



# 黄梅禪

陸

貳零壹陸年拾貳月一總第捌拾肆期



## 恒河断想

梦里恒河七十年，今朝亲到事如烟。  
飞鸿处：随流水，不尽心潮共碧天。

恒河圣洁涤心尘，水自无情人有情。  
一洒劳生诸垢净，人天感应自然成。

## 宗乘七个样子（六）

本为生死事大，无常迅速，己事未明故，参礼宗师，求解生死之缚，却被邪师辈添绳添索，旧缚未解而新缚又加。却不理会生死之缚，一味理会闲言长语，唤作宗旨，是甚热大不紧。教中所谓邪师过谬，非众生咎。要得不被生死缚，但常被方寸虚豁豁地。只以不知生来不知死去底心，时时向应和力处也。和力处省无限力，省力处却得无限务。这些道理，说与人不得，呈似人不得。省力与得力处，如人饮水，冷暖自知。妙喜一生只以省力处指示人，不教人做迹谜子搏量，亦只如此修行，此外虽无造妖捏怪。我得力处他人不知，我省力处他人亦不知。生死心绝他人亦不知，生死心未忘他人亦不知。只将这个法门，布施一切人，别无玄妙奇特可以传授。妙明居士决欲如妙喜修行，但依此说，亦不必向外别求道理。真龙行处云自相随，况神通光明本来自有。不见德山和尚有言：“汝但无事於心，无心於事，则虚而灵、空而妙。若毛端许言之本末者，皆为自欺。”这个是学此道要径底第七个样子也。

如上七个样子，佛病、法病、众生病、一时说了。更有第八个样子，却请问取妙圆道人。又代妙圆道人，下一转语云：“大事为尔，不得小事。”妙明居士自家担当。

（选自《大慧语录》卷第二十三）

主管 湖北省民族宗教事務委員會  
主 辦 黃梅禪宗文化研究會  
創 刊 本煥老和尚  
導 師 淨慧老和尚

編委會  
主 任 明 基  
副 主 任 崇 諦  
顧 問 周永峰  
編 委 堅 光 印 通 明 海  
明 杰 明 影  
寬 悟 能 證 崇 柔  
崇 頓 崇 濤 崇 柔  
明 象 吳言生 馮學成  
常 智 黃總舜 楊天元

主 編 崇 柔  
責 編 耀 察  
美 編 徐 華  
責 校 耀 察 劉麗君  
刊 務 聖 玄  
印 務 明 風  
封面圖 豐子愷

通信地址 湖北黃梅四祖寺  
郵政編碼 435509  
聯系電話 0713-3166010  
13636125508 (僅接收短信)

投稿郵箱 bjb@hmszs.org  
訂閱郵箱 fxb@hmszs.org  
官方網站 www.hmszs.org  
電 子 版 www.huangmeichan.com  
准印證號 (鄂) 0270201  
出版日期 2016年12月25日



禪林寶訓

宗乘七個樣子(六) 01

禪學研究

試論淨慧長老經典解釋的實踐及其蘊涵的解釋思想 / 吳根友 04

正覺之音

《楞嚴經》講座(七) / 淨 慧 27  
歸依雜談(四) / 宗 舜 56

運水搬柴

擇木堂雜記(二) / 三佛子孫 59  
醉秋圖——中日禪宗書畫交流展側記 / 明 鑑 64  
茶人寇丹：人間淨土，你是菩薩模樣 / 悟 澹 74

禪海游踪

從清規中看禪寺吃茶的意義與作用(二) / 戒 毓 78  
《傳法正宗記》與《景德傳燈錄》“祖統說”的比較研究 / 智 光 87  
石恪畫維摩頌發微 / 聖 量 107

西山明月

師父不在家 / 聖 玄 113  
秋夜詩懷 118

空花佛事

夏澤紅、曾京怡居士請上堂法語 / 淨 慧 120  
廊坊市印光念佛堂佛像開光法語 / 淨 慧 122  
美國黃振生居士請上堂法語 / 淨 慧 124  
霸州市勝芳鎮淨業精舍佛像開光法語 / 淨 慧 125  
趙州柏林禪寺第八屆禪七法會解七法語 / 淨 慧 127

## 试论净慧长老经典解释的实践 及其蕴涵的解释思想

◎ 吴根友

慧公晚年有意识的选择一些佛教经典，向信众讲解佛法，让“生活禅”与传统佛教的经典发生更加紧密，更加丰满的内在关系。从其讲解佛教经典的通俗性与故事，时代性与学术性的三大特点来看，其经典解释的思想表现为真俗贯通、古今中外贯通的特征。他提出的“觉悟人生、奉献人生”的八字方针，实际上是将小乘佛教追求的解脱道与大乘佛教的菩萨道巧妙、圆融地结合起来了。慧公晚年的经典讲解记，在一定程度上表现为以“契理”的方式来保任“契机”，使“契机”之更能合乎佛法的要求，努力避免“生活禅”重视了“生活”而忽视了禅，甚至与佛法疏离。努力阐发慧公晚年的实践特征及其所蕴涵的经典解释思想，进而整理生活禅的教典系统，或许是深化生活禅、发展生活禅的一个可能面向。

