

佛法在世间

■ 苏州寒山寺方丈 秋爽

新年伊始，万象更新。《寒山寺》杂志由季刊发展成了双月刊，总共发行了30期，传递着寒山寺的佛教文化信息，即以佛教文化为主体，和合文化为核心，钟声诗韵文化为标识，寒山、拾得“和合二圣”为形象代言人的寺院文化，与当代社会主义核心价值观水乳交融在一起。

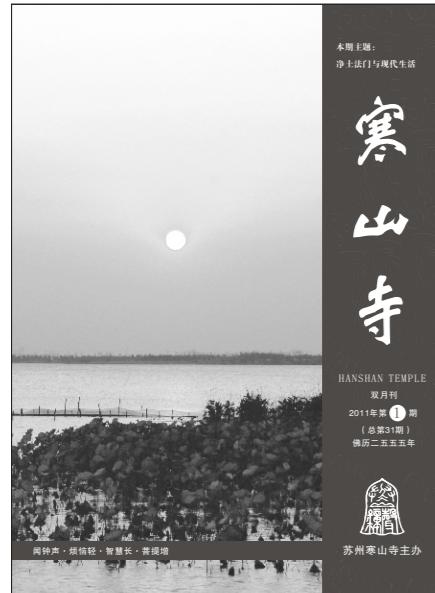
总结《寒山寺》发行30期的经验，是改革开放30年来，落实党的宗教信仰自由政策的结果，也是寒山寺30年来秉持创新精神，传承和弘扬和合文化，始终坚持以寺院建设为载体，以文化建设为核心，加强与高校院所的合作，深入挖掘和传承寒山寺1500年来积淀深厚的历史资源，坚定不移地走佛

教与社会主义社会相适应的道路的结果。正如六祖慧能大师所说：

佛法在世间 不离世间觉
离世觅菩提 恰如求兔角

经过30年来的探索，今日寒山寺以佛教教育、学术研究、慈善事业三位一体，深深地扎根于中国传统文化和具有中国特色的社会主义新文化有机结合在一起的沃土之中，凝结成“教化·弘法·度众生”的根须，沐浴社会主义核心价值体系的阳光雨露，茁壮成长。

《寒山寺》双月刊从本期开始，将加大中国近现代佛教史的研究，总结近现代佛教的经验和教训，使寒山寺的“教化·弘法·度众生”的佛教信仰根须牢固地扎根在社会主义的精神家园之中。



创办人：性空
顾问：明学 杨崇华
主编：秋爽

目 录

◆ 本期主题：净土法门与现代生活

刊首寄语

佛法在世间 苏州寒山寺方丈 秋爽 /1

本期专栏

无尽大悲心，邀众往西方

——读《省庵大师语录》有感	释本幻 /4
文殊菩萨身世与净土行愿	如 意 /7
普贤菩萨行愿与净土思想	郭 宇 /9
摄心念佛，经义自会明了	刘 永 /12
飞锡法师的念佛论	张家提 /14
往生西方净土的条件	
——以《佛说阿弥陀经》为例	张胜俊 /17
净土三资粮	
——《阿弥陀经》导论	曾琦云 /20
修禅之士莫谤净土	
——读天如大师《净土或问》有感	志 西 /25

法门龙象

一代高僧印光大师	昌 莲 /28
弘一大师向印光法师的请益因缘	秦启明 /33

佛化人生

《寒山子诗集》赏析	邹 相 /36
王梵志诗与寒山诗的金钱观	邬宗玲 /39
容人与结缘	常 静 /42

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

闻思学苑

守培法师的唯识学思想初探	骆海飞 /43
汉传佛教概论	李尚全 /49
何谓转法轮	法 安 /54
不以身相见如来	禅 悅 /57
佛陀的遗教与涅槃	智 明 /59

古寺钩沉

寒山寺百年诗碑作者小考	诸家瑜 /62
《全唐诗》中的“寒山寺”及其他	柯继承 /65

寺院传真

寒山寺慈善中心2010年工作总结	王彦璋 /69
一次和合文化的国际盛会	
——记第四届寒山寺文化论坛·国际和合文化大会	阿 莲 /75
心系江南 感恩苏州	肖文汇 /77
钟鸣盛世，爱满人间	
腊八节施粥送祝福等简讯四则	本刊资料 /78

助印功德

附：苏州寒山书院2011年春季(第七届)招生简章

副主编：慧伯
责编：李尚全
编辑：清如
美编：刘伟
摄影：果和 永智
发行：果慧 徐惠娟
出版部：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.hansansi.org
印刷：苏州市深广印刷有限公司
苏出准印：(2011)字 JSE-0002926号



无尽大悲心，邀众往西方

——读《省庵大师语录》有感

■ 释本幻

省庵大师，清代高僧。江苏常熟人，字思齐，号省庵。自幼即吃素断荤，从小就有出家为僧的志向。十五岁大师剃度出家，二十四岁受具足戒。后参谒绍昙法师，听讲《唯识》、《楞严》、《止观》，昼夜研究，对于三观十乘之旨、性相之学，没有不通贯的，绍昙法师于是授传大师为天台正宗灵峰四世。康熙五十三年，大师就学灵鹫和尚于崇福寺，参“念佛是谁”话头。禅修精进，操持严密，历时四个月，恍然契悟，说：“我梦觉矣。”自此之后，应机无碍，才辩纵横。灵鹫和尚想传法于省庵大师，大师不肯接受，不久即告辞而去。参禅开悟后，随即在真寂寺禁足，闭关三年，白天阅藏，晚上专持阿弥陀佛名号。后历住宁波阿育王寺、杭州迁林寺等刹。雍正七年结莲社，作《净业堂规约》，确立入堂念佛以三年为期，每日功课分为二十时，其中十时用于持名念佛，九时依《观无量寿佛经》作观，一时用于礼忏。还规定不得应酬世间佛事，即使是施主来寺中举行，也不应轻易答应，实在不得已，也只能礼弥陀忏为之念佛而已。作《净业堂铭》、《斋堂铭》、《东铭》、《西铭》、《浴室铭》、《厕室铭》、《卧室铭》等，勉励大众。大师屏绝诸缘，纯提净土，人们都称他是永明大师再来。雍正十一年腊月，大师告诉弟子：“明年四月，吾其去矣。”随即掩关一室，每天念弥陀名号十万声。第二年四月书写偈辞大众，面向西方趺坐，合掌称佛名圆寂，世寿四十九岁，僧腊二十五。著有《劝修净土

诗》、《劝发菩提心文》、《涅槃会发愿文》、《西方发愿文注》、《东海若解》、《续往生传》等，并行于世，后人集为《省庵大师语录》，尊为净土宗第十一代祖师。现就《省庵大师语录》，略述大师净土思想如下：

一、求生净土是劝发菩提心不可缺少的因缘

在大师的所有著作中，《劝发菩提心文》可谓是令人极感动和震撼的。正如清朝彭际清居士在原叙中说的“余读师《劝发菩提心文》，未尝不汗浃背、涕沾衣也。”在文中大师认为众生心愿的差别之相很多，大略可以分为八种，也就是邪、正、真、伪、大、小、偏、圆，就像文中说的：“然心愿差别，其相乃多，若不指陈，如何趋向？今为大众，略而言之。相有其八，所谓邪、正、真、伪、大、小、偏、圆是也。”而真正的发菩提心就是“所谓去邪去伪，去小去偏，取正取真，取大取圆。如此发心，方得名为真正发菩提心也。”然而菩提心的发起，必须要有因缘，才能发起。在因缘上，大师认为总共有十种，即是“一者念佛重恩故，二者念父母恩故，三者念师长恩故，四者念施主恩故，五者念众生恩故，六者念生死苦故，七者尊重己灵故，八者忏悔业障故，九者求生净土故，十者为令正法得久住故。”在第九求生净土这一因缘上，大师特别指出在娑婆世界修行进道很难，但极乐净土却极易成佛，故应求生。更何况过去的圣贤大德，人人都趣向极乐。如来的经典及菩

萨的论著，又处处指归净土，由此可见末世修行的最好法门，即是信愿念佛求生净土。正如大师所讲的“云何求生净土？谓在此土修行，其进道也难。彼土往生，其成佛也易。易故一生可致，难故累劫未成。是以往圣前贤，人人趣向。千经万论，处处指归。末世修行，无越于此。然经称少善不生，多福乃致。言多福，则莫若执持名号。言多善，则莫若发广大心。是以暂持圣号，胜于布施百年。一发大心，超过修行历劫。盖念佛本期作佛，大心不发，则虽念奚为？发心原为修行，净土不生，则虽发易退。是则下菩提种，耕以念佛之犁，道果自然增长。乘大愿船，入于净土之海，西方决定往生。是为发菩提心第九因缘也。”由此也不难发现，一个真正发菩提心的人是绝对会以净土为指归的。如果不屑于净土，而自言已经发了菩提心，恐怕这个菩提心并不是大师所言的真正菩提心。因为大师在文后强调“如是十缘备识，八法周知，则趋向有门，开发有地。”可见如果第九净土缘不具足的话，那怎么能说自己已经发了菩提心。

二、以念佛求生净土为急务，一切善事皆生死业缘

大师在《与茅静远居士书》中，针对茅静远居士专心世间善事的现象，指出学佛应该要以求生净土为首要任务，如果一味只知行善，而不重视念佛求生净土，则难了生死。正如大师在书中开示的“居士造桥事毕，可谓莫大之功。然居士之心，好善无倦，一善甫完，复作一善。美则美矣，其如生死大事何？苟不以生死大事为急，而孜孜为善，所作善事如须弥山，皆生死业缘，有何了日？善事弥多，生死弥广，一念爱心，万劫缠缚，可不慎耶！”基于这样的原因，所以后面祖师强调修行要分先后主次，如果将净土放后，而以修善为先的话，那就是欲想出生死，却又入生死。而学佛修行的要

务，应当是谢绝人事，一心念佛。当然再能奉持斋戒的话，那就更好了。“不以念佛为急，而以世间小善为急，不以生死大事为先，而以人天福报为先，是不知先后也。居士虽不求福而常作福，虽欲出生死而反入生死，皆由不知所缓在彼，所急在此，致使北辕适越，却步求前也。居士今日要务，唯当谢绝人事，一心念佛。加以斋戒二字，尤为尽美。”若能细读大师这一番话，不知当唤醒多少只知修福，而不愿求生极乐世界的众生。

三、修净业之人不宜应酬人间佛事

省庵大师在梵天寺时，和大众共结三年念佛期，并严格规定不得应赴世间佛事。在《净业堂规约》中就有一条是：“不得应酬人间佛事，纵施主到山讽诵经呗，不宜辄许。设不得已，只可礼《弥陀忏》，念佛而已。”为何修净土的人，不宜应酬人间佛事，这一点省庵大师在《应赴说》一文中有详细的解释。在文中大师认为，超度这一桩事，不是一件容易的事件。自己未度，焉能度人？好像是从井救人，人俱陷溺。并引佛经“不能自度，而能度人者，无有是处。”这一句证明度生不易。并指出施是“与而取之”，而现在的作佛事是“我以法与人，人以财与我，是之谓贸易，何以为施？况本无法与人乎？纵有虔诚之功，不赎贪求财利之过。又况未必虔诚，而得人利养，是之谓盗施主物，又谓之负债用。律有明文，呵责非细。”可见做佛事做得不好，就是盗施主物。而现在一些寺院却极力主张做佛事，这真是末法时期佛门的悲哀。是故省庵大师在文中疾呼“今夫农夫竭其股肱之力，行人殚其手足之劳。粒米百工，汗多食少。以彼血汗，为我饮食。我僧人十指不点水，百事不干怀，诵经则曰口酸，礼忏则曰腰痛，无恭敬心，无惭愧意。彼亡者在地狱中，望汝度脱。施主在家室内，望汝延生。汝何为安坐



受食，略不思念，其为罪何如耶！不坐铁床而饮洋铜，无有是处。自身堕落之不暇，又安能济度众生耶！”可见真修净土的人，不应以应赴佛事为常务。如果一心好应赴佛事，真恐其要如大师所讲的“不坐铁床而饮洋铜，无有是处。”

那是不是修行之人就不能应赴佛事了呢？大师认为“非谓其不可为，正言其不易也。”并不是说一定不能做，而是去应赴佛事很不容易。因为“古有瑜伽一事，乃登地菩萨利生之事，非初心凡夫所宜。”然而不得已要做的话，大师认为“必不得已，则有一说。应其请，生难遭想。入其家，生道场想。对经典，如对佛想。诵其文，思其义，行其事，践其实。必使身与口合，口与心合，不昏沉，不散乱，不懈怠，不厌不倦，不贪求，不计利，知因果，知惭愧。兢兢焉，业业焉，若涉大川而履薄冰也。如是则不期度生而自度，不期利益而自利益。”由此可知，应赴佛事大非易事，修行人当慎之慎之！

四、修净土者我见不除，修行无益

一般人认为参禅的人，全仗己力，所以容易出现魔事。而念佛之人因为仗他力，所以诸佛护念，不会生魔事。但在论魔事上，省庵大师显然是不同意这个观点的，大师认为“夫参禅、念佛，论其难易，固有自力、他力之分。若论魔事，二俱不免。”参禅和念佛虽有自力和他力的难易之分，但就魔事而论，两者都不难避免。正如大师说的“魔事之来，其由有三：一者教理未明，二者不遇善友，三者自不觉察。”而“参禅、念佛，譬如行路。经教如舆图，善友如引导，觉察之心如识路通塞。虽两条途路，夷险不同，俱不免错误之患。”大师特别强调现在一些初心行人，或暂时得到一点轻安，就说自己已得事一心不乱了。初开浅解，就认为已经得理一心了。更有一些不达善巧方便，

急欲舍身的。这一后果就是如大师所说的“魔鬼因之遂入其体，为疯为狂，都不觉知。”而那些心不谦虚，又自己不能觉察的人。因不觉察故，所以我见增长。少有所得，就生骄慢。讥嫌同学，诽谤行人。虽然有修行，也终成魔事。所以大师说：“夫众生生死，以我见为本，我见不除，修行无益。”

而对于那些认为念佛只贵深信力行，既能深信力行，就能决定往生，何必要有善友、经教的见解。省庵大师也是极力批评的：“是何言欤？世间小技，尚不可无师，况念佛为出生死要门，若无善友、经教，从何开发，谁为引导？《观经》下三品，皆是临终善友开发，故得往生。其上、中品则不必言矣。须知从凡至圣，由易至难，莫不以善友、经教为根本。汝不因经教，何由而知净土法门，而生信向耶？”大师又指出上根人学习净土，只看一部《阿弥陀经》则可。而中、下根人，必须广泛阅读净土诸书，明了信愿行三法之间的差别之相。再外加善友的警策，自己的内心以虚心觉照。这样才能免于魔事，而后念佛的功效才可以日日进步。要不然就像大师说的“否则不为魔事，终成增上慢人，一念不觉，遂成沦坠，其祸可胜言哉！”可见现在某一些人提倡学净土只能学一部经，不要看净土诸书，并认为多看各大祖师的净土论著，就是不老实就是夹杂，这显然是有违省庵大师之意的。

细读《省庵大师语录》，大师那无尽的大悲心，不禁自然涌现在我们的眼前，就像大师在往生前说的：“我去即来。生死事大，各自净心念佛。”这真是念念不忘苦众生，时时相邀往西方！净宗十三祖印光大师在《杭州弥陀寺启建莲社缘起疏》中言到“清雍正间，省庵法师，住持梵天。宏阐净土，不遗余力。其劝发菩提心文，堪与日月争光，虚空等寿。”印祖这一赞叹形容省庵大师真是恰到好处，一点都不为过。

文殊菩萨，全称文殊师利，有时又作曼殊室利。意为妙德、妙吉祥。从母亲的右胁出生。身体紫金色，刚生下来就能够说话，不久就在世尊座下出家。《首楞严三昧经》说：“过去无量阿僧祇劫之前，南方称为‘平等’的世界，此世界的佛陀名号为龙种上如来，即是现在文殊师利菩萨是也。”《央掘魔罗经》言：“现在北方‘常喜世界’，欢喜藏摩尼宝积佛，即是文殊师利菩萨。”

文殊菩萨为我国佛教四大菩萨之一。文殊菩萨和普贤菩萨为毘卢遮那佛的左、右侍从，他们合称为“华严三圣”。文殊菩萨智慧、辩才第一，为众菩萨之首，又称为“大智文殊菩萨”。

关于文殊菩萨的身世，据《文殊师礼般涅槃经》记载，文殊菩萨是舍卫国多罗聚落梵德婆罗门之子。后来诣仙人处，求出家法，却无酬对者，及皈依佛，出家学道，住首楞严三昧，行稀有难事，佛涅槃后四百零五千岁时至雪山，为五百仙宣畅演说十二部经，后还本生地，在尼拘楼陀树下入涅槃。《华严经·菩萨住处品》中也提到：在东北，有个叫做清凉山的地方，那里有菩萨叫做文殊师利，他和他的眷属及诸多菩萨共一万人，常在山中演说法理。而在山西的“五台山”，因为终年积雪，夏天仍然寒冷，从来没有过炎暑，又叫清凉山，因此众人便以五台山为文殊菩萨的道场。久而久之，这里便成为信众们朝拜文殊菩萨的圣地了。

依照佛典记载，文殊菩萨是过去世无量诸佛的老师，曾经引导无数修行者得证佛果。在《放钵经》中，佛陀也说，今我得意成佛，都是文殊菩萨的恩德！过去无数诸佛，也都是文殊师利弟子，未来当成佛者，也都是其威神力所致。经典中还常说文殊菩萨是七佛之师、诸佛之母，这是说文殊菩萨

的智慧是诸佛的老师与母亲，众生非般若不能成就佛道，佛陀非智慧不能出现世间。但是般若智慧无形无相，不可触摸，经上常形容般若是“言语道断，心行处灭”，很难用言语表达，故而用文殊菩萨做代表，给凡夫一个智慧形象的比喻，希望藉此而理解般若在佛法中的重要性。

文殊菩萨身世与净土行愿

如意



我们常见的文殊菩萨圣像，是脚跨青狮，左手执持莲花，右手持如意（或宝剑、莲华等），头戴天冠，身披璎珞衣着，飘逸且雍容华贵，柔和中带着雅静的天人像。狮子是兽中之王，有“狮子一吼，百兽胆裂”之说，因此经中常常将佛陀说法比喻为狮子吼，形容佛陀的法音对众生有振聋发聩的作用。把狮子作为文殊菩萨的座骑，则是表菩萨智慧猛利，能伏一切烦恼。左手执青莲花，花上放般若经梵箧，表示般若之智一尘不染。右手执宝剑，以金刚宝剑能斩群魔，比喻大智慧好像一把锋利的宝剑，能断一切无明烦恼。



文殊菩萨是以修习净土法门而闻名的菩萨。据《悲华经》中说：“阿弥陀佛为转轮圣王时，第三王子名叫‘王众’，在宝藏佛之处，发阿耨多罗三藐三菩提心。愿于将来生生世世，行菩萨道，没有止境，庄严清净佛国世界。使三千大千世界恒河沙数广大的十方国土，合为一个他所教化的世界，此世界中有无量的珍宝充满其中，没有浊恶苦痛的触受，没有种种女人，甚至没有女人这个名词，也没有声闻辟支佛等未发广大菩提心的众生。一生得补佛位的等觉菩萨，充满整个世界。第三王子发愿以后，宝藏佛即为他命名为‘文殊师利’，授记他于未来世，南方世界名为‘清净无垢宝刹’的国土，圆满完成无上正等正觉，名号为‘普现如来’。”

《观佛三昧海经》说，当时世尊为诸大众说观佛三昧之后，文殊菩萨接着又告诉大众说：“在过去宝威德如来时，一位有德长者的儿子，名叫‘戒护’，在母胎的时候就受了三归依。八岁时，父母礼请世尊到长者家接受供养。那时童子见到了佛陀。佛陀举止安详自在，每走一步脚下都会生出莲花，而且身相具有广大光明。戒护见了以后非常欢喜，向佛恭敬礼拜，礼拜之后仔细地看着世尊，眼光不曾暂时离开。一见到佛之后，即除去百万亿那由他劫生死重罪。

自从这次见佛以后，生生世世恒常遇到百亿那由他恒河沙数诸佛。如是众多的世尊们都开示这个观佛三昧，后来又遇到百万尊佛陀出世，皆是同一个名字，号为“栴檀海”。当时童子都亲自奉事供养诸佛，中间毫无遗漏空缺，既礼拜供养诸佛世尊，又合掌恭敬地观看佛的相好。由于观看佛陀身相的这种殊胜功德之因缘业力故，再一次又能亲近百万阿僧祇劫诸佛。从此以后，就获得了百万亿的念佛三昧，得百万阿僧祇的旋陀罗尼。既得此三昧及陀罗尼后，诸佛即现前为他说无相法，刹那之间就获得首楞严三昧

大定。

由于最初童子受三归依，礼拜一次佛陀的缘故，又因为仔细观察如来的相好，心无疲厌懈怠。只是由于这个短暂的因缘，就能够遇到无数诸佛，更何况是一向专心系念，完整究竟地思维，观察如来色身的种种相好呢？当时的童子，难道是别人吗？那就是我文殊师利啊！”文殊师利菩萨说完之后，释迦世尊告诉阿难：“你应当受持记忆文殊师利所说的话，普遍地告知一切大众，以及未来后世的众生，如果有人能够礼拜、能够念佛、能够观佛者，应当知道此人，与文殊师利菩萨的功德平等没有差异。”

《文殊发愿经》与普贤菩萨在普贤行愿品末后的偈颂大略相同，《文殊发愿经》云：“愿我命终时，灭除诸障碍，面见阿弥陀，往生安乐刹。生彼佛国已，成满诸大愿，阿弥陀如来，现前授我记。严净普贤行，满足文殊愿，尽未来际劫，究竟菩萨行。”文殊、普贤，是华严会上辅佐毗卢遮那佛的两位大圣，此二大菩萨所陈述的行愿，以及他们说法度众生的内容，无不是以念佛为基础，以净土为归宿。世上有一些执着华严却轻视净土法门的人，应当从文殊菩萨的净土行愿中得到警示，从而精进修行净土法门。



普贤菩萨行愿与净土思想

■ 郭宇



普贤菩萨是四大菩萨之一。在四大菩萨中，普贤菩萨以行愿广大而著称。普贤菩萨曾发十种大愿，誓愿度化一切众生。在发普贤行愿的同时，普贤菩萨还专修净土法门，在修行过程中形成了自己的净土思想理论。本文拟对普贤菩萨的行愿与净土思想作简要介绍。

普贤菩萨，音译三曼多跋陀罗菩萨、三曼陀菩萨，又作遍吉菩萨，意思是具足无量行愿，普示现于一切佛刹的菩萨，故佛教徒常尊称其为大行普贤菩萨，以彰显其德。德，据说普贤菩萨有延命之德；行，即普贤菩萨发的十大行愿，故菩萨的尊严号是“大行普贤”。普贤之学得于行，行之谨慎静重莫若象，所以菩萨喜欢象。白象是菩萨愿行广大、功德圆满的象征。因此普贤菩萨骑六牙白象，手执如意。

《普贤菩萨行愿品》说：普贤菩萨称赞如来殊胜功德之后，告诉所有的菩萨及善财

童子说：“善男子，若要成就如此不可思议殊胜功德者，应当修习十种广大无边的行愿：一者礼敬诸佛，二者称赞如来，三者广修供养，四者忏悔业障，五者随喜功德，六者请转法轮，七者请佛住世，八者常随佛学，九者恒顺众生，十者普皆回向。”如果一切的菩萨于此广大行愿，能随顺地趣向进入，则能圆满教化成就一切众生的道业，则能随顺无上正等正觉的菩提道，则能成就圆满普贤菩萨一切的广大行愿海。如果有人能够以甚深不疑的信心，于此十大愿王，受持读诵，乃至只是书写一段四句的偈颂，便能急速地灭除五无间地狱的罪业。经中一一述此十大愿，明其功德无量，临命终时，会得此愿王引导，往生阿弥陀佛极乐世界。然此十大愿为一切菩萨行愿之标帜，故亦称普贤之愿海。以此菩萨之广大行愿，一般称为大行普贤菩萨。

对于普贤菩萨的行愿，普贤菩萨赞偈中



有说明：

大行菩萨称普贤，重重愿海浩无边。
端坐示座六牙象，智慧化生七宝莲。
一切三昧皆自在，本来妙德尽周圆。
宝威来赞娑婆化，灵感神通震大千。

普贤菩萨的十大愿王，具有不可思议的威力。人若临命终时，最后的一刹那，色身所有的诸根器官，全部都散失败坏，只有此十大愿王，永远不曾舍离，于一切时中在此人之前引导方向，一刹那中，就能够往生西方极乐世界。到了西方极乐世界之后，立刻就可见到阿弥陀佛、文殊师利菩萨、普贤菩萨、观自在菩萨、弥勒菩萨等。这些大菩萨们，颜色相貌端正庄严，一切的功德具足圆满，往生者即刻由阿弥陀佛，以及如是等诸大菩萨所共同围绕。此人见到自己化生于清净的莲华之中，亲蒙阿弥陀佛授记成佛。

被授记成佛之后，经过无数百千万亿那由他劫之中，普遍地到十方不可说的无量世界，以通达无碍的智慧力，随着一切众生的根器心念而行利益众生之事。不久之后必当坐于菩提树下清净道场，降伏一切魔王眷属，成就无上正等正觉，转不可思意微妙法轮。能令如一佛土三千大千世界微尘数的众生，发起广大的菩提心，随着他的根机个性，给予适当的教化，令他成就佛道。乃至在尽于未来广大如海的时劫之中，都能广大普遍利益一切有情众生。”偈颂曰：“愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍，面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹，我既往生彼国已，现前成就此大愿，一切圆满尽无余，利乐一切众生界。”

在《如来不思议境界经》中，还详细介绍了普贤菩萨所开示的念佛三昧，经典中说：当时世尊入于三昧，此三昧名为“如来不思议境界”。普贤菩萨告诉德藏菩萨：

“如果有善男子、善女人，为了追求无上菩提之道，发心要证得这个三昧的，这个人必须要先修习智慧，因为这个三昧，是要由智



慧才能够得到的。凡是修智慧的人，首先应当要远离妄语绮言，以及种种令人散乱无利益之事。到精舍之中，仔细观看佛的形像，金色的身形相好庄严，或者观想佛陀由纯金所成，三十二相八十种好一切具足，无量无数的化身佛，在佛清净圆满的光明之中，次第一一而坐。

然后就在佛像前，头面接足恭敬礼拜，作如是的思惟：我听说十方无量的诸佛，现今仍然在世说法度众生的，有所谓的一切义成佛、阿弥陀佛、宝幢佛、阿舡佛、毗卢遮那佛、宝月佛、宝光佛等，只要在这些现在佛当中，随着我心念所喜好爱乐的佛世尊，我心中所尊仰敬重的佛国世界，生起绝对广大的清净信念，想像面前这尊佛的形像，把他当作是那个我所喜好爱乐的佛世尊的真实形像，内心恭敬尊重，就如同此佛现今在我面前被我见到一样，以这种方式上上下下仔细地观察佛的形像，令一心专注而不散乱。

然后到空闲寂静的地方，正身端坐静静思维，就好像佛显现在我面前一个手臂长的距离之前一样，心中常常系住意念，不要让他散乱忘失。

如果一旦暂时忘记了佛的形像，应该再回到精舍去观看佛像。在作如是观看、观想思维时，应当生起极为尊重虔诚恭敬的心，好像佛的真实之身，就现在我的面前，要清清楚楚、明明白白细看观察，不要再把他当作只是形像而已。作这种思维观察之后，应该在此佛前，以美丽妙好的华鬘、末香涂香，并恭敬右绕，以种种的方式来供养佛。凡是想要修智慧的人，应当如此专一心意系念不忘，常常如同佛世尊显现安住在我的面前一样。诸佛世尊是一切都能明见，一切皆可听闻，一切事情皆知的圣者，应当完全了知我虔诚的心意。

如是地反复思维想像，像这样的想像观察之后，再回到空闲寂静的处所，将佛的形像专注系念在面前，不再令他散乱忘失，一心专注精勤修习，满三七二十一日之后，若有大福德的人，即可见到如来显现在他的面前。若有累世造种种恶业有所障碍，而不能见到佛现前的人，如果能继续具足信念，一心专注精勤思维而不退转，更不起其他妄想，还是可以很快地见到佛现前。



这是什么缘故呢？有人为了追求无上菩提之道，于一个法门中，专心修行学习，没有能够达成的。譬如有人，在大海水中，用双掌随意捧取海水来喝，即是已经饮用了阎浮提世界中的一切河水。菩萨如果能修习这个菩提大海中的一门，则是已经得了一切三昧、一切诸忍、一切诸地、一切诸陀罗尼。是故应当常常精进修行无有懈怠，远离于放逸，专注心念一心一意，要令自己必定于今生现前见佛。

如果经过这种修习之后，一旦见到佛时，应该要如是思维：这是真的佛吗？或者只是形像呢？经过思维后知道所见的佛像，是由自己自心想像所生，甚至于在广大的虚空中，或者于一毛端微小之处，其中所现的一切真佛，也都是由自心想像所生。就如同虚空一样，平等无差别，都是自心作佛，离开心外没有别的佛。乃至三世一切诸佛也是这样的，同样是了不可得，唯是依着自心的想像所显现。菩萨若能了知十方三世一切诸佛，以及种种的一切法，都是唯心现量，如果能于这个义理随顺认可，或者可以顿时悟入初地菩萨的阶位，可以即刻舍身往生东方妙喜世界，或者往生西方极乐世界，常常可以亲见如来，亲自奉事供养。”按照此经的经文，可以与《观无量寿佛经》互相比较，

修行净土法门的人，希望不要轻易忽略了。

普贤菩萨的行愿与净土思想，给末法时代的众生修行净土法门指明了方向，也给现世修学净土法门的行者以信心和力量。只要我们能够按照普贤菩萨十大愿王和念佛三昧的修行方法去行持，就能仰仗佛力往生西方极乐世界。



