



芙蓉花开

落英缤纷

不知什么时候，逸夫馆前的芙蓉花陆陆续续地开放了。芙蓉花树生长在众多花树中间，不显山不露水，素日里几乎无人问津。“众芳摇落独暄妍，”不经意间，万绿丛中跃动起盎然的生命来，芳树花影下，脚步川流，人头攒动。

逸夫馆前的芙蓉花树共有两株，乃是复瓣芙蓉，艳丽不凡。花色一日三变，晨粉白、昼浅红、暮深红。来至芙蓉花树下时候，正是秋日的午后。满树的花色以粉白与浅红为主，拳头大小的芙蓉花微垂着脑袋，羞答答地绽放在枝头，那姣美的花容、那含蓄的神情，尽收眼底，美不胜收。最妙的是那无数的花蕾，玉立婷婷，多数却又隐没于芙蓉花叶之间，“犹抱琵琶半遮面”，道不尽的娇羞与温柔；也有那器宇不凡的，拨开芙蓉花叶的遮掩，探出草绿色的小脑袋，昂首挺胸，四顾张望，观瞧着这陌生而新奇的世界！

这就是芙蓉花，娇艳脱俗，惹人爱怜。《红楼梦》中，曹雪芹将这娇艳脱俗的芙蓉花送给了他最心爱最钟情的人物形象林黛玉，并用最凄美最感伤的文字为芙蓉花一般的林黛玉写下了那篇叫人荡气回肠、伤怀不已的千古绝唱——《芙蓉女儿诔》。

这就是芙蓉花，笑傲风霜，品格高洁。“莫怕秋无伴愁物，水莲花尽木莲开，”香山居士如是感慨；“唤作拒霜犹未称，看来却是最宜霜，”东坡居士如是感慨。

这就是芙蓉花，遗世独立，寓意无穷。“木末芙蓉花，山中发红萼。涧户寂无人，纷纷开且落。”这是一千多年前生长在辛夷坞的芙蓉花。“涧户寂无人，纷纷开且落。”空寂幽深的山谷间，人迹罕至，芙蓉花自开自落，自生自灭，无人欣赏，无人把玩，倒也别有一番情趣，别有一番风味。

“花谢花飞花满天，红消香断有谁怜？”幽居在潇湘馆中的林黛玉以花自比，借花抒怀，然而，不管是春天里的桃李还是秋天里的芙蓉，可否真如诗人笔下描摹的那般通人意、晓人情呢？

理学大家王阳明给出了这样的解读。有一天，王阳明和朋友同游南镇。一位朋友指着山岩中的花树问道：“先生自以为天下无心外之物，如此花树在深山中自开自落，于我心有何相关？”

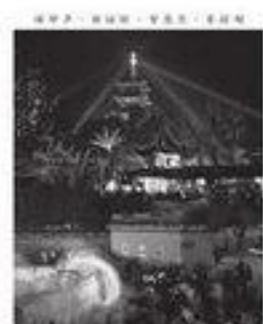
王阳明微微一笑，道：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，此花颜色一时明白起来，便知此花不在你心外。”

王阳明与朋友所讨论的岩中花树在何处？南京大学逸夫馆前的芙蓉花树在何处？在我们的眼前还是在我们的心中？

“尽日寻春不见春，芒鞋踏破陇头云。归来却拈梅花嗅，春在枝头已十分。”比丘尼无尽藏告诉我们，春天其实不在别处，不在他处，她就在眼前，就在当下。

芙蓉花树在何处？就在眼前，就在当下。





HANSHAN TEMPLE
寒山寺
KOU DIZHI | WU GUAN | WU GUAN



2012年第1期(总第37期)

创 办: 性 空
 顾 问: 明 学
 主 编: 秋 爽
 副 主 编: 慧 伯
 责 编: 骆海飞
 编 辑: 本 平 清 如
 美 编: 义 慧 靖 慈 妙 茂
 妙 悟 妙 道 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
 准 印 号: 苏出准印(2012)字JSE-0003235号

来 稿: hssbjb@163.com
 索 刊: xinliang197906@163.com
 副 主 编: hsshuiibo@163.com
 联系QQ: 642160795 QQ群: 62717295

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

目录

本期主题: 关注人生

□刊首寄语	
芙蓉花开 / 落英缤纷	1
□佛学论坛	
现世的洞察与心灵的超越 / 史全超	4
浅析儒释道修行的方法 / 刘方华	10
试以佛教及道教思想解读孔子的“无言”	
——以《论语译注》“予欲无言”章句为例 / 魏嘉禾	14
妈祖信仰与观音信仰关系考论 / 妙 佳	21
印光大师论参禅须兼修净土的重要性 / 昌 莲	27
印光大师谈恭敬师长之道 / 释本幻	31
印光大师论禅宗 / 究 如	34
印光大师藉“机语”释“教外别传”之真旨 / 西 成	38
□佛化人生	
美丽的谎言 / 禅 悦	43
绿泉池畔听梵音 / 慧 和	45
多情乃佛心 / 阿 莲	47
《寒山居》诗十一首 [美]Steven	49
□闻思学苑	
都市学佛浅谈 / 释慧宣	50
于诸世间何者最富 / 庞玉梅	51
戒律的“善”知识	
——六群比丘的是与非 / 清凉月	52



白居易与苏州佛寺 / 禅悦	55
唐末五代僧与诗 / 曾国富	59
《罗状元醒世歌》赏析 / 孙赞	62
略谈“十来偈”中的因果思想 / 董良	66
空持千百偈，不如吃茶去 ——论吃茶与修心 / 曾琦云	71
说放生 / 大慧	74
潇洒行脚 / 蒋谱成	78
从《佛祖传心西天宗派要旨》看指空和尚的禅法思想（上） / 李万进	80
试论南岳慧思的“般若性空”与“涅槃佛性” / 肖自强	85
禅诗赏析（一） / 陈钟谊	90
圆通居讷在庐山 / 李豫川	95
《姑苏寒山寺化钟疏》译注 / 王金龙	98
施无畏菩萨 / 静秋	100
佛光记 / 费之雄	102
<input type="checkbox"/> 寺院传真	
寒山寺历代文物之碑刻（三） / 诸家瑜	104
简讯七则	110
附：助印功德	112



现世的洞察与心灵的超越

■ 史全超

佛陀创立的佛教立足于现实人间，以极度清澈明净的心“如实知见”宇宙人生的真实本面。^[1]早在佛陀于菩提树下成道之时，便以“四谛”义理深刻揭示了人生的诸苦和缺陷，直指人生诸苦的根源在于贪、瞋、痴、慢、疑五毒侵蚀，即自心的污染迷昧。“四谛”义理作为佛教立足人间、思考人间、超越人间的核心思想，成为佛教关注心灵环保、“自净其心”的不二法门。同时，佛教不只以苦集灭道的“四谛”义理来洞察和诠释诸苦，还指明解脱之道——愿力、修行和实践。“四弘誓愿”秉承了“四谛”义理中断集、除苦、修道入灭和人生解脱的深刻内涵，为世人解脱提供了“自知其心”、“自净其心”的方便法门。“四弘誓愿”作为大乘佛教极力推崇的“菩萨行愿”，将佛教的人间性与普度性很好地结合，彰显了佛教对于关注和净化世人污浊心灵的圆融和合。

一、佛教对现世的洞察

熊十力先生在其《佛家名相通释》序中曾说，佛家之学“不妨说为心理主义”^[2]。其意思在于佛陀所演说的“四谛”义理、十二因缘、缘起之说等，都是依心所说、融摄专究心灵问题的各种“药方”。诚如《杂阿含经》卷三六中佛陀对众比丘所说：

心持世界去，心拘引世界，其心为一法，能制御世间。^[3]

佛陀将人心视为其言教的出发点，也将阐释人心苦恼根源的“四谛”义理构成为佛教认识论的基石。在佛教的修行中，“四谛”义理具有举足轻重的意义，是关怀心灵、净化心灵、出离解脱的基本理论依据。“四谛”义理基于如此崇高的理论地位和修持价值，在其对“心灵关怀”的深层面思考和剖析中，也便彰显其对心灵认知的现实洞察和深刻指引。

1. 现世洞察中体现的心灵关怀

“四谛”义理是佛教一切理论的纲要。它不但是佛陀初转法轮时所释的言教，而且是佛陀传教四十余年的理论基石，更是佛陀在临近涅槃时，对诸弟子所说的最后遗训。《佛垂般涅槃略说教诫经》中说：

我如良医，知病说药，服与不服，非医咎也。又如善导，导人善导，闻之不行，非导过也，汝等若于苦等四谛有所疑者，可疾问之，无得怀疑不求决也。

尔时世尊如是三唱，人无问者。所以者何？众无疑故。

尔时阿那楼驮观察众心而白佛言：世尊！月可令热，日可令冷，佛



说四谛不可令异。佛说苦谛真实是苦,不可令乐;集真是因,更无异因;苦若灭者即是因灭,因灭故果灭;灭苦之道实是真道,更无余道。世尊!是诸比丘于四谛中决定无疑。于此众中所作未办者,见佛灭度,当有悲感。若有初入法者,闻佛所说,即皆得度,譬如夜见电光即得见道。若所作已办、已度苦海者,但作是念:世尊灭度,一何疾哉!^[4]

可见,“四谛”义理在整个佛陀一代时教中,都占据着殊胜的地位,被《中阿含·舍梨子相应品象迹喻经第十》誉为:

彼一切法皆四圣谛所摄。来入四圣谛中。谓四圣谛于一切法最为第一。^[5]

佛陀的“四谛”义理,是四条圣智所见、真实不虚、不可移易的真理。佛陀讲道“人生在世,常有无量众苦逼身”,于是,便用“四谛”义理将人生诸苦简单囊括为八类——生苦、老苦、病苦、死苦、恩爱别离苦、所求不得苦、怨憎相会苦,五盛阴苦。^[6]人生的“八苦”从心理学视角来看,实质便是“心所染”带来的诸苦。依此也可见,人的一生,从出生的刹那直至死亡的瞬间,时时刻刻都充斥着苦,我们的心灵因饱受诸苦磨砺而伤痕累累、支离破碎。同时,反过来也可以说,佛教的“四谛”义理对于人生赋予了最重要的意义。那就在于:苦为出离之本,佛教将八苦譬喻为良师。佛教讲求解脱苦恼,首先重视现世中的诸苦,以客观冷静的态度来反省心灵污染迷昧的根源,此可谓对“心灵关怀”的现世洞察所在。

佛教的哲学是关于苦难的哲学。“四谛”义理这是由缘起法则所支配的,是对苦、空、无常、无我的体证。佛教认为“万法唯心”、“法界唯心”、“心为法本”;世间的诸苦都是由心染所致。人无论是对于生老病死的敬畏,还是对于世间欲望、诱惑的追求和渴望,其实都是“心”的作用使然。“四谛”义理融摄了苦谛的觉察、集谛的思索、灭谛的向往和道谛的践行,从世间的人身出发,深刻洞察了这些心理现象的“成住坏空”的逻辑时序,提出了“心清净故世界清净,心杂垢故世界杂垢,

我佛法中以心为主,一切诸法无不由心”^[7]的理论建构,将“自知其心”上升到“自净其心”的实践高度。

2. 解决指引中体现的心灵环保

“四谛”义理正是深刻洞察了现世中的心灵污浊,提出了“灭谛”的指导思想。那么何谓“灭谛”?“灭谛”就是人们消灭现世中污染心灵的五毒,在调控精神、探索心灵净化时体验到的一种精神境界。也就是人从自我的内心中停止贪瞋痴的诱惑,消灭造成诸苦的根源——心灵的污浊迷昧,便会从生老病死等众苦中获得解脱,达到了止息、清净、寂灭的“涅槃”境界。《杂阿含经》卷一佛陀曾说:

(世尊)告诸比丘,于色不知、不明、不断、不离欲、心不解脱者,则不能越生、老、病、死怖;如是受、想、行、识,不知、不明、不断、不离欲贪、心不解脱者,则不能越生、老、病、死怖。

比丘,于色若知、若明、若断、若离欲,则能越生、老、病、死怖。诸比丘,若知、若明、若离欲贪、心解脱者,则能越生、老、病、死怖,如是受、想、行、识。若知、若明、若断、若离欲贪、心解脱者,则能越生、老、病、死怖。^[8]

《杂阿含经》卷二说:

知足已解脱。解脱已。于诸世间都无所取、无所著、无所取、无所著已。自觉涅槃。我生已尽。梵行已立。所作已作。自

[1]陈兵:《佛陀的智慧》,上海古籍出版社2006年版,第293页。

[2]熊十力:《佛家名相通释》,中国大百科全书出版社1985年版,第6页。

[3]《杂阿含经》卷三六,《大正藏》,第02册,第264页。

[4]《佛垂般涅槃略说教诫经》,《大正藏》,第12册,第1112页。

[5]《中阿含经》卷七《舍梨子相应品象迹喻经》,《大正藏》,第01册,第464页。

[6]“八苦”的内容于不同的典籍的记载中是不同,笔者倾向于所流行常见的“八苦”,

出于《中阿含经》卷七《分别圣谛经》,《大正藏》第1册,第467页。

[7]《大乘本生心地观经》卷四《厌舍品》,《大正藏》第3册,第306页。

[8]《杂阿含经》卷一,《大正藏》第2册,第1页。



知不受后有。我说彼识不至东、西、南、北、四维、上、下、无所至趣。唯见法。欲入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实。^[9]

正如上引《杂阿含经》所说，涅槃并非是人所说的“死亡”之称的所指，而是一种在息灭了烦恼之后所达到的无生无死、不生不灭、永恒安乐的心灵或生命境界；涅槃，恰是生命形式的升华和心灵净化的极致。佛教认为，这样的生命才是有价值的生命，这样的心灵才是净化的心灵。

佛陀的伟大之处，并不在于它给世人多少慷慨的承诺，而在于他帮助世人认知苦难，并教给我们解除苦难的方法。佛陀是良医，佛法就是良药。^[10]“四谛”义理对于心灵的现世关怀，不仅洞察种种世间的本质和现象，囊括了五毒、五浊等污染心灵的根源，而且也将调控精神、净化心灵的现世法门给予世人。戒定慧三无漏学和八正道能使人从痛苦烦恼的此岸到达涅槃寂静的彼岸，这也便是证得涅槃的正道。

“四谛”义理的确立，是佛法出现于世间的现实经验条件。佛教若不愿正视“苦”的根源而空谈解脱的话，佛法也就失去其现实存在的意义。然而，光是只有“苦”经验的存在感受，而缺乏对“苦”经验的清楚自觉，这仍然是受苦的芸芸众生，而非已能自觉自知自证“少苦”进而“灭苦”的圣人。所以佛陀说：“苦圣谛当知”。这即表示只有清清楚楚地知道、见到苦，才能为断除苦集与灭苦的解脱道路扎下基础，才能对心灵的关怀有深刻的指引。

二、心灵的超越

在大乘佛教的经典记载中，过去的诸佛都是由发愿而成的。如：阿弥陀佛发四十八大愿而成就净土（《无量寿经》卷上）；释迦牟尼佛发五百大愿而成佛道（《悲华经》卷七）；弥勒菩萨奉行十愿而能当来下生（《弥勒菩萨所问本愿经》）；药师如来为灭除众生病苦而发十二大愿，终于成就琉璃佛国（《药师如来本愿功德经》）；文殊菩萨因发十二大愿而成就般若智能（《佛说文殊师利行经》）；普贤菩萨发十大愿，愿愿归入华严愿海（《华严经》）；观音菩萨发十大愿而苦海度生（《法华经》）；地藏菩萨发愿“地狱不空，誓不成佛；众生度尽，方证菩提”（《地藏经》）等。^[11]可见，每尊菩萨都有无限的誓愿，才能完成他们的修行。

大乘佛教中的“四弘誓愿”，正是融摄了诸佛菩萨之愿，而成为“总愿”。关于“四弘誓愿”的内容与解释，散见于《六祖坛经》、《道行般若经》、《法华经》、《菩萨瓔珞本业经》、《曼陀罗杂集》、《摩诃止观》、《大乘本生心地观经》及《受菩提心戒仪》等经典，其中的阐释多有不同。但是统摄看来，其实质几近相似。现就以最为常见的《六祖坛经》中“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^[12]”的实践法门，来阐释其与建构“心灵净土”的逻辑关联。

四弘誓愿中“众生无边誓愿度”，诠释了大乘佛教中菩萨行的根本精神，就是“无缘大慈，同体大悲”的菩萨道精神；“烦恼无尽誓愿断”，诠释了佛法培养我们的出离心，要破除法我二执，以此来灭除烦恼，净化污浊的心灵，重新显发自我真如的本性；“法门无量誓愿学”，诠释了在实践中，学习各种各样的知识，须具备“明心见性”的菩提心；“佛道无上誓愿成”，诠释了佛教的最终目的在于成就佛道，成佛就是发现自我的真如本性，拥有一片“心灵净土”。而成就“心灵净土”的途径在于践行“事理无碍”的圆融精神。菩萨道精神、出离心、菩提心以及圆融精神，便是“四弘誓愿”对于建构“心灵净土”的四大方法论指导。

1. “同体大悲”的菩萨心胸

印顺导师在《佛在人间》一文中谈到，“慈悲与方便，是大乘菩萨的特质。菩萨度生，以此二为工具。无论在任何时代，任何环境，菩萨道必须以此为要道。大悲是通过智慧的悲心，与仁爱等相近而不同。方便是为了适应，从慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。从此分析去了解，菩萨法是以人乘正行为基，在出世与入世的统一中，从世间而到达究竟的出世。”^[13]

大乘佛教主张菩萨行。“无缘大慈、同体大悲”的菩萨道精神是菩萨行的精髓，是众生净化心灵、实现“心灵净土”的必备

条件。菩萨行要求人以“无缘大慈，同体大悲”的胸怀救度一切众生，以“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的悲愿行化于世间。《梵网经》说：“菩萨应生孝顺心，救度一切众生。”^[14]佛教修行的最终目标是离苦得乐、自利利他、净化心灵。佛教徒要兴隆佛教，净化人心，福利社会，就必须要有普济社会的慈悲心愿，本着佛陀的慈悲胸怀，“贫穷者教以大施，病瘦者给予医药，无护者为作护者，无所归者为受其归，无救者为作救者”，做慈悲济世的事业。

2 “破执悟空”的清静之心

《佛说佛地论》说：“言出离者，即是涅槃。^[15]”释义来讲，出离就是厌离三有，获取涅槃。出离心，就是厌离三有，脱去业和烦恼的束缚，从三界流转中解脱出来，希求涅槃的心，亦名求解脱心、清静之心。

龙树菩萨说：“如果有蕴执，彼即有我执。由我执造业，从业复受生。”宗喀巴大师在《三主要道论》中确定出离心生起之量时说：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”也就是说，如果对轮回中的世间八法没有丝毫希求心，时时刻刻唯有追求解脱之念，这才是真正生起了清静心。

修持佛法，净化心灵最重要的是要有出离之心。清静之心与大悲之愿相应，教化人行菩萨道，弘佛法于世间，度众生而解脱，自他二利完成，乃真菩萨道



[9] 《杂阿舍经》卷二，《大正藏》第2册，第9页。

[10] 释妙华：《从苦难走向解脱——对佛法苦圣谛的重新确认》，《法音》2002年第8期，第31页。

[11] 大导师：《从四圣谛到四弘誓愿——论大小乘佛教融合及开展》，《佛教文化》2005年第2期，第64页。

[12] 《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》，第48册，第353页。

[13] 释印顺：《佛在人间》，载于《印顺法师佛学著作全集》第6卷，中华书局2009年版，第46页。

[14] 《梵网经》，《大正藏》，第24册，第1486页。

[15] 《佛说佛地经》，《大正藏》，第16册，第682页。



行者。清净心是清澈洞察见世间相的无常，虚幻不实而能不执著，生起舍离之心。世间之无常幻相，世人因不知或执以为实，故因种种相生种种苦，修行之人若不知此苦，不知此苦之因缘，在修持时，不能舍离，却仍然染著于此相，那修行自然也只能在世间相中打滚，不能超脱尘俗。

修菩萨道者而依此出离则不染于世间，不染于众生，如此则其行持乃能超脱。而菩萨之大悲却又使菩萨必然久住世间，为广度众生而流转；但因其心乃出离之心，故虽住世间而不染也。此二者之相应才能成为广大之菩萨行也。否则染于世间，纵然行善亦难以超脱；纵然出离，也只能个人解脱，不成广大之行。菩萨之别于一切众生及行者，即在此也。故欲行菩萨道者，须发广度众生之愿，而行广度众生之行。但虽度众生而无众生可度，盖无染也，此乃智慧之行，而虽无众生可度，却行度众生之行，盖大

行也，此乃大悲之行。以此等行持而入世，心不染而广行大愿，就如佛教里的莲花之喻也。

3. “明心见性”的菩提之心

菩提心是“阿耨多罗三藐三菩提心”的简称。“菩提”二字，是古印度的梵语，译成汉文的意义为“觉”，即是成佛的意思，菩提心即是成佛的心。发菩提心，就是发无上正等正觉之心，也就是要发“上求佛道、下化众生”之心。《华严经》中说：

故知菩提心乃一切正愿之始、菩提之根本、大悲及菩萨学之所依。菩提心者，则为一切诸佛种子，能生一切诸佛法故。菩提心者，则为良田，长养众生白净法故。菩提心者，则为大地，能持一切诸世间故。菩提心者，则为净水，洗濯一切烦恼垢故。菩提心者，则为大风，一切世间无障碍故。菩提心者，则为盛火，能烧一切邪见爱故。菩提心者，则为净日，普照一切众生类故。菩提心者，则为明月，诸白净法悉圆满故。^[6]

在佛法的修学中，大乘菩萨最初必须发起大菩提心，诸佛菩萨悲智的品行也是靠菩提心来成就的。佛法中一切法门的修学都是建立在发菩提心的基础上，任何一个法门都不能离开菩提心，一切法门所讲的正见都是为菩提心服务。只有发起大菩提心，佛法的正见才会有着落处。离开菩提心，佛法的修学就会变得空洞和抽象。佛教中不论哪一部经典都立足于菩提心，而每一位菩萨的修行都是以发菩提心为开始，不同的只在于愿力的体现。如阿弥陀佛的四十八大愿，药师琉璃光如来的十二大愿，观世音菩萨和地藏王菩萨诸大愿等等，诸佛菩萨的愿力都是菩提心的体现。“人间佛教”思想的“心灵环保”理念正是在践行菩提心的过程中所提倡出来的，净心就是寻找菩提心。



4. “事理无碍”的圆融精神

圆融精神是中国佛教特有的重要精神之一。台湾学者霍韬晦先生认为：绝对与圆融，乃中国佛学的特质，“中国佛教的整个方向都是向圆融之路而趋。^[17]”在《佛光大辞典》中，“圆融”解释为：

圆融，谓圆满融通，无所障碍。即各事各物皆能保持其原有立场，圆满无缺，而又为一体，且能交互融摄，毫无矛盾、冲突。相互隔离，各自成一单位称“隔历”；圆融既与隔历互为一种绝对而又相对之对立关系。^[18]

陈兵先生在《佛法在世间》一书中指出：在中国佛教中，圆融精神并非只是哲学的玄想、思辨的游戏，而是宗教修持和世俗应用的指针。^[19]印度佛教本身强调离尘避世、出世修行，而在中国佛教看来，修行的最高境地在于回归世间，提升人的心灵品质，建立心灵净土。这就是中国佛教圆融精神的所在。

圆融精神也已成为中国佛教的一大优良传统，并深深影响着当今的中国佛教。现今，在中国的两岸四地，“人间佛教”思想蔚然成风，发展迅猛。人间佛教强调立足人间，契机契理地践行佛陀的教化，以此实现人间净土。对于圆融精神的融摄，人间佛教也表现得非常突出，其内容在于融合中国佛教的各个宗派，对外与世间法相融合，做到和谐无诤。佛教的圆融精神在建构“心灵净土”上表现为：处理人与人、人与社会、人与自然、人类心灵等领域的矛盾和冲突。佛教的圆融精神可以教导人们从整体出发，全面调和矛盾。重点突出在对人心的关怀和保养，进而实现“心净则佛土净”的境地。

大乘佛教倡导的“四弘誓愿”，是以菩提心为因、慈悲心为上首、空慧为方便。^[20]四弘誓愿融摄了上述的慈悲观、出离心、菩提心和圆融精神，为建构“心灵净土”提供了完整的方法论指导。提升人的品质，才能建设人间净土，而人间社会的净化，要我们每一个人从观念、想法的转变做起，也就是说从“度众生”、“断烦恼”、“学法门”、“求佛道”开始的。

三、结语

净化社会人心，实现心灵环保，是佛法在世间的重要精神。佛经中多次讲到“心包太虚，量周沙界”、“心为法本，心尊心使^[21]”等，其实都是在强调心对于人的重要性。佛法的修行建立在修心基础上，是对心灵的提升和净化。作为当今佛教界的旗帜——“人间佛教”立足人间，观察人生，契机契理地提出“心灵环保”理念，也正是佛教对“自知其心”、“自修其心”、“自净其心”的彰显。

“心灵环保”理念，是佛陀对心“苦”时教的历史延续，也是佛法对世间人心审视的必然趋向。人的生命在社会的诱惑与灾难面前，总是在满足又不满足、有所能又有所不能中受着折磨和煎熬。佛陀将人生的“八苦”譬喻为良师，将苦定义为出离之本，人类的“心灵环保”，也正是离苦求乐，寻求解脱的重大工程。因此，“人间佛教”思想所提倡的“心灵环保”理念，旨在呼吁人类建立健康正确的人生观，树立自利利人、自度度人的价值观，构建和谐幸福的人间净土。

（作者系西北大学佛教研究所硕士研究生）

[16] 《华严经》，《大正藏》，第10册，第311页。

[17] 霍韬晦：《绝对与圆融》，台北东大图书公司1989年版，第418页。

[18] 《佛光大词典》第六册，第5404页下。

[19] 陈兵：《佛法在世间》，中国时代经济出版社2008年版，第256页。

[20] 释宏印：《海印文选》，1990年印行，第218页。

[21] 《增一阿含经》卷五十，《大正藏》，第2册，第805页。



浅析儒释道修行的方法

■ 刘方华



一、研究的意义

首先，希望通过对宗教修行方式的研究为宗教之间的对话找到一个适宜的平台，以搁置争议，加深认识。比如西方基督教出现了“基督禅”的方法。其次，通过对儒释道方法的研究，可以进一步发掘宗教所具有的社会功能，将一些有生命力和科学的宗教修行方法，运用到一些社会团体和组织的管理中去，提高效率的同时实现团队成员的人生价值。英国宗教哲学家约翰·希克曾将轴心时代前的宗教功能看做是主要承担社会管理的作用，而轴心时代后的宗教功能看作是实现个人解脱的作用。研究宗教修行除了发掘宗教在社会功能之外的作用，还可以对一些宗教修行所带来的可以形成共识的宗教经验的研究，将一些宗教心理学的成果运用到心理矫正当中，解决现代人所面对的严重的身心问题。例如，佛教内观方法对焦虑和抑郁的治疗确实有明显疗效，一些咒语的确具有保健养生功能。第三，可使人们正确看待宗教与科学的关系。爱因斯坦曾说过，“当科学家攀上科学的顶峰之后会发现早有宗教家在那里等待了”，尤其通过对修行方法的研究，可以加深我们对认知科学和生命科学的认识，例如道教的内丹和佛教的禅定功夫。

二、儒释道修行的方法论

南怀瑾先生在谈到宗教修行方法时指出，宗教修行不出两种路径，

一种是靠自力，一种是靠他力。在谈到修行方法论时也将其分为自觉论和臣服论。

1. 自觉论

自觉论，顾名思义就是靠修行者自我觉悟而成就修行的道业，是一种基于靠自力的方法而形成的思想体系。在儒释道的三家思想中基本都展现了这种靠自力修行的方法论。这种自觉的思想强调了在具体的修行中敢于直面任何困难，当下承担，磨砺自己，从而达到一种自作主张的境界。这种思想张扬自我意识，通过对自我意识的肯定而实现对自我意识的超越。敢于质疑批判，决除诸疑，斩断身心内外的枷锁，从对各种内外在的依赖中解放出来，实现最终的身心自在。儒家里，在孔子的道德哲学中体现为“为仁由己”的思想，采用“君子求诸己，小人求诸人”的方法。孟子也有“反求诸己”的道德自律思想。宋明理学之中，不论程朱理学还是陆王心学的道德实践论中都强调自觉的思想。佛教中，禅宗则是这种自觉思想的典型代表，从如来禅到祖师禅再到超佛越祖禅，在修行中只重自觉，“魔来杀魔，佛来斩佛”，斩除内心一切执著，照见本性。道家中，强调“我命由我不由天”的养生理

论,后来丹道之学发展为内丹思想,自我生化。

2. 臣服论

臣服论,简而言之就是臣服某一神圣事物,依赖他力来实现解脱或者修行的思想体系。首先臣服的思想将关注的重点放到了从此岸世界的解脱中。例如在佛教中,个人的处境,不论是由于他力所强迫,还是自我意识的自由选择,都难以逃脱苦的结果,这种苦属于逼迫之苦,无法逃脱,从结果上来看,生活在娑婆世界难逃其苦。在基督教中也是如此,在此岸世界所生就背负着原罪,所以需要对上帝的虔信以希望升到天堂。其次,臣服的思想将本来所具有的自我解脱力量外化为某一个至高无上的佛。佛教净土宗中的阿弥陀佛是自我觉悟力量的化身,通过遵循阿弥陀佛的意志就可以求生极乐净土;道教中有代表虚空之中生生之机的神明,将自然界的生机外化为神明。虽然道家强调自力的解脱,但是对神明的虔诚信奉可以起到推进作用。最后,臣服思想通过这种对某一个客体的虔诚信奉来使修行者放下自我意识,在虔诚的事奉中,借助他力来实现自我的解脱。所以在各宗教的修行中,拜师、皈依确实有着重要的作用和意义。

在儒释道的修行中,既有自觉论,也有臣服论。这两种修行方法的结合,可以用一句俗语来概括:“师父领进门,修行在个人”。

三、儒释道修行的方法

(一) 遵守戒律

戒律是宗教里通过设立一些禁忌行为来规范修行者行为、提高修行者道德和管理修行团体的律则。

1. 儒家的戒律

在儒家的修行中,并没有成文的戒律法则。但是在儒家的道德修养中处处可见与戒律相似的修行方法,南怀瑾先生更是有程朱理学是儒家的律宗而陆王心学是儒家的禅宗的论断。而儒家注重戒律的表现则在于对礼的重视,孔子曾谈到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”。儒家有一套完备的礼法制度,颜渊亦有“博之以文,约之以礼”的修养方法。到了理学阶段,更有借助礼法来实现“存天理,灭人欲”的禁欲苦行方法,且有“饿死事小,失节事大”的礼法崇拜观。

2. 佛教的戒律

在佛教的修行次第上有专门作为基础的戒律的修持,一方面可以约束修行者的言行,一方面便于对僧团组织的管理。佛教经典分为“经律论”三部分,“律”作为“戒”学在佛教中有着极高的地位,也是作为崇拜的对象。释迦牟尼佛涅槃时留下“以戒为师”作为佛教徒修行的基本指导。佛教的戒律学博大精深,在小乘佛教中尤为重视对戒律的修持,而在中国也有专门以此修持为宗的南山律宗。佛教的戒律是根据佛教身份的不同而进行区别受持的,不同于儒家将礼法作为一种普世的伦理道德规范来约束所有的儒者。“戒”甚至是佛教里面的独特的宗教体验,通过受持戒律可以得到一个戒体,此戒体以誓愿为体,这种戒体可以使心灵获得“防非止恶”的力量。

3. 道家的戒律

道教的戒律体现在道家修行中的祭祀祈祷之中。因为道教的神仙信仰非常注重祭祀祈祷,在这种对神仙的崇拜和事奉之中,必然要遵守一些禁忌来表示内心的虔诚。道教很强调对身心的规范,并将其成为斋戒。道家的戒律犹如佛教一样,门类众多,简单的有“三戒”、“五戒”和“八戒”。总的来看,道家戒律的内容有的与儒家的伦理纲常相一致,有的类似与佛教的戒律,当然还包含一些道教所独有的对道、经、师的皈依和事奉的内容。

(二) 忏悔改过

忏悔改过是通过忏悔来认识到过错继而加以改正。这在各大宗教中都有明确的仪轨,是在修行中确定功课,例如佛教中的忏法,道教中的解冤结。



1.儒家的忏悔改过

儒家仍没有明确的忏悔仪轨来实现这一方法,但是并非说明儒家不对忏悔方法的重视。例如儒家的“君子日三省乎”的功夫,颜回的“不二过”,都是忏悔改过方法的体现。儒家仁学的最高道德意识和要求便是实现中庸之道,依据中庸之道,“过犹不及”。儒家修行的目的就是消除“过”。改过在这里实现了过程和目的的统一。儒家的起源虽然远远晚于中国的宗法性的传统宗教,但却与之有着密切的联系,尤其汉儒将神秘主义色彩的“天人感应”之说作为儒学的重要理论之后,儒家对“神道设教”的参与度极高,这种变化使忏悔改过有着个人道德实践的作用。

2.佛教的忏悔改过

佛教有专门的经忏仪轨,忏法是佛教徒自我修行的重要手段。佛经中也多有对礼忏利益的讲述。早期佛教的忏悔与他的戒律有关,僧团需要定期聚会读诵戒本,忏悔改过。早期的忏悔分为布萨与自恣两种。前者以每半月一次,后期以结夏安居时进行。在我国的忏法多是大乘忏法,一类是为了修行实践止观之学的忏法,如天台宗的详备的忏法,并以忏法作为规范僧团的制度。在天台忏法中包含“戒定慧”三学,并将忏法作为灭除根本无明烦恼的重要手段,提出无相忏悔。还有一类按佛经所说,指定仪轨,这在魏晋南北朝时很流行。南山律宗更是汇融大小乘忏法,提出理忏、事忏、律忏三类忏法,著名忏仪则有《梁皇忏》。

3.道家的忏悔改过

道家如同佛教,很重视忏悔,并有专门的仪轨。道教在创始之初,多以符水咒语治疗疾病的方式传教,那时便有专门供病人思过的静室和有书写病人姓名及服罪忏悔之意的“三官手书”请祷鬼神仪式。在以后的道教斋醮科仪中就有祭告神灵、叩头思过、谢罪忏悔和祈求降福消灾的内容。虽然道教的斋醮科仪门类很多,但基本都有专门的谢罪忏悔的内容。

(三)读经诵典

在佛道两教的修行功课之中都会有诵经持咒,儒家没有这种固定的修行仪轨,但是却极其注重对经典的诵读与学习,将读经诵典认为是重要的学习和修行方式。

1.儒家的读经诵典

儒家有四书五经,儒家却是极其注重对经典的读诵和学习,强调读

书的“眼口心”三到。在道德修养上尤其注重对儒学的学习。从孔子整理编纂经典和从事教育之始,经典的读诵学习就成了儒生的基本功课。汉唐的儒学基本是围绕对经典研究展开的。到了宋明理学阶段,学习经典仍在修身养性功夫中占有重要地位。强调下学而上达,陆九渊的心学虽然强调“尊德性”,但在读诵经典一事也是丝毫不马虎,注重读书,以精熟为贵。

2.佛教的读经诵典

佛教的早晚课中都有经咒的读诵,佛经中会论到读诵经咒的诸多利益。佛教的各宗各派,都有所依止的经论作为根本经典。例如天台宗的《法华经》,华严宗的《华严经》,净土宗的《阿弥陀经》等。即使在对经典不那么重视的禅宗之中,达摩祖师还是将修行分为了“理入”和“行入”,有“藉教悟宗”的方法,并用《楞伽经》或《金刚经》传心印。

3.道家的读经诵典

道教的早晚课中也包含了诵经持咒的内容,并且视为修行的一个重要方式。道教也有自己的道藏,经典众多,为大家所熟知的有《道德经》、《南华经》、《黄庭经》等。通过读诵这些经典可以对道家的基本理念获得一个最基本的认识,也可以对道家所追求的一种逍遥自在的境界产生遐想,从而愉悦自己的身心,陶冶自己的情操。



(四) 静坐调心

在我国,静坐调息不仅是宗教修行的基本手段,也是百姓养生保健的一种方式。这种修行方式,既包含了科学的道理,也充满了神秘主义气息。静坐方式很多,诸如观呼吸,意守,观想,默识枯坐。

1. 儒家的静坐调息

儒家经典《大学》开篇就提到了“大学之道在明明德,在亲民,在止于至善,知之而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。”得静是很重要的修行阶段,静坐也就成了儒家修行的一个重要手段。在《庄子》中就曾记载颜回和孔子关于静功的讨论,颜回三次向孔子报告学习静功的体验,可见静功是孔子所教授的一种重要的修持方法。以后的宋儒中,朱熹有半日读书,半日静坐的修养方式。陈宪章更是“从静中养出端倪”。儒家更是将对自心的调伏作为修养的重要目的,孟子有读书唯“求放心而已”的论断。

2. 佛教的静坐调息

佛教中,最典型的静坐调息的方式就是其修行的“戒定慧”三学中的“定慧”二学,也称为“止观”法门。在小乘佛教中一般讲求修行的次第,先通过五停心等手段得定,然后修行四念处来得慧;而在大乘佛教中则定慧等修,止观双运,典型的代表则是天台宗止观法门;在禅宗的修

行知见中虽有“不论禅定解脱,唯论明心见性”的说法,而静坐仍是一种基本的功夫,甚至发展出了专门静坐的“默照禅”;只论念佛求生净土的净土宗也很注重对阿弥陀佛相好的观想和对极乐净土的观想。佛教中最基本的坐禅功夫更是佛教修行方式的一张名片。近年来,在西方大兴的禅修中心更是将这种修行方式作为佛教在西方传教的重要手段。

3. 道家的静坐调息

道教在日常保健养生和修行中极其看重静坐调息的方式。道家的静坐调息多采用意守丹田和存想的方式,其实也相当于佛教的“定慧”二学,道教的静坐中不急于放空意念,而是先通过对身心的调试,保养身体然后存想。在具体的观想中分为内外三种存想,一种是“内景存想”,将身体内部的脏腑进行存想,将脏腑视觉化,保养脏腑健康。一种是“外景存想”,就是将心念逐渐稳定与体外的某一自然事物,通过对自然事物的静观,消除与之的空间距离,将之内化于自己的心中,反复观想。第三种就是“内外景结合”,就是将外在的景物与内在的脏器结合,例如将心存想为一团火,以达到与自然合一。当然,道家的修行的最高法门还是“内丹”和“胎息”二学,这两个法门无疑都是以静坐调息为基础的。

四、结语

除此之外,还有很多的修行方法。比如进行宗教祭祀仪式的方式,服用药物的方式(如道家的仙丹和佛教的甘露丸),祈祷的方式等,但对于注重理性和科学的现代人来说,更容易接受没有很多宗教色彩的充满世俗味道的修行方式,所以本文仅仅讨论了四种方式,一方面发掘不同宗教学说的修行在不同之中的相同点,另一方面发现一条有普世价值的完善人格、成就人生价值的修行道路。

参考文献

- [1]叶蓬. 儒家修养论和基督教修行论的比较研究[J]. 孔子研究, 2001, (04).
- [2]印顺法师. 谈佛法的宗教经验[J]. 佛教文化, 2005, (01).
- [3]冯达文, 郭齐勇. 新编中国哲学史[M]. 人民出版社, 2010.
- [4]王晓朝. 宗教学基础十五讲[M]. 北京大学出版社, 2006.
- [5]张志刚. 宗教学是什么[M]. 北京大学出版社, 2008.
- [6]张志刚. 宗教学研究指要[M]. 北京大学出版社, 2006.
- [7]赖永海. 宗教学概论[M]. 南京大学出版社, 2004.
- [8]詹石窗. 道家修行旨要[M]. 宗教文化出版社, 2006.



试以佛教及道教思想解读孔子的“无言”

——以《论语译注》“予欲无言”章句为例

■ 魏嘉禾

孔子(公元前551-公元前479)是春秋末期思想家、政治家、教育家,儒家学派的创始人。孔子的思想及其学说对后世产生了极其深远的影响。

孔子生活的时代,和古印度(今尼泊尔境内)佛教的创始人释迦牟尼(公元前565年-公元前486年)是同一时代,虽然两位圣哲地处不同地域,尽管其思想的出发点不同,语言表述形式不一,但是,我们仍然能用共同的语言解读儒、释乃至道家的思想——孔子的“予欲无言”,佛家的“拈花微笑”,和道家的“大音希声”等,发现他们都有着共同的思想实质。

本文试从孔子的阳货篇第十七:“予欲无言”这一章句入手,进行解读:

子曰:“予欲无言。”子贡曰:“子如不言,则小子何述焉?”子曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”

白话为,孔子说:“我想不说话了。”子贡道:“您假若不说话,那我们传述什么呢?”孔子道:“天说了什么呢?四季照样运行,百物照样生长,天又说了什么呢?”

(据杨伯峻:《论语译注》,



图/孔子像

185~186页,中华书局出版社,1980年12月第二版。以下《论语》中的引文,皆出自本书,注略)

一、回顾孔子主要说过了些什么

孔子曰:“不知命,无以为君子也;不知礼,无以立也,不知言,无以知人也。”大意是,孔子说:“不知道命运,就不能够做君



子；不懂得礼，就不能够立身；不识别言语，就不能够识别人。”

所以，在探讨孔子“无言”之前，让我们来借此机会，简要回顾一下这位儒家圣人主要“言”过了些什么。我在粗略拜读了《论语译注》后，根据个人心得体会和印象，末学就一己之好，摘录了孔子在《论语》里的一些章句片段，以对孔子的主要思想有一个简要的了解和回顾。愿同诵者，同沾教益。

孔子的思想核心就是“仁”，而且认为没有仁，也就谈不上礼，所以说：“人而不仁，如礼何？”一部《论语》，对“仁”有许多阐释，或者说“克己复礼为仁”，或者说“仁者先难而后获”。究竟“仁”的内涵是什么呢？我认为从孔子对曾参所言的一段话可以推知“仁”的真谛。孔子对曾参说：“吾道以一贯之。”曾参告诉其他同学说：“夫子之道，忠恕而已矣。”“吾道”就是孔子自己的整个思想体系，而贯穿这个思想体系的必然是它的核心。分别讲是“忠恕”，概括讲是“仁”，即“爱人”就是“仁”。

我认为如下一则问对，更加对我们的现实生活具有启发和指导性。

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“请问之。”曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”

大意是，子张向孔子问仁。孔子说：“能够处处实行五种品

德就是仁人了。”子张说：“请问哪五种。”孔子答道：“庄重、宽厚、诚实、勤敏、慈惠。庄重就不致遭受侮辱，宽厚就会得到众人的拥护，诚信就能得到别人的任用，勤敏就会工作效率高，慈惠就足以用人。”

孔子还以“子绝四”修身处世，可谓言简意赅。

“子绝四——毋意、毋必、毋固、毋我。”

大意是：孔子杜绝了四种毛病——不凭空臆测，不抱一定要如何的绝对主义的奢望，不固执一己之见，不自以为是。

因此，“毋意，毋必，毋固，毋我”是和佛教所说的破除“我执、法执”，即无我、法无定法是相一致的，而且更加强调为人处世要顺天应人，相时而动，抛弃顽固不化的思想。

孔子教育学生，其学习理念注重的是因材施教，强调做人为先，德才兼备。（子曰：“弟子，入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”）还有论语中至今对我们仍然富于启发和受益的成语，如“学而不厌，诲人不倦”“循循善诱”“温故而知新”“教学相长”“举一反三”等，“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”，反映了孔子身教重于言教的教学思想和主张。

孔子还提出富而教民的思想：

“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”

使众多的人民生活得到满足而富裕，然后施之以教，使人民有道德。

孔子的政治观主张为政以德。

子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

大意是，孔子说：“以道德原则治理国家，就像北极星一样处在一定的位置，所有的星辰都会围绕着它。”

在孔子看来，民心所向在政治中占有绝对的份量。

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

白话大意是，子贡向孔子请教治理国家的办法。孔子说：“只要有充足的食物，充足的战备以及人民的信任就可以了。”子贡问：“如果迫不得已要去掉一项，三项中先去掉哪一项？”孔子说：“去掉军备。”子贡又问：“如果迫不得已还要去掉一项，两项中去掉哪一项？”孔子说：“去掉食物。自古人都必有一死，但如果没有人民的信任，就不能够立足了。”

让我为之一振的是，孔子积极乐观，奋发进取的人生观。孔子以：“达则兼济天下，穷则独善其身”胸怀天下，安贫乐道，以“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”而励志忘身。



孔子在学习交友方面是务实、积极和谦恭的。

子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

白话解为：孔子说：“学习修养自己和福国利民的学问，又能够适时地实行，岂不是令人欣喜吗？有志同道合的朋友从远方来，岂不是很快快乐吗？当自己的道德学问有成就时，即使旁人不知道，心里也没有丝毫怨恨，这不正是一个君子的风范吗？”

孔子还指出了“益友”和“损友”，作为我们交友的借鉴。

孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”

白话解为：孔子说：“有益的朋友有三种，有害的朋友也有三种。和正直的人为友，和诚实守信的人为友，和见识广博的人为友，都会受益；结交惯于装饰外貌，内心并不真诚的人为友，结交善于逢迎，虚情假意讨人喜欢的人为友，结交巧言好辩、没有真实学问的人为友，就会受到害处了。”

孔子还提出了适当善巧地规过劝善，乃朋友之义。

子贡问友。子曰：“忠告而善导之，不可则止，毋自辱焉。”

白话为：子贡问交友之道。孔子说：“朋友有不对的地方，应该诚心地给予忠告，善巧地将他导入正轨，如果不能听从就要停止，暂时不要再劝了，以免自取其辱。”

孔子在财富观上明确提出，君子爱财，取之有道。

“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之恶也；不以其道得之，不去也。”

对那些不择手段而取得的富贵，孔子是不屑一顾的：“不义而富且贵，于我如浮云。”

《论语》还有不少关于“利”和“义”的论述。“见利思义”则是其核心。就是说在利益诱惑面前要考虑是否合乎道义。

在慈善救助方面，孔子主张：“君子周急不继富。”就是说，君子周济急需而不给富人添富。因此，我们开展慈善救助，要去周济那些穷困的人，为他们雪中送炭。

由以上摘录，我们可以看出，孔子的教学观、政治观、交友观、财富观，其思想核心就是“仁”。

仁是什么？“樊迟问仁。子曰：爱人。”这彻底反映了孔子以人为本的思想核心。

二、朱熹的点评

对这一章句，我很推崇朱熹的点评：

子曰：“予欲无言。”

朱熹：学者多以言语观圣人，而不察其天理流行之实，有不待言而著者。是以徒得其言，而不得其所以言，故夫子发此以警之。

朱熹认为：学生多以言语表象思量圣人，却不审察其中天理变化运行的事实，有的学生等不到圣人的教诲就记录下来。这就是空得圣人之言，而不知道圣人之所以这样说，所以孔子惧怕学生徒以言语求道，故以此警之。

子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”

朱熹：子贡正以言语观圣人者，故疑而问之。

子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

朱熹：四时行，百物生，莫非天理发见流行之实，不待言而可见。圣人一动一静，莫非妙道精义之发，亦天而已，岂待言而显哉？此亦开示子贡之切，惜乎其终不喻也。

朱熹说：四季运行轮转，万物生生不息，难道不是天理大道运行发显的事实？这用不着说什么就可以知道了。圣人一动一静，都无非是妙道精义的生发，也就是天道啊，难道非得有言语才能显发吗？这也是开示子贡的深切之语，可惜他终究没有明白。

程子曰：“孔子之道，譬如日星之明，犹患门人未能尽晓，故曰‘予欲无言’。若颜子则便默识，其他则未免疑问，故曰‘小子何述’。”又曰：“‘天何言哉，四时行焉，百物生焉’，则可至明白矣。”

白话大意是，程子说：“孔子所明示的大道，譬如长空皓日之光，星



光闪耀之明，还担忧门生不能彻底明白，所以说‘我不想再说什么了’。颜子心领神会，默然就便，其他的门生难免有疑问了，所以子贡问孔子‘那为生作何转述？’”

孔子又回答说：“‘天何曾说了些什么呢？春、夏、秋、冬四季运行，飞鸟虫鱼，花草树木，百物自然生长，生生不息，天又何曾说了些什么呢？’如此，可以说孔子的回答表述得已经够彻底明白了。”

其实，理想而通达的设教方式并非是通过言说来可以表达究竟的，而只是借助天地间具体事实表象来揭示出的，它是自然的、无言的，被静静地执行，无声地润泽、无声地接受，如同天地之间的万物臻于完善时的状态一样，其中的大道被默默昭示着。关键是靠人悉心自悟，与万物融为一体，则大道自归于心而默然无语。

三、儒释道殊途同归

孔子所言之道，说或不说，都在。不说，别人不明白，不知有道；说了，别人也不能完全明白了，对道也无奈。

道总在支配人，人不能支配道。不说也罢，因为天不说话，“四时行焉，百物生焉”。回顾自己“弘道”的一生，检点自己“弘道”的效果，看来他是很无奈的。一个以“言”建立自己人生价值的人，最终却要归于无言，因为生命是有限的，人最终将消失于天地之间。

在此，子贡所言，代表了大多数求学者的心态，谨从师训，唯师首是瞻。老师不说话，他们就无所适从。所以孔子说“天何言哉”，一来是抒发自己的无奈，二来也是开启教育子贡，去直接探求事物的本真，直接寻求天道。因为语言不是天地大道的本真，真正的本真是无言。所以：子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

同时，孔子也有以无言回归本真大道之理的心想，面对如是纷繁多变的人际、世事，人在世间只是短暂的过客，古往今来，天地之间，“四时行焉，百物生焉”，而人又有什么大道可以昭示后人，乃至永恒？可知，作为悟者的“爱人”的孔子也有以无言回归



大道的心愿，作为其思想的终极归宿。天地间最玄妙的道理原本就不是言语所能表达得究竟的。孔子自己说得很明白：“四时行焉，百物生焉，天何言哉？”这一点，孔子的感受与道家、佛家殊途同归。

老子说“大音希声，大象无形”，还说“道可道，非常道”。

释迦牟尼佛说《金刚经》中有：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”不正是揭示了有为法的分别执着意识里的所作所为，如梦幻泡影般的朝露和闪电吗？看无为而为、无言的天地又说了些什么哩？四季不断运行，万物生生不息！生命之光亘古常新！这些都没有、也不需要言语表达，本然如此而浑然天成！

四、孔子的“目击道存”和佛家“拈花微笑”的无言类似

这也正是儒家的因材施教，佛教的当机说法。

对此，孔子本人同样说得十分明白：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。”即便面对子贡这样优秀的学生，孔子有时也只能以“无语”启发。