作为生活禅的创立者，净慧长老晚年十分重视“生

活禅”的经典依据，这与他一贯倡导的要“契理契机”地发展佛教的思想相一致。契理，即是要契合佛教的教义与哲学思想，而能够比较完整、清晰地保存佛教教义、哲理的恰恰是佛教的经典。在各种佛教的讲会中，慧公非常重视自己所阐发的佛教教义与佛教经典的关系，在1992年写的《生活禅提纲》一文中，就把《心经》看作是生活禅“教典所依”的第一部经典，在2006年的几场《心经》讲会中，更是深入、细致地阐发《心经》的深刻内涵及其与“生活禅”的内在联系，更加明确而坚定地说道：“《心经》不但与生活禅有非常密切的关系，而且《心经》就是生活禅的纲领。生活禅的宗旨‘觉悟人生，奉献人生’就是要落实《心经》‘色不异空，空不异色，色即是空，空即是色’悲智双运的精神。”因此，我们透过慧公对《心经》、《善生经》、《大乘本生心地观经·报恩品》的部分内容所作的讲解及其讲解方式的研究，大体上可以看出慧公晚年的佛教经典解释的实践特征与经典解释的思想。通过对慧公佛教佛经典解释实践与解释思想的研究，对于我们进一步理解“生活禅”的理论内容，并为进一步从理论上发展“生活禅”，将会提供非常有益的启示。佛教与禅宗的发展都有“依法不依人”的悠久传统，“生活禅”在当今及未来的发展，也当依法不依人。“生活禅”所依之法不能简单地等同于经典，但也不外在于经典，如何将慧公晚年的依经立义，依经传法的经典整理成一个系统，或许是生活禅研究的一个基础性的学术工作。

学术界有关“生活禅”的理论依据及其与经典的内在关系，已有多篇文章予以讨论，麻天祥将“平常心是道”看作是生活禅的理论依据，近期杨曾文亦较为系统地关注了生活禅的经典依据问题，在他之前，沈庭、黄熹、韩焕忠等人分别从不同的角度探讨了生活禅与传统佛教经典的内在关系，但这些文章均未提及慧公的经典解释实践与解释的思想问题，从近五年来研究生活禅的其他论文看，似还未发现与本文主题相类似的文章。本文将从三个方面，尝试探讨慧公的经典解释实践与解释思想，着重放在其解释的思想方面。

### 一、通俗性与故事性

由于慧公的经典解释的受众是普通的佛教爱好者，有些人的文化水平极低，如一些不太识字的老爹爹、老太太，他要让这些甚至不识字的老者听懂佛教的深刻道理，就不能不用最通俗的语言来解释佛经，甚至在解释的过程中还需要穿插一些故事，以引起受众的兴趣。这些故事，有的与所讲的经典内容有关，有的则没有多大关系，完全是出于解经实践的需要。

慧公向普通大众解讲佛经的通俗性主要表现在三个方面，其一是运用通俗的口语，讲大众在日常生活经常遇到的烦恼，然后运用佛教的智慧加以化解。这是其经典解释通俗性的表现之一。

其二是选择的经典与经典中的相关内容，是切合大

众的日常生活，不是一些深奥难懂的佛教教义，因而具有通俗性。如选择《善生经》、《大乘本生观心地经·报恩品》等，便是其中的典型例证。

再三是，有些经典内容虽然是很深奥的，如《心经》，但由于流传的广泛性，有非常好的信众基础，他逐字逐句的讲解，而且对于经文中的音译概念进行细致的解释，这些均体现了通俗性的特征。

慧公经典解释的故事性，一是受他讲经的受众的影响，二是因为佛教的很多道理本身就是通过故事来阐发的，因而其经典解释的实践路径与方法表现出故事性。而在这些故事性当中，有时慧公还把自己的亲自经历作为故事来解讲，从而使得其故事具有亲切感，真实感与时代感。

在讲解《善生经》“酒过放逸”一句时，慧公就是直接引用佛经中的一则故事，生动直观地阐述了戒酒的重要必性。“佛经上有这样的故事：有一位受了五戒的优婆塞，因为喝醉了酒，觉得没有下酒菜就去偷邻居家鸡来杀了吃，犯了盗戒和杀戒。后来邻家主妇来找鸡，他回答说没看见，不但如此，他因醉酒见色起心而犯邪淫戒，强暴了人家。”由此佛经的故事可以看出，五戒之中，酒戒是多么重要，饮酒一旦致醉，杀、盗、淫等三种戒都会因之而被破。故戒酒是守住前三戒的重要一条戒律。

在解释《善生经》中“释近恶友过”一目中，慧公讲述了自己的亲身经历。他说：“我本人遇到过遭苦不

舍的人，也遇到过翻脸不认人的人。”但慧公本着中国传统伦理道德与佛教伦理不扬恶的精神，只讲了正面的“遭苦不舍”的人，即戒慧法师。他是慧公的同学，江西人。在文革中，慧公被错划为右派，下到农村劳动，生活很苦。有一天开生活会，他竟然说在梦中梦见净慧在农村里劳动很苦的状态，结果遭到大家的批判，指责他与右派的关系如此之好，在梦中都关心他。至于翻脸不认人的人，慧公没有具体地指名道姓。实际上我们也不必要求慧公指名道姓，我们每个人的身边似乎都有这样的人，也似乎都见过这样的人。

慧公解经过程中的故事性，不完全是为了迎合听众，有时把自己的生活细节带入解经的过程之中，以自我批评的方式阐释佛教教义在实践中真正落实的困难性。在讲解《大乘本生观心地经·报恩品》的“利和同均”条文中，慧公非常真切地说道：“利和是一切和的基础”，即使是“住持佛法僧三宝的僧团，同样一定要做到利和同均。”然后直接引入自己的生活细节，以自我批评的方式来讲利和的难处：“我本人虽然比较注意这件事，但还是做得不够。为什么呢？我常常把养病、养老作为幌子，所以也会出现利益不均的情况。比如说单独为我炒两个菜，作为一个方丈和尚这是很忌讳的一件事。既然在寺院里住着，就不要有特殊待遇。特殊待遇对大家是一个刺激，不是好事。”这种以自我批评的方式阐释佛经的一些经文的意义与落实的困难性，非常具有真切感，也容易打动人，一方面能够引导人们向善法靠近，另一面也引导

