



感悟生命

落英缤纷

记得曾经读过这样一句诗：“我不会死亡，我的灵魂在圣洁的诗歌中，将比我的灰烬活得更长”。

的确，我们记住了普希金这个名字，诗人的生命在扉页的启合间悄无声息地延续，于是，许多人在他的诗歌中记住了他的名字。

其实，我们记住了很多人的名字，他们的名字随着他们的文字永载于史册中，在后人的心目中不朽；我们记住了他们的名字，我们总是在他们的文字里，努力追寻着他们那真实的生命，还原着他们那与众不同的人生。

在我看来，典籍史册中的古圣先贤总是寂寞的：老子寂寞在“道可道，非常道”的玄而又玄的奇妙世界里；庄周的蝴蝶挥动着寂寞的翅膀，在物我两化的世界里寻觅永恒的梦乡；孔子呢，孔子在周游列国的路途中，在传道解惑的讲堂上，在希望与失望此消彼长的更替间品味着寂寞……

这是真实的古圣先贤么？他们的生命果然如此寂寞么？或者，在他们生命的某一个时刻，他们可曾有如我所理解的那般寂寞？我不知道。

曹雪芹也许是亘古以来最伟大的“道听途说者”，“君子弗为”的

小说《红楼梦》也许是这个世上最耐人寻味的文学作品。当悼红轩的雕梁画栋随着曹雪芹纷飞的眼泪，消失殆尽无迹可寻的时候，疯跛道人的《好了歌》，在二百多年后的今天依然余音袅袅：

“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”；

“吴代花草埋幽径，晋代衣冠成古丘”；

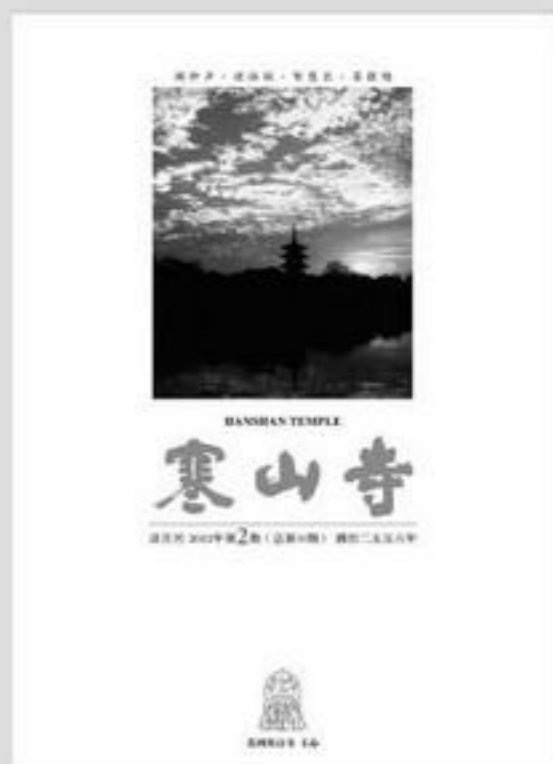
“阁中帝子今何在，槛外长江空自流”；

……

疯狂落拓、麻鞋鹑衣的跛足道人说：“世上万般，‘好’便是‘了’，‘了’便是‘好’；若不‘了’便不‘好’，若要‘好’须是‘了’”。

“纵有千年铁门槛，终须一个土馒头”，这就是人生的终极，这就是生命的归宿。当一抔黄土掩尽世间风流的时候，回眼望，惟有青山依旧在，惟有夕阳几度红。

“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪，若无闲事挂心头，便是人生好时节。”“生命诚可贵”，生命终将如云烟一般消逝，珍惜当下匆促而短暂的人生，诸恶莫作，众善奉行，自净其意，也才算把握住了生命的真谛！



2012年第2期(总第38期)

封面题字: 中国佛教协会会长 传印

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-0003290号

来稿: hssbjb@163.com
 索刊: xinliang197906@163.com
 副主编: hsshuibo@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: 佛教与传统文化

□刊首寄语	
感悟生命 / 落英缤纷	1
□佛学论坛	
寒山子的和合伦理思想(上) / 袁恒雷	4
从《寒山诗》看寒山子生死观 / 肖天国	8
寒山寺和寒山诗的国际影响 / 于卫青	11
宋刻本《寒山子诗集》 / 王红蕾	14
一真法界, 法界一心	
——简论《大乘起信论》中的“如来藏” / 袁大勇	16
贯通儒释道三教于一体的人文情结 / 释隆谦	20
融通与探源	
——以佛学和儒学视域中的“体用论”为例 / 演相	25
彭绍升与袁枚关于佛教的论辩 / 钱寅	29
《三世因果经》浅读(上) / 愿性	34
从《佛祖传心西天宗派要旨》	
看指空和尚的禅法思想(下) / 李万进	38
□佛化人生	
山门物语(四章) / 水岸	41
坐卧云上(四章) / 马昌青	42
释生在寒山寺的猫 / 珞珞如石	46
家在哪里 / 无华	49
情系灾区 大爱无疆 / 本平	51
一别姑苏感旧游 / 传爱	53
诗词六首 / 柳芸	54
乐放生 / 阿幸	54
诗三首 / 鄢敬新	55
阳光的颜色(外二首) / 朗月	55



□ 闻思学苑

- | | |
|----------------------|----|
| 龙树菩萨的传奇人生 / 如意 | 57 |
| 关于圆觉菩萨的思考 / 陈潇 | 59 |
| 禅诗赏析(二) / 陈钟谊 | 61 |
| 范仲淹的佛教因缘 / 蒋谱成 | 66 |
| 张九成的禅诗 / 常静 | 70 |
| 至孝因果故事四则 / 圆缘 | 73 |
| 自吐霜中一段香 / 王艺 | 76 |
| 善缘善根 / 人中人 | 78 |
| 我看《西游记》 | |
| ——学佛前后的角色变换 / 土登相切桑布 | 80 |
| 我和人间佛教 / 法华 | 82 |
| 抄经记 / 罗熙 | 86 |
| 从六色佛教旗想起的 / 王存军 | 87 |
| 富时需要多谦卑 / 禅悟 | 88 |
| 一期一会 / 王蕊 | 90 |
| 了然法师和《西方安乐歌》 / 智海 | 91 |
| 诸法本寻常 / 阿莲 | 93 |

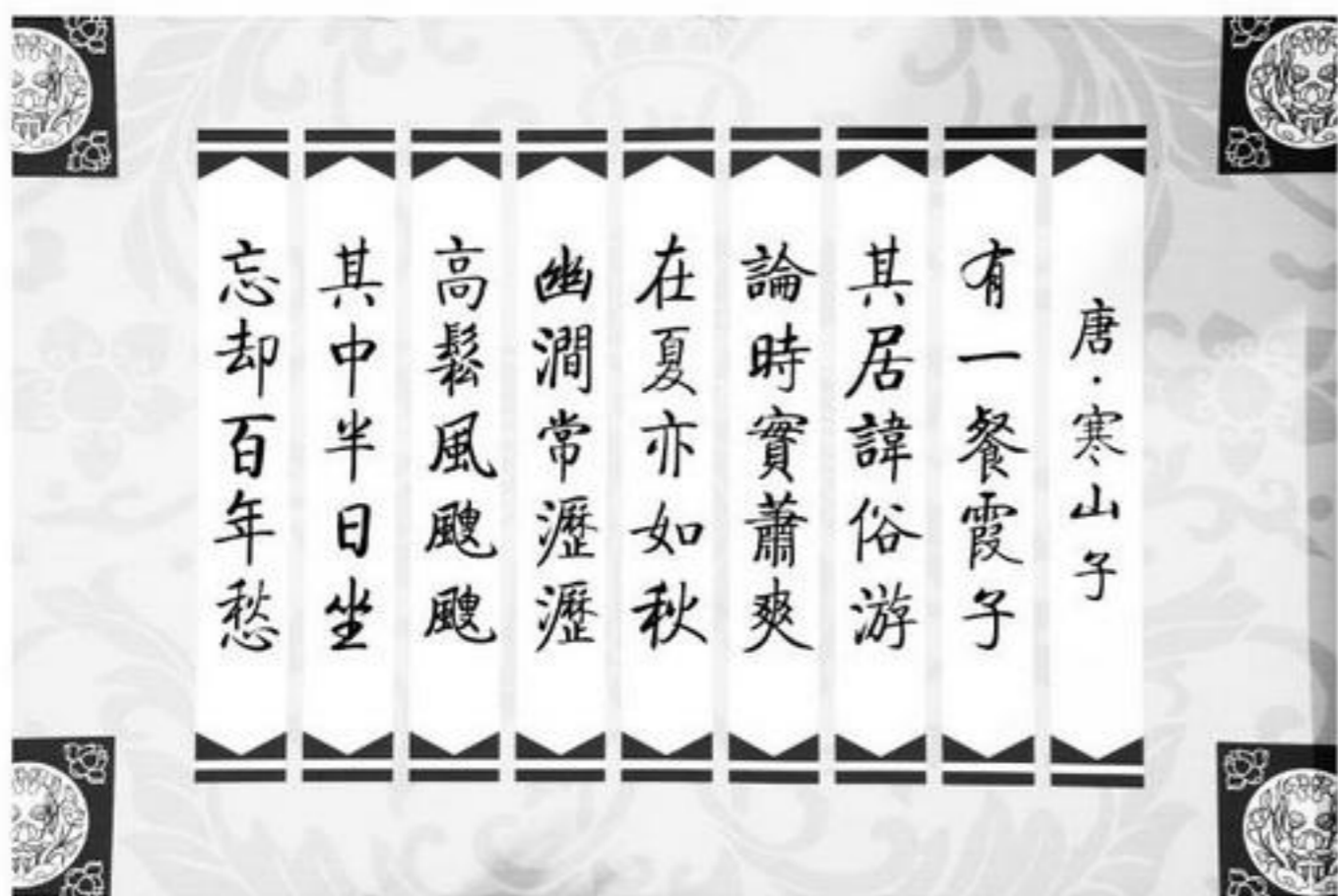
□ 寺院传真

- | | |
|---------------------------|-----|
| 寒山寺十二胜景 / 王国栋 | 96 |
| 咏寒山寺十二胜景 / 谦之 | 101 |
| 吟寒山寺(三首) / 沈传尧 | 101 |
| 寒山寺、张继、姑苏相得益彰 / 吴声 | 102 |
| 佛教慈善的理念与实践(上) | |
| ——以苏州寒山寺慈善中心的探索与实践为例 / 大慧 | 103 |
| 寒山寺历代文物之碑刻(四) / 诸家瑜 | 110 |
| “2012江苏省佛教文化成果展” | |
| ——在镇江金山江天禅寺隆重举行 | 116 |



寒山子的和合伦理思想（上）

■ 袁恒雷



寒山子是融贯儒释道三教于一身的大德高僧，然而，他的生平传记却鲜见于史传，所幸的是，他为后人留下了三百多首思想内涵极其丰富的诗歌。在这些诗歌中，和合伦理思想是其中极具特色的一部分。寒山以佛家智者的口吻，以生活导师的姿态，对普通百姓的生活、世间是非善恶等等各种现象进行了独到的评述。本文从“佛说元平等，总有真如性”、“回心即是佛，莫向外头看”、“三途鸟雀身，六道乱纷纷”、“五逆十恶辈，且令三毒祛”四个方面对其进行解读。

一、佛说元平等，总有真如性

项楚先生说：“寒山对佛教的信仰愈老愈笃，这是和他最终对道教的鄙弃不同的。”^[1]通览寒山关于佛教的作品可知，寒山本人属于禅宗一脉，其诗作已深得禅宗三昧。而禅宗认为：“一切众生，皆有佛性。”“一切众生，皆能成佛。”^[2]那么就是说佛性是人人都具有的，而什么叫做佛性呢？“佛性原指佛陀本性，发展为成佛的可能性、因性、种子，亦为‘如来藏’的异名。”寒山说：“佛说元平等，总有真如性。但自审思量，不用现争竞。”（九七——《蒸砂拟作饭》）寒山认为，一切众生都是平等的，都有“真如性”，亦即“佛性”。只需仔细地思考，不需要做无谓的争竞。在这里，彰显出的便是寒山与佛和合伦理思想的第一层要义，意即“佛说元平等，总有真如性。”

如前所述，既然众生都具有佛性，那佛性对于众生来说是怎样获得的呢？寒山认为佛性众生先天即具有了：“可贵天然物，独一无二侣。

觅他不可见，出入无门户。促之在方寸，延之一切处。你若不信受，相逢不相遇。”（一六一——《可贵天然物》）此“天然物”就是指佛性，这种独一无二的佛性是天然存在于众生之中的，并且在寒山看来佛性是不可觅见的，不好捉摸。但众生不必为此烦恼，只需要懂得自身是具有佛性的即好。

但世间许多人并没认识到自己是具有佛性的：“世有多事人，广学诸知见。不识本真性，与道转悬远。若能明实相，岂用陈虚愿。一念了自心，开佛之知见。”（一六八——《世有多事人》）按照禅宗的提法，禅宗是提倡省事的，反对多事，寒山看到世间有许多人是多事之人，他们虽然本身知识见解丰厚，但却“不识本真性”，此“本真性”也就是“佛性”，以至于距离佛道越来越远了。但他们假如能够明白佛教之真理，也就不必信誓旦旦地表明自己成佛的誓言了。一转念间即可了见自身心性，就会开示佛之智慧，彰显实相之真理。寒山在这里表述的是禅宗“明心见性”、“顿悟成佛”的思想，意即“即得见性，直了成佛。”^[3]

寒山强调众生应认识到自身便具有佛性，他说：“千生万死凡几生，生死来去转迷盲。不识心中无价宝，犹似盲驴信脚行。”



(一九六——《千生万死凡几生》)众生在六道轮回里往复生死,无穷无尽,而这来来去去的,却始终不识自己心中的佛性,这情形就像盲驴漫无目标地随脚而行一样。又如:“世有一般人,不善又不恶。不识主人公,随客处处转。因循过时光,浑是痴肉禽。虽有一灵台,如同客作汉。”(二四零——《世有一般人》)寒山说,在世间有这样一些人,他们不善又不恶的,但却不识人人皆具有的佛性,而随着一切外景烦恼兜转,浑浑噩噩地过日子,没有什么作为,虽有心,也不过是庸俗凡人罢了。

寒山既然认为众生都是具有佛性的,那此佛性是否值得珍惜呢?答案自然是毋庸置疑的,他说:“昔日极贫苦,夜夜数他宝。今日审思量,自家须营造。掘得一宝藏,纯是水晶珠。大有碧眼胡,密拟买将去。余将报渠言,此珠无价数。”(二四五——《昔日极贫苦》)寒山在诗里提到的“宝藏”即是众生皆具有的佛性,此佛性在寒山看来是极为珍贵的,也是别人无论出多少价钱也买不去的,因为它本身就是无价之宝,所以寒山奉劝所有人都要珍惜自己的佛性。

寒山不仅对普通的世俗之人指点迷津,让他们认识到自身所具有的佛性,而对于那些已经出家的僧人,寒山对他们也一样进行了讽喻劝诫,他说:“世间一等流,诚堪与人笑。出家帮己身,诬俗将为道。虽著离尘衣,衣中多养搔。不如归去来,识取心王好。”(二八六——《世间一等流》)寒山看到世间有些僧尼,他们的言行令人发笑,他们出家后穿着以示自己苦行的弊垢之衣,却说着欺骗世人的话语,他们的袈裟里面多养着跳蚤,寒山觉得这样出家还不如去识取自身具有的清净心性,以期见性成佛了。

对于芸芸众生,都是具有佛性的,也就是说,众生都有可能达到“最高果位”。而寒山对待佛的态度也是非常虔敬的,他说:“我今稽首礼,无上法中王。慈悲大喜舍,名称满十方。众生作依沾,智慧身金刚。顶礼无所著,我师大法王。”(一六零——《我今稽首礼》)寒山对佛教表示出的是“归命”的态度,佛具备的是普度众生的“四无量心”,而众生的一切修行自然也离不开佛的眷顾。

二、回心即是佛,莫向外头看

在明确了众生皆具有佛性之后,那即是说佛性在人身之内,那么也就是说需要向心内求佛,寒山这一范畴的作品比较多,但表达最直接、概括最经典的当为“回心即是佛,莫向外头看。”所以笔者将其作为统领寒山与佛和合伦理思想的第二要义。

寒山首先以自身修为的例子来阐明向心内求佛的道理:“余家有一窟,窟中无一物。净洁空堂堂,光华明日日。蔬食养微躯,布裘遮幻质。任你千圣现,我有天真佛。”(一六二——《余家有一窟》)“天真佛”即是“心佛”。禅宗以为“佛不在外,而在本源自性,天然具足,不假造作,即是‘天真佛’。”^[4]正如六祖惠能所讲:“大众作意听,世人自色身是城,眼、耳、鼻、舌、身即是城门,外有五门,内有意门。心即是地,性即是王,性在王在,性去王无。性在,身心存;性去,身心



[1] 项楚:《寒山诗注》,中华书局2000年3月第1版,第12页,本文所引寒山诗歌皆出自此版本。

[2] 郭朋:《坛经校释》,中华书局1983年9月第1版,第3页。

[3] 郭朋:《坛经校释》,中华书局1983年9月第1版,第4页。

[4] 项楚:《寒山诗注》,中华书局2000年3月第1版,第425页。



坏。佛是自性作，莫向身外求。”^[5]所以说佛是自性而为，不需外求，而寒山诗中所提到的“千圣”是指除“心佛”以外的一切佛，寒山认为自身本身就具有佛性，那么只需向心内求佛即可。

接着他劝诫众生要向心内求佛：“男儿大丈夫，作事莫莽卤。劲挺铁石心，直取菩提路。邪路不用行，行之枉辛苦。不要求佛果，识取心王主。”（一六三——《男儿大丈夫》）寒山劝诫那些学佛勇猛精进的人，做事不要轻易马虎，在通往佛的觉悟之路上要意志坚定，以求得明心见性，立地成佛，不要走向外求佛的“邪路”，如果是那样的话，就枉费一番辛苦了。

寒山也曾以为求佛是要到心外去，但最终他却发现佛就在自身心内，他说：“昔年曾到大海游，为采摩尼誓恳求。直到龙宫深密处，金关锁断主神愁。龙王守护安耳里，剑客星挥无处搜。贾客却归门内去，明珠元在我心头。”（一九九——《昔年曾到大海游》）“明珠”就是指众生皆具有的佛性，此佛性不在别处，无需到多远处去求得，只需要向心内求得即可。因为佛性是难以捉摸的，所以它本身也不能用言语文字来传达，所以寒山说：“报汝修道者，进求虚劳神。人有精灵物，无字复无文。呼时历历应，隐处不居存。叮咛善保护，吾令有点痕。”（一七九——《报汝修道者》）本诗应是寒山回答一些人的提问之作，寒山认为，向外求佛是白劳神的，因为人的佛性在内，这一“精灵物”即是佛性，它“无字”也“无文”。禅宗即是提倡“不立文字”的，而且惠能本身即是个文盲，所以禅宗提倡“悟”，惠能大师唤言：“善知识！菩提般若无知，世人本身有之，即缘心迷，不能自悟，须求大善知识示道见性。善知识，遇悟即成智。”^[6]“一切善法，皆因大善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得

解脱，无有自处。识自心内善知识，即得解脱。”^[7]也就是说，在求得佛果的过程中，“悟”是修行的主要手段，而禅宗强调的是“顿悟”。那按照佛家看来，向内求佛，此佛性是如何处在人身之内的呢？所以寒山接着说“可贵天然无价宝，埋在五阴溺身躯。”（二零二——《寒山顶上月轮孤》）寒山认为，佛性埋在“五阴”之内，佛教称“色阴、受阴、想阴、行阴、识阴等为‘五阴’。色阴指躯体，余四阴是指心内作用。”^[8]寒山在这里进一步表达了众生佛性都在自身心内，无需外求的道理。

那么，在明了求佛是向心内求佛的道理后，那此求佛的过程是怎样的呢？寒山看到世间许多人慨叹求佛之路艰辛困苦，所以他醍醐灌顶道：“说食终不饱，说衣不免寒。饱吃须是饭，著衣方免寒。不解审思量，只道求佛难。回心即是佛，莫向外头看。”（二一三——《说食终不饱》）也就是说，就像衣食饱暖的问题本都是简单不复的问题了，而有些人不去仔细思考，而只是觉得求佛有多困难，殊不知向心内求佛就好，心即佛本，不懂向心外求佛的道理，以致于觉得求佛是有多艰深的了。这种提法其实许多古圣贤就有表述，寒山说：“自古多少圣，叮咛叫自信。人根性不等，高下有利钝。真佛不肯认，置功枉受困。不知清净心，便是法王印。”（二一七——《自古多少圣》）自古以来有许多修佛

得道的高人，叮嘱让世人信仰自身佛，因为每一个人天生觉悟的能力存在高下不等的情况，有利钝之别，正如《坛经》所言：“缘在人中有愚有智，愚为小人，智为大人。迷人问于智者，智者与愚人说法，令彼愚者悟解心解；迷人若悟解心开，与大智人无别。故知不悟，即是佛是众生；一念若悟，即众生是佛。故知一切万法，尽在自身中，何不从于自心顿现真如本性。菩萨戒经云：‘我本元自性清净’。识心见性，自成佛道。维摩经云：‘即时豁然，还得本心。’”^[9]寒山正是看到有些人看不清真实之佛，竭力以求向外求佛成功，他们不知道自身所具有的清静心性即是所要追求达到的佛。

再如：“劝你三界子，莫作勿道理。理短被他欺，理长不奈你。世间浊滥人，恰似鼠粘子。不见无事人，独脱无能比。早须返本源，三界任缘起。清静入如流，莫饮无明水。”（二三四——《劝你三界子》）寒山劝告世间人，不要做没有道理的事情，理屈的话叫人看不起，只有获取充分的道理才能让人钦佩。世间有一些贪鄙庸俗之人，就像老鼠黏着果实一样。禅宗认为，“无事人”即是见性解脱之人。寒山规劝他们早点返回清静佛性，向心内求佛，方是正道。又如：“寄语诸仁者，复以何为怀。达到见自性，自性即如来，天真元具足，修证转差回。弃本却逐末，只守一场灾。”（二三四——《寄语诸仁者》）寒山认为，想要彻悟佛道，明心见性的话，只需要明了自身的清静心性。众生都是具有佛性的，“修证转差回”，即是要“即得见性，直了成佛。”^[10]如果弃此“本”而逐“末”，实在是“南辕北辙”了。

寒山看到一些佛教僧众之人也不知向心内求佛，他说：“我见人转经，依他言语会。口转心不转，心口相违背。心真无委屈，不作诸缠盖。但且自省躬，莫觅他替代。可中作得主，是知无内外。”（二九一——《我见人转经》）寒山看到一些佛教徒诵读佛教经典，他发现这些僧徒只是口转而心不转——心口不一。寒山认为心若是邪僻不正，众生就会被缠盖，所以需要自我反省，善恶报应也只能是自己独自担当，别人替代不了。倘若能够反躬自省，向心内求佛，而不是“依他言语会”向外求佛，则见性成佛、顿悟成佛便都容易实现了。

寒山觉得那些于佛法能迅速生妙解之人的确是向心内求佛的典

范，他说：“我见利智人，观者便知意。不假寻文字，直入如来地。心不逐诸缘，意根不妄起。心意不生时，内外无余事。”（二九八——《我见利智人》）寒山所说的这些于佛法而言具有“上乘根器”的人，他们修佛不需要繁杂的文字与琐碎的各种修行，而只需要直接“顿悟成佛”。若不生“心意”，那么内意外像皆息而不生，更无余事。

（待续）



[5] 郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年9月第1版，第66页。

[6] 郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年9月第1版，第24页。

[7] 同上，第60页。

[8] 项楚：《寒山诗注》，中华书局2000年3月第1版，第522页。

[9] 郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年9月第1版，第58页。

[10] 同上，第4页。



从《寒山诗》看寒山子生死观

■ 肖天国

生死问题是人生的终极问题。人，有生就有死，这是人生的辩证法。但是，在生命存续期间，怎样才能通过世界观的改造来化解乃至消除人们对死亡的恐惧，使人们坦然面对死亡？这是佛教乃至一切宗教的一个重要使命。

身世神秘的诗僧寒山子，给后人留下三百余首诗歌，其中的很多诗歌阐发了寒山的生死观。现拣择出最具代表性的诗歌，与大众共参。

对于生死问题，寒山子在寒山诗中的基本观点，大致可分为以下几个方面：

一、崇尚虔诚信仰，叹息世人愚痴

寒山子走过古坟地的时候，禁不住泪流满面，因为看到了坟墓和棺材坏了，露出了里面的逝者，凌乱的瓦罐在那里躺着，贵重的陪葬物品都没有了，大风吹起尘土，令人眼前昏暗：“我行经古坟，泪尽嗟存没。冢破压黄肠，棺穿露白骨。欹斜有甕瓶，振拔无簪笏。风至揽其中，灰尘乱掬掬。”

而寒山子在骑着马路过一座废弃城堡的时候也深有感触，因为映入他眼帘的是高高低低的城墙、大大小小的古坟和在风中飘摇的蓬草，他哀叹坟茔中长眠的人们，本来都有望通过修行去了脱生死，但是却没有在这方面做出主观上的努力。他说：“驱马度荒城，荒城动客情。高低旧雉堞，大小古坟茔。自振孤蓬影，长凝拱木声。所嗟皆仙骨，仙史更无名。”这里隐含着人人都有佛性、都可以通过学佛修行得以成佛的思想。

寒山子惋惜人们生前没有修养身心，乃至白来世上走这一遭：“竟日常如醉，流年不暂停。埋著蓬蒿下，晓月何冥冥。骨肉消散尽，魂魄



几凋零。遮莫咬铁口，无因读老经。”这是说，有的人整天像喝醉了酒一样迷迷糊糊，愚痴昏沉，不明因果，不知不觉在衰老中死去，埋身黄土，躯体化为白骨，魂魄消散，投胎转生后成为牲畜，为什么如此可悲？因为没有缘分读诵受持佛老等关于修养身心的书籍。

从“仙骨”、“仙史”、“老经”等字眼可以看出，在崇信佛教的同时，寒山子对于道家、儒家等中国传统文化研究颇深，具有一定的感情。有比较才有鉴别。对于不同的文化体系进行研究和比较在一定意义上可以加深对佛理的理解和践行。

二、重视精神生活，略看物质生活

寒山子以西汉哀帝的宠臣董贤“从高地自危”的人生遭遇为例，告诉世人人生无常：“董郎年少时，出入帝京里。衫作嫩鹅黄，容仪画相似。常骑踏雪马，拂拂红尘起。观者满路傍，个是谁家子？”这是说，董贤曾经经常出入京城，着装高贵，仪表堂堂，下属前呼后拥，百姓争相观看。但是哀帝死后他被撤职，自杀在监狱里。人生就是如此无常，总是苦多乐少，而且快乐短暂，如朝露闪电，转瞬即逝：“变化计无穷，生死竟不止。三途鸟雀身，五岳龙鱼已。世浊作羴羶，时清为驽骎。前回是富儿，今度成贫士。”人生无常，生生死死，穷穷富富，六道轮回，三途流转，变化无穷。

寒山子又以卢家女由富而亡为例子，告诉人们钱财乃身外之物，生不带来、死不带走：“璨璨卢家女，旧来名莫愁。贪乘摘花马，乐撈采莲舟。膝坐绿熊席，身披青凤裘。哀伤百年内，不免归山丘。”意思是，卢姓人家有个美女名叫莫愁，喜欢摘花采莲，讲究日用穿戴，但是无论怎样吃喝玩乐，最终年老色衰，还会归于死亡。人是高级灵长类动物，在具有社会属性的同时，还具有自然属性，拥有适当的物质欲望是无可厚非的，但是这种欲望一旦超过了一定的界限，就会带来烦恼。因为客观物质世界是有限的，而人的欲望作为一种主观的东西则是无穷的。有限的物质生活很难满足无限的欲望。

正像一首《不知足歌》所说：“终日忙忙只为饥，才得饱来便思衣。衣食两般俱丰足，房中又少美貌妻。娶下娇妻并美妾，田地不广用不支。置下良田千万顷，又无官职被人欺。三品五品犹嫌小，当了宰相还嫌低。有朝一日为天子，更望万世无死期。未等金丹炼得成，已经火化灰尘里”。不知足的人就是这样：挨饿受冻的时候希望得到衣食，有了衣食希望得到爱人，有了爱人却又产生邪淫之心而找情人，这些都有了，还渴望多买几套房子，提拔提拔官职，在“官大一级压死人”的环境里，都希望得到绝对权力，得到了绝对权力之后则又希望“再活五百年”，让这样的好日子尽可能延长，而生死面前人人平等，死亡是每个人的最终结局，世界上没有什么万应灵丹让肉身长生不死，所以六祖慧能才指出，只修命不修性、只修身不修心的做法是不切实际的“磨砖作镜”做法。因此，可以说，内求修心是佛教在精神与物质、肉体与精神的二元对立之间所作出的明智选择。寒山子通过卢家女这一案例，简明直观地启发我们，应该怎样处理好精神与物质、主体与客体之间的关系。

三、提倡心灵内省，直面形体衰亡

在形神观方面，寒山子看重的是精神而不是形体。他说：“手笔大纵横，身材极瑰玮。生为有限身，死作无名鬼。自古如此多，君今争奈何。可来白云里，教尔紫芝歌”。意思是，一个人无论文章写得多么好，身材多么高大魁梧，生前的有限之身都会在死后坏掉，从古到今没有人不是这样，我们也无可奈何。

寒山子自述，他出家后，在天台山一呆就是三十年，有一天去探访亲友，发现多数都已经离世了，好像蜡烛逐渐燃尽，又似河水不停流走，回来后禁不住一个人落下泪来：“一向寒山坐，淹留三十年。昨来访亲友，太半入黄泉。渐减如残烛，长流似逝川。今朝对孤影，不觉泪双悬。”

观想形体的死亡是佛教破除精神上的我执、消除贪欲、处理身心关系的一种方法。寒山诗记述了进行这种观想修行的体会：“谁家长



不死，死事旧来均。始忆八尺汉，饿成一聚尘。黄泉无晓日，青草有时春。行到伤心处，松风愁杀人。”哪里有长生不死的人呢？没有！因为死亡是世人必走的路。想一想，前一天还是“街头犹走马”的八尺男儿，第二天却已是“棺内已眠尸”。小草在春回大地之际会发芽生长，而人入黄泉则不能复生，观想到这些伤心的场景，听着大风吹着松枝的声音，令人黯然伤神。如果说人生是一首歌，那么佛教为它定的调子是低音。四圣谛（苦集灭道）之中苦为第一，而八苦之中，死居其一焉。因为身体乃地火水风四种元素组成，身体朽坏之时，呼吸停止，风大离开；身体变凉，火大离开；心跳停止，血液不再循环，水大停止；躯体腐烂，地大朽坏。物质世界有成住坏空，精神有生住异灭，身体也有生老病死，这和马克思主义所讲的万事万物都有一个产生发展和消亡的过程有异曲同工之妙，是用不同话语方式表达的辩证法思想。

因此，寒山认为，对于身体的有限性，我们无法从根本上克服，但是我们可以精神方面有所作为，那就是进行宗教修行，改变心灵状态。

四、融合出世入世，思路联系实际

寒山子描绘了世俗社会的生活：平时有人喊喝酒就去，有人喊吃肉就吃，不知道物质享受不是永恒的。他提醒人们，想想身边那些陆续去世的老人吧，譬如张大爷和郑大娘，他们去世以后到哪里去找他们的影子呢？最终用意还是鼓励人们趁着年轻，好好修养身心：“有酒相招饮，有肉相呼吃。黄泉前后人，少壮须努力。玉带暂时华，金钗非久饰。张翁与郑婆，一去无消息。”由于寒山子出家前读书应试，对世俗生活比较了解。所以，他的宗教诗歌的内容很少脱离社会生活。事实上，无论出世修行还是在俗修行，都需要历事炼心。正如《坛经》所说：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，犹如觅兔角”。

五、重视有生之年，冷看身后丧葬

寒山子说，庄子对于死亡看得比较开，把天和地看做是棺木。寒山子说，他肉身死亡的时候也要简单一点，只需要一张草席卷一下就行了。死了以后可以作蝇虫的食物，更无须来多少人吊唁。只要活着的时候心身清净，死了以后也会像为了气节而把自己饿死在首阳山的伯夷和叔齐一样精神愉悦。其诗云：“庄子说送终，天地为棺槨。吾归此有时，唯须一番箔。死将喂青蝇，吊不劳白鹤。饿著首阳山，生廉死亦乐”。这里不难看出，寒山子在身前与身后之间，更加看重有生之年精神生活的质量。

“浩浩黄河水，东流长不息。悠悠不见清，人人寿有极。苟欲乘白云，曷由生羽翼。唯当鬓发时，行住须努力。”这是说，浩浩荡荡的黄河水，向东奔流到海，永不停息，而人的寿命是有限的。要想潇洒地离开，无须有像鸟儿一样的翅膀，只需要趁着还未头白齿豁，在行住坐卧的日常生活中好好下功夫修行。佛法难闻，人身难得。能够拥有生命而又接触到佛教文化的确不是每个人都能够具备条件的。一个人无论多么努力，在各种主客观条件的限制下并不一定能够做到“生如夏花之灿烂”，但是，只要他坚持不懈地用信仰去改造自己的世界观、人生观和价值观，调整自己的心理和思想，做到直面人生现实、坦然面对挫折乃至死亡、“死如秋叶之静美”是有希望的。

说寒山子重生前轻身后只是相对的和形式上的，从思想上说，寒山子认识到，生命是生与死的对立统一。他把生与死分别比作冰与水，人的出生好比水转化为冰，人的死亡好比冰转化为水，有死就有生，有生也有死。正如他在诗中所说：“欲识生死譬，且将冰水比。水结即成冰，冰消返成水。已死必应生，出生还复死。冰水不相伤，生死还双美。”的确，这就是生与死的辩证法。

· 本文所引诗歌皆出自《全唐诗》【卷806】



寒山寺和寒山诗的国际影响

■ 于卫青

近读著名世界史学家彭树智教授《书路鸿踪录》和《松榆斋百记》，受彭先生对寒山寺与寒山诗国际影响论述的启发，进一步收集相关论著，详参诸说，略陈管见，以飨读者。

一、寒山寺“夜半钟声”为谁鸣

1979年，彭先生在苏州参加学术会议，与参会学者同游寒山寺。大家自然谈起唐代诗人张继《枫桥夜泊》的佳句“姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船”。虽然宋代自欧阳修以来就有学者质疑“夜半鸣钟”的写法，但也有不少诗话著作指出，唐代寺院确实夜半打钟。《南史》载齐武帝景阳楼有三更五更钟。江建高先生在《“夜半钟声”的千年公案》中充分论证，其他唐诗中亦有多处言及半夜钟声。半夜钟，也称分夜钟，乃吴中旧事耳。^[1]彭先生感于《枫桥夜泊》的孤寒意境，问陪同参观的黄文浩教授：“夜半钟声为谁鸣？”黄教授答：“钟为湖北张继鸣。”彭先生读过《寒山寺志》，早知高僧寒山是陕西咸阳人。彭先生说，寒山钟因湖北张继而闻名，寒山寺却因陕西寒山而得名，也可谓“钟为陕西寒山鸣”。时黄文浩教授向大家介绍，寒山寺的钟声象征着吉祥，来寒山寺而不撞钟，就会给游人带来失落感。从这个意义上讲，寒山钟为十方来众而鸣，不论穷富贤愚，均平等相待。闻钟声梵音，结得度因缘。彭先生文中援引《上海中医报》（2002年10月5日）说到：“寒山寺古刹的钟声使其周围10公里范围内的居民，极少患心理及消化系统等方面疾病，而且高寿老人也为数不少。初步研究认为，该钟形状能产生杀灭致病菌毒的强度超声波；而浑厚低沉的悠远声调，也对神经系统疾病具有抑制作用，有镇心宁神效果。”从世法、科学而言，寒山钟一直利益当地大众的身心。此也是咸蒙其益的当地人所有的令人羡慕的业缘福报。近几年，许多日本友人来寒山寺专为聆听钟声，以了心愿。随钟声远播，寒山寺早已扬名于域外。

寺院鸣钟，其由来自《百丈清规·法器章》：“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”。钟是寺院不可或缺的佛家法器。山东济南千佛山兴国禅寺的寺门有联曰：“经声佛号唤回世间名利客，暮鼓晨钟惊醒苦海梦中人。”此联点明了钟声所具有的出尘警世之意。敲钟偈曰：“闻钟声，烦恼轻；智慧长，菩提增；离地狱，

出火坑；愿成佛，度众生。”如此而言，钟声则能消业障，增智慧，引发和长养出世善根。

千百年来，寒山寺钟是为芸芸众生所鸣，其世出世间的利益功德不可思议。

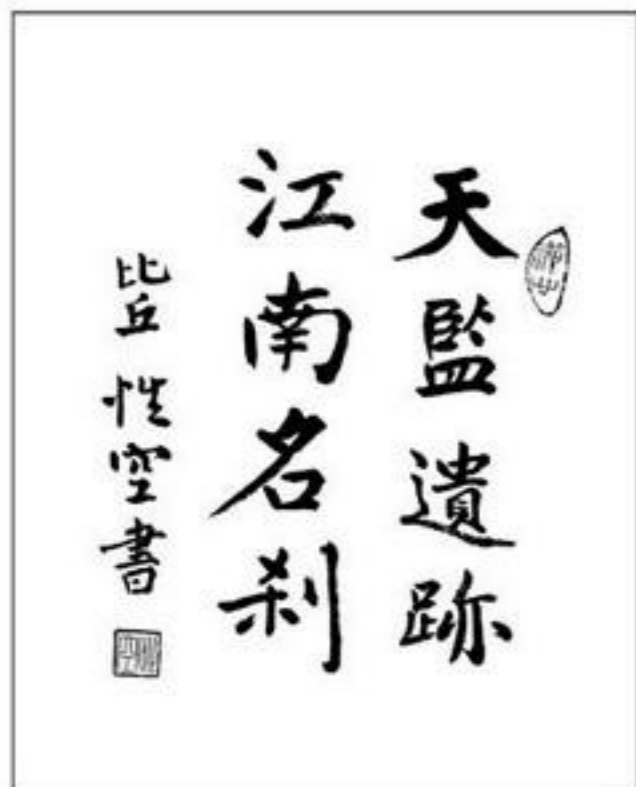
二、寒山及其诗作在日本、韩国的影响

因“夜半钟声”而闻名的寒山寺有其深厚的文化内涵，其核心就是寒山大士及其诗作。因为地缘的接近和文化的同源性，寒山及其诗作最先流传到日本和韩国，并在各个阶层得到广泛的传播，影响深远。远远超出了寒山及其诗作在中国国内的影响。

佛教是中、日、韩三国人民共同信仰的主要宗教，是古代文化交流的重要纽带和桥梁。中国汉语系佛教在公元四世纪传到朝鲜，六世纪中叶又传到日本。1993年，赵朴初先生提出：中韩日三国佛教界的友好交流自古到今已形成一条“黄金纽带”。中国的高僧寒山诗作及其德业成就也成为中、日、韩三国共享的精神财富。

彭先生文中提及：“寒山诗作在日本传播较早。他作为禅宗代表诗僧，估计南宋以前已在日本有一定地位。江户时代以后，《寒山集》已有多种注本流传。寒山在日本的广泛影响，归功于日

[1] 江建高：《“夜半钟声”的千年公案》，《中华诗词》2010年第10期。



本作家森鸥外据闻丘胤序改写的小说《寒山拾得》，以后‘和合二神’便广为日本人所知。他的诗也进一步广为传诵。”^[2]中山大学区铎教授研究指出：“寒山诗集就是由北宋神宗熙宁五年(1072年)五月来中国天台山巡礼参拜的日僧成寻(1011-1081年)，从国清寺僧禹畦处得到《寒山子诗一帖》后于翌年命其弟子赖缘等五人带回日本流传开来的。”^[3]寒山和寒山诗在日本流布广泛，并得到持久的关注。除了注释、校译和评论外，寒山和寒山诗也成为日本美术作品和小说创作的热门题材。20世纪以来，随着文化研究的发展和对通俗文学的重新认识，寒山和寒山诗牢固地确立了在日本的经典地位。清人俞樾言及寒山寺与寒山诗在日本的影响时说到：“寒山寺以懿孙一诗，其名独脍炙于中国，抑且传诵于东瀛。余寓吴久，凡日本文墨之士咸造庐来访，见则往往言及寒山寺，且言其国三尺之童无不能诵是诗者。”^[4]

寒山事迹与寒山诗何时传入韩国，已经不可考。从文献上看，最初介绍寒山诗的是高丽的真觉国师慧湛(1178-1234)。今存最早的寒山诗版本是朝鲜时代版刻的奉恩寺本。寒山的言行在韩国历来被当成禅家事迹而广为传颂，屡见诸禅家灯录等著作之中。寒山子诗及其事迹，在禅门经常被看作为参禅的公案话头。在高丽时代，寒山诗还深刻影响了一些僧徒的诗歌思想和创作，形成了一代诗歌创作风气，被后人称为“寒拾体”。^[5]寒山诗的影响不局限于佛教诗僧，而是广及僧俗二界，硕儒名臣对寒山诗也纷纷学习效法。寒山诗对古代韩国文学的影响绵延至近现代。

三、寒山及其诗作在美国

因缘不可思议。谁也料想不到，中国唐朝的诗僧寒山大士竟然影响到20世纪50和60年代的美国社会。但这种影响既是因缘际会，也是阴差阳错。何以言之？根源在于美国嬉皮士对寒山大士的错会。

20世纪60年代，美国社会发生了动荡。这是被称为“愤怒的爱”和“背包革命”的反战学生运动和嬉皮浪潮。作为它的前奏，是50年代发端于旧金山精神领域的“和平革命”。^[6]与此同时，学禅之风盛行于美国。柏金逊甚至说，禅宗像亚洲的流行感冒一样无孔不入。文学是时代的风气。当时，这种思潮在文学界的代表是所谓“垮掉的一代”。“垮掉的一代”宣称自己是“没有目标的反叛者，没有口号的鼓动者，没有纲领的革命者”，信奉“只要太阳容你，我也容你”、“只争朝夕，及时行乐”的处世哲学。寒山及其诗作以此时代机缘，由日本传入美国。

1954年，著名汉学家阿瑟·韦理在《相逢》杂志上刊印了27首寒山诗，这是寒山诗英译本的首次出版。美国诗人斯奈德于1958年在《常春藤评论》秋季号第2卷第6期上发表的24首英译寒山诗，已成为美国诗歌的经典。“垮掉的一代”的代表作家杰克·凯鲁亚克采用斯奈德英译寒山诗的经过及追寻寒山精神境界作为其自传体小说《得道流

[2] 彭树智：《松榆斋百记—人类文明交往散记》，西北大学出版社2005年版，第216页。

[3] 区铎 胡安江：《寒山诗在日本的传布与接受》，《外国文学研究》2007年第3期，第152页。

[4] 钱学烈：《寒山子与苏州寒山寺》，《中国典籍与文化》1998年第3期，第10页。

[5] 【韩国】金英镇：《论寒山诗对韩国禅师与文人的影响》，《宗教学研究》2002年第4期，第40页。

[6] 彭树智：《书路鸿踪录》，《文明交往史例：美国曾鸣寒山钟》，三秦出版社2004年版，第49页。



浪汉》(或译作《法巧》)的重要情节。该书扉页上赫然题有“献给寒山子”的字样。^[7]美国人对寒山诗作有译介、改写、模仿、用典、发挥等多种形式,“寒山热”可以说是经久不衰。

美国是基督教社会,不属于东亚文化圈。何以寒山大士及其诗作有如此大的影响?国内学者有多种论述。如陈民镇指出:“20世纪50、60年代的美国年轻人崇拜寒山与寒山诗,更直接的原因还是传说中寒山的生活方式以及寒山诗所透射出的世界观。”^[8]杨峰兵认为:“寒山诗被美‘垮掉的一代’所接受不仅是因为斯奈德英译寒山诗中所刻画的寒山子举止与‘垮掉的一代’的举止相一致,更重要的是由于译诗所体现的原诗的圆融境界、澄明境界、大乘境界等禅悟境界分别与‘垮掉的一代’精神上对人与自然的和谐、对本真之我、对‘群众英雄’的追求相契合。”^[9]

差之毫厘,失之千里。美国“垮掉的一代”对于寒山大士及其诗作得其形,失其神。文殊菩萨化身示现的寒山大士自然具有戒的内在清静,怎能与追求性解放和服迷幻药的嬉皮士同日而语?



