

黄梅禅



2013

二零一三年八月·第四期·总第六十四期
《黄梅禅》编辑部

04

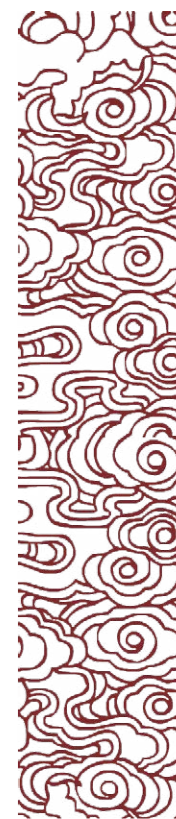
马祖道一禅师语录

问：“如何是修道？”师云：“道不属修。若言修得，修成还坏，即同声闻。若言不修，即同凡夫。”

云：“作何见解，即得达道？”云：“自性本来具足，但于善恶事上不滞，唤作修道人。取善舍恶，观空人定，即属造作。更若向外驰求，转疏转远。但尽三界心量，一念妄想，即是三界生死根本；但无一念，即除生死根本，即得法王无上珍宝。无量劫来，凡夫妄想，谄曲邪伪，我慢贡高，合为一体。故经云：‘但以众法合成此身。’起时唯法起，灭时唯法灭。此法起时不言我起，灭时不言我灭。前念、后念、中念，念念不相待，念念寂灭，唤作海印三昧，摄一切法。如百千异流，同归大海，都名海水。住于一昧即摄众昧，住于大海即混诸流。如人在大海中浴，即用一切水。所以声闻悟迷，凡夫迷悟。声闻不知圣心本无地位、因果、阶级心量，妄想修因证果，住其空定，八万劫二万劫，虽即已悟，却迷。诸菩萨观如地狱苦，沉空滞寂，不见佛性。若是上根众生，忽遇善知识指示，言下领会，更不历于阶级、地位，顿悟本性。故经云：‘凡夫有反覆心，而声闻无也。’对迷，说悟。本既无迷，悟亦不立。一切众生从无量劫来，不出法性三昧，长在法性三昧中。著衣吃饭，言谈祇对，六根运用，一切施为，尽是法性。不解返源，随名逐相，迷情妄起，造种种业。若能一念返照，全体圣心。汝等诸人，各达自心，莫记吾语。纵饶说得河沙道理，其心亦不增；总说不得，其心亦不减。说得亦是汝心，说不得亦是汝心。乃至分身放光现十八变，不如还我死灰来。淋过死灰无力，喻声闻妄修因证果；未淋过死灰有力，喻菩萨道业纯熟，诸恶不染。若说如来权教三藏，河沙劫说不可尽，犹如钩锁，亦不断绝。若悟圣心，总无余事。久立，珍重！”



2013年5月16日黄梅四祖寺癸巳年传授在家居士菩萨戒法会



黄梅禅



HUANGMEICHAN

《黄梅禅》杂志编辑部

二零一三年第四期·总第六十四期

主管 湖北省民族宗教事务委员会
主办 黄梅禅宗文化研究会
创刊 本焕老和尚
导师 净慧老和尚

编委会

主任 明基
顾问 黄林兵
编委 印通 宽祥 明海 明奘 明杰 明影
宽悟 能证 崇谛 崇顿 崇涛 崇易
何立松 吴言生 冯学成 常智 黄总舜

主编 崇谛
责编 郭建
美编 李博峰 徐华
责校 崇易 耀察
发行 崇顿
刊务 明盛
印务 明风

通信地址 湖北黄梅四祖寺
邮政编码 435509
联系电话 0713-3166010
0713-3166309
投稿邮箱 bjb@hmszs.org
订刊邮箱 fxb@hmszs.org
官方网站 www.hmszs.org
电子版 www.huangmeichan.com
准印证号 SG/2134
出版日期 2013年8月25日

禅林宝训	01	马祖道一禅师语录
禅学研究	04	禅的生活体验与日本茶道精神 /郝祥满 杜宇 李时雨
	17	论东山法门至曹溪惠能顿悟思想的实践哲学 /黄连忠
	28	生活禅的重要禅学渊源之一：沩仰宗禅学 /伍先林
正觉之音	44	学佛：点缀生活还是改变生命（三）/宗舜
运水搬柴	50	生死并非离别 /马明博
	54	心安之处即为乡 /地儿
	58	大道只在目前 /阿莲
禅海游踪	61	《六祖坛经》导读（提纲）/明尧
	71	禅七中为何呼“起”字 /昌莲
	75	略谈禅宗的衣钵相传 /慎独
	80	佛教的知足常乐思想 /一钵云水
	83	苏轼的禅学思想发展初探 /梅雨霖
	90	弘扬人间佛教，传递人间正能量 /陈沁
	95	神通不是道 /圆缘
99	天童高僧通容禅师 /张家提	
西山明月	102	虚云和尚与李济深 /欧阳镇
	107	谷雨——怀念老和尚师父 /明信
	108	怀念中国佛教协会原副会长净慧大和尚 /汪向军
	111	四祖寺乞受菩萨戒记 /舜心
	114	双峰祖庭行悟 /孙立周
	119	老祖问茶 /黄枝红
花桥帝网	122	法海微波
功德藏	124	功德芳名录

禅的生活体验与日本茶道精神^[1]

◎郝祥满 杜宇 李时雨

茶道成为日本人修养脱俗的手段

日本茶道自古称“茶汤”（茶の湯），以“茶道”名世据说是明治维新以后的事情。明治时代的日本人很重视向欧美等外国宣传自己的文化，极力推动与欧美世界的文化交流，乃至有将饮茶文化小题大做的嫌疑。这也是因为当时的欧美人讥笑日本人没有文化、艺术，并向日本人炫耀西洋艺术的缘故。因此，日本人开始在自己的生活中寻找称得上高雅的、文明的艺术，首先便看中了茶道，于是把茶道作为日本民族文化的代表介绍给西方，佛教禅宗也因此扩大了在欧美世界的影响。

众所周知，日本茶道之源头在中国，兴起于中国禅林。“茶汤”一词之出典可见于宋朝高僧宗赜的《禅苑清规》之卷一“赴茶汤”、卷五“知

事头首点茶”、“众中特为煎点”等篇。日本禅僧圆尔辨圆（1202～1280）自宋朝带回茶种的同时，也将《清规》带回日本，《清规》很重视茶礼在禅修过程中的作用，此乃日本茶道礼仪之起源。

作为修行手段和艺术鉴赏的日本茶道与作为生活的吃茶是不同的，禅茶与俗茶的关系，在道心的有无。唐人陆羽（733～804）将饮茶从禅林推广到世俗生活，之后发展到生活茶，民间用茶来做饮品，再用茶来招待人，其中就包含着禅宗待人之道（礼仪和修养等）的普及、世俗化。

在饮茶大众化的大环境下，禅茶、茶道之发展，坚持将一般的物质生活上升到艺术生活、精神生活，主要体现在修道的用心上。净慧法师说：“禅

是一种方法、一种手段”^[2]。即修行悟道的手段，因为“茶禅一味”，习茶亦即习禅，并因此成为修道的手段。在现代日本，习茶已经成为教养的一种手段，少女出嫁前习茶因此也被称为“新娘子修行”。

中国喝茶风习自奈良时代传入日本之后，延着两条路径发展。

一是世俗化之路，或者说是茶的生活化。因饮茶一开始被看作是异域的、贵族的、高雅的生活方式，也因为“茶是相当稀有的”，是从中国进口的奢侈品，喝茶不是人人可为的，当后来荣西、圆尔辨圆等相继自天台、径山将茶种带回日本，遍种日本各地之后，饮茶才开始在日本大众化、平民化。换一个角度来看，茶文化刚开始输入日本的时候，只有皇室和寺院才有能力引进茶叶并饮茶，可见它一开始就不是“俗”人的生活，自然也成为俗人的追求了，但落入“俗套”了。

二是艺术化之路，上升为一种艺术和宗教。奈良、平安时代的日本人仰慕大唐文化，甚至有些“崇洋媚外”，崇拜从大陆盛唐进口的器物，崇拜大陆的生活方式，饮茶在世俗眼中自然就“是含有异国风情的风雅之事”了，“这些都促使当时的日本上层社会把饮茶当成了最高的精神享受”^[3]。这

两条发展路径又是统一的，当村田珠光、武野绍鸥等人将日本日常生活的风炉、草庵引进茶道，使世俗生活融入茶道，此可谓脱俗入道。但丰臣秀吉等一味追求名器，将茶道庸俗化，完全脱离了生活，则远离了茶道其修道的目的，所以千利休要极力矫正他。

日本人喜新奇而尚古风，从一休宗纯到千利休，几代日本茶人的不断改进，慢慢把中国的茶风继承并流传下来，并不断加入日本的元素，使其日本化，点茶、饮茶和习茶在日本升级、“入道”。饮茶之习在日本真正地“入道”，经历了一个相当长的时间，与诸多禅师的爱好和宣扬有关。日本茶人爱自称居士，禅师也常常以“居士”号赠与入寺修禅的茶人。武野绍鸥就从其参禅的京都大德寺获得“一闲居士”之号。

日本茶道名人几乎没有不修禅的，其之所以称茶道为“道”，是受中国僧人马祖的思想的启发。禅僧马祖认为：“行住坐卧，应机接物，尽是道。”^[4]行住坐卧，应机接物，便是生活，茶道源于生活又高于生活，是两种不同的态度、两种不同的心境。所以，日本茶道的集大成者千利休因此便说：“佛之教便是茶之本意。汲水、拾薪、烧水、点茶、供佛施人、

[1] 本论文为2011年度浙江省哲学社会科学规划课题重点课题“宋学东渐与中世日本社会的转型——以宋新佛学禅宗为中心”中期成果，课题编号：11JDSX01Z。

[2] 净慧法师：《生活禅钥》，黄梅四祖寺2012年印行，第6页。

[3] 腾军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1996年版，第13页。

[4] [日]柳田圣山：《禅与中国》，三联书店，1988年版，第140页。

自啜、插花焚香，皆为模仿佛祖的修行作法”^[5]。茶道一切“作作”虽然不过是一般的待人接物而已，但在一些日本人看来却不是为做作而做作，而是一种修养方式，这对于一个人的日常修身是有积极意义的，使人们克服言行举止中的散漫、我慢之心。在日本，茶道之所以在禅林中最受崇拜，对于生活在禅林中的人来说这是一种修行、修心养性、修道的方式；只有自己把它当一回事，别人也才把它当一回事。曾经有茶人感叹，希腊人歌颂酒神，为什么不讴歌茶叶女神呢？

再进一步说，茶道不仅是一种修禅的方式，而且是一种艺术，至少它借助了陶瓷、书画等艺术。在茶室饮茶不仅是满足物质、感官的享受，而是一种生活、是一种精神修养。它追

日本茶道的修养精神与禅宗的生活体验

日本茶道精神的具体内容是什么呢？当初幕府将军足利义政曾询问茶人村田珠光类似的问题：何为茶道大意？此问如同在问祖师西来意。珠光答道：

一味清静，法喜禅悦，赵州知此，

求的是形式上的完美，气氛上的和谐和精神上的享受与满足。

提倡生活禅的净慧法师说：“禅是一种受用、一种体验……禅是一条挣脱桎梏之路……禅是一条追求解脱之路”^[6]。也就是说寻找艺术化的生活方式、生活感受。

幕府时代的日本武士，常常把独坐观念做为艺术化的生活，煮茶参禅。在战争之时，以此忘记拼杀和死亡，从战争的恐惧中解脱；在“天下无道”的时候，“饮酒”和“品茶”都是他们归隐的手段。这如同他们把“风流”看做生活的艺术化一样，和艺妓一起宴赏风月，攀附风雅，比拟平安公卿贵族。当然这些不能真正体现茶道精神，让茶道完全脱俗。

陆羽未曾至此。人人茶室，外却人我之相，内蓄柔和之得，至交接相之间，谨兮敬兮清寂兮，卒以及天下泰平。^[7]

后来，日本茶道速水流的第一代宗师宗达在此基础上把茶道精神概括为“和、敬、清、寂”这四个字，认

为茶道精神是“以敬为本质、以和行之、清以居之、寂以养志”。下面以此为线索逐一分析：

（一）以“和”行之

日本民族以“大和”自称，视“和”为其民族精神，圣德太子颁布的《十七条宪法》第一条就是讲“以和为贵”，可见日本茶道主张诸事以“和”行之，有其根源，更有其机缘，两相结合成为日本民族精神之追求。

日本禅宗经典《永平清规》警示：“知事之心术与住持之心术同矣。仁义为先，柔和为先。大慈大悲，接待十方；一兴丛席，不见世利。”^[8]故茶道中的“和”字包含有“平和”、“和睦”、“调和”、“和颜悦色”等多种寓意。从寺院的知事、住持到茶室主人，以道心接引大众和宾客。

佛教和道教、儒家都重视对“内和”的追求，从佛教的眼界看，是眼耳鼻舌身意等六根“受想行识”之和，从茶道的空间看，是茶室中所创造出的“和悦”之气氛，使宾主“心平气和”、“和颜悦色”。它包括两个层次：

其一是视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉之和等浅层的物质满足，生理调和的适合感觉。其二是指对物质满足的自我感受、精神的调和等深层之和，是超越物质满足实现精神满足达到知足、无欲的心理调和。

尤其是第二种调和，帮助人在贫乏的物质生活中感知美好、幸福，感受、发现自我的需要，孔子所说“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐在其中也”就是这种感觉。茶道的目的也就是学会享受朴素的生活，觉悟“平常心是道”。能让主客在“众里寻它千百度”之时“蓦然回首”发现它、感觉它，这可以说是顿悟、得道了。

日本战国时代（1492～1603）的武士们，非常喜欢点茶、品茶，这是因为他们在奋勇拼杀的戎马生涯中清醒地认识到，不能让神经一直保持高度紧张的状态，而应该在某个时刻找个地方去轻松一下、调和一下紧张的情绪，放下死亡、恐惧等思想包袱，而点茶、品茶的过程正好给了武士们这样一个机会和手段，让他们在激烈的生死搏斗中寻找片刻的和平和宁静，体验和平的生活。在这里，茶道代表着对平和、安逸的追求。

当然禅宗的求道是在清醒之中达到妙境，不是酗酒这般昏迷中失去自我。

茶从禅林普及到世俗，成为待人接物的重要工具。茶道之礼仪规范是要追求宾主之间、人与人之间的和谐、和悦，这是一种外部的和。日本现代茶道研究者谷川徹三先生将茶道的内容归纳为四个因素：艺术因素、社交因素、礼仪因素、修行因素。“和”

[5] [日]西山松之助校注《南方录》（千利休讲述、南坊宗启笔录），载《日本思想大系·近世艺道论》，岩波书店，1972年版，第10页。

[6] 净慧法师：《生活禅钥》，黄梅四祖寺2012年印行，第4、8页。

[7] 原载《日本茶道古典全集》之《珠光问答》。

[8] [日]道元著《永平元禅师清规》（卷下），载《大正藏》第82册，第333页。

在这里体现在茶道的“社交因素、礼仪因素”中^[9]。这种和，可以具体而微到大众日常的交往，其实，以茶会友，向来是中华民族的一个优良传统，日本茶道也是待客联谊的手段之一。中国在两晋南北朝时已经出现了以茶宴客或聚会的风气，历代相延不断，“上自朝廷燕享，下至接见宾客，皆先之以茶，品在酒醴之上”^[10]，延至今天。各种“茶话会”都是为联络感情的，如果主客的谈话不和则“端茶送客”。

茶馆是中国大众的品饮场所。人们在这里既可以品茶休息，又可以观看曲艺、欣赏书画文物、赏花玩鸟，追求内心的调和，享受生活的平和。南来北往的客人在茶馆里吃吃喝喝，海阔天空、天南地北散漫的侃，使人增加见闻，提高文化修养，丰富精神生活，改善人际关系，这就是寻求人与人之间的和谐。茶馆在中国兴起的历史很久，到清代开始特别兴旺，解放后开始消亡，不过现在茶馆及茶文化有所复兴。早期茶馆称为茶寮、茶坊、茶肆、茶铺，近代多称茶馆、茶室、茶厅、茶楼等，日本茶道场所一般称为茶室。

日本茶道精神的“和”还包括“和

平”之和，就是追求家族、国家、城邦之间的和平共处，追求和平的生活。茶道在纷乱的战国时代得到大发展，可以说它是动乱中兴起的文化。正如村田珠光所谓的“一味清静，法喜禅悦”，“人人茶室，外却人我之相，内蓄柔和之得，至交接相之间，谨兮敬兮清寂兮，卒以及天下泰平”^[11]。从一室之和到天下泰平。

（二）以“敬”为本

茶道精神中的“敬”包含有“敬事”、“敬人”、“敬业”、“恭恭敬敬”等多重含义。人生就是体验如何做人、做事，做好人、做好事。净慧法师说：“学禅离不开做人做事”。

日本高僧道元一踏上浙江口岸就领悟到办事如办道（辨道）的真谛，习禅不仅仅是打坐而已。按照《禅苑清规》，初心者自然要学会办道，从“办道具”开始“入道”，“将人从林，先办道具”^[12]。日本茶道举行茶会，事先办道具是重中之重，日本的茶器统称“茶道具”。日本茶道一度讲究名器、“名物”，推崇宋货“唐物”，也反衬出“办道具”的重要性，千利休之后，侧重办道具之用心，而不在

于器物之高贵、珍稀。

办事必与人交往，必敬人而后事顺，“敬”反映了茶道的“礼仪因素”^[13]，习茶也是练习如何敬人。如果把满足物质生活作为茶道的基本要求的话，精神修养和道德修养便是进一步的追求。

茶道讲究礼仪的修习其实就是炼心，追求一种“常无”、“无心”的境界，通过熟练一系列动作、一整套的操作规则，克服和矫正待人接物时的我慢心、散乱心，培养自己做到时时“有心”，以恭敬之心、体贴之心处处为别人着想，此即孔子所谓的：

“修己以敬。”最后达到“无心”的妙境和自由，亦即三祖僧璨大师在《信心铭》中所谓的“任性合道，逍遥绝恼”^[14]。

在日常生活中，我们在待人接物过程中常常无意中冒犯人，虽然是无心之举。比如女儿和母亲一起做饭的时候，母亲让女儿传递一下菜刀，“无心”的女儿可能手握刀把而把刀刃对着母亲送过去，有心的人则是空出刀把递给母亲。又如开拆友人寄来的信封和包裹等物品时，你是不耐烦地把包裹拆开，把包布或信封随手扔掉；还是仔细地把包装绳子解开，把信用剪刀小心剪开？就在这有意、无意之

中，往往体现着你对他人敬与不敬、礼与无礼。敬人不分他在与不在，也如孔子所谓“祭神如神在”。实际上，敬人可推及爱人之物，乃至爱一切事物，爱物就像其有生命一样，这样你才有博爱之心，乃至大至仁之人。

初心之人日常行为举动中往往无心而无礼仪，是因为没有教养成就，决非有意冒犯，却往往让他人感到大不敬，认为他不会做人。茶道修行希望克服的就是这种“无心”之不敬，让日常行为举止从“无心”到“有心”，遇事待人有心机，而非心计、做作，有心而无情。

这种“无心”到“有心”的过程，也就是宋代廓庵禅师在其《十牛图颂》所谓的十个阶段中，从第一“寻牛”到第五“牧牛”的阶段^[15]。

敬的最高自由境界就是“无心”之敬，由自律养成习惯而后形成自然的状态。内“无心”而外现有心、有真情，一举手一投足等细微处不自觉地尊重他人，关爱他人。此种无心的境界正如孔子所谓的“从心所欲”，不假思索。这不是一蹴而就的事，孔子“十五而志于学”，凡事“三思而后行”，到“七十而从心所欲不逾矩”，孔子到70岁才能达到这样的境界，可见一般人不用心是难以修炼成就

[9] 腾军：《日本茶道文化概论》，第3页。

[10] 茶人之家编：《茶与文化》，春风文艺出版社，1990年版，第4页。

[11] 原载《日本茶道古典全集》之《珠光问答》。

[12] [宋]宗贇：《禅苑清规》，中州古籍出版社，2001年版，第3页。

[13] 腾军：《日本茶道文化概论》，第3页。

[14] [宋]普济：《五灯会元》，中华书局，1984年版，第49页。

[15] 参见净慧法师：《生活禅钥》，黄梅四祖寺2012年印行，第181-184页。

的。这一境界亦如《十牛图颂》的第八“人牛俱忘”的阶段。

既然“茶禅一味”，习茶亦即习禅。这种无心近乎“般若三昧”、“直心”，亦即四祖道信提倡的“一行三昧”，六祖慧能大师所谓的“无念”，于一切时中行、住、坐、卧常行直心，“来去自由，通用无碍”^[16]，保持无谄曲、无执着、无妄想、离分别的清净心。

茶道通过一系列动作形式、一整套的操作训练，还可以培养人的耐心，日常生活中的一些小事如开拆信封和包裹的行为，也可以反映一个人有无耐心，“那些能够对渺小的、平常琐细的事情有耐心，并能够控制自己的人，总有一天能够同样控制伟大的、非凡重要的事情”^[17]。

中国古代乃“礼仪之邦”，敬就是要通过一定的仪式示人以礼。礼是从原始巫术仪式中发展起来的，后来延及祭祖等仪式。供奉神祖必须敬奉饮食果品，从这一点上说，“礼起于饮食”。人们用饮食侍奉神、应酬鬼、拉拢人，即用饮宴的亲性和达到“礼”的目的。礼也相应地在饮宴中展开，通过这样细腻繁杂的礼仪形式培养人的行为习惯，形成人的文明个性。现在，这种细腻繁杂的茶道礼仪形式也

许只有在日本才能看到了。在日本，对茶道学生的培养往往要六、七年时间。

（三）“清”以居之

茶道从烧水、点茶到饮茶，所追求的氛围是“清静”、“清洁”、“清淡”，环境如此，心境亦如此，这是一种宗教体验，修禅便是如此，要善于协调“人”与“境”的关系，故道信禅师在《入道安心要方便法门》中教导：

若初学坐禅时，于一静处，直观身心、四大五阴、眼耳鼻舌身意，及贪嗔痴，若善若恶，若怨若亲，若凡若圣，及至一切诸法，应当观察：从本以来空寂，不生不灭，平等无二；从本以来无所有，究竟寂灭；从本以来清净解脱。不问昼夜，行住坐卧，常作此观，即知自身犹如水中月，如镜中像，如热时焰，如空谷响。^[18]

道家所崇“清心寡欲”之“清”也有相似之处，道教之“清静无为”，禅宗之“清净不染”，追求的都是一种心理上、精神上“空”、“无”的自由感受。

因为要“清心”，而且此为至难之事，所以选择了吃茶的手段，也就要“清境”了，这是禅性和茶性

的共同之处。饮茶必须要有一个优雅、清静的环境，人们爱说“茶宜独品，酒宜交友”^[19]，也就是说饮酒境界宜热烈，饮茶境界则宜清幽。众多的人凑到一起，总是会谈到名利、是非这些“浊”事的。

茶道之“清”也是“清静”之清，即与“静”相近而与“杂”、“浊”相远。“静”是禅宗追求的境界，亦即禅定。能静则能定，定而后得。因此修行要心静而不可随便“心动”，禅学所谓的“养心”，就是追求“不动心”^[20]。《坛经》载六祖惠能，一次听印宗法师讲经，忽然两个和尚因看到佛前所挂的长幡被风吹动了，于是一个和尚说是风动，一个和尚说是幡动，彼此争吵不休。惠能大师就制止道：你们不要争吵，不是风动，也不是幡动，是你们二人的心在那里动。言下之意是，专心、安心于一事是注意不到其他动静的。实际上这是对于一切烦恼视而不见，如此才无动于心。故有人说：“治心处事之道，当以耐烦为第一义”^[21]。

净慧法师提倡“生活禅”，“在生活中修行，在修行中生活”，在生活中学会静。现代的中国人易于躁动，在候车室等检票上火车，时间未到，检票员还没有来，早已焦急地站在那

里了。实际上，最终谁也没有落下。

释家参禅的目的之一是“清神”，认为“清神”除烦恼的最好方法就是饮茶。烦恼因何而来？实际上它不过是意念之差（因贪、痴、嗔、痴、慢、疑等），比如生死问题，人们往往因为人生的短暂而烦恼，禅的觉悟可以让人超越时空的感觉，于是，一万年其实也不长，一刻也不短，在无限的面前都是一样，同样，烦恼无所谓大，也无所谓小，如长江之水与一杯之水，在无限的空间中又有何区别？所以，赵州教人喝一杯茶犹“一口喝尽西江之水”，就是要人发挥饮茶的想象力，借助这一想象的空间培养包容精神，大肚能容，能容天下之事。

鲁迅曾经说道：“有好茶喝，会喝好茶，是一种‘清福’。不过要享这‘清福’，首先就必须有工夫，其次是练习出来的特别的感觉”。茶人都说茶是清虚之物，所以，他们把品饮茶的奢好称为“清尚”。“假使是一个使用筋力的工人，在喉干欲裂的时候，那么，即使给他龙井芽茶，珠兰窠片，恐怕他喝起来也未必觉得和热水有什么大区别罢。”^[22]鲁迅真是悟出了茶道的真谛。现代人当然不需要像鲁迅时代那样劳作了，相反，工作之余似乎有的是时间，可以搓麻将、

[16] 慧能：《坛经·般若品第二》，载《大正藏》卷48，第351页。

[17] 欧根·赫里格尔著：《学箭悟禅录》，余小华译，今日中国出版社，1993年版，第26页。

[18] 摘自《楞伽师资记》，载《大正藏》第八十五册。

[19] 王学泰：《华夏饮食文化》，中华书局，1997年，第163页。

[20] 参见《惺毓鼎澄斋日记》1，浙江古籍出版社，2004年版，第78页。

[21] 惺毓鼎：《惺毓鼎澄斋日记》1，浙江古籍出版社，2004年版，第78页。

上网，我想何必在筋力劳动之外再劳心？不妨忙里偷闲，“且吃茶去”。对于既要读书又要写书的先生和学生，不要忘记：“清”就是“静”和“俭”。可以以之修身，所谓：“宁静以致远，澹泊以明志”，在远大理想还未实现的现在，我也请他们“吃茶去”。

（四）“寂”以养志

日本茶道之“寂”体现了审美修养，“寂”即禅宗所谓“空寂”（日语为“わび”）、“闲寂”（さび）之寂，这是一种幽玄的心境和美感。

禅宗空寂之境界很符合日本人伤感、“物哀”之情趣，这种美感追求与东方人的性格有关。在艺术表现中，欢乐可以动人，忧伤更能感人，在日常生活中也是如此。日本人喜爱追求一种幽玄的朦胧美，例如一种独坐听泉水声的感觉，所以，日本茶道又称为“侘茶”（わび——WABI），“和美学”一词也许是它的音译。这里可以借用道家老子的“虚”这一概念来

日本茶道的法则与为人处事的生活态度

（一）茶道的“物事人境”与日常生活

作进一步的解释，“真正的实存在于虚之中”^[23]，正如屋子的实在即在由屋顶和墙壁围成的空间之中，它既不存在于屋顶之中，也不存在于墙壁之中。

动情之外还有忘情，独坐品茶以致坐忘，如此之寂便是禅宗所谓的“寂照”之寂。“寂照”就是“禅定”，意为静虑，这种境界就是佛教所谓的“空”（五蕴皆空）、“无”（无所挂碍）。无攀缘、妄念、烦恼诸见。

所谓“思虑过度则识乱”，“书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也”^[24]。茶也有此功用，所以，儒、佛、道三家雅士都比较重视饮茶，茶道不仅是一种艺术，而且是一种修禅的方式。陆羽的好友，江南才僧一一皎然在《饮茶歌诮崔石使君》中言及饮茶之胜境时，这样说道：“一饮涤昏寐，情思爽朗满天地。再饮清我神，忽如飞雨洒轻尘。三饮便得道，何须苦心破烦恼”。

办事如办道，办茶汤举行茶会更如办道场。日本园林是缩小的山水自然，日本茶道可以说是模拟、排演缩

小的社会关系。禅宗讲究主宾关系、人境关系，日本茶道有关“物事人境”的茶论正说明了这样的一个观点。道元禅师曰：“对人即道，且恁功夫”。“逐物而变心，顺人而改词，是非道人也”^[25]。

“物”指茶碗、茶刷、茶釜等一切器物。“不论物细，不论物麤。深生真实心、敬重心”^[26]。

“事”即“茶事”，指洒扫、插花、点茶、制作点心等事项，还可以包括举办茶会之事由。

“人”即参与茶会的主人、客人等各种身份的人，特别是宾主关系。

“境”可以说是内露地、外露地、茶室等环境，也指“非我”的整个环境，而它们之间的关系其根本还是“我”与“非我”的关系。

在日本，茶人们喜爱的是一种什么样的环“境”呢？自从千利休茶道被推崇以来，他们大都以质朴、简易为尚。从茶道体验可以反映出日本人的性格和追求，日本人爱亲近自然，并在处处追求自然的美与和谐。

这些人、物、事、境构成了一种可见的环境和生活，同时也营造出了不可见的氛围（另一种境），而茶道所追求的不仅仅是此环境的完美，更

要创造出一种和谐、“清”、“寂”的“心境”。

下面重点说说人境之间的关系，及其对禅修、悟道的重要性。

禅宗传言“心随万境转”，自然环境与人的心境是相互影响的，然而各自怎么“见得”境却是各自的造化，故祖师第二十二世摩拏罗尊者做偈云：

“心随万境转，转处实能幽；随流识得性，无喜亦无忧。”^[27]

这是证悟的心得。主人办茶汤，营造一个适宜修行、悟道的环境，其实就是意识到，众人易于“心随境转”，难得让“境随心转”，故说：“心随境转是凡夫，境随心转是圣贤。”

没有“心境”，“物境”也就毫无意义了，所谓“良辰好景虚设”是也，有“心境”才可以与人交流，没有则不便与人交流。在炎热的夏天无法读书的时候，你一定得到过别人的劝告，“心静自然凉”。

修禅难道不就是营造一种“心境”？在禅和茶道修行中都有“直心是道场”这样一句禅机。“道场”一般指为修行而造的建筑物。茶室是茶人的道场和“境”；每个人、每一种“业”都有自己的“道场”。这个道

[24] 《韩非子·解老》。

[25] [日]道元著《永平元禅师清规》（卷上），载《大正藏》第82册，第320—321页。

[26] [日]道元著《永平元禅师清规》（卷上），载《大正藏》第82册，第322页。

[27] 《临济录》卷下。

[22] 鲁迅：《准风月谈·喝茶》，湖南人民出版社，1994年版，第613页。

[23] [日]冈仓天心著：《说茶》，白花文艺出版社，1996年版，第38页。

场（境）可遇、可求，遇则珍惜，不遇则求，不必要到别处去寻找，只需向内心寻找。每个人都有烦恼而无法修道、修养、修行、修业的时候，这个时就需要有“直心”。这里，“直心”即纯洁清净之心，抛却了一切烦恼妄想，灭绝了一切分别执着的纯一无杂念之心。

境，推而广之，可为相对于“我”的外界一切——社会、国家、世俗等，这一切无时无刻不在转变，它的转变不以我为中心，往往违背我的心意。每当“我”遇到烦恼的事时，心智就会变得滞涩，每个人都可能遇到烦恼的事，拒绝去想，却又无法不去想。

在日常生活中，有人会建议，“换一个环境吧”，换环境可能改变人的心境，就好像政治斗争中转移视线的手段一样。不能换环境的时候也可以，有修为的人可以不借助环境的变换，不必借助时间的流逝来帮助自己遗忘。这就是所谓的“心随万境转”，这就是茶人们希望能够达到的禅境，任你千变万化，我一心不变。

（二）待人接物时“一期一会”的心境

茶道在日本越来越被认为是一种修行手段，尤其是在对人处事方面的态度、准则等。江户时代末期的茶人井伊直弼（1815～1860）还提出了“一期一会”的茶论，体现了日本茶道的修行精神、处事原则。这里“一期”

是指“一命”、“一辈子”的意思，“一会”也包括只有一回的意思，这一主张出自井伊直弼所著的茶论《茶汤一会集》中。

井伊的这一观点，我想首先是受到了佛教“缘起论”思想的影响。缘起论认为：人与人之间哪怕是萍水相逢，也应该视这种相逢、相识、相聚为缘分，是值得珍惜的。有的人你一生只能与他相会一次，更应该珍惜这一次机缘。

其次，这一观点是受佛教“无常观”的影响。佛教认为人生无常，人的生老病死、悲欢离合皆无常。时空是无限的，而人的生命是极其有限的，虽然你在不断拥有，但确是“即有即无”，在拥有的同时、一刹那它又失去了，所以，一切都是“非有非无”。茶道就是要求通过点茶、敬茶，让你珍重生命中的一分一秒，认真对待一时一事，让你去敬此时之事、敬此时之业、敬此时之人，把握机缘、注重当下，抱着“一生一时只此一次”的心情去对待生活中的一切。是的，“人不能两次踏进同一条河流”，同样，即使是与每天都能相会的人相见、相处，也要怀有相敬如宾，好像明天就要永别一样，实际上，明天也可能真的要永别。作为学生，天天去听课，如果也一直抱着“一期一会”的心境去听，如法国作家都德在《最后一课》中所描绘的小弗郎士那样，那么他将进入一种完美、成功的境界。所以，

井伊直弼说：

“茶事之会，为一期一会，即使同主、同客可反复多次举行茶事，也不能再现此时此刻之事。每次茶事之会，实为我一生一度之会。”^[28]

对于“一期一会”的感觉，只有经历过生离死别的人才有感受。此中真谛，我也是在和母亲生死离别的时候才感觉到的。女性重视婚礼也是意识到人生只有一次的缘故。

和“一期一会”相通的一句禅机“日日是好日”也经常出现在茶席上。唐妙总禅师曾有“日日是好日，佛法世法尽周毕。不须特地觅幽玄，只管钵盂两度湿”^[29]。这是一种积极的人生态度，每天都快乐（求有所得）的人恐怕根本就不存在。禅教人们正面冷静地接受平淡的生活，甚至悲与苦，超越大小、长短、贫富的差别。

（三）独处时“独坐观念”的禅修

茶道除了教人如何待人接物，融洽宾主关系，还提供了人们独处的方法。

日本茶道的“独坐观念”也是一种境界，也是井伊直弼所推崇的心态，体现了茶道的禅修思想。“独坐观念”

在这里一是指客人走后，主人独自坐在茶室里的“反观”、“反思”，这不是去感受“人走茶凉”的人情冷淡，而是体会一种失落，是对盛会的追忆，对“无”的一种体验和追求。这种“无”佛教称为“禅定”，我想应该是一种无意识的境界，就像诗人们常说的什么也不去想。无意识也是一种禅的体验，如前面所说的茶道所追求的“清”和“寂”，就是一种“无意识”的境界，所以人们说“茶禅一味”。

其实这种独自“观念”并非是在茶会之后，也并非禅林专享之宝，日常生活中独处的时候也应常常“熟思”、“静思”。

行住坐卧是禅宗日常的四个重要行为，相比之下“坐”与修更为密切。居家学禅也可从打坐观念开始，故道信禅师在《入道安心要方便法门》中教导初心者：

初学坐禅看心，独坐一处，先端身正坐，宽衣解带，放身纵体，自按摩七八番，令腹中嗝气出尽，即滔然得性，清虚恬静，身心调适。能安心神，则窈窈冥冥，气息清冷，徐徐敛心，神道清利，心地明净。^[30]

道信“每劝门人曰：‘努力勤坐，坐为根本’”以及“能如此者，久久

[28] 腾军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1996年版，第304页。

[29] 《续传灯录》。

[30] 注：“身心调适”句，原本“调适”后有“然”字，而敦煌抄本3436号，无此“然”字，今从之。

堪用”。故日本道元也常说“只管打坐”。现代社会，许多人工作忙碌起来，往往进入一种“忘我”之状态，废寝忘食。一旦清闲起来，对于没有嗜好可以怡情的人来说，一时又无所适从，无聊、空虚就乘虚而入。

打坐修禅或被看做有闲者的行为，道信禅师于是乎倡导农禅，茶道可谓居家禅。茶室可以作为精神治疗的一个场所，尤其是有闲的现代人所需要的。独处有时也是一种美，是歌舞酒宴无法替代的。此时茶便是手段，

茶是方便，茶是体验，禅亦如此，说“茶禅一味”，以及说烧水、点茶、品茶等诸行皆是禅修的手段。

茶道的“独坐观念”是指一人独品的境界，一边品茶，一边扪心自问。修禅的方法一般为：“调五事”、“参话头”和“起疑情”，我想无非是要一心不乱。“观念”也就是“参话头”，“就是用一种方便法门来止息妄心，照明真性”。茶室里的挂轴墨迹就是一种方便。

余论：日本茶道禅修借重中国禅宗公案

提及挂轴(日本所谓的“挂物”)，它是日本茶道、茶室之中最重要的道具。挂轴在日本茶道中被称为是“第一道具”，之所以第一重要在于它是参禅的道具。茶书《南方录》特意说明了其重要之处：

挂轴为茶道的第一道具，是主客共同品尝茶汤三昧、一心得道之物。其中墨迹为上。仰慕其文句之道心，玩味笔者、道士、祖师之品德。

茶道茶室所供奉之挂轴，其内容几乎都是禅语、禅画，这些禅语几乎都涉及禅宗的公案。早期日本茶道，茶室挂轴力求高僧大德的墨迹，首选

中国宋朝元朝以来禅师如圆悟克勤、大慧宗杲、无准师范、虚堂智愚、中峰明本等的偈语和顶相等。

在茶会活动中，对挂轴的礼拜极为重要，反映出茶道的文字崇拜，或者对“文字禅”的看重。其实许多日本茶道内容挂轴写的是中国禅宗的公案。如赵州从谏和尚(778~897)的“吃茶去”。再如南泉禅师道的“平常心是道”。还有“本来无一物”、“心随万境转”、“直心是道场”、“壶中日月大”、“庭前柏子树”等等。因篇幅的限制，日本茶道如果“以公案为禅”兹不一一论述。

