



## 众生皆有佛性，人人皆可成佛

■ 苏州寒山寺方丈 秋爽

据《坛经》记载，禅宗五祖弘忍在付衣传法之前，曾召集门徒各作一偈颂。首座神秀偈：“身似菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”而慧能反其调而唱出了“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”？

神秀和慧能的偈子，是站在不同的境界上说的。神秀说的意思是我们修行要时时摒除各种贪念，使心性光明。慧能偈是针对神秀偈而说的，是当下破除了我执、法执趋于中道，是站在般若“空”性的立场上，来说明万法的无自性。

慧能认为，“无自性”与“真如本性”即“凡夫”和“佛”，并无多大差别，关键在于“迷”和“悟”。而由迷到悟，又只是“一念”之间。所以慧能的顿悟思想，强调的是瞬间觉悟，不假渐修，只要于刹那间领悟到自心等同佛性，便是成佛之始。

慧能对神秀的偈颂，完全是针锋相对，单刀直入人心。并且提出了生命的解脱是从于自身心的解脱，是完全立足于自我，大胆地肯定了自我的主观能动性，把人从凡夫的本位提高到佛果的地位，肯定了自我的真实价值。认为成佛也无非是对自我的超越，发展到后来的“即心是佛，即心作佛”，强调“心、佛与众生，是三无差别”，便是对这种思想的发挥。

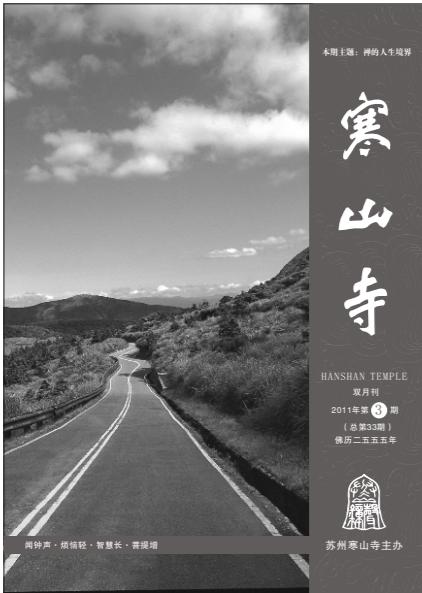
在《坛经》中，随处便见这样的句子。如“一念若悟，即众生是佛”；“前念迷则众生，后念悟则佛”；“不修即凡，一念修行，自身等佛”。这无疑是一个晴天霹雳，震醒了人们对佛性的迷执。

这就是禅宗著名的“于念而不念”（“无念”）、“于相而离相”（“无相”）、“念念而不住”（“无住”）的立教宗旨所在，并强调众生皆有佛性，人人皆可成佛。





# 目 录



创办人：性空  
顾问：明学  
主编：秋爽

## ◆ 本期主题： 的人生境界

### 刊首寄语

众生皆有佛性，人人皆可成佛

苏州寒山寺方丈 秋爽 /1

### 本期专栏

- 打 昌莲 /4
- 喝 慧如 /9
- 趣谈禅门宗风 安小悦 /13
- 孝僧陈蒲鞋 夏林凤 /16
- 谁言在俗妨修道，金粟曾为长者身 思齐 /19
- 智真禅师诗偈评析 清如 /25
- 广钦老和尚的忍辱之道 王欢 /27
- 德止禅师生平轶事 诸家瑜 /30
- 佛门迷人佛印禅师 阿莲 /32
- 生死寻常事 云水 /36
- 做人要则，处世经典 继平 /38
- 读弘一法师《格言别录》 圆缘 /40
- 为他人作嫁衣裳 思齐 /42
- 做自己的主人 禅悦 /44
- 不拿佛法当人情 存德 /45
- 甘为众生做马牛 竹山秀
- 莫嫌冷酷无滋味
- 一则禅宗公案的启示

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

### 闻思论丛

- |                    |          |
|--------------------|----------|
| 赵州《十二时歌》略疏         | 韩焕忠 /47  |
| 《六祖坛经》中的为人之道       | 从悦 /53   |
| 《坛经》中的净土思想         | 心愚 /58   |
| 沩山警策，光耀千秋          | 文观 /61   |
| ——《沩山警策》解读         | 李万进 /65  |
| 别峰宝印禅法思想研究         | 远尘 /70   |
| 黄龙派的形成与传播          | 慧日 /75   |
| 禅宗“五家七宗”的形成与传播     | 余化石 /80  |
| 梁启超早年的师友学佛缘        | 李尚全 /90  |
| 汉传佛教概论             | 大象 /94   |
| 试论“阿赖耶识”成立之因由      | 大心 /97   |
| 略论阿含之无我            | 日禺 /100  |
| 唯识“四分说”提出的意义及其解释功能 | 真诚 /102  |
| 谈谈转识成智的业用          | 胡晓明 /105 |
| 法门龙象               | 清净       |
| 《红楼梦》中所涉天台宗事       |          |
| 宣培法师略传             | 骆海飞 /107 |
| 浅论佛教的慈悲思想          |          |

### 法门龙象 《红楼梦》中所涉天台宗事 宣培法师略传 浅论佛教的慈悲思想

### 寺院传真

- “和合大道”新山门 范家瑜 /112  
寒山书院学僧和佛学社社员朝拜灵岩山寺等二则 /114

### 助印功德

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：徐惠娟  
出版：苏州市寒山寺编辑部  
邮编：215008  
地址：苏州市寒山寺弄24号  
电话：0512-65525161  
网址：www.hansansi.org  
印刷：苏州市深广印刷有限公司  
苏出准印：(2011)字JSE-0003064号



## 打

■ 昌莲

打，在古代汉语里是个形声字。从手，丁声。本义：击。意谓能打唯手，所打的对象亦人亦物均可。并且能打所打二者必须相击，方可算是打了。宋·文天祥《过零丁洋》有“身世浮沉雨打萍”的句子，此种打的境界，唯有诗人才能领略个中意味。不过，与打类似的还如：踢、踢、咬等，举措虽不同，效果都一样。

记得我小的时候，身体孱弱，倍受长辈的宠惯，可以说在家几乎没怎么挨过打的，但有两次“吃棒”令人至今难忘。一次是因为我的无端哭闹不止，殃及左邻右舍的人来看笑话，碍于面子的父亲转弱而强，一把将我拖到门外按倒在地上，脱下鞋子便狠狠地打了起来，直打到我不再吭气才止。皮开肉绽，一个礼拜都未痊愈，父母为此事大吵了一场，而我从此便识得了打的威严，也不再无端哭闹了。还有一次是受教于祖父，我自小随祖父母同住，呵护有加。那时，我上小学三年级，因同学的引诱便偷学抽烟。不料被祖父发现了，他则顿时变慈祥面目成恶煞凶神，不问青红皂白，抡起棒子便打。打得在旁护驾的祖母都哭了，而我站在原地一动不动，我深知祖父最讨厌抽烟了，他从不沾烟酒故。只好忍疼痛割伤疤，当场将半包香烟踩个粉碎，从此罢了吞云吐雾的神仙时

髦。打是真的令人发自内心深处地感觉到了痛，但也使人死心塌地的消除了不良习气。这使我在童年时就从长辈们的打中长了记性。如今的优生少生政策，则免去了孩子们童年时代的挨打，这似乎失去了父母另外一层意义上的呵护。

小学时光，三天读书两日休假，学习成绩处中，不前不后。老师的教鞭很少能挨得着，但也曾挨过一次重打。是在小学毕业的那年，有位姓王的老师，形貌若修罗，但他以教书育人为己任，对学生要求严格苛刻。因我逃课三天，回校后交了一次数学作业，五道题错了三道。在发作业本的时候，他把我叫上讲台，一股阴霾袭上我心头。他则怒气冲冠，两手揪住我的双耳，左摇右摆地任他摆布了近十分钟，拳头砸得我胸闷至极，在同学们的纷纷劝解下才罢手。事后我心存畏惧，不是恨他而是怕他。但他打过我后则不再计较了，中午便辅导我重做作业。功夫不负有心人，在他的严格督促下，成绩较为落后的我还是顺利毕业，考入了乡镇中学。中学读了五年，亦挨过两次教鞭。一次是我成绩一再下滑故，被班主任狠狠地揍了一顿。一次是因在课堂上看小说，被发现后挨了一次痛打。这次打得十分痛快，我从此便发奋读书，成绩一直是名列前茅。高中的三

年里，老师不骂亦不打，便使我放松了警惕，终以名落孙山而失败于高考，从此便步入社会，告别了读书时光。在我读书的那个时代里，老师的讽刺挖苦之类的苦口良言，的确能令学生生发内心的愧疚，激发上进的潜能；教鞭的驱打，亦能生发学生的敬畏之心，从而勤学苦读，以至最终成才。我初中时的上进，高中时的落榜，便是明证。而时至今日，已经告别了教鞭的挥舞，刻薄的语言训诫亦已鲜而不见了。这使人想起，当牛拉不动车的时候，到底是打牛还是打车呢？唯有参透个中玄机，方能运筹于帷幄。我是较为赞成“快马见鞭影而行”的教学良策。

的确，打是禅者接引学众的一种策略。在宗门下，形成了后来的临济一宗，打之作风遍播寰区，可谓“德山棒，临济喝”，或“德山入门

便棒，临济入门便喝”也。棒喝双换，虚实交参。吃棒知痛，闻喝生畏。棒头不点地，则成空棒；喝声不响彻，便落虚喝。棒喝实为宗门接机之媒介，主要以慧能门下的洪州宗为应用主流。棒是禅师用来打学人的，为了绍隆这一宗风，禅师上堂说法皆以拄杖子表象。汾阳拄杖最负盛名，可谓“识得拄杖子，一生参学毕”也。《汾阳无德禅师语录·卷上》载：

(汾阳)上堂，拈起拄杖云：“识得这个，参学事毕。还识么？莫道唤甚么作拄杖？如此之辈，如尘似沙。许尔商量，作么生？开口试道看！”

僧问：“如何是拄杖？”师云：“德山德山。”

(僧问：“过在什么处？”师云：“萨摩河。”)

问：“尘鹿成群，如何射得尘中鹿？”师云：“白拂在手。”

问：“香象咆哮时如何？”师云：“鼓腹宫城动。”

从此则公案中则知，即便是在两宋时期，而“德山棒，临济喝”的作风依旧风靡，广为应用，拄杖子说法已成惯例。从“僧问：‘如何是拄杖？’师云：‘德山德山。’”一句中则知，打之作风源于德山宣

鉴。彼此之间的一番对话，说明了“僧有拄杖子，师与拄杖子”的接机妙用。以拄杖子表法，以来客妄想多故，说“僧有拄杖子”；为破妄想故，

则“师与拄杖子”。以拄杖子除拄杖子，不外乎“以楔出楔”。看来，禅师的棒打来人，亦是随方解缚，抽丁拔楔，应病与药之具眼杰作，并非是以瞋报打，无理取闹。我亦听说云门寺的佛源和尚，亦有以棒打学人的策略。

其实，打的作风，从义而会，据我的理解，亦应来源于佛经。如《楞严》之“七处征心”、“八还辨性”、“十番显见”，岂不是如来手执金刚棒打破阿难尊者的重重疑团后，才得以明悟常住心、彻见圆通性的呢！还如《金刚》之须菩提与如来之间的参问酬答，以决疑去执而用，但亦是采用“正





打旁敲”的方法宣说的。如经云：

尔时，释尊食时，着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。

时，长老须菩提，在大众中，即从座起偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬，而白佛言：“希有世尊，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。世尊：善男子善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住，云何降伏其心？”佛言：“善哉善哉！须菩提：如汝所说‘如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨’。汝今谛听，当为汝说。善男子善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心。”（须菩提言：）“唯然，世尊！愿乐欲闻。”

要知须菩提之所以赞叹如来，并为在座大众及未来众生请问发菩提心之降伏、应住之法者，是因为他于如来的入城归位、洗足敷座等生活琐事中窥见了好消息，难以按捺内心的欣喜，故扬眉吐气于如来座前发问，以炫耀自己的勇敢与机智。而如来听到须菩提之赞叹请问，亦是庆快自己邂逅到知音，故连说“善哉善哉”。如来虽说“汝今谛听，当为汝说”，却以“应如是住，如是降伏其心”而答之。就“如是”二字指上示下，意谓发菩提心就应如我著衣持钵，入城乞食那样应住、降伏即可，更无别法可发、可住、可降伏也。须菩提“唯然”二字亦有玄机在里许，“唯”则说明自己已彻悟，“然”说明有他人未领悟，所以还得累烦世尊宣说也。向下长文，皆为未悟者所作的注脚而已。如来正打须菩提，意在旁敲在座之人，可谓“南山起云，北山下雨”也。体现在经典里的打，较为温和孤峻，但暗藏玄机，深不可测。

就中国禅宗而论，打的作风，始于六祖慧能打神会。如《坛经》（印顺导师校注版）云：

又有一僧名神会，南阳人也。至曹溪山礼

拜，问言：和尚坐禅，见亦不见？大师起，把杖打神会三下，却问神会：“吾打汝痛不痛？”神会答言：“亦痛亦不痛。”

六祖言曰：“吾亦见亦不见。”神会又问大师：“何以亦见亦不见？”大师言：“吾亦见，常见自过患，故云‘亦见’。亦不见者，不见天地人过患，所以‘亦不见’也。汝亦痛亦不痛如何？”神会答曰：“若不痛即同无情木石；若痛即同凡夫，即起于恨。”

大师言：“神会！向前见不见是两边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢来弄人！”礼拜，礼拜，更不言。

大师言：“汝心迷不见，问善知识觅路；汝心悟自见，依法修行。汝自迷不见自心，却来问慧能见否！吾不自知，代汝迷不得；汝若自见，代不得吾迷。何不自修，问吾见否！”神会作礼，便为门人，不离曹溪山中，常在左右。

慧能的三杖打下去，的确是把神会给打开悟了，因慧能的三打截断了神会的卜度意识，由相对而入绝对，从而摆脱了二元意识的作怪，会得了“见而不见，不见而见？”的玄理故。杖子打在身上，岂能没有痛的感觉呢！虽说痛吧！但为师者打徒众，亦是出自慈悲。故神会说“亦痛亦不痛”也。慧能何故不直接告诉神会“和尚坐禅，见亦不见”之问，而非打不可呢？此则说明参禅贵在自悟，因为禅悟境界唯有亲临其境者方能悉其底里，可谓“如人饮水，冷暖自知”也。哪怕是拳头脚尖，亦须自悟方得。所以慧能于杖打下令神会自悟而得，令其见自本心，见自本性也。既心悟自见，则依法修行乃理所当然之事。神会在慧能的杖打下深悟“亦痛亦不痛”的禅理，故有“若不痛即同无情木石；若痛即同凡夫，即起于恨”的高深见地。既悟“亦痛亦不痛”，岂能不悟“亦见亦不见”！可谓一通一切通，一悟一切悟也。亦是一举三关之举措也。慧能的以打说禅，并非孔子的“举一反三”的教学

特色，而是以“截断众流、东涌西没”之衲僧本分事接引学人的。打，不但痛快直捷，而且慈悲亲切。

禅者的接引学众，或表示自己的见地，或互相勘验抉择，都不能不有所表示。然悟入的境界，唯有悟与悟者方能了知，但亦是说不得，表示不到的。可谓心行处灭、言语道断也。欲言而辞丧，欲思而虑亡。所以只好于无可表示中，作方便表示了。黄梅门下所传，是“密作用”，“意导”，“意传”（“指事问义”，也是方便之一）。但到了曹溪门下，直指直示，向多方面发展，以洪

云：“六耳不同谋，来日来。”

（僧）问马祖：“如何是西来意？”祖乃当胸踢倒。师大悟，起来，抚掌呵呵大笑。

这三则公案中的打、踢等作风，都是令学人开悟的导火线，彻底展现了师家的高超手眼。其实，老师对弟子们打几棒，踢几脚，并无什么希奇；但老师打弟子是以开悟为前提的，绝非是因瞋恨而打的，故不论是打还是踢俱足慈悲。这类粗暴型的作风，在禅门中独具天然本色妙用，被证明了对于截断弟子的意识卜度，引发学者的悟入，是非常有效的，于是便被普遍地应用起来了。说到打则无拘泥，或老师打弟子，如慧能之打神会；或同参之间彼此互打；或弟子打老师，如黄檗之打百丈，直打得百丈吟吟大笑起来。这些无非是平常事，但平常中见其慈悲与亲切，剔透活泼，不拘形式。若把打的意义强化起来，则更为猛烈，风驰电掣，犹泥牛入海吼，若木马踏云嘶。如道一的弟子中的“归宗锄蛇”，“南泉斩猫”。这二则活生生的公案，不知坐断了天下人多少舌头。还如道一再传赵州的“一再放火”，子湖的“夜喊捉贼”。见人就用叉叉、用棒把大家赶出去的邓隐峰，推着车子前进，硬是一直去，把老师道一的脚竟碾伤了。这种作风，在一般人看来未免“太粗生”啊！故称为“粗行沙门”。的确，这如狮吼象鸣一般，威慑心魄的作风，充满了强烈的力量，直是轮刀上阵。在后来的宗派发展中，这是最负盛名的一流。使用这一作风的洪州主流，后来衍变为临济宗。临济义玄棒喝兼用，德山宣鉴呵佛骂祖。

棒打之风成为禅宗的主流，但并不是非打不可的。就慧能门下的石头一宗则不大应用，虽看似温和，但骨子里出言吐语暗藏机锋，禅风极其峻烈孤高，亦是让人难以攀登，可谓“石头路滑”也。马祖道一、百丈怀海虽然有时亦打学人，但弟子中也有部分人不应用这一作风。印顺导师在研究中发现



州宗与石头宗为代表，便造成不同的接机禅风。印顺导师认为“不同的方式、作风，与（区域的）个性有关，也与师门的传统有关”。一方面不同的地域孕育了禅者的不同个性，南温北强；一方面弟子要继承师门的作风。慧能门下的洪州一宗，多用打、踢、踢等粗暴的作风接引学人。如《传灯录》

（《大正》卷五一）说：

僧问：“如何是西来意？”师便打。乃云：“我若不打汝，诸方笑我也。”

（僧）问马祖：“如何是西来祖师意？”祖曰：“低声，近前来。”师便近前，祖打一掴



与地域个性有甚大关系，代表了“北方之强”，他总结应用棒打接机的禅师出生地为：

南岳怀让	金州安康	今陕西安康县
洪州道一	汉州	今四川广汉县
归宗智常	不明	
南泉普愿	郑州新郑	今河南开封县
百丈怀海	福州长乐	今福建长乐县
沩山灵	福州长	今福建霞浦县
黄希运	闽黄山	今福建福清县
赵州从谂	曹州	今山东曹县
子湖利踪	澶州	今河北清丰县
仰山慧寂	韶州怀化	今广东省
临济义玄	曹州	今山东省曹县

从上可以分明地看出，惯用棒打作风的禅师几乎全出自北方，这与他们悍勇豪爽的地域个性是密不可分的；这亦说明禅融摄一切，禅遍一切处，可谓“竹密不妨流水过，山高岂碍白云飞”也。从马祖道一开始，经百丈怀海到黄蘖希运，大约一百年来，都是以洪州（江西）为中心地而弘扬禅法，所以也被称“洪州宗”。主要的禅师，多数是来自北方。沩山与仰山，出生于福建及广东，成立的沩仰宗，亲切绵密，就没有棒打的作风。百丈与黄蘖，是福建人，在师门的传统中，也应用这一作略，但比归宗、南泉、赵

州、临济，要平和多了。从这一区域的意义去看，石头门下的大禅师，都是出生于长江流域及以南的，所以禅风较为温和些。棒打看似颇为粗暴，但这一作风却最具生命力，打出了一片禅宗天下，自古以来禅宗道场以江西为最多，如云居山、百丈山、青原山等大丛林。禅宗发展到后来，只剩临济与曹洞，而临济子孙遍天下，曹洞占一角而已。又说临济是将军，曹洞是农夫。可见临济禅风猛烈，曹洞禅风较为柔和。临济的猛烈，亦不外棒打而已，故有“香板头上出祖师”之说，好像禅宗祖师都是打出来似的。

打的意义极其深远，具有不可思议的威德慈悲力与折服力。不论是家长捏个空拳吓煞小孩的打，还是老师挥舞教鞭的打，都有令其舍恶向善、返邪归正的引导意义。至于禅宗充分应用打之作风者，主要是为了截断学人的卜度意识，令其彻底悟入而已，并无奇特处。不过好多禅师的确是在棍棒交加如淋漓悟入的，远的不说，就如近代的虚云和尚在高旻寺禅堂的彻悟，亦是在溺水后身体尚未康复时就去高旻寺参加禅七，因谢绝禅堂当值之职故，当时家风严峻，被杖打八十棒，皮开肉裂，但他内心亦不生瞋恨，一心参究，经数七后终于明悟末后大事，亲见本末。来果禅师曾在宝华山挂搭时，因拟议去高旻寺参禅而溜单，被客堂发现后派人追回，亦给他吃了八十棒，不过他是武状元出身，身体甚魁梧。第二次溜单顺利抵高旻寺禅堂参究生死大事，大师见得他是法器故，从头到晚供养他三百余香板，他怡然独乐，结果至晚板香静坐中得水月空明境界现前，从此便步入禅林，成为一代宗师。打，的确能使人转归向上，能把人打开悟的。但欲应用这一作风者，须具杰出手眼，务必内怀慈悲之心，外要识得学人根性，适得时机施教，应病与药的原则方可。否则，弄巧成拙，醍醐反成毒药矣。究竟如何应用呢？噫！路逢剑客须呈剑，不是诗人不献诗。

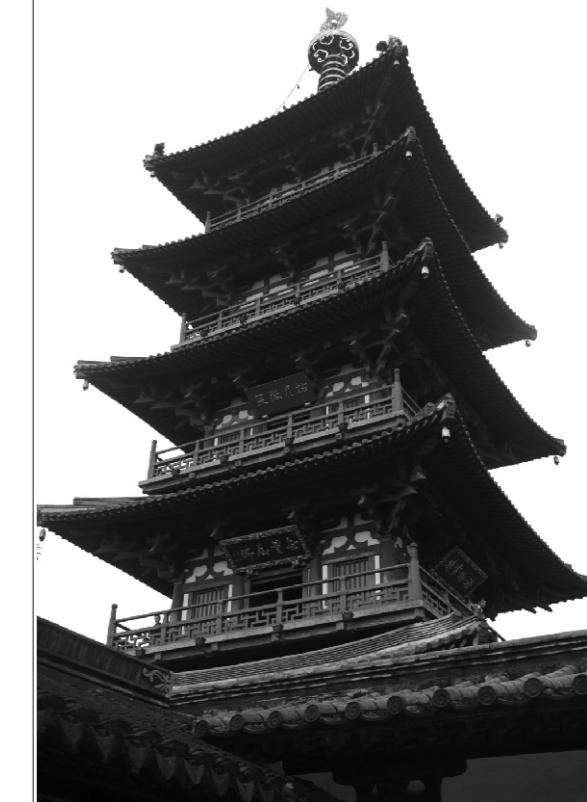
喝，是司空见惯的。相信每个人在自己的日常生活中对振威一喝是有着刻骨的体悟与铭心的记忆的。小孩是在大人的一喝中茁壮成长的，学生是在老师的一喝中开拓视野的，囚犯是在警察的一喝中束手就擒的，老鼠是在猫的一喝中被捕的，禅师是在师父的一喝中彻悟的……可见，喝的妙用莫测！但凡“对面一喝”中皆赋有振威、折伏、摄化、扭转、指点……等多种深意在内。

记得小时候，隔岸对坡的邻村人家多养羊。牧羊娃经常赶羊到我村的苜蓿地里来放羊，村里无人能喝走牧羊者，只好睁一眼闭一眼，得过且过。但我的三太爷则不然，他每见牧羊娃越境来我村苜蓿地里放牧时，则先高声疾喝，其声若五雷贯耳一般洪大，然后扶杖疾追至地头挥鞭舞拳。牧羊娃见状不妙，就赶羊潜逃。久而久之，则成惯例。凡是在我村苜蓿地里放羊的人，一旦听到我那三太爷的喝声，则当即驱赶羊群，退出苜蓿地。自从他老人家去世后，四面各村的羊竟来我村苜蓿地肆胆放牧，则再无有人能喝退羊群了。三太爷的振威大喝，有驱散羊群的力用。原因是他的年长德耆，威望过人！

我小的时候甚淘气，亦好玩恶作剧。祖父虽对我宠爱有加，然或对面一喝，我则毛骨悚然，心跳加速。每当那个时候，我就会乖乖地站在地上一动不动。不玩火、不玩水、亦不随意践踏盆里的花卉、更不无辜浪费饭桌上的食物。平时慈祥和蔼可亲的祖父，一旦喝起来，就连父亲、叔叔、姑姑都退避三舍，何况母亲、婶子！在农活忙时，我若不经过他的允许去看戏，或找邻家孩子去玩时，大多是在半路上被他喝住停止了脚步声，不得不撅嘴回家。弱冠后，他再也不喝我了，都是在谈笑风生中拉家长。时至今日，祖父已是八十高龄的人了，我也过了而立之年，却对他的喝记忆尤甚。每当我偷懒放逸之时，就会想起小时候他对我的喝教，当下促我振作，激励我继续努力！长辈对后

## 喝

■ 慧如





代的喝，的确是具有深远的折摄意义的。

我出生在农村，对猫捕鼠的绝技了如指掌。猫在白天吃饱喝足后，就安然藏在被下热炕上，“咕噜咕噜”地酣睡念经。直到夜深人静后才开始行动，因为这时恰是老鼠出洞觅食之时。老鼠出洞就会发出轻微的“唧唧”声，猫听到鼠唧声后就蹑足窥探，猫行脚轻得让老鼠无法觉察到它的存在，此正是猫屏息凝视的前奏。老鼠一旦出洞乱窜时，猫则“呜呜”“唬唬”地对面一喝，用它那锐利闪烁的眼睛死死地盯住不放，就在老鼠惊慌失措、骤不及防时，猫一爪过去捕个正着。猫对老鼠的对面一喝，是示威而捕的。

振威一喝，的确能征服对方。关于描述喝最精彩的，莫过于《三国演义》。“第四十二回”有“张翼德大闹长坂桥”的演说。但就说张飞在长坂桥头的“三喝”吧！作者描绘得惟妙惟肖，给人一种亲临其境的感慨。如文曰：

却说文聘引军追赵云至长坂桥，只见张飞倒竖虎须，圆睁环眼，手绰蛇矛，立马桥上，又见桥东树林之后，尘头大起，疑有伏后，便勒住马，不敢近前。俄而曹仁、李典、夏侯渊、乐进、张辽、张、许褚等都至。见飞怒目横矛，立马于桥上，又恐是诸葛孔明之计，都不敢近前。扎住阵脚，一字儿摆在桥西，使人飞报曹操。操闻知，急上马，从阵后来。张飞睁圆环眼，隐隐见后军青罗伞盖、旄钺旌旗来到，料得是曹操心疑，亲自来看。飞乃厉声大喝曰：“我乃燕人张翼德也！谁敢与我决一死战？”声如巨雷。曹军闻之，尽皆股栗。曹操急令去其伞盖，回顾左右曰：“我向曾闻云长言‘翼德于百万军中，取上将之首，如探囊取物’。今日相逢，不可轻敌。”言未已，张飞睁目又喝曰：“燕人张翼德在此！谁敢来决死战？”曹操见张飞如此气概，颇有退心。飞望见曹操后军阵脚移动，乃挺矛又喝曰：“战又不战，退又不退，却是何故！”喊声未绝，曹操身边夏侯杰惊得肝胆碎裂，倒撞于马下。操便回马而走。于是诸军众将一齐望西奔走。

从中可知张飞的三喝的确非同一般，超人意料！作者对这三喝还作评曰：“正是‘黄口孺子，怎闻霹雳之声；病体樵夫，难听虎豹之吼’。”还说：“一时弃枪落盔者，不计其数，人如潮涌，马似山崩，自相践踏。”这似乎有点夸张的意味。并且后人还有诗赞曰：“长坂桥头杀气生，横枪立马眼圆睁。一声好似轰雷震，独退曹家百万兵。”正因为张飞的振威三喝，有紧守关隘，退敌保军的神力。所以小说里如是写，唱词里亦更甚。《东吴大报仇》里刘备唱曰“三声喝断当阳桥，一世威名今丧了”；《回荆州》里乔玄说：“大喊一声，曹兵倒退；大喊二声，顺水横流；大喊三声，将当阳桥折断！”不管这段历史是否真实，但张飞的“对面一喝”，说明的确是吓退了曹兵十万，保全了自己的二十骑兵，掩护了刘备、赵云等人。这里面透露着他的勇敢与机智，和展示了他精忠于汉室江山的大哉仁心。

“对面一喝”，是禅宗的独有风格与无上本色，是祖师们接机化物的慈悲发挥与权便举扬。这一法，源于“拈花微笑”的典故，即世尊于灵山会上拈花示旨，众皆愕然，惟大迦叶尊者破颜微笑，以表心领神会之意。故佛说：“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，直指人心，见性成佛，今付嘱摩诃迦叶！”而这一喝，始于马祖接化百丈。《五灯会元·卷三》载百丈开悟因缘曰：

师（百丈）再参，侍立次。（马）祖目视绳床角拂子。师曰：“即此用，离此用？”祖曰：“汝向后开两片皮，将何为人？”师取拂子竖起。祖曰：“即此用，离此用？”师挂拂子于旧处。祖振威一喝，师直得三日耳聋。自此雷音将震，檀信请于洪州新吴界，住大雄山以居；处岩峦峻极，故号“百丈”。

这里，百丈的“直得三日耳聋”之谓，并非是什么都听不到的意思，而是内六根与外六尘脱落粘滞的光景，此时乃“湛寂常恒，灵明洞彻”的境界。湛而不灭，寂而不生，常而不断，恒而不间断；灵而不昧，明而不暗，洞而不壅，彻而不塞。全是一道大光明藏，了无自他之形象，亦绝生佛之假名。正古德所谓“一念回光，即同本得”。既根、尘顿脱，则六根所见无非是佛境界。眼所见无非是佛色，耳所闻无非是佛音，鼻所嗅无非是佛香，舌所宣无非是佛语，身所觉无非是佛触，意所知无非是佛法。正苏长公所谓“溪声尽是广长舌，山色岂碍净法身！夜来八万四千偈，他日如何举似人”！马祖道一的振威一喝，点燃了百丈内心深处的般若大火炬，照化了外境的六尘之纷扰，荐得了即心自性本具的真如佛性，最终成为一代禅宗祖师。对马祖的一喝，百丈自己亦曾谓众曰：“佛法不是小事。老僧昔被马大师一喝，直得三日耳聋。”（出《五灯会元·卷三》）当时，黄檗闻举，不觉吐舌。百丈对马祖的振威一喝，受益匪浅！所以他一生直揭本地风光，尽显马祖接化大机曰：“灵光独耀，迥脱根尘。体露真常，不拘文字。心性无染，本自圆成。但离妄缘，即如如佛。”（出《五灯会元·卷三》）可见，马祖当年的对面一喝，实有“调虎离山”的摄



化妙用，其振威的目的在于剿灭来人的卜度妄情，以令其就在一念回光返照的当下荐取本源心性。

因马祖的振威一喝，把百丈给喝开悟了，所以后来的禅师们便竞相效颦，继承了这“对面一喝”的独特宗风，最后演绎为临济一宗。临济义玄，设“三玄”“三要”“四料简”等关隘，以勘验徒众，接引后学。

临济义玄将这“三玄三要四宾主”之勘验关隘，全运筹于自己的“对面一喝”之帷幄中，令人猜测不透，摸不着。可谓“稳坐中军帐，单捉飞来将”也。亦说明古人教人安心于正恁么时，立脚于没摸处。则知最初之参禅一法，的确不是后来教人参话头的那样罗哩罗嗦！意谓就在那对面一喝的振威下，教尔正当回不了头、转不了脑的刹那，坐断葛藤，亲见本来。正因为“喝”具有把断要津、活人慧命的功用，所以临济一宗接机化物多用喝，所谓入门便“喝”是也。盖“对面一喝”之中具“三玄三要四宾主”的勘验作用与意义，所以义玄对此一喝有四种说法：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛狮子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用，汝作么生会！”

当时会下参学之徒，鹦鹉学舌者不乏其人，个个亦学师喝。师曾诫曰：“汝等总学我喝，我今问汝！有一人从东堂出，一人从西堂出，两人齐喝一声，这里分得宾、主么？汝且作么生分！若分不得，以后不得学老僧喝。”

临济“对面一喝”的宗风大概如此而已。老师有威德，学生灵根利，则可于喝之当下“根、尘顿脱，灵光独露”也。只因为后来人妄想根深故，卜度妄情无法一时拔断，所以喝的机锋愈转愈激烈，变化无端。两宋以后的禅师们，喝则喝了，但起不到摄化、指导的作用，便成虚设固套之闲家具。在我所看过的语录中，天童如净禅师对临济之喝作了进一步的



发挥与演说，他曾普说云：

喝一喝：有主有宾，有照有用。还知落处么？若知得落处，便知得起处；若知得起处，便知得灭处；若知得灭处，便知得起灭俱灭、寂灭现前。于日用中，六处发现：在眼曰见，直须抉却眼睛迥无所见，然后无所不见，方可谓之见；在耳曰闻，直须塞断耳根，迥无所闻，然后无所不闻，方可谓之闻；在鼻曰嗅，直须敲落鼻孔，香臭不分，然后无所不分，方可谓之嗅；在舌谈论，直须拔却舌头，天地缄默，然后炽然无间，方可谓之谈论；在身曰人，直须四大脱除，了无依倚，然后随类现形，方可谓之人；在心曰识，直须永绝攀缘，三口劫空，然后起灭不停，方可谓之识。如上六处发现，无所间断。前来所谓有主有宾，有照有用，直得宾主互换、照用交参。上至三世诸佛、六代祖师，下及傍生异类、草木昆虫，皆此一喝，无有遗者，便见威音王未现已前只是如今，如今只是威音王未现已前，无二无分，无别无断故。若约山僧所论，喝个甚么？论个甚么？本无许多般，总须吃棒。有甚蹉过，有甚不蹉过。

总之，禅宗的“对面一喝”，或以威德折摄来人，慈悲教化；或以喝法勘验来人是否真正彻悟，以妨讥诈欺瞒；或喝断来人葛藤，令其直下顿脱根尘、亲见本源佛性；或

无意而喝，习惯动作而已，喝不作喝用。发挥“喝”的作用与目的，贵在以使来人从二元相对意识进入一元绝对状态，扭转机捩向上真入般若里巷而去，摄“见、闻、觉、知”归真如佛性，从而观法自在，如如不动。到那时，饥来吃饭困来眠，亦无不可。

时至今日，运用“当面一喝”之振威法接化行人的禅师，实属罕见！适时适地地喝一喝，可以使人改恶迁善，趋吉避凶。从“诸恶莫作，众善奉行”到“自净其意”。比如说看见小偷正拔门时，对面喝一喝，便可让他当下销声匿迹。不但确保室主的财物不丢，亦挽小偷被绳之以法的危险。小孩即将犯错时，大人不妨喝一喝，捏个空拳，吓煞小孩，以免日后酿成不好习气。学生打盹时，老师不妨喝一喝，让他从梦中醒来，继续听讲。更重要的是，家中若有个贤妻良母，能时时喝一喝的话，可以确保男主人不误入藕花深处！喝的作用无边际，不可说不可说！禅堂里的维那师每天都要喝好几次“起”字，或喝一声：“打起精神来，好好参！”这无非要人都摄六根归一念，念兹在兹，一心真参实究也。噫！

对面一喝还识否？瞠目结舌吓煞人！不思善来不思恶，正恁么时得知音。

在佛教中，宗风通常指佛教各宗特有的风格、传统。

自从灵山会上，世尊拈花示众，迦叶尊者破颜微笑，禅法一脉相传至菩提达摩尊者为第二十八代祖。后达摩渡海至中国，解救东土迷情的众生，禅法传至六祖慧能之后，“一花开五叶”形成了禅宗的临济、云门、沩仰、法眼、曹洞五家不同宗派，而各宗的祖师在教化学人时，亦有各自不同的接引学人的方法和手段，这些不同的方法和手段，对于启发弟子们的悟性起到了独特的效果，并由此而形成了万紫千红，各有千秋的门庭家风。其中比较有名的几大宗风有：云门饼、赵州茶、慈明骂、俱胝指、德山棒、临济喝。下面本文就其特点略做介绍。

### 云门饼

云门文偃禅师，俗姓张，浙江嘉兴人。于广东乳源云门山创建了禅宗“一花开五叶”之云门宗。禅师常以各种方式接引、教化弟子，其中以“云门饼”最为有名。

《碧岩录》中记载：僧问：“如何是超佛越祖之谈？”师云：“糊饼。”进云：“这个有什么交涉？”师云：“灼然有什么交涉。”

此公案又叫做云门糊饼、云门胡饼、韶阳糊饼。文偃禅师以“糊饼”回答佛意、祖意、如何是超佛越祖之问，而绝不容以思量分别之余地，即显示超佛越祖之言，除著衣吃饭等日常生活外，别无他意，故即便是超佛越祖之谈，也不如一个糊饼吃了省些是非。因此，当再有僧来问，师即以此意对答。如僧问：“如何是佛？”师云：“干屎橛。”僧问：“如何是尘尘三昧？”师云：“钵里饭，桶里水。”举：世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方。云：“天上天下，唯我独尊。”师曰：“我

当时若见，一棒打杀与狗子吃却，贵图天下太平。”

对于求佛问祖之事，文偃禅师却认为禅悟是超越一切文字形像之事的，任何执著都是偏离，与道相去甚远。真正的修行是离不开脚踏实地的生活的，而不是被束缚在妄想执著上。

确实，与其浪费时间和精力去研究那些根本不存在的超越佛祖之说法，还不如干脆去做个糊饼来吃呢？不但可以断却妄想执著，还可以在日常的起居饮食中参禅悟道，

更加清晰地认识自我。

### 慈明骂

慈明楚圆禅师，宋代高僧，俗姓李。二十二岁出家。闻汾阳道望，遂往参礼。可是慈明禅师在汾阳和尚处住了两年，汾阳禅师却依然不许他入室参学。不仅如此，汾阳每次见了慈明禅师还必定指着他的鼻子骂诟，或者是大声诋毁诸方，即便是有所教训，也都是一些流俗鄙事。一天，慈明禅师向汾阳和尚哭诉道：“自至法席已再夏（两年），不蒙指示，但增世俗尘劳，念岁月飘忽，已事不明，失出家之利。”话还未说完，汾阳禅师仔细地打量着他，突然厉声骂道：“是恶知识，敢裨贩我！”说完怒气冲冲地举起拄杖追打楚圆禅师。楚圆禅师正想表白、求饶，汾阳和尚却一把掩住他的嘴。楚圆禅师豁然大悟，说道：“是知临济道出常情！”七年后慈明辞归时，汾阳禅师感叹：“楚圆慈明今日离去，我之道法亦随之东去。”

慈明禅师因被汾阳禅师骂而开悟，因而他教化学人黄龙慧南之时亦采取了同样的手段，机锋一样的峻烈和辛辣。宋·慧洪《林间录》中记载：

慧南禅师便前往参礼石霜慈明楚圆禅师。初次见面之后，慧南即被慈明禅师问得无言以对，汗下如雨。第二天，慧南又入室请益。才隔一



夜，慈明禅师象变了一个人似的，一见慧南，便指着他的鼻子，诟骂不已。慧南当下大惑不解，说道：“骂岂慈悲法施邪？”慈明禅师道：“你作骂会那！”慧南一听，言下大悟。后作颂，呈给慈明禅师，颂曰：“杰出丛林是赵州，老婆勘破有来由。而今四海清如镜，行人莫与路为仇。”慈明禅师一看，知道慧南这次真正彻悟了，便点头印可。

### 俱胝指

俱胝指，又称俱胝竖指、一指禅。《五灯会元》中记载：

杭州天龙和尚法嗣婺州金华山俱胝和尚，初住庵时，有尼名实际来，戴笠子，执锡绕师三匝，曰：道得即下笠子。如是三问，师皆无对，尼便去。师曰：日势稍晚，何不且住？尼曰：道得即住。师父又无对。尼去后，师叹曰：我虽处丈夫形，而无丈夫气。不如弃庵往诸方，参寻知识去。其夜山神告曰：不须离此，将有肉身菩萨来为和尚说法。逾旬，果天龙和尚到庵。师即迎礼，具陈前事。龙竖一指示之。师当下大悟。自此凡有学者参问，师唯举一指无别提唱。

此处，尼师来见俱胝和尚，“线身三匝，振锡而立”，让俱胝和尚说出她如此的用意，但俱胝和尚当时尚未证得本来面目，不解其寓意是表三界唯一，一即道、心。所以噤口无以作答。后来，在山神的指引下，俱胝等来了天龙和尚，并被天龙和尚一指破了迷惑，方解一即一切，一切即一，从而顿悟大道。此后有人问俱胝禅师什么是禅，什么是道时，俱胝就竖起拇指，以示大道。此谓“一指禅”的由来。灯录又记载：

有一童子，每见人问事，亦竖指。人谓师曰：和尚，童子亦会佛法，凡有问，皆如和尚竖指。师一日潜袖刀子问童曰：闻汝会佛法，是否？童曰是。师曰如何是佛？童竖起指头。师以刀断其指。童叫唤走出。师召童子，童回首。师曰：如何是佛？童举手不见指头，豁然大悟。师将入寂，谓众曰：吾得天龙一指禅，一生用不

尽。言讫示灭。

这里，童子虽然看多了俱胝和尚的一指禅，但是并未解其深意，所以依瓢画葫芦，妄竖一指，使禅落于无知的形相，而俱胝禅师的一刀，砍断了他的形相，从有形到无形，从有相到无相，以此会归于禅心，所以小和尚终得契入佛法真相。而俱胝最后入寂前谓众一句，更是道出盖宇宙所有森罗万象，均以真如为体，故论其体性即平等一如，一现象之实体即为万象之实体，万象之实体不外一现象之实体。俱胝之一指，即是全宇宙；全宇宙之山河大地，森罗万象，尽入此一指之内。

### 临济喝

临济义玄禅师，是临济宗的开山始祖，俗姓邢，他在黄檗禅师座下参学三年之后，向黄檗禅师参问：“如何是佛法大意？”但是三度参问，三度被打。失望之余，义玄禅师又去参大愚禅师，在其指引之下，方才明白黄檗禅师的“老婆心切”，悟出：“原来黄檗佛法无多子！”开悟之后，义玄继续留在黄檗禅师的门下学禅，并在师父的不断锤炼之下，修行功夫终于达到炉火纯青的境界。

义玄禅师之后住持赵州的临济院，他承袭了黄檗严峻的禅风，所创立的“三玄三要”、“四宾主”、“四照用”、“四料简”、“四喝”等峻烈的禅风，在我国禅宗中占有举足轻重的地位。其中最为有名的要数他在接引学人方面惯常用的方式“喝”，形成了独有特色的“临济喝”。

《五灯会元》中记载：

师谓僧曰：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地狮子，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。

“有时一喝如金刚王宝剑”。金刚王就是佛，宝剑在佛教中就是智慧。一声喝能使



学者的精神境界，超越狭隘的河道，奔向澎湃纵深的大海。这就是一喝的作用。“有时一喝如踞地狮子”，狮子是百兽之王，狮子一吼，百兽俱惊。在人们的心灵中，若能有如此威猛的一吼，那么心中的一切邪念，全都无影无踪了。“有时一喝如探罕影草”，探罕即可测水之深浅，又可打草惊蛇。此为临济大师故意设置的疑阵，用以试探对方。“有时一喝又不作一喝用”，意谓在这一喝中，同时具备诸等功用。或说“喝”的本身并非是一种思维方式，但它却可以对人的思维进程进行干扰，即以“喝”截断来问道者的思路，脱去知解，反观自性。

由于义玄禅师的教化，使得许多学人得到引导，直接契入禅法。有一次义玄禅师就对弟子说：“你们总是学着我喝，那我今天要考考你们，如果有一人从东堂出来，另一个人从西堂走来，两人同时齐喝一声，这时你们如何分辩谁是主？谁是客？如果分不出来，以后就不可以再学我喝。”义玄禅师说此话的深意在于警示学人不要随意使用“喝”的方式，以免误导他人。

### 德山棒

德山宣鉴禅师，四川人，俗姓周，幼年出家，他精研佛法，博阅律藏，尤其精通《金刚经》，故又有周金刚之称。但他对于禅宗很是不屑，于是决定要去参学龙潭崇信禅师，借此探一探禅法的究竟。最后在龙潭的指引下终于开悟，把自带的《青龙疏抄》在法堂上全部烧掉，皈依禅宗。

唐代德山宣鉴禅师常以棒打为接引学人之法，形成特殊之家风，世称“德山棒”。据《五灯会元》记载：

小参示众曰：“今夜不答话，问话者三十棒。”时有僧出礼拜，师便打。僧曰：“某甲话也未问，和尚因甚么打某甲？”师曰：“汝是甚么处人？”曰：“新罗人。”师曰：“未跨船舷，好与三十棒。”

此即禅林著名的“道得也三十棒，道不得也三十棒。”的公案。另据《景德传灯录》记载：

师寻常遇僧到参，多以拄杖打。临济闻之，遣侍者来参，教令：“德山若打汝，但接取拄杖，当胸一拄。”侍者到，方礼拜，师乃打，侍者接得拄杖与一拄，师归方丈。师上堂曰：“问即有过，不问又乖。”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？”僧问：“凡圣相去多少？”师便喝。

禅的宗旨即是“以心传心，不立文字”，所以德山的禅法也就不得开口言说，而以棒打点醒学人。其目的是一是为了截断学人之心识活动，令彼在急遽间不假思索，得于当下见性；二是为了不许学人直接说出悟境，以免触犯自性不可说之忌讳。

为了破除人们对经教名相的执着，德山禅师除了棒打之外，还呵佛骂祖，贬斥经教。禅师旨在提醒世人：凡有相者，皆是虚妄，纵是经典佛像，或圣或贤，既落形迹，皆属生灭，并不是正常如实之道。

禅门如此的种种宗风，体现出禅宗祖师在启悟弟子时，不单单透过语言文字，也常藉由身边寻常物或者惯常的动作手势来彰显悟境。当问者叩问佛法大意时，无论是赵州禅师的“吃茶去”、云门禅师的“糊饼”、还是临济禅师的“喝”、慈明禅师的“骂”，亦或俱胝禅师的“一竖指”、德山禅师的“棒”等等，无非都是禅宗大德们观机逗教应病与药的权宜施设，让学人暂时抛却妄想杂念和种种算计，其中都蕴含了无限的禅机，足以让根性成熟的弟子当下契悟三昧之境。但是，这些方便施设是得道禅师的“杀人刀、活人剑”，却非寻常凡夫也可以模仿的，所谓“画虎不成反类犬”，一味的东施效颦不仅会令求道悟道无望，反而多了一身葛藤，自塞悟门，给他人徒增了一味笑料。所以，倒不如把去追求那些佛法大意的



## 孝僧陈蒲鞋

■ 夏林凤



孝僧陈蒲鞋即睦州道明和尚（780-877），唐代高僧，讳道明，系黄檗希运禅师之法嗣。又称道踪，江南人，俗姓陈。居睦州（今浙江建德）龙兴寺，故又称睦州和尚。据《五灯会元》卷四记载：道明出生之时，即伴瑞相，产房里红光盈室，屋上祥云盖空，直到十天之后方散去。道明的形像也不寻常，“目有重瞳，面列七星。”一日，他往本州开元寺拜佛时，看见寺里的和尚，蓦然亲切，如同多年故交一样熟悉。回家后他向父母说了这事，还提出要出家，父母都是多年的善信，于是答应了他的请求，成就了他的佛缘。