[7] 陈民镇:《寒山诗在日本、美国的流播——一个文学他国化的典型个案》,山西师大学报2009年第5期,第129页。

[8] 同上,第130页。

[9] 杨峰兵、孙雪雷:《寒山诗被“垮掉的一代”所接受之原因探赜——以加里·斯奈德英译本为例》,《社会科学论坛》2010年第3期。

[10] 崔正森:《寒山是文殊菩萨的化身》,《五台山》2008年第4期,第35-41页。

[11] 项楚:《寒山诗注》,中华书局2000年版。雍正十一年癸丑五月朔日。《御选语录》卷三。

美国嬉皮士只看其表,不知其里。想必大士对于自己在美国受到的这种追崇只会摇头而笑吧。当然,这并不是否认,寒山大士的遗世独立、游离山野、坐拥风云与“垮掉的一代”特立独行、标榜自我的价值追求相契合。

四、结语

寒山寺因寒山子而得名,因寒山钟而著名,因寒山诗而名闻中外。寒山寺是旅游胜地,更是文化圣地。这基于寒山大士和寒山诗在国际上的广泛影响。寒山大士作为唐朝不拘形式、以言诠理的白话诗人,也是“墙内开花墙外香”的典型,在日本、韩国、美国等地的影响超过了国内。寒山诗是文学作品,更是文字般若。《寒山诗集序》《佛祖统纪》《佛祖历代通载》《释氏稽古略》《天台山国清寺志》和《清凉山志》等文献均认为,丰干、拾得和寒山三位高僧分别是弥陀、普贤和文殊的化身。^[10]作为智慧第一的文殊菩萨化身的寒山诗作,恐怕只有从佛法的角度去领解,才会获得其中真味。清雍正帝评曰:“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。”^[11]这是明眼人的中肯评价。寒山有诗云:“家有寒山诗,胜汝看经卷。书放屏风上,时时看一遍。”我辈应作如是观,悠游而读,自得其味。



宋刻本《寒山子诗集》

■ 王红蕾

寒山子，唐代隐逸诗人，生于陕西咸阳，安史之乱后辗转至浙东天台，后归隐寒石山，故以“寒山”、“寒山子”称之。与天台山国清寺僧拾得、丰干，并称“国清三隐”。寒山子好吟诗唱偈，机趣昂然，诗坛素有“寒山体”之称。《四库全书总目提要》云：“其诗有工语，有率语，有庄语，有谐语。”^[1]宋以来，寒山诗深受苏轼、王安石、黄庭坚、朱熹等青睐，和诗迭出。清人王士禛《居易录》云：寒山诗，诗家每称其“鸚鵡花间弄，琵琶月下弹。长歌三月响，短舞万人看”，谓其有唐调。寒山诗远传日本、朝鲜和美国。

国家图书馆藏《寒山子诗集》为南宋初杭州刻本，楮墨精雅。书前有朝议大夫使持节台州诸军事守刺史上柱国赐绯鱼袋闾丘胤序，序在记述寒山子行迹及追谒岩穴送净衣、香药而二人入穴不见踪影后，云：“乃令僧道翹寻其往日行状，唯所书于竹木石壁书诗，并村墅人家厅壁所书文句三百余首，及拾得于土地堂壁上书言偈，并纂集成卷。”可知《寒山子诗集》及《拾得诗》，是由国清寺僧道翹所哀集编次。丰干仅存房中壁上诗二首。所以此书宋时又名《三隐集》或《三圣集》。

《寒山子诗集》在《新唐书·艺文志》中入释家，作七卷，此宋刻本则并为一卷，且拾得、丰干诗别为一卷，附于其后。此本前有闾丘胤序，又有沙门志南于南宋淳熙十六年（1189）所撰《寒山诗集天台山国清禅寺三隐集记》，因知《寒山子诗集》似刻于淳熙十六年稍后。此本过去一直著录为“宋刻本”，今从徐忠、李椿、陈亨、章椿、董源、施昌等刻工名推断此书应刻于南宋中叶之初；而此书“廓”字不避讳，表明刊刻时未到宁宗赵扩之世，故推断此书或刻于南宋光宗绍熙（1190—1194年）间。



此本系毛氏汲古阁旧藏，入清后藏于内府天禄琳琅。有“汲古主人”、“子晋”、“毛晋私印”、“天禄琳琅”、“天禄继鉴”、“乾隆

[1] 《四库全书总目提要》卷一百四十九，集部二《寒山子诗集》一卷、附《丰干拾得诗》一卷（浙江巡抚采进本）。



御览之宝”、“太上皇帝之宝”、“五福五代堂宝”等印记，后归天津周叔弢，有“周暹”、“曾在周叔弢处”印记。

1917年，周叔弢先生于天津廉价购得此本。大喜过望，遂请唐源邨镌刻方印“寒在堂”，后又请人镌刻方印“拾寒堂”，爱书人得好书之欢喜之情跃然于镌文之中。为使这部珍贵典籍广为流传，1924年12月，周叔弢先生斥资复刊，复刊之本，纸墨俱佳，刊刻极精。其中几部以旧存开化纸模印，更是纸白如玉，墨凝如漆，堪称传统印刷工艺的标本。张元济致傅增湘函中言及此事，云：“《寒山子诗》，周叔弢翻宋本颇精。”在一册建德周氏影刻宋本后，周叔弢先生题写跋文：此书原本楮墨精雅，其刊印时地无可考，以字体审之，当是南宋初杭州雕本。余于丁巳年（1917）十一月与宋绍兴本《诗史提要》同得于天津。……因念《寒山子诗》世无善本，遂用西法摄影，付北京文楷斋模刻。周叔弢先生之善举，体现了私家藏书活动的人文精神和藏书家真诚的社会责任心。1952年，周叔弢先生将其所藏珍贵善本715种，化私为公，无偿捐献国家图书馆，此为其中之一。

宋刻《寒山子诗》现存两部，另藏于日本宫内厅书陵部。据傅增湘鉴定，国图藏本内容齐全，且刊刻时间较日本藏本稍早。

（作者单位：国家图书馆古籍保护中心）



参考文献

- [清]永瑢等著：《四库全书总目提要》，商务印书馆，1931年。
- 李国庆编著、周景良校定：《弢翁藏书题跋》，紫禁城出版社，2007年。



简论《大乘起信论》中的「如来藏」

袁大勇

一真法界，法界一心

《大乘起信论》就真如与如来藏的关系言，真如诠体、如来藏诠相。就不究竟义言，如来藏归真如门所摄，就究竟义言，二门皆可摄如来藏。如来藏起着从净法真如到包含染法的阿梨耶识过渡的作用。生灭的产生可称之为无明，而无明的产生可归因为不觉。一心开出二门，本为二门一心，唯一真如。

一、引言：“众生心”与“一心二门”

《大乘起信论》因“欲总摄如来广大深法无边义故，”言少而义丰留下了很多解释余地，造成异说歧出。特别是华严、天台、唯识三宗各以本宗立场解释此论，在历史上有过很多辩难。鉴于过去研究多从各宗先入立场出发，多致歧义，本文试图仅从《大乘起信论》的原文出发，以真如、如来藏、阿梨耶识等最关键的几个范畴为核心，梳理其主要逻辑框架，希望对本论的研究能略有裨益。

立义分曰：“摩诃衍者，总说有二种。云何为二？一者法，二者义。”点明所论者为摩诃衍法（大乘佛法）与摩诃衍义（大乘教义）。所谓的法，“谓众生心，是心则摄一切世间法、出世间法。”明《大乘起信论》唯论一心，即众生心。《论》（此后《大乘起信论》简称《论》）依此一心开出了二门：“显示正义者，依一心法，有二种门。云何为二？一者、心真如门，二者、心生灭门。”这两门与众生心是什么关系呢？《论》曰：“依于此心显示摩诃衍义。何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体相用故。”说明真如为摩诃衍体，即大乘法体；生灭因缘相所示，是心之相、用。

但此二门，虽分摄体与相、用，却并非截然分立。下文论众生心三大之义时云：“一者、体大，谓一切法真如平等不增减故。”真如平等遍在，生灭之中当然亦有真如，或曰相、用之中亦有真如。但此处不是在强调真如的遍在，而是分示二门各有所显。总而言之，相和用由生灭门来显是毫无疑问的。《论》又曰“二者、相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者、用大，能生一切世间、出世间善因果故。”此处以如来藏表相。需要注意的是，讲清净功德之时，此《论》有意避免使用真如，而别立如来藏以诠之。

二、“如来藏”与“一心真如”

真如与如来藏既有联系，又有差别。“心真如者，即是一法界大总相法门体。”作为总相法门体的真如有两种含义：“一者、如实空，以能究竟显实故。二者、如实不空，以有自体，具足无漏性功德故。”那么什么是空呢？其用遮法诠空，颇近般若中观：“当知真如自性，非有相、非无相、非非有相、非非无相、非有无俱相，非一相、非异相、非非一相、非非异相、非一异俱相。乃至总说，依一切众生以有妄心念念分别，皆不相应故说为空，若离妄心实无可空故。”此释离虚妄心念为“空”，这个空为体，称为真。《论》曰：“言真如者，亦无有相。”此处云真如无相，即为就其空的一面论。然而，真如又非纯粹的空，它还有不空的一面：“所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心，常恒不变，净法满足，故名不空，亦无有相可取，以离念境界唯证相应故。”此处释“不空”为“净法满足”。如果结合下文对治邪执所论，则不空义更加明确：“二者、



闻修多罗说世间诸法毕竟体空，乃至涅槃真如之法亦毕竟空，从本已来自空离一切相。以不知为破着故，即谓真如、涅槃之性唯是其空。云何对治？明真如法身自体不空，具足无量性功德故。”就是说，谈空是为了破执；因空又生一“空执”，故又说空不空。而真如之不空义，指其“具足无量性功德”。这里真如、法身并举，言真如具足无量性功德，是指真如不空的一面。

原来，这个具足无量性功德之不空义，就是指的如来藏。本论言如来藏凡十五处，皆以不空立义。其中直言如来藏具足无量性功德者，如：“相大，谓如来藏具足无量性功德故”；又如：“真如自体相者，……性自满足一切功德……具足如是过于恒沙不离、不断、不异、不思议佛法，乃至满足无有所少义故，名为如来藏，亦名如来法身。”这里直接把真如和如来藏联系起来讨论，说真如具足一切性功德时，就称为如来藏。换言之，当表达真如的不空义时，称其为如来藏，或称为如来法身。这就是说，真如与如来藏本来不二，但以方便，所诠之义不同。言真如时，该空与不空二义；言如来藏时，该真如之不空义。

《论》云：“以如来藏从本已来唯有过恒沙等诸净功德，不离、不断、不异真如义故。”此云如来藏所有诸净功德与真如不异。《论》自难曰：“上说真如，其体平等离一切相，云何复说体有

如是种种功德？”《论》自释曰：“虽实有此诸功德义，而无差别之相，等同一味，唯一真如……如是净法无量功德，即是一心，更无所念，是故满足。名为法身如来之藏。”意思是说，如来藏与真如本为一心，亦可说一心真如，故不异。又《论》中立“三大”义时特以真如诠体，如来藏诠相，故亦可说真如与如来藏不一。真如具空与不空二义，如来藏诠真如不空义，故真如与如来藏不一。因如来藏与真如不一不异，故曰不二。

三、“如来藏”与“一心二门”

有一个问题需要澄清：若真如与如来藏相同，则如来藏当属真如门；若生灭门显相、用，如来藏诠相，则如来藏又当为生灭门所摄。那么如来藏到底为哪一门所摄？

真如与如来藏皆无生灭，是不二法，故属真如门。如来藏诠相，所诠为真如实相；生灭门摄，有生有灭，所摄为幻相。《论》所立二门，非究竟义，方便开显故。这是从方便义，不究竟义上讲。

从究竟义讲，二门皆可摄如来藏，因二门唯是一心故。《论》云，“是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。”各总摄一切法有两种涵义：（一）真如门摄一切法，谓一切法不离真如，一切法皆





真如；(二)生灭门摄一切法，谓生灭门摄生灭法，生灭门亦摄真如。真如门摄一切法，意为真如理体遍在：“心真如者，即是一法界大总相法门体。”此谓真如是法界总相。因众生心亦摄一切法：“谓众生心，是心则摄一切世间法、出世间法。”故可谓心即真如，真如即心，法界一心。从真来看真如与生灭之间的关系，则一真一切真：“此真如体无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法皆同如故。”故谓真如即法界，法界即真如，即所谓一真法界，故可以说生灭亦是真如。

生灭门亦摄一切法，说明生灭门亦摄真如。若生灭门摄真如，则摄如来藏。“所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别，若离妄念则无一切境界之相。是故一切法从本已来，离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等、无有变异、不可破坏。唯是一心故名真如，以一切言说假名无实，但随妄念不可得故。”故知生灭是妄念所生，若无妄念，则无生灭，亦无一切境界之相。“如大海水因风波动，水相风相不相舍离，而水非动性，若风止灭，动相则灭，湿性不坏故。如是众生自性清净心，因无明风动，心与无明，俱无形相、不相舍离，而心非动性。若无明灭相续则灭，智性不坏故。”水体喻真如，动相喻生灭，动相即水，喻所谓生灭，非离真如别有生灭，而是生灭即真如，如波浪即是水。生灭门所摄，是

诸众生，故非但如来藏，且真如亦摄于生灭，如因风起浪；真如门中，唯是一心真如，是诸佛法身，生灭灭已，无所谓如来藏，如来藏与真如不二故。故知如来藏与真如，同摄于真如门，则为佛，同摄于生灭门，则为众生。

《论》曰：“显示从生灭门即入真如门。所谓推求五阴色之与心，六尘境界毕竟无念，以心无形相，十方求之终不可得。如人迷故，谓东为西，方实不转。众生亦尔，无明迷故谓心为念，心实不动。若能观察，知心无念，即得随顺入真如门故。”知心本无念，即入真如门，因生灭门本无生灭。所谓真如，唯是一心，亦无二门。无一法而非真如，唯一大总相法门体。所谓一心二门者，本为二门一心。

四、“如来藏”与“阿梨耶识”

本《论》目的，除标示二门一心外，还在于开显无明产生的原理和生灭发生的过程，其关键点在于真如和阿梨耶识的关系。《论》云：“心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿梨耶识。”这里说生灭心，依如来藏而起。但《论》中明言，如来藏本无生死之法，其对治邪执之四曰：“四者、闻修多罗说一切世间生死染法皆依如来藏而有，一切诸法不离真如。以不解故，谓如来藏自体具有一切世间生死等法。”故知生死染法虽然依如来藏而有，但如来藏非生灭之法，亦无生死，所以，欲说生死，《论》中又别立阿梨耶识。阿梨耶识有生有灭，为生灭与不生不灭和合。依上文所论，如来藏诠真如不空之相，故其在真如和阿梨耶识之间起到了一种桥梁作用。因为若真如实相仅为无相之相，则无所取相，则不会有生灭产生。《论》中真如因不空义而具足一切净功德，与其它经典以空为实相不同，故以如来藏所诠的真如不空实相具有从无生灭到生灭的过渡意义。其原因在于有相才会有取相，有取相才会有生灭。

言阿梨耶识有觉与不觉二义。《论》即结合无明与觉来说明生灭的产生。《论》曰：“生灭因缘者，所谓众生依心、意、意识转故。此义云何？以依阿梨耶识说有无明，不觉而起，能见、能现、能取境界，起念相续，故说为意。”生灭之法，是在阿梨耶识里因无明的作用产生的，因不觉故，无明生起，故有生灭。生灭产生的第一个环节，《论》称之为业识：“此意复有五种名。云何为五？一者、名为业识，谓无明力不觉心动故。”至于业识产生的过程，《论》曰：“依无明熏习所起识者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所觉，故阿梨耶识乃无明熏习如来藏而有，这是二乘智慧所无法觉知的。《论》曰：“是心从本已来自性清净而有无明，为无明所染，有其染心。虽有染心而常恒不变，是故此义唯佛能知。所谓心性常无念故，名为不变，以不达一法界故，心不相应，忽然念起名为无明。”就是说，众生心本性是清净无念的，或者说是觉悟的状态，

《论》称之为本觉：“所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界无所不遍，法界一相即是如来平等法身，依此法身说名本觉。”在这种本觉的状态下，“忽然”念起，就称为无明。

那么，无明是怎么产生的呢？《论》曰：“复次，依不觉故生三种相，与彼不觉相应不离。云何为三？一者、无明业相。以依不觉故心动，说名为业；觉则不动。动则有苦，果不离因故。二者、能见相。以依动故能见；不动则不见。三者、境界相。以依能见故境界妄现；离见则无境界。”心动之相，则为业相，即是无明。心动故能见。凡能见、有境界相，这些都是因无明所起境界。故曰：“一切心识之相皆是无明。”如上术引文所示，这些相都是因为不觉而产生的。不觉与无明是紧密相关的范畴，意义很接近。上面引文说“以依不觉故心动，说明为业”，《论》亦曰：“谓无明力不觉心动故”。《论》中说不动，或用无明，或用不觉，说明二者基本上是同义的，都是生灭的因。无明是就不觉的现象而言，把不觉的状态描述成无明；不觉是就无明或生灭的因上讲，把生灭或无明的因归结为不觉。

与不觉相对，说名无念，又说名本觉。虽然法界一相，而无取相，阿梨耶识与真如不二故。若取如来藏相，则无明起。若觉则法界一心，所谓一相，即本觉与真如不一不异。《论》曰：“以一切法皆从心起，妄念而生，一



切分别即分别自心，心不见心无相可得……以心生则种种法生，心灭则种种法灭故。”故所谓本觉，与一相法界和合，能所双泯，则是觉与真如在一心上的统一。

五、结语：“法界一心”

《大乘起信论》由一心开出真如生灭二门，是为了诠释两种状态，这两种状态本为一心，觉则为佛，不觉则为众生。觉悟之法，本论称为无念。但是，其理论难题在于真如门何以摄生灭门，即解释无明是如何产生的问题。阿梨耶识有生灭，包含染法，真如却为净法。为了实现从真如到阿梨耶识的过渡，本论以如来藏为中介，特别强调了真如有相的一面。有相才有境界，才会有取相，才会有生灭，才有染法。故《大乘起信论》的真如观，亦因由如来藏所诠不空的一面而有别于般若学。

参考文献

[1] [梁]真谛(译)：《大乘起信论》，北京中华书局出版社，1992版。



贯通儒释道三教于一体的人文情结

■ 释隆谦

儒释道作为中国传统文化的主体，经过相互间的碰撞、交流与融合，三教合一，三教一体，相合而用，又独立共存，逐渐成为一种传统人文思潮与观念。在东西方文化日益交融的今天，依然启迪后人，对佛教的传承与发展，具有启发和指导性的意义。

儒释道三教一体，并非泛泛空言，而是有其深刻的理论基础与修证体验，故历代朝野人士多有倡导，或穷理精微，或身体力行，或知行并重，渐次形成国人的“人文情结”与民族观念。

一、儒释道三教一体的理论渊源与行证体验

中国固有的人文思想以儒道为本，儒家以孔子为至圣，道家以老子为鼻祖，四书五经为儒之核心，老庄思想为道之精髓，二者交相辉映，自春秋至秦汉显赫一时。殆两汉之交，佛教自异域传入后，儒释道三家虽纷争不息，但融合吸收却是主流。故上至宫廷贵胄，下至民间百姓，多有信奉力行者，遂使普天之下，无处不见三家之影响，共筑人文之基础，渐次形成国人的“人文情结”与民族特性。且我华夏民族欲永久立足于世界民族之林，必将继续以儒释道三家主导我国人文思想，辅以吸收外来文化，以完善自身，方使我华夏文明历久弥新。考其交流与融合之根源，在于三教内蕴共同或相似的理念与法则。今分两点，略述如下：

（一）儒释道三教皆以体悟大道为其主旨精神

我国人文传统，自上古三皇五帝始，即以仁心爱物为本，国人之根本思想，深信宇宙间有一本来存在之法则。即为先天地而有，是必然之含蕴，非造作而有，非言说而显；可含天地而不过，育万物而不遗。原本真实，以为道体。孔孟之儒家、老庄之道家，无非欲发明此法则而已。

《大学》云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”大意为，大学的道理，在于彰显人人本有、自身所具的光明德性；再推己及人，使人人去除污染，也能显现其光明德性；而且精益求精，以达最完善的境界。



《中庸》云：“天命之为性，率性之为道，修道之为教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。”《孟子·公孙丑上》云：“吾善养我浩然之气。”《老子》第一章云：“道，可道，非常道。”第二十一章又云：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去。”

“天命之为性，率性之为道，修道之为教。道也者，不可须臾离也，可离非道也”：大意为，上天所赋予人的本质特性叫做本性；遵循本性以做人处事叫做道；圣人的教化，就是遵循本性，修正过与不及的差别现象，使一切事物皆能合于正道，称为教化。此正道，是片刻也不能够离开的，如果可以离开，便非正道。

“吾善养我浩然之气”：我善能培养浩然正气，其气光明、正大、刚直、广阔，可充塞于天地之间，故能万物皆备于我。

“道，可道，非常道”：大意为，道若可以言语来表述，便非永恒之本源。实际上，道是不可以言说的。

“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去”：大意为，“道”这个东西，没有固定的清楚实体。虽恍恍惚惚，其中却有形象；虽恍恍惚惚，其中却有实物；虽深远微妙，不可见测，其中却有性体。此性体

真实存在，可以体会而信知。古今一如，其名不变，不可废除。此言形而上的本体是真实之存在，但不可以眼见，不可以测知，唯可体悟契入。

如是种种，旨在描述证知此一法则。后世学人广为演绎阐释，率皆不出此道也。

佛教源于天竺释迦牟尼，其教义以小乘四谛十二因缘、大乘六度万行为核心而展开，显现包罗万象、博大精深之特征。小乘为基础方便，大乘为究竟指归，而小大一体，不偏不离。经论万千，法门无量，悉要我人明白天然有一本来之性体，是本有之功能，无贤无愚、无大无小，非青非黄、非内非外，不生不灭、不垢不净，不来不去、不增不减，无瞋无喜、无是无非，无善无恶、无头无尾，故曰“法尔如是”也。

《华严经》云：“一切众生皆具如来智慧德相。”《观无量寿佛经》云：“是心是佛，是心作佛。”《首楞严经》云：“不知色身，外洎山河虚





空大地，咸是妙明真心中物。”《六祖坛经》云：“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”

按：“一切众生皆具如来智慧德相”：大意为，一切众生本来皆有佛性，即觉悟的性体，具足佛的圆满功德。

“是心是佛，是心作佛”：大意为，此心即是佛，心外无佛，佛外无心。

“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物”：大意为，内而色身，外而山河、虚空、大地，皆是此妙明真心中所显现的万物。

“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法”：大意为，自性本来清净，不生不灭，具足一切功德，无动无摇，又能缘现万法。

如是种种，皆言此形而上之道体，而形而下之差别万象皆不离此性体也。

可见佛教主体精神与我国根本思想一致不二，正是“东方有圣人，西方有圣人，其心同”也。所谓“同”者，指所见与佛不异，佛曰自性、真如、佛性、本来、实相等；儒道则以意象名之，曰明德、无极、至善、无声无臭等。但证知之法，佛教则法有千般，如中印大小乘皆有诸多宗派，即或同一宗派中，亦有种种方法，灵活施設，所谓八万四千法门是也；儒道则乏办法，多原则性之纲要，而少具体下手处。概心法高深，直指而见，实属不易，非有方便入手处不可也。此为佛教入主汉土，而能为人信奉之根本原因也。

（二）儒释道三教的心性培养皆是由内而外的行证历程

心性培养在于显发光明正大的品性，涵育德操，保养身心安康，发掘智慧的潜能，提升生命的品质，增强人类的整体素质，以归宿于烦恼的解脱。这是人类文明发展的保证，也是目的，任何民族的优秀文化概莫例外，儒释道三教亦复如是。

就三教的心性培养上而言，儒释道的总体思路是一致的，皆是由内而外的修身养性的行证历程。今依据相关经典，略言如下：

1. 儒家的“内圣外王”之道

儒家对“道”的重视是显然的。《论语·里仁第四》云：“子曰：朝闻道，夕死可矣。”既可以生命相抵，此道断非思辨之学、世俗之功，必定是我人安身立命的性体本原，方能彰显生命的真实，其依于生命，又高于生命。故《论语·公冶长第五》云：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”知识文化是可以学到的，而性理——生命的本真、万法的源头，是无法学到的，必须是用心体悟的。夫子的体悟途径，不外两端：

一是克己反省的体察功夫。《论语·述而第七》云：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”默者，无思无为；识者，读志音，明了觉察。道绝思维，离文字相，须默契而知。而《论语·学而第一》云：“曾子曰：吾日三省吾身。”《论语·颜渊第十二》云：“子曰：克己复礼为仁。”反省自己的过失，加以规范，必使合乎礼义之道，是默契体悟的基础。

二是克念作圣的存养功夫。《书经·多方》云：“克念作圣。”克制私欲，破除昏愚，贯穿忠恕的存养功夫，是成圣之道。《论语·里仁第四》云：“子曰：吾道一以贯之。曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”忠恕是破我执的妙方，存养浩然之气，终于成就如《论语·子罕第九》所言的“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我”。故《中庸》云：“忠恕违道不远。”

正是已经“毋我”，绝我之执，方能“学而不厌”、“诲人不倦”，否则必有厌倦之时。“学而不厌”是自修，“诲人不倦”是教人，自修教人，贯彻始终，必须无我，方能克之。这里业已贯穿内圣外王的说明，下再进而述之。

《大学》所言三纲，即明明德、亲民、止于至善，是内圣外王的梯次；而所言八目，即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，是成就内圣外王的开展。其中的知止、定、静、安、虑、得，既是内圣之法，也是外王之道。



知其所止，确立目标与方向，心志方能坚定不移，然后心不妄动，方能随遇而安，进而思虑周详，方能处事精当，达成目标。

2. 道家的“无为无不为”之道

道家的主旨精神见于《老子》与《庄子》二书，其中就有很多对于道体的描述。在此仅略述一端：

《老子》第二十五章云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”大意为，有个东西浑然而成，在天地形成之前业已存在。无声无形，寂静空虚，不依外力，独立长存，永不停息，循环运行而不衰竭，可以作为万物的根本。我不知其名，故勉强名为“道”，再勉强名之为“大”。广大无边而运行不息，运行不息而伸展遥远，伸展遥远而又返回本原。故说道大、天大、地大、人亦大。宇宙间有四大，而人居其中之一。人取法地，地取法天，天取法道，而道纯乎自然。道法自然，是本来如此之意，故道先天地而生，不是逻辑上的推理，是原本的状态。

《老子》第四十八章云：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”求学者在于日日增加其知识学问，思辨分别亦愈分明；而求道者在于日日减少其知识思辨，智慧因而分明，减少再减少，以至于无为的境地，契悟生命的本原，依于无为的本体而开显无所不为的大用。这是由内证道体而外显大用的描述，其次第如是。

道家的用功之道就是性命双修。修命作为神仙思想的集中体现，是我国古代方士之术的一脉传衍。至于练精化气、练气化神、练神还虚，以成就纯阳之仙体，则是后来道教丹道发展的产物。而吐纳、静坐、符

咒等，是自古就有的成仙途径，且促成中医岐黄之术的产生与发展。

修命虽为羽化而登仙，然亦为体悟大道。换言之，体悟大道，清静无为，也为成就仙体。二者相辅相成，和合而为性命一体。保持清静无为的方法与注意事项，在《老子》一书中，描述很多，此不赘述。

3. 佛家的“自觉觉他”之道

佛是大觉之意，乃就其德性而立尊号也。无具体之人，而造像供佛在于表法，无非是应化众生之方便，以完成众生之大觉也。凡夫只是不觉，小乘自觉而未能觉他，菩萨自觉觉他而功行不圆，佛则圆觉也。

可见，成佛之道就是自觉觉他之路。自觉是为觉他，是基础，觉他方可究竟完成自觉，以至于觉行圆满。《首楞严经》卷十云：“理则顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽。”正是说明修行的一般次第。大道至简，法尔如是，故可顿悟，证知此心即佛心，是名自觉。然无始业习，非一时而可净尽，故悟后起修，在觉他中，渐除积习，方能圆满大觉。

上述是就禅宗而言。其他如天台宗立十信、十住、十行、十回向、十地、佛地之五十一位次，虽判分次第有别于禅宗，然皆是自觉觉他的途径。任何一宗，皆是如此。

同时应知，自觉觉他是一体的，不可断然分开。

总之，在心性的培养上，儒



言明明德，佛则明心见性，道归无为，此为完成自身的心性培养；之后儒必亲民至善，佛则有情无情同圆种智，道起无所不为之用，此为完成众生的心性培养。

二、儒释道三教一体的历史人文情结之脉络

国人的天人合一之理念，是吸收、消化、融会各种文明的基础，是儒释道三教的共同理念。儒释道三教虽修心方法各有不同，然皆归于天人合一之境界。孟子所云，“万物皆备于我”；《维摩诘所说经》所云，“随其心净，则国土净”；庄子所云，“天地与我并生，而万物与我为一”等等诸多言句，皆是阐释描述天人合一之观念。

佛教既来华夏，就在与儒道激烈碰撞的东汉时代，依然有仁人志士进行比较会通三教的工作。譬如，牟子著《理惑论》，用儒家经典与《老子》，来证成佛教学说。

按：时人非难佛教的言论，主要有三，一是佛教乃“夷狄之术”；二是“出家毁容，不合孝道”；三是“妄说生死鬼神，非圣贤之语”，不信因果报应。于此，《理惑论》一一回应，一是“君子博取众善”，儒家亦有圣人无常师之言，学佛并非是“舍尧舜周孔之道”；二是出家毁容，只是应缘小节，其“修道德”、“崇仁义”，与儒家正同，“至于成佛，父母兄弟皆得度世”，便是大孝大仁。三是至于“人死复当更生”的因果学说，牟子则以民间招魂的习俗和儒家《孝经》所言“为之宗庙，以鬼享之”等，说明我国古来就有类似学说与事实。可见，“尧舜周孔修世事也，佛与老子无为志也”，不可对立。

历史上，佛教与儒道二家曾有多次论争，就所涉及的根本内容而言，不曾超出《理惑论》的范围。就佛教自身来说，化解彼此间的碰撞与融合，大体运用《理惑论》的思路，既维护佛教的特性，又适应中国传统思想的发展。

降及魏晋六朝，玄学的兴起推动佛教全面发展，而佛教般若学的译传又推动玄学的发展，玄学与佛教紧密结合。至于东晋，玄学发展达到高潮，上层士大夫与诸多著名文士成为清谈的名士，与名僧过从密切。大体有两种倾向，一是不拘礼法的传统，近于般若空宗，桓彝、谢琨等为其代表；二是调和儒佛，重视因果、佛性等学说，近于有宗，孙绰、郗超等为其代表。

隋唐一统天下，从思想格局上而言，朝廷倡导以儒家为主体，佛道二教为辅助，作为政治上的需要，已基本稳定。虽时有论争，却无碍于整体。在朝廷调和三教的政治背景下，隋代李士谦的三教鼎立说与王通的三教合一说，唐朝的“三教谈论”，自然就应运而生，并奠定后世发展的基调，以后历代朝廷大体延续此政策。

三教鼎立说以为，三教的关系，犹如“三光在天，缺一不可”。

三教谈论：唐代李氏妄追老子为宗祖，故崇尚道教，为平衡、安抚三教而诞生，旨在增进三教之间的交流。

经过历代的多方引导与努力，三教一致，成为人们普遍接受观念，在广阔的民间尤其如此。劝善之书的广泛流行，便是最好的说明。

善书原是在道教信仰的基础上，揉合三教之说，以劝人向善，这是三教合一的观念在民间深入发展的结果。

总之，三教一体的观念，是历代朝野人士不懈努力的结果。就朝廷的思想意识形态而言，平衡三教，利用三教，安抚人心，以便于治理国家，是其目的；就三教本身而言，比较融合，相互吸收，完善自身，是推动自身发展的有效途径，固步自封只能是愚昧的表现；就民族心理而言，广大民众是三教发展的源泉，各取所需，寻找各自的心理诉求，慰藉心灵，排解压力，形成民族性格与习俗礼仪，是法律规范所无法替代的。于是乎，就在历史的长河中，三教一体成为我国的人文情结，深深植根于民众之中，表现为生活的全部，这便是华夏文明的主旋律。

三、结语

儒释道三教的主旨精神的一致性，决定碰撞交流中的互融共存，经朝野上下的不懈倡导，最终缔造三教合一的局面，成就我国民族的人文情结。

融通与探源

——以佛学和儒学视域中的“体用论”为例

■ 演相

前言

佛教自传入中国,便不断与以儒家为代表的传统思想融会贯通,这在一定程度上促进了佛法的传播与弘扬,使佛教成为与儒教、道教鼎足而立的“三教”之一;但另一方面格义佛学的出现,也使佛法在一定程度上偏离其本来面目了。因此,一些核心的佛学概念便需要通过“探源”的方式重新梳理,以还原其本来涵义及流变过程,进而抉择法义,保持佛法的纯粹性和不共性。从这个角度而言,借“格义”而融通是为了善巧方便的弘法,因溯本而“探源”则是为了深入究竟的法义,一者是弘法利生之途径,一者是正法久住之基础,二者自可并行不悖,相得益彰。

为证明此理,本文选取“体用论”为案例加以剖析论证。之所以选择这个话题,是由于“体用论”无论在佛学还是儒学中都是很具有代表性的范畴,同时也颇有争议。比如,“体用论”作为中国传统哲学的核心范畴究竟源于佛教还是先秦儒家?佛学和儒学对于“体用论”分别是如何阐述的?二者有何异同与交涉?本文便通过对这些问题的梳理与辨析而展开。

一、“体用”源流之辨析

“体用论”在中国哲学中的地位可谓举足轻重,然而要探寻其源流时却有些扑朔迷离,学术界一般认为其源于先秦儒家,如张岱年曾说:“体用是唐宋以至明清的哲学著作中常用的范畴,其渊源亦在先秦时代。”^[1]景海峰说,“体用范畴萌芽于先秦,而成熟于魏晋,这是学术界的一般看法。”^[2]甚至有人认为,佛教和道教的体用论都是来自儒家,如张立文即曾说:“无论佛教还是道教,都普遍运用了体用范畴。它们都将此原出于儒家的范畴援入自己的体系之中”。^[3]

然而,也有人不同意这种观点,认为体用之说源于佛教。理由是,虽然在先秦时期“体”与“用”的概念都出现过,然而二者相连并举明确提出“体用”一词的情况却未曾有,直到宋明理学兴起之初,程颐才提出“至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间。”^[4]这是儒学典籍中首次明确提出“体用”一词,但是在此之前的佛学典籍中“体用”的概念却早已出现。如唐代般若三藏翻译的《大乘本生心地观经》中便已经说道:“诸佛体用无差别,如千灯照互增明,智慧如空无有边,应物现形如水月。”^[5]甚至在姚秦时期竺佛念翻译的《菩萨瓔珞本业经》亦曾说道:“定名捡摄,经劫不散,故

[1] 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社,1989年12月,第62页。

[2] 景海峰:《中国哲学体用论的源与流》,载《深圳大学学报(人文社会科学版)》,1991年第8卷,第56页。

[3] 张立文:《中国哲学范畴发展史·天道篇》,中国人民大学出版社,1988年版,第630页。

[4] 转引自张岱年的《中国古典哲学概念范畴要论》,第65页,原文见程颐《易传序》。

[5] 唐·般若法师译:《大乘本生心地观经》卷1,见《大正藏》,第3册,第295页上。



名为定，四空定同有五支，体用相似，故方便道同。”^[6]在佛学典籍中，“体用”的概念在南北朝时期便常常提及，到隋唐时期各宗著作中更是屡见不鲜，正因如此，后人也有认为体用之源头来自于佛学的，如稍后于程颐的晁说之即说：“经言体而不及用，其言用而不及乎体，是今人之所急者，古人之所缓也。究其所自，乃本乎释氏体用事理之学，今儒者迷于释氏而不自知者，岂一端哉！”^[7]后来王应麟在《困学记闻》中认为晁说之这段话是最早关于“体用本乎释氏”观点的记载。

从考据的角度而言，佛陀的生平虽无确切的记载，但其生平年代与先秦孔老相差无几却是公认的，而佛陀灭度后五百年左右佛经才传入中国，那么如果佛经中言及“体用”便绝不能看作援引于儒家学说。儒家之“体用”范畴虽自称源于先秦，但体用说之为显学却是在宋明理学时期，而此前佛教关于体用的学说却早已盛行数百年了。因而，即使不将“体用论”的源头归之于佛教，却也不能说佛法中的体用范畴援引于儒学。

二、儒学与佛学关于“体用”之交涉

体用之说究竟源于先秦儒家还是来自佛教，并非极为重要之事，暂且可以悬而不论，但佛学与儒学关于“体用”范畴的交涉却不可不知，因为这关乎于我们对佛教义理的辨析。

儒家称体用之说始于先秦，最早的例证是荀子曾说：“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。”^[8]这是最早的体用对举的例证，这里的“体”是指形体、物质，而“用”则是指用处、功能，因而此处体与用的关系便是“质”与“能”的关系，这可以看作早期的体与用的涵义。然而荀子虽然最早将体与用的概念相提并论，却还不能看作严格意义上的哲学范畴，真正将体用运用于哲学范畴的应是魏晋时期的玄学家王弼。王弼在《老子注》中云，“虽盛德大业而富有万物，犹各得其德，虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”^[9]这里是说万物都以无为用，同时又以无为体，将体与用明确赋予了哲学的意味。学术界认为“体用范畴萌芽于先秦，而成熟于魏晋”，大致便是因此而言的。

中国佛教中第一位开创性的高僧当属道安法师，道安法师以性空为宗，以“本无”弘教，为般若学六家七宗之首。关于“本无”的涵义，后人多理解为“以无为本”，并将其比附于以“无”为实在本体的魏晋玄学，这可谓佛学与儒学关于“体用”的第一次格义。但也有人对此持有异议，如近代佛学家吕澂便认为“本无”是译自“如性”一词，他在《中国佛学源流略讲》中说道：“关于‘如性’这一概念，当初译为‘本无’。……要是了解‘本无’的来历，本来不会产生误解。但这种用意只有译者本人了解，译出以后，读者望文生义，就产生了很大的错误。最初把这一概念同老子说的‘无’混为一谈，以后联系到宇宙发生论，把‘本’字理解为‘本末’的‘本’，认为万物是从无而产生的。”^[10]现代学者李明芳也曾提出一个设想，他认为“本无”一词的本意应为“无本”。依据是佛经中曾言道，“一切诸法悉无处所，无所志愿，无将不将，无有科律，是为一切诸法悉等而无偏党，故曰无本，本无如是。”^[11]若以此而言，道安法师以“本无”诠释般若空性便是有佛经依据的，并非比附于魏晋玄学，认为“无”是诸法生成的本原。

道安法师的“本无”之“本”虽被后人理解为本体，但却没有明确论及体用的范畴，及至鸠摩罗什入关之后，其门下解空第一的大弟子僧肇法师才明确提出了“体用相即”的理论，近代佛教

[6] 后秦·竺佛念译：《菩萨瓔珞本业经》卷1，见《大正藏》，第24册，第1015页上。

[7] 转引自景海峰《中国哲学体用论的源与流》，原文见晁说之《景迂生集》卷13。

[8] 王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年9月版，第175页。

[9] 王弼：《老子道德经注》，中华书局，2008年8月版，第94页。

[10] 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1983年4月版，第3—4页。

[11] 竺法护译：《诸法要集经》，见《大正藏》，第17册，第769页上。



史学家汤用彤曾说道：“肇公之学说，一言以蔽之曰：即体即用”，并推崇其说曰，“其所作论，已谈至‘有无’、‘体用’问题之最高峰，后出诸公，已难乎为继也。”^[12]若依此说，则佛教的体用思想在僧肇法师那里便已臻成熟，但是也有学者认为僧肇的体用观“是建立在吸取道家思想的基础上的”，^[13]甚至有人说“僧肇也感觉到空宗的局限而最终把本体归结到道家的道上来”，^[14]这便使得僧肇的体用学说成为“格义佛学”的代表而备受争议了。

比僧肇学说更具争议的《大乘起信论》在体用的论述上也更为明确，甚至可以说它的理论体系就是运用体用范畴组织建构的，该论中云：“所言义者，则有三种。云何为三？一者、体大，谓一切法真如平等不增减故。二者、相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者、用大，能生一切世间、出世间善因果故。一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。”^[15]此处的体相用三元模式明显不同于传统的体用二元结构，但在逻辑上却更严谨而完整，因此有学者提出，中国佛教中的体用论“不是体用，而是体相用”^[16]，并认为这一理论对天台、华严和禅宗等宗派具有至关重要的影响。当然，历史上对于《大乘起信论》真伪的质疑从未中止。有人认为“一心开二门”的模式来自于易学中的“太极生两仪”，这也是佛教思想史上的一大悬案。

隋唐时期佛学成为哲学领域中的主流思想，此时佛教各大宗派纷纷创立，祖师大德们在阐述各宗学说时也大多谈及体用范畴，如天台慧思大师便曾说：“今云体用无二者，非如揽众尘之别用成泥团之一体，但以世谛之中，一一事相即是真谛全体，故云‘体用不二’”。^[17]而华严宗的法藏大师也说：“体用一对，谓此经中，凡举一法，必内同真性，外应群机，无有一法体用不具。”^[18]华严宗的体用论是比较系统完善的，在隋唐诸宗派中也颇有代表性，以至于有学者认为宋代理学的体用论便是承继了华严宗的学说。如张晓剑即曾说：“华严宗体用论达到了当时体用讨论的高峰，直接开启了宋代理学体用论。理学以‘理一分殊’的体用论为理论核心，不仅援引华严宗体用思想诠释儒家经典，而且未能从根本上超越华严宗体用论的思维模式。”^[19]

及至宋明时期，理学成为主流思想，体用之说也被理学家们多有发挥。宋初胡瑗宣扬“明体达用之学”，认为根本的伦理原则是体，原则的运用和实施是用；其弟子程颐提出了“体用同源”的说法，认为理是体，象是用，体是深微的，用是显著的；理学的集大成者朱熹更是喜谈体用，在其《语类》和《文集》中，或以实体与功能的关系而谈体用，如“耳便是体，听便是用；目是体，见是用。”或从本末的角度而谈体用，如“礼仪三百，威仪三千，须是仁做始得，凡言体，便是做他那骨子。”或从主次关系而谈体用，如“性是体，情是用。”或用潜能和现实的关系而言，如“心有体用，未发之前是心之体，已发之际乃心之用。”或者从本体意义上的理事二端而言，如“体是这个道理，用是他用处，”“不是本体中原来有此，如何用处发得此物出来。”^[20]总而言之，朱熹所言

[12] 汤用彤评价僧肇法师之语，引自汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，武汉大学出版社，2008年12月版，第225页，第228页。

[13] 徐小跃：《僧肇“有无观”、“体用论”之探讨》，载《南京大学学报（哲学·人文·社会科学）》，1995年第1期，第31页。

[14] 杨华祥：《试论僧肇对中国哲学本体论的贡献》，载《世纪桥》，2010年第19期，第38页。

[15] 真谛译：《大乘起信论》卷1，见《大正藏》，第32册，第575页下—576页上。

[16] 陈坚：《无分别的分别》，山东大学出版社，2010年5月版，第239页。

[17] 慧思大师：《大乘止观法门》卷2，见《大正藏》，第46册，第650页中。

[18] 法藏大师：《华严经旨归》卷1，见《大正藏》，第45册，第594页上。

[19] 张晓剑：《华严宗体用论及其对理学体用论的开启》，载《学术月刊》，2008年10月刊，第56页。

[20] 上引朱熹之语，均转引自钱穆《朱子新学案》（第一册）之“朱子论体用”一节，台北三民书局，1982年4月版，第429—440页。



的体用义类非一。此处很明显的是，宋明理学家的体用观源出多门，对《易》、《老》中宇宙生化的学说和佛法中的心性理论都有所吸纳和借鉴，因而在此时期，体用学说从方法论的层面而言可谓有所发展，但体用范畴的本来涵义却有些隐而不彰了。

到了清末，张之洞、郑观应等人从政治改良的角度出发，提出“中学为体，西学为用”的主张，使得体用之说大为泛滥，无论朝野贤愚人人皆言体用，然而流行则生弊端，大肆流行之下，体与用这对哲学范畴无论在佛学还是儒学中的本义都泯然乃至无人问津了。直到民国时期，随着佛教义学的复兴，体用之说才重新得以梳理。如熊十力援引佛教唯识学与西方本体学说创造了自己的体用论，他说：“哲学上的根本问题，就是本体与现象，此在《新论》中名之为体用。体者，具云本体；用者，作用或功用之省称。不曰现象而曰用者，现象界即万有之总名，而所谓万有，实

即依本体现起之作用而假立种种名。”^[21]熊氏将佛法中的体用学说等同于西学意义上的本体与现象，这样的“格义”虽然比较容易被人接受，但与佛学中的本意却越来越远了，因而受到强烈批判。

太虚大师曾说道：“体用重重，可别论之：真如为体，识等为用；诸识为体，色等为用；色、声等事为体，名等假位为用。不至真如，显体不尽；不至假名，明用不周。以用显体，依体明用，体用重重，乃能周尽。”^[22]太虚大师的这个论述是符合佛法本义的，按照这个论述，佛法中的体用之说是分层次的：从性相关系而言，无为的真如为体，有为的识等诸法为用；从识境关系而言，八识为体，识所缘的境为用；从假实关系而言，有体有用的实法为体，无体有用的假法为用。由此可见，佛法中的体用关系不是单一的，不能简单的以某法为体；同时可以看出，佛法讲体用的意义有两个方面，一是“依体明用”，即通过“真如缘起”、“赖耶缘起”的描述来显示诸法是如何施設安立的；二是“以用显体”，即通过层层破除假立的诸法最终体证真如，这两重意义一顺一逆，一者流转、一者还灭，正是修学佛法的核心所在，也正是佛法讲体用的本来涵义。

三、结语

通过对经论的考据可知，虽然佛经中有“体用”的概念，但印度的论典中却很少言及“体用”，印度的诸位祖师往往使用理事、性相、假实等范畴来辨析诸法。体用之说盛行于中国，被看作中国哲学的核心范畴，无论是佛学还是儒学都对其大加倡导，但随着相互之间的吸纳和融通，佛法之中体用学说的本意便泯没了，以至于后世学者皆言佛法亦是本体论，这便违背了佛陀以缘起破本体的本怀了，近年来日本的“批判佛教思潮”便是以此为由企图全面否定汉传佛教，这不可不令人警惕与反思。

体用论在佛学与儒学之间的融通不是一个特例，佛法中的很多重要概念皆是如此，笔者一向认为顺应中国哲学思维的融通与格义是有助于佛法的弘扬的，但由此带来的对于佛法的误读和曲解也是不可避免的。因此我们在善巧方便地弘法利生的同时，也必须时常正本还源，以保持佛法的纯粹性与不共性，这样才能够令正法久住，而不是任由相似佛法久住。

[21] 熊十力：《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社，2001年版，第276页。

[22] 太虚大师：《真现实论》，见《太虚大师全书》，新文丰出版社，1985年版，第18册，第98页。



彭绍升与袁枚关于佛教的论辩

■ 钱寅

袁枚素不喜佛，彭绍升则以佛教扬名。二人之间的书信往来，曾探讨佛教以及生死问题。彭绍升于信中力劝袁枚信佛，而袁枚断然拒绝之。袁、彭之间因而发生论辨。本文从二人之论辩入手，探讨二人思想差异，冀以管窥彭绍升的佛学主张。

袁枚，字子才，号简斋，又号随园老人，清康熙五十五年（1716）生，嘉庆二年（1797）卒。袁枚少年得志，二十四岁便得中进士，三十九岁便从官场退引，怡然居于自己所筑的随园。袁枚乃清代著名学者，诗文出众，提倡“性灵说”；又好美食、美女，性格独特，恣情纵欲，又尝被视为名教罪人。彭绍升，清代著名居士，袁枚长其二十四岁，无论学问还是文才，皆为先辈。彭绍升尝与袁枚书信往来，探讨性理、生死等问题。

一、袁、彭关系考论

袁枚曾经与彭绍升父彭启丰同朝为官，袁彭两家交往极密。彭启丰八十大寿时，袁枚曾赋诗以贺。彭启丰歿后，袁枚亦有哀悼诗作。而袁枚与彭绍升关系之建立，则与他们共同的朋友薛起凤、汪大绅有关。彭绍升第一次看到袁枚文集，便是从汪大绅手中获得。当时汪大绅刚从袁枚处回来，彭绍升阅读其文，甚为欢喜，便寄书与之：

汪君归，得借观大集，俯首叹服。近世诸家碑志之文，大率取子孙所述，点掇字句，比次成篇。纵有巨人长德，丰功伟猷，不幸子孙不能详，而执笔者又鲜睹记，徒具大体貌衣冠而已。执事以金马雄才，生逢盛世，周旋于名公卿大夫间者，垂四十年。含吮其性情摹绘其馨咳，陶熔其事业，而大奋乎文章。其得之也深，故其言之也切；其蓄之也久，故其发之也昌。执事即不为史，而数十年间中朝遗献，非执事之文弗传，即以是为执事之私史可也。至其叙述之工，拟之唐人，不敢遽以昌黎相推，要岂在杜牧之下？其他议论文，堂堂之阵，正正之旗，推倒豪杰，开拓心胸，如陈同甫所述，信无愧焉。绍升求师友于天下有年矣，于并世诸老以文章名者，览其所作，罕能饜平昔愿望之私。乃今得见偿于执事，不胜快慰，谨为书以道其诚。^[1]

此封书信，未收于彭绍升《二林居集》，幸见收于《续同人集》，彭

绍升好古文，又熟谙清朝掌故，博览经史，故好与袁枚等文人、学者共论传记、行状之作。《二林居集》中收《与袁子才先辈论小仓山房文集》一文，盖为彭绍升去书讨论之作。此封书信中指出“传闻互异，多有淆讹”^[2]之处若干，涉及姚启圣、施琅、张楷、赵恭毅等人，以及康熙朝收台湾、平三藩诸事。彭绍升还在信中对袁枚提出建议：

惟望悉心考核，随手更定，俾毫发无憾而后即安，庶可为传世行远之计。不然，与为失实，毋宁阙疑，此则私心所深祷者也。抑凡古人碑志之作，未有不俟其子孙之陈乞而漫然为之者。漫然而为之，则吾言既置之于无所用，又无子孙为之征，则其人之本末不具，而徒采道路之传闻，剽缙绅之余论。或援甲以当乙，或取李而代桃，传之异日，真伪杂糅，是非瞽乱，不如举而删之为得计也。愚意大集诸碑志，非有子孙陈乞者削之；其事词可征本末具者，或为传或为状，可也；不具者，或别为书事，亦可也。诚如此，在作者既不至失言，而诸公平生行事亦得藉以取信于后世，其与夫漫然为之者大不侔矣。执事为然否，幸进教之。^[3]

此书信未见收于袁枚著作之中，且袁枚其他文章中亦未有提及此信者。或许涉及善与不善之

[1] 《续同人集》，第268页。

[2] 《二林居集》，清嘉庆四年味初堂藏版，卷四，第五叶左。

[3] 《二林居集》，卷四，第六叶右。



处，古人自编传世之作鲜能尽收吧。

总而言之，彭、袁两家，自彭启丰始已经交往频繁。彭绍升友人亦多从袁枚讲论文学者，故彭绍升广有机会与袁枚交流。彭绍升初与袁枚探讨之焦点，实在于文章写作与史料征实诸方面。彭绍升在敬仰袁枚才气之余，亦发现袁枚作品短处，并提出建议。此后二人或还有诗文交流，现未得考证。然当彭绍升去书与之讨论佛教生死问题时，袁、彭二人思想上之分歧才明显呈现于世人面前。

二、两度书信论生死

彭绍升尝两度寄书于袁枚，与其讨论生死等问题。然此二书《二林居集》与《一行居集》皆未收录，唯袁枚《小仓山文集》于袁枚复书之后附录来札，于是幸甚得见来往信函。



袁枚之诗，冠绝当代，与赵翼、蒋士铨等合称乾隆三大家。彭绍升亦好作诗，故彭袁二人往来讨论生死，盖因诗作而起。彭绍升在给袁枚第一封书内，言道：

拙诗承不鄙弃，为正其得失。仰见先生接引后辈惓惓无已之盛心，敢不拜受！经世出世，趣各有在。昔文信公在燕狱时，遇楚黄道人受出世法，始得脱然于生死之际，故其诗云：“谁知真患难，忽遇大光明。”又云：“莫笑道人空打坐，英雄敛手即神仙。”其语具集中，可覆按也。先生英雄根性，所未留意着独此一着耳。生从何来，死从何处，其可以人生一大事置之度外乎？愿先生之更有以教之也。^[4]