人作自我反省与批评。

## 二、现实针对性与合乎时代要求的引申

慧公在阐释佛教的教义时，很注意佛教的时代性，如他在解释佛的自性身无始无终的特点时说道：“只有无始无终，才能圆周无际，绝诸戏论，一切相都没有……这个说法也符合科学，符合无神论。有神论说有一个造物主，佛说没有造物主。如果一定说有，那就是我们自己。每一个人自己有法身，而且众生诸佛平等，要说造也是我们自己造的，所谓自作自受。山河大地都是自己造的，业由心造，一切染净因果不出自心，都是自己造的。”

上述这段引文有几层意思，其一，慧公以现代中国人崇尚的科学、无神论来解释佛教经典中的无始无终的观点。这显然是与当代中国普通大众比较接受科学知识的心理有关，而受过高中教育以上的普通中国人，在理性层面都是相信无神论的，只有在极其特殊的情况下相信有鬼神的作用。其二，否定了一神教的造物主说，体现了佛教的鲜明的立场。其三，将人世的一切现象，包括我们人改造自然以适合人的要求，满足人的欲望的行为都视之“造物”，而这个主体就是我们每个人自己。这虽然不是从现代性的角度肯定的人主体性，而是从佛教的角度强调业报理论，人自造其业，自受其报，故人的一切现世活动不能肆无忌惮，但也不违背现代性关于个人的理论。其四，他从佛教的角度讲众生平等，不是

现代民主政治意义的人人平等。众生平等的前提是人皆有法身。因此，这与中国传统儒家讲的“人皆可以为尧舜”的说法在精神结构上具有相似性，人具有先验的、潜在的佛性、或德性上的平等，要展现出这种平等，必须依赖修行与人格的修炼，使之成为现实性。

由上简洁的分析可以看到，慧公的经典解释在具有时代性的特征时，并不背离佛教的基本精神，他是用现代人听得懂的语言与思想基调来阐释佛教的基本教义，可以称之为“因时而方便说法”，亦可以看作是“契机”的表现。

慧公对佛法做出合乎时代要求的引申，既是方便说法，也是真正落实佛教的现代化与化现代的双重任务。在《做人的佛法》第六讲中，他将古印度用来处理主仆关系的文字灵活地化转为现代社会的老板与雇员、上级与下级、领导和职员的关系，并且从维护员工的权利与福利的角度阐述了这段经文。《善生经》原文是“二者随时食之，三者随时饮之。”慧公引申性地解释道：“到了休息的时候一定要让他休息。要保证职员一个礼拜不超过四十小时的工作量，并不是一件容易做到的事。”

慧公又进一步地阐释道：加班要给加班费，“不给加班费，一个月工作三十一天是不行的。要让你的雇员休息，保证劳动权与休息权。”

慧公还进一步结合中国社会的实际，用他自己亲身在欧洲的经历讲欧洲社会如何重视工人的休息权。他有一次去匈牙利，刚好碰上五一劳动节，他们一行人四月

二十九日到了匈牙利，准备五月四号开光，但佛像到达巴黎后已经是五月一日，而匈牙利、瑞士的五一劳动节是休息四天，司机绝对是要休息的，结果五号才动身，六号才把佛像运到指定地点。对于此次特殊的经历，慧公感叹道：“西方国家对休假的重视，不管你有多大的事，节假日一定要休息。从五一到五四这四天，除了公共汽车在运行，卖菜、卖面包、卖饮料在做生意外，所有地方都关门。如果哪一家开了门，别人都要来围攻，说你不遵守劳动法，剥夺工人的休息权，他要在报纸上批评你，这就是人权。在这方面东方与西方不同，我们挣钱就是为挣钱，西方人挣钱是为了生活，生活就是为了休息。”

这样结合弘扬佛法的亲自经历，把现代社会重视普通人的人权思想非常巧妙地结合在一起，这也可以视为慧公努力将佛法进一步融入现代社会的一种尝试。

在讲《解善生》“如法求财”的道理时，慧公亦对此问题做了现代性的阐释。首先，他纠正了一些人的误解，认为学佛以后要淡泊名利，不能去求财。慧公纠正道：

“佛教徒也是人，佛教徒也需要有生活资源。生活资源要通过诚实的劳动来取得，所以《优婆塞戒经》上面讲，在家的善男信女受了三皈五戒以后，成了优婆塞、优婆夷，要先学世事，就是要先学世间的生产技能。一个不通世事的人怎么学佛呢？怎么谋取生活的资源呢？”其次，用现代人的自强自立的观念来阐释求财与学佛的内在关系，他说道：“佛告诉我们在家居士要通达世事，

如法求财，做一个诚实的劳动者，作为一个人就可以自强自立，这是学佛的基础。不能够自强自立，怎么能够成佛呢？所以，真正的佛教是非常积极的、非常现实的，是非常切合时世的，是完全能够指导我们的生活与工作的。”慧公在此处阐述成人与成佛的关系，比晚明的早期启蒙思想家李贽地阐述成人与成佛的关系更为透彻，也更具有当代性。

### 三、经典解释过程的学术性（上）

生活禅是中国佛教在当代“契机契理”的一种新形态，是自慧能新禅宗，到近代太虚法师“人间佛教”在当代的合理的延伸与发展。慧公在面对大众解经说法的过程中，表现出通俗性、故事性、时代性等特点，是生活禅“契机”的具体表现。而生活禅在经典的讲解过程所表现出的学术性，则是“契理”的表现。

