

关爱人生 启迪心智



寒山寺

2006·2 夏季号

寒山寺编辑部

月落乌啼霜满天 江枫渔火对愁眠 姑苏城外寒山寺 夜半钟声到客船

唐张继枫桥夜泊诗 甲戌新年

蕙叶——寒山寺 性空书



寒山寺

Hanshan Temple

编辑部

2006 2 夏季号



寒山寺

Hanshan Temple

2006 2 夏季号

(总第10期)



南無毘舍浮佛

南無尸棄佛



南無本師釋迦牟尼佛

南無迦葉佛



寒山寺

亦聞演說甚深法



即發廣大希有心

悉滅眾生煩惱闇

恆塗戒實香



光明是耀如星月

智慧境界等空



開示甚深微妙法

起廣大菩提心

解了世間猶若夢



滅除障垢無有餘

速疾增長無礙智

普徧發起大悲心







寒山寺

《寒山寺》编委会

创办人：性空

顾问：明学 王科军

主编：秋爽

编委：演一 本觉 昌莲 智海

副主编：宏斌 慧伯

美编：宋润民 韩超 钱伟

校对：陆忠培

新闻图片：信息中心 青年佛学社

出版：苏州市寒山寺编辑部

来稿信箱：

bjb@hanshansi.org

hsshuiibo@163.com

hsshuiibo131@sina.com

索刊信箱：

hssbjb@163.com

邮编：215008

地址：苏州市寒山寺弄24号

电话：0512-65525161

网址：www.hanshansi.org

印刷：苏州市深广印刷厂

苏出准印(2006)字JSE-0001487号

内部资料 免费交流

不再索阅本刊或地址变动者
请来信告知

本刊专稿

2 寒山钟声 光耀古城

——苏州寒山寺印象记…………… 郁永龙

感悟人生

6 平常心是道(外三篇)…………… 达 亮

17 恶念结出的苦果…………… 远 尘

19 品禅小记(九则)…………… 熊述隆

22 慈母的临终遗言(外一篇)…………… 昌 莲

24 禅房一日(外一篇)…………… 陈元武

27 一休禅师的智慧(外一篇)…………… 智 海

30 快乐的兰花(外一篇)…………… 明 瑞

31 “破迷开悟、离苦得乐”之道…………… 陆忠培

修证指月

35 树立正信 皈依三宝…………… 西 净

41 《大乘起信论》成就信心之特色修行略探…………… 印 深

48 佛教的轮回说…………… 禅 林

59 结合佛教谈谈《奥义书》中的轮回思想…………… 真 诚

66 人间佛教之“三时”略说…………… 朗 明

70 关于佛性的朴素认识…………… 无 庄

寒山禅踪

- 74 寒山与寒山诗研究述评及反思……………崔小敬
86 寒山题材绘画创作及其演变……………空 灵

法界春秋

- 94 唐代的“香水度僧”及其性质特点……………明 远
101 弘一法师传略……………文 牧
108 开创“天台宗”的智顓大师……………凌炽鬯

书院新蕾

- 112 护生原为天下安
——读《印光大师文钞》有感……………慎 独

助刊鸣谢等



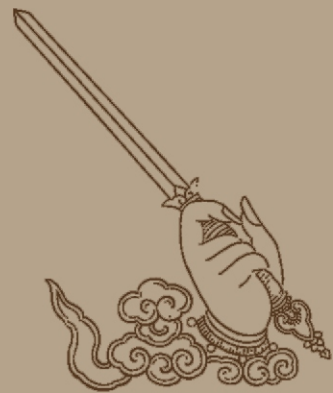
寒山寺

稿约

《寒山寺》是佛教文化季刊。以关爱人生，启迪心智，完善人格，服务社会为己任。力求文章生动活泼、雅俗共赏并富于人生感悟，为一般信众所喜闻乐见。分宗教政策、感悟人生、修证指月等栏目。现面向社会诚征稿件，我们会尽快给您答复。对出家僧众的文章，我们优先刊用。作者文责自负，本刊谢绝一稿多投，希望您尽量通过电子邮件来稿。来稿刊用，即奉稿酬。我们均欢迎助刊和索阅。



本刊专稿



◎ 寒山钟声
光耀古城——苏州寒山寺印象记……………
郁永龙

寒山钟声 光耀古城

——苏州寒山寺印象记

郁永龙



古寺综述

到古城苏州观光，不去寒山寺钟楼撞一下钟是个遗憾。位于古城西的寒山寺，创建于六朝时期的梁代天监年间(502-519)，初名“妙利普明塔院”，距今已有1500多年的历史。唐代贞观年间(627-649)，名僧寒山和拾得从天台山来此住持，寺遂易名为寒山寺。

在1500多年的历史岁月里，寒山寺屡废屡兴。宋朝太平兴国初年(976)，节度使孙承佑曾在寺内建七级浮屠(佛塔)，宋仁宗嘉祐年间(1056-1063)，赐号“普明禅院”，但寒山寺名已广泛流传，一直沿用下来。元朝末年，塔寺俱毁，明朝洪武年间(1368-1398)重建，明英宗正统年间(1436-1449)知府况钟集资重修。清朝咸丰十年(1860)，寒山寺毁于

战火，殿堂楼阁，荡为烟尘。光绪三十二年(1906)，江苏巡抚陈夔龙建钟楼殿堂，稍加修复。1910年江苏巡抚程德全续修，重建大雄宝殿，落成时，邀请了上海各国领事团前来参加开光典礼，“古寒山寺”又“妙利宗风”(山门额匾)，成为吴中名刹。中华人民共和国成立前，寒山寺遭到严重破坏，一片荒凉。1949年后，人民政府十分注重寒山寺的维修和保护工作，拨款修葺。上世纪八十年代初落实宗教信仰自由政策，寒山寺被确定为全国重点寺院，作为宗教活动场所对外开放。

寒山寺院内，藏经楼南侧，有一座六角形重檐亭阁，造型轻盈，轮廓优美，这就是以“夜半钟声”名闻遐迩的钟楼。钟楼底层中央，立程德全撰《重修寒山寺记》碑，为

清宣统三年(1911)道州何维朴书,长洲周梅谷刻,碑阴刻宣统二年张人骏、程德全撰《募修寒山寺启》及捐资者姓氏。清光绪三十二年(1906),江苏巡抚陈夔龙督造的铁铸巨钟就悬挂在楼上。巨钟有一人多高,外围需三人合抱,重达两吨。钟声宏亮悠扬,余音袅袅。除夕人们怀古思幽,闻钟祈福的“夜半钟声”就是在这座钟楼上敲响的。于是形成了“因寺而有钟楼,因钟楼而兴寺”的格局。这古寺钟声又因其特有的佛教文化使古城苏州熠熠生辉。

如果说,寒山寺的历代祖师高僧寒山子、希迁、法迁、本寂、晓山正旺、宣能、果圆、近舟、静如、海珊、果丰、通如等用自己毕生的心血奠定和不断完善了寒山寺的伟业与辉煌,那么前任住持性空法主从上世纪八十年代初始为寒山寺的恢复、发展并使之精深则作出了不可磨灭的功绩。在漫长的1500余年的岁月里,寒山寺随着社会的动荡而潮起潮落,进入二十一世纪,社会的进步与良好的人文环境为寺院的保护与发展提供了有利的外部条件,寒山寺的佛教文化正在进一步发扬光大。

现任住持秋爽的创新思路

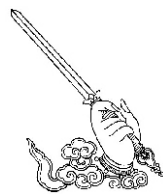
寒山寺现任住持秋爽,2002年8月升任住持,是目前国内重点寺院中一位中年住持,今年40岁。秋爽法师年少时深感佛典博大精深并产生了浓厚的兴趣,1984年投身于寒山寺,拜师于性空住持。1987年于中国佛学院灵岩山分院毕业,1990年任寒山寺监院。秋爽法师任监院后,协助性空法师,从管理入手,制订了20余项切实可行的寺院管理规章制度,彻底恢复了丛林制度,使全寺僧人威仪肃正,法相庄严,寺务工作井然有序。

秋爽法师接任住持短短的三年中,在发扬光大佛教文化与寺院发展中,不断创新思路,全力以赴,带领全体僧人取得了引人注目的成绩:

2002年,创办了寒山寺历史上第一个佛教图书馆。采取培训、集训和组织微机管理等专题学习手法,从提高僧人文化、内涵入手,有效地提高了寒山寺的文化品味。同时,图书馆对外开放,为弘扬佛法提供了一个平台。

2003年9月,创办了寒山寺历史上第一所佛学院——寒山书院。寒山书院坚持以培养适应时代发展的佛教接班人为宗旨,提出了书院办学的“五字方针”,即:“严、压、修、学、果”。严:是指请假制度要严,考风要严,道风要严,管理教学要严,学风要严;压:就是要让学生有压力感,有压力才有动力;修:是指从早晚殿堂、过堂、坐禅等方面去落实;学:是指要求学生认认真真地学好每一门课程;果:是指通过两年的辛勤付出,书院要培养出管理人才、修学人才和弘法人才。去年第一届31名学僧已毕业,受到了各地佛教协会和寺院的欢迎。

2004年4月28日,创办了全国宗教界第一个慈善超市。秋爽法师说,他一直以佛陀“上求佛道,利乐有情,众善奉行,回报社会”的教诲来告诫自己与僧众,对社会弱势群体要尽一份微薄之力,用佛的大慈大悲之心来给他们创造一块生活的乐土。秋爽法师为实践自己的想法进行了探索。寒山寺慈善超市从开办以来,目前已有沧浪区和泰州两个分部,发放救助物资共计180万余元,惠及650户贫困家庭,使其基本生活所需得到保证。秋爽法师的这种“想为社会弱势群体所



想，急为社会弱势群体所急”的精神值得敬佩。愿寒山寺将慈善这一品牌做大做强，让慈善的天空变得更为广阔。

2005年11月17日，寒山寺创建“国家4A级旅游景区”通过省级验收，并报国家旅游局。秋爽法师带领全体僧人积极投入创建“国家4A级旅游景区”活动，扎扎实实抓落实，环环紧扣不放松，为游客信众提供了优美的礼佛观光之地。寒山寺充分发挥宗教旅游的独特功能，受到了省检查组的一致好评。

目前，秋爽法师正在筹备落实108吨大钟，108口古钟博物馆，15米高的张继《枫桥夜泊》大诗碑等有关事宜。

寒山寺这个享誉中外的寺院，正以一个全新的面貌，打造寒山寺的品牌，为构建和谐社

会作出更大的贡献。

寒山钟声的魅力

步入寒山寺，在威仪庄严与肃穆中让人感到震撼，佛教文化、文物古迹与旅游观光三者完美融合，让人联想颇多。在大雄宝殿前上一柱香，萦绕的香烟在古树前飘散，使人感到心中的平安；在钟楼前伫立良久，似乎能看到张继夜泊寒山寺的身影；在钟楼上敲响钟声时，一切烦恼顿时消失；在寒山寺院中，那庄严凝重的氛围，丰富多彩的立体轮廓，古朴典雅的风格，体悟佛在我心，让人肃然起敬。

自寒山寺建成以来，历代文人墨客题咏者不绝，使寒山寺又增添了许多壮丽诗章。

钟声是寒山寺佛教文化的重要组成部份，这一独特的钟声，已成为苏州市的一个品牌。自1979年举办第一届寒山寺听钟声活动，至今年已举办至27届，近年来，每年除夕来寒山寺听钟声的中外游客，已达到

3500人之多，在20多年中，已有4万余名日本朋友专程前往寒山寺听钟声。一项活动举办20多年，寒山寺钟声为何能够年年敲响并“越敲越响”呢？除了起步较早、用心打造之外，这一品牌的树立也与寒山寺的宗教文化特色有关。一首《枫桥夜泊》让寒山寺享有了应有的知名度，进入日本学生课本的这首古诗也让寒山寺得以“越过大洋”，虽然月落的寂寥、渔火的孤子在如今寒山寺钟声敲响的时候已荡然无存，但张继当年孤身独居客船时听过的钟声足以激发今人的联想，听钟声、诵古诗，加之怀古人，一项看似简单的听钟声活动便有了浓浓诗意。而古寺钟声的肃穆、住持祈福的庄严，又让活动有了独到的宗教特色。

近年来，寒山寺游人不息如春潮涌动，年接待游客已达150万之多，继虎丘、拙政园后，列苏州市第三位。今年四月，寒山寺还随苏州市政府代表团赴日举办了寒山寺佛教文化展。

苏州寒山寺，以独特的钟声、文物和宗教旅游优势走向了世界。

钟声，是古城苏州一道耀眼的光环。



作者：彭展伊尼
艺术书法





感悟人生



- 平常心是道（外三篇）…………… 达亮
- 恶念结出的苦果…………… 远尘
- 品禅小记（九则）…………… 熊述隆
- 慈母的临终遗言（外一篇）…………… 自莲
- 禅房一日（外一篇）…………… 陈元武
- 一休禅师的智慧（外一篇）…………… 智海
- 快乐的兰花（外一篇）…………… 明瑞
- 「破迷开悟、离苦得乐」之道…………… 陆忠培

平常心是道（外三篇）

达亮

人，以及一群人组成的公司等组织，在这个世界上面临的根本威胁，不是自身能力或机遇上的不足，而是因无法抵御各种刺激（特别是诱惑）而导致的情绪失控（out of control），以至于他（它）不顾自然之道，采取了非理性的行为。为什么我们在心境上，会反复振荡于浮躁、得意、狂喜、傲慢、迷茫、不安、沮丧、焦虑、恐惧甚至绝望之间呢？恐怕是因为当我们还是一张白纸时，就被灌输了过于狭隘的价值观，树立了急功近利的成就倾向。

我们一般人都活在“二元”对立的矛盾世界里，于是就有得失，环境好我快乐；环境不好我失望。其实眼前的坏事，并非就一定是坏事。任何事情都没有绝对的好坏，一切相对的好坏、有无、利害、人我等等，都是分别心。所谓“动念即乖”才一起见便违背本心，落入两边。我们从小到大，都把种种分别、执著、欲求习以为常地当成生活的一部分。藕益大师在《净社铭》中说：“观心为安。”日常生活中的喜与忧，愁与乐，



都在你当下的一念之间。把握好当下的一念，你就可以与快乐同行；把握好当下的这一念，就是在修行。所以我们必须训练我们的心，超越一切善恶，卸下所有的包袱。

怀雄心壮志，当然能做事；但怀平常心，有时能把事做得更多更好。因为你“像一个凡人那样活着，像一个诗人那样体验，像一个哲人那样思考”，“心无挂碍，无挂碍故，远离

颠倒梦想”，自然能发挥出全部潜力。

“平常心”一词，常出口，并与佛教划上等号。但是，佛教的“平常心”，是否与我们世俗的“平常心”一样呢？其实不然。因为佛教的平常心是超出世俗的心态，但又融应于世俗；而一般世俗的平常心，它往往只是顺着一般的生理、心理需求，本能与习气而走，这是无明、庸俗的。佛教的平常心，简单地说是没有一般感性的痴迷，却受用感情、融化感性；是不住见闻觉知，却受用见闻觉知；是没有分别智，而是大圆镜智。所以，此平常心是无所住，但时时刻刻都当下自在解脱，无有挂碍；虽然成就自在



解脱，却又如无所得，心无萦陷，确实成就其自在解脱。而其自在解脱非世俗而立，却是平常应世，而有其自在、真解脱。其平常心没有变化颠倒，与一般人之平常心随时变化颠倒、心随境转等等，是有很大差异。所以佛教的平常心是指永远没有变异的心态，这个心态融应于世俗，却非一般世俗的平常境界，更非一般世俗的平常心态；它是经过转凡入圣，又由圣回凡，是一种见道、证道之后的风光，又是一种“中道”的境界。诚如《金刚经》所云：“慈悲布施亦无我、人、众生、寿者相。”这种不执著、无所住而圆融的心，正与其平常心一体无二。所以佛教的平常心，一方面是般若，一方面是慈悲，而于二者自然结合，以为无挂碍与方便，成其“悲智双圆”的平常心。

禅宗有一句话“平常心是道”。这个平常心指的不是我们一般的识心作用。所谓“法尔本如是”，此心是未假任何造作，本来、如如的心，也是我们的本来面目，我们如实的本性。此平常心，是指眼前之境就是真心的显现，当下就是真理，不需要到遥远的地方追寻。六祖弘扬的禅门宗风，无不从平常心中来。所以，大师又说：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”不离世间的佛法就是不离平常心、与平常心是一非二的世间生活，如果离开世间生活，离开平常心，去别求佛道，那就好像寻找兔子有角一样，毫无可能。

一天，重显问：“心中不起一念，为什么也有过错？”智门光祚并不答话，只是示意重显走近些。重显刚走上前，智门光祚就用拂子打他的嘴巴。重显被打得莫名其妙，刚想开口，智门光祚又用拂子打过来。重显突然觉悟了。智门光祚用拂子打重显的嘴巴，实际上是在提示重显，禅法是无法用概

念和语言来表达的，所以“不起一念”问话的本身，就是念。参者不应该执著于“不起一念”有没有错。“恰恰用心时，恰恰无心用。”但是，不要以为无心是无所用心，要有个“无心”在作用，那才是真用心。常言道，心不随念转，眼不被境迁，“一念常寂”，这样可以“三际杳忘”。其实，心的解脱，也许是无世以出，无世以入的。

常言道：“境由心造，”又说：“心本无生因境有。”万境由心，成佛亦由心，不过，成佛的心是真心，也就是平常心。《金刚经》中有“应无所住而生其心”，这无所住的心就像太空一样，洞彻明朗，无遮无碍，则无往而不乐，吃饭睡觉，虽是平常生活小事，但是其中大有道理。

一般人的烦恼心不断在波动，岂会承认无心呢？人除非睡熟了或失去知觉，否则是不会无心的；粗心也是有心。“觅心了不可得”是相当不错的功夫，只要看过禅宗公案的人都知道这个故事。慧可去见达摩之前已经修行很久，只因心不安所以去问达摩祖师。二祖慧可禅师对菩提达摩说：“我的心不安宁，请帮我安心。”达摩说：“把心拿来，我替你安。”慧可沉默了好久，说：“觅心了不可得，找也找不到。”达摩说：“好了！我已经把你的心安好了。”意思是说，连心都不在，还有什么安宁、不安宁的问题呢？

达摩祖师给他的是诘问。禅师往往不作正面的解答，而是把问题转过来还给他，要他自己找答案。这是最好的方法，也是最有效的回应。如果顺着人的心给它说明解释分析，心会越来越乱，想得越来越多，离开智慧越来越远。因此达摩要慧可把心找来，实际上没有心这个东西，那只是一个个念头的起伏。前念灭，后念起；后念起，前念灭，





念头不断起灭；如果很认真地找自己的心，在寻找的当下，霎时扣住烦恼起伏波动的心，这个心竟然不见了，剩下的是平静的、安定的，甚至没有念头的一种经验，一种平常心。如果你试着找自己的心，一定越找越多，边找边想，念头纷飞。当你不再想时，这也是念头，因为你在想自己的心有没有在动，这当然是念头。为什么慧可做得到呢？因为他已经修行很久，遇到达摩一句话打回来，把他的妄想、分别、烦恼、执著的念头打得粉碎，终于发现心了不可得；无心可安，才叫安心。在马祖道一禅师那里，他认为：“此心之法，各自有之，”“一切法皆是心法，一切名皆是心名，万法皆以心生，心为万法之根本。”在这里，马祖所说的“自性”，他在继承六祖“自性本净”思想的基础上提出了“道不假修，但莫污染”、“平常心是道”之说。

一位名叫有源的律师曾问大珠慧海禅师：“和尚修道，还用功否？”他回答：“用功。”

“喔，果然用功，只不知和尚以什么秘密法门用功？”

“饥来吃饭，困来即眠，吃饱睡好赛神仙！”

“啊！吃饭睡觉！这等事谁人不会，哪个不晓？和尚这种用功，与一般人有何不同？”

“大大的不同！大大的不同！”“如何不同？”

“一般人吃饭时不肯吃饭，百般需索，欲望横陈，嫌肥拣瘦尽挑剔，不能舒舒服服坐下来吃一顿饭；睡觉时不肯睡，又常胡思乱想，千般计较，身心坦荡不得，三万四千烦恼放下不得，哪能安安逸逸的睡觉？老僧自是不同！”

“喔，如何不同？”

“云在青天不留影，雁过水潭无痕爪。老僧肉身吃饭睡觉，心也在高旷无边的太虚休憩，一身两境，都无沾无滞，岂是世人心缠缚缚，万景纷陈交错可比？”

好一个平常心！好一个不平常的修持！连吃饭睡觉都能浑若无事，心里还有什么牵挂？心里还有什么欲望烦恼？布袋和尚云：“放下布袋，何等自在。”人生之旅原本是可以无牵无挂潇洒地走一回的。

修行到心无挂碍，保持一颗平常心，不是一件容易的事。悚残禅师的一首倡导随缘自适的歌，可谓是生命自在的真味体验：

……饥来吃饭，困来即眠，愚人笑我，智乃知焉，不是痴钝，本体如然。要去即去，要住即住，身披一破衲，脚着娘生袴，多言复多语，由来反相误，若欲渡众生，无过且自渡……本自圆成，不劳机杼，世事悠悠，不如山丘，青松蔽日，碧涧长流，山云当幕，夜月为钩，卧藤萝下，块石枕头，不朝天子，岂羨王侯，生死无虑，更复何忧。水月无形，我常只宁，万法皆尔，本自无生，兀然无事坐，春来草自青。

只有发平常心，行平常事，不染不着，“山高不碍云飞，竹密不妨水过”，这样，你才能理解生命自在的真味。

平常心，就是佛，就是道，就是菩提，也就是即心即佛的心。凡事能够担得起，放得下，这就是平常心。古僧人有诗曰：“禅心已作沾泥絮，不逐东风上下狂。”无门慧开禅师也有诗曰：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪，若无闲事挂心头，便是人间好时节。”其实，有这种心境过日子的是开悟的人，未开悟的人大概没办法。对后者而言，春天的百花，秋天的月亮是不错，夏有凉风，冬有雪景也很好。可是春天除了百花

也有荆棘和毒蛇，秋天除了明月也有落叶和枯藤。夏天有酷日肆虐、蚊虫扰人，凉风虽好，吹不走这些烦恼，冬天有凛风裂肤、寒冰堕指，雪景虽美，掩不住这些缺憾。在未开悟者的眼中，一年四季的坏处可多着呢！无门慧开禅师却叫人往好处想、向好处看，心境就会改变。如果往坏处看、往没有办法的方向看，则是自寻末路、自讨没趣、自掘坟墓。春天不一定处处是花，但要去看有花的地方，蕴育百花怒放的心境。秋天虽然萧瑟，不妨培养如明月一般皎洁的胸怀，心中自然安闲。夏天即使什么都不好，但是若以体会凉风的自在，心静自然凉。冬天虽冷，晶莹纯洁的雪景却值得欣赏，苦闷会变成愉快。要做到用平常心去应对一切，首先要有好的心境，要舍弃今天是好日子或坏日子的观念。吉川英治说：“晴天时，则爱晴；雨天时，则爱雨；有乐趣时，则快乐，没乐趣时，也快乐。”我们只要心中不比较、不分别、以知足心和平常心生活，就是“日日是好日，时时是好时”。无奈，我还总是拘泥于自己的私心，做浪费心智的事，为闲事所束缚。

无门慧开禅师这首偈子表达了“平常心是道”的境界。若无闲事挂心头，一年四季各不同的天气都各有各的好，全是佛性千变万化的游戏，悟道者一概笑而纳之。难就难在“若无闲事挂心头”不是口头说说即得，而是必须痛下功夫才能到达的境界。无门慧开评道：“赵州纵饶悟去，更参三十年始得。”虽然赵州明白“平常心是道”，却也花了三十年的实践功夫，才达到知行合一、理事圆融的境界！

“平常心是道”最早是马祖道一提出来的。从南泉普愿传到赵州从谗手上，更是发扬光大，成为他独特的宗风。所以，学人向

赵州从谗问道时，他常常就顺手从眼前的平常事物拈来回答，举几个著名的公案：

僧问：“学人迷昧，乞师指示。”赵州云：“吃粥也未？”僧云：“吃粥也。”赵州云：“洗钵去！”其僧忽然有省悟。

僧问：“万法归一，一归何所？”赵州云：“老僧在青州，作的一领布衫重七斤。”

其他像吃茶去、大道通长安都是脍炙人口的禅语。

年轻的赵州问南泉：“什么是道？”

“平常心是道。”

“除了平常心以外，是不是还有更高层次的境界呢？”赵州的眼光十分悠邈，望了什么邃密的所在：“佛法无边，总有更殊胜的道心，更直捷的方向吧？”

“佛法，是千万人的，千古流光的，不是自己的，不能把住，不要憎爱。如果心中还有什么方向，就会顾了前面，忘了后面，有了那边，没有这边，”南泉的眼神温煦起来：“执著一个方向或方式，就是偏颇，就是执迷。所谓的全面，所谓的多义，所谓的一解，都是被扭曲了的东西，怎会是圆融的道呢？”

赵州望着远山缭绕的白云，又问：“如果佛法没有一个方向，没有一个批示境界的路标，四顾茫茫，我怎么知道那就是‘道’呢？”

“你把‘道’当成一种东西了。道，不属知，不属不知，知是妄觉，不知是无记。你如果想真正见到道，要从心内悟解、领略，”南泉闭上眼睛，声音既轻且小，几近无声了：“道，如同太虚，是廓然无边的太空，没有方向与路线，处处在，时时在。你以为‘道’是有界限的吗？”

这是《景德传灯录》中的话，是说生活





中到处都是道，心中放舍，不必追求，无所趋向，一切顺应自然，道时刻在你的身边。

慧南禅师认为，“道”是一种恒常不变的存在，“古之天地日月，犹今之天地日月；古之万物性情，犹今之万物性情。天地日月固无易也，万物性情固无变化，道何为而独变乎？”

“道远乎哉，触事而真；圣远乎哉，体之即神。……道之与圣，总在归宗杖头上。汝等诸人，如何识取？”“道如山，愈升而愈高，愈行而愈远。学者卑浅，尽其力而止身。惟有志于道者，乃能穷其高远。”

慧南禅师看来，“拟心即差，动念而乖，不拟不动，土木无殊。”只有这样，凡心不动，随处作主。

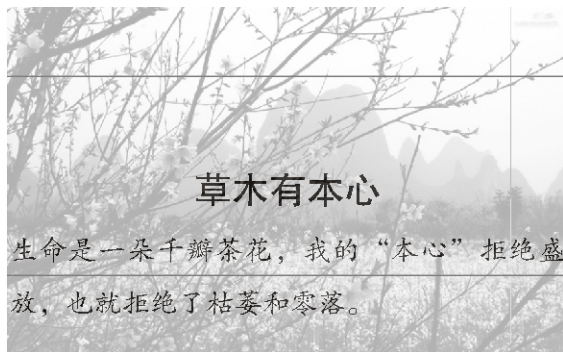
马祖道一在一次“示众”时说：“道不假修，但莫污染。但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直下会其道，平常心是道。道谓平常心，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。”在马大师这里，“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来”的旨趣得到了充分的发挥。

马祖道一大师“道不假修，但莫污染”之论，进而强调“禅不假学，贵在息心。心息，故心心无虑；无修，故步步道场；无虑，则无三界可出；不修，则无菩提可求。”

禅宗提出“平常心是道”，倡导一种平易闲适的处世态度：人生的最高境界并不在于功成名就，而在于悠然地品味流逝的或正在流逝的看似寻常而实不寻常的生活片段。比起对是非成败的热衷来，摆脱了竞争的小品式的追求是更能提高人的尊严和生命意识的。

人若保持平常心、自然态，就要不过分计较输赢，就要有对胜负之外的人生意味的欣赏和领略。一些人在生活中百般计较，陷在利害得失的算度中不能自拔。多一点平常

心，少一点胜负心。春来，奉一树绿叶；春去，还一身自在。不去追逐什么，也就没有了忧伤和苦恼。天地间，没有不平的事，只有不平的心。谁家无明月清风？平常心人人皆有，在凡不减，在圣不增，希望人们永远保留着平常心。这样，也许你对生活的感觉就会大不一样。



草木有本心

生命是一朵千瓣茶花，我的“本心”拒绝盛放，也就拒绝了枯萎和零落。

喝茶，喝的是一种心境，感觉身心被净化，滤去浮躁，沉淀下的是深思。

茶是一种情调，一种欲语还休的沉默；一种欲笑还颦的忧伤；一种“千红一杯，万艳同窑”热闹后的落寞。

张九龄在其诗《感遇·其一》说过：“草木有本心，何求美人折？”花卉流香原为天性，何求美人采撷扬名呢？大自然的草木各因时令而繁茂生长，并不是为了取悦于人，寓意不求名利与虚荣的志趣，更希望别人不要来摧残他的“本心”。草木之中的茶（生在山里，死在锅里，躺在罐里，活在杯里。）该是最有灵性的，中国文人不喝咖啡可以，不喝茶是万万不行，没有好茶滋润身心，写出来的文章肯定枯涩如沙，至少对嗜茶成性的我来说是这样。余光中写道：雨敲在鳞鳞千瓣的瓦上，这时候鼓琴、咏诗、下棋、品茗，是一种安慰。周作人则说：雨

天，在一瓦屋纸窗下，写诗、饮酒、品茶，可抵十年尘梦。如今，我爱喝茶，说随心性也好，说附庸风雅也罢，虽至今仍不敢称“品”（虽然喝的是工夫茶）而只称“喝”，却也由只喝得出茶的苦涩，到“嗅”得出茶的清香，至如今已到不可一日无茶的地步。

从小在乡间长大，这种乡村景象“炊烟，没有扯住，掉进山的夕阳 / 暮归的老牛，踩得黄昏叮响 / 晚归的银锄，挑落了霞光”（拙著《岁月无悔》之《暮归之二》）至今历历在目。乡村的盛夏，瓦壶粗茶最解渴，他们常常似水牛样一口气喝干，包括茶水里投映的天上云彩和枝头鸟影，真是过瘾。后来看了《红楼梦》，才知道“喝茶牛饮”是骂人的话，是妙玉骂刘姥姥，只因刘姥姥用她杯子喝了杯茶，可不得了，杯子洗一洗都不行，送人了事。妙玉不过是在栊翠庵带发修行罢了，清高得不食人间烟火，泡茶的水是五年前在玄墓蟠香寺收的梅花上的雪，这样的人也就靠这样的茶水滋养着。若一天她穷困潦倒了，大热天赶着几头猪，挑着几担粪，真不晓得她会不会也要牛饮。这让我想起川端康成笔下的茶道，又是沐浴更衣，又是剪梅插花，几小时的繁琐就为了喝那一杯茶，茶再好喝，那一套精致到家的唯美程序怕也叫人醉吧。

我一向爱喝茶，仅喝过一回上千元一斤的好茶，叫什么“国宾茶”，那是在一位朋友那里喝的，据说他这几年弃文下海鼓了腰包，见我去就泡了一杯极品茶，可我说明来意向他借点钱应急，他却推脱从后门走掉，一去不返，把我留在客厅。那时，我守着一杯残茶，茶冷，心更冷，一颗心一直苍凉到如今，这辈子里是别想暖过来了。

二

常常是在忙乱的工作堆中喝下了手中的一杯茶；常常是在无聊、发闷、等待的时候喝下了手中的一杯茶；常常是在阅读、听音乐的时候喝下了手中的一杯茶；常常是在与别人交谈，甚至论辩的时候喝下手中的一杯茶；就这样如此漫不经心地喝下了一杯又一杯的茶，就是好久没有好好地、专注地、安静地喝那手中的一杯茶。

生活中，自己是茶不离手的，手边如果少那一杯茶，心便会不定。但此刻细细想来，却发觉好像不知茶味已久矣！

好好喝一杯茶吧！一杯由生命枝叶冲泡的茶。在这茶中，我们将会品尝出苦涩中蕴发的甘美；并领悟出混乱生起的地方，就是宁静生起的地方。

是啊！好好喝一杯茶是生命中多么踏实与真实的时刻，是多么宁静与安住的体验，

是多么美妙的当下。



“金钱”是总体的称谓，货币是其普通的载体。几千年的交换和流通，金钱已深入人心并形成了强烈的金钱心理。

考察一下钱的来历是很有意思的，“钱”本来是古代类似于铁铲的一种农具，在《诗经》中就有记载，大概是比较通用的缘故，人们依照它的样子制作出金属货币，取名曰“泉”，意思是像泉水一样到处流行。（见《辞源》引宋洪遵《泉志》）古代因此有叫“泉府”的官名，掌管国家的税





收、货物的流通等等。（见《周礼·地官·泉府》）“古之为市，所有易所无。布、币、金、刀、龟、贝之法穷，钱始行。”（《正字通·金部》）设立市场的目的，就是让人们拿着自己有的东西换取自己没有的东西，各类具有实用价值的物品都无法担当货币的职责，才出现了钱。尽管“钱”的样式千变万化，但它的特性在于“无用之大用”，古今中外概莫能外。在社会生活中，它作为商品交换的凭证，活跃在流通领域。有趣的是，从它诞生的那一刻起，历代清高的文人骚客对它大多“口诛笔伐”，憎恶有加。还有人把它称之为困惑人生的“四堵墙”之一歌咏警世：“酒色财气四堵墙，多少名人墙内藏，有人跳出墙儿外，便获长生不老方！”伟大诗人戏剧家莎士比亚，更以他珠玑似的语言，鞭笞、解剖金钱入木三分：“它可以使黑的变成白的，丑的变成美的，卑贱的变成高贵，老人变成少年，懦夫变成勇士……”

在股市里你虽只看到数字的跳动，其实真正牵动人心，让人狂喜的是金钱的得失，金钱有如木偶背后若隐若现的细弦，不时操纵着我们的生活、情绪。这时，金钱便成了饭前饭后酒中茶间念念不烦的超级名词。春光融融春气浓浓。春节期间人来客往，少不了一句“恭喜发财”。记得贾平凹有一回说：“钱像空气。”这个比喻来得高妙。人生在世，开门七件事，哪一件事离得开钱？现如今又不是空谈政治不求个人经济利益的年头，因此，下至贩夫走卒上至“成功人士”，都在想用啥法子走啥捷径多来点钱，让钱生钱。

一天，我看见一菜贩，背上捆着孩子，她的一双手正在切冬瓜。孩子突然张开很大的嘴哭。菜贩从旧月饼盒里拿出一元硬币，

孩子立刻抓紧了它，哭声顿止。一个人从婴儿就对亮闪闪钱币的最初反应，到为心爱的人作最后决定——葬礼要豪华盛大，还是简单寥落，钱都具有左右人心情的力量，甚至死后，如果你生前腰缠万贯的话，你的继承人还可能为那些你带不走的财富，展开一场情绪激烈的财产争夺战。

如果你没有钱，你会遭到谴责，你的整个人生是可恨的，因此你穷毕生精力试图以任何方式致富。在现实生活中，绝大多数的人挣钱很辛苦，用健康来衡量，多钱就会影响健康，要了健康又没有了钱。没有钱时心慌，有了钱又茫然，多矛盾。一旦拥有巨大财产，你同时又想要健康、幸福、长寿，做“骑鹤下扬州”的美梦。殊不知，千辛万苦挣得的物质财富，却极容易失去，如一场大火、洪水、盗贼、不孝子孙都可以令你的财产失去甚至一贫如洗。所以你必须谨小慎微，如履薄冰，处处设防，保护自己的财产。佛陀说，“这种人不会获得哪怕是一分钟的幸福与安宁。因为对于这些人来说，财富只能给他们带来失望、悲伤和痛苦。”如果金钱不能为你带来快乐，再多的财富也不值一文。多数人在有了钱之后，会时刻为保存现有的和争取更多的钱烦心。你的生意越大，得失越重，就越难以找回海阔天空的心情。对于一夕致富得彩券大奖的得主来说，和震惊、狂喜、自由等感觉同来的，往往不是多么快乐的感受和经验。一般人若是继承了大笔财产希望神不知鬼不觉，但他自己对别人倒是疑神疑鬼，有时甚至到了需要看心理医师的地步。就拿买彩券中了60万美元大奖的罗丝来说吧！“人性本恶，一点都不错！以前我不知道人可以这么卑鄙。我完全没有想到，生命会变得这么惨。”她说，她

的厄运开始于报纸把她的地址登了出来那天。提起她父亲为她操心挂怀，以及从未沮丧到至此时，罗丝语音颤抖。她凌乱地说着，大街上到处是心怀不轨的坏蛋，她想做个虔诚的教徒，也希望恢复以前的生活秩序等，由此反应了对这笔天降之财的恐惧和不安。“除了离开，我没有第二条路可走，”最后她丢下一句话：“我希望你也中奖，尝尝这种滋味！”眼下我真是感慨良多，“马无夜草不肥，人无外财不富。”要说这类事在西方世界是一夜致富的神话，在中国同样也发生了。《三湘都市报》载：（2000年）1月15日，杭州发生了一桩真实而又荒诞的事情。一个一文不名姓陈的外地打工者突然成了亿万富翁，他所拥有的金穗理财卡里突然多出6亿多元钱，他试探性地刷卡买了一枚9万余元的钻戒后欣喜若狂……后来，他回想起当时的情景：没有什么可疑心的了，确凿无疑我已经是拥有6亿多元的身价了。他后来竟问记者：“李嘉诚有几个亿，身价多少？”似有意与李嘉诚比高低。不过转念又想，如此这般大张旗鼓的宣扬倒使我颇为忧虑。露富可不好，甚至太危险，白晓燕被绑架惨遭撕票，那些连篇累牍的报道，至今令人不寒而栗。假若为了这6亿元而被坏人盯上，再把命送了，那可就真是因福得祸了。咳！干吗想这么不吉利，6亿元，我的天呀！别说我这辈子从没有见识过这么多的钱，就是我家祖上多少辈也从未这么开眼过，我的心房禁不住一阵阵狂跳……的确，“乐事可慕，苦事可畏。”这位智者苏东坡先生所说的一点不错。

钱如水，能载舟，也能覆舟。金钱本身没有什么善与恶的。善与恶决定于：金钱是怎样获得的？金钱又是怎样使用的？

钱是生活之必需，又是万恶之根源，就看你如何驾驶！人人会说“钱财乃身外之物”，真正看得开的又有几人？多数人在临死弥留之际才知道这是打不碎的真理，为时已晚，确是人类的悲哀。“我抬头一看，就只看见人们拼命捞钱。我看不见上帝，看不见圣人，也看不见天使，我只看见人们利用每一种正直的冲动，利用每一出人类的悲剧，拼命捞钱。”有些人为了钱不择手段而去杀人、偷盗、卖淫、贩卖毒品，给社会造成极大的灾难。有些人总是把这一切归咎于金钱。其实，我们不能因此而诅咒金钱，把它说成是罪魁祸首。一个人可以凭聪明、勤劳和运气挣许多钱，但如何花掉这些钱却靠智慧了。我们也必须清楚看到，一些商界巨子富有后，他或将其捐助于慈善机构，或造福于桑梓乡亲，或支持科技文化事业……如李嘉诚投资的汕头大学，林百欣创办的林百欣中学，他们为提高中国下一代文化素质不遗余力；国家每年都拿出大量资金援助灾区，帮助灾区人民重建家园；“希望工程”献爱心活动一直牵动全国上下民心。钱对于事业成功关键的影响，一言蔽之——在于教育机会。有较多的钱可以选择较好的学校。随着学费上涨和挣钱机会的减少，愈来愈多的人负担不起实现梦想的费用，尤其在封闭贫困山区的孩子们。长寿，甚至求活命，也有很大的程度取决于金钱。在贫穷落后的国家，或者我们社会中的贫苦人家，他们和富有的一方比起来，婴儿死亡率偏高，而且平均寿命较短。婴儿死亡率、寿命、健康与金钱之间密切攸关已一再被证实。因此，在善良人手中，金钱再也不是最恶的根源，是造福人类的不可缺少的工具。

尽管一些人认为金钱是万能的，但很多





人都明白，金钱并不能满足我们真正的需要。前些年读海外一位女作家议论金钱的随笔，很钦佩她敏锐机智的洞悉和精密的挖掘。是的，金钱也大有鞭长莫及的地方，譬如，能买到豪宅却买不到家，买得到顺从却买不到友谊，买得到欢笑却买不到真情；钱可以买到“婚姻”，但买不到“爱情”；钱可以买到“药物”，但买不到“健康”；钱可以买到“美食”，但买不到“食欲”；钱可以买到“娱乐”，但买不到“愉快”；钱可以买到“书籍”，但买不到“智慧”；钱可以买到“谄媚”，但买不到“尊敬”；钱可以买到“财富”，但买不到“幸福”；钱可以买到“暴力”，但买不到“仁慈”；钱可以买到“良药”，但买不到“忠言”；钱可以买到“伙伴”，但买不到“朋友”；钱可以买到“权势”，但买不到“威望”；钱可以买到“躯壳”，但买不到“灵魂”；静心无法用钱购买，感激也无法用钱买到；……无法用钱去改变事物的发展规律，但是没有人会顾虑那些东西。由此可见，金钱并不是万能的，更不是完美无缺的。

那么，金钱是不是就无能呢？非也，莎士比亚说：“富贵催人生白发，布衣蔬食易长年。”斯言可信。但是“布衣”、“蔬食”天上也不会掉下来，还得用货币去交换呀！其实，金钱犹如利刃，利刃本身无所谓好与坏，如果恶人用它来杀人，那它就变成了凶器；如果用它来切菜，它便成了有用的工具，造富于人类。鸦片本身也无所谓好与坏，如果我们用它来治病，它便成了有用的药物；如果把它当麻醉品吸食，迷恋于它，它便成了麻醉人们的毒品，对人类有极大的危害！同样，金钱本身也是中性的，无所谓善与恶。有德之人拥有金钱，将之用于谋求

人类的幸福，金钱便变得十分有用，多多益善；然而对于无德之人拥有金钱，金钱便成了为虎作伥、助纣为虐的工具，越多越危险，所以，佛教认为，金钱是可利用的魔王。说它可以利用，因为缺少金钱，我们的生活就变得十分艰难，毫无快乐可言，正如目前流行的一句话：金钱虽不是万能的，但是缺少金钱则是万万不能的；说它是魔王，因为它是一切罪恶之根源，贪、嗔、痴之根本。杯子，本来是喝茶用的器具，我们为什么却用它来盛毒药呢？金钱亦然，本来它是造福人类的，我们为什么用来作奸犯科祸及人类呢？

钱呀钱，钱如空气般重要，没有钱固然难受窒息；但多了，你也只能一呼一吸，享用你这身一百多斤“皮囊”所需要的那一“常数”量。正如南洋一位著名的华侨巨富说的：“再富，人也无非‘日食一斤粮，夜睡七尺床’，生无带来死无带去。”有眼光有胸怀的富翁，无不着重钱的流通，钱只有流通才有价值，这一点和空气一样。在脱轨的生活里，充斥着财富永不歇止的追求，我们把金钱看成生活的唯一，没有金钱的时候追金钱，占有了大量金钱以后又觉得百般无聊。烦躁、动荡、失望、焦虑、紧张、迷惘，一直像梦一样纠缠着现代人。我们的人生失去了方向，自我丧失在贪欲中，本性迷失在浮躁的世俗里，精神生活陷入了困境。出路何在呢？问题出在哪里呢？

金钱跟权利是一体两面的。不要丧失自我于物欲，迷失本性于世俗，否则你就是本末倒置的人。钱，虽注定了你的身份和影响你的情绪。你一旦解开它的密码，就可以保护自己免受于一些没有必要的精神痛苦。

此心安处即吾乡

——读戴厚英的《安心》



著名女作家戴厚英，“积五十多年的生活经验，深感世界上最难的一件事，便是安心。心无安顿处，心无安时，才是人生最大的苦恼。”诚然，学习要安心，工作要安心，写作要安心，生活要安心。每天的平凡生活，也是你安心的使然。其实，做任何事情都需要安心。

只有心安，才能集中精力，全神贯注，凝聚意念，才能做成每一件事。佛在《遗教经》中云：“置心一处，无事不办。”心若不安，怎能置心一处？神不守舍，心慌意乱，别说做事，日常生活也无法正常过，生活将不生活了。戴厚英对于人的不能“安心”，是有过深切的体验。“一颗心几时曾经真正‘安’过？”这是她“积五十多年的生活经验”得出的结论。

恩怨、爱恨、惶恐、徬徨、追求、失落，走马灯似地充填着生活，无安心之时，亦无安心之处。她说得深刻极了，心，“时而膨胀得不知天高地厚，时而紧缩得一粒灰尘便觉得疼痛难熬。还有那视听见闻，时时侵入心地”，叫你永无安宁之日，你“不得不把一颗心闭了又开，开了又闭，然而，开了是昏，闭了是暗，又哪有清静澄明的境地？”她像曹孟德《短歌行》诗中“月明星稀，乌鹊南飞，绕树三匝，无枝可依”的那只鸟儿，只有飞，不能停。据说，世上有一