由此可知袁、彭二人因诗而交往。信中所言“拙诗”，彭绍升著作中未曾提及，袁枚书信中亦难详考。然检袁著《随园诗话》卷十四中有一则云：

彭尺木进士，为大司马芝亭先生之子。生长华腴，而湛深禅理；中年即茹素，与夫人别屋而居。每朔望，即相勸曰：“大家努力修行。”彼此一见而已。后闭关西湖，恰不废吟咏。尝作《钱塘旅舍杂句》云：“处士当年百不营，偏于梅鹤剧多情。梅枯鹤去人何在？冷彻孤亭月四更。”“结趺终夕复终朝，眼底空华瞥地消。尚有闲情消不得，起寻松子当香烧。”“酸苒薄粥少人陪，雪霁南窗昼懒开。不是一枝梅破萼，阿谁与我报春回？”《病起》云：“帘深蝇自进，花尽蝶无营。”皆见道之言，不着人间烟火。^[5]

按，《钱塘旅舍杂句》凡十二首，作于丁未年（1787），见收于《观河集》卷四，有叙称是年秋八月彭绍升闭关钱塘金牛顶弥勒院，禅坐之余吟成诸首。《病起》凡二首，亦作于同年，见收于《观河集》卷四。彭绍升之诗颇得佛教旨趣，或因袁枚如此评论其诗作，故彭绍升回信与之探讨佛教问题。

袁枚学崇颜元、李塨，不喜程朱陆王之学，亦不喜佛教之法。《随园诗话》卷三尝明言：“余不喜佛法。”^[6]与友人程绵庄谈《楞严经》，则以为“曲因旁证，敷衍成章，平易处忽生峰曲，到吃紧处仍不说明”，不如儒家六经能“言情纪事，无空谈者”^[7]。袁枚不仅不认同佛法，更是诋毁信佛之人。其云：“佞佛之人，必媚权贵，何也？彼于无知之土木，渺无所凭之福利，尚且低首求之，况赫赫煌煌，炙手可热者耶？”^[8]袁枚之批评或有其合理之处，亦有未明佛教教义菲薄妄议之处。

[4] 《小仓山房文集》，《袁枚全集》，第2册，第338页。

[5] 《随园诗话》，《袁枚全集》，第3册，第483页。

[6] 《随园诗话》，第82页。

[7] 《小仓山房尺牍》，第11页。

[8] 《腴外余言》，《袁枚全集》，第6册，第2页。



彭绍升以修行佛法可以了生死，来劝袁枚学佛。而袁枚不以为然，针对彭绍升来札进行批驳。袁枚认为，古往今来最不能了生死的，莫过于学佛坐禅。他回复彭绍升说：

夫有生有死，天之道也；养生送死，人之道也。今舍其人道之可知，而求诸天道之不可知；以为生本无生，死本无死，又以为生有所来，死有所往，此皆由于贪生畏死之一念，萦结于胸而不释，夫然后画饼指梅，故反其词以自解。此洪垆跃冶，庄子所谓不祥之金也。其于生死之道，了乎？否乎？子路问死，子曰：“未知生，焉知死？”当时圣人若逆知后之人必有借生死以惑世者，故于子路之问，萌芽初发而逆折之。^[9]

对于彭绍升信中所云“生死去来，不可置之度外”，袁枚以为最谬。袁枚云：

天下事有不可不置之度内者，“德之不修，学之不讲”是也；有不可不置之度外者，“死生有命，富贵在天”是也。若以度外之事，而度内求之，是即出位之思，妄之至也。……使佛果能出死入生，仆亦何妨援儒入墨！而无如二千年来，凡所谓佛者，率皆支离诞幻，如捕风然，视之而不见，听之而不闻，祷之而不应。如来、释迦与夏畦之庸鬼，同一虚无，有异端之虚名，无异端之实效，以故智者不为也。^[10]

袁枚又批评彭绍升修佛之事，云：

试思居士参稽二十年，自谓深于彼法者矣。然而不知生之所由来，能不生乎？知死之所由去，能不死乎？……居士宁静寡欲，有作圣基；惜于生死之际，未免有己之见存，致为禅氏所诱。有所慕于彼者，无所得于此故也。^[11]

袁枚以“名教中境本廓然”^[12]，故不必转求佛法。彭绍升在劝其学佛的建议，被袁枚拒绝之后，又寄去第二封书信。彭绍升认为，佛儒相争既久，不必强合，各行其志亦可。是故，第二封书信则单纯讨论生死问题。彭绍升欲畅陈其理论，以回应袁枚的批判，其云：

前所进生死之说，非谓生前死后云尔也，乃谓现前一念生死之心耳。生死者，一念之积也。一念者，生死之本也。何者是现前一念生死心？即今之征色逐声，种种分别，乍起乍灭者是也。所谓了生死者，非谓其不生不死也；乃穷极现前一念生死，以至于功积力久，一旦豁然起灭情尽，则无思无为之体可得而复也。在昔圣贤所为下学者，学此而已矣；所为上达者，达此而已矣。先生于佛不喜闻，请言儒者之道。儒者之道，以寡欲为基。先生已能寡欲否？“先立乎其大者，则其小者不能夺也。”先生已能立乎其大者否？若犹未也，且可勿论儒、佛之是非，而姑先究吾心之是非可也。郭、李功名，岂必无补于世，然而君子所性不存焉。不然，颜氏劣于管、晏，由、求过于曾点矣。了此，则文山之语，又何疑乎？承示孟、陶两言，诚能实而体之，于生死之故，亦思过半矣。虽然，不以寡欲为基，而立乎其大者，其遂能夭寿不贰乎？其遂

能不喜不惧乎？先生既以言之，惟先生始之终之。^[13]

彭绍升之信，回应袁枚以名教为归之论，认为袁枚纵欲一事，已不符合名教。并且以为袁枚误解了自己所言生死之事。袁枚作《再答彭尺木进士书》，云：

前书言一身之生死，覆书变而为一念之生死，如被追者，补东窜西，急则推堕洗洋中。佛书伎俩，大概尔尔。所云“生死者，一念之积也”，今之征声逐色者是也。必穷极之至于无思无为，而圣人之下学上达，即在于是。是尤惑之大者，不可不辨。夫生之所以异于死者，以其有声有色也；人之所以异于木石者，以其有思有为也。……居士必欲屏声色，绝思为，是生也而以死自居，人也而以木石自待也。虽然，居士其果能未死而死，非木石而木石乎？夫槁木死灰，不自知其为槁为死也，以其为灰为木故也。人则何能哉？自觉其为死灰，便非死灰矣；自觉其为槁木，便非槁木矣。而其似死非死、求槁不槁之心，终日湮郁强制而不能自禁，则方寸中乍冰乍火。……下学上达，未有舍伦常日用而高谈玄妙者。宋儒先学佛，后学儒，乃有教人瞑目静坐，认喜怒哀乐

[9] 《小仓山房文集》，第337页。

[10] 《小仓山房文集》，第338页。

[11] 《小仓山房文集》，第338页。

[12] 《小仓山房文集》，第338页。

[13] 《腴外余言》，《袁枚全集》，第6册，第2页。



未发时气象。此皆阴染禅宗，不可为典要。^[14]

至于彭绍升信中所言袁枚未尝寡欲一事，袁枚亦作出回应：

居士道仆，未能立大体，且缓为儒、释之争。嘻，过矣！……且寡欲之说，亦难泥于论。孔子“食不厌精，脍不厌细”，未尝非饮食之欲也；而不得谓孔子为饮食之人也。文王“悠哉悠哉，辗转反侧”，未尝非男女之欲也；而不得谓文王为不养大体之人也。何也？人欲当处，即是天理。素其位而行，如其分而止。圣贤教人，不过如是。若夫想西方之乐，希释梵之位，居功德之名，免三涂之苦；是则欲之大者，较之饮食男女，尤为贪妄。仆愿居士之寡之也。^[15]

袁枚以其好美女、美食，并非纵欲，而是恰当的欲望诉求。反而彭绍升这种信佛居士，妄图往生极乐，倒是纵欲之大者。如此议论，并非真正正确理解佛教之义，而是通过混淆概念恣意的回击。可见，袁枚与彭绍升的争辩业已白热化，此后彭绍升再无书信寄与袁枚。

三、论辩余响

彭绍升并非唯一劝袁枚学佛之人。由于袁枚天性聪慧，当时有很多人欲引领他走入佛门，但袁枚一概拒绝。有人以是否真有轮回而询问袁枚，袁枚答云：“在有无之间。子不见夫草乎？有从旧根发生者，此草之有轮回者也；有从新土发生者，此草之无轮回者也。人何以异是？”^[16]此则未达佛教本旨。《大般涅槃经》中佛说：“谷米草木无命无我。非众生数。若有能作如是说者。是我弟子。若不能者。当知即是外道弟子。如是经律是佛所说。若有随顺魔所说者。是魔眷属。若能随顺佛所说者。是名菩萨。”佛明确告诉世人，如果认为草木是有情生命的人是外道邪说，非佛弟子。所以在佛教，六道轮回是针对有情众生流转的，佛教并不认为类似草木和石头能够产生灵性，化成众生，所以草木当然不在六道轮回之中。佛教所言轮回，仅在有情识之众生之间，包括天、人、阿修罗、畜生、饿鬼等，此皆在轮回之内；而草木金石非是众生，无情识，乃为非情，故不在轮回之中。因此以草木来解轮回，则不能不无偏差也。

袁枚之友史悟冈劝其参禅，云：“年纪渐衰，则生死二字，岂可不自家明白？要明白，非读佛经不可。”^[17]此与彭绍升信中之言极为相似。袁枚亦不以为然，答云：

要之所以来，便知所以去。汝当日呱呱坠地时，能知所以来乎？不能知之于前，乃欲知之于后乎？人之有死生，犹天之有昼夜也。自有天地，便有昼夜；所以有昼、有夜之故，天不能知也，顺其自然而已。自有人身，便有生死；所以有生、有死之故，人不能知也，尽其当然而已。故曰不知命，无以为君子。知即知其不可知者而已。知其不可知，故其所可知者，不惑也。非若今之算命先生，方谓之知命也。若云生死来历，非读佛经不可；然则佛法未入中国时，当年尧、舜、禹、汤、周公、孔子，岂皆醉生梦死于天地间者乎？圣人两楹之梦，七日前方自知其死；若不得梦，则圣人不能知，亦不求知也。若明白生死之故，则颜渊死亦不必哭之恸矣！今庸庸之人，尽有自知死期，如东汉谢夷吾一流者，岂其人高过孔子者乎？^[18]

袁枚不喜佛教，恐怕与其生平所爱有关。袁枚生平最爱美食与美女，尝自撰《随园食单》来研讨美食，又广收女弟子，悉为当时人所议。袁枚自解道：“见美色而不赞，食美味而不甘，所谓无是非之心，非人也。”^[19]

在与彭绍升往来论争之后，袁枚以为彭绍升理屈，不能再言，故非常得意。汪大绅也尝有书信与袁枚讨论佛教，袁枚回信中仍持批判之论。其间谈及自己曾论胜于彭绍升，云：

仆尝问彭尺木曰：“佛戒嫁娶欤？”曰：“然。”“佛戒杀欤？”曰：“然。”“人人可以成佛欤？”曰：“然。”然则万国九州岛，不四五十年，人类

[14]《小仓山房文集》，第337页。

[15]《小仓山房文集》，第338页。

[16]《小仓山房文集》，第338页。

[17]《小仓山房文集》，第338页。

[17]《牍外余言》，第24页。

[18]《牍外余言》，第24页。

[19]《牍外余言》，第2页。



灭绝，盈天地间不过鸟兽草木；而佛之塔庙，何人建造？佛之金像，何人供奉？佛之经典，何人传诵？岂非其说愈行，而其法愈坏！又何必周武帝之毁沙门、销佛像，韩昌黎之火其书，卢其居哉？即以佛之道还治佛之身，而佛穷矣。此书条，尺木至今不答。吾子能代答之，吾将姑舍所学而从汝。^[20]考袁枚是论，并未见其答彭绍升书信之中。而《牍外余言》中有一则与此论极似，乃云：

某禅师爱予慧业，强之学佛。予问：“佛可娶乎？”曰：“不娶。”曰：“杀生乎？”曰：“不杀生。”曰：“然则使佛教大行，则不过四、五十年，天下人类尽绝，而惟牛、羊、鸡、豕满天下矣。佛又谁与传道耶？将传与牛、羊、鸡、豕耶？”禅师不能答。^[21]

可见袁枚十分得意自己这番议论，常与人谈及。或因知汪缙素与彭绍升交好，故在给汪大绅的信中将其与禅师的议论，张冠李戴于彭绍升之上。可惜，袁枚理解佛教过于肤浅，以为建庙塔、供佛像、诵经典等等就是佛法本旨，从逻辑上看虽然不失为善辩，但持论尚欠深究。

在与袁枚书信往来论辩之后，彭绍升方面貌似已无作为，实则不然。佛教中古德有言：“不可向翳目人前说空中无花，不可向狂病人前说面前无鬼，空废语言应不信受，直须目净心安，当自知矣。”^[22]盖以为有人偏执己见，不接受佛法，则不必再与其谈论，待其经历困苦之后则自知也。袁枚信中多逞自负之见，此或为彭绍升不再答书之缘由。

与袁枚书信论辩之后，彭绍升尝为袁枚所作志怪笔记《新齐谐》作跋，云：

前袁子与予书，谓天道不可知。所谓佛者，视之而弗见，听之而弗闻，祷之而弗应，有虚名而无实效，同于夏畦之鬼。又谓生死来去，知与不知，等无有异。其言甚罔，而负气甚强，予度其不可遽晓也，业以一笑置之矣。^[23]

可见彭绍升亦不服袁枚的议论。在《新齐谐》的跋语中，彭绍升屡举其书中涉及佛教之事，以回应袁枚信中之论。其云：

述其祖母之外祖母汤氏，平生居奉佛诵经，三十年足不下楼。卒前三日，索铜盆洗足，云将踏莲华去。已而香气盈空，跣趺而逝，其香三日始寂。是因是果，如水寒而火热，佛果有虚名无实效耶？又叙蒋心余受阎罗之职，则以诵《大悲咒》而获免矣。叙郑生之狐祟，则以诵《心经》吁观音大士而立除矣。叙朱生之鬼冤，则以诵《法华经》而遽释矣。其果祷之而弗应耶？且夫汤氏及蒋郑诸人，其于佛，徒习其文

而已。固未能心知其意也，而效已章章如是，又况乎心知其意者耶？而谓知与不知，等无差别耶？不此之察，徒以甘食悦色之故，恶其言之戾己，射影吠声，诬天谤圣，甘为一阐提而弗恤，岂不哀哉！且是书所载幽明之故，祸福感应之理，详矣。亦曾有奉佛持戒而沈地狱者乎？亦曾有奉佛持戒而堕饿鬼畜生者乎？虽袁子亦知其无有也，反是则轮回恶道者，其必有属矣。吾为袁子危之。^[24]

彭绍升依《新齐谐》所述之事来回应袁枚，然志怪笔记本为街头巷尾谈论之资，不足以其为征实。不过，彭绍升指出袁枚以“甘食悦色之故”而排斥佛教，倒是颇有些合理。

佛教自入震旦以来，已经和汉地的儒家文化、道家文化等相互融合日久，成为中国文化的一部分，渗入中国人的一切言行处事之中。故欲以佛教统摄中国文化，或欲以儒家统摄中国文化，皆是执其一端而言，不能不有偏差。至于袁枚与彭绍升论辩，或以为袁枚完胜，或以为彭绍升高出。吾人以为，二人之论辩各有其长，亦各有其妙处。在历史长河中，孰胜孰负早已不重要，今乃以二人论辩为出发点而管窥彭绍升佛学思想之一隅而已矣。

[20] 《小仓山房文集》，第646页。

[21] 《牍外余言》，第16页。

[22] 《证道歌注》

[23] 《一行居集》，美国旧金山大觉莲社

影印清刻本，卷五，第六叶左。

[24] 《一行居集》，卷五，第七叶右。



《三世因果经》浅读（上）

■ 愿性



佛教的因果报应之理，大意是凡事有起因必有结果，如农民播种，种豆必然得豆，种瓜必定得瓜，真实不虚。不过善恶报应迟早不同，因果报应之理通达三世，到时必然应验。古有楹联曰：“为善不昌，祖有余殃，殃尽必昌；作恶不灭，祖有余德，德尽必灭。”有的人作恶发家，只因祖宗积有善德，德泽浓厚，荫及子孙，故而享福，就是这个道理。

因果循环报应规律有三种形式：《涅槃经》讲：“业有三报，一现报，现作善恶之报，现受苦乐之报；二生报，或前生作业今生报，或今生作业来生报；三速报，眼前作业，目下受报”。

我们明白了业有三报的道理，不仅知道干坏事作恶之人，终有

报应，而且多行善积德不干坏事而终得福报。

“善恶到头终有报，只争来早与来迟。”《楞严经》也讲：“善有善报，恶有恶报，莫言不报，时刻未到。”为什么会有的人认为，行善积德的人没得到福报，干坏事的人没得到恶报。究其原因，他们不懂得人的命运是自己造就的和因果循环报应的道理。任何事物的发生，都有其因果关系，虽然有的人做了不少好事没有得福报，也因为上一世欠的债没有还清，所做的好事还不能完全抵消上一世的罪孽。有的人干了坏事，没有得恶报，也可能是前生做的好事像银行存的款一样，还未用完。世上凡是损人利己的，坑害别人的，干坏事的人，有哪一个能逃脱恶报？

佛教《三世因果经》既指出了人的命是自己造的，又指出了怎样做一个有益于社会的人；既指出了因果循环报应规律，又指出了人只要弃恶从善及行善积德，就可改变命运的道理。《三世因果经》前面的四句话，就是因果循环报应的总纲。我们每个人，都是由前生转世来的。不管是什么转世的，都不知前生之事。

所以《三世因果经》首先就讲：“欲知前世因，今生受者是，欲知后世果，今生作者是”。就是让我们每一个人用今天的果报，来检验前世所造的业、做的事。你前世行善积德今生就享福，前世做了坏事，今生就受恶报或遭受苦难。如果人们都知道了今天的福是前生行善积德而来；今生受苦，是前世作孽的结果，这样，每个人就不会作恶，就会自觉地去行善积德，就会努力修行，成就往生之善果。我们可以看到，在实际生活中，凡是相信因果报应的人，都很自觉地做行善积德之事；凡是不相信因果报应的人，常干损人利己的坏事。《三世因果经》中关于因果循环报应的道理讲得很详细，你做了一件善事，就会得一个好的报应；你做了一件坏的事情，就有一个凶的报应。

“善男信女至诚听，听念三世因果经。”这里的“善男信女”，广指信佛信教，心地善良的人们。“至诚听”就是善男信女有接受《三世因果经》朴素的行善积德愿望的思想基础，因此，要他们诚心实意学好、用好《三世因果经》。让他们一定要懂得三世因果循环报应的规律，以及行善得福报的好处，作恶得恶报的恶果。

“三世因果非小可，佛言真语实非轻。”我们要重视，时时事事想到三世因果循环报应的重要性和利害关系。要认识到一毫之善、一毫之恶的因果报应不仅完全相反，而且关系到人今生的苦乐以及三世的福报，千万不可视作儿戏。



“今生做官为何因，前世黄金装佛身”。《三世因果经》现在就具体讲因果循环报应的规律，就是说种什么因得什么果的道理。有的人之所以当官，其原因，就是他在前生省吃俭用，或者发了财，买黄金或金粉或黄金箔纸，为佛身装金。

佛陀要人装金吗？佛陀福慧双全，无欲无求，还要凡夫装金？这就如给佛像开光的道理是类似的。净空法师说过，开光不是给佛菩萨开光，而是给自己开启智慧之光。同理，“黄金装佛身”，不是给佛像贴金就算了，而是要让自己的内心扫尽尘垢，像金子一样闪闪发光。仰赖佛菩萨庄严的形象，来警醒自己，加持自己。要时时反问自己，身心是不是能做到如此庄严，是不是能和佛菩萨的心地一样慈悲喜舍，救济众生。一个人能为大众着想，大众怎么会不爱戴和拥护他？自然会推举他领导众人。如此修行善行善举，才是真正在实践佛菩萨的教诲。而不是流于表面形式，像是以黄金贿赂佛菩萨一样。

“前世修来今世受，紫袍玉带佛前求。”有的人现在生活过得很幸福，都是前生修来的。紫袍玉带，是旧时的官服，是当大官的标志。佛前求，不是每天去庙上、去向佛求官要福，而是要信佛，以善为本，慈悲为怀，依教奉行，时时事事行善积德，多做善事好事，如面佛前，不敢有丝毫懈怠和放逸。

“黄金装佛装自己，遮盖如来盖自身。”所以，我们有钱的

时候，不要乱花，把钱捐献给寺庙，给佛装金。古时有一青年柴夫上山打柴，看到一个庙的遗址处有三尊菩萨，正被大雨淋着。柴夫发慈悲心对菩萨讲：“菩萨，我现在太穷了，没有钱给您修庙，现在只好委屈您了。”一边说着，一边把自己的草帽戴在第一尊菩萨的头上，又把自己的衣服脱下来盖在第二尊菩萨的头上，第三尊菩萨再也没有东西遮雨了，他就拔了一把草，做了一顶草帽，给菩萨带上。后来，有一天柴夫上山砍柴，身后突然一声虎啸，接着老虎就张牙舞爪地向他扑来，正在这危急之际，突然闪出一位老人用手向老虎一指，老虎调头就跑。柴夫惊喜之际，再细看老人，老人不见了。柴夫想，这就怪了，莫非有佛现身保佑我？不对呀，这个老人好面熟，好像在哪里见过的，但就是一时想不起来。柴夫回家，把遇虎脱险的事向老母细说了。老母惊喜地对他说：“儿呀，老者一定是佛现身，你明天做三碗饭菜供菩萨，感谢佛菩萨的救命之恩。第二天，他去供菩萨时，那个赶走老虎的老人，面容正和头戴草帽的菩萨一样。后来，这个柴夫还当了官，还给三尊菩萨修了一座庙，“遮盖如来盖自身”，因果报应，真实不虚啊！”

“莫说做官皆容易，前世不修何处来？”有的人看到别人升了官，就眼红嫉妒，认为有的人之所以当了官，就是吹牛拍马得来的，这种认识是不符合因果报应的，是十分错误的。当官，一是前生修来的，二是在实际工作中实干苦干的结果。如果前生不修，今世不干，怎么会做官为民呢？

“骑马坐轿为何因，前世修桥补路人。”马、轿是交通工具，一是指当了官，有马骑、有轿坐；二是指有福之人，也是骑马坐轿。现在社会发展了，有福报的人都是坐的小汽车。他们都是前生出钱修桥修路，或者自己今生出钱修桥补路的果报。因此，这一世就有小车坐。拿钱修桥补路，也是消灾的办法之一。有一个人，他的命只该活四十岁，而且无子，后来他把钱拿出来修了一座桥，不仅活到60多岁，而且生了两个儿子。故修桥补路可以增福延寿。

“穿绸穿缎为何因，前世施衣济穷人。”衣服是人类生活中不可或缺的必需品。但是，人们在现实生活中，有的有衣穿、有的无衣穿，有的穿得好、有的穿得差。这有和无，好和差的差别为什么这样大，究其原因，就是在上一世，有的人看到穷人无衣服穿，就把自己的衣服，或把家中多余的衣服施给穷人，所以他这一世穿绸穿缎。

“今生无子为何因，前世填穴覆巢人。”填穴，即指把动物出入的洞穴口给堵死，而使动物窒息死去。有一个农民，在地里干活，看到一条蛇钻入洞里，他就把蛇出入的两个洞口都堵死了。过了两天后，他二十岁的大儿子和八岁的小儿子突然不会说话，后经很多医院治疗都



无效。两个孩子不会说话已经三个多月了，一天有一个老和尚经过他们家门口。孩子的妈妈就求和尚给她的两个儿子看病，并把两个孩子突然不会说话的经过讲给老和尚听了，又把两个孩子拉出来给和尚看。正当老和尚给两个小伙子看病时，小伙子的父亲从外面回来了。老和尚看了一会，指着小伙子的父亲严厉地说：“你这个人无慈悲心，一条蛇它又没有妨碍你，你把蛇洞堵住了干啥，你赶快去把蛇洞挖开。”蛇洞挖开后，他的两个儿子也就能说话了。覆巢，就是把鸟窝捅掉。洞穴填住，动物不得出入；鸟窝被捅掉，鸟儿无家可归。所以，填穴覆巢也是一种罪孽，直接影响到无子的结果。

“今生长寿为何因，前世买物放生。”人今生长寿的原因主要是在上一世用钱为动物类救度、去放生。如我们现在多放生，不仅可以得长寿，而且可以为现生消灾。“今生短命为何因，前世宰杀众生命。”这一条，主要教导人们不要杀生。杀生就会短命。“今生无妻为何因，前世偷奸谋人妻。”有的人今生无妻，就是前生邪淫，和有夫之妇偷情；或用种种办法，谋取人家的妻女，据为己有。

“今生守寡为何因，前世轻贱丈夫身。”女人守寡的原因，就是前生虐待丈夫，所以，让她这一世守寡，过孤独的生活。因此，夫妻要相亲恩爱、包容礼让最为重要。

“今生奴婢为何因，前世忘

恩负义人。”人的罪孽之大，莫过于忘恩负义。忘恩负义之徒，一忘父母养育之恩；二忘师长教育之恩；三忘恩人的救助之恩。忘恩负义之徒的特点是：把自己的利益看得高于一切，一切都是为了自己。凡是只要对自己有利的事，就不惜以卑鄙的手段去得到，所以，什么父母，什么师长，什么兄弟姐妹，什么亲戚朋友，什么恩人，他们统统都抛到九霄云外。狗尚且能报主人之恩，人不可忘恩负义。世上万物都有规律，忘恩负义者，也是如此。凡是忘恩负义之人，他必然不孝父母；凡是不孝父母的，必然是忘恩负义之徒。因为重父母养育之恩者，他就不会忘他人之恩情。有的人之所以今生身为奴婢，侍候别人，就是他们前生是忘恩负义之人。

“今生眼明为何因，前世舍油点佛灯。”眼为人之日月，光明者吉，昏暗者不吉。有的老人虽然七十多岁，仍然双目炯炯有神，看报读书，究其原因就是他在前生，经常给庙上送油，点亮佛前灯。如此，不仅下世眼明，而且在今生可防眼疾。

“今生瞎眼为何因，前世指路不分明。”有的人出差到外地，因人生地不熟，要想一下子找到自己所要找的地方是不容易的，免不了要向当地人问一下路，有的人十分热情，告诉你怎样走，使你很快找到目的地。但有的人，你问他路怎样走，明明是向东走，他却指引你往相反的地方走，不仅害得人走了不少冤枉路，而且耽误了办事。此为指路不明。大家不要认为指路不明是小事，落得个双目失明的报应，那是很痛苦的。

“今生缺口为何因，前世吹灭佛前灯。”我们在日常生活中往往会看到，有的人的嘴是残缺的，就是因为他前生亲口吹灭了佛前的灯。

“今生聋哑为何因，前世恶口骂双亲。”孝为做人的第一条品德。一个人连自己的父母都不孝，是难以立足于社会的。就是他在社会上立足，也绝对不会有好报。从历史上看，凡不孝父母的逆子逆女，都是没有好下场的。那些动不动就辱骂父母的人，就叫他有聋哑的报应。

佛教的《大集经》上说：“世若无佛，则善待父母，善待父母即是待佛也。”佛在《四十二章经》中又说：“敬天地鬼神求福，不如孝敬父母，孝敬父母最得福，最显灵。”

下面是一则无际大师开示杨蒲行孝的故事。

唐代有位叫杨蒲的在家善信，是安徽省太和县人。他听说高僧无际大师的道行很高，就辞别双亲，到深山访师求道。刚到四川省境内，遇见一位年逾古稀、面貌慈善的老和尚，老和尚问他说：“你从哪里来？到四川做什么？”他回答道：“我从安徽来，想到四川拜访高僧无际大师，寻师问道。”老和尚说：“你要见无际大师，那你还不如面见佛。”杨蒲说：“我更想见佛，但不知佛在何方，请求老和尚明示我，好吗？”老和尚说：“行，那你现在赶快沿老路回家去，看到肩上披着旧被子，脚上倒穿着破鞋的，那就是佛了。”杨蒲听了老和尚的话，深信不



疑，一路跋山涉水，风餐露宿返乡，经过一个多月。到家的那天，已是暮色苍茫的黄昏，他敲着茅屋的门，呼唤着老母亲，他老母听到儿子回来了，欢喜地从床上爬起来，也来不及穿衣服，只从床上扯起棉被披在肩上，忙乱中倒拖着鞋，匆匆忙忙出来开门，迎接日夜牵挂的爱子。杨蒲看到披衾倒屣的母亲，这才顿然觉悟老和尚所说的父母才是活佛的话，真是痛彻心扉，情不自禁地像小孩似的抱着老母亲，号啕大哭。从此以后，杨蒲竭力孝顺双亲，在物质方面，尽量使父母满足；在精神方面，尽量引导使老母吃斋念佛，调养心性。后来杨蒲安享高寿八十岁，临终的时候，诵读《金刚经》的四句偈语，安详往生。

古德说：“堂上有佛二尊，恼恨世人不识，不用金彩装成，非是梅檀雕刻，即今现在双亲，乃是释迦弥勒，若能诚敬待他，何用另求功德。”

现今不少人在父母在世的时候不去尽孝，甚而还有百般忤逆不孝的，让父母忧心愁闷。而在父母去世后却又大操大办，出资看风水、建豪华墓、焚烧纸钱冥物、宰杀动物祭祀等等，这些都是本末颠倒的行为，不但毫无用处，反而会增添亡亲的罪苦。生前不奉一滴水，死后枉掘百重泉。真是值得读者诸君三思啊！

“今生驼背为何因，前世耻笑拜佛人。”有的人不信佛，认为这是封建迷信，对别人信佛拜佛，他就耻笑，因此今生落得个驼背的果报。

“今生拙手为何因，前世造孽害旁人。”有人手残废的不少，手残有各种原因，有先天带来的，有后天患病导致的，有因意外伤害造成的，不管哪一种原因造成的，归根结底，是他前生良心坏，破戒犯僧，制造各种事端，陷害别人的果报。

“今生跛脚为何因，前世拦路打劫人。”我们看到的那些跛脚的人，虽然残废的原因多种多样，究其前生，就是因为他们不务正业，好吃懒做，专事拦路打劫的勾当，所以，感得这一世为人跛脚，再也不能拦路打劫了，望人们多反省，慎勿犯盗戒。

“今生牛马为何因，前世欠债不还人。”借别人的钱不还，就会轮为畜道。欠钱少，转世为鸡鸭为债主还债。欠得多者不还，就会转生为牛马给债主干活，直至把所欠的债还清为止。

有一男子叫张明，四十岁还独身一人。两年前，他借了同村的徐老汉三百元说是当年还，后因生病，一连三年也未还上。三年后的冬天，姓张的觉得自己快要死了，他请人把他抬到徐家，很难过地说：“徐大伯，我借了你三百元钱，看来这一辈子还不了，我死后投胎为一个没有尾巴的猪到你家，为你还债吧。”徐老汉看到他在病危中还不忘记还钱的事，觉得他很有良知，感动地对他说：“张明，不要把这三百元钱放在心上，更不要说下辈子做猪来为我还债，这样会减我的阳寿的。”于是，徐老汉就安慰张明回家好好养病。不久张明就真的病死了。来年的春天，徐老汉家的老母猪，一连下了七个小猪崽

子，最后降生的小猪崽不但很瘦，而且还没有尾巴。因为他没有尾巴，所以一般人认为不吉祥，无人敢买了。这头卖不出去的猪崽子，徐老汉只好自己养着。没有尾巴的小猪，虽然瘦小但很能吃，在三个月之内就长到五十来斤。有一天下午，徐老汉无事坐在门口抽旱烟，他看到没有尾巴的小猪正在欢快地吃食，突然想到张明。难道这个没有尾巴的猪是张明来投胎还债的？他就半信半疑地喊：“张明，你快过来”。这头没有尾巴的猪果然很听话，跑到徐老汉跟前来，“嗡嗡”叫着与徐老汉磨蹭、亲亲热热的。徐老汉一边摸着没有尾巴的猪一边说：“张明，我叫你不要把三百元钱放在心上，叫你不要做猪来我家还债，你为什么不听，你这样做，我心里很难受，你去吧，算你还清了债。”这头猪听了徐老汉的话，仍然回到猪棚吃食。奇怪的是，这头猪并没有病，第二天早上就无疾而终了。徐老汉伤心地把它给埋了，并给它烧了一些钱纸。我们在日常生活中，还看到有的人在脸或手上、或腿上或身上留有前生动物的记号，如有一块黑记上长有几根毛，很象猪的皮毛；有的人腿上留有一块黑记，很象牛的皮。身上留有动物记号的人，就是告知他前生是动物，如果这辈子再借钱不还，或者干坏事，下世又会转生到畜道上去。

(待续)



从《佛祖传心西天宗派要旨》 看指空和尚的 禅法思想（下）

■ 李万进

[接上期]

三、般若中道

指空在打造自我的印度师承体系时，也采用了中土禅宗师徒传法时惯用的偈语形式，收录了自毗婆尸佛始至指空本人的一百零八位祖师的偈语。在这些传法的偈语中，指空阐释了其禅法与般若中道的密切关系，从而在这一方面也印证了指空禅法师承系统的印度特色，因为相较于中土禅宗而言，印度大乘佛教理论体系中，不太注重本净心性的佛性论这一理论系统，反而是中国佛教理论体系十分注重本净心性、佛性的内容，特别是中土禅宗，几乎是以本净心性论作为了立宗的基础，而指空对于般若中观理论的重视，更加显示出了其禅法理论体系的印度特质：

身从无相中受生，犹如幻出诸形象。幻人心识本来无，罪福皆空无所住。起诸善法本是幻，造诸恶业亦是幻。身如聚沫心如风，幻出无根无实性。假借四大以为物，心本无生因境有。前境若无心亦无，罪福如幻起亦灭。见身无实是佛身，了心如幻是佛幻。了得身心本性空，斯人与佛何殊别。佛不见身如是佛，若实有知别无佛。智者能知罪性空，坦然不怖于生死。……法本法无法，无法法亦法。今付无法时，法法何曾法。法法本来法，无法无非法。何于一法中，有法有不法。

本来付有法，付了言无法。各各须自悟，悟了无无法。非法亦非心，无心亦无法。说是心法时，是法非心法。……心同虚空界，示等虚空法。证得虚空时，无是无非法。虚空无内外，心法亦如此。若了虚空故，是达真如理。真理本无名，因名显真理。受得真实法，非真亦非伪。真体自然真，因真说有理。领得真真法，无行亦无止。^[7]

佛教大乘的般若中观理论的一个核心就是基于缘起性空的理论。缘起性空的实质是缘生缘灭。世间的一切色法都是缘起法，都是属于缘生缘灭的范畴，从这种意义上而言，就如指空所引偈语所说的那样，都是虚幻不实的，是“幻出无根无实性”的。与之相应



的是,不仅仅是世间的物质现象是缘生缘灭、变动不居、无实性的,与之有关的意识等现象也是虚妄不实的,因为“假借四大以为物,心本无生因境有。前境若无心亦无,罪福如幻起亦灭”,指空所引的这一偈语在佛教宗派中不时被提及,显示出了这一偈语的重要性。通观这一偈语其出发点在于心物互为缘生、互为依赖的缘起法则,所以心识现象是假借四大这些物质而因缘和合而成的,也就是说心识本无、因境而有。同理,如果修学佛法之人能够参悟到心与境的缘生缘灭的关系,那么就会认识到世间一切色法都是虚幻而无实性,自然就不会纠缠于虚妄色法之中。以此为基础,指空认为悟得了缘起性空的真谛,就不会被世间的虚妄色法所迷惑,自然会“见身无实是佛身,了心如幻是佛幻。了得身心本性空,斯人与佛何殊别。佛不见身如是佛,若实有知别无佛。智者能知罪性空,坦然不怖于生死”。也就是说悟得了缘起性空之真谛,就能够不怖畏于生死,从而能够超越生死,这样就是与佛无异的境界。其次,指空专门就心与法的关系进行了论证。基于因缘和合与缘起性空的法则,指空引用偈语而论心与法的关系,其实质也是没有超出这一基本法则的。从缘起性空、当体是空的角度而言,所谓的世间万法其本身是不存在的,无非是因缘和合、众缘相聚而成的结果,但是世间的各种色法的因缘和合,却是一个极为复杂的过程,所以指空认为要从现象与本质上去体认心与法的关系,即“法本法无法,无法法亦法。今付无法时,法法何曾法。法法本来法,无法无非法。何于一法中,有法有不法”,这是从假有与性空的角度而论世间万法,与之相应。指空认为修学佛法之人能够悟得假有与性空之理,就会悟得心与法的真正关系,即“各各须自悟,悟了无无法。非法亦非心,无心亦无法。说是心法时,是法非心法”。在有了对于心与法关系的真正认识之后,指空进而认为:“心同虚空界,示等虚空法。证得虚空时,无是无非法。虚空无内外,心法亦如此。若了虚空故,是达进如理”,显然指空认定心与法皆是虚幻不实,皆是缘起性空而已,明白了这一点就能够达到佛教所主张的真理。但是佛教所说的真理即真谛是无法用名相与言语来表述的,因此“真理本无名,因名显真理。受得真实法,非真亦非伪。真体自然真,因真说有理。领得真真法,无行亦无止”,这里指空完全借用了般若中观学说所认为的,真谛即是第一义谛,而第一义谛却是不能用世间的名相与言语去予以表述的,是不可思议、超言绝象的,只可意会而不可言传,这就是佛教主张的修证与体悟,从这一角度而论,对于真谛即第一义谛的超言绝象的体会与实证,也是中土禅宗所主张的。

四、清净心性

相较于印度大乘佛教而言,中国佛教理论体系十分注重心性论,即本净之心与佛性,这一点对于指空所传的禅法而言也是被予以重视。

尽管指空来自印度,般若中观理论对于其影响也是十分深远的,但是指空来华之后,已经发现了中土佛教特别是禅宗心性论的地位与影响。因此指空本人在传授其禅法理论时,不得不涉及心性论的问题,所谓“心自本来心,本心非有法。有法有本心,非心非本法。通达本法心,无法无非法。悟了同未悟,无心亦无法。无心无可得,说得不名法。若了心非心,始解心心法。”^[8]在中国禅宗理论体系中,十分强调的是本觉真心,即清净无染之体的心性,于此而言,指空在传法偈中所说的心是本净之体的,本净之心是不同于有为法的有杂染之心,但是本净之心与杂染之心却是不一不异的关系,修学佛法之人需要从杂染之心出发去体悟与修证本净之心,因此本净之心与杂染之心不是了无关系的模式,而是不可不不离的模式。由此就涉及到了禅宗理论的核心及觉悟的问题,这就是指空在偈语中提及的“悟了同未悟,无心亦无法”。在这里值得注意的是,中国禅宗的心性论一般区分了真心与妄心,虽然同是心的一个名相,但是却有着不同的含义与意义,参禅悟道者,需要去除的是妄心,而要开悟与体证的是真心。关于此,指空明确指出“若了心非心,始解心心法”,这与中国禅宗心性论主张的真心与妄心的区分相契合。不过对于真心的修证,对于妄心的去除,却是一个极为复杂的过程。于此指空也着力予以阐释:



心地本无生，因地从缘起。于缘不相妨，花果亦复尔。有种有心地，因缘能发萌。于缘不相碍，当生生不生。性上本无生，为对求人说。于法既无得，何怀决不决。言下合无生，同于法界性。若能如是解，通达事理竟。泡幻同无碍，如何不了悟。违法在其中，非今亦非故。心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜亦无忧。^[9]

在指空所传授的禅法理论中，已经意识到心存在真心与妄心两种不同的状态。相较于真心而言，妄心的生存状态十分复杂。世人多是因为妄心而有了执著与分别，因此妄心属于因缘和合、缘生缘灭的现象，而真心却不是属于生灭的现象，而是不生不灭之体。因此，“心地本无生，因地从缘起。于缘不相妨，花果亦复尔”，这显然是与《大乘起信论》中“一心开二门”的模式相类似，也与禅宗心性论相契合，这就显示出了指空禅法理论的中土禅宗因缘。不过佛教理论区分真心与妄心的目的，不仅仅在于指出心存在着两种状态，而是要向世人指出一条如何由妄心而回复真心的修证之路，这就是参禅悟道的过程。所以“有种有心地，因缘能发萌。于缘不相碍，当生生不生”。指空十分明了中土禅宗心性论的要旨在于如何回复本净之性，于是指空明确指出“性上本无生，为对求人说。于法既无得，何怀决不决。言下合无生，同于法界性”，“心随万

境转，转处实能幽。随流认得性，无喜亦无忧”，这样指空完全吸纳了禅宗心性论的心与性如何从染法之中回复到本净状态的理论，从心性本质上看，是无生无灭、不生不灭之体。只是由于世人的无明风动、妄念乍起，从而才产生了世间的一切虚妄色法。所以所谓的本净心性与杂染之心，其实是针对世人而言的。如果世人悟得了“于法既无得，何怀决不决。言下合无生，同于法界性”的真谛，就是成佛之境。同时指空也指出，世人参禅悟道应该使得心性不随外在之境流转，而是应该让外在之境唯心所转，这才是“随流认得性，无喜亦无忧”的禅悟境界。与之相应，指空专门谈到了回复本净心性的问题：

万古同一心，始心即终心。古今终始事，对面与谁亲？说即是善法，无说无诤法。法与法同处，未法未不法。心随万法生，生处实能育。生心灭育晓，晓了凡圣情。有生必有灭，有壁必有画。不生自何灭？无壁不能画。相自相中生，生相遍空平。遍处无败相，凡圣总超升。三际俱一心，际败心复存。存在隐显中，隐显验其真。^[10]

在这里，指空明确指出：所谓心性之体其实是万古不变的，故而心性具有终极意义即本体意义。这一心性之体具有十分玄妙的作用，能够成就出世间的清净之法，也能够杂染成世间的虚妄色法，因此心性之体具有出世间与世间法的两种功能。从世间法这一层次而言，心性之体属于“心随万法生，生处实能育。生心灭育晓，晓了凡圣情。有生必有灭，有壁必有画。不生自何灭？无壁不能画”的状态，与本净之性是相违背的。因此，指空才认为“三际俱一心，际败心复存。存在隐显中，隐显验其真”。由此可见，心性之体的玄妙是何等的高深莫测，世人应该精进而参悟的重点在于“相自相中生，生相遍空平。遍处无败相，凡圣总超升”。指空通过偈语的形式谈到了显隐与心性的关系，其实显隐的实质是心性的觉与迷的转化问题：“觉本即是空，空本复是觉。人归林亦枯，枯性在无心。本来无真妄，真妄俱在心。心亦本非心，空自含古今。”^[11]在中国禅宗理论体系中，关于觉与迷的转化关系是一个十分重要的内容，所谓的参禅悟道其实质就是觉悟本净心性，而不能觉悟本净心性就是迷失了的杂染状态，因此指空在这里完全引入了中国佛教心性论的觉迷转化的模式，以此完成其禅法思想中的心性论，从而为其在中土传授其禅法奠定了基础。

[7] 同上，第202—203页。

[8] 同上，第203页。

[9] 同上，第204页。

[10] 同上，第210页。

[11] 同上，第206页。



山门物语 (四章)

■ 水岸



晨光如曲

黎明如一颗晶莹的露珠，在我的心尖上滚动。每天清晨，聆听水质的音乐，素花的黎明，在我的晨光里散发着平凡的生活气息。

手头忙碌着，或准备早餐；或收起晾晒的衣物，深吸一口上面蕴藏的阳光味道；或打扫庭院，清静我的小窝。

一双赤脚，在高山流水的清韵中，踏出一片祥和的心境：古井一样宁静的佛曲，佛曲一样清澈的古井。

听泉水徜徉，甘冽的清泉流遍全身，我的每一根血管都延伸成一道河流，在蓝天白云下蜿蜒，语言的花朵失去了锦光华彩，生命的声音在透明的季节里流淌。

一道来自天堂的光射过千百年的轮回，洞穿心灵之河，射向遥远的未来，光的手指，如丝如缕，深浅有致地溢出天籁之音，整个身心沐浴在洁净的光芒之中，美仑美奂。

我的晨光，漂着水质的音乐，素花的黎明，散发出平凡的生活气息。

深夜读经

如远古传来的笛声，穿透时光，比雪轻、比雾柔、比风灵、比剑利。

如恒河之源的瀑布，从觉者的心里流出，从永不老的时间流出，一尘不染，其中一脉，流过心灵。

如永不坏朽的虚空，无物不容，不碍万物。身本合和，经乃缘起，性皆真空，物我一体。

我读经，经读我，相看两不厌。

觉者的微笑如花开，悲心如母泣，润泽如细雨，潺潺如小溪。

一字一道光芒，一句一月清凉，镌刻在智慧的碑上，照射于轮回的路上。

只听见恒河的歌唱不绝如缕……

佛光

我静静地坐在佛的身边，被光照着，思绪、静谧、夜色从我手指边轻轻滑落。

我看见佛的嘴角在微笑，笑成了一块化石，透过岁月的沉淀，青春的花蕾在化石上重现。而思绪拨动时光的弦，一曲清辉，在月的眸子里滑翔……

我无法留住这一切，只在一个温润的雨夜，静静地依偎在佛的身旁，听雨讲述前世的传说、来生的故事……

然而，佛光桔黄色的温暖，已为我绽放开一朵花的安详。

菩提树

我想，也许是成熟了吧。因为除了不得不说的话，越来越多的是非争论，在我的嘴前碰上了闭门羹，舌头懒得动，而心向下、向深处扎根。

生命长成一棵树，任凭深深浅浅的心事悬挂，如同接受阳光照射多寡而呈现不同绿色的叶子，在光阴里舞蹈，吸收二氧化碳，释放氧气。

只是，多元的思想和声音，如风飘过，片刻地停留，偶尔与树交换眼神和心语，飘然而去。风不时地吹过，无须拒绝无须迎合，树理解，这个世界上，对错也是多元的。

天然一棵，不说话的树，静默着，用根须探知生存的深度和广度，用枝叶感知生命的灵性和诗意。

只是，没有任何话语可以折断树伸向阳光的方向。



我写《坐卧云上》只是想告诉我自己告诉你：这些人这些事或许就在你身边，而这些人或虚或实，甚至有一天，会是我们自己。

——题记

心斋

从那天起，他学会了不再回头看往事。也正是从那天起，朋友间再不见他的身影。听说他去了某处小住，行李简单，便觉得大约几天后又能见他精神抖擞地出现在那些繁华之处，渐渐地，不见，不闻，不知，属于我们的过去，随风成灰。

忙碌间，忘却了时间，忘却了自我，却偶然收到他的信，信封淡灰，拆开，不小心抖落，飘出一片金黄的落叶，静静地落在脚边。那一刻，时间变得缓慢。我已经忘了这个季节，到处是飘零的颜色。眼神模糊，望向窗外，几十层楼的下面，红尘喧嚣。

于是半晌，拿着那片叶子，对着窗外透明的阳光，叶脉清晰可见。想起他的人生便是这片飘零的落叶，虽然平凡，却真正存在过。而如今，却又是另一番景象。

推卸了一切杂事，连不离身的笔也未带，简单收拾，便踏上信上的地址。那个远方，地图上只一指间的距离。朋友，我来了。

我竟一时忆不起这样的人物曾经生活在我身边：他一身褐



色长衫，清瘦如树枝，却神清气朗。林间散落不一的夕阳中，散发出柔和的光芒。他就这样站在满是信中落叶的小路的尽头，他竟那样优雅地微笑着，轻轻挥手，仿佛从寄信的那刻起便立于此处等待我的到来，而且肯定我会来。这样的等待我曾经发生在我儿时，我的母亲总在门口守望着冲破夜幕归来的我，为我卸去背间的书包。那些昏黄黯淡的记忆，已经在薄雾中消失隐藏，而今却又历历现起，我一时没了主意，梦中般地前去。

蜕变，似乎回到了婴孩。他现在简单得像个孩子，柔和地似乎他从未拿起过吉他摩挲。我竟不敢正视他的眼，那眼中能清澈地倒印出迷茫的我，灰尘满面的我。他静静地把破了边的蒲团推给我，自己则在另一边坐稳，轻巧地盘上腿，在一盏表面斑驳但古朴的茶碗中，倒上白开水，“请自用”，连半瓣茶叶也未有的白开水，我早已经不习惯这样的味道。我的生活总是折腾成五颜六色，才能掩饰我内心的苍白。

环顾四周，最显眼的是一个竹藤编织的书架，暗红色，低矮的书桌，若是阅读，只能盘腿而坐。

寒暄几句后，呈上一碗简单的小米粥。他吃得认真，一口一口，这期间没理会我。我只得尽量保持声音不会太大，只因太静，静到我简直能听到自己血液流动奔腾。每次吞咽便偷偷地轻轻地，好像儿时偷

坐卧云上（四章）

■ 马昌青



吃了糖果般小心，怕一不留神，流落出一段尴尬来。

那一夜，我们坐的时间比谈话的时间多，我们只是和着淡淡的灯光坐着，坐着，听风在门外轻轻呜咽，听落叶旋舞于黑色，听生命中时间流逝的声音，听内心渐渐平和的挣扎，最后平息下来。那一夜，我在那个不大的房间开始了一段生命的全新的旅程。是他教会我，生命的止息。