出家之后，道明在睦州开元寺里为僧，潜心修学，“持戒精严，学通三藏。”之后为探究佛学玄奥，他开始行脚游方，寻名山，访古刹，最后到了福建省的福清黄檗山，参谒黄檗宗的堂头和尚希运禅师，旨意契合，并应比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷“四众”之请求，居寺中之观音院为他们讲

经，且这一住就是几十年，经常有一二百人跟随。道明佛学造诣很深，参学禅宗的人常来叩问切磋，他是随问随答，凭机应变，词语险峻，绝无俗套，而且他的见解精辟，讲经时又深入浅出，很受欢迎，名闻远近，四方学人都来仰慕皈依，所以“四众”称他为“尊宿”。

道明和尚不仅是高僧，还是孝子。他在黄檗山观音院讲经多年，道明的父亲去世后，唯老母一人，孤独无依，他便离开观音院，回到了睦州开元寺。他不以寺院里的财物供养母亲，因为寺院财物是十方募化而来的，是布施者与佛结缘，供养佛门弟子的。所以，他在所居之处，夜里编织草蒲鞋，次日清晨拿到城里出售，得钱市米，归来奉养母亲。人们因他这一孝行，故而又尊称他为“陈蒲鞋”。

当时，黄巢带领起义军攻打睦州城，道明就把他编织的蒲草鞋悬挂在城门上。黄巢等人看到后，就命人把它拿下扔掉。但奇怪的是谁也取不下来，就是他本人也休想挪动分毫。于是黄巢大惊，认为“睦州城里有大圣人在！”便命令部队赶快撤军，离城而去，而城内居民也都因此而避免了一场战乱。当然，道明和尚的名望也就传遍了天下。

而道明和尚的“尊宿”之誉，并非虚言。除了他本身的佛学修为之外，道明和尚还“推临济”、“托云门”，提携佛门后辈，确有长者之风，极受空门和尘世的称赞。临济，是指禅门大派临济宗，其创始人是义玄和尚。云门，是指云门宗创始人文偃

和尚。这两个和尚都是经睦州道明的指点、推荐而得到名师的认可，并得衣钵真传，最后成为两大门派之宗。

“推临济”：临济义玄在黄檗禅师门下，行为精纯专一。道明和尚时任首座，便问他：“你到这里多少时间了？”义玄回答：“三年了。”道明又问：“你参问过老师吗？”义玄回答：“没有。”道明说：“你去问问住持和尚，什么是佛法的大义。”义玄就去问了，话音未落，黄檗就打他。义玄回来后，道明问他：“你问得怎样？”临济答道：“我话还没有说完，和尚就打我，我也不知道为什么。”道明说：“你还没弄清楚，再去问问吧。”临济又去，黄檗又打。就这样三度发问，三度遭打。最后义玄心灰意冷，决定离开。道明说：“你就是要走，也应该去向和尚告辞。”之后，道明又先到黄檗那里为临济说好话：“三次向你问法的那个和尚，非同常人，如果他来告辞，你要指引他一条路。日后可雕琢成一颗大树，天下人都可以享受到荫凉。”所以，当义玄去向黄檗告辞时，黄檗告诉他：“你今后别的什么地方也别去。只要去大愚和尚那里就行了。他一定会指点你。”于是，义玄直接去找大愚禅师，并在他那里明白了黄檗禅师的“老婆心切”，最终彻悟“佛法无多子”，又重返黄檗门下。后住镇州临济，学侣云集。

“托云门”：道明和尚平时经常闭门不出，不轻易接引来参者。文偃禅师非常仰慕陈尊宿之名，于是便前往参礼。可是道明和尚一见他，马上关上门。文偃禅师于是敲门。道明问：“谁？”文偃禅师答：“某甲。”道明又问：“作甚么？”文偃禅师答：“已事未明，乞师指示。”道明和尚便开门，看了文偃禅师一眼，一句话也不说，又重新关上门。第二天，文偃禅师又前往扣门造访，道明和尚仍然闭门不出。到了第三天，道明和尚才开门。他刚将门打开一线，

文偃禅师便使劲地往里面挤。道明一把抓住他说：“道！道！”文偃禅师正要开口答话，道明和尚却一把将他推出门外，说道：

“秦时轹钻”（一种用车拉着转、使之钻物的大锥，一般用后便弃之不顾。后用它来比喻无用之物或无用之人）。说完便猛地关上门，将文偃禅师的一只脚给挤伤了。文偃禅师豁然有省：“我是什么？一动念的时候，就成了秦朝时候的轹辘钻子！本来是一个，何须分两边呢！凡夫也是我，佛子也是我，我就是我，就在这脚跟下，还去找什么！”刹那之间，文偃禅师如醍醐灌顶，恍然大悟。

可以说如果没有道明和尚的指引，禅门就没有这两大门派的产生和衍传。宋代吕希纯在《陈尊宿庵》诗中说：“临济亲推出，云门手推开。于今两禅派，俱自睦州来。”指的就是道明和尚这两件佛门大事。

道明和尚接人一向以机锋险峻著称。他平常见到有和尚来参请，便把门关上。有时见了讲经的僧人，便喊道：“座主啊！”等他们一旦回头答应，他就说道：“担着块门板的汉子！”或者说：“这里有桶，与我取水。”一天，他站在寺院廊前台阶上，有一位僧人走过来问他道：“陈尊宿的房间在哪里？”这是在考验刁难大师，所以大师也不答话，却脱下脚上的草鞋照他的头上就打。

有一天晚参时，道明对大众道：“各位参禅悟道的人啊，如果还没有找到个下手的地方，那就一定得找上一个。倘若是找到了个入手的地方，以后千万不要辜负了老和尚我啊！”话音刚落，就见一位僧人站了出来，对他恭恭敬敬地施了一个大礼，说道：

“我就终生也不敢辜负你老和尚啊！”道明却道：“唉！你早就把我给辜负了啊！”然后接着说道：“我明明已经给我说清楚了，你却还是不领会，谁还敢指望你的将来呢！”原来禅宗的宗旨就是不落言诠，不容妄想，让人在没有分别、不起妄念的一刹那



间领悟人生的真谛。但这和尚一听禅师的话，当下就起了自己能够觉悟的妄想，并且站出来给大师礼拜，就已经落入第二、第三义了，根本就不是个入手的地方了，所以大师说他早已经辜负自己了。

道明和尚认为求禅悟道，最关键的是要弄清自己的本来面目，而不是向外驰求，没有自己的体悟。有一次，一位秀才来参访，声称自己会书写二十四家的书法字体，言谈之中不无狂傲之气。道明便用拄杖在空中点



了一点，然后问他道：“能领会吗？”秀才于是不知所措了。道明便道：“还说你自己会写二十四家的书法哩，怎么连这‘永’字八法中的那一点都不知道呢！”在道明看来，秀才只会写别人的字体书法，却忽略了自己的书法，所以告诉他重要的不光是要有学识，还要把自己融入进去，有自己的心得才行。

道明和尚还反对没有实证的空谈。有一天，来了一个和尚，道明问他：“从哪里来？”“浏阳。”和尚答。道明又问：“那

里的高僧大德们是怎么样回答‘佛法大意’这个问题的？”“遍地行走在没有道路的路上。”和尚答。道明随即又问：“高僧大德们确实说过这样的话吗？”和尚答：“确实说过！”道明一听，拿起拄杖就打，责怪道：“你这个只知道念诵话语的家伙！”禅师度人是要参禅者摆脱掉妄想与执着，所以才会有时言语道断，甚至说一些莫名其妙的话，让你动不得念，也就一下悟入到本来的境界中了。而这个和尚回答道明的问题时显然是还没体悟高僧大德们的良苦用心，只是鹦鹉学舌一味的照搬而已。

道明和尚认为参禅要领悟禅理，不要执着停留于外表，所以一旦有了执着，就得彻底打掉。某天，有位学僧见道明和尚。道明问他：“你平常都看哪一方面的佛学？学僧没有隐瞒，老实地回答：“学人曾经读过唯识法相。”道明再问：“那么能够讲说唯识论吗？”学僧谦虚地回答说：“不敢。”道明拈起桌上的一块糖饼，分作了两片，问学僧：“三界唯心，万法唯识，对这个你有什么说法？”学僧无言以对。道明和尚仍不放松，继续追问：“这个东西叫糖饼对呢？还是不叫糖饼才对呢？”学僧一听更紧张，汗流浃背地回答说：“不可不叫作糖饼。”道明和尚看了看学僧，随即轻松地问一个侍立在他身旁的沙弥：“一块糖饼分作两片，你怎么说法？”沙弥毫不犹豫，答说：“两片留在一心。”禅师再问：“你称它作什么？”沙弥回说：“糖饼。”道明和尚忍不住哈哈大笑，说：“你也会讲唯识论。”其实，在道明看来，一句“唤它作什么？”曰：“糖饼！”就已将“三界唯心，万法唯识”表达无遗了。

唐乾符四年，道明和尚示寂，世寿九十八，僧腊七十六。宋人林同以诗赞云：“舍俗还将母，禅关晦迹深。共呼担板汉，谁识织蒲心。”大德一生行持及德仪尽在其中也！

龟山智真禅师（781-865）是唐代著名高僧，江苏扬州人，俗姓柳。出家于扬州华林寺。唐代元和元年（806），于润州（今镇江）丹徒天香寺受具足戒。智真禅师出家之后，从不演习佛教经论，唯一对参禅悟道情有独钟。智真禅师受戒之后，最初参学于晖禅师。晖禅师问道：“你从何处来？”智真答道：“至无所至，来无所来。”晖禅师对智真的回答默然赞许，智真由此而得以悟道。不久智真参访于婺州五泄山，与正原禅师谈论修学之体会。长庆二年师与正原禅师同游建阳（今福建建阳），建阳信士叶玢请师住持东禅寺。智真禅师在建阳接引了大批禅宗学徒。一日，禅师示众说：“动容瞬目，无出当人一念净心，本来是佛。”禅师认为，欲成佛首先应当净心，心净则佛成。到开成元年，师又到福州长溪。邑人陈亮、皇瑜，请智真禅师于龟山开法传禅。后值唐武宗灭佛，勒令天下僧侣尽皆还俗，智真禅师也被迫还俗。智真禅师作偈表明自己对还俗修道的看法。偈云：

心本绝尘何用洗，身中无病岂求医。  
欲知是佛非身处，明鉴高悬未照时。

武宗一道沙汰敕令，如惊雷炸响禅林！僧人们纷纷脱下禅衣，迎风垂泪。智真禅师也是俗人打扮，但不以为意，面对来询问的僧人好言相劝。佛并非在有形的身躯之中，要想明白这层道理，不起分别心便可。在俗并不妨碍修道，有什么好在意那道敕令呢？

智真禅师在还俗之后，道念依然不减，他为此写了偈语表明自己的坚定信念。偈云：

明月分形处处新，白衣宁坠解空人。  
谁言在俗妨修道，金粟曾为长者身。

这首偈语写在唐武宗灭佛之时，智真禅师被迫还俗。虽然他穿上俗人的装束，但自己的道念非常坚定。诗偈前两句说，

天上的明月皎洁，虽然分形无处，但不论你在哪里，都能感觉到其光洁如镜。禅师以月光不改光洁为喻，说明自己虽然改变了装束，但是对佛教的信仰和钻研丝毫不减。句中的白衣是指在家人。后面两句，智真禅师认为真正的修道人并不在于所修道的环境是在寺院还是在世俗。如果道心坚定，在俗家依然能够证悟成佛。偈中的“金粟”是指东方金粟如来，维摩诘居士被佛教界认为是金粟如来再来。这里，智真禅师以维摩诘以居士身而成佛悟道的事例鼓励那些被迫还俗的弟子，以俗人身份修道一样可以有大成就。劝告弟子们不要因为自己成为俗人身份而障碍了修道。

以金粟如来比喻居士修道有很多例证，在古代有很多文人都主张自己也能像维摩诘居士那样，以居士身修道而有成就。如唐代诗人李白《答湖州迦叶司马问白是何人》云：“青莲居士谪仙人，酒肆藏名三十春，湖州司马何须问，金粟如来是后身。”这是李白在回答湖州司马的询问时所写的戏作。在这首诗中李白也引用了维摩诘居士以居士身而成佛的事例。预言自己将来也会像维摩居士一样成为金粟如来的化身。

智真禅师还俗之后，依然精进不辍，他虽然在逆境中修道，但依然像忍辱仙人一样，对唐武宗灭佛没有任何埋怨，由此可见，一个大修行人的高风亮节。他写了一首表现其俗世修行平淡心境的诗偈：

忍仙林下坐禅时，曾被歌王割截肢。  
况我圣朝无此事，只令休道亦何悲。

诗歌的前两句引述了释迦牟尼佛在前世行菩萨道为忍辱仙人时，曾遭歌利王截割肢体的故事。该故事说，从前有一位在深山苦行的行者，每天靠着野果泉水充饥裹腹。由于不断地精进用功，所以身心清净，烦恼消除，一切诸天鬼神都对他非常赞叹和恭敬，整个国家也都因此富饶安



乐，风调雨顺。

有一天，国王到山里打猎，循着足迹来到了修行人的地方。国王询问着鹿群的去向，但修行人默默思惟着：“众生无不贪生怕死，如果我告诉大王答案，不就和他一样残暴不仁；但如果不说，就是欺骗大王。”

心中正在犹豫之际，国王认为行者是在藐视他，竟敢不回答，心中不禁一股怒气上升！国王问：“你是谁？”修行者回答：“我是忍辱仙人。”

国王说：“既然你是忍辱仙人，我就看你忍不忍得了！”丧失理智的大王，说着便拔出利剑，砍下行者的右手！鲜血汩汩地自忍辱仙人被砍断的手臂流出。然而，忍辱仙人此时却思惟着：“我上求佛道、与世无争，大王对我尚且忍心下手，更何况是对老百姓呢？”于是心中暗暗发愿：“有朝一日，我成道后，一定要先来度大王，不让人民牵连受害。”

国王见他如如不动，觉得奇怪、又感愤怒。再一次问他的名字，他仍然坚毅地回答：“我是忍辱仙人。”就这样，在一问一答之际，忍辱仙人不但手全被砍断，连脚、耳、鼻都被砍下，血流如注，痛苦非常。

这时，忽然天地震动，众神愤慨，可以说是天怒人怨，鬼神们都想要来毁掉这个国家，以谴责国王的罪行。但忍辱仙人却劝阻着，说道：“这是由于往昔无数劫中，我因不奉行佛教，残害过他，所以今日才会有这样的果报，如果今日报复，冤结就没有结束的一天啊！”

百姓们知道了这件事情，都非常痛恨大王的暴行。忍辱仙人却说：“虽然大王这样待我，但其实我内心却是十分哀愍他，就如同慈母怜念自己的孩子一般，我对他不曾怀有怨恨。若我所说真实不虚，我的身体将立即平复！”

当下，忍辱仙人的身体真的回复如往昔一样，毫无损伤。众人对于其德行，莫不称

叹钦仰。

智真禅师引述这个例子是为了表明自己发愿要像忍辱仙人一样，宁愿忍受来自外界的各种磨难，也一定要精进修行，并且对加害自己的人不生起怨恨心。

后面两句“况我圣朝无此事，只令休道亦何悲”，表明星智真禅师对唐武宗灭佛的宽容之心。禅师知道，武宗下了灭佛的决心，一时难以令其转变对佛教的态度。作为佛子，在回天乏术的情况下，只有接受这个现实。谁都知道，作为一个出家人，突然完成从僧人到俗人的转变，其内心的痛苦是无以言说的。如何来调整他们的心态，让他们在俗世中仍能够保持一颗平常心，能够不间断各自的道业。智真禅师于是采用了退一步想的办法，告诫被迫还俗的佛子，应该庆幸唐武宗并不是像歌利王一样残忍，他仅仅是让出家人还俗而已，我们还有什么值得去埋怨的呢？我想禅师的这首诗偈一出，对抚慰那些佛子心灵的创伤具有很大作用。

等到唐宣宗继位，开始复兴佛教，很多当年被逼还俗的僧人纷纷回归山林，而智真禅师却再也没有出家为僧，而是以一个居士身在坚持弘法修道，并在远近享有盛名。咸通六年（865）终老于福建建阳龟山，寿84岁，唐懿宗敕谥号“归寂禅师”，塔号秘真。

智真禅师一生不幸遭遇唐武宗法难，被迫还俗。但他处处为道场，并不因成居士身而松懈道业。不仅如此，他还劝告那些还俗的僧人，如果精进道业，以居士身修行，同样能够修成正果。为了坚守自己的信念，智真禅师在还俗之后决定不再重新出家，就是凭着这种信念，智真禅师以居士身在道业上也取得了很高的成就，受到僧俗信徒的爱戴。



## 广钦老和尚的忍辱之道

■ 清如

一代大德广钦老和尚，法名照敬，俗姓黄，福建人。二十岁时出家于泉州承天寺，其剃度师为修苦行的瑞芳法师。四十二岁时受戒，受戒师为慈寿禅寺妙义和尚。之后他住山洞十三年潜修，其间以蔬果为食，断却人间烟火，于是得“水果师”之名。居山时日一久，他便和山中兽类和谐相处，遂有猿猴献果、猛虎皈依之说流传于世。后来，他证得三昧之境，便下山回返承天寺。五十五岁时，到台湾。几年后于台北建承天禅寺。1986年2月13日午后，老和尚忽对众人说：“无来亦无去，没有事。”说完，老和尚于众人的念佛声中安然入寂。世寿95岁，僧腊75载，戒腊54夏。广钦老和尚未读过书，也不识字，因此他的一生并没有什么卓有见识的文章发表，也没有登坛讲经高树法幢。但是他以他的修持，身体力行的奉持佛法济

世度人，足以感动并度化世间的众生。老和尚圆寂后，弟子将其平时的训诫，辑为《广钦老和尚方便开示录》流行于世，虽然言词平实无奇，却内涵深刻，警世醒人。当我们这些后世学佛之人，去查阅这位素有“佛教界的国宝”之谓的广钦老和尚的生平及其开示录时，不难发现他这一生最令人震撼，最高明的功夫就是忍辱：忍人所不能忍，行人所不能行。这的确是一般人修不来也做不到的。

广钦老和尚刚到泉州承天寺出家时，生活比较清苦，僧众都要出坡。一次收工回寺，由于饥饿，正值饭时，所以他就急于去斋堂吃饭。谁知这时，承天寺住持转尘老和尚却叫住他，让他把出坡的工具都各归原位。广钦一时瞋起，丢下工具走出寺门，不想做和尚了。可没走多远，自省到自己行为



的不妥，思忖到自己出家修行就要能够吃苦耐烦。于是回返寺内，收好工具，向转尘住持复命。住持对他说了一句话：“吃人不吃，做人不做，以后你就知道。”自此，广钦刻苦自励，再无退转之念。他除了做出坡的工作外，还每天为大众行堂，等人吃饱后，才捡些剩饭吃，有时还把桌上地上散落的饭粒收拾起来吃。寺院中砍柴煮饭、搬砖运瓦的粗活，他都抢在别人前面做，从无怨言。如是做了十多年的外坡及杂役，改为香灯。有一次他睡过了头，晚数分钟敲板，心中惭愧，跪于大殿门口，向大众忏悔。以后他不敢熟睡，夜半于佛前打坐，最后修成了不倒单。

受戒后，广钦老和尚决意入山潜修。其后住山洞十三年，直至有所证悟才下山重返承天寺。他仍然不住寮房，要求守大殿，而大殿是没有床铺的，所以他就天天晚上在大殿里禅坐。过了一段时间，转尘老和尚为了考验广钦老和尚的功夫，就故意把大殿里功德箱的钱财藏起来，然后召集大家宣布说功德箱被盗了。大家最先怀疑的当然就是广钦老和尚，因为大殿只有他一个人看守。而广钦老和尚既不表白自己是清白的，也不去怀疑其他的人，言行举止一如既往。于是举寺认他为贼，觉得他这个号称坐山洞十三年，还曾降伏老虎的人竟然做出这样的事，都很鄙视他，数月白眼恶言交加。而面对如此屈辱，广钦老和尚却不辩解、不恼怒，若无其事。这样过了数月之后，当家师和住持亲自出面澄清了事实，并且当众认可了广钦老和尚的修行功夫。

一次，有些皈依的弟子去听演讲，认为讲演的法师有影射批评广钦老和尚的意思，于是忿忿不平，就上山说给广钦老和尚听，不料老和尚听说之后不但没有生气，反而让那个上山来说此事的弟子去忏悔“误会讲演法师”的过失，并替那位法师解释其言辞的佛法含意，告诫弟子假如今天人家指名道

姓骂我们，尚要诚恳感谢，何况人家没指名！然后老和尚还严肃晓以“若要佛法兴，唯有僧赞僧”的大义，他称赞那位法师“能在花花世界度众生，实是菩萨”，并自谦说：“我还不敢去呢！”

又一次，有人向广钦老和尚威胁说：“我的笔是很厉害的，假如不给钱，我就写一篇文章骂你，把你的名声搞臭，这样就没有人恭敬你了！”老和尚只安然道：“尽管登上去，随你怎么写，我不要人家恭敬，人家恭敬我，我要天天念大悲咒加持大悲水；人家不恭敬我，我正好静静地念阿弥陀佛。”听到这样的回答，那人只好自讨没趣地下山了。

由于广钦老和尚的声望很大，因此承天寺每天就有很多人来拜访老和尚。到底来的人是什么而来呢？有一天老和尚就笑着对弟子说：“人这么多，我们设法让一些人回去。”弟子就说：“人既然来了，要怎么叫人回去呢？”老和尚笑着说：“我有办法”。我们一般人是有人来拜访就喜欢摆出一副庄严的形象，让人家参观，很怕人家不生恭敬心。但是广钦老和尚正好相反，当访客很多的时候，老和尚就故意坐得弯腰驼背，头歪歪的，又把假牙弄出去，流着口水，好像在打瞌睡。访客们看到这样的情形，都不免在心中大失所望，怎么会这样呢？这就是赫赫有名的广钦老和尚吗？看这种样子根本就不像是一位高僧，倒是一个实实在在的糟老头子。于是都觉得很没趣，失望之余，纷纷转回下山去了。看到这么多人离开之后，广钦老和尚也不难过，反而笑着说：“这些都是来看外表，迷于事相的，也不是真要来求佛法的，果然都回去了。”

广钦老和尚不仅自己的忍辱功夫修得好，而且还以此来考验弟子的用功程度。他平时大约早上六点，就会在寺里经行巡视，静静地观察，看什么人拜佛念佛最认真，最早起来用功，然后就找那个最用功的弟子

来，不分青红皂白地先骂一顿，甚至说一些让他冤枉委屈的话，由于老和尚演技又很逼真，那位弟子听了如果动心，甚至生气起来，老和尚就摇摇头，笑笑说：“我以为你多用功，这样讲几句就受不了，唉！功夫还早咧！”

一次，寺院正在搞建筑，大家都忙得疲惫不堪的时候，广钦老和尚竟然故意把一大盒原来已经分类好的铁钉全部都搞混。然后说你们去把这盒铁钉分大小尺寸拣好。当时有位弟子说了一句：“师父，现在是夜里，况且大家都疲累不堪……”但是老和尚把面孔板起来说：“难道临命终的时候还让你选时间吗？”弟子当时马上跪下来，明白了老和尚的意思，回答说：“弟子现在就去拣。”然后勉力振作，抖擞精神，把铁钉分一寸、二寸、三寸，大小分类，一直拣到下半夜，才把铁钉都分好，然后去报告老和尚说：“弟子已经把铁钉分好了。”老和尚却说：“要拣，也是你的事；不拣，也是你的事！”

一位弟子去恳求广钦老和尚慈悲，帮她去掉“我相”的烦恼。老和尚听了就说“好，好，好！”，但是并没有采取任何的行动，如此一连几天，也没有什么动静。有一天当很多政府官员、教授都来到承天寺拜见老和尚的时候，老和尚就叫那个要去掉“我相”的弟子到丈室。弟子见了大家照常念阿弥陀佛，合掌打招呼。不料老和尚突然就用很夸张、古怪的动作来学这个弟子的合掌动作。弟子就赶紧跪在老和尚面前，老和尚就说：“这么多在家居士在这里，你跪着是要让人家折福吗？”弟子不敢再跪着，赶紧站起来。老和尚反说：“你大胆！竟然站得比师长还高！”就这样，跪也不对，站也不对，令这个弟子不知如何是好。由于当天有很多人要求皈依，按照平常的惯例，皈依证都是由老和尚的弟子代写，但是那天老和尚竟然向大家说：“你们看！她自作主张，

皈依证都是她自己写，目中无人，心里哪儿在尊重师长，你们到底是要请我作证皈依？还是请她？”弟子一听，就不敢再写，赶紧把皈依证整理好，送到老和尚的面前，结果老和尚又说：“啊？说她两句就生烦恼，不要写了！统统要给我自己写！这一大堆是要叫我怎么写、怎么取法名！”那个弟子看这样也不行，那样也不行，老和尚明摆着是要给她难堪，于是忍不住流了眼泪。老和尚一见如此又向大家说：“你们看！讲她两句就在流眼泪，她就是要让人家说她很可怜！”弟子无奈只好闭上眼睛念佛。结果老和尚又说：“你们看！她在那儿眼观鼻、鼻观心，假装很有修行的样子！”在场所有的人都听得莫名其妙，不知道是怎么一回事。弟子实在呆不下去了，想要逃离丈室。不料老和尚又说：“跑哪儿去？给我停住！”弟子只好乖乖地呆下去。可是等到会客时间一过，老和尚竟然若无其事，好像什么事都没发生过，平平静静，还笑嘻嘻的，端牛奶给弟子吃。等到下午会客时间一到，老和尚又像上





午一样，开始这也不对、那也不对，嫌过来、嫌过去，嫌得令人不知如何是好，可是会客时间一过，他又若无其事。最后弟子实在忍不住了，不知自己到底哪里犯错，所以一定要找老和尚问个明白。老和尚看她进丈室，就故作一副惊吓的表情，用手拍着胸说：“叫人家帮她去掉‘我相’烦恼，才讲她两句，就要来问问看！如果打她香板，岂不是要去叫警察！”

已经八十八岁的广钦老和尚在客堂对某弟子说：“论人的是非曲直，心里起不平烦恼，那就是自己的错，自己的过失。不去管他人是非曲直，一切忍下，自心安之无事，那才对。自己也无犯过失，这是修行第一道，也是最上修道之法。师父不在时，遇事境缘，要记取师父曾说的教诫，忍之，心安之，这是最好的一帖药。”

老和尚还认为：“参学是在参自心，参我们的烦恼心、烦闷心、对人善恶是非的分别心，参我们对一切的境界不起分别，不起烦恼，得无烦恼心、无挂碍心，是心参。”老和尚又说：“一心念佛，最重要的要能忍辱，什么事情不顺眼，就把耳朵关起来，眼睛闭起来，装着没听到、没看到，睁一眼、闭一眼，对人要和颜悦色，再怎么说，修行就是忍辱这两个字。”“夸奖赞美我们的，都不是明师，骂我们的，不管对与错，才是真正的善知识。打击我们的人，当他在刺激我们的时候，就是在成就我们的道业，这是逆增上缘。要藉此去磨练‘无我相’，要心能转境而不被境所转。此乃西方的资粮，要接受，要承担，内心还要感谢他们给你一个修忍辱的机会，



无忍不成道！”

老和尚在客堂对出家众开示说：“出家就是要在恶劣的环境中修，那些好的、快乐的顺境，已经不必学了。修就是要修这些坏的、恶的，这些逆因缘，会启发出我们的智慧与知识，成就我们的忍辱行，让我们处处无挂碍。当我们的智慧发展到某一程度时，就能折服某一程度的烦恼，所以，越是会修行的人，越是喜欢在逆境中修。”“我们出家的意义就是了断恩怨，怨亲平等，度他们一起成佛，这样我们才会起平等慈悲心。”

正如老和尚所说：“修行是为了自己修，是藉境来炼心”他曾训诫说：“修行就是在修我们这忍耐性，修这种种逆境，凡事要能忍才是修行。舒适順意的境界有什么可修？就是要在横逆的环境去磨、去修，万般事总要顺别人的意思，事事忍辱，最后终会有好处，如果再分我是他非，烦恼就惹上来了。”

八十九岁时，老和尚又对信徒开示说：“人家侮辱我、欺负我、占我便宜，如果我们能忍下来，不去斤斤计较别人占我多少便宜，也不去挂碍它，这样，不但宿世业缘消除，且当下便能平静无事，又能增长福慧，延长我们的寿命。”

从以上的文字中，我们可以看出来，广钦老和尚修忍辱行如沐春风、如饮甘露，其修行的功夫是何等的了不起，他的胸怀是何等的光明磊落，忍辱境界是何等的逍遙任运，安然自在。可见他已经洞破世事如幻如化，以忍辱为法门，转烦恼为菩提，是现世生活中一位自行化他，自度度人的大菩萨。

江州真际德止禅师是北宋著名高僧，光禄大夫徐闇中之少子，祖上世居历阳（今安徽和县）。他是宝峰惟照禅师的法嗣。禅师自幼生得双瞳绀碧，神光射人。然而智力却开发得比较迟，十岁的时候还不识字，整天贪睡，他的父亲称他为懵然子。稍大以后，他突然变得聪明起来，记忆力过人。文章写得很好，多有惊人之语。

## 德止禅师生平轶事

■ 王欢

偈是这样写的：不因言句不因人，不因物色不因声。夜半吹灯方就枕，忽然这里已天明。

这首偈语是德止禅师的开悟偈，在本偈中，德止禅师认为，对于一个修禅者而言，真正想见性成佛，不能单纯地执著于经典，也不是完全依靠别人言教来指点；既不能心向外求，也不要被外境所惑，只有时刻保持一颗平



师成年之后，有一天，梦见一异僧传授给他四句偈。后来有人赠给他一幅南安岩主之真像。原来，梦中的四句偈就是这幅真像旁边的聪明偈。从此以后，师对于世俗一般的书籍经典看过就弃之不顾，唯独对这四句偈忆持不忘。五年以后，德止禅师的父亲迁往西洛为漕运使，德止禅师于是随父前往居住。在父亲的官署，德止禅师经常闭门静坐，不问世事。有时一连几天从不进食。人们都对他这种怪异的行为感到不可思议。一天晚上，他忽然大悟，连作数偈。其中有一

常心，不刻意去追求证道成佛，你就往往能够在一个机缘的触发后豁然悟道。如果你每天都执著于悟道，这反而会成为你悟道的障碍，怎么能够有成就呢？德止禅师平时并不是在刻意寻求悟道，所以就在一天夜半吹灯就寝之时，忽然感觉眼前一片光明，他由此而悟道。

德止禅师自从作过这首悟道偈之后，整日欢天喜地，啸歌自若，众人莫测其所以。

德止禅师虽身在俗世，每每有出尘之意。在跟随父亲后不久，禅师便请求父亲允



许其出家。但是他的父亲不同意，打算给他谋一官半职，娶妻生子，共享世间荣华富贵。德止禅师告诉他的父亲说：“某方将脱世网，不著三界，岂复刺头于（沉溺于）利名中邪？”并请求他的父亲把官职授给他的堂兄。没有办法，他的父亲只好同意他出家受戒。出家后不几年，德止禅师便名振京师，四方学子都争相从他学法。宣和三年（1121）春，北宋徽宗皇帝特赐他法号真际，并请他住持圆通寺。

德止禅师住持圆通寺后，经常以法语接引学徒。他曾有上堂法语云：“山僧二十年前，两目皆盲，了无所睹。唯是闻人说道，青天之上有大日轮，照三千大千世界，无有不遍之处。筹策万端，终不能见。二十年后，眼光渐开。又值天色连阴，浓云乱涌，四方观察，上下推穷，见云行时，便于行处作计较；见云住时，便于住处立个窠臼。正如是间，忽遇著个多知汉，问道：‘莫是要见日轮么？何不向高山顶上去。’山僧却征（问）他道：‘哪里是高山顶上？’他道：‘红尘不到处是。’诸仁者，好个端的消息，还会么？长连床上佛陀耶。”

这段法语向我们透露了他自己当年修行悟道的得力处。禅师讲述了自己在二十年前在参禅悟道中所遇到的困惑，以及自己在破除困惑后所得到的感悟。告诫弟子修行一定要向“红尘不到处求”，禅师所说的红尘不到处并不是指红尘到不了的高山之巅，而是说我们的心应该清净无染，不计度，不立窠臼，不被声色、言句所转，这个即是红尘不到处，即是高山顶上。

德止禅师上堂曰：“昨夜黄面瞿昙，将三千大千世界来，一口吞尽，如人饮汤水，踪迹不留，应时消散。当时，诸大菩萨声闻罗汉及与一切众生，尽皆不觉不知。唯有文殊普贤曾然覩见，虽然得见，渺渺茫茫，恰似向大洋海里，头出头没。诸人且道是甚么消息。若也简点得破，许你顶门，具一只眼。”



师住圆通寺，对于今古法门，所积之废，无不备举，继而悉心整顿之。师常以身度人，使人行简便易行之法，从不自命清高，谈玄说妙。德止禅师在选任执事之时，常常以德不以才。他曾不无感慨地说：“宁愿缺人而废事，罪过虽然在一时，过后则可重兴丛林；假使选任一个虽然有才能但道德败坏的人，则会给丛林造成遗臭万年的不良影响。”所以纳子游参于圆通寺，如鱼相忘于江湖。

禅师于南宋绍兴五年（1136）示寂。荼毗后有大量舍利。时人称师为乘愿再来之人，后人为德止禅师建舍利塔于司空山。

德止禅师作为一代高僧，不恋世间的官位富贵，甘愿于清苦的修道生活中感受法味之乐。他在住持圆通寺后，常常以通俗明快的法语开示学徒，引导弟子触缘开悟。在治寺用人方面，他坚持重德轻才的用方针，使圆通道场成为十方学徒仰慕的著名道场。他为宋代佛教的发展做出了卓越的贡献，他以自己的德行赢得了禅门学子的爱戴。

佛印禅师，是北宋时期士林中众所周知的名僧。他有辩才，喜作谜，有关他的猜谜轶事和传说，精彩动听，或载于宋代的笔记小说中，或散见于各种古今书籍里，在民间亦广为流传……

### 一、佛印禅师其人

佛印禅师（1032-1098），宋代云门宗僧。法名了元，字觉老，俗姓林，饶州浮梁（旧属江西省鄱阳郡，今属江西省景德镇市）人。三岁能诵《论语》、诸家诗，五岁能诵诗三千首，长而精通五经，风韵飘逸，称为神童。曾于竹林寺读《大佛顶首楞严经》，礼宝积寺

（在今江西省萍乡市境内）日用为师，学习禅法。曾登临庐山参访云门四世开先善暹，复参圆通居讷（1010-1071），从师云门四世延庆子荣，师赞叹说：“骨格似雪窦，后来之俊也。”时年十九岁。二十八岁，嗣善暹之法，由于精究空宗，被称为“英灵的衲子”，住江州（今江西九江市）承天寺。后历住淮上斗方寺（在湖北省浠水县境内），江西庐山开先、归宗，江苏镇江金山、焦山，江西大仰山等刹，前后四十年，德化广泛。尝四度住南康云居山，接得四方云衲；与苏东坡相交颇深，应酬文字不少；并整编白莲社流派，担任青松社社主，对于净土思想甚为关心。宋神宗敕赐金钵，以旌其德。佛印门下有义天、德延、净悟等。元符元年一月四日示寂，享年六十七岁，法腊五十二，朝廷赐号“佛印禅师”。

### 二、佛印猜谜轶事

南宋时期，社会上出现了一本内容复杂多样、难以定性的通俗小说集——《东坡居士佛印禅师语录问答》。据《四库总目提要》介绍：“旧本题宋苏轼撰。所记皆与僧了元往复之语，诙谐谑浪，极为猥亵。又载

佛印环叠字诗，及东坡长亭诗。词意鄙陋，亦出委巷小人之所为。伪书中之至劣者也。”其实，这一“说诨话的话本”（中央文史馆馆员程毅中语，程毅中《宋人说诨话与〈问答录〉——〈宋元小说研究〉订补之二》，《文学遗产》2003年01期），是南宋一位无名氏撰写的。

《东坡居士佛印禅师语录问答》，简称《东坡问答录》，一卷，内府藏本。有关佛印禅师猜谜轶事记载，最早就出现在这本

“说诨话的话本”里。据考，该书中记载了佛印禅师与苏东坡大学士的三则猜谜故事。

#### （一）千字文

原文：佛印持二百五十钱，示东坡云：“与你商此一个谜。”东坡思之，少顷，谓佛印曰：“一钱有四字，二百五十个钱，乃一千个字，莫非《千字文》谜乎？”佛印笑而不答。

按：明代李贽（1527-1602）的《山中一夕话》卷七收有此谜，但有一字更改：“示东坡云”为“示东坡曰”。《东坡问答录》，明代陈继儒（1558-1639，号眉公）《宝颜堂秘笈》收入，内也有此谜。

这是一则物谜。物谜，又称实物谜，就是用某个物体来表达意思的谜语，如古代的结绳（动作+物体+图形），古代的男女恋人常用红豆相互馈赠托物寄情，西汉时兴盛的射覆（如东方朔与郭舍人于帝前射覆之举），少数民族以物缠线、缠发、折角（物体+图形）等等。这是在我们的先祖具有动手能力后才产生的，属于图形表意谜语。图形表意，亦称表意图形、表意图影，就是用物体、图形来表达意思的谜语。刘勰《文心雕龙》说：“谜也者，回互其辞，使昏迷也。或体目文字，或图象品物，纤巧以弄思，浅察以炫辞。”这里的“图象品物”就是指“图形表意”。这种类型的谜语分为物



谜、画谜两种。

这则物谜的谜底中的“文”，作“文钱”解。

### (二) 风以动之，教以化之

原文：东坡即拾一片纸，画“一和尚，右手把（执）一柄扇，左手把一长柄笊篱”，与佛印云：“可商此谜。”佛印沉吟良久：“莫是《关雎》序中之语欤？”东坡曰：“何谓也？”佛印曰：“风以动之，教以化之，非此意乎？”东坡曰：“吾师本事也。”相与大笑。

按：《东坡问答录》，明代陈继儒《宝颜堂秘笈》收入，内有此谜，但文字有删、增：“左手把长柄笊篱”、“相与大笑而已”。

这是一则画谜。画谜，就是用绘画的形式表达意思的谜语，如古代的刻符、图腾、甲骨文、地谜、壁画、民间吉祥画等等。这也是在我们的祖先具有动手能力后才产生的，与物谜同属于图形表意谜语。

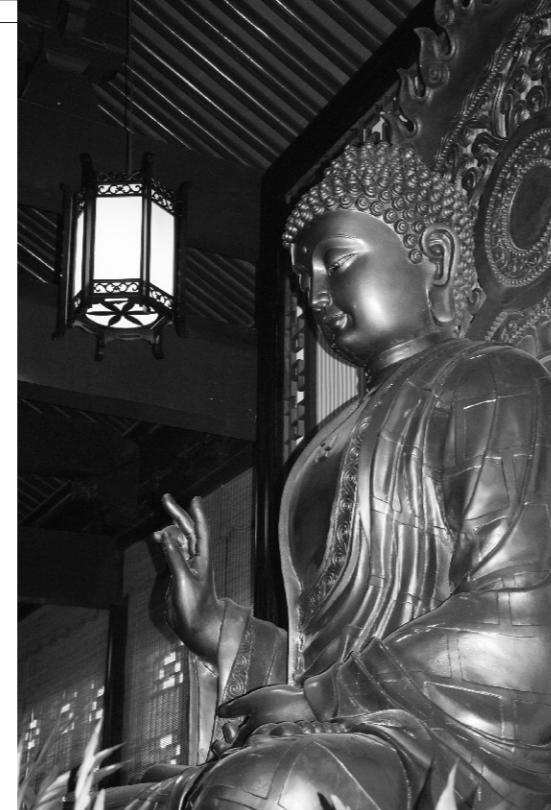
这则画谜中的《关雎》，是《诗经》篇目名。“笊篱”，是一种用竹片或柳条编制的水中杓形捞物器，宋元时乞丐多手持此物。一种解释是，乞丐俗称叫化（吴语“叫化子”），谐“教化”。还有一种解释，即谜底中的“化”作“化缘”解。

### (三) 匠人墨斗

原文：佛印持匠人墨斗，谓东坡曰：“吾有两间房，一间赁与转轮王。有时放出一线光，天下邪魔不敢当。”东坡答道：“我有一张琴，一条丝弦藏在腹。有时将（取）来马上弹，弹尽天下无声曲。”

按：《东坡问答录》，明代陈继儒《宝颜堂秘笈》收入，内有此谜，但文字有更改：“一条琴弦藏在腹”。

这是一则文字谜。文字谜语，是在我们的祖先发明文字后才产生的。在古代，文字谜语是不分类的，清乾隆年间始，分为事物谜（如民间谜语、儿童谜语）、文义谜两大



类。如果将这则文字谜归类的话，那么应当归到事物谜类里。

这则文字谜，有两个谜面，但谜底都是木匠的工具：墨斗。而佛印禅师用转轮王作谜面，东坡居士用琴曲作谜面，都非常符合自己的身份。

佛印禅师和东坡居士的“墨斗”谜，流传甚广，但历代笔记小说和谜书收录的内容各有不同。

如东坡居士的“墨斗”谜，南宋周密（1232-1298【一说为1308】）《齐东野语》卷二十《隐语》载：“我有一张琴，丝弦藏在腹。时时马上弹，弹尽天下曲。”元代李治（1178-1265）《敬斋古今隽》卷一载：“我有一张琴，琴弦藏在腹。莫笑墨如鸦，正尽人间曲。”明代李开先（1502-1568）《诗禅》载：“我有一张琴，丝弦长在腹。时时马上弹，弹尽世间曲。”

明代陈眉公辑《精辑时兴雅谜》（又名《鸳鸯镜》、《新镌时尚雅谜鸳鸯镜》）时，搜集到一则“墨斗”谜，命名为“古谜三条”，谜的作者不是佛印禅师和东坡居士二人，而是换成了秦少游、苏东坡、苏小妹三人了，谜也增加了一则：“秦少游饮于东坡斋中。秦以谜难东坡曰：‘有一谜，射之

鲜有中者，请一射之。’曰：‘我有一间房，半间借与转轮王。有时放出一线光，天下邪魔不敢当。’坡伪射不中，亦作一谜云：‘我有一张琴，琴弦藏在腹。骑在马上弹，弹尽天下曲。’少游射之不中，归与小妹言之。小妹曰：‘我亦有一谜。’云：

‘我有一只船，半边摇橹半边牵。去时拉纤去，来时摇橹还。’少游思之良久，亦射不中。小妹云：‘我的就是你的，你的就是大兄的，大兄的就是我的。’于是少游为之然。三谜俱印匠人墨斗。”之后，冯梦龙（1574-1646）将眉公搜集到的这则“墨斗”谜一字不差地抄录下来，放进了他的《山中一夕话·谜语》和《挂枝儿》里。

## 三、佛印猜谜传说

### (一) 佛印智破“砚盖”谜

在《东坡集》和《丹铅杂录》卷九两书里，都载有一则苏东坡创作的“砚盖”谜语。这是宋代较为著名的离合体字谜，有人说它是东坡刻在砚盖上的铭文，但民间却另有其说。

一日，苏东坡去看望好友佛印和尚，一见面就对佛印说：“给你猜个谜语，如何？”

“什么谜语？”佛印问道。

“猜个东西，怎么样？”

“好！请讲！”

“你听好。”东坡背着手，一边踱着方步，一边吟道，“研犹有石，砚更无山。姜女既去，孟子不还。”

“哈哈，就是它！”东坡话音刚落，佛印马上指着桌上的砚盖解开了谜底。

东坡捋了捋胡须，面对佛印猜得如此神速，心中很是佩服。

这则谜语采用了离合法，即通过谜面文字笔划的离、合、增、损等变化来得出谜底。首句意为：“研”字只留

“石”字；第二句是“砚”字去掉“山”字余“见”字。“石”与“见”合起来是“砚”字。第三、四句分别将“姜”字去掉“女”字，“孟”字去掉“子”字，然后将留下的两个部首相合成“盖”字。两字连起来，正是“砚盖”。

后来，明代胡侍在撰写《真珠船》时，将这则谜语的文字做了些改动：“研石犹在，砚山已颓。姜女既去，孟子不来。”

### (二) 东坡题壁佛印解谜

诗人苏东坡爱游山玩水，吟诗作对。一天，他到一处胜地游览，被那里宜人的景物吸引住了。玩得兴浓的他，便在墙壁上题了“二”两字。不少游客看了，觉得很奇怪，不知“二”是什么意思，于是齐向苏东坡请教。东坡却笑而不语，匆匆而去了。

第二天，东坡的好友佛印和尚也到这里来游览。有个认识他的人，便上前指着墙壁上的题字求解，不少游客也围了上来。佛印看过后想了想，明白了这两个字的意思。

“东坡兄大概知道我今天也要到这里来，故意布下这道谜语让我猜。”佛印心想，而后笑着对求解者说：“这是则谜语，谜底就是‘风月无边’。这个‘风月’两字没有了边，不就成‘二’了吗！”

“哦，原来如此！”众游客听后，恍然大悟。





禅家大事便是开悟，一旦开悟，便可将那世俗中的生死大事视若寻常。尤其是一些有修持的禅师，他们在面对生死时限的大问题时，显得那么坦然自若和洒脱，为后人留下了不少生动鲜明的记忆。下面我就来说一说洞山良价禅师。

洞山良价禅师是曹洞宗的创始人，俗姓俞，浙江诸暨人，二十一岁受具足戒，历参南泉普愿、沩山灵佑，得云岩昙晟心印，更历参鲁祖宝云、南源道明等人。后于过水睹影而悟。因住持豫章（江西）洞山普利院，法化广被，世称洞山禅师。《五灯会元》卷十三中有一段问答：

问：“寒暑到来，如何回避？”

（洞山）师曰：“何不向无寒暑处去？”

曰：“如何是无寒暑处。”

师曰：“寒时寒杀阇黎，热时热杀阇黎。”

从字面上来解，这里僧问的寒暑好像是气候，指的是外境，而洞山答：“向无寒暑处去”则是指的一种没有冷热分别的心境，并且在僧追问之时又答以“寒时寒杀阇黎，热时热杀阇黎”，其意又在于让人不要刻意追求那种无冷无热的心境，热的时候尽管热，热也有热的好处；冷的时候尽管冷，冷也有冷的乐趣。当一切顺其自然的时候它就会到了。



## 生死寻常事

■ 阿莲

但无疑，僧间的寒暑在这里是具有一定的隐喻之意的，它也可指人们在大限到来之际，人们面对生死的态度。冷热的交替也就是生死的来去。没有冷热之处意味着没有生死之处。所以，洞山禅师的话就是“如何才能脱离生死”的道理。

当然，生死的问题并不是当生死到来之时方才需要我们去面对的，其实人在出生之后，就必须要面对死亡了。生命每消耗一天，距离死亡也就接近了一天。而禅宗更为直接，认为生与死本就是不可分割的一个整体，生就是死，死就是生，生死不二。

人们执着于现在、过去和未来的这种分段时间，当然对于生死就有个解不开的谜团。但禅师们明白“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”，时间是一，在其中不加分别，只有一个永恒的“现在”。甚至也放下这个“现在”而不执着，这时还有什么对生死的疑惑呢？这是“超出三界外，不在五行中”的，必须自己去加以解决。因而洞山禅师在面对生死时下了不少这样的转语。