#### 1、重视经典的版本异同介绍与分析

在讲解《善生经》时，慧公非常简要地介绍了这部汉译佛教的版本及其流传情况：

“《善生经》在中国翻译过四次，而且都是在 一千五六百年前。第一次翻译是后汉安息国的安世高，题目是《佛说尸迦罗越六方礼经》，尸迦罗越就是善生子；第二次翻译是西晋的竺法护，所译叫做《善生子经》；

第三次是姚秦的佛陀耶舍、竺佛念所翻译的，就叫《善生经》，收在《长阿含经》卷十一……我讲的译本是东晋罽宾三藏瞿昙僧伽提婆译，也叫《善生经》，收在《中阿含经》三十三卷。太虚大师在上世纪三十年代所讲的《善生经》本子，就是第四个译本。”

《善生经》虽然是针对在家居士所讲的佛法，但慧公对于此经汉译本的前后变化，叙述得很清楚。不管听众是否能够记住这些说法，但慧公在讲经过程所体现出的学术严谨性，还是由此可见一斑。而且，在讲解这部的开头部分，慧公还进一步指出了佛法在中国流传过程中的一些流弊：“《善生经》的不受重视，说明佛法在中国流传将近两千年当中，佛教往往只重视哲理上的探求，而对于如何从做人开始、在具体的生活当中落实佛法修行，没有十分重视，特别是随着译典的越来越丰富，修行的要求也越来越高，这部经更是被人们所遗忘。”

这一合乎中国佛教发展史的学理性批评，从一个侧面也肯定了慧能新禅宗、人间佛教、生活禅的学理意义与实践意义。

在具体的经文讲解过程中，慧公还注意到不同版本在具体细节上的不同，如在讲解六过失时，指出了另一版本的不同译法，认为这种译法的概括性更强一些。

除《善生经》外，在讲解《大乘本生观心地经》时，也重视了版本问题。不仅介绍了该经的汉译版本，还介绍了该经的翻译缘由。该经传入中国的时间其实很早，



在唐高宗时就由狮子国（今斯里兰卡国）的国王把梵本晋献给了唐王朝。但此经一直在皇室内秘藏，直到唐宪宗时才由唐时罽宾国的般若三藏译成汉语。该经全称《大乘本生观心地经》，又称《本生观心地经》或《心地经》，收在《大正藏》第三册，一共八卷。该经属于显教的经典，但也有密教的咒语。比较遗憾的是，该经自从译出之后，一直没有注释本，这也为今人理解该经带来了困难。慧公不畏艰难，独自根据个人的理解讲解该经的《报恩品》，实在难得。因此，慧公对该经《报恩品》的讲解，在经典解释的学术方面也为该经的理解开辟了道路。当代中国的佛学研究可以沿着慧公开辟的道路继续全面深入地研究该经，并为该经做出完整的注释。

在讲解《心经》时，虽然没有特别地讲到该经的版本问题，但在出版《心经禅解》一书，还是将七种不同的《心经》译本作为附录放在书的末尾。这些，均体现了慧公在经典解释的过程中重视学术性的一个面向。

## 2、重视中外与会通

在讲解《善生经》的过程中，涉及“黑业”与“白业”的问题，慧公引入了日本净土宗的观念，说道：“日本净土宗就是把世间与佛法譬喻为二河白路，一边是水，一边是火，只有中间是一条白路，不能偏离一点，偏到右边掉到火海，偏到左边掉到水海里去，唯一正确的路就是一条白路。”

原来，汉文化圈中的白道、黑道之说，在日本的净

土宗也有类似的说法。这一比较拓展了受众的文化视野。

还是在讲解《善生经》的过程中，慧公还对比了中印文化之间对方位的不同理解。印度的许多经典往往讲六方，《阿弥陀经》、《优婆塞戒经》等都讲六方，这是印度文化特有的传统，中国往往讲四方、八方，佛教则讲六方、十方。印度的六方是指东南西北，再加上上下，共六方。这实际是中国道家如庄子讲的“六合”。而所谓的十方，即是在六方的基础再加上东南、西南、西北、东北四维，就是十方。

在对比中印文化对于知识分子布施的不同时，慧公也颇有意味地对阐发了这种不同。他说：“在印度，沙门梵志是传授知识、传播文化道德的社会阶层，相当于中国士农工商中的士，和我们所说的知识分子阶层一样。既然是知识分子阶层，就不直接从事物质生产，而是传播知识、传授文化、主持宗教活动。作为社会道德的标志，他应该受到施主、所有直接从事劳动生产者的供养。所以在印度这个社会，恭敬供养沙门、梵志，形成了一个传统，大家都是作为分内的事去做，把它作为人伦道德的基本责任和义务。在中国，情况略有不同。在中国能够自觉自愿地向知识分子、宗教师进行布施的，只有一部分人——一部分有信仰的人，一部分乐善好施的人。”而且，慧公以他游历异国的亲自经历，介绍了泰国、缅甸社会的风俗习惯：“在家人一大早就把饭菜煮好，放在门口，出家人成群结队来化饭，一勺饭、一勺菜，都是干净新鲜的。”这些比较，实际上暗含着要求我们的