《金刚经》浅释这篇稿件，我虽然已修改了五年，但还是知解的色彩较浓，缺乏透脱性的卓见。问题主要不在文字上，而在见地与境界上；用我等业障凡夫的思维写作，效果永远如此。单纯地一味修改文章本身，意义不大。即使我“再接再厉”修改五十年，这篇稿件也还是会写得不怎么样。

当年道阶法师曾将自己所注《心经玄义》详略各一卷呈上南岳祝圣寺默庵长老，默老呵责道：“注书一事，谈何容易！古人数十年用心，只得一二部，便将大藏全书理事融成一贯，如天台、清凉、永明诸大老，辄数十年后，方事著述；汝年未及，言不足法。自宜将平日戒幢高立，行解相应，禅教相融，不立一字，不舍一字，在行止坐卧处、扬眉瞬目处，见个明白，左之右之，俟纯净光境现前，毫无间断，其时方可下笔。此则事事皆是，否则事事皆非！戒力不坚，龙天不护，即著书行世，亦是世间狂慧，与了生脱死全无关属。”此训诫语愿与各位同修共勉。

佛法，是揭示万物终极法性的无碍智慧。佛法是实修、实证的，是实践修行的，并不是只重理论的纯学问。禅宗五祖弘忍说过“不识本心，学法无益”，因为证悟本心之后智慧现起，就算从来没有读过佛经的人听闻佛法也能妙契佛智，担当起如来的家业。如慧能虽然不识字，但能一念相应亲证菩提、证悟本心，而成为禅宗第六代祖师。相反，学佛的知识分子如果离开了实修，著文字之相（执著于文字、概念、言语），就算是把经典背得再熟、词句解释得再漂亮，也不过是口头功夫而已；一旦生死到来，一毫也用不着。理论不与行结合，学问再多有何益？虽精通经典理论，若不作实际修行，就像那巧舌鹦鹉，临死时一筹莫展。总之，不务实修，自我断送解脱路。

一句“阿弥陀佛”名号，是无上圆满功德。《无量寿经》讲：“其有得闻，彼佛名



摄心念佛，经义自会明了

■ 刘永

号，欢喜踊跃，乃至一念，当知此人，为得大利，则是具足，无上功德。”这“闻”字不能简单地理解为听到或听说，蕡益大师解释说：“闻而信，信而愿，乃肯执持；不信不愿，与不闻等，虽为远因，不名闻慧。”（《阿弥陀经要解》）我们要老实念佛。说的是法，行的是道；单说不行是“说食数宝”，毕竟“说食不饱”，一点用处也没有。“时间就是生命”，“可曾想到无常理？剩余时间有多少？”我们要利用生命中最宝贵的时间来老老实实念佛，要精进念佛不退转。

摄心念佛有稳当省力、业消（障尽）智朗等优点。而业消智朗之后，经典之意自然而然就会明了。印光大师说：“但祈都摄六根，净念相继，则业消智朗，心地开通。何愁不解经义乎哉？”（《印光文钞三编卷四·答幻修学人问》）

虽然，“《金刚》等持诵，亦不必废，但以持经咒之功德，通用于回向往生，则六度万行，皆为往生助缘，是为圆修。”

（《印光文钞三编下册·复慧海居士书

五》）但我们更要明了“念佛”的必要性、重要性和紧迫性，要把个“死”字顶在脑门上。我们要珍惜时光、分秒必争，时刻都不要忘记修行的根本——当生了断生死。净土法门是末法时代我等凡夫当生（即生）了生死的唯一的最应机的法门。“修净业人，以真信切愿为本。”（《印光文钞·复何希净居士书》）净业行人有了深信切愿，自然会孜孜于执持名号。文字概念之类的东西并不能了生脱死，我们不要舍本逐末。

人身难得今已得，佛法难闻今已闻，净土难信今已信；尤其持名念佛法，末法时代最当机。此身不向今生度，更待何生度此身？当信愿具足，老实念佛，一门深入，往生西方。

总之，末法时代唯依持名念佛一法得度生死，仗佛力往生西方成就菩提，至位阶不退后，再回入娑婆，度化有情。让我们一起学习净土宗第十三代祖师、大势至菩萨的化身——印光大师，修持（专修）“持名念佛”法门，求生西方。愿与各位同修共勉！





飞锡法师的念佛论

■ 张家提



飞锡法师是唐代高僧，身世不详。最初专精学习戒律威仪，后来与楚金法师研习天台宗教观。唐玄宗天宝初年(742)，曾游化到京城，最后居住在终南山紫阁草堂，并撰写《念佛三昧宝王论》三卷。其上卷，说明了普遍忆念三世一切诸佛的法门，内容如下：

称念万德洪名诸佛名号的人，必定能够成就三昧。然而世间的人，有称念过去释迦牟尼佛的，有忆想现在阿弥陀佛的，唯独未曾听闻有人专念未来诸佛。为什么呢？因为诸佛如来乃是天上天下至尊至贵的圣人，而众生则是最卑微的凡夫，因此众生自然会恭敬诸佛而轻视凡夫。但是，如果高下尊卑的分别心一生起，则诸多的妄想就纷纷兴起。恭敬和傲慢的取舍念头一建立，那么平等的一真法界就隐没了。《般若经》说：“一切的有情都有如来藏性，自性和普贤菩萨一样平等不二，这是因为一切众生本来自体即是周遍法界的缘故。”就像贫穷的女人身怀尊贵的王子，良米隐藏在谷壳糟糠里面，这个道

理就如同明镜一样明白易见。

然而一切众生造罪的缘由，大多是在未来佛身上，而不是在过去和现在佛身上。如果我们否定一切众生具足佛性、否认众生与佛无别，那么未来佛又如何能够产生而存在呢？若是能够知道母亲因为怀着王子而尊贵，而良米又因为谷壳糟糠而得以保全，能够生起相应于《法华经》常不轻菩萨的恭敬心，那么念佛三昧，就可以不求速成而成。因此不论婢女或盗匪，我们都不可以稍有轻视之心。同样地，饿鬼、地狱、畜生也应当要给予平等普遍的恭敬，乃至没有所谓的善可以执取、没有所谓的恶可以舍弃。若能如此，那么随着每一个念头的生起，就无不是慈悲平等的佛心了。

《念佛三昧宝王论》的中卷，说明念现在佛，专注一境的法门，其内容大致如下：

《悲华经》说：“密苏王子，从发菩提心以来，在行走的步步当中，在起心思虑的念念之间，常常都在忆念诸佛。如今他已经

登上了无上正等正觉的果位，现今生于美妙安乐的净土，那就是现在的阿弥陀佛是也。”我认为无论是经行于田间小路、或者徒步于幽深的山林里，固然都要像密苏王子一样心心念念不离于佛。即使是如诸侯大臣，正驾起华丽的马车出门，庄饰于车马上的玉器摇动而撞击鸣响，两旁又有卫士执持仪仗随从而行，而自己身上则穿着富贵的衣服带着玉佩，前往朝见天子的时候。或者官兵将领，统帅着整齐威严的军阵旗帜，带领着浩浩疾行的车马时，又怎么可以不谨慎用心于每一步之间，使我们的心不离于念佛呢？

所有的人，从出生到死亡，没有一个人没有呼吸的出入息。一般的人多以珠玉宝石或菩提子为念珠，我则以出入息为念珠。我们称念佛号，如果依随着呼吸，那么就有很大的依靠。何必害怕一息不来而已经入于来世了。我在行住坐卧当中常用这个念珠，纵使昏沉睡眠的时候，也能够怀念着阿弥陀佛而睡着，醒了之后马上就继续念佛。如此不断用功，必定能够在梦中见到极乐世界阿弥陀佛，就如同钻木取火，当浓烟升起的时候，就是火要燃起之前的相貌，如果不断地梦到阿弥陀佛，那么念佛三昧就快要成就了。如此想要面见阿弥陀佛的白毫相光，亲自蒙受阿弥陀佛授记成佛，那真是万无一失了。

有人问：“如果是这样，只要能相继不

断地用心去忆想阿弥陀佛，就不必高声去念佛了？”排除散乱的关键要点，在于念佛时的音声，念佛时的音声如果不振奋高昂，那么心念恐怕就暗暗地浮动不定。这有五种意义：

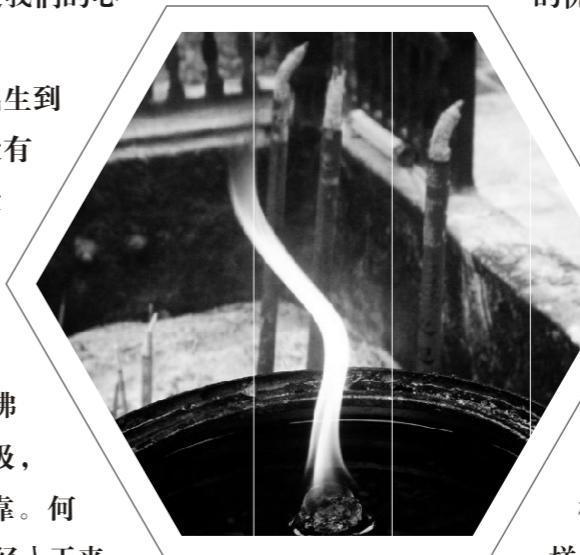
如同拔茅草一样，拔一根时由于根结相连而其他的也一起拔了起来（比喻仰仗阿弥陀佛的超拔与善友彼此的相助），并凭借着在后面的鞭策（自己痛念生死无常而振奋高声的念佛），只要以终其一生的性命来对抗生死轮转，那么就可以永久辞别于将来无量劫百千的忧苦，这是第一点。

返闻音声的观照一旦达到，万千的妄想念头就如冰雪般消融于阳光之下，那么本自具足如同茂盛丛林一样众多的清净功德，便自然而然流露出来。就好像在千山万岭之间，繁盛长青的松树独立孤挺地显露出来一样，这是第二点。

阿弥陀佛金色的容貌光明闪耀出种种鲜丽的色彩，宝花不断如大雨淅沥地从虚空中坠落，这种美妙殊胜的景况，现今就可以如同观察自己指掌一样地清晰，这些都是由于念佛的音声所达到的，这是第三点。

又如同搬运木石，如果太重而无法移动向前时，只要同时发出音声大声地呼号，那么就可以飘然轻易地举起来，这是第四点。

与魔军强敌兴兵作战，若是彼此实力相近，正当旗鼓相望对阵交接的时候，如果使





用号角声律帮助作战，则可以用整齐的号令，产生坚定的力量，以攻破强大的敌人，这是第五点。

音声和静默两者俱全，修止与作观一起并进，这个正符合了佛陀的旨意，如此不是很好吗？《华严经》说：“宁愿受无量的苦痛，可以听闻到佛的音声，而不愿意享受一切快乐，却听不到佛的名号。”佛的名声遥远地震动三千大千世界，能令一切众生开启善行萌发善根，犹如春天的雷声，唤醒沉睡了一季的花草树木，怎么可以轻视念佛时的音声呢？

《念佛三昧宝王论》的下卷则说明理事双修、即生无生法门，其内容如下：

一般人都说念佛是有念的工夫，而我则说念佛就是无念。因为所有的心念当下即是空寂，怎么可以说它是有念。并非令念头消灭才叫作空，怎么可以说令心虚无断灭，才称为无念呢？心念的本性当下就空寂的，怎么可以有“当它生起就称为有念、当它消灭就称为无念”的这种生灭取舍相呢？

没有所念的心，这叫作“应无所住”，却又净念相继地念佛，这叫作“而生其心”。另外，没有所念的心，叫作“从无住本”，而修行念佛，叫作“立一切法”。没有所念的心，叫作“念即是空”，而修行念佛，叫作“空即是念”。这正说明中道的双寂而又双照的境界。虽观照而常处空寂，即是“没有能念的心”，虽空寂而常起观照，即是“而修行念佛”。这就是诸佛如来空寂而又观照的三摩地，也就是念佛三昧究竟的境界。因此这个念佛三昧，能生首楞严王师子吼三昧。

《菩萨念佛三昧经》中的破相偈说

“虽然忆念佛陀的金色身，而同时安住于无所著的心，应当观察思惟一切法之中什么才叫作佛，以此观照摄住心念令他净念相续。

光明的金色身相不是如来，受想行识等四阴亦复不是如来，但离开色法也没有如来。因此，当我们忆想如来金色身时，应当知道：色法不是如来，而如来也不离色法而有，这就是诸佛世尊最殊胜而寂静的境界。如来即是用这种殊胜的教法，善巧摧灭一切的外道邪见，就好像是龙王降雨，能普遍地润泽一切的草木及众生。”这部经开示说明了，就在六度万行之中，没有一法不是当下即是念佛三昧。

《大品般若波罗蜜经》说：“佛为了钝根人，说一切法本性空寂，因为他们动不动就生起执着之见；而为利根的人，说诸佛相好庄严，因为佛知道他们能够如莲华出污泥而不染尘垢故。”

《坐禅三昧经》说：“菩萨坐禅时，不念其他的一切法，唯独只念一尊佛，就如同在清净冰冷的大海中，唯一独立高耸的金色须弥山，乃至要获得功德法身，也是要如是念佛。”由此可知，一念佛为无念。

A large-scale calligraphic work featuring the characters '觀我老實念佛'. The characters are written in a bold, expressive brush style. '觀我' is at the top left, '老實念佛' is the central focus, and '淨土的當生' is at the bottom right. Smaller characters '佛', '老實念', and '淨土的當生' are placed around the main text. Several square seals are also present, adding to the historical and artistic value.



往生西方淨土的條件

——以《佛说阿弥陀经》为例

■ 张胜俊

《佛说阿弥陀经》是净土宗的一部重要经典，也是佛陀无问自说的一部经典。在本经中，佛陀首先向舍利弗介绍了西方极乐国土称为极乐的由来，然后又介绍了西方极乐国土的依正庄严，最后介绍了众生往生西方极乐净土应当具备的条件。现以本经为例，简要介绍往生西方极乐净土的条件。

一、具足信愿行

往生西方净土最主要的条件是要具足信、愿、行三种资粮。所谓信就是要相信释迦牟尼佛在本经中所讲的西方净土的存在，相信娑婆国土众生如果发愿求生西方净土，在其临命终时，阿弥陀佛与观世音、大势至菩萨会手持金台来接引其往生西方；愿是娑婆国土众生应当发大宏愿往生西方净土，而且所发的愿力要悲切，永不产生退却之心。不仅自己发愿往生西方净土，而且也奉劝一

切众生求生净土。不仅自己发愿解脱生死轮回，也要奉劝一切众生解脱生死轮回。在具备信心和愿力之后，还应当用具体的行动，坚持持名念佛，最终一心不乱，往生西方极乐国土。

在《佛说阿弥陀经》中，释迦牟尼佛特别强调了信愿行在修行净土法门中的重要作用。佛陀在经文中向舍利弗介绍完西方极乐国土的殊胜之处后，作如是说：

舍利弗，我见是利，故说此言。若有众生，闻是说者，应当发愿，生彼国土。

释迦牟尼佛说极乐世界是理想的国土，
众生应当发真正的愿力，将来往生西方净土。

在接下来的经文中，释迦牟尼佛也劝人不仅要具足真信，还要发切愿往生西方极乐国土。经云：



舍利弗，若有人已发愿、今发愿、当发愿，欲生阿弥陀佛国者，是诸人等，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提，于彼国土，若已生、若今生、若当生。是故舍利弗，诸善男子、善女人，若有信者，应当发愿生彼国土。

本段经文特别强调了一个想往生西方的人，首先应当要有真信，然后发大愿。如果发了大愿，就能够永远不退转于无上正等正觉，而且还能得到诸佛菩萨的护念。所以佛陀在经文中对舍利弗说“诸善男子、善女人，若有信者，应当发愿生彼国土”。

释迦牟尼佛认为，净土法门是诸法门中最为难信的法门。因为这个法门的修行方法简单易行，三根普被，利钝全收。正因为净土法门的简便，所以令修行的人难以产生信仰，但是，释迦牟尼佛念佛成佛、亲身经历了这个法门的殊胜，还是劝人要相信这个法门。对于这个难信法门，经云：

释迦牟尼佛能为甚难稀有之事，能于娑婆国土，五浊恶世，劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊中，得阿耨多罗三藐三菩提。为诸众生，说是一切世间难信之法。

对于修净土法门的人来说，有了信愿之后，最重要的是要行持。蕡益大师曾说：“得生与否！全由信愿之有无；品位高下，全由持名之深浅。”经中对行持方法也有论述。佛在经中说：

舍利弗，若有善男子善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众，现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。

释迦牟尼佛告诉舍利弗，往生西方净土最直接的修持方法是持诵阿弥陀佛的名号。如果有人能够至诚恳切地念诵阿弥陀佛的名号，能够做到一心不乱，即便是时间短暂，也能够仰仗阿弥陀佛的慈悲愿力，在临命终之时，得到阿弥陀佛及诸圣众的接引，在一

念之间往生西方。

二、具足善根福德因缘

往生西方极乐世界，具足信愿行三资粮的前提是具足善根福德因缘。佛陀在经中说：“舍利弗，不可以少善根福德因缘，得生彼国。”

一个念佛者如果没有宿世的善缘，则不一定有机缘闻佛名号，也不可能念佛名号。这个人就没有善根了。从净土法门的观点来看，念佛者如果心有念佛之外的杂善，则称为少善根。

《佛说阿弥陀经》中还提及福德。

诸佛由于过去无量劫以来之愿力修行，而成就了此果报之名号，只要能够称念其名号，即能具足包含众多之功德，是故可以成就大善，不会废止其往生净土。

经文中还特别提到往生西方要具足因缘。因缘一词是佛教经常说到的术语，指产生结果的直接原因和辅助促成结果的条件或力量。对于念佛求生西方的修行者而言，在他没有接触净土法门之前，有人为他开示净土法门的殊胜，劝其修行净土法门，这就是因缘。对临终之人来说，只要有人为其助念，帮其树立临终正念，或者劝其抓紧时间念佛往生西方，让这个临终之人因为他人助念的功德，能够顺利往生西方，这也是种殊



胜因缘。少了这些因缘，临终者也很难往生西方。所以，经文中说不可以少善根福德因缘。

三、临终心不颠倒

释迦牟尼佛在本经中告诉舍利弗，经云：

是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。

临命终时心不颠倒，是一个念佛者往生西方净土的征兆。

本经中特别强调，念佛之人在临终心不颠倒，才能往生。在我们每天功课中所念的《净

土文》中，也对此有论述。《净土文》中说：“佛昔本誓：若有众生，欲生我国，志心信乐，乃至十念，若不生者，不取正觉。以此念佛因缘，得入如来大誓海中，承佛慈力，众罪消灭，善根增长。若临命终，自知时至，身无痛苦，心不贪恋，意不颠倒，如入禅定，佛及圣众，手持金台，来迎接我，于一念倾，生极乐国，花开见佛，即闻佛乘，顿开佛慧，广度众生，满菩提愿。”

这段《净土文》再次强调了《佛说阿弥陀经》中所说的临命终时，心不贪恋，意不颠倒才能往生的重要意义。对于念佛者来说，平时的念佛，就是为自己命终之时心不贪恋，意不颠倒积聚资粮。

为了防止平日念佛人在临终之时产生贪恋和颠倒梦想。净土宗十三祖印光法师在

《临终三大要》一文中，告诉我们在亲朋临终时应当做好三件事：第一，善巧开导安慰，令生正信。印光法师认为，在病人临终时，要劝病人放下一切，一心念佛。若有后事要交代，速令交代。交代之后，便置之度外，即作我今往生佛国之想，世间的福乐、眷属，种种尘境，皆为障碍，致受祸害，因

此，不生一念系恋之心。第二，大家换班念佛，以助净念。病人在临终之时，心力脆弱，应当全仗他人念佛相助，方能得力。所以，家人应当发孝顺慈悲之心，为其助念佛号，令



其意不颠倒。便可顺利往生西方。此时，切不可让亲人在其前问讯劝慰，使其动了世情之念，妨碍其往生西方。第三，切戒搬动哭泣，以防误事。病人临终之时，正是凡、圣、人、鬼分判之际，一发千钧，要紧之极。只可以佛号开导其神识，不可洗澡、换衣或移动寝处。任其如何坐卧，只可顺彼之势，不可稍有移动。也不可对之生悲感想，或者哭泣。若搬动病人会令其增长瞋心，若哭泣病人，病人则情爱心生，佛念便息，不能往生，有的甚至生生世世不得解脱。

综上所述，对于念佛求生西方的修行者而言，要具备信愿行三资粮，这三个条件如鼎之三足，缺一不可。仗佛慈力，将来必定往生西方极乐世界无疑。



净土三资粮

——《阿弥陀经》导论

■ 曾琦云

《阿弥陀经》是阐述净土念佛法门的一部经，其根本宗旨可用“信愿行”三个字概括，被称之为净土三资粮。净土宗十二祖彻悟禅师说：“真为生死，发菩提心，以深信愿，持佛名号，十六字，为念佛法门一大纲宗。”

一、如何解决深信的问题

对于这个问题，蕡益大师提出了“六信”，从一切众生的心性本源和所产生的现象阐述了“信”的本质，以佛教术语来说，就是圆满地阐述了“理”（本质）与“事”（现象）辩证关系的问题，从生命的本质告诉一切众生为什么应该“深信”净土法门是挽救众生走出生死轮回苦海的捷径。

第一、信自。

信自，就是相信自己，什么叫做相信自

己呢？蕡益大师说的意思是：

相信我现前一念真心，本来就不是身内的肉团心，也不是第六意识攀缘外境所分别尘影之心。这一念真心在时间上竖穷三际（过去、现在、未来），无始无终；在空间上横遍十方，没有边际涯畔。终日随缘，终日不变。十方虚空中微尘数量的国土，原是我一念心中所变现的物境。我虽然昏沉迷失本心，生起见思种种烦恼，但只要一念回光返照，专持佛号，决定能生出自心本具的极乐世界，对此不再存有疑虑。这就叫相信自己。

第二、信他。

信他，就是相信佛陀所说为实，为什么呢？蕡益大师说：

相信释迦牟尼佛决不会说骗人的话，阿

弥陀佛的四八大愿，愿愿真诚，绝无虚发，六方诸佛乃至十方恒河沙一切诸佛都伸出广长舌相，异口同声赞叹，句句真实。我们信奉诸佛的真实教诲，决心求生西方极乐世界，不再存有疑惑。这就叫信他。

第三、信因。

信因，就是相信种瓜得瓜，种豆得豆的道理，有什么因就有什么果。蕡益大师说：深信散乱称念阿弥陀佛名号，尚且能做成佛的种子，何况一心不乱称念阿弥陀佛名号，哪有不往生西方净土的道理呢？这就叫信因。

第四、信果。

信果，就是相信好人一定有好报的道理，因果不爽。蕡益大师说：深信西方净土诸上善人聚集在一起，他们都是从念佛三昧得以往生的。犹如种瓜得瓜，种豆得豆，又如同影子必定随有形体，锣鼓敲响必定有声音一样，功夫一定不会白费。这就叫信果。

第五、信事。

信事，就是相信在十万亿佛土外有极乐世界存在的事实，不是寓言和神话。蕡益大师说：

深信今天心中一念不可穷尽，依心所显现的十方世界也不可穷尽。在离我们这个世界十万亿佛土之外，确实有西方极乐世界，最为清净庄严，不同于庄子虚构的寓言。这就叫信事。

第六、信理。

信理，就是相信西方净土来源于我们的心中。蕡益大师说：

深信距离本土十万亿佛土之遥的西方净土，其实并未超出在我现今的一念心性之外，因为我现前的一念心性广大周遍，其大无外。又深信西方极乐世界的依报与正报、阿弥陀佛教主与其贤圣伴侣诸上善人，都是我现前一念心性中所显现的影像。全体的事相即是真如理体，万物的虚妄相就是真性，

全部的修德就是本具的性德，他人与外境都是自己。我的心性遍布一切法界，佛的心性也遍布一切法界，一切众生的心性也同样遍布一切法界。譬如一室内有千盏灯，每盏灯发的光互相渗透遍满，重重交相含摄，彼此不相妨碍。这就叫信理。

二、如何解决发愿与发心的问题

深信净的第二资粮就是解决发愿的问题，这是净土资粮中的核心问题。佛经说，忘失菩提心，修诸善业，是名魔业。省庵大师《劝发菩提心文》说：“发菩提心，诸善中王。”清朝彭际清居士《无量寿经起信论》说：“菩提心者，诸佛之本源。”《普贤菩萨行愿品》精确地论述了发菩提心的意义，经中说：“若菩萨能随顺众生，则为随顺供养诸佛，若于众生尊重承事，则为尊重承事如来。若令众生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故？诸佛如来，以大悲心而为体故。因于众生而起大悲，因于大悲生菩提心。譬如旷野沙碛之中，有大树王，若根得水，枝叶花果，悉皆繁茂。生死旷野菩提树王，亦复如是。”净土宗修行者把普贤菩萨的行愿变成自己的行愿，也就是自己发大菩提心。菩提即是“阿耨多罗三藐三菩提”，即是“无上正等正觉”，发菩提心，即是发觉悟心，发觉悟心即是自觉觉他，自度度他，自利利他。自己已度，再来度人，如来应世；自己未度，先度别人，菩萨发心。净土宗是大乘佛教，大乘佛教即是自度度人，自利利他。不发菩提心，求生净土只是一句空话。净土经典反复强调了发菩提心的问题，但一般净土修行者在读诵时往往从口边滑过去了。每个人都可以成就自己的净土，一旦把阿弥陀佛的四十八愿变成自己的四十八愿，还未往生，人间净土已经成就了。虽然仍旧是凡夫身体，其心正是出污泥而不染，往生后莲花化生是很自然的事。应观法界性，一切唯心造。净土宗行者发菩提心，就是在生活中修菩萨行。不但要



尽到对家庭、亲人、国家的责任，还要用佛法觉悟众生，使众生走向永恒解脱的道路。

第一、真发菩提心，就要修净业三福。

《观经》说修净业的人必须做到三条：

欲生彼国者，当修三福：一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业；二者，受持三归，具足众戒，不犯威仪；三者，发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。如此三事，名为净业。

发菩提心首先要从家庭发起，对于自己的父母亲人都不尽到孝养的责任，又怎么能够普度十方众生呢？所以，净业三福一开头就提出要“孝养父母”，百善孝为先。然后是“奉事师长”，父母给了我身体，而老师是教育我如何做人的。没有正确的人生观，那么我们这个身体也就是行尸走肉，不仅不能报答父母之恩，而且因为沾染恶习、危害他人而给亲人蒙羞，给整个家庭酿成悲剧。凡是佛门弟子，都奉释迦牟尼为本师，而在世的弘法者则成为修行者最直接亲近的良师益友，这些善知识都是值得人们敬奉侍候的。

一切众生有佛性，一切众生都是佛子，所以居士五戒中第一戒为不杀生，因为杀众生，也就是杀佛子，有此杀心，则与菩提心背道而驰。

十善指十种善业，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、不痴。

总括第一条就是要作好人，做利益众生的人，最后能够做到大公无私。然而只要求自己做一个好人还不够，只要求自己做一个好人，其果报只在三善道，仍旧不能脱离六道轮回，在未来仍旧有堕落的危险。所以，净业三福第二条要皈依三宝，只有皈依三宝，成为佛陀的弟子，才能解脱六道轮回。一旦皈依就是新生命的开始，从点滴做起，发菩提心，往生极乐解脱轮回就不少善根福德因缘了。今世间居士以为自己举行皈依仪

式师父的名气而攀比，实在是不懂佛法。皈依三宝，全在内心，不在形式。而且出家师父为某人举行皈依，并非就是皈依某师父，以某师父有何名气，有什么职务而攀比，实在是不明智。请师父举行皈依仪式，也要随缘，不可攀缘。而真正皈依就是从自己真正发心学佛那一刻开始，以形式来说可从自己举行皈依仪式那一刻开始。

净业第三福是发菩提心，它是三福的核心。发菩提心虽然排在第三，但贯穿于整个三福之中，无论是第一条如何做个好人，还是第二条皈依三宝，严守戒律，都是发菩提心的具体体现。第三条明确提出发菩提心，就要深信因果，要读诵大乘佛教的经典，要经常教化众生学佛。

第二、真发菩提心，就要努力实践“人间佛教”和“人间净土”的精神。

净土宗行者不能离开时代和国情，从地球上跳出去修行。也就是太虚大师所说“人成即佛成”，或慧能大师所说“不离世间觉”。所以，有识之士提出“人间佛教”的口号是很与“人间净土”的宗旨默契的。

“人间佛教”即是强调修行不能离开时代和国情的。

今天，我们生活在社会主义中国，我们

修学净土的人，必须明白佛教“报四恩”的道理。佛教早晚功课念“上报四重恩，下济三途苦”。“四恩”中即有“国土恩”，即是指爱国主义精神。“爱国爱教，团结进步。”说出了佛教的根本宗旨。我国改革开放以来，由于宗教政策的全面落实，佛教与社会主义不是冲突，更多的是互相协调，共同发展。在我们社会主义中国，全心全意为人民服务，毫不利己、专门利人的共产主义精神，同样也是佛教所要求的。佛教道德更有助于社会主义精神文明建设。已故中国佛教协会赵朴初会长在《中国佛教协会三十年》的报告中就明确地提出了“人间佛教”的思想，他说：“我们提倡人间佛教的思想，就要奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利益人群，就会自觉地以实现人间净土为己任，为社会主义现代化建设这一庄严国土、利乐有情的崇高事业贡献自己的光和热。”“人间佛教”的思想体现了大乘菩萨精神，体现了“人间净土”的精神，有助于国家的长治久安，它的积极入世的精神必将推动社会主义和谐社会的建设。

第三、真发菩提心，就要把求生西方净土与成就人间净土辩证统一起来。

要想真正成就人间净土，首先要精进念佛求生西方净土。《阿弥陀经》说“不可以少善根福德因缘得生彼国”，什么是最大的善根福德因缘呢？那就是持名念佛。“心净则佛土净”仅仅是从理上来说的，在我们这个娑婆世界，没有大定力的人，谁也做不到。要想永远保持清净心，彻底摆脱六道轮回，就必须首先通过持名念佛往生西方净土。因为，念佛往生西方，则可乘愿再来，成就众生一切净土，当然也包括人间净土。