而佛家禅宗的起源，也正是源于“世尊拈花，迦叶微笑”，即“拈花微笑”的“无说无言”的公案。在这拈花微笑间，心心交照之间，迦叶尊者成为印度禅宗初祖。

见《大梵天王问佛决疑经·拈华品第二》（新纂续藏经第01册 No. 0027）：

尔时，娑婆世界主大梵王，名曰“方广”，以三千大千世界成就之根、妙法莲金光明大婆罗华，捧之上佛。退以作礼，而白佛言：“世尊。今佛已成正觉。五十年来，种种说法，种种教示，化度一切机类众生。若有未说最上大法，为我及末世行菩萨人，欲行佛道凡夫众生，布演宣说”。作是言已，舍身成座，庄严天衣，令坐如来。尔时如来，坐此宝座，受此莲华，无说无言，但拈莲华。入大会中，八万四千人天，时大众皆止默然。于时，长老摩诃迦叶，见佛拈华示众佛事，即今廓然，破颜微笑。佛即告言：“是也。我有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相、微妙法门，不立文字、教外别传、总持任持，凡夫成佛第一义谛。今方付嘱摩诃迦叶”。言已默然。

这是佛于涅槃前，平生五十年说法之外的“未说最上大法”。

当时，佛在灵鹫山法会上，大梵天王为令一切众生得大利益，请佛说法，并把一朵金色的波罗花献给佛。佛答应了大梵天王的请求，高升法座，却一言不发，手里只是拈起一朵鲜花给众人看。

在座的人都不理解，唯有摩诃迦叶破颜微笑。

世尊高兴地宣布：“我有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相、微妙法门，不立文字，教外别传，总持任持，凡夫成佛第一义谛，今方付嘱摩诃迦叶。”白话大意是：“我有禅宗的心印之法，超越生死轮回、永恒不变的

觉悟之心，摆脱尘俗执着、除尽分别妄心的旨意，幽微玄妙的法门，不用文字来解脱，而另外通过直指人心、心心相印的特殊方式和独立系统传承，将这一切交付给摩诃迦叶。”

同时，世尊还把平素所用的金缕袈裟和钵盂授予迦叶。佛祖以亲用的衣钵传于后代祖师，为正法眼藏所在的信物。

这就是禅宗说的“衣钵真传”的故事。禅宗把摩诃迦叶列为“西天第一代祖师”。

《五灯会元》等亦有记载。

这个故事类似于《庄子·田子方》中的“目击道存”的故事：

“温伯雪子适齐，舍于鲁。……仲尼见之而不言。子路曰：‘吾子欲见温伯雪子久矣，见之而不言，何邪？’仲尼曰：‘若夫人者，目击而道存矣，亦不可以容声矣。’”

温伯雪子：人名，楚国之得道者，或为庄子虚拟之人名。

孔子见到温伯雪子一句话也不说，子路问：“先生想见温伯雪子很久了，见了面却不说话，为何呀？”孔子说：“象这样的人，用眼睛一看就知大道存之于身了，也不容再以话语表述了。”

佛祖与迦叶之间以“拈花微笑”来默契交流和印可思想，孔子与温伯雪子之间只能用目光来交流思想，这是因为他们之间所交流的那种“道”，是不可以用语言来表达得清楚的。



五、要“因指见月”

庄子说“天地有大美而不言”。佛教的最高境界涅槃也是不可言说的，但佛还说了许多的佛经、佛理。为什么这样呢？佛教作了同样的解释：

如人以手指月示人，彼人因指当应看月，若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。（《楞严经》）

文字如手指，内容如月体，人要领会的是内容，文字不过是指示内容的工具。当别人指示月亮的时候，一个人如果不去看月亮，而看别人的手指，那么这个人结果既没有看到月亮，也看不懂手指。内容比文字重要，要透过文字之外，解悟到内容的实质。但文字又是必不可少的。

所以《大智度论》在讲了“语言度人皆是有所为虚妄法”之后，又说：“是般若波罗蜜因语言章句可得其义，是故佛以般若经卷殷勤嘱累阿难。……语言能持义亦如是，若失语言，则义不可得。”

轻视语言而又不得不使用语言，这是一种无可奈何的行为。道不是言语、文字所能表达得究竟的，言语文字只是引导大道的工具，是一种善巧方便，勿以工具为究竟的大道！真正的大道是无言的。

重要的是要于言外见意。

老子是第一个发现语言缺陷的人。《老子》开篇就说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”意思是说，永恒不变的“道”是

无法用语言描述清楚的。反过来讲，就是说语言的表述能力是有限的。

六、必须躬身实践

禅宗不仅认为禅修体验是无法用语言表达的，而且开悟后的那种精神感受也是无法用语言表达的：

师（道明禅师）曰：“某甲虽在黄梅随众，实未省自己面目。今蒙指授入处，如人饮水，冷暖自知。”（《五灯会元》卷二）

一个人饮水，他只能约略地告诉人们这水“冷”、“热”或“稍冷”、“稍热”或“很冷”、“很热”，但究竟冷到什么程度，热到什么程度，饮水者无法表述，对方也无从知道。

再举一个更通俗的例子，有人告诉你，他的梨子比一般的梨子更香、更甜，但无论他如何描述，你都无法弄清楚他的梨子究竟香、甜到了什么程度，只有你亲自咬一口，切身体验一下，心里才明白。而你同样无法把你已经明白了的梨子味道再清楚地转告给别人。

所以禅宗重视的是自我的切身体验和内在的觉知，与用于交流的语言是毫无关系的。

这与孔子启发式的教育，即启发学生内省、生发大道的教学宗旨是一致的。

孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”，目的是让学生止语，促其自我反省。人生于天地之间，化化不绝，乃至于没有一个我可以把握得住，看天地在无声地造化万物，难道学生还不有所幡然醒悟？

七、体验因人而异

宗杲禅师讲得更为明白，他说，体验到禅宗的最高思想境界的那种心理感受，“如人饮水，冷暖自知，说与人不得，呈于人不知”（《大慧语录》卷二十七）。自己的那种心理感受无法用语言表达，勉强表达出来，别人也不会明白。

为了说明语言的贫乏，克勤禅师有一首更为形象生动的诗：

金鸭香销锦绣帷，笙歌丛里醉扶归。

少年一段风流事，只许佳人独自知。

悟道后的感受就如同男女幽会时的感受一样，因人而异，各不相同，且奇妙无比。而这种各不相同、奇妙无比的感受只能当事人自己知道、体会，无法用语言表达给别人听。

现实生活、思想情感是鲜活多变的，而语言文字相对来说是呆板滞后的，因此，在很多情况下，语言是无法完全、彻底地表述和达到沟通人们的思想感受和生活细节的情感的。

如寒山亦有诗：“吾心似秋月，碧潭清皎洁；无物堪比伦，教我如何说？”



八、不可“以音声求我”

《金刚经》佛有偈言：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”

总之，见闻觉知，今若以一己之心，一时的外表现象、以分别心来求法，以音声来求法，则明明是妄想颠倒，明明是向外驰求、心外求法。因为事物是不断发展变化的，没有恒定不变的真理。其知见的出发点已大大不正，怎么可以见到贯通的真如大法？故佛斥之曰：是人行邪道，不能见如来。

正如孔子所说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

天地妙理自然存乎天地之间，你不见“四时行焉，百物生焉”，所以孔子曰：“予欲无言”！

人我都暂时存在于这天地

之间，孔子的门生应该有所体悟和感化，而或有心得！

然而这是孔子教育学生的“大法”吗？

九、“说法者，无法可说”

《金刚经》有言：“须菩提。说法者。无法可说。是名说法。”

佛法真正到了最后是不可说，不可思议的；说出来都非第一义，都是第二义。

据《新纂续藏经第 80 册》No. 1565，《五灯会元》卷第一：

“世尊临入涅槃。文殊大士请佛再转法轮。世尊咄曰。文殊。吾四十九年住世。未曾说一字。”

如“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”的“天”一样，包容一切而不自以为包容，拥有一切而不自以为拥有，这种用而常寂、寂而常照的境界，就是菩萨不住一法而善运一切法的涅槃妙境。如释迦牟尼佛五十年间行化各地、接应群机，过的是无著无染的无住涅槃生活，这种住而不住、应化自在的生活，才是真正的大涅槃。

佛家追求出世间的“离言绝相”。而孔子同样以：“予欲无言”回答学生。并且以：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”反复启发学人，比佛家更多了立足和入世的本怀。孔子和佛陀两位圣人同于一时代示现，虽未处同一地域，言语表述不一，但是其精神实质和应世度人的本怀无异，只是侧重点有所不同而已。





妈祖信仰与观音信仰 关系考论

■ 妙佳

在中国众多的民间信仰中,妈祖信仰占据着重要的地位。妈祖信仰源自沿海地区,逐渐向内陆江河湖泊沿岸扩散,最后成为一种普遍的民间信仰。虽然妈祖信仰拥有多方面的意义,但是人民祈求航运平安的心态始终是不可忽视的。妈祖信仰的产生和发展,自然与沿海人民的经济生活密切相关;然而从宗教信仰和民间信仰的角度着眼,则妈祖信仰的产生又与佛教,特别是观音信仰有莫大的关系。

一、度化与相好:妈祖与观音菩萨的因缘

“妈祖”,即南方沿海人民所呼的“娘娘”。赵翼《郑余丛考》:“吾乡陆广霖进士云:台湾往来神迹尤著,土人呼神为妈祖。尚遇风浪危急,呼妈祖,则神披发而来,其效立应。若呼天妃,则神必冠帔而至,恐稽时刻。妈祖云者,盖闽人在母家之称也。”^[1]盖“妈祖”的称呼,乃从闽人方言而来。

妈祖,本名为“林默”,又被称作“林夫人”、“默娘”等,后被封作

“天妃”、“天后”,在民间所享香火极旺盛。张燮《东西洋考》云:“天妃,莆之湄洲屿人。五代时,闽都巡检林愿之第六女。生于晋天福八年,宋雍熙四年二月二十九日化去。”^[2]据说,林氏女水性极好,常常帮助海上受困的人,一次在救人时不幸溺水身亡。另一说,林氏女于宋雍熙四年丁亥重九日化去,去时与诸姊妹登高作别,自己则升入云端。可知,林氏女年纪尚轻便离世而去。

林氏女在世之时,便显现神异之状。《江南通志》说其“生而神异,能言人祸福”^[3]。《十国春秋》云:“林愿女,闽人也。女始生而地色变紫,屡着灵异。幼通秘法,长能乘席渡海,云游岛屿。人呼为‘神女’,又曰

[1] [清]赵翼:《郑余丛考》卷三十五,上海:商务印书馆,1957年12月第1版,页761。

[2] 《郑余丛考》卷三十五,页760。

[3] 《江南通志》卷四十四,四库全书本。



‘龙女’。”^[4]这些神异的现象,可能和当地秘传的巫术有关,也有学者认为妈祖“生而为巫、死后为神”。

然而,不论林氏女生前是否从事巫术,在民间传说中林氏女诞生与观世音菩萨之间有着难解的因缘。“中国历史博物馆馆藏《天后圣母事迹图志》画册,上册第一幅图就以《感大士赐丸得孕》为题,描述了妈祖父母拜神求子的场面。中国古代求子必祭高媒神,佛教兴起后则拜佛求子。《天后圣母事迹图志》画册上所绘的形象,便可能是祭拜南海观音或送子观音,祈求得子。在观音或娘娘神脚下有一婴儿,即是观音赐予的妈祖。”^[5]明《三教源流搜神大全》和《台湾民俗大观》则记载妈祖诞生之前,其母梦遇观世音菩萨,吞服药物,从而受孕。“在《天后圣母事迹图志》上册第二幅图中,以‘诞天后瑞霭凝香’为题,描述了妈祖的诞生过程。在画面上方,观音站在云端,发出一道金光,照射在林家,妈祖的母亲王氏正生一婴儿,侍女在旁为婴儿洗浴。”^[6]这很好的说明了,在民间的传说中妈祖从诞生之时便与观世音菩萨结下了不解之缘。

传说中,妈祖与观音的缘分并未就此而止。《三教源流搜神大全》描绘林默天生聪颖,五岁能解《观音经》,十岁读懂《金刚经》。这说明,在妈祖的一生中,观音的作用十分重要,是度化其入门学佛的关键。

传说是民间口口相传的,或多或少会有所损益。比较来看,供养的造像则相对稳定,更能说明妈祖和观音之间不可分割的联系。

据佛教教义,观世音菩萨法身是早早成就的一尊古佛,原号“正法明如来”,不离常寂光净土。为了普度众生,又以菩萨身现三千大千世界,分身百千万亿,救度有缘众生,广做梦中法事。观世音菩萨本为“勇猛丈夫”,在印度多是男性形象;在我国唐代以前观世音也做男性出现,敦煌壁画和南北朝雕像中的观世音就多为男性造型。然而,观世音菩萨本为久已成就的古佛,不在三界之中,就无须执著于皮囊色身和男女之相。因此,在漫长的历史过程中,观世音菩萨在汉地佛教中逐渐演变为女性形象。特别是南宋以后,女相的观音菩萨,特别受信众欢迎。

佛教中佛的造型必须满足“三十二相”、“八十种好”,合称“相好”。如双肩圆满,皮肤细腻,牙齿齐而白,睫毛美而长,嘴唇红润等。除此之外,汉地佛教中观音的造型一般面容娇好,仪态优雅端庄,目光微闭。妈祖的造像手法与观音造像手法基本上相同,也是讲究相好,并且刻意以女相造型的观世音为榜样。

妈祖的形象从仪态、面容、气质等方面都与观音的形象相似。这正说明了,民间在勾勒妈祖形象时,自觉或不自觉地将其与观音菩萨联系。有些地方的天后宫,比如天津天后宫,就在供养妈祖的正殿后面设置观音堂。可见,妈祖和观音关系之密切。

传说,林氏女生前曾降伏“千里眼”和“顺风耳”,后世为妈祖立祀时皆会以二者作为陪祀。这应是在佛教“天眼通”和“天耳通”教义影响下产生的信仰现象。“天眼通”和“天耳通”是佛教“六通”教理之二:天眼通,眼根常见十方一切粗细等色;天耳通,耳根常闻十方一切诸声。看得远、听得远,恰恰适应了海洋中救渡船民的现实要求。

总之,妈祖信仰的产生与佛教之间有着密切的渊源,而妈祖形象和观音菩萨之间的关系更是密不可分。

二、慈悲和救难:妈祖与观音菩萨的共性

观世音菩萨,与大势至菩萨同为弥陀如来的左右胁侍,乃西方三圣之一,是大乘佛教信仰圈中广受信众爱戴、供养的菩萨。在中国,观世音菩萨可谓家喻户晓,并且出现在大量的小说传奇之中。每逢观世音菩萨的出现,人们都能感受到其无量的慈悲。所以,在民间无论是否归信佛教,都会对观世音菩萨起恭敬供养之心。这样,观音信仰在中国逐渐成为普遍的民间信仰。

观世音菩萨作为民间供奉的神灵,其职能是非常丰富的。而其在护航、求子、御寇、祈雨等方面则与妈祖非常相似。



(一) 护航职能

在中国的信仰中,观世音菩萨与海有着不解之缘。东海之中的普陀山,乃观世音菩萨最著名的道场,历朝历代屡屡加封。其与海洋有缘,自然要以保护航运的职能为主。《法华经·观世音菩萨普门品》:“若有持是观世音菩萨名者,设入大火,火不能烧,由是菩萨威神力故;若为大水所漂,称其名号,即得浅处;若有百千万亿众生,为求金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、珊瑚、琥珀、真珠等宝,入于大海,假使黑风吹其船舫,漂堕罗刹鬼国,其中若有乃至一人,称观世音菩萨名者,是诸人等,皆得解脱罗刹之难。”^[7]此乃经文之义,而渡海之人往往会依照此义,唱念观世音菩萨名号以求平安。《唐大和上东征传》:“去岸渐远,风急波峻,水黑如墨。沸浪一透,如上高山;怒涛再至,似入深谷。人皆荒醉,但唱观音。舟人告曰:‘舟今欲没,有何所惜?’即牵栈香笼欲抛,空中有声,言:‘莫抛!莫抛!’即止。”^[8]可见,在航行过程中,如果遇到危险,持念观音名号,便会感应菩萨来救渡。

同样,作为海神的妈祖,主要职能也是保护航运。《郊余丛考》:“相传大海中当风浪危急时,号呼求救,往往有红灯或神鸟来,辄得免,皆妃之灵也。”^[9]在民间,航行之人遇到大风大浪,情况危急的时候往往会念妈祖的名号,求其前来保佑救渡。而妈祖亦会闻见船民呼救之声,以化身示现



救其解脱。“在《天后圣母事迹图志》下册第十五幅图‘闻鼓吹郑和免险’中,文字说明记载:‘永乐元年(1403年)钦差太监郑和等往暹罗,经大星洋,舟将覆,和默祷空中,俄闻天乐浮空,宛见神立桅端,风平浪静。归朝复命,奏上,奉旨遣官至祭。’^[10]

《楞严经》记载佛问诸菩萨各自圆通的法门,即二十五圆通。观世音菩萨的“耳根圆通”则排在最后:“佛问圆通,我从耳门圆照三昧,缘心自在,因入流相,得三摩地,成就菩提,斯为第一。世尊,彼佛如来叹我善得圆通法门,于大会中授记我为观世音号。由我观听十方圆明,故观音名遍十方界。”^[11]众生能从观世音菩萨身心获十四种无畏功德,其中第三便是“观听旋复,令诸众生大水所漂,水不能溺”^[12]。观世

[4] 《十国春秋》卷九十九,四库全书本。

[5] 李露露:《妈祖神韵》,北京:学苑出版社,2003年5月第2版,页9。

[6] 《妈祖神韵》,页10。

[7] 《佛教十三经》,北京:中华书局,2010年11月第1版,页449。

[8] [日]真人开元著,汪向荣校注:《唐大和上东征传》,北京:中华书局,1979年8月第1版,页63。

[9] 《郊余丛考》卷三十五,页760。

[10] 《妈祖神韵》,页80。

[11] 《佛教十三经》,页165。

[12] 《佛教十三经》,页164。



音菩萨耳根圆融，能听十方一切声，因此能及时化身示现，救渡遇难船民。而妈祖陪祀了“顺风耳”，同样能听十方一切求救之声，并及时救援。可见，妈祖和观音在护航的职能上相似程度之高。因此出海前祭拜观音或者妈祖的现象十分普遍。

(二) 送子职能

中国人自古重视生育，多子多孙更被视为人生之福。因此在民间庇护生育的神灵有着相当特殊的地位。观世音菩萨和妈祖就是两个享尽香火的送子之神。

在民间信仰中，观世音菩萨常常会有“送子观音”的称号，市场上也经常会出现《观音抱子图》。《普门品》云：“若有女人，设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；设欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，众人爱敬。”^[13]正如前面所言，林氏女的诞生也是由观世音菩萨送来。在中国，观世音菩萨以女相示现，更容易被广大未孕妇女接受，而求子的风俗也越来越多样化。“湖南湘西观音庙甚多，所有庙中都有观音像，当地流行的习俗是：几乎在所有庙里都可看到在观音像的脚下放了一只或几只小小的鞋子。先给观音穿上一只，待生子后再穿上另一只。这些鞋子便是老百姓祈求神灵送子作为供物献给观音的。”^[14]在北方地区，求子的方式为“拴娃娃”。但是，“拴娃娃”的习俗不仅出现在供养观音的殿堂里，还会出现在碧霞元君、女娲、妈祖，甚至土地公的祠堂中。

同样以女性形象出现的妈祖，自然也会受到求子妇女的归信。《三教源流搜神大全》卷四：妈祖‘年及笄，誓不适人，即父母亦不能强其醮。居无何，俨然端坐而逝，芳香闻数里，亦即诞之日焉。自是往往见神于先后，人亦多见其与从侍女拟西王母云。然尤善习孕嗣，一邑供奉之。邑有某妇，醮于人十年不字，万方高媒，终无有应者。卒

祷于妃，即产男子嗣。’”^[15]在天津，有去天后宫求子的习俗。天津人的求子习俗就是“拴娃娃”。正如传统相声《拴娃娃》所表现的那样：过去，夫妇婚后无子会到天后宫祭拜后，用红线拴一个泥娃娃回家供奉，称为“娃娃大哥”，就是长子。日后即使生下长子也要排行老二。“娃娃大哥”每年还要拿去“洗澡”，寓意每年长大一点。而在其他地方的妈祖庙里，也会出现“德育群英”的匾额。可见，妈祖在求子习俗上有着极其重要的地位。

(三) 御寇职能

保护弱者、维持和平、伸张正义，这些是民间赋予信仰诸神不可缺少的职能。将保护自身的责任交给供养的神灵，这是百姓冀求平安的美好诉求。面对来自社会和自然环境的危险，百姓无法用开发自身的能力来实现自救便会诉诸神灵。这无疑为民间信仰中各种神灵的出现提供了合适的条件。

佛教经典中也讲到了遇见贼人或者恶鬼时解脱的方法。《普门品》云“若三千大千国土，满中夜叉、罗刹，欲来恼人，闻其称观世音菩萨名者，是诸恶鬼，尚不能以恶眼视之，况复加害；设复有人，若有罪、若无罪，桎械枷锁，检系其身，称观世音菩萨名者，皆悉断坏，即得解脱；若三千大千国土，满中怨贼，有一商主，将诸商人，资持重宝，经过险路，其中一人，作是唱言：‘诸善男子，

[13] 《佛教十三经》，页450。

[14] 曾婷：《观音与妈祖之比较》，载于《怀化学院学报》，2010年6月第六期，页5。

[15] 《妈祖神韵》，页94。

[16] 《妈祖神韵》，页104。

[17] [清]彭绍升：《观河集》卷三，台湾：文海出版社影印，乾隆末年著者手定底稿本，页13。

[18] 《妈祖神韵》，页87。

[19] [汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年9月第1版，第8册，页2482。



勿得恐怖，汝等应当一心称观世音菩萨名号，是菩萨能以无畏施于众生，汝等若称名者，于此怨贼，当得解脱。’众商人闻，俱发声言：‘南无观世音菩萨’。称其名故，即得解脱。”《法华经》中佛告无尽意菩萨，如果遇到来自恶鬼或者人为的危险，便可以称念观世音菩萨的名号，自然化险为夷，得到解脱。可见，在信仰中，观世音菩萨抵御贼寇时起到了巨大的作用。

关于妈祖信仰中御寇的职能，最主要的还是体现在抵御海盗、船贼上。“在《天后圣母事迹图志》下册第二幅图‘助温台破贼安民’中，就描述有宋淳熙年间温、台草寇兴起，官兵不能挡，传说祈求妈祖保佑才能旗开得胜。文字说明有：‘孝宗淳熙十年（1183）癸卯，福建都巡检姜特立奉命征剿温、台二府草寇，官舟既集，贼舟蚁水面。众甚惧共祝神灵庇佑，忽见神立云端，我师乘风腾流，贼船在右，急拨棹击之，获贼酋并擒其党，余众溃散，奏凯而归。’”^[16]此外，在《天妃显圣录》等文献中，也能找到妈祖助力抗击海盗的事例。

在同海盗的作战中，不仅有妈祖显灵的传说，在宋代抗击金兵入侵，明代抵御倭寇骚扰，甚至清代统一台湾的战争中都有妈祖显灵的传说出现。这有可能是政府欲借神灵来确立战争的合法性，但神灵在战争中的出现无疑也是代表着百姓对正义和和平的期望。

（四）施雨职能

在中国，由于水资源的分布不平衡，干旱时常出现。旱魃肆虐，对于一个以农业为主的社会，无疑是重大的打击。因此，中国民间便有了祈雨的风俗，而民间信仰的神灵也被赋予祈雨的职能。关于能够满足人民求雨愿望的神灵是多种多样的，龙王、河伯、关羽等等都能被抬出来帮助民间降雨。而观音和妈祖也是祈雨众神中的两位。

汉地观世音菩萨造像多手持羊脂玉净瓶，瓶内插着杨柳枝。这象征着观世音菩萨能为人间普洒甘露。于是，如果遇到旱灾，人们也会向观世音菩萨祷告，祈求其为人间降下甘霖。乾隆乙巳年六月苏州大旱，二林居士彭绍升在苏州文星阁结三七期，唱诵《大悲咒》并加持西方佛名，而期满之时果真得雨半尺。于是，彭绍升吟诗：“凶年不到莲华国，慈济长怀紫竹林。分得斯人饥半日，枝头点滴也成霖。”^[17]（按：《大悲咒》出自《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，乃观世音菩萨的大慈悲心、无上菩提心，乃济世度人，修道成佛的重要口诀。）可见，民间观世音菩萨在求雨上起着相当重要的作用。

在民间，向妈祖求雨也是非常常见的。台湾一些地方也称妈祖为“雨妈”、“过水妈”；而在天津天后宫内则配祀龙王。这些足见妈祖与求雨之间的密切联系。“在《天后圣母事迹图志》上册第一幅图‘祷苍穹雨济万民’中，就绘有莆田地区遭遇大旱，村民抬着妈祖像游祭，祈求降雨。在天上妈祖显灵诵经施法，远处有雷公播雨的情景。文字说明有：‘后年二十一，莆大旱，父老咸举非神姑莫解。尹诣请，许之，拟壬午申刻当雨。至期，大沛甘霖，遂获有秋，人旨欢呼颂德。’”^[18]

综上所述，民间对妈祖的信仰和对观世音菩萨的信仰是有相同之处的。在实现民间赋予职能的方式上，妈祖和观世音菩萨也有着惊人的相似：平常享受祭祀香火，有需要时则称其名号。享受祭祀香火，是基于一般的宗教仪式。而在遇到麻烦时称其名号，则是受中国传统文化和佛教文化两者的影响。“人穷则反本。故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨怛，未尝不呼父母也。”^[19]司马迁早已指出，在人遇到麻烦处境尴尬的时候，会不自觉地寻求他力帮助或安慰，并呼喊之。这是人类心灵诉求的必要。只不过，司马迁仅仅言明了人会呼唤天地和父母以冀取得帮助。而在佛教传入中国之后，一些持念佛名的方便法门无疑为困境中的人提供了新的求助对象。于是便产生了在困难面前呼唤佛名、菩萨名的现象。因此，呼唤妈祖名称以求援的现象，正是在这样的两种文化共同推动下产生了。

三、弥勒下生：妈祖故事的渊源考察

任何一个传说，都有其深刻的渊源背景。妈祖故事亦不例外，是在民间信仰弥勒下生故事的影响下而产生的。



在佛教净土信仰中,有阿閼佛净土、弥勒净土、东方药师佛净土、西方阿弥陀佛净土等等。以弥勒净土和西方阿弥陀佛净土对中国民间影响最甚。在阿弥陀佛净土影响下,中国出现了净土宗,甚至出现了“家家阿弥陀,户户观世音”的状况。而弥勒净土,特别是弥勒下生故事和人间净土思想,正好符合民间百姓寻求摆脱现实苦难的心理和对未来的美好期盼。于是,在中国弥勒信仰曾经十分普遍。

《弥勒下生经》,说到弥勒下生的时候,有轮王治世。弥勒在龙华树下成佛,三会说法,教化众生。人间净土的实现,身心净化的实现;这真俗、依正的双重净化,同时完成。佛弟子都祝愿弥勒菩萨早来人间,就因为这是人间净土实现的时代。”^[20]

然而,中国的民间信仰素来有着很重的功利色彩。因此,在中国的弥勒信仰逐渐演化出新的意义。“众生既不是誓愿上生兜率天,又非希望值弥勒下生而听法成佛,所希望的不过是弥勒帮助他们摆脱现实中的苦难。”^[21]实际上,这种弥勒信仰已经不同于前面所述传统佛教弥勒信仰,而是一种唐五代时期所产生的新型民间信仰。在这种新的民间弥勒信仰中,人们希望弥勒菩萨的下生能够给周围的现实社会带来一定程度上的改变。

妈祖可能只是观世音菩萨的一个化身,因此在遇到困难要寻求帮助的时候,人们呼唤了妈

祖名号便不需要再念观世音菩萨的名号了。妈祖在一定程度上替代了观世音菩萨。佛教中有观世音菩萨三十二应身的说法。《普门品》云:“应以居士身得度者,即现居士身而为说法。”^[22]因此,在佛经中观世音菩萨是能够以居士的形象现身的。虽然,没有能够证明妈祖在世时是个居士的证据,但是从林默年幼熟读佛经、广做善事、终身不嫁等事迹来看,其很可能践行着居士行。是故,认为观世音菩萨化身为妈祖是完全可能的。

综上所述,妈祖故事是在民间弥勒下生信仰盛行的社会中,以民间理解的弥勒下生故事为模板所产生的。其以观音送子对应弥勒下生,以升为海神对应弥勒成佛,以救渡苦难众生对应实现人间净土摆脱苦难。弥勒菩萨住兜率天净土,观世音菩萨住西方弥陀净土,二者同是净土信仰的对象,又都以慈悲而著名^[23],因此二者之间能够产生联系也是理所当然的。

至于,妈祖女性形象的来源,一方面自然与观世音菩萨女相有关;另一方面则与中国本土文化密不可分。中国传统文化中出现的水神多为女性:比如洛神,湘夫人。其次,“盖水为阴类,其象维女”。^[24]

四、结语

海神,在中国出现甚早:自《山海经》所言东海海神禺虢、南海海神不廷胡余、西海海神弇兹、北海海神禺疆、到后来的四海龙王。人们对于神秘的大海有着天生的畏惧和好奇。然而,唯有妈祖这一海神形象不仅在中国受到民间的归信,在东南亚各国也享有旺盛的香火。妈祖信仰表达了人们祈求平安幸福的美好愿望,是一种重要的民间信仰。

妈祖信仰的产生是在佛教和由佛教演化出的其他民间信仰共同影响下:它以民间弥勒下生信仰为其故事模板,以观世音菩萨为其原形。妈祖信仰的产生亦杂糅了中国本土的传统文化。因此,妈祖信仰在中国民间扮演着重要角色,影响力极大。

[20] 释印顺:《净土与禅》,北京:中华书局,2011年4月第1版,页11。

[21] 张子开:《映照安史之乱的民间弥勒信仰实物——敦煌写本〈救诸众生一切苦难经〉新探》,载于《西南民族学院学报》,2009年第1期,页217-226。

[22] 《佛教十三经》,页450。

[23] 弥勒,梵语 Maitreya,译为慈。是为其姓,故称慈氏。

[24] 《郑余丛考》卷三十五,页760。



印光大师 论参禅须兼修净土的重要性

■ 昌莲

印老一生志在劝信一切行人归信净土法门，他以文殊、普贤、马鸣、龙树、智者、清凉、永明、莲池等诸大菩萨、诸大祖师的趣向，以及千经并阐、万论均宣净土法门的殊胜方便等为理由，以导律、教、禅、密等悉皆融会净土。其目的只有一个，就是为了确保人人能于现生中了脱生死，承办末后大事，以免再次沉沦苦海的无边痛苦。更进一层说，印老认为净土法门是其他一切法门的源头，亦是百千行门的归宿，犹百川溪流咸归大海一般。即便是三藏十二部亦为净土法门之注脚，故他尽毕生精力与心血力弘净土

并密护诸宗。他曾偏赞净土曰：

大矣哉！净土法门之为教也。“是心作佛，是心是佛”，直指人心者，犹当逊其奇特！即念念佛，即念成佛；历劫修证者，益宜挹其高风。普被上、中、下根，统摄律、教、禅宗；如时雨之润物，若大海之纳川。“偏、圆、顿、渐”一切法，无不从此法界流；“大、小、权、实”一切行，无不还归此法界。不断惑业，得预补处；即此一生，圆满菩提。九界众生离是门，上不能圆成佛道；十方诸佛舍此法，下不能普利群萌。是以《华严》海众，尽遵十大愿王；《法华》一称，悉证诸法实相。最胜方便之行，马鸣示于《起信》；易行疾至之道，龙树阐于《婆沙》。释迦后身之智者，说“十疑论”而专志西方；弥陀示现之永明，着“四料简”而终身念佛。汇三乘五性，总证真常；导上圣下凡，同登彼岸。故得九界咸归，十方共赞；千经并阐，万论均宣。诚可谓一代时教之极谈，一乘无上之大教也。不植德本，历劫难逢；既获见闻，当勤修习！（《增广文钞·卷三》印施极乐图序）

从印老的偏赞净土法门之言语中，则知他意在融律、教、禅、密等修持行门悉皆回归到净土法门中来，即以净土之修持而达到往生西



方之目的，以确保于现生中的了脱生死。虽然佛陀所说八万四千法门一一皆可了脱生死，但除净土法门外，其余一切法门皆属自力法门，须凭自己的修证功夫而断惑证真。在此去圣时遥之际，人根陋劣，不堪依自力法门而修，不得不以兼修仗佛力的净土法门而了脱生死。鉴于一大时节因缘故，印老则极力提倡净宗，普劝一切行人修习此法。单就禅、净二法而论，他亦是极力融禅入净，以净证禅。此亦是为了挽救“第三世怨”者再次沉沦的悲剧。印老站在修持佛法以了生脱死为前提的立场上，他认为参禅者务必要以兼修净土为末后一着，而修净土者则不必兼修禅宗。主要依他对永明“四料简”的阐释说起，其禅须兼修净土的理由是：

其一，禅须兼净土：印老认为“参禅一事，非小根行人所做得得到；即做到大彻大悟地位，而烦恼未能断尽，生死仍旧莫出（《文钞续编·卷上》致广慧和尚书）”。所以大彻大悟之人更应畏惧生死之可怕，须急急讲究因地制宜之法，应省己之力量，查彼来机之根性，自然而然择净土法门为自行化他之通途正行。印老在解释“有禅有净土，犹如戴角虎，现世为人师，来生作佛祖”一偈时说：

其人彻悟禅宗，明心见性。又复深入经藏，备知如来权、实法门。而于诸法之中，又复唯以信愿念佛一法，以为自利利他通途正行。《观经》上品上生，读诵大乘，解第一义者，即此是也。其人有智慧，有大辩才。邪魔外道，闻名丧胆。如虎之戴角，威猛无俦。有来学者，随机说法。应以禅净双修接者，则以禅净双修接之。应以专修净土接者，则以专修净土接之。无论上、中、下根，无一不被其泽，岂非人天导师乎？至临命终时，蒙佛接引，往生上品。一弹指顷，花开见佛，证无生忍。最下即证圆教初住，亦有顿超诸位，至等觉者。圆教初住，即能现身百界作佛；何况此后，位位倍胜，直至第四十一等觉位乎！故曰“来生作佛祖”也。（《增广文钞·卷二》净土决疑论）

这是说参禅至大彻大悟地位，除如佛世之上上根即悟即证者外，从悟至证还须经尘点劫之修行，殆至三界见思烦恼断尽，方能了生脱死。否则烦恼未断，或断而未尽者，仍旧沉沦生死苦海。故汾山说“生生不退菩提，佛阶决定可期”也。但从悟入迷者多，从悟入悟者少。为了确保不再沉沦故，即便是大彻大悟后，亦须以净土法门为自利利他之究竟归宿也。所以印老所谓的“禅净双修”，乃是指禅修须兼净土之谓欤！

其二，净土不必兼禅：印老说：“宗门以开悟为事，净宗以往生为事。开悟而不往生者，百有九十，往生而不开悟者，万无一。此义认不准，或致因求悟而反不以往生为事，则其误大矣（《印光大师全集问答撮录》‘宗门以开悟为事，净宗以往生为事’）。”这分明是在说专修净土者不必参究禅宗，只要往生西方，花开见佛，其开悟乃自然而然之事

也。他在解释“无禅有净土，万修万人去，若得见弥陀，何愁不开悟”一偈时说：

其人虽未明心见性，却复决志求生西方。以佛于往劫，发大誓愿，摄受众生，如母忆子。众生果能如子忆母，志诚念佛，则感应道交，即蒙摄受。力修定慧者，固得往生。即五逆十恶，临终苦逼，发大惭愧，称念佛名，或至十声，或止一声，直下命终，亦皆蒙佛化身，接引往生。非万修万人去乎？然此虽念佛无几，以极其猛烈，故能获此巨益。不得以泛泛悠悠者，较量其多少也。既生西方，见佛闻法，虽有迟速不同。然已高预圣流，永不退转。随其根性浅深，或渐或顿，证诸果位。既得证果，则开悟不待言矣。所谓若得见弥陀，何愁不开悟也。（《增广文钞·卷二》净土决疑论）

若从被机而言，禅宗只适合上上根人修，净土宗则适应一切人修。从法门殊胜而言，禅宗属自力，即悟即证者，佛世时有，但末法时至则甚为罕见。净土属仗佛力兼自力法门，《大集经》云“末法亿亿人修行，罕一得道，惟依念佛，得度生死”也。印老曾对禅与净土，约时机而示其彼此之难易曰：

如来一代所说法门，无量无边。求其最直捷者，莫过于参禅。倘系上根，一闻千悟，得大总持。然此尚是悟，不是证。能真大彻大悟，明心见性者，末世事实不多见。其他多多皆是错认



消息。其所云悟，多是错误，少有真悟；即是真悟，去了生死，尚大远在。以虽得开悟，而历劫以来之烦恼习气，须以种种方便对治，令其净尽无余；则可了生脱死，超凡入圣。倘烦恼已断若干，犹有丝毫未尽；则生死依旧莫出。若自当做识得自心就是道，此外便无所修持，则其误非小。以识得而无烦恼可得，则可谓得道。此人已将生死根本斩断，故能了生脱死。若识得而烦恼未断，何能了生脱死耶？此人虽比不识得者高超，然生死不了，再一受生，或反迷昧，则可怕之至。此谓真开悟者。其以“误”为悟者，更不须说矣。良以参禅一法，乃仗自力法门。故此念佛法门之利益，系当天渊悬殊。念佛法门，乃如来一代法门中之特别法门，三根普被，利钝全收。上上根如文殊、普贤之大菩萨，不能超出其外。下下根如五逆、十恶之大罪人，亦可预入其中。但具真信、切愿、皆可仗佛慈力，带业往生。若或已得三昧，及已断烦恼者，则一得往生，即入大菩萨位。一切法门，皆从此法门流出；一切法门，悉皆还归此法门（谓往生西方，以期圆满佛果也）。似浅而深不可测，似小而大无不包。十方三世一切诸佛上成佛道，下化众生，无不资此以为成始成终之道。（《印光大师全集问答摘录》参禅与念佛）

从禅与净土修持的难易程度比对中，不难看出印老并不主张修净土者亦须兼修禅宗，因为

只要净土行人一旦往生西方，其开悟之事，乃水到渠成，不必着意。就实而论，从机修合宜的立场出发，则末法时至惟有净土法门最为可靠，其余法门实则难以了生脱死，只能种未来得度之善根因缘而已。印老是站在以了生脱死为根本的前提下，才普劝一切行人悉皆归信净土的，但他并无禅、净门户之见，并且这亦是密护禅宗的彻底悲心。因为净宗行人临终往生西方后，其“花开见佛悟无生”是必然，则开悟不在话下。所以他“融禅入净”的目的，完全在于“即净证禅”也。

其三，以净土挽禅：印老认为净土法门最为殊胜的是“带业往生”，行人一旦往生，则永阶不退，自可一生圆满佛果。但禅宗则不同，全须凭自力断惑证真，了生脱死。即便是宗门大彻大悟之人，亦因见思烦恼不易断除故，分段生死依旧不可出离，仍然沉沦六道苦趣。永明大师“有禅无净土，十人九蹉路，阴境若现前，瞥尔随他去”一偈，正是对大彻大悟人仍须回轮苦海的明训，以令其拈得净土法轮，信愿念佛，求生西方也。印老解释此偈说：

其人虽彻悟禅宗，明心见性。而见思烦恼，不易断除。直须历缘锻炼，令其净尽无余，则分段生死，方可出离。一毫未断者，姑勿论。即断至一毫未能净尽，六道轮回依旧难逃。生死海深，菩提路远。尚未归家，即便命终。大悟之人，十人之中，九人如是。故曰“十人九蹉路”。蹉者，蹉跎。即俗所谓担阁也。阴境者，中阴身境。即临命终时，现生及历劫，善、恶业力所现之境。此境一现，眨眼之间，随其最猛烈之善、恶业力，便去受生于善、恶道中，一毫不能自作主宰。如人负债，强者先牵。心绪多端，重处偏坠。五祖戒再为东坡，草堂清复作鲁公，此犹其上焉者。故曰“阴境若现前，瞥尔随他去”也。阴，音义与“荫”同，盖覆也。谓由此业力，盖覆真性，不能显现也。瞥，音撇，眨眼也。有以“蹉”为“错”，以“阴境”为“五阴魔境”者，总因不识“禅”及“有”字，故致有此胡说巴道也。岂有大彻大悟者，十有九人，错走路头，即随五阴魔境而去，著魔发狂也。夫著魔发狂，乃不知教理，不明自心，盲修瞎炼之增上慢种耳。何不识好歹以加于大彻大悟之人乎？所关甚大，不可不辨。（《增广文钞·卷二》净土决疑论）

此中，印老特别强调“蹉”不能作“错”解，“阴境”乃临终时或现生及历劫时，善、恶业力所现之境，决非“五阴魔境”也。此则充分说明参禅大彻大悟，明心见性之人，只因修行工夫不深，难以抵制业力之风作怪，在生死面前不得不随波逐流也。就如深知过去、未来之事，来去自由的唐朝圆泽禅师，在游蜀途次，看见江边汲水的孕妇时，不得不黯然泪下。因她怀圆泽禅师三年未分娩，不见则已，既见则不忍心不去投胎矣。印老一再要行人识得“禅”及“有”字，明白参禅之不易了生死，而专心于净土法门也。有禅无净土者尚且不能了生死，那么无禅无净土者，岂用言也！印老解释“无禅无净土，铁床并铜柱，万劫与



千生，没个人依怙”一偈时说：

有谓无禅无净，即埋头造业，不修善法者，大错大错！夫法门无量，唯禅与净，最为当机。其人既未彻悟，又不求生。悠悠泛泛，修余法门。既不能定慧均等，断惑证真。又无从仗佛慈力，带业往生。以毕生修持功德，感来生人天福报。现生既无正智，来生即随福转，耽著五欲，广造恶业。既造恶业，难逃恶报。一气不来，即堕地狱。以洞然之铁床铜柱，久经长劫，寝卧抱持，以偿彼贪声色，杀生命等，种种恶业。诸佛菩萨，虽垂慈愍，恶业障故，不能得益。昔人谓修行之人，若无正信求生西方，泛修诸善，名为“第三世怨者”，此之谓也。盖以今生修行，来生享福，倚福作恶，即获堕落。乐暂得于来生，苦永贻于长劫。纵令地狱业消，又复转生鬼、畜。欲复人身，难之难矣。所以佛以手拈土，问阿难曰：我手土多，大地土多；阿难对佛：大地土多！佛言：得人身者，如手中土；失人身者，如大地土。“万劫与千生，没个人依怙”，犹局于偈语，而浅近言之也。夫一切法门，专仗自力；净土法门，专仗佛力。一切法门，惑业净尽，方了生死；净土法门，带业往生，即预圣流。永明大师，恐世不知，故特料简，以示将来。可谓迷津宝筏，险道导师。惜举世之人，颛预读过，不加研究。其众生同分恶业之所惑者欤！（《增广文钞·卷二》净土决疑论）

此中，印老强调“无禅无净土”者，并非是埋头造业，不修善法之人。而是为了挽救“第三世怨者”，即切莫修人天福报，以毕生之修行换取来世的享福而造业，以致来世多劫堕落恶道。因为参禅既不能大彻大悟，则不能以无我、无人、无众生、无寿者之心修一切善法。既所修善不能一一通达三轮体空，只成人天有漏福报而已。以今天修行功德换取来世人天福报，势必会因享受有漏福乐而起惑造业，以致造成第三世怨者的堕落恶道，受无极之苦！印老如是阐释此偈，就是为了普劝世人修行应以了生死为重，而欲于现生中了生死则非净土不可也。这便是他以净土法门挽救第三世怨者的慈悲心切处。虽然印老以力弘净土之悲心，密护禅宗之不契时机，以挽第三世怨者的危险。但欲到此目的，则务必确保“有净土”也。以故印老对“有净土”者亦有其严格之阐释也，如：

有净土者，即真实发菩提心，生信发愿，持佛名号，求生西方也……倘念佛偏执唯心，而无信愿；或有信愿而不真切，悠悠泛泛，敷衍故事；或行虽精进，心恋尘境；或求来生生富贵家，享五欲乐；或求生天，受天福乐；或求来生，出家为僧，一闻千悟，得大总持，宏扬法道，普利众生者；皆不得名为“有净土”矣。

问：出家为僧，宏法利生，又有何过，而亦简除？

答：若是已断见思，已了生死，乘大愿轮，示生浊世，上宏下化，度脱众生者，则可。若或虽有智愿，未断见思。纵能不迷于受生之初，亦

复难保于毕生多世。以虽能宏法，未证无生，情种尚在，遇境逢缘，难免迷惑。倘一随境迷，则能速觉悟者，万无一二。从迷入迷，不能自拔，永劫沉沦者，实繁有徒矣。如来为此义故，令人往生净土，见佛闻法，证无生忍。然后乘佛慈力，及己愿轮。回入娑婆，度脱众生。则有进无退，有得无失矣。未断见思，住此宏法，他宗莫不如是，净宗断断不许也。

世多谓参禅便为有禅，念佛便为有净土。非但不知禅净，兼亦不知文义。辜负永明古佛一番大慈悲心，截断后世行人一条出苦捷径。自误误人，害岂有极。所谓错认定盘星，毫厘有差，天地悬隔也。（《增广文钞·卷二》净土决疑论）

总之，从印老对永明“四料简”偈的精辟详细的阐释而论，印老对“禅”与“净土”有极其深刻之体悟，故他约教约理论“禅”与“净土”二门，实如二月相映，毫无优劣之可分，可谓“是法平等，无有高下”（《金刚经》）也。又约机约修而论“有禅”与“有净土”，以令行人分清禅、净界限，知其各自修行之难易，从而即禅修净。即禅修净，不但碍于参禅者之明心见性，而且还能确保参禅者大彻大悟，了生脱死，承办末后大事呢！特别是印老对“有净土”之种种料简，更是为了挽救因参禅不能彻悟而沦落为“第三世怨者”的悲剧而开启的方便法门。



印光大师谈恭敬师长之道

■ 释本幻

人或疑曰，法师何以贪人恭敬？余为之曰，非不慧之好人恭敬也，实企其获佛法之真实利益也。诚如印光大师所言：

当今之世，谈玄说妙者，不乏其人。若在此处检点，则便寥寥矣。尤君来书，语颇谦恭。光覆之，已又致谢函，可谓笃信之士。然仍是社会之知见，于佛法中仍不能息心实求其益。何以见之，今有行路之人，不知前途。欲问于人，当作揖合掌。而尤君两次来函，署名之下，只云合十。是以了生死法，等行路耳。且书札尚不见屈，其肯自屈以礼僧乎。光与座下心交，与尤君亦心交。非责其见慢，实企其获益耳。（《增广印光大师文钞》复弘一师书一）

由此可见，今学佛者，纵为笃信之人，倘于依止学法之法师前，不肯自屈顶礼，则于佛法中决不能息心实求其益，不过增长其知见罢了。

印光大师又言：

至于古人于同辈有一言之启迪者，皆以作礼伸谢。此常仪也，无间僧俗。今礼教陵替，故多多皆习成我慢自大之派头。学一才一艺，不肯下人，尚不能得，况学无上菩提之道乎。此光尽他山石之愚诚也。（《增广印光大师文钞》复弘一师书二）

阅大师之文，方知今人之成就何以大不如古人矣。盖今人不能恭敬也。古时儒家学者，于同辈之间，倘蒙同辈之教诲，纵使一言相诲，都尚要礼拜答谢。而佛门之僧众，于此事则更加注重矣，是故古人学佛多有成就，所谓一分恭敬得一分利益。而今礼法不兴，居士亦多

我慢自大之习气。然此不肯自屈之习气不改，则决定不能得佛法之真实利益。是故印祖言，学一才一艺，不肯下人，尚不能得，况学无上菩提之道乎。而学佛居士不致力于此，所学越多，则我慢习气越深，欲了生死则难矣。故真学佛之人，见授法之师决不可不顶礼。倘于授法之师，决不顶礼者，足见其我慢自大，兼乏学佛之真实信心。何以言之？因印光大师于《复周群铮居士书》中有言：

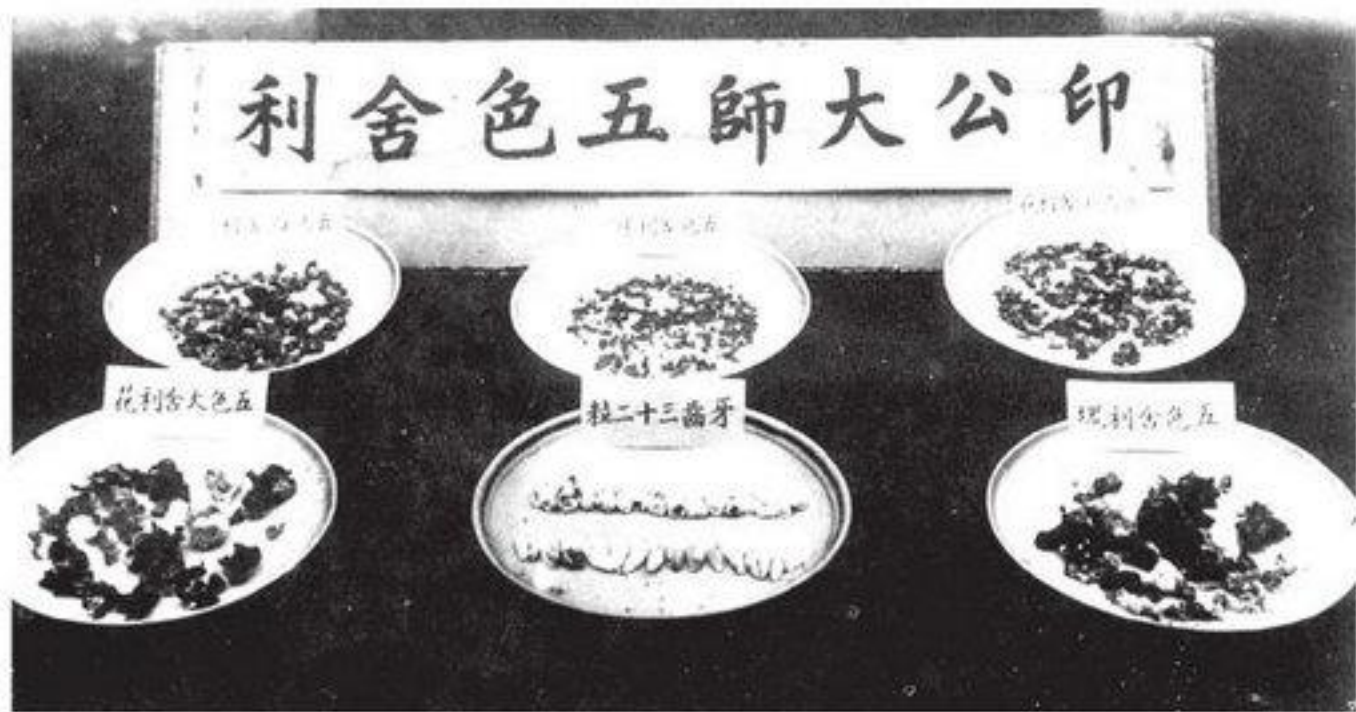
令友患病，只宜劝其回家将养，万万不可令来普陀。以彼系大派头，食用须精，屋宇须华，供役须伶俐。一不如意，便生烦恼，法雨一件亦不能合彼之意。况彼自大自高，绝无信心。虽汝兄开名代祈归依，光至上海



绝未一次礼拜过。(光非责彼不敬,由是知彼自大,兼乏信心耳。)(《印光大师文钞三编》复周群铮居士书)

人或疑曰,何以不敬师长,难得佛法之真实利益?余曰,此非师长好人恭敬,实是不愿人不敬佛法。佛法者,乃了生死之无上大法也。人于开示此无上大法之师,尚不知恭敬顶礼。此非只轻慢师长,更是轻慢如来之无上大法也。轻法则决定不能实得法益。纵使深通佛法,亦只是文字知见而已,决不能得真实之佛法利益。是故古人言“下人不深,不得其真”。是故不知恭敬教授佛法之师长者,而反想靠佛法了生死出三界,则大难矣。正如印光大师所说:

今礼教陵迟,凡研究佛学者与知识信札,多皆用合十合掌谨启等,而不肯稍屈。夫禹拜昌言。子夏丧明怨天,曾子责之,尚投杖而拜。是同侪有一言启迪于我者,皆以屈礼谢之。今行于歧路,有所不决,拟欲问人尚须合掌。况欲资之以了生死大事,而以行路之仪奉之,是轻法也。轻法则不能实得法益。昔古灵赞禅师大悟后,欲报剃度师恩,多方启迪。其师异之,令其为伊宣说。彼谓当设法座,令其师迎已升座礼拜,然后可说。其师依之,遂于言下大悟。使古灵不如此重法,其师不如此重得法之人。莫道不说,说亦只得文字知见而已。决不能一言之下,明白本心。语云,下人不深,不得其真。夫如来灭度,



所存者唯经与像。若以土木金彩等像视作真佛,即能灭业障而破烦惑,证三昧而出生死。若以土木金彩视之,则亦土木金彩而已。又土木金彩,裹之则无过。若以裹土木金彩之佛像,则其过弥天矣。读诵佛经祖语,直当作现前佛祖为我亲宣,不敢稍萌怠忽。能如是者,我说其人必能即生高登九品,彻证一真。否则是游戏法门,其利益不过多知多见,说得了了,一丝不得真实受用,乃道听途说之能事也。古人于三宝分中,皆存实敬。不徒泛泛然口谈已也。今人口尚不肯谈一屈字,况实行乎。昔清世祖章皇帝,拜玉琳通秀禅师为师。尚欲取一法名,琇师谓帝王何须用此。彼不肯,祈取一丑字眼名之。玉琳乃书十余丑字,令其自选。乃取一痴字。其派在行字辈,故名行痴。凡与玉琳之法徒书,其署名则云法弟行痴和南。开国之皇帝尚如此自屈,若以今人推之,当先加以刑,然后问法,方合其式。否则平人失其为平人,皇帝失其为皇帝矣。光于佛学,一无所得。如盲对五色,聋对五声。了不知其如何为声,如何为色。然于主敬存诚之表面,颇愿竭我愚诚,以尽他山石之小益。既属心交,当不以琐屑弃之。(《增广印光大师文钞》复无锡尤惜阴居士书)

正基于此,故印光大师处处指示学人恭敬之道。如民国朱智贞居士因其父亲将欲去世,故向印祖请问父亲临终时之注意事项,及逝后之丧事处理等。然于信中不言顶礼,只云合十,此为印祖之所批评。祖师言:

汝太不洞事,为汝父之事,请开示于师,尚不言顶礼稽首等,只云合十。汝试想想,此种重大事,止以合掌了之,不成自视其事为不紧要乎。光以汝不知故,为汝说之,非求汝恭敬也。(十二月初一午前即日回山)(《印光大师文钞三编》复朱智贞居士书一)

故知学佛法者,于授法之恩师不行顶礼,乃是视佛法为无关紧要之事,此过大矣!