信众培养出尊敬僧团，尊重知识分子的意思在其中，只是引而不发而已。

慧公的比较并不是简单的平行对比，以拓展我们的认识视野，有些地方也包含着一种价值的甄定与权衡，比如在对比缅甸人与中国人礼佛、拜佛的不同习俗时，慧公就比较倾向于肯定缅甸人供花的方式，指出了中国人烧香的弊端：“供花比烧香要安全。中国的寺院由于烧香点蜡烧掉了的，从古至今不知多少。”而且烧香还产生大量的有害垃圾，也不环保，把一个本来很文明的佛教变成了乌烟瘴气，带有迷信色彩的佛教。在既是中印比较也是古今比较的陈述中，慧公讲到古代印度头陀的十二规矩后，非常深情地说道：“修十二头陀不能像我们现在这样，箱子柜子都装得满满的，走到哪里一汽车都拉不完，那就不叫头陀行了。我们现在离佛陀的要求越来越远，所以要有惭愧心。”这番话虽然是对出家僧众说的，对于世俗众生而言，也有启发意义。我们世俗大众的心里装有太多的物质与名利的欲望，怎么可能在精神的修炼道路上走得很远呢？所以，老子提出的“为道日损”的精神修炼方法，与慧公此处所说的头陀行，对于世俗生活中的每个人来说，似乎都应该从中吸取某种灵性的启示。

### 3、重视佛儒之间的会通

重视儒佛之间的会通，不只是体现在慧公的经典解释的过程中，在其整个的佛法传播过程似乎都要贯穿着

这一精神。在《守望良心》的未刊书稿中，慧公借用了中国传统儒家的“良心”概念，非常巧妙地融合了儒佛之间的思想。而在佛教经典的讲解过程中，慧公在讲解《报恩品》中的报父母恩与众生恩一讲中，巧妙地将儒家重视血缘亲情、孝顺父母的思想与佛教的报恩思想结合起来。

慧公在讲解经文中“以微少物色养父母”一句时，引用了《论语·为政》中“色难”的一段对话，然后借《论语》的古代注解进一步阐释道：“‘色难者，谓承顺父母颜色为难。’后人因此称承顺父母颜色、孝养侍奉父母为色养。本经译者借用儒典，称孝养父母为‘色养’。在内心中既要‘孝’，也要‘顺’，所以叫做孝顺心。所谓孝顺，就是要百依百顺，恭敬供养，让父母生欢喜。如果不能让父母顺心，给的东西再多，他们也不一定高兴。”

讲到此处，慧公又话锋一转，讲如何在孝顺的儒家伦理规范里尊重父母的精神信仰问题，说道：“做父母的人都知道，他们的子女都非常‘孝’，但是有没有做到‘顺’呢？不见得。父母信佛，隔三差五不免会到寺院里走一走，于是儿女们就有意见了：‘在家里信佛还不行，还要到外面走！孩子没有看，饭没人做，卫生没有搞。’于是不高兴。这就不能称作‘顺’。做子女的要做到既孝又顺，很不容易，所以说‘百孝不如一顺’。”

“孝顺”本是儒家的伦理规范，慧公从尊重父母的宗教活动自由的角度阐发“顺”的内涵，既可以说援儒

人禅佛教，也可以说是援禅佛教入儒，总体上体现出一种新形式的儒佛融合思想。由于《善生经》是对未出家的居士而言，故顺着该经的思路，慧公进一步阐发了孝顺父母，报父母恩的大功德。以经文“不如一念住孝顺心，以微少物色养悲母。随所供侍，比前功德，百千成分不可较量”为依据，下断语道：“所以说孝顺父母的世界各地不可思议”。又以经文为依据，断言那些背离父母之恩而不顺父母之心，令父母产生怨念心的人，“一切如来、金刚天等，及五通仙，不能救护。”而在强调慈母孕育子女的辛劳时，也是运用儒家“坤母”的说法：“一切众生依地而生，胎儿在母亲腹中，依母亲的身体而生存。母亲有像大地一样的功德。”

不过，慧公在从事佛儒会通的工作时，其根本立场还是佛教的，即使其经典解释中有强调孝顺父母的文字与思想倾向，但仍然是坚持佛教轮回观的基础上来强调孝顺父母的。因为，在讲解《善生经》的报众生恩的一段经文时，他把佛教的“一切男子是我父，一切女人是我母”的报恩思想与现代社会提倡的“生命共融、自他不二”的思想结合起来，试图以此种佛教的思想观念来消除人世间的一切恐怖、一切奸淫烧杀现象。而上述思想实际上已经违背了儒家的父天母地的思想。宋明儒虽然发展出了“仁者以天地万物为一体的思想”，但并不因此而否定现实与观念中的父母与子女之间的绝对伦序关系。因此，慧公吸收儒家思想，是在以佛教思想为基本出发点的基础上来吸收儒家思想，使儒家思想的某

些观念与佛教的观念不矛盾，并为佛教的普及与推广服务。

#### 4、重视古今贯通

慧公的经典解释，在重视佛教经典原意的基础上，非常重视古今之间的贯通，不是生硬地照本宣科。这似乎可以从两个方面来理解，一是他在选择讲解的经典文本类型时考虑到了古今生活的结合问题，如他选择的是《善生经》、《大乘本生观心地经》的“报恩品”。二是他在讲解佛教教义的过程中，始终结合现实问题，或顺势引申，或插入一些故事，甚至是亲自的经历，在解经的过程中宕开一笔，在经典解释的现代化的过程中实现古与今的贯通。下面主要从第二点来考察慧公经典解释的古今贯通特征。

如在讲解《报恩品》中僧宝的一条时，慧公专门就僧服做了比较详细地讲解，他说：“我们现在穿的僧装实际上不是僧装，而是汉唐时期的俗装。在汉唐时期俗人都穿这种衣服。蒙古族统治中国之后，把汉人的服装改成了小圆领，只有僧人的衣服未改，所谓‘俗改僧不改’。”在简略地介绍了僧服史之后，他话锋一转，说道：