我终于明白，他为何会来此处；我终于明白，我们挥霍的生命，残余的温度。

一封信，一片落叶，却已经明了一切，人生不过只是落叶归根，一直挣脱着想离开，终点却是重重落在地上，腐烂化泥。

我终于明白，心中的宁静平和才是我想要的。从此后，心斋。

坐忘

忘着火焰渐渐熄灭，竟鼻子一酸，终于落泪。

10月初，一个灵魂坚强着想留下，却终于回到它的家乡。公墓萧瑟，枯叶似鬼魅般地舞蹈，叫嚣。

我望着他的坟，把未尽的酒饮干。

半年前，他在忙碌了半辈子后，终于得到了一次长休——住院。我们去看他，他笑着让其妻削苹果，剥桔子，没事地回答我们的疑问。那时候，我们谁都没想到，事情会如此的不同。这个世间总是会突然发生一些你无法预料的事情，比如，后来医生偷

偷告诉我们：他最多只有三个月的时间，这已经是极限了。我们顿时觉得这荒谬得好像六月飞雪，然后我们镇定，告诉自己，这一定是错觉，医院的仪器不一定准确。但每个人心中其实都知道，这样的结局是早有预兆的。一个月前，他突然晕倒便是一例，我们的心揪成一团。一个人，怎样才能摆脱生命的束缚，走向属于自己的光辉。我跪拜佛前，低低地问。佛没回答，只低眉微笑。想来佛觉得这个问题太过于幼稚，还是答案早就在那里。

事实毕竟是事实，你学了那么多关于空性的教导，可是疼痛是真实的，脆弱是真实的。人，生来就是一种苦聚。只不过，此时此刻，它变得更加真实而已。我们在一番商量后，最终选择告诉他，我们向来不会欺骗他。而他，或许早已经从其妻眼神中看透了一切。他是那么睿智的人，他选择了回家。我们没有阻拦，我们只能顺从。

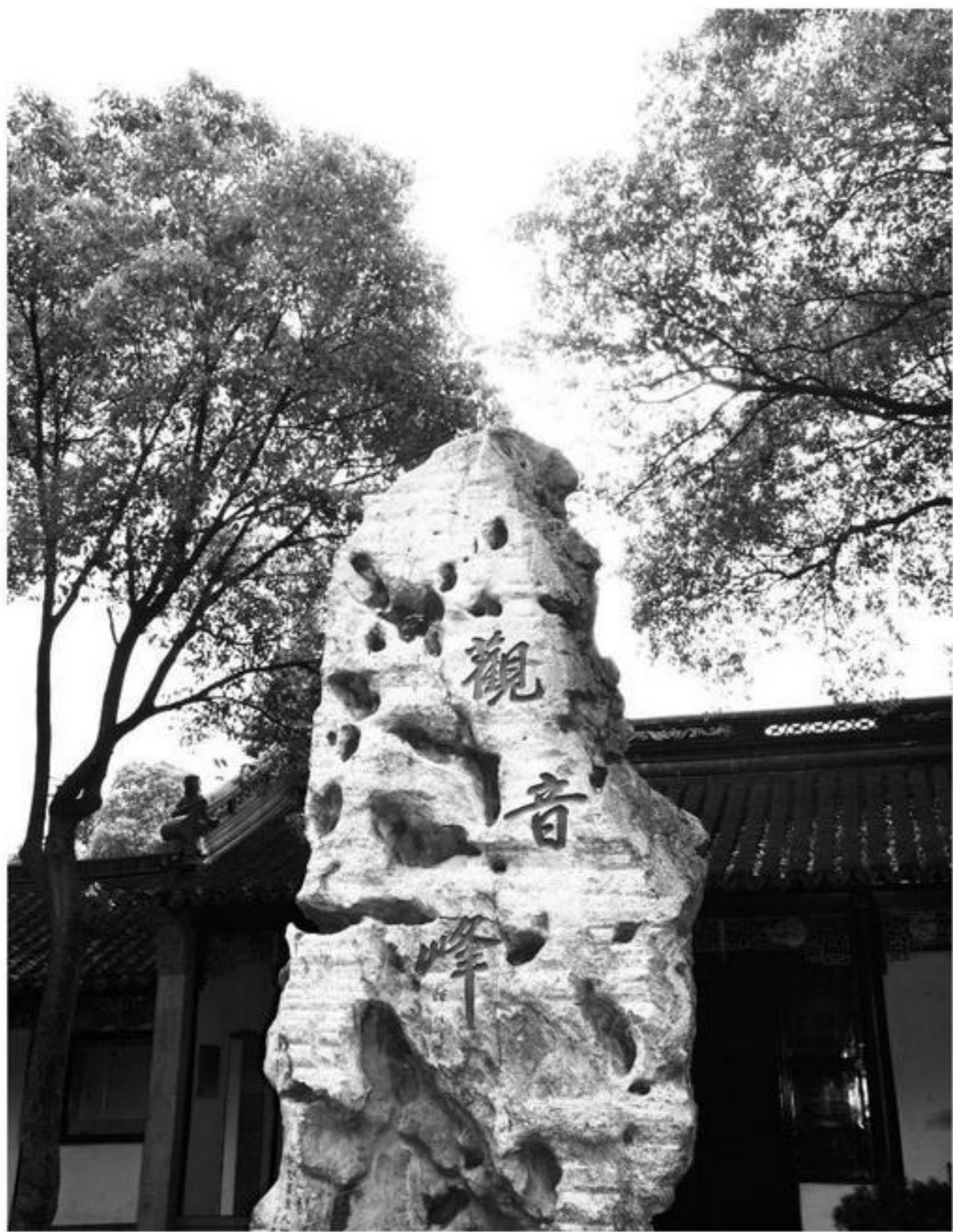
我们几个商量好了，轮流去看望他。

第一个星期，我去看望他，他独自坐在阳光倾泄的阳台上。他的妻子泪痕还未干，她拉我一旁道：“他这个星期一直都这样，再没有话说。”说着，便又掩面，小声啜泣，我忙安慰她。独自走向他，他坐在那里，仿佛多年之前，坐在窗前批阅的身姿。窗帘被风吹得摇晃不止，他的影子在帘子上也时而拉伸时而萎缩。这就是他的人生吗？在某个时期，被放大的光辉笼罩，而如今，他仿佛独自回归了，黯然失色。我最终没有走过去，只放下自己带来的书与水果，又静静地坐在一旁看了好久。他好像是一动不动的木偶，生命停止了。以前，他时常在课堂上幽默风声，而如今，老天终于与他开了一个玩笑。而这个玩笑，开得不小，是把生命作为赌注。

两个星期后，又轮到我了，一路上，我都在想着怎样与他谈话、开导。这次一定要开口了，他不能这样下去。否则时间，是的，时间会加速，一个人知道自己的生命长度近在咫尺，却无能为力，真的不如突然离去的好。

推开门，他的妻子便迎了上来，说：“他现在好多了，能吃能睡，偶尔的疼痛也不会让他发脾气了，现在他正学着打坐。”我一时惊讶，看着他依然是在阳光洒满的窗台上，窗帘被拉起，他静静坐着。人虽然看似枯瘦了些，但精神看似不错。我原本想静静坐会儿，等着他，他缓缓睁开眼，看到我，笑了：“多亏了你的书啊。”我这才想起我带给他的关于禅修的书，原本只是想让他心静一静，没想到他真的看进去了。

我们又聊了一些时候，他说，他这两个星期都坚持静坐，感觉非常好，同时也有些遗憾，没能早些时候遇到这样的缘分。期间我们没有谈一丝关于他病的事情，我们都忘了。我竟没想到，一个偶然的缘能让他重新开启一段生活。而这次历程，不知能多久，虽然还是隐隐为他忧伤，但毕竟他自己调整过来，我便心安了许多。



日子总是过得很快，转眼三个月过去了。我们其实都试图忘却那个时间，但谁的心里都知道，这是一个奇迹。我们都不说，心里却乐着。想着医院的话有时也不能全信的种种，复查后，医生也觉得惊奇，说是好像扩散的速度很慢。我知道，这是他与自己最后的努力，对自己最后的寻根，他找到了那个自己，那个埋在诸多头衔下的自己，他的自信又来了。我们几个都开始为这个奇迹互相鼓励，我们都忘了，注定的

事情，大多无法改变，哪怕偶尔会有奇迹。

他开始着手写自己静坐的体会，竟也慢慢流传在病友的圈子中，他也觉得这样做很不错，我们也都鼓励他，他笑得好像小时候我们被他鼓励的样子，好像一切发生得太顺利了。

暴风雨欲来时总是静得出奇。

10月刚开头，那天夜晚，他心脏病突发，他终于最后一次见我们的面。而此时，他没再言语，没再微笑，只是静静地躺在洁白的床单上，身边萦绕着哭泣声，他终于像落叶般，瞬间凋零。

我们帮他的妻子整理了他的遗物，看到了他的笔记，写道：这段时间，我时刻准备着离开，时刻准备着为生命下一个阶段找到安宿。生命的最后，我没有交白卷，来这世上一趟，我终于从孩童的哭啼中走到平和，我终于能安心而去。

我们读着他的笔记，哭到无法抑制。老师的最后，留下了一

种坚毅，一种坦然，一种宁静。

送走他的那夜，我坐在窗前看楼下。车水马龙，灯火闪烁，繁华热闹的世间。他抵抗住了最强大的敌人，找回了自己，却终于在生命的无常中错失机会。但，他依然是我们的榜样。

而此时的我只能，坐忘。

听息

她说，我现在能听到任何风吹草动，但最常听的，是自己内心，我的心里住着一个会唱歌的人，每日地沉吟。

她说，现在才觉得原本平凡的事物原来是那么神奇，我从另一面发现了生活，发现了自己，原来以前一直生活在噪音中，麻木了身心。

她说，风会在半夜把远方的歌谣带过来，连月光都会静静吟唱，所以她并不孤单。



她说,原以为一切都那么重要,那么不可忘却,现在才知道,没有什么必须是,生命是这样的脆弱,能把握现在是最重要的。

她说,以前一直想活出自我,整日地忙碌,学习。现在才知道,那个自我,只是因为空虚,而真正静下来,才知道自我在哪里,才真正明白自己的需要。

她说,以前一直被绚丽的表面所迷惑,买了那么多没用的东西,现在只能用手去触碰,用心去倾听,才知道,所需要的,只是一米阳光,清新空气,再无他物。

她说,所有人都来安慰我,只有你不会。我知道,懂我的,只有你。那些安慰我的,最后反被我安慰。我进入了一个全新的世界,虽然不会感激,但也知足。毕竟活着,是美好的。

她在一年前的车祸中,永远失去了再见一眼世间的力量。

可现在,我却发现,她见到的是奇妙世界的另一面,我尝试着闭上眼睛,与她一起坐着,风从窗边吹来,她的发丝拂过我的脸庞,听着自己的心跳与呼吸,世界在此刻与我一起脉动,那是我鲜有的一次静坐。

再后来,我学佛了。她离开那个城市,随父亲去了异国他乡,偶有明信片飘过来。

此刻,我坐着,身前放着那些明信片,仿佛还能听到,她的呼吸,带着海洋的味道。

守一

那年我刚学佛,凑着热闹加入了朝山的行列。

那次我们去的是九华山,地藏菩萨的道场。有师兄边流泪边念诵圣号,有师兄边合十边祈祷,我背着那个陪伴我多年的背包,茫然失措。我毫无准备去理解地藏菩萨的伟大,“地狱不空,誓不成佛”,那句亘古不变的誓言好像也在弯弯曲曲的山道上渐渐被惊险代替。原来我只是来欣赏风景的,那时候,我只是想欣赏风景,我觉得我离地藏菩萨太远,哪怕是在这里。

师兄们发愿三步一拜朝月身宝殿,我也加入了。他们的声音变得渐渐沙哑,渐渐地,发出的地藏菩萨的名号仿佛幽冥地传来的呼唤,我不敢回头或者左右,只能向前,那一刻,我有一丝的慰藉,心境平和,也许只有这样才能让我有点安慰。

因为是黄昏时才开始拜,拜上去已经漫天星辰。漆黑的夜色中,我们寻找另一侧下山的路,寺中的僧人给我们指点了下山去宿处捷径的方向,虽然夜色浓密,但我们依然摸索着向下走去。这幽冥地府的夜晚着实有些味道,每个人都小心翼翼。

走过一段最幽暗的路时,我们互相提醒着,切勿滑倒。其实提醒在此刻意义不大,伸手不见五指,只隔着一两米远便不清楚彼此,只

得靠着听觉与微弱的视觉。这条路虽然可能近,但绝对没多少人走过。我们都觉得修学的路是不能有捷径的,此为一证。

在一片零乱的脚步声中,我们突然感觉到了一丝昏黄的灯光,幽幽地照着前面不大的路面,但能见到灯光,我们便觉得全身都温暖起来。

走近时,大家才发现,那片林子中竟然有座小小的寺院,一位老僧站在窗前微笑地望着我们。印象中再没记得有过这样的微笑,和着昏黄的灯光,仿佛一灯便照千年暗。我们都纷纷微笑地合十回应,只待我们走过一段路,回头看时,那灯才灭。我们都感恩地描述着这件事。

我回头望向那隐藏在夜色中的莫名的小寺,那位老僧的微笑让我突然感觉到地藏菩萨的愿力,这位老僧不知在此守候了多少年,有多少人因为他的微笑与灯光消散了夜色中的恐惧与担忧。原来地藏菩萨一直都在守候着我们,在人生最幽暗的时候为我们燃起一缕火光,带给我们一丝温暖与光明。只是他常化作常人,我们识不得。

守候着的时间是无限,无论何时何地,只想着那灯光与微笑,便觉得内心中有了支持。

于是从那一刻起,我在地藏菩萨的道场发愿,愿自己也成为这样的守望者,哪怕一辈子只与夜色为伴。



放生 在寒山寺的猫

■ 珞珞如石



寒山寺里不知是谁放生了两只猫，一白一黑。白猫生性机警，独来独往，始终与人保持着距离。我曾经多次努力着接近它，却一直不能如愿。屈指算来，我常住寒山寺也有大半年了，与寺院里曾经十分陌生的人也逐渐熟稔起来，而唯有与这只猫的关系，不见有丝毫的改观，就像初次见面的时候一般。

“真是一只奇怪的猫，”我想，“难道人真的就那么可怕？”

记得那是去年初冬时节的一个早晨，红日初升，寒气未散，寺院里游客稀疏，十分安宁。我因事要出去，尚未迈出办公区的小门，一眼便瞧见客堂前的长廊上趴伏着一只白猫，宛若一堆白雪，安宁而纯净。

“啊，一只白猫！”喜爱之情油然而生，我不由得加快脚步，向白猫走去。

白猫感觉到我的来临，猛然立起身子，瞪大眼睛，惊恐地看我一眼，扭过头去，一个箭步，跳到地上，拔腿就跑，一转眼便消失在眼前。

我站立在白猫趴伏过的长廊前，用手抚摸着白猫刚刚趴伏过的地方，那里还留有白猫的体温，而白猫却早已不知所踪。手指上白猫留下的体温逐渐冷却，我直起身子，望着白猫逃走的方向，内心里升腾起疑惑来：“难道人真的就这么可怕？”

“不”，我的目光从白猫消失的方向转移至普明宝塔的上空，那里，一轮鲜红的太阳正冉冉升起，阳光照射在宝塔前樱花树光秃秃的枝桠

上，温暖而美丽。我笑了，“也许我们是彼此陌生的缘故吧！不然，自己家里喂养的猫与自己怎么就那么亲近呢！”

我家里喂养着三只猫，一大两小。小猫是去年四月份降生的，尚未满月，猫妈妈便去而不返，而小猫却不会吃饭。我们找遍了猫妈妈可能去的所有的地方，结果是全无所获，只能悻悻而回。

纸盒里刚刚睁眼的小猫嗷嗷待哺，叫声凄厉。

“怎么办呢？”我问母亲。

母亲蹲下身子，抚摸着纸盒里的小猫，半晌无话。

“扔了算了！”前来串门的邻居，轻描淡写地说道，“不就是两只猫嘛！”



“不行！”我和母亲不约而同断然拒绝道。

“要不——喂牛奶吧！”焦虑重重中，姐姐灵光一闪，提议道。

“就喂牛奶！”我拍手叫好，转身直奔超市。

买来奶瓶、奶粉、消炎药，喂养小猫的使命便由我担当起来。给小猫喂牛奶可不是一件轻松的事情。小猫们吃惯了猫妈妈的奶水，突然间，让它们吸食人类宝宝们使用的奶嘴，小猫们一时间可真是难以接受。再有，奶嘴大，猫嘴小，小猫的嘴巴根本就含纳不下。怎么办呢？无奈之下，计上心头，不得已将奶嘴上的小孔剪大，撬开小猫的嘴巴，将奶嘴塞入它们的口中，用手指挤压奶瓶，将牛奶压入它们的口中。这种喂食方法不但粗鲁而且野蛮，小猫们吃起牛奶来，既不舒服，也不习惯，摇头摆尾，拼命抵抗，牛奶便洒溅出来，弄得小家伙们浑身湿漉漉、粘糊糊的，因此，喂好之后，又得给它们洗澡。再后来，两个小家伙渐渐学会了吸食奶嘴，喝牛奶的时候，却又争先恐后，你争我夺，喝饱了肚子，也弄脏了“衣服”。于是，又得将它们抱起，放入水盆之中清洗一番。就这样，两个小家伙逐渐长大，与我们的感情也日益亲密深厚起来。

其中的一个小家伙，对人的依赖性特别强。一见到我或是母亲，总是围着我们的裤脚转悠两圈，喵喵叫上两声，呼唤着我们抱它。若是我们弃之不顾、置之

不理，它就会跑到我们跟前，将前腿搭至我们的小腿上，后脚点地，直起身子，溜圆着眼睛看着我们，那眼神里全是真诚的渴望，不容漠视、不容拒绝。这时候，不论是母亲还是我，纵然再忙，也会弯下腰将它抱起，在怀中亲抚片刻或是半天。两个小家伙也因此被留养在家中——随着时间的推移，感情的加深，它们已经成为家庭中不可或缺的成员了，谁还舍得将它们送走呢！

“人哪有那么可怕，”我安慰自己，“时间久了，与它相熟了，我们就是朋友了！”

这之后，时常在寺院里与白猫不期而遇。每一次见到它，我总会停下脚步，在离它一两米远的地方跟它打声招呼，学着猫的叫声“喵喵”地叫上几声，偶尔也会蹲下身子，做出召唤的姿势来。而它，或是视而不见，听而不闻，或是故伎重演，撒腿就跑，对我的态度一如既往：不理不睬。

“真是一只奇怪的猫！”我想，“我真有这么可怕——亲近不得吗？”

就在我疑惑、失望之时，一个胆大妄为的家伙突然闯入我的视野，它就是寺院里喂养的另外一只猫。一只身为雄性的黑猫。

初次见到这只目中无人的猫也是在客堂门前。那天上午，我去档案室有事，途径客堂时，发现客堂那宽厚的高高的门槛上趴伏着一只猫，黑色，身形比白猫略大。当时，客堂里有人进出，那家伙竟然大模大样雄踞在门槛上，眯缝着眼睛，一副怡然自得、唯我独尊的姿态。

“真是一个与众不同的家伙！”我不由得心中感慨，心想，“办完事回来的时候，一定要好好地‘骚扰骚扰’它！”

回来的时候，它已经转移了地盘，安安静静地趴伏在客堂前的长廊上，正悠闲自在地享受着游客们的爱抚呢！

我停下脚步，蹲下来，伸出手去抚摸它。它欣然接受，并不计较这个抚摸着它的人究竟是谁，是相熟的还是陌生的，是主人还是朋友，只要是温暖而充满爱心的手掌，它一概来者不拒，照单全收。

“这只猫的胆子真大！”爱抚着它的游客感慨道。

“是个特立独行的家伙！”我说，“我来寺院这么久了，今天第一次见它！不怕人，胆子可真不小！”

然而，真正领略到这只猫的胆识之大还是在几天之后。也是在一个早上，我刚刚上班，就听到办公室外传来一阵阵粗犷的猫叫声，这在以前是从未有过的。循声前行，我在客堂前找到了毫无顾忌、肆意大叫的家伙。原来就是它——胆大的黑猫！

此刻，寺院里游人稀少，客堂里也空无一人，我想，也许是这家伙感到寂寞了吧，所以才大喊大叫起来。

我轻轻地唤声“咪咪”，它闻声朝我而来，在我的脚边转了两圈。



我站起身，引着它往办公室走去。它跟在我的身后，亦步亦趋，与我形影不离。

来到办公室，我原以为它会安安静静地呆上一会，不曾想，它跳上我们的办公桌，在办公桌上溜达了一回，又跳上了书柜，在书柜上这儿看看，那儿瞧瞧。待“索然无味”之后，跳到我坐着的椅子背上，沿着我的身体，从我的肩膀、胸前一路走到我的膝盖上，略坐片刻，又跳上办公桌，开始它新一轮的探索。

我完全被它的所作所为“吓到”了。为了不影响工作，我不得不将它抱起，强行送至门外。它对我的做法似乎极为不满，对着办公室，大声叫起来。我不敢贸然放它进来，拦在门口，它在我跟前转了两圈，估摸着我心意已决了，便又转身进了另外一间办公室。

我长舒一口气，心想：“这家伙真不知天高地厚，胆子也太大了！”

几天之后，再见它的时候，它正怡然自得地蜷伏在一个游

客的怀中，好几个游客将它围绕在中间，啧啧惊叹于它的胆识与驯服，与此同时，几只手轮流着给它从头到脚“按摩”着，而它如入无人之境，似乎早已物我两忘，人猫无分了。

寺院里的工作人员走来，摸摸它的头，笑笑，道：“这是寺院里的猫，可别把它给抱走！”

“我们还真想把它给抱走呢，”一游客笑道，“这么依赖人的猫，倒是第一次见呢！”

“它平时总是这样吗？”另一游客颇有些不解、又不无担忧地问道，“它就不怕被人给抱走吗？”

“谁说不是呢，”寺院里的工作人员有些愤愤地“抱怨”道，“一开始我们也担心，担心有人趁机把它抱走，不过，现在看来这些担心是多余的，这里是佛门清净之地，慈悲为怀嘛，谁忍心伤害这么可爱的小家伙呢！”

“你说的是”，拥抱着它的游客一面爱怜地看着它，一面用自己的手轻轻地拍拍它的脑袋，道：“这小家伙与我们有缘，又这样友善，这般信任我们，我们又怎么辜负它对我们的友善与信任呢？”

“友善与信任？”望着众游客众星捧月般宠爱着的寒山寺里放生的猫，我自问，“这就是动物对人的友善与信任吗？是的，这就是动物对人类的友善与信任。这友善与信任拉近了动物与人之间的距离，也温暖着、净化着我们的的心灵。当我们面对因信任我们而与我们亲近的友善的动物们的时候，我们又怎能辜负它们对我们的信任呢！友善与信任，大概就是人与动物和谐相处的不二法门吧！”

转身离去的时候，我的眼前浮现起寒山寺里那只拒人于千里之外的白猫来。“对于一个非常喜爱猫咪的人来说，像我，寒山寺里的这只白猫，为何当我试图走近它、亲近它的时候，它总是逃之夭夭呢？”

我无奈地笑笑，自我解嘲道：“大概是我不够友善、它不信任我的缘故吧！——而我何尝有它想象中的那么可怕！”回望尚未散去的簇

拥着寒山寺里的黑猫的游客，点点希望在内心里升腾起来：“不过，若是假以时日，我相信我们一定能够成为朋友，而且是彼此信任、倾心相交的好朋友！”

当我们面对因信任我们而与我们亲近的友善的动物们的时候，我们又怎能辜负它们对我们的信任呢！而当我们以诚信、友善的姿态去与动物相处、相交的时候，可爱的小动物们又岂会将我们拒之于门外呢！

友善与信任，或许就是人与动物和谐相处的不二法门吧！





家在哪里

■
无华



每当我站在都市的街头，看着东奔西走的人流，我就会为自己感到庆幸：庆幸自己没有落入他们当中，而无暇思维生命的意义；庆幸自己有缘进入佛门，在佛陀的慈悲目光中，认真地修学佛法。当我有一天回到了故乡，然而我已经回不到了我心中的那个故乡了，那曾经温暖的生养我的一片热土却冷却着我的心，孤寂的我原来一直要回归的是精神的故乡。

——题记

在外漂泊的日子，每当黄昏来临时，心中莫名的怅惘，尤其听到幼子的哭叫声，我的心也是惴惴不安，自己也有要哭的欲望。这时候，非常地想家。想念母亲。也唯有在此心境下深刻地理解了“日暮乡关何处是，烟波江上使人愁”的深意。我想回家，可是，我

的家在哪里呢？没有了母亲，回故乡也就没有了实质的意义，我已经是一个无家可归的流浪儿，已在风雨中孤独地行走得太久，太久……

曾经自己行踪不定，给友人留固定地址，就把妈妈的地址给他们，只要找到母亲自然能够找到我。有母亲，就有一个不变的地方，可以称作是自己的家，然而母亲的遽然离世，像海上突来闪电把夜空劈成两半，天空为之一破，让我看见了这一生从未见过的最深邃的裂缝，最撕心的破碎，最难解的灭绝。家，没有了！故乡仍在，没有了家的味道！静默地伫立在母亲的房间，如同幼儿一样迷茫怅然，多少个相同的夜啊，没有了母亲，只听得窗外风穿院内树木萧萧，天地都在寂寥中。曾经在二十年前，在故乡的老宅，父母、我和弟弟围坐在一起边吃饭，边闲聊。母亲说，要是永远这样多好啊，我们也不要老，你们就这样子，该是多幸福的事啊。我当时说，那怎么可能呢，那样就没有了生命的绵延和希望，人生在世应该投入生命的激流中，人应该轰轰烈烈活着啊。那时自己正是韶华之年，也就是从那时起，我的生活由一汪春水转向了一川激流。在人世湍湍沸沸的波浪上，自己的小船开始了艰难困苦的颠簸流离。是啊，母亲那个时候看着即将真正投入生活的儿女发出那样的感叹，也是源于她的风雨人生历程，然而懵懂的我并不以为然，觉得人生大有作为，等自己遍体鳞伤才恍然觉得母亲的话对我是一个警示，然而，都让我漠视了，一切再也回不到往昔。更没想到的是母亲还没有到苍迈之年就无奈地走了。老宅已经卖掉了，往事如烟，我这一生永远裹在伤感的云雾之中了。

曾在上海话剧艺术中心观看话剧《大哥》，这部话剧展示了上海



一个普通家庭在三十六年中的演变。大哥是个父辈式的人物，因为有这么大哥，家，就有了意义，铺满了阳光。正如剧中说的：家是遭遇风雨时，最想回归的那座堡垒，因为在那里，你能寻求心灵的平静，家是深夜，最末那盏为你守候的孤灯，惟其固守，触动心灵悸动；家是饥寒交迫下，最渴望喝到的那碗热汤，温暖的是身躯，感动的是肺腑；家是每个眉眼间无法掩饰的温柔，无情未必真豪杰，怜子如何不丈夫；再理智冷静的人想到家，心底也会多一丝牵挂；家是每逢佳节无法割舍的眷恋，倍思亲，亲人凝聚成了家，血脉相连的亲人赋予了家最重要的意义；家是最放心流露本真的地方，无需设防，无需矫饰。我心安处即是家。

曾经多少次，从外面奔波回来，一踏进院门，第一声喊出的是：“妈，我回来了！”妈妈若是没在家就会即刻去找妈妈，每每如此。而今一切都改变了。也就是此时此刻，我才明白，我才明白我要回的家，不是任何一个有邮政区号，邮差能找得到的家。我要回的家，不是空间，而是一段时光。在那个时光笼罩里，年幼的孩子正值无虑的年华，妈妈正在忙碌，厨房里传来滋滋的香气，父亲荷锄而归，晚餐时门外邻居热闹地呼唤出来就餐。而今故乡一些熟识亲近的人已都没了，我分明感到自己就是搭了时光飞船再也找不到回程的旅人。没有了故乡，生命在真正地漂泊。当面对日暮斜阳，心里无限怅惘。自己要到哪里呢，哪里是自己的归属地呢？有一本《我是天涯惆怅客》说陶渊明有他采菊的南山可以归隐，王维有他落桂花的辋川山水可归隐，孟浩然有他月照烟树的鹿门山可归隐，白居易有他烟霞往还的龙门香山可归隐；而李商隐，一生都在巴山夜雨中等待归期。当某一天在哪里停下，再也走不动时，那里就是他的归乡。当然，我不能与李商隐相比，而我也有“浪迹江湖白发新，浮云一片是吾身”“四海无可归之地，九族无可依之亲”的飘零感。在漂泊中，我真正明白了什么是身心自由，因为没有立足点的自由不是自由，真正的自由始终是以选择和限制为前提的。那么，自己应该如何安身立命呢？面对纷扬的人生，自己应如何从容不迫地活着呢？

人最宝贵的两样东西，生命和灵魂，这两件事情得到了妥善的安放和真实的满足，人生便无忧了！为了安顿身心，于是冥思，追寻。正如一位哲人说的，父母也不能成为我们免受人世间种种苦难的可靠屏障，凡降于我们身上的苦难，不论疾病、精神上的悲伤还是社会性的挫折，我们必须自己承受，再爱我们的父母也是无能为力的，最后，当死神召唤我们的时候，世上绝对没有一个父母的怀抱，没有一个安全的家可以使我们免于死。从茫茫的宇宙角度来看，我们都是无依无靠的孤儿……人生是这样，我们为何生于斯？

认识佛陀的教法才豁然解谜，原来每个生命是随着业力被困在轮

回中无法自主，佛经说，一切众生，无始劫来，种种颠倒，念念不善，深迷自性，久恋尘缘，从贪瞋痴，行杀盗淫，造诸罪业，无量无边，轮回相遇，受形非一，临命终时，随业受报……轮回中的一切众生的住处也是没有固定的。没有一个人能永远活在人间，死亡的时候，父母、亲友、子女和爱人都必将离去，只能自己孤身一人前往不可预知的来生。轮回中的众生还有不知满足的苦。虽然经历过轮回中各式各样的繁华和快乐，但是不管如何都不觉得满足，还是被业力所迫无休止地千辛万苦地去追逐。《佛子行三十七颂》说，“三有乐如草间露，乃是瞬间坏灭法。”在这个世间没有一个恒常安乐的地方，生命中不可预知的不测，常常让我们痛苦不堪。所以说了解到自己所处的是这样一个难以自拔的困境，谁不想从困境中希求解脱呢。一个人如果执迷于人世间偶然的暂时因缘，你的灵魂如何能走上必然的永恒的真理之路呢？

因为拷问了自己，就不得不关注灵魂。人的灵魂渴望向上，就像游子渴望回到故乡一样，灵魂的故乡在非常遥远的地方。只要生命不止，它就永远在思念、在渴望，永远在回乡的途中。我深信佛国世界的存在，就如我发现了真理就无法背转身离去，在我的肺腑，声声呼唤佛菩萨，我已经迷失了很久、很久，我要回家，我要回家！



情系灾区 大爱无疆

■ 本平

六月三十日清晨六时,我们一行七人,奉会长月净法师之命,由副会长祇忠法师带队,驱车前往江西抚州,代表台州市佛协护法慈善功德会,考察洪水重灾区——临川区并慰问灾民。

汽车向江西行驶,距离抚州越来越近,我们的心也越来越觉得沉重……驶入江西,车速似乎也慢了许多。行不多时,只见有段长约百米的高速公路将被冲垮。烈日下,工人们正抓紧抢修。目睹此景,可见当日洪水的汹涌、可怕与无情。

抚州已到,临川就在眼前。

下午五时,到了临川。当日残状,依稀可见:挂在树梢上的漂流物无精打采地低着头,似在回忆昔日的苦难;小树匍匐,低下了曾经高贵的头;庄稼禾苗腐烂,散发着浓烈的臭味;桥梁被冲垮,两边分别又被撕开了几十米长的大口子……

五点三十分,我们来到了金山寺,参拜了诸佛菩萨,受到了热情款待。心情似乎也轻松了许多;但路上的“沉重”,却依然无法卸去。

吃罢晚饭,我便随记者出去采访,听闻了灾民的讲述:

我姓蔡,是唱凯镇人。堤坝决口,就在我镇。二十一日下午六时许,洪水涌来,我的粮食加工厂立时全被淹没了。“316”公路的水深将近三米(他的厂房紧



靠公路),厂内水深三米有余。库存的八十万斤稻谷被淹,录像机等贵重物品都来不及转移,二、三十平方米的厂房被冲走,……经济损失近百万……

他边说边收拾着晒在公路上的稻谷。那稻谷生气地躺在路旁,霸占着有一米多宽的路面,恣意地散发着酒糟似的酸味。顺公路望去,看不见它的尽头;仔细看来,倒像一个浓墨重写的“一”字,斜挂在这苍茫的暮色里,的确给这即将到来的夜晚增添了一些黑色,似乎也加快了夜晚的到来。蔡大叔的脸,似乎也更加夜色了,渐渐地凝重起来。

看得出,蔡大叔还愿意跟我们攀谈。而我们是出家人,晚归是不行的,就只好打断他的话,匆匆告别。

回到寺里,蔡大叔那忧伤的神情,仍时时浮现在我的眼前。蔡大叔,可怜的灾民啊!现在我能为大家做些什么呢?我只能真诚地给你们说:蔡大叔,今夜虽然暗淡,可明日的清晨,仍会有一轮红日从东方升起,喷射出万道霞光。让我们忘却痛苦、扔掉悲哀、张开双臂去拥抱那片阳光吧!说真的,这一夜,我彻夜未眠,一直在等待那一缕阳光。

第二天早晨,我们上山参拜了尼师印空老和尚。她虽已九十,却依然精神矍铄、身板硬朗。她告诉我们:本寺早已开始组织募捐活动,除经济上支援灾区外,每天还把修行的功德回向给灾民,尽力早日让他们离苦得乐。是的,

有她这样的尼师老和尚,有我们的会长月净法师,还有更多的佛教徒;有金山寺,有我们功德会,还有更多的慈善机构,乃至整个宗教界,不是都在支援灾区、安抚灾民吗?

下了山,我们立即就将11吨的大米,分别送到了临川区的罗针镇和唱凯镇的灾民手里。抚州市电视台及临川区机关报——《临川讯》主编詹临福同志也闻讯赶来,分别记录了这动人的场面。临川区民政局代表灾区人民赠送给我们一面锦旗。锦旗上绣着的八个大字,十分醒目:“情系灾区,大爱无疆”。

当这八个大字跳入我的眼帘时,我猛然醒悟:这不正是对月净法师的最贴切的评语吗?可事后细想:月净法师生活简朴,修行精进;心中无我,只有他人;情系众生,无量慈悲。谁有难,他帮谁;谁有苦,他教谁;哪里有灾情,他就把爱撒播到哪里。他帮了谁,救了多少人?这已都无法统计。但根据可查的账目我们看到:从四川地震到甘肃扶贫,从玉树地震到江西水灾,由他经手的扶贫或救灾的物资已达亿元。由此看来,你能只说他“情系灾区”吗?不,应该是“情系众生”!

午时已到,工作完毕。烈日当空,酷热袭来。虽已汗流浹背,身心倒觉有些清凉。我们就带着这难得的“清凉”,告别了唱凯,告别了罗针,告别了蔡大叔,告别了灾区人民……





一别姑苏感旧游

■ 传爱

曾折杨柳江南岸，一别姑苏两度秋。秋末冬初时节，应寒山寺文化研究院之邀，从孔孟之乡赶往苏州，参加了第五届寒山寺文化论坛，倍感欣幸。

“风到这里就是粘，粘住过客的思念……”手机里《江南》的旋律响起在耳畔，火车抵达了苏州站。这是一座素雅婉约的城市，风里透着挡不住的浪漫气息，似乎每一缕光影下都闪烁着古典韵律。

这里有叶圣陶笔下的苏州园林，有唐诗里“夜半钟声到客船”的寒山寺，有风流才子唐伯虎，有《五人墓碑记》里的豪侠志士……吴中风雅，景美，人更美！

此番重至，进一步领悟了吴文化的博雅精致，更结识了多位良师益友。欣喜之余，不禁想起了前年啼笑皆非的苏州之行。

两年前，尚在象牙塔中的我初次来到姑苏城，一个因城外寒山寺而闻名遐迩的文化都市。

但我没能立马奔赴寒山寺，整顿了两天公务，贪玩的我先去了苏州市博物馆，却遭遇闭馆。待走访过半城的小桥流水后，才慢慢踱至城西的寒山寺门口。天色已晚，已是夜幕初降了，没能进得寺中。一时间，心中又气又急又悔，泪珠儿在眼眶里打转转……但向来乐观的我强自镇定下来，在山门一侧的运河边呆坐了片刻，默念“静”字数遍……

天上飘着暗色的云，月未落，朦胧夜色中，独自伫立何山桥上，微风拂面，不闻鸟鸣声，却隐约听得脚下运河的流水声，望得见河面上来来往往的船只（货船）……怅然过后，只觉心中一片澄净。再美的地方，一个人逛也是索然无味，缘分未到莫强求。惊鸿一瞥，已是莫大的福缘了。或许，心性浮躁的我需要这样一个人的放逐……

蓦地惊觉：莫非前世的自己曾经来过此地？为什么对眼前这座千年古刹有那么熟稔的感觉？多情的阿难尊者，曾经请求佛将自己变为一座石桥，经受五百年风吹，五百年日晒，五百年雨淋，只为等待心上人的经过……老朋友，经历了千年的风霜后，我们还是相遇了！我是一介凡夫，你却幻化成了名震一方的庙宇，敦实、质朴，却也高深莫测起来！今日至君身旁，虽未细睹真容，却也算作初识了，然后洒脱地继续前行，丢开难解的前缘于风里，留下无尽的牵挂在心中。“天青色等烟雨，而我在等你……”今世之约前生定，五百次的回眸，才换来今生的擦肩而过。在如青花瓷般美丽的等待中，我们必将再续前缘。

次日晨，雨。想想中午必须返程了，怅然不已。刚结识两天的秋姐说：“不能白来苏州一趟，咱俩去逛逛苏州园林吧。我请你！”我自恃地理知识丰富，现学现卖当起了向导。狮子林、网师园、沧浪亭、留园……只有半天时间，去哪一家啊？最后，我们选定了内有园林博物馆的拙政园。沐荷风袅袅，听雨打芭蕉，人徜徉在假山石径间，心沉静在江南烟雨中，不辨哪里是园子，哪里是我！

诚然，来苏州，寒山寺和拙政园都是不可错过的景点。虽未领略到寒山寺的钟声塔影之神韵，却与同乡的秋姐共同获赠江南才士的字画，品尝了吴地的香醇黄酒，并在江南烟雨中邂逅了一座美丽的园子——苏州园林的代表作，玲珑剔透、柔媚典雅的拙政园，也算不枉此行了。

半年后的春季，于佛都长安遇见了明心禅师，他用慈心慧语开导过无数的芸芸众生，也以一堂《佛门六度》课警醒了我的愚痴，使我心许佛门。算起来，寒山寺一行，是夙缘使然，也未尝不是缘起了。

一别姑苏感旧游，人在山东思旧友。寒山寺，我一定会重新造访你，再睹你的塔影，感悟千年诗韵，敬聆和合钟声！



诗词六首

■ 柳芸

心香奉大佛

荷风今又漫莲塘，
韵动妙华七色光。
翠盖千张擎绮锦，
莲香一掬是心香。

无价

金湖盛会，金陵云霞友赐吾“缅茄”一串，
远自缅甸，稀奇罕见，根为菩提子，首酷茄状，
朴拙厚重，珠联璧合。珠者素珠，茄者“伽”也。

霞染芸窗笔结缘，
三生石上听心弦。
“缅茄”喜迓千江月，
参得菩提好悟禅。

醉莲

无穷碧玉接天光，
楚楚凌波濯锦忙。
荷叶牵衣香笼袖，
漫吟心曲步莲堂。

莲质

雨丝凝露滚莹珠，
风动娇绡荷叶舒。
泞淖堪移高远志？
中通外直出泥污！

莲品

翠幄护生涤俗器，
临风君子树清标。
蛙鸣鱼唼潺湲水，
晓露清泠胜琼醪。

风入松·品莲

露凝翠盖映天红，出水秀芙蓉。洛神素
洁文君艳，浣沙影、翩若惊鸿。绿叶田田深并，
濯涟君子凌风。

中通外直仰清标，太白恁崇崇。尽书月
色堪朱子，清名远、韵致独钟。高古清凉天界，
莲开九品慈容。

乐哉乐哉乐放生

■ 阿幸

悟得此生业障重，了知杀生过患深。
佛子翻然动慈悲，观音菩萨导我行。
放生即是还宿债，放生即是救己命。
放生即是求解脱，放生饶益诸众生。
佛友善信同携手，乐哉乐哉乐放生。

诗三首

■ 鄢敬新

佛说“一切众生，悉有佛性，如来常住，无有变易。”意思是说，人人佛性本具，皆可成佛。然而，“至道无难，唯嫌拣择。”世间一切众生的所有烦恼、痛苦，均出于分别、妄想、执着。诚如释尊所说：“一切众生皆有如来智慧德相，皆因妄想执着而不能证得。”

有鉴于此，人们在面对世间诸多烦恼、挫折、恐惧时，应该懂得，“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”对已经过去的事，不必再遗憾、后悔；对当下眼前之事，不必还犹豫、执着；对渺茫未来之事，更不必期待、忧虑。如此一来，还有什么不能放下？还有什么烦恼、恐惧可言！

既然如此，人们何不自然轻松、毫无挂碍、自利利他地活在当下。

看破放下自悠扬

人生本是一皮囊，瞬息万变处无常。
腊月三十时辰到，终归入灭土灰藏。
忧苦烦恼唯拣择，不真即空莫妄想。
梦幻泡影露与电，一切有为终成殇。

止恶奉善净其意，神定气闲任徜徉。
维摩门下充侍者，广洒甘露菩萨场。
如来常住无变易，断尽挂碍心敞亮。
佛性本自悉具足，看破放下自悠扬。

泥犁非空终不还

客居阎浮暂挂单，华枝春满了尘缘。
自他双觉行圆满，泥犁非空终不还。

寒山寺钟赞

钟声响彻八万里，觉醒痴梦无明人。
利乐有情佑净土，国泰民安人天欣。

阳光的颜色（外二首）

■ 朗月

你透明的眼眸
是复活的雕塑
闪烁着心语的深潭
我静坐一隅
时空在脑袋里打转
茶树花落又开

无数的双眼穿越晨光
和海鸥一起飞翔
透明的坟墓 我的母亲
留下了几把白骨的轮廓
在白雪的晶莹里
佛号不断 天籁之音
亘古长鸣
流瀑 山泉
赤壁怀古 浪淘不尽
我没有看到盘古开天

你我
相见都是缘分
“苹果”的乔布斯
说我来就是要改变世界
顺心而作
死亡也是最好的发明

他走了56个岁月
终究会被人遗忘姓名
如岁月从无始无终的远古走来
我们可以上网 通话
而无连线
显示屏上一应俱全

沿五彩的金线回归
佛光播撒大地
旋转不息

我们终将和所有的生命一样
会灿烂成为阳光的颜色
文字是怎么样跳上脑屏
穿越双眼之窗
在手指敲打键盘的刹那
思想毫无连线



让灵魂灿烂

身体原来需要这么多东西
养活着脑袋
肠胃 手脚
又怎么指挥手
我在写字

字在纸上走
沙沙响
人的脚步没有留痕
在地球上划过

茫茫星宇
我扶摇直上
从飞机窗口俯视
洁白的云霞 白絮朵朵
从此我坚信有极乐世界
三十三天

太阳光芒四射
我在太阳里 如对明镜
寻找故乡 我的心
好让灵魂灿烂

生命有疼痛
重复着死亡
悲歌飘渺
晨光 朝阳 月亮
在永不消失的死亡悲歌中
人人随心而行
不死的爱永无止境
请静听莲花盛开的声音



阳光生生不息的温暖

睿智 深邃 机敏而淳朴和善
刚认识他时
正是我从网上得知他去世的消息

我们都要死去
在这个世界上最终将化为清烟
消失得无影无踪
每天拷问灵魂
我明天要死去
我现在要做什么

静听自己内心的召唤
分辨离灵魂最近的声音
我们没有理由
不为自己活着

不要活在别人的思想里
耗尽自己仅有的生命 此刻
不要让外界喧嚣的杂音
纷扰自己本真的心
追随直觉 兴趣 喜好

率性而为
所以我在此刻留下笔记
追随心灵

犁地的新苗 黑色的土壤
让我们疼痛
并且欣喜 绿色的新芽
在阳光里
花雨缤纷 劈啪作响

孔子说
天何言哉
四时行焉 百物生焉，
天何言哉
可是我和孔子一样
不能成为天
但是我们注定
永恒地成为了阳光下的生灵
佛说
诸恶莫作 众善奉行
如阳光生生不息的温暖



龙树菩萨的传奇人生

■ 如意

龙树菩萨是南天竺国的婆罗门族，天生聪明颖悟。事情只要对他讲一遍，便永远不会忘记。有一次在乳哺中，听到婆罗门行者诵四部韦陀典，每一部各四万偈，每偈四十二个字，听完就能背诵，而且了解其中的含义。二十岁时，对于天文、地理、图纬秘讖和道术，皆非常精通，而无人可及，名声早已传遍各国。

后来因缘际会，龙树菩萨到山中参访一座佛塔，接着出家受戒。九十天之内，就把三藏经典全部看完，想要再求其它经典，却都找不到。于是进入雪山，看见山中有一座塔，塔中有一老比丘，将一本《摩诃衍经》赠给他。他虽然了解其中的实义，心中却未能生起实际的证悟。于是周游各国，想再求取其它的经典。可是在阎浮提中，再也找不到其它的经典了。

龙树菩萨在途中，遇到外道论师，皆以精辟的佛理，让他们折服而皈依。后来，龙树菩萨心中自我思惟：“佛经的道理虽然奥妙，若以常理推之，却无法圆融，只有开悟后，对于佛理才能参透，处事才能不离自性，而有所过失。”于是穿上新的僧衣，重新受戒，独自在水精房中，精进修持而不休息。

大龙菩萨看他如此，非常感动而怜愍他，就把他投入海中，在宫殿中，将所有方等深奥的无量妙法传授给他，龙树菩萨受读了九十天，在心里便产生了实际的证悟，宫中经典，数目虽然多得不可计数，但是，正所谓一门深入修学，无生法忍俱足后，大龙菩萨便送龙树菩萨回南天竺。

那时，南天竺国王统领各国，信仰邪道，国内连一个沙门比丘都没有，百姓也跟着国王信仰邪道。龙树菩萨心想：“树不从根砍伐，则不会倾倒；国王未受教化，则佛法不能行于全国。”于是利用该国募兵的机会，应募为将



军,结果将部队带领得井然有序。国王嘉许非常,便问随从,他是何人? 答说:“这个人应募而来,不吃粮食,也不拿薪饷,不知道他所求何事?”