反过来，念佛是修清净心，不能在娑婆世界得到清净心，成就人间净土，则又难以往生西方净土。在娑婆世界念佛需要在日常生活中观心才能渐渐达到一心不乱的境界。

末法众生业障如山，如果不从观心入手，从起心动念着力，从日常生活中实行，怎么能够斩断妄念的瀑流？不能斩断妄念的瀑流，又怎么能够使自己的心与阿弥陀佛的心相应？不能与阿弥陀佛的心相应，又怎么能够往生西方净土？

净土法门虽然能够带业往生，但是此业是在人间轮回的旧业，若往生了则无业可带。所以不能往生的心，就是非清净心。要从娑婆世界往生到西方净土，先要净心。罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡。如果认为可以带业往生，就为所欲为，一方面要满足贪嗔痴，一方面又要借佛号来免罪，哪里有这样的好事呢？这不是自欺欺人吗？要知道往生时可以带宿业，切莫造新业！要努力从人道起修，不要好高骛远，把向外求反过来向内省，时刻观察自己的心态，使自己的心始终保持与弥陀的心相应。一旦相应，即能往生净土，依仗阿弥陀佛的伟大愿力，自然就觉悟了。自己一觉悟，无数众生也就得度了。

三、如何解决念佛与生活的关系问题

在净土宗修行者的实践中，如何处理念佛与生活的关系？也就是如何处理念佛与发菩提心的关系？将念佛与生活打成一片，也就是将念佛与利益众生圆融一体。因此，净土宗的念佛实践，关键是要处理好念佛与生活的关系，念佛与发菩提心的关系。概括起来可用这么几句话：“念佛不离生活，在生活中念佛；归心西方净土，成就人间净土。”

“念佛不离生活”，就是说念佛的人，学佛的人并不需要去另外找一个环境念佛、学佛。在家庭里、单位上，都不能降伏自心的烦恼，又怎么能够四海为家呢？莲宗十三祖印光大师多次在书信中劝告一些居士不要出家，有一封信说：“如来说法，恒顺众



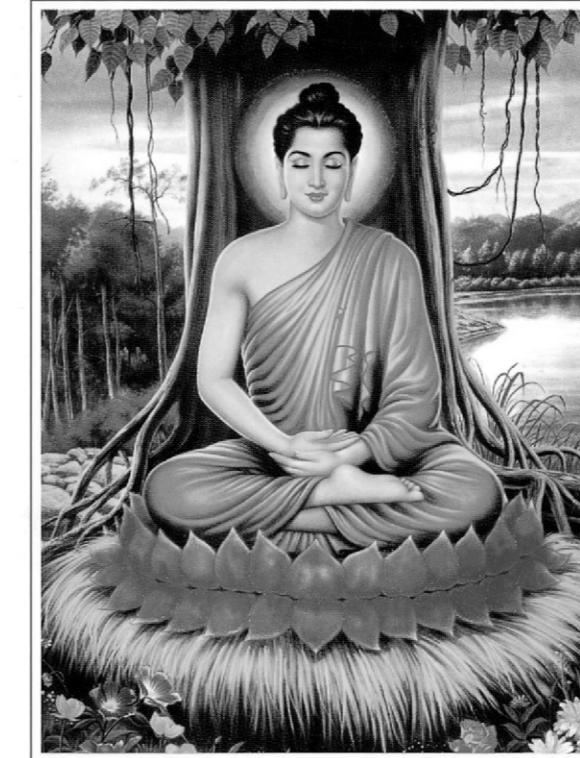
生。遇父言慈，遇子言孝，外尽人伦，内消情虑，使复本有真心，是名为佛弟子，岂在两根头发上论也？受持《安士全书》，则知淑世之良谋。以净土法门谕亲，以净土法门教子及诸亲识。正以生死事大，深宜痛恤我后。不必另择一所，即家庭便是道场。以父母、兄弟、妻子、朋友、亲戚，尽作法眷。自行化他，口劝身率，使其同归净域，尽出苦轮。则可谓戴发高僧，居家佛子矣！”印光大师说得好，真正的佛弟子，怎么能从头上两根头发来论呢？重要的不是身体出家、而是心出家。

“在生活中念佛”，即是在生活中学佛，并非口里念佛即是学佛。昔白居易问鸟巢禅师曰：“如何是佛法大意？”师曰：“诸恶莫作，众善奉行。”欲学佛法，先须克己慎独，事事皆从心地中真实做出。若此人者，乃可谓真佛弟子。若其心奸恶，欲借佛法以免罪业者，何异先服毒药，后服良药，欲其身康体健，年延寿永者，其可得乎？《金刚经》反复说明降伏自心的问题。念佛即是降伏自心的方法，人不念佛，则念贪瞋痴。如果从生活中起心动念处观照自己，那就抓住了问题的根本，那才是真正的心佛。许多修行者，没有从根本着手。从根本上着手，即是从“观心”入手。有些人念佛很精进，数万，甚至百万，确实下了功夫，但一停下念佛，他的习性仍旧没有改，起心动念，仍旧是贪瞋痴。那么他念佛虽然念得很辛苦，实际上又有什么真实受用呢？要使自己起心动念都是佛心，那就只有真正学佛了。真正念佛，不是仅仅为了念到多少佛号。

“归心西方净土”，就是要相信有西方净土，发愿往生西方净土。既然有什么因就有什么果，那么佛教的净土宗，说阿弥陀佛曾经发愿，造就了一个西方极乐世界，也是理所当然的事情。因为“一切唯心造”，阿弥陀佛发大菩提心，以清净心，毫无一点自

私心，所以他就造就了西方极乐世界。这个西方极乐世界也就是实实在在存在的一个世界，并非虚无缥缈的海市蜃楼。同样一个道理，我们是凡夫俗子，我们的心污浊，所以我们就造就了这样一个地球，佛教称之为娑婆世界，既然有娑婆世界的客观存在，怎么不会有西方极乐世界的客观存在呢？所以说，有我们这个娑婆世界，就一定有西方极乐世界。净心造就净土，秽心形成秽土，心虽然不同，道理却是一样。

综上所述，我们可以将净土宗修行宗旨概括为“发菩提心，一向专念”。前者因为净土是大乘佛教，不发菩提心则不能往生，后者是说明修净土宗下功夫的地方。中国净土宗十三祖印光大师将修净土的做人标准概括为“敦伦尽分，闲邪存诚；诸恶莫作，众善奉行”。“敦伦尽分”：敦是劝导并勉励，伦是伦理、是伦常，分是本分。从家庭做起，搞好团结，尽到自己的本分。夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友，叫做五伦。夫妻相处，尽到丈夫的本分，尽到妻子的本分。其他还有父母的本分、子女的本分、兄弟的本分。“闲邪存诚”：闲，防止，邪，就是邪知邪见。存诚是叫我们存心，处事待人接物，都要存一个真诚之心。也就是不自欺、不欺人。曾国藩说：“一念不生之谓诚。”就是说诚是清净心，心里面没有一个杂念，在佛法讲是没有妄想、没有分别、没有执著，这个心是真诚心。若得真诚心和清净心，此心即是净土，往生后何能不往生净土！



修禅之士莫谤净土

——读天如大师《净土或问》有感

■ 志西

有见自命是修禅之高人，动不动即慢净土，甚至横加毁谤。余每睹之，不禁为之深深心痛。盖此人不明禅宗，祖师天如维则大师于《净土或问》中早已言明“悟达之士，正愿求生。古人云，不生净土，何土可生。汝但未悟。使汝既悟，则汝净土之趋，万牛不能挽矣。”由此可见，净土与禅宗，事虽有异，理却不二。倘真洞明禅宗者，岂有慢谤净土者。而自命学禅，慢谤净土者，不过一狂妄之徒罢了。

人惊曰，汝何以出此言。开悟之人何等境界，岂要求生极乐？余告之曰，莫作此说，开悟非了生死也。约天台六即言之，不过是名字即而已，尚在生死之中。距了生死，尚远矣，更何况成佛。既难了生死，又岂可不生净土哉！正因如此，故《净土或问》言“见卵而求时夜，何太早计耶。汝将谓一悟之后，习漏永除，便得不退转耶。汝

将谓一悟之后，更无遍学佛法修行证果等事耶。汝将谓一悟之后，便可上齐诸佛，入生入死，不受障缘之所挠耶。审如是，则诸大菩萨修六度万行，动经恒河沙数劫者，反有愧于汝矣。古教有云，声闻尚有出胎之昧，菩萨亦有隔阴之昏。况近时薄解浅悟，而自救不了者乎。纵有悟处深远，见地高明，行解相应，志在度人者。奈何未登不退，力用未充。居此浊恶，化此刚强，此亦先圣之所未许。如以未完不固之舟，济多人于恶海，自他俱溺，其理必然。”禅宗祖师诚言如此，汝何以不加细察，反自以为是哉。

其人疑曰，吾禅门常言见性成佛，谓禅法是圆顿大法，盖不受此限也。余笑言之，汝之志向真高，文殊普贤诸大菩萨皆不如你也！何以故，因《观佛三昧经》中，文殊自叙宿因，谓得念佛三昧，常生净土。世尊复记之曰，汝当往生极乐世界。又《华严经》



中，普贤劝进善财童子，海会大众。以十大愿王，导归极乐。其偈云“愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍。面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹。”又不见《入楞伽经》中，授记龙树偈云“南天竺国中，大名德比丘，厥号为龙树，能破有无宗。世间中显我，无上大乘法。得初欢喜地，往生安乐园。”又不见《起信论》中，马鸣菩萨有求生之愿。

《无量寿论》，天亲菩萨有愿往之心。又不见《大宝积经》中，印许净饭王，及七万释种，同生安养。《十六观经》中，指示韦提夫人，及五百侍女，同觐弥陀。且净饭王、韦提希等，皆是现生得无生法忍。

岂你之开悟之境，真超文殊普贤二菩萨，真过龙树马鸣两祖师哉。难不成文殊普贤尚要向你学习乎？汝之狂妄也真是大矣！是故，天如大师于《净土或问》中批评到“马鸣龙树等，亦菩萨也，亦禅宗以为大祖师也。此诸圣人，所悟所证，比今悟达之士，为何如哉。彼尚愿生乐园，亲近弥陀。而汝一悟之后，更不求生。则龙树马鸣普贤文殊等，反不若汝。汝何不自揣其心，自量其力。所修所证，诚有过于二菩萨，二禅祖者乎。所参知识，所悟佛性，诚有过于善财海众者乎。所得无生法忍，受佛印证，诚有过于净饭韦提者乎。净饭国王，佛之父也。七万释种，佛之亲属也。净土之生，倘无利益，佛忍自误其父与亲属乎。向谓得无生法忍者，可许混俗度生。今其父王亲属既得此忍，而尚记往生。则如来护持保养之意，岂不深且远乎。多见今之禅者，不究如来之了义，不知达摩之玄机。空腹高心，习为狂妄。见修净土，则笑之曰，彼学愚夫愚妇之所为，何其鄙哉。余尝论其非鄙愚夫愚妇也，乃鄙文殊普贤龙树马鸣等也。非特自迷正道，自失善根。自丧慧身，自亡佛种。且成谤法之业，又招鄙圣之殃，佛祖视为可哀怜者。”汝不加细察，只图一时口快，不想反成谤法之业，又招鄙圣之殃。岂不可怜乎！

其人听闻此言，惊惊颤颤。支吾言到，有人言净土是如来权宜之法，非真实之说。不知是确否？余叹之曰，汝真痴人，说此痴话。真与不真，当质之于佛。岂可以凡夫之言为定。汝不见“离经一字，即同魔说”乎。况此净土一法，是《华严》经王之最终归宿，怎可以权宜二字比拟。且纯圆独妙之《法华》亦言“闻是经典，如说修行。于此命终，即往极乐世界阿弥陀佛大菩萨众围绕住处。生莲华中，宝座之上。不复为贪欲所恼，亦复不为瞋恚愚痴所恼，亦复不为骄慢嫉妒诸垢所恼。得菩萨神通，无生法忍。”可见汝慢谤净土，即是慢谤《华严》、《法华》二经王，亦是慢谤十方诸佛所说之经法，汝之罪过无量无边。汝以禅宗高人自居，岂不见《金刚经》言佛是真语者、实语者。而汝谤净土为假，直是谤我释迦如来乃至妄言者！请问汝是何等居心？

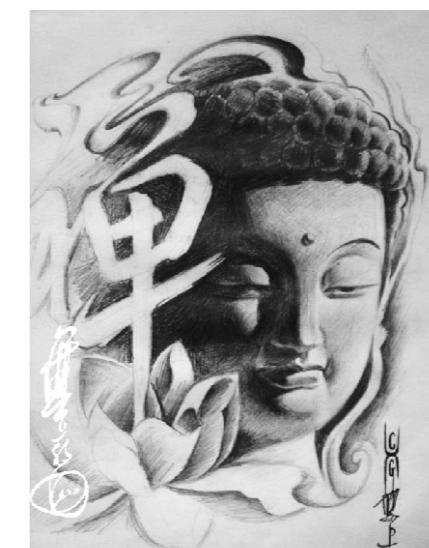
此人闻矣。忙言，我言过矣！尚请见谅。但人谓唯心净土，自性弥陀。既如此，又何必求生十万亿佛土外之极乐世界，但求生自心净土即可。余谓之言，汝之疑问，天如大师早已为你言明矣。《净土或问》中说“汝言局矣。不识汝心之广大而明妙者矣。楞严云，色身外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。又云，诸法所生，唯心所现。安有佛土而在吾心者哉。当知净土唯心，心外无土。如大海之现群沤，无一沤能外海也。唯心净土，土外无心。犹众尘之依大地，无一尘不名地也。又当知先圣有云，唯此一心，具四种土。一曰凡圣同居。二曰方便有余。三曰实报无障碍。四曰常寂光也。”由此可知十方微尘国土者，唯吾心中之土也。三世恒沙诸佛者，唯吾心中之佛也。知此，则知无一土不依吾心而建立。无一佛不由吾性而发现。所谓心外无土，土外无心，故求生极乐世界不出我心也！倘吾之心净，必决定志求极乐。以心净则国土净

故！倘以求生极乐为不喜，足见汝之心尚非真净。然真欲净心，舍净土法门，则无策也。故天如大师于《净土或问》中言“心垢土垢，心净土净。故维摩经云，欲得净土，当净其心。随其心净，则佛土净。夫欲净其心者，舍净土之修法，他无能焉。”

此人再问曰，汝教人厌离娑婆求生极乐，此是欣厌取舍之法。敢问取舍，得无爱憎能所之过乎？又无生方是真理，汝既有生，岂不是违无生之理？尚请释疑。余谓之曰，汝莫作此说，且看天如大师之言。《净土或问》曰“汝不知言也。此非世间之爱憎能所也。此乃十方如来转凡成圣之通法也。若非厌舍，何以转凡。若非欣取，何以成圣。故自凡夫预乎圣位，由圣位以至等觉，其间等而上之，无非欣厌。极乎妙觉，取舍始亡。故先德云，取舍之极，与不取舍，无有异也。况此净土之法，只一化机。而释迦弥陀之所共立者也。此指其往，彼受其来。倘非厌舍，离此无由。倘非欣取，生彼无分。既舍此矣，又生彼矣，藉彼胜缘，直至成佛。然则爱憎能所，功莫大矣，何过之有哉。”由此可知，汝是以凡夫之知见妄测如来之妙法，两者岂可等同！汝之欣厌取舍确有爱憎之过，而佛所示之欣厌取舍之法，却能直趋佛果。况想趋佛果，离此无法，岂可谤乎！又天如大师于《净土或问》中集诸祖师之言，谓“天台云，智者炽然求生净土，达生体不可得，即是真无生。此谓心净故佛土净。愚者为生所缚，闻生即作生解，闻无生即作无生解。不知生即无生，无生即生也。长芦曰，以生为生者，常见之所失也。以无生为无生者，断见之所惑也。生而无生，无生而生者，第一义谛也。天衣

曰，生则决定生，去则实不去。三家之说，其旨甚明。今余复以性相二字释之。妙真如性，本自无生。因缘和合，乃有生相。以其性能现相，故曰无生即生。以其相由性现，故曰生即无生也。知此则知净土之生，唯心所生。无生而生，理何乖焉。”如此言语，汝当细体。无生非离生之外，才有一无生。约性为无生，约相为生。而性相又不可分离，因相由性而现，故知生即是无生。此正智者炽然求生之理。纵愚夫愚妇不达无生之理，而只以求生极乐之事相行之。然此一心求生又岂能出无生之外，盖相不离性也。而只谈无生，瞋他求生，实是断灭外道见也。何以故，因其隔断性相，有违圣意也。故《净土或问》言“既见乐邦之佛，即见十方诸佛。既见十方诸佛，即见自性天真之佛。既见自性天真之佛，即得大用现前。然后推其悲愿，广化一切众生。此名净土禅，亦名禅净土也。”如此作为，方是真达无生之理者。

西蜀潘存于《净土或问》之跋文中言“天如则公，以不求生净土为未悟。悟则净土之生，万牛莫挽。破的语，精卓明快。且种种邪疑，肺肝尽烛。种种照烛，吐出肺肝。皆由彻悟故耳。扫尽门庭知见，阔步大方。此瞎驴队中人也。”此一语，可谓是精当之极。何以末法之时，禅门中反多慢净谤净者，一言以蔽之，没有彻底开悟故。真正彻悟之士当如天如祖师所言之，悟则净土之生，万牛莫挽。正因大师彻悟，故能扫尽门庭知见，大弘净土。此等境界，非慢净谤净之瞎驴所能知也，故潘存赞天如大师为“此瞎驴队中人”也。





一代高僧印光大师

■ 昌莲

(接上期)

第六章 住锡苏州之弘化极盛的最后十年

1、报国闭关

民国二十八年冬，当时大师避战乱于灵岩山，因外国某君来访，曾自述云：

“光绪七年，出家。八年，受戒。十二年，往北京红螺山。十七年，移住北京圆广寺。十九年，至浙江普陀山法雨寺，住闲寮。三十余年不任事。至民十七年，有广东皈依弟子拟请往香港，离普陀，暂住上海太平寺。十八年春，拟

去，以印书事未果。十九年，来苏州报国寺闭关。”

这里，大师已大略交代了之所以来苏州报国寺闭关的因缘。原以民国十八年（1929）以来，大师因厌交通太便，信札太多，人事太繁冗，故急欲觅地以作长隐之打算。再加上南方饭吃不惯的缘故，大师早有返秦归乡之念头，终因战火连绵，关中大乱，道路阻塞，终未能实现大师返回故里之心愿。

民国十八年，大师离开普陀山在沪，校印各类经书及民间善书，急欲结束印经事以归隐，时有广东弟子黄筱伟居士等数人，建筑精舍，决欲迎请大师赴香港，大师已允往。并且其他各地亦来相迎大师者，约有十多处。因真达和尚乃以江、浙佛地，信众尤多，一再坚留。终以法缘所在，遂于民国十九年（1930）二月往苏，就在苏州穿心街报国寺掩关，大师时年七旬。

大师住报国寺前后闭关六年，有德森法师与明道法师辅佐，其最后时间的弘化达到了极盛。其大致依《言行录》，略举如下：

(1) 弘化立社

师数十年流通佛经、善书，为益甚巨。及民国十九年（1930），将灭踪长隐，乃以纸版数十百种，及印而未经流通之书数万册，付诸明道法师。于是明道师承师旨，就于上海觉园创立弘化社。

民国二十年（1931），迁弘化社于苏州报国寺，即师闭关处而流通焉。初，师本欲谢绝人事，闭关自修。乃群弟子追随不捨，师亦不肯遏其向道之诚，即关中时为说法。故弘化事业，转较前日为盛。

弘一大师所谓弘化极盛之最后十年，即谓此也。

(2) 重刊十要

满益大师以正法眼，于阐扬净土诸书中，选其契理契机，至极无加者，辑为《十要》。大师逝后，其门人成时法师，欲遍界

流通，恐文长卷博，费巨而难广布，遂节略字句，于各要叙，加以评点，实煞费苦心。惜其随阅随节，未经复勘，即付人，致文多隐晦。

师于民国七年（1918），嘱徐蔚如居士搜集原本。十九年夏始得其全。于是逐一校勘，仍依成时法师之序述评点。另以《往生论注》、《彻悟语录》、《莲华世界诗》等十余种附于各要之后，较先节本，文多一倍，重新刊印。

夫千经万论，处处指归净土；净土著述，精华萃于《十要》。灵峰以金刚眼创选于三百年前，灵岩以金刚眼增订重刊于三百年后。璧联珠映，功在法门，发隐阐微，嘉惠来学。所系何不重哉！

(3) 增编五经

《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》、《华严经·普贤行愿品》，向称“净土四经”。《行愿品》，乃华严一生圆满菩提之大结穴，亦净土法门之大缘起也。《无量寿经》，详言弥陀因中弘愿，与果地庄严。《观经》，说净业三福，十六妙观，与“心作心是”之理，“九品往生”之相。《阿弥陀经》，则略示依正严净，深劝信愿持名，临终正念，见佛即生，乃至简至易、至圆至顿之妙法也。

师毕生弘化，以信愿持名为本，持名之法，尤重势至圆通。尝云：“楞严势至圆通章，实为念佛最要开示，众生果能都摄六根，净念相继以念，岂有不现前当来，必定见佛，近证圆通，远成佛道乎哉！”又云：“只此一章，便可与《净土四经》，合而为五。”

故弘化社于民国二十二年（1933），重印《四经》，师即增入名《净土五经》。并撰序以明缘起，由是而遍界流通焉。

(4) 修订山志

壬戌（1922）春，定海县知事陶在东，请师修《普陀志》。谓山志流通，令人由信

向而改恶迁善，返妄归真，实为挽回世道人心之根本要务。师允其请，并令江西许止净辑《观世音菩萨本迹颂》冠于首。

迄庚午（1930）而书成。于是《清凉》、《峨嵋》、《九华》三志，次第修订。各以菩萨济世弘慈，利人大愿为主旨。一洗文人作志，流连风景之习。盖菩萨现化，原非偶然；志名山而忽主人，是犹饮水而不知源。故新志于菩萨慈悲现化之迹，三致意焉。

2、苏州报国寺闭关时期的不可思议事

大师一生之不可思议事甚多，但怕后人因此而仿效，以凡滥圣故，大师始终不泄密因，秘密保守。大师在苏州报国寺时，开始持念“大悲咒”，以加持“大悲米”“大悲水”，及“大悲香灰”，治世人不医之痼疾。

按：《弘化月刊廿一期·印光大师复张朝觉居士书》云：“光从前不持大悲咒，民国廿一年在报国寺关房，西华桥巷吴恒荪之母病势危急，其妻令人到报国寺求光咒大悲水一杯，光即念三遍，令持去，服之即回机，无危险相。其小儿九岁，生未两月，遍身生小疮，春更厉害，经年不断，医亦无效，求大悲水，服之即愈。因是每有人求，日日总念几遍，后求者多，即用大器盛水。前年避难到灵岩，当家言：大悲水还须要持。光谓现无瓶可买，且无买瓶费，当以米代之。香灰则前在报国亦备，以远道，水不能寄，灰则一切无碍，若当地则不用灰。无锡秦效鲁，三种病医不好，以大悲水洗擦得好，遂皈依”等语；此印公大悲米及大悲香灰之由来也。

在当时，大师所加持的大悲米、大悲水、及大悲香灰等，十分特灵，故四方缁素皆不远千里来求。如郭子渊患鼻癌，在上海镭锭医院诊治无效，范寄东居士寄赠印光大师所加持之大悲米八粒，令照袋上说明服之。先将三粒用开水冲服，持咒饮三口，一



杯可饮三次。一服计冲五次，分二日服。第二次冲服时，其中一粒冲开成花，五次后连米同服。至第三日冲服时，袋中之有五粒，先将小者三粒为第二服，一如前法。择其大无焦点者二粒，留为第三服，但至第五日冲服时，自袋中倒出，忽为三粒，惟一无焦点，且一冲开悉成花瓣，有如是因缘，欢喜无量，病即霍然。

其实，大师之不可思议事很多，不胜枚举。如《行业记》中所云：

(民国)十九年(七十岁)二月，师由申太平赴苏报国，铺盖衣箱附来臭虫极多。孳生之蕃，致关房会客窗口与外之几上夏、秋之间均常见臭虫往来。有弟子念师年老，不堪其扰，屡请入内代为收拾，师皆峻拒不许。且云：“此具怪自己无道德。古高僧不耐臭虫之扰，乃告之曰：‘畜生！你来打差，当迁你单！’虫即相率而去。吾今修持不力，无此感应，夫复何言！”泰然处之，终不介意。

至二十二年(七十三岁)，臭虫忽然绝迹，师亦不对人言。时近端午，德森念及，问师。答曰：“没有了。”森以为师年老眼花，一再坚请入内检查：确已净尽，了无踪迹，殆亦为师迁单去矣。

师在关，净课外常持《大悲咒》加持水、米，以赐诸医束手之危病者，辄见奇效。一日，

报国藏经楼发现无数白蚁。师在山闻之，赐大悲水，令洒之，白蚁从此绝迹。此为二十七年(1938)夏事也。

师之法力神应，类多如此。

3、赴护国息灾法会前的约定

民国廿五年(1936)夏历九月，在国难当头之危，中国佛教会会长圆瑛法师、屈文六居士等，在上海觉苑发起护国息灾法会。因圆瑛法师亲赴苏州报国寺请求大师，大师便答应亲赴法会说开示。这是大师生平的第二次说法，也是最后一次于公众场合开导群生。但大师毕竟非同一般之讲经法师，从来志行高超，故在临行前曾三次致书屈文六居士，陈说种种。

关于大师的这次出山说法之事，在《文钞三编·卷一》中有大师复屈文六居士的三封书信。这三书中，道出了大师平常生活之琐事，可大师的平淡生活起居，正反映了大师的慈悲本怀与高超懿行，实令人赞叹不已。

今将大师对这次法会的重视，及生活起居方便的交代，略述如下：

(1)说明法会体裁云：“此次法会，是护国息灾。凡是国民，当尽心从事。光旦夕课诵，亦各为祝。今蒙会长及诸公之命，固当尽我愚诚。切不可用近时虚克己派，以致不成护国体裁。”

(2)声明不会客的理由云：“光一生不入人社会，独行其志。在普陀时，初常住请吃斋亦去。一顿斋，吃二、三点钟，觉甚讨厌，遂不去吃斋二十多年。此次乃个人尽心之事，若作平常请法师讲经之派，则完全失宜。打七办法，虽不能随众，仍须遵守七之规矩。无论何人概不会，以若会一人，则非累死不可。”其原因是：“光民十(1921)到杭州常寂寺，彼照应事者绝无章程，来者屡续而来，两日口内通烂。此次已成行家，固不得不先声明。”

(3)交代茶饭云：“光来时当带一茶头，凡

饮食诸事，归彼料理。早、午、晚三餐，在房间独食。早粥或馒头或饼，只用一个。午一碗菜，四个馒头；晚一大碗面，茶房会说。光数十年吃饭不剩菜，故只要一碗菜，吃完以馒头将碗之油汁揩净，切不可谓菜吃完为少。此外络绎索索的点心，通不用。七圆满，已不吃斋。即会中办斋，光亦不同吃，无精神相陪故。”

(4)交代莫犒劳茶头云：“又光不会客之话，说与招待诸君。即或有所馈送，均令彼持回。如不肯持回，即归会中。食物如是，钱财亦然。作彼供养会中，不作彼送光。又光与茶头离去之川资，皆归光。会中不得私犒劳茶头，以彼亦国民应分之事，不得特为厚道，反致不合法体。光是一特立独行僧，或不悉，故为再陈。”

(5)交代勿接送云：“(法会)圆满之次日，即回苏，亦不许送。送至门即止。若又送则成市气，不成护国息灾之章程矣。”又因居士拟以自家汽车来苏州接大师故，师则婉言谢绝云：“今早又接昨信、前日信，谓居士以自己之汽车接，不令会中出汽油费。承居士厚爱，不胜感愧！但光一向不喜人恭维，又须往各处。若叫黄包车，随有所宜。若有汽车，反如有禁系，不得自在。千祈勿克己，以便各适其适。”终因居士非用自己汽车接不可故，大师则勉强云：“居士来书言接，只可于十八日到太平寺则可，六、七日决不可。何以故？人各有志，拂人之意以敬人，何若已之。否则，光即回苏，决不到净业社来矣。此事甚厌之，岂肯于为护国息灾而复受居士之格外恭维乎？既以光作外人，光当以外人自任，回苏入关，独自念诵耳。凡事均须体谅人情，好恭维之人则可，不好恭维之人，则愧怍不安，何苦以好意令人愧怍不安乎？”

(6)交代归依事云：“至于归依一事，非光所宜。以佛教会会长乃主人，光是客人，彼归依者，当归依会长，此决定不可移易之至理。又光目已盲矣，看书用手、眼二镜，也只念佛，何可升座为人说三归五戒。又人既多矣，法名亦不能为题，此事决不承认，以免令人见诮。此次来

申，专为护国，念诵虽不能随众，然仍与随众同一规矩。以免分心而有名无实耳。若用平常恭维法师之办法，则彼此俱错，故光预为陈白。”又因众之一再坚请故，师便允归依事云：“至于圆满之次日，说三皈五戒，若照光平常说，则无甚仪式可观。若欲铺排场面升座，光决不能，以目不能看字。如必非升座不可，则请人代说，光不临筵。至于法名，光也不能为书。无论多少人，无论多少香敬，光一元不取。除送代说师及站班师外，通作会中费用。如此办法，似乎适一切人之适。若以光为普通讲经法师待，则便失‘护国’二字体裁，且小看于光。何以故？特为护国，于中取利，光虽不慧，不愿于将死之日，得此护国会中之财。”