而当他直接面对死亡时，情景又如何呢？禅师首先做的是“除去闲名”：

洞山禅师预感自己即将离开人世了。这个消息传出去后，人们从四面八方赶来，连

朝廷也派人急忙赶来。洞山禅师看着满院的僧众，大声说：“我在世间沾了一点闲名，如今躯壳即将散坏，闲名也该去除。你们之中有谁能够替我除去闲名？”众弟子无言以对。

忽然，一个前几日才上山的小和尚走到禅师面前，恭敬地顶礼之后，高声说道：“请问和尚法号是什么？”话刚一出口，所有的人都投来埋怨的目光。有的人低声斥责小沙弥目无尊长，对禅师不敬，有的人埋怨小沙弥无知。

不料，洞山禅师听了小和尚的问话之后，大声笑道：“好啊！闲名已除，现在我没有闲名了！”于是坐下来闭目合十就此离去。

宋人邵定有首诗云：“白日看云坐，清秋对雨眠；眉头无一事，笔下有千年。”诗中意境与洞山禅师之禅境不谋而合。都是在破除了五蕴，远离追名逐利泥潭之后的一种大自在。

就在洞山禅师临终前，有个和尚问他：“师父有病是否还有不病的体呢？”洞山回答：“有。”对方又问：“不病的体，是否看得见师父呢？”洞山回答：“是我在看他。”对方又问：“不知师父怎样看他？”洞山回答：“当我看时，看不到有病。”

这种把不病看作“真我”，正是禅者的见地。只有那个在凡尘世间的“化身”（身体的我）才会生病，而精神上的“法身”（指佛性）却是永远健康、圆满、不生、不死的。

之后洞山禅师便沐浴更衣，敲钟向大家辞别，然后端坐入定。弟子们看到这情形，都痛哭流涕起来，院子里闹哄哄乱成一片。突然，洞山禅师又张开了眼，对哭泣的和尚说：“出家人要能心不染着物，才是真正的修行。劳生息死，是人之常情，悲恸又有甚么益处呢？”

于是他叫主事僧办“愚痴斋”，他同弟

子们共吃，因为弟子们对师父恋恋不舍，所以又延续了七天寿命，一直到第八天，斋后回到方丈室方才端坐圆寂。

洞山禅师在临终使用了一下神通。他被大家一哭一吵闹，就想趁此机会再开示一下弟子，于是他又回转过来告诉弟子们说：出家人不被色身所拖累，才是真正修行。看到大家对他还非常恋慕，为了顺从众情，又多活了七天，之后才从容圆寂。这就是禅宗的了生脱死、来去自由的真实工夫：不怕生，也不怕死，生命本寻常！

近代高僧印光大师曾说：“求生西方者，不可怕死。若今日即死，今日即生西方。所谓朝闻道，夕死可矣。岂可今日要死，且不愿死。既贪恋尘境，不能放下。便因贪成障，净土之境不现，而随业受生于善恶道中之境便现。境现，则随业受生于善恶道中矣。往生西方，便成画饼。故修西方人，今日死也好，再活一百二十岁死也好。一切任彼前业，不去妄生计较。倘信愿真切，报终命尽，便即神超净域，业谢尘劳。莲开九品之花，佛授一生之记矣。”

所谓没有寒暑之处，既无悬崖峭壁亦无门。佛性既无来处也无去处，个体生命只不过是一个色身成住坏空的过程而已。若能将身体与生命止于此处观想，那就永远都不会再有生死的忧虑，也就不再会有寒冷与酷暑来逼迫。





弘一法师出身世家，而且聪慧过人，才华横溢。三十九岁之后，他于杭州虎跑寺剃度出家，从此竹杖芒鞋，步上云水生涯。他最初修净土宗，后又修律宗。律宗在戒律方面是极为严格的，一丝一毫不能毁犯，一般的出家人嫌其太苦，大多不能修行到底，而他却能够严持戒律，身体力行，一直坚持着头陀的苦行生活，这是极为难得的。他的笃志践行使他闻名于丛林，被称为民国比丘中“持律第一”，并最终被世人推崇为中兴南山律宗的第十一祖。



弘一法师在世时，非常推崇清代儒书《格言联壁》。他不仅自己常常阅读，也常摘录其中若干内容来教导学生，写成条幅和大众结缘，并且撷取其中菁华百余条，编成《格言别录》。并把全书分为学问类、存养类、持躬类、敦品类、处世类、接物类，惠吉类、悖凶类八个部分，简约明了，更方便阅读、受持。《格言别录》流行于世，后人谓之：“一字千金，值得所有人慢慢阅读、体味，用一生的时间静静领悟。”法师以只言片语，堪破世事的无常，揭开现实的本来面目，并谆谆教诲我们如何为人处世，为我们示现人性的光辉并开拓出一片心灵的净土。下面，本文从中摘取部分言论，与读者共同参究经典的处世哲理，祈盼从中受益，悟得生活真谛。

在“学问类”中，法师摘录明朝学者刘

宗周所著的《人谱》六条教导我们如何做人：“凛闲居，以体独。卜动念，以知几。谨威仪，以定命。敦大伦，以凝道。备百行，以考德。迁善改过以作圣。”师云“见善则迁，知过即改，这是成为圣贤的根本德行。这句话的意思是说人在闲居的时候，也要存有敬畏谨慎的心，以体验“慎独”这种修养方法。从起心动念的细微处就可以预知事情发生的预兆，要在日常生活中，举止严谨、慈善良厚，并安于天命。以人伦敦促自己以便形成良好的人格，并谨慎

各种行为来考查自己的道德，改过向善以成贤良。

之后，法师又引出“为善最乐，读书便佳”的格言，意在告诉我们，人生之中，最快乐的事情莫过于行善，最好的事情则是读书。大师又引明代散文家茅鹿门的一句话做为“为善最乐”一句的证明。茅鹿门说“人生在世多行救济事，则彼之感我，中怀倾倒，浸入肝脾，何幸而得人心如此哉？”意思是说人在世上多行善事，多救困济贫，就会得到被助者的感激，那种发自肺腑的情感，能够深入肝脾，温暖人心。这是很值得庆幸的！

“何谓至行？曰：庸行。何谓大人？曰：小心。”法师对此句的释义为：最高的德行就是平常生活，一言一行安分守己；所谓大人，不过是处处小心，一切恭敬而已。也就是



说，圣贤并没有标新立异处，其生活与凡夫并无不同，真正的不同之处在于“心”的不同。即大人能够以平常心来生活，并在世间法中觉悟人生要义，这即是佛法。法师以此句话来教导我们追求精神的高境界，但不要让自己脱离现实生活，只要生活得安然，心地坦然，就是一种很好的生活。

在“存养类”中，法师教导我们如何涵养我们的德行。“宜静默，宜从容，宜谨严，宜俭约。”法师认为心要静，言语要少，举止要安详从容，行事要严谨恭敬，生活要简单朴实，少欲知足。如果能够做到这些，就自然可以消除很多妄念，减少很多是非。因此，法师又录格言“谦退是保身第一法，安详是处世第一法，涵容是待人第一法，恬淡是养心第一法。”这四个第一法，就是做人的基本法则。

“轻当矫之以重，浮当矫之以实，褊当矫之以宽，躁急当矫之以和缓，刚暴当矫之以温柔，浅露当矫之以沉潜，溪刻当矫之以浑厚。”法师认为对于轻狂、自大的人，应当以稳重去矫正他的这一习气；对于浮华、爱慕虚荣的人，则以质朴平实的品性来矫正他；对于心胸狭窄、睚眦必报的人，应当以宽宏大量来矫正他；对急性子的人，要矫之以安详和缓的性情；对刚强粗暴的，就要用温和柔顺的方法来矫正；对浅露直白的，就矫之以深沉内敛；对刻薄尖酸的，以浑厚平易来矫正。这句格言强调了在对待不同的人时，要能够“因病施药”，使之习气于潜移默化中转向光明。

法师认为人无论处于悲喜之境，都必须要有忍耐的功夫，尹和靖云：“莫大之祸，皆起于须臾之不能忍，不可不谨。”又引刘直斋语：“存心养性，须要耐烦耐苦，耐惊耐怕，方得纯熟。”唯有能忍人所不能忍，耐人所不能耐，才能行人所不能行，成人所不能成。佛法六度中，有忍辱波罗蜜。《瑜伽师地论》卷五十七亦云：云何忍辱？谓由三种行相应知：一不忿怒，二不报怨，三不怀恶。“自家有好处，要掩藏几分，这是涵育以养深。别人不好处，要掩藏几分，这是浑厚以养大。”法师认为，忍有两方面，一是忍自己，即不要骄傲；一是忍别人，即要能够包容。“气忌盛，心忌满，才忌露”，一个人若是气盛，容不下他人，喜欢炫耀自己的才能，那么他就犯了涵养德行的大忌，须知物极必反。无论什么事情都需要有所节制，“发乎情，止乎礼”，做到适可而止，才不会走上反面。

在“持躬类”格言中，弘一法师认为做人不可太过聪明，要懂得韬光养晦，同时，无论身处何位，都要谦虚谨慎，才可保持长久。即“聪明睿智，守之以愚。道德隆重，守之以谦。”立身处世时，“只是常有惧心，退一步做，见益而思损，持满而思溢，



则免于祸。”一个人只要常存有畏惧的心，就知道退让，即使看到眼前的利益，也会想到后来的害处；在达到圆满的时刻，也不会忘乎所以，总会想到漫溢的坏处，如此就能够使自己免于灾祸。

做人应当时刻注意细微处，如不防范，则会使德行受损。如：“人生最不幸处，是偶一失言，而祸不及；偶一失谋，而事幸成；偶一恣行，而获小利。后乃视为故常，而恬不为意。则莫大之患，由此生矣。”法师摘录这一格言，旨在提醒人们不要小看自己所犯的小错误，日积月累，这些小错会让我们的人生酿成大错，所谓“千里之堤，溃于蚁穴”。人生的大不幸就是偶尔失言却没有招来灾祸；偶尔计划不周，事情却侥幸成功；偶尔恣意行事，居然得到小利益，于是后来就将这些视为平常事，不再加以检点，那么，后来的大灾大祸就会不请自到。

“事当快意处须转，言到快意时须住。殃咎之来，未有不始于快心者。故君子得意而忧，逢喜而惧。”无疑，快意会带给人爽快舒适，但这快意不可使之到极处而不止，世人常谓“盛极必衰”就是这个道理。凡事达到顺心如意时，要赶快回转，不要再更进一步苛求了，同样的道理，话说到恣意痛快淋漓时，也要知道打住。自古以来，灾祸过失无不是从得意忘形而来，因此，有见地的人都会在顺心快意之时怀着几分忧虑和畏惧的警惕。因为君子懂得这个道理：“物忌全胜，事忌全美，人忌全盛。”凡事太过于强盛和完美，必然会遭到他人的嫉妒和打击，以致于给自己带来意想不到的灾祸。

“以淡字交友，以聋字止谤，以刻字责己，以弱字御侮。”一个“淡”字，突出了朋友相交的尺度，“君子之交淡如水”，朋友间的交往如果达到这种淡泊无求的境界，那就可以保持长久；一个“聋”字，教给了我们面对诽谤时的态度：任他怎样胡说八道，我只是听不见，如此烦恼自然不起；一

个“刻”字，让我们明了要严于律己，时刻反躬自察，则减少许多犯错的机会；一个“弱”字，告诉我们做人要懂得示弱，“刚必折”，处处刚强的人最容易受到打击，受到抵御侮辱不能以暴制暴，以辱制辱，自古以来，聪明的人都懂得以柔克刚，以退全身，这也是一种韬光养晦的智慧。

在“敦品类”中，弘一法师很重视一个人是否有清白的名声。法师认为要学习圣贤，重视气节操守，慎重取舍，严谨威仪，能做到这四点就是一个懂得爱惜名声的人。而与之相反的是，一个人若是喜欢到处炫耀，迎合权贵，言语行为标新立异，没有自己做人的准则，总是摇摆不定，那么这都是沽名钓誉，没有真正的德行和学问。因为在法师看来，真正爱惜名声的人，无争无求，内心安详而清净。而那些为名利四处奔波的人，其内心是浮躁难以安宁的，并且大多会由此自取其辱，丧失名誉。可见，名声是不可以强求的。

在“处事类”格言中，法师认为当人身处事态之中时，宜宽、宜厚、宜缓。即“处难处之事愈宜宽，处难处之人愈宜厚，处至急之事愈宜缓。”

“强不知以为知，此乃大愚。本无事而生事，是谓薄福。”我们每个人都有一定不同的知识面，没有哪个人精通全部的知识，因此无论何时都应该虚心地向一切有长处的人学习，这样，人才会不停地进步。如果狂妄自满，那就是夜郎自大。这其实是世间愚蠢至极的表现。还有些人，本来清净无为地生活，他却偏偏不安于平淡，非要没事找事，弄出些麻烦来，这其实就是在减损自己的福报。大诗人白居易就在诗中说：“我有一言君记取，世间自取苦人多。”即是说，世间有很多人会自讨苦吃。

人若能没有私心，没有我执，做就能够公正清明。谓：“无心者公，无我者明。”正如刘念台所云：“学者遇事不能应，总是

此心受病处。只有炼心法，更无炼事法。炼心之法，大要只是胸中无一事而已。无一事，乃能事事，此是主静工夫得力处。”

在“接物类”中，弘一法师认为做人应当慎言。“修己以清心为要，涉世以慎言为先。”清心才能保持一个人内心的恬淡，而与世人交涉，则必须慎重自己的言语。因为如果言语不谨慎，就会无意中伤害到别人，给自己引来麻烦，甚至结下仇怨。所以要严防“祸从口出”。要能够“静坐常思己过，闲谈莫论人非。”何况“面谀之词，有识者未必悦心。背后之议，受憾者常若刻骨。”

而且我们还要注意，“盛喜中勿许人物，盛怒中勿答人书。”因为“喜时之言多失信，怒时之言多失体。”

“惠不在大，在乎当厄。怨不在多，在乎伤心。”帮助别人，并不在于施予物的大小、多少，而在于他最需要帮助的时候去帮助他，要做到雪中送炭，给予真正所需。和人结怨不在于多少，而是你的言行是否触动了对方的伤心之处。这种怨恨是很深刻的，伤害也最持久，很难愈合，因此千万不要图一时口快而揭人隐私，或者在别人落难的时候幸灾乐祸、落井下石。

在“齐家、从政、惠吉类”中，弘一法师依然强调要少言，要修心。“群居守口，独坐防心。”和大众相处时要少说话，守住自己的嘴巴不惹是非。俗话说“一言兴邦，一言丧邦”，由于你身处人群之中，无论说什么都会是“说者无意，听者有意”，你无意中的一句话常常会给你带来意想不到的灾害，所以守住口舌，即是最安全的。而追根溯源，口舌是非最终还是由于心念的作用，因此如果能时时刻刻作好心的工作，严防妄念的产生，就可以减少祸害了。

“《谦》卦六爻皆吉，恕字终身可行。”可见谦虚退让是有百利而无一害的。谦虚不但可以避免灾祸，还是求福的基础。恕，即宽恕。子贡曾经问孔子：“有一言而

可以终身行之者乎？”孔子答：“其恕乎。”继而又追加一句道：“己所不欲，勿施于人”。也就是说不以自己所恶之事加诸于人，即是恕道。能够以恕字奉行终身的人，必定是仁爱慈悲的。

弘一法师又谈到知足和知止的话题：“知足常足，终身不辱。知止常止，终身不耻。”这警戒学人应该避免因为贪求无度而招致侮辱，做个知足常乐的人。一个人，大凡明白到了差不多的时候就罢手，不穷追猛打，适时放下，那他也不会落入被人耻笑的境遇。知足的人，常常是心灵境界富足的，所以即使粗茶淡饭也能生活得从容而逍遥；不知足的人，由于心灵一直处于饥渴状态，所以即使拥有金玉满堂也仍然会觉得匮乏。

《格言别录》的最后一类是“悖凶类”，弘一法师仅摘录这样一句格言：“盛者衰之始，福者祸之基。”俗话说“祸福相依”，《老子》说：“福兮祸所伏，祸兮福所倚。”盛极必衰，物极必反，这是事物发展运行的自然规律。因此有见地的人在人生昌盛的时候就会谨慎于以后的衰落，在享福的时候想到潜伏的灾祸，所以处处警惕，时时小心，从不敢骄慢放纵，并且会未雨绸缪，积极断恶行善，种下福报的种子。如果大家都能参透这个道理，把一切苦乐得失的境界看破，就能心平气和，坦然地面对人生了。

弘一法师在此文的最后作了这样一段后记：“谈玄说妙、修证次第，自以佛书最为详尽。而我等初学之人，持躬敦品、处世接物等法，虽佛书中亦有说者，但儒书所说，尤为明白详尽，适于初学。故今多引之，以为吾等学佛法者之一助焉。”法师以佛法的修学为出发点，引以儒家修身的功夫，作为修心养性的行为准则，教导人进德修业，激励人奋发进取；它像烦恼火宅中的清凉风，又如春雨，润物无声。可以说从绚烂到平淡，他的一生不光充满了传奇的色彩，同时



唐代诗人秦韬玉曾写有一首《贫女》诗，这首诗以语意双关、含蕴丰富而为人传诵。全篇都是一个未嫁贫女的独白，倾诉她抑郁惆怅的心情，而字里行间却流露出诗人怀才不遇、寄人篱下的感恨。诗云：

蓬门未识绮罗香，拟托良媒益自伤。  
谁爱风流高格调，共怜时世俭梳妆。  
敢将十指夸针巧，不把双眉斗画长。  
苦恨年年压金线，为他人作嫁衣裳！

诗中的这个女子只因家境贫寒，又不入时俗，纵使她仪态端庄、工于针黹，却待字闺中，欲嫁无门。诗句处处切合贫女的身份、口吻。但细细品味，我们又不难联想到当时社会上一些出身寒微的贫士，他们纵有满腹经纶，品格高洁，但也不为当权者所赏识。贫女与贫士有着相同的遭际。联系秦韬玉的经历，他在避乱四川后，曾在一宦官府中当幕僚，为其捉刀献策，这与贫女“为他人作嫁衣裳”毫无二致。诗人其实是在借贫女的自叹来抒自己心中的块垒。诗的最后两句，内涵深刻，极富生活哲理，因此成了后人经常引用的成语。

若抛开怀才不遇，寄人篱下的不平心态不谈，仔细想想，我们每个人所从事的工作又何尝不是在“为他人作嫁衣裳”呢？曾有人说我，你年纪轻轻，又有一定的文化功底

和必备的佛学水平，为何不自己住持一处道场，这样事事都由自己作主，也免得在别人的道场中处处听人指令，为人奔忙，屈居人下。对此，我淡然一笑，也许，在别人看来，我现在做着为人作嫁的工作，的确不如自己住持一处道场好，但我却为自己目前的生活感到知足。我觉得，人选择了一种生活方式，必然会失去另外一种生活方式，假使我拥有了属于自己的道场，因寺院琐事缠身，也许我就没有这么多的时间用来钻研经典、读书写作了。虽然我不能在现实生活中出人头地，但能够默默无闻地为别人服务，过一种平常人的平淡自然的生活也未尝不是一种幸福。

想想古往今来，教内教外，凡是有成就的人，他们无一不是在为别人作嫁衣裳。唐代高僧玄奘大师针对当时国内所翻译的经典多有错误之处的现实，为了求得原本经典，光大中土佛教，他于唐代贞观元年（627）8月，冒着九死一生的危险，长途跋涉，西出玉门关，翻过终年积雪的凌山（今穆索岭），到亲叶（即碎叶），渡过乌浒水（阿姆河），登临铁门关（今阿富汗境内的巴达克山），通过吐火罗，进入天竺西北部。631年，抵达摩揭陀国，并入天竺佛教最高学府那烂陀寺求学。后来，玄奘又游学天竺各地，著述立论，宣讲大乘，获得较高的声誉。

玄奘大师在印度留学十六年，于唐贞观十九年（633）正月二十四日携梵文佛经657部和各种佛像回到长



安。其后专事翻译佛经。他用二十年时间，共译出经论75部1335卷，对中国佛教思想影响很大。

玄奘大师的西行求法，从小的方面说，是为了唐代佛教事业的发展；从大的方面说，是为了中国后代佛教的繁荣昌盛。在他的心中，完全抛弃狭小的自我利益和个人恩怨，把自己的人生完全奉献给了中国的佛教事业。他的所作所为都是为了当时和后世的佛子能够看到具有正知正见的佛教经典，假使他在心中有了自私的个人观念，有了为人作嫁的想法，我想，他一定也不会出生入死去印度取经，他就有可能像普通僧人那样过着得过且过的日子，我们今天也就看不到玄奘大师所翻译的文词优美、语意周详的经典了。历史上也就少了一位被鲁迅先生称为“中华民族的脊梁”的玄奘大师了。

现代著名禅宗巨匠虚云老和尚，一生以建寺安僧为己任。在他一百二十年的人生生涯中，他先后主持修建了云南鸡足山祝圣寺、昆明云栖寺、鼓山涌泉寺、曹溪南华寺、乳源云门寺、云居山真如寺等数十所寺庙，为僧众提供了安心办道的修行场所。令人赞叹的是虚云老和尚往往在寺院建成之后，便功成身退，绝少贪恋。他募缘建寺，纯从护持佛法着想，并未尝一顾其私。由此可见虚云和尚那种“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜”的宏大心愿。

在俗世中，甘愿“为他人作嫁衣裳”的人更不胜枚举：爱迪生是位举世闻名的美国电学家和发明家，他除了在留声机、电灯、电话、电报、电影等方面发明和贡献以外，在矿业、建筑业、化工等领域也有不少著名的创造和真知灼见。爱迪生一生共有两

千多项创造发明，平均每十一天就有一项发明，为人类的文明和进步做出了巨大的贡献。



爱迪生当时所生活的环境，各方面的条件都很差，但他总能在试验时因陋就简，充分利用现有的材料，就是凭借着这种坚毅的钻研精神，爱迪生创造了人类历史上一项又一项新的发明。为人类历史的发展和进步做出了卓越的贡献。他的这些发明成果他本人并没有享受到多少，他却把这些发明成果全部奉献给了全人类，大大方便了后人的生活，简化了后人的工作量。如果没有爱迪生的“为他人作嫁衣裳”的宽广胸怀，也许人类到现在还没有使用很方便的电灯、电话、电影乃至电视等现代化产品。

华罗庚是中国杰出的数学家、著名的教育家和社会活动家。为了数学事业的发展，他不顾体弱多病，经常应邀到世界各国进行讲演。1985年6月，华罗庚应邀到日本讲学，12日在东京大学讲学时因心脏病突发，不幸逝世，他为数学事业的发展，奉献了毕生心血。他所作的一切不是同样在“为他人作嫁衣裳”吗？

人活在世上，我们每个人所做的事都是在“为他人作嫁衣裳”，同时我们也在穿着别人为我们所作的嫁衣裳——这就是，我们为别人创造了劳动成果的同时，我们也正在享受着别人为我们创造的劳动成果。在我们共存的社会中，任何事情都需要有人去做，更需要我们为自己所从事的工作尽心地付出。不管你在哪个工作岗位上，只要你能全身心投入，为别人创造出了价值，你这份“为他人作嫁衣裳”的工作就永远是值得称道的。



《五灯会元·瑞岩师彦禅师》记载：居丹丘瑞岩，坐磐石，终日如愚。每自唤：“主人！”复应：“诺”。乃曰：“惺惺着，他后莫受人漫。”

公案中，瑞岩和尚每天都呼唤“主人”，是希望自己能够时刻保持清醒，不被外境所蒙蔽而迷失。

此禅旨放之于生活之中，具有非常深刻的哲理性，即是说不管我们在生活之中，处于得意亦或失意的境界，都不要失去自己的本来面目，这样才能有自己做人的立场和生活的方向。如果迷失了自己，就很容易被外物所累，变得被动而烦恼重重。

有“小苏”之称的苏辙在其散文《黄州快哉亭记》中曾有这样的结论：“士生世，使其中坦然，不以物伤性，将何适而非快？”抒发了他不以个人得失为怀，认为只要心中坦然自若、光明磊落，就必然拥有一个快意人生。

的确，一个人只要心中坦然自得，不被名利伤害本性，不受外物羁绊，心中就能永远保持畅快、宁静。试想，倘若一个人，心情不舒畅，那么无论他走到哪里，都会心内忧愁，缺乏快乐，而若是心里坦荡荡，那么无论客观环境怎样的改变，他都能自己做得了的主人，不会被外物所转，精神境界也是旷达而开阔的。

但是自己作主往往是很不容易的。现代人通常会犯有两种比较常见的毛病：一种是在春风得意的时候便认为自己了不起，因能呼风唤雨、转旋乾坤而沾沾自喜；另一种则在遇到不如意的时候，抱怨、咒骂甚至轻易放弃。这两种毛病都会令人失去自我，做不了自己的主人。

在《戒瞋的白粥馆》一书中有一篇名为《曲施主的放下》文章，其中有这段：

曲施主第二次来寺里是去年春天，戒瞋感觉这次曲施主要沉默很多，仿佛心事重重的样子。

他坐在智缘师父面前，师父让他说出心中困惑，曲施主说自己是一名导演，但不算很有名的导演，一直想导演一部好电影，一年前忽然有了导演电影的机会，而且一来就是两个，权衡再三，他选择了起先答应的合作方，对方是个女博士，看起来人也不错。

虽然曲施主推辞了另一个很知名制片人的投资机会，但是他觉得自己的选择是正确的，这个世界上虽然有很多见利忘义的人，但总有人会坚持自己的原则。

然而事情发生了一些变化，女博士在签合同的时候，忽然说自己公章忘记带了，过了几天，曲施主再催促对方签约的时候，对方不再接电话，托人打听，原来女博士签约给了别人。

长久以来的愿望忽然落空了，另一个难得的机会也错过了，那段时间曲施主心情非常低落，有时候醉酒，喝多了便打电话给女博士，对着电话痛骂对方，对方有时候不接，即使接了也不说话。

曲施主问智缘师父，我们是否应该坚持原则？还想问好人真的有好报吗？

智缘师父对曲施主说，有些事情，既然无法改变，不如放下吧。

曲施主对智缘师父说，我试着想放下了，但是始终做不到。

智缘师父引着曲施主走到屋外，指着茅山的山顶对曲施主说，你走上山顶困惑就会迎刃而解。

曲施主迈步向山顶走去，智缘师父又阻止住他，指着寺院里的香炉对曲施主说，你带上它一起吧。

那只香炉很大，常年摆在寺院中间，很少有人去挪动它，曲施主一愣，站在香炉前，使劲推动香炉，香炉只是轻轻动了动，要搬上山几乎是不可能的。曲施主想放弃可是又不服气，坚持了一会终于放弃了。

智缘师父笑着对曲施主说，其实，你的目

标是登上山顶，不带着这个香炉也是可以的。

那个下午，曲施主站在香炉前很久了，终于笑着叹了口气，拿出手机发了条短信，转身和我们告别下山而去。

前些时间，戒瞋又见了次曲施主，这次带着帽子，戒瞋不知道帽子底下的头发是否多了，但是能看得出曲施主心情很好，他同行的人告诉戒瞋，曲施主前不久拿了一个很重要的奖项，曲施主也得意地望着戒瞋笑。

戒瞋忍不住问曲施主，当时在手机上做了什么？

曲施主告诉戒瞋，当时发了一条短信给那个女博士然后删除她的手机号，曲施主告诉她：“我不再恨你了，因为我的目标是登上山顶。”

人生永远有比仇恨更重要的事情要你做。

曲施主真的不在意那个欺骗他的女施主了吗？戒瞋看并不尽然，因为我听见他还在大声与他同行的朋友说那件往事，只是神情轻松得像在说一个笑话。

故事结束处，可以以佛教的“随缘”或“放下”来点评，但我则认为这更是“以我转物，即可做自己的主人”的最好明证。人在事物之前，通常就会忘记了自我，身心时时刻刻被事物所转，如同被人用线操纵的木偶，一举一动都受到别人的摆布，嬉笑怒骂全不由自己。

文章中的曲施主，在没有认识女博士之前，做的是本色的他，但是由于女博士的失信，他感觉自己受了欺骗，这时候，那被伤害的情绪和怨气开始左右了他的思想，他无法快乐，心事重重。这种痛苦也就成为了操纵他生活的无形的线，他被牵引着、操控着，情绪低落、用酒精麻醉自己、在电话里痛骂女博士……这肯定不是他想要的生活，但他又一时难以自拔，所以每天都活在痛苦的阴影之下。当智缘师父一言道破，说：“你的目标是登上山顶”时，曲施主才恍然大悟，挥刀斩断了牵缚着他的那些线，找到了自己当下应当做的事

情，重新寻回了自己。

怎样才能摆脱“以物转我”的处境？出路只有一条，这就是“以我转物”。

“以我转物”，就是以“我”来转变外在的事物，从被外物奴役的状态中解脱出来，驾驭外物。

《菜根谭》云：“以我转物者，得固不喜，失亦不忧，天地尽属逍遥；以物役我者，逆固生憎，顺亦生爱，一毛便生缠缚。”大意是说以我转动事物的人，得到了固然不必高兴，失去了也不至于忧愁，天地到处都可逍遥自在；以事物奴役我的人，境逆时固然产生憎恨，顺境时也会产生喜爱，一根毛发便会产生困扰。就像是你如果被房子所奴役，你就成了“房奴”；你如果被功名所奴役，你就成了“官奴”。只有当你改变心态“以我转物”时，才可以从房奴、官奴的角色中解脱出来，不论房子大小，都会过得舒坦；不管有无官职，都会活得自在。这也正是禅的主张：超越声色纷纭的外部世界，在滚滚红尘中，保持心灵的宁静与自由。

人的一生，之所以有无穷无尽的痛苦，是由于我们有了太多的欲望，我们被外在的事物牵着鼻子走，欢喜、忧愁、痛苦……受到外在的影响而无法做一个本色的自己。所以六祖慧能禅师才能发出“心迷法华转，心悟转法华”的警语。

以我为中心，万物都为我所用，失了一物可另取一物，败了一事可另创一事，尽可海阔天空，而无忧无虑。相反的，为万物而劳累我身，就是身为物转，人变成了富贵功名的奴隶。处于逆境，心里憎恨恐惧；处于顺境，就因爱恋而忘却忧愁。极其细小的事物，都可以把身心缠缚而成为苦痛的根源，可见迷与悟、苦与乐都在于役物和役于物的一念之间。不悟，终生为物奴，悟，便拥有了取之不尽用之不竭的宝藏，无论得失穷达，都应不为所动，逍遥自在，成为自己的主人。



## 不拿佛法当人情

思齐

在许多俗人的眼中，出家人显得有些不近人情。可是在僧人的心中，真正的情谊就像君子之交，其淡如水。对待来客，不需要丰盛的筵席，也不需要华丽的言辞，平淡自然地让人感受到僧家的情谊。

赵州从谂禅师是临济宗著名高僧，一生接引教化徒弟数不胜数。有关他的语录历代传扬不衰。赵州禅师对待来客不论贫富，一律同等。一次赵州禅师在室内坐禅，侍者向他报告说赵王来礼拜他。徒众们本以为赵州禅师会亲自下禅床迎接，出乎众人意料的是，赵州依然安坐不动，丝毫没有表现出客

人到来的喜悦。赵王礼拜赵州后，弟子中有人问赵州：“赵王来参拜您，为什么不起禅座？”言语中充满了对赵州不近人情的不解。面对弟子们疑惑的神情，赵州禅师告诉弟子：“你们不懂得我的待客之道。若是下等人来，我会出三门迎接；中等人来，我会下禅床迎接；上等人来，我在禅床上迎接。你们不可认为赵王是中下等人，这样会委屈赵王。”赵王听过赵州禅师的这番解释，心中十分欢喜，盛情邀请赵州禅师到官府中说法。

其实，赵州禅师这番解释不过是权巧方便之说，这样既维护了大王的自尊，也表明了禅师平等待人的态度——不因一个人的富贵或贫贱而以不同的态度来对待。

永明延寿禅师也是一位主张“不拿佛法当人情”的高僧。他曾在诗偈中说：

忙处须闲淡处浓，世情疏后道情通。  
了然得旨青冥外，兀尔虚心罔象中。  
泉细石根飞不尽，云蒙山脚出无穷。  
樵夫钓客虽闲散，未必真栖与我同。

禅师诗中本意是：一个人要活得忙处悠闲，淡处有味，做到看淡世情，才能达到道情贯通。要是你道情贯通了，便能在苍冥之外，了然获得禅的旨趣；无象之中，兀尔觅得虚的灵心。看那石根细泉，终日飞流不尽；山脚云蒙，经年出入无穷。这就是禅的妙用，禅的境界。樵夫和溪边的钓客虽然也过着“闲散”逍遥的日子，未必真的就和我一样，体味到了栖隐的真趣。樵夫钓客，虽说和永明禅师一样，都在山里栖息，然而一方世情未断，时起贪心；一方尘虑全忘，入于无求。两者境界大异其趣。禅师此诗告诉修行之人，如果想要在道业上有所成就，就必须与世间人情疏远一点，这样道念就会增长。

在佛门中还流传一句话“世情看淡一分，道念增长一分”。这是对“不拿佛法当人情”的最好注脚。历史上很多高僧大德正

是看到了这点，他们在出家时的态度都是坚决的，而且在出家之后，很少与世俗亲眷往来。倓虚老和尚就是这样的高僧。倓虚法师是佛教天台宗近世传人，中国现代佛学家，原青岛湛山寺方丈。先后在国内创建寺院十多所，弘法足迹几近半个中国。1949年后移居香港，1950年当选香港佛教联合会第一任会长。此后在香港先后创办了华南佛学院、天台弘法精舍、中华佛教图书馆、青山极乐寺佛教印经处等弘法机构，致力于佛教教育工作。他毕生致力于振兴佛教，弘扬佛法，主张丛林学院化，学院丛林化，创建丛林、佛学院多处，培养的佛学人才广布海内外。因其佛学造诣深厚，功德卓著，以他为代表的佛学学派被称为“湛山学派”。

倓虚法师自幼吃素，在成年之后经常阅读《楞严经》，从中明白了很多佛法的道理。怀着对佛法真义的探讨之心，他曾先后两次出家都没有成功。那时候，倓虚法师在营口开了一个药铺，每天除了看经之外，还出诊为人看病。一次偶然的机缘，坚定了倓虚法师出家的信心。他未出家前曾认识了一位叫清池的和尚，并经常听他讲经。清池后来到天津清修院作了住持，差人带个名片给他以示问候，知道了清池法师的下落，倓虚法师生起了跟随清池法师出家的信心。他就带着清池和尚的名片，佯言回老家河北修理坟地，抛去万缘，放下一切，就离开营口到天津清修院去跟随清池和尚出家了。

倓虚法师就是怀着对弘扬佛法的坚定信念，不放弃对出家的追求，最后终于如愿出家。他这种能够放下万缘，舍弃俗世生活的坚定意志的确令人赞叹。

现代高僧弘一大师是以持律闻名的律师。他出家后对待世情之淡，在近代高僧中都是罕见的。弘一大师于1918年7月13日在虎跑寺披剃，正式出家。弘一大师在出家后，彻底断绝了与家人的来往。他的日本妻子在他出家后，准备返回日本，在返回日本前，

他的妻子到寺院希望见他最后一面，但弘一大师让人关闭寺门，坚决不见妻子。他的妻子最后伤心欲绝地离开了中国。弘一大师在杭州出家之初，为避开烦人的俗世应酬，毅然决然地远走永嘉掩关静修。可在僻静的浙南山区，远近的一些达官贵人还是跋山涉水寻去，以一睹其尊颜为幸事。然弘一大师丝毫没有借重、托庇于他们的意思。当时，温州道尹林鹏翔曾数次到永嘉的庆福寺进谒，都被法师称病拒之于寺门之外；继任道尹张宗祥也去求见，并托法师的业师寂山长老带上自己的名片通报说情，法师照样不见。有一次，弘一大师在青岛期间，朱子桥将军和青岛市长沈鸿烈等想请弘一大师到湛山寺吃斋，并将通知单预先托人送到法师手中。法师只写了四句话让带回去：“昨日曾将今日期，出门倚杖又思惟。为僧只合居山谷，国士宴中甚不宜。”还是不肯赏脸。

不过弘一大师对世情的冷淡，并不是对所有的人，而只是对一些权贵。他在平日生活中，倒是处处以平等的态度来待人。据倓虚法师说，“愈是权贵人物，他愈不见，平常学生去见，谁去谁见，你给他磕一个头，他照样也给你磕一个头。在院子里两人走对面的时候，他很快躲开，避免和人见面谈话。”

总之，学佛的人，如果事事都在人情里周旋，就会离道越来越远，唯有把佛法看得比人情还重，才能获得佛法的利益！在我们日常学佛和弘法过程中，不仅要顾及到大众的需要，更要坚持佛教真理，不做背离佛法的事情。只有如此，才能在学佛的道路上取得更大的成就。





佛门有句俗语：“欲为佛门龙象，先做众生马牛”。俗语是说，一个出家人要想成为佛门中的栋梁之才，只有像牛马一样踏踏实实地为众生服务才能有成就，并得到古往今来大德高僧的一致推崇。

翻开中国佛教高僧的传记，我们能够真切地感受到：历代凡是有成就的高僧，都是在最不为人注意的岗位上辛辛苦苦地为大众服务，最后，在平凡的工作中做出不平凡的业绩。然后被人发现，成为有成就的一代高僧。唐代著名禅宗高僧六祖慧能大师在没出家前是一位樵夫，依靠砍柴买米奉养老母。因在集市中卖柴时听人读诵《金刚经》“应无所住而生其心”有悟。在人指点下，他来到黄梅亲近五祖弘忍大师。弘忍大师与慧能大师经一番问答，知道慧能大师是佛门法器。为了避免别人的嫉妒，就让他到禅院后院去为大众舂米。慧能大师听从弘忍禅师的安排，每天腰缠着石磨辛勤舂米。

在这样枯燥而辛苦的岗位上，慧能大师一干就是八个月。在这期间，他从来不敢到寺院其他地方走动，每天只是认认真真地做好自己的工作，没有任何抱怨。直到弘忍禅师让众弟子作诗偈表达各自见解时，弘忍禅师对慧能大师所作偈深为赞叹，才密室传法给他。为了防止其他弟子的加害，弘忍连夜送他南下。此后，慧能大师隐藏在猎人群中十六年，在广州法性寺被印宗法师认出，在印宗座下剃度出家，开始了开法传禅的生涯。成为禅宗承前启后的一代宗师。

唐代另一高僧沩山灵祐禅师在住持沩山之前，在百丈怀海门下任典座，负责掌管大寮炊煮饮食诸事。在这平常的工作中，灵祐

禅师任劳任怨，尽心尽力为大众劳作。

当时有一位异僧，人称司马头陀，本是三国司马懿的后裔。他虽出生名门，却不慕世荣，年少便于南岳衡山出家了，后来住于江西黄龙山永安寺，持头陀行。一天，司马头陀来探访百丈禅师，对百丈禅师说在湖南的沩山，找到一处将出一千五百善知识的地方，并要求百丈禅师拣选一个人去住持。百丈禅师最后令侍者叫出灵祐禅师，司马头陀一见灵祐禅师便连连赞叹：“此人正是沩山的主人。”

百丈禅师于是当晚召见灵祐禅师嘱咐说：“我在此山化缘。你当居住沩山胜景，希望能不负众望，灯继薪传，广度后学。”不久，百丈禅师就派灵祐禅师去沩山住持了。

大沩山山势险峻，山深林密，多野兽出没，人迹罕至。灵祐禅师自来此山，日与猿猱为伍，全靠采拾橡栗充饥，生活极为艰苦。这样过了六七年之后，灵祐禅师得到当朝宰相裴休的护持，道场日渐兴盛。慕名而来的住众日益增多，不久就达到司马头陀所预言的一千五百人。不久，沩山灵祐禅师还接引教化弟子仰山慧寂禅师，并与慧寂禅师一起创立了沩仰宗。

沩山灵祐禅师不仅现世甘为众生做马牛，而且发愿来世做马牛为众生服务。他在将要圆寂的时候，弟子依依不舍地问他：

“师父！以您的修持道行，涅槃之后将往生何处？”

“老僧百年之后要到山下农家去出生，做一头老牯牛。”

“唉呀！师父您这么有修行，怎么会投胎做畜生呢？”弟子们诧异万分地追问。

## 甘为众生做马牛

■ 禅悦



“你们不相信啊？！可以在那头水牯牛的左胁下找到‘沩山灵祐僧’五个大字，那就是我。”

弟子们听了都悲伤不已，依照遗言举行荼毗之后不久，果然在山下农庄发现一头初生的水牯牛，左边腋下赫然发现师父的名字。弟子们看到师父转世的水牯牛在烈日之下犁田拉磨，赶快花钱买回来养老，舍不得让它耕作，每天拿上好的青草喂食。说也奇怪，水牯牛却寸草不进、滴水不喝。没有办法，弟子们又把他送回农家，水牯牛工作之后，才快快乐乐地吃草。

沩山灵祐禅师种“欲为佛门龙象，先做众生马牛”的慈悲，不是浅见劣根的弟子们所了解的，这种生死海中做道场，轮回城里乐自在的高行胸怀，才是真正彻悟轮回，实践菩萨行的高僧。

当代高僧星云大师也是甘为众生做马牛的典范。星云大师1949年从大陆初到台湾之时，经常三餐不继，生活极为窘迫。后来，大师先后到过许多道场，并有一些道场请他住持，他都婉拒，宁愿一面从事苦役，一面阅藏撰文，以辛勤的笔耕，将正信佛法介绍给大家。

1952年，星云大师听说没有人肯去偏远的宜兰弘法，觉得这才是一份真正有价值的工作，于是放弃在都会发展的机会，自愿独往这风雨饱润的山城。在那里，他所做的只是无名苦役，每天搬蒲团，搬桌椅，让不同程度的人了解佛法，更努力接引青年佛子，教导他们国文写作，阅读佛经。通过这种方式，星云大师培养了一大批有作为的弟子。他认为，有机会为大众谋福，不必计较你我，甚至在幕后默默工作也很好，重要的是，大家是否有一份为教为众的共识。

星云大师为了让更多的修行者有清净的修行道场。于是买下佛光山的土地，白手起家，披荆斩棘。数年之后，终于使佛光山成为台湾最大的佛教圣地。为了培养更多的僧

俗大众人才，星云大师还创办了从小学到大学的教育机构，培养了不计其数的人才。同时，他还将在培养前途的弟子选送到日本、英国、美国等高校深造，以便为佛教培养更多的人才。

为了让佛教在全世界发扬光大。星云大师还积极在国外弘法，建设道场。由于星云大师的影响，每到一处，都受到欢迎。由于因缘具足，星云大师先后在世界许多国家建立了佛光山分院。真正实现了“佛光普照三千界，法水常流五大洲”的宏愿。星云大师也从一个默默无闻为众生做马牛的出家人，成为享誉全球的一代高僧。当别人问及星云大师的成功秘诀时，大师说：“要做佛门龙象，先做众生马牛。想要成就任何一件事，就得效法秋圃老农，躬身耕耘，培植善因好缘，才能有丰硕的收获。”

就在大众都在为星云大师所取得的成就和拥有的地位而骄傲之时，星云大师却于1985年宣布辞去佛光山宗长的职位，推举弟子心定法师做住持。他又从台前走向幕后，自己专心从事弘法度生的工作。他这种“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的精神，赢得了世人的高度赞誉。

在现实生活中，常常有很多人经常抱怨自己怀才不遇，不得重用。他们从不愿意默默无闻地工作，一心只想出人头地，在经历过处处碰壁之后，他们才幡然醒悟，自己不过是一个普普通通的人，是自己的自高自大给自己带来了很多烦恼和痛苦。

其实，每一个有成就的人都是从最平凡的工作做起的。也许，你正在做的，是一件最普通，最细微的工作，一点也不会引起人们的注意和称赞。但正是这样的岗位，往往能够磨练并成就一个人。我们只有在这种岗位上辛勤耕耘、任劳任怨，在为大众服务中体现自己的价值，你才能赢得大众的尊重和爱戴。



有人来找禅师请求算命：“禅师，您潜修多年，乃得道高僧，您能告诉我，我将来会如何？”禅师淡然答道：“你将来一定会死。”禅师的话可笑吗？乍看来有点可笑，禅师的话并不像一个禅师的话，是三岁孩儿都能道得的话，这可能会让这个人啼笑皆非，他似乎不相信禅师的话是事实；其实并不可笑，禅师说出了一个大家都能明白，却都不愿意接受的事实，这也许就是禅者的风采。

禅师的话很直白，看起来有点粗俗，但最为直白、粗俗的话往往最能表露事实，最能说明事实的真相。俗人多不愿面对当下生死的事实。余秋雨说了这样一句话，他说：

“中国有许多的学派，众说纷纭，但因为语言太多，有些道理就讲得不太痛快，而佛教非常痛快，生老病死，就四个字，足以振聋发聩；上至达官显贵，下至贩夫走卒，都无法对这四个字等闲视之”。佛教就是以其最为直接、最为痛快的“生老病死”四字之法进入这个大雅之堂，而且花枝烂漫，这就是佛教的魅力，是禅者的智慧。

万丈霞光送走了残阳，瑟瑟秋风扫尽了落叶，病人痛苦万分即将屏息静气，所有的功名利禄都将灰飞烟灭，当为体验到这一刻时，都会或多或少体会到生命本真的整体意义。“华灯盛宴莫不散，曼舞轻歌叹有终”；“红颜难为久，荣耀一场空”；这一切用禅师的话来说“将来一定会死”。

## 莫嫌冷酷无滋味

■ 存德



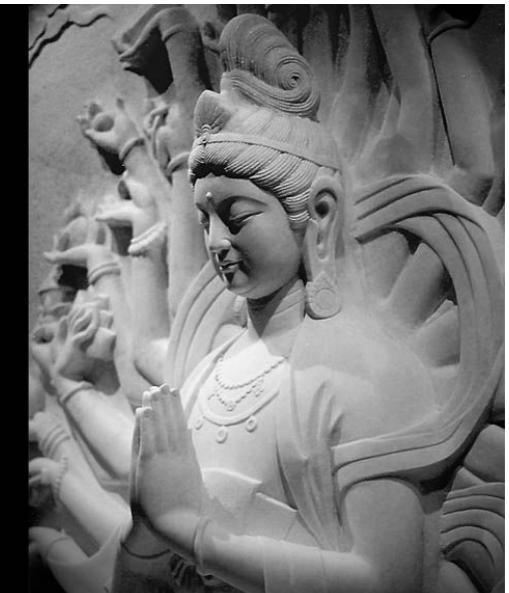
明代洪应明说：“人生原是一傀儡，只要根蒂在手，一线不乱，卷舒自由，行止在我，一毫不受他人提掇，便超出此场中矣！”只有能守住这生死的根蒂，便可超然物外，活出自己的人生。

一切都是暂时的，都被在大自然的迁化消长在冥冥之中，用佛教的话来说就是刹那无常，生死苦海，这是很真切的现实困境。但我们的毛病就在这里，不愿面对当下的问题，却喜欢一些华而不实的美景。常常听人说：“你们佛教动辄就说生死，就不能说点别的吗？”的确，禅师的话很生硬，谁都不愿意听，谁听起来都会感觉刺耳，但禅就是这样。也许是我们在愚钝的根性非有这些刺骨的话不能觉醒，常言“不见棺材不落泪”，

就是这个意思。禅门中有句话：“莫嫌冷酷无滋味，一饱能消万劫饥”。不要嫌禅师的话冷酷无味，只要能倾心去听，静心去悟，那么灿烂的人生就属于我们自己。

廣度有情，圓成種智；  
化行無際，洞達惟知。

■ 竹山秀



## 一则禅宗公案的启示

儿子大学毕业，在一家台资公司找到了工作。当他第一次将试用期工资1300元交到我手上时，我是心如蜜甜。但转正后的工资却不好拿了。他必须通过推销医疗器械的提成来获得。