于是国王召他来,问说:“你是何人?”他答说:“我是一切智人。”国王非常惊讶,想考验他,便问他:“现在天上有什么事?”龙树菩萨答说:“天帝现在正和阿修罗大战。”国王听了不相信,可是又没证据,龙树菩萨又说:“过了一会儿就会有应验的。”话一说完,空中便有戈矛等兵器掉了下来。国王说:“这些兵器怎能证明是天帝与阿修罗大战呢?”龙树菩萨说:“那就以真实的情形来证明吧!”说完,阿修罗的手足、指头和耳朵、鼻子,从空中掉了下来,而且虚空中现出了天众与阿修罗二阵对峙的情形。于是国王马上稽首,愿意接受他的教化,殿内数万婆罗门众,皆剃度受戒,皈依龙树菩萨。龙树菩萨便在南天竺大弘佛教,摧伏外道广明摩诃衍,作《优提舍》十万偈、《庄严佛道论》五千偈、《大慈方便论》五千偈、《无畏论》十万偈,《中论》就是从《无畏论》中集结而成的。

当时有个婆罗门人善于咒法,想要以咒术与龙树菩萨一争高下,便对国王说:“我能降伏这个比丘,国王可以试验一下。”国王很生气地说:“你这个大愚痴的人,那位菩萨的光明,如同日月一般,智能与圣人平等无二,你竟然出言不逊而不敬重他。”



婆罗门人说:“国王是一位有智能的人,为何不理智地让我来证明一下,反而把我辱骂一番呢?”国王看他好象很有把握,便前往向龙树菩萨说明此事。于是次日清晨龙树菩萨与国王一起坐在政德殿上,那位婆罗门人进来后,就开始在殿前施展咒术,整个殿前突然变成大池,变得广大清净,从池中长出一朵千叶莲花,自己坐上莲花后,就对着龙树菩萨骂道:“你坐在地上,好象畜生一样,却想要跟我这位坐在清净莲花上、有德性的大智者辩论对抗啊!”话一说完,龙树菩萨也以咒术变成一只六牙的大白象,走到那朵莲花旁,用鼻子将莲花连根拔起,重重地摔在地上,那位婆罗门人的腰跌伤了而爬不起来,便赶紧向龙树菩萨忏悔说:“我自不量力,而且以话来毁谤、侮辱大师,请您慈悲接受我这个弟子,开导我的愚痴吧!”龙树菩萨也答应收他做弟子。

有一位小乘的法师,对于大师的成就,嫉妒不已,龙树菩萨将圆寂的时候,就去问他说:“你高不高兴我常住世间啊?”他却答说:“我实在很不愿意。”于是大师就回到静室,整日没有出来,弟子们觉得很奇怪,便破门而入,一看,龙树菩萨已经圆寂了,享寿三百岁。真是众生福薄业深,不知珍惜圣人的住世。大师圆寂后,南天竺诸国,为他立庙,恭敬供养如同佛陀一样。



关于圆觉菩萨的思考

■ 陈潇

《圆觉经》以圆满觉悟开宗明义，经中12位发问的菩萨都是“欲证圆觉而未极圆觉”。即使号称“圆觉”的“圆觉菩萨”亦未能圆满觉悟。“圆觉菩萨”之名号与《圆觉经》的经题也正好相合，表明了这尊菩萨乃是修习圆觉法门的关键之所在。

一、圆觉菩萨

圆觉菩萨本已知圆满觉性，受佛陀开示远离种种禅病，故殊无烦恼，能安居修道，是一位福智具足的菩萨。圆觉菩萨是《圆觉经》中第11尊发问的菩萨，佛陀在回答前面发问的菩萨时讲了修道过程中的种种禅病，到圆觉菩萨这里就该安定下来进行初步实修了。所以，圆觉菩萨代表以正确的方式实修圆觉，以及这个过程中生起的种种真实的感觉。

圆觉菩萨向佛陀提出了两个问题：第一，众生要如何安居，修圆觉法门？第二，圆觉中的三种净观法门，即奢摩他、三摩钵提、禅那，以哪种为首？

二、如何安居

安居是梵语的意译，据称始于印度婆罗门教，后来成为佛教僧侣修行生活中的一种制度。印度夏季的雨期长达三月之久，在此三个月间，出家人禁止外出而聚居一处，以致力于坐禅修学，称为安居。《业疏》卷四解释安居之字义，即“形心摄静为安，要期在住为居。”

佛教安居制度规定了严格的修行时间。如在中国，安居期一般在农历4月15日至7月15日，称为“夏安居”或简称为“夏坐”或“坐夏”，开始阶段称为“结夏”，结束时称为“解夏”。之所以选择在夏季，是因为此时正值草木生长、虫蚁当道，僧尼闭关修行能确保这些小生命不受到伤害，是一种积功德的善行。

在确定安居的日期之后，接下来就是选择安居的地方，即建立修道场所，同时立下一个期限，这时有长期安居，为120天；中期安居，为100天；短期安居，为80天。大概以3个月的时长为标准，设立好起止时间，就入住在安排好的场所。安居时必须划定区域以为结界，修道者如果没有重要的事，不可走出界外，大家聚居一处，共同安心修道。倘若佛陀在世时，闻教就要正确思考。倘若佛陀圆寂后，就施以财物建造佛像，心中念佛观佛像而想往生净土，产生正确的追忆与思念，如

同佛陀在世时一样。在修行场所悬挂旌旗以庄严道场，并供奉鲜花等。念诵佛号共21天，求佛哀悯，诚心忏悔，才能心里轻松安适，然后以清净心修道。

三、三种清净法门

首先是明修奢摩他的方便法门，它是先用圆觉心，达到至极的寂静，在这种寂静中不生起任何思想意念，静极之后成就觉悟的修法。众生心中时刻都会产生各种思想妄念，以圆觉心为出发点来修止，就能达到初静的境地。当心处于寂静时，这种寂静，会从一身扩张到一世界，使这一整个世界都寂静；觉悟也是如此，有了最初的觉悟，然后到全身，最后扩张到一世界。当圆觉之心无处不在、遍布于法界的时候，这个世界中任何一个人升起一个念头，都会被修行者的觉悟心感知到。

其次是明修三摩钵提的方便法门，它是先专心忆想十方如来，十方世界一切菩萨大众，精修三昧，广发大愿，久久熏习成菩萨种性的方法。修三摩钵提即修观，主要通过观想的方式“熏自成种”。观想首先是从心中忆念诸佛、菩萨开始。观佛的三十二相、八十种好，观虚空的广大无边，观菩萨的普度众



生……就能扩大心量，生起慈悲心，这便是受“熏”习。观想要有所成就，很重要是修三昧以处于深定中，时刻保持受熏习的观想境界，这样就能具有成佛的菩萨种子。

最后是明修禅那的方便法门，它需要静静地思惟修习，以圆觉心修习数息。数息不是为了帮助禅定进入更深的层次，而是为了明心念。在心中分辨念头的生起、住留、灭去的念想，依靠这种观想，再分门别类，进而在行、住、坐、卧的状态中，再进行分辨念头的观想，并能认识一切形态的本质都是幻有。然后逐渐增益进步，直到最后，对于一切世界的一切，甚至是一滴雨水也能感知。但并非所感知的一切现象形态，都是实有可取的。

以上的观奢摩他、观三摩钵提、观禅那，就是初修三观的方便法门。这三种净观不分彼此，何者为首，因人而异，随顺因缘。找到适合自己的观法，心不放逸舍弃，坚持修行，步步深入，逐渐求证。

四、止、观、禅的现实意义

现代医学表明，大部分的慢性疾病，都来自过度的紧张和压力的无法排解。因此，在这里有必要进一步介绍止、观、禅修法的现实意义。佛教的修行观并不是信仰者、佛教徒所独具的，止、观、禅修法还可用来调养身心、扶正祛邪。

修止可以祛病，即将心念专注于病处，对疾病有消除化解的功效。原因在于，意念专注于修止，一切虚空，更何况疾病？其实这种方法从中医上来看，就是意守丹田，全身放松，打通气脉从而使血液通畅，对某些疾病还是有效的。

修观可以治病，如身体某处生病了，就观想病得到了治愈，专注地运气于病处，时间久了，能产生意想不到的疗效。原因在于，持乐观的态度和有信心、有恒心对于治病很重要。现在的很多心理治疗法、意

念治疗法都是运用这种假想观来治疗疾病的，对于治疗慢性病很有疗效。

禅修首先可以调和身心。因为禅修是一场身与心的对话，把平日浮躁烦恼的心收回来，进入真实宁静的生命状态。停下脚步，感受呼吸，随着禅定的深入，意念的放松，可舒缓精神上的紧张和压力，使由此导致恶化的生理机能自行调整，此时身体与心灵重新联结，柔软和轻安自然涌现。其次禅修可以让我们的内心更平静，通过净化困扰自己的种种负面情绪，给内心带来平静与觉醒，达到安定的喜悦。最后禅修可以使我们回归本性，我们的内心经常会有流离失所的感觉，仿佛失落了什么，却又无法找寻，这时可由禅修而逐渐明朗。近年来风靡全球的瑜伽，其实就是运用禅修的方法，在优美的环境中，伴随着舒缓的音乐，配合瑜伽的呼吸，去模仿动物或植物的一些姿态，让身体处于紧张或放松的状态，以达到增强身体柔韧性、塑造形体、提高气质、缓解精神压力及调整慢性疾病等功效。

圆觉菩萨向佛陀的提问以及佛陀的回答告诉我们：众生要修习三种清净法门，必须先选择安置净居，然后安住在一切众生都和佛平等的平等性智中，通过取静、观幻、知念而得证圆觉。“安居”修行的三种清净法门，即止、观、禅对于治疗疾病，调养身心也具有重要的现实意义。





禅诗赏析（二）

■ 陈钟道

禅诗六：

题茶诗与东坡

穿云携尽社前春，
一两平分半与君。
遇客不须容易点，
点茶须是吃茶人。
——北宋·释了元

释了元与苏东坡既是在喝茶又是在交流禅道。

“穿云携尽社前春”：在现实劳作中，茶叶是释了元在云海缠绕的茶山上采得的。同时也指他的禅悟是在纷纷扰扰的杂谈、现实生活的茫然、各种各样的迷信中去粗取精才悟得的。“穿云”意味着那个得到的过程并非简单而惬意，那是一个突破叠嶂迷雾艰苦奋斗的成果。

“一两平分半与君”：今天好朋友来了，我就请你喝茶，同时分享一下你我的体会，交流交流彼此的心得。

“遇客不须容易点，点茶须是吃茶人”：禅中充满着难以被理解的暗喻和举例，它们往往不是事实，只是为了方便说明问题而被禅师们诗意化使用的工具。但因为禅对工具的运用过于微妙，往往陷入被误解的危险。比如禅师指月，是为了引导你去看天上的皓月，而不是为

了让你去咬他手指。同样，庄子说人生于道就像鱼生于水，他不是要你去学鱼的各种泳姿，而是指鱼虽在水中自得其乐，但因毫无距离和空间，没有鱼意识到那个海洋的围绕。人也是一样，生于道，存于道，寂灭于道。但如要真正悟道需要当下回头自省。但不懂禅的人往往把举例和比喻看成事实性论述，在这个为了照出实体的镜子上大做功夫，这样既浪费时间又浪费精力，同时又有扭曲禅意的危险。所以，只有吃茶懂茶的人，才能有资格点评茶的滋味。

当然，这首诗在点出禅在交流上的困境外，又暗含了戏言：识货者，欢畅共饮；不识者，千金不卖。



禅诗七：

自赞

我已妄，尔更妄写。
妄我妄写，两重虚假。
欲传吾真，须泯见闻。
声色不碍，相似十分。
——宋·释文准

为什么看别人笔下的自己总觉得有点陌生？为什么听别人讲述自己的故事总是会觉得有些奇怪？那种感觉是神秘而有趣的。在这首诗里，释文准禅师就准确地告诉了我们那个原因。

我已妄，尔更妄写。
妄我妄写，两重虚假。

首先，我着力表现于外的是我特意所要营造的“自己”。对此也许我有清醒认识，也许我并不认同。但至少我在潜意识深处隐隐有一丝感觉：那个“我”是虚假的。

其次，在这个人造的“我”面前，别人同样需要通过他的“自己”、他的“我”来理解。他的自我显然会选取他所喜好和领会的部分，并删去他所无法认同的另外部分。因此，对于受众，他会用他自己的标准和视角诠释你。更准确地说，是“改造”你。

所以，在这双重过滤下，呈现出来的结果就自然是一个虚假的累叠物。

欲传吾真，须泯见闻。
声色不碍，相似十分。

但是，如果我们所面对

的是一位禅师，我们就需平息那个善于解释、倾向归类和标签化的见闻性思维。如果我们发自内心地想要真正接近他，感受他的道行，了解他，用存在演绎的教学方式。我们就必须全然摆脱用思想解读、头脑筛选的惯化模式。因为那些都是表面靠近而实际上大踏步远离禅学的做法。

因为，对于一朵成熟的花蕊，它的讯息就是它散发的香味，人为附加的理论只会破坏它的神秘。对于一条深邃宁静的大河，它的默默流淌就是对你的启发，从逻辑堆砌的角度将其抽象只会阻隔它那一次次向你涌来的美。存在不懂思维的语言，因为那只是人类自己的造作游戏。

因此，要实现“直指人心”，禅者必须摆脱所有思维屏风和中介的过滤性扭曲，无意像化地觉知万事万物。他必须充分明确：所有能以思想传达的都是微不足道的东西，它无法承载超越于它的真理。当然，这绝不是思想本身的过错，而是人们对它的期望和使用出现了偏差。

禅诗八：

牵驴饮江水

牵驴饮江水，
鼻吹波浪起；
岸上蹄踏蹄，
水中嘴连嘴。
——宋·佛性法泰

这首诗营造了一幅充满奇趣的画面：岸上驴的四蹄和水中倒影的四蹄互相对接，喝水的嘴巴与水中的驴唇合缝紧靠。驴在饮水，身躯却被江水所映。这不禁让人好奇：到底是驴饮水还是水咽驴啊？

不过，这一切的背后一定存在着—双充满童趣和敏感的眼睛，否则这一幕将被错过。只有一颗不为旅程时间紧迫所困的心灵，一缕潇洒自在的超逸心境，一种以禅意看待万事万物的入圣视野才能体味到此中意境。这是多么纯真和富有摄取力的高超视觉啊！这是多么能擅于抓住真善美的内在情趣啊！这是多么简单和洁净的卓越心识啊！就像看到一幅画我们即能感动于画家的伟大，看到一笔字就能叹服书法家的功力一样。对于能观察到如此新奇一幕并成功表达为人们可理解的媒介形式的人，毫无疑问地，那一定是位重返童真的开悟者。



禅诗九：

俳句

某种不知名的树叶，
黏在蘑菇上。
雨蛙骑在芭蕉的叶子上，
摇摆。

当一种寂静被禅者领悟和表达时，它就不再是和喧闹对立层面上的寂静，这股寂静拥有了自己的独属意义和完整内涵。

在这首诗里，叶片与蘑菇、雨蛙与芭蕉发生了一次偶遇。这次无意的浪漫邂逅以奇妙地互相碰触作为形式。他们享受着彼此为对方所带来的无名幸福。

某种不知名的树叶，
黏在蘑菇上。

在这神秘而又精致的情境中，有一种超尘越俗的静默。这是一种柔软而单纯的静、一种有生命力的静、一种富含活性的静。在这寂静中，我们同样产生着、相遇着、互动着、离开和消逝着。它的全然性、它的空性、它的悸动和充实，就是禅师所力求表达的禅门意蕴。

雨蛙骑在芭蕉的叶子上，
摇摆。

因缘巧合，雨蛙和芭蕉动态地结合在了一起。这种亲密无疏地契合，这种轻轻摇曳的颤动，真是一种如诗如画的微妙景致。它们没有期待过彼此却偶然间融为一体，它们没有要求过对方却因彼此愈发神秘。这一切，这美丽的一切，就这样发生了。

这种诗是引起禅者共鸣的催化剂，能引发读者大段大段的关于寂静和空的体验性联想并在瞬间跃入禅的冥想世界。

禅诗十：

艳诗

一段风光画不成，洞房深处叙愁情。
频呼小玉元无事，只要檀郎认得声。
——五代南唐·法眼禅师

法眼禅师描绘了一个非常有趣的情景：新婚之夜，新郎官在外面热情地招待客人，而新娘子却在内房焦急地等待。她的耐心实在是到了无法忍受的地步，因此大声召唤着贴身侍女的名字。

但是，在这首艳诗所描述的情景中，新娘子是真的在喊侍女小玉吗？显然不是。她频频呼唤小玉只是为了让檀郎听见自己的声音，使檀郎有机会发觉到自己正在洞房之夜的烛影中等待着他。她在暗暗埋怨檀郎不应该忽视她而一直在外招待客人，他应当敏感地意识到今天的重要性。所以，她是在旁敲侧击，以呼喊小玉为掩饰，提醒檀郎自己的存在。

通过这个比喻，法眼禅师巧妙地以艳诗表达出了禅宗教学中的暗示性手法。在难以正面直叙佛性的现实下，禅者必须领会禅师们话语及动作中所蕴含的言外之意。毕竟，禅超越表达禅的工具。

禅诗十一：

琴诗

若言琴上有琴声，
放在匣中何不鸣？
若言声在指头上，
何不于君指上听？
——宋·苏轼

在各类禅宗故事里，苏东坡被描绘成一个标准的门外汉。禅师们不认为他摸到了禅学门径的真正入处并频频将其作为取笑的对象。比如他住在庐山东林寺时，就做了一首七言绝句：“溪声尽是广长舌，山色无非清净身；夜来八万四千偈，他日如何举似人？”这样一首气势不凡的诗却遭到了庵元禅师的反对，并向证悟禅师批评了此诗的不足之处。最后，在它的基础上，证悟禅师还做了一首开悟诗：“东坡居士太饶舌，声色关中欲透身；溪若是声山是色，无山无水好愁人。”在和金山



寺佛印禅师的交往中，苏轼也是将自己的心得写成了一首五言诗：“稽首天中天，毫光照大千；八风吹不动，端坐紫金莲。”结果被佛印禅师演绎为“八风吹不动？一屁打过江”的经典笑话。通过这些故事，也许禅在暗示着：文豪本身所具有的非凡学识和诗人气质，使他们对禅的理解更倾向在了抽象思维和逻辑层面，而禅宗与生俱来的风格和特性却是活泼、直观，这使得禅者们与苏轼、白居易和韩愈这些常年生活在抽象世界的文学家们有了距离。所以禅和他们的关系是有了解、有共鸣，有隔阂、有差异。但是，如果仔细观察的话，你会发现那些故事也并非全然否定，实际上那只是对苏轼的一种亲昵戏谑，就像老朋友间互做鬼脸的打闹一样，他们对彼此的成就还是极为钦佩和仰慕的。因为客观来讲，苏东坡在禅文学上的造诣确实是有目共睹，这首诗就是一个证明。

若言琴上有琴声，
放在匣中何不鸣？
若言声在指头上，
何不于君指上听？

这不是一个问题，而是一种奥秘，一种“既不是这个，也不是那个”的奥秘。水（H₂O）既不是纯粹的氧，也不是纯粹的氢，但按比例就结合成了自己。光有舌头讲不了话，光有嘴唇也无法发声，舌唇互动，语言就有了飞翔的翅膀。因此，

琴声既不是单纯手指的艺术，也不是单纯琴弦的魔力，而是两者在结合后的一种神秘反应。那是一种互相脉动时的跳跃和韵律，一种摄人心魄的一体之美。

其实，这个世界没有一种事物是以纯然独立的空白背景来存在的。没有一种事物可以宣称：“到我为止，原因和过程这两个词不再有意义。”任何事物都是他物的浑然结合。只不过有些是隐密性的，如声音、花香（叶与光的化学反应）。有些是显现的，如组装后即刻开动的机器。这个宇宙的每一样存在都是被组成、被构造、被结合的“被”产物。所以，从一个深化的禅视野来看，与其说声音是一种存在体，不如说是一种琴和手指的关系，它的本质就是一段关系。失去了关系，它也就失去了自己的美感和表现力。

不得不提的是，它和一休禅师的《风铃》有着异曲同工之妙：“静时无响动时鸣，铃有声耶风有声？”这些伟大人物的智慧共鸣真的是跨时代和跨地域的。

禅诗十二：

雁过长空

雁过长空，
影沉寒水；
雁无遗踪之意，
水无沉影之心。
——宋·天衣义怀禅师

在这首禅诗所描述的情景中，没有一丝人的成分在里面。那是自然精心调绘的盎然画境，是道为大雁和潭水所营造的神秘关系。这一切的发生就只是发生而已。

在飞翔的过程中，大雁根本没有产生要留下踪迹的意思，它甚至没有意识到翅膀下方的空间状况。而水潭也同样没有映射它倩影的企图，它对大雁只是初次相逢。但是，无为的自然却使这幅美丽的如诗画境发生了。实际上，一切伟大的发生都与“我”所主导和营造的人为过程毫无关系。禅认为，“我”只是一种意愿、欲望、意志力，一股征服感、成就感。相较于无为的伟大，“我”实在显得过于渺小和荒谬。太阳每天东升西落，月亮固定在夜晚出没，婴儿出生即会啼哭，狗崽闭着眼就会找奶头，向日葵天生向着太阳，大火遇水即灭。它们的背后没有意志性的人为力量和原因在推动。对于这些自然现象，人最多只能感受它们、认识它们，却无法强迫性地创造出它们。“无为”所展现的神



奇作品根本没有“我”的元素在其中，它的美学境界不是人为性的自我可以企及的。

是的，一切就这样发生着，也就这样继续变化着。每当因缘融合迁移，它们就上演聚合离散。没有为什么，也没有怎么办，这个宇宙就是这样，只是这样，单纯地这样。这个“这样”是真正而唯一的奇迹。

同时，看到这首禅诗，感悟到它的超然意境。我们不得不引述一个曾经用类似情境来巧妙阐述出禅意的公案，它真的是在另一个意义上活用了和这首诗类似的意境。

有禅僧问圭峰宗密禅师：“世上诸多经典有的说佛常住，有的说佛灭度。很明显，常住就不灭度，灭度就不常住，难道这两种说法不会自相矛盾吗？”

禅师回答：“脱离一切相，即名诸佛。哪有出世入灭的争论呢？出世和入灭都在于佛的机缘。缘来则菩提树下出现，缘灭则消失在娑罗林间，这是没有矛盾的。就好比净水无心，什么映像都可以显现。物象并非是净水所固有的，它只是随着外界物体的来来去去而不断变化罢了。同样，相状不是佛的本体，哪里有佛性的出世或入灭呢？”

在这里，大雁和潭水间的无我性、实物和净水倒影间的偶然性已被极为巧妙应用在禅学教导中。

禅诗十三：

寒彻梅花香

尘劳炯脱事非常，
紧把绳头做一场。
不是一番寒彻骨，
争得梅花扑鼻香。
——唐·黄檗希运禅师

禅认为：一个人只有在有为层面做到无以复加的极致时，才能换来无为心境的自然浮现。这首诗就是黄檗禅师在为僧众开示时以自述性的经历和感悟出发所做的一首偈。

尘劳炯脱事非常，紧把绳头做一场

从听闻禅宗讯息的那一刻起，他变了。他开始尝试着在心理上摆脱纷繁世事的纠缠，一门心思地投入到这项伟大的禅道事业中。他专心致志、全力以赴，竭尽自己所能地从事于独立禅修。他对自己的要求没有限度，几乎忘却了这副身躯和性命，在精神和灵魂的微妙层面上他大死了一番。

不过，毕竟人是生活在世俗世界里，交际于现实社会间，他不得

不为满足自身最基本的一些生活需要而奔波。但与此同时，禅者又紧紧观照着这一切。他绝不认同欲望的形式，拒绝沦陷在社会角色的扮演中。就像用绳牵引着木偶一样，虽然他在社会里演着一场场为维持生存所必需的戏，但在内心里，他超脱其间，他生活在那却又不属于那。他只在身体上求助世界，却没有在内在留下供贪婪和愤怒等负面心境翻涌的空间。他牢牢地注视和掌控着这一切。

不是一番寒彻骨，争得梅花扑鼻香

如果不是冬天的严寒深深地渗进梅花的存在，怎么能让梅花的全部细胞得以苏醒从而生机勃勃？它的过去怎么能被全然冻结？怎么能为春天的芬芳提供条件？

如果不带走所有过去的爱恨情仇、苦乐喜忧，如果没有修持上的严格要求、不懈精进，怎么才能为开悟的来临清理空间？怎么才能让本性的芬芳嫣然绽放？

禅师经常说，只有从胸中流出的，才是真正而稳定的真理之泉。而只有经历激荡并超越激荡的稳定才是真正有价值的稳定。仅用意志维系或呈现片段性的内在稳定只不过是一些廉价的假象，它们就像冷水泡岩茶一样，创造不出那种生命怒放和激情迸发时所燃烧的全然之美。

(待续)



范仲淹的佛教因缘

■ 蒋谱成

范仲淹(989-1052)字希文,吴县(今江苏苏州)人。他是北宋著名的政治家、文学家、军事家,也是一位佛教的崇拜者。虽然他经历多艰,仕途坎坷,却以为人正直、为政清廉而流芳千古,特别是他《岳阳楼记》中“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的名句,更是名传千古,妇孺皆知。而范仲淹与佛教也有着殊胜的因缘,尽管这一方面的文字记载不多,但我们仍然能从范仲淹的人生经历及其为人处事等诸多方面窥知一二。

一、家境、求学、仕途交游及社会环境对范仲淹的佛教影响

范仲淹二岁丧父,母亲便是他第一位启蒙老师。他母亲心地慈悲,是一位佛教徒,对他特别怜

爱,经常为他的成长祭天求神、拜佛许愿,还坚持长斋绣佛。因此,范仲淹从小就受到母亲的影响,对佛教有亲和感。当他随继父来到安徽池州(今安徽贵池),正是求学读书的年龄,就在安徽青阳长山读书。这里终年如春,云雾缭绕,山中寺庙,梵声低唱。直至大中祥符二年(1009)继父朱文翰任淄州(今山东淄博市)刺史,他就读于淄州南的长白山醴泉寺。在这里他受到佛教文化的熏陶,也受到许多禅师的影响,如他曾参琅琊慧觉禅师,并与多位法师、隐士有过密切交往,而深有获益。在这里,他也经历了人生磨砺,有关他“断齑画粥”、或“食粥心安”的故事就发生在醴泉寺。这是说范仲淹在读书时,每天煮二升粟米粥,等粥冷后切成四块,早晚就着咸菜各吃两块度日。当时有一位官员的儿子与他在一块读书,该同学回家说了范仲淹的事,其父也许出于怜悯,给范送去了一些好的菜肴,但直到那菜肴变质腐烂,范仲淹未曾动一下。那位同学看到了就问他说:“我父亲送给你的食物,你怎么不吃,反而让其腐烂?”范仲淹回答说:“你们送来的食物,我十分感谢,不是我不吃,而是我已经习惯现在这种吃粥的生活,心安而无所想,如果吃了你们送来的美食,我害怕不再安心于这吃粥的日子。”这不但说明范仲淹有一种忍耐精神,同时说明他安于贫苦,不作非分之想。“心安”就是活在当下,抛弃一切妄念,虽然那时他没有“明心见性”,但他已经有了这种安心意识。

他在醴泉寺读书期间,为开阔眼界、结交朋友,而漫游关中。在所结交的朋友中,周德宝、屈元应是两道士,喜欢弹琴。他们在朋友王镐家别墅所在地零县(今陕西户县)山中游玩,登山赋诗、弹琴论道。直到三十七年后,范仲淹为王镐作墓表时,那段难以忘怀的生活还跃然纸上:“山姿秀整,云意闲暇,紫翠万叠,横绝天表。及月高露下,群动一息,有笛声自西南依山而起,上拂寥汉,下满林壑,清风自发,长烟不生。”^[1]这种闲淡的思想就是当时佛道文化潜移默化影响之表现,正是在这种影响之下,范仲淹能把儒、道文化与释家文化相结合,形成自己的佛教态度和情结。这佛教情结,一直体现在范仲淹的处世做人、做事之中。

范仲淹在大中祥符八年(1015)春,进士及第,自此,他走上仕途。当时的大宋朝,佛教正处于中兴和发展的大好时期。“庙堂之上,有帝王的扶持、士大夫的推崇;文苑中有名人学士的唱和、应答;民间有百姓顶礼膜拜;更有学者阳儒阴释,畅谈性命天道之学……有宋一代佛教炽如烈火,禅宗更是争奇斗艳、精彩纷呈。”^[2]当时禅风弥漫,上至宫廷大官,下及街巷平民,文人学士谈禅说偈,理学家援禅入儒成为一种时尚,理学与禅学互为表里;而在禅门,有汾阳善昭(954-1022)、雪窦重显(980-1052)、圆悟克勤(1063-1135)等则大兴文字禅。其中汾阳善昭、雪窦重显与范仲淹为同一时代人,文字禅以颂古、灯录等形



式闻名于天下,影响整个佛门与文坛,在那个谈禅如家常,禅语不离口的年代,范仲淹势必会受到这些思想的影响。且范仲淹仕途不顺,四处为官,结交许多僧人、隐士朋友,如释文光、广宣大师、真上人、越僧长吉、吴僧真、元二上人、金山寺识上人、希元上人、虎丘长老、四明僧湛公等。^[3]还如林逋、魏疏、唐异、邢昂等隐士,他每到一地,都与这些出入佛门的人物交往,一起谈禅论道,诗词酬答。

特别是他与隐士林逋的交往,更能看出他的佛教情缘。林逋(967-1028)当时隐居杭州西湖,结庐孤山。博学多才,精通经史,但轻名利,喜山水,放鹤种梅,不仕不娶,有“梅妻鹤子”之称。驾舟西子湖畔,常与高僧诗友往来,诗画酬唱,是当时最为典型的隐者。范仲淹与林逋的关系密切不容置疑,从范所留世的诗中可以证明,范赠林的诗多达五首,还经常亲访孤山,相谈甚欢。如《寄赠林逋处士》中“早晚功名外,孤云可得亲”;《和沈书记同访林处士》中“碧嶂浅深骄晚翠,白云舒卷看春晴。烟潭共爱鱼方乐,樵爨谁欺雁不鸣。莫道隐君同德少,樽前长揖圣贤清”等诗句,都体现了范仲淹追求田园风光,向往山林生活、物我两忘的禅者思想。

范仲淹与富弼(1004-1083)、张方平(1007-1091)、文彦博(1006-1097)等同朝为官,

他们都是虔诚的佛教徒,关系十分密切,常有诗书往来。特别是与富弼,关系更不一般,范仲淹十分赏识富弼的才华,遂将富弼推荐给晏殊,富弼因而步入官层。而富弼从小好禅,信之甚笃,曾拜圆照大本禅师、正颯华严禅师为师。有关富弼从禅的记载不少,一次富弼请吴处厚在洛阳寻找荷泽诸禅师的影像。“处厚因以偈戏之云:‘是身如泡幻,尽非真实相。况兹纸上影,妄外更生妄。到岸不须船,无风休起浪。惟当清静观,妙法了无象。’公答偈曰:‘执相诚非,破相亦妄。不执不破,是名实相。’既又以手笔贖之曰:‘承此偈见警,美者美矣,理则未然。所谓无可无不可,画亦得,不画亦得。就其中观像者为不得,不观像者所得如何。禅是甚么处?似不以有无为碍者近乎通也。思之!思之!’”^[4]这则笔记不但体现当时文人以参禅悟道为时髦,同时也看出富弼对禅的认识和感受,指出吴处厚内心有执有碍,要想悟禅当然是不可能。范仲淹与富弼之类的朋友生活在一起,他们的参禅行为和佛教思想也感染着他,使他对禅有着更深层次的认识和体验,所以在他以后处世、做人和他的诗词中,充满着佛教情结和禅的智慧。

二、范仲淹的佛教慈悲观

范仲淹是一代大儒,但他不排斥佛教文化,始终以一种亲和友好的态度对待佛教,吸收释家文化,补充儒学,弘扬传统文化。尤其是佛教慈悲观、劝人为善等理论,他十分赞同,并积极实施和宣传。宋人赵善璪的《自警篇》卷8记载范仲淹年轻时,立志或为良相或为良医,有人不解,问他曰:“丈夫之志于相,理则当然。医之技,君何愿焉,乃无失于卑耶?”公曰:“嗟乎,岂为是哉!古人有云,常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。且丈夫之于学也,固欲遇神圣之君,得行其道,思天下匹夫匹妇有不被其泽。若己推而内之沟中,能及小大生民者,固惟相为然。既相不可得矣,夫能行救人利物之心者,莫如良医。果能为良医也,上以疗君亲之疾,下以救生民之厄,中以保身长生。在下而能及小大生民者,舍夫良医则未之有也。”这里可以看出范仲淹青年时候就具备慈悲善良之心,常善救人,常善救物,志在救国救民,不为良相,便为良医。据《居士分灯录》载,庆历初范仲淹偶得一本《十六罗汉因果识见颂》经卷,虽然公务繁忙,但他还是仔细阅读,并为其作序曰:“此颂文一尊者,七首皆悟本成佛之言。予读之,一颂一悟,方知人世有无边圣法。大藏遗落其文,因以付沙门慧喆,俾行于世。”说明他认同因果识见,善恶报应,同时认为这种经卷浅显易懂,可以广泛传播,教育百姓。

据宋代钱公辅《义田记》曰:“方显贵时,置负廓之田千亩,号曰义田,以养济群族之人。”范仲淹私人掏腰包置办义田,绝对不是为了盈利,而是从慈善的角度出发,为了救济老家范姓穷人。这相当于今



天的慈善基金,这种义举,在当时应该是伟大的,也是少有的。这必须要有一种善良、公正的道德准则,有一种慈悲、怜悯的佛教情结,才能做出如此伟大的事业来。据说,范仲淹创办的义田从北宋一直延至清宣统年间,长达八百多年,不知有多少百姓受益。这并非是他心血来潮,而是他“居庙堂之高,则忧其民”,心中有民、忧民、想民和为民服务的思想一直支撑着他,为民请愿、为民办事是他的信念。在明道二年(1033),蝗虫肆虐、干旱严重,特别是山东、江淮地区最为严重。许多老百姓流离失所,在死亡线上挣扎。这时刘太后去世,仁宗亲政,他想到曾被贬职的范仲淹,于是把范召回京。范仲淹回来后就向仁宗反映下面灾情,但仁宗并没有当一回事,范就冒着再次被贬,甚至杀头的危险质问皇上说:“今饿殍遍野,为君的怎能熟视无睹?”皇帝被问得不耐烦了,只好说:“既然如此,那就派你去赈灾吧。”

范仲淹做官、做事,是依据“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的原则,而佛教利人济物的慈悲心正与范仲淹的思想相通。所以范仲淹高兴领旨安抚江、淮百姓,所到之处,稳定物价,开仓赈灾,建造茅屋,安置灾民,施盐、施菜、施药,为百姓生存着想。并报请朝廷蠲免庐州(今安徽合肥)、舒州(今安徽安庆)的折役茶,江南东路的丁口盐钱。并把当地老百姓所吃的乌味草带回汴京,请皇上在六宫、贵戚中传观,“以戒侈心”。范仲淹每到一地,都全心全意为百姓办实事,如他第二次贬职睦州(今杭州淳安)后至苏州,在苏州治理水利,修堤防洪,后世称为“苏公堤”的捍海堤坝工程,使苏北的盐业和农业受益无穷,造福千年。他还在苏州的南园买了一块地,准备安家居住,可风水先生说,这是一块宝地,世世代代会出公卿。范仲淹一听,就说:“我在这里安家,只我一家贵。那不如在这里办学,培养人才,让吴人都贵。”于是在这块地上盖学舍,创办郡学,为福一方,惠及万民。

《观无量寿经》曰:“佛心者,大慈悲是,以无缘慈摄诸众生。”“慈悲为万善之基本、众德之伏藏。”范仲淹一生实践的就是远离差别、无分别心、一心只为大众的平等之无缘慈悲。据载越州户曹孙居中病逝任上,因家贫子幼,无力办丧事。范仲淹拿出自己的俸钱,雇了一条船把孙居中的灵柩和一家老小送还家乡,还派了一位老衙役护送。临开船时他交给衙役一首诗,并说:“逢关过卡,你就把这个拿出来就行了。”其诗曰:“十口相携泛巨川,来时暖热去凄然。关津若要知名姓,此是孤儿寡妇船。”可知范仲淹时刻为每一个百姓着想,发慈悲之心,行慈悲之愿,救人于水火。正是由于他一辈子行善积德,在世上留下好的口碑,并荫及他的子孙。史料记载说,明朝朱元璋一次审查犯人名单,见一个叫范从文的人,当时怀疑是范仲淹的后代,一问,果真是范氏12世孙,便特赦。还有一个绑匪,一日绑票见苦主名叫范希荣,再一问原来是范仲淹后人,便立即放掉。可想而知,范仲淹不管在当朝

还是在后世,在上层还是在民间,都享有极高的声誉,这与他行善积德的佛教慈悲观是分不开的。

三、从范仲淹的禅诗中看他的禅之意境

范仲淹生活于禅诗盛行的时代,文人以禅入诗,借诗谈禅成为时尚。人们说唐诗主情,宋诗尚理,这是有道理的,文人士大夫参禅悟道、出入缁门、与禅僧交游,成为一种时尚,以至有“士不明禅耻为士”之说。因此,许多士大夫援禅入儒入诗,追求诗的空灵淡雅,清静超然的意境。范仲淹是一位诗人,况且他对佛学有深厚的情感,并有许多禅师友人,以禅入诗,以禅喻理这是十分正常的。如范仲淹曾问道琅琊慧觉禅师,相互谈禅论道,并于言下有悟。归后赠禅师偈曰:

连朝共话释疑团,
岂谓浮生半日闲。
直欲与师闲到老,
尽取识性入玄关。

慧觉禅师见范偈后,即步其韵答偈一首曰:“威竦边城名已立,化行乡都日多闲。手提千古文章印,印定西来佛祖关。”范仲淹在偈中对慧觉禅师表示感谢,充满悟道喜悦之情,大有“与君一席话,胜读十年书”之意,并表示十分向往能与禅师一起在参禅中变老,能见自性,顿悟成佛。慧觉禅师对范仲淹的偈进行肯定,并对他的功绩进行赞赏,对他的文章进行夸奖,



同时也寄希望他能“印定西来佛祖关”。

景祐三年（1036）范仲淹第三次遭贬，自京城开封前往饶州（今江西鄱阳）。一路上他要途经十几个州郡，除扬州外，竟无一人出门接待过他。他虽然不介意这些，但也感到世态炎凉，人情冷暖。当他到了饶州，写了首《郡斋即事》，诗曰：

三出青城鬓似丝，
斋中萧洒胜禅师。
近疏歌酒缘多病，
不负云山赖有诗。
半雨黄花秋赏健，
一江明月夜归迟。
世间荣辱何须道，
塞上衰翁也自知。

一路的感触，一路的风雨都倾泻于诗中。这一年他只有四十八岁，但由于为国为民操劳过度，三遭贬谪，鬓发如丝。斋衙简陋，犹如禅师般地生活，由于身体的原因，歌与酒已经与我无缘，但我不会有负这好山好水，只能用诗来抒发我的情感。八月的秋天，正是雨中黄花的季节，登山赏花，踏江邀月，人生的得失何必去计较，活在当下也感到十分满足。范仲淹在诗中表达了一种禅者的生活态度，那种放下一切，活在当下，任运自在的禅者智慧跃然纸上。在饶州任上，他问道当地有名的高僧承古禅师，承古禅师对他也寄予厚望，并提醒他“丈夫各负冲天气，莫认虚名污自身”，他们之间，常有诗词往来。

范仲淹的诗题材多样，内容丰富。其与禅师、隐士话别，游览寺院，名胜感怀等诗，有着另样的情感，透出一种清秀空灵、闲散自在、随意放旷的禅意，让人净滤心灵，增添智慧。他的山水诗，往往寥寥数语，情感交融，似画似图，展现一种真实感情和田园情趣的自然意境。如《题翠峰院》：

翠峰高与白云闲，
吾祖曾居水石间。
千载家风应未坠，
子孙还解爱青山。

虽然只有一句写景，但句句又不离景，情景互叠，自然和谐，反映出作者内心那种追求自然，返璞归真的禅意。“翠峰高与白云闲，吾祖曾居水石间”，青翠的山峰与白云一样地悠闲，我们家祖祖辈辈就居住在这青山绿水间。宋·龚明之《中吴纪闻》记载慈受怀深禅师在靖康年间（1126-1127）住灵岩寺，他写了一首诗曰：“灵岫高峰咫尺间，青松常伴白云闲。今霄共赏中秋月，莫道山家不往还。”他说我住在这灵岫高峰之上，青松苍翠，松海阵阵，白云朵朵，悠悠自在。范仲淹的“白云闲”比慈受怀深禅师的“白云闲”早近百年，是范诗影响慈受怀深禅师也未可知。

“千载家风应未坠，子孙还解爱青山。”千载家风还没有失传，子子孙孙还是喜爱着青山绿水。诗中充分表达了范仲淹对山居田园生活的肯定和赞扬，对“白云闲”般自由自在生活的向往和喜爱。

还如范仲淹《萧洒桐庐郡十绝》之九：“萧洒桐庐郡，身闲性亦灵。降真香一炷，欲美悟黄庭。”诗中完全是禅者的语言，诚实朴素，亲切感人。“身闲性亦灵”，这是范仲淹参禅悟道的亲身体会，当放下一切，身轻心闲，才能空灵见性。“悟黄庭”，应该是“黄庭经”，但此处不一定是指黄庭经，而指感悟禅的真谛，觉悟自己。范仲淹这一类禅诗有许多，有些诗虽然没有禅的词语，但有着禅的思想、禅的意境，给你一种禅意浓浓的感觉，其中表现了范仲淹的禅者风采和智慧。

参考文献

- [1] 程应镠，《范仲淹新传》，上海人民出版社出版（上海），1986年10月第一版，P7。
- [2] 麻天祥，《禅宗文化大学讲稿》，中国人民大学出版社出版（北京），2009年11月第1次印刷，P46。
- [3] 汪国林，《北宋新儒学先驱范仲淹的佛道情结》，《船山学刊》，2011年第2期。
- [4] （清）潘永因编，《宋稗类钞》，书目文献出版社出版（北京），1985年12月第1版，P595。



张九成的禅诗

■ 常静



张九成(1092—1159)是北宋著名文学家,字子韶,号无垢居士,浙江钱塘人。最初跟从北宋著名学者杨时学习,读书期间,经常闭目塞聪,沉思终日,乡人为之叹服。绍兴二年(1132),四十一岁的张九成中进士第一,后官至礼部侍郎。张九成为官期间,多次劝宋高宗体恤民生,富国强兵,因而深受高宗皇帝的信任。后来,金人与大宋议和,张九成因反对求和,为宰相秦桧所恨,被削职外贬到江州(今江西九江)。秦桧死后,任温州知府。张九成晚年闲居时在家饭僧供佛,每日不断。空闲时研究儒、释两家,经常以佛解儒,形成自己的儒释观。

作为北宋著名文人士大夫,张九成对佛教有着深厚的感情。他自幼接触佛教,及至成年后,还与当时许多高僧有密切的联系。他还写了许多佛教诗歌,阐述自己对佛法的理解。在长期的修禅实践中,张九成形成了自己的禅法思想。因他对禅宗的贡献,禅宗灯录《五灯会元》卷二十还专门为他立了传。

张九成自幼喜欢清静,每每独处沉思各种问题。他年少时在家听说来客谈论当时的大居士杨亿和名儒吕微仲习禅之事,便心驰神往。后来他遍访名僧,先拜谒了宝印禅师、善权禅师,后又与惟尚禅师相友,最后与大慧成了“莫逆之交”。

张九成听说宝印楚明禅师住净慈寺弘传佛法之道,就前往请问

入道要领。楚明说:“此事唯念念不舍,久久纯熟,时节到来,自然证入。”楚明还举赵州柏树子公案,令九成时时提撕参究。张九成参究很多时日,仍不能有悟,便拜谒善权清禅师。九成问:“此事人人有分,个个圆成,是否?”善权清说:“然。”张九成说:“为什么我没个入处?”善权清便从袖中拿出几颗珠子对九成说:“这是谁的?”张九成无以答对。善权清禅师对他拂袖说:“是你的,则拈取去。才涉思惟,便不是你的。”张九成仍然不明其意。不久,张九成留在苏氏馆,一天晚上如厕,以柏树子话头参究。忽然听到青蛙的鸣叫之声,随即契入。张九成悟道之后,作有一首开悟偈:



春天月夜一声蛙，撞破乾坤共一家。

正恁么时谁会得？岭头脚痛有玄沙。

作为北宋文学家，诗词是张九成的特长。在张九成的诗歌作品中，有相当数量的佛教诗歌。这些诗歌有表达对禅法理解的，有描述修行体验的，有对人生苦空无常感叹的，有对世事的体悟，以及对寺院环境幽雅的赞叹。

临济宗门下黄龙慧南禅师曾以黄龙三关接引学徒，在禅门中成为佳话。张九成在体验黄龙三关之后，作偈颂黄龙三关。其颂曰：

我手何似佛手？天下衲僧无口。

纵饶撩起便行，也是鬼窟里走。

我脚何似驴脚？又被螫胶粘著。

翻身直上兜率天，已是遭他老鼠药。

人人有个生缘处，铁围山下几千年。

三灾直到四禅天，这驴犹自在旁边。

张九成不仅平时信佛，还广行六度万行。他曾恭请专修华严的善知识，每天供给他们两餐，以使这些高僧能够安心修道。他还曾供养十六大天，在供斋时，来客手中的茶杯都变为乳汁。九成有感于此，特作《供养偈》一首：

稽首十方佛法僧，稽首一切护法天。

我今供养三宝天，如海一滴牛一毛。

有何妙术能感格？试借意识为汝说。

我心与佛天无异，一尘才起大地隔。

倘或尘销觉圆净，是故佛天来降临。

我欲供佛佛即现，我欲供天天亦现。

佛子若或生狐疑，试问此乳何处来？

狐疑即尘尘即疑，终与佛天不相似。

我今为汝扫狐疑，如汤沃雪火销冰。

汝今微有疑与惑，鷄子便到新罗国。

张九成曾作有《庚午正月七夜自咏》。诗云：

余性寡所谐，平生惟自得。谈名颈深缩，论利面作赤。

……所以常闭门，千载求知识。黄卷有可人，为之忘寝食。

亦复爱山水，策杖无与适。看云独忘归，听泉常永日。

内乐万事休，中虚众妙入。欲以语斯人，此事吾无力。

道衰亦久矣，无言三叹息。

张九成在这首诗歌中，抒发了自己淡泊名利、少欲知足、禅悦为食的快乐闲适生活。诗人说自己平生随遇而安，远避名利。平时经常独

自闭门静修、读诵经典，常常沉浸其中而废寝忘食。在修道之余，手执拄杖游山玩水，看云卷云舒、听泉水叮咚，便觉得是人世绝妙的乐章。因为自得其乐，万事均不挂于心。在禅修过程中，自己还常有不可思议的境界。虽然自己感到可喜，但又为佛道的衰败感到惋惜，只有发出无奈的叹息。

张九成的一些诗歌表达了对人生苦短、荣辱如梦等的感叹。他在《午窗坐睡》诗歌中说：

年老目飞花，心化柳生肘。

万事元一梦，古今复何有。

六月苦夜短，午昼何其久。

颓然北窗下，竹几休两手。

昏昏不复知，酣适如中酒。

睡乡日月长，椿灵未为寿。

形存若蝉蜕，质槁如木朽。

荣辱漫纷纷，正梦那复受。

有梦尚有思，无梦真无垢。

欲呼李太白，醉眠成二叟。

诗人认为，人生如梦，岁月无常，人生天地间如蝉蜕，只是短暂的存在。现在自己年老了，感到像朽木一样一无用处。世间的荣辱虽然常有，对自己来说，都不足挂怀。倒不如学李太白那样，一醉方休，世事都忘却了。

张九成在《过报恩》诗中，也表达了人生如梦幻泡影的思想。诗云：

篮舆访萧寺，烟暝涨春空。

远树楼头绿，残霞山外红。

昏钟发林杪，人语殷桥东。

回首都无迹，人生真梦中。

对人生的思考和感叹，在张九成诗歌中占有很重的份量。



张九成在《拟古》诗歌中，也表达了人生无常的思想。他在诗中说：“乔松列万行，知是谁人墓……人命极危脆，不殊花上露。秦皇死则已，规与山河固。一朝祸机发，所掘无尺度。”

张九成的诗歌还表达了自己看破世事，少欲知足，自得其乐的闲适生活。在仕途中，张九成因为正直不仅曾遭贬谪，而且还曾被罢官。没有了官位，自然失去了俸禄。张九成被罢官之后，写有《罢禄》诗云：

嗟余命偏奇，一生堕枯槁。
虽无青精饭，颜色亦自好。
富贵点污人，修洁终可保。
居处既悠悠，衣食亦草草。
静观天宝间，脂泽逞淫狡。
冰山赫日来，随例须崩倒。
所得无纤毫，所丧不到老。
施施若无事，忧心怒如捣。
为官遭贬，对任何一个人来

说，都难以承受，但诗人却能够看淡功名富贵，做到知足常乐，在逆境中仍然不失去生活的乐趣。这是他深受佛教思想影响的结果。

他的《南安宝戒院作》一诗，则是他生活闲暇，自寻乐趣的见证。诗云：

苦无人事扰闲居，赢得终年学著书。
今日欣然出门去，秋风吹意满芙蕖。

诗人在《拟归田园二首》中，表达了自己田园生活的清贫快乐。

诗云：

所居极幽深，事简人迹稀。
乘兴或登山，兴尽辄复归。
芝术足吾粮，薜萝富吾衣。
一生澹无营，百事不我违。
不必效沮溺，聊与世相娱。
荒山无邻里，人烟在村墟。
所以近城市，幽处卜吾居。
门前草三径，堂下柳五株。
虽无羊酪羹，箪瓢亦晏如。
在我饶知足，清贫乐有余。

张九成还有一些诗歌反映了寺院环境的清静幽雅，以及对物是人非的叹息。他的《嘉祐寺》是他写景诗歌的代表。诗云：

曳屣出南郭，招提在高冈。
谁言林樾中，乃有此宝坊。
甘泉溢中庭，修桂荫层廊。
三秋此花开，清香驻高堂。
试问红尘中，那得六月凉。
门外江声急，堂中松韵长。
古殿伊像设，佛灯龕夜光。
不见堂中人，斗觉心悲伤。
人生本无定，乐处是吾乡。
吟馀复何事，月落山苍苍。