种鸟，生来就没有脚，所以它只能在空中不停地飞呀，飞呀，一生总是不停地飞。累了，就在风里睡。它注定这辈子不停地飞。在它的一生中，仅停下来过一次，意思是说它一生中惟一的一次也就是最后的一次，就是它精疲力竭、活活被累死的时候。戴厚英多么像这只无脚的鸟，真的不知道哪一天会停止飞行。“直到有一天（人们怎会忘记这一天，也就是1996年8月25日，她于家中被求助于她的乡人杀害。）力尽气绝，从天上掉下来，落在不知哪一张网里，或者流于江河，掩于污泥。”对于这种人生的实相，佛陀是看得非常透彻的，而且他还知道人生的孤独、痛苦和无常的根源在于爱欲。有一天，她忽然从佛经（《无量寿经》）中发现了人生悲剧的实质：“人在爱欲中，独生独死，独去独来，苦乐自当，无有代者。”这句话是何等的触目惊心。诚然，这是人生苦的本源，也是一种完全彻底的孤独。

人要安心，靠的是自己征服自己的妄念、自己的妄心，自己降伏自心，也就是皈依自己的“真心”。《达摩血脉论》中云：“除此心外，见佛终不得也。佛是自心作得，因何离此心外觅佛？前佛后佛只言其心，心即是佛，佛即是心，心外无佛，佛外无心。若言心外有佛，佛在何处？心外既无佛，何起佛见？若知自心是佛，不应心外觅佛。佛不度佛，将心觅佛不识佛。”那么，如何才能证得真心？六祖惠能大师告诉我们：“于一切行住坐卧，常行一直心。但行直心，于一切法，勿有执著。”佛的道理，是如此深刻，却没有丝毫的谬误。

“她感到一个人行善，不应是以来世的奖赏作为期盼；同样，一个人不作恶，也不应是害怕来世的惩罚。”（林国良的《记作





家戴厚英最后的精神历程》)人死之后,灵魂到底有没有呢?祥林嫂提出这个问题是因为害怕死后的惩罚,换言之就是想获得几许心安而已。殊不知,戴厚英也问过祥林嫂问过的问题,而她的回答却是另辟蹊径,是因为她为我们创造了一个精神上的“彼岸”,也为我们提供一剂“心药方”。“人为了摆脱现世的烦恼、死亡的畏惧,罪恶的纠缠,才给自己创造了一个‘彼岸’,给人以约束,也给人以希冀。可是现在我却相信,‘彼岸’是固有的。是人们在俗世的生活中遗忘了它,才有少数神性未泯的人降落人间给人们以提醒和警戒,教人们站到‘彼岸’去反省一下自己。”“想到真有一个‘彼岸’在,我变得轻松起来。因为心灵有了更为流沛持久的动力。”(《灵魂到底有没有呢?》)这些充满灵性文字的发散,不仅是作者对佛理的修证体悟,更在于她对人性的复归、神性的再现的呼唤与企望,心灵深处那颗“心无安顿处”的心的皈依。

“可是,打开的心灵已经无法关闭,我实在不忍心在真实的智慧前转身离去。”这是作者在文中真性情的流露。的确,佛教思想确实蕴涵着人生的大智慧与大学问。它的文化本质是人生的自我觉悟,而绝非流行于世俗民间的祈求、烧香、拜忏或祈升西天。由此,戴厚英彻底改变了过去她对佛教不成熟的看法。

见仁见智,东西异说,即使在中国以儒释道为主干的精神文化中也不乏众说纷纭,异彩纷呈。诚然,戴厚英不是简单的对于佛门皈依,也不是忘怀世间、但求山林息影的个人独善,更非万念俱灰、毫无人生意气的枯坐蒲团。而是“我梦见自己走在一条河边,河很宽,岸也很宽。河水静,我也静。多少年过去,梦境依然鲜活,因为我一直没

有明白那是一条什么河,何以无人迹声音,又无水纹波涛?现在,我却突然找到了解梦的钥匙,那不就是我和我的影子吗?那河是我的自性,那岸上走着的就是离开了自性的影子。我何不将影子抛进河里,化为河水,与河融为一体?那样,河也不见我我也不见、岸也不见了。便不需要再寻找什么,不要船,不要桥,不要救生衣。我在河里,河在我里,宁静浩渺,川流不息,岂不就是大自在了?想到这里,泪如泉涌,心大欢喜,一连声地念‘南无阿弥陀佛’,数十声,数百声,无暇去计。”(《结缘雪窦寺》)这就是她结缘雪窦寺之后的宁静心境,与她多年前反复做的梦相通,是寻觅人生大自在的独特体验。此时此刻,怎不使我想起余秋雨先生曾在其《文化苦旅》的一篇文章中谈及李叔同时,深以为李叔同的出家为僧,乃是中国文化的一大尴尬。那么,戴厚英之学佛与信佛,抑或是人道主义的一大尴尬么?寻觅这一答案,绝非简易之事。尤其不要轻易地猝下结论,以求盖棺论定。

在文章最后,戴厚英真诚地写道,“过去一想到受过的挫折就心潮起伏,满腹委屈,如今却是‘回首向来萧瑟处,归去,也无风雨也无晴’。一切挫折灾难都是因缘成就,该来的已来,该去的已去。当来当去的,亦将自然来去,无庸等待,亦不须躲避。天还是那个天,地还是那个地,”悟与迷的区别大概就在这里吧,她说得真好,“天地间永远是有风有雨,但不再凄惶,不再畏惧,因为总相信自己能够在风雨流变中保持住一方不动的净土,即一颗为信仰浸润烛照的心地。”

“此心安处即吾乡”。乡在何处?乡在心安处,即是在风雨流变中保持住一方不动的净土,一颗为信仰浸润烛照的心地。



恶念结出的苦果

远尘



佛经云：种如是因，得如是果。在人与人相处时，如果你对他人总是怀有善的念头，那么你终将得到善意的回报；如果你对他人怀有恶意，那么恶念结出的必定是苦果，有时甚至会加倍的恶果。

曾经有两位关系很好的信徒结伴前往遥远的圣山去朝圣。当圣者见到两位如此虔诚的信徒风尘仆仆地来到圣山时，非常感动，于是告诉他们说：“我要满足你们一个心愿。你们当中一个人先许愿，他的愿望就会马上实现；而第二个人就不要许愿了，因为他可以得到这个愿望的两倍。”

这时，一位信徒在心里打起了小算盘：“太好了，我知道自己最需要什么，但是我不能先许愿，他凭什么得到愿望的两倍？！”

另一个信徒也暗自思忖：“要坚持住，一定要让他先许愿！”

于是，两位信徒先是相互谦让，接着开始推来推去，最后竟发展成恶语相向，拳脚相加了。

其中吃了亏的那个信徒就把心一横，狠心地说道：“好，我先许愿！我希望我的一只眼睛瞎掉！”

很快，他的眼睛瞎掉了，而他的伙伴立即瞎掉了两只眼睛。

这位吃亏的教徒发一恶愿，不仅害了别人，也害了他自己，实在是得不偿失。

在佛教典籍中，也有很多因恶念产生苦报的事例。

很久以前，有一个樵夫入山砍柴，不知不觉间天色已晚，他便匆忙收拾起工具，直奔归路。可是下起了大雨，樵夫便迷失了道路，在万分焦急中，他东奔西走，寻觅避雨的地方。结果无意中走入一个山洞中，环顾一看，一只大熊，正卧睡在角落里，樵夫吓

得浑身颤栗！但是天已经黑了，外面又下着大雨，樵夫已经无处可去，只好僵立在原地不动。

那只大熊并没有伤害樵夫，相反对他很友善，一点也没有害他的样子。因此，樵夫感到不那么害怕了，当晚，他就在那里住了下来。

可是大雨连绵不断地下了几天，这期间大熊就像人一样，常以许多甘果等供养着樵夫。

雨停了之后，大熊把樵夫带出石洞外，指示他出路。在分别时，大熊连连对樵夫叩头，像是有什么事要拜托的样子，樵夫也像懂得它的心事一样，抚摸着大熊安慰道：

“你是怕我把你的住地告诉别人吗？你放心，你救了我，我一定不会把这个山洞告诉给别人的！”

大熊欣然点头，表示安心感谢的样子。

谁知道樵夫走出山路没多远，就遇到一个手持弓箭的猎人，那猎人询问樵夫道：“你从什么地方来，可曾看见有什么野兽？”

樵夫说：“是的，我看见一只大熊，但是他有恩于我，我不能告诉你大熊住在哪里。”

猎人听了这话就说：“你是人类，它是畜类，你应该和人相亲，为什么要去庇护一只大熊呢？你应当告诉我它的住处，这样有了财利，我才会和你共分呀！”

樵夫一听到有利可图，眼前一亮，动了贪念，便把大熊的住地告诉了猎人。

猎人随即依照樵夫的指示，直奔前去，

不一会就将大熊捉住杀了，然后分了许多熊肉要给樵夫。

正当樵夫伸手要取熊肉时，忽然，两只手臂都断落在地。

猎人见状，万分惊恐，忙问道：“你有什么罪过，怎么会受到这样的报应？”

樵夫含泪哀泣道：“这只熊看待我如同慈父亲子，我今忘恩负义，出卖了它，才遭受这种罪报。”

樵夫受恩于大熊，不知感恩图报，反而过河拆桥，加害于大熊，最终遭到手臂断落的恶报，这真是他自食其果啊。

在日常生活中，为人要心存一念善心，多为别人着想，多帮助那些需要帮助的人。同时，还应当知恩图报。这样的人生才会结出善的果报。假使一味地为贪念所蒙蔽，心生恶念，到头来只会自食其果，追悔莫及，我辈现世学佛者，岂不应当慎之又慎。



宿冤現前定業難逃
奉勸大家切勿結冤
深難解因果歷歷豈
能幸免救經云假使
百子劫所作業不忘亡因
緣會遇時果報還自受

品禅小记(九则)

熊述隆

无不是药(《碧岩录》)

文殊菩萨有一次令善财童子去采药草，并吩咐童子：“采一点不可作药的药草来。”

善财奉命，诸方探访，就是找不到一根不可作药的药草。有些毒草，看样子是不可作药的，可是一查验，发现毒草也有药效，任何草都有药性。于是善财回来禀报说：“没有不可当作药的药草。”

文殊说：“那你就采根可成药的草木来吧！”善财当即摘下一枝草献给文殊。

文殊手执一枝草，向众人开示道，“这枝草既可夺人命，又可活人命。”

(小记：“整个大地都是药”、“烦恼即菩提”，诸种欲求可以“杀”人，也可以救活人，既可以使人迷乱，也可使心开悟。关键是如何识“草”为“药”。)



不被境惑(《五灯会元》)

有个和尚问药山禅师：“怎样才能不被各种外部环境所迷惑？”

药山禅师说：“外部环境与你何干？它怎么能妨碍你？”

这位和尚说：“这正是我弄不懂的地方啊！”

药山禅师说：“原来，还是你自己迷惑了自己！”

(小记：主客观之间的矛盾，是我们困惑、苦恼的根源。而外部的客观环境，是一种不变的“存在”，真正不断变化并困惑我们的，是自身的“主观”内心。如何“破除”它——放下挂碍，安顿身心。)

大俗大雅(《碧岩录》)

懒赞和尚长年隐居在衡山石窟里。唐朝德宗皇室慕其高名，派敕使一名，召和尚入京。敕使行至石窟，口中言道：“圣旨驾到。和尚请起立，谢恩接旨。”

懒赞和尚正扒开火堆，一心翻看烤山芋熟了没有，头都不抬，哪顾什么王法圣旨。

(小记：现实中的“至尊至贵”，在禅者的眼里“俗”不可耐，不屑一顾，甚至比不上一颗“烤山芋”。而超脱者的潇洒放浪，大俗却显大雅。)

云在青天水在瓶(《五灯会元》)

李翱在湖南鼎州作刺史时，多次邀请药山禅师见面，但药山禅师总是不来，于是李翱便亲



自去拜访药山。

然而药山禅师见李翱来了，却只是自顾阅读佛经，并不理会李翱。

李翱的性格较急躁，不耐烦地说：“见面才知道从前向我介绍的情况是夸大其词。”说完抽身便走。

这时药山禅师说：“太守大人，你何必看重耳朵而瞧不起眼睛呢？”

李翱一惊，马上回头道歉，并虚心请教，说：“请问师父，什么是大道呢？”

药山并不回答，只是用手指天上、地面，并问李翱：“你懂了吗？”

李翱说：“我一点也不懂。”

药山禅师说：“云在青天水在瓶。”

李翱静心捉摸了一番，终有所悟，感到既欣慰又满意，并写下了一首偈子：“炼得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余说，云在青天水在瓶。”

(小记：云可以在天空中自由自在，也可以化作水，装在瓶子里静止不动。形态不同，源本合一。所以万事万物，任何听见的、看见的、感受的、理会的，都没有高低轻重之分，我们只要平等地加以体认，便把握了事物的真谛。)

君王之宝 (《古尊宿语录》)

五代后唐庄宗皇帝巡视河北时，把兴化禅师召来问话。

他说：“我征服了整个中原地区，得到了一个宝贝，可惜无人肯出价钱来买。”

兴化禅师说：“那就请皇上把这个宝亮出来让我看看。”

庄宗皇帝于是用两手把头巾张开，并从头到脚做了一个包裹全身的动作。

兴化禅师说：“这是至尊至贵的帝王之宝，谁又敢出价钱来买呢？”

(小记：君王自认为是世间之宝，自然无人敢于出价；其实“人”之宝，人皆“有”之，各自有别，也是无人可以“买”到的——谁都不必自傲，正如谁都无须自卑。)

缘德不识 (《景德传灯录》)

宋朝的大将军曹翰在讨伐了南方之后，率兵回程途中，路过庐山缘通寺。

寺僧们见官兵来了，纷纷奔走躲避，只有住持缘德和尚依然端坐在法堂里。官兵叫他喊他，他既不起身，也不作答。

曹将军火冒三丈，发怒道：“方丈，我们想借寺院，让士兵休息一时，然而你理也不理，这不是太目中无人了吗？你知道军人杀人如割草吗？”

和尚坦然回答：“你知道也有在军人面前不怕死的和尚吗？”

曹将军佩服和尚的豪气、胆识，便语气平和地问：“请问高僧大名。”

“缘德。”和尚平静地答道。

原来眼前就是德高望重的缘德禅师，将军不禁肃然起敬，于是口气更为委婉地请教：“请问尊师，怎样才能赢得战争的胜利？”

缘德只回答了一句：“不识。”

(小记：禅的境界与“杀人如割草”的战争，水火不相容，“道不同，不相为谋”，又怎能给将军以赐教呢？而缘德的所谓“不识”，正是最大的“识”，这就要看将军是否能“识”了。)

超然物外 (《碧岩录》)

一次，马祖禅师与弟子西堂、百丈、南泉一同出外赏月。马祖问：“这等风清月朗的时分，最好干点什么呢？”

西堂的回答是“正好供佛诵经”；百丈的回答是“正好坐禅修行”；只有南泉一言不发，轻挥衣袖，独自而去。

马祖于是感慨道：“西堂的经书应该放在藏经楼里；百丈的禅应该归到大海之中。只有南泉独自超然，实在难得啊！”

(小记：真正的“超然物外，不在于你“打算”、“想”干什么，而在于你时时刻刻“在”干什么。)



庐山来客 (《古尊宿语录》)

五祖法演禅师在白云守端禅师的指导下曾有所省悟。

有一天，白云禅师对他说：“有几个禅客从庐山来，他们都是有悟境的人。要他们说，可以说得头头是道；我举公案问他们，他们也都明白；我要他们下转语，他们也下得恰如其分。但是，他们并没有彻悟。”

法演心中感到疑惑，暗自想道：“既然说也能说，明也明白，为什么老师却说他们没有彻悟呢？”

于是他就这个问题思考了许多日子，终于明白了其中的道理。从此把以前自己头脑中当宝贝一样珍惜的理论、公案、话头、机锋、转语等一切佛教禅宗里的家当全都放下了，他也彻底自由了。

(小记：对于前人开辟的通道，既要“钻得进”，更要“跳得出”，如此才能有大境界。)

船子下扬州 (《古尊宿语录》)

有个和尚问雪峰义存禅师：“在修行中努力使自己的心境达到极为安宁的状态，这样对吗？”

雪峰禅师说：“这样的境界仍然是种病态啦！”

和尚又问：“如何把这种心态转过来呢？”

雪峰说：“应该这样，如同你驾着轻舟，顺着江水下扬州那样轻松愉快，才可以欣赏沿岸的风光啊！”

(小记：刻意“追求”安宁，本身便不“安宁”；真正的安宁，来源于超脱和自然，无论动与静，都具有美的境界。看看我们的“船”，是否在时时“下扬州”呢？)

慈母的临终遗言(外一篇)

昌莲

邻居家的老太太，她是一位虔诚的佛教徒。常年斋戒念佛，为人也纯朴、厚道，乐善好施，赢得乡人的称赞。前不久，因病无法医治，舍报生西。并且临终有遗言告慰子孙，故今记之，以鉴。

老太太是地地道道的乡下农村妇女，没读过书，没有文化。但她聪明贤惠，教子有方，可说是圣贤之妇。她信佛多年，茹素念佛，见人就是一句“阿弥陀佛”，常给人讲念佛的功德妙用。她只会说人好话，赞叹他人；从不讲他人的坏话，从不背地里毁谤他人。她生前有句口头禅“静坐常思自己过，闲谈不论他人非”。她常以此话教导自己的子女，“敦伦尽份，闲邪存诚，诸恶莫做，众善奉行”。其言语是何等的平常啊！其心肠是何等的慈悲啊！老太太一生过得很清淡，什么都能够看破、放下。惟独放心不下的就是最小、最不听话的弱子。因为小儿子常酗酒，不务正业，所以老太最放心不下。在即将咽气的时候，老太太招手把小儿子唤到了自己的身边，左手紧握儿子的右手，右手结了个“止语”印，“嘘”的一声，整个虚空都粉碎了，顿时天地一片呜咽之声。房子里寂静得连掉一根针落地的声音都听得见。五个子女围在了老太的枕边，提耳聆听慈母最后的教诲“一心念佛，痛改前非，重新做人”。说完后，老太含笑而逝。

言语虽平常，受益却匪浅。从平凡的言

语流露出了母亲的真实教诲；从平凡的言语中感受到了母亲的慈悲；从平凡的言语中显示了母亲的伟大；从平凡的言语中得知母亲的去向……

母亲是多么的慈悲，多么的伟大啊！所以，我愿人人都能理解父母，都能孝养父母。

公私分明的榜样

前几天，我去上海龙华古寺参礼观光。此寺为赤乌年间所建，因吴主孙权报母恩而为发起因缘，现在寺门外的龙华塔与苏州的北寺塔是同年所建的。寺院虽处闹市而无杂器之音，大雄宝殿高大雄伟，塑像栩栩如生，绿树围拢，古色古香，环境幽雅宜人。真是人间之一方净土，让人留连忘返，至今还念念不忘。

由于时间关系，对寺院的文物古迹来不及细细观赏，只能走马观花。诗词对联亦未曾笔记，只是过而目之，未能一一记住。但对斋堂门口的一联记忆犹深，至今还能背得出来。不光是因为其联语对仗的工整，而且因为上下联隐含着两则典故。读了这幅对联很受启发，深感作联者之良苦用心，真体会到了“前人只望后人贤”的悲愿。故今记之，作为自己的警句，以资勉励。

其联语为“杨岐灯盏明千古，宝寿生姜





辣万年”。上联讲的是唐时禅宗杨岐派的开山祖师杨岐禅师的故事；下联是讲的唐时宝寿禅师的故事。不妨一一说明之。

杨岐禅师有养母懿德之遗芳。他是大孝子，并且因行孝而成就了自己的道业。他生来就是个独生子，出家后，因母亲年事已高，不能从事劳作；自力更生，又无人照顾。杨岐禅师就把母亲接到了寺院奉养，住方丈室之东。但出家人没有积蓄，难以供养老母三餐粥饭。但也不能用常住的财物奉养母亲，处于无奈。禅师就利用晚上的时间，在走廊的路灯底下借亮光编草鞋，换钱奉养母亲。

一次，老母问禅师曰：“儿啊！你每天晚上在干什么？”

禅师答曰：“在路灯下编草鞋，换钱养母啊！”

老母一听此话，便声色俱厉地呵斥道：“你真是一个不孝之子啊！你要知道那路灯是常住的公灯啊！是为黑夜中的行人照亮用的，而不是供你编草鞋用的。你怎么公私不分啊！你这样做真是有玷于宗亲啊！”

杨岐禅师听了母亲的这番训斥后，心有所悟，想想也是。从那以后，他就备了两盏灯，分为上灯与下灯。做自己的私事时就用上灯，办公事时就用下灯。禅师公私灯的分明，早已传为佳话。正因如此，禅师后来终于开创了杨岐一派，成为一代宗师，被后人尊为杨岐派的开山祖师。禅师之所以有如此大的成就，就是因为他有一位伟大的母亲。只有伟大的母亲，才能培养出伟大的儿子。这上联不光是赞美杨岐禅师的美德，而且也有他母亲的一半功劳。

其下联是赞美宝寿禅师的芳德的。当

时，宝寿禅师在五祖戒禅师的门下做库头，即是现在所说的保管。一天，五祖戒禅师染了风寒，有点不舒服，便令侍者去库房取生姜煎汤服。万万没想到被宝寿禅师把侍者拒之门外。并且呵斥说：“方丈和尚病了就了不起了，就可以随便乱用常住物医己之病了？请你禀白和尚，生病是自己的事，而生姜是常住的公共物，不能公私不分啊！拿来。”侍者回去如实禀知，五祖戒禅师一听此言，不但不怒，反而扪心自问，生大惭愧，忙叫侍者拿私钱去买。五祖是当时的有名高僧，又为一寺之主，亦能如此谦虚接受手下的忠言，真是难能可贵。而宝寿禅师不顾地位之高下，一律平等，公而不私。正因如此，宝寿禅师后来也成为一位赫赫有名的大宗师。

这付对联隐含的两个典故，都是赞扬唐朝两位高僧的芳德的。有点类似，但说明了同样的一个道理。之所以他们能成为一代宗师，能做人天之师范。就是因为他们能够深信因果，公私分明而已。后人为了纪念这两位禅师的芳德，便作了一幅对联以作纪念，亦以此警告后人，传为佛教的佳话。

我想，直至今天，这两位禅师的深信因果、公私分明的精神还值得我们效法，其行迹足可以作为我们的典范。



禅房一日

陈元武



寒山寺

感悟人生
◎ 二四



一、石之默

宋米芾喜石，称石为家兄，石是静灭之物，以道家的话就是玄默，没有生命，所以不生不灭，它就能历亿万年而不衰不朽。而人与万物皆为有生之灵，凡物有生必有死，这是自然规律，而人为万物之灵，喜怒哀乐，五脏之气日日受此触动，喜伤脾、怒伤肝、哀伤心、乐伤肺，如此日日伤损，人何能久？所以，石不能言，非不言，石默于言而实可人。有人问佛祖：你天天半睁半闭着眼睛，如何能视遍天下之事，知人苦知人乐？佛说：无它，唯不言而已，言出则必有所未言之憾，故不如不言，睁眼自然能视万物，洞察幽微，而有所视必有所不能视，能视之物，唯其形骸，而不能视其内心，如睁眼之盲，如此视物，实未视也。故半睁半闭，既视其外又视其里，不亦乐乎？

禅宗里有个故事叫做“破灶堕”，一个禅师听说有个庙里的灶神威灵显赫，庙里大小众若轻慢了它，必受惩戒，这个禅师就用他的禅杖敲坏了那口灶，说，你这个破灶，能显什么灵唬人呢，无非是一些砖和泥罢了，灶破则堕，何来灵验之事。灶神羞愧而去，众人一看，禅师一点事也没有，就觉得奇怪：我们说敲它一下就会头疼脑涨的，你竟然打坏了它，却没事，为何？禅师说，那是因为你们在心里已经畏惧它了，自然受此物所制。制与不制，在于你一念之间罢了。

石不能言，所以，你怎么说它都是有理的，它不生嗔怒欣喜，石不言，它光听而且

不会传出去，所以，人人都喜欢石头，把它当成知己，米芾就是凭这个喜欢石头的，倘若石头也能言，而且会传话与人的话，谁还会对石吐真言呢，而谁又会视石为兄呢？故此，石不能言最可人。

二、树

寺在深山，幽树繁花丛中，万竿翠竹里一角杏黄绽露出来。感觉四处的绿，皆因树而生，随腋生风，也有许多绿意。树皆可环抱，遍生苍苔和碧蕨，脚下的石阶，也浸满绿意，或有光洁的卵石，突兀而起。树散淡，或倚或立或偃或伏，随意而生，风姿灵逸。风中有香息，花香或是树香、草香。临寺前苍壁上绿意盎然，百合、岩桐以及翠柏草、射干、砂仁随意点染，红、白、黄、紫……寂寂古岩也生一分姿色。佛家求空，寺中诸佛像，描金髹彩，大殿中金碧辉煌，佛也欢喜颜色，素服青灯，那是内心的事情，万般事体，还是一个生机，才显得大千世界的宽厚慈祥，唯众生安泰，佛心方安。

入寺门，有一沙弥正在打扫庭院，因为地上有积叶，便有许多小昆虫藏匿其间，寺角一黄檗树，正满树黄花，新叶如染，树上吊下许多虫子，在半空中晃悠。寺僧持竹竿撩拨，送于一旁草丛中，虫子引来众鸟觅食，树上鸟声喧然。长老释行空低着眉头正口颂着楞严神咒，至禅房，问及碧树繁花，是否生动，行空答：春至而万物皆生，树生而虫生，虫生食树，抑其生机，而鸟来食虫，鸟为禽，食虫为天性，如人食五谷，虫灭而树存，万物皆循其理，不可阻碍。问：树春生而秋殒，虫朝生而暮死，可是佛理禅机？和尚拈茶盏而笑，居士请用茶。

春至树皆生，秋至而树皆老，虫蠹刀斧加于树身则病，岁至而树枯为死，自然界都免不了这一轮回，只不过树的生年长于人、禽、兽、虫豸，古时大椿树寿五千岁而死，释迦佛也要经历肉身的寂灭这一关，是循自然之理，无人可更改。

时池中莲叶方出，拳拳欲展。水中清寂，鱼自由来往。一僧正在庭前翻晒厚朴、黄连、金银花，方悟，原来僧家也要生病的。

三、吃斋

寺中斋饭十分简单，因为我们的到来，行空吩咐多加一些菜。多为芋子、土豆、青笋、豆角和南瓜，加了一些菜为素油煎豆腐、麻油拌马兰头、素煸香菇、金针菜，外加一个什锦素菜煲。雪白的米饭，我们吃完了，行空拿了小半截馒头，将碗碟底擦了一遍，然后吃下馒头。那碗如洗过一般干净。行空说：佛家首要就是惜福，五谷为天地所献，十分不易，寺中所有菜蔬均自种植，唯米面外购。豆腐为斋中珍品，味有十方五服之妙，色如雪霜，食之如琼浆，五脏内腑之气，长食使人气平心静。

僧家过午不食，新来沙弥在晚课前还可以吃一点干粮，而灶炊是不燃的，只能冷食，配点开水，十分清苦。我们是外方客，自然不在此例，行空特地交待膳房在傍晚开厨为我们做饭。又是那些素食，多了一个香菇芹菜汤。我等不敢造次，把所有食物一扫而空，竟也觉得腹中盈实，神清气爽。

平时肥饴甘腻的，并不觉得豆腐和寻常蔬菜的妙味，为何来寺中却倍觉甘芳无比，大概还在于一个心气吧，尘世中，就是吃尽



山馐海错，还是觉得人生无味，因为心气浮躁也。在静谧处，闲淡时，喝白开水，也是有味的。于是想起弘一法师，在抗战最困难的时候，吃起山上野菜来如啖珍馐一般。朋友弟子来看望他，见他一天只食一碗稀粥，甚为心痛，就凑钱买了一些大米和白面来，法师说罪过罪过，非己之劳而得食，有损福德。那些发霉的干菜，法师食之不厌，令观者动容。



四、烹茶

行空喜茶，山后有一泉，终年不竭，行空取泉烹茶，日日如斯。行空及寺僧自己在山上开垦茶园，采茶而焙，留自饮及待客。

泉贮于一瓦缸中，遮以竹笠，禅房外立一泥炭炉，一瓦罐，一蒲扇、一地席，数只茶盏，为黑釉建陶，不知年月。晚课后，行空招我等到禅房待茶。一僧取来新汲泉水，清冽无比，取半瓢入茶铫中，添炭薪，加火，扇火。少倾，铫中水响，铮铮纵横如泉沥，继而大沸，喧然如水响，熄火，倾入茶盏中，盏中茶叶翻涌如浪尖之舟。继而香起，色开，禅房里漾起一股清香，空气舒

和，闻茶味而兴起，捧盏如牛饮，甘芳而滑，有石味、茶味、水味，茶尽而喉有余泽，有竹味，似幽兰。再冲一泡，饮罄，再冲，如此三四巡，后背已有津津汗出，毛孔隙里透出气来。

昔时黄檗禅师喜欢茶，竟亲自访遍名山，讨得各地名茶回来，一部分是茶苗，一部分是茶叶，禅师与武夷弘光禅院的道济禅师结为莫逆之交。一年两次来往于武夷与闽都之间，武夷以岩茶而名，陆鸿渐的《茶经》里说：茶以烂石壤为圣，武夷山为丹霞地貌，山多为红壤，烂石壤即红砂壤风化之后形成的赤芝色土壤，不粘结，松散如沙，水可及而不可浸，茶喜红壤。此茶有三种妙处，一是叶厚硬而小，不似铁观音茶，肥厚如中年妇态，二是叶边焦红，所谓“金叶红镶边”，味滋厚而甘冽，最耐久冲泡。

寺后多有老茶树，蟠曲虬折如罗汉扬臂，或如静伫，或如痴颠，万千气象。茶树离离，如不凋之宝树。行空指茶园说：茶是禅中最味，参得茶禅，则万机皆通，不可一日无此物入喉中。昔日大师珍惜茶树，西去之前，吩咐寺中弟子，一年须植茶一株，以



一休禅师的智慧(外一篇)

智海

去音像店里买光碟的时候，碰到了一位老居士，他正带着他的四五岁的小孙子在挑买动画碟片。老居士说那么多的光碟，看得人都头晕眼花了，所以请我帮忙给他的孙子挑一盘好看的光盘。在盛情难却之下，我只好帮他挑了盘《聪明的一休》，原以为四五岁的孩子可能不会喜欢，谁知道孩子拿到光盘以后，看看上面画的一休，又看看我，然后嘻嘻地笑着在他的爷爷耳边说了一句什么就乐颠颠地跑开了。后来老居士告诉我说他的孙子喜欢剃光头的小和尚。听了这话，我不由得摸了摸自己的光头，也笑了。

我小时候并没有电视可看，山里人穷，且路不好走，跟外界的联系很少，记得过了好多年，村里条件好一点的人家，也都是自己买了电瓶到二十里以外的镇上花钱充了电，然后放在小手扶拖拉机上，经过高低不平的山路颠簸，晚上也舍不得点灯，打开15英寸的黑白电视，摆放在院子里，让左邻右舍都来看，大概一直到2000年我们那里才通了电，村里大多数人才陆续买了电视机、安装了电话等现代化的东西。

第一次看到电视是我上中学时，去一位同学的家里玩，他家里有一台21寸的彩色电视机，好像是熊猫的牌子。他那天打开电视机的时候，中央台正在播放的就是《聪明的一休》。

我几乎是立刻就喜欢上了一休，原来世界上还有这样可爱又聪明的小和尚啊！我深深为他的智慧折服，除了每天准时到同学家里去看这部动画片时，我常常幻想着自己有

一天也有着这样超人的学识和慈悲心肠，还学着一休的样子打坐动脑筋，为此同学们还曾经取笑过我。那时谁也没有想到我真的会在三十岁以后出了家做了个光头和尚。

记得动画片里有一个情节：有人把一休带到一片树林面前，要他数清有多少棵树。面对那么一大片错落不匀又茂密的树林，我真的替一休捏了一把汗，担心他无法完成数数的工作。即使再来十个人也不一定能数得清那些树木，因为数着数着就会把数过的树木重数一遍。不过这个难不倒一休，他的双手在头顶上划了几个圆之后就端然入定了，然后他的双眼一睁，笑意露出。他让人找来一定数量的绳子，然后请人把这些绳子一棵树上绑上一根，这样最后用总量减去剩下的绳子数，就得出用了多少绳子，也就是有多少棵树木。当最后一休取得胜利的时候，我也几乎欢呼起来，高举着双手为他鼓掌。

不过，虽然这只是一部动画片，日本的禅宗史上倒是的确有这么一位德高望重的一休禅师，且聪慧过人。我前不久看佛经的时候还看到过他的故事，这里不妨班门弄斧地向大家再重述两则关于他的轶事：

第一则是有一次一休禅师的朋友问：“禅师啊，你的名字为什么叫一休呢？这真是个很怪的法名啊。”

一休禅师看了看他的朋友，说：“这就是你不懂了，所谓一休就是万事休，有什么怪的呢？”

朋友想了想，说：“对啊，禅师的这个法名可以涵盖万事，这么说来倒是个好名字





啊。”

一休禅师却没有支持朋友的说法，“那也不一定，或许二休好呢。”

“咦，你不是说一休好的吗？怎么又说二休好呢？这真让我不明白。”朋友有些莫名其妙。

“人生有生死二事，活时痛苦，死时痛苦，若把两者一齐休，你看岂不是好吗？”一休禅师解释说。

“有道理！还是二休好！”朋友附和着。

“不过，还是三休好！”一休禅师又提出新的意见。

“三休怎么个好法？”朋友问。

“怎么个好法？你想想看啊，妻子太厉害，要休妻；当官怕上司，要休官；做人怕争端，要休争，三者一齐休！多痛快！”

朋友又认真思考了一番，认同了一休禅师的看法，“不错，还是三休好！”

谁知一休禅师又说：“不一定，还是四休好，酒、色、财、气四者一齐休，那才无忧无虑。”

朋友见一休禅师又换了说法，可是觉得还是有道理，就只好说：“是，四休也好！”

“人的五脏都要补养，不能少一样，不如五脏一齐休，所以还是五休好！”一休禅师又这么说道。

这时，朋友悄然大悟，原来一休禅师是在借他的法名兜圈子点“一休”禅：千休万休，归根结底还是一休好，把人生的万千杂念一休了之！

另外一则轶事则是关于晒经：

据说在盛夏日本有一个晒经日，到那天，寺院里都要把经书拿到太阳底下晒一晒，有很好的防霉作用。

那天正好骄阳似火，燥热难当，一休禅师就在一棵古树下找了一块阴凉地，把上半身的法衣解开，袒胸露臂地席地而睡。这情

形恰巧被一位晒经书的僧人看到了，他急忙走上前去摇醒一休禅师道：“老禅师，你这种举动不太适宜吧。”

一休禅师听他这么一说，不由得哈哈大笑道：“难道那些满地的纸经书会比人还重要啊？老僧体能饮食，口能说法，到底是我这个活经重要还是那堆故纸重要呢？”

僧人被一休禅师这么一说，不由得目瞪口呆，无言以对。

一休禅师翻了个身，说：“我现在在晒活经，如果不介意的话，你来读读活经如何？”

……

其实故事可能是后人杜撰，但是个中的意味却令人回味，让人在淡然一笑间体悟到禅的妙义所在。所以在离开音像店的时候，我的手里也拿着一盘《聪明的一休》，我想在有空的时候，带着一颗童心去重温一下那曾经感动我的时刻。

宽恕是福

宽恕一词含有宽容、宽饶和宽让之意。宽恕看起来是吃亏，其实是一种受益！仔细思量，宽恕别人就是善待自己呀！

在清代文学家袁枚的《随园诗话》里有这样一个故事：郭暉远寄家信，匆忙之中，信未装进去，却误封了一张白纸。妻子收到信后，没有责怪丈夫的疏忽，而是就尺纸素笺，写了一首诗给丈夫：

碧纱窗下启缄封，尺纸从头彻尾空。

应是仙郎怀别恨，忆人全在不言中。

读罢这则故事，我不禁发出感叹：这是一位多么善解人意的妻子啊！

她宽恕了丈夫的粗心，容忍了老公的过失，却写了一首情意绵绵、赞叹丈夫、夸奖丈夫的小诗，送给了自己心爱的他。我想，当她的丈夫收到那封信时，肯定会感动不已！他（她）们夫妻间的感情也将更加浓厚！

试想一下，我们在现实生活中人与人之间

会遇到多少小小的误会，我们是否都表现得象故事中的她一样善解人意、豁达大度呢？又是否怀有宽恕之心、慈悲之心和容忍之心呢？

茫茫人海，芸芸众生。能够相遇、相识和相知的确是一种缘分；能够由于这样那样的原因生活、工作在一起，或有这样那样的交往更是三生有幸。所以我们没有理由对小小的误会去耿耿于怀，念念不忘，也不应该因为别人的一丁点错误或过失，而小肚鸡肠、斤斤计较。反而应该以理解、宽恕、包容、体谅的心态去面对。表现出宽容大度、慈悲祥和的风格。

学佛修道之人，更应该有“能容人时尽宽容，得饶人处且饶人”的菩萨精神！否则将会有碍修道。有经云：“心净则佛土净”。倘若整天为别人的过错而烦恼，岂不是生活在痛苦的空间中吗？

春秋时期的楚庄王不因部将调戏爱妃而



予处罪，终使该将以杀敌来回报宽恕之恩；齐桓公不念一箭之仇而义恕管仲，拜管仲为相，称管仲为仲父，终于靠管仲的得力辅佐而称霸于天下。老一辈革命家陈毅曾被自己的同志误当作特务而捆绑了四天四夜，他以宽阔的胸怀，忍受了种种屈辱，终于团结了广大同志，推动了革命的进程。由此可见，宽容是一种高尚的人格修养，一种“宰相胸襟”，一种大将风度。

在历史上，同样也有许多圣者，如佛陀宽恕十恶不赦的提婆达多，耶稣宽恕出卖自己的犹太等等，并不是他们善恶不分，好坏不明，此乃是圣者的宽恕，让我们明白宽恕之美的崇高！

宽恕别人，我们会襟怀坦白；容忍别人，我们会享受“海阔天空”；宽恕别人，我们会感受到生活的温馨；容忍别人，我们会得到更多的友情。所以，宽恕别人和容忍别人，是造就我们健康心灵和完美人生的主导因素。

宽恕是一种素质，容忍是一种智慧……

情仇别离，打骂纠葛，都是因为彼此没有宽恕的雅量所造成的后果。倘若人人有颗宽恕之心，有颗容忍之心，家庭会更和睦，社会会更安定，世界将永和平！有了宽恕，才能化解仇恨；有了宽恕，才能感召人心；正如春阳融化霜雪，爱语消除疑忌一样，何等美好啊！

让别人在你的宽容中感受理解，从你的理解中体味人与人之间的默契，从而产生出一种他力所不能及的亲合力，这正是你的修养、素质所产生的人格魅力。

夫妻之间，有更多的理解和宽容，家庭生活便充满幸福和温情；朋友之间，有了更多的理解和宽容，友谊才会天长地久；人与人之间，有更多的宽恕和容让，社会也会是一个温暖的家庭！



快乐的兰花（外一篇）

明瑞

唐代著名的慧宗禅师，常为弘法讲经而云游各地。

有一回，他临行前吩咐弟子看护好寺院的数十盆兰花。弟子们深知禅师酷爱兰花，因此侍弄兰花非常殷勤。

但一天深夜，狂风大作、暴雨如注，偏偏弟子们由于一时疏忽，当晚将兰花遗忘在户外。第二天清晨，弟子们望着眼前倾倒的花架、破碎的花盆和憔悴不堪的兰花，后悔不迭。

几天后，慧宗禅师返回寺院，众弟子忐忑不安地上前迎候，准备领受责罚。得知原委，慧宗禅师泰然自若，神态依然是那样平静安详。他宽慰弟子们说：“当初，我不是为了生气而种兰花的。”

就是这么一句平淡无奇的话，在场的弟子们听后，却在肃然起敬之余，更如醍醐灌顶，顿时大彻大悟……

记得初次读到这句话时，我也是怦然心动，眼前顿觉柳暗花明、豁然开朗。

侍养兰花是一件愉悦身心的事情，如因损毁而烦恼，岂不有悖养花的初衷？若怕损坏了兰花，那最好的办法就是不养。

“我不是为了生气而种兰花的。”这看似平淡的偈语里，蕴含了多少人生智慧。生活中，我们常常心为物役，患得患失，本可以快乐幸福的我们，在心态浮躁之中，错过了多少快乐和幸福。

你还有阳光与蓝天

有一个小沙弥，不知是受不了寺院的冷

清，还是六根未净、心有旁骛，他患了一种严重的抑郁症，甚至有了轻生的念头。

这一天他独自一人走上了寺院后面的一个悬崖，就在他紧闭双眼，准备纵身跳下时，一只大手按住了他的肩膀。他转身一看，原来是老方丈。小沙弥的眼泪马上就流出来了，他如实告诉方丈，他已经万念俱灰，“看破红尘”，什么牵挂都没有了，只想一死了之。

老方丈异常关切地说，“你这是误导自己，你拥有的东西还很多很多，你先看看你的手背上有什么？”

小沙弥抬手看了看，呐呐地说：“没什么呀？”“那不满是眼泪吗？”老方丈语气沉重地说。小沙弥眨巴眨巴眼睛，又是串串热泪。

老方丈又说：“再看看你的手心。”小沙弥又摊开双手，看自己的手心。看了一阵，不无疑惑地说：“没什么呀？”

老方丈呵呵一笑说：“那不满是阳光吗？”小沙弥愣了一下，脸上也泛起丝丝的笑容。

老方丈又循循善诱地说：“你再抬头看看。”这回小沙弥开窍了，没等方丈开导，就心悦诚服地说：“还有蓝天，我还有蓝天！”

老方丈舒心地叹了口气，对小沙弥说：“其实，你除了眼泪、阳光和蓝天，还有烦恼和痛苦，还有经书和木鱼，还有一颗勇敢顽强的心。试想，一个连死都不怕的人，还有什么可怕的呢？还有什么想不到，做不成呢？凡是有痛苦和烦恼的人，都是可以拯救和自我拯救的。”

小沙弥于是忏悔地说：“咱们回去吧，我今天还有要背诵的经文呢。”



“破迷开悟、离苦得乐”之道

陆忠培

2005年9月30日,《姑苏晚报》刊有一篇报道:“大学生缘何遁入空门?”说的是,刚从苏州大学中文系毕业的小乔(化名)没有像他的同龄人一样选择就业或继续深造,而是来到寺院准备出家,他这一不寻常的举动让众人纷纷猜测和议论着。小乔的很多同学和老师对小乔出家当和尚觉得很惊讶。有的同学说:“父母养育自己二十几年就出家了,而且国家化钱培养了一个大学生,他还没有作任何回报而选择出家,这难道不是一种人才浪费吗?早知道要出家,还不如不要读大学了。”还有的同学说:“虽然每个人都有选择自己生活的权利,我们也尊重他的选择,但总觉得他的行为不符合大家的价值观,而且他在社会上生活了二十几年,出家后是不是真的能遵守苛刻的清规戒律,沉下心来做个出家人呢?”