且印光大师于《复易思厚居士书》中又言:



皈依者，皈依佛法僧三宝。以期依教修持，了生脱死，不止如世间拜师而已。然世人拜师，读书，或学手艺，下至剃头修脚，也须三拜九叩。汝函祈皈依，且问许多话，又要几种书，不但不用顶礼，并合掌也不用。如此祈人开示，也太无理。况要皈依，则皈依一事，不值半文，成一无可尊重之事矣。行人问路，尚须拱手点头。汝皈依请开示要书，只以敬上了之。若无此三事，不知又若何傲慢也。光依佛普度众生之心开示汝。依维持法道之义拒绝汝。否则光便是自轻佛法，亦令汝轻慢佛法，故将汝之过处说破。汝必欲皈依，当向常熟寺中求之。光老矣，无目力精神应酬也。以后切勿来信，来决不复。寺中皈依，若升座说，则未升座前，客堂顶礼知客师，方丈顶礼和尚。和尚上座，跪拜要经一小时多。下座，送和尚到方丈，又顶礼。又顶礼站班各师及知客师。汝函祈皈依，顶礼之字，都不肯写，太把皈依三宝事看得轻了。光若不说，光亦罪过，故再说之。

故知今人，求人开示，尚不知合掌顶礼，直是无理之极。诚如祖师所言，且问许多话，又要几种书，不但不用顶礼，并合掌也不用。如此祈人开示，也太无理。又若皈依之时，不顶礼传授皈依之师。此等恶习，亦如印祖所说，则皈依一事，不值半文，成一无可尊重之事矣。而今之学佛居士多皆如此，又此等居士之师欲彼此相安，多皆不说。则师与弟子，彼此皆成轻法之罪。诚如印光大师在《复宁德晋居士书三》中言：

二令弟处，汝当先致书于彼，说其代为彼求皈依之所以。先将法名寄去，令彼来函礼谢，则便可下真实开示。若毫无交待，便去开示，或恐不入，兼于礼节有所亏。彼若来信，须称弟子宁□□，法名德□顶礼字样。此种事，固不须说，然有不知世务者，欲求皈依，尚不肯用一自屈之字样，则成轻法慢人。若许，则彼此均获过咎。（《印光法师文钞三编》）

阅祖师之文，不禁惭愧之极。不慧亦深负印光大师之教诲也甚矣。因不慧也曾为几居士略示过佛法，及传授三归。然每念及不慧年龄尚轻，及无德无能等。故见居士不行顶礼，决不言之。明知其为轻法慢人，而知而不言，此不慧之罪也！是故作此文，广劝真心学佛之士，当要恭敬僧尼，尊重师长。

然虽曰恭敬僧尼，却又不可不知恭敬与亲近之别。见一切僧尼皆当恭敬，然不可皆当亲近。以僧尼中有邪有正，有善有恶。善正之僧尼则可亲近学法，以增长智慧，培植善根。恶邪之僧尼切不可亲近之，

若受其邪魔魔见之导，必定一盲引众盲，相牵入火坑。是故僧尼之邪正是非不可不辩。正如印光大师所言：

来书发明普敬僧尼，此理此事，实为至当。然教儿辈，又须反复为论。若止一往，则或恐不知去取亲疏，或致受损。譬如有人，若诗若文，若宗若教，皆悉高超。而其品行卑劣，不堪为人榜样。倘不加分别，概行亲近。此人亲之，不但行为或随彼转。而其任己臆见，妄说道理处。无真知见，或被所惑。须必居心则若贤若愚，通皆恭敬，不生傲慢。行事则亲贤远愚，取优去劣。如是则可免相染之弊，及挂误之愆。天下事，有一定之理，无一定之法。若不以情事而为定夺，如执死方子医变症，则生者少而死者多矣。必使情与理相合，法与事相契，则得之矣。（《增广印光法师文钞》复永嘉某居士书八）

而今不少学佛之人一见僧尼诸师，便普行恭敬亲近，却不知此中有贤有愚，有优有劣。于愚劣之僧尼亲近，于优贤之僧尼反行疏远，此诚可怕之行、无知之举。是故印祖言，须必居心则若贤若愚，通皆恭敬，不生傲慢。行事则亲贤远愚，取优去劣。如是则可免相染之弊，及挂误之愆。学佛之人，不可不知。



印光大师论禅宗

■ 究 如



禅与净土，盛行于隋唐，至两宋时逐渐衰落。自元、明、清以来，代有高僧中兴弘传，亦颇倾向于禅、净合流之主脉，主要是因为末法众生根器陋劣的缘故，单凭自力难以于现生中了生脱死也。基于“了生脱死”的末后大事，以莲池、满益、彻悟等为代表的明、清两际高僧掀起了“禅、净合流”思潮。至印老住世的那个年代，虽值国运危亡、民不聊生，但中国汉传佛教又一次出现兴盛景象，各宗知识林立，相互抉择，各撑门庭。但禅与净土之间的僵持与争论，亦甚蔓延，就如印老在《净土决疑论》中所提及的那位狂禅一般者，在当时乃属司空见惯者也。印老虽住持净土法门，而又极力维护禅宗正脉，在其与他人往来的书信中可见其深邃的禅宗思想，有助于禅宗之正本清源，对于今天信众的修学仍最具指导作用。

在印老的禅法思想里，他对“禅”与“禅宗”的界定是有所不同的，在这一点上他有自己的独特见解，对禅法之精髓有其入木三分的彻证，这应引起教内外学者的注意，这亦是把握印老禅法思想的关键所在处。对“禅”与“禅宗”的概念，决不能颠预、笼



统地一概而论，那印老是对此二者如何定义的呢？

何谓禅？即吾人本具之“真如佛性”，宗门所谓“父母未生前本来面目”。宗门语不说破，令人参而自得，故其言如此。实即无能无所，即寂即照之离念灵知，纯真心体也。（离念灵知者，了无念虑，而洞悉前境也。）（《增广文钞·卷二》净土决疑论）

这里，印老明确地提出以“真如佛性”定义“禅”。佛性遍法界，真如尽虚空。约广义而言，则此“禅”之一字括举三藏十二部之博大精深。既言真如佛性即吾人本具，则此“禅”乃天然性德，非造作也，本来而有，活泼泼、赤洒洒，遍及山河大地，无处不在，惟独彻悟彻证者自知。约狭义而论，则此“禅”不外乎我人现前一念心性也。即性体而论，禅乃无能无所之纯真心体；即心用而论，禅是即寂即照之离念灵知。体之与用，须臾不可离也。性以不变为体，心以随缘为用。不变随缘，随缘不变，始终一如，从来不二。所以，禅不外现前一念心性，无始终，无内外，横遍十方，竖穷三际。本先天而就有，故宗门并美其名曰“父母未生前本来面目”也。为了不依他作解故，宗门语不道破，令伊参而自得。印老对“禅”的定义，正是释迦如来当年在菩提树下的所悟所证处，可谓“奇哉奇哉！众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著不能证得；若离妄想，则一切

智、自然智、无师智，皆得现前！”所以，“禅”贵在参而自得，非关语言文字。宗门大德对“禅”的诠表甚多，莫如达摩云“净智妙圆，体自空寂”，马祖云“即心即佛”，百丈云“灵光独耀，迥脱根尘；体露真常，不拘文字；心性圆成，不自圆成”等也。此等说法与《心经》所谓“是诸法空相，不生不灭，不增不减，不垢不净”，无有异致也。印老对“禅”的定义，既体现了“一切众生皆有佛性，一切众生皆可成佛”的人生平等性，又呈现了“法法合妙，头头是道”的法界圆融观。所以，禅并不是一种抽象思维，而是一种颇具精彩生命力的活泼机趣与天然性德。

不过，这里还得提及的是，印老定义“禅”，已是相对于“净土”而言，他对净土的定义是：“净土者，即信愿持名，求生西方。非偏指‘唯心净土，自性弥陀’也（《净土决疑论》）。”以故则知，印老约教约理而论“禅”，充分说明禅贵在参究言教之外的真实旨意，这正是对“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”的进一步发挥与运用。

正因为“禅”的普遍存在意义，才有性相各宗的流派生出，由“禅”至“禅宗”的形成，亦是有一个漫长的经历过程的。对禅宗在东土的流传，他曾叙说：

及至像季，法流此土，人根聪利，多得闻持。率以记诵讲说为事。衲僧本分，向上一着，实悟亲证者少，说食数宝者多。以故达摩大师特地而来，阐直指人心之法，令人亲见本来面目。后世名之曰“宗”。既见本来面目，然后看经修行，方知一大藏教，皆是自己家里话；六度万行，皆是自己家里事。是以宗之悟解为目，教之修持为足。非目则无由见道，非足则不能到家。是宗教之相需而不相悖，相合而不相离也。至于南岳、天台，其究竟指归，大略皆同。故《传灯》《指月》二录，皆列二师于“应化圣贤”科中。而《高僧传》不列于“义解”，而列于“习禅”。是古之具眼知识，以宗、教为一贯矣。及至曹溪以后，禅道大行。不立文字之文字，广播寰区。解路日开，悟门将塞。（《增广文钞·卷二》宗教不宜混滥论）

禅宗自梁发源，其教人亲见自性之法语，虽高超玄妙，犹有文义。六祖后，南岳、青原二祖，遂用机锋转语，唯恐人以解义为悟，而不能实证，故以此法杜妄充悟道之弊。而其参究工夫，大非易易，多有数十年尚未彻了者。赵州八十，尚南北参叩，故云“赵州八十犹行脚，只为心头未悄然”。可知此种大根行人，尚如是之勤劳，况根性下劣者乎！至宋而禅道仍大兴，则实证者盖寥寥矣。（《文钞续编·卷上》致广慧和尚书，民国二十九年正月。）

从上二段文字里，印老楷订了中国禅法始自梁代为最早之发源，以达摩的特地东来为“宗”门正式传入中国的标志与象征。以“阐直指人心之法，令人亲见本来面目”为其特色，因此后世便将这“令人



亲见本来面目”之法名为“宗”。印老又以“既见本来面目，然后看经修行，方知一大藏教，皆是自己家里话；六度万行，皆是自己家里事”之亲切自然，表明了“是以宗之悟解为目，教之修持为足。非目则无由见道，非足则不能到家”的重要性。足见达摩东来，无非就是为了传此以“悟解”为目的宗风而已。他曾作“达摩祖师像赞”云：

特地西来传佛心，东土原多大乘根。

自从只履西归后，儿孙遍界振玄音！

这便是他以达摩东来而为宗门传入中国的佐证。但印老又隐约地透露出了“不立文字”之文字的遍播寰宇，却也导致了“解路日开，悟门将塞”的弊端。为了避免这一弊端，宗门教人亲见本来面目的法语虽高超玄妙，但在六祖前犹有文义，亦属显说、明说。而六祖后，南岳、青原二祖则陡然转变语言，便以机锋、转语接化来人，作密说、暗说。这一转变无非是为了不使学人以义解为悟，不得真实亲证，便以此防止冒充悟道之诈也。

其实，欲明白印老定义“宗”的真实旨意，还须即“教”而明“宗”。如他在《宗教不宜混滥论》中开章曰：“如来说经，诸祖造论，宗教二门，原是一法。从无所分，亦无所合。随机得益，随益立名。上根一闻，顿了自心，圆修道品，即名为‘宗’（此约后世说，当初只一圆顿教耳）；中、下闻之，进修道品，渐悟真理，即名为‘教’。”相比较而论，则知“宗”独被上根之人，中、下之流难被其泽，高超在圆悟佛旨，圆修道品也。

从定义“禅”与“宗”之名目，至“禅宗”一派的出现与形成，印老又是如何定义“禅宗”的呢？他在《与体安和尚书》（《增广文钞·卷一》）中说：

至如禅宗，若“单提向上”，则一法不立；佛尚无著落处，何况念佛求生净土？此真谛之一泯一切皆泯，所谓“实际理地，不受一尘”，以显“性体”也。若确说修持，则一法不废，“不作务则不食”，何况念佛求生净土？此俗谛之一立一切皆立，所谓“佛事门中，不舍一法”，显“性具”也。必欲舍俗谛而言真谛，则非真谛也。如弃四大、五蕴而觅心性；身既不存，心将安寄也？若即俗谛以明真谛，乃实真谛也。如在眼曰“见”，在耳曰“闻”，即四大、五蕴而显心性也。此从上诸祖密修净土之大旨也。但未广显传述，故非深体祖意，则不得而知。

这里，印老籍俗谛而明“禅”之广博，于“佛事门中，不舍一法”处显现其“性具”也。此则说明“禅”之统摄律、教、密、净及三皈、五戒、十善、四摄、六度万行等，无一法不在里许。印老又即真谛而论“宗”之简约，于“实际理地，不受一尘”处点示其“性体”也。此则道破了“宗”之直阐“衲僧本分”“向上一着”的旨意，单刀直入般若里巷，凡情圣解当下顿亡。真、俗从来不二，性体、性具原为一

体，所以“禅”之与“宗”合无所合，分亦无处分也。混而言“禅宗”者，以体现“教理行证”或“信解修证”之一大纲宗而已也。

又，印老注重即我人心性之修养工夫与境界而论“有禅”与“无禅”之分歧，那他是如何地论有、无的呢？他在《净土决疑论》说：“倘参禅未悟，或悟而未彻，皆不得名为‘有禅’。”意谓惟有参禅一镞透三关（初关、牢关、末后关）之大彻大悟之者，方可名之为“有禅”。他还特别强调说：“眼中无珠者，每谓参禅便为有禅，念佛便为有净土，自误误人，害岂有极！（《上海护国息灾法会·第四日》）”又强调说“有谓‘无禅无净’，即埋头造业，不修善法者，大错大错！夫法门无量，唯禅与净土，最为当机。其人既未彻悟，又不求生。悠悠泛泛，修余法门。既不能定慧均等，断惑证真。又无从仗佛慈力，带业往生。以毕生修持功德，感来生人天福报（《净土决疑论》）”云云。这么说来，印老则把“有禅”建立在“了生脱死”的扼要关隘处，若行人真是“有禅”，自能以生死事大为重，根据自己的根性选择适合自己的法门而务真修实证，决不因门庭知见而彼此诋毁，水火不相容也。所以，大凡真正大彻大悟之人，在宏扬佛法方面强调“教须契理”，故总是门门相通，宗宗圆融，毫无滞碍，一味



和合；在修持方面强调“法须合机”，故能根据来人之不同根性而开示适合彼根之不同法门令修。相反而言，大凡悠悠泛泛而修者，悟而未彻，“有一些些，便有一些些”者，抱有门庭之知见者，皆属“无禅”之流类也。所以，“有禅”与“无禅”之间的真正区别，就在于看伊是否真正“明心见性”，这须依心性上之修养工夫与境界而论深浅也。印老曾列举古大德彻悟后的修持曰：

宗门所说，总归本分，不涉因果、修证、凡圣、生佛（此理即也）。若得此意（此名字及观行初心也），定然依此不涉因果、修证、凡圣、生佛之理，而起修因证果，超凡入圣，即众生而成佛道之事矣（此观行至究竟也）。所以古德大悟后，有三次、七次阅大藏经者（汾州无业，三终大藏。育王知微，大慧杲门人，禁足于上塔院十余年，七终大藏。见《育王山志》）；有以坐看为不恭，跪读行披立诵者（栖贤浞三终大藏，皆如此）；有毕生日持一部《法华》者（永明寿，首山念）；有看经唯恐打差（差，音叉，去声，异也），贴帖子于方丈门首，曰“看经时不许问话”者（仰山寂）；有持观音圣号者（明教嵩，日诵十万观音，世出世间经书，不读而知。又华林觉，常念观音，

遂感二虎常相依附）；有持“准提神咒”者（金华俱胝和尚）；有日课百八佛事者（永明寿，一部《法华》，亦在百八之数）；有对立像不敢坐，对坐像不敢卧者（大通本，又凡食物以鱼馘名者，即不食）；有“一日不作，一日不食”者（百丈海）。至于念佛求生西方，则多不胜数也。良以百丈乃马祖传道嫡子，其开示有云“修行以念佛为稳当”。又所立清规，“凡祈祷病僧，化送亡僧，皆归净土”。故五宗诸师，多事密修也。多有久历年所，躬行苦行（如汾山作典座，雪峰作饭头之类）。无非欲圆满六度，自利利他。类皆重法如宝，轻身似尘。绝不似今人之轻慢古今，褻黷经论也。

从印老所列举的如上各位大德大彻大悟后的行持而论，的确悟后之人不但不排斥净土法门的直捷简便修法，而且六度万行，无一法有所废除，更无什么门户知见。只不过在修持方面，较为强调“法须逗机”“修必合机”“对症下药”等方法论。

综而论之，印老以“真如佛性”定义“禅”，以阐“直指人心，见性成佛”之风定义“宗”。禅，则偏向于俗谛而言，博则包罗万象，无一法不在里许，可谓法法皆禅，人人悉佛也。宗，则偏向于真谛而论，约则一尘不立，不涉因果、修证、凡圣、生佛等情念，一针见底。所以，宗以彻悟为目，禅以修证为足，目、足并运，方可到达如来宝所。又，不论是彻悟还是修证，皆是在心性上做工夫，离开心性则无所谓禅与宗也。以故印老即心上之修养工夫与境界而论禅修之有、无，此则最具深意在。这样一来，则所谓的“禅宗”门派，便包括教理、机修、果证等。印老又特别强调“禅与净土，乃约理约教而言；有禅有净土，乃约机约修而论。理、教则二法了无异致，机、修则二法大相悬殊。语虽相似，意大不同。极须著眼，方不负永明之婆心矣。（《上海护国息灾法会·第四日说》）”这样就更为清楚地知道，印老所谓的“禅宗”，既有教理，又有修证，还涉及参禅者的根机等问题。不论是彻悟禅宗之教理，还是体验禅宗之修证，总是离不开根性的。所以印老以“有禅”与“无禅”来衡量学人是否真正彻悟禅宗，又以学人是否能了生脱死、断惑证真来衡量学人修证功夫与境界的浅深。鉴于去圣时遥，人根陋劣故，印老以了生脱死之末后大师为重，则不问行人彻悟与否，一概以净土法门而为入道之捷径也。可谓“教理行果，乃佛法之纲宗；忆佛念佛，实得道之捷径（《与体安和尚书》）”也。所以，禅贵在向我人心性上去真实体究，叩己而参，而不在语言文字窠臼里作鬼活计！



印光大师 藉“机语”释“教外别传”之真旨

■ 西 成

隋唐禅法大兴之日，其宗门之酬机之语言，全无指味与义路，风云叱咤，变化莫测，令人无从捉摸！其目的就是以这种超情越见之出格语言，用来剿灭人我知见，直下破除妄想执着，以复其自性本有之光明，亲见本来了。更为了防学人之故弄讹诈，南岳、青原二祖后愈变愈峻烈，直能望而生畏，高不可攀也。但法久生弊，自两宋后禅宗行人则以玩弄机锋、转语为己任，而不事力参，导致了冒充悟道者多，真实修证者少也。为救弊故，印老在《宗教不宜混滥论》中作了深入细致的探源与解说。

凡是“禅家酬机之言，名为‘机锋’，名为‘转语’”（《增广文钞·卷二》净土决疑论），这是印老对机锋、转语的定义。可以更浅近地解释为：凡是禅师考问来学的话，皆属“机锋”；凡是禅师回答

来学的话，或为其代答之语，皆属“转语”。但问在答处，答在问处，吻合恰巧得犹油瓶盖正好合上油瓶嘴，如铜墙铁壁一般，密不透风，只许营内人知，营外人一概不知也。印老探机锋、转语之由来曰：

及至曹溪以后，禅道大行。“不立文字”之文字，广播寰区。解路日开，悟门将塞。故南岳、青原诸祖，皆用机语接人。使佛



祖现成语言,无从酬其所问。非真了当,莫测其说。以此勘验,则金铨立辨,玉石永分;无从假充,用闲法道。此“机锋”“转语”之所由来也。(《增广文钞·卷二》宗教不宜混滥论)

要知“不立文字”之文字的出现,的确是勘验行人是否真正彻悟的语言工具——试金石。但后人因不契祖师开创发明此法的真实用心,便以玩弄机锋、转语为把戏,坏乱禅门宗风,贻害众生慧命。对此,印老一针见血地抨击曰:

自后此法日盛,知识举扬,唯恐落人窠臼,致成故套,疑误学者,坏乱宗风。故其机用愈峻,转变无方,令人无从摸索。故有“呵佛骂祖”“斥经教”“拨净土”者(如此作用,南岳思大师两句道尽,曰“超群出众太虚玄,指物传心人不会”。认做实法,则罪同五逆矣)。以此语言,剿人情见,塞人解路。根熟者,直下知归,彻悟向上;机生者,真参力究,必至大彻大悟而后已。良以知识众多,人根尚利。教理明白,生死心切。纵未能直下了悟,必不肯生下劣心,认为实法故也。今人多是少读儒书,不明世理;未穷教乘,不解佛法。才一发心,便入宗门。在知识只为支持门庭,亦学古人举扬,不论法道利害。在学者不下真实疑情,个个认为实法。或有于今人举处,古人录中,以己意卜度出一番道理,总不出“按文释义”之外,便自谓彻悟向上,参学事毕。即处知识位,开导后学。守一门庭,恐人谓非通家。因兹禅、讲并宏,欲称宗、说兼通。谈宗,则古德指归向上之语,竟作“释义训文”之言;讲教,则如来修因克果之道,反成“表法喻义”之说。以教破宗,以宗破教。盲引盲众,相牵入火。致使后辈不闻古人芳规,徒效其轻佛陵祖、排因拨果而已。古人语言绝未晓了,衲僧本分,何曾梦见!(《增广文钞·卷二》宗教不宜混滥论)

对于禅家的酬机之言,万勿看作是“释义训文”之语。按文释义不但参不透非言语文字背后的真实旨意,而且还有剜疮割肉之后患。更不可凭空扭捏,于无义路之言中硬劈义路,以己意卜度之道理而为实有,这不叫参禅,而叫打妄想。要知参禅须于酬机之言端语端直下悟得本有真心,不涉思维与拟议,否则白云万里鹞子过。惟有于禅家酬机之言上下轻微之疑情而直直参去,因缘凑泊,自然会见个消息也。凡是禅宗语言,其旨皆在言外,须叩击内参方得,禅非语言文字所能论表,但可即此酬机之言而参透禅之本来面目也。关于这点,印老曾多次详细阐述,如:

禅宗语句,须另具只眼,若不善会其意,未免“依文解义,作三世佛怨”;若或违背教义,只成“离经一字,即同魔说”。易,则易如反掌;难,则难如登天。非宗、教具通,双眼圆明之人,固不宜轻易从事注解此经也。(《文钞三编·卷四》丁福保居士书九)

宗门言句,意在言外。故须屏弃一切,专精参究。若只读得禅书

几种,便学着弄机锋,则其罪极重。譬如军中口号,非营外人所得知。若只顺字面解机锋,则如营外人妄意营中口号为某,便自混入,能不送命于当下乎?——(《文钞三编·卷四》复郝智熏居士书)

禅宗一法,惟令人真参实悟。故所有言句,皆无义路。不可以凡夫知见,作文字义理领会。若非亲近明眼善知识,及用拼命死心一番工夫参究,必不能顿明自心。心既不明,必不解祖师意旨。切不可依文解义,学口头禅。譬如山野小民,妄号帝王,罪必灭族。凡《稽古略》《居士传》及一切语录中机锋转语,切勿妄会,至祷至祷。(《增广文钞·卷一》与广东许谿然居士书)

印老肺腑之言,无非是屡次劝诫后人切莫把禅家酬机语言作依文解义之口头禅,故他以军中口令譬机锋与转语,此非营外人所得知。若执意顺字面解释机锋、转语,“如营外人妄意营中口号为某,便自混入,能不送命于当下乎?”不务真参实究之功夫,往往是依自己邪知邪见而妄测毫无指味义路的酬机语言,这有“譬如山野小民,妄号帝王,罪必灭族”的危险,学人其能不慎乎!印老之言,的确揭穿了今天学术界、教界的肆意妄测禅家公案、机锋、转语等的僭越行为。那对于禅家之语言文字究竟如何去会,去参呢?印老在《净土决疑论》中有段与一位狂禅的问答,今恭



录如下，以供参考。

问：禅宗诸师，多拔净土，此又何说？

答：禅宗诸师，唯传佛心。所有言说，皆归向上。汝参禅有年，尚不知此！则汝之所解，皆破坏禅宗之恶知见也。

问：博地凡夫，岂敢自任。诸祖诚言，断可依凭。六祖谓：“东方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何国？”赵州云：“佛之一字，吾不喜闻。”又云：“老僧念佛一声，漱口三日。”禅宗诸师，多有此等言句，则又何说？

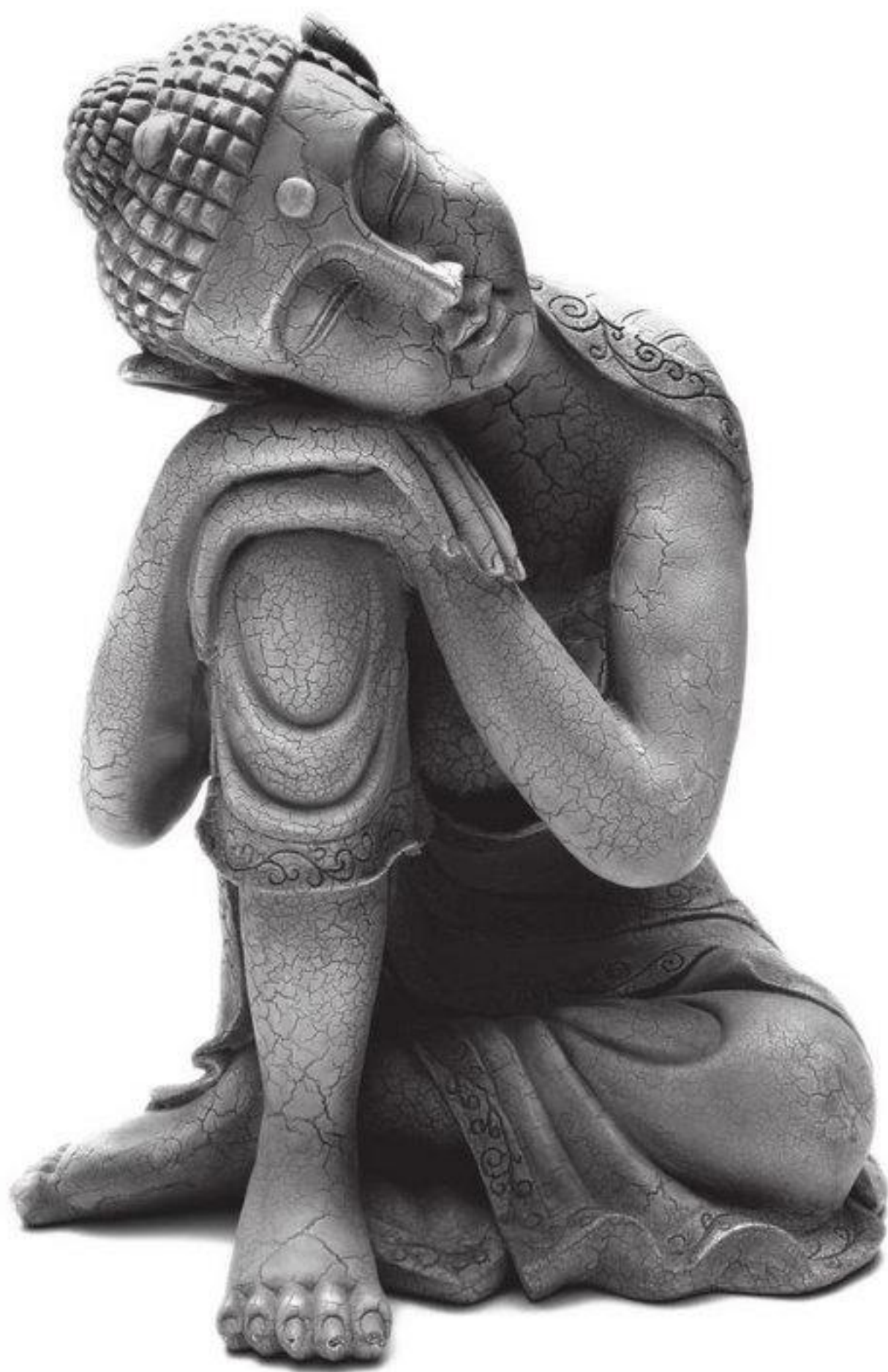
答：六祖直指向上，令人识取自心……汝但知“赵州佛之一字，吾不喜闻”，何不领取下文僧问“和尚还为人也无”，州云“佛佛”乎？但欲依“念佛一声，漱口三日”，何不依僧问“和尚受大王如是供养，以何报答”，州云“念佛”乎？又何不依僧问“十方诸佛，还有师也无”，州云“有”；问“如何是诸佛师”，州云“阿弥陀佛，阿弥陀佛”乎？汝谓禅宗诸师，多有此等言句。不知禅家酬机之言，名为“机锋”，名为“转语”。问在答处，答在问处。不知返照回光，叩己而参；一向但嗜酒糟，逐土块，有甚了期。吾出家三十余年，“漱口佛不喜闻”之言，则众口同宣。至于“以佛佛为人，以念佛报恩，以阿弥陀佛为十方诸佛师”，绝未闻一人说一句者。夫言出一口，既以彼为实为可依，则此亦是实是可依。何受损者即依，得益者即

违。一依一违，自相矛盾。夫赵州所言，总归本分。“佛不喜闻”与“念佛”等，皆属“转语”。若能直下识得自心，方知赵州道越常情，语出格外。当孜孜念佛，唯日不足矣。倘不能亲见赵州，则宁可以念佛为修持，不可依拔佛为把柄。依念佛，则即生便出轮回，将来定成佛道；依拔佛，则谤佛谤法谤僧。现生则罪业山积，福慧冰消；命终则永堕阿鼻，长劫受苦。其利害得失，奚啻天渊！总之，今人率皆福薄慧浅，业重障深。于得益者，皆若罔闻；于受损者，全身顶戴（得益受损，且约未悟错会说；非古德所说之法，有益有损也）。诸师酬机之言，悉皆如是，不劳备释。

从以上片段则知，印老认为禅家诸师“唯传佛心”故，凡所有言说悉皆指归向上，学人务必要知此道理，否则依文解义之作皆为破坏禅宗之邪知邪见也。若对禅师所作言语作训文释义地辩论，则是大错特错！从他对六祖之说与赵州之言的论述中来分析，印老认为六祖之前的禅师语言还是多倾向于显说，若依教理而会，在确保不违背因果法则，不废修证的前提下，依据禅师所说而行，亦是有益于修学的。但六祖之后的言语，几乎是倾向于密说，更令人无法捉摸，故须知言言皆指归向上，务必于真实参究中会出真端底来，万不可依无修无证、无因无果等高深语言而行，以至使自己误入歧途，堕坑落堑也。如世人若依神秀之“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，勿使惹尘埃”而修，则利益无边；若依慧能之“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃”而行，则有百害而无一利也。所以“宗则参破一个话头，亲见本来，便能阐直指宗风”也。禅宗重参不重讲，以故所有言语悉皆指归本分，毫无拖泥带水之嫌，学人须于毫无义路之机锋、转语上掉头回脑，拈得向上机轮，直入般若里巷而去，切勿向外驰求也。

印老认为，之所以宗门出现释义训文之弊端者，乃源于宗、教混滥不清，为了正本清源，他便作了《宗教不宜混滥论》一文。他详细精辟地剖析宗、教语言的意致，曰：

今将宗、教语言意致，略为分别。用冀唯得其益，不受其病也。何谓宗？何谓教？演说之，宗、教皆教；契悟之，宗、教皆宗。教固有宗，宗亦有教。教家之宗，即实相妙理三德秘藏，乃宗家之衲僧本分向上一著也（此对宗说，故以体为宗，若就教论，即名为体，教中之宗，乃是入体之门，不堪与宗之向上一著对论）。教家之教，即经论所说文字语言，及法门行相，无不皆诠妙理，皆归秘藏；亦犹宗家之机锋转语，种种作用也。但教则未悟亦令解了，宗则未悟不知所谓为异耳。宗家之教，即机锋转语，扬拳竖拂，或语或默，种种作用，皆悉就彼来机，指归向上。是转语等，乃标向上；真月之指，非转语等，即是向上真月。倘能依指观月，则真月直下亲见。所见真月，方是宗家之宗。今人以机锋、转语



为宗，不求契悟，唯学会透，是认指为月，不复知有真月矣。惜哉！

又教则三根普被，利钝全收。犹如圣帝明诏，万国钦崇。智愚贤否，皆令晓了，皆须遵行。有一不遵者，则处以极刑。佛教有一不遵者，则堕于恶道。宗则独被上根，不摄中、下。犹如将军密令，营内方知，营外之人，任凭智同生知，亦莫能晓。以此之故，方能全军灭贼，天下太平。军令一泄，三军倾覆。祖印一泄，五宗丧亡。未悟以前，只许参究话头，不准翻阅禅书。诚恐错会祖意，则以迷为悟，以假乱真，即名为“泄”，其害甚大。大悟之后，必须广阅祖录，决择见地，则差别智开，药忌明了。尚须历缘锻炼，必使行解相应，方可出世为人，宏阐宗风。

今人不教人力参，而为人讲演。使其开解路，起卜度，以己见会祖

意，依稀仿佛，想个义理。全体是错，便谓就是。直饶不错，只是泥龙画饼，岂能致雨充饥。所以宗须真参，方有实益也。未开眼者，闻其讲说，喜出望外。其有具眼者，必痛彻骨髓矣。如此宏宗，徒有大损，毫无实益。何异以军令往告敌兵，相邀共战，其不自殄灭者鲜矣。由是假充悟道者，不胜其多。坏乱佛法者，实繁有徒矣。

又教则以文显义，依义修观，观成证理，令人由解了而入。故天台以“三止三观，传佛心印”也。宗则离文显意，得意明心，明心起行，令人由参究而得。故禅宗以“直指人心，传佛心印”也。又经教所说因果修证，凡圣生佛，事理行相，历历分明。若能修因，自然证果，超凡入圣，即众生而成佛道矣。既得此事，则不涉因果、修证、凡圣、生佛之理，岂待外求！宗门所说，总归本分，不涉因果、修证、凡圣、生佛（此理即也）。若得此意（此名字及观行初心也），定然依此不涉因果、修证、凡圣、生佛之理，而起修因证果，超凡入圣，即众生而成佛道之事矣（此观行至究竟也）。所以古德大悟后，有三次七次阅大藏经者……

是知宗为前锋，教为后劲。其所办是一事，其所说是一法。但以语言施設，门庭建立不同。门外汉不知其同而不可合，异而不可离之所以。妄用己见，强作主宰。不是互谤，便是混滥。互谤之过，愚或能知。混滥之愆，智犹难晓。盖以归元无二，方便多门。宗家方便，出于格外，所有语



言，似乎扫荡。未得意者，不体离言之旨，唯啜出酒之糟。在宗则开一解路，不肯力参。在教则妄学圆融，破坏事相。唯大达之士，双得其益。否则醍醐甘露，贮于毒器，遂成砒霜鸩毒矣。教虽总明万法唯心，然须就事论事，事理因果，毫无混滥，原始要终，不出唯心。宗家的实商量，亦复如是。若举扬向上，虽指尽世间法法头头为问。答时总归本分，绝不就事论事。所谓问在答处，答在问处。纵有似乎就事说者，意则在彼而不在此。若认作就事者，即白云万里矣。的实商量者，禅书不录。所录者皆属本分话。若欲知者，必须广阅群书。否则看《万善同归集》，及《净土十要》中禅匠著述，亦可见其梗概矣。

细读如上一段精辟的论述，也就不难知晓禅家语言的超越诠表了，并且禅书所录者皆是指归向上之言，故须见性后方可参阅，那时便能于法法头头指归向上，不受任何羁绊，自能扫清种种执着，打破般般妄想。如来传心犹指月，的确赋有深意在。真正参禅者千万勿死于禅家酬机之言下，须参活句而不参死句，否则便向死水潭里淹煞死也。除此之外，还须正确理解“教外别传”四字，印老辨曰：

言“教外别传”者，令人于指外见月也。又宗家提持，超越常格之外，名为“教外别传”。然此四字，埋没多少豪杰，今为道破。对教说，则曰“教外别传”，机锋、转语等，亦是教；对宗说，则曰“机锋、转语外别传”。庶不至辜负佛祖，徒造口业矣。若真佛教不能传佛心印，则已得别传之迦叶，阿难，马鸣，龙树，当另宏别传之法，何用结集三藏，注经造论为哉！（《增广文钞·卷二》宗教不宜混滥论）

就从印老对“教外别传”四字的剖析而论，凡秉教修持佛法者，对宗门之机锋、转语等无指味语言，万勿认作实法，甚至有所执著。凡真实参禅者，对禅家机锋、转语等酬机之言，亦须当指看，不能当月看，否则便是认指为月，而非真月矣。须透过机锋、转语等表面文字而悟出言外之旨，以彻见自心本有之真月也。所以，禅者须藉“机锋”“转语”而指归向上，以阐“教外别传”之宗风也。



美丽的谎言

■ 禅悦

在日常生活中,我们都喜欢一个人诚实守信,讨厌那种油嘴滑舌,以谎言骗人的人。不过有的时候,为了让别人过得更加开心,或是为解救众生的急难,乃至为别人将来着想,不愿拖累他人而说一些善意的谎言,非但不被人厌恶,反而常常会使人更加感动。这些谎言虽假,但却是善意的,仍然不失其美丽。

在一次盛大的舞会上,实话先生见到一位风韵犹存的老女人,他走过去向她行礼,说“您使我想起您年轻的时候。”

老女人微笑地说:“怎么样?”

“很漂亮。”

“难道我现在不漂亮吗?”老女人带着几分戏谑说。

实话先生非常认真地说:“是的,比起年轻的您,您的皮肤松弛,缺少光泽,还有皱纹。”

老女人的脸一阵白一阵红,尴尬地瞪着那双略微愠怒的眼睛,刚才的自信和得意消失了。

这时,撒谎先生来到老女人面前,彬彬有礼地邀请老女人跳舞,他说:“您是舞会上最漂亮的女人,如果您能接受我的邀请,我将是舞会上最幸福的人。”

老女人的眼睛顿然露出迷人的神采,她伸出了应允的手。

撒谎先生和老女人在舞池里跳了一曲又一曲。老女人沉浸在无比的幸福之中。

实话先生坐在一边观看着这对年龄不协调的舞伴。撒谎先生微笑着对老女人说了句什么,那老女人突然间像萌发了青春活力,全身洋溢着生命的激情与魅力。她跳得就像个年轻人,像一个出色、漂亮的年轻女郎!

舞会结束了。实话先生叫住刚送走老女人的撒谎先生,问道:“跳舞的时候你对她说了什么了?”

撒谎先生说:“我对她说,‘我爱你,你愿意嫁给我吗?’”

实话先生惊愕地瞪大眼睛,气愤不已地说:“你又在撒谎了!你根本不会娶她。”

“没错。可她很高兴,难道你没看见吗?”

俩人争执不已,各走东西。

第二天,他们各自从邮差那里收到了讣文:“×日于×地参加×××的葬礼。”在墓地,他们不期而遇。他们的目光落在了棺木中,那里躺着的正是那位老女人。

葬礼结束后,一位仆人走过来,将两封信分别交给了实话先生和撒谎先生。

实话先生打开信后看到这样一行字:“实话先生,你是对的。衰老、死亡不可避免,但说出来却如雪上加霜,我将把一生的日记赠送给你,

那才是我的真实。”

撒谎先生打开了老女人留给他的遗笔:“撒谎先生,我非常感谢你的谎言。它让我生命的最后一夜过得如此美妙幸福;它让我生命的枯木重新燃起了青春的活力;它化去了我心中厚厚的霜雪。我将把我的遗产全部赠送给你,请你用它去制造这美丽的谎言吧!”