诗人描写了处于山林中的嘉祐寺。寺中甘泉流溢，桂花遮荫，清香扑鼻。虽六月时节，仍清凉宜人。门外江水声不绝于耳，院中松树茂盛。佛殿庄严，佛灯长明。只是堂中高僧已经不在人世，使自己深感悲伤。在北宋的文学家中，能够像张九成这样在文学和佛学两方面都有很高成就的人并不多见。他不仅深信佛法，而且身体力行，其证悟境界得到高僧的印可。他还以诗歌宣传佛法，表达自己的修行体验和见解，对推动宋代文学和佛教的发展作出了积极贡献。

至孝因果故事四则

■ 圆缘

清代著名的学者、文学家纪文达，字晓岚，乾隆进士，官至礼部尚书、协办大学士。著有《阅微草堂笔记》一书，录其平生所见所闻奇异之事，多谈佛教因果报应、六道轮回，其所叙之事虽然大多取自民间，但多是真人真事，或有寓言故事，皆为警世励俗，令世人知晓因果报应之理，改往修来，从而修身进德，转凡成圣。后世学人陈荻洲居士依此笔记摘百篇故事，辑录为《纪文达公笔记摘要》。现从中撷取四则至孝的因果故事，以弘扬孝道，导人向善。

一

距离我（纪晓岚）家十余里远，有一个盲人姓卫。戊午除夕，他去他经常弹唱的人家拜访辞岁，每家都给他很多食物，他背着回家。走到半路上，失足掉进枯井中。那个枯井处在旷野荒僻之处，家家又都在过年守岁，路上没有行人，他呼叫到喉咙干，也没有人听到。幸好井底地气尚温，又有糕饼可食，渴了就吃水果，竟能多日不死。一天，有一个屠夫王以胜驱赶一头猪路过，距离枯井还有半里多路时，赶猪的绳子忽然断了，猪狂奔到旷野中，失足掉到那口井里。众人拿着钩子把猪拉出来，才看见

盲人，他已经奄奄一息了。枯井不在屠夫所走的路上，发生这种情况好像冥冥之中有人指使似的。我的兄长问盲人井中的情状。盲人说：“当时我万念皆空，心已如死。惟一想着老母卧病在床，等待盲子养活。现在连盲子也没有了，恐怕此时已经饿死了，想到这些就觉得心酸伤痛到肝脾，不能忍受。”我的兄长说：“没有这一念，王以胜赶的猪一定不会断绳。”

二

我的母亲说：“沧州有轿夫田某，母亲患病快死了。听说景和镇有个大夫有奇药，能令人起死回生，只是相距一百多里。拂晓他就狂奔去，傍晚才能狂奔回来。然而这晚卫河水暴涨，船夫们都不敢渡河。田某仰天大号，泪随声下。大家虽然都很可怜他，但也没有办法。忽然一个船夫解开缆绳叫他上船，说：“如果有神理，这个人不会淹死。来！来！我送你过河。”用力划桨，横冲白浪而行，弹指间，已经抵达东岸。岸边观看的人都合掌诵佛号。

纪晓岚附注：这两个故事都发生在我的故乡沧州，是我的同乡讲的，又都是儿子孝敬母亲的事，和我当前的处境、心境高度吻合，而且是我无意中看到的，挺神奇的。





三

李家村有位农妇，每天早晚两次往田间送饭，总看见有个年轻的女子忽左忽右地跟随着她。问和她一路送饭的农妇们，大家都说没看见。这位农妇为此心生恐惧，整天提心吊胆。后来，那女人竟逐渐地跟随她来到家里，但不进屋，总是在院里或墙角下徘徊。如果这位农妇向她逼进，她就步步后退。这位农妇返回原处，她却又凑了上来，总是不近不远。这位农妇意识到，这女鬼一定是自己的冤家对头。

一天，农妇壮着胆子，站得远远地问那女人道：“你有什么话就直说，别老是这么不远不近地跟着我！”那女子说：“你前生和我都是一位富贵人家的姬妾。你嫉妒我受主人的偏爱宠幸，就诬陷我与人私通、盗窃。主人听信了你的谗言，把我幽禁起来，使我郁闷而死。如今，我是来找你偿命的。怎奈你今生事奉婆婆至孝，总有善神在暗中保护，使我无法接近你。所以我天天跟着你，寻找机会下手。但我仔细估量了一下形势，看来报怨的可能性不大。你若能延请和尚做一次道场来超度我，使我得以早日转世托生，咱们之间的冤怨就算解除了。”农妇说：“我家里贫寒，哪里有钱为你作道场？”女鬼说：“你家里贫穷，这的确不假。但是如果你能以虔诚之心念‘南无阿弥陀佛’一万声，也同样可以超度我。”农妇问：“光是念佛，如何能超度鬼魂呢？”女鬼

说：“普通的人念佛，因为心思杂乱，自然难与佛相应，必须念念如对佛前，努力收摄此散乱心。若是忠臣孝子，他的诚心已经感动了神佛。他们念佛一声，声音直达三界。所以，他们念佛的功德威力，与诵经拜忏同等。你是位孝妇，我相信以你的至诚心念佛，自然能与佛力相感应的。”那农妇听信女鬼之言，便发心虔诚地念起佛来，每念一声，女鬼就向西一拜。农妇念满一万声，那女鬼就不见了。这事在李家村，老一辈的人经常说起。可见，真诚孝顺双亲，其功德胜似信心拜佛！

四

纪晓岚有个亲戚曾经拿一篇《书艾孝子事》的文章给他看，内容是：艾子诚，宁河艾邻村人。他的父亲名文仲，以做木工养家糊口。有一次，艾文仲偶然与人争斗，失手把对方打昏在地，文仲误以为打死人命，便畏罪潜逃，就连他的妻子也不知他的去向。后来听到一些传闻，仿佛说他已出了山海关。艾文仲出走之前，他妻已有身孕，过了几个月，便生下艾子诚。子诚从小都是由母亲抚养的，也不知道还有个父亲。等到艾子诚稍稍长大懂事，便问母亲：“我爹哪儿去了？”他母亲便哭泣着把丈夫出走的原委一五一十地告诉他。

从此，子诚终日惘惘然若有所失。他总是不厌其烦地向母亲和亲朋邻里询问父亲的年龄、相貌、特征，以及祖辈人的姓名，亲戚朋友之间的关系，与他们的乡里住址等等。人们见他年岁小，猜不出他打听这些的真实用意，姑且一一告诉他。





时光飞逝，转眼之间，子诚长大成人，长辈们便张罗着要为他娶亲。子诚一再辞谢说：“哪有父亲流离失所，做儿子的却成家立业，安居家室的？”人们才知道他立志寻父。只为老母在堂，暂时不能脱身远离。然而，艾文仲一去绝无音讯，子诚自幼不出乡里，天苍苍，地茫茫，到哪儿去找？人们只信他有这份心意，未必能去寻找，而子诚也从未透露他要去寻父，只是努力地做工，尽量多挣些钱来赡养母亲。一晃过了二十多年，子诚的母亲因病去世。子诚为母亲办妥丧事之后，便整装备粮，准备奔赴辽东一带，去寻找父亲。

好心的人劝他说：“子诚呀，你父亲离家已经二三十年了，至今存亡难定，你到哪儿去找？还是算了吧！”子诚听了，噙着眼泪说：“我此行决心已定，万一寻得父亲，则父子俩一块回来拜见乡亲。万一父亲客死他乡，也得背回他的尸骨。若是寻不着他，宁可老死路边，也绝不独身回来见大家。”众乡亲无奈，只得与他挥泪送别。子诚出关之后，思忖父亲是因逃避命案而出走的，不大可能流恋于繁华街市，必是隐匿在荒郊山野。所以，凡深山幽谷，穷乡僻壤，乃至险阻幽隐的地方，都一一探寻过，但仍踪影全无。时间一长，他身上有限的钱财也花尽了，他就靠着乞讨过日子，继续寻父。这样到处奔波了二十年，仍没有找到父亲，但他的决心却没有动摇。

一日，他行至马家城山中，遇见一位老者，老人家怜他穷困饥寒，主动上前和他说话，问明了原委之后，也感动得潸然泪下。便把他带到家里，备酒食款待他。这时，有位木匠背着工具走进来，看他那年龄，估计与其父差不多。子诚的心忽然一动，再端详那木匠的长相，竟和母亲平日给他描述的父亲形象相似。不由得拉住木匠衣袖，哭诉父亲出走的原因、年月，并诉说祖上的渊源，及几门亲朋好友的旧事，希冀木匠就是自己的父亲。

那木匠听了现出惊愕、悲凄的神情。想要相认，又怀疑自己离家出走时并没有儿子。子诚猜透了他的心思，就把他从出生到为母亲养老送终的经历述说一遍。那木匠嚎啕失声，于是父子相认，抱头痛哭。

原来，艾文仲不断辗转逃避，才来到这马家城山，已有四十多年了。他又改名换姓为王友义，所以寻访无迹。直至此时才偶然相遇。那位老人被子诚的孝心所感动，积极为他们父子还乡想方设法。但艾文仲在外漂泊日久，负债尤多，一时滞留，不得脱身。子诚又匆匆忙忙奔回家乡，变卖了部分家产，又向亲友借贷了一部分钱，凑足百两银子，返回马家城，还清了父亲的债务，父子这才同归乡里。七年后，艾文仲寿终正寝。

子诚迎父还乡之后，才娶妻成家。如今他已有了四个儿子，个个聪明能干，勤俭持家，生活过得不错。明朝时文安县有个王原，曾寻亲于万里之外，他的子孙后代繁衍兴盛，至今称为望族。子诚的故事与王原的事迹相类似，想来上天同样会使艾家繁荣昌盛的。

王泗和说：“艾子诚是我的佃户，他所住的村庄，离我的家仅仅二里地。我很器重他，因问明他千里寻亲的经过详情，梗概地写到这里，以供读书人以及士大夫们参阅，让人们知道乡里田垄之间，也有这样品德高尚、至贤至孝的人。”

乾隆癸丑（1793）年九月十一日记叙。按：子诚千里寻父，偶然相遇，父子团圆。这故事的情节，又和《宋史》所载朱寿昌寻母的故事相类似。似乎皆有神助，非人力所能为。只因精诚之至，故能感天地、动鬼神，说是人力所为也合乎情理。

佛在《父母恩重难报经》中曾教导弟子，父母重恩无与伦比，身为子女者，都应当报养育之恩。《大集经》上说：世若无佛则善待父母，善待父母就是待佛也。古德说：“堂上有两尊佛，恼恨世人不识，不用金彩装成，非是旃檀雕刻，即今现在双亲，乃是释迦弥勒，若能诚敬待他，何用另求功德。”佛在《四十二章经》中又说：敬天地鬼神而求福，不如孝敬父母，孝敬父母最得福，最灵验。由此可见，孝道是佛教极力提倡的，佛陀认为应当把父母看成和佛一样高贵，一个人若能至诚孝顺父母，那么他就是在敬佛，他所获得的功德也是无量的。



自吐霜中一段香

■ 王艺

父亲退休后，一个人无聊，由于他平时有养花的爱好，所以就被他的一个开花圃老友请去帮忙侍弄那些花花草草。有时候碰上我休息不上班，父亲还会让我陪他一起去观花赏景，美其名曰“休闲”。

父亲特别钟爱的是园内的盆景园。园子不大，但是布局精巧，格外引人入胜。松、竹、梅、菊各种盆景，造型别致，摆放得也是错落有致。我喜欢看松，因为它四季常青，总有看头。但父亲爱菊，也最爱做菊花盆景。他总是先选好苍劲古朴的枯树桩，然后在树桩的后面凿出两三公分宽的槽，然后在初夏时将菊花的植株从瓦盆中扣出，再把其预留

的枝干放入枯树桩背面已凿好的沟槽中，用铁丝或绳子加以固定，再栽入较大的瓦盆中养护，等到秋天再将它们移入紫砂盆。等到菊花盛开的时候，你再看，那一盆盆老干虬枝的盆景，竟然一反以往的枯寂，鹅黄、雪白、玫红、深紫、淡绿……真是缤纷绚烂，一派生机。

父亲说这盆景取的是枯木逢春的意思，而他之所以选择菊花，就是因为菊花生命力强，不拣择生长环境，并且有君子风度。它无意与百花争春，也不以妖艳的姿色取媚于人，在深秋季节，寒风凛冽、百花凋谢之时，它却傲霜怒放。因而把菊花喻为有骨气的和不屈不挠的象征是很恰当的。

如果说起菊花，就不能不提五柳先生。这位晋代的大诗人“采菊东篱下，悠然见南山”。可以说喜爱菊花，更多的是寓意菊花象征人的品行高洁，追求自由自在的生活，追求精神世界的安逸。这样的人不求闻达，不慕虚荣，追求的是内心的平和、恬静与自适。

又想起了不久前看过的诵帚禅师咏菊的诗句：“篱菊数茎随上下，无心整理任他黄；后先不与时花竞，自吐霜中一段香。”

他吟咏出这首诗，不光是状物，也抒发了他如“菊”般坦荡磊落的胸怀。从诗句来看，诵帚禅师已是一位看破红尘洞穿世事的得道高僧，禅师已经到了适情随性的境界。在他眼中诵经诵帚已无区别，一



切顺从自然，生灭由心。“篱菊数茎随上下，无心整理任他黄”。深秋时节，篱边数茎菊花，在风中轻轻摆动，主人不修不剪任由它稀疏、低俯、高仰、斜出，自由生长。诵帚禅师认为自然的充满生机的状态才是生命的本相，如果人为地加工，则失去天然之貌，有些刻意。“后先不与时花竞，自吐霜中一段香”。菊花开时，秋意渐浓，秋风肃杀，百花凋零，菊花不与众芳争艳，独自点缀秋天，与红叶相伴，与青松为友，自严寒风霜中吐出幽幽芬芳，这是怎样的一份高洁与恬淡的情怀啊！

诵帚禅师通过这首诗告诉我们，人活着不要那么介怀，即使如菊花那般普通、谦下，依然可以活出自己的一番傲然的姿态。不管这个世界怎么样改变，不管环境有多艰苦，但只要能顶住风吹日晒，能不怕雨淋霜打，花开的时节自会散发出淡淡的沁人心脾的清香。

禅师的诗其实有着一种劝喻世人的况味。须知人活在这世上，并不是人人都可以出人头地、闻达于诸侯的。除了少数的出色的人可以崭露头角之外，大多数的人还是默默无闻，不被人欣赏的。如果我们能够明白这个道理，安于自己的角色生活，不对荣辱特别地介怀，心就不会被扰乱，就可以做一个本色的自我，可以活出自己想要的人生，如此也就足够了。人生达此境界，可谓超然物外，飘逸高远了。

菊花的不争春，不代表它没有生机，也不代表它不会开花，它无意争春在于它早已心有所持，不以物喜，不以己悲。

写到这里，不免想说一个不全是题外的轶事：

唐代的玄宗皇帝有一个著名的宠臣：高力士。在马嵬之变后，玄宗皇帝不但失去了爱妃杨玉环，而且也失去了做皇帝的大权。他不得不让位于太子李亨，自己做了太上皇。之后这位太上皇被新皇帝软禁了起来。而高力士作为玄宗皇帝的宠臣，自然也不能免灾，被流放到了巫州。高力士被贬途中，见到此地芥菜非常多，但却没有人吃——这芥菜是一种野菜，京城中的山珍海味吃腻了，才有胃口吃这种野菜。但山野百姓，除了饥荒年，没有人去吃这个的。高力士见了，联系到自己的沧桑荣辱，于是便有了《感巫州芥菜》一诗的问世。诗云：“两京作斤卖，五溪无人采。夷夏虽有殊，气味终不改。”（原题注：力士谪黔中，道至巫州，地多芥而人不食，因感之，作诗寄意。）

高力士这首诗以芥菜作比喻，说明自己虽然荣枯之境有变，但忠心之情不改，正像芥菜一样，在京城论斤卖钱也好，在山边没有人采也好，其自身的气味始终都是一样的，不会变的。诗的字句浅白易懂，但却同样蕴含了“自吐霜中一段香”的深刻哲理。

据说后来，唐代宗继位时，大赦天下。高力士北上还京，路上听说唐玄宗已经驾崩了，他痛哭呕血道：“我没有能亲手替皇上扶棺，就是死了也有余恨啊！”高力士当时也是七十九岁的老人了，这样痛哭不已，不饮不食，很快也就死了。他死后，葬在玄宗皇帝的墓旁。据说玄宗

遗诏中唯一想要陪葬在他身边的就是这位高公公。

只有明白了宇宙人生都是因缘和合，缘聚则成，缘灭则散的道理，才能在迁流变化的无常中，安身立命，随遇而安。同样地，在生活中，如果能在原则下恪守不变，在小细节处随缘行道，自然能随心所欲而不失正道。《坛经》云：“念念之中，不思前境。若前念今念后念，念念相续不断，名为系缚。于诸法上，念念不住，即无缚也。”这句话是告诉了人们不要受执著的束缚。时时刻刻都不要追思过去和忧虑将来的事情。因为迷恋和执著都会令各种念头翻腾不息，劳心过度，这就自我束缚了。如果心中对于一切事物和现象均无执著之念，也就没有了束缚。这样人才能活得任运随缘。悟到了此心本来清净，不被外界的幻化所蒙蔽，也不拘泥于念佛打坐种种静相，彻底明白身心是悟道的障碍，体证无知与觉悟是同一个东西，永远超越身心的障碍，也超越空的境界，就可以享受物质世界的一切，也可以转过来享受自己的身心，而不再被情绪、欲望所役使。此时，虽然像普通人那样行往坐卧，穿衣吃饭，有喜怒哀乐，但内心却是超越宁静的。

“后先不与时花竞，自吐霜中一段香”，这是人生的一种境界，在随缘的人生中坚持一份淡泊的操守，不仅要有“聚散离合本是缘”的世间达观，更要有“一蓑烟雨任平生”的出世从容。



善缘善根

■ 人中人

某日独坐电脑前，回想起大学生生活，忆起一起学习对方语言的日本同学。顺手百度一下，很幸运，居然找到了他。电话联系后，知道了他这些年的沧桑。此君一贯为人随和，乐于助人，做得一手日本好菜。他还在上海，当时处于失业状态，极度沮丧。我这个老朋友的忽然出现，给了他些许的暖意。我说：“一定会好起来的。”

记得当年有一天，聊得高兴时，我对他和另外一个美国同学说：“我们三个国家互相之间都打过仗，以后要是我们之间又打仗了，咱们肯定会被弄去到战俘营里做翻译。到时候，要是在战俘营里看到你们

做了战俘，我一定会保护你们，让你们吃得好一些，干活轻一些，还不挨打。说好了，你们对我也要这样做。”他们淡淡笑了一下，点了点头。那时候，我的想法完全是中国式的“照顾照顾朋友，为朋友开点后门”而已。现在，我有了自己的孩子，天天为孩子操劳操心。有时候，看着自己的孩子我就想，被送去打仗的士兵哪个不是爹妈生养的孩子，打仗就是让一群父母的宝贝去杀害另一群父母的心肝啊！战争真的是一种罪过。

仔细想一想，各种学说教派，最根本的目的，都是让群体的生活过得好一些，幸福一些。儒家讲修身齐家治国平天下，就是希望国君执政，能够做到家家幸福安康，别让百姓陷入困苦与战乱。看似逍遥的老子其实根本不避世，他说“鸡犬之声相闻，老死不相往来”，并不是厌烦与邻居交往。如果邻居拿着好酒好菜过来交友，谁也不会讨厌。老子厌恶的是邻居拿着刀枪过来，强占你的土地与妻女。老子呼吁国君无为而治，让百姓凭着才智与努力，自由打造美好生活的空间。不要以为老子缺少勇毅，史书中就有老子城头勇敢以言退敌的故事。墨家提倡“兼爱非攻”，为的就是维护苍生的幸福安宁。基督教讲“博爱”，也是呼吁众生互相关爱……

佛家则从因果无常中深悟苦的来源，倾注全力帮助众生消除苦痛，获取幸福。佛教根本不



是自我折磨,自寻烦恼。不论是位高权重的太子佛祖,还是出身寒门的六祖,洞透无常之后,皆能放下人世的功利,也正是因为这种真正的放下,佛家才有力量扛起解脱众生悲哀的重任,助力人类福祉,这就是佛界中人的真正幸福。

行善有福报,这是真理。我们每个普通人都会在心里感激帮助过我们的人,并且当帮助过我们的人遇到困难时,我们也会毫不犹豫地帮助他,报答他。

其实,佛教只是要求人不贪利,不计较个人得失,与人为善,并不是软弱可欺。这是一种信念与豪情,很多时候,行善扬善也需要勇气。正是因为大家都受困于个人的利害得失,佛山两岁的小悦悦才会在一堆成年人的漠然中,被汽车连轧两次,在最美好的时光死于非命。那个拾荒的阿姨在这个时刻挺身而出,虽然无力挽回小悦悦的生命,却让无数整日算计个人利益的“体面人”感到羞愧。善行也有它的感召力,那个美丽的山东姑娘刁娜,发现路上躺着被车撞倒的王园园,不顾个人安危,立即站到王园园身边,用手势指示过往车辆绕开倒在地上的王园园。美丽的刁娜为此腿部被车辆撞断,但她以自己的一条腿拯救了王园园一条命。大家都叫她“最美女孩”,她确实很漂亮,而且心灵美丽。她淡淡地说:“不能再出现一个小悦悦了。”有善心,不与人争不是懦弱可欺,是一种大无畏,这就是佛教的“无畏施”。人可以淡然名利,但行善制恶应该是一种道德的本能,它力量无边,谁也挡不住。

再说到本文开头提到的我的日本同学,他真的是一个善于从废墟中站起来的日本人,因为他以往经常无偿为日本同胞奉献厨艺,招待来上海的日本各界同胞,在上海的日本人中口碑极好,刚好有一位经营日本餐馆的老板想转行,这家餐厅就很自然地以比较优惠的价格转入我的同学手中。靠着娴熟的烹调功夫,他的物美价廉的日式餐厅天天顾客爆满,手脚不快的人要订餐根本排不上号。某种意义上,这也是以往他做好事的福报。

在本文中,我提到这个朋友的时候,一直在前面加上“日本”这个定语,其实,这只是为了写文章的方便。在我心里,我想到他的时候,脑海里只有“朋友”这两个字,从来没有把他当做什么异域人士。我觉得,他跟我身边的任何一个朋友都没有区别,小时候被父母要求好好读书,长大后被恋爱问题烦恼,毕业后努力找工作,工作中要自己扛起很多重担与苦痛……人类都是这样的,代代如此。

说到这儿,自然想起佛教的“无相”。世间万物,都是各种属性的临时缘聚,我跟这位朋友的友谊也是这样,没有必要在朋友前面加“国籍”、“籍贯”、“地位”等等太多定语。人要“惜缘”,我在他最困难时候的突然出现,可能对他鼓起勇气战胜困难也有些间接的帮助,这也是

我们的一种“缘”。更深思考一下,既然讲到“无相”,那么,佛教完全可以兼容其它思想。神的形象可以是白皮肤、蓝眼睛的,也可以是黄皮肤黑眼睛的,或者其它的样子。既然大家都想着怎么让群体把日子过好,佛教包容其它思想就有了理论基础。这么多宗教中,只有佛教没有发生过宗教战争,可能就是因为佛教思想中包含的这种智慧与善根吧。

不论是位高权重的太子佛祖,还是出身寒门的六祖,洞透无常之后,皆能放下人世的功利,也正是因为这种真正的放下,佛家才有力量扛起解脱众生悲哀的重任,助力人类福祉,这就是佛界中人的真正幸福。





我看《西游记》 ——学佛前后的角色变换

■ 土登相切桑布

小的时候，看过《西游记》后，和大多数的孩子一样，把孙悟空奉为偶像，十分佩服他降妖除魔的神通，而对于那个“懦弱”的唐僧，倒是非常地瞧不起。妖也不让除，你念的是哪门子的经？因此，每到晚上作梦之时，梦境中自己腾空飞行，好不惬意，醒来后真的很希望有神仙的存在，我就愿做那个神气十足的孙悟空！

长大学佛之后，开始明白佛经道理，对《西游记》中人物的评价有了很大的变化。原来唐僧是那样的慈悲可敬，不让孙悟空乱杀生，放妖精一条生路，这乃是佛教慈悲精神的表现。而孙悟空虽然勇气可嘉，但是欠缺的是

佛法的熏陶，他只能成为保护取经菩萨的护法神，唐僧并非懦弱，而是真正的勇者。我十分钦佩唐僧前往西天取经，回来又翻译出来，利益了后来的无量众生。说实在话，我心目中的偶像这时已是唐僧了，孙悟空虽然神勇，但他缺乏慈悲，无大智慧，也需要在修行路上不断地改正缺点，以求修成正果。我们学佛之人不求有多大的神通，一名真正的法师，是以佛法来度化众生的，而不以神通来征服信众。无明的众生只能以佛法来加以教化，而且即使拥有神通也不能出离生死轮回，三界之中皆火宅，正因为让我们出离生死的是佛法，因此才显得那么地珍贵希有。我们常说菩提心是最大的神通，那是因为能让我们得证菩提永断生死的缘故。没有什么神通能超越得了菩提心的功用。因此，我们如果拥有一颗真实无伪的菩提心，那你就已获得最大的神通，何必再去追求那些不足为道的神通神变呢？就比如你已拥有一座须弥山，何必再去追求身边众多的小山？

世间人崇尚武力解决问题，对于仇敌恨不得置之于死地，好让其不能再来加害自己，因此孙悟空就成为众人称赞的角色。而我们学佛者培养的是慈悲心，即使是想害我的敌人，也应当像爱自己的亲人一样去爱护他，以慈忍力来感化对方最终化敌为友。对于刚强难化之众生，有时佛菩萨也会示现忿怒相，以大威力来降服恶敌。即使这样，



最终的目的也是为对方好，降伏并非伤害，让其皈依佛门然后放其自由，不管是哪一种方法，都离不开慈悲心，慈悲心是最大的神通，有了慈悲心，各种妖魔鬼怪不能把你伤害；有了慈悲心，于降伏中不起怨害心；有了慈悲心，能够消除一切灾厄。释迦牟尼佛在行菩萨道时，就是通过慈悲心而消除所要加害他的恶龙，从而平安地度过所经之地。《观世音菩萨普门品》中也说“慈眼视众生，福聚海无量，是故应顶礼！”我们修行佛法，慈悲心是每个法师都要和你讲说的，因为只有慈悲心能平息这世上的争斗、怨害、魔怪等事。世间人多不懂得以慈悲心来处事，于是由于一些烦恼琐事引发无穷无尽的烦恼，可哀可悲！

以唐僧为偶像的也大有人在，唐僧外表庄严，最主要的是他取经回来广度众生，他不仅发菩提心，更是实实在在地行持菩提心。我们大乘修行人就是要有唐僧精神，发心利益众生，全心全意地投入到修行中去。世间人不懂得慈悲，他们视慈悲心为懦弱，不知道何为忍辱波罗蜜，以为只有拼个你死我活才算得上大丈夫。孙悟空的勇猛杀劲正适合世间一般凡夫争强好胜的习气，因此在不学佛的人当中，大多数人把孙悟空当成偶像；而学佛人中，则大多会把唐僧尊为偶像。我们真正的修行人，就是唐僧，很多妖魔鬼怪都想来干扰我们，吃我们的唐僧肉。只要把持住正

知正念，体观空性，色不异空，空不异色，则各种魔幻不伐自败。修行人由于德行智慧，感得诸多护法神的护持，从而在修行中顺利到达彼岸。这种顺利，只是让你没有生命危险，不受魔侵，而不是说没有波折苦难。要想取得佛学上的成就，不经历一番折磨，怎会取得真经？没有付出，哪来的收获？唐僧取经尚须经过九九八十一难方得成功，我们若想如愿，也必须通过种种的煎熬，不断地去克服，才能在修行路上不断成熟，不断积累资粮，到达一定的阶段，也就自然而然到达成功的目标。

人生观的不同，造就偶像的不同，我们每一个人都是从无明走向佛法的光明大道上，以成就自己，利益他人。我想，在每一个时代，只要有佛法的存在，都会有像唐僧一样的大德出来为我们广弘佛法，济度众生！





我和人间佛教

■ 法华

1

一九九七年六月一日，带学生上五台山。在金阁寺，我看到当值的法师在看书，对什么都感兴趣的我就凑过去，想看法师在看什么书。法师看我好奇，就把手里的书给了我。然后又带我们三十几人到库房，每人拿了几本。这是我第一次接触佛法。不知学生看没，我是回来认真看了。这种理论完全对啊。我看书的来源是莆田广化寺，就给寺里写信，寺里前后给我邮来一百多本书。到二零零一年，我觉得学习应该向前走一步，就给广化寺写信，那边师父来信说可以去皈依。我

不知皈依怎么做、做什么，也不知道就近皈依，因为我只知道广化寺一个寺院。九月二十八日在一个大雨滂沱的夜晚，我踏上了南下的列车。坐了三天三夜的硬座，看到了弯弯的闽江，在夜半时分，站在了广化寺紧闭的山门前。好在那年的十·一、八月十五是一天，寺里正在举行晚会，有出家师父在看节目、在演节目。从来没有看到这种情景，像在做梦。执勤的师父走过来，我鞠躬行礼。终于看到了出家师父，悬了三天三夜的心落下了。

零四年开始写研究生毕业论文。上《中国近现代史》课，我知道要写佛教，但对这时期的情况两眼一抹黑。有学生在人大读博士，我让她帮忙。她在校园里碰到了妙中尼师，和师父说了情况，之后师父给我邮来了自出版以来的全部《普门学报》。《普门学报》给我打开了一扇窗户，让我了解了近代佛教人间化的历程和佛教未来的发展方向，了解了港台地区佛教发展的现状，沿着这条线索，我走进了历史，写了太虚大师的佛教改革。

太虚大师是近代佛教史上的风云人物，是人间佛教的提倡者。改革创新是近代国人的使命，同样也是近代佛教的使命。为了应付鸦片战争之后资本主义对中国市场的要求，中国在方方面面被迫改革，进

行了许多尝试。为了兴办新式教育，张之洞提出庙产兴学，直接威胁到了佛教，佛教不得不应对了，这是挑战也是机遇。佛家开始考虑自身的不足，开始寻求解决问题的办法。和近代其他方面的改革一样，不外乎是寻求中国文化的根源和向西方学习。太虚大师作为一位高僧，他对佛教的改革还是“仰止唯佛陀”，目的是为了宏扬佛法。在手段上，持大乘佛教的菩萨道，方便利行，契合时机。近代文化的宣传手段，大师都尝试过，办学校，办杂志，成立组织，涉足政治，派遣留学僧，出国访问，这一切都是顺应时代的产物。太虚大师创导的近代佛教改革最终以人间佛教的形式固定下来。

太虚大师的佛教改革对改善社会环境、提升民众世俗生活的道德水平具有积极作用。大师“即人成佛”之论，确乎与中国佛教之传统的内在精神深相契合。完善人格，发达人生，增进国民的道德，净化世道人生，体现了佛教的普世价值；而“即人成佛”则仍然表达了个体菩萨行的个体价值。但这种世间目的应由佛法本身的出世间的宗教目的所摄。应重新凸现佛教所固有的超越品性，并在这一超越品性之下来重新诠释、调适佛教的观行系统，从而在入世与出世、世俗与神圣之间寻得某种平衡的基点，也就是体现佛教的实践性，才能真正体现佛教的价值，实现心、佛与众生的三无差别。

佛教文化博大精深，是解决人类自身和社会矛盾的良方，为了延续和保护这一宝贵的文化遗产，太虚大师在工业革命引起的教难来临时挺身而出，鞠躬尽瘁，死而后已，为我们开创和设计了广阔的天地，是我们取之不竭的精神源泉。时移世异，任何断章取义的做法都可能违背大师的初衷。今天，在人与人、人与自然矛盾如此尖锐的时候，大师的思想是救世的良药，人间不能没有佛教，佛教不能不走入人间。

写完论文，人间佛教的思想深入我的骨髓了。我想，人间怎么能没有佛教呢。

2

师父告诉我在北京龙泉寺开道场了。二零零六年七月观音节，我来到了龙泉寺。之前为了写论文我走了许多寺院，南普陀寺、天童寺、普陀山，还有多宝讲寺等，我从来没有见过什么都没有的寺院。在露天的艳阳下开法会，我的师父刚做完手术，行动不便，竟然鞋后跟都没有提好。据说这次法会，因为师父行礼拜佛，撑开了伤口。坐在土石草丛中，我感慨万千，我想到了“于无声处响惊雷”这句话。从零五年起，龙泉寺轰轰烈烈的弘法活动开始了。开博客，学佛小组，网站，法会，微博，网络教室，传统法会，通过各种形式服务不同人群。师父们的修行也是各种各样，闭关、戒律班，学习各种经典，坚持安居、遵循

古制。这里没有雄伟的殿堂，完整的伽蓝，却有舒适的居士楼，设备齐全的见行楼。最有趣的是，师父的寺院饭菜可口，美味佳肴，数量充足，有品尝素食的大好机会。真是“先以欲勾牵，后令入佛智”。

龙泉寺还有一项大好处，就是可以劳动。这对于整天坐着的城里人来说，简直是太好了，太开心了。在这夏日的清风中我洗过被单，伸懒腰时抬头看见过宝石一样的蓝天，我才知道画家的笔是有限的。还有同修为是否换水的争执，使我懂得了去除我执的艰难。在田里翻土，同修给我讲坏苦的含义，我知道要把概念具体化，还有很长的路。我搬过砖，拔过钉子，擦过玻璃，拖过地，填过土，洗过碗，我喜欢劳动，因为在劳动中大家都会教我一招，总有事情会感动我。和同修一起拖地，他给我讲自己的经历，说妈妈去世后，他忽然学习不进。我觉得众生真是太可怜了。我自己的学上到不想上，他们却因为各种原因学业搁浅了。还好，他走进了佛门。好像现在他已出家了。师父说过，成佛哪儿有那么容易，先找一些共同的话语走进佛门。是啊，中国佛教，要走的路实在还长。

作为中国佛协的领导，师父并没有标榜自己的门派，但努力使佛法通俗化、具体化、实用化，想方设法使佛教和人民联系起来，走的就是佛教人间化的路。有人担心佛教被人间化、庸俗化，



其实要改变的是人间，适应的是时代，弘扬的是佛法，有什么可担心的。六年过去了，皈依师父的弟子超过两万，经常活动的有八千多人。

平时我在自己城市的寺院参加活动。这里的住持年近七十，原是国家干部，搞过新闻工作，为了一方众生，近六十岁出家，在这里既有传统，又有现代。办有《华雨缤纷》小报，提供各类杂志，有图书馆。寺院每月初一上午诵《药师经》；每月初八上午，寺里拜《大悲忏》，诵《普门品》；每月十五上午诵的《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》；每月二十三上午诵《地藏菩萨本愿经》。

寺院在初一、初八、十五、二十三下午，都要做超度放生法会。

寺院每年都要不定期地举行放生活动。

寺院每年都要举行大规模的集体拜忏活动，对于收摄人心、开发智慧、强健身体和文明社会有重要作用。

每年正月初八开始拜药师忏，为期七天，使信众的春节快乐而有意义。

2009年9月12日，寺院为万佛楼的开光举行了规模盛大的拜万佛忏活动，为期21天。佛身遍满虚空，化现十方，量周沙界，和光同尘，如此圆满的活动，既扩大了众生的心量，又增加了大家的凝聚力。

每年9月1日举行拜地藏忏活动，纪念地藏菩萨圣诞，为期七天。

每年的农历六月初八开始打佛七，坐禅，纪念观音菩萨成道。让我们边地之人有机会领略禅悟宗趣，共享佛光。

寺院在每个佛教节日，都举行盛大的法会。

各种各样的活动，给大家提供了学习的机会。

3

超度是指超越生死，无生法忍，共度涅槃。它的仪轨完备而华美，是人类智慧的结晶。

首先诵《弥陀经》，表达对净土的向往，心净则国土净。如果我们希望世界花香鸟语，我们就会爱护万物不杀生；如果我们希望人类优雅浪漫，我们就会相亲相爱，不互相侵害。

“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”文化是有人才有的产物，那当然谈不上客观，唯心造是很准确的说法。叔本华说“世界之无限恰恰是安顿于我们心中的，所有这些世界只存在于我们的表象中，世界的意志只是在我们这里才获得自我意识；换言之，世界是我的表象，世界是我的意志。”人类的认识具有局限性，人说，眼见为实，可人眼只能在可见光范围活动，超速、超强都在不可视范围，超远、超近，超大、超小都看不见。其实，在这个世界上，我们有太多不清楚的事情，

我们虽然有肉眼，能看到一些，但却看不到它的背后。比如，我们能看到今天的生态，却看不到爷爷儿时的生态，也看不到孙子老时的生态，一切只能靠想象。我们没有天眼，看不到前后左右世界里面发生或即将发生或已经发生了什么；我们也没有清净的法眼，了知一切善恶正邪；更没有佛眼，通达一切，了悟真理。只能在有限的认识范围内，执着于自己的知见，按习惯生活，自以为是。比如说，不能再破坏生物圈了，这样会毁灭生物圈，谁都在观望，不知那一天来临是什么样子的。

“有情所造诸恶业，皆由无始贪嗔痴；从身语意之所生，一切有情皆忏悔。”人类为了一己的私欲，杀生、砍伐树木，开掘矿藏，破坏植被，而这一切对于地球生态来说都是不可逆的破坏。终归人类还要依靠氧气和有机物生存，而这必须有足够的空间和干净的条件，否则这种循环不能持续。所以，我们应该反省自己的生活，忏悔自己的罪孽，为人类的可持续发展留一份天地。柏拉图主张：把灵魂之善放在首要的、最荣耀的位置上，把身体的善放在第二位，把城邦之善放在第三位。我们起心动念，要从利益他人出发，最终受益的是自己。

“神咒加持法施食，普施河沙众有情；愿皆饱满捨慳贪，速脱幽冥生净土。”我们要感恩万物并与万物共享，要有爱心，要大公无私，不能贪婪，这样人间净土才能到来。

所以，超度死人，纯粹是念给活人的。只不过众生做事总要有所得，佛家方便引导而已。也是通过无数次的超度，我熟悉了晚课，念会了晚课的经咒。

佛法在漫长的发展过程中，为了应对世事，形成了自己的仪轨法事，是弘法的重要内容，所以感谢师父，通过各种活动，让我们走近佛法。

至今，有些寺院、有些人的观念还是守，不敢打开门户，不敢让众生加入进来。

4

在自己的城市，政府投资搞建设，盖了雄伟的三重大殿，里面安置了精美的佛像，还镀了金。如此精美的寺院，却很少举行活动，也很少讲经，大家去了只是拜拜佛，绕一圈，走人，毫无收获。我常常想，寺院是教育机构，是谁把佛法打扮成了香火佛教。能说话的是人，还是精美的艺术品？本来走过历史，把佛法用形象表现出来，丰富了文化，繁荣了文化，可如今，却要就此淹没文化了。那天在寺院，有人往生，居士助念，亲戚朋友在外面等，我走过去问，你们为什么要把亡人送这里，他说，迷信呗。我很惊讶，送来助念还这样想，广大的人民就更可想而知了。费了很大的口舌给他讲了半天。遗憾这所寺院，因为它没有教给我什么。

更让我惊讶的事还有。我的一个学生，是学计算机的，毕业以

后在此出家。师父高中就接触佛法，在从来没有人给我说法的地方，师父那么热情地口若悬河地给我讲，对于上过学的我来说，简直是太意外了。我就把学生、朋友、同学带去，让他们见识见识佛法。

这次落脚这里，是我参加在法门寺举行的夏令营之后想在女众寺院上上早课而来。翻开《往事百语》，师父处处图利他人，为上前拈香的人端上一杯热茶；不盖大殿，先盖朝山会馆；在宜兰成立歌咏队，设立补习班，以音声、国学、文艺为因缘，方便接引大众学佛。

师父立下“给人信心，给人欢喜，给人希望，给人方便”的信条，教育所有的弟子，希望大家以佛法平等无私的胸怀，来“图利”一切众生。这些年来，学佛看书多，实践少，了解了最好的，也惯坏了自己，走到实践中，一切都出乎意料。本来想在寺院多住一段时间，结果只好匆匆返程，楞严咒也没有念会。想学习真是难啊。

人间的轮回令人恐怖，由轮回引起的造业毁了人类的生存环境。在草原旅行，我亲眼看到由于人类的贪婪和无知引起的过度放牧使草原无法恢复生机，美丽的草原日益荒漠化，牧民生活艰难。佛法告诉了我们原因，指出了解决的办法，列出了八万四千门径，人间佛教也是法门之一。其实佛教来源于人间，服务于人间，怎么不是人间佛教呢。只要我们想去推广佛教，就都是人间佛教，关起门来，守着佛像，看着庙宇，佛教就远离人间，留给鬼神了。

今生有机会读书长大，诗歌、小说、散文，历史、哲学，大学时代，翻遍了学校的开架书库。我的同学说，你看的都是别人不看的书。接触了佛法，我才知道能解救我们的只有佛法。我在学校工作，多么希望通过这个平台，让更多的人了解佛法。

星云大师的散文是天下最好的散文，完全符合散文的特点：形散而神不散。从第一次看到师父的《满树桃花一棵根》，到《我是佛》，真是感天动地，令人佩服。我买了所有能买到的《往事百语》，它是我的圣经。到自己来写散文的时候，才发现不是自己的境界，就有犯戒的可能，有说四众过的可能，如果读来不能给人欢喜、给人启发还要不要写？才知道，写出美丽的话，原来是要有美丽的行动，美丽的心，自己还差得很远。但想到重在参与，去做了，才能发现问题，解决问题，才有进步的可能，就硬着头皮写下了自己的心路。





抄经记

■ 罗熙

最初了解《僧伽吒经》，冥冥中是佛的指引。一个老师发给我一张绿度母的图片，我觉得很美轮美奂，就在百度上找绿度母的修持方法。结果看到了有关《僧伽吒经》的豆瓣小组。

往日我虽信佛，但是不爱看经，看不懂，也没兴趣。可是一看《僧伽吒经》的说明，突然有了要了解的想法。通过上网，知道了《僧伽吒经》如此殊胜。于是发心先抄七遍。

说来惭愧，发心抄写，并不是我对于修行多精进，而是情执难断，想通过抄经试试能不能化解。

抄写第一遍时，很累。因为从没抄过佛经（以前抄《金刚经》就没坚持下来），而且觉得佛经怎么这么啰嗦啊。一句话可以说完的事要反复说（罪过罪过啊。我太愚蠢了。）可是这次很奇异的我坚持下来了，做了一个古怪的梦。而且一抄经就浑身发烫像发烧似的。我上论坛看了很多同修的心得，才知道抄《僧伽吒经》会让自己的业障都翻腾出来，是好事！

第一遍抄写完后，强烈感受到了佛法的殊胜，心态平和了很多，心境也开始有变化了。我没停歇，继续开始抄写第二遍。

第二遍的抄写很难受，每天抄经都有很厌世的感觉，情绪很低落，每天都在忏悔自己的罪

孽：不孝顺父母，对不起婴灵，邪淫，纵欲，对儿子也很凶。一切一切都翻腾出来了。简直让我痛不欲生。多亏各位同修师兄鼓励我坚持，说这都是在消业。第二遍快抄写完时，这些感觉慢慢消散。

第三遍开始抄，一开始也是有点情绪低落，但是没第二遍那么强烈。人的心情开朗多了。平时上班看着不爽的人，好像也变得和谐起来。或者平时很会动怒的事情，居然一点瞋心都没生。这对我这种脾气不好的人来说太难得了。我知道这都是佛法让我变得心境平和。让我的善缘也多了起来。

头三遍都是我自己抄的，虽然抄的速度快，但是质量很差。

第四遍，我看到论坛有师兄说用金笔抄写经文很殊胜庄严，于是请了金色笔，打印了描写版本，一笔一划认真抄经。用金色笔描写出来的真的很庄严殊胜，我内心极是欢喜。很多师兄说描写本写得慢，我却觉得一点不受影响，每天可以抄15页，七天就可以完成。第四遍快抄完时，出怪事了，我平时抄经都是越抄越喜悦，有两天却是抄得想吐，眼睛看不清楚，情执又开始翻滚。我已经知道这是消业的症状，因此一边听地藏王灭定真言，一边抄写。今天已经是把第四遍抄写完毕。现在所有不适都已经消失，内心十分平和。

抄第四遍经时，和一个关系好的同事说了抄经的事。她说能感觉到我变了很多，而且平时很犟的直脾气也变得知道如何融通了。说话都悦耳了很多。于是我打印了一份给她，她很欢喜的接受了。

有同修师兄问我抄写了四遍求的东西实现没有。我没求什么，就是把功德回向给父母，回向给大姨父，回向给婴灵，回向给众生之类的。我也知道自己过去造那么多业，绝对不是抄几遍经就可以全部化解的，只有不断的发心抄写，慢慢把自己的修为提高。而且我比较愚痴，抄经的时候总是杂念、妄念不断，唯有求佛菩萨把我所有的妄念、执念、杂念及违缘业障都转化为我修习佛法的善缘。

刚开始抄经时很执着于梦境，执着于什么事是不是消业。其实抄经如果过于执着什么，倒不如不抄，这就是着相。我现在对梦啊，身体不适啊，人心情如何啊，一概不去想，就是每天保证自己能完成规定的数量。

即将开始抄写第五遍，愿有缘众生都能早证菩提，往生西方极乐，圆成佛道，普渡众生。

南无本师释迦牟尼佛！南无大慈大悲观世音！南无大愿地藏王菩萨！南无僧伽吒法门！

从六色佛教旗想起的

■ 王存军

我第一次看见六色佛教旗是在苏州兰凤寺。天王殿前的平台上，竖着笔直的两根旗杆，东边那根挂着鲜艳的五星红旗，西边那根挂着夺目的六色彩条旗。当时我对这面旗一无所知，十分好奇，只是抬头凝望，仔细端详，久久不愿离去。问寺院里的工作人员，只说是佛教旗。自从那天以后，那佛教旗老在我眼前漂浮。后来一个偶然的机，我在苏州法螺寺又见到了曾瞻仰过的佛教旗，只是旗小了许多，而且悬挂的方式有所不同。出于个人探索的需要，跟寺庙里请了一面，珍藏在身边，随时请教。后来经过多种渠道，我终于详细了解了佛教旗的来龙去脉。

佛教旗的历史已有半个多世纪了。1950年5月25日在锡兰（今斯里兰卡）科伦坡举行了“世界佛教联谊会”，当时有26个国家，229名代表参加了这次开幕典礼。6月6日，该会在该地的佛牙寺宣布正式成立，会长为马拉拉色拉拉。大会决定通过了佛教教旗为蓝黄红白橙等六色旗，佛徽为八柱法轮，并经讨论，确定了第二届“联谊会”于1952年9月25至30日在日本东京召开。

从此，我从六色佛教旗上想起很多：

首先我猜测佛教旗的设计

者，一定是个虔诚的佛教徒，不然至少也应该是个皈依的在家居士，却万万没想到是个美国人，可见得佛教的创始人释迦牟尼在世人的心目中具有无与伦比的崇高地位。

欧尔卡特（Heng Stelloolcott, 1832—1907年）是美国神智协会的创始人。19世纪末，锡兰（1977年5月22日改名为斯里兰卡共和国）处于西方殖民统治下，佛教事业受到种种阻力和挫折。在此情势下，来自美国且满怀宗教热忱的欧尔卡特认为，佛教需要有一个象征性标志，才有利佛教界的联络与团结。于是他根据佛陀成道时圣体放出的六种光色，产生了联想，有了设计一面六色旗帜的创意，经过反复研究，一面佛教教旗终于诞生了。此后，六色教旗广为各国佛教徒接纳及采用，并成为国际佛教界团结合作的象征。

其次，我个人想像佛教旗一定蕴涵着“离苦得乐离烦恼，去迷开悟获解脱”的佛教思想，而事实上佛教旗突显了佛陀一生的追求——众生平等。佛陀当时所处的古印度，存在着严格的种姓等级制，释尊对这种极不平等的种姓制度深恶痛绝，为此创造佛教，要彻底改变众生不平等的现象，从根本上消灭贫富差别。六色佛教旗就充分体现了众生平等的思想。六色为蓝黄红白橙等色。此等诸色宽窄长短一致，象征全世界各色人种虽然肤色不同，在人格和人权上一律平等。就佛教立场而言，教旗的颜色，亦象征佛陀庄严法相和圣教意义。蓝色象征佛教慈悲和平的主旨；黄色表示中道了义，即离于空有，究竟彻底之义；红色表示成就福慧，庄严吉祥；白色表示清净解脱，法尔如是；橙色表示佛法的本质乃智慧，坚固而庄严；五色的混合色表示真如不二之义。其中，横的表示全世界人类的和睦相处，纵的表示世界的和平。佛是真理的发现者，他是人类美德的典范，他的思想日益深入人心，流传久远。真善美的德性和言行一致的作为，受到众生的无限热爱与崇拜。

