



爱国爱教 同心同行

——在全国宗教界庆祝中国共产党成立90周年座谈会上的讲话

■ 国家宗教事务局局长 王作安

在这个伟大的时代，我国宗教界要弘扬优良传统，紧跟时代步伐，在中国共产党领导下，坚持走与社会主义社会相适应的道路，发挥积极作用，为推进科学发展、促进社会和谐增加助力。借此机会，向宗教界朋友们提三点希望。

一要坚持爱国爱教的旗帜。爱国主义历来是中国人民团结奋斗的一面旗帜，是包括宗教界人士和信教群众在内的整个中华民族最可宝贵的精神品格。爱国与爱教历来是统一的，各宗教的经典教义都要求信徒热爱祖国、为祖国服务，爱国是信仰的重要内容。在长期的历史演进中，我国各宗教都形成了爱国主义的优良传统。在新的形势下，正确处理爱国与爱教的关系，使之统一于各宗教的行为规范之中，是各宗教继续健康发展的重要保证。宗教界要坚决拥护中国共产党的领导和社会主义制度，坚定走与社会主义社会相适应的道路，与全国各族人民一道为推进中国特色社会主义伟大事业共同奋斗。要鼓励宗教界人士和广大信教群众在享有宗教信仰自由权利的同时，自觉履行法律规定的义务，不断增强国家意识、公民意识和法制意识，既做好教徒，也当好公民。

二要坚持独立自主办的原则。在对外开放日益扩大的条件下，我国宗教方面的对外交流更加频繁，对宣传我国宗教信仰自由政策、建设和谐世界理念、增进同世界各国人民的理解和友谊，发挥了重要作用。宗教界要保持清醒头脑，深刻认识做好抵御境外利用宗教进行渗透的复杂性和紧迫性，不断增强抵御境外渗透的自觉性。我国宪法第三十六条明确规定：“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。”这是我国各宗教处理对外关系必须遵循的原则。坚持独立自主自办的原则，是宗教领域维护民族独立和国家主权的必然

要求，也是我国宗教在社会主义时期健康发展的必然要求。

三要坚持服务社会的方向。胡锦涛总书记指出，全面贯彻党的宗教工作基本方针，发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用，是做好新形势下宗教工作的根本要求。宗教界要发挥积极作用，就要发挥宗教中的积极因素为社会发展和稳定服务，多做善行义举。宗教界要发扬爱国爱教、团结进步、服务社会的优良传统，激发信教群众的爱国热情和建设中国特色社会主义事业的积极性，同不信教群众团结在一起，共同为经济发展、民族团结、社会和谐、祖国统一作贡献。宗教界要根据我国社会深刻变革的实际，对宗教教义作出符合社会进步要求的阐释，努力挖掘和弘扬宗教教义、宗教道德、宗教文化中有利于社会和谐、时代进步、健康文明的内容，夯实宗教与社会主义社会相适应的思想伦理基础。要认真落实五大宗教全国性宗教团体共同签署的《倡导宗教和谐共同宣言》，深入开展“和谐寺观教堂”创建活动，参与和谐文化建设，开展宗教之间的对话交流，努力实现宗教与社会和谐相处，各宗教和谐相处，信教群众和不信教群众、信仰不同宗教群众和谐相处。要发扬济世利人的精神，探索宗教服务社会、利益人群的方式和途径，积极参与社会救助、社会公益慈善事业，在扶贫、济困、救灾、助残、养老、支教、义诊等方面发挥有益作用。

回顾中国共产党走过的光辉历程，我们更加深刻地认识到，历史和人民选择了中国共产党，确立了中国共产党的领导地位，没有中国共产党，就没有新中国，就没有中国特色社会主义事业的蓬勃发展，也就没有中国宗教今天



副主编：慧伯
 责任编辑：李尚全
 编辑：清如
 美编：刘伟
 摄影：果和 永智
 发行：徐惠娟
 出版：苏州市寒山寺编辑部
 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：苏州市深广印刷有限公司
 苏出准印：(2011)字 JSE-0003065号

目 录

◆ 本期主题：名人与佛教

刊首寄语

爱国爱教 同心同行

——在全国宗教界庆祝中国共产党成立90周年座谈会上的讲话

国家宗教事务局局长 王作安 /1

本期专栏

谢灵运与佛教	禅悦 /4
从“南朝四百八十寺”说开去	李豫川 /7
白居易晚年与香山寺的因缘	张乃翥 /11
佛教思想与王维诗的生态美	王早娟 /15
宋仁宗与佛教	董良 /19
归心净业：彭绍升与清代居士佛教	志道 /23
融通儒佛归净土	/28
——彭绍升与清中叶士林佛学新风	心如 /33
叶圣陶的佛缘	禅悦 /37
唐代高僧陈尊宿的禅风	小悦

佛化人生

印光大师与太虚大师的法缘	张家提 /39
印光法师与真达法师的法谊	张胜俊 /42
慈悲莫乱施	远尘 /44
略谈《心命歌》中的心与命	修尘 /47
读书札记二则	存德 /50
先以欲钩牵，后令入佛智	/52
——度化母亲学佛的幸福历程	释慧宣 /54
真正皈依佛教三宝	土登相切桑布

灯传无尽(外一篇)	慧和 /56
学会从失去中得到	思齐 /59
阿难与摩登伽女的故事(外一篇)	荆三隆 /60
谈情缘与法缘	清净 /63
往生西方比来生得人身容易得多	刘永 /65
生死随缘	圆缘 /67
莫以善小而不为	向禅 /69
秋	朱玲丽 /71
我心何求?	李楚楚 /72
皓月诗五首	皓月 /73
游寒山寺有感	伊伊缘心 /73
姑苏行(二首)	李成君

闻思学苑

印光法师的儒释一贯思想	继平 /74
略论宗教之宽容	
——以佛教、儒教和基督教为中心	大象 /78
汉传佛教概论	李尚全 /83
《金刚经》的中道观	心愚 /87
浅析八懈怠法与八精进法	道闲 /89
法界为心，行愿为身	/92
——妙峰禅师的佛路历程	朱光磊 /97
我们应当向菩萨学习什么	空然 /100
依净土经典谈几点念佛的体会	悦禅 /104
略论寒山寺寒山、拾得的和合意蕴	汪祖民

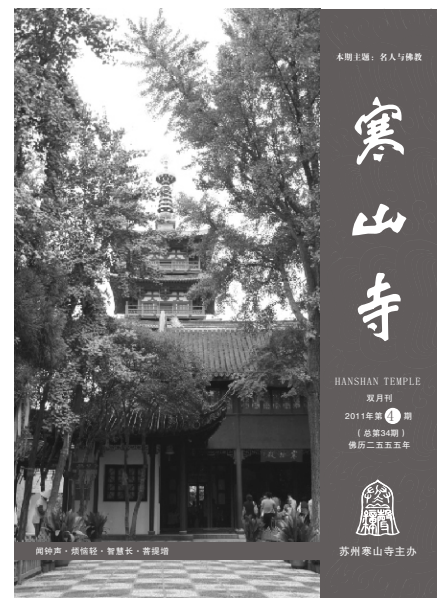
法门龙象

一代高僧印光大师	昌莲 /106
当代高僧忏云法师	慎独 /110

寺院传真

寒山寺慈善中心向大树希望小学捐赠图书等五则 /113

助印功德



创办人：性空
 顾问：明学
 主编：秋爽

内部资料 免费交流 欢迎助刊
 不再索阅本刊或地址变动者请告知



谢灵运与佛教

■ 禅悦



谢灵运是我国南朝时期著名的山水诗人，也是一位虔诚的佛教徒。他曾亲近过慧远、慧严等高僧，还曾参与校释经典。他对佛教有较深的研究，并利用诗歌作为弘法工具，撰写了大量佛教题材的诗歌。

一、谢灵运生平

谢灵运（385—433），原籍陈郡阳夏（今河南太康），生于始宁（今浙江嵊州），世居会稽（今浙江绍兴县）。出身江南士族陈郡谢氏，祖父

谢玄为东晋将领，是淝水之战的英雄。因袭祖父谢玄“康乐公”的爵位，世称“谢康乐”。谢灵运少小好学，博览群书，擅长书画著文，文章之美，与颜延之齐名，时称“江左第一”。

谢灵运于义熙元年（406）出仕，颇多周折。谢灵运恃才傲物，直言不讳，故常遭忌讳而不自知。元嘉十年（433），有人诬告谢灵运在广州参与谋反，文帝下诏，在广州对其行弃市（当街斩首）的死刑，时年四十九岁。

谢灵运颇信佛教，死前布施自己的胡须，装饰南海祇洹寺的维摩诘佛像。谢灵运临死作诗曰：“龚胜无余生，李业有终尽。嵇公理既迫，霍生命亦殒。凄凄凌霜叶，网网冲风菌。邂逅竟几何，修短非所愆。送心自觉前，斯痛久已忍。恨我君子志，不获岩上泯。”

谢灵运自比汉代之龚胜、李业，晋之嵇绍、霍原等贤士见弃于君王，为世所不容，惨遭极刑。希望能乘愿再来，以冤亲平等的佛心对待怨敌。在谢灵运不足50岁的短暂一

生中，佛法给予他心灵安顿的皈依处。

二、谢灵运与高僧的往来

谢灵运自幼皈依三宝，与佛教的因缘很深。年长之后又遍访高僧，曾与许多高僧都有密切的来往，与他们谈佛论道。在所有高僧中，他对慧远大师最为佩服。他于东晋义熙年间到庐山参礼慧远大师，对慧远肃然心服，誓愿跟随慧远大师。

《高僧传·慧远传》说：“陈郡谢灵运负才傲

俗，少所推崇，及一相见，肃然心服。”一贯恃才自负的谢灵运能遇到一个令他一见倾倒，“肃然心服”的人是少有的。从此他便与慧远建立了深交，跟从慧远大师修习净土。他为慧远大师所居的东林寺开凿了东西两个水池，池中栽种白莲，并和志同道合者结社共修净土之业，慧远大师的“白莲社”就是因此而得名的。谢灵运为此作《无量寿佛颂》以资纪念。颂云：

法藏长王官，怀道出国城。

愿言四十八，弘誓度群生。

净土一何妙，来者皆清英。

颓年欲安寄，乘化好晨征。

这首诗叙述了佛陀前世为法藏比丘时，发四十八大愿，拯救苦海众生。热情颂扬了佛陀的悲智切愿。

当时，谢灵运曾要求永久参加莲社，但慧远大师以谢灵运心绪杂乱为由，不允许他入社。谢灵运对此很感惋惜。他在为慧远大师所作的诔文中还提及此事，他说：“予志学之年，希门人之末，惜哉诚愿弗遂，永违此世！”

慧远大师十分欣赏谢灵运的才华，当他在庐山立“佛影台”之后，就邀请谢灵运作《佛影铭》。在《佛影铭》中，谢灵运详细记述了彩绘佛像的因缘，赞叹佛影的相好庄严，颂扬了大师彩绘佛像的善举。铭文云：

幽岩嵌壁，若有存形。容仪端庄，相好具足。莫知始终，常自湛然。庐山法师，闻风而悦，于是随喜幽室，即考空岩，北枕峻岭，南映澗澗，摹拟遗量，寄托青彩。岂唯像形也笃故，亦传心者极矣。……

谢灵运在铭文中，还对所绘佛像环境的清幽和石壁雕凿的工艺作高度评价。铭文云：

倚岩辉林，傍潭鉴井。借空传翠，激光发口。

金好冥漠，白毫幽暖。日月居诸，胡宁斯慨！

曾是望僧，拥诚俟对。承风遗则，旷若有概。

敬图遗踪，疏凿峻峰。周流步栏，窈窕房栊。

激波映墀，引月入窗。云往拂山，风来过松。

地势既美，像形亦笃。彩淡浮色，群视沉觉。

若灭若无，在摹在学。由其洁精，能感灵独。

慧远去世后，谢灵运又亲作《庐山慧远法师诔》，并亲撰碑文。在诔文中，谢灵运对慧远大师一生以至孝之心跟随道安大师学法，以及隐居庐山，足不出山弘扬佛法的过程作了介绍，高度赞扬了慧远大师淡泊名利，戒德高洁，勤修净行，弘扬净土法门的功业。谢灵运还对自己没能成为慧远大师的弟子感到遗憾。谢灵运在诔文序中说：昔释安公振玄风于关右，法师嗣沫流于江左，闻风而悦，四海同归。尔乃怀仁山林，隐居求志。于是众僧云集，勤修净行，同法餐风，栖迟道门。可谓五百之季，仰绍舍卫之风；庐山之嵬，俯传灵鹫之音。洋洋乎未曾闻也！予志学之年，希门人之末，惜哉诚愿弗遂，永违此世。

在诔文中，谢灵运以极其沉痛的心情，对慧远大师的谢世深表哀悼。也为自己没能在大师有生之年成为他的弟子而难过。谢灵运在诔文中缅怀慧远大师云：

生尽冲素，死增伤凄。单墀土椁，示同敛骸。

人天感悼，帝释恻怀。习习遗风，依依余凄。悲夫法师，终然是栖。室无停响，除有广蹊。呜呼哀哉！

端木丧尼，哀直六年。仰慕洙泗，俯悼莘莘。今子门徒，实同斯艰。晨扫虚房，夕泣空山。呜呼法师，何时复还！风啸竹柏，云蔼岩峰。川壑如泣，山林改容。自昔闻风，志愿归依。山川路邈，心往形违。始终衔恨，宿缘轻微。安养有寄，阎浮无希。呜呼哀哉！

除慧远大师外，谢灵运结交的名僧还有慧严、慧观、道生、昙隆、慧叡等人。元嘉年间，北凉县无谶译出的《大般涅槃经》传入建业，但不符合南朝人的阅读习惯，慧严、慧观和谢灵运一起进行修订，使文字更加精美。谢灵运是大文学家，又是当时少有的懂得梵文的人，他为这部《涅槃经》的定稿作出了贡献。如《涅槃经》原文“手把脚踏，得到彼岸”过于质朴，谢灵运改为“运手动足，截流而度”。使文辞更加优美。

不过在思想上他与道生的关系最为密切，道生是中土顿悟成佛的首倡者。谢灵运写了一篇《辨宗论》，专门阐发了道生的这一学说。在这篇文章中，谢灵运兼取华夷两地、孔释两家有关修养的理论，为道生的顿悟说进行论证。谢灵运认为，竺道生折衷儒、释两家的意见，去佛家的渐悟而取其“能至”，去儒家的不可及而取其“一极”，从而论证了顿悟成佛说。竺道生的观点标志着中国佛教史的一大转变，把中国思想传统和佛家教义结合起来，对佛家的心性学说作出了重大发展。这也在佛教中国化的道路上走出了一步。这表明谢灵运不仅有着高深的佛学素养，并能迎合新的思想潮流，对佛教教理、教义加以理解和发挥。

少帝景平元年秋，谢灵运称病去职，后移居会稽。有高僧昙隆居住匡山石门香炉峰，六年不曾下岭。后来在上虞徐山与谢灵运相遇，两人相见恨晚，一起游历山水，探



从“南朝四百八十寺”说开去

■ 李豫川

晚唐诗人杜牧的名作《江南春》——“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风。南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”；可说是家喻户晓。但是，南朝是否只有四百八十寺？南朝寺院与皇室官府的关系如何？寺院经济状况怎样？知道的人恐怕就不多了。

所谓南朝，是指从梁武帝刘裕永初元年（420）至陈后主陈叔宝祯明二年（588）祖国南北分裂时期，在南方的宋、齐、梁、陈四个朝代。根据各种史籍统计，这四个朝代的寺院，均远远超过了四百八十所。刘宋时期（420-479年）有寺院一千九百一十三所，僧尼三万六千人，其中著名的大寺院有天竺寺、报恩寺、药王寺、湘宫寺、新安寺、兴皇寺等。齐代（479-502年）有寺院二千零十五所，僧尼三万二千五百人，其中著名的大寺院有建元寺、齐安寺、禅灵寺、建初寺等。梁代（502-557年）更达到了顶峰，寺院多达二千八百四十六所，僧尼突破八万大关。其中著名的大寺院有同泰寺、光宅寺、爱敬

寺、开善寺、灵岩寺、智度寺、皇基寺等。后遭侯景（503-552年）之乱，梁武帝萧衍（464-549年）饿死于台城，寺院被毁，僧人被杀，佛教受到严重打击。至陈代（557-589年），寺院数量急剧下降到一千二百三十二所，尚不及梁代的一半，然亦远远超过四百八十之数。僧尼数量也大幅度减至三万二千人，仅及梁代的百分之四十。著名的大寺院有庄严寺、大皇寺等。无论就寺院数量来说，还是就僧尼人数而言，陈朝的三十二年都是南朝佛教最不景气的时期。

南朝如此众多的梵宫佛刹，主要是由四类人建造的：一是皇帝，二是王公大臣和贵族，三是僧侣，四是俗家信徒。由于皇帝是封建国家的最高统治者，所以说皇帝建造寺院，实际上是封建国家建造。南朝的帝王将相和文人学士大多崇信佛教，都大力提倡建寺造刹。这些遍布于江南的寺院往往宏伟壮丽，金碧辉煌，楼台鳞次栉比，殿宇飞阁重檐，而且寺院的经济力量也很雄厚。例如南朝诸刹



讨佛理，甚是投缘。两年之后，昙隆圆寂，谢灵运为作《昙隆法师诔》云：

缅念平生，同幽共深，向率经始，偕是登临。
开石通涧，缢柯疏林，远眺重叠，近瞩岖嵌。
事寡地闲，寻微探赜，何句不研，奚疑弗析。
帙舒轴卷，藏拔纸辟，问来答往，俾日余夕。

谢灵运在诔文中，回忆了与昙隆法师的往来交情。二人有共同志愿，曾一起登山临水，劈开山石，疏通溪流。到了山上，远望重叠的山峦，近观崎岖的山路，探寻幽深的去处。两个人又共同研讨佛经，解释疑难，直到夕阳西下也不知疲倦。从这段描写可知他们在游山玩水时是更热心于探讨佛理的。

谢灵运笃好佛理，对方言音律多所通解，得知乌衣巷的慧叡法师精通梵语，便前往向他请益，因而对经文中诸多梵语的读音意义多能融会贯通，著有《十四音训叙》，条例梵汉，对于当时译经、读经裨益匪浅。

三、谢灵运的佛教诗歌作品

谢灵运作为南朝最著名的山水诗人，他不仅创作了大量山水诗，还创作了许多佛教题材的诗歌作品。在这些佛教题材诗歌作品中，表达了他深厚的佛教学识和修行体验。对于他的佛教诗歌，中唐诗人皎然曾说：“康乐公……所作诗，发皆造极，得非空王之道助邪！”他的这些诗歌作品对弘扬佛法起到了重要的推动作用。他的《登石门最高顶》诗歌即是其中之一。诗云：

晨策寻绝壁，夕息在山栖。疏峰抗高馆，对岭临回溪。长林罗户穴，积石拥阶基。连岩觉路塞，密竹使径迷。来人忘新术，去子惑故蹊。活活夕流驶，噉噉夜猿啼。沉冥岂别理，守道自不携。心契九秋余，目翫三春萸。居常以待终，处顺故安排。惜无同怀客，共登青云梯。

诗歌描写了石门最高峰周围的风景，这深幽迷人的景致，常常使人迷路，以至于很多人找不到返回的路径。在夜幕降临之时，经常听到猿猴的啼叫。在这幽静的夜晚，使

人没有心思理会其他事情，只有一心守护道业。此情此景，诗人感到些许淡淡的遗憾，因为没有志同道合的人一起参观石门绝壁。

谢灵运还作有《石壁立招提精舍》一诗。诗云：

四城有顿蹶，三世无极已。浮欢昧眼前，沈照贯终始。壮龄缓前期，颓年迫暮齿。挥霍梦幻顷，飘忽风雷起。良缘殆未谢，时逝不可俟。敬拟灵鹫山，尚想祇洹轨。绝溜飞庭前，高林映窗里。禅室栖空观，讲字析妙理。

在本诗中，诗人表达对时光易逝，人生无常，浮生如梦的感叹。面对人生的苦短，诗人在自己的禅室中认真研读佛经，从事禅观修道。从中可以感受到一个潜心研修佛法的佛教信徒的身影。

谢灵运有很多诗歌都描述了他的佛教情结。他的《过瞿溪石室皈僧》：“望岭眷灵鹫，延心念净土，若乘四等观，永拔三界苦”表达了诗人虔诚修行净土法门，希望超脱轮回之苦的愿望。他的《临终诗》表达了晚年的心境“……恨我君子志，不得岩上泯。送心正觉前，斯痛久已忍。唯愿乘来生，怨亲同心朕。”这是有感于生不得志，以佛教自慰，希求来世解脱。他还写有《山居赋》，细致地描写了自己的山居生活，其中也倾诉了对佛教的倾心和对修道的体验。





中最为宏丽的湘宫寺，就是宋明帝刘彧（465-472年在位）建造的。据唐初李延寿（约608-约669年）于显庆四年完稿的《南史》记载——“帝以故宅起湘宫寺（刘彧为湘东王时所居宅第），费极奢丽，以孝武庄严寺刹七层（宋孝武帝时，路太后造庄严寺，共七层），帝欲起十层，不可立，分为两刹，各五层。”由于耗资太多，所以虞愿（字士恭）谏道——“陛下起此寺，皆是百姓卖儿贴妇钱。佛若有知，当悲苦哀愍。”（见《南史·虞愿传》）虞愿的看法是正确的，佛教的兴盛，关键在于教义的弘传，人才的培养，持戒的精严，而不在于奢侈华丽、重楼广庭的寺院的多少，更何况这些寺院还是劳民伤财所建造的。刘彧一类人的做法，实际上是在帮佛教的倒忙，是释迦牟尼所坚决反对的。

《南史·郭祖深传》云：梁武帝时，“都下（建康）佛寺五百余所，穷极宏丽；僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县不可胜言。”特别是同泰寺，“楼阁殿台，房廊绮饰，凌云九级，丽魏永宁。”（见隋·费长房《历代三宝记·卷十一》）大爱敬寺“经营雕丽，奄若天宫”；大智度寺“殿堂宏伟，宝塔七层。”（见唐·释道宣《续高僧传·宝唱传》）梁武帝（464-549年）还买下了东晋三朝宰辅王导（276-339年）的子孙王骞的八十顷田地，捐赠给爱敬寺。天监八年（509），又敕僧佑监造一丈八尺的铜佛像，置于光宅寺。该佛像用铜四万三千斤，庄严精美，当时被誉为“东方第一。”（见梁·释慧皎《高僧传·法悦传》）天监十二年（513），萧衍又敕僧佑（445-518年）监造剡县（今浙江嵊县）石佛，前后雕刻四年，造就栩栩如生的五丈（17米）坐佛和十丈（33米）立佛，并建三层大殿和门阙龛台以作保护。（见《高僧传·僧护传》）

《南史·梁武帝本纪》云：“中大通元年（529），（帝）亲同泰寺，……释御服，

披法衣，行清净大舍。以便省为房，素床瓦器，乘小车，私人执役。”后由群臣百官以一万亿钱奉赎回宫，大大充实了寺院经济，这便是中国历史上有名的“梁武帝舍身事佛”。所谓“舍身”，是指帝王除向寺院捐赠财物外，还自愿入寺服役，与众为奴。梁武帝晚年舍道归佛，宣布以佛教为国教。在他的影响下，仅首都建康（今江苏省南京市）一地，就有佛寺五百余所，僧尼数万人。由于僧尼可以免税免役，投身佛寺的人很多，以致“天下户口，几亡其半”。（见《南史·郭祖深传》）

其后的陈武帝（陈霸先，503-559年）亦效法萧衍，在大庄严寺舍身。陈后主（553-604年）即位后，在建业（今南京）弘法寺舍身，群臣百官死请于僧众前说：“弟子舍如干钱，如干物，仰衬三宝大众，奉赎皇帝及诸王所舍，悉还本位。”（见唐初释道宣所撰《广弘明集》）凡此种种，均对寺院



经济大有裨益。

王公大臣和贵族们建造的寺院也很多，他们的权势虽然比不上皇帝，但仍有雄厚的经济实力，所建寺院规模大，寺内财产多。齐竟陵王萧子良设斋大会众僧，并亲自给众僧送饭送水。他还发心出资在建康栖霞寺之摄山雕刻无量寿佛及二菩萨像。梁临川王萧宏亦大力支持僧佑在建康钟山（今紫金山）定林寺建造经藏和在栖霞山崖壁上雕刻千佛。

至于僧侣和民间信徒们建造的寺院，往往是得到官府和豪绅们的支持，由黎庶百姓集资建成的。其中有些寺院的规模亦相当宏大，寺内财产亦较多。

南朝的一座座大寺院，实际上是一座座庄园。东晋末年，有人比沙门为“五蠹”之一，道恒作《释驳论》予以驳斥。文中说：寺院中的僧侣，为了解决生活问题，“或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜持医道，轻作寒暑；或机巧异端，以济生产；或占相孤虚，妄论吉凶；或诡道假权，要射时意；或聚蓄委积，颐养有余；或指掌空谈，坐食百姓”（见梁·释僧佑《弘明集·卷六》）。当时的著名佛经翻译家、旅行家法显（334-422年）未出国前，就曾与同学数十人参加寺院的割稻劳动（见《高僧传·法显传》）。从这里我们可以窥见刘宋初年寺院经济之一斑。其中上层僧人多是寺院地主，某些上层僧人甚至拥有巨大的财富，如吴郡西台寺“多富沙门”。《南史·张秀孝传》记载：梁代南阳人张秀孝学佛修行，“居于东林寺，有田数十顷，部曲数百人，率以力田，尽供山众”。寺院经济的主要项目是种植稻、菜、茶等农作物，收入归寺院支配，没有手工业生产，与市场联系少，只有少数必需品如镰刀、瓷器、食盐等必须到市场购买，对社会依赖性不大。总之，南朝寺院经济的生产体系是封闭的，生产规模是狭小的，生产力水平是很低的。

《南史·郭祖深传》云：“道人（南朝僧人亦称道人，大概是玄佛合流的缘故）又有白徒（没有出家的为寺僧服役的男人），尼则皆蓄养女（没有出家的为尼姑服役的女人），皆不贯人籍（不入户籍，免除一切课役），天下户口几亡其半。”僧尼、白徒、养女和依附于寺院的部曲、佃客，终年为寺院耕种和劳作。郭祖深乃上谏梁武帝，主张革除白徒、养女，准许僧尼蓄养奴婢，僧尼只许素食。萧衍后来听从了郭氏的部分意见，大力提倡断禁肉食，并作《断酒肉文》四篇，严令僧尼遵守。此举改变了汉朝以来僧尼食三净肉的陋习，对后世产生了很大的影响，具有划时代的意义。

南朝的大寺院财产丰富，不仅经营农业，还从事典当业等。如南齐江陵长沙寺僧侣用黄金数千两铸成金龙，埋于土中。梁代萧子显（488-573年）在其所撰《南齐书》中记载：齐司徒褚渊，曾向招提寺借贷，以“（齐）太祖所赐（褚）渊白貂从褥……介帻、犀导及（褚）渊所乘黄牛”等作为抵押。《南史·甄法崇传》云：“甄彬尝以一束苧就州长沙寺库质钱，后贖苧还，于苧中得五两金，以手巾裹之。彬得，送还寺库。道人惊云：近有人以此金质钱，时有事，不举而失，檀越（施主）乃能见还。”还有人向寺院借钱，用白银和其它财物作抵押。小至一束苧，大至黄金白银，都可以质钱，我们可以想见南朝寺院典当业范围的广泛。虽说这已严重违反了佛教戒律，但从经济角度来看，中国的典当业，可以说是发轫于南朝佛寺，这在中国商业史上是值得大书一笔的。

南朝的寺院经济，具有强烈的僧侣贵族经济色彩，与当时的佃客制封建地主土地制度差别不大。这种旧式寺院经济对朝廷官府的依附，导致了它的脆弱，朝廷可以通过田令和敕令控制寺院经济。如僧人失宠于朝廷；或皇帝赏识的住持高僧圆寂；或遇灾荒



白居易晚年 与香山寺的因缘

张乃翥

看来，正是由于御制东都的武则天对佛教的热心，此后的香山寺便成为唐土一座享誉中外的菩提道场。

从北魏到唐代，龙门地区共有敬善寺、奉先寺、香山寺、广化寺、宝应寺等十余座佛教寺院，故当年这里曾有“龙门十寺”的传说。然而，时至今日，当年称盛一时的“龙门十寺”，为何却只有香山寺一座寺院保留到今天呢？这就要从这座寺院与我国著名诗人白居易的一段因缘和合说起。

二

大家知道，我国中唐诗人白居易，乃古今妇孺传唱的文化名人。白氏晚年以诗文风华、茶酒闲适逸情于龙门山水形胜间。其酒朋诗侣、文友同好中不乏寺僧、清信之佛法的信徒。正是白氏心目向往于佛教，所以其生前、歿后于龙门寺院人际多有殷殷濡染之行为。史载：

大和四年（830）白居易分司东都，屡游龙门。十二月，代韦弘景为河南尹^[5]。

大和六年（832）以撰元稹碑志所受笔润六七十万钱施修香山寺^[6]。

开成五年（840），自编《洛中集》十卷共格律八百首，藏于香山寺藏经堂^[7]。

会昌四年（844），以悯舟人楫师大寒之月裸跳水中推挽束缚之苦累，散施家财，开龙门八节石滩水道，以利舟楫之过往^[8]。

战乱，朝廷自顾不暇；寺院经济往往会受到打击。如侯景之乱后，寺院被毁，僧人被杀，寺院和僧尼的数量急剧下降，寺院经济也遭到严重破坏。有鉴于此，早在东晋时期，著名高僧道安（312-385年）就曾指出：“不依国主，则法事难立”（见《高僧传·道安传》）。隋代佛学家费长房在开皇十七年（597）成书的《历代三宝记》中亦说：“教兴寄在帝王”。唐初唯识宗的创始人玄奘大师（600-664年）也在《集古今佛道论衡》中总结道：“正法隆替，随君上所抑扬。”

东晋时期，佛教已有初步的发展，但寺院还没有独立的经济力量。高僧举行讲经法会，很大程度上要靠王公大臣和官僚贵族的捐助供养。南朝宋、齐之际，寺院开始逐渐占有和经营土地。这些土地多半由帝王和贵族捐助而来。刘宋以后，寺院经济力量逐渐强大，出现了许多财产达数百万的“富翁僧人”，成为封建地主阶级中新兴的阶层。但寺院经济力量还远远赶不上根深蒂固的门阀士族的经济力量，僧侣阶层在经济方面对世俗地主阶级仍有极大的依赖性。这种经济上的依赖关系反映在佛教理论上，即表现为对儒家伦理观念的融合。

佛教在南朝虽然得到了很大的发展，但还远远不能象欧洲中古时期的教会那样直接支配国家的政治，中国中古时期的佛教势力远远不能与欧洲中古时期的基督教势力相比。

同时，寺院数量的不断增加和寺院经济的不断发展，会妨害士族地主阶级的经济利益，双方由此萌生矛盾；寺院经济的发展也影响到朝廷的赋税收入和徭役征发。于是，僧侣阶层与士族地主和朝廷官府之间的对立尖锐了起来，脆弱的寺院经济在这一斗争中根本占不了上风，封建官府打击寺院僧侣的事件屡见不鲜。如宋孝武帝刘骏大明六年（462），朝廷要求僧侣对皇帝行跪拜礼，不服

者马上遭到镇压，“刳斫之虐”，“鞭颜皴面而斩”（见《弘明集·卷六》）。一代诗宗沈约（441-513年）在其所撰《宋书·刘粹传》中记载：刘宋初年，雍州刺史刘粹“罢沙门二千余人，以补府吏”。《南史·南平王（萧）伟传》云：南齐和帝萧宝融中兴元年（501），雍州刺史萧衍（即后来的梁武帝）率军自襄阳（今湖北襄樊）东下时，用度不足，其子萧伟“取襄阳寺铜佛，毁以为钱。富僧藏镪（钱贯），多加毒害”。王公贵族依仗权势抢劫僧侣财物的事件亦不时见诸史籍。《宋书·王僧达传》云：“吴郡（今江苏省苏州市）西台寺多富沙门，（王）僧达求须（需），不称（心如）意，乃遣主簿顾旷率门义劫寺内沙门法瑶，得数百万”。加之某些行为不轨的僧侣聚众谋反，威胁到皇朝的统治和社会的安定，所以一些王公大臣甚至主张废僧禁佛。

不过，综观南朝，由于上层大护法众多，佛教始终是以发展壮大为主流，寺院经济亦是如此。到唐朝更是达到了繁荣的高峰，出现了寺院经济的亚种——禅林经济，绵延至于明清，历千余年而不绝。





会昌五年(845)春三月,邀胡杲、吉皎等于履道里设“七老会”。及夏,又合僧如满、李元爽二人,将这一邑社群贤刻写为“九老图”,镶嵌于香山寺的廊壁间。诗人赋诗纪之曰:“昔作少学士,图形入集贤。今为老居士,写貌寄香山。鹤毳变玄发,鸡肤换朱颜。前形与后貌,相去三十年。勿叹韶华子,俄成皤叟仙。请看东海水,亦变作桑田”^[9]。

自此而后,白居易以“香山居士”自号,于龙门山寺婵媛风月、遐享晚年^[10]。而“香山九老”的故事,遂在我国古代的文人社会形成与“竹林七贤”媲美的人际掌故。

会昌六年(846)八月,白居易卒于洛阳履道里。遗命葬龙门香山寺如满禅师塔侧,与龙门山水结下永远的因缘^[11]。

在白居易享暇龙门的岁月里,留下了众多歌咏当地佛教文化的诗篇。至今,《白氏长庆集》中还保存着那些脍炙人口的文学遗产。透过这些诗文的字里行间,人们不仅可以感受诗人晚年悲天悯人的思想情怀,更可以从这些唱赞吟咏中想象到当时龙门地区寺院文化的峥嵘岁月。

三

在白居易栖迟洛下、吟咏龙门的诗篇中,香山寺情怀在诗人晚年的创作意识中占有突出的地位。一组香山讽咏的不朽遗作,从中道出诗人暮年皈依佛门、平淡人世的心境。

“烟满秋堂月满庭,香花漠漠磬泠泠。谁能来此寻真谛,白老新开一藏经”^[12]。

“老住香山初到夜,秋逢白月正圆时。从今便是家山月,试问清光知不知”^[13]。

“六月滩声如猛雨,香山楼北畅师房。夜深起凭阑干立,满耳潺湲满面凉”^[14]。

“手札八行诗一篇,无由相见但依然。君匡圣主方行道,我事空王正坐禅。支许徒思游白月,夔龙未放下青天。应须且为苍生住,犹去悬车十四年”^[15]。

“阙塞龙门口,□园鹜岭头。曾随减劫坏,今遇胜缘修。再莹新金刹,重装旧石楼。病僧皆引起,忙客亦淹留。四望穷沙界,孤标出瞻州。地图铺洛邑,天柱倚崧丘。两面苍苍岸,中心瑟瑟流。波翻八滩雪,堰护一潭油。台殿朝弥丽,房廊夜更幽。千花高下塔,一叶往来舟。岫合云初吐,林开雾半收。静闻樵子语,远听棹郎讴。官散殊无事,身闲甚自由。吟来携笔砚,宿去抱衾□。霁月当窗白,凉风满簟秋。烟香封药灶,泉冷洗茶瓯。南祖心应学,西方社可投。先宜知止足,次要悟浮休。觉路随方乐,迷涂到老愁。须除爱名障,莫作恋家囚。便合穷年住,何言竟日游。可怜终老地,此是我菟裘”^[16]。

“我年日已老,我身日已闲。闲出都门望,但见水与山。关塞碧岩岩,伊流清潺潺。中有古精舍,轩户无扃关。岸草歇可藉,径萝行可攀。朝随浮云出,夕与飞鸟还。吾道本迂拙,世途多险艰。尝闻嵇吕辈,尤悔生疏顽。巢悟入箕颖,皓知返商巖。岂唯乐肥遁,聊复祛忧患。吾亦从此去,终老伊嵩间”^[17]。

“空山寂静老夫闲,伴鸟随云往复还。家酝满瓶书满架,半移生计入香山。爱风岩上攀松盖,恋月潭边坐石棱。且共云泉结缘境,他生当作此山僧”^[18]。

从诗人“君匡圣主方行道,我事空王正坐禅”、“南祖心应学,西方社可投”、“吾亦从此去,终老伊嵩间”、“且共云泉结缘境,他生当作此山僧”的诗句意境上可以看出,寓居洛阳时代的白居易,心灵深处已充满对佛国梵净世界的向往!

四

白居易是我国历史上享有“童子解吟‘长恨曲’,胡儿能唱‘琵琶篇’”^[19]的声誉风驰的文化名流。他在龙门文化史上遗留下来的人文踪迹,是中华民族一份值得垂示千古的精神财富。千百年来,当龙门诉说不尽的古代遗迹随着岁月的流逝荡然无存的时候,人们却将白居易龙门生涯中最为值得纪

念的“香山寺”与“白傅墓”移植、保存到了今天。这一历史事态的本身,实在鲜明不过地说明了文化名人在名胜古迹的永续传承过程中享有永恒的魅力。

事实上,在白居易的一生中,从其早期的仕途生涯到文学创作,都贯穿着一种对社会生民普遍关怀的情结。《卖炭翁》、《观刈麦》这些哀怜下层平民的文学作品,曾为呼唤社会公平发出过振聋发聩的声音。

虽然江州之贬冲击着诗人对社会险恶的思考,但“达则兼济天下、穷则独善其身”曾是诗人面对社会激流选择的安身立命的人格宣言。这其中无疑包含着这位士林清信对佛教“普世关怀精神”的心灵沟通和个人实践。会昌四年(844)白居易作为“香山居士”疏浚伊阙“八节滩”的功德遗事^[20],尤其折射出诗人张扬佛门慈悲、悯怜芸芸生民的内心世界。

白居易一生与龙门佛教文化结下了不解之缘,在他留给人们的不朽著作中诸如《题

天竺南院赠闲、元、旻、清四上人》^[21]、《宿天竺寺回》^[22]、《菩提寺上方晚眺》^[23]、《春日题乾元寺上方最高峰亭》^[24]诗篇及《唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭并序》^[25]、《东都十律大德长圣善寺钵塔院主智如和尚茶毗幢记》^[26]等等众多文章,都是诗人醉心佛门的文献纪实。

当诗人走完人生的旅途,竟执意将自己的墓地选择在香山寺如满和尚的墓塔旁,这无疑传达出诗人栖身禅林的最终夙愿。“龙门十寺”中唯有香山寺独树一帜传延香火于今日,透露出洛中父老千百年来对这一历史伟人梵儒双修境界的眷念!

参考文献:

[1]道原:《景德传灯录》卷三《慧可传》。《大正藏》,第五十一册,页二二〇,新文丰出版公司,1983年,台北。

[2]法藏:《华严经传记》卷一《中天竺国三藏法师地婆诃罗传》,《大正藏》,第五十一册,页一五四-一五五,新文丰出版公司,1983年,台北。

[3]参见洛阳市龙门文物保管所:《洛阳龙门香山寺遗址的调查与试掘》,《考古》1986年第1期,页40-43,北京。

[4]王昶:《金石萃编》卷一四六《大周西明寺故大德圆测法师佛舍利塔铭并序》,陕西人民美术出版社,1990年,第三册,页九,西安。

[5]事见白居易:《白氏长庆集》卷二八《同王十七庶子李六员外郑二侍御同年四人游龙门有感而作》,文学古籍刊行社,1955年,页731,北京。

[6]事见白居易:《白氏长庆集》卷六八《修香山寺记》,文学古籍刊行社,1955年,页1695-1696,北京。

[7]事见白居易:《白氏长庆集》卷七一《香山寺新修经藏堂记》、《香山寺白氏洛中集记》。文学古籍刊行社,1955年,页1769-1771,





北京。

[8] 事见白居易：《白氏长庆集》卷三七《开龙门八节石滩诗二首》。文学古籍刊行社，1955年，页969-970，北京。

[9] 白居易：《香山居士写真诗》，《全唐诗》卷四五九，中华书局，1960年，第十四册，页五二二二-五二二三，北京。

[10] 事见白居易：《白氏长庆集》卷三七《胡吉郑刘卢张等六贤皆多年寿予亦次焉偶于弊居合成尚齿之会七老相顾既醉甚欢静而思之此会稀有因成七言六韵以纪之传好事者》。文学古籍刊行社，1955年，页975-976，北京。

[11] 参见刘□：《旧唐书》卷一六六《白居易传》，中华书局，1975年，页四三五八，北京。

[12] 白居易：《题香山新经堂招僧》，《全唐诗》卷四五八，中华书局，1960年，第十四册，页五二〇七，北京。

[13] 白居易：《初入香山院对月（太和六年秋作）》，《全唐诗》卷四五六，中华书局，1960年，第十四册，页五一七〇，北京。

[14] 白居易：《香山避暑二绝》，《全唐诗》卷四五六，中华书局，1960年，第十四册，页五一六九，北京。

[15] 白居易：《宿香山寺酬广陵牛相公见寄》，《全唐诗》卷四五六，中华书局，1960年，第十四册，页五一七〇，北京。

[16] 白居易：《重修香山寺毕，题二十二韵以纪之》，《全唐诗》卷四五四，中华书局，1960年，第十四册，页五一三八-五一三九，北京。

[17] 白居易：《晚归香山寺，因咏所怀》，《全唐诗》卷四五二，中华书局，1960年，第十四册，页五一一七，北京。

[18] 白居易：《香山寺二绝》，《全唐诗》卷四五四，中华书局，1960年，第十四册，页五一四二，北京。

[19] 唐宣宗：《吊白居易》，《全唐诗》

卷四，中华书局，1960年，第一册，页四九，北京。

[20] 事见白居易：《白氏长庆集》卷三七《开龙门八节石滩诗二首》，文学古籍刊行社，1955年，页969-970，北京。

[21] 白居易：《题天竺南院赠闲、元、□、清四上人》，《全唐诗》卷四五三，中华书局，1960年，第十四册，页五一三〇，北京。

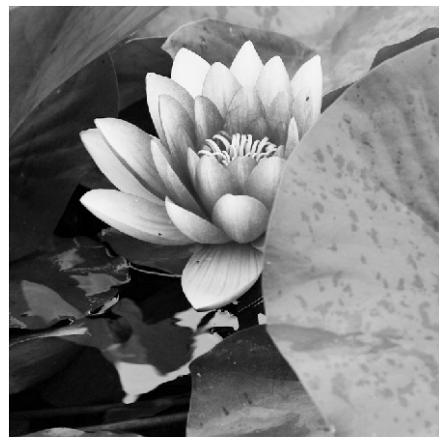
[22] 白居易：《白氏长庆集》卷三一《宿天竺寺回》，文学古籍刊行社，1955年，页819，北京。

[23] 白居易：《白氏长庆集》卷三一《菩提寺上方晚眺》，文学古籍刊行社，1955年，页820，北京。

[24] 白居易：《春日题乾元寺上方最高峰亭》，《全唐诗》卷四五七，中华书局，1960年，第十四册，页五一八八，北京。

[25] 白居易：《白氏长庆集》卷七一《唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭并序》，文学古籍刊行社，1955年，页1771-1772，北京。

[26] 白居易：《白氏长庆集》卷六九《东都十律大德长圣善寺钵塔院主智如和尚茶毗幢记》，文学古籍刊行社，1955年，页1721-1723，北京。



生态美学关照下的中国传统文学中，盛唐大诗人王维及他的诗歌成为不可忽视的存在。王维的山水诗受佛教思想影响巨大，在佛教思想影响下，他的山水作品呈现出三重生态美特质，分别是：色空一如，动静相生的生态美；境随心转，浪漫超越的生态美；触目菩提，清净和谐的生态美，这三重生态美在王维的诗歌中都以和谐为基本特征。

佛教思想与王维诗的生态美

■ 王早娟



生态美学产生于二十世纪八十年代以后，二十世纪九十年代前期，我国学者方始提出生态美学论题。生态美学就是运用生态学的相关理论来研究人与自然、社会、艺术的审美关系的学科，强调人自身、人与自然、人与社会的和谐原则。该论题的提出对于重新审视中国传统文化，为二十一世纪人的发展及环境的建设都具有重要的指导意义。

在用生态美学眼光检点中国传统文化时，盛唐时期山水诗人王维及其作品必然成为不可回避的研究对象。王维山水诗造境多

得益于佛教思想，在佛教思想影响下，王维的诗歌呈现出多重生态美特质，这将是本文探讨的主要内容。

一、色空一如，动静相生的生态美

佛教思想经典代表《般若波罗蜜多心经》中有：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”。传为长安沙门释僧肇著的《宝藏论》有：“夫以相为无相者，即相而无相也。《经》云：‘色即是空’，非色灭空。譬如水流，风击成泡，即泡是水，非泡灭水，夫以无相为相者，即无相而相也。经云空即是色，色无尽也。譬如坏泡为水，水即泡也，非水离泡。夫爱有相畏无相者，不知有相即无相也。爱无相畏有相者，不知无相即是相也。”这里用水与泡的关系来说明色与空的关系，泡就是色，水就是空，不能只见泡而不见水，也不能只见水而不见泡，执于任何一端都是不对的。

因此，主体观物的时候要无住生心，不要被外物的动静打扰“所见色与盲等，所闻声与响等，所嗅香与风等。”（《维摩诘经·弟子品》）《楞严经》卷六在描述动静一如的境界时这样

表述：

（菩萨）初于闻中，入流亡所。所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻所闻尽，尽闻不住；觉所觉空，空觉极圆。空所空灭，生灭既灭，寂灭现前。

这段文字记载了观音修行的过程，他最初修行时，常常为身边各种杂音困扰，不能静心修行，于是他就从这声音上入手，修炼到充耳不闻的境界，到了这个境界，就完全泯灭了动与静的区别。再这样继续修炼，意念就不会为听觉而困扰，但这样的意念到了





一定程度，就会进入到一个圆融的境界，没有了顽空，也没有了生灭的困扰，此时就进入到一个寂灭的状态。在寂灭的状态中，主体意识能够对一切外界动静随起随扫，形成空灵而又圆融充实的审美境界。

这一境界中意识的相对独立性主要表现为观物时动静一如，不起分别之想。正如同当日禅宗六祖慧能法师在广州法性寺所持高论“不是风动，不是幡动，仁者心动”一样，在一个直觉的境界中，念念不住，没有色空的二元对立，没有动静的差别。这也是禅境的状态：

“禅是动中的极静也是静中的极动。寂而常照，照而常寂，动静不二，直探生命的本原。禅是中国人接触佛教大乘义后体认到自己的心灵深处而灿烂的发挥到哲学境界与艺术境界，静穆的观照与飞跃的生命构成艺术的二元，也是构成禅的心灵状态。”^[1]