他回家找我这个妈，因为他知道我的亲戚朋友中有高官者，还有所谓“脚路广”者。问我能否找这些人帮他拉上买家关系。而现实是，这种设备的购入都要通过政府采购。他说，你不是认识某君吗？他可以打通这中间的关节吧？现在政府采购也不是滴水不漏的。

我望着他一双祈盼的眼睛，心中好痛。人生之路的起步，对他们“80后”这一代人来说也是如此艰辛，其竞争的剧烈不亚于我们当年的知青回城。在心痛的同时，又心生忧虑。因为，如果不帮他走好人生如启帆远航的第一步，怕他从此落下心理阴影。但如帮他，将这样一些正常的人际关系不正当地去运用，甚至行贿也在所难免，这等于是

将他往邪路上引，也害了别人……

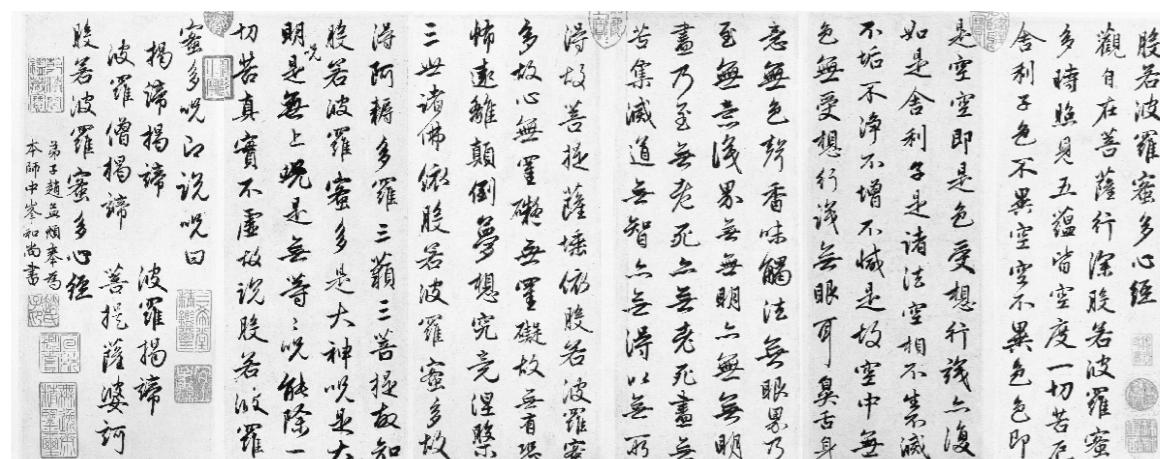
习惯中，遇到烦心事，我摸起案上的《禅宗故事全集》，有一句没一句地溜着……突然，眼前一亮，心头阴云仿佛被清风吹去。我知道我该如何“行”了，更知道教儿子如何“行”了。

第二天晚饭，边吃边聊，这也是我与儿子交流的习惯。

“虎子，还记得你上初三时，看我的《禅宗公案故事》吗？星期天，你拿着书，看了半天，然后跑到阳台上来对我说：妈妈，这本书我怎么看不懂呀？我当时怎么对你说的，还记得吗？”

“不记得了。”

我说：“你认识书中的每一个字，但每个故事的意思你却感到莫名其妙，不知所云，是这样的吧？你点头说，是这样。然后我对你说：这种书就是这样写的。按你现在的年龄你也确实看不懂。我给你说了你也会不明白。但为什么世上会有这样的书呢？那



[元代] 赵孟頫书《般若波罗蜜多心经》

是因为这样的书是要人一辈子慢慢去读的。你现在读不懂不要紧，你过十年再来看，会觉得懂了一点点。再过十年八年去读，会觉得懂得更多一些。妈妈就是这样读的，而且有很多地方，妈妈现在也没看明白。这样的书不是读一次两次就可以了，要常读，这是好书，你可以读到七十岁八十岁，那时，你就可能都明白了。”

儿子笑了，说记起来了，你是这样说的。不过，他心里肯定不明白，好好地吃饭，我给他说这陈年烂谷子的事干嘛？又要暗笑我人老啰嗦了。

我说：“你还记得书中有一个故事吗？讲一个小鬼和一个和尚，都因为触犯了各自的门规被清理出了门户。鬼就给和尚出了个“鬼点子”，说，你站在我左肩上，我肩着你在空中走路，人是看不见我这个鬼的，只看见你这个和尚在天上行走，肯定会认为你法力无边，不该被赶出佛门。这样，你的名誉就恢复了。这样做的条件是，你得了供养要先给我享用。于是，这两个家伙就合起来骗人了，真得了不少好处。不过，这样的好景不长。因为碰到阎王巡视，小鬼吓得躲到山洞里去了，和尚自然也就摔死了。”

儿子听了，哈哈一笑，说，这真是个鬼

点子。

“这点子不好吧？”我及时发挥了：“其实这个故事告诉我们一个做人做事的道理。人要凭自己的真才实学，吃苦耐劳，真诚待人，才能有成就。如果仅凭各种关系，投机取巧，甚至行贿受贿，那就像这个和尚站在鬼肩上，等到鬼跑掉了，各种关系垮了，自己不是跟着垮吗？你看看周围，这样的和尚和鬼不少吧？我可不希望你像那个和尚，也别碰上那样的鬼。”

儿子认真地看着我，给了我一个会心的笑，说：“老妈，你别担心，我不会这样的。”

之后的发展证明，儿子真的让我放心了。不过当时，我是不放心的，毕竟他的人生路很漫长。作为过来人，我得多准备些禅宗故事等在他的途中……

实际上，也是儿子的际遇让我读懂了这些故事。学禅，原来是这样的！我还得像儿子小时候，我对他说的那样，慢慢读下去，不离不弃……因为，人的生命里程有多长，禅的故事就有多长，它对应着我生命中的每一个或悲或喜、或怨或怒、或哀或惧、或明或暗、或短或长的现实故事——它早已等在我的人生途中。

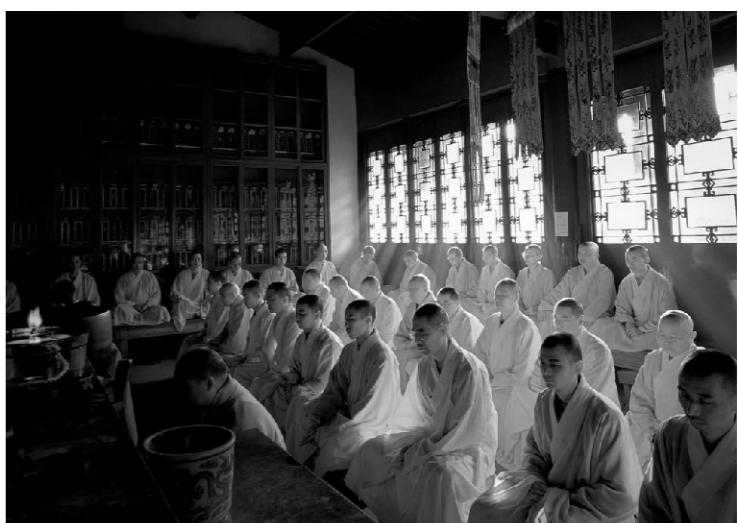
## 赵州《十二时歌》略疏

■ 韩焕忠

赵州从谂禅师所著《十二时歌》情真意切，颇显禅僧家本色。从谂为南泉普愿法嗣，早年行脚，遍参诸方，晚住赵州观音院，深受燕赵藩镇归崇。“十二时歌”为古代俗曲之名，僧家多有制作之者。此歌当为赵州的亲身体会，是“使得十二时”的体现。

中晚唐时期的从谂禅师天下闻名，有“赵州古佛”之称，其“狗子无佛性”、“庭前柏树子”、“吃茶去”、“青州袈裟重七斤”等语历代传颂，至今不绝。从谂所著《十二时歌》情真意切，颇显禅僧家本色，然不似其禅语之广为流行。今不揣谫陋，略作疏解，以就正方家，冀为流通古德格言之一助云尔。

赵州从谂禅师（778-897），俗姓郝氏，曹州郝乡（在今山东曹县）人。从谂初参南泉普愿，正值南泉偃息。南泉问曰：“近离什么处？”从谂回答：“瑞像院。”南泉问：“还见瑞像否？”从谂答道：“不见瑞像，只见卧如来。”南泉大为惊异，起而问曰：“汝是有主沙弥，无主沙弥？”从谂说：“有主沙弥。”南泉继续追问：“主在什么处？”从谂从容答对：“仲冬严寒，伏惟和尚尊体万福。”由是深获南泉器重，许其为入室之得意弟子。从谂禅师曾请问南泉：“如何是道？”南泉曰：“平常心是道。”从谂问：“还可趣向否？”南泉说：“拟向即乖。”从谂不解：“不拟时如何知是道？”南泉说：



“道不属知不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚，廓然虚豁，岂可强是非耶？”据说从谂于此言下“顿悟玄理，心如朗月”。从谂嗣法南泉后，自携瓶锡，遍历诸方，常自言道：“七岁童儿胜我者，我即问伊；百岁老翁不及我者，我即教他。”到处行脚，广事参访，至八十岁，方受请住赵州观音院，道化大扬，深受燕、赵二地藩镇的崇敬。从谂禅师于唐昭宗乾宁四年（897）十一月十日端坐而终，世寿一百二十岁，谥号曰“真际禅师光祖之塔”<sup>[1]</sup>。

“十二时歌”为古代俗曲之名。“歌”者，依律所唱之韵文也。人之心有所志，咏而入韵，因以成歌；古时分一日为十二时，分别以十二天干（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）记之，歌者托十二时辰以起兴，遂为“十二时歌”。此如“十二月”、“五更转”等一样，当为妇孺所习用，然而时移世易，文献无征，唯多见之于禅僧著作中，如南朝梁代高僧宝志禅



师有《十二时颂》，唐僧云门文偃禅师、宋僧雪窦重显禅师、汾阳善昭禅师以及清初住成都文殊院的道登禅师，都有《十二时歌》流传于世。

或谓此歌乃赵州拟作，非自状其事。如果就赵州受燕赵藩镇饭依和供养而言，赵州自可养尊处优，断不至于如歌中所言之难堪。然赵州以苦行艰苦著称，其主持观音院，“枯槁志效古人，僧堂无前后，架旋营斋食，绳床一脚折，以烧断薪用绳系之，每有别制新

者，师不许也。”<sup>[2]</sup>若非经历过艰苦生活的磨炼，断难臻此境界。赵州之师南泉普愿常以“平常心是道”教人。赵州答“十二时中如何用心”云：“汝被十二时辰使，老僧使得十二时。”<sup>[3]</sup>歌中所说之事，皆为住持荒村破院所应有，虽饥寒交加，凄凉难耐，由此怨艾，实亦人心之平常态，安知此不为其“使得十二时”的体现！

鸡鸣丑，愁见起来还漏逗。

裙子褊衫个也无，袈裟形相些些有。

裯无腰，袴无口，头上青灰三五斗。

比望修行利济人，谁知变作不唧溜。

“鸡鸣丑”，鸡叫头遍为丑时，大致相当于凌晨一至三点，即俗所谓之四更天。

“愁见起来还漏逗。”有人解释“被有漏的心逗出了愁”，可备一说。然以此解释俗曲，不免有深文之嫌。盖曲中主人公为衣食所扰，起床即意味着一天愁烦的开始，故而有些流连睡梦，不愿起床，但修行时辰已到，又不能不起，如此反复，皆因愁起。

“裙子褊衫个也无，袈裟形相些些有。”曲中主人公下无裙子，上无褊衫，只有一领袈裟，勉强还可遮体。“裯无腰，袴无口，头上青灰三五斗。”裯，即裤子；袴，即褂子。因久未澡浴，有些灰头土脸。“比望修



行利济人，谁知变作不唧溜。”比望，本来打算，原想着；不唧溜，有人解释为不机灵、呆傻，可备一说。还有人解释为没出息、不中用，似更贴切些。

鸡叫四更，应该起床。但一想到衣食无着，就不愿起来。下无裙子，上无褊衫，只有一领袈裟还像个样子，勉强可以遮体，裤子没了腰身，褂子没了领口，再加上久未澡浴，有些灰头土脸的。本来打算着出家修行利益他人，普度众生，没想到自己竟这么没用，别说利人了，就连自己也衣食无着，说来惭愧！

平旦寅，荒村破院实难论。

解斋粥米全无粒，空对闲窗与隙尘。

唯雀噪，勿人亲，独坐时闻落叶频。

谁道出家憎爱断，思量不觉泪沾巾。

“平旦寅”，东方发白为寅时，大致相当于早晨的三到五点钟，即俗所谓五更天。

“荒村破院实难论。”荒村，荒凉的村庄；破院，破旧的院落。曲中主人公之所居止；难论，无法诉说。“解斋粥米全无粒，空对闲窗与隙尘。”斋为清净身心之意，汉传佛教以蔬食为斋，解斋，即开始早餐。“唯雀噪，勿人亲，独坐时闻落叶频。”唯，只有；勿，没有；亲，亲近，即承事供养。

“谁道出家憎爱断？思量不觉泪沾巾。”谁道，即无人曾道。

东方既白，新的一天就要开始了。处此荒村破院之中，真是苦不堪言。到了吃早饭的辰光，但却粒米全无，即便是稀粥也喝不上，只能是空对着闲窗，两眼瞪着空隙间漂浮的微尘黯然神伤。想去煮点粥又无一粒米，只好空对着一扇坏了的窗子坐下，看那窗的缝隙间射进的光线中飘浮的微尘。除了鸟雀的叫噪之外，根本就没有人来亲近供养。谁曾说过出家就意味着断绝了一切憎爱之情？想一想这凄凉难耐的情景，不知不觉就流下泪来。

日出卯，清净却翻为烦恼。

有为功德被尘慢，无限田地未曾扫。

攢眉多，称心少，叵耐东村黑黄老。

供利不曾将得来，放驴吃我堂前草。

“日出卯”，太阳初出为卯时，大致相当于五点到七点。“清净却翻为烦恼。”清净，即本然；翻为，即转变成为；烦恼，种种烦忧和苦恼。“有为功德被尘慢，无限田地未曾扫。”有为，即造作之意；功德者，益物为功，修功可使已有得为德；无限田地，即人心。“攢眉多，称心少，叵耐东村黑黄老。”攢眉，即皱眉，人于不如意时常皱眉；叵耐，不耐，无法忍受；黑黄老，有人解释为黑心的黄老汉，可备一说，一味莽撞而为亦称为黑。“供利不曾将得来，放驴吃我堂前草。”供利，供养之物利；将，即带来。

太阳升起来了。按理说，人心本来都是清净的，一尘不染，但凡夫却翻转出无穷无尽的烦恼来。人们作这样那样的功德，都是有所祈求，容易被尘世的烦恼所掩埋，而对于无限的心灵田地，却不知进行清理和打扫。唉，这世上不如法的事情真是太多太多，而教人称心如意的事真是太少了。难以忍受的是，东村那位鲁莽的黄老汉，供养的东西一点没有带来，却放出他的驴子，来啃

吃佛堂前的青草。

食时辰，烟火徒劳望四邻。

馒头槌子前年别，今日思量空咽津。

持念少，嗟叹频，一百家中无善人。

来者只道觅茶吃，不得茶噇去又嗔。

“食时辰”，该吃早饭的时间为辰时，大致相当于七到九点。“烟火徒劳望四邻。”徒劳，只能。“馒头槌子前年别，今日思量空咽津。”馒头槌子，馒头为圆锥形，与槌子相似，故有此称。有版本作“馒头搥饼”，则此“搥饼”当即“炊饼”之意，亦可通。“持念少，嗟叹频，一百家中无善人。”持念，即受持、忆念正法，使不忘失；善人，即深信因果之理，行善事之人，特别是那些愿意亲近供养布施僧众的人。“来者只道觅茶吃，不得茶噇去又嗔。”只道，只知道；噇，即吃。

辰时已到，该吃早饭了。因为无米下锅，也只能眼睁睁地望着四邻的炊烟袅袅升起。说到馒头，也只是在前年吃过一次，然后再也没有吃过，现在想起那种美妙的滋味来，还不知不觉的咽口水呢。饥寒交迫，实在无法忆念正法，除了不停嗟叹之外，又能怎么样呢！一百家中连一个乐善好施的善人都没有。那些到寺庙中来的人，平常就知道要茶吃，没茶给他们吃，他们还嗔恚不已。

禹中巳，削发谁知到如此。

无端被请作村僧，屈辱饥凄受欲死。

胡张三，黑李四，恭敬不曾生些子。

适来忽尔到门头，唯道借茶兼借纸。

“禹中巳”，上午九到十一点左右巳时。“削发谁知到如此。”削发，即削除须发，出家为僧；谁知，没有预料到。“无端被请作村僧，屈辱饥凄受欲死。”无端，没有理由，不知什么原因；村僧，即荒村破院所住之僧。“胡张三，黑李四，恭敬不曾生些子。”胡张三，胡来的张三，有人解释为糊涂的张三，亦可参酌；黑李四，鲁莽的李四，有人解释为黑心的李四，有陷僧恶口之



嫌，似为不妥；些子，一点点。“适来忽尔到门头，唯道借茶兼借纸。”适来，正刚才；忽尔，忽然；门头，门前。

上午也就是巳时。削除须发，出家为僧，谁能料想会弄到这般地步。不知怎会被邀请到这荒村破院里常住，受尽屈辱、饥饿和凄凉，几乎无以聊生。那位胡来的张三，还有鲁莽的李四，他们对僧人的恭敬之心恐怕是一点点也没有产生，刚才却忽然来到门前，一不烧香，二不礼佛，只说是借些纸张，顺便讨口茶吃。

日南午，茶饭轮还无定度。

行却南家到北家，果至北家不推注。

苦沙盐，大麦醋，蜀黍米饭蘸莴苣。

唯称供养不等闲，和尚道心须坚固。

“日南午”，太阳在南方，为正午时分，大致相当于十一至十三点左右。“茶饭轮还无定度。”轮还，轮转回还，即周而复始、又到其时之谓。“行却南家到北家，果至北家不推注。”行却，走过；推注，找理由推托。“苦沙盐，大麦醋，蜀黍米饭蘸莴苣。”蜀黍，即高粱。有人解释为玉米，今北方方言中确有称玉米为“玉蜀黍”者，然玉米乃美洲印第安人培育之农作物，十六七世纪始传入中国，赵州禅师绝对享用不到千年年后始在中国栽种的东西。蕹，藠头，今日用来做榨菜之原料，即俗称大头菜者。“唯称供养不等闲，和尚道心须坚固。”等闲，寻常；道心，努力修道之心；坚固，坚定不退缩。

不知觉间，日临正午。又到了该吃茶饭的时间了，但还毫无着落。打起精神，托起钵盂，从南家走来，一直走到北家，北家果然没有找理由推托。他们加的是苦沙盐，吃的是大麦醋，用高粱做米饭，以藠头和莴苣做菜，他们家的人还一再说这样的供养可是不同寻常，和尚应当坚定修道的决心，不能退缩。

日昳未，者回不践光阴地。

曾闻一饱忘百饥，今日老僧身便是。  
不习禅，不论义，铺个破席日里睡。  
想料上方兜率天，也无如此日炙背。

“日昳未”，日影西斜，大致相当于下午一到三点钟，为未时。“者回不践光阴地。”者回，这时候；不践，不去；光阴地，阳光照不到的地方。“曾闻一饱忘百饥，今日老僧身便是。不习禅，不论义，铺个破席日里睡。”习禅，坐禅修定；论义，讨论佛教义理；日里，能晒到阳光的地方。

“想料上方兜率天，也无知此日炙背。”兜率天，意译为知足天，谓此天于五欲境界能知止足，弥勒正于此中住止，时至则降生娑婆而成佛，故而又称为弥勒净土，高僧道安、玄奘等皆愿往生其国。

太阳偏西，正是未时。这时候无论如何是不会到没有太阳的阴影里去的。早就听说“一饱忘百饥”的说法，今天老僧我对此终于有了亲身的体验。不用坐禅修定，也不用去讨论佛教义理，铺开一张破席子，在太阳照晒的地方美美的睡上一觉。想一想上方的兜率天宫，虽然五欲自足，号为净土，肯定也不如现在太阳晒得脊梁热烘烘的感觉舒服。

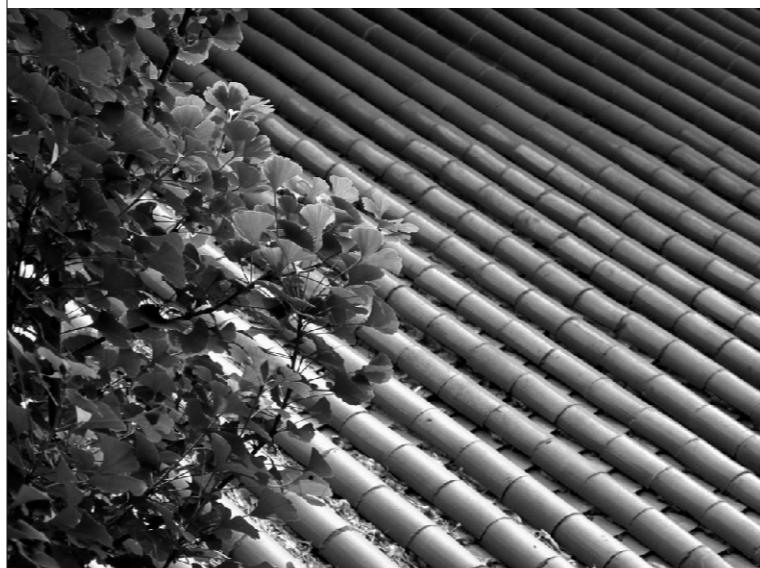
晡时申，也有烧香礼拜人。  
五个老婆三个癰，一双面子黑皴皴。  
油麻茶，实是珍，金刚不用苦张筋。  
愿我来年蚕麦熟，罗睺罗儿与一文。

“晡时申，也有烧香礼佛人。”晡时，即下午三到五点钟，该是准备晚饭的时间，猴子此时叫闹最为欢腾，故称申时。“五个老婆三个癰，一双面子黑皴皴。”癰，甲状腺肿瘤，即俗所谓大脖子病；皴，皮肤打皱。“油麻茶，实是珍。金刚不用苦张筋，愿我来年蚕麦熟，罗睺罗儿与一文。”有人以此数句为村僧对五个来烧香礼佛的老婆婆的解释，依文意来看，可能更像老婆婆们对村僧的承诺；金刚，喻严厉；苦张筋，给的很少；罗睺罗，佛在俗之子，故称佛子，后

随佛出家，因佛教信众亦称佛子，故有直呼僧人为罗睺罗者。

晡申时分，还有人烧香礼佛。来了五个老婆婆，其中三个长着大脖子病，另外两个面黑皮皱的。她们嫌油麻茶喝得不过瘾，嘴里不停地嘟噜：“我们都知道，您的油麻茶实在是珍贵。但您也不用那么小气，像金刚怒目一样地青筋暴露，坚持不给我们喝。等到明年我（们）养的蚕和种的麦子熟了，会给佛子们施舍上几文钱的。”

日入酉，除却荒凉更何守。  
云水高流定委无，历寺沙弥镇常有。



出格言，不到口，枉续牟尼子孙后。  
一条拄杖粗棘藜，不但登山兼打狗。

“日入酉，除却荒凉更何守？”日入地中，正是鸡该入宿之时，故称酉时，相当于下午五到七点钟。“云水高流定委无，历寺沙弥镇常有。”寺院客堂又称云水堂，此处代指客堂接待的云游僧人；高流，水平很高的参访者；历寺，参访过（很多）寺院。

“出格言，不到口，枉续牟尼子孙后。”出格言，有人解释为说出个格言警句，有乖文义，应是超出平常见解的言论；牟尼，意译为寂、寂默、寂静等，指释迦牟尼佛。“一

条拄杖粗棘藜，不但登山兼打狗。”拄杖，即僧人所持之锡杖，又名智杖、德杖，以其能彰显圣智、修行功德，为圣人之表帜，贤士之明记，道法之正幢。有人解释为曲中主人公所持，则成无意味语。

太阳就要落山了，除了守护这一份荒凉之外还能有什么呢！来参访的行脚僧人没有一个有水平的，而那些从寺到寺、只知走访的沙弥却总是不断。他们口中从没有说过什么不同寻常的话语，真是枉为释迦牟尼子孙的后代。那条用来彰显圣智和功德的锡杖，在他们手中只不过是用来登山打狗的粗棘藜而已。

黄昏戌，独坐一间空暗室。  
阳焰灯光永不逢，眼前纯是金州漆。  
钟不闻，虚度日，唯闻老鼠闹啾唧。  
凭何更得有心情，思量念个波罗蜜。

“黄昏戌，独坐一间空暗室。”黄昏为戌时，大致相当于傍晚七到九点钟左右，天色已经黑了下来。“阳焰灯光永不逢，眼前纯是金州漆。”阳焰，明亮的光焰；金州漆，唐时以今之陕西省安康市为金州，属山南西路，后改为京西南路，为当时重要工商业及交通中心，所产漆以乌黑出名。“钟不闻，虚度日，唯闻老鼠闹啾唧。”荒村破院，钟鼓不具，故而不能击鼓鸣钟，生活难得如法。“凭何更得有心情？思量念个波罗蜜。”波罗蜜，当是对佛教经典的统称，非专指《般若波罗密多心经》等。

黄昏时分，夜幕降临，独自坐在一间空无所有的暗室之中。这样的时候，从来就没有见过一点明亮的灯光，两眼一抹黑，如同掉进了黑漆桶中。没有钟声，寺院生活难得如法，每有虚度光阴之感。这时候还能有什么别的心情呢？想一想也就只能在心中默默的念诵一下佛法吧。

人定亥，门前明月谁人爱。  
向里唯愁卧去时，勿个衣裳着甚盖。  
刘维那，赵五戒，口头说善甚奇怪。





任你山僧囊罄空，问着都缘总不会。

“人定亥，门前明月谁人爱？”晚上九点到十一点，为人定时分，意味着人们都安定下来；谁人爱，即无人欣赏之意。“向里唯愁卧去时，勿个衣裳着甚盖。”向里，即平日，一向，有人解释为回到房间里，亦可通；着甚盖，拿什么盖在身上。“刘维那，赵五戒，口头说善甚奇怪。”刘维那，“维”为汉语，纲维之义，那取“羯磨陀那”之“那”，又称为纲维、知事、悦众、寺护等，俗姓刘，故称刘维那，也可能此人僧形而俗行故称刘维那，也可能其人本就是经常经理寺院事务的俗家信徒，人们尊称之为刘维那；赵五戒，五戒即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，居士所受，受者姓赵，故称赵居士。“任你山僧囊罄空，问着都缘总不会。”不会，不理会，不明白；有人释此语为刘维那、赵五戒以常情开导曲中主人公的话，似为不妥。

人定时分，一轮明月照在门前，却无人欣赏。平常临睡时总是发愁，没有衣裳，卧

下睡觉又在身上盖什么呢？刘维那和赵五戒，名义上是佛教信徒，但他们的修行善事也只是在口头上说说，根本就不管僧人已贫穷到囊中空无一物，几次三番地向他们提及寺里的困难，可他们总是不理会。

半夜子，心境何曾得暂止。

思量天下出家人，似我住持能有几。

土榻床，破芦席，老榆木枕全无被。

尊像不烧安息香，灰里唯闻牛粪气。

“半夜子，心境何曾得暂止？”半夜为子时，相当于晚上十一点至次日凌晨一点。

“思量天下出家人，似我住持能有几？”住持，即安住某寺以维持佛事。“土榻床，破芦席，老榆木枕全无被。”土榻床，即垒土以成的床榻；破芦席，即破旧的芦席。“尊像不烧安息香，灰里唯闻牛粪味。”尊像，即佛像；安息香，安息产一种香树，高丈余，落叶为卵形，花外白而内红褐，树皮褐灰带软毛，所溢之脂汁即为安息香，唐代为供佛的名贵香料。

到了半夜时分，心情无论如何也安静不下来。自己思量普天下住持佛法的僧人，如此这般艰难困苦的又能有几个！所住的床榻，是用土堆砌的，上面铺的，只是一张破旧的芦席，枕的是一段老榆木头，佛的尊像前也供不起什么名贵的安息香，香灰中只能闻到一股牛粪的气味。

#### 参考文献：

[1]《赵州（从谂）真际禅师语录并行状》，《古尊宿语录》，中华书局，1994年，第209-211页。

[2]《赵州（从谂）真际禅师语录并行状》，《古尊宿语录》，中华书局，1994年，第209页。

[3]《赵州从谂禅师》，《五灯会元》，中华书局，1984年，第206页。



## 《六祖坛经》中的为人之道

■ 从 悅

《六祖坛经》也称《坛经》、《六祖大师法宝坛经》，是禅宗思想的重要经典，也是中国唯一一部称为经的佛教经典。本经自问世以来，不仅是禅宗学徒必读的经典，也是文人士大夫喜爱的佛教经典之一。《六祖坛经》不仅阐述了南宗禅的思想和修行方法，还详细阐述了为人之道。本文现拟对本经中的为人之道作简要的解读，希望能够对我们为人处世有所启迪。

《六祖坛经》是禅宗六祖慧能大师应韶州刺史的邀请而讲说。在本经中，慧能大师除了向信徒介绍禅宗顿悟法门的修行方法之外，还特别讲述了为人处世应当具备的基本修养。他的为人处世思想集中体现在他的两首《无相颂》中。在第二品《般若品》中，慧能大师向大众讲说了第一首《无相颂》。慧能大师告诉众弟子，不论在家或出家弟子，都应当经常持诵这首《无相颂》，并按照颂文的要求去修行，才能得到般若智慧。如果不亲自实修，仅仅记住这些颂文，对自己的修行没有任何益处。这首《无相颂》云：

若真修道人，不见世间过。

若见他人非，自非却是左。

他非我不非，我非自有过。

但自却非心，打除烦恼破。

在本首颂文中，慧能大师告诉众信徒，

一个真正的修道之人，应当经常反省自己的过错，不见世间的过错，这样才能与道相应，最终成就无上菩提。慧能大师在颂文中所提出的“不见世间过”的主张，是对一个修行人思想修养的基本要求。如果一个修行人遇到不顺心的事时，不从自身寻找原因，而是常常见到他人的种种过错，他在道业上便永远得不到进步，甚至还有可能成为一个是非之人。

历代的祖师大德都劝人在为人处世时，要“不见世间过”，不说人之长短是非。宋代诗僧慈受禅师曾在《训行童颂》一诗中教育初出家的沙弥说：“莫说他人短与长，说来说去自遭殃。若能闭口深藏舌，便是安身第一方。”禅师告诉初入佛门的弟子，在日常生活中，不要随便评论别人的长短是非，如果口无遮拦，到处评论别人的是非长短，就会遭到别人的反感。如果你的是非之语传到当事人的耳朵中，还会惹出是非，给自己带来不必要的麻烦。

其实，由于每个人的生活环境和教育程度的不同，对人对事的看法会有明显的差别，导致人与人相处会有很多人我是非。当我们面对这些是非人与是非之事的时候，如果能够以善巧的方法加以引导，当然是最好的。如果不能够改变他们，就避开他们。做到像百丈禅师那样“是非以不辨为解脱”。

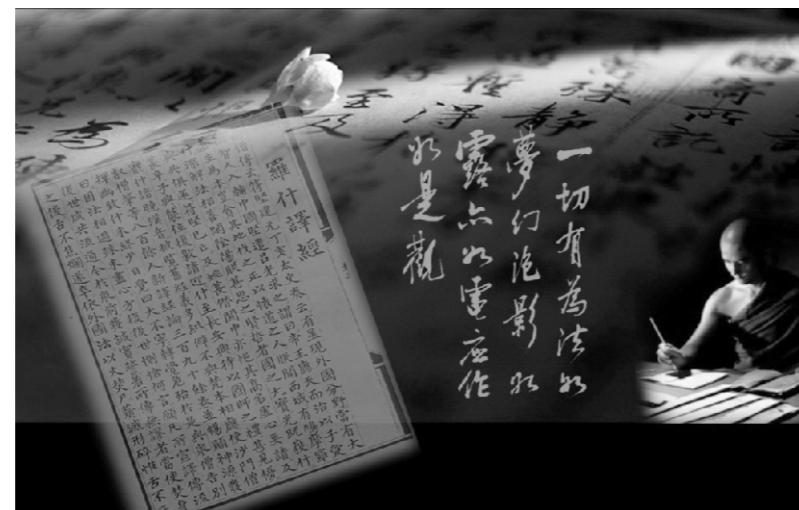


无论有人与你谈论别人的是非之事，还是说你本人的是非，你都不要去加以分辨。别人有过错是非，我们看到后应当作为对自己的警示，看看自己有没有这些缺点，如果有尽快改正，如果没有要加以防范。当听到别人说自己的是非，也要检点自己，“有则改之，无则加勉”。

佛陀和历代祖师都告诫佛教信徒，要时常守护自己的清净心，远离世间的人我是非。憨山大师曾说：“惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠。是非不必争人我，彼此何须论短长。”大师劝人不要谈论他人的是非长短，也不分辨人我是非。慧能大师则要求弟子做到“他非我不非，我非即有过”。别人有是非是别人的事，关键是自己不要去染指，如果你参与了世间的是非之事，你自己也成了是非之人。

第二首《无相颂》在《六祖坛经·决疑品》中。在本品中，韶州韦刺史向慧能大师请问在家应当如何修行的问题，大师便以《无相颂》作为解答。慧能大师告诫大众，如果按照偈颂的要求来修行，就像经常在他身边一样。如果不依照偈颂的要求来修行，虽然剃发出家，对修道也没有益处。这首《无相颂》全文如下：

心平何劳持戒，行直何用修禅。  
恩则孝养父母，义则上下相怜。  
让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。  
若能钻木出火，淤泥定生红莲。  
苦口的是良药，逆耳必是忠言。  
改过必生智慧，护短心内非贤。  
日用常行饶益，成道非由施钱。  
菩提只向心觅，何劳向外求玄。



听说依此修行，天堂只在目前。

这则《无相颂》从多方面论述了一个修行者的为人处世之道，慧能大师认为，一个人如果能够做到《无相颂》中所要求的内容，他不仅能够成为一个品德高尚的人，而且也能够成就菩提之果。归结这则《无相颂》的为人之道，主要包括以下四个方面的内容。

### 一、心底善良，行为正直

慧能大师在《无相颂》起始两句，首先告诫大众，作为一个人，应当具备心底善良，行为正直的基本品格。颂文说：“心平何劳持戒，行直何用修禅。”看起来这短短

的两句话，却包含着深刻的为人哲理。大师把一个人心底善良，内心平静提高到戒律的高度来论述。我们持戒的目的是为了防非止恶，属于被动的行为。而能够做到心平气和，心底善良，不仅不会造作各种恶业，而且自己的言行举止都符合戒律的要求。所以，慧能大师认为，能够做到心平就是最好的持戒。其实，佛陀最初制戒的目的，就是让佛教信徒的言行举止都符合善的要求。让世人对学佛之人生起恭敬之心，赞叹学佛人的嘉德懿行。

在行为方面，慧能大师主张学佛之人，

应当做到行为正直。每个人都喜欢与我们交往的人能够真诚待人，行为正直。没有谁会喜欢那种华而不实，两面三刀的人。孔子曾说，“巧言令色，鲜矣仁！”这句话告诉我们，那种装着善良的脸色，说着花言巧语的人，很少有对人仁慈的。

明代高僧憨山大师认为，真正的君子之人应该是公平正直之人。一个正直的人，他们心清气和，待人友善，从不会招惹是非，亦不会争强好胜，一生都会在平安中度过。而那些心怀谄曲贪瞋之人，他们最终会为自己的恶毒之心付出沉重的代价。所以，大师在《劝世咏》中说：“谄曲贪瞋堕地狱，公平正直即天堂。生前枉费心千万，死后空持手一双。”慧能大师则认为，一个学佛人，其行为正直了，就符合佛法的要求，当下就是禅定的境界，用不着再刻意去参禅了。

### 二、孝养父母，怜爱大众

佛教和世俗一样，特别重视孝道。佛陀住世时，为奉行孝道，曾上忉利天为母说法。在父亲净饭王过世之后，他还亲自为父亲抬棺材送葬。佛陀在很多经典中论述了孝道的重要。佛陀还把“孝养父母、奉侍师长、慈心不杀，修十善业”作为净业三福中的第一福。慧能大师也是一个孝子，他在没出家之前，依靠卖柴买米孝养母亲。在到黄梅向五祖弘忍求法前，他还想方设法安排好母亲的生活。慧能大师认为，孝养父母是一种最大的报恩善行。在这则颂文中，大师特别强调：“恩则孝养父母，义则上下相怜。”

我们每个人的生命都是父母给的，我们能够长大成人，其中饱含了父母的心血。所以，回报父母的恩德，是做子女的应尽的义务。孔子特别提倡孝养父母，他认为对于父母的孝养，首先要有恭敬之心。他曾说：“今之孝者，是为能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”父母对我们恩重如

山，虽作犬马之劳，也不能报父母之恩于万一。唐代著名诗人孟郊在《游子吟》中也说：“谁言寸草心，报得三春晖。”作为现代人，在父母年老之时，理当孝敬奉养他们，让他们能够老有所养，老有所乐。不要等待父母过世后，给自己留下遗憾。

慧能大师和先秦时期的老子一样，主张“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，他在颂文中则告诫弟子应当做到“义则上下相怜”，这种上下相怜，就是对人要讲仁义，在家中做到父慈子孝、兄友弟恭；在外面要做到对待老人像自己的父母，对待平辈像自己的弟兄姐妹，对待年幼的像自己的子女。如果能够这样待人，不仅是一个好的佛教徒，也会受到世人的尊敬。

### 三、谦恭礼让，忍辱宽容

对待别人谦恭礼让，对于他人强加给自己的侮辱要做到忍辱宽容，是慧能大师对佛弟子的一个基本要求。他在《无相颂》中说：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。”

谦恭礼让是中华民族的传统美德。孔子就是谦恭礼让的代表，他每到一个国家都会受到欢迎，就是以“温、良、恭、俭、让”的谦恭态度来赢得别人爱戴的。历代高僧也都是以谦恭有礼的人品而得到王室和广大信徒的尊敬的。

我们在与人相处时，态度首先要谦虚。谦虚是个人赢得别人尊敬的基础。不管你的地位多高，学问多深，对人一定要有谦恭的态度。我们都知道，凡是真正有修养的人，他一定也是一个谦虚的人。古人言：“深水不响，响水不深。”那种盛气凌人，到处炫耀自己的人，会处处受到别人的指责，他自己也永远得不到别人的尊重。

在与人相处时，还应做到礼让。礼让是处处想到别人，处处帮助方便别人。就像三国时孔融让梨一样，把大的梨子留给弟弟吃，自己吃小的。礼让的另一方面就是当有



过错时，自己敢于主动承担责任。如果能够处处做到谦恭礼让，我们就能够与人建立起和睦相处的关系。

慧能大师告诫众弟子，除了做到谦恭礼让之外，还要做到忍辱宽容。忍辱精神是佛教的基本精神，弥勒菩萨是佛教中忍辱宽容的代表。弥勒菩萨在忍辱偈中说：

“有人骂老拙，老拙只说好。有人打老拙，老拙自睡倒。涕唾在面上，随他自干了。他也省力气，我也无烦恼。”对一般人来说，不要说唾面自干，就是听到别人说两句难听的话，也会大动肝火。要想做到像弥勒菩萨这样忍辱可谓难上加难。修行人就是这样，要想成就无上菩提，就应当做到“难忍能忍，难行能行”，如此才能见到自己的修养功夫。

弥勒菩萨告诉人们，人生在世所遇到的令人烦恼痛苦的事情实在太多了。如果不能忍辱，会给自己带来很多痛苦，只有善于忍辱，才能使自己少了很多尘世纷争。对此，弥勒菩萨在另一首《忍辱偈》中说：

是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何。

宽却肚皮常忍辱，放开笑声暗消磨。

若逢知己须依分，纵遇冤家也共和。

能使此心无挂碍，自然征得六波罗。

这首偈语告诉我们，在生活中应当不过分计较个人恩怨，做到“以责人之心责己，以宽容之心待人”。在面对人间的各种是非之时，我们应当小心谨慎地思考，还要让自己放开心量宽容他人的过错，忍受别人的侮辱。当你不去计较之时，这些是非自然就消失了。



#### 四、善听忠言，改过自勉

中国古代有句名谚：“良药苦口利于病，忠言逆耳利于行”。这两句话告诉我们，一个人在成长过程中，应当经常听取别人对自己中肯的建议，使自己在人生的道路上少走弯路。不过，一般人都喜欢听好听的话，而对那些指出自己缺点和过错的话语则不愿意听。因为，这些话听起来都不太顺耳。但是，经常听一些对自己歌功颂德的话，往往会使一个人得意忘形，放松警惕，最终会给自己带来灾难。

一个人能够经常听取别人的忠言，不仅能防止自己少犯错误，而且做事更加完美。特别是作为统治国家的一国之君，能够听取谋臣的建议显得尤为重要。唐太宗在位时，善于听取谋臣魏征的建议，把国家治理得非常好。虽然有时魏征的建议让他十分难堪，他甚至想杀掉魏征，但冷静下来后，他才感觉魏征建议的重要。魏征死后，唐太宗痛哭流涕，他对人说：“以铜为镜子，可以端正衣冠；以历史做镜子，可以知道兴亡；以人为镜子，可以明白得失。魏征死，我失去一面镜子。”

慧能大师在开示弟子时，特别强调“苦口的是良药，逆耳必是忠言。”要求弟子

们，一定要虚心接受别人的忠言，使自己言行举止更加完美。

慧能大师一方面劝人听取忠言，另一方面还劝人要善于检讨自己，发现缺点和过错一定要及时改正，这样才是一个有智慧的贤者。大师在《无相颂》中说：“改过必生智慧，护短心内非贤。”

人的一生，任何人都会犯错误。犯了过错并不可怕，可怕的是一错再错。大师说，一个人应当每天反省自己，看看自己的言行举止有没有犯过错，有了应当及时改正和忏悔，如果没有应当警醒自己勿犯。同时，还要听取别人的忠言，因为“当局者迷，旁观者清”。自己的过错往往自己看不到，经过别人指点后才能发现。只有自己改正过去了，才是一个受人欢迎的人，如果好面子，有了错误也不肯认错，则会受到别人的指责。

#### 五、饶益他人，内证菩提

慧能大师在《无相颂》中还说：“日用常行饶益，成道非由施钱。菩提只向心觅，何劳向外求玄。听说依此修行，天堂只在目前。”慧能大师劝告弟子们广行菩萨道，普度一切有情众生。这是一种“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的菩萨道精神。大师认为，作为一个修行人，不能只为自己考虑，更多地要为别人考虑，要把别人的困难看作自己的困难，尽自己的力量去帮助别人。大师告诉弟子们，饶益众生的方法很多，并不一定非要作钱财布施。佛教中的布施有财施、法施和无畏施等多种。面对众生的苦难，如果自己有钱财的布施当然很好。如果你的财力不济，若能在他人悲观失望时，给人一些鼓励的话语，使人摆脱悲观情绪，从而重新振作精神，这无疑也是一种很好的布施。佛教四摄法中的爱语摄，就是让我们以爱语使人生起欢喜心，这种精神的布施有时候甚至比物质的布施更重要。

颂文“菩提只向心觅，何劳向外求玄”则是慧能大师的修行观点。慧能大师是南宗禅的创始人，南宗禅主张“不立文字，直指人心，见性成佛”。佛教认为，一切众生都有佛性，众生之所以不能明心见性，是因为众生被各种妄想烦恼所困扰，真如佛性不能显现。只有破除各种“心外求法”的妄想，才能够在观照自心中明见自性。如果不能明白这个道理，总想着心向外求，则只会与顿悟法门背道而驰，纵然费尽心思，对悟道没有任何助益。

赵州禅师在八十岁时，一位学僧向他参学，问他：“宇宙有成住坏空，要是有一天，风吹初禅，水淹二禅，火烧三禅，世界毁坏时，我们的肉身还会不会存在呢？”赵州禅师回答：“随他去！”

赵州对自己的回答一直不满意，但也一直没有更好的悟解，就想出外寻师访道，因此有“一句随他语，千山走衲僧”的公案流传下来。赵州禅师参访了很多禅师，对禅法还没有更好的体悟。白白耗费了很多大好时光。明代高僧莲池大师根据这则公案作诗说：

赵州八十仍行脚，只为心头未悄然。  
及至归来无一事，始知空费草鞋钱。

心外求法只会浪费自己的时间和精力，对证道没有任何帮助。所以，慧能大师主张菩提只向内心中参究，用不着心向外求。大师还勉励弟子们，如果能够按照《无相颂》所说的去做，证道也不是一件太难的事。

《六祖坛经》中的这两首《无相颂》分别从不同方面论述了佛弟子的为人之道和修行方法。慧能大师所开示的为人之道，不仅对当时的佛弟子有指导作用，即便对现代的修行者而言，仍然闪耀着智慧的光芒。如果我们能够依照这两首《无相颂》的要求来为人处世，就一定能成为既受人尊崇，又能够成佛作祖的人。



# 《坛经》中的净土思想

■ 心愚

## 前言

汉传佛教的各个宗派之中，若论影响度之大流传面之广，则净土宗和禅宗无疑名列前茅。这两宗在思想上既有相互融通之处，又难免互有评破之辞，主张融合的则提倡禅净双修，坚持宗见的则难免非难对方，如果把这当做一桩公案的话，真是剪不断、理还乱，错综复杂，让人参悟不透。

好在从古到今有许多的祖师大德对此见仁见智，各抒己见，让我们能够有所参考。此处所谈的《坛经》中的净土思想，便是六祖慧能大师对念佛求生净土的开示，其内容在《坛经》的第三品“决疑品”中，慧能大师的看法可以说最能代表禅宗的思想，有必要对慧能大师的这段开示进行认真的体会，以下从几个方面对此展开分析和梳理。

## 一、净土的远近问题

六祖在坛经中说：

“世尊在舍卫城中，说西方引化经文，分明去此不远。若论相说里数，有十万八千，即身中十恶八邪，便是说远。说远，为其下根；说近，为其上智。”

佛陀在《佛说阿弥陀佛经》中，说到西方极乐世界离此世界十万亿佛土，如论距



离，自然不会是十万八千里，那么六祖说“十万八千”又是何意呢？此处只能理解为六祖之说是譬喻之说，是权说，实质上是将净土学人发愿往生的“西方净土”换做了“自性净土”，然后将凡夫所造的“十恶八邪”喻为“十万八千里”，如能去除此“十恶”（十不善道），距离缩短十万，如再去除“八邪”（八正道的反面），则又缩短八千，十恶八邪去尽，净土便在心间。

这里的“净土在心中非在西天”的观点，是典型的禅宗思想，从禅宗以澈见自性为旨归的角度来看，确有其道理，但对于净土宗学人而言，却不能作如此观，在净土宗那里，西方极乐世界是阿弥陀佛愿力所施设，是释迦佛金口所宣讲，不仅不容置疑，且也不容曲解。后世禅宗弟子以六祖之言轻视净土，净宗佛子自然不能听之任之。所以六祖此处所言，也仅是对自宗学人所讲，其目的仍然是提倡明心见性，而不鼓励念佛求生西方。

## 二、根基的利钝问题

上面一段话中，六祖就已经提及：

“说远，为其下根；说近，为其上智。”

而在下文中又说到：

“人有两种，法无两般。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛，求生于彼；悟人自净其心。”

这里所言，便牵扯到众生根基的利钝问题，六祖认为，佛法的原理是一致的，但人的根基有利钝之分，利根之人，见道得快，心清净了，西方自在眼前；钝根之人，见道得慢，心眼俱迷，只能念佛求生西方。所以前文说到极乐世界的远近问题时，六祖说对于上智之人而言，西方很近，对于下根之人来说，西方却很远。