论东山法门至曹溪惠能顿悟思想的实践哲学

◎黄连忠

一、前言

禅宗四祖道信(580~651)、五祖弘忍(602~675)与六祖惠能(638~713)之间的传承，是中国禅宗史上极具传奇特色与最具意义的师资传授。前者，湖北黄梅的东山法门，原是北方中原的佛教重心，经由惠能三更受法到广东一带弘传，开创顿悟法门之南宗禅；后者，唐代禅宗有北宗神秀与南宗惠能成为鼎立之势，北宗以唐代政治势力为主要倚靠，南宗惠能则是以禅悟实践的弘化而形成的宗教力量为壤土。同时，唐代佛教宗派义理思想最为发达，特别是在佛教经论诠释的文字表相之中，逐渐忽略了生活中禅定与禅悟的实践修行，惠能以“不识字”为表征，强调于生活中无住无着，行持一切禅法无有执着，这是佛教宗派的重大思想与实践法门的改革，更是禅宗从《楞

伽经》印心改由《金刚经》印证的具体推展，并且落实在生活中的禅修禅悟，将道信“一行三昧”与弘忍“守心”的禅法更为真切地开展为南宗顿教的法门，这在禅宗史上是具有开创性的创造意义，也是东山法门到曹溪法门的一个重大转折。

湖北黄梅在中国禅宗史上，正是天下禅宗之源的祖师道场，唐代禅宗分列南北二宗，皆出于此，规模宏大的丛林道场亦奠基于此地。中国禅宗从达摩到慧可到僧璨到道信的四祖，原是一灯孤传^[1]。但是到了道信传授祖位给弘忍的过程中，就逐步开展建立了庞大的禅宗僧团，也开创传承至今一千三百多年的东山法门。虽然，六祖惠能得法南归后，在今广东一带传法，号为曹溪法门^[2]，但笔者以为，曹溪法门源自于东山法门，禅宗祖师

心印传承，并不因人设法，心灯相传，皆为释迦牟尼佛传至西天二十八祖之达摩，再传至惠能，皆此心印。然而，

心灯本体虽同，但是入手工夫仍有区别与转变，此正为本文探讨的重点。

二、从道信一行三昧到弘忍守心思想的转变

弘忍在《楞伽师资记》中载有：“时四方请益，九众师横（模）。虚往实归，月俞（逾）千计。生不瞩文，而义符玄旨。”^[1]说明弘忍得到四方信众与佛门九众弟子的拥护，并且得到实益的引导，每月皆有千人请法的记录，可见当时弘忍已经成为盛大道场的领导者，具有广泛的影响力。在另一部记述禅宗北宗传法世系的著作《传法宝纪》中说：“既受付嘱，令望所归，裾履凑门，日增其倍。十余年间，道俗投学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过。”^[4]其中说明弘忍受到四祖道信的付嘱祖位禅

法，荣誉与声望都归向于弘忍，僧俗从四方辐凑而来，形成禅宗弘传的中心。

中国禅宗从弘忍之后分为南北二宗，这是禅宗史上最大的分化，也是最具争议的分立，惠能以一位在家佛教信徒的身份，甚至被北方视为“南蛮”与“不识字”的文化阶层，竟然在“碓坊”中得到弘忍亲自点拨与三更受法的传授过程，这是在《坛经》中具有小说传奇般的纪录，但是在禅宗顿悟法门所形成的南宗，却是日后影响中国佛教千年传承的命脉，实质上成为中国佛教的主流法脉。杨曾文

[1] 笔者所谓的“一灯孤传”，主要是指中国禅宗初祖到六祖的祖位传承，一代只付法一人，其余皆为旁出。在宗密的《禅门师资承袭图》中载有牛头宗的传承史要：“牛头宗者，从四祖下傍出，根本有慧融禅师者。”见宗密：《中华传心地禅门师资承袭图》，台北：新文丰版，《卍续藏经》第110册，页866上。另在宗密的相关著作中，都提及牛头宗旁出于四祖道信，道信的双峰道场是中国禅宗史上第一次创立了人数众多与规模宏大的禅宗僧团，以及嗣法的弘忍共同创建了东山法门而成为天下之禅源。

[2] 惠能从弘忍得法后归返广东，在今光孝寺依止印宗法师剃度受戒，后于唐代的韶州宝林寺（今广东曲江县东南韶关南华寺），大弘顿悟禅门，时人称为曹溪法门。

[3] 见净觉：《楞伽师资记》，《大正藏》第85册，页1289中至下。

[4] 笔者所见所引之原文，系引自柳田圣山编撰之《初期禅宗史书の研究》中的附录《传法宝纪》，京都：法藏馆，2000年1月初版，页567。

说：“弘忍在中国禅宗史上被称为五祖，他继道信之后以蕲州的双峰山和冯茂山为传法中心，对达摩禅法有更大的发展，门下弟子分布各地，扩大了达摩禅法的传播范围。在弘忍去世之后，门下分成南北二宗，从而展开了中国禅宗史上最富有声色的一幕。”^[5]其中，四祖道信已经创建了五百人的禅宗僧团规模^[6]，弘忍继承祖位，更为扩展其弘化的影响力。从道信到弘忍开创的“东山法门”，据杨曾文的说法，主要有两种说法，分别是“东山法门是指弘忍所传的禅法”与“指弘忍门下，也可以说是指弘忍的法系”^[7]。笔者以为杨先生的说法

明确有据，若从禅宗史实的发展脉络观察，不仅道信到弘忍或弘忍到神秀，也包括了弘忍到惠能，都是东山法门的系统之一，如在《宋高僧传·慧能传》中曾载有：“梁末真谛三藏于坛之畔手植菩提树，谓众曰：种此后一百二十年有开士。于其下说无上乘度无量众。至是能爱宅于兹。（惠能）果于树阴开东山法门。皆符前讖也。”由此可见成书于北宋初年赞宁（919～1002）着的《宋高僧传》，将惠能传授的禅法亦视为东山法门。因此，笔者以为“东山法门”在不同的诠释脉络意义下，可以包含以下四层意义：其一，专指弘忍的禅法，主

[5] 见杨曾文：《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，2006年11月第2次印刷，页76。

[6] 现存可见最早的道信记载是见于道宣（596～667）的《续高僧传》卷26：“释道信，姓司马，未详何人。……蕲州道俗，请度江北黄梅，县众造寺，依然山行，遂见双峰有好泉石，即住终志。……自入山来，三十余载，诸州学道，无远不至。……于时山中，五百余人，并诸州道俗，忽见天地暗冥，……即永徽二年闰九月四日也。春秋七十有二。至三年，弟子弘忍等，至塔开看，端坐如旧，即移往本处，于今若存。”见《续高僧传》卷26，《大正藏》第50册，页606中。

[7] 杨曾文指出：“东山法门一是指弘忍所传的禅法，在这个场合也称东山净门；二是指弘忍门下，也可以说是指弘忍的法系。同书《神秀传》载，唐大足元年（701）神秀应诏入东都，武则天问曰：‘所传之法，谁家宗旨？’答曰：‘禀蕲州东山法门。’在这里所说的‘东山法门’是指的前一个意思，意为弘忍在东山所传的禅法。《宋高僧传》卷八〈弘忍传〉所说：‘入其趣者，号东山法门欤。’此处的‘东山法门’指的是弘忍东山的法系。因为弘忍直接继承道信，所以后世也把道信、弘忍的法系统称为东山法门，如《宋高僧传》卷八《神秀传》说：‘忍与信俱住东山，故谓其法为东山法门。’”见杨曾文：《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，2006年11月第2次印刷，页79。

要理由为其弘法于东山的冯茂山；其二，从道信的（西山）双峰山（破额山）到弘忍的（东山）冯茂山^[8]，俱称为东山法门^[9]；其三，弘忍及其嫡传弟子等的传法世系及其禅法，包括北宗神秀与南宗惠能，乃至“忍生十子”包含的诸位禅师；其四，包含道信、弘忍、神秀与惠能等整个法系的禅法。

以上的四种说法，其实在禅宗文献的记载或引述时，往往必须依据其上下文的脉络意义，进而判断其实际的指涉为何，但不可否认的，“东山法门”必然是以弘忍教授的禅法为中心，其它的扩大引申或是转化指称，只能视为其意义或影响力的延伸。

笔者以为，道信对“一行三昧”的诠释及其延伸为实践法门，正是东山法门主要的核心思想内容之一，道

信著有《入道安心要方便法门》藉以传授门人弟子，在唐代净觉《楞伽师资记·道信传》中亦有其重要的摘录。四信道信承续中国禅宗初祖达摩以来，奉行以《楞伽经》为印心的经据为传统，在《入道安心要方便法门》中开示，说明禅修依循的典籍与方法等诸多问题。其中，以“我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一”而说明禅宗传宗的主要理论依据，《楞伽经》是为印心验证与体悟达成的标准，证悟的实际内容，就是体证“佛心”。前者为经教的依据，后者为悟证的实际，两者如后世宗密所谓的“禅教一致”。到了弘忍乃至惠能，改以《金刚经》为验证的准据，这是在经论典据上重大的转折。《楞伽经》原为法相宗所宗的六经之一^[10]，主要说明万法皆由心识所造，认识作用的对象并

不在外界现象而在于内心的心识，此经系综合如来藏思想与唯识阿赖耶识等思想，学界以之为代表印度后期大乘佛教思想的重要经典之一，此经成立的年代约于公元四百年左右。然而，弘忍尊崇《金刚经》为传法印证的重要经典，惠能因于此经而证悟，后世学者以为惠能是从“法相唯识”改走“般若无着”的思想路线。关于此点，笔者以为“佛心”为“本体”，也是理论的超越根据，这是达摩传授禅宗的根本理念主体；法相唯识的万法为心识所现，在《坛经》中亦有“世人性本自净，万法在自性”的说明，也是依循与融合了《楞伽经》的意旨，因此笔者以为道信至弘忍所持之《楞伽经》，实为说明万法依存的“相貌”，这也是理论诠释展开的境界与基础；至于六祖惠能在《坛经》中说：“若欲入甚深法界，入般若三昧者，直须修般若波罗蜜行，但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性，入般若三昧。”其中的“但持”是修持实践，“直须修般若波罗蜜行”是修行的法门，所谓“入般若三昧”即是须要“般若行”的行持，在《坛经》中说“般若是智慧。一切时中，念念不愚，常行智慧，即名般若行”。然而，“一切时中，念念不愚”的境界，正是说明《坛经》

中的“但行直心，于一切法上，无有执着，名一行三昧”，可见“般若行”与“一行三昧”，两者在惠能的诠释中，都是特别呈显其“作用”的层次，也特别强调“修行工夫”的实践意义。因此，以“佛心”为“体”，以《楞伽经》为理论诠释的“相”，再以《金刚经》为修行工夫的“用”，即以“体、相、用”范畴统合并安顿了从道信到弘忍再到惠能的禅法，这也初步的说明了三人之间禅法诠释与实践进路的走向。

不仅如此，在四祖道信《入道安心要方便法门》中说：“依《文殊说般若经》，一行三昧。即念佛心是佛，妄念是凡夫。《文殊说般若经》云：‘文殊师利言：世尊！云何名一行三昧佛？法界一相，系缘法界。是名一行三昧。如法界缘不退不坏，不思議无碍无相。善男子、善女人。欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方便所，端身正向。能于一佛，念念相续，即是念中，能见过去未来现在诸佛。’”道信又说：“如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界，无差别相。夫身心方寸，举足下足，常在道场，施为举动，皆是菩提。”笔者以为道信以“法界一相，系缘法界”建立其禅学理论

[8] 湖北黄梅的破额山，又称为双峰山，俗称为四祖山，现称为双峰尖。另在《佛光大辞典》页3293中记载东山为双峰山，应为误载，其内容为：“（东山）位于湖北黄梅之双峰山。原称冯茂山（又称冯墓山、冯母山），其山位于县境之东，故又称东山。亦称五祖山。”

[9] 湖北黄梅的四祖寺，正是位于湖北省黄梅县的双峰山下，距离县城约15公里，古代称为幽居寺，其原名为正觉寺，又称为双峰寺，此为四祖道信的弘法道场，其寺建于唐武德七年（624年）距今已有1388年的历史，被尊称为中国禅宗第一所专宗寺院。至于双峰山又称西山与称为东山的冯茂山距离20公里，其五祖寺初名东山寺、东山禅寺或东禅寺，建于唐永徽五年（654年），距今已有1358年的历史。有关于东山法门，洪修平亦曾指出：“弘忍据以传法的冯墓山在双峰山东去不远，故此山又被称为东山，弘忍的禅法也因此而被称为‘东山法门’。其实，东山法门应该包括道信与弘忍两人的禅法，因为弘忍的禅法是对道信禅法的发扬光大。”见洪修平、徐长安：《东山法门与禅宗初创》，《南京大学学报》，（哲学人文社会科学），1996年第2期，页163。

[10] 此宗（法相宗）在《楞伽经》外，另取《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德经》、《大乘阿毘达磨经》、《厚严经》等五经为所依之六经，另有所依11论，其中又以《解深密经》与《成唯识论》为主要依凭，以成一宗的宗旨。

的核心，诠释的重点在于“相”的哲学范畴，此亦是佛心悟境的具体展现。然而，欲入此境界，其修行工夫为“应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛”，这是“禅定”、“无着”与“系心一佛”等三个阶段的综合体。笔者以为道信已经为弘忍与惠能铺下日后生活禅修实践的理论基盘，也为日后南宗顿悟思想的修行工夫建立了理论诠释的根据。

代表弘忍禅法的文献是《修心要论》^[11]，亦名《最上乘论》，其中继承道信的“佛心”为本体的说法，转变为：“夫修道之本体，须识当身；心本来清净，不生不灭，无有分别，自性圆满，清净之心，此是本师，乃胜念十方诸佛。”佛心本来清净，不生不灭，自性圆满。此处有两项重大的意义：一者，弘忍以“本来清净，不生不灭”来说明“佛心”的真实意义；二者，说明“自性圆满，清净之心，此是本师”。此处点出“自性”为“佛

心”亦为“佛性”的真实说法，惠能在《坛经》中大量说明“自性”的意义，应是从弘忍的教授得到启发。其中又特别点出自性清净之心，就是“本师”，此乃真正皈依学习之处。笔者以为，这一点在中国禅宗史上具有独特的价值与意义，影响极为深远。因为弘忍以“自性”为“本师”，便是强调禅师若明了本心自性，便能自作“证明”，后世一切如来之禅，便依此转化为祖师之禅。

后世学者多半留意弘忍的“守心”禅法，但容易忽略弘忍对“心”的诠释。弘忍说：“问曰：何名自心为本师？答曰：此真心者，自然而有，不从外来，不属于修。于三世中，所有至亲莫过自守于心。若识心者，守之则到彼岸。迷心者，弃之则堕三涂。故知三世诸佛以自心为本师。故论云：了然守心，则妄念不起，则是无生，故知心是本师。”弘忍以为“自心为本师”的立论，其实主要还是植基于道信的“佛心”，

只是弘忍以“真心”之名，取代了道信“佛心”之论。同时，“识心”者，若“守之”可到解脱彼岸。笔者以为，弘忍以“自心”扩大并解释了“真心”与“佛心”的范围。因为“佛心”为本体，本体的达成必须依靠“修行工夫”以实现。若“自心”即“真心”，如何“识心”，这是重要的关键，因为若不能“识心”，那又如何“守之”。笔者以为，弘忍的“识心”才是修行第一要务，在《坛经》中即有引述识心见性的迫切性，其中说“不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意”，惠能又说“识心见性，自成佛道”。由此可见，“识心”优先于“守心”，只要能“识心”，便能透过“守心”而达到“自心”的“佛心”。因此，“自心为本师”便同时涵盖了“本体”的“佛心”与“相貌”的“真心”与“修行工夫”的“守心”，三者统摄在体相用的范畴中，成为弘忍的禅学理论

体系。

弘忍在《最上乘论》中说“守本真心，是涅槃之根本”、“守本真心，是入道之要门”、“守本真心，是十二部经之宗”与“守本真心，是三世诸佛之祖”，皆在强调“入道要门”、“佛经之宗”与“涅槃根本”，此为一切修持的核心与要领。弘忍说明：“三世诸佛，皆从心性中生。先守真心，妄念不生，我所心灭，后得成佛。故知守本真心，是三世诸佛之祖也”。弘忍以“先守真心”为入门工夫，此真心即是众生本来具有的本心，此本心亦说明“三世诸佛，皆从心性中生”的来源，弘忍直取最上乘之本心说，以“识心”与“守心”为修行工夫，最后圆满体证本心。因此，弘忍将“自心”包含了体相用等范畴，既是本体，又是境界，更是修行入门的工夫。

三、东山法门与惠能顿悟思想的生活禅特质

从道信到弘忍创建的东山法门，在弘忍之后分裂为北宗与南宗，北宗神秀虽在“忍生十子”之列，被当时唐代封建朝廷尊为“二京法主，三帝门师”，也接续了弘忍守心看净的禅法，在《楞伽师资记》中说：“我与神秀，论《楞伽经》，玄理通快，必多利益。”但是由于安史之乱的影响，

在唐肃宗之后，朝廷势力逐渐转向于南宗，加上惠能顿悟思想简捷明快，具有化繁为简的特质，修行工夫着重在生活中实践，不仅惠能弟子龙象辈出，传承的五家七宗，更是成为晚唐五代以后禅宗的主流，席卷天下，皆为南宗曹溪门下，也成为中国佛教最具影响力的佛教宗派。

[11] 据杨曾文研究指出：“《修心要论》，在敦煌写本中的全名是《蕲州忍和尚导凡趣圣悟解脱宗修心要论》。在日本龙谷大学图书馆所藏的策子本称《西天竺国沙门菩提达摩禅师观门法大乘法论》。朝鲜安心寺1570年的刊本题为《最上乘论》，后来在1908年被收入梵鱼寺出版的《禅门撮要》之中。《修心要论》主要采用问答的形式论述弘忍的‘守心’禅法。在其中有些部分与《楞伽师资记》中的〈求那跋陀罗传〉、〈慧可传〉的文字大体相同，可以认为是早期禅宗师徒之间传承禅法的连续性的证明。”见杨曾文：《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，2006年11月第2次印刷，页83-84。此本《修心要论》的钞本数量众多，相关的研究亦可参照黄青萍：《敦煌北宗文本的价值及其禅法——禅籍的历史性与文本性》，台湾师范大学国文研究所博士论文，2008年出版。

六祖惠能的顿悟教理，在中国禅宗史上是继承道信与弘忍的禅法，但又是一项划时代的创意，不仅具有中国禅佛教的特质，也具备了大乘佛教的思想意义，并且具体的展现在生活禅的实践之中，笔者以为这是深具创意与影响力的禅悟之实践特质。

六祖惠能的顿教思想，笔者以为其禅学理论的基盘，并非横空出世的完全自证自说，而是经由弘忍的指导而吸收了道信与弘忍两人教法的精髓。惠能对于道信的“一行三昧”，已从其“即念佛心是佛”的理论，直接转换而成为具有惠能特色的禅法，惠能说：“一行三昧者，于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心是。……莫心行谄曲，口说法直，口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法上，无有执着，名一行三昧。迷人着法相，执一行三昧，直言坐不动，除妄不起心，即是一行三昧。”惠能以为在一切处所都能将心安止于正确禅定的人，在生活中一切的时候不论是行走、安住、平坐、躺卧，经常是保持不受污染、超越分别而没有任何执着的直心。不要心中想着奉承巴结与隐瞒弯曲，口中说真诚的佛法，口中说将心安止于正确的禅定，但是不去修行真诚无伪的直心，就不是佛弟子。只要修行不受污染、超越分别的心，在一切境界上面，都没有任何执着，就叫做“一行三昧”。不仅如此，惠能还隐喻批判了北宗神秀的禅

法，惠能说：“又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此置功。迷人不悟，便执成颠，即有数百般如此教道者，故知大错。”惠能是指北宗法师教人禅坐，观照自己的本心与观看清净的境界，既不摇动也不起伏，从此却废弃了修行。迷惑的人不能因此领悟，于是就执着此项法门而成为颠倒的妄想，惠能以为这是一项很大的错误。

惠能批评了“看心看净”的禅法，但这并不代表惠能对弘忍的禅法有所批判。相对的，笔者以为惠能却是真正的继承了弘忍禅法的精要。例如弘忍的“自心”、“自性”、“识心”与“本心”的禅法，却是惠能说法的核心理论，笔者在校订敦博本《坛经》中发现，惠能提到“自性”一词，便有54次之多。弘忍的“自性圆满，清净之心”，到了惠能的诠释就成为引述《梵网菩萨戒经》的“本源自性清净”说法：“善知识！见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。”又说：“何名清净法身佛？善知识！世人性本自净，万法在自性。……一切法尽在自性，自性常清净，日月常明。……一切法在自性，名为清净法身。”惠能的“一切法在自性”，延续了弘忍的“自性圆满”的禅法论述，也说明万法依存的关系与存在的基础，弘忍的“自性”与“清净”，就是道信所说的“佛心”，三人理路一脉相传，并无疑义。但是

惠能却丰富与扩大了“自性”的理论，使之完备，惠能说：“自性心地，以智慧观照，内外明澈，识自本心。若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。何名无念？无念法者，见一切法，不着一切法；遍一切处，不着一切处。常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。莫百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念顿法者，至佛位地。”惠能以为彻底认识自性的本心觉性，当下就会得到解脱。以智慧来观察照见，内心与外相都通明清澈，充分认识了自己的本心。若是认识与真实体验了本心，就是解脱。既然得到解脱，就是般若三昧的境界。惠能也批评了北宗看心看净的禅法，以为对任何事物都不去思考，这会让心念断绝，就是执着在方法上而被其束缚，就是称为断灭的边执见解。觉悟无念法门与境界的人，各种境界与方法都通达无碍；觉悟无念法门与境界的人，能够悟见十方诸佛的境界；觉悟无念顿悟法门与境界的人，可以达到佛果的地位。笔者以为这是惠能对道信与弘忍禅法的重要补充，更使两位禅宗祖师的理论更为周详完彻。因此，惠能不仅是深化与扩大了道信弘忍东山法门的“佛心”与“自心”的理论，更以生活中的实证体验证明

了其禅法理论体系的系统周延性。

惠能在继承道信与弘忍的禅法之后，最大的贡献与最大突破的创意，就是生活中禅修的实践。笔者以为惠能在生活禅修的体系及其实践的哲学，总共有三项特质：

第一，展示众生平等的慈悲。众生平等的理论依据，主要是来自于般若思想中诸法平等的理念，也是佛教无缘大慈与同体大悲的展现。因此，在佛教教义的理论根据方面，在《坛经》中呈现的是“众生皆有佛性”为众生平等的依据。不仅如此，惠能说：“若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修行，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方。”这种只论修行实践，而不强调背景身份的主张，也非常符合“人皆可以为尧舜”的中国传统思想。《坛经》中说：“菩提般若之智，世人本自有之。”众生是平等的，正如“人皆可以为尧舜”的具有普及性与普遍性，主要的差别还是在“只缘迷悟，迷即为愚，悟即成智”。惠能的“以悟为则”，揭示众生皆有佛性，佛性平等不二，这也是佛教慈悲思想的理论根源。

第二，跳脱烦恼对立的智慧。惠能主要说明“自色身中，邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性”，在众生的邪见烦恼与愚痴迷妄中自有本心觉性，只要“既悟正见般若之智，除却愚痴迷妄”，众生便能各各自度。惠

能说：“即烦恼是菩提，前念迷即凡，后念悟即佛。”一念之间，跳脱对立，即能转烦恼为菩提而成佛。惠能在《无相颂》中说：“邪来因烦恼，正来烦恼除，邪正悉不用，清净至无余。”离却两边的对立。不仅如此，惠能以“于一切法上，无有执着”为修行工夫的总纲，亦以“无念为宗，无相为体，无住为本”的三无思想为修行实践的核心理论，强调“念念时中，于一切法上无住”、“于一切法上，念念不住”与“于一切境上不染”，皆是烦恼对立的殊胜智慧，也是日常生活中禅修的要领。

第三，顿悟自性清净的解脱。惠

能在《坛经》中说：“我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。是故以顿悟教法流行后代，令学道者顿悟菩提，各自观心，令自本性顿悟。”惠能以自身的实际经验，从“顿见真如本性”到成立“顿悟教法”或“顿教法门”，皆是从自心中真实流出，他亦以此慈悲心弘化，主要目的就是“令学道者顿悟菩提，各自观心，令自本性顿悟”。笔者以为惠能的顿悟教法，最主要的精神就是充分理解大乘佛法的根本核心理论，进而在生活中时时刻刻在戒定慧为基础的修行工夫之上，以“不执着”为修持的要领，必能实现顿悟自性清净的终极解脱。

四、结论

经过本文初浅的讨论，笔者以为，惠能继承与延续了道信与弘忍的禅法理论，不仅是深化扩大了东山法门的“佛心”、“自心”的相关理论，更以生活中的禅修实证体验，证明了其禅法理论体系的系统性与周延性。

道信将一行三昧思想引入禅宗，做为诠释其禅法的理论依据之一，笔者以为也为唐宋以后的禅宗埋下了“禅净合一”的伏笔。虽然现存资料未见弘忍对一行三昧有所详尽的诠释，但在惠能的《坛经》中却统合并安顿了从道信到弘忍再到惠能的禅法体系，只是惠能将弘忍的“自心为本

师”，转化为“世人性本自净，万法在自性”而强调“识心见性”的价值，最后以生活禅修的实践体证了达自心的悟境，实现了禅悟的境界与目标，也为东山法门赋予了新的生命力而为后世开启了万世不灭其价值的顿悟法门。

惠能的在生活中禅修顿悟的思想，强调修行即在生活的当下，不必在佛寺之内，亦不必坚守何种外在形式，简捷易行，当下实践，精确高超，明彻圆满，正可以为当代人类的社会群体生活之中，指引出一条身心究竟解脱与自在无碍圆满的生命道路，进

而达到和谐群我、社会安康与人间净满超越的终极目标。
土的境界，最后实现全体人类生命圆

（选自第三届黄梅禅宗文化高峰论坛论文集《黄梅禅研究》）



由湖北黄梅禅宗文化研究会主办的《黄梅禅》杂志双月刊，以“引导正信、启迪正智、落实正行、导归正觉”为宗旨，是一份行解并重的禅学刊物。杂志由本焕老和尚创刊，以净慧老和尚为导师，面向社会免费赠阅，请将您的邮编、地址、姓名、电话以及所需数量，通过以下方式提供给我们，我们将按期给您免费邮寄：



- 1、发送电子邮件：fxb@hmszs.org
- 2、发送短信：13636125508（工作时间 8:00—20:00）
- 3、拨打电话：0713-3166010（工作时间 8:00—20:00）
- 4、邮寄信函：湖北省黄梅县四祖寺《黄梅禅》编辑部
邮编：435509

方便上网的读者可直接通过四祖寺网站浏览和下载《黄梅禅》电子版。（www.huangmeichan.com）

欢迎大家投递符合杂志风格和要求的稿件，发送电子邮件至编辑部邮箱 hjb@hmszs.org（请在邮件主题中注明“投稿”，文章请保存为 word 文档以附件形式发送），一经采用，即奉样刊和稿酬。

生活禅的重要禅学渊源之一： 沩仰宗禅学

◎伍先林

净慧法师近年大力提倡生活禅，而生活禅的理念其实就是中国传统祖师禅各个宗派如沩仰宗禅学的鲜明体现。本文从“理事不二，体用一如”和“机用圆融，方圆默契”两个方面探讨了沩仰宗生活禅的思想和禅风。本文认为，在禅宗五家中，虽然沩仰宗和临济宗都是从体用一如的角度说明心性本体的理事圆融不二，但是与临济宗倾向于由体用一如而即体显用稍有不同，沩仰宗注重由体用一如而摄用归体。体现在禅风的差别上，临济宗更倾向于陡彻的机锋棒喝和峻烈的机用，而沩仰宗讲究“机用圆融，方圆默契”，宗风看似更为平行，其实是蕴涵深机密用，是非常深邃和奥秘的。根据“理事不二，体用一如”的思想和“机用圆融，方圆默契”的教学风格，沩仰宗非常注重在日常劳动和生活日用中提撕和体究禅道。

净慧法师近年来通过举办生活禅夏令营等多种方式大力提倡和倡导生活禅，生活禅在当代佛教界和学术文化界具有很大的影响力。然而，净慧法师本人也认为，生活禅的提出并不是凭空杜撰的，中国传统祖师禅的禅学就是生活禅的重要渊源。事实正是如此，生活禅的理念正是中国传统祖师禅非常鲜明的特征。中国传统的祖师禅，具体说来，则主要是指六祖慧能以后不断流传的包括五家七宗各宗派的禅学。中国传统祖师禅在唐末五代先后出现了沩仰宗、临济宗、曹洞

宗、云门宗和法眼宗等五个宗派，临济宗后来在宋代又分化出黄龙派和杨岐派。沩仰宗是中国传统祖师禅中最先确立一宗特色的宗派，本文试图对生活禅理念中所蕴含的沩仰宗禅学及禅风特色做一初步探讨。

沩仰宗的开创者主要是沩山灵佑（771～853）及仰山慧寂（814～890），此外，香严智闲禅师也是本宗初期的重要代表性人物。由于灵佑在沩山，而慧寂在仰山，举扬一家宗风，因此他们一家举扬的宗风被后代称为沩仰宗。沩仰宗创立并兴盛于晚唐五

代，在五家中开宗最先，前后传承约一百五十年，进入宋代后逐渐衰微不振。

沩山灵佑禅师，福建福州长溪人，俗姓赵氏。年十五出家，依本郡建善寺法常律师剃发。后来又至浙江杭州龙兴寺受具足戒，广究大小乘教理。年二十三时，因不满足于佛教义学，遂游学于禅宗兴盛的江西，最后参学于百丈怀海禅师。百丈一见，许为入室，深为器重，并安排灵佑居于参学之首。据载，灵佑一日“侍立次。百丈问：谁？师云：某甲。百丈云：汝拨炉中有火否？师拨之云：无火。百丈躬起，深拨得少火，举以示之云：汝道无，这个鬻？师由是发悟礼谢，陈其所解。百丈云：此乃暂时岐路耳。经云：欲识佛性义，当观时节因缘；时节既至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省己物不从他得。故祖师云：悟了同未悟，无心亦无法。只是无虚妄凡圣等心。本来心法，元自备足。汝今既尔，善自护持。”百丈怀海深拔炉中得少许火种，启发灵佑“本来心法，元自备足”，智慧的灵火不是从外而得，而是本来就自己在内在心灵的深处，只要经过“时节因缘”相应的适当发掘，心灵深处的智慧灵光就会自我发现，“如迷忽悟，如忘忽忆”。太虚法师认为，灵佑得了百丈的深机深用，灵佑在百丈怀海处的这段关键性的悟缘开启了后来沩仰宗注重深机深用的深邃奥密禅风，而与传承马祖道一

和百丈怀海大机大用的黄檗、临济禅风稍有不同。灵佑后来离开百丈怀海，自立门户，到了潭州（治所在今湖南长沙）西北的沩山开辟道场。仰山慧寂就是在沩山参学灵佑而得悟的。

仰山慧寂禅师，韶州（今广东韶关）怀化人，俗姓叶氏。据载，慧寂“年九岁，于广州和安寺，投通禅师出家（即不语通）。十四岁，父母取归，欲与婚媾。师不从，遂断手二指，跪至父母前，誓求正法，以答劬劳，父母乃许。再诣通处，而得披剃。未登具，即游方。初谒耽源，已悟玄旨。后参沩山，遂升堂奥。”据记载，慧寂参沩山灵佑，“沩山问：汝是有主沙弥？无主沙弥？师云：有主。沩山云：主在甚么处？师从西过东立，沩山异之。师问：如何是真佛住处？沩山云：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。师于言下顿悟，自此执侍，前后盘桓十五载。”慧寂在灵佑处得法后，又在沩山处执侍了十五年，与沩山灵佑等师徒一起精研禅道，悠游于禅悦之妙中。

沩仰宗深机深用的典型风格也体现在沩山灵佑、仰山慧寂接引和勘验香严智闲的公案中。据载：“师（沩山）一日问香严：我闻汝在百丈先师处，问一答十，问十答百。此是汝聪明灵利，意解识想，生死根本。父母未生时，试道一句看。香严被问，直得茫然，归寮将平日看过底文字，从

头要寻一句酬对，竟不能得。乃自叹云：画饼不可充饥。屡乞师说破，师云：我若说似汝，汝已后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。香严遂将平昔所看文字烧却，云：此生不学佛法也，且作个长行粥饭僧，免役心神。乃辞师，直过南阳，睹忠国师遗迹，遂憩止焉。一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。遽归，沐浴焚香，遥礼师云：和尚大慈，恩逾父母，当时若为我说破，何有今日之事。乃有颂云：一击忘所知，更不假修时；动容扬古路，不堕悄然机；处处无踪迹，声色外威仪；诸方达道者，咸言上上机。师闻得，谓仰山云：此子彻也。仰山云：此是心机意识，著述得成，待某甲亲自勘过。仰山后见香严云：和尚赞叹师弟发明大事，尔试说看。香严举前颂。仰山云：此是夙习记持而成，若有正悟，则更说看。香严又成颂云：去年贫，未是贫；今年贫，始是贫。去年贫，犹有卓锥之地；

理事不二 体用一如

作为佛教禅门宗师，汾山灵佑继承了禅宗的心性本体思想，据载：

师（汾山）谓仰山曰：吾以镜智为宗要，出三种生，所谓想生、相生、流注生。《楞严经》云：想相为尘，识情为垢，二俱远离，则汝法眼应时清明，云何不成无上知觉？想生即能

今年贫，锥也无。仰山云：如来禅，许师弟会；祖师禅，未梦见在。香严复有颂云：我有一机，瞬目视伊；若人不会，别唤沙弥。仰山乃报师云：且喜闲师弟会祖师禅也。” 汾山灵佑为了破除香严智闲的意识领解，将香严智闲从停留于浅层的、表面性的意识知解中解救出来，就让香严智闲参“父母未生时的本来面目是什么”这样一个含有深层意味的话头。太虚法师曾认为，香严智闲是参话头的第一个模范。而仰山慧寂后来又反复勘验香严智闲，并严格区分如来禅与祖师禅，这些都显示了汾仰宗深机密用的邃密禅风。所以吴经熊先生在《禅学的黄金时代》一书中指出：“汾仰宗的风格是非常吸引人的，它虽然不像临济宗和云门宗那样的机锋峻烈，不像曹洞宗那样的稳顺绵密，也不像法眼那宗那样的思路开阔，但比它们却更为深入。”

思之心杂乱，相生即所思之境历然，微细流注，俱为尘垢。若能净尽，方得自在。

“镜智”即是大圆镜智，也即是心性本体的大智慧。汾山认为，要弘扬禅宗法门，就必须以心性本体的智慧作为宗要。而从心性本体或心性本

源则能现出三种生，即主观的、杂染的能思之心（想生），客观的历然分别的所思之境（相生），以及能思之心识潜意识而又不断地变现和思量各种境相的活动（流注生）。流注生可以说是想生和相生交互影响的产物，所以三种生其实概括起来就是两种生，即杂染的能思之想生与所思的历然分别之相生。汾山还引用《楞严经》的说法，认为相生（想相）、想生（识情）以及它们二者交会的流注生（微细流注）都是蒙蔽清净本体的尘垢，若能远离这三种生，不受其染污，那么心性本体本自具足的智慧光明就会显现。由此可见，汾山灵佑既是继承和坚持了禅宗一贯的心性本体思想，同时又结合经教教理对于障蔽心性本体的妄念之流做了补充说明。当然，对于佛教的经教教理，汾山灵佑不是做辨名析理的细致的理论分析，而是从禅宗修行实践的角度做了综合式的和提纲挈领式的把握。那么，我们应该如何在修行实践中契入清净本体呢？这正是汾山灵佑启悟仰山慧寂的话所揭示的这样：

以思无思之妙，返思灵焰之无穷，思尽还原，性相常住，事理不二，真佛如如。

这就是说，要以寻思、思量本来无思、无念的清净本源的妙智，向内寻思和反求思之内在本源一无思、无念本体思量和观照的无穷妙用，寻思到了思的尽头处，则可以返本还原，就可以返回到思的内在本源——无思、无念之处，这样“思”与“无思”就合二为一了，“思”完全没入于“无思”之中，而“无思”之体又具有“思”的无穷妙用。如果思尽还原，“思”与“无思”合二为一，那么就可以达到“性相常住，事理不二，真佛如如”的境地了^[1]。我们可以权且说，无思、无念的真如理体是体，是理，而以“无思、无念”为本源的“思、念”则是用，是事，心性本体既是理事不二的，同时也就是体用一如的。

六祖慧能（638—713）就曾对于心性本体的“无念”、“无思”及“念”、“思量”这两个方面做过阐述。慧能说：“不思量性即空寂，思量即是自化。”又说“我此法门，从上以来，顿渐皆

[1] 有学者认为：汾山说的“以思无思之妙，反思露焰之无穷”，此正开示寻思当极空慧之境，这与临济说的“是你目前历历的勿一个形段孤明”，实无二致。寻思得力即在一念返照，顿悟，即于此际跃如也。“思尽还原”，极指不遗一法原来如是尔，即“性相常住，事理不二，真佛如如”之极则语。悟到原来如是的极则，自然动即合辙，故汾仰禅学其于执劳作务日用生活，总是安乐行道。优游华瞻，无矜持躄局之态；洒脱自在，具廓落爽朗之姿。”（释本光《周易禅观顿悟指要》，巴蜀书社1999年5月第一版，第85页。）

立无念为宗，无相为体，无住为本。”及“无念者，于念而不念。……若无有念，无念亦不立。无者无何事，念者念何物？无者离二相诸尘劳，念者念真如本性。真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见闻觉知，不染万境而常自在。”这说明慧能已经认为真如自性本体的“无念、无思”与“念、思量”的关系就是体与用的关系了。菏泽神会（684—758）也说：“真空为体，妙有为用”“如如不动，动用无穷”又说：“动寂俱妙，理事皆如。理净处事能通，达事理通无碍。”这说明神会开始将真如自性本体的体用一如关系用理事圆融来说明了。而到了汾山灵佑，在接引学人实践契入心性本体的方法上，则是更为有意识地用理事圆融和体用一如来加以概括说明了。