谎言在佛门中属于妄语的范畴,佛教是严禁佛教信徒打妄语的。佛教戒律还把妄语戒归为佛教的五戒之一。不过佛教戒律虽然禁止妄语,但方便妄语还是允许的。所谓方便妄语,就是为了救度众生而方便权巧说妄语,非本着图己名利的恶心,所以不



算犯戒。有则佛教故事说，有一只兔子因为被猎人追捕，逃命中，看到前面有一位老和尚在打坐，就钻到老和尚的长衫下摆里。猎人追到，问老和尚是否发现一只兔子跑过来？老和尚为了保护兔子的性命，就回答：“兔子已往前面跑走了”。猎人于是继续向前追赶兔子去了。猎人走后，老和尚便把兔子放归山林。虽然老和尚说了妄语，却是基于大慈悲心，为救护众生而说，并不犯过失。

以前有位法师出外行脚，看到山谷里放出一道红光，这位法师一看便知道山谷里有修行人，于是就走进山谷里，结果发现一位老太太。法师问这位老太太修持什么法门？这位老太太说道：“我念六字大明咒。”法师心想：原来是这位老太太精勤持咒，产生定力，所以才会放光。便再问：“您这六字大明咒是怎么念的？”老太太回答：“唵嘛呢叭咪‘牛’。”法师一听就说：“老菩萨，您念错了。应该是唵嘛呢叭咪‘吽’才对。”老太太听了一惊，心想这二十年的修行都白费了。这位法师讲完就走了，到了山头再回头一看发现山谷中充满黑气，知道是老太太心中起了烦恼、忧愁，于是赶快返回说道：“刚才我说唵嘛呢叭咪‘吽’是考验您对法门有没有信心？其实唵嘛呢叭咪‘牛’才是对的。”老太太一听非常高兴，又开始念唵嘛呢叭咪“牛”。这位法师离开后，回头一看，山谷里面又放出红光了。

因为老太太对这个法门又起

了信心，念到相应，产生定力，所以才又放红光。如果这个法师不用方便妄语，可能这位老太太就退失道行、退失菩提心了。不过，开方便也要有智慧，为了利益众生不得已而说，才不至于因滥开方便导致种种过患。

在我们生活中，还有一些谎言看似残酷，实则为人着想，凄婉美丽。有则故事说，男孩和女孩初恋的时候，男孩为女孩折了一千只纸鹤挂在女孩的房间。男孩对女孩说：“这一千只纸鹤，代表我一千份心意。”

那时候，男孩和女孩分分秒秒都在感受着恋爱的甜蜜和幸福。

后来女孩渐渐疏远了男孩。女孩结婚了，去了法国，去了无数次出现在她梦中的巴黎。女孩和男孩分手的时候，对男孩说，我们都必须正视现实，婚姻对女人来说是第二次投胎，我必须抓牢一切机会。你太穷，我难以想象我们结合在一起的日子……男孩在女孩去了法国后，卖过报纸，干过临时工，做过小买卖，每一项工作他都努力去做。许多年过去了，在朋友们的帮助和他自己的努力下，他终于有了自己的一家公司。

他有钱了，可是他心里还是念念不忘初恋女孩。有一天下着雨，男孩从他的黑色奥迪车里看到一对老人在前面慢慢地走。男孩认出那是女孩的父母，于是男孩决定跟着他们。他要让他们看看自己不但拥有了小车，还拥有了别墅和公司，让他们知道他不是穷光蛋，他是年轻的老板。

男孩一路开慢车跟着他们。雨不停地下着，尽管这对老人打着伞，但还是被斜雨淋湿了。到了目的地，男孩呆了，这是一处公墓。他看到了女孩，墓碑的瓷像中女孩正对着他甜甜地笑。而小小的墓旁，细细的铁丝上挂着一串串的纸鹤，在细雨中显得如此生动。

女孩的父母告诉男孩，女孩没有去巴黎，女孩患的是癌症，女孩去了天堂。女孩希望男孩能出人头地，能有一个温暖的家，所以女孩才做出这样的举动。她说她了解男孩，认为他一定会成功的。女孩说如果有一天男孩到墓地看她，请无论如何带上几只纸鹤。男孩跪下去跪在女孩的墓前，泪流满面。

清明节的雨不知道停，把男孩淋了个透。男孩想起了许多年前女孩纯真的笑脸，男孩的心开始一滴滴往下淌血。这对老人走出墓地的时候，看到男孩站在不远处，奥迪的车门已经为老人打开。汽车音响里传出了哀怨的歌声，“我的心，不后悔，反反复复都是为了你，千纸鹤，千份情，在风里飞……”

总之，善意的谎言虽然会使人蒙蔽一时，但这种谎言都是出于善意的目的，有的还是为对方着想。这种谎言不仅能够使人生起对生活的信心，而且还能救人急难，使人生起感恩心。所以，我们在平日生活中与其说伤害人心的实话，还不如说美丽的谎言来得更好。



绿泉池畔听梵音

■ 慧 和

9月23号，在结束了乐山凌云寺的弥勒法门论坛后，我满怀敬仰，顺路拜谒了素全大和尚。

听到素全大和尚的名号，是在举国悲痛的“5·12”汶川地震。

突发的灾情牵动了全国人民的心，我也以一个公民，更以一个居士的感情时刻关注着这里。

我看到了，马祖道一的道场什邡罗汉寺，倾常住之力，为了灾民的安置奔忙。

我看到了，这里有一位叫做素全的法师，在那个危机时刻，做出了惊人的决定——把百余产妇接进寺院！

我看到了，素全法师带领着僧众，在黑夜中打着手电为产妇搭建帐篷，雨水与汗水交织在他们身上。法师们坚毅的身躯为灾民和产妇搭建了平安的堤岸，法师们用无私无畏的付出把这片伤痕遍布的土地装点成了东方净琉璃。

我看到了，四川佛教的宽容、慈悲。于是，我踏着理想而来，在巴蜀圣地披剃出家，近距离地感受这片圣地的加持。

今天，当我以闽南佛学院学子的名义再次拜谒这里，心中是感恩，是敬仰。

法务繁忙的大和尚事先就交代他的弟子为我安排住处，当我踏进罗汉寺的大门，就感受到了亲和、平易与法喜。

客堂的几位法师一如大和尚般宁静，微笑着面对每一个人。

步履轻轻，我开始瞻仰这片净土。每一座殿堂都是那样雄伟壮丽，檀香幽幽，泉水潺潺，在这个秋日的清晨，宣说着绵延千古的马祖禅风。我虔诚顶礼，向着这灯传无尽的般若海。

云板响起，比丘师父们搭衣入五观堂。维那师父起腔，川音嘹亮，感动了我的心田。

晚殿上，比丘师父们东西排班，威仪具足。蒙山施食仪轨中，一



位法师出位。年轻的面容上写满了慈悲，手印如法如律。晚风吹起黄海青的衣角，夕阳下，他从容地走向施食台。我相信，有这样专注的行者，鬼道群灵一定会同沾法喜，共趣涅槃。

第二天下午，终于有幸在绿泉丈室见到了仰慕已久的大和尚，虔诚的顶礼呈上我深深的敬意。

大和尚慈悲的微笑，一下子拉近了我们的距离。温婉宁静的法音，更是如白毫相光，把佛陀悲智双运的加持，照射入我的心田。

何其有幸，能听得到仰慕已久的素全和尚的开示。这份宝贵的教言，我字字入心。大和尚，请您放心，弟子依教奉行。

在大和尚心中，“要想佛法兴，唯有僧赞僧。”大和尚赞叹每一位大德长者的话语都是那样真实无伪，朴素清静。在他用“好慈悲”赞颂每一位大德比丘时，我看到了，狮子座上，万德具足的佛陀正在说法，在由衷地赞叹每一位住持正法的比丘。

凝望着素全大和尚，凝望着包括我在内、围坐一处的他的出家弟子，恍然间，犹如置身灵山一会。

《佛说般舟三昧经·四事品第三》云：“欲学是三昧者。当敬于师，承事供养。视当如佛。视善师不如佛者。得三昧难。菩萨敬善师从学得是三昧已。持佛威神于中立。东向视见若干百千万亿佛。十方等悉见之。譬如人夜起观星宿甚众多。菩萨欲得见今现在佛悉在前立者。”

佛制比丘为七众之首，今天我能够在绿泉池畔聆听到如此殊胜的教诲，真切感恩三宝的加被和素全大和尚的慈悲摄受。他以庄严

的风范、无碍的辩才，让我亲身感受到了佛言不虚，感受到了视师如佛的意义。

开示后，大和尚告诉我要送我一只去年传戒时的钵，当侍者将钵送到大和尚手中时，我立刻起身长跪合掌，准备接受这比生命更宝贵的授记。

大和尚郑重授钵，我双手捧过这刻有“马祖衣钵”的如来应量器。接过钵，我的手都在颤抖。去年罗汉寺传戒时，大和尚带领全体戒子沿街托钵，信众争相供养，感动什那。

今天，大和尚亲手将钵授予了一个法同沙弥，不需要太多的言语，我懂得大和尚的希冀。

绿泉池畔听梵音。我在绿泉戒坛下含泪顶礼，正法久住的戒幢就是在这里传承，一代代戒子登坛发愿，剑指锡杖，誓护戒品。道一大师开创了丛林，建寺安僧，成就了汉传佛教素食、独身、僧装的大乘宗风。十方佛刹的佛陀和菩萨，已应化为此土的行者，把法雨播撒给苦难众生。风雨路上，有法师们访贫问苦的身影，以无缘大慈、同体大悲的光芒温暖一颗颗受伤的心灵；狮子座前，有法师们代佛宣化的辛勤，弘法是家务，利生为事业。法师们以八正道引导信众解读如来真实义。

绿泉池畔听梵音……

那是来自十方佛土的回响……



多情乃佛心

■ 阿莲

我曾经听说过这样的三个人和他们的故事：

一位叫卢尔慧的母亲，出版了《因为我是妈妈》一书。在书中，她详尽地介绍了自己如何让自己的脑瘫儿子成长为一名大学生的。

卢尔慧是北京人，喜爱音乐，三十四岁那年成为了一位母亲。但让人感到遗憾的是，她的刚出生几天的儿子冯聪患上了新生儿核黄疸，并因而导致脑瘫。医生对卢尔慧说：“这孩子你别治了，他各方面的反应都已不灵敏了，再怎么治也不会有什么效果。这孩子将来不仅斜视，听力也好不到哪里去；他的左手和左脚已经半瘫，活下来不是傻子就是瘫子。”

尽管几乎不存在什么希望了，但卢尔慧却舍不得放弃。她不光是到处求医问药，还坚持着自己帮着孩子做训练，跟他说话，给他唱歌，教他做操，即使再难也不灰心丧气。儿子的眼睛是斜的，卢尔慧就找来大手电筒，拴在床头，将屋里电灯熄灭，然后慢慢往右移动手电筒光柱，吸引冯聪的眼睛转动。手电筒从大换小，渐渐地，儿子的眼睛终于不歪斜了。儿子的左手不会动，卢尔慧就找来乒乓球，放在水里，让冯聪捞。小盆换成大盆，最后连洗澡盆都用上了。为了让儿子的



左手指更灵活，卢尔慧还买来塑料网兜，让儿子抓。两年时间里，用坏了几十个网兜，儿子的左手终于活动自如了。一般脑瘫患儿走起路来会自己绊自己，而且后脚跟不着地。为矫正儿子的剪刀步，卢尔慧让儿子用手抓住拐杖的中间，一步一步地跟自己走。半瘫的左腿让孩子无法站起来，卢尔慧又学上了按摩，经过多年的坚持，孩子终于站起来了。

卢尔慧又开始教儿子学习说话、识字、算术和英语。再后来，卢尔慧根据儿子喜欢听音乐的天性，同时也是为了锻炼他的手指（因为他左手有三个手指总是分不开），又送儿子去学拉小提琴，并且辞去了工作，天天陪着儿子练琴。儿子上学后，为了能让孩子的成绩跟得上其他的正常的孩子，卢尔慧专门买来两套课本，自己一套，儿子一套，当起了家庭教师……

2001年，在如此浓郁的关爱中长大的儿子冯聪，不瘫也不傻。在当年的高考中，顺利地被北京联合大学录取，成为了一名大学生。2008年，卢尔慧在中央音乐学院附中办了一个班，专为残疾孩子的母亲进行义务讲座。卢尔慧说：“我们每个人都应该默默关心身边的人，倾尽爱心，传递真情。我这么多年的努力，只是为了给残疾的孩子一个希望。只要有了希望，无论生活多么艰难，他也会有绚丽的人生和美好的未来。”

一位叫冷艳的年轻女孩，她从老家乐至来到姑姑开的社区茶铺里帮忙。社区里一个坐轮椅的年轻人引起了她的注意。后来，年轻人的母亲到茶铺里闲聊，冷艳才知道年轻人叫张学成，他的高位截瘫源于一次游泳时的意外，他的头部受到撞击，导致胸部以下完全失去知觉，手也失去了握力，拿不起东西。

听完这些，善良的冷艳不由得心情变得沉重起来，她既为年轻的张学成感到可惜，又为这个家庭的变故感到难过。自此，每当张学成经



过茶铺时，她都会与他说话聊天，尽自己的力量给他安慰和鼓励。随着两个年轻人深入的交往，冷艳发现张学成热情开朗，真诚随和，即使遭遇了这样的不幸，他依然没有对生活失去希望。

一位叫刘庆荣的男人，结婚后的第四年，妻子突然患上了精神分裂症。为了爱人的病情稳定与康复，他到处求医问药。一有空就耐着心、变着法安抚她的情绪，尽量不让她受刺激。后来为了照顾爱人，他还婉言谢绝了单位让他上调去省厅工作的机会。后来爱人得肝癌去世后，他看着岳父母年事已高，生活不能自理，为了支撑起这个家，照顾好两位老人，他决定舍弃工作，提前退了休。

刘庆荣的岳母多年来一直卧病在床，行动不便。刘庆荣就为岳母喂饭送茶，而且这一坚持就是八年。岳母每每见到他总是说“荣荣，真难为你了”。老人临终之前，拉着女婿刘庆荣的手久久不放，眼里流露出无限的依恋和不舍。

卢尔慧、冷艳、刘庆荣，这三个极其平凡的而又默默无闻的人，他们所做的不是什么感天动地的英雄壮举；他们所说的也不是什么崇高得让人望尘莫及的口号。但是，他们任劳任怨，他们乐观开朗，他们无私奉献，他们多年如一日地坚持……他们用那美丽、善良、慈悲的心灵和行动，把生活演绎得如此多情多义而又感人肺腑。

我想，还可以用一个词语来形容他们，那就是“佛、菩萨”。广州白云山能仁寺有这样的对联：“不俗即仙骨，多情乃佛心”。以此联来作为以上几例事迹的注脚，真是再合适不过了。

佛，其实是最多情的。《大乘本生心地观经》说：“如来世尊怜愍众生，平等无二，犹如一子。”《楞严经》云：“十方如来，怜念众生，如母忆子。”佛视我们每个众生，都如同他的孩子，并且“如一众生未得度，我佛终宵有泪痕”。当年世尊在菩提树下成佛，魔王波旬想障碍世尊八相成道，率领八十亿魔众，要来打败佛，但世尊不为所动，在遭遇魔王的种种破坏威胁之时，以其具足的圆觉智慧，摄伏群魔，雄镇大千世界。但在最后，当佛听到魔王波旬对他说：“到你末法时期，我派我的魔子魔孙出家，都披上袈裟，做你的佛门弟子，来破坏你的佛法，损坏众生的慧命。”佛听了之后“像一个普通人一样”流下了眼泪，默然无语。那一时刻，佛的眼泪已经胜过了无数的说教，纵然千言万语也不能表述那种痛惜的情感。佛在流泪，流出的是无尽的悲心啊！每次看到这个故事的时候，我的心里总是生出一些悲痛和辛酸的感觉，有谁能感受到佛的这一份“婆心”的温暖呢？要知道，伟大的佛，他悲悯的是末法时代那些沉沦苦海里的苦难众生，那是他的孩子啊！如果连言语和说教都已经无法扭转执迷愚痴的心，那么，以沉默的眼泪作示现，会不会就能打动苦难众生那被尘垢遮蔽了的善良本性呢？这不是多情又是什么？

菩萨是巴利文 Bodhisatto 的音译“菩提萨埵”的简称，翻译过来便是“觉悟有情”意思。十方一切诸佛之所以能成佛，皆因不舍众生，以大悲心为体，与乐拔苦，普度一切有情，最后才达到功德圆满的。佛心表现出的是“无缘大慈，同体大悲”的愿行，其旨归亦在使众生离苦得乐，而这正是我们学佛的最终目的，要具有像佛那样“多情”的悲心切愿，广度众生超脱无边苦海。

《观无量寿经》中说：“佛心者，大慈悲是；以无缘慈，摄诸众生。”佛学大家南怀谨曾在《圆觉经略说》中这样说：“世界上最多情的人便是佛菩萨，大慈大悲度尽一切众生，众生那么多，怎么度得完？你的痛苦我来挑，你的烦恼我来解决，你的困难我来帮忙，你说多情不多情？”现代著名作家冰心亦说：“爱在右，同情在左，走在生命路的两旁，随时撒种，随时开花，将这一径长途，点缀得香花弥漫，使穿枝拂叶的行人，踏着荆棘，不觉得痛苦；有泪可落，却不是悲凉。”

郁达夫曾说：“一粒沙里见世界，半瓣花上说人情”。我们身在红尘，如果能够情系社会，悲悯他人，平等待人，不分贵贱，不嫌贫爱富，关爱弱小、孤苦……无论多么渺小的希望都不放弃，无论多少细小的善行都不忽略，无论多少艰苦的助益都能坚持，那我们就是多情的，即使不能当下成圣成贤，但是，我们的心一定离佛离菩萨很近很近。

《寒山居》诗十一首

■ [美]Steven

一

云日行经处
闲读古人言
故人无来往
埋在荒冢间

五

八风吹不动
云松独自留
友人天外去
送向荒山头

八

先贤生复死
唯有空名在
我自游青山
此中最痛快

二

源自寒山雪岭外
千里蜿蜒志未改
一朝化作玉龙飞
横空入世下沧海



九

独坐极无边
明月照寒泉
泉中且无月
月自在青天

三

苍茫天地空
万里飞孤鸿
大风托轻羽
浩瀚在心中

六

山家在草座
鹿饮深林间
自羨幽居乐
伸脚树下眠

十

今日岩前坐
坐久烟霞收
一道清溪下
千寻碧嶂头

四

青山白雪里
日照螺峰碧
寒道无人来
闲云常寂寂

七

寒山有白云
虎鹿每为邻
孤灯与明月
长作象外人

十一

我住在村乡
人唤李张王
寻常也贫贱
坚固等金刚



都市学佛浅谈

■ 释慧宣

佛教的兴盛,使得佛法的光辉与法雨遍洒全世界的每个角落。如今学佛的人,已不只限于隐藏在深山古寺当中,在城市当中也有很多。他们都在亲近释迦牟尼佛的教法,并一起走在菩提大道上。

城市生活的环境是繁杂的,各种琐事与烦恼层出不穷。面对着这样一种对境,这类群体应该在学修方面更加地善巧,也值得我们关注。因为相对于在寺院清净修行来说,城市学佛有着很大程度上的障碍与违缘,就如同在《优婆塞戒经》当中每一品的结尾处所强调的:“菩萨有二种。一者在家。二者出家。出家菩萨修勤精进是不为难。在家修进,是乃为难。何以故,在家之人多恶因缘所缠绕故”。

若从可以用在修学佛法上的时间来讲,城市里的人相对于出家法师们的修学时间一定是少的。他们把主要的时间用在工作与事业上,可以说是琐事缠身,没有太多的精力来接触佛法。之所以用在工作与事业上的精力较多,是因为把工作与事业家庭看得比佛法更重要。殊不知,今天能获得人身又听到了百千万劫难遭遇的佛法,是何等的福报与幸福。用正确的思惟去观察就不难发现,现实生活当中的物质与精神上的一切,都是暂时的,不能给我们尽未来际带来任何利益,唯有广学博闻出世间的佛法,可以最终让自己脱离痛苦的轮回,走向解脱之道。当懂得了这些道理之后,就应该在每一天的生活中,或多或少听闻一些佛法,一心聆听善知识开示的影视光盘,要不间断地与佛法相伴。抽出时间来围绕着佛法进行学修,形成佛化生活的良性循环。好的习惯是通过不断的重复才能养成的。每日抽出一些时间来学习佛法,也是在培养一种好的习气。一旦习惯养成了,就会受益于今生与来世。

都市生活中接触的事物难免形形色色,各种不良信息的腐蚀、低俗的观念、对事物偏激的看法等,都会不同程度地影响自身的修学。这就需要在日常生活当中尽量做到远离一些对生活没有意义的事情,集中精力把心用在能让自己心态与思想更健康、更有利于学修佛法的事物上。若能不随波逐流并善于观察与正确处理身边的一些不良现象,反而会成为修学过程中的递增上缘。不只是佛法力斥把时间耽误在世间享乐上,就算儒家也提倡,非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言。这一方面可以避免自己身心受不良事物的损害,另一方面也可以把大部分时间用在学修上。

佛法的修学还注重与善友为伴。一个对佛法有正确知见的同参道友,可以在修道过程中营造出良好的学修氛围,能避免沾染一些不良习气。世间法也赞成与道德高尚、品质廉洁的人一起相处。与善友为伴

有助于让自己见贤思齐,并可以纠正一些修学上的错误观念与方法。我想若长期与一些酒肉朋友为伍,不但会被世人所唾弃,同时也是走向堕落的诱因。

物质生活提高,更须注重身体的健康。现代生活中有许多的娱乐活动,但很多事情须知适可而止,不然定会物极必反。例如,过度沉溺于消遣上,势必影响工作与修行。俗话说:业勤于勤荒于嬉。还有,就是生活要有一定的规律,现在很多青年人都晚睡晚起,这样不仅会对身体健康造成很大的影响,对工作与学习也是很不利。长期下去,定会积劳成疾。对于饮食也要于食适量,过量饮食会对身体有害,对修行造成很大的障碍。

身在闹市是迫不得已,但内心是可慢慢调整到平静状态中的。日常生活中培养高尚的道德品质、高雅的爱好、与正直的人交往,都有助于浮躁心态的调服。定期参加寺院的法会,参与到发心的义工队伍中,力所能及地帮助一些有困难的有情,礼佛诵经,这些也都不失为可以培养良好学修心态的方法。

以前经常听朋友开玩笑说,大隐隐于市,小隐隐于山。生活在繁华纷杂的大城市中的人们,何不也做一回入世菩萨,精进学修佛法,广度无量有情。



于诸世间何者最富

■ 庞玉梅

父母是孩子的第一任老师。是父母教会子女走路、说话，教导他们如何做人，精心哺育孩子长大。做子女的到什么时候都无以报尽父母的恩德。

世间存在很多虚伪的现象，在亲戚、朋友、同事当中，他们终有一天可能会背叛自己。但是父母对于子女的爱是始终都不会改变的，他们对子女的是真爱。

也许，在小的时候不懂得理解父母的关心与爱。等长大以后，为人父母的时候才能晓悟。古语云：“树欲静而风不止，子欲养而亲不待。”每当我想起这句话的时候就非常心酸，因为父母的恩德无以为报。

作为佛弟子，最大的孝心就是诚心奉劝父母笃信佛法，让父母得到解脱痛苦轮回的究竟利益，这才不愧为大孝之子。

孝顺这个问题自古以来，无论是佛教、道教、儒家都非常重视，都撰写与宣示了大量的经文与善文来奉劝世人恭敬师长、孝顺父母，因为生命的一切都源自于父母的给予。现在有很多人会这样认为，父母只是在个人成长的过程中给予了物质的帮助，到时候赚钱了还他们就是了。其实这样的想法不仅没有道理，而且还很不道德。在一个人能达到独立生活

以前，包括衣、食、住、行，一切的事情，无不是由父母来操心与办理。在这过程中他们倾注了多少的心血来培养，他们无时不希望自己的孩子得到快乐与幸福。

想起当年读大学的时候，家里总是尽量给予我最大的满足，无论是在生活还是学习上。虽然家庭条件也属于工薪阶层，但父母的心情我是能理解的。我非常感动，以至于在那时候常常是早上三四点钟就在梦中哭醒，醒来枕头上都是泪水。

有父母的存在是幸福的，那才是真正的家。无论生活环境多么艰苦、多么贫脊，只要有父母在的地方，那就是最幸福温暖的家，有了家我认为就是最富有的。佛陀在《大乘本生心地观经·报恩品》中有：“善男子，于诸世间何者最富？何者最贫？悲母在堂名之为富，悲母不在名之为贫；悲母在时名为日中，悲母死时名为日没；悲母在时名为月明，悲母亡时名为闇夜。是故汝等，勤加修习，孝养父母，若人供佛，福等无异。应当如是报父母恩。”

父母对子女的期望，并不是物质上的，有些人总以为等赚钱以后再回过头来孝顺父母，我认为他们恰恰是搞错了。父母真正需要的是精神上的安慰与快乐，并非物质上的。尤其对于老年人，他们唯一的期望就是能多见见自己的子女，然后一家人在一起享受着天伦之乐，这种快乐的感觉，物质上能给予吗？

施予父母多少并不重要，主要是尽己所能，用一片真心去照顾父母，作为一个佛弟子，这是应该明了的。其实供养父母的福报也是非常之大的，佛在《杂宝藏经》中教诫我们：“诸比丘当知，于父母所，少作不善，获大苦报。少作供养，得福无量。当作是学，应勤尽心奉养父母。”

孝顺父母的方式有很多，例如不去做让父母担心的事情、帮父母做一些事情、按照父母的吩咐去行事等。孝顺父母的过程也是一种修行。如果对父母都不能全心全意地照顾与关心，如何去对一切众生发起慈悲之心啊！

经中教导说，孝顺父母的时候有很大的福报，但这只是佛陀的善巧方便。父母在生养我们的过程中又向我们苛求过什么呢。孝养父母是每个人的义务与责任。在生命中的每一天，都应时时忆念父母亲大人的养育之恩，尽自己的努力去报答他们。我在奉侍三宝、父母及师长的过程当中，体悟到了什么是世间最快乐幸福的事、什么才是最富有的人。



戒律的“善”知识

——六群比丘的是与非

■ 清凉月

所谓“六群比丘”，是指成群结党在一起的六位恶比丘，又称“六众苾刍”、“六群”。正是由于他们成群结党，不守律仪，经常在一起做出破坏僧人行仪的言行举止，从而造成僧团内部不和谐。因此佛的制戒多缘于他们，其主要目的就为了约束恶比丘们的言行举止，从而树立一个良好的出家僧团的形像。如佛在世时，有一次因当地遭受饥荒，三月安居很难得到食物供养。六群比丘为了能够更好地获得供养，就互相吹捧赞叹，而妄说彼为圣者阿罗汉。在三月安居中，他们因妄说是阿罗汉的缘故，因而获得了人们的供养。事后被诸清净比丘得知此事，转而告之佛陀，佛陀便因此而制定了“妄语”戒。

此六群比丘，诸律中所记载的名字不一，如依《四分律》中记载六比丘分别是：（一）难陀，又作难途。（二）跋难陀，又作邬波难陀。（三）迦留陀夷。（四）阐陀，又作车匿。（五）阿说迦，又作阿湿婆，译作马宿、马师。（六）弗那跋，又作富那婆娑、补捺婆素迦，译作满宿。下面依照《四分律》中记载的六群比丘，分别介绍如下：

一、难陀与跋难陀。难陀，娶妻孙陀利，为别于牧牛难陀，而称之为孙陀罗难陀。身長一丈五尺四寸，容貌端正，具三十相（唯缺佛相中之白毫相，又耳垂较佛稍短）。佛陀于尼拘律园度其出家，但是他出家后犹难忘其妻，屡归妻处。后以佛陀方便教诫，始断除爱欲，证阿罗汉果。于佛弟子中，被誉为调和诸根第一者。难陀的性情多贪多瞋，但其善解算数、阴阳、变运、说法及论议等。

跋难陀，又叫邬波难陀，性喜贪求，当他舍报时，他的遗产总值，达四十万两金，《根本百一羯磨》卷十说：“所有资具，价值三亿金钱。”

在佛教中跋难陀是闻佛涅槃而欢喜的著名恶比丘，《长阿含经》四云：“时彼众中有释种子。字跋难陀。止诸比丘言：汝等勿忧，世尊灭度，我得自在。彼老常言：当应行是，不应行是，自今已后随我所为。”《四分律》五十四云：“尔时有跋难陀释子，在众中，语比丘言：长老且止，莫大忧愁啼哭，我等于彼摩诃罗边得解脱。彼在时，数教我等，是应是不应；当作是，不应作是。我等今得自在，欲作便作，欲不作便不作。”

二、迦留陀夷，本名乌陀夷，属婆罗门种姓。又因肤色极黑，漆黑发亮，遂有迦留陀夷（意即黑乌陀夷、黑优陀夷）之绰号。本是国王的大臣，当世尊出家以后，净饭王派他去劝说，并希望他能将世尊迎还王宫；可是当他见了世尊，听佛说法之后，他竟也发心出家了。

迦留陀夷出家不久，就证得阿罗汉果。迦留陀夷以其聪明才智、出身背景，加上又是波斯匿王妃末利夫人的门师，又是一位参与阿毗达磨论辩的大师，因而难免自视甚高，目空一切，曾多次与舍利弗论议争胜，而为佛所呵斥：“汝痴人乃与舍利弗论议争胜”。

迦留陀夷证果以后，深悔过去的诸般恶行，发愿誓度舍卫城中九百九十九家。当他终于度到第一千家时，他却被人打死了，并且将他的尸体，埋在粪坑里。那是因为那家的一个女人与外人私通，而被迦留陀夷撞见了，唯恐他会张扬出去，所以把他活活打死了。他虽证到了四果，但此乃系往昔的业报，正像目犍连尊者一样，虽称神通第一，仍不免死于外道之手。

三、阐陀，佛陀离家出走时，阐陀为其御马。以太子意坚不返；遂持太子剃脱之须发、宝冠、明珠还宫。佛陀证道归国时，他随佛陀出家为比丘。他的性情多痴多瞋，虽然出家但恶口之性不改，犯罪亦不悔过，与诸比丘不和，被称为恶口阐陀，又称恶口车匿。佛陀临欲涅槃时。阿难请示佛陀。如何与阐陀等恶行比丘相处。佛陀教阿难以“默摈”之法治之，谓：“我



灭度后，若彼阐怒不顺威仪、不受教诫，汝等当共行梵檀罚，敕诸比丘。不得与语，亦勿往返教授从事。”此即后世佛弟子与不受教诫者相处之道。佛陀入灭后，弟子依法治之，阐陀始悔悟，后随阿难学道，而证阿罗汉果。

四、马师（或云马宿）与满宿。此二人二宿出生，因宿作名，出身豪门贵族之家。因为执著于世间俗乐而不能有舍离之心，常常会故意犯戒放逸作恶行污他家。所谓“污他家”，即是作种种恶劣业，破乱他人信敬善心。所谓作“恶行”，即作不清净业，秽污垢浊，因此得恶果。

马师与满宿两人，一是舍利弗的弟子，一是目犍连的弟子。《增一阿含经》载，一日夜间众比丘聚集在佛祖周围听经，然佛祖沉默不语。众人不解其意，目犍连入三昧定，观寻事情根源。发现是满宿、马师二人又违戒律，目犍连只得让二人离开讲经堂。后在众人的劝导下，满宿改恶从善，对目犍连格外尊重。佛陀涅槃前，马师与满宿二人因恼怒目犍连为外道杖杀，遂动用大力士神力，将诸外道尽皆杀之。由于这一过失，转生于龙。但是由于佛陀已经为他两人授记，他们已种独觉菩提，当来之世，诚心归佛，潜心修行，多行善事，亦得罗汉果。

关于六群比丘的特点，据《萨婆多毗尼毗婆沙》卷四记载，性格方面，二人多欲：难陀、跋难陀。二人多瞋：马宿、满宿。二人多痴：迦留陀夷、阐那。才艺方面，二人善解算数阴阳变运：难途、跋难陀。二人深通射道：迦留陀夷、阐那。二人善于音乐种种戏笑：马宿、满宿。二人善于说法论议：难陀、跋难陀。二人深解阿毗昙：迦留陀夷、阐那。二人事事皆能，亦巧说法论议，亦解阿毗昙：马宿、满宿。

又云此六人无往不通达三藏十二部经，内为法之梁栋，外为佛法大护。即六群比丘，虽然经常犯过，遭人讥嫌，但他们也不是一无是处。他们虽然出身豪门，喜近俗事，但他们个个都是通达三藏，精谳五明，世出世法，百艺巧术，无所不晓。《根本说一切有部毗奈耶·杂事卷》中说：“此六众苾刍，并多奇巧，所有技艺，无不善知。”又在卷四中说：“圣者六众，善闲音乐，至于歌舞，尤胜余人。”他们在当时的僧团中，乃是极为活跃的人物。

如此六群比丘曾于泥波罗国途中，见商人购置整车羊毛，以车轴断毁，羊毛弃置路旁。六群比丘遂将“彼五人所有衣钵令一人负，其余四人接草为索，束为四担，随路持行。”又恐“奇特大担”引起居民恐慌，“随路而行多招讥调”，故“可于荒野望直而行”，及返给孤独园中，直须“破篱而入”，“时彼既入，以诸毛担总置寺中，悉积如山，见者称异。”可见他们力气之大，并且是愿意助人的。

六群比丘之中，迦留陀夷箭术精准，出家以后见“精舍中，庭前

沙地，有众鸽鸟，在中戏食”，遂“借弓箭试手射鸟”，只为了证明“本习射法，犹故不失”；又于维耶离国见诸王子习射，以箭拦鸟，令无法远飞，又一箭正中右眼，而引起大众“故断众生命”之讥嫌，致使佛陀因之制戒“不得故断畜生之命”。

六群比丘好勇斗气，多欲多痴。有一次，有六十个裸形外道，围打他们六个比丘，因为寡不敌众，他们首先任由外道痛打一顿。终究不甘心吃亏，以六人之力反击六十个外道，并将外道打得落花流水，因此，佛又制定比丘不得打外道。

六群比丘出身豪族名门，故对军旅阵仗亦极精专。时摩揭陀与广严城两军对垒，广严城得目连授记当胜，士气大振，乘胜追击，却被摩揭陀国王回兵奋战，因而大败，广严城居民因而对尊者心生讥嫌，恰遇六群比丘入城乞食，六众乃“应时机答战胜事”。又一次，波斯匿王带兵出征边界的叛乱，正在阅兵整队出发之际，六群比丘走去看热闹，因见军队不理想，见到不理想的战象、战马、战车与步兵，即用手挽象、举马、捣车、扼兵，一一掷之一边，并且一一予以批评，弄得军队七零八落；于是，佛制比丘不得观看军阵，也不得观看游军象马势力。

六群比丘还精通画符及持诵安宅、趋吉避凶的咒语，种类包括枝节咒、刹利咒、尸婆罗咒及预知他人生死吉凶的咒语等，



皆能通晓所有咒语的音律。并且以此神通，赚取钱财。其它比丘知道后，便告诉佛陀，于是佛又制定比丘不得持咒，也不可以此替人消灾解厄，赚取生活费。

六群比丘对于教化的本领，也是令人佩服的。他们若要教化谁，便没有不受教化的道理。有一次，他们为了争一口气，不让大众批评他们不为佛教出力，他们便公推阇陀去劝化一个从未信佛、也根本不可能信佛的长者。那个长者根本不愿见到佛教的出家人，佛教的出家人也根本进不了他的家门，但他却接受了阇陀的感化，并为阇陀独资建了一座很大的寺院。至于跋难陀，如若对人说到布施法时，能使听者自割身肉相施。

不过，六群比丘看似胡作非为的表象之外，他们的内心却无不尊崇佛的教法，并也无不遵守佛的教诫。在佛陀质询布萨时，而他们也坦然承认，不推诿卸责；在戒律制定后，他们于佛前、大众前至诚忏悔，事后亦绝对遵守，不敢复犯。

如有一次，跋难陀以旧衣向外道换了一件贵价衣。外道回去被同道识出，而要求跋难陀重行换回，跋难陀不允。外道求佛帮助，佛遣阿难尊者令跋难陀将外道之衣还归外道。跋难陀便说：敬奉佛教，岂敢有违。

又如六群比丘之一的迦留陀夷出家之后，他的妻子也要跟他出家，他起初答应为她

剃度，后来又想：“我于今时，由昔俗累，尚被黑钵同梵行者之所轻贱，况复令彼出家，更招讥议云：‘六众苾刍度苾刍尼。’”便生追悔……。后来，他的妻子便到寺中哭泣。最后被比丘尼们知道了她要出家的事情，就对她说：“汝诚无识，岂有苾刍度苾刍尼耶？还令尼众度汝出家。”这是说，虽然是非常顽劣的六群比丘，也不敢破例度女人出家。

又如六群比丘中，迦留陀夷善说法要，亦乐说无碍，尝为比丘尼瘦瞿昙弥说法，以说法时间过久，长时间站立体力不支，而致“迷闷眼暗倒地”；亦称彼等六群比丘个个通达三藏十二部经，善说法要，对自己亦深具信心，面对当时异说横行，更是跃跃欲试，力必折服。正因如此，他们每到一处说法，听者无不皈信，每对一人说法，听者无不喜悦。所以他们在家的信徒很多，他们的出家弟子，传说每人也各有九个。

也可以说，正是由于六群比丘在佛陀制戒过程中百般钻漏洞、巧行狎弄，佛也因之不断地因时制宜地修正戒法学处，使无所遗漏，无所缺失。据《萨婆多毗尼毗婆沙》卷四载，六群比丘中，迦留陀夷、阇那二人证阿罗汉，得入无余涅槃；难陀、跋难陀二人生于天上；马宿、满宿二人则生于龙中，佛授记成独觉。

正如提婆达多破坏僧团，诽谤、陷害佛陀，而最后却成就了佛陀更加光辉的形像一样。佛陀正是由于有提婆达多这个法的叛逆者，才能够更加奋发精进修行佛法的，也正因为提婆达多身上所暴露出来的诸多如懦弱、愚昧这些人性的缺点，佛陀自身的觉悟也才愈益深刻，故而佛陀将他称之为“善知识”。同样，六群比丘，正如一面镜子，使得其他的比丘得以照见违法乱纪时的样子，从而避免再犯类似的错误。

可以说，六群比丘即是佛教戒律的“善知识”，是他们成就或者完善了佛教的戒律。如果没有戒律作为僧团生活的依准，佛教便不能永久住世。有了戒律，即使佛陀入灭了，佛的弟子们，仍然群龙有首，如法事事均依戒而行，就如同佛陀在世时一样。因此，我们后世的佛弟子们，不唯应当敬仰大迦叶与舍利弗、目犍连等尊者，对于六群比丘，我们除了引以为戒，不做类似的破坏僧团形像的言行举止之外，我们也应当对他们心存敬意。因为同样在佛陀座下，同为弟子，他们所充当的度化众生的角色，虽然是反面的，是以逆行来接引众生的，但是他们救世的悲心切愿，却是一样的。如果仅仅从上面所提到的六群比丘最后获得的果报是两人升天、两人证阿罗汉果、两人将成独觉来看，他们之中，没有一个是下堕的，则可知他们于生活中的种种形态，只不过是菩萨度人的善巧方便示现罢了，而并非无恶不作的大恶比丘。



白居易与苏州佛寺

■ 禅悦



白居易(772-846)是我国唐代著名诗人,虔诚的佛教徒,字乐天,号香山居士,祖籍太原。曾祖父时,迁居下邳(今陕西渭南)。白居易的祖父白湜曾任巩县县令,与当时的新郑县令是好友。见新郑山川秀美,民风淳朴,白湜十分喜爱,就举家迁移到新郑城西的东郭宅村。唐代宗大历七年(772),白居易在东郭宅降生。武宗会昌六年(846)八月卒于洛阳,享年75岁,葬于洛阳龙门香山琵琶峰。李商隐为其撰写墓志。著有《白氏长庆集》七十一卷。

白居易为官刚正不阿。在为谏官时,曾因上书逮捕杀害宰相武元衡的凶手,得罪了权贵,被贬为江州司马。此后,为明哲保身,白居

易极力请求外放。穆宗长庆二年(822),他出任杭州刺史。长庆宝历元年(825),任苏州刺史。在任苏州刺史期间,白居易一方面治理苏州,另一方面也护持佛教,推动佛教的发展。他曾到苏州很多寺院礼佛,写了大量游寺诗,还为重元寺书写碑文。为了使信徒方便到虎丘寺游览,他还组织修复了通往虎丘的道路。在晚年,他为了使自己的诗歌作品流传后世,还将其诗集藏于苏州南禅寺。

一、白居易与灵岩山寺

白居易任苏州刺史期间,经常到灵岩寺(今灵岩山寺)游玩,他写了很多关于灵岩山寺的诗歌,感叹历史兴废。他的《灵岩寺》诗云:

馆娃宫畔千年寺,
水阔云多客到稀。
闻说春来更惆怅,
百花深处一僧归。

灵岩山寺在春秋时期曾经是吴王夫差和美女西施玩乐之所。夫差在此还专门为西施建了馆娃宫。白居易到灵岩山寺游玩时,往昔的馆娃宫已经变成了佛号声声的佛门圣地。由于山高不便,到寺院游玩的游客很少。白



居易去时还是初春时节，他看到寺院的信徒并不多，寺院显得荒凉萧条。见此荒凉景象，作为佛教信徒的白居易显得有些失落。不过正在他惆怅时，看到一个僧人从百花丛中回到寺中了。这让诗人多少感到一丝安慰。

白居易不仅到灵岩山寺游玩，而且在繁忙的公务之余，他还到灵岩山寺小住，体会远离尘嚣的清静生活，欣赏寺院附近优美的风景。他的《宿灵岩寺上院》就是这样一首诗歌。诗云：

高高白月上青林，客去僧归独夜深。
荤血屏除唯对酒，歌钟放散只留琴。
更无俗物挡人眼，但有泉声洗我心。
最爱晓亭东望好，太湖烟水绿沉沉。

在月明星稀的夜晚，游客都散尽了，僧人也回到寺院中休息了，整个山寺一片寂静。在寺中，一向爱酒的诗人也按照佛教的要求只吃素食，但还是舍不了酒。在俗世中过惯了莺歌燕舞的诗人也抛弃了各种娱乐，仅仅留下一台琴来相伴。在灵岩山寺这座远离尘世的古刹中，俗世中的一切都远离诗人而去，他也难得浮生中有如此难得的清闲。在山上只有泉水的声音清脆悦耳，洗去了诗人在尘世中所沾染的污浊之心。最令诗人感到高兴的是，在灵岩山寺的亭子中，还可远眺太湖，尽情感受太湖的轻烟绿水。

白居易在游览灵岩山寺时，还感慨吴王旧址物是人非。诗人由此感慨自己的身世浮沉，产生了悲凉之感。他的《题灵岩寺》云：

娃宫屺廊寻已倾，砚池香径又欲平。
二三月时何草绿，几百年来空月明。
使君虽老颇多思，携觞领妓处处行。
今愁古恨入丝竹，一曲凉州无限情。
直自当时到今日，中间歌吹更无声。

诗人与随从一起到灵岩山寺游玩，当他看到吴王夫差与西施当年沉浸于声色娱乐的馆娃宫、鸣履廊、砚池、采香径都还存在，但经历了岁月的流逝也都即将倾颓。诗人由此感叹世事无常。甚至还为此发出了“今人不见古时月，今月曾经照古人”的感叹。诗人当时到灵岩山寺时，还带了酒食歌妓，在对景沉思之后，诗人也感叹自己的遭遇。于是命歌妓唱歌跳舞以消愁。丝竹之声哀婉凄凉，使自己的今愁古恨都融入音乐之中，触景生情，更觉悲凉。

二、白居易与虎丘寺

白居易任苏州刺史有一年多时间，在这一年多时间中，他去得最多的佛教圣地是苏州虎丘寺。古代，虎丘是苏州著名的佛教圣地，在历史上曾出过许多高僧大德，著名的虎丘派禅门高僧虎丘绍隆禅师即

住持于此。在佛教史上有广泛影响的“生公说法，顽石点头”的典故也发生于此。宋代文学家苏轼对苏州虎丘情有独钟，曾感叹说“到苏州不游虎丘乃憾事也！”千百年过去了，如今的虎丘山虽然还是苏州的象征，但作为佛教圣地的历史已经一去不复返了。这多少让人感到有些遗憾！但我们再来重温一下白居易对虎丘寺的深情与贡献，我们仍然可以想象到虎丘寺曾经的辉煌，以及在佛教信徒心中的地位。

在苏州平时无事时，白居易就到虎丘游玩。他在诗中说，自己一年曾游虎丘十二次。他还作了多首游玩虎丘寺的诗歌。他在《夜游西武丘寺八韵》中云：

不厌西丘寺，闲来即一过。
舟船转云岛，楼阁出烟萝。
路入青松影，门临白月波。
鱼跳惊乘烛，猿觑怪鸣珂。
摇曳双红旆，娉婷十翠娥。
香花助罗绮，钟梵避笙歌。
领郡时将久，游山数几何。
一年十二度，非少亦非多。

苏州虎丘寺在不同时代有不同的寺名，曾分别名为武丘报恩寺、云岩禅寺等，本属于禅宗道场。白居易说自己每逢空闲之时，就会到虎丘寺走一走。虽经常去，却也不厌其烦。诗人在诗歌中描写了虎丘的胜景——舟船出没，楼阁鳞次栉比，寺路在青松掩映下延伸，门前正对着一条河，在月光映照下波光粼粼。在烛光的映衬下，还能看到河中鱼儿跳起，猿猴看着玉石发出奇怪



的鸣叫。诗人带着美若天仙的侍女，挥舞着红色的旗子出游，香花与美女相得益彰，寺中的钟声远避笙歌燕舞。诗人结尾自问自答说，自己一年到虎丘寺十二次，不算多也不算少。由此，可见诗人对虎丘寺的钟爱。

白居易不仅到虎丘寺游玩，而且还修通往虎丘寺的路，并在路旁种了很多水果树，在一路的河道中种了莲藕。这样既方便了游人行路，也方便了游人观赏沿途风光。他的《武丘寺路》就描写了经过维修后的虎丘寺路的情形。诗云：

自开山寺路，水陆往来频。银勒牵骄马，花船载丽人。
芰荷生欲遍，桃李种仍新。好住湖堤上，长留一道春。

诗歌大意是，自从开通寺路以来，水陆的往来更加方便。在繁忙的公务之余，诗人骑着马带着侍女等人去感受虎丘寺修过的路。当诗人看到河中开满荷花，去年种的桃李正发着嫩芽时，白居易为自己能为苏州城留下这一道美丽的春色而感到无比的欣慰。

白居易还有一首《题东武丘寺六韵》云：
香刹看非远，祇园入始深。龙蟠松矫矫，玉立竹森森。
怪石千僧坐，灵池一剑沉。海当亭两面，山在寺中心。
酒熟凭花劝，诗成倩鸟吟。寄言轩冕客，此地好抽簪。

本诗是白居易游寺所见之景和感受。因为寺在山上，远远可见，但是当自己前去时才感觉寺院的幽深渺远。山上松竹苍翠，相互映衬。在怪石上有很多僧人悠闲地坐而论道，剑池勾起了诗人对虎丘山历史的遐想。在亭子旁边有山泉流下，寺院正处于山的中心地带。诗人来此借着酒兴，即兴成诗。诗人由己及人感叹说，从各地来的达官贵人，来到虎丘圣地也好让自己尽情地放松了。

三、白居易与报恩寺

白居易在苏州刺史任上，多次到苏州北塔报恩寺游赏。报恩寺是苏州历史最悠久的寺院，距今已有1700多年历史。始建于三国赤乌年间（238-251），据史志记载，乃孙权为乳母陈氏所建，始称通玄寺。唐初改称开元寺，后易名为报恩寺。报恩寺内最主要的建筑为北寺塔。塔是中国楼阁式佛塔，塔八面九层，规模宏大，重檐复宇，占地1.3亩，塔高76米，为江南第一古塔。塔内设置木梯，人们循级而上，可俯瞰苏州古城全貌。北寺塔东侧是明万历四十年重建的楠木观音殿，为苏州现存最完整的明代古建筑。观音殿南面建长廊，陈列着目前国内最大的巨型漆雕《盛世滋生图》，也称《姑苏繁华图》。该图全长32米，高2米，再现了清代“乾隆盛世”苏州的繁华。

白居易游报恩寺后，曾作诗《题报恩寺》，云：

好是清凉地，都无系绊身。
晚晴宜野寺，秋景属闲人。
净石堪敷坐，寒泉可濯巾。
自惭容鬓上，犹带郡庭尘。

诗人来到报恩寺没有了俗世琐事的烦扰，感到无限清凉。在夕阳西下之时来到报恩寺，难得浮生半日闲，看着美丽的秋景，仿佛忘却了尘世所有的烦恼和不快。可自在地坐在净石上，任思绪随意飞翔，清澈的泉水可以洗涤自己的手巾。在佛门净地，忽然又感到很惭愧：本应当放下的尘世中的东西，到现在其实还是难以放下。诗人感叹：一个人要是能够真正像出家人那样没有世俗的挂碍该多好。

四、白居易与重元寺

重元寺是苏州最古老的道场之一。唐代时曾名重玄寺，清代时因避康熙皇帝玄烨之讳，遂改名重元寺。寺院曾一度被毁，近年被恢复重建，成为苏州规模最大的寺院之一。唐代苏州的重元寺也是白居易经常礼佛的道场。白居易不仅游玩寺院，还应请为重元寺作《苏州重玄寺法华院石壁经碑文》。碑文曰：

自经品众佛号以降，字加金焉。夫开士悟入诸佛知见，以了义度无边，以圆教垂无穷，莫尊于《妙法莲华经》，凡六万九千五百五言。证无生忍，造不二门，住不可思议解脱，莫极于《维摩经》，凡二万七千九十二言。摄四



生九类，入无余涅槃，实无得度者，莫先于《金刚般若波罗蜜经》，凡五千二百八十六言。坏罪集福，净一切恶道，莫急于《佛顶尊胜陀罗尼经》，凡三千二十言。应念顺愿，愿生极乐土，莫疾于《阿弥陀经》，凡一千八百言。用正见观真相，莫出于《观音普贤菩萨法行经》，凡六千九百九十言。证自性，认本觉，莫深于《实相法密经》，凡三千一百五言。空法尘，依佛智，莫过于《般若波罗蜜多心经》，凡二百五十八言。是八种经，具十二部，合一十一万六千八百五十七言。三乘之要旨，万佛之秘藏，尽矣。

从这段碑文中，我们可知白居易对佛教各种经典的熟稔程度。诗人不只是在表面护持佛教，游玩寺院，他还经常抽空阅读经典，以加深对佛法的理解、提升自己的境界。

重元寺法华院规模宏大，这么长的碑文被刻在一块石碑上，显得气势宏伟。以法华院石壁刻经来看，八部经典，具十二部，合一十一万六千八百五十七言。这种碑刻的规模，即使在今日全球佛寺之中，亦极为罕见。据碑文所载：是石壁积四重，高三寻，长十有五常，厚尺有咫；有石莲敷覆其上下，有石神固护其前后。火水不能烧漂，风日不能摇消；所谓施无上法，尽未来际者也。

碑文作成于唐大和三年春，持律沙门清晃谋划，清海继承其志向。门人南容建成法华院，道则加以完善。寺僧契元书写。白居易作词而赞叹曰：

佛涅槃后，世界空虚。惟是经典，与众生俱。设有人书贝叶上，藏檀奩中非坚非久，如蜡印空。假使人刺血为墨，剥肤为纸：即坏即灭，如笔画水。

五、白居易与南禅寺

南禅寺位于苏州相城区，为苏州古代四大禅寺之一。始建于唐开成年间，寺中有千佛堂。诗人白居易对南禅寺情有独钟，他不仅支持南禅寺的建设，而且还在晚年将自己手书《白氏长庆集》藏于南禅寺内，以流传后世。南禅寺在历史上曾经焚毁，又重建大殿、钟楼及天王殿。清代再大修，又经屡废屡修，如今的南禅寺是近年重建。

白居易在苏州刺史任上（825-827）“发愿”修建南禅院千佛堂转轮经藏。工程浩大，大和二年（828）秋开工，历时八年，至开成元年（836）春竣工。在千佛堂中收藏有“经函二百五十有六，经卷五千五十有八”。远在东都洛阳的白居易亲作《苏州南禅千佛堂转轮经藏石记》。三年后，白居易把在开成四年（839）续编的《白氏文集》六十七卷送至苏州南禅院千佛堂收藏。会昌五年（845），即

白居易病逝前一年，他把自己最后续编的七十五卷本《白氏文集》，由家人分抄五本，诗人自为记：“前后七十五卷，诗笔大小凡三千八百四十首。集成五本：一本在庐山东林寺经藏院，一本在苏州南禅院经藏内，一本在东都圣善寺钵塔院律库楼，一本付侄龟郎，一本付外孙谈阁童。”后来，白居易又将一套文集送至洛阳香山寺收藏。

白居易之所以将其文集分藏在四座寺院，是有自己的用意的。诗人白云：“乐天，佛弟子也。备闻圣教，深信因果，惧结来业，悟知前非。夫惟悉索弊文归依三藏者，其意云何？且有本愿，愿以今生世俗文字放言绮语之因，转为将来来世赞佛转法轮之缘也。”可见，诗人是想依托寺院珍藏经藏的因缘，将自己的文学作品永久流传后世，使自己的精神生命借文字得以传之久远，护持佛教。

在苏州刺史一年多的任期内，白居易经常到苏州很多佛寺游玩，以感受寺院清净的氛围，消除心中的烦恼。他游览寺院创作了大量的诗歌，还积极为寺院建设出钱出力。晚年之后，白居易还将自己的文集藏于苏州南禅寺，表达了他对苏州佛教长盛不衰的美好祝愿。白居易为苏州佛教的发展做出了贡献，苏州的佛教信徒，苏州人民永远也不会忘记他。



唐末五代僧与诗

曾国富

唐代是诗歌大盛的时代。众多的文人墨客视诗为高雅之品，友人相聚以诗酬答，拜谒长官以诗进呈，科举考试以诗晋身。诗成了文人的命根、通行证。故唐代诗人辈出，各领风骚，群星璀璨。此风延绵至唐末五代而不衰。在唐末五代，作诗吟诗并非儒士文臣的专利，寺院中许多僧侣在诵经修道之余，也热衷于学习诗艺，涌现出了众多的诗僧，是当时诗坛上不可忽视的一支诗歌创作队伍。在众诗僧中，僧贯休及僧齐己是名声及影响最大的两位。

僧贯休（833-912），字德隐，俗姓姜，兰溪（今浙江兰溪县）人。七岁出家，苦节峻行，有逸才。贯休虽是和尚，但不遁迹空门；既广事干谒，又不阿谀趋附权贵。曾漫游闽、浙，西入黔蜀，受到前蜀国主王建的礼遇，赐号“禅月大师”。一生作诗甚多，据说有一千多首。《全五代诗》存其诗601首。其诗题材广泛，有边塞、咏史、伤农等，内容多讽刺和揭露豪强权贵的骄奢淫逸生活，对神仙和长生不死的荒诞无稽亦有批判。其诗风独特，被称作“姜体诗”。诗集有《西岳

集》等，吴融为序。时人评价其诗是“骨气浑成，境界卓异，殆难俦敌”。

僧齐己，生卒年不详，俗姓胡，名得生，益阳（今湖南省益阳县）人。幼能诗，出家居衡岳东林，自号“衡岳沙门”。当时，湖南马殷幕府中能诗者众多，如徐仲雅、廖匡图、刘昭禹等人，名声大振。徐仲雅尤为傲慢，但惟独对僧齐己另眼相看。史载他“每见齐己必悚然，不敢以众人待之。尝谓同列曰：‘我辈所作，皆拘于一途，非



所谓通方之士。若齐己才高思远，无所不通，殆难及矣。’议者以徐东野（仲雅）为知言。”由此可见，齐己在当时颇为名士推重。齐己有诗集《白莲集》十卷，收诗810篇。当时的荆南节度副使、著名学者孙光宪为之作序，对其诗的评价是“趣尚孤洁，词韵清润，平淡而意远，冷峭而□□。”史载“齐己故赘疣，至是，爱其诗者或戏呼之曰诗囊。”《全五代诗》编其诗为十一卷，收诗757首。齐己诗如贯休，内容广泛，其中酬赠、游题、感怀诗占多数。其诗受李白、李贺诗影响很深，讲求格律。当时著名诗人郑谷也给予其诗很高的评价。

此外，当时著名的诗僧还有不少。《五代诗话》第八卷“缙流”，对当时活跃于诗坛的诗僧贯休、志嵩、谦明、亚栖、处默、福全、法常、怀浚、可朋、文喜、栖岩、乾康、义存、契盈、行因、齐己、师贵、如体、体静、法辉、云门、虚中、尔鸟、法眼、栖蟾、可隆、远公、赞宁、智亮、翠微禅师、清豁、慈觉、玄寂、至聪、还乡和尚、蜀村寺僧、双灯寺僧等近四十名诗僧之诗作了简介和评论。

揭露社会黑暗，讽刺官场腐败，同情劳动人民，可以说是唐末五代诗僧共有的一个特点。这些诗僧多来自社会底层，对时弊及民生艰苦有深刻的体会；他们又多出入官场，对政治的败坏也切齿痛恨。心有感怀，辄以诗吟之。如前蜀时，贯休在成都，居龙华禅院。一日，蜀主王建来游，召见贯休，令口诵近所作诗。时诸王贵戚多在座，贯休有意讽刺他们，即口诵所作《公子行》，诗云：“锦衣鲜华手擎

鹤，闲行气貌多轻忽。艰难稼穡总不知，五帝三皇是何物！”讽刺这些达官贵人全是五谷不分，不懂政治的寄生虫。又如后蜀时，大臣欧阳炯与同僚在净众寺纳凉，于林亭饮酒奏乐。寺外，农民在烈日之下耘田击鼓，饥疲不堪。僧可朋即席赋诗云：“农舍田头鼓，王孙筵上鼓。击鼓兮皆为鼓，一何乐哉一何苦！上有烈日，下有焦土，愿我天公，降之以雨，令桑麻熟，仓箱富，不饥不寒，上下一般。”欧阳炯听了，心生惭愧，立即罢宴。