社会上对小乔遁入空门之举,一时也议论纷纷。有的人说学佛是思想落后的表现,对社会的发展起不了促进作用,信佛是迷信。还有的人认为出家人都是因为人生不得已、受到各种打击或者生活走投无路,才选择逃避现实出家为僧这条路。当然,也有人认为,人生道路千万条,出家为僧也是一条道。总之,对小乔遁入空门之举众说纷纭,有褒有贬。笔者认为,大学生小乔遁入空门之举,是走“破迷开悟、离苦得乐”之正道。对此,也谈几点感想:

一、佛教乃是智信

对小乔遁入空门之举,引起了人们那么

多非议,其实是有些人对空门不理解,有对佛教的偏见。在近代,特别是五十年代以后,有些人竟把传统文化当封建,把佛教视为迷信。佛教是不是迷信?以数据说话,我们先看一个数字,据《不列颠百科全书》上说,全世界信仰宗教的有46亿人,而在我们中国估计也有一亿多人。随着党的宗教信仰自由政策的落实,信仰佛教的人越来越多。难道这些人就不懂得什么是迷信吗?我们再听一听伟人和名人对佛教科学的论述:

中国近代革命先行者,辛亥革命领导人孙中山先生说:“佛教是造成民族和维护民族一种最雄大的自然力。”又说:“佛教乃救世之仁,佛教是哲学之母,研究佛学可佐科学之偏。”

伟大的科学家爱因斯坦说:“任何宗教如果有可以和现代科学共依共存的,那就是佛教。”还说:“佛教是一切科学的源动力。”

中国著名文学家鲁迅先生说:“释迦牟尼真是伟大的圣哲,我平常对人生许多难于解决的问题,而他居然大部分早已明白启示了,真是伟大的圣哲。”

中国早期革命家章太炎先生说:“佛教的理论,使上智者不能不信,佛教的戒律,使下愚不能不信,通彻上下,这是最可贵的。”

中国近代科学家尤智表说:“佛教不但不是迷信,而且是破除迷信最彻底的学理,佛教不是神道设教,不是精神痛苦时的麻醉剂,乃是宇宙人生的真理,处世接物的实用之学,佛教是理智的、平等的、自由的、客观的、彻底的、具体的、积极的、入世的、





实用的宗教。”又说：“科学和佛教真是世界上的两盏明灯，他们照破了世间的愚暗，解除了人们的迷执，使人类的智慧得以无止境的发展，而达到无上的正觉，可惜现代的科学只限于明了物质的相貌，凡有关于心的部分，仍非借重佛教的一盏慧灯，不足以破除迷暗。”

伟人名人之语，充分说明佛教是智信。释迦牟尼佛四十九年所说的一切经，内容就是说明宇宙和人生的真相。佛陀劝导人们修行，就是将我们对宇宙人生错误的看法、想法、说法、做法加以修正。佛教的修行纲领是觉正净。觉而不迷，正而不邪、净而不染。并以戒定慧之学，以求达到此目标。所以说，佛教的真理是纯净的，佛法的意义是深奥的，佛教的历史是漫长的。古今中外智慧渊博的科学家们对佛教的理论无法否认，世界上许多伟人名人都赞成佛教，何况是智浅慧薄的人。

二、古人出家本为生死大事

关于出家人的目的，不是像有些人所说的是厌世逃避现实而出家，也不像世间上一般人只是为了追求满足此生此世的一些蝇头小利，而是为了解决人生最大的重要事情。明代憨山大师在《梦游集》中说：“从上古人出家本为生死大事。”唐代开国君主唐太宗说：“出家乃大丈夫之行，非帝王将相所易为。”清朝的君主顺治皇帝也说：“世间最贵者，莫若舍俗出家。”又说：“黄金白玉非为贵，唯有袈裟披最难。”所以说出家人是高尚的，他们不仅具有高尚的功德和内在的证悟境界，而且对人类社会写下了不可磨灭的光辉灿烂的一页。如：

唐朝玄奘，俗姓陈，名讳，河南偃师人，生于隋文帝开皇十九年。他家是书香门弟，祖父是北齐的国学博士，父亲做过隋朝的江陵县令。

玄奘的出家，没有消极、悲观、厌世、更不是逃避现实，而是有着思想家的救世抱负，有着宗教家的殉道精神，为了佛教，为了中国的文化，为了世界人类，而发誓“舍命西行，求取佛法”来宏化中土，不仅要大量译经，而且要解决佛法上的症结，替我国文化作一件神圣伟大的工作。

玄奘的博学知识，让后人敬佩。他的一生，去西天取经的足迹，将永远留在人类的记忆里，他一手翻译的千卷经书，也永留中国文化的宝库内。玄奘对中国乃至世界文化作出了杰出贡献，鲁迅先生赞叹玄奘法师为中国历史上堪称“民族脊梁”的优秀杰出人物。

中国当代弘一大师，在家时为一富家子弟，曾以自己杰出的艺术才华而誉满当时，正当他辉煌的艺术生涯和个人的人生达到极为顶峰的时候，他却毅然舍俗出家，潜心于佛学修证，并成了中国20世纪最著名的几大高僧之一。

弘一大师出家的当时，舆论也认为，佛门持戒茹素，生活清苦，又何苦放下好端端的生活不过，偏要去那庙里青灯黄卷，作此修持苦行？可弘一大师却不管这些，我行我素，自有主张。实践证明，弘一大师走的是“破迷开悟、离苦得乐”之道，是一条光明大道，而人们的非议是对光明的无知。

三、杰出人士学佛的多

在末法时期的今天，有些人对佛教认识偏见致深，认为学佛是一种低层次的盲目行为。其实这种人是对传统文化的无知。我们翻开历史看一看，有许多科学家、社会名流，甚至国家元首在信仰佛教、学习佛法。如：

南北朝时南朝的梁武帝，虔诚佛事，以佛法治国，并拜法云、云光、宝志三大高僧为师。梁武帝坚持日中一食，并以大乘菩萨戒出发，发心断除酒肉，并昭示全国僧人都断肉食素，使素食成为流传至今的汉地佛教

一大优秀传统。

唐朝著名的文学家柳宗元。他受家庭环境影响，自幼好佛，后来他结交了光兴寺住持重巽——天台宗的一位高僧，就做了其俗家弟子。佛教信仰给他提供了坚定的精神支柱，同时也丰富了他的生活和创作内容。柳宗元既是著名的文学家、积极的政治活动家、进步的思想家，又是有成就的佛学家。

唐代伟大的诗人白居易，也是一位极虔诚的佛教徒，自称是香山居士。白居易到晚年老眼昏花，看经书很感费力的时候，他觉得自己一生从政，虽然信佛十分虔诚，也做了不少善事，但还是浪费了很多的光阴，于是他发愿以后不再吟诵诗文，而是一心一意地学佛，念阿弥陀佛。他在脍炙人口的《念佛偈》中是这样写的：“日暮而途远，吾生已蹉跎，日夕清净心，但念阿弥陀，达人应笑我，我且阿弥陀。”像白居易这样伟大的诗人一心一意地学佛，那我们现在有些自以为很聪明而又不会吟诗作文的人，为何不向这位诗人学习，走“破迷开悟、离苦得乐”之光明大道呢！

范仲淹，是北宋王朝时期的宰相，中国古代著名的政治家和文学家，曾问道于佛门高僧，受过很多道风高雅的禅宗大德的提携。范仲淹能够一生为官清廉，虽处高位而不骄，尤其后来纵然身处逆境而仍心怀天下百姓忧苦，在著名的《岳阳楼记》中发出了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的千古绝唱，实为是佛法里无上菩提心中“随处与谁为伴时，视己较诸众人卑，从心深处思利他，恒常尊他为最上”的自轻他重和自我交换修法精神的真实体现。

苏轼，东坡是他的号，四川眉山县人，北宋时期著名的翰林学士、政治家、大文豪，他的诗文、歌赋及书法，皆有至高的成就。他是唐宋八大家之一，宋词豪放派的代表人物。苏东坡信佛，是一位著名的居士，《五灯会元》将他列入禅门宗谱。

林则徐是一位虔诚的佛教徒。他在任湖广总督时，除了每天都要诵经学佛外，还把《阿弥陀经》、《金刚经》和《大悲咒》等用正楷工工整整地抄写下来，结为一个集子题为《行與日课》，以便在他公务外出作为每日做功课之用。林则徐学佛心得《十元益格言》在江苏佛教的历史上谱写了一段灿烂的篇章。

在古代，在无数信佛者中，有帝王将相达官贵人，有圣贤以及各种各样的仁人智人商人，可以说涵盖社会各阶层。

如今，有绝学深思精通各种知识的博士、教授和专家、学者等，以及许多政治家、政府要员、企业家们，都在追随佛陀教法。总结一句话，从古至今，杰出人士学佛多。

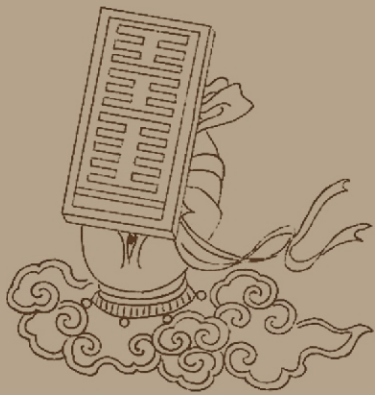
四、继承如来家业需要高素质人才

在党的宗教信仰自由政策的指引下，佛教乘改革开放的瑞势，实现了历史性的兴盛和发展。佛教在继承发展中，始终把人才培养放在十分重要的位置。可是，社会上有些人认为，和尚只要会念念经就可以了，不一定要高文化高素质人才，由此产生了对小乔遁入空门的种种偏见。释迦牟尼佛不可思议的智慧结晶保存在卷帙浩瀚的三藏十二部、八万四千法门经典中。佛教伟大，佛法深奥。继承和弘扬佛教文化，党的宗教自由政策是保证，有高文化、高素质的僧才是关键，像玄奘大师、弘一大师等佛教人才就是最好的证明。

从苏州佛教寺院培养人才的情况看，苏州灵岩山寺、寒山寺、西园寺都设有佛学院，把培养佛教人才放到了突出的位置。正在将一大批青年学僧培养成爱国爱教，遵纪守法，信仰纯正，有志于弘法、修持、管理的三类人才而努力。

佛教寺院培养人才，十分重视吸收社会上有文化、有志向的青年，像小乔那样，以不寻常的举动，走“破迷开悟、离苦得乐”之道，立志深入佛门，应该是无可非议的！





修证指月



- 树立正信 皈依三宝……………西净
- 《大乘起信论》成就信心之特色修行略探……………印深
- 佛教的轮回说……………禅林
- 结合佛教谈谈《奥义书》中的轮回思想……………真诚
- 人间佛教之「三时」略说……………朗明
- 关于佛性的朴素认识……………无庄

树立正信 皈依三宝

西净

宇宙洪荒，天地寥廓，逝去的和未来的时空，都是无边无际的。人的生命存在，在广袤浩瀚的宇宙天地中，是那么的渺小和微不足道。不过百年的光阴与无尽的时空之流相比，就如同匆匆即逝的过客。而这样梦幻一般无常短暂的人生，还往往充满着艰辛、痛苦、漂泊、迷茫与无奈。即使是现在已经很成功的人士，也很少有人愿意再从头经历自己今生已经走过的人生历程。

俗语道：“人无千日好，花无百日红”。每个人都避免不了生、老、病、死的无常变化与痛苦。如《论语》中就记载了儒家的圣哲孔子站在河岸上，望着不断滚滚逝去的江河水，想到光阴的流逝亦如此，不禁表现出极大的震撼：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜！”。道家的圣哲庄子在《庄子·知北游》中亦云：“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。”叱咤风云的一代枭雄曹操，亦深沉地慨叹：“对酒当歌，人生几何。譬如朝露，去日苦多。”（《短歌行》）唐代诗人张若虚诗《春江花月夜》云：“江天一色无纤尘，皎皎空中孤月轮。江畔何人初见月？江月何年初照人？……人生代代无穷已，江月年年只相似。不知江月待何人？但见长江送流水。”远古的往昔，是何人最初在江畔见到广漠天宇中的这轮晶莹的圆月？清凉如水的江月又

是何年最初照拂着行人？无常短暂的人生只有随着时间的流逝代代变化相传，而清莹的江月岁岁年年都相似。不知皎洁的明月在等待着何人？只见长江中的流水在不断地悠悠漂逝。

随着春夏秋冬的更替，花草树木的荣茂与凋零，我们的青春年华亦在不知不觉中逝去，原本光洁红润的面孔也不知什么时候开始悄悄地爬上了皱纹。回想自己一生所经历过的岁月，所有的那些欢乐与忧伤，喜悦和痛苦，成功与失败，相聚与别离，天真烂漫的童年，和“为赋新词强说愁”、忧伤浪漫的少年……现在留下来的大多都只是如同支离破碎的梦境般的回忆。我们现在正在经历着的一切，将来看来，不也如同梦中之事一般？而后人看我们，也如同我们看古人一样，如梦如幻，无常易逝如东流之水。

正如《金刚经》所言：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”自己如此贪爱执著，一辈子都在精心呵护照料的身体，最终都不得不放下；父母妻儿、亲朋好友，有缘则相聚，缘尽还分手，再痴情难舍，也抵挡不住无常的催逼。世间的一切权势、财富、名利、家庭荣耀、亲情友爱，最终都将象一场大梦般消散得了无痕迹。

美丽的春花凋落之后，春风再度吹拂的明年，它们仍旧会再绽放鲜艳的笑颜；而我们的生命终结之后，将会去往何处呢？仰望茫茫无尽的宇宙，思之真正令人惆怅不已。不知不觉





间，双鬓悄然染霜，暮齿渐渐摇落，白发已然苍苍。逝去的青春红颜不可再追回，修炼金丹之术也不能永保不死。要想彻底解除生老病死的无常之苦，唯一的解脱之道是学习本来清静、不生不灭、圆融无碍的佛法。

从古到今，很多人正因为深刻体会到了人生的无常苦空，从而进一步思索和寻求人生的终极意义与价值，希望能透过迷乱的生活表象，寻找到生命的本真意义。二千五百多年前，佛祖释迦牟尼以其洞彻宇宙人生的慈悲与智慧，给这个世界带来了真理的光明，以其无与伦比的教法，遣除了无数众生心灵的黑暗、迷失与痛苦。千百年来，有着难以数计的追寻宇宙人生终极真理的人，非常幸运地在佛教中找到了生命的答案，从而走上了皈依佛法僧三宝，生起出离心和菩提心，学佛修行的光明大道。

—

总体来说，能开启一切正法之门的就是皈依三宝，而开启皈依三宝之门的是信心。信心居于佛教的七圣财（信财，戒财，舍施财，闻财，惭财，愧财，智慧财）的首位。

如《华严经·贤首品》云：“信为道元功德母，长养一切诸善根……信能欢喜入佛法，信能增长智功德，信能必到如来地。”

《大智度论》云：“佛法大海，信为能入，智为能度。……若无信，是人不能入佛法。”

“信为手，入宝山中自在能取……无信如无手，无手人入宝山中，则不能有所取。无信亦如是，入佛法宝山，都无所得。”

《普贤上师言教》中云：信心又分为清净信、欲乐信、胜解信三种。

清净信：进入有许多佛像、经书、佛塔

的殿堂或见到善知识、高僧大德的尊颜，或者听到彼等功德及事迹，以此类因缘，能够立即想到他们的悲心广大等，这种由清净心引发而生起的信心称为清净信。

欲乐信：听到恶趣轮回的痛苦后生起想摆脱之心；若听闻善趣与解脱的安乐则生起想获得之心；闻到善法的功德后生起要修持之心；现见罪业的过患后生起想断除之心，这些都是欲乐信。

胜解信：了知三宝的不共功德与加持之后，从内心深处生起信解，知道三宝是一切时分无欺的皈依处，想到无论是苦是乐，是病是痛，是生还是死，任何事情无欺的皈依处，三宝都会知晓。除三宝之外，没有其它的依赖和指望，这种坚定不移的信心称为胜解信。

具有如此信心之皈依也分为三种：如果是因为畏惧地狱、饿鬼、傍生三恶趣的痛苦，希求善趣人天安乐而皈依，称为下士道皈依；如果是因了知无论生于轮回的善恶趣都不离痛苦的本性，为了摆脱轮回的一切痛苦，获得寂静涅槃的果位而皈依三宝，称为中士道的皈依；如果是因为现见沉溺于轮回大苦海中的所有众生遭受无法想象的各种痛苦逼迫，为了将他们安置于遍知无上真实圆满正等觉的果位而皈依，称为上士道的皈依。

如今在这三种发心中，我们应当具有希求将无边众生安置于圆满正等觉果位的上士道发心而皈依。善趣的人天安乐暂时好像是安乐的，但实际上也超不出痛苦的（范畴），善趣安乐果报耗尽后又将堕入恶趣之中。所以不应追求瞬间的善趣安乐。如果只是为了自己一人得到寂静安乐涅槃的声闻缘觉果位，而不饶益无始以来曾为自己父母、现在沉于轮回苦海中的无边众生是不应该的。希望一切众生能获得佛的果位而皈依三宝是上士道广大福德之津梁，所以应依上士道皈依。



如佛典中云：“自归依佛，当愿众生，绍隆佛种，发无上意。自归依法，当愿众生，深入经藏，智慧如海。自归依僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。”（《华严经·净行品》）“是三皈依乃是一切无量善法，乃至阿耨多罗三藐三菩提之根本。”

（《优婆塞戒经·净三归品》）。“自归三宝，最吉最上。唯独有是，度一切苦。”（《法句经》）。“佛告弥勒：若金、银、琉璃、真珠、玛瑙、珊瑚诸宝，及诸乐具，不能令人离于生老病死、忧悲苦恼。弥勒！唯有正法能大利益，离于生老病死、忧悲苦恼。”（《大宝积经·摩诃迦叶会》）

二

三宝，是指佛宝、法宝、僧宝。佛宝是指释迦牟尼佛等十方诸佛的法身、报身和化身。佛宝的功德以“三身”来展现：法身或究竟身，报身或乐受身，化身或示现身。法身以五种智慧为表象：法界体性智，大圆镜智，平等性智，妙观察智，成所作智。这五种智慧显现为五方佛部之报身佛：中央佛部，主尊是毗卢遮那佛；东方金刚部，主尊是不动佛；南方宝部，主尊是宝生佛；西方莲花部，主尊是阿弥陀佛；北方羯摩部，主尊是不空成就佛。报身佛在其具足无量不可思议美妙庄严清净事物的佛土，持续地为其菩萨眷属们演说佛法。报身佛示现成释迦牟尼佛等凡夫俗子可见的化身佛。

皈依佛宝后，对代表佛住世利益众生的佛像，无论是用什么质料做成的，形状大小如何，制造工艺是否完美，都应一律当做真佛一样恭敬尊重，起佛宝想。佛陀的福德智慧已臻究竟圆满，并且具有无量利益众生的

方便：“一切世间所有福德，不及如来一毛功德。”（《优婆塞戒经·修三十二相业品》）“设有众生见闻于佛，业障缠覆，不生信乐，亦种善根，无空过者，乃至究竟入于涅槃。”（《华严经·如来出现品》）

我们对佛宝恭敬尊重，皈依礼拜，会给我们自己带来很大的福德果报。如：《无垢经》中云：“皈依之福德，若其具色相，遍满虚空界，彼将胜虚空。”。《业报差别经》中云：“礼佛一拜，从其膝下至金刚际，一尘一转轮王位。获十种功德：一、得妙色身；二、出言人信；三、处众无畏；四、诸佛护念；五、具大威仪；六、众人亲附；七、诸天爱敬；八、具大福报；九、命终往生；十、速证涅槃。”

法宝，是佛陀为了度化和利益有情众生的智慧展现，以帮助众生解脱他们所深陷的痛苦、无知与烦恼。法宝指佛所说的法，包括大乘佛法，小乘佛法，显宗和密宗。法宝可以分成两部分：教法和证法。教法是指经、律、论这三藏的经典。证法指戒、定、慧，也就是戒律、禅定和般若智慧。教证二法中包括了所有的佛法。皈依法宝之后，对诸佛如来所说的法，乃至一句偈颂，佛经中的只言片语，都应恭敬尊重，起法宝想，并且应断除恼害众生的恶事。

僧宝，大小乘的观点稍有不同。从大乘佛教的角度而言，僧宝指证悟了初地以上的圣位菩萨，哪怕仅仅是一位圣者菩萨，如观音菩萨，文殊菩萨，地藏菩萨等，也被尊称为僧宝。从小乘的观点来看，僧宝必须是四位比丘以上。无论是否证悟，四位比丘以上的僧团，才叫做僧宝。皈依僧宝以后，对一切出家修行的僧众，无论其持戒、犯戒、修行程度如何，只要他受持佛陀所遗传的僧相，皆应恭敬尊重。

出家为僧，如果清净持戒，精进地如理如法修行佛法，会得到人天的恭敬尊重与赞叹。



如宋仁宗皇帝的《赞僧赋》中说：“夫世间最贵者，莫如舍俗出家。若得为僧，便受人天供养，作如来之弟子，为先圣之宗亲。出入于金门之下，行藏于宝殿之中。百鹿衔花，青猿献果，春听莺啼鸟语，妙乐天机；夏闻蝉噪高林，岂知炎热；秋睹清风明月，星灿光耀；冬观雪领山川，蒲团暖坐。任他波涛浪起，振锡杖以腾空。假饶十大魔王，闻名而归正道。板响云堂赴供，钟鸣上殿讽经。般般如意，种种现成。生成为人天之上师，末后定归于圣果矣。”

清世祖顺治皇帝爱新觉罗福临的诗《归山词》（又名《顺治皇帝出家偈》）亦云：“天下丛林饭似山，衣钵到处任君餐。黄金白玉非为贵，唯有袈裟披身难。朕乃大地山河主，忧国忧民事转烦。百年三万六千日，不及僧家半日闲。悔恨当初一念差，黄袍换去紫袈裟。吾本西方一衲子，因何流落帝王家？每日清闲自己知，红尘之事若相离。口中吃得清和味，身上常披百衲衣，五湖四海为上客，逍遥佛殿任君栖。莫当出家容易得，只缘宿世种菩提。”

三

如《无死鼓音陀罗尼经》中云：“佛世尊难思，正法亦难思，圣僧不思议，诸信不思议。”皈依三宝之功德利益，略说有八种：（参见《随念三宝经注疏吉祥妙音》）：

（一）、常遇佛法，趋入正道。

佛法住世，旷劫难遇。今作皈依，已为生生世世结下值遇佛法，趣入正道之缘。《大悲经》中云：“佛告阿难，若有众生于诸佛所，一发信心，种少善根，终不败亡。假使久远百千万亿那由他劫，彼一善根，必得涅槃。

如一滴水，投入大海，虽经久远，终无亏损。”

（二）、昔作恶业，皆悉清净。

为了远离痛苦，清净罪业，应当投身归命，诚心祈祷，必得三宝威力加被，激发善根。犹如尘镜经于擦拭才得光耀。《大集经》中云：“百年垢衣，可于一日浣令鲜净。如是百劫中，所集诸不善业，以佛法力故，善愿思维，可于一日一时，尽能消灭。”

再者，恶业现前时，人心不古，恶法丛生，若不祈祷三宝，则为外境所转。自己智慧浅薄，无有正见，心被诱惑，即使刚刚积聚的点滴之善，也容易转成恶业。因此，应当了知，今生断除不善业也是没有比皈依三宝、忆念功德和诚心祈祷更殊胜的方法了。

（三）、不堕恶趣。

《涅槃经》中云：“虽得梵天之日，乃至生非想非非想天，命终之时，还堕三恶道中。”《法句经》中有则故事说，曾有位帝释天王，因五德离身，自知命尽。用神通观察，知道将堕入于驴胎，因而忧苦万分。他暗自揣思：在三界之中，唯有佛陀能济度厄难。便急忙来至佛前，稽首伏地，至心皈依三宝。在他暗念皈依佛法僧后的瞬间，神识已入母驴腹中。然而，母驴踏坏主人家中器物，主人一怒之下用棍杖责打它，帝释神识又从母驴身中出来，重新现生天帝之身。佛陀赞叹道：“善哉！你能于陨命之际，归命三宝，免堕恶趣，值得称叹！”。佛遂为帝释开示佛法，帝释得证须陀洹果位。

（四）、获无量善神庇佑，不人为与非人等障碍所损。

佛陀曾经说过，只要有人诚心皈依三宝，便有四王天派遣三十六位善神，随身护持，可使三宝弟子辟除邪恶，出入无畏。

论中云：“无论身处山林旷野，还是遇到

官法刑难，只要随念三宝功德和佛菩萨名号，恐怖即灭。因此，皈依三宝，救护不虚。”古德云：“山有玉，则草木润。泉有龙，则水不竭。住处有三宝，则善根增长，免除灾厄。”

《法苑珠林》中记载了一则启迪人心的故事：晋朝时，有个人名叫刘度，他的家乡有着成千的住户。整座城镇的人们都皈依三宝信奉佛法，经常供养僧众。当时正逢兵荒马乱，有许多境外灾民涌入城内。他们善心相助、慈悲救济。随后追杀而来的主将大怒，以为这座城镇的人留住逃民是与其作对，发誓要血洗全城。刘度面对即将到来的血腥之难，就带领城中老少众人，向三宝祷告，诚诵观世音菩萨圣号。不久，在三宝总集之化身观世音菩萨的护佑下，在主将的庭院中，从天降下一物，缠绕在房屋檐柱上。主将一看，是观世音菩萨普门品，不禁惊恐万分，转而大喜。这样，全城老少免于涂炭。由于获得三宝庇佑，感召了其它乡镇邑邻，人们纷纷皈依三宝。

《普贤上师言教》中有一则十分有趣的故事。从前，一个盗贼被主人抓住，主人一边念皈依偈一边用棍棒打他。每念一句皈依偈就打他一下，念完皈依偈也就将其释放了。盗贼想：释迦牟尼佛恩德真大，幸好皈依偈只有几句，如果皈依偈再多的话，我可能已被打死了。在他脑海中一直回想着朗朗的皈依偈声。他到一座桥下躺了下来，这时桥上来了许多鬼魔，它们说：“这里有一个皈依三宝的人。”而不敢下桥伤害他，也就吵吵嚷嚷地走了。

（五）、一切所作，皆得成办。

古德云：“具有坚信得加持，若离疑心成所愿。”不用说了知三宝功德后生起信心

而皈依，即便仅仅耳闻佛号或对佛身语意中任何一种结上一缕善缘，也能成办所作，获得暂时人天之乐，究竟解脱之果。

从前有一个人在路边看到一尊泥佛像，他想：这尊小泥像如果这样放着，很快就会被雨水淋坏，不能让它被毁坏。看到小泥像前面有一个被扔掉的鞋垫，便将鞋垫盖在上面。又有另一人看到这种情景，他认为这么肮脏的鞋垫盖在小泥像上面很不好，于是将鞋垫扔掉了。盖鞋垫和扔鞋垫的二人以贤善意乐的果报，后世获得了王位。如颂云：“善意将鞋垫，置于能仁顶，他人舍弃彼，二者得王位。”所以最初造小泥像的人、中间盖鞋垫的人、最后扔鞋垫的人三者都暂时得到王位等善趣的乐果，究竟播下了解脱的种子，最终成佛。这是引自《普贤上师言教》中的公案。

（六）、常具广大福德之因。

《大论》中云，供奉三宝是福源宝藏，如影随形；供奉三宝是破灭苦难如意宝，能予人幸福欢乐；供奉三宝是导航舵手，能显示天道之径；供奉三宝是集善之府，能聚引善人贤士；供奉三宝是安稳之舟，临命终时，心不怖畏。供奉三宝能获福乐之果，是趣入涅槃之初缘，善法道行之根本。

（七）、能作法师，为众所依。

既已趣入正法，应当闻思修并进，则能化导众生，离苦得乐。《贤愚经》中云：“行者欲成佛道，当乐经法，读诵演说。正使白衣说法，诸天鬼神，悉来听受，况出家人。出家之人，乃至行路诵经说偈，常有诸天随而听之。是故应勤诵经说法。”

（八）、速证菩提。

在《木榧子经》中，佛陀说道：“曾有一位莎斗比丘，虔诚恭敬诵持三宝名号，随念三宝功德，经历十年时间，恒无间断，得证斯陀



洵果位。因努力修持，现今已在普香世界作辟支佛。”等等。

皈依三宝，起坚固心，具不坏信，去除恶业、增上善业，远离怖畏，成为一切功德之源，总摄一切善法，获得善神庇护。皈依三宝，是内道与外道的根本区别标志，是三菩提最初之因，一切正道的基础，无疑就是忆念三宝功德。

如古德所云：“一心皈依三宝，决定得大加持，所求圆满。”三宝具有不可思议的慈悲与加持。然而我们要想使三宝的慈悲加持融入自己的身心，如《普贤上师言教》所言，唯一依赖自己的是信心和恭敬心。因此，如果自己具有上品的信心与恭敬心，那么所得到三宝的悲悯与加持也是上等的；若具有中品的信心与恭敬心，则所得的悲悯与加持也是中等的；假如只具有下品的信心与恭敬心，就只能获得少许的加持与悲悯；如果根本没有信心和恭敬心，那么不可能得到三宝的加持。若自己无有信心，则遇到真佛摄受也无济于事。如果具有真诚的信心与恭敬心，现在无论谁人祈祷，佛陀都会降临于他（她）的面前赐予加持，诸佛对众生的悲心无有亲疏。

平时我们受用新的和好的衣、食、住、行，见到有清净美妙的山水风景、饮食财物等好的东西时，都可以观想用来供养三宝，这也可以为我们培植很大的福德资粮。我们平时能享受到的福报，乃至在热恼中能享受到一阵凉风，都应当思维：这是因为自己宿世和过去受三宝的教化，行善修行，所以现在才能享受这些福报，当思这一切都是三宝的恩德所致。如果我们对三宝能有这样的信心和恭敬心，那我们所得到的三宝加持也会是不可思议的。



《大乘起信论》成就信心之特色修行略探

印深

内容提要：佛法大海，唯信能入。佛陀初成正觉即云：一切众生皆有如来智慧德相，只因无明未曾证得。然没有天生的释迦，对佛法僧三宝的信仰乃至对自己终当成佛的确信并非是与生俱来的，而是经过种种修行加以坚固的。菩提心是成佛的亲因。但菩提心不能凭空发起，它要依于对大乘佛法的坚定信仰为前提。这一来，信心与信仰在成佛的路上就显得十分重要了。没有信心与信仰，修行只是南辕北辙，全同于外道邪魔。没有信心与信仰，菩提心是无本之木，不可能生机勃勃，反而会枯萎凋零。信心如此重要，并且可以依后天修行成就，我人对此一定会殷勤探求，精进修证。要如何修行成就信心呢？《大乘起信论》中有精彩的开显。笔者略加归结不外乎两个方面的特色说教：一者重视善行，二者强调止修行真如一行三昧。依此二要，进能成就信心直达佛果，退能实现此生的学佛修行之价值。有此二益，故笔者勉为探索，愿能自利及利人。

关键词：起信论 信心 戒律 止修行



前言

《大乘起信论》（以下简作《起信论》）的传译有先后两次。第一次是梁元帝承圣二年（553）。由真谛三藏于衡州始兴郡建兴寺译出，智恺笔录，共一卷，称为旧译。第二次是唐武则天圣历二年（699）。由实叉难陀译出，复礼笔录，共二卷，称为新译。旧译一卷本共一万一千字，其影响远胜于新译。历代对《起信论》的注疏十分繁复，皆以旧译本为主。据日本学者统计，约有一百七十余家，为书不下一千卷。其中隋朝净影寺慧远的《起信论义疏》（亦称《净影疏》），新罗元晓的《起信论疏》（亦称《海东疏》）以及唐朝贤首法藏的《起信论义记》七卷（宗密改为五卷，亦称《贤首疏》）被称为“起信三疏”。对新译本的注疏仅存明朝藕益智旭的《裂网疏》三卷。

《起信论》文字简洁，条理清晰，论证严谨，思想内容深契大乘佛理，故历代备受教界大德的推崇。如明代憨山大师在《刻起信论直解题辞》云：

此论乃禅宗关键，为教之宏纲也。亲教者，非此无以知宗要；参禅者，非此无以开正眼，实性相二宗之指南也。^[1]

因此，本论受到各宗派的重视。华严三祖贤首法藏在《修华严奥旨妄尽还源观》中共八处引用《起信论》。^[2]禅宗五祖弘忍的上首弟子神秀向武则天解释东山法门时，把“一行三昧”作



为最主要的修行方法。而《起信论》对一行三昧的修习作了较为详尽的介绍。^[3]古德充分重视《起信论》对修行的指导意义。见贤而思齐，笔者由是略探本论在成就信心方面的特色修行。

一、本论的内容简介

《起信论》共五分：因缘分、立义分、解释分、修行信心分和劝修利益分。概括其精髓为一句话即『一心二门三大四信五行。』所谓一心指众生心。本论以众生心为宇宙万有的本体，此一心与所谓真如，法性、法界、本来面目，圆觉、实相、心性、佛性，如来藏乃至涅槃只是同体异称而已，是绝对平等的。所谓二门即心真如门和心生灭门，是把一心开为体和相两方面。心真如门是体，是绝对无限的本体。心生灭门是相，是相对差别的现象。对心真如门的绝对无限来说，无染净、真妄、生佛之别。如论云：『当知真如自性非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有有俱相，非一相，非异相，非非一相，非非异相，非一异俱相。』憨山大师释曰：

此广释空义，以显真如实体，本离四句绝百非也。然有无四句，乃内教学佛法不得意者所计也。一异等四句，乃外道谬计也。谓真如之体，即般若真空。若不得般若义，则妄起四计，是为四谤。今显四句既离、百非自遣。般若实体，平等现前。^[4]

在心生灭门的相对差别来说，则有染净，真妄，凡圣的截然不同。所谓三大即体大、相大、用大。体大明一心二门之法体性状，相大与用大说明体大的理由。具体地说，四圣六凡皆不出此一心二门之法是体大。此一心二门之法表现出有无量功德是相大。又此一心二门之法能普摄和出生一切世出世间善因是用大。所谓四信即信仰真如、佛宝，法宝和僧宝，也就是说众生者能知道此一心二门三大的法和义，就能信仰根本的真如和由此而显现的三宝，这是本论的特别之处，在信仰三宝前加上了信仰真如的根本信仰。所谓五行即布施，持戒，忍辱，精进和止观五种。本论把菩萨所修六度归于初学者的五门，是把禅度和智度合为第五门。这亦是本论特色所在，在止观一门中特重止修行真如一行三昧。

总观全论内容，其一心二门三大是大乘教理的解析与论证，而四信五行是信仰成就的实践之门。近年来，针对汉传佛教的现状和走向，许多大德法师极力倡导“发菩提心”。因为菩提心是成佛之因，是推动理论上的信仰与现实生活中入世实践结合的支点，是庄严国土，利乐有情的原动力。本论在解释分中提到三种发心。三者的次第先是信成就发心，再是解行发心，然后是证发心。也就是说只有我们对佛法、对自己真正生起坚定的信心后，才会有菩提心发起来。如果连起码的信仰都无从确立，菩提心就无法落实到实际生活和修行中。《华严经》云：信为道源功德母，长养一切诸善根。可见从初学佛到成就信心不退是任何学人的基础课程和必由之路。本论的标题及造论因缘都是要让众生对大乘佛法生起不退的坚定信仰。因此学佛者应对本论认真领悟。若进而依之修行，则能成就信心，使成佛之路如按图索骥了然于心。笔者不揣浅陋，撷取《起信论》之片段，愿为有志于菩提心者提供起步的信心修行之参考。



二、成就信心的两大特色修行

1. 重视善行成就信心的特色

发菩提心是成佛之因。如何使菩提心之因变成无上正觉之果，这需要一个漫长的实践过程。本论认为一定要三大阿僧祇劫。如论云：“菩萨种性根等，发心则等，所证亦等，无有超过之法。以一切菩萨皆经三阿僧祇劫故。”^[5]在此过程中，需要与菩提心相配套的诸行来填充。初学佛皆从布施开始，从行善起步。在行善积福的过程中广结善缘，扩大心量，渐渐地会使烦恼转薄，乃至逢见善知识。因此《大智度论》说“布施可以薄一切烦恼。”^[6]有了善缘，加上亲近善知识，供养三宝，就能得到加持。散乱心亦由于烦恼转薄而渐趋柔和，与定心相应。当然，从散心到定心还要有止观的修习作支柱。论中加以强调，成为我人修行信心的一个易行的特色门路。

所谓信心成就是指凡夫外道开始信仰和学修大乘到十信位满，信心不退进入十住之初住发心住的位置。什么人修什么行能得到信心成就进而发起志求无上菩提的大愿心呢？

“依不定聚众生，有熏习善根力故，信业果报；能起十善，厌生死苦，欲求无上菩提，得值诸佛，亲承供养，修行信心。”^[7]

此处把『起十善』和『供养诸佛』等作为成就信心的修行，所对的机是『不定聚众生』。佛说有三聚类众生：一、正定聚，这类众生因信、进、念、定、慧五根已经成就，故一定会走上成佛之圣道，指初住菩萨；二、邪定聚，这类众生因造了杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血的五无间罪，故在短期内没有回邪向正和趣入圣道的可能；一般的人、天众生都是第三类不定聚。因此，如果我人信受奉行，则是契机又契理的上好行门。信心成就人发心住，发什么心呢？有三个方面：即直心、深心和大悲心。本论以此三心成就菩提心。所谓直心是正念真如，也就是远离虚妄颠倒的分别心的正见。所谓深心是以无厌倦之心修集一切善行。所谓大悲心是对一切众生的苦迫生起深切的同情心，并发愿救拔。三心中的直心偏重在无分别智的修习，深心偏重于福德的修集。有此二心即福慧双修，大悲心是修福修慧的动力，具足此三心就能无厌足、尽未来际利益众生。有人也许会产生疑惑：布施等善行是人天福报的修习，并非成佛之正因。为什么不直接从无分别智的正念真如开始呢？论中解释说：

譬若大摩尼宝，本性明净，而有尘秽之垢。若人虽念其性，不以方便种种磨治，终无净净。以若无所磨一切法故，修一切善行以为对治。若人修行一切善法，自然归趣真如。^[8]

现实生活中许多学佛人学了很久，道理都明白，一旦历缘对境就迷糊了。该烦恼的还烦恼，不仅会断送别人学佛的信心，也会使自己渐渐淹没在烦恼的生活中。佛法是人世的，本论对善行的重视就是佛法人世思想的体现。一般人学佛修行，虽然不断参禅打坐，但很难得定得慧。虽然发心持戒，但总是不断犯戒。虽然感恩三宝发愿成佛，但对丰厚的供养舒心的物质环境或修行路上遇到的挫折和障碍却很难透得过去。本论对善行加以提倡，为我人在信心未坚固之前的修行提供了易行的方便道。布施等善行是粗浅易见的，其收效也十分明显，故颇能促成



人们的信心。从粗浅易行处下手，经过佛法正见的调治，烦恼燥动之心终会逐渐平静和柔顺。此方便对绝大多数凡夫学人行之有效。退一万步说，没有善行的前提而光修止观是难修难成的，弄不好就与众生的需求无关痛痒，走入皓首穷经的学究佛法中。所以大德祖师教诫未成佛道要先结人缘。这也是太虚大师所谓的『仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真现实』的人间佛教的立足点。

本论的立义分已明确众生心能摄一切世间法出世间法。也即此心是无处不在的，恶法也不离于此心。因此不要以为善行只是在事相上用功，而要体会到事相上的善行是随顺真如的，最终也必定趣向真如法性。如果执理废事，废修善行，舍离戒律基础而执着于走“从正念真如”直接下手的捷径，则会成为无处下手。所得定慧也难免成为邪定和狂慧。由是观之，本论重视善行的特点无异于是修学人的一剂良方。

又与此三心相应有四方便行。首先是与直心相应的根本方便。即

观一法自性无生，离于妄见，不住生死。观一切法因缘和合，业果不失，起于大悲，修诸福德，摄化众生，不住涅槃。^[9]

此根本方便虽与正念真如的直心相应，但仍然要求『修诸福德』。

其次是与深心相应的能止方便，即“惭愧悔过能止一切恶法令不增长”；^[10]和发起善根增长方便，即

勤供养、礼拜三宝，赞叹，随喜；劝请诸佛。以爱敬三宝淳厚心故，信得增长，乃能志求无上之道。又因佛法僧力所护故，能消业障，善根不退。^[11]

此止恶与行善两大方便中强调了惭愧忏悔、供养、礼拜、赞叹、随喜和劝请诸佛。如是诸行是一般学佛者都能办得到的。

再次是与大悲心相应的大愿平等方便即“发愿尽于未来，化度一切众生使无有余，皆令究竟无余涅槃。”^[12]

《大智度论》说：修禅定对利根者是乐难行道，对钝根者是苦难行道。^[13]初入佛门，信心尚且不坚固，掂量一下自己，我人不难发现，舍弃了上面诸多方便行作为入门之下手处，别说能现生成就，弄不好会虚耗一生，一事无成。辜负了三宝和自己的暇满人生。

2. 强调止修之真如一行三昧

除了重视善行对成就信心的作用外，本论的另一特色是修行真如一行三昧过程中特重止的修习。要成就信根本和信三宝的四信须修五行。五行分别是施、戒、忍、进和止观门。论云：

“依未入正定聚众生，故说修行信心。”^[14]未入正定聚，即发心住以前的众生。修行信心是为此类众生说的。所以，修此五行同样也是契合绝大多数初机学佛人。修行总不外乎以修福与修慧为相辅相成的两条主轴。上文已说过本论重视对善行福报的修行，已为修慧准备了丰厚的基础。因此这里着重讨论五行之止观行。把六度的禅定度和般若度归结为止观门是本论的一个特色。在具体说到止观修行时，本论把止摆到了主要位置。把它分为初修方便和久习淳熟两个次



第。修止观的目的在于得真如一行三昧。为什么要得此三昧？论云：“真如是三昧根本，若人修行渐渐能生无量三昧”^[15]又云：

“真如三昧者……所有烦恼；渐渐微薄。若诸凡夫不习此三昧法，得入如来种性，无有是处。”^[16]

修学真如三昧的行者，现世即使没有马上成就，仍有十种利益：

一者常为十方诸佛菩萨之所护念。二者不为诸魔恶鬼所能恐怖。三者不为九十五种外道鬼神之所惑乱。四者远离诽谤甚深之法，重罪业障渐渐微薄。五者灭一切疑诸恶觉观。六者于如来境界信得增长。七者远离忧悔于生死中勇猛不怯。八者其心柔和舍于骄慢，不为他人所恼。九者虽未得定于一切时一切境界处则能减损烦恼，不乐世间。

十者若得三昧不为外缘一切音声之所惊动。^[17]

真如三昧是成佛之因，能令心柔和，使烦恼转薄，对如来境界生信心。因此，要习此三昧。行者如何下手呢？先是初修方便：

“若修止者，住于静处，端坐正意。不依气息，不依形色，不依于空，不依地水火风，乃至不依见闻觉知。一切诸相，随念皆除，亦遣除想。……后以心除心。”^[18]

本论所说的止，是使依心现起的一切境界不再现前，即止一切境界相。本论将一心分为心真如门和心生灭门。心真如门为体而生生灭门为相。在此观修习时，以止为主、为无分别，而以分别生灭因缘为观。因为真如本体『离言说相、名字相、心缘相』而毕竟平等。因此，本论认为坐时专修止，余时仍要不离止修而作观。作观的目的在于辅助止修。如论云：『若人唯修于是止，则心沉寂，或起懈怠，不乐众善，远离大悲，是故修观。』^[19]

一般认为修定（止）是共世间外道的，唯有修胜义法性空观才不共世间。本论摄胜义空观于修止中，专重止修。所以可能远离大悲，于是要借修观以生悲心。本论认为，一切修习都不应离于止，因止是远离一切妄境的真修。坐时专修止时，不能修观，余时修观，亦不离止。然而初修者是难以契入的，所以要有一些方便行业帮助行者修止。这个方便即是唯心无境之正念。

心若驰散，即当摄来住于正念。是正念者，当知唯心无外境界。即复此心亦无自相，念念不可得。^[20]

修止时，不系心一境而止息。不但遣除所起的境相，亦不著能取的想。使心境俱遣，能所双亡。然后久久修习，渐而淳熟，心即得定，由于定力增进，就能随顺得入真如三昧。入真如三昧故，信心增长，速速成就信心不退。到达了真发菩提心即初发心住。

本论进一步说明修真如三昧渐得深广后能得一行三昧。一行三昧是真如三昧的别名，修此三昧的行者，知“法界一相，系缘法界是名一行三昧，入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。”^[21]所以修止之初时，就强调不能依气息、形色乃至见闻觉知。因这些所缘都是虚妄无性的。修此三昧应心无所住，无所取，不依相而起修，故成就时能通达一相无相的平等法界，彻



了一切诸佛法身与众生身，在此法界一相中，平等无二。此三昧的修习和成就是不离于真如之无边妙用和绝对无限之本体的。

在成就四信要修习五行的论证中，重视止修以期达到真如一行三昧是本论成就信心之修行的另一特点。五行的其余四行中仍然体现出对善行的重视。如施门中云“所有财物随力施与”，戒门中所说的身三、口四、意三的十戒，忍门中云“应忍他人之恼、心不怀报，”进门中亦云“应勤修诸功德，自利利他。”此四门后还总结说：

若人虽修行信心，……应当勇猛精勤，昼夜六时，礼拜诸佛，诚心忏悔，劝请随喜，回向菩提，常不休废。得免诸障，善根增长故。^[2]