汾山灵佑对于在修行实践中如何把握心性本体的理事不二、体用一如关系还有进一步的说明。汾山灵佑说：“夫道人心，质直无伪，无背无面，无诈妄心。一切时中，视听寻常，更无委曲。亦不闭眼塞耳，但情不附物即得。从上诸圣，只说浊边过患。若无如许多恶觉、情见、想习之事，譬如秋水澄渟，清净无为，澹泞无碍，唤他作道人，亦名无事人。”也就是说，清净本体本来就是不离日常生活中的一切时和一切处的（事、用）。所以我们只要在日常生活的时中远离一切诈妄、恶觉、情见和想习的

虚妄分别之心，保持一颗真实、质直、平常、无事、不附著于物之心（理、体），就可以与清净本体相应，而不必一定要闭眼塞耳，以至脱离日常生活。此外，汾山灵佑还有如下阐述：

时有僧问：顿悟之人，更有修否？
师云：若真悟得本，他自知时。修与不修，是两头语。如今初心，虽从缘得，一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净，须教渠净除现业流识，即是修也，不可别有法教渠修行趣向。从闻入理，闻理深妙，心自圆明，不居惑地。纵有百千妙义，抑扬当时，此乃得坐披衣，自解作活计始得。以要言之，则实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。若也单刀直入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。

汾山灵佑认为，如果参禅学道者真正对于心性本体有所顿悟，则对于他来说不存在所谓修与不修的问题。心性本体具有体与用、理与事的两个方面。如果机缘相应，于初心一念中就可以顿悟本体。但是于一念初心中顿悟的主要是真如自性的理体，即“一念顿悟自理”。真如理体虽然可以一念顿悟，但是普通一般的凡夫众生心中无始以来积累下来的深厚习气是不可能“顿净”的，必须逐渐在事用或事行中依据所悟理体来消融、消除现业流识的习气，逐渐在事用或事行中依据所悟理体来消融、消除习气就是修，也就是与理体相应的事用上的渐

修，不是在顿悟的理体之外另外有法可趣向而修行的。“从闻入理，闻理深妙，心自圆明，不居惑地”，就是说如果机缘相应，寻思纯熟，就可以于一念之间顿悟理体，不居惑地。如果能于作为万法之大本大源的理体真正顿悟，那么“纵有百千妙义，抑扬当时，此乃得坐披衣，自解作活计始得”^[2]，就是说顿悟理体之后要将理体贯彻到事用、事行上，那么在事用、事行上的一些微细迷惑和习气也可逐渐消除。所以我们可以说“实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。”若就真如自性的理体来说，是“不受一尘”而空寂无物的；但是对于参禅学道的人来说，理体是要贯彻到自己的每一个事用或事行中去的，这样理体的顿悟才可以说是彻底的和完成的，所以若就心性本体在事用或事行上的体现来说，又是“万行门中，不舍一法”的。归结起来说，禅宗所谓单刀直入的顿悟就是要达到“凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛”

的理事不二、体用一如的境界。

可以看出，汾山灵佑是很注重以理事圆融不二来解释禅宗的顿悟学说，而汾山又特别倾向于从体用一如的角度来发挥其理事圆融不二思想的。汾山灵佑认为，顿悟理体之后还需要在事用上渐修。这表明汾山是主张以顿融渐而顿渐融通的，而以顿融渐、顿渐融通就是以理融事、理事圆融不二思想在修行实践上的具体体现。所以有学者指出：“灵祐的顿悟因缘，是从寻思纯熟，机缘凑泊而发，深得马祖、百丈的‘理事如如’之旨。传授给他的弟子慧寂，师弟同以全体显现大用作为修养的宗旨。”^[3]而仰山也确实继承了汾山的思想，他曾对他参学的学人说：“汝等诸人，各自回光返照，莫记吾言。汝无始劫来，背明投暗，妄想根深，卒难顿拔。所以假设方便，夺汝粗识，如将黄叶止啼，有什么是处？”^[4]又说：“我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修，不要三明、

[2] 有学者指出：汾山道“从闻入理，闻理深妙，心自圆明不居惑地”，这正是宗门“寻思”的确解，“顿悟”的确解。寻思，思的是什么？顿悟，悟的是什么？把这四句话和前面答仰山的“以思无思之妙”一段话结合起来看，也会教人有会心处。同出身于百丈门下，黄檗、临济教人断绝思路以“逼拶”为法门，而汾山、仰山却好整以暇，教人寻思，所顿悟到的同是“心自圆明，不居惑地”。悟后为人处，在临济则行棒行喝，而汾山则说，纵有百千妙义抑扬当时，此乃得坐披衣自解作活计始得。（释本光《周易禅观顿悟指要》，巴蜀书社1999年5月第一版，第87页。）

[3] 中国佛教协会编《中国佛教》第一辑，东方出版中心1980年4月第一版，第327页。

[4] 《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第585页。

六通。何以故？此是圣末边事，如今且要识心达本。但得其本不愁其末，他时后日自具去在。若未得本，纵饶将情学他亦不得。汝岂不见泐山和尚云：凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。”仰山也认为，参禅学道就必须“回光返照”“向自己性海如实而修”，要“识心达本”，而“识心达本”就是要顿悟理体，进而达到理事不二、体用一如的境界。

泐山宗禅学非常强调主张理事不二、体用一如。为此他们又特别注重顿悟理体的重要性，据载：

僧问：如何是道？师（泐山）曰：无心是道。曰：某甲不会。师曰：会取不会的好。曰：如何是不会的？师曰：只汝是，不是别人。复曰：今时人但直下体取不会的，正是汝心，正是汝佛，若向外得一知一解将为禅道，且没交涉。名运粪入，不名运粪出，污汝心田，所以道不是道。

师（泐山）问仰山：《涅槃经》四十卷，多少是佛说，多少是魔说？仰山曰：总是魔说。师曰：以后无人奈子何。仰山曰：慧寂即一期之事，行履在什么处？师曰：只贵子眼正，不说子行履。

“无心”、“不会”正是体现了真如自性理体“无思”、“无念”和“无相”的特征，因而泐山灵佑认为“无心”正是道，他还提示学人要在生活日用中直下体认到这个“无心”的、“不会”的、不可思量的真如理体，这个不可

思量的真如理体也就正是我们的心性本体，真如理体不是向外求得的一知一解所能限量的。因而仰山认为《涅槃经》四十卷都是魔说，因为如果对于《涅槃经》停留于名相知解上，而不能认识到超越名相的“无相”理体，那么《涅槃经》对于学人来说就是魔说。因而仰山在上面曾反复教导学人要识心达本，不要被言语所转，甚至连佛祖的言语只是假设的方便。至于泐山说“只贵子眼正，不说子行履”，那是泐山一时的善巧方便之说。泐山是想指出顿悟理体的重要性，并不是说践履不重要。因为从根本和究竟上来说，是理事不二、体用一如的，所以如果真正彻底地顿悟理体，那么就必然能够将理体贯彻到事用或事行上。但是初学之人也确实容易在理论和知见认识上就发生片面性的错误，将理与事或体与用割裂开来，据载：

师（仰山）问双峰：师弟近日见处如何？曰：据某见处，实无一法可当情。师曰：汝解犹在境。曰：某只如此，师兄又如何？师曰：汝岂不知无一法可当情者？泐山闻曰：寂子一句疑杀天下人。

在这一则对话中，仰山批评双峰执著和停留于“无一法可当情”的理境，说他“解犹在境”，而没有认识到作为“无一法可当情”理境的绝对本源性的，超越“无一法可当情”理境相对性的绝对本体性的“无一法可当情者”。绝对本体性的“无一法可

当情者”是超越“无一法可当情”理境相对性的理事圆融不二的境界，是体现并且贯穿于万事和万法中的。又如：

师（泐山）谓仰山云：汝须独自回光返照，别人不知汝解处，汝试将实解献老僧看。仰山云：若教某甲自看，到这里无圆位，亦无一物一解得献和尚。师云：无圆位处，原是汝作解处，未离心境在。仰山云：既无圆位，何处有法，把何物作境？师云：适来是汝作与么解，是否？仰山云：是。师云：若恁么，是具足心境法，未脱我所心在。元来有解，争道无解献我。许汝信位显，人位隐在。

僧问：禅宗顿悟毕竟入门的意如何？师（仰山）曰：此意极难！若是祖宗门下，上根上智，一闻千悟，得大总持。其有根微智劣，若不安禅静虑，到这里总须茫然。曰：除此一路，别更有入处否？师曰：有！曰：如何即是？师曰：汝是什么人？曰：幽州人。师曰：汝还思彼处否？曰：常思。师曰：能思者是心，所思者是境，彼处楼台亭苑人马骈阗，汝反思的还有许多般也无？僧云：某甲到这里，总不见有。师曰：汝解犹在心，信位即得，人位未在。曰：除却这个，别更有意也无？师曰：别有别无，即不堪也。曰：到这里，作么生即是？师曰：据汝所解，只得一玄，得坐披衣，向后自看。僧礼谢之。

在第一段对话中，随泐山灵佑初

学不久的仰山慧寂向泐山灵佑汇报说，自己对于心性本体的理解是，心性本体是无圆位，是超越圆位的理境的，所以仰山认为自己是超越了一物一解的相对性理境的。但是泐山认为，仰山其实还是停留在“无圆位”知解的相对性的理境和心境上，是“具足心境法，未脱我所心在。”因而就还不能说是真正体悟了超越能所相对性的、理事圆融不二的绝对性本体。要真正体悟绝对性本体，必须如百丈怀海所说，要“于清浊两流凡圣等法，色声香味触法，世间出世间法，都不得有丝毫爱取。”并且“既不爱取，亦不依住不爱取。”而且还进一步要“既不依住不爱取，亦不作不依住知解。”所以泐山灵佑认为仰山慧寂当时还主要是停留在对于心性本体有了信解的信位，还没有达到完全实证绝对性本体的人位。在第二段对话中，已为人师的仰山启发学僧要反思能思的心是没有任何境物的，心性本体就是超越境物限制的，而如果仅仅认识到能思的心乃至心性本体是超越境物限制的，那也只是停留于信位。仰山认为，禅宗所谓的上根上智，确实能够一闻千悟，得大总持，达到理事圆融不二的绝对本体境界。但是对于普通一般人来说，最好还是通过泐山灵佑所传“思无思”的善巧方便，先得信位，然后“得坐披衣，向后自看”，再得人位，达到理事不二、体用一如的绝对本体境界。

机用圆融 方圆默契

如上所述，沩仰宗在禅学理论上的特征是主张理事不二，体用一如^[5]，仰山慧寂有时用圆相来表达理事不二、体用一如的绝对本体境界，沩仰宗注重从体用一如的角度来说明理事圆融不二的境界。与此相应，沩仰宗在接引学人实践悟入心性本体的教学风格则是“机用圆融，方圆默契”。沩山灵佑有一次曾启发、反问参学者说：“汝等诸人，只得大机，不得大用。”这就是暗示学人要从大机发大用，达到体用一如、理事不二的境地。又如：

师（沩山）摘茶次，谓仰山曰：终日摘茶，只闻子声，不见子形。仰山撼茶树，师云：子只得其用，不得其体。仰山曰：未审和尚如何？师良久，仰山曰：和尚只得其体，不得其用。师云：放子三十棒！仰山曰：和尚棒某甲吃，某甲棒教谁吃？师云：放子三十棒！

[5] 仰山慧寂有时用圆相来表达理事不二、体用一如的绝对本体境界。他有时也以圆相来接引学人，但也并不常用。据载“耽源谓师（仰山）曰：国师（南阳慧忠）当时传得六代祖师圆相，共九十七个，授与老僧……我今付汝，汝当奉持。遂将其本过与师。师接得一览，便将火烧却……源曰：吾此法门，无人能会，惟先师及诸祖师诸大圣入方可委悉，子何得焚之？师曰：慧寂一览，已知其意，但用得，不可执本也……和尚若要，重录不难。即重集一本呈上，更无遗失。”（《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第582页。）可见仰山也并不是很推崇画圆相的做法。

沩山灵佑和仰山慧寂师徒俩经常在日常生活和劳动中互相提撕和勘验禅道。在师徒俩采摘茶叶的劳动生活中，沩山故意以“只闻子声，不见子形”之问来考验仰山对于心性本体的理解和反应，仰山没有用言语做解释，而是以摇撼茶树的动作或“势用”来表示自己的理解，沩山对仰山故意评以“只得其用，不得其体”。而仰山也对沩山默然良久的反应和表现评以“只得其体，不得其用”，结果沩山还是表示要“放子三十棒”。在沩山看来，作为心性本体的禅道是理事不二、体用一如的，不能孤用而缺体，当然也不能孤体而缺用。但是根据体用一如的大法则，如果真正实证作为“用”的本源性的理体，则必然能从理体发为事用。所以沩山对于仰山“和尚只得其体，不得其用”的反问，要“放子三十棒”了。在禅宗的五家七宗中，

虽然沩仰宗与临济宗都是注重从体用一如的角度说明心性本体的理事圆融不二的，但两者在具体风格上还是有差别的。与沩仰宗相比较，临济宗在禅学思想上更强调由体用一如而即体显用，而沩仰宗在思想上则更注重由体用一如而摄用归体^[6]，因而沩山灵佑特别继承百丈怀海传承下来的注重“性相常住”、“体露真常”的理体的思想^[7]。沩仰和临济的差别体现在接引学人的教学风格上，临济宗更倾向于陡彻的机锋棒喝和峻烈的机用，而沩仰宗则较少使用棒喝等峻烈的机用。与临济宗相比较，沩仰宗的宗风和机用更为平衍而圆融，表面上看起来是更为从容和优悠的，其实是蕴含深机深用，是非常深邃和奥秘的。

沩山五峰云岩，同侍立百丈。百

丈问沩山：并却咽喉唇吻，作么生道？沩山云：却请和尚道。丈云：我不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。

百丈问沩山：闭却口舌，怎样表达心性本体的绝对之道？沩山在这里采用逆袭法，顺着百丈的语脉，反问说“却请和尚道”，意思是说，如果闭却口舌，能够表达绝对本体之道，那么就请和尚您说吧！百丈只得退一步道，要我说可以，但恐怕我说清楚了以后，以后就会没有传我禅法真谛的人了。这个公案就体现了沩山日后深机深用而又果断从容的禅风。圆悟克勤说沩山的回答是“把定封疆”，而五峰对百丈“和尚也须并却”的回答则是“截断众流”。圆悟克勤解释沩山的这则公案说：“沩山五峰云岩，同侍立百丈。百丈问沩山：并却咽喉

[6] 如“师（沩山）一日唤院主，院主便来。师云：我唤院主，汝来作甚么。院主无对。又令侍者唤首座，首座便至。师云：我唤首座，汝来作甚么？首座亦无对。”（《漳州沩山灵祐禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第581页。）又如“师（沩山）上堂云：老僧百年后，向山下作一头水牯牛，左肋下书五字云‘沩山僧某甲’。当恁么时，唤作沩山僧，又是水牯牛；唤作水牯牛，又是沩山僧，毕竟唤作甚么即得。”（《漳州沩山灵祐禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第581页。）这也是沩山提示学人不要惑于外在的名和相，而必须体认内在的无名无相的实相理体。又如“师（仰山）指雪师子问众：有过得此色者么？”（《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第586页。）仰山在这里也是以“雪师子”暗喻清彻皎洁和无相的实相理体境界。

[7] 如百丈怀海曾说：“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。”（普济《五灯会元》上卷第133页，中华书局1984年10月第一版。）这是百丈以精炼的文字概括自己的禅学思想，百丈的禅学思想特别重要把握“体露真常”的理体。

唇吻，作么生道？山云：却请和尚道。丈云：我不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。百丈虽然如此，锅子已被别人夺去了也。丈复问五峰，峰云：和尚也须并却。丈云：无人处斫额望汝。又问云岩，岩云：和尚有也未？丈云：丧我儿孙。三人各是一家。古人道：平地上死人无数，过得荆棘林者，是好手。所以宗师家，以荆棘林验人。何故？若于常情句下，验人不得。衲僧家须是句里呈机，言中辨的。若是担板汉，多向句中死却。便道：并却咽喉唇吻，更无下口处。若是变通底人，有逆水之波。只向问头上有一条路，不伤锋犯手。汾山云：却请和尚道。且道他意作么生？向个里如击石火，似闪电光相似，拶他问处便答，自有出身之路，不费纤毫气力。所以道：他参活句，不参死句。百丈却不采他，只云：不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。大凡宗师为人，抽钉拔楔。若是如今人，便道：此答不肯他不领话。殊不知，个里一路生机处，壁立千仞，宾主互换，活鱗鱗地。雪窦爱他此语风措，宛转自在，又能把定封疆。”雪窦重显对这则公案做颂古道：“‘却请和尚道’，虎头生角出荒草。十洲春尽花凋残，珊瑚树林日杲杲。”意思是说汾山“却请和尚道”的回答，就如猛虎头上长角而出荒草一样，声势自在，而又近旁不得。同时，汾山的这个回答，又象“十洲春尽花凋残，珊瑚树林日杲杲”一样，让一切妄想

分别之流脱落，而独显心性本体的灵光照耀。圆悟克勤解释说：“此三人答处，各各不同。也有壁立千仞，也有照用同时，也有自救不了。‘却请和尚道’，雪窦便向此一句中，呈机了也。更就中轻轻拶，令人易见，云：虎头生角出荒草。汾山答处，一似猛虎头上安角，有什么近傍处。不见僧问罗山：同生不同死时如何？山云：如牛无角。僧云：同生亦同死时如何？山云：如虎戴角。雪窦只一句颂了也，他有转变余才，更云：十洲春尽花凋残。海上有三山十洲，以百年为一春。雪窦语带风措，宛转盘礴。春尽之际，百千万株花，一时凋残。独有珊瑚树林，不解凋落，与大阳相夺，其光交映。正当恁么时，不妨奇特。”

德山到汾山，挟复子于法堂上，从东过西，从西过东，顾视云：无！无！便出（雪窦着语云：勘破了也）。德山至门首，却云：也不得草草，便具威仪，再入相见。汾山坐次，德山提起坐具，云：和尚！汾山拟取拂子，德山便喝，拂袖而出（雪窦着语云：勘破了也）。德山背却法堂，着草鞋便行。汾山至晚，问首座：适来新到到什么处？首座云：当时背却法堂，着草鞋出去也。汾山云：此子已后，向孤峰顶上，盘结草庵，呵佛骂祖去在（雪窦着语云：雪上加霜）。

这个公案充分体现了汾山深机深用、优游从容的禅风与德山急箭一流似禅风之间的差别。德山到汾山处行

脚参访，却故意在法堂上视而不见地说“无！无！”，急急走过，便要离开汾山，这里德山说“无！无！”，其实是含有深意的。德山随即又感到不能草率，还是想与汾山展开一场法战。自从德山第一次进法堂，汾山就一语不发而从容自在地观察德山的机用，这次德山重新走进法堂，并提起坐具，刚叫声“和尚！”汾山要取拂子时，德山马上又喝一声，随后便离开汾山。但是德山的机用无论如何迅疾变化，还是在汾山“把定封疆”的牢牢掌握之中，汾山晚上就锁定预言了德山日后必然呵佛骂祖的急箭禅风。雪窦重显对这则公案做颂古道：“一勘破，二勘破，雪上加霜曾险堕。飞骑将军入虏庭，再得完全能几个。急走过，不放过，孤峰顶上草里坐。咄！”颂古的意思是说，德山两次进法堂，虽然机用表现变化迅疾，但其实都被汾山勘破了。而且当天晚上汾山对于德山的评判，更是雪上加霜，让德山险些完全堕入汾山把定乾坤的掌握之中而逃脱不得。当然德山迅疾的机用就如飞骑将军李广深入虏庭，又能全身而退，也是非常难得的。但是无论德山机用如何迅疾，无论德山如何急急走过，还是没有逃脱汾山的掌握之中，汾山最后还是没有放过德山，以一句“孤峰顶上草里坐”就锁定了德山。圆悟克勤对颂古解释说：“雪窦颂一百则公案，一则则焚香拈出，所以大行于世。他更会文章，透

得公案，盘礴得熟，方可下笔。何故如此？龙蛇易辨，衲子难瞒。雪窦参透这公案，于节角警讹处，着三句语，撮来颂出。雪上加霜，几乎险堕。只如德山似什么，一似李广，天性善射，天子封为飞骑将军，深入虏庭，被单于生获。广时伤病，置广两马间，络而盛卧。广遂诈死，睨其傍有一胡儿骑善马，广腾身上马，推堕胡儿，夺其弓矢，鞭马南驰，弯弓射退追骑，以故得脱。这汉有这般手段，死中得活。雪窦引在颂中，用比德山再入相见，依旧被他跳得出去。看他古人，见到说到，行到用到，不妨英灵。有杀人不眨眼底手脚，方可立地成佛。有立地成佛底人，自然杀人不眨眼，方有自由自在分。如今人有底，问着头上一似衲僧气概，轻轻拶着，便腰做段，股做截，七支八离，浑无些子相续处。所以古人道，相续也大难。看他德山汾山如此，岂是灭灭挈挈底见解。‘再得完全能几个，急走过’，德山喝，便出去，一似李广被捉后设计，一箭射杀一个番将，得出虏庭相似。雪窦颂到此，大有工夫。德山背却法堂，着草鞋出去，道得便宜。殊不知，这老汉依旧不放他出头在。雪窦道‘不放过’，汾山至晚间问首座：适来新到到什么处？首座云：当时背却法堂，着草鞋出去也。汾山云：此子他日，向孤峰顶上，盘结草庵，呵佛骂祖去在。几曾是放过来，不妨奇特。到这里雪窦为什么道‘孤峰顶上

草里坐’，又下一喝。且道落在什么处，更参三十年。”

师睡次，仰山问讯，师便回面向壁。仰曰：和尚何得如此？师起曰：我适来得一梦，你试为我原看？仰取一盆水与师洗面。少顷，香严亦来问讯，师曰：我适来得一梦，寂子为我原了，汝更与我原看？严乃点一碗茶来。师曰：二子见解，过于鹞子。

汾山灵佑故意以睡后原梦之问勘验仰山和香严，而仰山和香严也是丝毫不惑，分别取一盆水和点一碗茶给予汾山，深得汾山赞许。汾山师徒三人透过生活日用，向我们展示了理事不二、体用一如的境界，而这则公案也典型地体现了汾仰宗讲究机用圆融、方圆默契的禅风特色。

师（汾山）问仰山：何处来？仰山曰：田中来。师曰：禾好刈也未？仰作刈禾势。师曰：汝适来作青见？作黄见？作不青不黄见？仰山曰：和尚背后是什么？师曰：子还见么？仰山拈禾穗曰：和尚何曾问这个。师曰：此是鹅王择乳！

这则公案也是在生活中日用和劳动中，就目前日常生活中的境物而提撕禅道的典型机用案例。在这则公案中，汾山和仰山都以“禾”来暗指心性本体，汾山故意问仰山认为禾是青的，黄的，还是不青不黄的？但如果仰山答以其中的任何一种颜色，则都不能与禾的“无相”的本体实相应，故仰山故意反问汾山“和尚背后是什

么？”汾山穷追不舍，又问“子还见么？”就是问仰山所见禾的本体实相究竟是什么？仰山乃拈起禾穗说：“和尚何曾问这个。”“这个”就是禾的如如而无相的本体实相。故仰山的这个应答得到了汾山的深深赞许。

仰山问：如何是祖师西来意？师（汾山）指灯笼云：大好灯笼。仰山云：莫只这便是么？师云：这个是甚么？仰山云：大好灯笼。师云：果然不见。

仰山问“如何是祖师西来意？”，也就是问汾山，心性本体的究竟之道是什么？汾山指以灯笼，意思是说心性本体之道就体现在目前的灯笼上，但是心性本体又不拘限于目前的灯笼这个具体的境物。所以当仰山问“莫只这便是么？”汾山反问说“这个是甚么？”在汾山这里，“这个”是指心性本体。而仰山却回答说这个就是目前的灯笼，这样就将心性本体之道还是拘限于灯笼这个具体的境物上了，所以汾山批云“果然不见”。

刘铁磨到汾山，山云：老牯牛，汝来也。磨云：来日台山大会斋，和尚还去么？汾山放身卧，磨便出去。

刘铁磨到汾山探访，故意问汾山来日能否到五台山参加大会斋，五台山与汾山相距几千里，按照常理来说，是不可能这么短时间说到就到的，刘铁磨是想通过此问来探测汾山对于不离日用生活，而又不可以常理思量的禅道的理解，结果汾山听了之后没有

应以很峻烈的机锋棒喝，而是放身便卧，刘铁磨也就随着离开。这个公案也体现了汾仰宗机用圆融、语默不露的禅风，看似多么优游而从容。圆悟克勤解释和发挥这则公案说：“刘铁磨（尼也）如击石火，似闪电光，拟议则丧身失命。禅道若到紧要处，那里有许多事。他作家相见，如隔墙见角，便知是牛；隔山见烟，便知是火。拶着便动，捺着便转。……刘铁磨久参，机锋峭峻，人号为刘铁磨，去汾山十里卓庵。一日去访汾山，山见来，便云：老牯牛，汝来也。磨云：来日台山大会斋，和尚还去么？汾山放身便卧，磨便出去。尔看他一如说话相似，且不是禅，又不是道，唤作无事会得么？汾山去台山，自隔数千里，刘铁磨因什么却令汾山去斋，且道意旨如何？这老婆会他汾山说话，丝来线去，一放一收，互相酬唱。如两镜相照，无影像可观。机机相副，句句相投。如今人三搭不回头，这老婆一点也瞒他不得。这个却不是世谛情见，如明镜当台，明珠在掌，胡来胡现，汉来汉现。是他知有向上事，所以如此。如今只管做无事会。……尔若参得透去。见他恁么，如寻常人说话一般。多被言语隔碍，所以不会。唯是知音方会他底。只如干峰示众云：举一不得举二，放过一着，落在第二。云门出众云：昨日有一僧，从天台来，却往南岳去。干峰云：典座今日不得普请。看他两人，放则双放，收则双

收，汾仰下谓之境致。风尘草动，悉究端倪，亦谓之隔身句，意通而语隔。到这里，须是左拨右转，方是作家”雪窦重显对于这则公案做颂古道：“曾骑铁马入重城，敕下传闻六国清。犹握金鞭问归客，夜深谁共御街行。”圆悟克勤解释说：“雪窦颂诸方以为极则。一百颂中，这一颂最具理路。就中极妙，贴体分明颂出。‘曾骑铁马入重城，’颂刘铁磨恁么来。‘敕下传闻六国清’，颂汾山恁么问。‘犹握金鞭问归客’，颂磨云‘来日台山大会斋，和尚还去么’。‘夜深谁共御街行’，颂汾山放身便卧，磨便出去。雪窦有这般才调，急切处向急切处颂，缓缓处向缓缓处颂。风穴亦曾拈，同雪窦意。此颂诸方皆美之，高高峰顶立，魔外莫能知；深深海底行，佛眼觑不见。看他一个放身卧，一个便出去。若更周遮，一时求路不见。雪窦颂意最好，是曾骑铁马入重城。若不是同得同证，焉能恁么。且道得个什么意。不见僧问风穴：汾山道‘老牯牛汝来也’，意旨如何？穴云：白云深处金龙跃。僧云：只如刘铁磨道‘来日台山大会斋，和尚还去么’意旨如何？穴云：碧波心里玉兔惊。僧云：‘汾山便作卧势’，意旨如何？穴云：老倒疏慵无事日，闲眠高卧对青山。此意亦与雪窦同也。”

仰山问僧：近离甚处？僧云：庐山。山云：曾游五老峰么？僧云：不曾到。山云：阇黎不曾游山。云门云：

此语皆为慈悲之故，有落草之谈。

仰山问僧人“近离甚处？”，也是要勘验僧人是否时时处处提撕和体究禅道，僧人据实答以“庐山”。仰山又问他“曾游五老峰么？”，是问他是否亲证心性的本体，僧人又据实回答说“不曾到”。此僧不明白仰山的禅道机用，故仰山说他不曾游山，此话又是语意双关。仰山也是与此僧一问一答，虽然是明暗不露，但也是没有很峻烈的机用，所以云门后来感叹，说仰山因为太慈悲了，虽然落草为人，但此僧还是不悟。圆悟克勤解释这则公案说：“验人端的处，下口便知音。古人道：没量大人，向语脉里转却。若是顶门具眼，举着便知落处。看他一问一答，历历分明。云门为什么却道：此语皆为慈悲之故，有落草之谈。古人到这里，如明镜当台，明珠在掌，胡来胡现，汉来汉现，一个蝇子也过他鉴不得。且道作么生是慈悲之故，有落草之谈？也不妨险峻。到这田地，也须是个汉始可提掇。云门拈云：这僧亲从庐山来，因什么却道阇黎不曾游山。汾山一日问仰山云：诸方若有僧来，汝将什么验他。仰山云：某甲有验处。汾山云：子试举看。仰云：某甲寻常见僧来，只举拂子向伊道‘诸方还有这个么？’待伊有语，只向伊道‘这个即且置，那个如何？’汾山云：此是向上人牙爪。岂不见马祖问百丈：什么处来？丈云：山下来。祖云：路上还逢着一人么？丈云：不

曾。祖云：为什么不曾逢着？丈云：若逢着，即举似和尚。祖云：那里得这消息来？丈云：某甲罪过。祖云：却是老僧罪过。仰山问僧正相类此，当时待他道‘曾到五老峰么？’这僧若是个汉，但云‘祸事！’，却道‘不曾到’。这僧既不作家，仰山何不据令而行，免见后面许多葛藤。却云：阇黎不曾游山。所以云门道‘此语皆为慈悲之，有落草之谈。若是出草之谈。则不恁么。”雪窦重显对这则公案做颂古道：“出草入草，谁解寻讨？白云重重，红日杲杲。左顾无瑕，右盼已老。君不见，寒山子，行太早。十年归不得，忘却来时道。”意思是说，无论是出草还是入草，谁能够寻讨仰山所说游山的真意。真正的游山应该是在“白云重重，红日杲杲”的清静自在的心境下忘却世间一切尘虑分别，应该如寒山子“十年归不得，忘却来时道”一样，忘却来时时的道路一样不思归，甚至忘却游山本身。

仰山问三圣：汝名什么？圣云：惠寂。仰山云：惠寂是我。圣云：我名惠然。仰山呵呵大笑。

仰山问三圣名字，是要勘验三圣对于“名”的理解和认识。在禅宗看来，名本身就是虚妄的，并不能真正表达本体实相，本体实相是不受名相所局限和染污的，这即“实际理地，不受一尘。”因而对于仰山之问，三圣故意颠倒地答以仰山之名。虽然“实际理地，不受一尘。”但是“万

行门中，不舍一法。”万法又不妨有其假名，所以仰山这时就转换角度，随顺俗谛，说“惠寂是我”，三圣也随顺仰山，说“我名惠然”。雪窦重显对这则公案颂古道：“双收双放若为宗，骑虎由来要绝功。笑罢不知何处去，只应千古动悲风。”意思是说这则公案的宗要就是双收又双放，既能双收又能双放，那就如同“骑虎由来要绝功”一样，要骑便骑，要下便下。后面是说如果后人不知道仰山大笑的真意，那就可悲可叹了。圆悟克勤解释雪窦重显颂古说：“‘双收双放若为宗’，放行互为宾主。‘仰山云：汝名什么？圣云：我名惠寂。’是双放。‘仰山云：惠寂是我。圣云：我名惠然。’是双收。其实是互换之机，收则大家收，放则大家放。雪窦一时颂尽了也，他意道，若不放收，若不互换，尔是尔，我是我。都来只四个字，因甚却于里头，出没卷舒。古人道：尔若立，我便坐。尔若坐，我便立。若也同坐同立，二俱瞎汉。此是双收双放，可以为宗要。‘骑虎由来要绝功’。有如此之高风、最上之机要，要骑便骑，要下便下。据虎头亦得，收虎尾亦得。三圣、仰山，二俱有此之风。‘笑罢不知何处去’，且道他笑个什么？直得清风凛凛。为什么末后却道‘只应千古动悲风’，也是死而不吊，一时与尔注解了也。争奈天下人啖啄不入，不知落处。”

（选自第三届黄梅禅宗文化高峰论坛论文集《生活禅研究》）

师（仰山）在汾山为直岁，作务归，汾山问：什么处去来？师曰：田中来。汾山曰：田中多少人？师插锹叉手。汾山曰：今日南山大有人刈茅。师拔锹便行。

这又是一则在生活日用中，就目前日常的境物而提撕禅道的典型机用案例。这则公案中，汾山问仰山“什么处去来？”，是想知道仰山是否时时处处提撕心性本体之道。仰山答以下“田中来”，是说心性本体之道就体现在我刚才劳动的田里，自己在劳动的田中并没有忘失心性本体之道。汾山问“田中多少人？”是问仰山对心性理体的理解，仰山以插锹叉手表示自己对于心性理体的理解。汾山又对以“今日南山大有人刈茅”，仰山听后拔锹便行，表示自己是将理体贯彻到事用中，已达理事不二、体用一如的境界。有学者就这一公案提示和发挥说：“汾仰父子‘练禅’策进之旨深入生活实际。田中人归去，插锹叉手；南山大刈茅，拔锹便行；明明如此，却在暗通消息。曹洞宗致力于护念的‘不犯’；汾仰却在劳作中兼到了‘不犯’，虽暗却明。造诣极深的演剧家浑身是戏，汾仰师资一句话、一动作，无不是禅。”所以后人评价汾仰宗的禅风时说：“汾仰宗风，父子一家，师资唱和，语默不露，明暗交驰，体用双彰。无舌人为宗，圆相明之。”这种评价应该说是很准确的。

学佛：点缀生活 还是改变生命（三）

释读《百喻经》中的三个故事

◎宗舜

三、第二个故事：愚人集牛乳喻

（一）原文释读

我们来看第二个故事的原文。

“昔有愚人，将会宾客，欲集牛乳，以拟供设，而作是念：‘我今若豫于日日中（穀-禾+牛）取牛乳，牛乳渐多，卒无安处，或复酢败。不如即就牛腹盛之，待临会时，当顿（穀-禾+牛）取。’作是念已，便捉犍牛母子，各系异处。却后一月，尔乃设会，迎置宾客，方牵牛来，欲（穀-禾+牛）取乳，而此牛乳即干无有。时为众宾或嗔或笑。”

过去有个愚蠢的人准备大宴宾客，想把牛奶搜集起来给客人饮用。这里的“拟”不是比喻的意思，而是准备的意思。“供设”，就是招待客人的饮食。但他转念一想，觉得每天挤牛奶是不妥当的。“我今若豫于日

日中（穀-禾+牛）取牛乳”。（穀-禾+牛），就是“穀”（繁体的“谷”）去掉“禾”字加上一个“牛”字，音gòu，意为挤牛奶。豫，通“预”，就是准备。“日日”就是每天。如果现在预先每天挤牛奶的话，“牛乳渐多，卒无安处”。“卒”，在这里念cù，就是最终的意思，这是个程度副词。他认为，每天挤牛奶，越挤越多，最后就会没有地方存放，而且牛奶可能还会坏掉。“或复酢(cù)败”，酢，就是变酸发酵。“不如即就牛腹盛之”，不如我就把牛奶寄存在牛肚子里吧。意思是先不把牛奶挤出来，让奶留在牛腹之中。

“待临会时，当顿（穀-禾+牛）取”。等到聚会的时候，再把牛奶挤出来。“作是念已”，这样想了之后。“但捉犍(zì)牛母子”，“犍”是母牛。把母牛和小牛“各系一处”，分别拴

在不同的地方，因为这个人怕小牛把牛奶吃掉。“却后一月”，“却后”就是过后。这样子过了一个月。“尔乃设会”，“尔乃”，这个时候。一个月之后，他举办宴会。“迎置宾客”，把宾客迎来了、安置好了。“方牵牛来”，这时把牛牵过来。“欲（穀-禾+牛）取乳”，想把牛奶挤出来。“而此牛乳即干无有”，但一滴奶也挤不出来了。因为母牛产奶是为了哺乳，这段时间既没有小牛每天去吃奶，也没有人去挤奶，母牛也就自动不产奶了。“时为众宾或嗔或笑”，这个主人就被来的客人或者“嗔”——责怪，或者“笑”——取笑。

这也是一个冷笑话。牛奶怎么能存在牛肚子里面呢？

佛教用它来说明什么道理呢？

“愚人亦尔，欲修布施，方言待我大有之时，然后顿施。未及聚顷，或为县官、水火、盗贼之所侵夺，或卒命终。不及时施，彼亦如是。”

“愚人亦尔”，愚蠢的人也是这样的。

“欲修布施”，布施是我们佛教里讲的最重要的大乘菩萨的六种修行方式（六度）之一。六度，就是六波罗蜜。六度里面，第一是布施，第二是持戒，第三是忍辱，第四是精进，第五是禅定，第六是智慧——指成佛的智慧，也称般若波罗蜜。布施摆在第一。

布施，一般人的理解就是给钱或

给东西，其实不是这样简单的。佛教把布施分为三种：财布施、法布施、无畏布施。给人钱财物品，这是财布施；给人宣讲佛法，让人明白佛法的道理，这是法布施；当众生遇到危险的时候给予救度，这是无畏布施。比如放生、护生、救生都属于无畏布施的范畴。

有的人想要修布施，就说“待我大有之时，然后顿施”——等我有很多财物的时候，再大兴布施，一下子满足很多人的需求。我们是不是也经常听到这样的话？“等我有钱以后，我要成立一个基金会。”这是以前人们常说的。最近“美美”被曝光以后，基金会可能有点不好使了，现在大家该说“我要成立一个自己监管的基金会”。这也没什么不好，但他们说的都是“等我……”

你们看，佛在2500多年前就已经说过，有的人说布施是要“待我大有之时”。佛陀真是洞识我们凡夫啊！我们凡夫有时候挺可怜的，真的挺可怜的。就像孙悟空永远都逃不脱如来的手掌心，就连起点坏念头、想干点坏事都弄不出一丝新意来。2500多年前就是这一套，“待我大有之时”。今天的人们仍然在说“等我像比尔·盖茨一样有钱，就如何如何”。腔调完全一样。