这样的修行境界对王维诗歌的造境产生了极大影响，在王维笔下，常常有对空寂境界的描写，而这空寂又往往通过某些声色来表现，而对于主体诗人则“犹如一名忠于职责的导游，将其山水美感经验尽量据实地介绍给读者”。^[2]

王维的诗歌往往能够在最细微的地方表现独到的诗意。在他的诗歌中，有最细致入微的观察。如：“返景入深林，复照青苔上。”（《鹿柴》）“嫩竹含新粉，红莲落故衣。”（《山居即事》）“雉雏麦苗秀，蚕眠桑叶稀。”（《渭川田家》）

在他的诗歌中往往也有最神奇的听觉，如：“人闲桂花落，夜静春山空。月出惊山鸟，时鸣春涧中。”（《鸟鸣涧》）“食随鸣磬巢乌下，行踏空林落叶声。”（《过乘如禅师萧居士嵩丘兰若》）“跳波自相溅，白鹭惊复下。”（《栾家濑》）“雨中山果落，灯下草虫鸣。”（《秋夜独坐》）

也有最微妙的感觉，如：“涧芳袭人

衣，山月映石壁。”（《蓝天山石门精舍》）“山路元无雨，空翠湿人衣。”（《山中》）“坐看苍苔色，欲上人衣来。”（《书事》）这几句中运用的手法基本相同，都表现了诗人最微妙的感觉，似乎自然中的色泽蔓延浸润到了人的身上。

其他作品如《辛夷坞》、《山居秋暝》等都是此类，作者总是试图在诗歌中运用艺术化的方式来表现他对生命、人生的哲理思考。

二、境随心转，浪漫超越的生态美

佛教思想非常强调“心”的状态，众生的心性有染净之别，染即为执着，众生因执着而生烦恼，以此遭受轮回之苦；净即为解脱，心性清净即可断除烦恼，由凡入圣。在阐明心与外界自然的关系时，佛教有著名的“境随心转”之论。

心清净故世界清净，心杂秽故世界杂秽，我佛法中以心为主，一切诸法无不由心。（《大乘本生心地观经》卷四《厌舍品》）

三界之中以心为主，能观心者究竟解脱，不能观者究竟沉沦。众生之心犹如大地，五谷五果从大地生；如是心法，生世出世善恶五趣，有学、无学、独觉、菩萨及于如来。以是因缘，三界唯心，心名为地。（《大乘本生心地观经》卷八《观心品》）

佛子，若诸菩萨善用其心，则获一切胜妙功德，于诸佛法，心无所碍。住去来今诸佛之道，随众生住，恒不舍离，于诸法相，悉能通达，断一切恶，具足众善。（《华严经》卷六《净行品》）

佛教认为境随心转，心净则国土净，心秽则国土秽。《维摩诘经·佛国品第一》：“是故宝积，若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”僧肇大师也曾有：“净土盖是心之影响耳！夫欲响顺必和其声，欲影端必正其形，此报应之定理也。”。虽然佛教有十界之说，但十界却可

以唯心，一心二统摄十界。《维摩诘经·佛国品第一》又有：“……日月岂不净耶？而盲者不见。对曰：不也，世尊。是盲者过，非日月咎。舍利弗，众生罪故，不见如来佛国严净，非如来咎。舍利弗，我此土净，而汝不见。”盲人看不见日月不是日月的问题，而是盲人自身的问题。世界本自清净无染，非凡夫俗子所能见。二乘之人对境有分别之心，眼前所见尽皆污秽臭浊丑恶，而菩萨拥有不二慧眼，用清净之心感悟万物，则触目菩提，尽皆美妙。

受此影响，王维笔下的自然物象就不仅仅是物象，而是对主体清净无染心灵的映像。因此，在王维的诗歌中，有时对自然的描摹并不采用现实的手法，而是对自然进行一定程度的人的异化，使之带有浓郁的非现实自然的色彩。如《投道一师兰若宿》：“梵流诸壑遍，花雨一峰偏。”《游感化寺》：“翡翠香烟合，琉璃宝地平。”《与苏卢二员外期游方丈寺而苏不至，因有是作》：“手中花氎净，香帙稻畦成。”《青龙寺昙壁上人兄院集序》：“高原陆地，下映芙蓉之池；竹林果园，中秀菩提之树。八极氛霁，万汇尘息……经行之后，跌坐而闲。升堂梵筵，饵客香饭。……得世界于莲花，记文章于贝叶”等等，这些诗句中涉及到的自然带有浓郁的主体色彩，王国维在《人间词话》中有关于有我之境的论述：“有我之



境，以我观物，故物皆著我之色彩。”因此，这些表现自然景观之明丽洁净、清新芳香、秀丽美妙等不可言说的庄严妙好，其实归根结底是为了表现诗人心中的宗教净土。

在“境随心转”思想的影响下，王维也通过描绘清静明丽，华彩庄严的自然来表现内心的愉悦和安宁。如《山中》：“荆溪白石出，天寒红叶稀。”《辛夷坞》：“木末芙蓉花，山中发红萼。”《辋川别业》：“雨中草色绿堪染，水上桃花红欲然。”《斤竹岭》：“檀栾映空曲，青翠漾涟漪。”《木兰柴》：“彩翠时分明，夕岚无处所。”《茱萸洪》：“结实红且绿，复如花更开。”《临湖亭》：“当轩对尊酒，四面芙蓉开。”《欽湖》：“湖上一回首，青山卷白云。”这些景物清新明媚，似真如幻，充分体现出主体清静的心灵。

三、触目菩提，清静和谐的生态美

佛教中诸多经典提出真如遍在、佛性如虚空。《涅槃经》提出真如遍在的思想，“诸佛世尊唯有密语，无有密藏。”（卷5）“如来实无秘密之藏。何以故？如秋满月，处空显露，清静无翳人皆睹见，如来之言亦复如是。开发显露清静无翳，愚人不解，谓之秘藏，智者了达则不名藏。”（卷5）“一切众生悉有佛性，如来常住无有变易。”（卷27）

《涅槃经》也提出佛性如虚空的思想。

“众生佛性犹如虚空，非内非外”，佛性如同虚空，则无所不包，因而无论是有情抑或无情之物就都拥有佛性。《华严经》也提出了佛性如虚空的思想，“佛性甚深真法性，寂灭无相同虚空。”（卷39）

既然真如遍在，佛性如虚空，对诗人而言要怎样通



过语言来展示这一境界呢？诗人往往运用“呈现”自然景物的方法来表达这样的境界。王维的山水诗作往往就是采用呈现的方法。王国维曾这样评论呈现出的自然界：

夫自然界之物，无不与吾人有利害之关系；纵非直接，亦必然间接相关系者也。苟吾人而能忘物与我之关系而观物，则自然界之山水明媚、鸟飞花落，固无往而非画胥之国，极乐之土也。

[3]

王维笔下的山水即是如此，处处法喜充满，清静洒脱，尽显真如佛性。《山居秋暝》“空山新雨后，天气晚来秋。明月松间照，清泉石上流。竹喧归浣女，莲动下渔舟。随意春芳歇，王孙自可留。”《终南别业》“行到水穷处，坐看云起时。”没有一处一时不充满盎然生机，恰如同宋代无门慧开禅师所咏“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，一年俱是好时节。”

这样的境界将诗人、读者、自然界、真如佛性之间的距离完全打破，使之融为一体，在目光与自然碰撞的刹那，撞击心灵中最神秘美妙不可思议的体悟之门，创造出触



目菩提，不沾不滞，自在洒脱，怡然适意的审美意境，正如同禅宗强调的“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。”

作者常常用最和谐的生态表现此时心灵的自在。这其中包括三层内容，即：人与人的和谐，如《辋川别业》：“披衣倒屣且相见，相欢语笑衡门前。”、《渭川田家》：“野老念牧童，倚仗候荆扉……田夫荷锄至，相见语依依。”等；人与自然的和谐，如《积雨辋川庄作》：“漠漠水田飞白鹭，阴阴夏木啭黄鹂。……野老与人争席罢，海鸥何事更相疑。”《燕子龕禅师咏》：“行随拾栗猿，归对巢松鹤。”等；自然物态之间的和谐，如《木兰柴》：“秋山敛余照，飞鸟逐前侣。”《华子冈》：“飞鸟去不穷，连山复秋色。”

王维笔下的自然环境就是一个充满着自在与和谐的生态体系，山水田园诗歌发展到盛唐时代，出现了一个异常华彩的时期，这一时期，以王维、孟浩然为代表的山水田园诗派在他们的作品中用高超的艺术手法描绘出了比以前任何时代都要亲密的人与自然的关系。“我们在盛唐山水诗中所看到的就是这样一种天人交感、天人亲和的良性生态：诗人自放于自然，无可而无不可，或者啸歌行吟的超逸，或者倚风支颐的幽闲，或者临风解带的浪漫……人成为自然的人，自然成为人的自然，万物归怀，生命无论安顿于何处而无有不舒适的。”^[4]

注释：

[1]宗白华.《艺境》.北京,北京大学出版社,1987年,第156页。

[2]王国瓊.《中国山水诗研究》.北京,中华书局,2007年,第306页。

[3]王国维.《王国维文集·第一卷》.北京,中国文史出版社,1997年,第3页。

[4]王志清.《盛唐生态诗学》.北京,北京



宋仁宗与佛教

■董良

宋仁宗（1010-1063年）是宋代第四代皇帝。在位四十一年，为宋代经济文化的繁荣做了大量工作，是宋代比较有作为的皇帝之一。在文化上，宋仁宗出台了大量改革政策。对佛教事业他一直比较支持，并曾与很多高僧来往问道，向他们请教佛法奥义。在高僧的引导下，他对禅宗产生了浓厚的兴趣，并具有一定的造诣。他对出家人的生活十分赞赏，作有《赞僧赋》来赞颂出家生活的任运逍遥。本文现对其生平及与佛教的关系作简要介绍。

一、宋仁宗生平

宋仁宗，名赵祯（1010-1063年），原名受益。宋真宗第六子。真宗病危时被立为太子。真宗于乾兴元年（1022）2月病死，他于同月继位，第二年改年号为“天圣”。宋仁宗在位41年，病死任上，终年54岁，葬于永昭陵（今河南省巩县西南孝义堡）。

宋仁宗是北宋第四代皇帝（1023-1063年在位）。在位期间，宋朝进入鼎盛时期，但也是衰落的起点。在位后期，官僚膨胀，对外战争屡战屡败，虽然西夏已向宋称臣，但已经出现经济危机。而且，还有南蛮叛乱、交趾之乱。后来虽有“庆历新政”，但尚未成功。驾崩后谥号“体天法道极功全德神文圣武睿哲明孝皇帝”。

宋仁宗在位期间，社会经济和科学文化都有所发展。作为一代皇帝，宋仁宗的生活一直比较简朴。有一年初秋，官员敬献蛤蜊给仁宗皇帝。宋仁宗问从哪里弄来的，臣下回答说从远道运来。又问要多少钱，答说共两万八千钱。宋仁宗说：“我常常告诫你们要节省，现在吃几枚蛤蜊就得花费两万八千钱，我吃不下！”他因此没吃。

仁宗皇帝在位期间，十分尊重民众，从不肯因为个人私欲惊扰百姓。古代的帝王常有三妻四妾。而仁宗皇帝在男女之情方面，做到了不近女色。谏官王素曾劝谏宋仁宗不要亲近女色，仁宗回答说：“近日，王德用确有美女进献给我，现在宫中，我很中意，你就让我留下她吧。”王素说：“臣今日进谏，正是恐怕陛下为女色所惑。”仁宗听了，虽面有难色，但还是命令太监说：“王德用送来的女子，每人各赠钱三百贯，马上送她们离宫，办好后就来报告。”讲完，他还泪水涟涟。王素说：“陛下认为臣的奏言是对的，也不必如此匆忙办理。女子既然已经进了宫，还是过一段时间再打发她们走为妥。”赵祯说：“朕虽为帝王，但是，也和平民一样重感情。将她们留久了，会因情深而不忍送她们走的。”



二、宋仁宗的佛教政策

宋仁宗继承祖制，尊奉佛教。宋仁宗与佛教关系非常密切，除了对佛教控制管理外，还表现出对佛教的崇尚。宋仁宗继承了前朝的佛教管理制度。在度僧、建寺以及赐予荣誉等方面进行管理，与前朝相比，宋仁宗的佛教管理更加完善、严格。

在位期间，宋仁宗对佛教是积极支持的。仁宗时期，社会上形成了一股尚佛之风。宋仁宗也受到此风的影响，与佛教有了更多接触，从而崇尚佛教。宋仁宗经常组织、参与信仰性的佛事活动。如放生、建道场、顶礼佛像、供养佛教圣物等，这都充分表现出仁宗对佛教崇尚的一面。此外，宋仁宗还在整饰寺院、支持译经入藏、礼遇僧人等方面对佛教表示尊崇。

宋仁宗非常注重传法译经工作。仁宗曾派僧侣去印度取经，取回梵本1428卷，译成564卷。天圣八年（1030），由五台山沙门崇庆撰写的《大藏经名》、《礼忏经》各十卷，进呈仁宗后由夏竦、正晓等详定，颁行。景祐二年（1035），宋仁宗诏选50名童子学习梵文，培养译经力量。仁宗的这些举措，对佛教文化的发展作出了重要贡献。

宋仁宗不只是支持佛教，而且与多位禅师密切来往，与他们探讨禅理，酬答偈句。通过与他们的接触，宋仁宗的禅学见解逐步深入。后期，宋仁宗对佛教禅学有很深的造诣。仁宗时由于僧尼数递增，“民去为僧者众”，弊端也自然增多。据张洞奏：“今祠部帐至三十余万僧，失不裁损，后不胜其弊。”于是“朝廷用其言，始三分减一”（《张洞传》，《宋史》卷二九九），对僧尼数严格予以限制。

宋仁宗之所以对佛教采取信奉与支持的政

较突出的，而且他对佛教的信仰与支持也远非前朝帝王所能比。可以说，佛教在宋仁宗管理国家和个人思想行为中有很大的影响。

三、宋仁宗与高僧的往来

宋仁宗对佛教的支持与信奉，主要表现在他与高僧的往来之中。宋仁宗在位期间，与许多高僧都有来往，并从他们那里得到佛法的指导，并对禅宗产生了浓厚的兴趣。

与宋仁宗来往的高僧主要有灵隐德章禅师和育王怀琏禅师等高僧。

灵隐德章禅师，起初住在大相国寺西经藏院。庆历八年九月一日，仁宗皇帝诏师于延春阁下斋，宣普照大师问：“如何是当机一句？”师说：“一言迥出青霄外，万仞峰前险处行。”问：“什么是险处行？”德章便喝。问：“皇帝面前，何得如此？”师说：“也不得放过。”

明年又宣入内斋，复宣普照问：“如何是夺人不夺境？”师说：“雷惊细草萌芽发，高山进步莫迟迟。”问：“如何是夺境不夺人？”师说：“戴角披毛异，来往任纵横。”问：“如何是人境两俱夺？”师说：“出门天外迥，流山影不真。”问：“如何是人境俱不夺？”师说：“寒林无宿客，大海听龙吟。”

后再宣入化成殿斋，宣守贤问：“斋筵大启，如何报答圣君？”师说：“空中求鸟迹。”

问：“意旨如何？”师说：“水内觅鱼踪。”

德章禅师有歌云：“心如意，心如意，任运随缘不相离。但知莫向外边求，外边求，终不是，枉用工夫隐真理，识心珠，光耀日，秘藏深密无形质。拈来掌内众人惊，二乘精进争能测。碧眼胡须直指出，临机妙用何曾失？寻常切忌与人看，大地山河动岌岌。”

章禅师的充满禅机的回答令仁宗皇帝大

为赞叹，便将德章禅师请入宫中供养，以便朝夕问道。皇祐二年（1050）德章禅师向仁宗皇帝乞求归隐山林养老，得到准许，仁宗皇帝亲批德章禅师住持杭州灵隐寺，赐号“明觉大师”。

与仁宗皇帝经常往来的高僧还有怀琏禅师。明州育王怀琏禅师（1009-1090年）是宋代云门宗著名禅师，漳州龙溪人，俗姓陈，嗣法于泐潭怀澄，赐号大觉禅师。

宋仁宗至和年间怀琏向仁宗请求归老山中，并进颂文说：“六载皇都唱祖机，两曾金殿奉天威。青山隐去欣何得，满篋唯将御颂归。”怀琏此颂文以诚恳的心情表达了对仁宗皇帝的感恩之心，也表达了自己渴望归隐山林的愿望。

仁宗皇帝爱惜其德才，见到颂文之后并不允许其归隐，仍宣谕云：“山即如如体也，将安归乎？再住京国，且兴佛法。”为了实现自己归隐山林的愿望，怀琏又写了一首偈颂说：“中使宣传出禁围，再令臣住此禅扉。青山未许藏千拙，白发将何补万几？霄露恩辉方湛湛，林泉情味苦依依。尧仁况是如天阔，应任孤云自在飞。”偈颂前四句说，中使传达皇帝的圣旨让怀琏继续在京城弘法。连那巍巍青山都难以藏巧纳拙，何况我一介白发老翁，在这京城对国政又有什么益处呢？后面四句是说，我也知道皇恩有如甘露普润，该是无限感激才好啊！怎奈出家人性好

山林幽静，那一份依恋之情，也是苦苦不能相忘。我听说自古以来贤明君主的胸怀都是天地一样的宽阔，何不任由那孤云自由自在地飞翔呢？

尽管如此，宋仁宗还是没有让他离开京城的意思，又赐给他一件龙脑钵以示恩宠有加。怀琏禅师仍不死心，昂然说道：“佛法规定：穿坏色衣，食瓦铁钵。由此看来，此钵非法！”仁宗感叹不已。但还是不许怀琏归隐山林。直到英宗即位之后，怀琏才得以实现归隐山林的理想，来到明州（今宁波）阿育王寺任住持。

仁宗皇帝不仅尊重高僧，而且对于高僧的建议也十分重视。宋代高僧契嵩禅师，于宋仁宗庆历（1041-1048年）年间住杭州灵隐寺。由于北宋儒风非常盛行，契嵩禅师以自己的文才著书立说，以对抗排佛尊孔之流。

契嵩禅师首先向仁宗皇帝上了一封“万言书”，希望仁宗皇帝力救佛教。他想说明的就是佛教对社会稳定、君王统治是有利的，不应当排斥。当时仁宗皇帝并没有答复他的上书。

契嵩禅师并不甘心，在灵隐寺撰写出《辅教编》和《禅宗定祖图》两文和第二篇上书，于嘉祐六年（1061）前往京都开封。契嵩进京后，开封府尹王仲义以礼相待，并代契嵩上奏仁宗皇帝。仁宗得到文章和《上皇帝书》，大为赞叹，传令丞相韩琦和参政





归心净业： 彭绍升与清代居士佛教

志道

录莲池大师之文，叙曰：“莲池大师宗华严圆旨，阐西方之教。著《阿弥陀经疏钞》十余万言，博大精深，三根普摄，从上莲宗善说法要者，盖未有先之者也。其他应机说法，称心而言，唯斯一乘，无二无三。读其书可以慨然而发回心矣。予年三十许，阅大师文，即知以净土为归。”^[2]又如《知归子传》中他自述游心佛教，“好方山、永明之书，尤推莲池、憨山为净土前导。”^[3]

彭绍升因受以云栖为代表的晚明四大师融合思想的影响，推重华严和净土之融通，他在《题极乐庄严图偈》中说：“我读华严偈，信入净土门。由诸佛净愿，成就妙庄严。”^[4]其友罗台山也曾赞知归子曰：“佛号数万声，华严一两卷，不亦乐乎！不亦乐乎！”^[5]彭著《华严念佛三昧论》，其思想主旨即是融会华严与净土。有证据表明，近代杨文会提倡“教宗贤首，行在弥陀”，亦在一定程度上受到了莲池大师和彭绍升居士的影响。而其向日本南条文雄求书刊刻，也是先倾心于华严、净土典籍，尔后才逐步扩大范围。^[6]

彭绍升博通经藏，其对华严与净土之推尊更可溯源于唐代李通玄华严思想。彭撰《居士传》，把李长者专列一章，其在“发凡”中说：“庞居士之于宗，李长者之于教，刘遗民之于净土，百世之师矣。三公者，各专传，尊师也。”其在传后又记曰：“予读《华严经》，悲悔故见狭劣，暗大方，不知局此几何世。然而，浑乎其无涯，郁郁乎，渊渊乎，无所施吾视听也，久之，得李长者论抽绎之，恍乎其有会焉。吾愿生生穷游华藏海中，其庶几乎！”^[7]

彭绍升以华严思想阐发净土的代表作是《华严念佛三昧论》，其在该书中有问答，问曰：“子欲阐念佛法门，何不以净土诸经为导，而力主《华严》？据果论因，恐难合

彭绍升（1740-1796年），字允初，号尺木，法名际清。俗姓彭，出生于长洲（今苏州吴中）士族家庭。乾隆年中，举进士，然辞官不就。二十九岁时读佛书，归心佛法，自号“知归子”。他深信净土，因其敬慕刘遗民在庐山东林寺修净土及高忠宪建东林书院设同善堂的事迹，故又以“二林居主人”自号。曾受菩萨戒，生平乐善好施。常与罗有高、汪缙等人交游。工古文词，宗归（庄）震川。嘉庆元年（1796）正月逝世，世寿五十七。

彭绍升致力弘扬净土，“现居士身说法”，撰述宏富。其所著《一乘决疑论》，以通儒释之隔阂；著《华严念佛三昧论》，推重华严净土，以释禅净纷争；又著《净土三经论》，以畅莲宗未竟之旨；此外有《居士传》、《善女人传》、《净土圣贤录》（与其侄彭希涑合作），皆为世所传诵。又有文集传世，如《一行居集》阐扬内典，《二林居集》通论外学。还有《念佛警策》、《体仁要述》、《测海集》、《观河集》、《二林唱和诗》等著作，要皆不外乎游心儒、佛之间。通过这些著作，可得知他的居士佛教之真髓。彭绍升居士佛教的重大特点除了倡导儒佛融通外，就是融会贯通华严与净土，倡扬念佛往生并笃实修持。晚近净土宗昌盛，得以超迈诸家，彭氏实有开启之功。

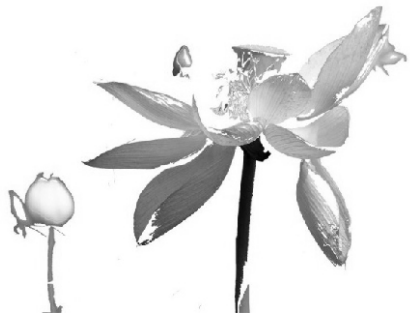
一、融会华严净土

彭绍升的净土思想，皆本之于莲池大师云栖株宏。彭氏对晚明四大师并加推崇，而尤重于莲池。其作《四大师传》，末后记曰：“予之究心佛乘也，自《紫柏老人集》始，其后读云栖书，遂倾心净土。读憨山、藕益书，而西归之愿益坚。甚哉！四大师之善瞞我也。不然，予之束于名教也久矣，其遂能决町畦而穷域外之观乎？”^[1]彭氏又专

感受到莺啼鸟语的悦耳之声。纵然有魔障生起，也会振锡杖令魔怨归于正道。每当用斋板响之时，大众齐集斋堂应供，听到钟声阵阵，一起上殿诵经，这种生活堪称如意而现成。而且出家人现世可以为人天之师，将来必证圣果。

在偈颂中，宋仁宗则对出家人的生活更为羡慕。他称赞出家人不仅是佛弟子，而且还成为如来之眷属，认为出家人在修道上没有俗世的烦扰，更容易成功。出家之人穿着与世俗不同的百衲衣，显得超尘脱俗；口中常吃百家饭，更为任性逍遥。夜晚坐禅观心，清晨礼敬佛陀。在对出家人的生活作一番赞叹之后，仁宗皇帝不由得发出了“朕若得如此，千足与万足”的感叹。可见，在宋仁宗眼中，出家生活是多么逍遥和令人神往。

综上所述，宋仁宗对佛教既大力支持，也对其中的弊端严加管理。对于高僧他既敬重也加以礼遇，并通过高僧的指点，深明禅法要义。他还对出家的生活给予热情的歌颂，体现了一代帝王对佛教的深厚感情。



欧阳修等人探经考证。既无讹谬之言词，于是下召编入大藏经，并褒赐契嵩“紫方袍”，号“明教”禅师。契嵩面对朝廷封赏，坚辞不受，仁宗不准他推辞，方才领受，留住在北京闵贤寺。时隔不久，契嵩又东游回到杭州，应著名书法家、“宋四大家”之一的蔡襄之邀请，居住在钱塘佛日禅院和永安院。数年后归灵隐寺，以读书写书为事。故后人又称其为佛日禅师，亦以“永安”称之。

四、宋仁宗的《赞僧赋》

宋仁宗作为中国佛教史上护持佛教的帝王，与一般帝王不同的是，他不仅从政策上支持佛教的发展，还频繁与高僧往来，深入探究禅法深意。而且还通过吟诗作赋的形式来歌咏出家人的生活，表达了对出家生活的羡慕之情。他在《赞僧赋》中就表达了这种思想。《赞僧赋》分为赋文和偈颂两部分。全文如下：

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。白鹿□花，青猿献果，春听莺啼鸟语，妙乐天机；夏听蝉噪高林，岂知炎热；秋睹清风明月，星灿光耀；冬观雪岭山川，蒲团暖坐。任他波涛浪起，振锡杖以腾空；假饶十大魔军，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。生存为人天之师，末后定归于圣果矣。

偈曰：

空王佛弟子，如来亲眷属。

身穿百衲衣，口吃千钟粟。

夜坐无畏床，朝睹弥陀佛。

朕若得如此，千足与万足。

宋仁宗在赋中，对出家人的生活发出由衷的赞叹。他认为，舍俗出家是世间最富贵之事。一个人若能为僧，便可受人天供养，成为诸佛如来的弟子，经常可以出入宝殿之中。一年四季都可以看到赏心悦目的景致，





辙。”答曰：“子不读《无量寿经》乎？经中叙分，首述普贤行愿，劝进行人，三辈往生，俱云发菩提心。终之以不了佛智、不思议智、不可称智、无等无伦最上胜智。纵修功德，还堕胎生。然则诚欲坐宝莲华，登不退地，必也依文殊智，建普贤愿，回向往生。今此《华严》，正当其教。至《观经》上品上生者，必诵读大乘方等经典。言大乘方等，则又莫若《华严》最尊第一。因果无差，有何纡曲？”^[8]

《华严念佛三昧论》主要围绕“五念”铺成论旨：一念佛法身直指众生自性，二念佛功德出生诸佛报化，三念佛名字成就最胜方便，四念毗卢遮那佛顿入华严法界，五念极乐世界阿弥陀佛圆满普贤大愿。该论作于乾隆四十八年（1783）冬十二月。既成，汪大绅评之曰：“此净土正因，华严正信也”；又曰：“五念一念，一念无念”。第二年春，过丹徒，王文治见而赏之，为之作叙曰：“念者不觉也，佛者觉也。念佛者，以觉摄不觉也。念佛三昧者，以觉摄不觉，入于正觉海也。华严具诸佛一切三昧，而其间念佛三昧，为一切三昧中王。大莫过于是，方莫过于是，广莫过于是矣。知归居士修念佛三昧者十数年，而又于华严义海，一门深入”云云。彭际清自评：“于贤首、方山外，不妨别出手眼。设遇云栖老人，定当相视而笑也。”^[9]彭氏自认为，此华严念佛三昧论，是在贤首、方山外“别出手眼”，而与云栖老人宗旨相契合。由此可知其思想路径。

彭绍升既以华严义理融通净土，复以华严圆融思想疏释儒佛道。其于乾隆五十六年（1791）九月作成《一乘决疑论》，题曰：“其意在和同三教，不欲有所轩轾于其间。”论首开宗明义曰：“予初习儒书，执泥文字，效昌黎韩氏语，妄著论排佛。然实未知佛之为佛，果何如者也？已而究生死之说，瞿然有省，始知回向心地。从宋明诸先

辈论学书，窥寻端绪，稍稍识孔颜学脉。而于明道、象山、阳明、梁溪四先生，尤服膺弗失。以四先生深造之旨，证之佛氏，往往而合。然四先生中，独阳明王氏无显然排佛语，而明道、象山、梁溪所论著，入主出奴，时或不免。岂世出世间，其为道固不可得而同与？抑法海无边，罕能尽其原底欤？予蓄疑久之，累数年后决。……予读孔氏书，得其密意，以《易系》无方、《中庸》无倚之旨，游于华严藏海，世出世间，圆融无碍。始知此土圣人，多是大权菩萨，方便示现，乃以名字不同，横生异见，斗争无已，不亦大可悲乎！既自信于中，又惧天下万世之疑，不能直决也。因疏畅其说，以解诸儒之惑，以究竟一乘之旨。”

彭氏于此中明确指出，他读内外典系“游于华严藏海”，方得“世出世间，圆融无碍”。在彭际清看来，宋明儒辟佛有两端：一以为“伪教”，一以为“异端”，皆因其“法执未忘”，“天眼未通”。故此今日他以华严“究竟一乘之旨”，疏畅诸先生所言说，揭示儒佛之间圆融无碍、本无轩轾。^[10]

二、笃实修持净土

彭绍升家世为儒，父兄皆以文学官于朝。其先也治儒书，以明先王之道为己任；后觉非其所务乃舍之，专习净业。日以礼诵为务，并阅大藏经，受菩萨戒，素食净行。^[11]更从闻学定公（1712-1788年）受净土之教，闭关于苏州文星阁，勤修“一行三昧”。彭际清对于佛教非但具有热烈之信仰，又积极实行。或创莲社念佛，或购鱼鳖于市授以三皈戒而放生。尝言“志在西方，行在梵网”。同参法友汪缙为其《居士传》作序曰：“知归子学佛归心净土，发决定往生之愿者也。究论往生之因，因于一念之净。一念之净，即成往生之因。况念念相继，有不决定往生得观弥陀者乎！知归子修

净土，念念相继，其学佛也，可谓密矣。仰前修之匪远，表万法之同归。自度度人，度人自度，著书之心，可谓切矣。”^[12]

居士著书可谓之“法供养”，汪缙称其为“现居士身说法”。《居士传》共五十六卷，收集从后汉到清代康熙间在家奉佛的居士（限于男性）312人的传记，编成列传体裁的专传或合传55篇，乃是记载历代居士事迹比较完备的一部书。该书从乾隆三十五年（1770）开始编撰，至四十年（1775）完成。“是书始事于庚寅之夏，削稿于乙未之秋。中间辨味淄澠，商量去取，则吴县汪子大绅之助为多。瑞金罗子台山往来过苏，每相切



磋，订其离合。最后书成，婺源王子顾庭讽诵一周，赞叹欢喜，捐金付刻。普愿见闻随喜，发菩提心，证圆满果。是则区区七年纂述功不虚施，青莲华海香光无垠，一念归诚同登彼岸，不亦乐乎！”

该书之编纂特点，强调行解相应、儒佛融和。主要表现于三方面：（1）关于人物，彭氏认为宗门中冒滥者多，像夏竦、吕惠卿、章惇这些人原不足道，就是白居易、苏轼对于佛教也是别有所长，而和宗门无关。诸书所载一些禅机因缘，并无可取。至于韩愈、李翱、周敦颐、欧阳修等，“平生愿力全在护儒，一机一境偶然随喜，不足增重佛门，

岂宜附会牵合？装点门庭，反成谬妄。此于教理违背非小。”他们大都是护儒辟佛的，不能拿其偶然随喜佛法的事就来牵强附会，替佛教装门面，所以采择从严。（2）关于言论，彭氏认为“护法之文，须从般若光明海中自在流出，乃为可贵。是书所载，非其真实有关慧命者，概弗列焉。”所以像王简的《头陀寺碑》、王勃的《释迦成道记》、柳宗元的诸沙门碑铭，以及元明士大夫的一些文字，“类多出入儒佛，亦必其行解相应始堪采择”。（3）关于行事，彭氏从儒家伦理的观点，认为学佛的基础在五戒，五戒就是儒家五常的体现，不能实行五常，就谈不到五戒。“登地证果，根基五戒。而五戒者，全体五常。不践五常，何有五戒？”彭氏以春秋笔法将历史上不明忠孝大义之辈一概削除。^[13]彭氏虽专信净土，但其《居士传》则遍载教、禅、净三方面的居士，也体现了教宗、禅净相融和的指导思想。又该书只载男性居士，故彭氏另撰有《善女人传》一卷。

居士之净土修持法门除了素食、戒杀、放生等等外，诵持（读经）、写经、刻经乃至流通经典也是一个重要内容，彭氏就以诵持书写《普贤行愿品》作为日课。他在《书普贤行愿品末卷后》一文中说：“予自归心净土，即奉此卷为日课，持此愿王，自信临命终时，决生极乐。更欲流通世间，导诸群品，同归一乘。”^[14]他认为，“此十大愿王，要一切行门之终，实开一切行门之首。何以故？非行无以满愿，果外无因故；非愿无以起行，因外无果故。”并说：“云栖谓此一卷经，该全部华严，义在于此矣。其不指归华藏，而指归极乐者何？为大心凡夫开异方便故。”在彭际清看来，华藏庄严，像目连、舍利弗诸大声闻，犹隔听睹，何论其余？而阿弥陀佛以四十八愿接引众生，十念归诚，便登九品。诚能信入普贤愿门者，法界与净土无异，就如水赴壑、如响应声。一得往生，便华开见佛，始知极乐不离华藏，



弥陀即是（毗卢）遮那。彭际清对净土三经也十分重视，不但刊刻了此三部经，分别写有叙文，还作有《净土三经新论》阐发净土宗未竟之旨趣。彭氏在《重刊净土三经叙》中说：“净土三经者，大小《无量寿经》，及《观无量寿经》是也。此三经者，如鼎三足。不读小本，不入信门；不读大本，不入愿门；不读观经，不能成就三昧门。三经合，而净土之资粮备矣。”^[15]

尽管彭际清热衷于学佛修净，举官而不就，韬隐于家乡，可是却没有遗世而独立。他化导乡党，团结一族的力量，投注于“近取堂”（内设有恤嫠会、施棺局、施衣局、及放生会等的同善会组织）及彭氏润族田（即日后的彭氏义庄）等的社会慈善事业，造福乡梓。^[16]由此可见他诚挚地实践了净土教义，但并没有沉溺于个人的“了生脱死”，而后者正是当世儒者批评士大夫溺于“西方之教”的关键所在。从这个角度看，我们也许会理解彭际清在归心净土的同时为何要疏解儒释隔阂，强调儒佛融合。

三、对近代居士佛教的影响

彭际清居士佛教的影响延及后世，龚自珍、魏源私淑的学佛导师即为彭际清。龚自珍曾作《知归子赞》，称道彭际清说：“震旦之学于佛者，未有全于我知归子者也。”^[17]魏源以《普贤行愿品》与净土三部经合为一集，刊刻《净土四经》，亦与彭氏之推崇不无关联。清代居士佛教自彭际清而至于龚自珍、魏源获得一新发展，主要表现是龚自珍、魏源等作为今文经学家而兼治佛学，从佛学中求经世之本，开启近代维新一派之思想端绪。常州今文经学公羊学派^[18]在清末衰世之中应运而生，强调通经致用，龚自珍、魏源均浸润于此，而龚、魏以来，公羊学派多公然为佛弟子以研究佛教者，实彭际清以后八十年内所起之新现象。

梁启超在《清代学术概论》中指出：

“晚清思想有一伏流曰佛学”，“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关”，这支伏流就导源于乾隆年间的居士彭绍升，自龚自珍、魏源以下，石埭杨文会仁山推波于后，“凡有真信仰者，率皈依文会”。^[19]杨文会创办金陵刻经处，以魏源校刊的《净土四经》为首刻，从而开启他振兴佛教的事业；其对晚明四师著作多所刊刻，尤以莲池为净土本师，同样也深受彭际清影响。有研究者说：薛家三、罗台山、汪大绅“诸人既沾溉宋学，不甘以训诂汨天倪，丹铅没素朴，则苟于此世起舍离之心，陆王也，程朱也，皆足以引归瞿昙。昔人动辄指陆王为近禅，岂亦知程朱足以导向莲池乎？后数十年，石埭杨文会弘扬净土，广刻佛典，中国佛教稍形一振，实继二林（彭际清）未竟之业。则此数人当考据全盛之日，破儒释之藩篱，宣灵山之法音，亦可谓功不唐捐者矣。”^[20]

彭际清专心研究并弘扬净土之教，竭力鼓吹禅净融和、儒佛融合，也许对近世佛教日趋衰落状况触动并不大，但对近代居士佛教的运动无疑却起了很大的推动作用。释东初在《中国佛教近代史》中对彭际清推展的居士佛教运动做出了高度评价：“其于净土教义阐微，贡献殊伟；其于佛法领悟之深，殆为当时知名儒士所钦仰。以彭二林为中心之居士佛教若龚自珍、魏源、俞樾等公羊学派之硕儒，实开中国佛教近代史居士佛教之盛况。其对清廷反抗意识，亦多寓于其著作中。”^[21]

注释：

[1] 参彭际清《一行居集》卷六，1921年金陵刻经处本，台北：佛陀教育基金会印赠，第382页。

[2] 参彭际清《一行居集》卷三，1921年金陵刻经处刊本，台北：佛陀教育基金会印赠，第182页

[3] 参《知归子传》，见彭绍升著：《一行居集》，民国十（1921）年金陵刻经处刊本，台北：佛陀教育基金会印赠，第26页。

[4] 参彭绍升著《一行居集》，1921年金陵刻经处本，台北：佛陀教育基金会印赠，第523页。

[5] 彭绍升著，赵嗣沧点校《居士传》，成都古籍书店印行，2000年1月第1版，第307页。

[6] 杨文会：《与日本南条文雄书九》，参周继旨校点《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年1月版，第487页。

[7] 彭绍升著，赵嗣沧点校：《居士传》，成都古籍书店印行，2000年1月第1版，第7、83页。

[8] 《华严念佛三昧论》，收入《续藏经》第58册，No. 1030。

[9] 王文治叙文见《华严念佛三昧论》卷首，收入《续藏经》第58册，No. 1030。

[10] 知归学人彭际清述：《一乘决疑论》，收入《续藏经》第58册，No. 1029。

[11] 参彭际清《二林居集》卷六《体仁录叙》，“年二十五始持不杀戒”，“又四年忽自省曰：儒者恒言以万物为一体。……自是遂断肉食”，页1b-2a。又参《一行居集》卷一《受菩萨戒发愿文》，“弟子际清为救生净土故，敬于佛法僧前，禀受菩萨三聚净戒”，页1b。

[12] 彭绍升著，赵嗣沧点校：《居士传》，成都古籍书店印行，2000年1月第1版，第5页。

[13] 彭绍升《居士传发凡》，又参陈士强《居士传采微》，《法音》杂志总第五十一期。

[14] 此间几段引文，参彭绍升著：《一行居集》，1921年金陵刻经处刊本，台北：佛陀教育基金会印赠，第91-93页。

[15] 参彭绍升著：《一行居集》，1921年金陵刻经处本，台北：佛陀教育基金会印赠，第149页。

[16] 参彭际清《二林居集》（光绪七年版）卷九《近取堂记》、卷六《近取堂公产录叙》、

卷一《彭氏润族田记》。《民国吴县志》卷三一、公署四《彭氏义庄》。

[17] 参《知归子赞》，《龚自珍全集》第六辑，上海人民出版社，1975年2月版，第396-397页。又参石峻、楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》，中华书局，1989年7月第1版，第三卷第三册，第493页。

[18] 西汉初，朝廷立《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经博士。因所授经书均采用当时通行的隶书书写，故称今文经学。因成书于汉初的《春秋公羊传》，即属今文经学主要代表，故今文经学亦称公羊学。东汉以后，今文经学衰落，一千多年默默无闻。直到嘉道年间，几成绝学的今文经学重新崛起，并在晚清倡行于世。通过乾、嘉、道时期学者对今文经学的研究和提倡，公羊学说尤其被龚自珍、魏源等人利用来作为阐述其政治思想理论的工具。同时，今文经学的复兴，也标志着乾嘉考据学的没落和终结，意味着学术思潮在汉宋之争中开始向一种兼容并蓄的趋势方向发展。

[19] 梁启超在《清代学术概论》中指出，“晚清思想有一伏流曰佛学。龚自珍受佛学于绍升，晚受菩萨戒。魏源亦然……龚魏为今文学家所推奖，故今文学家多兼治佛学。石埭杨文会……夙栖心内典，学问博而道行高，晚年息影金陵，专以刻经弘法为事……深通法相、华严两宗，而以净土教学者，学者由是渐信之。谭嗣同从之游一年，本其所以著《仁学》……梁启超亦好焉，其所论著，往往推托佛教。康有为本好言宗教，往往以己意进退佛说。章炳麟亦好法相……故晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关。而凡有真信仰者，率皈依文会。”

[20] 参陆宝千《乾隆时代之士林佛学》，收于张曼涛主编之《中国佛教史论集》六《明清佛教史篇》，台北：大乘文化出版社1977年9月版，第339页。

[21] 释东初：《中国佛教近代史》上册，第41页。





彭绍升是晚明诸师之后倡导念佛往生净土、推动居士佛教运动的翘楚。当时与彭绍升共同推动居士佛教者，还有汪大绅（缙）、罗台山（有高）等，张之洞在《书目答问》附录中将此三人列为“理学别派”（即“理学而兼通释典”者）^[1]，这也正好说明了彭绍升等所推动的居士佛教具有儒佛融通的特点得到了社会标识。儒佛融通表现于居士佛教的实践中，就是强调以遵循社会道德为基础，笃实修持净土法门，以往生极乐为归趣。罗有高（1734-1779年）字台山，因与彭绍升交游，遂信佛法，从扬州高旻寺昭月了贞参禅。他出入儒释，有《尊闻居士集》八卷。汪缙（1725-1792年）字大绅，与彭绍升、罗有高三人结为法友，著有《汪子遗书》十卷。彭氏作《居士传》，罗有高、汪缙多有评语。

以彭绍升、罗有高、汪缙等人为代表，开拓了清乾隆中士林佛学的新风。这股新风的表現，简单言之，就是出儒入佛、修净土行。一方面致力于消除康熙以来由于尊儒重道，“崇正学黜异端”而形成的儒佛门户之见，撤去儒佛之间的藩篱；另一方面就是念佛往生，“以念佛为教，求生西天”。与彭

绍升同时代的袁枚在其尺牍中说：“今士大夫靡不奉佛”^[2]，即指此乾隆中士林学佛之风。然而，乾隆年间的士大夫之奉佛风气与明清易代之际士大夫出家为僧不可同日而语。众所周知，易代之际的遗民出家以“逃禅”为最大特点，而乾隆士林学佛则以“归净”而展现新气象。此可谓之时移风变也。这种风气的转变是明末清初政治、文化、宗教诸因素相互作用复合的结果。

有学者把这种风气之转变追溯到明末“心学盛而考证兴，宗门昌而义学起”这样一个“儒释之学同时丕变”的时代，形成儒士究尚教乘的风气。“迨明社既屋，故臣庄士，往往避于浮屠，以贞厥志。盖强者销其耿耿，

弱者泥水自蔽也。然以异族之君视之，深山梵宇，荒野琳宫，既为遗民所聚，此辈又多‘不肯以浮屠自待’，自不能释然于怀。于是借崇佛之名以奖禅钻释子，玉琳、木陈相继北上，丛林之戈矛遂起，此亦制汉之一术也。”康熙朝以后，遗民凋零已尽，佛教重又衰变；而到乾隆御宇，“考据之学如日中天，鹅湖歇朱陆之争，白鹿无义利之辨。然而尊汉之徒，往往以文害辞，以辞害意，弃心而任目，剗蔽精神而无益于世用；稍具慧根者，于是又翻然而厌之，若倦鸟之思返矣。是故常州今文之学，一倦鸟也；浙东之

融通儒佛归净土

彭绍升与清中叶士林佛学新风

心如

史学，一倦鸟也；德清之颜、李，又一倦鸟也。然此辈犹翱翔于世间者焉，更有迳飞灵山者，则梵音之重振于士林是已。”^[3]

就佛教而言，此风之转变既有清政府政策导向的因素，也是自身逻辑发展的结果。清初禅宗兴盛远过于净土，可至于乾隆中叶，净土有超迈禅宗之势力。这都是由于清廷巧妙利用宗门内部僧争，针对明遗民反清复明思想流入佛教界的现实，实施怀柔和高压政策，既争取拉拢江南禅宗亲近派，又严厉打压与新朝保持距离者。结果是“以忠义作佛事”的遗民僧多有受牢狱之灾，而依附新朝的“在京在外诸紫衣僧”亦不得善终。到了康熙时代，“扑灭了残留在佛教丛林里的反抗余势”，雍正朝又进一步整肃禅宗流弊而表彰云栖倡导的净土之教。由此导致宗门衰落，净土继兴之局势。^[4]

开拓乾隆中士林佛学的代表人物，除彭绍升、罗有高、汪缙之外，还有薛起凤（1734-1774年）。薛起凤，字家三，号香闻。比彭绍升大六岁，是同一乡里，从年青时代起就与彭绍升有交往。两人在一起经常论佛，据彭绍升自述，“予初未识佛，家三数与予言佛。予笑曰：‘吾与子游，方之内者也，安事佛？’家三曰：‘子欲自外于佛，而不知佛之无外也。子且以何为内哉？’予瞿然有省，则问曰：‘轮回之说信乎？’家三曰：‘日月之行嬗乎昼夜矣，寒暑之运代乎春秋矣，其昭然于天地之间者未尝或息也，奈何疑人心之有息乎？’予抚几而叹，悔闻之晚也。予之向佛盖自此始矣。”^[5]又曰：“予年二十余，矜尚气节，尝与亡友薛家三言志，愿得为朝廷谏官。概论世间利病，即遇挫折不悔，而颇欲使天下之士慕义无穷也。家三曰：‘吾之志异于是，愿得负郭田数百亩与九族共之，以余财推之于乡里，仿东林同善会，俾鳏寡孤独者有养也，其可矣。’余愧其言，以为仁人之用心当如