1952年“世界佛教联谊会”第二届大会在日本东京都胜利召开，正式通过决议。全体代表一致认定此六色旗为国际佛教教旗，共同认为佛教教旗有“不分民族、国籍，不分畛域、肤色，一切众生皆有佛性，是心是佛，是心作佛”的含意。现在使用佛教旗的地方越来越广泛，人们对佛教旗的认识程度越来越深入，悬挂佛教旗的方式、方法越来越规范。总之佛教旗的光辉形象越发灿烂鲜亮，引导全世界热爱佛教的信众带来不可估量的精神财富，受到信教和不信教群众由衷的赞誉。



富时需要多谦卑

■ 禅悟

参学到了温州，去拜访一位法师。正巧一位身价上亿的企业家在座。这位富者（佛经中称为：大富长者）有些财大气粗，说他近十年来事业蒸蒸日上，不是演艺界有大腕明星购买私人飞机了吗？他现在购买三架客机都不是问题。但是，就算真的购买了，也不见得会有幸福感。再说生意越来越不好做，商场如战场。怎样才能立于不败之地，能长久拥有财富？他请问法师。

法师淡定地答道：富了更要温和谦卑；要想持久拥有财富，恰恰需要适当散财，也就是布施。

企业家一片茫然。

“并不是让你一定往寺院里布施。世上有不少贫困、吃不上饭、苦难的人，都是需要帮助的。你看，古来富可敌国者无数，哪一个享有万代？”法师说：“唯有布施，功德无边。布施不但利于他人和社会，更是在为自己储蓄。因果不空。布施的‘储蓄’远比银行保险，累生累世均可享用。”

企业家眨眨眼睛，还是不解。

无知炫富 一富如洗

看看近来的报纸，新富们的炫富，让人堪忧。

在1月17日的《环球时报》上，一篇题目为《节日送礼助推炫富消费》（第六版）的报道说：春节前后，中国富人疯狂购买奢侈品。“奢侈品成为炫富舞台。

中国富人的快速增长和他们对奢侈品的迷恋，成为了高端零售商的追逐对象……豪华轿车、游艇和私人飞机制造商，也在吸引中国买家。”

该文中还用了《今日美国报》的评论：“中国人爱面子，往往以貌取人。人人都想被看成成功人士。中国人不羞于炫耀奢侈品的标志，因为他们认为奢侈品是成功的象征。中国奢侈品正变得更讲究，他们购买高档商品……来表现个人品味。出于价格因素，中国人喜欢到海外购买奢侈品，这也是炫富的一个机会。”

同一天的《环球时报》另一篇题为《中国顾客为何难博海外好名声》报道称：春节前后，中国人从东方的日本、韩国，到西方欧美国家，疯狂“扫货”，连英国商家也准备大赚“北京镑”……老外们把这些海外狂购的中国人称为“暴发户”。

看来，“炫富”并非是中国新富的个别现象。

前不久，一组照片震惊网络。

一位自称富二代的温州女中学生，居然在课堂上用人民币擦自己的红皮鞋，地面上有多张1元、5元、10元、100元金额不等的纸币。这无知的炫富，引来骂声一片。网友称，富了之后，人性冷漠和道德缺失竟然到了如此地步。

难怪北大教授叶朗呼吁：低俗炫富，不能为中国赢得国际社会尊重。叶教授称：“现在有的人一夜暴富，坐上最豪华的轿车，全身戴上最昂贵的珠宝，却富得很俗。”他说，“我们看到社会上少数人拼命炫耀自己有钱，他们抢购高档轿车，抢购高价珠宝和各种奢侈品，但是这样一种形象并不能赢得国际社会的尊重。”

作家冯其庸悲叹：“现在我们家乡很富了，但我发现不仅贫时如洗，一富也如洗。”（《半岛都市报》1月9日）

为富且仁 华夏美德

一个脍炙人口的故事，一段传颂千古的佳话。

古时，在登州，富家小姐薛湘灵出嫁。路上偏偏下了雨，花轿于途中遇雨，进入春秋亭暂避一会。正巧，贫家女赵守贞也出嫁，寒酸的花轿也避入春秋亭中躲雨。因亭子空间狭小，从人便退到别处去。仅留两个花轿，花轿内各有一新娘，一富一贫。

富家女薛湘灵，听到贫女赵守贞哭声隐隐，便问何故。贫女悲叹贫贱哀戚，家里穷得连嫁妆都没有。湘灵仗义怜惜，从自己嫁资中取出装有珠宝的锁麟囊（荷包的名字，也就是今天说的钱包）相赠。雨止，二人别去。

六年后，登州发大洪水，湘灵与家人失散之后，逃难到了莱州，身无分文。为了生计，只能卖身于当地绅士卢家为奴，伺候小公子。一日小公子将球抛入常年锁着的楼阁上。此楼任何人不准进去。公子逼她取球，湘灵不得已进入，却见香案上供着的，正是当年春秋亭中她赠给贫女的锁麟囊。一时大惊，不由悲泣。原来卢夫人就是当年的穷新娘赵守贞。当年赵守贞夫妻，便是凭着锁麟囊内的财物而起家。

当卢夫人赵守贞知道面前的奴仆，正是昔日赠囊恩人，万分感动，连忙下拜，敬如上宾，并助其寻得家人。薛妇人一家终得团聚，两家亦结为百年之好。

这就是程派的名戏《锁麟囊》，略上年岁的人，耳熟能详。这出戏也至今传唱不衰，除了告诉世人好人终有好报外，更是中华民族传统美德的颂歌。

该戏结尾唱词值得回味：回首繁华如梦渺，残生一线付惊涛。柳暗花明休啼笑，善果心花可自豪。

越施越富 成为商圣

中国的财神，最与众不同是范蠡财神。其它的财神多为传说，或徒有其名。而范蠡才是真正的“财神”，也被后人称为商圣，中国商人的圣祖。

范蠡为何被奉为财富之神？不仅因为他会赚钱，更重要的是，成为巨富之后，他每次赚了钱，马上散掉。用现在的话说，用于救助社会困苦，布施济世。之后，再隐姓埋名，不久又成为“大富长者”，再布施散尽，如是者三……

当年，范蠡千辛万苦厉精图治，终于帮越王勾践收复江山，他也做了大官。但他意识到“飞鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹”；越王勾践是“可与共患难，不可与共乐”之人，故范蠡不恋高官富贵，散尽家财，急流勇退。

他来到齐国，变姓名为“鸱夷子皮”，带领子孙们在海边结庐而居，垦荒耕作，兼营副业并经商。因品德高尚，诚信无欺，没有几年，就积累了数千万家产。范蠡的贤明能干被齐人赏识，齐王拜他为相国。

范蠡当时的感叹，非常值得今日权贵们借鉴，他说：“做官到了卿相，治家能有千金，对于我这样一个白手起家的布衣来讲，已经到了极点。久受尊名，恐怕不是吉祥的征兆。”三年后，范蠡再次急流勇退，向齐王归还了相印，又一次大布施，散尽家财给贫困乡人。

范蠡又成为一身布衣，第三次迁徙，到了今日山东肥城陶山一带。没几年，经商积资又成巨富，遂自号“陶朱公”。因仗义疏财，饥馑之年，救百姓苦厄，当地民众尊称为：陶朱公财神……



千年来，范蠡一直受世人推崇礼拜。其道德高尚、经商有道、淡泊名利、关心百姓、回报社会之美德种种，被称为中华儒商之鼻祖。屡施屡富，大爱无疆，真不愧为财神。史学家司马迁称：“范蠡三迁皆有荣名。”

另据历史记载，范蠡也长寿，有近百岁的高龄，布施功德可见一斑。

回到文章的开头，纵观历史，温州这位禅师的话没错，布施不仅利人，更利己；布施快乐，延年益寿；布施因果不虚，功德无量。可是，目前我们的国家富裕了，部分人有钱了，炫富也成了时尚。香港作家林风对此提醒说：“一个国家的经济不会永远高速发展，富有时需要更多谦卑。”（《环球时报》1月17日第七版）炫富低俗，布施高尚。佛门弟子一直劝世人相信因果、多布施济世向善，这是值得当下的富人们，乃至整个社会都来反思的。



一期一会

■ 王蕊

或是夕阳余晖中勾勒出的大地的安宁，或是在水一方的伊人撩动的绵延思念，抑或是漫漫征途中失去方向时的迷茫……不管是宁静还是喧闹，是思念还是决绝，是踌躇还是笃定，那些个短暂而又漫长的片段终究成就了现实的人生，也正是这样的人生让我解读出“一期一会”的珍贵。

第一次看见“一期一会”时就被它打动。“一”，一个特别的数字，

它代表着最初的憧憬，最开始的昂扬，也预示着仅有一次的珍贵以及潜藏着的轻忽了所有的遗憾。它像极了阳光下的泡沫，破灭的瞬间总是让人恍惚。“一期”即人的一生，“一会”是仅有一次的相会，这样简单的两个字眼却诉尽了一切弥足珍贵的偶然与必然。“一生仅有一次的缘分”，将人生所有的片段做出了完美得让人心痛的诠释。

我们与自然相近的缘分，与亲人、友人、爱人相守的缘分，与未来相许的缘分，一生，仅有一次。

可是，总有人看惯了自然的万千变化而禁足于门扉紧掩的围城中；总有人乏味了一生不停的



明媚而又不同的日子里背着旅行包四处闯荡；爱任性地丢弃雨伞在朦朦胧胧的世界里听着大自然的甜言蜜语，感受着这难得而又仅有一次不同顿悟……想学李太白高呼“且放白鹿青崖间，须行即骑访名山”，想学徐霞客在每一寸土地上留下一个印记，想跟着三毛涉足沙漠，然后，流浪流浪……这似乎成了一种眷恋，眷恋着活在人世的生气，眷恋着大地的清新。从不认为这样的眷恋是一种固执，只是想在仅有一次的生命里的每一个瞬间都能带着欢喜的味道。

一期一会之于人们的情感就更是如此了。面对家人朋友恋人，每一次聚首每一声问候每一个表情都烙在心间，一世仅有一次缘分使我们从陌生走到熟悉。即便被淡忘仍旧能回忆起那份世上独一无二的感情。或许听着别人的故事总觉得似曾相识，可是当你真正成为承受者的时候它又会变得与众不同了。

至于人生长途中的跌宕起伏或是看上去的一成不变，都有着星星点点的变动。我们这些生存于世的人每日来往于繁琐与重复之间，可是静下来的时候才会想起与它相遇，此生仅有一次。加之，每一次的重复都会有着新的变化，只不过我们疲惫于它的循环往复，不愿意重拾最初的惊奇。要知道，征途的绚烂需要你去用心领会。当然，“一期一会”的人生更需要你的用心领会。

邂逅与遗忘而停留在自我狭隘的天空下；总有人嘲笑自己的事业无味循环而倦怠了曾经的斗志昂扬。是忘却了还是不愿记起，纵使是相同的场景相同的事相同的人，无数次的相遇，每一次都是第一次而且也仅有一次，这才是人生。要知道时间的沙漏从来都不曾停止流动，细数每一次的流动都会发现它的不同。

喜欢在透着阳光的静谧中行走，在那样

了然法师和《西方安乐歌》

■ 智海

了然法师（1889-1977）俗姓温，名谦和，江西省宁都县人。幼时在私塾读书数年，及长以织售夏布为业。二十四岁时觉悟生命无常，万法皆空的道理，遂放下尘缘，舍弃宗亲眷属投入本邑龙凤寺剃度出家。民国二年（1913）法师于宁都大乘寺受具足戒，圆戒后独居七星岩山顶，参禅数年。民国五年（1916）法师入住赣州光孝寺，后来入住马祖道一住持过的道场——进贤开元寺，并任该寺住持，恢复道场和带众修行。

民国十年（1921）了然法师与德森法师结伴行脚参访。德森法师（1883-1962），俗姓杨，名隆，江西省兴国县人，民国元年（1912）三十岁时，舍俗离乡，投身于福建省长汀县报恩寺，依今彩老和尚剃度出家；民国二年（1913）春，与了然法师同在江西省宁都县大乘寺受具足戒，从此与了然法师结下了深厚的法谊。1962年11月自知时至，在念佛声中安详往生，世寿八十岁，僧腊五十，戒腊四十九夏。

两位法师先后结伴参访过江南名山大刹，曾到普陀山法雨寺，亲近印光大师，并在法雨寺住楼阅藏。民国十九年（1930）二月，印光法师移锡苏州报国寺闭关。这时了然与德森二人亦结伴随从，并协助印公抄写、校对、刊印经书之事。民国二十六年（1937）七月，日寇侵华战争爆发，到了十月间，苏州城不能再住下去了，了然法师、德森法师二人随同印光大师移锡到木渎镇灵岩山寺居住。

迁到山上的第二年，了然法师与德森和尚相约闭关，了然在佛海泉珍桃园的西关房，德森亦闭关于东关房。因境幽缘胜，了然法师足不逾关达三十年，深得念佛三昧，屡感舍利下降灯花。1977年7月6日，了然法师晚上曾得一梦，梦见昔日关房前的桃树，结的最大的一颗桃子成熟了。他醒后语弟子说：“既然果熟，我当往生。”并嘱咐大众弟子三个事情：一、交出本人照相底片，以便印出来供求索者；二、于命终以后，只穿破旧衣服，好者施人结缘；三、在身故后，可将他所藏檀香油，为其涂身后焚化。然后就不语不食，像是入了念佛三昧。到了7月9日早上，法师忽然出声念佛，并举目四顾。命弟子助念，他也随着念，念念分明，安详往生，世寿八十九岁，僧腊六十五夏。

了然法师受到印光大师的影响，一生不好名利，不喜迎来送往，始终坚持闭关阅藏念佛，极力倡导净土法门和持戒念佛。法师的修行正如他悬在墙壁上的座右铭一样：“人生无常，朝不保暮，须勤念佛，切莫虚度，一堕三途，万劫受苦，趁此健康，求生净土”。法师惜时如金，弃虚求实，精进修学，一生著述颇丰，其主要著述有《引祖心灯贯注》、《禅

净双修》、《圆通章讲义》、《净修导言》、《入香光室》、《般若净土中道实相菩提论》、《普劝同伦念佛文》等。特别是了然法师在《入香光室》一书中的那十首西方安乐歌，让我读后犹如醍醐灌顶，又如饮甘露。在日常生活中，我每逢闲暇之时，就会拿起来拜读，究竟读过多少次，连我自己也说不清楚了，直到今天我已经是可以非常顺畅地背诵了，每次背诵都会有着不同的感受，深受启发和教育，下面节录了然法师所著的十首安乐歌的详细内容，以供大家参阅、学习和拜读：





西方安乐歌十首

1

劝同伦，悉念佛，出声默念皆可得。
念时专用至诚心，渐能背尘而合觉。

2

放四大，莫把捉，真实心中好安着。
渊深似海妙难酬，即是弥陀大圆觉。

3

教正念，须醒觉，切莫昏沉乱走作。
念念安住真实心，决定命终生极乐。

4

感佛迎，离五浊，七宝池中莲华托。
莲华开后入圣流，常随海众亲佛学。

5

黄金地，七宝阁，迦陵频伽并孔雀。
诸宝行树悉庄严，华果鲜明焰灼灼。

6

闻异香，听天乐，空中宝网多铃铎。
微风吹动悉铿锵，顿忘身心真安乐。

7

饮醍醐，啜酥酪，食时自然七宝钵。
珍馐百味随意尝，不须便利无秽浊。

8

七珍池，甚宽廓，诸天人民共澡浴。
温冷浅深随所需，金沙布底绝尘脚。

9

欲远行，用神足，任意供养十方佛。
纵横飞行无障碍，须臾遍历万亿国。

10

证法身，真广博，十方刹土尽包却。
分身无数坐道场，普度众生成正觉。

了然法师所著的这十首西方安乐歌，说是歌又是诗，也称得上是佛教的偈语，因为它合辙、押韵、流畅，读起来朗朗上口，诵起来轻松自然。这一首首朴实真挚的诗歌，犹如无上清凉的甘露法雨，滋润了众生浮躁干枯的心田，使人读后心旷神怡、快乐飘逸，仿佛置身于西方极乐世界，与诸善人聚会一处，无有诸苦但受诸乐，也让我们领略和感受到一个放下尘缘、老实修行的人，是何等的快乐与逍遥，又是何等的清闲与自在！

从了然法师著述的以上十首诗歌中，我们可以看出了然法师的修行和道心，已经证得了念佛三昧和文字般若的境界，同时也可以看出了然法师对众生的慈悲关怀，对佛法的欢喜赞叹，对成佛的渴求和盼望，对净土法门的提倡与弘扬。了然法师几十年如一日，精进闭关念佛、阅藏学习，用自己的般若智慧，以简练的语言、诗歌的形式，给我们指明了学习、念佛、修行的正确方法和技巧，描述了西方极乐世界的美妙境地。修行很简单，成佛也容易，因为人人本来就具有佛性，只因妄想执着不能证得，我们只要能够放下无明烦恼和妄想执着，一心念佛，人人都可以成佛做祖，往生西方净土，成就无上正等正觉，圆满佛智。



诸法本寻常

■ 阿莲

《五灯会元》卷十六《寿州院圆澄岩禅师》中有则公案：僧问：“大藏教中还有奇特事也无？”师曰：“只恐汝不信。”云：“如何即是？”师曰：“黑底是墨，黄底是纸。”曰：“谢师答话。”师曰：“领取钩头意，莫认定盘星。”

（公案的大意是说有一个僧人向圆澄岩禅师请益：“《大藏经》中还有什么奇特的地方没有？”圆澄岩禅师回答说：“有是有的，只是怕说出来你不相信。”僧人说：“请您告诉我那奇特之处到底是什么呢？”圆澄岩禅师于是告诉他说：“《大藏经》中，黑的是墨，黄的是纸。”僧人于是向禅师道谢。圆澄岩禅师又说道：“领取钩头意，莫认定盘星。”）

此则公案中，僧人执著于“《大藏经》中无奇特事”，因而才有问于岩禅师。而岩禅师却以“《大藏经》中黑的是墨，黄的是纸”这种最为普通的常识作为“奇特事”告诉给了他，其用意非常明显，就是告诉僧人佛法就在日用处，要僧人能够放下于相上的执著，远离颠倒妄想、分别执著。所谓“佛法无多子”，学道之人若能直下无心便可见本来之大道。而后面的“领取钩头意，莫认定盘星”一句中，“领取钩头意”指的是体会真理大道，“莫认定盘星”则指不要将对佛法的认知形成某一种理论或公式，这样容易落入情识生念的巢臼。



有源禅师曾经跟随大珠慧海禅师习禅，师徒之间就有了下面一场对话：有源禅师问大珠慧海禅师：“和尚修道还用功否？”师曰：“用功。”问：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”问：“一切人总如是，同师用功否？”师曰：“不同。”问：“何故不同？”师曰：“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡觉时不肯睡觉，千般计较，所以不同。”该吃饭的时候就一心吃饭，该睡觉的时候就好好睡觉，这就是大珠慧海禅师的禅法。禅师认为不要胡思乱想，万般计较，安禅于当下的生活就是修行。《金刚经》中云“一切法皆是佛法”，所以在禅者的眼里，佛法在世间，佛法在当下，佛法就是自然而然，直下里成佛，丝毫没有有什么神秘或者奇特之处。

所以，在《寿州院圆澄禅师》中，岩禅师又一日上堂，良久曰：“宗乘妙诀即今为说，山高水深寒风凛冽，祖师西来道个休歇。敢问诸人：作么生是休歇处？还会么？寒则围炉座，闲时任性眠。”好个“寒



则围炉座，闲时任性眠”啊！真的是胸中洒脱，不立纤毫的大安稳之境界也！

很多人学佛的人会和公案里的僧人一样，认为佛法是很神秘，高深莫测，玄之又玄的。这样就会造成“仰视”的心态，令佛法脱离真实的生活，无法安住于当下。而禅者却认为身心方寸、举手投足常在道场，一举一动皆是菩提，提出“诸法本寻常，莫作奇特想”的主张，并以“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪；若无闲事挂心头，便是人间好时节”为真正的悟道之境。如果有些什么“不寻常”的，并不是真正的“道”，那其实是人为的心里作怪，因为“万境本闲，唯人自闹”。

再来看看《五灯会元》里地藏守恩禅师是怎样向弟子们开示佛法的。师上堂，云：“诸人知处，山僧尽知。山僧知处，诸人不知。今日不免布施诸人。”良久曰：“头上是天，脚下是地。参！”又道：“山僧今日略通一线，不用孤疑，麦中有面。”地藏守恩禅师的佛法丝毫不比岩禅师的逊色，在他看来，佛法大意就是“头上是天，脚下是地”，就是“麦子里有白面”，这些既是寻常事，又是大道。因为大道至简，就体现在寻常的事物之中，道法自然，更无什么奇特处。

这一观点，在当代高僧倓虚法师那里也得到了体现，他对于所谓的“不寻常的道”持有的就是一种批判的态度。根据《影尘回忆录》里记载，倓虚法师曾经到井陘县去讲经，而那个地方的人信外道门的很多，倓虚法师讲经的时候，他们的大师和弟子们都天天去听。有一天晚上，倓虚法师和同住的房东先生闲谈，他也是一位外道的信徒，他

说：“法师讲经讲得真不错，连我们村里的那位大师听了都赞成。他说法师讲的倒不错，可不知有没有道？”

倓虚法师说：“什么是道，我还不明白呢！想必你们这村的大师很有道吧！”

“喝！”房东说：“我们这位大师，道可大啦……”说这话时，他还一边摇头，一边横鼻子。

倓虚法师说：“他有什么道，你说给我听听。”

“喝！”房东说：“人家那道大得很！能七天不吃饭！”

倓虚法师很老实地说：“这一条我就赶不上他，我一天得吃两顿，他还有什么道没有？”他又接着问。

房东说：“人家还能冬天不穿鞋，在雪地上走；夏天能穿皮袄，也不觉得热。法师你说人家这道不小吧？”

“啊！照你这一说，他的道真不小。”倓虚法师笑了笑说：“不过他这是习惯性，不能算道，如果他这样算道，那比他道大的还多得很！”

房东说：“啊！还有比他这道大的吗？那请你说说，法师！”

“对啦！”倓虚法师说：“你是不知道，比他的道大的太多啦！不过你没见过，也没听说过。你说他能七天不吃饭，不是有两句俗话吗？‘早晨不揭锅，晌午一般多。’不信你试验试验，如果他真的七天不吃饭，过了七天，吃的比谁还多，须得给那七天的空补上。你想想，那能算省饭食，



那能算有道？你看那个夏天的‘知了——蝉’，在地底下可不知他吃不吃，一出了窟爬到树上，生了翅膀，根本一点儿什么都不吃，只喝风饮点露水。还整天高兴的唱呢，你说他不吃饭的道，能比上‘知了’吗？”

“再说他能夏天穿皮袄，那也算不了什么道。你看那些狗，不是一年三百六十天，总穿着皮袄吗？它也想不起到夏天换件纺绸或多罗纱，不是也没见热死多少吗？如果那位大师他在三伏天穿着皮袄在外头跑一圈子，恐怕也热得呼哧呼哧的！那算哪家的道？还有发疟子的人，六月天穿上皮袄还冻得打哆嗦，那也算道吗？”

“要说他冬天能赤脚在雪地上走，那也不算稀奇。你看那些鸭子，上冻的天还往河里洗澡，乐得呱呱叫唤！还有那些家雀，不是从生下来就光着脚吗？它抓在裸丝电线上都不过电，教大师能成吗？你看比你大师的道大的太多了吧！”房东被倏虚法师说得两眼白瞪白瞪的，一声也不响，只是抿嘴微笑。

之后，倏虚法师又向那位房东先生说：“佛法不是标新立异，是平易近人。佛法不教人练习那些外道工夫，什么点穴啦，运气啦，脑瓜子出小人啦，又能飞到几千里外，知道家里有什么事，如果一下子遇着老雕把人叼去，那不更糟糕吗？要知道佛法是教人修心，去那些贪瞋痴的习气毛病，不是教修身，练习什么长生不死，如果都不死，不成了老妖精吗？世界还能容得下，那不更要你争我夺，没有个完了吗！所以佛法是教人知道身是众苦之本。身是无常，无论你怎样保养，到时候非死不可。好像房屋似的，无论怎样坚固，非坏不可，你不要想尽方法去保养它，可是你也不要故意作践它，因为还要借他修行。”然后倏虚法师又说：“说到修行，并不是非当和尚才能修行，在家人，只要处世存好心，坦白直爽，不欺骗人，不祸害人，自己方便，与人方便，都是修行。”

诚如法师所言，佛法不是标新立异，而是平易近人的。佛法不是外道所谓的神通，要教会你学什么了不得的工夫，佛法其实是一种生命的大智慧，这种智慧就是教你认知自己的那颗真心，进德修身，去掉坏毛病，存好心、说好话，行好事，做一个本分自在人。

唐朝著名的居士庞蕴有一偈中云：“神通并妙用，运水与搬柴。”居士认为禅的神通妙用，其实就体现在运水搬柴这些看上去似乎微不足道的小事上。只要在运水时认真地运水，搬柴时安然地搬柴，就是莫大的神通妙用。日用无非道，安心即是禅。佛法存在于日用中，体现出来的就是“吃茶吃饭随时过”的平常心。

因此，在《祖堂集》中当龙潭和尚向他的师父天皇道悟禅师寻求开示佛禅心要时，天皇道悟禅师却说：“自汝到来，吾未尝不指示心要。”龙潭不解，问：“何处指示？”天皇道悟禅师说：“汝擎茶来，吾为汝接；汝行食来，吾为汝受；汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？”

其意是：自从你来到我这里，你端茶来，我就接了；你端饭来，我就受了；你礼拜我时，我就低头。哪一处不是指示你修心的法要呢？

龙潭听了这一开示，心中仍是混沌，不解宗意，于是低头良久不语。天皇道悟禅师便说：“见则直下便见，拟思即差。”龙潭听闻这一句后，当下心开意解、悟道见性了！他又进一步向师父请教：“如何保任？”天皇道悟禅师说：“任性逍遥，随缘放旷。但尽凡心，无别胜解。”即不要在心里存有什么颠倒妄想，让心灵不被世事的尘垢污染，简简单单，不于事相上有所执著，以平凡心做寻常人。

大千世界，森罗万象，生灭不已，学习佛法就是要在日常生活中调伏那些情执和成见等妄想，而并非要去修炼什么“不寻常”的神通，或者获得什么玄妙的见解。所以，无论学禅还是修道，对于佛法的真实体悟，都一定要落实在生活当中，如果认为离开生活，可以找到别有一番的玄异光景，那就是“心外求道”，就会背离大道，愈行愈远，故不可取也。真正能够体解大道的人，但不被知解系缚，胸中不留一法，一切人我、爱憎、违顺、取舍、圣凡、染净诸境，无从安立，自然田地净净，触处全真。如此身心才会获得真正的洒脱自在，这也是日常生活中修行的关键所在，即“平常心是道”。



寒山寺十二胜景

■ 王国栋

寒山寺坐落在苏州古城阊门外枫桥处，寺院坐东朝西，面临京杭大运河。寒山寺始建于佛教盛行的南朝梁武帝天监年间（502—519），初名妙利普明塔院，唐玄宗时定名寒山寺，宋朝曾用普明禅院和枫桥寺名，元、明、清、民国至今一直沿用寒山寺之名，距今已经有1500多年的历史。在历史的长河中，寒山寺几毁几建。1949年中华人民共和国成立后，特别是改革开放以来，寒山寺日新月异，已经成为著名的历史文化寺院，成为苏州宗教文化旅游的精品项目，成为海内外文化交流的窗口。

寒山寺是一座古典园林式寺院，有众多引人入胜的景观。近几年来，寒山寺曾几次酝酿，要从众多景观中，选取具有代表性的胜景，画龙点睛，以通过精选的胜景形象，提高寒山寺的吸引力和文化感染力，但因种种原因未能实现。今年，经过寺院内外的反复酝酿，逐景推敲，终于精选确定了寒山寺的十二胜景：1、山门夕照，2、普明宝塔，3、寒拾问道，4、和合祖庭，5、寒拾遗踪，6、千年钟声，7、古碑长廊，8、塔影伴楼，9、华夏诗碑，10、天籁响音，11、和合福道，12、枫桥夜泊。这十二胜景，展现出寒山

寺的历史遗迹、和合文化的特征、改革开放的巨大变化，有深厚的文化内涵，成为寒山寺文化的经典，得到了社会的广泛赞誉。这次寒山寺十二胜景的推出，由寒山寺方丈秋爽亲自策划，寒山寺文化研究院姚炎祥教授、法荣监院、王国栋教授等统筹执行，中国美术家协会会员于亨绘制。

一、山门夕照

寒山寺建于梁武帝天监年间，距今已有1500多年历史，山门朝西是该寺一大特点。寒山寺坐落在苏州城西阊门外枫桥镇，位于京杭大运河东岸边，水陆交通贯穿。自古以来，枫桥商贾云集，店铺林立，行船如梭，通宵达旦。山门朝西为显贵富豪、名人墨客、游人信众等登岸入寺，参拜进香，咏诗题字，捐资助寺等提供了最方便的路径，构成了进香、弘法、朝圣三位一体的佛教胜景。相传，大运河曾因妖魔兴风作浪，过往行船常遭灾祸。西方有佛教的极乐世界，自从寒山寺山门朝西，仰仗佛慈悲愿，降妖驱邪，运河遂得以风平浪静，行船可保畅通平安。





二、普明宝塔

寒山寺在1500年前开山有塔，名曰“妙利普明塔”。随着岁月流逝，塔几毁几建。自元代以来，已有600多年不见塔影。现在的普明宝塔于1996年重建。该塔为仿唐木结构楼阁式建筑，呈正方形，五层，高42.2米。塔刹为铜铸镀金，高9.6米，重12吨。这座宝塔有两大历史功绩：一是结束了寒山寺600多年有寺无塔的历史，重现寒山寺的盛唐风采。二是填补了唐代木结构楼阁式塔建筑在中国绝迹的历史空白，再现了唐代建筑艺术，为世人展现出唐式建筑源头在中国的历史本来面目。寒山寺普明宝塔是佛教建筑艺术的精品。

三、寒拾问道

寒山寺大雄宝殿有其独特布局。最突出的是一般寺院大雄宝殿在佛像壁后，供奉的是“观音渡海”众菩萨像，而寒山寺供奉的则是寒山拾得的石刻像。画像出自清代“扬州八怪”之一的

罗聘之手。石刻像中，寒山右手指地，拾得袒胸露腹，谈笑自如，形态淳朴，好像两人在无拘无束地进行辩论，以深悟佛祖的教诲。在全国大大小小的寺院中，只有在寒山寺大雄宝殿里，寒山拾得取代了观音的位置。寒山寺大雄宝殿凸现寒山拾得的形象，蕴含着寒山拾得向佛祖取经问道的深意，构成了一幅寒拾问道的胜迹。

四、和合祖庭

寒山寺有座殿堂称“寒拾殿”。寒山拾得的和合形象深入人心，被誉为“和合之神”、“和合二仙”。清代雍正皇帝敕封其为“和合二圣”。寒山拾得被大家公认为和合的化身，是中华和合文化的代表性符号，作为和合祖师的“寒拾殿”，当然拥有和合祖庭的地位。





五、寒拾遗踪

据明代姚广孝《寒山寺重兴记》记载：寒山子曾来枫桥，“缚茆以居。暑则设茗饮，济行旅之渴。挽舟之人，施以草履，或代共挽。修持甚勤。”在寒山寺寒拾殿前院落内的西北，毗邻长廊有一方形石护栏，护栏之中有一口古井，至今井里有水，井口竖石上题“寒拾泉”三个字。相传，这是寒山拾得在此“缚茆以居”时挖的井。为纪念寒山拾得，后人称此井为“寒拾泉”。寺僧曾长期饮用这口古井的水，并用井水向过往路人施舍茶水。“饮水思源”，看到这口古井，就会追思当年寒山拾得来此“缚茆以居”、修持弘法的艰苦历史。“寒拾泉”遗迹，已成为寒山寺内寒山拾得的文化“遗踪”。



六、千年钟声

寒山寺的钟声，独具和合魅力，有沟通心灵、感悟人生的神奇力量。寒山寺钟声源于唐代的“夜半钟声”，千年以来钟声不断。张继《枫桥夜泊》诗是唐代寒山寺钟声的最早记载。据《寒山寺志》载，“唐钟冶炼超精，云雷奇古，波磔飞动，扞之有棱”。可惜唐钟早已不见踪影。现在古钟楼上悬挂的钟，是江苏巡抚陈夔龙于清光绪三十二年，重修寒山寺时所铸，钟高1.2米，直径约1.2米，重约2吨。千年钟声在我国改革开放后赋予了新的内涵。自1979年12月31日新年夜，苏州举办“首届寒山寺除夕听钟声”活动以来，每年举办一次，至今已连续成功举办33届。从全国看，“寒山寺除夕听钟声”活动创办最早、规模最大、影响最广，已成为苏州文化旅游项目的品牌和国际性的文化活动。

七、古碑长廊

碑刻在寒山寺随处可见，可以说，寒山寺就是一座碑刻博物馆。古碑长廊包括三处碑刻：一是清光绪三十二年，江苏巡抚陈夔龙重修寒山寺时建的碑廊。二是1996年普明宝塔建成后建立的普明塔院碑廊。三是“和合福道”边新建的寒山子诗碑廊。在寒山寺的碑刻文化中，《枫桥夜泊》诗碑最为有名。北宋翰林学士王珪所书的《枫桥夜泊》诗碑，称诗碑第一石。该诗碑早已失传，通过集字，又得以重现光彩。第



二石为明代文徵明所书，因火灾仅存残碑一块，通过集字，这块碑又现塔院碑廊。第三石为清代俞樾所书，他书碑后数十天即逝世，此碑成为他的绝笔，弥足珍贵。其拓片流传最广。第四石为民国沧州张继所书。此外，还有当代的刘海粟、启功、沈鹏等所书诗碑。特别应该说的还有革命家李大钊、陈云所书诗碑。寒山寺的《枫桥夜泊》诗碑在我国史载最早、持续最久、影响最大，堪称我国碑刻文化的一绝。

八、塔影伴楼

寒山寺内西南侧，有一楼悬挂“枫江第一楼”匾额，为谢孝思所题写。原楼称“花篮楼”，系苏州修仙巷宋氏祖传名楼。1954年由宋氏捐赠，拆迁至寒山寺重建，1994年重新修缮。“江枫第一楼”仍为上下两层，飞檐斗角，保持了花篮楼原貌。因底层南部比一般厅堂少用两根楹柱，而在大堂前檐处，增设了两个雕刻精细的木质花篮，故名“花篮楼”。整个楼结构奇特，建造精致，是

一座建筑艺术精品。紧邻“枫江第一楼”北面，有一占地200平方米的放生池，名为“常乐池”。池周边均为太湖石叠成，池水清澈，一眼能望见放生的鱼在池中嬉游。贯通“常乐池”南北有一座小桥，取名“塔影桥”。因为站在“常乐池”最西边，能看到远处“普明宝塔”的倒影于水中，甚为奇观，实为“塔影伴楼”一大胜景。

九、华夏诗碑

钟声诗韵，历来是寒山寺的一个文化符号。为砺志铸魂，寒山寺于2002年开始筹备大钟大碑工程。大碑工程于2007年12月落成。此诗碑的石料开采于山东，诗碑主体的高度为15.9米，总重量为400吨。但如果按大碑底座下面的水池地基算起，大碑的总高为16.9米。在大碑的正面，镌刻有清俞樾所书张继的《枫桥夜泊》诗一首。在大碑的背面。镌刻有乾隆皇帝手抄的《般若波罗密多心经》一卷，共289个字。大碑上还有精雕细刻的九条巨龙。此诗碑是我国目前最大最高的诗碑，可谓“中华第一诗碑”，即“华夏诗碑”，并已成为苏州市标志性的文化建筑景观。





十、天籁响音

盛世铸钟。2008年12月寒山寺仿唐式大钟落成，大钟有铜、金、锡、锌、铅的五种合金组成，总重量为108吨，钟高8.5米。钟底裙边最大直径5.188米。钟面铭文是一部佛说《妙法莲华经》，钟面总铭文共有70024个字。大钟裙边上铸有九幅精美的飞天图及六铄口裙边。整个钟体造型浩大、厚重、秀美。大钟声音洪亮圆润，深厚庄重，钟声和谐，震撼力大，真乃“天籁响音”，是我国目前佛门寺院里的最大的梵钟，堪称“天下第一佛钟”，也是一件反映当代中华梵钟文化的艺术珍品。



十一、和合福道

和合福道，是和合福“到”的谐音。是寒山寺于2010年10月完工的和合大道。和合福道，东西走向。东有新建山门，风格仿光绪三十二年（1906）陈夔龙修葺的山门。现在的山门气势更宏大，正面中间的门洞上方嵌“寒拾遗踪”石碑一块，为明代翰林学士姚希孟题，背面上方嵌“妙利宗风”石碑一块，为清末江苏巡抚程德全所题。道北侧为黄墙黛瓦，内有梵音钟声，法堂佛语。南临“大钟苑”，内有“中华第一诗碑”、“天下第一佛钟”。道南侧有新建的“寒山子诗碑廊”。西端矗立有“和合”太湖石一块，如莲花盛开，笑迎香客。走过福道，沾福纳喜。和合福道把寒山寺古区和寒山寺新区合为一体，展现出寒山寺改革开放以来的大发展。

十二、枫桥夜泊

唐天宝年间，诗人张继为避安史之乱路过寒山寺。写下了千古传颂的名篇《枫桥夜泊》：“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。”从此，寺以诗兴，诗以寺名，钟声诗韵，成为中国诗史文化上的千古奇观，成为寒山寺的神奇魅力，成为寒山寺

的文化符号。枫桥，原名“封桥”。自张继诗后，史书遂称枫桥。并知名于天下。称“吴中寺院不下千百，寒山寺以懿孙（张继字）一诗，其名独脍炙于中国，抑且传至于东瀛（日本）”，清代俞樾在《重修寒山寺记》一文中也说过：“凡日本文墨之士，见则往往言及寒山寺，且言其国三尺之童，无不能诵是诗。”诗神韵天成，足以为吴山增色，枫桥夜泊故成为千古胜景。



咏寒山寺十二胜景

■ 谦之

喜捧寒山寺2012《寒山寺十二胜景图》年历，详阅胜景介绍，丰富了历史知识。为感恩，就《寒山寺十二胜景图》特赋组诗，奉上并留念之。

<p>一、山门夕照 一江寺一侧， 斜阳照山门。 千载日炙兀， 锻铄物华新。</p>	<p>五、寒拾遗踪 寒拾泉中泉， 茗饮济行旅。 追思缚苑居， 遗踪古丰蔚。</p>	<p>九、华夏诗碑 钟声诗韵镌刻碑， 标志符号励志铸。 盛世佳作扬华夏， 奇宏伟丽杼诗经。</p>
<p>二、普明宝塔 妙利普明塔， 几毁几度建。 再显盛唐款， 寺塔一统现。</p>	<p>六、千年钟声 钟声源唐李，^[1] 其声雷云奇。 独具和合力， 感悟人生兮。</p> <p><small>注1.唐李系指唐代李氏王朝</small></p>	<p>十、天籁响音 古刹佛门第一钟， 材质锌锡铅金铜。 波磔飞动隽秀美， 音洪圆润厚庄重。</p>
<p>三、寒拾问道 古刹一大殿， 瞻仰像寒拾。 指地袒露笑， 禅中四体泰。</p>	<p>七、古碑长廊 寺院丛林中， 古碑首肯颂。 枫桥夜泊碑， 诗寺聚合重。</p>	<p>十一、和合福道 和合大道西向东， 寒拾遗踪狮山通。 一水流淌江枫过， 庄严山门寒山风。</p>
<p>四、和合组庭 荷盒半部经， 禅师丰干名。 姑苏俩相遇， 同口和合经。</p>	<p>八、塔影伴楼 枫江第一楼， 常乐池毗邻， 清澈碧水静， 普明塔倒影。</p>	<p>十二、枫桥夜泊 上步江枫桥， 倏忆客舟宵。 月落沉江隐， 梵音寂空飘。</p>

吟寒山寺（三首）

■ 沈传尧

(1)
寒山寺外碧水流，
塔影钟声鸟啁啾。
已是落霞黄昏后，
烟火依旧映雕楼。

(2)
古寺沧桑逾千年，
几经风雨换新颜。
涛声依旧迎日月，
诗碑巍峨耸碧天。

(3)
清风明月照枫桥，
塔影钟声上云霄。
当年羁旅人安在？
禅经依旧诵昏晓。



寒山寺、张继、姑苏相得益彰

■ 吴声

寒山寺、张继、苏州，千百年来却始终名闻遐迩，盛名不衰，其原因何在呢？

凡到过寒山寺的人都知道，寒山寺既没有名山大川的依托，也没有气势恢宏的建筑，规模又如此之小，为何能在数以万计的佛教寺庙中，成为世人耳熟能详，慕名而往的名寺之一？是因为唐诗《枫桥夜泊》使它闻名遐迩！试想，如果没有张继这首小诗，寒山寺能名声大振吗？可以说，张继是寒山寺最佳的代言人，《枫桥夜泊》是寒山寺最好的广告。

众所周知，中国是诗的国度，唐朝又是中国诗歌的巅峰，仅清代编撰的《全唐诗》就收录了四万九千四百零三首，作者达二千八百七十三人。在这云蒸霞蔚、名家辈出的时代，张继无论在诗歌的艺术上、还是在创作的数量上都无法与李白杜甫相比，但是，张继却以一首《枫桥夜泊》，千百年来成为家喻户晓的著名诗人！该诗还被入选《唐诗三百首》。如果没有寒山寺，那么，也就不可能有《枫桥夜泊》，张继也许就要默默无闻了。

那么，为什么只有28个字的一首小诗能让一座寺庙名声大振？这不能不说既是天缘巧合，又是“地利”与“人和”的必然结果！

当时张继正处羁旅之中，途经姑苏，独处运河孤舟，依傍寒山古寺，遥望着“月落”，谛听着“乌啼”，感受着“霜满天”的寒意，面对“江枫渔火”，体味着夜深人静，万籁俱寂……寥寥数笔，将特定环境的静态美、动态美表现得如此传神，淋漓尽致！诗人更以乌鸦的啼叫和古寺夜半的“钟声”来衬托夜的宁静。让读者身临其境地与诗人一起深切感受着此时此刻、此情此景，触景而生情。全诗紧扣一个“静”字，切实抓住了枫桥之夜的“神”与“魂”。

诗歌是讲究意境的。意境，植根于自然和现实，既离不开客观事物对作者心灵产生的刺激，也离不开作者主观上对客观事物的至切感受，它是由生活中的景物和人的思想情感熔铸而成的。《枫桥夜泊》创造如此美妙的意境，能不唤起所有阅读者的共鸣吗？

张继的诗作流传至今不多，佳作更少，但《枫桥夜泊》无疑是脍炙人口的好诗，因此一经问世，便传颂千古。它不仅使默默无闻的张继久享盛名，也使原来鲜为人知的寒山寺以其独特的“钟声诗韵”，声名远扬！

寒山寺之所以千百年来名闻遐迩，蜚声中外，除了得益于诗人张继的《枫桥夜泊》，也得益于唐代高僧——寒山、拾得创造了“和合文化”，其根源更得益于苏州这块人杰地灵的风水宝地。千百年来，苏州这座古城，不管社会如何发展，始终充满活力，经济繁荣，文化积淀极其深厚。苏州又是著名的旅游城市，寒山寺与苏州的古典园林、江南古镇、太湖山水，都成了游客热衷的观光对象。因此，寒山寺不仅吸引善男信女烧香拜佛，还吸引文人墨客专程赶来感受钟声诗韵，他们舞文弄墨，以撰文、书法、绘画、摄影等创作方式，使寒山寺的形象更美，文化底蕴更深，流传更广，也就更吸引八方来客；寒山寺还以钟声诗韵为主题，以佛教慈悲为本怀，为民祈福为主旨，连续举办了三十三届“除夕听钟声”活动……凡此种种，都吸引了更多的中外游客前来观光。

如今中华民族正值空前盛世，千年寒山寺犹如古树逢春，枝繁叶茂，繁花似锦，焕发出从未有的青春活力；唐代诗人张继的《枫桥夜泊》诗，当代歌手毛宁演唱的《涛声依旧》，加之现代高科技多媒体的推波助澜，更加使得“姑苏城外寒山寺”传播四方，深入人心；名城苏州经济日益发展，文化愈益繁荣，旅游更加兴旺。

寒山寺、张继、苏州真是相得益彰！

佛教慈善的理念与实践（上）

——以苏州寒山寺慈善中心的探索与实践为例

■ 大慧

前言

本文试从佛教教义入手，初步探讨佛教慈善思想和实践的依据。并以苏州寒山寺慈善中心自成立始八年来不断实践和探索慈善工作的具体做法为例，我们大致可以看出其慈善之路：从寺院所在社区定点向贫困人群进行物质救助，到不断在其周边及苏北寺院增加分部，以类似模式把实行物质救助的范围和困难人群向周边辐射和扩大；慈善超市的转型，举办慈善主题文化论坛、倡导和合文化，开设慈善讲堂，标志着寒山寺的慈善思想和实践开始由侧重于物质救助向精神教化转型；深入社区派出所、联手社区，进行民事协调和救助活动，很好地处理了佛教慈善和政府慈善之间的关系，并且对佛教慈善服务于政府相关部门领导这一关系定位进行了强化，同时也扩大了佛教慈善工作的范围；尤其是寒山寺慈善中心“脱身”为“苏州和合文化基金会”进一步标志着寒山寺慈善事业在党和政府领导下，不断随顺因缘，展开了物质和精神慈善的双翼，并且实行了基金式运转，有效地解决了佛教慈善资金缺乏保障的难题，逐步走上了新的发展起点，翱翔于更为广阔

的蓝天；尤其是“和合安养院揭牌”正式标志着寒山寺的老年慈善事业走向了一个新的里程碑，在我国“老年化”社会问题步步紧逼的今天，这一慈善作为无疑对服务于民生事业具有现实的指导和借鉴意义。

一、佛教慈善事业的思想基础

《观无量寿经》上称“佛心者，大慈悲是。以无缘慈，摄诸众生”，《法华经》有言：“诸恶莫作，众善奉行。自净其意，是诸佛教”，这两段经文简要地道出了“佛心”“慈悲”和“佛教”“善行”的本怀。《大集会正法经》有言：“大悲心为父，菩提心为母，善法为知识，能救护众生。”指出了慈悲善行是救护众生的法门。

在佛教典籍中，慈悲助人，护生救苦的思想与事例比比皆是。

从佛陀舍身救虎、割肉喂鹰，到地藏王菩萨地狱不空，誓不成佛的宏愿；从药师如来发十二大愿为众生除病消灾，到大慈大悲观世音菩萨救苦救难，无不体现着佛教悲悯众生，布施助人的主张。

在大乘佛教“四摄”、“六度”中，布施皆列为第一。佛法强调，诸法之本性，不应有人我的分别，也不应有物我的分别。世间之人，正因为“有我”与分别心，造成对自我以及物欲的执着，从而产生贪念。

另外，佛法的四摄六度事实上也是对慈善事业如何运作的一种启发。

行布施，首先要注意自己的身、口、意，即首先要正行、正言、正思，不能将错误的言行和思想传递给受布施之人，而这便需要戒律为伴；布施的过程中，可能会受到误解或谩骂，这就需要忍辱来保证布施的持续进行；时间长了，布施者难免有懈怠，这便需要精进来不断地鞭策；为保持布施过程中心态的平和专注，需要静虑禅定来安抚其心；最后，要了知布施因果，通达布施实相，选择正确的布施方法，则必须依靠智慧。同时，对于布施者，无论行何种布施，均要做到“三轮体空”，即不求功德，不期回报，将布施作为一种自然而然的生活方式，这才是成就佛道之必须。

在人间生活，有许多因缘来成就我们，因此我们要以感恩惜福的心，与他人广结善缘。结缘之道，首在布施，因为布施随时随地都可以实行，即使自己一无所有，一个真挚的笑容，可以令人生起信心；一个随手的帮忙，可以济人困难危急；甚至与人为善、一句赞美、一瓣心香



等等，都是殊胜的布施因缘。《大乘理趣六波罗蜜多经》说：由于布施能令众生安乐，是最容易修习的法门，有如大地一样，一切万物都依之生长，所以六度、四摄都以布施波罗蜜为上首。

《大智度论》卷二十七说：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”佛教种种修持法门、乃至慈悲喜舍四无量心的圆融运用，都与慈悲理念密不可分，因而慈悲度世的精神是大乘佛教的中心，是一切菩萨道的基础。佛教认为慈善事业是报效四恩、成就佛道的法门，是实践佛陀教法的基础，是传播佛教的保障。护持佛教，尊重人伦师道，对三宝父母师长