要发菩提心，先当修行信心。要修行信心应从两大方面下手，一是广行众善，二是勤修止观。在这两方面的修行中，都要惭愧和忏悔使自己不断进步。

结语

可以知道，教界诸贤大德在修行的路上比我要先行，或许已到山顶，或许刚达山坡，体认了佛法的种种功德，面对许多初学者的懈怠放逸，出于悲心而振臂高呼『发菩提心』确实是婆心切切。然而，像笔者这类修行尚未入门，还在歧路徘徊，苦于不得步入宝山之路径的初机学人，需要的不仅仅是菩提心的高标，更需要使菩提心生起的信心和与菩提心相配套地实践诸行。阿姜查尊者说：『修行不是要完成什么，只是清醒地知道事物的原貌。』所谓事物的原貌。^[3]《起信论》认为即是离于妄念的心性。它是常恒不变、净法满足的。一切事物只因妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。为此，论中还提出从无念观，『若有众生能观无念则是向佛智故。』还说众生要悟入真如法性，必须知道『一切法虽说无有能说可说，虽念亦无能念可念，是名随顺。若离于念，名为得人。』本论重视善行，《解深密经》上说，有十法行能成就对佛为菩萨所说的诸波罗密的信心。它们是：『书写、供养、施他、听诵、披读、受持、开演、讽诵、修习。』《般若经》也有极其相似的说法。^[4]但各有偏重，可互为补充。本论把修行信心开为施、戒、忍、进、止观等五行。而《解深密经·地波罗密品》之资粮问答中，佛说布施、持戒、忍辱三度属福德资粮所摄；般若属智慧资粮所摄；禅定、精进遍于福智二种资粮。^[5]如是，也许可以大略把五行之前四行视为福德资粮修集，后止观行视作偏于智慧资粮的积累。

佛法的兴衰，从来不取决于寺庙的大小，出家僧尼的多少，外护势力的强弱，乃至不取决于出家人学问研究的深浅。其本质的决定因素在于人们信仰的纯净和深切。因此，修行信心在过去，现在和将来都是出家人永恒关注的命题。《大乘起信论》，其为论可深可浅。其深则如憨山大师所云“此论直指一心，但了一念无生，则顿登佛地。”^[6]其浅处则是一而再再而三为“不定聚众生和未入正定聚众生”说明修行信心的理论与实践。并且最浅处还提供了“专念方便”。

“复次众生初学是法，欲求正信，其心怯弱，以住于此婆婆世界，自畏不能常值诸佛，亲承供养，惧谓信心难可成就，意欲退者，当知如来有胜方便，摄护信心。谓以专意

念佛因缘，随愿得生他方佛土，常见于佛，永离恶道。如修多罗说，若人专念西方极乐世界阿弥陀佛。所修善根回向愿求生彼世界，即得往生。常见佛故，终无有退。”^[27]

注释：

- [1] 憨山：《憨山老人梦游集》第1686页，福建省莆田广化寺。
- [2] 《大正藏》册四十五，页六三七。
- [3] 吕澄：《中国佛学源流略讲》，商务印刷所，1979年。
- [4] 憨山：《大乘起信论直解》第16页，台湾慈云山庄三慧学处。
- [5] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八五下。
- [6] 《大智度论》卷九十，《大正藏》册二十五，页六九七下。
- [7] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八三下。
- [8] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八四上。
- [9] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八四上。
- [10] 同上。
- [11] 同上
- [12] 同上，页五八四中。
- [13] 《大智度论》卷四十，《大正藏》册二十五，页三五三中。
- [14] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八四上。
- [15] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二册，页五八五上。
- [16] 同上。
- [17] 同上
- [18] 同上。
- [19] 同上，第五八五页下。
- [20] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八四上。
- [21] 《文殊师利所说摩诃般若波罗密经》，《大正藏》册二十五页六五上。
- [22] 梁译《大乘起信论》，《大正藏》册三十二，页五八四上。
- [23] 《人世间》总期第七期，戒幢佛学研究所《人世间》编辑部。
- [24] 演培：《解深密经语体释》第294-295页，福建莆田广化寺。
- [25] 同上
- [26] 憨山大师：《大乘起信论直解》第38-39页。

参考书目：

- [1] 印顺著：《大乘起信论讲记》，厦门大学印刷厂，1996年。
- [2] 日本汤次了荣著；中国丰子恺译《大乘起信论新释》，浙江省弘法利生功德会。
- [3] 明 憨山大师著：《起信论直解》，台湾慈云山庄三慧学处。
- [4] 明 憨山著：《憨山老人梦游集》，福建莆田广化寺。
- [5] 演培著：《解深密经语体释》，福建莆田广化寺。
- [6] 吕澄著：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年。
- [7] 《人世间》总期第七期，戒幢佛学研究所《人世间》编辑部。



佛教的轮回说

禅林

内容提要：本文通过佛教轮回的概念、轮回的源头、轮回依业说、轮回说的特色以及轮回转世的意义，从多个角度来阐述，说明佛教轮回说的目的是打破轮回，而不仅仅是令众生不堕于恶趣。众生轮回的根源即是我执和法执，从而有贪嗔痴，所以造业无度，故辗转于六道之中，从而轮回生死，无有出期。若众生能学习佛教理论，而去如实修习，则终能登上涅槃彼岸。

关键词：佛教轮回 业 人我执 法我执 涅槃



前言

在二十一世纪科技进步的时代，讲到轮回，有人也许会嗤之以鼻，认为谈什么因果轮回的问题实在太落伍了。也有人认为轮回是宗教信仰的范畴，是死亡之后的事情，和现实生活距离甚远。即使去关心了也是徒劳的。坦白地说，若是面对着死亡的事实来谈轮回的问题，对于死后何去何从的问题，也许就更应该以一颗虔诚的心，来探讨这个严肃而重大的生死轮回问题了。

有时候我们也会听到一些人，不屑地回答说不相信轮回。不相信轮回的现象，并不表示自己的层次高超，反而显出了自己的思想肤浅。否定轮回的存在，不是和别人为难，而是局限了自己的生命。没有轮回，就没有过去，更没有未来；没有未来的人生，生命是何其的短暂无奈，前途是多么的渺茫无寄。有了轮回，人生还有回转的余地；有了轮回，未了的心愿终有偿尽的一天；有了轮回，生命才有下一个航班可乘。

世间一切的现象都离不开轮回循环的道理，宇宙物理的运转是轮回，善恶六道的受生是轮回，人生生死的变异也是轮回。宇宙物理的自然变化，譬如春夏秋冬四季的更迭，过去、现在、未来三世的流转，昼夜六时的交替，是一种时间的轮回。东西南北方位的转换，这里、那里、他方、此处的不同，是空间的轮回。综合看来，我们日常生活中的种种现象，何尝不是轮回现象的体现？譬如风起云动，凝聚成雨，雨水被太阳蒸发成云，云再转变成雨，如此周而复始，都是轮回的现象。

森罗万象的物理变化是轮回、人生的生死变异更是轮回。根据科学研究，我们身体上的细胞，没有一个是七年前的，换句话说，我们身体上的细胞每时每刻都在新陈代谢，七年就能使我们完全脱胎换骨一次，即是我们身体上的细胞没有一个是七年前的了。佛法认为整个生物界，从细胞结构，甚至更低级的生命单位或高级动物的人类，各种感受、认识等活动，时时刻刻都在迁流、生灭变化着。有关这种肉体上的生老病死，心灵上的生住异灭、循环流转、新陈代谢，宛如车轮回转的现象，就叫做轮回。甚至忽为人子、忽为人父的人伦关系，喜怒哀乐的感情变化，都是轮回的现象。

佛教真正要阐明的是善恶六道的轮回。依佛法的教义，人生时刻都在轮回之中，不过有急性、慢性的差别，慢性的变化叫做生灭，或者变异；而急性的变化就叫做轮回。众生由于迷的原故，而造作了业力，就形成了因果的相续，从而促使了生命无始无终的迁流，而现起了天、人、鬼、畜等六种多样性的生命现象，佛教称之为生生死死的六道轮回。《劝发菩提心文》中说：“我与众生从旷劫以来，常在生死未得解脱，人间天上，此界他方，出没万端，升沉片刻。”^[1]而此六道轮回的至深道理，有情众生愚昧却不能相信，难怪古人要慨叹：“非经不能陈此事，非佛不能道此言。”轮回并不是一个信仰体系与理论，更不是用来逃避人生最后死亡的心理安慰。世间诸法的迁流变化，都证明轮回是真实存在的，轮回是一门解释我们前世与来生的精确科学。我们要明了轮回，相信人世有轮回，当对轮回有正确的认识，才能对过去与未来作一番回顾与前瞻。

一、轮回的概念

轮回是佛教的教义。又作流转、轮转等。梵语音译为僧娑洛。谓众生于六道中犹如车轮旋转，循环不已，流转无穷。众生由惑业之因贪、嗔、痴三毒而招感三界、六道的生死轮转，恰如车轮的回转，永无止尽，故称轮回。经云：“贪欲、嗔恚及愚痴，皆悉缘我根本而生。又此三毒，是诸苦因，犹如种子能生于芽，众生以是轮回三有”。^[2]又作生死、生死轮回、生死相续、轮回转生、轮回、流转、轮转。本为古印度婆罗门教主要教义之一，其认为死亡只是走向下一个轮回，他们不惧死亡，对未来充满希望，对世界具有无比的信心。佛教沿袭之并加以发展，注入自己之教义。婆罗门教认为四大种姓及贱民于轮回中生生世世永袭不变。佛教则主张业报之前，众生平等，下等种姓今生若修善德，来世可生为上等种姓，甚至可生至天界；而上等种姓今生若有恶行，来世则将生于下等种姓，乃至下地狱，并由此说明人间不平等的原因。

轮回的思想最早见于《梵书》，在《奥义书》中有比较系统的单述。《奥义书》认为，一个人的灵魂在死后可以在另一个躯壳中转生，转生的形态取决于他生前的业力，行善者得善报，行恶者得恶报，有的可以进入天道、人道，有的则堕落入恶道，沦为畜生等。佛教沿用了这个原则并作了进一步的发展。

原始佛教采用业感缘起的学说解释轮回之道。认为众生今世不同的业力在来世可以获得不同的果报，贪嗔痴等烦恼可造成恶业，由恶业招感苦报之果，果上又起惑造业，再感未来果报，往复流转，轮回不止。故经云：“众生没在生死海，轮回五趣无出期。”^[3]因此轮回贯通现在、过去和未来三世，包摄六道（天上、人间、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）、四生（胎生、卵生、化生、湿生）。

佛教认为众生的生命是依缘而起的，并且处于经常不息的演变之中，那么造业、受报、再进入生死轮回的主体是什么呢？有些部派佛教为了解释这个问题，提出了变相灵魂的“中有”或“中阴”等理论。例如犍子部提出了“不可说的补特伽罗”，补特伽罗意译为“数取趣”，意思是说一次又一次地在六道中轮回受生，也就是轮回的主体；经量部提出了“胜义补特伽罗”，认为补特伽罗是由永恒的体性“一味蕴”所构成，^[4]它是由前生转到后世的主体；大众部提出“一心相续说”，认为有情的心和心所的相续活动中，有着一种永恒的内在本性，这种



本性就是轮回的主体。以上这种轮回主体的学说在大乘佛教中又有了新的发展。大乘瑜伽行派认为阿赖耶识在轮回中被称为执持识，执持识是无始以来各种生类轮回转生的生命的主宰，也就是轮回果报的主体。

二、轮回的源头

我们流转于轮回中并不是没有因缘的，也不是某个造物主的安排，也不是象某些人说的那么简单。对凡夫而言，生命的过去世和未来世，是非常模糊的，我们只知道现世的几十年而已。生命的起源和归宿是一般人不容易了解的事情。正因为这样，虽然有很多教派或个人就此问题创立了常见、断见等种种观点，但是，其中没有一人能真正说清生命的真相。只有佛陀才能够清楚明白地揭示出生命的源头和归宿究竟是什么。

佛说“轮回”是由“无明”生起来的，但究竟是怎么“无明”的，我们谁也说不清楚，除非证得了佛的境界。但可以从我们已经存在的思维来体会一下无明。凡人都承认有“我”，很多人认为说“无我”，仅仅是“思辨”时用于破除对方蒙昧“执著”的一种手段，说“有我”和“无我”都对，其实这种观点是不对的。“我见”就是轮回见。不管你的“我”多么神通广大，甚至达到了“梵天”的境界，都是轮回见。只要我们存在一丝的我见，就必定落入因果轮回。

还有一个概念就是“因果实有”，当然这个“实有”并不是与“没有”对立的那个“实有”，而是说认识不到其空性概念的实有。实际上，在其“潜意识”里，都是承认有因果的。因为我们任何一件事的关系都是依赖因果来推理的。我们常说“这事和那事无关”或者“这事和那事有关”，就是因果概念的最明了的表现。这就是无明导致的。

佛法是从缘起论指出了诸法的空性，这就是脱离轮回的可能。“无我”就是空性的一个表现。所以，你若不能理解“空性”的话，是不可能脱离轮回的，无论大乘佛教还是小乘佛教。所以佛法强调“因果”是针对那些连轮回都意识不到的人的。而强调“空性”、“无我”是针对那些对轮回承认并理解的人。当然，此时也并非不强调因果，恰恰相反，由于我们尚未脱离三界六道的轮回，所以“因果”对我们的作用是时刻存在的。例如噩梦未醒，那么梦里的害怕可是实实在在的，只有等你醒了，才可以说“梦是假的”，但是没醒之前，这就是瞎话，还不如老老实实想办法先做好梦，寻找醒来的可能性。所以说凡夫妄说的空性，不是真正的空性，因为你连“因果”的道理还没明白，空什么呢？真的空性是无法言说的，我们在各种逻辑思辨上折腾，仅仅是为了“体会”一下，不是真家伙。所以，必须通过实修来得到。

例如，一个人刚刚生下来时就有“我执”，这不是老师教的，也不是父母教的，而是先天就有的。一个人生下来就会哭，是因为生下来就有痛苦的感觉，虽然他没有能力用语言来表达，但是他心里不愿意接受这个痛苦，所以只有哭。但这却不是一个能不能用语言表达的问题，他不愿意接受痛苦，愿意接受快乐，这是什么原因呢？因为他有“我执”。希望能够得到快乐，希望离开痛苦，所有这些的根源都是出于“我执”。所以“我执”就像树木的种子一样，是轮回的种子、轮回的根本。

假如要彻底地解决轮回的问题，就需要找一个理性的，很有逻辑性的观点，也就是佛教里所说的“无我”的观点来推翻它，推翻了以后，因为没有“我执”就没有烦恼，没有烦恼就不



造业，这样就已经从头一个一个地断除了轮回的因缘，于是轮回就不会继续下去了。

有了“我执”，就有了贪、嗔、痴三毒。我们经常生起的贪心、嗔心、痴心、慢心、嫉妒心，都来源于“我执”。假如没有这样的“我执”，还有可能产生贪心吗？还有没有可能产生嗔恨心呢？那是不可能的。所有烦恼的根源就是“我执”。同样，外境也不是独立的，而是内心的产物。

关于外境和心、物质和精神的关系，有种种学说。一些人说外境是心的产物，另一些人却说精神是物质的产物。实际上，这个问题所涉及的方方面面，根本不在我们普通人的眼、耳、鼻、舌、身、意的范围之内。虽然古往今来的学者，对于这个问题曾有过各种各样的认识、下过许多定义。但实际上，其中绝大多数都是错误的。因为问题本身，已经超越了普通人感官、意识的范围，他们也没有能力去辨别清楚。

其关系到底是什么样的呢？并非精神是物质的产物，而是物质是精神的产物。这一点是有办法证明的，不仅有理论可以证明，还有许多前辈修行者亲身经历的种种实实在在的事例可以证明。若外境是心的现象，“心”是什么呢？在世俗谛，从凡夫的角度看，“心”是万法的根源；从空性的角度去观察，则“外境”不可得，“心”亦不可得。既然“心”与“外境”都不可得，我们又为何流转轮回呢？因为，内心有了执著以后，这个执著首先可以建立外面的山河大地，然后可以让所有的人迷惑颠倒、不能证悟。这是心染污后的一种能力，而非心的本性的能力。

我们都知道一切烦恼和外境的源头是“心”。“心”又有很多种，如心的本性光明，还有心突然产生的执著，其中，谁是轮回的根源呢？心的本性光明不是轮回的根源，只有心的执著才是轮回的根源。心的执著为何是轮回的根源呢？因为贪嗔痴是从“我执”产生的；虽然我们不清楚外境是如何从心产生的，但可以通过推理的方法，来抉择外境就是心的一种现象。总之，一切好与不好的现象，都是心的执著。

所谓“心的执著”只有两种，即“人我执”和“法我执”。所有的执著都包含于其中，除此之外没有第三种执著。所以，轮回的根源就是“人我执”和“法我执”。从无始以来，正是这两种因缘将每一个人束缚在轮回当中。在这个世界上，无论是默默无闻的普通人也好，还是功成名就的伟人也好，所有的人都受“人我执”和“法我执”的控制，都被它们所统治，我们就象它们的奴隶一样。“人我执”不是身外的东西，每一个人都认为有一个“我”的存在，执着“我”就是肉体或者肉体和精神的综合体，这不是父母教的，不是老师教的，也不是自学来的，而是一种与生俱来的执著，这种执着叫“人我执”。那“法我执”是什么呢？除了自身的五蕴之外，把一切身外之物执著为实有，都叫“法我执”。

例如，认为“金钱”是实在的，心里就产生了“法我执”；认为“我”是存在的，就产生了“人我执”。既然有个“我”的存在，“金钱”也是存在的，于是心里就冒出一个念头，“我”要去挣“钱”。对此，我们要扪心自问，我是如何看待金钱、名利的？我又是如何看待我自己的呢？金钱和名利没有一个人不喜欢，只是喜欢的层次不一样而矣。“人我执”是每一个凡夫人都有的，而且是非常的根深蒂固，这就是我们的答案。其实，挣钱的目的就是为了享受世间的一些感官刺激，即所谓的快乐和幸福。如果能够体会和证悟金钱是身外之物，我自己以及感官的刺激全部是如梦如幻的，也正是这些牵引着我们轮回三界。如果你能够看透这些都是空性的，我们还有没有可能去追求世间所谓的短暂幸福快乐呢？



轮回的源头是“人我执”和“法我执”。有些人虽然不愿意受痛苦，但也不愿意脱离轮回，只希望在流转的过程中生生世世享受人天福报。那么，这种人不需要断除这两种执着。可是，如果我们不愿意再流转轮回，希望了脱生老病死的痛苦，真正从轮回中解脱，那就一定要推翻这两种执著，否则解脱是根本没有希望的。

三、佛教轮回依业说

有情众生的生命不断地在三界内轮回，而且每一现实的生命，都是承接前世的生命继续而来，绝对没有哪个生命是突然出现的，所以佛教特别说明轮回这一事实。不承认有前世的现实论者，经常提出这样的质疑，你们为什么确信有过去的生命呢？解答这问题是很简单，佛教的教主释迦牟尼，所以确信现实生命是由过去生命而来，并不是如一般的推论得知，而是凭着他的透视力澈见众生从这生存界结束其生命，而在另一生存界又有他的新生命出现。同时清楚地看到各个生命，不论是卑下的，或是尊贵的，不论是丑陋的，或是端严的，不论是受伤的，或是喜乐的，不论是聪明的，或是愚蠢的，都是依照他们各自的行为而来，并不是由什么上帝为之安排的，所以佛说依业而有生命的轮回。

现实生命是由过去生命而来，不论从哪方面说，都是不可不信的，原因是每个生命的本身，创造各种不同的业力，在没有感果或对治以前，必然有种潜在的功能保留下来。保留下来的潜在功能，有股力量推动我人，继续感受新的生命，所以人类以及其他各类的有情众生，绝对不是这个生命结束，就什么都没有了，必然还有新的生命继续而来。可见有情在未解脱以前，从过去到现在，由现在到未来，其生命总是不断地在相续的。原因就是每个生命历程中，有情的身心总是在活动着的，以此活动所造成的或善或恶的业力，即是开拓未来新生命的根本。

众生在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由于性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。是以有情出现在任何一趣中，其生命的苦乐怎样，完全是由业力之所左右。以人类生命来说，我人今生所遭遇的是祸是福，皆由自己所造的业力而得的结果，至未来新生命所感受的是苦是乐，同样是由自己现在身心活动所造的业力而来，于其中间绝对没有一个什么掌握无上权柄的上帝，在为我人的生命作这样那样的安排。

有情生命确是在相续不断的，但相续而来的各个生命，出现的有天、人、饿鬼、畜生、地狱、阿修罗等六道，究竟在哪一道出现，那就要看各个生命所造的业力如何来加以决定。就人类说，我人生命结束后，究竟到哪一道中受生，不是什么人或神可以为你决定的，而是随你自己所造的业力，趣向于所要趣的某一道。如果你所造的是善业，那就趣向于人天道中受生，若你所造的是恶业，那就趣向于三恶道中受生。证知有情的生命果报体，完全是由各自所造的业力所感。所谓轮回六道，不是按着一定的层次，今生生命出现在这儿，来生生命出现在那儿，而是显示生命的上升或下降，转来转去的，不出三界这个范围。有时连续地来人间，有时经常地处在地狱，没有一定的。正因为如此，所以劝导人向上向善，免得将来生到不理想不美满的恶道中去。

众生的生命出现在好坏不同的世间上，因而有时出现在人道，有时出现在地狱道，乃至出



现在其他的天道等，不能决定出现在哪个道，原因在于自己不能作主，而是全凭自己所造业力之所决定的，业力决定你来人道，你就得到人道来成为人的角色，业力决定你去畜生道，你就得到畜生道成为各种不同畜生的角色。当你在人道的果报结束以后，决定你的业力继续指挥你到天道，成为像帝王那样的高贵角色等等。生命就是这样生了又死、死了又生地转换各个不同的世间，成为各种不同的角色。如是不同生命的角色，在各个不同世间的果报，是不一不异，不断不常的，因而使诸众生感到生命非常的奥秘，不能明见自己究竟是怎样的一个角色，只好随着生命的迁流而迁流，直至生命达到真正的解脱为止。

世人对生命在各种世间上不断担任各个不同的角色，有感到怀疑的，有予以否定的，认为我们所知道的，只有这个现实生命，不可能还有生命以新的姿态出现。所以对佛法的轮回说，总是不肯予以相信，理由就是不信者没有亲眼见到，你们也不能拿出事实给我们看，要我们如何信受得了。当然，人与畜生是明白可见的，无人可以怀疑，至于人死为鬼，或者有人碰到过鬼，或者鬼屋中有鬼作怪，或有梦到死去的亲人，所以对鬼也还可以信得过去，至于天堂与地狱，虽是苦乐两个极端的地方，但毕竟没有人看到过，是不是真的有地狱与天堂，那就很难令人生信。为此，不知阻碍了多少人进入佛门。关于天堂与地狱的问题，下面引用印顺大师对六道轮回的说明：

印顺大师在《六道轮回的说明》一文中说：“经常有人问我，地狱到底有没有？天堂究竟在那里？天堂与地狱，一般人限于知识与能力，总多少抱着将信将疑的态度。其实，这可说是宗教界，甚至一般人的共同看法”。接着对于地狱的说明：“如果你们问我：‘地狱有没？’我敢肯定说：‘是有的。’‘在哪里？’‘地狱在地层下，也就是地球的中心。’”原来，堕地狱的方式有二种：一是活生生地陷身地狱；一是死了以后才堕地狱。死后堕地狱的情形，我们的肉眼不能明白看到；可是现生落地狱的，大家都会知道的。我想举两个事实来证明：一、佛经说：佛有一个弟子，名叫提婆达多。他叛教害佛，结果，地面裂开，火从地中冒出，他就头下脚上的，遭到现身堕地狱的苦报。二、基督教的《旧约》里说：摩西所领导的以色列人，其中有个因为“藐视耶和华”、“他们脚下的地就开了口”，“都活活地堕落阴间”。这与佛教所说的，岂不同一情形？”宗教界特别是佛教，肯定地狱是有，怎能因一般人不见而予否定？^[5]

其次，所谓的天堂是六道中最优胜的一道。佛分天道为三界二十八天，依所修的功德深浅，而生天的也就有高低。生天的，不管是身相、寿命、快乐、禅定，都是极为殊胜的。有帝王形态的，最高的是大梵天，成为独一无二的主。比他更高超的，还有十九天。但无论怎样的高妙，总是逃脱不了堕落又升进，升进又堕落的轮回。佛教与基督教以及其他宗教，虽然都说有天堂，但一般宗教以为天堂已经究竟圆满，但佛教说天堂，只是六道之一，到了福报穷尽五衰相现时，仍要堕落到受苦的环境中去。古德说：“纵饶生入非非想，不免轮回六趣来。”所以天堂不是最理想的地方，而佛法也不鼓励人们求生天堂。

或说理论上虽然讲得很不错，但事实上不能给我人看到，要众生相信是很难的，我们现在是拿不出事实给大家看，但如前说，且有超常透视力的佛陀，以及其他同样得到这个透视力的，确实是有所见而这样主张的，并不是毫无根据而作如此说。我们如能依照佛法所说而行，得到如佛等所得到的超常透视力，同样会看到各个不同的生命，本于各自不同的业力，在各个不同的世间，担任各种不同的角色。

生命在各个不同世间继续出现，只是以理论说明，在不信者听来，不但难以了解其中的意





趣，而且同样不肯接受轮回说。经说：“诸有智者要以譬喻而得开解。”现在不妨举“薪尽火相传”的譬喻来显示，使诸不信者不得不接受这一事实的说明。在《成佛之道偈颂讲记》中说：“此喻由庄子所说的‘薪传也，不知其尽也’的话而来。如堆积一捆柴薪在那儿燃烧，我们明显看到的现象：当这枝柴薪在燃烧发光时，其他的柴薪似还没有烧到，但当燃烧着的一枝柴薪快要烧完，而火也快要熄灭时，立刻就又燃烧另一枝柴薪，使火复大起来而发光。像这样一薪接着一薪地燃烧，是我们所看到的事实。虽说‘前薪不是后薪，后火也不是前火，而后火不能不说由于前薪的火而来’。在以柴薪作为燃料的时代，相信任何人都曾见过这一事实，自然会认为此说是对的。”^[6]

《成佛之道》的长行中说：“现在再以薪火相传来比喻：火烧物时，发为熊熊的火光，这如生命的显现活动。等到烧完了，发光的火焰没有了；这等于一期生命的结束，死亡。火熄了，热灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微风的吹拂，又会‘死灰复燃’起来，又重新发出熊熊的火光；这等于因缘和合时，过去的业力，又会引发一新的生命。死灰复燃的火光，不是前火，而与前火有著不可分离的关系；这如后生不是前生，而后生与前生的行业有关。从前火到后火，时间上可以有一间隔；这如后生与前生间，时间与空间，都不妨有距离的。不过，这到底是比喻而已。如约佛法来说，过去了的业力，在如幻的法性空中，本不可说有时空的间隔，只要因缘和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一时间，另一空间，忽然的引发一新生命身心活动的又一新开始。”^[7]本比喻的说明，足够相信轮回这一事实了吧。佛教徒固然相信轮回，一般世人亦应相信轮回是真实不虚的。若能坚信依业而有轮回，对于人生，不但不会悲观，亦不会过分乐观，因在业光芒中，使人清楚地看到，人生毕竟是不永恒、不美满、不自由、不究竟，自然不会造诸恶业，避免未来感受极大的苦果。对业及依业而有的轮回，如能真实地正确认识，不但不会再为自己创造陷阱，而且逐渐地悟达人生的真谛，战胜愚昧与业惑，发现涅槃界的光辉，向涅槃的光辉迈进。

四、佛教轮回说的殊胜

关于轮回这一个问题，虽为世界各国，各大宗教家，甚至各个不同类别的学者，所一致谈论到。认为佛教的轮回说与其他的一切轮回说，有不同而且非常殊胜的地方。各种轮回说中，不是说有一个实在的灵魂，就是说有实在的我，或说为上帝所安排。可是佛教虽也说有情生命的轮回，但佛教所说的轮回是由有情众生的业力来决定的，是有情众生自作自受的。根本不承认有个我或灵魂，在各个不同的世间上转来转去。因为一般宗教及哲学所说的我，根本就没有的，作为轮回的主体，纯粹是依因果法则从业而受果的。由于前生的业，引生现在的果报，由于现在的业，招感未来的果报。只要业力一日存在，生命也就一日相继不断。业力有善恶的分别，果报也就有苦乐的差异。如此展开了生死轮回的思想。即不承认有个神我作轮回的主体，亦不承认有身心以外的支配者。

要知一般宗教及哲学所说的我，具有永恒性，根本不可在各个世间上转动，根本不可依之作为轮回的主体。佛法有轮回说，而不承认有实在的轮回主体，亦即否定永恒性的我与轮回有什么关联，这是执有实在自我的学者所最难以理解的。对此，不得不略为说明。《阿含经》说：“无作者而有果报”，明显地告诉我们，实有自体的作者是没有的，但是业与果报，不但

是有，而且丝毫不爽。经云：“无我无受无作者，善恶之业亦不亡。”^[8]这是完全针对外道主张有个神我说的。因为佛陀用因缘生灭的无我学说，阐明业与轮回的关系，当然不需要有个我或灵魂。

世间一般宗教及各种哲学，认为生死轮回的建立，必要有个实在的神我或灵魂，为作业者和受报者才可以成立，否则根本谈不上什么轮回。佛法是彻底主张无我的，不但不承认有作者，亦不承认有个实有轮回的主体。轮回主体虽说没有，但业及果报不能说没有，如业及果报亦没有，那还谈什么轮回？众生之所以在生死中轮回，是由于执著有个实有自我，依此虚妄的实有自我，生起种种不同的烦恼，造诸种种的有漏业，而在生死中生命相续，因果相续，无有穷尽地轮回不息。如欲扭转轮回趣向解脱，非得击破“我执”不可，所以佛法特别重视“无我”。是常是一的实有自我，固然不可说有，但假名的轮回，仍得要承认的。

在轮回中的业及果报，虽说是假名无实而幻有的，但业果的自性，仍是不可得的，如以为业及果报是实有的，同样不能说明轮回，因为实有自体的东西，绝对是不可转动的，怎可在生与死上转来转去？不实有的东西，不可能成立轮回，就是佛弟子中，或说诸行轮回流动，或说有情轮回流转，亦为无自性空者所不承认，因为诸行或有情，如执有实在自性，不论说它是常，或者说它无常，皆不能成立生死轮回的往来。要知佛法虽主张空的，虽说我不可得，但轮回是可建立的，而且唯有空无我，方能真正建立轮回。因为一切虽是无自性空，生命内在的实我不可得，但缘起的业力并没有失去，到了因缘成熟时，就会感所应得果，所以可建立缘起如幻的生死轮回，亦即生死流转的生命之流，皆由业力的推动而滚滚不停地相续下去。

一般宗教认为天堂、地狱和人间，都是神所创造的，佛教否定造物主，而主张一切法由于因缘生则生，因缘灭则灭，生灭无常，是一切法的规律。所以从这方面说，佛教是彻底的无神论者。又一般宗教也认为人们的个体生命轮回的主体是灵魂，为造物主所赋予。佛教既否定造物主，也否定单独有个常住不变的灵魂升沉出没于诸趣。虽然，在经论中说到轮回的主体似乎有个灵魂的东西存在，如《法句经》中说的：“识神走五道，无一处不更，舍身复受身，如轮转着地。”^[9]但这正是指被妄心所现起似我的幻相，正是“无量劫来生死本，痴人唤作本来人”的这个东西，也只是生灭无常的色、受、想、行、识等五种心法现象的一种，是大乘经论所指出的第八识，它的本身既不是我，也不是灵魂，只是八种心行中的一法，也是因缘生法之一，既不是独存的灵魂，也不能称之为永恒不变的我。《杂阿含》云：“如和合众材，世名之为车，诸阴因缘合，假名为众生。”^[10]可是由于我执不忘，这个五蕴和合相生有生命的众生，八识心行之一的识神，永远成为轮回的主体，流转生死无有穷尽。

促使诸蕴和合的是什么？驱使识神轮转的又是什么？佛教称之为业力。业力说在印度虽起于公元前一千年左右，但它的善恶业的标准以是否崇拜梵神来决定。而佛教则以是否符合于法的规律为标准，来判断善恶或净不净业的性质。五戒、十善、禅定固是善业，但若我执未忘、从个人自私的观点出发，则都是不净业；如能忘我而行善业，更能体现大悲利益众生，才名净业。不净业，是促使诸蕴和合的要素，是驱使识神轮转的动力。不净业的善行，是招感人间、天堂之果，不净业的恶行，是招感三恶道之果。《杂阿含》四十五经偈云：“车从诸业起，心识转于车，随因而转至，因坏则车亡。”忘我则生死之因坏，轮回之果亡，净业的大悲行，则虽处生死已破轮回，正是庄严众生，庄严净土之善提行。^[11]





业就是身、口、意善恶或净不净的行为，以意业为主体，身口二业是听意业的指挥，而实际表现于具体行动的，则是身口二业。所以果之苦乐，由业之善恶，业之善恶，又由于动发具体行动的意业与欲望是否正确为决定。认识错误，欲望不正确名为惑；认识与欲望正确称为智慧。由惑故造不净业，由不净业故招轮回六道之果；反之，智慧现前故行净业，由净业故严佛土果。生死轮回与净佛国度，业是动力因，业是最具活力最富于创造性。好像画家作画，奋其自由艺术的手腕，在画布上涂着种种浓淡的色彩，创作出丑恶或美丽的作品，所以《华严经》有“心如工画师，造种种五蕴”之喻。^[12]因之佛教虽谈三世因果而全神集中于现世指挥身口行为的意业，展望于未来的美好乐果。因为现世经验界的苦乐之果，它不落于善恶，唯是无记，它不只是个人独受，也是社会共感；唯现在的行为，才是播下未来苦乐的种子之因，所谓‘菩萨畏因，众生畏果’，我们应如何慎重地选择善恶的标准？这样，未来苦乐之果操之于现在之业，面对现实的世界，得依主观意识的改造、心力的改造，来改造社会、改造世界。过去一般佛教徒爱谈过去之因和现受苦乐之果，来强调善恶；这是不唯落于印度宿命论外道的窠臼，也是把佛陀谈三世因果精神本末倒置了，是一种庸俗的因果论，是人类社会进步的绊脚石。

佛教在世间法方面虽不否定轮回，在出世法方面是破轮回的。轮回三界，在十二因缘中称为“有”；逆观还灭的十二因缘观称“有灭则生灭，生灭则老死灭”，佛陀自称“破有法王”；若轮回果是常住性、真实性，则如虚空之不可破灭，众生永无成佛之可能。《正法念经》中之“心能诳众生”这一句话，^[13]是说明轮回根本是虚妄性，由妄心执我执有灵魂，于是有我贪、我爱、我欲等惑而造不净的善恶行为，牵引种种五蕴而有生死轮回，一到了遣除我执，通达真胜义谛，回观轮回生死，如梦中事一般，方知轮回是赚诳众生的境界，于无生死中见有生死，枉受苦恼；菩萨之大悲净行，正缘是而发。今之多数佛教徒，不敢赤裸裸地荷担佛陀家业，不肯立地踏破轮回，不为饶益众生广修庄严净土之行；只是强调过去之因，今世之果，忘却佛陀逆观还灭的后半段，只是顺向流转生死门中去，直是宿作因论的外道徒众而已。

佛教之谈轮回，目的是在打破轮回，不仅是“不堕于恶趣”而已。因为众生之所以有轮回生死，是由于对宇宙万有内外一切法上没有认识缘生一切法的自性，即于本来无我的生灭变异的精神界上而起永恒灵魂的我执，于原无实体的生灭变异的物质界上而起常住凝固的法执；于是以自我为中心，计较利害得失，昧于一切法缘生缘灭变迁不停的规律而造作诸业，因之而有轮回，是谓生死众生颠倒相，是谓一切行不相应。倘能学习佛教理论与实践，则能认识一切法自性，于精神界上还它一个无我，于物质界上不起固执，另有个不变本体常存，于内外一切法上掌握到“诸法无常，诸行无我”的法的规律，于是思想意识上不是谓虽处生死即是涅槃，是谓“一切行相应”。故涅槃不是别物，即是随顺一切法的生灭变异的规律，唯此变异的规律才是“不变常住”，这是一切法的共同性，亦称法性，有佛出世是这样，无佛出世也是这样，释迦佛陀证悟此法性，安住此法性中，是名“随法行”，是名“常安乐”。以安住于法性故，生死与涅槃统一，凡夫与佛陀统一，更无轮回可出，假名为踏破轮回，超出三界。现引《大方便报恩经》句，作为本段的结语：“佛以法为师，法是佛之母，佛依法而住。”^[14]

五、佛教轮回转世的意义

一般来说，佛法以六道轮回解释生命的流转变化的。有人认为人死如灯灭，其实一个人死

后，并非肉体死亡就形销神灭，他会随着过去造作的业力，继续以六道轮回之一来展现新的生命。每一道的生命死后，都会继续再以六道轮回之一来展现新生命。民间信仰往往以为人死之后变为鬼，以祭鬼之礼来祭祖，确切地说这样对祖先是不如实的待遇，因为死后为鬼只有六分之一的可能性，其若真的堕在鬼道，有终一日鬼道报尽，还是会寄居别道的。佛法的目的在于终止六道轮回，证得圣果，从此超出生死，不再于生死流转中迁流不息。

以原始佛教而言，解脱生死、终止六道轮回的人称之为阿罗汉，也就是体证涅槃的人。那么有人会问，阿罗汉死后到哪里呢？这个问题无异是问涅槃的生命境界是如何呢？佛陀的态度是不在言语和理论上去探讨。有一位对佛法有兴趣的外道修行人名叫婆蹉种，曾经三番五次地找佛陀本人问这一类问题（包括先有鸡还是先有蛋、世界有边无边、命身同异等等），甚至还旁敲侧击，也跑去问目犍连、迦旃延，看看师徒的回答是否一致。佛陀不是默然不答，就是告诉他，凡有这些见解，都是邪见，离真实越远。^[15]可以肯定的是，解脱者死后也不是虚无、消失，无论佛陀在世与否，诸佛弟子一听到有人认为阿罗汉死后什么都没有了，必视之为邪见，为他开说法义，诱导他放弃这种论调。

如果阿罗汉死后并非空无一物，涅槃境界也不是死水一般静滞，这一点是肯定的。可以理解的是，佛陀不愿多说的理由是到了这里不能再言说了，一说就出问题，一说就引来更多误解。到了大乘佛教发达以后，解脱者从阿罗汉提升至具有法报化三身、神变不可思议的佛，正面描述了许多涅槃境界的妙用与积极活动，例如化身千百亿到各个不同佛国、不同时空去救度众生，或像观世音菩萨一样倒驾慈航，以已证佛果之身示现为菩萨来辅佐阿弥陀佛。大约在这个同时，净土思想也建立起来了，阿弥陀佛名义中的无量光、无量寿，有些学者就认为这是涅槃的果德的象征。

佛法认为轮回是业力的作用，依着因果律的运作，产生三世因果的生命历程。圣严法师在《正信的佛教》中说：“佛教的因果律是贯通过去、现在、未来的三世，而又连结过去、现在、未来三世的。现世承受先世的业因，成为现世的业果。现世的行为造作，既然即是后世的业因，也可加入先世的业因，成为现世的业果。”^[16]

结 语

佛教依业而有的轮回说，有它的事实与理论的根据，不是任何人所能否定得了的，因为吾人的生命生存，并不只在这短短一期生命，依于业力的支持，无始无终的相续，如长江大河那样的延续不息！所以有情的生命，死后固不是没有，生前亦不是没有，前一生命刚刚结束，后一生命立即开始，所以像流水一样的成为生命之流！

佛教业感轮回说，要在说明生死流转因果内在的联系。在无限的生命流里，不论是处境的不同，或者是受用的不同，全是本于种种业的性质不同，是以有情的生命相续，实际就是业报的相续，所以业与生命轮回，有著极为密切的关系。因而业感轮回说的真正价值，在于自种业因，自收业果，涉于三世而成轮回，为最合理的因果规律。只要业力一日仍旧存在，生命现象就会一日不断。造业是感果的因，受报是造业的结果，所以吾人未来的苦痛或快乐，必须自己负起责任！

总之，佛法的轮回说，是以人为的作业的升沉为根本，取决于各人本身的行为，因而启示



人们要自己掌握自己的命运，并且要人知道轮回是不理想的，一个有志学佛的人，应该立志扭转轮回，挣脱业力之网，截断生命之流，依于佛法正见，广修戒定慧行，完成生命解脱！像这样的理解轮回，并不是消极忍受，而是积极地争取身心自由！最后我要向诸位说明的，就是佛法的轮回说，一方面说明这是不容忽视的事实，另一方面说明当是业报定律不可免，但如能够依于佛陀的指示，经过一个相当时期的修持，必然就能获得生死的解脱，并不是完全无法挽救。愿诸位在读完本文后，就能从当下开始发心，立志要从崎岖黑暗的轮回路上，一步一个脚印，实实在在地打破烦恼，从而转过来走上光辉的解脱大道。

注释：

- [1] 《瑜伽师地论》卷三《初发心地》。
- [2] 《过去现在因果经》卷三（大正3·644b）。
- [3] 《大乘本生心地观经》卷一〈报恩品〉（大正3·295a）。
- [4] 一味蕴：（术语）无始已来，一味相续而转之细意识也。是于经量部为轮回之主体者。见异部宗轮论。
- [5] 印顺导师著《六道轮回的说明》。
- [6] 印顺导师著《成佛之道偈颂讲记》。
- [7] 印顺导师著《成佛之道》P77, 第三章 五乘共法。
- [8] 《维摩经》。
- [9] 《法句经》〈生死品〉。
- [10] 《杂阿含》第四十五经偈。
- [11] 《杂阿含》第四十五经偈。
- [12] 《华严经》。
- [13] 《正法念经》。
- [14] 《大方便报恩经》。
- [15] 参考《杂阿含经》卷三十四，九五七经~九六四经，记载了婆蹉种从老是问些形上问题，到后来证得阿罗汉的过程。
- [16] 《正信的佛教》，五十五页。



结合佛教谈谈《奥义书》中的轮回思想

真诚

众生无始以来在六道中轮回，生生死死，无有出期。修学佛法的最终目的是令众生脱离轮回之苦，而这一切苦乐之果皆因业力所致，做善业得善报，造恶业得恶报，因因果果，丝毫不爽。“业”不仅含有行为上善恶苦乐等因果报应思想，也含有前世、今世、来世的轮回思想。这种轮回思想，早在印度婆罗门教的《奥义书》中就有提及。

一、《奥义书》

《奥义书》是印度正统宗教哲学的核心文献，是广义吠陀文献的最后部份，又称为吠檀多。由《吠陀》本集，继之《梵书》、《森林书》而发展到《奥义书》，这是长时期汇集而成的文献，总数约二百种，内容有散文，也有韵文。其中有五十种已译为中文，名为《五十奥义书》。

《奥义书》的梵语语意有很多种不同的说法，就语源上说，它有“对峙”、“亲近接触”之意。可能是指师徒之间“近坐”（近侍）的意思，就是隐居于森林的婆罗门圣贤与弟子围进而坐所秘密讨论和传授的深奥教义。但在所有古文献里，对该字的意义都没有明确的叙述，故在汉译佛经中译为《奥义书》。从《沙他帕他梵书》以来的文献所采用的都是“对照”与“对质化”的意思，也许这意义符合了叙述结合关系的古《奥义书》文献的内容，因此学者们就把它翻译成“不可思议的同一化”或“结合”，由此乃产生奥义与秘义的意思。它的另一个名称是“吠檀多”，意思是吠陀文献的最后部分或吠陀的最高意义。

许多较近代的《奥义书》，仿佛是个别作家的作品，类似现在的论文或诗篇。但是较古的《奥义书》，除了很简短的以外，并不是个别人物表明他自己信念的作品，而是某一学派认为应该包括在本学派经典之中的哲学格言和故事文集。比如一部哲学性的民间传说，每一学派从中选择自己认为最佳的若干部分精细地加以阐述。现在保存下来的《奥义书》大多产生于公元前七世纪至公元前五世纪，其中最重要的有《广林奥义书》、《歌者奥义书》等十三种。

《奥义书》以前的吠陀文献，如吠陀本集和梵书等，都是以婆罗门教的祭祀活动为中心，讨论的是举行祭祀的时间、地点、方法、目的和意义等等。但是，《奥义书》则完全摆脱了对祭祀的讨论，开始以理性的方法展开了对宇宙本源、人的本质、人与自然的关系、人生最终命运等哲学问题的探索。隐居于森林中的《奥义书》的作者们善于思索，崇尚自由，追求永恒，探求宇宙起源和人生真理，对各种人生问题都作出了解答。比如苦与乐、生与死、灵魂是否存在、死后的命运、如何解脱等等问题。因此，《奥义书》从理论上解决了婆罗门教的宇宙观和人生观问题，为以后婆罗门教的发展奠定了理论基础。《奥义书》是吠陀发展的一个总结，是



印度哲学的源头。

二、轮回思想

轮回，音译僧娑洛。是指众生于六道中犹如车轮旋转，循环不已，如车轮一样的旋转，流转无穷，没有脱出之期。由于起惑造业的影响，在迷界（六道）流转生死，象车轮旋转循环，故云“轮回”。又称流转、生死、轮转、生死轮回、轮回转生。