是。”^[6]由此知两人可谓志同道合者。

从《香闻遗集》卷四彭绍升所收的《薛家三述》来看，他们共同的思想意趣主要表现在出儒入佛，打破儒佛隔墙的态度上。彭际清说：“家三善论说，每对客纵心而谈，驰聘上下于古今，理事辄得其领，闻者随其分量，莫不饱足而去。……而其立言之本，常欲偕一世之人，撤儒佛之樊，以游于大同之化。虽终郁塞以歿，其志所存可考而知也。”薛起凤的这种“撤儒佛之樊”思想，曾受学于薛氏的江藩在《宋学渊源记》中揭示其由来，曰：“（师）少孤，依舅氏广严福公。公本滕县诸生，厌弃世法，出家传磬山宗……。福公即吴人所称不二和尚也，间与先生论出世法，辄解悟。乃大喜曰：‘末法众生不识心原，儒佛互争。子欲见（现）儒者身说法，要以见性为宗。诚能见性，何儒佛之有？’先生之说，出入儒佛，所由来矣。”^[7]

江藩（1761-1831年）是乾隆时代硕儒，以“汉学”名家。曾入四库馆参与修《四库全书》。^[8]他著《宋学渊源记》，把薛起凤、彭绍升、罗有高、汪大绅四人传都列入附记之中，由此可知，此数人的思想学问是被归纳于宋学（即理学）的旁流。如同张之洞把彭、罗、汪列入“理学别派”。其缘由是因为他们生逢在以程朱学为正统学问的时代里，身为儒者却又积极谈佛的缘故吧！^[9]彭际清与罗有高、汪大绅为莫逆之交。彭际清在罗有高去世后，于乾隆四十五年（1706）将他的文集编成《尊闻居士集》八卷。在《罗台山述》中，彭际清对罗有高作了如下的评语：“其志强故，其所以自任者甚重。其愿广故，其所以与人者甚诚。其学无常师，行无涂辙而一，不过于心之所安与义之所止。呜呼！奋百世之下，希三代之英，斯可谓豪杰之士矣。”

彭绍升如此地嘉许罗有高，不料却因此



招来了时人的讥评。任过瑞金知县的恽敬（1757-1817年）在给友人信中说：“罗台山与二林交最久，旁涉佛氏，乃二人性之所近。是以二林作台山身后文，持论或过或不及。盖由耽心禅悦，障阂未除，过推其虚，反没其实也。”^[10]江藩在《宋学渊源记》附记《罗有高》中亦有评：“尺木居士谓有高‘奋乎百世之下，希三代之英，可谓豪杰之士。’……昔日与友人程君（在仁）挑灯道故。程君曰：‘罗先生可谓天下第一学人’。予曰：‘为宋儒之学，不及道原。归西方之教，不如照（昭）月。肆训诂之学，不如戴太史东原。文则吾不知也。’又曰：‘其学佛勇猛精进，必往生净土。’予曰：‘人之所以学佛者，为了生死耳。闭户参究，回光反照，即可了矣。何事仆仆道路为？亦可谓疲于津梁矣。当钟鸣漏尽之时，尚不知反，几死道路，危哉！且屡上公车，求一进士而不可得，名利之心甚炽，而能了不染之心耶？清净世界中一朵莲花，岂容此凡夫趺坐其上！”

汪大绅于乾隆五十七年（1792）逝世。彭际清将其文集《二录》二卷、《三录》三卷、《文录》十卷及《诗录》四卷，编成《汪子遗书》问世。江藩在《宋学渊源记》附记《汪爱庐师》中云：“（师）后见寒山拾得诗，喜其字字句句皆从性海流出，于是以诗作佛事。有空山无人、水流花开之妙境，非若王安石之句摹字拟也。尤工古文，人所不能言者能言之，人所不敢言者能言之，人所不能畅者能畅之，人所不能曲者能

曲之。其出儒入佛之作，则言思离合，水月圆通，有不可思议者。尺木居士许之曰：嘘气成云。王光禄西庄云：读大绅文，十洲三岛悉在藩溷间矣。”

江藩之外，当世大儒戴震（东原）（1723-1777年）也对彭际清等人的奉佛作出评论，彭际清曾专门与其往复辩论。戴氏之《与彭进士尺木书》，彭氏之《与戴东原书》可提供他们之间儒佛辩论的有关情况。^[11]戴氏与尺木的书函长达五千言，是针对彭际清的《与戴东原书》作答的。《答彭进士允初



书》中有云：“日前承示《二林居制义》，文境高绝，然在作者不以为文而已，以为道也，大畅心宗，参活程朱之说，以傅合六经孔孟，使闲肆无涯矣。”^[12]《二林居制义》乃彭际清从乾隆三十三年（1765）起，经历了十五年的岁月，且经过了二次修改补充，于乾隆四十五年才完成的。从当世儒家看，这是一部“以佛释儒”之作。

戴震在《答彭进士允初书》中，一头劈出当时儒学界的风貌。他对当时儒者的世界，作了如下的剖析：“宋已来，孔孟之书

尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之。于是有读儒书而流入老释者，有好老释而溺其中，既而触于儒书，乐其道之得助，因凭借儒书以谈老释者，对同己则其证心宗，对异己则寄托其说于六经。”^[13]接下来戴震表明自己态度，要“破图貌之误，以正吾宗而保吾族”。为了厘清儒佛在教理上的暧昧关系及四书五经的真面目，他认为“治经须先考字义，其次才能通文理。”如此看来，以佛解儒的彭际清，与以训诂名物解经的戴震，在义理思想的领域中俨然是壁垒分明的。然



而他们“看似无缘却有缘”，在天命、无欲与情欲、复其初、神与形、情与欲等诸多儒佛义理上进行了思想交锋与深入探讨。尽管彭际清对戴震痛诋宋儒杂释老之说不以为然，但两人的笔墨争论给后人留下了耐人寻味的思索。尤可注意的是，戴震嫡传大弟子段玉裁已经有了“理学不可不讲”的感叹，而到了段玉裁的外甥龚自珍的时代，更是接纳了佛教的信仰，开启了公羊学派的门扉。令人寻味的是，龚自珍的信佛与彭际清有了不可解的关系，龚自珍在彭际清的弟子江沅

的影响下皈依佛教，而江沅同时也是段玉裁的入室弟子。由这种传承来看，公羊学派的接纳佛教信仰或研究佛学，成为近代学术思潮的主流。而此主流的脉源，实可溯自戴震与彭际清的时代。^[14]

综上所述，乾隆年间的四大居士以彭绍升（际清）为核心，薛家三呼之在前，罗有高、汪大绅应之在后，推动了士林佛学的新风。他们的共通点，就是致力于消除儒佛之隔阂，归心于“西方之教”。《居士传》有跋文曰：“儒佛之道，泥其迹若东西之相反，然循其本则一而已矣。知归子之学，出入儒佛间，初未尝强而同之，而卒不见其有异，所谓知本者非耶。既以自利又欲利人，上下数千百年，凡伟人硕士，有契斯道者，采其言行，比以史法，合为一书，名曰居士传。”跋文作者称颂彭际清“真法门班、马也”，又赞叹曰：“自为儒佛之学者，迷不知本，党同伐异，泣岐无归，知归子起而救之。是书之作，盖欲学者除去异同之

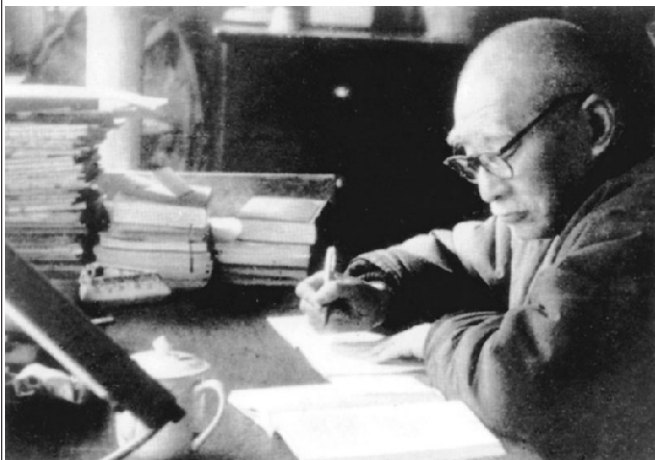
见，反循其本，而致力焉。至于一旦豁然，还问其所为儒佛者，如水中月，如空中华，复何异同之有？”^[15]总之，由于彭际清等居士的努力，使得康熙期以来儒佛的门户歧视逐渐消失，在乾隆时代的士大夫阶层中，又吹起了“儒者言佛”的风气。于此有学者推断说，“从常州学派公羊学者龚自珍依彭际清的弟子江沅学佛来看，可能这样的风气还一直延续到嘉（庆）、咸（丰）以后，而且它促成了清末公羊学者归信佛教并研究佛学的风潮”。^[16]





叶圣陶的佛缘

■ 禅悦



叶圣陶（1894-1988年）是现代著名作家、教育家、出版家和社会活动家。他为中国的语文教育事业倾注了大量的心血，做出了重要贡献。叶圣陶还与印光法师和弘一法师等高僧有来往，与丰子恺、夏丏尊等居士保持密切的关系。通过与高僧和居士的接触，他不仅了解了佛法，而且对严格苦行的高僧产生了无限崇敬之情。

一、叶圣陶生平

叶圣陶，原名叶绍钧，字秉臣。江苏省苏州人。叶圣陶幼年家境贫寒，13岁考入苏州草桥中学，中学毕业后因家境清贫，被迫在一个初等小学当教员。19岁时被排挤出学校，在家闲居期间经常撰写文言小说发表在《礼拜六》等杂志上。23岁到上海商务印书馆附设的尚公学校教国文，并为商务印书馆编小学国文课本。25岁应聘到吴县甬直县立第五高小学任教。

从1918年起，叶圣陶先后在《妇女杂志》、《新潮》等杂志上发表白话小说和论文。1921年，与沈雁冰、郑振铎等发起组织“文学研究会”，提倡“为人生”的文学观，并与朱自清等人创办了我国新文坛上第一个诗刊《诗》。此后与夏丏尊合作出版了《阅读与写作》、《文心》、《文章讲话》等。他发表了许多反映人民痛苦生活和悲惨命运的作品，出版了童话集《稻草人》以及小说集《隔膜》、《火灾》等。1930年，他转入开明书店。他主办的《中学生》杂志，是三、四十年代最受青年学生欢迎的读物，在社会上有广泛的影响。

“九一八”事变后，他积极投身抗日救亡活动，参加发起成立“文艺界反帝抗日大联盟”。抗战期间，他内迁四川，先在中学、大学执教，后继续主持开明书店编辑工作，同时写下了不少散文小说诗词，从不同

子，早年师事余古农、江良庭。十二岁从薛家三学句读。是位布衣，一生不嗜仕途，不应科举，但参与过《四库全书》的编纂工作。著作《宋学渊源记》之外，还有《汉学师承记》，皆清代儒学名作。

[9]参黄依妹《清乾隆时期江南士大夫的佛教信仰》，《中兴大学历史学报》创刊号，1991年2月，第119页。

[10]参《大云山房文稿》言事卷二，《与李汀洲书》。

[11]《与戴东原书》收入《二林居集》卷三；戴氏之《与彭进士尺木书》原本附录于《孟子字义疏证》卷下，后被收编于《戴东原集》卷八。

[12]戴震：《孟子字义疏证》卷下，第26页。

[13]戴震：《孟子字义疏证》卷下，第27页。

[14]论辩详情，请参黄依妹《彭际清与戴震的儒佛论辩》，《东方宗教研究》第2期，1990年10月，第231-252页。

[15]王廷言跋，作于乾隆四十九年秋八月。“仆少失学，耽着五欲，顺流忘返。年三十宦游京师，偶于市上得《云栖法汇》，惕然心动，捧归卒业，始知信向。归田以往，客居吴门，于勤息庵晓□老人处熟知归子名，后接晤于文星阁中。服其持律之坚，向道之切，不觉惘然自失。知归子顾以予之能不背于道也，于是往还无间，顷之出此书示予。”参彭绍升著，赵嗣沧点校：《居士传》，成都古籍书店印行，2000年1月第1版，第309页。

[16]参黄依妹《清乾隆时期江南士大夫的佛教信仰》，《中兴大学历史学报》创刊号，1991年2月，第118页。

注释：

[1]参张之洞《国朝著述诸家姓名略》，范希曾：《书目答问补正》，上海古籍出版社，1983年。

[2]袁枚《小仓山房尺牍》（随园藏版）卷七《答项金门》，第8页。袁枚（1716-1797），字子才，号简斋，又号存斋，世称随园先生，浙江钱塘（今杭州）人。乾隆四年（1739）进士，授翰林院庶吉士。后在溧水、江浦、沭阳、江宁等地任知县。乾隆十三年（1748）辞官，定居江宁（今南京）小仓山，筑“随园”。袁枚与赵翼、蒋士铨并称“乾隆三大家”，亦称“江右三大家”。袁枚著有《小仓山房集》80卷、《随园诗话》16卷及《补遗》10卷等等。

[3]参陆宝千《乾隆时代之士林佛学》，收于张曼涛主编之《中国佛教史论集》六《明清佛教史篇》，台北：大乘文化出版社1977年9月版，第319-320页。

[4]参陈垣《清初僧诤记》卷二《天童派之诤》，卷三《新旧势力之诤》；又参黄依妹《清乾隆时期江南士大夫的佛教信仰》前言说：“万历年间（1572-1615）以后，随着阳明学的盛行，在江南士大夫的世界里，又掀起了信仰佛教的风潮。可是到了康熙时代（1622-1722），满清朝廷运用巧妙的僧诤政策，扑灭了残留在佛教丛林里的反抗余势。加上清朝对佛教采取了高压政策，使得在明末复兴的佛教僧团，再度步上衰微之途。”《中兴大学历史学报》创刊号，1991年2月，第113页。

[5]参彭绍升《二林居集》卷二二《薛家三述》。

[6]彭绍升：《二林居集》卷九《近取堂记》。

[7]江藩：《宋学渊源记》附记《薛香闻师》。

[8]江藩字子屏，号郑堂，是惠栋的再传弟





角度揭露了旧社会的黑暗和人民的悲惨生活，歌颂了在民族解放斗争中坚强不屈的普通群众。

1946年，叶圣陶回到上海后，积极投身爱国民主运动。他担任了中华全国文艺界协会总务部主任，主持文协的日常工作，还担任了上海市小学教师联合进修会和中学教育研究会的顾问。他编辑杂志、撰写文章、发表演讲，揭露和抨击当局内战、独裁、卖国的罪行，呼吁文化界教育界同人“要有所爱，有所恨，有所为，有所不为；和广大的人民，为同一目标而斗争”，“汇为巨力致民主”，“转移风气，挽回世运”，开创“为万世开太平”的局面。

1949年初，叶圣陶应中共中央的邀请，由上海经香港到达北平，担任华北人民政府教科书编审委员会主任；6月，参加新政治协商会议筹备会；7月，参加第一次文代会并当选为文联全国委员；9月，出席了中国人民政治协商会议第一届全体会议。

新中国成立之后，他先后担任出版总署副署长、人民教育出版社社长、教育部副部长等职，并当选为第五届全国人大常委，第五届全国政协常委和民进中央主席。

二、叶圣陶与弘一法师

叶圣陶对佛教有着深厚的感情，对教界的大德高僧尤其崇敬。当时在佛教界很有影响的弘一法师和印光法师，给他留下了深刻的印象。

叶圣陶是在丰子恺的介绍下认识弘一法师的。叶圣陶早在民国初年就听说过尚未出家的弘一法师，因为弘一法师未出家之前以音乐、书画、篆刻而闻名。那时上海有一《太平洋报》，其艺术副刊由李叔同（弘一法师）主编，叶圣陶也喜欢篆刻，对于副刊所载他的书画篆刻都中意。后来，叶圣陶也听说李叔同出家。虽然听说，但彼此从没有见过面。后来，叶圣陶听夏丏尊的介绍，对

弘一法师有了更多的了解。

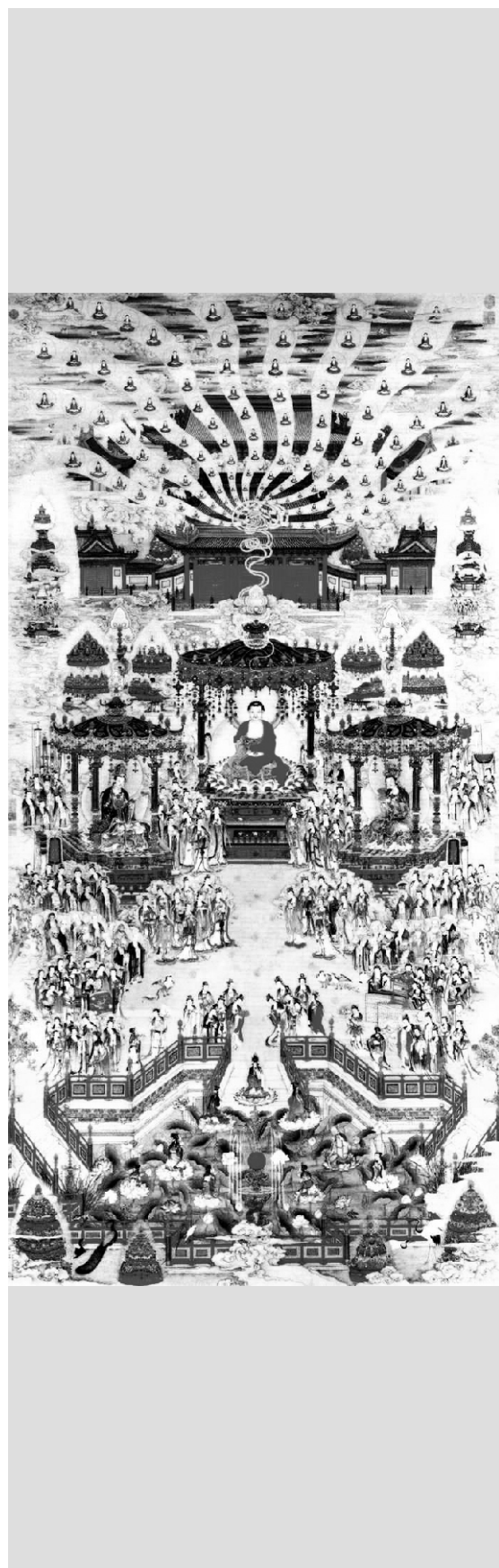
叶圣陶与弘一法师的学生丰子恺是好友。经常从丰子恺口中得知弘一法师的一些情况，产生了想见一见弘一法师的愿望。

在丰子恺的安排下，叶圣陶终于有机缘见到了弘一法师。1927年秋的一天，弘一法师接到丰子恺的信，约叶圣陶星期日到上海功德林去见弘一法师，叶圣陶便带着渴望的似乎从来不曾有过的清净心去了功德林。叶圣陶在《两法师》一文中描述了见到弘一法师的情景：

走上功德林的扶梯，被侍者导引进那房间时，近十位先到的恬静地起立相迎。靠窗的左角，正是光线最明亮的地方，站着那位弘一法师，带笑的容颜，细小的眼眸子放出晶莹的光。□尊先生给我介绍之后，叫我坐在弘一法师的侧边。弘一法师坐下来之后，就悠然数着手里的念珠。我想一颗念珠一声“阿弥陀佛”吧，本来没有什么话要向他谈，见这样更沉入近乎催眠状态的凝思，言语是全不需要了。奇怪的是在座一些人，或是他的旧友，或是他的学生，在这难得的会晤时，似乎该有好些抒情的话与他谈，然而不然，大家也只默然不多开口。未必因僧俗殊途，尘净异致，而有所矜持吧。或许他们以为这样默对一二小时，已胜于十年的晤谈了。

在叶圣陶的印象中，弘一法师面容清癯，长髯飘浮，回答人的问题总是一句短语，但对人很殷勤，就像倾诉整个心愿。而且弘一法师非常谦虚，曾有位叫石岑的先生撰写有《人生哲学》一书，向弘一法师请教一些关于人生的意见。弘一法师却虔敬地回答说：“惭愧，没有研究，不能说什么。”

在见过弘一法师之后，大众一起用午餐。下午弘一法师约定了要去见印光法师，说谁愿意去可一起同去。叶圣陶因为很早就知道印光法师是净土宗的大德，并且见过印光法师的文钞，也跟着弘一法师去了。一起同去的有七八个人。他们决定不坐人力车，



步行前往。叶圣陶在《两法师》一文中描写了弘一法师步行的身影：

弘一法师拔脚就走，我开始惊异他步履的轻捷。他的脚是赤着的，穿一双布缕缠成的行脚鞋。这是独特健康的象征啊，同行的一群人哪里有第二双这样的脚。惭愧，我这年轻人常常落在他背后。我在他背后这样想他的行止笑语，真所谓纯任自然，使人永不能忘，然而在这背后却是极严谨的戒律。

叶圣陶与弘一法师的交往并不多，由于他与夏丏尊是儿女亲家，有机会在夏丏尊那里看到许多弘一法师的书法，他还专门写过一篇《弘一法师的书法》的文章，其中对弘一法师的书法有不少评价：

弘一法师对于书法是用过苦功的。在夏□尊先生那里，见到他许多习字的成绩。各体的碑刻他都临摹，写什么像什么。……

艺术的事情大都始于模仿，终于独创。不模仿打不起根基，模仿一辈子，就没有了自我，……从模仿中蜕化出来，艺术就得到了新的生命。不傍门户，不落窠臼，就是所谓独创了。弘一法师近年来的书法，可以说已经到了这般地步。

……就全幅看，许多字是互相亲和的，好比一堂谦恭温良的君子人，不亢不卑，和颜悦色，在那里从容论道。就一个字看，疏处不嫌其疏，密处不嫌其密，只觉得每一画都落在最适当的位置，移动一丝一毫不得。再就一笔一画看，无不教人起充实之感，立体之感。

在弘一法师圆寂之后，叶圣陶在《谈弘一法师临终偈语》一文中，对弘一法师的偈语作了解释：

弘一法师临终作偈两首，第二首的后两句是“华枝春满，天心月圆”。照我的看法，这是描绘他的生活，说明他的生活体验：他人世一场，经历种种，修习种种，到他临命终时，正当“春满”“月圆”的时候。这自然是“好好的死”，但是“好好的死”源于“好好的活”。他临终前



会元》中有记载：

“(师)初在黄檗会中，行业纯一。时睦州为第一座，乃问：“上座在此多少时？”师曰：“三年。”州曰：“曾参问否？”师曰：“不曾参问，不知问个甚么？”州曰：“何不问堂头和尚，如何是佛法的大意？”师便

去，问声未绝，槩便打。师下来，州曰：“问话作么生？”师曰：“某甲问声未绝，和尚便打，某甲不会。”州曰：“但更去问。师又问，槩又打。如是三度问，三度被打。师白州曰：“早承激劝问法，累蒙和尚赐棒，自恨障缘，不领深旨，今且辞去。”州曰：“汝若去，须辞和尚了去。”师礼拜出。州先到黄檗处曰：“问话上座虽是后生，却甚奇特。若来辞，方便接伊，已后为一株大树，覆荫天下人去在。”（《五灯会元》卷第十一）

大意是，陈尊宿见到义玄禅师宿具慧根，觉得是可造之才。因此，他特地指点这位后生去参问黄檗禅师。义玄不知如何参问，陈尊宿就告诉他以“如何是佛法大意”作为参问之语。义玄便以此语向黄檗禅师参问，三次参问三次被打。义玄自己觉得是自己业障深重，不能明了禅师的旨意。于是，退失信心，想告辞而去。黄檗禅师告诉义玄，即使要离开，也应当先向黄檗告辞才去。然后，陈尊宿便向黄檗禅师说，问话的后生，有很多奇异之处，如果他来告辞，请以善巧方便的手法来接引他，将来他会成为一棵大树，使很多人在他的大树下乘凉。

不久之后，义玄禅师得到黄檗禅师的印可，成为临济宗的开山祖师。这其中饱含有陈尊宿的无私提携和鼓励。

陈尊宿的禅风峻迅，如鹰似虎，既快又准，实为唐末第一流的宗师，如《五灯会元》所载：

陈尊宿(792? -895?)是唐代著名高僧，睦州人(今浙江建德市)，法号道明。是南朝陈帝之后，年轻时在本州开元寺出家，游方时于黄檗希运禅师座下得领玄旨，一度为黄檗希运禅师首座。后为四众迎请住观音院，常有住众百人。经数

唐代高僧陈尊宿的禅风

■ 小悦

十载，“学者叩激，随问遽答。词语峻险，概非循辙。故浅机之流，往往嗤之，唯玄学性敏者钦伏。由是诸方归慕，咸以尊宿称。”（《五灯会元》卷四）

陈尊宿出生之时红光满室，祥云盖空，半天之后才消散。尊宿出生后，眼睛有重瞳子，面部有七星之形，形象奇特，与众不同。幼小时到开元寺礼佛，见僧人感觉很亲切，仿佛是故交。回家后告诉父母，希望准许其出家。父母遵从他的意志，准许其出家为僧。

出家之后，陈尊宿持戒精严，学通三藏经典。游方参学于黄檗希运门下，得到黄檗禅师传付心印。后被四众弟子迎请入住观音院，住众有百余人，经过数十年，学者参问者日增，尊宿的禅风峻烈，对于那些根机浅薄之人，常常大声呵斥，以启发其悟性，而那些根性锐利之人对陈尊宿钦佩有加。因此，十方禅宗学徒纷纷归附，都称他为尊宿。后来，陈尊宿回到开元寺，在家中编织蒲鞋奉养母亲，因此，他又有“陈蒲鞋”的雅号。

当时有草寇入境，陈尊宿将一只大草鞋挂于城门之上。贼寇想将鞋子拿下扔掉，但是使尽全身的力气也举不起来。于是，感叹说：“睦州有大圣人。”贼寇心生畏惧，于是，舍城而去，百姓因此避免了一场灾难。

陈尊宿禅风峻险，深得黄檗禅师的禅法精髓。他对禅宗的最大贡献是精心提携临济义玄禅师。他对义玄禅师的提携，在《五灯

次向印光法师请教。印光法师就所提出的问题作了严肃的解答。印光法师在回答问题时，声色有点严厉，间以呵喝。在叶圣陶眼中，印光法师的“话语很多，有零星的插话，有应验的故事，从其间可以窥见他的信仰与欢喜。他显然以传道者自任，故遇有机缘不惮尽力宣传；宣传家必有所执持又有所排抵，他自也不免。”

在见过印光法师之后，叶圣陶写了《两法师》一文，文中这样评价印光法师：

在佛徒中，这位老人的地位崇高极了，从他的文抄里，见有许多信徒恳求他的指示，仿佛他就是往生净土的导引者。这想来由于他有很深的造诣，不过我们不清楚，但或者还有别一个原因。一般信徒觉得那个“佛”太渺远了，虽然一心皈依，总不免感到空虚；而印光法师却是眼睛看得见的，认他就是现世的“佛”，虔诚崇奉，亲接警口，这才觉得着实，满足了信仰的欲望。故可以说，印光法师乃是一般信徒用意想来装塑成功的偶像。

叶圣陶尽管对佛教有深厚的感情，对像印光法师和弘一法师这样的高僧怀有崇高的敬意，并且还和夏丐尊和丰子恺等居士有密切的往来，但他最终没有成为一个佛教信徒。在《谈弘一法师临终偈语》一文中，叶圣陶表露了自己对佛的心迹：

我不参佛法，对于信佛的人只能同情，对于自己，相信永远是“教宗勘慕信难起”（拙诗《天地》一律之句）的了。也曾听人说过修习净土的道理，随时念佛，临命终时，一心不乱，以便往生净土。话当然没有这么简单，可是几十年来我一直有个总印象：净土法门教人追求“好好的死”。我自信平凡，还是服膺“未知生，焉知死”的说法。“好好的死”似不妨放慢些，我们就人论人，最要紧的还在追求“好好的活”。修习净土的或者都追求“好好的活”，只是我很少听见说起。

又写了“悲欣交集”四字，我以为这个“欣”字该作如下解释：一辈子“好好的活”了，到如今“好好的死”了，欢喜满足，了无缺憾。无论信教不信教，只要是认真生活的人，谁不希望他的生活达到“春满”“月圆”的境界？而弘一法师真的达到这种境界了。他的可敬可佩，照我不参佛法的人说，就在于此。

叶圣陶还根据弘一法师的临终偈颂的意思，作了四言两首诗歌缅怀他：

华枝春满，天心月圆。

其谢与缺，罔非自然。

至人参化，入以涅口。

此境盛美，亦质亦玄。

悲欣交集，遂与世绝。

悲见有情，欣证禅悦。

一贯真俗，体无差别。

嗟哉法师，不可言说。

三、叶圣陶与印光法师

除了对弘一法师有过几次见面以外，叶圣陶还曾在弘一法师的带领下，在上海新闻路太平寺，亲近了印光法师。叶圣陶在《两法师》一文中描写了见到印光法师的情景：

见寺役走进去的沿街的那个房间里，有个躯体硕大的和尚刚洗了脸，背部略微佝着，我想这一定就是了。果然，弘一法师头一个跨进去时，就对这位和尚屈膝拜伏，动作严谨且安详，我心里肃然，有些人以为弘一法师该是和尚里的浪漫派，看见这样可知完全不对。印光法师的皮肤呈褐色，肌理颇粗，一望而知是北方人；头顶几乎全秃，发光亮；脑额很阔；浓眉底下—双眼睛这时虽不戴眼镜，却用戴了眼镜从眼镜上方射出眼光来的样子看人，嘴唇略微皱瘪，大概六十左右了，弘一法师与印光法师并肩而坐，正是绝好的对比，一个是水样的秀美，飘逸；一个是山样的浑朴，凝重。

在太平寺，叶圣陶见证了弘一法师与印光法师之间的交流。弘一法师就一些问题三



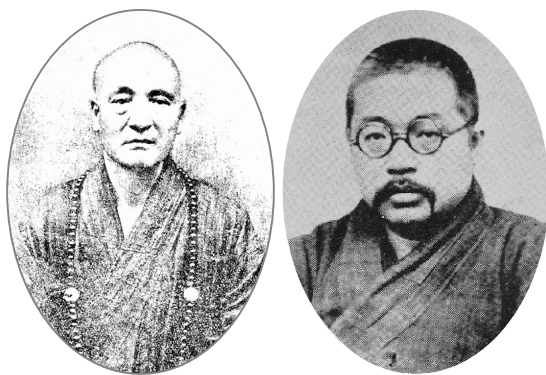


由于记忆力超群，应答如流，被八指头陀（寄禅）许为玄类之材，并介绍太虚大师随歧昌法师学习，听讲《法华》、《楞严》等经，广览《指月录》、《高僧传》等，并参究禅理。其间，与圆瑛结为兄弟之谊。

十九岁时，经圆瑛介绍，太虚大师到汶溪西方寺安居阅藏，遵同住藏经阁的老法师之嘱，从《大般若经》第一函依次看下去，积月余《大般若经》垂尽，身心渐渐凝定。一日，阅经次，忽然失却心身世界，泯然空寂中灵光湛湛，无数刹尘焕然炳现如凌空影像，明照天边。座经数小时如禅指倾，历经好多日身心犹在轻清安悦中。数日间阅尽所余般若部，旋取阅《华严经》，恍然皆自心中现量境界。从此，他对“以前禅录上的凝团一概冰释，心智透脱已滞，曾学过的台、贤、相宗以及世间文字，亦随心活用，悟解非凡。但以前的记忆力，却锐减了。”大师称这是自己“蜕脱尘俗而获得佛法新生命的开始”，若“由是而精纯不已，殆可通神澈炊由长养圣胎以优游圣域。”

由此次与甚深般若相应的经历，太虚大师形成了自己对佛法整体的初步判别，认为全部佛法“不外宗下与教下”。“离语言文字，离心、意、识相，离一切境界分别去参究而求自悟”，即是宗；“由语言文字建立”，“可讲解行持者”，即是教。所谓宗下，也就是教外别传，离语言文字的禅宗；所谓教下，主要指讲究义理之学的天台、华严、唯识宗，另外太虚大师将律宗、净土宗及密宗亦归于教下所摄。

太虚大师深感当时佛教徒办学均系借此以保护寺产，并无教育佛学人才、昌明佛法之意。宣统元年（1909），二十一岁的太虚大师在南京祇洹精舍就学，下半年祇洹精舍停办，一位叫华山的法师推荐他到普陀山法



在近代高僧中，印光大师和太虚大师是风格各异的两位高僧。印光大师推崇老实念佛，往生西方的净土法门；太虚大师则主张“人成即佛成，是名真现实”的人生佛教思想和实践。就是这两位修行主张不同的高僧，他们之间却建立起了深厚的友谊。下面对他们之间的法缘作简要介绍。

太虚大师（1890-1947年），俗姓吕，乳名临淦森，学名沛林，光绪十五年（1890）生于浙江海宁县长安镇一泥瓦匠之家。一岁丧父，五岁母改嫁，幼弱的太虚大师随外祖母生活，深受其影响。

幼小的太虚大师体弱多病，但记忆力极强，只听同学读书便能记诵，在随其舅父时辍学地读私塾期间，便有小神童的美誉。13岁时，太虚大师被外婆送入百货店当学徒，后因病辞退。15岁时又进入另一家百货店当学徒。由于体弱，不堪劳累。因不忍拖累年老、家境不佳的外婆，且又憧憬普陀山出家人的清闲快乐，暗暗做起了出家的准备。

太虚大师十六岁时，前往普陀出家，不想错乱中却上了去苏州的轮船。后因缘聚会，终在苏州吴江的小九华寺落发，法名唯心，字太虚，取“此身已在太虚间”之意。刚出家的太虚大师受到师祖类年老和尚多方关爱，原来虚弱的身体逐渐得到康复。

印光大师与太虚大师的法缘

■ 张家提

口不言。汝即问，老僧不可缄口去也。”曰：“请师便道。”师曰：“心不负人，面无惭色。”

好一个“心不负人，面无惭色。”那僧机迟，睦州三番开示均不能会，而引出这一句妙语。佛法实修实证之处即在这里，二祖见达摩，所得的不就是这个么。这位“讲经行脚”的僧人是老实的修行者，不然，又怎么引得出老睦州这句千古绝唱来。

曾经有僧来问：“如何是曹溪的大意？”师曰：“老僧爱瞋不爱喜。”曰：“为甚么如是？”师曰：“路逢剑客须呈剑，不是诗人莫说诗。”

在禅门中，曹溪是指慧能大师所创立的“不立文字，直指人心，见性成佛”的禅法。当弟子问陈尊宿什么是曹溪的大意的时候，禅师知道这位弟子在心外求法，被妄想执着。为了打破弟子的妄想，使其在观照自心中明见本性，便说出与其当机之语予以摄心。

陈尊宿一次看《华严经》，僧问：“看什么经？”师说：“大光明云，青色光明云，紫色光明云。”却指面前说：“那边是什么云？”僧说：“南边是黑云。”师曰：“今日须有雨。”陈尊宿通常应用这种一语双关的方式来考察弟子的悟性，截断弟子的妄想执着，令其在言语道断，心思路绝之时，豁然证道。

陈尊宿在临终前召集门人说：“我的世缘将尽，要离世了。”不久，就结跏趺坐而圆寂。世寿98岁，僧腊76夏。弟子以香柴焚化，舍利如雨。众弟子收拾灵骨，在寺内塑像供养。

问僧：“近离甚处？”僧便喝。师曰：“老僧被你一喝。”僧又喝，师曰：“三喝四喝后作么生？”僧无语，师便打，曰：“这掠虚汉。”

当时“临济喝”已风行于丛林之中，而陈尊宿是黄檗高弟，临济长兄，早知“喝”的底蕴。“老僧被你一喝”，“三喝四喝后作么生？”真有化霹雳为清音，驯狮虎成猫兔的力量。这种似不经心的对机答话，若非有明悟透顶透底的见地，必然会败下阵来。

其晚参示众有云：“汝等诸人，还得个入头处也未？若未得个入头处，须觅个入头处。若得个入头处，已后不得辜负老僧。”时有僧出礼拜，曰：“某甲终不敢辜负和尚。”师曰：“早是辜负我了也。”

陈尊宿通过旋立旋破，无迹无相的方式，尽皆扫归于实修实证，却又平白无奇，发人深省，这是陈尊宿善于运用的机锋。

再如其上堂云：“裂开也在我，捏聚也在我。”时有僧问：“如何是裂开？”师曰：“三九二十七，菩提涅槃，真如解脱，即心即佛。我且与么道，你又怎么生？”曰：“某甲不与么道。”师曰：“盏子扑破地，碟子成七片。”曰：“如何是捏聚？”师乃敛手而坐。

心意识的开合，原在于“我”，关键在于自己是否作得主。若作得主，一动一静，无非菩提真如；若作不得主，动静皆落于无明。唯有明心见性之人方知“主人公”，才有“裂开也在我，捏聚也在我”这种击碎虚空，陶铸万法的上人气象。

再如僧问：“某甲讲经行脚，不会教意时如何？”师曰：“灼然实语，当忏悔。”曰：“乞师指示。”师曰：“汝若不问，老僧则缄





也。其语曰：非极乐往生一法，九界众生无以上极其觉，十方诸佛无以下尽其化，诚足网罗凡圣，俾小大显密之教麟宗凤，胥莫越此门，而平实之极，亦专自行教他以敦伦尽分念佛往生而已。师本由儒生入佛，历游禅教而归专净业。适儒士被弃于民初欧化之际，故清季以来，曾读儒书而被导入净土法门者独多也。余识师普陀后寺于宣统元年，继此十年间，余每每居普陀前寺，与师往返普陀前后山甚频，书偈赠答非一，近二十年始渐疏阔，师与余相契之深，远非后时起信诸缙素所了知。师志行纯笃，风致刚健，亲其教览其文者，辄感激威德力之强，默然折服，翕然崇仰，为莲宗十三祖，洵获其当也。康寄遥居士等，营师舍利塔于西安终南山塔寺沟，乞余铭之。大师之行业已详纪略，乃叙莲宗史要以为之铭曰：满众生觉，彻诸佛悲，净土一法，独能尽之。梵言虽广，华土乃弘，庐山以降，递代增荣。传此法流，沿至清季，印师崛起，遂极奥致。纯笃刚健，天下仰风，一塔永峙，华岳比崇。

太虚大师在《印光大师塔铭》中，对印光大师的一生作了全面评价。太虚大师认为，自清代以来，能够以毕生精力，解行并进，弘扬净土法门的只有印光大师一人。法师由儒入佛，自行化他，他所推崇的敦伦尽分，念佛往生的净土法门，影响了近代以来很多佛教信徒。太虚大师在塔铭中还回顾了自己与印光大师相识、相知的经历，高度赞扬了印光大师的文章和德行，认为印光大师是当之无愧的莲宗第十三代祖师。

太虚大师在普陀山法雨寺任教员时开始亲近印光大师，受到印光大师的赏识和赞叹。太虚大师在亲近印光大师的过程中，深为印光大师弘扬净土法门的愿力和德行所折服，此后数十年间，一直将印光大师作为自己最亲密的良师益友。并在听闻印光大师圆寂的第一时间，带领信徒举行超荐法会，并亲自为印光大师撰写碑铭，表达了对印光大师无尽的怀念与追思。

八月间，太虚大师回普陀的时候，带了十余件箱笼的经书回到普陀山闭关，到山准备了十余天，大约在八月下旬进关。了余和尚特地请德高望重的印光大师来给他封关。因为五月间来普陀时，太虚大师的一些好友如昱山法师与志圆法师都在普陀闭关，同时听了了余老和尚谈昔年在太虚大师将闭关的屋中修念佛三昧的一段亲证心境，这些都是他下定决心在普陀山闭关的外缘。太虚大师这次闭关果然成就了他的般若智慧，这是他以后分宗判教，掀动教海的本钱。闭关两年多期间，印光大师时相过谈，两人结下了深厚的友谊。虽然后来两师弘法取向不同，甚或弟子辈有互相攻击者。太虚大师回顾说：“师与余相契之深，远非后时起信诸缙素所了知。”

印光大师尽管对太虚大师的才情和学识深表赞许，但两人的弘法观点却迥然有别。特别是在太虚大师推动“整顿僧伽制度”和参加革命活动后，印光大师曾对他的这种做法提出批评。印光大师曾对太虚大师的弟子大醒说，整顿僧伽制度是“新花样”。

尽管印光大师晚年对太虚大师的弘法方式颇有微词，但丝毫不影响太虚大师对他的尊敬。民国二十九年（1940）印光大师在苏州灵岩山与世长辞。此时正在重庆的太虚大师立即在长安寺带领数百弟子为印光大师开追悼会。太虚大师亲自撰写了《莲宗十三祖印光大师塔铭》。在塔铭中，太虚大师高度评价了印光大师的生平业绩，颂扬了印光大师的嘉德懿行：

极乐往生一法，虽佛说多经，马鸣龙树无著世亲诸师亦著于论，然至中国，弘扬始盛，蔚为大宗。唯佛教诸宗，在华各昌一时而浸衰，独莲宗递代增盛，旁流及朝鲜日本安南，靡不承中国之统。波澜转壮，则滥觞庐山莲社，博约其化于昙鸾道绰，善导永明又深其旨，至云栖爱集大成，灵峰梵天红螺益精卓，沿至清季民初，尽一生精力，荷担斯法，解行双绝者，则印光大师

即作诗二首相酬和：

其一

日月回互照，虚空映还掩，有时风浪浪，有时云黯黯。万象恣妍丑，当处绝尘埃。虽有春秋笔，亦难施褒贬。

其二

余霞散成绮，虚空忽渲染，恰恰红尘漠，恰恰青天湛。悠然出岫云，无心自舒卷。泰山未尝增，秋毫未尝减。

太虚大师在普陀山拜望印光大师之后不久，就准备到南京去弘法。他在临行之前，写信给印光大师，对印光大师的德行修养深为赞叹，对法师对自己的教育和指导表示感谢，并告诉印光大师，中秋之后会来山看望他。印光大师在《复太虚大师书》中回信说：

昨聆手教，言欲往宁，若至中秋，或可再来。愚意座下学问文章，口碑载道，此行一去，必有挽令主讲，推令出世者，纷沓相寻。再来白华，恐徒成忆想而已。光年虽未老，神体极衰，入息虽存，出息难保。纵令座下再来，其复瞻懿范，重读佳作，未可预料。窃念现今世风浇薄，师友道丧。多从谄誉，不事箴规。致令上智迟入圣之期，下愚失日新之益。光本北陝鄙夫，质等沙石，每于良玉之前，横肆粗厉之态，必欲令彼速成完器，为举世珍。纵粉身碎骨，亦不暇顾。座下美玉无瑕，精金绝矿，何用箴规，岂陷谄誉。光之驴技，了无所施。然欲继往开来，现身说法，俯应群机，引人入胜，似乎或有小补。因取座下答易实甫诗而敷衍之，用申昨日相缘而动，择人而交之意。非曰吹毛求疵，实欲玉成完德。而语意丑拙，有刺雅目。祈愍谅愚诚，相忘于文言之外，则幸甚幸甚。

印光大师在信中对太虚大师的学问文章和道德人品大为赞赏，认为太虚大师外出弘法会受到欢迎。印光大师认为人生无常，自己身体不好，有可能难得再见。印光大师还在信中对太虚大师提出了殷切的希望。

雨寺的法雨小学任教员，学生都是山中的小沙弥，太虚大师在山中住了半年，认识了法雨寺的了余和尚，也亲近过年已五十岁，正在普陀山法雨寺藏经楼闭关的印光大师。对于这段经历，太虚大师在《太虚自传五》中说：

下半年，普陀山小学因华山他去，荐我自代，我遂充当了化雨小学中半年的佛学教员。教的都是山中的小沙弥，无多兴趣，同事的有教国文及普通科学的两个教员。那半年，在普陀山于了余和尚及印光大师，略有亲近的机会。

宣统三年（1911），太虚大师从广州回到上海，转往普陀山度夏，向了余和尚商定闭关的办法及看定闭关的房子，住了十余天。其间偕同豁宣法师访印光大师于后寺（法雨寺）藏经阁，每每清谈竟日，身意泰然。印光大师阅读太虚大师的诗文，深为赞许，曾和太虚大师唱和，也常一谈数小时不肯分手，这一老一少，于此时建立下了较深的感情。对于这段经历，太虚大师在《太虚自传六》中有如是说：

辛亥年夏天，我从粤回沪，在哈同花园住了几天。乌目山僧宗仰，别号小隐，在园中印频伽藏。又遇温州僧白慧亦寓园，颇作诗唱和。至宁波，得诗友冯君木、章巨摩、穆穆斋等。转赴普陀山度夏，印光大师阅我的诗文，深为赞许，和我的掩字韵以勸勉，每深谈数小时不肯分手。从此，印光大师也与我有了较深的感情。

印光大师看到太虚大师的诗文大为赞赏，写了下面两首诗作为对太虚大师的勉励：

其一

太虚大无边，何物能相掩！白云偶尔栖，当处便□□。吹以浩荡风，毕竟了无点。庶可见近者，莫由骋驳贬。

其二

太虚无形段，何处能著染？红尘蓦地起，直下亡清湛。洒以滂沱雨，彻底尽收敛。方知从本来，原自无增减。

太虚大师见到印光大师的勉励诗歌，随





德森法师。过二句钟，又觉无甚关系，虽不即死，死也不免，不妨预为谈叙。光生性不喜多事，死了也同死一个平人一样，否则便是加光罪过矣。^[4]

民国二十九年（1940）的农历十月二十七日，印光法师身体不适，二十八日午后，他召集在山全体职事及居士等，到关房会议，对众人说：“灵岩住持，不可久悬。”即命妙真继任。并订十二月初一为升座之期。升座时，真达法师由上海来为妙真法师送座。印光法师则于十二月初四下午示寂。

民国三十一年（1942），真达法师年已七十三岁高龄，他自上海到灵岩山寺掩关潜修。远近善信慕名而至，争相瞻拜。

真达法师于民国三十四年（1945）出关，回到上海太平寺。此后身体呈现衰象，于民国三十六年（1947）回到普陀山休养，不久又返回上海。这年十月，真达法师圆寂于上海太平寺，世寿七十八岁。

真达法师住持上海太平寺数十年，不仅因施衣给药、扶贫济困受到广大信徒的爱戴，而且他以慈祥和蔼，尊贤重道的菩萨心肠，处处关心帮助印光法师。他以自己的慈悲之心成就了一代高僧印光法师，而他却甘愿做一个默默无闻的幕后支持者。真达法师是一位真正的菩萨行者，他高贵的品格将永远昭示后人不断精进前行。