从禅宗的角度而言，这里便是认为禅宗接引的是上根利器之人，下根之人学不了禅，才只能念佛求生净土，这也是后来的禅宗弟子所引以为自豪的理由之一。但是从净土宗的角度而言，却也有自己的说法，净土宗认为净土法门是“三根普被，利钝全收”，无论钝根利根，只要你信愿具足一心念佛，便可往生西方，永不退转直至菩提。因此净土宗学人会说，净土法门才是最适应众生根基的，这也有他一定的道理。

其实“根基”这个概念，总得有一个量化的标准，不是你认为自己利器就利器，你认为别人钝根就钝根的。按照南传的说法，根基的高低取决于波罗蜜（资粮）的积累，你累世以来积累的波罗蜜越多，你的根基就越高越利，反之则越低越钝；如果按照汉传的说法，则是善根和福德的积累，你累世以来闻思佛法越多，你的善根就越高，你修习善法越多，你的福德就越多，善根福德的数量决定了你根基的利钝。那么从这个意义上来说，无论你参禅还是念佛，都是需要一定的“根基”作为基础的，所以《阿弥陀经》中说到往生净土也是“不可以少善根福德因缘得生彼国”。

当我们还处在凡夫的阶段之时，“根基”就一直在不断的积累过程之中，以前的根基积累得如何，无论高低都已经成为定量，关键在于如何把握现在，为以后积累更多的善根福德。常见很多参禅之人以上根利

器自居而自是非他，岂不知这样一来，白白损耗已有的资粮，何其可叹？也曾见有些念佛之人，口言自是钝根只能念佛，不堪参禅学教，实则内心以上智自居，轻蔑他人，这样可不真就趋向钝根了吗？

既然法无两般，那么无论我们自己的根基是利是钝，无论选择的修行方法是参禅念佛还是学教持戒，但行精进，必然会有收获。

## 三、说法的权实问题

佛陀宣说的教法，有权说、实说之分。权说即是方便之说，以引导众生在修学上不断进步为目的；实说则是究竟之说，真正的究竟之说是离言的，不能用言语所表达，因此能够表达出来的究竟之说，多是宣说佛果的殊胜等，以使众生明确自己修行的最终目的。

后世祖师讲法，也多有权实之分，但往往将导俗化方之说作为权说，将自己修行中的真实体验作为实说，这也是无可厚非的。但也有的人，却喜欢将个人情见或宗派之间掺杂于教法之中，认为符合自宗教义或自己理解的便是实说，不符合的则是权说，这便会有许多问题，也会产生许多的争论。

在《坛经》决疑品中，有这样一段话：

“使君东方人，但心净即无罪。虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人在处一般。所以佛言：随所住处恒安乐。”

六祖在这里的说法，便是有权有实。如六祖认为，东方人心净便没有罪，西方人心不净也会有罪过，但是如《阿弥陀经》中所描述的西方极乐世界，那里的人会心里不净吗？肯定是不会的。再如六祖说：

“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？”

西方极乐世界的人会“造罪”吗？肯定



也是不会的。那么六祖为什么会如此说呢？这里便只能理解为六祖是权说，其目的仍然是为了引导弟子参禅，而不是解答有关净土的疑问。

到了后面，六祖说：

“凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人在处一般。”

这句话则可以看做是六祖亲证境界的流露，可以看做是“实说”。

而后面佛所说的“随所住处恒安乐”，则更是佛陀的亲证境界，也可以看做是“实说”。



禅

权说、实说的问题，跟“了义、不了义之辩”一样，往往会成为学佛人争论的所在，要避免无谓的争论，系心于道，一则需要通过持戒和修正观来调整身心，二则需要不断闻思法义加强抉择能力。

#### 四、自力与他力的问题

净土宗的学人非常强调“他力”，尤其是近代受印光大师的影响，认为念佛“但凭他力”，这里的“他力”即是阿弥陀佛的愿力。在净土宗内部，念佛往生是“但凭他力”还是以“自力”为主兼凭“他力”，就

一直有所争议，最后往往分化成不同的见解，一部分有能力参禅学教的人则倾向于自力他力兼凭，而没有能力参禅学教的人更喜欢“但凭他力”的说法，这其实也只是个人的情见，并不是很重要的问题。

六祖在坛经中的开示内容，也牵扯到了这个问题，所以在此也略作分析。六祖对韦刺史开示说：

“使君心地但无不善，西方去此不遥。若怀不善之心，念佛往生难到。”

这里表现出来的，便是很明显的崇尚自力的观点。后面还有一句：

“使君但行十善，何须更愿往生。不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那。不悟念佛求生，路遥如何得达？”

这里的意思就更加明显，六祖认为自己内在的因素才是关键，当然，其内在的语义仍然是鼓励大家去参禅，去明心见性，但是其提倡“自力”的观点确是显而易见的。

其实自力也好，他力也好，如按照“权说实说”来判断，都是权说之语，都是为了给学人以激励：对于上根利智之人，提倡自力可以引发他的自豪感，更加精进；对于根器稍钝一些的人，强调他力可以增强他的信心，不至于懈怠。如果我们明白了这个道理，我们便应该能够体会祖师的苦心，在学习和修行上努力精进，不会白白荒废这个暇满难得的人身。

#### 结语

《坛经》中六祖对于净土的看法，自然是站在禅宗的立场提出的，他有他的合理性，也有一定的借鉴意义。我们学习《坛经》，应该从中认真分析和体会这些积极的方面，同时避免陷入无谓的争论之中去，只有这样才是如理的闻思法义，才能加强我们的抉择能力，为以后的修学抉择到真正适合自己的法门。

## 沩山警策，光耀千秋

### ——《沩山警策》解读

#### ■ 文观

《沩山警策》全称为《沩山大圆禅师警策》，是唐代高僧沩山灵祐禅师（771-853）所著。沩山灵祐禅师是沩仰宗的创始人，俗姓赵，谥号大圆禅师，唐代福州长溪（今福建省霞浦县南）人，系禅宗大师百丈怀海禅师的弟子。灵祐禅师十五岁出家，十八岁时在杭州龙兴寺受具足戒。二十三岁时至江西，拜谒百丈怀海禅师，成为他的首座弟子。唐宪宗元和年间，奉百丈禅师之命，至潭州（长沙）大沩山，住持同庆寺。会昌法难时，还俗隐于市井之间。大中元年（847），朝廷颁布复教令，灵祐禅师回到同庆寺，为僧俗说法。在裴休的劝请下，重新剃发出家。大中七年（853）正月示寂，世寿八十三，僧腊六十四。嗣法弟子有仰山慧寂、径山洪諲、香严智闲等四十一人。著有《潭州沩山灵祐禅师语录》一卷、《沩山警策》一卷传世。

沩山灵祐禅师在《沩山警策》中警示出家人不忘出家初心，认识到人生的无常，珍惜出家时光，严格持守戒律，注重自身威仪，亲近善知识，远离恶知识，努力进德修身，全心精进道业，参禅学道，启悟真源，精研佛教义理，传唱佛法奥义，切实承担起绍隆佛种，续佛慧命的重任。《沩山警策》自从问世以来，一直受到禅宗丛林的重视，古往今来的大德高僧都将其视为接引弟子的

教科书。现代很多佛学院也将其作为学僧树立正信正行的必修课。本文现分别对《沩山警策》全文作简要的分析。

#### 一、人生无常，反躬自省

沩山灵祐禅师在《沩山警策》（以下简称《警策》）一文中，首先告诫出家弟子应当认识到人生的无常，珍惜人生时光。禅师《警策》文中说：

夫业系受身，未免形累，稟父母之遗体，假众缘而共成。虽乃四大扶持，常相违背，无常老病，不与人期，朝存夕亡，刹那异世。譬如春霜、晓露，倏忽即无；岸树、井藤，岂能长久？念念迅速，一刹那间，转息即是来生，何乃晏然空过？

灵祐禅师认为，人的四大假合之色身，终会有老病的侵袭，不论哪个年龄段的人，都有可能朝存夕亡。人生就像春天的霜和早上的露珠一样顷刻即逝。人生就在呼吸之间，一息不来就是来世。这么短暂的人生，一定要去珍惜。

灵祐禅师告诫出家人，既然离开六亲眷属，抛家弃业，就应当一心精进道业。切不可混吃常住，浪费光阴。禅师在《警策》文中列举了一些出家人混吃常住，不讲修行的情况：

……何乃才登戒品，便言我是比丘，檀越所须，吃用常住。不解忖思来处，谓言法尔合供。



吃了聚头喧喧，但说人间杂话。然则一期趁乐，不知乐是苦因。曩劫徇尘，未尝返省，时光淹没，岁月蹉跎。受用殷繁，施利浓厚，动经年载，不拟弃离，积聚滋多，保持幻质。

佛门常说“施主一粒米，大如须弥山。吃了不修道，披毛戴角还。”出家人接受信徒的供养，应当经常思忖一粥一饭的来之不易。吃了信徒的供养，不应闲谈人间是非闲话，应当经常想到人生短暂。在短暂的人生中，若道业没有成就，就会愧对出家的初心。因此，禅师在文中告诫出家之人，应当经常反躬自省我的言行是否符合出家的要求？我的道业有没有进步？若没有就应当赶紧改正。

## 二、严持戒律，注重威仪

戒律是保证佛教健康发展的基本制度。佛陀住世之时非常重视戒律的持守与弘扬。他在临涅槃之时，还告诫弟子们，在佛入灭之后，大众应当以戒为师。灵祐禅师很重视戒律在规范出家人言行举止中的作用，他在《警策》文中说：

佛先制律，启创发蒙，轨则威仪，净如冰雪。止持作犯，束敛初心，微细条章，革诸猥弊。毗尼法席，曾未叨陪；了义上乘，岂能甄别？可惜一生空过，后悔难追，教理未尝措怀，玄道无因契悟。及至年高腊长，空腹高心，不肯亲附良朋，惟知倨傲。

灵祐禅师认为，戒律是指导初出家之人掌握正确言行举止的律条。戒律可以防止出家人妄想生起，使人保持一颗清净心，也是令出家人安心道业，体悟佛法的基本保证。如果不持守戒律，一个人就像脱缰的野马，易放难收。等到自己年老体弱的时候，再追悔莫及，也为时已晚了。

在劝诫出家人持守戒律的同时，禅师还劝人要在日常生活中注意自己的威仪。在佛法中，威仪也属于戒律的范畴，属于细微戒。出家人被人尊为人天师表，承担着上求

佛道，下化众生的职责。他们的言行举止都会对信徒起着直接的影响。一个言谈文雅，举止端庄的人，一定会受到人们的尊敬和爱戴的。如果一个人不注重威仪，就会行止轻浮，被人讥讽。他们在道业上也不会有什么成就，更难以引导后学。这样的人，纵然到了老年，也只是虚度人生。对此，禅师在《警策》文中说：

未谙法律，戢敛全无，或大语高声，出言无度；不敬上中下座，婆罗门聚会无殊；碗钵作声，食毕先起；去就乖角，僧体全无；起坐忪惺，动他心念。不存些些轨则、小小威仪，将何束敛后昆？新学无因仿效。才相觉察，便言我是山僧，未闻佛教行持，一向情存粗糙。如斯之见，盖为初心慵惰，饕餮因循，荏苒人间，遂成疏野。不觉龙钟老朽，触事面墙。后学咨询，无言接引，纵有谈说，不涉典章。

## 三、进德修身，精勤道业

灵祐禅师在《警策》文中告诫出家之人，在平时修行生活中，应当时时检讨自己，努力进德修身，精勤道业。禅师在文中说：

夫出家者，发足超方，心形异俗，绍隆圣种，震慑魔军，用报四恩，拔济三有。若不如此，滥厕僧伦，言行荒疏，虚沾信施。昔年行处，寸步不移，恍惚一生，将何凭恃？况乃堂堂僧相，容貌可观，皆是宿植善根，感斯异报。便拟端然拱手，不贵寸阴。事业不勤，功果无因克就。岂可一生空过，抑亦来业无裨？辞亲决志披缁，意欲等超何所。晓夕思忖，岂可迁延过时？心期佛法栋梁，用作后来龟镜。常以如此，未能少分相应。

禅师在文中认为，出家之人承担着绍隆佛种、降伏魔军、上报四恩、下济三途之苦的重任，应当言行谨慎，珍惜信施，切不可身虽出家却做与出家身份不相宜的事情。要想到，能够出家显现庄严僧相，都是过去世所种下的善根所感得的果报。自己只有珍惜

这种福报，严格要求自己，进一步进德修身，精进用功，才能不空过人生，才对得起信众的布施，成为法门龙象，成为后学效法的明镜。

## 四、亲近善人，远离恶者

古往今来的前圣先贤，在教育后人时，都主张让子女或学生亲近善知识，远离恶者。先秦时期孟子的母亲为了让孟子受到好环境的熏陶，亲近善人，曾三次搬家。三国时期蜀国军师诸葛亮曾在《出师表》中劝诫刘禅说：“亲贤臣，远小人，此先汉所以兴隆也；亲小人，远贤臣，此后汉所以倾颓也……”。佛门则更主张学徒亲近善知识，远离恶者。沩山灵祐禅师正是继承了佛门的这种思想理论，提醒出家人亲近善知识的重要性。禅师在《警策》文中说：

出言须涉于典章，谈说乃傍于稽古。形仪挺特，意气高闲。远行要假良朋，数数清于耳目。住止必须择伴，时时闻于未闻。故云：

“生我者父母，成我者朋友。”亲附善者，如雾露中行，虽不湿衣，时时有润。狎习恶者，长恶知见，晚夕造恶，即目交报，殃后沉沦，一失人身，万劫不复。忠言逆耳，岂不铭心者哉！便能澡心育德，晦迹韬名。蕴素精神，喧嚣止绝。

禅师认为，出家人在修行中言谈不离经典，要做到有理有据。在形象上做到威仪齐整，意气高雅。出家人在远行参访之时，应当依靠正直善良的朋友，还要选择德行高尚，有学问的人来亲近，以增长自己的德行。亲近善知识就像一个人在雾气和露水中行走，虽然不至于弄湿衣服，却可以得到滋润。如果亲近恶者，就会增长自己的恶见，造作恶业，导致轮回六道，万劫不复。这正

如古谚所说：“与善人居，如入芝兰之室，久而不闻其香，与之化矣；与不善人居，如入鲍鱼之肆，久而不闻其臭，亦与之化矣！”

## 五、参禅学道，启悟真源

作为禅宗一代祖师，灵祐禅师对出家人参禅学道一直比较重视。对于参禅学道，他提出了自己的见解。禅师在《警策》文中说：

若欲参禅学道，顿超方便之门。心契玄津，研几精要。决择深奥，启悟真源。博问先知，亲近善友。此宗难得其妙，切须仔细用心，可中顿



· “依善处”：当一个行者需要做“止”的修行的时候，就要找一个安静的地方，一般人需要3到5个月就会有一定的成就。  
· 那么，这个善处更多的就是内心的善处。  
· 就算外界安静，内心却是那些恶毒的东西，那就更可怕。

悟正因，便是出尘阶渐。此则破三界二十五有，内外诸法，尽知不实，从心变起，悉是假名。不用将心凑泊，但情不附物，物岂碍人？任他法性周流，莫断莫续。闻声见色，盖是寻常。遮边那边，应用不阙。如斯行止，实不枉披法服，亦乃酬报四恩，拔济三有。生生若能不退，佛阶决定可期。往来三界之宾，出没为他作则。此之一学，最妙最玄，但办肯心，必不相赚。

禅师认为参禅学道是顿悟本性的基本途径。禅师认为，禅门的真谛在于禅宗学徒的断除妄念，观照自心。在观照中体悟佛法深意，见到自己本自圆明的佛性。在参禅学道过程



中，禅者还应当明了内外诸法都是从心而起，都是假名。这样我们看待事物才会不受障碍所限，才能闻声见色，不觉异常。若能做到这样，我们才能宠辱不惊，任运自然。如此，才不枉出家一场，才能够上报四重恩，下济三途苦，从而成就正觉，永不退转。

## 六、精研义理，传唱敷扬

出家人的一种重要职责是代佛宣法。为了能够胜任这种光荣的使命，灵祐禅师要求出家人一定要认真钻研佛教教法，精研佛教经典，从而更好的弘扬佛陀正法，接引更多的学徒。禅师在《警策》文中说：

若有中流之士，未能顿超。且于教法留心，温寻贝叶，精研义理，传唱敷扬，接引后来，报佛恩德，时光亦不虚弃。必须以此扶持，住止威仪，便是僧中法器。岂不见倚松之葛，上耸千寻，附托胜因，方能广益。恳修斋戒，莫谩亏逾，世世生生，殊妙因果。不可等闲过日，兀兀度时，可惜光阴，不求升进，徒消十方信施，亦乃辜负四恩。积累转深，心尘易壅，触途成滞，人所轻欺。

禅师认为，只有通达教理，才能将佛心印传付后世，教化更多的后学。因为，道在人弘，佛法的兴盛都是依靠古往今来的大德高僧不遗余力的弘扬。出家人如果能够精通经论，精于斋戒，广宣教法，才能不虚度时光，不辜负四恩，出家才能品味到佛法的真

实利益。

## 七、深信因果，慎勿放逸

因果报应思想是佛教的基本思想，也是六道轮回的理论基础。灵祐禅师劝告出家人应当首先深信因果，严谨修行，慎勿放逸。禅师在《警策》文中说：

伏望兴决烈之志，开特达之怀。举措看他上流，莫擅随于庸鄙。今生便须决断，想料不由别人。息意忘缘，不与诸尘作对。心空境寂，只为久滞不通。熟览斯文，时时警策，强作主宰，莫徇人情。业果所牵，诚难逃避。声和响顺，形直影端。因果历然，岂无忧惧？故经云：“假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”故知三界刑罚，萦绊杀人，努力勤修，莫空过日。深知过患，方乃相劝行持，愿百劫千生，处处同为法侣。

以上这段话是灵祐禅师对《警策》文的总结。禅师警示出家人，要力争上游，做心境高尚的智者。同时，要时时以文中所警示的内容为鉴戒，从言行上严格要求自己，一定要深信因果，才能从内心中防非止恶，防止因造作恶业受到各种苦报的痛苦。

禅师告诉出家人，为了防止因造作恶业受到苦报，在平常生活中就应当经常念及三界之苦，严格要求自己，努力勤修，慎勿放逸。这样不仅可以不受轮回之苦，还能成为一个合格的人天师表，从而随心所欲，度化更多在苦海中挣扎的众生。

灵祐禅师的《沩山警策》分别从不同方面告诫出家人，既然身出家，一定要从各个方面都做到与出家的宗旨相适应。在出家的生活中严格要求自己，悲悯众生的痛苦，将自己锻造成为一个合格的出家人，为将来弘扬佛法，度化众生打下坚实的基础。现代的出家人，更应当以《沩山警策》作为自己修行的指南，时时检点自己的言行，做到所做所为，与道相应。这就是我介绍此文的目的所在。

# 别峰宝印禅法思想研究

■ 李万进

在中国禅宗史上，圆悟克勤及其流传于世的禅门奇书——《碧岩录》，为巴蜀禅宗增色不少。在圆悟克勤的得法弟子中，别峰宝印是其中较为出色的一位禅门宗师，“他是嘉州龙游（今四川乐山市）人，世居峨眉山麓。童时‘已博通六经及百家之说’，后复从《华严》、《起信》诸名师‘穷源探赜’。闻圆悟克勤嗣法弟子密印安民说法，旁听而豁然大悟。圆悟归昭觉寺，往参问道，得其印可。离蜀至径山，见大慧宗杲，杲深器之。后西归，历往临邛、广汉、眉山和成都诸寺，法誉日隆，‘名胜毕集，闻师一言，皆自谓意消’。俄复出峡，住金陵蒋山，旋徙镇江金山寺。金山为江南名寺，因遭金兵劫难，宝印遂葺复而大兴之，卓锡该寺凡十五夏，而他僧住此鲜有逾三年者。淳熙七年（1180），受孝宗敕住径山，复‘召入禁中’问法，留之再三。又命开堂于灵隐，宗使赐御香及御注《圆觉经》，并请师为之作序流行，真可谓优渥备至。光宗为太子时，书‘别峰’二大字，榜其庵山，故世称别峰大师。”“别峰既弘法蜀中，又卓锡江南诸寺数十年，法音寔及东南半壁，尽领宗门风骚。”（《巴蜀佛教碑文集成·序言》）别峰宝印在中国禅宗史上的地位，更体现在其所传的禅法理论方面。与禅门宗师的理论一致，别峰宝印在参禅悟道的过程中，受到了诸如圆悟克勤等禅门大德的机锋

与棒喝的开示，待到其参悟禅法有所印证而开始自我传法之时，别峰宝印也运用了师徒对答的形式，阐释了教人如何契入禅门妙法、禅门心法的理论，并且还在各种开示中阐明了其具有自我特色的佛学理论。特别是在与南宋孝宗的问答中，阐释了儒释道三教关系的理论，于此不仅对于中国禅宗有一定的影响，同时也回应了宋代理学所讨论的儒释道三教关系的理论。

一

从六祖慧能流传于世的《坛经》始，禅门之中就开始盛行通过机锋与棒喝的公案形式，来传授以心传心、心心相印的禅门妙法，而到了圆悟克勤弘法的时代，禅门公案更演变成师徒之间的问答，乃至其他形式的机锋与棒喝。正是在这样一种禅门传法的背景下，别峰宝印在参禅悟道的过程中，曾经遍访南北、行脚十方而于当时各大禅宗宗师门下参禅悟道。从流传于世的资料来看，别峰宝印显然是禅门中被誉为有上乘根器者：

圆悟克勤禅师有嗣法弟子上首安民，号密印禅师，说法于中峰道场，乃擎一笠往从之。一日，密印举僧问岩头：“起灭不停时如何？”岩头叱曰：“是谁起灭？”师豁然大悟，自是室中峰不可触。密印恨相得之晚。会圆悟自南归成都昭觉，乃遣师往省，因随众入室。圆悟亦举从上诸圣，以何法接人？师举起拳。圆悟曰：“此是



老僧用者，孰为从上诸圣用者？”师即挥拳。圆悟亦举拳相交，人笑而罢。圆悟叹异之曰：“是子他日必类我师。”

久之，南游，见沩山佛性泰，福严月庵果，疏山草堂清，皆目击而契。或以第一座留之，师潜遁以免。最后至径山，见大慧杲。大慧问曰：

“上座从何处来？”师曰：“西川来。”大慧曰：“未出剑门关，与汝三十棒了也。”师曰：“不和起动和尚。”时径山众千七百，虽耆宿衲，以得栖笠地为幸，顾为师独扫一室，堂中皆惊。大慧南迁，师亦西归。（陆游：《别峰禅师塔铭》）

从别峰宝印参禅于密印门下的公案去分析，密印问的是：“起灭不停时如何”，而岩头回答的是：“是谁起灭”，这之中用了一种一问一答的形式向求法者透露出了一个禅门的妙谛义理，即本净心性本无起灭，有起灭者是杂染之心识意识，是无明与妄念杂染本净心性的结果。关于此，别峰宝印是一点击破、一点即通，与两位禅门祖师有着心有灵犀一点通的感应，所以才能当下悟道。别峰宝印在圆悟克勤处参禅悟道时，圆悟克勤以“举从上诸圣，以何法接人”的话头，作为开示门人弟子的公案，别峰宝印即以机锋的形式予以回应，即“师举起拳”，显然从禅门妙法的实质而论，佛法是不可言说的，所以别峰宝印以手势的形式而体现佛法的不可说，于此是与佛法之本性不相违背的。紧接着圆悟克勤再问：“此是老僧用者，孰为从上诸圣用者”，从这里可以看出，圆悟克勤其实是在反复提示别峰宝印，并以此去考察他本人对于禅门不可言说的心法究竟有怎样的见地，而别峰宝印还是“师即挥拳”，此时圆悟克勤十分满意也作了回应，“亦举拳相交，人笑而罢”，于此别峰宝印得到了圆悟克勤的印证“是子他日必类我师”。与之相应的是，别峰宝印在大慧宗杲处参访时，宗杲也是以机锋的形式问他从

何而来，别峰宝印的回答是从西川来，宗杲于是说：“未出剑门关，与汝三十棒了也”，而别峰宝印的回答是：“不和起动和尚”。显然这也是一种禅门师徒间的问答形式，也就是一种特有的机锋，从这一问答上看，别峰宝印还是从自我本有的本来面目入手，去回答了大慧宗杲的机锋，得到了宗杲的印证。在对于禅门妙法有了一定的体认，并且得到了禅门祖师的印证之后，别峰宝印于此有了一些自我的见地：“师因举古宿云：‘透得见闻觉知，受用见闻觉知，不墮见闻觉知。’上悦曰：‘此是谁？’师曰：‘祖师皆如此提倡，亦非别人语。’”（陆游：《别峰禅师塔铭》）于此可以看出，别峰宝印在应答宋孝宗的提问时，是在圆融出世间法与世间法的关系，将二者予以有机结合，所谓见闻觉知，其实质就是世间法，“透得见闻觉知”是参悟世间法的虚妄性，而证得出世间法；“受用见闻觉知”则是在证得了出世间法的基础上，以出世之心而生活于世间；“不墮见闻觉知”则表明，参悟了禅门妙法者，虽然在行为上与世间人没有什么差别，都是在行住坐卧间生活，但是一般之人会堕入见闻觉知之中，而悟道之人则不会堕于见闻觉知之中。

## 二

别峰宝印作为圆悟克勤之后又一位诞生于巴蜀大地的极具影响的禅门宗师，在通过机锋与棒喝的公案形式，于禅门宗师座下得到印证之后，开始了具有自我特色的传法历程。别峰宝印所传禅法从本质上而言，与圆悟克勤等禅门宗师的禅法是一致的，都在开示中去启迪门人弟子的本净心性，让门人弟子参悟自我的本来面目：

凤凰山开堂升座，曰：“世尊初成正觉于鹿苑，转四谛法轮。乔陈如比丘最初悟道。后来，真净禅师初住洞山，拈云：‘今日新丰洞里，只转个拄杖子。’遂拈拄杖子着左边，云：

‘还有最初悟道者么？若无，丈夫自有冲天志，莫向如来行处行。’遂喝一喝下座。若是印上座则不然。今日向凤凰山里，初无工夫转四谛法轮，亦无气力转拄杖子，只教诸人行须缓步，语要低声。何故？欲得不招无间业，莫诽如来正法轮。”（《巴蜀禅灯录》）

在别峰宝印所传的禅法理论中，十分注重世尊成道初次说法时的四圣谛教义，这在禅门之中是颇具特色的。尽管佛教各宗派皆以四圣谛、三法印作为印证修行与传法的标准，但是象别峰宝印这样明确将四圣谛提出来作为传法之根基，确实是有一定的特质。紧接着，别峰宝印宣说了真净禅师拄杖的公案，拄杖是禅门特有的一种参悟形式，别峰宝印在这里引用拄杖这一公案与典故，其用意即在于让门人弟子痛下工夫去参悟。所以别峰宝印认为“初无工夫转四谛法轮，亦无气力转拄杖子，只教诸人行须缓步，语要低声。何故？欲得不招无间业，莫诽如来正法轮”，显然在别峰宝印看来，四圣谛是参禅悟道者的基础，如果四圣谛都没有参悟透彻，更无法去参悟拄杖的禅门工夫了，于此而言反而是在诽谤佛法，毁损佛教的形象。所以别峰宝印主张在参悟上痛下工夫：“六月初一，烧空赤日。十字街头，雪深一尺。扫除不暇，回避不及。冻得东村廖胡子，半夜着靴水上立。”“将心除妄妄难除，即妄明心道转迂。桶底戳穿无忌讳，等闲一步一芙蓉。”

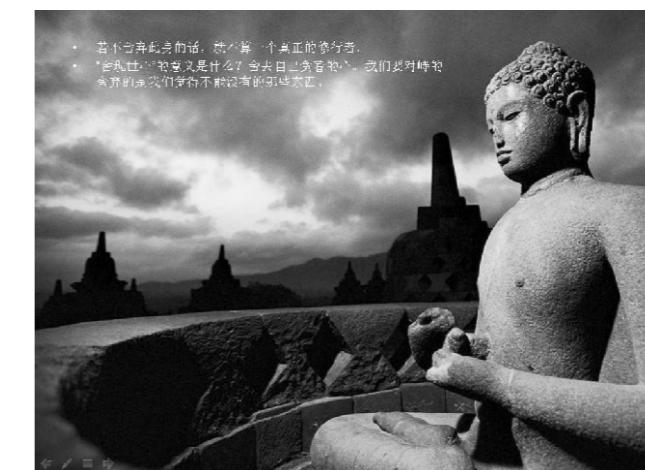
（《巴蜀禅灯录》）也就是说参禅悟道者，须痛下工夫，须有排除万难的决心与意志，才有可能开悟。特别是参禅悟道到了一定的

阶段，犹如个人站立于十字街头，不知该往何处去，在这个时候就更应该“扫除不暇，回避不及”，只要能够在这时痛下工夫而无退转之心，那么就完全有可能“桶底戳穿无忌讳，等闲一步一芙蓉”，但是其前提却是要明白“将心除妄妄难除，即妄明心道转迂”的道理，于此别峰宝印将传授禅法的重心转到了如何明心见性上，而明心见性的要旨却在超越世俗对立的边见：

三世诸佛，以一句演百千万亿句，收百千万亿句只在一句。祖师门下，半句也无。只恁么，合吃多少痛棒！诸仁者，且诸佛是？祖师是？若道佛是祖不是，祖是佛不是，取舍未忘；

是道佛祖一时是，佛祖一时不是，颠倒不少。且截断葛藤一句作么生道？大虫裹纸帽，好笑又惊人。复举“僧问岩头：‘浩浩尘中，如何辩主？’”头云：‘铜沙箩里满盛油。’”师曰：“大小岩头，打失鼻孔。忽有人问保宁：‘泾浩尘中，如何辩主？’只对他道：‘天寒不及僧帽。’”（《巴蜀禅灯录》）

佛门中人皆认为，世尊说法四十九载，虽然说了数以万计的佛教经论，但是于佛法的实质而言却是无有一法可说，所以别峰宝印认为“三世诸佛，以一句演百千万亿句，收百千万亿句只在一句。祖师门下，半句也无”，因为无论佛法还是禅法，都贵在于以心传心、心心相印，在于以心去真实地修持与体证，于此而论就不能在佛教经论的言语与文字上过于纠缠，否则就是与佛法的真谛完全相违背的。从佛法的本质而论，可





说是以一句而收摄万千句，此一句就是如何恢复清净本性，就是如何明心见性，就是如何悟得本来面目。而禅门妙法主张的是：以心传心、心心相印、不立文字，所以到了禅门祖师那里连一句、半句也没有了。如果参禅悟道者，不明了这一道理，却要在禅门妙法上纠缠于言语与名相，那么就是“只恁么，合吃多少痛棒”。不过，于此而论问题就出来了，到底是诸佛的以一句收摄万千句是对的，还是禅门祖师连半句都不要是正确的。这样一个类似于二律背反的悖论，参禅者是一定要参透了才能悟道的。于此，别峰宝印提出了两种解读的模式，一种是认为“佛是祖不是”或者是“祖是佛不是”，另一种则是“佛祖一时是，佛祖一时不是”，对于前者别峰宝印认为是“取舍未忘”，其实质是有了分别与执著之心，那就不是见性成佛的境界。对于后者，别峰宝印认为是“颟顸不少”，这样就愈加糊涂，与明心见性而言，更是相距十万八千里了，离成佛之门更是远了。既然这两种解读都不对，那么真正的参悟之道在什么地方？别峰宝印认为，在诸佛与祖师之间判定是非者，本身就已经存在问题了，所谓“且截断葛藤一句作么生道？大虫裹纸帽，好笑又惊人”，这完全是用世间法的思维去妄加议论诸佛与祖师的境界。参禅者需要明白的是，佛法是对机而设的无上智慧，诸佛的一句含摄万千句是对机于当时的问道者而论的，同理祖师的半句也无也是针对当时的问道者的情形而论的，因此必须要在一句还是半句之间截断众流，才能解脱生死，否则就会闹出“大虫裹纸帽，好笑又惊人”的笑话，于悟道而言绝无益处。为了进一步阐释这种存在分别与执著意识的障道行为，别峰宝印引用了一则禅门公案。在这则公案中，禅师用答非所问的形式来开示门人弟子，所谓“铜沙箩里满盛油”及“天寒不及僧帽”的答复，其实质就是要问道者明白，所谓的禅门妙法不能从世

间的一切思维包括逻辑、理性思维出发，去进行概念的推理与思辨，一旦落入了世间名相、概念的论说中，就离禅门以心传心、心心相印的妙法相差甚远了。

### 三

别峰宝印传法的时代，与圆悟克勤传法的时代一样，都面临着儒释道三教合流、合一的社会文化背景。特别是在宋明理学兴起之后，理学家们不断攻击佛教，而宋朝的皇帝则逐渐确立了理学官方意识形态的地位，在这种情形下，佛教要取得皇家的支持，就必须面对如何处理好儒释道三教关系的问题。别峰宝印作为一代禅门祖师，又是受到了朝廷敕封的禅师，自然更会明白这一道理，这从他与宋孝宗的问答中即可看出：

帝曰：“三教圣人，本同这个道理否？”师曰：“譬如虚空，东西南北，初无二也。”帝曰：“但圣人所立门户，则不同耳。如孔子，性以中庸设教。”师曰：“非中庸何以安立世间？故《法华》云：‘治世语言资生业等，皆与实相不相违背。’，《华严》云：‘不坏世间相，而成出世间法。’”帝曰：“今时士大夫学孔子者，多只工文字语言，不见夫子之道，不识夫子之心。惟释氏禅宗，不以文字教人，直指心源，顿令悟入，不乱于死生之际，此为殊胜。”师曰：“非独后世学者不见夫子之心，尝见孔门颜子，号为具体，尽平生力量，只道得个‘瞻之在前，忽焉在后，’竟捉摸不着。而夫子分明八字打开，向诸弟子道：‘二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔，吾无行而不与二三子者，是丘也。’以此观之，圣人未尝回避诸弟子，而诸弟子自蹉过了也。昔张商英曰：‘吾学佛，然后能知儒。’此言实为至当。”帝曰：“朕意亦谓如此。”帝又问：“庄老若何人也？”师曰：“只是佛法中小乘声闻以下人。盖小乘厌身如桎梏，弃智如杂毒，化火焚身，入无为界。即如庄子所谓：‘形固可使如槁木，心固可使如死灰。’若大乘人则不然，度众生尽，方证菩提。正如伊尹所谓：



‘予，天民之先觉者也，将以斯道觉斯民也。’有一夫不被其泽者，若已推而内之沟中者也。”帝大悦。淳熙十年（1183年）二月，帝注《圆觉经》赐师，命作序流行。（《巴蜀禅灯录》）

南宋孝宗皇帝明确主张“以佛治心，以道治身，以儒治世”，力主儒释道三教合一的。在这种背景下，孝宗才认为“三教圣人，本同这个道理否”，因为在中国传统文化中皆认为，儒释道三教在道这一层面上是完全一致的，所以孝宗才会有如是之间。不过，别峰宝印对于此的回答却是“譬如虚空，东西南北，初无二也”，这是以委婉的说法来回应孝宗的三教合流之说。对于别峰宝印的这种说法，孝宗却又提出了另外的见解，认为三教圣人的立宗之宗旨是不同的，特别提到了孔子的中庸之道。别峰宝印对此的回答是，“非中庸何以安立世间”，也就是说别峰宝印从佛教的判教理论出发，认定孔子的中庸之道属于世间法的范畴，并肯定了这一世间法的意义，别峰宝印的依据就是引述了《法华经》与《华严经》的论述：“治世语言资生业等，皆与实相不相违背”，“不坏世间相，而成出世间法”，这种模式其实就是禅宗一直强调的出世间法与世间法的不二关系。孝宗在三教关系的见解上还有新的见地，即认为儒家学人大多在儒学经典的文字上纠缠不休，于儒家圣人之道的精神上却没有什么修为，这样就很难达到儒家圣人的境界，同时孝宗称赞了禅宗不立文字，超言绝相的境界，认为“惟释氏禅宗，不以文字教人，直指心源，顿令悟入，不乱于死生之际，此为殊胜”。众所周知，儒家的思想一直是历代王朝治国的指导理论，而孝宗皇帝对于禅宗有这么高的评价，在中国历代君王之中实属少见，对于此别峰宝印作了应机的答复，“非独后世学者不见夫子之心，尝见孔门颜子，号为具体，尽平生力量，只道得个‘瞻之在前，忽焉在后，’竟捉摸不着”，显然在别峰宝印内心

深处认定的是佛教理论高于儒家学说，尽管孝宗对于禅宗理论给予了极高的评价，但是别峰宝印还是不敢完全把佛教理论置于儒家思想之上，于是才委婉地认为是儒家后世传人没有深得孔子之真传，无法捉摸到孔子之道的玄妙所在。不过，别峰宝印还是以引述宋代名臣张商英的话“吾学佛，然后能知儒”，从侧面来证明佛教理论高于儒家思想，关于这一点得到了孝宗的首肯。在中国传统文化中，除了儒佛之外，还有道家一脉，孝宗问别峰宝印如何评价庄子。别峰宝印认为庄子所达到的境界，其实就是佛教小乘修得的层次，即“盖小乘厌身如桎梏，弃智如杂毒，化火焚身，入无为界”，这与庄子所倡导的“形固可使如槁木，心固可使如死飞灰”的境界相类似。向来在中土佛教各宗派中，都有贬低小乘佛教的倾向，认为小乘佛教是自我解脱的自了汉，不如大乘佛教，大乘佛教的宗旨是“度众生尽，方证菩提”，别峰宝印认为这与儒家贤者伊尹主张的“予，天民之先觉者也，将以斯道觉斯民也”思想相一致，由此显示出了大乘佛教的实质在于“有一夫不被其泽者，若已推而内之沟中者也”，这也就是大乘佛教主张的自度度人、自利利人、自觉觉人的教理。由此可以看出，别峰宝印从出世间法层次批评了儒家不够彻底，不能从超越与解脱生死的层面给人予安身立命的依止，同时还否定了后世儒家门人对于儒家经典文字的纠缠。对于老庄道家的评论，别峰宝印认为道家虽有出世法，却缺乏世间法即入世之心，只能做一个自我解脱的自了汉，而缺乏济世度人的慈悲情怀。唯有佛教特别是大乘佛教，具备了融出世间法与世间法于一体的内容，因此是最为殊胜的教法。对于别峰宝印关于三教关系的论述，孝宗皇帝还是比较认可的，所以孝宗在亲自为《圆觉经》作注疏之际，让别峰宝印为之作序，这也再次证明了别峰宝印在中国禅宗史上的非凡地位。



黄龙派是禅宗五家之一临济宗下的一个小支派，因此派的创始人慧南禅师长期在隆兴（今江西南昌）黄龙山弘扬禅法，自成一家，所以被称为黄龙派。黄龙慧南针对当时临济宗衰败的现实，对临济禅法作了多方面改革，形成了接引弟子的独特禅法。在慧南之后，其嗣法及再传弟子全面弘扬黄龙禅法，使黄龙禅法日渐兴盛。后来，黄龙派禅法又被传入日本，在日本发扬光大。

### 一、慧南禅师的生平简述

黄龙慧南（1002—1069），俗姓章，江西玉山人。十一岁出家，侍奉信州怀玉寺智鑒，随智鑒出家。十九岁受戒，先依庐山归宗寺，后依栖贤寺澄諶。继而又依蕲州三角山（今属湖北）怀澄学云门宗，受怀澄印证，令分座接物，名振诸方。临济宗人云峰文悦见之。后又介绍慧南投石霜楚圆（即慈明禅师）。离开石霜楚圆之后，来到同安（福建同安）崇胜禅院开法，不久又住锡庐山归宗寺、筠州黄檗山。宋景祐三年（1036），慧南又移居隆兴黄龙山开法。慧南在此30年，以“击颓之法鼓，整已坠入玄纲”为己任，法席盛极一时。熙宁二年（1069）示寂，谥普觉禅师，有《黄龙禅师语录》等行世，嗣法弟子有黄龙祖心、宝峰克文、东林常总等，枝叶繁茂，形成临济宗黄龙派。

### 二、黄龙慧南的禅法思想

慧南禅师在黄龙山弘扬禅法的过程中，对前代临济门风做了部分继承与大胆革新，从而形成了独具特色的黄龙慧南禅法思想。具体来说，慧南的禅法思想可以概括为“破、立、改”三字。

#### （一）破

慧南禅法的重要特点，就是破文字禅，他说：“古人求道内求心，求得心空道自亲。今人求道外求声，寻声逐色转劳神。

## 黄龙派的形成与传播

劳神复劳神，颠倒何纷纷。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页68上。）

慧南禅师上堂云：“摩尼（宝珠）在掌，随众色以分辉；宝月当空，逐千江而现影。诸仁者，一问一答，一棒一喝，是光影，……三世诸佛，一大藏教，乃至诸大祖师，天下老和尚，门庭敲磕，千差万别，俱为光影。且道何者是珠，何者是月，若也不识珠之与月，念言念甸，认光认影，犹如入海算沙，磨砖作镜，希其数而欲其明，万不可得。岂不见道，若也广寻文义，犹如镜里求形，更乃息念观空，大似水中捉月。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页631中。）

举阿难偈云：“本来付有法，付了言无法，各各须自悟，悟了无无法。”师云：“后来子孙不肖，祖父田园，不耕不种，一时荒废，向外驰求纵有希少知解，尽是浮财不实。所以作客不如归家。多虚不如少实。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页631中）

慧南禅师认为，“古人求道内求心”，即佛性须自悟，不用外求，而很多的禅子不明此理，不作内心关照，反而心向外求，自己不仅道业上没有进步，却被声色所转，走上了与道相违的道路，虽劳心费神，却毫无所得。佛性如摩尼、宝月，后代子孙却以光为珠，以影为月，犹如镜里求形，水中捉月，一切颠倒，违背祖宗教导。所以慧南禅师劝告弟子不要向外驰求，不作文字知解，从内心来达到真正觉悟。

我佛如来，摩竭陀国亲行此令。二十八祖，马驹踏杀天下人；临济德山棒喝，疾如雷电。后来儿孙不肖，虽举其令而不能行，但逞华丽言句而已。黄龙出世，时当末运，击将颓不法鼓，整已坠之玄纲。汪等诸人，不得将多年历日，系在腰间，须知四大海水，在汝头上。（《黄龙慧南

禅师语录》载《大正藏》卷47，页634中）

慧南禅师在这段法语中主张，自临济德山以后，禅宗走向歧途。临济弟子多不重视祖师棒喝的深意，“但逞华丽言句而已”，纵使他们谈玄说妙，说得天花乱坠，对自己没有一点益处。他决心重整玄纲，并号召弟子们有所作为。

#### （二）立

慧南所立的，是临济固有的接引弟子的禅道思想。这些思想主要有以下几点：

##### 1. “回头认取自家宝藏”

上堂，举越州大珠和尚，昔日参见马祖，祖问：“尔来作什么？”珠云：“来求佛法。”祖云：“尔为什么抛家失业，何不回头认取自家宝藏。”珠云：“如何是自家宝藏？”祖云：“只如今问者是。尔若回头，一切具足，受用不尽，更无欠少。”珠于是求心顿息，坐大道场。”师云：“汝等诸人，各有自家宝藏，为什么不得其用？只为不回头。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页634上）

慧南所举的“自家宝藏”即佛性，人人具有，不用外求。慧南举这则公案的意思是让弟子们能够从本公案中得道启示，不再心外求法，通过正确途径达到明心见性的最终目的。

##### 2. “离妄缘即如如佛”

上堂：云：“凡圣情尽，体露真常，但离妄缘，即如如佛。虽是古人残羹馊饭，有多少人不能得吃。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页634下）

慧南上堂法语告诉我们，须知凡夫与圣者皆同具佛性，所不同者，仅在迷与觉而已。能悟此，即显佛的涅槃境界，真空常寂。即为真如、佛，这本是残羹馊饭，到现在也有多少人不能体悟得出。

##### 3. “道不假修，但莫污染”

上堂，云：“道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心。心息故心心无虑，不修故步步道

场，无虑则无三界可出，不修则无菩提可求。”

（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页623下）

慧南禅师认为，所谓修道就是要使自己有个清净心，如果自己具有了清净心，也就用不着来修道了。参禅也是如此，参禅的最终目的是要人去除妄念，见自本性。要是一个修禅者已经明心见性，也就不用去参禅了。人若是内心没有染污和妄想执著，就等于出了三界和已成正觉。

##### 4. 平常心，一任自然

（慧南）上堂，云：“入海算沙，空自费力；磨砖作镜，枉用功夫。君不见，高高山上升云，自卷自舒，何亲何疏；深深涧底水，遇曲遇直，无彼无此。众生日用如云水，云水如然人不尔，若得尔，三界轮回何处起。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页633上）

慧南禅师继承了南泉普愿禅师的“平常心是道”的思想，主张不要把道看得虚无缥缈，高不可攀。如果你采用不正确的方法，刻意去寻求悟道，常常事与愿违。要知道道就在我们平常的生活当中。我们的穿衣吃饭、屙屎放尿、运水搬柴都是修道。道又像高山白云，随意舒卷，又如涧底之水，随曲就直，没有彼此。因此，我们的修道要保持一颗平常心，做到随缘随分，一任自然。

##### 5. 不假言诠与文字言说

我佛如来云，夫说法者，无说无示；其听法者，无闻无得。又闻，仲尼（孔子）与温伯雪，久欲相见，一日税驾（休息），相逢于路途间，彼此无言，各自回去。洎后人问曰：“夫子久欲见温伯雪，及乎相见，不交一谈，此乃何意？”仲尼曰：“群子相见，目击道存。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页631—632上）

慧南禅师认为，真正的说法就像释迦牟尼说法，而无所谓；听法之人，无闻无得一样。所谓说法，只是因为众生根机钝劣，权



设方便而已，若人悟道，说法也是多余的了。慧南又举例子说，真正的修道就如孔子与温伯雪道路相遇，不以言语，只以目视，而自得心心相通。所以，慧南认为，修道与悟道并不完全依靠言语来说明。相反，真正有所觉悟的感觉也绝不是用语言说出来的。

若是上根之辈，不假言诠，中下之流，又怎免得，所以有僧问云门：“如何是云门一曲？”云门云：“腊月二十五。”师云：“……待黄龙与汝等诸人重唱一遍：云门一曲二十五，不属宫商角徵羽，若人问我曲因由，南山起云北山雨。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页633—634上）

对于不假言诠之说，也许有人会提出反对。他们认为，既然修道不假言诠，那么要这么多的经典和祖师言教干什么？慧南禅师对此作出了解答，禅师认为，不假言诠，只是对于上根之人而言，但对于只有中下根机的人而言，文字言说还是引人登堂入室的敲门砖。接着，慧南又以言句来教化弟子。句中的“腊月二十五”指一年快完了，喻人生苦短，要早日开悟用功。其中的“南山起云北山雨”富有玄意。其实，云是动的，南山云北山雨也是自然现象，禅师这样说就是告诫弟子，修道都是平平常常的，就如云雨一样自然。总的说来，禅师说话，不一语道破，总是让弟子在言语道断，心思路绝之时，触缘开悟。

### （三）改

慧南对临济禅法并非全部肯定，全盘接受。他认为由于时代变化，临济禅的思想有的也不适用了，应当予以否定和改变。慧南禅师对临济禅最主要是否定临济禅的说妙谈玄和棒喝。

（慧南禅师）示众云：“说妙谈玄，乃太平之奸；行棒行喝，为乱世之英雄。英雄奸贼，棒喝玄妙，皆为长物（多余的东西）。黄檗门下

（慧南住在黄龙山前，曾住黄檗山），总用不着。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页637中）