(7)交代说法内容及章程云：“又光之说法，与一切法师不同。诸大法师多注重在谈玄说妙，光不会说玄妙，多注重在教人敦伦尽分。民十几年，光到宁波，黄涵之请到道尹衙外念佛社说开示。一某大老官坐轿来，时光已演说。后说到‘敦伦尽分，父慈子孝’等处，其人乘轿而去。然光素抱此志，不以人不喜闻而改方针。况此次是护国息灾，念诵尚是枝末，敦尽乃属根本。无论人愿听不愿听，我仍以是为宗旨。”并交代注重敦尽之由来云：“光一向所说，悉随便而无有定章。此次是护国息灾念诵佛事，初日先略说护国息灾之意，即说念佛法门功德利益。次日再详说根本护国之道，以期挽回世道人心。光初出家至一居士家，其家俱信佛，其婆媳二人儿女三四各供一佛，供佛之桌，系以长桌，媳烧香供水掸灰只在己桌前，婆之佛桌灰也不掸，光见之心痛。以为此种人，未闻善知识教训，致以身谤法。此光注重于敦伦尽分之由也。”

特别是，大师述自己一生之“三不”云：“又见多有收许多徒弟，皆不是真修行人，故发愿不收徒弟。见僧人向人化缘之卑鄙，故不愿做住持、做法会。今老矣，尚不至有负初心，而甘守讨饭本分。庶已生西方之友人，不在莲台中诮笑。”



读大师如是之言语，则自可见大师修佛之心。

4、护国息灾法会序

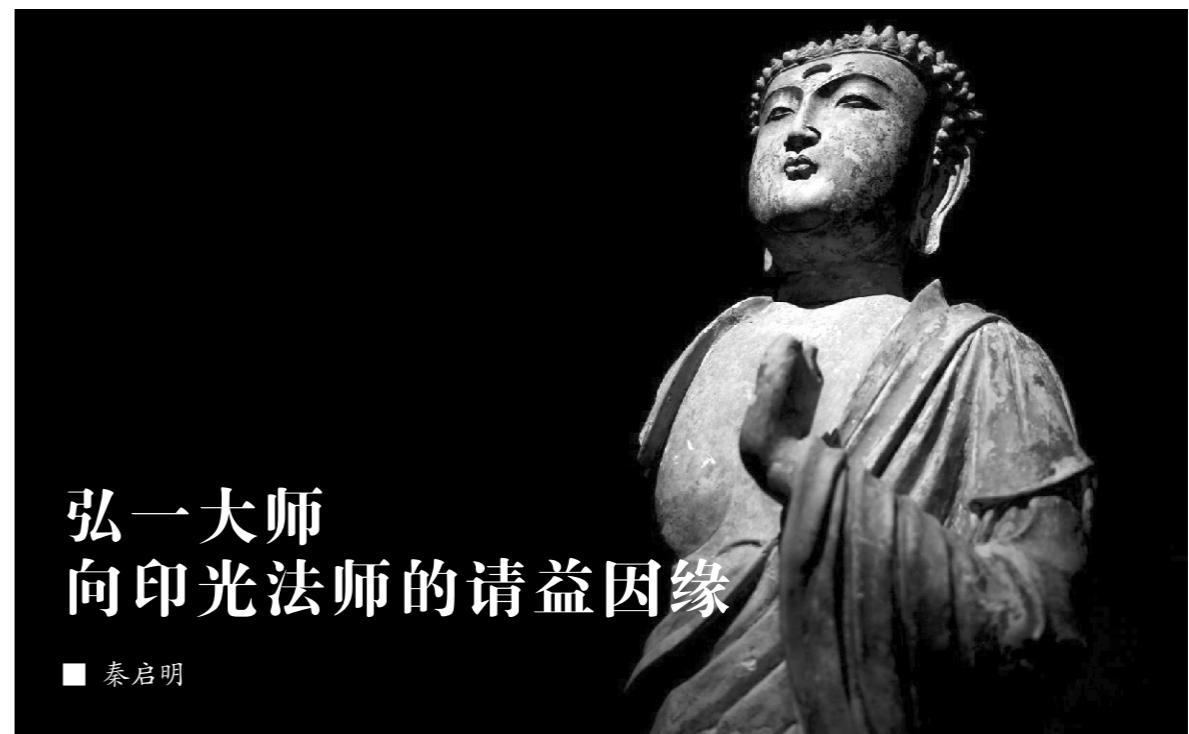
民国廿五年夏历十月初，大师出关先至上海太平寺，于初六日至上海觉苑，参加丙子护国息灾法会。初七法会开始，大师每日作开示法语，至十五日圆满。期间由无锡二、三居士录音整理，求师鉴定，师就邓慧载记录笔削，并作《上海护国息灾法会法语序》。

圆满次日，又为信众说三皈、五戒。故前后开示共八日，因这是大师晚年之出外说法，内容十分恳切、朴实，故今先将序文摘录如下：

印光，乃西秦百无一能之粥饭庸僧，宿业深重，致遭天谴。生甫六月，遂即病目，经一百八十日，目未一开，除食息外，昼夜常哭。承宿善力，好而犹能见天，亦大幸矣。及成童读书，又陷入程、朱、韩、欧辟佛之漩涡中，从兹日以辟

佛为志事。而业相又现，疾病缠绵，深思力究，方知其非。于二十一岁，出家为僧，以见僧有不如法者，发愿不住持寺庙，不收徒，不化缘，不与人结社会，五十余年，不改初志。近在吴门作活埋观。九月初，中国佛教会理事长圆瑛法师，菩提学会领袖屈文六居士等，以光年老，或有心得，而不知其只能吃粥吃饭。请于启建护国息灾法会时，来沪演说，固辞不获，只好将错就错。至期，每日邓慧载，及无锡二、三居士，各于收音机，听而录之，持来求为鉴定，即欲排印。所录互有出入，而邓之字大，遂依之略为笔削。此稿，大通家固不要看。倘愚钝如光，又欲即生了生死大事，及欲治心治身，治家治国，无从下手者，阅之或可不无小补云。

其余之文略。（待续）



弘一大师向印光法师的请益因缘

■ 秦启明

凡是阅读过四卷本《增广印光法师文钞》者，都会记得：在卷首之前，冠有弘一大师所撰《印光法师文钞题赞》。内云：

“是阿伽陀，以疗群疾。

契理契机，十方宏覆。

普愿见闻，欢喜信受。

联华萼于西池，等无量之光寿。

庚申暮春，印光老人文钞镌版。建东^[1]、云雷^[2]嘱致弁辞。余于老人，向未奉承，然尝服膺高轨，冥契渊致。老人之文，如日月历天，普烛群品。宁俟鄙俗，量斯匡廓。比复敦促，未可默已，辄缀短思，随喜歌颂。若夫翔绎之美，当复俟诸耆哲。

大慈后学演音拜 演音稽首敬记^[3]。”

弘一所写的这篇《印光法师文钞题赞》，语句简练扼要，评价独到精辟，书法古穆渊懿，布局美如图案，因而深受印光之珍爱。故及《文钞》制版付印，印光便向编者索回原件，把它奉为墨宝而长期收藏。直到抗战爆发移居苏州木渎灵岩山寺，寺方筹

建佛教文物馆，印光才结束个人收藏，把它作为佛教文物之一，交付寺主妙真法师收藏于苏州灵岩山寺佛教文物馆。

待见《题赞》真迹，印光便自浙江普陀山法雨寺去信杭州玉泉，对弘一撰书《题赞》增光《文钞》志谢。弘一也回信求学。每有函问，皆得印光回信开示：举一反三，概述其要，直抒己见，竭尽殷诚。双方通信由此而起。殊为可惜的是，上述书信大多佚失无存，劫后幸存十不足一。即便如此，我们仍然可以从中以管见豹，再参照有关背景资料作番考查，便可了知弘一是如何虚心向印光问学的？印光又是如何向弘一热忱开示说法的。

(一) 学佛有难，函请开示。一九二〇年夏，弘一大师在杭州听讲《大乘起信论》，发现主讲者在评述各家《大乘起信论》疏释时，非难明代高僧蕡益遗著《大乘起信论裂网疏》，孰是孰非，莫衷一是。为了探明个中究竟，弘一当即致函印光请教。印光及时



回信，不仅盛赞明代高僧蕡益著作乃“千古少有”，而且对否定蕡益与《裂网疏》者，作了严肃的批评。信云：

“讲《起信论》，虽不必定宗《大乘起信论裂网疏》；然决不可谓《裂网疏》为非，此决定不易之法也。灵峰著述，千古少有。彼等正眼未开，不知其要，故辄吠影，以惑初学。果真具正知见者闻之，则彼之心腹，彻底了知矣。灵峰老人——乃末法绝无而仅有者。其言句理事具足，利益叵测，随人分量，各受其益^[4]。”

(二)贝山闭关，求书“训言”。一九二〇年八月，弘一大师为摆脱俗友门人来访酬酢，得新登(城)门人楼启鸿居士相助，发愿离居杭州玉泉，偕同弘伞法师，前往浙江新城贝山灵济寺闭关念佛。大师在订期离杭前，致函普陀山印光请求开示“最后训言”。印光及时回信，赞许弘一此行“发大菩提心，誓证念佛三昧”，开示“关中用功，当以不二为主。”信云：

“接手书，知发大菩提心，誓证念佛三昧，刻期掩关，以期遂此大愿。光闻之不胜欢喜。所谓‘最后训言’，光何敢当？然可不尽我之愚诚以奉之乎？

寂谓座下此心，实属不可思议。然于关中用功，当以不二为主。心果得一，自有不可思议感通。于未一之前，切不可以妄躁心，先求感通。一心之后，定有感通。感通则心更精一。所谓明镜当台，遇影斯映，纭纭自彼，与我何涉？心未一而切求感通，即此求感通之心，便是修道第一大障。况以躁妄格外企望，或致起诸魔事破坏净心。大势至谓：都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。敢为座下陈之^[5]。”

(三)初学写经，嘱“写一本”。一九一八年十一月，弘一大师在嘉兴精严寺检阅经藏时，获闻范古农居士劝语：“若能以佛经书写，令人喜见，以种净因，亦佛事也^[6]”。通过自我总结：“说法非其所长”，大师确定了日后要用书法实践弘法利生的宏愿：

“以是书写佛典，流传于世，令诸众生，欢喜受持，自利利他，同趋佛道^[7]”。但此书艺非同寻常。即要求书者从运笔吐气，乃至一笔一画；从字形结构，乃至谋篇布局，都不同于以往在俗书法。必须重行苦练，来一番脱胎换骨。莫奈前居杭州，迟迟无缘止心练习，前写诸经，本人尚难感到满意。一九二〇年八月十五日抵达新城贝山闭关，大师便按照预定计划，通过写信请益，向印光苦学工笔写经。每次练习写经，弘一均寄交印光请求审示。综计留居贝山的近四十天间，弘一曾多次致函印光请求开示工笔写经。

如印光首次回信开示云：“写经不同写字屏，取其神趣，不必工整。若写经，宜如进士写策，一笔不容苟简。其体必须依正式体。若座下书札体格，断不可用……”。

如弘一初涉要领，印光及时写信开示期勉云：

“接手书，见其字体工整，可以此写经。夫书经乃欲以凡夫心识，转为如来智慧。比新进士下殿试场，尚须严恭寅畏，无稍怠忽。能如是者，必能即业识心得如来藏，于选佛场中可得状元”。

由于长期练书古代各家碑帖，由于书写大量字屏，因而大师苦练写经刚刚过关，恰又因用心过度而致色力受伤。九月八日(夏历庚申年七月廿六日)，印光又致函弘一指出中症结之所在。信云：

“弘一大师鉴：

昨接手书并新旧颂本：无讹勿念。

书中所说用心过度之境况，光早已料及于此，故有止写一本之说。以汝太精细，每有不须认真处、犹不肯不认真，故致受伤也。观汝色力，似宜息心专一念佛，其他教典与现时所传播之书，一概勿看，免致分心，有损无益。书此。顺候

禅安！

莲友印光谨复 九年七月廿六日^[8]。”

弘一没有听从印光“止写一本”之劝。他又继续照常练习，再把写经习作逐一寄呈印光审察。几经反复，弘一终于如愿迈入工笔写经之门。

(四)刺血写经，嘱防“血亏”。一九二〇年八月下旬，弘一大师在贝山练习工笔写经初涉门经，又一鼓作气发愿练习刺血写经。按照历代古德所言，刺血写经分为二种：一是专用血书，二是合金、合硃、合墨血书。合金血书，常僧无力可学。合墨血书，乃用少量血表示志诚。专用血书：刺血部位限于舌、指、臂、胸前。自心以下，便不可用。书写前，须将血刺接于碗中，用长针搅去血筋，以使血不致糊笔。否则书写时血筋缚笔，不能自如运笔。要求刺血者先几日递减食盐，再用大料调和，以免刺血腥躁混浊。若书小部经书，多刺舌血。若写大部经书，多刺指血臂血。根据上述要求，印光在复信中首先赞叹弘一此愿“重法轻身。”在详细开示刺血写经行法利弊供予“随喜作法”外，印光指出：初行此法，易致“血亏神衰”，劝请弘一可待专修念佛法门有得，再行此法。可谓苦口婆心语重心长。信云：

“座下勇猛精进，为人所难能。又欲刺血写经，可谓重法轻身，必得大遂所愿矣。

光愿座下先专志修念佛三昧，待其有得，然后行此法事。倘最初即行，或恐血亏神弱，难为进趋耳。入道多门，惟人志趣，了无一定之法。其一定者曰诚曰恭敬。此二事虽尽未来际，诸佛出世，皆不能易也。而吾人以博地凡夫，欲顿消业累，速证无生。不致于此，譬如木无根而欲茂，鸟无翼而欲飞，其可得乎^[9]？！”

印光之语果有先见之明。弘一刺血写经仅坚持三年有余，便不知不觉伏下血亏之症。故至一九二五年一月，他便因血亏之症日剧，以致夏不耐暑冬不耐寒，不得不听从印光之语，中止刺血写经这一“劳心之业”改而“一心念佛”^[10]。

在印光法师的苦心开示下，在其本人的长期实践中，弘一大师实现了运用书法弘法利生的弘愿，写下了大量佛偈经书，至今仍在海内外影印流传。其书艺亦达到了常人难以企及的境界，受到书学界推崇：超凡脱俗，宛若不食人间烟火！成为中国近代享誉海内外僧俗的书法大家。其书艺特点，正如本人三下南闽后在《致马冬涵信》中所作的自我总结：

“朽人于写字时，皆依西洋画图案之原则，竭力配置调和全纸面之形状。于常人所注意之字形、笔法、结构、神韵，乃至某碑某帖某派，皆一致摒除，决不用心揣摩。故朽人所写之字，应作一张图案画观之可也。朽人之字所表示者，平淡、恬静、冲逸之致也^[11]。”

注释：

[1]建东：吴建东。为弘一初出家时同修净业道侣。因久居杭州玉泉清涟寺，自号“玉泉居士”。谢世后弘一为撰《玉泉居士墓志铭》。

[2]云雷：张云雷。为辑编四卷本《增广印光法师文钞》发起者。

[3]弘一《印光法师文钞题赞》，1920年上海商务书局《增广印光法师文钞》卷首。

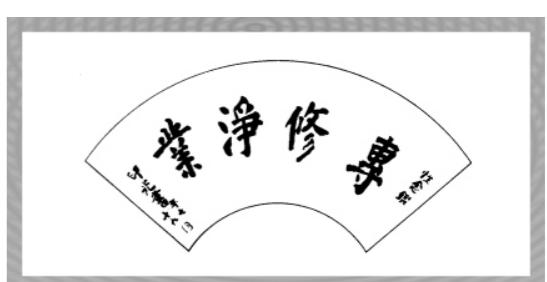
[4]、[5]、[8]、[9]印光《致弘一法师信》，1990年北京三联书店《弘一法师书信》。

[6]范古农《述怀》。

[7]弘一《李息翁临古法书序》，1984年北京文物出版社《弘一法师》。

[10]弘一《致李圣章信》。

[11]弘一《致马冬涵信》。





《寒山子诗集》赏析

■ 邹相

不久前参访寒山寺，获赠《寒山子诗集》（苏州寒山寺恭印）一本，由佛门书法高僧性空老和尚题字，认真拜读后，受益无穷。清·雍正为《寒山子诗集》作序曰：“读者或以为俗语，或以为韵语，或以为教语，或以为禅语，如摩尼珠体非一色，处处皆圆，随人目之所见。朕以为非俗、非韵、非教、非禅，真乃古佛真心直语也。”故而《寒山子诗集》里的313首诗，可以说是字字珠玑，发人深省。末学现抽取其中十首，略加评述，与各位同修共享。

【凡读我诗者】凡读我诗者，心中须护净。悭贪继日廉，谄曲登时正。驱遣除恶业，归依受真性。今日得佛身，急急如律令。

这首诗是《寒山子诗集》的第一首，用来概括该诗集的重要性，以及读寒山子诗应该具备的前提条件——心中须护净，即是“心净则国土净”之意。寒山子说，凡是读他的诗，均能驱除业障，寻得真如本性，最终能证得佛果。这样写，我们现代人看来或许有些难以置信，但实际上，寒山子却是道出了人的身、口、意“三业”及贪、瞋、痴“三毒”，是为了告诫我们，要时时护着“净念”，不要让心蒙上污垢。



【可笑寒山道】可笑寒山道，而无车马踪。联溪难记曲，叠嶂不知重。泣露千般草，吟风一样松。此时迷径处，形问影何从。

这首诗的开始，寒山子描述了自己居住的环境：人迹罕至，没有车马来过的痕迹。随后，作者借景抒情：当小溪连成一片时，就不会有人再记得它的曲折；当山峦形成屏障时，谁还会去管它是由多少山头组成的呢？最后两句，作者以反问的形式，来表明要坚定自己的立场，不能怀疑自己的思想：当我迷失在这条道路上时，我的身体问我的影子，你要何去何从呢？影子当然要跟随身体了！这即是说，尽管世事无常，我们也要保持一颗平常心，坚定自己的立场。

【四时无止息】四时无止息，年去又年来。万物有代谢，九天无朽摧。东明又西暗，花落复花开。唯有黄泉客，冥冥去不回。

在这首诗中，寒山子道出了岁月更迭、世事无常的道理，有道是“花开花落”、“月缺月圆”，人生亦如此，“东边日出西边雨，道是无晴却有晴”。“唯有黄泉客，冥冥去不回”，我们只有生命耗尽，才不会为这反反复复的更迭所烦恼。作者的本意看起来有些消极遁世，实则告诫后世：不要为外境所扰，万事万物不过是众缘和合的产物，缘聚缘散，缘生缘灭，本属自然。我们理应“宠辱不惊”、“去留无意”，淡然面对人生的起起落落、浮浮沉沉。

【杳杳寒山道】杳杳寒山道，落落冷涧滨。啾啾常有鸟，寂寂更无人。淅淅风吹面，纷纷雪积身。朝朝不见日，岁岁不知春。

在这里，作者以优美的文字与意境，道出了静动一如的美妙。“朝朝不见日，岁岁不知春”，正如佛门的“日日是好日”，何其悠然自若。而“啾啾常有鸟，寂寂更无人”、“淅淅风吹面，纷纷雪积身”则营造出了“人闲桂花落，夜静春山空。月出惊山鸟，时鸣春涧中”（唐·王维《鸟鸣涧》）

的意境。这首诗正是代表佛家的处世风格——心如止水，自在随我。

【东家一老婆】东家一老婆，富来三五年。昔日贫于我，今笑我无钱。渠笑我在后，我笑渠在前。相笑偿不止，东边复西边。

这首诗道出了一个社会现象，值得发人深省。前两句诗写道：我家东面有一个老婆婆，这几年富起来了，过去被我讥笑，现在反过来讥笑我寒碜了。“渠笑我在后，我笑渠在前”则是说，我们俩相互讥讽、嘲笑，笑与被笑的地位不断更换，陷入到无穷的悲与喜的轮回中，永无解脱之日。这实际上是“三十年河东，三十年河西”的最好例证，人生就这样，变化无常。我们唯有打破名利之心，超然脱俗，求得内心的清静，才能“动身，不动心”，也就脱离“东边复西边”的烦恼了。寒山子在诗中，通过对社会生活的讽刺，告知世人轮回之苦，也希望世人能观照内心，不被是非等烦恼所扰。

【生前大愚痴】生前大愚痴，不为今日悟。今日如许贫，总是前生作。今日又不修，来生还如故。两岸各无船，渺渺难济度。

这首诗体现出了佛教“因果报应”之说，即是说：我现在的愚痴与贫困，皆是前世的恶果。如果我此生不努力修行，下世仍然如今生。彼岸与此岸皆无渡船，渺渺茫茫，难以济度。实际上，这首诗也是在告诫我们：种甚因，结甚果，因果报应毫厘不爽。“自心为舟”，求人不如求己，唯有精进修行，广种福田，才能泽被后世，利己利人。

【吾心似秋月】吾心似秋月，碧潭清皎洁，无物堪比伦，教我如何说。

这首诗，言简意赅，直抒胸臆，道出寒山子空灵、寂静、澄澈的心境。你看看，我的心就像那秋月与潭水般皎洁、清澈，没有其他的物件来相比较，你让我怎么来说、来描述呢？简短的诗句，直言不讳地道出了寒山子在修行之路上心无挂碍，有着明亮、纯



洁的心灵，不着语言文字的禅心。

【碧洞泉水清】
碧洞泉水清，寒山月华白。默知神自明，观空境逾寂。

这首诗同样是简短精炼、意境深远。在诗中，作者寒山子先是道出了碧洞泉水的清冽与寒山寺月色的光亮，随后便笔锋一转，写出“默知神自明，观空境逾寂”两句，即是说我们只有常观己心，一心修行，才能心如清泉，心台自明。“空”与“寂”说的是一种心境，能让我们心境平和，无有恐怖。

【瞋是心头火】瞋是心头火，能烧功德林。欲行菩萨道，忍辱护真心。

这首诗说的是佛教里的“三毒”之一——瞋心。何谓“瞋”？即是心生瞋恨，没有称心如意便发脾气，不理智，意气用事。“一念瞋心起，百万障门开”，“三毒”之中，瞋心为最。所以，寒山子在诗中的开头便写道“瞋是心头火，能烧功德林”。“欲行菩萨道，忍辱护真心”则是告诫众生，若行菩提道，证得般若，就得以“忍辱”为重，善护自己的真如自心。“忍辱”为“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若）之一，也是学佛修行的重要法门。

【世间何事最堪嗟】世间何事最堪嗟，尽是三途造罪楂。不学白云岩下客，一条寒衲是生涯。秋到任他林落叶，春来从你树开花。三界横眠闲无事，明月清风是我家。

在这首诗中，寒山子一开始便提到世间



的可叹之事，莫过于陷入“三途苦”（畜生、饿鬼、地狱）之孽中。如何才能摆脱这轮回之苦呢？不如“一条寒衲”，皈依我佛，任他春去秋来、花开花落，我自岿然不动，傲立于三界（欲界、色界、无色界）中，那明月、清风，就是我的归处。如果我们能够以此胸襟，对人处事，何惧那烦恼与忧愁呢？这首诗不仅意境深远，而且文笔洒脱、用语简练，可谓是旷世之作。

通读寒山子的诗作，时而给人以酣畅淋漓，时而给人以当头棒喝，时而运笔清秀自然，时而下笔犀利、劲道。总的说来，能给人以智慧与启迪，不失为一首首净化心灵、陶冶情操的经典之作。慧伯法师在《寒山子诗集》序二的结尾处这样写道：“在当今光明的主流下，也有世风俱下、道德伦丧的暗流浸染。人们的性情被片面追求以金钱为主轴心的生活所扭曲。打开寒山子的诗页，愿你疲惫的身心受到启迪，扭曲的性情得以舒展，本原心性得以回归。山光绿水，任运自在，万法唯心。”这，也应该是每一位《寒山子诗集》读者的深切体会吧！

王梵志诗与寒山诗的金钱观

■ 邬宗玲



王梵志和寒山皆为唐代白话诗的代表诗人，其诗作在很大程度上反映的是唐王朝社会下层的思想观念。学术界已对两人思想和诗风上的异同作了一些比较，如认为王梵志和寒山最大的相似处就是俗；寒山诗比梵志诗文雅含蓄；在艺术上存在意象化之诗和意境化之诗的区别等。本文拟以前贤少及的二人诗歌体现出来的金钱观为切入点，对其思想异同作些探讨，以见出唐代民间对待财富的基本态度。

一、批判社会的贫富分化和人们的唯利是图

王梵志作为最底层民众的代言人，其《贫穷田舍汉》和《富饶田舍儿》两首诗通过描绘穷汉和富儿生存状态的巨大反差，充分揭露和批判了社会的贫富分化。

王梵志诗中典型的穷汉形象是：“贫穷田舍汉……男女空饿肚，状似一食斋。里正追庸调，村头共相催。幞头巾子露，衫破肚皮开。体上无裤袴，足下复无鞋。丑妇来恶骂，啾唧搦头灰。里正被脚蹴，村头被拳搓。驱将见明府，打脊趁回来。”

相反，富儿则为：“富饶田舍儿，论情实好事。广种如屯田，宅舍青烟起。槽上饲肥马，仍更买奴婢。牛羊共成群，满圈养肫子。窖内多埋谷，寻常原米贵。里正追役来，坐着南厅里。广设好饮食，多酒劝遣醉。追车即与车，须马即与马。要钱便与钱，和市亦不避。索面驴驮送，续后更有雉。官人应须物，当家皆具备。县官与恩泽，曹司一家事。纵有重差科，有钱不怕你。”

可见，王梵志笔下的穷人是衣不敷体，食不果腹，被租税逼得无路可走，只能以暴力的方式进行徒劳地反抗。富人则倚靠金钱买通里正，不用再承担劳役。

寒山诗中穷人的生活是“朝朝为衣食，岁岁愁租调”。故产生“快哉混沌身，不饭复不尿”这种违背常理的想法。寒山笔下的富人“仓米已赫赤”，但却“不贷人斗



升”。面对为富不仁者，寒山诅咒他们去世后“吊客有苍蝇”。

另外，王梵志诗和寒山诗中都有各种贪财势利之人：梵志诗中的官吏是“枉法剥众生，财是人髓脑”。商人是“两两相劫夺，分毫擘眼净。”《吾富有钱时》一诗则充分展现出贪财重利的世风对夫妻关系的渗透与浸染：“吾富有钱时，妇儿看我好。吾若脱衣裳，与吾叠袍袄。吾出经求去，送吾即上道。将钱入舍来，见吾满面笑。绕吾白鸽旋，恰似鹦鹉鸟。邂逅暂时贫，看吾即貌俏。人有七贫时，七富还相报。图财不顾人，且看来时道。”当丈夫富贵有钱时，妻子谄媚逢迎；而当丈夫穷困潦倒时，妻子则冷眼待之。诗的结尾用佛教因果报应学说，警醒不顾情义的贪财者。

我们知道，佛教提倡平等和慈悲，而在现实生活中，少数人却唯利是图、贪婪自私：“只求多财富，余事且随宜。富者相过重，贫者往还希。但知一日乐，忘却百年饥。不采生缘瘦，唯愿当身肥。”为了口腹之欲也是“贫斋行则迟，富斋行则疾”。

寒山诗亦云：“富贵疏亲聚，只为多钱米；贫贱骨肉离，非关少兄弟。”他以群狗争骨暗讽世人的追名逐利：“我见百十狗，个个毛狰狞，卧者渠自卧，行者渠自行。投之一块骨，相与吸喋争。良由为骨少，狗多分不平。”其笔下的为富不仁者为金钱四处奔波，对有德之人则诽谤谩骂：“六时学客春，昼夜不得卧。只为爱钱财，心中不脱洒。见他高道人，却嫌诽谤骂。”

二、立足现实传授发家致富之道

王梵志和寒山一方面批判世人的唯利是图，一方面却立足现实向民众传授致富之道。王梵志曰：“家贫从力贷，不得懒乖慵。但知勤作福，衣食自然丰。”劝戒穷苦之人只要勤劳，衣食自然富足。王梵志痛恨懒惰之人，指出“家中渐渐贫，良由慵赖妇”。

《世间慵懒人》一诗更是将慵懒者的诸种情状描绘得极其生动：“世间慵懒人，五分向有二。例着一草衫，两膊成山字……他家人定卧，日西展脚睡。诸人五更走，日高未肯起。朝庭数十人，平章共博戏。”王梵志谴责他们是“一群病懒贼”，警告他们“日月甚宽恩，不照五逆鬼”。

中国传统视多子为福，但王梵志却持相反的观点。《家中渐渐贫》中他即暗示“频年勤生儿”是家庭困窘的一个因素。《夫妇生五男》一诗则更深刻地揭示了多子导致的生活艰难：“夫妇生五男，并有一双女。儿大须娶妻，女大须嫁处。户役差科来，牵挽我夫妇。妻即无褐裙，夫体无裈袴。父母俱八十，儿年五十五。当头忧妻儿，不勤养父母。浑家少粮食，寻常空饿肚。男女一处坐，恰似饿狼虎。”

寒山亦认为“钱是急事尔”。他劝告世人“极贫忍卖屋，才富须买田”，并传授生财之道：“丈夫莫守田，无钱须经纪。养得一头牛，生得五犊子。犊子又生儿，积数无穷已。寄语陶朱公，富与君相似。”这首诗以世人熟悉的范蠡为榜样，鼓励农民发家致富，体现了寒山诗贴近民众的一面。

寒山亦劝世人应勤于耕织：“妇女慵经织，男夫懒薅田……冻骨衣应急，充肠食在先。今谁念于汝，苦痛哭皇天。”寒山也认为多妻多子会导致家庭贫困：“我见一痴汉，仍居三两妇。养得八九儿，总是随宜手。丁防是新差，资财非旧有。黄蘖作驴鞍，始知苦在后。”

三、宣扬富贵天定并倡导布施修福

王梵志和寒山皆谓富贵天定，如王梵志诗《差着即须行》：“差着即须行，遣去莫求往。名字石函里，官职天曹注。钱财鬼料量，衣食明分付。”寒山诗亦云“惜汝即富贵，夺汝即贫穷。碌碌群汉子，万事由天公”。