的供养；对病者、贫穷、孤老，以及动物的爱护与布施收养，以及利益他人的公共福利事业等，都是佛教信众广种福田的体现。

佛法源于人间而利益于人间。它更侧重从思想见解上改造人心，提高人们的精神品质。两千五百年前，智者禅坐于菩提树下终成正觉。两千五百年后，佛陀慈悲济世的思想更感召着数十亿信众追随他的足迹，惠泽众生。几十亿佛教徒或默默住持普施，或积极救世济苦，更以佛法义理救度众生饥渴的心灵，传递慈悲与智慧，指导众生寻回本心中最纯净的善良，也正是现代慈善事业追求的目标。

二、苏州寒山寺慈善中心概况

（一）创办因缘

佛门弟子学修并重，历来奉承佛陀“无缘大慈，同体大悲”的“人间佛教”思想，以出世之心为入世事业，积极践行佛教慈善事业。寒山寺是一座具有国际影响的名寺，特别是自1979年修复殿堂塔宇后，在帮助一些大中小学贫困学生完成学业，帮助病、残家庭解燃眉之急，帮助受灾地区人民重建家园恢复生产和帮助贫困地区人民树立信心早日





脱贫等方面尽了一份绵薄之力,至2003年的24年中,用于以上慈善事业中的善款达数百万元。

为了使慈善的天空更加广阔,使同一片蓝天下的大众得到更多的福祉,寒山寺住持秋爽秉承和发扬光大佛陀“无缘大慈,同体大悲”的精神,并在他的倡导和努力下,江苏省宗教界第一家慈善中心——寒山寺慈善中心于2004年4月28日正式挂牌运作,从事社会公益慈善事业,扶贫济困,造福社会。办公地址在枫桥大街6号,是非营业性社会服务组织。

(二)中心简介

“苏州市寒山寺慈善中心”是经苏州市民族宗教局同意,苏州市民政局登记批准的。职能为组织捐助物资、发放捐助物资、开展慈善服务。发扬和光大佛教“慈悲为怀,济世助人、庄严国土、利乐有情”的精神,弘扬佛教文化,倡导社会公德,开展慈善服务活动,向社会上困难人群提供物质和精神帮助,为构建和谐社会,携手奔小康作贡献。

业务范围是立足苏州,面向社会。经费来源是寒山寺常住划拨出专项启动资金,专款专用,并且根据具体情况由寒山寺常住补充投入资金;寒山寺开展各种形式接受社会各界捐助,如:慈善组织的会员费,通过书刊、网站等媒体宣传募捐,举办企业家联谊会募捐,举办梵乐慈善文艺会演,常住僧人发心,寺院内设点化缘,举办书画义卖和包爱心粽子义卖,寺院财务专款划拨等。徽标为“结莲荷花上面印慈善”。接受捐款帐户名称:苏州市寒山寺慈善中心;开户行:工商银行苏州市阊门支行;银行帐号:110202050900343250。联系电话为0512-65342430。法人代表是苏州市寒山寺慈善中心理事长秋爽。

寒山慈善中心本部位于寒山寺北侧的枫桥大街6号,占地约300平方米。“寒山寺慈善中心”匾额由我寺法主和尚性空长老题写。大门两侧的门框上书写的抱柱联是:“但愿众生得离苦,不为自己求安乐”,充分体现了佛教大慈大悲、救苦救难的济世精神。

(三)社会支持

寒山寺慈善中心成立时,省、市领导都参加了开业仪式,并作了重要讲话。

时任江苏省省委统战部副部长、省宗教事务局局长翁振进到会并在讲话中说,寒山寺慈善中心的成立,为全省佛教更好地适应社会主义社会树立了榜样,带了一个好头。是寒山寺性空法主大和尚几十年如一日,兴业、守业和秋爽大和尚如法如律,承先启后的体现。

苏州市人民政府谭颖副市长在讲话中说,寒山寺慈善中心的创办是寒山寺僧众发扬佛教“扶危济困,乐善好施”优良传统的善举,寒山

寺慈善中心集社会财富,行慈善之举,意义非常深远。她感谢寒山僧众竭尽全力,为社会慈善事业作贡献的善举。她还要求全市各界要关心、支持寒山寺慈善中心。同时,她希望通过寒山寺慈善中心的工作,让更多的社会弱势群体和特困群众得到关爱,让我们社会主义大家庭的温暖得到充分的体现。

苏州市政协主席冯瑞度,市委副书记杜国玲,市委常委、宣传部长周向群,省宗教局副局长沈祖荣,市委统战部长金明,苏州市人大常委会副主任吴文元,副市长朱永新、江浩,市政协副主席盛家振等也出席了中心的开业仪式。参加当天仪式的还有宗教界的其他知名人士和苏州市金阊、沧浪区政府的领导。

中心开业后,得到了苏州建设集团、苏州市地产开发有限公司、苏州市祥云实业集团和中国工商银行苏州分行、中国农业银行苏州分行和中国银行苏州分行等单位的大力支持和经济赞助。同时,寒山寺慈善中心的创办,受到了江苏省和苏州市党、政和宗教界领导的充分肯定和大力支持。

三、苏州寒山寺慈善中心的组织与领导

寒山寺慈善中心在苏州市民族宗教事务局领导下,由苏州市民族宗教局和民政局批准备案的民间组织,在工作上接受苏州市民族宗教局和寒山寺管理。



在经济管理和工作业务上,设立寒山寺慈善中心理事会,聘任苏州市民族宗教局局长和江苏省佛教协会会长灵岩山寺方丈明学法师为名誉理事长,性空法主和尚为顾问,寒山寺秋爽方丈任理事长,三名副理事长,苏州市民族宗教局郑尧清任秘书长,另设常务理事十一名。理事会负责中心的经济筹划和审核,理事会每年召开一次理事扩大会(邀请有关政要、社会知名人士、企业家参加),主要任务是审核并通过中心一年来开展的慈善工作情况,讨论研究并决定下一年的工作目标方向。

慈善中心下设苏州、常熟、张家港、江阴、昆山五个分部,各分部会员不断增加,至2010年6月,会员人数已发展到现在的3040余人。会员每年每人须交会费100元,作为充实慈善经费。在每年的佛诞日及诸佛菩萨圣诞日,寒山寺常住都谨遵佛教仪轨,领众修持,带领广大信众如法开展各项佛教活动,传授皈依、浴佛及托钵乞食等,以培植善心;寒山寺青年佛学社也广泛接纳社会各界佛学青年,发展慈善会员;寺院还邀请大德法师对广大信众讲经说法,传播和践行慈善思想;中心也组织会员和义工骨干参加与慈善事业相关的培训及外出参学,提高会员的慈善业务知识和拓宽中心开展慈善事业的思路。在筹措中心慈善经费方面,会员起了举足轻重的作用,有钱出钱,有力出力,多数会员都充

当过本地寺院的义工,苏州部就有200余名会员成为寒山寺的义工,轮班定期到寺院值日,接受香客施主的捐助,整理化缘善款,寒山寺每年接受的近百万善款,都凝结着他们的辛勤而无偿的劳动。

从如下理事会简况表我们可以看出,寒山寺慈善中心从开办之初,在各级领导和社会各界支持下,是如何根据实际情况,不断探索慈善之路,服务社会,进行组织、引导和决策的。



理事会届次	召开时间	会议内容	理事长
一	2004年4月24日	<ol style="list-style-type: none"> 1 讨论并通过《寒山寺慈善中心一届一次会议工作报告》和《寒山寺慈善中心章程》。 2 选举寒山寺慈善中心第一届理事会成员，秋爽任理事长。 3 寒山寺慈善超市开业，并决定泰州分部、沧浪分部和寒山寺助学广场择时开办。 4 确定“扎实工作，稳步推进”的工作方针，努力做好慈善工作。 	秋爽
二	2004年8月6日	<ol style="list-style-type: none"> 1 听取许世珍关于慈善超市运作情况和泰州分部筹备情况的汇报。 2 听取杨燕芳关于慈善中心财务收支情况的汇报。 3 商讨沧浪分部和助学广场实施计划。 4 会议达成“以人为本，服务群体，稳步推进，健康发展”的共识。对中心的财务管理提出，中心一本大帐，各分部同时立帐，财务公开，做到日日结清，月月公布。 5 市宗教局洪国梁处长参加会议，秋爽作总结讲话。 	秋爽
三	2005年3月29日	<ol style="list-style-type: none"> 1 审议并通过了秋爽大和尚作的《2004年度慈善工作总结和2005年工作计划》的工作报告。 2 市民族宗教局洪国梁处长主持会议，市委宣传部长周向群、市民宗局长王科军分别作了讲话。 3 市、区民宗、民政、公安、工行、农行等部门和单位领导及佛教信众60余人参加会议。 	秋爽
四	2006年6月13日	<ol style="list-style-type: none"> 1 性空法主和尚向会议致辞。 2 秋爽理事长作《寒山寺慈善中心成立二年来的运作情况及今后发展思路》的工作报告，要求把中心建设成为播撒爱心的阵地，传播慈善精神，净化人心，通达善行善举的桥梁。 3 全体理事、市公安局孙焱主任、民宗局王科军局长以及泰州、苏州金阊、沧浪、高新区民宗、民政局领导、明学会会长及新闻记者60余人参加了会议。 	秋爽
五	2007年5月28日	<ol style="list-style-type: none"> 1 理事长秋爽作工作报告。重申“扎实工作，稳步推进”的指导思想，要求继续加强队伍建设，完善管理制度，多方筹集慈善资金，不断扩大捐助范围，为构建和谐苏州作出贡献。 2 市佛教协会会长明学作讲话，要求多方筹款，用好每一分善款，不断发展壮大正信的居士队伍，依教奉行，广行布施，大力弘扬佛教文化，强调“诸供养中，法供养第一”的思想，从文化教育培养人，从思想上改造人心，改善人们的精神品质。 3 参加会议的有市民宗局、泰州民宗局和沧浪、金阊、高新区民宗、民政局的领导和寒山寺、光孝寺的有关法师和理事会全体成员。 	秋爽
六	2008年10月14日	<ol style="list-style-type: none"> 1 常勇法师作工作报告。《报告》回顾一年多来开展的慈善工作情况，提出了向物质慈善、心灵慈善、环保慈善和老年慈善方向发展的思路，并积极筹建苏州市寒山寺慈善基金会，使慈善工作走上良性发展之路。 2 常醒法师代表监事会作财务收支情况报告。 3 张荣凡作申报成立苏州市寒山寺慈善基金会报告的说明报告。 4 秋爽方丈、明学方丈和苏州市民宗局杨崇华局长分别讲话。 	秋爽

四、苏州寒山寺慈善中心的主要业绩

(一) 定点救助

中心下设四个分部，以寺院为基地，和当地民政部门联手，在所在社区及周边开展向定向人群进行物质资助。寒山寺慈善中心下设寒山

寺慈善超市（设在慈善中心本部，枫桥大街6号，主要负责扶持金阊区200户贫困户），泰州分部（2004年7月28日开办，设在泰州光孝寺，主要负责扶持泰州地



区200户贫困户),苏州市沧浪分部(2004年9月24日开办,设在双塔街道吴衙场15-1号,主要负责扶持沧浪区200户贫困户),寒山寺助学广场(2004年8月20日开办,设在慈善中心本部,枫桥大街6号,每年为苏州市沧浪、平江、金阊三区300名贫困学生提供学习用品),苏州市慈航分部(2007年1月开办,设在苏州高新区阳山花苑,主要负责高新区辖区内的贫困人群)。

(二) 助学

成立助学广场

2004年8月20日,由寒山寺慈善中心开办的苏州市首家“爱心助学广场”在枫桥大街7号成

立。当日,来自市区(平江区、金阊区、沧浪区)的300名贫困生接受了寒山寺助学广场的捐赠。为贫困家庭的孩子解决了燃眉之急。2005年9月1日,捐助沧浪区街道民工子弟爱心小学,为学生们送去了书包、黑板和羽毛球等约6100余元文体用品。我寺法主和尚性空长老、光瑞监院等出席了捐赠仪式。2008年5月12日(农历四月初八日)是佛诞日。中心出资3万5千元,使苏州金阊、平江、沧浪三区共300名贫困学生获得了书包、文具等学习用品和助学金,本次助学活动得到了交通银行苏州分行的热情赞助。2008年“六一”国际儿童节来临之际,寒山寺慈善中心于6月1日派员参加了金阊区培智学校的庆典活动,并为该校捐赠了1000元善款,资助智障残疾儿童,为他们的健康成长送去一份爱心。

捐资建校

2003年7月,寒山寺代表苏州市佛教协会捐助宿豫县宿迁特殊教育学校15万元。2004年5月17日,在苏州市宗教局的组织下,寒山寺、昆山华藏寺筹集了全部30万元善款,兴建连云港赣榆县黑林镇大树希望小学。秋爽法师、秋风法师、王科军局长等一行专程前往,参加捐款签字仪式,并且为新校舍破土奠基。兴建36间标准化教室,面积960平方米,在秋季新学年开学前竣工,确保老区的孩子们能坐在宽敞明亮的新教室上课。

2008年6月20至21日,寒山寺妙定法师、常真居士、常静居士一行,赴大丰参加大丰特殊教育学校20周年校庆和女生宿舍楼落成



典礼活动。该校女生宿舍楼是由苏州市宗教局、苏州寒山寺捐助援建的，大丰市政府领导和大丰市特殊教育学校，对寒山寺的这一善举，给予了高度的评价和衷心的感谢，并表示，一定以出色的工作成绩，让寒山寺献上的爱心之花，在大丰这块特殊教育阵地上结出丰硕之果。

设立寒山教育奖

“寒山教育奖”是由寒山寺出资一百万元，在苏州科技学院设立的用于奖励青年骨干教师和品学兼优的贫困本科生、研究生的一项捐助专项奖。2010年5月27日下午三点半，寒山寺与苏州科技学院在苏州寒山寺丈室楼举行了“寒山教育奖”签约仪式。

“寒山教育奖”的设立是寒山寺传承和弘扬佛教慈善文化、和合文化和改革开放创新精神的具体体现，同时也是秋爽大和尚多年的心愿。

寒山寺秋爽大和尚在发言中说，寒山寺设立该奖学金的目的是发扬和践行佛教慈悲济世的本怀，支持教育，回报社会。秋爽大和尚介绍了寒山寺的发展思路是“文化、教育和慈善”，即“以教育培养人才，以文化弘扬佛法，以慈善回报社会。”并且希望社会多关注现代寺院的发展，关心支持和弘扬佛教慈善文化，振兴民族精神，为共建和谐社会尽心尽力。



苏州科技学院陈志刚院长对苏州寒山寺的慷慨善举表示感谢，他表示学校将严格实行专款专用，充分发挥“寒山教育奖”的奖励育人功效，不断培养更多更高质量的人才。

(三) 赈灾

2004年12月26日，寒山寺为印度尼西亚遭受海啸而发去捐款39.3万元。

2005年元月5日，向印度洋海啸灾区捐款20余万元；2008年向四川汶川震区捐款5万余元；2010年4月，捐助青海玉树震区3万余元。同时，及时举行普佛超度，诵经念佛，敲响法华大钟，祈福消灾。

2005年4月1日，秋爽大和尚前往淮安慰问看望3.29液氯泄漏事故中受灾的群众，并送上慰问金10万元。

2006年8月4日，向受台风影响的湖南、广东等地洪涝灾区，捐款2万元人民币。

2008年初，我国南方地区遭受了一场百年未遇的雪灾，为帮助受灾地区人民战胜雪灾，重建家园，寒山寺慈善中心向贵州省捐款10万元。

2010年2月，募捐100余件寒衣托运送往四川成都阿坝州黑水贫困山区。

2010年3月31日到月3日，赶赴云南昆明厂口乡旱灾地区送矿泉水8万余瓶。

(待续)



图 / 清陶澐宣书“寒山寺”三字石刻（分别摄于1938年、1939年）

寒山寺历代文物之碑刻（四）

■ 诸家瑜

四、民国碑刻

寒山寺的民国碑刻，亦属珍贵，虽数量不多，但为研究寒山寺民国时期的变迁提供了有价值的佐证。

陶澐宣书“寒山寺”三字石刻 3石，皆高0.96米、宽0.7米，每石一字，横列。字作魏碑，“东湖陶澐宣书”，“长洲周梅谷刻”。

陶澐宣（1849—1915），原名祖望，字心云、心耘、文冲，号稷山、稷叟，别号东湖居士，室名稷山馆、通艺堂。绍兴陶堰人。同治丁卯（1867）乡试副榜，再应光绪丙子（1876）乡试，中24名举人。后应聘赴广东，任广雅书院山长，又任职湖北志书局，也在福建漳州开过煤矿，邑

东白米堰办过丝厂，皆丧其财。陶澐宣书宗六朝，笔力雄厚，亦工画人物，以写北碑擅名一时，光绪时所铸银元、角子、铜元上“光绪通宝”模字，为其所书。光绪二十四年（1898），尝写清朝诗坛五大家像。所著大半未付印，著名者为《百首论书诗》和《稷庐文集》；辑有《月令章句》、《周书时训》等多种。

周梅谷（1882—1951），一作周樛阁，原名周容，别号百匋室主人。长洲（今苏州）人。著名金石碑刻家，擅长碑刻、印章、书法。师承吴昌硕。光绪十一年（1885）刻《刘安澜墓志》。民国元年（1912），与陈伯玉在苏州护龙街（今人民路）禅兴寺桥合营“尊汉阁”碑帖店。9年（1920），在护龙街怡园旁嘉余坊口独立开设“寿石斋”碑帖店，专营金石碑刻。23年（1934）刻《重修甫里先生祠堂记》。23至25年（1934—1936），曾主持南京中山陵、灵谷寺的碑刻工程。碑刻家钱荣初、篆刻家蔡瑾士是其入室弟子。周梅谷还是苏州仿古铜器工艺的创始人，所铸仿古铜器可以达到乱真的程度。宣统二至三年（1910—1911），江苏巡抚程德全重修寒山寺。寺院落成之后，程氏将原山门上“寒山寺”三个字，请周梅谷放大，用三方青石分别刻之，然后嵌在碑廊外（现称长廊）西墙上，此时已过民国元年（1912）小春（指夏历八月或十月）。1949年4月27日苏州解放，此时寒山寺碑廊墙上的三方“寒山寺”石刻，则遗弃在藏经楼后的地下。1954年，苏州市政府斥资对寒山寺进行全面整修，在山门的原址上立了一座墙体方正、黄壁黛瓦的照壁，正

中嵌上三方“寒山寺”石刻。如今，嵌于照壁间的清陶潜宣书“寒山寺”三字石刻，已成为寒山寺一道亮丽的风景线。

陈夔龙诗碑 长0.75米、宽0.03米，刻七绝《感怀诗》四首，21行，每行11字不等。楷书。末有“臣夔龙印”、“小石”篆文印章二方。

宣统二年(1910)，程德全重修寒山寺。第二年长夏，时任北洋大臣的陈夔龙“在畿疆，闻寒山寺落成，喜莲社之重新，溯枫溪而忆昔。樱花移东国之枝，梵叶补南公之槩。又得陆文节公函告，赋诗四绝”，内容是：

寒山寺为吴中名胜，惜久倾圮。余丙午抚吴铸钟建屋，以存古迹。今申甫方伯复修葺殿宇，远索拙诗，赋此奉寄。

一别姑苏感旧游，五年客梦上心头。
逢人怕问寒山寺，零落江枫瑟瑟秋。

丁字沽头夕照浓，客船随处寄萍踪。
海光玉钵声声彻，如听枫桥夜半钟。
津门海光寺，旧藏纯皇所赐玉钵。余有长歌。

张句推敲两字讹，“江村”“渔父”费摩挲。
曲园已逝春何在？苔藓封碑未灭磨。

唐人张继诗，脍炙人口，有“江枫”作“江村”，“渔火”作“渔父”者，余抚苏时，特请俞曲园先生书碑纪事。

旧地新开选佛场，乌啼月落几经霜。

重来定有樱花识，祇恐山僧鬓亦苍。

寺中樱花，乃日本白须领事手植。丁未春仲，曾燕饮花下。

辛亥土月贵阳陈夔龙筱石氏作于北洋官厅

(笔者注：土月，长夏也。)

陈夔龙的四首诗连同他的夫人四首合章寄到苏州，后由程德全命人将两诗分别刻于碑上。何时刻成？据考，民国元年(1912)小春(指夏历八月或十月)，叶昌炽据旧稿整理修订，其中有陈夔龙、许僖身两诗“倘刊贞石，长留丈室之芬”之说。由此推测，陈、许两诗碑当在旧稿整理修订之后刻成。当时，陈夔龙诗碑置于寒山寺碑廊外(现称长廊)西墙(即今大悲殿外西墙)之壁。现存。

许僖身诗碑 长0.6米、

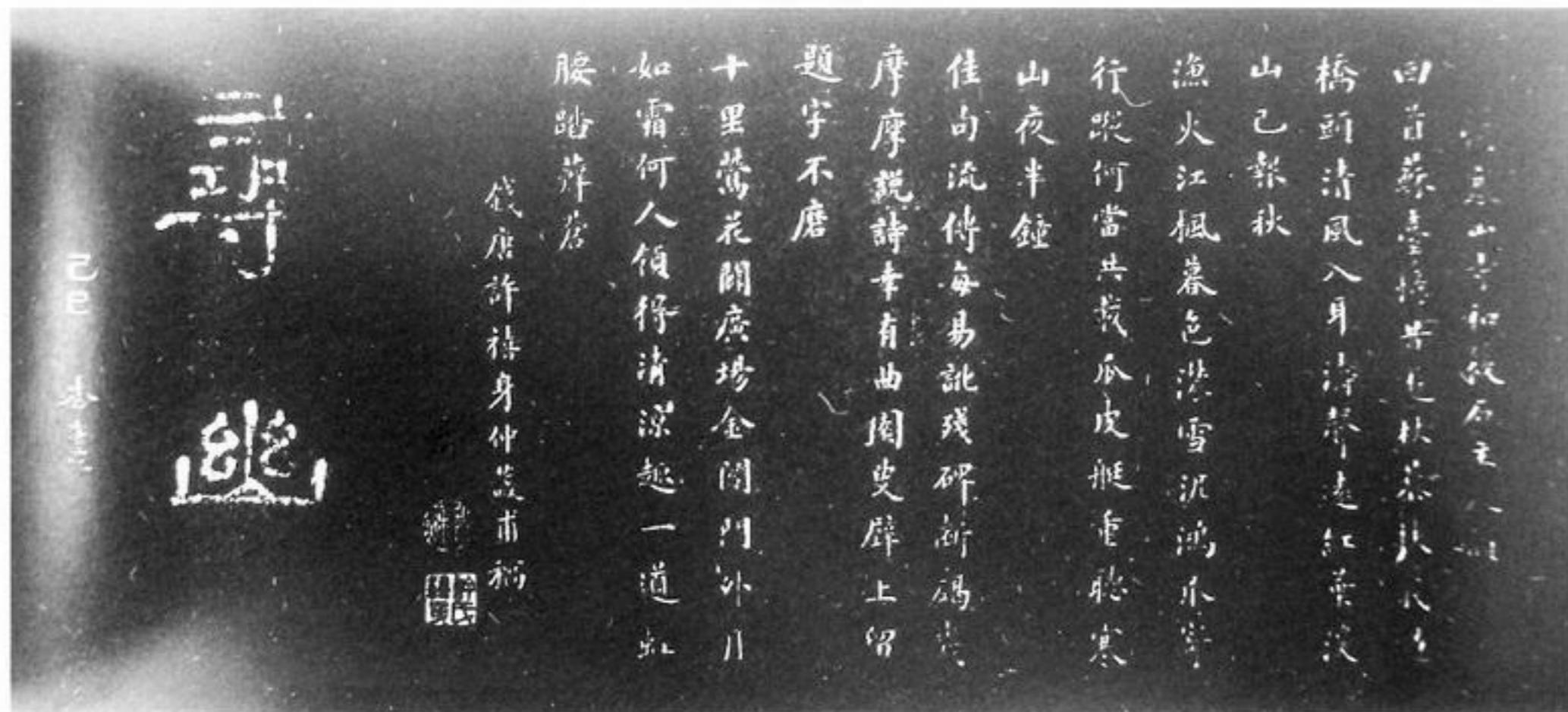


图 / 清许僖身诗碑



宽0.3米，刻《忆寒山寺和筱石主人韵》诗四首，14行，每行12字不等。楷书。末有“亭秋”（圆形）、“许氏僖身”（方形）篆文印章二方。左旁还有“寻幽”二个大字，隶书，落款为“己巳杏廬”（详见“杏庐题词碑”）。

许僖身（生卒年不详），生活在清末民初时期，字仲护、亭秋，人称“四姑奶”。浙江仁和（今杭州）人。“清才望族，驰誉思芬”。其祖父许学范，字希六，号小范，又号芋园，乾隆三十七年（1772）进士，历官刑部员外郎。其叔父许乃普（1787—1866），字季鸿，一字经厓，别字溟生。嘉庆二十五年（1820）殿试一甲二名进士。嘉庆、道光、咸丰三朝三迁内阁学士，五度入直南书房，五充经筵讲官。咸丰时担任侍郎。其兄许庚身（1825—1893），字星叔，号吉珊。咸丰二年（1852）举人，同治元年（1862）中进士，光绪年间官至兵部尚书。去世后，清廷晋赠太子太保，谥号恭慎（清叶昌炽撰《寒山寺志》卷二志事“陈筱石”条作“许文慎”）。姐夫廖仲山，光绪年间官至礼部尚书。

许宅寓苏州娄门内，名媛许僖身尚未婚嫁前居住于此。她善于交际，曾拜庆亲王奕劻的福晋为义母，因而“王府致馈，皆用黄匣”，苏州人言之凿凿。后成为陈夔龙的三继妻，生一女。光绪三十二年（1906）正月，陈夔龙巡抚江苏，“爰于三月下旬莅止三吴”。翌年（1907）九月，

升任四川总督离开苏州。在苏期间，陈夔龙重修拓建了寒山寺，她曾前往游览。民国成立后没几年，许僖身去世，留遗嘱归葬杭州三台山。著有《哭昌纹女五十首》（与陈夔龙合著）。

宣统三年（1911）长夏，陈夔龙“在畿疆，闻寒山寺落成”，得时任江苏布政使的陆锺琦函告，即赋诗四绝。当时，许僖身亦和章四首，随同夫君的诗一并邮寄到苏州。内容是：

忆寒山寺和筱石主人韵

回首苏台忆昔游，杖藜扶我过桥头。
清风入耳涛声远，红叶漫山已报秋。
渔火江枫暮色浓，雪泥鸿爪寄行踪。
何尝共载瓜皮艇，重听寒山夜半钟。

佳句流传每易讹，残碑断碣几摩挲。
说诗幸有曲园叟，壁上留题字不磨。
十里莺花辟广场，金阊门外月如霜。
何人领得清凉趣，一道虹腰踏藓苍。
钱塘许僖身仲护甫稿

之后，程德全命人刻于碑上，置于寒山寺寒拾亭壁间。现存。

康有为诗碑 又名“寒山寺诗碑”（《苏州市志》第四十九卷文物第四章石刻“寒山寺”条，第1002页），连额高1.75米，宽0.7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1.3米、宽0.75米、厚0.23米、冠0.37米、座0.15米）。民国9年（1920）农历二月廿五日（4月13日），康有为赋诗并题跋，寒山寺“住持近舟立石，吴郡张仲森刻”。

康有为（1858.3.19—1927.3.31），又名祖诒，字广厦，号长素，又号明夷、更姓、西樵山人、游存叟，晚年别署天游化人。广东南海人，人称“康南海”。近代著名政治家、思想家、社会改革家、书法家和学者。清光绪年间进士，官授工部主事。出身于士宦家庭，乃广东望族，世代为儒，以理学传家。他信奉孔子的儒家学说，并致力于将儒家学说改造为可以适应现代社会的国教，曾担任孔教会会长，倡议“变法维新”。主要著作有《康子篇》、《新学伪经考》、《广艺舟双楫》等。

民国9年（1920）农历二月廿五日，康有为偕弟子韩树园同游苏州寒山寺，受到了当时寒山寺住持近舟法师的盛情接待。在大雄宝殿叩拜释迦如来佛祖时，康有为抬头见到陈列在殿右角木制方形钟架

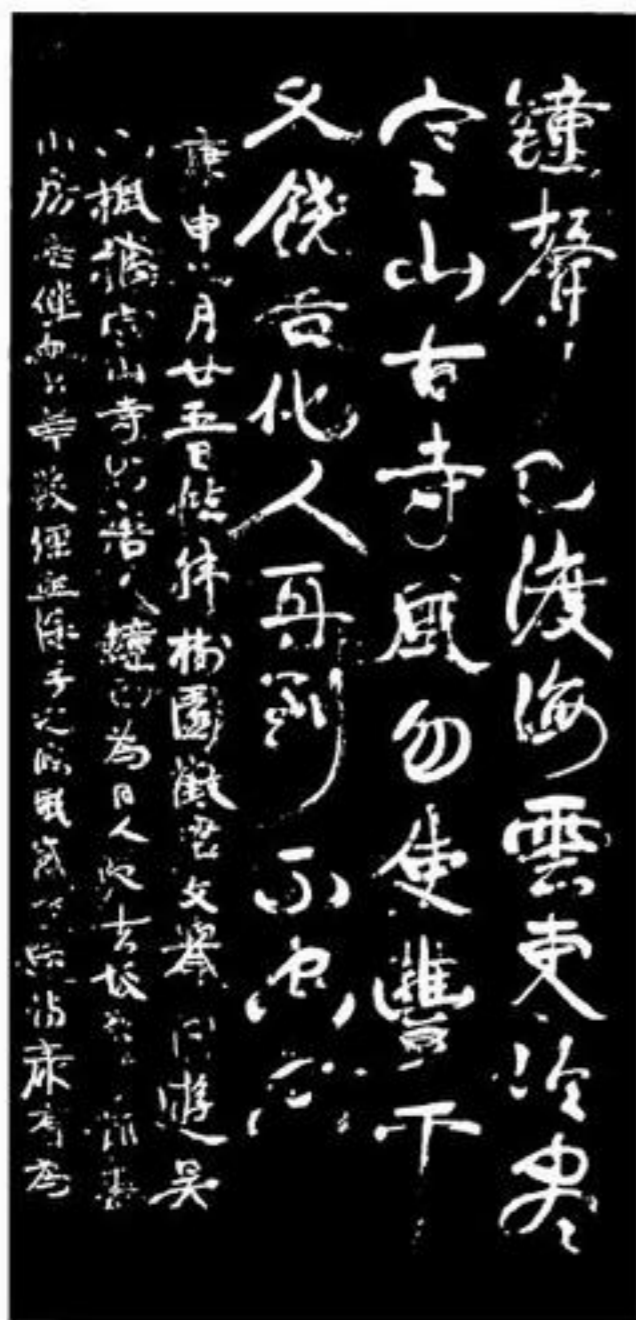


图 / 清康有为诗碑

上悬挂着的一口小型青铜乳头钟。他起身驻足细察，绕钟环读，原来青铜钟上有一篇日本原首相伊藤博文的《姑苏寒山寺钟铭》。近舟法师告诉他，寒山寺原有唐钟，早已被日本人所窃。后来，日本书画僧人山田寒山得知真相后，为再建寒山寺夜半钟，演绎了回国寻钟、铸钟、送钟的感人故事。这口仿唐青铜乳头钟，就是由山田等人士出资募铸的，民国3年（1914）从神户港送到苏州寒山寺的。康有为有感于寒山寺唐钟的沧桑多故，联想到清末以来日人的咄咄逼人，忧愤交加。他对日本人士铸送的青铜乳头钟归还表示赞赏。在“戊戌维新”运动的高

潮中，康有为与伊藤博文有过交往，当清政府要求从日本引渡逃亡东京的康有为欲加杀害时，为在中国游说的伊藤博文所极力反对。“临风感慨题诗”，正是表明了他仍然渴望有朝一日能看到中华民族的文化瑰宝——寒山寺古钟重归，并满怀激情随笔写下了这首正气凛然的七绝：

钟声已渡海云东，冷尽寒山古寺风。
勿使丰干又饶舌，化人再到不空空。

诗后跋语云：“庚申二月廿五日，偕韩树园徵君文举同游吴下枫桥寒山寺，则唐人钟已为日人取去，故吾于龙寿山房善继血书《华严经》，亟保存之。临风感慨题诗。康有为。”右上角有篆印一方。题碑注文：“维新百日，出亡十四年，三周大地，游遍四洲，经三十一国，行四十万里。”

随后，近舟法师立石，请吴县工匠张仲森刻康诗及跋。张仲森是清末民初碑刻家，光绪三十二年（1906），曾刻《银楼业修复公所重整业规碑》。他按照近舟法师的要求，将碑刻好后运到寒山寺，近舟法师将此置在碑廊内，以作永久留念。现存。

万绳栳诗碑 高1.32米、宽0.7米，楷书。民国10年（1921），万绳栳书自作诗二首，寒山寺“住持近舟立石，吴中杨中孚刊”。

万绳栳（1879—1933），字公雨（一作贡雨），号蹊园。江西南昌人。书画家。辛亥后任江北镇守署军事处处长。民国3年（1914）后，历任江苏督署军法课课长、淮阳观察使、长江巡阅使署参谋长等职。参与张勋复辟，任内阁阁丞。失败后于清室办事处任职。13年（1924）与溥仪一同移居天津。20年（1931）后赴东北，参与伪满洲国建立，任政府秘书处秘书。22年（1933）卒于长春，年五十有五。著《捋撻集》、《直庐日记》。

民国10年（1921），万绳栳来苏州为先人办理丧事，闻得附近的寒山寺内传出的钟声，憬然有悟，特赋七绝诗二首：

古刹丰碑劫运销，摩挲谁与认前朝。
山僧不解兴亡恨，祇闭禅关拾堕樵。

掉首寒岩迹已陈，桦冠木屐去来频。
问他桥畔停船客，省得钟声能几人？

诗后跋语云：“寒山寺久残破，巡抚程德全以宣统辛亥春重修落成，



八月而国事遂变。辛酉来此，为先人营兆寺左，闻钟憬然，怆怀家国，情何容已？南昌万绳栳。”

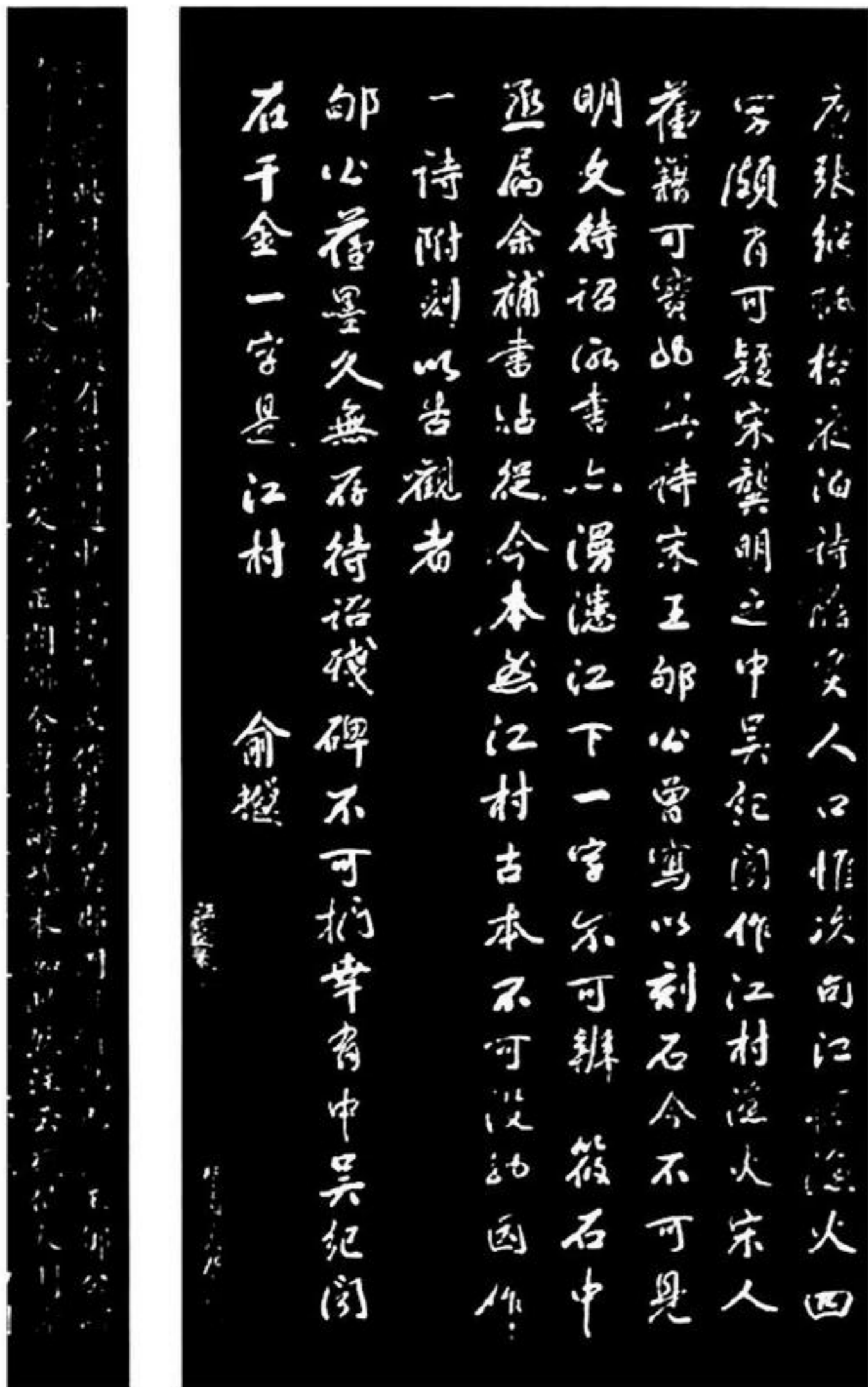
俞樾书张继《枫桥夜泊》诗碑 连额高1.72米，宽0.7米、厚0.2米（《苏州市志》第四十九卷文物第四章石刻“寒山寺”条，第1002页；《重修寒山寺志》第82页；高1.3米、宽0.75米、厚0.2米、冠0.35米、座0.3米）。诗3行，行10字，跋文3行，行18字。草书。有阴侧。

跋文为：“寒山寺旧有文待诏所书唐张继《枫桥夜泊》诗，岁久漫漶。光绪丙午，筱石中丞于寺中新葺数楹，属余补书刻石。俞樾。”下有“乙丑重阳，汪定执敬观”字样。

碑阴，8行，行20字，行书。文曰：“唐张继《枫桥夜泊》诗，脍炙人口，惟次句‘江枫渔火’四字，颇有可疑。宋龚明之《中吴纪闻》作‘江村渔火’，宋人旧籍可宝也。此诗，宋王郇公曾写以刻石，今不可见。明文待诏所书，亦漫漶，‘江’下一字不可辨。筱石中丞属余补书，姑从今本，然‘江村’本，不可没也。因作一诗附刻，以告观者：‘郇公旧墨久无存，待诏残碑不可扞。幸有《中吴纪闻》在，千金一字是江村。’俞樾。”末有“汪定执敬观”，“汉贞阁主人唐仁斋镌字”。

碑侧一面，5行，行32字，真书。文曰：“张懿孙此诗，传世颇有异同。题中‘枫桥’，旧误作‘封桥’，《吴郡图经续记》已据王郇公所书订正。诗中‘渔火’，或误作‘渔父’，雍正间辑《全唐诗》所据本如此，然注云：‘或作火’，则亦不以作‘父’者为定本也。《中吴纪闻》载此诗作‘江村渔火’，宋人旧籍，足可依据。曲园太史作诗以证明之，今而后此诗定矣。光绪丙午，余移抚三吴，偶过此寺，叹其荒废，小为修治，因刻张诗并刻曲园诗，以质世之读此诗者。贵阳陈夔龙。”

俞樾书张继《枫桥夜泊》诗碑，属张继诗第三刻石，世



图/清俞樾书张继《枫桥夜泊》诗碑（左为清陈夔龙跋文）



称“第三块诗碑”。原先，陈夔龙在拓展寒山寺时，计划将俞樾所书的张继诗刻石，不知何故，没能付诸实施。嗣后，程德全在重修时，也没能了却此事。民国14年（1925）农历九月初九日（10月26日，重阳节），汪定执出资为俞樾书张继诗立石，请吴中碑刻名师唐仁斋镌刻，敬献于寒山寺，由住持大休上人置于重修的寒山寺碑廊内。现存。

杏庐题词碑 与“许偕身诗碑”合二为一，在“许偕身诗”之左，题词为“寻幽”二个大字，隶书，落款为“己巳杏廬”。

杏廬（庐），有待详考。己巳，即民国18年（1929）。杏庐题词，当在此年，而时任寒山寺住持乃静如法师。

沧州张继书《枫桥夜泊》诗碑 高1.37米、宽0.69米。《枫桥夜泊》诗3行，沧州张继识语4行，内容云：“余夙慕寒山寺胜迹，频年往来吴门，迄未一游。湖帆先生以余名与唐代题《枫桥夜泊》诗者相同，嘱书此诗镌石。惟余名实取恒久之义，非妄袭诗人也。中华民国三十六年十二月，沧州张继。”皆草书。印章“张继”为篆体白文。

张继识语的下面，分别是濮一乘和吴湖帆的识语。

右为濮一乘识语，12行，内容云：“湖帆先生左右：申江奉教，诸承款接。别后俗冗，兼以属件未报命，致疏笺候，歉仄无既。《枫桥夜泊》诗属事敦促，因张溥老近日劳瘁过甚，至迟至三日始行，书就越一夕即作古人矣。此纸实其绝笔，史馆同仁欲予保留，继又因执事对于此纸自具胜缘，自应将真迹寄呈。惟息尊处于上石之后，仍将原纸寄还史馆，俾其保存，作为纪念品。希赐俯允，感戴不尽矣。天寒手冻，草草不恭。敬颂台绥，并候俸福。弟濮一乘拜启。十二、十七。”

左为吴湖帆识语，3行，内容云：“余以张溥泉名与唐张继同，乃请濮伯欣先生转求书《枫桥夜泊》诗，不意诗成翌日，溥公即作古人，遂成绝笔，是亦前生文缘也。爰付刻石，树寒山寺中，留此佳话，并将濮君函刻于下，真迹赠史馆保存云。丁亥冬吴湖帆识。”行书。左有“黄怀觉刻”四字。

张继（1882—1947.12.15），原名溥，字溥泉。河北沧州人。南社社员，同盟会元老，书法家。民国晚期，南京熙园主事者因酷爱唐诗《枫桥夜泊》，突生奇想：何不请与诗人同名的当代书家张继刻录此诗，勒石于园内，为园林生辉？遂托人转恳求书。时任国史馆馆长的张继欣然诺之，精心书成。不久，熙园有块两张继诗合璧碑的佳话便流传开来。大书画家吴湖帆得知此事后认为：南京熙园与《枫桥夜泊》诗并无因缘，却占先勒石刻碑；而苏州的寒山寺，本为诗中所咏古刹，虽说寺中曾有北宋王珪、明代文徵明、清末俞樾等人所书诗碑，但倘若由

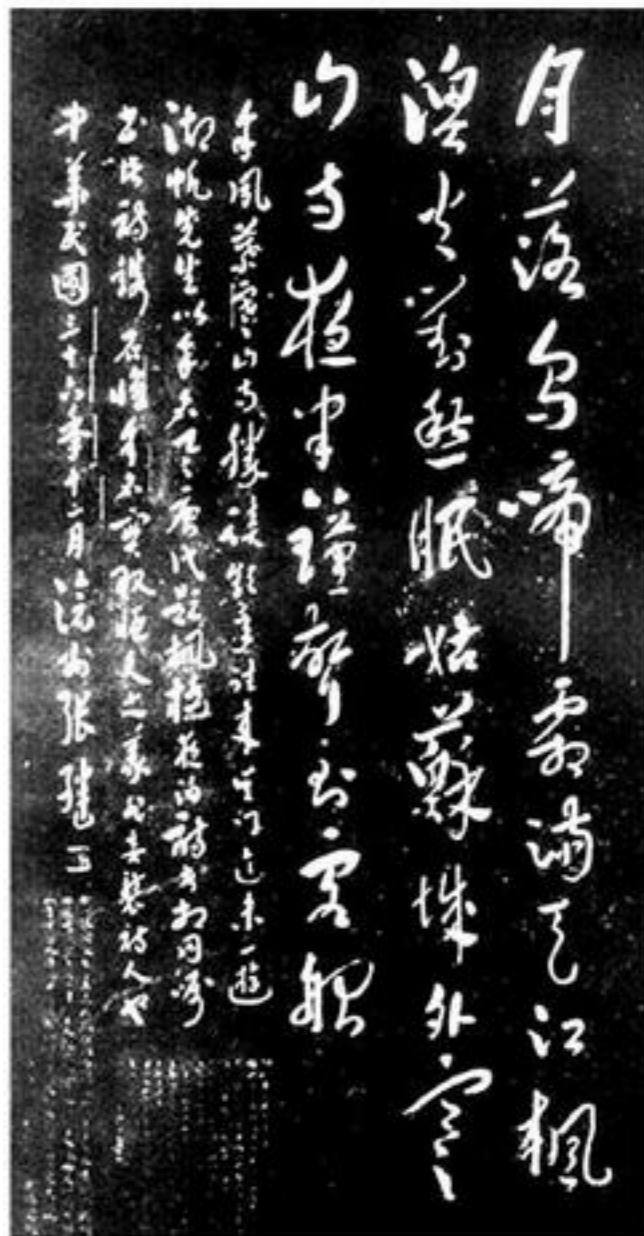


图 / 民国沧州张继书《枫桥夜泊》诗碑

当代张继再来书写一块，岂不锦上添花？此事终于玉成，张继十分慎重，书写格外认真，作品中正文占了5行，题跋字略小占了7行。令人遗憾的是，张继书成此诗后，第二天（12月15日）突然在南京病逝。此幅作品遂成其绝笔。

沧州张继书《枫桥夜泊》诗碑，属张继诗第四刻石，世称“第四块诗碑”。粉碎“四人帮”后，经沧桑巨变，已不闻此碑下落。后经有心人指认，才从荒蔓草间发现，碑文尚未损坏。1996年普明宝塔落成，沧州张继书《枫桥夜泊》诗碑被移至普明塔院碑廊内，嵌于西墙间。



“2012 江苏省佛教文化成果展” —在镇江金山江天禅寺隆重举行

2012年3月26日，江苏省佛教文化成果展开幕式在镇江金山佛教文化广场举行，出席此次佛教文化成果展开幕式的领导嘉宾及高僧大德有：国家宗教局一司副司长裴飏，江苏省政府副秘书长周游，江苏省政协副主席张九汉，江苏省宗教局局长莫宗通，镇江市委副书记李国忠、副市长曹当凌，镇江市民族宗教局局长夏和生，中国佛教协会咨议委员会副主席、江苏省佛教协会名誉会长、苏州市灵岩山寺方丈明学长老，中国佛教协会咨议委员会副主席、江苏省佛教协会名誉会长、常州市佛教协会会长、常州天宁禅寺方丈松纯长老，中国佛教协会咨议委员会副主席、江苏省佛教协会名誉会长、无锡市祥符禅寺方丈无相长老，中国佛教协会副会长、江苏省佛教协会会

长、金山江天禅寺方丈、焦山定慧寺方丈心澄大和尚，中国佛教协会副会长、江西省佛教协会会长、南昌佑民寺方丈纯一大和尚，中国佛教协会副秘书长、上海市佛教协会副会长、上海静安寺方丈慧明大和尚，中国佛教协会副秘书长、安徽省佛教协会副会长、九华山百岁宫方丈慧庆大和尚，中国佛教协会常务理事、江苏省佛教协会副会长兼秘书长、苏州寒山寺方丈、重元寺方丈秋爽大和尚，中国佛教协会常务理事、江苏省佛教协会副会长、扬州大明寺方丈能修大和尚，中国佛教协会常务理事、浙江省佛教协会会长、宁波雪窦寺方丈怡藏大和尚等。

与会当天下午召开了“江苏省佛教文化研讨会”，江苏省佛教协会副会长兼秘书长秋爽大和尚主持研讨会，心澄大和尚、能修大和尚、文定大和尚、仁如教务长、普仁大和尚、俊才大和尚等先后做了发言，著名学者、人文系教授温波、杨维中、董群等做了精彩点评。江苏省宗教局副局长沈祖荣到会并做了总结发言。

在秋爽大和尚的关心支持下，3月27日，由监院法荣法师带领寒山寺禅意书画院、寒山艺术会社的部分书画家奔赴镇江金山寺参观了江苏省佛教文化成果展，并受到了江苏佛教协会会长心澄法师的热情接待。

这次赴镇江金山寺参观的有著名书画家费之雄、葛鸿楨、劳思等人，展厅设在金山江天禅寺般若讲堂，展出了江苏省佛教界近年来的书刊、音像等佛教文化出版研究成果十三个城市的佛教文化，内容十分丰富。在苏州展厅里，欣赏到许多涉及到佛教文化的优秀书画作品。（禅意书画院供稿）