慧南认为，唐代安史之乱以后，天下乱了两百年，僧人为了避祸，语多玄意，使你抓不住把柄；到处烽火连天，禅僧棒喝，就是人心浮动的反映。北宋天下太平，谈玄棒喝，失去了存在的基础，更加显得没有必要了。

上堂，众集，乃喝一喝，良久云：一事也无，喝个什么？又喝一喝，复云：“一喝两喝后作么生？”以拂子向空中画一画云：“百丈耳聋犹似（自）可，三圣瞎驴愁杀人。”（《黄龙慧南禅师语录》载《大正藏》卷47，页632人）

慧南还认为，“喝”在百丈怀海时尚无弊端，到临济义玄时，问题就出来了，他的弟子三圣慧然在临济面前瞎喝，义玄说：

“谁知吾正法眼藏向这瞎驴边灭却。”无的放矢就是瞎喝，睦州把它叫作“掠虚头汉”。

### 三、黄龙派接引学人的方法

黄龙慧南在接引学人时，善取诸家之长，不拘一格，采用灵活的手段，应机施教，启迪对方自悟，从而形成内涵丰富的独特禅风。他最擅长挑起学人的疑情，将其导入思虑困境，使之困极而通，顿生飞跃，触机开悟。这一特色，集中表现在他著名的“黄龙三关”中。慧南在黄龙常问僧众：

“人人尽有生缘，上座生缘在何处？”正当问答交锋，却复伸手曰：“我手何似佛手？”正答问间，却又改变话题问：“我脚何似驴脚”。他30余年，常以此三句话接引学人。这三句话说的是一种“禅机”，佛教界称之为“黄龙三关”。假如有学人就这三个问题表明看法，他也不置可否，不作回答，闭目端坐，让人无法窥测他的用意。如此将学人置于极度思惟困境中，充分酝酿疑情，再伺机施以或激烈或徐缓的手段，促其开悟。



机心，去品味赵州茶，感悟生命的空明宁静。

### 第二关云：

我手佛手兼举，禅人直下荐取。  
不动干戈道出，当处无佛越祖。

过了初关便进入重关。此时，我脚驴脚不二，处于绝对的不生不灭、不来不去状态中，步步踏着无生。一即一切，一切即一，万物同体。障蔽心灵的浮云迷雾悉皆收卷，看破世间假相，杲日当空，光明澄澈，悟心如朗月高悬，辉映万里，处处纵横，头头达道，“无一物非法身”，每一物都是绝对本体的显现，既是显现法身的特定的一物，山只是山，水只是水，同时又“无一物是自己”，每一物都可以是他物，山是水，水是山。在此阶段，既有肯定性，又有区别性，物物之间，圆满交融互摄，而又各住自位，不失其本相。我手佛手，喻悟入性空境后，再进一步，见山河大地，色声境界都是自己本分。烦恼也好，诸佛也好，都是自性的表现形状。一切都是法身的显现，都与自己同一，我即佛，佛即我。认得物我不二，内外无殊，不须拟议就可“超佛越祖”。

### 第三关云：

我脚驴脚并行，步步踏着无生。  
直待云开日现，方知此道纵横。

“我脚驴脚并行”，以外行人视之，不是疯颠，就是自贱。慧南所指的“步步踏着无生”，是成佛后的无分别心，平等一如的涅槃境界，不生不灭（无生），常乐我净。

“三关”是递进式的，过不了第一关（灭烦恼），就成不了佛，成不了佛，哪里还有无生、云开日现、此道纵横出现。

### 四、黄龙派的传播

慧南禅师行化30余年，虽未出江西境，但影响遍及全国，门下得法弟子83人，法席之盛，超过马祖、百丈。黄龙法派最主要的是弟子祖心、克文、常总三系，其中克



文弟子清凉慧洪对黄龙派的传播作出了重要贡献。

宝峰克文（1025-1082），陕府阌乡（今河南灵宝县）人。出家后先学经论，后参慧南得悟。先后住持过江西宝峰、洞山、圣寿、归宗等寺及金陵报宁寺。克文常与王安石、张商英等官僚文人往来，报宁寺即为王安石家宅改建。克文门下有嗣法弟子38人，以兜率从悦、泐潭文准、清凉慧洪为上首。克文的禅学，有两点可述：

#### （一）“随缘事事了”

师室中问僧云：“了也未？”僧云：“未了”。师云：“你吃粥了也未？”僧云：“了”。师云：“又道未了！”复云：“门外什么声？”僧云：“雨声。”师丈：“又道未了！……”（师作）一颂：“随缘事事了，日用何欠少，一切但寻常，自然不颠倒。”“了也未”指生死大事，不生不灭的问题解决没有。克文说，在日常生活中，一切随缘，不自缠自缚，问题就解决了，也就是“平常心”、“立处皆真”。

#### （二）自心是佛

佛法至妙无二，但未至于妙则互有长短，苟至于妙，则悟心之人，如实自心究竟本来是佛，如实自在、如实安乐、如实解脱、如实清净，……所以迷自心故作众生，悟自心故成佛，而众生即佛，佛即众生，由迷悟故有彼此也。

崇宁元年（1102）十月十六日中夜，克文将入灭，众请说法，他笑曰：“今年七八，四大将离别，风火既分散，临行休更说”，说偈后就圆寂了。从其遗言看，他一切洒脱，放得下，加上他知识渊博，所以王安石敬重他。

清凉慧洪（1071-1128），瑞州（今江西省高安县）人，字觉范。十九岁时在东京试经得度。他博览群书。精通唯识，落笔万言，才气纵横。后南返，成为克文的弟子。

他曾住金陵清凉寺，人称清凉慧洪。慧洪一生坎坷不断。他到南京后不久，有僧诬陷下狱，幸遇大赦得免。慧洪是一位杰出的禅僧，留下的著作有《禅林僧宝传》、《林间录》、《智证传》，后人将其诗文等编成《石门文字禅》三十卷。慧洪禅法，简明易懂，如：

师曰：“灵源禅师谓予曰：‘道人保养，如人病须服药，药之灵验易见，要须忌口乃可，不然服药何益。生死是大病，佛祖言教是良药，污染心是杂毒，不能忌之，生死之病无时而损（减少）也。’予爱其言，追念《圆觉经》曰：‘未世诸众生，心不生虚妄，佛说如是人，现世即菩萨……’汾阳无业大达国师一生答学者之间，但曰：‘莫妄想。’是谓称性之悟，见道轻门。而禅者易其言，反求玄妙，良可笑也。”（《禅林僧宝传》卷二十八，《清凉慧洪》）

黄龙派从慧南禅师创立到消亡，在中国流行不过一百六、七十年，克文、常总等系仅传一二世便断绝。幸而祖心系的弟子灵源惟清，六传到明庵荣西而使黄龙派传入日本。

黄龙派作为临济门下的一个分支，自从黄龙慧南进行继承和革新之后，形成了独具特色的接引学徒的门派。其独特的接引学徒的方法受到了黄龙弟子的欢迎。因而一时间门风大盛，影响深远。黄龙派在黄龙慧南之后，多个弟子分头并弘，使黄龙禅派得到广泛传播。但由于各种原因，黄龙禅法在后来的传播中渐趋衰绝。所幸，黄龙禅派虽在中国消亡了，但却在日本生根发芽，逐渐壮大。黄龙派在中国的消亡，带给我们更多的思考，也给我们今天的弘法带来许多可资借鉴的启示。



禅宗是在中国流传久远并且产生深远影响的佛教派别。中国禅宗自菩提达摩来中土传法之后，禅宗自初祖菩提达磨，经二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍之后，分为六祖慧能的南宗禅及神秀的北宗禅。此中，北宗禅主张渐悟，不久即衰落；南宗禅主张顿悟，在中唐以后渐兴，成为禅宗主流，南宗的禅法到六祖慧能之后，分别衍生出了“五家七宗”，即临济宗、曹洞宗、沩仰宗、云门宗、法眼宗等五家，加上由临济宗分出的黄龙派和杨岐派，合称为七宗。出现了禅宗各派并弘的繁盛局面，禅宗的发展进入了兴盛期。

在六祖慧能门下，最早分出了南岳怀让和青原行思两系。南岳怀让一系出现有沩仰宗、临济宗两家。其中，南岳怀让的门下马祖道一（707-786）活跃于江西；其弟子百丈怀海（720-814）制定“百丈清规”，奠立禅院的基础；百丈的弟子沩山灵佑（771-853）与仰山慧寂（804-890）成立沩仰宗。而百丈的另一弟子黄檗希运（?-850），传法予临济义玄（?-867），义玄创立以大机大用为禅风的临济宗。

青原行思的系统，有石头希迁（700-790）、药山惟俨（751-834）、云岩昙晟（782-841）等人相承。云岩之后的洞山良价（807-869）及其弟子曹山本寂（840-900），创立以兀坐及五位为禅风的曹洞宗。石头希迁另一弟子天皇道悟，经龙潭崇信、德山宣鉴、雪峰义存，传至云门文偃（864-949），而创立云门宗。又，雪峰义存之后，经玄沙师备、罗汉桂琛，而有法眼文益（885-958）

创立法眼宗。

在宋代，此五家之中以临济宗最为繁盛。临济义玄之后，经兴化存奖、南院（宝应）慧颙、风穴延沼、首山省念、汾阳善昭，传至石霜楚圆。楚圆门下有杨岐方会（992-1049）与黄龙慧南（1002-1069）分别创立杨岐、黄龙两派。

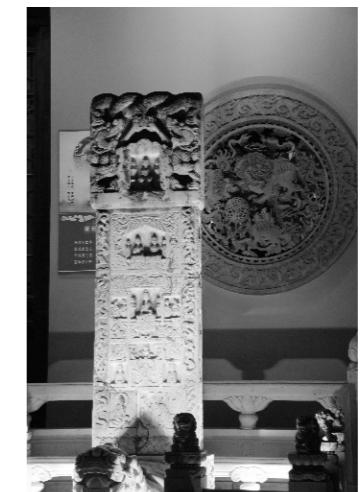
禅宗各家宗派的门风各有特色，接引学人的手法各自不同，传承自成完备的体系。唐宋时期尤以临济宗和曹洞宗为盛，有“临（临济）天下，洞（曹洞）一隅”之说。其中沩仰、法眼二宗在宋元时代相继断绝衰微，临济、曹洞与云门三宗则延续至今。尤以临济宗的杨岐派门庭繁茂，于宋代五祖法演以后几乎囊括了临济宗之全部道场，至今后嗣仍灿若繁星，成为中国汉地佛教的主流。本文现对禅宗“五家七宗”的形成与发展

作简要介绍。

#### 一、沩仰宗

沩仰宗是中国禅宗“五家”之一。创始人为唐代沩山灵祐禅师（771-853）和仰山慧寂禅师（814-890）师徒两人。因灵祐住湖南沩山（今湖南宁乡县西），慧寂住江西仰山（今江西宜春县南），故称他们创立的宗派为沩仰宗。

灵祐禅师是福州人，俗姓赵，十五岁出家，二十三岁游江西，参礼百丈怀海禅师，因百丈“炉中有火否”的问对，而豁然有悟。悟道之后，被百丈禅师选拔为沩山住持。灵祐禅师到沩山之后，披荆斩棘，营宇立像，开法传禅，一时禅风大盛。



作简要介绍。



在亲近灵祐的弟子中，以仰山慧寂禅师成就最高。慧寂禅师是韶州怀化人，俗姓叶。十五岁出家，家人不许。后二载，师断手二指，跪父母前，誓求正法，以报答父母养育之恩，父母乃许。遂依南华寺通禅师落发，未受具足戒即游方。初参耽源，已悟玄旨。后参沩山，遂升堂奥。

当慧寂禅师参礼灵祐禅师时，沩问：“汝是有主沙弥，无主沙弥？”师曰：“有主。”曰：“主在什么处？”师从西过东立，沩知是异人，便垂开示。师问：“如何是真佛住处？”沩曰：“以思无思之妙，返思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。”慧寂禅师于言下顿悟。自此执侍前后，盘桓十五载，不久往江陵受具足戒，住夏探究律藏。

沩仰宗的家风审细密切，师资唱和，事理并行。体用语似争而默契。沩仰宗接引学人时，经常以各种圆相来作暗示，以使学人深解其意。《人天眼目》说：“沩仰宗者，父慈子孝，上令下从；你欲吃饭，我便捧羹；你欲渡江，我便撑船；隔山见烟知是火，隔墙见角知是牛。”

其修行理论认为万物有情，皆具佛性。对于沩仰宗接引学人的方法，《五家宗旨纂要》说：“沩仰宗风，父子一家，师资唱和。语默不露，体用双彰，无舌人为宗，圆相明之。”这说明，沩仰宗教化学徒时，所采用的是温和的暗示或劝诫手法，使弟子在轻松的气氛中达到明了心智的目的。

在禅宗五家中，沩仰宗兴起最早，衰亡也最早。传承六代以下，史籍不载，湮没无闻。其法脉延续大约一百五十年左右。

## 二、临济宗

临济宗是禅宗“五家”中继沩仰宗之后而成立的一个宗派，由于此宗的开创者义玄禅师，在河北镇州（今河北省正定县）临济院，举扬一家宗风，后世称为临济宗。

临济义玄禅师是曹州（今山东菏泽）南华人，俗姓邢，幼怀出家之志，出家受戒之后，深慕禅宗。曾先后参礼睦州陈尊宿，大愚禅师和黄檗希运禅师，深得禅法精髓。义玄禅师后住临济院，学徒云集。义玄常以棒喝接引学人，他说：“有时一喝如金刚宝王剑，有时一喝如踞地狮子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。汝作么生会？”僧拟议，师便喝。

在接引学人方法上，临济宗经常以“四宾主”、“四料简”、“三玄三要”和“四照用”作为本宗经常使用的传教方法，单刀直入，机锋峻烈，卷舒纵擒，活泼自在。其宗风如铁锤击石，现火光闪闪之机用，似五雷轰顶，震裂心胆，犹若指挥千军万马的将军，以迅雷不及掩耳的手段或语言，行棒行喝，呵佛骂祖，剃绝情识，猛烈痛快，照用并行。使学者忽然省悟，为其独具之特色。自古有“临济将军，曹洞士民”之称。据《五家宗旨纂要》说：“临济家风，全机大用，棒喝齐施，虎骤龙奔，星驰电掣。负冲天意气，用格外提持。卷舒纵擒，杀活自在。扫除情见，窘脱廉纤。以无位真人为主，或棒或喝，或竖拂明之。”五祖法演禅师说：“五逆五雷之喝”，即指一喝之下，头脑破裂，如五逆罪人，为五雷所裂。其禅法之峻烈可知。在接引学人方法上，凡有僧问，即喝破，或擒住，拓开等。其接化之热烈辛辣，五家中罕见其比。如《归心录》说：临济家风，白拈手段，势如山崩，机似电卷。

总起来说，临济宗接人的方法，单刀直入，机锋峻烈，对学人剃情绝见，使其省悟。此宗流传最广，是同它所具备的这些特点分不开的。

在禅宗所有宗派中，临济宗可谓枝繁叶茂，到北宋时期，又分出黄龙、杨歧二派，其法脉延续直至当代仍不绝如缕。

## 三、曹洞宗

曹洞宗是中国禅宗“五家”之一，因本宗的创始人良价（807-869）及其弟子本寂（840-901）先后在江西高安县洞山、吉水县曹山弘扬一家宗风，后世称为曹洞宗。

良价禅师是浙江绍兴人。幼年从师念《般若心经》，至“无眼耳鼻舌身意”处，忽以手扪面，问师说：“我有眼耳鼻舌身意等，何故经言无？”其师骇然异之，曰：“吾非汝师。”即指往五泄山礼胜默禅师披剃。二十一岁受具足戒于嵩山后，即游方参学。曾先后参礼南泉普愿、云岩禅师，因过水睹影而开悟。

良价禅师悟道后，曾广为接引弟子，在其门下最有名的弟子是曹山本寂禅师。本寂禅师是福建莆田人，俗姓黄，少业儒学，十九岁往福州灵石出家。二十五岁受具足戒，不久即参礼洞山良价禅师。得到洞山良价禅师秘授宗旨，师拜受而辞。后参礼曹溪慧能六祖塔。后还止江西吉水，大众请开法，因追念六祖塔。后还止于江西吉水，大众请开法。因追念六祖遗风，便把所住吉水改名为曹山，后又居荷玉山。二处法席，学者云集。

曹洞宗门风不象临济宗那样峻烈，而似精耕细作的老农，温和细密，言行相应，随机应物，就语接人。其门庭设施为五位之说，分为偏正五位和功勋五位，各以君臣、父子关系说之。每一对都以互相配合而构成五种形式，其中以偏正五位为基础，辨明体用，扫荡情尘，使其物我双忘，人法俱泯。对于曹洞宗，《五家参详要路门》说为“究心地”，即丁宁绵密。

《十规论》说“敲唱为用”，即师徒常相交接，以回互不回互之妙用，使

弟子悟本性真面目，是极其亲切之手段，宗风可称绵密。丛林有“临济将军，曹洞市民”之说，意思是说，曹洞宗接化学人，似是精耕细作田土的农夫，绵密回互，妙用亲切，这也是曹洞宗接化学人的一种特色。

在禅宗五家之中，其门庭虽不及临济宗之繁盛，但法脉绵延不断，直至当今仍不绝如缕。

## 四、云门宗

云门宗是中国禅宗“五家”之一，属青原行思一系。由于此宗的创始者文偃禅师（864-949）在韶州云门山（今广东乳源县北）光泰禅院（今名大觉禅寺），举扬一家宗风，后世称之为云门宗。

据《五灯会元》卷十五记载：韶州云门山光泰禅院文偃禅师，嘉兴人，俗姓张。幼依空王寺志澄律师出家，尽心探究律部经典。以己事未明，往参睦州。于睦州和尚门下开悟。在睦州和尚的指引下，文偃又往参雪峰禅师，雪峰见文偃是可造之法器，遂秘授宗印。

文偃后来广参多学，曾历访洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、灌溪等处，最后往曹溪礼拜六祖塔，后到灵树如敏禅师处参礼。如敏器重，请为首座。后继承如敏法席，晚年移居云门光泰禅院。恢宏法化。有《云门匡真禅师广录》三卷，法嗣有香林澄远，德山缘密等六十一人。

云门宗旨有“云门三句”（涵盖乾坤、截断众流、随波逐流）、“一字关”及“顾、鉴、咦”三字旨。文偃禅师重视一切现成、“即事而真”的石头希迁思想。其中，顾、鉴、咦三字是云门核心宗旨，必须亲切参究才能体会。





云门宗“一字关”等施设接引学人，孤危耸峻，简洁明快，只言片语，无尽锋芒，随机拈示。常出人意料，无从理解。《五家参详要路门》评价云门为“择言句”。法演禅师评云门下之事为“红旗闪烁”。都是说云门宗言悟顿机的作用、宗旨、家风。总起来说，此宗家风，孤危险峻，简洁明快。其接化学人，不用多语饶舌，于片言只句之间，超脱意言，不留情见。以无伴为宗，或一字或多语，随机拈示明之。

云门宗在五代、北宋十分兴盛，至南宋逐渐衰微。虽然云门宗并不兴盛，然其法脉仍能延续至今。

## 五、法眼宗

法眼宗是中国禅宗“五家”之一，因本宗开创者五代文益禅师（885—958）圆寂后，南唐中主李璟曾赐谥号“大法眼禅师”的称号，故此宗称为“法眼宗”。

文益禅师是青原下第八世，余杭人，俗姓鲁。七岁依新定智通院全伟禅师出家，于越州开元寺受具足戒后，到明州鄮山育王寺从律师希觉学律，复旁探儒家典籍。后往福州参礼长庆禅师，无所契入，便又游方参学，路过漳州，暂住地藏院，参礼罗汉桂琛禅师，于桂琛禅师座下悟道。后至临川崇寿院开堂接众。

法眼宗的门风详明似云门宗，隐秘似曹洞宗，讲求理事圆融，闻声悟道，见色明心，句里藏锋，言中有物，往往随顺学人根器，量体裁衣，对病施药。《五家参详要路门》说：“法眼宗先利济。”直论剑锋相拄，是其家风。一句下便见，当阳便透。随对方人之机宜，接得自在，故说为“先利济”。《人天眼目》卷四说：“法眼宗者，箭锋相拄，句意合机；始则行行如也，终则激发。渐服人心，削除情解，调机顺物，斥滞磨昏。”这就是先利济的意思。法眼宗注重学习古教，主张引华严法门融入禅宗，后

来又以禅来融摄净土法门，开后世禅净合一之风。

文益禅师的法嗣有德韶（吴越国师）、文遂、慧炬（高丽国师）等十三人，各化一方。有《金陵清凉院文益禅师语录》一卷及文益自撰《宗门十规论》等行世。

法眼宗为中国佛教从教禅竞弘转入诸宗融合的一个重要转折点。在禅宗五家中，该宗创立最晚，衰微也较早，宋代中叶，法脉断绝，立宗共一百年左右。

## 六、杨岐派

杨岐派为临济宗之支派，中国禅宗“五家七宗”之一。由于此派的创始人杨岐方会禅师（992—1046）在袁州杨岐山（今江西萍乡县北）举扬一家宗风，后世称其为杨岐派。

杨岐方会禅师是袁州宜春人，俗姓冷，是临济下第八世。二十岁时，到筠州（今江西高安）九峰山投师剃发出家。阅读经典，心领神会，又能折节参学。曾参礼慈明、石霜禅师，得石霜真传。

方会后住江西袁州杨岐山，举扬临济、云门两家宗风，接化学人，门庭繁茂，蔚成一派，人称其宗风如虎，与同门慧南禅师之黄龙派同时并立。杨岐方会有《杨岐方会和尚语录》、《杨岐方会和尚后录》各一卷。

杨岐派的根本思想，是临济正宗，重在一切现成。所以《续传灯录》说他接化学人，提纲振领和云门文偃相类似；又说他勘验学者的机锋类似南院慧颙，他兼具临济、云门两家的风格。当时称他兼百丈怀海、黄檗希运之长，得马祖的大机大用，谓其宗如龙。

方会门下有十三人，以白云守端、保宁仁勇为上足。白云守端下有五祖法演，住黄梅五祖寺，名振全国，人称五祖再世。其门下俊秀辈出，如人称“三佛”的佛眼清远、佛果（圆悟）克勤、佛鉴（太平）慧慤，又

有五祖表白及天目齐、云顶才良等。

清远三传至蒙庵元聪，有日本僧人俊茄来其门下受学，回国后，开日本杨岐禅之首端。日本禅宗二十四流中，有二十流源自杨岐法系。佛果克勤编有《碧岩录》闻名于世，法嗣75人。门下以大慧宗杲、虎丘绍隆最为著名。佛果克勤的门下，有黄梅籍僧人应庵昙华禅师，大振杨岐宗风于苏浙，是临济正脉宗统第十七代宗师。宋以后，恢复临济宗之旧称，几乎囊括临济宗之全部道场，成为中国禅宗的代表。

## 七、黄龙派

黄龙派为临济宗之支派，中国禅宗“五家七宗”之一，又称黄龙宗。创始人为慧南（1002—1069）禅师，因其住江西隆兴黄龙山，盛弘教化，举扬一家宗风，后世称为黄龙派。慧南为临济宗第七世石霜楚圆之门下，石霜接化手段一向峻严泼辣，慧南得其骨髓，亦有严厉之风，人称其宗风如龙。

黄龙慧南是临济下八世，信州玉山人，俗姓章，童年不吃荤、不嬉戏。十一岁出家，十九岁受具足戒。依泐潭怀澄禅师学云门禅，受泐潭印证，令分座接物，名振诸方。后参礼福严贤，贤命掌书记。贤圆寂后，石霜楚圆继承法席，慧南亲礼石霜楚圆，得到楚圆的印证。慧南接法后，曾游方各地弘法，宋景祐三年（1036），住隆兴黄龙山振兴禅宗，自言：“黄龙出世，时当末运，击将颓之法鼓，整已坠之玄纲。”法席盛极一时。

慧南常设“生缘、佛手、驴脚”三转语勘辨学者，三十余年无人能契合其要旨，人称“黄龙三关”。黄龙慧南曾作颂说：“生



缘继处伸驴脚，驴脚伸时佛手开。为报五湖参学者，三关一一透将来。”

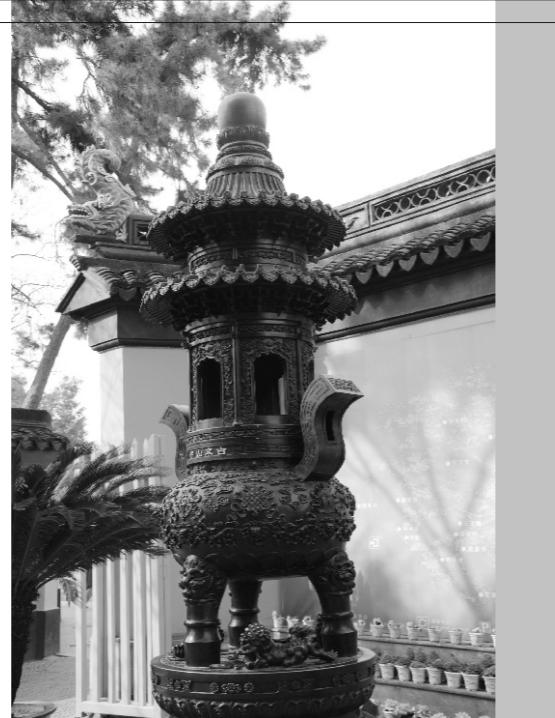
黄龙慧南有《黄龙禅师语录》等行世。嗣法弟子有八十三人，其中黄龙祖心、宝峰克文、东林常总等，门徒繁茂，形成了黄龙一派。

黄龙派在接引学人方法上，还是参用云门宗风。因此，门庭严峻，人喻之如虎。如南州居士潘兴尝问师设三关所以？慧南说：“已过关者，掉臂径去，安知有关吏；从关问可否，此未过关者也。”可见，其设三关的机用，是要学人触机即悟，而不应死于句下。

入宋之后，黄龙派日渐衰微。宋淳熙十三年（1186），日本僧人明庵荣西来华，受学于此派，归国后开日本临济宗建仁寺一派，成为日本禅宗二十四流中的黄龙派。黄龙派的流传时间并不长，除传入日本的黄龙派之外，国内黄龙派的兴起衰歇，前后仅一百年而已。

“五家七宗”的思想，一般来说相差并不大，都属于南宗，只是由于门庭设施不同，特别由于接引学者的方式上各有其特色，形成为不同的门风而已。从禅宗“五家七宗”的形成与演变过程可以看出禅宗在历史发展过程中，教化方法和接引手段的变化。这些不同的接引学徒的方式，都是根据当时学徒的不同根基而采取的善巧方便之法而已。由于时代的变化，部分禅宗派别的教化方法没有做到适应时代的变通，导致这些宗派在成立不久就衰落了。

不论禅宗各宗派的兴衰如何，我们通过“五家七宗”的形成与变化过程，还是能够对这些宗派有个清醒的认识，并从其兴衰的过程中得到诸多启示。



## 梁启超早年的师友学佛缘

■ 余化石

梁启超（1873—1929），字卓如，号任公，别号饮冰室主人。广东新会人。梁启超生于清同治十二年二月二十三日，十二岁中秀才，十七岁中举人，足见他是一个聪慧早熟的人。梁启超在中举的次年（光绪十六年，1890），入万木草堂就学，拜康有为为师。从此，他便成了康有为的得意门生。后来又结识谭嗣同等，一起与康有为从事维新变法运动。光绪二十二年（1896）八月，梁启超与同志在上海创办《时务报》，梁自任总撰述，运用其如椽之笔鼓吹变法维新。戊戌变法失败后，康有为与梁启超皆远走海上，亡命日本。此后，在近代民主革命的洪流滚滚向前中，他们由改良派逐渐变成保皇派。流亡日本期间，梁启超先后主编过《清议报》和《新民丛报》，又撰写《戊戌政变记》和《光绪圣德记》，既对戊戌变法进行总结，又念念不忘歌颂光绪帝，仍然对自上而下的改良抱有幻想。辛亥革命后，他在北洋政府中曾任过“司法总长”和“财政总长”，但为时不长。1917年后，梁启超由政界转入学界，先后担任过清华、南开等大学的教授和清华（国学）研究院导师，因而在学术文化上建树颇多。梁启超卒于1929年（民国十八年）1月19日，终年五十七岁。

梁启超是属于清末民初时代的人，他在政治上的经历虽有些复杂，但在学术上他称得上是一位著作等身、知识渊博的学者，他的《清代学术概论》及一些其他类型的著作常被人称引，说明了梁氏著作自蕴有一种特别的思想光芒和魅力。他的思想多变，以“日新又日新”为特征，其佛学思想也概莫能外。学者大多将梁启超与佛学接触的生涯分为四段：第一段为梁氏早年求学至戊戌变法失败的期间（1891—1898）；第二段为梁氏逃亡日本期间（1898—1912）；第三段是辛亥革命成功后梁氏回归国内参与政治活动（1912—1918）；第四段是梁氏自欧游回国后一直到其去世为止（1918—1929）。<sup>[1]</sup> 其中前二

段可谓梁启超早年佛学思想成型时期，而第一段则是他接触清末维新同志学佛思想最多亦最活跃的时期，第二段是他在日本流亡时对戊戌变法时期维新同治思想的冷静反思与总结；至于后二段则是进入民国后他对佛教的兴趣和研究，尤以第四段基本上是他转入学界后在书斋所进行的学术研究。这前后几个时期中梁启超的佛学思想变化是很大的，难以笼统言之。本文主要探讨梁启超早期的佛学思想，对其早年的师友学佛情况做粗浅勾勒，抛砖引玉。

清末维新人士在不愿意“全盘西化”，又面临“学问饥荒”的情况下，试图找寻一个“不中不西、亦中亦西”的学术理论。于是他们多对佛学产生了浓厚的兴趣。梁启超在其著名的《清代学术概论》中把佛学作为晚清思想界的一条“伏流”，他从龚自珍、魏源谈到康有为、谭嗣同，乃至章炳麟，都喜好谈论并推奖佛教，包括他自己，“启超不能深造，顾亦好焉，其所著论，往往推挹佛教”。此中列举的都是晚清思想界荦荦大者，其实，清末维新人士中因学佛而著名者尚有不少，诸如唐才常（字幼丞，1867—1900）、汪康年（字穰卿，1860—1911）、夏曾佑（字穗卿，1863—

1924）、宋恕（字燕生）、孙宝瑄（字仲愚）等，他们也都与佛学有密切关系。诸君子既倡维新，又相与鼓吹、相互影响而促成一种学佛的风气以至思潮，基本上形成清末的一个思想共同体，尽管这只是一种“伏流”，但惟其如此已令人感到暗潮汹涌的澎湃。

京城佛学风气的形成大概缘起于1894年甲午战败的刺激，因思想界流行一种观点认为日本的崛起中“佛教隐为助力”，又西学之流行与佛理“暗合”。谭嗣同对佛学最初发生兴趣可能就是1895年前后他在从事维新变法运动时接触到京城诸佛学名士，如其在给老师欧阳中鹄的书信中他就谈到，“在京晤诸讲佛学者，如吴雁舟，如夏穗卿，如吴小村父子，与语辄有默契矣。”<sup>[2]</sup> 谭嗣同推崇吴雁舟为其“学佛第一导师”，他在《送吴雁舟先生官贵州诗叙》中称其为“雁舟禅师”<sup>[3]</sup>。谭嗣同在湖南办时务学堂从事维新运动，邀请梁启超来做总教习，其周围集聚了一批同志也都常常谈论佛法，如唐才常、刘淞芙、毕永年诸同志。杨文会之子杨自超（葵园）也来学堂担任一些事务。<sup>[4]</sup>

梁启超与佛教的相遇，很难从他的个人内发的精神史上明确其关联。但可以认为他是以师友交往及读书与佛教相遇的。师从康有为和结识谭嗣同，开始使梁启超与佛教进行了知识的交流。康有为的《大同书》固然与公羊学、“西学”关系密切，但和佛教的“众生平等”说似乎也不无关系。谭嗣同在《仁学·自叙》中提出“冲决网罗”的口号，就是从佛家的“无我”说中引申出来的。因此说梁启超在师友们的影响下，也日益热心于佛学，这大致不错。梁启超最早接触佛学，就是他在广州长兴里万木草堂师从康有为的时候。康氏“以孔学、佛学、宋明学为体，以史学、西学为用，其教旨专在激励气节，发扬精神，广求智慧。”<sup>[5]</sup> 当时他

和同学陈千秋（字通甫，1874—1895）“相与治周秦诸子及佛典，亦涉猎清儒经济书及译本西籍，皆就有为（师）决疑滞。”<sup>[6]</sup> 时为光绪十七年（1891），梁启超十八岁。此时佛教对他的影响不大。梁启超真正对佛教产生兴趣并于生活中有所实践是在赴京沪从事维新运动之后。<sup>[7]</sup> 光绪二十一年（1895），梁启超北游京师，交夏穗卿、谭嗣同、吴季清、吴铁樵父子，“则一时喜谈龚魏之学，亦涉猎佛教经论”。光绪二十二年（1896）三月，梁启超北上赴京追随康有为创办强学会，夏天又转赴上海，筹办《时务报》。在沪上期间，他与汪康年、谭嗣同、吴嘉瑞、孙宝瑄、宋恕、胡惟贤（字仲巽）等同志过从甚密，相与论佛。据说在上海，他曾听吴嘉瑞（雁舟）等讲演佛法。

维新志士不仅从事维新事业，而且相与学佛，致力研讨佛学，他们的活动区域大致从北京到上海再到湘鄂。从孙宝瑄的《日益斋日记》中，我们亦可以看到光绪二十二年八月，梁启超与维新志士们在上海热衷佛学的一角情景：“八月十四日，宴复生、卓如、穰卿、燕生诸子于一品香，纵谈今日格致之学多暗合佛理，人始尊重佛书，而格致遂与佛教并行于世。”“二十四日，诣时务报馆。（中略）俄吴雁舟来，与卓如及余同至徐园，花石盘绕，亭榭极闲，三人茶话。余问：成佛之后堕落否？雁舟曰：一悟不再迷……”<sup>[8]</sup> 梁启超与维新志士们讨论的议题是佛学与西学的相互关系，格致之学“暗合佛理”可以借佛学而行，而西学传播又可使人“尊重佛书”，于是佛学、西学并行于世。他们又讨论有关迷悟与成佛问题。

梁启超于光绪二十二年有两封书信表明他已修习佛教并将佛学引为谈资：一是《与碎佛书》，二是《与吴季清书》。兹细读此二书并涉及相关材料，便可进一步深入了解戊戌变法前夕梁启超的学佛交游及其佛学进



境。梁启超之《与碎佛书》写于丙申腊长江舟上，丙申腊即为光绪二十二年（1896）腊月。此信对象是夏曾佑，因其号“碎佛”。梁启超写信的缘起，大概是他从夏曾佑致汪康年书中获悉其近状，“云何失馆，而栖萧寺，穷岁客况，闻之凄怆。”对于夏曾佑的窘境，梁启超等维新志士都伸出援助之手，接济其家庭生活困难。但梁启超更倾向于从佛法修行的角度来理解夏君的境况，他接着说：

“今岁以来，侪辈之中，咸稍苏息，独君郁郁，穷蹙益甚。惟超知君，已将渐次入不动地，大法成就，必有因缘。缘虽非一，大抵由困苦患难，而断五欲。始教修行，观一切苦，虽复善观，未若身历。世尊自言，‘不入地狱，谁入地狱，’何以故？地非淤泥，不生莲花；非五浊世，佛不现故。是以非惟不起厌憎，亦且常乐五浊地狱。兄之根器，非复一世数十寒暑之所获，乃从前劫而积善因。虽复如是，小脑大弱，魂为所牵。诚恐一旦不自割舍，境风熏吹，住位将退。梵天哀愍，现种种集，导种种灭，代除世间种种无常，策君精进，起君回向。是故当知非特如是，他日无量苦恼，百倍今日而集君身，何以故？六根我贼。世间一切父母妻子、功业名誉、顺适供养，悉贼党与。党与摧落，贼自灭故。众生迷惑，认贼作子，代贼受苦。若复知者，一切诸苦，皆贼造作，还贼自受，我无与故。凡所陈说，悉皆闻之于君。”<sup>[9]</sup>

梁启超这是用他从夏曾佑那里听来的佛法根本义谛即四圣谛与因缘观来讨教，这既表示他对夏曾佑栖居萧寺苦况心境的同情理解，也反映他初学佛法时对出世入世之间的一些矛盾困惑。尤其提到“六根我贼”，吾人之无量苦恼、众生之迷惑，皆由于“认贼作子，代贼受苦”，把世间的一切名闻利养看成“贼之党与”，能摆脱这些，“党与摧落”，贼即自灭。这种“认贼作子”即众生迷失真性而不自觉的佛法理论，出典是近世较为流行的《楞严经》。《楞严经》有云：

“由汝无始至于今生，认贼为子，失汝元常，故受轮转。”<sup>[10]</sup>

梁启超在书信中又告诉夏曾佑说：“超自夏间闻君说法，复次（吴嘉瑞）雁舟演述宗风，颇发大心，异于曩日。亦依君说，略集经论。苦为贼缚，无从解脱。贼念发时，悼君穷逼；善念发时，羡君自在。想自根浅，宿业未尽，故此今世，为佛所弃。唯别以来，颇守戒律，鬼神之运，久致太平……”<sup>[11]</sup>信中所示，梁启超夏天听闻了夏曾佑的说法，接着又听吴雁舟“演述宗风”，他跟从前不一样发了大心，要好好地深入钻研经论，但是苦于不能摆脱世俗的牵缠束缚，无法真正解脱自在，“贼念”与“善念”交相为战，想来这可能是自己根基浅薄，“宿业未尽”。不过自与夏君别后，倒还能依夏君所教“略集经论”、“颇守戒律”，说明他此时已有了一些基本的修行。

大概直到1898年戊戌变法以前，梁启超的佛学水平还不是很高，这从光绪二十三（1897）年三月十日他给夏曾佑的另一封信中可以看出：“启超近读经，渐渐能解（亦不能尽解，解者渐多耳）。观《楞伽记》，于真如、生灭两门情状，似仿佛有所见，然不能透入也。大为人事所累，终久受六根驱役



不能自主，日来益有堕落之惧（日夕无一刻暇，并静坐之时而无之，靡论读经）。既不能断外境，则当择外境之稍好者以重起善心，兄之闲暇望如天上也。……专望兄书，以救我魂，兄其念哉！”<sup>[12]</sup>梁启超在这封信中向夏曾佑叹苦经：“大为人事所累”，“受六根驱役不能自主”，近来更有“堕落之惧”，从早到晚无片刻闲暇，静坐的时间都没有，更不要说读经了。他恳求夏君帮助，以重起善心学佛，“以救我魂”。

夏曾佑对佛学有很深的研究。可惜他没有留下专门论述佛教的著作，无法深入了解他的佛学思想。但从梁启超对夏曾佑的推崇备至中可窥得一二。梁启超说：“他对于佛学有精深研究，近世认识‘唯识学’价值的人，要算他头一个。”“我们都学佛，但穗卿常常和我说：‘怕只有法相宗才算真佛学。那时窥基的《成唯识论述记》初回到中国，他看见了欢喜得几乎发狂。’他又屡说：‘《楞严经》是假的，当时我不以为然，和他吵了多次，但后来越读《楞严》越发现他是假。我十年来久想仿阎百诗《古文尚书疏证》的体例著一部《佛顶楞严经疏证》，三年前见穗卿和他谈起，他很高兴，还供给我许多资料。我这部书不知何年何月才做成，便做成也不能请教我的导师了。’<sup>[13]</sup>这段话是梁启超在夏曾佑死后所写，此中提到《楞严经》真伪问题，可以印证他以前“认贼为子”的佛学思想确来源于该经不虚。

梁启超、谭嗣同与吴季清、吴铁樵父子二人交游学佛，过从甚密。<sup>[14]</sup>《与吴季清书》写于吴铁樵死后不久，梁启超意在安慰吴季清悲伤，由于是平常学佛的朋友，所以就着眼于从佛法来开导。在此书信中梁氏开宗明义就向吴季清提出“生天成佛”问题，问其信不信有生天成佛之说，若信有，那么，“欲生天成佛，其道何由？”梁启超认为，“必厌离世间五浊臭秽，脱屣躯壳，修

菩萨行，此不二法门也。故以我佛慧力，而必现出家身以度众生，谓学道人固应尔也。公之悲不可解，超无他言，请公读《本行集经》太子出家品。（中略）今夫铁樵出家之念，不自今日始也，又非彼一人独也。若穗卿，若复生，若启超，皆久发此愿，苦无机缘耳。铁樵之未遇机缘犹吾辈也，彼此次与超同由鄂来，在船上言之详矣。彼此念视我辈尤坚也，然使其不死，十年之内亦必有出家之事。（中略）天下之苦恼未有不生于躯壳者。躯壳与躯壳日相处，则苦恼如丝织，日结日深而不可解，此有家之为害。超既屡为公言之，彼死者有何利益胜于我辈，所不敢知，然于此间苦已脱离无量矣。我辈方且力求解脱之法，而宁能以彼之大乐者为我之大苦？何其大惑耶！此非寻常达观劝慰之言，我辈所日日讲求者正复在此，不可忘宗旨耳。”末了，梁启超请吴季清读《楞严经》前四卷，反复玩味，以遣痴心。梁自注曰，“以佛法言之，只得谓之痴”。<sup>[15]</sup>由此可窥梁启超当时的佛学知识及其所关心的问题、所涉猎的经典。

光绪二十三年（1897），梁启超作《万木草堂小学学记》，依康南海先生《长兴学记》演其始教之言，内中有立志、养心、读书、穷理、经世、传教、学文、卫生等项目。其立志，将孔子曰“天下有道，某不与易也”与佛言“不普度众生，誓不成佛”相提并论。梁启超于此说，学者当思国之何以弱，种之何以微，众生之何以苦，皆由天下之人莫或以此自任也。我徒此责人之不任，何不自任矣？论语曰：志于仁，又曰：仁以为己任。此志既定，颠扑不破，读一切书，行一切事，皆依此宗旨，自无挂碍、无恐怖。对于传教，梁启超则说，“今景教流行，挟以国力，奇悍无伦。而吾教六经含括命题之外，诵者几绝，他日何所恃而不沦胥哉！”“佛教、耶教之所以行于东土者，有传教之人也；吾教之微，无传教之人也。



教者，国之所以受治，民之所以托命也。吾党丁此世变，与闻微言，当浮海居彝，共昌明之。非通群教，不能通一教，故外教之书亦不可不读也。”<sup>[16]</sup>梁启超从保种、保教的角度谈到佛教，重视佛教的救世精神，强调佛教耶教之行而吾教之微乃在于“无传教之人”，故此特立传教一项。

综上所述，可对梁启超早年接触佛教的情况做如下分析：1891年，梁氏于广州长兴里万木草堂师事康有为，受康有为研究佛学的影响较深，但当年梁仅十九岁，人生经验尚浅，对佛教空、无常之说难有切实了解，是可想而知的。日后他回忆起这段经历，只能言道“余夙根浅薄，不能多受”。这时除了在他年轻的心中将公羊派经世之学和佛教普度众生思想结合起来，激发救国救民精神外，对佛学的了解当还有限。梁氏真正初尝佛学甘旨，略入堂奥，还是甲午战争后在京沪等地从事维新变法运动，期间与友人谭嗣同、夏曾佑、汪康年、孙宝瑄等讨论佛学与西学，颇感兴味。此段时期梁启超充满了发掘新知以拯救国难的使命感，拼命地补充他自认为在知识上的不足之处，不仅佛学，他还同时学习中外历史、拉丁文、算学等。这时他之所以对佛学感兴趣，主要的恐怕还是受到周围维新志士师友学佛风气的影响。但他因忙于维新事务，为世事所牵缠，几乎无暇读经、坐禅，对佛学研究还不深入。不过，他从1891年到1897年这六七年间的研习佛学方面下了功夫，打下了比较坚实的基础。这使他得以在变法失败、亡命海外之后，从1899年开始发表一系列有关佛学的论文，逐渐形成自己相对成熟和理性的佛学思想体系。

#### 注释：

[1]参王俊中：《救国、宗教抑哲学？——梁启超早年的佛学观及其转折（1891—191

2）》，载《史学集刊》总第31期，1996年第6期，第93—116页。进入民国后，梁启超对于宗教和国家概念颇有新的认识，尤其于1920年游历欧洲回国后，更专注于佛教研究，发奋要编著一部中国佛教史。为此，他系统地研读了大量佛经，还曾一度到支那内学院听欧阳竟无讲唯识法相学。这个时期成为他佛学著作最多产的阶段，他陆续写出了一批佛学研究的论文，后来汇集为《佛学研究十八篇》一书。经过这番研究，梁氏对佛学理论更为推崇。他认为：“佛教是建设在极严密、极忠实的认识论之上”的，是“以求得最大之自由解放，而达人生最高之目的者也。”（《佛陀时代及原始佛教教理纲要》）又说：佛学“对于心理之观察分析，渊深入微”，“若论内省的观察之深刻，论理上施设之精密，恐怕现代西洋心理学家还要让几步哩！”（《佛教心理学浅测》）他乃至声称：“佛教是全世界文化的最高产品。”（《治国学的两条大路》）梁氏在人生观、生死观等问题上，十分推崇佛教的“业力”说和“唯识”说。晚年，他在给女儿梁令娴的一封家信中，甚至认为佛教所说的“业报”是宇宙间的唯一真理，而他的宗教观和人生观的“根本”，也就在于此。（见《梁启超年谱长编》）

[2]《上欧阳中鹤书》十，参蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，中华书局，1981年1月初版，第461页。

[3]参蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，中华书局，1981年1月初版，第247页。

[4]其中唐才常是谭嗣同的同窗学友，并且是一起积极参加变法维新运动的同志，他在思想上受到谭嗣同很深的影响，同样十分推崇“佛氏大雄大无畏之旨。”他也认为“微点（质点）者，释家之微尘也。……故格致家言，可通佛家诸天之蕴；而佛家之积微点之心力，而救苦海世界，其诸仁者所有事欤！”参《唐才常集》之《辨惑上》、《质点配成万物说》等篇，转引自楼宇烈：《佛学与中国近代哲学》。谭嗣同在给欧阳

师的书信中称唐才常、刘淞芙诸同志“皆上上等根器之再来人也，然不通佛学，则堕落地狱亦不甚难，惟大力扶掖之耳”；在致汪康年书中称其“慈悲如佛”。参蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，中华书局，1981年1月初版，第468、512页。

[5]梁启超：《南海康先生传》，《饮冰室合集》文集之六，中华书局1989年3月版，第62页。

[6]梁启超：《清代学术概论》，复旦大学出版社，1985年版，第68页。

[7]林志钧：《饮冰室合集》序，中华书局1989年3月版，第1页。

[8]参丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年版，第一册，第57页。另参孙宝瑄《忘山庐日记》光绪二十三年（1897）三月二十八日所记述，“丙申（1896）秋，海上集同志七子，曰吴雁舟、曰谭复生、曰宋燕生、曰梁卓如、曰汪穰卿、曰胡仲巽、曰孙仲愚，其人多喜圆教，统志游觉海，一日皆于光学中现身。乃为偈云：幻影本非真，顾镜莫狂走，他年法界人，当日竹林友。”可见这批维新志士人对佛学的崇尚。