轮回是佛教教义，法华经方便品曰：“以诸欲因缘，坠堕三恶道。轮回六趣中，备受诸苦毒。”《过去现在因果经》云：“贪欲、嗔恚及以愚痴，皆悉缘我根本而生。又此三毒，是诸苦因，犹如种子能生于芽，众生以是轮回三有。”盖欲灭六道轮回之苦，则必先断其苦因——贪嗔痴三毒。谓三毒犹如种子之能生芽，故众生流转三有——欲界、色界、无色界，不得出离，若断灭我执及贪、嗔、痴，则诸苦亦断。

轮回思想并非佛教独有，而是印度各派宗教、哲学所共通的根本思想，而此思想则源自灵魂转生、灵魂不灭的原理。印度婆罗门教、耆那教等都采用轮回理论作为他们的根本教义之一。轮回的思想最早见于《梵书》，在《奥义书》中有比较系统的阐述。所以本文把《奥义书》中的轮回思想提出来，愿各位同修更好地掌握佛教的轮回思想。

《奥义书》认为，一个人的灵魂（我）在死后可以在另一个躯壳中转生，转生的形态取决于他生前的行为（业），行善者得善报，行恶者得恶报，有的可以进入天道、祖道（人间），有的则堕落入兽道，沦为畜生等。古《奥义书》（西元前七世纪前后）中，对于人死后之命运，曾提出‘五火二道’说，这是轮回思想最原始之说法。二道说指人死经火葬后，即赴月世界。此中，如果此人前生作善、具正知识、完成正祭祀，信奉神明，奉行吠陀的规定，则不久即可离开月世界，而抵达梵天世界，不再返回此世，此等过程称为神道；而另一种人在一定期间停留在月世界之后，即随着雨而返回此世。然不久即进入植物的种子之中，而成为食此种子之人或犬等生命体的精子，最后再生为人。至于再生为何人或何物，则全依其前生之善恶多寡而定。此等过程称为祖道。经由祖道再生者，将会再受老死之苦；而由神道抵达梵天世界者则不必再生，因此亦无再度死亡。中国汉藏地方与日本也流传有此等轮回思想。在西藏，更形成历代达赖、班禅等喇嘛转生的信仰。

佛教沿用了这种与业结合的轮回思想，并作了进一步的演绎与发展。佛教认为，众生由于无知与爱执而轮回于生死。其轮回境界有三界（欲界、色界、无色界）与六道（天上、人间、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）。六道轮回之说，即指后者而言。六道为大乘佛教一般性的说法，说一切有部则除去阿修罗而说五道、五趣。在六道或五道之中，以地狱为最恐怖之处，天为最佳之处；此中之地狱、饿鬼、畜生称为三恶道、或三恶趣；天、人、阿修罗称为三善道，或三善趣。原始佛教采用业感缘起的学说解释轮回之道，认为众生今世不同的业力在来世可以获得不同的果报，贪嗔痴等烦恼可造成恶业，由恶业招感苦报。苦报之果，果上又起惑造新业，再感未来果报，往复流转，轮回不止。因此轮回贯通现在、过去和未来三世，包摄六道、四生（胎生、卵生、化生、湿生）。

佛教认为，有情的生命是依缘而起，关于造业、受报、进入生死轮回的主体是什么，有些



部派提出了“中有”或“中阴”理论。例如犍子部提出了“不可说的补特伽罗”，补特伽罗（我）意译为“数取趣”，意思是说一次又一次地在六趣（道）中轮回受生，也就是轮回的主体；经量部提出了“胜义补特伽罗”，认为补特伽罗是由永恒的体性“一味蕴”（“报主的细意识”）所构成，它是由前生转到后世的主体；大众部提出“一心相续说”，认为有情的心和心所的相续活动中，有着一一种永恒的内在本性，这种本性就是轮回的主体。以上这种轮回主体的学说在大乘佛教中又有了新的发展。大乘瑜伽行派认为阿赖耶识在轮回中被称为执持识，执持识是无始以来各种生类轮回转生的生命的主宰，也就是轮回果报的主体。

三、《奥义书》中的轮回思想

总结《奥义书》全书的思想，是以大宇宙本体的‘梵’与个人本质的‘我’为一体，是宇宙万有的根本原理，此即‘梵我一如’思想。顺此根本原理，万事万物的发生必有其一定的顺序。人类生命即因‘业’的原故，而于轮回之道中往返，将人类的行为，以善恶果报的道德要求为基础，而展开轮回转生的思想。如果经禅定与苦行来认识梵我一如这个真理，即可解脱生死轮回的束缚，而到达常住不灭的梵界，此即人生最高目的。这就说明一切现象界皆为虚妄，唯独梵为唯一的实在，并以梵、我代表心与物的两面，而生成宇宙万物。《奥义书》从吠陀宗教中提升了三个基本观念，从而规定了以后印度哲学发展的线索和去向。这三个观念即是：梵我同一、业报轮回、解脱之道。

（一）梵我一如

梵我一如，是《奥义书》所代表印度正统婆罗门系统世界观的根本思想，即宇宙根本原理的梵与个人本体的我同一不异的思想。据此根本原理，一切万物依一定顺序发生，人类乃至一切生物的灵魂从其业力而有各种形式的轮回。从此轮回中求解脱，即是人生最高目的，而由于觉悟梵我一如之根本真理，消灭业力，即能免再生之痛苦。

何谓“梵”？“梵”是印度语，原来指祭神的颂歌，这种颂歌的语言当中有一种咒力，可以让人求福禳灾；在进一步发展之后“梵”成为全宇宙的活力，宇宙的精神，从而成为宇宙的至上神；至上神代表了整个的宇宙。宇宙需要抽象，从整体来把握，“梵”就是宇宙整体；然而整体必须通过部分来表现，所以印度人在反复考虑部分如何与整体融合。梵可以体现在任何事物身上，无论是动物还是植物，都是神的化身。婆罗门教提出了否定的辩证法，否定了一个个的具体的部分，到后来整体就霍然而显。首先说梵是一切，梵是牛，是马，这是用肯定的方式来描述；接着又说梵不是这个，不是那个，这就是否定的辩证法。梵通过正反两方面的描述，就成了一个超越认识的、超越经验的、超越逻辑思维的呈现在人们面前的整体，它体现在一切当中，又从这一切当中超脱出来，不具有任何的属性。这就是梵。

婆罗门教认为世界起源于“梵”，因为梵而存在，又复归于梵。然而除了梵之外，还有一个“我”——神我。奥义书时代，主张‘我’创造宇宙，或谓‘我’是个人我（小我），然同时亦是宇宙中心原理之大我，梵（意谓宇宙原理）与‘我’乃为一体、同一。更进一步主张唯‘我’方为真实存在，其余皆为虚幻。如果说“梵”是客观世界的，那么这个“我”就是主观世界的。梵我一如，就是客观世界与主观世界的同一，就是世界与我的同一，认识到梵我同





一，体验到梵我同一，这就是最高的境界。《奥义书》中提出梵我同一，这是印度哲学中非常重要的一个观念。中国是“道”，印度是“梵”。印度哲学把“梵我一如”当作理想，梵我一如是超出经验的，超出逻辑的，只能在心中去体会，带有很强的神秘性，是突出个体的感受；而中国的有道无道则可以通过社会现状表现出来，有道就是太平盛世，无道就是民怨沸腾，所以中国的哲学就走上了注重关注社会伦理的道路。

大梵化生万象。这个世界的万象，包括动植物、飞禽走兽等生物，这些都是大梵的化生，它由地、水、火、风、空五大种子，化生卵、胎、热、湿、马、人、象，动植飞走等物类。好像大海扬波，变幻生出群象。它并无目的，只是游戏性地在变魔术，所以一切现象都是虚幻的，只有一个梵我是实存的。一切万物依一定顺序发生，人类乃至一切生物的灵魂根据其业力而有各种形式的轮回。从此轮回中求解脱，即是人生最高目的。而由于觉悟梵我一如的根本真理，消灭业力，就能免再生的痛苦。

人我是有情的中心。所谓有情，又名众生，即一切有情识的动物，包括天人以及世界上的各种生物。“梵”的自性有两面，一面可以始终保持本体的本位，另一面发展成我。换言之，一面有力量组织成人我的身体（似肉体的）；另一面又变做一个生命的力量，成为有情物命（类灵魂的）。肉体的部分，有五种风与三德，五种风相似道家所谓的气机，有呼、吸、介风、死风、消化风等；三德就是喜、忧、暗。梵我被肉体 and 心识所包围，不得解脱，犹如禁闭在牢狱中一样，它永远在心脏内部的小空处。永久禁闭着我的有关机能，便是生气（呼吸）根、意等作用。眼、耳、鼻、舌、皮，名为知根，是认识的泉源；手、足、舌、排泄器官、生殖器官等名为根，是意志的泉源。中间联络的主管，就是意。醒时，由五风与根等，全部都在活动。梦时，只是五风和意在活动。睡眠时，意也休止，只有五风在活动。觉位，便是解脱的境界，就是那个无喜、无忧、无痛苦、无快乐的梵我的欢喜地。

《奥义书》确定梵我不二，世界万象，本来就与我同根所生。《净行书》是由肉体的生命说到心灵的生命，但到此为止。《奥义书》却把潜在身心内部的自我，分成五藏与四位。所谓“四位”是指：醒位、梦位、熟眠位、死位。所谓“五藏”是指：食味所成我、生气所成我、意识所成我、认识所成我、欢喜所成我。这个欢喜所成我，就是灵魂自我的至高无上，绝对快乐的境界。

（二）轮回与解脱

“业报轮回”学说起源于《奥义书》，但这种学说的最早渊源可以追溯到远古时代的灵魂不死观念。《奥义书》的圣贤们继承和发展了灵魂不死观念，提出了业报轮回理论。认为人有肉体的物质部分，也有灵魂的精神部分，灵魂是永生不灭的，是与大宇宙的最高精神“梵”同一不二的。一个人死后，他的灵魂摆脱原来的肉体，可以在另一个肉体躯壳中继续存在，这种生生死死的不断循环就是“轮回”。那么，人死后灵魂将在什么样的躯壳中再生呢？按照奥义书的观点，这完全取决于一个人生前的“业”。业指人的行为，包括身、口、意三个方面，人的任何行动、语言、思想行为都会引起“果报”，业不同果报也不同。

1、灵魂观念的产生

婆罗门教认为生生世世轮回不休的主体是灵魂，也称为内在的我，称作“命”。业报轮回

是与梵我同一紧密相连，业报轮回基于人具有灵魂这样一种看法。承认灵魂存在观念在宗教、哲学、社会学中皆可见，然论及其特质、本源则有不同。原始人所具有简单古朴之灵魂观念，直至宗教、哲学渐次发达之后才趋向非物质化的‘精神统一体’。在佛教中，释尊对灵魂与肉体之同异并未予以作答。关于轮回的主体问题，佛教的《那先比丘经》中言人死以后，更受新身，身不随后世生，而精神却是辗转相续。譬如灯中火，灯芯更换而火相续。那先比丘承认精神的存在，认为它就是承受业报、辗转轮回的主体。至于人是否真有灵魂，信与不信另当别论，大体说来，关于灵魂的问题有不同看法：有人认为灵魂和肉体不可分离，人死如灯灭，灯灭了光也就没有了，肉体死了灵魂也就散了；西方基督教则相信有灵魂，但是他们认为人的灵魂只有一次，人死后，人的灵魂或者上升天堂，或者堕入地狱，为了灵魂能上天堂，所以人生就应该信仰上帝，救赎原罪；而在印度婆罗门教中，灵魂观是最为独特的。

婆罗门教坚信，人是有灵魂的，在人死后，灵魂可以不断再生，可以不断转世投胎，也许会变成植物，也许会变成动物，也许会变成饿鬼、畜生等等，这就是轮回。是以人生之时的行为（业行），作为回归梵天、大我的衡量尺度，不必再生；或者是做为投生为人、为畜牲，必需再受老、病、死苦的标准。这种与业结合的轮回思想，佛教加以采用，佛教的三世六道轮回思想不能说与这种灵魂观无关。

印度正统文化婆罗门教的轮回思想认为：梵神是创造主，不仅创造了人间世界，也创造了其他五道世界。人的灵魂是梵所赋予，所以梵是“大我”，给人的灵魂是“小我”，小我的灵魂居于人类肉体的心脏。人如果能经常在森林中修习禅定以净洁自我的灵魂，以苦行克服从肉体上所发生对物质的欲望，以祭祀梵神救赎自身所有的罪行，此后小我灵魂便得与梵的大我同住，这是善业；否则，便是恶业，死后灵魂要堕落到其他恶趣中去。

吠陀时代的地狱观念还处在萌芽状态，它在大地之下，是因陀罗神（帝释天）惩罚敌人和恶魔的地方，这时的天堂和地狱并未与善恶行为相联系。

到了梵书时代，出现了“再生”的概念，一般认为转生的概念乃至轮回的观念是受此启发而来，但此时还没出现与伦理道德相结合的轮回业报思想，这一时代祭祀盛行。

到奥义书时期，业报轮回理论的一些基本概念开始提出，报应的观念也已出现。这时婆罗门教内部祭司阶级的腐化已经十分明显，祭祀万能神话被打破，社会上开始注重业报伦理。史诗《摩诃婆罗多》的和平篇中有这样一段话：“月亮即使在黑半月的第十五天消失了，众星也没有丢下它。灵魂即使离开了肉体，它在肉体内所做业的果报也不会离它而去。”一切众生都受着自己所做业的控制，在天堂和其它好的地方享受善业所带来的欢乐，在地狱里饱尝自己罪恶所带来的痛苦煎熬。他们带着自己已经减少的宿业来到这个世界上，受着种种可怕的侵扰和死亡的折磨。

2、业报轮回思想

《奥义书》对人死亡后的命运，提出了“五火二道”的最原始轮回思想。“五火二道”思想，见于《广林奥义书》及《歌者奥义书》，二者皆属于古《奥义书》。它代表印度古奥义书对轮回与解脱的看法，它同时也表现出一种对于自然世界生命之循环互依的见解。“五火”指的是人死后所经历的五个轮回阶段：人死火葬，（1）灵魂先进入月亮；（2）然后变成雨；（





3) 雨下到地上变成食物；(4) 食物被吃变成精子；(5) 精子进入母胎而后出生。五火之道即是轮回之道，也称为“祖道”，相对于此的解脱之道，即所谓的“神道”，也称天道。它是指人死后灵魂进入梵中，梵我合而为一，不再轮回于生死之际。所以祖道和天道就是“二道”。

为了说明果报不同，《奥义书》提出了三道四生。轮回业报思想在《梨俱吠陀》中还未见到过，《梵书》中间或谈到死后转生的问题，但并不一致。在《奥义书》中则被系统地提出，可见这种思想是和印度阶级的形成有密切的关系。轮回解脱思想的主要内容是：每一个人的灵魂在死后可以在另一个躯壳里复活，一个人重新转世的形态，首先是取决于他过去本人的行为——业（羯磨），即取决于他奉行婆罗门、刹帝利的要求和保持那些树立在各个种姓之间的界限认真到什么程度，“依照人的行为决定那个人将来要成什么样，行善的成善，行恶的成恶。”（《森林奥义》）。（中国也有善有善报，恶有恶报，不是不报，时辰未到之说）如果他崇信神明，奉行吠陀的规定，死后可以投入“天道”（神的地位）；次之，可投入“祖道”（人的地位），轮转为婆罗门、刹帝利、吠舍等等；至于不信奉神明，违逆种姓的义务者则要永劫沉沦于“兽道”，即地狱之中，来世变为首陀罗和动植物等等。奥义书根据轮回教义把有生命的物类（有情）分为胎生、卵生、湿生、种生四种。所谓胎生是从母胎生，如人与哺乳动物等；卵生是从卵化生，如鸟、鸡、鸭等；湿生是从湿气生，如蚊蚋等等；种生是从种子生，如草木等各种植物。这就是“三道四生”，三道是天道、祖道、兽道；四生是胎生、卵生、湿生、种生。

为何众生的生命是不完美的？因为生命与轮回的动力，即来自众生的意欲与意欲所展现的行为，这些意欲与行为所造成的一切影响，不论是可见或不可见，就叫做业。众生的意欲大多是盲目的，以盲目的意欲指导行为，因此造成了众生诸多苦难，这盲目的意欲，又可称为无明，它就是生命之盲目冲动，也是轮回的原因，因此想要摆脱轮回无穷的生死之苦，那便只有去除无明一途。印度婆罗门教徒普遍相信，每个众生的灵魂即自我，来自于梵，梵是宇宙的创造者，是万物的根源，是全知全能；众生的自我来自于梵，故本质与梵相同，但因为无明的缘故，自我与梵分离，因此不再具有与梵相同的全知全能，同时陷入生死轮回之中而不自觉。因此所谓解脱，就是自我能够回到梵，达到梵我合一的状态，梵我合一乃是人生与宗教上的终极目标。

3、解脱的途径

在现实生活中，有的人总是享受幸福，有的人总是受苦受难，这是人前世的所作所为而决定。前世积德，则今世可以享福；前世作恶，则今世受苦。而今世作恶，则来世受苦；今世积德，则来世享福。前世、今世、来世，人的行为会有报应，这就是业报。人的记忆可以消除，业报却不会断除，这就是业报轮回。绵亘过去、现在、未来三世而立因果业感之理。盖以过去之业为因，招感现在之果；复由现在之业为因，招感未来之果。如是因果相续，生死无穷，此即迷界流转之相状。这种观点不仅仅主宰了印度的婆罗门教徒，同时对其他民族也有很大影响，甚至影响到全世界。比如我们中国人经常说善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到，就是三世轮回的观念。婆罗门教徒认为人应该超脱轮回，寻求解脱之道。

解脱，就是使人的灵魂或精神从生死轮回中，从肉体的束缚中彻底解放出来，达到永生不

灭、无限福乐的境界。解脱的观念离不开梵我一如思想，我来自于梵，也必然返回于梵，人之所以处于轮回之中，原因就在于“无明”。由于无明而认识不到梵我一如真理，迷恋世俗生活、迷恋男女之情而处在轮回中。《奥义书》的圣贤们认为，只要通过宗教实践努力修习，体悟梵我一如真理，就可消除无明，抛弃一切欲望，使灵魂摆脱轮回，返回到梵界，达到解脱。

解脱的途径，婆罗门教典籍中在不同的地方常有不同的推荐：冥思、苦行、祭祀等等，但最重要的是瑜伽，瑜伽分为智瑜伽、信瑜伽和业瑜伽，其中业瑜伽就是业解脱。

《奥义书》也规定了各个种姓断灭轮回的解脱方法。解脱方法主要是证悟梵我合一（即通过自我的冥想使个体灵魂与梵合而为一），在生活中要刻苦修行。《奥义书》规定的修行的方法是：苦行、布施、正行、不杀生（即非暴力）、实语、禁欲、奉爱。这些规定到后来也被一些统治阶级借用。例如婆罗门教倡导施舍，在吠陀时代以后，施舍观念成熟，施舍物包括土地、树木、金银珠宝、食物、女佣、灯、衣服、马匹、牛、酥油、鞋子、伞具、吠陀知识、抚慰言词等等。施舍对象主要是僧侣阶层。施舍的报偿就是积累功德，涤除罪愆。施舍也有规则和禁忌，比如不施给不诵经的人或者品德有问题的人，施舍给博学者或者生活穷苦之人会受福报，施舍了弄脏了的食物将招致祸害等等观念。

《奥义书》的轮回与解脱思想，是指有情的命运有两条路：要么跟着现象在继续变化而轮回；要么返还到大梵的本位而得解脱。《奥义书》最终的目的便是求得解脱，脱离罪恶和烦恼，也就是悟得人性中唯一不二的梵净。人之所以不能还到梵净的本来面目是因为无明的障碍，如果没有无明，明了之时就可回归到梵净。人们怎样才能明了？怎样返还梵净呢？只有修习禅定和瑜伽，抑制感觉和表象的活动，念诵梵的表征安唵（唵om）字的密语（密咒），念念相续，就可以渐渐把握身心，进入真净的梵我和大梵合一的境界。轮回是苦，所以印度的婆罗门教徒认为人应该超脱轮回，寻求解脱之道。

总之，《奥义书》中阐明了业报轮回思想，这种轮回思想对佛教理论有一定的影响。古老的印度有着悠久的文化底蕴，从吠陀圣典发展到奥义书时代逐渐形成深奥的理论体系，佛教在这种情况下应运而生离不开当时的时代背景。以上结合佛教理论对《奥义书》中轮回思想加以剖析，愿对修学佛法者有所帮助。





人间佛教之『三时』略说

朗明

“三时”指的是：过去、现在和未来。

关于人间佛教的思想，溯源自民国年间太虚大师，再由台湾印顺导师加以继承和发展，而于当今佛教界备受关注和响应，无论是一脉同根的海峡对岸，还是几经波折的大陆此岸，甚至包括东南亚的毗邻国土，人间佛教方兴未艾。它已成为当今佛教界的一面旗帜，难怪有人说二十一世纪的佛教又将兴盛一千年。之所以如此肯定人间佛教，乃有其深厚的理由，且从三时而论之。

一、佛陀时代

诸佛以一大事因缘而出现于世，乃使众生开示悟入佛之知见。这句源自《法华经》的话，全盘道出释迦如来应化世间的根本目的，那么，何为佛之知见呢？佛者，觉也！灵觉之性，人皆有之，甚至说一切众生皆有此觉性，只不过在于迷障之深浅的区别罢了，但在人天六道之中，人是最灵性的。最堪以教化，最聪明勇记，关于这一点，佛在各类经中常为提起，常告诫我们“人身难得”“得人身者如爪上土，失人身者如大地土”。也正因为如此，所以，“诸佛世尊，皆出人间，不在天上成佛也”。佛陀出生在人间，修行在人间，成佛在人间，说法在人间，入灭也在人间，一样经历生老病死，一样经历家国人生。所以，这样的身教和言教，已奠定了佛法自古以来都是以人为本来展开的，人间佛教名正言顺。在整个佛法中之所以提到天神鬼趣，及三生数世，只是因为佛法中根本义为“缘起”，佛陀以其如实广大的智慧彻证诸法真实相，指出一切事物皆为众缘和合，绝不可鼠目偏狭地只局限于现时现地，当知时间上有三时相续，空间上有六道轮转，生命是如此地复杂，因果却又是丝毫不

爽。中国天台宗智者大师更由此归纳出“一念三千”“一法界中含十法界”的法义。这样我们就能明白佛陀之本义乃是广说三世来指导现世，广说六道来指导人间，正因为时空是如此的相关相缘，所以我们只要圆满一法界，就是圆满了十法界。只要注重于现世今生，那么自然能影响于其他空间和时间，以这样的角度去看佛法，何为本何为末就一清二楚了。

佛陀在世时，其赤足游化，足迹遍布印度当时所有的大小国家，凡佛过处，如风偃草，上至国王宰相，下至平民贱民，皆得平等度脱，他谆谆教化，随机说法，其时亦无所谓大小乘，除千二百五常随众外，其它万千弟子或经行于林间泉下，或奋志于救度人间，佛皆赞许。可见佛陀在世时佛法是多么地注重人间化，救世化。在佛法中，有关佛陀对人伦、国家、政治、医学、财经、军事、文艺等各种人间学理的阐述比比皆是。这些事实都雄辩地说明了佛教乃是人间佛教，这是真正的核心所在。如果一味宣传佛陀上天入地，周围天龙八万，一派虚无飘渺的样子，就容易走入偏门。

二、当代

千年以后，法传东土，佛教以其特有的融和性和契机性，很快被中国民众所接受，并发扬光大，经过一代代高僧的努力，至隋唐时期，佛教空前兴盛，八宗竞出，百花齐放，真可谓是佛教的黄金时期。但所谓盛极必衰，即使是佛教本身，也难逃“成、住、异、灭”的规律。明清以后，教界每况愈下，渐渐的，在中国民众心目中，佛教已成为“事鬼神的宗教”“重死轻生的宗教”“偏重自利的宗教”“追求神异的宗教”。以至于人们见到尊贵的僧宝，居然问的第一句话是“是不是恋爱受挫折”“吃不吃肉”，实在令人感到可笑和可悲。或许有人不以为然。其实“共业”永远是主流，要想“别业”转成“共业”，仍需天时地利。而对于我们住持佛法的僧人来说，造成这种局面也难辞其咎。至少是不思精进，因循守旧，随业所转，因为翻开佛经，深入经藏就知佛法乃是积极的佛法，人间的佛法，能运用于现实生活中的佛法。

历史在进步着，三千年的王朝分崩离析时候，终于一位菩萨出现了，在中国佛教急需改头换面时出现了，在中国佛教急需正本清源时出现了，在中国佛教急需一个振臂一呼的人时出现了，他就是太虚大师，大师的出现是我们这个时代的福音，他的人文佛教思想，乃是中国佛教界重新复兴的一面旗帜。在他之前，即使有部分热血僧青年知道佛法非如当时表面现象看到的那样，也莫奈何，不知所措。而大师用人文佛教这个名词即刷清了人们心中的误解，他重新梳理了整个佛法，确定了以大乘为基础，提倡五戒十善以完成人格，改善人生，以大乘行果深入社会民众，修服务众生的菩萨行，摄化众生，实现人间净土的思想。这个思想，立足于人间为本位，又不失佛法导俗趋真的指向。避免了佛法走向神鬼化，消极化和庸俗化的两种极端。又极贴近现实人生。虽源自佛陀本怀，却又能激浊扬清，也使佛教重新恢复了其生机无限的功能。故尔大师说他乃“复古”而非“创新”。但是，没有大师的驷龙探珠，谁又能厘清佛法的本和末呢，没有大师七八百万字的著作，中国佛教又怎么能把握得住佛教未来的走向呢，没有大师理论上的铺垫，又怎能有今日佛教界欣欣向荣的景象呢？！





大师最后的改革最终是失败了，这是其历史的原因，在其内心，早已了然自己是个先觉者，先驱者，而不一定是个成功者。但任何伟大的事业都是先需要有这样的人物，如其所述“事实上，我不能去做施設此种僧教育的主持人或者领导人……一切的一切都是你们教的人和学的人不能仿效的”其内心是何等的觉知。但他的思想，他的口号，他的实验，对今后佛教界的影响是无与伦比的，自大师圆寂直至今日，综观两岸佛教界，乃至东南亚佛教界，所走的路几乎都是大师所指出来的，人间佛教已经由理论转化为实际，台湾佛教的四大山头都各自从不同的角度在诠释着人间佛教，特别是佛光山，提出佛教应以社会化、大众化、现实化、生活化，为四大目标。兴办佛教教育、文化、研究、出版、慈善等等活动，并成立了以在家居士为主的现代化的教团——国际佛光会，组织结构完整，信徒百余万。也带动了台湾其他寺庙开展了形式多样的弘法活动。其影响遍及全岛。到现在台湾的民众对佛教的印象早已改观，人人以信佛为荣，太虚大师能看到此一景象也当于常寂光中欣然含笑了。一九八三年中国佛教协会提出了提倡人间佛教思想，明确了农禅并重，学术研究，国际交流三个发展方向。中国佛教协会会长赵朴初多次撰文阐释人间佛教。现在大陆的佛教界正按着中国佛教协会的方针，切实加强信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设和组织建设，为迎来佛教界的又一个黄金时期而不懈努力着。

三、未来

人间佛教的内涵是极为丰富的，需要我们全体佛教界的有志之士进行深度挖掘和吸收，太虚大师的煌煌七八百万字绝对够我们吸收了，大师已为我们指明了方向，而走不走就是我们的事了，如果说当年明清民国时期的人间佛教未能成功，是因为天时地利不合的话，如今进入二十一世纪，整个社会日新月异，早已推翻了我国几千年的封建重压，政治制度日趋民主，人心迫切需要佛法的甘露法雨滋润，我们佛教界如果仍然让民众误解的话，还在做一些守旧守残的事情，那这个弘法不力的责任将全部落在僧人头上。如果我们还因循守旧，又怎能对得起当年虽知不可为而为之的太虚大师呢？所以，每个有识的僧青年，身为佛子，当行佛事。至少在以下几点是值得我们去做的，也是推行人间佛教所面临的现实课题。

一、注重菩提心的引发、培养和增长。菩提心者，自觉觉他之心也。佛教为觉悟之教，其最后目的是为引领众生同登解脱之门。而决非仅是劝善之教，五戒十善为一切解脱门之基础，却不是终点。所以，若能引发众生的求解脱之心，再教其以五戒十善为基础循步而进，必定切实有效。以俗话言之为有上进之心，则孺子可教。这一点在操作上一可用来甄别初出家动机，二可作为各级佛教院校的入门课，三可在各类讲经法会对众开示中做为一个重点来讲。

二、五戒十善的推广和阐释。戒的本意为防非止恶，乃是适应社会的，安定社会的，我们不妨在五戒的推广上，更切合现代社会的一些突出问题来谈，则更合乎人心，更能起到非凡效果，如台湾佛教界就有这方面的例子，慈济的“七诫”中，甚至把“开车要戴安全帽”也列入其中。星云大师在讲五戒时讲到“不杀生而护生，自然长寿；不偷盗而布施，自然富贵；不邪

淫而尊重，自然和谐；不妄语而守信，自然誉好；不吸毒而正常，自然健康。”中国人的“五福临门”居然被他配到了五戒里面，令人听了自然倾心。

三、在修持法门上提供与现代社会相适应的方法和环境。佛法讲中道，不赞成过度苦行和过份享受，只要能令心处于平和中，反而更易进道，这一点，佛陀本人是最好的例子，他皇宫里最精致的饭食也欢喜，乞丐盲婆的粗粮也欢喜，从不有所分别。所以，我们也要根据现代人根机，提供他们能接受的修学环境，不可一味讲苦修苦行，只要不奢华就可以了，修持上，对于普通民众只念一句弥陀的现象，一定要加以引导，使其常修学净业三福，避免偏解佛法。现代人忙碌不堪，时间宝贵，很难令其长时间呆在寺院，因此我们也不妨常常打个禅一、禅三，而不必非要禅七。

四、做慈善事业来实践菩萨行。太虚大师当年说中国佛教“教在大乘，行在小乘”，实可令我们深思。而当今台湾慈济拥有一千万的会员足可在教界彪柄千秋，也给我们做了一个最好的榜样。慈善事业是大有可为的。它是佛教走向世间度化众生一个最好的办法和桥梁。也必将是人间佛教一个重要的内容之一。

五、对佛教界进行组织化。历朝历代以来，中国佛教一向是一盘散沙。中佛协是几千年来第一个佛教组织。如何把无序的状态转为有序，如何万众一心，这实在该我们加以深思和去实践的，这方面，我们也可参考他国的佛教，为何在这方面如此成功。

六、关注政治，参与政治。参政议政是新中国给我们佛教的一个神圣权力，打破了从古至今教界一直被动的局面，“不依国主，则法事难立”是古有明训的，而处于现今社会，如何运用这神圣的权力来促进佛教的兴旺，促进佛教对社会的贡献。也是我们推动人间佛教的一个重要内容。

以上是本人对如何推动人间佛教的一些建议和设想，回顾过去，展望未来，前景无限，我们完全可以从佛法的本义中，太虚大师的遗著中吸收人间佛教的精华所在，来做为我们航行的指标。21世纪，当愿众生，深入经藏，智慧如海，发无上心来荷担如来家业，去开创和谐美好的明天。



关于佛性的朴素认识

无庄

真如无相，知亦无知。很久以来一直有一个认识：最上乘法，真是不能在大庭广众之中说的，所以有古人只留道德不留道法之说。为什么呢？因为真如佛性无知，那是一个纵横无际的结构，任何一种知见在这个“全知”的海洋里都会被湮灭，再也看不到知相的存在，而一切皆非了。而人类知见不断，那么层层叠叠的认识差别就会构成对一个事物千差万别的体认，而攻讦四起。这在古代六祖在世的时候也是这样的，以至于为避害而远走他乡。然而如果没有一个广大无边、真正的包容态度，这样种种执取一端的对立认识也就离佛性尚远。

一者善，二者不善；佛性非善非不善，是名不二。蕴之与界，凡夫见二，智者了达其性不二；无二之性，即是佛性。（《六祖法宝坛经》）

而佛性是什么呢？它就是个无所不包、无所不含然而又是个无相的存在。心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得；自性真空，亦复如是。（《六祖法宝坛经》）包含万有而又一法不立，这就是我们的佛性。

如果讨论什么是正法，那么我认为，如果你有一颗包容天下的心，既承认事物间的同一，又承认事物间的差别，这个就是正法。而现在搞攻讦的人呢？往往缺乏这样一颗包容的心，只是看到对立的一面，就看不到统一的一面，已经失去了正念的立场。对于很多当今能够站出来讲法的大德，我是相当尊重的，比如台湾的净空法师、慧律法师，还有特别值得一提的南怀瑾先生；他的慈悲、见解、才华、胆识是众多的小我所不能比的，正是他，接引了很多人热爱了传统文化，走入了修道之门。那大量的著述都是作者的心血，相比之下，那些热衷于搞攻讦的人，他们做了些什么呢？大概也就是那点事了，什么是光辉？什么是黯淡？大概可以一目了然了。

每一种学说都会有它的局限性，这个是必然的。我们应该理性客观地去看待它，不会因为他是我们崇敬的业师，就不去审度其中的差别，因为这个是不断完善我们心识必要的过程。我有一个习惯，就是喜欢独立思考；也就是说哪怕是佛祖说的，那么我也要理解消化了才能接受，也许有学唯识的佛友会怀疑这其实是恒审思量的我执在起作用，然而我认为，对于经典的理解、万象的纷纭复杂后面的本质，唯有我心中之佛方可把握。本性自有般若之智，自用智慧，常观照故，不假文字。佛向心觅，不假外求。

而且我只说我自己的语言，尽管那看起来非常的朴实无华，但却经常是发自本心。《华严经》云：无见乃能见。而我发现，凡是不执我见、客观公正、不假思索而如泉涌般的智慧语言那就是了！如若深究，当如《思益经》所言：非眼所见，非耳鼻舌身意识所知，但应随如相



见，眼如乃至意如，法位亦如是，若能如是见者，是名正见。因在我的修学体会中，学禅就是要不断地接近那种本性流慧！而不是思量个没完落入后天意识，曾记得六祖说过“思量即不中用”，什么意思呢？就是我们要相信自性是佛，自性自用自关照，因迷心外见，修行觅佛，未悟自性，即是小根，若开悟顿教，不执外修，但于自心常起正见，烦恼尘劳，常不能染，即是见性。也就是说我们要不断发觉本心的智慧，而不是习惯地依赖经典文字与外援而丧失自己本性的智慧观照。这一点对于修禅的人非常重要；因为禅宗是不立文字、唯论见性成佛的。在我个人的观照体会中，我发现内心却有本性的无师之智，有时尽管对一个事物不尽了然，然而却能有正见的判断，也正是因为有这一系列正见判断的帮助，才使我们的见地不断地走向渐进完善之途。

对于佛性，我发现几千年来，人们的研究认识很难脱离佛经原有的语言体系，这从佛法普及的角度来说应该是个遗憾的事情，因为更多的人会因为经典文字的晦涩艰深望而却步。造成这种情况其中的原因一个是因为对佛陀的无上尊重，认为如果使用非佛经语言那么就很可能是外道；若有一字违背经意即同魔说。还有就是绝大多数的人都没有能力去真正认证那个佛性，因为那需要很深的证量。而通常我们大家大多局限于心识的把握。但并非不能见性，如能澈悟心源，便可一悟即至佛地。

处处不在，也即处处在。那么这个无所不在的佛性就一定可以有种种不同的语言方式来描述它。这样才体现出它的无所不在无所不能的性质。众生皆有佛性，因此，我们就没有理由说今人的智慧就不比古人，只有古佛是佛而现代无佛。佛菩萨不会在现代社会就舍弃众生，在现代一定会有大德高人对于佛性有更为深刻透辟的认识！而我们如果因为名相的障碍就失去了学习的机会，那其实是很可惜的；这个可惜不仅仅是因为错过了认知的机会，更重要的是由于执于名相，我们依然没有走出心识的牢笼而故步自封。

在我对于无上真理的认识过程中，体认到古代圣贤研究的都是这一个东西，《法句经》云：森罗及万象，一法之所印。释家叫佛，道家叫道，儒家叫明德……对于这一点，道家的丹书上往往说得比较细致，其中有很好的归纳。虽然是一个东西，但认识层次、具体修为都还是有极大差别的，所以《金刚经》中说得很明确：一切圣贤皆以无为法而有差别。那么三家合参，在共通层面上应该是可以的，而不能简单以不伦不类视之。仅仅是名相改了，而实质说的则是一个。我们应该善于拨开语言的外壳来契合其中之意，而不是一味的因名相的不同、解说的差异抠字眼而争执不休。

语言只能帮我们接近那个真如的实相，而那个实相的把握，要靠我们的心去完成。

说儒释道的语言，一般人们大体还能接受，而如果说是当代某某说的，通常就要出麻烦了；人们在潜意识中有一种厚古薄今的倾向，也就是说，今人似乎不可能赶得上古人，尤其这些活着的讲法人，我们到处可以搜集到他们的信息，抓住一个小尾巴，那么对方的立论都跟着站不住脚了，即便是很多说对了的东西也会因为某种薄弱之处的凸现而染上了错误的色彩，真的是倒洗澡水把孩子都倒掉了，无论如何这今人也不如古圣名贵，因为古圣在现代社会里只是



可以作为偶像来供奉的，我们看不到他们生活的实际，即便是有可质疑的某些记载，大家也会替圣贤做圆满的开脱。

而我的态度是，哪怕他是个罪犯，但决不否认他可以是个孝子。

因此，无心恰恰用，用时恰恰无。以一颗无分别的心而去做有分别的用，这就是日常修心的具体内容。所以即便是以科学的角度对佛道诸法描述得好的，我也会去学习，用来帮助自己开阔视野、启迪心智。

道与佛性，其实都是对这个宇宙所有事物共同共通本质的一种代名词。是一个很立体的东西，既是规律、是本质、是现象、是宏观也是微观，是物质（包括通常意义上的非物）、也是精神、信息、是有也是无……。所以说还真不能单拿出来某一个方面来讲，因为那会丧失它的整体性。“说似一物既不中”。

这里面的奥妙实在是太深奥了，如果深究进去，渊兮，似万物之宗……。真的是非常人心智之可得。

那么万物是通过什么得以共通的？我认为这是一个至为关键的问题。而共通的门户就是“空性”！……

正是空性，消除了万有一切的差别，而使万物得以相通，所以我曾经看见有人把“空性”定义为佛性的，应该说这个见地不准确，因为空性仅仅是佛性的一种示相，而真实的佛性是空有不二的。那么“空性”是通过什么来实现的呢？

“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄。”（《心经》）

“夫物芸芸，各复归其根，归根日静，是谓复命。”（《道德经》）

那么只有空了（这个空既是了无一物的空也不是了无一物的空），才可以“感而遂通天下”，才可以把握万物，那是对于事物来说此即是彼，彼也即此。也就是说消除了对立的差别，我们就和万物成为了一体，那么它也既是你，那你还有什么不能把握的呢？所以才说无为者无不为也。

而这个佛性，若从信息负载的意义上说，确实又是万物所共有的，否则又何来相通？无论是有想还是无想，有情还是无情，都具有这个实性，佛性本身是不生不灭、不增不减、不假修证而恒常存在的，也就是说不证就有，证了也还是那么多而不会增加。“天地坏了，这个不坏。”但是否能觉悟则对对象有种种条件要求了……其中有宽泛的说法，也有狭窄的定义。若宽泛的说法，积累世之功就都能成佛，那么狭义的说法则说是干瘪的种子无法发芽，其实各说就各有其理，看怎么论了，在修为上也是一样，见地不同，修法亦不同，就比如说到北京，车、船、飞机、自行车甚至步行都可以去，也都有自己的道理，所以也就没有什么对与不对之说，看以什么做标准衡量对与错，是与非了。所以说就没有绝对的善恶是非对错观念，一切视因缘造化而定。

而人类的觉悟则是由必然王国走向自由王国的自我完善之路。





寒山禅踪



● 寒山与寒山诗研究述评及反思

..... 崔小敬

● 寒山题材绘画创作及其演变

..... 空灵

寒山与寒山诗研究述评及反思

崔小敬

提要：本文回顾了寒山与寒山诗的研究状况，分为寒山诗的流传、结集及版本研究、寒山其人研究、寒山诗的内涵与风格研究、寒山诗的传播与影响研究四个方面作了述评，并对当前研究所取得的成绩以及存在的不足进行了反思，以为未来研究的借鉴。

关键字：寒山与寒山诗研究 述评 反思 借鉴

寒山在佛教传统中一向被视为高僧大德，乃文殊菩萨之化身，与普贤化身之拾得、弥陀化身之丰干并称为“三隐”或“三圣”，相传曾显现于天台国清寺，又曾驻锡于苏州寒山寺。除一些神奇的事迹外，寒山还留下了三百多首诗，内容丰富，形式多样，有些有很高的艺术价值。寒山诗自晚唐起就在文坛、禅门内有所流布，而其人其诗在近现代以来的遭遇更可以用“离奇”和“独特”两个词来概括。总的说来，二者在中国文学史和文化史上的地位并不算太高，但进入二十世纪后，却突然大放异彩：二三十年代白话文运动兴起，寒山诗多用口语白话的特质被白话文运动的主将胡适、郑振铎等先生发掘出来，并被重新阐释和定位为初唐三大白话诗人之一；到了五六十年代，大洋彼岸的美国兴起“垮掉的一代”（the Beat Generation）运动，参与者们竟将寒山视为宗师，对之顶礼膜拜。可以说，中国最激进的文化精英和美国最敏锐的知识分子都曾向寒山致意。从此，寒山与寒山诗研究也就成为学术界的一个热点，尤其是新时期以来，国内学术开禁，思想活跃，在这种自由宽松的学术背景下，寒山与寒山诗研究也取得了显著的成绩。下面对寒山与寒山诗的研究作一综述，并加适当点评，以为今后研究之鉴。

当前的寒山与寒山诗研究大致可分为四个部分，一是寒山诗的流传、结集及版本研究；二是寒山其人研究，包括寒山是否实有其人的争论及其时代、家世、经历等的探讨；三是寒山诗内涵与风格研究，包括寒山诗与释、道、儒三个文化传统的关系及其独特诗风；四是寒山诗的传播与影响研究。这四个共同组成了寒山与寒山诗研究的大厦。

一、寒山诗的流传、结集及版本

据现有资料看，至少自晚唐起，寒山诗就已在文坛及禅门中有所流传了，并且在一些文人中得到了较高的评价，如晚唐五代著名诗僧贯休有“子爱寒山子，歌惟乐道歌”之句^[1]，齐己有“赤水珠何觅，寒山偈莫吟”之句^[2]，李山甫也有“康乐公应频结社，寒山子亦患多才”之句^[3]，可见当时寒山及寒山诗影响与流传的情形。

至宋代，寒山诗受到更多人的喜爱与重视。寒山诗独特的表现手法与意境，曾引起王安石、苏轼、黄庭坚、朱熹、陆游等诸多著名文人的注意。王安石有《拟寒山拾得二十首》^[4]，苏轼亦有《拟寒山诗八首》^[5]，黄庭坚喜书寒山诗，并有诗云：“前身寒山子，后身黄鲁直”^[6]，



其对寒山之崇慕似非一般。朱熹有赞叹寒山诗之言，谓其“城中娥眉女”一诗“如此类，煞有好处，诗人未易到此”^[7]，并有督促天台国清寺僧志南讎校刊刻寒山诗，“刻成幸早见寄”之语^[8]。陆游亦有《拟寒山诗》，谓：“掩关未必浑无事，拟遍寒山百首诗”^[9]，其《拟寒山诗百首》惜今不传。两宋对寒山评价最高者首推南宋诗人张镃，他将寒山奉为古今诗坛“八老”之一，以寒山直承陶渊明，而与李白、杜甫、白居易、苏轼、黄庭坚、陈师道等诗坛巨擘比肩^[10]。至元、明、清各代，诗坛对寒山与寒山诗的推重仍俯拾即是，如虞集将寒山视为唐代诗僧的代表人物^[11]；方回甚至将寒山拾得抬到比神秀、慧能更高的地位上^[12]；释圆至还曾就寒山诗中“我心似秋月，碧潭清皎洁”一首演绎为《碧潭字铭》^[13]；钱谦益称“寒山子之诗，则非李太白不能作也”^[14]；雍正帝更御选寒山诗一百二十七首行世，并于雍正十一年（1733）敕封寒山为妙觉普度和圣寒山大士，拾得为圆觉慈度合圣拾得大士^[15]，自此寒山诗更是盛传于世。

