



谁是埋你的人

■ 秋爽

读过一则动心的故事。说的是从前有位书生，原本与一位很是投缘的女子私订的终身，不料未婚妻却在婚前改嫁他人。受此意外的打击，书生郁郁寡欢，不思茶饭，终致一病不起，家人百般劝解开化，想尽各种办法，仍是回天乏术。煎熬数月，眼看只剩奄奄一息。适巧一位游方僧侣经过，慈心大发，决定点化他。僧人来到病榻前，从怀中取出一面铜镜，说是他的未婚妻有话要来说，书生呆滞的目光中闪出一丝希望之光，书生看到：

镜中出现一片大海，一名遇害女子身无寸缕地躺在海边，一人路过，看了一眼，摇摇头，匆匆走过；不久，又一人路过，不忍，将外衣脱下，为女尸盖上，走了；再来一人，在附近挖了个坑，小心翼翼地将女尸埋葬……

僧人向茫然无知的书生解释：“你看到那位女子吗？她就是你未婚妻的前世；而你，就是第二个路人，你曾给过她一件衣服；她今生与你相恋，正是要还你那一份情；但她最终要报答一生一世的人，则是最后亲手埋葬她的人，也就是她现在的丈夫。”

书生闻毕，豁然坐起，慨叹不已，从此病愈。

凡事皆有因果，通于三世，得之我幸；失之泰然。

佛说：“前世五百年的回眸，才换得今世的擦肩而过。”是要我们珍惜！

“你可以拥有爱，但不要执著，因为分离是必然的。”是劝我们放下，早做心理准备，免得遇变或者大限来临，最终自己无法承受生命之重！

问世间情为何物，直叫人生死相许？

想起台湾诗人席慕容的诗歌《一棵开花的树》：

如何让你遇见我/在我最美丽的时刻/为这/我已在佛前/求了五百年/求他让我们结一段尘缘。佛于是把我化作一棵树/长在你必经的路旁/阳光下慎重地开满了花/朵朵都是我前世的盼望。当你走近/请你细听/那颤抖的叶是我等待的热情/而当你终于无视地走过/在你身后落了一地的/朋友啊/那不是花瓣/是我凋零的心。

这是无望的期盼，而我们仍然可以叫一声“朋友啊/那不是花瓣/是我凋零的心”

又想起一句诗歌：“落红不是无情物，化着春泥更护花。”

在这个世间，花木草石，情与无情，皆由人写。而有心跳，就有凋零；有花开，就有花落。花自开落水自流，人在桥上走，你不必太在意！

物有成住坏空，人有生老病死。而永恒的是时光之流水，长流不断！

“始随芳草去，又逐落花回。”这是禅者热爱大自然的禅悦人生。

“行到山穷处，坐看云起时”，体现出随缘闲适、平静悠然的自信。人并不因至“山穷处”就步入绝境，而是索性“坐看云起”，当有另一番美妙的境界。所以李白有“仰天大笑出门去”的自信与豪迈。陆游又有“山重水复疑无路，柳暗花明又一村。”欣喜之情无语言表。

“山气日夕佳，归鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”陶渊明留给我们的诗句，让我们在忘言中，欲辨不能吧！

《金刚经》要我们：“应无所住而生其心”，说的是，人心如明镜，不生有我、无我，乃至一切分别之想，片刻之念。万千气象，尽一一摄照于心，而了了明明。大千世界并不为我所有，所无。

本然如是而浑然天成！

目录

本期关注：戒与现代社会

□ 刊首寄语

谁是埋你的人 / 秋爽 1

□ 本期专栏

严净毗尼法，回报四重恩

——也谈僧人在当今社会中如何树立良好的公众形像 / 冷月无声 4

浅谈戒律对现代社会的重要性 / 默存 7

《瑜伽菩萨戒》对于在家居士修学的意义 / 马昌青 10

佛教“戒贪”思想对企业经营管理的启发意义 / 郭延成 12

不杀生戒的制戒缘由及其持犯 / 慎独 15

不偷盗戒的制戒缘由及其持犯 / 张贤登 18

不妄语戒的制戒因缘及其持犯 / 贤慎 20

□ 净土论坛

庐山慧远的净土思想要旨 / 存德 22

关于净土宗之念佛问题 / 无茗 25

慧远与后世净土宗之关系 / 了梵 27

对庐山慧远被立为净土宗初祖的理论分析 / 木者 31

对慧远被立为初祖的非议 / 子秋 34

关于宗隋在净土宗中的祖位问题 / 摩菴 36

印祖《文钞》管窥 / 心莲 38

印光法师二三事 / 昌莲 44

□ 慧灯文苑

禅诗赏析（五） / 陈钟谊 46

略论禅宗的“无情有性” / 自续 52

快乐源于随喜之心 / 邹相 57

水月光中又一场

——简评电视连续剧《百年虚云》 / 史振伟 58

祸福无门，惟人自召 / 汪孝杰 60



寒山寺
HANSHAN TEMPLE



2012年第5期（总第41期）

刊名题字：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-0003363号

来稿：hssbjb@163.com

索刊：xinliang197906@163.com

副主编：hsshuiibo@163.com

联系QQ：642160795 QQ群：62717295

内部资料 免费交流 欢迎助刊

不再索阅本刊或地址变动者请告知



浅论律师与佛家 / 刘军	63
儒释之交在于诗 / 陈麟德	65
“法”与“非法”	
——以《大乘入楞伽经》为中心说起 / 演相	67
陈那和法称的本质差别	
——从二者对“现量”的不同定义说起 / 心愚	69
佛法三身说的旨趣与思想内涵 / 翁士洋	73
偶有素思 / 费之雄	77
天洒净水，上人显灵 / 诸家瑜	78
不惧生死的和尚 / 曾国富	80
□佛化人生	
布施的至高境界 / 悟果	82
舍利光耀大千界，紫荆青莲映古刹	
——护送栖霞寺佛顶骨舍利赴香港、澳门供奉回迎心得 / 慧和	83
且道一声珍惜（外一篇） / 石霖	85
故乡 / 无华	88
我的学佛因缘 / 释慧宣	90
戒期影尘 / 释安详	93
生活中的中道思想（外一篇） / 庞玉梅	95
茶语禅心 / 圣智	97
本平诗选 / 本平	98
□法门龙象	
一代高僧石田法薰与寒山寺（下） / 林锡旦	99
《海灯法师灵骨塔落成前后》一文引出的新传奇（下） / 汤雄	103
□十方道场	
金山、焦山参学记 / 仁者	109
苏州寒山书院简介 / 易森	113
附：助印功德	116



严净毗尼法，回报四重恩

——也谈僧人在当今社会中如何树立良好的公众形像

■ 冷月无声

记得印顺法师在《佛法概论》中有这样一句话：“社会的信解佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多。”法师的见地真是一针见血，入木三分。的确，社会公众对宗教价值的认识与认可，往往与教义关系不大，而是从宗教徒的言行举止来做衡量和评价，从而决定自己对这一宗教的信仰与否。因此，佛教公众形像的好坏与否，在很大程度上取决于佛教徒的一言一行一举一动。出家僧众作为佛教三宝之一，可谓是佛教的代名词，其行为举动备受关注，对佛教的影响也举足轻重。

然而，随着多元社会的到来以及僧侣自身存在的一系列问题，使得许多人对佛教持有观望、怀疑、批评乃至失望的态度，这固然与社会的进步与发展不无相关，但是，僧侣自身所展现与暴露出来的一些问题，也给佛教在社会公众心目中的形像大打折扣，给佛教带来难以估量的伤害。比如黄墙之外职业和尚随处可见，比如打着佛教的幌子招摇撞骗者亦不乏其人，这些都是公众深恶痛绝的。诚然，这其中的某些行为，于僧人而言也是身不由己，不得已而为之，但公众不明就里，难免讥嫌太过。

那么，在当今社会中，如何树立起僧人的良好公众形像呢？我认为必须做到如下两点：一、作为僧人，应当遵守戒律，严净毗尼；二、作为僧人，应当回报四重恩情。下面拟就这两点展开具体的分析，论证这两点对僧人树立良好的公众形像具有重要性与紧迫性。

一、严净毗尼法

佛陀圆寂时，弟子问佛祖寂灭后，当以何为师，佛祖教诲弟子当“以戒为师”，因此，戒律也就成为后来佛教依据的准则。每一个佛教徒都要守持戒律，以此



来加强自我修养和自我约束。历史的教训是惨痛而深刻的，玄奘大师的高徒辩机才华横溢，却因舍弃僧规而不得善终。消息传来，玄奘大师虽痛心疾首，却也无可奈何。僧规戒律岂能视同儿戏，抛之脑后？既入佛门，当守清规。假使僧人都如辩机一般，随心所欲，恣意妄为，公众将以怎样的眼光看待佛教，佛教的命运又何以维系呢！从历史学的角度来看，正因为佛教戒律对僧人的严格要求，才使佛教在中国得以根深蒂固、枝叶繁茂。

然而，随着社会物质水平的极大提高，科学技术日新月异，佛教也与时俱进，变化不小。在物欲横流的现代社会，僧人戒律松弛或不守清规的现象偶有发生，公众对此颇有微词。这几年，海城大悲寺立志恢复古印度的乞食制度，日中一食，又徒步行脚，持守清规戒律，一时间名噪天下，公众推崇备至，住持妙祥更是身先士卒，言行一致：“修行容易受戒难，不受戒律魔一般。守住戒相心坦然，提木叉保解脱船。愿汝成真出家汉，清静无为虚空般。高尚品德如青莲，行解渡众大法船。”

姑且不论大悲寺的这种做法在现代社会是否得当，但从公众对大悲寺的好评如潮上，可以看出公众对严守戒律的僧人是认可和赞许的。其实，僧人遵规守律是本分而应当的事情。《四分律》戒本中写到：“稽首礼诸佛，及法比丘僧，今演毗尼法，令正法久

住。”可见，严净毗尼，对于佛教的意义何其重大。《华严经》中也有这样的思想：“戒为无上菩提本，应当具足持净戒，若能坚持于净戒，则是如来所赞叹。”其实，无论赞叹与否，做好份内事，才能无愧于佛、无愧于己。

翻开戒牒，赫然跃入眼帘的是：“佛陀住世，以佛为师；佛灭度后，以戒为师。防非止恶，戒为根本；转凡成圣，戒乃舟航。”戒律实在是续佛慧命、绍隆佛种的根本，难怪《楞严经》有云：“严净毗尼，弘范三界。”若僧人皆能遵守佛门戒条，实是佛门之幸、僧人之幸。

二、回报四重恩

自从六祖慧能大师提出“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角”的思想之后，中国佛教逐渐由远离尘世向混俗和光的人间迈进。民国时期，在太虚大师的大力提倡与推行下，人间佛教的思想终于如同春风一般，吹遍大江南北的大小寺院，根植于华夏大地的无数梵宇。从此，僧人不再泯迹人间、杜绝交往，僧人也是社会中的一员，也有担当、也有责任。

《增一阿含经》中说：“诸佛世尊，皆出人间。”可见，佛教的根基在人间，佛教僧侣理所当然要怀感恩之心，回报四重恩情。所谓四重恩情，也就是父母恩、国家恩、众生恩和三宝恩，而回报四重恩情，也就是回报父母恩、回报国家恩、回报众生恩和回报三宝恩。

生我者父母，没有父母，哪来今天的佛子呢？僧人虽然剃染在佛门，父母的恩情又岂能抛舍？古人讲身体发肤，受之父母，理当珍惜之；对于僧人而言，剃刀虽然剃去了须发，却无法割断母子间的血脉亲情。僧人孝敬父母，报答父母的恩情，理所当然，天经地义。宋代名僧契嵩把父母作为“天下三大本”之一，主张“律制佛子，必减其衣钵之资，以养父母”，明代僧人更是大谈孝道，提倡“三年必心丧”，而“孝僧”更是屡见不鲜。时过境迁，佛子对父母的恩情一如既往，感人至深。宣化上人每天早晚向父母叩头报恩，以孝行见称，当地老百姓称为“白孝子”（宣化上人俗家姓白）。这都是当今僧人学习、仿效的榜样，惟其如此，僧人才无愧于僧人的称号，无愧于生养自己的父母。

僧人虽是出家人，但是，出家不出国，不论走到哪里，都离不开自己的国家，同时，也正是因为国家的强大，佛教才能不断地发展壮大。因此，回报国家，责无旁贷。民国时期，国家风雨飘摇，在国家生死存亡的时刻，僧人们也曾走出山林、走出寺院，组织僧伽救护队，为国家的命运呼号抗争。且不说“上马杀贼，下马学佛”的佛门巨匠圆瑛、巨赞等人，如何组织僧兵抗击侵略，就是小小的盱眙城里，名不见经传的僧人罗昌富，在国难当头的危及时刻，拍案而起，义无反顾投身到抗战的滚滚洪流中去，就令人感佩不已。如今，在和平年代，僧人无须在枪



林弹雨中穿行，九死一生，也要关心国事，心怀天下。“风声、雨声、读书声、声声入耳；家事、国事、天下事、事事关心。”前几年，地震、雪灾等自然灾害偶发，不少百姓罹难，看着令人心酸不已。当是时，佛门僧人没有袖手旁观，有力者出力，有钱者出钱，为国家分忧，为百姓消难。公众对僧人的评价固然是赞许有加。

诚如赵朴初居士在《中国佛教协会三十年》的报告中所写的“佛祖出生在人间，说法度生在人间，佛法是源出人间并要利益人间的”那样，佛教之根在芸芸众生之间。俗语有云：“皮之不存，毛将安附？”一旦根基不稳，佛教也会难以维系的。回报众生，当然不容小觑。僧人当发扬佛教慈悲济世、方便利人的菩萨精神，依照政府所想、社会所需、自己所能的原则，广行利益众生的慈

善福利事业，将慈爱的甘露洒遍人间。远在一千多年前的隋唐，寺院里设立无尽藏院，便于施主们广种福田，寺院将无尽藏院之所得，悉数用来周济穷人，普法救世。如今的寺院，也有广种福田的功德箱和功德簿，是常住日常的收入来源之一，在僧人自养之结余，如何将这部分所得拿出来，回报众生？比如，为贫困地区的孩子们捐款筹建学校，为无力承担高昂医药费的重病患者垫补药费，为无钱上大学的莘莘学子助上一臂之力，等等。此外，在开办国学班、禅修班的时候，放低门槛，让渴望了解、学习佛教知识的普通公众也有机会走进来，一睹庐山真面目。诚然，僧人们正在从一点一滴的小事上做起，尽其所能，回报社会。

回报三宝，顾名思义，也就是回报佛、回报法、回报僧。作为佛门中人，天天与佛、法、僧打交道，何以还要回报他们呢？没有佛，佛教从何而来？没有法，佛教也便行同虚设，何以征服人心？没有僧，佛教何以流传至今？倘使没有这三者，人生将何以解脱？倘使没有这三者，灵魂将何以安置？倘若没有这三者，生命之重将何以承受？作为佛子，作为僧人，当然要回报佛教三宝，也只有僧人虔诚地履行这一点，才能感召公众，才能树立起僧人的良好形像。试想一下，假使佛门子弟对于佛门三宝都不甚尊敬，又如何说服公众来信仰佛教、皈依佛教呢？古语有云：“其身正，不令而行；其身不正，虽令而不行。”僧人若想赢得公众的好评，必须切切实实从自己做起，回报四重恩情。

社会公众对僧人的看法与评价，可谓是仁者见仁，智者见智，难于趋同，这也无可厚非。《维摩诘经·方便品》中，居住在毗耶离城的维摩诘长者，曾于过去劫中“供养无量诸佛，深植善本，得无生忍，契入不二平等。”为方便摄化众生，出入于达官显贵之间，流连于街头巷陌之上，广泛深入社会各个阶层，目的只为化导众生。如果从公众的立场与角度来看，维摩诘长者某些做法（如入酒肆、去淫舍等等）似乎也难逃诟病，但长者这么做的动机乃在饶益众生。所谓“方便有多门，归元无二路”，佛、菩萨度脱众生，有许许多多的方便设施，不是凡夫心思所能达到，所能理解的。

抛开这一层面，僧人还是应该竭力将僧人的风范展示在公众的面前。当然，彻底改变僧人在公众心目中的形像，赢得公众的交口称赞，仅仅从以上两点着手，是远远不够的。树立僧人的良好形像，还须加强僧人的文化教育，以六和敬来管理僧团，寺院内部建立起良性的竞争机制，等等。但是，无庸讳言，严净毗尼，回报恩情确是当务之急，只要外树形像（回报恩情），内强素质（严净毗尼），就能在短期内收到立竿见影的效果，同时，结合以上提到的几点，全面而深入地对僧侣加以改造与重塑，相信，在不久的将来，公众对僧人的印象与评价定会有更大的改观。





浅谈戒律对现代社会的重要性

■ 默存

学习和修持戒律，无论对在家人还是出家人都是相当重要的。但是现代社会很多人不明白戒律的重要性，因此，觉得有必要对此谈谈本人的看法。

一、认识戒律的重要地位

原始佛教僧团不设立权威的崇拜，也无行政上的领袖，即使至高如佛陀，与弟子也只是一种师生关系，平等生活，并自称我在僧数，是僧团的一份子。佛陀对弟子们在修学上的教诫是：自依止，法依止。自依止，是要自己自觉、自己努力；法依止，法包括了教理与律制，解脱是从依法的修行中得到。佛教虽然也强调亲近善知识，但都是为了解法和通达法服务。佛教的僧团是以律摄僧，也就是说整个僧团都建立在律仪上，大家依戒律共同生活。僧团之所以成为僧团，那是因为有戒律；僧团之得以延续，那也是因为有戒律。依戒律建立起来的僧团，长幼有序，平等、和谐、民主，清净如法，在这样一种祥和的气氛中，大家都能安心修行，随缘度化，从而达到正法久住的效果。那时候的持戒相对而言是最容易也是最简单。

二、如何正确地对待戒律

当今佛教界，对于戒律的受持问题有不同的看法：有以为戒律已经过时了，完全不适用于现代社会；或主张戒律是佛制的，任何一条都应该严格遵守。今天的教界对于戒律，既不能完全否定，也不能一律实行。只能这样说，能尽力施行的还是需要尽力施行，不要因为时节的变换，而认为戒律已经过时了，这完全是我慢的态度，因为佛智是难思难议的，用我们现代人的思想去改变这传承多年的戒律无疑是一种挑战，若是未来人再来修改，那么，戒律最后会变得面目全非，



所以我主张尽力而为，若是真的有这样的戒律，比如“滤水”那条，喝自来水，矿泉水完全没有必要，若是在深山中住，还是必须要做的。有人提出戒律具有时节因缘性，我觉得还是个人的问题。

当然了，戒律也并不都是机械和生硬的，《五分》中有随时毗尼与随方毗尼的规定，即佛陀在律中说：虽是我所制，余方不适合行者，不必行；虽非我所制，余方必须行者，当实行。这就给我们提供了一条看待戒律以及对戒律进行取舍的标准。由此看来，戒律的制定是非常人性化的，但佛陀的慈悲绝对不能作为我们随便更改戒律的依据。

关于《梵网经》和《瑜伽菩萨戒》的问题。中国自隋唐以来《梵网经》盛行，其实《梵网经》菩萨戒是非常难行的，国人虽然推崇它，但千百年来却鲜有人能够实行它，因为它属于顿戒。反之，《瑜伽菩萨戒》是在人情能够接受的范围内制定的，开遮又无比善巧，非常可行，应该说比《梵网经》更为契机。我想，能受《瑜伽菩萨戒》可能更适合现代

人的根器。

三、戒律的价值

一个国家法制不健全，国家必乱；佛教内无论在家居士还是僧团倘若没有戒律，同样也会乱。此即戒律的价值之所在，这种价值主要体现在以下几点。

（一）自身修养的价值

在家人能做到十善，五戒，尽量保证自己在生活中能护持戒律就不会出太大的差错。如果出家成为僧宝，并非剃发染衣便是了，僧宝有它的僧格。僧格不是从天上掉下来的，是要从长期的戒律生活中养成的。佛制比丘五年学戒，不离依止，由戒律生活养成僧格了，然后始可学习经论。出家虽成了僧宝，但无始以来形成的烦恼及不良习惯，并不会因为出家而彻底消失，有时难免现行，半月半月布萨，通过不断对自身的反省、检讨，使得人格日新月异，逐渐完善。每年结夏安居，是属于定时专修。僧人倘若长年作务弘法，频繁地接触社会，势必会把心变野了，变俗了。通过定期安居，提高宗教涵养，才能更好地作务，弘法利生。正如法藏法师言：全僧格的戒律弘扬者，律己固然甚严，而待人处事却是宽厚不著律相的。对己，他以严谨的形式主义自我要求，对于戒律的研究念兹在兹，力求深广与增上；对人，他有著深刻的菩提悲心，能以应机的精神主义慈摄众生，而不著持戒痕迹地与



一切众生合光同尘。因为有精神主义善巧的运用,所以他不会以自身的持戒为满足,乃至执取戒相、自傲慢他、冷漠无情,而能以菩提心为基础,循序渐进地善引巧诱。使广大的众生对戒律的学习与持守,产生好乐与信心,从而达到戒律的普遍化、平民化与生活化。因为戒律形式主义的坚持,所以“律师型”点尘不染的内在得以保持,戒律的庄严幢相与佛法的清净住持得以延续。

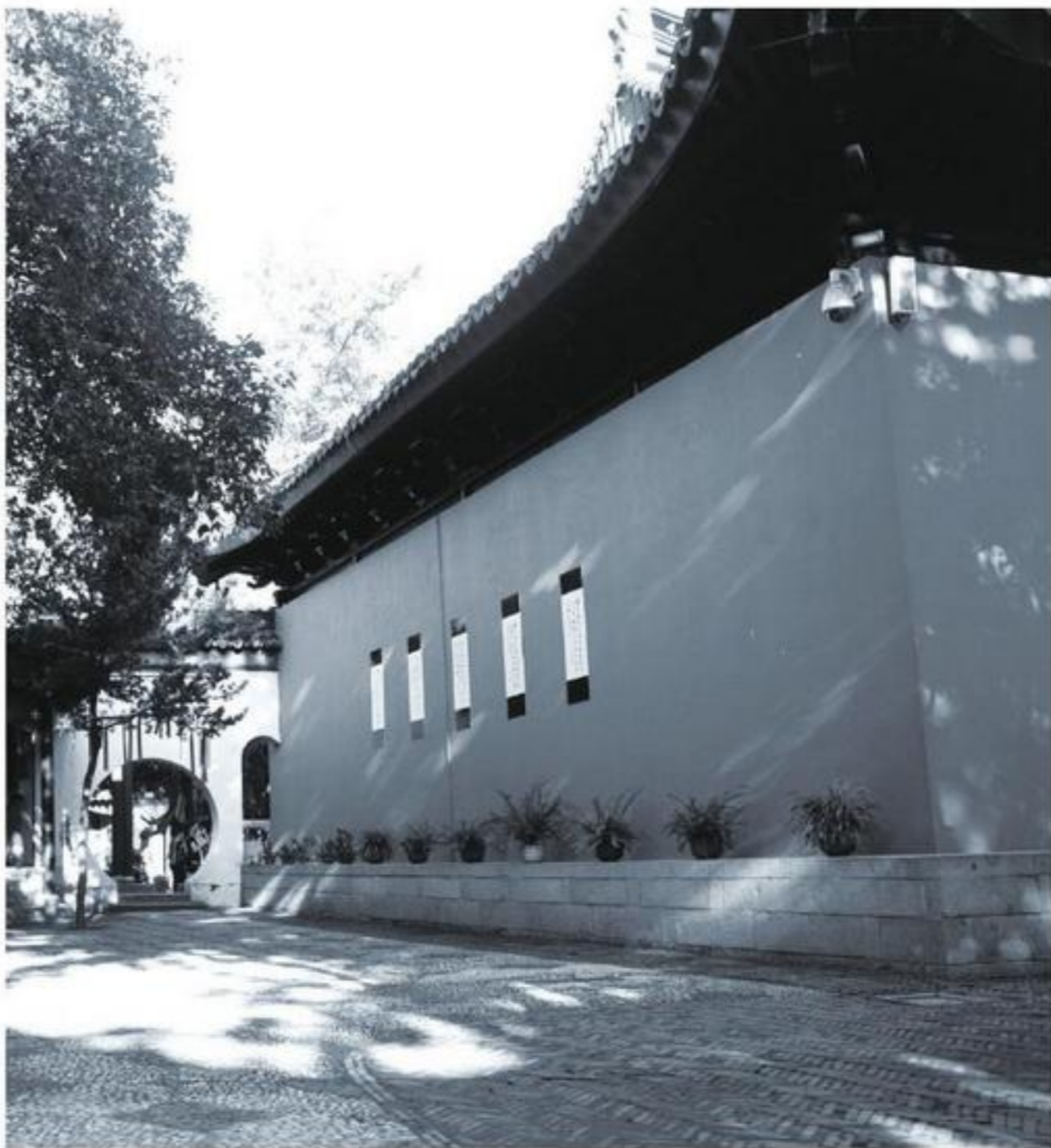
(二)健全僧团的价值

要建立如法的僧团,首先得注意僧人来源的健康。在律藏的授戒羯度中,提出十二难十六遮,规定了出家受戒的资格审查:内容包括罪行严重、不属人类、身体病弱或生理缺陷、条件不具、智力低劣、家庭社会不允许及五官不正的七种情况,不能出家受戒,以保证僧源的质量。《行事钞·师资相摄篇》中,谈到了剃度师的资格、度人的数目及对象、出家的手续以及师徒间的责任义务,这是关于对出家僧人教育问题的规定,旨在提高僧侣素质。布萨是从个体的清净以达到整体的清净,以保证僧团的纯洁。依戒律建立起来的僧团,依戒腊长短论先后,使得僧团井然有序;羯磨制度僧事僧断,不以某一个人意志为决定,体现了僧团是一个高度民主的团体;在羯磨作法,大众推选德才兼备者主持羯磨会议,反映了僧团重德重才;六和精神:身和同住、语和无诤、意和

同悦、戒和同修、利和同均、见和同解。戒和同修是律制的平等,利和同均是经济的均衡,见和同解是思想的统一。今天的僧团也唯有发扬六和精神,才能出现平等、和谐、民主、清净、安乐的僧团。这样的僧团才能承担起接引大众趋向解脱,而自身也能培养出优秀的僧人,能更好地弘法利生。

(三)安定社会的价值

其实持戒是一种非常好的思想环保运动,我们心中有怎样的世界,外界的表现就会怎样,那是因为世界与我们是一体,在这个世界上,还没有消除杀人、偷盗、强暴、欺骗等不良现象,使得社会不得安定,五戒的不杀、不盗、不邪淫、不妄语,就是为了禁止这些恶行。一人遵行五戒,社会上就会减少一分危机,增加一分安全。由别解脱戒建立起来的僧团,具有教化社会、净化人心的作用。菩萨戒的菩萨道精神是以慈悲利他为前提,其内容是六度四摄,人人倘能奉行,人间便是净土。如果每位佛子都能很好地遵守自己的誓言,能严持好戒律,那么我相信社会大众会渐渐对学佛生起信心,进而能改变社会,净化社会。





《瑜伽菩萨戒》对于在家居士修学的意义

■ 马昌青

对于能发菩提心的学佛者来说，特别是现代的学佛者来说，“瑜伽菩萨戒”是一种感受菩萨品质的大道，仔细分析瑜伽菩萨戒，你会发现，“四重四十三轻”中包含了六度四摄所有的菩萨所具备的品质，而且把它们都应用到日常的生活中，应用到几乎是关系到生活的每个层面，因此是适合现代人的日常操作，这不但是出家人的事，在家居士也应该如此发心，去承担一个“活菩萨”的责任，去承担一个大乘佛子的责任。

我想以“瑜伽菩萨戒”中“四重”为例去介绍居士修学生活中菩萨戒的应用：

一、自赞毁他戒

若诸菩萨为欲贪求利养恭敬，自赞毁他，是名第一他胜处法。

如果菩萨为贪求名闻利养而自赞毁他，处处标榜赞美自己，甚至为抬高自己而别有用心地贬低他人。这就是自赞毁他。

对于在家居士来说，在实际生活中遇到的问题，可能会是商业上的竞争，职位上的竞争，或者是政治上的竞争，自赞毁他这是当代人惯用的手法，无论是哪个国家的竞争对手，大约都会用这样的手段去为自己谋取利益名声，对于在家人来说，很多时候，我们不想这样，但在世俗的洪流中，这是主流，只有逆流而上的力量支撑着我们，才能在这样的洪流中生存下来，甚至能保全自己，能做到这点已经是相当不容易了。为了生存，我们有时不得不做这样的事情，但反思一下，如果只是为了生存，我们能不能避免这样的事情，能不能用更好的方式去替代，这就是菩萨所需要做的，任何事情都不能依靠世俗的惯例与常态，而要符合道，求解脱。



二、慳不惠施戒

若诸菩萨，现有资财，性慳财故。有苦有贫、无依无怙，正求财者来现在前，不起哀怜而修惠舍；正求法者，来现在前，性慳法故，虽现有法而不给施。是名第二他胜处法。

这是个变动的时代，如果你能留心观察一下这个世界每天发生的故事，你就会看到世界的贫富差距在逐渐地拉大，原本生而平等的人，却不得不给自己贴上标签：我是富人，我是穷人。我是没用的人，因为我没有钱；我是个成功的人，因为我有钱。你会发现越是有钱的人，他越是吝啬，对于贫穷的感受他不懂，他也不太懂得感恩这个世界，太多的人迷失在自我物质的追寻中，没有时间去关注更多受苦的人，因此布施对于这样的人是艰难的。而菩萨所要做的，就是不能吝啬自己的身外物，能帮助他人就尽量去帮助。

我想，这里的施更是法布施的意思，学佛者很多都有这样的通病：我的这个法门实在太殊胜了，我不会跟你共享的，你还是自己去走那些漫长的道路吧。很多法就是这样不能很好地传递下去。相信受了菩萨戒的居士应该都会有悲悯的精神，去主动帮助这个世界上无论是物质还是精神匮乏的人们。因为实在有太多的人需要我们去关心。

三、不受悔戒

若诸菩萨，长养如是种类忿缠。由是因缘，不唯发起粗言便息，由忿蔽故，加以手足、块石、刀杖，捶打伤害损恼有情，内怀猛利忿恨意乐。有所违犯，他来谏谢，不受、不忍、不舍怨结。是名第三他胜处法。

经常能在街上看到这样的情景，两个人因为一点小事摩擦而动手动刀，人们仿佛都成了易燃的炸弹，点点不满便会引爆情绪，像一头愤怒的狮子驰骋在荒野中。人们内心的煎熬一半来自外来的环境，另一半来自内心的不安与诸多的压抑。我们的心中已经失去了传统的优秀品质。暴力，恐怖袭击，死亡无处不在，对于生活在这个时代的菩萨，受了菩萨戒的居士们应该需要平息这场战争，平息这个时代的怒火与不安，为人们带去清凉，首先从自己做起，关注自己心念的升起，去带动身边的人，这不正是菩萨需要做的么。

四、说相似法戒

若诸菩萨谤菩萨藏。爱乐宣说开示建立像似正法。于像似法或自信解或随他转。是名第四他胜处法。如是名为菩萨四种他胜处法。

对于受菩萨戒的居士，这点我觉得尤为重要，经常可以见到，无论是在寺院还是在网络上，一些居士可能看了几本佛教类的书，便开始对初学者大谈唯识、中观，更多的是对禅宗的误解，炫耀自己的常识。听听那些言论就知道，现在有的居士们学佛是盲目的，作为一个佛子

如果连正信都做不到，你学的究竟是什么呢？还能称为佛子吗？而在家菩萨们，要做的事情就是帮助更多的人，不要说达到解脱，能帮助他们趋向于解脱，或者能指点善知识让他们亲近都是很殊胜的功德。更不能不懂装懂，说些似是而非的话去糊弄众生。自己需要努力去修学，在实践中领悟佛法的殊胜，才有资格去评议他人，去教导他人，千万不能误导众生，毁了众生的善根。要知道，在这样的时代，能发心学佛的人即是需要赞叹，去帮助的，在那么多的诱惑中，居然有人愿意学佛，这是太稀有难得的。所以在家菩萨们应该去护持，而且在家菩萨有更多的机会去引导那些社会中初发心的人，这真是利他的大功德。

仅从这几点来看，“瑜伽菩萨戒”真的是一种“平易近人”的戒，后面的“四十三轻”更是详细到生活的每一方面，我就不一一分解了，相信如果真心受持的人，都会在日常生活中渐渐明白它们各自的内涵，并且去实践，我更相信如果更多的人加入这样的“菩萨团体”，成为他人的榜样，会带动身边更多的人趋向平和的生活，趋向清净的生活。

“瑜伽菩萨戒”无疑是殊胜的，戒如大明灯，能消长夜闇。戒如真宝镜，照法尽无遗。戒如摩尼珠，雨物济贫穷。在家居士果能发心受持“瑜伽菩萨戒”，那真的是难上加难，能好好地守护那份发心，真的是龙天赞叹。



佛教“戒贪”思想对企业经营管理的启发意义

■ 郭延成

一、太虚大师对戒贪的开示

对于“贪欲”的问题，太虚大师做出了开示：“凡烦恼现行，令心连注流散不绝，名之为漏，如漏器、漏舍，污损物体，深可厌恶者是。……漏之种类非一：一曰、欲漏，三界中之欲界诸烦恼最为深重，而其根株悉由贪欲而起，故别名欲漏。……”（《法华讲演录上》）可见，大师宣讲贪欲是欲界众生产生诸种烦恼的根本原因。大师还说：“第八贪欲，欲即世间五欲之乐境。对境起贪，故名贪欲。贪欲为生死要因，故应断除。但此贪欲二字，并非完全属于不善。欲通三性，而对三界善法起贪，亦通有覆无记。”（《佛说十善业道经讲要》）大师还开示说：“欲是贪欲，由五根发五识，贪着色、声、香、味、触之五尘，又贪世间财、色、名、食、睡之五欲。但‘欲’非完全不善，亦有清净高尚之愿欲；此指贪着物欲而言，故称罪事。”（《佛说善生经讲要》）可见，大师强调“贪欲”是生死要因，但贪欲，并非完全属于不善，清净高尚之愿欲可称为善，但一味贪着世间物欲，则是不对的，是应该断除的。

对贪欲给人类心灵造成巨大负面影响的方面，太虚大师开示说：

“试看对于佛法没有用过功的人们，哪一个不是对于六尘境界而生贪爱——对顺境，就起了愉快喜乐的情感；逢逆境，就起了怨恨恼怒的瞋火。由贪爱不歇的动机，进而变为坚强的执取心；由此坚强的执取心，来造成种种恶业，幻成生死轮回的苦果，岂不是深可怜悯的吗？”（《佛说八大人觉经讲记》）

对于离却贪欲后人类获得心灵自由的方面，太虚大师通过解释《佛说十善业道经》的相关原文而进行开示：“复次、龙王！若离贪欲，即得成就五种自在。何



等为五？一、三业自在，诸根具足故；二、财物自在，一切怨贼不夺故；三、福德自在，随心所欲，物皆备故；四、王位自在，珍奇妙物皆奉献故；五、所获之物，过本所求百倍殊胜，由于昔时不慳嫉故：是为五。若能回向阿耨多罗三藐三菩提者，后成佛时，三界特尊，皆共敬养。若能永离贪欲，即能获得种种自在。”太虚大师对《佛说十善业道经》解释说：“自在、即随心自由。三业、指身、语、意。诸根、即眼等六根，此为身内之财。珍奇妙物为身外之物。内财外财无不具足，且能所获过于所求数十百倍。若能以此功德回向无上菩提，将来成佛之时，即得三界特尊，皆共敬养。”（《佛说十善业道经讲要》）可见，大师认为，脱离贪欲之后的人类会获得真正的自由和幸福。

二、佛教戒贪思想对企业经营管理的启发意义

企业的规章制度就如同佛教的戒律，员工如果不遵守，就不能如期完成企业下达的任务；企业家不遵守，就会对规章起到破坏作用，并可能产生更为严重的后果。我们还知道，有更重要的对人的内心进行规约的部分往往没有办法写进企业规章制度之中。企业家是企业经营管理的决策者，而重要的决策将决定企业的前途和命运。如果企业家以贪心进行决策，往往会造成企业经营失败的恶果，这样的例子屡见不鲜。如某集团在九十年代曾经不顾自身资金实力想建深圳最高的办公楼，终因财力不足及外界经营环境的变化而造成巨大亏损。又如，眼下某国经济危机的出现，若从人的内心上找原因，是由于人的贪欲的策动，滥发金融“创新”产品造成金融商品的规模远远超过经济承受能力，由此产生金融危机进而波及全球。

正如太虚大师所开示的那样，我们并不是对人的欲望都持否定态度。如麦当劳、肯德基作为全球连锁经营的快餐店，扩张速度使人惊叹，这给经营者带来了巨大的利润。我们说，麦当劳、肯德基的成功是满足、迎合了现代人快餐饮食的需求及习惯的结果，是利益大众在先，因此他们成功了，这说明他们的扩展没有超出发展的极限，由此看来，麦当劳、肯德基经营者所做的决策并非只是贪欲驱使而然。

我们说，企业规章制度的建立和要求员工遵守是非常必要的，象海尔集团公司实施的“日清月结”制度、平衡计分卡制度等，是类似佛教戒律那样的、对员工按时完成任务的一种制约，这些制度使得员工能“忍”住有可能滋长的懒惰习气，按时保质保量完成每日任务。

再说企业家决策的方面。企业家若能做出正确的经营决策，还必须要有完善的组织机制作为保障。现代企业管理有三权分立的制度，目的是为了让更多人参与决策并能够互相监督，以便克服决策中的盲目性，这对避免由于企业家内心包括贪欲在内的种种欲望作怪而造成错误决策有一定帮助。

但是，仅凭企业规章制度也不能完全保证企业家经营不失误，原因就在于再好的规章制度也不能完全管住企业家的内心；再说并非所有企业都是规章制度健全的，对刚刚进入市场经济发展阶段的国内企业来说，规章制度不健全的企业是多数。

我们说，在正常环境情形下，企业家遵守企业规章还显得容易些，若遇到一些特殊的情境，如有高额利润的诱惑，或想与竞争对手拼个死活，或以前长期亏损，此次好不容易出现赚大钱的机会，或前一阶段经营业绩很好而使企业家出现骄慢情绪等，那么，企业家的贪欲会被大大激发出来，他就很可能不顾企业规章，甚至不顾法律，铤而走险决策。此时企业家好象着了魔一样，其阿赖耶识中的贪欲种子泛起，他已不



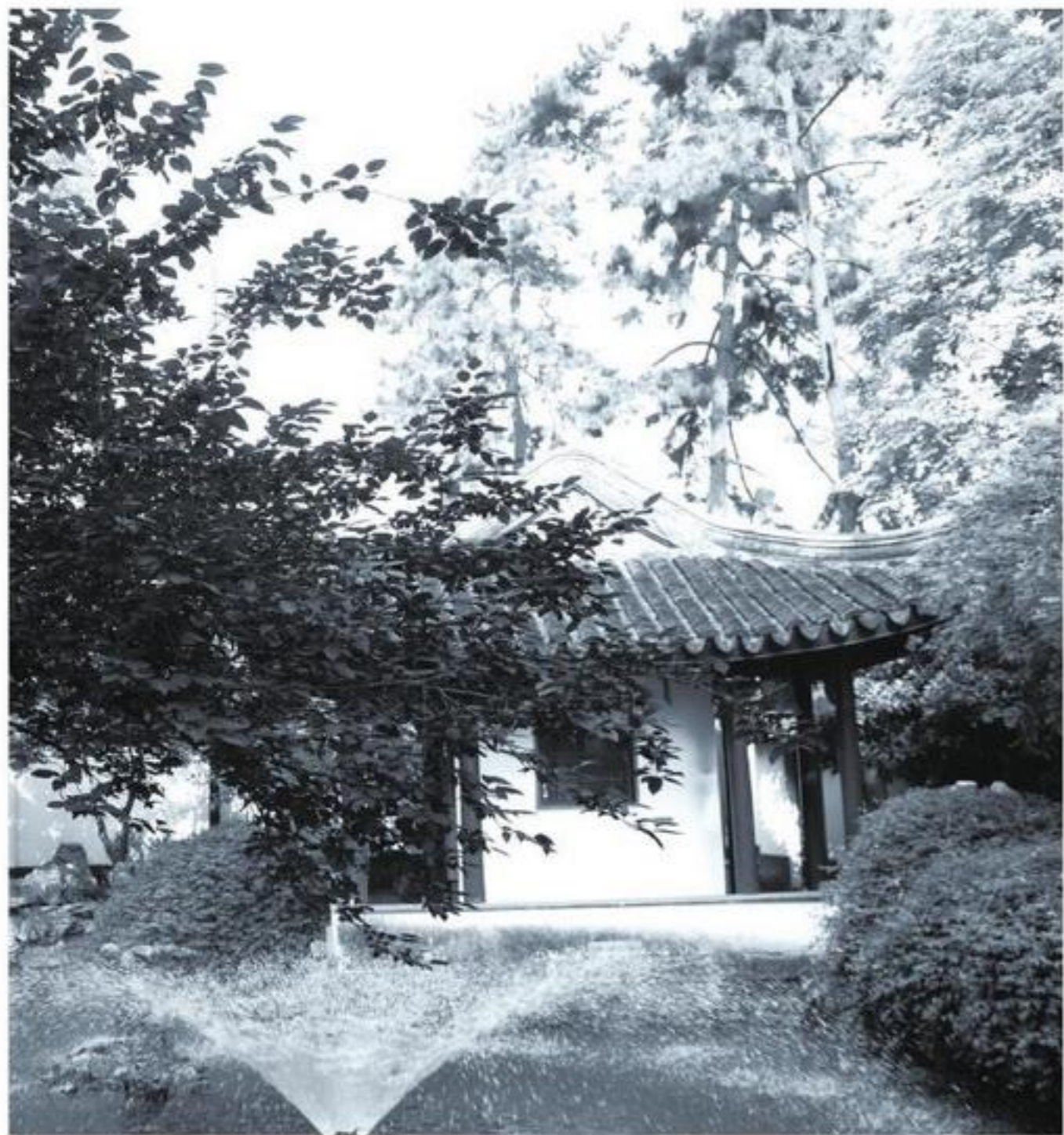


能控制自己。此时企业现有的规章如同刹车的车闸，对制止企业家滑向错误深渊有一定阻止作用，但也不能一下子使他停下来，若规章制度管束企业家的力度不够，危险还要发生。若企业家平时已经养成良好的遵守企业规章及决策程序的习惯，那么，还有可能避免错误的发生。再者，若企业家平素修习佛法，如念佛的力量大过了贪欲的力量，那么，佛教修持的力量对制止贪欲能够发挥作用，也能避免错误决策的做出。或者，此时由有智慧、有修养的人带企业家走出当时的情境，待企业家恢复理智后再进行决策，这些都能有效避免危险的发生。但若此次企业家没能控制住自己，经营造成很大损失，若还有机会重新振作的话，这便成为惨痛的教训，使企业家在今后的决策中能少一些贪欲、多一份理智。

再看企业家成功决策的例子。有的看似善于“冒险”决策的企业家如香港首富、慈善家李嘉诚先生，他的决策往往是与众人截然相反，如上世纪七十年代，他投入大量资金搞塑料花生产，八十年代毅然放弃原行业而投资房地产，以后也是从原行业出来进入崭新的其他行业，看似都很冒险，但这都是李先生在对市场经过长时期深入研究、理性做出经营决策的结果。然而，李先生所在的原先行业并非没有利润可

得，而是他不再贪图眼下的利润，勇于放弃对现有利益的执着，进入新的领域重新创业。这种敢于放弃的精神，与佛法的“不执着”、“不贪”的精神有很大的内在一致性。这种经营的智慧和勇气，是李先生内心长期修养所致。李嘉诚先生的决策不是由贪欲所驱动，是在准确把握市场全局之后做出的决策。由于他的决策及经营为社会带来更大的利益，为消费者带来更好的需求满足，他自己也得到丰厚的回报。谨慎、如履薄冰与有胆有识，进行超前决策，在李嘉诚先生身上得到完美的统一，而李先生将个人财富的一大部分拿出来为社会公益慈善事业做贡献更是让人钦佩不已。

我们说，佛教持戒的动力从根本上说是源于对佛法的信仰，而对戒律的长时期持守可以使人的持戒行为习惯化进而净化人的心灵。同样地，对企业规章的遵守也有习惯养成的问题，当企业不断采取违反规章而惩罚的“负强化”及遵守规章而奖励的“正强化”手段，将员工遵守规章与否的行为与其经济利益挂钩，那么，员工迫于生存压力就会起到导向遵守规章的方向。但生存动力的作用是有一定限度的，如我们前面提到的一些特殊情形，规章制度的作用那时会失效，这就要求人有更大的动力来遵守规章，这就是信仰力量发生作用的时候，而佛教恰好可以为人们提供这种力量。





不杀生戒的制戒缘由及其持犯

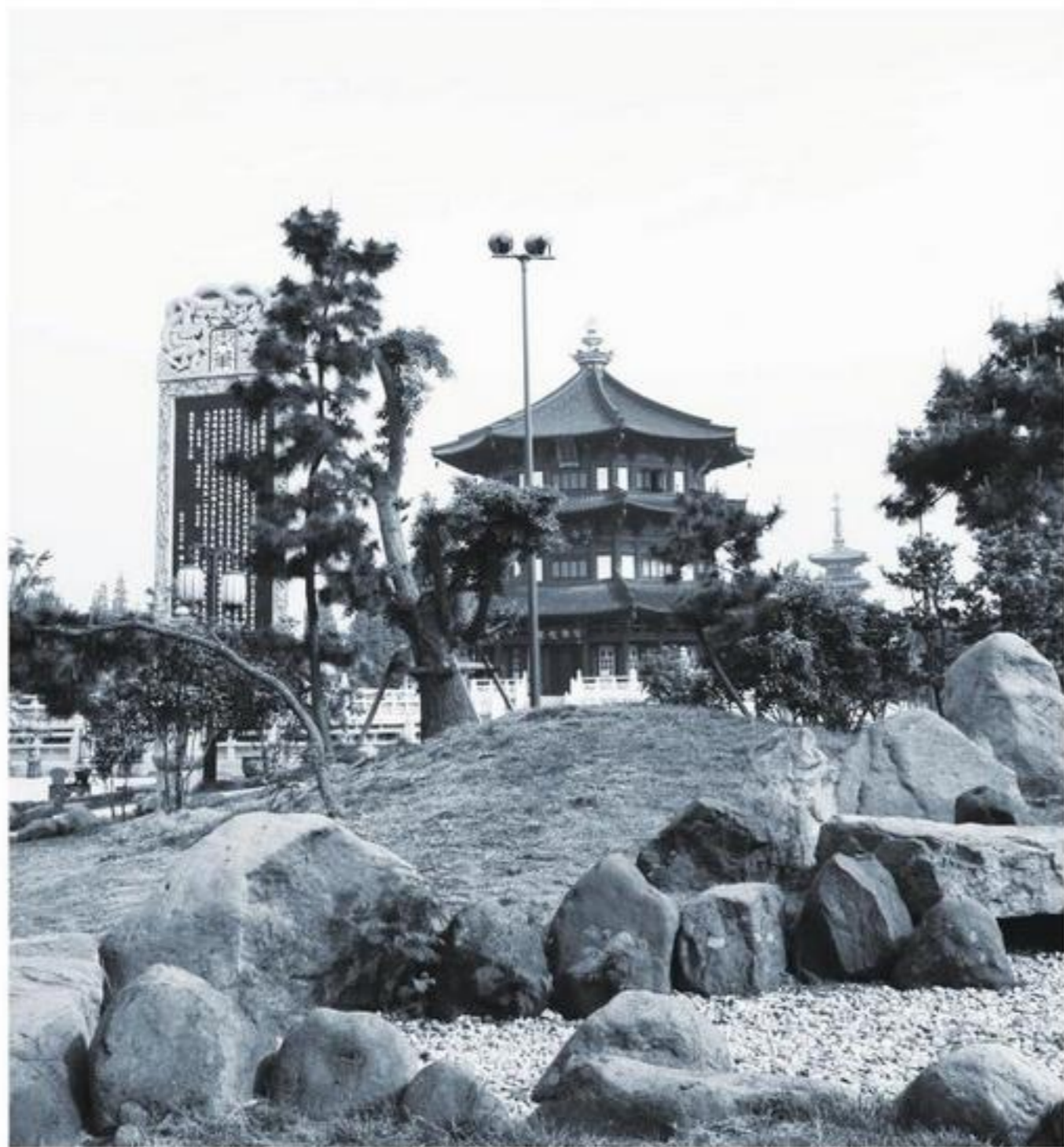
■ 慎 独

在佛教基本五戒中，不杀生戒为首。由此可见佛陀对不杀生戒的重视。不杀生戒要求佛弟子不能杀害一切有情识的众生生命。这些有情识的众生不仅包括人类，也包括各种动物。佛教是以慈悲为怀的宗教，慈悲心的最主要表现是悲悯众生的痛苦，给予众生欢乐。而奉行不杀生戒是培养慈悲心的最直接的实践。