[9]梁启超：《与碎佛书》，《饮冰室文集》之一，《饮冰室合集》第一册，中华书局1989年3月版，第111页。

[10]参天竺沙门般刺密帝译，《首楞严经》卷第一之下，该经全称为《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》。宋首楞大师可度有《笺首楞严经》，笺云：“因由汝之无始，至于今日，认贼作子，失却元来真常之心，故受轮转。法上若认真心为心，成佛有期。若执能推者为心，何殊认贼为子？所有法财功德，一时偷将，然后不免轮转生死。”

[11]梁启超：《与碎佛书》，《饮冰室文集》之一，《饮冰室合集》第一册，中华书局1989年3月版，第111页。

[12]梁启超：《与穗卿大师书》，参丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年版，第一册，第75页。

[13]梁启超：《亡友夏穗卿先生》，《饮冰室文集》之四十四，《饮冰室合集》第五册，中华书局1989年3月版，第19、23页。该文写于1924年（民国十三年）4月23日夏君死后六日。梁任公在该文中称“穗卿是晚清思想界革命的先驱”，“若读过十八九年前的《新民丛报》和《东方杂志》的人，当知其中有署名别士的文章，读起来令人很感觉他思想的深刻和卓越。别士是谁？就是穗卿。”梁说十九岁时始和穗卿相识，他们两个都是“从小治乾嘉派考证学有相当素养的人”。穗卿为什么自名别士呢？此源于墨子主张兼爱，常说“兼以易别”，所以墨家较“兼士”，非墨家便叫“别士”；梁心醉墨学，所以自号“任公”，又自命为“兼士”，穗卿则说：“我却不能做摩顶放踵利天下的人，只好听你们墨家排挤吧”，因此自号别士。（同书第22页）

[14]谭嗣同曾作《吴铁樵传》曰：“铁樵死以光绪二十三年（1897）四月二十一日，年三十二。嗣同初不识铁樵，亦于京师偶见之，片言即合，有若夙契。嗣同甚乐铁樵，又钦其父名，因铁樵请见，连不值。既得见，则三年前对语终日而各不知姓名之季清先生也。相与抚掌大笑，剧谈略数万言不得休息。铁樵亦大诧，以为奇遇。以长铁樵一岁，父事季清先生而弟铁樵。过从甚密，偶不见，则互相趋。所谓燕赵之士，任侠重诺者，益相助物色而罗致之。”参蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，中华书局，1981年1月初版，第258页。

[15]梁启超：《与吴季清书》，《饮冰室合集》第1册文集之一，中华书局1989年3月版，第112—113页。

[16]梁启超：《饮冰室合集》文集之二，中华书局1989年3月版，第33—34页。





## 汉传佛教概论

■ 李尚全

(接上期)

### 四、无漏因果：主体解脱的真相

佛教把主体解脱的真相，叫无漏因果。这是从人的精神净化的角度立论的，指心王和心所在所缘境的客观条件下，远离烦恼，依出世禅定功夫，发无漏智慧，由智慧断烦恼，证离系果。所以智慧是证得无漏果的亲因，禅定功夫为疏缘。

#### 1、无漏缘——禅定功夫

名称	等引	等持	等至	静虑	心一境性	止	现法乐住
定地定	—	—	—	—	—	—	—
散心定	—	—	—	—	—	—	—
有心定	—	—	—	—	—	—	—
无心定	—	—	—	—	—	—	—

那么，一个人怎样才能得到定呢？获得禅定功夫的途径有两条：一是生得定，就是

定的全称为禅定，梵语称为三摩地。定的意思是专注一缘，远离散乱心，有

“等引”、“等持”、“等至”、“静虑”、“心一境性”、“止”、“现法乐住”七种名称。

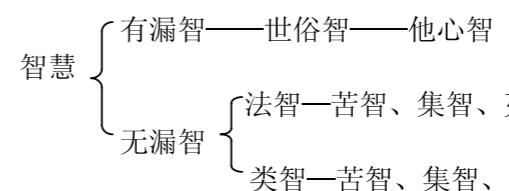
定心包括定地定、散地定、有心定、无心定四种。定地定，是色界、无色界的定心；散地定，是欲界的定心；无心定，是入灭尽定时的定心；有心定，指其他定心，兹把四定心与七种定的隶属关系列表如下：

依靠因地的业力直接生到色界和无色界，自然而然就得到色界的四静虑定和无色界的

四处定；二是修得定，就是在欲界修得的色界四静虑定和无色界四处定。

色界的四静虑定，是以心一境性为体，以寻、伺、喜、乐为用。离寻而只有伺、喜、乐为初静虑；离伺而只有喜、乐为二静虑；离喜而只有乐为三静虑；离伺、喜、乐就是四静虑。值得注意的是，在欲界修色界四静虑定，要止观双修，由止生寂靜，由观生审虑。静虑就是寂静审虑的简称。寂静以心一境性为体，审虑是以慧为体。定有静用而生慧虑，所以名静虑。换句话说，观是以止为基础的。

修无色界的四处定，也是以心一境性为体，是在色界第四静虑的基础上继续提升禅定功夫，即离色界第四静虑染，而证得空无边处定；离空无边处染，证得识无边处定；离识无边处定，证得无所有处定；离无所有



色界、无色界四谛理而引起的烦恼的智慧，这种智慧的境界与法智相似，所以称为类智。

以上所说的法智和类智，由于在所缘境上的差别，在能缘的主体上就有苦智（观三界苦谛，断除因迷三界苦谛理而引起的烦恼的智慧）、集智（观三界集谛，断除因迷三界集谛理而引起的烦恼的智慧）、灭智（观三界灭谛，断除因迷三界灭谛理而引起的烦恼的智慧）、道智（观三界道谛，断除因迷三界道谛理而引起的烦恼的智慧）。

通过对法智和类智两种智慧的修证，就上升到证入阿罗汉果的漏尽智，简称尽智。也就是说，圣僧在断尽烦恼时，能够清清楚楚地知道“我已知苦、我已断集、我已证灭、我已修道”的智慧，就称为尽智。比尽



种：

预流果圣僧，梵语称为须陀洹果，在这个位上的无漏智慧叫预流向。预流向所断烦恼后而证得的果，叫预流果。这是凡夫僧初证真理成为圣僧的果位，所以称为预流果。证得预流果的圣僧，他还要往返欲界天和人间受生七次，才能最终锤炼成阿罗汉。

一来果圣僧，梵语称为斯陀含果。在这个位上的无漏智慧叫一来向。一来向断除欲界修惑的前六品所证的果，叫一来果。证得一来果的圣僧，要在欲界天上受一生，然后再来人间受一生，才可入涅槃，所以称为一来果。

不还果圣僧，梵语称为阿那含果。在这个位上的无漏智慧叫不还向。不还向斩断欲界修惑后三品所证得的果，叫不还果。证得不还果的圣僧，不再到欲界受生，所以叫不还果。

应供果圣僧，梵语称为阿罗汉果。在这个位上的无漏智慧叫阿罗汉向。阿罗汉向斩断三界见修二惑所证得的果，叫阿罗汉果。证得阿罗汉果位的圣僧，应该受到人天的普遍供养，所以叫应供果。阿罗汉还有杀贼、不生等含义。所谓的杀贼，是比喻用智慧之剑，斩杀烦恼之贼；所谓的不生，就是证得阿罗汉果位的圣僧，不会产生烦恼。

#### 五、人无我：认识自我的方法论

我，梵语称为补特伽罗，是真实的意思。《俱舍论》的最后一品是《破我执品》，就是要说明我并不真实，只不过是十二因缘链条上的一个“三世因果”链节。现世的我，是过去惑业招感的苦果；现世的我，继续因惑造业，而招感未来的苦果。因此，现在的我，是由蕴、处、界组成认识主体，如果逐一分离开来，哪有真我存在？

所以，《破我执品》的最后总结颂为：

此涅槃宫一广道，千圣所游无我性，  
诸佛日言光所照，虽开昧眼不能睹。

《光记》释为：“大涅槃，众圣所居，

智更进一步的智慧叫无生智，即圣僧在证得阿罗汉时，在尽智的基础上，还能够清清楚楚地观到“我已知苦，不应再知；我已断集，不应再断；我已证灭，不应再证；我已修道，不应再修”的智慧，就是无生智。

至于他心智，是一种知道他人心理活动的智慧，通有漏智和无漏智二类。

#### 3、无漏果：圣僧的真相

通过修无漏定的疏缘和智慧亲因，所证得的果叫无漏果。根据无漏正智断烦恼的程度不同，所得的无漏果也不同，共有以下四

名涅槃宫。无我大路，趋涅槃宫，名一广道。此一广道，千圣所游，即无我性。此无我道，诸佛如日，其言似光所照无我大道，显诸外道由无胜慧，虽开昧眼而不能睹”。<sup>[1]</sup>

## 第五节 汉传佛教的判教理论

### 一、罗什的一圆音教

在东晋之前，汉代译出的佛教经律论共有292部395卷。孙吴译出的经律论共189部417卷；曹魏译出的经律12部18卷；西晋译出经律论有333部590卷。<sup>[2]</sup>伴随着这么多佛教经典的译出，汉僧开始在这些经教义理的浅深以及佛陀说出的先后等方面，进行分析研究。这方面的理论研究，在汉传佛教史上称为判教。

汉传佛教史上最早开始判教的高僧是姚秦胡僧鸠摩罗什。罗什提出了一圆音教的判教理论，主张一切经教都是佛陀所说的一圆音教，因众生理解程度不同而有了种种差别。<sup>[3]</sup>

### 二、慧观的二教五时

慧观和道生同学于姚秦胡僧罗什，在南朝时，都是著名的涅槃师。不过，慧观名垂汉传佛教史册的原因是他根据《涅槃经·圣行品》中的“譬如从牛出乳，从乳出酪，从酪出酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐”和“从佛出十二部经，从十二部经出修多罗，从修多罗出方等，从方等出般若，从般若出涅槃”两段经文，把佛陀在50年所说的经教判为“顿教”和“渐教”，这是对罗什一圆音教的进一步发展。顿教指《华严经》；渐教是佛陀根据弟子的修学层次由浅到深演说的经教，分为五时，即：一、“三乘别教”（以《维摩经》为重点）；二、“三乘通教”（以《般若经》为重点）；三、“抑扬教”（以《维摩经》和《思益经》为重点）；四、“同归教”（指《法华经》）；

五、“常住教”（指《涅槃经》）。慧观的这种二教五时的判教理论，在汉传佛教史上产生的很大的影响，后来的一些判教理论，基本上都没有超出慧观的这种判教理论。<sup>[4]</sup>

### 三、南三北七的判教

在南北朝时，自慧观二教五时判教理论创立之后，汉僧掀起了研究佛教经典热，出现了各种经师、论师和律师。（参阅本章第二节）仅判教理论，据隋智𫖮《法华玄义》卷十介绍，南朝有三家，北朝有七家，中国佛教史家称为“南三北七”，兹从任继愈主编的《宗教词典》（上海辞书出版社，1981年12月版）第766767页抄录如下：

“南三”皆把佛说分为顿、渐、不定三教。其中对渐教有不同说法：（1）虎丘发师分有相教、无相教、常住教，合称“三时教”；（2）宗爱、僧旻在上述无相教下加同归教，称“四时教”；（3）僧柔、慧次、慧观在上述同归教前加褒贬抑扬教，称“五时教”。“北七”对佛说的分法是：（1）某师立人天教、有相教、无相教、同归教、常住教，称“五时教”；（2）菩提流支立半字教、满字教；（3）慧光立因缘宗、假名宗、谁相宗、常宗；（4）某师在此之外加法界宗，称五宗教；（5）有人立因缘宗、假名宗、谁相宗、常宗、真宗、圆宗，称六宗；（6）某禅师立有相大乘、无相大乘；（7）某禅师立一音教，谓佛以一音说法，众生随机缘不同而理解有异。

（待续）

### 注释：

[1]转引自《佛教各宗大意》，第99页。

[2]《周叔迦佛学论著集》，（上册），中华书局，1991年1月版，第6—26页。

[3]田光烈：《判教》，中国佛教协会编：《中国佛教》（四），知识出版社，1989年5月版，第298页。

[4]吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年8月版，第117页。



## 试论『阿赖耶识』成立之因由

■ 大象

“阿赖耶识”是大乘唯识学派的核心思想，是唯识学派区别于原始佛教、部派佛教和大乘其他学派的主要标志之一，也是唯识学派建立三性、转依等其他重要理论的基础。本文试以《解深密经》、《摄大乘论》、《成唯识论》等唯识经典的相关内容为依据，对阿赖耶识成立的原因和理由进行简略的分析。

唯识学派之所以称为“唯识”，源于该学派以“万法唯识”、“唯识无境”为其根本的理论宗旨与修学要旨，唯识理论成立的根本依据在于《解深密经》中所说的“我说识所缘，唯识所现故”，<sup>[1]</sup>此处所说“唯识”之识，通常即指“阿赖耶识”。

阿赖耶（Alaya）一词，散见于原始佛教及部派佛教的经典。这一点，由《摄大乘论》所引的《增一阿含经》以及《俱舍论》卷十六所引的“契经”中可以证实。如《俱舍论》卷十六所引“契经”说：“汝为因此起欲、起贪、起亲、起爱、起阿赖耶、起尼延底、起贪著不？”<sup>[2]</sup>而在南传佛教系的《清净道论》中，觉音法师也说过：“因为已至五种欲的执著（阿赖耶）的破灭，故说‘阿赖耶的破灭’。”<sup>[3]</sup>

然而，对于阿赖耶识成立的原因和理由论证的最为清晰明了的，当推唯识经论的相关章节，如《瑜伽师地论》卷五十一中提出“由八种相，证阿赖耶识，决定是有。”<sup>[4]</sup>《成唯识论》更是系统的提出了“五教十理”来证明阿赖耶识的存在，以下就“阿赖耶识成立之因由”这个论题，来进行简要的论述。

### 一、佛经中证明阿赖耶识成立的教证

在“共许极成”的条件下，佛法中的问题是可以根据经典中的“圣言量”来证实

的，这里所说的“圣言量”是指记载于没有争议的佛教经典中的佛陀宣说的教法，疑伪经典中的记载或者后世高僧大德的著述是不能作为“圣言量”来使用的。当然由于传承的不同，某些奉持原始佛教思想的部派否认大乘经典是佛说，关于这个问题《瑜伽师地论》中曾列举七个理由加以解释，此不详述。

#### 1. 大乘经典中关于“阿赖耶识”成立的论证

##### (1) 《阿毗达磨大乘经》中的证明

《阿毗达磨大乘经》并没有汉译本，但据记载，《摄大乘论》即是无著菩萨对《阿毗达磨大乘经》中“摄大乘品”的注解，所以《摄大乘论》中所引用的《阿毗达磨大乘经》中的内容是切实可信的。

《摄大乘论》中引《阿毗达磨大乘经》偈语说：

“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。”<sup>[5]</sup>

颂中的“界”是因的意义，指种子识；“依”是缘的意义，指执持识。二者都是指阿赖耶识，分别说明了阿赖耶识的“摄藏”和“执持”的功能。

《摄大乘论》中还引《阿毗达磨大乘经》偈语说：

“由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示。”<sup>[6]</sup>

此处所引的是《大乘阿毗达磨经》的另一首颂，该颂已经明确地说明了阿赖耶识的功能，即保藏一切事物的种子；该颂还将阿赖耶识称为一切种子识。因此，第八识的提法是有大乘经的依据的。

##### (2) 《解深密经》中的证明

《解深密经》亦作是说：

“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”<sup>[7]</sup>

此处“阿陀那识”即是阿赖耶识的异

名，吕澂重译的《西藏传本摄大乘论》中译为：“执持识是甚湛深，一切种子如瀑流，勿彼起于我分别，故于诸愚不为说。”<sup>[8]</sup>

《解深密经》是佛在报身国土为地上菩萨所说的经典，是究竟了义的教义，所以《解深密经》中的这个偈语也是对阿赖耶识成立的有力证明。

#### (3) 《入楞伽经》中的证明

《入楞伽经》亦作是说：“如海遇风缘，起种种波浪，现前作用转，无有间断时。藏识海亦然，境等风所击，恒起诸识浪，现前作用转。”<sup>[9]</sup>

《入楞伽经》中此处将阿赖耶识称为“藏识”，比如他象大海一样，能永无间断地生起诸转识的功能，这也是对阿赖耶识成立的经典依据。

#### 2. 小乘经典中关于“阿赖耶识”成立的论证

虽然小乘的某些部派对大乘的经典持否定态度，但对于以《阿含经》为代表的原始佛教经典，则无论大乘佛教还是小乘佛教都是共同许可的，所以小乘经典中对于阿赖耶识成立的证明也是非常有力的。

《摄大乘论》中引《增一阿含经》说：“世间众生，爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶。为断如是阿赖耶故，说正法时恭敬摄耳，住求解心法随法行。”<sup>[10]</sup>

由于在北传的四部《阿含经》中找不到这段译文，所以该段引证的可靠性也曾受到质疑。但韩镜清根据藏文翻译的《总摄大乘纲领论》中提及，此段经文出自《增一阿含经》中的《如来出世四行相胜利经》；另据杨郁文《阿含要略》中对南传巴利文经典中的相关段落曾经引用，“Alayarama kho pan’ayam paja alayarata alayasamudita, alayaramaya kho pana pajaya alayarataya



alayasamudita duddasam idam thanam, yad idam idapaccayatapaticcasamuppado”（南传相应部第6相应第1经，相应部第4卷136页），<sup>[11]</sup>此段经文译为中文则是，“又此诸人等，乐阿赖耶，喜阿赖耶，跳跃阿赖耶。诸人依于乐阿赖耶，喜阿赖耶，跳跃阿赖耶，难明此理。”由此可以证明《摄大乘论》所引经文的可靠性，亦可证明小乘经典中也曾宣说阿赖耶识的真实性。

至于《摄大乘论》中所引的化地部和大众部的说法，本文不加以论证。

### 二、论典中论证阿赖耶识成立的理证

佛法是理性的，即使佛说的“圣言量”，佛陀也倡导我们要经过理性的思考，然后才能做出判断。

如果不经过理性的思考和推理，就盲目的相信，即使相信的对象是真理，也可以看做是迷信的表现。关于阿赖耶识成立的问题，在唯识学派的论典里加以推理论证的内容也是很多的。

#### 1. 由持种心证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“谓契经说：‘杂染、清净诸法种子之所集起，故名为心。’若无此识，彼持种心不应有故。”<sup>[12]</sup>

此处是说，如果仅有前六识而没有阿赖耶识，那经中所说的能保持种子的心也就不应有。这是从保持种子之心的存在来论证第八识存在的必然性。

#### 2. 由异熟心证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘有异熟心，善恶业感。’若无此识，彼异熟心不应有故。”<sup>[13]</sup>

此处是从存在异熟心论证成立阿赖耶识，首先引用经文，肯定了异熟心的存在。小乘只承认六识，但六识并非真异熟心，仅



是异熟生，有间断，不能持续永恒地存在，所以不能成为众生的真正依存之处。故而如果没有第八识，就不存在经中说的真异熟心；要使经中说的真异熟心成立，只有承认存在第八识。

#### 3.由三界、五趣、四生的主体证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说，‘有情流转五趣、四生，若无此识，彼趣生体不应有故。’谓要实有、恒、遍、无杂，彼法可立正实生。非异熟法，趣生杂乱，住此起余趣生法故。”<sup>[14]</sup>

此处是说，既然经中说众生有流转五趣、四生等各种生命形态，如果没有这第八阿赖耶识，那么在各种生命形态中流转的主体就不应存在。

这里说能在三界中轮回的主体，应具备四种性质：一、具有实体；二、在一期生命中持续地存在；三、能在三界九地中普遍存在；四、无杂乱。能够同时具备这四种性质的，只有唯识学所说的第八异熟识，这就证明了阿赖耶识是一定存在的。

#### 4.由执受证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘有色根身，是有执受。’若无此识，彼能执受不应有故。”<sup>[15]</sup>

此处是从能执受的主体论证阿赖耶识的成立。经中说众生的身体具有被执受的性质，即身体是被执受的对象，那就应该有能执受的主体。《成唯识论》认为，这能执受的主体，就是阿赖耶识。

#### 5.由寿、暖、识证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘寿、暖、识三，更互依持，得相续住。’若无此识，能持寿、暖令久住识，不应有故。”<sup>[16]</sup>

此处是从保持寿（寿命）与暖（体温）的识来论证阿赖耶识的成立。如经中所说，

寿与暖是依托识而存在，是在一世生命中没有间断的。而前六识有间断，所以，二者不可能是依托前六识而存在，它们必定是依托永恒而无间断的阿赖耶识而存在。

#### 6.由生死时心证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘诸有情类，受生、命终，必住散心，非无心、定。’若无此识，生死时心，不应有故。”<sup>[17]</sup>

此处是从出生及临终时存在的内心来论证阿赖耶识的成立。众生在出生及临终时，六识活动都不存在，但按理而言此时仍应有心，若此时无心，则众生不能称为众生。因此，此时存在的内心就是第八阿赖耶识。

#### 7.由缘起依证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘识缘名色，名色缘识。如是二法，展转相依，譬如芦束，俱时而转。’若无此识，彼识自体不应有故。”<sup>[18]</sup>

此处是从名色与识的关系论证第八识的存在。经中说，名色与识相互依赖，同时生起。而与名色相对的识，具有始终保持名色的作用，这不是有间断的六识能胜任的，只有第八识阿赖耶识符合这种性质。

#### 8.由识食之体证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘一切有情皆依食住。’若无此识，彼识食体，不应有故。”<sup>[19]</sup>

此处是从四食中识食的涵义来证明阿赖耶识的成立。《四食经》中说：“一切众生都依赖食物而存在。”如果没有这阿赖耶识，那第四食即“识食”的主体就不能存在了。

#### 9.由灭尽定证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘住灭定者，身语心行，无不皆灭，而寿不灭，亦不离暖，根无变坏，识不离身。’若无此识，住灭定者，不离身识不应有故。”<sup>[20]</sup>

此处是从灭尽定有识论证阿赖耶识的存在。经中说，灭尽定中仍有识不离身。但灭

尽定中，六识及其相应心所都停止了活动，如果没有阿赖耶识，那不离身的识又是什么呢？所以，灭尽定中必定有识，此识就是阿赖耶识。

#### 10.由染净法延续之因证明阿赖耶识的成立

《成唯识论》中说：“又契经说：‘心杂染故，有情杂染；心清净故，有情清净。’若无此识，彼染净心，不应有故。”<sup>[21]</sup>

此处是从污染或清净的一切事物能得以延续的原因来论证阿赖耶识的存在。污染或清净的事物，在经历了不同的乃至相反的状态后能再次生起，是由于各自的种子；而种子的形成和保持，需要有能受熏和持种的识，这只能是阿赖耶识。如果没有阿赖耶识，没有阿赖耶识保持各种事物的种子，那么污染或清净事物的生起，都将是无因而生。因此，只有承认阿赖耶识的存在，才符合佛教的因果理论，才能对一切事物作出充分合理的说明。

### 三、结语

阿赖耶识的成立，对于唯识学派乃至整个大乘佛法都具有及其重要的意义，它不但解决了无我与轮回的命题，而且也是中国佛教各个宗派形成的基础理论之一。限于篇幅，本文仅依“五教十理”对于阿赖耶识的成立作一个简单的论述。

#### 注释：

[1]《解深密经》玄奘译，卷六第3页，金陵刻经处

[2]《大乘阿毘达磨俱舍论》玄奘译，《藏要》第三辑第三册，第43页，金陵刻经处

[3]《清净道论》，第263页，中国佛教文化研究所，1995年第四版

[4]《瑜伽师地论》玄奘译，第二函第六本，卷五一第1页，金陵刻经处

[5]《摄大乘论》玄奘译，卷一第3页，金

陵刻经处

[6]《摄大乘论》玄奘译，卷一第3页，金陵刻经处

[7]《解深密经》玄奘译，卷一第18页，金陵刻经处

[8]《西藏传本摄大乘论》吕澂译，第18页，新文丰出版公司，1988年第一版

[9]《成唯识论》玄奘译，卷三第13页，金陵刻经处

[10]《摄大乘论》玄奘译，卷一第5页，金陵刻经处

[11]《阿含要略》杨郁文，第323页，台湾东初出版社

[12]《成唯识论》玄奘译，卷三第15页，金陵刻经处

[13]《成唯识论》玄奘译，卷三第17页，金陵刻经处

[14]《成唯识论》玄奘译，卷三第18页，金陵刻经处

[15]《成唯识论》玄奘译，卷三第19页，金陵刻经处

[16]《成唯识论》玄奘译，卷三第19页，金陵刻经处

[17]《成唯识论》玄奘译，卷三第20页，金陵刻经处

[18]《成唯识论》玄奘译，卷三第21页，金陵刻经处

[19]《成唯识论》玄奘译，卷四第1页，金陵刻经处

[20]《成唯识论》玄奘译，卷四第2页，金陵刻经处

[21]《成唯识论》玄奘译，卷四第6页，金陵刻经处





“无我”是佛教的核心思想之一，是佛教判断真理的标准，也是佛教区别于其它宗教、哲学的重要理论。不过，作为一种学说体系，无我有一个发展和演变的过程，原始佛教、部派佛教和大乘佛教对无我这一学说的阐述有很大的不同。本文立足于原始佛教的根本经典《阿含经》，对无我的思想作一简要的论述。

### 一、“我”的含义及其表现

#### 1.什么是“我”

要理解“无我”，首先要了解什么是“我”。“我”是一个非常复杂的概念，含义极为广泛。总的来说，原始佛教对于“我”的含义主要从三个方面来诠释：

(1) 主、自在：主，即是主宰的意思，“我”能够主宰一切，而不被其他所主宰，所以能够完全的自由自在。

“凡是主者悉得自在……得随意自在令彼如是不令如是！”(《杂阿含经》上册，112页上，宗教文化出版社)

(2) 常：即是常住、恒有、永恒不变的意思。

“色是无常，无常故即无我。”(《别译杂阿含》330经，电子大藏经)

(3) 独一、自有：即是说“我”是唯一的、独一无二的，不由他生，而能够生起其他的，如婆罗门教的大梵天。

“彼众生作是念：我今是大梵王，忽然而

有，无作我者，....我先至此，独—无侣.....”  
(《长阿含经》第二分卷十一，193页中，宗教文化出版社)

概括一下，什么是“我”呢？对于整个世界来说，“我”是能够产生和主宰一切的本体；对于具体的某个“法”而言，“我”是一种恒常存在、永恒不变的本质。总之，“我”就是这样—个能够作为主体的实体或本体。

#### 2.“我执”及其表现形式

谈到“我”和“无我”的问题，就有必要谈一谈什么是“我执”。“我执”即是“执我”，就是认为“可以作为主体的实体”的那个“我”是真实存在的。

“我执”的表现形式也是多种多样的，但大体可归纳为两种：

一是执着于五蕴和合的色身为自我，或者执着于有一个类似于灵魂的“自我”可以作为生命轮回的主体，这便是所谓的“人我执”或“我见”；

“愚痴无闻凡夫见色是我，异我，我在色，色在我.....识是我，异我，

我在识。”(《杂阿含经》上册109经，107页下，宗教文化出版社)

二是执着于色身之外的诸法有恒常不变的实体，或者有一个能够产生诸法的本源，这便是所谓的“法我执”或“我所见”。

凡夫正是由于根深蒂固的存在这两种

## 略论阿含之无我

■ 大心



“我执”或“我见”，才会由此产生我爱、我贪、我慢，进而深陷其中，这也便是烦恼的根源。

### 二、“无我”的定义及其意义

#### 1.“无我”的定义

对于整个世界来说，没有能够产生和主宰一切的本体；对于具体的某个“法”而言，诸法都没有一种恒常存在、永恒不变的本质。对于我们每个有情而言，能够正确认识五蕴和合的身心也是无常变化的，没有一个类似于灵魂的实体。这便是“无我”的涵义所在了。

#### 2.佛陀宣说“无我”的意义

佛法主要是从有情的角度来诠释的，既然认为“我”是实有的，“我执”是众生烦恼的根源，那么为了对治这一根源，佛陀便宣说“无我”的法义，由此“无我”破除人我执和法我执。

通过对五蕴身心的分析，揭示此五蕴身心没有一个恒常不变的实体，没有一个类似于灵魂的主体，即是破除人我执的“无我”，通过这样的一种正确的人生观，即可以对治我见，进而消除我贪、我爱、我慢，断除烦恼，趋向解脱涅槃。

通过对外在诸法的分析，揭示并没有一个产生此世界的本源，诸法也没有一个常住不变的本质，即是破除“法我执”的自我，通过这样一种正确的世界观，即可以深入体悟佛法的智慧，趋向正觉菩提。

### 三、如何正观无我

在《阿含经》中，世尊从不同角度反复向我们开示了如何正确观察和认识无我，大体有以下几个方面。

#### 1.从五蕴观无我

人和所有的众生都是由色、受、想、行、识五蕴假合而成的，是五蕴的集合体。五蕴是刹那变化的，是无常的，所以要想从五蕴中找到一个常恒不变的“我”，是不可

能的。

“尔时，世尊告诸比丘：当观色无我，如是观者，则是正观。正观者，则生厌离；厌离者，喜贪尽；喜贪尽者，说心解脱。如是，观受、想、行、识无我，如是观者，则为正观。”  
(《杂阿含经》1，宗教文化出版社，1页上)

“比丘！若离色、受、想、行、识有若来、若去、若生者，彼但有言，数问已不知，增益生痴，以非境界故。”(《杂阿含经》39，宗教文化出版社，28页上)

2.从有情的身心（五阴、六内入处、六界）观无我

破人我执的无我法主要是从有情的角度阐述的，只有观察到有情的身心以及构成有情身心的五阴、六内入处和有情身心依赖的六界都是无常、无我的，才能够断除有情的我执和我见，消除烦恼，趋向解脱。

“罗睺罗！当观若所有诸色，若过去、若未来、若现在，若内若外，若粗若细，若好若丑，若远若近，彼一切悉皆非我、不异我、不相在，如是平等慧如实观。如是，罗睺罗！比丘如是知、如是见。如是知、如是见者，于此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢使系著。罗睺罗，比丘如是于此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢使系著者，比丘是名断爱欲，转去诸结，正无间等，究竟苦边。”(《杂阿含经》23经，宗教文化出版社，14页下)

#### 3.从缘起观无我

缘起是佛教的根本思想，有情身心及外境界皆是因缘和合而生起，因为一切诸法皆是因缘和合而生，所以诸法皆是无我，皆没有一个恒常的、独立的实体存在。所以在一定意义上，无我就是缘起的另一种表述。

“如是，比丘若色、受、想、思、欲，知此诸法无常、有为，心因缘生，而便说言：是我、我所，彼于异时，一切悉无，诸比丘！应作如是平等正智、如实观察。”(《杂阿含经》1169，宗教文化出版社，988页下)



#### 4.从无常观无我

世间的一切都是变化无常的，众生有生、老、病、死，物质有生、住、异、灭，世界有成、住、坏、空。诸法无常则必然没有一个恒常的、独立的实体存在，所以诸法无常即是诸法无我。

“愚痴无闻凡夫宁于四大身系我、我所，不可于识系我、我所。所以者何？四大色身或见十年住，二十、三十……乃至百年，若善消息，或复少过；彼心、意、识日夜时刻，须臾转变，异生异灭。犹如猕猴游林间，须臾处处，攀捉枝条，放一取一，彼心、意、识亦复如是，异生异灭。”（《杂阿含经》289经，宗教文化出版社，260页下）

#### 5.从苦观无我

经中说，轮回的众生总是生活在无穷的痛苦之中，若众生有我，则可主宰一切，自由自在；若能主宰一切，自由自在，便不会痛苦，但是现实显然并非如此，由此可以体察到无我，进而得知不能真正认识到无我而产生的“我见”和“我执”实是痛苦的根源。

尔时，世尊告诸比丘：色非是我。若色是我者，不应于色病、苦生，亦不应于色欲令如是、不令如是。以色无我故，于色有病、有苦生，亦得于色欲令如是、不令如是。受、想、行、识亦复如是。（《杂阿含经》33经，宗教文化出版社，23页中）

#### 6.从空观无我

在《阿含经》中，谈到无我时，经常是与无常、苦、空联系在一起的，它们的含义是彼此相通的。由于诸法皆是因缘和合而成，皆是无常的，所以诸法皆没有恒常不变的“我”存在，这也便是“空”的含义。由空观无我，主要是从破法我执的角度，对外境界进行无我的分析。

“色者无常，此无常义即是苦；苦者即无我，无我者即是空也。痛、想、行、识皆悉无

常，此无常义即是苦；苦者即无我，无我者即是空也。此五阴是无常义，无常义者即是苦义。我非彼有，彼非我有。”（《增一阿含经》35，《大正藏》第二卷702页中）

比丘！诸行如幻、如炎，刹那时倾尽朽，不实来实去。是故，比丘！于空诸行当知、当喜、当念：空诸行，常、恒、住、不变易法空，无我、我所。（《杂阿含经》273，《大正藏》第二卷72页中）

#### 四、小结

《阿含经》的无我思想是建立在缘起学说的基础之上的，对无我的分析主要是通过



色、受、想、行、识五蕴来进行分析和说明的，同时也跟无常、苦、空等方面相互关联。同时，《阿含经》中的无我，主要还是偏重于对“人无我”的剖析，对“法无我”并没有展开详尽的阐述。

此外，《阿含经》的无我思想，与后来部派佛教和大乘佛教的相关思想是有影响和联系的，尤其是到了大乘佛教的中观和唯识思想中，“空”、“无自性”称为佛法思想的核心精髓，这与《阿含经》中的“无我”思想也是一脉相承的。

## 唯识「四分说」提出的意义及其解释功能

■ 日禹

#### 前言

“四分说”是唯识学中的极具代表性的理论之一，古来学唯识者对此理论也都极为重视，如《四分义极略私记》中说，“庶玄鉴来英，欲探唯识蕴，则必详四分”。本文即是试从“四分说”提出的意义及其解释功能作一简要的梳理与辨析，以便对这一理论有更明确清晰的认识。

#### 一、“四分说”的提出及其意义

大凡佛学中的理论，多应具备两种功能，一种功能是“引导性”的，即如佛陀随机说法而结集成的经典，多为引导弟子依照此理论去修行证果；还有一种功能则是“解释性”的，如后代祖师为了劝化世人生起对佛法的信心，而顺应世俗的哲理对佛法进行诠释，由此则形成各种注疏论著。现在我们所学的佛法义理，多是于这两种功能有所倾向的，或倾向于“引导性”，或倾向于“解释性”，而此处所谈的“四分说”即是倾向于“解释性”的学说。

此处所说的“四分说”，并不是仅指护法论师一家之说，而是指安慧、难陀、陈那和护法四家之言。那么这四家之说的提出，究竟是为了什么样的目的呢？我认为，这四说的提出，首先是为了解答凡愚外道的疑问。

唯识学的核心义理是“唯识无境”，认为唯有内在的识是实际存在的，我们认为存在的外境实际上是不存在的，那么别人可能就会问：“如果说没有外境，只有内识，那

么内识认识的对象就只能是内识自身了，但是就如‘眼不能自见，刀不能自割’一样，如果没有外境，内识又如何能够认识内识自身呢？”

对于这个疑问，如果是善根深厚的大乘弟子，则可以依据圣教量得到解决。如在《解深密经》中，慈氏菩萨就曾请教过佛陀这个问题：“世尊，若彼所行影像即与此心无有异者，云何此心还见此心？”佛陀回答说，“善男子，此中无有少法能见少法。然即此心如是生时，即有如是影像显现。”

这段问答出自《解深密经》的“分别瑜伽品”，《成唯识论》中所引《分别瑜伽论》中的偈颂“菩萨于定位，观影唯是心，义相既灭除，审观唯自想”，也是这样的意思。但是，《解深密经》是佛在报身国土为地上菩萨宣讲的经典，“分别瑜伽品”讨论的又是定中的境界，实在不是凡夫能够现量体证到的，所以对于凡愚外道而言，仅仅靠《解深密经》中的圣教量，是难以消除他们的疑惑的，但是大乘的精神要普利一切众生，即使外道凡愚也不能舍弃，因此为了劝化他们能够深入唯识义理，后世论师便从各自的角度提出了不同的解释，这也便是“四分说”形成的原因和目的。

#### 二、“四分说”的解释功能

按照《成唯识论述记》的说法，安慧论师主张“一分说”，难陀论师主张“二分说”，陈那论师主张“三分说”，护法论师则主张“四分说”，后人简称之为“安难陈护，一二三四”，而多将护法论师的“四分说”作为正义。然如前文所言，这四种说法皆是“解释性”的理论，既不是圣教量，也不是现量可亲证的境界，那么他们各自的解释功能便只能用比量推论一番了。

##### 1.安慧论师的“一分说”

依据井上玄真的《唯识三十颂讲话》中所说，安慧论师是“一分家”，认为“此师



依据华严经中‘三界唯一心’等文成立一分，虽也说有见相二分，但是遍计所执，非有体法，被认为依他的有体法，唯自体一分。”按照井上玄真的这段话来看，安慧论师是认为只有识的“自体”是实有的，是依他起的“有体法”，而见分相分只能看做识体的作用，不是实有的，若按照这样的理解，那么说安慧论师的观点是“一分”，倒不如说他是“无分”，因为他实际上并没有承认见相二分的实有。若强说“一分”，则这“一分”只是识的“自体”而已。

现在比较通行的说法，说安慧论师的“一分”是“自证分”，这个说法值得商榷，因为“自证分”这个概念是陈那论师提出的，安慧论师并没有用过这个概念。说安慧论师的“一分”为“自证分”是《述记》中所说，但是欧阳竟无和吕澂在《藏要》的校勘中，曾经对这一说法提出质疑，“不知《述记》此说的依据何在？”这一点在霍韬晦翻译的《安慧三十唯识释原典译注》的批注中也提出过质疑。

如此看来，说安慧论师是“一分说”，是值得质疑的，尤其是认为安慧的“一分”是“自证分”的说法，应该绝非安慧论师本意。若认为安慧论师的“一分”是“识的自体”，在此自体上显现的见相二分皆是遍计所执，非有体法，那么安慧论师的“一分说”的解释功能即是诠释“唯识无义”这一核心理念，并没涉及到几分的说法。

## 2. 难陀论师的“二分说”

井上玄真的《讲话》中说，难陀论师依

据《摄大乘论》的“唯二依他性”的文，立见相二分。并说“故有依他有体的境，而能缘心才生起；这能缘的心体名见分，所缘的境名相分；二分俱是依他法。”若按这样的说法，那么“所缘的境”则是可以离开“能缘的心体”而独立存在的了，这岂不与“唯识无境”的理念相矛盾？

后文又说，“但是虽同为依他法，而相分是依于识体为识体所变的现象，是虚假的，不同识体一般的实有。若相分也是实法，则唯识的理就不能成立。故虽二分，俱依他法，而相分和见分同一种子，所谓心实境虚是。”前面说，须先有“所缘的境”，“能缘的心”才能生起，但是这里却又说

“所缘的境”是“能缘的心”所变的现象，是虚假的；前文说，“二分俱是依他法”，此处又说“心实境虚”。如果难陀论师的本意是这样，那么这样的解释实在难以服人。

《成唯识论》中引《厚严经》中偈颂“一切唯有觉，所觉义皆无，能觉所觉分，各自然而转”来证明“必有二相”，但是此颂中“觉”的含义如果等同于“识体”的话，那么这个颂偈更能够证明前面安慧论师的观点。

其实比较而言，“二分说”的经论依据和解释性能都是相对要强一些的，但未必是《讲话》中所说的难陀论师的意思。如《摄大乘论》中所说，“云何安立如是诸识成唯识性？略由三相：一由唯识，无有义故；二由二性，有相有见二识别故；三由种种，种种行相而生起故。”这里所提到的“一由唯



识，无有义故”，极其符合前面安慧论师的观点，“二由二性，有相有见二识别故”，则可以看做“见相二分”的理论来源，虽然在这里没有明确用“见分”、“相分”这两个概念，但相比前面所引的“能觉所觉分”而言，却无疑更接近“见相二分”的涵义。至于《摄大乘论》中对“有相有见”的诠释，此不赘言。

## 3. 陈那论师的“三分说”

陈那论师的“三分说”，从随顺世俗逻辑来说无疑是一个创见，陈那论师自己造了这样一个颂子，“似境相所量，能取相自证，即能量及果，此三体无别。”在这里，陈那论师随顺世间哲理，认为有能量有所量，则应该有“量果”，这个“量果”即是自证分。

陈那论师在因明方面的成就是众所瞩目的，他这样的安立从随顺逻辑上看，的确是一个创见，但是，“自证分”这个概念的界定也很让人费解，如果说“自证分”是能量与所量的“量果”，那么他直接就等于熏成的种子就是了，何必特意名为“自证分”呢？而且，“量果”如何又有能量的功能，再去量“能量”的见分呢？如果“自证分”也有能见的功能，那他实际上也可以看作是“见分”的一分啊，为什么“自证分”既是见分又是见分和相分的“量果”呢？因此可以说，陈那论师的“三分说”是一个创见性的说法，但是其解释功能并没有比“二分说”有太大的完善。

## 4. 护法论师的“四分说”

虽然护法论师的“四分说”自唐之后一直被推为正义，但是在理论上并没有太大的突破，只是对陈那论师“三分说”的补充和完善而已，反而显得不如“三分说”有创见性。

“证自证分”的提出，是为了解决世人的疑问，“既然见分需要由自证分来证明，那么自证分又如何来证明呢？”护法论师由

此提出“证自证分”的概念，但是为了防止他人继续追问“证自证分如何证明”而无休止的延续下去，所以又安立“自证分和证自证分可以互证”的观点。从这个角度来说，“自证分”和“证自证分”也无非都是“见分”的一种了，那么如果不安立“证自证分”，而假定“见分”和“自证分”可以互证的话，同理也是同样可行的啊。

在有无实体的问题上，陈那论师和护法论师认为“三分”和“四分”都是有实体的，那么这里的三分或者四分，就不仅仅是识体的作用，而等同于识体本身的一部分了，或者说是将种子分成了三类或者四类，这与前面的“一分”或“二分”说，便有了很大的不同。安慧和难陀都是不能承认有两个实体的，因为若有两个实体同时存在，那么便与唯识的理论相违，试想，如果存在两个实体，那么怎么还能说“唯识无境”呢？所以，难陀名义上主张“二分”，实则只承认见分有体，而相分是虚假的，安慧论师则干脆认为见相二分都无实体，有实体的唯有识的自体。但是到了陈那论师和护法论师，他们虽然提出了三分或者四分，但是都是识的自体的一部分而已，这便也没有违背“唯有识”的宗旨了。

## 三、结语

综上所述，“四分说”提出的意义，在于解释唯识学中“唯有识”的理念，以及解答“若唯有识，如何内识能自见内识？”这样的疑问，这是四大论师提出各自主张的原因和目的。

从其各自的解释性能上讲，皆有其值得肯定的功能和意义，但是，现在流行的说，却未必真正符合他们的原意，比如认为安慧论师主张一分是自证分的说法，因此我们在学习和理解这些说法的时候，还是应该仔细谨慎的剖析，尽量能从经论原典中去寻找依据。



唯识学常说转八识成四智，转染污之识成为清净之智。转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智。成佛则具有清净智，以清净智方能承担起度化众生之用。四智转依不同，亦各有其业用。

### 三类分身息苦轮

转前五识为成所作智，直到十地满心大圆镜智现前时方转为成所作智。

颂曰：

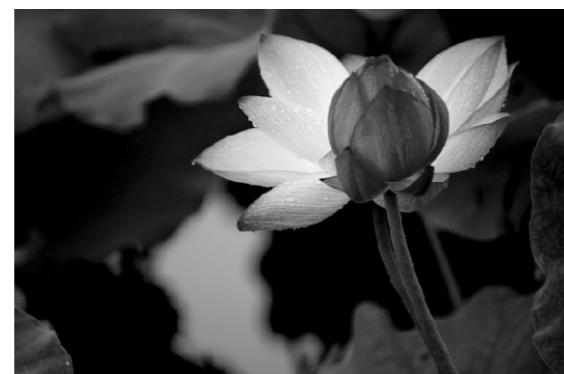
变相观空唯后得，果中犹自不诠真。  
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

前五识，指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识五个识。眼识是对色境的了别，耳识是对声境的了别，鼻识是对香的了别，舌识是对味的了别，身识是对触的了别。

成所作智是指转有漏的眼等前五识聚所得的无漏智。成所作智谓如来为欲利乐诸众生故，普于十方世界，示现种种神通变化，引诸众生令入圣道，成本愿力所应作事，是名成所作智。前五识在成佛位方转，大圆镜智现起之时前五识转为成所作智。

成所作智是为想方便利乐地前菩萨及二乘、凡夫等一切有情，周遍十方一切世界，示现种种无量无数不可思议的变化身、土等三业，成就本愿力所应作的八相成道等事。这个智也能周遍缘取一切境界，然而随意乐力或缘一法，或缘二法，或缘多法。

三类分身息苦轮，为大乘四加行菩萨示现千丈大身，为大乘资粮位与二乘凡夫示现丈六金身，方便三乘随类化身。转前五识为



成所作智，成就佛所应作。

当今社会人们承受着各种压力，为了工作，为了家庭，每天都在忙碌着。虽然生活水平不断提高，可是心理的快乐值并非与生活水平成正比，心理健康成为当今的社会问题。佛法犹如甘露妙药，佛菩萨犹如慈善的心理医生，我们的身边就有三类分身的圣者，只要你肯打开你的心扉，一定会得到慈悲的救度。

### 观察圆明照大千

转第六识为妙观察智，初地初心此智即转。

颂曰：

发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠。  
远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

第六识是意识，了别法尘之识，依末那识而起，又为前五识所依。

妙观察智是指转有漏的第六意识聚所得的无漏智。妙观察智谓如来善能观察诸法圆融次第，复知众生根性乐欲，以无碍辩才，说诸妙法，令其开悟，获大安乐，是名妙观察智。第六识在初地入心转为下品妙观察智，到第八地转为中品妙观察智，至十地满心转为上品妙观察智。

妙观察智善观察一切诸法的自相及共相，无碍自在。又摄藏无量陀罗尼、三摩地，及所发生的六度、三十七菩提分、十力、十八不共法等无量功德珍宝，在大众会中，能现一切自在作用，转大法轮，断世间

一切疑惑，令诸有情皆获利乐。这个智周遍观察一切法的自相、共相皆无障碍，所以也是周遍缘取一切境界。

观察圆明照大千，妙观察智圆满明净，遍照三千大千世界。以须弥山为中心，一日一月，四大洲，九山八海，这样的世界为一世界。千个世界则为小千，千个小千名中千，千个中千名大千。转第六识成妙观察智，说法断疑，普度一切众生。

世界上的灾难接连不断发生，日本的地震与海啸又一次让世人震惊。观世音菩萨慈悲济世，千处祈求千处应，苦海常作度人舟。在天灾人祸降临之际，你是否对佛菩萨生起信心？

### 十地菩萨所被机

转第七识为平等性智，初地初心此智即转。

颂曰：

极喜初心平等性，无功用行我恒摧。  
如来现起他受用，十地菩萨所被机。

第七识，又称末那识，华译思量，又译作意，它恒常在审察，恒常在思量，在审察思量中，念念不忘第八阿赖耶识为我，因为有四个根本烦恼跟随，我执的成见深，是我法二执的根本。

平等性智是指转有漏的第七末那识聚所得的无漏智。平等性智谓如来观一切法与诸众生皆悉平等，以大慈悲心，随其根机，示现开导，令其证入，是名平等性智。第七识在初地入心转为下品平等性智，到第八地转为中品平等性智，直至十地满心成佛之时方转成上品平等性智。