由于善诗，对诗歌写作吟咏驾轻就熟，因此，一些僧人以诗代言。无论是与权贵相见，还是打官司，都是出口成诗。如，后唐同光三年（927），住东





山华严寺的体静禅师被庄宗征入辇下。众僧看经，惟独禅师与徒众不看。庄宗问禅师为什么不看经？禅师说：“道泰不传天子令，时清休唱太平歌。”庄宗问：“众徒为什么不看经？”师曰：“狮子窟中无异兽，象王行处绝狐踪。”庄宗说：“众僧为什么看经？”师曰：“水母元无眼，求食须赖虾。”庄宗又说：“师是后生，为甚却称长老？”师曰：“三岁国家龙凤种，百年殿下老朝臣。”顺手拈来，对答如流。唐乾宁（894—898）初，秭归郡有一僧怀浚，据说“知来识往，皆有神验”。刺史于某以妖言惑众之罪将他逮捕，系而诘之。怀浚以诗代通状云：“家在闽川西复西，其中岁岁有莺啼。如今不在莺啼处，莺在旧时啼处啼。”又诘之，复吟诗一首以对：“家在闽川东复东，其中处处有花红。而今不在花红处，花在旧时红处红。”刺史惊异于僧人的诗才，释之不问。

一些得宠于统治者的僧人也以诗为工具，婉转地对君主提出谏诤及规劝。如南唐僧法眼禅师，儒释兼通。南唐元宗重其人，延住报恩院。法眼禅师没有因为得宠于统治者而唯唯诺诺，俯首帖耳，顺旨取宠，而是常常以诗代言代文，对元宗进行谏诤。史载，南唐保大（943—957）末年，政乱国危，而上下官员却不以为意，缄口不语，苟且偷安，以保禄取宠。一次，元宗与法眼禅师一起观赏牡丹，法眼即献偈诗以讽之，诗云：“拥毳对芳丛，由来趣不同。发从今日白，花是去年红。艳冶随朝露，馨香逐晚风。何须待零落，然后始知空。”这首诗表面看是在写牡丹，实际上是在写国事，写政治，奉劝元宗（后主）以国家大局为重，放弃割据，接受统一。后唐时，秦王李从荣召诗僧齐己入侍。中秋大宴，众人皆以诗为秦王歌功颂德，而齐己察觉从荣有篡权野心，便作诗一首，中有“东林莫碍渐高势，四海正看当路时”之句，规劝从荣安分守己，结果以此得罪从荣。后脱归荆南，赖荆南王高季兴匿之获免。

由于僧侣大多善诗，因此，官员见僧人要作诗，僧人见僧人也要作诗，否则拒不接见。乾德（919—925）中，僧乾康拜谒永州刺史王仲。王仲见乾康既老且丑，欲以诗试之。时积雪初消，王仲命乾康以此赋诗。乾康即咏曰：“六出奇花已住开，郡城相次见楼台。时人莫把和泥看，一片飞从天上来。”暗喻自己正是从天上来的“雪花”。王仲惊曰：“其旨不浅！”因待以殊礼。一次，乾康登门拜访居于湘西道林寺的著名诗僧齐己。齐己让门人对来访者说：“我师门非诗人不游。大德来，非诗人耶？请为一诗，可代门刺。”乾康即吟诗一首：“隔岸红尘忙似火，当轩青嶂冷如冰。烹茶童子休相问，报道门前是衲僧。”齐己见诗大喜，忙将乾康延请入门。宾主相聚谈，

诗自然是不离的话题。齐己很赞赏乾康一首题为《经方干故居》的诗，诗云：“镜湖中有月，处士后无人。荻笋抽高节，鲈鱼跃老鳞。”

总之，唐末五代时期，寺院的僧侣动辄吟诗以抒胸臆成了一种风气，也成了风雅的表现。有人以诗赢得了人们的青睐赞赏及君主的宠遇；但也有因为吟诗而遭殃的。据说，唐朝末年领导农民起义，曾经叱咤风云一时的黄巢，在起义失败后，祝发为浮屠，号“翠微禅师”，本可以销声匿迹，平安度过余生的。但在寺院中，黄巢受其他僧人爱吟诗的感染，也情不自禁地吟诗一首，诗云：“三十年前马上飞，铁衣著尽著僧衣。天津桥上无人识，独倚危栏看落晖。”结果就因为此诗暴露了真实身份，误了卿卿性命。

从诗歌发展来说，唐末五代时期，一些诗僧借咏景而言性理，对当时其他诗人及后世诗人作诗也有重要影响。如贯休有诗云：“举世只知伤逝水，何人微解悟空花。”其他诗人也有模仿而以诗言性理者。如杨凝式题院诗云：“院似禅心静，花如觉性园，自然知了义，争肯学神仙。”这种诗风对宋代以诗言性理之习有重要影响，与唐诗余风有所不同。

（作者单位：湛江师范学院法政学院历史系）



《罗状元醒世歌》赏析

■ 孙 贇

《罗状元醒世歌》是流传很广的优秀作品，其中体现了罗状元对世间与佛法的深刻参悟。末学反复品味，感触甚深，愿与大家共同分享。歌起首曰：

富贵从来未许求，几人骑鹤上扬州？
与其十事九如梦，不若三平两满休。

《罗状元醒世歌》的开头，即向世人点明荣华富贵是人们最希望得到的，但又是不可强求的。古人说：“不如意事常八九，能读书人古来少”，真是道出了世事的真相，人生的无奈。人活在世间，不如意的事是居大多数。佛说，世间有无量诸苦，即是此意。就算有的人因福报大，因缘具足而实现自己的梦想，获得了满足和快乐。然而，却不知一切有为法，如梦幻泡影，转瞬就发生大的变化，到头来还不是一场空，这正是苏轼所说的“事如春梦了无痕”啊！所以罗状元以大智慧告诫世人，世事如梦，人生如朝露，不要贪求富贵，不要梦想好事全成了自己的。贪多求全，可谓是我们的大病。故而罗状元说，世上的事能过得去就好，不要再奢求圆满，不要再执着不休，那样人会很容易满足，精神会很轻松自在。

能自得时还自乐，到无心处便无忧。
而今看破循环理，笑倚栏杆暗点头。

下面罗状元说，由于世事的缺憾，能得到一时的满足与愉悦是很不容易的。要知道惜福，在自得时充足地享受当下的快乐与逍遥，不需要为将来而忧虑、苦恼。人为何烦恼不断，痛苦不堪？其实就是错用了心，不是后悔过去，焦虑未来，就是不能好好活在当下。因而，罗

状元告诉我们，人只要有一颗无住的心，那就没有什么忧愁了。尤其让人称叹的是这句“而今看破循环理，笑倚栏杆暗点头”，世人常常怨天尤人，抱恨天理不公道，这都是因为他们不明白因果报应的道理，却不知天道无私。从三世因果的角度来看，无一事不在因果循环报应的规律下运作。所谓人善人欺天不欺，人恶人怕天不怕，善恶之报如影随形，不过争个来早来迟罢了！当因果报应之理了然于心时，则万事无不明瞭了，心头悄然无事，此时心情无比愉悦，悠闲自在地倚在栏杆上笑看花开花落，静听流水淙淙，是何等地快活超脱啊。

戈盾随身已有年，
闲是闲非万万千。
一家饱暖千家怨，
半世功名百世冤。

罗状元说，世事常是处在矛



盾中，比如做矛的人唯恐不尖利，而做盾的人又怕不坚固，怕让矛给穿透了。人们在利益的驱动下，为了维护自己的所得，经常不惜兵戎相见，你死我活。更有一些凭借自己的智谋勇力，总想得到更多的物质财富，或更高的地位权势，却不知一家饱暖千家怨，半世功名百世冤。事业大了所造下的罪恶也大，到了无常降临，万般带不去，唯有业随身啊，后悔就晚了。谁能参透此中道理，则跳出了名利是非的牢笼，会得到自在解脱的大乐。

象简金鱼浑已矣，芒鞋钓杖兴悠然。

有人问我修行事，云在青山月在天。

象简金鱼是古代高官的象征，罗状元说，这些他已经都不在意了，乃至都忘却了。现在的他，潇洒自由遨游于天地之间，脚穿芒鞋，钓竿随身。如果有人问他修行的秘诀，他会说如云在青天水在瓶，一切都是那样的自然，那样的本真。

为人不必苦张罗，听得僧家说也么？

知事少时烦恼少，识人多处是非多。

下来的文字，罗状元指教世人，何必整日在忙碌焦虑中苦苦营求，不知道人生百年，转眼成空。听听僧家的话吧，知事少时烦恼少，识人多处是非多。世上的人常认为知事多好，却不知知事越多，烦恼越多，到不如少知些世事沧桑的好。世人又觉得知人多好，却不知识人多了可能遇到的麻烦越多，甚至还会招来杀身大祸呢。

锦衣玉食风中烛，象简金鱼水上波。

富贵欲求求不得，纵然求得又如何？

锦衣玉食如风中之烛，象简金鱼如水上波，都是不长久的事物，自古荣华富贵常保的有几家？今日富，明日贫，今日贵，明日辱的事情屡见不鲜。富贵不是求来的，因为这是前世的福报所致，即便求得又如何，还不是荣辱莫定，就算富贵到老，大限一到还不是一堆荒冢草没了。

新命行宣墨未干，栉风沐雨上长安。

低头惭进三公府，跣足羞登万善坛。

古人说，朝臣待漏五更寒，铁甲将军夜渡关。可见要得到富贵显爵也是很不容易的，是要冒着许多艰难困苦，甚至是生命危险的。而且，有时为了保全富贵荣华还必须要奔走在高官的面前，卑躬屈膝，献媚取宠，这种为五斗米而折腰的行径，为有气节的高士所羞为。故而李白曾云：安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜。

闻戒固多持戒少，承恩容易报恩难。

何如及早回头看，松柏青青耐岁寒。

修行人不但要常常习学戒律，更重要的是要坚守戒律。罗状元很明确地指出，许多修行人的通病是听闻了很多戒律，可却不能守戒、持戒。当我们去接受人家恩惠的时候是很容易的，但要报恩却难了。如

果报恩不能达到人家的期望，就有可能变恩为仇，那无疑是很令人痛心的。不如坚守戒律，不攀比，不强求，如松柏之耐风寒。大丈夫贵在不受人施舍、怜悯，有挺立不屈之风骨，则人格必流芳于后世。

要无烦恼要无愁，

本分随缘莫强求。

无益语言休着口，

不干己事少当头。

怎么才能无烦恼又没有愁，就是要守住本分，随缘度日了。没有益处的语言不要出口，于己无关的事不要参与，则自能省去无数烦恼麻烦。古人说，是非只因强出头，惹祸多因狠心肠。

人间富贵花中露，

纸上功名水上沤。

看破世情天理处，

人生何用苦营谋。

人间的富贵如早上花间的朝露，展眼之间已经化成空。世间的功名如水上的泡沫，转瞬间已经变成幻影。看破世情与天理的运行规律，则知一切自有定数，非是苦苦营求可得，也知即使求得也是空，便多了一分潇洒，少了一分执着。

尘世纷纷一笔勾，

林泉乐道任遨游。

盖间茅屋牵萝补，

开个柴门对水流。

尘世的纷扰何不一笔勾销，让它尘归尘，土归土，逍遥于林泉之下，居住于茅屋之中。柴门对着流水，此间有多少山野逸趣，只有得道高士可以意会，可以享受啊。



得隐闲眠真可乐，
吃些淡饭自忘忧。
眼前多少英雄辈，
为甚来由不转头！

这隐居的生活是多么的自在快活，这粗茶淡饭是怎样的忘忧，可是那些争强好胜的英雄，那些醉心名利的豪杰却不愿也不能回头，徒然龙争虎斗，只落得心伤黯然。却不晓，自古以来青史几行名姓，北邙无数荒丘。

有有无无且耐烦，
劳劳碌碌几时闲？
人心曲曲弯弯水，
世事重重叠叠山。

人生在世，有也好，无也罢，只要能温饱度日就很幸福了。一辈子忙碌不得闲，到头来金银官位也不能带到来世。人心曲曲弯弯水，世世重重叠叠山。多少心酸，多少惊险。不如早些醒悟，放下无谓的争斗。

古古今今多改变，
贫贫富富有循环。
将将就就随时过，
苦苦甜甜命一般。

古今的世事人情变化无端，贫富循环犹如转轮，不如将就着生活。须知运好命歹，最终难逃一死。人生的悲剧定数，世事的无奈苦空，是谁也无法改变的。既为世间的众生，则都是痛苦的生命，危脆的存在，于得道者看来实在皆是一大苦聚。

独对青山一举觞，
醒来歌舞醉来狂。
黄金不是千年业，
红日能催两鬓霜。

自己一人对着青山饮酒，醒来就歌舞，醉了就放浪形骸，是何其快意的事呀。黄金不能保守百年，红日催人年老。不及时享受人间的无尽藏，那是愚痴之人。

身后碑铭空白好，眼前傀儡为谁忙？
得些生意随时过，光景无多易散场。

太上有三不朽，所谓立德、立功、立言。中国人自古就希望自己能立下三不朽的功业，在碑铭上留下辉煌壮丽的褒扬。但这区区有限的生命是为谁在忙碌，在辛苦啊，人生何必自寻烦恼。其实真的看透世事，看破身躯的虚幻，不如莞尔一笑，自由自在地度日。顷刻一声锣鼓散，不知何处是家乡。世间的生活得过且过，来世的去处宜早打算，智者当明悟此中无限深意。

成家万事总由天，机关用尽枉徒然。
人心不足蛇吞象，事到头来螂捕蝉。

虽然人在世间不免要做些事情，但要知道谋事在人，成事在天的道理。只要尽力即可，所谓因上努力，果上随缘。不需要机关算尽，即使机关算尽，未必也能尽如人愿。人心不足蛇吞象，事到头来螂捕蝉。但有多少人明白贪心永不知足，可蛇终究不能吞下大象。当螳螂捕蝉时，却不知晓黄雀在后呀！

无药可延卿相寿，有钱难买子孙贤。
得过一日过一日，一日清闲一日仙。

位至卿相不可谓不富贵，可世间何曾有药可以延长他们的寿命。痴心父母古来多，孝顺儿孙谁见了？即使有再多的钱财请问可以买来子孙的贤孝吗？得过且过，清闲似神仙，这是怎样的快活自在。

贪名逐利满世间，不如破衲道人闲。
笼鸡有食汤锅近，野鹤无粮天地宽。

世间熙熙皆为利来，世间攘攘皆为利往。世间的人都在终生追逐名利，有几人能享受闲适的生活，有几人能享受清风明月的无尽兴味。可惜的是，笼鸡虽然吃得饱，但离汤锅太近了，随时就可被主人活杀、吃掉，这多么可怕与痛苦。然而野鹤即使缺乏粮食，却能在天地间自由翱翔，那是何等自在快乐呀。

富贵百年难保守，转回六道易循环。
劝君早办修行路，一失人身万劫难。

世人啊，快醒醒迷醉于富贵的大梦吧，一口气不来就是来生，还要在六道中轮转不断，若是上生三善道还好，要是下堕三恶道则痛苦难安，万劫沉沦。所以，每个人都要早办修行，失去了宝贵人身则后悔莫及了。

自古为人欲见机，见机终久得安全。
淡饭仅堪充一饱，锦衣哪得几千年。

罗状元非常明智地告诉世人，要看到世事运转的天机。一旦悟



出天机，才能在众苦充满的世间得到安全与舒适。粗茶淡饭就好生活，锦衣玉袍不能拥有千年。痴心为子孙谋求世代荣华，却不知连自身的富贵也难保全。世人就是这样迷惑颠倒啊！

世间最大惟生死，白玉黄金尽枉然。

宽性宽怀过几年，人生人死在眼前。

世间最大的一件事就是生死，财富权势在这个事面前一点用处都没有。宽心过上几年也许大限就到了，多少熟人亲人转瞬就不在人世，这是多么明显的世事呀。“我见他人死，我心热如火，不是热他人，看看轮到谁。”可有几个世人能警醒这个最重要的道理呀！

随高随低随时过，或长或短莫埋怨。

家富家贫休叹息，自无自有总由天。

随缘是大智慧，高低长短不系心，不埋怨，则何等潇洒。家贫也好，家富也罢，能度日就好，要知道这都是前生修为所定，自种自收，有什么好叹息的。不如安闲守分，反得心理的平衡与自适。

平生衣食随缘过，才得清闲便是仙。

为人不可不回头，名利英雄有日休。

平生衣食精粗依因缘而过，得到清闲就是世间真仙。聪明的人不能不回头啊，知道名利的虚幻，知道名利有时是害人之物，将追名逐利之心休去歇去，则得到身心的大自在安乐。

千种情怀千种恨，一分荣辱一分忧。

红尘大厦千年计，白骨荒郊一土丘。

世间的痴男怨女常常无故寻愁觅恨，有时似傻如狂，将粒粒菩提子，化作相思红豆，然后种了芭蕉又怨芭蕉。世间的名利客，每日醉心于加官晋爵，却不知荣华旁边辱等待，不必得意洋洋，不必得意忘形，到了权力倾轧失势之时，到了东窗事发报应之时，那无尽的忧愁，是无法承担的。多少人为了营求千年富贵之基业，建下高楼大厦，却不料眼看他起高楼，眼看他楼塌了。旧时王谢堂前燕，飞往寻常百姓家。最可叹百年易过，白骨一堆，荒坟一拢，凄惨落寞，不可言喻。

开口对人闲借问，为谁不了为谁愁。

终日忙忙无了期，不如退步隐清居。

罗状元以大悲心观照世人，终日苦恼到底是为了什么，终日辛苦是为了何人？世人若看透人生的短暂，世事的虚幻，何不早日修行。要不然明明白白一条路，千千万万不肯修，到头来只有害了自己，六道轮回，头出头没，哪有了期哟？

草衣遮体同绫缎，野菜充饥胜饱肥。

世事纷纷如闪电，轮回滚滚似云飞。

衣服本来是用来御寒的，布衣与绫罗何殊？食物本来是用来充

饥的，野菜与肥甘何异？世事如同闪电变化无常，轮回犹如浮云卷舒不定。参透此理，自能安闲度日，静心看荣辱浮沉，得失进退了。

今日不知明日事，

哪有功夫理是非！

衣食无亏便好休，

人生世上似蜉蝣。

前人说得好，今日脱下鞋和袜，不知明日穿不穿。人的生命是很危脆，一息不来就是来世，哪有那么多时间来论是非？当得到衣食饱暖后，就应该快活无忧地过好每天了，须知人活在天地间就像蜉蝣一般短暂，根本不需要计较太多。

石崇不享千年富，

韩信空成一代谋。

花落三更莺怨恨，

菊开九月雁悲愁。

山林幽静多清乐，

何必荣封万户侯？

石崇虽然富可敌国，但终因富沾祸，悲惨而死。韩信虽然智谋过人，却因此而遭忌，不得善终。自然的美景也是一样不能永远留存，这正是彩云易散琉璃脆，由来好事不坚牢。所以明悟了这些道理，就可以完全放下执着与妄想，享受静定的无穷之乐。

罗状元醒世歌如黄钟大吕，演奏出大正大雅的乐曲；又如暮鼓晨钟，警醒了世人的迷梦。愿有志修行悟道的高士一同参证，共登觉岸，方不负状元的一片醒世苦心。



略谈“十来偈”中的因果思想

■ 董 良

在佛教的诸多思想理论体系中，因果报应思想可谓是佛教的基石。其最根本的道理就是有是因必有是果，有是果必有是因；只要具备相应的缘，一个因就必会产生相应的果，即“假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受”。“已作不失，未做不得”。“善恶之报，如影随形；三世因果，循环不失。”因果报应思想的本质即是劝导世人弃恶从善。因此，它不仅影响着人们的道德理念和行为，而且对社会的安定和谐也起着积极的促进作用。

佛教在诠释因果报应思想时，通常采用多种不同的文体形式，其中以偈颂最为简短且通俗易懂。而在诸多阐扬三世因果的

偈颂中，有一首“十来偈”传颂得颇为广泛。偈云：“端正者忍辱中来；贫穷者慳贪中来；高位者恭敬中来；下贱者骄傲中来；喑哑者诽谤中来；盲聋者不信中来；长寿者慈悲中来；短命者杀生中来；诸根不具者破戒中来；诸根具足者持戒中来。”此偈的内容应当是根据《佛说罪福报应经》而来，主要揭示了人们在今生所示现的十种果报的因由。下面本文略作解析。

一、端正者忍辱中来

如果一个人能够具有忍辱的精神，那么这个人的相貌一定端正庄严、具有极好的气质。因为能够忍辱的人，一定具有耐性、性情柔和、内心安稳，遇到事情就会达观宽容。这样就有助于他自身的气血调和，使五脏得安、功能运转正常；面容上就满面春风。反之，如果一个人不能够忍辱，遇到一点点不如意就郁郁寡欢或者烦躁易怒，那么心念必然影响到身体，久之，则气血不畅，五脏不调，面容上必然黯淡无光，没有神采。这就是佛家常说的“相由心生”。《无常经》中佛云：世事无相，相由心生，可见之物，实为非物，可感之事，实为非事。物事皆空，实为心瘴，俗人之心，处处皆狱，惟有化世，堪为无我。我即为世，世即为我。也就是说，所有世间幻变皆因内心意念而起。有什么样的心境，就有



什么样的面相。一个本性悲观的人，神情总是倦怠的。一个本性乐观的人，则必然是神情畅快的。而一个宅心仁厚的人，举手投足间更是会流露出坦然自若的神情。

忍辱也是佛教的六度之一。佛教认为，一个人如果能够修忍辱波罗蜜，不瞋不恚，那么他就可以得到相貌端正庄严的果报。《佛说净意优婆塞所问经》中云：“复次净意，世间一类男子女人不起忿恨瞋恚之心，不生过失，由此因缘，身坏命终，得生善趣，受天人身，天中报尽，来生人间，在在所生，相貌端正，净意当知，由不忿恚因，感端正果。”《罗云忍辱经》亦云：“忍恶行者，所生常安，众祸消灭，愿辄如志，颜貌炜晔，身强少病，财荣尊贵，皆由忍辱慈惠济众之所致也”。显而易见，能忍辱的人，内心无恶意，当然相貌就好。佛陀的三十二相，八十种好，就是多生累劫修忍辱度众生的福德所成就的。

二、贫穷者慳贪中来

人为什么会贫穷？佛说那是由于他慳贪、不懂得施舍，又只会贪婪地索取而不肯回报的缘故。佛教认为，现在一切贫穷者皆是由于宿世慳贪所致；未来一切贫苦者亦因现在慳贪所致。人由于慳贪，就不会去做财布施而播种福田；甚至由于这种自私自利不顾他人的贪念驱使，进而去造作偷盗的罪业。最终导致受果报时，缺乏财富受用，或者财富被冤家仇敌劫夺侵占。如《宝篋

印陀罗尼经》云：慳贪业故，生贫穷家，衣不隐身，食不续命。《地藏菩萨本愿经》云：“慳贪者受所用缺绝报。”

真正的贫穷，是心的贫穷，慳贪吝啬。愈是贪求无厌，愈反映内心的不足和空虚，故佛言：“施者是富贵也。”

有两人寿尽到了阴间，阎王看了功过簿说：“你二人前世未造大恶，仍准投胎为人。但一个必须过付予的人生，另一个必须过接受的人生。”然后叫他俩慎重选择。甲暗忖，接受可坐享其成，太有福了，于是他抢先道：“请让我过接受的生活。”乙见此情，也不懊恼，他想过付予的人生，处处帮助别人，多么有意义，故甘愿过付予的人生。阎王听其所愿后，当下判定二人前途：甲过接受的人生，下辈子作乞丐，接受别人的帮助；乙过付予的人生，来世作富翁，布施行善，帮助别人。从这则故事可以看出施比受更有福，世间上最贫穷的是慳吝贪饕的人，能布施的人生才是真正富足的人生。

三、高位者恭敬中来

所谓敬人者人恒敬之，由于尊敬别人，平等地对待一切，自然也就得到别人的尊重，得到较好的人际关系，得到更多的助缘，事业上也就有望蒸蒸日上。

佛教认为恭敬使人谦卑，破除我执，从而拥有一颗柔软的心。心存恭敬还可以减消人的罪业。净土宗十三祖印光大师曾经向世人开示说：世出世法，以诚为本。诚则能感圣应，不诚则无感，圣无有应。譬如月丽中天，影现万川。水若昏浊鼓荡，月影便难显现。由水所致，非月之咎。故曰：“欲得佛法实益，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。若无恭敬，则但结远缘，难得实益。倘更褻渎，则获罪无量矣。”

四、下贱者骄慢中来

骄慢正好是恭敬的反面，即是不恭敬之意。佛教认为，如果一个人为自己种下了骄慢的因，他收获到的必然是下贱的果。因为一个人一旦有了骄慢的心，就会认为自己了不起，不把任何人看在眼里，做起事情来就会专断独行，不听他人的忠告，因此会给自己招致烦恼甚至不良的后果。

佛教有“骄恣种下劣”之说，骄恣，就是仗恃自己种族高贵、位高权显、博学多才、美丽庄严、年富力强、财大气粗等方面的优势，而骄慢自恣、盛气凌人。值得注意的是：人一旦生起了骄恣之心，他的发展就已经到达山顶了。这就意味着，下一步不管你往东南西北哪一个方向走，只有一个可能，就是走下坡路，决不会再提高。所以人一定要把自己的心放在低处，不要生起慢心、骄恣，否则将变成人人都瞧不起，人



人都厌烦的人。

懂得了这个道理,就一定要收起骄傲的心,放下不恭敬的态度,理性看待自己的优缺点,平等地对待周围的人和事,做到韬光养晦、平易近人。

五、喑哑者诽谤中来

诽谤是指故意捏造并散布虚构的事实,足以贬损他人人格、破坏他人名誉的情节严重的行为。诽谤是妄语中的一种,佛教认为诽谤他人的人,会感应喑哑、无舌、多舌等果报。

《阅微草堂笔记》中有一则巧舌罚哑的故事:江宁有一位书生,住在老家的废花园里。经常有位艳女来到他的房间,但始终不说话,最后书生一再盘问,她才提笔写出自己的身世:“我本是明朝某位翰林的侍妾,不幸短命而死。因为我平生很会挑拨离间,使一家骨肉矛盾,形同水火。死后遭冥司谴责,罚我作喑哑之鬼,已经沉沦两百多年了。如果你能为我写《金刚经》十部、得蒙佛力超脱苦海,我生生世世感念你的恩德。”书生满她的愿,等到写经完毕之日,女鬼又来拜谢书生,仍然提笔写道:“凭借写《金刚经》忏悔,已脱鬼趣,但是前生罪重,只能带业转生,还须要作三世的哑女才能说话。”

这个侍妾正是由于诽谤的罪业才给自己招致了几世喑哑的恶果。喑哑者,有口不能言,乃是由于前世产生口业的过失,造成后世不能说话的果报。所以为人处世,应当谨慎言行,切莫逞一时之快,造作来世恶报的苦果。

六、盲聋者不信中来

好的话语、正信的劝解,我们应当听从。民间有句俗话说:“不听老人言,吃亏在眼前”,其用意就在于此。佛教认为,如果我们对于圣贤的金玉良言不能信解,对于三宝、因果之理不知信仰,自闭于智慧真理之门,就会得到瞎子、聋子的果报,因而就看不到世间的真象、听不见世间的真音。

有些人对于自己看不见和没有亲证的东西都是永远也不会相信的。他们会没有正知正见。人对于没有见到的东西应该存疑。但小疑有小悟,大疑有大悟,而不是轻易否定,草率地妄下断言。对于没有看到的东西轻易予以否定,这是不正确的。就像有人不相信佛教涅槃的存在,佛陀于是就带着他来到一处暗室,然后点燃灯火,再问那人:“现在你还看得到黑暗吗?”那人答说:“看不到,灯火带来了光明。”佛陀又说:“那么,你能说你看不到黑暗就否认黑暗的存在了吗?同样,你又怎能否认涅槃的存在?”那人无语。

七、长寿者慈悲中来

佛说戒杀放生就会得到长寿的果报。当代高僧星云大师也曾勉励世人“求福当求智慧福,增寿当增慈悲寿”,大师认为,我们追求福报应当追求有智慧的福报,而追求长寿应当追求具有慈悲胸怀的寿命,否则,活着的意义就会大打折扣。

佛教认为,要想获得长寿,就要慈悲。慈悲为万善的根本。慈悲有两种意义:一是救济贫穷,拔除痛苦;二是戒杀放生。这是积德累功的本,也是做善人的根!依此心行善积德,爱惜物命,就能得到长寿的果报。在《莲池大师戒杀放生文图说》中有一则这样的故事:

浙江温州县丞官之子萧震,少年时,梦见神人告诉他说:“你的寿命,只能活到十八岁。”后来,其父奉命前往就任四川总帅。萧震感念身命无常,不愿随行,其父强命他同往。到了四川,主帅设宴款待将士,酒过三巡时,照例要进一道菜名叫“玉箸羹”。这道菜的做法,是先以烈火烧红铁筷,然后钻入母牛乳内,乳汁就流出凝结在铁筷上,再加上调味,做成菜肴。萧震偶然走进厨房,见许多乳牛被系缚在内,觉得奇怪,询问得知原故。遂大惊,心想:“人类只为一时口腹,竟然使乳牛无辜惨遭如此酷刑”。于是急忙前去禀报父亲,为免乳牛再遭苦毒,请求一免食牌,下令永远禁用这道菜。不久,萧震又梦见神人对他说:“你的心地仁

慈，积了一大阴德，不但免除了夭寿，而且可获福寿百年。”后来，萧震果然活到九十多岁，无病安祥善终。

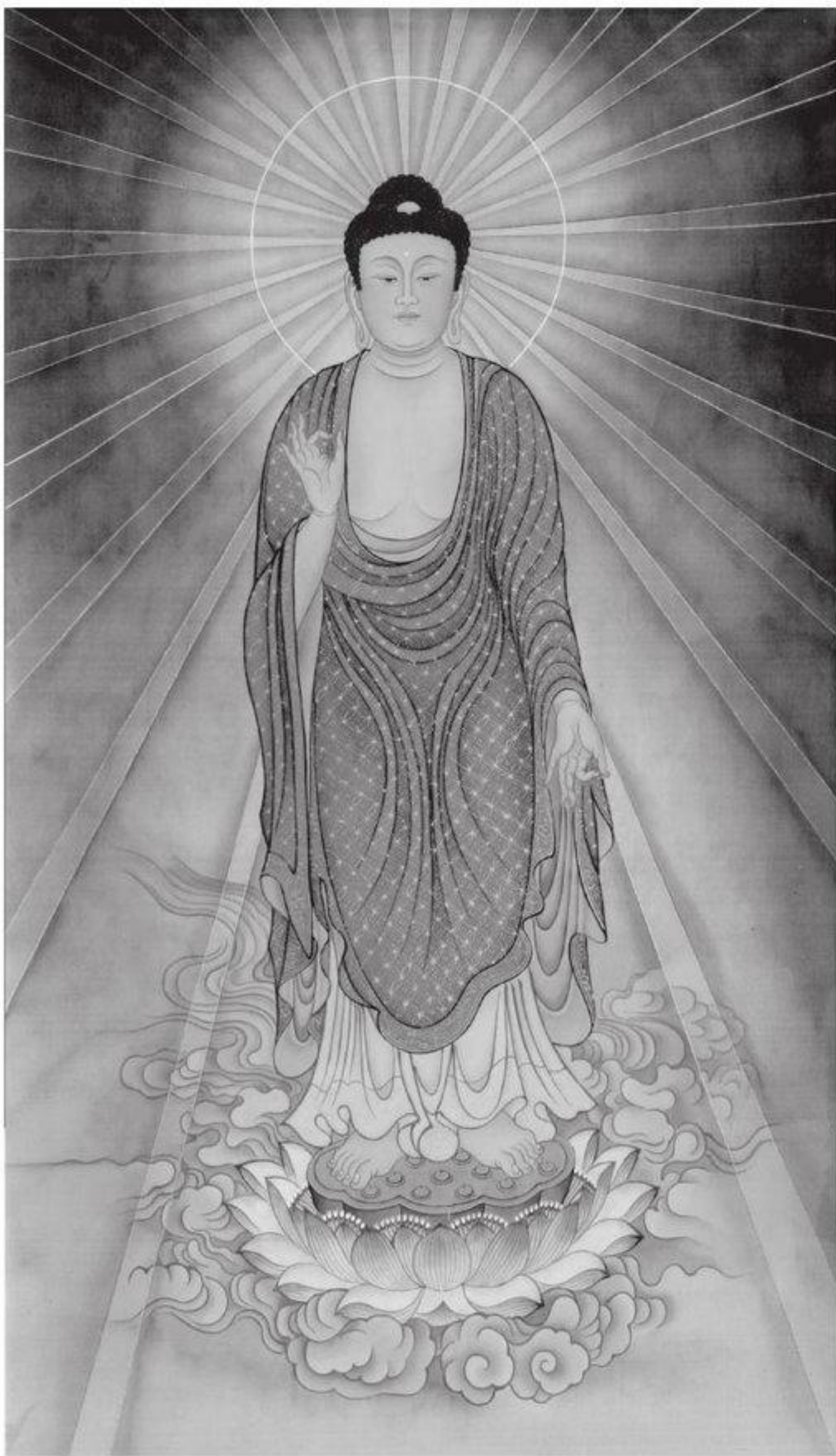
八、短命者杀生中来

天地万物，皆有灵性，也都希望能够好好地活着，害怕被夺去生命。传说中有，王克杀羊的时候，羊却奔向王克的客人，向客人跪拜求救；邹生杀鹿的时候，鹿就跪下来哭泣；杨杰在做提刑的时候，曾经到阿育王山游览，白天睡觉的时候，梦到一百多位妇人来到他的面前，好像在向他诉说什么；他醒了之后，就走到厨房察看，才明白原来是蛤蜊托梦向他求救！可见，好生恶死是动物和我们人类一样具有的天性啊！

佛教认为“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一”。《戒杀长寿的真相》中说杭州有位妇人，生性非常凶悍，遇到蚂蚁在厨房的灶边行走，就拿火去烧蚂蚁，这样不知道烧死了多少的蚂蚁。又常常用石灰把蚯蚓的洞穴填塞住。她刚生了一个儿子，还在喂奶，有一次她有事外出，回到家中，看到床上有一个大黑团；大吃一惊，仔细一看，原来是自己的儿子，已经被一大群蚂蚁活活地给咬死了。妇人伤心欲绝，不久也就突然暴毙了。

九、诸根不具者破戒中来

佛教认为，今生感得四肢不健全的原因是因为前世不遵



守戒律，违犯戒律造成的。佛教的戒律如同社会的法律、法规一样，是令人防非止恶，规范大家言行的。就比如佛教五戒中的“不杀生”，如果不遵守此戒，就会得到多病、残疾、短命、多祸殃、骨肉分离等果报，更为严重的甚至会影响到下一代。请看下文是曾经轰动一时的由著名作家柏杨先生所撰写的“穿山甲人”事件。



1948年，马来西亚联邦森州淡边村贫苦的农夫张秋潭在他果园里看到一只穿山甲，去捉它时，它却跑进了山洞。之后他三十九岁的太太挺着怀孕四个多月的肚子也来参加围捕。一家人在洞口架起木柴，点起火，希望把穿山甲熏出来，结果却什么也没有得到。五个月后，张太太分娩，一个可怕的穿山甲女孩呱呱诞生了。怪物的降临使山民们骚动起来，人们都认为她会祸及全村，要求张家把怪物交出来。张秋潭夫妇只得对外诈称孩子已死，而把她藏匿在一个斗室中，孩子（父母为她起名张四妹）从生下来就过着不见天日的生活，这样持续了三十多年，直到在1982年3月才被人无意中发现。柏杨先生写道：我无法形容张四妹的形象。一定要我形容的话，我同意村民们的称呼——“穿山甲人”。她头发全无，双眼呈50度的角度向上吊起，鼻子塌陷，嘴唇突出，牙齿像坟岗上凌乱残破的墓碑，其中一颗门牙像象牙一样，冲破尖耸的嘴唇。满身鳞甲，令人看了发抖。更恐怖的是，她的眼睛没有眼睑，像鱼一样，两眼圆圆地瞪在那里，眼眶像烧红了的铁圈。《新生活报》曾邀请皮肤专家为她诊断，结论是：无药可治。

从佛教的角度来说，我们每个人都要谨慎地取舍因果，勿以善小而不为，勿以恶小而为之。要知道，哪怕是极微小

的一个恶念或者恶行，都会感受五百世的果报。

十、诸根具足者持戒中来

一个人如果希望六根具足、仪容端庄，就要严持律法，收摄自己的身心，不使放逸。

佛教认为持戒是菩提之根本，入道之要门。如法持戒，就能达到净化人心、净化社会的效果。一个人，若能够持守戒律、法律、法规以及社会道德等，那他就可以避开“毁犯”的过失，从而有利于自己身心健康。

若能坚守护持，还可得到十种利益。据《四分律》中记载：其一，满足志愿，能持禁戒，则身心洁净，慧性明了，一切智行誓愿，无不满足。其二，如佛所学，佛初修道时，以戒为本，而得证果，能坚持戒，是亦如佛所学。其三，智者不毁，戒行清净，身口无过，凡有智人，喜乐赞叹，而不毁谤。其四，不退誓愿，坚持禁戒，求证菩提，誓愿精进，得不退转。其五，安住正行，坚持禁戒，三业清净，而于正行，安住不舍。其六，弃舍生死，受持禁戒，则无杀盗等业，能出离生死，永脱轮回之苦。其七，慕乐涅槃，坚持禁戒，绝诸妄想，故能厌生死苦，慕涅槃乐。其八，得无缠心，戒德圆明，心体光洁，一切烦恼业缘，皆悉解脱，无缠缚患。其九，得胜三昧，持戒清净，心不散乱，则得三昧成就，定性现前，超诸有漏。其十，不乏信财，持守戒律，于诸佛法，具正信心，则能出生一切功德，法财不匮。

总观这首“十来偈”，它所体现出来的最明显的就是佛教的因果报应思想。而因果报应论是佛教用以解释世界万有关系的基本理论。佛教认为，世间一切存在都不是单一或者孤立的，而是处于相互联系的因果链条之中。正是如此，每个人的言谈举止都会对自身的命运产生一定的影响，并召感相应的果报。因此因果律成为了事物生灭变化的法则。《瑜伽师地论》卷三十八说：“已作不失，未作不得。”“因”未得“果”之前，不会自行消失；反之，不作一定的业因，也就不会得到相应的果报。

正如《三世因果文》中所说：

今生做官为何因，前世黄金装佛身。
前世修来今世受，紫袍玉带佛前求。
黄金装佛装自己，遮盖如来盖自身。
莫说做官皆容易，前世不修何处来。
骑马坐轿为何因，前世修桥补路人。
穿绸穿缎为何因，前世施衣济穷人。
有吃有穿为何因，前世茶饭施贫人。
无食无穿为何因，前世不舍半分文。

.....

空持千百偈，不如吃茶去

——论吃茶与修心

■ 曾琦云

一、吃茶与平常心

已故中国佛教协会赵朴初会长1989年9月9日为《茶与中国文化展示周》题诗曰：

七碗爱至味，一壶得真趣。

空持千百偈，不如吃茶去。

这一首五言诗形象而生动地概括了中国佛教“茶禅一味”的真谛。

“七碗”的典故出自唐代诗人卢仝《走笔谢孟谏议寄新茶》，其诗云：

一碗喉吻润，两碗破孤闷。

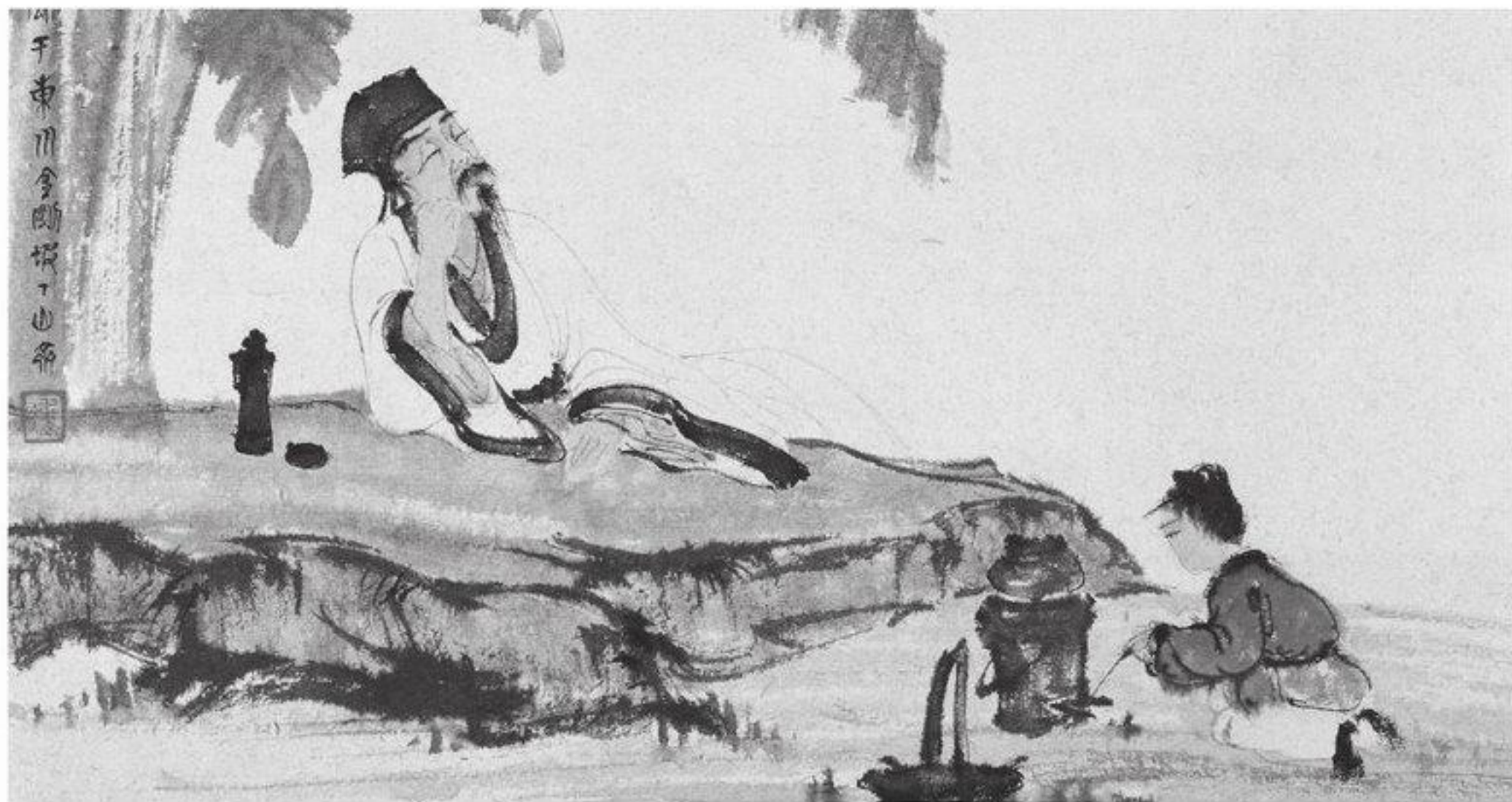
三碗搜枯肠，唯有文字五千卷。

四碗发轻汗，平生不平事，

尽向毛孔散。五碗肌骨清，六碗通仙灵。

七碗吃不得也，唯觉两腋习习清风生。

此诗是中国茶文化的代表作，其中所描述吃茶的境界在第七碗，七碗不吃也是吃，至此境界早就飘飘若仙，唯觉两腋习习清风生。赵朴老说“七碗爱至味”是此典故的活用，这种“至味”已经进入佛教参禅的境界，若是吃到一壶，那就可以大彻大悟，故说“一壶得真趣”。当然，我们这里要消除一种误解，这吃茶的多少并非就一定体现在一次就要吃七碗，甚至一壶，此处而是用“吃茶”象征生活的积累，也就是说参禅必须在日常生活中





不断地参当下那颗心，在日积月累的过程中终有一天灵光一现，然后豁然开朗。

“空持千百偈，不如吃茶去”是前面两句的总结，告诉我们佛法就在日常生活中，若能在日常生活中把握和主宰自己这颗心，保持一颗平常心，不分别，不攀缘，那么胜过念诵千百首佛偈。因此，在这里“吃茶去”实际上就是指修平常心。如果口里念经，心生三毒（贪瞋痴），如此天天诵经念佛，又有什么作用呢？于是，我们就应当明白“茶禅一味”的宗旨就是继承西天拈花示众的传统，不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛。成佛不从外得，而从自心得，是心是佛，是心作佛。

“吃茶去”是赵朴老全诗的主旨，其典故出自中国禅宗赵州和尚的说法，生动形象地说明了“吃茶”与修“平常心”的辩证关系。故事如下：

河北赵州有一禅寺，寺中一高僧名从谏禅师人称“赵州”，问新到僧：“曾到此间乎？”答：“曾到。”赵州说：“吃茶去！”又问一僧，答：“不曾到。”赵州又说“吃茶去！”后院主问：“为何到也‘吃茶去’，不曾到也‘吃茶去’？”赵州又说：“吃茶去。”

赵州对三个不同者均以“吃茶去”作答，正是反映茶道与禅心的默契，其意在消除学人的妄想，即所谓“佛法但平常，莫作奇特想”，不论来或没来过，或者相不相识，只要真心真意地以平常

心在一起“吃茶”，就可进入“茶禅一味”的境界。正所谓：“唯是平常心，方能得清静心境；唯是清净心境，方可自悟禅机”。

生活中的禅定，实际就是随时保持一颗不受外界干扰的清净心，为了保持这颗清净心，古代的禅师提出了平常心是道，也就是说生活中的禅定就是保持一颗平常心。平常心是什么样的心呢？

江西大寂道一禅师示众云：“道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心、造作趣向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。谓平常心，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡，无圣。……只如今行、住、坐、卧，应机接物，尽是道……”

这里说明平常心，就是没有攀缘造作分别的心，也就是要恢复众生本有的天真佛性，像赤子之心一样没有受到外界的污染。平常心立于中道，不走两边，不生不灭，不断不常，不一不异，不来不出。

与禅宗“吃茶去”相似的赵州公案还有“洗钵去”：

有参学禅法的僧人不远千里，来到河北赵州观音院。早饭后，他来到赵州禅师身前，向他请教：“禅师，我刚刚开始寺院生活，请您指导我什么是禅？”

赵州问：“你吃粥了吗？”

僧人答：“吃粥了。”

赵州说：“那就洗钵去吧！”

在赵州禅师话语之中，这位僧人有所省悟。

赵州的“洗钵去”，指示参禅者要用心体会禅法的奥妙处，必须不离日常生活。这些日常的喝茶吃饭，与禅宗的精神没有丝毫的背离。

在生活中修平常心，于境界不动心，看破，放下，随缘，乃能自在，这就是生活中修心的真谛。

著名书法家启功先生题诗云：“赵州法语吃茶去，三字千金百世夸。”

二、吃茶与清净心

把吃茶与修心联系起来，其目的是实现茶禅一味，在生活中品味当下这颗心是否清净，这应当是茶禅一味的正确解读。

然而，在一些重要词典和工具书上并没有对“茶禅一味”做出正确的解释，没有明白茶禅一味的真谛。

《中国茶学辞典》“茶禅”云：“佛教提倡饮茶坐禅，过午不食，称为‘茶禅’。”

《中国茶文化辞典》云：“僧徒修持须坐禅，长久盘足静坐极易疲劳困倦，须饮茶清心提禅。”这种解释仅仅把吃茶作为坐禅的一种手段，而此坐禅并非“茶禅一味”的“禅”。真正的“禅”不在打坐。南岳怀让禅师有一弟子名叫马祖，他在般若寺时整天盘腿静坐着冥



思，怀让禅师便问弟子：“你这样盘腿而坐是为了什么？”马祖答道：“我想成佛。”怀让禅师听完后，就拿了一块砖在马祖旁边用力地在地上磨。马祖问：“老师，你磨砖做什么？”怀让禅师答道：“我想把砖磨成镜呀。”马祖又问：“砖怎么能磨成镜呢？”怀让就说：“砖既不能磨成镜，那么你盘腿静坐又岂能成佛？”马祖问道：“要怎样才能成佛呢？”怀让答道：“就像牛拉车子，如果车子不动，你是打车还是打牛呢？”

牵牛要牵住牛鼻子，抓住了自己的心才能找到真正的修行方法。天天打坐冥思苦想，并非能够成佛。只要贴近生活，饥来吃饭困来眠，过普通人的生活，在普通的生活中去观察那一颗活泼泼的心是善还是恶，才最终有开悟的一天。这种方法的下手之处，最初在得到一片纯善的境界。从前，有个修行人，为了检查自己的意念是善还是恶，就准备两堆石头，一堆是白石子，一堆是黑石子。用此来记载自己每天善恶的念头。凡是产生一善念，就捡起一颗白石子放在一边；凡是产生一恶念，就捡起一颗黑石子放在一边。开始时，每天的黑石比较多，后来，白石渐渐多起来，到最后就全是白石子了。可见要到达纯善的境界并非一蹴而就的，需要很长时间的艰苦努力。但是，到达了纯善的境界还不是最高境界，只有到了不思善、不思恶，才是发现本来面目，才能达到最高境界。

因此，总结一下“茶禅一味”的真谛就是在生活中修清净心。

茶与禅的缘合，并非吃茶本身与禅有相通之处，而且通过吃茶这一生活中最平常的事情去观察自己心中当下的一念是善还是恶，这种方法叫做“观心法门”，是禅宗“参禅”常用的方法，其下手之处就是要像曾子所说“吾日三省吾身”。管住了自己的心就能培养我们的意志力，意志力就是定力，有了定力，对于人生一切大小事务自然就应付自如。管不住自己的心，即使天天打坐，也还是不能开悟。

当下一念，是最重要的，象曾子一样，反省当下的一念是善还是恶，不久就能进入圣流。只要每天不断地反省自己，才能主宰自己的心，只有主宰了自己的心，才算真正主宰了自己的命运。

三、吃茶与分别心

明白了吃茶与修清净心的关系，我们还要明白吃茶与修分别心的关系。进入“茶禅一味”境界的吃茶，不是我们平常生活中的品茗。我们现在那么多茶馆，很多茶客都是被茶的清香提神而吸引，

如此吃茶不仅与“茶禅一味”的境界无关，相反与“茶禅一味”背道而驰。

《心经》说：“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。”《心经》指示了我们一条修行的道路：没有“眼耳鼻舌身意”，也没有与此相对的“色声香味触法”，无“眼界”，乃至无“意识界”，无“无明”，亦无“无明尽”，乃至无“老死”，亦无“老死”尽。消除了一切相对的分别心，自性清净心就回来了。

知道了《心经》“无色声香味触法”的真谛就知道了“茶禅一味”绝对不是品味茶的味道和清香。满足眼耳鼻舌身的色声香味触法，是使人堕落的前因。

在生活中，于境界不动心，不起爱憎的分别心，也就是保持了一颗平常心。

《五灯会元》载：儒生陆希声曾拜见仰山慧寂禅师，问和尚是否还持戒、坐禅，仰山慧寂禅师说了一句偈：“滔滔不持戒，兀兀不坐禅。酽茶三两碗，意在镢头边”，慧寂禅师回答既不持戒，也不坐禅，只是每天喝三两碗浓茶，每天拿起锄头去干活，这就是禅师那种无分别心的禅修生活，我们如果做到了，每天还有什么烦恼呢？



