

寒山寺

HANSHAN TEMPLE

佛教季刊

二〇〇九年 ① 春季号

总第二十一期

佛历二五五三年

闻钟声 烦恼轻 智慧长 菩提增

寒山寺
季刊



二〇〇九年 ① 春季号
总第二十一期

苏州寒山寺



佛教刊物 · 免费交流 · 欢迎助刊

苏州寒山寺 主办



新春寄语

落笔已经是午夜了，窗外仍有汽车的鸣笛不时穿窗而入，都市夜色中的你，一路走好！



三月的江南雨，打着寺院。雨洗过的青石、黛瓦，泛着净亮的颜色，让人觉得心清智明。想必黄墙之外，定是“春风又绿江南岸了”。有心人若是早起，定能和唐人白居易同参：“日出江花红胜火，春来江水绿如蓝”了。

文字能穿越时空之隔，让我们与古人心心相通。

今天有客来访，问张继泊舟的枫桥。穿过铁铃关下，踏上一级级老台阶，站上枫桥，回望大运河，辨别张继的行处。自普明宝塔上空，飘来寒山寺清越的钟声，古铜的音质，一声声震动耳鼓，一直荡到唐朝的那个“夜半”。是的，我们都是过“客”，惟有当年诗歌背后的行舟，定格成今天枫桥之上回望寒山寺的风景。

当你打开本期杂志时，本刊已经步入了第六年的春天。时光转瞬即逝，只有创刊五年来，二十期《寒山寺》杂志能让我们见证已经逝去的时光，艰辛或者欢欣，沉甸甸的岁月，比书更沉重，犹如一行脚印，一路走来。

感谢广大作者、读者与我们编者心手相连。现在又迎着杨柳风，携手步入2009年的春天。

想起刚舍报西归的台湾法鼓山圣严

法师的一句话：“本来没有我”，是的，活着就该知足和感恩了。

金融危机、楼市低谷、就业压力等民生问题同样是我们所共同关切的话语。佛说：“无病第一利，知足第一富，善友第一厚，无为第一安”。是的，还没有工作，我们正好安心学习；累倒了，我们正好放心静养；亲情、友爱，生命中有那么多的牵挂和梦想让我们无法割舍和感恩。知足常乐，过最简单的生活，不要让心累着。生命中，呼与吸之间总有轮转的间隙，我们不会永远碰壁，重要的是我们绝不会丧失信心。善待生命是我们永恒的使命！

想起杜甫《春夜喜雨》中的诗句来：“好雨知时节，当春乃发生；随风潜入夜，润物细无声。”愿这本书是好雨，以无声的语言走进你我心间，心手相连——“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。

落笔已经是午夜了，窗外仍有汽车的鸣笛不时穿窗而入，都市夜色中的你，一路走好！

和春

2009年3月

寒山寺

佛教季刊
HANSHAN TEMPLE

闻钟声 烦恼轻 智慧长 菩提增



2009年春季号 总第21期 佛历2553年

主办：苏州寒山寺

创办人：性空

顾问：明学 杨崇华

主编：秋爽

副主编：慧伯

责编：李尚全

校对：阿莲

发行：心良

编委：大河文化传播

编委：本觉 昌莲

出版：苏州市寒山寺编辑部

邮编：215008

地址：苏州市寒山寺弄24号

电话：0512-65525161

网址：www.hanshansi.org

印刷：苏州市深广印刷有限公司

苏出准印：(2009)字 JSE-0002528号

目 录

刊首语

1、新春寄语 秋 爽

感悟人生

4、走进寒山寺 金明春
6、成千上万的母亲 马明博
8、无际大师《心药方》 姚展雄
9、性空老和尚诗二首 性 空
10、为什么不看好自己呢 段定贤
11、与别人分享 陈浦燕
13、茶与禅 仁贤

慧灯文苑

15、满船空载月明归——记船子德诚禅师 王 艺
18、佛教文学的奇葩——佛教楹联 阿 莲
26、禅宗“日用是道”琐谈 继 平
29、反佛者皈佛的心路历程 妙 昌
33、恶业自身心所造，愚迷披却畜生皮——傅大士《贪瞋痴颂》解析 慎 独

悼圣严上人

36、悼同门圣严上人 性 空
37、悼台湾法鼓山开山^上圣^下严和尚 秋 爽

菩提道上

38、一生只有一次（外六章） 皓 月
43、朝山归来有三思 存 润
46、说智慧人生 清 净

大德掠影

51、印光法师与弘一法师和太虚大师之缘 昌 莲
55、赵朴老对福建佛教的两次考察释 释妙智

佛学论坛

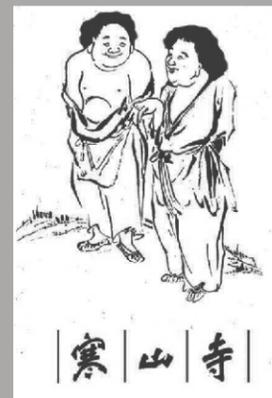
57、寒山历史角色的转变及当前的走向 张君年
64、试论佛教在现代社会中的积极作用 东篱下
69、几位现代文学巨匠的佛教因缘 索吉达堪布
78、浅说中国古代诗词中的佛教思想 妙 持
86、佛教对中国小说的影响 智 海
91、禅宗的“不立文字”与“不离文字” 远 尘
95、欧阳竟无与佛学 吴 雨
102、宋代佛教世俗化演进浅析 王尤清

书院新蕾

107、写给法师的一封信 静 诚
109、珍惜生活 恒 顺
110、我怎样做一名寒山书院学僧 妙 航
112、花落有声（外二首） 梅 月

寺务简讯

助刊鸣谢



来 稿：bjb@hanshansi.org
索 刊：xinliang197906@163.com
副 主 编：hsshuibo@163.com

联系 QQ：642160795

QQ 群：62717295



本刊系佛教免费赠阅刊物，部分文献图片资料来自互联网。对能考据到的资源我们注明了出处，版权归原作者所有。如果您有异议，请联系我们。

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



们的生命之中。在平淡的生活中,关爱的温暖让我们感动并铭刻心底。

这里,启迪智慧、净化心灵、感悟人生。这里:《寒山寺》期刊的文章紧扣人的心灵困惑,结合其深厚的佛教修养,以佛法的智慧诠释人生,安顿人心,引起人们心灵的共鸣。春天的温暖,夏日的热烈,秋天的清爽,冬雪的洁白,是四季对心灵的赐予。春天,你会感到生命和鲜花的芬芳;夏天,你会感到清风徐徐;秋天,你会感到落叶有声、天高云淡;冬天,你的心依旧会感到温暖。虔诚之心,敬仰之心,善美之心,呼吸着幽静的芬芳,让信仰溶在我们的生命里。乘信仰的光芒,做仁爱之事。在信仰的光芒下学会成长,在信仰的光芒下完善自我

在这里,心灵变得快乐、善良和美好。而拥有这样的心灵,你又怎么会不拥有一片生动而广阔的天地呢?

慈祥,它的高大,不就是佛教的“身姿”吗?

当我们的心灵轻盈时,脚步一定轻快。当我们心灵洁净时,我们的心情一定舒畅。这里,少色彩,却富于温暖。在这里,你不会把心灵冷却。佛心宽厚,佛心温暖。

在这里可以感受到佛教的庄严,这种庄严可以给信男信女以温馨。

这里可以安顿身心,以一种最亲切的姿态,保持一种静美、平淡。在纷繁中淡定,在苍茫中从容。淡定的力量给人的是一种内心的定力。有阳光照耀心灵,心底里便会一片碧绿。坐看一株雅菊,它的鲜艳、它的芳香,是对心的问候。拥有善美的心,夜里便拥有一轮清月,清晨便拥有一轮红日。

这里可以唤醒我们的内心世界。医治心灵困惑的处方是那么的简约:关爱。关爱心灵,心灵便会关爱我们,幸福便会弥漫在我



在寒山寺,到处都弥漫着佛教的芬芳。这是一处特别有佛教文化意义的地方,这是一处特别亲近自然和善美的地方,你心中的丑恶都会在这里洗涤一空,你心中的善美都会在这里激荡起来。让我们乘佛教的光芒,做一次心灵的旅行。

这里有一种氛围,这种氛围可以使人安宁、乐观、智慧、宽广。

这里的建筑古色古香,与附近的山水和谐相映。我们怀着崇敬之情走进它,以敬仰的心,以崇拜的心,走在这铺着青石板或青砖的路上。我仿佛走进历史的隧道,触摸到信仰的庄严,亲临佛陀的教诲。

这里,是离心灵最近的地方;这里的风景最为深沉、最为厚重;这里的风景最有思想、亘古永恒;这里苍松翠柏,夹道侍立,龙干虬枝,像一位位历史老人站着,我对这些古树产生无比的敬仰。

来到这里,给心灵减压,给心灵松绑。

来到这里,可以近距离地感受佛教的光芒,可以近距离地感受到佛教圣贤的力量。我们应该学会感受这种力量。道德的迷失,精神的涣散,使得我们迷茫痛苦。而佛教能够教给我们快乐的秘诀,找到内心的安宁。

在这里,给心灵一次滋养。

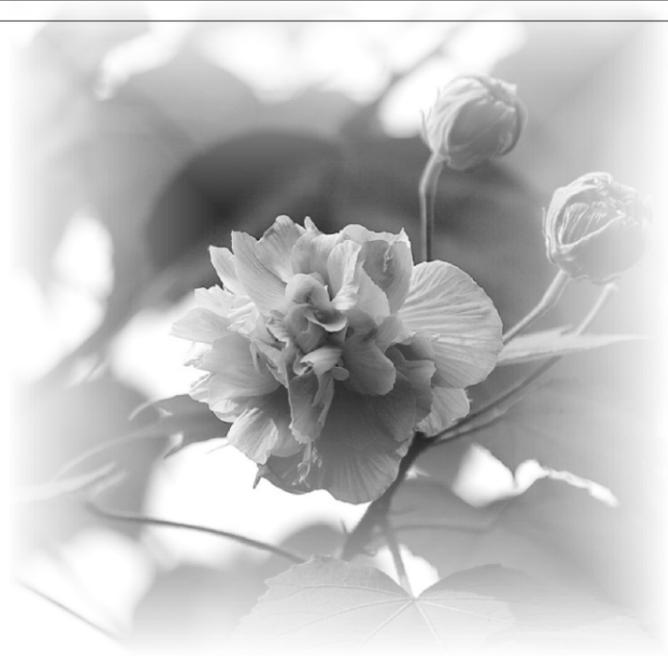
我们都有这样的感觉,来到寺院,脚步就会自动地变得轻缓。因为这里是一个清心世界,因为这里隔绝的是外界的嘈杂和喧嚣,扑面而来的是安静和庄严的氛围。我们在这里,可以等一等被我们抛在后面的心灵,关照一下被冷落的它。我们给躯体的太多,给心灵的太少。

在这里可以清心养神,呼吸幽静的芬芳。听悠扬的钟声,听深沉的诵经声。心静下来,阳光温暖起来,空气清新起来。面向阳光,沐浴温暖。清风吹拂,送来离心灵最近的祝福。寺院的古树蓬蓬勃勃,预示着佛教的久远和伟大。每一棵树,都是有思想的。只是,我们能读懂它的又有多少?它的



走进寒山寺

■ 金明春



■ 马明博

成千上万的母亲

一位又一位母亲，陆陆续续，从著名画家史国良（释慧禅）反映民众与寺院生活的作品中走出来。

第一位母亲，白发苍苍，站在佛殿里。她满怀喜悦，往酥油灯碗中添油。那一瞬，她肯定会发现酥油灯更加亮起来。一盏盏燃烧着的酥油灯，照亮佛殿，组成无尽的光明海。在这片光明海中，有她添入的酥油转化来的光亮。她祈愿佛前光明永存，也祈愿这些光明照亮家人及所有众生脚下的道路。

从她喜悦的脸，我感受到，这位添灯油的母亲，因信仰而幸福。在信仰的坚实大地上，她春耕夏耘秋收冬藏，走过漫漫朝圣长路，来到殿堂中央。清澈的酥油，虔诚的祝福，她一股脑地把心事托付给她信仰的佛菩萨。

眼前这位母亲与灯，让我看到遥远的童年。乡村，天黑得晚，但天不会不黑。夜幕猛地抖开，尽情玩耍的孩子，一下子掉进夜色陷阱。月亮还没有升起来，四周曾经熟悉的景物，那些树、那些草堆，立马儿变得模模糊糊、影影绰绰。风一吹，它们发出各式各样的怪响。胆小的心，怦怦乱跳；撒开脚

丫，急往家跑。如果家里亮着灯，心里会踏实些；如果家里黑着灯，会脱口而出喊一声：娘——

灯，仿佛注定要与母亲联系在一起。

第二位母亲，是一位年轻的母亲。她和孩子们即将步入寺院时，忽然遇到一场雷阵雨。寺院高大的门廊为她 and 孩子们提供了庇佑。躲在门廊下，她将幼小的孩子揽在怀中，让稍长一点的孩子依偎在身边。

前年夏天，陪家人游北海公园时，我也遇到一场突如其来的雷阵雨。手中无伞，只得跑向近处的建筑物中躲雨。进来才看清，是清代的佛殿。半小时后，雨停了，走出大殿。回望大殿，发现匾额为“极乐世界”。四个金光闪闪的大字，赫然入心。极乐世界，简单地说，就是“乐土”。要淋雨时，能让你远离疾雨，为你提供庇护的，就是属于你的乐土。

第三位母亲，是一位哺乳的母亲。她坐在大殿门的一侧，敞开胸怀，为怀中稚嫩的婴儿哺乳。生命的乳汁，如同阳光融化的雪水，化成小溪流，注入奔跑的河流。

第四位、第五位、第六位、第七

位……，形态各异的母亲，成千上万的母亲，陆陆续续，从画面中，向我走来。

她们有的黑发，有的白发；有的挺直脊梁，有的佝偻着腰；有的提着木桶走向牦牛，有的弯下腰去收获青稞；有的拖着两条乌黑长辫，拉着儿子手进大殿；有的宁静而专注地转动殿外的经轮；有的背着孩子走进大殿奉献哈达；有的携幼子一起站在大殿深处瞻礼佛像；有的怀抱孩子走出佛殿；噢，还有另一位白发苍苍的母亲，她手举一盏酥油灯，在朝圣的人群中，从殿堂中走出来……

这成千上万的母亲，引领着幼小的心灵走上信仰的道路。在信仰的大地上，她们是播种者，也是人间佛教的实践者。

这些母亲所代表的普通人的形象，让我强烈地感受到画家深切的悲心。

众所周知，宗教信仰分为两个层面：信仰者、信仰对象。以佛教为例，信仰者是广大众生，信仰对象是诸佛菩萨。宗教和艺术携手数千年，吸引了无数探询者的目光。但信仰对象被多种艺术形式表现过，而描绘信仰者的艺术品却很稀有。无论是尉迟乙僧、牧溪、八大山人、石涛、渐江、担当等享有盛名的宗教艺术家，还是绘制出敦煌等地佛教壁画的无名艺术家们，对于用艺术形式描绘现实生活中的大众信仰者，他们都有选择地进行了回避。

有“经王”之称的佛典《华严经》曾指出：“一切众生而为树根，诸佛菩萨而为花果。以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧花果”。然而，宗教艺术家们或倾心于信仰对象（诸佛菩萨），或藉由山石、草木、虫兽表现禅境而自娱，却很少将关切的目光投向现实人间，投向广大的普通信仰者。

当今艺术界，表现世俗事物的作品很多，表现神圣事物的作品较少，能够在作品中将神圣与俗世融会的，更是少之又少。从

关注普通信仰者的角度看，史国良（释慧禅）的创作正填补着宗教艺术史上的一片空白。

在一片漫天飞雪的空白中，我们有幸藉由画家的创作，看到成千上万个因信仰而幸福的母亲。这些平凡而普通的母亲，正引领我们，以佛眼关照人生，从人间走向佛界。

母亲，孕育了我们的生命。在无数的生命轮回中，成千上万的母亲把我们带进这个世界。迷途而健忘的我们，已经记不清母亲们的面庞。因此，佛陀在《梵网经》中苦口婆心地提醒说：“一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生，故六道众生，皆我父母。”

母亲，从来就不是一个简单的词。母亲的含义，犹如大海。

母亲是关怀，依怙，笑脸，宽宥；是温暖的手，闪亮的灯，遮雨的伞；是恒久忍耐，又有仁慈；是不嫉妒，不自夸，不张狂；是不作羞耻的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计较人的恶；是不喜欢不义，只喜欢真理；是凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐；是永不止息地奉献自己的心……

不能感受母亲的心，就无法体会众生的心，那么，又怎能创作出感动人间的作品，怎能与佛同心？

看着这成千上万的母亲，诗人于坚《便条集：218》中的“母亲们”，蓦地闪回我的脑海。

“公园的早晨

上千位退休的妇女在锻炼

……

在冬天的阳光中

一千个母亲翩翩起舞

其中有一个生下了我

我喊了一声‘妈’

她们一起回过头来”。

病，那么我们的眼睛等外“六识”既可以分辨，事理也可得到澄清。

历来的禅宗祖师无不追求一个本心，认为一个人若不能明心见性，犹如取砖磨镜，缘木求鱼。《达摩血脉论》言：“除此心外，见佛终不得也。佛是自心作得，因何离此心外觅佛？前佛后佛只言其心，心即是佛，佛即是心，心外无佛，佛外无心。若言心外有佛，佛在何处？心外既无佛，何起佛见？若知自心是佛，不应心外觅佛。佛不度佛，将心觅佛不识佛。”那么，如何才能证得真心？六祖慧能大师告诉我们：“于一切行住坐卧，常行一直心。但行直心，于一切法，勿有执著。”可见心对真实人生的重要性。

我们再回过头来看无际大师的《心药方》，它正是从根本处解决了人生的顽症，大师的这帖“心药”是古今中外、信不信佛的人都可使用的。试想，一个人要是为人有好肚肠，常怀慈悲心，多几分柔顺，明一些事理，对人守信用，对朋友讲义礼，对父母孝顺，对师长尊敬，诚信不欺，不损阴德，处处给人方便。那么，必定身心康泰。人人果能如此，整个社会和谐安顺了，岂不天下太平！

临了，作偈一首曰：“此方绝妙合天机，不用卢师扁鹊医。普劝善男并信女，急须对治莫狐疑。”

这帖药虽仅有十味，但味味全是明心见性，可谓对症下药。在佛家看来，人身体所有的病痛全都是由心病而来，佛祖释迦牟尼将心病归属于“贪、瞋、痴”三种，一个人只有消除“贪、瞋、痴”这三种病毒，才能拥有一个健康的肌体和一个明净的精神世界。

在佛教典籍中，最为精要的一部经就是《心经》，而要达到最高境界，就是要靠我们的心。世尊曾这样开示：“心作天，心作人，心作鬼神，畜生地狱，皆心所为也。”对于为善的人来说，心是甘露法；对于作恶的人来说，心是万毒根。因此医病当从心医，救人当从心救。正如佛在《楞严经》中所云：“灯能显色，如是见者，是眼非灯；眼能显色，如是见性，是心非眼。”翻译成白话就是：灯能显示东西，不是灯本身能看见东西，而是眼睛藉灯看见了东西；眼睛能看见东西，并不是眼睛在看，而是心藉眼睛显发见性。由此可见，一个人如果不明事理，并不是事理有病，也不是眼睛等器官有病，而是我们的内心有病，只要治好了心



一
汉唐佛教盛如松
重在梵文翻译中
永乐大钟已过去
蒲牢怒吼大虚空

二
盛世寒山铸大钟
百零八吨若山崇
性空念佛重撞下
音韵洪传到海东

性空老和尚诗二首

■ 性空

这是个物欲横流的社会，太多太多的诱惑让人心旌摇曳，心醉神迷，心痒难耐，于是，世人就患上了心病。身病好医，心病难治！有道是：“心病终须心药治”。

佛家以治心为上，喻烦恼轮回为世间病，喻佛为大医王。《佛遗教经》说：“我如良医，知病说药，服与不服，非医咎也。”

唐永泰元年无际大师就曾开出一帖《心药方》以济世，这是他明心证道以后，用来应世利生常用的方法。

无际大师也就是人们常说的石头希迁和尚，俗姓陈，端州高要（今广东省）人，他十二岁出家修行，曾在六祖慧能处求法，六祖圆寂后，投青原行思门下，后住衡山南寺，在寺东一处平阔石头上结庵，世人尊称“石头”，与马祖并称二师。

大师谕世人曰：

凡欲齐家、治国、学道、修身，先须服我十味妙药，方可成就。

药材：慈悲心一片，好肚肠一条，温柔半两，道理三分，信行要紧，中直一块，孝顺十分，老实一个，阴鹭全用，方便不拘多少。

制作：此药用宽心锅内炒，不要焦，不要燥，去火性三分，于平等盆内研碎。三思为末，六波罗蜜为丸，如菩提子大。

用法：每日进三服，不拘时候，用和气汤送下。果能依此服之，无病不瘥。

禁忌：切忌言清行浊，利己损人，暗中箭，肚中毒，笑里刀，平地起风波。以上七件，速须戒之。

疗效：此前十味，若能全用，可以致上福上寿，成佛作祖。若用其四五味者，亦可灭罪延年，消灾免患。各方俱不用，后悔无所补，虽扁鹊卢医，所谓病在膏肓，亦难疗矣；纵祷天地，祝神明，悉徒然哉。

况此方不误主雇，不费药金，不劳煎者，何不服之？



无际大师《心药方》

■ 姚展雄

与别人分享

■ 陈浦燕

朋友用手机发给我一则笑话：有一天阎罗王正在地狱里四处巡察，当来到一处正在举办投胎仪式的地方时，忽然听到一阵悲伤的哭声。阎罗王急忙寻问是谁在哭泣。一只猴子就站到了他的面前，一边哭一边说：

“他们都可以转世为人，为何单单我不可以？”阎罗王打量了一下猴子，说道：“你全身都是毛，怎么为人？”猴子一听这话就急忙说：“那就把我身上的毛都拔光，这样我就可以投胎了。”阎罗王就命站在身边的牛头去拔猴子身上的毛。谁知牛头才刚伸手去拔，猴子就大声地叫喊起来：“好痛啊，别拔了！别拔了！”阎罗王见状，无奈地叹了一口气道：“你一毛不拔，何以为人？”

这个笑话虽小，但个中的寓意却是很深。它讥讽的是世间那些吝啬的人，只想得到却不肯付出，或者得到了只肯独自占有却不肯与人分享。吝啬的人其实就是守财奴，不光是对别人吝啬，对自己也吝啬，而过分的吝啬，最后会让他堕入地狱，断绝善根。

《菩萨戒本经》中云：“若菩萨，自有财物，性悭惜故，贫苦红尘无所依怙，来求索者，不起悲心，给施所求，有欲闻法，吝啬不说，是名第二波罗夷处法。”也就是说佛教认为做为一个人，如果生性吝啬，面对贫苦不生大悲之心，面对求法者也不肯给予救助，那就无异于犯戒。

佛陀对于特别吝啬的人也有对治的法门。例如有一个非常吝啬的人，他从来没有想要给别人东西，就连别人伸出手的姿势他都不愿意看到，生怕是向他讨要什么。佛陀知道这个人后，就想去教化他，于是在他居住的地方开示佛法。佛陀告诉大家：吝啬的

人，是被财产占有，而不是占有财产；吝啬的人，对于他所拥有的，正如他所没有的，同样地感到匮乏。佛陀还告诉给大家布施的功德：一个人这辈子之所以富有，比别人过得好，都是因为布施的原因。

吝啬的人听了这话，心里若有所悟，对佛陀说：“我也很想布施，但是怎么也做不到，因此心里很苦恼。”

佛陀就给了他一枚石子，让他从右手交给左手，这个人很快就办到了。然后佛陀指着这个人的左手说这是别人的手，指着这个人的右手说这是你的手，接着让这个代表自己的右手里的石子交给代表别人的左手。这个人犹豫不决，怎么也舍不得把石子交到左手。最后佛陀开示他道：“你不要想着别人，只想着这都是你的手。”这个人才突然开悟：“原来左手也是我自己的手。”于是就把石子给了出去。之后，佛陀又让他把石子交给站在他身边的邻居，他又开始犹豫起来，佛陀又开导他：“你给出去的是一颗石子，但会得到两颗石子的福报”。于是这个人便把石子交给了邻居。经过不断的练习，这个吝啬的人终于从布施石子开始到布施财和物，而原本总是疑神疑鬼和小气的性情也得到了改变，成为了一个“活菩萨”，过得快乐而且受到别人的尊敬和拥护。

这让我想起了一个曾经猜过的字谜：“一人本姓王，怀里揣着两块糖。”谜底是个“金”字。是啊，一个人无论身处怎样的境遇，只要怀里揣着两块糖，一块赠与别人分享，一块自己品尝，就自然会获得人生的快乐和金子一般的幸福。

在生活中，我们只要乐意与别人分享，

弥陀寺在下关城西边、苍山脚下，可以看到整个下关城。很喜欢到那里去，寻找心灵的家园，看着忙碌的城区，而我却置身事外。

寺院的方丈圣光大和尚是一位学识丰富、出家日久且言辞幽默的善知识，经常用浅显易懂又富含佛法的话语对信众进行开示。

一日，我在客堂旁边开放的书屋里看书，旁边一位五十左右的女居士在书架上找来找去，翻了半天也没个结果。大和尚走进来看见此景，问到：“你要看点什么书啊？”居士说：“师父，我也不知道要看什么啊，找找看啦。”“为什么不好好看看自己呢？”居士默然无语。

富有深意的话语，犹如当头棒喝，想必很多在家人也像我和那位女居士一样，仗着年轻，仗着自己懂那几个方块字，每天寻寻觅觅，想看遍所有的经典，览尽所有的论著，而忽略了好好看自己、观自心。这无非是心外求法。《楞严经》中佛陀对多闻第一的阿难尊者的开示讲道，多闻固然可贵，但要开悟，要走向解脱的大道还得靠我们自己去亲证。《心经》开头指明：“观自在菩萨”，可见首先要懂得观自心，才能够得自在、到彼岸，才能照见五蕴皆空，度一切苦厄，在任何情况下才会无有恐怖。由此可见“看自己”的重要性。

末学也一样，心外求法，而忽略了自己的本心和修持，更甚者是没看好自己的同时，却时刻去关注别人，看这个不顺眼，那个不精进，这里不公平，那里不公正。却没有看到自己一身的毛病、顽强的习气。大和尚的话是提醒我和那位居士，更是在提醒我们广大的佛弟子啊！

作为一名在家人，我们要时刻看好自己，看到自己的不足，看到自己的毛病，加以改正，守好自己的六根，不为六尘所动，时刻觉知自己的心念是正是邪，如此修行，才能依止戒定慧三学，解脱才有希望。

为什么不看好自己呢

■ 段定贤





茶与禅

■ 仁贤

佛教崇尚饮茶，有“茶禅一味”之说。“茶”泛指茶文化，而“禅”是“禅那”略称，意为“静虑”、“修心”。“一味”之说则是指茶文化与禅文化有共通之处。这个共通之处在于追求精神境界的提升。所谓尘心洗尽兴难尽，世事之浊我可清。茶，品人生浮沉；禅，悟涅槃境界。

可以说佛教促进了茶文化的发展，茶文化的发展推动着佛教的传播，茶是僧人坐禅修行不可缺少的饮料，两者密切相关。佛教僧徒谓“茶禅一味”、“茶禅一体”，又说茶有三德：坐禅时，通夜不眠；满腹时，帮助消化；茶为不发之药。它有利于丛林修持，由“茶之德”生发出禅宗茶道。僧人种茶、制茶、饮茶、传播茶文化，为中国茶叶生产和茶文化的发展及传播立下不世之功。

茶之作为饮食在寺院里盛行，起始是因为健胃和提神。禅僧礼佛前必先吃茶，而且学禅务于不寐，不餐食，惟许饮茶。如此修心悟性，以追求心灵净化，对自然的感悟和回归，在静思默想中，达到真我的境界。禅的意境多少和茶的精神意趣相通，茶的清静淡泊、朴素自然、韵味隽永，恰是禅所要求的天真、自然的人性归宿。

品茶的环境宜清、宜静、宜闲、宜空，而不宜过雅。徐渭说：“茶宜精舍，云林，竹灶，幽人雅士，寒霄静坐，松月下，花鸟间，清白石，绿鲜苍苔，素手汲泉，红妆扫雪，船头吹火，竹里双烟。”不过这是文人雅士的品茗环境，似乎过于雅致，而难达禅宗论道“自心是佛”的空灵之境。不若以茶的本性来说来得贴切：冷静、思索、理智。这和禅当下得到宁静的思想宗旨也是一致的。

品茶是一种美的景致，茶道含有深刻的文化精髓，而茶与禅也的确有着一种浓稠得剪不断化不开的千丝万缕的情结。我们不妨静下心来，暂且从一天的喧嚣中解脱出来，让心灵步尘赵州和尚一并“吃茶去”。

《五灯会元》卷四详细地记叙了此事，说河北赵州(赵县)有一柏林禅寺，寺中有一高僧叫从念禅师，人称赵州。问新到僧：“曾到此间么？”答：“曾到。”赵州说：“吃茶去！”又问一僧，答：“不曾到。”赵州又说：“吃茶去！”后院主问：“为什么到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？”赵州召唤院主，院主应诺，赵州便说：“吃茶去”。赵州对三个不同者均以“吃茶去”作回答，正是反映了茶道与禅心的默契，其意在消除学人的妄想分别，即谓“佛法但平常，莫作奇特想”，不论来过还是没来过，或者相识不相识，只要真心诚意地以平常心在一起“吃茶”，就可以进入“茶禅一味”“茶禅一体”的境界。

佛教在茶中溶进“清静”思想，茶人希望通过饮茶把自己与山水、自然融为一体，在饮茶中得到美好的韵律、精神开释。在茶中得到精神寄托也是一种“悟”，说饮茶可得道，茶中有道，佛与茶便连接起来了。中国“茶道”二字首先由禅僧提出，这便把饮茶从技艺提高到精神高度。唐宋佛寺常兴办大型茶宴，在茶宴上，要谈佛经与茶道，并赋诗，把佛教清规、饮茶谈经与佛教、人生观念都融为一体，“茶禅一味”、“茶禅一体”说由此产生。

茶与禅有相通之道，均重在主体感受，非深味之不可。饮茶需心平气静地品味，讲

分享快乐，分享亲情，分享成功，分享喜悦……就会在分享中获得人生的真谛。正如一个苹果一个人吃了就只是一个人体会到了苹果的美味，但若是把它和别人一同分享，那就有了许多体会，就有了交流的空间。分享可以使我们拥有更多。当你把自己的幸福拿出来与别人分享，不但可以体会到分享的乐趣，还能体验到一种友情，犹如得到了双倍的幸福。

其实幸福是人人可得到的，无论年龄、性别、职位；幸福是心灵内在的感觉，也是人与环境的和谐相融；幸福感不仅来自获得，更来自于给予。

有一位禅师在院子里种了一棵菊花，到第三年秋天的时候，院子成了菊花的海洋，到处开满了菊花，香味一直传到了山下的村子里。凡是看到这一景象的人都忍不住赞叹说：“真是好美的花呀！”

终于，有一天，有一个人忍不住美景的诱惑，开口向禅师讨要几棵菊花想要种在自家的院子里。

禅师没有丝毫的犹豫就答应了，他亲自动手，挑拣几棵最粗最壮的菊花，挖出根须送到了那个人家里。

消息很快传开了，前来要菊花的人接连不断。

而在禅师的眼里，这些人一个比一个知心、一个比一个亲近，都要给，而且给最好的，结果不多久，院子里的菊花就被送得一千二净。

没有了菊花，院子里就如同没有了阳光一样寂寞。

秋天最后的一个黄昏，弟子看到满院的凄凉，说道：“真是可惜！这里本来应该是满院鲜花和充满芬芳香味的。”

禅师笑着对弟子说：“你想想，这样岂不是更好，三年以后，一村子菊香！”

“一村菊香！”弟子心头一热，不由得抬头看了一眼禅师，只见禅师的脸上流露出

无比欢愉的笑容，那真是比开得最好的菊花还要动人！

禅师对弟子说：“美好的事物会带给我们无上的妙悦，我们应该把美好的事与别人一起共享，让每一个人都感受到这种幸福，即使自己一无所有了，心里也是幸福的！这时候我们才真正拥有了幸福。”

这个故事提示了这样一个道理：什么是真正的幸福？关心爱护周围的人，多为别人着想的人，心中的幸福感最多。看到别人幸福的微笑，我们心中自然也就会感到无比的快乐，因为有爱的人生才是最幸福的人生。



山宗旨”，而自言：“予率性疏野，唯好山水，乐情自遣，无所能也”，然后道出了自己的去向：“去苏州华亭县，讨小船子水面上游戏”，并嘱托二人日后传道过程中，若发现有灵根之人，可让其去花亭找他。

于两位同门师兄分别之后，船子便来到华亭，在江面之上摆一小船，方便往来行人，随缘度日，而其“船子和尚”之名也由此而来。有一天，船子停船在岸边休息，有个自觉有些道行的人问他：“如何是和尚日用事？”船子竖起船桨说：“会么？”答：“不会。”船子叹了口气说：“棹拨清波，金鳞罕遇。”意在叹息还没有遇到有道行可以做他弟子的人才。

再说那道吾禅师在世间布道多年，也一直在为船子寻觅后继法脉之人，后来听说住在夹山竹林寺的夹山善会禅师颇有道行，于是欣然前往竹林寺。到达之后正好遇到夹山上堂。有僧问：“如何是法身？”夹山答：“法身无相。”僧又问：“如何是法眼？”夹山答：“法眼无瑕。”

道吾听到这里不觉失笑。夹山于是下座，请问道吾：“某甲适来祇对这僧话必有不是，致令上座失笑。望上座不吝慈悲！”吾曰：“和尚一等是出世未有师在？”山曰：“某甲甚处不是，望为说破。”吾曰：“某甲终不说，请和尚却往华亭船子处去。”山曰：“此人如何？”吾曰：“此人上无片瓦，下无卓锥。和尚若去，须易服而往。”（道吾缘何失笑？这里道吾失笑原没有半分嘲讽之笑，因为他早已得道，而在听夹山说法时犹如一个教授来听小学生上课一般，故此虽然夹山所答无错，却还是觉得太过简单而感到好笑。也幸好那夹山是个虚心好学之人，并无半点恼怒，反而恭敬请教。也因此，夹山的法缘才经由道吾之手牵到了船子那里。）

夹山于是散众束装，直接去了华亭。船子才见，便问：“大德住甚么寺？”夹山



船子德诚，唐朝僧人，祖籍四川遂宁，得法于药山惟俨禅师，与云岩、道吾共同侍奉药山数十年。药山初见船子时，问其名，答：“德诚”。药山又言：“德诚又成得个什么”（意即为何学佛？）船子答：“家园丧尽浑无路。”（意即不为什么）药山于是又叫了一声“德诚”，船子刚想回答，却随即被药山掩住了嘴，于是当下心中顿悟，原来言语解答不了禅道，须从本心悟得。而药山也预言了船子未来：“子以后上无片瓦，下无锥地，大阐吾宗”。

药山圆寂后，船子、云岩、道吾三人随即下山传道。开始打算遁隐于山林，“拟隐于澧源深邃绝人烟处，避世养道过生”，但后来道吾恐怕因此埋没了药山的宗派，于是打算改变途径，而船子也主张云岩和道吾去四方传道，说：“公等应各据一方，建立药

究井然有序地啜饮，以求环境与心境的宁静、清静、安谧。参禅要澄心静虑地体味，讲究专注精进，直指心性，以求清逸、冲和、幽寂。品茶是参禅的前奏，参禅是品茶的目的，二位一体，水乳交融。茶禅共同追求的是精神境界的提纯与升华，从而开辟了茶文化的新途径。在民间茶礼方面，由于宫廷茶仪难以效仿，禅院茶礼易为一般老百姓接受，因此，它对佛教影响也很大。

自释迦以来，佛教重要修行之一，就是坐禅。要求独自一人跏趺而坐，头正背直“不动不摇，不委不倚”，更不能卧床而睡，90天为期。此外，还规定过午不食，不饮酒、不食荤。于是既有提神醒脑、驱除疲劳困倦，又有清心修行的茶，成为禅僧必不可少的饮料。禅僧坐禅时，每焚完一支香，就要饮茶，一天多的喝到四、五十碗，饮茶有助参禅、面壁省悟的妙用，为越来越多的僧人所亲身体验和感受。唐代《封氏闻见录》载，泰山灵岩寺降魔藏“学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶，人自怀挟，到处煮饮，从此相仿效，逐成风俗”。唐代诗人杜牧的“今日鬃丝禅榻畔，茶烟轻扬落花风”的诗句，更生动地描述了老僧参禅烹茶时闭静雅致的情景。

禅境和品茶的精神意趣相通，茶的清静淡泊、朴素自然、韵味隽永，恰是禅所要求的天真、自然的人性体验和顿悟的归宿。茶之韵味千万种，说不清道不明，正如禅宗“拈花微笑”，可意会不可言传。品茶品出味，是一种悟，是得道，故茶中有道，茶中有禅。

修禅要参透生死，看破红尘，大彻大悟，求得解脱；茶性苦寒，能降火祛病，苦后回甘，苦中有甜，品茶有助参禅者品味人生，参破苦谛。

修禅求静，和静怡真，心斋坐忘，涤除玄鉴，澄怀方能悟道；品茶亦需求静，茶道精神“和、敬、清、寂”，静中方能品出茶之韵、茶之美。“普事故雅去虚华，宁静致

远隐沉毅”。“茶之为物，……冲淡闲洁，韵高致静”。

修禅求简，禅宗不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛。修禅者要从平凡小事中通过静虑，悟透人生，参破四谛。品茶亦求简求凡，日本茶道宗师千利休说：“茶道不过烧水点茶而已”，其实质是要人从微不足道的生活琐事中去感悟宇宙人生。

修禅求“放”。人之苦，在于放不下，佛教认为“四大皆空”，修行入道在于“须放下一切”，放下内六根、外六尘、中六识这十八界。放下一切，方能感受天蓝海碧，水秀山清，日丽风畅，月白星高；方能脱苦海，成正果。品茶也需放。放下手中活，偷得浮生半日闲，放下绷紧的神经、放下被囚的心性，方可品茶去。

“禅茶一味”，相辅相成，相互促进，禅需茶助修行，而嗜茶之风尚，又促进了茶事发展。茶禅文化亦交融辉映，合而双利，形成人与自然的佳缘。

屋外细雨缠绵，屋内禅茶相对，僧盘坐案前，茶具热气成束，袅袅飘去。让我们在这样的静谧、玄机、古朴的画面前，在茶叶的轻舞飞扬中，以禅洗去尘缘，清净思维，体悟人生的无限真意。



答：“寺即不住，住即不似。”船子又问：“不似，似个甚么？”夹山答：“不是目前法。”船子问：“甚处学得来？”夹山答：“非耳目之所到。”船子说：“一句合头语，万劫系驴橛。”又问：“垂丝千尺，意在深潭。离钩三寸，子何不道？”夹山刚打算回答，被船子一桨打落水中。夹山好不容易才从水中爬上小船，船子就又问他：“道！道！”夹山又想说话结果又被船子打下水中。夹山突然顿悟：在这生死攸关的当口，言语显得是那么无关紧要。当下他心头豁然明朗，于是对着船子点头三下表示他懂了。船子于是让他上船。

船子说道：“竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。”夹山于是反问：“抛纶掷钓，师意如何？”船子答：“丝悬绿水，浮定有无之意。”夹山也便说道：“语带玄而无路，舌头谈而不谈。”船子听到这里终于满意，于是说了一句：“钓尽江波，金鳞始遇。”夹山此时的反应只是用手掩住耳朵。船子见此点了点头，称道：“如是！如是！”于是叮嘱夹山道：“汝向去直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。吾三十年在药山，祇明斯事。汝今既得，他后莫住城隍聚落，但向深山里，斲头边，觅取一个半个接续，无令断绝。”

从以上师徒的对话中，可以看出船子的禅法宗旨就在于一个“断”字，截断时人对于语言、观念等意识上的执着。佛法本就是“不可言传，只可意会”的，领悟禅的最简便的途径就是自心的觉悟。而要自心觉悟，就必须放下言语、意识上的成见，而当夹山被打入水中，迫于生死相逼之时，才算完全忘却了言语、泯灭了意识，于是刹那间寻到了光明的出处。而船子同时又告诉徒弟，禅是灵活的，不是死的，虽然不要执着外在，但同时也不应当拘泥于自己的内心。一切都应当无拘无束，可有言可无言，可有心可无心，故有“藏身处没踪迹，没踪迹处莫

藏身”之说。

最后夹山向船子辞行，但不忍离别，不停地边走边回头，依依不舍。船子见状于是就叫了一声：“阍黎！”夹山听此言，于是又回头去看船子，船子又把船桨竖起来，说：“汝将谓别有。”意即是“法”都传给你了，不要以为还有什么玄妙了。说完便“覆船入水而逝”。以弃世的方式来见证自己禅悟后的通脱自在与传法其人后的了然无碍，这样的结局也与其一贯的通脱旷达相符，更可见禅悟之人超然圆满。而此种传奇式的结局也使得船子与夹山师徒间的这一段交往，在禅宗历史上成为了逸韵悠然的佳话。

船子一生唯好山水，并将禅心融入山水之间，既陶冶了情操，又物我两忘，禅人合一。这种境界在船子遗留后世的三十九首《拨棹歌》中得以完全的体现。在这些作品里，船子以禅入诗，以诗示禅，抒发山水之趣和禅悦之妙。因此，这些作品可以划分为两大类，一类是船子解密禅机，示现禅理之作。如诗云：