普通人总是想不到，我们行善，应当从最实际的方面去做，根据自己的具体能力而行，勿以善小而不为。

你以为可以把钱存够了，存到了某种程度，再去行善。然而，“未及聚顷”，往往是还没有聚集起来，那些财物就成为过眼云烟了。“或为县官、水火、盗贼之所侵夺”，有的被官府罚没，有的被大水冲走，有的被火灾烧掉，有的被盗贼抢去。

汶川大地震之后，有人告诉我，说那边有些朋友本来是富豪，办实业、办工厂，有多少房产……地震以后，顿时变得一无所有，一贫如洗。他们受了很大刺激，天天坐在废墟上发呆，什么都不干，也不知道在想什么，连哭都不哭。这就是典型的财物被水火侵夺的例子。

“或卒命终”，或者忽然死去了。生不带来一文，死不带去一文，留下的钱财都是别人的。

所以，“不及时施，彼亦如是”，如果不及时布施，与愚人集牛乳没有两样。

（二）随时随地行布施

同学们听了以后可能会说：“法师啊，我真的很想布施！但是我的能力太有限了。生活压力很大，我又没有多少钱，拿什么去做呢？”

刚才已经讲过，布施有三种，我们都可以做，财物的布施只是其中一种。双手有力者，可以出体力。帮寺庙扫扫地，帮人搬东西，都是布施。有人说：“我是一个小女子，除了会

流两行眼泪、写半篇稿子以外，什么都做不了！”那么请问你会笑吗？不说露八颗牙齿，露四颗行吗？这总可以吧？见到谁跟我们说话，我们都首先善意地微笑；别人做了一件好事，跟你分享他的快乐的时候，你友好地给他鼓励；当别人痛苦的时候，你予以慰问或者开解。这都是在行布施。

即使连上述这些也做不到，仍然有办法布施。

有很多爱美的同学吧？如今很多男生的自恋程度不亚于女生，打扮的时间比女生略少半小时就不错了。我的在家弟子里面，有出门前需要花费一个多小时的男生，为了试验一根头发是往这边倒十五度还是往那边斜二十度好看，他可以摆弄三十分钟。在座的各位是不是也有这样的？这也没有关系！自恋也是一种慈悲，起码是对自己慈悲；打扮是为了向他人展示自己的美好，也算是对他人的慈悲。这个比不负责任地出去吓人要好一点。我在微博上讲过这个话，好多人看了都表示很开心，估计是产生了共鸣。

从今天开始，把自恋变成一种布施。怎么变呢？除了每天让自己好看、让别人羡慕之外，你可以这样发心——“愿大家因为看到我很美观，生起愉悦之心，因此这一天过得很快快乐！”这样一来，你的自恋顿时就升华了。因为心念的转变，从单纯的自我迷恋和炫耀美丽，变成了欢喜、清

净、庄严，与众生结缘。发心不同，感的果报也就不同。

一些法师有特长，有的精通书画，有的擅长古琴，有的是茶道或香道的高手。有人就会说：“你们这些爱好是不是一种贪执？”

我用折扇，会用材质比较漂亮的，再请人在扇面上题写书法。这样的扇子拿在手上，除了可以扇风，也是个小小的道具。我喜欢用这样的扇子是不是执著呢？确实是执著，是一种对物的执著，或者说是一种对美的执著。这种执著是不是修行的障碍？是的，它是修行的障碍。但是凡夫做不到放下所有的执著，也做不到无念，也做不到无分别。就连我们求成菩萨、求成佛，也都是一种执著和欲望。但是这种欲望，在佛教里称为“善法欲”，这是对善法——对美好的事物的追求。

凡夫在做不到无分别、不执著的时候，需要去追求那些清净庄严的东西，来提升生活的品质和品味，让我们的心朝着良善、高尚、美丽看齐。所以，尽管修行讲的是不分别、不执著，西方极乐世界也以黄金为地，有七宝池，有八功德水。我们要把最美好的东西拿来供佛。

佛像身上的衣服和装饰都是最珍贵的东西，表明他在因地发心修行，用美丽的东西庄严别人，感得了这样的果报受用。另一方面，这也提醒我们，如果我们长得不够帅或不够美，

我们要忏悔，这是我们在过去生中种的清净庄严的因还不够，所以今天我们相貌有欠缺。现在我们要做的，不是嫉妒他人的美貌，也不是去做整容，而是从当下开始修行，种下美丽的因。我们可以在佛前多供点花，也可以多用美好的东西供养别人。随着修行的进步，我们的相貌会改变，我们的气质会改变。

对于外物的追求，如果做不到完全放下，做不到完全没有分别，那我们就先用精的替代粗的，用雅的替代俗的。净慧老和尚在《赵州禅茶颂》里讲，禅茶的风格就是“正清和雅气，喜舍慈悲花”，通过品茶悟道培养出自己的正气、清气、和气、雅气。培养高雅之气，去掉低俗之气。比如，我们以品茶替代饮酒，用弹琴、下棋、练习书法替代泡夜店和逛街，你的整个生命品质就会得到提升。至于说怎样继续提升，放心吧，一旦你开始改变，以后会出现更多善缘帮助你改变。

但是，其中的发心非常重要！如果只是为了追求外在的东西，那么所谓雅的东西其实也还是很俗。我们现在要发愿，追求雅的目的是为了将来超越雅，是为了将来放下雅，是为了学佛学得更欢喜的时候连这些东西也不再需要。菩萨证悟空性后，苦乐两边都能够放下，现在我们还不行。

修行到了比较高的阶段，不但要把外物放下，就连禅悦法喜也要放下。初地菩萨安住在初地的时候，充满法

喜，他就会沉浸其中，不思进取。这时十方诸佛现身，提醒他说：“哎，你醒过来！”为什么？因为还有二地这个更高的目标在等着你，你只有放下初地的快乐，才能够超越自己，继续修行。于是诸佛引领他达到二地，再从二地到三地，三地到十地，依次都是如此。

到什么时候才彻底无求呢？只有成佛了，才会真正无欲无求。就连等觉菩萨还得求成佛。如果他不求成佛，那他就只是二乘根器，不是大乘菩萨了。大乘菩萨一直到成佛之前都是念念不离发菩提心，而成佛以后，菩提心已是任运自然，无须强调了。

千里之行始于足下，明白这个道理后，我们可以首先从最小的地方入手去修。先从利用自己的每一个享受开始。如果你喜欢喝可乐，打开一罐可乐，不要急着喝。把可乐举起来的时候，心里先想一想：这杯可乐很好喝，先供佛，希望佛得到我的供养；或者先把它供养众生，希望众生都能像我一样，渴的时候有一杯清凉美味的饮料，从而得到快乐。这就把原本很俗的、只是自己享受的事情，变成了修行的一个部分。吃喝的时候还能想着众生，你就会慢慢改变。东西你吃，功德回向给大家，还有比这个更占便宜的吗？现在的人通常很精明，会精打细算，那就不妨做这样的一个生意，简直是一本万利，你享受了，还提高了修养境界。

同样的道理，买回家的水果，以及新衣服、新手帕甚至新袜子等等东西，只要没有用过，都可以首先摆在跟前，用来供养佛或供养众生。即使没有时间，马上要用这东西，也只要先动一个念头，想着先供佛就可以了。

由于佛弟子往往有供佛的习惯，在朋友聚会的时候，有人在吃东西之前要先念供养咒。于是一大群人坐在那里看着一个人念诵好半天，感到莫名其妙，很担心这个人是不是头脑有问题。其实这时候我们可以善巧一些，不要表现出自己和他人那么格格不入。一个佛弟子也是一个平常人，既然学了“平常心是道”，就不要在行为上让人觉得太怪异。那怎么办呢？很简单。你只要把筷子动得慢一点，吃之前先在心里默默供佛就可以了。若是人家给你盛饭，你可以微笑着说“好好好”，把饭接过来，拿筷子拨得稍微整齐一点。借拨饭的时候，心里想：“供养三宝，与众生结缘。”菜就算夹起来了，也不要那么快送到口里，慢一点。就在这个夹起来或送过来的瞬间，想着供佛。你也是佛，你也会成佛。所以这个东西最后被你受用了，也是供佛的一个表现，没有什么问题。

只要在生活中用一点功夫，心念稍加转变，福报就会迅速增长。这是一个真实的道理，这是一个真实的办法。多年来，我一直这样实践着。走在街上，看到橱窗里好看的东西，也

可以发心。不是想着：“这东西不错，我想要！”那是贪执。你这样发心：

“这个东西这么美，把它拿去供佛是多么好啊！让那些能够得到它的人生起欢喜心是多么好啊！”转变一下以往的态度，把“羡慕嫉妒恨”变成“欢喜慈悲爱”！

这就是修布施最好的方法。希望大家记得，下次吃、喝、用之前，只要东西是新的，你没有动过，就可以先用来供养。一开始可能做不到，拿起饮料喝了一口，“啊！我忘记供养了。”自己受用过的东西是不可以再供佛的，记得这一点。那怎么办呢？下次再来。改变生活习惯和思维习惯不是那么容易的，要多忏悔、多训练。

我相信大家能够从今天讲的第二个故事里面得到启发，随时随地去行布施。一个微笑，一句温暖体贴的话语，为人家出一点力，帮助别人做一件小小的善行……这些都会成为我们修行积聚资粮的好办法。不要等到所谓“大有之时”。存着这种等待“大有”之心的人，通常等不到“大有”的时候。因为他连“小有”都不肯施舍，怎么会“大有”呢？

借这个故事，我想让大家明白“当下”的道理。

今天大家喜欢说的一句话就是“活在当下”。我不知道大家怎么认识“活在当下”。也有人来问我：“什么叫活在当下？”

禅宗有一幅对联，上联是：“见了便做，做了便放下，了了有何不了。”其中的“了”字最好读 liǎo，对联中的字读音重一点好。

遇到一件事情，马上担当起你应当担的道义，去做；做完以后不要居功，马上放下。或许别人会感恩你，但你不必感恩自己，也不必希求别人的感恩。放下之后，还有什么不可以“了”呢？

这就叫活在当下。凡事遇到了、遭逢了，就面对它。用圣严法师的话说就是：“接受它，面对它，解决它，放下它。”他老人家讲的这四句话，其实就是对联中的内容，你只要按此而行，就是随缘，就是平常心。下联是：“慧生于觉，觉生于自在，生生还是无生。”这讲的是智慧产生于觉悟。“无生”的道理比较艰深，以后有因缘再向大家汇报。

（未完待续）

生死并非离别

◎马明博

印度有个古老传说，万事万物都有真名。真名不同于事物表面化的名字，真名涵括了事物的真实本质，是事物最核心的秘密。因此，必须密藏起来，隐而不彰。只有经过修炼、彻见自性的人，才能找到事物的真名，操控它的运行。

一般人只知道风是风、雨是雨，洞悉真名的人，能知道风雨真正的名字，知道风雨的本质，从而呼风唤雨。

观音菩萨的真名，就是“慈悲”。揭示这个秘密的人，太虚法师是其中之一。他说：“清净为心皆补怛（普陀），慈悲济物即观音。”

慈悲不是一种可供思考、争论的观点，甚至不是一个可以写进学术著作的词。慈悲是生命敞开的道路，观音菩萨就彰显在心怀慈悲、积极行动的人的生命中。

观音是一个“爱上慈悲”的人。因为人间有苦，对于她，慈悲永远是一个逗号，并且永远无法画上句号。

《涅槃经》中，释迦佛指出，人间的苦有八种。

第一是生苦，分为五个阶段：受

胎（识托母腹，窄狭不净）、种子（父精母血，构结成胎，气息随母出入，不得自在）、增长（住胎十月，内熟煎逼，身形渐成，寄于生脏之下，熟脏之上，间夹如狱）、出胎（方出生时，冷风热气，以及衣物，触体如刺）、种类（既出生后，贫富贵贱，残整妍丑，种种不齐，滋生烦恼）。

第二是“老苦”，有增长（从少至壮，从壮至衰，气力羸弱，动止不宁）、灭坏（盛去衰来，精爽消亡，其命日促，终至朽坏）之别。

第三是“病苦”，有两种：身病（四大不调，众病交攻。地大不调，举身沉重。水大不调，举身胖肿。火大不调，举身蒸热。风大不调，举身木强）、心病（心神苦恼，忧虑悲思）。

第四是“死苦”，分为病死（命尽身衰）、外缘死（遭遇水火灾厄）。

第五是“爱别离苦”，人在世间，亲爱离散，不能常聚。

第六是“怨憎会苦”，怨仇憎恶，求离反聚。

第七是“求不得苦”，世间名利爱乐，图谋无望。

第八是“五蕴盛苦”，五阴炽盛，盖覆真性，众苦交集。

人的一生，要忍耐种种的苦。有人说，一死百了。这是对生命了解不够形成的偏见。因为，死并不能了苦。虽说死亡是一条漆黑的通道，通道的尽头是另一个新生；但佛教反对自杀。人在世间受苦，如在囚牢中服刑，自杀则是越狱。再者，众生是未来的佛。因此，自杀者杀死的，不是自己，而是未来的佛。

出生的时候，人会哇哇大哭，而周围的人都在开心地笑；死亡临近的时候，周围的人都会哭，而即将步入新生的人则会很开心。在禅者眼里，死亡并不可悲，生命并不可喜。那么，生命的意义在哪里？掌握超越生死的智慧，生命才有意义，否则一次次的轮回，只是没有意义的重复。

在生命途中，观音菩萨对众生的救度，在《普门品》中已经彰显。在死亡途中，观音菩萨如何救度众生呢？

弗洛伊德之后，西方著名精神分析大师荣格认为，人死以后并非一切都消失了，但他却无法研究人死亡之后的世界。有一天，荣格读到英译的《中阴救度法》（汉译本名《西藏度亡经》，由宗教文化出版社2003年出版），他找到生命真正的意义。《中阴救度法》介绍了观音菩萨等觉醒者如何以杨枝净水救拔生生死死、死死生生的众生。

在呼吸停止后，生命会进入死亡/转生的意识状态，即《中阴救度法》所说的“中阴状态”。

中阴是处在此生结束、新生即将开始之间的过渡期。中阴的状态，像“黎明前的黑暗”，又像电脑重新启动时，旧程序业已结束、新程序尚未完全启动的间隔。

中阴身，并非血肉之躯，只是一种微细的意识身，并无实质可言。中阴身不需要饮食实质物品，以气味为食。每七天，中阴身会经历一次类似死亡的经验。像这样的转换，不会超过七次，中阴身便在因果业力的作用下，进入新的生命状态。中阴身有些像人们所说的“灵魂”，但它并非永远不变的主宰，并且最长只能持续49天。

释迦佛说：“诸行无常。”当世界充满混乱时，我们的生活也会因此支离破碎。中阴身所处的世界，同样是混乱的，充满着极度的不确定性，其强烈程度是人生的七倍。

通过禅修能够自我观照的人，会发现人们的意识经常处在疑惑、模糊的状态。人们的心，时而混乱，时而清楚。同样，在中阴状态，中阴身的意识，也在清楚和混乱、领悟和困惑、确定和不确定之间持续、不定地摇摆。

释迦佛说：“心净则佛国净。”我们眼里的世界，取决于自己的心。以嗔恨之心去看，世界是充满仇恨的罗刹世界；以贪欲之心去看，世界是

欲望无法满足的饿鬼世界；以怨恨、嫉妒之心去看，世界是充满斗争的阿修罗世界；如果能放下烦恼，以清净之心去看，世界则是庄严、清净、平等、和乐的净土世界。净土世界本来就在人的心中。对于洞彻本心的人，当下即是净土。

后唐时期，有一天，保福禅师把弟子们叫到身边，“我近来气力不继，想来大限已到。”弟子们听后反应不一。有的充满乐观：“师父身体很好，请不必多虑。”有的满怀眷恋：“师父，我们仍然需要您的指导。”有的劝他保重身体，常住世间为众生说法。这时，有一位弟子问：“既然时限已到，师父是去呢，还是留呢？”禅师一听笑了，他反问：“你说呢？”这位弟子说：“生也好，死也好，一切随缘，怎么都好。”禅师哈哈大笑：“我的心里话，怎么被你偷听去了？”言罢，禅师圆寂了。

弥留之际，当生命吸进最后一口气时，自性焕发出的光明随之生起。光明显现时间有长有短。对于恶业重的人，光明出现只有两三秒；对于普通人，光明可持续20分钟左右；对于有修持的人，光明可延续3—7天。

要获得超越生死的智慧，必须认真禅修，净化我们的心。禅修帮助我们揭穿幻象的假面具，去除习气和迷惑，在因缘成熟时，彻见生命的本来面目。如寂天菩萨所说：“如果心这头大象被正念的绳子牵住，恐惧就会

消失，快乐就会来临。”在禅修中，我们的敌人就是我们的情绪。如果我们能够降伏自己的心，情绪的虎、狮、象、熊、蛇，以及地狱的守护者，魔鬼和恐怖，全都因此而驯服。要知道，一切的恐惧、无数的烦恼，都来自内心深处。

进入中阴状态，当自性的光明生起时，如能像保福禅师那样保持观照，抛弃对肉体（自我）的执著，当下一刻便超越生死，迎向心中的光明，前往美好佛刹净土，融入法界光明中。

生命是一场短暂的旅行。人们热热闹闹地相遇，然后，各自匆忙离去，谁也不能陪伴谁一辈子。当死亡降临到最亲近的人，我们除了悲伤与痛哭，还能做什么？在这个时刻，我们是否能意识到，这一天终究会降临头上，到那时，我们能圆满地、不留遗憾、没有恐惧地离开吗？

死亡是一生中最后一件大事。从生死轮回的角度看，死亡决不意味着生命的结束，而是生命在轮回与解脱之间的机遇与选择。

中阴身要经历的道路，是一段奇异的生命旅行。在这段旅程中，由于每个人所作所为不同，所产生的业报也不同。但这些业报的显现，都是幻象。坚定的禅修者要提醒自己，“凡所有相，皆是虚妄”。

《中阴救度法》讲，在中阴阶段，错过自性的光明后，法界中央的毗卢遮那佛、东方法界的药师佛、南方法

界的宝生佛、西方法界的阿弥陀佛、北方法界的不空佛，为度化中阴状态的众生，会分别以清晰、明亮、耀眼的夺目蓝光、白光、黄光、红光、绿光的形式示现。

人的眼睛受波长局限，只能见到特定波段的光，因此无法以肉眼看到法界诸佛。在中阴状态，中阴身则可以见到这些佛光。如果此刻心不颠倒，意不散乱，直视相应佛光的照耀，当下便往生到相应的净土世界。

在诸佛清晰、明亮、耀眼、夺目的光周围，会伴有柔和白色的天道之光、柔和模糊蓝色的人道之光、柔和模糊红色的阿修罗道之光，以及暗弱的绿色、黄色、烟雾状灰色的三恶道之光。

在《普门品》中，释迦佛称观音菩萨为“施无畏者”。在中阴的旅程中，这个称号依然适用。中阴身如能系念、观想观音菩萨，得到她的指引，可以到达阿弥陀佛的西方净土。即便到不了那里，也能避开三恶道暗弱之光的诱惑。

现代物理学发现，生命体都有光明。也可以说，光是生命的本质。但如果如果没有觉醒，生命依然会以其他的形式不停地轮换出现。这就是释迦佛所说的“生死轮回”。

2010年央视春节联欢晚会上，信仰佛教的王菲演唱了一曲《传奇》。动人的旋律、空灵的嗓音、耐人

（选自《观音的秘密》，生活·读书·新知三联书店出版）

寻味的歌词，让我想到了观音菩萨。

“只因为在人群中多看了你一眼，再也没能忘掉你的容颜，梦想着偶然能有一天再相见，从此我开始孤单地思念。”是我们看到了观音菩萨，还是观音菩萨看到了我们？你是否孤单地祈请过观音菩萨？

“想你时你在天边，想你时你在眼前，想你时你在脑海，想你时你心田。”祈请观音菩萨时，观想观音菩萨时，由于心念不稳定，观想中的菩萨时而远，时而近，其实，她就在我们心中。

“宁愿相信我们前世有约，今生的爱情故事不会再改变，宁愿用这一生等你发现，我一直在你身边，从未走远。”爱不一定是慈悲，但慈悲都是大爱。爱与慈悲的分野在于是否有我执、占有的欲望。

把歌词中的“爱情”改为“慈悲”，一切都说得通了。观音菩萨说：“我一直在你身边，从未走远。”但这个秘密需要我们用一生去发现、去验证。

俗话说，看一个人，要看他是否有老朋友；只有新朋友的人，往往靠不住。有什么样的朋友，就有什么样的世界。与观音菩萨一生为友，我们就会减少对生死的畏惧。观音菩萨不仅是禅修指导者、人生方向指导者，还陪伴我们穿越死亡的隧道。

生死并非离别，这才是真正的“传奇”。

心安之处即为乡

◎地儿

很多人，把人生看成了疲惫的奔走，很多人，把人生看成了如梦如幻，援儒入佛的东坡居士却把人生看成了远游：“竹杖芒鞋轻胜马。谁怕？一蓑烟雨任平生。”

如寄

路过四川眉山时，当地居民得知我来自河南，问：去过“三苏坟”吗？眉山是苏轼的故乡，他的葬所却在你们那里。

三苏坟，在故乡不远处的郟县莲花山南，小峨眉山麓，离北宋京师开封四百余里。苏轼暮年，由河北被远贬岭南，途经河南，顺道看望被贬汝州的弟弟苏辙。见“郟山形胜类似乡”，“遂有终焉之志”。嘱苏辙：“他日我死，贫不能归，其葬我于是。”“子为我铭。”轼葬此十一年，客居颍川（河南禹州）的苏辙临终，不忍兄长独处异乡，嘱儿葬之于兄长墓旁，陪伴终生寂寞的兄长于黄泉，践诺年少同舟出蜀途中，相约晚年闲居、“雨夜联床赋诗”的夙愿。元代至正年间，

县令杨允慨叹三苏父子山水远隔，特为苏洵设了衣冠冢，使得漂泊终生的三苏父子在两百余年后团聚九泉。

那年秋天，穿越郟县古城，偕友前往三苏坟，倾听著名的“苏坟夜雨”。墓园孤零零独处田野间，斜阳里，清黛的小峨眉山山棱淡黄如金。

步入墓园，荒草、碧湖、翠柏、古寺、墓碑，一路吟着苏轼的诗词。

“先君昔未仕，杜门皇佑初。门前万竿竹，堂上四库书。我时年尚幼，作赋慕相如……”眉山的云，幼时的雨，流出苏轼笔锋，清淡如玉。

“文章小得誉，诗语尤清壮。吏能复所长，谈笑万夫上。自喜作剧县，偏工破豪党。奋髯走猾吏，嚼齿对奸将。哀哉命不偶，每以才得谤……”这是苏轼万里赴京初期，欲效法名臣范滂的写照。那是他自幼的理想：

公（苏轼）生十年而先君（苏洵）宦学四方，太夫人（洵妻程氏）亲授以书。问古今成败，辄能语其要。太夫人读东汉史至《范滂传》，慨然太息，公侍侧曰：“某若为滂，夫人

亦许之否乎？”夫人曰：“汝能为滂，吾顾不能为滂母耶？”公亦奋厉有当世志。太夫人喜曰：“吾有子矣。”

（苏辙《东坡先生墓志铭》）

夕阳、古道。我们独步湖畔高冈。

“村舍外，古城旁，杖藜徐步转斜阳。殷勤昨夜三更雨，又得浮生一日凉。”苏轼被贬黄州（湖北黄冈）后的词，眼前的景，恍若千年场境再现。刚脱离乌台牢狱的他，虽被任命为黄州团练副使，却是御史押送上任，不得签署政事。贫困中，友人星散，旧识无人敢与其通信。他自筑“雪堂”，耕耘于废地东坡，自号东坡居士，临山水，观落帛，独自徜徉山高月小间。

走下高冈，是园中院。三抔黄土，斑驳石碑，石碑矮小。“大宋苏洵之墓”、“大宋苏轼之墓”、“大宋苏辙之墓”，字迹依稀可辨。石香炉上，残香数茎。古柏蓊郁，头头扭向苏轼故乡。萧萧叶鸣，似清冷的雨滴。

墓前端牌坊，“是处青山可埋骨，他年夜雨独伤神”的楹联，字体苍郁如松。这是苏轼在开封乌台监狱中，留给弟弟的诗。耳听友诵，默然感伤。

三苏墓院前，一座空旷已久的废寺。苏轼被贬时，曾在圆月夜，披布衣，在此访僧论道。月夜漫游寺院、大殿后的苏祠和萧萧竹林，暗淡的檀香依然袭人。

或许是见气氛太沉重了，冷月下，一位友人朗然高吟《郁孤台》：

吾生如寄耳，岭外亦闲游。

赣石三百里，寒江尺五流。

楚山微有霰，越瘴久无秋。

望断横云峤，魂飞咤雪洲。

晓钟时出寺，暮鼓各鸣楼……

这是苏轼遭一路数贬，被驱赶至儋州（海南岛）时写的诗歌。果然，旷达、明快的格调让人心境清明起来。

一友问：苏轼都到天涯海角了，为何还那么旷达？

友答：世人都把人生设置成了一段段必须抵达的目标，或许，苏轼悟到了人生如寄，把漂泊当成了旅游，就开朗了吧。

对月小酌。归来上网。键入“漂泊”一词。到处是漂泊的无奈诉说。

农民工的漂泊无依，大学生的四处求食，甚至连德高望重的老工程师、医生也进入了漂泊大军……恍若整个时代都在湖漂海泊。医疗保险、养老保险的滞后，人际的疏冷，让漂泊者甚至非漂泊者都走上了心灵的漂泊无依。“二十年湖海常为客，都付与，风吹梦杳，雨荒云隔……”是漂泊者的伤感、愤懑；“欲将心事付瑶琴，知音少，弦断有谁听？”是漂泊者的寂落、无奈。

面对此情此景，我又想起了东坡居士，想起了朋友的话。

相比而言，或许苏轼的漂泊感更强烈。这位名动天下的大才子，幼年就立志安邦定国，二十二岁，即以独步天下的器宇文章，被宋仁宗喜为“吾为子孙得两宰相（苏轼、苏辙）”。

然而，曾居庙堂之高的他，却夹在新旧党争中，两次升而复贬，差点冤狱丧命。暮年到儋州，两妻凋零，孤舟渡海，老病缠身，无处居住，地方官曾让他暂居官衙招待所，却被上司访知，地方官被免，苏轼被驱赶。无奈，只好搭茅蓬居住，却频频被海风吹破。漂泊之苦，茫茫千载，谁可比拟？

然而，苏轼毕竟是苏轼。儒释道文化的浸润，命运的波涛，终于使他在谪居黄州时，消落了名利的帷幕，悟透了人生如寄，走入了风雨渐止的天地。

所以，在黄州的四面楚歌声里，他依然看到了楚天阔，看到了大江流。

所以，在儋州的贫寒交加里，他依然腰挂大酒壶，与田老士子游，悠然世外。

所以，他的诗词进入了恬淡、优雅，弃去人间烟火的轻灵之地。

在黄州之后的诗词中，仅仅“吾生如寄”这个词，就用了九次。然而，我最喜欢的还是“吾生如寄耳，岭外亦闲游”。

很多人，把人生看成了疲惫的奔走，很多人，把人生看成了如梦如幻，援儒入佛的东坡居士却把人生看成了远游：“竹杖芒鞋轻胜马。谁怕？一蓑烟雨任平生。”

这是多么潇洒的境界。

小弟大学毕业了，就业无着，四处奔走。面对我的愁颜，临行时，学禅的他安慰我说，四哥，别担心，全

当我去游玩了一圈。

耳闻此语，心放下了。带着一颗游玩的心在天地间走，哪里还有什么可担心的呢？

风是景，雨是景，无风无雨也是景。

万里归来年愈少，微笑。笑时犹带岭梅香。试问岭南应不好？却道，此心安处是吾乡。（苏轼《定风波》）

如空

生前富贵草头露，身后风流陌上花。

休言万事转头空，未转头时皆梦。云散月明谁点缀，天容海色本澄清。（苏轼诗词）

到了如寄的境地，自然很快会觉察到人生如空、如净的况味。自称每到一处结交僧侣道士的东坡居士，很快达到了这一点。

他卜居瘴疠荒蛮的海南时，曾有则被人津津乐道的逸事：

东坡老人在昌化，尝负大瓢行歌田亩间，所歌者盖《哨遍》也。媪妇（田野送饭的农妇）年七十，云：“内翰（唐宋翰林之称）昔日富贵，一场春梦。”坡然之。里人呼此媪为春梦婆。（宋·赵德麟《侯靖录》）

但人生如空，并没有让东坡沉沦。被贬徐州，洪水围城，东坡日夜不眠，赤足负耒，率众筑堤护城；谪居杭州，他妙思独出，成就了很多人不能完成

的疏理西湖、惠及万民的水利工程，千载苏堤至今新柳如烟，花香鸟啼；在颍州，他倡议疏通黄河故道，并造万饼赈济大雪久飞中的饥民；在惠州，千里流徙贫困交加的苏轼解下犀带，助修新桥；流放儋州，居无定所的他教民农垦新技术、施民汤药，留下的《苏学士方》被并入《苏沈良方》，成为中医宝典。

值得一提的是，王安石被贬、司马光当政时，奉命回朝的苏轼路遇王安石，一对政敌小酒馆畅谈，苏轼了悟到王的一些新法有不少地方有优势，这位曾力反变法的勇士，刚一回朝，就主张新法不可尽废，结果再次遭到排挤、贬谪。

行遍天涯意未阑，将心到处遣人安。

山中老宿依然在，案上《楞严》已不看。

欹枕落花余几片，闭门新竹自千竿。

客来茶罢空无有，卢橘杨梅尚带酸。（苏轼《赠惠山僧惠表》）

东坡居士确实不必再读佛经了，因为他已把空、净、忘我、悯念众生的菩萨行落实到了生活中，在恬静地享受，享受生活中一丝一蒂本具的清

（选自《总有清风》，生活·读书·新知三联书店出版）

欢，并把这种享受惠及每一个有缘人。

所以，当他被贬儋州七年后召回途中，六十六岁的他瘴毒大作，卒于常州，万民当街齐哭。

先生七月被病，卒于毗陵。吴越之民，相与哭于市。其君子相与吊于家。讷闻于四方，无贤愚皆咨嗟出涕。太学之士数百人，相率饭僧惠林佛舍。（《苏轼年谱》）

所以，次年闰月六日，葬于汝州郟城县钓台乡上瑞里时，僧众士民凭棺泗涕。

所以，皇室南迁后，宋高皇帝揽东坡集慨叹：一代贤人，无缘得见！东坡得以昭雪，诗文由皇室印刷推广。

所以，元代时，县令集贤达在墓前寺后建三苏祠，代代科考举子路过，纷纷前来吊唁、题诗。所在村落，更名苏坟寺村，流传至今。

有人说，为人、为官、为学的最高境界是忘我，是为苍生。我不知是否如此，但我知道，这种境界会惠赐给人间行走者空灵、恬淡、无畏、无忧的情怀。

前天，读到一位女博士生因生活问题自杀的新闻，感伤之余，我又想起了东坡。

大道只在目前

◎阿莲

《景德传灯录》卷七，在关于京兆兴善寺惟宽禅师的记述中，有则公案：僧问：“如何是道？”师云：“大好山。”僧云：“学人问道，师何言好山？”师云：“汝只识好山，何曾达道？”

僧问的是大道，藉此希望从惟宽禅师那觅得用功的着力处。而惟宽禅师却随口一答：“大好山”，僧在自是不解，明明问的是道，是形而上的佛法，如何到了师父那就变成了那么实实在在的一座大好山了呢？是不是师父没有理解他的问话呢？是以，僧人再度拈提话题，提醒师父莫要会错了意。惟宽又如何错得？在他看来山河大地，一草一木，宇宙间的一切事物，都是佛道，因此山就是道，道即是山，禅者应在日常生活中触境悟道。而那僧却生分别，一味就山论山，就道论道，当下只在大好山这个名相上纠缠，念念不离，又如何去体会大道？

如何是道？古往今来不知有多少学佛之人陷入此等老套的窠臼内不得脱身。依照禅的观点来看，但凡有问道求道之心，即是生了分外之念。南

泉曾云：“道不属知，不属不知；知是妄觉，不知是无记。若真达不拟之道，廓同太虚，岂可强是非耶？”真正的道，是不能以见闻觉知来论述的，因为真心不入六尘万法之中，如果强自作是作非，就失去了大道真实意旨。真正的道，需要自心的体悟，纵然能从别人那里寻得个一知半解，也只是拾人牙慧，无趣无识，反而与你自己的那个大道相去甚远。因此，惟宽禅师要那个僧人放下向外求取和计较思量的分别妄想，当下里观照自心，才是与大道契入的途径。

其实这一公案体现出来的更是这样的禅理：大道只在目前。这个“目前”不可错会为惟目所见，而是当下，当下的人，当下的事，当下的感受，当下一念的醒转。

学佛的人中，也有许多人如这学僧一样，不知大道只在目前，一味将心向外攀缘，活在遥遥无期的匆忙的追求里。《感应类钞》中记载：太和杨黼，辞亲入蜀，访无际大师。遇一老僧，问所往。黼曰：“访无际。”僧曰：“见无际，不如见佛。”黼曰：

“佛安在？”僧曰：“汝但归，见披衾倒屣者，即是也。”黼遂回。一日，暮夜抵家，扣门。其母闻声，甚喜，不及衫袜，遽披衾倒屣而出。黼一见，感悟，自此竭力孝亲。

杨黼学佛，为了求取大道，了脱生死，其心可谓至诚，不惜从安徽长途跋涉到四川，只为能够参学到无际大师的座下。然而路途之中偶遇的老僧却告诉他，“既然求道，参访无际大师不如见佛更直接。”能见佛自然是好事，杨黼于是就依照着老僧所说，归返，寻找老僧所言的“披衾倒屣”的佛。其母半夜里听到儿子回家敲门的声音，喜出望外，甚至都来不及穿好衣服鞋袜，就披着被子倒穿着鞋出来迎接儿子。杨黼见此，方才解悟，原来堂上双亲即是活在当下的佛啊！

其实，当下里，你只要敦伦尽分，善待亲友，俯仰天地，无愧于心，就已经是与道相应近在咫尺了，又何须舍近求远，去拜那千里之外的佛呢？

就像现实生活中，许多人常常习惯于把成功或者幸福定义为“下一个”，往往看不见目前正在享有的成功或者幸福。但是，在充满了未知和变数的生命里，谁又能确定未来就一定会是你所设想的那样“可持续发展”呢？与其活在遥远的未来，认为幸福在以后，成功在将来，还不如踏实地过好目前的日子，该欢喜的时候尽情欢畅，该享受的时候认真体味，该放下的就如实放下。

记起不久前参加旅游团时认识的一位朋友。她已经是退休后的清闲之人，常常在乘车的空隙里和我们聊起她的过往，充满艰辛和苦难。但是，她却不因此而有所抱怨，总在谈话行将结束的时候说上这么一句：“你们看，我是大难不死，必有后福。”

一路之上，她如同一个少年，对各种风土人情充满了好奇心，看见有人表演吹糖人，她来了兴趣，不逛店，不看景，足足看人家表演了有十分钟，然后还舍不得走，央求着人家也教她吹一个糖人；听了咿咿呀呀的昆曲，由于是东北人，对于江南的吴侬软语一个字也没听懂，却还是嚷着“真好听”，然后拉着导游追问唱词和意思；到了农家乐，跟着几个年轻人一起去摘枇杷，回来时还把她的成绩炫耀给我们看；走在小溪边，趁着小小的休息空当，她脱下鞋子，坐在石头上，把光脚伸进溪流里，快乐地感受着那一份清凉；在一家商场，她看中了一付翡翠耳环，只是稍嫌价格有点贵，但犹豫再三，她还是付了账，并且在第二天就戴着这付耳环跟我们一起吃早餐了；临时组织的晚会上，她为大家唱了一首周杰伦的《千里之外》，从一开始唱就跑调，到后面连歌词都想不起来了，索性用“啦啦啦”代替，大家欢笑之余，不禁又为她的勇气鼓起掌来；行程结束的时候，她送了我一条漂亮的玫红色的围巾，然后教给我如何打单边蝴蝶结和法国结，还告

诉我要搭配什么样风格的衣服……当我问询她何以如此热忱地对待生活时，她给我讲起了一件事：

在她结婚的时候，她的闺蜜送了她一套茶具，是景德镇的瓷器，非常的精美，以致于她都觉得自己那小小的半旧的租来的婚房竟然配不上它，于是珍藏起来，每年拿出来擦拭一遍，总想着以后买了新房子配置了新家具的时候再拿出来使用。可是当她真的搬了新家时，那套闺蜜送她的茶具却被她的儿子在上楼梯的时候失手摔碎了。看着那堆精美而又凄美的碎片时，她心痛之余忽然很后悔，闺蜜送她这套茶具原本就是为着她喜欢风雅又爱喝茶的缘故，可她就那样傻傻地错失了十余年的用它们来喝茶而享受的美好时光。至今，她还收着那堆碎片，只为了能时时提醒自己：生活中那些美好的东西，不是用来珍藏的，而是要物尽其用，及时享受。

想想的确很有道理，生命就像旅程，重要的是过程，而不是结果。如果我们只是将目标放在很远的将来，反而会错过行程中许多快乐和幸福的体验，所以与其殚精竭虑地设想那未知的终点，倒不如安然享受当下的时刻，及时把握每一份在手的拥有，须知生命只有一次，错过就不能重来。

作家张爱玲也是深谙“大道只在目前”意旨的一个人。童年时代的她，虽然有些古怪，有些乖僻，甚至在生活中能力上惊人的愚笨，但是她却依然

告诉我们：“生活的艺术，有一部分我不是不能领略。我懂得怎么看《七月巧云》，听苏格兰兵吹 bagpipe（苏格兰风笛），享受微风中的藤椅，吃盐水花生，欣赏雨夜的霓虹灯，从双层公共汽车上伸出手摘树顶的绿叶。在没有人與人交接的场合，我充满了生命的欢悦。”她甚至在自己的作品《传奇》再版序言中这样鲜明地表达了自己的观点：“呵，出名要趁早呀！来得太晚的话，快乐也不那么痛快。最初在校刊上登两篇文章，也是发了疯似地高兴着，自己读了一遍又一遍，每一次都像是第一次见到。就现在已经没那么容易兴奋了。所以更加要催快，快，迟了来不及了，来不及了！”