“我们国家有五十六个民族，五十五个少数民族都有自己的民族服装，只有汉族没有自己的服装。前几年我向服装设计师们建议，一定要设计出非常好看的汉民族服装，他们搞了两年，传统的服装穿出来了。前两天我就看到有个小伙子穿着一件小领衣服，中间还有个老虎头，

挺好看的，不过毕竟没有多少人穿。”

慧公感叹道：列宁装、中山装以后，几年一改，汉人就没有自己的服装了。“我是提倡汉族人还是要有自己的服装，在过年、过节、有重要喜庆活动时，都穿自己的民族服装。因为服装是民族文化的重要组成部分，汉人除了语言、肤色以外，在服装上没有什么特色。”

慧公从僧服的形制讲到当代中国人的汉民族的民族服装问题，可谓是由小见大。“生活禅”就在这些生活的细节，百姓日用的层面切入生活之中，非常圆融而巧妙。而且，慧公还就“服装”问题为切入点，巧妙地肯定了中国化的佛教对于保存中国文化的贡献：“出家人着如来法服，具足威仪，作一切世间的福田，在一定程度上也为保留汉民族的传统服装做出了贡献。一个民族保存自己的优良传统，无疑会增强民族的自信心和凝聚力。”

这种古今贯通，由小及大，由教内联系教外的世俗生活，并推及当代中华民族的自信心与凝聚力的经典解释方法，充分地体现了“生活禅”与生活水乳交融的特色。

### 5、佛教知识的传播与佛教内部各大经典的融通

慧公在讲解经典的过程中，会顺带着介绍大量佛教基本常识的宣讲与概念的解释，使受众在接受佛理的过程中了解到佛教的基本知识。如讲解《大乘本生心地观经·报恩品》时，在“细说三宝恩德”一讲里，较为详细地介绍了“三宝”的本义与学术义。而在讲解“三宝”

的本义时，特别突出地讲解“僧”之本义：“僧，就是依据佛陀的教法而修行证果的僧团。”这与我们普通人将“僧”理解为一个僧人的想法颇为不同。他又说：“实际上，僧指的是出家人组成的团体。一个僧团，至少应该有四位或四位以上的比丘（或者比丘尼），才能算是一个合法的僧团，才能主持一般的佛事活动和羯磨。”

在阐述“三宝”的学术意义的问题，慧公专门引用了近现代律宗大师弘一法师关于“三具备足六义”的说法，即稀有义、离垢义、势力义、庄严义、最义、不改义。而且非常详细地引用了弘一法师对六义的解释文字。这一方面体现了慧公经典解释的学术性，而且也体现了慧公重视佛教内部各宗派之间思想的融通与开放精神。这种融通与开放的精神，还可以引用一例，即慧公在解释“大圆镜智”这个概念时，高度肯定了法相唯识宗的解释。大圆镜智中有一个“异熟识”的概念，这个概念即是第八识阿赖耶识。阿赖耶识有三个名称，一是种子识，一是异熟识，一是藏识。所谓异熟识，即是讲种子异时而成熟，故叫异熟识。成熟在佛教里称现行。识对外在一切事物的了别过程，叫做“现行熏行”；同时一切事物的印象再反馈到第八识之中成为种子的过程，叫做“现行熏种子”。如此反复往复，众生因此而轮回。“这种解释生命无常、流转无尽的思想，法相唯识讲得最多，也最系统。”

由上两则引文可以看出，慧公在讲解经典的过程中，不仅巧妙地传授了佛教的基本知识，而且也巧妙地把佛

教内部各宗的思想与观点融会起来，体现了慧公佛教经典解释思想的开放性。

#### 四、经典解释过程的学术性（下）

在经典解释的过程中，慧公非常重视佛教经典与佛教教义中一些基本概念的解释，以期让受众更加准确地了解佛教的根本精神。这既属于上文所说的传播佛教知识，但由于偏重于基本概念的解释，所以单独僻出一目加以专门的论述，以期更加充分地展现慧公经典解释的学术性。

重视概念的明晰性，而且对重要概念做非常细腻的解释，是慧公经典解释的一大特点。这主要体现在《心经禅解》与《做人的佛法》中《〈大乘本生心地观经·报恩品〉讲记》的第五讲与第六讲。

在《心经禅解》中，慧公对经题、经文中的主要名词均做了详细地解释，仅以“般若”一词为例，慧公就从文字般若、观照般若、实相般若的“三般若”出发，仔细解释了佛教中的般若的丰富性。所谓文字般若，即是“由经所显示的道理，比如说由学习‘照见五蕴皆空，度一切苦厄’的教诫而获得的智慧为文字般若。”而所谓的“观照般若”，即是“在文字的基础上，随文生解，随行起行，进行正思维所获得的智慧为观照顾般若。”所谓的“实相般若”，即是同由观照而得诸法实相而证悟的智慧称这实相般若。

在解释“心”的概念时，慧公分析了“四心”，即肉团心、缘虑心、集起心与真实心，而所谓的集起心即是八识心阿赖耶识，真实心即是真如佛性。

在解释“经”的意思时候，分别从出生义、涌泉义、显示义、绳墨义、结鬘义五个层次加以规定与解释。

至于在经文的具体讲解中，一个字、一个词、一句话的详细讲解，并将相应的佛教知识贯注于其中，无不体现了慧公晚经典解释的学术性。

在《〈大乘本生心地观经·报恩品〉讲记》的第五讲《三宝恩》之中，慧公不仅详细地解释了“三宝”的通常义，而且还非常详细解释了“三宝”的学术义，即对别相三宝、一体三宝和住持三宝这三种三宝做了详细的解释，让受众对佛教的三宝有了更加深入的了解，而且通过对三种三宝的了解，也进一步了解到佛教修行的丰富意义。下面以转述的方式介绍慧公对三种三宝的解释，以证展现他对佛教基本概念解释的细腻之处。