其实，佛教创立之初并没有戒律，都是因为弟子做了不如法的事情，佛陀为规范弟子的行为才制定的。不杀生戒也是如此。在《四分律》中讲述了不杀生戒的制戒缘由：

佛陀在跋耆国跋耆摩河上，为诸比丘说不净观，赞叹不净观言：诸比丘修不净观，多修习者，得大果大福利。众比丘这样想：世尊教我们修习不净观得大利益。我们应当精勤修习。众比丘这样想着，便勤修习不净观，通过修行，他们对自己的身体深怀厌恶。他们本来在年少时经常喜欢修饰、洗浴身体、修剪指甲、剃除须发、穿着好衣服、以香涂身。现在修不净观时，观察到死蛇、死狗，或者死人臭烂青瘀被鸟兽所食。他们对这些臭尸深感厌恶。这时有比丘发心想死、赞叹死、求刀

自杀，或者服用毒药、或上吊、或投崖，也有比丘转相害命。其中有一比丘勤修不净观、厌恶惭愧这个臭身。便来到鹿杖梵志的住所说：“善人，你能杀我，给我衣钵。”当时梵志就以利刀断其性命。因刀上有血污，梵志便到跋耆摩河上洗刀。当时有魔天神，从水中出来赞叹梵志的行为说：“善人，你得大福德，这些沙门未得度者得度，未解脱者得解脱，你还能得到衣钵。”梵志听后，心生恶见邪念，便挟持刀具从这个僧房到另外一个僧房，从一个经行处到另一个经行处，大声叫



喊：“谁没有度化我将度他，谁没有解脱我将令其解脱。”当时很多比丘因勤修不净观的缘故厌恶臭身，纷纷来到梵志的住所对梵志说：“善人可断我命。”梵志就按照比丘的要求刀断其命，就这样接连杀掉了六十多位比丘。由于这个缘故，僧人大为减少。

到月十五说戒之时，众僧聚会诵戒，佛陀发现僧人减少甚多，便问阿难其中的缘由。阿难便将佛陀要求大众修不净观，众比丘依照修习后厌弃生命，有的以各种形式自杀，更多的人请求梵志断其性命的事，据实告诉了佛陀。阿难对佛陀说：“希望世尊能为众比丘说其他善道，安乐住法。使比丘不厌恶色身，各种恶法生即能除灭。”

佛陀告诉阿难：“有阿那般那念，就是善道安乐住法。众恶法生即能灭，没有厌恶。”阿难请教佛陀说：“如何修习阿那般那念，诸恶法即能除灭，没有厌恶。”

佛陀告诉阿难：“若有比丘随其所依城邑居住，晨朝时着衣持钵，摄身诸根，系念一心入村乞食。食已或在空闲处，大树下，空房中，敷设尼师坛正坐，端身正念，除世贪嫉。对于别人的财物远离贪着。按照这样做就能远离嗔恚、睡眠、调戏、疑悔。若是息入时当一心知入，若息出时当一心知出。若长若短，若息入遍身，当一心知从一切身入。

若息出遍身，当一心知从一切身出。除身行时，一其心念出入息，受喜时受乐时受心行时除心行时，当一其心念出入息。觉心时、令心喜时、令心摄时、令心解脱时，当一其心念出入息。观无常观、变坏观、离欲观、灭尽观。当一其心念出入息。阿难，这就是善道安乐行法。诸恶法生即能除灭，无有厌恶。”

这时，佛陀告诉众比丘说：“你们当勤修习阿那般那念得大果大利。”众比丘就按照佛陀的要求修习这种法门。

佛陀知道有很多比丘因修这个法门得漏尽成阿罗汉果，佛陀便召集比丘僧呵责自杀的行为，并为比丘制定了不杀生戒。佛陀说：“从今戒应当如此，若比丘，若人若人类，故自夺命，若持刀与教死叹死。作如是言：人用恶活为，宁死胜生，随彼心乐死。种种因缘教死叹死，死者是比丘波罗夷不应共住。”

佛陀告诫弟子，如果有比丘自杀、教人杀、赞叹杀，若导致人死亡的，就犯了这种大罪，失去比丘资格，不能共住。

佛陀还对犯这种戒条的细节作了解说。佛陀说，有三种夺人命：一是用内色，二是用非内色，三是用内非内色。内色就是比丘用手打他人的足部、头部或者身体其他部位，令其致死。若人死或后来死即犯此罪。非内色就是比丘以木瓦石刀槊弓箭，或者木段、铅锡段遥掷彼人，导致其人死亡，或过后死亡，即犯此罪。



用内非内色，就是比丘以手捉木瓦石刀槊弓箭，或者木段、白镞段、铅锡段击打他人。导致此人死亡，或者过后死亡，即犯此罪。

此外，还有比丘，为了达到杀人的目的，合各种毒药，放入被害人眼睛、耳朵、鼻子、口中，或者放置男女根中、身上、疮口中，或者放置人的饼肉中、羹饭中、粥中，或者放置人的被褥中、大车、小车、卧具中，令人致死，或过后死即犯此罪。

佛陀制戒并非铁饼一块，在犯戒的轻重上，会分别对待。有些人虽然因各种缘由导致杀生，但佛陀认为是由于弟子的疏忽造成，并不犯戒。《十诵律》中就有多则因过失杀生而犯戒的论述。佛陀的弟子迦留陀夷经常出入一个居士家中，一次，他早上着衣持钵到居士家中乞食。这家妇女有一个未断奶的婴儿，妇女将婴儿放在床上用小被子盖好忙去了。这时迦留陀夷在门前弹指，妇女为其开门，并请迦留陀夷床上就座，迦留陀夷也没看床，便一下坐在婴儿身上，致使婴儿肠子流出，大声哭叫。妇女说：“这里有小孩”。遗憾的是，比丘身体重，已经将小孩压死了。迦留陀夷压死小孩后，回到寺中，将此事告诉了佛陀，佛知道后就问迦留陀夷：“你是以什么心做此事？”迦留陀夷回答说：“我没有先看床就坐了。”佛说：“不犯戒，从今以后应当先看床榻坐处，然后才坐。若不先看就坐，犯突吉罗罪。”

又有父子比丘一起到舍卫

城去，走到险道中。儿子对父亲说：“走快点经过此地，父亲听从儿子的话跑步而行，不幸中途累死。”儿子即心怀疑惑，心想，不知我是否犯波罗夷罪。儿子将此事告诉佛陀。佛陀问道：“你以何种心告诉父亲的？”这个比丘说：“我见天快黑了，担心天黑之前过不了险道，以爱重心语让父亲快走，没想到父亲竟然累死了。”佛陀告诉这个比丘说：“这不犯戒。”

还有父子比丘一起到舍卫城去，到一聚落中没有僧坊。儿子对父亲说：“现在到何处住宿？”父亲说：“在聚落中投宿。”儿子说：“空地中住宿。”父亲说：“空地中宿有虎狼，令人畏惧，我睡觉你不要睡。”儿子同意了父亲的要求。父亲倒下就鼾声如雷，老虎听到鼾声，便来啃父亲的头。父亲头被咬破大叫，儿子近前看时父亲已经头破而死。儿子心中疑惑，不知是否犯波罗夷重罪。他将此事告诉了佛陀，佛说不犯戒，应当大叫燃起大火惊吓老虎，使其见火而走。

不杀生戒是佛教重要戒条，目的是为了培养佛弟子的慈悲之心。不杀生戒的内容不仅包括人类，而且包括各种动物。明了不杀生戒的制戒缘由及犯戒的轻重，对我们更好地持守不杀生戒有很大帮助。





不偷盗戒的制戒缘由及其持犯

■ 张贤登

不偷盗戒是佛教的根本戒条，佛教五戒之一。所谓不偷盗戒，又称不与取戒，也就是不经过别人的同意或知晓，私自取走别人的财物。或者看到别人的财物虽然没有实施盗窃的行为，但对财物起了盗窃的念头，都犯了盗戒。偷盗是引起公愤的丑恶行为，偷盗的人不通过自己正当的职业谋取财物，而是通过不法手段侵占别人的劳动成果，给他人的财产造成损失。因此，佛陀制戒时特将盗戒列为佛教基本戒条。

关于不偷盗戒，在《四分律》中有详细的记载，佛陀及其弟子们游化罗阅城耆闍崛山时，遵照佛陀的教诲，比丘们在雨季开始之前，在仙人山边用草木搭起一个个简陋的茅草屋。雨季开始之后，比丘们一人一间，在茅屋里面住宿或者用功办道，这就是我们通常说的结夏安居。结夏安居后，比丘们各自拆除自己的茅草屋，然后开始了居无定所、随处乞食弘法的生活，以防止比丘在某一处因长期居住而对衣食住等身外之物产生贪爱与执着。其中有一位名叫陶达尼迦的比丘，在结夏安居后，并没有依照佛陀的教导拆除茅草屋、四处弘法度日，而是保留了自己的草屋，一直住在里面。

有一天，当他外出乞食归来，发现自己的草屋早已被砍柴人拆除，搬回家中当柴火烧掉了。无可奈何之下，陶达尼迦又用草木造了一个新草屋，可是不久又被砍柴人拆除。这样的事情接二连三发生之后，最后，他造了一所小而精致的泥屋，色赤如火，非常漂亮。

一次，佛和阿难照例巡查各位比丘的房舍，远远看到陶达尼迦的房舍很漂亮。佛陀故意问阿难：“这是什么东西？颜色如此庄严华丽。”阿难说：“现在王舍城有众多比丘在一处安居。其中有一位叫陶达尼迦

的比丘，他的房舍屡次被捡柴的人拆除。他无奈才造此华丽泥屋。”佛陀便让阿难尊者拆除陶达尼迦的房屋，以免遭外道讥嫌呵责。阿难便将此屋拆除了。

陶达尼迦的房屋被阿难拆除后，他很烦恼，但想到是佛陀让拆除的，也不敢声张。此时，他突然想起了他出家前的一位老朋友，正管理着皇家木材。陶达尼迦便以国王已应允为由，取得朋友的信任，到仓库里取了一些夏季防洪用的木料，砌成了一座木屋。

摩揭陀国阿闍世王知道后十分生气，警告陶达尼迦说：“那是防洪的木材，盗取的人犯死罪！”陶达尼迦比丘说：“大王，并不是我不与而取。大王您当初登位时曾如是说：我国内的水草树木，任凭沙门取用。”阿闍世王说：“我所说的是无主草木。你



现在骗取的是有主木材，犯了大罪，按法律当杀。”比丘说：“出家人寄住在王国中，为何要杀我？”国王说：“你可走了，以后不要再取这样的木材。”陶达尼迦比丘从重罪中得以免死，放回后将这一情况告诉了众僧。

佛陀知道此事之后，召集僧众，指出陶达尼迦的偷盗行为，背离了佛法。并告诫大众，制定了偷盗戒。

佛陀在《十诵律》中对于偷盗戒犯戒的不同条件与范围也作了详细的说明。佛陀说，从今以后，戒律应当如是说，如果比丘在村落中或空地上，看到别人的财物，别人没有给你而私自取用，得波罗夷不共住。

佛陀说犯此戒的形式有三种：一为自取，即自手自取，举离本处；二为教他人，即比丘叫人盗取他物；三者遣使，即比丘告诉人说，你知道某甲的重物所在之处不，如说知道，就让人偷取。这个人听从比丘的话，就前去盗取，并且取离本处，比丘得波罗夷罪。

又有三种取人重物得波罗夷罪。一是用心，发心思惟欲偷夺取；二是用身，若手若脚若头若余身分取他人物；三是离本处，将物体举离本处。戒条中的重物是指价值五钱的物品。

又有取人重物得波罗夷罪：一是别人不与，即人没有说给你的物品；二是偷心夺取，即自己产生偷盗的心，想将人财物据为己有；三是重物，戒条中的重物是指价值达到五钱的财物；四是

离本处，即将财物从一个处所移到另外的处所。

另有四种取人重物得波罗夷罪：一是有人守护之财物，如人有象马牛羊妻子奴婢，若在自己国若在他国有人守护；二是有主，即财物有自己的主人，并非无主；三是重物，四是将财物移离本处。

又有七种取人重物犯波罗夷罪：一是非己想，即想到财物不是自己的；二是不同意，即别人不同意给你；三是不暂用，即不是暂时取用；四是知有主，即知道财物有主人；五是不狂，即悄悄取走；六是不心乱，即偷人财物觉得理所当然；七是不病坏心，偷人财物没有负疚感。

为方便比丘对盗戒持犯的掌握，《十诵律》还以不同的事例作了解说：有一位名叫施越的比丘尼，很多高僧大德都说她是有福德之人，施越比丘尼喜欢供养人酥油蜜石。有一商人见到她，对之恭敬，生欢喜心。商人对施越比丘尼说“你若需要酥油、蜜石就到我家中来拿。”施越比丘尼就答应了。当时有一位比丘尼听到此话后，过了不久就到商人家中说：“施越比丘尼需要胡麻油五升。”商人问：“要麻油作何用？”比丘尼说：“我拿着麻油到比丘尼寺庙中用。”商人便将麻油给她了。这个比丘尼回到寺中，私自将麻油用作自用。不久之后，商人见到施越比丘尼说：“师父为何只向我索取麻油，而不要其他财物？”施越比丘尼说：“你这话从何说起？”商人说：“前几天，有一位比丘尼到我家说你需要胡麻油，我就给她了。”施越比丘尼回去后对这位比丘尼说：“你是弊恶比丘尼，下贱比丘尼，你得波罗夷罪。”那个比丘尼说：“我为何得罪？”施越说：“商人不给，诈取他油。”这个比丘尼说：“不是我不与而取，我是借着你的名字去要的。”佛知道此事后说，该比丘尼不得波罗夷罪，她只是妄语得波夜提罪（一种轻罪）。佛规定出家人，从今以后不得诈称他人名字骗取财物，若诈取就犯罪。

还有一位居士在自己耕地时在田边放了一件衣服。正好一位比丘寻找粪扫衣，见到地边有一件衣服，再看看四处无人，就将衣服拿走了，耕田的人远远见到比丘拿衣服，便说：“不要拿我的衣服！”比丘没有听到，耕田人就追过来一把抓住比丘说：“你们比丘戒律规定不与而取犯盗戒。”比丘说：“我以为这是没有主人的粪扫衣，因而拿走了。”耕田人说：“这是我的衣服。”比丘说：“若是你的衣服，你就拿走吧。”比丘担心自己犯戒，就将此事告诉佛陀。佛陀问他：“你是以什么心取走衣服的？”比丘说：“我以为是无主物，因而取走的。”佛说：“若是无主不犯，从今以后取衣服应当多思考一下，此是他人衣物，虽然没有人看守，一定有主人。”

不偷盗戒的制定虽然距今时间久远，但对于现代的学佛者来说，全面了解佛陀制定盗戒的因缘与持犯，对于我们更好地持守不偷盗戒和提升品行将起到很好的指导作用。



不妄语戒的制戒因缘及其持犯

■ 贤 慎

妄语是对别人说虚妄不实的话语。说妄语的人往往对人隐瞒事实真相，欺骗别人上当受骗，或者令人处于对某件事的虚假认识之中。佛教认为，一个佛教徒，必须对人诚实守信，这是学佛者必须具备的基本前提。如果一个人经常以妄语骗人，达到满足自己私心的目的，他最终会失去别人的信任与尊重。因此，佛陀非常反对弟子打妄语，并将妄语戒规定为佛教的基本戒条，要求所有佛教信徒都必须遵守。

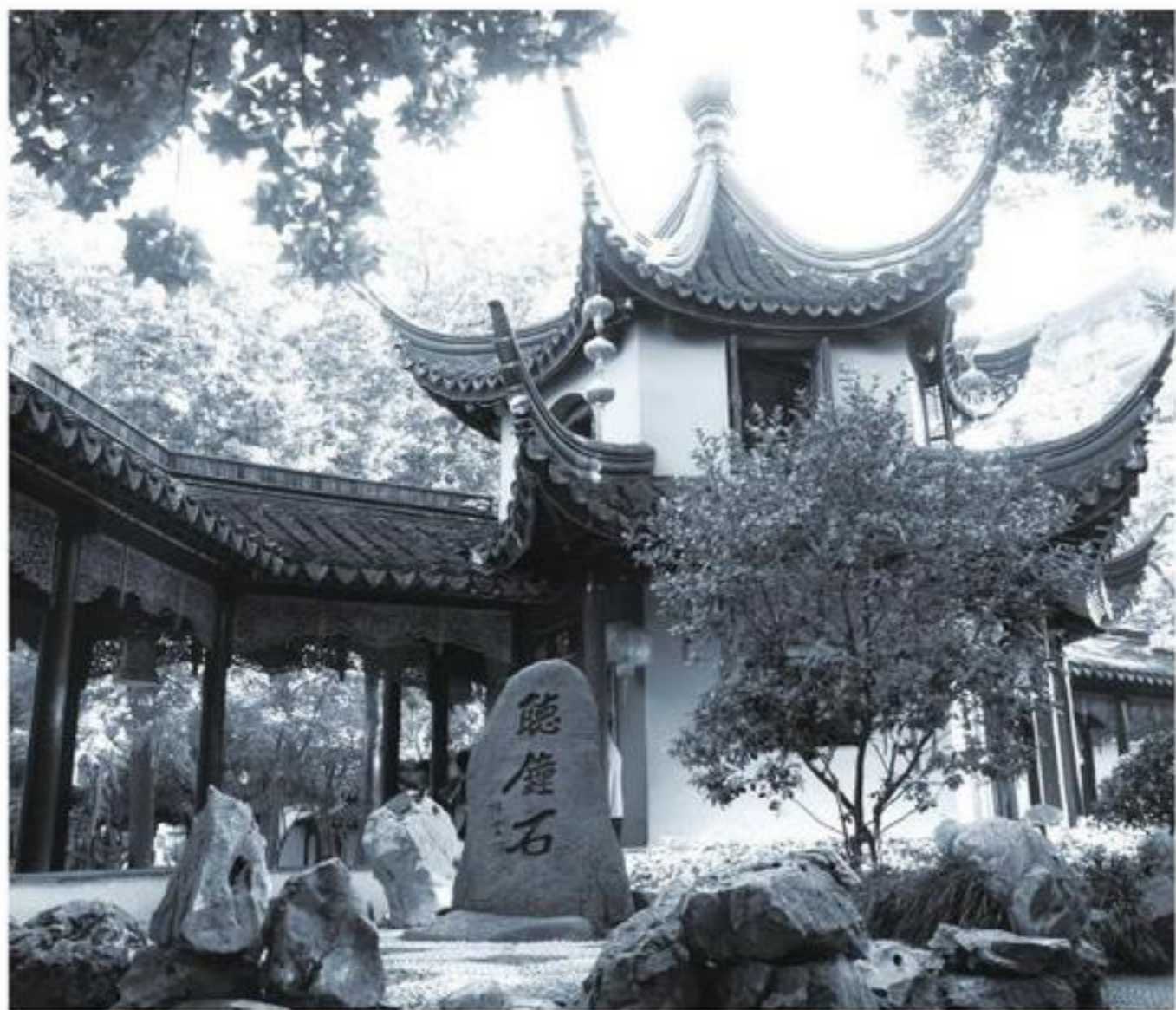
与其他戒条一样，佛教不妄语戒也是因为弟子中有人说了妄语，影响了僧团的声誉，佛陀才因此制定了这条戒。

对于本戒的制戒因缘，在《十诵律》中有详细的记载，佛在维耶离国，与大比丘一起结夏安居时，当时发生自然灾害，人民衣食不继，很多人被饿死。一般人都缺乏饮食，根本没有多余的食物给乞食之人。佛陀于是召集大众说：“你们应当知道，这里人民自己饮食都无法解决，我们很难在这里乞食。他们妻子儿女的饮食还没着落，更何况给别人呢。你们可到你的善知识处，或家乡，或自己信任的人那里去安居。不要再在这里因为饮食的缘故受各种苦恼。”众

比丘听了佛陀的话，各自寻找去处安居了。有一些比丘到憍萨罗国一处安居，又有比丘，到婆求摩河边村落安居。在这个村落中有很多贵人，奴婢、财宝、谷米丰饶，各种物品应有尽有。当时在河上安居的比丘这样想：现在饥饿，乞讨不到饮食，这个村落中多富贵人家。我们应当到这些人家里告诉他们：居士应当知道，你们将要得到大利益。今有大比丘僧在你们的村落中安居。在这些人中某某是阿罗汉，某某是阿那含、某某是斯陀含、某某是须陀洹。某人得初禅、二禅、三禅、四禅。某人得无量慈心、无量悲心、无量喜心、无量舍心。这些比丘作这种思惟之后，就到村落中的富贵人家将自己所想的话告诉了这些贵人。

这些富贵居士听了比丘的话，随即生起清净心。于是想：我们将得到大善的利益，有这么多大福田僧来我们村落安居，并且他们都是修有证的有成就比丘。这些居士得到这种信心，便将自己家中的各种上好饮食供养给这些比丘僧。那些安居比丘，吃了这些饮食精力充沛，容颜丰润，皮肤光泽充满。

按照佛陀的制度，每年有两次比丘聚合大会。春末最后一





个月和夏末最后一个月。当时正逢第二次大会，大众夏安居三月已经结束，持衣钵来到佛的住处作这种观想：我等久不见佛、久不见世尊，当参加第二次大会。

这时到憍萨罗国安居比丘，结夏安居已经结束，也持衣钵来到佛的住所。维耶离比丘远远看到憍萨罗比丘来，便一起出来迎接问讯。然后为他们安排房间和床铺。维耶离比丘说：“你们面黄肌瘦，容颜憔悴，一定忍受了不少痛苦，路上也很辛苦吧？”众比丘说：“只是不容易乞食，一路还不算疲惫。”

不久，婆求摩河上比丘安居结束，也来到维耶离。维耶离比丘远远见到这群比丘前来迎接，为其安排住所。维耶离比丘同样问他们乞食是否容易，旅途是否劳累。婆求摩河上比丘回答说：“我们乞食不缺，但一路走来很劳累。”维耶离比丘看到这些比丘容颜丰润，便问道：“现在到处都没有饭吃，你们是什么因缘能够乞讨到食物，使自己颜色肥盛。”这些比丘就将自己说谎骗人的事情告诉了维耶离比丘。维耶离比丘便指责这群比丘说：“你们所做的事，不是沙门应当做的，不符合佛道，出家之人不应当这样做。你们不知道佛陀经常呵斥妄语，赞叹不妄语吗？你们仅仅因为饮食的缘故，自说言得，怠慢圣人之法。”维耶离比丘又将此事告诉佛陀。佛陀于是召集众比丘，制定了不妄语戒条。

佛陀还对犯妄语戒的种类作解说。佛陀告诉众比丘说：“世间有三种大贼。一是作百人的主人，故意在百人之前让百人作礼恭敬围绕，进入城市村落中，穿越墙壁、截断道路，偷夺人财物，是名初世间大贼。二是有比丘，用四方众僧园林中的竹木根茎，枝叶、花果、财物、饮食，卖掉用来自活，此为第二世间大贼。三是有比丘，为了饮食供养的缘故，故意妄语说自己证得圣人之法，入城村落中接受他人供养，此为第三世间大贼。”这三种大贼将犯了这些妄语戒。佛陀还以偈语述说犯此戒的恶果：

比丘未得道，自说言得道。

天人中大贼，极恶破戒人。

是痴人身坏，当堕地狱中。

佛陀呵斥过这些比丘之后，与比丘制定不妄语戒：

从今是戒应如是说：若比丘不知、不见。空无过人法。自言我得如是知，如是见，是比丘后时若问若不问，贪着利养故。不知言知，不见言见，空诳妄语，是比丘波罗夷不共住。

佛陀制定不妄语戒时，并不是所有的妄语都为犯戒。佛陀认为，如果弟子中有人无意说妄语，而导致妄语，不算犯妄语戒。佛在《十诵律》中还特别指出了目连尊者造成的妄语不犯戒的事例。一次，长老大目连尊者，在耆闍崛山入无所有空定，他善于识别入定之

相，不善于识别出定之相。他从三昧中起，听闻到阿修罗城中的伎乐音声，又马上入定。并作如是想：我在定中听闻阿修罗城中的音乐之声。他从定中出来之后，告诉众比丘，自己在定中听到了城中的音乐之声。众比丘对目连说：“世上哪有这事，入无色定能够见色闻声。若入无色定，破坏色相，舍离声相，你空无过人法故作妄语。你应当被默摈驱赶。”比丘们将此事告诉佛陀，佛陀说：“你们莫说目连犯戒。因为，目连只能见到前事而不见后事，如来亦见前亦见后。因目连坏色相离声相的缘由，能入定闻声，目连随心想说，不犯戒。”

还有一次，目连尊者早上着衣持钵到居士家中乞食，在敷座位之处相互问讯。居士说：“大德目连，这个怀孕的妇女是生男还是生女。”目连回答说：“生男。”目连说过此话后就走了。不久又有一个梵志来到居士家中。居士问梵志：“这个怀孕妇女是生男还是生女。”梵志说：“生女。”后来孕妇果然生女。众比丘对目连说：“你先前说这个妇女生男，现在却生了个女孩。你空无过人法故说妄语。你应当被驱逐出去。”大众将此事告诉佛陀。佛陀告诉比丘说：“不要说目连因此事犯戒。因为目连见前不见后，如来见前亦见后。起初此女是男身，后转为女身，目连尊者是随着心想而说，并不犯戒。”



庐山慧远的净土思想要旨

■ 存德



庐山慧远早年受学道安，道安的思想对慧远影响极深。道安是位般若学者，其思想以本无为宗，在实际的修行上，以传统之戒定慧三学为引发智慧，悟解缘起空性而为解脱。道安指出：“世尊立教法，有三焉。一者戒律也，二所禅定也，三者智慧也，斯三者至道之由户，泥洹之关要”。^[1]他说：

安般者，出入也。道之所寄，无往不因。德之所寓，无往不托，是故安般寄息以成守，四禅寓骸以成定也。寄息故有六阶之差，寓骸故有四级之别，阶差者，损之又损之，以至于无为。级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。无为故无形而不因，无欲故无事而不适。无形而不因，故能开物；无事而不适，故能成务。成务者，即万有而自彼；开物者，使天下兼忘我也。彼我双废者守于唯守也。^[2]

道安认为，般若成就禅定，禅定运用般若，二者相辅相成。以禅定与般若来贯通诸行，又以诸行来联系般若。据此则“千行万定，莫不以成”。^[3]这就是要将般若与禅法有机结合起来。禅法本出小乘，在道安这里已将大乘的般若贯穿于其中，慧远本此而行，踏着道安的足迹前进，进一步把这“禅定和般若，乃至净土思想结合起来”。^[4]这一方法亦贯穿于慧远的净土思想当中。

慧远以《般舟三昧经》等为依据，倡导观想念佛。所谓般舟三昧就是在七日或九十日内，立面佛前，端正身业，口称佛名，意观佛体，经行不息，步步声声，念念唯在阿弥陀佛，依此精进不息，终得十方诸佛悉显其前。慧远由修定而入三昧，由三昧而见佛，由见佛得往生净土，这是一种定中观佛的修行方法，这种方法非常注重般若在念佛中的作用。慧远是努力将他的禅观思想与净土思想和般若思想结合起来。

他在《念佛三昧诗序》中说：

念佛三昧者何？思专想寂之谓。思专则志一不挠，想寂则气虚神朗。气虚则智恬其照，神



朗则无幽不彻，斯二乃是自然之玄符，会一而致用也。是故靖恭闲宇，而感物通灵，御心唯正，动而入微。此假修以凝神，积习以移性。犹或若兹，况夫尸居坐忘，冥怀至极，智落宇宙，而闇蹈大方者哉。请言其始，菩萨初登道位，甫窥玄门，体寂无为而无弗为，及其神变也。则令修短葺常度，巨细互相违。三光回景以移照，天地卷而入怀矣。又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先。穷玄极寂，尊号如来，神体合变，应不以方。故今入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴，鉴明则内照交映而色象生焉，非耳目之所暨而闻见行焉。于是睹夫渊凝虚镜之体，则悟灵相湛一清明，自然察玄音之叩，心听则尘累每消，滞情融朗。非天下之至妙，孰能与于此。以兹而观，一覩之感，乃发久习之深覆，豁昏俗之重迷，若匹夫众定之所缘，故不得语其优劣。^[5]

有三昧之专思寂想，即能气虚神朗，气虚就能智慧观照；神朗则能洞彻万物。只要能进入三昧的境界，就能感物通灵，体悟玄门，无为而无不为。这就是三昧的神变妙用，然诸三昧中念佛三昧最易成就，功德最高。因为念佛三昧能使人全然忘却知虑，以所缘之佛为镜，镜体明亮就能向内洞照心体，而内外交映，产生万像，不用耳目就能听闻觉知。于是见到渊深凝成的虚镜之体，即佛身，而体悟心灵的根源湛然清明，与佛体合一。以此观照玄

音，即佛国净土，以心听之，则烦恼顿消，滞情俱融。这就是念佛三昧的神妙之处。

中国早期之佛教，与汉代的道术相结合，依附道术来传播佛教，因教义与道术相附会，而被列入道术之林。佛教亦变纯为一种祭祀。^[6]魏晋时玄风大昌，佛教又依附于玄学，虽然渐渐地扬弃了佛教道术化的特征，但早期佛教以数术化为特征来追求现实利益的世俗性的信仰内容贯穿于以后的整个中国佛教史。^[7]中国佛教早期的禅法亦被视为道术之一。慧远受学道安，非常重视禅定在佛法中的作用。他说：“三业之兴，以禅智为宗。……禅非智无以穷其寂，智非禅无以深其照。然则禅智之要，照寂之谓。其相济也，照不离寂，寂不离照”。^[8]禅定与般若是佛教三学之宗要。无智之禅不能得禅寂之境界，无禅之智则不能鉴照之深渊。“就禅法而言，慧远赞赏的有两种，一是所谓的念佛三昧，一是所谓达磨多罗禅”。^[9]达磨多罗禅，慧远只是临终前的四五年才受习的，其在庐山的三十五年中，主要修习的还是念佛三昧，他的念佛三昧仍是此禅智为宗旨的。慧远的念佛三昧其实就是般舟三昧禅。由于《般舟三昧经》中有对弥陀佛及其净土的称赞，所以，慧远在修习以《般舟三昧经》为内容的念佛三昧时，“自然会以观想弥陀佛及其净土为修禅的方式，自然会涉及到弥陀净土信仰”。^[10]慧远由修念佛三昧致使选择了弥陀净土。





慧远的净土思想以禅观为主,属于观像念佛,它明显带有禅智并重的思想特点。正如方立天总结说:“念佛三昧是慧远实现往生弥陀净土的基本途径和修持方法,它集中体现了慧远的禅学思想和宗教实践,反映了慧远禅智并重的思想特色,还包含了般若学与净土思想相结合的内容。换句话说,念佛三昧在一定程度上体现了慧远禅法、般若学和净土思想三结合的信仰特征”。^[11]

这种以观想念佛为主的念佛三昧并没有突破印度禅法的范围。正如汤用彤所说:“念佛乃禅法十念之一,虽有口玄佛号之事,但根本须修定坐禅。远公之念佛,决为坐禅,非后世俗人之仅口宣佛号也”。^[12]慧远的念佛三昧的确是一种融合小乘禅定与大乘般若及净土思想的新禅法,只为少数上根者所能接受。日本学者高桥弘次指出:“慧远的净土教是以般若三昧的定中见佛为目的,并不是易于所有人都修习的行法”。^[13]慧远的这种观想念佛虽与后世净土宗称名念佛有差异,但并不能就此认为立慧远为初祖而不妥当。我们仔细分析慧远的净土思想,可以看出中国佛教净土宗核心思想的要点,都已经在慧远这里被触及到了。

[1] 僧祐:《出三藏记集》卷11《比丘大戒序》,《大正藏》卷55,页80上。

[2] 僧祐:《出三藏记集》卷6《安般注序》,《大正藏》卷55,页43下。

[3] 道安:《道行般若经·序》,《大正藏》卷8,页425上。

[4] 方立天:《魏晋南北朝佛教》,页152。

[5] 宗晓:《乐邦文类》卷2,《大正藏》卷47,页166上。

[6] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,《汤用彤全集》卷1,河北人民出版社,2009年,页34、39。

[7] 镰田茂雄:《简明中国佛教》,上海译文,1986年,18-19页。

[8] 僧祐:《出三藏记集》卷9《庐山出修行方便禅经统序》,《大正藏》卷55,页65中。

[9] 任继愈:《中国佛教史》卷2,中国社会科学出版社,1985年,页671。

[10] 刘长东:《晋唐弥陀净土信仰研究》,巴蜀书社,2000年,页38。

[11] 方立天:《魏晋南北朝佛教》,页138—139。

[12] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,页279。

[13] 高桥弘次:《慧远与善导之念佛》,《佛学研究》第5期(1996年),中国佛教文化研究所。



关于净土宗之念佛问题

■ 无 茗

关于净土宗念佛的问题，学者们多认为，称名念佛是净土宗的主要特征，而慧远的观想念佛与后世净土宗的称名念佛大异其趣。净土宗之称名念佛，普被三根，利钝全收，而慧远的观想念佛只适合一部分人修持。这与净土宗的宗旨是截然不同的，所以以慧远为净土宗初祖有所不妥。

但以中国净土宗的发展史来说，这种看法虽然点出了慧远观想念佛与后世净土宗的称名念佛差别，但有失公允。从净土宗的思想发展史上来说，早期净土宗是以观想念佛为中心的。净土宗的根本典籍《无量寿经》、《阿弥陀经》等在慧远之前虽已有翻译，由于中国佛教的早期传播主要是以被视为道术的禅法而展开的，受此影响，慧远由修念佛三

昧而归信净土，要“发愿生净土，故必行念佛三昧”。^[1]所以慧远的净土思想是以《般舟三昧经》为中心的。正如日本学者藤吉慈海在指出，与阿弥陀佛信仰关系较深的大乘经典，“仅以《出三藏记集》所录来算，记有《般舟三昧经》、《正法华经》等十五部。特别是《般舟三昧经》的译出，作为阿弥陀佛的现在说法，倡言由精神专注于忆念阿弥陀佛而达到定中见佛，这在劝说口称念佛的《观无量寿经》尚未译出的三国两晋时代，此经所说定中见佛之教成为净土教的中心思想”。^[2]从净土宗的思想发展来说，早期的净土宗是以观想念佛为中心的，后随着净土宗的发展和经典传译，至昙鸾时演变为以称名念佛为中心，这是由中国净土宗的历史发展和思想演变而成。观昙鸾、道绰、善导等的净土思想，均有对慧远的念佛三昧思想的吸收。慧远的观想念佛就有实相念佛的内容，后世的称名念佛亦有观想念佛和实相念佛的内容。

观想念佛之本意即指一心归敬、礼拜、赞叹、忆念佛。《阿含经》中念佛为三念、六念、十念之一。具体的修持是正身正意，结跏趺坐，专精系念佛的相好、名号、功德等，这是一种心念，是将心系念于一种境界上，明记不忘，由念而后得定，由定而对治散乱





烦恼之心。于是三毒不起，寂然而住，由定发慧，生诸功德。可知念在佛法中的重要性。

在梵文本的《阿弥陀经》中，念佛的最初原意是“作意”（起心）之意，后来演变为“忆念”（意念）之意，对于“执持名号”之原语，净土宗将其解为“称名”，然由原语实难见出此意。^[3]可以说，早期之念佛即是禅法之一，那么慧远的念佛三昧是很符合念佛的本意的。昙鸾将心念与口念等同起来，开创了称名念佛的先河，后经道绰与善导的弘扬，净土宗唯依称名念佛为特征。须知净土宗的称名念佛是以观想念佛发展而来，这中间有思想史上的逻辑演变，那么，我们不必唯以称名念佛来说慧远的观想念佛与后世净土宗的关系不大，而对慧远的初祖地位产生疑问。

佛教的修持唯在心念上用功，这是佛教之本旨。念佛一法亦是，就称名念佛来说，若离于心念，泛泛称名，即为鹦鹉学舌，很难说称名就是念佛。正如印顺法师在《念佛浅说》一文中指出：一般人仅是口称佛名，心不系念，实是不能称为念佛的。真正的念，要心心系念佛境，分明不忘。他说：

净土法门，一般都以称名念佛为主，以为称名就是念佛。其实，称名并不等于念佛，念佛可以不称名，而称名也不一定是念佛的。……称名念佛，并非仅限于口头的称念。如《阿弥陀经》的“执持名号”，玄奘别译，即作

“思惟”。由此可见，称名不但是口念，必须内心思惟系念。因称念阿弥陀佛的名号，由名号体会到佛的功德，实相，系念思惟，才是念佛。所以称名是重要的，而应不止于口头的唱诵。^[4]

称名念佛要一心系念于佛，将心系于佛的庄严、愿力、功德上，这样才能生真信，发切愿，以信愿称名而求生净土。所以不管是称名念佛，还是观想念佛，均须本此心念的功夫，离此则不为念佛。换句话说，称名念佛虽重称名，但不离心念。《阿弥陀经》经中说，念佛求生净土，能否得生的关键，则在“一心不乱”。因此，称名念佛与观想念佛在本质上是相同的，也就是说中国净土宗的称名念佛与慧远的观想念佛在思想上也是一脉相承的。所以不能说慧远的观想念佛与后世净土宗的称名念佛关系不大。

念佛法门之本意是心念于佛，以自力的定慧交修而往生净土，不管是观想念佛、还是称名念佛、实相念佛，均据此而立，这才是净土宗念佛的正义。念佛法门虽多，但其思想本是贯通无碍，相互圆融的，不过后世净土宗过分强调称名，以称名得到佛的慈悲摄受了而往生净土，忽略了念佛法门的依靠自力的定慧交修，而专重他力往生，这就渐趋的背离了净土宗念佛法门的宗旨。相较而言，慧远的观想念佛要比后世净土宗之称名念佛显得纯正。正如日本的净土宗思想就显出了纯他力往生的弊端。所以，在此意义上，中国净土宗历来都高举慧远为初祖，其用意就是要说明，净土宗虽重他力往生，但不可忽视依靠自力的定慧交修在往生中的实际作用。立慧远为初祖就彰显了净土宗对自力往生的重视，对于对自力的重视，后世净土宗祖师多有论述。

日本法然在《选择集》中将中国净土宗分为三流，即庐山慧远流、慈愍慧日流、道绰善道流。陈扬炯认为，中国净土宗从六祖到十三祖，立祖者和被立祖者均是慧远流的观点。^[5]这种说法有适当的理由，但并未揭示出慧远被立初祖的真正缘由。以慧远流为中心的观点，这恰恰说明了慧远的净土思想在中国净土宗中巨大的影响力，说明了慧远重视自力往生在净土宗思想中的重要地位。

[1] 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，页280。

[2] 藤吉慈海：《慧远的净土教思想》，《慧远研究·研究篇》（转引曹虹《慧远研究》页168）

[3] 《佛光大辞典·念佛》，页3208。

[4] 印顺：《妙云集》下编之四《净土与禅》，页104—108。

[5] 陈扬炯：《中国净土宗通史》，页181。



慧远与后世净土宗之关系

■ 了梵

关于慧远的净土思想与后世净土宗的关系，唐迦才在《净土论序》中说：“上古之先匠，远法师、谢灵运等，虽以金期西境，终是独善一身；后之学者，无所承习”。^[1]学者们据此多认为，慧远念佛三昧只适合上根人修，无法开拓出净土宗民众化的特征，所以他的念佛三昧不久就衰微了，他的弥陀思想在他去世后的二百年也没有太大的影响。于是认为，慧远的弥陀净土思想与后世净土宗的关系不大。^[2]

从慧远往生后近二百年间的净土文献中来看，其中的确很少提及慧远的念佛三昧，但不能说慧远的净土思想无太大的影响。刘长东指出，在刘宋初中期，奉

行般舟三昧和弥陀信仰者的分布地区，南朝主要集中在荆楚、吴越以及邻近庐山的淮南一带，北朝则只有慧崇、慧通二人。从南北人数的对比，以及南朝弥陀信仰地域分布，可以看出“慧远融合禅定、智慧和弥陀净土信仰三者的念佛思想对南北朝时代的弥陀净土信仰的发展的确起了非常巨大的推动作用，后人推尊他为中国净土教的初祖，良有以也”。^[3]又，慧远并非“终是独善一身”，其发愿“誓兹同人，俱游绝域”，“先进之与后升，勉思汇征之道”，“俯引约进，乘策其后”，就明显带有大乘自利利他的菩萨精神，虽然慧远的念佛三昧不宜下根人修持，但慧远誓愿所有人都能往生净土的信念是坚贞的，这种悲弘誓愿非大乘菩萨莫能及。所以，说慧远的净土思想是独善一身而无所承习是有违事实的。

观慧远的净土思想对后世净土宗的重要影响主要体现在两个方面，一是其以“念佛为先”求生净土的坚贞信仰，二是其结社的僧团组织。净土宗立其为初祖的重要缘由就在于此。

一、念佛

慧远说“功高易进，念佛为先”，他首次将念佛置于佛教修持首要位置，并首次将念佛与往生净土有次序地结合起来。净土宗向来依其



念佛法门而有别于它宗，主张念佛法门下手易而成功高，用力少而得效速，三根普被，利钝全收，统摄诸宗，总持万法，是九界同归，十方共赞的无上妙道，这一思想的渊源就来自于慧远，这对于净土宗的建宗立派来说意义非凡，其有巨大的推动作用。换句话说，是慧远夯实了净土宗建宗的理论基础。随着净土宗的发展，慧远的地位渐趋被抬高。唐迦才在《净土论》卷中高度评价慧远的净土信念和求道愿力。他说：

上古已来大德名僧，及俗中聪明儒士，并修净土行，谓庐山远法师、叡法师、刘遗民、谢灵运、乃至近世绰禅师，此等临终并感得光台异相，圣众来迎，录在别传。此等大德智人，既欣净土，后之学者，但可逐他先匠，不须疑也。^[4]

唐迦才对净土信仰者的评价很苛刻，同时代的善导，迦才在著作当中只字未提，唐迦才是受道绰的影响才著《净土论》，他对道绰有很高的赞誉，但亦有批评，对慧远亦如是，唐迦才将慧远等与道绰并论，并说他们临终之际都“感得光台异相，圣众来迎”，并愿意将慧远作为净土宗之先驱，可见慧远在唐迦才心目中的地位。“特意提出慧远为修净土之先匠的，迦才是第一人。这个说法，实为宋代以慧远为净土初祖之滥觞”。^[5]



唐以来，随着净土宗的隆兴，慧远的净土思想愈来愈受到较高的评价，特别是关于慧远临终往生事迹，被渲染成传奇性的神话故事。^[6]这样的渲染一方面是强调念佛往生的不可思议处，另一方面，强调慧远在“净土信仰发展史上发挥出亲证者的作用”，反映了慧远在“净土信仰史上愈来愈被看作是主流与重要先驱人物的事实”。由于慧远结社念佛，往生净土的巨大感召力，在净土宗启人归信的往生传中，慧远多被置于篇首。^[7]“这一排列也意味着慧远作为净土教创始者地位的肯定”。^[8]至宋时，宗晓在《乐邦文类》中将慧远与教之始祖天台，律之始祖南山，禅之始祖达磨并列，并对慧远冠以莲社始祖。从此，慧远被推向中国净土宗初祖的宝座，并且，其祖位一直很稳固，省庵未能将其列入祖统外，其余的为净土宗立祖的八人均将慧远立为初祖。近现代以来，学者们对慧远被立初祖非议颇多，如汤用彤、方立天、陈扬炯，等等。

二、结社

晋元兴元年（402）七月，慧远与刘遗民等123志同道合者于庐山般若台精舍阿弥陀像前，“建斋立誓，共期西方”，后世将此聚众念佛称为结社或莲社等。^[9]为了使聚众结社能维持井然有序，慧远曾制定了《社寺节度》等修道规约。早期之中国佛教僧团多以外国僧人为中心，僧团



还没有一定的组织规约,有组织化僧团尚未出现。到东晋时,道安凿空开荒,为佛门制定“僧尼轨范”,影响巨大,正如梁慧皎所说:“天下寺舍,遂则而从之”。^[10]道安的“僧尼轨范”是以佛教戒律为本,规定了僧团行事的管理制度,突出了僧团的整体性和制度性,大大增强了戒律的约束性。这只是相对于佛门内部,僧团的组织化而言。而慧远的结社则囊括了整个僧俗,是将所有修行者纳入一个统一的组织当中,打破了僧俗的界限。相对于道安的“僧尼轨范”来说,慧远的《社寺节度》规约,则更具有广泛性,对后世佛教组织化发展影响更大。正如日本学者指出,慧远的结社“是中国最理想的僧团之一,发挥了真正的僧伽精神”。^[11]“诚为划时代的革命性壮举”。^[12]在此意义上说,立慧远为初祖是再合适不过的了。

宗晓在《乐邦文类》的序言中,就肯定了慧远的结社念佛对净土信仰实践的孤明先发。他说:

然大教东流,人或未知,而东晋远公法师,神机秀发,肇开化源,引水栽莲,缔结净社。尔时预者一百二十有三人,刘遗民等十八大贤而为上首。自是念佛三昧之道行焉。迄今八百余载,遗风遗烈,凛然尚在,故得张抡所修,远踵其事矣。^[13]

净土宗的民众化特征体现在思想层面上是其简约易行的念佛法门,在宗教组织上则是其能广列僧俗的聚众结社。慧远的结



社正是净土宗推行民众化、社会化运动的思想渊源之所在。如唐之净土堂、净土院,宋之白莲社、净业社、西归会、系念会,等等,均可看作是慧远“白莲社的复兴运动”的延续与发展。^[14]后世净土宗的结社念佛,“导俗入真,固不能逸出慧远的遗规,所以后人仍追奉他为净土宗的初祖”。^[15]从慧远结社念佛对净土宗所产生的历史效应上来说,立慧远为初祖是很妥当的。

被立祖者,不唯看其思想与本宗之关系,作为僧人其僧仪行范和道德情操亦是重要的原因。观庐山慧远,“性度弘博,风鉴朗拔”,“容仪端整,风采洒落”,“神韵严肃,容止方棱”,儒博清雅,超然世外。他以高尚的品德,砥砺的操行,为佛门僧人树立了一种崇高的道德典范。致使四方道俗,望风推服,“钦慕风德,遥致师敬”,更有“外国众僧人,咸称汉地有大乘道士,每至烧香礼拜,辄东向稽首献心庐岳”。晋隆安二年(398),桓玄辅政,上书沙汰僧尼,“唯庐山道德所居,不在搜简之例”。传记,慧远临终,“大德耆年皆稽颡请饮豉酒,不许;又请饮米汁,不许;又请以蜜和水为浆。乃命律师令披卷寻文,得饮与不,卷未半而终”。^[16]慧远的道德如此高尚,自应受到世人的推尊。慧远身后,更是赞誉不穷。^[17]正如谢灵运就所预示说,慧远的光辉人格在其身后会“千载垂光”。^[18]从这些不吝言辞的赞誉,可以看出慧远以其道德操行所获得世人的尊崇。那么,我们通过对慧远的结社念佛与后世净土宗关系的分析,再结合其一生所表现的高尚的僧格与为僧团所树立的崇高道德典范来说,立慧远为中国净土宗初祖绝非虚誉,应是龙天推出,名所归实,不刊之定论。



[1]《大正藏》卷47,页83中。

[2]林元白说：“这种念佛方法叫做观像念佛与观想念佛，不是至诚信仰的人是不易持久的。所以远公以后，这一种念佛方法就有些人往风微了。（《中国净土教史上玄中寺的地位》，《现代佛学》1956年9月号）温金玉指出：“这种观想念佛法门与日后以称名念佛为特征、以广大普通百姓为基本群众的净土宗大异其趣，所以从思想渊源上，很难说后来的净土祖师是继承了慧远。因此他去世200多年间，在净土一系中仍默默无闻，他的弥陀思想也没有太大影响。（《昙鸾—道绰—善导系宗派学意义辨析》《中国哲学史》2006年第3期）

[3]刘长东：《晋唐弥陀净土信仰研究》，页53。

[4]《大正藏》卷47,页90下—91上。

[5]陈扬炯：《中国净土宗通史》，页362。

[6]如唐文谔、少康的《往生西方净土瑞应传》说：“圣众遥引，临终付属，右胁而化”。（《大正藏》卷51,页104上）唐法照《净土五会念佛诵经观行仪》说：“修念佛三昧，皆见西方极乐世界”。（《大正藏》卷85,页1255中）道镜、善道的《念佛镜》说：“慧远寿终，宝盖迎将”。（《大正藏》卷47,页121上）北宋戒珠的《净土往生传》卷上中更是渲染有加。文曰：“按远别传，远于净土之修，克勤于念，初憩庐山十一年，澄心系想，三睹胜相。而远沈厚，终亦不言。后十九年七月晦夕，远于般若台之东龕，方由定起，见弥陀佛身满虚空，圆光之中，有诸化佛，又见观音、势至侍立左右，又见水流光明，分十四支，一支水流注上下，自能演说苦空无常无我。佛告远曰：‘我以本愿力故来安慰汝，汝后七日当生我国’。又见佛陀耶舍与慧持、昙顺在佛之侧。前揖远曰：‘法师之志，在吾之先，何来之迟也’。远既目击分明，又审精爽不乱，乃与其徒法净、慧宝等，具言所见，因告净曰：‘始吾居此十一年，幸于净土三睹胜相。今而复见之，吾生净土决矣’。次日寝疾，又谓净曰：‘七日之期，斯其渐也。汝徒自勉，无以世间情累拘也’。至期果卒”。（《大正藏》卷51,页110中—下）元普度《庐山莲宗宝鉴》卷4《远祖师事实》：“义熙乙卯十一月初一日，师入定，至十七日出定，见阿弥陀佛紫磨黄金身遍满空界”。（《大正藏》卷47,页320下）