注释：

[1] 《印光法师文钞三编》卷下，第604页，苏州弘化社2008年印。

[2] 《印光法师文钞三编》卷下，第605页，苏州弘化社2008年印。

[3] 同上。

[4] 《印光法师文钞三编》卷上，第2页，苏州弘化社2008年印。

村民，村人赶到寺中闹事，道明和尚逃走，寺中的设备杂务为村人搬运一空，灵岩山寺成为一个无人看守的空寺。民国初年（1911），木渎镇绅士严良灿，到上海找到真达法师，请他出面接管，真达找了一位明煦师住在寺中看守。民国十五年（1926），真达法师请上海华严大学出身的戒尘法师出任住持。说明住僧以二十人为限，不化缘、不赶经忏，专一念佛，每日功课与打佛七相同，所有经费由上海太平寺负担。过了两年，戒尘法师应请到云南弘法，时慈舟师在山上静养，由戒尘之荐，真达聘请慈舟法师继任住持。慈舟法师只管领众常年打佛七，一心念佛，一般寺务，则由监院妙真法师负责。民国十九年（1930），慈舟法师应武汉佛教人士之请，到武汉讲经，以后住持之位一直空悬着，由监院妙真法师管理寺务。这时上山念佛的人日益增多，旧有房屋不敷应用，于民国二十一年（1932）开始兴建念佛堂，以后四、五年间相继增建。到印光法师移锡到山上时，大雄宝殿已经落成，规模亦已大备。印光法师驻锡灵岩山后，数年间道风远播，使灵岩山成为全国知名的净土道场。

印光法师晚年，感到体力不支，精神不如以前，他曾在《致真达法师书》中表达了对真达法师数十年照应自己的无限感激之情，也表达了自己将不久于人世，希望自己死后大众能像平常人一样办理后事。印光法师说：

光三四十年承兄照应，不胜感激。今晨精神陡疲，若将死者，因将上海各络索事大概交



下，供养庵拆除重建，取名为太平寺。真达法师听说印光法师的苦恼，在“翻造太平寺时，为师特辟净室一间，从此来沪，卓锡太平”。^[1]此后，印光法师常住太平寺。印光法师印经书，每于钱接不上的时候，均由真达予以周转。

民国十八年（1929），印光法师年届七十，住在上海太平寺中，各方找上门请益者、皈依者日多。印光法师认为在上海人事太繁，急于找一个清净的地方归隐念佛。“真达乃与关綱之、沈惺叔、赵云韶等诸大居士商量，三居士遂将苏州报国寺举以供养。即由弘伞、明道二人，前往接管，真达以数千元修葺。”^[2]在印光法师准备归隐之前，当时曾“有广东弟子黄筱伟居士等数人，建筑精舍，觉欲迎师赴香港，师已允往。真达乃以江浙佛地，信众尤多，一再坚留。终以法缘所在，遂于十九年二月往苏，即就报国掩关。”^[3]民国二十五年（1936）九月间，上海的圆瑛法师、屈文六居士等，在上海觉园启建护国息灾大法会，推出代表到苏州报国寺，礼请印光法师出关到法会演说，法师推辞不掉，出关到上海，在法会上连续演讲七日，第八日法会圆满，为与会者说三皈依，当场皈依者一千九百多人。他由上海回到苏州之日，已是民国二十五年（1936）十一月了。到了第二年（1937）七月，日寇发动的侵华战争爆发，接着上海“八一三”战事兴起。到了十月，苏州城不能再住下去了，经真达、妙真、了然、德森等几个人的请求，印光法师迁到城外木渎镇灵岩山寺居住。

灵岩山寺也是真达法师的道场。灵岩山在古代原是吴王夫差馆娃宫的故址，东晋时代司空陆玩于此筑宅。陆玩信佛，后来舍宅为寺，这是灵岩山建寺之始。到了清朝末年，灵岩山寺十分荒凉没落，宣统年间，有一位军人出身的道明和尚住在灵岩山寺。道明和尚性情粗暴，因为遗失衣物而打伤一个

在印光法师的出家道友中，真达法师是对他照顾最多的法师，也是对他最为尊崇的法师之一。印光法师无论是在上海弘法，还是在苏州闭关，抑或是晚年移居灵岩道场，都得到真达法师无微不至的关怀。可以说，真达法师是成就印光法师为一代宗师的最大助缘之一。

真达法师（1870-1947年）俗姓胡，名惟通，号体范，一号逸人，安徽省歙县人。清同治九年（1870）出生。真达法师十三岁丧母，十七岁丧父，幸而经过亲友的介绍，背井离乡，到苏州的一家南货店做学徒。遇上店主夫妇都信仰佛教，十分虔诚，真达法师也随着拈香礼佛，成为佛教徒。

光绪十四年（1888），真达法师十九岁，他辞去南货店工作，投入普陀山三圣堂，礼峭岩和尚为师剃度出家。第二年，到宁波凤凰山白云寺，依闻果上人受具足戒，此后锐意精进。勤奋修学，道业日进。后来经圆光、慧静两位法师的介绍，得与在后山法雨寺潜修的印光法师相识，二人一见有缘，交往日久，相契益深。印光法师长真达法师九岁，而真达法师对印光法师尊崇敬仰，有如奉侍师长。

民国三年（1914），真达法师自普陀山到了上海，出任三圣堂下院供养庵住持，此后他即常住上海。供养庵规模狭隘，建筑也很陈旧，真达法师晋山后即有意重行改建，因故蹉跎未果。他人虽在上海，而经常回普陀山祖庭三圣堂。回山时必须去探望印光法师，礼座问安，讨论法义，相互策勉。

印光法师在民国七年（1918）以后，常到上海印经，而苦于没有合适的落脚之地。民国十一年（1922），在真达法师的住持

印光法师与真达法师的法谊

张胜俊





慈悲心是佛教的一种基本精神，也是诸佛菩萨悲悯众生的一种高尚的情怀。佛教的慈悲心是指悲悯众生的痛苦，给予众生欢乐。也就是当菩萨遇到众生受苦之时，他们会对众生的痛苦感同身受，并尽自己的力量来救拔众生出离苦海。在佛教中，慈悲也是佛菩萨利益他人，度化众生的一种方法。

不过，慈悲心虽然是救拔众生痛苦应当具有

的心理，但是在现实生活中，慈悲是不能乱施舍的，应当把握一定的度。如果不分对象，都以慈悲之心去怜悯他们，其结果往往是事与愿违。

梁武帝是中国历史上最为护持佛教的皇帝。他曾四次舍身寺院，由朝廷出资将其赎回。但这位最具有慈悲心肠的菩萨皇帝，最后却被活活饿死在建康台城。导致他亡国灭种的最主要的原因就是他乱施慈悲。

梁武帝登上皇帝的宝座之后，对皇室子孙、世族大家和公卿大臣，一律加以优待、宽容，甚至放纵。即使他们犯了罪，也不受法律制裁。史书记载梁武帝“疏简刑法，自公卿大臣，咸不以鞠狱为意。奸吏招权弄法，货赂成市，在滥者多……时王侯子弟，多骄淫。”（《资治通鉴》卷一五九）梁武帝也深知这些弊端，但并未加以禁止。



慈悲莫乱施

■ 远尘

作，但因受到皇帝哥哥的娇纵，却总能逃脱惩罚。天监四（506）年，梁武帝派萧宏率军与魏国打仗，由于萧宏的临阵退缩，梁军惨败。梁武帝竟没有丝毫责备他，反而体贴入微地安慰他，并在一年后对其加官进爵。萧宏有个小舅子叫吴法寿，仗着自己是临川王的内弟，到处横行不法。有一次，吴法寿因抢夺民财并持械杀人而受到官府通缉，萧宏公开出面包庇。官司打到梁武帝那里，有大臣强烈要求追究萧宏的责任，梁武帝当时虽被迫罢免了他的官职，但很快又将其官复原职。

由于长期受到纵容，萧宏有恃无恐，竟异想天开地做起帝王梦来。天监十六（518）年，萧宏听说梁武帝将要到建康城郊的光宅寺举行佛事，便派人埋伏在必经之路准备行刺。不料事前被人告发，被捕的刺客当即供

在皇室内部，他想用骨肉恩爱来代替骨肉相残。他早年无子，将侄儿萧正德作嗣子。后来生了萧统，又将萧正德送还。萧正德从皇帝当然的继承者变成普通王侯，心中忿恨，竟引魏攻梁。后来萧正德又从魏逃回。梁武帝不但不治罪，还毫不责备。梁武帝对待兄弟也很慈悲宽容，梁武帝有个六弟叫萧宏，被封为临川王，腐败堕落、无恶不

出幕后策划者萧宏。梁武帝派人叫来萧宏，非但没有处理他，反而还眼泪汪汪的给他讲道理，让萧宏不要起行刺、篡权之心。当萧宏跪地求饶后，梁武帝仅仅罢免了他的官职，令其闭门思过。

不久后，梁武帝听手下报告说萧宏又有谋反迹象，便赶紧带着亲信去打探。原来，萧宏在为官期间曾大肆盘剥，并将搜刮来的财宝都秘密存放在近百间库房里，《南史·梁临川王宏传》说萧宏“性爱钱，百万一聚，黄榜标之。千万一库，悬一紫标。如此，三十余间。”有人怀疑里面藏的都是兵器，就向梁武帝告密。梁武帝知道后，就借口来萧宏家饮酒。酒过三巡后，梁武帝提出要看看萧宏的库房，打开库房后，梁武帝见里面堆满了制钱。做贼心虚的萧宏以为贪污勒索的罪行败露，非常惶恐。出乎萧宏意料的是，梁武帝觉得萧宏只知道囤积私财，并无政治野心，不但没有处理他，反而称赞萧宏很善于聚财。更为荒唐的是，梁武帝不久又下令恢复了他的官爵。这件事传出后，许多王公贵族看到贪财聚敛的萧宏不但没有被治罪，反而备受信任，也纷纷仿效他的行为，使梁朝的吏治迅速败坏。

在梁武帝统治的晚年，萧正德与东魏降将侯景内外勾结，导致侯景带兵攻陷建康。侯景将梁武帝囚禁于台城内的文德殿。而那些平日受到梁武帝慈悲娇纵的王公贵族，尽管手下有几十万兵马，却都袖手旁观。直到这时，梁武帝才如梦方醒，大骂那些不忠不孝的子孙，可惜悔之已晚。梁武帝忧愤交加，膳食断绝，被饿死在文德殿。

中国古言说，“棒打出孝子，慈悲出下流”。就是说父母教育子女的时候，不能处处溺爱孩子，相反，应当严厉教育孩子。如果见到孩子受到一点苦，就越俎代庖，大包大揽地为孩子做一切，这只会养成孩子娇生惯养，好吃懒做的毛病。在现实生活中，有很多家长，当孩子有坏习惯的时候，他们

不是严厉地教育他们，反而慈悲地纵容这种坏习惯的滋长，结果最后惯坏了孩子，导致孩子将来一事无成，有的甚至还走上了违法犯罪的道路。

中国古代有很多高僧在教育弟子或培养接班人的时候，不是采取慈悲的方式来引导提携他们，而是常常采取残酷而不近人情的方法来对待他们的弟子。在弟子经历过重重磨难和痛苦之后，这些祖师确信弟子能够担当领众熏修，弘法利生的大任之后，才传法或是将方丈的位置交付这些弟子。浮山法远的故事就是古代祖师教育弟子的范例：

浮山法远禅师（991-1067年）是叶县归省禅师之法嗣，临济宗七世传人，俗姓王，河南郑州圃田人。十七岁游并州（今山西汾水一带），投承天院三交智嵩和尚座下剃度出家。

出家不久，法远禅师开始行脚，历参诸方。法远禅师曾经与天衣义怀禅师率众同参叶县归省禅师。归省禅师一见他们，便大声呵斥道：“汝辈踏州县僧，来此何为？我哪有闲饭养你闲汉耶？”骂完，要将他们赶走。众人都站在那里不动身。归省禅师很生气，于是拿水来，泼在他们的身上，他们仍然不走。这时，归省禅师又拿来香灰，撒在他们的身上。这时众人忍不住了，一个个怒不可遏，纷纷离开了，唯有法远与义怀二禅师仍端坐如故。

归省禅师见他二人仍然不走，便问：“彼皆去矣，尔何故不去？”法远禅师道：“久慕和尚道德，不远千里而来，岂因一勺水、一把灰遽即去耶？”归省禅师道：“尔二人既真为佛法，此间缺典座，能为之否？”法远禅师道：“弟子愿为。”于是法远禅师便负责厨房，而义怀禅师则下参堂去了。

归省禅师的道场生活极为清苦。一日，归省禅师外出，大众不堪枯燥的生活，一致请求法远禅师趁老和尚不在，煮一顿好粥，



略谈《心命歌》中的心与命

■ 修尘

近代净土高僧印光大师曾经在和友人的书信往来中提及一首《心命歌》，他对此诗深为赞赏，经常书写赠人，并在诗旁写有这样的批注：“此诗于心命二义，发挥周到。果能依之行，则命自我作，福自我求，造化之权不归于天地鬼神矣。”大师之意在劝人依此修心，则命运可由我作主，世间的福寿也可求必有得，从而获得一个光明美好的人生。

“心”是阿赖耶识（第八识，或神识，俗语称灵魂）的别名。心像田地，能播种善恶的种子，生长善恶的苗子，最后结成善恶的果实。《华严经》偈语：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”禅宗六祖惠能大师说：“自心常生智慧，不离自性，即是福田。”正如种地一样，埋下什么样的种子，就会得到什么样的果实，同样地，种善因结福果，种恶因结苦果。“命”，又叫“命运”，是指一个人一生的吉凶祸福，富贵贫贱等现象，也是业因果报的具体体现。

《心命歌》，系清代命理学家袁树珊在其《命理探源》中所作的一首诗，意在说明一个人在世上的贫贱富贵，除了先天的命理因素外，更重要的是后天的修心养性积德行善。其全文如下：

心好命也好，富贵直到老。心好命不好，天地终有保。命好心不好，中途夭折了。心命俱不好，贫贱受烦恼。心乃命之源，最要存公道。命乃形之本，穷通难自料。信命不修心，阴阳恐虚桥。修心不听命，造物终须报。李广诛降卒，封侯事虚杳。宋祁救蝼蚁，及第登科早。善乃福之基，恶乃祸之兆。阴德与阴功，存忠更存孝。富

贵有宿因，祸福人自招。救困与扶危，胜如做斋醮。天地有洪恩，日月无私照。子孙受余庆，祖宗延寿考。我心与彼心，各欲致荣耀。彼此一般心，何用相计较。第一莫欺瞒，第二莫奸狡。萌心欲害人，鬼神暗中笑。命有五分清，心有十分好。心命两修持，便是终身宝。

这首诗一共二十二句，可分为三个部分。前面八句为第一部分，把心地与命运的关系，概括为四种不同的情况。中间的八句为第二部分，以具体的事例，揭示“命由心造”“境随心转”和“祸福无门，惟人自召”的道理，最后的六句为第三部分，指出对待这个问题的两种态度，两种结果。通过这首诗，可以看出袁树珊对于“心”、“命”的一种辩证的认知态度，即他认为人生在世，“心”是可以大过“命”的，即算一个人先天命运不好，但是他能够乐善好施做好事，那么他一定能够得到良好的回报，从而改变原来先天不好的命运；同样，如果一个人虽然先天命运好，但是他不积德、不好事，那么他的好命运就会转变成为坏的命运，自然也就不会有好结果；所以一个人，既要修命更要修心，心命双修才能使自己福寿两全，获得一个圆满的人生。

印光大师之所以赞叹这首《心命歌》，是因为其中除了指出修心与命运的辩证关系之外，还处处体现出了佛教的因果定律，正如佛经所说：“欲知前世因，今生受者是（果报），欲知来世果，今生作者是（业因）。”我们在受果报的同时，又不断在种业因，只要改变“业因”就可以转变“果报”；而转变的关键又在于“心地”，这是因为“业由心造”、“业由心转”；“相随

改善一下生活。法远禅师心生怜悯，于是就煮了一锅六和粥。粥刚煮好，大众还未来得及享用，归省禅师就回来了。过堂完毕，归省禅师便把知事僧叫来，盘问道：“今日有施主设斋耶？”知事僧道：“没有。”归省禅师又问：“堂中纳衬耶？”知事僧道：“没有。”归省禅师道：“如此，则此粥从何所得？”知事僧道：“问典座。”于是，法远禅师便主动前来承认道：“某甲见大众枯淡，实自为之。”归省禅师骂道：“尔如此好心，待他日为住持时，为之不晚。何得私盗常住物，做人情耶？”于是便令知事估计一下法远禅师的衣钵值几个钱，没收归为常住所有，以充粥钱。然后将法远禅师赶出山门。大众都为法远禅师再三求情，法远禅师亦自忏悔。可是，归省禅师就是不同意再留他。于是，大众又请来诸山长老及寺院大施主，一起前来乞求归省禅师允许法远禅师留下。归省禅师大怒道：“我道尔不好，汝欲以势位压我耶？速去！”

无奈之下，法远禅师便道：“如此则挂搭不敢望，但上堂时，容某一听法，足矣。”归省禅师点头同意了。

于是法远禅师便晚上住在寺院外的走廊下，白天则到寺内听归省禅师讲法。一日，归省禅师偶然下山，发现法远禅师住在寺院外的走廊里，便盘问道：“尔住此几时矣？”法远禅师道：“已半年了。”归省禅师又问：“还常住房钱否？”法远禅师道：“没有。”归省禅师呵斥道：“此住房尔何敢盗住？速须还他去！不然，我当告官。”于是法远禅师只好来到城中乞化，还了房费，从此以后便住在城里。尽管如此，法远禅师每次见到归省禅师，态度更加恭敬。

归省禅师通过这一连串的考验，确知法远禅师的忍辱波罗蜜已成，于是鸣钟告诉大众说：“叶县有古佛，汝等宜知之。”大众



便问：“古佛是谁？”归省禅师道：“如远公，真古佛也。”大众一听，都惊诧不已，于是盛排香华，入城迎请法远禅师回山。归省禅师特地为法远禅师升堂，面付佛法。自古以来，在法堂里付法，唯法远禅师一人享受此等礼遇。

归省禅师为考验法远禅师忍辱的耐力，不是采取慈悲方式，而是用不接受他挂单，骂他、打他、用水泼他，甚至罚他变卖衣单，补偿公款，即使睡在走廊檐下，也要房租，这一切都无法打退他千里求法的心愿。法远禅师的种种表现，使归省禅师也不得不赞叹他是法器。

总之，慈悲作为救拔众生的一种方法，要善巧地把握运用。应当对众生施以慈悲的时候，就以慈悲的方式对待；应当以严厉方式教化时，就以棒喝的方式对待。如果不分对象地乱施慈悲，不仅达不到救拔众生的目的，有的还会害人害己，造成追悔莫及的后果。



心转”“命自己立”的道理。正是“心能造作一切业，由心固有一切果；如是种种诸心行，能生种种诸果报。”而且种下好的因，不光可以得到好的果报，还可以改变本来不好的果报，使之趋向良性发展。也就是说心与命并不是绝对的不可逆转的关系，如果你能够努力修心，并积极付诸行动，那么命是可以改变的。如《了凡四训》的作者，明代著名的思想家袁了凡先生的经历就是一个很好的例证。

袁了凡先生小的时候，父亲早逝，母亲便叫他学医，好有一技之长。后来袁了凡在慈云寺遇到一位精通命理学的云南籍的孔先生，孔先生为袁了凡推算了命运，不管袁了凡先生家里发生什么事，都不出孔先生的预期，因此袁了凡非常相信进退有命，心中认命也就澹然无求了。但是后来袁了凡有一年到栖霞山拜访高僧云谷禅师，并对他提及此事，云谷禅师听完哈哈大笑，对袁了凡说：“我以为你是豪杰，原来你仍然只是个凡夫而已。”袁了凡不懂云谷禅师的意思，云谷禅师就解释说：“命由我作，福自己求”，想转变命运，还是有方法的。你这二十年来的命都被孔先生算定，不是凡夫是什么？但一位真正的修行人，他的命就算不准了。在云谷禅师的引导下，袁了凡先生方才懂得命运既是有了一定的，又是能够改造的。最后，由于袁了凡先生是真心诚意地反省，于是云谷禅师教袁了凡改变命运的正确方法，第一是要改过（以后再也不犯同样的过错），第二是要积极行善。

袁了凡先生便从此立志造命，先立下誓愿，对于以前所犯的过错，今后要努力改正，不再犯错，同时亦开始积极行善，广积阴德，每天记“功过格”，严格检查言行心念，并诵持经咒，以求感通。即使在没有人看得到的地方，他的言行也相当谨慎，甚恐得罪天地鬼神。碰到有人诋毁，也能欣然接受，不与之计较。从此以后，孔先生所算的



命全不应验了。来年礼部考科举时，孔先生原来算袁了凡该是第三名，结果却考了第一名。孔先生算他寿命只有五十三岁，没有儿子，结果他活到七十多岁，不但有儿子，并且很成才。晚年他将自己一生改造命运的经历和体会，写成了《了凡四训》来教育后人。

可以这样认为：我们要想创造未来的幸福生活，就应当掌握自己的命运，而掌握命运的前提就是必须树立正确的“心”、“命”观，然后依之而行，则命运的主动权，便操之于己，如此才能创造出自己光明的未来。

佛教的因果定律还认为“业由心生，转消有道”，说的是若依佛法看破业之本质的智慧，则已造有漏业可以转变，业力可以摆脱，这亦是佛教因果说的真谛所在。

宋朝时候，在皇帝身旁做官的冯侍御，他每日诵《金刚经》三部。在二十八岁那年，他写了一道奏章，准备给皇帝去看，这夜四更，奏章还没有送上去，忽见两个使者将他捉入冥府。冥王说：“你的寿命应该活到七十九岁，官可以做到宰相。因为你今天

所写的奏章，对人民有大损害，所以应当减除你的寿命，削去你的官职。”冯侍御甚为惊吓，请求冥王说：“既然我阳寿未尽，乞求再放我还阳，我一定力行善事，终身诵经。”冥王警诫他说：“凡是做官有权的，可备一本簿子，白天所做的事，晚上必须记录下来，若是不可写的事，必定不可做，这是增加寿命的方法。你如发起一个对人民有利的念头，必定增加福寿；如兴起一个刻薄害人的思想，就会受到严厉的责罚。”

冯侍御再生后，兢兢业业，为人民造福，阴德每日增加，官做到宰相，寿到九十八岁。一天，他生病在床，他的小孩子方十一岁，在厅堂前看到牛头马面无数，惊奇地问他们来作什么？鬼官回答说：“我们特来迎接阎摩天子。”孙子将情况告诉他祖父。祖父笑着说：“生为上柱国（宰相），死作阎摩王。这是我的职责吧！”随口说了几句诗：“休将讼笔逞文华，回礼空王乐出家。已发一心归大道，不须六贼苦拦截。欢同妻妾终成疾，位至公卿一似花。从此晚年凭慧剑，愿将名字寄丹霞”。又颂曰：“大洋海里打鼓，须弥顶上闻钟。业镜将来烁破，翻身透出虚空。”说毕沐浴更衣坐化。

《心命歌》还说明一个人在世上的贫贱富贵，除了先天的命理因素外，更重要的是后天的修心养性以及积德行善。如宋代著名政治家范仲淹，他少年时由于家贫，寄居寺庙读书。一次种地，挖出一罐金银，这本可以改变他生活状况的外来之财没有让他动心，他仍然把它埋在地下，直到后来显贵之时，才告知寺僧挖出来培修寺庙。另外他在苏州任职期间，设置“范氏义庄”，举办各种社会福利事业，救助贫穷的族人，多达三百余家。苏州有座南园，据风水家说，如果用它作住宅，子孙必定显贵。那时范仲淹正任丞相，完全可以利用权利之便把南园买作住宅。但他说，一家出人才，不如一县出人才。于是他买下来办了“苏州书院”，后来

果然为国家培养了一批人才。而他的子孙同样人才辈出，儿子范纯仁又作宰相，子孙后代经历千年并未衰败。还有清代著名政治人物曾国藩，官至两江总督、直隶总督，管辖四省，统率大军，享大富大贵。但他一生廉洁、勤俭、子孙昌盛。他在给长子曾纪泽的信中说：“勤俭自持、习劳习苦、可以处乐、可以处约。凡仕宦之家，由俭入奢易，由奢返俭难。尔尚年幼，且不可贪爱奢华，不可习惯懒惰。不论大家小家，士农工商，勤苦守约，未有不兴；骄奢倦怠，未有不败。”曾纪泽在他的严格教育下，卓然有成。后出任驻英、德、法等国公使，是中国近代出色的外交官。

总的来说，印光大师对此《心命歌》如此青睐，就是由于它所体现出来的乃是佛家的一种积极的人生态度，即命乃定数，但运可改造。人通过行善、不造恶因来改造未来，也就是民间俗话“人定胜天”之意。正如宋代著名理学家朱熹所说：“人与器皿不同，如笔只能是笔，剑不能变琴。所以它们存在和毁灭时间的长短，是有一定的。人便不一样，因为有的人，昨天还是盗跖，今天可成为大舜；他的吉凶祸福，也便随着改变。很难说得定。”而宋代隐士陈抟在其《心相篇》中亦说：“心者貌之根，审心而善恶自见；行者心之发，观行而祸福可知。”又说：“知其善而守之，锦上添花；知其恶而弗之，祸转为福。”这些都说明善业恶业，唯心所造；福报祸报，惟人自召。归根结底，虽然命有定数，但是，只要我们能够好好修心，好心就会有好运，好心就能改变不好的命运，转祸为福。反之，即使有了好运，如果不好好修心，那么命运就会由盛而衰，本来应该属于你的福报就会离你而去。所以，照顾好我们的这颗心，时时摄护这颗心，保持清净，不使之放逸，令其住于正法之中，那么我们的命运就会掌握在自己的手中。



读书札记二则

■ 存德

清人空空主人写了一部书，名叫《岂有此理》，读来觉得甚为有趣。虽是作者的牢骚，但其中确有大道理。这里就来谈谈其中的两则故事。

一、知县念佛

第一则为“知县念佛”。书云：

前辈有为县令者，今退以贯珠诵佛。其叔父见之，云“汝欲为佛也？”曰：“然”。叔曰：“汝既做了知县，尚想做佛也？”言：“造业之多也”。其人悚然。余谓：此犹有悔过之意，若今之县令并不肯手捻贯珠，闲中忏悔矣。

这是一位不错的县令，在退休后能觉得自己为官时造了很多业而忏悔。人最难得的就是认识自己，往往认为自己完美无缺，即使有大错大非，也会以种种借口来为自己开脱。中国人认为人的本性是善良的，《孟子》云：“恻隐之心，人皆有之”。就是说我们都会对别人的不幸遭遇寄于同情心，这种同情心来源于我们善良的本心。既然人的本心是善良的，所以中国人往往认为犯错误是件很丢人的事情，能隐就隐，不会主动地自己发露忏悔。所以这位县令的叔父对其手贯佛珠表示很惊讶。但佛教认为，人本身就有种种不同的欲望，在欲望的驱使下，我们人很容易犯错误，所以佛教认为人犯错误并不是什么丢人的事，诚心发露忏悔才是关键。《三昧水忏》中说：“人之居世，谁能无过？学人失念尚起烦恼，罗汉结习动身口业，岂况凡夫而当无过？但智者先觉，便能改悔，愚者覆藏，遂使滋蔓。”有智慧的人才能自觉地改悔，所以这位县令应该是位很

有智慧的人。

经言：“忏悔得安乐”。这种安乐是只有自己才能体会到，别人是无法品尝的，所以我们往往不会理解别人的忏悔行为，正像这位县令的叔父。在这位叔父看来，既然已经做了县令，享受了荣华富贵，又光了宗，耀了祖，不是已经很快乐了吗？可是，他哪里知道县令的业障，知道我们有情众生的业障。看来我们认识自己，觉悟人生是件多么难的事。

经言：“万般带不走，唯有业随身”。一切功名利禄都在自然迁化中灰飞烟灭，唯有所造的业障在伴随我们漫漫旅行在人生旅途上。《坛经》中说：“改过必生智慧，护短心内非贤”。愿我们大家能像这位县令，手捻贯珠，闲中忏悔，将自己的罪障洗落掉，轻轻松松地活自己应有的人生。

二、人佛之间

第二则为“人佛之间”。书云：

人馈得心大师鸽子若干枚，大师吞吐作偈曰：“混沌乾坤一壳包，也无皮骨也无毛；老僧带尔西天去，免在人间受一刀”。是大慈悲、大解脱。张献忠攻渝，见破山和尚，强之食肉，师曰：“公不屠城，我便开戒”。献忠允之，师乃

食肉，说偈曰：“酒肉穿肠过，佛在当中坐”。是大功德、大作用。又某僧劈伽蓝作薪煮狗肉，有句：“狗肉锅中还未烂，伽蓝再取一尊来”。

“呜呼！为人如此，可以为佛；为佛如此，可以为人乎？”

僧人本不容许吃鸡蛋，但得心大师不但破戒吃了鸡蛋，还说要将在卵中的生命带到西天去，免得在人间受刀戮之苦。这正是大慈悲，大解脱之举。破山和尚虽然开戒食肉，但却换来了一城的生命，成就了无量的功德，这正是大慈悲心的无上妙用。“若为大功德，何戒不可破？若无功德心，守戒又如何？”《志公和尚十四科颂》中说：“丈夫运用无碍，不为戒律所制”。做事情不能只拘泥于形式，要看其达到的效果。得心大师与破山和尚之举，其“为人如此，定可为佛；为佛如此，亦可为人”。

佛教是讲心的宗教，心可通天，亦可入地，关键在于其心。其实人佛之间没有距离，只此一心。一念之间你可以是佛，一念之间亦可成凡夫。只要怀有菩萨的大慈悲心，那么杀盗淫妄之行无非菩萨行，油盐酱醋之事无非佛事，关键是我们有没有这种大慈悲心。





■ 释慧宣

先以欲钩牵，后令入佛智

——度化母亲学佛的幸福历程

释迦牟尼佛的教法充满着智慧与善巧方便，最终目的都是要众生成就无上佛果。在这些年来的学佛过程中，对于身边朋友及亲友不了解佛教的，我也正是运用了《妙法莲华经》当中佛陀智慧的法语：

“先以欲钩牵，后令入佛智”。众生要做一件事情之前，必须要有一定的利益做为引导才会心甘情愿去做，学佛也是这样的引导过程。

在我个人学习佛法与实践佛法的历程中，受益非常大，尤其是对于看待问题观点的转变，与人相处时应保持的心态，在禅修过程中对身体的调节等等，所以我发愿要把这殊胜无比的佛法传播给每一位与我有缘的人，并且首先从对自己恩德最大的父母师长做起。

在《佛说末罗王经》这部经典中看到：“何等为父母力。谓受父母身体哺乳养育之恩。或从地积珍宝。上至二十八天。悉以施

人。不如供养父母。”又思惟到佛陀在《不思议光菩萨所说经》中所开示的：“非饮食及宝，能报父母恩。引导向正法，便为供二亲。”结合这两部经的内容，使我深刻意识到，对父母亲大人的孝顺不仅是物质上的，更要让他们皈信三宝，这才是报恩的最好方式。同时也感到生命无常而短暂，这更加使我让父母早些接触佛法的愿心更加强了。

在我刚接触佛教的时候年纪还小，母亲有些不太赞成，但是我也没有动摇对佛法修学及探索的信心，可是母亲在了解佛法之前仍对佛教没有太大的兴趣。

母亲是一位国家公务员，本能的对于宗教有一种排斥心理，产生这种想法的原因就是对于佛教缺乏正确的认识 and 了解。我想尽一切办法让母亲在工作之余及晚上的时间，接触那些介绍佛教的书籍，主要是一些佛教入门书籍，通过法师们的著述来正确引导对佛教一窍不通的母亲认识佛教。就这样，每

天阅读一些，日积月累，半年下来已经读了四五本佛教书籍。能看得出来，母亲刚开始的时候是为了迎合我，不让我失望才尽量看佛教书籍的，但后来慢慢的是真产生了兴趣与信仰，能主动的去翻看了。

在有一定教理的基础上，我推荐母亲开始进行实践的修行。让母亲每日步行上班的路上，试着多多少少的念观世音菩萨圣号，按照《妙法莲华经》当中佛陀所开示的，关于恭敬奉持观世音菩萨圣号的功德与利益加以引导，让母亲对持诵圣号树立起正信的观念。告诉她，在有什么急难的时候，或者正当的事情需要菩萨帮助与加持时，就要一心专注的念诵观音圣号，菩萨会以大威神力而施以无畏，护佑持诵菩萨圣号的行者。不仅当生可获得福德果报，来世还能获得解脱痛苦轮回的殊胜利益。

在母亲过四十三岁生日的时候，我送给她一串紫水晶的手珠，让母亲每日用念珠摄心以免散乱，经常的念诵佛号。刚开始不太适应，时常想不起来念诵。我就试着引导母亲说：“您不是经常想我嘛，我的心中时时都在念着佛菩萨的名号，那您想我的同时也就想起念佛与念菩萨了”。就这样久而久之，母亲也从习惯变成了真正的信仰，把学习佛法当成了生活当中的一部分，当她真正体会到学习佛法的乐趣与喜悦的时候，也在试着与同事与亲戚分享自己的感受与心得，这使我的内心十分高兴。

接下来就是让母亲每日在佛像前供香、供水、点酥油灯、供水果、定期探视佛堂与佛像等，然后礼佛三拜并称念本师释迦牟尼佛圣号三声，逐步又增加了让母亲读《佛教念诵集》当中常诵经咒的内容，配以注音，母亲在短时间内就掌握了一些常诵的经咒。渐渐会背诵了心经、大悲咒，后来不在我的督促之下也能每日清晨洗漱完毕，主动去佛前上香与做功课，最近一段时期我推荐母亲每逢阴历初一与十五的时候加诵《妙法莲华

经观世音菩萨普门品》，告诉她经常念诵可以增加平日里念诵菩萨圣号的信心与掌握正确的方法，因为普门品中介绍了念诵观音菩萨圣号的殊胜利益与方法等。

习惯的养成需要一个循序渐进的过程，是日常当中逐步积累，由量变到质变，即从佛教兴趣与知识的渐增，到真正把佛法融入到自己的生命变成真实的信仰。母亲正是在这样的过程中得到了佛法的乐趣与皈依。

看着母亲从排斥佛教到真正发自内心的成为一名虔诚的佛教徒，正像她老人家看着我在成长过程中所获得进步时的幸福一样，我也在心中感到无限的幸福与喜悦，因为没有其他的孝顺方式比劝导父母学佛更值得提倡与奉行的了。

“先以欲钩牵，后令入佛智”的运用，在《阿含经》当中有非常多的记载，希望诸位佛弟子也能运用无上殊胜的智慧，来如法引导身边每一位有缘人进入佛法的大海，乘大法船，直达解脱的彼岸。





真正皈依佛教三宝

■ 土登相切桑布

在福建厦门的时候，游一座寺庙时，正好遇上该寺在大雄宝殿举办隆重的皈依法会，于是在一旁观摩。三四十人的皈依显得颇有气派，和我那时的皈依显得完全不同。我以前皈依时只有两个人一起皈依，众居士在一旁为证；之后在藏地都是由一名上师给作简单的皈依仪式。在上香、拜佛之后，主持仪式的皈依师问大家：“今天大家皈依三宝后就成为居士了，大家可知道何为三宝？”三四十人中一片沉默，之后才有一位居士回答了出来。我不禁一阵惊奇：连佛法僧三宝这么简单的基本问题都回答不出来，那又谈什么皈依三宝呢？即使举办了仪式获得皈依证，又怎么能很好地学佛呢？想及此处，我的心里隐隐阵痛，佛教的衰败正是由于大家的无知呀。

详细来说，皈依可以分为几大类：上师

前皈依；寺院内皈依；以及自己在佛像前皈依。当然，在对三宝有坚定的信心后最好是前往寺院进行皈依，而无条件时自己也可在家里的佛像前皈依。皈依的时候，生起出离心、欲脱离生死束缚烦恼大海，这就是真正的皈依，此时方可称之为居士。而在皈依时若无对三宝的深深信仰以及没有发出离心的，则得不到皈依体，或待日后何时生起真正的出离心和对三宝的深深信仰时方可得到皈依体。就像菩萨戒一样，很多人以为自己参加了法会受了菩萨戒就是一名菩萨了，其实不尔。若未发菩提心的则不名菩萨，虽受戒实际得不到戒体，要待日后何时生起菩提心方可得到菩萨戒体。皈依时若发了菩提心的则是最上等的皈依，一切人天皆应礼敬该佛子。

目前社会上许多人说是多年的老菩萨，可连出离心以及菩提心是何物都不清楚，他们以为只要自己做一名好人就可以了，真正要脱离生死，以及去利益别人的念头从未有过，他们最终可以得到的只是人天福报，学了一辈子的佛，连解脱门槛尚未能踏入，不是令人感到很遗憾吗？很多人是依人不依法。

佛陀在教导我们时一再强调末法时期要依法不依人，可又有几人能真正做到？只信人而不信经典的也可以说是迷信的一种了！不要小看说法中说错一个佛号，只要说错就不是正法，作为一名法师应严谨并虚心改正说错的地方，虽然难免会有只字片言的错误。可如果坚持错误的话那将影响的是下一代的学佛人，这个因果可是非常严重的。不说法还好，说错法影响别人慧根那更是不得了！这点往昔的高僧大德虚云长老也说过，虚云长老很谦虚，也怕自己会有说错的地方。正因为慎重因果，因此在说法中都是

小心翼翼，也就避免会出现说错的现象。其实我们修行人在修行中也会有些无明，以前坚持是对的地方，慢慢随着学佛的加深，会意识到原来以前坚持的是错误的。我也有过这样的情况。

记得在南北朝的时候，一位叫道生的和尚，是年轻的法师，现在来讲，就叫做才俊法师。当时佛涅槃时最后的说法是《涅槃经》，才翻译过来半部，这个翻了半部的经，中间提到一个问题，就是一阐提人能不能成佛？一阐提是罪大恶极，坏透了的人。他们不孝，杀父杀母，杀佛杀罗汉，坏事做尽，罪业深重，下无间地狱；就好像世间判罪无期徒刑，永远不会翻身。这些大恶性众生能不能成佛呢？当时佛法还没有完全传过来，《涅槃经》只有半部，这位青年法师写篇论文，认为一阐提人也能成佛，一切众生最后都要成佛。道生这个论点一出，全国的法师都要攻击他，这还得了！佛都没有敢这样说过。当时这个道生年纪轻，文章好，学问好，最后大家看在出家人情面上，算他不懂，把他赶到江南去了。那个时候佛法都在长江以北，道生被赶到江南，就到苏州，金山这一带，在山上住茅蓬，也没人听他讲了，他只好对着一些石头讲。有一天他又讲到这个问题时，委屈得泪流满面，他仍说一切罪大恶极的众生，最后还是能成佛，你们说对不对？这时那些石头就点起头来了。这就是“生公说法，顽石点头”的典故。最后《涅槃经》全部翻译出来的时候，才证明了他的说法是对的，佛在经中说了包括一阐提人在内的一切众生都有佛性，都能成佛！

我们每个人都会犯错误，学佛的人懂得因果，知道惭愧，会为过错而加以忏悔，希望借此洗清罪业。而普贤菩萨行愿品中也有说：“复次善男子，言忏悔业障者，菩萨自念，我于过去无始劫中，由贪瞋痴，发身口意，作诸恶业，无量无边。若此恶业有体相者，尽虚空界不能容受。我今悉以清净三

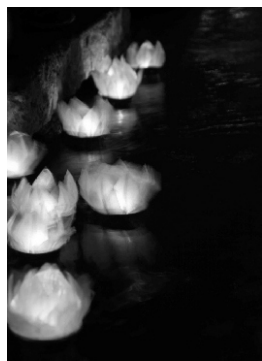
业，遍于法界极微尘刹，一切诸佛菩萨众前，诚心忏悔，后不复造，恒住净戒一切功德。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我忏乃尽。而虚空界乃至众生烦恼不可尽故，我此忏悔无有穷尽。念念相续，无有间断。身语意业，无有疲厌。”由此可知，时刻省察自己所犯过错，马上忏悔清除业障是十分重要的。人虽然经常会犯错，可是如果能够省察，并加以忏悔以后注意不再去犯的话，那就非常的宝贵！为什么一阐提人也能成佛？就是因为“放下屠刀，立地成佛！”世间人常说“士别三日，当刮目相看”，何况我们学佛人所说的一念善即佛呢？

有些人不明白皈依的正确含义，藏地的皈依是四皈依，除了皈依三宝外还要皈依对你引导的上师。而我们汉地是三皈依，为您作证明的皈依师并不代表你以后就只对他恭敬，而不理会别的师父。我们所皈依的是佛法僧三宝，一切佛法以及僧人都要敬重有加。而有些人说：我皈依净土宗！然后就排斥禅宗以及佛教中别的宗派。这是一种愚蠢的行为，须知，不管是哪宗哪派，归根结底都是佛所说的八万四千法门，只是各人根基不同，所适用的法门也不同而已，都是佛法，有什么好排斥的？而且你念佛求生极乐世界是你的修愿，别人坐禅希求开悟也是别人的修愿，我们不能强求别人走哪个门派的修法，因为只要诚心去做自己喜欢的事，就有很大的成功希望。人天福报非为重，唯有解脱迫在前！皈依者们，要从当下出发，追随以往高僧大德们的脚步，迈向光明的佛道！





灯传无尽(外一篇) ■ 慧和



正是木棉盛开时。

初春的厦门，云淡风轻。五老峰下梵呗悠悠，在山山水水间荡漾着悲智双运的回响。

4月6日下午，伴随着《三宝歌》庄严的旋律，鹭岛名利、五老峰下，迎来了尊贵的星云大师一行。白鸽飞翔，百花绽放。法喜的欢悦在每个人心中流淌。

闽院全体学僧排班肃立于山门两侧，合十恭迎心中的大德。我身着黄海青，仰望着大德到来的方向，心中无尽感恩。何其有幸，今日得见崇敬已久却无缘亲近的大师。

清脆的引磬声中，手捧香炉的侍者、法师前行，仪仗队一步一从容。我们盼望的大师来了！大家激动不已。

我看到了，我们的方丈则悟大和尚、监院界象法师轻轻地在轮椅两边搀扶着大师，大师含笑注视着大众。阳光下，我的眼睛却湿润了。感动于方丈与监院的这份赤子心。统理一方大众、住持南普陀法席的师长，在大德面前，无怨无悔、一心一意地执弟子礼。这无声的教言就是晶莹的菩提心光，纯

粹无染。

维那圆满法师、大知客法尊法师、办公室主任净心法师等执事在前排恭迎。他们代表两序大众，和闽院学子一起为星云大师呈上南普陀最崇高的敬意。

大雄宝殿里，维那法师起腔，在清凉的海潮音里，80余岁高龄的大师虔诚拈香。那份从容，那份宁静，让所有的人为之动容。

在方丈和尚、监院法师的护送下，星云大师的法驾移至讲堂。早已等候在此的学僧起立合十，目送大师登狮子座，振大法鼓。

如同弥勒佛般慈祥的大师端坐台上，一开口就让我吃了一惊。我原以为在台湾驻锡了六十多年的大师肯定会是台湾腔。没想到，大师居然还是扬州的乡音。乡音不改，释子情深。感动于这份数年如一不变的坚贞。

方丈介绍说，大师是在临登机前的短暂时间来开示的。听到此，更多了一份敬意。

大师非常谦虚，说自己没有读过佛学院，不敢在闽院的学子、未来的法门龙象前

冒犯。只是回忆一下自己的成长经历，与大家共勉。

第一次近距离地聆听大师的法音，我为这位长者的谦和与平易感动良久。大师12岁出家，系统地接受了丛林的熏陶。在他的剃度恩师严格教导下，一天天成长，师父没有给过他一分钱，他老人家至今没有购物的习惯，这在我听起来，确实有些不可思议；在跟随师长的过程中，他曾因为在大众中说话，而受到过毕业于闽院法师的耳光加持。就是这样的锤钳，造就了大师不凡的品性。

大师的法音如清泉倾洒，荡涤着我的心田。仰望着大师慈悲的面容，我的心一次次被感恩的泪水浸染。有幸聆听到这样殊胜的教言，真的要感恩南普陀常住的成就。

大师法务繁忙，要按时赶飞机回台湾。我们依依不舍，合十送驾。凝望着大师远去的身影，我第一次感受到了佛经中“目不暂舍”的意境。这位致力推广“人间佛教”理念的长者，就是佛陀在东土的应化。风雨路上，有大师与弟子们访贫问苦的身影，以“无缘大慈，同体大悲”的情怀温暖着一颗颗受伤的心灵；狮子座前，是大师与弟子们代佛宣化的辛勤。弘法是家务，利生为事业。大师与佛光山僧团以“八正道”引导信众解读如来真实义。

慧光相续，灯传无尽。祈愿星云大师法体安康，长久住世，转大法轮，播大法鼓。

祈愿天下弘宗演教的诸大善知识长久住世，度生无尽。

灯传无尽——

回望 感恩 起航

——写在闽南佛学院毕业之际

又是木棉盛开时。

鹭岛的清风吹皱了一池春水，南普陀前的放生池中碧波清扬，古刹的梵音悠远绵

长。

徜徉于五老峰间，我思绪万千——

青松掩映，“兜率内院”静静伫立。仰望这人杰地灵的净土，我看到了，济群法师用睿智与洒脱，传承着菩提心灯的璀璨。

溪水潺潺，太虚大师、妙湛老和尚等大德的舍利塔前花开无声，一如长老们遍施法雨，悲智双运。

我满怀虔诚，展具顶礼，以一瓣心香酬报师恩浩荡。耳边似乎又想起了妙老示寂前的教言：“勿忘世上苦人多。”一份叮嘱托起了佛教慈善事业的希望。

时光飞逝，转眼间，两年的学业就要圆满。两年前入学的情形却仍旧历历在目。一个小沙弥肩负着师长的希冀，满怀着对闽院的向往，千里跋涉来到了这里。初来乍到，那双好奇的眼睛充满了羞涩。

怎能忘记，当他颤抖着双手向接待法师呈上录取通知时，就按照师父的教导恭敬顶礼。听到了法师清凉的法音：“快起来吧！我带你去休息。”随后，那位法师一肩扛起了他的行李，送他到了寮房。早到的同学帮忙铺床，一杯热茶，声声问候，扫除了他的羞涩与一路风尘。

怎能忘记，院长圣辉大和尚、方丈则悟大和尚、监院界象法师在开学典礼上郑重的叮咛与希冀。坐在明亮的讲堂，四周是花团锦簇的芬芳，在向这些年轻的法门龙象致敬。在雄浑的《三宝歌》中，我泪水潸然，南普陀常住在以最深情的礼节迎接2009级的新生。

庄严的南普陀，庄严的闽院，庄严的比丘僧，多少次，他静静注视这庄严的道场，一次次为自己的抉择感动着。

“无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。我今见闻得受持，愿解如来真实义。”这熟悉的偈子，他和师友共同吟诵了两年。如今，就要离开母校，书声琅琅中，七尺男儿也感伤。