其一曰别相三宝：该三宝又称为阶梯三宝、别体三宝。就佛、法、僧三宝而言，分别有不同阶段，故名别相三宝。以佛而言，佛最初在菩提树下成道时所现的丈六金身，身形比一般人稍微高大一点。而当佛陀在说《华严经》时，特别示现的为“卢舍那佛”之殊胜佛身。但这两个阶段的佛身都称之为佛宝。

以法宝而言，佛说法亦有阶段性，依天台宗判教理论而言，佛一生说法有个时期，即所谓华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时。五时法的义理深浅不一，

但是通称为法宝。若依佛陀的教法修因得果的果证而言，有声闻、缘觉、菩萨等不同阶位，但都称之为僧宝。

其二曰一体三宝：即一宝之中三宝具足。佛宝即含法宝与僧宝，法宝即含佛宝与僧宝，僧宝即含佛宝与法宝，故可以称之为三即一，一即三，三位一体，“所以叫做一体三宝，又称为同体三宝，同相三宝。”这是一体三宝的概念义，亦可称之为字面义。从佛教的教义来说，即从体性来说，“一体三宝”还有更可进一步解释的空间，慧公说：

“佛是觉者，体性灵觉，照了诸法，非空非有，所以称为佛宝。佛的功德可以轨范一切，也就是说，法性寂灭，而恒沙性德皆可轨持，所以佛陀已具备法宝的意义，故亦称为法宝。又，佛陀的人格和精神境界是完全无净的和合状态，佛陀的精神境界是安详自在的，烦恼断尽，有漏断尽，内心完全没有对立面，而僧团之特质也是和合无净，在这个意义上，佛宝也可以说是僧宝。佛宝如是，法宝、僧宝同样具备三宝意义，故称为一体三宝。”

其三曰住持三宝：即佛教弟子经常接触的佛像、经卷、比丘比丘尼这三种有形有相的三宝。慧公进一步解释了何谓“住持三宝”的道理：“八相成道的佛陀是住持的佛宝；佛陀所说利益世间的一切教法是为住持的法宝；被教化的三乘圣众是为住持的僧宝。”慧公还进一步地阐述了住持三宝的现实功能与作用：“佛教能不能在世间发挥其正面作用，能不能对众生、对社会产生良

好影响，能不能起化导作用，完全取决于住持三宝的功能是否能正常发挥。”

像上述如此专业、细致地介绍佛教的基本知识，非研究佛教的专业人员难以了解，而慧公就在其经典的解释过程中方便说法，娓娓道来，让受众在不知不觉中增加了佛教的知识，进而为更为深入、准确地理解佛法做了前期的准备。

### 结语

慧公晚年的佛教经典解释实践，以及实践中蕴含的经学解释思想，都出于一种大乘菩萨的慈悲之心，其所选择的经典一是内容份量比较短小，二是内容的理论思维难度不大，即使是像《大乘本生心地观经》这样相对较大的经典，也只是选择了其中的第二品《报恩品》，而《报恩品》也不是全部讲解，只是选择了其中的“报四恩”的内容进行讲解，这并不是慧公本人对于该经不能讲解，而是他的受众可能无法接受这些内容。慧公的经典解释，就其主要特征而言，是偏向于实践性的品格，其经典解释的思想本身也是偏向于运用佛教经典来帮助信众完成自己的人格。他在多处讲经的时候都引用近代佛学大师太虚的名言：“仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真现实。”慧公离开我们已经有了几年了，如何继承慧公的事业，将其创立的“生活禅”继续向前推进？我个人认为，至少在佛教经典的解释方面，我们

可以有进一步努力的地方。如何选择恰当的经典来教化信仰佛教的众生，让普通大众依佛法而自修，这是我对深化“生活禅”的点滴思考，不当之处，敬请慧公的高足及其他敬爱慧公的道友批评指正。

文章选自《第六届黄梅禅宗文化高峰论坛论文集》

## 《楞严经》讲座（七）

净慧

修证的历程

（2001年5月26日）

各位法师，各位居士：

晚上好！

昨天晚上讲了持诵《楞严咒》的意义和基本的方法，持诵《楞严咒》的目的就是为了帮助我们在正修当中消除魔障，保证修行能够顺利地进行。所谓的正修就是二十五圆通，二十五圆通就是根据十八界和七大的具体对象进行修行。因为我们修行的具体目标就是在六根、六尘、六识以及地、水、火、风、空、见、识这十八界加上七大这些具体对象去修。怎么修呢？说到底，就是要突破六根的障碍、突破六尘的障碍、突破六识的障碍、突破七大的障碍，把这些障碍突破了，就把这些障碍转变成为妙用了，那就是修。没有把这些障碍转变成为妙用，那就是业障。把这些障碍转变过来了，这些障碍就成为真如、成为中道的妙境，然后以妙智、妙观，来观察妙境。这样障碍就突破了。

修行的目标，所谓叫转烦恼为菩提，转生死为涅槃，就是这样的转。转什么呢？转十八界、转七大。你们回去以后可以仔细地把《楞严经》的二十五圆通结合着三六一十八界和七大慢慢对照着看，慢慢对照看了以后，你就知道突破什么境界就会得到什么样的受用。所谓的受用就是修行的成果，所谓的受用就是在修行当中通过破执而获得的智慧。因为修行的目的最后是要获得智慧，有了智慧就能对治烦恼。所以解脱有心解脱，有慧解脱。心解脱就是定，慧解脱就是般若。要心解脱也好，要慧解脱也好，戒是根本。在十八界、七大上面修戒定慧。诵咒，诵咒的目的就是保证你在修戒定慧的时候不遇烦恼、不遇魔障，或者说消除魔障，所以归根结底就是戒定慧三学。