[7]宋代王日休在《龙舒增广净土文》卷5《感应事迹三十篇》中说“东晋远法师，倡首修净社”。（《大正藏》卷47,页265下）而将其列为三十传的第一篇。日本学者野上俊静在《慧远与后世的中国净土教》一文进一步指出，在王日休稍前，王古《新修净土往生传》已将慧远置于卷首，“可见王古对慧远的特别看重”。（《慧远研究·研究篇》，转引曹虹《慧远研究》页360）其实早在现存的第一部往生传，唐文谔、少康的《往生西方净土瑞应传》中就已经将慧远置于篇首。

[8]曹虹：《慧远评传》，页356、359、360。

[9]关于莲社之名汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》考述甚详，见页276。

[10]慧皎：《高僧传》卷5《道安传》，《大正藏》卷50,页353中。

[11]宇井伯寿等著：《中印佛教思想史》，华宇出版社，1986年，页225。

[12]中村元等：《中国佛教发展史》卷上，页97。

[13]宗晓：《乐邦文类》卷1《并序》，《大正藏》卷47,页149中。

[14]高雄义坚：《宋代佛教史研究》华宇出版社，1986年，页116。

[15]中国佛教协会编：《中国佛教》第2辑，页34。

[16]慧皎：《高僧传》卷《慧远传》，《大正藏》卷50,页357下—361中。

[17]宋契嵩《题远公影堂壁》：“识量远大，独出于古今”。（《镡津文集》卷13,《大正藏》卷52,页719上）祖琇在《隆兴佛教编年通论》卷3中说慧远“特立独行，宪章懿范”，为“天下宗师”。更说“远大有功于释氏，犹孔门之孟子焉”。（《卮新纂续藏经》卷75,页123中）沈璿在《远法师齐忌礼文序》中亦言：“以西方教法观之，远公犹儒之孟子”。（《乐邦文类》卷2,《大正藏》卷47,页175上）普度在《庐山莲宗宝鉴》卷4《念佛正派说》中赞慧远“名动帝王，道尊一代”，而为“万世宗师”。（《大正藏》卷47,页321上）卷4《远祖师历朝谥号》中记：“晋安帝义熙年谥庐山尊者鸿胪大卿白莲社主、唐大中戊辰年谥辩觉大师、南唐升元三年谥正觉大师、宋太平兴国三年谥圆悟大师、宋乾道二年谥等遍正觉圆悟大法师”。（《大正藏》卷47,页321上）

[18]谢灵运：《庐山慧远法师诔》，《谢灵运集校注》，页263。



对庐山慧远被立为净土宗初祖的理论分析

■木者

中国的净土思想萌芽于两晋时期，在慧远之前，已有弥勒净土与弥陀净土经典的译出，弥勒信仰者有道安，但中国净土宗最终选择了弥陀信仰。在弥陀信仰当中西晋时期有在俗居士阙公则、卫士度、贾宗道、支谦；东晋时期有在俗居士戴逵、僧人竺僧显、支遁、竺法旷、竺道邻等人。^[1]在西晋的几位弥陀信仰者当中，其身份均为在俗居士，而非僧人。东晋时期虽已有僧人来信仰弥陀净土，但影响不大。“从弥陀净土信仰史的角度看，他们只是作为这一信仰发端时代的某种标志，就教义教理及其实践方法而言，尚未形成气候”。^[2]尚且他们均未触及到净土宗的核心思想。所以以弥陀净土的先驱者立这些人为初祖都不合适，而慧远则不同。^[3]

净土宗的几个核心思想要点，都在慧远这里体现出来了。

一、净土实有

慧远曾著《法性论》，曰“至极以不变为性，得性以体极为宗”。^[4]又曰：“泥洹不变，以化尽为宅”，“以化尽为至极”。就是说佛教最高的涅槃境界以永恒不变的法性为本性，这种法性实有论亦与他的净土思想相关。在慧远看来，弥陀净土亦是真实存有的。慧远又以他的形尽神不灭思想进行论证，“神有冥移之功”，^[5]只要修念佛三昧，就能以不

灭的神识与佛身湛然合一，而往生净土。慧远的法性实有思想亦体现在《远什大乘要义问答》中，从二人的问答中，可以看出慧远始终都是坚持法性实有的。在慧远看来，法性实有，神识不灭是得以往生净土的理论基础，反之，则净土不真，神识即灭，往生净土就无法完成。关于净土的体性问题是净土宗的核心思想，净土宗向来坚持主张心外有土，此土是真实不虚的。外人将弥陀净土说成是唯心净土或佛的方便说教而假有的思想，净土宗是坚决反对的。净土宗虽有对净土体性的种种看法，但西方净土实有的思想则是一贯的，这在慧远法性实有中就被体现出来。



二、信愿行

信愿行三者乃净土宗的宗旨，净土宗认为，只有生真信，发切愿，持佛号，三法具足，才能决定往生。净土宗称此三者为净土法门的三资粮。譬如远行，若无资财、粮食，则绝难到达。慧远的念佛三昧虽以禅观为主，但他的净土思想并没有忽略净土宗的根本宗旨。

慧远有强烈往生西方净土的愿望。慧远闻天竺有佛影，“每欣感交怀，志欲瞻睹”，有西域道士，叙其光相。慧远乃“背山临流，营筑龕室；妙算画工，淡彩图写。色疑积空，望似烟雾；晖相炳暖，若隐而显”。^[6]并著《佛影铭》五首，赞此佛影的妙尽庄严。并祈愿“深怀冥托，宵想神游；毕命一对，长谢百忧”。^[7]生逢乱世的慧远，深惧生死之苦海，处处表达对人生无常的悲叹和往生佛国的祈求。

庄周感慨：“人生天地之间，如白驹之过隙”。以此而寻，孰得久停，岂可不为将来作资。^[8]

君与诸人，并为如来贤弟子。策名神府，为日已久。徒积怀远之兴，而乏因籍之资，以此永年，岂所以励其宿心哉？意谓六斋日，宜简绝常务，专心空门，然后津寄之情笃，来生之计深矣。^[9]

慧远主张，往生净土要以实际的行持作来生之计。庐山结社，刘遗民据慧远的念佛旨意而作《庐山白莲社誓文》，文中表达了强烈往生净土的愿望。

夫缘化之理既明，则三世之传显矣；迁感之数既符，则善恶之报必矣。推交臂之潜沦，悟无常之期切；审三报之相催，知险趣之难拔。此其同志诸贤，所以夕惕宵勤，仰思攸济者也。盖神者可以感涉，而不可迹求，必感之有物，则幽路咫尺；荷求之无生，则渺茫何津？今幸以不谋而会心西境，叩篇开信，亮情天发。乃机象通于寢梦，忻欢百于子来。于是灵图表晖，景侔神造，功由理谐，事非人运。兹实天启其诚，冥运来萃者矣。可不克心克念，重精叠思，以凝其虑哉。然其景续参差，功福不一。虽晨祈云同，而夕归攸隔。即我师友之眷，良可悲矣。是以慨焉，胥命整衿法堂，等施一心，亭怀幽极，誓兹同人，俱游绝域。其有警出绝伦首登神界，则无独善于云峤，忘兼全于幽谷。先进之与后升，勉思汇征之道。然后妙观大仪，启心贞照，识以悟新，形由化革。藉芙蓉于中流，荫琼柯以咏言；飘云衣于八极，泛香风以穷年；体妄安而弥穆，心超乐以自怡；临三涂而缅谢，傲天宫而长辞；绍众灵之继轨，指太息以为期。究兹道也，岂不洪哉。并弃世荣，慕西方之训，终时各感佛来迎也。^[10]

慧远的《念佛三昧诗序》亦云：“奉诚诸贤，咸思一揆之契，咸寸阴之颓景，惧来储之未积。于是洗心法堂，整衿清向，夜分忘寝，夙霄惟勤。庶夫贞诣之功，以通三乘之志；临津济物，与九流而同往。仰援超步，拔茆之兴，俯引约进，秉策其后”。^[11]可见刘遗民的《庐山白莲社

誓文》与慧远的《念佛三昧诗序》所表达的净土思想是相一致的。

文中说生命危脆无常，三报相催，恶趣难拔，所以朝夕惶惧，勤勉思惟解脱之道。神者可以至诚感通，不可在迹相上去攀求。必定要至诚感通，方知幽玄神境原来不离当处；如果感求无应，则渺茫无主，何处得以度脱呢？所幸能归心西方极乐净土，恭诵净土典籍以开信，由是愿慧天发，慎思专一，断除疑虑，成就净土。刘遗民感慨说，发愿者道业功绩参差不齐，功夫福德也不相等，虽然清晨祈祷的心愿大致相同，然到了晚夕，又疏隔了精进的道心，这令人深感悲痛。于是大家振作慷慨，肃穆齐集于法堂，整衿清向，夜分忘寝，发起平等至诚心，以幽邃玄远的襟怀，誓愿同众，俱生净土。首登净土者，愿不违安养入娑婆，拯拔尚未往生者，先往生者与后往生者，共勉思惟同登极乐的妙道。只要能坚贞修持，会通三乘，以大慈悲心，俯引约进，秉策其后，济度众生，就能与九品往生者同往。慧远说，结社念佛，绍继菩萨圣众的芳轨，成就佛果是众莲友共期的目标。慧远还对净土的神妙境界予以描述：藉莲华徜徉于宝池德水的中流，在宝树琼枝下畅咏赞佛的心曲。云衣飘飘分身于八方极远的佛土，恒常披拂温雅的风。不贪计身而更显庄敬盛美，心神超越苦乐对待以禅悦自怡。念佛往生离开三恶道的轮转，莲华托质长辞天堂的幻乐”。^[12]



净土宗之信，乃是信娑婆为苦，信净土为极乐，于是在苦海的催迫下，祈愿以实际的修持而往生净土。净土宗不唯自利，而且以自己的功德回向一切众生，共生净土。净土宗的这些思想内容在慧远这里已经非常明确体现出来，应该说慧远的这一思想是符合后世净土宗精神的。

三、他力往生

净土宗的又一重要理念是他力往生。在《般舟三昧经》中已有他力的思想。卷上云：

持佛威神力于三昧中立，在所欲见何方佛，欲见即见，何以故？如是颺陀和，是三昧佛力所成。持佛威神，于三昧中立者，有三事，持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力，用是三事故得见佛。^[4]

所谓他力是指依佛、菩萨威神力而得度解脱者，《般舟三昧经》中的他力思想是以佛的威神力见佛而解脱烦恼的思想，慧远将此他力见佛与往生净土结合起来。《庐山白莲社誓文》就说，生命危脆无常，三报相续催迫，自力怯弱，是难以济拔三恶道的剧苦。“妙观大仪，启心贞照，识以悟新，形由化革”。意指亲观阿弥，则开启心性，寂照圆融，转识成智，蒙佛之力，莲花化生。在慧远看来，要往生净土，要依靠自力，定中见佛，仰佛愿力，开启群萌，冥冥加持，感应道交，而临终蒙佛接引。可见净土宗的他力往生思想在慧远这里已经被清晰表露出来。

从上述中可知，中国净土宗

的几个重要核心内容在慧远这里已经触及到了，只不过在客观环境下，慧远没有后世净土宗表述得清晰罢了。以慧远净土思想中所体现出的净土宗的重要核心内容来说，立其为初祖并无不妥，也是非常合适的。

[1] 刘长东：《晋唐弥陀净土信仰研究》，巴蜀书社，2000年，页1—16。

[2] 曹虹：《慧远评传》，南京大学出版社，2002年，页166。

[3] 西晋时期的弥陀信仰者均为在俗居士，东晋时期的弥陀信仰者支遁是较有影响的一位，关于他的弥陀信仰，日本学者塚本善隆在《支那佛教史研究·北魏篇》指出：支遁“笔下的安养国，合于道家蔑弃礼教、崇尚无为自然的理想国之旨趣”。藤吉慈海在《慧远的净土教思想》指出：支遁“缺乏主体性的求道欲求”。在玄学化的佛学兴趣的支配下，使他“不可能变成真正的净土愿生者”。（《慧远研究·研究篇》）（转引曹虹《慧远研究》页167）在支遁的思想中，所谓弥陀净土就是其逍遥游的理想境界，而这种理想境界则充满着道家色彩。所以支遁还不是严格意义上的净土愿生者。曹虹在《慧远研究》一书中指出，慧远的率众立誓念佛，既基于这一信仰流布的时代条件，又从实践性上提高了这一信仰追求的质量。无论是刘遗民的立誓文，还是慧远的序文，都表现出对《般舟三昧经》中定中见佛之教的领会与接受，这在当时的经典翻译条件下，可以说触到已拥有的净土思想的核心内容。较之前者，慧远更具学理上的敏悟性与实际性。慧远率众以其贞信之志，誓愿往生净土，洋溢着启悟众贤共等法界的传教热情。对于这一点，刘遗民的立誓文中有清晰的说明，即意识到众人修行证悟之功不齐，“景续参差，功德不一，虽晨祈云同，而夕归攸隔”。作为对策，他们的立誓内容就是“誓兹同人，俱游绝域”，尤其能注意到：“其有警出绝伦，首登神界，则无独善于云峤，忘兼全于幽谷。先进之与后升，勉思策征之道”。如此笃诚的兼济情与平等心也是前者的弥陀信仰所缺乏的。（页171—172）

[4] 慧皎：《高僧传》卷6《慧远传》，《大正藏》卷50，页360上。

[5] 慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷5，《大正藏》卷52，页30中、31中、31下。

[6] 慧皎：《高僧传》卷6《慧远传》，《大正藏》卷50，页358中。

[7] 慧皎：《高僧传》卷6《慧远传》，《大正藏》卷50，页358下。

[8] 慧远：《远法师答桓玄劝罢道书》，《弘明集》卷11，《大正藏》卷52，页75上。

[9] 慧远：《与隐士刘遗民等书》，《广弘明集》卷27，《大正藏》卷52，页304上一中。

[10] 宗晓：《乐邦文类》卷2，《大正藏》卷47，页176上。

[11] 宗晓：《乐邦文类》卷2，《大正藏》卷47，页166上。

[12] 释大安：《〈庐山莲社发愿文〉导读》，《佛教观察》第6期（2009年）

[13] 《大正藏》卷13，页905下。



对慧远被立为初祖的非议

■ 子 秋

慧远(334—416年),俗姓贾,雁门楼烦(今山西省崞县)人。“弱而好书,圭璋秀发”。“少为诸生,博通《六经》,尤善老庄。性度弘博,风鉴朗拔”。年二十一,于太行恒山听道安讲《般若经》,豁然而悟,感叹“儒道九流皆糠粃耳”,遂投道安座下,剃度出家。晋元兴元年(402),与刘遗民等百余志同道合者于庐山般若台精舍阿弥陀像前,“建斋立誓,共期西方”,结社念佛,专修念佛三昧。这就是后来佛教所称为的“莲社”之源。慧远自卜居庐阜以来,“三十余年,影不出山,迹不入俗。每送客游履,常以虎溪为界”。其崇高的道德情操,致使四方道俗,欣风慕道。传云:“谨律息心之士,绝尘清信之宾,并不期而至,望风遥集”。^[1]于是,念佛法门,靡然从风。慧远由此被推向净土宗初祖的宝座。

慧远被立为净土宗初祖,其地位一直很稳固。在中国的净土宗立祖当中,只有省庵未能将其列入祖统,而在日本的净土宗和净土真宗中,慧远均未进入祖位。现代学者亦对立慧远为初祖有不同的看法。如陈扬炯在《中国净土宗通史》一书中认为:慧远的“佛学成就虽大,净土信仰水平一般”,他“没有独特的净土教义,属于一般的信仰者”。故以慧远为中国净土宗的初祖较有不妥。他认为:

慧远是中国净土宗的先驱之一。但是,后世奉之为净土宗初祖,在恐怕是夸大了。因为由顺序而言,中国弥陀信仰并不是从慧远开始的。在慧远之前,有名僧支遁、竺法旷等,更早还有闾公则和卫士度。如以最初的弥陀信仰者为初祖,轮不到慧远。

慧远也不是弥陀信仰的思想家。弥陀净土的意义,在于它是一个与现实苦难对立的理想国;在于它是中观思想在信仰方面的体现,其无生之生能为深层和浅层的信仰者普遍接受;在于它是仗佛力往生净土的易行道,能满足苦难民众的宗教需求。弥陀净土如此种种特质,在慧远那里是



见不到的。他只是为了追求永生，没有独特的净土教义，属于一般的信仰者。

他的念佛三昧虽是首倡，却没有突破印度禅法范围，只能为少数人所接受。这与后来以称名念佛为特色的净土宗是大异其趣的。因此，慧远去世后二百多年中，弘扬弥陀净土的大师昙鸾、道绰、隋慧远、智顓、吉藏、窥基等，谁也没有提过他的净土信仰。

作为一个影响最大的学派，净土宗存在着谁为奠基者的问题。可以根据各自的观点评论功德，以慧远为奠基者称之为初祖也可，以昙鸾为奠基者称之为初祖也可，不必强求统一。不过，在这个意义上，说净土宗的初祖是昙鸾而非慧远，似乎较为妥当。^[1]

陈扬炯认为，慧远是弥陀信仰的实行者、组织者和宣传者，虽然对于弥陀信仰的流传起了推动作用，但从净土教义的奠基、创立而言，应是昙鸾而非慧远，所以中国净土宗不宜以慧远为初祖，而应以昙鸾为初祖。^[2]又如方立天认为：

从广泛意义上来说，慧远信奉弥陀净土思想，祈生西方极乐世界，对后世同样以信奉弥陀净土为宗旨的净土宗的创立，有重要的思想影响；同时，净土宗以专念阿弥陀佛名号为根本特征的，又是和慧远的观想念佛很不同的。慧远并不是如佛教人士所说是净土宗的初祖。历史事实是，慧远以来僧人信奉的净土法门，大都是观想念佛，到了东魏时昙鸾奉

行观想念佛和称名念佛并行的法门，对于净土宗的创立起了很大的作用。后来唐代道绰、善导，进一步发展了昙鸾的法门，侧重于称名一门，提倡每日口诵阿弥陀佛，从而真正的创立了净土宗。如果说昙鸾是偏离了慧远观想念佛法门的话，那么，道绰和善导则和慧远相反，不重视观想念佛，而只奉行慧远所不重视的称名念佛。可见，自宋代宗晓起，以慧远为净土宗的始祖，把净土宗的创立由唐代上推到东晋，是不符合佛教发展史的事实。^[4]

其实，关于现代学者对净土宗立慧远为初祖的非议，源于未能准确把握净土宗的立祖思想与立宗旨趣的，其对慧远的非议，虽有其确据之理由，点出了慧远净土思想与后世净土宗思想的差别，但从总体上来说，有失偏颇，不尽合理，未能从净土宗思想发展史的角度上，去正确评价慧远的净土思想。



[1] 慧皎：《高僧传》卷6《慧远传》，《大正藏》卷50，页357下—361上。

[2] 陈扬炯：《中国净土宗通史》，宗教文化出版社，2000年，页108—109；页179—180。

[3] 陈扬炯：《昙鸾法师传》，宗教文化出版社，2000年，页186—187。

[4] 方立天：《魏晋南北朝佛教》，中国人民大学出版社，2006年，页144。



关于宗赜在净土宗中的祖位问题

■ 摩 葭

宗赜是宋代云门宗僧人，俗姓孙，襄阳人。谥号“慈觉大师”，后人多称之为长芦宗赜。宗赜幼年丧父，由母鞠养。他志节高远，道风峻迈；夙修儒业，博通世典。二十九岁，就长芦寺圆通法秀落发，并受具足戒，后依广照应夫参叩禅旨。元祐四年（1089），宗赜回归净土，他仿慧远遗风，建立莲社，普劝念佛。著述有《禅苑清规》、《苇江集》、《坐禅箴》、《念佛参禅求宗旨说》、《莲华胜会录文》、《念佛回向发愿文》、《念佛防退方便文》、《观无量寿佛经序》、《劝念佛颂》、《西方净土颂》等。

关于宗赜在净土宗祖统中的地位，分歧很大。他在净土宗的祖统中共出现了三次。首先是宗晓将宗赜立为六祖，之后被志磐所删出祖统，至明代时，大佑与正寂又将其列入，立为八祖，而后受教又将其删出祖统，清代时，瑞璋再次将其列入，立为八祖。之后，宗赜再未进入净土宗的祖统。宗赜虽反反复复被列入祖统，但最终却被删出净土宗的祖统。究竟系何缘由，而导致其祖位不保呢？下面就来说说我的看法。

宗晓将宗赜立为六祖，认为他是庐山莲社继祖的五大法师之一。对于宗赜予以很高的评价。他说：

（宗赜）宗说俱通，笃勤化

物。……自他俱利，愿力洪深。……遵庐阜之规，建立莲华胜会，普劝修行念佛三昧。其法日念阿弥陀佛，或百千声乃至万声，回愿往生西方净土。各于日下，以十字记之。当时即感普贤普慧二大菩萨预会，证明胜事，非所作所修契圣，曷至是耶。灵芝称为近代大乘师，信乎其为大乘师矣。^[1]

以宗晓来看，宗赜遵庐山遗规，建立莲社，普劝念佛，往生净土，其所作所修并时感普贤、普慧二大菩萨参与其会，可确信其为大乘师。单以宗赜对净土法门的信仰与践行上，立其为净土宗祖师，亦非不可。所以后来的大佑、正寂、瑞璋亦将其视为净土宗祖师。

宗赜是云门宗僧人，他早年受教禅门，随着宋代禅净合一思潮的流行，众多禅僧兼修净土或归向净土，^[2]宗赜也不例外。宗赜归向净土后，对禅僧予以激烈的批评，^[3]但其虽倡禅净双修，但未能将禅净有效融为一体，在禅净的关系上他只说到了理同一致，两不相碍，在实际的修行中，仍然是各修各的。

慈觉赜禅师云：“念佛不碍参禅，参禅不碍念佛。法虽二门，理同一致。上智之人，凡所运为，不著二谛；下智之人，各立一边，故不和合，多起纷争。故参禅人破念佛，念佛人破参禅，皆因执实谤权，执权谤实，二皆道果未成，地狱先办。须知根器深浅，各得所宜。譬如营田人岂能开库，开库人安可营田。若教营田人开库，如跛足者登山；若教开库人营田，似压良人为贱，终无所合也。不若营田者且自营田，开库者且自开库，各随所好，皆得如心。是故念佛参禅各求宗旨。溪山虽异，云月是同。可谓：处处绿杨堪系马，家家门首透长安”。^[4]

宗赜是强调参禅与念佛，互不相碍，只要各求宗旨，不破对方，即可各得所宜，这是一种不成熟的禅净合流思想。后来志磐等将其从祖位中删除，是有道理的。^[5]

禅宗与净土的主要分歧在于对净土的理解上，禅宗倡唯心净土，净土宗则主西方净土，宗赜仍然是各说各的，没有将二者融合起来。

唯心净土自性弥陀，盖解脱之要门，乃修行之捷径。是以了义大乘，无不指归净土；前贤后圣，自他皆愿往生。凡以欲得度人，先须自度故也。^[6]

“极乐不离真法界，弥陀即是自心王”。^[7]这完全是禅宗的唯心净土论。宗赜另一方面又以娑婆世界的五趣杂居，秽恶充满为可厌来大赞西方净土的极乐与庄严。

极乐世界黄金为地，行树参空，楼耸七珍，华敷四色。……大光明中。决无魔事。……水鸟树林，咸宣妙法，正报清静，实无女人。……

西方之人，寿命无量，一托莲苞，更无死苦，相续无间，直至菩提。^[8]

宋代以来，禅净合流之风颇盛，禅僧多兼修净土，宗颺对西方净土的颂扬亦是很自然的事，其对净土的颂扬，只是在禅净融合的道路上迈出了一小步，并未将唯心净土与西方净土融为一体，其对净土宗理念的解释仍然是禅宗式的。

以念为念，以生为生者，常见之所失也。以无念为无念，以无生为无生者，邪见之所惑也。念而无念，生而无生者，第一义谛也。是以实际理地，不受一尘，则上无诸佛之可念，下无净土之可生。佛事门中不舍一法，则总摄诸根，盖有念佛三昧，还原要术，示开往生一门。所以终日念佛，而不乖于无念；炽然往生，而不乖于无生。故能凡圣各住自位，而感应道交，东西不相往来，而神迁净刹，此不可得而致诘也。^[9]

在对于净土宗的念佛与往生上，宗颺的解释仍然带有很浓的禅宗气息，宗颺虽反对禅净的互相指责，而致力于禅净的彻底融合，但均未成功。这说明，随着禅净合一思潮的盛行，净土法门已被禅宗所普遍接受，禅门僧人多在此思潮的影响下，尽心致力于二者的融合，能否将禅净合为一体，那就在于他们对净土法门的信仰程度与佛学素养的高低深浅。

以宗颺为云门宗僧人而将其从祖统中删除是没有道理的，观净土宗十三祖中，六祖永明延寿



是法眼宗嫡嗣，资福彻悟则是临济宗嫡嗣。延寿以理事、体用、二谛等十义，将禅净有机融为一体，倡导理事双修，禅净合一，最终以净土为归趣。彻悟早年参禅，后因病缘，而辍止参禅，纯提净土，其摄禅归净，最终仍以净土为归宿。总之，二人虽为禅僧，但均以西方净土为最终归宿，所以，净土宗将其列为祖师是很有道理的。但宗颺则不同，他没有将禅净合为一体，只是说参禅人不破念佛，念佛人不破参禅，法虽二门，理同一致，在实际的修行中，两不相碍，各得所宜；在关于净土的问题上，他并没有将唯心净土与西方净土予以融合，这是禅净关系上的一个要点，净土宗就一贯批驳禅宗唯有唯心净土而无西方净土；又，在对于净土宗的理念上，宗颺的解释仍然是禅宗式的。所以将宗颺从净土宗的祖位中删除是很符合净土宗的要旨的。

[1] 宗晓：《乐邦文类》卷3《莲社继祖五大法师传》，《大正藏》卷47，页193下。

[2] 参望月信亨：《中国净土教理史》，页202—204；陈扬炯：《中国净土宗通史》，页434—442。

[3] 宗颺在《莲华胜会录文》中批评禅僧不求往生，诋诃净土。他指责说：禅僧“万里辛勤，远求知识者，盖以发明大事，决择死生。而弥陀世尊，色心业胜，愿力洪深，一演圆音，无不明契。愿参知识，而不欲见佛”。“丛林广众，皆乐栖迟，少众道场，不欲依附。而极乐世界，一生补处，其数甚多，诸上善人。俱会一处。既欲亲近丛林，而不慕清净海众”。（《乐邦文类》卷2，《大正藏》卷47，页177下）

[4] 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷3《念佛参禅求宗旨说》，《大正藏》卷47，页318中—下。

[5] 陈扬炯：《中国净土宗通史》，页437。

[6] 宗晓：《乐邦文类》卷2《莲华胜会录文》，《大正藏》卷47，页178上。

[7] 宗晓：《乐邦文类》卷5《劝念佛颂》，《大正藏》卷47，页219中。

[8] 宗晓：《乐邦文类》卷2《莲华胜会录文》，《大正藏》卷47，页177下—178上。

[9] 宗晓：《乐邦文类》卷2《莲华胜会录文》，《大正藏》卷47，页177中。



印祖 《文钞》 管窥

■
心
莲



印光大师是净土法门中与我们这一代修学者最近的祖师，其佛学思想为广大净业行人所信受。近日，有幸捧读印光大师的开示法语，受益匪浅。

印光祖师，智慧博大精深，说法开示又深入浅出。印祖对净土法门的教理，阐述得透彻而全面，对净土法门的修行方法和可能遇到的种种疑惑又给出了详细的阐释和指导。其《文钞》让所有净业行人读后犹如醍醐灌顶。

末学以一己之见，从印祖《文钞》中摘录了部分法语精要，以此结缘供养大众，望能管窥印祖为净土行人开示的解脱之道，其主要思想和修学次第大致如下。愿同诵者，咸沾法益，同生净土，南无阿弥陀佛！

一、警生死事大，求脱死之法

古人云，死生亦大矣，可不悲哉。知死生之可悲，当求所以了生死之法，则可悲者，转为可乐也。若不求了生死之法，徒生悲感，有何所益。大丈夫生于世间，事事无不预为之计。唯于生死一事，反多置之不问。直待报终命尽，则随业受报，不知此一念心识，又向何道中受生去也。人天是客居，三途是家乡。三途一报百千劫，复生人天了无期。由是言之，则了生死之法，固不可不汲汲讲求也。（《续编 卷下 净土

问辨功过格合刊序》）

二、赞净土超胜，示渐次进修

须知佛法法门无量，修之及极，皆可以了生脱死。而于现生决定可以了生死者，唯有净土一门。其余则多生多劫，尚未可决定即了也。良以一切法门，皆仗自力。念佛法门，全仗佛力。亦兼自力。由仗佛力故，易于仗自力者奚啻百千恒河沙倍也。又须知念佛法门，实为十方三世一切诸佛上成佛道，下化众生，成始成终之总持法门。以故九界众生离此法，上不能圆成佛道。十方诸佛捨此法，下不能普度群生。若非宿种善根，何能得闻此法。闻而不修，与修而不力，则



可痛惜哉。既修持矣，又当力敦伦常，恪尽己分。诸恶莫作，众善奉行。戒杀护生，恤贫济困。躬行实践，以身率物。存好心，说好话，行好事。则生有令名，没登佛国。渐次进修，以至成佛。方可不负自己即心本具之佛性，如来说法度生之婆心。（《三编 卷三 南通余东袁家庙佛教净业社缘起》）

大意是说，学人须要知道，佛法法门无量，修到极致处，都可以了生脱死。而能了脱生死而往生西方极乐世界的法门，只有净土法门一法。其余的法门，即使是修持多生多劫也未必决定可以了脱生死。因为一切通途法门都是靠自己的力量修持。而念佛法门，全仰仗佛力加持，也兼靠自己的力量用功修持。由于仰仗佛力加持、全身靠倒，比单靠一己的力量修持，其容易稳当何止百千恒河沙倍啊。要知道，念佛法门，实在是十方三世一切诸佛，上成佛道，下化众生，成始成终的总持法门。因此，九法界众生离开这个法门，上不能圆成佛道。十方诸佛，舍弃这个法门，下不能普度众生。如果不是宿世种了善根，有大福报，怎么能得知这个法门呢！知道了而不修行，与修行而不得力，这实在是太令人痛惜了！既然修持了，还应当努力做到敦睦人伦，恪尽己分，诸恶莫做，众善奉行。戒杀护生，恤贫济困。躬行实践，以身率物。存好心，说好话，行好事。这样，在生的时候有好名声；往生后直登佛国。以此渐次进修，直至成佛。才可以说是没有辜负自己本来具有的佛性，和如来说法度众生的苦口婆心。

三、欲得佛法实益，须向恭敬中求

印祖还详细开示了要想得到佛法的真实利益，必须向恭敬中求的道理。世间法和出世间法，都是以诚为本的。诚就能得到圣人的感应，不诚就没有感应。譬如月亮在天空高高悬照，月影显现在江河湖海中。水如果浑浊不平静，月影就难以显现。这是因为水的缘故，不是月亮的问题。所以说，要想得到佛法的真实利益，必须向恭敬中求。有一分恭敬，就消一分罪业，增一分福慧。有十分恭敬，就消十分罪业，增十分福慧。如果没有恭敬，那只是结了个将来的缘分，难以得到现实的利益。原文见：

世出世法，以诚为本。诚则能感圣应。不诚则无感，圣无有应。譬如月丽中天，影现万川。水若昏浊鼓荡，月影便难显现。由水所致，非月之咎。故曰，欲得佛法实益，须向恭敬中求。有一分恭敬，即消一分罪业，增一分福慧。有十分恭敬，即消十分罪业，增十分福慧。若无恭敬，则但结远缘，难得实益。（《三编 卷四 敬告阅者务须至诚恭敬自得实益》）

在《三编·卷三·复章道生居士书一》中，印祖开示道念佛应当发志诚心，深信心，印祖还开示了发回向发愿心，就是以自己的念佛功

德，回向法界一切众生，悉数往生西方。如果能有此心，功德无量。若只为自己一个人念佛，心量就太狭小了。譬如一盏灯，只有一盏灯的光明。若肯用它去点燃百千万亿无量无数的灯，那光明就无可比拟了。而本来的那盏灯却毫无损害。世人不知道这个道理，所以只知道自私自利，不愿意别人分享自己的利益。

在复杨慎予居士书中也说：“须知无论诵经持咒，均以恭敬至诚为主。均以普为四恩三有，法界众生，回向西方，则其利大矣。”（《三编·卷一·复杨慎予居士书·P297》）

印祖还开示了恭敬经典的重要性。

金刚经说，“若是经典所在之处。即为有佛，若尊重弟子”。又说：“在在处处，若有此经，一切世间天人阿修罗所应供养。当知此处，即为是塔。皆应恭敬，作礼围绕，以诸华香而散其处。”为什么要我们这么做呢。“因为一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”而那些大乘经典，处处教人恭敬经典，不一而足。（《增广印光法师文钞 卷二 竭诚方获实益论》）。

“良以诸大乘经，乃诸佛之母，菩萨之师。三世如来之法身舍利，九界众生之出苦慈航。虽高证佛果，尚须敬法。类报本追远，不忘大恩。故涅槃经云，法是佛母，佛从法生。三世如来，皆供养法。况博地凡夫，通身业力，如重囚之久羁牢狱，莫由得出。何幸承



宿世之善根，得睹佛经。如因遇赦书，庆幸无极。固将依之以长揖三界，永出生死牢狱。亲证三身，直达涅槃家乡。无边利益，从闻经得。岂可任狂妄之知见，不存敬畏。同俗儒之读诵，辄行衰蹶。既读佛经，何不依佛经所说恭敬尊重。既衰佛法，岂能得佛法所有真实利益。倘能暂息狂见，清夜自思。当必心神惊悸，涕泪滂沱。悲昔日之无知，誓毕生以竭诚。从兹心意肃恭，身口清净。永绝粗鄙之恶态，恒依经论之圣谟。果能如是，庶可于佛法大海中，随分随力，各获实益。如修罗香象，及与蚊虻，饮于大海，咸得充饱。又如一雨普润，卉木同荣。如是，则自己受持之功，方不枉用。而如来说经，诸祖宏法之心，亦可以稍得舒畅而慰悦矣。今将古德恭敬经典之事迹利益，略录数条。企欲真修实践者，有所取法焉。”（同上）

大意是说，因为诸大乘经乃是诸佛的母亲，菩萨的老师。三世如来的法身舍利，九界众生出离苦海的慈航。即使是高高地证得了佛果，尚且需要尊敬法。因为要报本追远，不忘大恩。所以《涅槃经》上说：“法是佛母，佛从法生。三世如来，皆供养法。”何况是凡夫，通身都是业力。如同重罪的囚犯，长久地被关在监狱里，没法出去。幸好承宿世的善根，有机会看到了佛经。如同囚犯遇到大赦，庆幸无极。当然要依靠佛经，告别三界，永远离开生死牢狱，亲自证得三身，直达

涅槃的家乡。无边的利益，都是从经典中得来的。怎么可以任凭狂妄的知见，不存敬畏的心呢！就象那些俗世中的儒生那样，动不动就衰蹶典籍。既然读了佛经了，为什么不依照佛经所说的，恭敬尊重呢！既然衰蹶了佛法，怎么可能得到佛法所有的真实利益呢！倘若能暂时熄灭狂妄的见解，在清明的夜色中反思一下，必定会心神惊悸，涕泪滂沱。悲痛往昔的无知，发誓毕生都要竭尽至诚。从此，心意肃恭，身口清净。永远断绝粗陋鄙视的恶劣态度，依照经论中的圣训去做。果真能这样，才能在佛法的大海，随分随力，各自获得真实的利益。如同修罗香象与蚊虻喝大海中的水，各自都能喝饱。又如同天降大雨，花卉和树木都能得到滋润。这样，自己受持经典的工夫才不会白用。而如来说经，各位祖师宏法的苦心，也可以稍微得到舒畅和安慰了。今天，将古来大德恭敬经典的事迹略录数条于此，希望真修净土求生西方的践行者，能有所取法和效仿。

四、修道日用要存好心，说好话，行好事

印祖在与朱石僧居士的书信中说道，须要让念佛的人，各尽自己的本分。比如父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇顺，主仁仆忠。存好心，说好话，行好事。诸恶莫作，众善奉行。自己这样做，还劝别人也这样做。那么，无知的人就不敢轻易讥毁。倘若不能尽自己的本分，纵使有修持，也难与佛相应。而且会招来无知的人说佛法对世道伦常没什么帮助。纵观古来大忠大孝，深仁厚德的人，多半都是因为学佛得力而来的。所以，《观无量寿经》三种净业正因，第一就是孝养父母，奉事师长（师长就是有德之人），慈心不杀，修十善业。能孝能悌能慈，就能令身三业（指杀，盗，淫），口四业（妄言，绮语，两舌，恶口），意三业（贪，瞋，痴）都是善的。这样的人，就是国家社会的宝贝。能令见到、听到的人都受到影响而变善。所谓“以言教者讼，以身教者从”。世间的种种事情，都要以身为本。况且现在歪理邪说，无奇不有。我们学佛，如果不认真地从伦常，从居心动念处讲究，不但自己的功夫难以得益，别人见了，也容易非议。所以，须要从伦常上讲究，从起心动念处体察。则本立而道生，世人见到听到，不知不觉就随着学习了。譬如风行草偃，水到渠成。（原文见《三编·卷三·复朱石僧居士书一》）

印祖还强调，在诚敬为善的修行基础上，劝在家居士居尘学道，提出“治国平天下，自齐家始。”并且指出：“若论修心了生死的最要关头，就是诸恶莫作，众善奉行，发愿念佛。”故云：

念佛的人，只要至诚恳切。心佛之心，行佛之行。有一分恭敬，得一分利益。具一分虔诚，得一分受用。望大家努力。现在世道日衰，人心日坏，欲根本补救，则须注意家庭教育。治国平天下，自齐家始。所以治国平天下的权力，妇女操一大半。妇女注重母教，教子循规蹈

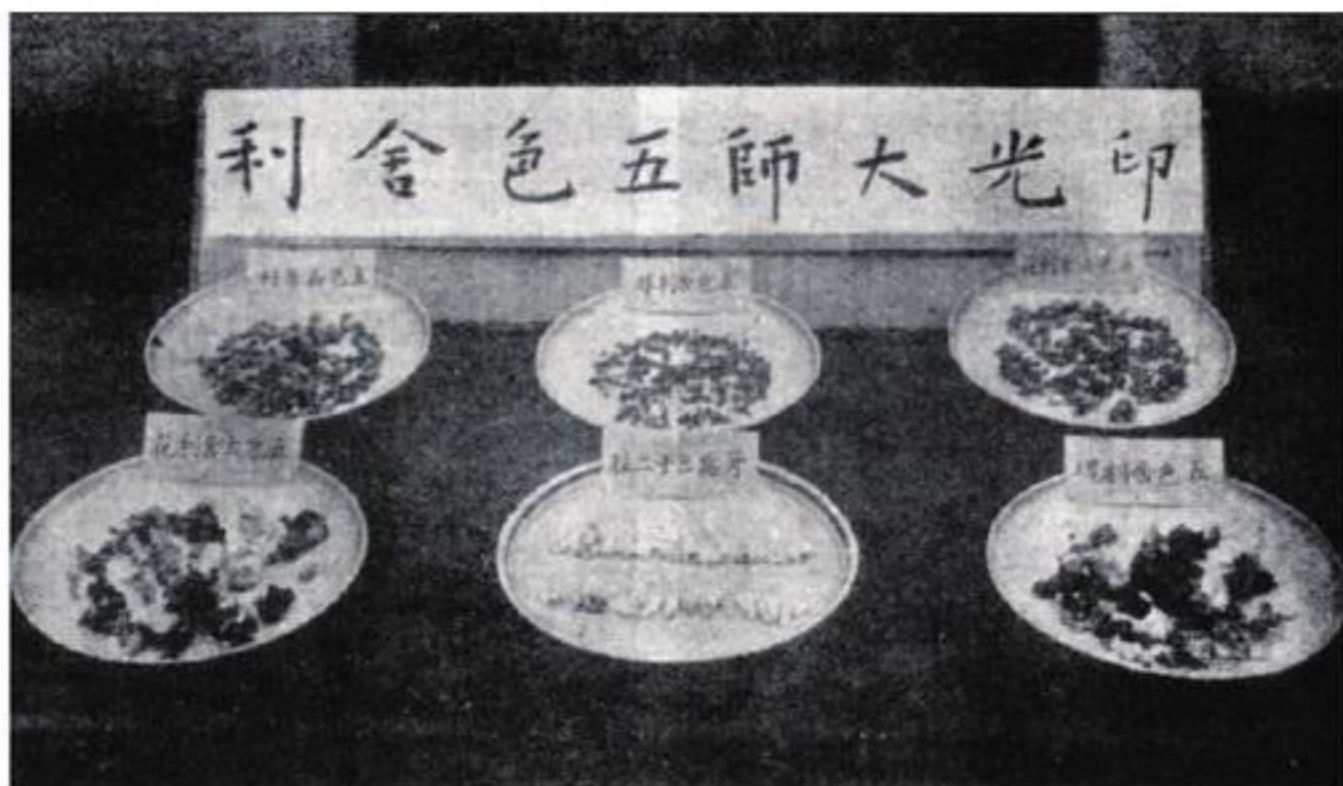


矩。童而习焉，长而行焉。良好的人格，便肇源于孩提之时。所以妇人之相夫教子，职任重大。一般女居士，须知妇人之得称太太者，以周朝开国之初，太姜，太妊，太姒，皆极贤德，母仪天下。所以称妇人曰太太。诸女居士当知太太之可尊可贵，各尽相夫教子之职分，为治国治天下的基本，庶几名副其实。修心者讲到极处，还在诸恶莫作，众善奉行二语。此二语三岁孩童说得，八十老翁行不得。究竟能做到这两句，便是诸佛地步。所以望一般修心的善男信女，大家注意注意。千言万语，总是要修心了生死。若论修心了生死的最要关头，就是诸恶莫作，众善奉行，发愿念佛。希望大家将这几种意思，牢牢谨记。自然生死可了，佛道可证。勉之勉之。（《三编卷四世界佛教居士林开示法语 显荫笔记》）

五、念佛一门，须信愿行具足

所言信者，须信娑婆实是苦，极乐实是乐。娑婆之苦，无量无边。……

极乐之乐，乐莫能喻。深信佛言，了无疑惑，方名真信。切不可凡夫外道知见，妄生猜度，谓净土种种不思议胜妙庄严，皆属寓言。譬喻心法，非有实境。若有此种邪知谬见，便失往生净土实益。其害甚大，不可不知。既知娑婆是苦，极乐是乐。应发切实誓愿，愿离娑婆苦，愿得极乐乐。其愿之切，当如堕厕坑之急求出离，又如系牢狱之切念家



乡。……

欲生西方，最初须有真信切愿，若无真信切愿，纵有修行，不能与佛感应道交，只得人天福报，及作未来得度之因而已。若信愿具足，则万不漏一。永明所谓万修万人去者，指信愿具足者言也。既有真信切愿，当修念佛正行。以信愿为先导，念佛为正行。信愿行三，乃念佛法门宗要。有行无信愿，不能往生。有信愿无行，亦不能往生。信愿行三，具足无缺，决定往生。得生与否，全由信愿之有无。品位高下，全由持名之深浅。（《增广 卷一 与陈锡周居士书》）

印祖在与陈锡周居士的书信中开示了净土信愿行三者具足无缺，才是往生净土的先决条件。并且指出得生与否，全由信愿之有无，品位高下，全由持名之深浅。

印祖在信中说，净土的信愿行所说的信，是必须相信娑婆世界实在是苦的，极乐世界确实是乐的。娑婆世界的苦，苦不堪言。……

极乐世界的乐，无与伦比。深信佛的话，完全没有疑惑，这才是信。千万不能以凡夫外道的知见，妄加猜测，认为净土种种不可思议的胜妙庄严，都是寓言，是在比喻种种心法，并不是真实的境界。如果有这样的邪见，便失去了往生净土的真实利益。危害很大，不能不知道啊！既然知道娑婆世界是苦的，极乐世界是乐的，就应该发诚切的誓愿。发愿厌离娑婆世界的苦，发愿，普度众生，同成佛道，得生极乐世界。愿的真切，应当如同掉到厕所的粪坑里，急着要出来。又如同被关在监牢里思念家乡之心愿之切……

要往生西方，最初要有真信切愿，如果没有真信切愿，纵使有修行，也不能与佛感应道交，只能得到人天福报，以及种点未来得度的因而已。如果信愿具足，则一万个里面也不会漏掉一个。永明延寿大师所说的万人修万人去，指的是对信愿行具足的人说的。既然有真信切愿，应当修念佛的正行。以信愿为先导，念佛为正行。信愿行这三条



是念佛法门的宗要。只有信愿行三者具足无缺，才决定往生。得生与否，全由信愿之有无，品位高下，全由持名之深浅。

六、魔境胜境（圣境）的勘验法

印祖依佛经为我们开示了魔境胜境（圣境）的勘验法，对学佛行人很重要，希望同修们细心思量，得其行解精要。

魔境圣境的分别，就在它与经教符合不符合上分。果真是圣境，令人一见，心当下就清净了，完全没有躁妄心和取著的心。若是魔境，就会让人心不清净，会让人生起取著心和躁妄的心。而且，佛光虽然极其光明，但并不耀眼。如果光很耀眼，那就不是真佛。是佛现前，以“凡所有相，皆是虚妄”（凡是有形有相的东西，都是虚妄的）这个道理



去观想，就会更加明显。魔现前，以这个道理去观想，相就会隐没。这样观想，就是验证真伪的大冶洪炉。原文见：

魔境胜境之分别，在与经教合不合上分。果是圣境，令人一见，心地直下清净，了无躁妄取著之心。若是魔境，则见之心便不清净，便生取著躁妄等心。又佛光虽极明耀，而不耀眼。若光或耀眼，便非真佛。佛现，以凡所有相，皆是虚妄之理勘，则愈显。魔现，以此理勘，则便隐。勘此，验真伪之大冶洪炉也。（《三编·卷三·复何慧昭居士书二》）

七、如何得念佛三昧

今修念佛法门，当依大势至菩萨所示，如子忆母之诚心，修都摄六根净念相继之实行。果能死尽偷心，则一心不乱，念佛三昧，或可即得。然念佛三昧，乃三昧中王，且勿视为易易。纵不即得，当亦相去不远矣。都摄六根，为念佛最妙之一法。念时无论声默，常须摄耳谛听。此乃合返念念自性，与返闻闻自性之二义而兼修者。返闻单属自力，返念兼有佛力，则为益大矣。心念属意，口念属舌，耳听属耳，眼皮下垂，即见鼻端，则眼鼻二根亦摄。五根既同归一句佛号，身根焉有不恭敬严肃之理乎。故知都摄六根，下手在听。能都摄六根，则心识凝静而不浮散，便名净念。以六根既摄，杂妄等念潜消故也。净念又能常常相继无或间断。则念佛三昧，可即得矣。故下曰



得三摩地，斯为第一。此大势至菩萨，以教化九法界一切众生者。实三根普被，有利无弊也。（《三编 卷二 复张曙蕉居士书八》）

白话大意为，现在修念佛法门，应当依照大势至菩萨讲的，用如子忆母的诚心，修都摄六根，净念相继的实行。果真能死尽偷心，就会一心不乱，念佛三昧或许马上就可以证得。然而念佛三昧，是三昧中王，千万别以为很容易。纵使不能马上证得，应该也会相差不远了。都摄六根，是念佛最妙的一个办法。念的时候，无论是出声还是不出声，常常都要摄耳谛听。这样才是契合返念念自性，与返闻闻自性这两种义理兼修。返闻只属于自己的力量，返念兼有佛力，这样好处就大了。心念属于意，口念属于舌，耳听属于耳，眼皮下垂，就看到了鼻尖，这样眼根和鼻根也摄受了。五根既然同归于一句佛号，身根哪里还有不恭敬严肃的道理呢！所以知道，都摄六根，下手在听。能都摄六根，就会心识凝静而不浮散，这就叫做“净念”。六根既然被摄住，则杂念妄念潜消。净念又能常常相继，没有间断。这样，念佛三昧可以马上得到。所以下面说：“得三摩地，斯为第一。”这是大势至菩萨，用来教化九法界一切众生的法门。实在是三根普被，有利无弊啊。

如何得到念佛一心，当生成就？印祖在与《复邓伯诚居士书二》的开示言简意赅：

至谓“欲心不贪外事，专念佛。不能专，要他专；不能念，要他念；不能一心，要他一心”等，亦无奇特奥妙法则，但将一个‘死’字，贴到额颅上，挂到眉毛上。心常念曰：我某人，从无始来，直至今生，所作恶业，无量无边；假使恶业有体相者，十万虚空不能容受！宿生何幸，今得人身，又闻佛法，若不一心念佛求生西方，一气不来，定向地狱：镬汤、炉炭、剑树、刀山裹受苦，不知经几多劫。纵出地狱，复堕饿鬼，复大如海，咽细如针，长劫饥虚，喉中火然，不闻浆水之名，难得暂时之饱。从饿鬼出，复为畜生，或供人骑乘，或充人庖厨。纵得为人，愚痴无知，以造业为德能，以修善为桎梏。不数十年，又复堕落；经尘点劫，轮迴六道；虽欲出离，末由也已！能如是念，如上所求，当下成办。学佛的人，若能常常如此自警自勉，则道业决能成办。所以张善和、张钟馗，临终地狱相现，念佛数声，即亲见佛来接引往生。