王梵志诗宣扬今世布施来世将富贵，悭吝贪婪必招致贫穷或化为畜生偿债等恶报：

如《布施生生富》云“布施生生富，悭贪世世贫。若人苦悭惜，劫劫受辛勤。”又，“审看世上人，有贱以有贵。贱者由悭贪，吝财不布施。贵贱既有殊，业报前生植。”《贮集千年调》残缺不全，据项楚先生考证：“盖言生时剥削他人，来生当化牛偿债，备受辛苦，为释典之常谈。”又，“广贪财色乐，时时度日休。平生不造福，死被业道收。但看三恶处。大有我般流。”《师僧来乞食》、《可惜千金身》等诗亦重复这一论调。

寒山诗也有上述观点的陈述：“生前大愚痴，不为今日悟。今日如许贫，总是前生作。今生又不修，来生还如故”。亦云“欠负他人钱，蹄穿始惆怅”。此种观点还见于《我见凡愚人》、《可叹浮生人》、《我见转轮王》等诗。

四、认为金钱能祸身、富贵终成空

王梵志和寒山认为金钱于人必不可少，甚至指引生财之道，但两人也清楚金钱的危害。

王梵志诗云：“鸟饥缘食亡，人穷为财死。钱是害人物，智者常远离。”如商人经商失利会惶恐不安：“兴生向前走，惟求多出利。折本即心狂，惶惶烦恼起。”官吏贪财将危及生命：“官职莫贪财，贪财向死亲。”

寒山诗云“大人好聚财，恰如枭爱子，子大而食母，财多还害己。散之即福生，聚之即祸起。无财亦无祸，鼓翼青云里”。告诫世人贪财害己，散财保身。

王梵志警醒贪财者，生前聚敛的财富必将属于别人：“生时不共作荣华，死后随车强叫唤。齐头送到墓门回，分你钱财各头散。”在《暂得一代人》、《有钱但吃着》、《擎头乡里行》等二十来首诗中，他反复表达了人生有限、富贵不长的观点。

寒山诗亦揭示了人生无常、富贵难恃的现实，如“多少般数人，百计求名利。心贪觅荣

华，经营图富贵。心未片时歇，奔突如烟气。家眷时团圆，一呼百诺至。不过七十年，冰消瓦解置。死了万事休，谁人承后嗣。水漫泥潭丸，方知无愈智。”

五、甘于贫贱并珍视“法财珠”

《论语·卫灵公》载：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”故甘于贫贱是中国知识分子的传统精神情操，王梵志和寒山也不例外。王梵志有诗云“清贫常快乐，不用浊富贵”。另有《鸿鹄尽飞扬》一诗更充分表现了梵志甘于贫贱的思想情趣：“脱帽安怀中，坐儿膝头着。不羨荣华好，不羞贫贱恶。随缘适世间，自得恣情乐。无事强入选，散官先即着。年年愁上番，猕猴带斧凿。”寒山亦鄙视功名，甘于贫贱：“琴书须自随，禄位用何为……常念鵠鵠鸟，安身在一枝”。又有诗云“纵有千斤金，不如林下贫”。

王梵志和寒山的禅悟诗，还视内在佛性为人生的无价之宝。王梵志诗云“世人重金玉，余希衣内珍。细细辞名利，渐渐远嚣尘。贪痴日日灭，智镜朝朝新”。寒山亦云：“昔日极贫苦，夜夜数他宝。今日审思量，自家须营造。掘得一宝藏，纯是水精珠。大有碧眼胡，密拟买将去。余即报渠言，此珠无价数。”寒山揭示的是自我的贪痴无明劫掠了内在佛性这个“法财珠”：“黑暗无明烛，三毒递相驱。伴党六个贼，劫掠法财珠。”





每个人由于自己所受的教育程度、思想修养以及成长的生活环境不同，对同一个人会有不同的评判标准。他们往往以自己固有的评判标准来看待别人，对不符合自己要求的人往往加以苛求和责难。长此以往，许多本来与他相处融洽的人，便会渐渐离他而去，最后只留下一个孤零零的自己。其实，人应当养成容人的雅量，这样，我们才会结下人缘，从而与人和睦相处。

《菜根谭》云：“地之秽者多生物，水之清者常无鱼；故君子当存含垢纳污之量，不可持好洁独行之操。”这段话的意思是：一块堆满了腐草和粪便的土地，才是能生长许多植物的好土壤；一条清澈见底的河流，往往不会有任何鱼虾的繁殖。所以一个有高深修养的君子，应该有接纳庸俗的气度和宽恕他人的雅量，绝对不可自命清高不跟任何人来往而陷于孤独状态。

世间俗语也说“水至清则无鱼，人至察则无友”，水太清，鱼类反而无法生存，人过于看重别人的优缺点，就会交不到或者失去朋友。可见，一个人如果太孤芳自赏不但交不到朋友，就连任何事业也很难有所成就，因为他已经陷于孤立无援状态。一个人要想创造一番事业，也必须要有恢宏的气度，俗话说“宰相肚里能行船”，就是说的这个道理。能容天下的人才能为天下人所容，这样才能够广结人缘。所以，凡是一个能创造大事业的人一定有容人的肚量。

为了说明人应当具有容人的雅量，《菜根谭》中又云：“用人不宜刻，刻者思效者去……”这句话的意思是说，作为一个领导人，在用人的时候，应当对人宽厚而不刻薄。因为，如果你待人刻薄，即使想为你效力的人，也因受不了你的苛刻而设法离开你。

我们在看待别人时，不能以自己已有的成见来要求别人，而应该多看别人的长处，少盯别人的短处，莫去苛求与责难，学

会理解与宽容。当我们宽容了别人，会使别人对我们生起感恩之心，从而能够更加尊重我们，与我们结下善缘。

其实我们每个人都有优点和缺点，世上并没有十全十美的人，而且好人和坏人之间，随着时间的推移，也会相互转化，好人也可能变坏人，坏人也可能变好人。所谓“浪子回头金不换”。因此，好坏之间并不是绝对的，绝不能因一时一事而对某个人做出盖棺定论。有一位古人这样说“容得几个小人，耐得几桩逆事，过后颇觉心旷神怡，眉目清扬，正如品味橄榄，当下不无酸涩，然回味时满口清凉”，实际上容忍小人有时确实难以做到。不过，假如我们能有“倒吃甘蔗，渐入佳境”的人生态度，自然就会有“厚德载物，雅量容人”的胸襟。

作为佛教信徒，我们不但要学会宽容自己看不惯的人，而且还应当学会宽容伤害过我们的人。因为，学会宽容他人是我们必备的基本功。

当我们进入佛寺天王殿时，都会看到大肚弥勒菩萨袒胸露腹，笑呵呵地欢迎我们。弥勒菩萨就是忍辱宽容的典范。他告诉我们，对待别人的侮辱，应该采取忍辱宽容的态度来对治。

孔子云：“人之初，性本善。”其实人的本性都是善良的。如果你对那些是非之人的中伤行为不予理睬，并且宽容他们的过错，日久天长，会使他们的良心发现，从而对自己的错误行为追悔莫及。在良知的驱使下，他们会主动向你忏悔道歉，请求你的宽容。他们也会因此而宽容别人。这样，你就减少了与人结冤的时机，而多了一份与人结缘的机遇。

虽说“出污泥而不染”才是君子之所为，但是独善其身在现实生活中不一定能够办得到。其实，世间并无绝对的真理，而且正邪善恶交错，所以我们立身处事，只有具有清浊并容的雅量，才会有仁爱友好的人缘。

容人与结缘

■ 常静

守培法师的唯识学思想初探

■ 骆海飞

(接上期)

二、力挺《起信论》解读唯识学

既然肇始于护法的唯识学非佛教之本来面目，那么，唯识学的庐山真面目又当如何？我们可以在守培的力作《新八识规矩颂》、《新八识规矩颂释》以及《佛教本来面目》中一睹唯识学的真面目。守培的唯识学思想渊源于《大乘起信论》，而《大乘起信论》在民国时期颇受争议，从作者的真伪到义理的精粗，几乎牵涉到与《起信论》有关的方方面面。守培理所当然是支持《起信论》的，《起信论》非但是佛灭后发扬大乘的元始论，而且，汇聚佛教精义，言简而意深，实为大藏精髓，人间至宝。因此，若要探究守培的唯识学思想，必先了解守培与《起信论》的始末关联。

(一) 力挺《起信论》

1、《起信论》真伪之争

《起信论》相传为印度马鸣所撰，梁真谛和唐实叉难陀先后翻译，关于《起信论》的作者与译者，在很早就有人提出怀疑。隋法经在其编著的《众经目录》中，已将此论列入疑惑部；唐均正在《四论玄义》中，指陈《起信论》为地论师所造，借菩萨之名而



目之。

正因为如此，日本的佛教学者对《起信论》的真伪问题始终兴致盎然，争论不断。自1906年舟桥水载撰文声称《起信论》为中国人的作品开始，先后有松本文三郎、望月信亭、羽溪了谛、村上专精、常盘大定、林屋友次郎等人加入《起信论》真伪的论战之中。其间，以望月信亭的观点最为引人注目，1919年，望月信亭撰文提出《起信论》不是印度人的作品，而是出自中国人的手笔。此论一出，学界哗然。崇真派与疑伪派截然对立，日本学者纷纷撰文，支持望月者有之，如村上专精；反对望月者有之，如羽溪了谛、常盘大定、林屋友次郎等。十年之后，也就是1929年，铃木忠友发表了《就有关〈起信论〉成立的史料》一文，文章将以往的争论分为三类：“一是真谛译肯定说（承认马鸣作、真谛译）；二是真谛译否定说（承认马鸣作，非真谛译）；三是马鸣作否定说（实即中国撰述说）”^[20]。铃木主张第二种说法，即《起信论》非真谛所译，却应出自马鸣之手。此种见解，在日本有一定的影响。“直到现在，日本大部分学者仍然认为《起信论》是印度撰述，只是以为撰出的时代应在无著、世亲之后，作者当然也不



再归之马鸣其人了”^[21]。

民国时期，学界与教界对此也屡有争论。自从1915年章太炎针对日本佛教界对《起信论》的怀疑，发表《大乘起信论辨》开始，随后的几年里，梁启超、欧阳竟无、王恩洋、吕激等人相继对《起信论》的真伪发出质疑，王恩洋甚至认为《起信论》不但不是马鸣的著作，而且不是佛教的著作，“出于梁、陈小儿之手”，纯属附佛法外道。章太炎认为《起信论》确系印度马鸣所撰，至于法经之所为，只是表示法经但疑其译者，而非作者以及作品。梁启超在《大乘起信论考证》中，通过考证得出《起信论》是南朝梁、陈间中国人最了不起的佛学著作的结论；欧阳竟无的《唯识抉择谈》则认为《起信论》的“真如缘起说”“立论粗疏，远逊后世”。吕激的《起信与禅——对于〈大乘起信论〉来历的探讨》一文，在将《起信论》与魏译《楞伽经》比照的基础上，断然指出《起信论》是对魏译《楞伽经》的引申发挥。

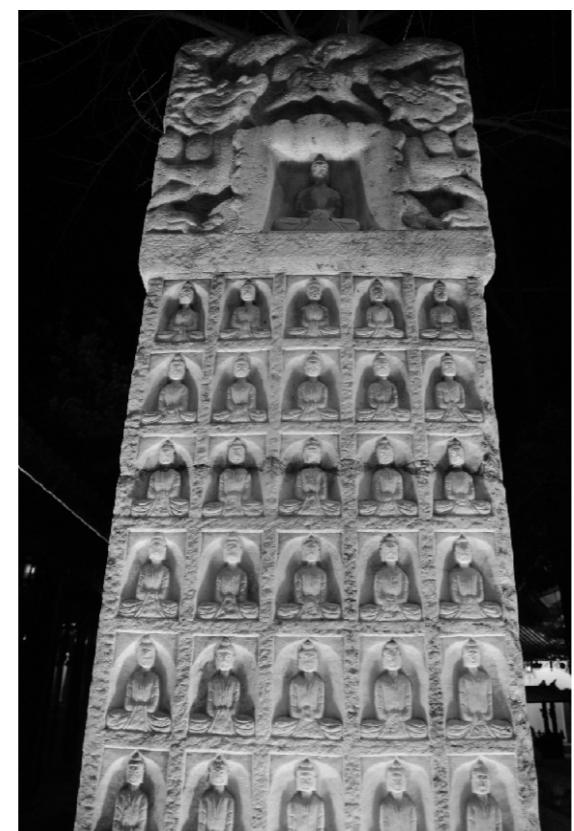
教界僧人诸如太虚、守培、常惺、印顺等人，以及方外之士诸如陈维东、唐大圆等，对于学界诸如此类的立论难以苟同，相继与之论争。陈维东的《料简起信论料简》，认为《起信论》是佛教大乘论；唐大圆的《起信论解惑》坚持其作者是印度马鸣。常惺的《大乘起信论料简驳议》，认为《起信论》乃是致极大乘，与唯识所诠原自不同，因此不能用唯识的眼光评判一切。太虚撰《起信论唯识释》，用唯识学的思想解释《起信论》，力主二者间的会通。守培著《起信论妙心疏》，藉注疏《起信论》之契机，起众人坚信《起信论》之心。同时，又撰《起信论料简驳议》，与王恩洋《起信论料简》针锋相对。至于《起信论》的作者，自然非马鸣莫属，译者当然是真谛无虞。印顺作《起信评议》，认为“印度传来的不一定都是好的”，“中国人作的不一定就错”

^[22]，结论是“《起信论》有它自己的价值，这不能和鉴别古董一样，不是某时某人的作品，就认为不值钱”^[23]，似乎印顺也是同意《起信论》是中国人撰述的。

目前，我国国内对于《起信论》的真伪问题，意见依然难于趋同。教界学者多坚信《起信论》是印度马鸣的作品，由真谛翻译而来；而且，一些佛学院的学僧，视若珍宝，依之修习。而学界学者，当然，也有一部分教界学者，则认为《起信论》出自中国人的手笔，是一部了不起的著作。其实，无论《起信论》的作者究竟是谁，《起信论》在佛教史上的贡献是不可磨灭的，其地位也是不可撼动的。

2、批驳王恩洋，力挺《起信论》

在诸多的疑伪呼声中，王恩洋的声音格外尖锐，也格外刺耳，其《起信论料简》开篇即以“无明彰，正智隐，似教兴，大法替”十二字，将《起信论》一棍打倒，“无



明彰”，“似教兴”，则“世界有陆沉之忧，慧日无烛幽之望”，为正智与大法计，料简《起信论》。在《料简》的最后，王恩洋总结道《起信论》“以三因摄诸过尽：曰背法性、坏缘生、违唯识，是故此论，定非佛法”^[24]。守培当然不能认同王恩洋所谓的《料简》，“《起信论料简》非佛教料简，不明法性，不识缘生，不解唯识，如以鱼目简明珠”^[25]。守培截然相反的论断，当然与其作为佛教徒的宗教信仰和宗教感情有一定的关系，更为关键的是，守、王二人的学说传承以及各自的佛学主张并不一致。恰如邓子美在《传统佛教与中国近现代化》中所论证的那样，“法相学者的辨伪是以唯识论的严密体系为指导的”^[26]，和欧阳渐、吕激等人一样，王恩洋秉承唯识今学，而守培则是站在唯识古学的立场上，唯识今学与唯识古学自身就有很多不同，已如上文所示，而《起信论》又属于唯识旧译，因此，在《起信论》真伪的问题上，守、王二人的观点南辕北辙也就不难理解了。

“十方薄伽梵，一路涅槃门”，在守培看来，佛佛道同，“佛教之经论，无相反对者”^[27]。《起信论》是佛灭后发扬大乘的元始论，“此论聚生死之捷径，为修证之要门，转凡夫而成圣，依来路而还家。为大藏精髓，人间至宝”^[28]。因此，守培特别指出，《起信论》之与法相相抵触，其因由与过错皆不在《起信论》，实是法相与一切佛经皆抵触，“佛经皆令众生舍生死趣涅槃；法相则云舍生死外别无真实法”^[29]。在此基础上，守培甚至认为，印度佛教之毁灭，很大程度上在于护法别立有宗，破坏《起信论》。护法之前，龙树、提婆、无著、世亲等诸大论师，莫不尊崇此论，而印度大乘佛教始得流行，亦滥觞于《起信论》。《起信论》在佛教史上扮演着如此重要的角色，其真实性、可靠性自然无庸置疑。此外，《起

信论》虽然由马鸣宗百部大乘经造就而成，《起信论》之元旨，实在于佛说。《准释摩诃衍论》云：“马鸣菩萨，宗百部大乘经，前五十各百，后五十各千，造此《摩诃衍论》”^[30]。这就是最好的证据。

其实，《起信论》之所以备受关注，又颇具争议，根本原因在于《起信论》在佛教史上有着重要的地位及其产生了巨大的影响，并且，这种地位由来已久坚不可摧，这种影响的深远其他经论望尘莫及。追本溯源，《起信论》之魅力，根源在于《起信论》“阐大乘之致理，起众生之正信”^[31]。众生一念不觉，弃真身取妄身立他身，自他不二，怨亲频分；又，迷真心缘外境生妄心，心境对待，贪瞋时起。中印两国，佛教经论汗牛充栋，指不胜屈，多由众生发心叙起，至成佛便戛然而止。至于众生之生起，很少言及，纵然言及，也是寥寥数语，不可与“还灭”之言相提并论。而《起信论》恰好二者兼顾，具有生起、还灭两种大义。

所谓生起者，由一念不觉而生无明业相、能见相、境界相等三细相，此为根本无明；复由三细境界生智相、相续相、执取相、计名字相、起业相、业系苦相等六粗相，此为枝末无明。由此粗细两乘而成就众生。所谓还灭者，由凡夫修行破相应染心，成阿罗汉果位；复起大心修行，破不相应染心，成菩萨果位。“以生起而明还灭，以还灭而明生起，生起之来程即还灭之去路”^[32]。生灭两途，昭然于世，经由《起信论》，当能悟自体，明自他不二，息世界之争心；融心境，了心境一体，拔众生于苦趣。如此，则裂生死网，归安乐乡，大乘之正信已起，如来之本怀亦彰。

(二) 守培的唯识学思想

1、总说“唯识”

“曰唯识者，为遮一切法相也”^[33]。一切法相唯识所变，众生执以为有，于诸相上



起种种贪瞋痴，造恶业，受苦报。为免众生之苦趣，除世间之妄相，则当遮一切法相。佛说唯识之本怀，乃为超拔众生，破其妄见。因此，佛虽“假说我法，有种种相转”，但皆“依识所变”。诸相依识所变，然则，此“识”何解？在守培，“识谓识性，诸识之本性也”^[34]。识性圆融绝对，离诸名相，为诸相所依。护法《成唯识论》以“了别”谓“识”，“了别”之“识”乃前六识，此六识只是识性变现的识法，不是能变之识性。至于，异熟识、思量识、了别境识三识，不过是识性之内外变现而已。

“众生一念未生以前，唯一识性，此识性即一切法之本体，亦名真如”^[35]。真如与识性，在守培看来，名二而体一。对于真如，守培的理解是“‘真’者不虚妄；‘如’者不变异。不妄不异，常如其性故，即唯识实性。唯识实性，即是真如”^[36]。真如既然为识之实性，则“真如为识之主体，识为真如之实相”^[37]。真如随缘而成八种识，因八种识而有八种境界。而真如缘起之有情无情即是识性，也即真如。这样，守培将唯识与真如统一起来，将唯识学与《大乘起信论》连接起来，二者之间非但毫无抵触，而且相辅相成。守培的唯识学思想正是在此基础上建立起来的。

2、细研“八识”

说到守培的唯识学思想，不得不提及玄奘的《八识规矩颂》。《八识规矩颂》，辞约理著，言简义丰，在唯识今学学者看来，深得唯识学之堂奥，颇得唯识今学学者之吹捧。守培则不以为然，其《新八识规矩颂》也就是在对《八识规矩颂》取舍各半的基础上建构而成的，其唯识学思想也主要蕴涵在《新八识规矩颂》中。

《新八识规矩颂》的形式与《八识规矩颂》大体一致，体例则稍有差别。新旧规矩颂各有颂文四十八句，每七言为一句，这是

二人的相似之处。玄奘的旧颂以四句为一颂，分为十二颂，每三颂为一组，共有四组，分别是前五识颂、第六识颂、第七识颂、第八识颂；守培的新颂以识之生起与转依为分水岭，识之生起共计四颂，每一颂各有八句，依次是初生八识颂、二生七识颂、三生五识颂、四生六识颂；识之转依也是四颂，每一颂四句，依识之生起次第转依，即初转六识颂、二转五识颂、三转七识颂、四转八识颂。和玄奘一样，守培的四十八句颂文，将八识的行相、业用、性别、识量、所缘、能缘、相应、果德等尽摄其中。

在完成《新八识规矩颂》之后，守培又为《新八识规矩颂》作注疏，题名为《新八识规矩颂释》。综观《新八识规矩颂》及《新八识规矩颂释》，守培主要围绕八识的生起与还灭、八识的特征以及八识之间的关系展开论说，阐述自己的唯识学思想。现根据《新八识规矩颂》、《新八识规矩颂释》并结合《唯识本来自面目》，将守培关于八识的研究心得略陈如下：

1、八识正义

《起信论》云：“无明熏真如起妄心”，又云：“生灭与不生灭和合，不一不异，名阿赖耶识”。妄心与真如二者相合，阿赖耶识自成。由此可知，赖耶之体即是真如，赖耶之用即是妄心（此妄心囊括六、七二识，但此初变，专指七识）。而真如本来无妄，无明熏习妄心生起，妄心又起妄境，从此心境对待。但，妄心初起，我见未生，本真尚存，触、作意、受、想、思，遍行于一切心，此心常住不灭，而其所缘之境，为真如别境，故名似性境。一切色心诸法皆从八识生起，因此，八识之相分，随众生而言，即种子与种子所生之现行（根身器界）。种子在近，名亲相分；现行在外，名疏相分。七识缘内种性，是八识亲见分；六识缘外根身器界，是八识疏见分。

此外，“识”之转变略有体质转与功能

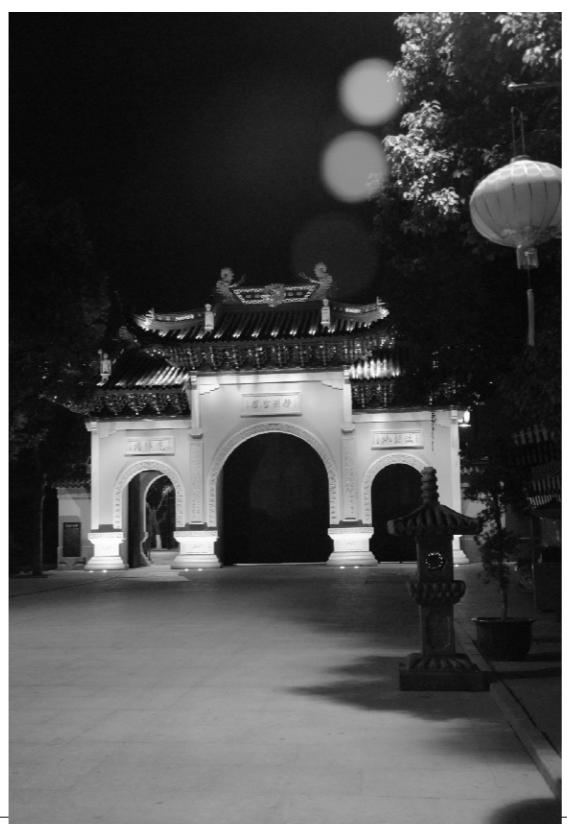
转二义，“体质转者，即真如随缘成色心等法；功能转者，即色心诸法熏习真如，使之相续变起不断绝也”^[38]。八识惟有体质转无功能转，余识惟有功能转无体质转，换句话说，也就是八识有体无用，余识有用无体。

2、七识正义

七识名末那，此云染意。所谓染者，即对妄境起我念也。八识心境对照，不起我念，七识但于境上回光照我，不于境上起分别，六识则于境外起分别，此为八七六三识之区别。七识之我，谓之法我，法我无形，我本无我，由外相比量而有，故名七识是比量心。贪、瞋、痴、慢四烦恼随之而起，地、水、火、风四大随缘生法，七识以四大为所缘，以见大为能缘，“见大无分段形相，不从因缘生，故名自然身也。此身流转六道，不与分段身同受生死，故能往来六道不断”^[39]。无论能缘还是所缘，皆带有真如之性，上通本性，下通妄情，名带质境。

3、五识正义

七识思量内我，常为外境所熏，与外境和合而成六根。“六根中性即我也”^[40]。前五识从“我”心而起，“我”为识之生元。眼、耳、鼻、舌、身五根，对色、声、香、



4、六识正义

六识唯缘过去、未来，以意识在内，不见外境，唯缘尘影；不同前五识唯缘现境，不缘过去、未来，“以前五识非对前境不起故”^[41]。非量境即独影境，六识所缘之境，假名无实，故名独影境；境假心亦假，故六识又名非量。六识心所，略说有五十一，分别遍行五、别境五、善十一、根本烦恼六、随烦恼二十、不定四，总之不外善、恶、无记三性。“妄心至此，已达极点，心境从此不复更生，因此，六识以后更无识，六尘以后更无尘”^[42]。妄之末即真之原，真妄熏习，生死相续。

5、明八识之住相

八识生起已明，其所以生生不息，还在乎诸识间展转熏习。守培援引《起信论》中的相关语句，指出熏习有三：（1）妄境熏妄心，起二种烦恼，即五大种性熏七识，生俱生烦恼；六尘境熏六识，生分别烦恼。（2）妄心熏无明，起二种生死，即七识熏根本无明，起变易生死；六识熏枝末无明，起分段生死。（3）无明熏真如，起二种妄心，即根本无明熏真如体，生七识；枝末无明熏真如用，生六识。因此，“由无明熏起妄心，由妄心熏起妄境，由妄境复起无明，如是辗转相熏，循环不断，故世间相常住”^[43]。

6、明八识之灭相

“生起之来程即还灭之去路”，八识之生起已明，八识之还灭亦清。既然色心诸法有情无情等妄相，由识性而起，自然还归于



识性。识之生起，概而言之，由如来藏起七识，即以如来藏为八识；复由七识起五识，即以七识为六识。七八同起于如来藏，五六同起于七识。起从头起，转从末转。先转五识，五识不缘外五尘，五尘无故，法尘亦空，如行灭影亦随灭，故六识随转，此成小乘法；后转七识，至空有俱空时，七识转尽，八识亦随转，此成大乘法。

以上所述，是守培对八识的总体认识，换句话说，是守培唯识学说的集中体现。守培的唯识学思想根植于《大乘起信论》，而《起信论》从属于唯识旧译，体现着唯识古学，因此，守培的唯识学思想，从传承上说也隶属于唯识古学。于此，我们也就明白，其《新八识规矩颂》的来由了，同时，也可以解释《新八识规矩颂》何以迥异于玄奘的《八识规矩颂》。

守培非议法相，破斥唯识（今学），力求打破唯识今学一统天下的局面；守培推崇《大乘起信论》，改作《八识规矩颂》，企盼恢复唯识（古）学的本来面貌，从而将之发扬光大。抛开学说义理上的分歧，仅就守培为学的初衷及旨归，已然值得肯定。此外，守培的唯识学说，宗本于《起信论》，既有继承，也有创新。守培的唯识学说丰富了佛学理论，也有助佛学发展。当然，为阐扬唯识古学而批驳乃至否定唯识今学，确实有失偏颇。但是，毕竟，瑕不掩瑜，守培学说的价值是不容小觑也无法忽视的。

参考书目：

- [1]、[2]、[4]、[5]、[6]、[7]、[18]、守培法师.《守培全集》下编之《空有关系根本之考究》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:576-583.
- [3]、守培法师.《守培全集》下编之《玄奘法师之宏业及所宗》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:754-763.
- [8]、[12]、[13]、[14]、[15]、守培法师.《守培全集》下编之《读〈相宗新旧两译不同论后〉的一点意见》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:209-243.
- [9]、守培法师.《守培全集》中编之《新八识规矩颂释》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:575-P600.
- [10]、[11]、守培法师.《守培全集》下编之《唯识真伪对照》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:471-P479.
- [16]、吕激.《论〈庄严经论〉与唯识古学》[C]//黄夏年.《近现代著名学者佛学文集吕激集》.北京:中国社会科学出版社,1995:157-172.
- [17]、梅光羲.《相宗新旧两译不同论》[C]//张曼涛.《唯识问题研究》.台北:大乘文化出版社,民国67年:89-95.
- [19]、[20]、吕激.《论〈庄严经论〉与唯识古学》[C]//黄夏年.《近现代著名学者佛学文集吕激集》.北京:中国社会科学出版社,1995:157-172.
- [21]、[22]、[25]、梁真谛译 高振农校释.《中国佛教典籍选刊 大乘起信论校序言》[M].北京:中华书局,1992:1-26.
- [23]、转引自邓子美《传统佛教与中国近代化》[M].上海:华东师范大学出版社,1996:226-229.
- [26]、[27]、守培法师.《守培全集》中编之《起信论料简驳议》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:601-P737.
- [28]、[29]、[30]、[31]、[32]、[33]、守培法师.《守培全集》中编之《起信论妙心疏》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984: 1-357.
- [34]、[35]、[37]、[40]、[41]、[42]、守培法师.《守培全集》中编之《唯识三十论颂释》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984: 441-573.
- [36]、[38]、[39]、[43]、守培法师.《守培全集》下编之《唯识本来面目》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984: 69-119.
- [8]、[12]、[13]、[14]、[15]、守培法师.《守培全集》下编之《读〈相宗新旧两译不同论后〉的一点意见》[M].新加坡.南洋佛学书局,1984:209-243.