从书目著录的情况来看，自宋代开始，寒山诗就已进入了藏书家和目录学家的视野，宋王尧臣等编《崇文总目》卷十著有“寒山子诗七卷”，宋郑樵《通志》卷七著有“寒山子诗七卷”，尤袤《遂初堂书目》也著有“寒山诗”，无卷册数。欧阳修等修《新唐书》卷五十九《艺文志》著有“《对寒山子诗》七卷”，后注云：“天台隐士。台州刺史闾丘胤序，僧道翘集。寒山子隐唐兴县寒山岩，于国清寺与隐者拾得往还。”《宋史》卷二百八十《艺文志》著有“僧道翘《寒山拾得诗》一卷”，以上著录的辨证可参见余嘉锡先生《四库提要辨证》卷二十·集部一《寒山子诗集二卷附丰干拾得诗一卷》的有关考辨。清《文渊阁书目》卷四著有“寒山诗一部一册”，《秘殿珠林》卷二十三有“寒山拾得诗一部”。但是，从整个诗歌史及文学史的情况来看，寒山诗却并未占到重要地位。由于寒山诗语言的通俗性和较浓厚的宗教色彩，除一些书目著录外，清代以前的唐诗总集或选集限于体例与习惯，几乎都未收寒山诗，如宋计有功的《唐诗纪事》、杨士宏的《唐音》、明高棅的《唐诗品汇》等，只有胡震亨《唐音统签》卷九百八十至卷九百八十五（《唐音辛签》卷十七偈颂之十二至十七）收有寒山诗六卷，计三百零六首，几乎囊括了现传寒山诗^[16]。到清御编《全唐诗》，寒山诗才算在官方的正式唐诗总集中占了一席之地，并被列为释家类之首。

那么我们今天所见的三百多首寒山诗是怎样形成的呢？关于寒山诗的结集过程，历来盛传的一种说法是：寒山诗原本是题于林间树叶及人家屋壁上的，后来台州刺史闾丘胤命国清寺僧道翘加以辑录，得诗三百余首，编集行世。对于这一说法，现代研究者既有表示赞同的，也有提出不同意见的，大体形成了以下三种较有代表性的观点，即“道翘辑录说”、“徐灵府辑录说”和“寒山自编说”。“道翘辑录说”认同宋版《寒山子诗集》前闾丘胤序的说法，即认为寒山诗确为闾丘胤命国清寺僧道翘所辑录。这种观点在台湾学者中较为普遍，如赵滋蕃、黄博仁等，二人均认为闾丘胤序是“历史的目击者所作的 firsthand 纪录与见证，其可信程度，不应等闲视之”^[17]。“徐灵府辑录说”则认同《太平广记》卷五十五所引杜光庭《仙传拾遗》的说法，认为寒山诗乃“每得一篇一句，辄题于树间石上，有好事者随而录之”，而第一个对寒山诗进行编辑的则是天台山桐柏观道士徐灵府，后徐序被删，删序者并伪撰闾丘胤序，这样闾丘胤序本《寒山子诗集》就出现了^[18]。“寒山自编说”则从寒山诗中找内证，因为寒山诗中有“五言五百篇，七字七十九。三字二十一，都来六百首。一例书岩石，自夸云好手”及“家有寒山诗，胜汝看经卷。书放屏风上，时时看一遍”这样的句子，因此一些研究者认为寒山在世





时曾亲自编辑过自己所写的诗，这个“寒山自编本”是以后一切寒山诗集的版本来源^[19]。

现存最早的寒山诗版本是宋淳熙十六年（1189）国清寺志南刊本，这也是目前流传的各种寒山诗版本的最重要祖本。此外，寒山诗集的版本数量之多、系统之复杂，直令人瞠目结舌，在版本梳理与研究方面，用力最勤、成绩亦最突出的当推陈耀东先生，他曾就此发表多篇文章，如《日本国度藏〈寒山诗集〉闻知录》、《寒山子诗结集新探》、《〈寒山子诗集〉传本研究》等，并承担了寒山诗集版本研究的国家课题，其主要观点是：寒山诗集最初为寒山自编，共六百首，分体编次。后有徐灵府采编本三卷，诗三百余首；又有本寂注释本，削徐序，增托名闾丘胤序，附拾得录及诗。久之，本寂之文为人删削，仅留寒、拾诗及闾丘胤序，并增丰干录及诗，是为《三隐集》。清日之前，寒山诗集已有数十种刻本，且远及日本、高丽。现存国内外著录及传世之刻本、抄本、注本、校本、选本共百余种，可分为四大系统，一为寒山拾得诗之“二圣诗”系统；宋刻《寒山子诗》一卷、《丰干拾得诗》一卷系统；宋刻国清寺本系统；宋刻宝祐本系统。陈先生并对诸系统之行格、版式、诗数、编次等情况做了详细的甄别与辨析，揭示了其异同、特点及相互间的承继关系^[20]。陈文俱在，读者可覆按，不赘。

现代整理出版的寒山诗校注本也很多，按时间顺序排列大略有以下数种：黄山轩的《寒山诗笺注》^[21]、曾普信的《寒山诗解》^[22]、卓安琪的《寒山子其人及其诗之笺注与校定》^[23]、李谊的《禅家寒山诗注》^[24]、钱学烈的《寒山诗校注》^[25]及其修订本《寒山拾得诗校评》^[26]、徐光大的《寒山子诗校注》^[27]、郭鹏的《寒山诗注释》^[28]、项楚的《寒山诗注附拾得诗注》等^[29]。以上寒山诗集新版本的出版为当代的寒山研究奠定了坚实的基础，也显示了当代学者在寒山诗整理与研究方面注重文献、踏踏实实的良好学风。上述版本中以钱学烈与项楚之注本较有特色和影响，同时也是大陆流行最广的两个版本，尤其后者更被论者誉为取得了“建构寒山文化研究的学术之厦”的卓著成就^[30]。

二、寒山诗与寒山其人

寒山诗的研究虽有不同意见，但其文本存在却是无可置疑的；而寒山其人则引出了更大的争议，以致危及到其存在的真实性。从史籍的记载看，有关寒山的资料常彼此矛盾，而且都带有不同程度的神异色彩，更像是一种传说，而非信史。因此，在关于寒山究竟是否实有其人的问题上，学术界也形成了三种不同的观点，可简称为“寒山肯定说”、“寒山否定说”和“寒山混合说”。

持“寒山肯定说”的学者认为，寒山确有其人，是生活于唐代（笔者案：至于具体生活时代，又有初唐、中唐、晚唐等不同说法，详见下文。）浙江天台山的一位隐逸诗人。如陈耀东、罗时进、钱学烈等，台湾学者如陈慧剑、黄博仁等也持这一观点^[31]，另外一些教内人士也是这一观点的大力支持者。日本学者中虽以持“寒山否定说”者为多，但也有支持“寒山肯定说”的，如木村英一认为寒山诗出自一人之手是不必否定的^[32]。“寒山否定说”的支持者则认为，寒山实无其人，只是为了使寒山诗流传而创造出来的一个传说。这种观点较多地存在于日本学者中，如大田悌藏认为，所谓的寒山诗乃是“有禅僧道翹者，假名寒山、拾得，赋诗述怀，使时俗视彼等为狂士而已”^[33]。津田左右吉在对寒山诗进行了全面分析后，提出三个论断：第一，寒山诗大体上是唐代的作品，为使作品流传，便将其作者神化，产生了寒山的传

说；第二，寒山即寒岩，是诗歌主人公的栖身之所，而非确指的人，亦或应当看作是作者的假托之名，作者应当是一位亲近道家思想，同时又谙熟佛教的隐士；第三，有人在寒山石窟中生活大概是事实，此人或许就是个禅僧^[34]。入矢义高也持类似的观点，认为应该把寒山诗集的作者与关于寒山拾得的传说故事分开来看待^[35]。“寒山混合说”则认为寒山可能并非一个人，而是一个诗作者的群体，如孙昌武先生提出“寒山诗非寒山一人所作；应另有一个寒山诗的作者群，寒山子只是其中的一人（或主要的一人）而已”，并认为“由于寒山诗的出现又创造出了关于寒山的传说”^[36]。陈引驰先生也认为，“寒山的作品恐怕也是一群体的创作而不是一个叫做寒山的个人的诗集”^[37]。从以上转述中可以看出，“寒山混合说”与“寒山否定说”有某些类似之处，只是前者并不完全否定历史上可能确实有过一个叫寒山的人存在的可能性，而后者更倾向于历史上实无寒山其人。

不管寒山是否确有其人，但围绕着寒山的研究仍是必要的，也仍在进行之中。研究范围主要包括以下几个方面的问题，第一是寒山的生活年代，这也是有关寒山诸问题中争论最大的问题之一。宋本《寒山子诗集》前闾丘胤序虽未说明寒山生活的具体时间，但闾丘胤是贞观中台州刺史，因此寒山是贞观时人的说法曾经盛行一时；但《太平广记》卷五五引杜光庭《仙传拾遗》，却称寒山子“大历中隐居天台翠屏山”，时间一下子就晚了一百多年。可见在早期记载中，寒山的生活时代就是模糊的、矛盾的。近现代以来，研究者从《太平广记》的有关记载、闾丘胤序、《天台山国清禅寺三隐集记》、僧传、灯录、语录等外部资料及寒山诗的内证入手，对寒山的生活年代进行了更加深入细致的考证，但结果仍然没有得到统一，现将有关学者的结论简列如下：

胡 适：700-780^[38]

余嘉锡：691-795^[39]

钱 穆：680-810^[40]

陈慧剑：720-840^[41]

710-815^[42]

孙昌武：750-820^[43]

张伯伟：708-810^[44]

钱学烈：691-793^[45]

725-830^[46]

罗时进：726-826^[47]

寒山的生年，从最早的680到最晚的750，相差了七十年；而卒年从最早的780到最晚的840，也差了六十年。这一情形的出现不外乎两个原因：其一，有关寒山的记载多涉神异，如作为传统考据之用，难免失之虚浮；其二，寒山诗在表述个人经历时矛盾较多，是否出自一人之手仍可质疑，因此也难以论诗知人。如此一来，当前的寒山研究在生活年代这样具体的问题上便缺乏实证性，众说纷纭也就在所难免了。但经过诸多学者的努力，寒山为初唐时人的说法基本被否定了，更多的研究者倾向于寒山是中唐或者晚唐时人。

除生活年代外，研究还涉及到寒山的生平，主要包括以下三个方面：第一，身份。寒山在很大程度上给人的感觉是一个诗僧，自古及今，绝大多数佛徒禅子、文人墨客及普通民众也是





如此看待和称呼他的，但实际上寒山究竟是否出家为僧，还可商榷。胡适早就指出：“寒山子在当日被人看作一个修道的隐士，到后来才被人编排作国清寺的贫子”^[48]。项楚也指出“寒山的身份，闾丘胤称他为贫人，《祖堂集》称他为逸士，《仙传拾遗》也说他隐居天台翠屏山，可见他是一位隐士，后人或称他为诗僧是不准确的。”^[49]因此对于寒山的具体身份还有必要进行探讨。第二，籍贯。寒山籍贯的探讨主要是依靠寒山诗的内证，但由于对诗意理解的不同，也因此产生了长安说、咸阳说、天台说三种不同的观点^[50]。第三，经历。对寒山经历的推测，主要的根据仍是寒山诗，而仍由于对诗的不同理解导致了不同的推论。如钱学烈认为寒山出生于长安富裕之家，多次科举未第，三十多岁时离家流浪，后终老于浙东天台山^[51]。而王进珊则推测寒山本为农村文人，始则隐姓埋名，不应科举，自称贫子；后避世入山，居于寒岩，由贫子而为寒山子；再后与拾得结为莫逆，遂皈依佛门，由寒山子而为寒山^[52]。张伯伟则提出寒山的一生大体可分为三个阶段，即儒生期、黄老期、入佛期，“他的道路，是由儒到释，由人到佛的路”^[53]。可以说，不管是对寒山出身的认识上还是具体生活经历的认识上，以上观点都是既有某些相似的地方，也仍然存在着相当大的差异。

三、寒山诗的思想与风格

寒山诗的内容非常驳杂，可以说儒、释、道三家的思想都交汇其中。《四库全书提要》即谓“其诗有工语，有率语，有庄语，有谐语。至云‘不烦郑氏笺，岂用毛公解’，又似儒生语，大抵佛语、菩萨语也。今观所作，皆信手拈弄，全作禅门偈语，不可复以诗格绳之”^[54]。可以说，寒山诗的佛教内涵是其最突出的思想特征，这一点也很早就受到了世人的关注。曹山本寂禅师之注寒山诗，在很大程度上即是看到了寒山诗“多言佛理，足为彼教张目”的特点^[55]。寒山诗中所表达的佛义禅理也得到了历代读者的欣赏，如张翥诗有“始信寒山诗，即是真禅悦”之句^[56]，丁鹤年诗有“伟哉寒山翁，与汝安心境”之句^[57]，王守仁诗有“夜来拾得遇寒山，翠竹黄花好共看”之句^[58]，均对寒山诗的禅意大表赞叹。而在一些出自佛教徒或倾向佛教者之手的寒山诗集的序跋中，更是对寒山诗中佛理的表达赞不绝口，推崇备至，如《四部丛刊》影高丽本《寒山子诗集》后的谁月轩人跋谓：“三圣人（笔者案：谓寒山、拾得、丰干。）风采正如清风明月之共一天，虽片言半句，照人耳目，销鄙悒，铄昏蒙，顿获清凉于热恼之中，可谓救世医王，最上灵丹也。”

近现代以来，研究者也对寒山诗中的佛教思想做了进一步的探讨与发掘，尤其近年来，佛教与文学的关系备受学界关注，在这一学术背景与潮流下，寒山诗作为一个佛教与文学交融互通的鲜活文本而得到了更多的重视与研究。这一方面的研究可分为两个方向，一个方向是着重探讨寒山诗与禅的关系，如张伯伟先生《寒山诗与禅宗》着重探讨了寒山诗中的禅理、禅典和禅趣，指出其中以后者意境最高，并论述了后世禅师对寒山诗的重视和运用，他们或将之作为参禅的工具，或作为上堂的法语，或作为模拟的对象^[59]。孙昌武先生的《寒山诗与禅》认为寒山诗“主要是使用类似偈颂的说理的、训喻的方式”，其独特性“首先是那种自性自悟，无证无修禅思想的直接的或比喻的表现”，并指出“在肯定自我心性的基础上，寒山诗的作者们表现了对经教偶像以及社会上占统治地位的传统、习俗的否定、蔑视”，“宣扬一种独立自主、无所依傍的精神”^[60]。陈引驰先生在对寒山诗所表达的禅宗观念进行细致分析的基础上，特别指出“寒山诗中所传达的新禅学观念，不是直接的言理或者简捷的比喻，而是往往构成了特定

的诗学境界，禅的观念寄寓在诗所表现的隐居生活中，与诗作者的隐居生活、心态融为一体。”^[61]此外，台湾学者也对寒山诗与禅的关系做过诸多探讨，发表有多篇相关文章，如陈鼎环《寒山子的禅境与诗情》、青峰《关于寒山诗与禅》、孙旗《寒山诗与禅》、黄博仁《寒山诗的禅境》、王瑞裕《寒山子的禅境与诗情》等^[62]。值得注意的还有陈慧剑先生的《寒山子研究》，其中也设有专门章节讨论“寒山子的禅与风”，并以诗一样的语言写道：“寒山诗，漫入我心头，是一片禅的无垠，禅的生机。禅，充塞了寒山诗的纯度与密度；禅，美化了寒山诗的天地与人类的心灵。寒山诗即是禅，禅即是诗”，主张看寒山诗“都要戴点禅的眼镜去看，才看得通”^[63]。另一个方向则是全面探讨寒山诗中佛教思想的体现与传达，如钱学烈女士将寒山诗分为自叙、风俗、隐逸、道教、佛禅诗五大类，再把佛禅诗分为佛教劝戒诗和禅悦诗两类，又把禅悦诗分为禅语禅典诗、禅理诗、禅悟诗、禅境诗、禅趣诗五类，一一加以分析^[64]，分类虽略嫌琐细，但却无疑有助于对寒山诗的深入理解。再如蔡海江《寒山子佛学思想探析》、斯蒂芬·H·鲁彭塔尔《寒山诗中的佛教思想》等也都对寒山诗中的佛教思想做了全面的分析^[65]。

寒山在早期资料中是以修道者的面貌出现的，后来才越来越佛教化，另外其诗中也有些属于传统儒家道德范畴的内容，元代白斑就曾引其楚辞体“有人兮山陞”一首，认为“吕洞宾、寒山子皆唐之士人，尝应举不利，不群于俗，盖楚狂沮溺之流”^[66]。面对寒山诗复杂的思想内涵，研究者尝试着将之条分缕析，力图对寒山诗的风貌有一个整体性的把握和认识，除了寒山诗的佛教内涵外，还对其中儒道思想的表现做了一些探讨。余嘉锡就已指出寒山其人“为僧为道不可知，试就其诗以求之，宣扬佛教、侈陈报应者，固指不胜屈，而道家之言，亦复数见不鲜”，并更倾向于认为“其人实为黄老神仙之学者”^[67]。钱学烈女士在上文所述分类的基础上，对寒山诗中的儒道思想进行了分析，认为寒山诗中的自叙诗和风俗诗，大都打上了儒家思想的烙印，而隐逸诗则浸润老庄，颇具仙风道骨，是艺术水平最高的部分^[68]。张立道、刘长东等学者也对寒山诗中的道家思想作了探讨^[69]。津田左右吉也认为，寒山诗集中大量作品表现出隐逸思想、道家思想和神仙思想，此外儒家思想在诗集中也有反映，也有不少佛教思想与隐逸思想、道家思想混合的作品^[70]。还有一些学者对寒山的思想进行了全面探讨，并对寒山的思想历程进行了推论和归纳，如胥端甫认为寒山的基本精神为儒家的游侠精神，他从小受经史的熏陶，兼好游侠，造就了他忠恕仁爱的基本精神，这是他全部人格的基础；第二，是道家精神，他已进入了道家“丧我”、“玄同”的至高境界；第三是佛家精神，他在天台山的环境和丰干、拾得的影响下，再加上个人“时披古佛书，往往登石阁”的努力，已经达到“直指本心，见性成佛”的禅境了。以上这三种人格的综合，才是寒山人格的整体^[71]。

关于寒山诗独特的风格，早就有人注意到了，尤其是在一些版本的序跋中经常对寒山诗的思想或风格做一些介绍与概括，清程德全刻本《寒山子诗集》后程氏所作之跋是其中较著名的一篇。在这篇跋中，程氏对寒山诗的风格进行了形象的描述与概括：“寒山子凛霜冰之履，抱杞人之忧，托迹方外，佯狂傲世。自放于山颠水涯间，一以诙谐谩骂之辞，寓其牢愁悲愤之慨，发为诗歌，不名一格，莫可端倪其瑰博也。若商彝夏鼎，沈霾千载，一经暴露，光怪陆离，不敢逼视。其清隽也，若味明水太羹，若嚼梅花，饮冰雪，凉冽澈人心肺；其幽靓也，若方春之花，磊落而逋峭，若秋岩木落，山骨珮然；其音节之高简也，若聆黄桴土鼓，弦管笙琶





顿绝凡响；其说理之平实也，若老农老圃坐话桑麻闲事；其意境之穷远而沉寥也，若朝游丹岳，莫栖苍梧，咳唾九天珠玉皆落；其滑稽也，若东方曼倩；其譎变也，若庄周，若列御寇”^[72]。程氏以优美的语言、繁丽的比喻生动展现了寒山诗多种多样的风格与意境。

在前人研究的基础上，现代一些学者也对寒山诗的风格进行了探讨，如徐光大《论寒山子思想和诗风》在将寒山诗分类的基础上，指出寒山诗中不同类别的诗具有不同的风格，如佛道隐逸诗的飘逸冲淡，山水诗的疏野自然，讽谕诗的悲慨直白，寓言诗的委曲理趣，劝世诗的质朴平易，但其总体风格是通俗和自由。首先，他的各种内容的诗基本上都是用通俗浅易的语言来写的，在表现手段上多用白描和直抒，但也不摒弃比兴、拟人等形象化手法，即使引用典故和佛教故事也无妨其通俗性。其次，寒山生当格律诗盛行的时代，却不甘受格律的羁绊，其诗有三言、五言、七言、杂言，还有楚辞体，又有四句、六句、八句、十句、十二句、十四句、十六句、二十句、二十二句、二十六句直至四十多句的多种体制。其诗不讲究平仄、对仗、押韵等规则，但寒山并非不懂格律，而是有意写作自由诗^[73]。陈引驰先生指出，就寒山诗的风格来说，实际上存在着两个世界，“其一是与王梵志诗一致的质朴通俗的路数，其二则透露出相当高的文化素养，所用典故涉及《诗经》、《庄子》、《古诗十九首》、《世说新语》、《列子》及陶谢诗等”，这所谓的“两个世界”也即是“两种境界”，寒山诗的艺术风格就整体而言是俗白的，但又有些笔调相当华美而颇具文士诗作的风味^[74]。一些日本学者也对寒山诗的风格进行了分析，如木村英一认为：首先，寒山诗从整体上表现出痛快淋漓的抒情性；其次，寒山诗具有强烈的主观色彩。可以说，强烈的批判精神、殷切的求道心、浓厚的主观色彩是寒山诗的一贯特色^[75]。

寒山诗内容与风格的复杂性和多样性是有目共睹的，也是为众多研究者所公认的，目前学者们的研究已经使我们对寒山诗的认识更加深和前进了一大步，但如何对这些诗做出更为精确的理解和把握，将仍是一段时期内研究者所面临的重要课题。

四、寒山诗的传播与寒山体

寒山曾宣称自己的诗“忽遇明眼人，即自流天下”，对自己诗的流传充满了自信。事实也确实如此，早在宋代，寒山诗就已流入朝鲜、日本等国，至今元刻本仍是寒山诗集版本中的精品，日本则保存有诸多珍贵的南宋版本以及多种寒山诗注释本，而中国现存的寒山诗古代版本迄今为止却没有发现过注释本。据大田悌藏先生介绍，日本现存的寒山诗注释本“计有宽文年间（1661—1672）之《首书寒山诗》三卷，元禄年间（1688—1703）交易和尚之《寒山诗管解》六卷，延享年间（1744—1747）白隐和尚《寒山诗阐提记闻》三卷，文化年间（1804—1817）大鼎老人《寒山诗索贖》三卷”，以及明治以后释清潭氏的《寒山诗新释》等，并对这几种注释本的特点作了简要的介绍^[76]。另据其他学者的介绍，日本的寒山诗版本及注释本主要的还有如下几种：1902年翻印日本皇宫书陵部所藏之宋版，由著名汉学家岛田翰作序。1949年，岩波书店出版大田悌藏译注《寒山诗》。1958年，岩波书店又出版入矢义高注《寒山》，本书选诗120余首，后收入“中国诗人选集”第五卷。同年，镰仓、积翠轩石井光雄用所藏正中二年禅尼宗泽刊本影印《寒山诗一卷，附解说》，解说为朝比奈宗源撰。1972年明德出版社出版延原大川《评译寒山诗》。另外，还有原田宪雄译注的《寒山诗》、福岛俊翁的《寒山诗私解》、中川孝的《寒山诗杂感》、津田左右吉的《寒山诗与寒山拾得讲话》等^[77]。

寒山诗在韩国的传播与影响，近年据韩国金英镇先生的研究，最早介绍寒山诗的是高丽的

真觉国师慧谔(1178—1234),其《禅门拈颂说话会本》中即多处以寒山作为公案和机锋,对后代僧徒产生了较大影响。高丽连禅师于公元1247年编的《南明泉和尚颂证道歌事实》中,亦多次引用寒山诗来解释永嘉玄觉禅师的《证道歌》。高丽天瑛禅师、普愚禅师也对寒山诗极为赏爱和推重,在高丽时代,寒山诗还深刻影响了一些无名僧徒的诗歌思想和创作,形成了一代诗歌创作风气,被后人称为“寒拾体”。到朝鲜时代,寒山诗在佛门及诗坛上仍经久不衰,寒山诗及其事迹在禅门经常被当作参禅的公案话头。寒山诗对近现代韩国高僧影响也很大,如大韩佛教一鹏禅教宗的宗正徐京保禅师著有《寒山诗与一鹏禅笔》,曹溪宗第七八代宗正性撤禅师亦善用寒山诗。另外,寒山诗对韩国文人影响也很深,如高丽朝名宰李齐贤及著名文人元天锡、李崇仁、赵昱等都曾从寒山诗中得到丰富的滋养。直到近现代,韩国许多作家诗人仍不断地向寒山诗学习,作家高银还以寒山拾得的事迹为题材,创作出佛教小说《寒山拾得》。论者最后指出:“寒山其人其诗,流播到韩国,跃上其文坛,登堂入室,成了韩国佛教文学的构成要素之一。”^[78]。

寒山诗的西方语言译本,据笔者所闻见,目前已有英译本、法译本、德译本、荷兰语译本及比利时语译本。其中英译本数量较多,最流行的有三种:一是亚瑟·魏雷(Arthur Waley)译的寒山诗二十七首(1954年),二是加利·史奈德(Gary Snyder)译的寒山诗二十四首(1958年),三是伯顿·华特生(Burton Watson)译的寒山诗一百首(1962年),其中以史奈德的译本最为风行。寒山诗在二十世纪六十年代的美国曾大行一时,“垮掉的一代”(the Beat Generation)最重要的小说家杰克·克洛厄(Jack Kerouac)的自传体小说《法巧》(又译《达摩流浪汉》,The Dharma Bums)扉页上即写着“献给寒山”(Dedicate to Hanshan)。嬉皮士(Hipsters)们唱着“如果你乐意,我就是寒山;如果你不乐意,我还是寒山”(I am Cold Mountain, if you please; I am Cold Mountain, if you don't please!)行走在美国的大街小巷。对于寒山诗在美国突然风行的原因,研究者们也做了一些分析与探讨,归纳起来,大略有以下几方面的原因,一是二十世纪六十年代禅宗在美国十分流行,甚至被称为“亚洲流行性感冒”,这是寒山诗得以流传的社会与知识背景;寒山诗中的一些诗包含着深刻的宗教感情,尤其是禅宗的风味,恰好投合了当时人的口味。二是克洛厄《法巧》一书的巨大影响力,该书将寒山和史奈德共同推为“垮掉的一代”的宗师,对嬉皮士运动的追随者们产生了强烈的号召力。三是寒山诗本身即有与现代文学相通之处,如作品表达的“心境”、通过诗完成的个人或群体的救赎等。直到近年来,寒山诗仍有英译本问世,1983年,平诺(Red Pine)出版了寒山诗全译本。当代美国诗人斯坦博勒(Peter Stambler)也翻译了一本寒山诗集,名为《相遇寒山》(Encounter With Cold Mountain: Poems by Han Shan)。另外,1999年美国国家图书奖得主查尔斯·弗雷泽尔(Charles Frazier)的获奖作品《寒山》(Cold Mountain)是一部以美国内战为背景的小说,但是作者以《寒山》为书名并在小说扉页上引用了寒山的诗句,由此亦可以略窥寒山对当代美国作家的持久影响^[79]。

寒山诗的法译本有两种,均出版于1985年,一种名为《寒山》,译寒山诗一百零八首,另一种名为《云游四方的诗人》,译寒山诗三百三十一首^[80]。其他欧洲语言译本还有德语译本、荷语译本、比利时语译本^[81]。

除在海外的传播外,寒山诗在本土的影响也是一个非常值得探讨的话题,历代以来,拟作、步韵、唱和寒山诗的风气一直盛行于禅门与诗坛,以致竟形成了一种独特的“寒山体”。然而由于这一方面的资料都较为零散,搜集起来固非一日之功,而要加以排比分类、甄别源





流、鉴识精粗，就更需要精到的识力与极大的耐心。可以说，目前研究者在这一方面投入的时间和精力都还远远不够，系统性的研究尚未得以完全展开。其中成绩较突出的是我们前面提到的陈耀东先生，其《寒山诗之被“引”、“拟”、“和”：寒山诗在禅林、文坛中的影响及其版本研究》及《征引、拟作、赓和寒山子诗论丛》对寒山诗长期以来被引用、拟作、唱和的情况作了详尽的评述^[82]，另曹汛先生《寒山诗的宋代知音——兼论寒山诗在宋代的流布和影响》则主要对寒山诗在宋代的传播与影响作了论述^[83]。

在自唐至今的长期流传过程中，寒山诗引起了世人的广泛兴趣与关注，由后人的拟、和、效等所形成的所谓“寒山体”正是寒山诗价值与意义的最好证明。但“寒山体”作为一种极其独特的“异样的用语与表达”，其特质、范围、内涵究竟应该如何界定，仍是一个值得深思的问题。鉴于相关材料的零散性，往往散见于史籍中，搜检不易，再加上历代积累，数量甚夥，要想竭泽而渔几乎是不可能的。但从研究意义上来说，这确实是一个价值甚大的课题，搞清楚这一问题，不但可以更全面更准确地认识寒山诗的传播与接受过程，而且有助于我们更好地理解与寒山诗类似的佛教通俗诗歌如王梵志诗、庞居士诗等的产生与流播过程。此一问题，将有俟于来哲。

除以上四大方面的研究外，当前的寒山与寒山诗研究还涉及到了寒山诗的语言以及寒山与苏州寒山寺的关系等方面，并取得了一定的成果，丰富和扩展了寒山与寒山诗研究的内容。

对于寒山及其诗的重新认识和评价，始兴起于二十世纪二三十年代，胡适、郑振铎等学者所提倡与发起的白话文运动对寒山诗研究而言起到了拨云见日的作用，让人们注意到了这位千年前的“白话诗人”。但这种关注毕竟是“为我所用”式的，强烈的功利性和目的性难免掩盖甚至故意抹杀了寒山诗其他方面的特质。因此，当白话文成功地取文言文而代之之后，作为开路先锋之一的寒山诗似乎就完成了他的历史使命，再次退隐到了历史的角落。直到二十世纪七八十年代，学术研究重新走上正途，百家争鸣，气氛自由开放，尤其重要的是海内外的学术交流大大增多，海外的学术信息及动态及时地反馈到国内，对国内的学术研究产生了极大的促进与激发。美国嬉皮士运动对寒山的大力推崇更起到了推波助澜的作用，促使研究界再一次重新认识寒山其人其诗。与二三十年代的研究相比，这一次“寒山热”无论在深度、广度及持久性上都远远过之，这是一个对寒山诗更全面、更科学、更准确、更深刻的全新的认识和评价过程，而且这一过程到现在为止也没有停止和结束，而且也许会一直进行下去。寒山作为一个传统文化中的另类存在，包含并衍生了太多的困惑与谜团，他的生平、思想、诗歌结集与流传，甚至到底有无其人，都似乎始终笼罩在一片迷雾中，困扰着后人，也诱惑着后人去探索、去发现。目前，寒山研究势头正方兴未艾，单篇论文已见发表的有数百篇，专著出版了数十部，国际性的合作正在稳步进行中^[84]。我们有充分的理由相信：所有研究者孜孜以求持之以恒的努力必将为二十一世纪的寒山研究开创一个全新的格局！

注释:

- [1] 《寄赤松舒道士》其一，《全唐诗》卷八三〇，中华书局1960年出版。
- [2] 《渚宫莫问诗十五首》其三，《全唐诗》卷八四二。
- [3] 《山中寄梁判官》，《全唐诗》卷六四三。
- [4] 《临川文集》卷三，《文渊阁四库全书》1105册。
- [5] 《次韵定慧钦长老见寄八首》，《东坡全集》卷二十三，《文渊阁四库全书》1107册。
- [6] 《戏题戎州作余真》，《山谷集·别集》卷二，《文渊阁四库全书》1113册。
- [7] 《朱子语类》卷一四〇，《论文下》，《文渊阁四库全书》702册。
- [8] 《志南上人（原注：见寒山子诗集后）》，《晦庵集·别集》卷三《书》，《文渊阁四库全书》1146册。
- [9] 《次韵范参政书怀》，《剑南诗稿》卷二十四，《文渊阁四库全书》1163册。
- [10] 《题尚友轩》，《南湖集》卷五，《文渊阁四库全书》1164册。
- [11] 《会上人诗序》，《道园学古录》卷四十五，《文渊阁四库全书》1207册。
- [12] 《寄题畅上人溪别业诗》，《桐江续集》卷二十八，《文渊阁四库全书》1193册。
- [13] 《牧潜集》卷二，《文渊阁四库全书》1198册。
- [14] 《陈古公诗集序》，《牧斋有学集》卷十八，《四部丛刊》初编本。
- [15] 雍正编著《御选语录》卷四，中国佛学文献丛刊本，全国图书馆文献缩印复制中心1993年出版。
- [16] 胡震亨《唐音统签》第十四册，故宫珍本丛刊第608册，海南出版社2000年出版。
- [17] 赵滋蕃《寒山其人其诗》，1962年，《寒山子传记资料》第二辑，台北天一出版公司1982年出版。黄博仁
《寒山年代之研究》，1965年，《寒山子传记资料》第一辑。
- [18] 如余嘉锡《四库提要辨证》卷二十·集部一《寒山子诗集二卷附丰干拾得诗一卷》，中华书局1980年出版；罗时进《唐诗演进论》第六章《寒山及其〈寒山子集〉》，江苏古籍出版社2001年出版。
- [19] 如陈耀东《唐代诗僧〈寒山子诗集〉传本研究》，《人文中国学报》第6期。
- [20] 以上文章分别载《浙江师大学报》1995年第2期、《浙江师大学报》1997年第1期、《人文中国学报》第6期。
- [21] 台湾善言文摘社1970年出版。
- [22] 台湾光华书局1971年出版。
- [23] 1971台北文化中研所硕士论文，华冈文学院印行。
- [24] 台湾正中书局1972年出版。
- [25] 广东高等教育出版社1991年出版。
- [26] 天津古籍出版社1998年出版。
- [27] 陕西人民出版社1991年出版。
- [28] 长春出版社1995年出版。
- [29] 中华书局2000年出版。
- [30] 罗时进、横山弘《建构寒山文化研究的学术之厦——兼论项楚〈寒山诗注〉的研究成就》，[日]《人间文化研究科年报》第17号，2002年3月。
- [31] 陈慧剑《寒山时代的考证》，《中国诗季刊》第4卷第3期。黄博仁《寒山身世之研究》，1965年，《寒山子传记资料》第一辑。
- [32] 木村英一《关于寒山诗的论文》，《日本中国学报》1961年13期，后收入专著《中国哲学的探究》。转





引自王洪、田军主编《唐诗百科大辞典》，光明日报出版社1990年出版，第874页。

[33] 大田悌藏《寒山诗解说》，《东南文化》1990年第6期。

[34] 津田左右吉《寒山诗与寒山拾得的传说》，《饕宴》创刊号。转引自《唐诗百科大辞典》，第874页。

[35] 入矢义高《寒山诗管窥》，《古籍整理与研究》第4期，中华书局1989年出版。

[36] 孙昌武《寒山传说与寒山诗》，《南开文学研究》，天津古籍出版社1987年出版。《禅思与诗情》第八章

《寒山诗与禅》，中华书局1997年出版。

[37] 陈引驰《大千世界——佛教文学》，《寒山的两个世界》，云南人民出版社2001年出版。《隋唐佛学与中国

国文学》第五章《唐民间佛教诗歌传统》，百花洲文艺出版社2002年出版。

[38] 胡适《白话文学史》第十一章《唐初的白话诗》，安徽教育出版社1999年出版。

[39] 余嘉锡《四库提要辨证》卷二十·集部一《寒山子诗集二卷附丰干拾得诗一卷》。

[40] 钱穆《读书散记两篇·读寒山诗》，《寒山子传记资料》第三辑。

[41] 陈慧剑《寒山时代的考证》，《中国诗季刊》第4卷第3期。

[42] 陈慧剑《寒山子研究》，《浙江月刊》第10卷第2期。

[43] 孙昌武《寒山传说与寒山诗》，《南开文学研究》。

[44] 张伯伟《禅与诗学》第八章《寒山诗与禅宗》，浙江人民出版社1992年出版。

[45] 钱学烈《寒山子与寒山诗集版本》，《文学遗产》增刊第16辑，1984年。

[46] 钱学烈《寒山拾得诗校评·前言》。

[47] 罗时进《有关寒山生平的若干问题探考》，日本帝冢山学院大学《中国文化论丛》第9号。

[48] 胡适《白话文学史》第十一章《唐初的白话诗》。

[49] 项楚《寒山和他的诗》，罗宗强主编《隋唐五代文学史》（中卷）第五章，高等教育出版社1994年出版。

[50] 持长安说的如钱学烈《寒山拾得诗校评·前言》。持咸阳说的如张伯伟《禅与诗学》第八章《寒山诗与禅

宗》；李振杰《寒山和他的诗》，《文学评论》1983年第6期。持天台说的如魏子云《寒山子其人其诗之

我观》，《联合报》1970年4月19日——21日。

[51] 钱学烈《寒山拾得诗校评·前言》。

[52] 王进珊《谈寒山话拾得》，《中华文史论丛》1984年第1期。

[53] 张伯伟《禅与诗学》第八章《寒山诗与禅宗》。

[54] 《四库全书提要》集部二·别集类一《唐寒山子诗集》。

[55] 余嘉锡《四库提要辨证》卷二十·集部一《寒山子诗集二卷附丰干拾得诗一卷》。

[56] 《寄清沟老人》，见《钦定盘山志》卷十四，《文渊阁四库全书》586册。

[57] 《赠秋月长老》，《鹤年诗集》卷一，《文渊阁四库全书》1217册。

[58] 《无题》，《王文成全书》卷二十，《文渊阁四库全书》1265册。

[59] 张伯伟《禅与诗学》第八章《寒山诗与禅宗》。

[60] 孙昌武《禅思与诗情》第八章《寒山诗与禅》。

[61] 陈引驰《隋唐佛学与中国文学》第五章《唐民间佛教诗歌传统》。

[62] 陈鼎环《寒山子的禅境与诗情》，《中国诗季刊》第3卷第4期，1972年。青峰《关于寒山诗与禅》，《文

艺复兴》第1卷第10期，1970年。孙旗《寒山诗与禅》，《香港佛教》1971年4期。黄博仁《寒山诗的

禅

境》，《夏声》1978年6月。王瑞裕《寒山子的禅境与诗情》，《台南师专学报》1983年第5卷。

[63] 陈慧剑《寒山子研究》，台北华新出版社1974年出版。

[64] 钱学烈《寒山拾得诗校评·前言》。《寒山子禅悦诗浅析》，《中国人民大学学报》1998年第3期。

[65] 蔡海江《寒山子佛学思想探析》，《台州师专学报》1996年第1期。斯蒂芬·H·鲁彭塔尔《寒山诗中的佛

教思想》，作者博士论文，1974年发表于贝克莱加里福尼亚大学。转引自《唐诗百科大辞典》第875页。

[66] 白斑《湛渊静语》卷二。

[67] 余嘉锡《四库提要辨证》卷二十·集部一《寒山子诗集二卷附丰干拾得诗一卷》。

[68] 钱学烈《试论寒山诗中的儒家与道家思想》，《中国文化研究》1998年夏之卷。

[69] 张立道《浅谈寒山子诗的道家思想》，《台州师专学报》1997年第4期。刘长东《略论寒山与道教的关系》，《传统文化与现代化》1999年第6期。

[70] 津田左右吉《寒山诗与寒山拾得的传说》，《饕宴》创刊号。转引自《唐诗百科大辞典》第873页。

[71] 胥端甫《寒山世界》，1973年，《寒山子传记资料》第三辑。

[72] 清宣统程德全刻本《寒山子诗集》，转引自钱学烈《寒山拾得诗校评·附录》，第588页。

[73] 徐光大《论寒山子思想和诗风》，《东南文化》1990年第6期。

[74] 陈引驰《大千世界——佛教文学》，《寒山的两个世界》。《隋唐佛学与中国文学》第五章《唐民间佛教诗歌传统》。

[75] 木村英一《关于寒山诗的论文》，《日本中国学报》1961年13期，后收入专著《中国哲学的探究》。转引

自《唐诗百科大辞典》，第874页。

[76] 大田悌藏《寒山诗解说》，《东南文化》1990年第6期。

[77] 参见以下学者的研究：钟玲《寒山在东方和西方文学界的地位》，《中国诗季刊》第3卷第4期，1972年。

徐三见《寒山子诗歌的流传与影响》，《东南文化》1990年第6期。钱学烈《寒山诗的流传与研究》，

《中国社会科学院研究生院学报》1998年第3期。

[78] 金英镇《论寒山诗对韩国禅师与文人的影响》，《宗教学研究》2002年第4期。

[79] 参见下列研究：钟玲《寒山在东方和西方文学界的地位》，《中国诗季刊》第3卷第4期，1972年。钟玲

《寒山诗的流传》，《明报月刊》1977年第7期。宋柏年主编《中国古典文学在国外》第八章《美国的寒

山热》，北京语言学院出版社1994年出版。刘亚莉《当代美国、日本“寒山热”原因探索》，《社会科学

探索》1996年第3期。廖伟棠《寒山和拾得的“背包革命”——评凯鲁亚克〈达摩流浪者〉》，

下载自



寒山题材绘画创作及其演变

空灵

内容提要：寒山绘画始自寒山传说开始流传的唐五代；宋元时走向禅宗化，并与丰干跨虎传说相结合而出现了“四睡图”的新造型；明清时趋向道教化与民俗化，一方面寒山像与道教仙人造型出现混同，另一方面随着“和合二仙”传说及信仰的形成而出现了“和合二仙”造型的寒山绘画。寒山绘画的发展演变与寒山传说的流变及时代风习的影响关系密切。

关键词：寒山 绘画 禅宗化 道教化 民俗化



《文艺研究》2005年第3期刊发了罗时进先生《日本寒山题材绘画创作及其渊源》一文，对日本镰仓时代以来的寒山绘画及其创作渊源作了系统而详尽的叙述，指出“难以尽举的宋元寒拾画”对日本的寒山题材绘画具有范本的意义，为我们了解相关问题提供了有益的帮助。宋元无疑是寒山绘画发展的一个重要阶段，但其特点只有放在整个寒山绘画的历史长河中才可以看得更清楚，从目前可见的资料看，中国的寒山题材绘画最早可追溯到唐末五代，而后经宋元明清至近现代，一脉相延，产生了大量精美的作品。所谓时移世易，艺文代变，不同时代的寒山绘画也呈现出不同的精神面貌，看似纷纭繁复，而实有脉络可寻，探讨其演变的轨迹、特征及动力，将有助于寒山绘画研究乃至寒山综合研究的进行。

一、唐末五代：寒山绘画的发生

正如罗时进先生所言：“寒山的出现在唐代文学史、文化史上都是一个非常特殊的现象”，“寒山”已经被再造为“一个传奇”。作为一个传奇式、传说式的人物，寒山的形貌当然难以确定，然而由于其人其诗影响很大，所以很早就进入画家的视野，以具象化、个体化的面貌出现了。从现有资料看，在寒山传说开始流传的唐代就已经有寒山的画像了。约在唐五代出现的闾丘胤《寒山子诗集序》中描绘了寒山的形象，说他：“状如贫子，形貌枯悴……桦皮为冠，布裘破弊，木屐履地”等等，所透露出的超脱物累、狂放不羁的精神可以说决定了后来绘画中寒山形象的基本气质。值得注意的是，序末赞语中有这样的话：“是故国清，图写仪轨。永劫供养，长为弟子”，意为在国清寺中画下寒山拾得的形象，永远供养。闾丘胤序虽已被多数学者断为伪托，但国清寺有寒拾像却并非信口开河，有宋代史料可证，北宋张景修《三贤堂》云：“今古三贤隐，仙凡两路分。唐人书画在，明日更殷勤”，^[1]表明在北宋时国清寺三贤堂中尚有与“三隐”相关的“唐人书画”存在。张景修曾“知台州黄岩县事”，^[2]作有多

首与天台风土人物相关的诗作，其《三贤堂》所写应无可疑。

另据记载，晚唐著名诗僧贯休曾作有寒拾像。明汪珂玉《珊瑚网》卷二十五“贯休应真高僧像卷”条，录有南宋末王英孙“癸卯（1123）长至后八日”所作的十首题赞，其六即寒山拾得：“东家人死西家哀，世上谁人识破来。只为丰干太饶舌，至今岩罅不曾开。”不过李日华《六研斋笔记二笔》卷二将此卷题为“梵隆十散圣”，谓其“盖取佛法中神通游戏诸圣者，以配玄关十子也”。梵隆为南宋初画家，字茂宗，号无住，师李公麟，长于佛像、人物。“散圣”一般指深于悟道而当世鲜为人知的禅门高僧、逸僧，典型代表即布袋和尚、寒山、拾得等。李氏认为此“十散圣”为梵隆之作，并称有人指金华圣者卷“作龙眠罗汉，余为胡卢而已”。李氏虽反对以金华圣者卷为李公麟罗汉像，但这一说法却表明当时对于此像卷的内容和作者就有不同意见。而汪氏则在此卷后录“丁巳（1617）花朝董太史玄宰过余墨花阁题之”的董其昌题记云：“此卷相传为十六罗汉，及观题偈，皆初祖以后应真高僧，作者岂深于禅宗，不屑果位者？画法亦非伯时以后有也，贯休之徒方能为之”，从画法推断为贯休所作。清卞永誉《式古堂书画汇考》卷四十也承此说，名之为“贯休应真高僧像卷”。此二卷现藏于日本藤田美术馆，卷轴、纸本、水墨画，从画面看，二人均蓬发长袍，面目古怪，坐于松下，一人持卷诵读，一人身边置一扫帚，正是罗时进先生文中所谓“寒山展卷、拾得持帚”的经典形象，其源头或可远溯至此卷。再考之贯休诗，《寄赤松舒道士二首》有“子爱寒山子，歌惟乐道歌。会应陪太守，一日到烟萝”之句，^[3]《送僧归天台寺》有“天台四绝寺，归去见师真。莫折枸杞叶，令他拾得嗔”之句，^[4]可见其对寒山拾得二人均有所知，此二卷为贯休所作的可能性极大。