有一鱼兮伟莫裁，混虚包纳信奇哉；
能变化，吐风雷，下线何曾钓得来？

参禅与钓鱼也有密切关系，这大概是由于钓趣与禅趣有相通之处的缘故。此诗以“鱼”喻玄妙的禅，垂钓喻求禅。禅之包容一切，示化万千，而非外缘所能求得，不假形迹。《五灯会元》中载有船子和尚的“钓鱼偈”六首（七言绝句和《渔歌子》词各三首），都是这位自称“三十年来坐钓台”高僧自述其在垂钓中心专一境、妙悟禅理的。

在他的另一首垂钓诗中，船子言：
三十年来海上游，水清鱼现不吞钩；
钓竿砍尽重栽竹，不计功程得便休。

船子以钓鱼喻佛事，前后三十年的修持与功力，终于达到了“水清鱼现”的境地。鱼比拟佛性，诗人已经证悟得道，那么

“钩”与“饵”已属多余了。“钓竿砍尽重栽竹”，诗人虽然已经证道得果，却不舍困行，继续栽竹制作钓鱼之竿，此处正显菩萨悲心广运，无住生心之妙意。“不计功程得便休”，虽然广化众生，却不计功程，无所执着，因已证悟诸法空性，了不可得。

而在另外一首诗中，船子又以“掷网”、“抛筌”作喻：

扬却云蓬进却船，一竿云影一潭烟，
既掷网，又抛筌，莫教倒被钓丝牵。

与此相类似的诗还有很多，如：“一叶虚舟一副竿，了然无事坐烟滩；忘得丧，任悲欢，却教人唤有多端。”“一任孤舟正又斜，乾坤何路指生涯。抛岁月，卧烟霞，在处江山便是家。”这同样是以咏渔父生活，而寓以禅理。而禅只在自心，自心悟时即证禅道。

船子诗歌中更为有名的作品是那些吟咏悠游山水，闲放自得之情，反映禅悟后的空明宁静的自在之作。如：

吾自无心无事间，此心只有水云关，
携钓竹，混尘寰，喧静都来离又闲。
苍苔滑净坐忘机，截眼寒云叶叶飞，
戴箬笠，挂蓑衣，别无归处是吾归。

诗人忘情物事，了然无碍，扁舟丝纶，云水悠游。诗歌中传达的正是彻悟禅机后，无牵无挂，任情山水的悠然高风。

又如：
本是钓鱼船上客，偶除须发着袈裟。
佛祖位中留不住，夜深依旧宿芦花。

不为名位所累，率性山水，正是船子超凡潇然一生的真切写照。而船子实别于唐五代的诗僧。盖因船子无意为诗，其诗以自然取胜，于山清水态中自在流露其真心真情，多具天然之趣与鲜活生气，诗意禅机盎然流动于其中。自为禅诗中的天籁。

船子最为著名、流传最广的作品是下面一首：

千尺丝纶直下垂，一波才动万波随，
夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。

诗的前两句叙垂钓实况：“千尺丝纶直下垂，一波才动万波随”。前句表明钓者稳坐钓台居高临下；后句则把垂纶入水激起波纹，以钓线为圆心向四周层层荡开的景象，描绘得生动传神，极富动态美。这里采用以动写静的手法，反衬出万籁俱寂的宁静氛围，既是月夜垂钓的逼真写照，又是佛家禅定的真实写照，好似“清波皓月照禅心”。

后两句写垂钓结果：“夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。”水寒而钓鱼无获，虽在情理之中，然而，钓者却另有所获。上句的“静”字和下句的“空”字是言在此而意在彼，是要人放其心虑，不再执着于禅。心灵由此而归于宁静，恢复本来。空船载着月光是喻指禅悟后心空无物，一片澄净，皎洁圆满，与诗人此时内心的宁静空明，是如此的和谐，诗人内心充满着彻悟后的平和与欣喜，回归了自己的精神家园。佛教禅宗认为，宇宙万物“四大皆空”，一切事物都无实体，修炼者静坐敛心、专注一境，久之达到身心“轻安”、观照“明净”的状态，终以悟“空”而进入涅槃之门。

总的来说，船子三十九首《拨棹歌》也为中国古典诗词中的“渔父”形象注入了新的精神内涵。船子以后，诗词中渔父形象多超然旷达，逍遥自在。船子的风范与其《拨棹歌》在此有着长久的潜移默化的影响。船子和尚以身证道、超然通脱的宗风自成为禅林一派。其高逸脱俗的节操与玄妙空灵的诗作也对后世有着悠久影响。





■ 阿莲

佛教文学的奇葩——佛教楹联

第二节 佛教楹联的类型

佛教楹联的取材多种多样，大凡经典故事、宗派源流、诸佛菩萨，乃至花鸟虫鱼、闲情雅兴都可成为入联的素材，现拟就不同种类的楹联分述如下：

第一类楹联来源于佛教典故。

所谓典故，就是诗词或文章中引用古书中的故事或诗词。佛教楹联中的典故言简义深，富含深刻哲理，给人以启迪和警醒，使人从中不仅学到佛教的知识，而且还能够受到佛教的教育和感化。

如少林寺达摩亭有对联：

一苇渡江，远源溯六祖；九年面壁，妙理悟三乘。

对联介绍了达摩生平典故及其禅法的流传：传说达摩渡海来至东土时，并无高广大

船，令人难以想象的是他仅是以一根芦苇飘洋过海的。因此后人就以“一苇渡江”的典故来表述达摩东来的传奇故事。达摩来中土之后，先与梁武帝会面，因机缘不投，他遂北上至少林寺面壁九年，由此深彻禅理，遂有达摩“四道行”的理论流传于世。此后，达摩又传心法给二祖慧可，如此灯继薪传，直至六祖惠能，形成了中土佛教“一花开五叶”的鼎盛局面。这副对联就是运用佛教典故概括了来达摩中国修行传法的历史过程。

又如在佛教界流传很广的楹联：

杨岐灯盏明千古；宝寿生姜辣万年。

这副楹联含有两则佛教典故，即：“杨岐灯盏”的故事和“宝寿卖姜”的故事。

上联“杨岐灯盏”的典故来源于杨岐方会禅师。“杨岐灯盏”中的“杨岐”，指的

是坐落于今天江西萍乡市郊杨岐寺的开山祖师——杨岐禅师，即宋代高僧方会禅师。当年，他在杨岐寺弘扬临济家风，自成一脉，世称“杨岐派”。同时，杨岐祖师继承百丈祖风，对于寺院管理既严密细致，又合情合理。就是对于各殿堂的香灯以及寮房用灯的点燃、添设等也是有章可循，如佛前长明灯由香灯师精心照看，对寮房用灯则本着节约的原则，要求按时点燃与熄灭。正是这样，世人对杨岐禅师很是佩服，就以此为内容，赞扬他在杨岐的修持与管理，用灯为喻，颂其光明照耀千古。

下联“宝寿生姜辣万年”，则借宝寿禅师卖姜的典故入联，以警戒后人。宝寿禅师是一位严守戒律，认真修持的禅师。他曾在湖北黄梅五祖寺库房担任司库。有一次住持和尚戒公禅师生病了，需要用生姜作为药引。侍者便去库房索取生姜，但是被宝寿禅师呵斥而去。侍者便回去报告戒公禅师，然后戒公禅师就叫侍者拿钱去买生姜，这时宝寿禅师方才把生姜给了他。过了一段时间，洞山寺院缺人住持，郡守便要求戒公和尚介绍一个人去任职。戒公禅师便说：“那个卖生姜的汉子可以去得。”这样，宝寿禅师便去洞山寺做了住持。后来，禅门中就流传着“宝寿生姜辣万年”的佳话。

这副楹联中，上联高度赞扬了杨岐方会禅师珍惜常住之物，处处节俭办事作风；下联赞颂了宝寿禅师不徇私情和戒公禅师不以私心作奸恶取舍，力荐宝寿禅师的高风亮节。千载以来，其人其情仍然熠熠生辉。使人能够受到极大的心灵震撼！

南京雨花古寺有一楹联：

雨花人间流法海；花随天女散灵台。

这副对联同时讲述了两个典故：其一是梁武帝时高僧法云善于宣讲佛法，而且讲说佛理深入浅出，扣人心弦，上天也因他讲经受到感动，天上的花纷纷落了下来，后世成语“天花乱坠”便是由此而来；其二是下联

包含了“天女散花”的典故：据《维摩诘经·观众生品》记载：一天，佛陀在西天坐莲花宝座讲经说法，忽然看见天边瑞云自东而来，知道这是维摩诘居士宣称自己生病了，就让诸天菩萨和众弟子前去问候。佛陀知道，维摩诘居士必定乘此机会讲经说法，就派身边的天女去检验诸菩萨和弟子们的道行。天女来到维摩诘居处的上空，只见维摩诘端坐殿前，闭目合十，正在与大家参禅，便将满篮鲜花自空中倾下。鲜花落到诸菩萨与弟子们身上以后，“悉皆堕落”，唯有落到舍利弗身上的，“便著不坠”。天女就对舍利弗说：“结习未尽，故花着身；结习尽者，花不着身”。舍利弗由此得知，自己的道行不够，就更加努力地修行了。

以佛教典故入对联的还有很多，如苏州西园寺大雄宝殿有一楹联：

东震涌庄严，看桥通鹤市，山近虎丘，招提久占三吴胜；

西来参本意，任侠士流芳，生公说法，照澈都归五蕴空。

此副楹联上联讲了苏州西园寺所处地理位置的优越，占尽三吴（苏州一带地区古称三吴）形胜，其中“鹤市”，是说古代阖闾女亡，出殡时，鹤舞于闾门，后以鹤市代指闾门；下联用明代苏州爆发以颜佩韦等五义士反魏忠贤阉党的市民斗争事，及“生公说法，顽石点头”（指南北朝的高僧竺道生在虎丘山上说法，最后顽石也点头赞同）的典故，来说明五蕴皆空的道理。

又如庐山虎溪三笑亭有一联：

桥跨虎溪，三教三源流，三人三笑语；莲开僧舍，一花一世界，一叶一如来。

上联中说的虎溪三笑即为佛教中很有名的一个典故：东晋的著名僧人慧远住在庐山东林寺，送客从不过溪。一日，与诗人陶渊明、道士陆修静边走边谈，不觉过了溪，老虎吼叫起来才惊醒了谈意正酣的慧远，三人



大笑而别，后人因这个典故特建了一三笑亭为纪念。

第二类阐释佛教历史沿革和宗派源流。

佛教楹联中有很多是阐述佛教历史的变迁和各宗派的传承源流史实。

如灵隐大雄宝殿释迦牟尼佛前抱联：

入殿参三世释迦，不须问过去未来，伏现在一尊，微笑拈花，指点群迷登觉岸；开山是东晋惠理，无论为云门临济，均禅宗嫡派，顶香持戒，永传家法守丛林。

此联把杭州灵隐寺创建的历史、禅宗的起源和归流作了艺术概括，与佛像相得益彰。

再如江西庐山东林寺有一副楹联：

法接西乾，教敷中土；莲花千叶，荫被四邻。

这副对联是叙述净土宗从西天传到东土而盛的历史变迁过程。

又如普陀山千步沙望海亭石柱上一副楹联：

一念即慈航，将以出世度人，还须入世；十年曾面壁，此是东方初祖，来自西方。

上联精湛而又深刻地说明了观音信仰的大乘佛教的教义：若要出世度人，必须先要入世；下联则是说中国禅宗的初祖达摩，但是却从西方远道而来，曾在嵩山面壁十年参禅。

东林寺还有一副楹联不仅说明佛教在中国的历史发展过程，而且蕴含了宗派传承渊源。其联云：

东土树莲宗，自成一脉；西方有佛陀，广接群生。

本联上联阐述了佛教来东土之后，产生了莲宗，而且莲宗在中国千百年来，代代相传，自成一脉，如莲宗在中国有十三祖；下联旨在说明若娑婆众生，诚心念佛求生西

方，西方极乐世界阿弥陀佛自会慈悲不舍，广度群生。

少林寺的初祖庵有楹联：

在西天二十八祖；过东土初开少林。

这副对联上联概括了禅宗在西天有二十八代祖师师徒相传；下联是说禅宗在中土由菩提达摩在少林寺开法传禅，广化群迷，他因此被尊奉为东土的禅宗初祖。全联形象地概括了禅宗由西天到东土的宗派渊源。

上海玉佛寺大雄宝殿有一楹联，概括介绍了曹溪法脉，流传不绝的史实。其联云：

沪海潮音，振古如斯，百谷三山雄首刹；曹溪法脉，于今不绝，一花五叶绍真传。

本联讲述了上海玉佛寺自建寺以来，佛事兴盛，法务昌隆，堪称沪上名刹之冠，曹溪禅法绵延不绝，到现在依然潮涌不退，一花开五叶的南宗禅师徒相传，使禅宗成为中国比较兴盛的宗派之一。

天台国清寺方丈楼联云：

宗依法华，判释五时八教；行在止观，

总持百界千如。

这则楹联，紧扣天台宗教义和传法者的身份，能切题到如此地步，是极不容易的。

有的楹联是在对联中演说经文佛理。

如上海西池庵有谛闲法师撰写的楹联：

忆佛念佛必定见佛，但使佛念常现在前，便是真实效验；信心愿心更须恒心，要把心愿时刻精进，自然感应道交。

这副对联的上联是引用《大势至菩萨念佛圆通章》中“忆佛念佛，现前当来必定见佛”的经文来说明信众若能如子忆母般忆佛念佛，必定可蒙佛接引；下联以净土三资粮（信、愿、行）中信心、愿心作论，阐述如人有恒心信愿念佛，日久自会感应道交，往生西方。

又如缅甸密支那龙华寺楹联：

大小并融，素昔心愿；悲智双运，示现普门。

上联大意说：不分大小，一并融摄，这是从前佛家最初发心的宏愿；下联大意说：慈悲智慧，双双运用，示现普门户户救世度化的功德。“悲智双运”，指观音把慈悲、智慧的威德，一同运用；“普门”，依照《华严经疏》所说，是“一门之中，具于多门，总摄福智，重重无尽，名普门。”也就是说，普门是观音菩萨普摄一切众生离苦得乐之门。

天津大悲院有联云：

禅门无住始为禅，但十方国土庄严，何处非□园精舍；渡世有缘皆可渡，果一念人心回向，此间即慧海慈航。

这是一副纯用佛家语颂扬佛法无边，劝人心诚从戒的对联。禅门：即佛门。无住：佛家语，即一切皆空。佛家认为，法之初名生，生后而暂住名住。十方：佛经称东、西、南、北、东南、西北、东北、西南、上、下为“十方”，即普天之下。庄严：佛家指装饰美盛。引申为端正尊严。祇园精

舍：古印度桥萨罗国舍卫城豪商给孤独长者，在王舍城听如来讲法，深为敬慕，就在祇陀园地为如来建造精舍，请如来居之说法。这里泛指佛寺。渡世：济渡世人。此指以普渡众生为教义的大慈大悲菩萨。一念：指众生的善与恶的一大动念。回向：佛教语。谓回转自己的功德，趋向众生和佛果。慧海慈航：均佛家语。慧海，即佛之智慧，能使人觉醒；慈航，佛菩萨渡众生出生死海，犹如舟航，故称慈航。此谓立即得到大慈大悲菩萨的济渡。

又如四川省峨眉山伏虎寺有联云：

山色溪声，贪图几许禅机，过去未来现在；花香鸟语，普示无边圆觉，碧莲白象青狮。

此是描写禅宗悟道之联。上联说，山色溪声，在过去现在未来的变化中，可悟到生生灭灭、无有常住的一些禅理。“山色溪声”，苏轼有“溪声便是广长舌（指佛的说法讲经），山色岂非清净身”的诗句。“禅机”，指佛教禅宗的哲理。下联说，在释迦、普贤、文殊座前，花香鸟语，显示着圆满的佛性。“圆觉”，谓圆满之灵觉。“碧莲白象青狮”，代指释迦牟尼、普贤和文殊。莲在佛经中常常提到，与佛教提倡超凡脱俗追求清净无邪的境界相契合。禅宗自居教外，单传心印，不立文字，讲究顿悟。常用比喻、隐语或动作来启发人，要人们自己去领悟言外之意，弦外之音。

又如中南海万善殿联：

了悟彻声闻，花拈妙谛；净因空色相，月印明心。

禅宗认为，认识到每个人内心都有佛叫了悟。声闻：指声闻乘，佛教三乘之一。悟四谛之真理而得道者，称声闻乘。花拈：即拈花。相传释迦牟尼在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然，惟迦叶破颜微笑。后以拈花微笑比喻心心相印。谛，佛家语。即真

一时。这副对联即是对玄奘大师行化事迹的颂扬。

河北柏林禅寺有一楹联：

真际大师，玄言妙语传天下；赵州古佛，禅韵宗风溢柏林。

此联颂扬的是赵州从谗禅师，唐代高僧，南泉普愿弟子。传扬佛教，不遗余力，世称赵州和尚。每出言，必先说“吃茶去”。据说饮茶可达于顿悟，即所谓赵州禅法。

又如一则楹联云：

大振禅林，门开风气；广施法雨，誉满江湖。

这是一则题马祖道一的楹联。马祖道一是南岳怀让的弟子，学成后在江西传授禅法，所到之处聚徒说法，创建禅林。他对禅宗的主要贡献是创立洪州禅，主张“平常心是道”、“任运自然”，把禅宗完全推向世俗生活，并培养大批人才，开创了禅宗“分灯越祖”的新时代。此联就是对他的赞颂。

历史上各宗各派祖师层出不穷，相对地赞颂祖师的楹联也不胜枚举。诸如唐代鉴真和尚，六祖惠能大师，以及明末四大高僧和近代的虚云、太虚等等。有很多寺院都以楹联的形式颂扬了他们的行化事迹以及对佛教所做的贡献等等。

第四类佛教楹联是给人以启示，引发更多的人生思考。

佛寺楹联中有一种看似平淡无奇，但读过之后，常会使人回味无穷。它们或是给人们长久以来无法解决的问题指明了答案，或是规劝人要淡泊名利、少欲知足，也有的是要人珍惜福报、奉献众生。总之，这类楹联总会带给人更多的启迪和思考。例如五台山金阁寺观音殿对联：

看破世事难睁眼；阅尽人情暗点头。

中国有句古话：世事洞明皆学问，人情练达即文章。而此对联中观音菩萨因已看破

其远离烦恼苦海。

此殿内还有一联赞叹文殊菩萨誓愿度众生，为众生广开觉路，使其摆脱沉沦，早登觉岸的对联：

秋月朗晴空，五夜山风狮子吼；菩萨开觉路，千年花雨象王宫。

天台山国清寺韦驮殿有一楹联则是赞颂了韦驮菩萨常护法门，饶益众生，驱除邪魔，使千年梵刹永得安宁的功德。该联云：

菩萨现童真，拥护法门常饶益；

金刚示忿怒，驱除魔网永安宁。

又如四川省峨眉山雷音寺普贤殿楹联：

普恩、普德、普事功，当其时谁能并普？

贤家、贤国、贤天下，今之日哪个同贤？

普贤菩萨是四大菩萨之一，专管“行”，其塑像多作骑着白象站在释迦牟尼佛右面。他在华严之席宣扬十种大愿，其中一愿就是要：“以大悲水饶益众生”、“以大悲心随顺众生”。此联以鹤顶格的方式将普贤二字嵌入联内，以反问的方式将普贤大士于众生的恩德昭然于天下。

佛寺楹联中，不仅有赞叹诸佛菩萨之悲心愿力，而且还有对历代祖师的歌功颂德。陕西西安市兴教寺就有一副颂扬玄奘大师弘扬唯识宗功德的对联：

法海仰奘公，西土亦称大遍觉；宗学宏唯识，此地堪比那烂陀。

玄奘大师是唐代著名翻译家，一生专弘唯识。他年轻时怀着西行求法的坚定信念，冒着九死一生的危险到印度求法，并在印度当时最高佛教学府那烂陀寺留学17年。他跟从那烂陀寺著名住持戒贤学《瑜伽论》等佛教经典，并为印度僧众开讲《摄大乘论》、《唯识抉择论》等经典。回国后翻译了大量的佛教经典，并弘扬唯识，兴教寺学风胜极

言、真理意。净因：清净无垢自为因果。空：佛教指超乎色相现实的境界为空。色相：佛教主万物皆空，以无相为归。人或物之一时呈现于外的形式，称为色相。色，佛教称事物如眼耳鼻舌身五根和色声香味触等足以引起变碍者为色。相，形貌。佛教指宇宙一切事物的形象，即法相。“月印”句：指心心相印意。联语全用佛教语串组而成，旨在突出“万善”之义。一个“善”字，也须悟彻之后，方能心领神会而付之于行动。

第三类楹联是赞诸佛菩萨及历代祖师的功绩。

佛教弟子出口最多的佛号是“阿弥陀佛”，因为佛教认为：“利剑即是弥陀号，一声称念罪皆除。”《佛说阿弥陀经》中说：凡是发愿往生西方极乐净土者，经常念诵阿弥陀佛名号，临终时阿弥陀佛即会前来接引。因此称颂阿弥陀佛的楹联自然也就有很多，例如：

阿弥陀佛，光中极尊，佛中之王；念佛法门，三根普被，殊胜至极。

我佛如来，见一切众生，皆大欢喜；弥陀慈父，建极乐世界，何等庄严。

恒沙世界极乐最易往；十方诸佛弥陀独称尊。

……

在山西五台山显通寺文殊殿内有一副对联：

智镜常圆，照一万尊菩萨扎驻清凉胜境；德化普被，散三千颗金丹疗治烦恼众生。

文殊菩萨全称为大智文殊师利菩萨，他常住东北方清凉山，自古以来诸菩萨众于中止住，文殊菩萨与其眷属菩萨众一万人，俱常在其中而演说妙法。这副对联即是赞叹文殊菩萨应化于中国五台山，并常于五台山示现灵异，且针对众生之根机，因病与药，使

阿弥陀佛，光中极尊，佛中之王；念佛法门，三根普被，殊胜至极。
我佛如来，见一切众生，皆大欢喜；弥陀慈父，建极乐世界，何等庄严。
恒沙世界极乐最易往；十方诸佛弥陀独称尊。





世事，不再处处计较，其意在让我们世间众生，对世事不要太过于计较，有时糊涂一点，亦未尝不是一种最好的处理问题的办法。当我们能够人情练达了，品格自然也就完善了，菩萨也会由此而生起欢喜心，因为我们的行为已与诸佛菩萨的行愿相应了。

有的佛寺楹联意在劝诫世人，不要抱怨命运的不公，凡事要多怀宽容之心，多作退一步想，则自会身心安然。如九华山甘露寺大雄宝殿有楹联：

事在人为，休言万般都是命；境由心造，退后一步自然宽。

有的佛寺楹联劝人常思人生无常，看破功名利禄。九华山旃檀林地藏殿有联：

睡到二三更时，凡功名都成幻影；想起一百年后，无少长俱是古人。

这副对联告诉我们，世间一切功名利禄

终究都是一场空。无论你活着的时候多么有钱，地位多么显赫，也都会有作古的那一天。到那时，你还是要离你苦心经营一生的名位财富而去。这正应了《红楼梦》中的《好了歌》：

世人都晓神仙好，惟有功名忘不了！

古今将相在何方，荒冢一堆草没了。

世人都道神仙好，只有金银忘不了！

终朝只恨聚无多，及至多时眼闭了。

劝人宽以待人，忍辱谦让和淡泊名利的对联很多，这类对联也是佛寺中最能给人以启迪使人顿悟的，如一楹联：

深具慈忍力，大肚能容，容天下拂逆境上难言之事；广结欢喜缘，满腮含笑，笑世间名利场中可笑之人。

此联说的是弥勒佛。由于其塑像开笑口敞大肚显得一团和气，故许多寺院都有供

奉，且大都有联与其形像呼应。

又如四川瓣都宝光寺弥勒佛联：

你眉头着什么焦，但能守分安贫，便收得和气一团，常向众人开笑口；

我肚皮有这般大，总不愁穿虑吃，只讲个包罗万物，自然百事放宽心。

“守分”，安守本分。“安贫”，常与“乐道”连用，谓安于清贫，以追求圣贤之道为乐，是古代儒家所提倡的立身处世的态度。“和气”，和睦融洽的态度。“包罗”，包容、容纳。此联文字虽长，但却平白如话，寓庄于谐。作者准确地捕捉了佛像大耳丰颐、口角挂笑、袒胸开怀的造型特点，并由表及里，将笔触深入其内心世界，从而取得了以形传神、形神兼备的效果。联借弥勒佛之口劝诫世人应笑口常开，乐观豁达，反映了佛家安贫乐道、守虚致静的人生哲学。此联语言幽默，浅易感人，无教义之解说，有襟怀之流露；无佛家之肃严，有世间之诙谐。读之让人深解其意：安分者得快乐，宽宏人少烦恼。

又如汉阳归元寺联：

见了便做，做了便放下，了了有何不了；慧生于觉，觉生于自在，生生还是无生。

了了，即要了结。慧，佛教指智慧、聪明。觉，为觉悟。自在，佛教指身体进退无阻，或心离烦恼，通达无碍。生生，即有生。无生，即无灭。佛教认为，绝对静止是一切现象的共同本质，一切现象的生灭变化，都是世界众生虚妄分别的产物。在字里行间，参拜的人，无意识就被一种事物间没有质的差别的哲学思想所左右。

如此意义的楹联还有如：

三思过有限；一笑益无垠。

律己何妨真面目；待人总要大肚皮。

以事论事休生事即无事；将心比心莫欺心自安心。

苦海无边回头是岸；禅关有路捷足先登。

能受苦方为志士；肯吃亏不是痴人。

凡事但求过得去；此心先要放平来。

……

总之，佛寺楹联蕴含了佛家博大精深的佛理和诸佛菩萨慈悲度人的愿心，并给人以更多的哲理思考和为人处世的指导。我们在朝拜佛山名寺时若能细心品味佛门楹联，则自会增长道心和智慧，也能够看破世间顺逆之境，从而以平常心对待人生。



禅宗“日用是道”琐谈

■ 继平



禅宗历代祖师在教化弟子时，都采用因材施教的方法，根据弟子的不同根性采用方便灵活的接引方式。这些祖师都反对死板教条的修证方式，主张在日常生活中自然证道，从而摆脱了刻板的修道方式对禅子思想的束缚，为禅宗的悟道方式开辟了生动活泼的新领域。

南宋育王净昙禅师就是一位主张“日用是道”的高僧。净昙禅师晚年住锡杭州时，王公贵族无不趋之若鹜，争相与他结交，净昙禅师高兴地迎来送往，没有显出丝毫焦躁的情绪。当时很多禅子都想从净昙禅师那里得到参禅的真谛。面对禅子们的求法，净昙禅师在一次上堂时说：

本自深山卧白云，偶从来此寄闲身。

莫来问我禅兼道，我是吃饭屙屎人。

净昙禅师在本诗中表达了自己对参禅要旨的理解。诗歌大意是说净昙禅师本来过着如山中白云一样的悠闲自得的生活，只是由于偶然的因缘才使自己来到杭州弘法。在这里一段时间，常常有许多弟子前来向我问参禅的奥义，我认为证道并没有奇特之处，它既像“深山卧白云”一样随意自然，又蕴含在我们平时的日用行事作务之中。

净昙劝诫弟子不要刻意去追求所谓的悟道。因为一旦一个修行者把注意力放在“悟”的问题上，他已将“悟”当作一个客体，自己则置身于“悟”之外了。这个“悟”反而成为你修道的障碍。如果你能做一位在日常生活中随缘随分的人，你就有可能在不知不觉中触缘开悟。

一次，有源律师问慧海禅师：“僧人修

道，还用功吗？”

大珠慧海回答：“用功。”

问：“如何用功？”

答：“饥来吃饭，困来即眠。”

问：“所有人都是这样，他们跟你的用功一样吗？”

答：“不一样，他们吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不一样。”

大珠慧海的“饥来吃饭，困来即眠”后来成为禅门传诵的佳话和禅僧恪守的信条。饥餐困眠，是禅宗随缘任运、率性适意精神面貌的形象表述。禅宗对随缘任运尤为推崇，守端禅师则以“饥来要吃饭，寒到即添衣。困时伸脚睡，热处爱风吹”作为他的“四弘誓愿”。而汾山与仰山的一段公案，也是饥餐困眠的生动体现：

仰山禅师有一次到远方去度夏，解夏之后就回来看望他的师父汾山。

汾山问仰山道：“一个暑期都没有见到你，你在那边都做了些什么？”

仰山回答道：“我耕了一块地，播了一篮种子。”

汾山赞美仰山说：“这样看来，这个暑假你没有白过。”

仰山接着问汾山说：“这个暑期你做了些什么呢？”

汾山说：“白天吃饭，晚上睡觉。”

仰山同样赞美师父说：“那么这个暑假老师你也没有白过啊。”

汾山认为，禅就是生活，所以禅者的砍柴、除草、犁田，种种劳作，都是修行。对于真正的修行者来说，行也是禅，睡也是禅，动也是禅，静也是禅。饥餐困眠，处处皆道场。所以仰山禅师说师父汾山暑天没有白过。

与此相似的如临济说：“佛法无用功处，只是平常无事等，着衣吃饭，困来即眠。”“无事是贵人，但莫造作。”所谓

“无事”，是指不求佛、不求道，以及不向外求的一种心理状态。“贵人”是精神上富足的人，也就是佛。离开饥餐困眠而追求禅道，无异南辕北辙。

夹山善会禅师也主张“日用是道”。他在上堂开示时说：“明明无悟法，悟法却迷人。长舒两脚睡，无伪亦无真。”（《五灯会元》卷五）禅宗主张饥餐困眠、随缘适性，在日常生活中见高情远韵，这便是“悟”。但是有了悟的心境而沾沾自喜的话，就又犯了“骑驴不肯下”的大忌，尚非真正的“悟”。真正有所悟的人，必须连悟的意识也予以扬弃，所谓“悟了同未悟”。彻悟之人，连悟的观念都不存在。“若要了心，无心可了。无了之心，是名真了。”只要有一个悟的观念，就着了相。所以善会禅师在后面两句中说，与其每天在悟与不悟之间计较分别，倒不如两脚长伸去睡大觉，何必去计较那些到底是真或是假呢！

庞蕴居士是中国禅宗史上著名的大居士，他提出了“运水搬柴”等日常劳作都是道的理论。他所参访的第一位著名的禅师是石头希迁。石头禅师见到他后便问：“见老僧以来，日用事作么生（怎么样）？”庞蕴居士说：“若问日用事，即无开口处。”乃呈偈曰：

日用事无别，惟吾自偶谐。

头头非取舍，处处没张乖。

朱紫谁为号，丘山绝点埃。

神通并妙用，运水及搬柴。

庞蕴居士的偈语旨在告诉石头和尚，日用事就是没有分别取舍，没有对立抵触，一切都是自自然然，没有一丝的做作和卖弄，所以平时的运水搬柴都是日用事，亦即都是修行。石头听过偈语，点头称是。由此可见，石头希迁对庞居士的修证见地还是很满意的。

庞蕴居士认为，大道不可以有心求，不

反佛者皈佛的心路历程

■ 妙昌

在中国佛教史上，有许多文人护持佛教成为虔诚的佛教徒。同时，也有起初诋毁佛教，而后由反佛而又皈佛者。他们皈佛之后，积极与高僧往来，求师问道。与此同时，还写下了大量的诗文来弘扬佛教，成为传播佛教的使者。唐代著名文学家韩愈和其学生李翱以及宋代文学家欧阳修就是由反佛而皈佛的典型代表。

韩愈是中唐著名文学家，其诗、词、文都有很高的艺术成就。尤其是其散文，不仅冠绝当时，而且对后世文学也产生了十分深远的影响。韩愈一生创作了大量的文学作品，对中国文学的发展做出了重要贡献。他还是唐代古文运动的领袖人物，他所倡导的“文从字顺”、“气盛而言宜”、“不平则鸣”、“文以载道”等文论主张，千百年来，一直滋养着历代文人的创作实践。

韩愈青年时代对佛教极力反对。他甚至不惜生命来上书灭佛。元和十四年，唐宪宗举行声势浩大的恭迎佛骨礼拜活动，迎春活动极尽奢华，轰动一时。韩愈对此十分反感，写了《论佛骨表》一文上书劝谏。文中对佛教提出了极为严厉的批评和处置建议：

佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。乞以此骨，付之有司，投之水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。

韩愈极力劝谏，触怒了唐宪宗。他下令将韩愈贬到荒无人烟的潮州。韩愈被贬后，反佛态度依然十分坚决。他写下了《左迁蓝关示侄孙湘》：

一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。
欲为圣明除弊事，肯将衰朽惜残年。
云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。
知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。

这首诗写了韩愈因谏迎佛指舍利而被远放边远之地，但他对此无怨无悔。这是韩愈初期反佛坚毅、执着性格的充分表现。从这首诗歌，我们足以明了韩愈初期反佛态度的坚决。

与韩愈并列古文运动主要领袖的柳宗元，不仅对佛教下功夫研习，而且与激烈反对佛教的韩愈发生过针锋相对的辩论。柳宗元在《送元十八山人南游序》中对汇通儒、释、道的元生表示赞赏，这篇文章被在洛阳的韩愈见到后，他专门让在湖南做官、时正在东都探望父亲的李础带了自己的反驳文章给柳宗元。柳宗元于是又在《送僧浩初序》中为自己辩护，并且尖锐地指出韩愈反佛其实只是反其形迹而未及佛理真谛：

儒者韩退之与余善，尝病余嗜浮屠言，譬余与浮屠游，近李生础自东都来，退之又寓书罪余，且曰：“见《送元生序》，不斥浮屠。”浮屠诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。诚乐之，其性情释然，不与孔子异道。退之好佛未能过杨子，杨子之书于《庄》、《墨》、《申》、《韩》皆有取焉。浮屠者，反不及《庄》、《墨》、《申》、《韩》怪僻险贼耶？——吾之所取者，与《易》、《论语》合，虽圣人复生不可得而斥也。退之之所罪者，其迹也，——忿其外而遗其中，是知石而不知韞



应机接物，尽是道。”平常心就是长沙景岑禅师所说的“要眠即眠，要坐就坐，热时取凉，寒时向火，没有分别矫饰，超越染净对待”的自然生活，是本来清净自性心的全然显现。如果着意追逐客尘，有心造作攀求，反而会丧失平常心的和谐性、平衡性，而成为反常心、异常心。

马祖提出“平常心是道”，在禅林引起了很大反响。“平常心”即本来的心、自然的心，也就是不受任何私欲障蔽的心。后来赵州禅师接机，也阐发此旨。学人问赵州如何修行，赵州说：“洗钵去。”禅的体验离不开日常生活，在日常生活中如吃饭、洗钵中都有可能证道成佛。

禅宗“日用是道”的思想在中国禅宗史上产生了深远的影响。唐宋以来，这一理论一直被许多高僧所推崇，成为他们接引学徒的重要方式。“日用是道”的理论赋予禅宗初期“凝心壁观”修证方式以新的内涵，从而使高深的禅法走向日常生活，受到广大禅宗学徒的普遍欢迎。

可以无心得。不着意追求，而自能见道。要作到这一步功夫，必须在日用中以无住心行无住行，于相而离相，于念而离念，无作无求，无取无舍。自性本心，纤尘不立，如天外云山，一片青翠。运水时运水，搬柴时搬柴，只要能不起用想、不起分别想，就是莫大的“神通妙用”。禅道正是通过这种平易亲切的形式体现出来。

禅宗主张的“日用是道”的禅修理论，得到很多禅师的认可和推崇。道悟即是这一理论的实践者。崇信跟随道悟禅师学法时，一次问道悟：“我跟随师父修行多时，却从来没有听到过您指示心要。”道悟说：“你递茶来，我接；你端饭来，我吃；你行礼时，我点头。何处不在指示心要？”崇信听了，顿时开悟。道悟所指示的开悟之道竟是如此简单易行。

禅宗“日用是道”的理论，在马祖道一“平常心是道”的思想中有具体体现。“平常心是道”这句话，始见于马祖道一禅师的语录：“平常心是道，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。只今行住坐卧，



玉也。吾之所以嗜浮屠之言以此。

柳宗元之所以推崇佛教是因为他认为佛教有与儒家相通的观念，这就是他的“统合儒释”的观点。

韩愈对柳宗元的观点断然无法接受，他坚决反对这一观点，并以呵斥的口吻写了《赠译经僧》：

万里休言道路赊，
有谁叫汝度流沙？
只今中国方多事，
不用无端更乱华。

意思是说，谁让你佛教不远万里来中国了？中国已经有了许多麻烦问题了，佛教就不要来添乱啦！由此可见，韩愈断然拒绝佛教来华的态度坚决而彻底。

唐代的佛教极其兴盛，几乎没有人能不受其影响。即使韩愈，如果细心推考其思想、创作情况，可以发现问题远不如他作出的宣言和摆出的姿态那么简单。韩愈被贬到

南方那个瘴气缭绕的潮州，深觉寂寞。他听说有一位大颠和尚颇有理致，于是便前去拜访。韩愈见到大颠禅师便恭敬地问道：“请问和尚春秋多少？”

禅师以手拈着念珠说：“知道不？”韩愈莫名其妙，只得说：“不知”。大颠和尚说：“昼夜一百八”后便独自禅坐去了。韩愈仍然不明白其中含义。第二天又来请教。当他在寺院门口见到一位沙弥，便向他请教。小沙弥只扣齿三下。韩愈若有所悟地说，佛法无两般，都是一样的。

韩愈在离开潮州时，曾赠大颠禅师一诗：

吏部文章日月光，
平生忠义着南荒。
肯因一转山僧话，
换却从来铁心肠。

离开潮州不久，有一位孟简来函问及韩愈与大颠禅师交往的事。韩愈答书曰：

“潮州时，有一老僧号大颠，颇聪明，识道理。远地无可与语者，故自山招至州郭，留数十日。实能外形骸，以理自胜，不为食物侵乱。与之语，虽不尽解，要自胸中无滞疑，以为难得，因与来往。”

虽然作了辩解，但两人的交往事实和某种程度上的投合确实是无法否认的。其实这也不是绝无仅有的例子，他的诗文中涉及佛教僧侣的作品屡屡可见，其中有《送僧澄观》、《广宣上人频见过》等作品。

从韩愈与大颠禅师的交往以及他所写的诗文中，我们可以感觉到这位誓死反佛者对佛教态度的转变过程。他虽然没有成为像王维一样以身事佛，但他能够从坚决反佛转变为赞佛的人，已是难能可贵了。

中唐另一著名文学家李翱也是佛教史上由反佛而皈佛的著名人物。李翱（772—836年），字习之，陇西成纪（甘肃天水）人。贞元十四年（798年）进士，性情较直，曾面斥当朝宰相李逢吉，罢为庐州刺史，后迁桂管湖南观察使，山南东道节度使，检校户部尚书，他曾从韩愈学文章，文学主张大抵与韩愈同，他是中唐著名的古文家。

对于佛教的外在形式，李翱是反对的，他认为朝廷不应大力扶持佛教的发展，对于佛教的清规和礼仪，他也持反对态度。他曾写有《请停率修寺钱状》一文，在奏文中，李翱认为佛门中人不事生产，不耕不织，无益于国家，国家不应再出资修建寺院，以节约资金用于解决百姓的生活问题。此外，他还写有《去佛斋论》一文，在这篇文中，他认为佛教作为一种精神信仰，只要有正信即可，而不应非拘泥于过素食生活。

后来，李翱在任湖南观察史期间，与惟俨禅师建立了深厚的友谊，使他对佛教的态度发生了根本转变。

在湖南时，李翱因仰慕惟俨禅师，便以朗州刺史的身份入药山拜谒高僧惟俨。当他

见到禅师时，惟俨正手执经卷读诵，禅师身边的侍者提醒惟俨说太守在这里。但禅师仍然诵经不辍，并没有去理会站立一边的李翱。

李翱由于脾气急躁，就脱口说道：“见面不如闻名。”说罢转身欲走。

惟俨在后面喊：“太守！”

李翱条件反射地应答了一句。

禅师说：“你怎么推崇耳朵而蔑视眼睛呢？”

李翱赶紧拱手谢罪，问禅师：“什么是道？”

禅师用手上下指了指，说：“懂了吗？”

李翱说：“不懂。”

惟俨禅师就说：“云在青天水在瓶。”

李翱听了很满意，便作诗一首赠禅师：

炼得身形似鹤形，
千株松下两函经。
我来问道无余说，
云在青天水在瓶。

这首诗赞颂了惟俨禅师学修并进的精进精神。同时表明他自己也从“云在青天水在瓶”的禅语中得到了启迪：原来“道”正如天上的云朵、瓶中的清水一样，无处不在，充盈在天地万物之中。只要我们顺其自然认真地体悟，就会有助于我们开启智慧之门。

此外，李翱还有一首赠惟俨禅师的诗：

选得幽居惬野情，
终年无送亦无迎。
有时直上孤峰顶，
月下披云啸一声。

这首诗是对禅师清风亮节、超凡脱俗品格的赞叹。由此可见出他对禅师的恭敬之情和对佛教思想的接受态度。

李翱有《复性书》三篇，在文中他主张将佛教的净心见性与儒家的专心诚意相调和，认为情感性，方正思，方能复性：“弗

虑弗思，情则不生；情即不生，乃为正思；正思者，无虑无思也。”从而开宋代理学之先。

继韩愈、李翱之后，宋代的欧阳修也是一位由反佛而后又皈佛的著名文人。欧阳修（1007—1072年）字永叔，是北宋中期吉水（今江西）人，他出身于低级官吏家庭，父亲早亡，幼时家贫。天圣八年进士。他当时以儒家的立场，毁谤佛法，得到了许多人的响应。

当时比较著名的禅师是契嵩禅师。契嵩禅师7岁出家，19岁悟道。他深得仁宗赞叹，宠赐封号为“明教大师”。他就著书立说来反驳欧阳修的观点，以护持佛法。欧阳修看到明教禅师的书时，立刻被他的观点折服，说道：“不意僧中有此龙象。”于是便去拜

见明教禅师。在见到明教禅师以后，更使得他对明教禅师肃然起敬，并且大有省悟，从此以后他完全改变了自己的观念，说道：

“以前我不知道佛法的奥秘，毁谤佛法，现在我完全醒悟了！”于是信仰佛教，自称为“六一居士”。

又有一次，欧阳修到嵩山去，看到一位老和尚独自聚精会神地在阅读经典，于是便问道：“禅师在此多长时间了？”