五老峰，有他和同学们登高望远的激昂；大海边，有他和同学们追逐浪花的欢笑；校园里，有他和同学们聆听法要的专注；寮房里，有他和同学们互帮互助的暖阳。

他常为寮元师父发心行堂而感动，常为僧值师父每天结斋后才用斋而敬仰。

图书馆那位法师清瘦却俊朗，时常带着宁静的微笑。这位第八届的优秀毕业生，曾和四位同学被公派赴斯里兰卡留学一年，异国的熏修陶冶了他，在这里，也把法喜与清凉播洒。

从放生池到山门，从学院到方丈楼，从慈善会到禅堂，一步步走过，一片片不舍，这里是有恩于我的常住，是成就我法身慧命的圣地。

曾经参加了常住的禅七，那位来自大西北的僧值长者的朴实深深感染了每一个人。选佛场里的每一滴付出，都是明心见性的资

粮。

回首两年求学路，心中常怀的必是无尽的感恩。感恩南普陀常住的全力成就，感恩每一位师长的付出，感恩檀越的奉献，感恩恩师的关爱。

知恩报恩释子行。学业圆满的时刻，也是报效恩师与常住寺院的时刻。才疏学浅的自己正在迷茫，不知道应该做些什么。恩师却不失时机地发来了开示：“回来后担任双桂堂弘法利生部副主任、双桂堂网络工作室主编。”捧读短信，是感动，是受宠若惊。

这是恩师对弟子的信任，这是双桂堂常住对闽院归来的弟子的希冀，是荣誉，更是责任。刚刚开始成长的弟子将要在师长的法雨中扬帆起航。

伴着海涛法师的《师恩》，弟子在五老峰下虔诚合十。燃一瓣心香，呈于有恩于己的师长与常住。感恩心与报恩心交融，融入灯传无尽的般若海。

唐代伟大的文学家柳宗元在《蝜蝂传》中说有一种善于背东西的小虫蝜蝂，行走时遇到东西就拾起来背在背上，高昂着头往前走。它的背发涩，堆放上去的东西掉不下来。结果它背上的东西越来越多，越来越重，不停止的贪婪行为，最终导致它累倒在地。

听朋友讲，一位旅客去三峡旅游，站在船尾观赏两岸的景色时，不小心将手提包掉落江中，包中有不少的贵重物品，他当即不假思索地跃身投水捞包，虽然包抓到手中了，可是人再也没有上来。这位旅客如果学会以正确的心态面对失去，就不至于连性命也赔进去了。

人赤条条地来到这个世界上，又赤手空拳地离去。人的一生不可能永久地拥有什么，先是童年，接着是青年、壮年、老年。然而这一切又在不断地失去。在你得到什么的同时，你其实也是在失去。所以说人生获得的本身就是一种失去。人生在世，有得有失，有盈有亏。有人说得好，你得到了名人的声誉或高贵的权利，同时就失去了做普通人的自由；你得到了巨额财产，就失去了淡泊清贫的欢愉；你得到了

事业成功的满足，同时就失去了之前奋斗的目标。我们每个人如果认真地思考一下自己的得与失，就会发现在得到的过程中也确实不同程度地经历了失去。整个人生其实就是不同程度的得而复失的过程。一个不懂得什么时候该失去什么的人，就是愚蠢可悲的人。谁违背这个过程，谁也会像贪婪的蝜蝂，累倒在地，再也爬不起来。

所以说得和失是并存的，这是一对永远也不可以分开的亲兄弟，关键是你如何掌握

学会从失去中得到

■ 思齐

住机会，如何正确看待得和失这一辩证关系。让自己在失去的同时得到比失去还多的东西。

居里夫人的一次“幸运失去”就是最好的说明。1883年，天真烂漫的居里夫人中学毕业后，因家境贫寒无钱去巴黎上大学，只好到一个乡绅家中去当家庭教师。她与乡绅的大儿子长西密尔相爱，在他们计划结婚时，却遭到了男方父母的反对，虽然这两位老人深知居里夫人生性聪明，品德端正，但是贫穷的女教师怎么能与自己家庭的钱财和身份相匹配呢？父亲大发雷霆，母亲寻死觅活，最后长西密尔只好屈从了父母的意愿。

失恋的痛苦折磨着居里夫人，她曾有过向尘世告别的念头。居里夫人毕竟不是平凡的女人，她除了个人的爱恋，还爱科学和自己的亲人。于是，她放下情缘，刻苦自学，并帮助当地贫困农民的孩子学习。几年后，她又与长西密尔进行了最后一次谈话，长西密尔还是那样优柔寡断，她终于斩断了这根爱恋的绳索，去巴黎求学。这一次“幸运的失恋”就是一次失去。如果没有这次失去，她的历史将会是另一种写法，世界上也许就会少了一位伟大的科学家。

居里夫人的故事告诉我们，该放弃时一定要放弃，不放下手中的东西，又怎么会腾出手去拿另外的东西呢？天道吝啬，造物主不会让一个人把所有的好事都占全。古人不是说过吗？鱼和熊掌不可兼得，有所得必有所失。从这个意义上说，任何获得都是以失去为前提的。

俄国伟大的诗人普希金在一首诗中写道：“一切都是暂时，一切都会消逝，让失去的变为可爱。”所以，我们如果学会了习惯于失去，便往往能从失去中获得。懂得这个道理并施行的人就是得其精髓者，那么他的人生则少有挫折，多有收获。心灵必然从幼稚走向成熟，从贪婪走向博大。





这么脏，那还有什么可爱的呢？从此爱念都消除了，顿悟佛理，真正的出了家，证了佛果。（注：原文见大正藏第二册第501页上至501页下）

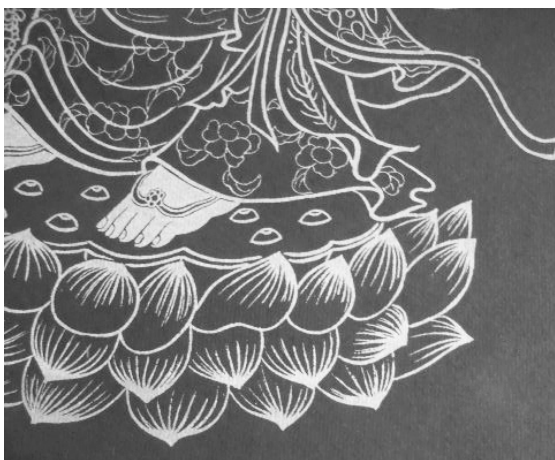
由《佛说蚁喻经》想到的

这篇比喻经典所涉及的佛教义理较为广泛，文中的寓意也很丰富。

佛陀以人们日常生活中“蚁聚”为题，在客观上就起到了“以小见大，以聚喻法”的功效。以小见大，以多见广，以浅喻深，以蚁聚成患，喻五欲聚身，就形成《蚁喻经》表达方式的鲜明特色。

参悟佛理，就是要明了心性自然清净，永葆本自清澄的心之本性。大乘佛教认为，心为宇宙间各种现象形成的根本，一切现象，一切对事物的区别和认识，皆缘于六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）生六境（色、声、香、味、触、法），生八识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、末那识指染污，阿赖耶识即包含），蚁聚成灾，如五欲交织，从而欲念生生不息，使人落入烦恼的无边苦海劫波。

身心之中，六根是感官，六境是反映，六识是思想，贪欲痴迷、腐朽堕落、行恶向善，皆出于六识，六识总出于心。如眼，见色成境，因境而生美识，由美识而生贪恋之



在《楞严经》卷一中，这个故事就结束了。随后佛陀与阿难有一段“七处征心”的论述，对于理解本篇“五蕴”学说中的“识蕴”，大有裨益。但篇幅较长，不再叙述。有兴趣的读者可参阅拙作《白话楞严经》（三秦出版社，2002年10月版，第十三页至二十三页）。少女的命运又如何呢？

佛陀对少女说：“你想嫁给阿难我理解，可为了证明你的真心，必须先出家修行一年。”

少女满口答应。

佛陀又问：“你父母同意你出家吗？”

少女回答：“只要我幸福，他们什么都同意。”

就这样，少女欢欢喜喜地削了发后，对佛陀说：“我已落发，请佛陀信守诺言。”

佛陀问少女：“你爱阿难什么呢？”

少女答：“我爱阿难如皓月般明亮的眼睛，爱阿难俊美的鼻子，我爱阿难润泽的耳朵，爱阿难悦耳的声音，我爱阿难闲雅的步伐，爱阿难的一切。”

佛陀又问：“阿难眼中的眼泪不净，鼻中的痰不净，口中的唾液不净，耳中的耳垢不净，身内的屎尿不净。婚后行不净，生了子女后，要面对生、老、病、死等一切人生苦难。由此，阿难的身体有什么值得爱呢？”

随后，佛陀叫人把阿难的洗澡水端出来，问：“你既然那么爱阿难，这盆水是阿难的洗澡水，你就把它喝下去吧！”

少女吓了一跳说：“佛陀，你是大慈大悲者，这么脏的水，为什么叫我喝呢？”

佛陀笑着说：“每个人的身体就是这么脏，现在阿难健康的时候，你就已经嫌脏了，那他将来衰老死亡时，你将又会如何呢？”

少女听了佛陀的话，认真地观察人身的各种不净，渐渐地在佛法的感化下，炽热的心也一天天平静下来。逐渐明白，过去对阿难的执着是愚昧的。阿难的身体，原来一样

欢。在母亲的再三盘问下，摩登伽女才告诉母亲她的心结，但母亲没法让她嫁给阿难。因为，母亲知道出家人是圣洁的，女儿这种爱恋不可能实现。母亲为此也找过阿难，哀求阿难说：你若不娶我女儿，她便会自杀。阿难只能以实相劝：我身为出家人，不能结婚。

不久，七月十五日到了。这天是佛教的“中元节”，又称“盂兰盆节”。盂兰盆，梵文音译，意为“救倒悬”，佛教认为在此日设置各种饮食供养一切出家人，即设斋饭供奉佛及弟子，可以救度在地狱受难的已故祖先，求得解脱，故也是佛欢喜日。这时舍卫国的国王胜军，为了救度已故的父王，在内宫准备了丰富精美的菜肴，迎请佛陀。城中还有一些德高望重的在家修行的信众，也同时准备了饭食，恭敬地等候佛陀和弟子们接收供奉。佛陀叫证悟者文殊，带领有成就的修道者以及有道高僧，分别到各设宴主人家中接受供奉。

只有阿难一个人，因为事先受到外地施主的约请，独自一人外出未回，来不及参加佛教的这次盛大的活动。阿难既没有悟道者同行，也没有法师相伴。他独自一人正在返回的途中，匆匆地赶着路，已经快一整天了，阿难都没有受到供给。他在舍卫城化缘，心里希望能在最后得到饭食。不觉之间，阿难又来到了摩登伽女的门前。当阿难来到她家门口托钵化缘时，少女热情供奉阿难之后，便乞求她的母亲用邪术迷倒了阿难，使他身不由己地进入了少女的闺房，少女如泣如诉地向阿难倾诉着她的相思，阿难如鱼随钩，不能自持，将要坠入欲海情波，破了戒身。

正在参加盛宴的佛陀心里一惊，感知阿难受难，赶紧返回寺院。立即派遣文殊菩萨到摩登伽女家找回阿难，使阿难幡然醒悟，进而鼓励少女，一起来到佛陀修行的寺院。

阿难与摩登伽女的故事（外一篇）

荆三隆

佛陀的十大弟子中，阿难尊者是“多闻第一”。佛陀当时传法是应机而行，随时提问，随时解答。佛陀圆寂后，弟子们相约把佛陀的话整理成佛经称为结集，前后大约有三次。

第一次结集就是由阿难凭记忆口诵佛陀所说，再由大家确认无疑后记录下来，这就是我们所说的佛经。这是由于阿难是佛陀的表弟，出家后一直在佛的身边，听到的佛法最多，所以有“多闻第一”的称誉。在《楞严经》和《佛说摩登女经》中记载着一段摩登伽女与阿难的故事。

阿难是释迦牟尼佛的表弟，其父是甘露饭王。佛陀成道后，回到故乡迦毗罗卫城传法，时二十五岁的阿难见佛陀的妙相庄严，就发心随佛来出家修道。他英俊，相貌庄严。佛经说佛陀有三十二相，阿难有三十相，称阿难“面如秋月，目似莲花”，很容易引起女性的关注。

一天，阿难单独到舍卫城街上乞食。走了很久，钵还是空的。阿难又饿又渴，走到一口古井旁，一位少女正在打水，她看见这位出家人后眼前一亮，由衷地发自内心赞叹：“多么英俊而庄严的出家人啊！“一念之间，她心里萌生起暗暗爱怜。

这位少女是摩登伽女，属首陀罗种姓。是古代印度种姓制度中的贱民，以清扫为业，不能与其他种姓交往。因此，当阿难向摩登伽女要水时，摩登伽女犹豫不决，不敢把水给阿难。阿难心知便说：佛陀倡导众生平等，你虽属首陀罗种姓，但一样可以供养出家人。摩登伽女听后一怔，不由自主地将水倒入阿难钵中，两眼直愣愣地注视着阿难，直到阿难离开的背影再也看不到的时候。

阿难那亲切的话语，真诚的眼神，那俊美的身影，都深深地打动着摩登伽女的心。回家后，这位少女便整日思念阿难，郁郁寡





观想我们用一种明亮而安详的光，送出菩提心和我们所有的安详、喜悦、快乐和最高幸福，给所有的众生，并净化着所有众生的恶业和痛苦。等等。

正如索甲仁波切在此书中“神圣的秘密”一节中所言，施受法不会对我们的身心造成任何的伤害和痛苦，它唯一伤害到的东西，正是无始劫以来给我们带来种种烦恼和痛苦的根源——我们根深蒂固的我执。经常修行施受法，我们的我执心会越来越弱，而我们的慈悲心和菩提心会越来越强大。这又会成为我们最大的资源和保护。古今中外难以计数的发菩提心的修行人，以虔诚的信心、慈悲和勇气，把施受法落实在生活中，他们的生命也因此充满着喜悦和崇高的价值和意义。

同样，我们修习施受法，以自己因为爱情和婚姻、家庭所受的种种烦恼和痛苦，来帮助承担和解除一切众生的痛苦，会很有效地帮助我们净除自己之所以遭受这些痛苦的恶业障。并且由此修行而增强的慈悲心和菩提心，又能有力地帮助我们剥落和解除内心几乎是挥之不去的怨恨、厌恶、愤怒、恐

在现实的爱情和婚姻家庭中，很多人都面对着数不清的大大小小的烦恼和痛苦。由于宿世的业缘，一个发菩提心学佛修行的人，也有可能遭遇到。同样面对这么多的烦恼和痛苦，菩提心的力量会帮助我们转痛苦为道用，将这些违缘和恶缘转化为对自他都有利益的修行的助益和增上缘。

如在当今世界享有盛誉的《西藏生死书》（美国·索甲仁波切著），其中的“慈悲：如意宝珠”这一章中，介绍了一种特别有助于启发我们自心本具的慈悲心和菩提心的“施受法”（自他相换法）的修行：通过我们的呼吸和如理如法的观想，以自己所遭受的种种的身心痛楚、烦恼与折磨，来帮助承担和解除其他众生、乃至一切众生的身心痛苦与烦恼。

比如说，我们可以观想一切众生因为爱情、婚姻、家庭等等所受的种种烦恼和痛苦化成黑气等，我们吸气时，以我们的慈悲心吸进这股黑气，并观想这股黑气等在我们心中的我执核心中消散了，在那里，它完全摧毁了我们的我执，并因而净化了我们的一切恶业；然后以我们觉悟的慈悲心和菩提心，



谈情缘与法缘

■ 清净

无力啄开厚硬的蛋壳，须借母鸡外力的轻啄，小鸡子就可以破壳而出，分享灿烂多彩的风雨阳光，无限生机一样。人如果被束缚在“利益”的重壳之内，就永远不能脱离利欲的重压，会活得很累，如果能跳出利欲的无限诱惑，打破为名利所活着的坚壳，就会重新审视人生、面对生活，任运随缘，惜福感恩。

佛陀认为，一切现象本自虚幻，一切烦恼的生成之因，皆在于心。一切心识亦为虚幻，必须以破妄有破万法的大智慧，直探心源，除妄归真，从而随幻随灭，运用于心，这就是“万法唯一心”。

佛教思想认识不仅仅是一种人生信仰，也是现实生活中“唯修相应”的实践活动。我们看待佛教义理，不应当只是从生活现象来认识。佛教的“宗教情怀”及其“亲修实证”，是一个完整的结合体，佛法关注人心灵的感悟和体验，其禅观的理论和实践方式，同样值得现代人追寻和借鉴。一切禅观的义理都讲究从法性契入，从心性探源。所谓佛说八万四千法，对治八万四千心。从文化角度来考察，关注人的心灵体验，反观内照，探究妄有心性的因果联系，对于教化人心，提高全社会的认识水平，都有一定的理论和实践意义。大乘佛学强调个体心灵的差异性，关注个人亲身体验的亲证经历。所谓世上没有一棵相同的树，没有一片相同的叶，世间也没有一颗相同的心，每一个人都是一个不同的世界，也同样具有一颗需要分别对治妄有的心，要契理契机，随机顺缘，要落实到区别对待上。人生在世间，难解不了情。知此五蕴身，彻悟在本心。修心路漫漫，五欲常显现，即使是得道的罗汉、菩萨，也难免妄有生心。人们熟知的佛教比喻故事“天女散花”，就说明了这个道理。心有则万有，心澄则物清。（参见：《蚁喻经》1卷《大正藏》第一册，第918页中至919页上）

心，从而声色熏心、沉溺迷离，男欢女爱、贪著不放，直至于元神尽失，气血殆尽。所谓丹田难守，方寸易乱，欲引情牵，扰得心焦灼，顷刻难安。色眼到色境，色境生色心，妄心不灭，人何以能宁、能静？尘生妄，苦海深，人人烦恼无休止。因此心安茅屋稳，性定菜根香。一切法从心生，心若无染，不为处境所惑，何妨尘扰？所谓“青山常不动，白云自去来。”对尘缘不动心，“色不迷人人人自迷”，人之烦恼，是自心所为，无欲“心”才能得大自在。

佛陀的修行理论是以“心”为出发点的，一切修行都要落在对治“妄有之心”上。身心健康，人皆所愿，舒畅的心理状态，就是首要因素。人若心平气和，就如临清泉，身心清爽，超脱色尘，“心火灭已，身得清凉”。认为真实的心性，本自于无，如磨铜镜，妄尘之垢，污浊则明。身体、意识，都好比是幻念污垢，只有将污染了的身心尽除，才能清净。

佛教的五欲聚集，烦恼不绝的理论，是一种“生活的认识论”，认为对于世界，包括自身的一切现象与形态，都应保持清醒的认识，这就是“正念”。万法皆空，要认识一切都是五蕴聚合，在人们意识中产生的虚幻，如水中月、空中花。从而会多一分宁静，少一分浮华。用慈心观想社会人生，感恩之心则多一分，角逐之念则少一分。心平则意气平，气平则平安随喜，圆融和谐。参悟自身都是由各种因缘构成，是一个不断变化的短暂的现象形态。人生百年，如电光石火、白驹过隙。又像夕阳残照，如在风雨中摇曳的火苗，似晨露在枝叶上的闪烁，不过忽然而已。一死方知万事空，来时人生无一物，去时一物终了无。身心都是由四大元素地、水、火、风聚合而成，由六根产生相应的六境，生成六识，形成妄有之心，从而使人们为了现实利益追逐一世，奔波劳碌一生。这好比一只孵化成熟的鸡蛋，小鸡常常





惧、挫折、伤害、失望等等给自他都带来痛苦的烦恼情绪，从而能很好地帮助我们转烦恼为菩提，用慈悲柔和的菩提心怀来对待曾经伤害过自己的人，走上一条能给自己和他人带来身心的愉悦与幸福、自利利他的光明的光明大道。

受很多宣扬“爱情至上”的影视文化和言情小说的影响，不少已经结婚成家的人，纷纷在婚外恋中寻找“新的爱情”，并且还会以“这是我的缘分”等等作为借口，其结果必然是对他人和自己都带来很不好邪淫恶果。

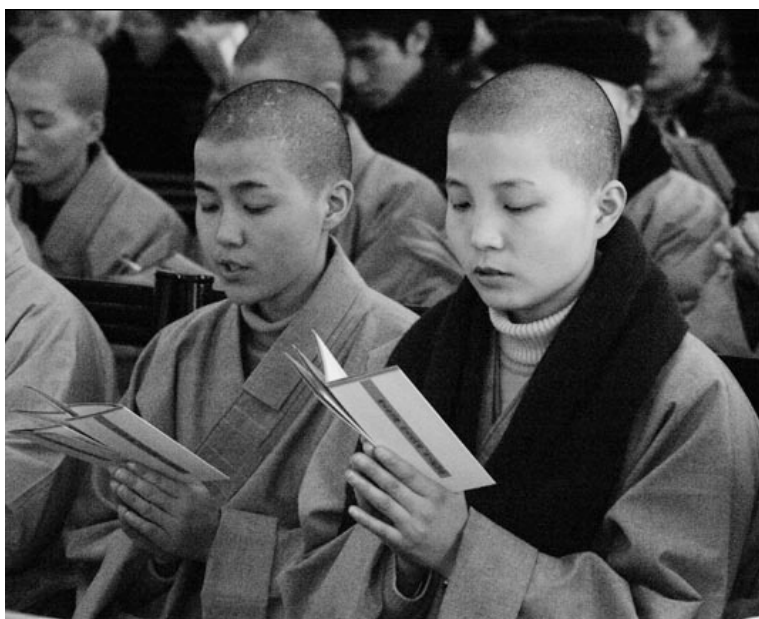
不少佛教典籍中都记载有邪淫的恶报。如南传佛教的《长老偈·长老尼偈》中记载有这样一个故事：一位已经证得阿罗汉果的比丘尼，用宿命通回观自己的过去世。她有一世曾经是一个有钱的商人，因为婚外恋与人私通邪淫的恶业，死后堕落到了地狱、饿鬼、畜生这三恶道中受了非常多难以用言语描述的痛苦。投生做畜生的时候，每一世都遭受被活活阉割等等痛苦。好不容易今生终于投生在一个富有的人家做女儿，教养良好，品貌端正，然而她在出家为尼前，先后嫁了几个丈夫都被无缘无故地嫌弃、冷落和最终抛弃。这些都是那一世当商人时邪淫的恶报所至。她今世因为深深觉悟到人生的痛苦，出家精进修道，终于得成圣果。

同样面对婚外的情缘，赵文竹先生的著作《遭遇山桃花》，给我们做出了很好的示例：一个发菩提心的学佛修行人，完全可以把个人的情缘转化为清净的法缘，并升华到对所有众生的慈悲心和菩提心上。

赵文竹先生1955年出生在山东一个偏僻的小山村，天资聪慧，多才多艺，对艺术与美有与生俱来的颖悟和热爱。他少年时代曾历经坎坷，然而他自强不息，自学起家，获得过多项国家专利，其独创的“玻璃画”“水泥画”等被众多权威人士誉为“中国一绝”。中央电视台，美国熊猫电视台，香港

凤凰卫视，新华社，人民日报，大公报等海内外权威媒体和报刊杂志，对他多次进行报导，并摄有多部电视专题片参加国际文化交流。正当他红得发紫，正处于人生事业青云直上的辉煌时期，名利滚滚而来的时候，他在四十岁时值遇了博大精深的佛法，叹未曾有，于是携妻带子，隐居在燕山深处的小山庄里静心修学佛法。正如他的诗所言：“闯遍神州人称绝，始知万法本来空。一笑回身归山去，高卧青石听泉声。”

赵文竹先生在隐居山林学佛期间，创作了大量的佛教国画和佛教诗歌、小说、散文等。其作品有系列诗画《老先生》、《居士歌》、《魏老爷》，作品集《百劫尘缘》、《常怀感激》、《梦想成真》、《啼笑人生》、《汉字禅解》（上、下）等等。蕴含着深刻的佛理的诗文，韵味深厚且优美灵动的国画和书法，奇特而丰富的天才构思和意境，天文地理和古今中外的深厚学养，流畅生动且幽默风趣的语言表达，使得他的作品雅俗共赏，具有感动人人心灵，净化人们灵魂的力量，深受广大读者欢迎。



■ 刘永

往生西方比来生得人身容易得多

有些人误认为：如果五戒十善做得不到位，下世就不可能再有获得人身的机会，更不能往生到西方极乐世界。这论调是以“得人身之法”来障碍“带业往生之法”。

净土法门这一特殊法门，与其它只靠自力修持的法门不同，它是仰仗阿弥陀佛的慈悲愿力摄受往生西方极乐世界的。我们凡夫只要信愿坚固，执持“南无阿弥陀佛”名号，那就必定往生西方极乐世界有份。往生西方极乐世界的条件，只有“信愿念佛”而已，又临终有佛力救度，因此，我等一般末法众生求生西方极乐世界，比求下世保持人身还要容易。我们要坚定今生必定往生的信心！

十善分上、中、下三品，分别招感天、人、阿修罗三善道身。印光大师开示：“你要晓得来生做人，比临终往生还难。何以故？人一生中所造罪业，不知多少。别的罪有无且勿论。从小吃肉杀生之罪，实在多的

了不得。要发大慈悲心，求生西方。待见佛得道后，度脱此等众生。则仗佛慈力，即可不偿此债。若求来生，则无大道心。纵修行的工夫好，其功德有限。以系凡夫人我心做出来，故莫有大功德。况汝从无量劫来，不知造到多少罪业。宿业若现，三途恶道，定规难逃。想再做人，千难万难。是故说求生西方，比求来生做人尚容易。以仗佛力加被故，宿世恶业容易消。纵未能消尽，以佛力故，不致偿报。”（《印光法师文钞三编卷三·复智正居士之母书》）《观无量寿经》的下辈三品实际上是涵盖着我等现在的凡夫众生，我等绝大部分末法凡夫都属于造恶的众生。

如果出世间的这种心态还没有建立，我等绝大部分末法凡夫因自己的五戒、十善做得不怎么样，下世连保持人身都很难，到那时还有这修行成佛的基本条件吗？不幸中的万幸是：哪怕我们的五戒、十善做得不是那



生死随缘

■ 圆缘

禅宗里有则机锋逼人的公案：

洞山因僧问：“寒暑到来时，如何回避？”师曰：“何不向无寒无暑处去？”曰：“如何是无寒无暑处？”师曰：“寒时寒杀阍黎，热时热杀阍黎。”

在这则公案里，“寒暑”是禅家对生死、烦恼一类的譬喻。佛教徒追求的是对生死烦恼的超越，但是这样的净土到底在哪里呢？洞山禅师的答复是“寒时寒杀阍黎，热时热杀阍黎”，热时让它热，冷时尽它冷，只要你随缘自适，便无处不可逍遥自在。

珍惜生命、顺应自然，该来的终归会来，该去的终归会去。我们无法挽留，也无法驱散，平心对待，一切随缘——这就是洞山禅师的观点。而这种面对生死，随缘应对的态度在禅者之中比比皆是：

后唐保福禅师将要辞世示寂时，向大众说道：“我近来气力不继，想大概世缘时限已快到了。”门徒弟子们听后，纷纷说道：“师父法体仍很健康”，“弟子们仍需师父指导”，“要求师父常住世间为众生说法”，种种劝慰不一而论。其中有一位弟子问道：“时限若已到时，禅师是去好呢？还是留住好？”



这里，弟子所问的不光是禅师的生死的去留，还是一个直接面对生死的态度问题。且看保福如何作答。

保福禅师非常安详，他以一种非常亲切的口吻反问道：“你说的是怎么样才好呢？”

这个弟子毫不考虑，答道：“生也好，死也好，一切随缘任它去好了。”

看来这个弟子也是有些悟性的，他的答不落两边，而是直取其切要：管它生死呢，生就是生，死就是死，哪个来就随哪个去！

所以保福禅师听到如此答复，很是高兴，哈哈一笑说道：“我心里要讲的话，不知什么时候都被你偷听去了。”言讫跏趺示寂。

说到生死，在一般世人看来，生之可喜，死之可悲，但在悟道者的眼中，生固非可喜，死亦非可悲。生死是一体两面，生死循环，本是自然之理。不少禅者都说生死两者与他们都不相干。如宗衍禅师曰：“人之生灭，如水一滴，

沤生沤灭，复归于水。”道楷禅师示寂时更说得好：“吾年七十六，世缘今已足，生不爱天堂，死不怕地狱；撒手横身三界外，腾腾任运何拘束？”禅者生死，有先祭而灭，有坐立而亡，有入水唱歌而去，有上山掘地自埋。总之，生不贪求，死不畏惧，禅者视生死均为解脱。

北宋大将军曹翰率部下渡过长江，进入圆通寺，禅僧们惊恐奔逃，而缘德禅师却跟往常一般平静地坐着，曹翰走到禅师跟前，禅师不站立不拜揖。曹翰大怒，呵斥道：

经过佛法长期熏习的。念佛行人要使自己的身、口、意与佛号功德相应，就要不断改正自己的不良习气；要起好心，说好话，作好事，做好人，为其他未学佛的人做个好榜样。

持戒念佛是我们中国净土宗历代的传承，净业行人应当将持戒念佛的家风在现代发扬光大。藕益大师开示：“持戒与念佛，本来就是一门。净心持戒为因，得生净土为果。若以持名念佛为捷径，修学戒律为迂曲，既有违释尊临涅槃时留下的以戒为师的

遗命，又如何能成就念佛三昧？业障尘垢重重缠缚，净土岂能得生？戒律如同大海没有边际，岂不是法门广大？持戒就能担保解脱烦恼，岂不简易？所以一心念佛者，必定会想止恶防非，从而专精于律学，用以清净身口意三

业；专精戒律者，才能决定往生净土。而一心念佛，现世则绍继兴隆僧宝，临终上品上生。修持法门之妙，还有哪一种能超过它呢！只此一大事，怎么能在其中硬做分离，而贻笑于有见识的人呢？”（《重治毗尼事义集要》）信愿念佛，即含摄“戒、定、慧”。我们如果能一心念佛，诸恶不敢入，即为戒。

总之，念佛行人宜奉持净业三福，以深信切愿，持戒念佛，如此其往生的品位自然不在中下。

么到位，我们只要有深信切愿持名，靠阿弥陀佛的慈悲愿力加持，也能够带业横超到西方极乐世界去。我等绝大部分末法凡夫就是将到三恶道去的人，幸好有阿弥陀佛的慈悲救度。虽然我等绝大部分末法凡夫是造了三恶道的业力，我们下辈子保持不了人身，我们是要到三恶道里去的人，但是由于我们现在有惭愧心，有忏悔心，相信阿弥陀佛能救我们，全身心地依靠阿弥陀佛，我们至诚地念佛——求往生到西方极乐世界；那么阿弥陀佛以他的大慈悲愿力，我们临命终时，承佛慈力亲自来接我们到西方极乐世界去。这就比下辈子做人来得容易，而且容易得很多。

往生西方极乐世界全凭信愿，持戒念佛功夫的深浅决定往生的品位，持戒能增上往生的品位。我等净业行人信愿持名，虽然能仰

靠阿弥陀佛的大悲愿力而带业往生，但是仍要尽自己的努力去持戒。“戒为诸法之基址”，戒是佛门的规矩，也是学佛修行的基础。首先我们要有这个持戒的态度，不能认为“带业往生”就可以不持戒，以致肆意再造恶业。“五戒”（“不杀生”、“不偷盗”、“不邪淫”、“不妄语”、“不饮酒”）为佛教一切戒的基本，佛戒的种类层次虽多，然都以五戒为基础。要把五戒持好，以尽到为人的本分，作为求生西方极乐世界的基础。至于要做到内心清净，那是要





莫以善小而不为 ■ 向禅



“长老没听说过杀人不眨眼的将军吗？”禅师看了他很久，回答说：“你哪里知道有不怕死的和尚呢！”曹翰极为惊奇，对禅师产生了敬意，问：“禅僧们为什么走散了？”禅师回答：“敲起鼓来自会集合。”曹翰让手下去击鼓，并无禅僧到来。曹翰问：“为什么不来？”禅师答：“因为你有杀人之心。”说着自己起身击鼓，禅僧们就来集合了。曹翰向禅师礼拜，请教取胜的策略，禅师从容答道：“这不是禅僧所了解的事。”

缘德禅师不惧生死，从心理上击败了大将军曹翰，使圆通寺化险为夷。这种良好的心态是禅师智慧的表现，是在长期的修炼过程中养成的。人生一世，什么情况都会遇到，天灾人祸时时难免，只有炼就不惧生死的良好心态，才能镇定自若，冷静处理，走出险境。一个人的生命虽然是有限的，但在有限的生命历程中，能做些有意义的事，为后人留下点有意义的东西，才是我们要追求的正道。

禅宗经典《正法眼藏》对人生的提示是：生及生，灭及灭，正视这轮回往复，均属自然。而了解生命的本质与永恒的真理的

人才会无所畏惧，也不会为任何生离死别而哀伤悲泣。在自由自在的精神境界中才能笑谈生死，超越生死。看透了生死的本质，即使面对死亡，也不会悲观，毋须惊骇，顺其自然，处之泰然。看淡生死才能更潇洒地度过人生。

宋代的此庵守净禅师有偈云：“流水下山非有意，片云归洞本无心；人生若得如云水，铁树开花遍界春。”

日出日落，花开花谢，流水潺潺，白云冉冉，这些本是自然无心的流布。同样道理，阴阳消长，成住坏空，亦是天道之循环，自然之法则，不是你我可以改变的。无情如此，有情亦是，万物如此，人事亦同。人生在世，如果能像这些自然造化之物一样无心而逍遥自在，脱去名枷利锁的束缚，随遇而安，随缘生死，那将是多么洒脱自在啊！

所谓无心道人即存在于日常生活当中，吃饭穿衣无别事，见山见水总皆然。《人天眼目》卷二有语：“无圣可求，无凡可舍。内外平怀，泯然自和。”禅家认为世间的一切，无论生死，无论烦恼，总是“触目菩提”，一切都在处处显现着真如实性，正是“处处逢归路，头头达故乡；本来现成事，何必待思量。”

那生死本就是古来有之，生与死是不相分的，生中有死，死中有生，生死本就一体，任何人都无可逃避。因此，禅家也把参破生死当作一件大事，常把：“生死事大，无常迅速”挂在心头，以此提醒自己勘破世事如梦。而一旦开悟，则无论是生还是死，都可以不怨天，也不尤人。

其实，百年也不过弹指。每个人的一生，苦也罢，乐也罢，都无非就那一副血肉之躯。既然生在人间，就应该一切随缘，生的时候不忧虑生，死的时候不惧死，对一切都安之若素。这也是一种顺应自然发展规律的生存之道。

母亲最近身体不适，我便请了假陪她去看大夫。公交车上下来，由于从站台到医院的大门还有一段距离，时间也还充足，我就搀扶着母亲慢慢地走。走了一段路，母亲忽然停住了脚步，示意我向她的右前方看。

在母亲右前方的非机动车道的边上，有一个十多岁的小姑娘正站在一辆落了链的自行车旁边忙活，可能是由于掌握不好技巧，她每次安上的链条总是在转了半圈之后又掉了下来。母亲说：“去帮帮她吧。”我有点不情愿，因为担心链条上的黑色机油弄脏我的手，再说今天是双休，看病的人一定有很多，我可不想排老长老长的队在那里等啊等的。我就对母亲说：“还是快点去医院吧，这点小事情让她慢慢去弄好了。”母亲执拗地停在那里时，说：“在你看是小事情，在她就是大事情！你不帮她，我就不去看病了。”我只好妥协，走上前去，只花了两分钟就把链条给小姑娘上好了。看着自行车又能骑了，小姑娘开心地笑了起来，然后甜甜地对我说了句：“谢谢叔叔！”然后又从口袋里掏出纸巾给我擦手。

看着她骑着自行车远去的身影，母亲语重心长地对我说道：“你只用了两分钟，而她却难为了半天，莫以善小而不为啊！”母亲的话让我有了一点小小的不好意思，两分钟其实也耽搁不了我做什么事情的，而且这两分钟的成果还居然让我有了一点小小的成就感，觉得原来做一件好事竟真的是举手之劳，可一开始居然怕弄脏了手而不肯去做

呢！

之后我上班时常会想起母亲说的话：“莫以善小而不为”，于是就会在外出买午餐的时候主动帮同事带上一份，打扫办公室卫生的时候会主动地把大家来不及丢弃的垃圾袋带到外面的垃圾房，有时空下来就会帮传达室的老大爷给各科室送一下报纸，下班回家时碰到邻居拎着大包小包就伸出手帮忙拿一下，逛街时看到盲人过马路就主动把他送到马路对面，外甥遇到数学难题向我求教时我不再不耐烦，而是耐心地给他讲解，甚至别人掉落地面的一串钥匙，我也不会再向从前那样置之不理，而是及时提醒失主……我发觉，我比以前变得乐观了，我的心情常会因为做了一点小小的善事而变得好起来，我的人际关系开始和谐了。

当我把这些细微的转变讲述给母亲听的时候，信佛多年的母亲微笑着念了句阿弥陀佛，然后告诉我说，孩子，你所做的这些虽然是举手之劳的小事，但这也是在布施啊。接着母亲告诉我，在佛教的布施中，有一种叫无畏施，从佛教的教理方面来说就是拔除众生的痛苦，使他们远离畏惧，有安全感。就比如佛教中大慈大悲的观世音菩萨，他又被称为“施无畏者”，因他能施与众生无畏。那些处于困境中的众生如果有厄难恐惧，只要虔心诚意恭念观世音菩萨的名号，观世音菩萨就会即时循声救苦，免除其难，使他远离畏惧。如果把无畏施落实到生活的层面上，那就是当你以慈悲之心去做善事，





哪怕极其细微的善事，就像救助一只蚂蚁那般微小的生命，也是在帮助众生去除畏惧，在帮助的当下，你就是菩萨。

为了更加形像地说明佛教的种善因得善果的关系，母亲讲了一则寓言：一只小蚂蚁在河边喝水，不小心掉了下去。它用尽全身力气想靠近岸边，但没一会儿就游不动了，在原地打转，小蚂蚁近乎绝望地挣扎着。这时，正在河边觅食的一只大鸟看见了这一幕，它同情地看看这只可怜的小蚂蚁，然后衔起一根小树枝扔到它旁边，小蚂蚁挣扎上树枝，终于脱险回到岸上。当小蚂蚁在河边草地上晒身上的水时，它听到了一个人的脚步声。一个猎人轻轻地走过来，手里端着枪，准备射杀那只大鸟。小蚂蚁迅速地爬上猎人的脚趾，钻进他的裤管，就在猎人扣动扳机的瞬间，小蚂蚁咬了他一口。猎人一分神，子弹打偏了。枪声把大鸟惊起，振翅远飞了。尽管蚂蚁是比大鸟弱小许多的小动物，但它却用自己的力量帮助大鸟躲过一次杀身之祸。

母亲说，你看毫不起眼的蚂蚁，却在关键的时刻能发挥重要作用。世事往往也是这样的，不要因为善“小”就忽略不做，一件极细小的事情，改变的往往可能是你的一生。所以，我们做人要时时怀有善念去行仁义之事，当别人需要我们伸手帮忙的时候，一定不要迟疑，不要装着没看见。佛教认为施比受更有福，能给予证明你有能力，给予能让你心情愉快，并且无心的、不求回报的给予更是一种美德，让你的人生步入一种更高的境界

再来说一个二战时发生的小故事吧：在二战即将结束的日子里，英国战机在敌占区执行任务时不幸暴露了目标，德军高射炮齐发，很多炮弹击中了飞机，有的炮弹甚至直接打进了油箱。飞行员们想，自己的生命就要走到了尽头，但这些炮弹在油箱里竟然没有爆炸，真是不可思议。受到奇迹鼓舞的飞

行员们振作精神，终于冲出重围，安全返回基地。后来技师分别从飞机油箱里取出了11枚高射炮弹，令人惊讶的是，它们个个完好无损！11枚炮弹被解体后，人们恍然大悟，弹壳里根本没有炸药。在其中一个弹壳里，有人发现了一张用捷克语写的字条，上面写着：“我能做的仅此而已。”

原来，这些做过手脚的炮弹是德国军工厂里的地下反法西斯组织成员的杰作。他一定觉得自己的力量弱小，对反法西斯的贡献微乎其微。他也许怀疑过此举是否有意义，他无法知道自己的成就，更从未得到过表彰和感激，但这个捷克工人却默默努力着，冒死为他人换来生的希望。

说实话，这个故事让我觉得很惭愧，因为我远没有这个捷克工人那样的坚定和勇敢。因为之前的我，受惠于人尚不知感恩，所以对于他人的疾苦则更加视而不见、听而不闻，这其中最大的障碍是以自我为中心。但是反过来想一想，我们都只是一个平凡的生命个体，灾难和不幸随时都会降临到我们的身上，有一天我们也会需要别人的帮助，也许我们今天帮助过的人，明天就会走过来帮助我们，就像佛说的那样：学佛的人懂得因果，懂得因果就知道行善，而每一个善念都会有很大的果报。况且那无心的充满善意的举止行为，还将让我们获得不可预想的喜悦。而在这个大家共同生存的社会，只有相互扶持、相互帮助，才能创造出和谐和美满的生存环境。

所以我们要付出的心，只要能够利益众生，不论多小的善都不要忽略，都要于当下及时付诸行动，成就他人的同时也是在成就你自己的悲心，所谓“积善虽无人见，存心自有天知”。要知道，善再小，哪怕只是以温柔的语言抚慰忧愁之人，哪怕只是以公正的态度化解他人纷争，哪怕只是举手抬足帮助他人解决燃眉之急，都是布施，都是一次自我的提升和心灵的净化。



秋

■ 朱玲丽

经历了春的温暖，夏的绚烂，这迟来的秋，留给我们的又是怎样的惊喜。

秋，美在一份澄澈，美在一份宁静。

河边的杨柳已褪去了稚嫩的鹅黄，变得知性而温柔。草叶上的露珠泛着点点的光亮，带来一份专属的透彻与宁静。天空中的白云嬉戏着奔向不知名的远方，一两只的鸟儿偶尔低低的飞过，留下一声声空旷的吟唱。想起秋这个季节，这样澄澈宁静的画面便会浮现在脑海。

秋，是回归的季节。黄昏降临村落，袅袅炊烟升起。老人们安详地坐在自家门前的台阶上，守望孙子孙女的归来。终于，放学的孩子们叽叽喳喳地回到了家，笑容便像花儿一样绽放在每个人的脸颊上。蓝天彩云之下牛儿马儿也不再张扬，安静的吃着自己面前的美味佳肴。一切的一切都在有条不紊地进行着。祥和、安宁的氛围充满了整个村落。所有的喧嚣都回归为一份宁静。

秋，是思念的季节。秋天来了，菊花开了，香满大地，此时你我的内心只剩下一份浅浅的情愫。在这个不加粉饰的季节里，拥有的只是单纯的悲喜与期盼，于是，思念便成了永恒的主题。对家乡的思念、对朋友的挂念、对离别的伤感、千般万种思绪涌上心头。抬头望断南飞的大雁，低头思念故乡的明月。再高旷的天空似乎也容不下自己满满的思念。

秋，是沉淀的季节。于秋日的某个黄昏，安静的坐在某个角落。回顾一路走来的点点滴滴，想想未来的征程，这也不失为

一种惬意的生活。让所有的繁华褪去，留下素颜的自己，慢慢沉淀在自己的世界，问问自己，这一路走来，学会了什么，得到了什么，失去了什么。忙来忙去是为了什么。沉淀下来的自己是不是有不一样的收获。

秋，是读书的季节。在这个金子般的季节，你可以自由地畅游在书的海洋，捧一本爱书，吹一缕秋风，呼吸果实散发出的芬芳。携同伴出游，在秋的怀抱中充实自己，完善自己。让所有的一切都化为你心中的风景，让你的精神世界在秋的净化下升华。似乎，就在那秋季里，学会了淡泊、学会了低调。

秋，澄澈而宁静。回归的号角在秋季响起，思念的情愫在秋季萌生，沉淀的自我在秋季苏醒，读书的声音在秋季回旋。这就是秋的魅力，那份单纯的悲喜与期盼，那份澄澈与宁静。





姑苏行（二首）

■ 李成君

一
古城姑苏紫梦魂，胜景江南久牵心。
丝雨涤洗板石青，风月弥香幽巷深。
吴侬软语频佳话，袅娜委婉柔糯音。
河漾碧波著款曲，桥映清流谱妙吟。

二
姿影楼亭焕奇新，曼妙逸观好园林。
三绝遗韵桃花坞，百代才情芳草春。
和合圣迹寒山寺，范公义举慈庄村。^[1]
儒雅圆融谐安祥，恬静隔尘殊温馨。

注：[1]北宋名相范仲淹曾在此地首倡义举：创办“义田”、“义室”、“义学”等慈善设施，史称“范义庄”。

2011年3月

73

皓月诗五首

■ 皓月

古庙寒灰隐深山，禅心如雪绝尘染。
芒鞋破衲浑不觉，净莲香飘红尘岸。

山野开遍菩提花，青山白云是我家。
故乡风月无须求，回眸处处景色佳。

一九墨化一山川，云卷云舒自在禅。
朗朗乾坤千江月，万月影归天一丸。

心有千千壑，须菩提不说，
山亦学圣人，维摩诘一默。

千年名山见远公，万丈崖前一点空，
笑看白云波浪涌，闲心步随古人踪。

〔注〕远公：东晋庐山慧远大师，净宗初祖。后人多把得道高僧比作远公，以示尊敬。

游寒山寺有感

■ 伊伊缘心



满地秋叶谁为扫，盖因婆婆染红尘。
千年钟声隐约传，不见当年和合仙。
寒山拾得莲花明，张继何需对愁眠。

能够拥有。有时候，给了我们弥补的机会，但是却不愿意付出更多。于是在思想上仍然遗憾，在行动上仍然不满意。想一想，觉得这真的是在自寻烦恼，要么想拥有已不能拥有的，要么后悔已经拥有的，要么抱怨一直拥有着的。

有时候，觉得自己本来就不完美，那还苛求什么？都想要最强，那谁当弱者，谁当凡人？都想要最美，那什么又是绿叶，什么

又是枝干？知足者常乐，即使有时候自己会在某一瞬间感到自卑与自悲，但那至少只是一瞬，而不是永远。所以，我承认我目光短浅，安于平常。大千世界中那么多纷纷扰扰的脚步，我只想保持着自己不快不慢的步伐；即使没有轰轰烈烈，我也甘愿做“庸者”的平平淡淡。

淡，它对我是真实的就足够了。想那么多，追求也那么多到底是为了什么？安乐的时候不享受，宁静的时候不平静，跟着他人转了一圈又一圈，不断的向上、向上、索取、索取，在清醒的时候抱怨着老天不公；在不清醒的时候不择手段，终于不再有歇一歇、笑一笑的自由。意识在有些情况下，真是可怕，它会引导着你后悔，痛苦，空虚。