八、修心要务为：看一切人皆是菩萨，唯我一人实是凡夫

无论在家在庵，必须上敬下和。忍人所不能忍，行人所不能行。代人之劳，成人之美。静坐常思己过，闲谈不论人非。行住坐卧，穿衣吃饭，从朝至暮，从暮至朝，一句佛号，不令间断。或小声念，或默念，除念佛外，不起别念。若或妄念一起，当下就要教他消灭。常生惭愧心，及生忏悔心。纵有修持，总觉我工夫很浅，不自矜夸。只管自家，不管人家。只看好样子，不看坏样子。看一切人皆是菩萨，唯我一人实是凡夫。汝果能依我所说而行，决定可生西方极乐世界。（《三编 卷二 复叶福备居士书一》）

总的看来，印光法师的净土思想为末法时代净业行人之依归，印祖对净土持名念佛的佛经依据和行持方法作了系统的阐释，指出了以诚敬恳切之心忆佛念佛为念佛的核心之所在，而摄耳谛听，返闻闻自性，又为其入手之切要。总之，印祖之所以极力提倡敦伦尽分、闲邪存诚等儒家伦常修身思想，除了要为佛教信众特别是在家学人奠定居家学道的心性基础外，还有就是要为多灾多难的近代中国社会和民众，延续和培植社会稳定的伦理道德和文化基础，以期济世救民。在各种伦常关系中，他认为家庭的稳定和谐，是整体社会和谐的基础。提倡居家学佛教育可以说是印祖切入世俗社会应机济世的根本手段，亦是他弘法、救世思想的集中体现。在近代佛教乃至近代中国社会中占有重要的历史地位。

参考文献

慕藏《印光大师生钞摘录》。



印光法师二三事

■ 昌 莲



印光大师幼承勤俭朴厚之家风，养肃恭仁让之素质。出家后更是德隆一世，于日常生活琐事中特别注重细行，处处为人师范，作人榜样。其潜移默化之功，莫之能喻也。

一、淡泊名利

印光大师出身耕读世家，为人敦厚朴实，从不贪图享乐，对名闻利养甚为淡泊，出家后更甚。或文人赠他诗词，或墨客送他字画，他对这些世人所钟爱的古玩字画等从不介怀。但大师所赐之诗文墨宝，常为弟子们当成至宝而珍藏，甚至连大师所复之信函亦会装裱成中堂，悬挂于壁间，作为警策自己上进的座右铭。即便是有人供养他琥珀、珊瑚、玛瑙、蜜蜡等珍贵的朝珠及手珠，他亦会婉言谢绝接受，而且还会说：“你看错人了，印光绝不是喜欢用那些东西的人！”就连弟子们供养他的人参、桂圆等补品，他都不肯吃，常差人送往宁波观宗寺供养谛闲法师，他认为自己福薄慧浅，消受不起。正因为大师平实无奇，言行

合一，所以真修实践佛法之士咸乐亲近，致使叩关问道者，亦多难胜数！况且大师始终以法为重，以道为尊，名闻利养，不介于心。民十一年（1922），印光大师六十二岁，定海县知事陶在东、会稽道道尹黄涵之，鉴于大师道行卓越，堪为人天师范，于是呈请中华民国大总统徐世昌，题赐“悟彻圆明”匾额一方，赏送普陀，香花供养，极盛一时，四方缁素甚为欣羨。但大师对此事，则若罔闻知。有叩之者，答以“虚空楼阁，自无实德，惭愧不已，荣从何处来”等语。淡泊如大师者，实足挽既倒之狂澜，作中流之砥柱，若道若俗，获益良多矣。欲成为一代为世人景仰的宗师，须先放下对名闻利养枷锁的执著。

二、注重细行

印光大师贯通内典，博览群书，却专精于净土一法的修持。从不谈玄说妙，只劝世人深信因果，敦伦尽分而已。他在自己平日里的修持上极其注重细节，俾其具足三千威仪，八万细行也。他住普陀山法雨寺的时候，洗手的净盆都是有盖子的，以防蚊虫落水而溺死。他佛前的油灯也是有灯罩的，以防飞蛾扑火而烧死。后来，他移锡苏州灵岩山寺，他的这种作风影响了后世的灵岩山寺僧众，至今灵岩山寺佛前的油灯都是有灯罩的。这说明



大师善于在生活细行中培植自己的慈悲心，以爱惜物命，虔诚修佛也。

大师在生活中处处为他人考虑，极为注重卫生细节问题。据德森法师的回忆，大师每逢寺院初一、十五沐浴之期，必先将下体及脚在自己净盆内洗濯干净后，方进池入浴，以免下身污垢洗于池中，妨碍后浴之人。这种沐浴习惯，在日本甚为流行。今日集体浴场，的确很有必要提倡，以防止皮肤病、传染病侵蚀他人。

大师在日常生活中的细行甚多，其防心离过，严格精微，如斯之类，均笔难尽述。总之，语默动静，处处皆可为人师法。

三、俭以养德

印光大师生前极为崇尚俭以养德，因其生逢乱世，始终不忘朱柏庐“一粥一饭，常思来之不易；一丝一缕，恒念物力维艰”的警训。一双棉鞋都穿三十余年，补了又补。出家时备置的被褥，至老亦未曾换过新的。在苏州灵岩山寺的印公纪念室里，珍藏着大师生前用过的一块手表，那算是大师生前用过的最为奢侈的东西了。

大师素有“饭后一勺开水”的机锋垂示，及“你有多么大的福气？竟如此糟蹋”的棒喝警策。宿植善根者，无不于大师极乎寻常而又极乎峻烈的机锋棒喝下，心生惭愧，低头认错，痛悔前非，争作如来所称赞的“能悔健儿”也。

据记载，当年弘一律师因仰慕印光大师的德行，曾不止一次地致书大师“愿厕入门墙”，甚至燃臂香祈求诸佛菩萨的加被，以恳请大师应喏。印光大师在万般盛情难却的情况下，才回信允喏弘一律师前来普陀晤面。后来，弘一律师在普陀山法雨寺拜谒了印光大师，前后仅居七日。

在此期间，印光大师并未曾有言半语的开导，只是默默地以身作垂罢了。弘一律师亦是每日自晨至夕，未曾离开大师半步，镇日皆在大师房内细心观察大师的一切行为，犹阿难尊者侍奉佛陀一般之虔敬！

弘一律师曾在《略述印光大师盛德》一文中说：“师每日晨食仅粥一大碗，无菜。师自云：‘初至普陀时，晨食有咸菜，因北方人吃不惯，故改为仅食白粥，已三十余年矣。’食毕，以舌舐碗，至极净为止。复以开水注入碗中，涤荡其余汁，即以之漱口，旋即咽下，惟恐轻弃残余之饭粒也。至午食时，饭一碗，大众菜一碗。师食之，饭菜尽尽。先以舌舐碗，又注入开水涤荡以漱口，于晨食无异。”弘一律师当年就于此“饭后一勺开水”的垂示中，便能识取大师机锋，崇尚印光大师俭以养德的高尚节操而力躬实践之，终于成为世人所敬仰的一代律师。

文中又说：“师自行如是，而劝人亦极其严厉。见有客人食后，碗

内剩饭粒者，必大呵曰：‘汝有多么大的福气？竟如此糟蹋！’”并且“此事常常有，余屡闻及人言之。”可见，印光大师的当头棒喝是没有任何时间界限的，亦是不论身份地位高下的，一律平等，凡有挥霍奢侈之习者无不吃此大师的当头一棒，就连当时中华民国政府的林森主席也都没有放过。

据说，林森主席当年谒见大师时，因用斋不小心掉两粒米饭于餐桌上，被大师看见了，就毫不客气地呵斥道：“汝有多么大的福气，竟如此糟蹋粮食！”林森主席闻听此言，犹晴空一声巨雷响，震耳欲聋，面带羞惭，连忙捡起桌上所剩残粒于口中咽下。这便成了今日倡导“俭以养德”良风的佳话。

事实上，印光大师“饭后一勺开水”的垂示，早已影响了苏州灵岩山寺的全体僧众，那里的僧人在自己的一日三餐中，都有“饭后一勺开水”注入碗中，涤荡碗边剩余汤汁的习惯。这不仅铸造了爱惜粮食的品行，更重要的是塑造了伟大的僧格。

在人们物质生活水准日益提高的今天，在摆阔气、讲排场的佳肴盛宴前，过度的挥霍奢侈、铺张浪费之糜风仍旧盛行。故于此时，重温印光大师当年的这番公案，不觉催人泪下，倍感亲切！我们虽未亲历大师当年的机锋棒喝，但若能把大师的“饭后一勺开水”的垂示付诸于自己日常生活琐事中的话，便能力挽奢侈狂澜于此时，竟倡节俭良风于未来。



禅诗赏析（五）

■ 陈钟谊



公案2：桂琛禅师之《一切现成》

法眼禅师往南方参访时，途中遇到了大雪，暂在路过的地藏院中借住。因为风雪多日，他与院主桂琛禅师相处十分融洽。

雪停后，法眼禅师辞别桂琛，想要继续到别处行脚。桂琛想送法眼一程。

两人走到山门外时，桂琛禅师随手指着路边一块大石头问道：

“三界唯心，万法唯识，不知这块石头在你心内还是心外？”

法眼禅师回答道：“依唯识学讲，心外无法，自然是在心内。”

桂琛禅师上前一步问道：

“你不是在行脚云游吗？为什么要放块大石头在心内？”

法眼禅师瞠目结舌，不知该如何回答，于是就决定留下来解开这个谜团。

每天，法眼都向桂琛禅师呈上自己的见解，但桂琛禅师总是不予认可。

有一天，两人又在一起讨论禅法。

桂琛禅师就某一个论点对他说道：“佛法不是这样子的！”

法眼不得已，只好再从另一个角度报告自己的心得。

桂琛禅师仍然否决说：“佛法不是这样子的！”

经多次呈报后，桂琛禅师均对法眼的提法予以了否定。

最后，法眼无奈地叹息道：“这么多天来，我已经词穷意尽了。”

桂琛禅师听后，补充一句道：“若论佛法，一切现成！”

言下，法眼禅师豁然大悟。

法眼禅师瞠目结舌，不知该如何回答。

在偶拾的一个问题中，法眼禅师发现自身尚没有对佛法融会贯通，一旦按照他的理解，只要被人轻轻一引导就会走向荒谬的结论。所以，他认识到，虽然看上去他学会了一种解题的方法，但是当他用这个方

法去解一道实际性的题目时却发现结论居然是混乱不堪的。这反过来证明了他之前所学并非精纯，经不起深入推敲。基于这一点，他决定继续修行探究。

“我已经词穷意尽了。”

桂琛禅师听后，补充一句道：“若论佛法，一切现成！”

禅超越语言，同时也超越这句结论在语言上所能描述和达到的境界。因此，如果在得到实体感受之前就将此告诉法眼的话，法眼禅师并不会服气。最多他只会在理智上认可，内心还是不予承认。但是，一旦从他的现实性困境出发，他就能有机会身临其境地感受到这句话的妙用了。这就好像告诉他水可以解渴，但当他渴或者光用思维去理解时，他无法真切地感受到水所能带来的满足。等他渴得不能再渴并无法再延缓时，给他一杯水，他才能深入感受到水对人体之渴的缓解。那就是纯思维的接受和全然体验之间无言的巨大区别。

“若论佛法，一切现成！”

禅，就在那词穷意尽之处。虽然此时的法眼已无法再说出心得，但那个想说出心得的意识不是还在吗？只不过这时已没有更多的语言来协助它表达而已。没有了呈现自己的语言化工具，没有了覆盖着自己的遮拦物，这个当下所能直观到的清新不是全然而地呈现在那里吗？

言下，法眼禅师豁然大悟。

桂琛禅师掘光了可说的部分，直接将不可说的露出部分指给了

法眼看。这个剥光了壳的果子是如此明显，使得法眼再也无法忽视它的存在。因此，言下，法眼禅师豁然大悟。

从对可说部分和不可说部分的处理上，桂琛禅师简直就是中国的维特根斯坦。但更为可贵的是，他还可以促使自己的谈话对象来同样地感受到这个微妙的无言世界。真是一位聪慧睿智而又手法高超的伟大禅师啊。

公案3：梦窗国师

梦窗国师有一次搭船渡河，正当船要开航离岸时，有位将军在岸边大喊道：“船夫！等一下，载我过去！”

全船的人都说道：“船都已经开了，就别回头了。”

船夫也大声回答道：“这位将军，请你坐下班船吧！”

这时，梦窗国师说道：“船家，船离岸尚未多远，给他方便，回头载他一程吧！”

船夫看到是一位出家师父讲话，于是就把船开回头让那位将军上船。将军上船以后，一脚踏在梦窗国师的身边，拿起鞭子就抽打了国师一下，嘴里骂道：“走开，位子让给我！”

这一鞭正好打在梦窗国师的头上，鲜血汨汨地流下，国师不发一言，默默起身，就把位子让给了他。大家看了都非常害怕，不敢大声讲话，窃窃私语地埋怨将军的不是，说禅师要船夫靠岸载他，但上了船却居然还打他。将军也知道了刚才的情况，但出于面子，仍不好意思认错。

终于，船到了对岸，梦窗国师跟着大家一起下船。走到水边，他静静地把脸上和手上的血洗掉。这位蛮横的将军终于觉得愧疚，上前跪在国师前忏悔道：“禅师，对不起！我这人就是比较粗鲁。”

梦窗心平气和地说道：“不要紧，出门在外的人心情总是不太好。”

这个故事很感人，也不需要过于繁琐的分析，它就像一首朴素而温馨的老歌，长久地留在读它的人心中。

在一个安康医院里，医生和朋友走在离病区不远的走廊上。突然间，有块石头砸了过来，一下砸在医生的大腿上。医生和朋友回头一看，原来是一位病人隔着围栏用仇恨的眼光在那瞪着他们。医生揉了揉大腿，一言不发地就走了。朋友奇怪地说道：“你怎么一点都不生气，他拿石头砸你耶。”医生淡然道：“这是安康医院，他是病人。”

同样，据传说，有一位外道向佛陀请教时，佛陀真诚的回答背离了这位外道既有的信仰和对问题的期待范围。他对佛陀极其不满，突然吐了口痰到佛陀身上。这个举动触怒了佛陀周围所有的追随者，但佛陀阻止了他们，并让外道自行离去。晚些时候，有些学僧问佛陀：“世



尊,即使我们动手报复他也不觉得有什么失当,因为向你吐痰的行为实在是无法令人忍受的举动。”佛陀淡然地说:“他本人是无辜的。”

是的,可气的是所患的病而不是患病的人,可恨的是当时燃烧的情绪而不是被情绪抓住的人。人只是无辜表现这些恶魔的载体而已。

所以,梦窗国师的举动并非为了感化将军,他只是不觉得有任何被触怒或冒犯的理由,因为他清楚地知道“出门在外的人心情总是不太好。”他只是自在地行动着,不去理会情绪支配之下的衍生性行为。他毫不介意,没有任何对应性的情绪和举动。

更深入地讲,源于愤怒的行为都是出于自我的行为。自我总是会即刻燃烧,或者不断创造着机会等待燃烧。而梦窗国师不再有一个感受痛苦和愤怒的虚幻人格,他的自我消失殆尽。于是,他心境自在,不用靠压抑来舒缓心情,因为烦恼根本无法粘附住像他这样的人。所以,国师不是通过控制来约束自己的行为,他填满了情绪的深渊,摀灭了烦恼的根,他的这条船已经没有了“人”。他只是随着大道自然游走,即使触礁了,这条没有了驾驭者的船也不会抱怨。因为,明镜已无台,又要谁来承载情绪的尘埃呢?



公案4:沩山灵佑禅师之《净瓶》

有一天,百丈禅师门下的一位头陀从外面回来,告诉百丈说:“沩山那个地方,是一个可供千人修行的好道场。”

百丈禅师说:“我可以去吗?”

头陀回答说:“沩山是肉山,和尚是骨人,如果你去,恐怕门徒不会太多。”

百丈手指寺中首座华林禅师,问:“这个人可以去吗?”

头陀:“他也不相宜。”

百丈又指负责煮饭的灵佑禅师问:“他可以去吗?”

头陀说:“他可以去。”

于是,华林站出来说:“我位居首座,尚不能去,一个烧饭的为什么能去呢?”

百丈回答道:“谁能说出一句出奇制胜的话,就可以去住持。”说完就指座前的净瓶说:“不得叫净瓶,你们唤作什么?”

华林说:“不可叫做门问。”

百丈不以为然,乃转问灵佑,灵佑什么也不说,便上前一脚踢倒净瓶。

百丈笑着说:“华林首座输给煮饭的人咯!”遂遣灵佑到沩山担任住持。灵佑禅师在沩山大阐宗风,后成禅门沩仰宗一派。

“沩山是肉山,和尚是骨人”

这是一个比喻性的说法。当我们尝试从外在观察一个人时,难以看到其内在的骨架结构。因



此，这句话暗示着百丈禅师极其深入禅法精髓，但一直只在初学者难以企及的高层次心境里游走。除非学僧都具有X光线的“别具只眼”，否则他的风格不太容易被学僧识别和理解。

百丈回答道：“谁能说出一句出奇制胜的话，就可以去住持。”说完就指座前的净瓶说：“不得叫净瓶，你们唤作什么？”

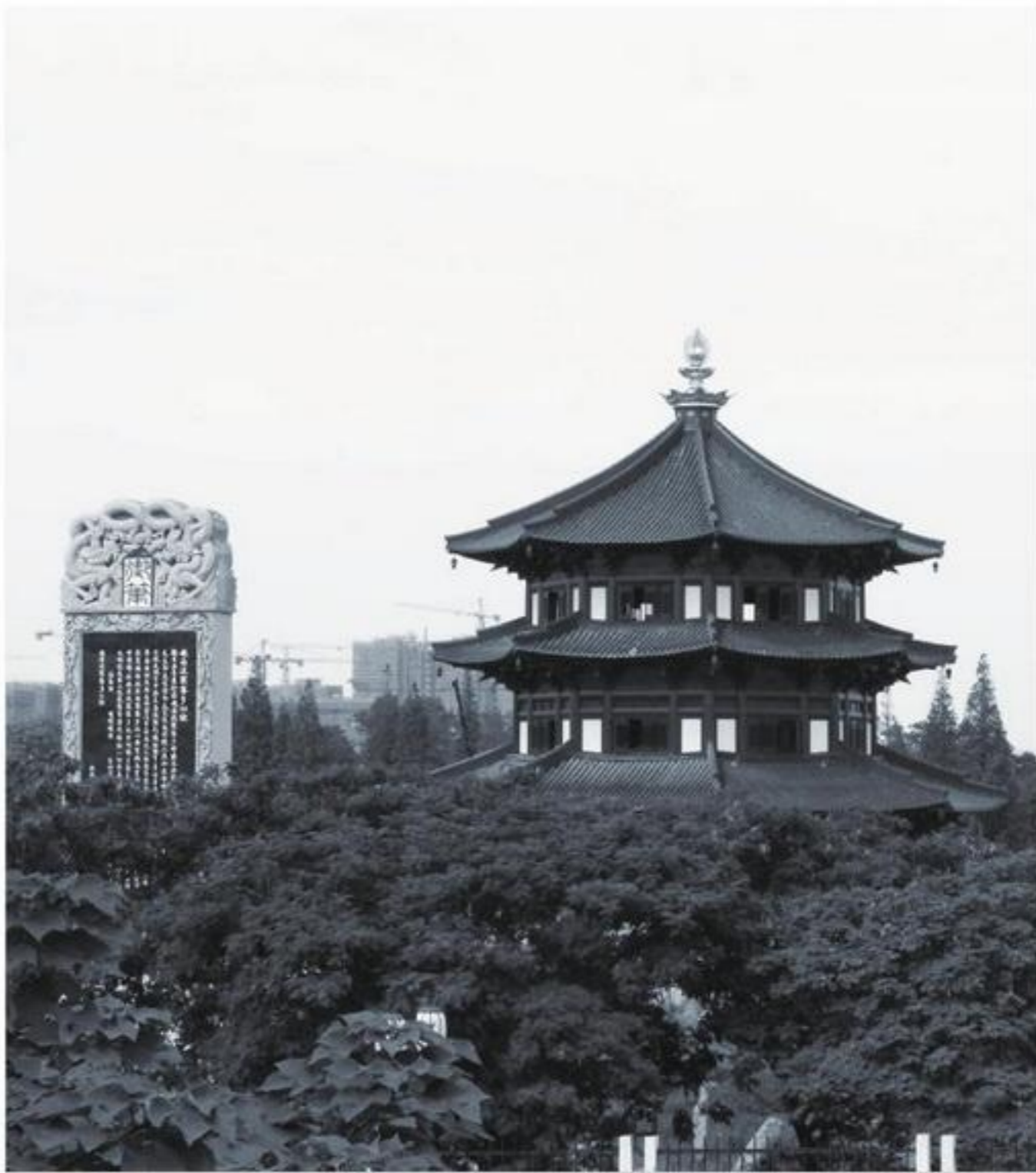
由于汉语的模糊性和多重指向性，这个“净瓶”可以包含禅视野中的两个意思：一个是指单纯的瓶体，另一个则是指我们用来称呼它的文字。

在第一种含义上，我们可以挖掘出很多有价值的内容。从外在看，净瓶确实是某种形式和载体。但深入去看，净瓶的本质其实是一个被包起来的空，而它的实用性也在于这个空。这就像老子说的那样，“有”可以当作利，而“无”才可以当作用。比如在一座房子里，人所住的真正空间其实是四壁水泥所包围起来的空，而墙体本身并不是房子，也没有人会住在墙壁里，它只是营造出与外界相对隔绝的工具罢了。

所以，如果去掉了形式，那么该如何来表达这个空、这个本质呢？去掉房子外墙，如何点出这个被包围其中的空？去掉净瓶的单纯瓶体，如何阐述出这个可用来插花的柱状空间？

这的确是一个难题。

华林禅师认为，不能通过直接指出“它是……”来予以明确，只能通过否定性的“它不



是……”的模式来间接性地指出它。因为，作为一个传统的技巧，禅师常说这个世界是不二世界，我宗法门是不二法门等等，都是在这个意义上来使用的。因此华林沿用了先前禅师们在表达上的方法和套路，没有任何创新性的光芒或亮点。

不过，灵佑却不这么认为。他一脚踢翻净瓶的行为是在向禅师暗示：一开口、一表达，我就将陷入语言的误区；所以，对我而言，只能用当下的行动来表示。

显然，从结果看，他对禅宗本质的理念解析更胜一筹。

另一方面，如果百丈禅师是在问如何绕开约定俗成的称呼来表达一个实体时，那么灵佑仍然是赢的。

因为“净瓶”只是一个语言上便利的称呼，它的弊端是称呼本身会不自觉地承载上很多无关的记忆和联想。比如说看到一朵花枯萎了，我们往往说：“它谢了”。那么在这种用语下，我们可能会在一种比较诗意的氛围下看待这件事。但如果我们说：“它死了”，那么很显然的，我们既有的关于“死”的认知会随着这个事实瞬间累积、覆盖过来。但我们要是换个思路，创造性地说：“它A了”，会怎么样呢？那么，由于关



于“A”，我们没有累积过相关的信息和既往知识，我们显然更能就这件事本身来看这件事了。因此，当用“A”来作为这件事的代号时，我们既不会有诗意的意境，也不会产生死亡的畏惧性联想，我们只能在这件事所能涵盖的正确范围内真实地看待它。所以，这种不同用语的表述及其后果使我们发现了语言在称呼上的作用和局限。那么，怎样绕开约定俗成的指向性称呼来表达一个实体或一件事情呢？如何不在指路的方向标上倾注不必要的记忆和联想呢？如何不去执着指向月亮的手指而真正明白称呼和被称呼事物之间的巨大差别呢？

很可惜地，华林没有理解这个问题。他仍在沿用称呼的老方法，没有意识到描述和被描述物之间这道难以跨越的鸿沟。同时，即使当时他是以否定意义上来使

用的，他仍然会陷入困境，因为称呼所附带的非必要信息仍然没有办法予以删除。

但是，灵佑超越了，他什么也不说，直接一脚踢翻。不仅没有给“如何绕开”这个问题任何机会，甚至连语言的媒介都否定了，他用行动拒绝了整个文字领域中可能产生的烂游戏。

公案5：无德禅师之《家风》

一天，有学僧问无德禅师：“离开佛教义学，请禅师帮我抉择一下。”

无德禅师微笑说道：“如果是那样的人就可以了。”

学僧刚要礼拜，无德禅师抢先说道：“你问得很好，你问得很好。”

学僧感觉一头雾水，说道：“我本想请教禅师，可是……”

无德禅师道：“我今天不回答。”

学僧问：“干净得一尘不染时如何？”

无德禅师答道：“我这地方不留那种客人。”

学僧问：“什么是您的家风？”

无德禅师说：“我不告诉你。”

学僧问：“为什么不告诉我？”

无德禅师答：“这就是我的家风。”

学僧道：“您的家风就是没有一句话吗？”

无德禅师说：“打坐！”

学僧道：“街上的乞丐不都在坐着吗？”

无德禅师拿出一个铜钱给学僧。
学僧终于省悟。

有学僧问无德禅师：“离开佛教义学，请禅师帮我抉择一下。”

无德禅师微笑说道：“如果是那样的人就可以了。”

因为，既然要离开文字义学，那你还抉择什么呢？有任何选择项可供你挑拣吗？最怕你只是口头说说而仍然沉沦在逻辑和理论的抽象世界里。

学僧刚要礼拜，无德禅师抢先说道：“你问得很好，你问得很好。”

我的回答还没有结束。我认为你敢于尝试抛弃文字和摆脱权威转从自身出发是一个很好的开始。权威会成为求道者的阴影和隐形范式，你所有的追寻都会无意识地以权威为起点和基础。这样的话，你的视野很可能不再开放，你会怀着预设结果的心不断假装着探索，不断陷入虚伪的模仿里。

学僧道：“我本想请教禅师，可是……”

无德禅师道：“我今天不回答。”

今昔不同于往日，因为你已经看到文字世界的巨大局限，你从内心深处感觉到了这一点，所以才会有你的第一句问话。否则你只会藏在自己心里想想而不会表达出来，因为任何表达都是对自己未来行为的束缚。一旦这个看到文字陷阱后的迫切心迸发出了表达，就说明你敢问也敢于在将来这么做。所以，我不能再用

语言领域的东西来敷衍你，因为你已走在文字、语言等永恒不变的指路牌的前面，我不能用昨日被你超越的地图来替你指出未来的路。

学僧问：“干净得一尘不染时如何？”

无德禅师答道：“我这地方不留那种客人。”

“干净得一尘不染”这句话意味着学僧认为佛境是一种相较于世俗的纯净，是对脏秽世界的否定。而禅里面没有对比，它不落入任何对比性的情境。因为它不是这两者领域中的东西，它超越对比化存在的两极世界，和它们根本毫无关系。

无德禅师答：“这就是我的家风。”

我不追求可以用语言来确定的风格。

学僧道：“您的家风就是没有一句话吗？”

无德禅师说：“打坐！”

既然明白了，就不要继续在那里纠缠，去注重实际的修行、体悟吧。

学僧道：“街上的乞丐不都在坐着吗？”

无德禅师拿出一个铜钱给学僧。

学僧终于省悟。

乞丐虽坐着，但是他们的内在是被物质的欲望覆盖着的，他们的行为是被牵引着的，他们注视外界的双眼是目的导向的。他们要的是钱，难道你也是吗？这就是区别。





略论禅宗的“无情有性”

■ 自 续

禅宗发展至后期，五家分灯，佛性遍及无情的思想逐渐成为主流思想，且成为禅宗探讨的主题，不再是像前期那样与人的解脱不相关联。后期禅宗对于无情物的命题大概有两种，包括无情有性和无情说法，两者并非截然分离，而是相互关联的，并且进入“禅机时代”^[1]之后，宗匠善用机锋，用语言之外的形式包括动作等表示这两个命题。

对无情有性和无情说法论述比较有代表性的是三位禅师，包括南阳慧忠、洞山良价以及大珠慧海，然各本语录所录详略不一，重在领其大义。

在禅宗最早之语录《景德传灯录》和《五灯会元》中都记录了慧忠和张漉关于无情说法的一段讨论，然较为简略，《祖堂集》所录最为详细：有南方禅客问慧忠禅师什么是古佛心，这个问题与什么是佛或者什么是佛性等问题类似，慧忠的回答是意外的：“墙壁、瓦砾、无情之物，并是古佛心。”^[2]

这是一个命题，然而论据才代表他真正的思想。慧忠的论据由这南方禅客提出的两个层次的问题而引出。

首先，南方禅者针对慧忠说无情物是古佛心发问，心性是同是别？慧忠回答，在执迷的人那里是不一样的，在悟解了的人那里却是一样的。禅宗的“迷”在于无明，在于二元对立的态度，慧忠这一回答

也表现了对分别心的摒弃。南方禅者进一步反问，经文中说佛性是常，心是无常，为什么禅师却说悟了的人不会认为心性是有区别的呢？慧忠认为这是依语不依义，据守文字，以冰水之喻说明，众生迷时，佛性如寒夜结成的冰一样变成心，而众生悟时，心又如暖时化冰而成的水一样成为佛性。南方禅者所提出的这两个问题，即心性是同是别的问题导源于对无情物是否具有佛性的疑问，慧忠的回答是运用三界唯心、万法唯识以说明，既然世间一切都是“心”，那么三界之内的无情物怎么会超出“心”的范围之外呢？

其次，既然无情物有心，那么无情物还能说法么？慧忠认为，





无情说法,并且炽然说,恒常说。当南方禅客追问,为什么我不闻无情说法?慧忠回答,你不闻无情说法并不妨碍其他有闻无情说法的人,诸圣可以闻无情说法。南方禅客再问慧忠自己是否闻无情说法,慧忠答否,禅客追问一切众生得闻否?慧忠认为众生都不闻。这里的回答与上文第一阶段的回答是相应的,都表示:无情是否有性以及是否闻无情说法,都在于迷悟的区别,悟则心性是同、无情有性,得闻无情说法而同诸圣,便得解脱;迷则滞于心性,无情无性,不得闻无情说法而为众生,还未解脱。后有一问印证此理,南方禅客问慧忠,为什么有的人信无情有性,言不可思议,而有的人不信并指此为邪说。慧忠的回答非常明确,“此盖是普贤、文殊大人之境界,非诸凡小而能信受。”^[3]

南阳慧忠创唱无情说法,将无情有性与无情说法正式列入禅宗思考的问题之中,而后洞山良价参究南阳慧忠无情说法之论,未得其义,往参泐山灵佑,终不能对机,再往参云岩昙晟,他问云岩无情说法什么人得闻,云岩答说“无情”得闻。洞山接着问云岩能不能闻无情说法,云岩说我如果闻得,那么你就不能闻我说法了。洞山问为什么自己不闻?云岩竖起拂子问洞山还闻么?洞山不解其意,答不闻。云岩说我说法你尚且不闻,何况无情说法。洞山问无情说法有何典据?云岩引《弥陀经》说:水鸟

树林,悉皆念佛念法。师于此有省。乃述偈呈云岩:“也大奇,也大奇,无情说法不思议,若将耳听终难会,眼处闻声方可知。”^[4]

洞山与云岩的问答关心的问题在于,无情说法,什么人得闻?无情说法无情得闻,据陈尔东解释,前一个无情是无情物,后一个无情应当指的是佛性或得佛果的人,这种解释应当是合理的,并且与慧忠的回答一致。

荒木见悟在以朱熹和大慧宗杲的对比来分析儒家和禅宗,一个重要的不同就在于这个“情”,在朱熹那里,情是性的作用发动,而佛教把情作为情执妄想,极力排出,“儒家的本来圣人和禅家的本来成佛都把‘本来’挂在嘴上,然而如果深入的进行考察,如上所说,两者之间却存在着极其重要的差异,这就是承认还是不承认情的积极性价值,建立或不建立尽善尽美的条例作为性必备的道德。”^[5]

然而,在后期禅宗中,并非所有禅师都赞同无情有性与无情说法,反对之声最强烈者,大珠慧海。关于大珠慧海对无情有性与无情说法的讨论在《景德传灯录》中有一段详细的记录:

提问者讲《华严经》的志座主,问大珠慧海为什么反对“青青翠竹,尽是法身,郁郁黄花,无非般若。”大珠慧海的回答是,“法身本来无相,应翠竹以成形,般若本来无知,对黄花而显相”^[6]这并不是说,翠竹、黄花具有法身般若,而只是说,翠竹、黄花是法身般若的显现。他引经说明,法身犹若虚空,应物现形,就像水中月。

在这里,大珠慧海显然反对无情有性的提法,而赞同“无情显性”的观点。“认为般若、法身与无情的草木无缘;应是有情众生所有。这与南阳慧忠主张无情之物有佛性和‘无情说法’是不同的。然而,慧海也强调解脱之‘道’无所不在,‘解道者,行住坐卧无非是道;悟法者,纵横自在无非是法。’”^[7]杨曾文在这里发现了存在在大珠慧海身上的一个矛盾,“道”无所不在而又不及无情,如何理解慧海的回答呢?

关于“道”无所不在,慧海如何表达的呢?有行者问慧海,哪个是佛?慧海反问他,哪个不是佛?指来看。有僧人问他什么是般若?他依旧反问道,你把你怀疑不是的说说看。

既然肯定了“道”无所不在的思想,为什么唯独反对无情有性呢?华严座主就是否相信无情是佛问大珠慧海,慧海明言不信,“若无情是佛者,活人应不如死人,死驴死狗亦应胜于活人。经曰:佛身者即法身也。从戒定慧生,从三明六通生,从一切法生。若说无情是佛者,大德如今便死,应作佛去。”^[8]

那么,如何来理解大珠的这个矛盾呢?“所谓公案者,祖师临机应变,救学者病痛之苦,不可坚拘执以为常法。”^[9]这是研究禅宗思想的一个复杂性因素,为世所公认,“公案的灵魂是机锋。所谓‘机’,是指感受某种具体情境所激发而活动的心灵的作用,或指契合佛教真理的



关键、权宜；所谓‘锋’，指活动禅机的敏锐状态。”^[10]

在语境中理解宗匠的思想是关键，而不能被表面的矛盾所迷惑。对于无情有性的明确反对是在与华严座主的交流中表达的，华严宗作为事理圆融的宗派，无情有性是其题中之义，正如上文在大乘各宗无情思想论述中一样，禅宗亦受其影响。然而华严座主拘执此理而问，使得大珠慧海强力反驳，这可以从大珠慧海回答为什么反对“青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若”来印证。

慧海在谈“法身”时这样说道：“迷人不知法身无象，应物现形，遂唤青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若。黄花若是般若，般若即同无情。翠竹若是法身，法身即同草木。如人吃笋，应总持法身也。如此之言，宁堪齿录？对面迷佛，长劫外求，全体法中迷而外觅。是以解道者行住坐卧无非是道，悟法者纵横自在无非是法。”^[11]

在这段话中，慧海反对无情有性的理由有二，法身无象，如果拘执翠竹黄花是般若法身，则有违此理，且有一危害，就是理由之二，将导致外觅求佛，这是禅宗一致反对的。可见，慧海并非是反对无情有性，而是反对拘执无情有性而外觅佛法，所以在反驳完华严座主的拘执之后，慧海有一个总结：“若见性人道是亦得，道不是亦得。随用而说，不滞是非。若不见性人，说翠竹着翠竹，说黄花着黄花；说法身滞法身，说般若不识般若。所以皆成争论。”^[12]

从这个解释来看，大珠慧海、洞山良价与南阳慧忠的意见是一致的，如果拘执无情有性，就是未见性，未得佛果，还是迷；而得了佛果，悟了的，就不再拘执无情是否有性，是否闻得说法这个问题，可见，这

这个命题中，关系到人是否能够解脱的并不是无情是有性还是无性，而是对“无情有性”“无情说法”命题的看法，如果陷入这个命题之中以为定理则还处于迷的状态。

所以，关键的问题并不在于无情是否有性，而在于人是否拘执无情“有”还是“无”性，大珠慧海说得明白，如果学人拘执，“着”“滞”于无情有性，就是“迷”，从洞山与慧忠的解释看，这也是三位禅师的共识。那么，那些在禅宗中找到了宗匠们无情有性的论述，进而论及自然神论与泛神论的环境伦理学家，便陷入了禅宗所极力反对的那种境地，执著于“有”而忽视了“无”，有与无的二元对立在禅宗看来本身就是一种需要摒弃的观点。如果拿出一些甚至是大部分禅师的论述就来证明无情有性，就来说源自这种观点的对自然的爱护和敬畏正是环境伦理学所需求的，正如罗尔斯顿所预设的那样，这显然就陷入了有与无的二元对立的观点，而这种二元对立正是禅师们通过无情有性、无情说法这些命题所要揭示的。

除了无情有性之外，禅宗借用“无情”这个素材所要表达的更重要的意义是要破除学人的各种各样的执著，甚至可以说，禅宗的目的就是为了破除人的执著获得解脱。

不管是无情有情，甚至是自己，都是达到解脱或者使学人达到解脱的素材与途径。马祖道





一法嗣邓隐峰禅师，一日推土车，道一展脚在路上坐，隐峰禅师请马祖收足。道一回答说已展不收，邓隐峰说已进不退，乃推车碾过。马祖大师脚损后回到法堂，执斧子云让碾脚的僧人出来，邓隐峰便出来，于大师前引颈，大师乃置斧。马祖脚被碾过，邓隐峰差点被砍，两者都不惜牺牲身体，禅宗史上并不乏这样的例子。可见，在禅师看来，解脱的目的才是主要的，方式可以是多样的，作为解脱手段的各种理论如无情有性、无情说法等，如果拘执这些命题，则蒙蔽了看到禅师真正目的的途径，这从后期禅师所描述的解脱的境界就可以看出。

后期禅宗所追求的解脱深受道家影响，关于禅宗与儒道的关系，有一个意见是很有见地且中肯的，许多学者认为，禅宗作为中国化佛教，其发展受到中国文化的重要影响，前期禅宗主要是受到儒家思想影响，禅宗心性论为其主要表现，后期禅宗主要受到道家的影响，无情有性的思想很显然是庄子道在屎溺思想的进一步发挥，道家那种强调自由逍遥的风骨深深渗透进了后期禅宗的思想，使得后期禅宗所描绘的解脱境界更强调的是一种自在，而这种自在正是通过上文所述的借用无情有情等等一切素材所展现出来的，一种超越二元对立的思想。

关于二元对立，在宝志的《十四科颂》中列举了十四组，菩提烦恼不二，持犯不二，佛与众



生不二，事理不二，静乱不二，善恶不二，色空不二，生死不二，断除不二，真俗不二，解缚不二，境照不二，运用无碍以及迷悟不二。而达到这种圆融的境地，便实现了人的解脱，也是禅宗说法的主要目的。

这种圆融自在的境界就是后期禅宗所要追求的解脱，在马祖道一那里成为“平常心”，禅师还有很多其他的表达方式，首山省念“要行即行，要坐即坐。”^[13]大珠慧海“饥来吃饭，困来即眠。”^[14]长沙景岑“要眠即眠，要坐即坐。”^[15]所指意思是一样的，都表达了一种超越二元对立的自在境界。

前期禅宗即心即佛，向现实的人心寻找佛性，但是这在后期禅宗看来确是一种执著，后期禅宗宣扬的无情有性、无情说法也是为对治这种执著，陷入内外、理事对立。然而愚人迷执，不解深意，弃彼义又执此义，纷纷向外觅佛求法，这正是大珠慧海反对无情有性的理由，破斥这种偏执者，非一人也，比比皆是，益州普通山普明禅师，有人问他什么是佛性？他回答说你没有佛性，来人反问自己为什么没有佛性，师曰：“为汝向外求。”^[16]潭州招提慧朗禅师就是以“汝无佛性”^[17]接人，凡参学者至，皆如此。

受到道家的影响，后期禅宗所最重视的一组对立就是人与自然的对立，这也就是禅宗提出无情有性无情说法的理由，通过对佛性的体悟，达到内外、理事的圆融正是无情有性无情说法的直接目的，化解人与自然的对立。

有一则镜清雨滴的公案，录于《碧岩录》，镜清问僧人门外是什么声音？僧人回答说是雨滴声。镜清接着说众生颠倒，迷己逐物。僧人



反问镜清怎么认为呢？镜清云：“泊不迷己。”“出身犹可易，脱体道亦难。”^[18]“若是真正无心，臻于放弃一切妄想的省悟境界，则所听到的屋檐下雨滴水声就是自己，在这种境界里，没有自己与其他的对立。此时，会有好象自己变成雨滴的感觉，不知道是自己滴落下来，还是雨水滴落下来，这就是雨水与自己成为一体的世界，也就是‘虚堂雨滴声’所表现的世界。”^[19]这诗一样的境界并非是一种幻想，这种取消二元对立的境界在许多文学作品中都有表现，比如王维与寒山的作品，备受推崇。

人通过两种方式与世界发生联系，一种是以分离的角度，从利用世界的角度来看待世界，另一种是从融和的角度，意味着镜清雨滴这则公案所表现的境界，弗洛姆从精神分析的角度描述后一种角度为从事物内部看问题，他举了一个例子，十个画家画同一棵树，画家所画的每棵树都表现了他们自己的个性。“一个仅仅能以照相式的方式认识外部世界，与自己主观世界失去了联系的人是一个被异化的人。”^[20]

在禅宗那里，人与自然的关系是一个内外的关系，人心在内，自然在外，俗人迷执，内就是内，外就是外，将人与自然截然两分，才产生种种痛苦，也正是环境问题的根源。禅宗希望通过无情有情、无情说法、干屎橛以及禅师杀生、伤人行为所要表达的就是抛弃了所有二元对立“离言绝相”的自在境界，其中最受后期禅宗关注的就是人与自然的二元对立，克服人与自然的对立就成为后期禅宗所揭示的重要解脱途径，镜清雨滴正是说明了这一点。

-
- [1] 忽滑谷快天.《中国禅学思想史》(朱谦之译).上海:上海古籍出版社,1994.137
- [2] 南阳慧忠.《祖堂集》(静、筠禅僧编 张华点校).郑州:中州古籍出版社,2001.117
- [3] 南阳慧忠.《祖堂集》(静、筠禅僧编 张华点校).郑州:中州古籍出版社,2001.119
- [4] 洞山良价.《五灯会元》(苏渊雷点校)第二册.北京:中华书局,1984.778
- [5] 荒木见悟.《佛教与儒教》(杜勤 舒志田等译).郑州:中州古籍出版社,2006.214
- [6] 大珠慧海.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.599
- [7] 杨曾文.《唐五代禅宗史》.北京:中国社会科学出版社,1995.274
- [8] 大珠慧海.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.601
- [9] 忽滑谷快天.《中国禅学思想史》(朱谦之译).上海:上海古籍出版社,1994.604
- [10] 吴言生.《禅宗哲学象征》.北京:中华书局,2001,52
- [11] 大珠慧海.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.98
- [12] 大珠慧海.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.599
- [13] 首山省念.《古尊宿语录》(蹟藏编 萧蓬父点校).北京:中华书局,1994.125
- [14] 大珠慧海.《五灯会元》(苏渊雷点校)第一册.北京:中华书局,1984.158
- [15] 长沙景岑.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.166
- [16] 普明禅师.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.385
- [17] 慧朗禅师.《景德传灯录》(释道元编 妙音 文雄点校).成都:成都古籍出版社,2000.262
- [18] 镜清道忞.《五灯会元》(苏渊雷点校)第二册.北京:中华书局,1984.417
- [19] 吴言生.《禅宗哲学象征》.北京:中华书局,2001,57
- [20] 弗洛姆.《健全的社会》(蒋重跃译).北京:国际文化出版公司,2007.174

快乐源于随喜之心

■ 邹 相

几年前，我参加一家寺院的祈福法会。在法会结束后，大家依次向功德箱捐款，每一位捐款后，负责功德箱监管工作的法师就说一声：“随喜！”不管是捐100元，还是10元，那位法师始终慈祥友善地对我们这些捐款者说：“随喜！”那时，我对随喜的概念并不清楚。

2010年4月14日，青海玉树地震发生后，我正好赶上少林寺为青海玉树地震灾区举行“七七”超荐祈福法会活动。法会结束后，很多游客都积极踊跃地向功德箱里捐款，而旁边的师父也说：“随喜！”突然间，我对随喜有了一种特别的感觉。还有一次，我有几篇文章分别在几家佛教刊物上发表了，就激动地跟一位法师朋友说。他得知我的喜讯后，给我发了一条信息，仅仅两个字，就是“随喜”。原来，随喜的意义如此殊胜啊！

在《佛学常见词汇》中，这样解释“随喜”：见人做善事或离苦得乐而心生欢喜；随着他人之欢喜而欢喜。《佛学大辞典》中，对随喜的解释是：见人之善事，随之欢喜之心也。《法华玄赞卷十》曰：“随者顺从之名，喜者欣悦之称，身心顺从，深生欣悦。”《修忏要旨》曰：“随他修善，喜他得成。”《胜鬘经》曰：“尔时世尊，于胜鬘所说摄受正法大精进力，起随喜心。”又谓随己所喜，譬如

布施，富施金帛，贫施水草，各随所喜，皆为布施。“五悔”中有随喜一科，即是指“忏悔”、“劝请”、“随喜”、“回向”、“发愿”，为真修行者应生起的五种悔过之心。《观行即五品经》第一为《随喜品》，《法华经》之《随喜功德品》，为说此随喜之功德者。又游谒寺院，亦曰随喜。杜甫诗曰：“时应清盥罢，随喜给孤园。”对他人的善事善行，我们一定要随喜赞叹，如果有机缘还要协助他做好的事情，做有功德的事情。而且对有好的行为要赞叹，要随喜，不能去阻碍和谩骂。所以说，随喜也是帮助别人、肯定别人，同时也让自己的思想言行变得善良，心里随时都能生出善念。

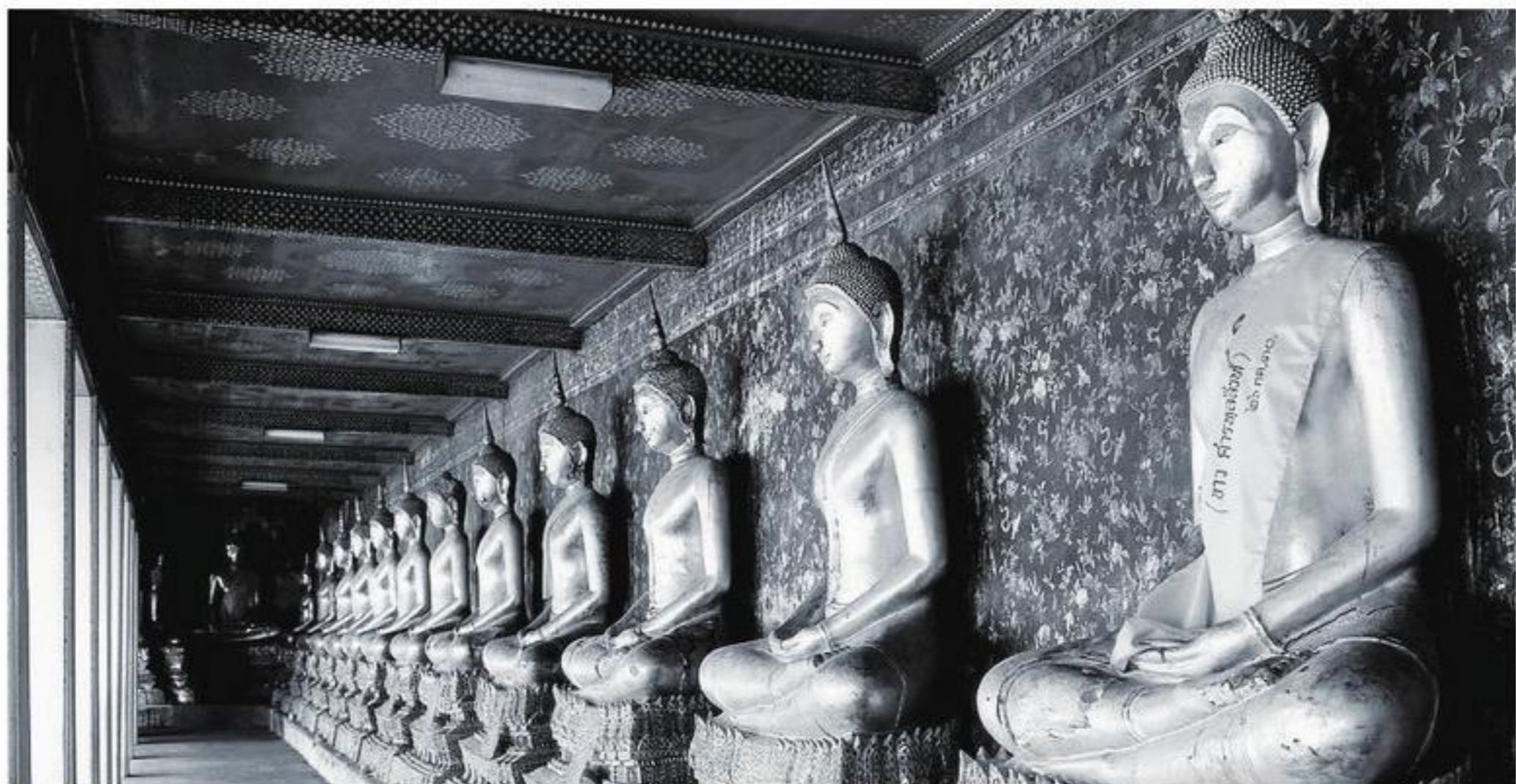
看过《西游记》一书的朋友应该记得，在第十二回中，有这样一段对话：观音菩萨化成一卖袈裟、锡杖的和尚，当宰相萧星问他袈裟、锡杖的价格为何存在要钱和不要钱之说时，他这样回答道：“不遵佛法，不敬三宝，强买袈裟、锡杖，定要卖他七千两，这便是要钱；若敬重三宝，见善随喜，皈依我佛，承受得起，我将袈裟、锡杖，情愿送他，与我结个善缘，这便是不要钱。”在这里，观音菩萨提出了“见善随喜”，即是暗示我等众生，要广施善行，时刻有善心、善念，方能结下更多的善缘。