是啊，人生如此短暂，生命又是如此脆弱，如果我们不活在现实生活的这一刻里，那么已经的过去和还未实现的未来，对于我们又有多大的意义呢？诚如张爱玲所催促的那样，要快啊，快点善待那些正在你身边的亲人吧，快点放下那些折磨得你寝食不安的恩怨情仇吧，快点珍惜你拥有的每一点时光吧，快点用心领悟当下生活里的那份幸福吧……这世间，没有可医后悔的药，迟了，就来不及了。

当恋恋不舍的韶华在清浅的日子里被细碎的流年换转；当红颜老去，当青丝染雪……如果我们都还活在“目前”，体解了“大道”，那沧桑岁月的背后，又何尝不是满载着我们当下的幸福和对生命的感恩呢？！

《六祖坛经》导读（提纲三）

◎明尧

五、宗门的修学次第

（一）总论宗门的修学次第

禅宗强调“惟论见性，不论禅定解脱”，没有刻板的修证次第，与藏密极重“道次第”颇为不同。但是，《坛经》也包含着一套具有可操作性的禅法体系，我们可以称之为“圆顿次第”。

圆顿次第——在见地上，是透彻、圆满、到位的，也就是不二的，在观行上，也是远离二边取舍，离心意识而修。在这一点上，与佛一样，没有百分之百与百分之九十九之分。但在功夫的深浅、纯熟等方面，却存在着差异。

渐修次第——见地和功夫，强调净法熏习和思维对治，都是渐趋圆满的，不是一步到位的。

差别相 \ 三门	解脱道	菩萨道	祖师道
修行重心 当世目标	出离三界	度化众生	明心见性
法报应三身	报身	化身	法身
三德密藏	解脱	般若	法身
三主要道	出离心	大悲心	空正见
体相用	执涅槃之净相	起菩萨之大用	明清净之本体
百丈初中后三句	初善	中善	后善及透三句外

三门 差别相	解脱道	菩萨道	祖师道
三乘与一乘	小乘	大乘	最上乘
宗与教的定位	教下		宗门
宗门与教下的修行特色	<p>1、理路——以离妄证真为理路。</p> <p>2、方法——以熏习（用清净善法熏习真如，净除现流业识种子）、对治（勤修四谛、十二因缘、六度等，以对治贪嗔痴等无明烦恼，培养出离心和慈悲心）为方法。</p> <p>3、下手处——从第六清净意识起思维修习为下手处，渐次增进，次第分明，分破我法二执，最后归无所得。</p> <p>4、特征——以幻除幻。渐除。犹如伐木之先除枝叶。</p>	<p>1、理路——以即妄证真为理路。</p> <p>2方法——以空观智、远离拣择、离心意识为方法。</p> <p>3下手处——在具足圆顿的信见之前提下，通过当下之无心而照照而无心，或通过参无义味、无理路、状如铁馒头之话头，将思维知见逼入死胡同，达于寂照不二，远离文字相和心行相，不立次第，贵图于一念不生处直契圆明不二之清净本心，然后依之起修，以无所求心广修无相六度之称法行，从而圆满菩提。</p> <p>4特征——即妄即真，真妄不二。顿悟。犹如伐木之先除树根。</p>	

陈兵老师的《坛经的修学次第》一文，对此作过专门的论述。陈先生认为，《坛经》的修习道次第分为前行与正行两大步。

前行或加行，是正式修行的准备、前提，这是各种佛法修习道都须先具备的。《坛经》所讲须备的前行、加行，有依止善知识、传五分法身香、行无相忏悔、发四弘誓愿、受无相三归戒、得正见、在生活中修行等内容，主要集中在“忏悔品”。此处所讲的前行，即总论宗门的修学次第。

1、依止善知识

无论何宗何派，依止善知识，都被强调为学佛极为重要的第一增上缘。对禅宗而言，依止善知识，比修学其它诸宗更为重要、关键。禅宗所依止的善知识，与教下诸宗所依止的具备通经教、正见、持戒、有德行悲心等条件的一般善知识不同，要求颇为严格，必须是合格的禅师，这种禅师不但须自己彻悟，而且须掌握使他人也能开悟的教学技巧，惠能谓之“大善知识”。

（1）依善知识开示正见，解粘去缚

“菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识示导见性。”

“若自不悟，须觅大善知识、解最上乘法者，直示正路。是善知识有大因缘，所谓化导令得见性，一切善法因善知识能发起故。三世诸佛、十二部经，在人性中本自具有；不能自悟，须求善知识指示方见。”

（2）依赖善知识当机点拨，明心见性

（3）依赖善知识印证

佛性虽得自悟，但须大善知识的“示导”。因为禅宗是“一乘顿教”，以顿悟佛心为宗旨，顿悟佛心，明见自心佛性，依通常途径修学，须得诸缘具足，循序渐进，修行很长时间，不是多数人即生能达到的。按法相唯识学的说法，须精进修习一大阿僧祇劫，登初地见道，才能初见佛性。若按《大般涅槃经》的说法，只有佛才能了了见佛性，十地菩萨即便能见佛性也不明了。禅宗保证当下顿悟，主要靠大善知识的示导或特殊教学法的增上缘。

禅宗讲自家从佛陀以来“以心传心”——以见性经验的传授为特质，而见性的经验终归不可言说，师徒间只能用特别灵活的方法传授。虽然利根者也可通过经教言说及用语言文字表述的参禅方法参修而自己开悟，但微细、特殊的心灵体验，要用文字准确表达，要与经教及祖师所言完全相符，是很困难的事，极易错认“光影”，故即便开悟，也须得大善知识的印证。

《坛经·机缘第七》载：原修学天台止观的永嘉玄觉，乃上根利器，于读《维摩经》时悟佛心宗而未得印证，遇六祖弟子玄策告言：“威音王以前即得，威音王已后，无师自悟，尽是天然外道。”强调不依明师不可能真正开悟，玄觉听后乃赴曹溪谒见六祖，几番机锋往来，获得印可，方才彻底安心。

依止大善知识，遂成为禅宗修学的规矩，宗门中人无不强调；这与藏传密教强调依止上师很是相近，故诺那、贡噶等上师称禅宗为“大密宗”。后来宗门对大善知识有了许多判别标准，师徒见面往往先互相勘验。

明师难遇，“有禅无师”，在唐代已成为问题，今天更是许多学禅人最大的困惑。将不够条件者误认作禅师而轻信其“冬瓜印子”不负责任的印证，贻

误慧命，是学禅路上最危险的陷阱。

2、传五分法身香

戒、定、慧、解脱、解脱知见，经中称“五分法身”（法身的五大功德）——证得法身的五大条件。《坛经·忏悔第六》依一乘顿教知见，对五分法身作了特殊的解释：

一戒香，即自心中无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害，名戒香。

二定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。

三慧香，自心无碍，常以智慧观照自性，不造诸恶，虽修众善，心不执着，敬上念下，矜恤孤贫，名慧香。

四解脱香，即自心无所攀援，不思善，不思恶，自在无碍，名解脱香。

五解脱知见香，自心既无所攀援善恶，不可沉空守寂，即须广学多闻，识自本心，达诸佛理，和光接物，无我无人，直至菩提，真性不二，名解脱知见香。

这五条，都立足于心性，以无念无住为修行的根本，既包括戒律、道德修养，又包括调心技巧及应修学的内容。“广学多闻”，指广泛学习佛教经论、禅宗著述及外学。这五条既是学禅须备的前行，又贯彻学禅的始终。

3、行无相忏悔

忏悔业障，乃大乘入道之初的必修课目，《华严经普贤行愿品》列为“十大愿王”之一，所有密法都以之为本尊法的重要内容。《坛经·忏悔第六》所说忏悔，乃据一乘顿教深义阐释的无相忏悔，其作用是“灭三世罪，令得三业清净”。忏悔词为：

弟子等，从前念今念及后念，念念不被愚迷染；从前所有恶业愚迷等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。

弟子等，从前念今念及后念，念念不被僣染；从前所有恶业僣染等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。

弟子等，从前念今念及后念，念念不被嫉妒染；从前所有恶业嫉妒等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。

忏悔，乃“忏其前愆”，“悔其后过”，坦白从前所有恶业，保证从今后永不更作。

按无相忏悔的含义，还应观恶业罪过的实相，观其本来空、无相，行《观普贤菩萨经》所谓实相忏悔。《坛经》偈谓“但向心中除罪源，各自性中真忏

悔”，便有实相忏悔义。

罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡。心灭罪亡两俱空，是则名为真忏悔。

忏悔也必须落在当下一念上。

这种忏悔，从心理学角度来看，有卸除心理包袱的良好治疗作用，有益心理健康，是参禅开悟的必要前提。

4、发四弘誓愿

即发菩提心，这是修学大乘道的基础，《坛经》列为参禅开悟的前行，并将菩提心的内容概括为大乘经所说四弘誓愿，然皆从一乘顿教的见地予以改造，誓词成为：

自心众生无边誓愿度，自心烦恼无边誓愿断，自性法门无尽誓愿学，自性无上佛道誓愿成。

善知识！大家岂不道众生无边誓愿度，恁么道，且不是惠能度。善知识！心中众生，所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，如是等心，尽是众生；各须自性自度，是名真度。何名自性自度？即自心中邪见烦恼愚痴众生，将正见度。既有正见，使般若智打破愚痴迷妄，众生各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度，如是度者，名为真度。又，烦恼无边誓愿断，将自性般若智，除却虚妄思想心是也。

又，法门无尽誓愿学，须自见性，常行正法，是名真学。

又，无上佛道誓愿成，即常能下心，行于真正，离迷离觉，常生般若，除真除妄，即见佛性，即言下佛道成。常念修行是愿力法。

说明四大愿皆在自心自性，度的是自心众生，断的是自心烦恼，学的是自性法门，成的是自性佛道。四弘誓愿，都必须落在当下一念上。

5、受无相三归戒

受持三归依戒，是成为佛弟子、修学佛道的必要手续。《坛经·忏悔第六》所授三归依戒，是以一乘顿教见地阐释的“无相三归戒”，此戒所归依的对象不是外在的，而是“自性三宝”、“自心三宝”，《坛经》对此作了明确的解释：

归依觉，两足尊；归依正，离欲尊；归依净，众中尊。从今日起，称觉为师，更不归依邪魔外道。以自性三宝，常自证明，劝善知识，归依自性三宝。佛者觉也；法者正也；僧者净也。自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。自心归依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我、贡高、贪爱、执着，名离欲尊。自心归依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染着，名众中尊。

若修此行，是自归依。

无相三归依，终归是“自心归依自性”，这与藏密归依的最深密义（“密密归依”）——归依自性明体，同一义趣。无相三归依实际是“自归依”，要在自心上用功，“除却自性中不善心、嫉妒心、谄曲心、吾我心、诳妄心、轻人心、慢他心、邪见心、贡高心，及一切时中不善之行，常见自己过，不说他人好恶”，“常须下心，普行恭敬”，“内调心性，外敬他人”。这种三归依，既尊重自心自性，又尊重他人的自性，表现为一种谦和恭敬的美德，是一种人格修养。

6、得正见

与达摩禅法以“深信含生同一真性”为前提一样，《坛经》也以得一乘顿教的正见为见性的前提。《坛经·忏悔第六》等对此正见地作了明确解说，大略有两个方面：

（1）对“自性即佛”生起决定的信解

确信“一体三身自性佛”，确信“凡夫即佛”、“本性是佛”，自性中本来具有佛的三身四智等一切清净功德妙用，只是被妄念遮蔽，不得显现而已。

《坛经·机缘第七》六祖示僧智通偈谓“自性具三身，发明成四智”：

“三身者：清净法身，汝之性也；圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。若离本性，别说三身，即名有身无智。若悟三身无有自性，即名四智菩提。听吾偈曰：自性具三身，发明成四智。不离见闻缘，超然登佛地。吾今为汝说，谛信永无迷。莫学驰求者，终日说菩提。”通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”师曰：“既会三身，便明四智，何更问耶？若离三身，别谈四智，此名有智无身；即此有智，还成无智”。复说偈曰：“大圆镜智性清净，平等性智心无病，妙观察智见非功，成所作智同圆镜。五八六七果因转，但用名言无实性；若于转处不留情，繁兴永处那伽定。”

〈忏悔第六〉解释“一体三身自性佛”说：

何名清净法身佛？世人性本清净，万法从自性生，思量一切恶事，即生恶行；思量一切善事，即生善行。如是，诸法在自性中，如天常清，日月常明，为浮云盖覆，上明下暗，忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现。

般若智慧犹如日月，本来常明，只因世人心着外境，“被自念浮云盖覆自性，不得明朗”，智慧隐而不现。若遇善知识，闻真正法，迷妄的浮云顿散，现量亲见自性中显现万法，内外明彻，名为清净法身佛。是则所谓法身，不是修得，只是本具的自性，从来未曾失去，只要驱散妄念，便会显现。

什么是圆满报身？念念圆明，自见本性，于实性中不染善恶，譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚，“直至无上菩提，念念自见，不失本念，名为报身。”念念自性自见而不迷昧，称为报身。

什么是化身？不思万法时性本如空，由自性起念思量，名为变化：“思量恶事，化为地狱，思量善事，化为天堂，毒害化为龙蛇，慈悲化为菩萨，智慧化为上界，愚痴化为下方”，深解一切善恶凡圣境界皆是自性变化，从报身思量而起妙用，名为自性化身佛。佛果三身，实即一身，为一自性的三个方面。〈付嘱第十〉偈谓“三身本来是一身”。

《坛经》所言“自性”，指自心佛性或心性，简称“性”，又称“本性”、“本心”、“真如本性”、“心地”，即是大乘经中所言“自性清净心”、“真心”、“真识”、“心真如”，为万法所依之根本，也是禅宗法门之宗本。自性显现为世间出世间一切法，五蕴、六入、十八界乃至戒定慧，皆从自性起用。

自性并非只是法相唯识学所言杂染的阿赖耶识，阿赖耶识只是自性的功用之一。〈付嘱第十〉谓“自性能含万法，名含藏识”，含藏识即阿赖耶识。〈机缘第七〉论八识转成四智说：“五八六七因果转，但用名言无实性”，明言五识、六识、七识、八识及其所转的佛果妙观察等四智，皆是名言安立，并无实性，实性只是一自性，八识四智，都是自性起用，意味自性并非唯识今学所言杂染的阿赖耶识。

（2）对无心合道有决定圆满的信见（略）

自性是三谛圆融的。自性是“不二”的。唯般若方能与自性相应，无心方能合道。

7、在生活中修行，报恩尽责，完善人格

与大小乘修行通常强调出家住山、远离尘嚣、在寂静处独自坐禅不同，《坛经》强调在世俗生活、日用运为中修行，谓“若欲修行，在家亦得，不由在寺”，并开示居家修行之道云：

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。若能钻木取火，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。（疑问第三）

此偈教人报恩尽责，尽到孝养父母等社会责任，慈爱众生，和睦上下，常行惠施，及进行改过迁善、安忍不嗔、接受忠告等道德修养。〈般若第二〉

教人“常见自己过”，“不见世间过，但自却非心”，与儒家的修养之道颇为相近。依此修行，完善人格，是开悟成佛的必要前提。太虚大师以“仰止在佛陀，完成在人格”一偈自勉，为其人间佛教思想之核心，当有本于《坛经》。

以上次第，都是圆顿的。只要见地透彻，每一门都可以成佛，每一门都具足其他诸门。这是跟教下的渐进次第是不同的。

（二）别论宗门的功夫阶次

正行，主要是讲通过般若三昧、一行三昧、一相三昧，明心见性。此处的“别论宗门的功夫阶次”所讲的，主要是正行。

	初关	重关	牢关
依相宗说	破第六分别 我法二执	破俱生我执	破俱生法执
依三谛三观说	证空谛	证假谛	证中道谛
依大乘起信论说	体大	相大	用大
依华严四法界说	理法界	理事无碍法界	事事无碍法界
雍正皇帝说	前后际断，照体独立，悟空寂之自性	大死大活，从空性起妙用，色空不二	扫除悟迹，任运无为

上述不同说法，因为角度不一样，每个人证悟缓急不同，故开合有所不同，但基本的精神却是一致的。

关于禅宗三关的理解，我们还是依六祖悟道的三个阶段为准——

- （1）照体独立，平等无分别智现前；
- （2）照见五蕴皆空，证万法唯心之理，破俱生我法二执；
- （3）由空返有，不住寂灭，全体起用，悟无悟迹，归无所得，入不二法门。

一般所说的开悟，指初关；也有人认为，破重关才算开悟；更有人认为只有破了末后牢关才算开悟。此皆应机而设，总之，为使学人未入门者入门，已入门者上上增进，扫除悟迹。

2、宗门功夫的四个阶段

联系六祖悟道的三个阶段，宗门之功夫，一般需要经历四个阶次：

（1）做有为的平等观行功夫，破第六意识的分别我法二执，功夫成片。属事一心，与事法界相应。此一阶段，属于下手处。因为有能所，有间断，有走失，非为见道。

（2）功夫纯熟后，前后际断，能所双亡，照体独立，无为的平等性智常现在前，不间断，不走失，然理事、心境二边犹在，只是得个人门处，初关。与理法界相应。

——到了此阶段，闭关专修是非常必要的。

（3）照见五蕴皆空，破俱生我法二执，即证得诸法的空性（**虚幻性**），重关。与理事无碍法界相应。“若人识得心，大地无寸土。”“汝等一人，发真归元，此十方空，皆悉销殒，云何空中，所有国土，而不振裂？”

——到了此阶段，回到尘世中，在日用中起修，是必不可少的。

（4）由体起用，能生一切法，能转一切法，破凡圣相，入不二门，末后牢关。与事事无碍法界相应。

张商英居士在荆州的时候，与圆悟克勤禅师有过一段法缘。

一日，克勤禅师造访张商英居士，大谈《华严》宗旨，云：“华严现量境界，理事全真，所以即一而万，了万为一，一复一，万复万，浩然莫穷。心佛众生三无差别，卷舒自在，无碍圆融。此虽极则，终是无风匝匝之波。”

张商英听了，不觉移榻近前。

克勤禅师讲完这段话之后，便问：“到此，与祖师西来意是同是别？”

张商英道：“同矣！”

克勤禅师道：“且得没交涉！”

张商英遭克勤禅师否定之后，面带愠色。

克勤禅师并不在意，继续点拨道：“不见云门道，山河大地无丝毫过患（**按：初关**），犹是转句，直得不见一色（**按：重关**），始是半提，更须知有向上全提时节（**按：末后牢关**）。彼德山、临济岂非全提乎？”

张商英这才心悦诚服，连连点头称是。

第二天，克勤禅师又谈起理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界等四法界。当谈到理事无碍法界时，克勤禅师便问：“此可说禅乎？”

张商英道：“正好说禅。”

克勤禅师笑道：“不然，正是法界量里在（**还是落在理事等名相差别当中**），盖法界量未灭。若到事事无碍法界，法界量灭，始好说禅：如何是佛？干屎橛。

如何是佛？麻三斤。是故真净偈曰：

‘事事无碍，如意自在。

手把猪头，口诵净戒。

趁出淫房，未还酒债。

十字街头，解开布袋。’”

张商英听完这一段开示，如醍醐灌顶，赞叹道：“美哉之论，岂易得闻乎！”

(全文完)



扫描二维码

观看这篇讲课视频



《黄梅禅》
读者服务站
设立启示

为更好地弘扬禅文化，使更多的人有机会接触、了解佛教和禅学，《黄梅禅》杂志拟在全国各地建立读者服务站。我们将根据各服务站的实际需求每期免费寄送杂志，由该服务站在合适固定的地点设立面向大众的杂志赠阅处。欢迎有意为大众服务并具备相应条件的个人、寺院、佛教团体及茶馆、素食餐厅等社会机构与我们联系。

联系电话：0713-3166010（工作时间 8:00—20:00）

电子邮箱：fxb@hmszs.org



禅七中为何呼“起”字

◎昌莲

每当夜幕降临，明月照窗前时，绝大多数人都会和衣而卧，于夜色之恬静中安眠，以养精蓄锐，缓解白日之疲劳。而当旭日东升时，就得以晨鸡报晓中起床，以开始白天之工作。古人是“日出而作，日落而息”的。特别注重早睡早起，因为“一日之计在于晨”嘛！朱柏庐先生《治家格言》云：“黎明即起，洒扫庭除，要内外整洁。既昏便息，关锁门户，必亲自检点。”以故就一个“起”字在人们日常生活中却有着极大的意义，起之当下别有洞天福地开，亦会呈现出“生机勃勃，春意盎盎”的另一番景象。

起，本是个形声字，《说文》：“起，能立也。从声，巳声。”清代段玉裁《说文解字注》云：“能立也。起，本发步之称，引伸之训为立。又引伸之为凡始事，凡兴作之称。从走，巳声。五经文字云从辰巳之巳，是。字鉴从戊己之己，非也。墟里切，十五部。”以故起之本义为“由躺而坐；由坐而立”也。可见惟有“能立”者，方能直下承当、彻底掀翻这一“起”字之本地风光也。正道济所谓“闹看

弥勒空中戏，困向毗卢顶上眠”也。

孔子“十五而志于学，三十而立”。其实，即便是在幼儿园的小孩子们，亦须在生活中的某些方面应学会自立，更何况成人乎！就百姓日用中的迎宾送客，亦是一个起字的举体全现，故《释名》云：“起，举也。平举体也。”《礼·曲礼》云：“请业则起，请益则起。”请业请益须起身行礼，以示对老师的敬意。当人敬茶时，尔须起身而接；当人行礼时，尔须起身回敬。岂不见释迦文佛的二大弟子，右边阿难合掌，左边迦叶擎拳乎！《五灯会元》载：龙潭崇信依天皇道悟和尚出家后，一直服勤左右。一日，崇信问曰：“某自到来，不蒙指示心要？”天皇曰：“自汝到来，吾未尝不指汝心要。”崇信曰：“何处指示？”皇曰：“汝擎茶来，吾为汝接。汝行食来，吾为汝受。汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？”崇信听后，低头良久。天皇曰：“见则直下便见，拟思即差。”崇信当下开解。复问：“如何保任？”天皇曰：“任性逍遥，随缘放旷。但尽凡心，别无圣解。”崇

信后诣澧阳龙潭栖止。起字在行人日用中活灵活现，自由发挥其妙用矣。只要直下识得起字妙用，便可见本源心性也。以故起字亦含有启发的深义在里许，如《论语·八佾》云：“子夏问曰：‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。何谓也？’子曰：‘绘事后素。’曰：‘礼后乎？’子曰：‘起予者商也，始可与言《诗》已矣！’”此中，孔子发自内心地赞叹子夏的感悟，孔子认为子夏的“礼后乎”之反问启发了他，实则孔子启发子夏在前。师徒之间的参问酬答，的可开启彼此的智慧而提升各自的感悟。故《疏》曰：“起，犹发也。”

起，是一种积极向上的精神。《易·乾》云：“天行健，君子以自强不息。”《孔子家语·五仪解》：“笃行信道，自强不息。”《周书·武帝纪下》：“劳谦接下，自彊不息。”古有闻鸡起舞的美传。如《晋书·祖逖传》云：“（祖逖）与司空刘琨俱为司州主簿，情好绸缪，共被同寝。中夜闻荒鸡鸣，蹴琨觉曰：‘此非恶声也。’因起舞。”后以“闻鸡起舞”为志士仁人及时奋发之典故。如今的闹市，早已不闻鸡鸣声了，就连壁间的挂钟也少见，但手机闹钟倒是极为方便，想让几时响就几时响也。

又起者就是一种举事动作，须把积极乐观的思想落实到百姓日用中去体验，表现为一言一行、一举一动等。《书·益稷》云：“元首起哉！”《疏》

言：“无废事业。”又《礼·孔子闲居》云：“无声之乐，气志既起。”《注》云：“起，犹行也。”为人只要有一种向上的激昂斗志，自然就会发足起行也。《礼·儒行》云：“虽危起居，竟信其志。”《注》曰：“起居，犹举事动作也。”信志是为人不可或缺的精神砥柱，“居安思危”是赋有深远意义的。孟子对鸡鸣而起者有两种截然不同的态度，对为善者的鸡鸣而起则极为赞赏，以虞舜之徒而褒奖之；对唯利是图者的鸡鸣而起却斥之以盗跖之徒。《孟子·尽心上》云：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”以故为人应对善行之起须积极履行之，对恶行之起须消极遏制之。

在丛林里强调早起，每晚子夜前打十八板止息就寝，并下二板打开水。寅时才过就下三板催大众起床。堂中三椎报钟响后，便下四板绕寺打一圈，急促大家起床。尔后，下五板交报钟开大静，百八杵声接三通鼓后，堂中扬板击火点，大众云集宝殿讽诵。钟板键椎是丛林的号令，龙天的耳目，不能擅改，错乱敲打，务必准时敲打，以指挥大众日常的修行起居。丛林打板是很有考究的，晚上的十八板打的极轻，意谓让大众于寂寥无声中养息身心也。打三板的节奏是“快，起床！”，或“板，板板！”，重复三次；

打四板的节奏是“大，众，起床！”，或“板，板，板板！”，或“阿，弥，陀佛！”，重复四次；打五板的节奏是“大，众，快，起床！”，或“板，板，板，板板！”，重复五次。早上的打板，由缓到急，须有节奏感，让人听了身心愉悦，不生烦躁感。四板比三板打得紧，五板比四板打得紧，可谓长江后浪推前浪，一浪更比一浪急。丛林僧侣每天闻板声而早起晨诵，以当勤精进于道业。打板犹虚堂中传响一般，起个催醒作用，令其从睡眠状态中起来作务也。

丛林里为何要打板催起呢？因为睡有二：一、轻睡，是人心定志一，而心王作主，心所无事。此时善恶不思，任运归于当处，湛寂恒如，无别有处。此等人则毋须打板传响，到时自然醒得来，不误早起，因为无梦缠眠也。二、重睡，是人愚迷不觉，第六心王为眠心所迷困，堕入无记处也。重睡虽则无梦，但因昏睡过甚无法自醒，只好藉打板传响作用而催醒也。打板还有集众的意思在里许，如普请大众出坡劳作、坐禅诵经等法事活动时亦须打板。佛世时，诸比丘无事时皆在水边林下经行坐禅，或出入往返于聚落间，若有重大法会的召开，或集众说法等，亦是挝锣传响集众的。诸比丘听到集众的锣声，或从禅定起，或从聚落返，皆往佛陀住处集会。

凡是参加过精进禅七的人都知道，禅堂里每日都要呼几十遍“起”

字。在每次跑香前，班首维那都要轮流呼个起字。在班首维那高呼起字时，大众则垂手低头作跑姿。班首维那的呼声才落，大众则接腔应一个起字，然后放开双脚飞快地跑起来。一个跟着一个地跑圈圈，右手甩袖子，左手摆袖子。右手甩七分，左手摆三分。跑香这一法，由雍正皇帝逼拶扬州高旻寺的慧天彻祖开悟而发明，由是以后各大禅林效颦，已成固套。班首维那的高呼一个起字，是有回光返照的引导妙用，能把禅堂诸人从二元相对意识下所产生的妄想窠臼里呼引出来，令其直向万里无寸草处会取心源本性。以故诸人要回应一个起字，然后飞跑起来。跑香亦须由慢到快，跑到最后关键时刻真有腾空而去的快感，可谓向又云中驾铁船也。跑到即将飞起来的时候，当值者就会恰如其分地打一下站板，即二板一钟。站板一响，则不得不煞住阵脚，犹两军对垒。跑香跑到最后，除了一句本参话头外，连自己脚下的跑步声都不知道，两耳不闻窗外事，一心只参谁念佛！跑香的好处很多，一则可以疏通全身脉络，坐时宜入定；一则可以驱散昏沉与妄想。虚云和尚在上海玉佛寺禅七中开示道：“昔日我在金山等处跑香，维那催起香来，两脚如飞，师傅们真是跑得快。一句站板敲下，如死人一样，还有甚么妄想昏沈呢？像我们现在跑香相差太远了。”

至于禅七中的呼个“起”字，笔

者至今还未曾发现有人专门谈及此事。那个中意味究竟何指呢？印光大师在《复范古农居士书》中云：

佛法诸宗修持，必到行起解绝，方有实益。不独净宗修观为然。宗家以一无义味话头，置之心中，当作本命元辰。不计时日，常为参叩。待至身心世界，悉皆不知，方能大彻大悟。非行起解绝乎？六祖谓但看《金刚经》，即能明心见性。非行起解绝乎？愚谓“起”之一字，义当作“极”。唯其用力之极，故致能所双忘，一心彻露。行若未极，虽能观念，则有能有所。全是凡情用事，全是知见分别，全是知解，何能得其真实利益！唯其用力及极，则能所情见消灭，本有真心发现。故古有死木头人，后来道风，辉映古今，其利益皆在“极”之一字耳。

又今人多尚空谈，不务实践。劝修净业，当理事并进，而尤须以事为修持之方。何也？以明理之人，全事即理。终日事持，即终日理持。若理事未能大明，一闻理持，便觉此义深妙。兼合自己懒惰懈怠，畏于劳烦持念之情，遂执理废事。既废于事，理亦只成空谈矣。愿阁下以圆人全事即理，为一切人劝，则利益大矣。

印光大师把“行起解绝”之“起”字作“极”字解，这的确是为禅七中所呼之“起”字下了个注脚也。这亦是对崇尚空谈而不务实修者的当头一

棒、对面一喝、顶门一针。就参禅来说，须有“钵囊高挂，以悟为期”的胆魄，方可悉其底里，参破本来面目。二六时中，单抱一句话头而参，行至茶饭不知，行住不觉时，方可有个人处。否则，蚊子叮铁牛，无渠下嘴处。不经一番寒彻骨，怎得梅花扑鼻香！惟有经过了“山重水复疑无路”的逼拶工夫，方有“柳暗花明又一村”的景象出现。把“起”作“极”会，方不执理废事，而务实修也。这个起字，大有一番意味在，须逼拶力极方知其所以然。不妨请看天童正觉和尚上堂云：

穷万化之渊源，得一真之住处。体空而了了，不涉根门。照尽而绵绵，全超尘想。直得光境俱断，心法两忘。卓尔独存，廓然圆湛。生灭去来，不我迁变。便能应缘无碍，静照亡功。所以僧问投子：“如何是和尚安乐处？”子云：“丫角女子白头丝。”（师云：）诸禅德：当明有暗，当暗有明。闹浩浩中静悄悄，静悄悄中明历历。还委悉么？（良久云：）行到水穷处，坐看云起时。

正觉和尚的这段开示，正是对个“起”字的真实写照。直下承当，彻底掀翻者，自能拈得向上机轮，摸得衲僧巴鼻也。噫！

文殊山顶高高立，普贤海底深深行。

略谈禅宗的衣钵相传

◎慎独

佛陀灵山会上拈花示众，迦叶尊者破颜微笑，两者心心相契，佛陀将心法传付给迦叶尊者，同时传付给迦叶尊者的还有作为得法信物的袈裟和钵。从迦叶尊者开始，禅宗便有了衣钵相传的历史。通过衣钵相传来确定嗣法门人的方式一直到六祖惠能大师。此后由于衣钵成为禅子争端的祸源，惠能之后衣钵便不再传承，从而避免了禅宗学徒间的衣钵之争。

佛陀当年在灵山会上拈花示众，当时大众都默然不语，唯有迦叶尊者破颜微笑。释迦世尊说：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”“正法眼藏”是指佛陀所说的普照宇宙，包含万有的精神佛法；“涅槃妙心”则指熄灭生死、超脱轮回的心法。佛陀在传付心法给迦叶尊者的同时，还将金襴袈裟传付给了迦叶尊者，并且告诉迦叶尊者不要入灭，等将来弥勒菩萨下生人间后，将此金襴袈裟传给弥勒菩萨，然后方可入灭。《景德传灯录·释迦牟尼佛章》云：“世尊告迦叶：吾将金缕僧伽梨衣传

付于汝，转授补处，至慈氏佛出世，勿令朽坏。”《景德传灯录·摩诃迦叶章》亦云：“迦叶持僧伽梨衣入鸡足山，俟慈氏下生。”《传灯录》中所说的金缕僧伽梨衣即金襴袈裟，是佛陀传付给迦叶尊者的传法信物。

对于佛陀嘱托迦叶尊者传衣给弥勒尊者，在《大唐西域记·摩揭陀国部》有记载说，如来化缘之后，即将涅槃之时，告诉迦叶尊者说：“我于久远劫以来，勤修苦行，为各类众生求无上佛法，过去的大愿，现在已经圆满实现。我现在将要入大涅槃，以三藏之法嘱托于你，希望你弘扬正法，不令有失。姨母当年所献的金缕袈裟，等将来慈氏菩萨成佛之后，留着传付给他。”迦叶尊者遵从佛陀的嘱托，住持正法，在佛陀入灭之后，迦叶尊者召集高僧大德结集经典之后，到第二十年，将入寂灭之时，前往鸡足山。于鸡足山三峰之中，双手捧着佛的金襴袈裟站立发愿，三座山峰瞬间缝合将迦叶尊者覆盖。弥勒佛菩萨降世之后，来到迦叶佛的鸡足山的迦叶窟中，弥勒佛弹指之后，山峰自动开裂。当

时大迦叶尊者向弥勒佛授衣致辞，礼敬弥勒佛之后，升入虚空中，示现神变，化火焚身入寂灭。

佛陀向迦叶尊者传付心法和衣钵之后，嘱咐迦叶尊者要继续弘扬禅宗不立文字，见性成佛的心法。并将衣钵传付后人作为得法的信物。佛陀心法在印度一直传了二十八代祖师，到了第二十八祖菩提达摩时，他的师父达摩多罗在传法给他的同时，告诉达摩以后应当到震旦（中国）传法，那里有很多苦海众生需要救拔。达摩禅师遵从师父的教令，来到中国传法救济苦难众生。

菩提达摩来到中国之后，先到建康，因与梁武帝因缘不契，便独自北上嵩山，在少林寺面壁九年。当时有神光禅师听说达摩禅师的盛名，决定向达摩禅师求法。但达摩并不理睬他，神光便站在雪地里等待，为了表示自己的求法的虔诚之心。神光禅师还咬牙砍去了自己的左臂。达摩禅师为他的求法精神所感动，便决定将心法传付给他，并且还将神光改名为慧可。据《祖堂集》所载，达摩在传法给慧可禅师时，同时付给代表接法信物的袈裟。对此，《祖堂集》中有一段师徒之间的对话：

达摩云：“为邪法竞兴，乱于正法。我有一领袈裟，传授与汝。”慧可白和尚：“法既以心传心，复无文字，用此袈裟何为？”大师云：“内授法印，以契证心；外传袈裟，以定

宗旨。虽则袈裟不在法上，法亦不在袈裟，于中三世诸佛递相授记。我今以袈裟亦表其信，令后代传法者有禀承，学道者得知宗旨。断众生疑故。”慧可便顶礼，亲事九年，昼夜不离左右。达摩禅师乃而告曰：如来以净法眼并袈裟付嘱大迦叶，如是展转乃至于我。我今付嘱汝，汝听吾偈曰：吾本来此土，传教救迷情。一花开五叶，结果自然成。

达摩禅师在传法给慧可的同时，还付给了他一领袈裟和钵。达摩禅师针对慧可对传付衣钵的疑问，指出内授禅法是为了印证悟性；外传袈裟，用来确定禅旨。虽然袈裟不在禅法之上，禅法也不在袈裟之内，三世诸佛都是用这种方式来递相传付道法。今天我也用袈裟表明法信，使后代传法的人有所秉承，学道的人能确知宗旨，断除疑虑。可见，袈裟的是接法人得到正宗传承关系的证明。如果一个禅者拥有了作为信物的袈裟就可以得到当时所有信徒的认可。因此，作为确立禅宗正宗地位的衣钵，在传法过程中扮演了一个重要的角色。

由于衣钵是禅宗学徒确立正宗地位的信物，因此，也就成为禅宗弟子们争夺的对象。谁有了衣钵，就代表了自己正宗地位的确立。从这一点来说，衣钵又成了招惹祸患的根源。禅宗的东土初祖达摩禅师在传法给慧可大师之时就已经看出了这一点，但是，为了使他的心法得以传播，并让后人

信服，他还是将衣钵传下去了。只不过，他在传法给慧可时，就预言，在他入灭后二百年后，衣钵就不再往下传。关于这一点，在《祖堂集·慧可传》有论述：

师（达摩）乃云：“一真之法，尽可有矣，汝善守护，勿令断绝。汝传信衣，各有所表。”慧可曰：“有何所表？”达摩曰：“内传心印，以契证心；外受袈裟，而定宗旨，不错谬故。吾灭度后二百年中，此袈裟不传。法周沙界，明道者多，行道者少；说理者多，通理者少。于后得道，还近千万。汝所行道，勿轻末学。此人回志，便获菩提，初心菩萨，与佛功等。”

达摩禅师向慧可解释了袈裟所代表的意义。还明确告诉慧可，作为确定宗旨标志的袈裟，在他灭度二百后，就不再传承了，否则就会带来更大的隐患。

在六祖之前接法的禅师，在被授予衣钵之后，并没有不安全的因素出现。而六祖惠能接法之后，就遭到了弘忍其他弟子的追杀，经历很多风险，并在猎人队中隐藏十五年之后才正式开始弘法。五祖弘忍在传法给惠能时，告诉他衣钵是禅宗弟子确立正宗地位的争端，衣钵作为信物，只传到六祖惠能大师为止，此后，只传心法，袈裟只作为镇寺之宝，不再下传。对此，《六祖坛经》云：

祖（弘忍）知悟本性，谓惠能曰：

“不识本心，学法无益；若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。三更受法，人尽不知，便传顿教及衣钵。汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝！”……祖复曰：“昔达摩禅师，初来此土，人未之信，故传此衣，以为信体，代代相承；法则以心传心，皆令自悟自解。自古佛佛惟传本体，师师密付本心；衣为争端，止汝勿传。若传此衣，命如悬丝，汝须速去，恐人害汝。”