退而言之，即使上述像卷并非出于贯休，仍有证据表明唐代已存在寒拾画，南宋吕本中有《观宁子仪所蓄维摩寒山拾得唐画歌》，其中“寒山子，垢面蓬头何所似？戏拈拄杖唤拾公，似是同游国清寺”，^[5]其放荡不羁的形象与闫丘胤序所述一脉相承，而“蓬头”之貌与上引像卷及后来的宋元寒山绘画也非常接近。吕氏既称此画为“唐画”，又谓其“尚有丹青传百年”，可知此画至迟当出现于唐末，并已流传甚久，从中还可见出其时寒山拾得的名望已经很高，可以与大名鼎鼎的维摩居士平分秋色了。再辅之上引张景修“唐人书画在”之句，则断言至迟到唐末五代已有寒山画存在并不唐突。

“可惜生前总无踪，却为画师落笔砚”，^[6]确实，作为一个传说中的诗人，寒山缺少足资考证的事迹资料，但却为我们留下了优美的诗歌与传说，并催生了后人许多缅怀前贤的画作，而唐代，对于寒山绘画的历程来说，这仅是一个开始。

二、宋元：寒山绘画的丰富

宋元时代，寒山诗更广泛流传，寒山更广为人知，寒山画造型也更丰富多样。综观宋元寒山绘画，可以发现两个比较明显的特点，一是禅宗色彩更加深化，多数寒山画可归于禅画一类；二是出现了融寒山拾得丰干老虎于一卷的“四睡图”，当然这一寒山新造型也是在禅风大



盛的背景和氛围中产生的，只是其在寒山绘画中别具一格，因此特别提出。盛的背景和氛围中产生的，只是其在寒山绘画中别具一格，因此特别提出。

（一）禅宗色彩的深化

在北宋初的《景德传灯录》中，寒山已被列于“禅门达者虽不出世有名于时者”之列，并有诸多深寓机锋的公案传世，其禅宗色彩大大加强，其落拓颠狂的形象也因此受到画家的更大欢迎，成为禅画人物的普遍题材。有学者指出，在宋元禅僧的语录中，对诸如《达磨》、《布袋》、《寒山》、《拾得》等画作的题赞几乎出现在所有禅僧的佛祖赞中，“表示这些主题的作品不仅在禅门内极为盛行，而且甚受重视，并可能在禅门仪式或参禅悟道上有其必然的需求。”^[7] 因此绘制寒山画就不仅是精神的寄怀，更有现实的宗教目的与用途了。无论从画家身份还是从寒山形象的表现看，宋元时期的寒山绘画都呈现出鲜明的禅宗化倾向，一方面，许多寒山画的作者本身即为禅僧，其所绘寒山的禅宗意味自不待言；另一方面，许多佛门外画家创作的寒山形象也往往带有浓厚的禅意。

宋元禅僧往往多才多艺，这久已为世人认同，而精于画者尤多，其中善画寒山者如北宋时落星寺僧择隆“画甚富，而寒山拾得画最妙”，其画艺并得到了黄庭坚的“妙绝”之评，^[8] 可知不同流俗。宋元时代最负盛名的禅意寒山画当推因陀罗的《寒山拾得图》，纸本、墨画，主体为寒山拾得席地而坐于一古树下，画家利用了变化多样的笔法来充分表现这一充满静谧禅机的场面，以吹墨法画头发，使之有蓬松自然之感；以阔笔焦墨画襟带，使之有仿佛临风而动的飘逸感；而以渴笔画树石，使之有苍劲古逸之感，整个画面灵动多变。楚石梵琦题赞更是道尽画中禅意：“寒山拾得两头陀，或赋新诗或唱歌。试问丰干何处去，无言无语笑呵呵”。梵琦曾通篇唱和寒山拾得丰干诗，谓之《和天台三圣诗》，其对寒山的倾慕与理解当非一般。

宋元时代的非佛教画家，最为著名的寒山画作者当推梁楷与颜辉。梁楷为南宋著名画家，其人物画主要是道释人物，善“减笔”，风格独特。清厉鹗《南宋院画录》引吴其贞《书画记》云：“梁楷《寒山拾得图》。小纸画一幅，壬辰（1652）仲秋观于邹臣虎先生家。”画中寒山拾得相貌寝陋，却神情舒展，意态自若，人物面部乃至手脚均用细笔勾勒，衣履则以破墨及泼墨粗笔挥洒，人物头、手、脚、身等比例夸张，显非南宋院画风格，而是表现出重内在轻灵而轻客观描摹的禅画特色。颜辉字秋月，宋末元初人，能画人物鬼神山水，所作人物形象生动，有“八面生意”之誉，其作品很早就传入日本，其中就有《寒山拾得图》一幅，现藏于日本大阪出光美术馆。另据元代诗人解缙记载，颜辉还曾在泰和普阁寺作有大幅壁画，其中也有寒山拾得：“两禅痴坐殊不惊，松阴露滴秋冥冥。寒山拾得笑何事，老佛垂发东南行。”^[9] 可见二人也是傲笑自若的禅僧形象。

宋元时还有一些寒山画作者已不可考，但也表现出比较强烈的禅宗色彩。有些可能出自禅僧之手，如传牧溪法常《寒山拾得丰干图》、传萝窗《寒山图》、传西岩了惠《寒山图》等。而有些虽作者湮灭无闻，但从画面看禅宗意味较浓，如佚名《寒山图》，寒山背手侧立，意态闲远，卷轴、纸本、水墨画，有临济宗大千惠照题赞，墨法技巧与牧溪法常类似。再如何梦桂





有《岳帅降笔命作画屏四景诗》，其一即寒山拾得：“形模丑陋发鬍髻，留得生来面目真。拍真”及“笑杀世间人”的精神则明显受到禅宗的影响。手问谁能笑我，只今笑杀世间人”，^[10]从诗意看，屏风上的寒拾画与吕本中所见“唐画”、梁楷《寒山拾得图》类似，而其“面目真”及“笑杀世间人”的精神则明显受到禅宗的影响。

（二）“四睡图”的出现

所谓“四睡图”，指的是描绘寒山、拾得、丰干与老虎一起睡觉的绘画作品，其造型以宋林希逸《四睡戏题》概括最为典型：“四头十足相枕眠，寒山拾得丰干虎”，注云：“其像三人交头枕虎而睡”，^[11]这是“四睡图”的基本表现范例。

“四睡图”是随着寒山传说的流变而出现的，其题材来源则是丰干跨虎的传说。闾丘胤序中已提到丰干禅房无人居住却“每有一虎，时来此吼”，《丰干录》中更有“骑虎松径，来入国清”的描写，在后来一些相关记载中也都有类似传说，因此这只神奇的老虎也逐渐融入到寒山拾得丰干的“三隐”中，产生了所谓“四睡”的新传说。而此三人一虎之所以以“睡”命名，可能是因为“睡”的反常姿态与醒的日常状态、“睡”的无知觉与醒的有挂碍、“睡”的黑甜乡与醒的烦恼界正好形成鲜明对照，而前者更契合困来即眠的禅宗精神，正如临济宗无学祖元《四睡》所云：“松门外双涧曲，人斑变作虎斑。慈悲都是恶毒，你也睡足，我也睡足。风起腥膻，弥漫山谷。依依残月转松关，睡里须还各着奸。话到劫空悬远事，虎斑终不似人斑”，^[12]可见“四睡”的真义就在于使人在虎与人、睡与觉、梦与醒的对峙与转化间体悟禅机，参破禅关。

在许多佛教故事中，虎都曾扮演过重要角色，如脍炙人口的虎溪三笑、虎跑泉等，因此佛门中人更热衷于丰干跨虎的传说，而合之寒山拾得的“四睡”题材也逐渐成为禅宗画家的喜爱。宋元时期最著名的“四睡图”当推元代旅华日僧默庵灵渊之作，为卷轴、纸本、水墨画，其像正是“三人交头枕虎而睡”的经典造型，三人一虎聚作一团，姿态如生，神情风趣。不过，除此之外，“四睡图”还有一些“变型”之作，如有的画作中只有睡觉的寒拾二人，宋张侃《睡寒山拾得赞》云：“人居火宅无不有，你亦投身携扫帚。一朝放下困腾腾，明月寒潭只依旧”，^[13]从诗意看，其内在精神与当时流行的“睡布袋”非常相近，希叟绍昙禅师《靠袋睡》即云：“弄尽千般死伎，布袋全身靠倚。寻思总是虚花，不如打觉瞌睡”，^[14]都有放下挂碍困来即眠的超悟解脱意味。再如梁楷弟子李确的《丰干图》中丰干蓬头大袍，拄杖而立，身后一虎，探头侧视，这里的丰干与老虎虽非睡相，却显然与“四睡”脱胎于同一传说。此外，从一些禅僧的题赞可知当时流传着很多“四睡图”，而且遍布禅门各宗，如曹洞宗天童如净、南岳下偃溪广闻、临济宗大川普济等僧人都有题“四睡”之作，虽诗意各出心眼，要之以“四睡”为参悟之机则如出一辙。

宋元是寒山绘画的发展和丰富时期，随着禅宗的风行与寒山传说的流变，寒山的禅门逸僧形象更深入人心，唐代画作中已经显露痕迹的禅意化寒山至此完成、定型，尤其是“四睡图”的产生，更以其异形同趣、寐醒迷离的疏放意境深得禅门三昧，可以说，这一时代的寒山绘画

深深地打下了禅宗的印记。

三、明清：寒山绘画的新变

进入明清后，禅宗鲜活的生命力已逐渐走向衰竭，其对寒山绘画的影响也不再明显。这时，随着社会思潮的变化以及寒山传说的流变，寒山绘画又出现了两个新的特征，可称之为道教化与民俗化，所谓道教化是指在前代绘画中以禅宗逸僧面貌出现的寒山造型开始与道教仙人的造型混同，甚至直接以“仙”入画；所谓民俗化是指随着“和合二仙”传说及信仰的形成，寒山拾得被赋予了象征和谐好合的“和合二仙”的新身份，于是相应的寒山拾得绘画也走向民俗化，大多充满吉庆祥和的气氛。



（一）道教化

早期绘画中佛教高僧与道教仙人的形象有显著的差别，佛教传自异邦，故高僧像往往形容古怪，姿态诡谲；而道教长于本土，故仙人像往往相貌清秀，体格飘逸。然而据相关学者研究，道教仙人的造型在宋明曾发生过明显的转变，大约从宋末元初起，佛教散圣与道教仙人的造型气质就渐趋接近，后者借用了前者的造型。^[15]实际上，借用是相互的，在这种潮流下，寒山的造型也带上了较多的道教意味，如明蒋贵的《寒山拾得图》中，拾得尚保留了其蓬头粗袍、怀抱一帚的颠狂之貌，寒山则头戴方巾，身穿交领长袍，且蓄有短须，手提一酒壶，若非其滑稽古怪的面部表情，身边有拾得相伴，而画家又明确地题为寒山拾得，几乎难以辨别其身份。而传为蒋贵的《仙人图》中，画中人蓬头赤足，持卷吟哦，有比较典型的寒山特征，但其腰间的葫芦又带有道教色彩，所画究竟为谁难以确定。再如张路的《拾得笑月图》中，拾得蓬头微须，腰间系一葫芦，若非地下的扫帚堪称独一无二的拾得的身份标志，几乎难以辨别其为拾得还是某一道教仙人。

不但原本为禅宗散圣的寒山拾得的形象与道教仙人的形象时有借用，当时画家中甚至有直接将寒拾作为“仙”而入画的，如明宣德年间著名画家商喜作有《四仙拱寿图》，画中寿星南极仙翁驾鹤凌空，下方海面上四仙人凌波而渡：一仙跌坐蟾蜍上，一仙脚踏铁拐腰系葫芦，一仙手持纸卷足踏蕉叶，一仙足踏扫帚，从其特征看，当为刘海蟾、李铁拐、寒山、拾得四人，与画面相关的传说故事无考，但显然其中的寒山拾得均已被纳入道教仙人之列。再如李日华《六研斋笔记》卷一“雪中展黄越石携来四仙古像：一为铁拐李坐石上，对悬瀑仰视，天际隐隐一铁拐飞行空中；一为海蟾子哆口蓬发，一蟾玉色者戏踞其顶，手执一桃，莲花叶，鲜活如生，背绿竹六茎，不见枝梢；一为寒山子倚绝壁，双手展卷，若题诗竟而自为吟讽者；一为拾得跌大松根，植苕帚于傍松”，也是将寒拾与海蟾、铁拐并称四仙，这或者是当时的一种普遍认识也未可知。不过身为道教仙人的铁拐等人有时也会和寒山一起出现在佛寺中，如李时勉《僧房四赞有序》云：“京师近郊有贞明寺，予与二三友游至其地，坐僧房中，壁有白玉蟾、铁拐、寒山、拾得四像”，^[16]佛寺中绘有道教仙师的白玉蟾与李铁拐，而画家观者均不以为异，这也算是中国宗教的一大特色。

（二）民俗化

早在宋代，民间就已经流传着对“和合神”的信仰，但是当时所信奉的神是唐代神僧万回，而非寒山拾得。大约到明代时，万回的和合神地位被寒山拾得所取代，至清雍正十一年（1733）敕封寒山为“妙觉普度和圣寒山大士”，拾得为“圆觉慈度合圣拾得大士”，从此寒山拾得为和合二仙之说定于一尊。随着和合二仙信仰的流传，以之为内容的绘画作品也逐渐增多，这是寒山绘画发展中一个极其特殊的变化，是原属文人及禅门的寒拾形象与民众信仰相结合的产物。

明代成化年间的鸡缸“中心往往绘和合二仙”，弘治、嘉靖年间的青花瓷器上也时常见和合二仙的形象，但因笔者孤陋寡闻，尚未发现明代的和合二仙绘画作品，所见者均出自清代。康熙时著名画家蒋廷锡即作有《和合图》，其后此类绘画更为流行，而以雍正敕封后的清中叶最盛，传有不少名家名作。

属“扬州八怪”画派的华喆作有《和合二仙图轴》，纸本、设色，寒山拾得踞地而坐，前置折枝荷花莲房及一小盒，二人含笑相视，神情逼肖，有楷书题字：“彼何人斯，宜兄宜弟。爰笑爰语，式相好矣。”款识为“新罗山人”。黄慎也作有《和合二仙》，纸本、设色、立轴，寒山拾得长发垂肩，咧嘴而嘻，一人扛一带叶荷花，一人捧一竹编圆盒，钤“黄慎”印。乾嘉间山阴画家王元勋曾作巨幅《和合二仙图》，造型生动，呼之欲出。到清中晚期，和合二仙画作仍有不少，嘉道间陈用光有《题画和合》诗，谓：“开胸出卍字，跣足踏莲花。世间万事不挂眼，拍掌一笑儿童哗。游戏万人海，托足浮屠宫。执爨洗器何雍容，头陀等行人天通。真佛出世岂偶尔，丰干惊倒闾邱公”云云。^[17]清末画家王一亭作有《欢天喜地》图，立轴、纸本、设色，主体即为和合二仙，右侧有自题诗：“和合神仙天上来，人间和气熙春台。频年积福心田乐，鹊报庭前笑口开”，下钤二印，上为朱文“一亭师古”，下为白文“白龙山人王震”。不过据诗末所署之“丁卯年（1927）”，此画之作已在近代了。综观和合二仙造型的画作，可以发现三个明显的特点，一是大都为童子相，披发或丫髻，面带笑容，天真活泼，不同于其他寒山画中的狂逸之态；二是所持物品一般为荷与盒，以应“和合”之意，不同于其他寒山画中的纸卷与扫帚；三是多为设色画，色彩明丽，不同于其他寒山画的多用水墨画法。总之，无论在题材渊源、表现形式还是内在精神上，和合二仙造型的寒山画都不同于前代的其他作品，并以其鲜明的民俗色彩、喜庆气氛赢得了广大民众的热爱。

明清是寒山绘画的新变期，与宋元相比呈现出道教化与民俗化的新特点，但这一时代也是包括寒山画在内的中国古代绘画的总结期，“新变”的出现并不意味着传统风格的寒山绘画就不存在了。相反，宋元以来的禅意寒山画风格仍占有重要地位，如明庄瑾的寒拾像皆“不愧古人”，^[18]张仙童的“寒山拾得之像俨然如生”，^[19]王问的《拾得像》中拾得蓬发长袍，鼓腹咧嘴，手持扫帚，均继承了宋元禅画中的寒拾形象。再如王行《题寒山拾得图》有“笑指天边明月光，方寸要当如此耳”之句，^[20]李东阳《寒山拾得图二绝》有“白云飞散红尘尽，山色长如清静身”及“应是禅家风味别，世间烟火气全无”之句，^[21]可知这些画所绘也均是“禅家风



味”的寒拾形象。清乾隆御笔《寒山拾得图》以及今苏州寒山寺保存的罗聘寒山拾得石刻画像，也是沿袭了宋元以来的寒拾画。应该说，创新与保守、变化与继承构成了明清寒山绘画不可分割的两面，只是前者更能体现出这一时代寒山绘画的新发展、新特征。

作为一个传说中的诗人，寒山那放荡不羁、缥缈迷离的形象以及超尘拔俗、不预常流的事迹在长久传播中不断丰富和充实，同时也感染了一代代的纳子释徒、文人墨客，“谁把丹青入，难将竹帛题。寒山应笑我，携手隔云泥”，^[22]昔人已去，岁月如流，或许丹青之妙，就在于能把那瞬间的光华凝固，能把那逝去的风采永存。寒山绘画作为中国古代道释人物画的一个重要门类，一方面随着寒山传说的演变而演变，另一方面也与社会思潮、时代风貌有着隐隐对应的关系，二者共同构成了寒山绘画从宋元的禅宗化发展到明清的道教化与民俗化的内在动力。



注释：

- [1] 见林师葢编《天台续集》卷中，《文渊阁四库全书》1356册。
- [2] 《法演禅师语录序》，《大正藏》47册。
- [3][4] 《全唐诗》卷八三〇、八三二。
- [5] 《东莱诗集》卷三，《文渊阁四库全书》1356册。
- [6] 《月坡禅师语录》卷二，《大正藏》82册。
- [7][15] 参见严雅美《〈泼墨仙人图〉研究兼论宋元禅宗绘画》，法鼓文化股份有限公司，2000。
- [8] 《题落星寺四首》其三：“燕寝清香与世隔，画图妙绝无人知”，《山谷集·山谷外集》卷五，《文渊阁四库全书》1113册。
- [9] 《文毅集》卷四，《文渊阁四库全书》1236册。
- [10] 《潜斋集》卷三，《文渊阁四库全书》1188册。
- [11] 《竹溪鬳斋十一稿续集》卷一，《文渊阁四库全书》1185册。
- [12] 《佛光国师语录》卷八，《大正藏》80册。
- [13] 《张氏拙轩集》卷六，《文渊阁四库全书》1181册。
- [14] 《希叟绍县禅师广录》卷七，《卍续藏》122册。
- [16] 《古廉文集》卷六，《文渊阁四库全书》1242册。
- [17] 《太乙舟诗集》卷五，清咸丰四年孝友堂刻本。
- [18] 叶盛《水东日记》卷三，《文渊阁四库全书》1041册。
- [19] 《甘肃通志》卷四一。
- [20] 《半轩集》卷十二，《文渊阁四库全书》1231册。
- [21] 《怀麓堂集》卷六十，《文渊阁四库全书》1250册。
- [22] 《虚堂和尚语录》卷七，《大正藏》47册。



法界春秋



- 唐代的「香水度僧」及其性质特点……………明远
- 弘一法师传略……………文牧
- 开创「天台宗」的智顓大师……………凌炽鬯

唐代的“香水度僧”及其性质特点

明远

特恩度僧和试经度僧是唐代度僧的主要形式，但其连续性稳定性并不强，除了战乱、帝王对佛教的态度等原因外，“香水度僧”是对以上二种度僧方式的最大的破坏，在某些特定的时候，它为唐王朝的军事、政治、经济起了帮助，但这种帮助也是“刮肉补疮式”的。“香水度僧”是国家对佛教的利用，是造成管理混乱，伪滥僧盛行的重要原因。

所谓“香水度僧”，即日本学者所谓的进纳度僧，就是交所谓香水钱得度得牒，原是国家进行的公开的卖度卖牒行为，但后来发展成了地方官僚假名敛财的手段。鬻度是有一个逐渐发展的过程的，安史之乱之前、乱中和乱后都发生过“香水”度僧，但各个时期的性质是很不同的。

1、中宗朝的“香水度僧”

早在中宗时代就有过香水度僧的事。《资治通鉴》卷二〇九“唐纪·二十五景龙三年七月”（708）条载：

（安乐、长宁两公主、上官婕妤、沛国夫人）皆依势用事，谓谒受赇，虽屠沽藏获，用钱三十万，则别降墨敕除官，斜封付中书，时人谓之“斜封官”；钱三万则度为僧尼。^[1]

按：藏获，胡三省注“奴婢也”。当时只要出钱三百贯（三十万）即可买到官爵、出钱三十贯（三万）即可度为僧尼（应该是沙弥、沙弥尼吧）。于是天下有钱人竞相买度。其时左拾遗辛弃否上疏云：

当今出财依势者，尽度为沙门；避役奸讹者，尽度为沙门；其所未度，唯贫穷与善人。^[2]

在其后不久的睿宗景云二年（711）又上疏指出中宗朝卖度的盛况：

造寺不止、废财百亿、度人不休，免租庸者数十万。^[3]

三十贯钱在当时对平民来说是个不小的数字，但在富人的眼中，三十贯即可得到国家承认的公度，可一辈子享受免租庸的特权，是再合算不过的买卖，当然竞相买度。神龙二年（706），李峤也上书指出由鬻度演变成作伪私度的严峻现实：

今道人私度者，几数十万。其中高户多丁、黠商大贾，诡作台符，孱名伪度。且国计军防、并仰丁口。今丁皆出家，兵悉入道、征行租赋，何以备之。^[4]

从李峤的上书中也可知当时买度的多是些奸商大贾、豪富之人，同时我们还可以看出另一个更重要的信息：当时已有人诡作台符。按：台符即度牒（诸户立雄认为台符即中央官厅的符，即指度牒（祠部牒）、《中国佛教制度史的研究》P307）。由于技术的原因，要检查牒与人是否名副其实，在当时是很困难的，从这里看，伪造度牒是容易做到并且确实有人在做的事。这样一来肯定造成祠部在籍的僧尼人数少，而社会上持有度牒（不管真伪）的人数多。而



要检查，完全做到牒、籍、人三者相符不是一件容易的事。一是官家卖牒必然使“移名条”的执行大打折扣，二是买度者多为地方豪强，必然与地方官府相通。三是中央和州府僧官的权力很小。四是以三纲为代表的实际当权派对私度的态度暧昧。

2、肃宗朝（安史乱中）的“香水度僧”

中宗朝的鬻度是国家和大官僚阶层赢钱得利，豪富巨贾逃税得利。而安史乱中的肃宗朝“香水度僧”的目的和推行手法则大有不同，见于史册的安史乱中的鬻度有三次。

第一次发生在天宝十四（755）年，《新唐书》卷五十一“食货志”载：

及安禄山反于范阳，两京仓库盈溢而不可名。杨国忠设计，称不可耗正库之物，乃使御史崔众于河东纳钱度僧尼道士，旬日得钱百万。^[5]

第二次发生在肃宗至德元（756）年，《旧唐书》卷一〇肃宗本记至德元载十月癸未条载：

彭原郡以军兴用度不足，权卖官爵及度僧尼。^[6]

至德二年（756）神会立坛香水度僧。

第三次发生在肃宗到德二年（757），《新唐书》卷五一食货志载有用宰相裴冕和大臣郑叔清纳钱救国之计：

明年，郑叔清与宰相裴冕建议：以天下用度不充、诸道得召人纳钱，给空名告身，授官□邑号。度道士僧尼、不可胜计。纳钱为千、赐明经出身。商贾助军者给复。及两京平，又于关辅诸州，纳钱度道士僧尼万人。^[7]

又，《僧史略》下“度僧规利”条载：

唐肃宗在灵武新立，百度维艰。最缺军须，因成诡计。时宰臣裴冕随驾至扶风，奏下令卖官鬻度。僧尼道士以军储为务，人有不愿，科令就之。其价益贱，多转成弊，鬻度僧道，自冕始也。后诸征镇尤而效焉。……自唐末以来，诸侯角立，稍缺军须，则召度僧尼道士先纳财，谓之香水钱，后给公牒云。^[8]

以上四条史料看，天宝十四年（755），至德元年（756）的两次鬻度发生在河东和彭原郡，此二郡是唐代僧尼比较集中的地方，而至德二年（757）的鬻度则是全国性的大规模的，而且是由国家明令实施的，是带有强制性的。《通典》卷一一“食货”载：

诸道士女道士僧尼如纳钱，请准敕回授余人，并情愿还俗，授官□邑号等、亦听。如无人回授及不愿还俗者，准法不合畜奴婢、田宅、资财。既助国纳钱，不可更拘常格。其所有资财，能率十分纳三分助国，余七分并任终身自荫，身歿之后，亦任回与近亲。^[9]

郑叔清是卖官鬻度的重要策划者，从他的主张看，其唯一目的就是要钱，手段是将国家利益和僧尼利益相结合，当然只能是经济利益的结合。唐初制定的道僧格既是国家政权对僧事的插手，同时也是对清规戒律的维护，如“移名条”“私蓄条”等就是将僧团伦理道德上升为国家法律，应该说是对僧团有利的，但郑叔清的奏文竟然连僧格也可以“不拘”，足见当时国家机器运转已完全失常，中央集权已丧失对全局的控制能力。僧尼十分之七的私财可以继承，也明显与清规戒律相违背，是对“利和同均”的破坏。

安史乱中的鬻牒和卖官紧密结合在一起，只要纳钱度牒可以公开转授他人，愿意还俗的可以授与官爵，《新唐书》卷五十一所载郑叔清的奏文还说：



又准敕，纳钱百千文，与明经出身。如曾受业，粗通帖策、修身慎行，乡曲所知者，量减二十千文。如先经举送，到省落第，灼然有凭，帖策不甚寥落者，减五十千文，若粗识文字者，准元敕处分。未曾读学、不识文字者，加三十千。^[10]

纳钱千文即可赐明经出身，如果科举成绩尚好，乡里声望尚好的还可酌减，文盲酌加即可。这显然主要地针对读书求科举之人。以下两则材料说明出家人在当时也可凭诵经百纸或纳钱百缗即可得赐明经出身。《佛祖统纪》卷四十至德元年（756）十二月以降之事：

敕五岳各建寺，妙选高行为之主。白衣诵经百纸，赐明经出身为僧。时僧标中首选。或纳钱百缗者，许请牒剃度。^[11]

而《隆兴佛教编年通论》卷一七“至德二年十二月”条载：

敕五岳各建寺，妙选高行沙门主之。听白衣能诵经五百纸者，度为僧。或纳钱百缗，请牒剃落，亦赐明经出身。及两京平，又于关辅诸州，纳钱度僧道万余人。进纳自此而始。^[12]

这两则材料在诵经一百纸还是五百纸可度为僧的问题上记载不统一，是事隔一年即政策突变，还是记载有讹，不得而知。但综合两则材料可以知道，要得到赐明经出身，一是诵经百纸或五百纸，一是纳钱百缗，诵经或纳钱二者取其—即可。

综合《新唐书》、《旧唐书》、《通典》及《佛祖统记》、《隆兴佛教编年通论》的记载看，安史乱中的“香水度僧”有这样一些特点：

其一是频繁，天宝十五年（755）、至德元年（756）至德二年（757）连续三年都有鬻度。

其二是鬻牒与卖官同时并举，僧人可以同时持有“度牒”和“官诰”两份证明书，可以既是僧又是俗，既是僧又是官。

其三是手法多样，目的明确。俗人可以纳钱得牒，僧人可保纳钱让牒。但目的只有一个得钱。这样僧人可自由还俗，俗人可随便出家，随意双向选择必然造成管理混乱和僧人素质下降，对僧来说确实是既悲哀而又无奈的事，而对为政者来说，是歪策也是奇策，确实起了舒缓经济危机、拯救国难的作用，这与中宗朝长安、安乐公主的卖官鬻度、中饱私囊有本质的不同。

安史之乱中的“香水度僧”显然是割肉补疮的不得已而为之的事，对度牒的发放、买卖和管理理应不可能很规范。但从有关的敦煌文献看，敦煌地区即使在乱中度牒的买卖手续仍很复杂。法藏敦煌文书P3952“唐开元二年（759）沙州罗法光纳钱尼告牒”录文如下：

（前欠）

卒得写告牒钱共当壹仟，[……]柒人僧、壹佰陆拾玖人尼、壹佰叁拾柒人道士[……]罗法光年拾玖、法名明严，沙州敦煌县、从化乡、慕道里□□为户。以前侍御史判凉州长史杨休明奏，奉开元元年□月六日敕，委臣勾当前件道僧告牒，各勒纳钱□□，并令所度人自写。差使选付所司，其了限，各听本司当使，审自商量奉闻者。臣准以今年正月□一日奏请，限三月卅日奏毕。天书焕然、特蒙允许。□□道应度人等，或先未经奏、或勒以颁行祠部告祠。□请授，臣以准勒勘责、各县乡里户贯姓名法号[……]配寺观，谨件如前。其钱各令军州长官征纳。别[……]贮讫。其告牒续勒自号，差使送付有司[……]所司勘令、准



元敕处分[……]^[13]

又，法藏敦煌文书P4072-3号“唐乾元二年（759）沙州张嘉礼纳钱僧告牒”录文如下：

合管内六军州，新度未得祠部告牒僧尼道士女道士，已奏未[……]陆佰陆拾陆人，计得写告牒钱共当壹仟肆佰陆拾伍贯伍[……]叁佰贰拾柒人僧、壹佰陆拾玖人尼。壹佰叁拾柒人道士，壹佰叁人女道士。张嘉礼年拾伍，法名□□，兄庆为户。沙州敦煌县神沙乡灵□里[……]^[14]

从书法的用笔方法看，这两件文献属同一人书写，敦煌宝藏分别题名为“沙州罗法光纳钱尼告牒”和“沙州张嘉礼纳钱僧告牒”，诸户立雄在其著作《中国佛教制度史的研究》中命名为“唐乾元二年（759）沙州罗法光纳钱尼告牒”和“唐乾元二年沙州张嘉礼纳钱僧告牒”^[15]。从内容和笔迹看可以肯定是肃宗朝乾元年间（758~760）的遗文，是安史乱中鬻度情况的实录，与上文所列代宗时不空请求度僧的告牒一样，都是申请书性质的文书。P3952中这样一段录文很值得注意：

奉乾元元年□月六日敕，委臣勾告当前件道僧告牒。

这说明当时的鬻度得牒确实是奉旨行事。还有以下一段录文：

臣准以今年正月□一日奏请，限三月卅日奏毕，天书焕然，特蒙允许。

□残文处不是“一”字就是“十”字，细察残笔，极可能是“十”字，从正月十一日至三月卅日八十天时间内要完成以千人计的鬻度纳钱任务（P3952号度僧数残损，但P4072号，鬻度人数明确为1177人，其中僧尼987人），可谓“急急如勒令”，而且强调“天书焕然”，说明当时在敦煌纳香水钱还是有实际困难的，不得不抬出天书，强调是奉敕而行。需要注意的是，这两件文书中都提及写告牒钱数，这只是手续费、报名费而已，具体的鬻牒价格不详。

3、穆宗、敬宗、文宗朝的“香水度僧”

和卖官爵一样，鬻度进纳香水钱以助国用是不得已的权宜之计，所行的时间很有限，但是风气一开，地方节度使便有竞相效尤的。《旧唐书》卷十七上“敬宗本记宝历二年（826）三月”条载：

辛未，江西观察使殷侑请于洪州宝历寺置僧尼戒坛，敕殷侑故违制令，擅置戒坛，罚一季俸料。^[16]

又《册府元龟》卷六九九“牧守部·谴让”载：

殷侑为江西观察使，宝历二年三月上言请于洪州宝历寺置僧尼戒坛。敕殷侑故违制令，擅置戒坛，须求薄惩，用警方任。罚一季奉料，戒坛敕停。^[17]

从《旧唐书》和《册府元龟》的记载看，殷侑似乎采用了“边斩连奏”的方法，一边向朝廷请示，一边已开了戒坛，所以被罚以三个月的薪水并敕停戒坛。但这种薄戒微罚对作为一个地方豪强的节度使来说似乎毫无作用，文宗太和三年（829）沈传师又在江西违制开坛，《册府元龟》卷六九九“牧守部·谴让”载：

沈传师为江西观察使，文宗太和三年（829）十月奏当道未具成僧尼等愿，因降诞之月于当州开方等道场，凡私度之人皆与正度。诏曰：不度僧尼，累曾有敕，传师既为藩守，合奉条诏。诱致迷妄，须示薄惩。罚一月俸料，戒坛勒停。^[18]





从“累曾有敕”看，敬宗、文宗时代中央政权确实是禁止开坛私度的。但从“凡私度之人皆与正度”看，作为观察使的沈传师手中又确实握有度牒。到了文宗开成三年（838）又有郑州刺史李颖私置坛场，《册府元龟》卷六九九“牧守部·遣让”载：

李颖为郑州刺史，开成三年（838）六月诏曰，郑州中牟县私置坛场，度僧一百六十人，并仰勒归色役，其刺史李颖罚一季俸料。县令、前管城县令叔良停摄官，仍殿本官两选。^[19]

对中牟县的这次私度处罚算是严厉的，私度的僧人被罚、县官停职候选，但刺史李颖也只受到了“罚一季俸料”的处分。敬宗、文宗时代发生的这三起地方州县私开戒坛事件，史料虽未载州县官吏纳钱事，但从他们敢于违制抗旨，不惜丢官罚薪看，肯定是有利益驱动的，纳钱给牒是无疑的。其实，早在穆宗时代，自宪宗元和以来严禁私度的禁令就已被泗州观察使王智兴打破。《资治通鉴》卷二四三“唐纪五十九穆宗长庆四年（824）十二月乙未”条载：

乙未，徐泗观察使王智兴，以上生日请于泗州置戒坛，度僧尼以资福，许之。自元和以来，敕禁此弊，智兴欲聚财货，首请置之。于是四方辐凑，江淮尤甚，智兴家货由此累巨万。浙西观察使李德裕上言：“若不钤制，至降诞日方停，计两浙福建当失六十万丁。”奏至，即日罢之。^[20]

元和以来近二十年间禁开戒坛，王智兴为聚私财，以诞日度僧资福的名义申请并被允许，圣诞度僧是传统的特恩公度形式，在试经度僧已趋定型的时候，王智兴用这种名义申请并能得到穆宗的许可，手段可谓高明。《旧唐书》卷十七上“敬宗本记”也载有王智兴开坛鬻度之事：

乙未，徐泗王智兴请置僧尼戒坛，浙西观察使李德裕奏状论其奸幸。时自宪宗朝有敕禁私度戒坛，智兴冒禁请陈，盖缘久不兴置，由是天下沙门奔走如不及。智兴邀其厚利，由是致富，时议丑之。^[21]

王智兴开坛鬻度本是朝廷许可的，但浙西观察使李德裕认为王智兴是聚财谋利、是奸幸之事，以至时人（应该是朝中官员以至百姓吧）“丑之”。李德裕是经过实地调查之后上奏文的，《全唐书》卷七〇六收有李德裕的王智兴度僧尼状，全文如下：

王智兴于所属泗州置僧尼戒坛。自去冬于江淮已南，所在悬榜招置。江淮自元和二年（807）后，不敢私度。自闻泗州有坛，户有三丁，必令一丁落发。意在规避王徭、影庇资产。自正月以来，落发者无算。臣今于蒜山渡点其过者，一日一百余人。勘问唯十四人是旧日沙弥。余是苏、常百姓，亦无本州岛文凭。寻已勒还本贯。访闻泗州置坛次第，凡髡夫到者，人纳三缗，给牒即回，别无法事。若不特行禁止，比至诞节，计江淮已南，失却六十万丁壮。此等非细，系于朝廷法度。（下缺）^[22]

《旧唐书》卷一七四“李德裕传”也收有这篇状文，只是“凡髡夫到者”五字作“凡僧徒到者”中有二字不同。这篇状文连同《旧唐书》中的“李德裕传”历来成为学人批评王智兴的根据，但对这篇材料细作分析会发现自相矛盾和夸大其词的地方。第一，王智兴开坛度僧是经朝廷同意的。因为近二十年未开坛度僧，这种限制佛教的手段明显是不恰当的，事实也起不了很大的限制作用，私度僧确实是大量存在的，申请救命开坛，变私度僧为公度僧，是开坛的目



的之一（不只是为得到香水钱），所以说当时请求开坛，并且实现了开坛是有合理性的。第二，李说王智兴搞“户有三丁必令一丁落发”和“人纳十缗，给牒即回，别无法事”，一是“自闻”，一是“访闻”，与他在蒜山渡口的调查不同，都是道听途说。第三是“髡夫”或“僧徒”肯定都不能作百姓的同义词，他们起码是沙弥，说明王智兴不是买牒给普通百姓的。第四是“比至诞节，计江淮已南，失却六十万丁壮”明显是夸大之词。据《大僧泗州开元临坛律德、徐泗濠三州僧正明远大师塔碑铭并序》（以下简称《明远大师塔铭》）载：

（明远）前后临坛者八，登律座者十有五。僧尼得度者三万众，江淮行化者四十年。^[23]

据此推算可知，长庆四年（824）的开坛得度者应该只有数千人。那么，李德裕为什么要上这样一篇奏文呢？首先从地理位置看，徐泗与浙西只一江之隔，他看到江南人北渡，失去的是他地盘上的纳税人，担心的是两浙失丁，至于福建失丁与他无关，但他扯进福建而说“失丁六十万”明显有蛊惑皇上之嫌。第二是从牛李党争的现实斗争看，李德裕是党争的中心人物，一贯主张对藩镇采取强硬政策，主张强化中央集权。第三，从李德裕对宗教的态度看，他一直以传统儒家自居，主张对佛教采取严厉的限制政策。事实上在会昌废佛时，当上宰相的李德裕是杀僧毁佛的急先锋，这在第一章中已叙及。而王智兴是对佛教有信仰的，《明远大师塔铭》云：

明远师与徐州节度使王侍中有缘，遂合愿叶力、再造寺宇。乃请师为三郡僧正、奏乞连置戒坛，因其施利，廓其规度。侍中又以家财万计助而成之。自殿阁堂亭、廊庖廩藏，洎僧徒藏获佣保马牛之舍，凡二千若干百十间。其中像设之仪，器用之具，一无缺者。^[24]

看来王智兴是为当时的徐泗地区佛教事业作出了很大贡献的，甚至捐出了万计家财。故白居易在《塔铭》中赞叹：

若非大师于福智僧中而得第一，若非侍中于敬信人中亦为第一，则安能大作佛事而中兴像教者乎！^[25]

但话又要说回来，我们认为李德裕的奏文有道听途说夸大失实之处，上奏的动机也很不纯洁，但不否认王智兴鬻度的事实，他舍家财万计建寺供僧，这万计家财从何而来？《通鉴》和《旧唐书》的指责不是空穴来风。

现在我们将安史乱后的穆、敬、文宗时代的“香水度僧”的特点归纳如下：

- 一、度僧的组织者已不是朝廷，而是地方豪强的观察史、侍御史。
- 二、鬻牒所得并不归国家所有，而是用于地方寺院建设甚至入了私囊。

三、王智兴鬻度于长庆四年（824），殷侗鬻度于宝历二年（826），沈传师鬻度于大和三年（829），李颖鬻度于开成三年（838），时间相对集中，特别是前三次，地点主要集中于长江中下游的徐泗（今江苏徐州、盱眙、泗阳一带），洪州（今江西南昌一带）、当州（今四川松县一带），是禅宗僧团，尤其是洪州禅僧人分布集中的地方。

四、这一时期的香水度僧并不是私度，是大量存在的私度者要求获得公度的合法身份的集中体现，是对元和二年（807）以来近二十年禁止开坛度僧的僵化和禁锢的佛教政策的挑战。

最后，将唐代三个时期香水度僧的性质特点列表如下：



时间	地点	主要人物	性质特点
中宗朝 (安史乱前)	京城为主	长宁公主、安乐公主、 上官婕妤、沛国夫人、 辛弃否、李峤	贵族公主飞扬跋扈、弄权 谋私。寺院建设得到发展， 僧人队伍素质下降。
肃宗朝 (安史乱中)	关辅诸州以至全国	杨国忠、裴冕、 郑叔清、神会	国家政府迫不得已、 拯救国难。空头度牒流行， 僧籍管理混乱。
穆宗、敬宗、 文宗朝 (安史乱后)	长江中下游的 四川、江西、 江苏为主	王智兴、李德裕、 明远、白居易； 殷侗、沈传师、李颖	地方豪强借题搜括、中饱 私囊。禁锢政策被打破， 私度最终变为公度。

注释：

- [1] 上海古籍出版社1987.5第1版，1995.1第12刷P1410
- [2] 《旧唐书》卷一〇一·辛弃否传
- [3] 《旧唐书》卷一〇一·辛弃否传
- [4] 《新唐书》卷123·李峤传
- [5] 中华书局缩印本第11册P361
- [6] 中华书局缩印本第10册P81
- [7] 中华书局缩印本第11册P361
- [8] T54. P252. b
- [9] 中华书局1984.2第1版第1刷
- [10] 中华书局1984.2第1版第1刷
- [11] T49. 376a.
- [12] 转引诸户立雄《中国佛教制度史的研究》P311
- [13] 《敦煌宝藏》第132册P383
- [14] 《敦煌宝藏》第133册P47
- [15] 平河出版社本P312
- [16] 中华书局缩印本第10册P150
- [17] 中华书局本第10册P8342
- [18] 中华书局版第10册P8342
- [19] 中华书局版第10册P8342
- [20] 上海古籍出版社1987.5第1版，1995.1第12刷. P1671
- [21] 中华书局缩印本第10册P149
- [22] 中华书局本P7242
- [23] 《全唐文》卷678，中华书局本第七册P6935
- [24] 《全唐文》卷678，中华书局本第七册P6935
- [25] 《全唐文》卷678，中华书局本第七册P6935

弘一法师传略

文牧



弘一法师自青岛回闽在沪留影

一九一八年九月十九日清晨，杭州虎跑定慧寺禅堂内灯火通明，香烟缭绕，了悟和尚为李叔同施行了剃度仪式。李叔同就此落发为僧，法名演音，号弘一。

十月十七日，他又到江南名刹灵隐寺，由大和尚慧明法师开堂，禀受具足戒。李叔同出家前曾写信告诉天津家中，哥哥文熙很是反对，但他深知叔同个性，劝也无用。此后二十几年，李叔同再也没有见过妻儿的面。

李叔同的日籍妻子叶子获悉他出家的消息，十分伤心，他请叔同好友杨白民陪同到杭州，想见叔同一面。叔同深恐情缘刚割，怕见了面又舍不得，执意不见。叶子在寺门外大哭一场，无奈返回日本。

佛学家马一浮得知李叔同出家并受具足戒，特地前来探望，并送给他两部佛门戒律著作。弘一十分高兴，决心潜心研究，并躬履力行。

不久，弘一应嘉兴佛学会会长范古农居士

的邀请，前往嘉兴精严寺挂单。有人慕名前来请赐墨宝，弘一已抛弃一切文艺旧业，不想重新提笔写字。范古农闻讯劝说：“写写佛语，也是弘法之事。有何不可？”弘一觉得甚有道理，从此以书法赠人，广结善缘。

弘一写字时，闭门静心虑神后才动笔，其作品空灵恬静，被誉为书中之逸品，在佛门和文化界产生了很大的影响。

后来，弘一返回杭州，在艮山门井亭庵，玉泉清涟寺等处小住。他专门研治戒律，决心挑起振兴几乎湮灭八百年的佛教律宗的重任。

岁末年初，弘一出家前的好友，学生，纷纷前来探视，弘一总是劝说他们多看佛典，多做善事。其中，天涯五友之一的袁希濂遵其嘱，诵经、茹素，后来也皈依了佛门。

与弘一亲如兄弟的夏丐尊，一直以为李叔同是听了自己一句戏言后出家的，深感后悔。弘一说这是佛门因缘，不必烦恼，应该高兴才



是。夏父去逝后，弘一还特恭书《地藏菩萨本愿经》一节，并亲自念诵，为之超度。

佛门古刹本是一块净土，但弘一发现也有一些风气败坏、德行颓废的现象。他认为这是戒律不修、佛理不明的缘故。弘一以身作则，日课之外，从华德禅师学唱梵呗，并立誓要整理出一部人人能懂，切实可行的戒律论著来。