说放生

■
大
慧



相传寒山为文殊菩萨示现，拾得为普贤菩萨示现。寒山曾问拾得：放生可成佛否？

拾得答曰：诸佛无心，惟以爱物为心。人能救物之苦，即能成就诸佛心愿矣。故一念慈悲，救一物命，是一念观世音也。日日放生则慈悲日日增长，久久不息则念念流入观世音大慈悲海矣。我心即是佛心，焉得不成佛乎！故知放生因缘，非小善之所能比。凡我同愿，宜广行劝勉，善令群生同归悲化。

梁武帝曾经问志公禅师：“放生功德如何？”

志公禅师答曰：“放生功德，不可限量。经云：蠢动含灵，皆有佛性，只因迷妄因缘，遂使升沉各别，六道众轮回生死，互为六亲眷属，只因改头换面不复相识。若能发喜舍心，起慈悲念，赎命放生者，现世保病延生，未来当证菩提。”

印光大师在其《文钞三编·卷二复周伯道居士书二》中，就记述了一则被放生的白鹅往生的实证：

云南张拙仙次女出嫁时，婿家送双鹅行奠雁礼，彼即放生于华亭山云栖寺，已三年矣。彼二鹅每于晨昏上殿做课诵时，站殿外延颈观佛。今年四月，雄者先亡，人不介意。后雌者不食数日，彼来观佛，维那开示，令求往生，不可恋世。遂为念佛数十声。鹅绕三匝，两翅一拍即死。拙仙因作双白鹅往生记。噫、异哉。一切众生，皆有佛性，皆堪作佛，鹅尚如是，可以人而不如鸟乎。

云南的张拙仙给印光法师来信说，他的二女儿出嫁时，女婿家送来两只鹅作为奠雁礼，张拙仙放生在华亭山云栖寺，已经三年。这两只鹅每日晨昏僧人上殿做课诵时，都站在殿外，伸着脖子观佛。这年

的四月，雄的那一只先死去，开始人们都不在意，剩下的那只雌鹅，几天都没有进食。这天雌鹅又来观佛，寺院的维那师为这只鹅开示往生净土的利益，并为它念佛数十声。雌鹅绕佛三圈，飞起来两翅一拍，即刻往生。张拙仙因此记下此事，作文《双白鹅往生记》。啊，真是殊胜啊。可知一切众生，皆有佛性，都能够成佛，鹅尚能往生，难道人还不如鹅吗？

一切众生皆有佛性，皆是我多生父母，皆当成佛。正因多生妄造恶业，各不相认。今生当力戒杀放生、吃素念佛，这是印光大师修学的一贯思想，实为末位众生去恶向善、救世济民和求生净土的阿伽陀药。印光大师在其文钞中有多处开示。现末学摘录几则，愿同诵者，咸蒙法益。

如在《增广·卷四·为在家弟子略说三归五戒十善义》中，

印光大师慈悲开示，好生恶死，物我同命。当戒杀业，广行放生。

好生恶死，物我同然。我既爱生，物岂愿死。由是思之，生可杀乎。一切众生，轮回六道。随善恶业，升降超沉。我与彼等，于多劫中，互为父母，互为子女。当思拯拔，何忍杀乎。一切众生，皆有佛性，于未来世，皆当成佛。我若堕落，尚望拔济。又既造杀业，必堕恶道。酬偿宿债，展转互杀，无有了期。由是思之，何敢杀乎。然杀生之由，起于食肉。若知如上所说因缘，自不敢食肉矣。又愚人谓肉为美，不知本是精血所成。内盛屎尿，外杂粪秽。腥臊臭秽，美从何来。常作不净观，食之当发呕矣。又生谓人及禽兽，蛆虫鱼虾，蚊虻蚤虱，凡有命者皆是。不可谓大者不可杀，小者可杀也。佛经广说戒杀放生功德利益，俗人不能得读。当观安士先生万善先资，可以知其梗概矣。

白话大意是，好生恶死之心，动物和我们都是一样的。我既然热爱生命，动物自然也不愿意死。由此看来，生命难道是可以杀的吗？一切众生，轮回在六道之中，随着善恶业而升降沉浮。我与它们在多生多劫的轮回之中，互相做父母，互相做子女。应当救度他们才是，怎么忍心杀害他们呢！一切众生，都有佛性，在未来世，都能成佛。我若堕落了，也希望能得到拔济。而且，既然造了杀业，必定堕入恶道，酬偿宿债，辗转地互相杀害，没完

没了。这样一想，怎么敢再造杀业了呢！然而，杀生的原因，来自吃肉。如果知道了上面所说的因缘，自然不敢吃肉了。愚人认为肉美味，不知道肉是精血所结成的。里面盛着屎尿，外面杂着粪便。腥臊臭秽，美从哪里来的呢！常作这样的不净观，以后再吃就会作呕了。而且，无论人或者禽兽，蛆虫鱼虾，蚊虻蚤虱，凡是有生命的都是如此。不能认为大的不可以杀，小的就可以杀。佛经上广说戒杀放生的功德利益，俗人不能够阅读得懂，应当看安士先生的万善先资，就可以知道个大概了。

印光大师在《三编·卷四·上海护国息灾法会法语（第七日）》中开示了“戒杀放生，吃素念佛”的功德，文见：

佛法世间法，本来不是两样。或有以佛辞亲割爱，谓为不孝者，此局于现世，不知过去未来之浅见也。佛之孝亲，通乎三世。故梵网经云，若佛子，以慈心故，行放生业。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生。故六道众生，皆是我父母，而杀而食者，即杀我父母。佛之于一切众生愍念而度脱之，其为孝也，不亦广且远哉。且世间之孝，亲在则服劳奉养，亲没则只于生没之辰，设食祭奠，以尽人子之心。设或父母罪大，堕于异类，谁能知所杀而食之生物中，决非曾为我之父母乎。昧三世无尽之理，而以数十年之孝责人，其所知见之浅小，为可怜也。故佛教人戒杀放生，吃素念佛者，其慈悲救济也大矣。

大意是，佛法和世间法，本来不是两样。有的人认为，佛要人辞别亲人，割舍爱人，这是不孝。这是局限于世间法，不知道过去和未来的浅薄看法。佛的孝亲，是贯通于前世、今生和来世这三世的。所以，梵网经上说，若佛子，以慈心故，行放生业。一切男子是我父亲，一切女人是我母亲，我生生世世没有不从他们的色身受生的。所以，六道众生都是我的父母，杀生而吃其肉，就是杀害我的亲身父母！佛怜悯一切众生而度脱一切众生，佛的孝行难道不是最为广大而长远的吗？而世间的孝行，是父母在的时候，奉养父母。父母过世了，就只在父母的生日和忌日，设食祭奠，以尽一分人子的孝心。如果父母罪业大，堕落到畜生道，谁能知道为了满足口腹之欲而杀的动物中，一定没有我曾经的生身父母呢！不知道过去，现在，未来这无穷无尽的道理，而只为了数十年的小孝而责备出家人，这浅陋的知见，太可怜了。所以，佛教人戒杀放生，吃素念佛，这样慈悲救济的功德是很大的。

印光大师在《增广·卷二·挽回劫运护国救民正本清源论》中还开示道，假使人人各秉诚心，各尽孝悌，各行慈善，矜孤恤寡，救难怜贫，戒杀放生，吃素念佛。那么人以善感，天以福应。自然风调雨顺，民康物阜。决不至于常降水旱，瘟疫，蝗虫，风吹地震等灾害。而时和年丰，人民安居乐业，慈和仁让，将成为风气。纵使有一两个愚顽的人，也会化为良善了。



“恶业之中，唯杀最多，唯杀最惨。欲得世道太平，人民安乐。必须大家戒杀护生，吃素念佛。方为根本解决之论。”（《三编·卷二·复沈授人居士书》）就是说，恶业之中，只有杀业造得最多，只有杀业果报最惨。要想世道太平，人民安乐。必须大家戒杀护生，吃素念佛。这才是根本的解决问题的办法。

印光大师在《（三编·卷四·上海护国息灾法会法语（第一日）》中，再次强调凡学佛之人，即切戒食荤：

凡学佛之人，更有应注意之事，即切戒食荤，因食荤能增杀机。人与一切动物，生于天地之间，心性原是相等，但以恶业因缘，致形体大相殊异耳。若今世汝吃他，来世他吃汝，怨怨相报，则世世杀机无已时矣。若能人人茹素，则可培养其慈悲心，而免杀机。否则纵能念佛，而尚图口腹之乐，大食荤腥，亦未能得学佛之真利益也。

意思是，凡是学佛的人，有个必须注意的事情，就是千万要戒吃荤腥。因为吃荤腥能增加我们心中的杀机。人与一切动物，生活在天地之间，心性本来是一样的。只因为恶业因缘，才导致形体上有了很大的差异。如果今生你吃它，来世它将吃你，怨怨相报，生生世世的杀机就没完没了。如果人人都能吃素，就能培养他们的慈悲心，避免杀心。否则，即使念佛，而还贪求口腹之欲，那也还是没有得到学佛的真正利益。

在《三编·卷四·上海护国息灾法会法语（第六日）》中，印光大师开示了世人食肉，即在服毒之患。可不慎之，戒之！

世人食肉，已成习惯，当知无论何肉，均有毒，由于杀时，恨心怨气所致。虽不至即时丧命，然积之已久，则必发而为疮为病。年轻女人，若生大气后，喂孩子乳，其子必死，以因生气而乳成毒汁也。人以生气，尚非要命之痛，尚且如此。况猪羊鸡鸭鱼虾要命之痛，其肉何能无毒乎。

白话大意就是，世人吃肉已经成了习惯，要知道，不管什么肉都有毒。这是由于被杀的时候，瞋恨心所产生的怨气所导致的。这毒素吃下去，虽然不至于马上丧命，但在体内积聚久了，就会发展成疮，成各种疾病。年轻的女人，如果生了很大的气后，用她的乳汁去喂小孩，那孩子必死无疑。因为由于生气的缘故，乳汁成了毒汁。人只是因为生气，还不是什么要命的疼痛呢，尚且会产生如此果报，何况那些猪羊，鸡鸭，鱼虾被宰杀时产生的那要命的痛所生发的瞋恨心，怎么能没有毒呢？

印光大师在《续编·卷下·祭祖用素序（民二十五年）》中，揭示了杀生是不符合仁慈爱物圣人之道：

食肉一事，大是怪事，但以习行既久，不知其非，反以为礼。故祭天地，祭祖宗，奉父母，待宾客，皆以肉为表示诚孝恭敬之物。世间圣人，不说三世因果，六道轮回之事理，亦随顺俗情而行，又复谆谆于仁



民爱物之道。推圣人爱物之仁，可知以肉表诚孝恭敬之非义也。夫表我诚孝恭敬，当以极慈祥清净之物方可。何可以猪，羊，鸡，鸭，鱼，虾等极秽污之物，又复活活杀死。此等诸物死时，其惨痛怨恨，难以言宣。有仁心者，何忍以杀彼诸物，表我诚敬乎。试思此之诚敬，为顺理之诚敬乎，抑悖德之诚敬乎。

意思就是说，吃肉这件事，是一件很怪的事，但因为做得久了，不知道其中的坏处，反而认为是个礼节了。用肉来祭祀天地，祭祀祖宗，侍奉父母，款待宾客，都把肉作为表示诚敬、孝顺的东西。世间的圣人，不提及三世因果，六道轮回，也是在随顺世俗的人情而做的，又谆谆教诲世人仁慈爱物的道理。把圣人爱物的



仁慈推广，可以知道，以肉来表示诚敬、孝顺是不合理的。要表示我诚敬、孝顺之心，应该用很慈祥、很清净的东西才好。怎么可以用猪，羊，鸡，鸭，鱼，虾这些极污秽的东西，又活活杀死它们呢？这些动物死的时候，那惨痛、怨恨是难以言表的。有仁慈心的人，怎么忍心用杀它们的方式，来表达诚敬心呢！

大师还在《续编·卷下·物犹如此序（民二十五年）》中开示道，一切众生都有佛性，都应当成佛。佛看一切众生都是佛。所以，《梵网经》上说：“我是已成佛，汝是未成佛。若能如是相信，戒品已具足。”因为能信自己是还没有成就的佛，所以必定会改恶修善，发自利利他的大菩提心，如此来断尽烦恼迷惑，亲身证得自己本来具足的真如佛性。能信一切六道众生是还没有成就的佛，就必定会极力劝导，互相帮助，绝对不会做互相争斗，杀害这样的恶行；必定会戒杀护生，给异类大设方便，绝对不会有吃其肉来保养自己的残忍的心。

历代祖师舍命赎救、护生放生的事迹不可计数。如永明大师相传为阿弥陀佛慈悲示现，五代时大师为余杭县库吏，常常因以库钱，救急买鱼虾等物命放生；后因监守自盗罪被判处极刑，临刑前大师从容自若，视死如归。国王很是惊异，便亲自前去询问缘由，大师回答：“我因为放生，救活的生命数以千万，以此累积功德，正好可往生西方极乐世界，

怎能不欣喜呢？”国王很敬重大师的德行，便就地释放了他。大师自此出家为僧，念佛修行，得道证果，后世遵其为莲宗六祖。禅宗六祖慧能大师，自得五祖弘忍大师黄梅心印后，为躲避同门兄弟的迫害，逃隐江南，埋其姓名，乔装为平民，隐居于猎户群中。猎人叫大师守网，大师慈悲为怀，见被擒被抓的狼、獐、鹿、兔等等猎物，莫不设法为之放生。这样放生放了十六年，救活的物命不可胜数，并且感动了猎人放下屠刀，改行向善。后大师坐曹溪道场，大兴禅宗，道播神州！

所以，一切有为法中，放生的功德无与伦比，杀生的过患罄竹难书。龙猛菩萨在《大智度论》中教证：“诸余罪中，杀罪最重；诸功德中，不杀第一。”以前我看到一本书中说是“放生第一”，但后来查《大智度论》原文，应该是“不杀第一”。“不杀”与“放生”在轻重上，还是有一点差别的。《极乐愿文大疏》也说，光是不杀虽说有一定功德，但若能不但不杀，反而还力行放生，维护众生的生命，即生中自然而然会获得各种安乐。在《杂宝藏经》中也记载：一小沙弥原本只有七天寿命，返家途中见池塘缺口，无数蚂蚁将被水淹死，遂心生慈悲，用袈裟盛土堵住缺口，救了所有的蚂蚁。以此因缘，沙弥转夭为寿，得延命之果报。

有关放生护生之法，在佛经中记载颇多，最早是出自于佛说《金光明经》：往昔佛为流水长者子的时候，见池水枯竭，成千上万条鱼被烈日曝晒将死。于是他禀告国王，并且请求国王借了二十头大象，用皮囊盛水，倾泻池中，救活了这些濒临死亡的鱼群。后又施予食物，为其说法皈依，持念宝髻佛的名号，诸鱼闻法后，后皆转生于忉利天。《药师经》中有云：“放生修福，令度苦厄，不遭众难。”故有些人遭受痛苦违缘时，若能行持放生之法，则可消灾解厄、逢凶化吉、遇难成祥。即便是一些病重不治的患者，若劝其放生，也会出现奇迹。

在宋徽宗宣和年间，有个很有钱的商人，叫杨序。在二十八岁的时候，梦见一位神人告诉他说：“你再过十天，就要死了。但是你能够救活一万条生命，可以免死。”杨序说：“在这短短的十天内，要救活一万条生命，恐不容易做满这数。”神人说：“佛经上说，鱼的卵，没经过盐腌的，就是经过三年，还可以孵化生出鱼来，你为什么不考虑考虑这个呢？”于是杨序就把神人的话用特别醒目的方式写在大路旁的墙壁上，让人都知道不要用盐腌鱼卵；还看见人杀鱼时，就讨取鱼卵，扔到江中。一个月后，他又梦见神人，说：“你已救活亿万生命，数目已经够了，你的寿命已经得到延长。”后活到九十岁才过世。

现代也有事实证明鱼子具有很强的生命力。比如一个刚挖的塘，就是下雨后积了雨水，没有其他河水、渠水灌入，过一段时间后发现里面居然会有小鱼。这种现象，就是以前土里保存下来的没有遭到盐腌过的水体中的鱼子，遇水复活、生长成鱼造成的。



潇洒行脚

蒋谱成

《禅林僧宝传》中，记载雪窦重显早年为求禅法而四方形脚，一次在行脚途中碰到好友曾会学士，于是就有了下面的故事。《禅林僧宝传·卷第十一》曰：

显与学士曾公会厚善。相值淮上。问显何之。曰将游钱塘绝西兴。登天台雁荡。曾公曰。灵隐天下胜处。珊禅师吾故人。以书荐显。显至灵隐。三年。陆沈众中。俄曾公奉使浙西。访显于灵隐。无识之者。时堂中僧千余。使吏检床历。物色求之。乃至曾公问。向所附书。显袖纳之曰。公意勤。然行脚人非督邮也（一本曰。然行脚人。于世无求。敢希荐达哉）。曾公大笑。珊公以是奇之。吴江翠峰虚席。举显出世。

这里说，雪窦碰到了好友曾会便相互问候，曾会问雪窦要到哪里去？雪窦告诉曾会说：“不一定，也许到钱塘，也许



到天台去看看。”曾会听说去那边，就建议说：“灵隐寺住持珊禅师与我交情不错，我写一封推荐信给你，到时候你交给他，他一定会关照你的。”可雪窦禅师到了灵隐寺，并没有找住持，也没有把信拿出来，而一直在大众中过了三年。想不到三年后曾会奉命出使浙江，特地到灵隐寺拜访老朋友珊禅师，顺便想探视雪窦禅师。可寺院里都不知道有这么一个人，曾会不相信，于是就亲自到云水僧所住的僧房里寻找，终于在一千多僧众中找到了雪窦。曾会就问雪窦说：“我曾给你的那封信呢？”雪窦从袖内掏出了三年前那封现已皱巴巴的



信，边交给曾会边笑着说：“你的好意我领了，可我不是邮差呵！我只是个一无所求的行脚僧，云游四处，随缘任运，到了这里有一个栖身处，我就十分满足了。”于是两人相视哈哈大笑。珊禅师也感到惊奇，如此奇人，在寺里三年竟毫无察觉。等到苏州翠峰寺缺住持时，珊禅师就举荐雪窦重显出任。

雪窦确实是个一无所求的奇人，奇就奇在有门路不进、有关系不拉、有捷径不走，还默默无闻，踏踏实实地从最底层干起。这要在今天，也许难以接受或不可理喻。但在古代，这确是事实。这只能说明，我们的禅宗祖师在求法的道路上，是严格地践行着证实悟的。

旧时的行脚，是出家人步行参禅的方式。《祖庭事苑》云：“行脚者，谓远离乡曲，脚行天下，脱情捐累，寻师访友，求法证悟也。”永嘉玄觉大师《证道歌》曰：“游江海，涉山川，寻师访道为参禅。”杜牧《大梦上人自庐峰回》诗云：“行脚寻常到寺稀，一枝藜杖一禅衣。”诗中刻画了一个行脚僧一杖一禅衣，一瓶一钵，风尘仆仆，行走在村道之上。这完全可以理解，旧时的社会，资信闭塞。只能通过相互走访，才能达到相互交流、相互研究、相互学习的目的。这种方式，佛家称行脚，儒家称游学。

纵观历代禅宗祖师，都有过行脚的实践和艰难。因此说，

行脚是禅门修行的重要方式。问题是行脚参禅有如雪窦这样潇洒一路、一无所求的也不多。记得清凉文益禅师行脚时也潇洒一路，连行脚要干什么都不知道。《五灯会元·清凉文益禅师》载：

后同绍修法进三人欲出岭，过地藏院，阻雪少憩。附炉次，藏问：“此行何之”。师曰：“行脚去。”藏曰：“作么生是行脚事？”师曰：“不知。”藏曰：“不知最亲切。”

文益行脚经过地藏院，碰到下雪，于是就拜访地藏罗汉桂琛禅师。他们在一块围炉烤火时，罗汉桂琛禅师问文益说：“你们这要到哪去？”文益禅师回答说：“行脚去。”桂琛又问：“那你为什么要行脚呢？”文益说：“不知道。”想不到桂琛禅师却说：“不知最亲切。”文益禅师也是心无挂碍，随缘四方，连行脚是为什么也不去想，只是为行脚而行脚，为参禅而参禅，没有一点功利目的，体现真正的禅者风范。可赵州从谏禅师八十岁还在行脚，他行脚是有目的，有计划的，正如宋朝张无尽描写赵州从谏行脚诗曰：

赵州八十犹行脚，只为心头未悄然；
及至归来无一事，始知空费草鞋钱。

这首诗是则著名的公案，据说有一位学僧问赵州从谏禅师说：“如果世界毁坏时，我们的肉身还会不会存在？”赵州禅师说：“随他去！”但赵州对自己的回答感到十分牵强，可又没有更合适的答案。因此就有“只为心头未悄然”的疑惑。所以就得出行脚，参究生从何来，死往何去？当他悟出了生命的自觉只在方寸之间，不劳苦苦寻觅，自性即佛。于是才发出“及至归来无一事，始知空费草鞋钱”的感叹。从赵州从谏禅师的行脚体会中我们知道，行脚确实能解决许多在寺院里解决不了的问题，因为禅存在于我们的周围，也存在于大自然中，当我们在寻师访友中，观古今之兴衰，览山川之形势，察四方之民俗，接上下之师友，自然而然地得到某些启发，触动思维而有所证悟，类似的记载历代都有，这进一步说明佛教要发展进步，就得进行广泛交流、进行宣传、进行弘法，就得实施行脚这一原始而实用的方法。行脚也有目的，行脚的目的就是参禅，就是寻师访友，但古代的禅宗祖师从来不被目的所困、所惑、所累，他们并没有把目的放在心上，总是潇洒行脚，随缘四方。

随着社会的发展和进步，交通和资讯也随之发达，古老的行脚似乎已经消失。真正体会行脚往往只能在古贤的各种记载中。不过今天各地集体举办禅修班时，会实行行脚体验。他们举行集体短途行脚，这完全是体验式行脚，但说明人们还没有忘却行脚。但我最欣赏、最崇拜、最感动的还是古大德们的那种潇洒行脚。



从《佛祖传心西天宗派要旨》 看指空和尚的禅法思想（上）

■ 李万进

佛教传入中国，是通过一系列印度来华高僧的传法和中土高僧前往印度求法而完成的。印度高僧来华传授佛法自魏晋南北朝始，至隋唐达到高峰，至宋代则是尾声。不过，到了元末明初，仍然有印度来华传授佛法的高僧。指空和尚就是其中的佼佼者。指空虽然是一位从印度来华传法的僧人，但是佛教自传入中土始，就开始了中国化的历程，即与中国文化相交融，并不断适应中国社会及中国的历史与风俗。指空来华传法时，已经是佛教中国化完成之后，指空完全知晓佛教

要在中国传播与发展，必须立足于中国的社会与国情。指空在峨眉山修道而有所成就之后，即以弘传禅法为己任。但是，与中国历代禅宗祖师的情形不同，指空是一个从印度来华的僧人，没有中国禅宗的师承法脉，于是指空以达摩来华传法，而成为中土禅宗初祖为由，自我树立了一个达摩之前之后的印度禅法传承的师资体系，把自己列入了这一禅法的传承体系之中，由此取得了禅门正宗的资格。因为“指空来华之时，中国禅宗已经由盛转衰，禅林禅僧问题多多，遭人诟病。一方面是禅宗一统天下的佛教大局，另一方面是禅宗内部的弊病丛生。前者要求指空把自己转变成为一个中国化的禅僧，以利其在中国行化；后者则要求指空与中国禅林保持距离，以免败亡于覆巢之下。因此，指空杜撰《西天传心西天宗派要旨》，具有一石二鸟的作用。就此而言，竟真以为印度确实别有一脉禅宗法统，指空乃其第一百零八代真传。不独闵渍、李穡深信不疑，即忽滑谷快天、许兴植等近世学人亦皆深信不疑，说明指空杜撰《西天传心西天宗派要旨》的两个目的达到十分圆满。”^[1]而纵观《西天传心西天宗派要旨》及序言，可以看出指空有着极强的法统意识，以此为



自己传授禅法寻得了一个法脉的依据。显然,指空和尚的这种师资传承的法统意识,与印度佛教理论相对而言关系不是那么密切,而是中国佛教宗派思想理论对指空思想的深远影响。这表明,指空和尚作为印度来华传法的最后一位高僧,身处中国佛教宗派已经形成的时代,必然要融入中国佛教宗派理论之中,才能够在传法中占得先机。同时,在指空的这一著作中,指空以偈语的形式,涉及到了佛教的般若中观理论及本来清净的佛心、佛性的心性论,这两大理论体系也是禅宗立宗弘法的重要内容,特别是六祖慧能将般若与佛性两大理论融为一体,以此作为其所传禅法的特质。指空所传佛法的这些理论,无不显示了指空与禅宗的不解之缘,这样就完全可以理解指空为什么要杜撰一个印度佛教禅门的传法系统,从这里完全可以看出指空自抬身价,以此作为其在华传授佛法的理论依据,这也就再次印证了印度佛教与中国佛教的异同,以及印度来华传法高僧遵循中国文化的传统。

一、指空禅法的峨眉之缘

指空作为一个在印度出生的佛教修行者,其修行的法门与传法的理论,固然与中国佛教有所不同。就禅法法门及禅法理论而言,指空和尚与中土禅宗的差异是显而易见的。在印度佛教的传承中,有禅法的修行及禅法理论的传授,却没有象中国那样专门形成一个宗派——禅宗,因此指空和尚要在中国传授其佛法及理论,必然要考虑到中国禅宗的存在。正是因为有了这种在中土传法背景的存在,指空和尚在来到中土之后开始了一些参访与修行的活动。据李穡撰写的《西天提纳薄陀尊者浮屠铭并序》的记载,指空和尚曾经到过峨眉山,“礼普贤像,坐禅三年。”在这一记载中,值得注意的是,指空和尚不仅到过峨眉山,礼拜过普贤菩萨的圣像,更为重要的是在峨眉山坐禅三年,于此有所证悟,从而在其后的传法中确立了融通中印禅法的理论体系。更为重要的是,指空和尚在峨眉山坐禅三年,已经接受了中国禅宗的一些禅法理论,并融入到其传法的体系中,体现出了会通中印佛学理论的倾向。于此而言,“指空习得中国禅法,峨眉山上‘坐禅三年’应是关键。在此三年中,指空应该系统修习了中国禅法,尽管《浮屠铭》中并无细述。是其离开峨眉山南

下后,俨然成为了一名中国禅僧,不独《狮山建正续寺碑记》称其为‘禅师’,其在《浮屠铭》中自述也称自己塑像所持棒为‘禅棒’。就此而言,说峨眉山坐禅是指空佛学的分水岭应该可以成立。其后,指空虽亦广参诸方,精进禅法,如至常德礼德山祖庭、至益阳礼白鹿祖庭、至庐山礼慧远祖庭,然对其影响均不及峨眉山坐禅之大。介于其间,指空行化云南的二十余年即是其中国禅学的内化与实践时期,并最终形成了自己的禅学特色。”“无论怎样,自峨眉山坐禅至云南行化,应是指空佛学经历中最为关键的一个阶段。”^[2]而在研究指空与峨眉山之缘的时候,还有一个细节值得注意,那就是“模仿中国禅僧的做法,下峨眉山后,指空亦有一条禅棒随身,这可以从《浮屠铭》中指空自述之‘吾闻无赖子以吾像禅棒掷之地,而不能举,悔谢,取安如故’获得证实。《颂禅棒》应该就是对此禅棒所作的诗偈。”^[3]指空流传于世的著作中,有《西天传心西天宗派要旨》一书,在此著作中指空杜撰了一个类似于中国禅宗法脉的体系,并把自己奉为西天的一百零八祖,指空之所以要杜撰这样一个类似于中国禅宗的法脉体系,说明指空已经意识到要在中土传授其佛法,必须与中国佛教相适应,从而确立了会通与圆融中印佛学的理论思路。从这一点上看,指空在峨眉山坐禅三年不仅在佛法的修习上有

[1] 段玉明:《指空——最后一位来华的印度高僧》,第139页,成都,巴蜀书社2007年。

[2] 同上,第211页。

[3] 同上,第139页。



所精进，并有所参悟，更为重要的是指空通过峨眉山三年的禅修，完全确立了援引中国禅宗入其传法体系的思路，由此可以看出峨眉山的三年禅修奠定了指空禅法理论的基本格局。

二、师资传承

与中国禅宗各派的判教思想，及禅门各宗自我确立的法脉传承一样，指空十分清楚，他这样一个来自印度的僧人，要在中土传授禅法，那么必须有一个自我的师资法脉的传承体系。但是，由于指空出家与拜师修行皆在印度，印度佛教本身没有中国禅宗的师资传承，中国禅宗的那套法脉体系完全是中土自我的理论及佛法的传承系统，指空若是要从中土去追述师资与法脉的传承，显然是无法令信众信服的。于是，指空完全抛开了中土禅门的师资与法脉的传承系统，而是从达摩入手，往前追述印度的禅法传承的体系，往后也是追述禅法在印度的传承体系，从而把自己确定为西天禅法的一百零八代的传承正宗，于此与中土禅门分庭抗礼，显示出其传授禅法的不俗身份：

昔我佛之所以出现于世者，只为一切众生不知自有如来智慧德相，枉受诸苦，故欲令舍妄归真，明见本来面目而已。佛虽然示灭已久，其法尚存于世，曰禅曰教。禅是佛心，教是佛语。然依禅而有说，则禅亦教也；依教而思修，则教亦禅也。欲绍佛而

度生者，但应来机之所适，其于语默何择焉？虽然佛有四十九年之说，法无不具，而别开传心一路，期至于后佛者，谓教以语言文字而行，故言或差讹，字或脱误，则佛之正意有时而失。传心者，如燃灯续焰，前后无别，古今一如。故去圣虽远，佛心常在。依佛心而说有，即言是佛言也。此所以禅法之为无上乘宗者欤！今于指空和尚堂下，得见和尚《禅要录》，俱载毗婆尸佛已来七世七佛、迦叶已来一百七祖传心偈，如明珠在贯。又继之以和尚所说无生之理并禅门要诀，若有眼者见之，即不复将佛觅佛矣。然如意宝珠，非轮王不能两宝。虽古佛诸祖之心，历历汝观镜中之象，若无希有法王，安知胜功德之出其中耶！今我师之所以不舍禅，不舍教，度生利物，于此可见也。^[4]

从这里可以看出，在指空所确立的禅法传承体系中，其开始之源头在于世尊创教。固然从中土禅宗的传法系统而论，所谓世尊拈花微笑授法与迦叶尊者，就此开启了以心传心、心心相印的妙法之门。而指空也是从世尊创教之机缘出发而论传承的，“昔我佛之所以出现于世者，只为一切众生不知自有如来智慧德相，枉受诸苦，故欲令舍妄归真，明见本来面目而已”，也就是说世尊创教之目的在于弘法度生，使得众生明了“自有如来智慧德相”及“明见本来面目而已”。但是世尊住世不过几十年而已，世尊灭度之后，佛法之传承就有了一些变化，于是“佛虽然示灭已久，其法尚存于世，曰禅曰教。禅是佛心，教是佛语。然依禅而有说，则禅亦教也；依教而思修，则教亦禅也。欲绍佛而度生者，但应来机之所适，其于语默何择焉”。在指空的法统观念中，世尊流传于世的法就是禅与教，所谓“禅是佛心，教是佛语”，但是禅与教却不是相分离而无关联的，禅是梵语禅那的简称，而翻译为汉语就是思维修，即佛教主张的学修合一，所以说从思维修出发而论禅与教是合一的；同理，依于教理而进行思维修，从这一角度而论也是禅与教合一的。指空所传禅法的核心在于应机而对，这其实就是中国禅宗的机锋与棒喝，由此，指空的禅法理论主张的也是超言绝象、不可言说、不可思议的禅门心法。而这种禅门的传心法门，在指空的理论体系中被认为是“虽然佛有四十九年之说，法无不具，而别开传心一路”。在这一点上指空认同了中国禅宗自我确立的传心妙法为最高境界的论断，并进一步认为“传心者，如燃灯续焰，前后无别，古今一如。故去圣虽远，佛心常在。依佛心而说有，即言是佛言也。此所以禅法之为无上乘宗者欤”，由此可见指空虽然来自印度，但是他已经承认了中土禅宗的判教思想，以禅门传心妙法作为了佛教理论中的最高阶段。不过指空的传心妙法却没有认同六祖慧能、马祖道一等中土禅宗的祖师所传承的禅法，而是自我确立了一个印度传心妙法的禅法师承体系，特别值得注意的是，指空于中土禅宗初祖达摩之后确立了另一个与他自己有关的



印度禅法师承系统：

师本西竺摩揭陀国王第三子也，其种姓世系与我佛同。《佛本行集经》云：“劫初有王曰大众平章，子孙相承，至师子颊王，凡十六万九千五百四十王也。是王三十八世祖已上，皆是转轮圣王也。”师子颊王有四子：一曰净饭，二曰白饭，三曰斛饭，四曰甘露饭。净饭王是我佛之父王，斛饭王是和尚之远祖也。师于八岁出家，年至二十，学穷三藏，乃至旁涉九十六种之道而辨其邪正。然后禅佛险难，至天竺吉祥山普明尊者住处，密传心印，为西天第一百八祖矣。观其源派，自迦叶至二十二祖摩拏罗尊者，传其心者有二：一曰鹤勒那尊者，传至菩提达摩；二曰左陀瞿那尊者，传至第一百七祖三曼多毗提尊者，是则吉祥山普明尊者也。师既传衣，即以道眼普观四方，知东方有可化之机，决意向东，人始号指空和尚。师本梵名提那薄陀尊者，此云禅贤也。师以大悲为杖，不以苦行为难；以道力为食，不以辟谷为艰。行非人可经之地，跋涉十万八千余里。……于是，自王亲戚里、公卿大夫、士、庶人乃至愚夫愚妇，争先云集于戒场，日以千记。凡得闻一言一话者，如得无价珠宝而归。虽或但望扬眉动目者，亦如渴饮甘露者焉。嗜酒肉者断酒肉，好巫者绝巫，至有弃富贵如敝屣，视身命如浮沤，贪竞之风渐息，骄淫之俗稍变。又当大旱，师乃一念兴悲，即致两暘顺适，荒年化为丰年。若非大悲菩萨乘宿愿力而来化者，孰能如是哉！^[4]

从这些关于指空身世、求法、行化的经历中，完全可以看出，指空及其门人弟子是在有意识地打造指空所传禅法的印度师承体系，特别是谈到了指空远祖与世尊的亲戚关系，这为指空所传禅法的地位增加了重量级的砝码。值得注意的是，指空门人谈到的达摩祖师之后的印度禅法师承的体系，“至天竺吉祥山普明尊者住处，密传心印，为西天第一百八祖矣。观其源派，自迦叶至二十二祖摩拏罗尊者，传其心者有二：一曰鹤勒那尊者，传至菩提达摩；二曰左陀瞿那尊者，传至第一百七祖三曼多毗提尊者，是则吉祥山普明尊者也”，因为达摩祖师之前的印度师资传承是中土禅门认可的，但是中土禅宗的传法体系中皆认为，自达摩祖师东来弘法、一苇渡江、面壁九年、印证了二祖慧可之后，印度的禅法传承就没有了，而是中土禅门祖师真正传承了达摩祖师的真传。但是，指空的传法传承谱系中，

却认为与达摩祖师的师父同时代还有一位印度的祖师，名为左陀瞿那尊者，最后这一法系传至了一百零八代的祖师即指空本人。显然，指空在这里是自抬身价，为在中土传授自己的禅法寻得一个法统理论上的依据，以此区别于中土禅宗，而别开一宗。从指空门人弟子的记载中可以看到，专门谈及了指空的无生禅法理论，这也是指空禅法的一个特点：

原夫无生妙理，今古越于凡圣；解脱玄微，枝派续于修证。穷通本末，别究宗源。显示大道之根基，分别无生之义理。使觉观湛然，而离思修证；俾本源寂静，而性空忘。绍隆佛种，宣示正道。是以千圣无传，诸祖未说，即斯道也，即斯理也。且以修求而得者，违大道也。若以证悟而成者，违大道也。是教六师不能，神盛三门无以立。悟妙法深幽，而穷子不覩于父王；念思离绝，而迷人周究于常轻。是故超出于古今诸圣之外，所以独还于父母未生之前。思求方便，违别性心，深明入位之阶梯，穷示发机之要旨；一身佛法，广舌神通，不教三子之轮回，免使四生之沉堕。以道修之，亦莫离于修证二门；以法语之，亦不别于思念一相。然色相尽空，而未子寂然之性；且性体俱忘，而不生染著之心。动静一源，色空无异；解脱三门，无生一法。静居自在，不得自在，而念自在，小解脱也。对境自在，莫穷自在，而乐自在，中解脱也。

[4] 《〈西天传心西天宗派要旨〉序》，转移自段玉明：《指空——最后一位来华的印度高僧》，第200页。

[5] 《〈西天传心西天宗派要旨〉序》，转移自段玉明：《指空——最后一位来华的印度高僧》，第200—201页。



器尘之自在，永处自在，寂然自在，大解脱也。^[6]

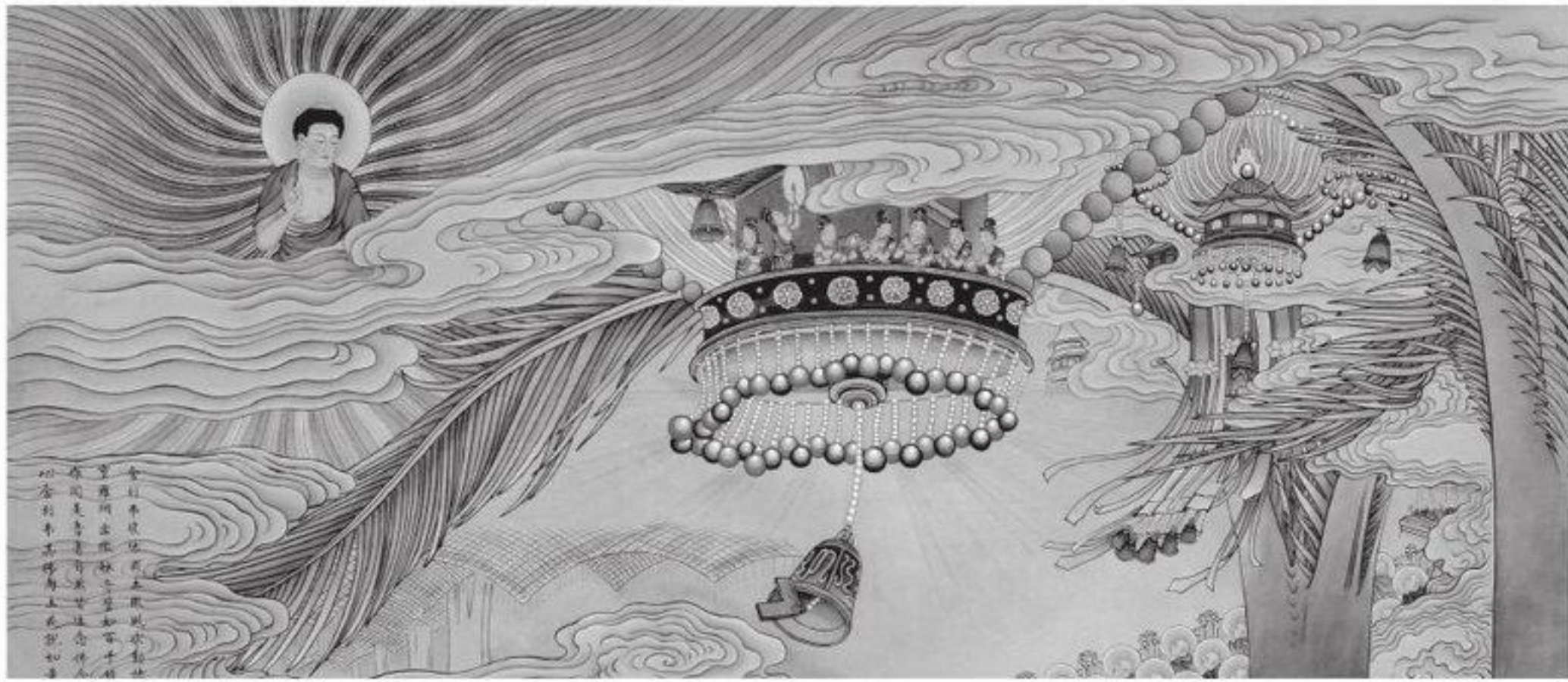
从指空所传禅观法门而言，“无生”是契入其妙法的关键，其意义在于“显示大道之根基，分别无生之义理”，由此可见无生的重要性。不过只是认识到了无生的重要性还不行，具体到修证而言则是“使觉观湛然，而离思修证；俾本源寂静，而性空忘”，这也就是说禅观法门的要旨在于修行者的亲身体证，而不是仅仅满足于思维，不在于知道性空的佛教义理。所以指空一再强调“绍隆佛种，宣示正道。是以千圣无传，诸祖未说，即斯道也，即斯理也”，从这里可以看出禅宗理论对于指空的影响，禅门妙法的最高境界其实是不可思议与不可言说的，这就是心心相印、以心传心的禅门妙法，这就要求参禅者以悟为主，而不是去依样画瓢，这就是指空所说的“以修求而得者，违大道也。若以证悟而成者，违大道也”。那么真正的悟道境界是什么，指空认为是“是故超出于古今诸圣之外，所以独还于父母未生之前”，这个“独还于父母未生之前”是中国禅宗公案中不时出现的，即要求参禅者去参悟父母未生我之前的本来面目是什么，显然指空在这里化用了禅门的这则公案。一旦体悟到了禅门妙法之后，自然是获得了无上智慧，就能够“思求方便，违别性心，深明入位之阶梯，穷示发机之要旨；一身佛法，广舌神通，不教三子之轮回，免使四生之沉堕”，这是成佛而脱离轮回之苦的境界。对于这种境界的描述，指空认为是“动静同源，色空无异；解脱三门，无生一法。静居自在，不得自在，而念自在，小解脱也。对境自在，莫穷

自在，而乐自在，中解脱也。器尘之自在，永处自在，寂然自在，大解脱也”，关于这种解脱境界的描述，已经融入了许多中国佛教理论体系的内容，并以“动静同源”显示了中国道家境界的影响。不过指空在论述其对于解脱境界的描述时，提出了小解脱、中解脱、大解脱三个层次，这虽然是自我禅法理论的创新，却也有着中国佛教禅宗所言的阶级、层次等内容的痕迹，只是对于三个解脱层次的论述，体现了指空自身修习禅定的体悟，以及由自我对于禅观体悟的体验，而上升到理论层次的特质，这之中也体现出了指空融通中印禅观理论的思路。

(待续)

[6] 《〈提那薄陀尊者指空禅师顿入无生大解脱法门指要〉序》，同上，第211页。





试论南岳慧思的 “般若性空”与“涅槃佛性”

■ 肖自强

南北朝时期“般若性空”与“涅槃佛性”思想经过东晋以来的弘传，已然成为此时佛教界的思想基础之一，并成为一种“共识”。但是这种“共识”具体到某个佛教徒的思想中是个什么样的存在状态？他们是怎么将这种共识圆融到自己的思想体系之中？本文试图以慧思大师为例，对大师思想中的“般若性空”与“涅槃佛性”思想进行分疏，以考察一种成为共识的思想观念对一个在佛教界有重要创见的大师思想中的存在状态。

一、南北朝佛学嬗变下的慧思及其佛学

佛法自汉明帝时传入汉地，至慧思的时代，已经经过了五个多世纪。在这段历程中，佛教的教义、修行方法、僧团组织等都不断发展和演变着，体现出强大的生命力和创造力。在义理上，随着印度经典的不断翻译引进，汉地僧人们经历了从“六家七宗”的般若学到罗什大师的“中道实相”学说的洗礼，对佛陀的说教有了更深刻的认识，汉地僧人们开始有自己的义学著述。在修行方面，禅修和净土都得到进一步的弘传。

在南北朝时期，随着印度和西域的各种经典持续引进以及汉地僧

人蓬勃创造力的彰显，中国佛教发生着深刻的变化。其中最突出的特点是佛教学派的形成，学派的出现首先是基于前期佛教理论的引入和深化，同时各个学派又相互激荡，进一步促进了对佛教义理的理解，为隋唐宗派佛教的形成奠定了基础。

当时盛行的主要有弘扬涅槃佛性的涅槃学派，讲授罗什大师所译《成实论》的成实学派，讲授毗昙类经典的毗昙学派以及摄论学派、地论学派等。这些学派的流行，反映了佛教义学在这个时期的新转变，即在对罗什所传龙树空观的基础上讨论个人成佛问题。此时，中国佛教的主流



话题由对“诸法性空”的认识转向对“佛性实有”以及成佛的可能性的讨论上。南北朝佛教的转变反应在文本上则表现为侧重讲佛性实有的《涅槃经》和《法华经》的流行；在修行方面，则表现为逐渐出现以《楞伽经》为代表的新的上乘禅观思想和慧文禅师的“一心三观”等偏重义理的新禅观的出现。

南岳慧思生于梁武帝天监14年（公元515年），成长于南北朝佛教各家师说盛行的时代，使得他能够吸取各家学说，以资利用。在这个时期，佛教出现诸多新的动向，大师都能参与其中，如《法华经》的流行，慧思多次诵读此经，并由法华而证得法华三昧，并著有《法华安乐行义》。对于佛性问题，慧思也有深刻的见解。在《诸法无净三昧法门》中，指出“空即涅槃，涅槃即空”。面对佛教界的种种状况，慧思具有深刻

的忧患意识，以“末法思想”来警惕世人、勉励自己。在把握佛学新动向的同时，慧思仍然坚持对般若性空的探讨，在其生命历程中，般若经的讲授贯穿其始终^[1]。在此同时，慧思并没有放弃对涅槃佛性的关照，他的涅槃思想与般若思想构成其思想世界中的两个重要方面。

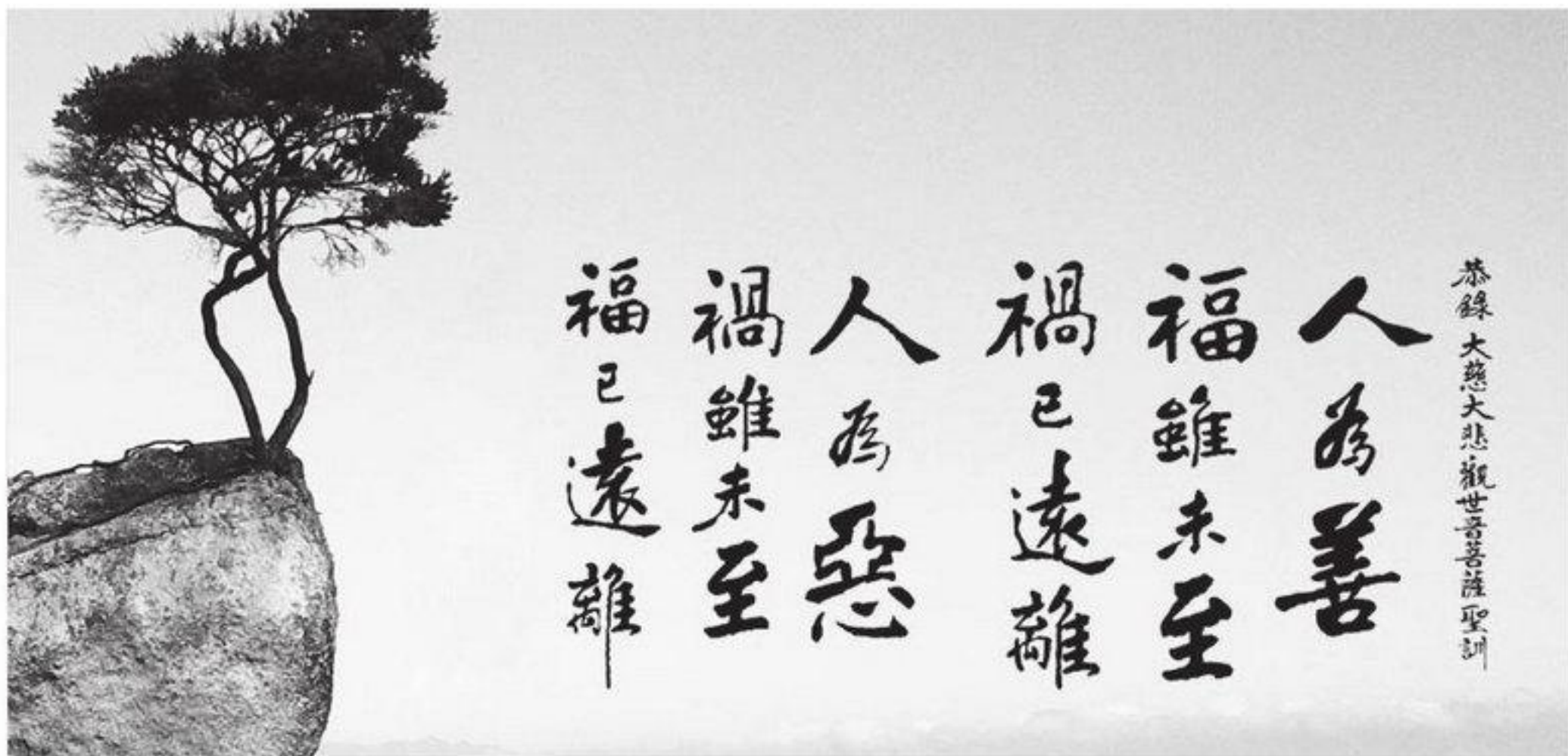
二、慧思大师的般若性空思想

般若性空是罗什大师所传的大乘佛教真谛，被称为“诸佛之母”，对般若性空的领悟是佛教信徒解脱成佛的基础。自东晋罗什大师将此学介绍到汉地，般若性空之学到南北朝的时代已经能够为汉地僧人所理解。在慧思的思想世界中，般若类经典是大师经常讲授的经典之一，已经成为他思想中的有机组成部分。慧思的般若性空思想，首先表现在其对人法两空的见解上，如在《法华安乐行义》中，慧思在面对何为常，何为不生的问题时，即是采用般若之空观来应对：

问曰：云何名常故不流。答曰：眼常故，名为不流。云何名常。无生故常。问曰：云何无生。答曰：眼不生故。何以故。眼见色时，及观眼原，求眼不得，即无情识，亦无有色。眼界空故，即无断常，亦非中道。眼界即是诸佛法界，觉知此眼，无始无来处，亦无无始，犹若虚空，非三世摄。^[2]

慧思首先提出眼不生色，色法是不生不灭的，不生不灭也就没有所谓的断、常、流变。仍然再引用《般若经》中，无生无灭之法，以说明眼界所见即空，空即是佛之真如。

如《般若经》中，昙无竭菩萨语萨陀波仑言：善男子，空法不来不去，空法即是佛。无生法无来无去，无生法即是佛。无灭法无来无去，



无灭法即是佛。是故当知，眼界空故，空者即是常。眼空常故，眼即是佛。眼无贪爱，爱者即是流，流者即是生。眼无贪爱，即无流动。若无流动，即无有生。眼不生故，无来无去，无生即是佛。眼既无生，即无有灭，灭者名为尽。眼既无灭，当知无尽。眼既非尽，无来无去，亦无住处，眼无尽即是佛。菩萨以是金刚智慧，知诸法如，无生无尽。眼等诸法如，即是佛故，名如来金刚之身。^[1]