有随喜之心，我们才能在纷繁芜杂的社会中保留一份纯真。看到别人欢喜，我们也欢喜；看到别人有高兴事，我们也欣喜不已；看到别人取得了成绩、赢得了鲜花和掌声，我们也为其欢心鼓舞；看到别人在事业上、生活上一帆风顺，我们也打从心眼里为其喝彩……这种油然而生的欢喜心是多么的难能可贵啊！而这，正是随喜使然。

有随喜之心，我们才能“随他修习善因，喜他得成善果”，也能助力于自己的修行。试想，我们不仅能随喜布施、持戒、忍辱、放生、持咒、闻思修的善业，还能随喜冤家仇人、亲朋好友或是非亲非故的陌生人，让我们的心胸更加宽广，视野更加开阔。随喜他人的善业能生起新的福德，随喜自己的善业则能培植自己的福德，广积资粮。这，本身就是一种难得的修行啊！

有随喜之心，我们才能时时反躬自省，不执着于“贪瞋痴慢疑”的念头，只把心念放在随喜一念之上，念念不忘，善护自心。当我们对他人心生嫉妒或怨恨时，就随喜他的正直与自信；当我们对他人心生曲解与敌意时，就随喜他的诚实与忠厚；当我们对他人心生迷恋与崇信时，就随喜他的善良与优秀等等。这样一来，我们的贪婪心、瞋恨心、愚痴心、傲慢心、狐疑心就能及时转变过来，而非沉溺其中、不能自拔。一旦我们时时随喜、处处随喜，快乐就无时不在、无处不在了。

所以说，快乐源于随喜之心！



水月光中又一场 ——简评电视连续剧《百年虚云》

■ 史振伟

前几天到素斋馆吃饭，拿了几张结缘的光盘，其中有一张是20集的电视连续剧《百年虚云》，抽空就看，越看越上瘾，一周时间把20集都看完了。这么好的片子，我不能不写点感受。

一、把“戏”和“冲突”放在第一位，太大无畏了

戏剧（包括电视连续剧）主要集中表现冲突，冲突越激烈，戏份就越足，人们就越喜欢看。但佛教是主张“静”的宗教，极力想平息的就是冲突，根本不喜欢介入外部世界的各种冲突，故从本质上来说，佛教题材是不适合用戏剧去表现的。我们最常见的佛教艺术形式多是静态的，就拿佛教的三宝来说吧，佛的主要形象是盘腿静坐讲经说法，法的主要形象是经书，僧的主要形象是静坐参禅。所以说，想拍一部佛教的影视剧是很困难的。但是，世上无难事，只怕有心人。虚云法师的弟子们发了心，一定要给师父拍一部电视连续传记剧，这心感动了众多人士，有钱的出钱，有力的出力，著名电影演员斯琴高娃、李丁等出演配角，在众多添砖加瓦者中，我觉得功劳最大的应该是编剧和导演陈家林了，他遵循影视剧的规律，不把说教放在第一位，把“戏”放在第一位，很了不得。当然了，最了不得的应该说是本焕、一诚、净慧等长老了，他们是虚云的徒弟，是本片的真正出资人，是幕后导演，他们允许编剧和

导演这样去演绎故事，这心胸实在了不得。

谁都知道，最好看的戏是表现战争和爱情的，而这两种最富戏剧性的情节显然都是佛教徒极力避讳的。但本片的编剧竟然在这部戏中写了爱情和枪战的内容。虚云小时候与两个女孩两小无猜的玩乐场面很好看，娶两房妻子的戏演得也不错，出家后两房妻子去苦苦寻找的过程也很感人，两房妻子收养弃女，养女小时候遇到虚云、长大后陪伴虚云的戏也很好，可以说，这情节是一般的编剧不敢增添的。枪战的场面也有好几次，陈仕奇当太平军打仗、带兵到高旻寺抓人、最后被砍头；李根源带兵去鸡足山上抓

人；西藏东巴活佛闭关期间的争斗，枪杀吴礼等，都增添了张力，很有可看性。

二、极少表现神通和灵异，宣扬的是正道，很耐看

虽然说本片是历史人物传记片，但毕竟是宗教人物传记，不能不涉及宗教的内容，在片子中展现一点灵异和神通应该说是正常的。本片神神道道的东西不能说没有，例如“老药翁”“老树神”等角色，但相当少，总起来说不会超过10%，能控制到这种程度，很不容易了。这说明从出品人到编剧等走的都是正道。自然了，本片的监制都是中国的一流高僧，由他们把关，宗教倾向上不会出任何问题。虚云从小到老说的每一句关于佛教方面的话都是中规中矩的，都很有禅意，例如，两房妻子劝他在家修行时他说：每人根性不同修行的方法应不同；别人夸奖他功德大时他说：我做的这一切都是为了心安呀；116岁的虚云还在云居寺亲自动手建茅屋时说：个人的因个人了。

这部戏的音乐也很好听，作曲的人是鼎鼎大名的王立平（电视连续剧《红楼梦》《水浒传》的曲作者），当然了，主题歌词写得也很好：

滚滚红尘一盏灯，茫茫人海一禅僧。

千载难逢一泰斗，万事随缘一本经。

四朝五帝一程路，九磨十难一柱擎。



百年虚云一台戏，一声钟鼓一片情。

看完这20集后，片尾还有1个多小时香港凤凰卫视的电视节目，是曾子墨访问虚云弟子一诚、印顺、净慧等人的访谈，这部分不能不看，因为这部分透露出来了很多片子中没有展现的内容。虚云在民国时期名声很大，与国民党高层人士交往密切，桂系军阀，广东省政府主席李济深是他的知音，虚云还曾被国民党政府主席林森请去重庆主持息灾法会。虚云解放后从香港回国，曾被红卫兵围攻批斗，打断了肋骨，差一点死掉……据说此片2000年立项、2002年就拍完了，2009年在广东的珠江电视台播放。访谈部分给我印象最深的是净慧老和尚说的虚云得道一事，很可惜，现有的连续剧中没有表现这一关键内容。净慧说虚云是近代中国两大高僧之一（另一是改革派太虚），虚云走的是传统路线，19岁出家，经山洞苦修，到各寺庙参学，远赴拉萨、印度等地参学，30多年过去了，直到52岁时才在扬州高旻寺禅堂开悟，机缘是有人给他倒水喝时，热水溅到他的手上，他手中的茶杯落地，破碎声响时他开悟了。他的开悟偈是：“杯子扑落地，响声明沥沥，虚空粉碎也，狂心当下息。”好一个“狂心当下息”，虚云终于明了活在当下，其他的任何想法都是妄念，都是狂心。虚云总结自己一生写的一副对联很有意思：

坐阅五帝四朝不觉沧桑几度，受尽九磨十难了知世事无常。

是呀，明了世事无常才是明了佛法的核心。虚云最后圆寂时作的《辞世诗》更有意思：

少小离尘别故乡，天涯云水路茫茫。

百年岁月垂垂老，几度沧桑得得忘。

但教群迷登觉岸，敢辞微命入炉汤。

众生无尽愿无尽，水月光中又一场！

好一个“水月光中又一场”呀。



祸福无门，惟人自召

■ 汪孝杰



“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”这是《周易》中语。

“一切世间，男女老少，贫贱富贵，受苦无穷，享福不尽，皆是前生因果之报。”这是《佛说三世因果经》所载。

“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形。”这是《太上感应篇》所言。

“善有善报，恶有恶报；不是不报，时辰未到。”这是民间广泛流传的话语。

几千年来，中国人都是深信因果的。然而，由于不信因果，一些

人缺乏内在心理约束机制，对待人天万物肆无忌惮，损伤他人、祸害社会、殃及自然，最终也将自己推进火坑。

人们之所以怀疑因果报应，主要是对因果报应的规律了解不全面，不深入，误认为这只不过是一种劝善的教育，或者是恐吓小孩子或者胆小者的，并无科学依据；现实生活中，他们看到一些作恶的人似乎并未受到应有的惩罚，而一些行善的人，反而遭到不公正的待遇，因果报应只不过是一种善良的愿望而已。还有一个原因，或许是因为，一些知识分子看到有关论述因果规律的典籍充满了“鬼神”观念，不符合辩证唯物主义，违背了科学精神，所以对其不屑一顾。

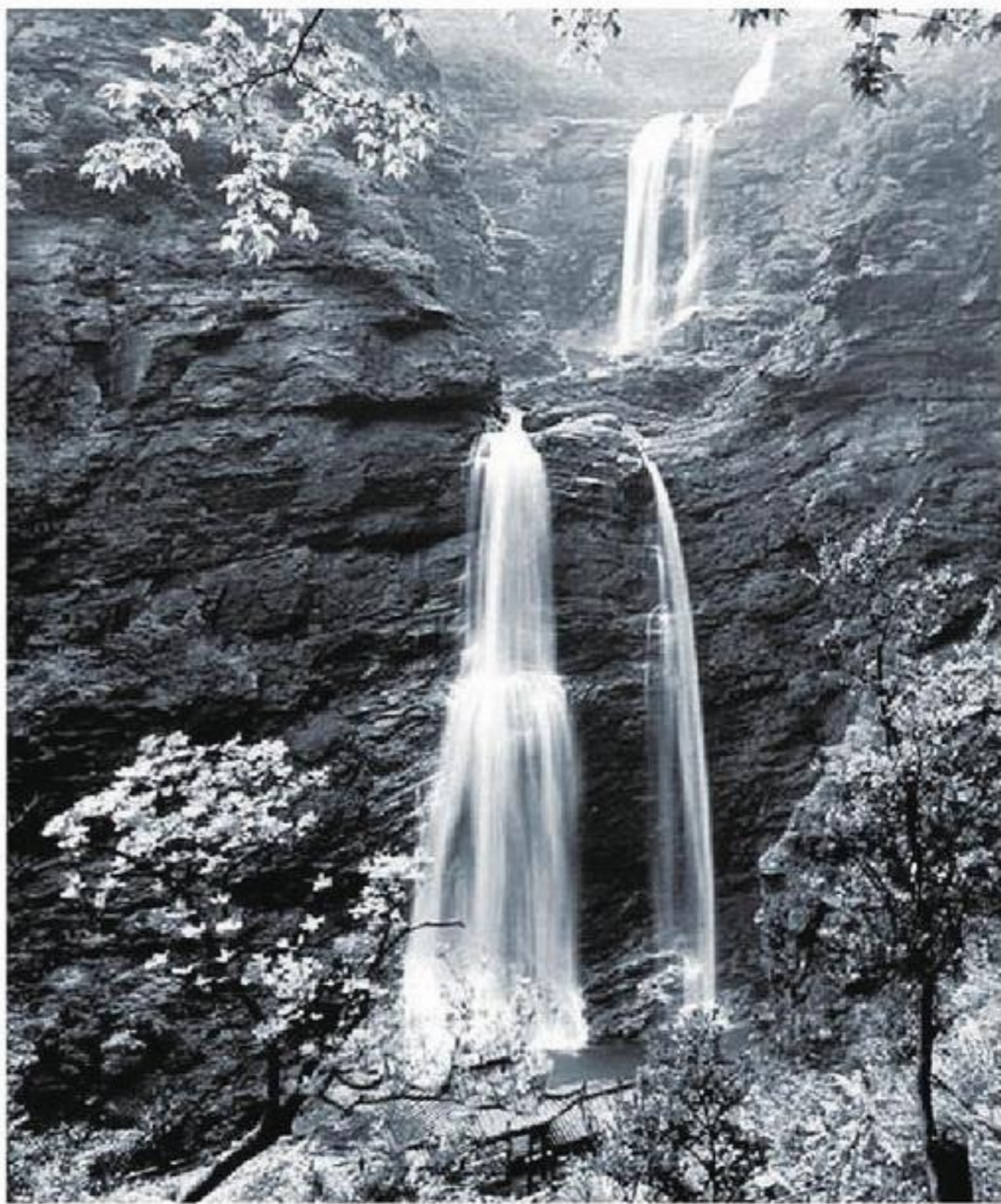
如果非要弄清楚有无鬼神存在以后才接受因果报应的观念，恐怕很多人遭受若干次报应之后仍然不得醒悟。那么我们或许可以换一种说法，这个神不在别处，就在你的意识当中，或者说在你的记忆库中。一个人所做之事，或许法官不知道，同事不知道，亲戚朋友不知道，但你自己能不知道吗？头上是什么？不就是你的脑袋吗？你的大脑神经遍布全身，你所做的一切都会变成记忆信息存储在你的意识当中，你的记忆神经可不可以理解为



“北斗神君”、“三尸神”？当代刑侦人员通过测谎仪可以判断一个人的心理状态，催眠师可以通过催眠术复原你的记忆系统，是不是也很“神”的？暂且不谈神明，心地清净的人也能从一个人的细微表情判断出其心理状态，感觉敏锐的人可以感受到一个人生物能量场（气场、磁场）的质量，具有“特异功能”的人甚至可以查知他人的意识活动，而宇宙全息理论认为，任何一个空间区域都存留着人类、自然活动的微妙信息，只要技术达到一定精度就可以将其提取出来，就像电脑解读光盘数据一样，当代红外线照相技术也能在一个人离开后一段时间内照出其曾经活动的影像，假如有高层次空间生命存在，他们的功能远远高于我们，他们能看到我们，我们看不到他们，你的一举一动，一言一行能够逃过谁的眼睛？我们普通人的智能达不到“神明”的层次，但是我们可以通过间接的手段实现“神明”的功能，你看公共场所的“电子眼”不就相当于那些“神明”的眼睛吗？一个人如果能够时常想到“举头三尺有神明”，你还敢暗室作恶吗？

显而易见的因果报应人们容易理解，比如说杀人偿命、欠债还钱，一个人即使一时间逃脱了法律的制裁，也逃不过受害者或者债权人的报复和追讨，逃不过“作用力与反作用力”的自然规律的制约。人们质疑因

果报应，常常引用一些比较特殊的情况，比如某些人大权在握，即使做了很多恶事，仍然逍遥法外；一些人地位卑微，即使平时行善积德，还是被人欺侮；一些人一边作恶还一边享福，一些人一边行善却一边遭殃。这是因为人们不了解因果有三报、因果通三世的道理，只从一时一事做简单判断，从而不能得出真实的结论。《涅槃经》云：“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。”现报：就是今世作业今世得报应。有的报在早年，有的报在中年，有的报在晚年。有的人一生做好事并没有得什么好处，这是因他上一辈干了坏事，这一辈子因他行善积德，抵消前世的罪孽，善事做多了，前世罪孽抵消了，所以有中年得福报和晚年得福报。早年得福报，一个是前世行善积德，或前世罪孽不多，这辈子行善积德多，很快就抵消了前世的罪孽所以就得早报。有的人本来前世就有孽，今生又不行善积德，继续干坏事，如偷盗、抢劫、坑害别人，诈骗钱财、嫉贤妒能、忘恩负义……结果在青年时期就受法律的惩罚或者生大病受





伤致残等。有的人因前世做了好事，福报未享完，今生所做的坏事与前世作的好事慢慢在抵消，如果中年抵消了还不停止作恶，所以中年就得恶报。有的人青年、中年都很好，结果到了晚年，境况就变得恶劣，或者老来伤残，或者老来遭遇坐牢判刑等祸报，其道理和中年得祸报一样。生报：就是前生作孽今生报，今生作孽下世报。有的人前世行了善，积了德，转到今生来享用，所以今生享福。如他今生虽然享福仍行善积德，下一世仍然是享福之人。有的人上世作的恶太多，或者老来作恶，当世清算不完，这一世就苦。如某人对前世的恶，后世的苦认识不到，继续作恶，那他下一世还要继续受苦难。速报：就是报应来得快，如昨天做坏事今日遭恶报，上午做坏事，下午遭恶报，或者九点作坏事，十点就遭恶报。速报有两种情况，一种是此人上世作的恶，这一世还未了结，而他更加变本加厉，干了更加伤天害理、惨无人道之事，所以很快受报，或被判刑，或被枪决，或者遭祸而伤残，或死亡。忘恩负义，知恩不报，反而相害，这种人得恶报也特别迅速。而用哲学和现代科学的语言来表达，则是一个量变与质变的现象，当量变达到一定程度的时候，才会引起质变。还有一个原理，因果报是在因缘和合的情况下发生作用，种了因，没遇缘，暂时看不到果报，就像大权在握的人犯罪，凭着其一时的权力，推迟了受报的缘，一旦权力衰微，或者证据败露，果报立刻现前；地

位卑微的人行善积德，一旦宿业消尽，善缘成熟，就得福报。

明白并且坚信因果报应的定律，对于正确把握人生，坚定修行信念，有着非常重要的意义。《太上感应篇》云：“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。”“夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之。或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之。其有曾行恶事，后自改悔，诸恶莫作，众善奉行，久久必获吉庆，所谓转祸为福也。”“故吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年天必降之福。凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，三年天必降之祸。”不论你是正在得意之时，抑或正处落魄境地，如果想要获得幸福美满，都必须断恶修善。断掉恶因，就不会感得恶果；如果从前尚有恶因未报，如今诚心向善，可以推迟或者化解恶缘，若能将恶缘化解并转化为善缘、法缘，便可确保人生幸福平安。得意者不应得意而忘形，继续行善积德，幸福生活将延续不绝；落魄者不应落魄而怨天，而尤人，发奋积德行善，必将苦尽甘来；对于念佛人来说，念佛是因，成佛是果，坚持诸恶不作，众善奉行，且不求人天福报，将所有功德回向求生净土，必将其乐无穷。

祸福无门，惟人自召，理当谨记在心。





浅论律师与佛家

■ 刘 军

两个不同的社会职业,两种不同的知识领域,本难以同文说之,但诸事物的你中有我,我中有你,其不乏紧密联系相生相行之内在关系,又截然不可分割。于是,依愚观察,床寐寻探,把两者合而为之,小识拙见,权当自家一言。

先说律师,律师是律法的产物,律法一经细化即就成了律条,焉严焉宽,焉纵焉收,使人类社会在自然运动中不断健全规范,且执法者分工明确,各业一块。在我国,律师从讼师开始,春秋时代郑国的郑桥当为第一人,近三千年如“野火烧不尽。春风吹又生”,不断在大地上繁衍生息,滋润着人们的社会生活,现今已树大根深,成了人类生态的重要组成部分。所谓体现执法的文明,审判、定罪总要给“出事人”一个申辩、说理的机会一样,要不然只是起诉方和法官说了算,另一方就可能冤死屈死。如此意义上,律师就有了救苦救难的一面,有穷尽悲悯情怀,竭守人间道义之功德。

又说佛家,自公元前六世纪释迦牟尼悟道成佛创立佛教之日起,一时西天经声不断,高山深壑无阻,雷打雨浇不灭,在东方世界生根发芽、开花结果,不长时间就演绎成了人们向往的精神家园。谓及原因,乃“一花看尽世界,一叶尽知菩提”而已。释迦牟尼是大智大慧、至尊无上的佛主,他的弟子、高徒、学生个个是善心无限、鞭恶除歹的好人,使得不少善男信女顶礼膜拜,敬佛之人趋之不绝。

那么,律师是否就有了佛心,佛家是否就成了律师?不然。因为一个是客观社会的物质存在,一个是冥想中的精神寄托。前者看得见,摸得着,实实在在地帮助着人们减免痛苦,甚至新生。后者却是另外一个世界,是一种意识的挂靠,但不可规避的是,不管律师的社会职能和佛教的教义有如何的不同,为人们所达成的认知和共识的一点就是,精神和生命的救赎,秩序的扶正,道德的提升,二者殊途同归的。难怪大哲学家康德一边承认着物质世界的存在,一边又给宗教留一点地盘。北宗神秀禅师甚至写下一偈言:身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,勿使惹尘埃。此与当今法律劝诫人们



遵守规矩，清白自身是一个道理，是同法治的宣传目的一致。众所周知的是，僧人信奉律宗、律条，这里的宗和条即是佛教的戒律，大凡人们因某种困惑而走进寺庙之时，住持总会双手合十，面对施主一声阿弥陀佛，其意就是请佛主宽恕，赐以平安。而个中教义，不就是他们自身境界的一种写照，奉送施主善之更善，以善除恶的一种祝福。

“救人一命，胜造七级浮屠”。小时候读到的这句佛言，几十年过去了，一直经常地会在脑中盘旋。佛经称之为“浮屠”，大概是指一种道德境界的标准和修炼的等级。七级，佛教中的至高之等级，可见佛家对于人的生命的重视程度。当一个人有难近乎危及生命之时，能救之于水火，解之于涂炭，便是高德高鼎，善莫大焉。在我们的现实生活中，律师们（当然不仅仅是律师）虽然在对生命的救赎中是根据法律而不是以此佛言作为顶礼，但其中的真谛却是一样的。从中国律师制度诞生以来，他们依法打击犯罪，使多少人获得了新生，不知造出了多少浮屠，回到了一个新的彼岸，这一贡献就可以说是较之佛家理论如出一辙。笔者接触过很多律师，他们谈及此话题时常常缄口，似有只是尽了法律责任而非个人“功德无量”之意。这在现实生活中倡导的以人为本，让人们享有法定的生存权，无疑是一种法治的力量和佛家教义完美结合。

佛家信奉的是佛学，佛学从本质上讲是偏向于唯心主义的宗教体系，核心是通过唯心主义的理论论证来达到信仰的目的，其中的逻辑分析、辩证法观点具有哲学的内涵，显现丰富、成熟的一面，论证方法有些地方不乏精致。故佛教传入中国以来，即与我国传统的理论、宗教结合在一起，成为华夏文化起源并传承的重要组成部分，长期以来延续不衰。它倡导的修心养性，普度众生，消灭罪恶，因果报应被视为人生和社会的生存境界。律师忠守的是律学，律学是社会科学的一个部门，以法治为特征的表现形式从古至今都是各国政治家的一贯主张。韩非子的《显学》提出的“以法为教”，就是用法律统一人们思想的早期观点。统一，就是对事物认定的一致，就是依法管理使人们行为规范化。难怪从郑桥以来，律师逐渐被社会所接受，人权和民主的步伐不断加快，和谐社会成为终极目的。我们不可否认的是，正是这种在唯物主义看来，一种纯粹精神的信仰和科学社会主义的相互统一，相生相行，才使得法律和道德、物化和感化，奋斗和希望，得到和失去，成为大众的心理需求而变得这么实在和真切，一起伴随着人类社会不断的发展和前进。

说到此，两者之间的殊同之处可能只是言之皮毛，佛学是一门包容大千世界而无处不在的学问，它已经不仅仅是一种宗教体系，而是一种思想体系，一种文化。它过去几千年影响并在今后还将影响亿万人们的生活方式和精神追求，不管任何人，只要接触历史，接触社会，

都不可能不被它的那双若隐若现的手所左右着。而律宗之律学是否就可以说是这种生活方式和精神追求在实践中的产物，因信仰而实践，因实践而渐至实现信仰。被印度人称为“独立之父”的甘地，一生熟读印度教经典，深受《薄伽梵歌》影响，为国家摆脱殖民统治节欲苦行，虔诚奋斗，从早年的律师到后来的民族领袖，就无不受到精神信仰的影响。被誉为“现代中国音乐之父”的弘一大师，集音乐、书法、绘画和戏剧天才于一身，对律学也表现出高深的造诣，在事业鼎盛之时皈依佛门，一生主张道德复兴，学问可谓大也。他们近乎完美的感受社会、感受生命的精神，对两种文化的交融如同水乳，堪为典范，贡献乃人之难比。

诚然，律师毕竟是为别人打官司的，是以事实为依据以法律为准绳的，不可能对什么事都大德无疆，对什么人都菩萨心肠。要如此，律也就不律了，办事也就没有规矩了。再说，打官司还得收费，律师必须靠此生活，不可能像佛家一样靠功德施舍。案子有难有易，有大有小，收费自然就有多有少，这也是市场经济的规律所然。但这并不等于律师拒绝或者对佛家境界无从追求，从职业的定义讲，恰恰是需要一些佛性的，在社会主义法律工作者的定义中，方可更多一份道义，更多一份责任，更多一份善良。



儒释之交在于诗

■ 陈麟德

佛教传入中国，据《三国志·刘繇传》载：献帝兴平间下邳相丹阳人笮融“大起浮屠祠，以铜为人，黄金涂身，衣似锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道。由此远近前后致者五千余人户。每浴佛，多设茶饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。”江苏有佛教远在三国以前，嗣后，孙吴统治江南，大兴佛寺。南朝梁武帝好佛，佛教风靡一时，不胫而走，自金陵、京口而延至广陵、彭城，建寺铸像，大起浮屠，课读佛经，日盛一日。万历进士、历官工部郎中、广西左布政使、福建诗坛领袖谢肇淛在其笔记《五杂俎》中载佛教之盛况：“释教殆遍天下，琳宇梵宫，盛于黄舍，啐诵咒呗，器于弦歌。上自王公贵人，下至妇人女子，每谈禅拜佛，无不洒然色喜者。”兴化

民情纯朴，释氏侧身其间，宣传佛化，群石皆为点头，欣然乐从，崇信释氏。豪门别业、深深庭院多设佛堂，僧尼初则结茅为庵，继则广为莲宇。自范仲淹至魏源——宋元明清历任邑侯——皆妥为护法，襄助而不遗余力，光大佛门。“天下名山僧占多，”而“兴化无山，其间菜畦、瓜圃、雁户、渔庄颇得画家平远之意，一村一落必有茅庵精舍，为高僧隐流梵修栖息之所”（郑燮：《自在庵记》）。

儒释相通，盖因“桑海之交，士之不得志于时者，往往逃之二氏（释老）”，若唐代诗人王维，晚年思想消极，笃信禅理，长斋奉佛，“退朝之后，焚香独坐，以禅诵为事”（《旧唐书本传》）。所吟诗篇则企图从佛教禅理中寻求精神解脱，如《叹白发》中发出“一生几许伤心事，不向空门何处销”的诘问。致仕显宦、名儒硕彦或皈依三宝，参禅悟道，或与丛林法席、沙门耆腊定支许之好，缔方外莫逆。儒释之所以一拍即合，还有一个极其重要的媒介——诗，桑门中不乏吟家，“宗门尊宿好为诗偈，久成风气”（饶宗颐：《澄心论萃——诗词与禅悟（一）》）因而与僧互相酬唱，蔚成风气。“金陵吴越间，衲子多称诗者，今遂以为风，大要谓僧不诗，则其为僧不清；士大夫不与诗僧游，则其为士大夫不雅”（明·钟惺：《隐秀轩集·善权和尚诗序》）。明末清初三大思想家之一的黄宗羲对桑门骚客评价极高：“僧中之诗，人境俱夺，能得其至清者，故可与言诗，多在僧也”（《南雷文定三集卷一·平阳铁夫诗题辞》）。著名文人皆与禅门有不解之缘，究其原因，盖因佛教对我国文学、艺术、哲学以至社会风俗均有较大影响，禅门追求真善美，反对假恶丑，宣扬去恶从善，扬善抑恶，在规范道德上有相当的约束力，对稳定封建秩序，强化封建统治，可以起到不可估量和意想不到的作用。



儒释是相通的，诗词溶释了佛教的哲理可以增添特殊的神韵，透露出佛教的空、静、灵。所以，高僧大德往往与硕儒名彦结成方外交。掩映于湖光山色中的梵宫莲宇，往往成为文人雅集之所，品茗酬唱，拈题分韵，豪门海味山珍可弃之不顾，而桑门伊蒲之馔却不可不食。姑不谈谢安、王羲之、杜甫、白居易、苏轼、陆游的方外交，也不谈清代大儒彭绍升、罗有高、龚自珍、袁枚、俞曲园晚年皆潜心内典，遁入禅关，单说兴籍或宰兴名流范仲淹、李春芳、李思诚、魏应嘉、吴牲、陆西星、郑燮、李颀、魏源即可窥知儒释之交非泛泛。有些学者晚年参禅乃是对儒家思想的不满，或欲以彻儒佛之樊也。

范仲淹宰兴时撰兴化白驹《关帝庙碑记》，守吴时与琅琊觉禅师频传诗偈云：“直欲与师闲到老，尽取识性入玄关。”

李春芳先世句容人，后徙兴化，少读书崇明寺世庙中，《题句容藏院方丈壁别方月亭上人（小序）》诗云：“年年山寺听鸣钟，走马长安忆远公。异日定须留玉带，题诗未可著纱笼。”后大拜，留玉带寺中筑楼贮之。万历十年壬午仲春撰《观音阁碑记》，致仕归里后重修木塔寺，舍别业建普陀庵。

李思诚捐资修木塔、法轮二寺。

魏应嘉乞休归里居三十年，与普润庵石奇禅师为友，参禅问道，深有所得。师返棹南归后，吟咏酬唱不断。石奇有《读宾吾魏司马诗赋赠》：“一关深自掩，叩我接新诗。展卷春风沐，盈眸清思驰。老贫林下趣，闲诵佛家词。庐阜当年社，攒眉岂让伊。”大师喜诵魏诗并述近况。

吴牲甲申之变后离开政坛，躬耕学佛，与石奇禅师结方外交，撰《石奇禅师语录序》行世。序中赞师“望重缙海，”并倾诉明社屋后的苦难经历，语极恳挚，悱恻动人。石奇曾赋七律《寄怀吴柴庵相国》：“秦不知兮汉不求，只缘立处自能幽，掩关无事登山屐，得句频传奇远邮。漫道出家能将相，早知说法现公侯。别来已是三年久，何日相看笑白头。”婉劝柴庵澹泊时事，并寄不尽怀念之意。

陆西星于万历三十年前后，著《楞严经说约》、《楞严经述旨》、《楞伽经要旨》，深得佛门三昧。宝应南门外松园庵有精舍，陆常往来其中，但来去匆匆，后里人改题曰一宿庵以怀念西星。

郑板桥“喜与禅宗尊宿及期门、羽林诸子弟游”（郑方坤：《国朝诗钞小传·郑燮传》），喜寄居萧寺，住焦山定慧寺双峰阁读书，寓杭州韬光庵作画，以青岩、莲峰、弘量为禅友，石涛、无方、巨潭、梅鉴为画友，与岳溶为生死之交。

李颀与圆通庵云峰禅师过从甚密，复堂咏有《游百花洲暂息圆通庵》诗：“隐宅花丛里，扁舟唤即迎。书声劳想象，梵韵独幽清。石磬分禅脉，荒城振祖英。僧庵唯道守，岂在室多楹。”诗中誉集“书声”“梵

韵”于一体、室不在多有仙则名的守道高僧当指中兴圆通的云峰。

魏源于道光二十九年知兴化县事时，为民保坝，乡民以“保障东南”额誉之。晚受“阅《大藏经》究出世法，绝欲素食，礼佛不下楼者四十年”的长洲彭绍升影响，得窥佛乘之奥，有《无量寿经会译》等书。

儒释之交还表现在吟诗结社上，清代兴化著名古诗社无不为儒而释者的诗僧和喜与释交的名儒硕彦所主宰。如设宝严寺内的法华诗社，为康熙初宝严寺济润、济广、得一、本函、懂子与李沛、李沂、李瀚、陆廷抡、宗元豫等唱和之所，著《昙花诗集》行世；设鸿寄庵内的沧浪诗社，为乾隆季年儒学训导皖人葛葢与鸿寄庵浑然、观音阁履祥及顾仙根、徐昶、徐庆生、薛联元、顾弼等唱和之所，浑然著《怀葛楼吟草》行世；设般若庵内的一瓣斋诗社，为嘉、道年间般若庵雪幢与赵杞、符旌、陈兰宾、黄晋卿、顾阶升、赵闲中、朱桐、李福祚、顾继荣等唱和之所，著《一瓣斋诗钞》行世。

诗是儒释交流思想、相互砥砺、切磋学问、增进友谊的最佳工具，而清初兴邑儒释酬唱之作为阳山诗派的重要成果，震华法师辑编《兴化方外诗征》赫然有载。“江淮南北数十年，言诗派者，以阳山为正”（《咸丰重修兴化县志·隐逸·李沂传》）。阳山诗派将永远在清初诗坛上占有一席之地，名噪诗坛，独领风骚。

“法”与“非法”

——以《大乘入楞伽经》为中心说起

■ 演 相



在佛法中，“法”是一个非常基础却又非常核心的概念，菩萨的修行即是要“以一切种知一切法”，与“法”相对应的概念是“非法”，《金刚经》中曾说，“法尚应舍，何况非法”，那么究竟什么是“法”？什么又是“非法”呢？《楞伽经》中对此概念的阐释比较特殊，本文且以唐译《大乘入楞伽经》中的相关内容为依据，对此略作梳理。

一、“法”与“非法”的基本涵义

“法”与“非法”这两个概念虽然很基础，但细究起来涵义却非常多，如在《佛说是法非法经》（出自《中阿含经》，安世高译）中，佛陀告诉诸比丘，若自恃出身高贵而生骄慢心等即为“非法”，若不尔者则为“法”，显然此处所说的“法”与“非法”是指合适或者不合适的修行态度，这与经中所说的“有一类补特伽罗，当出于世，恶欲恶行，成就恶法。非法说法，法说非法”中的“法”与“非法”涵义是一致的，不过后者更强调行为上的合适与否。从这个意义上来讲，佛法修学的目的是

为了断除烦恼脱离生死，那么即使合适的态度和行为最终也是要舍离的，何况不合适的呢？故而“法尚应舍，何况非法”。

当然，结合“我所说法，如筏喻者”而言，应该舍离的“法”更应该是指佛陀所宣说的教法，佛陀宣说的能够指导我们断惑证真的理论和方法是“法”，反之，非佛陀所说的能够妨碍我们断惑证真的理论和方法则为“非法”，因为圣者所证的“诸法实相”是离言的，佛陀宣说的教法也无非是标月之指，渡河之筏，也是不能够执着的。

“法”还有一个常用的意思，即泛指一切的事物。《成唯识论》中说到，“法谓轨持”，《述记》中的解释是“法谓轨持。轨谓轨范，可生物解；持谓任持，不舍自相”。这里是说，任何一个事物，都会有他的体或相，能够区别于其他事物，能够让我们对他产生明确的认识。所有的这些事物，我们凡夫虽然觉得都是很真实的存在，但佛陀却告诉我们，这些都是我们虚妄分别出来的假相，都是应该要舍掉的。相对于这些能够被我们真实感知到的诸法，另外一些诸如龟毛兔角、石女之子等更为虚妄的概念，则可以看作是“非法”的范畴了，从这个



意义来说,要想亲证诸法实相,这些虚妄的“法”都是需要舍掉的,何况更为虚妄的“非法”呢?

二、《楞伽经》中“法”与“非法”的概念

《楞伽经》作为唯识宗的“六经十一论”之一,同时也是禅宗初期用以印心的典籍,其重要性和特殊性是不言而喻的。而关于“法”与“非法”的概念,在此经中也有比较独特的阐述。在唐译的《大乘入楞伽经》中,楞伽王曾经向佛陀提出了这样一个问题:

如来常说,法尚应舍何况非法。云何得舍此二种法?何者是法?何者非法?法若应舍云何有二?有二即堕分别相中,有体无体是实非实?如是一切皆是分别,不能了知阿赖耶识无差别相,如毛轮住非净智境,法性如是云何可舍?

在这里楞伽王问道什么是“法”,什么是“非法”,这二者云何可舍?对于这样的提问,佛陀亦作出了明确的回答,首先关于什么是“法”,以及“法”如何舍,佛陀答道:

楞伽王,何者是法?所谓二乘及诸外道,虚妄分别说有实等为诸法因。如是等法应舍应离,不应于中分别取相,见自心法性则无执着,瓶等诸物凡愚所取本无有体,诸观行人以毘钵舍那如实观察,名舍诸法。

什么是“法”呢?佛陀说,所谓的“法”,就是外道、凡夫和小乘行者由于虚妄分别而认为有真实的因缘所生的事物,这样的“法”是应该要舍离的,因为这些都是有情分别出来的假相,有情认为实际存在的瓶等诸物实际上“本无有体”,修行人通过修止观认识到诸法都是不存在的,就是舍离了诸法。

而关于什么是“非法”,以及“非法”如何舍离,佛陀这样说道:

楞伽王,何者是非法?所谓诸法无性无相永离分别,如实见者,若有若无,如是境界彼皆不起,是名舍非法;复有非法,所谓兔角石女儿等,皆无性相不可分别,但随世俗说有名字,非如瓶等而可取着,以彼非是识之所取,如是分别亦应舍离。是名舍法及舍非法。

佛陀在此处说“非法”有两种,一者是像兔毛兔角仕女之儿等在凡夫虚妄分别的诸法之中都是虚妄的东西,这类的法由于在凡夫分别出来的假相中都不是实有的,故而没有体性也没有相状,只有世俗假说的名字而不可执取,这样的“非法”前文已经说过,自然是应该舍离的;还有一类“非法”则是圣者永离分别之后,亲证到缘起诸法都无体相,即使是“有”或者“无”的分别都不再存在,这个时候亲证到了诸法实相,所以可以叫做“舍非法”。

我们可以看出,在《楞伽经》中,关于“法”与“非法”的观念是比较独特的,“法”的概念是从凡夫和二乘虚妄分别的角度或者说从认识的角度来阐述的,诸法本无体性和相状,只是由于我们虚妄分别而感

觉到诸法真实存在,因此诸法便是我们的增益执而已,修学佛法的目的便是要舍离诸法,认识到诸法本无体性。而“非法”的概念从两个方面来阐述,一个是连凡夫都知道不存在的兔毛兔角等假说名言,这可以看作是顺应世俗的方便说;另一个是圣者亲证的无分别的境界,这是我们修学佛法需要达到的目标,达到这一个目标便是转凡成圣亲见诸法实相了。

三、结语

佛法的大海深广难测,任何一个看似简单的概念,若从经论中详加剖析,都会有很深奥广博的涵义,就如同“法”与“非法”这样的概念,一句“法尚应舍,何况非法”听似简单,但若细细追寻其中的涵义,便能由此简单的概念梳理出佛法修学的境、行、果:“法”与“非法”的涵义和关系,阐述了“境”的内容,对“法”与“非法”的舍离则是要达到的“果”,而通过止观等途径达到这个“果”的过程则是“行”。我们通过对教理的学习,对于任何一个看似简单的概念都尽量深入的理解,便有助于我们把握佛法修学的目标和途径。

参考资料:

《佛说是法非法经》
《金刚经》
《大乘入楞伽经》
《成唯识论》

陈那和法称的本质差别

——从二者对“现量”的不同定义说起 ■ 心 愚



前言

在印度因明史上成就和贡献最为杰出的两大论师无疑是陈那和法称，一般认为，法称是继承了陈那的学说，并将其发展到了新的高度，所以欧阳竟无在上世纪20年代便曾言道，“因明学，应祖陈那而宗法称，此若提婆之续龙树，无着之有世亲。”^[1]而当代学者也多对法称的学说极为推重，认为法称“使陈那因明的类比推理脱胎换骨，一变而为演绎推理。”^[2]

然而不可否认的是，法称与陈那的因明学说的确存在很多差异，比如论式上二支与三支的不同，对于“现量”、“自相”等概念定义上的不同，等等。透过这些表面上的差异，可以看出二人在本质的思想内核上也是截然不同的：陈那作为唯识学派的杰出论师认为外境不是实有的，我们能够认识到的外境只是心识的相分；而法称则持经部的观点，认为外境是实有的。相对于推论方式与方法的不同而言，二人在这种世界观上的差异是更为根本的，本文暂以二人对于“现量”概念的不同定义为例略加辨析。

一、“量”和“现量”

“量”在古印度用“*pramāṇa*”一词表示，在汉语中通常译为：量、尺度、标准、规则、权威、行动之法则、正确认识之手段、证据、真实之观念、定量、理、因明等等。统观佛教和外道关于“量”的学说，会发现“量”有多种，如现量、比量、圣教量、譬喻量、义准量、无体量、世传量、姿态量、外除量、内包量等。而陈那和法称都认为其中最为重要的只有二种，即现量与比量，陈那论师在《集量论》中曾说：

“量唯二种，谓现、比二量，圣教量和譬喻量等皆假名量，非真实量。”^[3]

法称在这方面观点跟陈那论师是一致的，他也认为“真实量”只有现量和比量二种，如其在《正理滴论》中开篇即说：

“士夫成办诸事，正智必须先行，故于此处，当叙述之。正智有二，谓现量及比量。”^[4]

关于“现量”这个概念，刚晓法师在《现量观的变迁》一文中曾这样解释：

“现量的梵文全称应为 *pratyak a-pram āṇa*，其中 *Pratyak a* 是‘现’，*pram āṇa* 是‘量’。有时现量也略称为 *Pratyak a*，而 *Pratyak a* 的原形应为 *Prati- ak a*，当 *i* 遇见 *a* 的



时候,会变为y, Prati是‘对着’,而ak a是‘眼’,所以Pratyak a就是正对着眼,也就是眼前。在Pratyak a作形容词的时候,是眼前、一目了然、现前、现见、新证、亲证等的意思,而作名词的时候,可以理解为现前、现见、现量等等。”^[5]

可见,从语义上来讲,“现量”有形容词和名词两种词性,而我们平时所理解的“现量”多是从名词的角度而言的。

二、陈那对“现量”的定义

关于“现量”的定义,不但正理、胜论、数论等各派皆有不同的说法,而佛教因明的两大论师陈那和法称给出的定义也不尽相同。陈那论师在《因明正理门论》对于“现量”是这样说的:

“现量除分别,余所说因生。此中‘现量除分别’者,谓若有智于色等境,远离一切种类、名言、假立、无异、诸门分别。”^[6]

陈那论师的早期弟子商羯罗主在《因明入正理论》中则说:

“现量,谓无分别。若有正智,于色等义,离名种等所有分别,现现别转,故名现量。”^[7]

吕澂在《藏要》中通过校勘梵、藏二本指出,此处的“无分别”应为“离分别”^[8],此处的“名种”即为“名字种类”,故而无论是“除分别”、“无分别”还是“离分别”,皆是指现量远离一切的分别,尤其是名言和种类的分别。

在“现量”的分类上,陈那论师认为现量有四种,即五根现量、意识现量、自证现量和定心现量,窥基大师在《因明大疏》中将其称为五识身现量、五俱意现量、自证现量、修定者现量,名称虽异,但含义是一致的。

其中尤须注意的是“意识现量”,因为这个概念突出了唯识学与其他学说的不共之处,陈那论师在《因明正理门论》中说道:

“意地亦有离诸分别,唯证行转。”^[9]

陈那论师在这里是说,意识的认识有是现量的,也有不是现量的,其中现量的认识也是离于名言和种类等分别的。“唯证行转”的“证”是现证、亲证之意,而“行”则是行相,指的是“内识生时似外境现”的影像。窥基大师直接将其称为“五俱意现量”,更是凸显了唯识学的特殊观点。可见陈那论师在对于认识对象的判定上,是坚定的立足于“唯识无境”的世界观的。

三、法称与陈那的不同

法称在《正理滴论》中对于“现量”是这样定义的:

“此中现量,谓离分别,复无错乱。”^[10]

法称的定义与陈那论师相比多了一个“无错乱”,剧宗林先生在介绍这一点时说,“历代学者都认为这是法称对陈那现量定义的重要补充”,^[11]并认为无错乱“在陈那那里是暗含着的,法称明说出来,有强调意味,”^[12]然而无论陈那论师是否暗含了这个意思,法称的这一补充都算不上特殊的创见,因为在更早期的唯识经典如《瑜伽师地论》中便曾经说到:

“现量者,谓有三种:一、非不现见;二、非已思应思;三、非错乱境界。”^[13]

无著菩萨在《显扬圣教论》中也有跟弥勒菩萨相同的论述,而且在安慧论师的《大乘阿毗达摩杂集论》中也明确说到,“现量者,谓自正明了无迷乱义,”^[14]可见“无错乱”绝非法称孤明先发之创见,陈那作为唯识学的大师,怎么可能不知道这重意思?但是陈那认为现量所认识的对象只是心识上的相分,并非实际存在的外境,所以只要“无分别”便不会有错乱,如果谈及错乱与否便已经落到有分别的层面上去了。

而法称强调现量的“无错乱”,并将产生“错乱”的原因归纳为“翳障、旋轮、坐舟、热病”等等,是因为他在世界观上是承认外境实有的,同时也承认有情诸根的实有性,这显然跟作为陈那思想内核的唯识学说是迥然不同的,所以将法称看做陈那理所当然的继承者还是需要商榷的。

法称在理论上没有继承

陈那的唯识思想,还表现在他对“意识现量”的定义上,法称也将现量分为四类:

“此有四种:一、根智。二、自境无间具有能俱起境由根智等无间缘能生起之意识。三、一切心、心所法自证分。四、修习如实义最胜边际所生瑜伽智。”^[15]

法称对于现量的分类跟陈那是一致的,但对于“意识现量”的解释却存在明显的差别:首先,陈那立足于唯识观点认为前五识生起时,第六意识中的五俱意识必然同时生起,故而窥基大师将意识现量直接称为“五俱意现量”,而法称则主张前五识在第一刹那生起,意识在第二刹那生起,二者并非同时生起,这便使得第六识与前五识前后相续了,这属于经部的观点,也是明显与唯识学说不符的;再者,陈那只讲第六意识缘色等境时亦有现量,法称却说第六意识以前五识的根识作为自己的等无间缘,这也是明显与陈那的唯识思想不符的,《成唯识论》中说:“不假识他所引生故,但以自类为开导依”,“是故八识各唯自类为开导依,深契教理”,“何烦异类为开导依?”^[16]由此可见法称在对于“识”的认识上与陈那是截然不同的,而“识”作为认识的主体在量论中却又极为关键。

法称认为外境实有的论据还有许多,并非仅仅体现在对现量的定义上,其他如对于“自相”



的认识上,法称说道:

“现量之境,名为自相。言自相者,谓若由其境之远、近,识中影像,现差异者,此所缘境,名为自相。唯其自相为胜义有。唯以力能为境(起识),是实有事之性相故。若异此者皆名共相,彼则说为比量之境。”^[17]

在这里法称更是明确提出,诸法的“自相”也就是识所缘的外境是真实存在的,而且这真实的外境是能够使识起作用的原因,这更是与唯识无境的思想迥然相异了。

结语

因明如果仅仅作为一种辩论术是通于外道的,但佛教将因明纳入“五明”之中后,因明便承担起了辅助佛法修学的功能,因此我们在通过学习因明提高思辨能力的同时,也应致力于对于教理的抉择,本文以法称与陈那在思想内核上的差异为关注点,便是为了突出这个方面。



- [1]《正理门论叙》，欧阳竟无著，《藏要叙论》，金陵刻经处，第63页右。
- [2]《陈那、法称因明的推理理论》，汤铭钧，复旦大学博士论文，2010，第11页。
- [3]转引自《集量论略解》，法尊译编，中国社会科学出版社，1982年，第2页。
- [4]《藏传佛教因明学·附录2》，杨化群著，西藏人民出版社，1990年，第310页。
- [5]《现量观的变迁》，刚晓法师，载《西南民族大学学报》（人文社科版），2007年第3期，第59页。
- [6]《因明正理门论》，陈那造，玄奘译，见《大正藏》，第32册，第3页中。
- [7]《因明入正理论》，商羯罗主造，玄奘译，见《大正藏》，第32册，第12页中。
- [8]在陈那论师晚年的著作《集量论》中，也说“现量离分别，名种等合者”，见法尊法师译《释量论》，中国佛教协会印，第3页。
- [9]《因明正理门论》，陈那造，玄奘译，见《大正藏》，第32册，第3页中。
- [10]转引自李润生：《正理滴论解义》，香港密乘佛学会印，1994年，第30页。刚晓法师的《正理滴点论解》中则将其译为“此中现量者：谓远离分别，及不错乱。”
- [11]《藏传佛教因明史略》，剧宗林著，中华书局，2006年，第64页。
- [12]同上，第92页。
- [13]《瑜伽师地论》，弥勒菩萨造，玄奘译，见《大正藏》，第30册，第357页上。
- [14]《大乘阿毗达摩杂集论》，安慧造，玄奘译，见《大正藏》，第31册，第772页。
- [15]转引自《正理滴点论解》，刚晓法师，法明出版社，2001年，第28页。
- [16]《成唯识论》，护法等造，玄奘译，见《大正藏》，第31册，第21页。
- [17]转引自《正理滴论解义》，李润生，香港密乘佛学会，1994年，第40页。