汉传佛教概论

■ 李尚全

(接上期)

1、色法

《俱舍论》把色法分为11种，并且对色下了两个定义：(1)“由变坏故名色”。变坏，指物质的运动，即运动是物质的根本属性（佛法里所说的色，相当于现代物理学上所说的物质）。(2)“对碍故名为色”。对碍，指物质的广延性，即物质占有一定的空间。兹把11种色法，表列如下：

身	{	五根——眼、耳、鼻、舌、身
色法		五境——色、声、香、味、触

无表色

五根，指人的五种感觉器官。根，是增上、能生的意思，就像草木有根，能生枝干一样，人通过五种感官而产生感觉，如眼根能生眼识（视觉）、耳根能生耳识（听觉）、鼻根能生鼻识（嗅觉）、舌根能生舌识（味觉）、身根能生身识（触觉）。这五根，又有胜义根和扶根尘之分。所谓的胜义根，是指人的五种感觉器官所具有的认识功能，相当于现代心理学家所说的眼神经、耳神经、鼻神经、舌神经、身神经；所谓扶根

尘，是指五种感觉器官的肉体，是产生眼识等五种识的物质器官。

五境，是指人的五种感觉器官直接感知的客体（境），有色、声、香、味、触五种，现在分别介绍如下：

色，指眼根所能看到的物体，分为两种：一是显色，二是形色。所谓显色，指物体的颜色，包括青、黄、赤、白、影、光、明、暗、云、烟、尘、雾等12种，其中青、黄、赤、白称为四根本显色，其他八种显色是四根本显色的差别程度。所谓的形色，是指物体的形状，包括长、短、方、圆、高、下、正、不正等八种。

声，指耳根所能听到的声音，包括可意声、不可意声两种，这两种声音来自四个方面。第一，他人的赞叹声为可意声，他人的骂詈声为不可意声；第二，他人拍手所发出的欢迎的声音为可意声，他人拍手所发出的不欢迎的声音为不可意声；第三，化人所发出的软语为可意声，化人所发出的呵责声为不可意声；第四，风吹树林等物质发出的好听的声音为可意声，风吹树林等物质发出的刺耳的怪声为不可意声。显然，声境指自然



界和人类社会发出的各种各样的声音。

香，指鼻根所能嗅到的气味，包括沉檀木等发出的好香、葱薤等发出的恶香。对人的身心有益的气味叫等香；对人的身心无益的气味叫不等香。

味，指人的舌根所能尝到的味道，包括苦、酸、辛、甘、咸、淡六种味道。

触，指身根所能感觉到的11种事物的性质，包括地（坚）、水（湿）、火（暖）、风（运动）、滑、涩、重、轻、冷、饥、渴。

无表色，指人在主观上造善造恶的动机，是一种非理性的精神活动，与宋明理学家所讲的气质和现代心理学家讲的意志相似。这种造善造恶的主观动机只有自己知道，别人是看不到的，所以称为无表色。

2、心法

《俱舍论》把五种感觉器官（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根）和思惟器官（意根）的功能称为心法。心法有三方面的含义：第一是集起，就是由心力引起各种心所及其所做的事业，就好像树有生命力，能集起树皮、枝、叶的功能一样，心法也能引起人的各种心理活动。因此，梵语把心法这方面的功能称为质多，汉译为心，意谓集起；第二种思虑，就是心法具有逻辑思维的能力。梵语把心法的逻辑思维功能称为末那，汉译为意，意谓思虑；第三是了别，就是心法有判断的能力，梵语把心法的判断能力称为毗若南，汉译为识，意为了别。

六根对所缘的六境而产生了能了别的六识，六识就是心法，又叫心王，表列如下：

心法
——
眼识、耳识、鼻识、舌识、身识——经验
——
意识——理性

3、心所法

心所法是指由心王引起的心理活动及社会动机，总称为心所法。下面就借用普通心理学、社会心理学和犯罪心理学所说的内容

来加以说明。

(1) 大地法：现代心理学所研究的主要范畴

《俱舍论》把普通心理学上研究的主要范畴称为大地法，共有受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地等10种。所谓的大地法，是指六个心王发生作用时，这十个心所一定与之相应俱起，无论这六个心王发挥善的作用、恶的作用，还是无记的作用，都离不开这十个心所。这就像草木的生长离不开大地一样，所以称为大地法。兹分别说明如下：

受，领纳义。即感受苦、乐、不苦不乐的三种感情，相当于现代心理学家所说的感觉。

想，取像义。即于前境取各种相。相当于现代心理学家所说的想象。禅师称为念头。

思，造作义。即心王能够导致行为产生的心理。相当于现代心理学上所说的动机。

触，触对义。就是根、境、识相接触产生的心理。相当于现代心理学上所说的知觉。

欲，希求义。就是希望将来成就的事。相当于现代心理学上所说的需要。

慧，简择义。就是心王对法进行判断。相当于现代心理学上所说性格。

念，不忘义。就是心王对于所缘的境明记不忘。相当于现代心理学上所说的记忆。

作意，警觉义。就是能让心王警觉外境。相当于现代心理学上所说的注意。

胜解，印可义。就是心王对境作出正确无误的判断。相当于现代心理学上所说的再认。

三摩地，等持义。就是心王专一在一境上。相当于现代心理学上所说的有意注意。

(2) 大善地法：社会心理学所研究的主要范畴

《俱舍论》把社会心理学所研究的主要



范畴称为大善地法，包括信、不放逸、轻安、舍、慚、愧、无贪、无瞋、不害、勤等10种。就是说，一个人在社会上之所以有善的行为，就是因为人有这10种社会心理。兹简单介绍如下：

信：澄净义。就是对四谛、三宝、善恶业果的产生原因坚信不移，就像水清珠能使浊水清净一样，一个有信仰的人，就能使自己的精神不受污染。

不放逸：修诸善法，克己复礼。

轻安：心堪忍义。就是能够对善法有所认可，使自己心安理得。

舍：就是舍掉昏沉，保持清醒的头脑。

慚：要对自己的犯罪行为和不道德行为感到羞耻。

愧：因自己的犯法行为和不道德行为给他人造成了财产损失和精神压力而感到内疚的心理。

无贪：指在顺境中不贪著名誉、地位、

权势等。

无瞋：指在逆境中不怨天尤人。

不害：指尊重他人，不损人利己。

勤：指时时刻刻想着做善事的社会心理。

(3) 大不善地法：犯罪心理的依据

《俱舍论》认为，一个人的犯罪行为和不道德行为产生心理有两种：一是无惭（对自己的犯法行为和不道德行为不但不感到羞耻，反以为荣），二是无愧（对由于自己的犯罪行为和不道德行为给他人造成了财产损失和精神负担不但不感到内疚，反而自鸣得意）。所以，《俱舍论》把这两种犯罪心理称为“大不善地法”。产生这两种犯罪思想意识又叫“大烦恼地法”和“小烦恼地法”，其具体内容如下：

① 大烦恼地法：直接犯罪主体因素

大烦恼地法，是指最为严重的犯罪主体因素，是直接导致犯罪的心理根据，习惯上称之为“贼胆”，其具体内容包括以下六方面：

痴：指愚痴，又叫无明。用今天的话说，就是戒盲、法盲、伦理道德盲。

放逸：指不修诸善法。用今天的话说，就是犯戒破戒、不守法、不讲文明礼貌的心理。

懈怠：指一种甘愿堕落、破罐子破摔，对自己完全失去信心的心理。

不信：就是侥幸心理，认为自己的犯戒破戒不能招感果报，自己的违法乱纪不会受到惩罚的犯罪心理。

昏沉：指不能认可善法，不按规矩、不讲原则的渎职犯罪心理。

掉举：指胡思乱想、无所事事、寻求刺激的犯罪心理。

② 小烦恼地法：潜在的犯罪主体因素

小烦恼地法，是指比较轻的犯罪主体因素，在人的心态里潜移默化成“贼心”，主要有以下10方面的内容：



忿：指以发牢骚的方式宣泄不满的泼妇心理。

覆：指隐藏自己罪恶的伪君子心理。

悭：指不愿意把自己的财物和知识奉献给社会的自私心理。

嫉：指不愿意看到别人取得成就的嫉妒心理。

恼：指坚持自己的罪恶想法，不听别人忠告，自以为是的自尊心理。

害：指要动手打人，张口骂人的草率心理。

恨：对于别人伤害了自己的言语和行为，经常在心里琢磨，不愿意放弃，结怨不舍的鸡肠小肚心理。

谄：指巴结、讨好别人的行贿心理。

诳：指坑蒙拐骗别人的欺诈心理。

骄：指夸耀自己才能的虚荣心理。

(4) 不定地法：或善或恶的社会心理

《俱舍论》所说的“不定地法”，是指既能使个人的行为造成善业，也能使个人的行为造恶业的社会心理，包括以下8方面的内容：

寻：指寻求。即对某件事情的反复思考。

伺：指伺察。即对某件事情的逻辑推理。

睡眠：心昧略义。相当于现代心理学上所说的慢波睡眠。

恶作：指对做了某件事后产生的追悔心理。

贪：指贪爱的心理。

瞋：指瞋恚的心理。

慢：指看不起别人的心理。

疑：指对真理表示怀疑的心理。

4、心不相应行法：社会知识总汇

《俱舍论》里所讲的14种心不相应行法，是指既不属于色法，也不属于心、心所法，称为心不相应；行，是为了说明这14种法也不是常住不变的无为法，而仍然是有生

灭变化的有为法（行，就是生灭变化的意思）。心不相应行法，是对当时各类社会知识范畴的概要说明。兹把这14种社会知识范畴分三类介绍如下：

(1) 非佛教学者（外道）常用的范畴，共有以下七种：

得：指能让人获得色、心法以外的善恶等法，实际上是指人的成就感。

非得：指能使人得不到色、心法以外的善恶等法，实际上是指不切实际的空想理论。

正因为人们在因地所修所得的善、恶法不同，才有人的种姓差别。所以才有“得”和“非得”这两个知识范畴的提出。

同分：指有情由于各自的业用不同，而成为不同类的有情。但同类有情是共业所感，叫同分。相当于现代人说的同类。即动物的各种名称，如：人、鸟、马、羊等等。

无想果：指修行人通过修无想定，生在色界第四禅天，所招感的无想天的果报。

灭尽定：指外道通过一定的修行过程，能使六种心王和四十六种心所法不生起，叫灭尽定。

无心定：这是外道厌恶身心的疲劳，而求精神上的宁静，首先修停止想、作意两种心所，称为无心定。

命根：指外道所修的长寿法。命谓寿命，增上名根。

(2) 哲学上关于运动的四个概念：

生：能起义。就是指各种事物的形成过程。

住：能安义。就是指事物的存在状态。

异：能衰义。就是指事物的衰落过程。

灭：能坏义。就是指旧事物最终走向毁灭，转化成新生事物。

(3) 语法学上的三个基本概念：

文身：指文字。

名身：指词类。名，就是指事物的名称；身，积聚义，就是单字与单字结合

在一起组成词，三个单字以上组成的词，叫多名身。

句身：指句子。

5、无为法

《俱舍论》里所说的无为法，就是没有生灭变化的法，包括以下三种：

(1) 虚空无为：虚空，就是天空，无边无际，它的本性无生无灭，所以称为虚空无为。

(2) 择灭无为：指圣僧永离烦恼系缚的涅槃境界。择灭是涅槃的异名。择灭的全称是择力所得灭。择力就是智慧。智慧有拣择一切事理的功能，所以叫择。以智慧选择四谛真理，断除无始以来系缚身心不得自在的烦恼时，就证得了本来常存的灭理。从能证之择力，而得到诸相寂灭的真理，就叫择力所得灭。

(4) 非择灭无为：指自然事物而言，就是任何自然事物缺缘不能产生，所得的灭理，称为非择灭无为。

6、总结

《俱舍论》所说的五位七十五法，其中的四位七十二有为法，就是凡夫的“我思”，其存在有六种可能，或者是天神、或



者是阿修罗（好斗的天神）、或者是人类、或者是畜生、或者是饿鬼、或者是地狱里的有情。在另外的三种无为法里，只有择灭无为属于“禅思”，也就是圣僧的“我思”，其存在就是超越六道轮回的阿罗汉。其他两种无为法是指自然界的存在的（天空）和不存在（缺少条件而不生的自然物质），属于“非我思”或“非禅思”的范畴。

二、三科：自我存在的三要素

三科所要揭示的内容包括人、认识的主体和客体。主体的认识活动三部分，分别称为五蕴、十二处、十八界三科，是构成自我存在的三大基本要素。

1、五蕴

五蕴，就是色、受、想、行、识。色蕴指人的肉体和非理性，共有11种色；受蕴就是心所法里的受；想蕴就是心所法里的想蕴；行蕴就是除受、想2种心所法以外的44种心所法和14种心不相应行法；共计58种行法；识蕴就是六识心王。人就是五蕴。五蕴就是人的代名词。

2、十二处

十二处就是认识的主体加上认识的客体，称为十二处。认识的主体包括眼、耳、鼻、舌、身、意六种认识器官；认识的客体包括色、声、香、味、触、法六种客观事物。

3、十八界

十八界指的是主体的认识活动，即主体的六种感觉器官分别与六种客体相接触，就产生了眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。这样，六根加上六境，就产生了六识。根、境、识的三结合，就构成了主体完整的认识过程，称为十八界。（待续）



何谓转法轮

法安



我们在阅读佛经时，经常会看到法轮、转法轮以及三转四谛法轮之类的字眼。那么究竟什么是转法轮呢？以下就简要介绍转法轮的来源及其意义。

“轮”是古代印度的一种武器。后来以轮来比喻佛所宣讲的教法。佛教经典中经常以法轮比喻佛法有三层含义：一是破恶，寓意佛法可止息、破除身口意的恶行；二是旋转，寓意佛法普遍流传，如车轮辗转不息；三是圆满，寓佛法圆满无缺，如车轮浑圆。在佛经中，经常以佛的说法能够消除众生一切惑业，以此比喻为佛说的法为转法轮。佛教通常认为，佛在成道之后，根据众生根性的不同，先后向佛的不同弟子讲说了三转四谛法轮。

佛陀成道，讲说了《华严经》之后，观察一切应该度的机缘，应该度的众生，知道憍陈如等五个人应该先得度，就先去找这五个侍者。佛陀于是来到鹿野苑，转四谛法轮——转，是辗转；四谛，就是苦、集、灭、道；法，是方法、法则；轮，因为佛所说的法，是从心性里边流出来的，流到众生的心里头，令众生反迷归觉，所以这叫轮。轮以摧伏为义，摧，是把它摧破了；伏，是降伏。摧，是无坚不摧。越坚固的，越把它摧坏了，也就是能将坚固的外道、坚固的魔王破除了，这是轮的意思。

佛陀所转四谛法轮就是指苦、集、灭、道四圣谛。苦，是世间之果；集，是世间之因；灭，是出世之果；道，是出世之因。苦集灭道，这叫四谛法。

佛陀三转四谛法轮中的第一转为示转，也称为初转，即一开始转法轮。示就是指示，因为你不懂，那么佛陀要指示你，告诉你，这叫示转法轮。也就是告诉你四谛究竟是什么。佛告诉弟子：

此是苦，逼迫性；
此是集，招感性；
此是灭，可证性；



此是道，可修性。

“此是苦，逼迫性”，这种苦很厉害，令你透不过气来，气都不能喘了。压迫着你，这是逼迫性，逼迫得很厉害。佛教中的苦分为三苦、八苦、无量诸苦。

三苦，就是苦苦、坏苦和行苦。

苦苦就是苦上更苦，苦中加苦，所以叫苦苦。苦苦就是那贫穷的人，很贫穷的吃也不饱，穿也穿不暖，所谓受饿、受冻。本来有一间木头房子，晚上可以睡觉。虽吃不饱、穿不暖，但有个地方可睡，就算不错啦！可是刮了飓风，或者下了大雨，把房子打烂了，没有住处。或者有地方住，也可以吃饱，但没有衣服穿，这也是苦中之苦。或者有衣服穿、有地方住，但没有饭吃，这也是苦中之苦。所以这叫贫穷的困苦，贫穷困苦是不容易受的，这种苦逼迫得很厉害。

坏苦指虽然自己生活很富足，但这种生活由于各种因缘而败坏了。比如，很富贵、很有钱的人，突然家中遭遇水火之灾，所有的财富都被毁于一旦。这就是坏苦。

行苦是指虽然没有苦苦、坏苦，但人的一生会由少而壮，由壮而老，由老而死，念

念迁流，念念不停，有行苦。这合起来叫三苦。

在佛教中还有八苦，就是：生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦和五阴炽盛苦。除了这苦而外，又有无量诸苦，所以说“此是苦，逼迫性。”

“此是集，招感性”，集就是集聚烦恼。集聚烦恼这是一种招感的。你内里边有烦恼，外边烦恼才来；你内里边有贪嗔痴，外边这不如意的事情才来了，所以说“此是集，招感性。”

“此是灭，可证性”，寂灭为乐，这是可证的，可以证得这寂灭之乐。

“此是道，可修性”，道是戒定慧的道：戒道、定道、慧道。戒定慧这个道，往多处说，就是三十七道品——七菩提、八正道、五根、五力、四念处、四正勤、四如意足。道是可修性的，你可以修道。以上是初转四谛法轮，也就是示转。

第二转是劝转，就是劝转四谛法轮。佛说：

此是苦，汝应知；
此是集，汝应断；



不以身相见如来

■ 禅悦



在《金刚经》中有段经文：“须菩提，于意云何？可以身相见如来不？”“不也，世尊！不可以身相得见如来。何以故？如来说身相，即非身相。”佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，则见如来”。

这是佛陀与弟子须菩提之间就如何是真正见佛问题的一段问对。佛陀问须菩提是否可以以应化身相来见如来。须菩提说不可以以应化身来见如来，因为如来说的身相，是就众生本身说的，是不究竟的。只有见到众生本有之法性，才算是见到真正的如来。众生本具有佛性，藏在人我、法我之中。但是一切凡夫，从无始以来，只认得一个色身之假相。因而他们向外驰求，背觉合尘，将本来面目忘了。很多人无始以来，即执此为身相，将假作真，殊不知是无常生灭。

佛陀后面接着告诉须菩提说，凡是有形相的事物，都是虚幻不实的。如果能够真正明了各种有形相的事物，都不是真实的存在，从而证得本来真如佛性，以法身见如来，才是真正见到了如来。

对于不以身相见如来，有段关于须菩提不迎接佛陀，而佛陀认为须菩提已经见到佛

陀的论述：佛经上说佛曾到忉利天九十日为母亲摩耶夫人说法。三个月过去，佛回到人间，大家都争先恐后地前去迎接。当时须菩提在灵鹫山的石窟中缝衣，听到佛回来的消息，即放下手中的衣服，前去迎接。忽然一想，佛的真身不是六根可以看见。我现在去迎接佛陀，是把佛的法身当成地水火风四大种和合的肉身，是不识空性的表现。不识诸法空性，就看不到佛陀的法身。佛的法身是无我、无人、无作、无所不作的诸法空性。空性是无处不遍，佛的法身也无处不在。于是他安然坐下，依旧缝衣服。

当时有一位叫莲花色的比丘尼心想：“我是尼身，按照戒规应当排在大僧的后面见佛。我不如现在用神通之力变为转轮圣王，在大众的围绕下，前去见佛。”就这样，莲花色比丘尼就变为转轮圣王，得以在第一时间见到佛陀。莲花色比丘尼见到佛陀，便虔诚顶礼说，尊敬的佛陀，我是第一个见到你的人。佛陀便呵斥她说：“你怎么能够超越大僧前来见我？你虽然见到了我的色身，但没见到我的法身。真正见到我的是须菩提，此时须菩提在灵鹫山石窟中观察诸法空性，见空即见如来，所以他是第一个见

此是灭，汝应证；
此是道，汝应修。
第二转为“劝转”，又叫劝相转。就是劝人修四谛之法。修行之人不仅要知道一般的苦，应当要遍知——这个知不是知一点点，“遍”，就是普遍地、全部地要知道；集应当断，不但是断，永远地要断掉，“集应永断，苦应遍知”；灭，要作证，要证，证得；道，要修习——“道应修”。简单地说，就是苦是什么样子你应当要知道；集，你应当要断掉；灭，是人人向往的，应当去证得；道，是能够达到灭的道路，一定要去修它，那就是自己跟法要产生联系，要修习这个道。因为是劝其他人来修四谛法，这叫劝转。

第三转是证转，是证转四谛法轮。佛在开示中说：

此是苦，我已知；
此是集，我已断；
此是灭，我已证；
此是道，我已修。

证，就是说佛不单单教你们要知苦，要断集，要慕灭，要修道。还告诉人们：

“此是苦，我已知”，我已经知道啦！

“此是集，我已断”，因为集是烦恼，我已经断烦恼了，不是说我教你们断，我不断。因为我断了，觉得自在，所以我教你们也来断烦恼，知道这种苦。

“此是灭，我已证”，这寂灭之乐，我已证得，所以我现在才告诉你们，也应该证得这寂灭之乐。

“此是道，我已修”，说苦集灭道这个道，我已经修好了，我已经不需要再修了。

三转四谛法轮是佛陀为不同根机的三类人说的三种法。对于上根之人，佛陀只要告诉他这是苦、这是集、这是灭、这是道。听法之人一听就能够理解，然后就自己修行去了。对于中根之人，佛陀告诉他之后，不教他修，他还不懂，那么佛于是说：此是苦，

佛陀除了说“三转、四谛”法轮之外，还有另外两次为众生宣说佛法也在此略述。这两次说法连同说四谛法轮一起也被称为三次转法轮。转四谛法轮上文已作介绍，现简单介绍另外两次转法轮：

二转法轮是在灵鹫山，宣讲空性，被称为无体性法轮。佛陀教导弟子“五蕴皆空”、“色不异空、空不异色；色即是空、空即是色”等，这里的空是指空性，并不是否定世间万象，而是指事物的性质、属性是空性的。佛教的空指世间一切事物和现象都因各种条件的聚合而形成的，当条件改变时，现象也跟着改变，本身并无一个真正存在的实体。空是大乘佛教的核心理念。

三转法轮教导绝对的实相，指各种现象的真实面目。佛教的真理就是宇宙人生的真相，就是“自性本心”，就是“诸法实相”，这是佛陀证得的真实境界。佛陀将他亲证的境界告诉众生，帮助其开发自性，解决宇宙人生的一切问题。佛教的真理是我空、法空后所得的结果。“我空”断除烦恼、解脱生死，“法空”即所知障断除、不住涅槃。





到佛陀，第一个迎接佛陀的人。”

这则故事告诉人们“不以身相见如来”的道理。因为佛陀有三身：法身、报身、化身。法身才是真佛，报身、化身都是幻化而成的。须菩提尊者观察诸法的空性，所以才是真正迎接见到佛的第一人，因为见法的人才能第一个见到佛陀。

莲花色比丘尼没有见到佛，因为真佛是法身。见法身要用自性去见，而自性是如如不动的，起分别执著的都是意识心。自性即佛性，是人人本具的，平等一如的，所以只要意识心不动，当下即见法身。莲花色比丘尼起分别心了，她在分别先见到佛，还是后见到佛。有先有后就是对立的。佛是遍布虚空的，有一丝妄想、有一丝分别，即使站在佛的面前也与佛相差十万八千里。她见到的只是佛的肉身，而不是法身。通常所说的开



悟见性，就是见到法身。

除了有分别心之外，莲花色比丘尼还十分著相。《金刚经》中说，无我相无人相无众生相。所以，可以说他见到相了，是世尊人相。因为诸法空相，本无相可见。我们不可能见到世尊法相，只可能见到自身法相。比丘尼是向心外求法！须菩提向心内求法。才能真见法身！《金刚经》中世尊有偈曰：若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。这句偈就是要修行佛法的人不能以相见佛，应当放下分别心，放下对色身的执著，做到“无住”、“无相”离开声色才能见道，无我才能见佛，从而真正领悟到佛性的真谛。

佛教教法对宇宙人生真理的体会的重

视，就是要破除对事相的执著。经中说：“如来者，即诸法如义。”这是说如来以诸法真实相为身。经中又说：“如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”报化之身有来有去，如佛陀的八相成道：降兜率、托胎、降生、出家、降魔、成道、说法、涅槃，都是化现。而在如来法身上，则无来去生灭。又说：“离一切诸相，即名诸佛”，

“若见诸相非相，即见如来。”都是说明了如来要离相，要透过相去认识，不可以住著于身相。

明白了如来色身非真身后，进一步认识法身不是离开色身，即不可以如来色身为如来；但也不可离开色身，另外去寻求如来。如来者，即诸法如义，就已经告诉我们了，如来真身是遍一切处的，只是我们是否具有认识的智慧。世间一切都是般若，一切都是法身，一切都是实相。我们凡夫之所以不能认识，是因为执相，是因为没有能够认识的智慧。我们如果不执相，不被世间的尘劳幻相所迷惑，远离虚妄分别，不起爱恶取舍，以平常心去对待一切，那么，我们就能与三世诸佛在一起。

佛教教主释迦牟尼佛在成道之后，初转四谛法轮，度化乔陈如等五比丘，从此开启了他四十九年弘法的历程。在度化众生的过程中，佛陀不辞劳苦四处弘法，足迹遍及恒河两岸，度化众生不计其数。直到八十岁那年，佛陀觉得自己的体力、精力都不如以前，他回顾一生，该做的事情都已经做了，该说的法也已经说了，觉得可以安心离开这个世界。于是佛陀在拘尸首那城跋提河中洗了澡，然后从摩竭陀国到毗舍离之后，身体染了疾病，自知将在三个月内涅槃。于是继续前行，途中经过波婆村，接受金匠淳陀的最后供养，病势日益加重，于是走到拘尸首那城外的娑罗双树林，选择在娑罗双树间，



佛陀的遗教与涅槃

■ 智明

作为入灭的地方。佛陀吩咐阿难道：“你去为我在娑罗双树间敷座设床，头在北、面向西，我的教法最近可在北方弘传，未来也会盛行在西方。我于今夜将入涅槃。”

在佛陀入灭之前，又有一个外道须跋陀罗，年龄已一百余岁，是外道中很有道德学识的长者。然未闻正法，始终没有开悟。这一天听说大觉佛陀将要涅槃，想到慧灯将熄，法船将沉，他不得不带着勇气匆忙前来向佛陀请教，以打破他胸中一向的疑团。须跋陀罗到达娑罗双树，重重跪在地上。当时，阿难在佛陀身边侍奉，见来者是外道，怕是来和佛陀辩论，赶快上前阻拦道：“请你不要再来打扰佛陀，佛陀今夜将要涅槃。”须跋陀罗向阿难尊者要求道：“正是因为听说佛陀将要涅槃我才来的。我此时已感觉到佛世难遇，正法难闻，我心中有个疑团一定要佛陀才能解决！”阿难再三辞谢，

须跋陀罗再三请求。佛陀听到求道者的聲音，对阿难说：“他不是来和我论战的，他是须跋陀罗，是我最后的弟子，让他来见我，我会去除他的疑惑。”

须跋陀罗见到佛陀便欢喜地问道：

“佛陀！沙门、婆罗门、六师外道，都说自己是一切智人，其他是邪教；自己是行解脱，别人是邪路。这样互相非难，究竟如何分别呢？我们应当如何得到解脱？”

佛陀微笑着回答道：“须跋陀罗！世上无论哪一个修行者，如果不知道诸行无常、诸法无我、涅槃寂静三法印，就不能认识诸法根本；如果不修学正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定的八圣道，就不是真正的修道者，就不能获得自在和解脱。

“须跋陀罗！唯佛法中有三法印和八圣道，佛法才是真正的解脱法门。你当依此而行。”须跋陀罗听过佛陀的教诫，疑团顿释，欢喜赞叹，顶礼佛足，成为佛陀最后的弟子。

佛陀将入涅槃时，众弟子都很难过地围绕在他身边。其中有的弟子还因佛陀的入灭



而伤心落泪。佛陀象慈母般地安慰他们说：“你们不用悲伤，我一生所说的教法，已经很多，只要你们能依照着去实行，就是我法身永远在人间了！”佛陀还告诉弟子，你们对我所说的教法有什么疑问或不懂之处，可提出来，我为你们做最后的解说。

阿难和大众听说佛陀即将入灭，顿时泪流不止，众僧认为佛陀入灭，哭没有用，应当马上就一些令正法久住的问题来请示佛陀。大家一致推荐阿难向佛陀请教。阿难即向佛请教了四个问题：第一，佛住世时，大众依佛为师，佛涅槃后，大众应当依谁为师？第二，佛陀住世时，大众依佛陀安住，佛入灭之后，大众应当依什么安住？第三，佛陀住世时，凶恶的人由佛陀来调伏，佛陀涅槃之后，凶恶的人应当如何调伏？第四，佛陀住世时，佛陀的言教，大众易生信解，佛陀涅槃之后，经典的结集，如何令人起信？

佛陀分别对这四个问题作了回答。佛说：“在我涅槃之后，大众应当以戒为师，依四念处而住（观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我）。”对于恶人，佛陀告诉阿难，应当以默摈的方法来对待；在佛涅槃之后，为了使结集的经典令人起信，应当在一切经首加“如是我闻”四字。

佛陀在回答完阿难的这四个问题之后，还为大众说了最后的遗教。佛陀遗教的内容，主要有以下几个方面：

一、在佛陀涅槃之后，大众应当尊敬珍重波罗提木叉（戒律），善为受持，不要遗忘。戒是指导你们的大师，你们持戒，如贫穷的人得到宝物，如黑暗中燃起明灯。和我住世，没有什么不同。

二、佛入灭后，大众要弘通正法，从事自利利他和救人救世的运动，不要贪图财利，不要贩卖贸易、安置田宅。修道利人，自有人供养，不用为生活操心。

三、要奉行正法，不要占相吉凶和咒术

仙药，不要结交贵人，应该节身时食，清净自活；要端正念求度，不要显异惑众。

四、应该节制六根，不让六根追逐六尘，以免放逸堕落。如管理恶马，要用辔制，不然，会把人牵坠入陷坑之中。恶马之害，只有一世，六根之害，殃及累世，佛子应当谨慎。

五、眼耳鼻舌身意六根，是以心为主，要好好制心。心的可畏，甚于毒蛇、恶兽、怨贼。放纵心意，好像狂象无钩，猿猴得树，能够丧失一切善事，所以要精进修道，把心栖于安静境界。

六、接受到饮食供养，当作服药之想，好坏都不增减。不起贪瞋之心，饮食是为资养色身，除去身体饥渴。受食要如蜜蜂在花上采蜜，但取其味，不损食香，不要多求，以免坏其善心。

七、如有恶人前来伤害，当自摄心，不起瞋恨念头；更要护口，不说恶毒语言。谨防瞋心之过，以免障道坏名。不要有骄慢的心、谄曲的心、欺诳的心和悭吝的心，心宜端正，以质直为本。