作为跟随弘忍多年的众弟子来说，轻易地让祖传的衣服流落到一个亲近弘忍禅师才几个月的外人手中，他们是绝不会甘心的。弘忍其实早就看出了这一点，所以，在惠能初到黄梅亲近他时，他从惠能“人有南北，佛性无南北”的对话中，就已经看出惠能的悟性非凡，为了防止其他弟子加害，弘忍就让他到后院中去做碓米的工作。在度过了八个月的碓米苦活之后，弘忍最后通过密室传法的方式，将衣钵传付给他。弘忍知道，如果公开将衣钵传给惠能，会危及弟子的安全。所以，他在看到惠能所作的偈语之后，虽然心中赞赏，但在弟子们面前丝毫没有流露出肯定的话语，这就使惠能不被众弟子所注意。为了不被其他弟子知晓，弘忍在到后院看惠能时，以暗示的方式以杖击地三下，在凌晨三时密室传付衣钵给惠能。并告诉他：“衣为争端，止汝勿传。若传此衣，命如悬丝，汝须速去，恐人害

汝。”

弘忍在传法和衣钵给惠能之后，为了保证惠能的人身安全，便连夜送走。即使如此，惠能还是没有逃脱弘忍其他弟子的追赶。所幸，赶上惠能的惠明非但没能夺走衣钵，反而自己被惠能度化。惠能后至曹溪，又遭到恶人寻逐，为了躲避祸患，惠能按照弘忍的交待，在猎人队中隐藏了十五年，才正式开始开法传禅。

六祖惠能对衣钵带给接法者的祸患深有感触，所以，他一直牢记弘忍禅师的教导，决定此后只传法，不再传衣钵。据《五灯会元·青原行思》记载：从上衣法双行，师资递授，衣以表信，法乃印心。吾今得人，何患不信？吾受衣以来，遭此多难，况乎后代，争竞心多。衣即留镇山门，汝当分化一方，无令断绝。“师既得法，归住青原。”

惠能告诉行思，前代祖师衣法同时传付，以法来印心，以衣表信物。以后只要有真正的传人，用不着担心不被人信服。惠能还以自己的亲身经历告诉行思传付衣钵所带给人的灾难。所以，惠能决定将衣钵作为镇寺之宝，而只将心法传付弟子，令其弘化一方。从此永远断绝了衣钵所引发的争端。

六祖以后的“五家七宗”的传法，一直沿袭了惠能的传法方式，只传心法，不传衣钵。衣钵从此也不再作为传法的信物。

到了明代，禅宗祖师在传法给嗣法弟子的同时，普遍采用法卷的形式来作为证明。法卷肇始于明代龙池幻有正传禅师，他年轻时，从江苏乘船逆江而行，至湖北荆州，本想去终南山习定，因患眼疾，又遭明武宗灭法，隐居于荆州乡下的一个缝鞋匠家中数载。武宗灭法后，有一天，他问缝鞋匠，你去城里缝鞋，看见是否有出家人。鞋匠答道：“曾看见。”师说：“我有一物要卖，货卖出家人，不卖俗人。”说着从衲衣中打开背心一处。一块黄布上有四字“正法眼藏”，正传禅师让鞋匠明天进城放在担子前面。第二天，鞋匠照办，坐在城南门口做活，不一会儿来了一个“癫头和尚”，一见此物，便问鞋匠，您这物从何处得来？鞋匠答曰：“是住在我家师父，今日要我卖给出家人，价钱由我师父面定。”随后二人回到鞋匠家，这时幻有禅师坐在堂中，出家人随即三拜，幻有禅师就势按住那和尚的头，说：“好一个癫瓜”。然后将法传付这个和尚，此人就是禅宗史上著名的“密云圆悟禅师。”

法卷的写法，大致有两种，传统写法为：封面为“正法眼藏，佛祖源法”八个大字。正文从释迦牟尼佛灵山拈花，迦叶尊者破颜含笑，始为西天初祖，至二十八祖菩提达摩，至惠能六祖一花开五叶，按五宗各宗的祖师传承顺序而写。如，传临济第四十、传曹洞四十、传沩仰第二十等等，接着

再写法偈一首，某某禅人善自护持，后书法派，佛历岁次、年、月吉日，盖寺院及传法师父的印章。

另一种写法是：“正法眼藏”大字写在黄绫上，从上诸祖备在传灯，兹不重出，略书近代，以表源流。传临济正宗第四十几世，空林堂上第几代，再写付法偈一首，某某禅人善自护持，后书法派，佛历岁次、年、月吉日，后盖寺院大印章，正法眼藏大印，传法师父印章。

衣钵相传作为禅宗传法的标志，在禅宗史上流传了很多年。衣钵作为得法信物，在确立正宗地位同时也带来了一些弊端，因此，惠能禅师之后废止了以衣钵作为传承的方式。而且还将原来一代只传一人方式，改为一代传付多人的方式，从而避免了诸多衣钵之争祸患。法卷的推行，使禅宗从注重外在的形式转向内心的观照，这对推动禅宗的发展与进步还是有一定作用的。

四祖双峰松

◎唐·临济义玄

翠合鸡山树，峨峨祖岫松。
凝霜分五叶，含雪振双峰。
月回金河内，珠添玉镜中。
颺颺传细离，天下播真宗。

佛教的知足常乐思想

◎一钵云水

知足常乐思想是佛教的根本思想之一。佛陀在各种佛教经典中，以及在各种讲经场所都劝人要去除贪嗔痴，凡事做到少欲知足。佛陀认为，一个佛弟子若能够做到知足常乐，不仅有益于身心健康，而且还有助于道业成就。

佛陀一直劝诫为佛弟子，应当做到少欲知足。所谓少欲知足，即对钱财、名利等身外之物不过分贪求，能满足必要的目标就感到满足。一个知足的人对于名闻利养等身外之物的要求并不大，很容易满足，而一个不知足的人，即便是拥有再多的东西，仍然会贪而不知足。如《佛遗教经》云：“知足之法，即是富乐安隐之处。知足之人犹为安乐，不知足者，虽处天堂，亦不称意。不知足者，虽富而贫，知足之人，虽贫而富。”一个人如果在平常生活中经常以知足的心态来看待世事，他就会觉得每天过得很快乐。假使一个人的欲望太大，永不知足，他就会为实现自己的欲望而奔波劳碌。一个人若终日为了名利而劳心费神，他就体会不到生活的乐趣。还

有的官场中人，终日贪财好色，永远没有满足的时候。无限膨胀的欲望最终导致他丢官弃爵，身败名裂。

其实，很多时候，一个人富贵或贫贱并不是完全靠物质的东西来衡量的。现实社会中有很多富贵之人，他们除了物质的财富之外，精神生活一片空白。他们虽然富足，但精神上是一个贫穷的人。有的人虽然贫穷，但能够以知足的心态来对待，从而做到处处自得其乐。多诸佛教经典都认为，知足是富贵，贪欲之人是贫穷者。如《大宝积经·善顺菩萨会》云：“若人多贪求，积财无厌足，如是狂乱人，名为最贫者。”《天请问经》亦云：“少欲最安乐，知足大富贵。”

唐代著名的诗人、佛教居士白居易，在其具有自传性质的《醉吟先生传》中，写有这样一段话：“吾生天地间，才与行不逮于古人远矣；而富于黔娄，寿于颜回，饱于伯夷，乐于荣启期，健于卫叔宝，幸甚幸甚！余何求哉？”这段话的大意是说白居易认为自己钱财多于一贫如洗的春秋时期著名的隐士和道学家黔娄，自己的

寿命多于孔子最出色的弟子颜回（颜回于四十岁时去世）；自己的温饱也好过因耻食周粟而饿死于首阳山的伯夷；自己的快乐则超过春秋时期最快乐的人荣启期（荣以生而为人，既得为男以及寿长九十而为三乐）；自己的健康也超过了晋代著名的名士卫叔宝（卫叔宝风神秀异，却常年生病）。而白居易通过与这历史上著名的五个名人比较贫富、寿命、温饱、快乐以及健康，然后得出了自己每个方面都比他们具有一定的优越感，从而表达出了他对自己当下生活的满足感，而这正是知足常乐的思想的体现。正如他字“乐天”一样，“乐天知命故不忧”的立身处事的态度也让他在豁达随缘中度过一生。

近代高僧印光法师则认为，当一个在生活中遇到境遇不佳的情况时，如果能够以知足常乐的心态来对待，做到凡事退一步想，自己的情绪就会有悲观变为乐观。如《印光法师文钞·复邓伯诚书一》中说：“若境遇不佳者，当作退一步想，试思世之胜我者固多，而不如我者亦复不少，但得不饥不寒，何羨大富大贵。乐天知命，随遇而安，如是则尚能转烦恼成菩提，岂不能转忧苦作安乐耶？”

在佛门中长期流传的《知足歌》，则正是对印光法师知足常乐思想的诠释。诗云：

世间万事怎能全，少得温饱即感天。

我虽淡饭充饱腹，还有饥饿叫可伶。

我虽布衣遮身暖，还有露体冷凄然。

我虽破屋蔽风雨，还有茅蓬常漏天。

我虽妻小多负累，还有孤苦独自眠。

我虽薄田种几亩，还有地无一垄田。

凡事但将下等比，我今所得已多焉。

日月两轮悬，乾坤几万年；华屋量人斗，娇妻送客船。

良田身外物，儿女眼前冤；世人谁不染，知足是神仙。

诗歌告诉我们凡事应当知足常乐，当对自己现在所拥有的生活感到失望和不满时，要经常与在各方面不如自己的人相比。经过这样一比较，你就会发现，世上不如自己的人还有很多。如此一想，则心中就坦然自得了。

当代高僧星云大师则认为，一个人所拥有的真正财富的幸福，并不是外在的财利，而是内心的满足。假若贪心不足，即便是坐拥金山，也会感到拥有的太少。星云大师曾说：“真正的财富，是在自己的心中。心里满足，宇宙三千都是我们的；你如果不满足，一味地贪财好利，就是拥有再多，也是不够的。”

中国佛教协会前会长赵朴初先生

在世时，常以乐观知足的心态来对待生活。他不仅有坚定的佛教信仰，而且终生吃素。赵朴初曾作有一首《宽心谣》说：“日出东海落西山，愁也一天，喜也一天。遇事不钻牛角尖，身也舒坦，心也舒坦。每月领取养老金，多也喜欢，少也喜欢。少荤多素日三餐，粗也香甜，细也香甜。新旧衣服不挑拣，好也御寒，赖也御寒。常与知己聊聊天，古也谈谈，今也谈谈。内孙外孙同样看，儿也新欢，女也新欢。全家老少互慰勉，贫也相安，富也相安。早晚操劳勤锻炼，忙也乐观，闲也乐观。心宽体健养天年，不是神仙，胜似神仙。”

赵朴初先生的这种知足常乐思想涉及到现实生活的方方面面。其中既有以知足常乐心态来调节不良情绪的，也有关于处世方式的；既有对待财利的态度，也有关于衣食态度的；既有对待不同亲人态度，也有劝人勤

劳锻炼。总之，凡是生活中所可能涉及到的影响一个人情绪的东西，赵朴初先生都谈论到了。而且，先生还劝人无论在什么样的境遇之下，都应当以乐观的心态来对待。先生认为，只有我们对生活知足乐观，我们才会心宽体胖，健康快乐。其实，我们的一生正如赵朴初所说，“愁也一天，喜也一天”，与其愁苦的过一天，倒不如以欢喜的心态来度过每一天。人生本来烦恼已多，我们为何还要跟自己过不去呢。

民间俗谚云：“事能知足心常惬，人到无求品自高。”当我们对自己的境遇不满或是觉得自己不如人时，如果能够常怀知足常乐之心，就不会对身外之物患得患失，并能对自己目前的生活境遇生起感恩之心，从而更加珍惜自己所拥有的生活，以一种乐观的心态过好每一天。



苏轼的禅学思想发展初探

◎梅雨霖

北宋时，禅宗发生重大变革。一方面，禅宗进一步与儒、道相融，向世俗靠拢；另一方面，从惠能的不识一字转变成禅僧的能诗会画，以有字禅代替了无字禅，以讲机锋代替了讲哲理，以含蓄朦胧代替了直接清晰。这些变革无疑和士大夫的心理、情趣、修养相投合。由于居士思想极为兴盛，所以文人学者受影响的也甚多，苏轼就是其中最为特殊的一个。

按照佛教的因果论，苏轼结缘禅学也是有其多方面因缘的。首先，苏轼有一定的政治地位和思想头脑，与当时的统治者在很多方面难免格格不入，种种“不合时宜”和仕途的坎坷经历，使他对于禅宗的悠游自然的生活方式产生了强烈的亲和。其次，苏轼对于学问“莫不深究”，这种性情使他读了《庄子》后不由大发感慨：

“吾昔有见，口未能言，今见是书，得吾心矣”，对于禅宗的“明心见性”的自我解脱方式非常钦服。第三，受浓厚的家庭佛学氛围影响——苏家几乎人人学佛：父亲苏洵，被僧传列为居讷法嗣；母亲程氏，一生信佛，死

后遗言将其佛像供奉丛林；妾朝云，拜于泗土比丘义冲门下，临终仍颂“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，当作如是观”；其弟苏辙，曾言“老去在家如出家，楞严四卷即生涯”，被《灯录》列为上蓝顺禅师法嗣。不难想像，这样的家庭和社会环境会给苏轼多大的禅学影响。

苏轼的禅学思想从无到有、由浅入深，直至化境，与其仕途经历紧密结合，大致可分为四个时期：

1. 种禅因时期，开始对禅的自然品悟。大约为嘉佑六年（公元1061年）入仕，至熙宁四年（公元1071年）作杭州通判之前。代表作为《和子由澠池怀旧》、《凤翔八观之四》。此时，他虽未习禅，但已种下了禅因。

2. 结禅缘时期，开始对禅的有意理性认知。大约为熙宁四年通判杭州，至元丰二年（公元1079年），“乌台诗案”事发、谪居黄州前。代表作为《病中游祖塔院》、《宿水陆寺寄北山清顺僧二首》。此时，他仕途顺利，结下了禅缘。

3. 正式学禅时期，开始对禅学身

体力行地求证。大约为元丰三年（公元1080年）谪居黄州，至元佑九年（公元1094年）。其时，苏轼先是复官登州，不久又再贬惠州。代表作为《琴诗》、《题西林壁》、《定风波·莫听穿林打叶声》等。此时，苏轼仕途坎坷，开始自称居士，正式学禅。

4. 进入禅境时期，开始对禅的认知升华与实践。大约为绍圣元年（公元1094年）谪居惠州，直至生命的终结。代表作为《独觉》。此时，苏轼再陷逆境，但却能自得其乐，禅学思想达到了他个人一生中的最高境界。

苏轼（1037-1101），字子瞻（亦字和仲），号东坡居士，北宋眉山（今四川眉山县）人。嘉佑二年（公元1057年）中进士，因母丧回川，嘉佑六年（公元1061年）参加殿试，对制策，入三等。初入仕途的苏轼少年得志，诗歌创作也进入了第一个活跃时期，在才华横溢的同时，也开始悟出了禅学的机趣。

1.《和子由澠池怀旧》寓理成趣，初步显示出对禅学的憧憬。诗为：

人生到处何所似？应似飞鸿踏雪泥。
泥上偶然留趾爪，鸿飞哪复计东西。
老僧已死成新塔，坏壁无由见旧题。
往日崎岖还记否？路长人困蹇驴嘶。

“飞鸿留爪”，语出《传灯录》天衣怀义禅师的话：“雁过长空，影沉寒水。雁无遗踪之意，水无留影之心。若能如是，方能解向禅中行”（据查慎行《苏诗补注》）。苏轼正是巧借这一禅典来感慨人生如鸿飞，短暂而且聚散无常。可见，年轻时的苏轼就已经从人生的角度上去思考并认同禅典了。

从意识形态上说，禅宗其实是一种体悟人生的哲学思想，延续了佛教“三法印”中诸行无常、“本来空寂”、“皆如梦幻”的观点，认为人应随缘自适，在“如梦”的人生中，以“安心”来作真正的“道”和“药”。不管苏轼的这种感慨是受禅学的影响还是与禅学不谋而合，结果都是显示出了苏轼与禅学思想的强烈共鸣。

2.《凤翔八观》之四《维摩像·唐杨惠之塑在天柱寺》中，苏轼直白地表明了对禅学大家的推崇。诗云：

今观古塑维摩像，病骨磊嵬如枯龟。
乃知至人外生死，此身变化浮云随。

在这里，苏轼极力推崇维摩诘随遇而安、自由自在的禅学风范，这种人生态度也正是禅宗所注重并推崇的。

此后，苏轼还多次写到维摩诘并与之自比。可见，洒脱旷达、不拘形式的维摩诘已深深引起了大文豪苏轼内心的共鸣。这是否说明了苏轼和维

摩诘的内心已经达成了一致，即苏轼学禅又不为禅学所束缚成为了苏轼吸收禅学思想的一大方式；或者说苏轼的乐观、洒脱、自在自为的处世根源，就是从维摩诘的身上而传承过来的？！

从这两首诗中我们至少可以看出：北宋时，就禅宗自身来说，其发展已经日渐本土化，适合于中国士大夫阶层的思想品味；就苏轼个人而言，已经开始了对人生的深度思考，并从维摩诘等禅学大师身上获得了深刻的启迪和感悟等丰富的思想营养。

二

熙宁四年，苏轼任杭州通判。宋时的杭州，寺院林立，名僧众多。苏轼自述“吴越多名僧，与予善者常十有八九”，以此足证苏轼与禅学交游得多么广阔。

宋时的禅僧，学行皆高，“行峻而通，文清而丽”。他们追求顿悟，超然、淡泊于世事之外而自得其乐。这种“顿悟”，不是指向彼岸的世界，而是指向现实的人生，使人在并不满意的现实生活中心理得到平衡。这就是所谓的“平常心”，《马祖语录》解释为：“何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣贤行，非菩萨行。只如今行住坐卧，尽是道”。事实上，这种思想也确实对苏轼产生了非常深刻的潜移默化的影响。

1. 苏诗中大量道出了“如梦”、“安心”的禅学思想：

“如梦”本是大乘十喻之一，也是禅宗人生观的具体体现。禅宗四祖道信就曾对牛头法融禅师说：“一切烦恼业障，本来空寂。一切因果，皆如梦幻”。苏轼深深认同了这点，并在诗词中大量流露出这种想法。比如《行香子》：

一叶舟轻，双桨鸿惊。水天清，形湛波平。鱼翻藻鉴，鹭点烟汀。过沙溪急、霜溪冷、月溪明。

重重似画，曲曲如屏。算当年，虚老严陵。君臣一梦，今古空名。但远山长、云山乱、晓山青。

在这首作于1073年的词中（当时苏正任杭州通判），作者一方面发出了“君臣一梦，今古空名”的感叹；另一方面，又迷醉于“远山长、云山乱、晓山青”的眼前美景。可见作者并不是消极悲观地感叹“人生如梦”；而是以积极欢欣的态度来对待沉浮人生，能从落寞中体味出勃勃生机。这可能正是作者洒脱、乐观的原因所在，也是他最难能可贵的禅学境界。

“安心”这一禅语出自《景德传灯卷》卷三。二祖慧可向达摩求法时有一段对话：

问：“我心未宁，乞师与安”。

答：“将心来，与汝安”。

问：“觅心不可得”。

答：“我已与汝安心毕”

这说明禅者是认为安心全在于自

己，用不着外求的。

苏轼的《病中游祖塔院》诗中就正是表现着这一观念的：

紫李黄瓜村路香，乌纱白葛道衣凉。
闭门野寺松阴转，欹枕风轩客梦长。
因病得闲殊不恶，安心是药更无方。
道人不惜阶前水，借与匏樽自在尝。

该诗也是作于1073年。祖塔院即今天的虎跑寺。作者虽然身在病中，眼前感觉的自然界却依然充满着生机情趣。这种淡然看待人间得失，安心笑对如梦人生，不正是“如人饮水、冷暖自知”等禅机、禅理的鲜活写照吗？！

2. 苏诗表现了对寂静空寒等禅家意境的欣赏和向往：

在《宿水陆寺寄北山清顺僧二首》中，苏轼写道：

草波河堤雨暗村，寺藏修竹不知门。
拾薪煮药怜僧病，扫地焚香净客魂。
农事未休侵小雪，佛灯初上报黄昏。
年来渐识幽居味，思与高人对榻论。
犬嫌钟鼓聒湖山，此境萧条却自然。
乞食绕村真为饱，无言对客本非禅。
披榛觅路冲泥入，洗足关门听雨眠。
遥想身后穷贾岛，夜寒应耸作诗肩。

本诗作于熙宁五年（公元1072年），当时苏轼已过35岁，对世事浮沉感受颇深，更注重心灵的体验，

寻求自我心理的平衡和解脱。本诗借水陆寺的幽寂环境和寺僧的淡雅生活，展示了作者豪迈性格中的内心细腻一面：他既细腻地捕捉、观察着周围的世界，也用禅理来体味、沉淀着自己的内心，从而达到问禅入禅、物我合一的境界。这种不拘泥于禅理和修禅的方式，提倡“顿悟”和“见性成佛”，也正是禅宗和儒、道能够相融的前提。

如果说《宿水陆寺寄北山清顺僧二首》还仅仅只是表现出了苏轼对寂静空寒等禅家意境的欣赏，那么《书双竹湛师房二首》则表示出了苏轼对寂静空寒等禅家意境的向往。请看该诗：

我本江湖一钓舟，意嫌高居冷飕飕。
羨师此室才方丈，一炷清香尽日留。
暮鼓晨钟自击撞，闭门孤枕对残阳。
白灰旋拨通红火，卧听萧萧雨打窗。

诗中的“此室”完全可以看作是对“禅宗”的比喻，字里行间，作者分明流露出了对禅宗这种幽冷清静、简朴淡雅生活方式的向往。

正是由于这一时期苏轼写出了大量这类颇含禅趣、欣羨禅家生活方式的诗词，所以我们认为，该时期苏轼已经完成了吸收禅学思想精华的感性准备，确立了他日后与禅学相融的超脱人生观。

“乌台诗案”之后，苏轼被贬至

黄州，更是开始直接、深入地钻研、体味禅理了。他的弟弟苏辙曾在《亡兄子瞻端明墓志铭》中说：“既而谪居于黄，杜门深居……后读释氏书，深悟实相，参之孔老，博辩无碍，浩然不见其涯也。”

三

元丰四年（公元1081年），苏轼开始在东坡耕田，并自号“东坡居士”。

“东坡”这个名号是苏轼仿效白居易曾居住的忠州“东坡”而得来的，当时，苏轼在黄州东门外开垦了十余亩荒地，又欣赏香山居士（白居易）淡然澹泊的人生态度，曾写过“定似香山老居士，世缘终浅道根深”（《次韵子由述怀四绝》之四），认为两人的道根是相同的，都有佛缘。

“居士”一词，源自梵文，是佛教名词，音译为“迦罗城”，意译是“家主”。原指古印度吠舍种姓工商业中的富人。后来因为信仰佛教者颇多，所以用以称呼在家佛教徒中的受过“三皈”、“五戒”者。佛教传入我国之后，在家学佛的男女也称作“居士”。苏轼此时自我命名为“居士”，可见已经正式居家学佛——学的是南禅黄龙派。

黄龙派是禅宗五宗七派中的一派，系临济宗传至洪州黄龙慧南（1002-1069）之后，由慧南新创。黄龙派继承了临济宗的机锋峭峻特

色，更侧重于向内修心，法门为“道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心”（《中国大百科全书·宗教卷》）。

黄龙派这种“道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心”的法门与苏轼随意洒脱、不拘小节的个性正相吻合，而且与儒家讲究“大节”、“修身”等观点也颇相似。黄龙派的“息心”更是直接切合着儒家“修身先正其心”、孔子“吾日三省吾身”的大宗旨，都归结到本体的“心”中，是一种自我心理调适并确立自身人生观和生活方式的一个过程。而且，苏轼息的是颓废、不平之心，他在《答毕仲举书》中就说：“学佛，老者本期于静而达。静似懒，达似放。学者或未至其所期，而先得其所似，不为无害”（《苏东坡全集》上卷）。看来，对颓废的警惕起于一种超然、洒脱的人生态度，这就是苏轼的“至期”表现。

这一时期苏轼的诗作更突出了大展机锋、述说禅理的作品。比如《琴诗》：

若言琴上有琴声，放在匣中何不鸣？
若言声在指头上，何不于君指上听？

本诗作于元丰五年（公元1082年）闰6月，苏轼称之为“偈”。《楞严经》说：“譬如琴瑟、箜篌，虽有妙音，若无妙指，终不能发”。说明了人间万事万物都要因缘和合才能相

生的禅理。苏轼的这则“偈”，正好说明了精妙的佛教理论已经深入到了苏轼的心中。

再如《题庐山西林壁》：

横看成岭侧成峰，远近高低各不同。
不识庐山真面目，只缘身在此山中。

历来的苏诗注者对此诗持有两种观点：一种认为这是一首引据禅典、述说禅理的诗。比如施元之的《施注苏诗》就认为：“远近高低各不同”句就是出自于《华严经》中的“于一尘中，大小刹种种判别如尘数，平坦高下各不同，佛悉往站，各转法轮”；黄庭坚也深表赞同。另一种观点则认为只是山水诗。比如王文浩的《苏文忠公诗编注集成》就认为：“凡此种诗，皆一时性灵所发，若胸有释典而炉之，则意味索然矣”。

另一首《庐山烟云》更是说尽了“平常心是道”的禅理：

庐山烟雨浙江潮，未到千般恨不消。
到得还来无别事，庐山烟雨浙江潮。

苏轼在诗中悟出并表明：有着种种盛誉的物象本质上是平常的，正如佛也是平常的一样。这平常的物、平常的人、平常的心才是道。只有具备了这份平常心，才会对大悲、大喜、大挫折、大顺境不沮丧、不颠狂、不颓废、不浮躁。

苏轼在他后来的《定风波·莫听穿林打叶声》一词中，更是将这一禅思发展到了淋漓尽致的地步。其词原文为：

莫听穿林打叶声，何妨吟啸且徐行。竹杖芒鞋轻胜马，谁怕？一蓑烟雨任平生。

料峭春风吹酒醒，微冷，山头斜照却相迎。回首向来萧瑟处，归去，也无风雨也无晴。

此词明显流露着作者洒脱豁达的处世精神、忧乐两忘的开阔胸襟。读罢全词后掩卷，一个不为外物所动、不为忧患所扰、以平常心看待苦乐的洒脱居士形象已鲜明地跃然纸上。这也足以说明黄龙派对苏轼的深刻影响，使他能在饱经忧患之后，因缘自适，返朴归真，获得了心理上的平衡，从而自我解脱。换句话说，此时苏轼的禅学思想已经进入到理性的认知阶段。

四

绍圣元年（公元1094年），苏轼作为“元佑党人”被贬至广东高山南郊，谪居惠州，后来再贬儋州（今海南岛），也真正开始了他身体力行、实践禅学思想的时期。具体表现为：一方面，苏轼仍不减幽默乐观，和朋友、邻居往来迎送、赠诗酿酒，“日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南人”，自然而又悠然。另一方面，苏轼又利用自己的影响和能力，积极为当地的

老百姓做些实事，比如修桥引水等，毫无贬官后的消极色彩。足见苏东坡的禅学修为此时已经达到了圆融无碍的境界。

请看此时他的诗作。在儋州所作的《独觉》诗中，作者写道：

瘴雾三年恬不怪，反畏北风生体疥。
朝来缩颈似寒鸦，焰火生薪聊一快。
红波翻屋春风起，先生默坐春风里。
浮空眼缬散云霞，无数心花发桃李。
悠然独觉午窗明，欲觉犹闻醉鼾声。
回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴。

诗中结句“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”就是全诗的精华，充分说明了作者的禅学思想已经进入了成熟忘我期，已经不再拘泥于禅话的旨趣和机锋，而是从禅理中走出来，走入现实生活，这恰恰又是一种不消反长的坦荡意境。

值得说明的是：“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”的句子，作者在《定风波·莫听穿林打叶声》词中已经使用过。但其时的使用，只不过说明当时是有“归去”的想法，期望能达到“也无风雨也无晴”的境界；而此时使用“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”，则是作者在总结自己一生的境遇、思想之后，所产生出的彻底顿悟，形成了一种极佳的禅境了——这与维摩诘居士的“无缚无解、

无乐无不乐”的境界何其一致！人一旦修炼到了这种境界，就不难永葆平常之心，正确对待顺与逆、忧与喜，在任何情况下都能保持心理平衡，真挚、洒脱地笑对人生。

总之，说苏轼吸收了禅宗的观点，倒不如说苏轼吸收并达到了禅宗所提倡的立身处世的态度，即淡泊于世事、以平常心去对待日常的生活。这使苏轼一生都能保持雄健、乐观，无论多么坎坷，依然胸襟坦荡，既不完全出世避世，也不一味执着于人世媚世，而是“无缚无解、无乐无不乐”，万事随缘自适，“也无风雨也无晴”。或许，这也正是苏轼晚年的诗文仍然“不见老人衰朽之气”的原因所在吧。

禅的本性是不受约束、自然天成，这也正是苏轼诗文的一大特色——思想的自由不仅让天纵奇才的苏轼能“兴来一挥百纸尽，骏马倏乎踏九州”（《石苍舒醉墨亭》），在诗、词、文、赋、书、画等各方面都达到了至高境界。

“禅宗没有任何形式的教条，没有至高无上的神，他实际上是一种观察、生活与行为的方式”（《禅宗简史》）。一代文豪苏轼正是吸收了这种观察、生活与行为的方式，才锤炼出自己“安心”、“平常心是道”的修为，达到“也无风雨也无晴”的境界。在物欲横流的今天，这，是不是也很能给我们以深刻的启发呢？

弘扬人间佛教，传递人间正能量

◎陈沁

一、缘起：现代人迫切需要人间佛教

当今中国是一个以科技和市场为中心的现代社会。站在佛教的立场来看，这是五浊恶世的末法时代。在这个物欲横流的转型时期，我们面临巨大的工作压力和生活压力，对焦虑、烦闷、忧愁、激动等情绪有一种无力感。虽然不知道人生的方向要往哪里飞，但是各种追逐名闻利养的浮躁价值观袭来的时候，在所谓竞争压力下每个人都必须开足马力向前飞，去追求“成功”。每个人都想追求幸福，但整天忙来忙去，已经不会再关心这个终极问题了。今天的物质条件日益改善，科技高度发达，但在人的幸福问题上，全世界几乎没有科研成果。

佛教是佛陀针对人道众生施设的教育的教学，它的终极目标是使人从一切烦恼中解脱出来。所以佛教有一整套完备的、保险系数极高的理论体系和实践方法使我们获得幸福。因此，焦虑苦闷的现代人是非常需要佛教的。而佛教正法用通俗语言概括，

就是“人间佛教”四个字，它的特点是：针对人的根基施設教化、在人间行菩萨道、在人间完善佛格。

二、人间佛教对现世佛教的作用：拯救危机

因为世俗的教育体系重视知识技能而不重视心性问题，国民普遍缺乏宗教教育，再加上佛教演变的自身历史问题，导致大多数社会民众对佛教都有或多或少的错误观念，严重阻碍了佛教正法的传播。现世佛教的危机，概括起来大概有以下五类：

第一，学佛者重智慧轻慈悲。在多数民众眼中，学佛者都是在社会上混不下去了，悲观厌世、看破红尘，于是遁入空门后两耳不闻窗外事，只管自己修行开悟，不为社会民众服务，过得很消极，重视自己得智慧而不重视慈悲济世。

第二，学佛者太重死重鬼，几乎不拿人生当回事。某些佛教徒认为学佛的目的就是解决死后到哪里去的问题，忽视了现世的生存价值和生活质量。甚至有“学佛就是学死”一说，

搞得许多民众不敢轻易踏进佛门。于是佛教就变成一个虚无的玄学理论。

第三，五戒作为佛教的立教基础，被社会人士曲解。比如五戒中的戒淫，有人会提这样的问题：“戒淫就意味着没有人出生了，难道宗教的目标就是让人类绝种吗”？于是大家哈哈大笑。还有持酒戒得罪领导丢工作的事例成为一些居士舍戒的借口；“善意的谎言”成为不妄语戒的挡箭牌。五戒丧失了，不仅做人的资格没有了，后面进一步的十善、六度、四摄都没有基础了，可以说佛教一切世间和出世间的行持都没有了，那么道德如何维持？这带给佛教的是灭顶之灾，带给人类的是道德沦丧和社会堕落。

第四，民众普遍不信因果。当今媒体不断报道一个残酷的现实：修善业得灾难。马路上扶摔倒的老太太吃官司、拾金不昧成小偷、见义勇为成肇事者等等这样的事例，等于每天向社会民众洗脑：佛教的因果律是不存在的，哪有什么善有善报呢？既然善有善报不成立，那么恶有恶报也没有啊！

第五，佛教的深奥教义远离现实生活。佛教的教理教义抽象空洞，普通人光是搞明白里面的名相概念都要花很多功夫。而佛教自身学术式、象牙塔式的发展也导致它缺乏群众基础，于是佛教逐渐流于空洞的说教，成为迂腐的代名词。不回答这些问题，

佛教没法传播；不回答这些问题，道德没法树立；不回答这些问题，人心没法扶正。

一切误解都源于不了解。这些都是末法时代出现的问题。佛教的正法、教理、形象被严重扭曲了！当代佛教界急需既能契佛陀之理，又能契时代之机的教育手段，来拯救危机中的佛教！正是在这样的时代背景下，太虚大师及其弟子高度概括佛陀在人间49年讲法的核心内容，在漫长的弘法生涯中拨乱反正，使人间佛教的教育既表达究竟的空性智慧，做到坚守不共世间、出离世间的第一义谛，即契佛理，又契合以人为本的时代机缘，用利益他人的慈悲行动和通俗易懂的语言文字传播正法，即契民众的根基。由于具足了根本智和方便智，人间佛教的教育在近代中国扎下了根，并且作为一种国民教育，回答了前述五大佛教危机性问题，在“人成佛即成”的理念之下，对症下药，重大众重社会，重现实不谈玄，自利利他，倡导佛教人生化、群众化、科学化，提倡悲智双运的觉悟人生、奉献人生，激发出原始佛教关注世俗人生的正能量。人间佛教对治前述五个佛教危机问题，主要体现在：

第一，针对学佛者重智轻悲的问题，人间佛教指出：佛法不离世间法，一切以解脱烦恼、解脱生死的出世间法必须以自利利他的世间修行为

基础，脱离世间的修行是空中楼阁。因此学佛者必须积极投身到社会生活中，在社会生活中完善人格，在社会生活中利他，在利他中完成自利，只有这样才能最终圆成佛果。这不仅批驳了某些佛教徒重智轻悲的诟病，而且用通俗语言完整地表达了大乘佛教菩萨道的全部内涵，教育青年学生发菩提心、行菩萨道、提升生命的价值。

第二，针对学佛者重死重鬼的问题，人间佛教指出：佛教的最终目标是了生脱死，是生死都要超越的，不是只超越死。从无限的时间空间来看，生命是生生死死周而复始的洪流，解决这生生不已的大问题，就是了生死。如果不能了生，哪能了死？所以佛教的本义在于解决生命的品质问题，在于解决现世生存的价值问题。生的问题解决了，死的问题也跟着解决了。研读佛陀49年对人道众生的讲学内容，你会发现四部阿含经的基础内容就是四个字——“活在当下”。每个人当下的心念清净了，当下就是极乐世界，不是死后才给你极乐世界。这个理念，直接对治了学佛者重死重鬼的问题。

第三，针对五戒的曲解问题，人间佛教指出：佛陀制定戒律不是束缚人们，而是解放人们本具的佛性。持一点戒就脱离一点动物性，同时彰显一点佛性。针对人道众生，佛陀并没有要求禁止欲望，而是要将欲望控制在一个合理的范围内，以维持正常的

社会秩序和人应具有的道德水平。针对普通在家人，淫这条戒律只是限制不邪淫，即对婚姻以外的男女关系要绝对禁止，婚姻关系以内是可以有但需要节制的。为什么需要节制？因为情欲作为生物本能固然无错，但人区别于动物的地方在于：人有脱离本能的自由意志。如果随顺自己的本能，人类就无法摆脱野蛮和蒙昧。人间的一切冤案和黑暗都源于欲望，因此节制欲望对社会和谐有重大意义。其实在家众的戒杀、戒盗、戒邪淫、戒妄语、戒酒这五戒也是世俗法律和道德的要求，五戒不持的人是没有资格再做人的。持好五戒，就是种下了成佛的种子，就是成佛有份的人。通过持戒来完善人格，从而完善佛格，这就是人间佛教“人成佛即成”的教育理念，这样才有巨大动力激发人们勇猛精进的修善热情，具有十分正面、积极的社会意义和现实意义。

第四，针对民众普遍不信因果的问题，人间佛教指出：缘起性空作为佛陀发现的宇宙永恒真理，具有普适性。它本身就包含了因果的观念。佛陀是从无量无边的时间空间去阐述这一真理的。从究竟义上讲，在不断延续的时空洪流中，因果律阐述的道理就象在河水上游投下石头，在河水下游捡到石头一样，是真实不虚的。而人们往往是从一个狭隘的时间空间去看待因果，因此造成“拨无因果”的结论。原因是人的心量狭小，只看到

眼前利益和眼前现象，不能从广大的时间空间去观察，结果是看不到后果，做了错事还不知道。人间佛教教导我们必须打开心量来对治这一症结，这就要在关心社会、利益他人的社会实践中去锻炼、去练习：有贪欲的时候要勤修布施，有愤怒的时候要勤修慈悲，受冤枉的时候要勤修忍辱。通过这些练习，使自己打开心量，就会对广袤时空的因果关系有一种体悟，就不会纠结于一事一物，生命里才有一份洒脱和超然。

第五，针对佛教深奥的教理远离现实生活的问题，星云大师一语道破人间佛教的圆融理念：“人间佛教是每一个人的心、每一个人的道、每一个人的理；人间佛教是佛陀的本怀，是每一个人生命的净化、升华，凡能圆满涅槃之道的教示，都是人间佛教。”人间佛教是佛教主动从象牙塔走下神坛，从谈玄说妙走到每个人的心中，走到现世生活中，走到每家每户中。