参考文献

- 《瑜伽师地论》，弥勒菩萨造，玄奘译，见《大正藏》，第30册。
- 《大乘阿毗达摩杂集论》，安慧造，玄奘译，见《大正藏》，第31册。
- 《因明正理门论》，陈那造，玄奘译，见《大正藏》，第32册。
- 《因明入正理论》，商羯罗主造，玄奘译，见《大正藏》，第32册。
- 《成唯识论》，护法等造，玄奘译，见《大正藏》，第31册。
- 《正理门论叙》，欧阳竟无著，见《藏要叙论》，金陵刻经处。
- 《集量论略解》，法尊译编，中国社会科学出版社，1982年。
- 《藏传佛教因明学》，杨化群著，西藏人民出版社，1990年。
- 《正理滴论解义》，李润生，香港密乘佛学会印，1994年。
- 《藏传佛教因明史略》，剧宗林著，中华书局，2006年。
- 《正理滴点论解》，刚晓法师，法明出版社，2001年。
- 《陈那、法称因明的推理理论》，汤铭钧，复旦大学博士论文，2010。
- 《现量观的变迁》，刚晓法师，载《西南民族大学学报》（人文社科版），2007年第3期。



佛法三身说的旨趣与思想内涵

■ 翁士洋

佛法三身，即法身、报身和化身。文章从经典释义入手，将其内容归结为性、体、用三个方面；进而指出三身说的旨趣即在于佛法教化在各地菩萨、世间众生中的绝对主体性地位的维持，是佛法持久住世的方便法门；最后讨论三身说的思想内涵，即从佛性论、功夫论和入世论三个方面去解读。

我们常说佛法三身，指的是法身、报身和化（应）身，那么究竟三身指的是什么？佛法三身说理论提出的旨趣何在？三身说又有怎样的思想内涵？本文即从这三个方面展开论述。

一、佛法三身的经典释义

首先，我们来梳理一下佛教经典中以及历代高僧大德们对于三身的诠释。

（一）《金光明经玄义》中云：“云何三，云何身？法、报、应是为三，三种法聚故名身。所谓理法聚名法身，智法聚名报身，功德法聚名应身。”^[1]取“身”为集聚之义，理法、智法、功德法的集聚即是法、报、应

三身的成就。

（二）《十地经论》等诸经所说之三身，即：法身，为证显实相真如之理体，无二无别，常住湛然，称为法身。报身，酬报因行功德而显现相好庄严之身。应身，顺应所化众生之机性而显现之身。^[2]

（三）《金光明经》所说之三身，即法身、报身、化身。依合部《金光明经》卷一之三身分别品载，如来昔在因地修行中，为一切众生修种种法至修行满，因修行力故，得自在而能随应众生现种种身，称为化身。又诸佛如来为令诸菩萨得通达，并体得生



死涅槃一味，以为无边佛法而作本，故示现此具足三十二相、八十种好、项背圆光之身，称为应身。为灭除一切诸烦恼等障而具足一切之诸善法故，唯有如如如如智，称为法身。前二种身为“假名有”，第三身为“真有”，乃为前二身而作本故。又依《金光明经》言，法报之两佛是其真身，为化众生而示现佛身，相好具足、威光殊胜，称为应身。佛随众生现种种形，或人、或天、或龙、或鬼，如同世之色像，称为化身。此三身以真身为本，依真起应，依应起化，如依烦恼起业行，依业受报。^[3]慧远之《观无量寿经义疏》卷末：“佛具三身，一者真身，谓法与报。二者应身，八相现成。三者化身，随机现起。”^[4]即依此《金光明经》之意而言。

(四)《解深密经》卷五所说之三身，即法身、解脱身、化身。其中化身指八相示现之身；解脱身指五分法身；法身指于诸地波罗蜜多，善修出离转依成满之妙果。盖五分法身，声闻独觉亦可得之，故单就此身而言，二乘与如来无异。^[5]梁译《摄大乘论释》卷十三：“二乘道究竟果，名解脱知见。二乘解脱知见中无三身，菩萨解脱知见中有三身差别。何以故？二乘不能灭智障，无一切智故，不得圆满清净法身，无大慈悲，不行利益他事故，无应化两身。”^[6]故知二乘之解脱身，无法身及应、化等身。

(五)据《宗镜录》卷八十九载，自性身、受用身、变化身称为三佛身，此即法、报、化三身。自性身，诸佛如来具无边际真常功德，是一切法平等实性，即此自性，又称法身。受用身，又分二种：(1)自受用身，诸如来修习无量福慧，起无边真实功德，恒自受用广大法乐。(2)他受用身，诸如来由平等智示现微妙净功德身，居纯净土，为住十地菩萨众显现大神通，转正法轮。变化身，诸如来以不思議神力，变现无量，随类化身，居净秽土，为未登地诸菩萨众及二乘等，称其机宜，现通说法。同书并举出转三心可得三身之说，即：转根本心（第八识）可得法身，转依本心（第七识）可得报身，转起事心（第六识）可得化身。^[7]

(六)禅宗六祖慧能以自性来解释三身：清净法身佛，谓吾人之身即是如来法身，故吾人之自性本即清净，并能生出一切诸法。圆满报身佛，谓自性所生之般若之光若能涤除一切情感欲望，则如一轮明月高悬于万里晴空之中，光芒万丈，圆满无缺。自性化身佛，谓吾人若能坚信自性之力胜于一切化身佛，则此心向善，便入地狱，若起毒害之心，便变为龙蛇；若此心向善，便生智慧，若起慈悲之心便变为菩萨。^[8]

观诸经论，对佛法三身的解释可以归结为性、体、用三个方面。

释迦牟尼佛在将入涅槃之际，教导弟子们要“依法不依人”，所以“法身”是相对于如来在世时的“生身”而言的，是全体佛教教理、法常的集合体，是佛“性”的体现。另外，法身是无相的，但是却是常住世间的，如虚空一般存在于世间各处，当然也存在于众生心中，这也是佛

法三身理论提出的旨趣之一，我们将在下面论及。

法身是理法的聚集，而报身乃智法的聚集，两者的区别在于理法为佛法的全体，而在三学中偏戒、定二学，报身偏慧学，也即般若。报身可以理解为佛法般若的聚集，依般若之故即可修无上菩提之心，为成就佛道奠定基础。法身是常住世间的，但是报身却不然，人类由于无始以来业力的作用，导致的贪、嗔、痴、疑、慢等等无明，遂使本自具足的般若之心隐而不显，因而报身时隐时现的特性也就不难理解了。在佛法中，般若为“体”，所以，报身亦为之“体”。

化身，是法身和报身在世间的显现化结果，但它却不像法、报身那样或常住世间，或时隐时现，化身在世间是会入灭的。就我们这一世的娑婆世界而言，释迦牟尼佛即是化身佛，但在2500多年前化身即已入灭，我们将迎来的下一个化身佛会在56亿7千万年之后出现，那就是弥勒菩萨的降世。化身乃佛法之“用”，法身和报身的全体理论需要化身的言传宣教，它肩负着教化众生，指引众生，度脱众生的神圣职责。化身，是佛教发展至大乘阶段的必然产物，大乘教理倡导自利利他，而又重在利他的方面，所以，用化身来导世度脱，正是体现了佛教“用”的方面，昭示着大乘佛教的出世品格。

二、佛法三身说的理论旨趣

下面，我们将试着讨论一下



佛法三身说理论提出的旨趣何在。

首先，“法身”的提出有三个方面的旨趣所在。第一，“法身”是相对于佛祖在世时之“生身”而言的，此“身”即身体之义，用以代替佛祖灭度后的法源之身；第二，早在小乘毗昙学中就有了“法身”的说法，此“身”即集聚之义，用来代表佛所说之一切言教、教理；第三，大乘佛教兴起后，“法身”被提升到了形上学的高度，代表着无边无上的佛法、佛性，此时更强调的是“法身”的遍虚空性、无处不在性，“法身”是无相的，但是却是无处不在的，这种遍虚空性在众生身上的体现即是佛性是无处不在的，是众生本自具足的、客观存在的、不假外求的。

从原始佛教到小乘佛教，再到大乘佛教，“法身”的三个方面旨趣的发展历程体现了佛法教理从某一局限的小范围走向了大众，佛法修持从自利走向了利他，这两方面的综合结果同时也导致了佛性论中众生是否皆具佛性问题的回答从否定走向了肯定，将佛法积极入世，普度众生的大乘菩萨行精神发挥到了极点，这也是“法身”的本质旨趣所在，同时也是佛教内部发展的必然结果所在。

其次，法身的提出，解决了众生对佛去世后，希望继续有佛法常住意愿的满足，而当佛教发展到大乘阶段，关于佛如何与众生交涉，如何与各地菩萨交涉，在这些交涉过程中佛以什么样的身出现便成了问题。大乘理论认为，佛在与各地菩萨的交涉过程中以报身显现，而在佛与众生交涉过程中以化身显现。

报身、化身的提出，解决了佛与居于净土之内的菩萨、居于世间的普通大众这两大重要闻法、弘法对象之间的交涉问题。从佛教无限的宇宙观来看，报身、化身的学说弥补了佛教在无始劫前和无远劫后佛



法对于各地菩萨、世间众生教化的对象化主体作用，使其教化永不离法身。法身是报、化身所依的实性，不离佛法之外。

所以说，三身说提出的旨趣在于无论佛法在正法时期，还是像法、末法时期，有三身的存在，特别是报、化身的存在，就能够永远保持佛法教化在各地菩萨、世间众生中的绝对主体性地位，是佛法永葆青春的不二法门。

三、佛法三身说的思想内涵

佛法三身说从佛教整体宇宙观上来说，在教化各地菩萨、众生中具有无可替代的作用，而从其自身学说中又可以看出其具有重要的思想内涵，包括佛性论、功夫论和入世论。

首先，法身从其第三个旨趣来说，表明佛性是遍虚空而在的，而在人性中也是如此，即人人心中皆有如来智慧德相，都具有佛性。法身引申为法性、佛性，其遍虚空性同样也被引申至一切有情众生中。法身，可能是引导产生佛性论思想的最初概念、名相，从法身的第一旨趣到第三旨趣，将法身的概念发展至形而上的佛性高度，因而强调法身的本自具足性，是不需要刻意外求的，对自身佛性的探求只需从自我内在即可。

其次，报身，是指通过一定的修行而得到的智法的集合，又被称为受用身，它虽然包含两种形式，即自受用、他受用，但是这些“受用”的获得必须要靠修

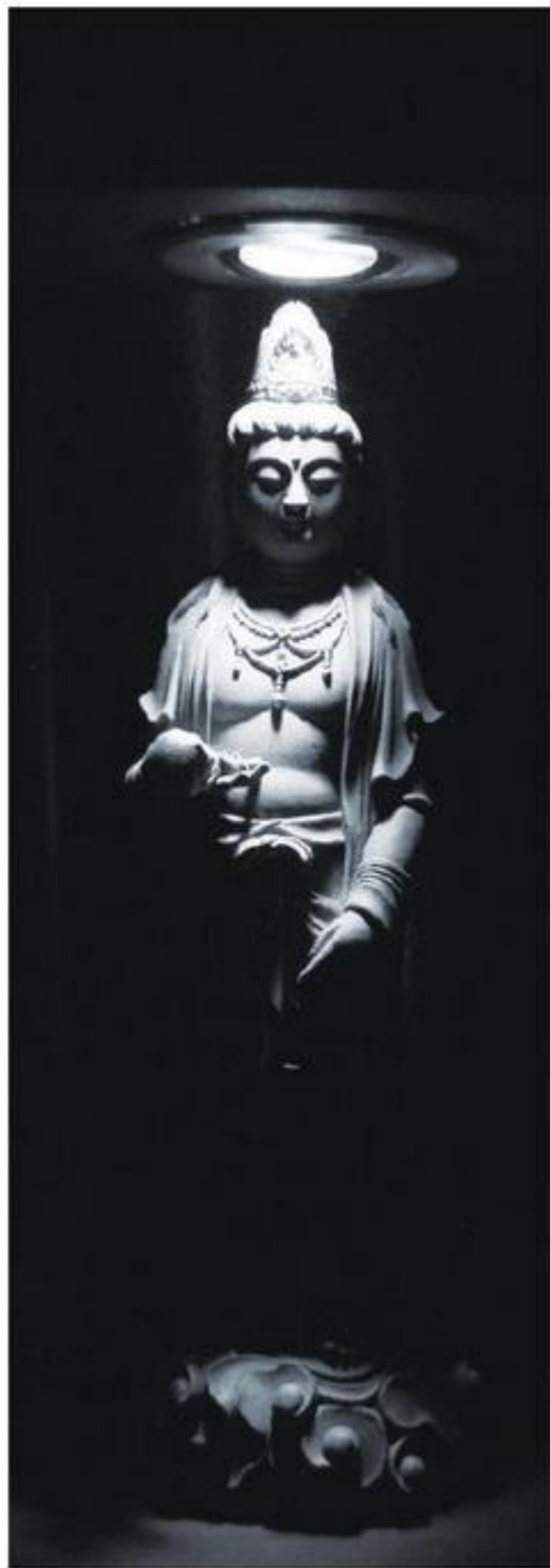


行的功夫才能获得,否则一切都是空谈。报身是佛与各地菩萨交通的“代理”身,在大乘佛教里,菩萨的使命就是普度众生,而度众生的资粮从何而来?这就需要报身佛在教化菩萨的过程中强调功夫的一面,而这种功夫同样可以转移到世间众生修行、追求无上佛道的实践过程中,而报身的意义即在于从净土境界的功夫教化投射到世间众生之中,为化身的入世修行奠定合理的理论和实践基础。

最后,在大乘佛教看来,三身说的最终旨趣还是落在化身上,在于其入世修行、普度众生的一面,在于利他的一面。佛教,首先作为一种生命哲学,它的理论需要化身的教化、宣说,而其自身也应该是具有入世性的、人间性的;其次,它是一种成就无上佛道的修行功夫的学问,其主体是人而不是鬼神,其修行的场所在人间而不在天上,所以这两个方面的要求必然导致其入世的品格。化身的存在即是适应佛教大乘化阶段积极入世的需要,将法身世间化为积极度脱世间众生的化身形象,把佛法洒遍人间。同时值得注意的是,近代以来,以太虚大师为代表的佛教界提出的“人间佛教”思想与化身说具有高度的内在契合性,它们都将积极入世、度脱众生作为自己理论和实践的出发点,追求最终实现人间净土的宏伟大愿。

四、结论

佛教的很多理论都随着佛教自身的发展而产生变化,但是它们总有其内在的方向性,具体而言就是入世性、人间性、普世性。佛法三身说就是这样的例子,从小乘的法身,到大乘的报、化身,其内涵影射出佛教理论历史发展的轨迹,而通过三身说历史发展的梳理和诠释,更能够展现佛教自身理论要求积极入世、奉献社会的现代性价值。



[1]智顓:《金光明经玄义》卷上,中华电子佛典协会(CBETA)2010版,T39n1783.

[2]菩提流支等译:《十地经论》,CBETA2010版,T26n1522.

[3]昙无讖译:《金光明经》,CBETA2010版,T16n0663.

[4]慧远:《观无量寿经义疏》,CBETA2010版,T37n1749.

[5]玄奘译:《解深密经》卷五,CBETA2010版,T16n0676.

[6]真谛译:《摄大乘论释》卷十三,CBETA2010版,T31n1595.

[7]延寿:《宗镜录》卷八十九,CBETA2010版,T48n2016.

[8]慧能:《六祖大师法宝坛经·忏悔第六》,CBETA2010版,T48n2008.



偶有素思

■ 费之雄

2005年6月15日,寒山寺组织笔会,瓦翁、施仁、崔护、王锡麒等十余位著名书画家参加书画活动,一起创作了不少作品。秋爽法师还要我写了“无量寿佛”,后来做成匾额挂在普明宝塔二层。

会后主人在枫江楼宴请素斋,一道道用菌菇、瓜果、豆蔬制成,感觉新奇,美不胜收的素菜,色香味形养,都极到位。席间鲜不绝口,赞不绝口。

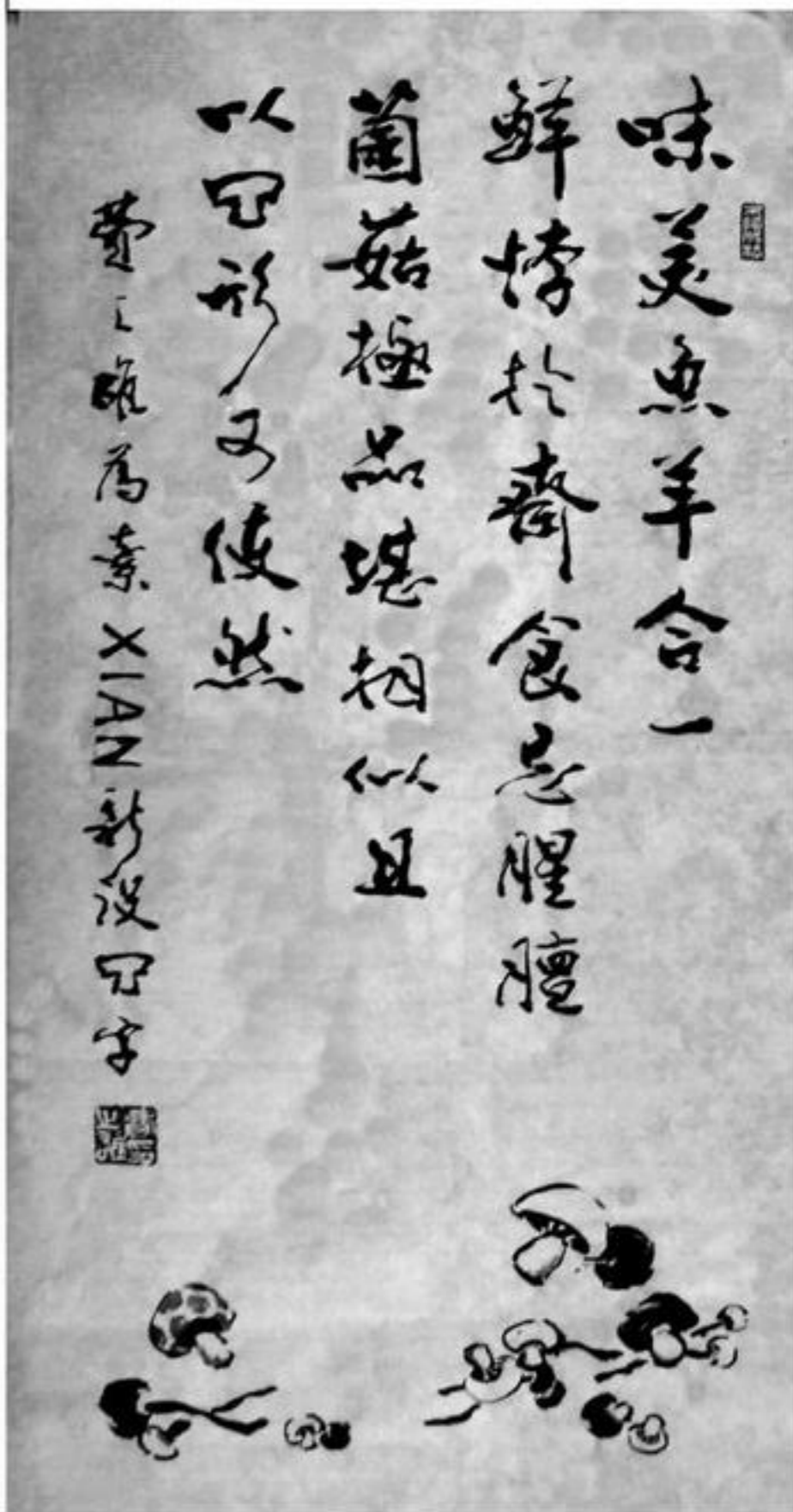
面对席间如此佳馐美肴,我忽然觉得“鱼羊”是荤“鲜”,用此形容素食,未免有所不当?因起另设一字之“闪念”,同桌同道以为言之有理。

在千万种素品中该以何为代表呢!——当推“菌菇”为首选,但几经组合,得不到理想效果,只得搁起!后时有念及,亦无收获。

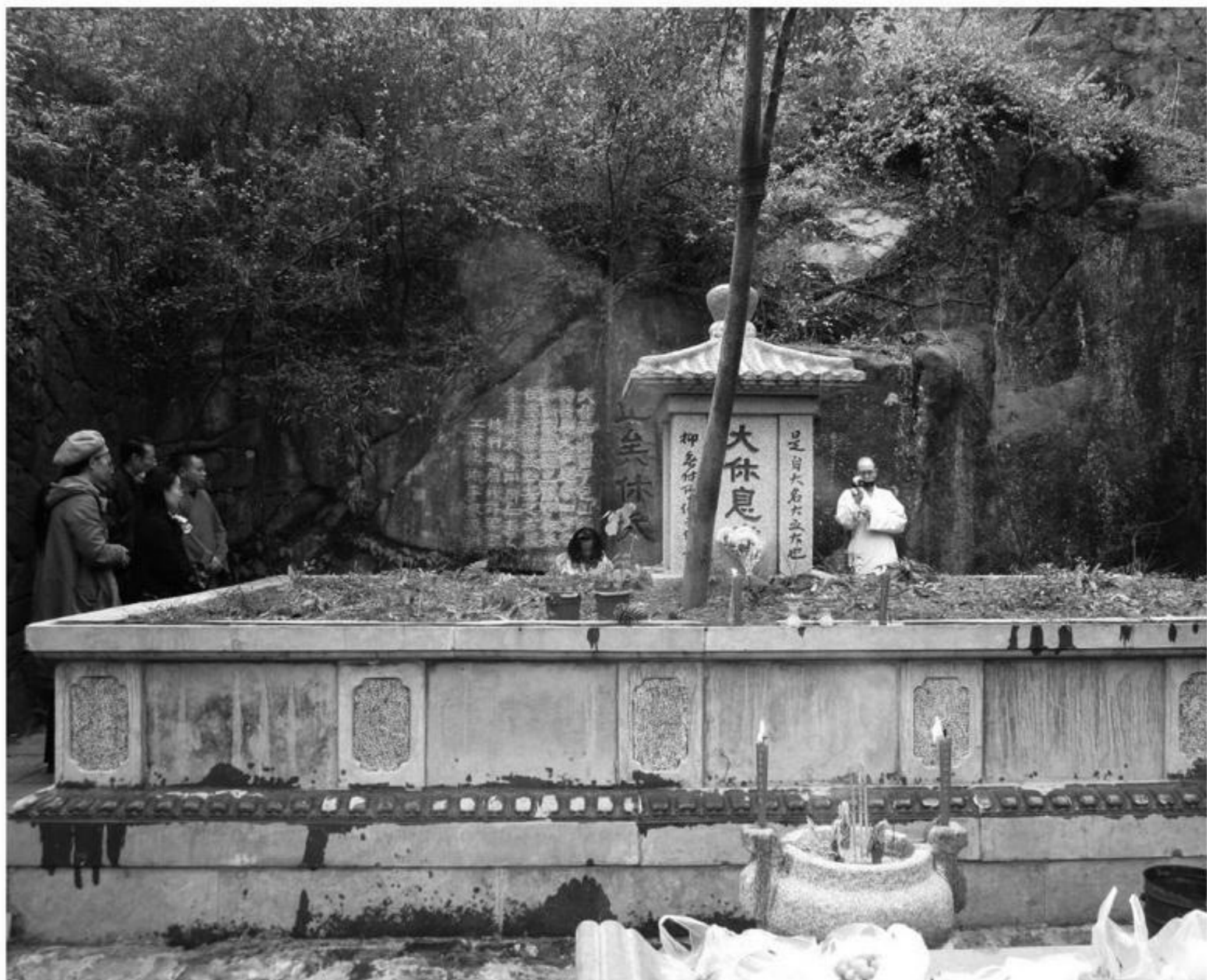
时隔半年,又到寒山寺享用素斋,主人铭记在心,往事重提,我双手合十,说了声:“阿弥陀佛”表示抱歉!

但这一期待,却敦促我非得认真当回事不可,回家继续挂在心头。又几个月过去了,一天,谈起食补:“四只脚不及两只脚,两只脚不及一只脚”,这一只脚指的就是菌菇。终于从“鱼羊为鲜”的“会意法”中解脱出来,换用《六书》造字另一法——“象形法”,一个“凸(倒形)”字浮现脑际,面对它不禁莞尔一笑,天无绝人之路喔!

人们看了议论起来:“象倒蛮象,难看难写。”——那这“凸”字本身难看难写也承认了么!“菌菇呈圆状,现今都是方角!”我反驳道:那太阳这个“日”,不也全是方角么!一些人觉得你费兄这个创意还算不错,新设之字也合情理,且能自“圆”其说,亦富情趣!但愿能得公认,否则也只能“我行我素”了。那个“倒凸”仍念鲜音,仅限于素食之用。我把它写成短文,《城市商报》登了。河南濮阳仓颉纪念馆征稿,也以此内容求教于祖师爷了。后又写成一首“偶有素思”的诗:“味美鱼羊合一鲜,悖于斋食忌腥膻,菌菇极品堪相似,且以凸(倒形)形可使然?”参加去年除夕听钟声寒山寺举办的展览,今春又被送到金山寺与观众见面。



“凸”象蘑菇作为素鲜,你同意么?



天洒净水，上人显灵

■ 诸家瑜

人世间，有很多现象，科学是无法解释得了的。2010年，我们在大休圆寂处发现了大休上人灵骨，躬请灵骨入缸时，竟然出现了天洒净水的奇迹。2011年，我们第四次雅集，在祭祀大休时，竟然见到了“上人显灵”的奇观。这是偶然的巧合，还是必然的结果？我认为，“心诚则显灵”！在此，我将两篇小记附于此，以飨众信徒和广大读者。

一、大休上人灵骨发现记

庚寅年二月十五日（2010年3月30日）八时许，友春男率众石匠清理沙土，在距“大休圆寂处”摩崖石刻之东，距“李根源识”石刻之字1.9米处，意外发现埋在沙土深处的大休上人灵骨。灵骨混于沙土

内，成一小堆，置于山体岩石上，方圆约15公分，上为一块大青砖所掩盖。此砖长37、宽18.5、厚6.5公分，一边镌有“竹苞松茂”四字。

十一时一刻，我接电告，即乘车从城里赶往天马山。上山时，遇到市委宣传部副部长郦方。他瞻仰大休遗迹后从山上下来，见面握着我的手嘱咐道：“诸老师，多拍点照片！”我答应了。



十四时十五分，举行祭祀仪式，燃香烛、烧锡箔、三叩拜，皆虔诚。苏州东洞庭山雨花禅寺通休法师、无锡长泰禅寺惟悟法师正巧赶上，亦参与了祭奠。

事毕，十五时十八分，躬请灵骨入缸，历时十二分钟，得肢骨一根，约长8公分，其余皆碎骨。在这一过程中，奇迹出现，天洒净水，待灵骨全部躬请入缸，雨居然停了，天也放晴了，在场者皆觉惊奇！之后，又从摩崖石刻“干净地”下的沙土堆里，挖得一只口径为9.5公分的薄胎白地青花瓷碗碎片，瓷质细腻，疑似上人圆寂前饮酒之物。经考，属建国前之物。

大休上人灵骨发现之时，适逢佛祖释迦涅槃之日、道祖太上老君诞生之日。如来显灵，玄元再世，实乃天意！

二月十七日（4月1日）上午，又在七棵松树区域清理沙土，发现大小灵骨数十。

姑苏诸家瑜撰文
公元二零一零年三月卅日记
四月一日补记

二、祭祀大休，上人显灵

辛卯农历十一月十一日（2011年12月5日），第四次雅集。事先我们约定：全都自己乘公交车去，十点之前到春暖处集中。



这次雅集，除了春暖、振元、继承和我之外，还增添了光福铜观音寺的方丈慧通法师、明圆法师，大休的挚友周冠九的孙女周静燕、奚闻广夫妇，钱伟、阿丹夫妇，柳美真女士、周红女士等八位。姚婷婷、吴中夫妇虽然没参加，但特地专程送来了元宝、蜡烛等祭祀物品。张弘为照顾儿子而没空出席。

人员到齐后，我们手捧鲜花，提着几大包香烛、元宝、水果和一瓶白酒，徒步走进天马山，走到了大休圆寂处。摆好供品，点上香烛，慧通法师先行跪拜礼，接着我们一一依次跪拜。然后在慧通法师的引领下，绕灵塔三圈，边走边念“阿弥陀佛”。祭祀仪式完毕，钱伟、周静燕现场弹奏古琴，分别向大休上人献上琴曲《石上流泉》和《忆故人》。周静燕演奏结束后，动情地讲述了她之所以弹奏《忆故人》的动机——“了却我爷爷心中的愿望”。

十一点十八分，正当周静燕女士在献曲时，天空出现奇观：点燃的香烛形成的烟雾飘过灵塔，贴到李根源为大休上人书写的墓碣上，自然地与山体形成一个出家的和尚，侧着身、俯首面朝着聆听琴曲的慧通法师、振元、继承、柳美真和周红。这“上人显灵”的一瞬间，是被奚闻广无意之中拍摄到的。

下午，我和慧通法师、明圆法师、振元、继承、周静燕、奚闻广，在春暖的陪同下，上天平赏红枫并合影留念。



不惧生死的和尚

■ 曾国富

北宋建立后，采取“先南后北”的战略方针，开始了统一的步伐。乘着后周对南唐作战的有利形势，北宋接着向南唐进军。宋将曹翰率军渡过长江，一日兵临缘德所居寺院。时众僧皆惊惶而走。只有缘德“正坐如平时”。曹翰至，士卒皆致敬。缘德却视若无睹，若无其事，不起，亦不揖。曹翰大怒，厉声呵斥道：“长老不闻杀人不眨眼将军乎？！”缘德熟视曹翰，说：“汝（你）安（哪里）知有不惧生死和尚邪！”

曹翰大奇之。问：“禅者何故而散？”

缘德说：“击鼓自集。”

曹翰于是命将击鼓。但久之，无至者。

曹翰说：“僧不至，何也？”

缘德说：“公有杀心，故僧不敢至。”说罢自起击鼓。僧人咸集。

曹翰对缘德再拜，问决胜之策。缘德应以“非禅者所知也。”

吴越国僧自新也是一位不怕死的“异僧”。史书记载，他常常穿着丝棉袈裟住在广德山院。吴越国天宝年间（908—912年），淮南（南唐）将李涛将发动对衣锦军（今浙江临安县）的袭击。吴越国文穆王奉命为应援使，将兵御敌。至其地（广德山院），众僧皆遁去，唯有僧自新岿然安坐不动。文穆王问其故。自新说：“左右皆兵耳，去将安适！”——到处都是兵，往哪儿去逃命！可见他是做好了被乱兵杀戮的心理准备的；或者更准确地说，他压根儿就没把生死放在心上，正处于“禅定”之中呢！

僧延寿是五代时期吴越国的一位名僧，佛学渊深，名声远扬。史载：“延寿声被（传播）异国，高丽王投书问道，执弟子礼，奉金丝织成伽梨（袈裟）、水晶数珠、金澡瓶等，遣僧三十六人亲承印证，相继归国，各化一方。”高丽国当时佛教兴盛，高丽王派遣数十名学问僧渡海到吴越国，拜僧延寿为师，“亲承印证”；高丽王还“投书问道，执弟子礼”，谦逊可掬。可见僧延寿佛学造诣之深厚。延寿俗姓王，余杭（今浙江杭州）人，七岁开始诵读《法华经》。十六岁时，吴越国文穆王镇余杭，延寿献《齐天赋》，受到赏识。至二十八岁，延寿受任为华亭（今上海市松江县）镇将。延寿此时虽未出家，却崇信佛法，因“以官钱放生坐死”，即以官钱



从市场上、猎人家买来各种水陆动物放生，被官府判处死刑。对于死刑判决，延寿泰然处之，既不申辩，也不求情。文穆王怪而问之，为何临死而不惧？延寿说：我因为怜悯生物而放生，救活的生命不知其数，以此积累功德，以求往生西方极乐世界。如今得成正果，有何可惧？这一席话让文穆王深受感动。他想：此人珍惜物命，念念不忘放生，我也推重佛法，怎可将此等菩萨心肠的人杀了？于是，“赦之，听其出家”。有因有果，有施有报。延寿放生物命，自己也得到了“放生”。

诗僧贯休途径荆南时，荆南节度使成汭附庸风雅，欲向贯休请教诗艺。贯休本可籍此机会献媚取宠，像当时许多文士那样，求得宠幸任用；但他却摆出一副神圣的姿态，说：“学诗须登坛而授，岂可草草！”（“学诗应像经师授徒那样，筑坛而授，怎能如此马虎！”）要求手握一方军政大权、目空一切的军阀像小学生一样，正襟危坐于讲坛之下，虚心听自己讲授诗艺。在成汭看来，这简直是对他的蔑视、戏弄！成汭“不胜其忿，遂放黔中”，一怒之下，将贯休流放到贵州山区去。成汭作为一方节度使，顺其者昌，逆其者亡，要杀个和尚并非难事。贯休敢如此对成汭“无礼”，没有“牺牲”精神是做不到的。

唐末五代时期，众多禅僧淡泊荣利，生不贪恋，死亦无畏，究其原因，首先当然是佛家教义的

熏染。佛教倡导看空现实，淡泊名利，追求六根“清净”，这是众所周知的。看轻死亡也是佛教教义之一。“求道之人，为法忘躯”，是禅宗五祖弘忍赞美慧能之言。慧能对于死亡的理解是很豁达的。他曾说：“诸佛出现，犹示涅槃，有来有去，理亦常然。”（《坛经·付嘱品第十》）慧能就是不怕死的典型。据《坛经》记载，他虽因神秀“恶党”的追捕而隐姓埋名四处逃遁躲藏，但那不只为避害，而是为了保存性命以弘法。慧能在岭南弘法后，一次，一名俗姓张，名行昌的刺客追踪找到了慧能。对于刺客的行刺阴谋，慧能早已预知，却并不躲避。深夜时，刺客潜入慧能卧室，举刀欲刺。慧能“舒颈就之”。刺客“挥刃者三，悉无所损”。刺客于是放下屠刀，求哀悔过，即愿出家，拜慧能为师学法，“具戒精进”。面临恶劣危险环境也不动心是慧能禅学思想之一。《坛经·坐禅品第五》云：“何名坐禅？此法门中，无障无碍，外于一切善恶境界，心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅”；又说：“本性自净自定，只为见境思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。”慧能就是一位既不慕荣利又不畏死的高僧。生前，唐朝崇重佛法的武则天、唐中宗曾延请他入京师居住说法，答应给他优厚的待遇，他没为之心动，“上表辞疾，愿终林麓”；对于死亡他依然视死如归。可以说，不仅是慧能的禅学思想，连同慧能的修为，都对后代禅僧产生了重要的影响。

原因之二是，五代时期，战争连绵。即使是处在深山之中的寺院，也难得真正“清净”。军队常常驻扎于寺院中，将僧人作仆役驱使，僧侣的性命掌握在将领、军人手中，生杀予夺任情。僧人无端被屠戮者不知其数。在这样的时代背景之下，逃遁并不能避害。正如吴越国僧自新所说：“左右皆兵耳，去将安适！”一些僧人置生死于度外，不刻意规避，一副听天由命的豁达姿态，这既是僧人“禅定”功夫的表现，同时也是时势混乱之下的一种无奈。

三是一些僧人致力于文化事业，因而淡化了对于权利物欲的追求。如南唐僧应之，“能文章，习柳氏笔法，以善书冠江左”。保大（943—957）年间，南唐主命他写《楞严经》，既上之后，大受元宗赞赏，迁右街僧录。应之“因辞，求居奉先禅院，许之”。应之所以不愿意担任宗教职官，是因为他心在文翰。史载他“多著述，尤喜音律，尝以赞礼之文寓之乐谱，其声少下，而终归梵音，赞会协律，自应之始。”可见僧应之不仅能文，善书，在音乐上还颇有造诣。贯休也是五代时期不屈服于权贵，经常作诗针砭时弊，讥讽统治者，怜悯民众之僧，一生遭受了许多波折与困厄。他不摧眉折腰事权贵，是因为他心中只有翰墨。贯休在佛学、诗歌、书法诸多方面皆有造诣。史载他“戒学精严，能诗善篆”，“工篆、隶、草书”。其诗自成风格，被称作“姜（贯休俗姓姜）体诗”，与五代时期高僧齐己齐名。五代著名诗僧齐己也曾作诗讥讽后唐秦王从荣而被斥逐追捕。“学问僧”众多是五代时期僧侣群体的一大特色。



布施的至高境界

■ 悟 果

一位朋友在巴勒斯坦留学，回来他给我讲了这样一个故事。

在当地，有一个非常奇怪的现象，每当秋收时，家家户户都会在自己的田地里留下一些儿稻谷。之所以这样做，是为了给那些流浪者、乞讨者拾取。其目的就是为了避免伤害他们的自尊心，而故意造成“这是主人不要的”假相。这样可以保有他们自己的尊严，不必伸手向人“索取”。

不仅如此，当地人还建有无人管理的“公益屋”，人们会把许多食品以及生活必需品放在里面，需要的人可以随时自己去取，目的同样维护受助者的尊严。

明朝末年，西北地区连年旱灾，百姓流离失所，因吃不上饭而造反者比比皆是。

有一位姓刘的大户人家，非常有钱。刘员外是位虔诚的佛教徒，他看到这种情况，感同身受。但是，他们并没有像一般人那样施粥或者收留难民，而是以另外一种方式——建戏楼。规定只要能搬一块砖就管一天饭。这样一来，很多吃不上饭的灾民便纷纷到刘家来帮忙，以换得一天的饭吃。大旱持续了三年，而刘家的戏楼也盖了三年。

“过去我们都用‘慈善’这个词，慈善有一种居高临下的感觉，好像是一种施舍，一种怜悯。”这是2011年亚洲博鳌论坛上，论坛秘书长龙永图先生所说的。

是啊，布施很容易，但有时也会给人一种居高临下的感觉。既能帮助别人，又能照顾到受助者的尊严，才是布施的至高境界！

回到我们佛教上来，佛教讲“三轮体空”，即没有布施的人、没有所施之物、没有被帮助的众生，这是布施的更高境界！



舍利光耀大千界，紫荆青莲映古刹

——护送栖霞寺佛顶骨舍利赴香港、澳门 供奉回迎心得

■ 慧 和

2012年4月25日，农历四月初五。

初春的金陵城，云淡风轻，阵阵槐花香沁人心脾。是日凌晨五时整，古鸡鸣寺佛学院本科一班全体学僧在班主任清宏法师的带领下，在晨曦中走向栖霞古刹。我们将在这里与诸山长老、十方善信和来自香港、澳门特别行政区的贵宾一起，在佛诞日前夕，恭送安奉于此的佛顶骨舍利赴港澳供奉。

使命在肩，我们倍感光荣；薪火相续，佛灯的光明在我们手中传延。

第一次踏上这片仰慕已久的净土，凝望着层层安保的古刹，我的心中涌起无尽的感动。和谐盛世、和谐中华，爱国爱教的旗帜下，宗教信仰自由的阳光里，祖国，我们的祖国，赋予了佛教和谐发展的自由。身披海青，我默默向这些守卫佛土安宁的执法者们致敬，人间韦陀，用威严和细心庄严着伽蓝胜境。

走过重重安检，终于来到了舍利塔脚下，静静仰望，泪水不觉已潸然而下。



古色古香的客堂里，我们静静等待大典启幕。院中彩旗飘飘，红地毯从大殿铺向山门，法师与义工们在做着最后的准备。行迹匆匆的行者，脸上却是从容与平和。栖霞古刹家风严谨，隆相和尚运筹帷幄，众生有幸！

不知何时，天空下起了蒙蒙细雨，佛顶舍利即将从这里走向我们的特别行政区，为我们同根同源的一母同胞共祈福祉，我相信，这是佛门的大爱感动了天宇。

一个个身着黄色海青的伟岸身影列队立于阶梯两侧，威仪具足，法相庄严，我们用内财布施供养佛顶骨舍利。

在庄严的“南无本师释迦牟尼佛”的圣号中，仪仗队缓缓走出大殿，宝盖下的隆相大和尚庄严从容。统领一方大众，住持栖霞寺法席的师长，以他的平和、戒德，说法无声，度生无尽。

大和尚率两序大众至山门，迎请诸山长老莅临。四众弟子用心吟唱佛号，恭迎大德。

清远大和尚来了、宗性大和尚来了、秋爽大和尚来了、学诚大和尚来了、一诚大和尚来了、传印大和尚来了……诸山长老亲赴法筵，为佛顶骨舍利启程加持祝愿。



戒定真香徐徐燃起，佛音梵呗声声。诸山长老虔诚拈香，为佛顶骨舍利供奉圆满祈福、为国土大地祈福、为法界有情祈福。

香烟氤氲，佛号声声，花瓣朵朵，庄严的仪仗队在前引导。舍利塔终于出来了！我的心里激动万分。

袈裟、红装、橄榄绿、金色黄，仪仗队步履稳健，恭送舍利一步步走向山门。舍利塔缓缓从我面前走过，我的泪水不觉已浸染衣衫。何其有幸，今生能听闻佛法！何其有幸，今生能剃发染衣！何其有幸，今生能护送佛顶骨舍利！

佛名大觉，堪为三界导师。两千五百多年前来自恒河的声音，穿越千年时空，宣说亘古不变的真理。“一切众生皆有佛性”，是佛陀对如母有情究竟解脱的授记。

悉达多太子抛却倾国荣华，六年苦行，菩提树下证悟般若。四十九年说法，普利群萌。度生周讫，又以大悲心留下佛骨舍利，为末法时代的众生培植福慧。弟子唯有无尽感恩。

目送舍利塔远去，我似乎看到了世尊的丈六金身屹立天地间，三十二相八十随形，法相庄严无与伦比。色身寂灭。法身常驻，妙觉自性，湛然本体，云水万里，一心圆具。

感恩三宝的加被，感恩栖霞寺常住、鸡鸣寺常住的成就，弟子有幸参与盛典，亲蒙舍利加持。

恭送舍利的清晨，甘露法雨纷飞，没有阳光。但是，佛顶骨舍利的心光深深照入了我们的心田。心心相映间，便是一步一莲花。

公元一九九七年七月一日，香港的上空升起了五星红旗，百年的耻辱已被雪洗，紫荆花端庄绽放，中华民族血浓于水的亲情感天动地。

公元一九九九年十二月二十日，在新世纪到来的前夕，澳门特别行政区成立。葡萄牙殖民者的入侵画上了句号，中华人民共和国的统

一大业进程又向前推进了一大步。

公元二零一二年四月二十五日，珍贵的佛顶骨舍利由南京栖霞寺启程，赴港澳两地供奉，大陆与两地同根同源的释子法谊在栖霞寺又一次交汇，紫荆花与莲花傲然绽放，庄严了栖霞古刹，庄严了每一个人的心田。

十天的港澳供奉，龙天欢喜，诸佛护佑，上万人争相观瞻，同沾法雨。5月4日，栖霞古刹法筵再开，佛顶骨舍利回迎法会在这里隆重举行。

带着同样的欢喜与感动，我们再次来到这里，迎接佛顶骨舍利回家。

阳光遍洒，佛号声声，梵音嘹亮，仪仗队威仪整肃，将佛顶骨舍利塔平安送归栖霞。承隆相大和尚慈悲，在典礼圆满后，我们得以进入大殿瞻仰舍利。

见舍利就如见佛，我含着泪水缓缓顶礼。金色光芒中，我见到了佛国的庄严。

舍利光耀大千界，紫荆青莲映古刹。不论地域的远近，法界众生都会尽沾佛陀法雨，播撒下菩提道种。

舍利光耀大千界，紫荆青莲映古刹。十方佛菩萨早已应化为东土的行者，慧灯高举，度生无尽。唯愿十方诸佛长驻娑婆，唯愿诸方弘宗演教诸大善知识长久驻世，恒利有情。

舍利光耀大千界，紫荆青莲映古刹。





且道一声珍惜（外一篇）

■ 石霖

“我有抑郁症，所以就去死一死，没什么重要的原因，大家不必在意我的离开。拜拜啦。”

盯着这条微博看了很久，写很长的评论，然后又一个字一个字地删掉。很理解这样的想法，想说一些劝慰的话，想祝福她以后一切都好……可是，对于已经逝去的人，这些都是不必要的吧！

是的，写这句话的人已经逝去。2012年3月18日10点54分，网名为“走饭”的南京某大学女生通过时光机发了这条微博。次日，经公安部门证实，“走饭”已于微博内容发布之前自缢身亡。

这条告别的微博，在三天内被网友转发了七万多次。我偶尔看到，带一丝沉重和好奇去看她生前的文字，却被她的幽默折服：分明是一个略带顽皮的可爱女孩，怎么说走就走了？

恍惚想起自己年少时，挂在嘴边的话是“人活着到底为了什么？”找不到答案时便觉得生无可恋，甚至想把生命当成一场游戏。

而走饭，她是真的把生命当做了一场游戏。决定赴死前，她先设定好微博内容，然后通过时光机的功能，将内容公布在自己死亡之后。当大家都在谈论一个人的死亡时，突然发现她又通过网络发言了，这该是一件有意思的事吧？

她当然不是为了让大家觉得有意思而去选择死亡，而是既然已经选择了，不如顺便调侃一下，让死亡变得不那么沉重。

翻看她微博里的留言，很惊讶地发现，不少人都说理解她的痛苦，好像很多人都觉得生无可恋，甚至还有人直言佩服她的勇气……

突然有些害怕，为什么这么多人会有自杀倾向？想起官方数据说，我国每年约有25万人死于自杀，200万人自杀未遂。太平盛世里，有自杀倾向的人却越来越多。我们的社会，到底怎么了？

我身边也曾发生过一些自杀事件，自杀的原因多种多样，争



吵、感情纠纷，甚至还有人因为一时找不到工作而自杀。

很小的时候，邻家一位姐姐因为忘记喂小鸡而被母亲责骂，一气之下吃了耗子药，被家人发现时已经来不及抢救。事后几年，她的母亲还经常痛哭流涕，人也因此而苍老了许多。

初中时，一位同学的妈妈投河了，据说是因为老公有了别的女人。走之前，她曾给女儿买了好多衣服，而她女儿再也没穿过那些衣服，因为一看到就会落泪，会想念自己最亲的人——妈妈。

而到了大学，跳楼事件好像每年都会发生，有的人因为失恋，有的人因为就业压力大。不知道他们选择之前有没有跟家人告别，我总会记得校门口写着“还我儿子”的白条横幅前，还徘徊着悲痛欲绝的父母的身影。

这个世上有各种各样的不幸：失恋，失业，失意，争吵，背叛，不满……其实，人生本来就是苦。想要的总是得不到，生活中免不了跟人争执，甚至被人羞辱。工作，生活，没有什么能一帆风顺，而且还要承担很多责任，再加上生老病死的折磨，真是苦不堪言！

当不幸来临时，悲观的人难免会去想：既然过得这么不开心，倒不如一死，不管别人如何，至少自己是得以解脱了。

可是，真的能解脱吗？选择死亡，对身边的人是最大的伤害。那些深爱着你的亲人，从此将永远活在伤痛之中。人之所以投胎

为人，都是带着前世的业果来的，今生的顺境逆境，都是前世因果使然。如果遇到困难就自杀，不但无法随缘消业，还会造下许多恶业。如此生生世世，才是真正无法获得解脱。

我们唯一能做的就是生活中修行，随缘消业，惜缘修福，以期将来能真正脱离苦海。

人生总会有不如意的时候，这时不妨试着调节，培养些兴趣爱好，比如用音乐来舒缓情绪，或者出外旅行来丰富阅历，又或者种些花草来修身养性，多交一些朋友，多参加一些社会活动，懂得调节自己的生活节奏，好好珍惜生命。

生命流转不息。此时阴云密布，难保明日不是艳阳高照。既然连死都不怕，还有什么状况不能忍受？退一步海阔天空，活下去，一切都会改变，现在看来无法承受的困境，将来有一天也会云淡风轻。

人身难得，生命珍贵，为了自己和他人，请珍惜生命！





那一抹蓝色隐忧

年少时，自诩是冰与火的双重性格，极冷极热，单纯又偏激。有一段时间连续失眠，总是莫名地惶恐，不想吃饭，不愿见人，一直在思考人生的意义，却怎么也想不明白，常有厌世之感。

幸而，在那样糟糕的状况里，我慢慢调整了过来。毕业后，偶然的缘故接触佛法，读经修行，心宽了，能全面地看待人生，也便明白了许多道理。

想人这一生，原本也是种种因缘相互作用的结果。外界万物瞬息即变，所经历的一切也如梦如泡影。唯独自己的真心将永恒不变，不管是前世今生，还是来世轮回，它都不增不减，不灭不垢。所以遇事时不妨多倾听自己内心的声音，随缘消业，与人为善，在日常生活中行菩萨道，才不枉此一生。

后来，弟弟跟我说：“姐，我终于不担心你会自杀了！你那几年的症状，就是典型的抑郁症，太让人担心了！”

我一愣，才知道曾经让身边的人多么担心，也才知道那样的状态原来就是抑郁症——繁华都市里的“蓝色隐忧”。

有时候会去想，如果不是遇到佛法，我是否真的会走向不归路？如果真的选择死亡，这一世除了给亲人增加痛苦，是没有做过其他任何善事了，不但今世无法明白人生的真正意义，来世还要堕地狱，并要担负今世造下的业果。

想想都害怕，生命是如此脆弱，几乎永远无法明白这些事。

所以，看到现在的少年有偏激的思想，总想劝劝他们，尤其在博客里看到那些忧伤、敏感、落寞、孤僻的文字，总试图让他们相信人生会有转机，一切都会变得美好。

其实，要改变一个人不快乐的心情，或许也并不难，一个微笑，一句问候，都会让人由衷地感到喜悦。

澳大利亚悉尼东部有一座自杀崖，自19世纪以来，不少人选择在这里结束生命。当地官员说，这里平均每周发生一起自杀。

一个冬日的清晨，一名失魂落魄只穿单衣的中年男子徘徊在悬崖边，眼神直勾勾地望着崖下的波涛汹涌，倾听着海浪拍打岩石发出的声音，正犹豫是否要跳下去。

突然听到身后一个柔和的声音传来，压过了海浪和海风声：“朋友，这么冷的天，你为什么不过来喝一杯热茶呢？”