八、当知多欲之苦，少欲安稳。要知足，知足之法，才是幸福安乐之道。要勤于精进弘法修道，则事无大小，没有困难之处，好像涓涓的细流，凿石穿山，进入巨海；否则，对于弘法的家务，利生的事业，常常懈废，如同钻木取火，未热而息，不能得火。

九、不忘正念，一切烦恼恶魔不能侵入。你们要做勇猛将军，披着重铠，持着禅定刀刃，征服六尘境界的魔军；佩着智慧利剑，知世间生灭法相，降伏一切诸有的苦患。

十、生死海中，撑好智慧法船，渡过愚痴、爱执浊流，燃着智慧灯光，走过无明闇冥世间。常以闻思修的智慧，进入三摩地。大众当牢记我之说法，我如良医，知病说药，服与不服，咎不在医；我如善导，导人

善道，闻者不行，过不在导。

佛陀在为弟子作了最后遗教后，于中夜时分，以吉祥卧的姿势卧在娑罗双树之间床上，很多的弟子围绕在佛陀的四周，大家都是揩鼻抹泪。此时风息林静，鸟兽无声，树皮出水，百花凋零。一片寂寞萧条的现象。佛陀枕着右手侧身而卧，头朝北，脚朝南，背朝东、面朝西，闭目敛容，安详进入了永恒的涅槃。

佛陀入灭之后，由弟子大迦叶主持了葬礼，火化荼毗，八国君王均分舍利，归国后各自起塔供养。为了纪念佛陀的涅槃，后人将二月十五这一天定为“佛涅槃节”。但因

南北传佛教说法不一，故在时间上有多种说法。南传上座部佛教认为佛涅槃之年是公元前543年，并以此作为佛历之始，并由世界佛教徒联谊会第三次大会通过。现在的佛历皆依此说。而北传佛教则以公元前485年为佛纪元年。

中国、朝鲜、日本等国将佛涅槃定为每年农历二月十五，日本自明治维新后改用为公历二月十五日。每逢二月十五释迦牟尼佛涅槃纪念日，丛林中都要庄严地备好香、花、灯、烛、茶、果等，进行供养，同时还要举行隆重的纪念释迦牟尼佛涅槃法会，追思佛陀的弘法业绩。





寒山寺百年诗碑作者小考

■ 范家瑜

寒山寺，以唐代张继的《枫桥夜泊》诗闻名天下。积淀深厚的禅宗、历史、和合、钟声、诗韵、艺术、开放、环境等八大文化底蕴，使寒山寺的内涵丰富，博大精深，虽越千年迭遭毁坏，但至今依然有着许多价值不菲的物质遗存。悠悠一千五百年，寒山寺成了一座名闻遐迩的历史文化名寺，也成了一座集佛教文化、吴地文化于一体的多元素文化资源宝库，慕名来此朝圣的数以亿计。一声“夜半钟”响，击醒了古往今来多少奔走于利禄之途的执迷不悟者。退休后的我，“不为喧所迁，意以静为主”，时常去寒山寺朝圣，领略“旭日印塔影，明月传钟声；历代石碑显诗韵，朝夕诵梵音”的诗情画意，且被寺内琳琅满目的历代碑刻迷住了。

寒山寺的碑刻，以数量多、内容广、镌刻精、年代跨度大而颇负盛名，是这座寺院丰富文化内涵的重要组成部分。最近，我在完成寒山寺前住持大休上人研究课题后，又把精力投入到了深入发掘和研究《寒山寺历代文物之碑刻》的课题上。十月长假后的一天，我在寺院里按图索骥核对碑刻实物，意外发现到一块百年诗碑，嵌在寒拾亭壁上。此碑长0.6米，宽0.3米，14行，每行12字不等。楷书。末有“亭秋”（圆形），“许氏僖身”（方形）篆文印章二方（左旁还有“寻幽”二个大字，隶书，落款为“己巳



【即1929年】杏稿”。许诗碑文内容为：

忆寒山寺和筱石主人韵

回首苏台忆昔游，杖藜扶我过桥头。
清风入耳涛声远，红叶漫山已报秋。

渔火江枫暮色浓，雪泥鸿爪寄行踪。
何尝共载瓜皮艇，重听寒山夜半钟。

佳句流传每易讹，残碑断碣几摩挲。
说诗幸有曲园叟，壁上留题字不磨。

十里莺花辟广场，金闕门外月如霜。
何人领得清凉趣，一道虹腰踏藓苔。

钱塘许僖身仲护甫稿

赋诗者许僖身何许人也？经详考，此乃人称“胜清之显宦，民国之遗老”的陈夔龙（1857-1948，又名夔麟，字筱石，一作小石，号庸庵，花近楼主，室名花近楼、松寿堂等）的第三任妻室。

许僖身（生卒年不详），生活在清末民初时期，字仲护、亭秋，人称“四姑奶奶”。浙江仁和（今杭州）人。“清才望族，驰誉思芬”。其祖父许学范，乾隆三十七年（1772）进士。其叔父许乃普（1787-1866），字季鸿，一字经厓，别字滇生。嘉庆二十五年（1820）殿试一甲二名进士。嘉庆、道光、咸丰三朝三迁内阁学士，五度入直南书房，五充经筵讲官。咸丰时担任侍郎。其兄许庚身（1825-1893），字星叔，号吉珊。咸丰二年（1852）举人，同治元年（1862）中进士，光绪年间官至兵部尚书。去世后，清廷晋赠太子太保，谥号恭慎（清叶昌炽撰《寒山寺志》卷二志事“陈筱石”条作“许文慎”）。姐夫廖仲山，光绪年间官至礼部尚书。

许宅寓苏州娄门内，名媛许僖身尚未婚嫁前居住于此。她善于交际，曾拜庆亲王奕劻的福晋为义母，因而“王府致馈，皆用黄匣”，苏州人言之凿凿。一年，许僖身上京城，在兄长家得识了刚过而立之年的陈夔龙。兄长告诉她，陈夔龙原籍江西抚州，先世迁入贵州省贵阳，其父曾在贵阳任知县。幼孤，家境贫寒。儿时“龙兄弟三人，迭丁不造，露立茕茕”；且战火四起，为了供几兄弟读书，太夫人“以纺绩得资，藉供馆谷”。同治十一年（1872），陈夔龙16岁取秀才；光绪元年（1875）19岁考取举人第一名；光绪十二年（1886）30岁考中进士。年轻有为的他“美丰仪，多机变，嗜读书，工书法，善诗文”，曾有过两次婚姻史，原配、填房均无留种，又相继因病离世，现在孑身一人。许僖身闻后，不由为之倾倒，由此也产生了爱慕之情。

之后经人撮合，许僖身嫁给了陈夔龙，成为三继妻，人称“德配许夫人”。婚后，夫妇俩恩恩爱爱，感情很深。许氏经常为夫君出谋划策，陈夔龙亦得贤内助之力，扶摇直上，先后升任顺天府尹、漕运总督、河南巡抚、江苏巡抚、四川总督、湖广总督、直隶总督兼北洋大臣。这种裙带风，虽遭言官弹劾，终因皇上庇护而太平无事。然北京宣武门外广和楼酒肆中有关壁诗讽之：“居然满汉一家人，干女干儿色色新”，“一种风情谁识得，劝君何必问前因。”

光绪十六年（1889），许僖身为年已33岁的陈夔龙生下一女，名昌纹（1889-1905），两人视若掌上明珠。三十一年（1905），陈夔龙在河南巡抚任内时，“掌上明珠”忽然病倒，随后香消玉殒。许僖身肝肠寸断，随后亲自将女儿的棺木运回杭州西湖边的三台山安葬，并买下一所房子，带了几个侍婢，三日两头去上坟。她还和陈夔龙共赋《哭昌纹女五十首》，于光绪三十三年（1907）付梓（铅印本）；陈夔龙等又撰写并编印了《昙花集》（铅印本）一部，以此怀念女儿。

光绪三十二年（1906）正月，陈夔龙巡抚江苏，“爰于三月下旬莅止三吴”。翌年（1907）九月，升任四川总督离开苏州。在苏期间，陈夔龙重修拓建了寒山寺，许僖身曾前往游览。民国成立后，宦囊颇丰的陈夔龙寓居沪上，过着寓公生涯，乐不思“黔”，安享高寿。袁世凯意图复辟时，曾力邀陈夔龙复出但被拒绝，据说是许僖身最后拿的主意。嗣后没几年，许僖身去世，留遗嘱归葬杭州三台山，和女儿长眠在一起。民国37年（1948）农历八月十七日，陈夔龙病逝于申江，亦归葬杭州三台山，与续弦许僖身、独生女昌纹同眠九泉。著有《梦蕉亭杂记》、《花近楼诗存》等。

那么，寒山寺内怎会藏有“许僖身诗碑”的呢？这里面有段故事。



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

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

一别姑苏感旧游，五年客梦上心头。
逢人怕问寒山寺，零落江枫瑟瑟秋。
丁字沽头夕照浓，客船随处寄萍踪。
海光玉钵声声彻，如听枫桥夜半钟。
津门海光寺，旧藏纯皇所赐玉钵。余有长歌。

张句推敲两字讹，“江村”“渔父”费摩挲。
曲园已逝春何在？苔藓封碑未灭磨。
唐人张继诗，脍炙人口，有“江枫”作“江村”，“渔火”作“渔父”者，余抚苏时，特请俞曲园先生书碑纪事。

旧地新开选佛场，鸟啼月落几经霜。
重来定有樱花识，祇恐山僧鬓亦苍。
寺中樱花，乃日本白须领事手植。丁未春仲，曾燕饮花下。

辛亥土月贵阳陈夔龙筱石氏作于北洋官厅
(笔者注：土月，长夏也。)

当时，许僖身亦和章四首，随同夫君陈夔龙的诗一并邮寄到苏州。后由程德全命人将两诗分别刻于碑上，许僖身诗碑置于寺院的寒拾亭壁间，陈夔龙诗碑（亦称“陈夔龙诗石刻”，长0.75米，宽0.3米，21行，每行11字不等。楷书。末有“臣夔龙印”、“小石”篆文印章二方）置于寺院的碑廊外（现称长廊，亦称回廊）西墙（即今大悲殿外西墙）之壁。

当年，程德全在重修寒山寺时，延请叶昌炽纂修《寒山寺志》。叶昌炽（1847-

1917），字兰裳，又字鞠常、鞠裳，自署歇后翁，号缘督庐主人，晚署寂鑑遗民。原籍浙江绍兴，后入籍江苏长洲（今苏州市）。他接受“任务”后，在参考“家藏《寒山寺》写本”的基础上，化了相当大的精力，于宣统三年（1911）六月纂成初稿，共三卷。程德全又延请名士郑文焯（1856—1918，字俊臣，号小坡，又号叔问、叔文、冷红词客、樵风遗老，晚年自署大鹤山人。汉军正白旗人。寓苏数年，逝世后葬于吴县光福邓尉）釐定。由于郑文焯眉批墨勾，多所改易，致使叶昌炽深怀不满。时值辛亥革命前夕，政局动荡，稿本就留存府署。次年（1912）小春（指夏历八月或十月），叶昌炽据旧稿整理修订，其中有陈、许两诗“倘刊贞石，长留丈室之芬”之说。由此推测，陈、许两诗碑当在旧稿整理修订之后刻成。

民国9至10年（1920—1921）间，寒山寺住持近舟法师遂嘱枫桥小学校长马锡侯缮录全寺诗文、碑记，委无锡张选纂次《寒山寺志》二卷（稿本，现收入《中国佛寺志丛刊》，扬州广陵刻印社1992年8月影印出版），未补录陈、许两诗碑。

民国11年（1922）夏历四月，叶昌炽撰《寒山寺志》由吴县潘氏刊刻行世，书中未见陈、许两诗碑的记载。

1990年、2002年，寒山寺两度修志，补记了“陈夔龙诗碑”，却漏记了“许僖身诗碑”。

2000年12月，古吴轩出版社出版的《寒山寺碑刻集》，内收“许僖身诗碑”，但无文字说明。

现以此篇小考，以补史缺。



《全唐诗》中的“寒山寺”及其他

■ 柯继承

（接上期）

三、方干与《途中言事寄居远上人》

方干（?-约885），字雄飞，浙江桐庐人。父亲方肃，举进士，是著名诗人章八元的女婿。所以方干是章八元的外孙。据傅璇琮《唐才子传校笺（含补正）》：方干进士不第，隐居会稽镜湖。咸通至中和年间，以诗著名江南。故世后，门人私谥玄英先生，有《玄英先生集》。

方干这个人很有意思，每见人设三拜，曰：礼数有三。人称“方三拜”。他“貌陋兔缺，性喜凌侮”，因为是“兔唇”，自卑至极点导致自傲，反而性好凌侮人。后来，遇医补讫，但已年老，无复荣辱之念，时人号“补唇先生”。平生好园林，浙江一带但凡有园林名胜，辄造主人，必请其留题诗篇，今存方干诗中，凡题浙中园林名胜诗约

计有三四十首之多。方干有个同乡李频，据说曾拜方干为师。后来李频考中进士，方干却未中，所以诗僧清越有赠诗云：“弟子已折桂，先生犹灌园”，当然，这只是传说。但方干隐居镜湖后，李频与其往来颇多，被称为方干的三益友之一。方干是个名人，生前虽未发达，但据《唐诗纪事》卷63：“唐末宰臣张文蔚、中书舍人封舜卿奏名儒不遇者十有五人，请赐一官，以慰冥魂，干其一也。”据孙郎（郎）《方玄英先生传》，方干的诗弟子有数人，知其深者，为二位，一是弘农杨弇（方干外甥），另一即为释子居远。

今《全唐诗》收方干诗六卷（648—653卷），从收集的诗来看，方干确实绝大部分时间都在浙江一带活动，长期隐居所言不虚，但对苏州他也比较熟悉：一是苏州即在今浙江省北边，与浙江省仅一湖（太湖）之隔，历史上属“浙西”地区，二是浙江外通



中原，主要交通为运河，而苏州则是南运河最重要的城市和关卡，是浙江北通中原的必经之路。方干多次到过苏州，而且与苏州人关系非同一般。在他的诗集中，《送喻坦之下第还江南》、《早发洞庭》、《送崔拾遗出使江东》、《题长洲陈明府小亭》、《与长洲陈子美长官》等诗，都与苏州有关。方干诗中还有《书桃花坞周处士壁》一首（《唐诗纪事》卷63作《题桃花坞周处士别业》，仅录下半首）：醉吟雪（一作云）月思深苦，思苦神劳华（一作新或白）发生，自学古贤修静节，唯应野鹤识高情。细泉出石飞难尽，孤烛（一作竹）和云湿不明（一作鸣），何事懒于嵇叔夜，更无书札（一作信）答公卿。而当时苏州名“桃花坞”者有两处，一在古城内西北部（今城内桃花坞大街一带），一在城外太湖西山岛内（今苏州市吴中区天王坞）。

在《全唐诗补编》中，还收入方干另一首诗《和征妇寄寒衣》：“西风吹雁到东吴，自整寒衣欲寄夫。一剪一针肠一断，不知夫亦断肠无”，东吴也就是苏州。方干对苏州的熟悉，是无可怀疑的。

因此，方干写给僧人（也是方干最为相知相契的学生）居远的诗《途中言事寄居远上人》，详述苏州西南风物名胜，就一点也不奇怪了：

举目时时（一作看）似故园，乡心自动向谁言。

白云晓湿寒山寺，红叶夜飞明月村。

震泽风帆归橘岸，钱塘水府抵城根。

羨师了达无牵束，竹径生苔掩竹门。

苏州的名胜，在诗中一一被点到了。

“明月村”，即在明月湾（简称明湾），春秋时已形成村落，为苏州西山（即洞庭西山）最负盛名的地方，相传吴王夫差、美人西施赏月处，又因湾似新月而得名。与方干同时代的诗人皮日休、陆龟蒙多有诗记之。震泽即太湖。橘岸，指太湖岸边，太湖洞庭

东山、洞庭西山两山，因多种橘，沿太湖湖岸故称橘岸。东、西两山盛产橘子，唐时作为贡橘，唐代传奇《柳毅传书》（李朝威著）提过这里有“橘社”，宋范成大《吴郡志》也记录在案（在今太湖洞庭东山丰坼南湖滨，旧时有石若屏，传为当年柳毅所扣石，现已沦入湖中，但丰坼与松阶湾间湖边，“龙女祠”遗存尚在，沿湖向南至金家湖湖边，有橘社牌坊）今湖滨橘社遗址及柳毅井尚在。而钱塘水府，指浙江钱塘，暗寓《柳毅传书》中的钱塘君及龙宫。这许多名胜都一一实指，那么与之相协的“寒山寺”，显然也是实指枫桥寒山寺，而不可能泛指“寒山上的寺庙”。苏州寒山寺→西山明月湾→东、西山种满橘子的湖岸→浙江钱塘，从苏州到杭州，或者说从杭州到苏州，一路上的名胜，连顺序都没错。值得指出的是“白云晓湿寒山寺，红叶夜飞明月村”，更是明显地移用了张继《枫桥夜泊》“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠”中的意与境，那么，此寒山寺不是“姑苏城外寒山寺”，又是什么呢？

四、四位诗作者之间的关系

《全唐诗》中，提到寒山寺的诗作者是张继、韦应物、方干、刘言史。对他们的生平及相关社会人脉作深入的研究，会发现一些有趣的资料，这些资料，也佐证了他们笔下的寒山寺，均是指苏州枫桥寒山寺。

张继，出生年代无考，约卒于公元779年；韦应物，生于737年，卒于791年。张继天宝十二载（753）考中进士，中进士的年龄当在18岁以上，而这一年韦应物才17岁，还在皇宫里当卫兵。由此断定张继的年龄要比韦应物大一些，但基本上可算是同时代人。

从现存的张继、韦应物的诗看，张、韦两人间似乎没有什么接触，但张、韦两人都与诗人顾况、章八元有来往。顾况为至德二

年（757）进士，章八元为大历六年（771）进士，在张继眼中，顾、章两人为后进。张继《送顾况泗上觐叔父》，约作于至德二年（757）或略前，《赠章八元》约作于大历六年（771）之后。韦应物《送章八元秀才擢第往上都应别》，约写于大历七年（772），认识顾况并与之交好，则在苏州刺史任上（788—791），这时张继早已过世。张继流寓江南（含苏州）一带的时间，约在756—766年间，这一时期，韦应物尚在长安、洛阳逗留，所以张、韦两人虽为同时期人，可能并未见过面。但韦应物后来既到苏州为官，又与顾况交好，必然与顾况谈到过张继并读过张继的《枫桥夜泊》，所以韦笔下提到寒山寺并“夜宿寒山寺”，绝非空穴来风。此外，张继好友皇甫冉与刘长卿关系密切，刘长卿又与秦系友好，秦系与韦应物在苏州相识并交好，他们都是诗人，因此，即使韦应物与张继从未见过面，两人绝对有“神交”。

刘言史（？—812）年龄或比韦应物略小一些，他与著名诗人孟郊（751—814）是好朋友，有《初下东周赠孟郊》、《与孟郊洛北野泉上煎茶》诗，刘逝世后，孟郊为作《哭刘言史》诗，有“洛岸远相吊，洒泪双滂沱”之句。孟郊其前与韦应物也有来往，贞元七年（791），邹儒立调云阳尉，到苏州接亲属去任所，韦应物有诗送之，为：《送云阳邹儒立少府侍奉还京师》，有“今日闻门路，握手子归秦”之句（也可见送客是在阊门外官道），而孟郊也有和诗《春日同韦郎中使君送邹儒立少府扶侍赴云阳》诗。所以刘言史与孟郊于元和（806—820）初在洛中相识、相交后，孟郊一定会与刘谈到苏州刺史韦应物，何况刘言史早先也“客吴几年”，谈韦应物、谈寒山寺，是十分自然的。刘言史晚年生活在襄州，而襄州恰恰是因《枫桥夜泊》诗成名诗人张继的故乡。

方干（？—约885），与张继、韦应物、刘言史相比，起码要晚几十年，所以方干与他们应该没有什么交往史，但方干的外祖父是著名诗人章八元（方的母亲是章八元的女儿），因此方干懂事后，如果章八元还健在，且与之有来往的话，那么章定然会与方干谈及张继、韦应物。章八元的生卒年今已不考，现知大历六年（771）为进士，建中年间（780—783）又曾赴京谋职，或在这一时期任句容主簿（《唐诗歌吹》卷7郝天挺注谓章“贞元中调句容主簿”）。退一步讲，如果方干懂事后，章已不在。但章八元生前肯定会与方干的父亲方肃或方干的母亲谈及当年他与张继、韦应物的交谊，及他们的诗篇，方肃夫妇也会把前辈文人雅士的故事告诉给年幼的方干，而方干年长后游苏州，题寒山寺是受了前辈行止影响的可能性，是完全不能排除的。

这里还需再次强调的是，史载寒山寺始建于梁天监年间，初名“妙利普明塔院”，又名“普明禅院”，北宋朱长文《吴郡图经续记》、南宋范成大《吴郡志》仍称名“普明禅院”，但这并不妨碍民间以更简捷的称谓“寒山寺”名之。之所以捷称“寒山寺”，原因众所周知，不再赘述。要说明的是，民间习惯以简捷称名替代原寺庙名，而且往往最后以民间习称名为大家接受。如苏州灵岩山上的灵岩寺。初名崇报寺，梁天监年间重建名秀峰寺，北宋时仍名秀峰禅院，南宋名显亲崇报禅院，明初赐额“报国永祚禅寺”，清名报国寺，但早在唐代民间就简称灵岩寺，现在则通称灵岩寺了。寒山寺在历史上或被称普明禅院，或称寒山寺，或称枫桥寺，唐宋以来的诗人题诗为文，经常互称，但最后民间广泛接受的还是名为“寒山寺”的称谓。“寒山寺”成为苏州枫桥旁这座古庙的通称，当然要归功于贞观年间的诗僧寒山子，归功于开山祖师希迁禅



师，归功于中兴祖师法迁长老，归功于所有驻锡寒山寺的历代僧人，以及千百年来呵护、珍爱寒山寺的有识之士和善男信女们。但也不能忘记张继、韦应物、刘言史、方干四位唐代诗人，正是他们，最早在诗中正式采用了“寒山寺”的称名。

参考文献：

- [1] [宋]计有功撰：《唐诗纪事》，中华书局，1965年11月版。
- [2] [宋]朱长文撰：《吴郡图经续记》，江苏古籍出版社，1986年8月版。
- [3] [宋]范成大撰：《吴郡志》，江苏古籍出版社，1995年1月版。

出版社，1986年10月版。

[4] 《全唐诗》，上海古籍出版社，1986年10月版。

[5] 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》，中华书局，1987年5月版。

[6] 孙望编著：《韦应物诗集系年校笺》，中华书局，2002年3月版。

[7] 吴汝煜主编：《唐五代人交往诗索引》，上海古籍出版社，1993年5月版。

[8] 《苏州市志》，江苏人民出版社，1995年1月版。

助印功德

助刊

全年助刊

苏州市深广印刷厂 2万元
宣兰珠全家 2000元（谈雄、钟燕萍、谈琪霆、谈萍、黄智勇、谈嘉树、谈红、李军、李天骐）
边宝华 1000元

本期助刊

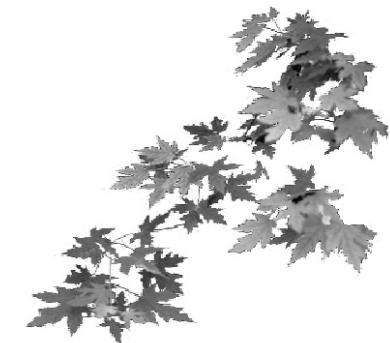
范文贤	600元	王铭德	200元	石京玉	100元	朱本正	100元
吴波邑	600元	阙 平	200元	韩 继	100元	孙钢良	100元
钱卓群	500元	杨命清	200元	宋占英	100元	郑 莉	100元
戴有渝	500元	刘文松	200元	刘晓露	100元	无名氏	100元
王一鸣	300元	张争峰	200元	李松仁	100元	严振非	80元
刘仕浩	300元	果 净	160元	释仁正	100元	孙尚德	50元
黄大新	300元	廉文鑫	150元				
葛 雷	200元						

印经

吴雅羚	斐 岳	丁 魏	王相涵	王海盈	邓恒芸	吴 昆	贾 楠	张译心
顾成林	徐广军	刘冬梅	代爱军	王君思	李翠平	花 莹	张晓阳	徐玲远
陈 静	连德生	翁 瑞	苏力佳	郑晶珍	王夏婵	林荣汉	张文林	段平洲
吴侠文	吴方敏	刘广东						

寒山寺慈善中心2010年工作总结

■ 王彦璋



2010年，慈善中心在秋爽大和尚的关怀下，在法荣法师、心良法师的领导下，在众多义工居士们的共同努力下，慈善工作开展得有声有色，取得了较好的业绩，赢得了广泛的社会声誉。

一、扶贫帮困

1、每月定期捐助402户贫困低保人员。2009年9月9日，慈善超市转型，与苏州大润发何山店和东环店进行合作，建立“寒山寺慈善中心供应基地”。慈善中心超市转型后，每月定期资助402户贫困低保人员，其中苏州市金阊区200户、沧浪区200户，另外两户分别为方素珍和姜金根。每月每户发放价值60元面额的申领券，凭此券可直接到大润发何山店和东环店购买所需的生活用品。寒山寺慈善中心每月为此定向支出人民币24120元。2010年总支出约289440元人民币。

2、捐助王永善、徐惠芬等贫困家庭。常熟59岁的王永善老人，身患肺癌，无钱医治。王永善的家中尚有九十岁的年迈父母，并且卖了房子看病，经济十分困难。我慈善中心得悉以上情况后，受寒山寺秋爽大和尚委托，心良法师、常真居士等慈善中心工作人员于8月11日顶着酷暑赶赴常熟，会同常熟分部负责人董增玲居士一起，前往常熟市第一人民医院，看望正在接受治疗的王永善老人，并为他送上了1000元生活补助金。

一人民医院，看望正在接受治疗的王永善老人，并为他送上了1000元生活补助金。

寒山寺慈善中心常熟地区会员徐惠芬女士，因遭病魔困扰，躺在床上不能走路，看病花光了所有积蓄，生活上十分困难，精神上也十分痛苦。慈善中心在收到她的求助申请后，在常熟地区负责人董增玲居士的带领下，为她送去人民币2000元。

江苏常熟陆保富2002年被查出患有白血病后，为治病已花去100多万元，第一次骨髓移植没有成功后，陆保富勇敢的女儿为了父亲生命的延续，捐献出了自己的骨髓，高额的医药费让这个贫困的家庭如同天塌地陷一般。陆保富的妻子带着求助申请自己摸索找到了寒山寺慈善中心。核实情况后，11月26日，带着大和尚的嘱托，慈善中心觉慧法师为正在苏州市第一人民医院接受治疗的陆保富及其妻子送去了1000元慰问款。

2010年12月10日，觉慧法师、常真居士和王彦璋前往贫困老人方素珍家探访。方素珍老人和其二女儿相依为命，生活比较贫困，其女儿又患病在身，仅靠几百元的退休工资维持生活。本次探访主要是了解方素珍的生活状况，同时送去了大和尚的问候，并为方素珍送去了一年的申领券（共计720元人民币）、一件床上用品和寒山寺2011年的挂历一本。



3、举行关爱低保母亲活动。2010年5月7日的上午，我慈善中心工作人员和金阊区民政部门的领导们一起来到金阊区援助中心，开展了“关爱低保母亲”的爱心活动。慈善中心的工作人员向三十位低保母亲发放了慰问品和面值六十元的申领券。

4、支持苏北扶贫。2010年10月21日，寒山寺慈善中心为江苏省委驻泗阳扶贫工作队捐款10万元人民币，用于支持苏北地区扶贫。

5、积极参与苏州市的慈善活动。2010年11月12日，苏州市市委组织部、市委宣传部、市委市级机关工作委员会、市民政局、市慈善总会等16家部门和单位联合发出《同在蓝天下慈善一日捐》倡议书，倡议市民行动起来，向贫困家庭伸出友爱和援助之手。寒山寺慈善中心为该活动捐款50000元人民币。

6、捐助西南偏远地区贫困母亲。2010年12月8日，寒山寺慈善中心通过中国人口福利基金会的“幸福工程”资助了居住在西部偏远山区的吉保么子阿木、阿力么有作、秋么机作等七位贫困母亲（资助每位母亲4000元人民币帮助她们发展家庭经济，脱贫致富），共计人民币28000元。其中陈铁英居士捐助5000元，寒山寺慈善中心捐助23000元。

二、救灾解厄

1、赴云南灾区现场捐赠矿泉水。今年云南、贵州、广西、重庆、四川等地遭遇特大旱灾，其中云南的旱情尤为严重，其干旱范围之广、历时之长、程度之深、损失之大，真可谓百年一遇。2010年3月31日，带着秋爽方丈的嘱托，寒山寺监院法荣法师、苏州市民族宗教事务局郑副处长、寒山寺慈善

中心许医生、寒山寺文化研究院王主任和苏州日报社记者刘欣等五人组成的寒山寺慈善中心慰问组到达昆明市，带去了苏州人民对灾区人民的深情厚意。4月1日，慰问组带着千方百计采购到的3500箱共84000瓶矿泉水送往昆明市郊区厂口乡。

2、为青海玉树地震灾区募捐祈福。2010年4月14日晨，青海省玉树县发生两次地震，最高震级7.1级，地震震中位于县城附近。闻讯后，寒山寺秋爽大和尚迅速组织寒山寺常住为灾区人民捐款，同时寒山寺慈善中心积极行动组织义工居士为玉树灾区捐款，并为灾区人民在重元寺做祈福消灾法会。此次募捐活动共筹款三万余元，此善款通过苏州市慈善总会捐往灾区。

2010年9月17日，青海乔嘎慈善救助促进会组织玉树地震灾区的孤儿来我寺参访，受到秋爽大和尚的亲切接见。秋爽大和尚详细询问了玉树地区的受灾状况以及受灾孤儿的生活情况，对受灾孤儿表示慰问并向青海玉树济竹寺震区孤儿捐助了五万元人民币。