平等性智远离二执，观染净诸法、自他有情悉皆平等，由此安住无住涅槃，经常和大慈大悲相应，随十地菩萨所乐，示现他受用的佛身、佛土等影像。

十地菩萨所被机，如来他受用之身为住十地菩萨众而现大神通，转大法轮，令受大

法乐。

轮回的苦海，漂浮着生生死死的众生。只有依佛法修学，由闻思修成就道业才是真正的出路。

### 普照十方尘刹中

转第八识为大圆镜智，成佛时此智方转。

颂曰：

不动地前才舍藏，金刚道后异熟空。  
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

第八识，在染位称为阿赖耶识，在金刚道后无垢识生起。

大圆镜智是指转有漏的第八阿赖耶识聚所得的无漏智。大圆镜智谓如来真智，本性清净，离诸染污，洞彻内外，无幽不烛，如大圆镜，洞照万物，无不明了，是名大圆镜智。第八识在成佛时转为大圆镜智。

大圆镜智远离一切我执、我所执及一切所取、能取的分别，能缘的行相及所缘的内境都微细难知，而于一切境界能不愚迷、不忘失。性相清净，远离一切有漏的杂染，为一切纯净圆满的色心现行功德所依，又摄持一切清净无漏功德的种子，能现能生自受用的佛身、佛土，及其余三智的影像。无间无断，穷未来际，犹如大圆镜，能映现众多的色像。

普照十方尘刹中，如来以自受用身随其所应而示现，说法断疑，普照无边世界，所照世界犹如不可计量的微尘之多。

无始以来所造之业，牵引着众生在六道之中轮回。漫漫生死长夜，佛法是黑暗中的指路明灯。如来以大圆镜智普照十方，利益一切众生。

六七因中转，五八果上圆。八识转为四智，到成佛之时，四智不缘带质境，唯是现量，属于善性，四缘所生。精进修学去除我法二执，证悟空性，依四智度化一切有情。愿佛法慧灯照亮你我修学之路，早成佛道。





天台山乃浙东之名山，因其重峦迭嶂、山水神秀、险峻清幽，自古为名胜之地。《黄帝内经·山记》有：“天台山高一万八千丈，山有八重。上应台宿，光辅紫宸。”东晋文学家孙绰的《游天台山赋》是最早抒写天台山之专文。其有：“天台山者，盖山岳之神秀者也，夫其峻极之状，嘉祥之美，穷山海之瑰富，尽人神之状丽矣！”因智顗大师创天台宗，更使天台山闻名遐迩，其后，称天台者，当指天台宗也。《红楼梦》中，对天台之地名多有涉及。

“太虚”典出《庄子·知北游》：“是以不过乎昆仑、不游乎太虚。”当孙绰在《游天台山赋》中描绘“太虚辽廓而无阂，运自然之妙有”后，即将太虚与天台山联系起来了。智顗大师之学生灌顶在《隋天台智者大师别传》中，记叙其于慧思处参学时，有“经二七日，诵至药王品，请佛同赞：

‘是真精进，是名真法供养。’到此一句，身心豁然，寂而入定，持因静发。照了《法华》，若高辉之临幽谷；达诸法相，似长风之游太虚。”则太虚成了智顗大师悟道之后的一种境界。在第五回，宝玉“竟随了仙姑，至一所在，有石牌横建，上书‘太虚幻境’四个大字。”此处太虚幻境也指的是上天，警幻也是希望以此警策宝玉，“令其历饮馔声色之幻，或冀将来一悟”。如此境界似从智顗大师悟道之境而来，实有异曲同工之妙，暗伏《红楼梦》与天台宗之思想渊源关系。

第十一回，凤姐过宁府花园，有小赋一首。其中直说：“小桥通若耶之溪，曲径接天台之路。”第一百八回，在为宝钗庆生日的酒席上，因行酒令，鸳鸯说出骰子所掷出“两个四两个二”，“也有名了，这叫作‘刘阮入天台’。”刘、阮系刘晨、阮肇，相传同入天台山采药，迷不得返，遇两仙女，被邀至其家。后返家时，不仅找不到仙女之家，且世上已过七世。这两处都是直接写出了天台山之景色与传说的。

第五十回，大观园众姊妹在芦雪庵赏雪联诗，连不识字的凤姐也附庸风雅，以“一夜北风紧”句作了起首。诗疯子湘云所联中有“霞城隐赤标”句，讲的就是天台山北著名的赤城山。赤城山“以土色皆赤，岩岫连杳，状似云霞”（孔灵符《会稽记》）而名，历代都有文人墨客的吟咏。如孙绰《游天台山赋》中有“赤城霞起而建标”，李白《天台晓望》中有“门标赤城霞”。孟浩然《舟中晓望台山》中有“坐看霞色晓，疑是赤城标”。曹雪芹借湘云诗句，步前人吟咏天台山之风景，也将天台山之一著名景致写入小说之中。

《红楼梦》中不仅涉及到了天台山的地名，而且还涉及到了天台宗的名僧。第八回，秦钟来宁府时，“众人因素爱秦氏，今见了秦钟是这般人品，也都欢喜，临去时都有表礼。贾母又与了一个荷包并一个金魁星，取‘文星和合’之意。”文星又称文曲星，是主文运的吉星，多为读书人所崇，以为可得功名。和合不仅为民间喜庆吉祥之神，也被统治者所重视。雍正就赐寒山“妙觉普度和圣寒山大士”称号，赐拾得“圆觉慈度合圣拾得大士”称号。<sup>[1]</sup>寒山拾得皆唐时天台祖庭国清寺僧人。以其貌不扬、其行怪异、其人疯癫、其诗明白如话为显著特点，在民间广为流传。“其诗不仅影响及于儒、道、释三流，风靡于官、学、民三界，而且影响到小说、戏曲等其他文学形式。”<sup>[2]</sup>其对《红楼梦》的影响，诚可视为天台宗之流响。

第五十回，荣国府元宵夜宴时，贾母陈设有一件慧娘所绣之物。因所绣精致，不以



获利，又因其于十八岁就死了，存世稀少，深惜慧绣之佳，并“将‘绣’字便隐去，换了一个‘纹’字，所以如今都称为‘慧纹’。若有一件真‘慧纹’之物，价则无限。”刺绣是中国的传统工艺，《荀子·赋篇》中的《箴（针）赋》总结了两千多年前的刺绣和缝纫技术，当时已用铁针代替竹针，并采用锁绣法，可以绣出各种复杂精致的花纹。”<sup>[3]</sup>作为动词，“绣”是一种工艺；作为名词，“绣”是一种织物。依传统的命名方式，都是将绣作为主词，在其前加修饰词，以区别其地域，如苏绣、蜀绣、湘绣、杭绣等；或区别其工艺，如机绣、手绣、单面绣、双面绣等。在《红楼梦》中称“慧绣”则符合通常之称，系指慧娘所绣之法式，区别其他。而舍其绣，另称“慧纹”，则前所未见。其虽为小说，曹雪芹又用字细致，则其中可能另有意思。有学者指出其隐意：“更值得注意的是：贾母的那架屏风起先称作‘慧绣’，后被文人改为‘慧纹’，恰与天台宗的创始人慧文之名同音。<sup>[4]</sup>曹雪芹为了‘将真事隐去’（第一回语），常用谐音字，这‘慧纹’当是‘慧文’的化名。”<sup>[4]</sup>如此则以绣名隐示了因见《大智度论》“三智实在一心得”和《中论》中“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”而悟入“一心三观”的观行方法的天台宗祖师慧文之名了。

第六十六回，尤三姐叙说宝玉，“在头里挡着人。人说他不知礼，又没眼色。”此处所说知礼，是宋代天台宗最主要的代表，也称四明尊者，宋真宗赐号“法智大师”。

知礼坚持以智顗所撰《金光明玄义》广本为真，驳斥被称为山外的不同意见者，坚持了天台宗的正统。不仅开席讲经，学徒云集，而且大力著述，解疑弘法，撰《十不二法门指要钞》等，“备众体而集大成，辟异端而隆正统”（《佛祖统纪（卷八）》），是中兴天台宗的重要人物，被尊为天台宗十七祖。

“天台所谈三谛三观，出乎《仁王》及《璎珞经》。”（《佛祖统纪》卷六）这里所说的是《仁王护国般若波罗蜜经》和《菩萨璎珞经》，是天台宗的重要经典。《菩萨璎珞经》中有：“佛升严净高广师子之座，与诸大众说法璎珞。”“菩萨习行戒品璎珞，功德香熏自璎珞身。”由此知璎珞是一修行法门。在天台宗立宗经典《妙法莲华经》中，佛为无尽意菩萨解说观世音菩萨的功德之后，“即解颈众宝珠璎珞，价值百千两金，而以与之”以供养观世音菩萨。如是璎珞则又为一珍宝。“戴璎珞是天台宗给其门徒授戒时的一项程序，一种标志，谓之‘璎珞羯磨’。”<sup>[4]</sup>在《红楼梦》中，有凤姐、宝玉、宝钗三人戴有璎珞的饰物。凤姐是“项上带着赤金盘螭璎珞”，宝玉是“项上金螭璎珞”，宝钗则是大红袄上挂着“珠宝晶莹黄金灿烂的璎珞”，而在贾母所用的一件紫檀透雕中，“嵌着大红纱透绣花卉并草字诗词的璎珞”，虽不是身上所佩之饰品，却也是用作装饰的珍品，“只剩这一副璎珞。一共十六扇”，“只留在自己这边，高兴摆酒时赏玩。”所佩饰物是其人身份、思想、情感、爱好相一致的外在表现。如此多的主要人物，都佩戴了具有明显天台宗佩饰的饰物，直接表明了作者的思想倾向和人物的思想性格及与天台宗的紧密关系。

天台宗是既重视教理，又重视修行的。有许多具体的修行方法，忏法即是其中重要的一种。最早作忏法者，相传为南朝梁武帝，为其已逝夫人忏悔罪业。“据日本学者津田左右吉博士研究：中国忏法至智者时方



具备独自形式。智者《摩诃止观》中的四种三昧之一‘半行半坐三昧’，即‘法华三昧’，是修习止观的重要行法。智者的忏法即要把此三昧体现出来。他据《法华经·普贤菩萨劝发品》和《普贤观经》而成的《法华三昧忏仪》，既是修行方法，又是忏悔仪式。”<sup>[5]</sup>智顥大师还有《方等三昧行法》、《请观世音忏法》、《金光明忏法》等。至宋代，四明知礼更广作忏法，摄化道俗，不仅修《大悲忏法》，而且著《大悲忏仪》。

《红楼梦》第十三回，为秦氏治丧时，大作法事四十九日，其中“单清一百八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度前亡后化诸魂，以免亡者之罪”。此之大悲忏即出于知礼法师之作。秦氏之丧有“擅风情，秉月貌，便是败家的根本”之意，有乱伦淫秽之讥，有“宿孽总因情”之论，也即如佛家所说造业太深堕入苦海。由此超度亡魂的法事中，显现出天台宗的旨趣。

作为明代四大高僧之一，“智旭为天台最后的一大家”。<sup>[6]</sup>“智旭的学说，综合禅教律而会归净土，同时又融会儒释，是多面性的”，“他常以《起信论》解释天台宗旨，又用唯识解《起信论》，乃至用唯识解天台教义。”<sup>[7]</sup>其“纵横教诲，举凡天台、法相、戒律、净土、禅，无不著有专书遗世。”<sup>[8]</sup>其“究心台部，还不肯为台家子孙，以近世台家，与禅宗、贤首、慈恩，各执门庭，不能和合故也。”（《蕡益大师年谱》）其代表作为《灵峰宗论》，其后学被称为灵峰派。智旭在“劝念豆儿佛序”中有：“劝人以豆念佛结佛缘，人身一豆耳。”在“念豆儿佛疏”中有：“有念佛者，不纪以珠纪以豆，又将豆供海众，使其沦肌肤浃骨髓，乃至遍身毛孔，咸放佛光，八万四千户虫，咸得度脱，此之功德，难议难思。念豆施豆，功德平等。”在第七十一回贾母祝寿时，有念豆儿佛的描写。“洗了手，点上香，捧过一升豆子来。两个姑子先念了佛偈，然后一个一个的拣在一个簸箩

内，每拣一个，念一声佛。明日煮熟了，令人在十字街结寿缘。”其所行事都与智旭所述相同。贾母不仅自己拣，而且还让宝玉和众姊妹及凤姐、尤氏也先后参加拣佛豆儿，共同随喜念佛。除了贾母念豆儿佛外，贾母的丫头鸳鸯还念米佛，与念豆佛相似。其告诉惜春：“自己念上米佛，已经念了三年多了。我把这个米收好，等老太太做功德的时候，我将他衬在里头供佛施食，也是我一点诚心。”这些都表现了贾府中的念佛之法，依天台宗之念佛法而行的实情。

洋洋洒洒的巨著《红楼梦》中，曹雪芹在字里行间，既涉及到了天台的地名，又涉及到了天台宗的名僧、器用和修行方法等，显示了其对智顥大师天台宗思想的承继、认同和理解，也可以看出其以此对小说主题的深化、开掘和升华。

注釋

①天台宗为陈隋时代知顗大师所创，其思想渊源于北齐慧文和南岳慧思。

参考文献

- [1] 雍正编著. 御制语录 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004版

[2] 胡晓明. 寒山子对《红楼梦》人物形象的影响 [A]. 见: 秋爽, 姚炎祥主编. 寒山寺文化论坛论文集 2008 [C]. 上海: 上海古籍出版社, 2009版

[3] 吴淑生, 田自秉. 中国染织史 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1986版

[4] 秦一民. 略论《红楼梦》与天台宗 [J]. 红楼梦学刊, 1994 (3): 337-345

[5] 周琦, 连晓鸣. 中国佛教天台宗概说 [J]. 东南文化, 1990 (6): 14-31

[6] 方立天. 中国佛教与传统文化 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1988版

[7] 隆莲. 智旭 [A]. 见: 中国佛教协会. 中国佛教第二辑 [C]. 上海: 1982版

[8] 圣严法师. 明末佛教研究 [M]. 北京, 宗教文化出版社, 2006版

佛教是非常注重孝道的，如《睽子经》云：“佛言：使我疾成无上真正道者，皆由孝德也。”<sup>[1]</sup>

在《佛说父母恩重难报经》中，佛告诉我们，父母对我们的恩德是非常深厚难报的。

“假使有人，左肩担父，右肩担母，研皮至骨，穿骨至髓，绕须弥山，经百千劫，血流没踝，犹不能报父母深恩……”<sup>[2]</sup>

佛书中还提到，让父母锦衣玉食，自己

是小孝；真正孝顺和报恩父母最好的方法，是为父母书写、读诵、受持佛教经典，为父母斋戒修行佛法，为父母忏悔罪愆业障，为父母供养、布施、积累福德资粮，乃至能让父母皈敬三宝，信佛修法，永脱六道生死轮回，究竟圆满佛道。

在现实生活中，也常可见到，母亲怀孕时，对胎儿是极为慈爱呵护的。婴儿呱呱坠地后，父母则疼爱之如掌上明珠，时时以喜爱的目光注视着自己的孩子。对自己孩子的屎

屎、鼻涕、脏衣物等不净污物也不厌其烦、满怀慈爱地为其一次次地擦拭洗涤。自己舍不得吃穿、也舍不得给别人的好东西，却总是心甘情愿、毫无保留地给予子女。为了给子女带来利益和幸福快乐，父母日夜辛苦操劳，以致原本青春焕发的容貌渐渐憔悴苍老。父母宁愿自己受苦，也尽力地使子女免遭痛苦和危害。

如古诗中云：“慈母手中线，游子身上衣。临行密密缝，意恐迟迟归。”<sup>[3]</sup>父母的慈爱真正如同日月光辉，照耀着自己的孩

子。我们一无所有地来到这个世界上，是父母给予了我们生命，把我们养育长大成人，做子女的真正应该尽力地孝顺父母，报答其深恩厚德。

佛陀以其彻见宇宙万事万物真理的大智慧告诉我们：一切众生，皆有佛性，皆堪作佛；我们的生命存在，远远不是只有我们可见的这有限的一生；我们的生命之流，已经经历了无法计量岁月的久远劫；而在这无始劫的生死轮回中，一切众生，包括所有的动物，都曾做过自己的父母，都曾对自己有过非常深厚的慈爱；我们往昔世的父母，对我们的关怀爱护和无私奉献，甚至会胜过今生的父母，为了我们，他们甚至曾经屡次不惜



付出生命的代价。所以我们真正应该发起利益一切众生的慈悲心和菩提心，来报答生生世世父母的深恩厚德。

在佛教中，大慈的意思，是把欢喜快乐的因缘给予众生，让一切众生得到真正的幸福安乐；大悲的意思，是把离开痛苦烦恼的因缘给予众生，拔除一切众生的痛苦。慈悲是觉悟的来源和要素，也是觉悟行为的中心。佛教的大慈悲与大智慧，不二双运于大乘佛教的根本菩提心之中。如《大方广佛华严经·普贤菩萨行愿品》云：“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，因菩提心成等正觉。一切众生而为树根，诸佛菩萨而为华果，以大悲水



饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧华果。”<sup>[4]</sup>

慈悲是真正对人对己都有利的，利益社会和众生就是在真正地利益自己，这在佛典中多有论述。如：“慈能除断忿恚根栽，慈能永灭一切过失……慈能超越热恼所侵，慈能生长身语心乐。”《大宝积经》<sup>[5]</sup>世间一般人追求的都是自己的私利，但是即使他们的目的是想要广泛地利益自己，实际上还是要通过利益他人的方法才能顺利有效地实现。“若欲长久利己者，暂时利他乃窍诀。”（《胜利道歌天鼓妙音》）<sup>[6]</sup>

又如在当今世界上享有盛誉、广受推崇的《西藏生死书》（索甲仁波切著）云：慈悲的最深意义，是心性的自然光辉，也是从智慧心产生的善巧方便；慈悲是一颗如意宝珠，它具有疗效的光芒射向四面八方。残暴、瞋恨和报复、伤害，最终带来的只会是自己幸福快乐的毁灭，只有广博的慈悲心才能共同创造一个美好的世界。

从现实生活中也可见到，一个人平时若是与人为善，乐于助人，别人也就会愿意帮助他。如果一个人所从事的事业，对社会、他人都真正有利益，这个人会渐渐受到社会与他人的尊重与拥戴，这个人事业也比较容易成功发达。丝毫不想去利益社会和他人，却只期望能从社会和他人索取名利好处，这样的思路和逻辑，是不符合人生正道的，这样的人，也不容易取得成功。

一个已经觉悟的人，应常行利他：“愿我于诸以嫉妒，非理诽谤本人者，亏损失败自取受，利益胜利奉献他。”（《修心八颂》）<sup>[7]</sup>“菩萨所行，不求恩报；受恩之处，常思反报。善男子，一切众生，常求自利；菩萨所行，恒求利他。是名菩萨不可思议。”（《优婆塞戒经·义菩萨心坚固品》）<sup>[8]</sup>等等。

因为我们不能走出那个狭隘的自我，所以痛苦。慈悲利他教人学会的，是与他人、与社会、与宇宙和谐共处的本来智慧与方便，能极大地有利于将陷落和禁锢于私我的小圈子里的残缺的灵性解放出来。宇宙万物都是因缘相关的存在，我们要想收获幸福和安乐，首先必须要播种幸福和安乐的种子，对社会和他人的索取并非生命的本真意义，以慈悲柔和的心怀去利益社会和众生，无私地体谅、关爱和帮助他人，会使我们的生命焕发出更加恒久美丽的光彩。

#### 注释：

- [1]《啖子经》。（西晋）圣坚译《啖子经》，《大正藏》卷3。
- [2]《佛说父母恩重难报经》。（姚秦）三藏法师鸠摩罗什奉诏译。
- [3]（唐）孟郊的《游子吟》，《唐诗三百首》卷一 乐府，（清）蘅塘退士选编。梁海明译注，山西古籍出版社出版发行，1999年9月第一版，26页。
- [4]《大方广佛华严经》，（唐）实叉难陀译，《大正藏》卷9。
- [5]《大宝积经》，（唐）菩提流志译并合，《大正藏》卷11。
- [6]索达吉堪布，《注疏汇集》，澳门天行健出版社，2001年9月第1版，23页。
- [7]索达吉堪布，《注疏汇集》，澳门天行健出版社，2001年9月第1版。
- [8]北凉昙无谶译，《优婆塞戒经》，《大

守培法师（1884—1955年）俗姓陈，出家后法名印光，字守培，别号敏道。为临济正宗第四十四世传人，民国时期屈指可数的高僧大德。守培的一生，其为人也平淡，其为学也执著，其思想也深邃，其才华也卓越。只是，数十年来，守培始终湮没无闻，无论是学界还是教界，知晓其名姓者抑或不乏其人，而了然其生平与怀抱者则寥若晨星。

#### 一、世情浓淡 佛门慈悲

光绪十年（1884）九月二十九日，守培出生于江苏省泰县正北乡一户农家。兄弟姐妹八人，守培最小。守培周岁失母，七岁丧父。父亲去世之后，兄长析分家产，各自生活。守培年幼，只能听之任之。分家之后，守培随二兄长生活，守培所得之家产亦由二哥代为照管。

随后的日子艰辛而无味。守培随同兄长下田劳作，牧牛耕田耙地。农活繁重不堪其累，所幸的是守培与水牛相处融洽，彼此情深。水牛唯守培马首是瞻，守培教牛跪下，牛即跪下；教牛站起，牛即站起。守培对水牛也是关怀备至。有一次，守培骑牛渡河，刚到河中，牛忽然止步不能前，回头求助守培，神色仓皇。守培不知何故。旁观者都说河中有鬼，牛必死无疑。守培不信，跳下牛背，下水细摸牛足，才知牛足为水草缠缚。守培将水草扯断，非但牛命得以保全，牛也安然过河。

水牛虽然是供人役使的动物，在守培看来则是伙伴，是朋友，所以，守培常夜间起来，去给牛喂草。有一天夜里，守培来到牛圈，牛却不知所踪。守培急切出外，四处找寻。许久之后，见河中有一黑物，行走速度极快，守培猜想此物大概就是水牛。守培匆忙下河，截于其前，拦头捉之，果然是水牛。那时，守培自然是激动而欣喜的。牵牛回到家中，黑暗吞噬了一切，寂静弥散在每

个角落，熟睡中的兄长又怎会知晓刚刚发生的事情呢！守培与水牛相依相伴，情真意切，然而，好景不长，两三年间，守培所得的家产为兄长陆续变卖，水牛也难逃厄运。至此，守培孤苦伶仃，身无一物，凄凉非常。

十岁那年，姑母家有人去世，守培前去吊唁。姑母家里请僧人作佛事，其中有一三乘师，见守培器宇不凡，十分喜爱，愿意收纳为弟子。守培征询意见于诸兄长，众人默然无语，全无顾念、劝留之意，守培心灰意

## 守培法师略传

■ 骆海飞



冷，毅然绝红尘而入空门。

守培于是在广济庵出家。梵宫庄严，伽蓝春暖。师父疼爱弟子，出家第二年，即送守培入师塾读书一年。所读者《百家姓》、《三字经》、《千字文》、《大学》、《中庸》、《论语十篇》，守培皆能博记于心、默写无讹。读书时间虽然短暂，对守培一生的影响举足轻重，守培儒释融通思想即渊源于此。同时，也为守培以后精研教义、著书立说奠定了坚实的基础。从师塾回到庵中，守培开始读佛经、学唱颂，很快日常经忏佛事等皆能了然于心。后其师往焦山参学，守



培一人独守门户十年。

## 二、出外参访 悟道参禅

光绪二十七年，守培受戒于焦山普静和尚。三年之后，守培重至焦山，听通智法师讲《弥陀疏钞》，听讲三日，不知所云，遂发“不为法师不足以出家人之慨”<sup>[1]</sup>。光绪末年出外参访，至镇江金山，随青权禅师参禅三年。宣统三年春，出差至玉山超岸寺襄理戒事，圆觉禅师授以心印，为临济正宗第四十四世，法名印光，同时命职监院。当时虽有此遇，法师意不在此，随即别师，肩担步行，与妙莲和尚结伴行脚，朝礼名山古刹。

二人初至北京怀柔红螺山，访澈悟禅师道场，数日后辞去。再至山西朝礼五台山，将欲入川朝礼峨眉山时，辛亥革命爆发，遂改道至耀州朝香山，后抵长安止于卧龙寺，不久再随然祥大师同往终南山，住于山间茅蓬。此处山景清幽，与世隔绝，乃修道之处也。山间九月后，霜雪连绵，交通阻隔，若欲住山修行，须及早将一冬所需之粮草置备齐全。守培修道心切，毛遂自荐，甘愿下山筹措生活物资。半个月后，守培如约而还。这之后守培将一切置之度外，抱定“念佛是谁”四字话头，昼夜修行，心不异缘，眼不交睫，如是者二十余日，内忘身心，外忘世界，“攀缘之心力已尽，幻妄之境界亦转”<sup>[2]</sup>。此时对于“念佛是谁”，已不成话头，四字如同桶箍脱落，各各独立，要想“念”字与“佛”字联合，乃至“念佛是谁”四字联合，皆不能够。尽管这样，守培仍然清醒地意识到“余以猛力逼拶而至于此，非自然之证入，偶一松懈，缘心复起，境界如常，境随心转，余无疑焉。然此真境，既印入我心田后，永不能忘，而天下老和尚舌头不能瞒我矣”<sup>[3]</sup>。即便如此，守培未敢浅尝辄止，参学之心更甚。“入春以来，山林幽秀，恬养性灵，无以复加，余欲终老此山，朝礼之念已忘”<sup>[4]</sup>，在同伴的劝说下，守培这才弃

此念头下山，旋即入成都，登峨眉山，不久即回镇江。

此时国家改弦易帜，满清政府被推翻，中华民国取而代之，是为民国元年（1912年）。也是在这一年，守培出任超岸寺监院。三年后朝礼普陀山，顺至阿育王寺，听兴慈法师讲《弥陀疏钞》，此时的守培，对经中要义均能理解，与十年前初听时迥然不同。民国五年初，至扬州福缘寺，听谛闲法师讲《楞严经》，未终即回，不久出任超岸寺住持。守培云游参学的生涯就此而告终，而其佛学修为日益深厚，佛学思想也渐趋形成。

## 三、住持玉山 经营常住

守培不恋名位，不贪利养，而在超岸寺住持的数年间，也是兢兢业业，而于常住的建设亦可谓煞费苦心。民国六年冬，超岸寺自建望江楼（三层）及浮玉堂，守培全权负责，宵旰忘倦，任劳任怨。民国七年，工程尚未告竣，圆觉禅师入灭，又逢传戒，丧事与戒事并举。民国八年，请有成法师讲《楞严经》全部。民国九年，改建斋堂楼。民国十年，超安寺再传戒，传戒事毕，守培闭关自修，交位于法嗣春澄，请怡斋和尚辅佐之。退居之时，账目交代完毕之后，尚余九百多元，乃历年所收之香金，为法师所应有，守培分文未取，悉数归之于常住。民国十一年，怡斋和尚逝世，住持无能，守培不得已出关佐理常住。此时，超岸寺经济已经亏欠若干，不得不设法补救。守培借款六千余元，建六和巷市房楼，上下共二十余间。房子尽皆租出三年，以房租还借款。费用还清之后，房子归之于常住，用来抵押春澄在位时的亏欠。民国十二年秋，请明版《大藏经》一部。民国十四年，守培再度让贤，交法嗣于晴莲。

七七事变之后，大江南北各大城镇，相继沦陷，大小寺庙均在劫难逃。“是年中日战争，冬月镇江沦陷，超岸寺僧众及学僧等

皆逃难，余思生死有定，岂可逃乎？余不忍轻弃常住，誓死而独守之”<sup>[5]</sup>。令人颇感欣慰的是，在烽火硝烟中，守培与超安寺均幸免于难。“民国二十七年，事定后住持等归来，余职谢焉”<sup>[6]</sup>。“不在其位，不谋其政”，此时，守培已经退位多年，超岸寺的命运似乎与守培无甚关联，守培大可弃之而不顾，然而，生死虽由天定，常住又岂可轻抛？守培视死如归，独自留了下来，与寺院共存亡。所幸的是伽蓝无恙，僧伽安然。

## 四、兴学传道 绍隆佛法

民国以来，科学昌盛，轻慢佛法，鄙视沙门者，不计其数。守培认为，“此皆为僧徒行不异俗，佛法不通之故耳。若欲振兴佛法，非造就人才不可，欲造就人才，非教育不可，因此，乃于（民国）十四年开办佛学社，聘请教师，招集学僧，大小兼收，儒释并学，造佛教青年人才，为将来弘法利生”<sup>[7]</sup>。佛学社学生以二十人为满额，儒释并教，守培自授佛学，诲人不倦，一丝不苟。学僧中有不解者，守培必“和其貌，缓其辞，曲喻旁引，使令开解”<sup>[8]</sup>，如是者十三年。

十三年，弹指一挥间，在这不经意的十三年间，守培以及玉山佛学社却走得步履维艰。首先，超岸寺全年收入有限，挂单接众，已经入不敷出，办学实出于勉力。儒学教师之酬谢，由守培以个人单银悉数承担。其次，办学初期，学僧或是不能满额，或是入社不久，又欲离去。遇此情形，守培总是勤导慰留。十五年春，维那兼监学告假他



去，守培自将衣单搬入学寮代司其职，方丈晴莲不许，强持其衣单而回，岂料，移时往视，衣单复在。晴莲百般劝止，皆无功而返。无奈之下以另一职事相托，守培尚肯回寮。此外，这十三年间，战争频仍，虽然硝烟弥漫，炮声阵阵，守培的办学初衷不改，教学之心弥坚。战争期间，佛学社未曾中断，学堂也未暂停一课。直到民国二十六年，中日战争爆发，镇江沦陷，弟子皆外逃，佛学社这才被迫解散。玉山佛学社首开江苏僧教育风气之先河，其后，竹林、焦山佛学院相继设立，莫不受其影响也。

## 五、著书立说 卓而不群

民国十二年，守培退位让贤，这之后，守培致力于著书立说，宣扬佛法。民国十四年，著《金刚经研究》上下两册；民国十七年述《楞严评议》，“明楞严之纲要，别诸解之错讹”<sup>[9]</sup>；十八年《楞严经妙心疏》脱稿，“明楞严之细目，诀诸解之狐疑”<sup>[10]</sup>；十九年作《起信论妙心疏》，“明众生由迷觉而生起，显诸佛就来路而还家”<sup>[11]</sup>；二十一年《佛教本来面目》写就，“明佛教之总纲，去教家之蛇足”<sup>[12]</sup>；二十二年著《读〈相宗新旧两译不同论〉后之一点意见》，“表旧译之长，示今译之偏”<sup>[13]</sup>；二十三年《唯识三十论颂释》完成，“明世亲之真宗，显护法之误谬”<sup>[14]</sup>；二十四年作《瑜伽真实义品略解》，“表瑜伽宗有无俱无，不同法相宗有无俱有”<sup>[15]</sup>；三十二年著《大学释释》。以后的数年里，守培依然才情横溢，文思泉涌，诗文著作纷至沓来，令人目不暇接。

文字是用来表情达意、承载思想的，透过守培著作中的文字，我们大致可以把握守培的思想核心。守培的思想宗本于《楞严经》和《大乘起信论》，以如来藏系理论为根基，宣讲“真常唯心”，主张禅教合一，以泯除门派之争；倡导佛无所宗，以昭示佛



教之旨。守培的佛学研究历经三个阶段，每一阶段又各有侧重。民国十七八年，守培用心并用力于《楞严经》的注疏与评议，其《楞严经妙心疏》新得叠出，又自成一家；随后的四五年间，守培非议法相，破斥唯识（今学），推崇真谛之唯识旧译，重释《唯识三十论颂》；同时，批玄奘之《八识规矩颂》，作《新八识规矩颂》。之后的数年间，时局每况愈下，道德日益式微，为国家自强、民众自新、儒释发展计，守培倡导儒释融通，力主二者共同进退。

## 六、讲经说法 泽被苍生

在书写著作、阐发思想的同时，守培也应邀至超岸寺周边寺院、居士林开坛说法，讲经布道，足迹遍及上海、苏州、镇江、如皋、东台等地。民国十二年夏，守培受聘于镇江定福寺，讲《金刚经》及释迦如来应化事迹。民国十七年，受聘于苏州西园戒幢寺，讲《维摩诘所说经》。民国二十年，于上海佛教居士林讲《金刚经》。二十一年，在镇江居士林讲《药师经》。二十二年，于东台居士林讲《省庵动发菩提心》文。二十三年，守培在超岸寺自讲《金刚经》。二十四年，应邀于镇江太平寺讲《弥陀经》。二十六年秋，至华山讲《仁王护国般若经》。民国三十年，再次于镇江居士林讲《观无量寿佛经》。民国三十一年正月，超岸寺自讲《圆觉经》；四月，震华法师接住上海玉佛寺，五月受聘至上海玉佛寺讲《普贤行愿品》；七月上海居士林请讲《圆觉经》；九月于如皋李堡讲《地藏经》；冬月于上海清凉寺讲《仁王经》。民国三十二年正月，受聘于上海庄严寺讲《本生心地观经报恩品》；四月于玉佛寺讲《维摩诘所说经》。以后所有请讲均辞谢。守培一生弘法二十余年，讲经十七座。而“观其登座启讲清辩滔滔，义如泉涌，一字一句，皆从真参实悟中来，不落前人窠臼”<sup>[16]</sup>。

民国二十七年至民国三十年，在广济庵为恩师（剃度师）待灵期间，守培了解到，文化的落后与知识的贫乏，使得乡民的信仰复杂而又荒诞：信仰歪门邪道的人不在少数，信仰佛教的人固然很多，但了解佛法的人很少，以为佛教不过是烧香、礼拜、求佛保佑几个动作而已。鉴于此，“守培法师著《宗教真伪论》，开导摄化迷信的乡民和信仰不正的佛徒，又经常利用庵中的香期、佛诞的机会，讲说宗教基本的差别和教理，及佛法的根本旨趣与信行，使得烧香拜佛的乡民，对佛法有一个浅显的了解和认识，因而由迷信归入正信、由外道邪教而转投到佛教的乡民，一天一天地增多，致使流行乡间



的各种邪教，受到未有的打击”<sup>[17]</sup>。

## 七、多才多艺 成就斐然

守培的不同凡响还在于守培颇具文艺才华，而且成就不俗。守培能写诗能填词能撰文。守培的诗词主要汇编在《妙心集咏》中，文章则散见于《守培语录》。《妙心集咏》共收录诗歌147首，词2首。从诗歌的形式来看，五律、五绝、七律、七绝、排律等样式都有涉及；从诗歌的内容来看，大致分为述怀诗、题像诗、唱和诗、叙事诗、即景诗、挽诗等。

文章以代别人撰写的祭文、缘启为主，也有榜文、序文、题跋等，题材多样，不一

而足。尤其是代撰之祭文、缘启，多以四字句或对偶句为主，骈散结合，形式灵活。或是叙事，（龙光和尚）“应生于淮北，总角脱尘俗之系縻；道学于江南，立年为人天之师表”<sup>[18]</sup>；或是写景，“经窗月冷，谁作空花佛事；禅室灯虚，空于水月道场”<sup>[19]</sup>；或是状物，“山邻郭北，雄镇江海之波；寺依江南，气吞云霞之彩”<sup>[20]</sup>；或是抒情，“皎皎明月，西而复东，何为我师，世寿永终”<sup>[21]</sup>？读来莫不酣畅淋漓，情真意切。

守培能画，擅长于山水花卉。《百喜图》画有百只喜鹊，姿态各异，栩栩如生；《墨龙图》虽为临摹，其龙姿态毕现，呼之欲出。梅兰二君子是中国文人士大夫的精神象征，也是守培入画的主要题材。此外，佛教人物画像也是守培着力描绘的重点。《守培全集》中印有守培的三幅遗画，分别是释迦牟尼像、文殊菩萨像、普贤菩萨像，佛与菩萨姿态各异，释迦牟尼端坐莲台，表情庄严，平视前方；文殊、普贤则侧身而坐，文殊双掌合十，普贤双手置于双膝之上，掌心朝上。二人面露忧悲之色，目含哀悯之情。守培的画作“以百喜图为乡党师友最看重”，百只喜鹊“以各种不同的姿态，现在两株大树的上下四面，俨然一座喜鹊世界，使人看来，无不叹为观止”<sup>[22]</sup>；而“临摹海陵朱辉墨龙数帧”，也是“风飘云骤，曲尽其态”<sup>[23]</sup>。

守培能书，“其书兼真草两体，魄力雄浑临孙过庭书谱、颜鲁公争座位，几能乱真”<sup>[24]</sup>；守培能于金石，“尝自勒三乘老人塔铭，笔法挺秀，见者谓为六朝以后，一人而已”<sup>[25]</sup>。

1955年十一月十六日，阴历十月初三，上午九时三十分，守培圆寂于镇江玉山超岸寺，终年72岁。如今半个多世纪过去了，那些逝去的过往，如同断弦的风筝，最终，消失在人们的视野中、尘封在某个角落里。然

而，守培毕竟不是风筝，“他不但是江苏稀有的僧宝，实在是近代中国佛教界一位不平凡的龙象”<sup>[26]</sup>！他也是“民国以来，与印光、兴慈两大师，鼎足而三，同为僧伽模范”<sup>[27]</sup>的一代高僧。因此，自守培入灭，学界与教界，知守培者微乎其微，随着时间的迁移，守培终至湮没无闻，鲜为人知。

像守培这样，既有高深的佛学修养，学问又能自成一家，又才思纵横慧心独具者，无论学界还是教界，罕有与之比肩者，而守培之出类拔萃，非但无愧于佛门龙象之名号，足当彪炳千秋流芳后世。在中国佛教发展的历史上，守培曾经挥毫写下浓墨重彩的一笔，这是我们不能抹杀也不能遗忘的。

## 参考文献：

- [1]、[2]、[3]、[4]、[5]、[6]、[7]、[9]、[10]、[11]、[12]、[13]、[14]、[15]守培法师《六十自述》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [8]、[16]、[23]、[24]、[25]振华法师《玉山老人传》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [17]、[22]隆根法师《三年之忆——敬悼师祖守公老人》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [18]、[19]《代撰苏州西园龙光和尚祭文》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [20]守培法师《代撰京口甘露寺大殿全堂佛像缘启》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [21]守培法师《代撰比丘尼妙守默禅师祭文》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [26]印顺法师《悼念守培上人》，出自《守培全集》下编，新加坡南洋佛学书局，1984年
- [27]若云法师《悼念守公老人》，出自《守



## “和合大道”新山门

■ 诸家瑜

妙利宗风，其来远矣。南朝梁天监年间草创，名妙利普明塔院。唐贞观年间，寒山子来此隐居，与拾得诗文唱和，享誉四方。嗣后，希迁来建伽蓝，题额寒山寺，寺名遂彰。而后旅人骚客，感赋良多，不独有懿孙《枫桥夜泊》也。黄童白叟，皆知钟闻鹫岭，路接天台，瓶钵千载，泽被广生。至于天人合一，贵和尚中，所谓一义和合者，其功首推寒、拾无疑，丰干即云文殊、普贤化身。逮至有清雍正十一年，敕封寒山为和圣，拾得为合圣，顺扣民间“和合二仙”，三教归一，和谐好合在焉。

今之成也，巨钟大碑，呈列其左，精蓝宝刹，座拥其右；牌楼巍峨其前，诗碑环立两侧。木樨送香，和南盈耳。禅净双修，同趋证悟；车水马龙，共表昌盛，是天下和谐，大道一也，因以为记。吴门柯继承撰，潘振元书。

公元二零一零年十月二十六日  
佛历二五五四年九月十九日  
苏州寒山寺立

撰写碑文的柯继承和书写碑文的潘振元，都是我的挚友。

据了解，和合大道是由寒山寺斥资修建的，始于2010年初。在修建这条道路的同时，该寺又投资在道路之东端增建了一座山门，建筑风格仿光绪三十二年（1906）陈夔龙修葺的山门。相比之下，现在的山门气势宏大。不同的是，百年前陈氏所建的山门设

三个门洞，乃一实（可通行）二虚（即不可通行），如今新增的山门所设三个门洞，皆可通行。

新山门东向，中间的门洞上方嵌“寒拾遗踪”仿刻石碑一块。

“寒拾遗踪”石碑，乃明代“翰林学士姚希孟题，崇祯癸酉（1633）冬章美书，住持明五立”。现仿刻碑由吴中名师戈春南镌刻。中间的门洞两旁，还嵌有一幅楹联，材料为花岗石的，内容为：

寻迹一千年瓶钵，遁形石壁寒岩，於阖闾门外，别开胜境；

化身三百首诗篇，飞锡西天东土，岂宋明之间，杯渡瀛洲。

此联落款为“弘一老人”，下盖“弘一”圆形朱印一枚，戈春南刻。

弘一老人，乃中国近现代佛教史上最杰出的一位高僧，俗名李叔同（1880年10月23日—1942年10月13日），又名李息霜、李岸、李良，谱名文涛，幼名成蹊，学名广侯，字息霜，别号漱筒；祖籍浙江平湖，生于天津。中国话剧运动开拓者之一，在音乐、书法、绘画和戏剧方面，都颇有造诣。从日本留学归国后，担任过教师、编辑之职，后剃度为僧，法名演音，号弘一，晚号晚晴老人。

左右两个门洞略小于中间的，两门洞上方分别嵌了一块长方形的花岗石，花岗石上刻有一幅集字楹联，右首为“钟闻鹫岭”（上联），左首为“路接天台”（下联）。此联款识乃“八大山人”，戈春南刻。

八大山人，名朱耷（1626—1705），明末清初画家、书法家，清初画坛“四僧”之一。原为明朝王孙，明灭亡后，国毁家亡，心情悲愤，落发为僧，他一生对明忠心耿耿，以明朝遗民自居，不肯与清合作。他的作品往往以象征手法抒写心意，如画鱼、鸭、鸟等，皆以白眼向天，充满倔强之气。笔墨特点以放任恣纵见长，苍劲圆秀，清逸

横生，不论大幅或小品，都有浑朴酣畅又明朗秀健的风神。章法结构不落俗套，在不完整中求完整。朱耷的绘画对后世影响极大。

新山门西向，中间的门洞上方嵌“妙利宗风”仿刻石碑一块。

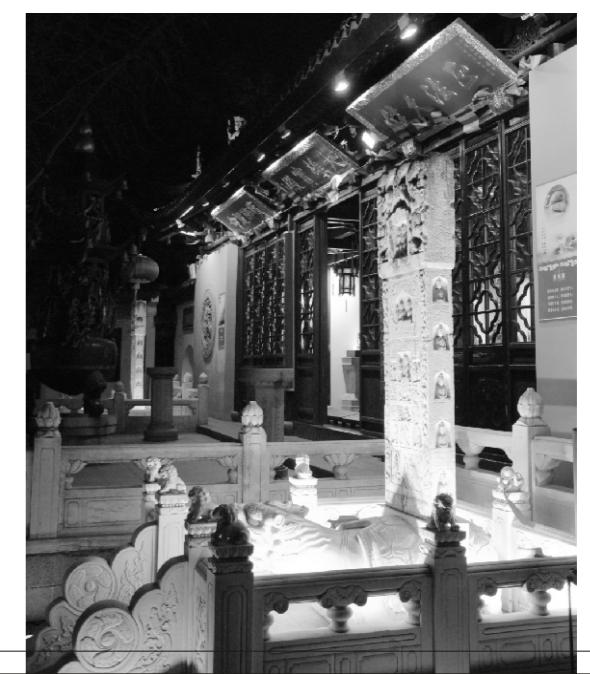
“妙利宗风”四字神采飞扬，出自程德全手笔。程德全在清宣统二年（1909）任江苏省巡抚时，重修寒山寺，当年他拆除了陈夔龙修拓时新建的山门，作了重新翻建，并在新山门上嵌有“妙利宗风”的花岗石刻门额。现仿刻碑由戈春南镌刻。中间门洞两旁亦嵌有一幅当代书法家启功撰写的楹联，材料亦是花岗石的，内容为：

船停半夜，渔火丹枫，来看六朝古寺，到如今疑是三千尘外界；

霜落九天，寒山皓月，枕眠十里横塘，听此际依然百八静中音。

左右两个门洞上方，亦分别嵌有一块长方形的花岗石，戈春南在石上镌刻一幅楹联，右首为“谈经地”（上联），左首乃“选佛场”（下联）。此联出自当代卓越的佛界领袖、杰出的书法家赵朴初（1907年11月5日—2000年5月21日）居士之手，撰于戊寅年（1998）夏。

2010年10月底，增建的新山门落成，这使寒山寺历史文化气息益发浓厚，倍加引人入胜……



## 寒山书院学僧和佛学社社员朝拜灵岩山寺

2011年5月8日，寒山书院教务处与寒山寺青年佛学社联手组织了一年一度的朝山活动。早晨9点10分，书院学僧与佛学社90余人抵达灵岩山脚下。

紧接着，德本法师带领大家三步一拜、顶礼而上。刚刚朝拜不足百米，大家就已经汗流浃背、口干舌燥，而灼热的太阳则如影随形，一路上紧紧相随。

“考验大家的时候到了！”德本法师鼓励道，“心诚则灵，只要心诚，这点辛苦又算得了什么呢！”

在德本法师的鼓舞与引导下，书院学僧与佛学社社员擦拭去额角的汗水，以一颗诚挚的朝拜之心，一步一个脚印地向山顶前进。

一个多小时之后，全体人员齐集山顶，汗水湿透了大家的衣襟，更有甚者，额头上血迹斑斑——那是朝山的见证，然而，大家的脸上都无一例外地挂着笑容。

最后，大家来到灵岩山寺香光厅，拜见了明学长老，聆听长老的开示，感受佛教的慈悲与智慧。

## 寒山寺于佛诞日隆重举行浴佛及托钵行乞法会

2011年5月10日，佛历二五五五年四月初八，是释迦牟尼佛诞辰日，也是佛教最重要的传统节日浴佛节。苏州寒山寺性空长老、秋爽大和尚率两序大众及护法、信众等隆重举办浴佛节祈福法会，上午9点，寒山寺方丈秋爽大和尚亲自主法。此次法会以赞颂佛陀、供养佛陀、浴佛圣像，洗除“贪瞋痴”三毒，增长福慧！同时，引领四众弟子，同发菩提心，祈愿三宝加持，风调雨顺，国泰民安！

中午11点30分，由寒山寺方丈秋爽大和尚亲自主持的托钵行乞法会也拉开了序幕。

僧众身着黄色海青，搭七衣、托钵，威仪严整，诵持圣号。出大殿、由正门沿右行，沿途信众为近二百余僧众供养，不时也有居士前来随喜供养。

12点05分，僧众在寒山寺大钟楼和大碑之间的广场过斋。秋爽大和尚在僧众应供后振锡杖、开示“一钵千家饭，孤僧万里游；为了生死事，乞化度春秋。”

古德以为乞食有种种利益，如：破我慢、知足知量、摄受众生、起平等心等。因此，如法托钵的清净善业是三宝住世的表显，是对世间的一大功德。许多新戒僧人在托钵途中都流下了感动的泪水。他们说，虽然钵的实际重量不大，但感觉却沉甸甸的，托钵的手都在颤抖，实在太感动了。同时法师们也深感十方信众供养的虔诚，表示今后会对每一分钱、每一粒米都更加珍惜。托钵行脚源自2500多年前的印度佛教传统，其意义之一是方便修道，二为福利世人。

## 助印功德

### 全年助刊

苏州市深广印刷有限公司 2万元  
宣兰珠全家 4000元(谈雄、钟燕萍、谈骐霆、谈萍、黄智勇、谈嘉树、谈红、李军、李天骐)  
边宝华 1000元 任宝光 1000元  
帅静宜 1000元 何广松 1000元  
王吟芳 1000元

### 本期助刊

王克瑾 200元 范焕英 100元 藏桑氏 50元  
堵美瑜、姚丽萍、李琦 共300元  
无名氏 100元、50元、50元、50元、30元