回过头来，他看到了一个老年男子的温和的笑脸。这张陌生人的笑脸，充满温情的双眼，在此情此景下显得很突兀，却又是如此温馨。

突然让跳崖者萌生出“生活或许还没有最糟糕”的感触，随即放弃了轻生的念头，跟随着这个陌生人离开了悬崖。

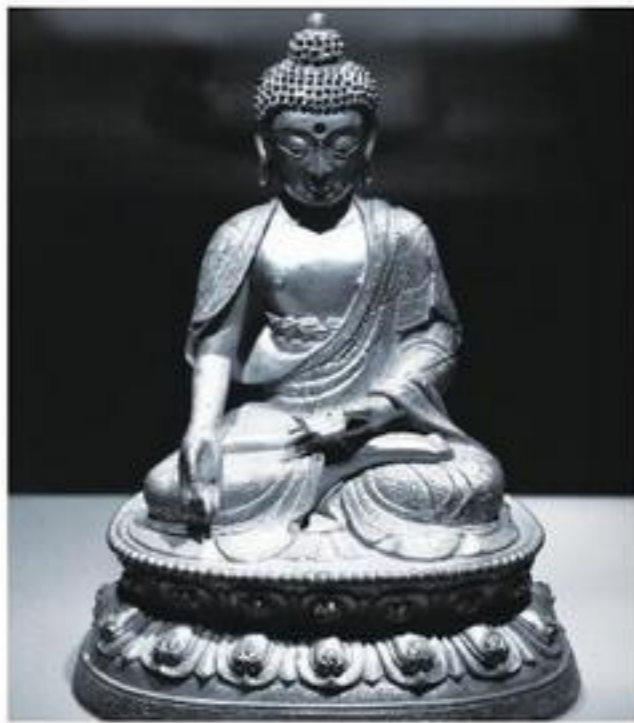
这位老年男子名为唐·里奇，家住“自杀崖”附近一座二层小楼，50年来，他志愿在这里守望并劝阻试图自杀的人，把至少160条生命从死亡线拉回。人们称他为“守护天使”。

唐·里奇说，他从不试图给对方提供忠告、建议或窥探什么，只是给他们一个温暖的微笑，问对方是否愿意聊聊，邀请他们到家里喝杯茶。

一个微笑，一句问候，或许就能打消一个人自杀的念头。

繁忙的都市生活里，越来越多的人迷失了心灵的自我，那个有着“蓝色隐忧”的人，或许就隐藏在我们每个人的身边。他们善良而脆弱，渴望温暖却总是忧伤，他们需要身边人用自然的方式伸出援助之手。

因此，请不要吝嗇自己的微笑。有时，或许就是你的一个微笑，一句问候，将会解开一颗封闭已久的心，从而挽救一个不该早逝的生命。





故乡

■ 无 华

我是一个感性的人，提起了故乡，心中曾有几多怅惘甚至是徬徨。因为在世俗意义上，母亲已经到天国去了，自己独身过着颠沛流离的生活，像一叶浮萍在顺水飘荡，我已经没有了故乡。

在异乡，每当日暮时分常常有要哭的欲望，我深深理解了那句“日暮乡关何处是，烟波江上使人愁”，那种心情非常的压抑，我想“呐喊”，以泄心头的无奈，可是呐喊的地方也没有，如此的凄切，甚觉自己是一个被遗弃的孤儿了——一幅图画上：主耶稣抱着一只羔羊站在群羊中，主耶稣是做牧羊人的，傍晚时当他发现九十九只羊入圈，而不会丢下迷途的那只不管，而是涉尽千山万水把它找寻回来。那么，我就是主怀抱当中的那个迷途的羔羊，然而我在主的怀抱中吗？为什么我没有得到主的垂爱、眷顾？我想停下来，可是什么地方能够让我驻足？

曾几何时，年少的轻狂，追逐着自己的理想，想成就自己惊世骇俗的事业，也许这样，我这颗不安的心才会有处存放，才能心安理得、从容人生。可是，最终得到的是一颗伤痕累累的心，甚至连一个藏身之所都没有找到，无奈面对人生大患，继续寻觅着……因为自己内心的浪漫，希望自己可以像罗梭一样安然过着淡泊、天性的生活，也想平静地活着，每天必须在意蔬菜与柴米油盐酱醋茶，希望生命是一束平稳的流光穿过人生。然而，终是不能遂愿。现实把自己的期冀击打得如风中的碎纸屑——支离破碎！我本善良，为什么自己命途多舛呢？直

到有一天听闻佛法，才晓得没有觉悟人生，心一直在迷梦中怎么能醒悟呢？生命之所以痛苦，是因为自己苛求完美，追求永恒，不愿意改变自己。没有智慧的人贪执五欲，自己在设计人生，而不能接受生命中的真实。虽然明白了一切都是无常的，但常常有意识或无意识地抗拒无常。人生是苦的，而自己因为迷执，自己受了一箭之苦，还不幡然醒悟。一切法无我，一切法不离缘起，迷与悟在一念间。佛，是先知先觉，能够学佛是后知后觉，好多人仍是处于无明中，不知不觉。明白了这个道理，改变了心态，就能再活一次——生命不再是惩罚，坦然面对生命中一切际遇，生命是来经受这一切的，无



论痛苦与欢愉，都是业报所至！

静下心来，慢慢地走进了佛法经典的字里行间，让自己进入一个盛大的法会当中，怀着开放的心灵来聆听佛陀的教导，分享佛陀奇妙的解脱世界，慢慢地，我懂了，每一个人活着，都是有意义的。与父母的一生，让生命完成了施予与回报；与爱人的一生，让生命完成了姻缘与互助；与孩子的一生，让生命完成了广博与深沉；与自我的一生，完成了使命与回归。在天地的眼中，生命的一切都是必然！只是我们自己，还沉醉在这种必然的得失之中。一个人最害怕的往往就是面对、正视自己！《无量寿经》云：人在爱欲中，独来独往，生死自当，无肯代受。真正的生命不是走向死亡的生命，而是走向善的生命。经过实实在在的反省，会发现自己的生命在很多方面非常脆弱。接受这个事实，并且认识宇宙之中有更大的力量，她是生命的来源，也是生命的归宿。如果没有她，人的生命根本不可靠，就如同风一吹过，芦苇就折断了一般。人生总是会面临各种遭遇，会有得意、失意，即使面对不义时，都要坦然接受。更重要的是，人活在世界上，要把关注的重点，由外在转向内在，因为人生终究会结束。问题在于，我们是否能够像佛陀一样，活出那样的气魄和无上的尊严！

把人的生命当做一种在每个刹那之间作抉择，选择成为自己的过程。存在是一个不断重复的过程，而这个过程所需要的就是“选择成为自己”，做一个真诚的人，对自己负责、忠于自己。是的，就做我自己——平易、朴素、清静、柔弱、谦虚，贴近天地的脉搏！生命是自己的事情，不会不因人们是否理解或承认否定生命的意义。当我在经受自

己生命的过程中，也许食不果腹居无定所，但我无怨无悔，因为我靠近真实的生命，做了我自己最想做的事情。世上很多人终日忙碌，而他们却远离自己真实的生活目的。

自己孑然一身，四处漂泊，最终对佛法生起了正见，走上了探索人生真理的阳光大道。对我而言，漂泊的心灵终于找到了最后的归宿与家园。我觉得我有了生命意义上的真正故乡。

换句话说，如果自己没有任何地方受到佛法的滋润，那么这个地球上的所有角落，对我来说都不会是心灵的栖息地与港湾。这样的话，疲惫的灵魂何时才能回归自性的家园呢？啊，故乡，我终生向往的地方！如今我要为能够早日回归心之净域而奋起前行！





我的学佛因缘

■ 释慧宣



时光流逝，岁月如梭，转眼间，不知不觉，学佛六载有余，然所学心得甚微，惭愧之余不禁彷徨，道业何在……

小时候非常喜欢项坠样式的佛像工艺品，记得非常清楚，我有一个小铁盒，里面放着各式各样的小佛像，有玛瑙的、塑料的、玉的，还有一些是买零食里面赠送的纸质图片，想一想之所以喜欢收藏这些小佛像，可能就是因为与我佛有着宿世深缘吧。

再大一些，是我上小学的时候，家乡附近有几家佛具店，每次经过的时候都是目不转睛望向里面，看着一尊尊庄严的佛像，心里有一种说不出的欢喜感，有时也会请护身符一类的小挂件挂在脖子上，甚至兴奋得半宿都睡不着。

初中以前的时间里，仅是对佛教有感性的认识，真正开始理性认识佛教和购买书籍学习是在上初二那年。

我平时很喜欢读书，市中心有个书店，里面图书种类繁多，也有佛学书籍，当我看到那部彩图版《金刚经》的时候就爱不释手，但兜里又没有钱，向家人要钱买这种书，家里人定会不同意。

之后我每一次去那个书店都会翻一翻那部《金刚经》，后来我就自己攒午饭钱来买取经书法宝。每天中午吃饭大概会带二至三元钱，正好是一个盒饭与一根雪糕的饭钱，后来在我攒钱请经书的这段时间，我就中午改吃一元一个的面包，和五角钱一袋的果奶，就这样攒了大

概不到一个月时间吧，我就如愿以偿了。

当把这部我有生以来请的第一部《金刚经》奉请回家时，连经书的外包装塑料袋都没舍得扔，一直包裹着经书，后来在家里面又找到一块礼品盒里面的黄布把这部经文包了两层。

也可能是前生就曾修习过佛法，我曾不由自主地开始抄写经文，当母亲不在家时，就会偷偷把经书拿出来，写上一品，若抄时突然回来人，我就赶紧的把经书藏在抽屉里，现在想起来那时刚刚开始学佛时，真的好精进。

初中时代转眼间就过去了，初中毕业后就选择了自学考试之路，因为自学考试的课程相对比较少，所以闲暇的时间开始多起

来。一有时间我就会去家乡的一座寺院，我每次去的时候都会请一包“三宝香”，然后燃香在十方炉里。看着寺院庄严的道场，我的心里无比欢喜。

初中毕业后，由于改读自考学院，离家里比较远，所以就住在亲戚家租的一套房子里，有我一个房间。后来又从零花钱里积攒了一些出来，去佛具店恭请了一尊佛祖同堂图，外面是塑料框，里面是纸制的。回到家里，我用两个纸壳箱子叠了起来，搭建了一个佛台，把佛祖同堂图供奉在了这个纸壳箱子上，然后用了一个碗，里面装上了大米，就这样我的第一个佛堂建成了。

佛堂建成后，我每天早上会先把地扫干净，然后跪在地上顶礼三拜，因为当初根本不会如何如法顶礼。有时会买一些面包，放在一个小铁盆里面来供奉佛菩萨。

后来，我从寺院里结缘到了一些经书和大德开示录，开始阅读，这样一天天过去了，我学会了读诵一些经典。由于读诵都很虔诚而且大声，所以每次读完嗓子都会肿起来，第二天才会好。

后来我一有空就会去寺院亲近三宝，当时最大的愿望就是出家学习佛法，然后参学于国内各大道场，将来自己学识渊博，也可以广度人天，以报佛恩。可是想法终归是想法，对于母亲这样普遍不了解佛法的人来说，送自己的孩子出家几乎是不可能的。之后我也没太刻意强求，只能等

以后的因缘具足吧。

与寺院生活接触了一年以后，觉得学到了好多佛学知识和修行方法。一些师父的行为与思维潜移默化地影响了我，比如行住坐卧四威仪，对待一些逆缘时的处理方法等。

我坚持早晚课诵，十斋日读诵《地藏菩萨本愿经》，初一、十五加诵《金刚般若波罗蜜经》，偶尔时间宽裕还会读诵《观世音菩萨普门品》等一些经文。坚持每日供佛灯，买整袋的酥油，然后用小刀切成块，放在一个小铁杯里面，下面点上酒精块，把酥油化掉，之后倒在油灯里面，用棉花中间夹上劈成四分之一的火柴杆，每日都坚持这样制作油灯。

这样每日在家课诵与精进供佛也没持续多久，后来就去了外地求学，在求学期间就不能很方便诵经与供佛了，因为学校离寺院也非常远。所以只能有时间的时候看一看佛经与祖德开示方面的书籍。

由于在外地求学期间学习时间比较紧，没有办法用太多时间来学习佛法，正因为这个因缘，我开始认真修持净土宗。净土宗简便易行，更是易行道中的最胜行，行者可以仰仗阿弥陀佛慈悲超世大愿求生净土。

南无阿弥陀佛这六个字，真是不念不知道其中的奥妙，每精进一点，心里就会有说不出的欢喜，可以说是愈念愈想继续念下去，念完一句就想念下一句，真的不想停下来，心里还会有法喜充满的感觉。

后来就依照古德开示那样去练习念佛，即“行也阿弥陀，坐也阿弥陀”。





陀，住也阿弥陀，卧也阿弥陀”。但这并非一般的念佛功夫，需要相当长一段时间的用功与练习才能达到，所以现在的我，也依然时时刻刻想着念诵南无阿弥陀佛六字万德洪名。

因为自己念佛欢喜，所以对念佛法门有着特有的情感，有时也会写一些欢喜的心得：

在您烦恼的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您增长智慧灭除烦恼

在您生病的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您消除业障祛除疾病

在您失败的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您平心静气重新站起

在您无助的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您有所依怙不至堕落

在您忏悔的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您慈悲摄受重罪皆消

在您闲暇的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您为往生时积累资粮

在您痛苦的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您解除痛苦抚平创伤

在您恐惧的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您心得安慰诸魔皆退

在您命终的时候需要念佛，阿弥陀佛会常住其顶，让您拥有正念往生极乐

以上是我学习佛法以来简短的概述，回想起来学习佛法的几年时间里，学习不够系统，不够精进，所获甚少，心得更谈不上。但是佛法是圆融的，是释尊从大圆满解脱智慧在清净自性中流露出来的，不管在世间法与出世间法对众生的影响都是积极向上的。

我虽然根钝福薄在佛学上没有什么造诣，但佛法对我的人生乃至人格方面的影响却是不可限量的。

学习佛法以来，我懂得了有些事情本是因缘和合而生，都是缘生缘灭之道理，没必要太刻意去执着些什么。

当遇到逆缘时，用智慧去照观，想这就是前生结下的障缘，应该甘心承受，不应该心有报怨。

佛法长养了我的慈悲心，让我懂得对待一切众生要宽容，每个人都会犯错，我们要学习佛菩萨一样的胸怀去包容一切众生。

佛法能使世间变得更美好，使人更加积极面对生活与一切不顺心的境缘。可以净化人的心灵，让人们更加拥有智慧地去生活与做事。

戒期影尘

■ 释安详

夏末，蝉鸣，骄阳，编织着不愿远去的梦，虽然是夏天即将结束的时刻，仍是如往常来得那样热烈。看着车窗外的风景由江南的小桥流水渐渐变成江西的片片稻田，我还没有安抚好心中的忐忑，已经开始了戒场的生活。

有人说年轻就是本钱，可年轻却是我一直以来的烦恼，从出家到读佛学院，这次又差一点把我挡在戒坛外面，看着有人满怀遗憾离开，我跪在佛陀座下心中呐喊着：请给我一个机会，我会用生命给您一份欢喜。在绝望境地假如你真的绝望了，那你已经陷入了死地；在绝望的境地，在没有希望的时刻努力争取，一定会看到绝境逢生的那一线朝阳。法师和长辈们的慈悲成就了我受戒的因缘，假如不是年龄这道门槛，也许这个戒期只是车来车往，日出日落的平淡吧。就像荆棘与坦途的选择，懒散成性的我一定是选择坦途，可问题是荆棘选择了我，留给我的只有披荆斩棘了。自己努力争取来的和般般如意种种现成的意义是不一样的。

三点一线组成了戒期的全部生活，从寮房到大殿有二百八十五步，从寮房到斋堂有二百四十三步。凌晨三点半的板声每天都按时响起，你不得不离开温暖的被窝，一鼓作气地洗漱，冲向大殿，伴随着悠扬的梵呗，钟鸣板响，惊醒梦中人。怎一个困字了得。

再谈谈吃饭，我自谓是上得殿堂，下得斋堂。一直以行堂专业户自居的我在戒场还是继续行堂，看着新戒菩萨们安然受食心中挺欢喜的。为大众师父服务是荣幸的，口舌的满足显然微不足道。

戒期生活主旋律是排队，从上殿到过堂，从洗漱到沐浴无一不要排队，只有冲锋陷阵的速度才能和排队的旋律搭上调。僧伽译为和合众，共同遵行六和敬。僧团的和合不是泯灭差异的单一，而是求同存异，有条不紊。

一个月的时间没有手机，没有网络，没有与外界的任何联系。行住坐卧必须具备威仪，如法如律，否则引礼师父们可是不留情





面的。虽然是九零后，我却一直认为自己是久经沧桑的，可戒场的生活让我大开眼界，在电视上见过的救灾镜头成了我们生活的真实写照，下雨的日子用桶接雨水洗脸，天气晴好的时候在一辆消防车下排队等待，只为拎一桶水，生平第一次意识到节约用水的重要性。水是生命之源，请珍惜每一滴水！

为了让大家熟练展具，大殿里撤掉了所有的拜垫，匍匐在佛陀座下，看见蟑螂从你眼前悠闲信步，当大惊失色要站起来的时候，你听见引礼师父在你身后喊着：引磬敲慢一点，听引磬拜佛，否则罚一千拜。你只有再次低下额头，看着蟑螂嚣张地晃动脑袋。

三师七证，二部二十师，共同成就了我们的戒体，如僧宝数，此因缘怎能小觑。尼和尚九十一岁高龄却合得笔直的双掌不得不使我惭愧万分，长辈们用生命托起了当今佛教，把身心奉献给了众生，九磨十难，何苦来哉，只为传续心灯，代代不绝。

登坛纳体是受戒最为重要的环节，戒律是出家人行为的规范，一起的修行皆以此为初基。戒律的持守有僧团的策励，对于戒律行持的自觉性才是关键，受戒时那颗坚固的愿心，一念万年，万年一念，像暗



夜的明灯，带给人希望。受戒是修行的开始，持戒是修行的基础，一次次匍匐下身心，一次次求哀忏悔，一次次至诚发愿，戒期的生活就是这样日复一日，没有经历过戒期生活的出家人生是不完整的，受戒的一个月和登坛的须臾会使人铭记一生，没齿难忘。五欲苦海誓无畏，庄严戒筏摄诸方。

戒期结束后朝礼了云居山，百丈山，宝峰寺和末山。独坐大雄峰，饮尽西江月。走进建在深山中的道场，似乎尘世的一切都显得那么多余，放下身心，在野狐岩下听野狐禅的公案，抚摸着云居山的石墙，回味虚老临终的嘱咐：“正心正愿养出大无畏精神。”曾经禅师们筚路蓝缕，走进山林，只为作佛，不求余物。“粥去饭来，莫把光阴遮面目。钟鸣板响，常将生死挂心头。”“祖意西来，寂寂一苇月云冷。禅风东播，飘飘两岸蒲梅新。”“肩膀磨穿，从今般般放下；草鞋踏破，到此步步登高。”“尘外不相关，几阅桑田及沧海。胸中无所得，半是青山半白云。”看禅和子们的百衲衣，左摆右甩潇洒的背影。听风吹过树梢的声音。此处天光云影倒映在水面。此处稻谷熟了，低垂着腰身，十里稻香，田野遍是金黄。此处别有清凉。

初秋，稻田，归雁一行……

曾经虔诚忏悔发愿求戒的我，现在奋笔疾书狂抄笔记的我，做好自家本份事，慎勿放逸！



生活中的中道思想（外一篇）

■ 庞玉梅

中道即是看待问题时持不偏不倚的观念，与恰到好处颇有异曲同工之妙，简单说来就是言行与思想都能恰到好处。其实，生活的艺术就在于掌握了中道的处事方法与思维原则，因为这样才符合事物的发展规律。

以财富观为例，其实每个人对物质财富的认知都是相对的，富有与贫穷也仅是观念上的，比如在生活简朴且知足常乐的人看来，能满足基本物质所需，并且健康快乐地生活与修行佛法，那就是最大的财富。财富的中道观最适宜修学佛法的人，因为只有对物质的贪婪破除了，才能把更多的精力与时间用在学修佛法上，而不是执著于物质财富。

生活中交友也应该贯彻中道原则，俗话说：君子之交淡如水，简单说来就是远近适度，不要过分密切交往，同时要保持一定的交友原则、以礼相待，这样的友谊才纯正，才会长久，渐而以善友为伴来修学佛法。生活中每每见到几个朋友闹得不欢而散的，大多是因为俗情关系过于密切了，没有掌握好交友的适度与中道原则。佛弟子的交友价值就该是以学修佛法为中心，从而利用中道——不偏不倚的原则去衡量交友的程度，这样才能一门心思研习佛法，否则过度沉溺于友情之中，反而为修道之大碍。

对于在家居士，能专心顺利



地修学佛法的前提就是家庭和谐，若家庭关系处理不妥当，同样影响学修佛法。与家庭成员的相处也该保有中道的生活观，其实每个亲人都独立的个体，要尊重每个人的生活习惯与隐私，同时不要总纠结生活中细枝末节的小事，让大家闹得不开心；夫妻之间更应该树立正确的学佛观念，互为修行的助伴，这样才能有益于建立佛化家庭，有利于家庭幸福与社会和谐。家庭是社会的基本单位，如果家庭不和谐势必影响社会秩序与工作学习，所以生活之中时时保有中道原则，也不失为修学佛法的增上缘。

人们时常提及修身养性，我觉得修身的前提之一即是能让心态平和下来，只有对周围的一切能看淡且不执着，才能用一颗超然洒脱的心去修行，去悲愍一切有情。中道观念在修身养性方面的重要意义即是：破除对一切人、事、物的贪著，无论是待人接物、思维模式，都要懂得感恩、懂得知足，这样纵然拥有的基本所需很少，也会活得非常快乐，就像孔子说他的弟子颜回那样：“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”愿足矣。



中道观念的运用可谓方方面面，只要把事情做到恰到好处，才能达到事半功倍的效果，生活、修行、学习都是如此。

心远

热上一炉清心的檀香，沏上一杯普洱，播放着沁人心田的古筝曲，面向桌上供奉的菩萨像，仿佛把自己置身于一种清净境地。

身处繁华都市的我们，如何让自己的心灵远离这喧嚣之地呢，又如何达到心远呢？

放下即是心远；无瞋即是心远；解脱即是心远；清静无为即是心远。

心灵的清静，来自于对境物的取而不着。

心远者，即是让自己无始以来躁动不安的心灵平静下来，这样才

能思惟道法、用更加智慧的眼光去观照这世间万物。

要想真正达到心远，并非一定要身居深山、老树丛林才叫做心远，若心不能自远，纵然远离喧嚣之地，依然不能平静。

在我们内心深处，心本来平静。只是因为一时的堕落，而旷劫难静。

心远是一种品味、更是一种功夫，这功夫是一种纯粹的出世间法。

做到心远，可以用更加敏锐的眼光去处理问题；在遇到事情时，更加沉稳，应对自如；面对逆境时能境随心转、如如不动；失落来临时，可以欣然接受；失败时能泰然处之。因为心远即是用一颗平静的心来接受一切事物。

让我们离心远更近一些，心远即是佛道。因为十方三世一切诸佛能放下、慈悲、喜舍。观自在菩萨即是心远的表法，他对众生不取不离。

套用一句佛经中的词句来比喻即为：

心远者，我说是名心远，即非心远。若观心远非远者，是名心远……

心远者，若着心远，即无能远；若观是心远者，此心仍能远者，无有是处。

撰完此文，抬头远视前方的天空，试问自己，此刻，吾心是否在远处……？思惟片刻，答曰：品味心远，方能体悟心远。

心不挂碍，方能远离颠倒梦想，持佛名号。



茶语禅心

■ 圣 智

人生中有很多偶然，因为偶然成就了很多机缘。而这些机缘足以激活心灵之门，改变人生。思绪将我的心带回到了在昆明的日子，一草一木，都刻在了脑海与心灵中。

初创公司那会忙碌中总喜欢静静地为自己泡上一壶普洱茶，透过大平面的玻璃窗，翠湖的美景总是一览无疑，让心在喧闹的都市宁静片刻。一次偶然让我有机会全面而系统地学习了茶艺。从栽培、制作、销售，有了一个全方位的了解与研修。也让我有缘认识了我的恩师刘芳女士。恩师自己有一家茶室，有客人时她总喜欢叫上我，这也给了我更多学习的机会，据说，当年我们一个班的同学后来只有我一个人专业从事了茶的行业。因为茶，我逐渐走进了禅，2008年重病后，我皈依了佛门，成了一名居士。

都道，酒醉乱心情，茶香催禅心。茶叶的清淡之性与禅林的疏朗之风有相近之处。《五灯会元》卷九说有一僧人问如宝禅师：“如何是和尚家风？”禅师答曰：“饭后三碗茶。”茶与禅的关系至少可以从生理学上得到解释：佛教僧侣重视坐禅修定，长时间正襟危坐，可使人昏沉疲倦，四肢麻木。为了调济精神、补充营养，又不致违犯戒条，茶水自然成为僧侣们最合适的饮料。

宋代以后饮茶在禅林中逐渐形成风气，当时禅寺皆设有“茶堂”，并有“茶头”专管烧茶；寺中按时击“茶鼓”召集僧众饮茶。出家人最讲究慈悲与施舍，乐善好施，广结善缘，所以他们常以上等茶供佛，中等茶待客，而僧人自己却只饮些下等“土茶”。在“农禅”思想指导下，僧侣往往因地制宜，种植茶树与五谷，以自食其力，即便是德高望重的大禅师也亲自参与。如《宗门葛藤集》就记述了为山和仰山两位高僧一边摘茶，一边即兴酬答的佳话。

茶禅的主要功能在于养生。《神农本草经》认为“茶味苦，饮之使人益思少惰、轻身明目；宋代学者钱易的《南部新书》记：唐大中年间（847—859年），东都有一僧人年120岁，唐宣宗李忱甚感奇怪，问僧人服什么药而能长寿。其僧称：“臣少也贱，素不知药，性本好茶。至处唯茶是求，或出亦日遇百余碗，如常日亦不下四五十碗。”宋代的日本僧人荣西从中国引进了禅寺的饮茶方法，著有《吃茶养生记》一书，是饮茶养生学的第一部专著，另一位日僧珠光访华时，就学于克勤禅师，珠光学成回国，克勤禅师特意书“茶禅一味”相赠。

以茶为点，感受内心禅意，茶食与素食有着很多相同的地方，二者都需要平心静气，环境与心境互通。学茶那年，恩师带我们去茶山，采之鲜叶，用开水漂洗，配上调料就成了清香可口的菜肴。民族地区还

有着更多的吃法。随着科技的进步，如今，很多的茶点，茶食涌入市场。拿起茶杯是一种担当，喝下是为了让杯子空掉，放下茶杯是一种解脱，也是为了让空杯再一次装满。人生如茶，随心拿起，随缘放下。品茶如此，人生亦如是！懂得“放手与握手”才能活得更透彻了。

茶心是道场，茶汤是禅心。茶是修心悟道的道场。“心”即纯洁清静之心，要抛弃一切烦恼，灭绝一切妄念，存无杂之心。有了“心”，在任何地方都可以修行，若无“心”就是在最清静的深山古刹中也修不出正果。这也应了师父常常说的那句话，修行即修心。

夜深了，天空下起了细雨，轻品一口“昔归”若有所思，若有所悟，茶是我的禅，禅是我的心，禅非定相，佛为法相。正所谓茶语禅心。





本平诗选

■ 本 平

来去赤条条

来去赤条条，烟云数载消。
何须贪名利，得失想煎熬。

处处道场在

处处道场在，时时存善心。
无欲身自静，念佛胜万金。

难得糊涂

为人应大度，惆怅谁人无。
笑对烦琐事，难得一糊涂。

清晨绕塔

人起催钟鼓，柏林红日升。
拾阶绕古塔，自在沐春风。

柏林寺有感

古松如卧龙，新柏郁葱葱。
遥见林深处，祥云织彩虹。

天台五峰桥望瀑布

飞瀑卷雪傍桥头，喷珠溅玉无时休。
五峰桥头梵音起，如是水流通五洲。

钟塔如峰

寒山张继普明，诗韵塔影钟声。
性空欣逢盛世，更使钟塔如峰。

树密花香鸟啾啾

树密花香鸟啾啾，寒山寺里客人稠。
当年张继如还在，会赋新诗似水流。

访柏林禅寺

柏林清净地，古塔刺青天。
木鱼发清响，金炉生紫烟。
日出随众入，月升仍未还。
但愿人长久，佛光照大千。

寒山古寺

永日鸟啾啾，寒山林叶稠。
梵音昼夜起，塔影水中流。
诗韵传千古，钟声静五洲。
千年夜泊客，当谗枫桥头。

古镇周庄

行人桥上过，睡柳枕河眠。
纤手扶摇橹，吴歌醉客船。
粉墙涂绿水，黛瓦出蓝天。
古镇多风韵，双桥飞玉环。

记赵州柏林寺第十届夏令营

观音殿前共吃茶，千秋塔下种莲花。
祥云冉冉天空起，法语纷纷润彩霞。
赵州和尚皆随喜，学子五百披袈裟。
谁知曾为浮尘客，唯有柏林是我家。



一代高僧石田法薰与寒山寺（下）

■ 林锡旦

石田和尚在枫桥寒山寺上法堂多次演法，提持擎展，名声乃响益宏。后来钟山虚席，庙堂精选择，乃以师补处。嗣法门人了觉师坦等编《建康府太平兴国禅寺语录》载：“师于嘉定十六年（1223）四月二日入建康府太平兴国禅寺院。”一开始即“指三门云：‘透过牢关，纵横独步。脚头到处生涯，谁道此山无路。’”心月在序中述：“及入圆悟关则曰：‘虽是旧时车子，山僧也要横推。’”后二十年南北两山凡提唱，或平实险绝处，左转右转，皆生机活路。略选录几则如下：

上堂：拈香云：“此一辨香，恭为北阙之至尊，仰祝南山之圣寿。”遂敛衣就座。僧问云：“佛佛授手，祖祖相传。只如佛祖未兴时，如何通信？”答云：“不劳悬石镜，天晓自分明。”僧云：

“恁么则正法眼，藏流通去也。”答云：“也是杓卜听虚声。”僧云：“法轮才转，凡圣交参。正恁么时，如何祝圣？”答云：“万象齐呼万岁声。”僧云：“祝圣已蒙师指示，向上宗乘事若何？”答云：“六耳不同谋。”僧云：“谢师答话。”便礼拜。

师乃云：“佛佛授手，祖祖相传。正法眼藏，千古流通。涓滴不漏，毫发不移。今日委在新蒋山手里。一向恁么去，尽大地是个荒岭。一向恁么来，无限人掠虚空过。去此二途，莫有知得新蒋山落处底么。”良久云：“不是僧繇手。徒说绘丹青。”复举宝公：“令人传语思大和尚云：‘何不下山教化众生去，一向目视云汉作么。’思大云：‘三世诸佛，被我一口吞尽，何处有众生可度。’”

师拈云：“大小思大把不定。轻轻被宝公一撈，便乃和身撮转。石田辞枫林上蒋山，不见有诸佛可吞，不见有众生可度。”且道：“毕竟如何为人？”良久云：“横按镬钵全正令，太平寰宇斩痴顽。”

上堂：“钟山乍住，百事随宜。无可不可，左之右之。些子不通方



处，料想诸人未知。”且道：“那里是钟山不通方处，后五日看。”

请首座挂牌上堂：“举古举今，和泥合水。说心说性，画虎成狸。所以道：千人排门，不如一人拔关；一人拔关，千人万人，得到无疑安乐之地。”且道：“谁是拔关者？”下座。同知事头首大众，劝请清真和尚。

上堂：“石中有玉，沙里无油。德山临济，未出常流。却忆寒山子，时临古渡头。”

此时说及“石中有玉，德山临济尚未出常流。却忆寒山



子,时临古渡头。”可见石田对寒山子在枫桥古渡印象之深,推崇之极。

谢首座上堂:举云门大师示众云:“平地上死人无数,透过荆棘林者是好手。”时有僧出云:“恁么则堂中第一座,有长处也。”云门云:“苏噜苏噜。”

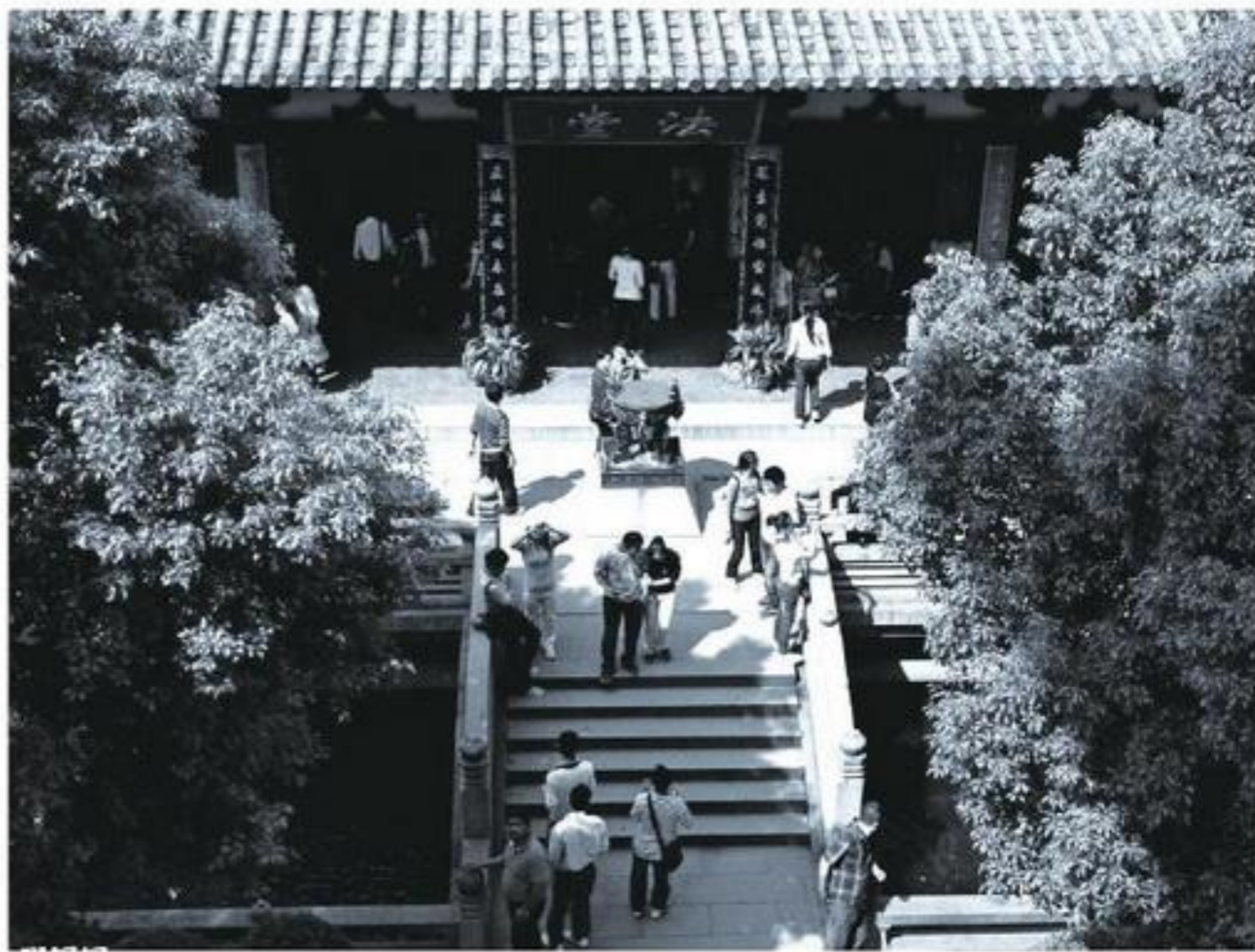
师拈云:“云门眼空四海,气宇如王。却被这僧轻轻一捏,便见隐身无路。若是蒋山,待他道:‘恁么则堂中第一座有长处也。’只向他道:‘龙蛇易辨。衲子难瞒。’”(云门大师:韶州云门山文偃禅师,姑苏嘉兴人,姓张氏,嗣雪峰。南汉主晟归依之,赐匡真禅师之号。乾和七年己酉岁示寂。后,宋太祖乾德四年(南汉主鋹天宝九年),赐谥大慈云匡真弘明禅师。见传灯录十九、会元十五、稽古略三。后以云门山文偃禅师为宗祖,故谓之云门宗,稽古略三曰:“师嗣雪峰存禅师,存嗣德山鉴,鉴嗣龙潭信禅师,师之法道。世宗仰之。目之曰云门宗。”云门眼空四海,气宇如王,却被僧一问难倒。石田能破解道“龙蛇易辨,衲子难瞒。”石田在云门之上,于此可见一斑。)

宝庆元年(1225),有旨迁石田师于南山净慈。端平二年(1235),复有旨,迁北山灵隐。石田师两山居各十年。牧万指如一,易腐挠为壮丽。淳佑甲辰(1244)季春望,师示徒云:“但得本,莫愁末。唤什么作本,唤什么作末。松柏千年青,不入

时人意。牡丹一日红,满城公子醉。山僧恁么道,若有不肯底,是我同参。”又有嗣法师俊,绘师像求赞。有云:末后一句,分付厨山。众颇讶之。明日忽示疾,又明日,退而归宝寿寺,趣辨终焉。丞相泊京尹委诸山,勉留至三返。因举天童痴绝冲自代。明年(1245)孟春十一日,索浴、净发、易衣,趺坐而终。龕留半月。承痴绝、径山无准、净慈北涧,以师全身,葬于院之后山,不违师意也。《行状》载其:“寿七十五,腊五十三。嗣法三十余人,度弟子二百五十三人。有《五会录》二卷,五堂程沧洲为序。已铍梓行。”

《行状》并记其音貌,品其为人,评其作为,赞其之能:

师貌古性直,音韵朗畅。临事有定见而能断,护常住不啻目睛,而不容人之私。慈恕而行,故久而人思之。呜呼。为人师者,无它道而已矣。若夫涉世之法,固土苴绪余耳。然忽弃不省,则吾事不立。古之人未尝有所偏也。师握尘为人,则机不容湊泊;兴事莅众,则明不容欺蔽。五迁望刹,阅三十有二年。其策励衲子,面目严冷。斤其外求,激其自到。当时或不怿而去,久而后,知其真实相为也。垂示机语,当时或不乐为传称。及示寂后,惟恐其尽见也。故江湖谓:‘师死后道行。’亦其兴造实诣,有弗容磨灭而然耶。撙节而足用,审量而计功。虽有大兴建,一毫不以干人。见它处持疏,鹭候人门。咕啜纵吏以希施予者,直鄙而笑之。而土木金碧,在处成就,南北两山殆遍焉。北山又增置溧隔,上腴贰千余亩。皆它人所难,而师出于游戏。至词章骈俪,丛林所需者,虽不从事乎此。或有所为,操笔立就。敷腴调畅,非凡浅者所能到也。末叶雕零,人物眇然。长于此或短于彼。若师者,可谓兼之矣。





嗣法师坦首座住南昌龙泉求法语，获石田师言：

夫子不识字，达磨不会禅。御楼看射猎，不是刈茅田。真正衲僧，目机铍两。举一明三，终不啜他古人祭鬼神茶饭。十二时中，自行一条活路。东去西去，谁敢障碍。大鹏展翅，众鸟迷巢。狮子鬣呻，百兽逃匿。若是小根小智一知半见，蕴在胸襟。以为奇特，才动步，便凭却拄杖子。忽然被人藏却，一步也移不得。堪作什么，此无他。不曾撞着作家，与伊卸下旧日毛衣，所以动成窒碍。坦首座，南山北山，相从十有余年，全无近代学者气习。出来人前，一言半句。目前包裹，却不同模子里脱出。江西西山龙泉虚席，诸山公举隆兴。使君点请。此亦时节因缘，不属造化，遂勉之。今着草鞋便行，临时出此轴求语，以为警策。扇子[跳-兆+孛]跳，上三十三天。筑着帝释鼻孔，主丈子化为龙，吞却乾坤大地。个是寻常言论，更不必举着。记得五祖师翁，有两言句：“万般存此道，一味信前缘。”若存此道，则决定不杂用心，不坏常住，不恼众，不伤物。若信前缘，则院子不分大小，利养不图厚薄。苦乐逆顺，更无二致。果然行得者两句，一生事辨。五祖所谓，诸方说禅，我者里行禅，自然暗合。灯笼露柱，总是同参。大地山河，元非别有。更有一句子，老僧口门窄。不能为你说破。得坐被衣，向后自看。

嗣法门人妙因、至慧等编

《石田法薰禅师语录》卷三，内有“小参”（禅林中之称。谓非时之说法也。上堂称为大参，其规则校大参为小，故曰小参。又称家教。祖庭事苑八曰：“禅门诘旦升堂，谓之早参。日晡念诵，谓之晚参。非时说法，谓之小参。”）石田云：

枫桥入院，至道无难，惟嫌拣择。山是山，水是水。三门佛殿，厨库僧堂。什么处是不拣择，是法住法位，世间相常住。什么处是拣择，若也倜傥分明。便知道，一切时一切处。行住坐卧，动转施为。筑着达磨大师鼻孔，恁么告报。早是少惭愧，将恶水泼诸人了也。还有构得底么？构得构不得，未免丧身失命。所以道，向上一路，千圣不传。未曾亲近，已隔大千。何况说黄道黑，立主立宾。郑州出曹门，且喜没交涉。既无交涉，毕竟事作么生。不劳悬石镜，天晓自分明。

石田法薰师为南宋时人，与唐寒山子相去三四百年，却题有几首诗与寒山有关，而且其笔间意趣，用字遣词，亦与寒山诗相近，或受其影响也可。录如下：

《寒山拾得望月》：“木叶题诗，寺厨执爨。遇夜乘闲，林间舒散。一片冰壶无影像，分明照破渠肝胆。堪笑当时天台山，中也无一个具眼。”

《赞丰干》：“走松门，寻寒拾。虎斑易见，人斑难识。识不识，恶声恶迹成狼藉。”

《丰干寒山拾得图》：“三人必有我师，臭肉元同一味。把手聚头，苏卢悉里。只因一等饶舌，两个隐身无地。可惜当初国清寺里，一队蒙懂师僧，更没些子意智。”

并有题其《破庵和尚》：“百无能，得人憎。火中钓鳖，日里藏冰。养子不曾教，绳上更安绳。谷孤古东山正脉，乌户呼真本川僧。”

石田诗分明与寒山诗同出一脉，嘻笑随意，庄谐俗话，直心直语，禅在其中。其《自赞》云：“处世昏昏，临事草草。太近实头，人谓古老。是非到耳，风吹石臼。只有一般，最不恰好。解骑三脚驴，来往长安道。”

又《自赞》曰：“人弃我取，人夺我与。涉世全乖，独行无侣。超佛越祖当头句，冷泉日夜滔滔举。敛手忌言坐闲处，可怜也被丹青污。”

握拂子，坐绳床。默尔无言，其声琅琅。断衲僧命脉，坏丛林纪纲。丹青写出，丑恶难藏。一任傍人话短长。”

其中所述被丹青写出，可能是指觉城居士绘其图像事。因而法薰另有一篇《觉城居士请赞师顶相》曰：“全无寸长，但据驴性。不行深深海底，不立高高峰顶。问佛法，今日困。瞎衲僧眼，识毗耶病。素与觉城无冤，何事图形画影。”其中自述“瞎衲僧眼”，所以后人谓石田法薰为“灵隐瞎堂远公”。四明比丘大观所撰其《行状》中遂有“眉山彭氏，前灵隐瞎堂远公”之称。



其“偈颂”中有《自颂石田》云：“石上栽田世所稀，老农闻说也攒眉，有人下得泥犁种，别甑炊香供养伊。”是对自己“石田”之号的铨释。

迪功郎、雅州推官兼教授史少南的祭文称：“破庵老虎，生两烟菟。锯牙电目，文彩相如。一蹲双径，一临西湖。风行草偃，分踞齐驱。”首叙当年石田在穹窿山依破庵师及师兄弟俩后来分踞齐驱之事。后述自己与石田交游之情：“我昔偕计，来游上都。勇探其穴，北山之隅。朝夕明窗，夜雪拥庐。一言啗簇，拊掌顾予。四年阔别，百里修途。忽报鹤林，已露双趺。谓师病欬，取呵文殊。谓师死欬，取诮道吾。所叹匪他，法苑空虚。宝寿峰前，矗矗浮图。远致生刍，悲与笑俱，佛氏之弱，儒其昌乎。”

武翼郎、特差江南东路兵马、铃辖兼本路马步军副总管、建康府驻扎方正祭文尽表其情义，曰：“夫情亲则千里而肝胆，心异则交臂而楚越。此上古之至言也。师孕眉山，我生东浙。地角天涯，梦不可得。一逢笑领，如合符节。隆我以道，全我以义。几二十年，而无少衰焉。岂非心之与情，于此见矣。师之游历江湖，主张法席。两奉诏旨，镇南北山。钟鼓号令，功劳勋绩。虽金石不足以纪其行业，有竹帛不足以书其功德。至提向上机，施不传妙，又非我之所尽知也。何期厌弃东土，遽携只履，翩翩而西之。呜呼。冷泉寒洗玉，眉山疏露骨。千古万古中，我师元不灭。一瓿表世情，惟灵来电瞩。尚飨。”

中奉大夫、试礼部侍郎、兼直学士院、兼侍讲程公许的祭文，涉及



石田师“开堂枫桥，起废咄嗟”。全文如下：“维石田老，江乡名家。五浊海中，优昙钵花。弃儒而释，如古丹霞。挑起钵囊，周游天涯。邂逅破庵古道，铁蛇赤手捕取，雷攫电掣。开堂枫桥，起废咄嗟。永明灵隐，法鼓日挝。横拈竖说，西抹东涂。参徒云集，袂属肩差。土木余事，无丝粟差，八面受敌，人莫我加。晚营把茆，岩谷谿筍。以病得间，归亦可嘉。某。生晚识昧，几井中蛙。言从师游，如升宝阶。矧是生缘，同眉丹崖。忽尔讳间，不胜惨怀。四大合离，撒土抆沙。真见道者，何所安排。一炷水沈，一瓿茗芽。无缝塔中，生耶死耶。尚享。”

石田从眉山出来，经历从师参禅，到五名刹演法，尤其是在苏州寒山寺居留，上堂演法，尽展其悟性才识；其间与寒山寺的相关诗话，都成为宋代寒山寺珍贵史料。其交友授徒及受人崇敬，实为一代大德高僧。与其同为破庵“二种草”之一的无淮师范曾有文：“吾父翁活业，为石田兄，破荡无遗。今观前项所供，并是诣实。至切要处，不觉咬断拇指。径山弟师范。拜首。”

续传灯录卷第三十五称其：“师貌古性直，音韵朗畅。五迁望刹，阅三十有二年。撙节而足用，审量而计功。虽有大兴建，一毫不以干人。见他处持疏鹭俟人门咕啜以希施与者，直鄙而笑之。而土木金碧在处成就云。”石田法薰之成就，又岂止物质之土木金碧耶！

2012年5月15日稿



《海灯法师灵骨塔落成前后》 一文引出的新传奇（下）

■ 汤 雄

大厅的两侧和厅外放满了花圈。送花圈的单位有全国政协、中央统战部、国务院宗教局、中国佛教协会、中国武术协会、国防科工委、济南军区、河南省委统战部、中共四川省顾问委员会、四川省人大、四川省政府、四川省政协、四川省委统战部、宣传部、四川省佛协、成都军区、四川省军区、绵阳市、江油市市委、市人大、市政府等几十家单位和部门；送花圈的个人有人大副委员长班禅额尔德尼·确吉坚赞、中国人民解放军总参谋长迟浩田、高等军事学院院长李德生、全国政协副秘书长沙里及四川省党政领导天宝、杨超、廖伯康等各级党、政、军领导和人民团体负责人，海灯法师的弟子、好友及仰慕海灯法师的居士、百姓数百人。这数百个花圈寄托着人们对海灯法师的哀思，体现了大家对海灯法师的崇敬和爱戴。

上午9时，追悼大会按时举行。在沉重的哀乐声中，党、政、军领导和各界人士袖佩黑纱，胸戴白花，怀着十分沉痛的心情缓缓步入悼念大厅。中国人民解放军总参谋部代表朱奎、中顾委委员天宝和廖伯康及绵阳市、江油市党、政、军领导，各界人士代表，海灯法师弟子范应莲、寂诚、严新，居士、僧人等共800余人参加了追悼会。由于大厅内只能容纳二三百人，不少人只得冒着严寒，站在大厅外。

追悼大会由绵阳市政协主席、治丧委员会副主任辛清碧主持。四川省政协副主席、治丧委员会主任李培根致悼词，对海灯法师的一生作了实事求是的介绍和恰如其分的评价，认为海灯法师的逝世，是我国爱国统一战线的一大损失，也是武术界、佛教界的一大损失。