老僧回答说：“很长时间了。”

欧阳修又问：“我听说有一些高僧，临终时能够预知未来，这是为什么呢？”

老僧回答：“这是定慧的力量。”

“可是现在的人为什么却做不到呢？”欧阳修问。

“定慧的人，临终的时候怎么会散乱？散乱的人，临终的时候怎么会定慧？”老僧反问欧阳修。

欧阳修听了这话，恍然大悟。后来他做了宰相，一直笃信佛教，因为佛教使他了解到生命的真意，使他不再迷惑。

在历史上，有许多像韩愈、李翱和欧阳修一样的文人，他们起初由于对佛教缺乏深入了解，便从形式上来反对佛教，当他们慢慢地接触了佛教之后，再加之与高僧的交往，受到佛教文化的熏染，他们的思想便慢慢发生了转变，由开始的反佛态度变成了对佛教的认可，并进而成为虔诚的护法。由此我们可以想见佛力之不可思议。

恶业自身心所造，愚迷披却畜生皮

——傅大士《贪口痴颂》解析

■ 慎独



可以修道，达摩大师指着松山山顶说：“此可栖矣。”于是舍宅为寺，这便是后来的双林寺。他躬耕而居之，白天劳动，晚上修道，于此修炼了七个春秋。有一天，他在定中看见释迦、金粟、定光三尊佛放光照在他身上，他自言得到了“首楞严定”。从此便以“双林树下当来解脱善慧大士”自称。对众开演佛法。由于听讲者很多，且四众常集，当地郡守王杰以妖言惑众之罪把他拘禁起来。他在狱中几十天不饮不食，感动王杰，便放还了。还山后他愈加精进，名声日增。

傅大士不仅为大众宣讲佛法，更注重为他们解决实际困难，做到舍己为人。他为此将自家的旧产尽数施舍他人，并且在一个大荒之年，为救灾民，倾家荡产。这一举动在历史上确实是少有的，体现了大士自利利他，平等无二的慈悲精神和心境。

傅大士以居士身修道，在道业上十分精进用功，并且常与高僧往来密切，因此，他在道业上进步很快。不仅如此，他还擅长吟诗作词，并以诗词作为弘法的方式来对佛教教理作最简明的阐释。他的《贪瞋痴颂》就是这样一首偈颂。颂云：

不须贪，看取游鱼戏碧潭。只是爱他钩下饵，一条线向口中含。

不须口，口则能招地狱因。但将定力降风火，便是端严紫磨身。

不须痴，痴被无明六贼欺。恶业自身心所造，愚迷披却畜生皮。

傅大士（497—569年）又称傅翕，善慧大士，婺州义乌（今浙江义乌）人。他一生未出家，而是以居士身修行佛道。16岁娶刘氏女妙光为妻，生两子，一名普建，一名普成。24岁时遇天竺僧达摩。达摩对他说：“我与你过去在毗婆尸佛前面同发愿，现在兜率天宫还存有你我的衣钵，你怎么忘了？”大士听了，顿时目瞪口呆，不知所云。为此，达摩大师教他临水观影。他如此而行，果然看到自己头上有圆光宝盖瑞相，因此而顿悟前缘。

傅大士悟到前缘后，便问达摩大师何处



依，因而自然也就成了根本烦恼之一。而且它是随顺其它诸根本烦恼共同起着作用。

《瑜伽师地论》卷五十五又将随烦恼中覆、诳、谄、昏沉、妄念、散乱、不正知等作为痴的具体表现。佛教修行的目的就是要消灭无明，断灭痴愚。

愚痴的人，在日常生活中往往会闹出很多笑话。在《百喻经》有则讲述愚痴人的故事：从前有一个呆子，是一个秃头。一天，有一个人看到他头上没有头发，就用一个梨子打他的头，打了一个又一个，把这个呆子的头打破了，流出血来。可是这个呆子默默地忍受着，不抵抗，也不避开。另一个人看到后，心里很是不忍，就对呆子说：“你为什么只是站着挨打？如果不敢还手，也应该避开才是。看你满头是血，不怕痛吗？”呆子回答说：“唉！这种人愚痴横蛮到这样地步，真太不讲理了。他以为我头上没有头发，当作一块石头，好像可以随使用梨子来打的，不知道这是我的头呢，终于打出血来了。唉！你看，这种毫无知识的人，我对他是有办法的。”另一个人听了，很是生气，就骂呆子说：“你真是笨得可怜，难道别人打你，你只是站着不动，弄得头破血流，倒不痴吗？”

傅大士劝人不要愚痴，认为愚痴之人往往会被眼、耳、鼻、舌、身、意六贼侵害。因为一个人的愚痴，还会造作许多恶业，因造业受报，导致在六道当中轮回，永远得不到解脱自在。

傅大士的《贪瞋痴颂》分别论述了贪瞋痴所形成的原因，以及一个人被贪瞋痴三毒束缚后所产生的苦果。大士告诉修道者，要认识到三毒产生的原因及其对人的毒害，在修道生活中斩断其形成的根源，从而在道业上有所成就。



要消除瞋心，就应当转变认识，人得如己得，随喜功德——恭喜、祝贺超过自己的人，渐而见贤思齐，取长补短。这样，岂不皆大欢喜？关键是要有真诚的爱心。爱是恒久忍耐，又有慈悲；爱是不妒忌，不做害人的事；爱是但愿你过得比我好，爱使灰冷的心田温暖，使无望的沙漠中显现一片希望的绿洲；爱是付出，也是得到。

第三句“不须痴”云：“不须痴，痴被无明六贼欺。恶业自身心所造，愚迷披却畜生皮。”三毒中的最后一种是痴。痴又作无明，指心性迷暗，愚昧无知。《俱舍论》中说：“痴者，愚痴，即是无明。”佛教认为，众生因无始以来所具之无明，致心性愚昧，迷于事理，由此而有“人”、“我”之分。于是产生我执、法执，人生的种种烦恼，世事之纷纷扰扰，均由此而起。因此，痴为一切烦恼所依。《唯识论》中说：“诸烦恼生，必由痴故。”痴既为一切烦恼之所

能招地狱因。但将定力降风火，便是端严紫磨身。”傅大士劝人在为人处世时，不要生起瞋心。他认为瞋心会招致地狱的果报。他还提出了对治瞋心的具体办法：精进修习禅定功夫，若禅定功夫达到一定的程度，就能够降伏各种可能生起的瞋心，进而能修得端严紫磨金色身。我们的身体通称为色身，它是由父精母血及地水火风所生成，而具有鼻目嘴等五官及两手两脚之四肢，圆颅方顶，有形有质之一个人。而紫磨真金是指带有紫色的黄金，也有说是赤金的，指最上等的黄金。佛教中通常用紫磨金身形容佛的化身所显示出紫磨真金般的光芒，即极光明珍贵的形象。

瞋又作瞋怒、瞋恚等，指仇视、怨恨和损害他人的心理。在日常生活中，许多人通常都是以瞋心来对待别人，看不得别人比自己强，同时也很在意别人对自己的说法、看法，一旦这些说法、看法对自己不利，就生气发火。

在现实生活中，瞋心的一个最明显的表现就是当别人超过自己时，油然而生的一种酸溜溜的感觉。别人长得比自己漂亮，心里会酸溜溜的；别人比自己健康，心里会酸溜溜的；别人比自己穿得有品位，心里会酸溜溜的；别人的成绩比自己好，心里会酸溜溜的；别人的官位比自己的高，心里会酸溜溜的。……总之，只要别人过得比自己好，心里就会不舒服。

瞋心不仅是一种负面的、消极的、有害的心态，而且是一种心理疾病。瞋心越强，说明其心理越脆弱。他不能确定自己的位置和目标，总是把自己同别人相比，无法从生活和工作中发现自己真正的价值。因此，常常处在压抑、焦虑不安、怨恨烦恼、患得患失的心境中，得不到片刻的祥和、宁静。因此，瞋心就像一把双刃刀，既使别人受到伤害和痛苦，也使自己处在频繁的心理刺激和压力下，造成神经系统失调，影响自己的健康。

这首《贪瞋痴颂》分别从贪瞋痴三个方面来说明由贪瞋痴所引起的各种过患。意在让人防患于未然。第一句“不须贪”采用比喻的修辞方式来说明贪心所带来的祸患。颂文以在碧绿的潭水中游戏的游鱼为喻，说游鱼本来可以在洁净的潭水中悠游自在地游动，却由于看到钓鱼的人所放下来的味道鲜美的诱饵，受不了美味的诱惑，一口咬向钓鱼钩。鱼儿上钩的结果自然是被渔翁所捉，成为人们餐桌上的美味。假使鱼儿对美味的诱饵不起贪心，也不会遭致杀生之祸了。

傅大士以鱼儿吞食鱼钩来比喻人类因为贪心的驱使，常常会造作各种恶业，最后可能因恶业受报，受到丧身失命的果报。佛教认为，贪是佛教修行的大敌，是产生一切烦恼的根本，所以将贪列为根本烦恼之一，并将贪与瞋、痴等一起作为有害众生修行的“三毒”。

在现实生活中，因贪心所造成的祸患无处不在。造假行骗是因为贪，受骗上当是因为贪。圈套、陷阱、笼子都是为贪得无厌者而设。如果不加适宜地引导和制约，小则害人害己，大则祸国殃民。医学家指出，贪得无厌者往往是极其虚伪的人，自欺欺人的人，使自己的精神处于紧张状态，处于焦虑不安和烦恼中，加重了身心的负担。长此以往会造成肌体生化代谢和神经调节功能的紊乱，损害健康，折福折寿。

因此，“大”不可贪，“小”亦不可贪。著名教育学家叶圣陶先生在世时曾劝告我们：不要贪小便宜，如用学校或公司的电话打私人长途，多报销出租车票等等。也许有人认为，这只是些细节、小事，然而，正是这些所谓的小事，成为塑造人格和积累诚信的关键。贪小便宜、耍小聪明的行为，只会把自己定性为一个贪图小利、没有出息的人的形象，最终因小失大。中国有“勿以恶小而为之”的古训，很值得记取。

第二句“不须瞋”云：“不须瞋，瞋则



悼同门圣严上人

■ 性空

去岁秋，法鼓山大陆佛教圣迹巡礼团来山礼佛，宾主相欢，共叙同门
法谊。席间上人弟子果东住持代上人与衲约见，于今未及百日，而上人遽
归瞻养。衲先上人于恩师东初和尚座下披剃，然则上人宏宗演教，著述等
身，行持悲愿，俱在我前。实空门之翹楚，众生之福田。本欲谋面倾谈，
忽传飞锡上界，衲宁不悲从中来？！

中庭翹首向天南，尘梦幻游谁共参。
失约从容飞锡去，因缘如是我何堪！

愚兄苏州寒山寺退居性空^字圣智拜挽

悼台湾法鼓山开山上圣^下严和尚

■ 秋爽

德行圆满西方去，叹我侪无福，痛惜宗门倾北斗；
愿力宏深东土来，俾海众有皈，长将法鼓震南天。

苏州寒山寺住山沙门秋爽^字果净
率两序和南敬挽

苏州寒山寺
二〇〇九年二月五日

一生只有一次（外六章）

■皓月

昨晚读到女众出家，何其不易，坚持一生，稀有难得。时光易逝，道业难成，我为此写下几段文字以自勉及回向所有尼师同道吉祥安康。

一生只有一次。如那支香，点燃后，一条直路断壁绝涯，昂首阔步的一缕青烟，弥漫天宇，染香了行者的岁月。

一生只有一次。如那根烛，内心长长的火焰，用虔诚的身姿点燃信仰；每一滴燃烧飞翔的热泪，消融罪愆，温暖冬寒。

一生只有一次。如生，呱呱坠地的哭喊，绽开四季的绚烂，娘胎分娩肉体，莲胎诞生灵魂，肉体只是一个载体，无法与时间抗争，灵魂却能钻透亿万劫厚的光阴，冒出菩提绿芽。从此一生一世徜徉于沐浴佛光的莲花里，何等的馨香，何等的快意！

一生只有一次。如死，静静地滑落生命的枝头，雪落大地，托付清风，随缘化作一棵树的养料，铺路的石子，或者，一叶草尖上的露珠，一只蚂蚁擎举的米粒。

一生只有一次。长长的烦恼丝，被轻轻剃落了。佛陀以无比的悲心和爱怜告诉我：一生只有一次。当眼泪滑落时，这积聚了百千万劫的泪珠啊，化作晶莹透明的琥珀化石，供养佛陀！娑婆的光影下，多少心灵期待着佛陀慈祥清亮的脸庞，那一尘不染的笑靥，是最值得珍惜的归宿。

一生只有一次。佛陀一声一声的呼唤，是来自故乡的清流小溪，打开尘封的记忆，

在心灵深处，缓缓流淌。没有溪流的地方会让人心干涸枯荒。

一生只有一次。如同深秋，候鸟南飞，那渴望回归的灵魂，才真正闻出故乡泥土的气息，天宇里撒播的点点秋声，揭示着回归的秘密和不灭的真理。

一生只有一次。如今天，如现在，手中的光阴，悄然而落，是跌落成缤纷的梦境，是荒废成无水的沙漠？所有的现象暗含着法性的深义。分分秒秒我都体会到那无生无灭的力量，释放出的似水柔韧的刚烈，似阳光般灿烂的坚强，以原始的风光庄严故乡。

一生只有一次。般若波罗蜜的摩诃芬芳，来自故乡的恬美影子，在心灵深处，随水流芳，缓缓流淌。

生命极地

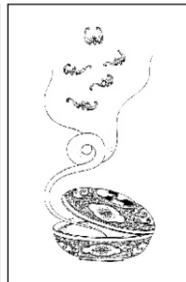


出家僧人，生活方式与生命状态，如同极地。身在红尘寺院，心归极乐极地。大把的光阴，在天地间挥画莲之萍踪；纷乱的思绪，轮回的习气，被佛号或者咒子重复着打扫整理，如同每天清扫大殿，日复一日，年

复一年，将尘垢一点一滴清除，还原一个纯净、纯洁、纯境的极地冰雪天地。

生命极地，用血，用骨，用思想，用颠扑不破的真理，坚守信念。有形的众生的眼，无形的菩萨的心，将我擎起，在寒风中吹展成一面战旗，将天边那轮千古之月拉弯，向娑婆发射，一道虹绚丽地驾御两岸。挥舞战旗，梵音清唱，招娑婆之魂，唤醒蓓蕾禅心，曲颈高歌，落地为花。虹桥守望，佛光普照。梵行的脚步，将苦难照亮。心焰猎猎，烧苦乐成灰，两岸合一。敲响晨钟暮鼓的手催促着敲击键盘，为极地鸣歌到地老天荒。

风光无限



记得小时候观雨的一幕给我留下了深深的记忆：一个秋天，午后的雨淅淅沥沥，我躲在自家院落的屋檐下看雨。邻居家与我家一墙之隔，高高的白杨树就在墙的那边，雨将白杨树叶洗得很干净，绿幽幽的树叶被淋得透明而发亮，我看着看着却看呆了，因为发现了一个天大的秘密：雨将这世界的一切都淋湿淋透了，可是邻居家的烟囱冒出的青烟，却对雨的喧嚣听而不闻、视而不见，自顾自地扶摇直上，潇洒而化。原来雨淋不湿烟啊！心中忽有所动，又无法言说。

直到有一天读到《楞严经》里那一句：汝妙觉中，如风吹光，如刀断水，了不相

触。反复玩味，才恍然欣喜小时候的那一幕。佛陀用常见的自然现象告诉我们，妙觉心中本具正定，如四时春秋，阳光朗照，八风出没，心地阳光却不被八风污染撼动，比喻为真常心的正定，邪不敌正，就如以风吹光，用刀斩水，不起作用。任尔东南西北风，我自朗照，亘古清亮岿然不动！但我们凡夫都做了小草，任尔东南西北风，我自被转随风倒。任何人我是非犹如调皮的风雨，狂风暴雨能摧毁一切，清风微雨动心波涟漪，却对阳光丝毫无损！正所谓以不变应万变，涅□妙心终日不变而随缘，终日随缘而不变。

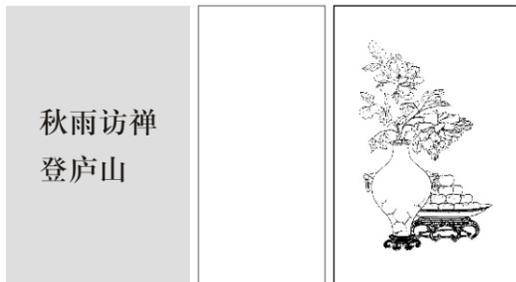
一直赞叹那首古偈颂：也大奇！也大奇！无情说法不思議，若将耳听终难会，眼处闻时始可知！月白风恬，万籁俱寂，一片宁馨，故风光无碍，烟雨无碍，刀水无碍。人人顶门上，皓月当空照；个个脚跟下，清风匝地绕。屋外任它风雨飘摇，屋内自是闲寂逍遥！“问君何能尔，心远地自偏。”

佛法原本于山川草木夕阳烟雨吃喝拉撒等万事万物之上历历显现，不待造作。佛法乃心法，从外无所求，心法本无影，贯通十方。烟雨迷蒙，刀不断水，日出月没，四时造化，网络冲浪，打字作诗，真如一一皆随缘显现。风摇叶落，春暖冰融，溪流泉汨，鹤噪鸦鸣，闲话是非，委屈苦水，一一皆谱实相妙音。若无挂碍与执著，时时内观，则清福不尽，法喜充盈啊。

俗者惑于六根六尘而执着不休，于无生处妄见生灭而轮转故烦恼不止。智者朗照谛观，于声尘起落处，闻性常照；于梦寐生灭时，闻性不昏；在生灭处彻见无生无灭故无轮转。二十五圣的圆通法门，开启着遍布一

切的悟入门径，尤以观世音之耳根圆通为最上。至此，不疑生，不疑死，不疑佛，不疑祖。心闲忘机，禅悦充满，出家生涯，风光无限。

无限风光回眸处，袅袅风情无言说！



11月1日，秋雨霏霏登庐山。

老天的禅坐功夫真好，一路秋雨，绵绵密密，密密绵绵，滋润着大地，似一炷不灭的禅香，渗得深，悟得透；这彻悟的大师将玄妙的禅机化作霏霏秋雨绕指柔，灵灵明明，平平常常，无声无息地溢出一一种轻柔的体悟，从流动的心波跃出，化作诗，点成画，幻身梦景，空中物色，同为法侣春秋；凡情俗趣，散心杂话，皆示法义山河。

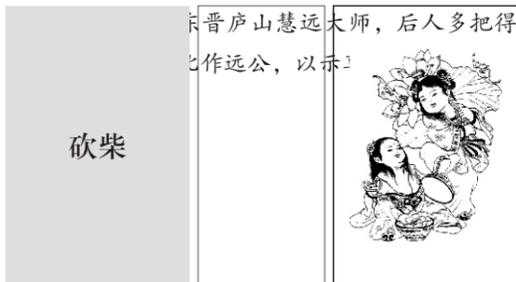
心净似水，无关春去秋来；心静如山，何忧阴晴雨雪。

一路云岚触手，雾露中行，虽不湿衣，时时有润，如同亲近大善知识，虽无言，触目菩提无不说法，天地身示法义，阴晴影露禅意。

妙安法师有一句意味深长的话：“所有的禅堂都是一样的”。这天地宇宙正似一个大禅堂，每颗心都是一座禅堂。正如释迦牟尼成佛所说的第一句话“一切众生皆具如来智慧德性”。

特记诗一首，以叹净宗初祖庐山慧远大师祖德遗风。

千年名山见远公，万丈崖前一点空，笑看白云波浪涌，闲心步随古人踪。



每天都要砍柴，做火供施食的燃料。柴都是些废木朽木了，上面还有很多疤痕。利斧用力砍下去一次，只能劈断细小的木块；更多的是肢解大块木头，对准目标一下一下地砍，不断重复用力，才能化大为小，这多像消除自己的习气。轮回至今，多少习气如同朽木，根深蒂固，长在地心，生生世世累积成“结石”，拒绝风化，以坚硬的棱角和粗糙的言行擦破别人的皮，伤透别人的心，而自己依旧懵懵懂懂，了无觉知。不怕觉迟，就怕不觉。

依照朽木的纹路去砍，轻而易举，一斧落下，木成两瓣，入火开花，习气隐遁，寂灭如灰。纹路如同规则，凡事的成就尚且遵循自然规律和潜在规则。何况消除习气立地成佛？可是常常被忽视的往往是最简单最常见的纹路：规律和规则，所以柴不好砍，习气难除，做人难，做佛难上难。

但是无数的清静大海众菩萨为我们作证：佛号是利刃，砍断习气朽木，只要重复

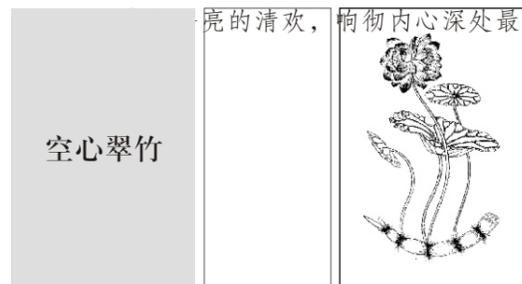
动作，坚持不懈，精诚所至，金石为开，我们就能开出般若火焰，熊熊燃烧，照亮寒冷长夜，温暖所有的冬天。

想起了那句诗：人间有味是清欢！感恩因缘，柴在说法，火焰在说法，冬夜在说法。世上亿万的人，就有亿万种人生，都在说法。我们都曾是柴，做了别人的和自己的燃料，烧了就连灰一起倒掉。

用心砍柴，何苦再去留意过往的风雨，滋生新的朽木？

污浊滔滔的池塘才能生长莲花，那清欢的滋味何曾离得开滔滔污浊？

老实砍柴。



2008年10月26日，我们不远千里赶去参加江西净居宝刹建寺1300年暨妙安法师的升座、毗庐阁开光的法会庆典。妙安法师是常辉法师的人大同学，06年笔者有幸在北京见过，当时所见当中这两位大和尚是穿着最简朴、最具亲和力的大德。由此因缘有了两年后的今天，并且顺路朝拜几大禅宗祖庭。以下原创文字即为纪念。

远离遥遥的红尘，隐入深山，寻觅：古寺，禅踪，清风，明月……

路边的竹林，纷纷朝着行人的方向，昂扬脊梁，低下头颅，自然、谦和、淡泊，随

缘随意。随缘摄景无造作，随意作画本天然。

禅寺，缭绕千年的梵音，将现代人的浮躁与狭隘稀释成竹林的清风，吹远灰尘；禅寺，矗立千年的祖塔，将聪明者的虚伪与苦难淡化成放生池中的碧波，洁净污浊；禅寺，静谧而坚毅地守护着老和尚的舍利塔，昭示着墓碑消融，灵魂开花！

而禅师如竹，心直中空，伟岸挺拔，儒雅谦和，温厚宽容，人群中独自潇洒。

禅师如竹，节节有序，百丈清规，三千威仪，沿根而来，傲然站立成僧人的楷模，耸入云天。

禅师如竹，挺立如山的信仰，肩负普度的弘愿，用驰骋的雄心，用持缰的捐力，接过祖师的旗帜，统领大众，圆满无碍。

人声鼎沸，人海如潮，佛光普照，人世吉祥。

禅师的从容淡定被高贵的头颅扬起；和尚的宽厚悲心从凝结的眉峰发射；人性的忍辱谦和修成圆满的佛性尽在举手投足中放光。那发自肺腑的心声，那身直影端的行仪，那遮望云天的慧眼，照亮了信众祈盼真理的心灵！

因此，我在黑暗荒漠的任何一角，都能感觉到禅者的心灯在亮着，犹如常寂光中，无时无刻不在鼓励我们的祖师的目光。

百丈禅寺

深山的祖庭，无边的宁静系住了心的翅膀，脚无法迈动继续飞翔。

心波不再涟漪，恢复了一潭深不可测的静；呼吸已经止语，白描出一山空不着边的景。

山野。



五体投地，拜下去，额头贴着地面；眼不旁顾，一心注视着脚步的前方。此时的心是那么地安详、宁静。美丽的灵岩山，圣洁的灵岩山，净土宗修行的道场，印光大师亲手创办的道场，慕仰已久的佛子们今天终于来到您的身旁。一步、两步、三步，躬身，五体投地礼拜，“南无阿弥陀佛”！学僧们也都认真而虔诚地和我一起朝着我们的目标——灵岩山寺拜去。

十点多钟，我们已来到印光大师舍利塔院，全体同学列队礼拜祖师舍利。并请塔院院主、中国佛学院灵岩山分院研究班导师心德法师开示。心德法师强调了解行并重的修学方法，肯定了这次重视发心学习的作用。法师给学僧们开示道：“欢迎同学们来朝拜灵岩山寺！朝山是一件很有意义的活动，你们在学校里只能学到佛学理论，而出来朝山参学是实践，这是解行并修啊。你们三步一拜礼祖庭，这是发大菩提心、发大愿。你们将来都是佛教的龙象，希望这次来能把印祖

2008年秋季，我有幸被任命为寒山书院监学，参与对第四届学僧的教学工作。根据寒山书院本学期的教学计划安排，学僧们在完成了期中考试后，决定朝拜净土宗第十三祖印光大师驻锡过的道场——灵岩山寺。

11月17日，在寒山寺方丈、寒山书院常务副院长秋爽大和尚支持下，苏州寒山寺寒山书院第四届学僧一行60多人前往灵岩山圣地朝拜。寒山书院讲师仁涛法师、悟智法师与我具体组织了这次朝拜活动。

八时整，我们从寒山寺出发，大约九时左右到灵岩山脚下的山门牌坊前，全体人员合影后，穿上海青，整齐地排成两队开始礼拜。我以三步一拜隆重之礼，以虔诚之心感恩大德高僧弘扬佛法发心办道的丰功伟绩。同时希望以自己的言传身教，带引学僧们行朝拜之礼，忏悔往昔所造的业障，发菩提心，绍隆佛种，续佛慧命，承担如来家业。

我迈着坚定的步履，一步、两步、三步，心里默念着“南无阿弥陀佛”，虔诚地

朝山归来有三思

■ 存润



葱茏、广袤的莲花状的山野，
走来千千万万虔诚的求道者，
众手指月——那泊在夜色深处的灯火，
照亮来途去路。



苍茫、冷寂的绿色山野，走过持杖芒鞋，孤独而无寂寞的祖师，用脚步走出道路，用生命烙下祖印，为造一个佛国净土。

山野。

葱茏、广袤的莲花状的山野，走来千千万万虔诚的求道者，众手指月——那泊在夜色深处的灯火，照亮来途去路。

山野。

似一片静谧的汪洋，祖师将心化作一叶轻舟，接住我，接住我们，像接起一个新生的胎儿，像接住一粒千古的种子，像接回一个流浪的游子，远离野狐岩的绝壁，远离五百年的弯路。

山野。

在这红色的肥沃的土地，祖师啊，我在这哪一棵圣树下采撷您的生机，沐浴您的洗

礼，沾染您的灵光？您萌动的地方，土地的颜色闪烁着最圣洁的光芒！那公案是您缓缓亮出的忧患，让我倍感珍惜每一寸光阴，那清规是您呕沥心血吐出的珍珠，让我倍感珍惜每一个缘分。

山野。

在我鲜为人知的梦里，祖庭的风景永远是一片葱葱郁郁！

〔注〕：百丈怀海（720-814年），唐朝。出家后师事马祖道一，与西堂智藏、南泉普愿同号入室。后常住百丈山（今江西奉新）人称“百丈禅师”。门徒奔凑，法席隆盛，其弟子黄檗希运、汾山灵祐、古灵神赞等为禅门著名骁将。创设禅院，制定《禅门规式》即《百丈清规》。倡导“一日不作，一日不食”，



佛，一心念佛，了生脱死。

据了解，印光大师在苏州报国寺闭关四年，在灵岩山闭关三年，归西于灵岩山寺。大师以这样的菩提心修行，最终成为净土宗第十三代祖师，真的是学为人师，行为世范，做到了人天师表。

正是在这样一位大德高僧德馨双厚的感召下，学僧们才能够如此虔诚地一步、两步、三步，躬身，礼拜。有些同学感冒了，但依然坚持认真地拜；有的同学腿痛脚酸了，也不抱怨继续认真地拜；有的同学拜得出汗了，就脱了外衣继续认真地拜。同学们虔诚地朝拜，感动了路边好多行人注目观看，甚至有一位老大妈也参与到我们拜山的队伍中来。六七十岁的她也跟着我们三步一拜上去。

我们以出世之心成入世之事，这是大乘佛法所宣扬的悲智双运、自利利他的崇高精神，也是教人能够认识生死，激发出菩提心的大好机缘。

一个学佛之人的修行是什么？历代高僧大德都有开示，烦恼即般若，日常是修行。我们每个人能够热爱自己的本职工作，以祖师们的“一日不作，一日不食”的标准严格要求自己，这就是从思想上做到了虔诚朝拜，达到受教育，明认识，增智慧的目的。

从这三点体会和思考之中，我加深了对祖师大德的崇敬与尊重，认识到不仅要用佛教的规范礼仪来护持自己的修行，更重要的是能够从思想和行为上都能够实践这种精神，来了脱生死，发菩提心。我会更加重视自己所从事的佛教教育工作，严格教育学僧，让他们能够做到正知、正见、正信、正行，这也是佛教教育工作者应尽的神圣职责。

大和尚说，灵岩山寺一切规制，至今悉以印公所定五条寺规为据，始终不渝。

在印光大师纪念堂内，大和尚在赠送我《印光大师纪念画集》时，特意翻到中华民国二十二年八月五日，吴县县政府布告第二四四号，这是以县长令的方式发布的灵岩山寺寺规。

佛教坚持爱国爱教的光荣传统，树立“以戒为师”，这是佛教能够发扬光大之根本。常言道，不经一番寒彻骨，哪得梅花扑鼻香。学习也是一种修行，而且是一种最考验人毅力与意志的修行，这是学佛之人必须能够经受得住的修行。

三、认识生死才能发菩提心

在印光大师纪念堂内，吸引人的是关房。关房非常简单朴素：就一张床、一张书桌、一尊佛堂（供奉的是西方三圣）。特别是关房中的那张印祖所题的著名的“死”字条幅：“学道之人念念不忘此字，则道业自成。”这幅印祖的题字给我们留下了深刻的印象。不少学僧发心以此当作座右铭，时刻警醒自己。其实我们每天都面对着无常，在《四十二章经》佛告诉我们“人的生命在呼吸间”，可是有谁把这头等大事念念放在心上呢？为了生活，人们四处奔波，面对眼花缭乱的外界诱惑，人们已经对自己的“生死大事”置若罔闻了。

“死”字面前，我们或许这样在想：瞧！他（她）们怎么死得这样惨！殊不知世间任何人都逃脱不了这个字。不管你是富甲天下，贵比天子，还是你贫贱如乞丐，总逃脱不了这个“死”字。“死”字面前，你认真思考过吗？你想过自己“百年以后”是啥样子吗？所以在印祖关房的书桌上还有一副字，是这样写的：“思地狱苦，发菩提心。”想想我们每天的念头都是些贪、瞋、痴，不好好念佛求生西方极乐世界，那只能是三途有份了！“死”心念佛，老实念佛，我们要向印祖学习，三年不出关房，好好念

的精神和思想带回去”。

礼拜完印祖舍利塔院后，师生们继续往山上拜。大约十一点左右我们终于拜到了山顶。灵岩山寺方丈明学大和尚早已亲自在大雄宝殿门口等待我们的到来，并在灵岩山寺法堂设茶，热情地接待了全体师生，之后还慈悲地对师生们进行了开示。明老现年八十七岁，德高望重。他是中国佛教协会副会长、江苏省佛教协会会长、苏州市佛教协会会长、中国佛学院灵岩山分院院长、寒山书院院长、灵岩山寺方丈。学僧列队进入灵岩山大雄宝殿礼佛并顶礼大和尚，之后就随大和尚进了接待室，聆听开示。

合影留念后，学僧们在大雄宝殿排班礼佛。明老带同学们参观中国佛学院灵岩山分院、灵岩山寺念佛堂，最后参观了印祖当年闭关的关房——印光大师纪念堂。

大约中午12时，明学大和尚送我们一行到山门前，再次与学僧们一一合合并道别，学僧们也再一次顶礼大和尚后，师僧才依依不舍地下山了。

这是一次非常有意义的朝山活动。同学们纷纷表示要以印祖为榜样好好学习，好好念佛，好好修行，以虔诚之心弘扬佛法，要为佛教的未来作出应有的贡献！

通过这次活动，我有以下三点体会和思考。

一、学僧教育关系到佛教的未来

明学大和尚十分重视僧才教育，认为僧伽教育是承担着“绍隆佛种、续佛慧命”的重大使命，关系着佛教的未来。大和尚高兴地说：“欢迎同学们来到灵岩山寺朝拜。我看到这么多学僧能够深入研修佛法，如同看到了当今佛教的兴盛。对于党和政府对宗教工作的重视与关怀，我感到由衷的高兴！大和尚又回顾说，从解放初期到文化大革命期间，国家处于比较动荡和不安的年代，佛教也是如此。1978年改革开放之时，百废待兴，灵岩山全部僧众只有56人，大多数已经

是七、八十岁的高龄，他那时已经五十多岁，还算是年轻的了。佛教僧才青黄不接，成为当时高僧大德的忧虑。也正是基于这种情况，在已故的中国佛教协会会长赵朴初的支持下，1980年12月，中国佛学院灵岩山分院成立了，至今已经为佛教事业培养了500多名合格僧才。他深情地感慨道：“这是赵朴初会长的大功德！”最后，他殷切地期望学僧们能够珍惜来之不易的修学机缘，做到学修并重，为将来续佛慧命、承担如来家业，打下坚实的基础。

中国佛学院灵岩山分院进行了十几届的学僧教育，培养了大批真修行、懂管理、会弘法的佛教人才。从灵岩山分院毕业的学僧，不少学僧已经住持名山寺院，弘化一方，成为弘扬佛法的栋梁之才，为佛教事业做出了卓著贡献。

从这些开示中，我们可以认识到，僧才教育对于弘扬佛法的重要性。我也认识到承担学僧教育工作岗位的艰巨性、特殊性，也增强了我们做好教育工作的使命感和坚强毅力！

二、循规蹈矩是佛法弘扬的根本

明学大和尚认为灵岩山寺能够光大佛法，就是正确地遵守了印祖为灵岩山寺所立的寺规。他在对学僧们的开示中，介绍了灵岩山寺的基本情况和印祖为灵岩山制定的五条寺规。

这五条寺规是：“1.主持不论是何宗派，但以深信净土，戒行精严为准，只传贤，不传法，以杜法眷私属之弊。2.主持论次数，不论代数，以免高德居庸德之后之嫌。3.不传戒，不讲经，以免招摇扰乱正念之嫌，堂中虽日日常讲，但不招外方来听耳。4.专一念佛，除打佛七外，概不应酬一切佛事。5.不论何人不得在寺收剃徒弟。五条有一违者立即出院。”



昼闲人寂，听数声鸟语悠扬，不觉耳根尽彻；
夜静天高，看一片云光舒卷，顿令眼界俱空。

说智慧人生

■ 清净

佛法是建立在世间诸行无常、轮回中无处不苦的基础上的，《地藏经》“阎浮众生业感品第四”中说，“尔时佛告地藏菩萨：一切众生未解脱者，性识无定，恶习结业，善习结果。为善为恶，逐境而生。轮转五道，暂无休息，动经尘劫，迷惑障碍。如鱼游网。将是长流，脱入暂出，又复遭网”，因为我们是迷醉了的众生，追随着性识业力的迁流，见着一切虚伪的外境，不知扰乱了自己清净的本性，反像游鱼得长流水一般地以苦为乐。如此在罗网之中生死轮回不已。我们小时候看到鱼翁用丝网捕鱼，看到鱼在水中被丝网卡住、被鱼翁逮住丧命的情形，让我们不能不为鱼感到哀怜。我们在六尘中时时被妄情积习所伤害，又何尝不是如此。我们修学佛法的根本目的是为了出离轮回，离苦得乐，最终了生脱死。

学佛并不是要另外去找一处哪里能够让我们心清净的世外桃源，更不可能一下子就能摆脱得出种种人世间的因缘纠葛。所谓菩提，就是我们众生本具的觉性。六祖大师的偈子“离世觅菩提，恰如求兔角”意在教导我们，学佛修行就在我们生活的每个当下之念间。我们出离世间的方法，就是要在这一

缘相续、本性空幻的世间逐步证悟。应该是让我们在生活中的一刻当下的呼吸间努力培养心灵的敏锐与觉醒，尽可能对治习气，专心修持，而不是象许多人误解的那样随着当下这一念被业力习气牵着鼻子走了，达摩祖师有句话即：“随缘消旧业，不再造新殃”。我们学佛人应于此中好自存心，念兹在兹，不可存有丝毫偷心和懈怠苟且之念，方为切要。

学佛首先必须依止善知识。初入佛门时应该深信因果不虚，常思人身难得、佛法难闻，经常观察世间的无常与轮回的痛苦，并且要对佛法具足真实信心：唯有佛法僧三宝才能救度我们，从而发起真正的皈依心。这样才算真正入了佛门。把这些心念归并到一起，就是发舍离世间的出离心。再进一步，思维一切众生如我一样都在轮回中受苦也都希望离苦得乐；而在无始轮回里面，众生又都曾经做过我的父母，于我有无量的恩德。从而由培养自己的慈悲心开始逐渐引发利益一切如母有情的菩提心。由此方是修学大乘佛法之始。学佛修行中，正见是实修的明灯，诸法因缘假有而自性本空的正见是我们修行的保证。以正见为基础，在善知识的教导下，我们应该实践止观，

以禅定和智慧觉照的力量打破我们生死的根本障碍——无始无明。从而逐步开启我们般若智慧的大门。

般若智慧是佛的智慧，由自心而生，当我们心无所求，心不攀缘世间法、出世间法的时候，般若智慧自然显发。《般若经》云：“一切法不信则信般若，一切法不生则般若生。”般若智慧虽“美妙”，但不可求，求之不可得。

般若，即佛性，或如来藏。般若是认识现象的主体，是智慧的源头，是人内在的潜力。般若本身没有色相、没有形状、没有思维形式，所以是空的、不生不灭、不增不减、不垢不净的。般若是遇到色相（心理和物质的信息）才起作用的。般若是一种能，一种光明性，能于随机因缘中孕育智慧，产生种种认知、判断和真见。当我们自己的心智不被物欲所蒙蔽、不被成见所障碍及不受情绪所干扰时，般若就流露出透澈的省察力，那就是智慧。“智慧”的的确是人生幸福的秘密钥匙，是永恒快乐的泉源，是人类救苦的灵丹妙药。

佛教认为般若智慧应该具有四个特征，即“理性”、“悲悯”、“正信”与“和平”，缺其一二，或有所偏重，其智慧即非圆满、非真实、不成熟。而高智商往往只是意味他的天赋较好，但不一定具足这四个特征；真实的般若智慧是难能可贵的。

圆满智慧的第一个特征即“理性”，是因内心的光明照见真理所产生，因此，一个人对“诸法因缘生灭”的世相无所了悟不能算拥有智慧。了悟越多，智慧越高，所以理性越强。处理事务便能合乎般若智慧，能心平气和，不意气用事，不颠三倒四，不诉诸暴力，不惶惑不安，不以自我为中心。

《心经》告诉我们要“远离颠倒梦想，究竟涅槃”。如何远离呢？这不是一件容易的事。许多人打坐是：树欲静而风不止，妄想总是不绝如缕的。你越是克制，似乎它

越来越劲，心很难静下来，因而为此苦恼不已。怎么办呢？《心经》告诉我们：从照见五蕴皆空认识到一切都如梦幻泡影，不住我相、人相、众生相、寿者相，不住色、声、香、味、触、法相，无智无得，心无牵挂，妄想自然就不会有了。

我们烦恼的根源很大程度个是没有能：“看破，放下”。穷人为生命而争，情犹可原，富人为享受而争，颇不应该，钱是我们生活的工具，没有它固然不行，太多也没有什么好处。所用得当，可以济弱扶贫，造福社会，如果为子孙的衣食而积蓄，说实在的那可能是会害他们。

名利不可贪。我们之所以好名的原因，就是我执太重，尤其一般人所认识的我，是四大和合的假我，是生灭的，不净的，是八苦的仓库，是生死的根源，我们要想离苦得乐，就应该把这个假我当作一辆破旧的脚踏车，虽然没有经济价值，但是可以利用他作为回家的交通工具，借假修真，就路还家，离苦得乐。倘能作如是观，那么放下就比较容易了。不过想放下，必须先要看破，还要决心放下，才能得到自在。

金刚经上说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”圆觉经云：“当知身心，皆如幻垢。”这是告诉我们看破和放下的妙法。

在唐朝有位叫懒残的禅者，由于他修行上的造诣远近闻名，有一天，皇上派了使者来请他，此时禅师正在山洞中烤芋头吃，使者宣读了皇上的圣旨，禅师睬也不睬，时值冬天天气很冷，禅师冻得流鼻涕，使者见状，劝禅师擦去鼻涕，禅师说：我没有工夫给俗人揩鼻涕。禅师有首写照自己行持的诗，可见他的潇洒自在。“世事悠悠，不如山丘。青松蔽日，碧涧长流。山云当幕，夜月为钩。卧藤萝下，块石枕头。不朝天子，岂羨王侯。生死无虑，更复何忧。水月无形，我常只宁。万法皆尔，本自无生。兀然

无事，草来自青。”

禅者隐居山林之中，面对青山绿水，一瓶一钵，了无牵挂，对于他们来说，名闻利养、生死都已不成问题了，还有什么可以值得他们操心呢？

寒山子有诗说：“欲识生死譬，且将冰水比。水结即成冰，冰消返成水。已死必应生，出生还复死。冰水不相伤，生死还双美。”