我想法师说的是对的，人们受着欲望的驱使，不得自在，在滚滚红尘里虚生浪死。我们生于斯世，自当可安心于斯世。无欲无求又有什么不好的？简简单单地做着自己，不奢求，不迷茫，于千千万万人中遇见有缘的人，不早也不迟地走着自己想走的路，不是很好吗？

我心何求？

■ 李楚楚



难得有这么好的机会，我们可以坐下来，听法师讲经说法。法师说，我们需要的很少，但却追求的很多，世间之人都被欲望牵着了鼻子！想想，实然！

离开寺院的时候，同行的好友说，如果真的无欲无求了，那还是人吗？那活着还有什么意思？她这样自言自语地问，其实并不期望我的回答，只是表明她在思考这样的问题。不过也引得我陷入了无尽的沉思。

是啊，我想，到底什么是人呢？一辈子光鲜亮丽就是人了吗？不断的去谋求自己想要的就是人了吗？我们总是不满足自己已拥有的，总是奢求无法得到的。如果有一天终于登上了珠穆朗玛峰，我们就想着昭告天下，以求名垂千古；如果今天过着梦想的生活，我们就希望能够改变一下节奏，以便荡漾出另一种波澜。我们总是不知足，总是在好的时候妄想更好，在更好的时候妄想最好。于是乎，日子在忙忙碌碌中悄然流走，我们在不知不觉中长大、变老。终于有一天，有片刻的安闲，我们回首平生，觉得这些真没意思，并不是我真的想要的！那你真的想要的到底是什么？什么对你才有意义？吃饱了，想着下次决不会再吃刚刚吃的东西；成绩赶上了，就想一蹴而就，为自己不能超越更优秀的人而自寻烦恼；平凡人生，总想着惊天动地；萤火微光，却想着照亮别人。

不安心，不快乐，不清净。

有时候，明知道自己不适合，但却奢望





三、儒释互依

印光法师在与弟子谈论儒家思想与佛家思想的关系时，认为儒家与佛家思想是相互依存的。若没有儒家思想作指导，一个人学佛也学不好；若没有佛家思想为旨归，则儒家思想便难以落到实处。印光法师在与很多信徒谈到儒释关系时，都谈了自己的见解。他在《复安徽万安校长书》中说：

尽性学佛，方能尽伦学孔。尽能学孔，方能尽性学佛。试观古今之大忠大孝，与夫发挥儒教圣贤心法者，无不深研佛经，潜修密证也。儒佛二教，合之则双美，离之则两伤。以世无一人不在伦常之内，亦无一人能出心性之外。具此伦常心性，而以佛之诸恶莫作，众善奉行，为克己复礼，闲邪存诚，父慈子孝，兄友弟恭。由是夫子兄弟等，相率而尽伦尽性，以去其幻妄之烦惑，以复其本具之佛性，非但体一，即用亦非有二也。此实也，所云佛化之儒宗，不过表示其实而已，有何不可。

印光法师认为，学佛学深入了，才能更好地学习儒家伦理之道；儒家思想学好了，才能为学佛奠定基础。法师认为，凡是对于儒家思想有研究之人，都会深究佛经的道理。儒佛两教，合之则相得益彰，分开则两败俱伤。以儒家伦常的道理修行佛法，则更容易成就；以佛法的道理行儒道，则佛化之儒宗更为人称道。以儒家思想与佛家思想相互融合来行人伦之道和修行佛道都能达到最好的效果。

印光法师在《儒释一贯》一文中，也论述了儒佛相互依存的观点：

儒释无二道，生佛无两心。以人同此心，心同此理，一切有情，皆禀真如佛性而得建立故。然复生佛迥殊，凡圣各异者，以因地之迷悟不同，修德之逆顺各别也。由是儒释圣人，各出于世，为之倡导。俾一切众生，返迷归悟，溯流穷源，以复其固有之本性而已。其发挥虽有权实浅深，方便究竟之不同，而其所宗之理体，所修之

出世间一切诸法，既要注重出世间的事情，也要关注现实人生，尤其是人伦之道。要使人尽到人伦之道，就应当按照儒家思想来指导自己的言行。印光法师在与很多信徒的书信中，都反复强调运用儒家思想为人处世的道理，劝告信徒在学佛时一定要尽到人道之责。印光法师在《与丁福保居士书》中说：

至于学佛一事，原须克尽人道，方可趣向。若于孝悌忠信，礼义廉耻等事，一不实践。虽终日奉佛，佛岂佑之哉？良以佛教该世出世间一切诸法。故于父言慈，于子言孝。各令尽其人道之分，然后修出世之法。譬如欲修万丈高楼，必先坚筑地基，开通水道。则万丈高楼，方可增修，且可永久不坏。若或地基不坚，必至未成而坏。语云：“选忠臣于孝子之门。”学佛者亦复如是。

印光法师还常告诉信徒们，如果要学习佛法，首先要克己慎独，事事皆从自己心地中真实做出。这样的人才能算作真实的佛子。假如其心奸邪，想借助佛法来免除罪业，就像一个病人先服毒药，然后再服用良药，要想身轻体健，延年益寿，是不可能的。法师在《与丁福保居士书》中说：

欲学佛法，先须克己慎独，事事皆从心地中真实做出。若此人者，乃可谓真佛弟子。若其心奸恶，欲借佛法以免罪业者，何异先服毒药，后服良药。欲其身轻体健，年延寿永者，其可得乎。

印光法师告诉弟子们，在学佛之时，一定要同时重视儒家思想的教育，特别是对孩子从小进行儒家思想教育。如果不重视对子女的儒家思想教育，不仅社会易动乱，国家没有贤才，而且学佛也学不好。法师在《复安徽万安校长书》中说：

然在家学佛，必须深信因果，恪尽己分，戒杀护生，至心念佛，为决定不易之修持。所言恪尽己分，即慈孝友恭等。然世之不治，国乏贤人，其根本皆由家庭无善教所致。

教以为之肇也。

印光法师不仅提出了对子女从小进行儒家思想教育的重要性，而且，还提出了进行儒家思想教育的具体方法。他在《复永嘉某居士书四》中，提出了自己的观点：

然读书之时，不可即入现设学校。宜合数家请一文行兼优深信因果之师，令其先读四书及五经耳。待其学已有几分，举凡文字道理，皆不被邪说俗论所惑。然后令其入现学校，以开其眼界，识其校事。不致动与时乖，无由上进矣。能如是，则有天姿者，自能有为。无天姿者，亦为良善。独善兼善，自利利他，实不外此老僧常谈也。

在如何运用儒家思想来培育自己人格的问题上，印光法师指出应当多读诵《四书》。他认为，《四书》是孔门圣人继承前贤，开启后学的经典，能够使后人明其德行。因此，印光法师劝人从中汲取有利于明明德和修道的有益成分。学习其中“格物慎独，克己复礼，主敬存诚”的为人处世道理。印光法师在《〈四书满益解〉重刻序》中对此有论述：

《四书》者，孔门上继往圣，下开来学，俾由格物致知以自明其明德，然后推而至于家国天下，俾家国天下之人，各皆明其明德之大经大法也。……其大纲在于明明德修道。其下手最亲切处，在于格物慎独，克己复礼，主敬存诚。学者果能一言一字皆向自己身心体究。虽一介匹夫，其经天纬地、参赞化育之道，何难得自本心。俾圣贤垂训一番苦心，不成徒设，而为乾坤大父大母增光，不愧与天地并称三才。可不自勉乎哉！

二、儒学是学佛的基础

印光大师推崇儒家思想的目的，不仅是让一个人成为在德行学问方面都受人尊崇的人，而且还是为了学佛的方便。印光法师认为，对于一个将要学佛的人来说，首先应当克尽人道，只有将人做好了，才能在学佛时容易得到修行功夫。法师认为，佛教包括世

印光法师是一位既深明佛教思想，又通达儒家思想的高僧。与一般高僧不同的是，他在信佛之后并没有排斥儒家思想，反而将儒家思想作为学佛的基础和条件。他无论是在向弟子讲开示还是在给弟子的书信中，都劝告弟子在学佛时，一定要注重对儒家思想的汲取。他认为，儒家思想不仅是做人的基础，而且也是学佛的基础。儒家思想与佛家思想不仅相互依存，而且相互融合，一以贯通。

一、儒学是做人的基础

印光法师从幼年开始学习儒家经典，深受儒家思想的影响。他将儒家思想作为为人处世的思想指南。即便在他出家之后，还十分推崇儒家思想，并且在与弟子的书信和开示中反复讲述儒家思想对成长的作用。印光法师认为，父母在家教之时，首先应当从孩子幼年开始，以儒家的孝悌忠信、礼义廉耻、勤俭温恭的道理来教育他们。从小塑造他们良好的品格，这样，在他们入学读书之后，就奠定了学习文化知识的基础，学习才容易进步。假使一个人从小缺少家教，娇生惯养，任其所为，将来即便他“才高八斗，学富五车”，只会做一些毒害生灵，毁灭人道的坏事，充其量只是一个儒门的败类而已。印光大师在《复永嘉某居士书四》中说：

虽志在成就子弟，而不知子弟之成，唯在家教。凡属子女，必须从幼教以孝悌忠信，勤俭温恭。至其长而入学读书，方有受益之基。倘自幼任性而惯，且无论无天姿无善教，即有天姿有善教，亦只成得个文字工人，儒门败类而已。世有才高北斗，学富五车，而其所作所为，皆仗此聪明，以毒害生灵，毁灭道义者。其原皆由初无家

印光法师的儒释一贯思想

■ 继平





工夫，其大端固无二致也。

印光法师在这段论述中指出，儒家思想与佛家思想本来是相一体的。众生与佛也并无二致。一切有情众生都具有佛性，之所以区分出佛与众生，是因为迷悟的不同，修德的差异。佛是已经开悟的众生，众生是不曾开悟的佛。从这一点来说，儒家思想与佛家思想在很多时候是相互依存，不可分离的。法师认为，为了让一切众生能够返迷归悟，恢复其本有之佛性，为此，儒家和佛家圣人才出现于世间，倡导圣人的理念。以善巧方便度化众生，令其入佛知见。

印光法师在《人字发隐》一文中，在论及人的含义时，认为一个完整意义上的人不仅要具足儒家的仁义道德，还应当具足佛家心性修养。从而将儒家思想与佛家思想相互依存的关系说得更为清楚直白。印光法师说：

人之德能，大端有四。人者，仁也。仁慈惻隐，自利利他，故名为人。人者，忍也。忍劳忍苦，担当柱地撑天之事，故名为人。人者，任也。力任孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻之八德，俾无所欠缺，故名为人。（此八事，匹夫匹妇皆能为之。此乃参赞化育，继往开来，撑柱天地之大事。若一疏忽，或亡一二，或八字俱亡，则成冒名之伪人，非与天地并名三才之真人矣。若能类推，则希圣希贤，学佛学祖，有余裕矣。）人者，尽也。尽儒教伦常之道以敦伦，尽佛教心性之道以证心，故名为人。

印光法师在从这四个方面论述一个人所应当具备的德行修养时，既有儒家方面的要求，也有佛家的要求，而且两者是相互依存，融会贯通的，离开任何一家都不成完整意义的人。

四、儒释一贯

印光法师在讲述儒家思想与佛家思想的关系时，特别提出儒释一贯的思想。他的儒释一贯思想是指儒家与佛家思想是相互贯通

一致的。这种儒释一贯思想不仅包括儒家思想与佛家思想相互依存，而且包括儒家思想与佛家思想的相互融合与一以贯通。简单地说，儒家思想是佛家思想的基础，佛教思想是儒家思想的延伸与发展。印光法师在《儒释一贯序》一文中说：

儒者以诚明为本，诚即明德，明即明明德之明，实则诚明，即明明德也。明德乃吾心固有之真知，由有人欲之物，遂韬蔽而不能显现，如云遮天日，了不见其光相。欲明其明德，必须主敬存诚，克己复礼，则人欲之物，自无容身之地，而本有真知，全体显露，如浮云去而天日昭彰矣。真知既显，则主权得而使者听命，故意之所念，心之所思，皆归于真诚无妄，中正不偏矣。此孔子上承二帝三王修己治人之大经大法，撮要述此，以作天下后世希圣希贤之洪范焉。若与佛法互证对释，则诚也，明德也，乃本觉性德也。明也，明明德也，乃始觉修德也。物，即妄想执著。格物，即离妄想执著。离妄想执著，则得如来智慧，格人欲之物，自能彻底显现吾心固有之良知与真知也。故曰其发挥浅深虽有不同，其理体工夫固无二致也。

印光法师主张儒家的思想在于明明德，明德就是去除人欲，彰显人心本来固有的真知。要显露人心固有之真知，还必须主敬存诚，克己复礼，这样才能如浮云去而天日昭彰。法师认为，儒家所主张的思想与佛家是相一致的。他以儒家思想与佛家思想相互对



释，认为儒家明德即为佛家本觉性德；明明德即佛家的始觉修德；儒家的格物，即佛家的离妄想执著。离妄想执著就能得到儒家的智慧。所以，印光法师认为，儒家与佛家只不过在发挥同一道理上存在深浅的不同，其根本道理都是一致的。

印光法师还认为，具足儒家思想的人学佛，会得到佛法实益；另一方面，由于他们深悟佛法的真实利益，从而更能够运用佛法的哲理通晓儒家圣人的心法。印光法师认为，当前的儒者不致力于悟明自心，多从事相上来理解儒家思想，假使不以佛法作指导，不但不能明了自心，更无法深悟儒家古圣先贤的思想。印光法师在《儒释一贯序》中提出了这种观点：

是以古今聪明睿智之人，多皆学佛，因得佛之心法，而儒先圣人心法，方得悉其底里。以儒者多主于事相，而不致力于悟明心性，若不得佛法为之先导，则自己之心，尚非所知，况圣人心法乎。

印光法师的儒家与佛家思想相互融合一贯，还表现在佛法具足一切世间善法，凡是世间儒家思想所提倡的伦理道德，责任义务，佛法同样都提倡。印光法师在《儒释一贯序》中说：

以故泥迹之儒，多辟佛教，以不知佛法虽为出世间法，亦复具足世间一切善法。举凡伦常修齐之道，固已极力宏阐，毫善弗遗，遇父言慈，遇子言孝，兄友弟恭，夫倡妇随，随己职分，各尽其义，固与世间圣人所说无异。

印光法师还针对当时道德沦丧的现实，指出推广佛学的意义。法师认为，佛学注重明人的内心，提倡因果报应的道理。这比儒家单纯提倡人心道德的提升，更为提升一个层次。如果以佛家思想来指导世道人心，不仅能够使人明见本有之真心，还能不违背因果规律。法师认为，明见本有之真心是儒家思想与佛家思想一以贯通的宗旨。印光法师在《儒释一贯序》中对此有论述：

近来世道人心，陷溺已极，废弃先圣之法，几于无可救药，凡属忧世之士，莫不以提倡佛学为急务。以佛学注重明心，与因果报应。果能明自本心，决不至于错因果。果能不错因果，决可明自本心。既得明自本心，则儒先圣人之心，如来之心，亦可因之俱知矣，此儒释一贯之大旨也。

印光法师还从孝道的角度阐释了儒释一贯的思想。印光法师在《佛教以孝为本论》一文中说：

盖世之所谓孝者，有迹可循者也；释氏之所谓孝者，略于迹而专致力于本也。有迹可循者，显而易见；专致力于本者，晦而难明。何以言之？儒者服劳奉养以安其亲，孝也；立身行道，扬名于后世以显其亲，大孝也。推极而论，举凡五常百行，无非孝道发挥。故《礼》之祭义云：“断一树，杀一兽，不以其时，非孝也。”故曰：“孝悌之道，通于神明，光于四海也。”论孝至此，可谓至矣尽矣，无以复加矣！然其为孝，皆显乎耳目之间，人所易见。惟我释子，以成道利生为最上报恩之事，且不仅报答多生之父母，并当报答无量劫来四生六道中一切父母；不仅于父母生前而当孝敬，且当度脱父母之灵识，使其永出苦轮，常住正觉。故曰释氏之孝，晦而难明者也。

印光法师认为，儒家与佛家都推崇孝道，两者有很多相似之处，但佛家的孝道比儒家的孝道更致力于根本。法师认为，儒家所讲的孝道显而易见的，大多是以服劳以孝养其亲，立身行道扬名后世作为最大的孝道。佛教所提倡的孝道是从根本上着手，这种孝道不仅注重世间行孝，报答现世父母的养育之恩，而且还能够报答无量劫以来的四生六道中的一切父母，使多生多劫的父母都能出离苦海，常住正觉，印光法师认为佛家的孝道远远超越了儒家的孝道。从以上论述来看，佛家孝道不仅含摄儒家孝道，而且比儒家孝道的内涵更为深远。





略论宗教之宽容

——以佛教、儒教和基督教为中心

■ 大象

关于宗教宽容，早已不是新鲜时髦的话题，早在三百多年前英国哲学家约翰·洛克（1632-1704年）便在《论宗教宽容》一书中深刻谈及这个问题；而美国作家亨德里克·威廉·房龙（1882-1944年）在他的名著《宽容》一书中更是以通俗轻巧的文笔极力倡导宽容的理念。这两本著作都曾产生过深远广泛的影响，对于倡导宗教间或者思想上的宽容都起到了很大的作用，不过遗憾的是这两本著作都是以西方哲学和宗教为背景的，并没有对东方的宗教和哲学进行充分的关注，比如发源于印度的佛教和产生于中国的儒教、道教，这些足以代表东方思想精华的宗教处处闪耀着宽容的光芒。宽容无疑是人类最值得提倡的美德之一，而正信的宗教则必须应该是美德的载体。本文即以宗教宽容为关注点，本文即是有感于此，故试图以佛教、儒教和基督教相关内容为依据，从宽容的本质、目的、具体表现及现实意义等方面作一简要的分析与比较。以期能够对宽容这

一美德加深认识，为倡导宗教与宗教之间、个人与个人之间的宽容略尽绵薄之力。

一、宗教宽容之本质

按照世俗的传统，当我们需要讨论一个概念时应先确定其定义，界定其内涵和外延乃至确认其本质属性，因此房龙虽然也认为“语言是人类最富有欺骗性的发明之一，所有的定义都是武断的”，但在《宽容》一书中还是引用了《大英百科全书》里的定义：“宽容（来源于拉丁字tolerare），容许别人有行动和判断的自由，对不同于自己或传统观点的见解的耐心、公正的容忍。”

^[1]而我们汉语词典里的解释则比较简洁：

“宽容，宽厚能容人。”^[2]

词典里的定义是否武断我们姑且不论，但就其内容来看，却着实有点流于表面现象。如果从宗教角度来看的话，我认为宽容本质上是一种美德，是一种体现平等和理性的美德。为什么要在宽容的本质着重强调平等和理性呢？因为无论某个宗教或者个

人，如果缺乏平等与理性，就难以做到真正的宽容。

平等的理念经常被当作起源于西方的一种政治哲学，其实这种看法是偏颇的，因为政治总是与阶级、集团、党派等牵扯在一起的，相互间充斥着矛盾与争端，何来真正的平等？因此，平等的理念只能是思想上的，以哲学的角度来倡导人格上的平等。如果从这个角度上讲，虽然现代人一再批判儒家的礼制是否定平等民主，但是儒家的礼制也是为了完善社会秩序，从每个人的人格上来讲，不是也提倡“人人皆可成舜尧”吗？^[3]人人皆有成为圣贤的可能，即可以看作在一定程度上认可人格的平等。而从佛教的角度来看，平等的思想则更加明确，释迦牟尼成佛之后，不但在思想上大力倡导众生平等，^[4]而且在制度上打破婆罗门的种姓制度，“河水入海，同是咸味；四姓出家，同为释氏。”^[5]因此佛教对于平等的倡导，无论是在思想深度上，还是具体在制度上的落实和实施，其深广度都远远走在了西方社会的前面。

关于平等的倡导绝不能仅仅是一句口号，我们每个人，对于自己周围的一切，无论是他人，还是物质或者思想上的见解，如果能够平等对待的话，才能够达到对人、对事、对其他思想看法的真正宽容。

理性也是如此，要做到平等对待一切，理性必不可少。很多人已经习惯将宗教与狂热、迷信等同在一起，但是如果认真去做过了解，就会发现正信的宗教必然是理性的。就如同曾子“吾日三省吾身”，^[6]就如同佛陀强调“四依四不依”^[7]的学习态度。因为只有时时以理性思维审视自己，才能够保证自己的思想和行为保持合理的轨迹，而宽容这一美德也才能得以优雅的展现。

二、宗教宽容之目的

佛教、儒教乃至基督教等宗教几乎都

不同程度上提出宽容，那么其各自的目的是什么呢？这可以从各宗教的教义来加以分析。

对于佛教而言，佛教追寻的终极目标是从世界观上真正认识宇宙的真相，在人生观上断除一切烦恼，由此决定了佛教之所以倡导宽容，也必然是为了实现其终极目标。大乘佛教以“六度”为修行途径，其中最能够体现宽容的是“忍辱波罗蜜”，但包括“忍辱”在内的前五度皆是为了真正达到“般若波罗蜜”，^[8]这也就是说，宽容的目的是为了认识究竟的真理；而佛法中大力倡导的慈悲，也是宽容的表现，其目的也是为了断除烦恼，认识真理。

儒教虽然在中国古代被列为“三教九流”中的一教，但我一直认为他不算严格意义上的宗教，而更像是一个学派，所以称为“儒家”似乎更贴切一些。儒家思想中对于世界真相究竟如何并不关心，他们希望实现的是一种价值观，这种价值观放到整个社会上，是为了实现一个合乎“礼制”的“大同”社会，放在个人身上，则是追求人格的完善，成为一个“仁义礼智信”具足的“君子”，^[9]所以儒家认为君子要有坦荡的胸怀，“君子坦荡荡，小人长戚戚”；并主张要设身处地的替他人着想，“己所不欲，勿施于人”。^[10]但是所有这些有关宽容的倡导，其目的仍然是为了实现其社会和人格方面的追求，实现其核心的价值观。

基督教对于世界的真相和终极的真理也缺乏探寻，基督教的目标也主要体现在人生观上，以天国为其精神的归宿，那么既然上帝与天国是全善的，要回归天国则必须提倡美德，由此作为公认美德的宽容便不可以不提倡。

从各宗教的立场来看待对于宽容的倡导，虽然各有其不同的目的，但对于我们具体的个人而言，要实现人格上的完善和健



全，那么“宽容”这一美德则必须是要具备和落实的，我想这一点应该可以达成普遍的共识。

三、宗教宽容之表现

要真正地理解宗教的宽容，也应该深刻地去了解其具体的表现形式。如果说宗教宽容的本质和目的主要体现于各宗教的教义之中的话，那么其具体表现形式则更多体现在其教规和史实之中，因为教规的具体条例和落实情况更能被我们直观的加以认识。

各宗教中能够体现宽容理念的教规或条例虽然不尽相同，例如佛教戒律中明确指出，“忍辱第一道，佛说无为最，出家恼他人，不名为沙门”；^[11]儒家的始祖孔夫子也明确的说，“己所不欲，勿施于人”；^[12]而基督教中也提倡“要爱你的敌人”。^[13]各宗教在提倡宽容的理念上虽然各有阐述，但是最重要的两点却是可以共通的，即对生命的尊重和对异说的包容，我认为这二者可以看作是宗教宽容最基本的体现。

关于对生命的尊重，佛教无疑是做得最完美的，佛教的戒律之中对杀戒有严格的规定，无论是对人还是对其他动物，都不能故意剥夺其生命。而佛教两千五百年的流传之中，这一点也一直在被所有正信的佛弟子所遵守，因此纵观古今历史，从来没有由佛教徒发动的战争。

而对于其他宗教的理论和思想，佛教也

一贯包容，佛陀明确对弟子们说，一切善言皆是佛法，所以不要存有宗派之见。佛在世时，一个耆那教的弟子归向佛门，佛陀首先告诉他的是，要继续尊重和供养他原来的老师。^[14]正是基于这样的精神和史实，英国宗教学家里斯戴维斯才会说：“多少世纪以来，在整个漫长的佛教历史长河里，我没有看到一例佛教徒标榜自己的至高无上和迫害异教徒的行为”。而另一位英国哲学家诺贝尔奖获得者伯特兰·罗素更是说到，“在历史

上所有伟大宗教里，我最崇尚佛教。尤其是它的早期形式，因为它几乎没有宗教迫害因素的存在。”^[15]

儒家也提倡对于生命的尊重，但其范围则限于人的生命，孟子说，“仁者爱人”，儒家提倡的仁道，自然会重点提倡尊重他人的生命，但孟子同时又主张“生与义不可得兼，舍生而取义者也”，^[16]这就意味着当尊重生命与“大仁大义”相冲突的时候，是可以放

弃生命的，无论这个生命是自己的还是他人的。而对于异说的包容，儒家并没有做得很完美，像董仲舒的“罢黜百家，独尊儒术”，像唐朝时期韩愈等人的“排佛运动”，在这一点上儒家并没有表现出应有的宽容。

基督教徒对生命和异说是否缺乏尊重和包容？如布鲁诺被烧死，十字军东征，中世纪西方哲学的黑暗与沉寂，是由于基督教思想上的不宽容所造成。正是基于这些史实，



洛克在《论宗教宽容》中认为这样的行为是不符合“纯正的宗教”的教义的，虽然他同时也认为全善的上帝必然会宽容一切。^[17]

通过对各宗教的宽容的简单比较，我们可以认识到，虽然各个宗教都对宽容有所提倡，但提倡的力度和广度是不一致的，因此宽容的具体表现也便有所差别。但是从最基本的底限来讲，无论我们是否具有宗教的信仰，对于生命的尊重都是必须的，而如果我们具有宗教信仰的话，那么无论信仰何种宗教何种教派，也都应该包容其他宗教的教徒、教义和教规。

四、宗教宽容之意义

1993年世界宗教会议通过了《走向世界伦理宣言》，宣言的起草者汉斯·昆指出，“没有宗教间的和平，就不会有世界的和平”。^[18]诚如斯言，当今世界上各个国家和地区之间的大规模冲突，表面看来似乎是政治纷争和利益冲突所引发的，但更深层的原因却不得不归结到宗教文化的冲突上去，如何实现宗教的和平已成为当前人类世界的重要课题，由此可知宗教间的宽容将具有更重要的意义。

据国外宗教机构统计，截至2000年，世界人口约为60.55亿，信仰各种不同宗教者约为51.37亿，大约占总人口的4/5多（84.8%）。这一数字可以让我们有充足的理由相信，如果宗教宽容能够深入到每个有宗教信仰的教徒心中，多数有宗教信仰的人都能够尊重他人的生命，包容其他宗教和教派的思想，那么我们的地球将会是多么安宁平和的乐土？

金泽教授在《宗教人类学导论》一书中说到，“宗教人类学的根本目的为了促进处于不同文化背景中的人互相尊重和理解，并由此促进人的发展。”^[19]这里提到的“人的发展”，既可以是全人类的整体发展，自然也可以是每个人的个体发展，那么从这个意

义上讲，即使是一个不信仰任何宗教的公民，如果想实现个人在人格或品行上的完善，学会宽容他人也是必不可少的美德。

关于宽容，需要我们去发掘和实践的内容还有很多，但限于篇幅，本文只能对宗教宽容做一简单的分析和比较，目的并非要评判各宗教义理或行为的高下，而只是希望通过这样的梳理与分析，能够使自己对于宽容的体会更加深刻，也希望更多的人能够以宽容的态度对待他人，因为只有这样，我们生活的这个世界才能真正和谐！

注释：

[1]参见《宽容》，房龙著，三联书店，1998年6月版，第13页。

[2]参见《古代汉语词典》，商务印书馆，2008年4月版，第901页。

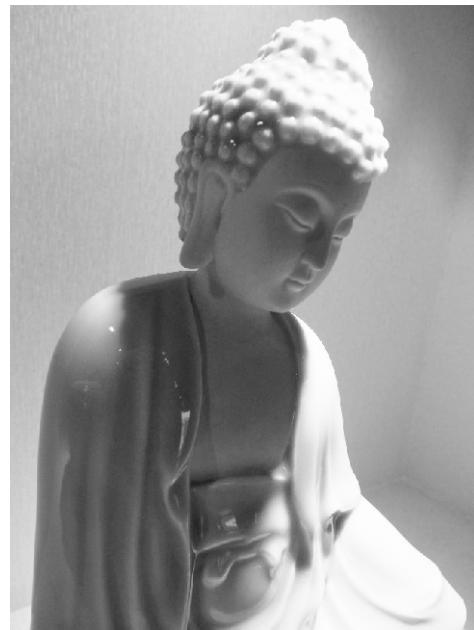
[3]据《孟子·告子下》中记载，曹交问孟子：“人皆可以为尧舜，有诸？”孟子曰：“然。”在这里孟子认为人皆可以成为圣贤，可以看做在一定意义上主张人格的平等。参见《四书全译》，刘俊田等译著，贵州人民出版社，1992年4月版，第584页。

[4]佛法中关于平等的思想处处皆是：如《华严经》中倡导“心佛众生，三无差别”，将平等的范畴扩大到一切具有情感的生命，认为一切生命跟佛陀在本质上都是没有差别的；而在《圆觉经》中更是提出，“有情无情，同圆种智”，将平等的对象扩大到一切没有情感的物质或自然界。

[5]佛教成立之前，印度社会分为婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四个阶层，高低贵贱等级森然，但是佛陀倡导众生平等的理念，在佛教中明确打破这种阶级差别，主张无论什么阶层的人，只要学佛成为佛教徒，即想受平等的权利和义务。

[6]出自《论语·学而》，参见《四书全译》，刘俊田等译著，贵州人民出版社，1992年





汉传佛教概论

■ 李尚全

四、隋唐六大宗的判教理论

天台、华严两宗的判教在近20家判教理论里最具特色，本书有专章介绍，这里只对三论、唯识、律、禅、净、密六宗的判教略作介绍。

1、三论宗的判教：“二藏三法轮”

吉藏把佛陀说的经教分为二藏和三法轮。二藏指的是声闻藏（小乘）和菩萨藏（大乘）。佛陀演教，虽有二藏的差别，但义理是一致的，都是以无得正观为宗。不过，声闻藏未直显正观，所以用四谛（苦、集、灭、道）为宗。菩萨藏则以不二正观为宗。所谓的三法轮是根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮。根本法轮指的是《华严经》，纯为地上的菩萨说明一乘成佛因果，这是根本经教。由于地下的凡夫菩萨和声闻，不能接受《华严经》一乘因果的理论，

所以佛在50年间所说的《阿含》、《般若》、《维摩》、《思益》等经教，都是枝末法轮。摄末归本法轮指的是会同三乘归于一乘的《法华经》，总枝摄佛陀50年所说经教的真实义。^[1]

2、唯识宗的判教：“三时四了义”

唯识宗根据《解深密经》，把佛陀50年所说的经教判为三时教。第一时叫有教，佛陀根据众生自无始以来迷执有我，不能了知实无有我，再加上外道学说盛行，固执自性，起惑造业，生死沉轮。所以佛陀在第一时先说《阿含经》，转四谛法轮，说明有为法是因缘生起，无有人我，唯有其法。憍陈如等五比丘，最初得道，既闻法有，得证我空，便固执于诸法实有，乐于小果，不求大成就。所以，第一时有教又叫小乘教。

第二时叫空教，佛陀在破了我执之后，

4月版，第83页。

[7]佛教提倡“依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义不依不了义”的学习态度，充分体现了佛教对理性的重视。（参见《三藏法数》，明一如等编著）。

[8]佛法中的六度，也叫“六波罗蜜”，是指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若，其中前面五度，虽然也是必须修学的善法，但最终要以实现般若为目的。

[9]社会形态上倡导“礼制”，企望实现“大同”，一直是儒家的目标。如孔子说的“礼以行之，义以为质”（《论语·卫灵公》），即是认为作为正义原则的“义”是为制度层面之“礼”来奠基的。而“君子”这个概念则代表了儒家对个人人格的追求，君子之所以称为君子，也在于具备“仁、义、礼”等美德，而这些美德都可以体现于宽容之中。

[10]出自《论语·述而》、《论语·颜渊》，参见《四书全译》，刘俊田等译著，贵州人民出版社，1992年4月版，第174页、第229页。

[11]这首偈子的意思是说，作为出家的僧人，首先要懂得宽容忍让，不能够故意的去扰闹他人，也不要因为他人的无礼侵扰而烦恼，如果做不到这样，那便算不得真正的僧人。（参见《四分律比丘戒本》）。

[12]出自《论语·颜渊》，参见《四书全译》，刘俊田等译著，贵州人民出版社，1992年4月版，第229页。

[13]马丁路德金的演讲中提到，《圣经·马太福音第五章》中耶稣对弟子说，“你们听前人说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌。’只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，祝福那些诅咒你的人，对憎恨你的人行善，为那些恶意利用你们的人祷告；这样你就可以作你们天父的儿子”。

[14]详情参见《佛陀的启示》Walpola Rahula著，顾法严译。

[15]这两段文字，摘自《中外名人谈佛教》网络版。

[16]出自《孟子·离娄下》，参见《四书全译》，刘俊田等译著，贵州人民出版社，1992年4月版，第518页。

[17]参见洛克著、吴云贵译，《论宗教宽容》，商务印书馆，1996年9月版。

[18]汉斯·昆的这一观点主要是从伦理学的角度提出，而且其关注的对象以基督教和伊斯兰教等为主西方宗教为主，但是其希望通过倡导宗教宽容思想，实现宗教间的和平，进而促进世界和平的愿望却是很明显的。（参见《当代世界宗教问题》，国家宗教事务局研究中心编写，宗教文化出版社，2007年8月第一版）。

[19]参见金泽《宗教人类学导论》，宗教文化出版社，2007年10月版，354页。

参考资料：

《大方广佛华严经》，唐 实叉难陀译，佛陀教育基金会，2010年8月版。

《圆觉经》，徐敏译著，中华书局，2010年5月版。

《三藏法数》，明 一如 编，浙江古籍出版社，1991年2月版。

《四分律比丘戒本讲义》，广化律师，福建莆田广化寺，2009年8月版。

《四书全译》，刘俊田等译著，贵州人民出版社，1992年4月版。

《佛陀的启示》，Walpola Rahula著，顾法严译，网络版。

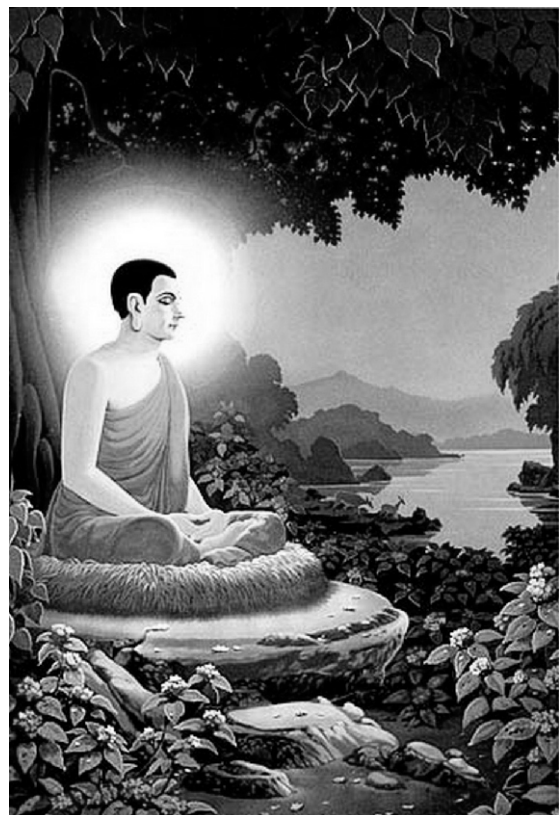
《论宗教宽容》，洛克著、吴云贵译，商务印书馆，1996年9月版。

《宽容》，房龙著，三联书店，1998年6月版。

《宗教人类学导论》，金泽著，宗教文化出版社，2007年10月版。

《当代世界宗教问题》，国家宗教事务局编，宗教文化出版社，2007年8月版。





又方便说法空，破除法执，显示一切法本性皆无，即《般若经》等经教。于是，须菩提等比丘听后，就回心向大。因此，第二时空教又叫般若教。

第三时叫中道教，佛陀在破了我法二执之后，弟子们产生了这样的疑问：既然诸法性相都无，那么，还有什么修造和断除的呢？于是佛陀就演说了三性、三无性等教理，说明遍计所执无知，人法双亡；依他起性、圆成实性有照，真俗双存，即是非空非有的中道了义教。

唯识宗又根据《金光明经》立转、照、持三时。佛陀演说的小乘四《阿含经》等是初转法轮，名为转时；接着演说《般若经》，照破法执，名为照时；最后，学说《华严经》、《解深密经》等经教，教导弟子离空离有，任持中道真实义，名为持时。

唯识宗还针对三论宗以般若教为了义，因此建立了四项了义标准来判教。第一就三法印而言，凡是符合佛陀所说的诸行无常、

诸法无我、涅槃寂静三法印的为了义，不符合三法印的为不了义。因此，佛陀所演说的一切经教都是了义，外道所说的为不了义。其目的是使众生舍邪归正。

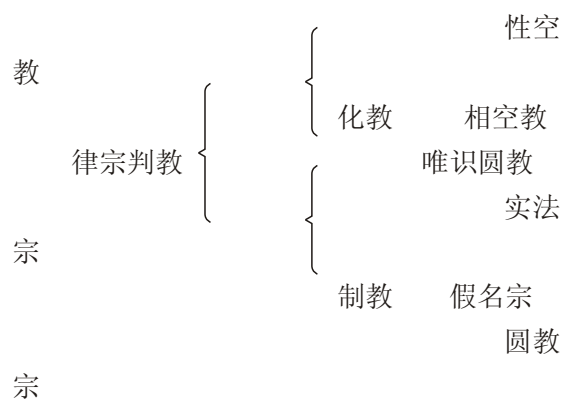
第二就佛性而言，凡是说佛性也是无常变易的是不了义，说佛性常住不变的是了义。如此则小乘教是不了义，大乘教是了义。其目的是为让学人舍小归大。

第三就隐显而言，凡是佛陀隐密的经教，如说诸法无自性等是不了义，凡是佛陀显了的经教，如说三性三无性、非空非有中道等是了义。因此，般若教是不了义，唯识教是了义。其目的是使学人舍偏归正。

第四就广略而言，凡是十二分教中略说的是不了义，广说的是了义。目的在于使学人知道法有广略。^[2]

3、律宗的判教：化制二教

律宗把佛陀50年所说的经教判为“化制二教”，又叫“化行二教”。律宗还把化教分为性空教、相空教、唯识圆教；把制教分为实法宗、假名宗、圆教宗，表列如下：



化教指的是佛陀在50年间演说的经藏和印度论师诠释经藏的论藏。经论二藏能够使学人明白因果，修禅定，得智慧，有教化导俗的社会功能，所以叫化教。属于化教的性空教，是指佛陀演说的诸法性空无我的经教和弟子诠释的论藏；相空教是指佛陀和印度论师演说的本相是空，唯情妄见的大乘浅教经论；唯识圆教，是指佛陀和印度论师所说的诸法外尘，本无实有，万法唯识的大乘深

教经论。

制教是指律藏，如《四分律》、《五分律》、《十诵律》、《僧祇律》等，这是佛陀专为出家比丘、比丘尼制定的教义，即用律仪来约束比丘、比丘尼，所以叫制教，又叫行教。属于制教的实法宗，指主张一切诸法实有的萨婆多部等，此宗以色为戒体；假名宗，指主张一切诸法唯有假名的昙无德部等，此宗以非色非心为戒体；圆教宗，指诸法唯实的唯识圆教，此宗以阿赖耶识为戒体。^[3]

律宗以唯识圆教为了义，以《四分律》创立一乘圆顿之妙戒，成立汉传佛教律宗，使印度僧人的生活方式转化为中国汉僧的生活方式。

4、禅宗的判教：“不立文字”

禅宗的判教很独特，走的一条超越印度佛教经论的“不立文字”的路子，即依《楞伽经》、《金刚经》、《维摩经》、《龙吉祥般若经》、《摄大乘增上心品论》等经论为参考，注重师承，灯灯续焰，师资印证，单传如来正法眼藏，亲证涅槃妙心，实相无相的“教外别传”，强调宗通，不在教通，在证道而不是教道，所以对经论不加判释分别，既否定一切经教，又肯定一切经教。

5、净土宗的判教：“难行易行二道”、“圣道净土二门”、“二藏二教”

净土宗有三种判教理论。第一种判教理论为“难行易行二道”。昙鸾氏据龙树《十住毗婆沙论》，判佛陀50年演说的经教为难行易行二道，认为在五浊时代，无佛出世，要想证得不退位圣果是难行道，就像行人在陆路上行走，步行则苦；如果以信佛的因缘，发愿往生净土，乘佛愿力，就能往生该佛净土，佛力加持，就能得到大乘正定，所以为易行道，就像行人在水路上行走，乘船则乐。

净土宗的第二种判教理论为“圣道净土二门”。这是道绰在《安乐集》里提出的判

教理论。道绰氏把大乘佛教分为两种，一种是圣道，另一种是往生净土。认为在娑婆世界，断惑证理，入圣道得圣果，叫圣道门，这在五浊时代是难以办到的；如果在娑婆世界，依阿弥陀佛的大愿力，往生西方极乐世界，入圣域证圣果，叫净土门，这在五浊恶世，是最容易做到的。

净土宗的第三种判教理论为“二藏二教”。这是善导在《观经疏》里提出的判教，主张把佛陀演说的经教判为声闻藏和菩萨藏二藏。在菩萨藏里又创立顿、渐两教，净土法门为菩萨藏里的顿教，表列如下：



6、密宗的判教：“显密二教”与“十住心”

日本高僧空海依《金刚顶经》，把佛陀50年演说的经教，判为显密二教。显教是佛陀的化身所说，天台、华严、三论、唯识四家所依的经教为显教；密教是佛陀的法身所说，是密宗所依的经教。

空海还依《大日经》著《十住心论》，把佛陀50年演说的经教判为“十住心”，这是根据众生的心态而言，也就是众生拥有什么样的心态，就招感什么样的果报。所谓“十住心”，出自《大日经·住心品》。

第一、异生羝羊心。这是导致凡夫堕落三恶趣的心态。“异生”义译凡夫。凡夫起惑造业，招感各种各样的果报，在六道里千差万别，所以叫“异生”。凡夫不辨善恶，不信因果，其心态只有饮食和男女两种欲望，愚痴无智，就像羊群里的羝羊，只知道水草和淫欲一样。如果一个人拥有“异生羝羊心态”，来世招感的果报肯定是地狱、饿鬼、畜生三恶趣。

第二、愚童持斋心。这是一种保住人身



的心态。拥有“异生羝羊心态”的人，有缘闻到化法，善心萌发，开始节食持斋，并开始产生少许不贪著心态，把节食持斋省下的经费用于布施，救济困厄。如果一个人遵守儒家伦常，或受持佛教的三皈五戒，就涵养出了“愚童持斋心”，就会在来世继续得到人身。

第三、婴童无畏心。这是一种升天的心态。拥有“愿童持斋心态”的人，遇到善友，起皈依三宝的心，或修外道升天法门，或修佛教十善法，并以四禅八定作为助缘，来世就能生在天道，摆脱人道的险恶，就像婴儿随母一样，所以称为“婴童无畏心”。

第四、唯蕴无我心。这是证得阿罗汉果的心态。这种心态的养成，要藉一切小乘经教，观四谛理，认识到存在的只是五蕴等法，没有常一主宰的我，除去我执，现世亲证阿罗汉圣果。

第五、拔业因种心。这是证得辟支佛果的心态。独觉行人，在无佛出世的时代，逆修十二因缘法门，不起惑业，拔掉无明种子，现世亲证辟支佛果，入无余涅槃。

第六、无缘大乘心。这是修唯识宗人的心态。所谓无缘大乘心，是指发平等大誓，为法界众生行菩萨道，经过三大阿僧祇劫，始能观察到微细精妙的阿赖耶识，认识到三界唯心，心外更无一法可得。乘此无缘心而修大菩提道，所以叫“无缘大乘心”。

第七、觉心不生心。这是三论宗行人的心态。三论宗行人认为，心王如池中水，性本清静。因此，证得心性本净时，行住坐卧就能时时刻刻处于不生不灭、不断不常、不一不异、不去不来的八不中道。所以，空海把三论宗行人的心态称为“觉心不生心”。

第八、一道无为心。这是天台宗行人的心态。所谓“一道”，指一佛乘；所谓的“无为”，是指所证法尔无三谛理，会三乘为一佛乘，境智双融，离有为无为执，所以叫“一道无为心”。

第九、极无自性心。这是华严宗行人的心态。所谓的“无自性”，指的是真如缘起不守自性，也就是说，染净诸法，真妄交辙，圆融无碍，究极无自性时，所以叫“极无自性心”。

第十、秘密庄严心。这是密教行人的心态。秘密，指的是如来秘奥的三密法门，包括金胎两部、六大、三密、五相、五智等无尽法门。佛陀所说的这些密法，十分稀罕，十地菩萨和等觉菩萨都见闻不到，何况地前凡夫！唯有妙觉菩萨才能听闻得到，所以叫秘密。以此三密庄严如来所证及众生本来就具有的涅槃妙心，所以叫“秘密庄严心”。

简短的结论

汉传佛教以大乘佛教四大经典——《般若经》、《法华经》、《大涅槃经》、《华严经》——为根本经典，分为中观空宗系、瑜伽有宗系，汉化了的心性系三大系。属于中观空宗系的有成实师、三论师；属于瑜伽有宗系的有毗昙师、地论师、摄论师和俱舍师；属于汉化了的心性系的有涅槃师、楞伽师、净土师。但是，无论属于那一系的汉僧，都是以唯经的思维方式来对待翻译过来的每一部经教，结果导致了具有汉传佛教特色的判教理论的创立。（待续）

注释：

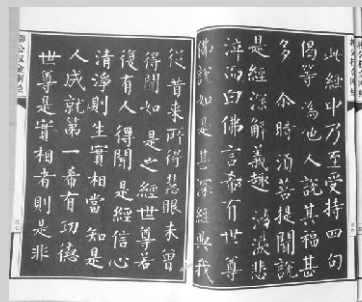
[1]参阅《周叔迦佛学论著集》（上册）第306-307页。

[2]参阅《周叔迦佛学论著集》（上册）第330-331页。

[3]参阅《佛教各宗大意》第295-297页。

《金刚经》的中道观

■ 心愚



中道，可以看作是佛法的根本立场，在大小乘各个宗派中皆有所诠释，虽然其诠释的程度深浅有别，但是将“中道”作为核心义理的态度则是一致的。而《金刚经》作为大乘般若系最有代表性的经典之一，则早为广大佛子所熟知。本文即是试图以《金刚经》中的内容为依据，对其中蕴含的“中道”思想作一简单的探寻与分析。