慧思通过《般若经》说明，法之不生不灭，不来不去，眼界所见之法即是不来不去，不生不灭。这种不生不灭、不来不去之真性即是般若之智慧所能照察。般若所照察的真性即是万法性空之中道空观，这种空的状态即是“常”。而佛之实相，即是在这种“常”中体现出来。所以“无生法无来无去，无生法即是佛”“眼空常故，眼即是佛”。

在面对“未念心”、“欲念心”之生灭相续问题时，慧思大师同样运用般若性空的思想对这两者进行了仔细的分梳。

问曰：未念心灭，欲念心生。未念心不灭，欲念心生。答曰：未念心灭竟，欲念心生。

在这里，问者首选提出是未念心没之后，欲念心才生，还是未念心没有灭尽，欲念心已经产生，答者提出是未念心灭尽之后，欲念心才产生。于此，难者提出异议，认为如果是未念心灭尽，也就是心灭尽，欲念心从何而生？因此，难者指出，未念心灭，欲念心生，是不符合般若中观的，没有掌握般若性空之真谛，是外道所见。

汝若未念心灭，欲念心生，是事不然。何以故。未念心既灭，名为断尽者，名为死灭。若未念心尽灭，以欲念心自生者，便是两心各不相知。心不能自知心，如指不自触指，心亦如是。汝若一心，即无前后，复堕常中。汝若二心，生灭各异，复堕断中。未念念心，常亦无此理，断亦无此理。欲念心亦然。^[2]

慧思指出，若说“未念心灭竟，欲念心生”，则陷入“断”中，即有“二心”，若说“未念心灭，欲念心生”，则陷入“常”中，如此则是陷入外道所见，与大乘之中道观不合。慧思大师对“未念心”“欲念心”生灭问题的阐述，是与天台“一心三观”教义相合的。

慧思通过对发生生灭、断常的分梳，从而显现出万法性空之般若真谛。般若性空在其思想中有着基础性的地位；由此，也反映出当时汉地佛教界对般若思想已经运用自如。但是，般若虽然是“诸佛之母”，他并不是终极的目标，般若智慧只是到达彼岸的工具和桥梁，解脱成佛才是目的。因此，汉地佛教主流由此转向对涅槃佛性、修行法门的探讨。而这两者又是息息相关的。同样，慧思大师对于涅槃佛性也深有探讨。

三、慧思的涅槃佛性思想

佛教修行的最终目的是为了从生死轮回中解脱，达到涅槃寂静之境界。佛性，即是佛陀之真性，也是众生解脱涅槃之真性。佛性是什么，众生是否都具有佛性，是否都能成佛；佛性是本觉还是始觉，都是南北朝汉地佛教讨论的中心问题之一。慧思对佛性问题的看法，与当时流行的佛性学说一致，并且以此为基础对禅定思想多有创发。

慧思在《随自意三昧》中提到佛性这个词，他在文中指出：“初心菩萨用二种识：二者名为藏识，湛然不变，西国云阿梨耶识，此土名为佛性，亦名自性清静藏，亦名如来藏。若就随事，名智慧性。^[5]”慧思认为，“佛性”“阿梨耶识”“自性清静心”“如来藏”，是佛陀在不同情况下的不同说法，其说的都是同一个东西，即众生所能够成佛的根本，众生成佛之所依。慧思在《诸法无尽三昧法

[1] 王晴微在《慧思禅观体系中的般若观心法门——以慧思传记及其著作中对《摩诃般若波罗密经之引用及诠释为中心》》（《法鼓佛学学报》）一文中对慧思之生命历程以及其般若与禅观之关系做了精彩阐述。

[2] 《法华安乐行义》，《大正藏》第46册。

[3] 《法华安乐行义》，《大正藏》第46册。

[4] 《随自意三昧～行威仪品第一》，《卍续藏》第55册。

[5] 《随自意三昧～坐威仪品第二》，《卍续藏》第55册。



门》(卷上)中进一步指出：“身本者，如来藏也，亦名自性清净心，是名真实心。不在内，不在外，不在中间，不断不常，亦非中道，无名无字无相貌，无自无他，无生无灭，无来无去，无住处，无愚无智，无缚无解，生死涅槃无一二，无前无后无中间，从昔已来无名字。”^[6]佛性，即如来藏自性清净心，慧思大师运用般若学有无双遣之方法，将一个世俗言语无法准确表述的佛之真性表现出来，即一个无生灭，无内外，无愚智的涅槃境界，这正是众生所需要到达的彼岸，而这个彼岸又是众生所具有的，只是多被无明杂染，不得清净。众生之解脱，正是要通过般若之智慧，破除无明，认识到这种佛之真性，驱除杂染，取得涅槃之性。众生既然具足佛性，为何没有成佛？慧思认为，众生因妄心妄念而泯灭了佛性。“一切众生具足法身藏，与佛一无异。如《佛藏经》中说：三十二相、八十种好，湛然清净。众生但以乱心惑障，六情暗浊，法身不现。如镜尘垢，面像不现。”^[7]从根本上来说，众生与佛是没有差别的。因为众生具足法身，具足佛性。众生之佛性之所以不能显现，是因为“乱心惑障，六情暗浊”，就像是蒙了灰尘的镜子，泯灭了清净之性。所以慧思认为必须勤修禅定，净化各种障惑，使得法身显现。由此可知，慧思融合“众生”“心性”“阿梨耶识”等为正因佛性，以此作为成佛之理。在这个问题上，有将佛性转向传统心性论讨论的趋势，这也是汉传佛教转向的大趋势之一。

慧思认为，涅槃佛性，是众生成佛的终极目的，但是佛性自在身中，是众生所具足，不假外求；只是因为众生为无明所困，妄识所染，不能认识自身所具有之佛性。因此，需要通过般若智慧和精勤禅定来参悟，以破除妄执，达到涅槃境界，修得正果。在慧思大师的思想世界中，般若性空与涅槃佛性是不可两分的。

四、慧思大师之般若性空与涅槃佛性之关系

般若性空与涅槃佛性，在表面上看来两者是相互矛盾的，即讲性空，又何来佛性？而这正是佛陀说教最胜义之处，般若性空与涅槃佛性是佛陀说法不同面向的问题。“空”并不是无，在“般若性空”暗含了涅槃佛性的指向。当然“佛性”也是假名，但在这假名背后所蕴含的真性，如如之相是应该体悟的。能证得这个如如之相，即是获得解脱，进入涅槃之境界。我们可以看到，在慧思的思想中，般若性空与涅槃佛性的交涉，主要表现在两方面，一是以般若性空之智慧的论证佛性之有，二是通过禅修思想将两者贯通起来，以般若之智和禅定修行证的涅槃之果，般若被称为“诸佛之母”，在慧思这里也得到新的诠释。

慧思在《诸法无净三昧法门》(卷上)中，指出般若性空与涅槃佛性之关系：“空即是涅槃，涅槃即是空”。他从禅定观想的修行法门出

发，探讨在定中所得之相，指出定中所见诸相之真性，是为空，即空即涅槃，从而达到涅槃之境界。

“观色如，受想行识如，深观五阴，如如性故，即无烦恼可断，亦无解脱涅槃可证。何以故。色即是空，空即是色。受想行识即是空，空即是受想行识。空即是涅槃，涅槃即是空。烦恼即是空，空即是烦恼。智慧即是空，空即是智慧”^[8]

能见空性，即能得见涅槃。般若空性与涅槃是不即不离之关系。慧思在《随自意三昧·行威仪品》中，进一步用般若性空之智慧来说明众生涅槃之境界。

问曰：汝向者说无始空破众生，无始空者，既是性空，诸法若性自空，即无有和合，云何有众生可破。答曰：是假名和合，虚妄颠倒，非是实众生。实众生者，名为心性。夫心性者，无有生死，亦无解脱，一切众生无始来受。故倒观本源，无始亦空。无始空者，是名性空。性空者，是真实众生。真实众生，无有生死。众生若能解，即是无生智。尔时，生死即是涅槃，更不别有涅槃之法。是故佛言：众生涅槃，本自有之，非适今也。以是义故。^[9]

面对问者对众生性空之疑问，慧思指出，所谓众生，是“假名和合”；并不是真实的众生，真实的众生是为“心性”，而心性是不能用生死真切来言说的。众生之心性无生无死，无始来受，而这即是性空，性空是众生之相，



能够观的性空,即是获得涅槃之境。性空即涅槃,所以,涅槃是众人本来就具有的。慧思大师通过对众生性空的分梳,指出通向般若之途即是涅槃之境,性空即是涅槃。

禅观思想是慧思的核心思想,慧思是汉地禅法由小乘向大乘转变的关键人物之一,在汉地禅史中占有重要的地位。慧思禅法,主张教行并重,定慧双修;在其修行实践中,也有半日讲教,半日禅定之说法。般若思想在慧思大师思想中之地位,前文已有所述及。证得涅槃,是佛教禅修的最终目的。慧思大师通过禅观,将两者统一起来。

复次,欲坐禅时,应先观身本。身本者,如来藏也,亦名自性清净心,是名真实心。不在内,不在外,不在中间,不断不常,亦非中道,无名无字无相貌,无自无他,无生无灭,无来无去,无住处,无愚无智,无缚无解,生死涅槃无一二,无前无后无中间,从昔已来无名字,如是观察真身竟。^[6]

慧思认为在坐禅时,所观之对象即是佛性,自性清净心,也就是涅槃之相。观涅槃之相因有般若性空之智,能够认识到如来藏不内不外,不常不断。无般若之智,则会坠入外道或者小乘之途,最终不得解脱。

在《诸法无诤三昧法门》(卷上)中,慧思在阐述奢摩他地,欲界金刚定中,在此用般若性空之理,阐述所观之诸法之

空,即是涅槃之境。

九想舍摩他,欲界金刚定,能破五欲如缚贼。十想毗婆舍那,欲界未到地金刚智,能观五阴,毕究竟想,不能更生,得尽智无生智,断一切烦恼。如意利刀,斩断贼头。观色如,受想行识如,深观五阴,如如性故,即无烦恼可断,亦无解脱涅槃可证。何以故。色即是空,空即是色。受想行识即是空,空即是受想行识。空即是涅槃,涅槃即是空。^[11]

欲界金刚定之相,是能破无欲束缚。在此定中,须得有无尽智,观诸色之真性,观诸法之性空,从空而有的涅槃之境界。在慧思的思想中,禅定并不是枯木禅,并不是如死灰,而是在运用般若之智,超越死灰状态,证得涅槃。在这种禅定中,般若性空之智显然不可或缺。

五、总结

南岳慧思上承慧文禅师,下启智者大师,在修行禅法、教学等方面对智者大师有着深刻的影响,对天台宗教义的发展有重要作用。本文梳理了慧思思想世界中的般若性空与涅槃佛性思想,认为作为“诸佛之母”的般若思想同样在慧思大师的思想中有着基础性的作用,慧思一生弘扬法华的同时多次讲授般若类经典。这也是慧思能够建立大乘禅观之基础。涅槃佛性,是佛教徒修行的最终目的,慧思大师将其融入到自己的禅观体系中,促进了汉地禅观向大乘禅观的转变。

(作者系南京大学中国思想家研究中心研究生)

[6] 《诸法无尽法门》,《大正藏》第46册。

[7] 《法华安乐行义》,《大正藏》第46册。

[8] 《诸法无尽法门》,《大正藏》第46册。

[9] 《随自意三昧~行威仪品第一》,《卍续藏》第55册。

[10] 《诸法无尽法门》,《大正藏》第46册。

[11] 《诸法无尽法门》,《大正藏》第46册。



禅诗赏析（一）

■ 陈钟道

对语言和文字来说，禅是一项奢侈品，因为它绝缘于人类智性所能给出的每一个愚蠢定义。

对现实生活来说，世俗的尽头只是禅修的开始，它的芳菲始盛于人间春褪的四月。

对想要接近和了解禅的人来说，它的形式多变而狂野，怪异之余还蕴含着科学实证和辩证法的光辉。它需要同脉动、同共鸣的心灵特质，否则你会混淆月亮和指出月亮的手指。它是意识领域的精盐，需要你有极其敏感的内在味觉。

对传承的依据或权杖来说，禅是最罕见、最不可视的精神延续。那是心对心的非凡碰触。真正的师父绝非一具肉体，真正的衣钵绝非一衣一钵，它的内涵可以永生在日久弥新的不同形式里。

禅诗一：

蚊子透窗偈

为爱寻光纸上钻，不能透处几多难。
忽然撞着来时路，始觉平生被眼瞒！

——北宋·白云守端禅师

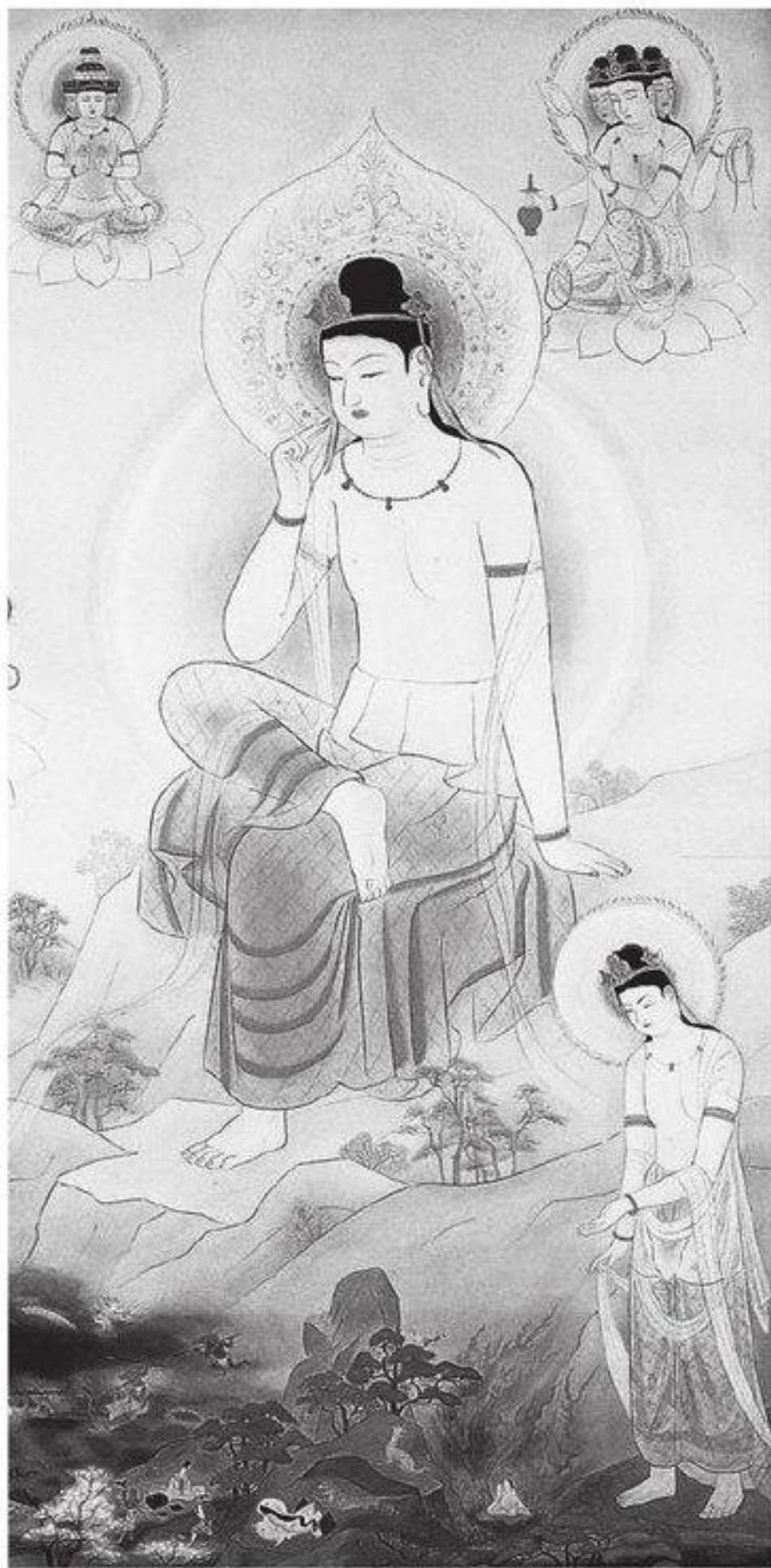
这首诗跃动着一股灵气、一种可爱，它说出了开悟者在追寻真理时所经历的整个心路历程。

“为爱寻光纸上钻，不能透处几多难。”

因为各种机缘巧合，蚊虫陷入了一个困境。这个困境的产生不是因为它不够努力而是因为它没有了解努力应当付诸于何处。它对探索的方向有一种智性上的盲知。所以，虽然它在隐隐透光的纸上看到了走向光明的希望，并竭尽所能地在这个途径上寻求着出路，但阻拦梦想的这张纸对它来说过于厚重。在这个无法穿越的现实面前，它感到一种心理上的挫败感和罪咎，失败的阴影日益弥散。因此，这种努力不成、反顾其身的结果对它来说是一个巨大的心理生理双重负担。

“忽然撞着来时路，始觉平生被眼瞒！”

但很幸运地，偶然（当然是看似偶然）间，它看到了一条似曾相识



的路径，那条路径的两旁，风景正是当初一路随它而来的熟悉旧迹。因此，沿着撤退的轨迹，它看到了开悟的光明从梦想转为现实。同时，当它成功地腾越而出并拥有了超逸心境时，它才猛然



感悟到成道的障碍并非来自于外在，那是一个调整努力方向和往内倾注后自然而然即会呈现的无为结果。

撞：这个“撞”字意味着禅师们在悟道时往往伴有偶然情况的发生，比如水桶掉落、锄草崩在石头上、一片落叶在眼前飞过等。因为这些事情的发生完全是计划之外，超出了禅者当时所能预想的期待，由此给了他们特别惊异和震撼的感觉。而那个感觉以点带面地铺开了整个被隐藏的禅境画卷。所以，回想这个情景时，禅师似乎都用“撞”的感觉来形容，以此暗示它们是非意志控制之下的随机事件。在它的影响下，既有的概念和理论不再像密不透风的网罩围绕着他，他间歇性地体验了一下脱网金鳞的畅快和无拘。当然，他也有机会借此全然突破。那就好像当内心闪耀起一个个光点时，禅者通过纯然性的无为觉知成功地将这些光点串联成开悟一样，他那黑暗的整个内在借“撞”的转机映彻天地、亮透云霄。

来时路：一个人，生于自然，死于自然。道赋予了他形体，也收回那个躯壳。从哪来，回哪去，那是一个完整生命之圆。对禅来说，起点即是终点，生命的起源也是死亡的开始，每一个呼伴随着每一个吸，以前的路即是将来的路。

“始觉平生被眼瞞”：眼前的事物缤纷多姿、绚烂夺目，抢占了所有的注意力。在世务的纠缠

下，渐渐地，我们忘了自省，忘了反思，忘了内在，忘了道。等回头明志大悟一番时，才感叹曾经被世俗所困、所迷、所惑的幼稚和愚昧。比如，当你在思维的海洋中畅游时，你会对身边的真实不敏感。特别是在时间的认知上，你会发现清醒时和脑子疯狂飞奔时完全有不一样的时间长度。当你清醒时，五分钟就是五分钟，但当你陷入沉思、睁着眼睛陷入迷蒙时，一个小时和五分钟没什么区别。因为你麻痹了对那个时间段的敏感度，所有的精力耗费在思维的机械运动里。

总之，一个“推”才能打开的门，用使尽吃奶力气的“拉”是无法奏效的，而且了悟“推”的要领也不是纯用力气之后必然能产生的智性结果。与此类似的，禅的所谓成就也只是一种识别而不是达成。因为禅认为，人人早已具足这份智慧，只是因为世俗杂念的纷纷扰扰才导致了愚昧的出现和大面积覆盖。所以，在人出发寻找智慧之前，它早已亿兆年前地存在于你的脚下。这就是“今天出发，昨天到达”的含义，也是“不许夜行，天亮须到”的暗示。对禅来说，回头自寻、不假外求是整个旅程走向开悟的关键，因为所有你所梦想的都已完整和全然性地存在于那，努力和意志并非唯一出路。由此推而广之，人生重要的不仅仅是直接渠道上的努力，他更需要清晰的觉知以及准确的方向。

禅诗二：

欲得安身处

欲得安身处，寒山可长保。
微风吹幽松，近听声愈好。
下有斑白人，喃喃读黄老。
十年归不得，忘却来时道。

——唐·寒山

一旦你尝试着为禅师做一个系列性的区分，寒山永远是需要被另列一章的人物。因为他是一个无法归类，无法标签化，无法被定义的怪异隐士。他既不是和尚，也不是道士，他就是他自己。不过，他身上所流露出的超逸、奇特，诗文所呈现出的不羁、洒脱，同时他对整个禅隐生涯的全然投入，都值得我们细细品位。这里，我们选取寒山众多作品中颇有趣味的一首来进行解读和赏析。

欲得安身处，寒山可长保。

可以使你作出归宿和隐遁决定的，是寒山，它的美丽值得你寄情其中。不过，可以使你永生而不死的，是寒山的禅境修为，他的深刻值得你用一生来参究。因此，这里的寒山一语双关，就像他说“人问寒山道，寒山路不通”一样，既是在指实实在在的一座山，又暗示着诗人卓



越的内在修为和心境。

微风吹幽松，近听声愈好。

在寒山离世隐居的岁月中，他的禅力日益深厚。就像水滴石穿一样，他和大道共鸣越来越深。作为一种变化的体现，他的内心境界在静默间悄然融入周围环境的节奏和音乐。缓慢而渐进地，他开始有能力听出自然界中一种值得玩味的深幽意境，听出风和松林间互相低语的微妙感情，听出如此多年来第一次向他显现并日益浓厚的禅音。他越来越深地进入他自己，进入宇宙深处的神秘。

下有斑白人，喃喃读黄老。

这人就是他自己。

他很喜欢以一种观照的视角看自己，就像他在另外一首诗中写到：“寒山有裸虫，身白而头黑。手把两卷书，一道将一德”。他愿意让自己扮演某个奇幻场景中的角色，也愿意把自己放入如画卷般充满魅力和神秘的诗意禅境中。

同时，这个喃喃读着黄老学说的人毫无厌烦之感，他在禅道的结合中找到了和自己同脉动的生命信念。因此，他沉浸其中，乐趣无穷。当然，客观而言，像寒山这种充满了反世俗和鲜明个性的色彩人物，和禅、道是先天性地搭调的。他们的内在有一种同类型的语言默契和心灵共鸣，他们都对苍白而灰蒙的人事俗情一致性地不屑一顾。

十年归不得，忘却来时道。

这句话表面上是一句对自

己的调侃，但实际上暗含着自己对禅隐生涯的坚定决心。

十年没有回去，他已经忘却了那条曾经踏青而来的最初路径。他已经和眼前的景色融为一体、难以分开。他根本没有考虑过有一天或许要离此而去回归世俗，他把自己的根全然性地移植在了这里。

在众多的禅公案中，也有和此相类似的一段对话。

仰山禅师昔尝问僧：“甚处来。”僧云：“幽州来。”仰云：“我恰要幽州信，幽州米作么价。”僧云：“来时无端穿市中过，踏折他桥梁。”仰便休。在这里，仰山禅师问和尚幽州的米是多少市价，以此来试探他是否仍在执着于过去（因为，很有可能这位和尚自己也并未意识到自己潜在的执着）。而和尚的意思非常明确：我一路走来，看上去是走在朝向你处的方向和路径，但实际上我也同时在和所有的过去、所有的往昔、所有曾经有过的人情世事决然告别；我已经不打算再回到那个纷纷扰扰的世俗里，我踏断了那座可以回去的桥；因此我还费什么心去记他那里的米价呢。

和这位和尚一样，寒山其实也没去记。他既然走上了禅路，就不可能再惦记着回到过去的自我。这种选择更象是一种跳跃而不是一个逻辑上的递进，更像是对原先世俗生活的断层性改变而不是纯方式上的变换。他要全盘的抛弃过去，否定一切负面和消极的旧日残渣，无论在此过程中所需付出的代价是什么。

禅诗三：

东林寺酬韦丹刺史

年老心闲无外事，
麻衣草座亦容身；
相逢尽道休官好，
林下何曾见一人。

——唐·灵澈

灵澈上人具有一种超凡洒脱的特质，因为无论是内在心境还是外在生活他都不会被物化世界的各种条件所束缚，他享受和沉浸在自由自在的禅道世界中，用自己的生活实践出了禅这门艺术的真正意义。

但是，他的朋友们却未必如此。

就像各种五花八门的学者一样，他们只满足于谈论禅。借助着畅谈和交流，他们就自认为拥有了禅悟真理。这是人最根深蒂固的一个特点：通过发表一些廉价的言论就暗暗相信自己已真实地完成了这件被谈论的事。实际上，语言上的投入几乎不需要成本，没有一个人在此真正地全心投入。而禅宗所说的投入是指24小时的无间歇观照，那



几乎是需要以整个生活做为代价的实验，它毫无疑问地将会改变受众内外在的全然结构。所以，很少有人承担起这种强度，他们最多只是用肤浅逻辑层面的清谈来自我修饰。同样，在现代社会，禅儒道甚至所有哲学都只是被用来装潢修养和彰显学识的工具，实际上这些并不是他们生命中强烈地、主要地、真正地、持久地和矢志不渝的志向。相对于现实生活的利益而言，禅随时可以在使用后被忘却和抛弃。因为要一个人始终保持思想上的警觉而对生活不构成影响是绝对不可能的。他们只希望保持这种既有的不被打扰的平淡生活，他们喜欢这种麻木地无需承担责任的感觉，他们认为因清晰地观察所导致的自我约束和自我革新是艰苦、劳累、没有经济利益的行为。渐渐地，他们选择性地改造了禅。在烦恼面前，他们发现禅是个好东西，因为它们能有助于帮他逃避。但是在金钱和享乐面前，他们发现禅出现得不适时机，因为禅会形成一种心理上不必要的内在困扰。在快乐面前，越不敏感、越麻木越好。

所以，对这些人而言，禅只是解决痛苦和悲伤等负面情绪时的手段或工具。除此之外，最安全、最舒服的做法就是将其停留在口头阶段，这样一方面他们可以使人感觉自己拥有着禅的美；另一方面，他们又不需因禅而改变自己的生活。客观来讲，他们对禅的使用真称得上是“创造性”的。

禅诗四：

插秧歌

手把青秧插满田，
低头便见水中天；
心底清净方为道，
退步原来是向前。

——契此和尚

这首诗既是描绘农事中劳动人民的生活智慧，又是暗示禅世界中禅者们的非凡卓识。

手把青秧插满田：这一句既是对农事劳作的实写，又是对禅师工作的比喻。因为和辛勤耕耘的农夫一样，禅师的工作也是传播种子，只不过他们所撒下的是道的种子，而工作场所是在内在人心。他们在人们的心灵田域上辛勤耕耘，不断插入寄予着希望和理想的禅学青秧。

低头便见水中天：禅是一门向内探求的心灵艺术，它和追逐世俗成就的外求之路截然相反。因此，就目标来说，禅注定是和凡尘利益迥然相异的一回事。它无法附随于外、着力于外，是不可视领域的追

求和工作，不能用进攻性和侵略性的手段强行掠夺。只有当他低头往内回访时，那个心河的门、内在的路径才会被慢慢找到。另一方面，当农夫劳作时，虽然他是低下头的。但无意间，借着倒影，他却看见了天，因此他所获得的是多角度的视野，就像禅师借内求为桥梁完善了整个自我的过程一样。所以，无论什么劳动，实际上都不可能逃离道的真意。它们不仅都是有为的努力和无为的自然条件相契相合的过程，同时也是巧妙利用自然规律和真实大道的智慧结果。

心底清净方为道：在一滩混浊不清的死水前，没有人能看清自己在倒影中的面孔。因此，清理内心领域的污秽，丢弃各种对自己的幻想性认识，扫除别人基于目的性所给予的各种评价，腾空眼前的所有障碍，才是禅者们自我觉知和看到实我的前提，才是迎接那不可想象、不可衡量、不可言说之物的最基础性工作。

退步原来是向前：退着步插秧可以使后面和前面的青秧始终保持为一条直线。所以，一个工作方式的小小改变可以有效地改善整个工作成果。禅修也是一样，所谓的“去闻”、“觉知”就是这样的“倒退”过程。禅者十分清晰地认识到：当一个人透过意象看事物时，语言、记忆以及各种评价就插手做起了中介。正是这些狭隘偏执的理念扭曲了我们走向直观智



慧的途径。因此，作为古往今来所有禅者的第一要务，各种纷繁复杂的念头必须被无条件地止息。当然，作为细节过程来看，“去闻”和“觉知”都似乎是走在反知识、反资讯的退化之路上的，但这不过是一个小小的假象。实际上，他正在否定不必要的自我元素，抛弃各种非事实的想象，抹掉带来邪见的长久偏执，一步步地恢复纯真、“混沌”的“原始”状态。需要强调的是，这个状态又和真正纯真的小孩迥然有别，因为他清楚地意识到被丢弃的是什么以及为什么，同时他也巧妙地保留着必要的技术知识和生活常识。他完美地存在于这个世界而又撇清了和世界的负面纠缠，为真正的无为境界创造出土壤和条件。因此，看似走在倒退的弃智之路，但实际上，在扯断荆棘和路障的过程中，他离开悟越来越近。

禅诗五：

一钵千家饭

一钵千家饭，孤身万里游，
青目睹人少，问路白云头。

——布袋和尚

这是一个背影。

一个求道者大步迈入开悟之旅的背影。

一个辗转于艰辛和寂寞但最终脱然而出的成就者的背影。

就是这个背影，被一代又一代的禅门后学所深深铭记。

契此和尚的诗文往往着眼于日常生活和禅修的结合点，他在这些细节性的关联上可以进行创造性的演绎。这首诗也是一样，它指出了禅者在生活中的双重象限。在外在生活上，禅者必须依靠他人。一钵千家饭的乞讨生活是无法否认的事实，因为维持这个身体的元素都存在于世俗世界。但是，在乞食千家饭的同时他是独立的，他不在精神上隶属于这千家中的任何一家。对于他人慷慨的馈赠，他得到、感谢、离去，潇洒而孤身地畅游万里。同样，在内禅境的旅程上，在尽力汲取百家所长和众览经文真意之后，孑然一身地独立探索仍然是他的不二选择。禅师们常说，“这件事”不是娘生下来就会的，禅者在最初的生涯至少需要有一个引导性的入径，一句启发性的指导，他不得不依靠先贤诸圣的点拨，这些桥梁在开始时的辅助作用是必不可少的。但是，在此之后，他必须毫无畏惧、自由自在

地孤身探寻，否则他将无法摆脱权威的影响、传统的羁绊、逻辑框架的约束，他将一直活在既有经典的刻板阴影里，他将无法迎来自己的光。所以，做为一名禅者，他必须走出这种带来局限化、分隔化甚至模式化的制约性思维。因此，布袋和尚深刻地了解自己的任务，他清楚地知道“丈夫自有冲天志，不向如来行处行”这句话的真正精髓，他敏感地意识到身为禅者就决定了他不得以披荆斩棘的精神开拓独属自己天生使命的心田。

青目睹人少，问路白云头：在这条卓越的禅路上，有道行的僧人或志同道合者实在稀少。那是一条纯内在的精神旅程，他无法和别人交集性地汇聚在同一路径上。所以，在这条寂静的幽幽小道上，只有天际的白云、路边的野花、银河的星辰，才是禅者唯一的伴侣和朋友。所以，他也无从向别人请教问题，因为所有问题都深刻地存在于他的内在心路，唯一所能探求答案的来源实际上还是在自然大道本身。

当然，这是每一个成道者都会面临的孤旅生涯，他必须与这个社会 and 这个自然双重属性的人我合一，同时又潇洒不羁地保持精神上的全面独立。

（待续）



圆通居讷在庐山

■ 李豫川

庐山地处江西省北部，长江中下游南岸，“中国第一大淡水湖”鄱阳湖之滨。东西长34公里，南北宽29公里，面积522·7平方公里。耸立在庐山东面尽头处的五老峰，海拔1436米，为庐山最高峰。

西汉文帝元朔三年（公元前126年），卓越的历史学家司马迁（公元前145—前86年）登临庐山，凭吊大禹治水留下的遗迹，在其不朽巨著《史记·河渠书》里留下了“余（二十岁时）南登庐山，观禹疏九江”的历史记载，可见“庐山”这一名称，至少已有两千年以上的历史了。庐山大汉阳峰上的禹王崖、鄱阳湖进入长江水道中的大孤山（鞋山），据说大禹都曾到过，观察洪水的去向，研究治理的方案，观看取得的业绩，并勒石纪功。禹王崖即因大禹登临而得名，现崖上尚有石刻“洪荒漾予乃撵”数字依稀可辨，余皆漫漶不清。清代武陵人王以愍曾在大汉阳峰的石柱上撰一联云：

峰从何处飞来，历历汉阳，正是断魂迷楚雨；
我欲乘风归去，茫茫禹迹，可能留命待桑田。

又据《洞仙传》记载：殷、周之际，有个叫匡俗的道人，“少以孝悌著称，召聘不起，至心学真。游诸名山，至覆笥山，见山上有湖，周迴数里，多生灵草异物，不可识。其旁有石井，泉通湖中。又有石雁，至春秋时皆能群飞。复有小石笥，中有玉牒，多记名山福地及得道人姓名，后服食得道。”周天子屡次请他出山相助，匡俗也屡次回避，遁入深

山之中。后白日飞升，使臣访其隐所，仅余草庐而已。人们觉得奇异，遂称其所居之地为“神仙之庐”。并说庐山这一名称，就是这样出现的。因为成仙的人姓匡，所以又称为匡山、匡庐。

圆通居讷禅师（1010—1071）是北宋云门宗的风云人物。他俗姓蹇，号祖印，四川省中江县人。少读儒书，过目成诵，十一岁出家，十七岁试《法华经》得度，居讲肆，耆宿多佩服。后遍参诸方，到湖北襄阳延庆山拜谒子荣禅师，居山十年，得承嗣其法，为云门宗五世。应请住持庐山归宗寺，继主圆通寺。

归宗寺位于庐山南麓金轮峰下的玉帘泉附近，“壮丽甲于山南诸刹”，是庐山自古以来见诸历



史记载的第一座寺院，山门上，横额大书“江右第一名山”。它原是“书圣”王羲之（303—361）于东晋成帝咸康六年（340）建造的别墅，当时王羲之任江州（今九江市）刺史，他卸任后，就将别墅施舍给了西域僧人达摩多罗。北宋著名文学家苏辙（1039—1112）有诗吟道：

来听归宗早晚钟，疲劳懒上紫霄峰。
墨池漫垒溪中石，白塔微分岭上松。
佛宇争雄一山甲，僧榻坐待十方供。
欲游山北东西寺，岩谷相连更几重。

归宗寺附近的玉帘泉瀑布，“悬瀑如散丝，随风悠扬，堕潭无声，最为轻妙”（见清人潘来《游庐山记》，引自《小方壶斋舆地丛钞·第四帙》）。金轮峰形状如轮，号称“庐山第一峰”。周围的石镜峰、紫霄峰，都是山南秀丽奇特的山峰。寺中有著名的“王羲之洗墨池”，池水几呈黑色。千百年来，游人到此无不低徊流连，发思古之幽情。

圆通寺位于庐山西麓石耳峰下，周围苍松翠竹，山环水抱，是南唐后主李煜于乾德二年（964）建造的。建寺辟地时，掘得一尊金铸观世音菩萨像，这是早年倒塌的寺院埋在地下的。僧众认为是祥瑞，隆重地庆贺了一番。观世音菩萨别号“圆通大士”，故而取作寺名。寺近江州至洪州（今南昌市）的驿道，来往游人很多，香火特盛。

南宋释志磐《佛祖统记》云：北宋“谏议欧阳修为言事所中，诏狱穷治，左迁（贬官）滁州（今安徽省滁县）。明年（仁宗庆历六年，公元1046年）将归庐陵（今江西省吉安市吉水县），舟次九江，因托意游庐山，入东林（寺）、圆通（寺），谒祖印禅师居讷，与之论道。师出入百家，而折衷于佛法。（欧阳）修肃然心服，耸听忘倦，至夜分不能已，默默首肯，平时排佛为之内销（消），迟回逾旬不忍去。”

居讷究竟对欧阳修（1007—1072）说了些什么，竟使这位坚定的

排佛斗士改变了立场和世界观，《佛祖统记》记载原话如下：

佛道以悟心为本，足下……偏执世教，故忘其本，诚能运圣凡平等之心，默默体会，顿祛我慢，悉悔昨非，观荣辱之本空，了生死之一致，则净念常明，天真独露，始可问津于此道耳。

欧阳修于是有所省发，后入朝参大政，遂极力称许居讷于公卿之前。北宋建都于汴京（今河南省开封市），有通衢大街；左、右街各有寺院，设僧官管理。皇祐元年（1049）以前，京城只有慈恩（法相）宗、贤首宗、南山律宗寺院，尚无禅寺。皇祐元年，在京师左街创立十方净因禅院，挑选有道者住持，欧阳修、程师孟均奏请庐山居讷。但居讷坚称目疾不起，仁宗赵祯便让他举荐一人以自代，居讷遂举荐了时任圆通寺书记的大觉怀琏（1009—1090年，亦属云门宗五世）。怀琏禅师不负厚望，住持十方净因禅院十余年，至神宗赵顼熙宁元年（1068），发展成拥有六十四院的巨刹。从此，云门宗大盛于京师和北方。（参见《苏轼诗集·卷二·次韵水官诗》并引，查注）

欧阳修下山时，作《赠庐山僧居讷》诗云：

方瞳如水衲披肩，
邂逅相逢为洒然。
五百僧中得一士，
始知林下有遗贤。

笔者注：《增补集·卷四十九·佛教》云：“开宝中（968—975），令僧尼百人许度一人。至道时



(995—997年),又令三百人岁度一人,以咏经五百纸为合格。”即具有一定文化基础的僧尼方有资格参加考试,或百里挑一,或三百人里选一。“五百僧中得一士”,极言居讷之出类拔萃。

后来,居讷把他与欧阳修夜话的这座小亭加以整修,取名“清音亭”,又名“夜话亭”,以纪念他与欧阳修的交往。

约在庆历三年(1043),苏洵(1009—1066年,号老泉)进京参加制举考试不中,便南游嵩山、洛阳、庐山。在庐山,他游历了圆通寺、东林寺和西林寺,与四川同乡居讷和景福顺禅师交游月余,并皈依居讷禅师。其赠居讷的诗作《忆山送人》有云:

此入二林寺,遂获高僧言。
问以绝胜境,导我同跻攀。
逾月不倦厌,岩谷行欲殫。
下山复南迈,不知已南虔……

苏轼(1037—1101)曾说:“圆通禅院,先君旧游也。四月二十四日晚至,宿焉。明日,先君忌日也,乃手书宝积献盖颂佛一偈,以赠长老(可)迁公。迁公抚掌笑曰:‘昨夜梦宝盖飞下,著处辄出火,岂此祥乎!’乃作是诗。院有蜀僧宣,逮事(居)讷长老,识先君云。”(见《苏轼诗集·卷二十三》,诗略)

苏辙《赠景福顺长老》诗并序云:

辙幼待先君,闻尝游庐山,过圆通(寺),见(居)讷禅师,流连久之。元丰五年(1082),以谴居高安(今江西省宜春市高安县),景福顺公不远百里惠然来访,自言昔从(居)讷于圆通(寺),逮与先君游,岁月迁谢,今三十六年矣。二公皆吾里人,(居)讷之化去已十一年,而顺公年七十四,神完气定,聪明了达。对之怅然,怀想畴昔(往事),作二篇赠之:

念昔先君子,南游四十年。
相看顺老在,想见讷师贤。
岁历风轮转,禅心海月圆。
常情计延促,无语对潸然。

后来,居讷禅师及其弟子在圆通寺侧筑“一翁二季亭”,怀念苏家父子兄弟。由于居讷禅师及其门徒借重欧阳修和苏氏一门三父子的声望,圆通寺乃名重天下,成为宋代庐山“四大丛林”(圆通寺、归宗寺、开先寺、栖贤寺)之一。

居讷住持圆通寺二十年,后移锡湖北省黄梅县城西北十五公里的四祖寺,再后又返回庐山,住持开先寺,晚年退居宝积岩,并圆寂于此。

居讷禅师晚年驻锡的开先寺,原为五代十国时期的南唐小朝廷皇帝李璟的读书台。李璟的父亲是南唐的开国皇帝李升,他未登

基前,羡慕当时许多士人到庐山读书的风雅,离开了纸醉金迷的国都金陵(今江苏省南京市)皇宫,来到庐山读书。因为他觉得要继承帝位,多少总要有一点真才实学,文治武功,尤其是在五代十国那般动荡不安的时期。于是花了一万两银子,在庐山南麓的鹤鸣峰下,买了一块风水宝地,在这里筑起了读书台。该处有香炉、双剑、鹤鸣、龟背、姊妹诸峰环峙,东、西二瀑布飞珠溅玉,古树穿出而出,苍鹰盘旋其间,松杉耸翠,枝柯交接,浓荫匝地,山花夹道,清香袭人,彩蝶翩跹,轻盈美丽,鸟语声声,令人陶醉,“蝉噪林欲静,鸟鸣山更幽”,确实为一处不可多得的读书仙境!

南唐保大元年(943),李璟继父位当了皇帝后,读书台就施舍给了寺院,取名“开先寺”,意思是这个读书台开了做皇帝的先声。“苏门四学士”之一的黄庭坚(1045—1105)撰写的《开先禅院修造记》,说它“穷极壮丽”,可以“千人宴坐”,“虽数百人夜半过门,无不得其所求”(见《黄文节公全集·卷十七》)。寺后青玉峡,有北宋大书法家米芾(1051—1107)椽笔书写的“天下第一山”石刻。清康熙四十六年(1707),一代英主玄烨改“开先寺”为“秀峰寺”,故又有“庐山之美在山南,山南之美在秀峰”之谓。



《姑苏寒山寺化钟疏》译注

■ 王金龙

姑苏寒山寺化钟疏

木铎徇于道路，周官所以警其顽愚^[1]；铜钟司其晨昏，释氏所以觉夫灵性。解魔王之战斗，上振天宫；缓众生之悲酸，下闻地狱^[2]。所以提婆尊者现神通而外道无言^[3]，本寂禅师悟真荃而古德赞颂。实名法器，厥号大音。本寺额号寒山，建始普明^[4]。殿宇粗备，铜钟未成。月落乌啼，负张继枫桥之句^[5]；雷霆鼓击，愧李白化城之铭^[6]。今将鼓洪炉以液精金，范土泥而铸大乐。举兹盛事，用叩高贤。增壮山门，惟祈乐施。启千门之晓，潜蛰皆兴；夙^[7]万户之昏，鱼龙尽息。庄严佛土，利益人天。慧日增明，福田不薄。以兹疏告，仰冀垂明。偈曰：姑苏城外古禅房，拟铸铜钟告四方。试看脱胎成器后，一声敲下满天霜。

进士唐寅书

题解：

嘉靖年间（1522—1566），苏州寒山寺住持本寂禅师为铸造铜钟向社会募捐。唐寅（1470—1523）为之作《姑苏寒山寺化钟疏》。化钟，即募化铸钟；疏，即疏告之文。残碑现立于寒山寺碑廊中，该碑廊建于光绪三十二年（1906）。据民国叶昌炽《寒山寺志》载，该碑无年月，十行，行二十四至二十九字不等，行书。并按：六如居士集有此疏全文，据以录入《志钟》篇，今碑断裂，所存残字，援翁苏斋《化度寺碑》，范氏书楼《残石图》之例，释其文如右。集本“殿宇粗备，铜钟未成”八字，今碑无。“建始”下，集本空，碑补“普明”二字。

笔者按：

叶昌炽先生所言的翁苏斋即翁方纲（1733—1818）清代书法家、文学家、金石学家。字正三，一字忠叙，号覃溪，晚号苏斋。其书法楷书主要学于欧阳询之《化度寺碑》。范氏书楼即范钦（1506—1585）在宁波修建的私藏图书馆天一阁。叶昌炽先生根据天一阁所藏《残石图》释《化度寺碑》之例，录其残碑文于《寒山寺钟·志碑》（江苏古籍出版社，1999年版，第40页）中，此处略。录此残碑文志在校正《六如居士全集》（嘉庆六年果克山房刻本）所载之《姑苏寒山寺化钟疏》。

译文：

周代官吏摇动铜铃巡行于道路宣布政令教化，用来警醒人们的顽愚之心；佛寺的铜钟司令晨昏之时，用来开发众生的灵性。破解魔道的战斗，上可振奋天庭；缓解众生之悲苦，下可使地狱听闻。所以提婆尊者现神通登钟楼而外道无话可辩，今之本寂禅师解悟真谛而古德赞颂。铜钟，名为法器，应号大音。本寺匾额为寒山寺，始建于普明和尚。殿宇基本齐备，只是铜钟未铸成。每当月落乌啼之时，就感到有负于张继《枫桥夜泊》之佳句；每当雷霆鼓击之时，就感到有愧于李白《化城寺大钟铭》之文。现在将要鼓动洪炉来液化精铜，用模子浇注土泥而造大钟。因举此盛事，所以叩拜高贤，为山门增辉，祈求高贤喜乐施舍。到时候钟声一响，早晨按时开启千门，即使各种潜藏的小动物都振作；黄昏按时谨闭门户，即使鱼龙也都静息。这是庄严佛土，利益人间之事，也是慧日增明，福田增厚之事。以此疏告，真诚希望各位高贤明示。诗偈曰：“姑苏城外古禅房，拟铸铜钟告四方。试看脱胎成器后，一声敲下满天霜。”



- [1] 木铎：以木为舌的大铃，铜质。古代宣布政教法令时，巡行振鸣以引起众人注意。《周礼·天官·小宰》：“徇以木铎。”郑玄注：“古者将有新令，必奋木铎以警众，使明听也……文事奋木铎，武事奋金铎。”《周礼·地官·乡师》：“凡四时之征令有常者，以木铎徇以市朝。”徇，巡行。
- [2] 钟是佛教的键椎（梵文的音译，意为声鸣。指寺院中的木鱼、钟、磬之类），是集合僧伽的响器之一，当初仅仅是作为集众之用的，所以也称为信鼓。印度在还没有钟的时期，多半是敲击木制的键椎集众。梵钟（集合僧众之用）悬挂在钟楼顶层，半钟（体积为梵钟一半，报时之用）则吊在佛堂后门檐下。寺院中置有专司晓钟、昏钟、斋钟、定钟四时鸣钟的执事僧即钟头，按时敲叩。钟对于修道，有大功德。据《敕修清规法器章》载：“大钟，丛林号令资始也。晓击则破长夜警睡眠；暮击则觉昏衢疏冥昧。”又《增一阿含经》载：“若打钟时，一切恶道诸苦，并得停止。”又《付法藏传》卷五载：“古月支国王，因与安息国战，杀人九亿。因恶报故，死后化为千头大鱼，剑轮绕身砍头。随砍复生，极痛难忍。往求罗汉僧长（常）击钟声，以息其苦。”
- [3] 提婆尊者：即迦那提婆尊者，迦那，梵文的音译，一目之义。龙树菩萨的弟子，著有《百论》二卷，《广百论本》一卷等。被视为禅宗十五祖。《宝林传》卷三，《祖堂集》卷一，《景德传灯录》卷二有其传。据清朝僧人继起弘储（退翁）表、南潜评之《南岳单传记》载：“时众中犹互兴问难。尊者折以无碍之辩。由是归伏。西天禁断钟鼓。谓之沙汰。经于七日。尊者运神通。登楼撞钟。诸外道众。一时共集。至钟楼。其门封锁。乃问。撞钟者谁。尊者曰天。曰天者谁。尊者曰我。曰我者谁。尊者曰你。曰你者谁。尊者曰狗。曰狗者谁。尊者曰你。曰你者谁。尊者曰我。曰我是谁。尊者曰天。如是往返七度。外道一众。知自负堕。奏闻国王。再鸣钟鼓。大兴佛法。”大意为：当时僧众之中仍然互相问难。提婆尊者以无碍之辩折服了他们，从此他们皆归伏于提婆尊者。当时西天竺禁断钟鼓之声，称作沙汰。经过七日之后，尊者运用神通，登楼撞钟。所以外道徒众，立刻集合同到钟楼，楼门紧锁，于是问：“谁在撞钟？”尊者说：“天。”“谁是天？”尊者说：“你。”“你是谁？”尊者说：“我。”“我是谁？”尊者说：“狗。”“狗是谁？”尊者说：“你。”“你是谁？”尊者说：“我。”“我是谁？”尊者说：“天。”如此问答往返了七次。外道徒众，自知战败。有人把此情况禀告于国王。于是钟鼓之声被国王允许，佛法由此大兴。
- [4] 今之寒山寺，初名妙利普明塔院。唐代贞观年间（627—649），据传天台高僧寒山、拾得曾居于此，据明代姚广孝《寒山寺重兴记》称：“希迁禅师于此建伽蓝，遂额曰寒山寺。”
- [5] 唐张继至德年间（756—758）曾在苏州城西枫桥畔过夜，有《枫桥夜泊》一诗：“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠。姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船。”
- [6] 唐李白有《化城寺大钟铭并序》，为李白游当涂（今安徽当涂县）时作。序文曰：“噫！天以震雷鼓群动，佛以洪钟惊大梦。而能发挥沉潜，开觉茫蠢，则钟之取象，其义博哉！夫扬音大千，所以清真心，惊俗虑；协响广乐，所以达元气，彰天声；铭勋皇官，所以旌丰功，昭茂德。莫不配美金鼎，增辉宝坊。仍事作制，岂徒然也。”大意为：天以雷震鼓动各种动物，佛以洪钟惊醒众生迷梦。而能开发众生心中深藏的智慧德相，开导众生迷茫愚蠢之凡心。钟之功用和意义，确实博大啊！扬声于大千世界，可清醒真实无妄之心，警醒凡俗思虑之心；与天乐齐鸣，可畅达元气，彰显天威；皇官用铭文铭记功勋，可旌表丰功，昭显大德。铭文没有不与精美铜鼎相配，以增辉于佛寺。沿袭旧制，铸铜钟作铭文，难道是徒劳之功吗？
- [7] 夙，肃也。动词，敬肃之义。《诗·大雅·生民》：“履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。”



施无畏菩萨

■ 静 秋

在佛教经典中，观世音菩萨又号施无畏菩萨、施无畏者。如《法华经·普门品》云：“是观世音菩萨摩訶萨，于怖畏急难之中能施无畏，是故此娑婆世界皆号之为施无畏者。”

施无畏，又作无畏施，指拔济众生之种种怖畏、免除众生之恐惧感。《瑜伽师地论》卷三十九云：“无畏施者，谓济拔狮子、虎、狼、鬼魅等畏，拔济王、贼等畏，拔济水、火等畏。”意即佛菩萨以种种威力方便，去除众生对狮子、虎、狼、鬼魅、王、盗贼、水、火、等恐惧，使众生心安，无所畏怖。《大佛顶首楞严经》和《法华经·普门品》中都记载观世音菩萨能施予众生十四种无畏功德。《大佛顶首楞严经》中观世音菩萨白佛云：“世尊，我复以此闻熏闻修，金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生，同悲仰故，令诸众生，于我身心，获十四种无畏功德。”