诗的大意是，生与死对我们来说，就如同白天与夜晚一样，白天来临时，我们就工作、生活，夜晚来临时，我们就睡觉、休息，白天与夜晚日夜轮回，工作与休息交替进行。白天与夜晚，工作与休息，是一体的两面。那么生与死呢？也是如此交替进行，也是同一个生命的两面，生死如同冰与水的转化，或者水变成云、云变成雨的转变，好象变成了另外的东西，变来变去，其实还是同一个东西，其实是有无一体的。是我们的妄想、执着、分别心在折磨我们自己，很大程度上是贪生怕死而已。没有死，哪里有生？生命本来就是在无数次的生死轮回中而存续着的，此生不知道在无数次的生死轮回中死死生生过多少次。只有生死才构成了生命本身。既然惧怕死亡，赶紧当下发出离心，了生脱死，这正是佛教所要解决的最根本的终极问题。

《心经》从照见五蕴皆空，到无苦集灭道，都是针对我们对包括生命中一切“有”的错误认识及执着，从而揭示出存在的一切现像都是无自性空，是假有的存在，其目的就是要我们放弃对生、有的偏执认识，包括生命本身的存在。如《金刚经》所说的：“不应住色生心，不应住声香味触法生心”，“应无所住，而生其心”去生活。即无住而住，不与万法为侣，所谓万丈光中独露身，便是清净心。譬如莲花出污泥而不染污泥，日月行空而不住空，照万物而不住万物，菩萨心，在尘而不染尘，在欲而离欲，在世而出世。布施时，不住布施相而生其清

净心；修禅定，不住禅定相而生其清净心；忍辱，不住忍辱相而生其清净心；菩萨应一切法不住，而生其清净心；清净心，就是法身佛。

若观照五蕴皆空，便可以知道，“山河大地已属微尘，而况尘中之尘！血肉身驱且归泡影，而况影外之影！非上上智，无了了心。”乃至钱财、女色和名利都是如此，“色欲火炽，而一念及病时，便似寒灰；名利饴甘，而一想到死地，便味如嚼蜡。故人常忧死虑病，亦可消幻业而长道心。”

《金刚经》说：“如我昔为歌利王割截身体，我于尔时无我相、无人相、无众生相、无寿者相，何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。”佛陀回忆当初他被歌利王割截身体时，之所以能够忍辱，是因为无我相，因此佛能以般若观照，通达性空，了知诸法如幻如化，无我无人，自然心不为境所动。

圆满智慧的第二个特征是“悲悯”。悲悯就是对受苦的人表现深切的同情。有人以为一个人太理智了便会变得冷酷无情；其实不然，因为真正有大智慧的人必然也具有丰富伟大的情感。他心地广大，包容万有，与天地万物为一体，所以他的爱心广博，他不只关心一己的祸福，更会发同体共生大悲之心，进而“亲亲”、“仁民”、“爱物”。因为他以智慧觉察到，个人不能孤立于社会人类，甚至一切万物之外，所以同情心若不能普及一切，坐视一部分人受苦受难，毕竟是一种缺憾，良心终不得安。再者，他深切了解“爱人者人恒爱之”以及“我为人人，人人为我”的自利利人的道理，所以知道关怀别人并不是吃亏。因此，他能发自内心的去为他人作想。

如《菜根谭》有言劝为官之人行“悲悯”之心，则不会刚愎自用，而会关心人民的疾苦，视民如亲。“眼前百姓即儿孙，莫谓百姓可欺，且留下儿孙地步。堂上一官称

父母，慢道一官好做，还尽些父母恩情。”就是说：做官的人要视百姓为子女，不要认为百姓可欺侮，更要为自己的后代积德。百姓称你为父母官，不要认为官好做，应尽到视民如子的责任。

而心具“悲悯”的仁厚之人，便会福泽绵长。清金兰生先生编述的《格言联璧》中有言：“仁人心地宽舒，事事有宽舒气象，故福集而庆长。鄙夫胸怀苛刻，事事以苛刻为能，故禄薄而泽短。”意思是：有仁心的人，心胸宽广，凡事都有宽舒平和的气象，所以福气聚集而仁泽广泛。鄙俗的人心胸狭窄斤斤计较，所以福薄而恩泽短暂。

所以平常生活中，我们要：“不责人小过，不发人阴私，不念人旧恶，三者可以养德，亦可以远害。”“攻人之恶毋太严，要思其堪受；教人以善毋过高，当使其可从。”（明洪应明《菜根谭》）这些无疑都是悲悯心的真实写照。

总之，大智慧者能以悲悯心扫去心中的迷雾，心如太虚，明齐日月，他释放了心中的光明，不再忧心忡忡于一己的、家庭的利害幸福，而会进一步慷慨地爱国家、爱人类、爱万物；而且这种大爱之心有异于世俗的一己小我之爱心，因为智慧心涌出的悲天悯人的爱是净化的爱、无私的爱、超然的爱；施予而不染着、不占有而无分别取舍之心。如《格言联璧》中形象地描写此类人是：“度量如海涵春育，应接如流水行去，操存如春天白日，威仪如丹凤祥麟，言论如敲金戛石，持身如玉洁冰清，襟抱如光风霁月，气概如乔岳泰山。”就是说：度量有如海能容纳一切，如春风润育万物；待人接物如行云流水般清白，情操像春天白日般光明；威仪如丹凤呈祥；言论如敲金石般响亮；持身如玉洁冰清般纯洁；胸襟抱负有如和凤明月般和蔼；气概则如泰山般崇高。如阿弥陀佛的“相好光明无等伦”般庄严美好。

圆满智慧的第三个特征是“信念”。“信念”亦恒与“智慧”相表里，词典上解

释为：“自己认为可以确信的看发”，这也可指为人处世的基本准则。大智慧者因为了悟生命本质的缘故，对事物的因果理则产生坚定的信念，能洞然世事，看淡放下，洒脱自在。智慧朗现，如旭日之初升，一切虚幻的疑雾自然消散。重视活在当下，惜福随缘，真实自在。在日常生活中遇事应变，虽处逆境，也能任运解脱。

他们为人处世正如《格言联璧》中所说那样，能做到“过去事丢得一节是一节。现在事了得一节是一节。未来事省得一节是一节。”“无事时，戒一偷字，有事时，戒一乱字。”“提得起，放得下，算得到，做得完，看得破，撇得开。”

在我们的现实生活中，信念的作用也至关重要，甚至可以决定我们当下的人生。一个故事说有两位年届七十岁的老太太，一位认为到了这个年纪可算是人生的尽头，于是便开始料理后事，不久她便果真去世了；另一位却认为一个人能做什么事不在于年龄的大小，而在于怎么想。于是，她在七十岁高龄之际开始学习登山，并且成功地攀登了几座世界上有名的山峰。这位老人九十五岁高龄时还登上了日本的富士山，打破攀登此山年龄最高的人的纪录。她就是著名的胡达·克鲁斯老太太。可以说影响人生命运的绝不是环境，而是我们持有什么样的信念。当信念开始在心中矗立起来时，我们离成功的目标就越来越近了。

圆满智慧的第四个特征是“和平”。“和平”就是心平气和，不愠不火，内心无所冲突、挣扎，也不会与人起冲突、纠纷，他与万物和谐而不对立，为友而不为敌。大智慧者的内心如晴空万里，如浪静的大海，如无风的灯烛、无垢的明镜。在和平的心境中，智者享受着人生真正的快乐，安适、欢畅、坦荡、充实、平稳、圆融、明达、无愧、无惧、和谐、自在，“不为形役，不为物牵，不为情囿”，庄子所说的“逍遥”，近代所倡的“自由”，

印光法师与弘一法师和太虚大师之缘

■ 昌莲

一、印光法师与弘一法师的师生因缘

弘一法师以诗词家、画家、书法家、音乐家、话剧家而出家，淡泊名利，云游四方，尽毕生精力研究、整理、重兴南山律宗。以华严为境界，以律宗为行持，以净土为归宿。可他出家后，在当时之善知识中唯择印光大师为师，以大师之言行为自己之言行，拳拳服膺。

印光大师曾发愿，一不做寺院住持，二不收徒，三不募化。弘一法师为了能侧入大师门墙，曾多次上书请求，均遭到大师的婉言拒绝。后来，弘师于佛前燃臂香祈祷，终以诚心打动大师，才得以入门亲近之。可大师并未给弘师另择法名，亦无师徒之名分，只尽师徒之义务，以莲友之道谊保持书信往来。

关于拜师之事，弘师在《复王心湛居士书》中云：

“朽人于当代善知识中最服膺者惟光法师。前年，尝致书陈情，愿侧弟子之列，法师未许。去岁弥陀佛诞，于佛前燃臂香，乞三宝慈力加被，复上书陈情，师又逊谢。逮及岁晚，乃再竭诚哀恳，方承慈悲摄受。欢喜庆幸，得未曾有矣。”

法师之本，吾人宁可测度！且约迹论，永嘉周孟由尝云：“法雨老人：禀善导专修之旨，阐永明料简之微，中正似莲池，善巧如云谷，宪章灵峰（明藕益大师），步武资福（清彻悟禅师），宏扬净土，密护诸宗，明昌佛法，潜挽世风，折摄皆具慈悲，语默无非教化。三百年来，一人而已，诚不刊之

定论也。”孟由又属朽人“当来探询法师生平事迹，撰述传文，以示后世”，亦已承诺。他年参礼普陀时，必期成就此愿也。

率以裁复，未能悉宣。

一九二三年二月，温州。”

弘一法师在得到印光大师的允许后，则于一九二四年，从温州启程，前抵普陀山谒见印光大师。当时，大师在法雨寺藏经楼上住，前后共住七日，还为法雨常住挥笔写下了“法雨缤纷”之匾。弘师每日自晨至昏，一直守候在大师房间，其大师之一言一行，皆蕴之于八识田中。直到大师圆寂后，弘师在泉州檀林福林寺念佛期中讲述大师之盛德，题为《略述印光大师之盛德》。其文如下：

“大师为近代之高僧，众所敬仰。其一生之盛德，非短时间所能叙述。今先略述大师之生平，次略举盛德四端，仅能于大师种种盛德中，粗陈其少分而已。

一、略述大师之生平

大师为陕西人。幼读儒书，二十一岁出家，三十三岁居普陀山，历二十年，人鲜知者。至一九一一年，师五十二岁时，始有人以师文隐名登入上海佛学丛报者。一九一七年，师五十七岁，乃有人刊其信稿一小册。至一九一八年，师五十八岁，即余出家之年，是年春，乃刊文钞刊一册，世遂稍有知师名者。以后续刊文钞二册，又增为四册，于是知名者渐众。有通信问法者，有亲至普陀参礼者。一九三〇年，师七十岁，移居苏

皆可与之相类。这种快乐异于世俗危险的狂欢与短暂的感官之乐，那是源于智慧心的无声音乐、无形美景。

其人心境类如《菜根谭》所言“风来疏竹，风过而竹不留声；雁度寒潭，雁去而潭不留影。故君子事来而心始现，事去而心随空。”“昼闲人寂，听数声鸟语悠扬，不觉耳根尽彻；夜静天高，看一片云光舒卷，顿令眼界俱空。”“鸟语虫声，总是传心之诀；花英草色，无非见道之文。学者要天机清彻，胸次玲珑，触物皆有会心处。”

以上所说四者即般若智慧的大体特征，每一种特征均与智慧相伴随，相表里，相辅相成，相生相长。同时也表明真正的智慧不是孤立的、冰冷的、呆板的，而是互为融通的、温暖的、活泼的。它既是佛教的八万四千法门，但又是我们当下生活的细微体现。

智慧心中有高度的理性与丰富的情感并存。智慧心中的和平并不是死寂的状态，因为它具有敏锐的悟性和伟大的同情心，即“悲智双运”之心。

《涅槃经》卷十一：“三世诸世尊，大悲为根本……若无大悲者，是则不名佛。”佛对众生的苦恼无条件地同情，是为“无缘大慈”；佛对众生的病痛有如同身受的感受，是为“同体大悲”。

悲和智是佛菩萨所具有的一双之德。智是上求菩提，属自利；悲是下化众生，属利他，两者缺一不可。如果参禅者仅是为了克服生死此岸而达到涅槃彼岸，仍属自私狭隘，因为他撇开了其他人的痛苦而只追求个人的解脱。为了克服对于涅槃彼岸的执着，必须回到生死此岸，以同体大悲使一切人从轮回之苦中解脱，这才是禅者生活的真正意义所在，才是大乘佛教“不住生死，不住涅槃”、“生死即涅槃”的独特认识。

真正的涅槃是悲与智的根源，因为它完全摆脱了分别心的束缚，能毫无阻碍地看到万物的独特性和区别性，所以是智慧的根

源；由于觉者返回轮回，无私地关怀着陷于生死流转的一切众生的解脱，所以它又是慈悲的根源。

佛教修行的根本依“戒定慧”三学而立。戒定慧三无漏学，包括一切法门，学戒是学佛菩萨的行为，包括一切古圣现贤的谆谆教诲。修定是学佛的心，佛的心是定的，凡夫的心是动的，慧是从定中来的，心定如一面镜子，外面的境界照得清清楚楚，横遍十方，竖穷三世，三世诸佛求无上道，都离不开戒定慧。

般若不是指普通的智慧，而是指能够了解道、悟道、修证、了脱生死、超凡入圣的这个智慧。这是属于道本上根本的智慧。所谓根本的智慧，也是一个名称，拿现在观念来讲，就是超越一般聪明与普通的智慧，而了解到形而上生命的本源、本性。这不是思想得到的，而是身心两方面整个投入求证到的智慧。这个智慧才是般若。

经云：般若妙用，只是在一切，著不得一点，一著就落住了。佛要我们深悟般若无住的妙用，把所有一切一切，如世间法出世法，轻轻用“是名”两个字，一刀斩却，直截痛快，一了百了，前不落空，中不落有，后不断灭，如鸟飞空中，虽有来去诸相，却无迹可觅。这是金刚般若经的妙用，而世人能用在人事上，就无一事不圆满了。



的两个教员。那半年，在普陀山与了余和尚及印光法师，略有亲近的机会。”

太虚大师曾自述云“二十岁那年的夏天，在七塔寺听讲，八指诗友易实甫来游，同席作诗，激赏我的诗意清超。我到广州那年，易任肇庆兵备道，仲秋偕张通典、盛季莹、汪莘伯、金明轩等诗人名宦同游白云山，遇我双溪寺，集安期岩，留连作诗竟日。我有：‘白云迎客掩，丹桂傍岩开；铸此灵奇境，应穷造化才’；及‘太虚如太虚，那怕白云掩’句。”

因太虚大师的这些诗作发表于报端的缘故，不料在宣统三年之时，被印光大师看到了，颇为嘉赞，印光大师并赠太虚诗二偈勸勉之。其诗曰：

太虚大无边，何物能相掩；白云偶尔栖，当处便□黯。

吹以浩荡风，毕竟了无点；庶可见近者，莫由驰骏贬。

又云：

太虚无形段，何处能着染；红尘蓦垒起，直下亡清湛。

洒以滂沱雨，彻底尽收敛；方知从本来，原自无增减。

太虚大师进而和之曰：

日月回互照，虚空映还掩；有时风浪浪，有时云黯黯。

万象姿妍丑，当处绝尘埃；虽有春秋笔，亦难施褒贬。

又曰：

余霞散成绮，虚空忽渲染；恰恰红尘漠，恰恰晴天湛。

悠然出岫云，无心自舒卷；泰山未曾增，秋毫未尝减。

此事，太虚大师亦自述云：“辛亥年夏

大师虽精通种种佛法，而自行劝人，则专依念佛法门。师之在家弟子，多有曾受高等教育及留学欧美者。而师决不与彼等高谈佛法之哲理，唯一一劝其专心念佛。彼弟子辈闻师言者，亦皆一一信受奉行，决不敢轻视念佛法门而妄生疑议。此盖大师盛德感化有以致之也。

以上所述，因时间短促，未能详尽，然即此亦可略见大师盛德之一斑。若欲详知，有上海出版之印光大师永思集，泉州各寺当有存者，可以借阅。今日所讲者止此。”

当然，除此之外，于民国十六年（1927）岁次丁卯农历八月二十日，叶圣陶、周予同、李石岑等，宴请弘师于上海功德林素食馆。饭后，弘师便约同人前去太平寺拜谒大师。叶作家后来还写了篇题为《二法师》的文章，详细地记录了当时谒见的情景。一位朴厚如山，一位清澈似水。

弘师虽则只与印光大师有两面之交，可印光大师对弘一法师的影响非同凡响。无论是在佛学上的抉疑，还是在修持上的策警，或是在书法等方面的造诣，都受过印光大师的一一指点，弘一法师亦是拳拳服膺。

在大师《文钞增广三编》中，共收录了印光大师复弘一法师的五封书信，须者检阅，此不繁赘。

二、印光法师与太虚大师会晤并为其封关

太虚大师初谒印光大师的时间，大约是在宣统元年，那时太虚大师因在普陀山化雨小学任教半年的缘故，得以与了余和尚、印光大师相识。如太虚大师在《自传》中曾说：“（宣统元年）下半年，普陀山小学因华山他去，荐我自代，我遂充当了化雨小学中半年的佛学教员。教的都是山中的小沙弥，无多兴趣，同事的有教国文及普通科学

乙、惜福

大师一生，于惜福一事最为注意。衣食住等，皆极简单粗劣，力斥精美。一九二四年，余至普陀山，居七日，每日自晨至夕，皆在师房内观察师一切行为。师每日晨食仅粥一大碗，无菜。师自云：

‘初至普陀时，晨食有碱菜，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。至午餐时，饭一碗，大众菜一碗。师食之，饭菜皆尽。先以舌舐碗，又注入开水涤荡以漱口，与晨食无异。师自行如是，而劝人亦极严厉。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！’此事常常有，余屡闻及人言之。又有客人以冷茶泼弃痰桶中者，师亦呵诫之。以上且举饭食而言。其它惜福之事，亦均类此也。

丙、注重因果

大师一生最注重因果，尝语人云：‘因果之法，为救国救民之急务。必令人人皆知现在有如此因，将来即有如此果，善有善报，恶有恶报。欲挽救世道人心，必须于此入手。’大师无论见何等人，皆以此理痛切言之。

丁、专心念佛

州报国寺。此后十年，为弘法最盛之时期。一九三七年，战事起，乃移灵岩山，遂兴念佛之大道场。一九四〇年十一月初四日生西。生平不求名誉，他人有作文赞扬师德者，辄痛斥之。不贪蓄财物，他人供养钱财者至



多。师以印佛书流通，或救济灾难等。一生不畜剃度弟子，而全国僧众多钦服其教化。一生不任寺中住持监院等职，而全国寺院多蒙其护法，各处寺房或寺产，有受人占夺者，师必为尽力设法以保全之。故综观师之一生而言，在师自己决不求名利恭敬，而于实际上能令一切众生皆受莫大之利益。

二、略举盛德之四端

大师盛德至多，今且举常人之力所能随学者四端，略说述之。因师之种种盛德，多非吾人所可及，今所举之四端，皆是至简至易，无论何人，皆可依此而学也。

甲、习劳

大师一生，最喜自作劳动之事。余于一九二四年曾到普陀山，其时师年六十四岁，余见师一人独居，事事躬自操作，别无侍者等为之帮助。直至去年，师年八十岁，每日仍自己扫地，拭几，擦油灯，洗衣服。师既如此习劳，为常人的模范，故见人有懒惰懈怠者，多诫劝之。

赵朴老对福建佛教的两次考察

■ 释妙智

前中国佛教协会会长赵朴初居士逝世已经整整有八年了，人民依然深深怀念着他老人家高尚的爱国情操和浓厚的爱教情怀。

赵朴老曾经长期担任中国佛教协会的领导职务，为改革开放后全国的宗教政策落实及各地寺院道场的复兴做出了重大的贡献。福建作为一个佛教大省，他自然也很重视这里的发展，他曾经两次亲自到福建来指导视察佛教工作，为宗教政策在福建的落实及福建的僧伽教育工作振兴和重点寺院的修复做出了不朽的功绩，并留下了一篇篇动人的诗章。

赵朴老第一次来福建视察

赵朴老第一次来福建是在1981年春节的前后，他在视察福州鼓山涌泉寺时，看到风景秀丽，气势磅礴的鼓山风景，很高兴的题诗道：

撑柱南天是此山，梵宫气象罕能班；
何当尽遣浮云去，满目清华照世间。
甘彻中边泉涌地，音闻上下石喧空。
千年涧壁恒沙偈，都在当时一喝中。
白云深处见青天，凛凛宗风三百年。
昔日为霖今普雨，看教此土尽庄严。
斋堂辞岁又迎春，悟得同时换旧新。
为劝禅师常住世，千灯盏盏付来人。

除了福州之外，赵朴老还去了莆田、泉州等地，他此行来福建的主要目的是了解福建各地落实宗教政策的具体情况。

因为当时落实宗教政策的工作才刚刚起步，被占用的宗教房产几乎都还没有归还给寺庙。赵朴老来了以后，每到一地，都和各地统战部门分管宗教的主要领导、佛教协会的有关人员和占用宗教房产的单位领导进行

座谈，向他们谈落实宗教政策的意义和重要性，做占用单位领导的思想工作等等。经过赵朴老的耐心和细致的工作，再加上引起了各地市领导的重视，在较短的时间内落实归还了不少宗教房产。

看到许多重点寺院尚被一些单位占用未还的状况，赵朴老向时任福建省委第一书记的项南同志提出，希望他对福州鼓山涌泉寺、怡山西禅寺、漳州南山寺和厦门南普陀寺这四座在全国颇具影响的佛教寺院在落实宗教政策问题上，要给予特别关注。项南同志把这件事很快就排在了省委常委会的议事日程上，并亲自挂帅督促，事情很快就基本上得到了较好的解决。

赵朴老来莆田视察广化寺整修工程时，他还笔题写了“庄严国土，利乐有情”八个遒劲大字，以及“万德庄严”匾额，为千年古刹增添光彩。

在厦门期间，他还向地方党政领导提出了复办闽南佛学院的打算，得到了相关部门领导的重视，随后批准首先复办了佛教养正院。

在他老人家的亲切关怀和新加坡宏船长老（世界僧伽会副会长，新加坡佛教总会会长，新加坡光明山普觉寺方丈）的热心支持下，在已故闽南佛学院院长妙湛老法师的操劳奔波和厦门市宗教处（当时尚未成立宗教局）及市佛教协会的大力支持下，1985年经厦门市人民政府批准，使停办长达48年之久的闽南佛学院得以复办。赵朴老亲自题匾祝贺。

赵朴老第二次来福建视察

赵朴老第二次来福建是在1990年的晚秋时节，他首先是为出席宏船长老捐资修复的泉州承天寺落成开光大典。期间，他与宏船

印老西逝世后，太虚大师作《莲宗十三祖印光大师塔铭》云：

“师本由儒入佛，历游禅、教而归专净业。适儒士被弃于民初欧化之际，故清季以来，曾读儒书而被导入净土法门者独多也。余识师普陀后寺于宣统元年，继此十年间，余每每居普陀前寺，与师往返普陀前、后山甚频，书偈赠答非一。近二十年始渐疏阔，师与余相契之深，远非后时起信缁素所了知。师志行纯笃，风致刚健，亲其教、览其文者，辄感激威德力之强，默然折服，翕然崇仰，为莲宗十三祖，洵获其当也……”

从如上之文言，可见二师相契之深也。印祖对太虚大师的关心与期望皆见于字里行间，太虚大师对印祖的追踪亦现于塔铭之中。



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

是啊！二师之往来密切，非我等所妄测能知之。后来太虚于民国三年八月下旬于锡麟院闭关，前后将近三年，当时也是由于余和尚延请印光大师为其封关的。太虚亦自述云：“进关那一天，了老请印光法师来封关。”

在《文钞三编》中，有印老复太虚大师一封书信曰：

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

长老进行了深切的交谈，并为福建省落实党的各项宗教政策取得的巨大成就感到欣慰。

宏船法师这次来，看到年过八旬的赵朴老如此为佛教事业废寝忘食、日夜奔波的精神深受感动，他在给南普陀寺四众弟子开示中敬佩地说：“一佛出世，千佛扶持，赵朴老就是这个出世的‘佛’，我们都要扶持他，拥护他，没有他中国佛教不会有今天！”宏船老法师的开示立即得到了在场信众热烈的掌声。

时逢弘一大师诞辰一百一十周年，福建省佛教协会在泉州开元寺举行了纪念活动，赵朴老亲自参加，并鼓励青年信众要学习弘一大师的“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的精神。同时还向正在编辑中的《弘一大师全集》的编辑人员提出了很多的宝贵意见。

当时福建宗教房产政策已基本落实，大多数寺庙已修葺一新，福建佛学院男、女众部也办得有声有色。赵朴老看到这种情况后非常高兴。他在视察男众部后说：“学诚法师住持的广化寺，着重在道行，根据佛教原则办事，决不迁就人情。这一点，坚持得好。我在广化寺供了斋，也随着过了堂，看到他们如法如律的宗教生活，我深受感动。”在参观完崇福寺女众部后，喜悦之情溢于言表。他在给学员开示中，称誉崇福寺是国内的模范道场，课后还和学员们一起过堂用斋。”

他还兴致勃勃地参访了鼓山涌泉寺，鉴于当时鼓山涌泉寺在落实政策后依然还有一些遗留问题未获解决，同时与有关部门的关系也不顺，感慨之余，赋诗四首：

虎伏龙翔据上游，鼓山雄秀甲南州。
重关透破家常事，一喝能教水改流。
明版经存南北藏，丹崖字刻宋元题。
护持须仗禅师力，佛日增辉万劫期。
大树参天绕大雄，造林千载赖僧功。
贪天竟有拦门盗，践踏舆情坏世风。
莫道低眉便可欺，深悲曲谅汝无知。

可知争利能危国，取义殉财要再思。

敬爱的赵朴老既充分肯定了“雄秀甲南州”的石鼓名山在福建佛教中的地位，又对某些部门“践踏舆情坏世风”的争利行为进行了严肃的批评。

改革开放以来，赵朴老先后两次到闽考察，为福建省佛教界全面落实党的宗教政策，为发扬佛教优良传统，为加强海外联谊工作，为佛教教育的振兴都做出了有力的推动。

赵朴老的示寂，是中国佛教界巨大的损失。他的一生，为中国佛教的全面复兴做出了不朽的贡献，他的一生是爱国爱教、为法忘躯的一生，中国所有的佛教徒都会永远怀念他！

值此赵朴老百年诞辰之际，我们应当化悲痛为力量，秉承他的遗愿和事业，为庄严国土，弘扬教法，利乐有情，为福建佛教乃至全国佛教事业和社会主义精神文明建设作出自己应有的贡献。



寒山历史角色的转变及当前的走向

■ 张君年



真实的寒山，由儒士，而隐士，而僧人。然而寒山在历史长河中承担的角色发生了意想不到的转变，简而言之，从僧人转变为“和合二圣”（寒山、拾得）。在当今关于“和合文化”的理论探讨中，对寒山这种历史角色转变的研究很有意义。

一、寒山的真实身份——由儒士，而隐士，而僧人

寒山研究的第一个题目，可以说是寒山其人的真实性问题。是真有其人，还是人为创造的人物，即寒山是真还是伪？纵观学界的考证和研究，虽难以得出一致的结论，但进展十分明显。笔者认同许多学者对寒山真实身份的基本判断，即寒山经历了从儒士，到隐士，到僧人的转变过程。

有几个重要的“节点”得到许多学者的认同：

第一，寒山出身于长安附近一个富裕家庭，过着“游猎向平陵”、“联翩骑白马，喝兔放苍鹰”的生活，家有兄弟妻儿，三十岁前勤读博览，几次应试求取功名，终未如愿，他的科举入仕、为国立功的希望彻底破灭。在青年寒山身上鲜明地体现出唐朝知识分子“达则兼善天下”的儒家入世思想。

第二，寒山三十多岁离家出走，随安史之乱引起的移民潮来到江南，在浙江天台隐居，从此再也没有回过故乡。其间先在乡村隐居，过着远离政治、远离闹市的隐士生活，写过很多风俗诗、隐逸诗和道教诗。

第三，寒山中年以后漫长的岁月（约五六十年）隐居在寒石山的明岩和寒岩。此时，寒山皈依佛门，成为国清寺的“编外僧”

（罗时进语）^[1]。寒山与国清寺的拾得、丰干二僧来往甚密，尤其和拾得志趣相投，情同手足，传说他俩最后一同消失在寒岩。寒山留存的三百余首诗大多在此时创作，约一半是佛禅诗。

寒山诗是寒山生平的真实写照。钱学烈在《寒山拾得诗校评》中作了恰当的概括：“三百余首内容丰富多彩的寒山诗，不仅是作者百余年生活经历的真实记录，也是他由儒入道，由道入佛，由佛入禅，这一漫长的心路历程的形象反映。对寒山诗的分类，有多种角度和方法，我们按诗的内容和时间顺序，大致分为自叙诗、风俗诗、隐逸诗、道教诗、佛禅诗等五类。”^[2]

罗时进通过对寒山诗叙述角色的分析，得出寒山一生从儒士到隐士到编外僧的结论。^[3]笔者赞同这一结论。罗时进遴选典型诗篇，评点寒山儒士诗的师者风范、人文精神、文人色彩以及“诗人之诗”的韵味，评点寒山隐士诗的田园情趣、山林心态以及向道谈玄的真意，评点寒山佛禅诗的圆融自足、智性体悟、触目菩提的美感和机趣，甚为精辟。

由于寒山的特殊生活历程和心路历程，他始终没有进入主流社会，要在正史方志中寻其踪影甚为困难，所以这三百余首诗成为考证寒山真实面貌的最详实的资料。即使如此，这三百余首诗的创作顺序仍难敲定；诗中所表现出的驳杂、矛盾的思想内容，也让研究者疑团丛生，这是客观存在的事实；但是，不能因此否认寒山曲折变化的身世和心路历程。

二、寒山历史角色的转变

（一）从国清寺的“编外僧”，到寒山寺“编外僧”，到僧俗心目中的寒山寺高僧。

1、唐代诗人张继的《枫桥夜泊》成就了寒山寺的声誉。

唐代诗人张继写下《枫桥夜泊》是文学史上的一段佳话。清代学者俞樾在《新修寒山寺记》中说：“吴中寺院不下千百座，而寒山寺以懿孙一诗，其名独脍炙于中国，抑且传颂于东瀛。余寓吴久，凡日本文墨之士，咸造庐来见，则往往言及寒山寺；且言其国三尺之童，无不能诵是诗者。”^[4]俞樾这段话真实地反映了《枫桥夜泊》不仅在中国妇孺皆知，连日本“三尺之童”也“无不能诵”，可见其影响之大。

寺因诗兴。从此寒山寺和《枫桥夜泊》珠联璧合，名扬海内外，造访者络绎不绝。钟声诗韵让成千上万的信奉者、旅游者感受到寒山寺乃至姑苏城浓郁的文化气息。因此在一定意义上说，寒山寺很早就已经是文化苏州的一张靓丽名片。

寒山寺也因此受到历代文人墨客、社会贤达的青睐。唐代的韦应物、张祜，宋代的孙觌、胡堙、陆游、范成大、张孝祥，元代的顾仲瑛、汤仲友，明代的高启、谢晋、沈周、唐寅、文征明，清代的朱彝尊、陆维崧、王士禛、陆鼎、姚配、徐崧、王庭、沈德潜、舒位、陈夔龙、程德全等都慕名造访寒山寺，吟诗填词，写尽风雅。^[5]

2、明代姚广孝的《寒山寺重兴记》标志寒山既是国清寺的“编外僧”，也是寒山寺的“编外僧”。

寒山寺的前身是妙利普明塔院，始建与梁天监年间（502-519年），曾更名为普明禅院、枫桥寺。何时开始以寒山寺命名？有诗为证：唐代诗人张继、韦应物的诗中写的是寒山寺。但有学者考证张继、韦应物时代没有寒山寺；也有学者考证寒山寺之“寒山”乃泛指秋冬之山，非指寒山其人；更有甚者认为寒山寺之“寒山”非指人，而是指枫桥以西十余里远的一座山。笔者颇为惊愕，我们的学者怎么会考证出这样异乎寻常的结果呢？如“姑苏城外寒山寺”这一句确系张继所写，那么寒山寺的寺名在张继时代就已用

过。张继诗题名为“枫桥夜泊”，诗句明明是“姑苏城外寒山寺”，难道还不能断定张继诗写的是枫桥边的寒山寺？而枫桥以西十余里是有座叫寒山的小山，但清代叶昌炽《寒山寺志》已考证清楚：“寺之得名在先，山之得名在后”。更何况张继的小船是肯定摇不到寒山脚下的，因为那里既无江河，也无枫桥。

明代姚广孝给出了一个答案。他在《寒山寺重兴记》里写道：“唐元和中，有寒山子者，不测人也。冠桦皮冠，著木履，被蓝褙衣，掣风掣颞，笑歌自若，来此缚茆以居。暑渴则设茗饮，济行旅之渴。挽舟之人，施以草屨，或代共挽。修持多行甚勤。寻游天台寒岩，与拾得、丰干为友，终隐岩石而去。希迁禅师于此创建伽蓝，遂额曰‘寒山寺’。唐诗人张懿孙赋《枫桥夜泊》，有‘姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船’之句，天下传诵。于是黄童白叟皆知有寒山寺也。……方丈则设寒、拾、丰干之像，不敢忘其所自也。”^[6]

距寒山六百年的大学者姚广孝本应比我们更接近寒山，遗憾的是他把寒山生活的年代说成“唐元和中”。有学者考证元和时寒山早已辞世；再说希迁禅师建寺（寒山寺）之事也不可能，因为希迁圆寂之后寒山才出世，何有希迁起名“寒山寺”一说？因此，姚文只落得一个“漏洞百出”、“不足为凭”的评价。然而，有一点，姚广孝没有瞎说：他亲眼见到寺内有寒山、拾得、丰干的塑像，“这应该是真实可信的”（钱学烈语）^[7]。足见明时寒山寺已将寒山供奉在寺。何况在姚之前，宋代大观年间进士孙觌（1081-1169）在《枫桥寺记》里已经说明：“唐人张继、张祜尝即其处，作诗记游，吟诵至今，而枫桥寺亦遂知名于天下。”^[8]我想孙觌、姚广孝不至于不顾事实。姚广孝特意写“重兴记”，恐也指寒山寺寺名曾有“寒山寺——枫桥寺——寒山寺”的沿革。

退一步说，就算姚广孝真的对寒山的生卒年代考证不确，但还是告诉了我们一个基本事实：寒山寺很早就把寒山奉为寒山寺特别尊崇的菩萨。因此，寒山既是国清寺的“编外僧”，又是寒山寺的“编外僧”。

3、僧俗心目中的寒山寺高僧。

钱学烈在《寒山拾得诗校译》的前言中说：“……但明清以来，由于寒山诗的流传，人们喜爱其诗，尊崇其人，在苏州寒山寺为之绘形塑像，供奉礼拜，使寒山寺成为吴中胜地，名扬海内外；吴中百姓把寒山拾得奉为‘和合二圣’，看作幸福和睦的化身，几乎妇孺皆知。这已有数百年的历史，是不可改变也无须改变的事实。考证是学者们的事，许多名胜古迹不是都经不起史家严肃的考证吗？对于广大旅游者和信奉者来说，带有神奇色彩的传说更能增加雅兴，是不必追究和局限事实本身的。”^[9]钱先生前半段话肯定了历史事实，后半段话泛指部分名胜古迹的状况，恐难将寒山寺网罗进去。

可见，起码明清以来寒山在寒山寺发生了历史角色的转变。因为“人们喜爱其诗，尊崇其人”，对姚广孝寺记所述又深信不疑，寒山从寒山寺的“编外僧”转变成寒山寺的高僧，就显得顺理成章了。当年方丈室的寒山、拾得、丰干塑像到后来就演变成了“寒拾殿”中的寒山拾得塑像[图1]。两人的金身塑像栩栩如生。但见两位菩萨袒胸赤足，体态健壮，衣衫光鲜。寒山右手持荷枝，左手握丝绦；拾得双手擎净瓶，与寒山作嬉戏状。塑像造型动感十足，给人以欢乐、亲切之感。

岁月荏苒，明清以来六百年间寒山寺屡毁屡兴，而寒拾塑像始终伴随着寒山



图1

寺。明永乐三年深谷昶禅师在瓦砾堆中重建佛殿、丈室、山门、法堂。万历四十六年大殿遇火，次年修复。清康熙五十年大殿又遇火，塔也无存。咸丰四年大殿修复，塔未重建。咸丰十年，清军纵火，一夕之间化为灰烬。光绪三十二年，巡抚陈夔龙发心修建，未完成；宣统二年巡抚程德全重建大殿、后楼、长廊，书刻寒山诗三十六首、韦应物诗等十余首、罗聘绘寒山拾得像、郑文焯指绘寒山像等。抗日战争时期，寒山寺殿堂房舍曾一度沦为日军仓库马厩。解放后寒山寺得以重生，虽遭“文革”厄运，1978年重新开放。三十年来寒山寺古刹逢春，生机勃勃，殿宇辉煌，香火旺盛，钟声诗韵魅力无穷。

而历经六百年沧桑的寒山寺对寒山的崇敬依旧，对寒山精神、寒山文化的发掘和弘扬也踏上了一个全新的台阶。

(二) 从国清寺、寒山寺高僧到“和合二圣”。

1、清代雍正皇帝敕封寒山拾得为“和合二圣”是寒山历史角色的重大转变。

寒山诗得到雍正的赏识，是中国文学史上一个特例，因其思想内容驳杂，很容易引起争议。寒山诗散发着儒、道、释三教的文化气息，诗句直抒胸臆，机趣横溢，雅俗共赏，为人所惊叹，也因此得到雍正的青睐。

《四库全书》收编《寒山子诗集》，雍正亲自为其作序。雍正说：“读者或以为俗语，或以为韵语，或以为教语，或以为禅语，如摩尼珠体非一色，处处皆圆，随人目之所见。”点明寒山诗呈现变化莫测的面貌。

“朕以为非俗、非韵、非教、非释，真乃古佛直心直语也。”^[1]雍正的结论指明寒山诗的核心在“佛语”，或者说是“佛语”的诗歌体诠释。雍正对寒山诗的赏识起到举足轻重的作用。

更具有深远意义的是雍正给寒山拾得戴上了“和合二圣”的桂冠。雍正十一年（

1733）敕封寒山大士为“妙觉普渡和圣”，敕封拾得为“妙觉普渡合圣”。这是寒山历史角色的重大转变，寒山成为钦定的“和合”文化的一个偶像。从此，寒山走进世俗社会的千家万户，成为平民百姓心目中的喜神、爱神、和合神，成为家庭和睦、夫妻恩爱的化身和象征。民间称“和合二圣”，也称“和合二仙”。

2、艺术创作和民俗活动反映了“和合二圣”在民间的巨大影响。

寒山拾得的传奇故事在宋元明清历朝历代的传播过程中，渗透了艺术家的创造和民间传说的色彩，弘扬了两人之间的情谊，以至于出现在民众心目中的寒山拾得是一对情同手足，不离不弃的好兄弟。在世俗社会中，以“和合二圣”为题材的艺术创作和以“和合二圣”为神仙顶礼膜拜的民俗活动十分活跃，形成一种民俗传统。

寒拾题材的绘画最早追溯到唐末五代，而后一发不可收拾，产生了大量精美的绘画作品。流传最早的寒拾像为晚唐著名诗僧贯休所绘。画面上寒拾二人蓬发长袍，面目古怪，坐于松下，一人持卷朗读，一人身边置一扫帚。画名为《贯休应真高僧像卷》。宋元时期禅意寒山画非常丰富，当推因陀罗的《寒山拾得图》最负盛名[图2]。画中寒拾二人席地坐于古树之下，正蓬头谈笑。明代的寒拾画像一改宋元时期的蓬头垢面，形容古怪，转而相貌清秀，体态飘逸。如蒋贵的



图2



《寒山拾得图》就是不可多得的佳作[图3]。入清以后，寒拾画像多以“和合二圣”的形象出现在画面。其中扬州八怪之一罗聘的《寒山拾得像》颇为有名[图4]，至今其石刻像

仍镶嵌在寒山寺大殿佛祖像后壁，这是寒山寺颇具创造性的做法。罗聘笔下的寒山拾得相对而笑，敞胸露怀，憨态可掬。著名画家郑文焯的指绘《寒山像》也镶嵌在寒山寺大殿内墙壁上，画中寒山慈眉善目，笑逐颜开，两手微张，一副笑迎宾朋的姿态。



图4

近代以来寒山拾得“和合二圣”的形象经常得到知名画家的关注，任伯年，吴昌硕、王一亭等艺术家都创作过“和合二圣”画像。此外，民间工艺品，如年画中“和合二圣”的画像就更普遍。不仅汉族地区，而且少数民族地区也有“和合二圣”的年画。在民间绘画中，寒山拾得完全是兄弟形象，一人持荷，一人捧盒，“荷”“盒”与“和”“合”谐音，为民间所喜闻乐见。

除了绘画，其余种类的工艺品中，以寒拾“和合二圣”为题材的作品也十分普遍。

工艺品种类涉及瓷器、金属器、玉雕，木雕、砖雕、漆雕、牙雕、竹雕、刺绣、剪纸等等[图5]，种类多，数量大，地域分布广，也不乏精品佳作。



罗聘的《寒山拾得像》颇为有名[图4]，至今其石刻像仍镶嵌在寒山寺大殿佛祖像后壁，这是寒山寺颇具创造性的做法。罗聘笔下的寒山拾得相对而笑，敞胸露怀，憨态可掬。著名画家郑文焯的指绘《寒山像》也镶嵌在寒山寺大殿内墙壁上，画中寒山慈眉善目，笑逐颜开，两手微张，一副笑迎宾朋的姿态。