一、《金刚经》与原始佛教之“中道”

“中道”思想虽然在大乘佛教中广为宣说，但在原始佛教中也已有所提及，如《中阿含经》中就已经这样说道，“佛言：莫以欲乐，极下贱业，为凡夫行，亦莫求自身苦行，至苦非圣行，无义相应，离此二边，则有中道。成眼成智，自在成定，趣智趣觉，趣于涅槃。”（见《中阿含经·根本分别品·拘楼瘦无诤经》）

从《中阿含经》中的这段经文可以看出，这里所说的“中道”是一种不趋向于极端的合理的行为方式。佛陀教诫我们，在生活和修行上不要放纵欲乐，也不要追求极端的苦行，这两者都是“无义”的，只有远离这两种极端的行为，才符合“中道”，才能

够成就禅定，开发智慧，最终趋向涅槃。

在《金刚经》中，这种“中道”的行为方式也时时有所体现，如“世尊食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已，还至本处。饭食訖，收衣钵，洗足已，敷座而坐。”在这里，佛陀给我们示现的就是一种“中道”的行为方式，尤其是在“次第乞已”这一句上，佛陀亲自示范了这种“中道”的不执著的态度。

当然，在原始佛教中的“中道”思想，不仅仅体现在不执著的行为方式上，更体现在思想和实践的方面，在思想上的“中道”即是对十二因缘的理解和体悟，在实践上的“中道”即是对八正道的落实。但由于这两个方面在《金刚经》中的体现并不是非常明确，在此不作详述。

二、《金刚经》与大乘佛教之“中道”

如果说在原始佛教中，“中道”思想还主要体现一种不极端的方式和态度的话，那么在大乘佛教中，“中道”则更多的体现在对世界观的阐述上。这一点，在大乘般若中观和瑜伽唯识两个思想体系中，表现得最为明确，因此我们可以结合中观和唯识两个思想体系中对于“中道”的诠释，来理解《金刚经》中的“中道”思想。

在般若中观一系的思想中，“中道”思想主要讨论的是有为法的生灭有无的问题，如《中论》中所述，“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”（见《中论》观四谛品第二十四）这里所讨论的“一切法”，即是“众因缘生法”，而因缘所生的法，也即是有为法，而一切的有为法从本质上而言，皆是空无所有的，只是假名安立而已，这便是般若“中道”的思想。

这一点在龙树菩萨的另一部著作《大智度论》中也曾明确提出：“因缘生法，是名空





相，亦名假名，亦名中道。若法实有，不应还无，今无先有，是名为断。不常不断，亦不有无，心识处灭，言说亦尽。”（见《大智度论》初品中意无碍释论第十二）

《中论》和《大智度论》都是龙树菩萨的著作，而在《金刚经》中，佛陀也对这个问题作出了解说，“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”这里的“一切有为法”也就是龙树菩萨所说的“众因缘生法”，如梦幻泡影，如露如电，这六个比喻也正是进一步说明因缘所生的有为法是空无所有的。

同时，在《金刚经》中佛陀也一再的阐述到了因缘所生法皆是“假名”的思想，如经文中所说，“诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。”“所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。”“如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。”佛陀用这样的表述，一再的强调一切因缘所生的有为法，皆是假名安立而已，其本质皆是空无所有的，这也便是龙树菩萨所归纳的“中道义”。

在瑜伽唯识一系的思想中，对于“中道”也有其独特的说法，如《解深密经》中认为，远离有、空二边而完全彰显非有非空之中道真理之教，才是真正的中道了义教，偏于有、空之教，都是不了义教。而《辨中边论》中则更明确的说，“虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此。故说一切法，非空非不空，有无即有故，是则契中道。”

（见《辨中边论》）

这里可以看出，唯识的中道思想认为，心识能够虚妄分别的作用是有，但是在这个虚妄分别之中，能够认识的主体（能取）和被认识的客体（所取）都是没有的，这里面真正有的只是“空性”的真理，但是这个空性呢，却又是离不开依他起性的，离不开虚妄分别的作用。在这里唯识的中道观要牵

扯到“三性”的理论，三性之中，遍计所执性绝对是空无所有的，依他起性和圆成实性却不能是没有的，有的就一定是有，无的就一定是无，如实而言，这就是唯识中道之理。

唯识中道观中所说的遍计所执性非有，即与中观所说的“一切法皆空”是一致的，其讨论的对象皆是因缘所生的有为法，中观认为一切有为法皆是“假名”，唯识也认为一切有为法皆是假名安立，如《唯识三十颂》中所说的，“由假说我法，有种种相转”，《金刚经》中“所言一切法者，即非一切法，是故名一切法”的论述可以作为这一论断的圣言量。而《金刚经》中提出的“离一切诸相，则名诸佛”的说法，则可以看作是对唯识理论中“圆成实性”的认同，由于此“圆成实性”是离诸因缘的无为法，所以《金刚经》中又说，“如来说说法，皆不可取、不可说、非法、非非法。所以者何？一切贤圣，皆以无为法而有差别。”

当然，佛法中的“中道”思想甚深甚广，在此只能借助《金刚经》的经文作一简单的对比，但是通过对阿含、中观和唯识经论中“中道”思想与《金刚经》的对比也可以看出，“中道”思想既可以作为佛教的“世界观”帮助我们认识一切诸法的本质，也可以具体的指导我们在修学佛法中所持的合理态度和方式，我们只有通过经论的学习和理解，真正体悟到“中道”的涵义，才能够真正契入佛法的真实义。

参考资料：

- 《金刚经》鸠摩罗什译
- 《解深密经》玄奘译
- 《中阿含经》僧伽提婆译
- 《辨中边论》玄奘译
- 《大智度论》鸠摩罗什译
- 《中论》鸠摩罗什译
- 《唯识三十颂》玄奘译

在《长阿含经》卷九中，佛陀游历鸯伽国，与千二百五十弟子一起到瞻婆城，夜宿于伽伽池边，当时正值十五日月满之时。佛陀露地而坐，大众围绕，彻夜说法。佛陀对舍利弗说：“现在各位比丘，都减少睡眠，

各自精进，等待听我说法。只是我这几天得了背痛的毛病，想稍微休息一会再为大众说法。你现在可为诸比丘说法。”舍利弗按照佛之嘱托，对诸比丘说法。舍利弗说：“佛现在身体欠佳，现在我来代佛宣法，我所言说，都是佛法正义，义味具足，梵行清净。众等应当谛听，并深思维。”在众比丘欢喜听法之后。舍利弗分别为众比丘讲了十上法。在这些法中，舍利弗重点向众比丘讲了八懈怠法和八精进法。本文就对八懈怠与八精进法解说如下。



浅析八懈怠法与八精进法

■ 道闲

一、八懈怠法

八懈怠法是指比丘不愿精进用功时，为自己所找的八种偷懒懈怠的借口。舍利佛在经中向众比丘详细解说了八懈怠法：

“何谓八懈怠？比丘乞食不得食，便作是念：我于今日下村乞食不得，身体疲极，不能堪任坐禅、经行，今宜卧息。懈怠比丘即便卧息，不肯精勤未得欲得，未获欲获，未证欲证，是为初懈怠。懈怠比丘得食既足，复作是念：我朝入村乞食，得食过足，身体沉重，不能堪任坐禅、经行，今宜寝息。懈怠比丘即便寝息，不能精勤未得欲得，未获欲获，未证欲证。懈怠比丘设少

执事，便作是念：我今日执事，身体疲极，不能堪任坐禅、经行，今宜寝息，懈怠比丘即便寝息。懈怠比丘设欲执事，便作是念：明当执事，必有疲极，今者不得坐禅、经行，当豫卧息，懈怠比丘即便卧息。懈怠比丘设少行来，便作是

念：我朝行来，身体疲极，不能堪任坐禅、经行。我今宜当卧息，懈怠比丘即便卧息。懈怠比丘设欲少行，便作是念：我明当行，必有疲极，今者不得坐禅、经行，当豫寝息。懈怠比丘即寻寝息，不能精勤未得欲得，未获欲获，未证欲证，是为六懈怠比丘。设遇小患，便作是念：我得重病，困笃羸瘦，不能堪任坐禅、经行，当须寝息。懈怠比丘即寻寝息，不能精勤未得欲得，未获欲获，未证欲证。懈怠比丘所患已差，复作是念：我病差未久，身体羸瘦，不能堪任坐禅、经行。宜自寝息，懈怠比丘即寻寝息，不能精勤未得欲得，未获欲获，未证欲证。”

对于那些在修道上不愿精进用功的人来说，他们始终都能为自己的偷懒行为找到借口，从而为自己的苟且偷安找到理由。上面舍利佛所列举的八种懈怠的理由，都是懒散放纵的比丘为自己所做的开脱。比如上面所说，乞食的比丘因为没有化得所需的资粮，便为自己逃避修行找出理由——我于今日下村中乞食不得，身体疲惫不堪，无法进行坐禅、经行之事，所以我应该躺下来好好休息一番，虽然自己想通过精进用功来达到自己





认为劳作会占用自己禅坐、经行等用功的时间，因自己参加劳动，有可能荒废自己的道业，因此，应当在没参加劳动前抓紧时间用功，如此，才不会浪费修行用功的时间。说不定，开佛知见就在这加紧用功的短暂时光中。

与行脚比丘偷懒相反的是，一个有道心的比丘，他不是将自己行脚作为懈怠道业的理由，而是认为自己因为行脚，并无所获，荒废了道业，现在应当精进禅坐、经行，以积功累德，成就佛道。而那些即将行脚之人也因为自己将要行脚，会占用自己禅坐、经行的时间，可能会荒废道业，他们认为在自己没有行脚之前，更应该精进用功，证得尚未证得的道果，得到佛法的真实利益。

对于患病的比丘来说，他们由于认识到人生无常的道理。认为生老病死是人生的自然规律，说不定自己生了重病，不日将死，趁自己还没死的时间，抓紧时间禅坐、经行。说不定就是在未死前的一瞬间，就能够蒙佛接引，往生西方。还有一些患病初愈的人，他们认为自己生病妨碍了道业，现在正好疾病痊愈，适合充分利用一切时间来修持。在他们心中，即使一瞬间的时间也是非常宝贵的。岂不见，历代禅宗的高僧大德，常常是在茶杯落地、锄碰竹子、河中见影的一瞬间大彻大悟的。

舍利佛之所以在千二百五十比丘云集一起之时，向众比丘讲说八懈怠法与八精进法，目的是为了告诉众比丘，人生时光十分有限。众人应当道心真切，善用一切时间来禅坐、经行，而不要为自己懈怠道业找借口，辜负出家的初衷。对于现代的修道者来说，不论你是在家还是出家，都应当从舍利佛尊者所说的八懈怠法和八精进法中得到警示，在日常生活中，严格要求自己，不断精进用功，这样，你才会道业有成。

丘即寻精进。精进比丘设欲行来，便作是念：我明当行，废我行道，今宜精进坐禅、经行。未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即便精进。精进比丘设遇患时，便作是念：我得重病或能命终，今宜精进，未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即便精进。精进比丘患得小差，复作是念：我病初差，或更增动，废我行道，今宜精进坐禅、经行。未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即便精进坐禅、经行。”

舍利佛在经中所讲的八精进法是与八懈怠法相对而言的。八精进之第一、二精进与乞食有关。一是到村中乞食不得之人，他们始终专注于道业，当他们没有乞到食物，不是以饥饿躲避修行，而是认为没有进餐，正好身体轻便，还不易昏沉，是用功的最好时间，因此，他们会精进坐禅、经行，不浪费一点时光，以便修有所证。而对于已经乞食得足的比丘来说，他们会认为自己乞食饱满、气力充足，正好趁精力充沛之时，精进用功，成等正觉。

对于参加劳作的比丘而言，他们因为心中有道，并不将自己参加劳作作为躲避用功的理由。而是认为自己因为劳作占用了修道的时间，荒废了自己的道业，现在应当将失去的时间补回来。所以，应当抓紧时间修禅。还有一些将要参加劳作的比丘，他们会



病，却觉得自己得了了不起的贵恙，继而小病大养，至于坐禅经行的事情，以后有的是时间。他们认为，目前的当务之急是安下心来恢复健康。这类人在僧团当中不在少数，因为别的理由都不可以逃避精进用功，我生病了你总不能再逼我修道吧，不然别人还会说你无人道。生了小病的人如此，小病初愈的人也会为自己找理由：他们会认为自己刚刚病愈，身体还十分虚弱，不适宜精修用功，否则不利于自己身体的恢复。因此，他也能够冠冕堂皇地躲过禅坐、经行等活动了。

修行其实是人的一种自觉的行为，是用不着别人来督促的。修行的成就最终受益的是自己，与他人毫无关系。如果我们修行人不愿诵经、禅修，不过是“贫人数他宝，自无半分文”，你永远也得不到佛法的真实受用。

二、八精进法

舍利佛在列举了八种懈怠之人为躲避精进用功所说的理由之后，接着从上述八种懈怠理由的反面向众比丘讲述了八种精进之法。经云：

“云何八精进？比丘入村乞食，不得食还，即作是念：我身体轻便，少于睡眠，宜可精进坐禅、经行，未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即便精进，是为初精进比丘。乞食得足，便作是念：我今入村，乞食饱满，气力充足，宜勤精进坐禅、经行。未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即寻精进。精进比丘设有执事，便作是念：我向执事，废我行道，今宜精进坐禅、经行。未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即寻精进。精进比丘设欲执事，便作是念：明当执事，废我行道，今宜精进坐禅、经行。未得者得，未获者获，未证者证。于是，比丘即便精进。精进比丘设有行来，便作是念：我朝行来，废我行道，今宜精进坐禅、经行。未得者得，未获者获，未证者证。于是，比

所渴望实现的目标，但为了保护好自己的身体，我现在还是休息吧。有的甚至还为自己的偷懒从佛经中来寻觅理论支持：诸如“法轮未转，食轮先转”。自己现在饥肠辘辘，怎么能够静心修行呢？饥饿的人为自己寻找懒惰的理由有时还能被人理解，而那些已经饱食之人也会为自己的懈怠寻找理由。饱食之人认为，自己在村子之中乞食，吃饭过多，行动不便，不能适应坐禅、经行的活动，所以也应当多休息，至于渴望成就的道业那就等到以后再说吧。

不仅从饮食上找原因，有的懈怠之人还常常会从日常事务中为自己开脱。有的比丘做了一点事情，觉得自己的功劳很大，就不愿意再精进用功了。他们会认为自己因干活劳累，不能胜任坐禅、经行等修行活动，所以还是要先休息，等恢复体力之后才能更好地修行。有的还美其名曰：不会休息的人就不会工作。他们做了一点事情就会为自己的清闲找理由。而那些将要从事劳作的人也不例外，他们会认为自己明天要做许多事情，今天的修行就免了吧，他们认为自己先好好休息一下，明天才会有更充沛的精力来劳作。至于修道嘛，来日方长，以后再说吧。

有的人因为自己行脚归来，便自思维：我行脚回来，身体疲惫不堪，暂时还是不参加坐禅、经行等共修活动吧。所以，他们就去休息了，虽然他们当初曾经信誓旦旦地发愿：“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断。法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。”但是现在也顾不了那么多了。还有的将要行脚，也不愿精进用功。他们于是便想，我明天要行脚，那时一定十分辛苦，我的修行今天可以暂停一下，以便自己好好休息，这样才能完成行脚的任务。他们认为修行不是一天两天就可以成就的，既然是需要长期才能完成，占用一点时间休息还是可以理解的。

不同的人都能为自己的懈怠找出足够的理由。有的人生了个不影响正常修行的小毛





法界为心，行愿为身

——妙峰禅师的佛路历程

■ 朱光磊



妙峰禅师一生法界为心，行愿为身，在其佛路历程上，山阴王朱俊栅，憨山德清，慈圣太后等人对其具有深远的影响。妙峰禅师发愿铸造三大士佛像与铜殿，结下了殊胜的因缘。妙峰禅师借助皇家的支持，大力兴建佛寺僧塔，桥梁道路，作出了极大的贡献。妙峰禅师的这些交往与行历，表现了一位真正佛子的精神境界与普世情怀。

“真来佛，无一物。苦行空，壮严闻。”^[1]佛法是一条道路。无论世人在不在这条道路上，这条道路永远向世人敞开着。人生在因缘起灭的世界中辗转沉浮，周遭的事物纷纷扰扰，世人在遮蔽与去蔽中前行。飘摇的众生并非无根，坎坷的征途并非无路。路本来就在那儿，根先前已经成长，只是投身于事物太过，而遗忘了本来的自己。

一个真正的佛子，是用自己生命开辟道路的先行者。佛性的光辉在佛子身上展现，熙攘来去的世界从而破掘开去，获得了崭新的意义。妙峰禅师就是这样一位先行者。

妙峰禅师，俗姓续，讳福登，山西平阳人。幼年怙恃皆失，于蒲坂郡东山文昌阁万固寺出家。妙峰禅师不但佛法高深，而且励志敦行，刺血书《华严经》，建造多座佛寺伽蓝，桥梁庵院。他与明末四大高僧之一的憨山德清的交往成为丛林佳话，而且深受山

阴王朱俊栅与慈圣太后李氏的器重，为国为民作了很多善事。妙峰禅师与峨嵋山结下殊胜的因缘，他曾募资建造渗金普贤菩萨像与铜殿一座于峨嵋

山供养。这无论在妙峰一生的业绩中，还是在峨嵋山佛教史上，都是一件大事。

妙峰禅师留下的资料并不多，仅存苏惟霖所著《御赐真正佛子妙峰祖师行实碑记》，憨山德清所著《敕建五台山光大护国圣光寺妙峰登禅师传》以及憨山德清写给妙峰禅师的书信和诗歌。其余《清凉山志》、《峨嵋山志》上的记载，皆以憨山德清本为依据。从上述资料来看，记述多侧重于妙峰禅师的交往和行历。为了叙述方便计，妙峰禅师的交往行历可以分作前后两期进行考察：妙峰禅师前期，悟道会友。通过他与僧俗的交往，看出妙峰禅师如何领悟佛理，得到善知识的相助。妙峰禅师后期，以慈悲心铸造佛像，兴建寺桥，回报世人，并因供奉佛像与峨嵋山结下殊胜因缘。憨山德清曾感叹道：“人以妙峰师，为福田善知识，实不知其超悟处也！”^[2]固然僧俗交往、供奉佛像、营造寺院都是广种福田之事，然而即用见体，从这些交往行历中，自可见有超悟之处。

一、法界为心：妙峰禅师的佛理领悟与僧俗交往

妙峰禅师一生的交往对象也是他行走在佛学大道上所遇的善知识。其中，主要以山阴王朱俊栅，憨山德清以及慈圣太后李氏为代表。山阴王是他佛学道路上的启蒙者，憨山德清是他佛学参修上的良友，慈圣太后则是他日后积德行善的最大依仗。

山阴王朱俊栅是皇族的后裔，笃信佛教，颇具慧识。据记载，妙峰禅师“貌古骨刚，具五陋。面严冷，绝情识”^[3]这在一般人看来，绝不是什么好相貌。然而山阴王在万固寺初识青年妙峰禅师之时，就认为这位年轻的僧人他日必成大器。有一次，当地发生了地震，房屋尽塌，妙峰禅师压于废墟底下。人们都认为他必死无疑，营救出来竟然欣然无恙。山阴王于是更加器重他，说：“子临大难不死，此非寻常，何不痛念生死大事乎？”妙峰禅师遵照山阴王的嘱咐，于中条山之栖岩寺闭关修炼法界观，日夜鹄立三年。妙峰禅师有所悟，就作偈呈送山阴王。山阴王知他是一法器，生怕他持才自傲，决定挫一下他的锋芒，于是寄回他一张破鞋底，并附有偈曰：“者片臭鞋底，封将寄与尔。并不为别事，专打作诗嘴。”妙峰禅师看到后，对佛作礼，将破鞋底用线系于脖子上，自此不再高谈阔论。

又经三年闭关，妙峰禅师愈见成熟。山阴王吩咐妙峰禅师去介休山中学习楞严经，受具足戒，随后又让他去南方参访善知识。妙峰禅师遂有南海参礼普陀之事。

在参访的路上，妙峰禅师病倒在宁波的客栈。他半夜口渴，求滴水不可得，就探手到浴盆中掬水饮之，觉得水味非常甘甜。到了白天，妙峰禅师发现浴盆中水极污浊，遂大呕吐，忽然觉悟到：“饮之甚甘，视之甚浊，净秽由心耳。”于是浑身大汗，逐渐病痊，途经南京而回。这场大病，倒是成就妙峰禅师证悟的一条入路。饮之所受需要依仗舌识，视之所受需要依仗眼识，然而舌识与眼识的功效更需要以意为基础。眼、耳、

鼻、舌、身、意都可作为心之一部分，但心之更为深层的部分在于末那识与阿赖耶识。取我执的在于末那识，而最为根本的在于阿赖耶识。甘和浊只是外境客尘，没有恒定的自性，对于甘和浊的感受都来自于心自身的变化。从妙峰禅师的这次经历来看，虽然未必证悟到阿赖耶识之转染成净，但却为其进一步的领悟打开了一扇大门。南方归来，妙峰禅师无意人间事，在中条山一间茅屋中修行，辟谷饮水三年，大有所悟，可惜缺少高僧印证，就参阅《宗镜录》印证自心。由此，妙峰禅师深入领悟了佛教唯心论的宗旨。

妙峰禅师的入道机缘，在很大程度上依仗山阴王的慧眼。山阴王让妙峰禅师学习《楞严经》义理以及修习禅观的卓见，奠定了妙峰禅师定慧双修的基础。由妙峰禅师宁波悟道以及通过《宗镜录》的印证经历看来，妙峰禅师所宗的乃是如来藏真心系的佛法。山阴王引导妙峰禅师走上了佛学大道，而妙峰禅师也逐渐在这条大道上开启了自己的人生旅程。由南京之行以及请藏经之行，引出了妙峰禅师与憨山德清的交往。

憨山德清为晚明四大高僧之一。他曾在南京天界寺与云谷先大师讲解《法华经》，先大师为主讲，憨山德清为副讲。妙峰禅师由普陀回山西，途经南京，在天界寺中执净头役，负责清洁厕所。憨山德清每日早起，发现厕所非常洁净，知道有非常之人，在半夜才发现妙峰禅师一人在清扫厕所。憨山德清由此与妙峰禅师结交，并说：“志将从师远游，参究向上一著耳。”然而不久之后，妙峰禅师就离开了天界寺。

后来妙峰禅师请藏经路过长安，偶遇憨山德清。由于妙峰禅师三年隐居，发长未剪，故憨山德清未能立即识破。妙峰禅师问：“识得么？”憨山德清才认出来，说：“识得！”妙峰禅师说：“改头换面也！”憨山德清说：“本来面目自在！”这貌似平





常的对话，其实暗藏机锋。改头换面是指流动不居的万法，如果执著于此法而区别于彼法，就会有此法与彼法的同异之别。但是如果看到流动不居的万法本质乃缘起性空，那么此法与彼法不同的本性就根本不存在，所看到乃是般若智朗照下的如如实相。其实本来如如的实相一直如此，察照此如如相之般若心与如如相和合不二，也就是如来藏自性清净心。人人本有如来藏自性清净心，故可以说本来如此。妙峰禅师与憨山德清的对话十分相契，可谓临济宗的“主看主”。此后的几年中，妙峰禅师与憨山德清常在一处修行。两人互相讨论学问，各有长进。

《物不迁论》中有句：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流。野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”^[4]憨山德清以前一直难以理解。这次重读，恍然有所悟，作偈曰：“死生昼夜，水流花谢。今日方知，鼻孔向下。”妙峰禅师看后，问他何所得。憨山德清说：“夜来见河中两铁牛，相斗入水去，至今绝消息。”妙峰禅师说：“且喜有住山本钱矣。”“死生昼夜，水流花谢”是常人的看法，是执著而生昼的本性，夜的本性，水的本性，花的本性。由于执著了不变的本性，而认为现象是变化的，故而说物迁。物虽迁仍旧是某物，迁的是现象，不迁的是本性。但是这种看法都执著了万法各有其性，误解了性空之旨，皆是鼻孔向下的常人看法。河暗喻般若智下的万法实相，两铁牛为真如缘起之执著心与执著境，心境执著对待，而使万法生出自性。如果以如如实相观之，则执著心与执著境一起具泯，现象的迁与本性的不迁也一起破除。如果要借助语词来描绘此实相境界，一定要说迁而不迁，不迁而迁。于是“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流。野马飘鼓而不动，日月历天而不周”的话才有了正确的理解。

又有一次在五台山，正好山上冬雪融化，溪水流湍冲击，静听如万马驰骤之声。

妙峰禅师说古人三十年住在有水声的居处，但不转意根，对水声无所领受。憨山德清就依照其言，危坐水边，刚开始水声宛然，久而久之，忽然忘身，众籁寂静，水声不复聒耳。一日粥罢经行，忽而入定，光明如大圆镜，山河大地，影现其中。

妙峰禅师与憨山德清在五台山刺血各书《华严经》一部。书成之时，妙峰禅师欲建无遮大会。当时慈圣太后李氏为荐先帝，在五台山修塔寺。竣工后，又欲为神宗皇帝求皇储。妙峰禅师与憨山德清建无遮大会一百二十日，将这一切功德尽归祈储。过十月，果然皇储生，即景泰帝。于是妙峰禅师与憨山德清声名大赫。他们以大名之下不可久居，双双下山隐遁。憨山德清往牢山，妙峰禅师往芦芽山。

妙峰禅师与憨山德清的交往相互启发，促进并完善了各自的佛学思想，是佛路上的同行者。

二、行愿为身：妙峰法师的铸像因缘与济世功德

普贤菩萨、观音菩萨、文殊菩萨并称三大士。峨眉山、普陀山、五台山分别是这三位大士的道场。妙峰禅师对这三位大士一向十分崇仰，妙峰禅师拜谒峨嵋时，听说普贤的佛殿屡次毁于火灾，就发愿铸造普贤大士像与铜殿。而妙峰禅师与峨嵋也因此结下了殊胜的因缘。

潞州的沈简王朱模的七世孙朱理尧闻说妙峰禅师的心愿，就募给妙峰禅师资费一万两，由妙峰禅师到荆州，全面负责铸造一事。普贤大士的殿宇高广丈余，殿中置渗金雕镂普贤菩萨像，精妙绝伦，世所未有。佛像与铜殿建成后，妙峰禅师亲自送至峨嵋山。

完成了峨嵋的心愿后，妙峰禅师又欲为观音、普贤二位大士造像与制殿，遂发愿铸造渗金观音像与铜殿一座送普陀山，铸造渗

金文殊像与铜殿一座送五台山。当时大中丞王霁宇在蜀地为官，向妙峰禅师请教佛法，听说妙峰禅师的心愿，就愿意资助铸造观音大士像与铜殿。于是妙峰禅师就在蜀地采铜矿，运往荆门铸造。等到铸造完毕，合力将佛像与铜殿送往普陀。途径南京龙江时，遇到普陀山僧人。普陀山僧人害怕金像铜殿遭遇海盗打劫，不愿进入普陀。于是，妙峰禅师就上奏慈圣太后，于南京的宝华山建立殿宇，遂成一大刹。而五台山的文殊菩萨像与铜殿，同样获得了民间的资助，不久之后也顺利竣工。公元1605年，妙峰禅师亲自送佛像铜殿到五台山。万历皇帝遣御马太监王忠，慈圣太后遣近侍太监陈儒等人，携资助造显通寺。显通寺以砖垒七处九会，大殿前后六层，周匝楼阁重重耸列，规模壮丽。工成之日，显通寺迎佛像铜殿，共集十位高僧大德，一千二百僧众，共演大华严。五台山的工程顺利完成，妙峰

禅师终于以自己的努力实现了完成铸造三大士像，铜殿三座，送三大名山的愿望。妙峰禅师兴建铸造的佛像铜殿，在岁月的侵袭下，留存至今的只有山西五台山的一座。此佛像铜殿做工精巧，雕刻讲究，现在看来仍可谓是中国佛教造像中不可多得的珍宝。

妙峰禅师不但深契佛理，而且精通土木工程。他的后半生几乎在各地建造佛寺桥梁中度过的。

妙峰祖师曾一度由五台山回到蒲坂郡。他受到大司马王见川和山阴王之请，主持修复了万固寺的万佛殿和唐圣僧的舍利塔。该寺现属永济市，位于市东南中条山麓，被誉为中条第一禅林。在宁化，妙峰禅师看到那

里石壁千仞，一平如掌，甚感欢喜，于是凿石为窟。深广高下，各有三丈五尺，并雕出华藏世界十方佛刹。上有万佛菩萨像，精密细妙。这些石壁佛窟吸引了四方信众，逐渐形成佛教一大道场。后来妙峰禅师复居天台之时，看到山路崎岖，水径杂蔓，于是在溪水上建立桥梁，在泥路上铺设石板，总共三百余里。为了便于信众的上山朝拜，他又修建了接待院，让信众中途休息，恢复体力。在五台山东门龙泉关外，妙峰禅师建立了名为“惠济院”的茶庵，舍药施茶，救济贫穷百姓。

妙峰禅师以其扎实的佛学义理与敦形的修行实践赢得慈圣太后等皇族的器重与爱戴。慈圣太后李氏是神宗皇帝的生母。由于无遮大会求嗣的功德，慈圣太后特别重视妙峰法师，赐建华严寺，造七级万佛铁塔。此后，慈圣太后经常以帑金资助妙峰法师兴办佛事，营造寺院。有了慈圣太后的支持，妙峰法师的佛学之路就更为宽广，他的肩上也担负了更大的责任。

在皇家的支持下，妙峰禅师奉慈圣太后懿旨，送《龙藏》于鸡足山，兴建了砖阁专门供奉藏经，后创建了七如来殿。又在阜平县长寿庄主持兴建了慈佑圆明寺。该寺前后七层，立三丈六尺的接引弥陀像，山门钟鼓，两廊寮舍，规模宏敞，又为一大道场。不久，他奉晋王朱桐的八世孙朱敏醇之请，由慈圣太后出资，主持修复了前后三重院落太原永祚寺，兴建了凌霄双塔，成为当地一景。

妙峰禅师不但修建佛寺僧塔，而且也用他的建筑技术为百姓服务。他曾修建陕西三





原县渭河大桥，阜平县普济大桥，河北宣化府二十三孔的黄河大桥，原平县滹沱河大桥，五台山清水河桥，会城大桥等。会成大桥是妙峰禅师一生最后一次兴建的工程。该桥桥长十里，规模浩大，可谓桥梁史上的一大创举。在工程临近完工之时，妙峰祖师就以疾还山，料理身后之事。

妙峰禅师一生，建寺造塔，修桥铺路，不但是位道行深厚的佛教僧人，也是一位杰出的建筑专家，被誉为“佛门鲁班”。虽然由他主持兴建了多所佛寺僧塔，但从将自己的弟子安置在这些寺庙里以扩大自己的声势。公元1612年秋，妙峰禅师深知自己的尘缘将尽，吩咐弟子各归故山，于腊月十九日卯时，端然而逝。世寿七十有三，法腊四十有奇。

憨山德清闻说妙峰禅师圆寂之后，饱含深情地写道：“师自发迹操方，住山行履，从来一衲之外无长物，恒随侍者无一人。如所建立，皆秉明一心。而金钱施利，曾未染指。随立随去，略无介怀。所成大刹十余处，无一弟子为居守。住则随缘，一毫不私；去则若忘，寸丝不挂。飘然若浮云之聚散，孤鹤之往来。岂非深证唯心，遇缘即宗者耶？”^[5]这段话是对妙峰禅师生平的鲜明写照。虽然兴建工程需要花费大量的财力物力，而且妙峰禅师获得皇家的支持，更是集权势于一身。但这些权势，都没有生起妙峰禅师的贪图之心。他用慈悲之心，将这些权势很好地使用在行善之事上。对于自己，则去则若忘，寸丝不挂。在这位大德看来，这一切都如浮云之聚散，孤鹤之往来。所有功业皆是慈悲心之随缘而作，可谓“真慈拯拔，曲尽心力”^[6]。

妙峰禅师用自己的一生实践了佛子的人生理想。虽然他所走的道路，任何世人都可以再作此尝试，但是世人可以依靠努力而欣欣自喜的成果，在妙峰看来只是修行大道上的一程。他在路上行走着，却始终没有终

点。他没有迈出一步，却已经证得了结果。佛路上，法界为心，行愿为身，没有一物可留，没有一物可弃。

注释：

[1] 苏惟霖：《御赐真正佛子妙峰祖师行实碑记》，周祝英主编：《五台山诗文撷英》，太原：山西人民出版社，2000年，第166页

[2] 德清：《□建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》，《续藏经》第73卷，第676页中。

[3] 德清：《□建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》，《续藏经》第73卷，第676页中。

[4] 僧肇：《物不迁论》，张春波校释：《肇论校释》，北京：中华书局，2010年，第17页。

[5] 德清：《勅建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》，《续藏经》第73卷，第676页中。

[6] 德清：《与妙峰禅师》，《续藏经》第73卷，第547页上。

参考书目：

[1] 德清：《憨山老人梦游集》，《续藏经》第73卷。

[2] 蒋超：《峨嵋山志》，台北：文海出版社，1971年。

[3] 周祝英：《五台山诗文撷英》，太原：山西人民出版社，2000年。

[4] 镇澄：《清凉山志》，海口：海南出版社，2001年。

[5] 赖永海：《中国佛教百科全书·建造卷·名山名寺卷》，上海：上海古籍出版社，2001年。

[6] 永寿：《峨嵋山与巴蜀佛教文化学术讨论会论文集》，北京：宗教文化出版社，2004年。

[7] 张春波校释：《肇论校释》，北京：中华书局，2010年。



我们应当向菩萨学习什么

■ 空然

到寺院之后，我们拜佛、拜菩萨。我们应当向佛菩萨学习什么精神呢？

一、学习弥勒菩萨欢喜和包容的精神

一般汉地寺院的第一重殿，即为天王殿，天王殿里正中供奉的就是弥勒菩萨。据佛经记载，这位菩萨与释迦牟尼佛是同时代人。后来随释迦牟尼佛出家，成为佛弟子。他在释迦入灭之前先行去世。直到释迦牟尼佛灭度后五十六亿六千万年时，才从兜率天宫下生，至人间成佛，在华林园龙华树下三次说法，广度众生。而通常我们所见到的弥勒菩萨的造像，是依照五代时期的高僧布袋和尚的形象塑造的。《宋高僧传》中记载布袋和尚为四明人，曾于雪中卧，而身上无雪，人以此奇之”。布袋和尚能“示人凶吉”，有种种神迹。由于他在奉化岳林寺东廊坐逝时，留有“弥勒真弥勒，化身千百亿，时时示时人，时人自不识”的偈语，因而被世人视为弥勒菩萨的化身。

你看他身宽体胖，大腹便便，大耳垂

肩，再加上脸上整天笑嘻嘻的，是非常亲切而且惹人心生欢喜的一个形象。人们见到他，往往很容易受他那坦荡笑容的感染而忘却自身的烦恼。在他身边，又常能见到这样的一副对联：“大肚能容，容天下难容之事；笑口常开，笑世间可笑之人。”他所代表的意义是你要具备他这样的资格才可以入佛门：第一要有肚量，要能包容；第二要慈悲，要以欢喜心接待一切众生。所以弥勒菩萨代表的是——生平等心，呈喜悦相。

二、学习韦驮菩萨护持正法的精神

韦驮菩萨是大家非常熟悉的佛教护法天神。汉地佛寺中，他一般被安置在天王殿中弥勒菩萨像的背后，背对山门，面朝大雄宝殿。佛经中说，韦驮菩萨对信奉佛教的人都特别护佑。

佛经中记载韦驮菩萨是贤劫千佛当中的最后一尊佛。他往劫里跟释迦牟尼佛一样同为转轮圣王的千子之一。这些千子学佛之后各个发愿，当时的韦驮菩萨听了他们的发愿之后说：“你们修行成道，弘扬佛法的时候我给你们做护法，护持你们，等你们全部成佛之后，我最后一个成佛。”

相传释迦牟尼佛涅槃后，诸天神和天王商量火化遗体，收取舍利建塔供养之事。这时帝释天手持七宝瓶，来到荼毗现场说，佛原先答应给他一颗佛牙。所以他先取下佛牙，准备回去建塔供养。时有罗刹鬼躲在帝释天身旁，乘人不注意，盗去佛牙舍利。韦驮天将见状奋起直追，刹时将罗刹鬼抓获，取回舍利，赢得诸天众王的赞扬，一致认为



他能驱除邪魔，保护正法，因此将他的塑像安放在天王殿，面向大雄宝殿。

因而我们拜韦驮菩萨，实质上就是学习他敢于护持正义、正法的精神。

寺院中常见韦驮菩萨的形象，大多为身穿甲冑的雄壮武将样，手持金刚杵，或以杵拄地，或双手合十，将杵搁二肘间。体格魁伟，威武勇猛，面如童子，表示他不失赤子之心。

三、学习文殊菩萨智慧和善巧的精神

文殊菩萨全称文殊师利，又叫曼殊室利，意为妙德，妙吉祥。文殊菩萨在佛教中的职责是专司智慧，所以在诸大菩萨中，文殊被冠以“大智”的尊号，又称大智文殊。由于他的智慧第一、辩才第一，所以被推为辅佐释迦牟尼弘扬佛法的上首菩萨，被敬称为文殊师利法王子。在大乘佛教中，文殊菩萨不为佛教固有的教化方式所束缚，他的法门以善巧为特色，应机开示宣扬佛法，注重第一义谛，与众不同。

文殊菩萨洞察纷繁世理，善于引导教化，不仅指引着芸芸众生，而且还被喻为三世诸佛成道之母。根据《五灯会元》和佛经的记载，文殊师利菩萨是古代的龙种上佛转世的，龙种上佛曾经是七佛之师，但他为了弘扬佛法，倒驾慈航又化成菩萨，到佛陀身边帮助弘扬佛法。《放钵经》云：“今我得佛，皆是文殊师利之恩也。过去无央数诸佛，皆是文殊师利弟子。当来者亦是其威神力所致。譬如世间小儿有父母，文殊者佛道中父母也。”

文殊菩萨的造像多为头顶五髻，持宝剑，坐莲花宝座，骑一头青狮，表智慧尖锐和威猛。五髻表大日如来（据说是释迦佛的法身）之王智，又表童子之天真，所以又叫文殊师利童子。

我们拜文殊师利菩萨，就是要学习他的

大智，圆满的智慧。如果我们能够学习文殊菩萨的智慧和善巧，并且把这种智慧和善巧应用到生活、工作和学习之中，必能从善如流，理智行事，而我们的为人处世也才能自利利他，权宜得当，获得良好的人际关系。

四、学习普贤菩萨应用和实践精神

普贤，又作遍吉菩萨。是华严会上的上首菩萨，是菩萨最高行门的代表。经中说菩萨的身相及功德遍一切处，而且纯一妙善，所以称作普贤。普贤菩萨以“理德”著称，表“大行”。他发愿十种，要为弘扬佛法而尽力：即：礼敬诸佛、称赞如来、广修供养、忏悔业障、随喜功德、请佛住世、常随佛学、恒顺众生、普皆回向。此十大愿为一切菩萨行愿之标帜，故亦称普贤之愿海。可以说十大行愿是普遍而广大的修学原则，是佛法中一切行门的高度概括，是一切菩萨成佛的必修课程。一切众生依此行愿而圆成佛道，一切诸佛依此行愿而教化众生，故名为“大行普贤”。

“行愿”包括修行与誓愿两方面，换言之，普贤既有广大誓愿，又能身体力行去实践，他曾在过去无量劫中修菩萨行、求一切智，具足无量行愿示现于一切佛刹，他以智导行，以行证智，解行并进，完成求佛者的志愿，所以又被尊称为大行普贤菩萨，是大乘佛教徒实践菩萨道修行时的榜样、典范。

我们向普贤菩萨学习，就是要学习他的这种实践精神，也就是说我们在生活中，要把孝敬、慈悲、智慧，应用、落实在日常生活当中，落实在我们穿衣吃饭、学习工作、待人接物，以及言行举止等方面，这就叫知行合一、解行相应。

五、学习观音菩萨大慈大悲的精神

观音菩萨，又作观世音菩萨、观自在菩萨、光世音菩萨等，字面义即是“观察（众生的）声音”的菩萨。他相貌端庄慈祥，经常手持净瓶杨柳，具有无量的智慧和神通，

大慈大悲，普救人间疾苦。当人们遇到灾难时，只要念其名号，便前往救度，所以称观世音。

观音菩萨表示大慈大悲，慈是使他人快乐，悲是帮助他人解脱烦恼和痛苦。慈悲一切、怜悯一切、救护一切众生，就是大慈大悲。《观世音菩萨普门品》中云：“众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦，具足神通力，广修智方便，十方诸国土，无刹不现身，种种诸恶趣，地狱鬼畜生，生老病死苦，以渐悉令灭。”又云：“争讼经官处，怖畏军阵中；念彼观音力，众怨悉退散。妙音观世音，梵音海潮音，胜彼世间音，是故须常念。念念勿生疑，观世音净圣，于苦恼死厄，能为作依怙，具一切功德，慈眼视众生，福聚海无量。”即九法界众生，无论是内在身心疾病绵缠，烦恼困扰，外在人事逼害，意外苦厄；或无论是生理上，心理上，事业上，人事上，甚至聪明智能，菩提上进，乃至佛果，凡有所求，但能一心称念菩萨圣号，菩萨即以千眼照见，千手护持，令其离苦得乐，称心如意。另一方面，观世音菩萨本觉妙心，与佛如来同一慈力，又下化众生，与一切众生，同一悲仰，自己身同众生，帮助释迦牟尼佛弘法，又帮助阿弥陀佛在极乐世界说法，为一切众生说法，大雄愿力无边无量。

我们拜观世音菩萨，除了寻求他的佑护，还能够以菩萨为榜样，长养自己的慈悲心，帮助他人，利益他人，造福社会。因为运用慈悲的力量，可以使人消融仇恨，停止争斗，相互体谅，彼此爱惜，从而减少许多世间不幸事件的发生。另外，一般人只是对自己亲近的人慈悲，对不喜欢的人就不慈悲；只对自己家属亲人慈悲，对外人或不相干的人就不慈悲。这都是因为缺乏平等的慈悲。所以我们还要学习观世音菩萨的以平等的慈悲、无相的慈悲、积极的慈悲、无对待的慈悲以及无贪求的慈悲去对待一切有情众

生，这样才能利益一切众生，与之共存共荣，共享和谐。

六、学习地藏菩萨的孝亲精神

地藏菩萨，又称地藏王菩萨。因其“安忍不动如大地，静虑深密如秘藏”，故名地藏。在佛教中，诸佛菩萨，无不重视孝道，而且以孝道自行化他，累劫报亲恩。但无量劫来，为尽孝道，为报亲恩，而发愿度尽苦恼众生，方成佛道，足以代表佛教，无尽孝道的实践家，首当推地藏菩萨。

释迦牟尼佛能够把他灭度后，弥勒佛尚未下生的这个时期的天下众生托咐给地藏菩萨，就是因为地藏菩萨孝心第一，最值得堪负重任。据《地藏菩萨本愿经》中记载，地藏藏在佛前立下宏大誓愿：“为是罪苦六道众生广设方便，尽令解脱，而我自身方成佛道。”因此地藏又被称为“大愿地藏”，以与文殊的“大智”、普贤的“大行”、观音的“大悲”相呼应。

中国佛教寺院中，地藏菩萨形象很有特点，一般菩萨现头戴宝冠、身披天衣、璎珞装饰的天人相。而地藏菩萨则多现光头或是头戴毗卢冠、身披袈裟的出家僧人之相。他一手持锡杖，一手持莲花，或是手持幡幢、宝珠等。

毫无疑问，我们拜地藏菩萨，就是要学习他的知因果，孝敬父母，止恶向善，离苦得乐的精神。实行佛教广义孝道，由救拔自己父母堕落恶道之苦，推及他人父母、再及师友，乃至一切众生。

以上简单地介绍了寺院中常见的几尊菩萨以及我们应当向它们学习的一些德行。当然，只要我们虔诚、恭敬，不论拜哪位菩萨，都应当能够感应道交，身心自在。正如印光大师嘱咐我们的那样：“欲得佛法真实利益，须向恭敬中求；有一分恭敬，即消一分罪业，增一分福慧；有十分恭敬，即消十分罪业，增十分福慧。”





依净土经典谈几点念佛的体会

■ 悦禅



净业行人都知道，在净土经典中，释迦世尊及十方诸佛都劝人一心专念阿弥陀佛，以期将来往生西方极乐世界，得永不退转。我想就此谈点体会。

首先，阿弥陀佛愿力广大，誓救苦海一切众生。

阿弥陀佛在《佛说无量寿经》中发下四十八种大愿，愿愿救度一切苦海众生远离苦趣，永不退转。而且生到西方极乐世界的人形貌庄严、寿命无量、具足智慧辩才。阿弥陀佛的四十八大愿涵盖了往生极乐净土的人所能得到的种种利益。也说明了极乐世界的依正庄严和其殊胜之处。《佛说无量寿经》中第一愿云：“设我得佛，国有地狱饿鬼畜生者，不取正觉。”第二愿云：“设我得佛，国中天人寿命之后，复更三恶道者，不取正觉。”第十五愿：“设我得佛，国中天人，寿命无限量，除其本愿，修短自在，若不尔者，不取正觉。”第三十二愿云：“设我得佛，国中天人，欲得衣服，随念即至，如佛所赞应法妙服，自然在身。有求裁缝捣染浣濯者，不取正觉。”以上誓愿表达了阿弥陀佛对往生极乐国土的人所能得利益的承诺，即随其所求，皆得如愿。又《观无量寿经》云：“阿弥陀佛有八万四千相，一

一相有八万四千好，一一好放八万四千光明，遍照十方法界的念佛众生，慈悲摄受而不舍离。若有众生忆念彼佛者，众生与佛机感相应，决定得以往生净土。”正因为阿弥陀佛发下了誓愿广度众生的四十八种大愿，所以净土经典中十方诸佛都劝人念阿弥陀佛求生西方极乐净土。