李叔同原是著名的艺术家、教育家，他的出家在社会上又是一个谜，所以出家后前来探望的人络绎不绝。弘一苦于应酬，欲觅一静修之地。一九二零年夏，他和师弟弘伞赴新城贝山，开始了孤云野鹤、行踪飘忽的二十多年的苦行生活。

八月，弘一到了衢州北门莲花村莲花禅寺。莲花溪空谷幽涧，风光旖旎，弘一煞是喜欢，就住下悉心念佛。

衢州各界人士获悉昔日翩翩才子转眼成为佛门弟子的弘一至此，纷纷前来拜谒，有个居士的孩子当场写了付楹联求教，弘一没有一点架子，亲自在作品上加了题跋，他的谦逊君子之风，感动了所有在场的人。

一九二一年春，弘一应请到温州城南庆福寺挂单，闭关静修，穷研律学。他自己约法三章：缓接见，缓动笔，缓承应。三月后，草成了《四分律比丘戒相表记》初稿。

弘一尊该寺住持寂山长老为师，拜为依止阿阇黎（梵语音译，意译为轨范师，弟子对师之尊称。）长老见弘一身体单薄瘦弱，特派一青年居士侍候他。那青年在弘一身边耳濡目染，心灵感化，最后由弘一介绍，寂山长老为他剃度出家，取法号“因弘”。

弘一在天津的俗妻俞氏，带有两个儿子度日，一直郁郁寡欢，终于在一九二二年初去世。弘一得讯，虽有奔丧之意，终因诸缘未备，没能与妻子见上最后一面。

一九二三年春，弘一自温州，经绍兴、

杭州到上海，挂单沪北太平寺。他与居士林的尤惜阴合撰《印造经像之功德》，并将此文附刊于《印光法师文抄·增广本》。这是弘一最早问世的一篇佛学文章。

至夏，弘一离沪至杭，老友叶舟邀其至西冷印社。知己相晤，又是旧地重游，弘一恭书了《阿弥陀经》一卷。此经后由名匠刻于石幢上，为佛与西冷的结缘留下一段佳话。

到了秋天，弘一南行，二莅衢州，一边修改《四分律比丘戒相表记》。弘一广结良缘，与当地的高士明哲经常往来，他曾在溪边拣得一石，手书‘放下’两字，赠给乡贤汪梦松。

一九二四年四月，弘一到庆福寺，在那儿写下了《佛说八种长养功德经》，并完成了《四分律比丘戒相表记》的定稿本。

五月，弘一前往东海普陀山，参礼当代净土宗高僧印光法师。数年来，弘一多次致书要求拜师。此次承印光法师接受，自然庆幸喜欢。在普陀的七日，弘一接受印光的教导，并将他尊为终身的楷模。

八月，弘一去杭，因江浙军阀之战，阻于宁波。此时在宁波四中任教的夏丐尊邀弘一至上虞白马湖，傍湖小住。弘一从行李中取出旧毛巾，到湖边洗脸。夏见状，有点心痛，要给他换新的，弘一坚决不肯。

弘一持戒严格，过午不食。夏丐尊招待用餐，送来两个菜，——青菜和萝卜。弘一夹起一筷菜。吃得津津有味，就好像在享用山珍海味。夏丐尊见此情景，眼睛都湿润了。

告别诸友，离开上虞，弘一取道绍兴，他的朋友和门生早就在船埠头恭敬迎接。其中，有个中学教师蔡丐因知道法师年轻时过惯奢华生活，现在竟然简朴如此，大为感动。

蔡丐因时常就人生、佛法的很多疑问请教弘一法师。当他看到法师安静、慈祥的态度，明白了这些是人生应有的态度，也就是

那种最能启迪的不立语言文字，拈花示众的佛法。蔡丐因此就终身追随弘一法师。

十月初，弘一返回温州庆福寺，他已经四十六岁了，自己感到身体越来越差，已步入老年了。他根据唐代李商隐“天意怜幽草，人间重晚晴”的诗句，将住所取名“晚晴院”。

一九二六年春，弘一到杭州西湖招贤寺短暂挂单，对《华严疏钞》进行修正和校点工作。工作之余，他和马一浮在风光潋滟的西湖畔畅谈佛诗，十分惬意。

当年八月，弘一、弘伞两法师离杭至沪，他们抽空探访当年居住的“城南草堂”。许家破产后，草堂已卖给别人，后又转赠佛门，改名为“超尘精舍”。叔同老母原来的居室，现供着佛像，有僧人诵经。

同月，弘一与弘伞到庐山参加金光明会。他在驻锡的古莲寺写经数部，其中《华严经十回向品初回向章》被他自称是“一生最精之作”。是年冬，法师下山返杭。

此时，北伐战争正迅猛推进。一九二七年春，江浙一带已为国民党人控制。一些过激分子鼓吹，灭佛驱僧，提出毁佛像、拆寺庙、命令僧尼相配。在此紧急关头，弘一为护持三宝，挺身抗争。他约请那些新贵来寺谈判，其中就有他过去的学生。

谈判前，弘一写了一批劝戒的书法作品。每人赠一幅。法师的字很珍贵，那些人低头欣赏，渐渐静默沉思。弘一婉言相劝，因缘殊胜。遂平息了毁庙驱僧之事。

是年秋，弘一到上海，住在学生丰子恺家。上海文坛的朋友，为了拜谒法师，相约在沪上有名的功德林素菜馆聚宴，日本友人内山光造也在场。席间，弘一把自己精心编撰的《四分律比丘相表记》请内山转赠日本的寺院和大学。

离开功德林，弘一带着部分友人前去太

平寺看望印光法师。一进门，他们立即对法师屈膝拜伏顶礼，并恳请印光向同来的几位居士讲示佛法。事后，在场的叶圣陶写了一篇散文《两法师》。

弘一身在佛门，但对别的宗教也不排斥。一次在丰子恺家，他在书架上看到一本《理想中人》，作者是广学会编辑、基督徒谢颂羔。弘一认为此书写得很好，当即写了一幅“慈良清直”请子恺转赠谢颂羔，并约请一晤。

丰子恺受弘一影响，在屋内供上释迦牟尼像。他请老师为他取一个堂号，弘一让他在一些小纸上写上自己喜欢的字，团成小球，撒在佛前供桌上，然后抓阄定夺。子恺连抓两次，都是个“缘”字，弘一就为之定其堂号曰“缘缘堂”。

丰子恺发现每次他请老师坐下，弘一都要将椅子轻轻摇动，然后慢慢坐下，便好奇地问其缘故。弘一说：“椅子里隙缝很大，也许有小虫伏在里面，忽然坐下，会把小虫压死，摇一摇，可以让它逃生”。丰子恺听了，大为感动。

丰子恺受弘一熏染影响，逐渐对佛教有较深的体悟。他向老师请求为其证授皈依佛门。弘一欣然一笑：“这是彻悟人生的必由之路，你的因缘开始成熟了。”一九二七年十月二十一日，弘一为子恺举行了皈依仪式，并为其取法号名“婴行”。

一九二八年，丰子恺创作了两幅戒杀生漫画，好友李国净居士看到后，认为是“发扬护生其理的无上利器”，建议他再画一批，“结集济世，警世众人”，并在弘一法师五十华诞之时出版，以作贺礼。

秋天，弘一法师又到上海，他看过此画，认为是一件很有功德的事，他们商定，由丰子恺绘画，李圆净撰集，弘一亲笔书写，并起名《护生画集》。法师对画集的总





原则，以及题材、编排、纸张、印刷等都提出了许多建议。

当时，弘一法师已出家十余年，云游各地，弘法布道，高风劲节，卓志净行，受到了普遍的尊崇。他的学生和朋友：刘质平、夏丏尊、经亨颐、穆藕初、周承德、朱稣兴、丰子恺七人，联合倡议在上虞白马湖为弘一建一所能栖息净修的精舍，《募款启事》一俟发出，善男信女，应之者众多。

十一月，弘一计划与尤惜阴、谢国梁两位居士同往泰国弘法。十二月初，他们乘船到达厦门，暂住在南国古刹南普陀寺，因受该寺僧众的一再挽留，泰国没有去成。厦门的冬天，温暖如春，佛国净界，香火遍地，弘一感到这里非常适合自己弘法净修。

当时的闽南佛学院，因缺乏师资和教育经书，学员的成绩很难提高。一九二九年初春，弘一应学院之请创办了佛学院养正院，他亲拟章程，并委常惺、广洽两位法师和高文星分任主持、监学、讲师。养正院重视学僧的戒行修持，培养了不少佛学人才。

一九二九年二月，丰子恺、李圆净、弘一合作，马一浮作序，《护生画集》出版，它既是弘一法师五十华诞的贺礼，又为社会提供了一本极具人性化的好书。

是年夏天，位于白马湖小山东麓的弘一法师净修之精舍竣工，取名“晚晴山房”，七月二十二日，法师的学生和朋友集聚一堂，为他庆贺五十寿辰，法师向他们分送了《护生画集》，以为纪念。

当天晚，刘质平对弘一说：“时下靡靡俗曲流行，影响所及，后果可虑，建议老师能发挥音乐上的才华，继续写点歌曲。弘一听这番话，默默深思后，便点头同意了。后来他创作了佛教声乐作品《清凉歌曲》。

居士徐仲荪提议买些鱼虾在白马湖放生，弘一觉得这是件好事。那天他们雇了两

条小船，泛舟湖上，先做“扬枝净水”起香的放生仪规，然后放鱼虾归入湖中。

此后，弘一挂单于上虞唐代古刹法界寺，由于长期奔波劳累，加上营养不良，法师大病一场。病体尚未痊愈，安心头陀又来跪请法师赴长安，以宣示佛法、筹款赈济陕西灾民。

弘一决定舍身前往，临行前立下一纸遗嘱。刘质平看到遗嘱，知道老师病体在身，此次西行凶多吉少，就追到码头将虚弱不堪的弘一大师背下船来，师生两人抱头痛哭。

回到法界寺，在刘质平的照顾下，弘一身体略有康复，他抓紧时间，将《华严经三百偈句联语》书定成册，并写完了《清凉歌集》中的五首歌词：《清凉》、《山色》、《花香》、《世党》、《观心》。

一九三零年秋，弘一来到慈溪金仙寺投缘挂单，悉心校勘《华严经注疏》、《磨疏济缘记》。

几天后，天台宗高僧静权法师到金山寺宣讲《地藏菩萨本愿经》。当他讲到“出家人作为人子，依然不能忘记母亲养育之恩，如果忘记，岂非禽兽不如？”在下面听讲的弘一勾起对亡母的怀念，失声痛哭。

有个青年胡维铨，常到寺中听经学佛。自从认识了弘一，两人一见如故。弘一见他年轻有为，就劝他为《地藏经》作白话解。胡担心自己未入佛智，难以胜任，经过弘一再三启迪指导，他终于写成了《地藏白话解》，此书成了白话译解佛典的传世之作。

其后不久弘一又赴五磊寺。每天于晨钟暮鼓中，导众念佛，并创办了一所南山律学院。但因为与住持栖莲意见不洽，便飘然而去。

一九三二年春，弘一居住在镇海伏龙寺，刘质平挂念他的身体健康，特从宁波搭轮船过来陪伴在老师身边。那段时间法师心情很好，写下了一批墨宝，其中用十六张条



幅花时半月写成的《佛说阿弥陀经》是他一生难得的精品。

这段时间里，弘一还写了一百幅楹联交给了刘质平。刘质平不负师托，将这批作品保存下来，现在这批佛门墨宝由其子刘雪阳捐给了平湖李叔同纪念馆，供世人瞻仰。

写完这些书法作品，弘一回到法界寺，由于劳累过度，又突患伤寒，病中他致信刘质平，关照“余病终后，凡追悼会、建塔及其它纪念之事皆不可做……”他过去的学生印西得悉弘一卧病在床，日夜兼程来到寺中，侍奉汤药。

到了冬天，厦门僧俗两界朋友不断催弘一南下，他遂于一九三二年十一月底第三次到厦门，居万寿岩，开始了他在闽南弘律行法的十年，也是功德圆满成为一代高僧的十年。

不久，弘一移居妙释寺，于念佛会期间作《人生之最后》和《改过实验谈》等，他在一九三三年正月举办了名为“南山律苑”的讲座。这次讲座历时近一年，是弘一讲律最完整的一次。十月，弘一由弟子广洽陪同，访泉州净觉寺，途经南安潘山时发现了晚唐诗人韩偓墓道，他对被称为“唐代完人”的韩偓非常钦佩，当即下车瞻谒并摄影留念。

一九三四年九月，弘一依据明代宝华山见月山人的《一梦漫言》写了《见月律师行脚略图》。

一九三五年四月，弘一由弟子广洽陪同，乘古帆船航海到惠安崇武，又改乘小舟到净峰寺，由此，大师开始以泉州为中心的弘法讲律活动。

一九三六年初，弘一在泉州草庵发病甚剧，内热、背疮、足疔并发，高烧不退。他预感圆寂将至，就向传贯交代遗嘱：身体用夹被裹卷，送往山拗中，三日中，有虎食则善，否则，就地焚化……

病情终有回转，勉强能策杖下地。由蔡居士热心介绍，留日医学博士丙丁为他治疗，历时四个月，所需药费“五六百金”。黄医师钦慕法师已久，非但不肯收一文钱，反而说为法师治病，也是一种福气。

一九三六年十二月，著名文学家郁达夫南游福建，他早已慕弘一的大名，特地请广洽陪同，到日光岩谒法师。

弘一的弘法活动，听众不仅是僧尼，更多的是善男信女，他在惠安讲律十七次，听众近千，为四十二人证授皈依，三十七人证授五戒，还有众多非佛教徒，闻风而来，以一睹高僧尊颜为幸事。

有一位小学校长庄连福，是一位基督教徒，听说弘一在净峰山上的净峰寺里演讲，就邀请传道士陈连枝一起上山拜访。不料刚进山门，就被随侍弘一的传贯法师拦住。传贯以宗教信仰各异为由，不许他们拜见弘一，庄连福和陈连枝怏怏而去。翌日上午，正在给学生上课的庄校长觉传贯跪在教室外。他忙上前扶起一问，原来弘一知道此事，要传贯前来赔礼道歉。

弘一还赠给庄校长一本《华严经》和四幅书法条幅。庄校长非常感动，以后就时时上山来聆听法音了。

一九三七年早春，弘一正在养正院讲《闽南十五年的梦影》，认为十年来德业还很欠缺，应该自我反省。他取唐代白居易“一事无成百不堪”和清代吴梅村“一钱不值何消说”之意，自号“二一老人”。

同年五月，厦门市政府议定举办运动会，函请弘一谱写会歌。此时正值日寇侵我中华，街上时有日本浪人吹奏日本国歌挑衅示威。法师立即动手谱写会歌，用以激励国人抵御外侮，自强不息。

湛山寺倓虚和尚，派人请弘一到青岛讲律弘法，弘一欣然答应。弘一得知湛山寺准备了

隆重的接驾仪式，连忙约法三章：一、不為人師；二、不开欢迎会；三、不登报宣传。



弘一法師將赴青島講律在厦太原輪上留影

不忘念佛”，并题跋语：“佛者觉也，觉了真理，乃能誓舍生命，牺牲一切，勇猛精进，救护国家……”。

一九三八年五月，弘一到漳州弘法，先后皈依者数十人，又到晋江演讲，听众达六、七百位。之后，又到泉州讲律。出游中，因为盛情难却，他接受了信徒的几次宴请。

不久，弘一收到一个少年李芳远的一封信，信中责备他不应该成为应酬和尚，劝他远离“名闻利养”。弘一惭愧万分，发表了《最后的忏悔》。他说：“……他是个十五岁的小孩子，竟有如此高尚的思想……”自从得到他的信后，他谢绝宴会，虽得罪了别人，也不管他。

一九三九年，弘一已到六十岁了，上海《讲学半月刊》，澳门《觉音月刊》均出刊了《弘一法师六秩纪念专刊》，马一浮、柳亚子等好友纷纷撰诗文祝寿，丰子恺画了《续护生画集》六十幅奉寿，徐悲鸿也为法师绘制了一幅油画肖像。而法师却在泉州普济寺里认真地撰述佛学著作，度过了他绝尘清静的生日。

翌年，弘一到了南安灵应寺，并在附近的云方洞小住。一次，弘一从田陌上散步回来，见几个被水云洞住持慧田弃在路边的坏萝卜，就捡起来洗干净放些盐，津津有味地吃掉了。慧田惭愧万分，从此不乱丢食物了。

泉州有个少年黄福海，爱好书法，因倾慕弘一法师，便到寺里拜访。弘一并不因为他是小孩而有所怠慢，认真与他交谈，并答应带他同去合影留念。走到街上，只见前面走着个老和尚，弘一放慢了脚步说：“这是佛门老前辈，我们不能走在他的前面。”黄福海闻言，深感法师这种谦逊的伟大。

有一次，黄福海前来拜谒，并携带了几张宣纸，求法师留张墨宝。过了几天，小和尚把书法送到黄海家中，还卷了大小不等的

弘一更换了轮船班次，提前到了青岛。湛山寺有个火头僧人，以为弘一为一代高僧，必然前簇后拥，锦衣满身。一日，他乘弘一不在，走进弘一所住寮房，细察一番，只见床上是破旧衣服和被子，桌上是秃笔经书，简陋朴素已极。他终于知道弘一为什么到处受人尊敬了。

到湛山寺没几天，应僧众的要求，弘一开始开示和讲解律学，第一讲便是《律己》。

青岛市市长听说弘一来到青岛，想拜见一下这位嘉言懿行的高僧，他请倓虚法师代为邀请。第二天大宴前，弘一请人带来一首诗。“昨天曾将今日期，出门倚杖又思维；为僧只合居山谷，国士宴中甚不宜。”

告别青岛，弘一带了随侍弟子多人，回到厦门，此时卢沟桥事变已爆发，在这民族危难的关头，法师要僧众同仇敌忾，以救国为己任。他亲自手书“念佛不忘救国，救国



空白宣纸。小和尚见福海一脸疑惑，就说：

“这是裁剩的零碎纸，附还给你。弘一法师说佛门人应该惜福。”黄福海大为感动。

弘一的一言一行，使黄福海真正懂得了做人的真谛，他不仅下功夫临学弘一的书法作品，还接受弘一爱国思想的影响。后来，黄福海投身于抗日事业，从事地下工作，他曾在回忆文章中写道：“昔日佛为邻客，只为隐身报国家。”

一九四一年，日军炮舰频击晋江。泉州开元寺住持心系弘一法师的安危，特派传如法师到弘一所居的晋江擅村乡问候，并持红菊花一束供养慰安。弘一深为感动。面对被蹂躏的大好河山，托菊寄兴，作偈一首：

“亭亭菊一枝，高标矗晚节；云何色殷红，殉教应流血。”

一九四二年春，回到泉州居住的弘一法师一直被疾病所缠绕。承天寺的小僧田慧，一直想把法师接来以便照料，谁知自己也大病一场。那天，病情稍有恢复，法师身边的妙莲送来了药丸和香蕉，并告知：“法师说自己老了，你还年轻，有病早治，将来可做佛教栋梁。”小田慧心潮起伏，热泪盈眶。

弘一法师的“晚晴室”院内，有棵盛开的玉兰，有个小孩常来爬树摘花。法师见他聪慧，就时常和他谈谈，讲一些美术知识，也讲一些欧洲名画家的故事。两人一僧一俗，就此成为忘年之交。那小孩就是后来成为著名画家的黄永玉。

那一年农历八月二十三日下午，弘一感觉不适，但因有言在先，就带病为晋江中学写了百余幅书法。八月二十八日，他口授遗嘱，由妙莲书写。九月初四，他写下“悲欣交集”四字。晚上八时整，一代名僧弘一法师作吉祥卧，圆寂于泉州不二祠温陵养老院晚晴室。

圆寂的第二天，居士弟子纷纷前来瞻仰

遗容，焚香顶礼。弘一法师遗嘱中，吩咐丧事要节俭，遗体装入龕内后，龕的四只脚要垫在小碗内，盛满清水，以免蚂蚁闻到气味爬上去，焚化时损害蚂蚁的生命。弘一法师到生命的最后还不忘守戒。

九月初六上午，弘一法师的灵龕移往承天寺供奉火化，善男信女千余人，口念佛号，跟随恭送，沿途观者无数，个个肃然起敬，场面之壮观、气象之肃穆、在八闽大地是空前无比的。

法师的许多生前好友和学生，知道法师往生的唁电，悲痛不已。丰子恺发誓要为恩师画一百尊像分寄各省，使恭仰法师的人勒石立碑，永示后代。

李叔同弘一法师，一位旷代奇才，一位佛学宗师，他是近代中国文化史上一颗巨星。赵朴初先生有《弘一大师赞》：“深悲早现茶花女，胜愿终成苦行僧，无数奇珍供世眼，一轮明月耀天心。”这是对弘一大师的礼赞，也是对弘一“天心月明”、“悲欣交集”的最好诠释。



弘一大师绝笔

开创“天台宗”的智顓大师

凌炽鬯

陈、隋年间，高僧智顓（538—597）俗姓陈，字德安，颍川人（今河南许昌），其父陈起祖，梁元帝萧绎时任散骑常侍益阳公，常在朝廷参与预闻政要，官职尊贵清闲。其母，生智顓是夜，室内神光洞明，且光映照辉邻里。过数日，其父抱视觉察此儿眼睛生有双瞳。智顓确实非同寻常，自幼读书聪慧，且独钟于佛经，十五岁时，梁元帝萧绎被西魏所杀，智顓之父陈起祖同遭厄运，自此家道冷落。目睹家国殄丧，亲属流徙，智顓深受震慑，感叹人生无常命运乖舛，遂萌生出家遁入佛门之念。十八岁，智顓投至湘州果愿寺法渚师父门下，出家为僧。几年之后相继从著名律师慧旷学习。廿岁时智顓受具足戒，从此他辞别慧旷至湖南衡州大贤山拜师，潜心读“法华经”，体悟良多。此后，他对佛教禅观实践方面，产生浓厚兴趣，遂去大苏山拜既通义学又精禅法的慧思为师。慧思见之十分高兴，但又道：此地乃陈、齐边境，南北冲突兵刃不断，你又何苦冒此险来？智顓合十施礼答道：圣人云，朝闻道，夕死可矣，弟子数年来，诵习法华经等，忏心净行，遂见灵鹫山上道场广传，妙饰庄严，胜象现前，纵横纷杂，但既见其境却未知究竟。终于闻师之名，遥餐凤德，早已如饥似渴，今见吾师真乃三生有幸，何复他言。慧思大喜，看出智顓悟性非凡，谋道为先，志冲云天，意志难移，日后定有作为，遂欣然将智顓收纳门下。

从此，智顓敛心定神，昏晓苦修佛法。过去他曾经历过的豪门生活，在他身上已毫无踪影。大苏山上资供贫乏，夜来读经，无灯可照，常点松柏干枝，夏日常卷窗帘招月。三餐，则常拾野菜充饥，夜间精修禅法，身心豁然，寂而入定，丝毫不以为苦，逐渐感悟新的境界，坐禅之时，心胸常如悠游太虚……。

之后，每到讲经之时，慧思常令智顓代讲，他不辱师命讲得经理深析，辩才如涛，在慧思指导下，在研习《法华经》的同时，破斥南北，禅意均弘，日夜勤苦为众人服膺，渐渐声誉大振。陈，光大元年（567），智顓来到南朝陈国首都金陵（今江苏南京），当初他名声已经显赫，因此受到朝野士庶，僧俗各界的欢迎与敬重，从此大力讲经弘法，标宗立义，他一生的光辉事业从此开始。这年，他才三十岁。至金陵第二年智顓又被朝廷迎请，住进名胜之地“瓦官寺”，既开讲新经、又创弘禅法，他说：在佛教中，“戒、定、慧”三字，本来就是一个整体。戒，指的乃是戒律；定，指的即是禅定、禅观；慧，指的乃是智能。概而括之，乃是通过持戒，修习禅定，获得大智能，以金刚般若无坚不摧之力达到自救自度而且度人，共达彼岸……这番话，顷刻间就高出其它同道。由于智顓的经义禅学合乎当初时代需要，于是人心葵向，道俗共仰，有的甚至千里迢迢不顾身家性命赶来，只求一见大师，聆听他一句教诲，便称



心满意了。很多江南名耆、金陵高僧，均审时度势，不约而同纷纷舍弃先前所学，群起效学智顓开启之禅法，相继名率门下，一起投向求教。

一日智顓正在瓦官寺聚众说法，忽然门下来报，小庄严寺慧荣来访，在座众人一听慧荣，不由都捏一把汗，原来慧荣在京畿之中也算个有名人物，精通佛经，又善辩论，往往以义理发难，口若悬河，人不可挡，因此有“义虎”之称。慧荣进入之后，与智顓见毕，坐下笑道：听说当朝权贵，皆对法师十分敬重，连侍中孔焕，尚书毛喜，光禄王固这些大官，都特地奉敕来瓦官寺听你说法；更有在京德高望重之仆射徐陵对你资敬尽节，遇见法师立即跪地而拜，若得法师手疏，即便片言只字，彼等亦要洗手焚香，沐浴更衣，然后恭敬开封阅读，想来尔定有深奥莫测之功力耶？智顓听罢慧荣之言，知其来此，定有滋事之意，只是恬然清淡答云：到也未必，京畿之中确有对我敬重之人，然而，不服气者亦大有人在。如兴皇寺中素以盛弘“三论”（中论、百论、十二门论、为大乘佛教基本经典）之学著称的名僧法朗，就曾几次遣其高足，前来设难，与我往复辩论数旬，迄今未分高下……慧荣手执纸扇，待智顓说毕，扬眉舞扇，正欲启口，不料扇子失手挥出坠地，在座众人人居多智顓门生，及其崇拜者，对慧荣轻诞自矜之状，早已不满，此时见慧荣离座拾扇，一齐哄笑曰：从来义虎，怎今一到此地，就俯下身子，成了“伏鹿”？既然慌得扇子都已坠地，还有什么面目多说！慧荣拾起扇子还不服气：我不过轻敌失势，又不曾辩输……众人又一阵起哄。毕竟人多势众，慧荣自觉已不能再定心与智顓较量，只得灰溜溜地走了。但智顓却面色怅然，叹道：京畿之中，喧闹嘈杂，对于坐禅修道，大为不利。数年以来，我在瓦官寺修习禅定，随我共坐修禅者，逐年增多，然而得法者逐年减少……就这样，智顓下定离开京畿繁华之地的决心，要到青山秀水之间去发扬光大修禅事业。临行时京师各界都来挽留，徐仆射更是多次流泪相留，最后连陈宣帝也下敕书挽留，但智顓行意已决，还是走了。

太建七年（575）智顓率亲信弟子二十余人来到会稽天台山（今浙江绍兴），山上有名僧宝光禅师住持，已有四十余年之久，早慕智顓之大名，以至极表欢迎，并在天台佛垄山之南、螺溪之源、平泉清闲之处，另立寺院，请智顓居住。既居，四方道俗，遐迩黑白，都闻风而至拜仰大师。因此，他虽居深山，但在社会上名声日益弘大，陈后主在金陵，于一年之中连向天台山发出十七道敕文，向智顓问候请教。至德三年（585）陈后主设法将智顓又请回金陵，这年他已48岁。皇上亲率百官，敬开法筵，恭请智顓升座，开讲《大智度论》，并有僧正慧暄、僧都慧旷等京畿大德在座，于听法过程中，他们提问辩论，气氛活跃，智顓承问接对，剖文析义，大开教门，法光灿烂。陈后主始终以国师之礼相待，智顓备受荣耀。为此，他以崇高之宗教声望，为日后创宗立派，奠定了基础。四年之后，即隋、开皇九年（589）隋文帝杨坚攻入金陵。陈后主被俘，陈国灭亡，智顓亦只好避乱离开金陵。

隋朝建立后第二年，发出一道敕文，宣称崇拜佛教，并对智顓发出呼吁，勉其以佛教为国效力，此时居庐山的智顓很快便与新王朝联系，尤其同杨广（以后的隋炀帝）更建立了密切的关系。





公元591年11月，智顓应邀，赴扬州主持杨广专为他举行的“千僧法会”，在会上智顓为杨广授菩萨戒，给杨广取法名曰“总持”；杨广亦以晋王身份，回赠给智顓名号曰：“智者”，从此智顓日后一直被人们尊为“智者大师”，在新王朝中的声望，比前更为盛隆了。隋、开皇十七年（597）春，智顓率领灌顶等几个得意弟子，从扬州回到天台山，一路民众都扫径清道，虔心相迎，从县令到农牧，均执花擎幡，相交接候，天台山已阔别十二年，而今归来，不胜怅触万端。自此智顓一面主持整修寺宇，另一方面大力重振纲纪，弘法传教，在弟子们协助下，融汇贯通南北佛教，对南北各地不同学派进行调和，进一步结合中国传统文化思想，以《法华经》教义为宗旨。用弘伟的胆略与气魄，从事创立天台宗的理论和实践。由于心身劳累，年事渐高，智顓渐觉体衰。不久，病恙缠身，卧床服药。然而晋王杨广，忽又遣使上山，请他上扬州播道讲经，智顓无奈，只得抱病上路。他深悉，弘法传教，必须有官家作靠山，亦必须有经济作后盾，因此他对朝廷给予的尊重和得到的经济支持，从中斡旋得极其得当。在这基础上，智顓大量建寺，度僧，培养弟子，著书立论，据史料记载：智顓一生建寺三十六所，度僧一万四千余人；其中培养出传法弟子三十二人；著书一百四十余卷。成就非凡。

智顓这次抱病出山，行至浙江新昌，病情趋重，无法再往前行，弥留这际，他回想一身弘法传教，创宗立派，不遗余力，信奉《法华经》为最高经典，因为《法华经》全部以神话和比喻来说明教义的，文字精美娓娓动听，在佛经中可算是最易吸引众生的；而在论述思想过程中，智顓又以《大智度论》为指引吸收南朝以来的涅槃思想和三论（《中论》、《百论》、《十二门论》）中的哲理，继承发展了慧思大师等人创建的“一心三观”的观行方法，从而组成了自己的一个完整的佛学思想体系，强调理解义理和躬行实践并重的方法。由“一心三观”进而发展为“空、假、中”三谛，相即相通，圆到融摄的“三谛圆融”说，再达到在一念之间即可把握世间，出世间一切现象本质的“一念三千”说。

在新昌病榻上，大师命弟子转告晋王杨广说：因大王召请，我虽知不行为表心意，仍然不负王命而来，但我病已入膏肓，无法再往前行，心意已到，乞望恕宥。一切安排妥当之后，大师端坐新昌大佛像前，停止服药进食，口念阿弥陀佛、观世音菩萨，静心听闻众徒念经。于隋、开皇十七年（597）十一月廿四日未时，在风噪松悲、泉鸣水咽之际，智顓大师圆寂了，世寿六十岁。第二年，晋王杨广应大师遗愿，于天台山南麓建寺、塔院，杨广接位后（隋炀帝）于大业元年（605）赐寺名“国清寺”。智顓歿后遗体移回天台佛垄山，为智顓建立塔院，在祖殿中置六角形智顓的肉身宝塔，此塔保存至今，仍在天台山真觉寺中。

智顓大师终于为创立中国佛学史上第一个独立的佛教宗派“天台宗”，作出了巨大的贡献。之后，为因提高本宗的身份，尊北齐慧文为始祖，慧思为二祖，智顓逊为三祖，实际智顓是创始人。因教义主要以“法华经”为依据，故后人又称之为“法华宗”。



书院新蕾



◎ 护生原为天下安——读《印光大师文钞》有感……

慎独

护生原为天下安

——读《印光大师文钞》有感

慎独

印光大师（1860—1940年），讳圣量，别号常惭愧僧，陕西合阳人。自幼随兄读儒书，颇以传译儒家圣学自任。起初他应和韩愈欧阳修辟佛之议。后来，病困数载，始悟前非，顿革先心，出世缘熟，即投终南山南台莲花洞寺出家，礼道纯和尚剃染。次年，受具足戒于陕西兴安双溪寺。

印光大师一生专修净土法门，他的净土思想都结集于《印光大师文钞》及《印光大师嘉言录》中。在《印光大师文钞》中，大师不仅劝诫弟子专修净土，而且对戒杀放生还作了全面的论述，形成了系统的护生思想。其内容具体归结起来，大致有以下三点：

一、印光大师主张戒杀吃素是远离天灾人祸的良药

在佛教五戒中，杀生戒置于首位，由此可见诸恶业中，杀业最重。印光大师认为普天之下没有不造杀业之人。就算一生不曾杀生，但吃肉，即是杀生。因为不杀生就绝对没有肉吃，那些屠夫、猎人和渔人，都是为吃肉者提供肉食的人，他们只不过是替吃肉者杀生而已。因此，大师在《普劝爱惜物命同用素皂以减杀业说》一文中说：然则食肉吃素一关，实为吾人升沈，天下治乱之本，非细故也。其有自爱其身，兼爱普天人民，欲令长寿安乐，不罹意外灾祸者，当以戒杀吃素，为挽回天灾人祸之第一妙法。

杀生之人，将来必受恶报。印光大师认为无论是水中游鱼类还是地上走兽类，其灵明觉知之心同人类并无二致，只是因为宿业深重，致使形体与人不同，并且口不能言，至于它们求食避死的情形，都与人类相同。我们由于前世福业感召，有幸生到人道，具有聪明才智，我们因此更应尊奉天地，与大众万物为友。假使不能体悟天地好生之德，放纵自己的口食之念。以我之强，凌彼之弱。食彼之肉，充我之腹，将会导致一旦过去的福报享尽，杀业即会现前。自己必会遭受杀生之果报，致使改头换面，轮回六道，转世做牛做马，偿还宿业。

印光大师由此在《宁波功德林开办广告》一文中指出：“浅思从古至今，凡残忍肉食者，家门多绝，仁爱慈济者，子孙必昌。始作俑者，孔子断其无后，恣食肉者，如来记其必偿。祈勿徒云远庖，此系随俗权说，固宜永断荤腥，方为称理实义。”

现代社会，疾病流行，诸如禽流感、疯牛病之类牲畜疾病时常可见，又加之喂养牲畜中大量的滥用生长激素，促使牲畜迅速疯长，大大缩小其正常的生长周期，致使许多牲畜的肉类中含有致病毒素。人食这些肉类之后，常会引发各种疾病，严重危害人体的健康。而且肉类是污秽之物，食后，则血浊而神昏，容易使人早衰。因此，大师主张人类应当吃菜蔬之类素食。他说：“蔬食者，绝少传染……蔬菜系清洁之品，食之则气清而智朗，长健而难老，以富有滋补



之力。此虽卫生之常谈，实为尽性之至论，因俗习以相沿，致积迷难返。”

在论及肉食之过和素食的优点之后，印光大师苦口婆心地奉劝念佛之人，应当吃长素。如果短时达不到，当持六斋或十斋，由渐减以至永断，才符合修行要求。虽然不能断葷，宜买现肉，切勿在家中杀生，因为家中常希望吉祥，如果天天杀生，其家便成为杀场，杀场是怨鬼聚会之处，故在家杀生于己很不吉祥。

二、印光大师认为杀生者是杀六眷亲属

世上一切众生，从无始以来，轮回六道，互为父母、兄弟、妻子、眷属，互为怨家对头，循环相报，相互杀害。我们有时所杀的有可能是我们前世的亲人。佛陀在各种大乘经典中反复劝诫护生，但见闻拜读的人很少，即使有见闻读诵的人，而信受奉行的人更少。于是佛以大悲之心，现诸异类，供人杀食。等到被杀之后，又现出异相，从而使人知道，此是佛陀所示现，希望以此来减少杀业，保护众生的安全。比如像蛤蜊、蚌壳、牛腰、羊蹄、猪舌、鳖腹等都是佛栖身示现之处。佛陀以此来警人耳目，以止杀业。

《佛本生经》中记载了许多佛陀示现异类的故事，在这些故事中，佛陀示现出牲畜之相，在未杀之前，人们都说是牲畜，杀过之后，才知道是佛，佛陀以此使人明了杀生与杀佛无异。即使所杀的不是佛陀现身，也是未来之佛，假若杀而食之，罪过深于大海高于山岳。因此我们应当立即戒杀，才可最终获得解脱。

故此，印光大师在《物犹如此序》中云：须知人物虽异，灵蠢互形。蠢人识暗，灵物智明。五伦八德，固不让人。其诚挚处，比人更深。敢以我强，杀食其肉，致令未来，常受人食。历观史籍，自古及今，凡利人利物者，子孙必定贤善发达。凡害人害物者，子孙必定庸劣灭绝。

印光大师对杀生的这段论述，全面阐释了六道轮回的道理，使人清醒地认识到我们所杀的生灵有可能是我们前生的父母及亲眷。提醒我们慎勿杀生，谨防造作恶业，遭受无尽的苦报。

三、印光大师认为护生即是自护

曾有人问印光大师：“鳏寡孤独、贫穷患难的人那么多，你不倡导周济这些人，却去提倡保护与人类不相关的生灵，这不是本末倒置吗？”

印光大师说：“人与物虽然不同，佛性却是相同的，物类以恶业沦为异类，我们以善业得人生。若不怜悯体恤物类，恣情食啖，一旦我们福业享尽，物类罪业已毕，难免从头偿债，充彼口腹。要知道刀兵大劫，都是宿世杀业所感。若无杀业，纵使身遇贼寇，当起善心，不加诛戮，更何况水火诸灾横事，戒杀放生绝少遭逢，因此知道我们护生其实是保护自己。”

大师还说戒杀可免天杀、鬼神杀、盗贼杀、未来怨怨相报杀等苦报。鳏寡孤独、贫穷患难之人虽然值得怜悯，但尚不至于死地，物类如果得不到救赎，马上会被放入汤锅成为人们口中之物了。

又有人问大师：“物类无尽，我们能放生多少呢？”

大师答曰：“须要知道放生一事，实为发起同人，普护物命之最胜善心。企其体贴放之之意，中心恻然，不忍食啖。既不食啖，则捕者便息。庶水陆空行一切物类，自在飞走游泳于自所行境。则成不放之普放，非所谓以天下而为池乎？纵不能人各如是，而一人不忍食肉，则无



量水陆生命，得免杀戮。况不止一人乎。又为现在未来一切同人，断鳏寡孤独、贫穷患难之因。作长寿无病、富贵安乐、父子团圆夫妻偕老之缘。正所以预行周济，令未来生生世世，永不遭鳏寡等苦，长享受寿富等乐。非所谓罅域中而蒙福乎，何可漠然置之。子审思之。戒杀放生，毕竟是汲汲为人，抑止汲汲为物，而缓急轻重倒置乎？”大师认为，虽然我们一个人的护生力量有限，若能够发动大家共同护生，其力量自然不可低估。

印光大师从三个方面详细地论述了杀生的过患，放生素食的好处。他的这些观点使学佛者进一步明了了戒杀放生对现实人生的重要意义。从而也促使更多的人远离杀业，爱护生灵。

本年度荣誉赞助鸣谢 屈少东 1000元

本期助刊鸣谢（时间从2006年3月24日至2006年6月13日）

冯占仓	20元	林桂芝	100元	王一兵	100元	陈协君	20元
韩维瑾	200元	盛永萍	50元	彭展伊尼	1元	孙 茹	300元
孙常东	200元	丁怡兰	45元	高 云	200元	释庆明	100元
张争峰	200元	董桂香	20元	王 炜	100元	释昌意	110元
王金香	10元	妙 音	200元	骆秀芳等15人	200元		
李仙军	100元	赵美芳	50元	常元 常弘 常施 常妙 唐雪英	共100元		

特征莲友

诸供养中，法供养为最。《寒山寺》佛教文化季刊创刊以来，在教内外产生广泛影响，现在每期发行5000余册。因为编辑、出版和发行等费用昂贵，加之索刊者不断增加，寒山寺常住已投入资金达数十万元，现在难以承受如此开销。故特征发心助刊之莲友。

汇款帐号：1102020509000313133

户 名：寒山寺

开 户：工商银行苏州市阊门支行。

凡是通过帐号助刊者，请及时与编辑部联系，以便我们与寺院财务室核实及时在本刊公布致谢；凡通过邮局汇款助刊者，请在附言处注明“助刊”字样。我们将在当期刊物上公布助刊芳名，回寄收据，并及时邮寄全年所编各期刊物。凡助刊1000元以上者，为本刊荣誉赞助者或者赞助单位，本刊将在固定版面刊出。

让我们一同广种善根，共结善缘。阿弥陀佛！

助刊汇款请寄：（215008）江苏苏州寒山寺编辑部

联系电话：0512-65525161

联系人：慧伯

寒山寺编辑部



目次

当刊の特別記事

寒山鐘の音は古城を輝かせる—蘇州寒山寺印象記	郁永龍	2
人生を悟る		
平常心は道である（外三篇）	達亮	6
悪念から結びだす苦い果実	遠塵	17
品禅の記事（九篇）	熊述隆	19
慈母の臨終の遺言（外一篇）	昌蓮	22
禅屋の一日（外一篇）	陳元武	24
一休禅師の知恵（外一篇）	智海	27
楽しい蘭（外一篇）	明瑞	30
“迷惑に破れて悟りを開く、苦しみを離れ幸せを得る”	陸忠培	31
修証指月		
正しい信念を確立する 三宝に帰依する	西浄	35
《大乘の起信議論》自信を確立の特別修行の略探る	印深	41
仏教の巡回説	禅林	48
仏教と結び《奥義の本》中の巡回思想を話す	真誠	59
人間仏教の“三時”略説	朗明	66
仏性についての質素な認識	無庄	70
寒山禅跡		
寒山と寒山詩の研究、評論と再考	崔小敬	74
寒山題材の絵画作品及び作品の変遷	空靈	86
法界の春秋		
唐時代の“香水度僧”及び性質と特徴	明遠	94
弘一法師の略伝	文牧	101
“天台宗”を創始したの知顛大師	凌焯鬯	108
書院新蕾		
護生のためは天下の安寧である		
—《印光大師文鈔》を読んだ感じ	慎独	112

6月13日，寒山寺慈善中心一届四次理事会圆满举行



主席台



苏州市民族宗教事务局局长王科军发言



江苏省和苏州市佛教协会会长、苏州灵岩山寺方丈明学大和尚致辞



寒山寺方丈、寒山寺慈善中心理事长秋爽法师作工作报告



5月29日，寒山书院师生赴无锡祥符寺观光礼佛，并在灵山脚下合影留念



4月19日下午，上海华林及圆明讲堂佛学院师生30余僧众来我寺参访，并在山门前留影

寒山寺举行首届禅意书画展暨慈善义卖活动

3月18-19日，寒山寺青年佛学社圆满举行第二届共修会，其间还举行了首届禅意书画展暨书画慈善义卖活动。展出作品计60余幅，都是苏州佛教界僧众和苏州书画名家无偿捐献的。所有义卖款项全部用于社会慈善救助。寒山寺法主性空长老、秋爽方丈、苏州书画艺术界名家、寒山书院师生以及寒山寺青年佛学社社员等100多人参加了开幕仪式。



开幕式



法主性空长老致辞



秋爽法师拈香



秋爽法师为义卖展厅洒净



2005年11月29日，寒山寺慈善中心会员受秋爽法师委托再次到苏州第一人民医院看望徐州青年女教师白血病患者杨柳



探望孤寡老人

迎请『燃灯古佛、释迦牟尼佛真身舍利』如法供奉

5月1日到10日，苏州市报恩寺和寒山寺迎请辽宁省朝阳市北塔寺燃灯古佛和释迦牟尼佛真身舍利来寺供奉瞻礼功德圆满，并且以此殊胜功德，共同祈愿：国泰民安，世界和平，佛日增辉，法轮常转！



舍利塔



迎请



接驾



拈香



上供



礼拜

赴日举行“寒山寺佛教文化展”

4月8日，适逢释迦牟尼圣诞日，“寒山寺佛教文化展”在日如期举行，包括金刚经长卷和寒山子诗微雕等数百件藏品首次在日公开露面，对促进中日两国佛教文化交流，增进两国人民的友谊有着积极的意义。



临行检查



团队留影



法师致辞



展出现场(一)



展出现场(二)



展出现场(三)

6月8日,苏州高新区枫桥镇高景山白鹤寺破土奠基



主席台



拈香



洒净



奠基



6月14日, 日本友人平冈嘉卫门先生来访



4月23日, 台湾国民党名誉主席连战夫妇莅临

4月21日，著名影星刘嘉玲 亲临寒山寺
6月3日，著名歌星齐秦 亲临寒山寺



秋爽法师书墨宝结缘



上香礼佛



放生



题字



虔诚礼佛



礼请佛像