综上所述，弘扬人间佛教，就是要用佛教揭示的真理来指导人们的身口意，导向有利于人类幸福的一面。只有从理论上掌握人间佛教的思想基础，才能从实践上自觉自律地规范自己的语言行为，从而处理好身心关系、自他关系和环境关系。这是把贴在每个人脸上的总经理、教授、局长这些社会属性标签撕掉以后，就人的

身心和生命如何安立这个问题给出的理论依据和实践方法。这与信仰毫无关系，与你吃不吃素、念不念佛毫不相干，与你做不做那个宗教的仪式仪轨毫不相干，只是解决每个人内心的燥热、焦虑、贪欲、嗔恨和无明，获得清凉、自在和慈悲的生命。当每个生命都清凉、自在、慈悲的时候，当每个生命都享受平安、幸福的时候，你叫它极乐世界也无所谓、叫它天堂也无所谓，那个时候再创造出新的名词也无所谓。

三、弘扬人间佛教就弘扬智慧型宗教

宗教有三个层次。一是迷信型宗教，认为诸多自然现象、自然事物背后都有神主宰，如山神、火神、土地、龙王（水神）等。人们为了处理人与自然的关系，创立了多神教、泛神教，其目标是解决人类生存问题，信仰的结果是化解人与自然的矛盾，属于民间信仰的层次；二是信仰型宗教，认为世界是神创造、神主宰、神审判，这多是一神教，这个神又往往带有种族色彩，如中国道教的玉皇大帝、以色列人的耶和华、阿拉伯人的穆罕默德等，人类必须把全部身心都归命于这个神，其目标是实现人的自我净化和种族延续，信仰的结果是化解人与人的冲突，建立平等有序的社会秩序，属于自他关系的中级信仰层次；三是智慧型宗教，认为不是神创造了世界，

而是世界创造了神。宇宙中所有生命（包括神与人）都是平等的，都是一体的大我。人的命运是自我行为决定的。依这样的理念建立一套完备的靠自力解决自身心性及外部环境问题的理论体系和实践方法，不仅达到前面两个层次宗教追求的目标，还达到心灵提升、自我圆满的境界，这是无神论，属于自我内证、自我救度的高级层次。

人间佛教无论从教理教义方面，还是从实修实证方面来讲，都属于第三层次，即智慧的层次。它是佛陀证悟宇宙终极实相后，以慈悲心针对人道众生如何解脱烦恼、获得究竟快乐而施设的教化。人类的终极理想是追求平等、快乐、博爱、永恒的净土，如佛教的西方极乐世界、基督教的天堂等。只要还有这个理想，宗教就会一直存在下去。但问题在于，末法时代的人们不知道用什么方法去实现这个理想，每天的语言行为都充满贪嗔痴三毒烦恼，用身口意三业去造作种种的恶业，结果往往是南辕北辙，离终极理想越来越远。这就好比飞蛾扑火，想追求一个光明的目标，殊不知等待它的是自焚其身。从佛菩萨的立场来看人类的行为，就象人类看飞蛾的情景。于是这个终极理想就变成乌托邦，如水中月、镜中花，可看而不可求。出现这种情况的原因就是人们的一切行为都是以“我”为中心，这是违背“道”的。因此正确的做法是

以别人的满意和幸福为自己的追求目标，这就是佛教讲的“菩萨无心，以众生心为心”。人间佛教教导人们要经过正确的闻、思、修，熄灭以我为中心的“我执”烦恼和以外境为真实的“法执”烦恼，每个人都智慧、慈悲、清净，才能最终实现真正的人间净土。人间佛教作为佛陀49年讲法内容的归纳总结，提倡人们以无我的心做有为的事，发菩提心，行菩萨道，为人类正确实现宗教的终极理想提供了坚实的理论基础和实践手段，是佛教为世界和平和社会和谐作出的巨大贡献。

人间佛教倡导积极的生活态度和正确的人生观、价值观，是构建和谐社会的有益助力。如何弘扬人间佛教？弘扬的目标是“发菩提心、行菩萨道”的理念深入人心，人人都有一种文化的自觉性，自律，人人的语言行为都要有一种道德的责任感。随份随力地做劝进行者的工作，济生利世，是我们这个时代的佛弟子要有这样的荣誉感和使命感。弘扬人间佛教是我们每个佛弟子的本份事、家务事。只有这样，佛教的社会形象才会改变；只有这样，人们才会真正获得智慧、健康和财富；只有这样，国民的精神面貌才会提升；只有这样，中国的道德系统才会重建；只有这样，社会风气才会改善；只有这样，人间净土才有希望；只有这样，中国才有成为大国的可能性！否则，一切都是空谈！

神通不是道

◎圆缘

初入佛门参禅求道者，有不少人对神通抱有很强的好奇心，甚至有的人就是一心一意为求神通而来，认为有了神通就是通达了大道。其实，这是一种错误的观点。在佛教的度化众生的八万四千法门中，神通只是其中的一种方便设施。菩萨示现神通，用以帮助众生度过困厄或者解决疑难以及慑服外道等等，只是“先以欲勾牵，后令人佛智”的一种手段。如果求道者学佛只是为了获得神通变化，求神求异，而非明心见性，证道解脱，那就未免有点贪小失大、舍本逐末了。

对于以明心见性为宗学的禅宗来说，历代的祖师大德都是反对神通说的，认为那是圣末边事，悟了道的人，并不看重，即便有时发现神通，也通常不会轻易使用，怕以此神异惑乱人心，若于神通上有所粘著，则更是与道相悖。

《宋高僧传·南阳慧忠禅师》中记载：肃宗时，有西天大耳三藏来到京城，自称得到他心通，肃宗于是请慧宗国师勘验其真假。大耳三藏见到国师便即礼拜，国师于是问大耳三

藏：“你有他心通吗？”三藏客气地承认。国师接着问：“那你说说看，我现在心在那里？”三藏答：“和尚是一国之师，为什么跑到西川去看划船比赛呢？”“那现在呢？”“和尚是一国之师，怎么跑到天津桥上去看耍猴戏？”国师又再问一次：“现在呢？”大耳三藏观了许久，却不知道国师去了哪里。国师于是大喝一声：“这野狐精，他心通有什么用！”三藏无言以对。

又有明代破山海明禅师，其在天童寺修道时，未开悟前，即能在禅定时出神偷乡人之鸭，作游戏三昧。后事发，被其师密云悟禅师诃责曰：“子游戏神通虽不无，但佛法未梦见在！”破山海明禅师跪请开示，再经力参，方始开悟。

在这两个典故中，禅的最高境界并不表现在神通之上，一般人认知的神通只是局限于神异的功能之上，而禅宗的清净智慧所展现的“神通”则是在于引导人到达无念无心之地，见到自性清净本源。如果不能触着清净本源，再高明的神通异能都是幻境，

是生灭法，是障道法。所以禅门的最大的神通不是五眼六通，而是明心见性，禅宗亦以此为神通说教的旨归。而近代禅门泰斗虚云老和尚亦云：“一般不明佛法者，未忘名利，求通求变，存此妄想，非邪即魔。须知佛法是在自己心内，不可心外取法。神通属用功之过程，岂可立心希求。有此用心，岂能契无住真理。此类人们，佛谓之可怜悯者。”

不过，神通虽然不为禅宗所重视，但是在日常的修行之中，如能以平常之心对待神通，妙用神通，亦不失为向上的旁通一线。唐代著名居士庞蕴在参谒石头希迁禅师时，一日希迁禅师问庞蕴：“子自见老僧以来，日用事作么生？”即是问庞蕴对佛法有没有什么心得体会，怎样修行。庞蕴对曰：“若问日用事，即无开口处。”虽然庞蕴觉得自己时时刻刻都在用功，而禅悟的感觉也无法以言语来说得明白，但还是旁通一线，乃呈偈曰：

“日用事无别，唯吾自偶谐。头头非取舍，处处没张乖。朱紫谁为号，北山绝点埃。神通并妙用，运水及般柴。”

庞蕴居士认为自己见道后，已经没有了是非取舍的心，放弃了一切分别妄想，以清净的智慧，平等一如的心态对待世间万物。自己虽然开悟，但是并不会把悟道后的受用以种种奇异的神通来迷惑大众，而是把这些神通融入到运水、搬柴之类的日常生活当中，以平常的心，来做平常的事，

过好当下的生活。这种平易近人的以尘劳度脱尘劳的形式，正是禅道的体现，正是神通的妙用。

与此同样具有此妙旨的还有圆修禅师悟道的公案：一日圆修禅师陪侍正传禅师出窑搬砖。同修们纷纷谈及四大名山菩萨出现神通广大之事。正传禅师说道：“这里也不少。”圆修禅师很惊诧，便进一步问：“如何是这里神通？”正传禅师道：“快度砖来！”圆修禅师一听，豁然有省。显然，圆修一开始也和同修们一样，将四大名山菩萨示现之异象视为神通，此即着相。而正传禅师却将他们的观念陡然一扭，转向了当下里正在进行的劳作之上，已然将搬砖这样的劳作活泼地演变成了显示神通妙用的地方，是啊，与其关注那些玄妙虚幻的神通，倒不如将心用在正在进行的劳作里，而圆修禅师就在这样的尘劳日用事中临机观照，终于彻见本源，开悟了。

禅者认为神通不可执著，着意于神通的人则没有见性，因为有相在。《五灯会元·麻谷宝彻禅师》中记载了这样一则典故：麻谷、南泉、归宗三人至店。婆煎茶一瓶，携盏三只至。谓曰：“和尚有神通者即吃茶。”三人相顾问，婆曰：“看老朽自逞神通去也！”于是拈盏倾茶便行。

典故中，麻谷、南泉、归宗三位禅师为什么败在了看茶婆婆的手下？连一杯茶也没有吃上。即是他们执著于“神通”的事相之上，因此听了婆

婆的一句“和尚有神通者即吃茶”后，即思虑自己有无神异功能，才会相互之间顾盼，而无人敢去吃那碗茶。婆婆见此情形，便知晓三人都在“神通”上着了道，于是当下显示“神通”——“拈盏倾茶便行”令三人得一线生机出得泥潭：原来神通并不是神秘莫测的奇异功能，而是如同这“拈盏倾茶”的日常事一样，都是自性中本有之事，有什么好惊讶的呢？

《金刚经》云：“凡所有相皆是虚妄。”因此，凡种种神通异相都不要执取以防粘著。无著文喜禅师参谒仰山禅师悟道后，在其座下任典座（煮饭）一职。一天，正在做饭的文喜禅师，突然发现文殊菩萨现形于粥镬之上。文喜禅师一见，并不以为奇异，反而抓起搅粥筴就打，说道：“文殊自文殊，文喜自文喜。”文殊菩萨于是飞升空中，说偈道：“苦瓠连根苦，甜瓜彻蒂甜；修行三大劫，却被老僧嫌。”一个“嫌”字足以证明文喜禅师的确是明心见性了，所以才会在神异面前“佛来斩佛，魔来斩魔”，不取心外之法，自见自性。

许多高僧大德在看到学人执著于神通的神异事相上时，就会及时打破学人的妄想，令其依清净而修，妄想尽即神通现。如僧问圆澄岩禅师：“大藏经中还有奇特事也无？”师曰：“说出来只怕你不信。”曰：“如何即是？”师曰：“黑底是墨，黄底是纸。”僧问黄檗禅师：“怎样才是神通变化？”

黄檗禅师回答：“你每天二十四小时，治事待客，上下应酬，哪一个不是神通变化呢？”僧问广钦老和尚说：“师父，听说您有神通，没有的话，为什么您会先知道好多东西？到底您是否有神通？”广钦老和尚答：“我有吃就通。”

神通为自性中本具，不必在意，亦不可强求，著意即是滞碍。百丈怀海禅师云：“但歇一切攀缘贪嗔爱取，垢净情尽，对五欲八风不动，不被见闻觉知所缚，不被诸境所惑，自然具足神通妙用，是解脱人。”在禅者的眼中，神通并非什么神秘的不可理解的奇行怪状，其实在寻常生活的日用事中，处处都在显示神通。就像当星云大师被人问“大师，您是不是有神通”时，他是这样回答的：“其实在我们的生活之中，处处充满神通，只是我们习以为常，不觉神奇罢了，例如：我们只要轻轻扭动开关或按下遥控器的键盘，电视屏幕即刻出现我们想看的画面，甚至连外国或其它星球的活动，都能清晰地映入眼帘，这不就是‘天眼通’吗？电话的发明，让我们能与远方的亲友互通讯息，这不就是‘天耳通’吗？有了飞机以后，人类可以随心所欲，南来北往，跨越洲际，这不就是‘神足通’吗？在平日的衣食住行中，如果我们能稍加留意，体会事事物物的神奇妙用，将会发现生活的本身就是神通，何必要在生活之外另求神通呢？人生的幸福美

满在于内心的安宁祥和，许多人不返观自照，却妄求神通，实有如缘木求鱼，无有是处。”

神通不是道，神通只是道的枝末，发通与否，与悟道没有直接的关系。虽然祖师大德们一般不言神通，以平

实为人，作人天表率，但是，如果能够取神通为妙用，在日用事中，无论是运水搬柴还是喝茶吃饭亦或是待人接物，则可以做足修行功夫，及至证入圆满佛地。待到明心见性之后，回过头来再看，则神通亦寻常矣。

灵润桥杂咏

◎明·刘南金

水气何氤氲，星蟾夜相薄。
 西风似有情，散作霜花落。
 试扣碧流痕，冷然动清响。
 惊起石上云，飞去松花上。
 道人临水渴，一饮即成酣。
 欲问饮时味，沉吟不解谈。
 坐见石光飞，瀑音乱花径。
 应有石中人，殷勤奏笙磬。
 时呼洗药僧，共卧清湍背。
 那知禅梦中，误道天花碎。

天童高僧通容禅师

◎张家提

宁波天童费隐通容禅师（1593-1661）是明末清初临济宗著名高僧。禅师是福建福州人，俗姓何，号费隐。通容禅师幼即英异绝伦，六岁入乡校学《孟子》，十四岁随镇东三宝寺慧山出家，翌年从慧山迁至福州华林寺。通容禅师出家不久即博通经论，而后即行脚云游。后来于寿昌慧经禅师座下请益，慧经令参赵州“狗子无佛性”公案。一次，慧经禅师上堂说法，正当慧经与禅僧对答之时，通容禅师在一旁忽然身心奋发，话头脱落。通容问慧经禅师说：“今日看破和尚家风了也。”慧经说：“你有什么见处？”通融禅师便喝。慧经见通容大喝，便默然不语。

通容后来听说天童密云圆悟禅师寓居吼山。他于是冒雨前往拜谒。见到圆悟之后便问：“觑面相提事若何？”圆悟就以一串菩提佛珠，照着通容的头便打。通容说：“错！”圆悟接着又打。通容又喝，圆悟只管雨点般的打，通容只管不停地喝。当圆悟打到第七下的时候，通容所有伎俩知见，一时冰消。圆悟问：“熏风自

南来，殿角生微凉，你是怎么理解的？”通容说：“水向石边流出冷，风从花里过来香。”圆悟说：“离开这里又作怎么理解？”通容说：“放和尚三十棒。”圆悟说：“除了棒又作怎么理解？”通容便喝，说喝后即擗。通容说：“更要重说偈言。”圆悟不予理睬，起身而去。后来，圆悟禅师住黄檗山，一次上堂说：“还是冲浪金鳞么？”然后出众相见。通容以坐具覆盖在头顶上说：“和尚还会么？”圆悟打着他说：“一钓便上。”通容喝一喝归众，圆悟对此表示赞许。

在临济宗祖师看来，禅的意旨在于内心的证悟，与语言文字没有直接的关系。因而当有弟子向祖师询问禅法宗旨的时候，禅师常以棒喝的方式来斩断弟子的妄见情思。有的时候，禅宗祖师还常以言语来勘验弟子的悟境如何。圆悟禅师就是这样勘验通容的悟境。通容不是喝就是以打来作答，师父知道其明心见性，不久，便将禅法传付予这位慧根超群的弟子。

崇祯癸酉年间，通容充任黄檗山西堂，常以机锋禅法接引学徒。隐元

奇禅师问：“大制从来无结解，如何特地起风波？”通容说：“被阉梨带累。”隐元禅师说：“恁么则翻腾去也。”通容便打。隐元奇便喝，师说：“乱作。”隐元禅师说：“打着昔年旧痛处，于今犹恨棒头轻，请师末后一顿。”通容打着说：“旧疮痍上着艾。”隐元禅师说：“恁么则彻骨彻髓去也。”通容说：“如何是彻底意？”隐元一喝，通容说：“喝后甞。”隐元说：“时清休唱太平歌。”通容说：“祇引一半。”

除了棒喝方式接引学徒之外，通容禅师还常以机缘之语破除学徒的妄想情见，促使弟子在言语道断，心思路绝之时触缘悟道。通容禅师上堂云：“今朝初一，好箇消息。若还不会，又是明日。所以道，举一不得举二，放过一着，落在第二。山僧举一了也，是汝诸人如何委悉？”说完便下座。

通容住持金粟寺时上堂说：“全身担荷，赤体提持。要是夙有器骨英灵汉子，于寻常日用，活卓卓地，不将奇特言句，贴于额上。玄妙理致，蕴于底里。专用格外钳锤，独距宗门牙爪。生擒猛虎，活捉狞龙。纵有言超佛祖，行过舍那。入此阃域，未免横身拶出。其余之辈，观心作念。着意思惟，尘寂光生。而有神颖妙慧，自作去就。毕竟搆他语脉不上，要有者等丁卓，始可别行教外单传。主持棒喝，全行正令。而与从上瞎驴，蹄角相肖。且正当恁么时。回机就位一

句，作么生道？本来不借修因得，那管心明与法通。”

通容住持径山时，一次上堂云：“若第一句荐得，堪与佛祖为师；若第二句荐得，堪与人天为师；若第三句荐得，自救不了。径山者里不然，若向第三句荐得，石笋抽条。第二句荐得，种麻得豆；若向第一句荐得，漆桶不快。笑看临济，强分节目，将刀割水，无事望江亭上立，山河尽在座中圆。”

通容一次上堂，良久云：“声前一句话子，欲要大家知。”说完便下座。

通容又上堂云：“起期结制，依门傍户，陞堂说法。起模画样，胡言汉语，搅乱衲僧，东扯西拽，转不相应。山僧今日彻困，为汝诸人去也。”遂拈起拄杖，一时打散。

田头一次栽菜，通容说：“菜栽完了吗？”田头说：“栽完了。”通容说：“无根菜又怎么栽呢？”田头笑而无语。通容说：“开花了也。”有僧问：“如何是一喝如探竿影草。”通容说：“要你入门便道。”又问：“如何是一喝如踞地狮子？”通容说：“百兽林中独步。”又问：“如何是一喝如金刚王宝剑。”通容说：“早已分身两段。”又问：“如何是一喝不做一喝用。”通容说：“你自理会。”

清·顺治二年（1645），禅师五十三岁，退居于武林黄鹤直指庵。翌年十月补天童山觉王寺法席，集众一千五百余人，大振圆悟之法道。顺

治六年移住超果院，翌年再应檀越之请，驻锡于崇德县福岩寺，再兴真歇清了禅师之道场。同年秋于小昆山起草《五灯严统》稿，十一月转赴杭州径山万寿禅寺，将荒废的祖庭大加复兴，门风严峻，四方卓出。顺治十年闰六月五日，完成《五灯严统》二十五卷，刊出之后，引起禅门之批驳与论难。翌年春，通容著《解惑编》一卷，以答诸方之议。十二年二月退休于虞山维摩寺，翌年九月入尧峰院，十四年再度驻锡于福严寺，大建诸堂。

在完成教化弟子，著述接引学徒的任务之后，通容禅师于顺治十八年

三月二十九日入寂，年六十九。荼毗之后弟子获得舍利如豆子般大，五色斑斓，弟子分别建塔于闽之黄檗山，鄂州兴阳等道场。嗣法弟子有隐元隆琦等六十四人。著作除上述者外，尚有《祖庭钳锤录》二卷、《般若心经断轮解》一卷、《丛林两序须知》一卷、《宗门杂录》一卷、《渔樵集》一卷、《语录》十四卷（隐元隆琦等编）、《别集》五卷（同上，以上现存）、《禅门金铎》一卷、《黄檗勘语》一卷、《曹溪源流颂》一卷、《辟谬》一卷、《挂瓢集》一卷。



虚云和尚与李济深

◎欧阳镇

中国近现代的著名高僧虚云和尚（1840-1959），俗姓萧，名古岩，字德清，湖南湘乡人。虚云和尚曾任全国政协委员和中国佛协名誉会长，晚年住锡江西云居山真如寺，他在这里对自己的一生总结道：“坐阅五帝四朝不知沧桑几度，受尽九磨十难了知世事无常。”积极帮助虚云和尚度过磨难的弟子中较突出就是李济深。中华人民共和国成立后，李济深历任人大副委员长、政协副主席、中央人民政府副主席、民革主席等多项职务。他也被佛教界赞叹为“李济深是真实佛弟子，对佛教的贡献很大。”

支持虚云和尚办学建寺

据《桂林市宗教志》记载，李济深皈依并正式成为虚云和尚的在家弟子的经过是这样的：

一九四二年十一月，广东韶关南华寺住持虚云和尚，应国民政府主席林森之请，赴重庆主持护国息灾大法会。于是月十五日，在赈济委员张子廉及国民党军委行营桂林办公厅主任李济深迎接代表等陪同下，从南岳到达桂林。当日，到桂林车站迎接的有国民党军委桂林行营办公厅主任李济

深夫妇、高级参谋杨劲支、广西绥靖公署参谋长徐启明、广西省府顾问周炳南、市长苏新民、警察局长马启邦、以及释道安和佛教男女信士百余人。随后由李济深备车从北站亲自陪同至月牙山休息。当时在月牙山下欢迎的佛教男女信士有数百人。十六日，在广西剧场（今邮电大楼所在地）举行欢迎会，请虚云和尚讲解佛法。十七日，在月牙山举行皈依礼，当日皈依的弟子有李济深、黄琨山夫妇、申甫

天、张心仁夫妇以及影星胡蝶等千余人。从此，虚云和尚与李济深结下了法缘。二十一日晨，虚云和尚离桂赴渝。行前，李济深及当地行政首长，均赴车站送行。1942年11月26日第261期《佛化新闻》对送行的一些细节作了报道，当时的场面是：李氏（指李济深）并赠和尚旅费一千元。和尚（即虚云和尚）视金钱如粪土，当即将该款移赠伤兵，作医药费之用。其慈悲利人之精神，如兹可也云。这不仅表现了李济深对虚云和尚供养恭敬，而且也体现了虚云和尚的慈悲精神。

虚云和尚的弟子怀西回忆，虚云和尚去重庆走了一趟回来，思想上又有一点转变。虚云和尚回来不多天，就要他筹备成立一所南华戒律学院，怀西照着虚云和尚的意思，起草了一个《曹溪南华戒律学院章程》。后来李济深来南华寺小住，看过学院章程后，认为恰当，就高兴地为学院亲笔写了一个牌子，随后学院成立。

一九四三年，虚云和尚重建曹溪六祖道场后，偕粤僧福果往曲江乳源各地，访寻灵树道场未获。抵云门山，见荆棘丛中，残存古寺，乳源县云门寺是五代文偃禅师（佛教史称为禅宗中五家宗派的云门宗）道场，经久失修，风雨飘零，摧残不堪，内有肉像

一尊，文偃禅师肉身荒烟败墟中，视之深可叹息，知云门开宗道场衰败已久。尔时见祖庭沦落至此，不禁凄然泪下。虚云和尚返南华后，一日，适李济深、李汉魂抵寺，谈及云门事，遂请虚云和尚再兴。虚云和尚生平绍隆三宝，发愿重兴祖庭，固不惜捐糜顶踵者，慨诺之。一九四三年冬，虚云和尚以南华工程告竣，辞了南华住持职，交法子复仁继任。虚云和尚应李济深、李汉魂和当地士绅的邀请，去云门寺当住持。由李济深、李汉魂、邹洪诸公，恭送至云门驻锡，重荷中兴云门。当时该寺仅有明空一僧，苦守寒岩。虚云和尚初到云门，正值抗日战争期间，各处慕名来了僧众数十人，披荆斩棘，伐木担土，购买材料，招工建筑。先后建设僧房、大厨房、大斋堂、大山门、天王殿、大雄殿、禅堂、客堂、祖师殿、观音堂、藏经楼、说戒堂、功德堂、法堂、钟楼、鼓楼、伽蓝殿、库房、仓房、普同塔等，共有一百多间。塑佛菩萨像八十多尊，请来《大藏经》一部。虚云和尚在南华寺和云门寺近二十年兴建的工程，财力上除得到李济深、李汉魂大力帮助外，他还经常赴广州、香港，以及国内各处募款，并致书南洋华侨募化，故香港、广州、澳门及南洋华侨亦有众多皈依的官僚富商弟子。

营救虚云和尚出云门

天有不测风云，人有旦夕祸福。一九五二年初，全国开展肃反运动，其影响波及到偏僻的云门寺。因工作组误信云门寺内藏有电台、枪械及黄金白银等物，开始对寺内进行搜查，并对僧人进行粗暴的审讯。佛源法师对这件事写过一篇很详细回忆录。他在回忆录中叙述道：虚云和尚当时就预知此事将大祸临头，于是召集大家于方丈内开会，望能有人去北京求助，但众僧慑于威胁，无人敢去，虚云和尚焦急万分。当时事态万分危急，虚云和尚被囚在方丈，有数人昼夜看守，百余僧人分禁于禅堂、法堂，不许外出。工作组有关人员遍搜寺内，上至瓦盖，下及地砖，佛祖尊像，法器经藏，无不一一细查，甚至挖地三尺。严查两日，均一无所获。遂将监院明空、智悟、佛源等拘去，同时又将册籍部录及往来书札，及虚云和尚百年来所著法语、经疏等一并搜去。而且在数日之内，连拘去僧人二十六人，严刑逼供，致使一些僧人在肉体上受到折磨和摧残。众僧恐惧至极，造成数人逃走失踪。虽严加看管十日，工作组一无所获，更迁怒于虚云和尚。虚云和尚三月初一便遭软禁，并连遭审讯，勒令交出金银枪械。虚云和尚

或言无有，或默默不应。初三，工作组按捺不住，用木棒、铁棒将虚云和尚打得头破血流，肋骨断折。虚云和尚趺入定，坚忍不言。工作组愤怒，更用力殴打，乃至昏死，后二日方醒。初五，工作组又至，见虚云和尚端坐养息，又暴殴之，以为必死。虚云和尚被侍者抱坐禅榻，跌坐如故。初十，虚云和尚不支，方作吉祥卧下，经一日一夜，全无动静，众以为涅槃矣。次日晨，虚云和尚方苏醒。

虚云和尚认为，这件事若北京不来人解决，云门寺僧人将难以幸免遇难。佛源法师深知情况紧迫，于是暗中下定决心，燃指供佛，数日后稟明老人，毅然赴北京。佛源法师先到武汉见陈铭枢。陈铭枢说，这是农民运动，谁也不敢阻拦，要佛源法师立即上北京见虚云和尚弟子李济深。佛源法师到北京后，将对云门寺和虚云和尚所发生的事，一一向他汇报。李济深听后立即去找周总理，周总理得知情况后，也随即与身在广东任上的叶剑英通了电话，要叶剑英立即采取行动，保护虚云和尚的安全，并派人护送到北京。李济深回到家里，要佛源法师火速回云门，请虚云和尚立即离开云门寺，因为考虑到云门寺在农村，下

面政策水平差，不离开恐怕出事。佛源法师赶快乘火车南下，到了韶关不敢回云门寺，怕人知道到了北京报信，回去会受惩罚，因此托天性、提辉二师赴云门寺，将李济深的话一一转告虚云和尚。

虚云和尚于一九五二年五月劳动节前夕，告别了乳源县云门寺。他道经韶关大鉴寺，参加曲江民众劳动节大巡行，群众见者皆大欢喜。次日，虚云和尚与侍者数人驱车北上，到北

归还真如寺的田地

一九五七年初，有人数次欲占据云居山真如寺僧众近年所开垦的田地，甚至将虚云和尚所住茅蓬也划入所占范围之内。有鉴于此，虚云和尚挺身而出，屡屡据理力争，重申当年上山之前中南区及省里有关部门的批示允诺，但收效甚微。出于无奈，虚云和尚将此情况写成一信，派专人送交全国人大李济深副委员长，李济深又将此信转呈周恩来总理，很快得到了明确批复：宗教政策要落实，不得随意侵占真如寺的田地。后来经协商，原云居山真如寺僧伽农场与原云山垦殖场挂靠，成为僧伽生产大队，保持寺内宗教活动，个人修持照常进行，经济上独立核算、自负盈亏。同年，在虚云和尚安排下，真如寺常住为云山垦殖场小里分场多次提供耕牛、种

京后，诸山长老及居士林等团体到站迎接，李济深、叶遐庵、陈真如等诸居士导送至广化寺住锡。虚云和尚在京期间，适逢李济深及夫人周月卿七旬双寿，他以无量寿佛铜像一尊及诗为贺，以表达感激之情。诗云：

蟠根仙李郁苍苍，幹运欣开日月光。
已建神功万世远，更扶元化与年长。
清修白业偕贤助，雅咏黄花晚节香。
我愧草鞋钱空费，来依佛寿颂无量。

子等援助，同时，应山下乡民请求，多次组织寺中僧众到村里帮助他们夏收夏种。在这一年里，真如寺在农林生产方面也取得了很大的丰收，继续开田垦荒，精耕细作，单水稻亩产就比前一年增产一百多斤，总产量达六万多斤。此外，还在寺内外大量种茶栽树，其中如滇松、川楠木及各类果树，就种了数千株。

李济深帮助解决归还真如寺田地的事，虚云和尚至死都难以忘怀。一九五九年农历九月初三，李济深病逝。初六，云居山接北京电报，虚云和尚曰：“任潮（李济深的字），你怎么先走，我也要走了。”侍者在旁闻之愕然。初九，报纸送上云居山，传到老和尚手中。晚殿后，正智师去看望老和尚。一进门，只见老和尚拿

着报纸对他说：“你看，李济深已走了，我这里再也没有一点依靠了（此指一九五五年，当地政府的少数官员太左，为难老和尚，乃李济深通过中央解决也——作者引），我也不知哪天该走了……”初十，虚云和尚命侍者撤退佛龕，供奉在别室中。侍者知虚云和尚有异，急往报方丈及三寮职事，齐集向虚云和尚问安，请为法长

住。初十一下午三时许，当地有关行政管理部门（有公安人员在内）约三四十人上山，在丈室找性福大和尚开会。会议的具体内容，后据性福大和尚的侍者海南师讲，是因为当地有关部门得知李济深死后，他们迅速带人上山，打算带走老和尚身边的人，但见虚云和尚所示病相已重，就暂作罢了。

礼四祖真身塔

◎明·中峰明本

九拜绕龕前，追思独惨然。
真身无日坏，此道有谁传。
古岸横秋水，空山起暮烟。
几多西祖意，寂寞在江边。

谷雨 ——怀念老和尚师父

◎明信片

这谷雨
漫山遍野飘飘洒洒
是这一季春天最后一次深情的滋润
彻彻底底
绿了你的江南 我的江北
湿了梦里梦外千般万般的眷恋与不舍

这谷雨
万里长空清清亮亮
是这一季春天最后一次深情的凝望
本本然然
幻成世间的虹 出世的莲
化成滚滚红尘千回百转的慈悲与喜舍

这谷雨
沧海桑田生生息息
是这一季春天最后一次深情的播种
绵绵密密
满了多少的缘 多少的愿
念着茫茫岁月千山万水的重逢与花开

怀念中国佛教协会 原副会长净慧大和尚

◎汪向军

中国佛教协会副会长、河北省佛教协会会长、生活禅的创始人净慧长老，于2013年4月20日早6时许安详示寂。太突然了，老和尚给我的印象一直很健康，真的没意识到这一天会来得这么突然，如同窗外春日里还在流窜着的小股冬天，彻骨寒冷，让人猝不及防，老和尚示寂的信息跟同日四川雅安地震一样让人痛心。

2006年我参加湖北省黄梅县四祖正觉禅寺第三届禅文化夏令营，由此也让我与中国佛教协会副会长、河北省佛教协会会长、河北省柏林禅寺退居、湖北省当阳市玉泉寺方丈、湖北省黄梅县四祖正觉禅寺方丈上净下慧大和尚接了一段佛缘。在8月10日的开营仪式上，净慧大和尚作了充满智慧的发言，大和尚说话语速慢慢的感觉，一举一动都给人很安详很庄重的感觉，不愧是一代名僧！最令人感动的，仪式结束后在夏日的毒辣阳光下大和尚与全体营员合影，我很荣幸地站在大和尚身后，待照相结束我就恳

求大和尚给我题个字，他非常慈祥和蔼地接过我的笔记本写下：善用其心，善待一切，净慧，2006年8月10日。寥寥数语的开示让我顿悟，在红尘挣扎行走多年都不能离相，这觉者的语言恰如炎夏里一方冰薄荷，驱走了笼罩我周围的瘴气，一如永远带露的荷花使我感到娑婆世界里的一片宁静。这就是真正意义上的大和尚，仰望他是佛学上的一种高度，一座颠峰！后来在四祖寺法堂还与大和尚进行了短暂的对话，还记得有个营员给我和大和尚单独拍摄了照片，但到现在还没有见到，可能照片已经不存在了。特别是后期老和尚在普茶时给我们讲的法语，令我终生难忘。

也清晰记得在四祖寺法堂给我们全体营员的开示，那天晚上大和尚以平缓的语气对我们所有在座的人说：有人曾经问他这样一个问题？我怎么老是喜欢发脾气？大和尚就围绕着这个话题给我们开示，他问：现在你们谁有脾气？可以拿出来给他？在座的

人异口同声地说：没有？接着大和尚又说：那你们什么时候有脾气呢？于是我们一个个地跟着说：在遇到不如意事情的时候？也有人回答：在与人发生争执的时候？意见纷纭不一。大和尚这时笑了：所有一切皆有心生！在你要发脾气的时候，要在心里默念不可以，不可以！

夏令营结束当我向四祖的道场发声告别的时候，泪水冲出了那个被眼眶拦阻的坚硬堤岸，难舍呈绵软的状态抱住我的脚，最后几乎是一步三回头地离开了双峰山，离开了生活过几个晚上的四祖寺。刚刚被晨钟暮鼓惊醒我又要选择离开，那一刻我在心中默念着：还会回来拜见上净下慧大和尚，拜见监院明基师，还有各位给我授业传经的师父！但真正地想要摆脱世俗的束缚，回到这里是何等地困难？后来真的感谢我的文学老师洪放让我有机会再次重回到四祖寺，但那一回山很遗憾没有见到净慧大和尚。

2008年洪放老师带着桐城的作家还有我这个后学到宿松进行文化交流，因为老师说只有不断地碰撞才能写出更多的作品。上午是和宿松的作家与诗人先进行熟悉然后作品座谈，下午本来是去宿松的石莲洞现场采风，但由于洞内停电积水又很深所以中途作罢。这个时候我向老师提出建议能否去黄梅的四祖寺？建议是比较自私的，没有想到老师立刻和宿松

的诗人司舜商量，最终达成一致去黄梅四祖寺。老师大概深知我意，终于了却了积压在我心头的宿愿！我们分乘两部车在宿松诗人与作家司舜、木木、吴忌的带领下轻快地驶向黄梅县城。这个时候诗人司舜在车上与黄梅县电视台的雄台长进行联系，因为他们相邻又是同行所以来往走动都比较密切频繁，雄台一口浓郁的黄梅腔从电话那端流泄出特有的豪爽与客气，半个钟头当我们赶到黄梅县城的时候，司舜的朋友已经在通往四祖寺的路旁等候多时，一种感动潮涌着包抄过来。

上次我独自驮着个杏黄包乘火车到黄梅，就像从中原沿着古峰道而来脚穿芒鞋的那个僧人，今天有缘和这么多作家诗人朋友还有我的老师再次相聚四祖道场，不能不说是前生修来的福分。只是一会工夫车子钻过大河镇那座刻有“西山胜境”的牌楼，我无暇欣赏路两旁的风景，田里的秧苗已进入孕期。大约一刻钟的时间，映入我眼帘的就是那座古老徽式建筑的灵润桥，过去在四祖寺居住，晚上和浙江宁波的妙峰师就在那桥上谈禅论佛，当我的眼神从廊桥上还没抽转过来时，汽车已停在一个宽阔的广场边，放眼望去，那片金碧辉煌的庙宇矗立在广场的上方双峰山下，我心顿时肃穆起来，一种熟悉的感觉掠过心头：那就是回家的感觉！从那高阔大门边的侧门踏进了四祖禅寺。

进入寺来，一派肃穆之气，抬头就是原中国佛教协会会长赵朴老题写的四祖正觉禅寺的匾额。过去来这里山门上张贴着一张画：几个小沙弥从一扇门的背后探出头来，旁边写着欢迎回家！那几个字真的让风尘扑扑的人感到很温暖，家在哪？在心上，处处无家处处有家，这里何尝不是家呢？大殿南北走向一层高过一层，每层大殿各有东西侧殿，大殿的底端，两边各有一个放生池，池边的垂柳叶子翠绿着，显出婀娜多姿神态，这里的每一处其实对于我都是熟稔的，真的忘不了就在这个台阶前中国佛教协会副会长上净下慧大和尚顶着烈日和我们合影，给我开示！也真的忘不了每个清晨我们上早课的时候，净慧

长老拄个拐杖就站在大殿的门外，然后绕云柏走一圈。沿着台阶我们拾级而上直接来到四祖殿旁的丈室，一般香客到此止步的。因为熟悉的缘故我给老师引见了《正觉》杂志社的林涛编辑，还有我的方外挚友崇和师。这时我问净慧大和尚呢？崇和师告诉我，大和尚生病住在武汉医院，监院明基师父过去在那边陪他。当时我在想，那就下次再过来。谁料那一次的错过，竟是永远，现在与净慧大和尚已凡圣相隔。