中共江油市委副书记、治丧委员会副主任李从古宣读了部分唁电、唁函。苏州陈式太极拳研究会会长刘元毅、苏州武术协会与吴县城建局均发去了唁电。

追悼会结束后，进行遗体告别。从省领导开始，人们在哀乐声中排成长长的队列，依次从左边进去，绕海灯遗体一周，从右边出来。上万人的队伍行进了二三个小时之久。之后，由新都宝光寺普成和尚主持遗体装龕仪式。由于海灯遗体已经僵硬，为此，普成和尚与他的助手们先用热敷的方法，把海灯法师的膝关节敷软、使之能够弯曲。然后，普成和尚以高超的绝技，把海灯法师的双腿盘起来，把遗体安坐在一木制的、一米见方、前方装有玻璃的木龕中。遗体坐在龕中后，随即封龕，由普成在木龕的玻璃罩外交叉贴上写有海灯法师出生年月与圆寂时间等内容的封条。

紧接着，成都文殊院住持宽霖大和尚头顶黑色凤尾帽，身披黄色千佛袈裟，手持佛幡，率文殊院、宝光寺、昭觉寺僧众为海灯法师举行了富有佛教色彩的起龕仪式。近50名身穿大红袈裟的僧人敲打着磬、木鱼、钹、铃、鼓等法器，吹着长笛，在佛曲声中，排成两行鱼贯而入悼念大厅，分立两侧，伴着起伏的节奏，众僧与无数的居士、信徒齐诵佛经。

木龕中，海灯法师双目微闭，神态自然，一如生前那样，栩栩如生。

顿时，大厅内外鼓乐齐鸣，僧人居士高诵佛经，灵龕被放在了法师遗像下的灵台上。这时，大厅中鸦雀无声。宽霖法师手持佛幡，左右划动，口念封文：“江油市观雾山极乐堂上^上海_下灯老和尚之灵龕，公元一九八九年一月十七日封。”接着，他提高了声调，口颂他为海灯法师编的四句封龕法语：

“海灯是海灯，叶落应归根。
爱国志未尽，撒手脱幻身。”

稍事停顿，又念起龕法语道：

“两脚芒鞋需稳步，
自性弥陀证无生。”

随着法语结束之际，宽霖法师用佛幡在灵龕顶上连敲三下，并高喝一声：“起！”



顿时，大厅内佛号大振，在一派佛音声中，海灯法师的灵龕被起，抬上了灵车。这时，厅内外人山人海，挤得水泄不通，人们费了好大的力气，才把灵龕抬上灵车。

是日中午12时正，海灯法师的灵车和载着法师弟子、居士的两辆大客车抵达新都宝光寺。一路上，范应莲捧着师父的牌位坐在灵龕的左首，周文华就依偎在师父的灵龕右首。

半个小时的路程后，灵车一行抵达宝光寺。海灯法师的灵龕从灵车上抬下，安放到宝光寺茂林修竹丛中专门火化僧人的化身窑中。

僧众又开始做佛事，念佛到下午15时正。

下午17时正，各大寺院的僧众、居士又开始做佛事活动。

念佛毕，由宝光寺广永大和尚举火荼毗。

“荼毗”乃梵文“Jhapita”的音译，意为“焚烧”、“火葬”，指佛教僧人圆寂后将遗体火葬的意思。荼毗前，宝光寺以及昭觉寺、万佛寺的数十名僧人再度为海灯法师念经超度。众多的仰慕者则隔着厚厚的人墙向着海灯法师顶礼膜拜。寂诚、寂明、寂情及范应莲、李兴友、蔡林生、周文华等数十位佛家与俗家弟子面对化身窑三跪九叩，哭着向师父作最后的告别。此时，器乐声、诵经声、哭声混成了一片。

傍晚18时45分，宝光寺广永和尚在众目睽睽之下举起了那根神圣的点火杆，引燃了化身窑中海灯法师座下的数百斤松枝干柴。

“嘭”的一声，顿时，熊熊烈火将化身窑映衬得红光四射，一股股白色的浓烟溢出窑外，化作一朵朵白色的莲花轻盈地飞升、飞升，渐渐地

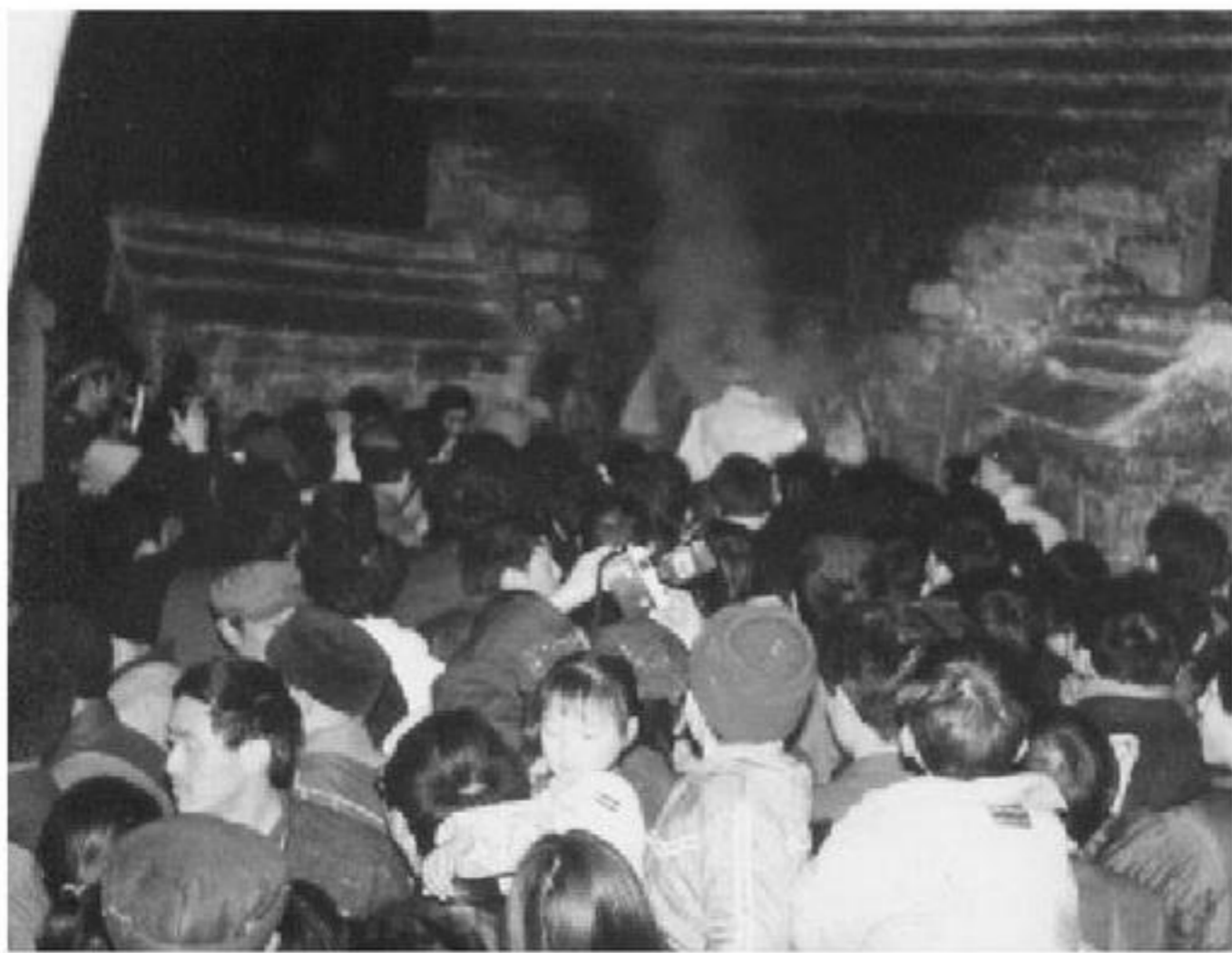
消失在夜空之中。

对此场景，范应莲在他的《我的恩师海灯法师》一书中这样描述：

“举火后，熊熊烈火燃烧了起来，在茂密竹中的化身窑显得特别威严。化身窑是一座高约四米，形如庙宇大门一样的窑，是专供僧人圆寂后化身用的，窑顶上横书四个楷字‘即见如来’。火焰熊熊的化身窑中，海灯上师如菩萨一样端坐，浑身金光四射。数十名僧众合掌为海灯上师超度，数百名弟子、居士和仰慕者顶礼膜拜，一直跪在窑前，他们仿佛看见海灯上师在大火中突然变成了一尊菩萨，坐在莲台上，慢慢随着窑顶的青烟升空而去。具传奇色彩的，集武术、佛法、文学于一身的海灯上师，就这样走完了他87个春秋，在这里找到了净化心灵的本坛。正如全国人大副委员长班禅大师吊唁海灯法师所言：‘法师归西，往生极乐，莲登上品。’三、四个小时后，大火慢慢熄灭了。海灯上师的弟子轮班守护着骨灰，等它慢慢冷却下来。”

“1月18日早8时，由宝光寺大和尚广永打开窑门，只见白白的骨灰及柴灰。广永大和尚把灰扫出来，由四个和尚检出骨灰放入盘中，共装了四大盘。法师身材并不高大，骨灰却有平常四五个人那么多。”

这四个黑色大理石坛子的坛壁上分别刻写着“极乐堂上”、“海灯老和尚灵骨之坛”，“生



图/1989年海灯在观雾山化身炉中坐化时场景



图 / 1989 范应莲在登记师父海灯的舍利子

于公元一九〇二年，卒于公元一九八九年一月十日”，落款是“弟子寂平、范应莲”等。

海灯法师走了，师弟范应莲是师父唯一的最为权威的继承人。因为早在1968年的农历八月十五那一天，海灯法师就正式成为了范应莲的义父。那天是海灯法师回重华一年的纪念日，这天，范应莲的生父赵康万背了一些面条、买了一串火炮，亲自把儿子赵荣联送到海灯法师的家中，应海灯法师的要求，举行托子仪式。当时，海灯法师还特意请了些重华镇上有些声望的人物如老红军许定邦、理发师杨文林、邻居陈启元、同学李兴友等为证人。仪式举行时，海灯法师拿出一块红布立约，请黄光林在上面写下了“赵康万之子赵荣联，自愿托给海灯为子，改名为范应莲，前

途富贵生死，一切听天由命……”等字样，然后再请各位证人在红布上签名。

海灯法师说：“将赵字改为‘范’字，荣字改为范家班辈‘应’字，联字的音不变，改为莲花的‘莲’字。是有出典的。‘应’字也是取明朝应光大师的应字，‘莲’字也是明朝莲池大师的莲字。”对此，海灯法师还补充说：“如以后佛教有希望重兴，应莲的名字就不改了，取法名也是应莲。”

……

所以，在范应莲与僧众们分拣海灯法师骨灰的时候，蔡林生与周文华抓紧机会，向师弟范应莲请求道：“应莲，帮帮忙，让我请一些师父的骨灰带回苏州作个纪念吧！以便在石公寺建塔后永久供养。”

一边的周文华紧接着请求道：“师弟，师父毕竟在石公山住过十年的，就让我们请一些回去吧！”

就连九岁时就跟随海灯法师学武的从上海专程赶来的大师兄范春生也在一边随声附和，请求范应莲答应苏州这两个师弟妹的请求。

师兄姐们异口同声的请求，蓦然提醒了范应莲，他立即站起身，走进了骨灰分拣室。原来，还在海灯法师病重期间，师父就曾向他交代过：他走后，要把他的一部分骨灰与三件衣帽送到苏州去，因为苏州的石公寺毕竟是他驻锡过十年的地方，那里的百姓对他不薄，他要以此报答地方恩。

不一会，范应莲就捧着一个白纸包，回到了蔡林生他们的面前：4



张方桌大的洁白的油光纸中，一捧黑白相间混杂着炭块、炭灰的师父的骨灰与骨殖，散发着余温展现在众人的面前。

蔡林生与周文华如获至宝，激动万分，他们顾不得跪下恭迎，急忙双双上前用双手接过纸包，放进随身带着的包中……

对此，范应莲在他的《我的恩师海灯法师》一书中这样记载道：

“我将骨灰装入四个准备好的大理石坛中，封好。分一份给寂平带回福州建塔，一份去洞庭山石公寺建塔。余下全部带上观雾山极乐寺。”

18日中午，极乐堂僧众、江油的居士们以及市委统战部、市政府民族宗教科的同志不顾气候严寒，静静地等候在观雾山下，迎接海灯法师的灵骨。山道两旁的灌木上挂着白色的小纸花，沿路抛洒着白色的纸条，在寒冷的气氛中，更显得庄严肃穆。人们心情沉重，默默无语，时光也仿佛凝冻了。下午三点多，灵车缓缓抵达。顿时，鞭炮震天，鼓乐齐鸣。在极乐堂监院果忍和尚的主持下，举行了简短的迎灵宗教仪式。随后，在数名和尚的引导下，范应莲手捧海灯法师的遗像，寂诚、寂明、寂情、寂钦四人分别手捧着四只骨灰坛，依次走在前面。其他僧人、居士尾随在后，敲打法器，口诵佛经，缓缓上山。当抵达观雾山上的极乐堂观音殿时，鞭炮再次齐鸣。百余名居士和僧人双手合十，跪迎法师灵骨。不少虔诚的弟子、居士止不住痛哭流涕。

海灯法师昔日的客堂被布置为灵堂，门柱上贴着一幅对联：

毕生清修爱国爱教四众尊崇不愧佛门真弟子
五岳访道习禅习武举世敬仰算得释家好法师

灵堂内正面墙上挂着海灯法师的遗像，供桌上燃放香烛、供品、鲜花。墙上贴着一幅幅挽联，其中一幅“师尊圆寂遗愿未尽极乐寺，弟

子同悲决心共建观雾山”，表达了观雾山僧众、居士的共同愿望。

40余名和尚在省佛协常务理事、绵阳市万佛寺住持海山法师的主持下，举行了隆重的海灯灵骨安放仪式。海灯法师的四个灵骨坛被安放在供桌上。每天有两名和尚在灵堂诵《弥陀经》，弟子们轮流昼夜守灵。此外，在祖师殿由和尚轮流念诵《金刚经》，在大殿举行“供天”、“打普佛”、“放焰口”等大型佛事仪式，为海灯法师超度亡灵。

按佛门规矩，20个僧人在灵堂中24小时不间断地做了七天七夜的佛事，为海灯法师超度。19日午饭后，蔡林生与周文华准备打道回府、返回苏州了。临行前，他们先后与寂诚等师兄弟合影留念，周文华还特意在师父的四只骨殖坛前拍照留影。这时，范应莲神情庄重地捧来一些衣物，放到蔡林生与周文华手中，说道：“这是师父临终前关照的，要交给你们的，让你们带回苏州去。”

原来，细心的海灯法师生前已有安排，他要范应莲转交给这两位苏州弟子的遗物共有三件：一块金刚布（头巾），一双芒鞋（拳鞋），一件海青（僧衣）。

蔡林生与周文华虔诚地接过师父的遗物，不觉又是悲从中来。这时，周文华不由想到了师父节俭朴素的一生，想到了师父生前曾穿过的一双僧袜（用土布缝制的连统袜子）。当时师父借住在周文华家时，她亲眼看见师父脚



图 / 1989年海灯灵堂正面

下穿着的是一双千补百纳的僧袜。用千补百纳来形容，一点不过份，因为两只袜底上，师父都亲手用布与线打上了补丁，而且补丁叠补丁，都垒成堆了！周文华认为这样的袜子穿久了，是要会搁疼脚底的，为此她曾多次劝师父别穿了。可是，海灯法师只是笑笑，未置可否，依然一年到头穿着它。

想到这里，周文华的眼泪又止不住流了下来，一滴一滴落在师父的遗物上。

从1月19日至23日，在观雾山极乐堂共举行了五天佛事活动，参加的僧人除极乐堂的11人外，还有昭觉寺的大济、一禅和尚；宝光寺的方能、慈佛、坚固、隆应、仁万、圣辉、常宣、寂清和尚；文殊院的大恩、宏辉和尚；万佛寺的海山和尚；爱道堂的隆普和尚；法源寺的维应和尚等四人；圣水寺的果忍等和尚三人；大佛寺的寂明和尚等三人；杭州的衍智；泰州的寂诚；香港的寂平和尚。此外，还有着省内外的居士数百名参加了追荐海灯法师的佛事活动。

根据海灯法师的遗愿，他的骨灰主要分为重华、观雾山、天台山与云居山四处安置。何以主要分为这四处安置？海灯法师有分教：

江油重华镇，是他出生之地，安置在那里，是报父母恩；

江油观雾山极乐寺，是他生前担任住持的道场，安置在那里，是报寺院恩；

江西云居山真如寺，是他的



图/1989年蔡林生（左2）与周文华（右1）、寂诚（右2）肃立在海灯骨灰龕前

师父虚云把沩仰宗传法于他的地方，是报师恩；

浙江天台山国清寺，是他当年分得田土长养地，是报土地恩；

但后来应香港、福州、江苏等地海灯法师驻锡过的庙宇寺院及弟子们的要求，实际上后来他的骨灰共分为七处安置。

至于安置在江苏苏州石公寺，则因海灯法师在那里驻锡整十年，是报地方恩。由于当时病情危急，海灯法师只能口头向养子范应莲专作叮嘱了。

1月22日下午，由寂明、三台大佛寺住持、寂庆、赵平、赵成碧、范应莲和周跃会等将海灯法师的细骨灰进行筛选，众人欣喜地从中得舍利子32颗，其中一颗为绿色的，一颗为白色的，其余均为如同铁砂一样坚固的黑色子。当时，这32颗舍利子暂时存放在江油市政协内。

1月27日，香港虚云老和尚纪念堂住持、海灯法师的剃度弟子寂平和和尚持四川省佛协的介绍信向江油市政协、统战部提出，希望能给予少许海灯法师的骨灰和舍利子，在香港为海灯法师修建舍利塔。同日，江西云居山真如寺方丈一诚和尚偕弟子抵达江油，迎请海灯法师的骨灰。他们的要求，都得到了江油市政协与统战部的同意。

1月28日，在极乐堂为寂平、一诚和尚迎请海灯法师灵骨举行了佛教仪式，将少许骨灰及三颗舍利子分别交给了寂平与一诚和尚。

至此，已有江油市观雾山极乐堂、江油市重华镇、新都宝光寺、江西云居山真如寺、浙江天台山国清寺、香港虚云老和尚纪念堂六处佛门荣幸地迎请到了海灯法师的骨灰。

寂平与一诚他们后续恭请海灯法师灵骨的时候，蔡林生与周文华



早已揖别寂诚、范应莲等众师兄弟，于1月20日回到了苏州。受师妹周文华委托，蔡林生捧着师父的灵骨与遗物，径直回到了他当时所住的石匠弄7号的家中。

师父的部分骨灰，是范应莲那天仓促包在四张桌面大小的白纸中的，当蔡林生怀着虔诚的心情在家中小心翼翼地打开纸包时，一边的夫人禁不住热泪盈眶，双手合十。她想不到如此英名盖世、一世行善的一位高僧，居然就这样说没就没了，不禁嗟叹人生苦短，人世无常。

纸包里，海灯法师的灵骨与炭灰炭块混合在一起，黑乎乎一堆。蔡林生得把师父的灵骨仔细地 从炭灰炭块中分离出来。是夜，灯光下，蔡林生净手，焚香、点烛后，再把这堆骨殖与炭灰的混合物轻轻地摊开平放在桌面上，然后用了一把竹尺，一毫米一毫米地在这堆混合物中精心分离。

这时，意外的事情发生了！

在分离中，蔡林生居然找到了四颗米粒大小的、呈半透明的、闪闪发光的玻璃状的硬物！

这四粒晶状硬物，一颗呈深绿色，一颗呈淡绿色，一颗呈黄绿色，一颗呈金黄色。除此之外，还有师父的一颗牙齿和一块未烬的布片。

蔡林生当即激动得站立起来，他知道，这是舍利子，是师父的舍利子！



图/1989年蔡林生（右1）、周文华（左2）、寂诚（中）迎请海灯骨灰后

第二天一早，蔡林生来到邮电局，给远在江油的范师弟打去长途电话，把这喜讯告诉了他。这时，他才知道，在成都观雾山分拣海灯法师的骨灰时，他们也已经从中找到了32颗舍利子！

这是只有道行非凡、修炼到家的高僧在火化后，才会出现的舍利子！

行文至此，肯定有细心的读者要问：如此说来，海灯法师的骨灰是分为前后两批来到苏州的？因为发表在今年第3期《档案春秋》上的那篇《海灯法师灵骨塔落成前后》一文中，已经详细介绍了马祖铭从四川江油请回海灯法师骨灰的全过程了。

事实确是如此。当时，由于马祖铭与蔡林生他们事先没有沟通，所以就在蔡林生与周文华把师父的骨灰与遗物带回苏州的同时，马祖铭刚好又单身一人动身前往四川江油市恭请海灯法师的灵骨了。

这就使太湖西山岛中的石公寺得以幸运地分为两批恭迎到了海灯法师的灵骨、舍利子与衣帽遗物！

如今，石公寺正会同当地苏州太湖旅游发展集团有限公司一起，就在石公寺中，积极筹建一座海灯法师历史文化馆，准备把这批珍贵的、富有传奇色彩的文物永久地供奉其中，供游人观瞻。



金山、焦山参学记

■ 仁者

在镇江，自古有“金山寺裹山”、“焦山山裹寺”之说。2012年3月31日（农历三月初十日）上午八时，风和日丽。我们一行15人，乘车前往镇江金山、焦山参学游览。

约十时到达金山。金山寺的山门坐东朝西，山门上一块高高的牌匾上写着：“江天禅寺”。这是清康熙皇帝南巡金山时亲笔题写的。两边柱子上是金山寺已故住持慈舟法师题写的长对联：

江水滔滔洗净千秋人物阅沧桑
因缘聚散悟空性；

天风浩浩吹开大地尘氛倚圣教
禅静止观觉有情。

进入山门，首先是天王殿。天王殿门前墙上写着：“水陆法会祖庭金山寺 南朝梁武帝亲临启建 梁天监七年（508年）

敕。”还有赵朴初题字：“东晋古刹。”金山寺始建于东晋，《金山志》载：“山有佛寺，始建于晋明帝时”，即公元323—325年间。初建时又称“泽心寺”。到了唐朝，法海禅师在此开山得金，重建了古刹，更名为金山寺。南北朝梁武帝特重佛教，曾于天监四年（505年），亲自到金山寺参加水陆大会盛典，这是中国佛教举行水陆法会之始，也是当时佛教中的最大盛典，是中国佛教诵经设斋、礼佛拜忏和追荐亡灵的水陆法会的发源地。元朝廷祐三年（1316年），朝廷在金山寺举行盛大水陆道场，命密、禅、律三宗诸师说法，参加僧众达1500人。可见，金山寺的水陆法会在历史上便享有盛名。金山寺也因此而名声日盛。

走出天王殿，迎面这座重檐歇山顶大殿，就是大雄宝殿。大殿背面，“善财五十三参”海岛群塑中，正中为观音菩萨，左为善财童子，右为龙女，分布着大小不一，形态各异的53位菩萨的彩塑。特别引人注目的是，金山寺中的德云比丘，以及金山寺海岛也在其中。来到这里，我们仿佛进入了一个美妙的佛国世界。

从大殿后侧登山，进入夕照阁。阁内有保存完好的乾隆南巡金山时留下的七块御碑。这些石碑记载着乾隆六下江南对金山胜景的评价。观赏了乾隆的御碑，由夕照阁上行至观音阁，去参观四宝室。室内珍藏着金山的镇山四宝：“周鼎、铜鼓、玉带和金山图”。“东坡玉带”相传是宋朝苏东坡与佛印和尚打赌输给金山寺的。玉带上缀系着长方形、圆形、心形等形状不同的白色玉片。玉带虽经900余年，仍然光洁如鉴。



至今殿堂外柱子上的对联还记载着这件事：

诸恶莫做众善奉行三藏圣言
演真谛

四大本空五蕴非有翰林玉带
镇山门

由观音阁朝南沿石阶而上，我们来到了妙高峰的平台——妙高台。这是金山高僧佛印在宋元佑年间凿岩建造的，又称为晒经台。“梁红玉擂鼓战金山”、大破金兀术的史实就发生在这里。从妙高台往南，来到了位于金山东南侧山腰上的楞伽台。“楞伽”是印度语，意为“不可住”，或者说是大海中远不可及、高不可攀的一座大山。据说苏东坡晚年受老友佛印法师相托在此写过《楞伽经》。

从留云亭北走不远，便到了佛印山房。这里是宋代著名法师佛印的住处。相传，佛印与苏东坡两人经常在这里吟诗作画。从佛印山房朝西北沿路西行，就来到了金山西侧的金鳌岭上的七峰亭。据说岳飞当年被十二道金牌催返临安，途经镇江，到金山寺拜访道月方丈，告诉他自己昨夜营宿瓜洲时，梦见两犬讲话。道月解梦说：“二犬对言，是一狱字，此去恐怕有牢狱之灾，务必谨慎。岳飞被害于风波亭时叹息：“悔不听道月之言。”后人为纪念岳飞和道月就建了这座“七峰亭”。

沿七峰亭北面弯曲石级路向下，有道教仙人洞。佛教信众也曾把观音供奉此洞，又名白衣洞。由七峰亭向东几十步，就来到耸

立在金山西北峰上的慈寿塔下。慈寿塔，又名金山塔，塔高30米，始建于1400多年前，宋朝时改建成双塔，分别取名为“荐慈塔”和“荐寿塔”。双塔倒塌后，两江总督刘坤一为祝贺慈禧太后60大寿又重建，取名慈寿塔，即为现在所见之塔。

宋代王安石登塔后曾作诗抒怀：

“数重楼枕层层石，

四壁窗开面面风。

忽见鸟飞平地上，

始惊身在半空中。”

金山慈寿塔往北不远，就是法海洞。金山的一切，给我们留下了难忘的回忆。

中午在金山佛印素菜馆吃饭。下午我们来到焦山。

焦山本是长江中一个无名的岛屿，东汉末年焦光曾隐居于此，“焦山”是宋徽宗追赐的名称。又因当地竹林繁茂，古树葱郁，宛如碧玉浮江，故称“浮玉山”。焦山的寺庙掩映于绿树丛中，若隐若现，因而有“焦山山裹寺”之说。焦山定慧寺始建于东汉兴平年间，距今已有1800多年历史。原名普济寺，宋朝时称普济禅院，元代改称焦山寺，清康熙南巡来游焦山时将其改名为“定慧寺”，一直沿用至今。“定慧”二字，取于佛教“由戒生定”、“由定发慧”和“寂照双融，定慧等持”之意。“定”即去掉一切杂念，思想高度集中；“慧”即由“闻、思、修”来增长智慧。“定慧”二字是佛教修行之纲领，可见以“定慧”二字命名寺院是颇有深意的。

出寺向东走，走过一排枫树，只见前面是一座精致小巧的古雅庭院，一株四百多年前的古枫杨挺拔秀丽，我们来到了观澜阁——乾隆行宫。我们从观澜阁向北走，越小桥，过假山，便到了掩映在银杏树林下的焦山碑林（又名宝墨轩），为北宋初年润州太守钱子高所建。轩内珍藏460余方碑刻，仅次于西安碑林，是江南第一大碑林，为全国重点文物保护单位之一。

宝墨轩中保存着江苏省境内最大的完整的唐碑，即唐朝仪凤二年（677年）所立的《大唐润州仁静观魏法师碑》。碑高213厘米，宽87厘米，被誉为“初唐妙品”，为国内罕见的唐碑。焦山碑林中的无价之宝便是“书圣”王羲之写作的《瘞鹤铭》。我国有“二铭”，即南有镇江的《瘞鹤铭》，北有洛阳的《石门铭》。惟有《瘞鹤铭》最受历代书法家的推崇，有“大字之祖”、“书法冠冕”之称。书法界认为，此碑的价值就在于它是由隶书发展成楷书过程中的著名石刻之一。

由宝墨轩东行，我们来到焦山东麓，看到面对长江排列成马蹄形的八座炮台，这就是著名的焦山古炮台，是我国人民反帝爱国斗争的遗迹，同时也是镇江人民浴血御敌、勇猛抗击外国侵略者的铁证。从



古炮台北面上山，我们漫步登上焦山东峰绝顶，来到了“吸江楼”，由吸江楼向西，来到了别峰庵。清代大书画家、诗人郑板桥当年曾在这里读过书，别峰庵因此名闻遐迩。从别峰庵出来，向西走，是“百寿亭”。

由百寿亭蜿蜒南下，我们来到了“三诏洞”。三诏洞又名焦公洞，位于焦山西麓引人上山顶的路旁。相传东汉末年，学士焦光，不愿做官，避乱流寓镇江，隐居在此。他学问高深，但生活十分清贫。汉献帝曾三下诏书请焦光出山做官，他都拒不应诏，世称“三诏不起”，故名三诏洞。后人为了纪念他，改当时山名樵山为焦山。

我们自三诏洞向东南走几十米，半山腰上的那座六角亭，就是明代所建的“壮观亭”，亭名取自李白的“登高壮观天地间”的诗意。继续向南下山，我们可以看到这陡崖峭壁之上，遍布历代200多位名家的诗词题刻，这就是著名的焦山摩崖石刻。这些石刻的年代包括六朝、唐、宋、元、明、清乃至近代，字体有正、草、隶、篆等，内容丰富多彩，好似历代书法展览，为此焦山还有“书法之山”的美誉。在众多的石刻中，其中最珍贵的是陆游与游人踏雪寻访《瘞鹤铭》的题名石刻真迹，词文壮丽，书法刚劲，现被列为省级保护文物。

沿着这摩崖石刻向东，我们看到了位于焦山西南侧的一座面临大江、背倚峭壁的两层楼，这

就是“华严阁”。华严阁以佛教《华严经》取名。华严阁东侧有一小山洞，人称“安隐岩”，洞口石壁上嵌有苏东坡的石刻画像和咏赞焦山十六景的诗。万佛塔位于焦山顶峰，塔体高42米，海拔70.4米，建筑面积583平方米。由于时间关系，可惜的是没有登塔远眺、高瞻远瞩一下。

在焦山给我留下最深印象的是茗山法师纪念堂。这让我自然想起金山法海洞里的唐朝高僧苦修头陀法海的坐禅形像。

宰相之子能舍弃富贵荣华而出家苦修，终成一代得道高僧。他是我们出家人的榜样！金山寺祖师裴头陀（法海禅师）的苦修之处，又名裴公洞。裴头陀相传是唐代宰相裴休之子，他初来居此洞。《金山志》有关于此洞的记载：“昔有白蟒踞焉，一名蟒洞，唐裴头陀压胜去之。”裴头陀与神话《白蛇传》中的法海是毫不相干的。裴头陀刚到金山时，殿宇破落，满目荒凉，于是他带领众僧，披荆斩棘，修葺房舍，种植蔬菜。一日，刨地得金，经官府奏报朝廷，用黄金维修寺庙，名金山寺。洞中供有慈眉善目、端坐修行的法海塑像。洞门口的石头上刻着：头陀岩。生而颖异，胎素不鲜。行头陀行，精炼形神。清斋一食，六时危坐。每入禅观，降龙断臂。重兴殿宇，功成身隐。

古代的高僧是如此苦修，而现代的高僧茗山法师也是如此苦修。

茗山法师，1914年3月16日生于江苏盐城，2001年6月1日圆寂，享年88岁，僧腊70年，戒腊67夏。生前担任中国佛教协会副会长、江苏省和镇江市政协常委、江苏省佛教协会会长、中国佛学院栖霞山分院副院长、镇江市佛教协会名誉会长、焦山定慧寺方丈。茗山法师毕生爱国爱教，持戒精严，大慈大悲，高才硕德，名重梵宇，不愧为当代的著名高僧，僧伽的模范，四众的导师。

茗山法师纪念堂坐落在定慧寺的东南部，四周栽种了一排排挺拔的塔松，前面是一条绿树掩映的林荫小道和一方碧波荡漾的放生池，整个环境给人的感觉是淡雅古朴、祥和清香。





茗山法师纪念馆于2004年6月竣工,历时整整两年,由主厅、生平事迹陈列厅、实物展示厅、影视休息厅四个展厅组成。

在纪念馆围墙大门的上方悬挂着一块长方形的匾额,匾额上镶嵌着中国佛教协会前任会长一诚法师题写的“人天师表”四个大字,这四个字包含着人们对茗山法师一生的高度评价。两边门上的对联写着:

德化普被融通显密第一家
智境常圆贯摄禅净无双士

进入围墙大门,纪念馆的主厅就展现在了人们的面前,该厅是整个纪念馆的中心建筑。在主厅的门楣上,写有“茗山法师纪念馆”七个苍劲有力的大字,由现任焦山定慧寺第九十九代方丈心澄法师所写。两旁的对联写着:

戒德庄严僧中龙象法缘广被
海内外

定慧殊胜法门砥柱应化自在
遍沙界

主厅长宽相乘正好是88平方米,寓意着茗山法师住世的88个春秋。跨入主厅,最先映入人们眼帘的是戒德庄严、般若放光的茗山法师青铜座像,高1.46米,立在一个巨大的汉白玉做成的莲花宝座上,象征着茗山法师常修梵行的一生。铜像由南京大学美术学院院长、全国著名雕塑家吴为山教授亲自雕塑。室内左边有心澄法师题写的对联:

探索人生了悟真谛潜心佛学
一代宗师堪仰止

名震寰宇弘法悦众桃李天下风范长存德永存

主厅的顶部是一组美丽的彩绘画,茗山法师兼有诗僧美誉,彩绘的内容都寓意着琴棋书画和文房四宝的生花妙笔。主厅外面的屋顶是用汉白玉雕刻的莲花宝刹,主厅所在四合院的三面墙上,雕刻着茗公的书法,其中茗山法师手书的“悲智双运、以戒为师”八个大字显得格外醒目。柱子上有许多善信为茗山法师题赞的对联。如:

说法万恒沙人天师表智凡共仰
观心一止水众生瞻依缁素同钦

为僧伽良师四众咸依三业净
作佛门柱石十方同仰一高人

陈列厅中400余幅经收集整理珍贵图片资料,与各种灯光相配合,全面生动地表现了茗山法师投身佛门70年的风雨历程,展示了茗山法师探索人生、了悟真谛、潜心佛学的高僧形象,再现了茗山法师中兴祖业、誓兴梵宇、爱国爱教的大德风范。生平事迹陈列厅是一座重檐歇山顶的建筑,分为八个展览部分,这八个部分分别是生平传略、爱国高僧、关心佛教建设、茗山法师与赵朴初会长、友好交往、诗僧书僧、最后时刻、题赞茗山法师。展厅中心澄大和尚的《茗公大和尚赞》高度概括了茗老的一生:

翳维茗公 自幼慧聪 巍巍道貌 蔼蔼慈容
祝发受具 三宝场中 参禅念佛 精进勇猛
戒德庄严 行解并重 潜心内典 宗说兼通
诗书双绝 化愚启蒙 宏施法雨 皈依者众
寂静通达 缘起性空 悲智双运 大机大用
文化教育 毕生是崇 半瓢星月 其乐融融
主席梵刹 丕振宗风 万佛宝塔 耸立山峰
福利社会 泽及群萌 伟绩丰功 功赞无穷

影视休息厅中央布置了一套先进的液晶投影仪放映系统,前方墙面上悬挂有16平方米见方的大银幕,后方则摆放着一排排的沙发与茶几。这里为参观者放映追忆茗公生平事迹的记录片,使人能够再次瞻仰茗公的慈爱面容,再次聆听茗公的慈祥法音。

茗山纪念馆后门对联写着:

发广大心誓兴梵刹厥功告成归净土
乘般若船直到彼岸惟愿再来度众生

金山、焦山江山如画,人杰地灵。俱往矣,数风流人物还看今朝。见贤思齐,金山的法海、焦山的茗山,他们都是佛教的栋梁、法门的龙象!继往开来,我辈当以前贤为榜样荷担如来家业,振兴佛教,是以为记!

2012年4月5日



苏州寒山书院简介

■ 易 森

一、创办缘起

寒山书院，是秋爽大和尚发心成就学僧广学多闻之心愿，发展寒山寺佛教教育而创办。秋爽大和尚在常住创办寒山书院动员会议上说：一是要善于抓住发展机遇。党的十一届三中全会后，党的宗教政策进一步落实，人们对佛教的信仰热情空前高涨，这是佛教寺院发展的最佳时期。二是佛教大德长老法师们要明确肩负的历史重任。前中国佛教协会会长赵朴初曾一再呼吁佛教要加强培养人才，将此作为中国佛教加强自身建设的重要任务之一；现任中国佛教协会领导也将发展佛教教育、培养人才置于重要位置。培养佛教人才是百年大计，重视佛教人才培养要代代相传。三是要认准创办寒山书院是培养佛教人才的摇篮，是寒山寺佛教文化发展的需要。四是寒山寺有条件创办书院。寒山寺梵音远播，游客和护法善信较多，完全有办好书院的主客观条件。

2003年7月，中国佛教文化研究所所长、中国社会科学院世界宗教研究所教授、博士生导师杨曾文到寒山寺参观，秋爽大和尚谈及将成立一个佛教培训班或研究所，除讲授佛学外，还要讲授书画艺术等课程，并请杨教授为佛学院取名。杨教授回京后反复思考，想到宋代以来各地书院是讲学、培养人才之所，也是研究学问、艺术的中心，曾培养出很多国家栋梁之才，垂名青史。清末各地书院改称“学堂”，现在寒山寺要成立佛学研究机构，与其称作研究所，何不称作“寒山书院”呢？有“寒山”这一古今诗坛的著名招牌，又称“书院”，岂不既雅且有古意？于是“寒山书院”名称由此而来。寒山寺法主性空老和尚题诗：“寒山有史多年来，不见一张上课台。今至盛时办学校，后生可畏出人才。”对这一盛举大为赞叹。

2003年9月，寒山书院成立。江苏省宗教事务局苏宗发[2003]125号批复“同意寒山寺开办佛学基础培训班寒山书院，旨在提高寒山寺僧众素质，提升寒山寺整体形象，为佛教培养爱国爱教、德才兼备人才。”“学制两年，每期学员控制在30人以内。考试合格者发给毕业证书。”

首届第一学期学僧于2003年9月20日开学上课。

寒山书院的办学性质为面向全国招生的一所汉语系初级佛学院，大专学历，学制两年，每期招生，学员控制在40人以内。在行政上隶属于寒山寺常住统一管理，促进学僧依止僧戒、融入僧团、养成僧格、成就僧才。寒山书院以“戒、定、慧”三学为纲，以“勤学、求真、崇善、净

意”为院训，教学理念注重“学修并重”，秉承“学修一体化、学院生活丛林化”的办学模式。

书院恪守明确的僧才培养目标，即坚持培养爱国爱教、遵纪守法、信仰纯正的佛教三类人才：适应时代发展的现代寺院管理人才；立志于佛学研究、阐扬佛教的弘法僧才；重在实践佛法的修持僧才。

二、校舍情况

2003年寒山寺以有偿转让形式将原苏州市枫桥风景名胜管理处枫桥大街原18号546.17平方米建筑购下改作寒山书院校舍。

西起寒山寺西端，南为霜钟阁素斋馆、罗汉堂，北至枫桥大街。其中分割为多间，部分为两层楼房，楼上并有大教室。此处为寒山寺佛学院学员宿舍生活区和佛学院学习之处。新改建的宿舍每间寮房都有窗户，新配备有柜橱、写字台、床铺等生活用品，给书院学僧提供良好的学习、修持环境。2010年7月12日至8月5日，由宫庭古建公司对教室、会议室、办公室、学僧宿舍、书库等800多平方米建筑进行整修，为第六届新生开学创造更好的条件。

寒山寺投入大量资金，确保书院发展规模、装备与改善各类教学设施，与时俱进。寒山书院



拥有多媒体讲堂、计算机教室等现代化教学课堂。学僧寮房宽敞整洁，窗明几净。图书馆藏书丰富，有教典和人文书籍2万余册，保障法师教学、学僧修学所需。

2010年起，寒山书院迁至重元寺。

三、机构组织

寒山书院院长：明学大和尚；副院长：性空老和尚；常务副院长：秋爽大和尚；分管：监院法荣法师。教务长：本觉法师；还请有教务主任、监学、教务干事、班主任及授课法师10余名；外聘老师：王海男、孙小云、朱明等。

寒山书院为了培养合格的佛教僧才，制定有各项规章制度。包括学僧守则、课堂纪律、学生寮房生活守则、成绩考核规则和奖惩制度等。由教务办负责监督实施。

四、教师队伍及学生情况

寒山书院的师资队伍由法师、社会大学老师组成。

首届学僧2003年秋季开学，二年一届。第一届（2003-2005），学僧31名；第二届（2005-2007），学僧39名。第三届（2007-2009），学僧来自全国23个省、市，经过考试共录取81名位学员，设两个班，一班41名，二班40名，借用重元寺新址学习。第四届（2008-2010），一个大班51名，在寒山寺本部上课。第五届（2009-2011），学僧50名。第六届（2010-2012），学僧45名，在重元寺学习。第七届（2011-2013），学

僧40名，在重元寺学习。

首届毕业生31名，合格学僧参加到南京栖霞寺受戒。第二届毕业生39名，合格学僧参加到泰州光孝寺受戒。第二届毕业生中，考入闽南佛学院的有：法正、源野；考入新加坡佛学院的有7名（有一人没有去读）：盖信、果涛、无尘、常浩、隆法、普照、（显忠）。2009年4月1日，第三届合格学僧赴四川成都昭觉寺受戒，本届毕业生中，考入新加坡佛学院5名：道藏、源军、佛义、德戒、悟恒；考入北京中国佛学院5名：智毅、宏正、仁宏、明智、耀觉；考入闽南佛学院2名：果平、妙行（四届生提前外考）。2010年7月8日，第四届学僧毕业，因各地佛学院暂停招收新生而未有人考入。寒山书院院长、灵岩山寺方丈明学大和尚勉励



学僧，要能续佛慧命，谨言慎行，坚持信仰，荷担如来家业。

2011年7月20日，第五届50名学僧毕业，并颁发了毕业证书。

五、课程设置

书院课程设置以“教宗天台，行归净土”为定位，专业课程有：《佛学基础》、《印度佛教史》、《中国佛教史》、《丛林知识》、《二课合解》、《遗教三经》、《佛典选读》、《戒律学》、《教观纲宗》、《净土宗教教程》等；社会文化课有：《古代汉语》、《英语》、《中国通史》、法律法规、书法、计算机等；特色课有：《寒山子研究》、《梵乐》等。自修课：每晚19：00-20：30，前15分钟诵经，余时自修。注重学修并重，理论联系实际，让每位学僧认真学习，精研佛法。不定期聘请国内外知名法师、专家、教授、学界精英到书院讲学。教界有济群法师、超界法师等，学界有白化文、方立天、楼宇烈、杨曾文教授等，文艺界有诗人洛夫等都曾在寒山书院作过精彩专题演讲。

六、招生及教学特色

寒山书院是面向全国招生的一所汉语系佛学院。

在教学方式上，秋爽大和尚提出“五字”办学方针：即在稳定师资队伍前提下要具备“严、压、修、学、果”五个方面。严：是指请假制度要严、考风要严、道风要严、管理教学要严、学风要严；压：要让学生有压力感，有压力才有能力；修：指从早晚殿堂、过堂、星期五晚上的禅修等

方面加以落实；学：要求学僧认认真真学好每一门课程；果：通过两年辛勤付出，书院要培养出修学人才、弘法人才和管理人才。

七、学术研究及出版情况

历届毕业生毕业后都有毕业纪念册。第一届毕业纪念册，有性空题署《寒山书院》书名，即寒山书院建院两周年暨第一届学僧毕业纪念，2006年6月，第二届毕业纪念册，有《般若集》——寒山书院第二届学僧文选；第三届毕业纪念册，有性空老和尚时年八十八岁题署的《传薪集》书名——寒山书院第三届毕业册；第四届毕业纪念册，有明学题署《般若集》（庚寅）书名。

书院还编辑有佛教年刊《传灯》杂志，书院法师还有公开出版发行的专著《寒山书院诗集选》、《〈佛说盂兰盆经〉与佛教孝慈之道》、《金刚经导读》、《心经导读》等。

八、大事记要

2003年元月，秋爽大和尚在江苏省佛教协会第四次代表会议上当选为江苏省佛教协会副会长。当年积极筹备成立寒山书院，任寒山书院常务副院长。注重修学并重，培养僧才。并精心组织学习，聘请教师，亲自引导僧众深入经藏并开示，把坐禅作为僧众修行重点来抓。与大众师一起坐禅，监督引导，不敢苟且。还组织僧人和在家弟子朝拜团，朝拜禅宗道场名山古寺，磨练僧人意志，培养爱国热情，增强信仰，坚定信念。

2006年3月10日，美国诺特丹商学院45名师生组成“中国距离”访华团参观访问寒山寺，与寒山书院全体师生进行交流，并观看书法院心森和可慧学僧的武术表演，正群法师还给美国师生上了一堂书法课。

2008年10月2日，澳大利亚昆士兰州布里斯班佛光山中天寺和国际佛光会澳大利亚昆士兰协会觉善法师一行20人参访寒山寺。10月7日上午，美国罗切斯特理工学院参访团一行20人到寒山寺参访交流，寺院监院智慧法师和寒山书院监学存润法师以及书院学僧予以热情接待。双方希望通过这次交流活动能够增进两国宗教界的相互了解，共同探讨不同宗教信仰对建设和谐社会的作用，在宗教方面展开更多对话。

2009年3月16日，寒山寺学僧去无锡灵山参加中国佛教协会与国际佛光会、香港佛教联合会、中华宗教文化交流协会共同主办，以“和谐世界，众缘和合”为主题的第二届世界佛教论坛。当年10月12日，寒山寺组织第四届、第五届学僧到无锡灵山参加演出。2010年9月16日，寒山书院组织第五、六届学僧120人前往无锡灵山参加第十三届中、韩、日三国佛教交流会，在灵山梵宫参加大型演出活动，获“组织有序”奖。

2009年3月30日上午，第十一世班禅大师光临寒山寺，明学大和



尚、秋爽大和尚在山门迎接。班禅大师按照藏传佛教仪轨,在佛前敬献哈达,并在大雄宝殿前为寒山书院学僧和常住法师摩顶加持。在新丈室,秋爽大和尚和班禅大师亲切交流,班禅大师还向性空老和尚敬献哈达。

2010年4月11日至13日由寒山书院本觉法师、存润法师带领的寒山书院教职法师参拜厦门千年古刹南普陀寺。5月6日至5月10日在第四届学僧即将毕业之际,由寒山书院教务长本觉法师、寒山寺监院法荣法师带团,书院学僧、法师、老师一行60余人于5月6日前往江西参学。此次参学历时5天,先后参访了佑民寺、宝峰禅寺、百丈禅寺、云居山真如禅寺、东林寺、西琳寺等寺院。

2010年8月23日至30日,寒山书院本觉、昌莲、果净、仁坚法师参加在省石城会议中心举办的全省佛教重点人才培训班。

2010年11月,中国佛教协会佛教教育工作会在苏州召开,寒山书院教务长本觉法师具体负责了本届会议的各项会务工作。

2010年11月26日到27日,为期两天的中国佛教协会第八届理事会佛教教育委员会第一次会议在苏州市召开。晚上,中共苏州市委常委、统战部长周向群在南园宾馆会见了中国佛教协会会长、中国佛学院院长传印大和尚等一行。

中国佛教协会于1953年6月3日成立,新中国的佛教教育以创办于1956年的中国佛学院

为标志,已度过了54个春秋。目前中国大陆三大语系佛教院校共有34所。从1980年12月10日在灵岩山寺成立中国佛学院灵岩山分院以来,苏州市佛教教育事业健康发展。目前,中国佛学院灵岩山分院、西园戒幢佛学研究所、寒山书院已毕业学僧近千名,在校学僧239名。

本次会议就佛教教育如何更好地培养爱国爱教、德才兼备的佛教人才进行了深入探讨。中国佛教协会、中国佛教协会教育委员会、国家宗教局、江苏省宗教局负责人以及热心佛教事业的特邀代表等80多人参加会议。

会见中,周向群向客人简要介绍了苏州市经济社会发展状况,希望中国佛教协会继续关心支持苏州佛教教育事业的发展。苏州市副市长黄钦参加会见。

会议的召开对于贯彻国家宗教事务局有关佛教教育的精神,落实第八次全国代表会议报告中加强佛教教育的工作目标,履行委员职责,充分调动各位委员的积极性,大力发展佛教教育,加强僧才培养、教材编定、师资队伍建设、经费保障、教学科研等工作,具有重要的意义和积极的推动作用。

在未来的发展进程中,希望各级领导、佛教协会和社会各界继续一如既往地关心和支持寒山书院的佛教教育事业,寒山书院将继续往开来,为绍隆佛种、续佛慧命,积极走与社会主义社会相适应的道路,为建设人间净土,构建和谐社会贡献力量。

助印功德

全年助刊

- 10000元 苏州市群峰电子材料有限公司
- 6000元 宣兰珠 谈雄 钟燕萍 谈骐霆 谈萍
黄智勇 谈嘉树 谈红 李军 李天琪
- 2000元 林昌兴
- 1000元 林昌育
- 1000元 帅静宜
- 1000元 林宝玉

本期助刊

- | | |
|--------------|----------|
| 300元 释闻开 | 100元 谢连昌 |
| 200元 四川乐至圆通寺 | 100元 王铭德 |
| 200元 高明霄 | 100元 郑文焯 |
| 100元 陈婉卿 | 100元 陈学柱 |