寒拾传奇故事在民间流传甚广，同时产生了一系列民俗活动，江浙一带尤其盛行。寒拾“和合二圣”画像常见悬挂于厅堂，祈求家庭和睦；悬挂于婚房，祝福夫妻和和美，百年好合。江南婚俗拜堂时，还要礼拜“和合二圣”。

作为“和合二圣”的寒山拾得已经不同于天台隐居时的寒山拾得。状如贫子，形貌枯悴，桦冠木履，布裘破敝的“疯癫和尚”已变成慈眉善目，心宽体胖，笑口常开，衣衫华丽的“和合二圣”。原本狂放不羁，笑歌自若，常以诗讥讽时态，警励流俗的诗僧，已变成保佑百姓和睦安康、夫妻好合、

家庭幸福的“喜神”、“爱神”、“和合神”。历史让寒山拾得离开了巨石嶙峋的寒岩洞穴，走进了千家万户的厅堂婚房。

3、寒山在日本和美国不同的偶像地位

唐代以来，寒山一直是日本信众心中的高僧。日本是一个佛教信仰较为普遍的国家，禅宗由中国东渡日本后，便成为日本僧俗人士追求的最高境界。日本人田口米舫于1885年游访寒山寺后，萌发了在日本建寒山寺的念头。1929年日本东京建成寒山寺，寺门山道上竖有张继《枫桥夜泊》诗碑和罗聘《寒山拾得画像》碑。寺边有一木桥，也取名“枫桥”。南宋前寒山诗已被传入日本，寒山被视为禅宗大诗人；自江户时代起就有多种寒山诗注本流传。寒山诗在日本享有很高的地位，公认为对日本的俳句、短歌产生过深远影响。日本人从寒山诗领略到禅宗的理念，加上寒山诗通俗浅显，极易流传。在日本的禅画中，寒山拾得的形象也相当普遍。2007年10月，“禅意寒山——日本禅画邀请展”在苏州寒山寺开幕，展出的200余幅作品中绝大部分以寒山拾得为题材。由此，寒山拾得在日本僧俗心中的地位可见一斑。

日本信众把寒山当作禅宗高僧信奉可以理解，但美国的情况有点意外。二十世纪五六十年代，寒山曾经成为美国嬉皮士的领袖，其蓬头跣足的形象为嬉皮士们仿效，其诗歌风行一时，大行其道。据说美国诗人加里·史奈德在学习日本文化时，被奇特的寒山诗深深吸引。史奈德于1956年发表了24首寒山译诗，在美国流传最广。美国嬉皮士风潮的代言人，“垮掉的一代”的文学代表杰克·凯鲁亚克与史奈德是世交，他也深受寒山诗的影响，在1958年出版的长篇小说《法巧》中讲述了他与史奈德的友谊，以及后者在翻译寒山诗并逐渐把自己引入禅境的故事。从此在美国掀起了“寒山热”，寒山成为“垮掉的一代”心目中的偶像。

至于中国古代的寒山如何“嫁接”到当

代美国的嬉皮士们的心里，笔者借用何善蒙的一段话：“寒山对于嬉皮士们的感召力最直接地来自其外貌行为。然后才是内在精神。嬉皮士以长发赤足、奇装异服以示对社会的反抗，桦冠木屐、布裘破敝的寒山引起他们的共鸣也就不足为怪了。从思想上说，寒山诗有两点契合‘垮掉的一代’内心深处的渴望，其一其遗世独立的精神，寒山游离于一切社会成规与秩序之外，‘独居寒山，自乐其志’，世俗的权威与力量不再能干扰和制约他，这对嬉皮士们特立独行、标榜自我的价值追求是一种刺激和鼓励。第二点与第一点紧密相关，那就是回归自然的意识，嬉皮士们鄙视社会、背弃社会，于是只能走向旷野的自然。而在寒山诗中，他们惊喜地听到了灵魂呼唤大地与山峦的深沉回响——浑然天成的寒岩美景，坐拥青山白云的东方诗人，一切洋溢着安宁、祥和的气氛和禅的生机，抚慰了他们充满动荡感、空虚感的心灵。”^[12]

三、当前的走向：寒山在“和合文化”中的角色定位

有识之士对21世纪的中国和世界提出“和合”理论、“和合”理想，尽管有许多理论问题需要继续探讨，但“和合”的文化理念已经进入主流意识领域。自党中央构建社会主义和谐社会的纲领性文件发表以后，和合文化在和谐社会建设中的重要地位被普遍认同。和合文化在中国文化史上源远流长。我国思想家运用和合理念，从总体上理解自然界和人类社会及其社会关系，除强调团结、协作外，还有向心凝聚的含义，特指事物与其所处的环境和相联系的总体结构实现融合统一，这是中华和合文化所体现的有中国特色的整体系统思想。和合思想通过以下四重关系为和谐社会的建设发挥着重要的作用：（1）人和自然的关系（把人对自然的态度与行为提高到道德修养的高度来认识，

运用“天人合一”、“物我相亲”等观念，消除环境、人口、资源等方面的生态危机）。（2）人与社会的关系（运用儒家民本主义的社会政治观和修身、齐家、治国、平天下的人生价值观，通过民族情感、意志、风俗习惯、道德风尚、审美情趣，构建以国家和人民利益为重的社会主义道德观）。（3）人际关系（以“推己及人”、理解人、尊重人的基本原则处理人际关系，实现互利互让、和睦相处的理想）。（4）人与自身的关系（养成良好的道德风尚，强调自律、内省、践履，摒弃不道德的思想行为）。

“和合”精神和寒山精神呈现融合和包含的关系。寒拾“和合二圣”形象的精神内涵起码包括以下三点，这里体现了寒山在和合文化中的角色定位：

1、实现人际关系的“和合”。寒拾二圣的兄弟情谊突显其纯洁性，尤其在处理人际关系矛盾时，能感召人们“推己及人”，相互理解，相互礼让，相互尊重。这样的理念作为家人之间、亲朋之间、同事之间以及社会上人际关系处理的准则，也是较为合理的。

在处理特殊的人际关系中，寒拾二人的一段对话耐人寻味。寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我，如何处治乎？”拾得云：“只要忍他、让他、由他、避我、耐他、敬他、不要理他，再待几年，你且看他。”这段对话是寒山拾得处理人际关系的准则，体现寒山拾得超越常理的宽容精神，与我国传统文化中的“以德报怨”同一个范畴。最近从媒体看到山东退休女教师被歹徒袭击引起搏斗，在双方均受伤的情况下，女教师送歹徒进医院抢救的实例^[13]。社会认可女教师的行为，认为这是一种超高境界，具有精神价值。这是在是非分明、善恶分明的前提下，人性的一种提升，道德的一种升华，对建设和谐社会很有意义。由此看寒拾的这段对话，其中的宽容精神应该被认可。

2、热爱大自然，实现人与自然的“和合”。寒山诗表现出寒山对生存环境的热爱超出一般意义上对环境的爱护。从物质层面看，寒山依靠大自然的物质赏赐，他和大自然之间是相依为命的关系；从精神层面看，寒山深深热爱大自然，他只有身处山林，才感到自由自在，无忧无虑，身心舒畅。如果人与自然的“和合”（和谐）达到了这种境界，才能真正称得上亲近自然，热爱自然，保护自然，才不会向自然过分索取。

3、讲究养生，实现身心的“和合”。寒山皈依佛门后，虽然生活清苦，但生态平衡的大自然滋养了他的身心，豁达开朗的性格调养了他的精神，几十年如一日的体力锻炼强健了他的体格。这样的养生之道，使他延年益寿，活到一百多岁。在当今世界，新老疾病威胁人类的健康；各国又相继进入老龄化时代，高龄人群的身心健康亟待重视，寒山的养生之道具有积极意义。

参考文献：

- [1][3]罗时进.寒山的身份与通俗诗叙述角色转换.寒山寺文化论坛论文集2007.中国文史出版社,2008.
- [2][7][9]钱学烈.寒山拾得诗校评.天津古籍出版社,1998.
- [4][5][6][8][10][11]重修寒山寺志.江苏古籍出版社,2002.
- [12]何善蒙.人间寒山路,寒山路不通.中华读书报,2007.7.8.
- [13]宋全政.退休教师以德报怨能否拯救灵魂.中国教育报,2008.4.20.



开发人们心中无量的宝藏，将恶心改为善心，教导众生如何用心、安心、找心。

■ 东篱下

试论佛教在现代社会中的积极作用

佛教是伴随着时代的发展而逐步发展壮大的。在历史发展的不同时期，佛教教义所发挥作用的侧重点也有所不同。现代社会，人们的物质生活水平高度发展，人类精神领域中出现了各种各样的问题。而佛教此时正好充分发挥其心理辅导和治疗方面的功能，帮助人们帮助人们树立正确的人生观，建立和谐的人际关系。

一、运用佛教理论化解现代人的心理疾病

在生活节奏日益加快的现代社会，人们在工作、学习、婚姻、家庭等各种生活的重压下，很容易诱发各种心理疾病。如果这些心理问题得不到及时有效的疏导，很容易引起当事人自杀或其他极端行为，危及自己和他人的身心健康，给社会带来不安定因素。据有关资料显示，我国每年约有25万人死于自杀，这一触目惊心的数字，又会留给那些活着的亲人数倍的痛苦。而这些自杀的人都是或多或少地存有心理问题和认知上面的障碍。其实，世上再困难和无法忍受的

事，只要你静下心来，勇敢面对，都会有解决的办法，并非只有自杀这一条绝路可走。一个人在遇到各种有关心理方面的问题时，关键是要学会为自己减压，善于找到合适的途径来解决问题并合理地排解心中的负面压力。如果一个人的性格内向、压抑，遇到问题又不能得到及时合理地排解，就可能引起各种心理方面的问题。比如，恐怖症、抑郁症、强迫症、焦虑症等。心理疾病一方面会给病人带来身体和精神上的伤痛，严重的还可导致自杀轻生的后果，另一方面也会给亲友和家人带来很多负面因素，造成伤害和打击。

佛教认为人类的问题、烦恼，根本源头在于“心”，因此主张开发人们心中无量的宝藏，将恶心改为善心，教导众生如何用心、安心、找心。佛陀说法四十九年，无论是讲四谛、十二因缘、六度、四摄等种种法门，都离不开心。因为心主宰人的一切行为，一个内心清净的人，所行所言所思必定

是清净的；若心杂染，所见所闻必然是污秽的。所以经上说：“心杂染故，有情杂染；心清净故，有情清净。”可以说世间上种种的痛苦烦恼，皆由心造，我们的心在五趣六道里流浪，多生多劫以来不听从指挥，贪求五花八门的外境，对名利、金钱、权势、爱情，汲汲营营追求、计较、分别。其实我们的心原本也与佛陀一般，能够包容一切；如太阳、月亮，可以照破黑暗；如田地，可以滋长善根，种植福德；如明镜，可以洞察万物，映现一切；如大海，蕴藏无限能源宝藏。

此外，像汶川大地震等重大自然灾害之后，灾区的许多人都不不同程度地产生了一些心理问题。有的人对房屋有恐惧感，不敢住在里面；有的人虽然身在安全地带，但心中一直担心会突然发生地震，于是惶恐不安；有的人一直处于失去亲人的伤痛中无法自拔；还有的人整天恶梦不断，精神恍惚，直接影响到了正常生活。在这种情况下，对灾区人民进行心理干预，缓解他们对地震的恐惧，减轻他们对失去亲人的伤痛，就显得至关重要。有鉴于此，许多佛教界人士积极参与到国家组织的心理疏导的工作中，奔赴灾区，对灾区人民，特别是青少年进行心理疏导，帮助他们克服对于灾难的恐惧心理，并且树立积极乐观的人生态度，增加他们抵御灾害和困难的能力。

事实上许多的疾病都是导因于心理作用，如肠胃病，百分之八十以上和情绪脱离不了关系，如果我们能够常常保持心平气和，许多的疾病自然能够不药而愈。

心理上有了毛病，要用什么心药来医治呢？佛陀说了八万四千种法门，就是为了对治我们八万四千种顽强的心病，譬如贪病若不持戒律以去除，心必定随着贪欲四处纷飞奔逐；瞋病若不修禅定以根治，心则生活在焚烈的火焰之中，很难做到“如如不动”的境界；痴病也唯有智慧才能治疗，因为智慧

能够照破痴暗的无明，让我们的心恢复风光风霁月的本来面目。

在民间，佛教早就在在心理疏导方面做出了积极的贡献。因为在广大民众的心中，诸佛菩萨是能够救苦救难的“神仙”，无所不能。在他们遇到烦恼或者问题的时候，常常会渴求一种精神上的慰藉，而菩萨此时就起到了这样的作用，使他们能够暂时缓解一些精神压力和烦恼情绪。当一个人能够静下心来面对他所遇到的问题时，智慧也往往于此时显现出来，也就会找到解决问题的办法。因此“家家弥陀佛，户户观世音”成为民众对佛教尊崇的一种广泛形式。也正基于这个因素，由佛教界人士对患有心理疾病的人进行心理疏导，他们更容易接受。佛陀以简便的法门告诉大众：佛法就是心法。在佛教的教理教义中，还有很多方面涉及到心理学方面的内容。佛教常说“心生则种种法生”、“应观法界性，一切唯心造”、“心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造”。在佛教唯识学中，涉及到心理学方面的内容更多。佛教认为，我们所有的种种烦恼痛苦，都是由我们的心所造作引起的，所以，根除众生的苦恼，唯有从心入手。

通过学习佛法，我们可以清楚地知道我们的心是怎样运作的，我们的快乐和痛苦是怎样地被我们制造出来的，当我们能够了解和体会我们的心是怎么一回事的时候，我们就不太容易被我们的心“欺骗”了，我们就可能做自己心灵的主人，做个自在快乐的人了。

二、运用佛教知识改善人际关系

现实生活中，人际关系的问题越来越引起人们的重视。现代人常常因工作、学习和生活而聚集在一起。这样就形成了上下级关系、同事关系、师友关系、父子关系、夫妻关系、婆媳关系等各种关系的存在。况且人在社会活动中，存在着与人亲近的内在驱动力，包括和需要别人关心、需要友谊、需要别人的接受、需要别人的支持与合作等。人与他人的关系涉及到人的生存与发展，由此

来的困难。佛教要我们树立正确的人生观，就是叫我们破除迷信，排除一切假象，明悟自心，用实际的、圆满的、无碍的方法，和平的方法，来对待自己的生活和人。佛教的慈悲平等理念可以作为构成这种人生观的重要因素和来源。“慈悲”一词是从两个不同的方面来体现佛教对众生的关怀的。《大智度论》卷二十七说：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦；大慈以喜乐因缘与众生，大悲以离苦因缘与众生。”佛教视“苦”为一切世间法的根本相状，求道修行也就是要脱离无边的苦海。所以，在拔苦与乐的慈悲精神中，又以拔苦为最根本。

佛教认为，人们只有把“诸恶莫作、众善奉行”的道德观，无我利生、化他无倦的人生，诸行无常、时空无尽的宇宙观，断除烦恼、完成人格的价值观，与慈悲济世、觉悟人生、奉献人生的菩萨正行有机地结合起来，在人类社会中广泛弘扬，在现实生活中认真实践，才能使家庭和睦、社会和谐、民族团结、国家富强、世界和平。但是一般的人都有严重的我法执着和深重的烦恼，而烦恼中又以贪欲为上首。人在贪欲的驱使之下，就会想尽办法去追求自己渴望得到的东西，诸如名利、地位、金钱、美女等等。而人的贪心是无止境的。当一个人得到了近处的东西，还会希望拥有远处的东西，甚或是要把别人的也据为己有。一旦得不到所希望拥有的东西时，又会加重自己的瞋心，有时还会不择手段地谋取。有了贪心和瞋心，人也会同时具有了三毒中的痴心，于是可能导致家庭矛盾、社会动乱、民族分裂和战争等的发生。因此《杂阿含经》说：“战胜增怨敌，败苦卧不安，胜败二俱舍，卧觉寂静乐。”

为了对治众生不断膨胀的欲望，佛陀和历代祖师都劝诫弟子要少欲知足，淡泊名利。因为佛教认为世事无常，即使你现在拥有万贯家财，拥有娇妻爱子，但随着时间的流逝或天灾人祸等各种意外事故的发生，这



友、贪友、假友、怨友、害友，此数者为恶友。良友是指“难与能与，难作能作，难忍能忍，密事相语，不相发露，遭苦不舍，贫贱不轻”。人若远离良友，则恶友增多。

以上这些都可看作是佛陀在教导我们如何去正确处理人际关系。这些既是我们为人处世的正道，亦是我们摄受众生的方便法门。在现实生活中，我们若能依法而行，必能自如地摄受父母，而有一个深厚的亲子关系；必能自如地摄受妻子和丈夫，而有一个温馨的夫妻关系；必能自如地摄受友人、同道，而有一个良好的朋友关系；必能自如地摄受与自己交往的每一个人，而有一个和谐的人际关系。我们要用佛法感化世人，用佛法庄严众生，庄严国土，就不困难了。

三、帮助人们树立正确的人生观

佛教是不同于一般宗教的，它强调智慧的重要性。有智慧的信仰，就是智信，而非迷信。人的生死问题，必须在智慧的观照下，才能得到正确的答案。对人生有了正确的认识，然后，依此人生观，去做人处世，便可以减少错误，并由此而消除因错误所带

则是调和人际关系的润滑剂。可以说佛教的五戒十善，也是培养一个人具有慈悲心和善良品行的基本保证。

一个拥有慈悲之心的佛教弟子，必然会善待他人，关爱众生，看待别人如同自己的亲人。《梵网经》中说：“一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从此受生。”《无量寿佛经》中亦说：“世间人民，父子、兄弟、夫妇、亲属，当相敬爱，毋相憎嫉；有无相通，毋得贪惜；言色常和，莫相违戾。”莲宗十三祖印光大师也说：“无论在家出家，必须上敬下和，忍人所不能忍，行人所不能行，看一切人都是菩萨，唯我一人实是凡夫。……”

就以最基本的亲子关系来说，佛教认为子女对待父母要孝顺、奉养，父母对子女要爱护、教导。《善生经》中讲子女当以五事敬顺父母：一、奉能使无乏，二、有所为先白父母，三、父母所为恭顺不逆，四、父母正令不敢违背，五、不断父母所为正业。父母亦当以五事养育其子女：一、制子不听为恶，二、指授示其善处，三、慈爱入骨彻髓，四、为子求善婚娶，五、随时供给所需。不过这里要注意，子女对父母的顺从不是没有原则的，它不能离开一个“正”字。若父母不正，子女当劝令归正。《大宝积经·三律仪会》中讲：“父母不信，令其住信；父母毁戒，劝令住戒；父母悭贪，劝令住舍。”佛教还认为，劝导父母入正道，是子女对待父母的最大孝顺和报答。

同样，在处理夫妻关系方面，佛教提倡夫妻之间当相敬如宾，相处如友，互相承事，互相关怀，互相爱护。夫妻当互视为同舟共济的恩人，不可当作彼此行乐的欲具或仇人。妻待夫如父如兄如友，夫待妻如母如妹如女。另外在处理朋友之间的关系方面，佛教指出世间朋友有多种多样，有贤友、诤友、亲友、仁友、德友、挚友、善友、慈友、悲友，此数者为良友；另有邪友、佞

也可见人际关系的重要性。

但现在由于社会经济的飞速发展，学习、工作方面的竞争力也日益加重，人们普遍地感觉到越来越难处理错综复杂的人际关系。人与人之间的相处已经不像古人那样单纯质朴。现实之中，我们在处理各自的情感和利益方面往往会和他人产生各种矛盾和问题。有时候当你和别人真诚相待时，别人却对你虚情假意，使你感觉到付出的真情得不到回报；有时候，你与领导交涉工作意见时，由于分歧可能引起争执。而在你与同事之间，也常会由于工作方面产生矛盾，若没有良好的沟通还可能导致彼此关系的僵化，最终不欢而散。在家庭生活中，因为家庭成员每天都要生活在一起，一旦有了思想分歧，如父母与子女，婆婆与儿媳之间，闹起了意见，还将导致家庭不和睦或者夫妻之间的反目。

佛陀指示人际的关系，亲到母子夫妻、亲戚朋友，乃至怨家对头，都是由宿生之缘缔结而来的！没有缘就不会在一起；过去没有缘的人，即使相逢了，彼此间也不起反应的。人际关系就是四种缘会：在感情方面，不是报恩，就是报怨；在财物方面，不是讨债，就是还债（您欠他或是他欠您）。一切都不外乎这四种缘。

在佛法中，改善人际关系的主要方法有六度、四摄，四悉地，上供，下施等方法。六度重菩萨内在德能的建设；四摄重在善巧摄受众生，处理与众生的关系；四悉地中，息灾和降伏为遣除事业中的种种违缘，增益和怀爱为帮助菩萨摄受众生，获得众生的敬爱；上供是通过供养三宝得到三宝的加持，增加自己的福报；下施是行四种布施，使众生欢喜，愿意随菩萨修学。

佛教可以净化人心，面对诸种纷繁的人际关系，可以在现代社会中为促进人际关系的和谐而发挥其独特的作用，因为佛教的教理教义都是引导人心向善的，而善念和善行

一切都将会离你而去。且不说身外之物是苦空无常的，就是我们每个人的生命也不会永恒存在。一个人在生前无论多么富足，也不论如何风光，一旦身死命终，终究还是要两手空空而去，这是千古不变的事实。

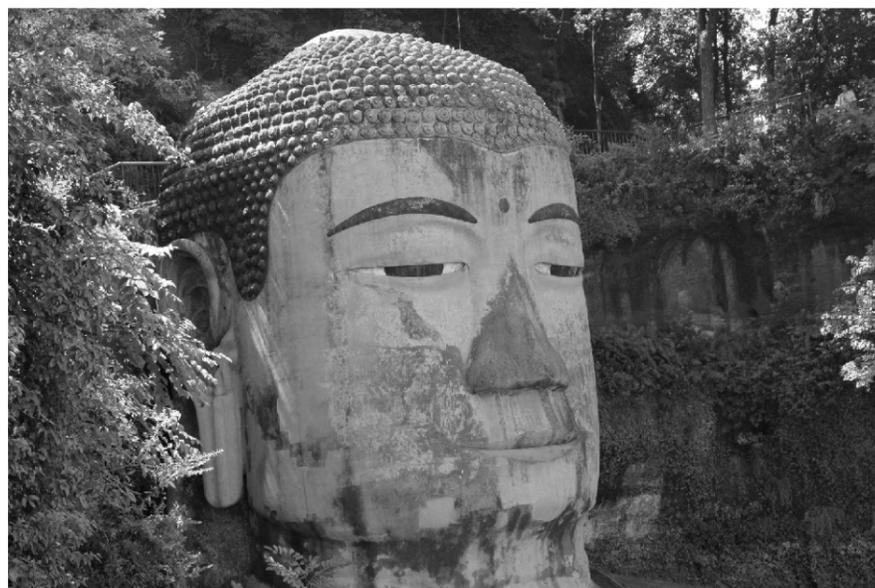
面对一些人不断膨胀的贪心，日渐沦丧的道德风尚，佛教界人士应当发挥佛教对人生的指导作用，帮助人们树立正确的正知、正见、正信的人生观。让那些利欲蒙心的人，认识到贪瞋痴所带来的祸患恶果，从而减少乃至消除自己的贪欲之心，最终达到少欲知足。其次，还要教会人们正确看待人生中的成败得失，始终保持一颗平常心。

在人的一生中，每个人都会有心想事成的欢乐时刻，但也会有遭遇天灾人祸等各种不幸的时刻。没有哪个人会永远幸运，也没有哪个人永远地不幸。成败相伴，祸福相依，这是大自然永恒的定律。俗话说人无千日好，花无百日红。一个人在得意之时应淡然一点，不要得意忘形，或者到处去炫耀。要知道，世事无常，一个人不可能永远都处在志得意满的境况，须想到还有平淡的时候，那样才能使自己不至于喜极而失态或者骄傲自满。当然，在失意的时候，在灰心沮丧的时候也要怀有一个坦然的心境。要相信暴风雨过后的晴空会更加明丽。人生不如意事十常八九。对于诸种人生失意之事，我们应当接受现实，勇敢担当。要知道抱怨和忿忿不平是毫无用处的。

正确的人生观其实也包含着弥勒佛的精神。弥勒佛在佛教里代表着充满希望和喜悦的未来，我们从佛像那象征着福气的大耳朵、满面的笑容和大大的肚子中可看到全部的生活智慧：因他表现出了一种现代人应当具有的达观而宽厚的生活态度。每当我们礼拜弥勒佛的时候，都会从他那里感受到一种平直的心境和开怀的情感。而这种人生观还体现在佛教的修行上，所谓“修行”不是专指宗教的行为，也不只是外表的形式，而是

内心道德的养成，人格的升华。例如：人与人往来互相尊重；心存恭敬、包容；做人有人格、品德、威仪；肯与人结缘；心思端正，正知正见……这些都是修行。甚至在人际的相处上，以人我无问的雅量，包容异己的存在；用怨亲平等的智慧，包容冤仇的伤害；用凡圣一如的认知，包容无心的错误。以包容的心胸广利众生，这也是修行。

总的来说，面对人们普遍存在的贪心高涨，心态失衡的现实，佛教界人士应当利用其教义中有利于改善一般人人生态度的内容，从思想上来教育感化他们，让他们保持少欲知足的心态，在遭遇人生的成败之境时，应当做到“得意之时淡然，失意之时坦然”；做到“不以物喜，不以己悲”。始终保持一颗平常心。此外，还应善用弥勒菩萨的宽容慈悲思想来培养现代人的宽容心态，塑造一个人高尚的道德品质。也可以说，在现代社会中，佛教应当肩负起心灵教化的神圣职责，在化解心理问题，促进人际关系的改善，培养健康向上的人生态度方面充当良师益友，尤其是在构建和谐社会中要发挥其劝世导俗，恒顺众生的积极的作用。



■ 索吉达堪布

几位现代文学巨匠的佛教因缘

从中国古代文学到现代文学，在其几千年辉煌而灿烂的发展史上，总能让人深深感悟到佛教思想无处不在的影响。如果要开列一份受佛教影响的作家名单，这份名单可能会很长很长：从谢灵运、陶潜、李白、白居易、苏东坡、陆游等大家一路下来，一直到清末民初的章太炎、梁启超，再往后，又有鲁迅、老舍、郑振铎、周作人、郁达夫、许地山等人，倘能细细梳理一遍，你将震惊地发现——几乎所有流光溢彩的文学大师们，身上或多或少都浸润着佛法的气息。

对我而言，写下这个题目并不意味着要以佛教的眼光硬性套住即将展开论述的几位作家，也绝不代表一相情愿、生拉硬拽地赋予他们本身并不存在的某种特质。我只是想就我的理解，客观剖析一下他们心中的佛教情结。如果放下固有成见、偏见的话，相信你会认同从佛教文化角度对他们作品与思想所作的分析。

选择出来的几位作家分别是鲁迅、老舍、周作人、郑振铎、丰子恺、叶圣陶、金庸等人，如果真要展开论述的话，恐怕几本专著也难以涵盖其内容。况且我原本就是中国文学史的外行，只能就手头所掌握的一些相关资料，大概谈一谈自己的粗浅看法。故而这里暂且略分为五方面概而言之：一、对佛教所持有的亲切恭敬的亲近态度；二、对高僧高山景行的敬仰及自己所受的影响；三、对佛法的叹为观止及佛法与自己文化、社会理想的形成之间的关系；四、对般若智慧的个人感悟；五、对佛经的文学式借鉴。

一、对佛教所持有的亲切恭敬的亲近态度

尽管大多数现代作家并不信仰佛教，也从未皈依过三宝，但这并不妨碍他们以恭敬、亲切的态度看待佛教，并从中汲取自己所需的人生养料。每当看到他们对待佛教文化的恭谨态度，我就不由自主地要联想到当

了二十世纪净土宗最著名的代表——印光大师。而弘一法师对印光法师的毕恭毕敬，给叶圣陶这个年青人留下了极为深刻的印象：“他（弘一）从包袱里取出大袖僧衣来，恭而敬之地穿上身，眉宇间异样的静穆”，然后对印光法师“屈膝拜伏，动作严谨且安详”，此种风范自然使叶圣陶感觉“心里肃然”，于是两位法师的整体印象便在他心中刀劈斧刻般铸造而成：“弘一法师与印光法师并肩而坐，正是绝好的对比，一个是水样的秀美、飘逸；一个是山样的浑朴、凝重。”我并不太清楚叶圣陶后来的宗教倾向，但我相信，弘一大师与印光大师这两位律宗、净土宗的大德，一定在叶圣陶的心中留下永不磨灭的

印痕。就像是地平线上的一线曙光，虽然遥远，但注定会燃成漫天飞动的朝霞。

而老舍先生与宗月大师的情感就更是令人为之动容。

老舍（1899-1966年），原名舒庆春，满族人，现代小说家，剧作家，代表作有小说《骆驼祥子》、《四世同堂》、《我这一辈子》等，以及话剧《龙须沟》、《茶馆》等。这位日后被誉为“人民艺术家”的文学大师，其最初的文学启蒙就得益于一位佛门中人。

宗月大师俗姓刘，一九二五年出家，用老舍先生的话来讲，就是一位“金子里长起来的阔少爷”，在乐善好施、扶危济困、皈依佛门后，终于成为了一座大寺的方丈。对老舍来说，如果没有宗月大师当初的鼎力相助，凭他幼时的贫寒家境是根本无力迈入学堂的。老舍曾回忆当时大师送他入学的情景：“有一天刘大叔偶然的来了。……一进门，他看见了我，‘孩子几岁了？上学没有？’他问我的母亲。……等我母亲回答完，刘大叔马上决定：‘明天早上我来，带



1975年）与弘一大师之间的故事，想来大家都已耳熟能详。弘一大师身为现代律宗祖师的大师，以自身一丝不苟的严谨修持、护戒如目的清净行为，将丰子恺这位创作过《缘缘堂随笔》、《漫画阿Q正传》、《护生画集》等作品的知识分子那颗曾经散落外逸的心渐渐归拢到菩提道上。在《佛无灵》这篇散文中，他一方面阐释了佛教戒律中戒杀护生的观点，一方面又表明自己心中的佛教绝不是那些与世间迷信混同在一起的神神道道的东西。他还禀承其师恪尊律令的严格风范，痛斥了混进佛教队伍中的一些假慈悲、假仁义之徒。他这样写道：“这班人多数自私自利、丑态可掬，非但完全不理解佛的广大慈悲精神，其我利自私之欲且比所谓不信佛的人深得多！他们的念佛吃素全为求私人的幸福，好比商人拿本钱去求利。”他还掷地有声地说道：“信佛为求人生幸福，我绝不反对。但是，只求自己一人一家的幸福而不顾他人，我瞧他不起！”

再回到叶圣陶的《两法师》一文中。叶圣陶当年除了拜见弘一大师，还随大师拜见

之》、《多收了三五斗》等。在他那篇脍炙人口的《两法师》一文中，叶圣陶这样铺陈自己欲拜见弘一法师时的心情：“在到功德林去会见弘一法师的路上，怀着似乎从来不曾有过的洁净的心情，也可以说带着渴望。”而一星期以前亲睹弘一法师慈颜的印象，又是如此亲切的被他呈现在读者面前：“第三辆一霎经过时，我见坐着的果然是个和尚，清癯的脸，颌下有稀疏的长髯，我的感情有点激动，‘他来了！’……”读到这里，我们仿佛已隐约听到了一个文学青年那热烈而率真的心跳。

由于种种因缘，许多人并不具备对佛教、对高僧的天然亲近感，这倒没多大关系。最重要的是，对于一种代表世出世间究竟智慧的理论及实践体系，我们没有任何理由不加研究就轻率毁谤。既然许多世间伟人都认为兴趣是最好的老师，那么如果我们想要深入佛法，并从中有所收益的话，保持一种亲切的恭敬感应该不算过分的要求。时间会证明：你亲近的是一种能彻底将你从痛苦中解脱的法门。原先那种朦胧的亲切感的产生，是因为这种法门并不是外在于我们的一种上天的恩赐、或别人智慧与经验的结晶，而是源自我们本性的一种流露，只不过漫长的轮回早已风干了我们的记忆而已。

二、对高僧高山景行的敬仰及自己所受的影响

许多现代文学的巨擘们都有自己所尊崇的高僧大德，这些作家可能暂时还接受不了佛法奥义，但对于一些高僧大德的德行风范却仰慕不已。“佛法不离世间觉”，掌握了佛法精萃的僧侣们，以其圆融不二、表里如一的行持，将佛法的悲智情怀渗透进全身的每一个细胞，使得所有与自己结缘的众生都感觉如沐春风，有缘众的善根苗芽因此而得以在和风拂面的氛围中被催生。

现代著名散文家、画家丰子恺（1898-

今社会的许多人在面对佛教时所表现出的那种因无知而来的无畏。当他们汪洋恣肆地妄加议论、诽谤佛法僧时，真希望这些文学巨匠们的行为风范能多少给他们一点警示作用，因这些巨匠们大多也并非佛教徒。

我的现代文学修养绝谈不上深厚，但我也知道郑振铎（1898-1958年）是一位非常著名的作家和文学史家，《插图本中国文学史》、《中国俗文学史》等文史著作即是其代表作。曾经看过他的《大佛寺》，内中写道：“你是被围抱在神秘的伟大的空气中了。你将觉得你自己的空虚，你自己的渺小，你自己的无能力；在那里你是与不可知的运动、大自然、宇宙相遇了。你将茫然自失，你将不再嗤笑了。”接着他又深深感慨道：“那些信仰者是有福了，呵，我们那些不信仰者，终将如浪子似的，似秋叶似的萎落漂流在外么？”

每每看到这些文字，我都要思索再三，一种强烈的感觉于是便越发明晰起来。看来真是应验了那句话“卑鄙是卑鄙者的通行证”，换一个词就成为“愚蠢是愚蠢者的通行证”了。面对深不可测的佛教文化，郑振铎一如既往地保持了他作为一个文史学家所禀承的那种宽宏与实事求是的气度。他并没有对一个在他看来颇显神秘的未知领域时，轻下断言、人云亦云；也没有以自诩的全知上帝的身份简单粗暴地剥夺被审视对象的发言权。一个智者之所以成为一个智者，并不在于他先天就全知全能，而在于他首先承认自己的无知，然后再虚怀求知。郑振铎以对佛教文化的仰视，而深刻感受到个体凡情俗智的局限，也因此为后人留下了可评可点的一段往事。

如果说郑振铎是以对佛教的恭敬而靠近佛门的话，叶圣陶则仿佛凭着一种天然的亲近感自然领略到佛教的万千气象。

叶圣陶（1894-1988年），原名叶绍钧，现代作家、教育家，代表作有《倪焕

心。”

的确，法律永远只能是外在于人的一种强制约束，它可以借助监狱等国家强权机关将所有试图对既有社会秩序、结构、国家意识形态等方面进行逾越、叛逆、颠覆的无法无天之人强行约束起来，甚至剥夺其生存权、发言权等所有自然及社会权利。但人的一切外在行为全都听凭心的指挥，而法律在面对人心时则显然无能为力。你可以斩断一个人的手脚，但你永远无法斩断一个人的心识。对心这匹野马来说，佛法无疑是最好的驯马师，特别是它的三世因果思想。

有了这种思想，心就有了一道最有力的闸门，不致于再恣肆泛滥。既然因果律是整个自然界、人类社会颠扑不破的一个真理；既然大家都承认因缘必须聚合才会产生果报，尽管有时这种因缘的聚合需要我们等待漫长的时间；既然自然界遵循能量守恒定律，一种能量不会突然断灭，转换了形式后，它还将继续存在，那我们又有什么理由反对佛法的因果报应之说？所谓转世只不过是那些因条件不具备、所以暂时未报的业，换一种生命存在形式（也即载体），以继续它未竟的因果之旅而已。

如此，最严厉的惩罚当然不可能来自外部；我们的一切行为都必须为自己负责，因为自己造业自己承担，谁也替换不了，也不可能错乱。老舍正是看到了这种内在约束所可能具备的力量，才大声疾呼借助佛法的因果律去改造人心、匡扶正义。假如人人都明白因果报毫厘不爽的道理，那他还会肆无忌惮地任意胡为吗？

梁启超在他的《清代学术概论》一书中曾说过：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关。”这句话透露出很重要的一点信息：要建起新文化的大厦，佛学绝对不是可有可无的一种摆设，它甚至就是支柱！那么梁启超又从佛学中借鉴了哪些思想呢？

在《惟心》这篇散文中，他发挥了一下



佛教主张，
从来就没有什么救世主，
救赎是个体自觉自愿，
并以自力为主而自我拯救。
佛教从头到尾讲的都是自我的觉悟，
觉悟自我的虚幻不实。

九、二十、二十一世纪后，越来越多的东西方圣哲乃至普通民众，都渐渐深入到佛法这块宝藏，并日渐对其博大而精深的思想体系发出由衷的赞叹。特别是对天体物理学家及微观粒子学家而言，只要他们以种种因缘稍涉佛法，最终便被佛法感化。佛法对浩瀚宇宙的揭示、对无方微尘、无分刹那的描述，及至最终揭示的万法为空，都是这些宏观、微观物理学家苦心孤诣、多年深研才可能触及到的微少部分、皮毛，也是他们日后继续科研的唯一正确方向。

有一本资料汇编上记下了老舍的这段回忆：“前十多年的时候，我就很想知道一点佛教的学理，那时候我在英国，最容易见到的中国朋友是许地山……所以我请他替我开张佛学入门必读的经书的简单目录——华英文都可以。结果他给我介绍了八十多部的佛书。据说这是最简单不过，再也不能减少的了。”他又说道：“佛经太深，佛经太美，令人看了就有望门兴叹之感！”；“倘若给予我十年或五年的工夫去念佛经也许会懂得一点佛理，但这机会始终就没有。”

从中我们可以看出，老舍终其一生也未放弃过对代表真善美的佛法奥义的追求，只可惜因缘不济，这位文化伟人始终都未能探得佛法堂奥。他虽加入了基督教，但明眼人不难看出他对佛教文化所怀抱着的那种浓得化不开的特殊感情。这种对佛教的情感倾向，极大地影响了老舍的人生哲学。他在一次演讲中就说道：“佛陀告诉我们，人不只是这个‘肉体’的东西，除了‘肉体’还有‘灵魂’的存在，既有光明的可求，也有黑暗的可怕。这种说‘灵魂’的存在，最容易激发人们的良知，尤其在中国这个建国的时期，使人不贪污，不发混帐财，不做破坏统一的工作，这更需要佛教底因果业报的真理来洗涤人们贪污不良的心理。”他还希望“富于牺牲精神的和尚们，发心去做灵的文学底工作，救救这没有了‘灵魂’的中国人

他上学，学钱、书籍，大姐你都不必管！’我的心跳起多高，谁知道上学是怎么一回事呢！第二天，我像一条不体面的小狗似的，随着这位阔人去入学。……”

从中我们可以清楚地知道，老舍作为文学巨匠的第一步，完全是在宗月大师的扶持下迈出的。没有这决定性的最初扶植，也绝不会有老舍日后的发展。也就是说，宗月大师改变了老舍的命运。这样看来，一个出家人的善心与品行，不可能不对老舍的身心世界带来强烈的撞击。他在自己的一生中，也一直把宗月大师当成学习和效仿的楷模，以至于老舍挚友萧伯青在听了“宗月大师”的事迹后，脱口而出的第一句话就是：“老舍先生就是宗月大师。”在萧伯青看来，宗月大师身上的慈悲情怀等佛家品格，与老舍本人助人为乐的品性实乃一脉贯通。

不用更多的语言，读者朋友们一定感受得出，在老舍心中，佛陀其实并非如世间君主一样高高在上，用威严而不可企及的目光俯瞰着脚下的芸芸众生。在老舍的生命之旅里，佛就是如宗月大师一样善良、觉悟的人。

三、对佛法的叹为观止及佛法与自己文化、社会理想的形成之间的关系

鲁迅先生（1881-1936年），原名周树人，字豫才，他是中国现代文学的奠基人及最伟大的代表之一，代表作有小说《狂人日记》、《祝福》、《阿Q正传》等，以及散文诗集《野草》。作为一代文坛领袖的他曾再三赞叹过：“释迦牟尼真是伟大的圣哲。”究其原因，就在于令鲁迅倍感困惑的有关社会人生的众多难题，在释迦牟尼佛那里早就有了圆满的答案。所谓佛，也即觉悟者的意思，佛法则是觉悟者所悟出的宇宙真谛及通达这一真谛所必经的阶段、必须采用的方式。

其实不光是鲁迅等文学巨匠，进入十



“三界惟心”说，“境者心造也，一切物境皆虚幻，唯心造之境为真实。”既如此，所

因为这种种心态全是就事论事，没跳出自身的框框，也没把握住自身的本质。

四、对般若智慧的个人感悟

对大多数知识分子而言，佛法的智慧法门可能对他们的吸引力最大，著名作家金庸的一段话也许很具有代表性：“对于我，虽然从小就听祖母诵念《般若波罗蜜多心经》、《金刚经》、《妙法莲花经》，但要到整整六十年之后，才通过痛苦的探索和追寻，进入了佛法的境界。在中国佛教的各宗派中，我心灵上最接近‘般若宗’。”

说起金庸（1924-），恐怕大多数人都并不陌生。这位作家实在堪称为港台新武侠小说的一代宗师，他使历来只能作为通俗文化代表的武侠小说迈入一个新境界，并为其赋予了较高的历史、文化视角，其代表作有《射雕英雄传》、《鹿鼎记》等。

谈到金庸对大乘佛法精华——般若宗的领悟，那还是经历了一个漫长而痛苦的过程。在金庸的长子于美国纽约哥伦比亚大学自杀丧命后，金庸才开始接触佛法，因他不相信儿子就会这样突然消失，无影无踪。刚开始时阅读的是南传佛教典籍，再往后又读到《维摩诘经》、《楞严经》、《般若经》等。最初接触大乘时，他内心也是满怀疑惑，因“这些佛经的内容与‘南传佛经’是完全不同的，充满了夸张神奇、不可思议的叙述，我很难接受和信服。直至读到《妙法莲花经》，经过长期思考之后，终于了悟——原来大乘经典主要都是‘妙法’，用巧妙的方法来宣扬佛法、解释佛法，……《法华经》中，佛陀用火宅、牛车、大雨等等多种浅近的比喻来向世人解释佛法，……目的都是在弘扬佛法。”