这十四无畏功德，可分为四类：八难无畏、三毒无畏、二求无畏、持名无畏。

八难无畏包括：苦恼难无畏、大火难无畏、大水难无畏、诸鬼难无畏、刀兵难无畏、罗刹难无畏、枷锁难无畏、劫贼难无畏。

此八难，其一者是总起，余二至八者为分别阐述。“由我不自观音，以观观者；令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱。”苦恼的起因缘于外患逼迫身心之故，此外患如火、水、鬼、罗刹、刀兵、枷锁、盗贼等。而众生若起苦恼，一心称念观世音菩萨的名号，则观世音菩萨可以观其音声，循声救苦，令其得到解脱，心无畏惧。

在倭虚法师的《影尘回忆录》中，倭虚法师有这样一段叙述：1939年，日本人在热河朝阳县清乡。先下通知令，凡“土匪”（指抗日游击队）到处，民间须一律抵抗。如有容其食宿的，查明与匪同罪。那时，我一个徒侄清净，他的小庙在朝阳县乡间。因骑驴去赶集，经过道观，天晚留宿。夜间“土匪”也到道观里去住宿吃饭，天未亮就走了。

第二天早晨日本军队赶到，晓得“土匪”在道观里食宿已去，遂不分青红皂白，把道观里的道士及借宿僧人清净等，一并捆绑，牵至沙滩。在临执行枪决之前，清净曾苦苦哀求，回寺拜师之后，再来就死，翻译官和日本人都不许；又恳求望空拜辞，才允许，因此行走落后。枪毙时，先毙前4人，后毙清净，连发3枪未响，人亦未死。因此日本人很惊疑！问他是不是有什么邪术？清净说：“我出家人什



么邪术也没有，惟念观音菩萨求往生，速免人间痛苦。”因为日本人多信佛，听清静说完之后，亦深信菩萨有感应，遂命释放，称他为“铁头罗汉”。回寺后，乡人皆称铁罗汉。此人现尚在，年已60余，每天以诵《法华经》为常课。遇有事忙时，一定也要诵一遍《观世音菩萨普门品》，到处都受人欢迎供养。

倭虚法师认为这就是《普门品》里所说：“若复有人，临当被害，称观世音菩萨名者，彼所执刀杖，寻段段坏，而得解脱”。古往今来杀人利器不同，今以枪毙，虽非如刀之段段坏，而连发三枪不响，亦等于段段坏，而能解脱灾难也。



三毒无畏包括：离贪毒无畏、离瞋毒无畏、离痴毒无畏。

佛教认为贪、瞋、痴是世间众生产生烦恼的根本。贪是爱五欲，瞋是瞋恚无忍，痴是愚痴无明，因其能毒害众生的法身和慧命，故称“三毒”。《佛学次第统编》中解释：贪是对于顺境，所感乐受，而起贪欲之想，是谓之贪，贪者染着为性；瞋是对于违境，所感苦受，而起瞋恚之想，是谓之瞋，瞋者憎恚为性；痴是对于违顺诸境，苦乐诸受，而起与道理相违的愚痴之想，是谓之痴，痴者迷暗为性。

贪瞋痴三毒中，以贪为首，而诸贪之中又以淫欲为首。如果众生能够一心称念观世音名号，一则可藉观世音菩萨之智慧熏闻成性，离诸尘妄，不被色尘所劫，贪欲不生，二则因一心称念故，心水自能澄清，理智地克服欲念，如此贪心不起，爱欲自然也无处滋生了。

三毒中瞋的危害也是相当大。有一个故事说，从前有个秀才娶了一个貌美而性恶的妻子。秀才有河东狮吼的隐痛，竟致削瘦如柴。岳母很贤，因女儿不善看待他的丈夫为忧，祈求于观世音菩萨。夜梦云：女的前世，是某寺院和尚所养的长生鼠。秀才前生，读书于寺中，曾毙此鼠，现在一报还一报，必至死方休，若念普门品可救。岳母即告女婿的父母，全家持念，数月未见动静。更令秀才，亦共发恒常心同念。忽

有老僧来，僧固精于相术，而明因果的。乡人争往求问，秀才妻亦去。老僧即向女说：“莫要瞋，莫要瞋，前生亦非假，今事亦非真，咄！鼠子缩头去，勿使猫儿寻。”复用杯水喷在她面上。乡人都以为，秀才妻平日很泼辣，僧把水喷她，闯祸必不小。孰料秀才妻并不见怒，反而有所顿悟。之后脾气全改，痛改前非，成为孝媳贤妇。可见观世音菩萨的威德，实不可思议！

痴毒，由妄尘所蔽，无明所障而生愚痴，能障智慧。观世音菩萨能够消除所缘之妄尘，并恢复其自性之本明，令外之法界，内之身心，犹如琉璃宝，洞然朗照，内外明彻，无所障碍。能令一切昏钝无善心人，痴暗远离，因此一心称念其名号可得离痴毒无畏。

二求无畏包括：求男无畏、求女无畏。

观世音菩萨不但能解救众生于八难三毒之苦，而且还可以满足那些无有子女者的心愿，菩萨带果以修福慧，故能以此福慧加被众生，令其求子得子，求女得女，不再有无子嗣的恐惧。而民间常见到的“送子观音”的造像，或者怀抱小孩，或者周围围绕着小孩，其典多缘于此。

持名无畏，即持观世音菩萨名号即得无畏。因为持菩萨洪名，并非事相有漏之福，而是扭转众生尘劳妄想而为正念。不但得福，且能破惑。不但了生死，且能证菩提。但有人却担心，如果只持观世音菩萨名，不持诸菩萨名，恐一名不及多名，而生怖畏。此持名无畏，就是让其免除这种担心。菩萨得真圆通，能令求福众生，但持观世音一名，与彼共持众多名号，福德无异。

观世音菩萨在《大佛顶首楞严经》中云：“其形其咒，能以无畏施诸众生，是故十方微尘国土，皆名我为施无畏者”此十四施无畏力，如与《法华经·普门品》中十四种无畏施相对应，八难众生身罹苦难之时，虽畏其性命不保，但如能持观世音菩萨之圣号，就可以得到菩萨施予的无畏力，福德周备，而全性命；身染三毒的众生，感觉到业障深重，畏其将来堕落，但能持观世音菩萨之圣号，就可以得到菩萨施予的无畏力，福德周备令得离毒；若有众生，因无有子嗣而畏其老死无靠，但能持观世音菩萨之圣号，就可以得到菩萨施予的无畏力，福德周备令生男女；持名众生，持念观世音菩萨之圣号，畏其福德缺少，但能得一心，就可以得到菩萨施予无畏力，福德周备，令等无异。

以上四类施无畏力，福德周备普施十方众生。十方众生，于危难之中，而于内心生起恐怖畏惧的时候，一心称念观世音菩萨，菩萨即以大慈大悲施予无畏，解救其危难。因此十方世界众生，皆称观世音菩萨为施无畏菩萨。



佛光记

■ 费之雄

建设中的重元寺，正在着重完善佛像雕塑和文化配套，2007年4月28日，举办了“和谐天堂，水乡净土”著名书画家雅集活动。我根据重元寺的特点和一些资料，事先拟就一副楹联，有备而去。

简单的仪式，扼要的介绍之后，三十多位书画家在会场大厅摆开阵势，各显其能。我接受了两幅匾额书写任务后出示：

佛法僧盛世重光祥云久绕

殿堂阁水乡净土慧炬长明

递给了寒山寺方丈兼任重元寺住持的秋爽法师，请他指教，不料他一见“佛法僧”倍加高兴，我问他寺内可有“阁”等建筑，他说“有，有，都有。”并要我当场写八尺大纸。我就在主席台对墙中间一边的大桌上动起手来，觉得纸还嫌短，就用两张六尺整张拼接，12点多才完成。此时大会场里摆了几桌，不少人已经入座，准备用餐了。我把相连二纸一齐摊在桌旁地毯上，立在椅子上用没加闪光的索尼数码相机，分段一一垂直照相，留作资料。

回家后通过电脑下载储存，半年后在整理照片资料时，发现两张色采有些不同，颜色较暗，试图调亮一些——面对呈现的金银两色，大感惊奇，后将仅差一分钟的两张附图，合二而一，整合成如图这般模样。

同一地点，同一时间，统一光线同一相机，白纸黑字，地毯背景，折缝清晰如故，怎会成金银二色？岂不怪哉！——终究是光的缘故吧！我百思不得其解。

随即报告寒山寺秋爽法师，电话中他斩钉截铁地连声说：“佛光，”“佛光”！并告诉我已经镌刻成抱柱对，大殿上用。我连声说：“谢谢，阿弥陀佛！”

同年10月下旬，此事向苏州电视台作了汇报，“社会传真”节目派人来家采访，将电脑上储存照片等一并作了报道。且有摄影师解释，是由于温度、湿度、角度等的原因。

不多天,又见这个电视节目,报道张家港某寺内一道白光在庙堂里斜晃多时。光乃转瞬即逝之物,一般肉眼见不到,称通过荧屏才能显示。怎不令人称奇!

有人问:“你写的当是重元寺第一副联吧!”

我回答:“应该说是第一副创作联吧!其他众多联,都由庙里约请撰写的。”

“取酬多少?”

“自己送上门去的,当然分文不取。——然而,其时打新股,接连中了四只,手气怎会这么好?”

“和尚不谢,故而菩萨回报您了!”

2008年3期《苏州收藏》,曾简单报导了这一情况。

后遇包山寺贯彻法师,请教可有佛光?您可见过佛光?

他说“白的、黄的都见过,金银的少有”。我又问:“什么时候才会出现?”他说:“所谓‘心诚则显灵’。”他还说:“有些现象,科学也不一定解释得了!”

很多人看了电视,向我道贺。中年画家张青涛激动地说:“我要好好紧握一下你这‘与佛有缘’的手——‘借光’了!”我有一对佛极为虔诚的亲戚,甚至带些责问的口气对我说:“这回你该信了吧!”——我无言以对。

我不懂佛法,也听说过除了色采之外,还有各种样式,室内室外的“佛光”,在电脑上能看到峨眉、泰山等地非常动人的佛光照片。为此我查了“佛光”条目,佛经中说,佛光是释迦牟尼眉宇间放射出来的光芒。在峨眉山上出现这种自然奇观,又和佛教传入山中的历史密切相关。自公元63年发现以来,不仅具有1900多年的悠久历史,并以世界奇观名驰中外。

科学家认为,佛光是光的自然现象,是阳光照在云雾表面所起的衍射和漫反射作用形成的。佛光是一种非常特殊的自然物理现象,其本质是太阳自观赏者的身后,将人影投射到观赏者面前的云彩之上,云彩中的细小冰晶与水滴形成独特的圆圈形彩虹。

我对“佛光”也总是抱着信疑参半的态度,能相遇相见,也是种福份吧!久久不解,也将此事渐渐淡化了。

今年春节,有幸与秋爽法师在寒山寺方丈室相叙,旧事重提,他听完过后,马上请来编辑,叮嘱及早公布于众。

我回家把这已经有四年多的前后经过,如实写出。(附图:见封三)





寒山寺历代文物之碑刻（三）

■ 诸家瑜

三、清代碑刻



郑文焯指画《寒山子像》石刻 又称“《寒山子像》碑”，高1.5米、宽0.68米（《苏州市志》第四十九卷文物第四章石刻“寒山寺”条，第1002页；《重修寒山寺志》第82页：高1.2米、宽0.53米、厚0.4米、冠0.35米），上有跋识二则：

登岳采五芝，涉涧将六草。散发荡元缙，终年不华皓。光绪庚辰九月既望，枫桥舟中写。大鹤居士郑文焯指头戏墨。

昔苏文忠过洛城广爱寺，观朱瑶画文殊、普贤，题诗赞叹，证之唐间邱胤《天台国清寺记》，以寒山、拾得为文殊、普贤化身。然则坡公诗中所称‘朱瑶唐晚辈，得法尚雄深’，在唐已有其画像，为世所瞻奉。此图乃高密郑中书叔问所写，寒山仙迹，游戏三昧，得且因指墨逸趣，藏之吴中故家有年已。今寒山寺落成，因取以钩抚入石，为识其颠末云。宣统庚戌之岁冬至日，云阳程德全题。吴郡石师唐仁斋所作。

图 / 寒山子像

郑文焯（1856.7.28-1918.2.26），字俊臣，号小坡，又号叔问、叔文、冷红词客、樵风遗老，晚年自署大鹤山人。汉军正白旗人。近代词人。寓苏数年，逝世后葬于吴县光福邓尉。光绪六年（时为庚辰年，公元1880年）夏，应江苏巡抚吴元炳之邀，携家眷南来吴中，先卜居苏州乔司空巷潘氏西园。他“性好山水，吴中名胜，游迹殆遍”，还广交诗友，其中“有释界的高僧，如安山岷高上人、瑞莲庵鉴中长老、虎丘云间禅师、寓苏日本本愿寺僧小泉蒙长老等”。在南来吴中的那年农历九月十六日，他在游览枫桥一带时，用指头戏作一幅《寒山子像》，并录晋郭璞《游仙诗》十九首中的一首诗。后来，他搬入苏州庙堂巷汪氏壶园内，此画藏在那里有年。宣统二年（1910）寒山寺重修，郑文焯“以旧绘寒山象为贖”，程德全“取以钩撫入石”，并请吴中石刻名师唐仁斋镌刻。现郑文焯指画《寒山子像》碑安于寒山寺大雄殿内南墙壁。

程德全书“妙利宗风”刻石 长2.5米、宽0.55米，行书。宣统庚戌（1910）九月，程德全手书“妙利宗风”四字，并勒石。末有“程德全印”、“雪楼”篆印二方。



图 / 妙利宗风

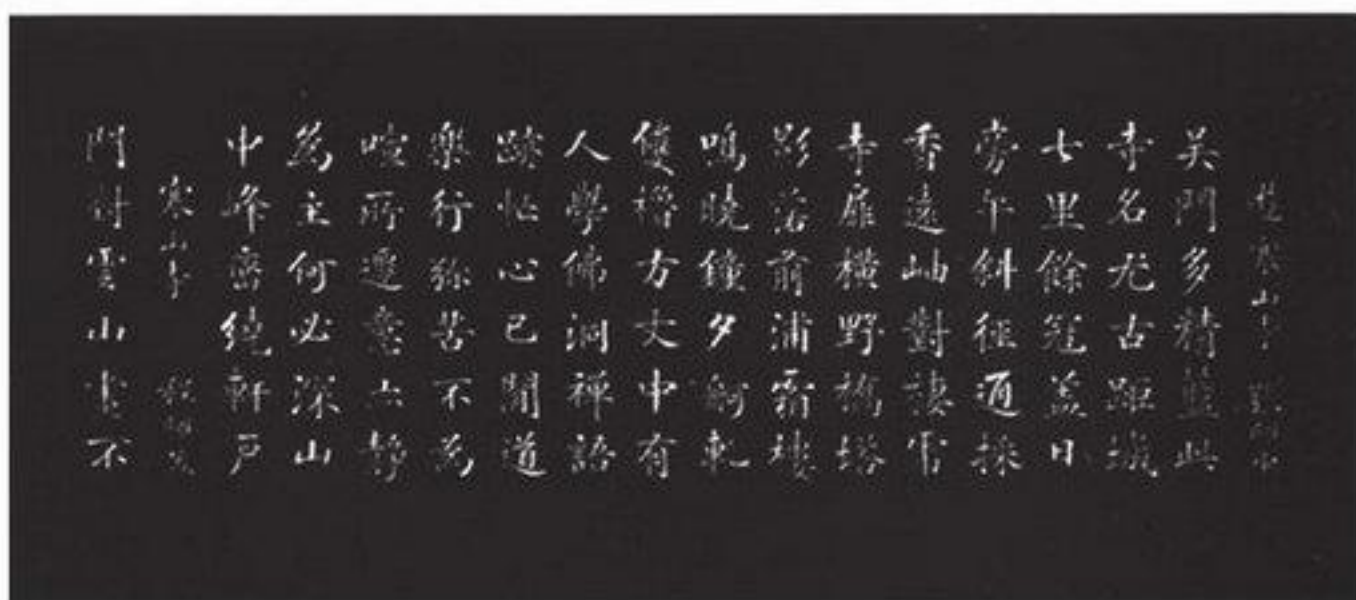
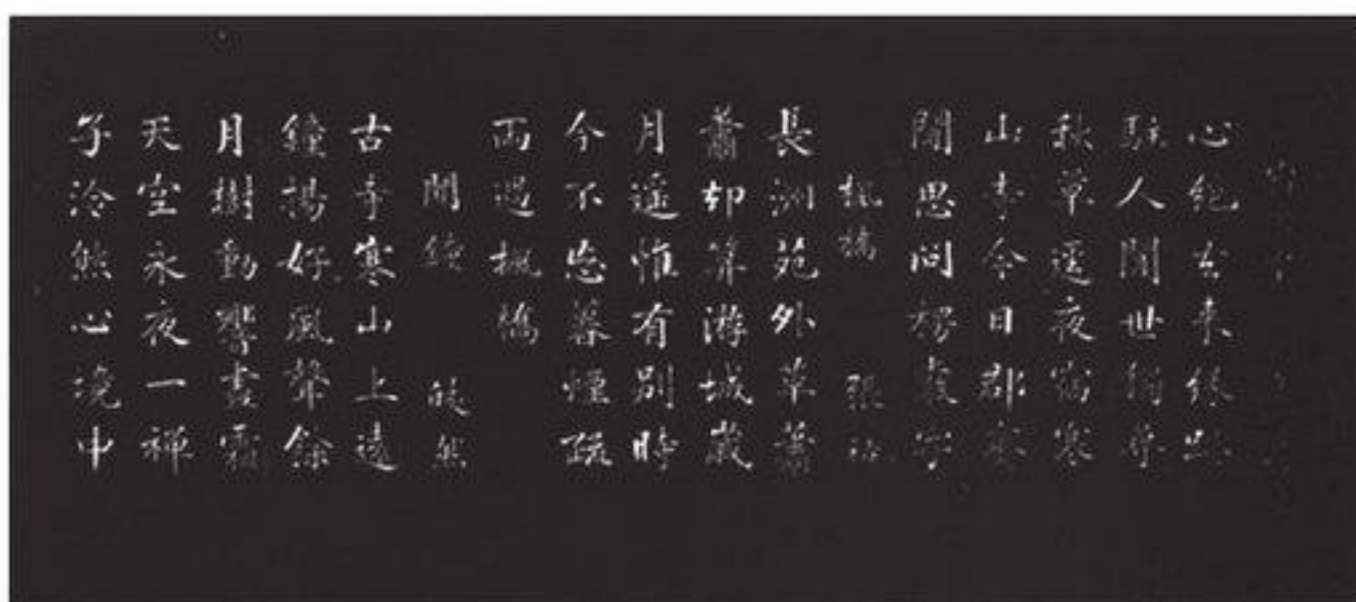


图 / 历代咏题

程德全书历代题咏刻石 8石，每石长0.82米、宽0.3米，分刻唐至清代名人诗15首。最后有题记。“历代题咏”次第为：韦应物《宿寒山寺》，张祜《枫桥》，皎然《闻钟》，张师中《游寒山寺》，程师孟《寒山寺》、《游枫桥偶成》，孙觌《与温老》、《三绝》，高启《赋得寒山寺送别》、《枫桥》，王士禛《夜雨题寒山寺寄西樵礼吉》，沈德潜《枫桥夜泊》二首，由程德全手书，镌刻于宣统三年（1911），现置于寒山寺大雄殿内东墙壁上，6块在殿门之右，2块在殿门之左。

程德全书《寒山子诗》碑 4石，每石长0.82米、宽0.35米，精选寒山子诗36首分刻之，每石30行，3行为一首，末一石附跋12行，字不等，均行书。

宣统二年（1910），寒山寺议定重修，太史俞阶青（俞樾之孙）闻之，即将所藏的《寒山子诗集》献了出来。程德全精选其中36首手书并勒石。现程德全书《寒山子诗》碑置于寒山寺大雄殿内东墙壁上（殿门之左）。

程德全（1860—1930），字纯如，号雪楼、本良，重庆市云阳县人。曾担任清朝奉天巡抚、江苏巡抚。辛亥革命中“反正”加入革命军，任江苏都督、南京临时政府内务总长等职务，后退出政坛隐居上海，闭门诵经。民国15年（1926）受戒于常州天宁寺，法名寂照，曾驻锡于吴县木渎法云庵。民国19年（1930）5月29日在上海病逝，葬于苏州寒山寺侧。遗著有《程中丞奏稿》、《抚吴文牍》等。宣统二年（1910），江苏巡抚程德全在重修寒山寺时，将已损的山门（光绪三十二年九月，江苏巡抚陈夔龙展拓时新建）拆除，并作了重新翻建。新山门中西合璧，上嵌“妙利宗风”四字的花岗石刻门额，神采飞扬。现程德全书“妙利宗风”刻石置于寒山寺山门内北侧台垣上，横列东向。

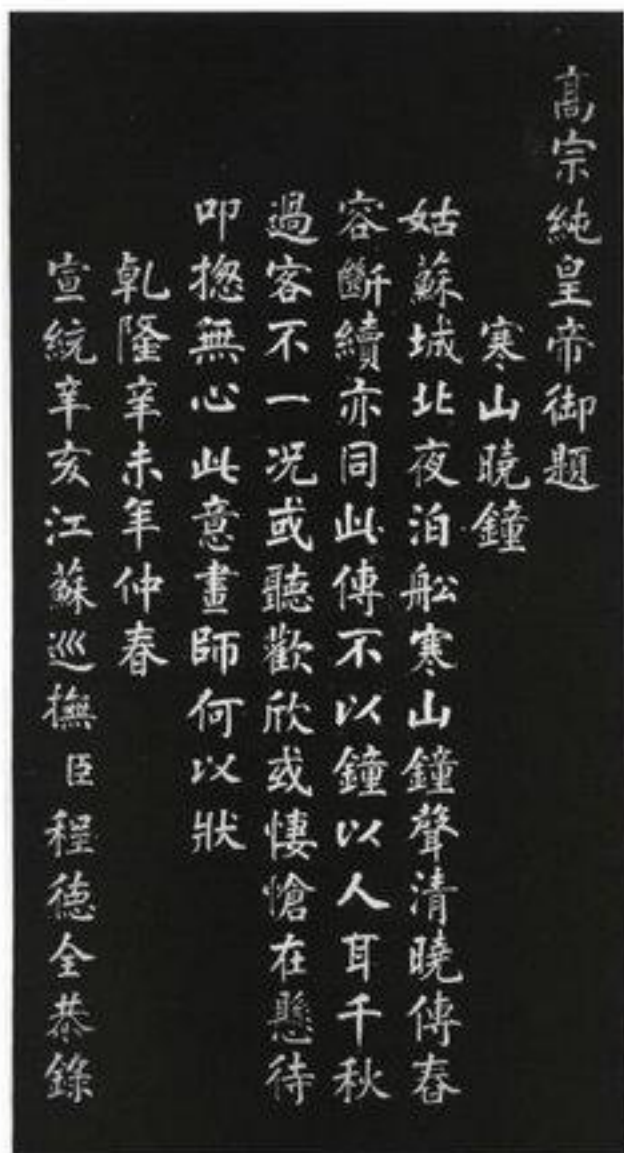


图 / 御碑（雍正）

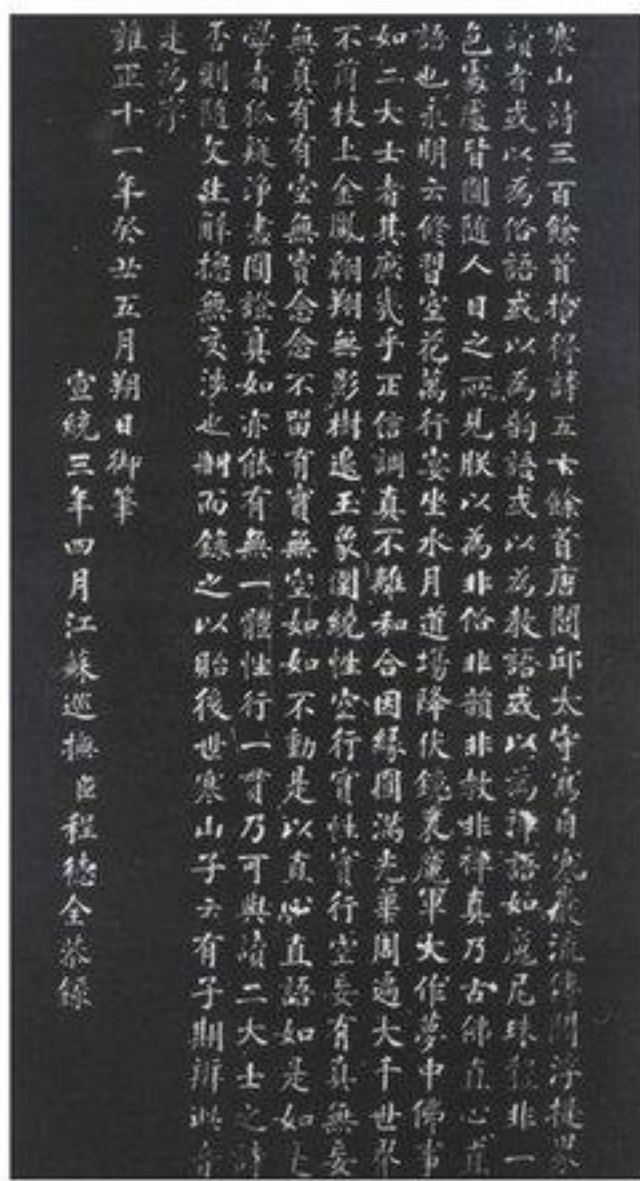


图 / 御碑（乾隆）

《寒山子诗序》碑 亦称“雍正御制《寒山子诗序》碑”，俗称“御碑”，高1.9米、宽1米（《苏州市志》第四十九卷文物第四章石刻“寒山寺”条，第1002页；《重修寒山寺志》第82页：高1.85米、宽0.95米、厚0.28米、冠0.7米、座0.3米），分别载录清雍正帝、乾隆帝父子俩御制的《寒山子诗序》和《寒山晓钟》诗，又由宣统时的江苏巡抚程德全镌之贞石，被现代文化学者誉为“一石三碑”。

《寒山子诗序》，清雍正十一年（1733）五月初一日世宗胤稹撰。宣统三年（1911，清叶焯昌《寒山寺志》误作“宣统庚戌”，即1910年），江苏巡抚程德全录识立石，建御碑亭于山门内。正面碑文：“云汉天章，龙蟠螭负。臣谨案《钦定四库全书提要》列朝御制，仍以时序列于前明之后、本朝臣民之上。今谨援其例，昭代诸碑录，宸翰为首，并恭录御制序于卷端。”

程德全录书雍正御笔《寒山子诗序》，全文如下：

寒山诗三百余首，拾得诗五十余首，唐阎邱太守写自寒岩，流传阎浮提界。读者或以为俗语，或以为韵语，或以为教语，或以为禅语，如摩尼珠，体非一色，处处皆圆，随人目之所见。朕以为非俗非韵，非教非禅，真乃古佛直心直语也。永明云：“修习空花万行，宴坐水月道场，降伏镜里魔军，大作梦中佛事。”如二大士者，其庶几乎！正信调直，不离和合因缘；圆满光华，周遍大千世界。不萌枝上，金凤翱翔；无影树边，玉象围绕。性空行实，性实行空；妄有真无，妄无真有。有空无实，念念不留；有实无空，如如不动。是以直心直语，如是如是。学者狐疑净尽，圆证真如，亦能有无一体，性行一贯，乃可与读二大士之诗。否则随文生解，总无交涉也。删而录之，以贻后世。寒山子云：“有子期，辨此音。”是为序。雍正十一年癸丑五月朔日御笔。宣统三年四月江苏巡抚臣程德全恭录。

碑阴录书乾隆御制《寒山晓钟》诗全文：

高宗纯皇帝御题《寒山晓钟》：姑苏城北夜泊船，寒山钟声清晓传。春容断续亦同此，传不以钟以人耳。千秋过客不一况，或听欢欣或凄怆。在悬待叩总无心，此意画师何以状。乾隆辛未仲春。宣统辛亥江苏巡抚臣程德全恭录。

《寒山晓钟》诗，是乾隆帝第一次南巡江浙途经苏州时所赋，题在画家张宗苍（1686-1756，字默存，苏州人）所献《吴山十六景画册》上，时为乾隆十六年（1751）二月下旬。

宣统末年至民国初年，寒山寺山门原有牌楼，后被台风吹倒，御碑亭亦毁。1954年，山门改建成照壁，御碑亦移位，在紧挨碑廊外南墙处建亭，碑立于其中。

程德全撰《重修寒山寺记》碑 高1.65米、宽0.8米、厚0.18米、冠0.48米、座0.25米，道州何维朴书，宣统三年□月□日。篆书题额；正



文18行，行40字不等，楷书。长洲周梅谷刻。碑阴，为张人骏、程德全《募修寒山寺启》，楷书。后列施主姓名84人及所捐款额，“大清宣统三年，岁次辛亥，孟夏上浣勒石”。

何维朴（1844-1925），字诗孙，晚号盘止，亦号盘叟，又号秋华居士，晚遂老人，室名颐素斋、盘梓山房。湖南道州（今道县）人。何绍基之孙。同治六年（1867）副贡，官内阁中书，协办侍读，江苏候补知府，清末任上海浚浦局总办。工书、画，晚寓上海盘梓山房，以此自给。画以山水著称，宗娄东派，清远高妙，无时流霸悍、草率习气；对于古画之鉴别尤精。书摹其祖何绍基，亦得其神似。少精篆刻，宗秦汉，晚年倦于酬世不复作。有印文曰“清凉山下转轮僧”。收藏古印甚多，有《颐素斋印存》六卷传世。

张人骏（1847-1927），字千里，取“人中骏马，驰骋千里”之意。直隶（今河北丰润）人。进士出身。历任山东布政使、漕运总督、山西巡抚、两广总督等职。宣统元年（1909）改任两江总督。武昌起义爆发后，张人骏依仗张勋的兵力，准备顽抗到底。在同盟会组织的江浙联军的攻击下，张人骏没能守住江宁，便托美籍传教士、鼓楼医院院长马林出面，与联军接洽，准备投降，然后趁机逃进停泊下关的日本兵舰，逃往上海，以遗

老自命。其叔为张佩纶，侄女就是张爱玲。由于他在担任两广总督时曾乘坐兵舰巡视南海诸岛，因而在今天南海诸岛的中国控制区域内，有一块岛礁被命名为“人骏滩”。

现程德全撰《重修寒山寺记》碑置于寒山寺钟楼下内底层，碑前有一尊铜质地藏菩萨像。

邹福保《重修寒山寺记》碑 长0.85米、宽0.3米，32行，行22字。正书。末有“臣邹福保”、“咏春”篆文印章二方。

邹福保（1852-1916），字咏（詠）春，一字芸巢，元和（今苏州）人。光绪十二年（1887）一甲二名进士（榜眼）。官至翰林院侍讲。光绪三十三年（1907）称病回籍。第二年，江苏奏设存古学堂，延请邹福保为词章总教（后又延请王仁俊、唐文治先后为词章总教），曹元弼为经学总教，叶昌炽为史学总教，孙宗弼、沈修、孙德谦为协教。宣统三年（1911）四月，寒山寺重修工程即将竣工，邹福保撰《重修寒山寺记》及联一副：“古刹历一千余年，重复旧观，幸有名贤来作主；诗人题二十八字，长留胜迹，可知佳句不须多。”辛亥革命以后，邹福保隐居苏州塔倪巷宅第，闭门养疴，不参与世事，日常仅去玄妙观、护龙街（今人民路）古书铺中访书，闲暇则焚香诵读，吟古今体诗以自遣。现邹福保《重修寒山寺记》碑安于寒拾亭内壁间。

陆锺琦《重修寒山寺记》碑 2石，每石长0.78米、宽0.32米，每石30行，行自14至17字不等。正书。末有印章二方。

陆锺琦（1848-1911），字申甫，顺天（今河北）宛平人，本籍浙江萧山。光绪十五年（1890）进士，做过溥仪父亲载沣的老师。有孝子之称。官至江苏布政使、山西巡抚。宣统三年（1911）辛亥革命爆发后，在山西任上被新军所杀，清廷追赠其为太子少保，谥文烈。

宣统元年（1909），程德全调任江苏巡抚。翌年，时为江苏布政使的陆锺琦偕同程德全“以保存古迹，守土之责，重修灵刹”。旧观悉复，他在“被命抚晋，会将去吴”（陆锺琦《重修寒山寺记》）之时，撰写了《重修寒山寺记》，宣统三年（1911）六月廿八日刊石。竣工后，他又为之撰联：“踏春西去，傍十里横塘，水木湛清华，曾移茂苑扁舟，访吴铜造像，梁塔残砖，古迹重搜，余亦北平人，濡笔拟麋翁氏记；生佛南来，振千年名刹，池台新结构，补此天台真相，与待诏遗书，解元妙疏，墨花争搨，客归东海滢，行滕宛载米家船。”现陆锺琦《重修寒山寺记》碑安于寒拾亭内壁间。

在寒山寺寒拾殿后壁，有块石韞玉题“现千手眼”观音菩萨像碑，非寒山寺故物。

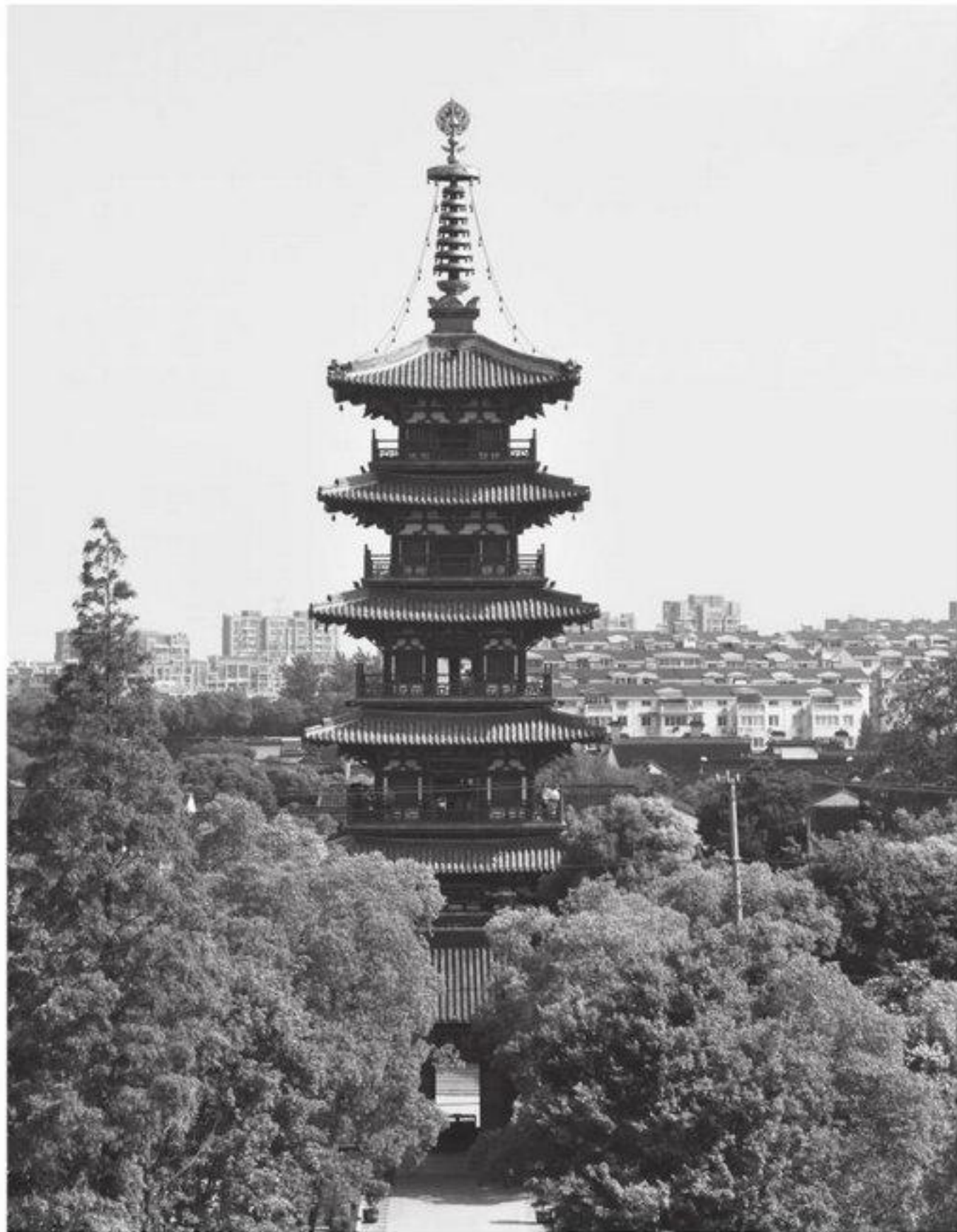
石韞玉题“现千手眼”观音菩萨像碑 高2.15米、宽1米（《苏州



市志》第四十九卷文物第四章石刻“寒山寺”条，第1002页；《重修寒山寺志》第83页：高1.95米、宽1米），篆书题额，右上有“庚戌状元”篆文印章一方。边款：“大清嘉庆戊寅六月十九日，姑苏宝莲寺松涛募勒，炳斋姚明煜敬镌，冯箕敬樵。”

石韞玉（1756-1837），字执如，号琢堂，又号花韵庵主人，亦称独学老人。吴县人。乾隆五十五年（1790）中一甲一名进士，授翰林院修撰。五十七年（1792），任福建乡试正考官。旋视学湖南。历官四川重庆府知府，山东按察使。因事被劾革职，念旧劳赏编修。乃引疾归，主讲苏州紫阳书院20余年。尝修《苏州府志》，为世所重。著有《独学庐诗文集》、《晚香楼集》、《花韵庵诗余》、《花间九奏乐府》等。

考此画碑，勒于清嘉庆二十三年（1818）六月十九日，原置阊门外宝莲讲寺，乃该寺故物，1979年迁至寒山寺。



在寒山寺碑廊内东墙壁上，有块邓石如书联石刻，亦非寒山寺故物。

邓石如书联石刻 2石，均高1.4米、宽0.33米（《苏州市志》第四十九卷文物第四章石刻“寒山寺”条，第1002页；《重修寒山寺志》第82页：高1.38米、宽0.32米）。联为“处世劳尘事，传家宝旧书。”隶书。上联有识语：“完白先生法书，张皋闻、李申耆诸老表章后，海内翕然宗之。友人见谄此联，尤为奇古，因求先生嗣君守之钩摹刊刻，以公同好。同治元年三月曾国藩识。”行草。下有“国藩之印”、“涤生”印二方。下联落款“顽伯邓石如”，“邓石如”、“顽伯”印二方。下有“汪定执敬观”五字行草。

邓石如（1743-1805），原名琰，又字顽伯，别号完白山人、笈游道人，因避仁宗讳，遂以字行。安徽怀宁人。少读书，好刻石，精四体书，仿汉人印篆甚工。清代书法金石学家和文坛泰斗、经学宿儒，“邓派”（也称“皖派”）的创始人。

曾国藩（1811.11.26-1872.3.12），初名子城，字伯涵，号涤生，谥文正，汉族，湖南省长沙府湘乡县。晚清重臣，湘军的创立者和统帅者。清朝军事家、理学家、政治家、书法家，文学家，晚清散文“湘乡派”创立人。官至两江总督、直隶总督、武英殿大



学士，封一等毅勇侯。同治元年（1862）三月，曾国藩的友人“见诒（赠与）此联”（指邓石如手书的楹联），于是求请邓守之摹刻于石。

邓守之（1795-1870），初名尚玺，又名传密，字守之，号少自。邓石如之子。曾从清代名士李兆洛（字申耆）学，晚入曾国藩幕，且主讲于石鼓书院。他敦朴能诗，工书，篆、隶有家法，毕生极力搜集邓石如遗墨、金石，并以唐人双钩之法摹之。

清末，邓石如书联石刻为汪定执觅得收藏。

汪定执（1870-1955.3.9），字允中，一字慕云，别署旷公。安徽歙县人。清末民初时期著名诗人。民国时期教育家汪已文之父，当代收藏家汪孝文之祖父。早年受业于宿儒李嘉会先生，光绪庚子（1900）入庠。随即旅居苏州课徒为生，间为“留园管理处”、“茶商公所”司笔墨。又与于右任、叶仲裕、汪彭年、杨笃生等人发起捐资集股创办《神州日报》。汪定执善画梅，诗文皆有法度，曾纳交先儒俞樾，皈依高僧印光，故诗境禅理均有造诣。著有《慕云诗存》、《慕云文存》等。1955年3月9日，逝于歙县雄村老家，享年八十有六。沈尹默先生为题墓碣“诗人汪允中之墓”。傅抱石、汪謁予两先生合制墓图。汪旭初、杨千里、高吹万、林散之等皆有吟咏。



图 / 邓石如书

民国11年（1922）季冬，高僧大休上人复主寒山寺，汪定执慕名叩拜，一见如故。两人同庚，结为知己。翌年，大休上人着手修复寺院，工程历时3年。14年（1925）新寺落成时，汪定执将其珍藏的邓石如书联石刻献出，由大休上人置于重修后的寒山寺碑廊内。现存。



第33届听钟声活动圆满举行

以“听寒山钟声、祈和合人生”为主题的第33届苏州寒山寺新年听钟声活动，于2011年12月31日晚至2012年1月1日在寒山寺成功举办。苏州市委副书记、市长阎立，江苏省旅游局局长朱民阳，市领导周向群、周伟强、金明、张跃进、黄钦，以及寒山寺听钟声活动日方发起人、日本大阪府日中友好协会副会长和池田市日中友好协会会长滕尾昭先生等参加了活动。

晚上8点30分，大钟大碑广场上梵呗音乐会的奏响拉开了听钟迎新的序幕，来自寒山书院学僧们的文艺演出给古城的市民送去了新年的祝福。

23点42分10秒，寒山寺住持秋爽法师在钟楼内准时敲响辞旧迎新的第一钟，当代表消除忧愁、迎来吉祥的第108下钟声响起时，正点迎来了2012年的到来，来自我国以及日本、韩国、美国等地的6000名游客一同见证了这一历史性时刻。

苏州市委副书记、市长阎立在活动中发表新年致辞。他说，2011年苏州创新力度不断加大，城乡建设统筹推进，人居环境不断优化，社会事业繁荣进步，民生质量继续提高，取得了“十二五”开局之年的全面胜利；在率先发展、科学发展、和谐发展的道路上迈出了新步伐、实现了新发展。在新的一年里，苏州将以科学发展观统领全局，紧紧围绕建设“三区三城”的总目标和“建设宜居新苏州、打造创业新天堂、共筑幸福新家园”的总要求，深入实施创新引领、开放提升、城乡一体、人才强市、民生优先、可持续发展战略，着力建设新城市、集聚新人才、发展新产业，全面加快率先基本实现现代化进程，推动经济社会实现又好又快新跨越。

今年苏州寒山寺除夕听钟声活动的主题为“听寒山钟声，祈和合文化”。作为中国十大名寺之一的苏州寒山寺更是家喻户晓，其所代表的“和合文化”正是中国传统文化的重要基石，成为阐释苏州和谐文化渊源的重要象征。中华“和合文化”源远流长，“和”“合”二字都见之于甲骨文和金文。《尚书》中的“和”是指对社会、人际关系诸多冲突的处理；“合”指相合、符合。千年古刹寒山寺希望能通过新年钟声，不仅向众生传递古城苏州对“和谐、和美、和顺”的深切渴求及其涵义的深刻理解，还向世人展示寒山寺，乃至名城苏州对传统文化的尊重与传承。

“苏州和合文化基金会”暨“寒山寺和合安养院”在白鹤寺揭牌

众缘和合，慈悲济世；恒求善事，回报社会。2011年12月31日，“苏州和合文化基金会”暨“寒山寺和合安养院”的揭牌仪式，在高景山白鹤寺隆重举行，这标志着寒山寺一直奉行的慈善公益事业进入了又一新的阶段。

“苏州和合文化基金会”是在苏州寒山寺前慈善基金会基础上，经江苏省民政厅批准登记，于去年8月成立的一个服务于社会、回报于社会的民间公益组织。成立后的“苏州和合文化基金会”挂牌在苏州寒山寺，“寒山寺和合安养院”则坐落在高新区枫桥镇寒山寺下院白鹤寺内。“寒山寺和合安养院”是苏州和合文化基金会的第一个项目，

“苏州和合文化基金会”以倡导和合文化、实践和合精神、推动人心和善、促进社会和谐为宗旨，在以下业务范围内开展公益活动：在和合精神的指引下，接受政府资助和社会捐赠；开展和合文化研究与交流活动；资助贫困或受灾人群的生活与教育；支持佛教及文化事业的发展。在揭牌仪式上寒山寺住持秋爽法师说，佛心者，大慈悲是；以无缘慈，摄诸众生。寒山寺将进一步弘扬和合文化精神，以慈悲为



怀,济世助人,庄严国土,利乐有情。出席当天揭牌仪式的有苏州市民族宗教事务局局长金建立、副局长季云刚,江苏省佛教协会副会长兼秘书长、苏州和合文化基金会理事长、寒山寺方丈秋爽大和尚,苏州市高新区民族宗教事务局副局长王朝晖,枫桥街道项斌书记,苏州新区佛教协会副会长法航法师,苏州市和合文化基金会及慈善中心负责人。出席揭牌仪式的还有苏州市民族宗教事务局、枫桥镇政府其他领导,苏州市新区佛教协会领导,苏州和合文化基金会理事、寒山寺慈善中心理事、会员、寒山书院学生以及护法居士代表。

“寒山寺和合安养院”,坐落于寒山寺下院白鹤寺内,地处苏州高新技术开发区高景山,占地10余亩,建筑占地面积3000多平方米。和合安养院严格按照国家规定的养老院设施标准建设,设有48个房间,80个床位,有套房、单间、标间三种类型。公共设施有食堂、医务室、健身房、阅览室及多功能活动大厅等。安养院还配有生态菜园,为安养老人营造可耕、可读宜于休养的生活环境;在日常生活中,安排法师带领大众举行诵经、抄经、禅修、书画等佛教文化活动,以丰富老人们的精神生活。(基建办)

程宗元恭绘三十二化身观音像在法堂展出

程宗元先生是吴门画家,擅长佛像绘画,被人们称作“绘画观音菩萨第一圣手”。他画的观音菩萨端详慈悲,神采飞扬。在海内外多次举办画展,获得佛教界的高度评价。正值寒山寺举办三十三届听钟声活动,程宗元先生将自己所绘的观音菩萨三十二化身像请到寒山寺法堂供奉,供广大信众和游客顶礼朝拜,同沾法喜,祈求新年六时吉祥。

这次展出,既是给三十三届听钟声活动所有嘉宾的一份文化献礼,也为听钟声活动增添了浓厚的佛教艺术氛围。(基建办)

寒山寺慈善中心与姜堰市观音寺联合举行送温暖献爱心活动

2012年1月8日,寒山寺慈善中心暨姜堰市观音寺送温暖献爱心活动在姜堰市蒋垛镇中心小学举行。值此春节到来之际,慈善中心与观音寺联合为蒋垛镇中心小学的一百位贫困学生送去价值200元的春节大礼包,包括书包、牛奶等礼物,共计两万多元,让他们在今天的春节能切实地感受到了社会主义大家庭的温暖。

寒山寺慈善中心为百户特困户送慰问金

2012年1月13日下午,本寺慈善中心在金阊区“手拉手”爱心援助中心开展送温暖活动,本寺方丈秋爽大和尚为金阊区100户特困家庭每户送去500元慰问金,并代表寒山寺两序大众向特困家庭拜了一个早年,祝愿家家龙年吉庆、幸福安康。

本寺慈善中心是2004年由秋爽大和尚发心创办的,以佛教“慈悲为怀,济世助人、庄严国土、利乐有情”的精神,为弘扬佛教文化,倡导社会公德,开展慈善服务工作。近两年来,慈善中心积极支持本部所在社区,联手金阊区援助中心开展了关爱低保母亲的系列慈善活动,得到了社会的肯定和好评。



寒山寺举办迎新春书画联展

由寒山寺禅意书画院与寒山艺术会社联合举办的2012年迎新春书画联展在枫桥大街寒山寺文化研究院楼下展厅展出。展出作品50多幅,作品质量上乘,风格各异,吸引了众多书画爱好者。展出作品的作者有苏州市著名国画家张继馨,版画家劳思,书法家费之雄、邬西豪、潘振元、葛鸿楨等,另外还有寒山寺方丈秋爽大和尚、寒山寺文化研究院姚炎祥院长、张君年和彭光猷等书画爱好者。

(禅意书画院)

苏州市政协领导视察寒山寺

2012年2月21日上午,苏州市政协主席王金华带领市政协委员邱龄梅、周人言等三十多位政协委员冒着濛濛细雨来到寒山寺视察。寒山寺方丈秋爽大和尚和苏州市宗教局副局长蒋行顺在寒山寺“自在门”迎接。按照佛教礼仪,寒山寺两序僧众百余众在“自在门”到“寒山塔院”两旁列队合十,迎接市政协领导。

秋爽大和尚陪同王金华主席及市政协委员瞻礼了“中华第一诗碑”和“天下第一佛钟”,详细介绍“大钟大碑”各种特点和建造的艰辛过程。王金华主席和全体视察工作的政协委员对寒山寺建造“大钟大碑”表示恭敬和赞赏。

在寒山寺丈室,苏州市民族宗教局金建立局长向市政协领导汇报了寒山寺近年来在贯彻中共中央十七大报告精神所做的一系列工作及取得的成绩。市政协王金华主席对寒山寺所取得的成绩表示认可,勉励寒山寺在今后的工作中再接再厉,不断发扬光大佛教文化。苏州市统战部部长周向群也发了言,对寒山寺的工作表示肯定。

中午,秋爽大和尚在寒山寺素斋馆热情招待王金华主席和全体视察工作的政协委员们,并向王金华主席赠送了自己书写的《枫桥夜泊》书法作品。

(摘编自衣钵寮编印《寒山寺通讯》)

助印功德

助刊

全年助刊

10000元 苏州市群峰电子材料有限公司
1000元 林昌育
1000元 林昌兴

60元 孔尚德 任丽英
50元 秦凤岗 柳芸 王可钦

本期助刊

500元 释光如法师
300元 王思茂
200元 范焕英 商林源 周信华 刘文松
150元 韩继
100元 王铭德 瞿耘 狄永胜 王十中
杨祝林 陶毅 高寿英 龚博民

印经

佟金茹 蔡永富 曾百宏 周庄文 兰树果 冯亚红
刘淑荣 吴国宝 郑义 苏艳明 董佳 李建学
左智 赵振花 王肖芳 王飞 彭丽莉 王美玲
许丹怡 周汉荣 孟召琴 刘杨洋 吴永明 崔英杰
周艳 王琳 杨帆 陈细珠 张舒宁 邹金荣
张月 葛玉娟 刘红明 李彩弟 王雷 陈晓云全家
赵宽全家