其次，阿弥陀佛与娑婆众生因缘深厚。

诸多净土经典中都说，释迦牟尼佛演说经典劝导众生忆念阿弥陀佛求生极乐世界之时，皆有十方恒河沙数诸佛，舒展其广长舌相，普遍覆盖三千大千世界，证明了一切众生只要忆念阿弥陀佛，承阿弥陀佛的大悲本愿功德之力，决定得以往生极乐世界。由此可知。阿弥陀佛与此娑婆世界的众生，特别有因缘。阿弥陀佛时常惦念娑婆众生的种种痛苦，并发愿救拔，只要有人至诚恳切地念诵阿弥陀佛名号，将来即会蒙佛接引。佛在《法灭尽经》中说：将来末法时期到最后，第一部先消灭的是《楞严经》。待佛法灭尽，佛以威神力故，嘉惠众生，特令《阿弥陀经》多住世一百年。等经教全消失了，还有一句“南无阿弥陀佛”，念了仍然能够往生西方极乐净土。

从表面上看，众生与佛，迷悟各别，真妄悬殊；于理体上，众生与佛，本来凡圣共源，生佛同体，真实一如，无二无别。故经云：“心佛及众生，是三无差别。”但以诸佛众生，性德虽同，修德各别。因为诸佛如来，无量劫来，顺性而修，念念流入一乘菩提果海，福慧圆满，永受妙乐；众生无量劫来，逆性而修，念念流转六道生死苦轮，永受剧苦。何名逆修？何名顺修？只因我们众生，生生世世，一向贪恋娑婆，希望久住，念念不舍，心心不忘。因此愿力，与佛愿力，天渊相背，天渊相隔，不能念念向佛，心心合佛，故名逆修。当我们细读阿弥陀佛四十八愿就会知道，阿弥陀佛的四十八愿，愿愿希望接引十方众生，同归西方，同受妙乐。我们但能直下一念至心回向，便得蒙佛摄受。如果念念如是至心回向，念念蒙佛摄受。复当一切时中，真实发愿，愿离娑婆苦，愿得净土乐，此乃所谓以己之愿，投入佛之愿海。如是以愿投愿，时时不忘，决定感应道交，蒙佛接引往生乐邦。得此速效，皆因众生与佛，原来有上二种密切相关。一者所谓众生与佛，本来性德相关，无二无别；虽然与佛离隔十万亿土，原在弥陀果觉性中，不出不入。是故一念回向，一念蒙佛摄受；念念回向，念念蒙佛摄受。二者所谓众生与佛，彼此愿力相关。我们若肯时时发愿，更加与佛愿力相合，感应道交，如磁石吸铁，终不乖异。因有如是性德、修德，二种密切相关，本然同体，所以十方诸佛，同教众生称念阿弥陀佛，不教众生称念余佛。是以古德云：“我心感我佛，我佛即应我；应感非先后，生佛同一体。”又古德云：“我心感诸佛，弥陀即悬应；天性自相关，如磁石吸铁。”观此可知阿弥陀佛，偏与此土众生有缘。又三世诸佛，皆以八苦为师，方能成佛。乐土众生，难以使其发心念佛，唯此娑婆众生，常为八苦之所逼迫，苦多乐少。凡遇苦境，难堪忍受，不觉出声称念阿

弥陀佛，不念他佛，此乃出乎本然，非人所教。因此阿弥陀佛与此土众生，更加特别有缘。

其他诸佛的一切净土，虽有的有一部经或两部经简略地劝人往生，但是都不如阿弥陀佛的极乐国土，处处经文论典当中，皆殷勤恳切一再叮咛，劝导众生往生西方。

第三，一心称念阿弥陀佛即可具足戒、定、慧三学。

念佛一法乃是最简单、最圆妙之无上法门。释迦说法四十九年，不出经律论三藏。三藏所诠，即是戒定慧三无漏学。一心称念一句弥陀名号，即可具足戒、定、慧三学。

首先，念佛能具足戒学。正如《楞严经》云：“所谓摄心为戒，由戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学。”而念佛正是摄心之法。佛知众生，第六意识妄想心，念念攀缘，六尘境界，多诸散乱。如妄心攀色尘之缘，而起贪瞋痴之惑，造杀盗淫等业，毁诸戒律，攀声尘、香尘、味尘、触尘、法尘等缘。佛教众生，称念佛名，即是以念佛之正念。止息攀缘之妄念。倘妄心攀色尘之缘，即专念阿弥陀佛。净念相继，自不随色尘所转，摄归念佛之正念矣。攀声尘等缘，一一如是，自然不至破戒作恶。妄心如马，六尘如六条马路，佛号如马缰。念佛者，如御马之人，其马欲向各路奔驰时，其缰在手，即把勒回，既不攀缘，妄念自无，不至犯戒。即是以念佛摄心为戒也。

念佛念到念念与佛相应，诸念自然不起，意业便得清净，则众戒自然具足。身口二戒，亦由意业所起。身业作杀盗淫，乃是意业所驱使。意业不想杀盗淫，身业自不至犯戒。口业说妄言、绮语、恶口、两舌，亦是意言业所发现。意业不想说妄言、绮语、恶口、两舌，口业亦不至犯戒，故念佛称为净业法门。一念佛名，能净三业，此岂不是念佛，具足戒学之明证也。





华严明一生成佛之法，而归宗于求生净土。是知净土一法，乃十方三世一切诸佛，上成佛道，下化众生，成始成终之无上大法也。”

净土念佛法门简便易行，快捷稳当。龙树菩萨在《十住毗婆沙论》中云：“佛法有无量门，如世问道，有难有易，陆道步行则苦，水道乘船则乐。菩萨道亦如是，或有勤行精进，或有以信方便，易行疾至阿鞞跋致，应以恭敬心，执持称名号。”此法门甚深广大，所以华严法身大士也发愿往生。

《法华经》、《宝积经》、《大集经》、《贤护经》、《菩萨念佛三昧经》、《无量寿经》、《往生论》、《起信论》等千经万论处处指归念佛法门。龙树、慧远、智者、道绰、善导、永明、百丈、憨山、紫柏等历代祖师都策励大众念佛修生西方。

念佛法门是三根普被、利钝全收的修行法门，尤其适合繁忙紧张生活的现代人。念佛法门简单易学，八十老翁念得，三岁孩儿也念得；大学教授念得，贩夫走卒及不识一字的阿公阿婆也念得。但能信心具足，皆可依其根机而获得利益和感应。古德云：“得生与否，全凭信愿之有无；莲位高下全凭持名之深浅。”对于五逆十恶等极重罪人，临命终时，地狱相现，闻善知识教以念佛，或念十声，或念数声，即可蒙佛接引，往生西方。以其苦逼，发恳切心，故得成办。不得以泛泛悠悠念者为比而生疑也。此为下根。若论上根，以初发心住，乃至十住十行十回向十地等觉四十一位法身大士，皆须念佛回向往生，以圆满佛果。由此言之，一切法门，皆以念佛为其归宿。

正因为净土念佛法门有如此殊胜之处，在净土经典中释迦牟尼佛及十方诸佛都劝人念佛求生西方极乐世界。作为末法时代的众生，根基钝劣，唯有念佛求生西方才是最稳妥、最简便、最直捷易行、当生成就的修行法门。

界诸佛如来，无不哀愍众生，同教众生称念阿弥陀佛，发愿往生西方。到了西方，悉皆永离众苦，永享妙乐。十方如来之所以教众生称念阿弥陀佛，不教众生称念余佛，是因为十方诸佛，悯念众生之慈悲，虽然佛佛相同，而救度众生之愿力，及接引众生之方便，唯弥陀世尊，超然殊胜。故十方诸佛，称赞阿弥陀佛，最为第一。故《大慈菩萨发愿偈》云：“十方三世佛，阿弥陀第一。九品度众生，威德无穷极。”之所以这样说，是由于众生若欲遍游十方净土，亲近十方诸佛，应当先归西方极乐净土，亲近阿弥陀佛，从彼常随佛学，然后具足神力，飞行自在，一旦之顷，可以供养他方十万亿佛。因是十方诸佛，同教众生称念阿弥陀佛，不教众生称念余佛。复因诸佛法身，本来同一觉性，佛佛平等，无二无别。一摄一切，一切即一。故经云：“十方诸如来，同共一法身。”又《文殊般若经》云：“念一佛功德无量无边，亦与诸佛功德无异。”

第五，念佛法门简便易行、三根普被、利钝全收。

净土念佛法门是所有法门中最简便易行的法门。修念佛法门的人，不管你是否通达教理，也不管修行功力的深浅，依仗念佛的功力皆可往生西方。这就是教界常说的“三根普被，利钝全收”的道理。印光大师在《印光法师文钞续编》卷下《净土五经重刊序》中说：“九界众生，舍此（念佛法门）则上无以圆成佛道。十方诸佛，离此则下无以普度群萌。一切法门，无不从此法界流，一切行门，无不还归此法界。若论大机所见，肇始实在华严，以善财遍参知识，末后于普贤座下，蒙其威神加被，所证者与普贤等，与诸佛等，是为等觉菩萨。普贤乃以十大愿王，劝进善财，及与华藏海众四十一位法身大士，回向往生西方极乐世界，以期圆满佛果，而为华严一经归宗结顶之法。然则

得正定。如《成具光明定意经》云：“空闲寂寞，而一其心，在众烦恼，而一其心，乃至褒讪利失，善恶等处，而一其心。”念佛能得一心，这正是念佛具足定学之明证。

再次，念佛能够具足慧学。一切众生本来是佛，具有佛慧。昔日世尊于菩提树下，夜睹明星而悟道，三叹奇哉：“一切众生，具有如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得。若离妄想，则一切智自然智，一切显现。”世尊亲见此理，欲令众生，证入佛慧，故教人持名念佛，即是离妄想，得智慧之妙法也，众生虽具佛慧，奈为无始一念无明所误，从迷积迷，历经尘劫，无量妄想烦恼，障蔽自心，以致本有佛慧，不得现前。喻如净镜，本具光明，而为尘垢所障，净光隐没；众生之心如净镜，本具佛慧，如镜中本有光明，粗细妄想烦恼，如所有尘垢。镜上尘垢，须假擦磨之功而得清净；心中妄想烦恼，必仗念佛之力可以断除。

念佛念到一定程度，即可得证念佛三昧。念佛三昧，又名一行三昧。《文殊般若经》云：“佛告文殊，欲入一行三昧者，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随彼方所，端身正向，（向西方）能于一佛，念念相继，即是念中。能见过去、未来、现在诸佛，念一佛功德，与念无量佛功德无二。阿难所闻说法，犹住量数，若得一行三昧，诸经法门，一切分别，皆悉了知，昼夜宣说，智慧辩才，终不断绝。”这也是念佛具足慧学的明证。

佛之教人称念佛名，即授以擦磨心镜，断除妄想烦恼之法。行、住、坐、卧，不离一句佛号，念兹在兹，无有间断，则妄想自离，而佛慧自发，此即念佛能发慧学之功用。

第四，念阿弥陀佛能得十方诸佛之所护念。

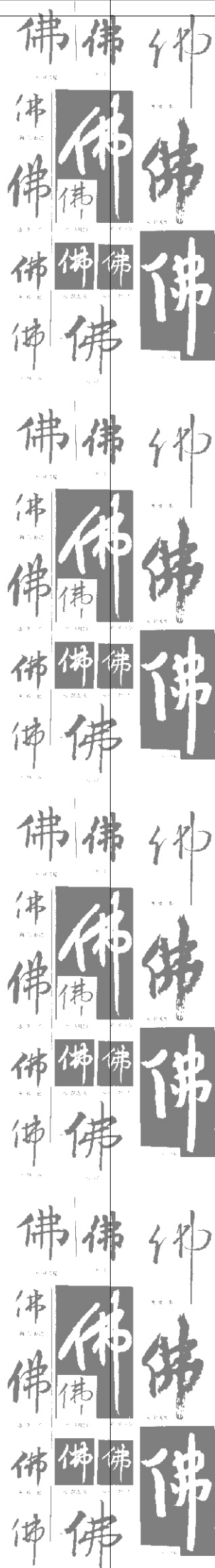
称念阿弥陀佛的功德十分殊胜。十方世

其次，念佛能具足定学。《弥陀经》云：“若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱，阿弥陀佛与诸圣众现在其前，是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”经文中一心不乱，就是定，能得此定就是长久持名念佛之功。《佛说阿弥陀经》乃佛金口所亲宣之妙法，亦即念佛具足定学之事实。一心者，专一其心，纯一无杂；不乱者，湛然寂静，而不动乱。既得一心，自然不乱，果能不乱，才是一心。念佛念至一心不乱，自然能得定力相扶。

佛之所以教人念佛者，正以众生之心，多随境转。从朝至暮，从年竟岁，从生至死，都是对境生心。念念分别，起灭不停，纷乱无绪。例如眼根见色，无论是好是丑，则被色动；耳根闻声，无论是赞是谤，则被声动；鼻根嗅气，无论是香是臭，则被气动；舌根尝味，无论是美是恶，则被味动；身根对触，无论是违是顺，则被触动；意根缘法，无论合意不合意，则被法动。故佛教人一心念佛，不起妄念，不为境动。如果专念于佛，心不攀外境之缘，净念相继，则六根都摄、如如不动，即入三摩地之境了。

念佛具足定境，能够不为外境所动，当人念佛之时，其心归一，心念于佛，佛不离心，六根虽是对境，而不攀缘，自然不为境动。所谓百花丛里过，叶叶不沾裳，我身如佛殿，六根如六门，念佛之心，如殿中人，佛即殿中佛，其人在殿中，瞻仰恋慕于佛，一心专注不散，则虽六门洞开，门外所有种种境界，浑然不见、不闻、不知、不觉，念佛亦复如是，念得心空境寂，视而不见，听而不闻，分别不生。如古德云，“铁牛那怕狮子吼，恰似木人看花鸟。但自无心于万物，何妨万物常围绕。”自然不被境动矣。

又一心不乱，即念佛三昧功成，三昧是印度语，译为正定。念佛念到一心不乱，即





苏州寒山寺的大雄宝殿后壁，嵌有清代名画家罗聘所绘寒山、拾得写意画像石刻。大雄宝殿后的寒拾殿供奉木雕金身寒山、拾得塑像，一人手持荷枝，另一人手捧净瓶，造型古朴，栩栩如生。这以鲜明的特色区别于其它汉传佛教寺院，历来以祈求和合成为朝胜之地，广受信众顶礼膜拜。此外，旧时常以和合为题材创作图画，悬挂和合二仙图，取谐音好合吉利之意；又常于婚时悬挂，象征夫妻相爱。究其深刻的和合意蕴，主要体现在以下几个方面：

首先、寓意家庭和合。

“和合”观念，较早见之于《国语·郑语》：“商契能和合五教，以保于百姓者也”。《管子》载：“畜之以道，养之以德。畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能习，习故能偕”。人有了道德修养，便和合。和合是修养道德的目标和对

略论寒山寺寒山、拾得的和合意蕴

■ 汪祖民

于这种目标的追求。墨子认为和合是人与家庭、国家、社会的根本原理。它是使家庭、社会凝聚在一起，形成不离散的社会整体结构的聚合剂，亦是社会和谐、安定的调节剂。

《西湖游览志》：“宋时杭城以腊日祀万回哥，其像蓬头，笑面，身着绿衣，左手擎鼓，右手执棒，云是和合之神，祀之可使人在万里之外，亦能回家。”后世绘像即据此说，其像蓬头绿衣，一持荷花(谐音“和”)，一捧圆盒(谐音“合”)，取和谐好合之意，世间婚礼时多祀之。

相传唐人有万回者，因为兄长远赴战场，父母挂念而哭泣，逐往战场探亲。万里之遥，朝发夕返，故名“万回”，民间俗称“万回哥哥”。以其象征家人之和合，自宋代开始祭祀作“和合”神。

其次、象征夫妻和合。

“和合”一词，有和睦同心，调和、顺利等意，最早见于《周礼·地官》，在“媒氏”疏中云：“使媒求妇，和合二姓”，这应是“和合”之正解。

第三、和合二仙，寄托婚姻美满如意。

婚礼之日必挂悬于花烛洞房之中，或常挂于厅堂，以图吉利。这幅和合神像乃是两位儿童状，其意是盼望早生贵子，实现五福临门，吉祥如意。

在我国传统的婚礼喜庆仪式上，常常挂有和合二仙的画轴。传统画面中我们能看到两个活泼可爱，长发披肩的孩童，一个手持荷花，另一个手捧圆盆。盆中飞出五只蝙蝠，他们相亲相爱，笑容满面，十分惹人喜爱，人们借此来祝贺新婚夫妇白头偕老，永结同心。而二仙手中所持之物件都是有讲究，符合中国的传统理念和文化的。莲花取意并蒂莲，盒子象征好合的意思，而五只蝙蝠则寓意五福临门，可以说，和合二仙题材所代表的就是大吉大利，和和好好。

第四、和合二圣，皇帝敕封强化了和合神的社会认同程度。

古时和合之神有不同的含意。和合神原喻指家人和合，逐渐演变为婚姻和合之神。《事物原会》云：“和合神乃天台山僧寒山与拾得也。”相传两人亲如兄弟，共爱一女。临婚，寒山得悉，即离家为僧，拾得亦舍女去寻觅寒山，相会后，两人俱为僧，立庙“寒山寺”。

和合二圣是指高僧寒山和拾得，他们都是唐代人。寒山，亦谓寒山子。居天台始丰县(今浙江天台)寒岩，与国清寺僧拾得友善，好吟词偈，状类疯狂。台州守闻丘胤受丰干(国清寺僧)嘱至寺谒之，寒山拾得笑傲出寺去。闻丘胤复往寒岩访问，寒山缩身入石穴，其穴自合。拾得，唐贞观时僧。本孤儿。天台国清寺僧丰干拾而养之，故名拾得。

当时寒山还没到国清寺，但拾得常将一些余羹剩菜送给未入寺的寒山吃，他俩真谓贫贱之交，国清寺的丰干和尚见他俩如此要好，便让寒山进寺和拾得一起当国清寺的厨僧，自此后，他俩朝夕相处，更加亲密无间。寒山和拾得在佛学、文学上的造诣都很深，他俩常一起吟诗答对，寒山诗偈多题于村墅屋壁，集之得三百余首，曰《寒山子诗集》。

唐代僧人寒山于贞观年间由天台山云游至苏州妙利普明塔院，此院遂改名为闻名中外的苏州寒山寺。

清雍正十一年(1733)时，雍正敕封寒山大士为“妙觉普度和圣”、拾得大士为“妙觉普度合圣”，于是，寒山、拾得作“和合二圣”，从此名扬天下。

第五、得益于寒山寺别出心裁的弘扬

姑苏城外寒山寺是和合二仙的化迹之处，其间的寒拾殿中至今供奉着寒山拾得精美的木雕金身雕像。寒山寺大雄宝殿的后壁嵌有扬州八怪之一的大画家罗聘所绘的寒山拾得写意画像石刻。佛殿的后壁嵌有寒山诗31首，每年的元旦前夜有数以千计的海内外客人，到寒山寺聆听吉祥钟声，朝拜和合二圣。

第六、工艺品丰富了和合意蕴

在雕塑工艺品中，有和合二仙稳坐小舟，面露笑容，亲切和善。各人手持一桨，协调划船，相谈甚欢，一片悠然之景。表达了和衷共济，风雨同舟的美好愿望。

吉祥钱所绘和合二仙既不是二僧，亦不是蓬头，无疯狂之态。此吉祥钱之铸造时间为清代。直径45毫米，圆形。钱正面左右两仙童，右童手持二物，右手执莲，左手持盒。莲(荷)谐音“和”，盒谐音“合”；左童持如意一柄，连读为“和合如意”也。背面钱缘内有八吉祥图案，四周楷书“早生贵子，连中三元”。

“和合二仙”之说发展到这个时期，就成了两个儿童，手执荷(和)盒(合)及如意等吉祥物。我国民间风俗，原是随着人民的思想爱好的变化而变化的。吉祥钱上的人物图像正是当时民间风俗的直接反映，所以是可以研究的，也是最珍贵的。

和合精神是人类追求美好幸福生活的一种体现，寒山寺彰显了以佛教教理传承的和合精神，显示出旺盛的生机和无穷的活力。



一代高僧印光大师

■ 昌莲

8、大师所楷订灵岩山之五条共住规约

其实，灵岩山之所以成为十方专修净土道场，其功归于印光大师所制订之五条共住规约。正因人人格遵这五条规约，才得以灵岩道范常新。大师制订这五条规约的始终原委，皆写在了《灵岩寺永作十方专修净土道场及此次建筑功德碑记》中，今摘录原文如下：

“得最胜之地，方可宏最胜之道。建非常之事，必须待非常之人。虽否极泰来，属于天运。而革故鼎新，实赖人为。

灵岩山，乃天造地设之圣道场地。吴王夫差，于此作馆娃之宫，唯以淫乐为事，其污辱此山也，甚矣。故致筑宫未久，随即亡国殒命，实为相当之因果。使其立德施仁，以追乃祖太王，泰伯，仲雍之流风善政，当与文王之灵台相埒。生膺景福，没遗令名，又何至跪请活命而不得，竟以冁面自刎，而辱及祖先乎哉！是知无胜德而有胜地，反为祸本。愿后之君子，咸以夫差为鉴，其为利益，何能名焉。晋司空陆玩居此山，因闻佛法，舍宅为寺，此灵岩道场之肇始也。

至梁又增拓之，至唐又重兴之，其间屡由智积菩萨画像现形，启人信仰，致灵岩道场，为吴地冠。而昔之淫乐宫阙，今成圣道场地，足见诸法随缘，人杰则地灵也。

晋、唐间，住持无所考。

自宋迄清，其住持均教海老龙，禅窟巨狮，德为人天师表，道续佛祖慧命。清初，弘储师住此，大启法筵，殿堂寮舍，焕然一新。圣祖，高宗南巡，驻蹕于此，法门之盛，耀古腾今。

咸丰十年，遭兵燹，焚毁殆尽。同治中，僧念诚，蒙彭官保玉麟公护持，以期逐渐恢复。

光绪十八年，僧遍玉铸大钟，尚未造楼。宣统三年，僧道明，因失衣，妄打可疑人，犯众

怒，逃去。寺既无主，所有什物，一无存者，田地亦复遗失不少。木渎乡绅严公良灿，启请真达和尚住持。真师即令其徒明煦代理，先建钟楼。至民十五年，鄂乱，戒尘法师，与学者南来，真师即以灵岩相委，永为十方专修净业道场。概不讲经，传戒，传法，收徒，应酬经忏。常年念佛，其章程与普通佛七同。田租只收八九百圆。限住二十人，用度不足，真师津贴，亦不募缘。

十七年，戒师特往普陀，求真师添建房屋，以五六千圆为准，真师许之。彼回山，即起单往云南去，盖避建筑之烦也。因以院事，托慈舟法师。慈师色力单薄，不耐其苦，遂屡往汉口讲经。去夏，又应鼓山之聘，不辞而去。

近二、三年，檀越多知灵岩道风，有欲荐先亡，祝亲寿者，求为打七。人已住四十余，堂不能容，兼矮小，夏天甚热。今盖五间高楼，下为念佛堂，宽广敞亮。此外又添三十余间，约用五万余圆。真师出二万二千余圆，余系常住用度所余，及檀越喜助。现已圆工，妙真当家师，以两次建筑，真师出近三万，此次亦为发起，此功德与改十方，均当立碑。请余为叙其事，以纪功德而示后来，固不得以不文辞也。

其最初所立规约五条：

一、住持不论是何宗派，但以深信净土，戒行精严为准。只传贤，不传法，以杜法眷私属之弊。

二、住持论次数，不论代数，以免高德居庸德之后之嫌。

三、不传戒，不讲经，以免招摇扰乱正念之嫌。堂中虽日日常讲，但不招外方来听耳。

四、专一念佛，除打佛七外，概不应酬一切佛事。

五、无论何人，不得在寺收剃徒弟。

五条有一违者，立即出院。

明·紫柏大师，一生兴十余处大丛林，不作方丈，不收徒弟，工成即去，置诸度外。妙峰大师，凡寺，塔，桥梁，道路之工程，他人不能办者，请彼办，经手即成，成即告退。当修造时，

或令其徒代理，工成，绝不安心一人。其心之正大光明，数百年后闻之，令人钦佩不已。宜其王臣恭敬，龙天拥护，生有令名，没证圣果也。

今人多多谋夺他人道场，谁肯以己所有者让人。真师慨然行之，虽其道远逊于紫柏、妙峰，而心迹光明无私，殆相近之，殊为可钦。愿作住持，及执事，与随众修持者，同秉大公无私专精办道之心，庶不负佛说净土横超法之恩，与历代老祖宏法，及真师建立，妙师经理之一番厚爱辛勤也。”

此文作于民国廿一年。

9、对妙真法师的临终遗训

在妙真法师升座三日后，大师就安详舍报生西了。大师临终前惟独对灵岩道场放不下，除此之外则唯佛是念，唯西方是求。故临终对妙真法师作最后遗训曰：“汝要维持道场，弘扬净土，不要学大派头。”

大师的最后遗训，对妙真法师来说，犹若“醍醐灌顶，甘露入心”也。以是妙真法师一生为灵岩道场仆仆奔波，鞠躬尽瘁而后已。

后来，妙真法师在《印祖周年特刊宣言》中追忆大师云：

“天愁地黯，雨雪将霏。举世凄怆，天龙震悼。此去年今日导师弃我西去之晨，最后趋□，一声霹雳，曰，‘宏扬净土，维持道场，毋大派头，汝之责也’。

呜乎！小子何人，敢肩斯任。言犹在耳，瞬及一周。战战兢兢，寝不安席。此一年之经过，乃不肖四十八年中，如坐针毡之日也。诸葛当年受命于危急之秋，小子命薄，亦丁此世乱时危之日。兹承法侣追念导师，将有特别之刊。

（不慧）无文，敢不谨将此一年之经过，为关切灵岩道场、导师遗教之诸护法君子一告耶！净土自远祖匡庐开社以来，千百余年，若续若断，得历朝各大祖师苦口宏扬，仅能存一线之命，以至于今。虽曰“最契时机，最关重要”，而举世之大学问大知识，每谓持名一句，不足以





展其鸿猷，遂至颇遭一般人所轻视。近数十年来，蒙印祖口口晓音，光大而发扬之。故今日多数佛子，深沾利益。

然而今年春夏两季，络绎于途，来山请益者，无非村农樵采之徒，谓之为净土中坚，殊难尽信。不过山中道侣，绝对保持导师所造之家风，决不致稍有更改，此可以自信。而为诸君子敬告者，一也。十余年前之灵岩破刹，风雨飘摇，固不能梦想今日之概况。在此十数年中，而能树立此基础者，何一非我导师，暨真公老和尚之惨淡经营。妙真一息尚存，只有秉承师座，力求诸外护而益增整饬，以适合夫修行之要求，决不妥肆铺张，有靡檀施思惠，二也。妙真生平苦恼，忧患余生。一钵一衣之外，决不敢离经叛道，何敢违戒犯科，而妄自尊大，为法门败类耶！导师期望甚殷，遂有最后婆心苦口之训。敢不敬遵遗命，书诸绅而悬诸座，以为终身戒条之

必守者，三也。

特是妙真业深责重，智短才疏，犹冀缁素法侣，时匡不逮。倘能随时辱教，作我之暮鼓晨钟，未有不馨香祷祝者。

又在《纪念文》中云：

“慨自老法师示寂，七载于兹。建造塔院，本年始成。谨择于古历九月十九日，恭奉舍利入塔。窃不禁深有感焉。老法师塔院本拟于茶毗后即行建造，嗣以经济及时局之关系，遂致搁置。幸蒙龙天护佑，檀越扶持，得观厥成，喜可知也。

老法师临寂时，尝诲真曰：‘汝当维持道场，当弘扬净土，不要学大派头。’

呜呼！金河顾命，双树垂教，言犹在耳，寤寐难忘。盖尝战兢惕厉，夙夜以思，诚有虞于陨越而贻老人之忧焉。近来道场僧众，有增无减。净风不替，佛号同宣。六时礼诵，九品志归。悉

遵遗教而不敢稍违。

呜呼！导师往矣。启诱何人！真不敏，承乏灵岩，愧无寸善。所耿耿者，即对于老人遗训，一一要切实奉行。俾净土之教，光耀于人间，庶不负老人付托之重。敬祈缁素大德，进而教之。”

观二文之言语，足见妙真法师对印光大师的仰慕心切之殷勤。

10、灵岩山寺护关侍者的《印光大师示疾记》

缘以此文，对印光大师生西之一切描绘得甚为详尽，为了使行人深知净土法门之不可思议，以及印祖之念佛懿行，故摘录原文如下：

印光大师，今年八十，法体素健，夏历十月廿七日，为寺中沐浴之期，是日清晨七时许，大师自关房策杖赴浴室，步履稍急，足忽蹶，由随侍人扶回关房，即延吴无生居士诊视，毫无损伤。二十八日早起，精神如常，午间亦进饮食；下午一时，大师召集在山全体执事及居士等三十余人，告众曰：“灵岩住持，未可久悬，即以妙真师任之。”

于是詹于十一月初九日，为妙真师升座之期。

大师曰：“太迟了！”

次、改选初一日，大师曰：“斯可矣。”

议定后，进晚餐，即休息。至后夜分，抽解六次，皆溘泻。二十九日晨，精神少现疲乏，过午即恢复，行动如常，晚食稀粥一碗，且准备翌日亲为妙真师送座，入夜安寝。

十一月初一日，早起精神甚佳，并讨论接座仪式颇详。因真达老和尚由沪赶至，故送座之事，乃由真老行之。来宾有叩关问疾者，一一与之周旋。是日略进饮食，入晚就寝。

初二日早起，精神体力稍有不妥，延王育阳、李卓颖两居士，及本寺昌明师，合拟一方，服药后，眠息二小时。晚来众为助念，安卧入睡。

初三日，早、午均见良好，尚能自己行动，至解房大小净，便后洗手，佛前礼佛。及在室外向日二次，食粥一碗。入晚又进粥碗许，食毕，对真达老和尚云：“净土法门，别无奇特，但要恳切至诚，无不蒙佛接引，带业往生！”说毕，少须，大便一次，尚不须人扶持。嗣后精神逐渐疲惫，十时后，脉搏微弱，体温低降。

初四日上午一时三十分，大师由床上起坐云：“念佛见佛，决定生西。”言讫，即大声念佛。二时十五分，大师坐床边呼水洗手毕，起立云：“蒙阿弥陀佛接引，我要去了！大家要念佛，要发愿，要去西方。”说竟，即坐椅上。

侍者云：“未坐端正。”

大师复自行立起，端身正坐，口唇微动念佛。

三时许，妙真和尚至。大师吩咐云：“你要维持道场，你要弘扬净土，不要学大派头！”自后即不复语，只唇动念佛而已。延至五时，如入禅定，笑容宛然，在大众念佛声中，安祥生西矣。直到现在，龕坐如故，面貌如生。

护关侍者谨白一九四零年夏历十一月初四日下午八时记。

（编者按）妙真和尚升座之期，詹日两天，大师均以为迟了，是乃预知时至，特不明言耳。舍报之前，易榻而椅，整身端坐，从容念佛，泊然而化。大师之上登安养，瑞相已昭然矣。

1941年，农历2月15日，大师示寂百日，举行茶毗，茶毗后三日，检骨得五色舍利珠百余颗，又有大小舍利花及血舍利等，共一千余粒。（完）





当代高僧忏云法师

■ 慎 独

忏云法师（1915-2009年）是佛教界享有盛誉的法师。法师法名成空、信众尊称他为忏公。法师于1915年10月18日生于东北安东省与韩国交界处、鸭绿江畔小镇上曹氏世家。曾经留学日本，学习美术。24岁皈依佛门，开始正式学佛。26岁受五戒，30岁在北京广济寺出家受具足戒。此后进入北平（今北京）中国佛学院求学四年。1948年忏云法师行脚至福州亲近慈舟法师，跟从慈舟法师学习戒律。1949年，离开大陆到宝岛台湾弘法。1956年，与弟子于台湾南投县埔里镇观音山搭建印弘茅蓬，因八七水灾，土石崩落而毁。1963年，与弟子性因法师于南投县水里乡顶崁村创建莲因寺，从此开始了在台湾弘法的历程。1966年，开办大专青年斋戒学会。每年寒暑假各开办八关斋戒一次，暑期每次两届，寒假一届。忏云法师还与各大专学院的佛学社密切交流，定期举办佛七，方便大学生学佛。

忏云法师是一位以持戒谨严而著称的法师，他在年轻时曾亲近慈舟、弘一等近代著名的弘扬律宗祖师。由此特别重视对戒律的受持，他在平日生活中，一直以戒为师，出家之后，一直奉行“过午不食”的戒条，一生未尝一日间断。不仅对自己要求严格，他对弟子的要求也从不放松，对于生活随意、不守戒规的弟子，他常会给予严厉的呵责，让他们不敢放荡随意。

忏云法师在戒律的行持和研究上有多方面的成就。他在戒律学研究上最为信徒推崇是他编写的《五戒表解》一文。该表解是忏云法师根据五戒内容，花费多年心血编写而成。法师分别对五戒的每一条戒进行详细的解释。例如：杀戒，忏云法师分别从释名、

制意、次第、具缘、轻重、开遮、犯戒果报与持戒果报等几方面作了详细的解释。通过这样详细列表的方式解释五戒的制戒因缘、制定戒律的意义，犯戒的因缘，以及犯戒的果报，大大方便了信徒对五戒的全面认识。忏云法师的《五戒表解》编写出来之后，受到信徒的普遍欢迎，很多佛学院都把他的《五戒表解》作为学习戒律的指定教材。

忏云法师在行持上，除了持戒的谨严和注重戒律的弘传之外，还特别推崇净土法门，提倡持名念佛求生西方极乐世界。法师对净土的信仰不只是推崇念佛名号，而且他还研读了大量的净土经典和历代净土祖师有关净土思想的论述。并将有关的净土思想理论加以总结，形成了自己一系列净土思想理论。在这些净土思想的指导下，忏云法师一方面自己潜心修持净土法门，另一方面还向信徒广泛宣传祖师及经典的净土思想名言，让弟子通过念佛求生西方极乐世界。

忏云法师在向弟子开示时曾引述幽溪大师的法语说：“‘爱不重不生娑婆，念不一不生极乐。’此两语乃刮翳眼之金铍，治膏肓之圣药。凡有志于求生极乐者，宜书于屋壁，铭之肌肤，时时庄诵，念念提撕。”法师此语告诉弟子，要远离世间爱恨的牵缠，做到一念不生，精进念佛求生西方。法师还以印光大师“念佛得一心”的道理来开示学人——欲得心一：第一要为生死心切；第二要恳切至诚；第三要着实从心中念，勿只滑口读过。法师以此来劝诫弟子，念佛首先要具有了脱生死的心，还应至诚恳切发愿往生，切实发自内心地念佛。忏云法师还常常以《观无量寿佛经》中所论述的净业三福的理论来告诉弟子，在日常修行中，要孝养父



母，奉事师长，慈心不杀，修十善业；同时要受持三皈，具足众戒，不犯威仪；还应发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。忏云法师还以往生净土应当具有三心的理论来教化弟子，他说：“若发愿求生净土者，应当具有三心，第一至诚心，第二深信，第三回向发愿心。”

忏云法师特别推崇彻悟大师的修行净土八要理论，他在启发弟子时，经常以这八要理论来接引他们。彻悟大师的净土八要内容为：一、真为生死，发菩提心，是学道通途。二、以深信愿，持佛名号，为净土正宗。三、以摄心专注而念，为下手方便。四、以折伏现行烦恼，为修心要务。五、以坚持四重戒法，为入道根本。六、以种种苦行，为修道助缘。七、以一心不乱，为净行归宿。八、以种种灵瑞，为往生证验。彻悟大师的净土八要涉及到修行净土三资粮信愿行，强调修心，持戒、行苦行，忏云法师认为，信徒若能按照彻悟大师的净土八要来修持，最终就能达到一心不乱的境界。忏云法师常说：“念佛心，由于生死心不切，须将死字贴在额头上。若将作被水冲、火烧，无所救援之想，及将死将堕地狱之想，则心自归一，无须另求妙法。故经中屡云：念地狱苦，发菩提心。此大觉世尊最切要之开示，惜人不肯真实思想耳。”

对于克服在念佛过程中出现的各种障碍，忏云法师提出了自己的应对办法。他说：“持佛号时、杂念纷飞，此是多知多见，心无正念之现相。励志念佛，不起他种念头，久则自可澄清。又说，至于念佛，必须志诚，或有时心中悲痛起来，此乃是善根发现之相，切不可令其常常如是，否则必着悲魔。凡有适意时，不可过于欢喜，否则必着欢喜魔。”他还说：“念佛之人，必须事事常存忠恕，心心提防过愆。知过必改，见义勇为，若不如此，与佛相反，决难感通。”忏云法师的这些净土思想理论与实践，不仅对自己的修行起到了真实受用，而且他还运用这些理论指导别人，引导更多的人修持净土法门，即便在他年老体弱之时，还念念不忘对净土法门的弘传，除了兴办多年暑期大专斋戒会引导青年学佛，推动净土思想，办理精进佛七数十年，引导信徒念佛之外，还经常奔波于大陆各大净土宗道场，向信徒宣扬净土思想，接引了大批信徒。

忏云法师一生的弘法足迹遍及国内外诸多道场，每到一处，他都苦口婆心地向信徒讲解在修行过程中可能遇到的各种问题，以及这些问题的对治方法。他向信徒讲述的《防着魔》的开示，以语言通俗，入情入理，受到信徒的普遍欢迎，并成为对治修行问题的理论指南。忏云法师认为，修行人修行方法不当或心理不健康，都有可能着魔，为了防止魔障的侵入，应当从以下几个方面着手：一、精神宁静。法师认为，世俗上所谓精神分裂，大多是这样的：爱其人以至于屋上之鸟，恨其人以至于他屋上之鸟，恨得那么厉害。一时爱、一时恨，精神就要分裂。要是能保持精神集中，就是戒定慧的定，宁静安定，就没有这些。我们由着心去，感情若是很猛烈激动，一贪一瞋、一憎一爱，就会精神分裂，所以要避免这些。二、正当生活。忏云法师认为，一个人从事的职业一定要是正命。正命是正当的生活，



也包括职业在内，要是不正当的生活，就差。三、行善积德孝顺仁厚。普通人多做善事是阴德，不外显出来给人家看，外显给人看是为了招名、招利，或是有什么作用。像倓虚大师扫厕所还不给人看。做善事、做阴德，可以消灾延寿。再就是好好孝顺父母，多忠厚仁义，比较好。大体上，这是在世俗上求不着魔、不得精神病的办法。四、贪瞋妄想。在佛法中，要是打坐时尽打妄想，一边贪心、淫欲心，一边又念佛，这怕要着魔。一边打着罪恶的妄想，而又念着万德洪名，怕要着魔，这是贪心。其次就是瞋心，我想报仇，写暗信，给暗箭，教他不知道，让他吃亏受苦；这个信我怎么编、怎么写，或是我怎么报仇，这也是怕要着魔。在念佛的时候起这种心，也容易着魔。五、超出人我对待。法师认为，在人事上，我们要看清楚，超出一等，不和一般人勾心斗角，起我

相、人相对待。在人事上不去对待，不去纠缠。纠缠不清，也容易着魔。六、不染名利五浊。法师认为，贪财、贪名这些事情，有点着魔！按照现在的说法，这是社会病态：按阿弥陀经最后所说，就是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊，所谓“人心不古，世风日下。”我们只有认清楚了这些名利的祸患，不去贪求，就不会染上魔障。

忏云法师一生生活俭朴，淡泊名利，持戒谨严，弘扬净土。他不仅是现代高僧中严持戒律的典范，而且也是推动净土信仰的中流砥柱。他一生以弘扬戒律和净土为己任，鞠躬尽瘁，不遗余力，为推动戒律的持守和丰富净土宗理论做出了重要贡献。我们只有继承法师的遗愿，以法师佛教思想理论为指导来宣扬佛法，真实行持，才是对法师最好的告慰。

寒山寺慈善中心向大树希望小学捐赠图书

2011年6月1日，受中国佛教协会常务理事、江苏省佛教协会副会长、寒山寺、重元寺方丈秋爽大和尚委托，寒山寺慈善中心一行6人在心良法师带领下前往连云港市赣榆县黑林镇大树希望小学参加当天上午在该小学举行的寒山寺慈善中心图书捐赠仪式，为这里的孩子们送去六一儿童节的礼物：近千本图书。

捐赠仪式上，心良法师代表寒山寺两序大众讲话，希望这些图书是同学们收到的最好的儿童节礼物，也希望这些图书能帮助同学们拓宽视野，丰富知识，通过阅读了解世界、认识世界，更希望同学们在未来用智慧与爱心将我们的世界建设得更加美好。

此次图书捐赠活动得到当地政府的极大关注，赣榆县教育局高顺涛局长，黑林镇党委书记孙传思、黑林镇镇长尹德玲均出席了当天的活动并讲话。图书捐赠仪式上，寒山寺慈善中心葛居士还代表寒山寺居士向大树小学同学们捐赠了2000元的文体用品。大树小学的同学还表演了精彩的文艺节目，表达他们的感激之情，也在欢笑声与歌舞声中，与大家一起共度属于同学们的节日——六一儿童节。

赣榆县大树小学位于江苏省与山东省的交界处，学校条件相对较差，寒山寺曾多次对该校进行捐助，把温暖与希望的种子播撒在孩子们的心田。

当天下午，来自苏州科技学院的教授、有江苏十大藏书家之称的王国栋老师在黑林镇中心小学举办题为《如何引导青少年正确读书》的座谈会。附近多所学校近五十名教师前来参加。会后，老师们纷纷表示很受启发，对提高自身的学习有很大帮助。

端午节来临之前 爱心粽暖人心怀

——寒山寺慈善中心为苏州市社会福利院老人送去爱心粽

2011年6月6日是我国一年一度的传统节日端午节。端午节历来就有吃粽子的习俗。寒山寺的居士们与慈善中心的工作人员，在端午节即将来临之际，为苏州市社会福利院的老人们做了香甜味美的粽子，并于6月2日这一天，将这些爱心粽送到了福利院老人们的手中，让老人们在端午节来临之前，提早品尝爱心粽，感受节日的温暖。

争创标准化景点 打造示范性伽蓝

——寒山寺“创建旅游标准化示范单位、迎接全国文明城市复评迎检工作”动员会议召开

2011年6月6日下午2时半，寒山寺“创建旅游标准化示范单位、迎接全国文明城市复评迎检工作”动员会议在寒山寺斋堂召开。会议由法荣法师主持，常勇法师布置了工作任务，提出了具体要求，常法法师传达了“苏州市宗教旅游场所窗口服务人员工作规范”精神。各寮口、各部门负责人参加了会议并签订了《“创建旅游标准化示范单位、迎接全国文明城市复评迎检工作”责任书》。

了中长老一行莅临寒山寺

2011年6月7日，台湾玄奘大学董事长、台北市善导寺住持、世界佛教僧伽会会长了中长老一行莅临寒山寺。寒山寺方丈秋爽大和尚率两序大众在山门外迎接了中长老一行。

在秋爽大和尚的引导下，了中长老一行参拜了大雄宝殿、寒拾殿等殿堂。秋爽大和

尚于丈室和了中长老互赠礼品。了中长老一行还参观了寒山别院，并与秋爽大和尚一起敲响了华夏第一钟，互致祝福。

国恩厚重 佛子感铭

——寒山寺举行升旗仪式与爱国主义教育座谈会

1921年中国共产党成立，时至今日，中国共产党已经走过了90年的风雨历程。2011年7月1日，为庆祝中国共产党建党90周年，表达佛门弟子对党和国家的感恩之情，寒山寺举行升旗仪式与爱国主义教育座谈会。

上午9时，升旗仪式在枫桥景区铁岭关如期举行。寒山寺住持秋爽大和尚、各寮口负责人和寒山书院学生冒雨参加了升旗仪式。当庄严的国歌在耳边响起，当鲜红的五星红旗飘扬在眼前，参加升旗仪式的僧众无不心潮澎湃：没有国家的强大富庶，哪来佛教的持续繁荣？爱国之情、感恩之心，油然而生、溢于言表。

升旗仪式结束之后，寒山寺两序大众齐集会议室，畅叙爱国之情、抒发感恩之心。寒山书院的老师（法师）们、文化研究院的教授们围绕国家与佛教的关系，阐述了同一个心声：爱国爱教是佛教信仰的重要内容，国家盛则宗教盛、国家强则宗教强。

大和尚指出没有共产党就没有寒山寺的今天。数十年前，寒山寺一穷二白，人迹罕至，如今，寒山寺殿宇巍峨，道场庄严，这天翻地覆的变化完全得益于党和国家对宗教、对寒山寺的关心与支持。“上报四重恩，下济三途苦”，寒山寺僧众不仅要感铭国恩，也要回报国恩。

苏州市民族宗教事务局彭处长出席了寒山寺爱国主义教育座谈会，对寒山寺的爱国举措给予了充分肯定，并提出了殷切的希望。

助印功德

全年助刊

苏州市深广印刷有限公司 2万元
宣兰珠全家 4000元(谈雄、钟燕萍、谈骐霆、谈萍、黄智勇、谈嘉树、谈红、李军、李天骢)
边宝华 1000元 任宝光 1000元
帅静宜 1000元 何广松 1000元
王吟芳 1000元

助印经书

马青云	汪巧林	李文明	李瑞雪	刘 薇
章 健	赵 艳	李子龙	李 芳	徐永林
李 勇	于 琴	武楚亚	张 震	杨小玲
陈振山	王伟民	郑石宽	马 悦	范大勇
刘 林	方正雄	曾 红	王海峰	周雪芬
陈丽薇	陶 红	王 云	刘云乐	曾 云
曾敬江	陈思颖	朱卫群	张 娇	罗玉光
何晓忠	李 英	刘淑琴	黄晓红	刘志国
黄昌同	耿秀云	王道凯	王景倍	叶文彬
张九胜	王晓华	钟瑶青	张文康	马丽晓
黄璐思	秦雪敏	崔春燕	孙志阳	刘 娟
蔡照红	李鸿杰	刘东仙	肖荣兴	李训芳
周 琴	王 萍	郎华平	程云秀	詹素娥
顾 英	孙笑迪	卢燕燕	李明芝	李晓玲
田贵勤	邵志彬	贺 伟	吴志祥	王 兵
张辉贤	刘俊宏	孙惠芬	刘 玥	李 媛
许兆祥	林青谕	熊海健	赵如碧	肖晓艳
沈江民	张 超	刘晓民	孙 永	侯继光
张靖函	罗吉星	李卓然	何秀玲	彭红娟
赵思来	黄政文	刘 佳	李 红	刘鲁婵
李玉蓉	郁珍贞	张孔飞	隋允康	蒋大发
刘 胜	栾健强	王礼盛	徐 颖	张 玲
徐涓涓	昌淑平	庞宇轩	高吉云	林柏辰
郭 丹	李术义	记常和	张 凤	伍晓光
曹党英	谭 鑫	张多多	杨 芸	张亚光
由臻震	丁 杰			