他又说：“我经过长期的思索、查考、质疑、继续研究等等过程之后，终于诚心诚意、全心全意地接受。佛法解决了我心中的大疑问，我内心充满喜悦，欢喜不尽——原来如此，终于明白了！”

金庸终于明白了，但我不知道阅读他的武侠小说的读者们，是记住了他所描述的刀光剑影，还是恩爱情仇，抑或别的什么人生感悟？毕竟，透过表象直达本源是需要有一双慧眼的。

说到鲁迅，他与佛法之间的关系则要微妙、复杂得多。最吸引鲁迅的是佛法的思辨智慧，许多人都感觉鲁迅冷酷，直至临去世时依然一个都不饶恕。有学者称鲁迅以否定为主的思维方式，颇有些类似于佛教中的“遮诠法”，否定一切，怀疑一切，不为假象迷惑，永远保持最清醒的现实主义批判态度。

种种分析当然都各有其合理之处，不过严格说来，鲁迅对人的探讨大多是在人的社会属性这一层次，而并未过多涉及人的本质属性，或者鲁迅以为人的本质属性就是他的社会属性。也就是在这一点上，佛法的甚深智慧与鲁迅擦肩而过。因在佛法看来，人无我、法无我，人类社会的基础——人本身即是一种虚幻的存在，在这种虚幻不实的存在之上，人的社会属性等特征就更是空中之空。而几乎所有人都把人、社会、自然执为实有了，痛苦也就因此而生，能解除痛苦的种种法门也应运而生，当然它们的前提都是：所有痛苦都是虚幻的。

这么说绝不意味着佛法是座空中楼阁，它自有它自己的特点及改造人与社会的方法，所有这一切都必须从认识自心本性及调伏自心开始。鲁迅对人性丑陋一面的认识，其深刻程度是任何作家都无法逾越的，那么丑陋的背后又是什么呢？或者丑陋可否被逾越？不真正通达般若的甚深智慧，谁都无法回答这一问题。真正的自由与洁净只能在佛法的般若智慧中追寻，因为只有它揭示了什么叫空性，什么叫光明，什么又是无二圆融。

五、对佛经的文学式借鉴

从佛经当中吸取创作灵感的作家代不乏

人，就现代作家而言，鲁迅的《野草》应是最成功的典范。

有评论：“二十世纪前半叶中国社会的黑暗混乱，文坛斗争的错综复杂，使得觉醒的知识分子在瞬息万变的社会现实和日益尖锐激烈的阶级斗争中饱受希望与绝望的折磨，在不可解脱的狂热与颓废的轮回中，似乎只有鲁迅保持了难得的冷静与豁达，冷热之间，从容不迫，……”

在这里，又有一个新的问题产生了：这种从容不迫是极端的韧性使然，还是真的看透世事无常后的豁达？佛教里面经常提到大做空花佛事，这种态度与鲁迅的“冷静与豁达”区别何在？

佛法超越一切世间思想的最究竟之处到底在哪，因为鲁迅无疑代表了世间智者最深刻的洞察力。

所以这节的标题才用：“对佛经的文学式借鉴”。

鲁迅作品中最有名的一个来自佛经中的比喻就是“铁屋子”，它直接就是从《法华经》中“火宅”的典故脱胎而来。佛经说过“三界无安，犹如火宅”，人们必须速出三界；鲁迅则把一团漆黑、沉寂的中国社会比喻为窒息人生命的“铁屋子”。不过细心的读者会发现，在鲁迅的心目中、笔底下，铁屋子是外在于屋中人的；而佛经所设的“火宅”比喻，则因宅中人自性迷惑而有，又因宅中人自性觉悟而无，个中差异颇耐人寻味。

回到《野草》上来，这里面的一些词语都直接取自佛经，诸如：伽蓝、刀山剑树、无量、三界、火宅、牛首阿旁等；一些词汇，如大欢喜、大痛楚、大悲悯等也多少透露出一些佛家味道；还有他明显借鉴佛经中对地狱的描述而刻画的《野草》中的人间地狱……

因而我们要说，即便一个作家只准备对佛经进行文学式的读解与借鉴也只有百利而

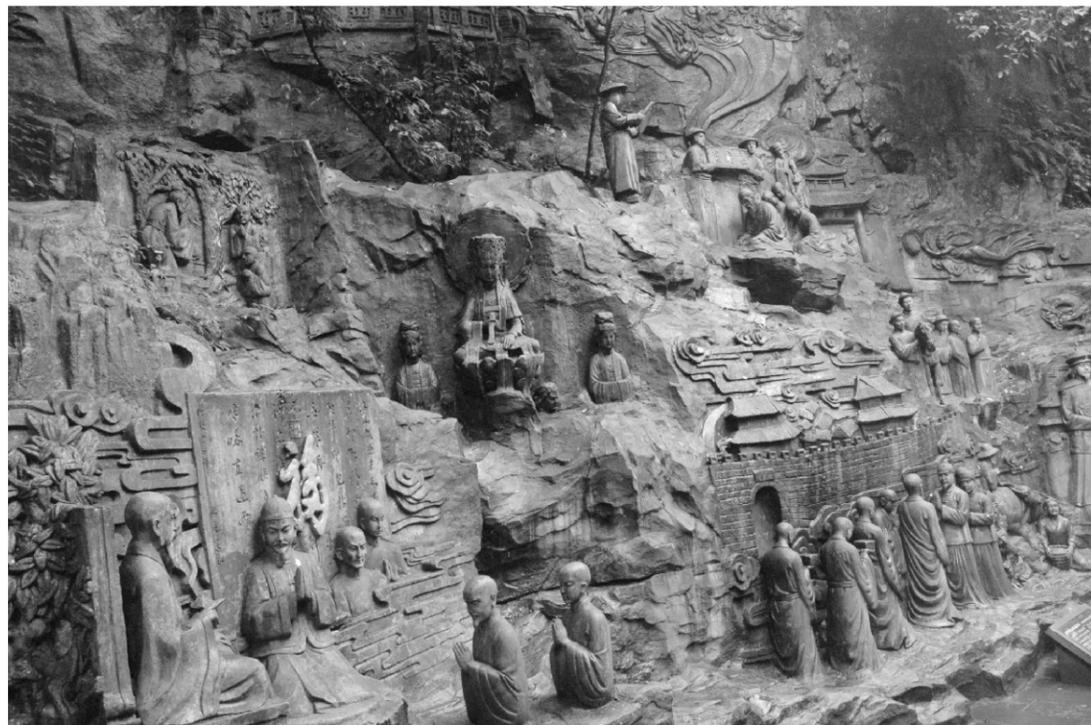
无一弊，佛经的语言、文字、句式、故事、意象、涵义、想象、夸张、譬喻、象征等等等等，任何一个方面相信都会对你有所启迪。我们仅以想象为例：对一个文学家来说，与对一个自然科学家的要求一样，用爱因斯坦的话即是，“想象都是最重要的特质。”那就让我们看看佛经中想象所能达到的深度吧——以《释迦牟尼佛广传·白莲花论》为例，佛陀现量照见，还不是依赖想象所观照到的时空范围，一个世间艺术家或自然科学家，就算张开想象的全部翅膀，再借助最现代化的计算、天文仪器，恐怕也难触及佛陀耳闻目睹的皮毛。

佛经容纳得下人类所有想象的集合！既然如此，对任何一个追求创造性的作家、科技工作者来说，为什么不能在佛经中去觅得想象的灵感呢？

六、结语

很多文人或惊叹于佛经文辞的奇谲；或惊讶于禅宗的直指人心；或留连于文字上的般若空性；或醉心于佛法对极乐世界的昭示；也有人试图从中找到心灵的避风港；也有人拿它当一种风雅的点缀……可就是少有人按佛陀的揭示次第真修实炼，来一番出生入死的修行体验。这样，他们只能将闻、思、修合一的学佛系列，或戒、定、慧三学统一的修行门径割裂开来，成为文字上的舞蹈者。

最切实也最究竟的做法，是在佛法的指导下看透自己以及宇宙真相，并以之而改造自他，圆满人生。



浅说中国古代诗词中的佛教思想

■ 妙持



追溯佛教文学的源头，最早可以从佛经传入中国算起。随着佛经被译成中文，佛经中的文学作品随即被国人认可和接受，继而起的是僧人的文学创作，由于中国自古就有士僧交往的传统，历代文人也写了大量表述佛理禅意的文学作品。从佛经文学到僧人文学进而延伸到文人文学，形成了中国佛教文学一脉相承的发展过程。本文试图从如下中国古代诗词（包括偈颂）文学作品中浅析蕴涵的佛教思想。

一、佛教对中国古代文人思想观念的影响

佛经文学源自于佛经，自印度佛经被翻译成中文以来，佛教便在中土开花结果。佛陀住世时，为让弟子明了深刻的佛理，多采用“应病与药”、“应机说法”的方式来讲说法。

第一部汉译佛典《四十二章经》就是专门介绍佛教人生观的，该经讲述的是空、

幻、苦的人生问题。东汉桓帝执政的二十一年（147-167）里是佛典汉译的第一高潮，由安息国安世高、大月氏支楼迦讖等来华僧人翻译的经典，更加强化了佛教空、幻、苦的人生观，并由此确立了佛教特殊的人生哲学。《金刚经》里有著名的四句偈，“一切有为法，如梦幻泡影。如露亦如电，应作如是观。”教我们看透世间上的一切有为法，如梦幻泡影，生命的短促，世事的变幻无常，如朝露亦如闪电。在《楞严经》中直接出现的“幻”字更达21处之多。其中比较重要的诸如：

自心取自心，非幻成幻法；
见闻如幻翳，三界若空华；
如世巧幻师，幻作诸男女；
彼虚空性，犹实幻生。

而同时代的文人也以凄美的笔墨抒写了同样的生命情调：

人生譬朝露，居世多屯蹇。忧艰常早至，欢会常苦晚。

念当奉时役，去尔日遥远。遣车迎子还，空往复空返。

省书情凄怆，临食不能饭。……既得结大义，欢乐苦不足。

念当远离别，思念叙款曲。……浮云起高山，悲风激深谷。

（秦嘉《赠妇诗》三首之一、二，《汉诗》卷六，第186-187页）

这是东汉桓帝后期诗人秦嘉《赠妇诗》的一、二首，诗中充满了人生的悲苦和空幻。之后，人生之苦尤其成为建安诗人普遍伤叹的主旋律：生命易衰之苦、战争残酷之苦、恩爱离别之苦、空房独守之苦、饥寒交迫之苦、仕途不遇之苦、命如草芥之苦、壮志未酬之苦，等等，这一切使得“建安风骨”的深层意蕴中凝结了一个“苦”字：

欢日尚少，戚日苦多。（《汉乐府·善哉行》，《汉诗》卷九，第266页）

人生几何时，怀忧终年岁。（蔡琰《悲愤诗》，《汉诗》卷七，第200页）

如此苦不堪言，是此前中国文人较少表达的。因此，当人生之苦的喟叹难以真正解决文人内心深处的矛盾时，他们自觉或不自觉地把人生之苦与本体性的空、幻（梦）联系在一起。把佛教的苦、空、幻纳入自己的人生观中，使之成为其人生观中的重要组成部分。

东汉后期，佛教的无常说等死亡观全面深入到了文人的思想观念之中。这在《古诗十九首》（《汉诗》卷一二）中得到了集中、清晰的反映：

思君令人老，岁月忽已晚。（《行行重行行》，第329页）

人生天地间，忽如远行客。（《青青

陵上柏》，第329页）

人生寄一世，奄忽若飘尘。（《今日良宴会》，第330页）

人生非金石，岂能长寿考。（《回车驾言迈》，第332页）

四时更变化，岁暮一何速。（《东城高且长》，第332页）

生年不满百，常怀千岁忧。（《生年不满百》，第333页）

如此深切地对时节之易逝、人生之无常、生命之短暂而伤感和喟叹，是此前的文人不曾有的。然而，文人虽认识到了人生的无常和生命的短暂，却找不到终极解脱的出路，愈发感到苦闷和无奈。这种情绪一直延续到魏晋，并达到了顶峰。

自从秦嘉在诗中率先使用了譬喻人生短暂的“朝露”、“浮云”后，这两个内典中的高频语词也成了汉晋文人诗文中的常用语。我们先看“朝露”：

对酒当歌，人生几何。譬如朝露，去日苦多。（曹操《短歌行》，《魏诗》卷一，第349页）

惟人之生，忽若朝露。促促百年，行暮。（曹丕《曹苍舒诔》，《全三国文》卷七，第1092页）

人生处一世，去若朝露□。年在桑榆间，影响不能追。自顾非金石，咄□令心悲。（曹植《赠白马王彪》，《魏诗》卷七，第454页）

人生譬朝露，世变多百罗。苟必有终极，彭聃不足多。（嵇康《五言》三首之《人生譬朝露》，《魏诗》卷九，第489页）

世务何缤纷，人道苦不遑。壮年以时逝，朝露待太阳。（阮籍《咏怀》八十二首之《世务何缤纷》，《魏诗》卷一〇，第

503页)

人无千岁寿，存质空相因。朝露尚移景，促哉水上尘。（傅玄《放歌行》，《晋诗》卷一，第557页）

人生若浮寄，年时忽蹉跎。促促朝露期，荣乐遽几何。念此肠中悲，涕下自滂沱。（张华《轻薄篇》，《晋诗》卷三，第611页）

独悲安所慕，人生若朝露。（潘岳《内顾》，《晋诗》卷四，第635页）

冀澄河之远日，忘朝露之短年。（陆机《吊蔡邕文》，《全晋文》卷九九，第2029页）再看“浮云”：

仰视浮云驰，奄忽互相逾。（《古诗·李陵录别诗》二十一首之《良时不再至》，《汉诗》卷一二，第337页）

别日何易会日难，山川悠远路漫漫。郁陶思君未敢言，寄声浮云往不还，涕零雨面毁容颜。（曹丕《燕歌行》之《别日何易会日难》，《魏诗》卷四，第394页）

鸣鸠嬉庭树，焦明游浮云。……死生自然理，消散何缤纷。（阮籍《咏怀》八十二首之《鸣鸠嬉庭树》，《魏诗》卷一〇，第505页）

浮云含愁气，悲风坐自叹。（傅玄《杂诗》，《晋诗》卷一，第576页）

如此大量地用“朝露”、“浮云”来比喻人生的短暂无序、飘忽不定和时节的荏苒易逝，使得这两个本来具有佛教鲜明特色的术语渐变为蕴含深长的文学审美意象。它们促进了中国文人对人自身价值的思索和反省，为汉末魏晋文学注入了一股新的观念，新的思路，新的境界。可以说，人的觉醒肇始于汉末魏晋，与此时文人接受佛教的人生观、死亡观有着直接的关系。

人生似幻化，终日当空无。（陶渊明



《归园田居》五首之四，《晋诗》卷一七，第992页）

《维摩诘所说经》卷一《弟子品》：“维摩诘言：一切诸法，如幻化相。汝今不应有所惧也。”卷二《佛道品》：“成就诸群生，了知如幻化。”以上所引“幻化”一语意为世间万法的虚妄不实，“佛以幻化为喻”，其旨在于“令断爱法，得于解脱”（《大乘义章》卷中）。

陶渊明《归园田居》（其四）结句“人生似幻化，终当归空无”中之“幻化”一词采用了《般若经》或《维摩诘经》中的义理，表达了市朝变迁、人事无常所留给人的虽有非真的体悟。至于“空无”一词，则不仅多见于《般若经》等大乘典籍中，且也多见于当时名士与名僧的文章里。例如郗嘉宾《奉法要》：“一切万有终归于无，谓之为空。”（《弘明集》卷十三，《大正藏》第五十二册，第八十八页中。）支遁《咏怀》诗：“廓矣千载事，消液归空无。”（《广弘明集》卷三十《统归篇第十》，《大正藏》第五十二册，第三五〇页中。）总之，陶诗所说的“空无”，大体沿袭佛法概念，并无“孤明先发”之处，所不同者，陶渊明是在抒发自己的人生感悟。

人生如梦幻，空苦常悲戚，只有认识到了这一切，才能从烦恼中解脱出来，生活得更自在自然。佛教的人生观看似悲观，实则从另一层面促使文人对人生进行反省、观照。佛

教把空、幻、苦作为人生的真相，但也同时消解着人生盲目的自我夸大和私欲膨胀。

二、僧人诗歌（偈颂）的发展

佛教在中国的传播和兴盛，得益于历代高僧的弘扬。在弘法方式上，他们不只拘限于口头的宣讲，而且还以诗歌的形式来传播。其中很多僧人还成为名垂青史的诗僧。僧人作品中较为广泛的有诗歌、偈颂。

僧人诗的兴起是在东晋以后开始的，东晋时期的支遁（314-366）是我国最早的诗僧，他的作品今仅存“八关斋诗”三首。

契此和尚的《播秧诗》是至今被我们所称颂的僧诗名篇。

手把青秧插满田，低头便见水中天。

心地清净方为道，退步原来是向前。

禅门中的行、住、坐、卧、担水、砍柴……皆是禅，这首诗就是根据插秧的经验所表达的禅悟，作者在诗中并不仅仅是强调“退一步海阔天空”之类的处世哲学，而主要是强调事物的相对性，在一定条件下低就是高，退就是进。明白了这个道理，就能开阔自己的眼界，调整自己的世界观，使心灵和行为达到更高的境界。

王梵志（约590-660）为唐诗僧。原名梵天，黎阳（今河南浚县东南）人。王梵志的诗，语言浅近，诙谐通俗，意味隽永，广泛流传于民间，并为禅师上堂时经常引用。他的诗多都像佛家的五言偈语，主要描写民间疾苦，宣传佛教行善积德等思想。

城外土馒头，馅草在城里。

一人吃一个，莫嫌没滋味。

馒头代表坟墓，喻示着死亡。有馒头必有馅，而这馅不是别的，就是碌碌风尘的世人！在禅宗看来，死亡是一种自然现象，不论是达官显贵，还是贩夫走卒，最终终须一个土馒头了断。不管你喜欢不喜欢它，这个馒头你都是吃定了的，它是一个人的命运与归宿。只可叹那些活在城里的人，追名逐

利，尔虞我诈，却不知他自己是城外“土馒头”里的“馅草”呢。死亡是不以人的意志所能转移的。勇敢地直面死亡，平静地对待死亡，才能体味到生之可贵。作者的另一首诗可与此互参：“世无百年人，强作千年调。打铁作门檻，鬼见拍手笑。”人生不满百，可是多少人仍然在那里做着千年美梦。他们用铁来打造坚固的门檻，以阻止无常的进入。这种行为只会惹得挡不住的无常之鬼的拍手大笑。

王梵志的这类诗通俗平淡而深蕴哲理，因而深得后人喜爱，苏轼、黄庭坚、范成大、曹雪芹等著名诗人、文学家都极为赞赏，并有仿作。范成大诗“纵有千年铁门檻，终须一个土馒头”，为《红楼梦》中妙玉所激赏，更是妇孺皆知的名句。

寒山子是唐代的著名的诗僧，但他的身世至今还是个谜。他的姓名、籍贯、生卒年均不详。他早年曾经为官，因仕途坎坷，遂周游四方，后来隐居天台翠屏山。其地幽僻寒冷，故名寒岩，“寒山子”也因此得名。寒山子喜爱吟诗作偈，每有诗句，即题于石间、树上，与台州国清寺丰干、拾得为友。他的诗现存三百余首，机趣盎然，多抒写山林景致、隐逸情趣，写景清新，意境幽奇，佛心禅韵尽摄其中，是最有影响的诗僧之一。

不见朝垂露，日烁自消除。

人身亦如此，阎浮是寄居。

切莫因循过，且令三毒祛。

菩提即烦恼，尽令无有余。

《金刚经》里有一段很著名的话：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”这段话极为形象地说明了人生的短暂无常。

此诗一开始便将一幅鲜明的无常景象呈现在读者的面前：你看那早晨的露水，太阳一出来立即就干了。人的生命也是如此的短暂，在这个世界上，只是短暂的寄居而已，

大限一到，就要投入轮回业报中去了！

浑浑噩噩的世人，很少认识到生命的短暂，他们要么拼命地纵欲，贪图享乐；要么无所事事，饱食终日。禅者则相反，他们深知“人身难得今已得”的可贵，深知“人命在呼吸间”的匆遽，深知“此身不向今生度，更向何生度此身”的紧迫。因此，他们“切莫因循过，且令三毒祛。”切不可随波逐流，糊涂地度却此生，而要破除那困惑生命、使身心永远不得安宁的三毒。“三毒”就是贪欲、瞋恚、愚痴，也就是使人沉沦于生死轮回的“无明”。三毒是我们最大的心病（《止观》五：“四大是身病，三毒是心病”），正如《涅槃经》所说的那样，“毒中之毒，无过三毒。”灭除了三毒之后，心灵才能澄明无瑕，彻证菩提。

“菩提即烦恼”，菩提与烦恼似乎是对立的，但以佛教般若空观的观点来看，菩提也就是烦恼。因为涅槃界与现实世界本来不二，都是佛法的体现。我们要想在现实世界中获得涅槃，就必须在烦恼中体证菩提。所以，“菩提烦恼不二”，“五欲贪瞋是佛”，“烦恼即是菩提，净花生于泥粪”。

《维摩经》说：“明无明为二，无明实性即是明，明亦不可取，离一切数，于其中平等无二者，是为入不二法门。”《诸法无行经》下亦曰：“贪瞋之实性，即是佛法性；佛法之实性，亦是贪欲性。……菩提与贪欲，是一而非二！”《坛经般若品》也说：“烦恼即菩提！”因为万法尽是自性，“万法”的本身都是“真如”、“法性”，所以，烦恼的本身也就是菩提。并且更进一步，不论是烦恼也好，还是菩提也好，站在禅悟的立场上，都要将它们一起消泯无余。因为禅悟的境界，“如人眼睛上，一物不可住。金屑虽珍宝，在眼亦成病。”（《传灯录》卷七《惟宽》）只要一有开悟的意念，又与悟失之交臂了。

除了写作诗歌，有的僧人还写有偈颂，

以表达证悟的境界。

身是菩提树，心为明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。（神秀）

菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。（慧能）

在南北朝的时候，佛教禅宗传到了第五祖弘忍大师，弘忍大师当时在湖北的黄梅开坛讲学，手下有弟子五百余人，其中翘楚者当属大弟子神秀大师。神秀也是大家公认的禅宗衣钵的继承人。弘忍渐渐的老去，于是他要在弟子中寻找一个继承人，所以他就对徒弟们说，大家都做一首偈子（有禅意的诗），看谁做得好就传衣钵给谁。这时神秀很想继承衣钵，但又怕因为出于继承衣钵的目的而去做这个偈子，违背了佛家的无为而作意境。所以他就在半夜起来，在院墙上写了一首偈子：“身是菩提树，心为明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”这首偈子的意思是，要时时刻刻的去照顾自己的心灵和心境，通过不断的修行来抗拒外面的诱惑和种种邪魔。是一种入世的心态，强调修行的作用。而这种理解与禅宗大乘教派的顿悟是不太吻合的，所以当第二天早上大家看到这个偈子的时候，



菩提本无树，
明镜亦非台，
本来无一物，
何处惹尘埃。

——慧能

时候，都说好，而且都猜到是神秀作的而很佩服的时候，弘忍看到了以后没有做任何的评价。因为他知道神秀还没有顿悟。

而这时，当庙里的僧人们都在谈论这首偈子的时候，被厨房里的一个火头僧慧能禅师听到了。慧能当时就叫别人带他去看这个偈子，这里需要说明的一点是，慧能是个文盲，他不识字。他听别人说了这个偈子，当时就说这个人还没有领悟到真谛啊。于是他自己又做了一个偈子，央求别人写在了神秀的偈子旁边，“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”从这首偈子可以看出慧能是个有大智慧的人（后世有人说他是十世比丘转世），他这个偈子很契合禅宗顿悟的理念。是一种出世的态度，主要意思是，世上本来就是空的，看世间万物无不是一个空字，心本来就是空的话，就无所谓抗拒外面的诱惑，任何事物从心而过，不留痕迹。这是禅宗的一种很高的境界，领略到这层境界的人，就是所谓的开悟了。

弘忍看到这个偈子以后，问身边的人是谁写的，边上的人说是慧能写的，于是他叫来了慧能，当着他和其它僧人的面说：写得乱七八糟，胡言乱语，并亲自擦掉了这个偈子。然后在慧能的头上打了三下就走了。这时只有慧能理解了五祖的意思，于是他在晚上三更的时候去了弘忍的禅房，在那里弘忍向他讲解了《金刚经》这部佛教最重要的经典之一，并传了衣钵给他。然后为了防止神秀的人伤害慧能，让慧能连夜逃走。于是慧能连夜远走南方，隐居10年之后在莆田少林寺创立了禅宗的南宗。而神秀在第二天知道了这件事以后，曾派人去追慧能，但没有追到。后来神秀成为梁朝的护国法师，创立了禅宗的北宗。

宋代佛印禅师的《磨砖作镜不为难》也是这样的偈颂。

磨砖作镜不为难，忽地生光照大千。

堪笑坐禅求佛者，至今牛上更加鞭。

这首偈颂是为怀让禅师开导马祖之事而作的，前两句是说禅悟之后，确能达到一个神奇的境界，心地光明，上下洞彻，磨砖作镜也不是难事，关键在于能悟。后两句是说那些只知坐禅求悟的人，亦如鞭牛而行，并未理解到心外求佛是妄为。

历代以偈颂形式阐释禅悟的僧人还有很多。例如：良价禅师的《开悟偈》，龙山禅师的《示法偈》，自在禅师的《三个不归颂》以及希迁禅师的《草庵歌》等等。

僧人佛教文学是继佛经文学之后兴起的另一类文学形式。历代僧人在诗歌、偈颂中，不仅表达对经典教义的理解和修证的体验，而且还抒怀言志，关心民生疾苦。僧人文学补充了中国文学表现内容和体裁的不足，是僧人对中国文学做出的杰出贡献。

三、文人诗词的兴盛

中国古代文人一向有与僧人交往的传统。文人与僧人交往的原因多种多样，有官运亨通时把佛教作为加官晋爵的精神慰藉的；有自幼受家庭影响而笃信佛教的；还有的是在官场失意，心情沮丧时寻求解脱而接触佛教的，如是等等，不一而足。这些文人在接触佛教之后，很多人成为虔诚的居士。由于中国古代文人一向有吟诗作对的传统，所以他们在诗文创作中自然会写下大量与佛教有关的诗文，以此抒情言志，表达坚定的信仰。

文人佛教诗歌文学作品是在东晋以后出现的。

在佛教文学史上出现最早的诗人是谢灵运（385-433），他同时也是中国文学史上最早创作大量山水诗的诗人。他一生好佛，曾撰有《佛影铭序》，并参与修订《涅槃经》，他的诗受佛理影响很深。谢灵运曾作有《无量寿佛颂》：

法藏长王宫，怀道出国城。愿言四十

对诗的领悟比作禅师参禅，真实而贴切地道出了禅与诗的密切关系。此外，他还写有一首《访益上人兰若》：

独寻青莲宇，行过白沙滩。
一径入松雪，数峰生暮寒。
山僧喜客至，林阁供人看。
吟罢拂衣去，钟声云外残。

这首诗写诗人独去寻寺访僧，那泛着寒光的沙滩，随着脚步而形成的雪径，茫茫的松林，重迭的群峰，构出一幅清峭的画面。山僧喜客至，故有指点林阁之事，诗人喜寺院幽静，故有吟诗相酬之事。末写云外钟声，袅袅不绝，与这幅画面既相和谐，又使得个中意趣有余不尽。

凡是在文学上做出巨大贡献，产生深远影响的作家，都不同程度受到佛教影响。其中如谢灵运、沈约、杜甫、白居易、柳宗元、苏轼、龚自珍、康有为、梁启超等，都是代表一代思想和学术水平的杰出人物，他们都写下了大量佛教诗歌文学作品，他们中有的还吸收了佛经文学和僧人文学的优点，创作了许多哲理深邃，意境优美的诗文，推动了佛教诗歌文学的大发展。

从佛教诗歌文学兴起、发展和兴盛的过程中我们可以看出，佛经是中国佛教文学的源头，僧诗使佛教文学得以创新和发展，文人佛教诗歌文学作品的大批涌现，对佛教文学的兴盛繁荣起到了推波助澜的作用。佛教诗歌文学不仅是弘扬佛教的有力工具，而且也是中国文学的重要组成部分，在我国古代文学史上谱写了光辉的篇章。

文献来源：

方笑一《论王安石与佛教》

何剑平《陶渊明的诗歌创作与晋宋佛教之关系》

2004年国家社会科学基金立项课题《佛教与汉魏六朝文学思想研究》（编号：04BZW008）



寒时暖处坐，热时凉处行。
众生不异佛，佛即是众生。
——王安石

家认为“一切众生悉有佛性”，因此可说众生即佛、佛即众生，佛与众生的差别也是一种表象而已。很显然，这类由日常生活现象引申出佛理的诗篇具有寓言诗的特点。在王安石晚年的关乎佛教的诗作中，这样的作品比较多见。

宋代文学家苏轼（1037-1101）与僧人往来最为密切，历史上也流传有许多关于这方面的佳话。苏轼还创作了大量富含人生哲理的诗词，如他著名的《和子由澠池怀旧》：

人生到处知何似？应似飞鸿踏雪泥。
泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。
老僧已死成新塔，坏壁无由见旧题。
往日崎岖君知否？路人长困蹇驴嘶。

这首诗是苏轼奉和子由（苏辙）的诗歌而作。嘉裕元年苏轼和子由一起赴京应试经过澠池一寺院，与老僧奉闲和尚言谈甚欢，苏辙作了一首《怀澠池寄子瞻兄》题于旧墙壁上。几年后，苏轼故地重游，老僧已死，墙上诗句已不见踪影，诗人由此感叹人生聚散无常，就像鸿雁在雪上留下的爪印一样，雪干之后便甚么也没有了。

宋代严羽（1197-1241）的诗歌理论对后世影响极大，他曾写有文学理论专著《沧浪诗话》。在《沧浪诗话·诗辨中》，他把

般也自称三宝弟子，归依三宝，就等于入了佛门。词作浅白易解，王安石表示将先归依僧众，修行四威仪（即行、住、坐、卧），消灭世间痴顽；次归依佛法，愿得六根清静，心境空明；最后归依三世诸佛，登无上正等正觉，悲智双运。这里的“三祇”就是三大“阿僧祇劫”的略语，指菩萨修行至于成佛的极长的时间。王安石还愿自己证得无上觉之后能普度众生，使大家共同住持三宝，对“性”之“空”、“有”问题具备正知正见。这首《望江南》标志了王安石人生态度的重要转变，可以看作是他的所有佛理诗的总纲。

诗人还比较注重调动文学的表现手段，用生活中的具体现象或事物来形象地阐明佛理。如《题半山寺壁二首》就是其中代表：

我行天即雨，我止雨还住。雨岂为我行，邂逅与相遇。《其一》

寒时暖处坐，热时凉处行。众生不异佛，佛即是众生。《其二》

半山寺，原是王安石退居后的住宅，元丰七年神宗遣人为王氏治病，安石病愈后即请以宅为寺，改名报宁寺。王安石舍宅为寺之举常为佛家所称道，然题于寺壁的这两首诗或许更能体现他与佛教的因缘。这两首诗在构思上颇为相似，都是从天气变化与人行为的关系入手，来体现佛理。第一首写得更为含蓄，并没有直接使用佛教词语，只是凸现了“雨”之来去与“我”之行止间的某种巧合。根据佛教的观点，这其实仅仅是表面上的偶合，雨并非专为我而下。根据一切法皆因缘和合而生的佛教理念，“雨”和“我”之“邂逅相遇”只是因缘和合所产生的结果，是一种假象，倘若执着于此，真以为“雨”是为“我”而下，那就是着了“假有”而未见“真空”了。第二首写气温变化所引发的人行为的改变。诗人认为，这种改变或分别只是表象，只是因机而变，就像佛

八，弘誓度群生。

净土一何妙，来者皆清英。颓年欲安寄，乘化好晨征。

这首诗叙述了佛陀前世为法藏比丘时，发大四十八大愿，拯救苦海众生。热情颂扬了佛陀的悲智切愿，并抒发了诗人晚年自心要皈心净土的美好愿望。

我国唐代伟大的现实主义爱国诗人杜甫（712-770），不仅是一位忧国忧民的杰出诗人，而且对佛教情有独钟。他一生写了许多禅诗，表达自己人生的苦闷和倾心向佛的决心。他的《谒真谛寺禅师》就是写的他对佛陀的景仰。诗云：

兰若山高处，烟霞嶂几重。
冻泉依细石，晴雪落长松。
问法看诗妄，观身向酒慵。
未能割妻子，卜宅近前峰。

杜甫曾多次称“诗是吾家事”，并说“语不惊人誓不休”。但在这首诗中，诗人却把“诗歌”称为“妄事”，可以看出，由于来到佛寺，接近禅僧，他的思想产生明显变化，这是他饱经沧桑之后的感悟。他的渴望皈依佛教的感情是真实的，因为他经历了太多的磨难，心灵需要得到养息。

王安石（1021-1086）是个与佛有缘之人。大约在晚年退居之初，他写了一首《望江南》，题为《归依三宝赞》，表明了自己归依佛门的心愿：

归依众，梵行四威仪。愿我遍游诸佛土，十方贤圣不相离。永灭世间痴。

归依法，法法不思议。愿我六根常寂静，心如宝月映琉璃。了法更无疑。

归依佛，弹指越三祇。愿我速登无上觉，还如佛坐道场时。能智又能悲。

三界里，有取总灾危。普愿众生同我愿，能于空有善思维。三宝共住持。

佛教以佛、法、僧为“三宝”，佛子一

佛教对中国小说的影响

■ 智海

佛教传入中国以后，在不断适应中国传统文化和民风民俗中得到生存和发展。佛教思想也因此对中国传统文化产生了深远的影响。其中对中国小说的影响尤为明显。在中国各类小说中，都有佛教思想影响的痕迹。佛教对中国小说的影响是多方面的。具体来说，主要有以下几个方面：首先，佛教促进了中国通俗小说的诞生；其次，许多中国小说中都有宣扬佛教思想的内容；第三，佛教丰富了中国小说的想象世界；第四，佛教使中国小说的故事性得到加强。兹分述如下：

一、佛教促进了中国通俗小说的诞生

小说这种文学体裁在中国魏晋南北朝时期就已经产生，但并没有完整的章回结构和细致入微的情节描写。这时期的小说只是中国小说的雏形。到了唐代，佛教得到了前所未有的发展。佛教僧侣的讲经活动也十分频繁。为了将深奥的佛教经典教义浅显易懂地传授给广大信徒，于是出现了俗讲和变文两种弘法方式。

俗讲是僧人依经文为俗众讲解佛家教义，启发信众树立正信的一种宗教性说唱活动。俗讲由佛家讲经衍生出，讲者尽为僧众，即所谓俗讲僧。俗讲有一定仪轨，维那鸣钟集众；法师、都讲上堂升高座，作梵，念菩萨；说押座；开题，说庄严、忏悔、受三归、请五戒、称佛名等。正式讲经，先由都讲咏经原文若干，法师即就经文敷陈讲解，继以唱辞。一段完了，例以套语催经；于是都讲再咏经若干，次又由法师解说。如此反复，直至讲毕，以解座文结束。俗讲的底本，就是讲经文。敦煌遗书中尚保存有十来种。最为完好者为《长兴四年中兴殿应圣节

讲经文》，此外尚有《金刚般若波罗蜜经讲经文》、《佛说阿弥陀经讲经文》、《妙法莲华经讲经文》等等，都是散韵结合，说唱兼行。

讲经文取材全为佛经，思想内容不外佛教的无常、无我、苦空、业惑、生死轮回、因果报应，修持戒定慧，以求涅槃解脱等等教义。其中一些作品，以生动的故事情节，叙事、描绘、抒情等手法，广譬博喻，纵横骋说，把深奥的教义转化为生活展示，往往突破宗教藩篱，映照出现实世界，以其浓郁的生活气息，新奇别致的内容，张弛起伏的情节，通俗生动的语言，引人入胜。

唐五代时与俗讲同时流行的民间说唱伎艺尚有变文。变文，或简称“变”，在敦煌说唱类的作品中保存较多。变文的特点是：一、说唱相间，散韵组合演述故事。说为表白宣讲，多用俗讲或浅近骈体；唱为行腔咏歌，多为押偶句韵的七言诗。二、说白与吟唱转换时，每有习用的过阶语作提示，如“……处若为陈说”，“……时有何言语”之类。三、变文演出，或辅以图画。这从《大目干连冥间救母变文并图一卷并序》的标目以及吉师老《看蜀女转昭君变》诗“画卷开时塞外云”句可知。变文的种类有三种，其中之一是宗教性变文，这类变文通过佛经故事的说唱，宣传佛家的基本教义。但它们与讲经文不同，它们不直接援引经文，常选佛经故事中最有趣味的部分，铺陈敷衍，渲染发挥，较少受佛经的拘束。变文以民众喜闻乐见的形式，丰富的想象，曲折的情节，生动的形象，活泼的语言引人入胜。

俗讲与变文体裁的产生，对唐代传奇和

宋元话本小说都产生了深远的影响。唐代传奇和宋元话本丰富的想象和曲折的故事情节以及生动的人物形象，都是借鉴俗讲和变文形式的结果。宋元以后，各类说唱文学，若追根溯源，也都与俗讲和变文有血缘关系。变文中的一些故事情节，往往为后世小说所吸收，如《伍子胥变文》故事，在后世《吴越春秋连像评话》、《春秋列国志传》等演义中，皆成为大剧目。俗讲和变文散韵结合的形式，还促进了明清章回小说的产生，我们看《红楼梦》、《水浒传》等章回小说，常常在每回的开端或中间穿插有简短的诗歌。诗歌内容是对本回中部分内容的总结，散文部分的内容是塑造人物形象和叙述故事情节。可以这样说，假使没有唐代俗讲和变文形式的出现，宋元以后的话本是不会有的；没有话本，章回小说的出现也是不可能的。

二、佛教思想在小说中有大量的表现

佛教传入中国后，对中国古典小说产生了深远的影响。特别是佛教的轮回、地狱、报应、菩萨、天堂等思想观念，常常通过戏曲、小说和民间说唱等形式被灌输到中国广大民众中去。小说在创立之初，被上层人士视为道听途说的轶事，一向被他们所不齿。因此，小说在产生早期往往被人当作“荒诞不经”的故事而受到打压。尽管上层人士瞧不起小说这种形式，但小说却以其通俗易懂、情节曲折离奇、刻画人物极其生动等特点受到男女老少的热烈欢迎。从六朝志怪小说起，经唐人传奇，到宋人话本小说，小说

逐步开始频频出现在文学的殿堂上，与历来兴盛的诗词分庭抗礼，并逐渐向重心位置移动。尤其是到了元明清时期，章回小说被引入那些士大夫的文学创作文体之中，并发展成为这一时期的文学主潮。中国小说至此得到前所未有的发展。

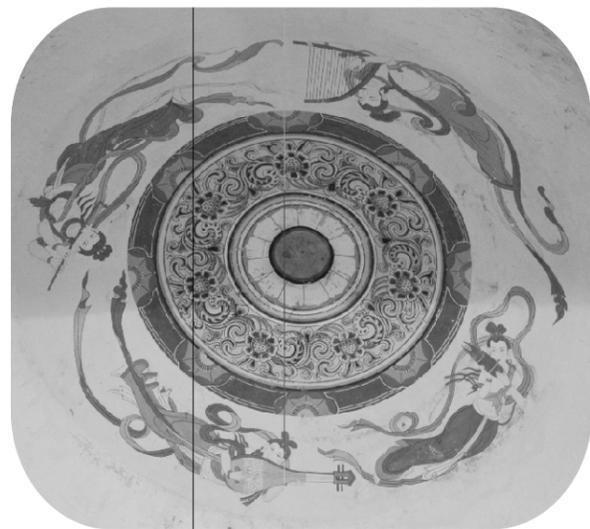
在最早产生的志怪小说中，以刘义庆的《幽明录》、干宝的《搜神记》、颜之推的《冤魂志》、吴均的《续齐谐记》、王炎的《冥祥记》比较有名。这些小说虽谈鬼神，但由于广泛采纳了佛教典籍中的故事，且其

故事本身色彩浓厚，有极强的感染力，因而受到了广大民众的欢迎。从这些书中所叙述的故事来看，大多都是些反应善恶报应的故事，并从这些故事的道德层面来劝人尊奉佛教一心向善。同时这些故事的情节也很富有传奇的意味，强烈地影响到之后中国小说的神变、夸张

和荒诞等方面修辞手法。

在唐代传奇成为最主要的小说形式。唐传奇虽然不像六朝志怪小说那样来图解佛理，但其中仍残留着深刻的佛教痕迹。当时著名的唐传奇作品中，都表现有佛教思想。如《霍小玉传》、《玄怪录》、《续玄怪录》、《宣室志》等都非常鲜明地再现出佛教中的因果报应和业报因缘等思想。而《南柯太守传》和《枕中记》则更加突出了佛家人生如梦的观念。

在宋元时代，宋元话本中有许多作品直接取材于佛教故事或直接宣扬佛教观念。在这方面表现比较明显的作品有《大唐三藏取





经诗话》、《清平山堂话本》和冯梦龙的“三言”、凌蒙初的“二拍”等。在这些话本小说中，有不少作品宣扬鬼魂、冥府，用业报、宿命、轮回报应来贯穿整个故事情节，许多小说的整个结构多充满了善有善报、恶有恶报的思想。