虽然与净慧长老只有一次短暂相处的机会，但老和尚的品格与高风却永远留在了我的记忆当中。祈愿净慧长老不舍众生，乘愿再来，宣扬正法，普利人天。



四祖寺乞受菩萨戒记

◎舜心

戒为无上菩提本，应当具足持净戒；若能具足持净戒，一切如来所赞叹。

——《华严经》

关于要不要受菩萨戒，犹豫了好几年，终于在今天的浴佛节前，原本在西安旅行的我决定转道黄梅四祖寺，乞受在家菩萨戒。

别怕，菩萨戒是很好持的

当我从黄梅县城打车赶到四祖寺时，已是下午六点多钟，在客堂听说七点钟便要开始忏摩（拜忏），心里不由的慌乱起来，生怕自己第一次集体活动便会迟到。焦急中，听见客堂师父交代登记表可以明日再交，当下要紧的是赶紧去库房领海青和书籍等物，然后去大殿参加忏摩，我于是赶紧跑出客堂，去寻那不知在何方的库房。

这是我第一次来四祖寺，茫然间，却幸运的在客堂外就遇到了也要去库房的几个师兄，于是紧随他们其后。

你们也是来受菩萨戒的吗？我

问。

是的。一个男师兄微笑的答道。

我继续问：请问是六重二十八轻么？如果是十重四十八轻那我可受不了……其实就是六重这个菩萨戒我也是犹豫了好几年，怕自己持不好所以不敢受。

男师兄和气的微笑着，安慰我说：是六重二十八轻的戒，别怕，菩萨戒是很好持的，很好持的。

因了他的这份鼓励，我也开始放松并如他般微笑起来。

领海青的过程中，扛着沉重行李的我仍免不了手忙脚乱，一不小心把海青掉在了地上，捡起海青又把书掉了在地上……顾此失彼狼狈不堪。所幸这位师兄一直很耐心的帮我捡，并帮我整理好再离开的。

刚来四祖寺便遇到好心的菩萨啊！我带着这一份感动在延寿堂安顿下来，并在七点钟准时穿上海青进了大殿。

在我们一遍遍虔诚礼拜进行忏悔的时候，殿外的柏树在夜色中模糊成一团团柔和的剪影，与天上那半轮明

月一起，无言的守护着我们。

规矩，帮我们摄心

第一日上午，是明基师父给大家讲寺院规矩：吃饭怎么吃，走路怎么走，迈腿怎么迈，拜佛怎么拜……我一时又烦躁起来：这些小事，常去寺院的人谁不知道，哪里还需讲的这么细啊。

好在及时观照到了这份不良反应，我反省了自己的浮躁，让心沉静下来，更深的去体会规矩和仪式的重要性。

作为一名心理学爱好者，我很容易联想到心理学里人本主义的理论：每一个个体在自身都有广阔的潜力用于自我理解、自我完善、自我疗愈——只要向其提供具有促进作用的可界定的氛围，这种潜力就能被开发出来，而且更多的积极转变会通过象征的方式展现出来。简言之，通过规矩和仪式展现出来的氛围会引导心灵的改变。

当然，佛门中的四威仪更是一种修行，自利利他的修行。

当明基师讲到无事时最好半闭双眼，不要散心杂话，不要攀缘外境，若这般，境便是不存在了。他用了《信心铭》里的两句话来说明：境由能境，能由境能。

对这两句话我的理解是：外在的境界，是由心而显现，没有能缘的这个心，客观的存在也没什么意义了，

亦不能影响心了，能所不二。正如爱因斯坦的那句名言：月亮是否只在你看它的时候存在？

下午学搭衣，据说受戒仪式上有搭缁衣这个环节，教我们这一组的小师父甚是可爱，大家学得很欢乐。

晚上忏摩后，寺院给大家每人发一个夹袖袍的小夹子，有粉红色和蓝色两种，我素来喜爱粉色，便盼着能领到一个粉色的，然而事与愿违，发到我手里的是一个蓝色的。一刹那的遗憾升起来，幸在第二个刹那照见了：喏，至道无难，唯嫌捡择，我却怎么连一个小夹子都要分别一番呢！

放下放下。

因持戒而得无忧

半夜时分，忽然电闪雷鸣、暴雨倾盆，巨大的声响让我从梦中惊醒。

然而内心却是安宁的、坦然的。

我想起去年的夏天，我在南京的阅江楼上眺望长江，突然间电闪雷鸣，把我吓得甚是心惊，在一串接一串如炸雷的轰鸣声中，在一道又一道锋利的闪电光影里，我因内心某事的过失愈加的不安起来，甚至疑心自己会因此受到惩罚。莫要笑话我当时的失态，在那样的瞬间，那种惊恐感完全是下意识间迸发出来的，而平日里，这份不安是隐藏在潜意识里的。

其实，大多数人的潜意识里，都隐藏了或多或少的负性情绪而不自知。

如今，我因为忏悔和决定受持净戒而内心坦然平和，正如《阿含经》里的那句：因持戒而得无忧。

所以，戒律，本就是用来保护我们、防非止恶的方法，是我们的生命健康发展的“交通规则”，如果我们愿意对自己的生命负责，就一定会自觉的约束自己，自觉的以戒为师。

因了这一场大雨，天亮后顿觉清爽无比，在这天，对戒律的学习过程也变得格外轻松喜悦。

中午是我们这一小组打扫斋堂的卫生，当我拿着抹布去擦桌子的时候，管斋堂的师父竟然对我说：“你辛苦了。”这句话让我感动至极：我才做了这么一点点小事，且有形式大于内容的嫌疑，而师父们每天要忙的事情那么多，却不忘对我做的这一点点小事表示赞叹！

平等、谦和、慈悲，是四祖寺的师父们给我留下的最深刻的印象。

白天学戒后，晚上是受戒仪式的预演，我开始有些激动了，喔，我就快要成为一名菩萨戒子了！

我身边的菩萨们

第三日，庄严的时刻终于到来。……汝能持否？能持！声响震天。我数次被感动的落下泪来。

最后，我们唱着：善哉解脱服，钵吒礼忏衣，我今顶戴受，世世常得披……然后庄严的搭上了缁衣。这一刻，喜悦和感恩的心情无以言表。

看着身边搭上了缁衣的菩萨戒同修们，让我有一种身在菩萨海会的殊胜感。

什么是菩萨，菩萨就是上求佛道、下化众生、自利利他、慈悲他人的众生。在四祖寺，我遇到了好多的菩萨。

从无论多忙也会对每个求助短信和电话进行回复的明基师，到顺路带我去五祖寺的崇顿师，以及那些亲人般的常住居士们：我饿了给我冲豆粉的王阿姨，我病了给我送药的白发阿姨，服务处的朱大姐甚至还给发着烧的我按摩……一个个都如菩萨般慈悲。

还跟几位师兄开车去了老祖寺，在去老祖寺的盘山路上，北京李泉师兄和武汉李师兄发现有一段公路被雨水冲的塌陷了下去，赶紧停车下到沟里去搬了很多大石头上来，摆在路边做好了危险标志，免得其他车辆没看见塌方而遇险。这种处处为他人着想的心，便是可贵的菩萨精神。

愿我亦能严持菩萨净戒，用菩萨精神指导我未来的生活，世世常行菩萨道，不退菩萨为伴侣。

双峰祖庭行悟

◎孙立周

祖师正范

五一假期之前，我就计划带孩子参谒五祖寺、四祖寺，也粗略研读完《六祖坛经》。

假期第一天，我们到达东山五祖寺。

五祖寺三门殿正门两边，是秀能二师各现“般若之性”所作的诗偈，后来在佛学界人人皆知。慧能之偈更切禅宗以心传心的本心精神，忍祖毅然密传慧能衣法，成为第六祖。

尚未进入东山法门，我已感受到五祖弘忍千古正范的威仪。当时神秀已是跟随忍祖修行多年的上座教授师，而慧能是不识一字的“岭南獠”，以卖柴为生，入五祖禅寺只八月有余，在后院舂米，连佛堂都没有进过。可在五祖看来，慧能这四句二十字的诗偈，已全显本性，立即决定授法传衣。在常人看来，六祖得衣钵，颇具传奇色彩；五祖传衣钵，更显不拘一格用人材的气象。我想，其实，这是五祖对本门宗义坚定的信守，是以真行证信解的无上德操，是真正不染无着的

清静。想一想在我们世俗的世界，一个团体也好，一个行业也好，都有自己的条规和信仰，也都理解自己的条规和信仰，只是在名利、私欲、裙带、狐媚、吹捧、贿赂等等的面前，许多人可以随意放弃条规和信仰，可以根本不按条规和信仰行事。

滚滚红尘中，欲望的波涛汹涌，我们的确应该“时时勤拂拭，莫使惹尘埃”，守好原本干净的心田。

思接千载，千年的五祖，高山仰止。

五祖正范，是东山永远的清风明月，当得一个“净”字，净得如此震撼，如此动人……

仁者寿

五祖寺流传的那些故事里，最有名的，毫无疑问，当属秀能二师作偈的典故了，所以也就刻写在三门殿外最显眼的位置。

两首偈子，是“北渐南顿”思想差异的缩影，所以后人以俗眼从中揣度的，往往是秀能二师的口诤与恩怨。其实，这根本不是两位大师的品格，

更不是佛教中道之义的品格。

在《六祖坛经·顿渐品第八》中，六祖在解说顿渐二宗之分时，自己如是说：“法本一宗，人有南北，法即一种，见有迟疾；何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。”从中可见六祖认为，顿渐同源，本无区别，分别适合于利钝之人，不可执着于二宗之分，更不可存轻慢诋毁之意。

其实，在武后中宗时期，神秀大师的渐教居于绝对的主导地位。神秀大师九十多岁时，武后迎神秀大师入京，以国师供养之，史载“两京之间，皆宗神秀”。受统治者如此礼遇，神秀大师是如何对待六祖顿门的呢？据《六祖坛经·护法品第九》记述，神秀大师对朝廷说，“南方有能禅师，密授忍大师衣法，传佛心印，可请彼问。”神秀国师没有对六祖袭得衣钵的丝毫嫉恨，没有对南宗顿门的片语攻伐，只是以平等心，以慈悲心，极力向最高统治者举荐之。

大师之大，首先大在心地，大师之心，大得无际无涯，可以无限包容。而心之大，乃因对不执边见、无分人我的教理的信奉笃行。

神秀大师之博大胸襟，是一幅流动着人性美诗意美的千年禅画。

胸襟博大，和气宽容，无挂无碍，则无忧亦无惧，终得康泰长寿。706年，神秀大师示寂，寿一百。

仁者寿。

追思净长老

来之前，我已从新闻里得知四祖五祖两寺方丈净慧长老于4月20日圆寂的消息。

在五祖寺大雄宝殿外，依然挂着“追思上净下慧长老圆寂法会”的条幅。第二天，我们到四祖寺，也看到“祈愿净慧长老莲品高增乘愿再来”的条幅，而设在法堂的净慧长老灵堂，还有工作人员在进出忙碌。

我最早知道净慧长老是在十七年前。当时觉得要学好历史学专业，需要懂些佛教常识，于是购买了周叔迦所著《佛教基本知识》，从这本书中，知道净慧长老是《法音》的主编，但于此之外，知之不多，也未更深涉猎。

我对老子之学天生入迷，后因迷老而爱茶，因爱茶而进入茶文化的清香世界。在阅读林治先生所著《茶道养生》一书时，对净慧长老多了些了解，而净慧长老以真实生活中禅者之姿态去品茶，则给我留下了深刻的印象。

如今大凡带了些文化的色彩去喝茶的人，不管是懂还是不懂，大概都会知道、也会讲“茶禅一味”，似乎是时尚。我一开始对“茶禅一味”是一点也不懂的，正因为不懂，所以开始关注禅学。而我作为一个历史教师，又必须要讲王阳明“心学”。可是，要讲通阳明“心学”，不懂禅学的话，则肯定是自己心里都不懂，却还要稀

里糊涂地去对学生讲。我不想这样，就又因茶因教而进入了禅学的门槛。

到目前为止，我所读禅学之书相当有限。在读吴言生《快乐密码——禅的智慧与心灵修炼》一书时，我再次与净慧长老相遇。在阅读香港理工大学潘宗光教授《心经与生活智慧》、《佛教与人生》时，都有净慧长老的序言，从其作序中，我第一次接触到净慧长老“觉悟人生，奉献人生”的生活禅思想。

原来，在有禅香的书页里，我随时可以聆听净老。

行走在四祖寺内，孩子带着询问的语气，有些忧伤地对我说，“长老走了？”我轻轻地说，“长老走了。”孩子不无遗憾地说：“如果我们去年来，就可以见到长老了。”孩子的话里，如雨后的双峰山，尽是湿漉漉的伤感。

来东山、西山之前，我心里也有这样的伤感和遗憾。可是，真置身于四祖寺内，我的伤感和遗憾倒没有了。六祖说，“佛法在世间，不离世间觉”。禅宗人间佛教的品格，正是其得以不断发扬光大的根本原因。任何的精神与文化，只要其与生活是脱节的，必是苍白枯萎的；任何的精神与文化，只要其是真正服务于生活的，必是活泼的，是长生不灭的。净慧长老所倡导的“在生活中修行，在修行中生活”的生活禅主张，不正是禅宗人间佛教在当代的发展吗？净慧长老生活禅的

精神，就在四祖寺一殿一堂一楼阁之内，就在四祖寺一草一木一花瓣的勃勃生机里，就在每一个在生活中修行的佛弟子心里，就在每一个在修行中生活的禅者心里！

真正的禅者，无生无灭，无去无来，无住无往。

我没有伤感和遗憾，因为我知道，净慧长老没有去。

我没有伤感和遗憾，因为我知道，参禅路上，我可以继续听到净慧长老暖暖的禅话。

老子言，“死而不亡者寿。”身没而道常存，此言用于净老，极切。

净老永寿，我为什么要伤感和遗憾呢。

过有修行的生活

从慈云之塔下来，我跟当地一个开面的车的师傅，坐在路边的台阶上，称兄道弟地聊天。

开车的师傅说，他家就在寺门下，四祖寺面貌的改变大致是从一九九五年左右开始的。之前，他们村的小学还在现在的寺内，后来因为扩建，就拆迁了，这主要是归功于本、净两位老和尚作了住持。

这位老乡的话里，充满了感恩和自豪，引发了我的深思。

我跟孩子从大河镇坐车到达四祖寺，大约是上午九点多。晚上刚下过雨，山雾空朦。四祖寺内，树木苍翠欲滴，一尘不染，亭台楼阁，肃静庄

严，一处处碑记牌匾，更透着厚重的禅文化气息。我心里不禁感叹：这才是佛门净土，这才有宗风气象，这才是我心目中的祖师道场！

道场还是以前的道场，可是，不同的人洒扫住持，情形就是不一样！

我们的心不也是一块道场吗？我们有没有让自己心的道场荒芜过？我们有没有用正知正念正觉，将自己心的道场也洒扫得如现今的四祖道场这般清净？

心的道场要清净，就要修行。而修行，只有落实到每天的生活中，在行住坐卧处修行，才是真修行。孔圣人早就明确说过“有教无类”，有几个老师不懂得对学生要有平等心的道理？可是，当老师们站在讲台上，真的行了吗？有几个佛的信徒不懂得不落二边的信条？可是，当四众弟子面对不同的宗派之争，真正如秀能二师那样行了吗？有几个学习佛法的人不懂得不著外相的道理？可是，当我们有所得失时，真的行了吗？修行二字，重在“行”字，有解无行，只是假修行。

真修行了，就是过有修行的生活，而有修行的生活，乃是清净洒脱的快乐生活。

将“不落二边”行之于生活，我就抛弃了学与玩的对立。只要有会，我就带上孩子，背上背包，四处快乐看风景。看着风景，我们突然明白：行万里路如读万卷书，原来玩也是在学。游玩归来，我们又真切感知：身

心得到了放松和释放，学习起来，更有效率更快乐。

将“不著外相”行之于生活，我就能随遇而安。夜宿大河镇便宜简陋的小旅店，外面风雨交加，我跟孩子做游戏，讲故事，吃零食，看电视，然后安实地睡去，直到第二天睡足了，再起床。给心安了个家，就没有在家不在家的分别，四海为家处处家，吃住如何，都有家的快乐。

双峰礼祖归来，我会鼓励自己一如精进，尽量努力，去做生活中的禅者，如禅者一样去过平常的生活。

快慢山心

双峰之行，我有一个特别的经历：两天两礼五祖寺。

在四祖传法洞上，我遇到了一个祝姓的同县老乡，家在西源山，人在合肥工作。正好去年暑假，我带孩子去过西源山的九井沟游玩。我跟小祝聊得很投缘，我们两家的孩子更是。小祝是自驾，先到四祖，于是他提议，叫我再跟他一起去五祖，就算给他当导游，更主要是两个孩子在一起，玩得特别开心。我想，五祖寺一千多年的风光，不要说去两次，就算去二十次，又怎能看尽？恰巧孩子也是求之不得，于是，我欣然接受小祝的建议，再上东山。

登到山顶，下山，我们在繁茂的松竹林间穿行。翠竹亦般若，青松也真如，极美。林间石砌小径，陡而窄，

基本只可容一人通过。忽然，小祝的孩子在我身后说：“叔叔，你为什么走得这么慢？可不可以快点？”

赤子之音，天真无邪，可是听了，我心里还是一怔，有些沉重。二十一世纪，进入了信息时代的人类生活，节奏变得更快。吃要快，快速食品拿来即食；喝要快，瓶装水拧开就喝；听要快，京剧唱腔慢得让年轻人得心脏病；唱要快，周杰伦的说唱歌曲极受欢迎。发财求快，恨不能一夜暴富；升官求快，巴不得连升三级；成名求快，叹不能一鸣惊人；甚至连看风景都要快，走马观花、浮光掠影地看……

这样的快生活，令人血脉贲张，快得我们连观照一下自己本心的功夫都没有。更让人担忧的是，这种快生活，似乎已经传染给了我们的孩子，他们在抱怨，快速运转的成人机器运转得还不够快！

快生活首先兴起于欧美，于是欧美先感受到了快生活的种种弊病，提倡“慢生活”的呼声也就随之而起。只是，人类从农耕社会进入工业社会、信息社会，生活变快，在情理之中，

不可抗拒。刻意要去过远去的“慢生活”，何尝又不是执著地走向另一个极端？执迷于快慢，都不自然，都不能让芸芸众生离苦得乐。

其实，慢时代有快，快时代也有慢。佛讲随心随缘。该快的，我们就随心随缘去快吧，快有快的好；该慢的，我们就随心随缘去慢吧，慢有慢的好。安于当下，我们就不为快慢所缚。当下若快，我们就顺缘而快，当下若慢，我们就顺缘而慢，这样就会时时过得安心，自由自在！

佛说，万事因缘和合而生。有了好因缘，我们就不要白白地放弃。比如说，我有充足的时间礼拜双峰祖庭，我为何要行色匆匆地一天跑完呢？我当然要选择在大河镇上留宿一晚，这样，我才可以坐在灵润桥上，好好地看山头的雾聚雾散，而孩子也才有机缘，在桥下流水的欢唱中，收获邂逅小松鼠的喜悦。

祝家的小孩子钻到我前面去了，我还是慢慢地，走在松竹下窄窄的石阶上……

老祖问茶

◎黄枝红

每次旅行归来差不多要一个月，那回忆才慢慢泛出味来，如一杯珍藏经年的老茶，数泡之后的热水沁淋温润之后，那岁月的醇香老味才缓缓释出，娓娓道来……

普 茶

这次出行也是临时起意，真是说走就走的旅行。

四祖寺的生活禅夏令营8月13日要行脚老祖寺，到时要为数百人泡茶解渴，老祖寺的紫云茶堂缺人手，热水泡茶费时又值暑热，不尽理想。年中在上海朋友的新书发布会上，用冷水泡当春普洱茶供上百人品饮，清凉解暑十分从容惬意。这次也特意带了今年的早春古树散茶冷泡，普同供养这次行脚到老祖寺的夏令营学员。

寺里的生活起居和泡茶用水都是直接从水管接来，甘甜清冽。崇延法师说，此水接至紫云山的梅泉，天然纯净，可直接饮用，也最宜助茶香。所谓精茗蕴香，借水而发，若只是八分之茶，遇到十分之水，那茶定会十分了。

本想找一口储水的大陶缸泡茶，只是寺里的水太好，根本就不用储水养水，那肯定是难觅水缸了。法师为我们准备了一个大号不锈钢盖桶，用山泉仔细清洗后光亮如新，如自性本然清净；茶为山中灵物，来此地远离尘俗得梅泉浸润，染佛语梵音，那之前的采摘炒揉如持戒忍辱，之后的遇水舍己为茶为饮，更是布施济人的大功德了。

次日清晨上完早课，就径直向紫云茶堂备茶。取出今年的早春古树散茶，一一检出粗梗黄片，筛除细碎叶末，整理出条索完整的茶叶约500克，放入茶桶，用热水沿桶壁缓缓注入，待所有茶被热水淋过后，就将热水倒出，此时茶叶开始舒展，散发出甜香，再小心注入山泉，细水轻注，不让茶叶在水中翻腾，使刚释出的茶香被冷冽的山泉锁住，静置三小时以上，那茶的香味和甘醇才和水融为一体。

9:30，只听见山门外车声隆隆，应该是学员们到了。我们早已在百城烟水廊前设好了施茶方桌，从上海带回的竹制茶勺准备分汤。轻轻搅动茶

汤，茶叶在水中起伏旋舞，正是滋味最好时。有的学员更是凌晨就步行来此，到寺里时营服早已被汗水浸湿，为营员舀一勺清凉的茶汤，学员痛快抒怀的微笑便是当下最欢喜的事。人渐渐多起来，却一直秩序井然，寺院长住王居士也来帮忙，为学员分茶、清理方桌，不紧不慢，优雅从容，口中佛号不断，想象这每一勺茶汤都被加持净化，自己也更加专注静心起来，不使茶汤洒落。之后有再小的水杯来接茶都是执勺高掉水线，干净利落。每次有学员问起山泉的源头所在，王居士都不厌其烦的仔细回答并清楚的指出最佳的路线及方位，真是位修行的好菩萨。

不忙时跑去客堂借一本《黄梅老寺中山志》来读，序中写到：万千色相皆幻也、空也，金石至坚终归销陨，寿莫寿于文字，虽庙舍屡更，沧桑游变，而精光灏气历劫常新……

茶桶里的茶汤不够分，往茶里加了七次山泉茶味才慢慢淡下来。也许是接水太频繁，有时候水里会有泥沙，王居士说是我们水龙头开的太大，泉水不能太快地索取。就像福气不能贪婪地一味消受，惜福惜缘才能长久。

老居士还说，屏心静气注水时，水里会泛起一朵莲花来，很美！

访 茶

傍晚散步时遇见了正在沿路捡垃圾的崇辨法师，早课时见过他，执法

器带领众同修唱诵持咒，面目清俊，仪度庄严，法声朗朗。毕业于华中科大哲学系研究生的崇辨法师因思考诗意的栖居而选择出家，哲学专业出身善思辨而法名为崇辨，也有据可循了。简单聊了几句，遂约好次日一起采茶制茶。

老祖寺是由印度高僧千岁宝掌禅师开山创建。老祖寺千余年来与世浮沉，屡毁屡建，所幸历代不乏高僧大德于此弘法。禅风谨严，一脉相传。紫云山上长有野生古茶，寺院前后种有大片茶园，每年都有法师带领同修采制春茶，周边的村民也会来此采茶，带回去炒制供日常饮用。寺里也常有来此挂单的制茶高手，自带炒茶用具制一些红茶、绿茶、白茶供养老祖寺。

上完早课，当家师崇延法师为我们准备好了草帽提篮，提醒我们注意防晒。事务缠身的法师在我们的央求下答应带我们去看野茶。法师带着大师姐明鸿师兄和我，阿九姑娘，美月妹妹，崇辨法师和他的同学六人前往。

在虚云长老的发舍利塔后面山坡上就有成片的野生茶树，因今年没有采摘修剪，茶树上没有新发的嫩芽。紫云山上的野生茶树高数尺，主干盈盈一握，不像云南的乔木大叶种这么粗壮，应该是小叶茶种野放生成，叶片墨绿厚实有革面，采一片嫩叶含在口中，有青嫩的果香味。

寺前的茶园伴着湖水，风景秀美，而且每年采摘有序，不施化肥农药，

是真正的有机茶园。早晨七点，茶叶们含英带露，因为日照充足，茶园里有很多变异的紫芽茶。妹妹们问我紫芽茶好不好，我说紫茶里的花青素含量最丰富，延缓衰老女孩子最喜欢了。

就这样说说笑笑，一个多小时我们就把这小片茶园的芽头采了差不多了，其实也就不到一公斤，崇延法师还嫌我们采得太老。回到茶堂，我们很小心的把茶摊在手织布上，至少要萎凋3小时。

剥食着长住居士供养给崇辨法师的新鲜莲蓬，时间倒也过得很快。我们到大寮借来了不锈钢盆和竹匾，生起煮茶的电炉，这就准备杀青制茶了。

不锈钢盆很薄，传热太快散热也快，不小心就会炒出焦糊片来。阿九姑娘和一位师姐在旁边念佛号，茶香不断溢出，整个茶堂充满了成熟的花果香。揉茶时，我们用云南爱妮族的方法团揉后摔打在竹匾上，这样晒出的茶叶条形整齐舒展。采摘的是一芽二叶初展，带一片稍老的叶子，这样晒干后成粗条黄片，单独冲泡或煨煮茶汤会很甜润。

揉好的茶很粘手，一一抖开均匀铺在竹匾上，晒在茶堂前小院子里。我们自做主张把采来的茶做成晒青茶，看看小叶种制出的晒青有什么不同。

整个下午，竹匾一直追着太阳移到了大殿前开阔的地方，旁边有一朵早开了月余的菊花，本来还不到花开时，这菊花微笑绽放，没有要凋谢的

样子。

山寺里的黄昏最是清幽，随崇延师散步清话，恬淡安稳，后来读到《黄梅老寺中山志》中收录的行廓禅师诗作，最惬当时情境：

寻幽岂力倦，山屐破苔痕。

野色侵香案，苍烟绕竹门。

茶烹石面水，蔬摘涧中荫。

归路无愁晚，云开月到轩。

月上双峰山头，相约寺里法师一同煮水论茶。我们采制的茶还没有完全晒干，检出稍干的茶叶拿来冲泡，大家都很期待。大师姐执壶定点细水轻淋，刮去焦糊片，候汤少时，执碗沥出茶汤，整个过程凝神静气，生怕些许轻喘都能破坏茶中香魂。开盖时，只见茶叶均整如一，若非泡茶高手不得如此稳妥。观茶汤青绿澄澈，滋味鲜爽有花果青味，数泡余香余味不减。

伴着暮鼓晚钟，茶味渐淡，吃茶人相顾不语，默然欢喜，各自体会杯中未尽之意。从清晨的悠然采撷，亲制亲焙，到后来的冲瀹品啜，期间无一事相扰，念念分明，专其心，诚其意，自然洒落。无杂语寒暄，繁文缛节，难得这番简素清贵。

世间因缘本来如此，随顺，欢喜！

此时案头良书在侧，书中收录咸丰年间在老祖寺小住的牛山和尚漫吟诗抄，读完伴我好眠：

那岩打坐这岩眠，听了松声又听泉。常笑风爷多礼数，直送花香到床前。

法海微波

2013年5月14日至17日

为追思净慧长老一生之慈悲行愿，黄梅四祖寺应广大善信之祈请，举办癸巳年传授在家居士菩萨戒法会，遵照古制，仍依老和尚为得戒本师，礼请代住持明基法师代座说戒。经过两天的礼拜忏悔，学习佛教威仪，熟悉寺院丛林规范，听讲戒法戒相，各地汇聚的近二百位在家居士于16日上午在大雄宝殿庄严受戒。17日正值佛诞节，且恭逢本寺堂头净慧长老四七忌日，常住大众与新戒菩萨及前来随喜的信众，香花净水浴佛庆祝，并在连绵的佛号声中，恭诣净慧长老莲座前追思上供，诵经回向。

2013年6月6日

在净慧老和尚示寂将满七七之日，明海大和尚在黄梅四祖寺双峰讲堂为大众做了题为“真照无边的诗禅生涯”的开示，近三百人到场聆听。

2013年6月7日

黄梅四祖寺隆重举行净慧长老示寂七七回向法会，黄梅县委、县政府主要领导以及长老生前剃度弟子、嗣法门人、护法居士及广大信众共同参加了此次法会。

2013年7月17日

当代著名佛学家霍韬晦教授率领“禅宗祖庭之旅”一行参访四祖寺，受到本寺代住持明基大和尚热情接待。

2013年7月28日

恭逢本寺堂头净慧长老示寂百日，黄梅四祖寺隆重举行慧公老和尚示寂百日追思回向法会，四祖寺、老祖寺、芦花庵常住两序大众及善信居士近五百人共同缅怀纪念长老。

2013年7月29日至8月7日

黄梅四祖寺双峰讲堂恭请台湾佛光大学生命与宗教学系游祥洲教授，进行为期十天的《大智度论》六波罗蜜讲座。

2013年7月30日

黄梅四祖寺中华禅宗佛祖大金塔正式开工洒净仪式在大金塔工程地点举行，本寺住持明基大和尚主持了洒净法会。

2013年8月3日

黄冈市佛教协会第二届讲经交流会在黄梅四祖寺圆满举行。

2013年8月10日至16日

黄梅四祖寺第十届“禅文化夏令营”圆满举行，共有来自全国各地的三百余名营员参加了此次活动。



功德芳名录

20000 王琳洁 8600 陆望新 6500 曹雪琴
 3000 晁宏芳 袁升华 2600 林淑艳 2000 释万德
 1500 释觉心 吴超
 1000 曾琳怡 戴剑勤 林相平 六和轩 蒲溪 齐岳
 王珠凤 高松合家
 700 张兰祥 660 万卓涵
 600 吕长青 谭忠诚 王素纹 吴仰良 张伊人
 500 邓彦德 董秋萍 胡再田 姜长杉 孔丽华 唐波
 魏小娟 虞彬 张辉 张明芳 赵桐 周建花
 浙江慈溪余姚众居士 姜南合家
 400 崔敏勤 孙柏轩 众生
 340 马明博 333 罗十飞 306 徐俊
 300 曾琳雅 陈锦珠 成丽 程祝尧 黄彩娥 李志民
 林桂花 刘红萍 潘婷超 释耀人 唐先广 王峰
 王向东 翁爱玲 翁旭红 徐萍霞 殷婉俐
 吴灵芝合家 黄兰成合家
 200 白书侠 曹悦明 曾鸿占 高英文 桂生霞 郭国桢
 黄有良 靳玉起 李江涛 刘诗嘉 刘淑仪 刘娅婷
 刘欲珠 明和 潘廷志 潘渝东 宋芳 谭书初
 王阿珠 王敦隆 王宏权 王庆超 王武瑛 王娴菊
 王子妍 翁旭辉 无名氏 吴爱玉 吴大英 吴道英
 萧乾德 徐然 徐翠霞 杨伟奇 詹东锋 詹冬梅
 张东波 张旭千 章利明 赵志华 周祖斌 三宝弟子

助刊

150 陆邦新 任治贵 120 释崇印 朱惠娟
 100 陈碧川 崇智 邓希凤 丁国光 方佩萱 关金贵
 郭爱凤 郭芳蓉 郭国明 郭国强 郭三明 果林
 黄国柱 贾玉婷 柯贵华 李堃 李淑敏 林鹏
 刘朝霞 刘显波 刘育真 刘云峰 龙宁俊 龙向群
 楼烈英 明见 明如 明生 明远 秦涵宇
 秦造水 邱浩 石旭和 史秋来 苏玉振 孙继道
 谭建光 唐秀菊 滕灵环 万宇 王滨楼 王家升
 吴志强 谢宝昌 谢莹辉 新德英 胥克平 许章愿
 薛红林 薛正泉 杨新 杨道林 雍小龙 尤明贵
 尤山木 詹先泽 湛潮泰 张公起 张锦懿 张全昌
 张亚飞 章厚朴 赵生明 吴灵涌合家 刘明君合家
 释普法 徐灵合家 慧杰合家 巩韶青合家
 80 吴红玲 75 释崇辅 60 梁桂荣 朱宝珠
 50 陈衍椿 程友才 达地 郭志辰 胡定才 黄炜
 黄志华 李黎 李生芝 刘文广 路根生 路明广
 栾阳 王春耀 严耀麟 杨兴龙 庄恒恺 宋继兵
 40 陈兆鸿 戴振芳 明亮 31 杨利群
 30 白呈瑞 陈真 范淑珍 纪奇兵 罗利平 仁鹏
 宋剑豪 杨宽德
 20 光凌 纪华桥 刘凯英 罗海燕 梅新华 吴润群
 吴万雄 杨家维 张新 金昌毅
 15 苏艳云 10 王殊伟

助刊

放生

2100 江山居士 2000 陈永彪 陈昱庄合家
 1700 双鸭山发电厂众居士
 1000 曹晋 邓玉先 牟薇 王惕 熊祖卫 李多合家
 800 张松玲合家 740 黄梅居士
 600 姜南合家 徐淘然 520 释宏圆

500 陈月 董秋萍 龚德浩 龚建军 姜长杉 李昌泽
林素娥 罗娟、杨红亮、杨景元 释崇扬 王国英
王华英 王耀珍 杨红梅 臧治杰、李明蔚、臧佳颐
余娟 赵颖 周彩玉合家 张华梅合家
高品英合家 曾水平合家 李志才合家 林相平合家
400 周明辉合家
300 曾琳怡 陈晓翱 冯显仁 桂凤华 胡敏 黄颖
李文新 刘居士 刘雪梅、徐天金 潘忠义 任捷
宛毅 吴彦均 黄石众居士 250 廖居士
200 爱辉 陈爱慧、易国萍 程福仙 邓隆金 董加强
冯居士 胡义庆 雷宏 林桂花 林虎凯 琳岚
凌桂兰 刘学锵 卢俊、叶航 罗跃清 马惠
潘廷志 绮絮 裘招连 任芳 释诚益 淑艳
孙永瑾 田祝鹏 万俊 王焱 王成修 吴爱玉
吴薇薇 谢承荣 徐智 徐李生 徐耀东 游稳荣
张福泉 张贵仙 张天峰 郑美根、郑章碧 梅晓芳合家
朱兆莉 赵国有 张洁合家 吴幼川合家 王阿珠合家
175 伍美祥 伍卿娴
150 白静 李汉
100 刘淑仪 刘育真 刘欲珠 卢兵建 苗少华 南姝
蔡昌 曾诗涵 陈碧川 陈福红 陈恒秀 陈礼辉
陈善雄 邓志伟 丁赛亮 高巧花 郭爱凤 郭芳蓉
郭国强 郭回明 郭三明 郭卫群、李冰 何金兰
洪宇 胡金枝 胡亚华 黄芳艳 黄志华 纪华桥
江长国 金祺峰 金旭平 柯松年 李兴家 李余东
林本盛 林端端 琳雅 琳怡 刘晨 刘鑫
刘星 刘莹 刘传英 刘嘉正 刘俊华 刘全芳
潘渝东 邱银英 释崇悟 释圣果 宋浩冰 孙沐乔
孙祖德 滕灵环 晚水荣 王超 王东侠 王祥云

王一婷 王正英 闻璇 雯暄 无名氏 吴闯
吴凯 吴钊 吴海涛 吴万雄 吴箫剑 伍延庆
伍友庆 伍肇懿 夏珍 夏振 谢滕 邢修林
熊胜强 徐达 徐豪 徐本盛 徐建平 徐萍霞
张择栋 周婵 周超 周伟 周春雷 周惠芳
周水娥 朱光 朱秀英 张梅英 尤山木 杨红兵
孙友元合家 刘维鹏合家 刘善汇合家 谢辉英合家
俞志强合家 岳翠荣合家 曾焕进合家 曾建松合家
徐卫平 徐小平 徐旭东 严欣 严玲利 韩兴农合家
姚远 姚国勋、张德玲 尹秋涵 尤明贵 程志恒合家
尤细杨 於空英 张崇秀 张国华 张克芳 周建文合家
刘彪合家 蔡国胜合家 慧杰合家 73 苏艳云
60 王胜利 王再金 朱宝珠 王再雄合家 陈先军合家
50 程游欣 洪洁 李靖 李彩霞 李佳蓉 李建龙
梁新军 刘子慧 罗桂琴 罗世宝 罗熙靖 木建
木建峰 齐水容 宋洪冰 苏碧花 唐久银 吴慈英
武云尧 徐木水 许静 许苹 许建华 叶天英
於世民 袁刚 袁光明 张勇 张锦秀 汤李哲瀚
张旭日 赵贤琼 赵愉涵 宋继兵 张士勇 敖开锋合家
40 林海枝 杨年桂 杨忠于 张偶、李春风
30 蔡丽纯 龙秀菊 汤记牛 张惠姻
20 程锦 熊鹰 15 张浩朋 10 王殊伟

印经

- 3000 皮宝利 袁升华 2000 李岩合家 1200 黄石众居士
- 1000 明基大和尚 曹晋 段昊黎 李高煜 众居士
- 660 万卓涵
- 600 彭颖华合家 王怡乐、王浩冉、梁美仑、陈文奇
- 500 董秋萍 姜长杉 赖芳 刘改红 马群芳 屈瑾
周碧屏 402 詹祖飞
- 400 丛艳 黄大华 周居士 370 三宝弟子
- 300 董莉 谢承荣 张梅芝 陈运才合家
- 200 毕居士 蔡昆 陈文文 黄丽 黄熙雯 李余东
梁国全 林宸弘 陆常得 毛海华 明坤 苏义霞
田祝鹏 熊天颖 杨春天 郑兢凯 周明辉合家
- 170 无名氏 150 程恩兰 何红青 122 杨利群
- 100 陈泓达 龚居士 黄蔚丹 李居士 李志民 罗西贝
孙平 雅美 李鸿斌合家
- 95 蒋勤燕 60 释戒毓
- 50 姜弘博 姜力煊 李靖 刘子慧 彭朝光 徐大章
杨羽章 宋继兵
- 40 管红平 20 武义州 10 王殊伟

其他

- 1200 林淑艳
- 600 曾琳怡
- 500 林素艳
- 300 曾琳雅





觉悟人生
奉献人生
善用其心
善待一切

| 免费赠阅 | 欢迎助印 |

户名 湖北黄梅四祖寺

账号 4200 1676 8080 5300 1018

开户 中国建设银行湖北省分行黄梅支行营业部

电话 0713-3166309

0713-3166010

网址 www.hmszs.org