3、为四川阿坝州黑水贫困山区捐衣。2月4日，慈善中心常真居士组织义工等募捐一百余件寒衣及时托运送往四川成都阿坝州黑水贫困山区，为山区人民送去了一份温暖。

三、支持教育、无私助学

1、在苏州科技学院设立“寒山教育奖”。2010年5月27日下午三点半，“寒山教育奖”签约仪式在寒山寺新文室举行。“寒山教育奖”是由寒山寺出资，在苏州科技学院设立的用于奖励优秀的贫困本科生、研究生和青年骨干教师的一项捐助专项奖。寒山寺每年将为“寒山教育奖”提供25万元人民币（共计四年）。

12月1日下午3点，“寒山教育奖”颁



奖仪式在苏州科技学院建筑楼隆重举行。寒山寺监院法荣法师、寒山寺文化研究院院长姚炎祥教授、寒山寺心良法师、校党委副书记王荣庆同志以及人事处、研究生处、学生处负责人出席会议，荣获首届寒山教育奖的65名师生参加了会议。

寒山寺文化研究院院长姚炎祥教授首先讲话，他说明了寒山教育奖的宗旨和评奖过程，介绍了诗僧寒山的生平和成就、寒山寺的和合精神及慈善举措，勉励获奖师生刻苦工作、努力学习，创造更加优异的学习成绩和工作成绩，回报社会，服务社会。

寒山寺监院法荣法师宣读荣获首届寒山教育奖的65名师生名单，勉励获奖师生再创佳绩。在颁发获奖证书后，获奖师生代表温波、李鹏飞、刘华明先后发言，感谢寒山寺给予的荣誉，表示要感恩励志，努力工作和学习，为社会、为人民多作贡献，不辜负学校和寒山寺的殷切期望。

校党委副书记王荣庆同志最后讲话，他首先向65名获奖师生表示热烈祝贺，高度赞扬寒山寺助教助学的慈善义举，感谢寒山寺对该校工作的支持；同时，殷切勉励获奖师生勤奋学习、努力工作，以实际行动推进文明、和谐社会的建设。

2、为苏州郭巷东方民工子弟学校捐

衣。2010年6月17日我慈善中心捐赠了一批衣物给苏州市郭巷东方民工子弟学校，表示对农民工子女的关怀和对农民工子弟教育事业的支持。

3、捐助苏州金阊区彩虹小学。在金阊区民政局的牵线下，寒山寺慈善中心与金阊区手拉手援助中心联手于2010年9月14日，在苏州市彩虹小学举行“情系彩虹学子，共建和谐金阊”广场助学活动。苏州市彩虹小学入学就读的学生80%是外来农民工子女，学生的家庭经济条件相对较差，我们的到来，受到可爱的小朋友们最热烈的掌声欢迎。

4、为福利院儿童捐款。2010年“六一国际儿童节”到来之际，慈善中心为苏州福利院的贫困、残疾儿童捐款三千元。仅此以绵薄之力奉献一分爱心、一分真诚。

5、学子圆梦——捐赠贫困大学生张忠。2010年8月30日，由心良法师代表寒山寺慈善中心，来到苏州工业园区唯亭过渡房小区，为寒门学子张忠捐赠助学款2000元。

6、回访大丰特殊教育学校。2010年10月18日，寒山寺慈善中心工作人员在心良法师的带领下对曾经接受捐助的大丰特殊教育学校进行了回访，并为大丰特殊教育学校的师生们，送去电脑一台，单人褥23条，还有一些礼品和书籍。

7、回访大树希望小学。10月19日，寒山寺慈善中心的工作人员在心良法师的带领下，再次来到大树小学回访和慰问，为该校的师生们带来电脑一台和150个书包。简单而感人的捐赠仪式，感动着每一个在场的人。

8、回访宿迁市宿豫区特殊教育学校。2010年10月19日，寒山寺慈善中心工作人员在心良法师的带领下对宿迁市宿豫区特殊教



育学校进行了回访和慰问，并送去电脑一台。

四、资助福利院

1、“爱心端午粽”飘香苏城。6月15日上午，慈善中心的居士、义工将几天来精心包制并煮熟的800余只香喷喷的“爱心端午粽”送到市社会福利院老少和精神病福利院康复病人手中。

2、为福利院老人捐赠衣服。继端午节之后，2010年6月18日，慈善中心的居士、义工们再次来到苏州市福利院为老人们送去衣物等生活用品。

3、关爱孤寡老人。在我国传统佳节中秋节即将到来之际，寒山寺慈善中心工作人员及义工居士代表，于2010年9月17日走访慰问了在市社会福利院生活的孤寡老人，并赠送了一百盒寒山寺特制的净素“爱心月饼”。

在与他们亲切交谈间，这些老人异口同声感谢社会对他们的关怀，慰问带去的浓浓关爱之情也使他们早早领略和融入到中秋节快乐的氛围之中。

市福利院孙院长衷心感谢寒山寺慈善中心长年实施关爱孤寡老人的慈行善举和对市社会福利院工作的支持。2010年10月22日，寒山寺慈善中心为苏州市福利院（老年病医院）捐款5000元人民币。2010年11月20日，慈善中心与青年佛学社一起到金阊区老年公寓，为那里的老人们打扫卫生。

五、加强宣传，宣传方式多样化

1、开拓心灵慈善的新途径。为落实秋爽方丈关于“法布施”的指示，慈善中心在做好“财布施”的同时，结合我寺慈善工作实际情况，广开慈善工作思路，努力探讨开拓心灵慈善的新途径。于4月份在慈善中心开设了“慈善讲堂”。“慈善讲堂”的开设，

就是遵循“人间佛教”提倡“无缘大慈，同体大悲”的佛教精神，以弘扬佛法义理、救度众生、指导众生寻回原本心中最纯净的真善美的一种新尝试。法荣法师亲自主讲开示了“慈善讲堂”的第一课，为我们开了一个好头。我们希望“慈善讲堂”能够成为信众一块心灵救助、心灵抚慰、心灵交流的绿地，能够成为信众修学并重、加强佛教慈善义理的课堂，能够成为寒山寺慈善事业对外的一张新名片，使寒山寺慈善事业能够得到社会广泛认同参与。并将作为慈善中心实施“心灵慈善”工作的新起点。

2、与彩香派出所携手。作为寺院慈善参与社会的试点，寒山寺慈善中心还与彩香派出所携手共建和谐社会。寒山寺慈善中心于四月十五日开始正式安排志工，每周二、四、六，每次两人前往苏州彩香派出所，协助警方工作。主要是做一些力所能及的事情：（1）在派出所为外来人员办事情作引导，（2）在民事纠纷中辅助劝导，（3）对一些遭遇生活、情感问题，思想走极端的居民参予疏导，能用佛教的一些理念加以开导，（4）对警方捉到的小偷小摸行为的人，协助教育起感化作用。通过这一互动形式，人性化操作，可以让更多人了解警方的工作，并能起到宣传督促的效应。慈善中心所派志工统一着装并挂牌上岗，显示出良好的精神风貌。她们在参与民事调解中亲切和蔼的态度及展示出的素质，受到了当事人和警方的普遍认可，社会反响也很好。

3、出版《慈善之路》画册。为迎接寒山寺慈善中心第一届七次理事会议的召开，生动形象地对外宣传寒山寺慈善事业的主要业绩，特编辑出版发行《慈善之路》画册专刊。

4、顺利召开一届七次理事会。2010年7月20日上午9时许，寒山寺慈善中心一届七次理事会议在寒山寺新丈室隆重召开。苏州市民族宗教事务局彭彦处长、慈善中心郑尧清秘书长，金阊区民政局、沧浪区民政局领导，寒山寺慈善中心名誉理事长明学大和尚，寒山寺慈善中心理事长秋爽大和尚，寒山寺慈善中心理事会、监事会理事、代表，及社会慈善界人士、媒体、义工代表等参加了会议。

本次会议由寒山寺监院法荣法师主持。在会上，心良法师首先作了《寒山寺慈善中心监事会财务报告》，并请与会人员审阅。随后，就“寒山寺慈善工作发展方向”的议题，与会者逐一发言，展开了交流和讨论。钱伟老师在发言中为今后的慈善工作提出了几点建议：1. 寒山寺慈善必须以因果教育、十善业道为基本精神，将慈善工作体系化、科技化和回归化，将慈善工作上升到文化层次，研究社会需求的项目，因需求而慈善，拓展慈善途径，开辟生态环保、医疗、身心慈善等领域；2. 大力宣传慈善理念，加强对社会公德等领域的宣传；3. 在组织上，积极吸引青少年加入义工队伍，出版理事会内部刊物，财务上独立；4. 加强与兄弟慈善机构的合作，吸取他们的长处和优点；5. 尽快形成寒山寺慈善的特色。苏州地产经营公司总经理郦明在发言中指出寒山寺的慈善事业影响越来越大，对寒山寺慈善工作发展的新的探索和研究表示支持。苏州建设集团董事长沈伟林先生的代表在发言中指出，支持慈善事业是企业回报社会的责任，寒山寺的慈善事业体现了佛教的根本精神，要利用佛教的人文关怀，做出寒山寺慈善的特色，并又向慈善中心捐助十万元，表示支持。金阊区民政局副局长张艳、深圳华泰企业公司园区分公司总经理陈龙、苏州工业园区艺达精密机械有限公司董事长朱德平、祥云实业有限公

司总经理金国涛、寒山寺文化研究院院长姚炎祥先生和寒山寺慈善中心常务理事许世珍居士及义工居士代表等相继作了发言。苏州市民族宗教事务局彭彦处长在讲话中要求我们充分发挥佛教的作用，加强佛教文化研究，为构建和谐社会继续努力。寒山寺慈善中心名誉理事长明学大和尚不顾年迈、冒着高温参加会议，并在会上发言，他说慈善事业是一项利国利民的事业，并热切希望寒山寺慈善中心一如既往，努力工作，不断拓宽慈善工作的新路，为全市乃至全省佛教慈善工作树立榜样，并祝愿寒山寺的慈善事业象寒山寺的钟声一样，普令众生入佛知境，心开慧解，同超极乐。寒山寺慈善中心理事长秋爽大和尚在发言中要求寒山寺慈善中心应从禅修、心灵、瑜伽、环保、医疗、生态和伦理道德等方面开展慈善工作，拓展慈善工作领域，并将慈善工作从佛教文化、和合精神和寒山钟声三个方面上升到文化层次。会上，秋爽大和尚还分别为苏州市民族宗教事务局彭彦处长和钱伟老师颁发了聘书，聘请两位为寒山寺慈善中心的副理事长。会议在热烈祥和的氛围中结束。

5、寒山寺慈善中心网站开通。今年，已经成功通过网络进行宣传，进一步扩大了慈善中心的影响，起到了良好的宣传效果，为慈善中心的发展开辟了更为广阔的前景。

6、设计定制宣传广告牌。为更好地宣传寒山寺和寒山寺佛教慈善，弘扬和合文化，寒山寺慈善中心精心设计定制了数十块宣传广告牌，于2010年9月26日完工并固定在游客人流量较大的枫桥大街沿途墙壁上。广告牌图文并茂，内容包括寒山寺及慈善中心、文化研究院等部门简介；环保常识等，吸引了许多游客驻足观看。

7、慈善中心参加慈善义演活动并接受捐赠。由上海铭宇文化传播有限公司苏州分



公司和广州酷漫居动漫科技有限公司苏州分公司联合举办的《金秋十月，酷漫居·铭宇慈善义演活动》，于2010年10月16日，在苏州圆融时代广场举行。应主办方的邀请，寒山寺慈善中心主任心良法师和副秘书长李永鑫等人参加了活动。整个活动分为三场演出，每场演出会以歌舞、相声、儿童剧、乐器、现场书画表演等节目贯穿其中，在节目的最后，现场将小朋友创作的书画作品进行拍卖。这次活动，小朋友的书画作品现场拍卖共筹集3800元人民币，主办方全部捐给苏州寒山寺慈善中心用于慈善事业。寒山寺慈善中心主任心良法师在现场发言表示一定会将此次的爱心款项用于养老慈善事业，并衷心感谢各界人士对慈善事业的支持！

8、赴苏北五市调研。2010年10月18日至24日，寒山寺慈善中心工作人员对苏北五市的佛教状况、佛教慈善及基督教的发展状况进行了调研。此次调研走访了宿迁市佛协、徐州民族宗教局、徐州慈善总会、连云港民族宗教局和海宁禅寺、淮安慈云寺、盐城永宁寺和盐城基督教堂等部门和单位，对整个苏北地区的宗教情况有了更为深刻的理解，对苏北佛教弘法事业有了更为深刻的认识。通过此次调研发现在苏北开办慈善超市的可行性不大，决定在苏北开展慈善的可行性项目为对大树小学的进一步资助。

9、组织“送春联、献爱心”活动和慈善义卖。12月31日，在第三十二届听钟声活动举行的同时，寒山寺慈善中心开展“送春联、献爱心”活动和慈善义卖，在广大游客中大力宣传寒山寺慈善中心，并在游客心中树立了良好的形象，当晚募捐款总额近三千元。

10、姑苏晚报、苏州电视台等新闻媒体

大力报道慈善中心的义举。寒山寺慈善中心举办的重要活动，诸如关爱“低保母亲”活动，捐助彩虹小学等，姑苏晚报、苏州电视台等新闻媒体及时予以报道，让千家万户了解和认识寒山寺慈善中心。

六、提升慈善中心的自身活力与凝聚力

在寒山寺方丈秋爽大和尚的关怀下，慈善中心于4月7日到8日组织了部分义工居士赴浙江新昌大佛寺、宁波居士林进行了为期两天的“朝山、修学”活动。

寒山寺慈善中心于2010年9月27日组织人员赴无锡灵山考察学习。灵山慈善基金会副秘书长王文为我们介绍了灵山慈善基金会的发展及当前的慈善工作主要项目情况，他们细致而完善的工作流程和组织管理，让我们深有感触。寒山寺慈善中心副秘书长钱伟和心良法师也分别向王文先生介绍了寒山寺



一次和合文化的国际盛会

——记第四届寒山寺文化论坛·国际和合文化大会

■ 阿莲



2010年11月中旬，为了弘扬中华和合文化，促进中华文化和世界文化的交流，由苏州寒山寺、中国人民大学孔子研究院、苏州科技学院全球发展研究院联合举办，寒山寺文化研究院承办的“第四届寒山寺文化论坛·国际和合文化大会”在美丽的江南古城苏州召开了。这次论坛大会，受邀的专家、学者、法师有一百五十余人，他们分别来自中国、美国、日本、韩国、加拿大等不同的国家和地区。大会为期三天，以“和合人间·和谐世界”为主要议题，与会者共同研讨和合文化的内涵及意义，相互交流研究成果。

在本届论坛大会的开幕式上，首先是寒山寺方丈秋爽大和尚致开幕词。大和尚指出苏州的佛教文化是“人文苏州”的一个重要组成部分，而寒山寺文化则是以佛教文化为主体，和合文化为核心，钟声诗韵文化为标识，寒山拾得“和合二圣”为其文化形象代表的一种独特的寺庙文化。寒山寺多年来秉持创新精神，传承和弘扬和合文化，始终坚持以寺院建设为载体，以文化建设为核心，加强与高校研究院所的合作，深入挖掘和传承寺院独特的和合文化历史资源，大力开展佛教文化和优秀传统文化的弘扬活动，连续成功举办了三届寒山寺文化论坛，在国内学术界和社会上产生了积极而广泛的影响。希

望本届论坛大会能够以寒山寺佛教文化架起中外友谊的桥梁，成为古城苏州的一张靓丽名片。

之后，中国人民大学孔子研究院院长张立文教授、苏州科技学院院长陈志刚教授以及苏州市委、统战部长周向群分别致词、讲话。周向群部长在讲话中指出，中华文化是具有巨大包容性和强大凝聚力的“和合”文化，此次来自国内外的专家学者和法师以“和合”为题，相聚一堂，共同深入探讨“和合”文化的真谛，不仅对推进和谐社会建设有着积极的文化意义，而且对增进不同宗教、文明间的对话交流，促进世界和平都有着巨大的理论价值。相信以古寺钟声驰名中外的寒山寺，通过文化论坛这一新平台，将会在更广和更高层面续写千年古刹新辉煌，为传承苏州佛教文化，发扬传统文化做出更大的贡献。

张立文院长在致词中指出，和合是世界文明对话的最佳选择，宗教即是对价值观的一种归向，而人类的自然健康、社会健康、人文健康都需要和合的精神为指导，以期以和合理念化解人类目前面临着一些身心健康方面的危机，从而以和合的心态拥抱世界，让和合文化真正的能够为大家带来身心的和谐，家庭的和谐，社会的和谐，生态的和谐。



陈志刚院长在致词中指出，寒山寺在漫长的历史长河中，积淀起了深厚的文化底蕴，融佛教文化、儒家文化、道家文化、吴文化以及外来文化为一体，形成了“寒山寺和合”文化。而本届论坛大会的举办，必将进一步推动对寒山寺佛教文化的研究，开辟吴文化研究的新领域，丰富中国传统文化和佛教文化的新内容，弘扬“和合”文化的精髓。

来自韩国的成均馆大学名誉教授李东俊博士在其发言中论述了“韩国精神史与和合文化方法论的省察”，另外，博士还赠送给寒山寺一幅水月观音的画像以及一本《高丽佛画大展》画册以示友谊纪念。

会议的小组讨论分别于第二天和第三天上午在会议中心分两个会场举行。第一分会场有五十七位代表参加。与会的专家学者及法师就和合概念的变新、古代和合文化研究、禅与和合、地域文化与和谐思想及探讨、和合文化与和合思想的作用与价值等方面进行了讨论。第二分会场有五十六位代表参加，主要讨论议题有“寒山诗歌的研究”、“寒山诗与寒山人物的关系”、“寒山诗中和合思想的研究”、“寒山拾得文献整理情况”、“寒山寺文化”等等。

小组讨论的学术气氛非常热烈，正如台湾省学者叶珠红评价的那样：“是一次真正的学术讨论会！”讨论会总计有八十人发言，从各个方面进行交流讨论研究，达到了充分的学术交流和推动文化研究的目的。

小组讨论结束后，与会者集体乘车，前往寒山寺和重元寺参观。

论坛大会的闭幕式于十一月十四日下午进行。寒山寺文化研究院院长姚炎祥对本次会议作了总结发言。

姚院长首先给予这次大会一个很肯定的定位：这是首次“国际和合文化大会”，也是一次高规格、高质量的国际大会，其学术水平在和合学的研究中也处于很高的地位。

与会者的学术以及人文素质也都很高。本次论坛大会总共收到论文近二百篇，选题的范围广，内容丰富，跨度大，从中筛选出约一百二十五篇论文编入论文集，约一百多万字，这既是近期和合文化研究成果的展示，也是对和合学的解读和拓展，同时也保证了论文集的含金量。而大会的准备工作、组织工作也很到位，很规范，充分做到了尊重知识，尊重人才。姚院长也展望了研究院将来的部分工作重点，如将做一些专题研究，将会继续收集和合文化方面的资料，建立一个数据库，形成一个资源共享的研究平台，期望以文化研究来推动社会实践。

秋爽大和尚在闭幕式上的讲话也认为，在现代社会中，一个寺院的定位很重要，要以“教化·弘法·度众生”为根本，寒山寺就是以文化来弘扬佛法。此次论坛大会的目的就是和合人生、觉悟人生。要想获得一个和谐的世界，首先要有人与社会的和谐，这就需要人与人的和谐，前提就是一个人自身的和谐，所以，一个人完备自身，身心都达到和谐是世界和谐的重要前提。那么怎样才能达到自身的和谐呢？就是要“存好心，说好话，做好人。”

对于今后寒山寺文化的发展方向，秋爽大和尚提出了三点期望：一、进一步挖掘和合文化的深度及社会意义，促进和合人生。二、搜集、整理和合方面的资料和事物，将来可以做一个“和合文化展”。三、争取在国内每个省份都放上一口寒山寺的“和合”钟，把钟声传遍全国，继之传遍全世界。

第四届寒山寺文化论坛·国际和合文化大会圆满地落幕了，这既是一场高水平高规格的论坛，又是一次和合文化的国际盛会，与会者不光享受了一席传统文化大餐，也领略到了佛教文化的丰富与深邃。

寒山寺将会以更加开阔的视野和更加深刻的内涵，续写寒山寺文化的新的篇章。

那盏心灯，广施仁者之心解除患者病痛。去收心、修心、用心、明心。用法理引导、规范、净化、升华情感，驱除妄念杂染之心，改变自己的人生。

数年后，因家中老人耄耋而回京。花甲之年的我首次接触到台湾星云、证严大师的一些佛学著作和您二位大师的一些文章，受益匪浅。但我总是心系江南、感恩苏州、魂牵梦绕。感恩苏州是因为那里有我曾经工作过的地方，留下许多美好生活的回忆和天堂一样的圣地，感恩时代给予我的机遇，能够与苏州紧紧连在一起不离不弃，成为无法割舍的相思。

偶然在朋友家发现《寒山寺》期刊，倍感亲切。仿佛又聆听到法华大梵钟108响的音律，再次心中升腾。经动之心将我带回苏州的寒山寺，我仍然那样的虔诚，双手合十顶礼膜拜，高高的殿堂、庄严的佛像、圣洁的心香……

大师，如若不弃，斗胆向您索刊《寒山寺》，并愿将此文投与编辑部。

2011，新年的曙光正在一丝丝旋转着生活的五光十色，一步步悄然走来，我会准时在2010年12月31日23时42分聆听来自天籁之音的108响寒山寺吉祥的钟声。

闻钟声、烦恼轻 智慧长、菩提增。
即颂安康。
阿弥陀佛！

肖文汇敬上

2010.12.12于北京天坛憩园书斋



心系江南 感恩苏州

■ 肖文汇

秋爽大师福安：

素未谋面，不胜惊扰，敬祈尚谅解为歉。请允许自我介绍：京籍人氏肖文汇，庚寅年十月生，自号陶然居士、天坛憩园书斋主人。本世纪初受聘于中国（苏州）广慈医疗投资集团有限公司，与该公司在宝带东路筹建了苏州广慈肿瘤医院（现为苏大附一院广慈分院），并首任院长。从此与天堂苏州结下不解之缘。

每每工作压力不能缓解或空暇之余，我总是在寒山寺那高高的殿堂前，助资、焚香、双手合十，仰望庄严的佛像、袅袅圣洁的心香、聆听僧众咏诵的天籁之音，心灵得到净化，思想得到启迪，心胸宽阔了许多，启发了自我。认识到人生苦短，不能让生活充满忧郁感伤，发自内心的法善安乐才是涵养生命的资粮。要负责任能担当、讲信用守道义、肯勤劳创事业、性宽厚心恭敬、多慈悲善解。以平常心来生活、用惭愧心做反省、以无住心去修持、用菩提心来契道。用他点燃尊敬和谐、祝福友爱、忍让和平、相互包容、般若智慧胸中的



腊八节施粥送祝福

农历十二月初八是我国传统节日腊八节，这一天也是佛祖释迦牟尼的成道日。后世的佛教徒们，效仿佛祖成道前牧羊女献乳糜的做法，用香谷、果实等熬制腊八粥供养佛祖，并将腊八粥分送给善男信女。腊八节吃腊八粥这一风俗也流传至今。

去年腊八节这天，寒山寺施粥活动从早上四点钟就拉开了帷幕，一直持续到下午一点多。据悉，寒山寺熬制了300大锅腊八粥，除了赠送给寺院周边的善男信女，寒山寺慈善中心的工作人员还把这香浓美味的腊八粥送到苏州市敬老院、福利院以及帮困对象家中。“今朝佛粥更相馈，反觉江村节物新”，寒山寺送出了美味可口的腊八粥，也送去了寒山寺全体僧众的祝福。（衣钵寮）

向宿迁市宿豫区特殊学校捐款

2011年1月18日，寒山寺监院常勇法师、寒山寺慈善中心钱伟副理事长赶赴宿迁，再次资助宿迁市宿豫区特殊教育学校。本次活动由苏州市民宗局组织，苏州市民宗局郑尧清副处长一同前往。在捐赠仪式上，常勇法师代表秋爽大和尚及寒山寺常住向宿豫区特殊教育学校捐款十万元人民币，用来支持该学校的基础设施建设，改善残疾儿童的学习环境，提高特殊教育学校的教学质量。该校校长向常勇法师赠送了“佛恩广被”的锦旗和该校学生的作品表示感谢。（慈善中心）

点亮心灯，许下祝愿——寒山寺举行元宵节传灯法会

2011年2月17日，农历正月十五，寒山寺元宵节传灯法会在寒山寺大雄宝殿隆重举行。当天晚上六点，元宵节传灯法会开始。法会历时两个小时，寒山寺方丈秋爽大和尚

为参加法会的两序大众做了开示。

黑暗中灯是光明，愚痴中灯是智慧，烦恼中灯是菩提。但愿我们手中的明灯能照亮彼此的心，让我们以一盏盏心灯，奉献共同的祝愿：

祝愿人人都有洒满阳光的前程，
祝愿世界拥有和平安乐的未来。

（衣钵寮）

寒山书院开学典礼举行

寒山书院第五届、第六届学僧开学典礼于2011年3月1日在阳澄湖畔重元古寺隆重举行。开学典礼由书院教务长本觉法师主持，寒山寺秋爽大和尚、监院光瑞法师、寒山书院各学科任课法师及老师们出席并参加了此次开学典礼。

开学典礼上，觉光法师首先代表法师（教师）发言。在发言中，觉光法师对学僧们提出三点希望，希望大家珍惜来寒山书院读书的好因缘，珍惜作为僧青年的好时光，珍惜常住提供的学修好环境，要有立命之志、改过之心、行善之法。紧接着，学僧代表果法师也表达了学僧们的心声。师僧们的话语虽朴实却真诚，深深道出了书院法师们对学僧无微不至的关爱以及学僧对书院发自肺腑的感激之情。

最后，寒山寺方丈秋爽大和尚为大家做了开示。大和尚对寒山书院办学十年来的情况做了介绍和总结，“百尺竿头，更进一步”，在今后的教育教学中，大和尚希望教务处认真备课，教师们认真上课，同时，勉励学僧们要珍惜当下的美好时光、感恩惜福、以戒为师，要立大志、发大愿。

开学典礼上，法师和老师们还为上一学期表现突出、成绩优异的学僧颁发了奖品。在庄严的《三宝歌》声中，2011年寒山书院上半学年开学典礼，画上了圆满的句号。（教务处）

苏州寒山书院2011年秋季（第七届）招生简章

一、性质

寒山书院是在党和政府及苏州市佛教协会领导下，由苏州市寒山寺主办的一所学修并重的汉语系佛学院。学院以“戒、定、慧”三学为纲，以“勤学、求真、崇善、净意”为院训；坚持“学修一体化、生活丛林化、管理科学化”的办学方针，旨在培养爱国爱教、弘法利生、解行并重、德才兼备的现代僧才。

二、培养目标

以培养具有坚定正确的政治方向，拥护中国共产党的领导，爱国爱教，遵纪守法，信仰虔诚的佛教学术研究人才，佛教教育人才，佛学交流人才和寺院的管理人才为基本目标。

三、学制、课程设置及招生名额

- 1、本书院设男众部，学制二年。
- 2、课程设置：

佛学课程设置：（1）佛学（佛学概论、印中佛教史、丛林知识、二课合解、佛典选读、宗派研究、戒律、现代佛教专题）；（2）社会文化学科（法律法规、古代汉语、阅读与写作、中国通史、中国书画、英语、计算机）。

- 3、招生名额：50名。

四、招生条件：

- 1、在寺院出家一年以上，严持律仪并能念诵五堂功课，有志于在十方丛林修学，研究佛法，传播佛法的青年比丘或沙弥。
- 2、历史清白，信仰虔诚，品学兼优，自愿从事佛教事业。
- 3、初中毕业以上（含初中毕业）学历。
- 3、考生年龄限18至32周岁之间，无婚姻恋爱关系。
- 4、身体健康、五官端正，无残（隐）疾及传染病或精神病，无不良嗜好。

五、报名手续及报名时间

- 1、符合报考条件的学僧，见到《招生简章》后，来信或来电索取报考登记表或网上下载表格均可。
- 2、报考学僧所在寺院（或佛教协会）须向我院教务处提交以下材料：
 - (1) 填写完整的报名表。
 - (2) 考生所在寺院（或佛教协会）推荐信。
 - (3) 体检表（县级以上医院检查有效）。



- (4) 2寸近照4张，身份证复印件1份。
- (5) 经我院审察后，对符合报考条件的学僧发给准考证。
- 3、报名时间：2011年3月1日至6月30日（以邮戳为准）。
- 4、符合报考条件的学僧可提前来寒山寺参加考前复习辅导。

六、考试及录取资格审定

- 1、考试时间：7月上旬（详见准考证）。
- 2、考试地点：苏州市寒山寺。
- 3、考试科目：佛学、语文、史地、英语、时事时政。面试内容：二时课诵，日常威仪等。
- 4、录取原则：根据考生的宗教情操、道德品质、身体健康状况和考试成绩进行综合评定，择优录取。
- 5、报考期间各项费用（车、船、食宿等费用）一律自理。

七、在校期间待遇

- 1、食宿免费，每月发给一定生活费用。
- 2、医疗费按书院有关具体规定给予报销。
- 3、教科书由书院发给，不收费。
- 4、入学后对不遵守书院规章制度，屡教不改者，劝其退学。

八、毕业及去向

- 1、凡在我院学修期满，经综合考查、成绩合格者，颁发寒山书院毕业证书。
- 2、学生毕业后，书院不包分配，原则上仍回原推荐单位常住。
- 3、根据需要并征得原推荐单位的同意，留在本寺常住发心。
- 4、由书院推荐到高一级佛教院校或国外深造。

九、联系方式

书院地址：江苏省苏州市寒山寺弄24号寒山书院
电话：0512-67232537
传真：0512-62890883
报名表下载网址：<http://www.hansansi.org>

十、联系人

仁坚法师：13771716645
明空法师：13771847698