除了在话本中有佛教思想的显露之外，还有很多作品直接以佛教为题材，即使是在反映一般市民生活的作品中也交织着佛教观念。这方面的代表作有《庵内看恶鬼善神，井中谈前因后果》、《梁武帝累修成佛》、《五戒禅师私红莲记》、《明月和尚度柳翠》、《简帖和尚》等。通常在这些故事情节中，佛教思想始终会成为其中一条暗线，牵引其情节发展，最终反应到善有善报、恶有恶报的思想层面来结束。

中国古典小说发展的高峰时期是明清时期的章回小说，在这些长篇小说中，佛教观念不仅揉合在故事情节之中，而且还成为构成小说情节的主要内容，即使是在明清描述世态人情的世情小说中，也处处都有佛教思想的展现。就拿长篇小说《金瓶梅》来说，作品中不仅描写了佛教生活，如吃斋、礼佛、宣卷、斋僧，安排鬼魂出现的情节，而且还体现出佛教的思想情趣。如横行霸道、荒淫无耻的西门庆，就是因纵欲过度而死，显然是遭到报应。《金瓶梅》的第一回开篇就告诉我们要看破财色，小说中还引用《金刚经》经文说明财色的虚幻不实。原文如下：“‘如梦幻泡影，如露亦如电！’见得人生在世，一件也少不得；到了那结果时，一件也用不着！随着你举鼎荡舟的神力，到头来少不得骨软筋麻；舔着你铜山金谷的奢华，正好时却又要冰消雪散；假饶你闭月羞花的容貌，一到了垂眉落眼，人皆掩鼻而过之；比如你陆贾、隋何的机锋，若遇着齿冷唇寒，吾未如之何也已！倒不如削去六根清静，披上一领袈裟，看透了空色世界，打磨穿生灭机关，直超无上乘，不落是非窠，倒得个清闲

自在，不向火坑中翻筋斗也！正是：‘三寸气在千般用，一旦无常万事休！’然后又说：‘善有善报，恶有恶报；天网恢恢，疏而不漏！’”

大凡看过中国古典四大名著《红楼梦》、《三国演义》、《西游记》、《水浒传》的人，比较明显的感觉就是随处可见佛教因果报应、轮回转世等佛教思想的痕迹。而《红楼梦》这个书名本身就隐含着人生如一场空梦的佛教观念。全书从开头的关于“色空”的说教，到后来出现的许多人生如梦幻的诗词，再到最后的宝玉出家，可以说贯穿其中发展的主线都是佛教观念。至于作为古代英雄传奇小说的《三国演义》，书中所表现出来的风云多变，分分合合，输赢不定，乃至王朝更替，生死瞬间，都旨在强调佛家的世事均是无常的观念。这种观念也在这部小说的开卷词中展现无余。词云：“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空，青山依旧在，几度夕阳红。白发渔樵江渚上，惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢，古今多少事，都付谈笑中。”被誉为神魔小说之冠的《西游记》，虽是以唐代高僧玄奘取经故事为原型而撰写的，但书中多数故事情节都与佛教有关，而且，小说中的观音菩萨一直是作为孙悟空西行途中遇到灾难时的保护神出现的。而作为大闹天宫的孙悟空，虽然神通广大，但最终也没能逃脱如来佛的掌心，而且还得听从唐僧的指挥，若稍有不从，唐僧就会念诵紧箍咒，使他疼痛难忍。而这其中所体现的也就是佛法无边，降伏一切魔障的思想。

三、佛教丰富了中国小说的想象世界

佛教传入中国，大大丰富了中国小说的想象世界。在佛教传入中国以前，中国传统的思想中只有今生此世，既无前世也无来世，孔子说：“未知生，焉知死！”庄子说：“死生，命也；其有夜旦之常，天也。”佛教传入带来了三世（前世、今生、

来世）观念，因果轮回观念，以及三途六道观念。这样就把思维的时间和空间都扩大了，随之而来的就是人的想象世界也扩大了。人活着不但要考虑今世，还要考虑前世尤其是来世，今世的善恶是因，种下了来世幸与不幸的果。并用因果报应观念解释人世间的许多现象，这样便有了我们上面提到过的《幽明录》、《冥祥记》、《冤魂志》等小说。而在佛教中的维摩诘居士和观音菩萨的形象也是在这时开始深入广大民众心中，给之后小说的创作增加了新的题材和内容，具有很大的影响。

在佛教丰富多彩的思想观念影响下，中国小说从中获得了极为丰富的想象力和令人叹为观止的奇思妙想，并给保守封闭的心扉插上自由自在幻想的翅膀，最终创作出如《西游记》那样不朽的文学巨著。

《西游记》是明代作家吴承恩创作的以佛教题材为表现内容的神魔小说。小说自始至终充满了丰富的想象。其中的八十一难、七十二变以及各种神魔的本领都充满了幻想色彩。他们使用的武器法宝都具有超自然的惊人威力：孙悟空的金箍棒净重一万三千五百斤，缩小了可以藏在耳内；“芭蕉扇”能灭火焰山上的火，缩小了能够噙在嘴里。而且“一生必有一克”，任何武器法宝都有厉害的对手：孙悟空的金箍棒可以一变千条、

飞蛇走蟒一般打向敌人；可是青牛怪却能用白森森的“金钢琢”一古脑儿套去。“芭蕉扇”能将人煽出八万四千里，孙悟空噙了“定风丹”，就能在漫天盖地的阴风前面巍然不动。这些五花八门、奇光异彩的宝贝，显然是人们为了征服自然或战胜敌人才假想出来的。在这些美丽绚烂的幻想背后，既隐现着朦胧的现实目的。而为了证明这些神物的确凿可信，又相应地神化了使用它们的人物和环境。花果山水帘洞里有孙猴子，枯松涧火云洞里有红孩儿，罗刹女住在风光秀丽的翠云山芭蕉洞，老鼠精却伏在黑气氤氲的陷空山无底洞。这就使神话人物、神话环境和各种神奇的魔法都显得和谐自然。从而构成了《西游记》浪漫主义的基本艺术特征。

又如蒲松龄的《聊斋志异》，这部小说主要是讲述鬼狐花妖的故事，其实内容有的是人入幻境幻域，有的是异类化入人间，也有人、物互变的，具有超现实的虚幻性、奇异性。在小说里，幽冥世界的形式化最为明显，很多篇章都赋予阎罗、城隍以公正的面貌。如其在《考城隍·李伯言》中，用地狱作为对人的恶行恶德的惩罚、警告方式。地狱成了人们畏惧的去处。在其《席方平》一章中也极为详细地描述了地狱：冥王益怒，命置火床。两鬼摔席下，见车碾有铁床，炽火其下，床面通赤。鬼脱席衣，掬置其上，

禅宗的“不立文字”与“不离文字”

■ 远尘



禅宗作为以“不立文字，直指人心，见性成佛”为宗旨的宗派，自创立以来，一直主张不执着于语言文字，并且超越语言文字以顿悟自心的方式来明心见性。于是禅宗史上就出现了许多禅师在接引学人时，为了破除禅宗学徒对语言文字的执着妄想，让他们在反观自心中触缘悟道。禅宗虽然以“不立文字，直指人心”为旨归，但依然离不开语言文字这个指月之指。特别是在宋代以来，不立文字的禅宗，却走上了以语言文字来作为教化弟子的主要方式，出现了大量记录祖师公案和上堂法语的禅宗语录和以“绕路说禅”著称的偈颂。因此，“不立文字”和“不离文字”便成为禅宗的一个重要特色。下面就对禅宗的“不立文字”与“不离文字”分别作简要论述。

一、不立文字

禅宗“不立文字”之说最早来自于释迦

牟尼佛在灵山会上以“拈花微笑”的方式示众说法。据《五灯会元》卷一载：

世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”世尊至多子塔前，命摩诃迦叶分座令坐，以僧伽梨围之。遂告曰：“吾以正法眼藏密付于汝，汝当护持，传付将来。”

这里的“不立文字，教外别传”是指不执着于文字，而不是像有的人所认为的不要文字。禅宗“不立文字”的最明显的表现就是主张以心传心。

禅宗认为佛法乃一种终极真理，不可以言语论说。南岳怀让禅师认为这种真理“说似一物即不中”，清凉文益禅师亦指出“我向尔道”的已是“第二义”，禅宗祖师往往

反复揉搓之，痛极，骨肉焦黑，苦不得死……其中表现出的想象力可谓丰富而大胆。

虽然在中国传统的文学中也有想象，但无论如何离奇，总有它的现实基础。佛典的想象却全然不同，它把现实世界消融到想象中去。在佛典中，幻想与现实、精神与物质的界限被打通，佛、菩萨与人，出世与入世的世界浑然一体。佛、菩萨、佛弟子以及外道都能变化、具有神通。这一点可谓对中国小说影响甚大。

四、佛教使中国小说的故事性得到加强

佛经中记载的大量情节生动的佛教故事，随着佛经的翻译传入中国，并且流传到民间，为我国古代志怪和神魔小说提供了丰富的故事来源，加强了中国小说的故事性。我国上古文学作品注意“辞达”，风格质朴，不利于小说的塑造性格多样的人物和构思曲折生动的情节。而佛教典籍则广取譬喻，以寓言、故事来说明教义，往往把佛理融化在华丽奇妙的文艺形式里，取得形象教化的成效。佛教典籍的流传，有利于打破中国小说的博物、逸闻、笑话等传统题材的束缚，为小说创作打开广阔的天地。六朝时佛道盛行，形成了侈谈鬼神、称道灵异的社会风气，从而产生了许多志怪小说。

佛经中记载的大量故事，随着佛经的翻译传入中国，并且流传到民间，加强了中国文学的故事性。有的故事是直接来自佛经的，并在这时的小说里被改写为中国本土的故事，如（梁）吴均《续齐谐记》里所记“鹅笼书生”的故事。有的是印证佛教思想的中国本土产生的故事，如上述《幽明录》等书中大量的记载。南北朝时期，记载因果报应之类故事的小说大量出现，显然与佛教有关。唐代的俗讲与变文，导致了中国白话小说的产生，则更证明了佛教的深远影响。

我国著名文学家鲁迅先生，他也深受佛学的熏陶，他曾对好友许寿裳说过：“释迦

牟尼真是大哲，我平常对人生有许多难以解决的问题，而他居然大部分早已明白启示了，真是大哲！”这正是鲁迅研读佛经的彻悟与心得。他就认为六朝人志怪思想的发达得益于印度佛教的输入，他还指出《续齐谐记》里所记“鹅笼书生”的故事实际上是吸取《旧杂譬喻经》十八条中“壶中人”的故事演化而来的。再如《西游记》，它是在民间流传的唐僧玄奘大师印度取经的故事和有关话本、杂剧的基础上，演变而成的浪漫主义神魔故事小说。小说中的许多故事都起源于著名的佛教传记《玄奘法师传》和佛教游记《大唐西域记》，并结合《华严经》中善财童子五十三参的求学经历，描写了唐僧西去经历八十一难的传奇故事，表现出佛教思想的深刻烙印。又如《封神演义》，是演述商末政治纷乱和周武王伐商的历史故事。书中叙述的三十六路伐西歧，也同样受到了《大方广佛华严经》和《降魔变文》的启示。书中不少佛仙斗法的描写，其中许多人物直接取材于佛典。如哪咤的原型就是佛教四大天王中北方毗沙门天王的三太子“哪咤”，是一个佛教护法神。此外，有的中国小说是印证佛教思想在中国本土产生的故事，如上述《幽明录》等书中的大量记载。南北朝时期，记载因果报应之类故事的小说大量出现，显然与佛教有关。

从以上论述可知，佛教思想对中国小说的创作与发展产生了深远的影响。在佛教思想的影响下，中国的文学创作不仅产生了宋元平话和明清章回小说等通俗小说形式，而且佛教思想也被运用于小说中，成为小说思想内容的一部分。同时，由于佛教想象世界的丰富多彩，也丰富了中国小说想象世界；佛教故事的传入，为中国小说创作提供了大量的故事素材，从而使中国小说的故事性得到了加强。因此，佛教的传入推动了中国通俗小说的发展进程。

以不说出来暗示禅宗的妙义无法用语言说出，而是直接诉诸接受者的心意感通。禅宗直面现实，把事实作为事实，语言作为语言来对待，认为语言文字只是人为的枷锁，它是有限的、片面的、僵死的、外在的东西，不能使人去真正把握那真实的本体，执着于语言文字，反而束缚、阻碍了人们去把握人本具的佛性。语言文字作为人际交往的工具，具有群体所共同遵守的普遍规则，而悟道往往凭个体的亲身感受，强调在个体独特的体验中参悟领会。

六祖慧能禅师是禅宗史上承前启后的里程碑式的人物。他更强调一个人内心的证悟。他曾认为，“三世不是最重要的，经典至多是启发人们开悟的一种外缘，关键还在于每个人的自悟。”据此，慧能反对信徒执着于一部或者几部经典，而是强调要心悟。即使是读经，也应该是心转经文而不能被经文所转。在《六祖坛经》中，有僧名法达，初听慧能教诲，曾问道：“若然者，但得解义，不劳诵经耶？”慧能答曰：“经有何过，岂障汝念？只为迷悟在人，损益由汝。”而后就为法达说了“心迷《法华》转，心悟转《法华》”的著名偈颂。法达领悟后，“亦不辍诵持”。这说明，慧能并不是绝对地排斥经教，他只是强调应该领宗得意，自性觉悟，而不能执着文字，被文字牵着鼻子走。

为了破除语言文字对禅宗学徒体悟自性的障碍，使学徒从对语言文字的执著、迷妄中解脱出来。禅宗祖师往往采用种种形象直观的方式从主观上来示意、来表达或传递那些被认为本不可以表达和传递的东西。第一义即不可言说，于是就有禅宗公案里俱胝禅师的“一指头”、德山禅师的棒打、临济禅师的断喝等许多莫名其妙的动作。但其看似离奇，实则皆与拈花微笑如出一辙，不用言语而用动作来开悟“心有灵犀”，因为“言语道断，心行处灭”，一落言筌，便成谬

误；一经道破，已非真实。

为了冲破语言文字的束缚，禅师们往往以文字消除文字之执，命言破言，言下忘言，故意说些荒诞离奇的话，强调语言的主观任意性，有时说非成是，说是成非；有时称许，有时否定。既不符合日常的逻辑和一般的规范，也从无一个定法可循。这些怪诞的语言或动作并非早已宿构在胸，而是作为普度众生的手段，皆有临机而作的天真流露，往往迥出意表，非义所思，含有妙语解颐，隽永无穷的机锋，目的在于把人们习惯上视为当然无疑的事理推向荒谬；置人于错愕之中，逼人回味，达到个体主体意识的参与，突现个体的精神，拓展自身的心理空间，将自身的独特体验带入语意的悟解中，从而自参自悟自肯，不断开拓言外之意，弦外之音，在回味中焕然冰释，得到启发和省悟。如《庞居士语录》卷一，《庞居士传》记载，庞居士在贞元初年先到南岳参谒希迁，问：“不与万法为侣者是什么人？”希迁没有回答，用手掩其口，庞居士当即有悟。此后，庞居士又去江西参谒马祖。他同样问：“不与万法为侣者是什么人？”马祖回答：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”禅宗认为，对于佛、真如等，是不能用言语来表述的。希迁用手捂住庞居士的嘴，马祖



说他喝完西江水再回答，都表示了这个意思。同时，这也是为了扫除庞居士的情思妄见，让他们触缘开悟。

除了以言语的方式来破除学徒对语言文字的执着，唐代许多祖师还采用棒打口喝的方式，来暗示和启发弟子。采用棒喝方式比较早的祖师是马祖道一禅师。曾有学人问马祖道一：“如何是祖师西来意？”马祖二话不说，伸手便打，还说：“我若不打汝，诸方笑我也。”马祖的“喝”也气壮山河，曾使门人百丈怀海禅师“三日耳聋眼黑”，怀海的门人希运听说后大惊失色。棒打方式的广泛使用源于青原系德山宣鉴禅师与南岳系的黄檗希运禅师。德山宣鉴即是用棒如雨点来接引学人的。

《五灯会元》卷七“德山宣鉴”载：德山上堂，有僧出礼拜，师便打。僧曰：“某甲始礼拜，为什么便打？”师曰：“待汝开口，堪作什么？”虽然没有发问，但已有了发问的念头，所以也要挨打。德山经常是对门人“道得也三十棒，道不得也三十棒”。喝的广泛使用，则始于黄檗门下的临济义玄。临济义玄禅师是临济宗的祖师，他早年在黄檗禅师门下习禅，因此承袭了黄檗禅师严峻的禅风。临济禅师常以大声喝斥接引弟子，故世人称之“临济喝”以彰显他独特的禅教方式。临济禅师将喝作为验证弟子悟性和推动弟子开悟的方式，在多种说法场合中运用。如上堂时，师（义玄）对僧人说：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地师子，有时一喝如探罕影草，有时一喝不作一喝用。汝作么生会？”僧拟议，师便喝。义玄禅师认为喝斥是为了截断对学徒对语言的分辨执著。让弟子通过这一声大喝，能够去除妄念，佛性显现。禅师认为，学徒喝斥时，应当在自心中明白喝斥的意义。如果不明喝斥的要理，只是装模作样地喝斥呼喊，便成为瞎吆喝，对己没有任何益处。

义玄禅师之所以用喝的方式来教化弟子，是因为他认为，禅宗“教外别传”的心法，只能通过反观自心的方式去体悟，是

无法用言语表达清楚的。一次上堂，有僧人问：“如何是佛法大意？”义玄禅师竖起拂子，僧人便喝斥，义玄禅师便用拂子打他。又有僧人问：“如何是佛法大意？”义玄禅师便竖起拂子，僧人便大声喝斥，义玄禅师也一起喝斥。前一个僧人问佛法大意，义玄禅师竖起拂子，意在告诉他佛法大意需要自己亲自证悟，而不能用言语说出，僧人不明禅师之意，便以喝斥来对待，所以，义玄禅师就用拂子击打，再次启发他；而后一位弟子明了禅师之意，所以也发出喝斥，义玄认为第二位学人的喝斥是明白佛法的深意，所以便与他一起喝斥，表示认同。师徒之间充满机锋的话语也好，还是以棒喝的方式来教化弟子也好，其目的都是为了破除弟子对文字的执着，从而心向内求，内证自悟。

二、不离文字

禅宗虽主张“不立文字”，但是禅宗要传播和发展还是离不开文字的。如果没有语言文字作中介，我们也无从知道中国佛教的历史，更无法知道禅宗史上的高僧大德和与其相关的公案故事。我们现在之所以能够见到浩如烟海的禅宗典籍，都是通过文字记载，代代相传，流传至今的。如果脱离文字的媒介作用，禅宗作为教派也不能存在和延续。

禅家主张“以心传心，不立文字”，并不是否定语言文字的能指作用，而是认为语为义指，语非为义，力图突破语言文字的局限，不执着于语言文字来理解佛法，即所谓“言语道断，而未始无言。心法双亡，而率相传法。有得兔忘蹄之妙，无执指为月之迷。”据《五灯会元》卷一载：尼无尽藏者，常读《涅槃经》。师（指慧能）暂听之，即为解说其义。尼遂执卷问字。祖（六祖慧能）曰：“字即不识，义即请问。”尼曰：“字尚不识，曷能会义？”祖曰：“诸佛妙理，非关文字。”试设想，如果没有语言的中介和个体主体意识的积极参与，慧能何由听了《涅槃经》后而悟其义？慧能虽不

欧阳竟无与佛学

■ 吴雨

佛教自东汉传入中国，已有近两千多年的历史了，在隋唐盛世时代佛教也发展到了中国的鼎盛时期。而宋元以后，佛教开始呈现式微之势。以至于到了明清，处于王权之下的佛教已然失去了真精神。据传清世宗曾发愿要用十年来治理国家，再用十年来专门弘扬佛教。但是世宗在位只有十三年，而且佛教的气象也没有好转起来。每况愈下的佛教到了清末，除了忏诵法事、坐香念佛，而义学几绝。清末民初，中国进入了一个内忧外患的时期，东西文化在中国大地上冲击涌荡，社会格局亟待改变革新，佛教也随之有了几分新契机。当时出现了一批硕学名家，他们大力倡导佛教三学，并且身体力行，借助佛法以救国救民于危难之中，为世树立了楷模。同时佛教义学也随之产生了丰硕可观的成果。欧阳竟无便是代表之一。

欧阳竟无，原名欧阳渐，江西宜黄人。人称宜黄大师。20岁，捐得秀才。不久入南昌经训书院，考据经史，兼修天文、数学。后受友人桂伯华影响，转向佛学。1904年至南京，受教于杨文会，研习佛典。1906年因丧母痛，发愿断荤绝色，不再仕进，皈依佛门。越年再至南京，继续随杨文会学习佛学。后遵师嘱，东渡日本东京学习密宗要旨，访求佛教遗经数月，其间与章太炎、刘师培等人切磋佛学。回国后，先于广州两广优级师范任教，不久因病辞职。后与友人李证钢等于九峰山经营农业，大病一场，又罢其业。遂决心舍身为法，于1910年再赴南京从杨文会学习唯识、瑜伽。翌年杨师逝世之

后，秉师嘱托，继续操持金陵刻经处，主持校勘佛典等工作。1912年与李证刚、桂伯华等人创立佛学会，从事佛学研究。2年后，在金陵刻经处设立研究部，培养学人。1918年与章太炎、陈三立等在南京金陵刻经处筹建支那内学院。1922年内学院正式建成，亲任院长。院内设学、事二科和学务、事务、编校流通三处，以办学和编印佛典为宗旨。同时在研究部内开办试学班，培养佛学研究人才。1925年后，改为学问、研究、法相大学三部。在法相大学内设特科，专讲法相、唯识，从学者云集。又编辑校刻百余卷唐代法相、唯识要典及章疏，流通海内外。1927年起，组织人员，选编集萃，刊印《藏要》三辑。抗日战争爆发，率领内学院学生，携刻经处经版至四川，于江津再建支那内学院蜀院。三年后因操劳过度而谢世。身后留有晚年手订的《竟无内外学》二十六种，曾由内学院蜀院辑为三十余卷刊行。现由金陵刻经处取名为《欧阳竟无先生内外学》，刊布流通国内外。

欧阳竟无的佛学思想与他个人的生命体验和其所处的时代背景有很大的关系。在那个各种新兴思潮互相撞击的文化大背景下，欧阳竟无吸收了各方面的营养，兼容并蓄，并加之自己的生命体验相印证，提出了一些颇有新意的观点，其中许多观点今天看来依不落于时代的脚步，于今时今世仍有可鉴之处。对于他的佛学思想，下面我们将进入他的一篇十分有代表性的讲演稿中去窥探一番。

但禅宗文字所要表达的是禅意、禅境或禅味，因而即使是文字禅，也往往是借助诗歌偈颂或其他一些含蓄的语言“绕路说禅”来体现的“不说破”原则，目的仍然是引导人们去体悟语言之外的心法。

禅宗在立了许多文字，讲了许多道理之后，便特别需要用种种方式来不断指出其本身旨意不在文字，即不能执着文字，不能用它们去真正言说、思议和接近那真实的本体。所谓“不立文字”，只是反权合道。因而慧能灭度前唤门人嘱咐说：“吾教汝说法，不失本宗。举三科法门，动用三十六对，出没即离两边，说一切法，莫离於性相。若有人问法，出语尽双，皆取法对，来去相因，究竟二法尽除，更无去处。”即所谓问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对，在对立的两极间不断往返，体悟双方关系中的特殊意味，以中道之义来消除极端和对语言的执着态度，表达某种难以言传的意义和感情，领会那种言之所不能论，意之所不能察的境界。实际上，禅宗中也不乏潜心研读，精通经论之大师，宋释惠洪撰《题宗镜录》说：“彼独不思达磨已前，马鸣、龙树亦祖师也，而造论则兼百本契经之义，泛观则传读龙宫之书。后达磨而兴者，观音、大寂、百丈、断际亦祖师也，然皆三藏精入，该练诸宗。”他认为“心之妙，不可以语言传，而可以语言见。盖语言者，心之缘，道之标帜也。标帜审则心契，故学者每以语言为得道浅深之候。”即使在近现代，也有许多禅门巨匠，都曾经闭关阅读过藏经。特别是在末法时代的禅宗学徒，由于根性陋钝，依靠经教的学修来达到悟道的目的，还是一条切实可行的途径。

不管禅宗的不立文字也好，不离文字也罢，其最终目的都是让禅宗学徒破除对语言文字的执著与束缚，借助文字的媒介作用，扫除学人的情思妄见，达到明心见性的最高境界。

识文字却能悟道，然而这并不意味着不要语言文字，只是领悟妙理与文字无关紧要而已。慧能大师在《坛经》中明确表示：“著空即惟长无名，著相惟邪见谤法，直言‘不用文字’。既言‘不用文字’，人不合言语。言语即是文字，自性上说空，正语言本性，不空迷自惑，语言除故。”他认为言语就是文字，指出“不立文字”不是不要言语，“不立文字”的实质是不执著于文字，即不被文字所束缚，而不是不要文字。

事实上，禅宗祖师在接引弟子时，不论是以禅机的方式，还是以棒喝的方式，其中都少不了语言文字的中介作用。翻开禅宗代表典籍《五灯会元》、《祖堂集》、《景德传灯录》、《碧岩录》，其中所记载的禅宗祖师教化弟子的法语、公案，以及所传授的心法，无不以语言文字为载体。如《五灯会元》卷五“丹霞天然禅师”所载：丹霞天然禅师在赴长安参加科举考试途中，一次遇到一位禅客。禅客问他到哪里去，丹霞说：“选官去。”禅客说：“选官哪里比得上选佛。”丹霞问：“选佛应当到哪里去？”禅客说：“现今有江西马祖道一禅师出世，他那里是选佛之场，你可前去向他学习选佛之法。”丹霞禅师于是放弃了科考，直接前往江西。这则选官与选佛公案，在禅宗史上产生了深远的影响，成为禅宗史上著名的公案。我们之所以能够在丹霞禅师圆寂千年之后，仍然知道关于丹霞禅师的公案故事，这是与文字记载的功劳是分不开的。

不仅是历代禅师接引弟子，上堂说法离不开文字，即使是佛陀当年在灵山会上“拈花微笑”，传心法给迦叶尊者，同样说了“吾有正法眼藏……咐嘱摩诃迦叶”等话语。在中国禅宗史上，从不出文记的早期禅师到“不立文字”的慧能，实际上都留下了施化设教的方便法门。入宋以后，崇尚“不立文字”的禅宗更是走上了文字化的道路，出现了大量的语录、灯录和对公案的评唱。

从，而不容一丝一毫理性的批评。而佛法又异于此。欧阳竟无阐释道：“无上圣智要由自证得来，是故依自力而不纯仗他力。依人说话，三世佛冤，盲从迷信，是乃不可度者。《瑜伽师地论》：‘四力发心：自力、因力难退，他力、方便力易退’，是也。”有人诘问：“你说佛法既不重信仰，为何修持次第资粮位中，首列十信；五十一心所十一善中，也是首列信心所？”欧阳竟无就此回答：“信有二种，一者愚人之盲从，一者智人之乐欲。前者是所鄙弃，后者是所尊崇。信有无上菩提，信有已得菩提之人，信自己与他人皆能得此菩提，此信圆满金刚不动，这样方能入十信资粮位。如果这都不信，便永劫沉沦。”至于“诸善心所以信为其首者，由信起欲，由欲精进，故能被甲加行，永无退转。是乃丈夫勇往奋进之精神，吾人登峰造极之初基，与夫委己以依人者异也。”这里“委己以依人者”指的便是普通意义上的神权宗教。

通过四条因素的对比，欧阳竟无得出结论“一者崇卑而不平，一者平等无二致；一者思想极其锢陋，一者理性极其自由；一者拘苦而昧原，一者宏阔而真证；一者屈己以从人，一者勇往以从己。二者之辨，皎若白黑，而乌可以区区之宗教与佛法相提并论哉！”所以他认为宗教的概念是不能涵盖博大精深之佛法的。

其次，他还认为佛法也远超哲学之上，亦非哲学所能比附。文中欧阳竟无的论证十分周备严谨，他按照西洋哲学的内容划分方式，从本体论，认识论和世界观三个角度，对佛学和西洋哲学加以比较。但是其中多牵涉哲学和佛学中唯识宗的专业术语，恐为大多数人难以理解，下面言简意赅，略表一二。

第一、哲学家唯一的要求在求于真理，所谓的真理，就是执定必有一个什么实在的

智慧。但在众生由于烦恼、所知二障，隐而不显。此二障，皆不寂净，都是扰攘昏蒙的性状。所以欲求智慧的人，必须先定其心，犹如水澄清才能照物一样。而欲使水得定，得先阻止鼓荡此水的动因。所以欲心得定，得先持戒。持戒可以禁其外扰，防其内奸，以达到心定的目的。然而，定是以慧为目的，戒是以定为目的；定是慧之方便，戒又是定的方便，是方便之方便。所以，持戒者要以菩提心为根本，而大乘菩萨利物济生，有十重律仪，退菩提心就是犯戒。而佛法规规模广阔，菩萨心量宏远，因此不能拘于绳墨尺寸之中，以修苦行为佛法的究极。大乘自不必多说，即使是小乘，也有不出家、不剃发、不披袈裟而成阿罗汉的（见《俱舍论》）。因此欧阳竟无总结道：“佛法之根本有在，方便门多，率可知矣。”

第四、凡宗教家类都有其宗教式的信仰。什么是宗教式的信仰？纯粹感情的服



第二、凡是一种宗教，必都有其尊守的圣经，这个圣经，只可以信从，不允许讨论，更不可以猜疑。这都为的是：一、自固其教义，二、把持人的信心。而佛法则又异于此。上文四依中“依义不依语、依了义经不依不了义经”，便是证明。这两句之中，“义”为究竟根本的事实，对事实的阐述为“语”，但语言有产生歧义的弊端，是有漏的。固不能一味的依之。“不了义经”，是权语略语，是应根基深浅的一种方便；“了义经”，是实语、究竟语。所以不必凡是佛说都执为究竟语，从而盲从不加抉择，懂得从中简择而从其胜者，佛陀也会赞叹的。即所谓“大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟”是也。这便是佛法容人自由思想之所在。对于有人诘问：“佛法既不同于宗教，为什么佛经中有圣言量？”欧阳竟无解释道：所谓圣言量，并不是纶音诏旨不容许人讨论，而是已经论证，众所公认共许的言说。譬如几何中的定义公理，直角必为九十度，过之为钝角，不及为锐角，两边等，两角必等之类，已是证明过的事实，又何必讨论？！如果这都不信，则数理没处证明。而且，“圣言量”是因明学中之因喻。因明论证法则，是用其先已成立共许的因喻，来论证其未成但将立的宗（即论题）。如果这都不信，则因明学则无从讲起。因明学，是以科学实证的方法来立理破邪的论证方法，是十分严谨精实的，与一般宗教的圣经截然不同，所以不必怀疑它是迷信。

第三、凡是宗教家，都有其必守的信条与必守的戒约，信条戒约即是他们立教的根本，若犯，则教不立。而佛法又异于此。佛法，有其究竟唯一之目的，而其他都是这一目的之方便。所谓的究竟目的，即大菩提。何谓菩提？即是度诸众生，共登正觉。而正觉即所谓智慧也。这种智慧，非世俗所谓的智慧，而是人人固有，佛与众生平等共有的

欧阳竟无曾在南京高等师范学校哲学研究会做过讲演。当时讲题，为《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，由其弟子王君恩洋笔记。文中他认为，佛法即不能定义为宗教的也不能定义为哲学的范畴，何以为之？因为宗教和哲学英文为 religion 和 philosophy，是西洋泊来的词语概念，在中国大地上本无此概念。为了对外宣说，所以勉强将佛法与之相比附。但是这两个概念意义不同，而其范围又极狭隘。所以都是不能概括深奥广大的佛法的。要给佛法一个正确的定义，那就是：“佛法就是佛法，佛法就称佛法。”

首先，为何说佛法不是宗教？

欧阳竟无解释道，“世界所有宗教，其内容必具四个条件，而佛法都与之相反，故说佛法非宗教。”那是哪四个条件呢？第一、凡宗教都信仰一神或多神和其开创该教的教主，而他们的神和教主，都是神圣而不可侵犯的，有至高无上的权威，能主宰赏罚一切人物，人在神权面前是渺小而被怜悯的，要依赖神权，获得眷顾。而佛法则不然。佛入涅槃之时，便对弟子有“四依”的教导。即所谓的“四依、四不依”：一、依法不依人；二、依义不依语；三、依了义经不依不了义经；四、依智不依识。这第一点依法不依人，便是说要依持正法，若是于法不合的人，便不能依持。这点在禅宗祖师那里更是体现到了极致。禅者面对“天上地下唯我独尊”之语时，回复道：“我若见时，一棒打死与狗子吃。”即所谓“如佛心亦尔，如心众生然，心佛及众生，是三无差别。”即心即佛，非心非佛。所以，佛法之中诸佛只是我们的导师善友，绝无所谓权威赏罚可言。因此，宗教不免屈抑人之个性和积极自主的精神，增长人之惰性，而于佛法中却绝无有此。至于神我梵天种种戏论，则更早已被佛陀所破斥，是为世人所共知的事实。



东西为一切事物的究竟本质，为一切事物的源头。原来，哲学家心思比寻常人聪明，要求比寻常人刻切。寻常的人见了某物某事便认为是某物某事，一味地糊涂下去。譬如宗教家说有上帝，这些庸人便承认以为有上帝，牧师教人崇拜神，这些人便崇拜神，一味盲从，更不思索，千百年来只是糊涂下去。自有哲学家以来，便不其然。你说有上帝，他便要问问上帝是个什么东西，眼可以看得见么？耳可以听得到么？如果说世界人类都是上帝造的，上帝又是谁造的？上帝如果不需要谁来造他，世界又何必要上帝来造？所以自从有了哲学，一切人便不肯一味糊涂了。哲学家在破除迷信一方面，本来是很对的，是可崇拜的。但是，他一方面能够破除迷信，但他果真能不迷信么？他能破人谬执，他果能不谬执么？他天天求真理，他果能求得到真理么？翻开一部西洋哲学史，中间大名鼎鼎的哲学家，如果说破除有人格的上帝过后，便迷信一个无人格的上帝；破除独神论过后，便迷执一种泛神论。不信唯物论的便主张唯心（此“唯心”与佛法中“唯心”非为一个概念，不可混为一谈），不信唯心的便主张唯事和现象。笛卡尔善于怀疑，于是便破坏世界一切事理，都以为非真理，但随即迷信一个我，以为我既能怀疑一切非真，“我”便是真，“我思，故我在”便是他的标志性名言。到了近现代的罗素，便说他那个“我”能怀疑，“我”固然是真却还是靠不住。罗素虽能破斥一切唯物唯心非真理，然而随即又执定一切现象是真，肇始了近现代现象学的开端。仔细想来，他那种“现象是真”，与笛卡尔的“我”是真，有何分别呢？“总而言之，西方一切哲学家对于世间一切事物，你猜过去我猜过来，纷纭扰攘，相非相谤，皆是执定实有一理。甲以为理在此，乙以为理在彼，别人诚都可破，自己却不能有个不可破的学说服人。破

一立一，不过增加人许多不正确的见解而已。”欧阳此处便是说明哲学家的种种理论都是落于佛法中所谓的常见。

接下来有人便产生了疑惑：“如你说世间既无真理，到底还有什么？如谓一切都无，则虚无主义，无世界、无人类，岂非是唯一独尊的学说吗？”欧阳竟无对此以佛法做出回答：“虚无主义，克实亦只是一种妄见，如说真理者一样，但名辞不同耳。”他认为，“无”的见解为害更大：计一切都无，趋向断灭，主张破坏与自杀，使人横生邪见，思虑颠倒，行为悖乱，危于世界，难以言尽。这种异说并非在现在的时候才有，从前印度早已有之，所谓断灭外道、恶取空者便是。对于虚无主义，他认为不必辩驳，便可不攻自破：如果说一切皆假，那这个假又从何而来？如果说一切都无，又何需断灭？况且一切已经都无，那你的断灭的见解和理论怎么又是有的？又何必怀疑？何需破坏？所以这种理论是自语相违，自行矛盾，是为诞妄之极。“立说肤浅，也可不必多辩了。”这里说的便是落入断见的哲学理论。

在对西洋哲学作完分析后，欧阳竟无就本体论的角度对佛法提出了自己的看法。

他提出，佛法认为哲学家的真理非有，真理不可求，但也不能计空计灭，佛法只在破执，一无所执便是佛。佛法，不说真理而说真如。真如，就是如其法之量不增不减，不可拟议揣摩的意思。法如是，说亦如是，体如其体，用如其用，不以一真理范围一切事物，亦不以众多事物奔赴于一真理。所谓在凡不灭，在圣不增，当体即是，但须证得，凡物皆然，瞬息不离，便是真如。所以，真如当体即是，不需外求。而哲学所计度的“真理”本来无有，只是虚妄，则又何可求？有则不必求，无则不可求，所以说佛法不求真理。

他还用佛经中的比喻来阐述“虽然真如即我人的本体，不待外求，但是人我众生却

不知，而且真如当体即真，物物不二，然而人我众生又处于虚妄相中”这个逻辑上的矛盾：这就好比人在睡眠之中，忽生一梦，猛然见到山河草木宫室楼台，还有或亲或怨的人物，使你感情激发，喜怒爱恨，或泣或歌，或欣或惧，到了醒时，才发现了无一物。但当你梦中见山河人物时，能知它是假的吗？当你梦中产生喜怒哀乐时，你能知道自己是在虚妄之中吗？因此，虽然是假的、虚妄的，但都不离心，如果离开自心，又哪里有梦？但梦也不是真实的，如果梦是真的，就不会在醒来时，发现了无一物。所以我们众生与真如的关系就好比梦中一般。未成正等正觉时，终究是在梦中，虚妄颠倒，昏蔽缠心，如何能识得真如自性？！而此世间种种山河大地人禽动植物、一切喜怒哀乐、心行言语虽是梦中的虚妄影像，但也不离真如本性。不可以计持人我的虚妄相为实有，也不可以因为人我众生不识而认为真如本性不存在。真如自性，不即不离。

真如既然如此，众生如何证得？欧阳竟无阐释道：“此间有一句格言，闻者应深信受，即所谓不用求真，但须息妄是也。”他认为，众生本体本来不生不灭，大可不必徒劳求索，只是被虚妄的状态所障蔽，所以不识本性，如果障碍除掉，真如自性自然显现。这就好比在梦中的人，也有思维感觉的能力，但是任凭你如何思索推寻，始终都是梦中的伎俩，哪怕你推寻有所收获，但还是在梦中。只有一旦醒来，方才能知道，刚才都是虚妄，不用求便一切了然而自知了。所以要证得真如，只是息此虚妄，妄尽则还源，跳出此虚妄的范围。

接下来欧阳竟无还解释了修行的难度，

指出息妄非一朝一夕所能成功。因为我人历劫以来，种种颠倒烦恼种子，蒂固根深且数量之多，以至于恒河中沙子的数量也不能及，岂能一期拔尽？要跳出生死轮回，证得菩提硕果，必需对境、行、果三者，明了无蔽，由闻而思，由思而修，经过三大阿僧祇劫，始登究竟。如果不明白这点，以少数功德，片刻时光，不见成效，便退然思返，对他人宣说无效，使他人丧失信心，是“愚痴谬妄，可悲可痛”的。

他还进一步指出息妄的根本还是在于破执。“然又当知，夫妄亦何过，妄本无过，过生于执”。正所谓，“性具恶”，佛也不断性恶，断的只是修恶（执）。这就好比，我们睁开眼，便妄见山河人物珠玉珍奇，这是我们八识的相分，虽然妄而非实，但终究不离自体。不过眼识变现，任运起灭，都无执着，不生好恶，所以虽然幻妄，也无害处？但是我们同时升起意识，寻思执着，认为实有，便说：这是实在山河，这是实在人物，这是实在珠玉珍奇。从而又推究这种种实有从来的真理，持之为有，并言说成理，执着它，使之更深刻地成为我们的意识。这便是由执生爱，由爱生取，若与爱相违，便生嗔恨。如此，好恶逞情，争讼斯起，相杀相淫，相盗相欺，恶业轮回，终古不已。所以过错在哪？在于生执着。若能不执，物物

听他本来，起灭任其幻化，都无好恶，取舍不生，身语意业，都归乌有，如何使异熟识受业力招感，而起生死轮回？迷苦永消，登彼大觉。所以欧阳说：“执破为佛，破执为法，非别有佛，非别有法。”这是佛法与哲学一大区别之一。

第二、哲学在发展的过程中开始探讨知识的问题，即所谓知识的起源，知识的本质，也就是认识论的问题：人如何认识世界，人能否客观认识世界。欧阳竟无说：

“西洋哲学认识论中种种主张，皆不出计度分别。”但佛法则不然。前面四依中说依智不依识。所谓识，就是我们虚妄分别的意识。所谓的智，有二种：一者根本智，二者后得智。根本智者，亲缘真如，和合一味，平等平等，都无分别。后得智，是证得真如后，再与识相应，缘俗谛以度群生。此后得智既缘一切，所以真妄虚实、五法三自性、八识二无我、世间出世间，尽无不知，尽无不了。由后得智而建立法相学，建立唯识学，建立一切方便学。西洋哲学中的认识论，都可以从此之中了达。所以关于认识论，关于知识的来源，佛法有“阿赖耶识含藏一切名言种子（具受熏持种之性，而非是种，但是持种）无始传来，种（种子）现（现行）熏习；八、七、六、五，展转变现，能了能别，所谓知识由斯而起。”所以不达此阿赖耶的人，或说知识出于先天，或说知识来于经验（经验主义者）。一者、先天论者是一种常见，不知诸识现行熏成种，复由此种能生后识，相生相续，不一不异。二者、经验主义者执着于客尘，不知唯识无境的道理，识有自种，为生识因缘，不假外尘。所以欧阳竟断言：“若必谈知识之本源，惟有佛法为能知也。”这是佛法与哲学区别之二。

第三、哲学家所探讨的是对于宇宙之说明，即世界观的问题。欧阳竟无阐释，在西

方随着科学与哲学的发展，曾出现过唯心（此唯心与佛法唯心不同）、唯物，一元、二元论，后又有原子、电子论；后来科学进步相对论提出，方知原子，电子乃至宇宙都非实物，不但往昔玄学家的唯心论、一元论无存在的理由，即使物质实在论也难以成立。近现代物理学以方程式分析世界，世界只能描述为一项一项的事情，非一件一件的实在物质。所以罗素之辈借科学成果，起现象学之风，认为世界之中只有现象，无有本体。欧阳竟无认为这在佛法来说是一种离识有境的理论，与西学旧说相比较，是为高明，实则不究竟。但是对于西方科学两三百年的成功，欧阳竟无也表示“良足钦佩”。但就佛法而言，与西洋哲学的世界观是不同的。欧阳竟无以唯识宗的观点做了解释。唯识家只说唯识，不言宇宙。心即识也，色亦是识也。比如说眼，能见色的功能和所见到的色都非离眼识实有，即见分不离自证，相分不离自证，所以色非实有，但有眼识。声香味触法，也是如是。一切色法，但为识之相分。山河大地也有本质，而此本质即为八识相分。故说三界唯心、万法唯识。唯识而无境，宇宙离识非是实有。而这个识也是妄识，都无自性，需要依因托缘，方得生起，比如眼识生时，非自然生，需要九种因缘和合，其他耳鼻舌身意，亦复如是，都需要不等数量的因缘。所以诸识需依托和合而起，故非实有，只是如幻。既无主宰，也非自然，便是依他起性。

同时，佛法的世界观是不常的。因为八识种子顿生顿灭，相似相续，种子生现行，现行又熏种子，刹那刹那，相续前后。现行生时，山河大地历历在目，才生即灭，如此往复。我们在一日半日之中，已不知历尽了多少新天地了。但是为何我们能见云起云灭，不见山河生灭？这是因为种子现行互相熏习极其快速细微难察，犹如电光火石，我们处于昏昧状态之中，一般的意识又十分粗

浅，难以察觉这种变化。这就好比看电影一样，影片中事物好似很自然，但放映机后面已更易了百千底片了，只是人的分辨力有限，难以察觉。如此，才会执幻为常为有。

再者，佛法认为一人一世界，人各有八识，八识各有各有相分、见分。所以山河大地为有情各变，而非众多有情共变一山河大地。所以“对语一室，而天地各殊；同寝一榻，而枕衾各异。”《成唯识论》中有所比喻：犹如在一室之内有许多灯，一一灯光都非相碍，一一灯光都能照室。有情的变相和感官知觉也是如此，业力相同，则所变处所一样，而且不相障碍——“如众灯明，各遍似一，光光相网，不为相碍！”业力既同，感官觉知相同，但不是因为感觉到了同一事物，而是各自感觉各自所变的事相，不过是因为业力相同罢了。而业力不同的，虽同一处所感觉却不同，如无病人与有病者共尝一味，甘苦各别，由此而知境非实有，唯有心耳。

所以，欧阳阐释佛法世界观，认为，心外无境，大地山河与人为一，因此当悟我人之身非局限在七尺之躯，我人的心量广阔，如同法界，遍于虚空。只是因为一念无明，虚妄分列，遍计固执，于是把七尺臭皮囊认为自我，自此之外别为他物，主客二元对立。从而产生“爱憎劫夺，横起狂兴，历劫沉沦，永无超拔，弃舍羸渤，认取浮沔。”

所以经中佛告文殊：“善男子，一切众生，从无始来，种种颠倒，犹如迷人，四方易处，妄认四大为自身，六尘缘影为自心相。譬彼病目，见空中华，及第二月。善男子，空实无华，病者妄执，吾等众生，无始时来，长处梦中，沉痾莫治，今当发无上菩提之心，息此一切虚妄，复吾本性，识取自身，是为丈夫唯一大事。”

总而言之，欧阳竟无认为，诸哲学家者所见所知，于地不过此世界，于时不过数十年间，是狭隘的。而佛法则不同。佛法是诸佛菩萨，自发起无上菩提心、广大心、无边心以来，以一阿僧祇劫明决此事，二劫见之，三劫修满而证之，然后随身现化，普度有情，以彼真知，觉诸后起。其说法为三世诸佛所共证。哲学与佛法关系好比“以萤火之光当日月之明，高下之辨不待言矣。”

综上所述，欧阳竟无在那个东西学涌荡的时代里，博学众家，对东西各哲学流派、宗教和科学都有一定的了解，并且因其佛学宿根深厚，精研唯识、法相，以佛法之广博宏大，堪破有漏的诸家世间学说、戏论，不可不谓值得诸后学随喜，效仿。

参考文献：《欧阳竟无文集》





■ 王尤清

宋代佛教世俗化演进浅析

摘要：佛教在传入中国的过程中，经历了一个漫长的中国化过程，而这个中国化的过程又是佛教一步步被世俗化的过程。中国佛教经过唐末、五代两次的法难，以及朝代更迭的战乱后，由于经典散佚、寺院毁坏、僧侣受迫等，致使佛教几乎到了衰萎凋落的地步，直至宋代始现复苏之迹。宋代的佛教，因国运不兴，佛教虽绵延不绝，然而，已远远不如隋唐时代的弘盛。自此，佛教一改传统型态，逐渐倾向世俗生活并走上契时应机的世俗化权巧方便之路。从上层社会的士大夫倾心佛门，到下层民众的民间信仰，佛教基本上融入了中国世俗文化之中。

关键词：宋代 佛教 世俗化 士大夫 下层民众

世俗化是中国佛教契时应机的权巧方便法门，佛教在宋代已不再以与儒家并列的方式来表现自己。隋唐佛教全盛时期那种“三教鼎立”的局面已不可能再度重演。在长期的世俗化过程中，被王权政治所抑制，又被理学同化、改造。与此同时，宋代佛教的世俗化却适应了社会的需要，缩短了与士大夫和下层民众的距离；宋代佛教也因士大夫们的护持活动而十分活跃，未显衰相。^[1]

宋代佛教思想从社会上层与下层两个方面大大推进了社会化和世俗化进程。自此，

佛教在教义上、实践上完成了脱胎换骨的历史性转折而逐渐适应于、兼容于和融合于中国文化及整个社会中。

上层士大夫走的是一条义解体证之路，他们通常是在对佛教与儒、道等诸种社会思潮的比较中，来理解并认同佛教；民间佛教，基本形成于两宋时期，体现佛教在民间的生存实态，也是佛教广泛深入中国社会的标志。纪晓岚总结佛教有两个社会信仰层次，一为“檀施供养之佛也，为愚夫妇言之也”，一为“明心见性之佛也，为士大夫言之也”。^[2]即所谓的精英佛教和民间佛教，前者落实于智慧解脱；后者表现为供施拜祷以求兴福祛祸。民间佛教在宋代的兴起，标明佛教经历一千余年的弘传已经广泛深入人群社会，成为民众生活的一部分。

一、宋代佛教世俗化的社会背景

宋代结束唐末五代分争，政局统一，经济发展，科技水平大大提高，为佛教世俗化奠定了良好的社会基础。

1、政局统一

宋代政权建立之后，一反前代后周的政策，给佛教以适当保护来加强国内统治的力量。开国之初，鉴于周世宗给予佛教的打

击，影响许多地区民众的安定。于是，宋太祖下令停止毁佛，兴建佛寺。宋代南迁之后，政府益加注重对佛教的限制。僧数有所减少。江南地区佛教较为发达，国家财政又利用度牒征费及免役税等收入以为补充，故佛教还是能保持一定的盛况，以迄于宋末。

2、经济发展

两宋时期，经济重心转移到南方。在长期安定的局面下，社会经济获得新的发展。宋代垦田面积进一步扩大，粮食产量持续增加，水稻种植向北方扩展。这时期“农业劳动生产率超过了以前的任何历史时期”。^[3]宋代手工业作坊规模扩大，家庭手工业产品日益商品化，行业分工更趋细密，冶矿、纺织、制瓷、造船、造纸、印刷等生产技术和产量都超过了前代。在农业和手工业发展的基础上，宋代的商业和城市经济也普遍繁荣起来。南宋时期临安“自大街及诸坊巷，大小铺席，连门俱是，即无虚空之屋。”^[4]经济水平的高速发展为宋代佛教世俗化奠定了十分雄厚的物质基础。

3、科技水平的提高

同时两宋时期科技水平的提高则为宋代佛教世俗化奠定了传播基础，与之有直接关系的就是雕版印刷与造纸技术的发展。两宋之前的书籍传播方式主要是手工抄写，影响流传。雕版印刷提高了书籍生产数量，扩大了传播的范围，促使更多的图书进入民间社会。从而，使佛教典籍也能为下层民众所拥有，这十分有利于佛教的世俗化发展。

二、文人士大夫对佛教世俗化的推动

佛教传入中国，经历了一个漫长的中国化过程，即佛教一步步被世俗化的过程。苏轼指出：“释迦以文教，其译于中国，必托于儒之能言者，然后传远。”^[5]说明了佛教在中国的传播，必须借助于中国传统文化，才能减少其传播的阻力和压力，尤其是儒学的抗拒力；同时，佛教自身也不得不与中国

传统文化进行比较和吸收，在可能的范围内，对自己的理论加以补充、修正、解说，逐渐与儒学合流。汤一介认为，“如果我们能在外来文化传入之后去自觉地在它和原有文化之间找寻某些结合点，使外来文化较快、较好地适应所传入民族或国家发展的需要，这不仅会使原有文化得到发展，而且原有文化在外来文化冲击下也会使其发生改变某些发展方面的可能。”^[6]

在宋代，相当多的朝廷重臣和文坛领袖热衷释典，栖心禅寂，据《五灯会元》、《居士分灯录》、《居士传》等典籍记载，位至宰辅的就有富弼、赵抃、张方平、文彦博、欧阳修、司马光、吕公着、王安石、吕惠卿、苏辙、张商英、吴居厚、张浚、徐俯、李纲、李邴、钱端礼等等。此外，北宋后期的文坛泰斗苏轼、黄庭坚、陈师道等，也与佛禅有非常密切的联系。这批宰臣和文豪的思想取向，无疑对整个社会风气发生巨大影响。北宋后期的士大夫社交圈子里，几乎出现了“不谈禅，无以言”的状况。^[7]

两宋时期，朝廷优容士大夫，三教文化都涌现出自己的代表人物和思想学说。随着高层次官僚士大夫文化的推进，两极分化的趋向日益明显：多数文人士大夫为代表的上层阶级，取较为理性的态度看待佛教，保持理性进取，从先天至善必性角度推动禅学与儒学的统一，引申出忠孝节义、忧国忧民的共同理念，宋代士大夫文人与佛门关系密切，对佛教思想的浓厚兴趣，是整个时代的风尚；以普通民众为代表的下层民众和少数文人士大夫，则以强烈的感情信仰为思想基础，放弃积极的进取精神，由禅学而转向普遍的净土念佛修行，最终造成民间佛教信仰的净土化。^[8]广泛深入人群社会，成为民众生活的一部分。同时也因其民间性及对其它宗教形式的杂糅，模糊了佛教重心灵觉悟的真义。

上有所好，下必甚焉。文人士大夫对佛教的信仰和推崇，势必影响到民间。在推动佛教世俗化的历史进程并使之绵延至今的因素中，主要力量还是民间力量。下层百姓以中国式的传统意识去理解佛教和实践佛教，由此而形成中国民间佛教。它同中国官僚士大夫阶层的佛教，共同组成中国佛教世俗信众的两翼，护卫与推动着中国佛教的发展前进。

三、世俗化的主要推动力量——下层民众的佛教信仰

从佛教的发展史看，各个宗派总是处于不断分裂、融合之中，各派教义往往千差万别，有时甚至相互矛盾。为了生存和发展，不得不频繁地调整甚至更改教义，以迎合统治阶级的利益及民众的需求。那些能够适应社会要求的宗派，就绵延了下来，并得到发展；而不为民众所接受的宗派，自然就走向衰竭以至于归于消亡。佛教不断变化发展的特点使得下层民众在接受它时更具有随意性，同时佛教在下层民众之中肯定也会演化出更容易为其接受的模式，再加上中国没有特定的严格的宗教组织，非出家的佛教教徒几乎不受控制，他们能够根据自己的需求来塑造各种神仙和信仰世界。

佛教在中国社会一直是为统治阶级利用并为之服务的一种社会形态，散布流行于民间、直接与下层民众生活相关联，并一定程度上由老百姓自发组织、僧人辅助运行。这种有组织的佛教存在形式人们称之为佛社，其构成了民间佛教的主流。

宋代佛教以“禅净合流”为一大趋势，净土法门普及一系列僧众，此时佛教信徒结社应以念佛为要事，同时也从事大量世俗性的活动，如操办丧葬、修桥补路等。宋朝两浙地区的僧尼、居士乃至庶民大众，在各地组成所谓“念佛团”，集体修持之余进行救济互助。如杭州延庆院的念佛结社就是一个经常举办活动、结众达一万人、信徒终身修

持念佛、愿生西方的净业团体。若遇社友之中有人死亡，其社友即为之念佛追荐。因社友死亡所遗留的缺额，则以最快的方法，招募补足。

宋代，法社的创立者和参加者，僧俗都有。僧侣中既有天台宗、禅宗、也有律宗；俗家弟子中既有下层民众，也有官僚士大夫，其中官僚士大夫又往往起骨干作用。两宋时期，官僚士大夫参禅盛行，净土结社的活动也比较普遍。苏轼曾与禅僧东林常总在庐山集道俗千余人建禅社，晚年致力于净土回归实践，并“绘水陆法像，作赞十六篇”，建“眉山水陆会”。其妻亡故后，设水陆道场供养。释省常在西湖结净行社，王旦为首、参政苏易简等士大夫132人，皆称净行社弟子，比丘参与者千众。文彦博兼译经润文使，在京与净严禅师结僧俗10万人念佛，为往生净土之愿。规模宏大的法社，把佛教僧侣和社会各个阶层联络起来，有效地促进了佛教信仰的广泛传播。

宋代水陆道场之类的法会盛行，就是在净土结社的影响下，吸取中国的传统信仰和儒家观念的一个重要结果。它将超度亡灵、孝养父母、净土往生和现世利益合而为一，为世俗社会所普遍接受，流传至今。但此时的佛社与密教颇有瓜葛，有的教会以结社为名进行种种活动。陆游曾在《渭南文集》卷五《条对状》中说有宋一代“乌衣白帆，所在成社”，即指白莲教在民间的秘密活动。宋以后，“白莲社”这一佛教团体的称呼有时也用来代指白莲教。

佛教结社创自民众并服务于民众，在民间社会，其影响甚至超过了那些由僧尼、文

士结集而成的佛教正规组织。事实上，宋代以来，寺院在都市中勉强还能赢得属于自己的“地盘”，而在广大的农村，形形色色的佛教结社更易招来善男信女。

两宋时佛社除因密教的参与而性质变得复杂外，佛社的本身也呈现出千姿百态的新面孔：

有专行放生。杭州“腥莲社”每月斋日于西湖上方池、万工地等放生。^[9]有专门朝山进香。朝山是佛教徒至名山大寺进香，以忏除业障或还愿的朝礼行为。又有的修行者为了表示求道的虔诚，常以跪拜方式朝礼圣迹。相传古印度即有“巡礼”的习俗，所谓“巡礼”，就是指巡回礼拜佛、菩萨、祖师等之圣迹。在印度有巡礼八大灵塔的风气，在我国也有朝礼四大名山的习惯。如九华山地区信佛者由“香会”召集组织集体朝山，人数满百人以上称“百子会”，两百人以上的为双百子会；不满一百人称小百子会。朝

山众人身着灰上装、青裤、黄围兜，兜上印有“朝山进香”字样，在“香首”带领下，步行上山，沿途敲锣唱赞、逢庙叩拜。该活动大多在地藏王生日最盛，民众以能够在这天晚上赶到九华山肉身殿上通宵达旦静坐“守塔”为荣。还有一些香客特地为亡故的双亲上山敬香，他们身穿亡人的寿衣，以求得地藏王的印章来祭祀亡灵为最大心愿，说是持此印信，亡人可在冥司有遍行无阻的特权。所谓“印信”，估计是与地藏菩萨有关的物事。有演奏佛乐艺人所结合的行会，如南宋临安有“法乐社”，“有数社，每社不下

百(人)”。^[10]

做佛事以图免灾也对民众有很大的吸引力，“近闻周郑之地，邑社多结守庚会。初集鸣铙钹，唱佛歌赞，众人念佛行道，成动丝竹，一夕不睡。以避三彭奏上帝，免注罪夺算也。然此实道家之法，往往有无知释子，入会以图谋小利。会不寻其根本，误行邪法，深可痛哉。”^[11]这种结社明显具有娱乐性质。人们入会的目的并非完全为了念佛修道。

宋时的俗讲通过转读(咏经)、梵呗(歌赞)间杂以故事、譬喻等喜闻乐见的形式，向下层群众宣扬佛教因果报应思想，生动形象，深受人们欢迎。宋以后的宝卷、话本、弹词、诸宫调等，都直接或间接地导源于此。延传至今的平民化宗派：净土宗，虽然不像其它佛教宗派那样有明显的传承系统，但其普遍而澎湃的影响力，令我们无法漠视。宋明以来，“家家观音，户户弥陀”的现象，足见净土宗在民间的深厚基础。十方信众不但是寺院僧侣的衣食之源，更是佛教信仰得以连续不断的基本因素，因而是中土佛教赖以存在与发展的基础。

佛教为国人所认可，最大的因素可说是教会积极参与慈善事业。两千年来，即使人们对佛教滋生的弊端有着这样或那样的责难，但是对她的投身公益活动的优良传统，还是赞赏有加的。佛教慈善事业，一般都得到了官方的认同支持，并在民间受到极大欢迎，其相应的组织也对社会的稳定发展和社会保障机制的形成起到了积极的作用。

下层民众大多并不了解佛教教义，也没有兴趣去理解那些玄奥的义理，他们更关注现实生活。至宋以后则净土宗流行，禅、净二宗均非以义理为胜，只是法门简便易行，这就摆脱了浩繁的经籍束缚，无疑方便了知识水平低下的民间大众。佛陀、菩萨、弥勒在他们眼中并没有多大区别，归根到底都是可以使他们消灾解祸，求福得平安的“神





复杂的因缘中推移。

因缘很不可思议，没有想到在我快30岁的时候还能读书，特别是在寒山书院这个大家庭中，我真的很开心和幸福。而这一切都是您给我创造的机会。我相信自己会战胜痛苦的，因为坚持就会有成就，坚持就会有胜利。同时我永远也不会忘记法师们的栽培，不会忘记这里的一切。是寒山寺给我创造了这样的方便条件，我会更加勇猛精进，全面改造自己！

记得当时来的时候您就告诉我：“在佛学院要能把握得住自己，不要去看别人。”我牢牢地记住这句话，我相信自己也会做到的。能在寒山书院求学也是我前世修来的福报啊！

但是有时候我真的很担心：我总是生病，有的时候不能坚持上课，怕其他法师劝退我，或者对我有不好的评价或看法，又怕影响您的工作，所以在心里我很自卑。曾几次我怕影响到您的工作及书院的制度，曾想主动退学，但我又舍不得，虽然我刚来半个月左右，但我真的很喜欢这里。喜欢这里的一切。寒山书院我认为是修福、修慧最

法师：

我是静诚，谢谢您的照顾，一直给您带来很多麻烦，觉得很对不起您。本来我有很多的话想对您说，但当我一看到你的时候又说不出，所以只能用书信的形式来向您表白我内心的感激之情。

我非常感激您能给我在寒山书院求学的机会，您成就了我的法身慧命。由于身体的健康状况，有时不能随众上课，我真的很着急。我也曾多次试着和同学们一起上殿，但是有的时候在殿堂上真的坚持不下来。事实上当您接收我在寒山书院求学的时候，我内心就充满着感激。也正因为有这么殊胜的因缘，从那一刻起我就默默地下决心要好好的在寒山书院读书，满我上佛学院的夙愿。

我的心情最近很烦躁，自己有时在房间都很闹心，犯病的时候更难受。当在最痛苦的时候就默默在内心发愿坚持，这正是在考验我的毅力与道心。我性格很急并且很要强，所以总爱上火，心事还是特别重。最近的心情就像一片落叶在水面上一样，一会向前流去，一会又停滞，一会上下颠簸，一会又平静。但我相信自己的一切都是在无限的



写给法师的一封信

■ 静诚

仙”。

下层民众中的绝大多数人，并不会把自己置于某个教团之内，也不会去严格遵守佛教的清规戒律，他们抱着一种简单实用的心理，去供奉菩萨，去念“阿弥陀佛”，这些事简单易行，不需要多少化费，但却能够满足他们的祈求某种神秘力量保佑的心理。

当然更多的人其实并没有所谓的信仰，他们只是在处于危险的境地或是渴望幸运降临的时候念几声“菩萨保佑”，而一旦回到日常生活，就又将“菩萨”忘得一干二净了。在这里，佛教只是为他们提供了一种愿望的表达方式。

农业立国是中国的传统，民众的流动性不大，不像商业社会中，商人长年四处奔走，流离的生活使他们大多数人有着必需的信仰，以安顿心灵的孤苦，解决精神的寄托。与此相反，农民长期生活于相对稳定的环境中，对先祖祭祀以及本地祠堂的供奉，足以让其满足心灵的慰藉。更重要的是下层民众始终在艰苦的生活中挣扎着，他们考虑的是物质生活的来源，而不是精神层面的安顿。这种状况决定了下层民众不可能有僧侣那样深厚的宗教情节，也不可能有着士大夫那样精湛的文化素养，所以他们无法体悟到佛教高深的义理。在他们的精神世界中，更看重的是神灵的保佑。

四、小结

宗教的产生可以不在民间，但维持其生命使其传承久远的关键一定在世俗社会。世俗社会对其要产生向往，有所景仰，它才能有生存下去的基础。

士大夫也好，下层民众也罢，无论是将个人存在的价值系于社会道德责任还是系于人的自然本性，最终要回答的都是人生的意义问题。大体说来，儒家思想把重点放在政治和伦理实践层次，属于社会性的实践；而佛教思想却把重点放在宗教解脱层次，属于

个人性的实践。可以说世俗化的佛教思想在上体现着士大夫阶层精神领域的人生理想，在下承负着下层民众生活世界的社会担待。

总之，任何一种文化、思想的形成，都必须根植于社会，根植于大多数民众世界。只有建立在这样基础上的文化或思想，才能经久不衰，具有永恒持续的生命力，经受住时间的考验。宋代佛教相对于隋唐来说无疑是走向了衰落，但从文化调适角度看，却可以说是一个全盛时期，因为它获得了民间土壤这块广阔的空间。

参考文献：

- [1]潘桂明：《中国居士佛教史》，中国社会科学出版社，2000年，第486页。
- [2]纪昀：《阅微草堂笔记》卷十八，《纪晓岚文集》第2册，河北教育出版社，1991年，第476页。
- [3]漆侠：《中国经济通史宋代经济卷》上，经济日报出版社，1999年，第29页。
- [4]《梦梁录》卷十三。
- [5]《苏轼文集》卷六六。
- [6]汤一介：《从印度佛教传入中国看中国文化发展的若干问题》《中国传统文化中的儒释道》，中国和平出版社，1988年，第240页。
- [7]司马光：《温国文正司马公文集》卷一五《戏呈尧夫》云：“近来朝野客，无座不谈禅。”《四部丛刊》本。
- [8]潘桂明：《中国居士佛教史》，中国社会科学出版社2000年，第524-525页。
- [9]《武林梵志》卷三《城外南山分脉·理按禅寺》。
- [10]《西湖老人繁胜录街市点灯》。
- [11]《大宋僧史略》见《大正藏》卷四九。



大、最好的地方。我会站稳每一步，珍惜每一份缘分。

是您把我从大寮调到小寮，我知道您的良苦用心，你是在培养我，我自己也从内心感激您。是您给予我如此的方便条件，我只有奋发图强，做一个有文化修养利国利民的合格僧人，才能报答师长的恩情。虽然我不能坚持每天都能去上课，但我不会落下课程的，我一直认为发光并不是金子的专利，人人都可以发光。虽然在病痛折磨下，但我从来没有退失出家学佛的向道之心。只要法师及书院不劝退，我会一直坚持努力学习。

我有的时候会失眠，整个晚上不能休息，无论看书、念佛、诵经都不行，这也许是导致心脏病严重的原因。上殿只要一绕佛就特别的迷糊，总有要倒的感觉。还有，每天只要一吃饭心脏跳动就加速，就想吐。我自己也不知道怎么办。医生告诉我说要休养。也许这就是我俗世的业障习气在磨练我，我要努力改掉我的习气毛病，珍惜现在所拥有的一切，从而磨练自己的心性。

有很多时候我想过去拜访法师又怕影响您休息。我知道您为我们这些同学付出了太多的心血和努力，您已经很累了。有一天您在晚自习的时候讲话咳嗽得很厉害，我很想下课给您送药过去，但是怕别的同学说我过去打小报告，所以就没有去。但是我心里真的很难受，为自己的无以回报。您是我见过的佛学院的法师当中最负责的人，这也是我坚持继续求学的动力之一，因为有您这样一位既可以做师父又可以做朋友的法师。

我知道法师是慈悲的，在我心中你永远是我所最尊敬的师父，也是最无私奉献的师父。

在寒山书院读书，同学们对我都很好，也很照顾我。在我心中他们都如同弟弟们一样，所以我必须好好地做个榜样来回报书院，回报常住，回报法师们的成就之恩！

最后祝您身体健康，六时吉祥！

学僧： 静诚
2008年12月25日

清晨，打开窗，放进第一缕阳光，能闻到空气的清香。告诉自己：热爱生活！

夜来临，推开门，看满天的星星，有一地洒落的银光。告诉自己：热爱生活！

日子是这样，生活是这样！

草尖儿滴落了露珠，柔软的藤轻轻地伸长，放生池里的龟爬上石头看傍晚染红天空的夕阳！

平常！

静静的野花悄悄地开放！

静静的开放得如此婀娜，不需要哪怕一点儿的声响。

哦，不！风穿过树林，多情的鸟儿声声啾啾，草丛里还有什么虫儿在欢唱，远远的仿佛听见溪水潺潺流淌。

每天都有鲜活的乐章！

春天里蓓蕾在枝头绽放，蓝天下是秋日的麦浪，香积厨上缭绕的炊烟，盛在钵中的米在唇齿间留香……

生活本来就是这样的，恬淡、平静、安详！

昨天与今天有什么不同？细细思量。

昨天，已经过去，不用再去牵挂，因为只会收获惆怅；

明天，未曾到来，不必费心去想，因为不能把握幻象。

这是事实的真相！

不聚怎么散？不绿哪有黄？没有快乐何来忧伤？不曾拥有什么可以珍藏？一抔黄土不识这个壮丽孤独、那个寂寞辉煌。

烦恼是什么？

是看见婴儿的笑脸：为什么美妙可以如

此动人心魄？！

是听见婴儿的啼哭：为什么伤心可以如此痛快酣畅？！

起心动念，就像一颗石子丢进水塘，让心不停地荡漾。

智慧——默默的守望，一如既往；

蒙昧不开——越发以为，心，就该这样摇晃；

于是，放纵贪、瞋、痴的欲望……

有什么可以比听闻佛法、明白宇宙人生的真相更加令人心花怒放、喜悦非常？

红男绿女，来来往往；朝山礼佛，烧香供养；丝丝灵光乍显，点点心灯闪亮；五欲翻滚也难挡离苦的渴望。

你看那白发的老婆婆，虔诚地捧着一瓣儿心香，满布皱纹的脸上刻着无数岁月的沧桑，却也无碍她追求真理的端庄。

“独身、素食、僧装”，告诉我们，接受十方供养，如何做人天的榜样！

木鱼声声，惊醒昏沉的妄想；

磬儿敲响，穿透染布尘垢的心房；

鼓点细密，催促懈怠放逸的步履；

撞响的钟声悠扬，荡开阻隔觉悟的颠倒迷茫；

梵咏的经呗，撒播年年月月、世出世间的真常。

不必挺立——依然像松一样；

何须扬眉——王侯将相珍馐佳酿……

皆是虚妄。

一年，一万年，

不动如山，

亘古恒常！！

珍惜生活

■ 恒顺

春天里蓓蕾在枝头绽放，
蓝天下是秋日的麦浪，
香积厨上缭绕的炊烟，
盛在钵中的米在唇齿间留香……





我怎样做一名寒山书院学僧

■ 妙航

时光匆匆流逝，转眼间难忘的2008年已随风而去，我们已经翻开了2009的新篇章。来到寒山书院修学已一学期了，对于“如何做一名寒山书院的学僧”这一问题在我刚来此学习时就略已简单地用心回答了。在经过一学期的学习后，在我心里已经对这个问题又有了重新规划。

（一）定位自己

在这个科技飞速发展的今天，社会上的种种复杂因素无时不在影响我们这代青少年的身心。我们平日的时间在究竟用来做什么？经过调查，有百分之三十的在校学生在网上游戏，百分之二十的中老年人在打牌赌

博，乃至还不止这个数据。多么可怕啊！这是为什么呢？就是因为中国人很少有信仰，没有办法给自己好好定位。

而现在，我们出家人是多么幸运，因为我们有了信仰。而我们更要好好给自己定位，想想我们当初为何出家。我还深深记得《栖霞寺》这部电影，栖霞寺当家寂然法师的一句话还深深记在我的心里，“寂然我等皈依了佛门，就要诚心释教，不可再生欲念”，是的，身为佛子的我们都有同一个目的：了生脱死，断除烦恼。既然如此，我们就要坚定自己的信念，依照佛的遗教行事，持戒谨严，要时时刻刻谨记自己是一名出家

僧人，是佛法僧三宝中的僧宝，我们的行为和形象时时刻刻都映现在世人的眼里。太虚大师曾说过“既为佛子，当行佛事”，因此我们要好好认清自己，定位自己，不要给我们伟大的佛陀抹黑，真正做到人天师表。

（二）学修并重

身为出家人道心是有了，但光有道心有什么用，我们还要注重学习和修行，简而为之就是要学修并进。

在世人眼中我们出家人的学问很了不起。古人云：出家乃大丈夫之所为，非王侯将相之所能及。但现在看看社会上有些小和尚的知识真的少得可怜，就更别谈修行了。因此我们要学习佛法知识，其更重要的原因还有一个，就是：不通内学（佛法三学），荒废闻思，于己或盲修瞎练，或落于暗证起增上慢；于人开口漏逗，不涉典章。时间一长，信心疲劳，道心难保。世法不通，尽管对于自己修习暂无大妨害，但却不能随机施化为人。由此可知学修的重要性。我们要用佛法来充实自己，再与世法融会贯通。让众人真正佩服我们，相信我们，皈依我们。

（三）弘法利生

我们伟大的佛陀创立我教的目的就是引

导芸芸众生离苦得乐，了生脱死，而且佛法都是源于世间的，所以我们要服务于世间，这就是弘法利生。

身为佛弟子的我们就要担当起如来家业，令未信者信，令信者增长，使佛法传遍整个世界，而不是简简单单地追求所谓的“佛教学术”或“佛教文化”，只为自己求安乐，求解脱，这就违背了僧人的本怀，背离了佛陀化度众生的悲心。我们要将自己所学的，所理解的去引导众生，因为芸芸众生都有如来智慧德相，只是被无明执着障蔽了心性。而我们就是要将那些被障蔽的心性重新挖掘出来，远离贪瞋痴慢疑等恶见，勤修戒定慧三学，真正了生脱死，到达极乐的彼岸。

前面的道路依然坎坷，依然困难重重，但我坚信在寒山书院的两年学习生涯中，只要我们坚定自己的信念，定位好自己，把握好当下，努力学好佛教知识和世间知识，注重学修一体化，用所学的服务社会，服务众生，再难的槛我们也能过得去。加油吧！我愿和我的同参道友们一起努力，做一名成功的寒山书院第四届学僧，做一名有作为的佛门僧人。





花落有声（外二首）

■ 梅月

在泡影中走
或者就让我成为泡影
许多与我本无所谓的
人们 在这个夏天
行走在寒山古寺的绿荫下
蝉鸣声 在某处老树上
享受清凉

钟声荡漾
张继和一个叫寒山子的落拓诗僧
地球在钟声的撞击中
旋转

我想 闪电与光和雷声
太阳离我们遥远
所以阳光一路走来
听不到如雷的步履
绿叶以清凉的鲜绿
和阳光在叙说着什么

如一些美丽的身影和笑容
总让泡影画弧
花落有声

大自然的言语

天地给了我自然之身
让我一次次轻快地飞升
如树和阳光
叙说着大自然的言语
有风弹响鸟鸣

再远 有键盘
划亮清泉之溪
笑语在阳光里穿行

我知道
躯体 常被灵魂之鸟
啄得支离破碎
我们会相约
如那一声鸟语
月出惊山

写晨

晨光和煦
涂抹老树的影子
在青瓦白墙上
红花树在淡石畔
静静开放

放生池里的乌龟
静窥野鸽信步
红红鱼花的鱼儿
在绿荷白莲花的水里
自在入画

矮胖的老僧似拾得
手把念珠
把古寺念得
若寒山钟声般
悠远绵长

国家宗教局齐晓飞副局长等一行莅临寒山寺调研指导

2008年11月12日上午，国家宗教局齐晓飞副局长和匡胜处长一行莅临我寺调研指导，省宗教局沈祖荣副局长陪同。秋爽大和尚率两序大众在山门迎接。在调研会上，齐晓飞副局长非常关心寒山寺僧众的日常生活，秋爽大和尚就寒山寺僧众的早晚二时课诵、过堂、布萨、坐禅等日常修学情况作了详细汇报。齐晓飞副局长很高兴，在临别时，即席赋诗一首：“诗染霜叶情满天，钟敲寒山有人缘。船月禅心姑苏夜，枫桥流水越千年。”

国家宗教局政策法规司吕晋光副司长率工作组莅临寒山寺视察

2008年11月13日上午，国家宗教局政策法规司吕晋光副司长率视察工作组莅临寒山寺，秋爽大和尚陪同工作组一行参观了寒山书院、档案室，在方丈书斋，吕副司长还为寒山寺题写了“和谐佛教，教育为本”的墨宝，秋爽大和尚则书《枫桥夜泊》诗相赠。

随后双方在丈室进行了座谈、交流。秋爽大和尚代表寒山寺僧众向吕副司长一行的到来表示欢迎，并简要地汇报了近几年在僧众教育方面的主要情况和取得的成绩，表示将会严格依法办学，进一步规范寒山书院的管理制度。吕晋光副司长对寒山寺在佛教教育方面所做出的成绩给予了肯定，提出党和政府的方针政策历来也高度重视佛教教育，指出佛教办学要规范化、制度化，纳入依法办学的轨道，并以“佛教院校，人才第一”来勉励寒山书院继续为佛教培养、输送僧才，把佛教的弘法济世精神更好地发扬光大。

安徽佛教协会会长释妙安大和尚率参访团一行光临寒山寺

2008年11月13日上午，安徽省佛教协会会长释妙安大和尚率参访团一行光临寒山寺，秋爽大和尚在丈室接待了释妙安大和尚一行，双方进行了座谈交流。妙安大和尚首先肯定了寒山寺近来的发展，称赞寒山寺僧众后生可畏，成绩斐然，表示要借鉴学习寒山寺的发展经验。随即，秋爽大和尚也代表寒山寺僧众对妙安大和尚一行的来访表示欢迎，并表示佛教的今天、寒山寺的今天离不开党和政府的正确领导，同时也离不开佛教前辈的悉心扶持和栽培。秋爽大和尚还就寒山寺的文化、教育和大碑、大钟的建设等情况向参访团一一做了介绍。

会谈结束后，双方互赠了礼品。秋爽大和尚还陪同参访团一行参观了建设中的大钟大碑现场。

寒山书院全体师僧朝拜灵岩山寺

2008年11月17日上午，寒山书院学僧从寒山寺出发，大约在8时30分赶到灵岩山脚下，开始了“三步一拜”朝拜净宗十三祖道场灵岩山寺的朝山活动，大约在11时10分左右拜到山顶。明学大和尚在丈室给同学们做了精要的开示。学僧们还参礼了印光大师当年闭关的关房，特别是印祖题的那个“死”字给学僧们留下了深刻的印象。同学们还参观了拙政园，下午4时回寺。本次活动由寒山书院监学存润法师和班主任仁涛法师、悟智法师带领。

寒山寺大钟大碑圆成典礼圆满举行

2008年12月30日，总工程耗时六年的寒山寺华夏第一法华大钟、华夏第一诗碑大型工程全面建成圆满。上午9时，寒山寺钟苑（寒山别院）高僧云集、宾朋满座，隆重举行“寒山寺梵音阁暨华夏第一法华钟、华夏第一诗碑圆成典礼”。

中国佛教协会副会长明学大和尚、寒山寺法主性空老和尚、常州天宁寺方丈松纯大和尚、无锡祥符寺方丈无相大和尚，以及心澄大和尚、普仁大和尚、贯澈大和尚、清远大和尚、普正大和尚、常藏大和尚、园慈法师、湛如法师、理证法师、寒山寺秋爽大和尚等出席了圆成典礼。江苏省宗教局副巡视员马冬青、苏州统战部部长周向群、市人大金明、苏州市副市长谭颖、朱建胜，市政协陈振刚，以及苏州市各部委领导及专家学者、信众约千余人随喜赴会、共沐佛光，出席了寒山寺大钟大碑圆成典礼。

寒山寺第三十届除夕听钟声活动圆满举行

2008年12月31日晚，苏州市寒山寺第三十届除夕听钟声活动圆满举行。苏州市委书记王荣、市长阎立、统战部部长周向群女士及苏州市各部委领导、寒山寺除夕听钟活动发起人日本藤尾昭先生夫妇，以及苏州市民、海内外信众游客等数千人一起参加了第三十届听钟声活动。

31日晚11时30分，寒山寺方丈秋爽大和尚登上听钟声活动主席台，向前来参加听钟声活动的领导、来宾致欢迎词，并介绍了寒山寺三十年来的发展变化。随后，大和尚登上钟楼撞响寒山寺吉祥钟声，当第108下钟声叩响时，全场沸腾，掌声、欢呼声、祝福声顿时响起，人们在这里共沐佛恩，祝福来年大吉。

苏州市长阎立先生在新年到来的第一时间在听钟声主席台向苏州市民和前来参加寒山寺第三十届听钟声活动的来宾、朋友祝福新年。

寒山寺听钟声活动主会场的活动之外，听钟声活动组委会还在江枫洲举办了佛教梵呗演出和大型歌舞表演、大钟苑朗诵《枫桥夜泊》诗篇、燃放烟花等丰富多彩的迎新年活动。

寒山书院第三届、第四届学僧开学典礼在重元寺举行

2009年2月20日上午9点30分，寒山书院第三届第四学期、第四届第二学期学僧开学典礼在重元寺法堂举行。苏州市佛教协会副会长、西园寺方丈普仁大和尚、寒山寺秋爽大和尚、灵岩山寺道安老法师、雷应行教授以及各科的授课老师参加了此次典礼。

助刊鸣谢：

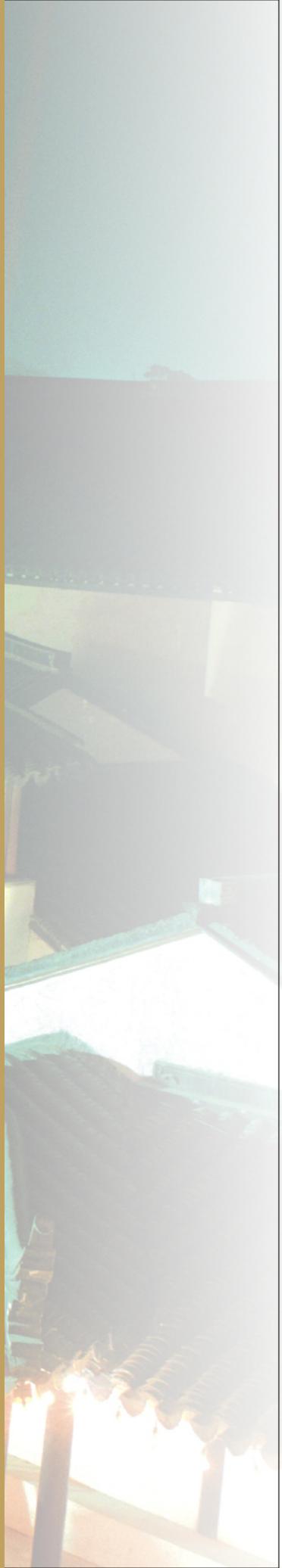
谈雄	钟燕萍	谈骥霆	谈萍	黄智勇	谈嘉树	谈红	李军	李天琪	宣兰珠	2000元
陈家梁	200元	王丽梅	100元	韩继	100元	王保圣	100元			
郁乃尧	100元	张爱萍	100元	薛比	100元	付东阳	60元			
王敏明	50元	葛雷	100元	柳芸	100元	宋名剑	50元			
祝文英	50元	李云杰	100元	孙尚德	40元	黄大新	300元			
祝国英	50元	宋景城	100元	李兴学	100元	黄蕾	100元			
于丽月	50元	扬命青	100元	刘文松	200元	李海川	100元			
贾津平	50元	王可钦	50元	倪子晶	100元	弥陀弟子	100元			
王淑梅	20元	夏晓燕	100元	陈晔	300元					



江苏省和苏州市佛教协会会长、苏州灵岩山寺方丈明学大和尚题联

得波羅蜜成首楞嚴豎窮三際橫遍十方
 唯我世尊應機宣說素怛纜
 三寶弟子心舟敬撰

無邊海眾依教奉持毘柰耶
 證舜若多發摩訶行事攝普門諦觀中道
 歲次丁亥冬明學敬書



佛光普日照

慶賀寒山寺創刊五周年

沙市貫澈大和尚



苏州市吴中区包山禅寺方丈贯澈大和尚题字

月落烏啼
 霜滿天
 江楓漁火
 對愁眠

蘇城外
 山寺
 半鐘聲
 各船