今天我们接下来，就是讲修证的历程。修证的历程在哪些方面体现出来呢？还是在六根、六尘、六识、七大和戒定慧上面，显出深浅次第不同，这就是修证的历程。深浅次第是什么东西呢？就是你在破执显慧这样的一个过程当中，你是如何地来克服烦恼，如何地来获得智慧。

所以今天讲修证的历程这个问题的时候，也是按照经文的顺序，先讲三种渐次。也就是说我们在修行时候，“理可顿悟，事要渐修”。理可顿悟是什么意思呢？开悟这件事，只要你的功夫到家了，是刹那之间的事，所以叫顿悟，顿见真理、顿见真如。但是，在事上，在扫除习气方面，却不是一下子就能到家的，需要一个长

时间的打磨过程。这就是《楞严经》中所说的“理则顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽”。

众生的颠倒妄想很多、烦恼很重，它们会成为修道的巨大障碍。修道从因地来讲，实际上，就是一个扫荡颠倒妄想和烦恼的过程。这个过程，分三个方面，称之为“三种渐次”。

“阿难！如是众生，一一类中，亦各各具十二颠倒。犹如捏目，乱花发生。颠倒妙圆真净明心，具足如斯，虚妄乱想。汝今修证，佛三摩提，于是本因，元所乱想，立三渐次，方得除灭。如净器中，除去毒蜜，以诸汤水，并杂灰香，洗涤其器，后贮甘露。云何名为，三种渐次？一者修习，除其助因；二者真修，刳其正性；三者增进，违其现业。”

修行就是要在具体的烦恼当中起观照，做揩磨的功夫，不是一蹴而就的，这个就叫渐次。这个渐次有三个方面，经上讲，“一者修习，除其助因；二者真修，刳其正性；三者增进，违其现业。”就是说，第一，欲修习圆通，当先除去其助长恶业的因缘。第二，欲决定真修，必须要刳除杀、盗、淫、妄等正业之性。第三，欲求增进禅那，修证圣位，必需要违其现行之六根攀缘取著六尘之业。下面按照经文的内容，一条一条地跟各位共同地来学习。

第一，什么叫做助因？就是说我们在破执显慧当中，



除了正修以外，我们还要有许多辅助的条件，使我们的修行能够顺利地进行。修行当中，我们说修行初入门的时候，要调五事。五事：调饮食，调睡眠，调身，调息，调心。这里讲的助因，重点的是教我们要调饮食。因为一切众生皆依四食而住。三界的一切众生都是依靠四种饮食而使我们的性命、生命得以延续。如果我们没有饮食了，我们的色身不能滋养，我们的慧命也就没有保证。我们要使色身得以滋养，要使慧命能够得以成长，那就必须依赖饮食。在依赖饮食的时候，就要有所选择。四食就是所谓：段食、触食、思食、识食。

什么叫做段食呢？我们欲界的众生包括欲界里面的人、天、地狱、畜生，所进的饮食是一个阶段一个阶段的，一个形段，一个形段的，它有食物，有实际的东西，是一个物质的东西，所以有形有段，这样的就叫段食。像我们吃的馒头、吃的米饭、吃的面条，有形状，有次第，所以叫段食。一些鬼神，因为它没有身体，没有身形，它只要闻到那个味就是吃了，所以它是触食。触，接触，接触什么呢？接触那个味、接触那个热气。就像我们在超度的时候，在往生牌位那个地方，供一点，因为中阴身它也是触食，接触就可以了。色界的众生，他是思食。在禅定当中以禅定为食、以禅悦为食，所以叫做思食。思食是一种意识活动，第六识活动。到了无色界的众生，它的禅定更加深入，前七识已经不发生作用了，只有第八阿赖耶识维持着他的生命。所以他的饮食是以识为食。从欲界到无色界，这三界的众生都有生命，它生命的依

托就是饮食，所以一切众生皆以食住。所谓的食，就是四食。

那么我们在修行当中，应该注意什么呢？应该不吃五辛。葱、蒜、韭菜、洋葱、兴渠，像这样的五辛不要吃。为什么不吃五辛呢？因为五辛煮熟了吃，增加热量，增加热量就有可能助长我们的淫欲心；要把它生着吃，增加嗔恚，嗔恨心重。有淫欲心，就有贪心；有嗔恚，就有嗔恨心，这两种心态，对于我们修禅定，修任何一种法门，都是一种大障碍。我们把这五辛断掉，这就是我们修行的助因，所以说“一者修习，除其助因”。除其助因有两个意思，除，就是说我们的修行要使它顺利，一定要把有助于负面影响产生的助因去掉，这是从消极面来讲、从负面来讲；从正面来讲，你能够坚持不吃五辛，对修行有帮助，所以从正面也是助因。

佛进一步地说，我们这个世界食五辛之人“纵能宣说十二部经”，吃五辛的人能够讲经，能够说法，“十方天仙嫌其臭秽，咸皆远离”。你能说会讲，如果吃五辛，十方的天人、神仙，都嫌你口里有臭味，远离你，它不护你的法。相反的那些饿鬼，它闻到有这种味道，它怎么样呢？它经常来舔你的嘴唇。那么像这样的人呢？就“常与鬼住，福德日消，长无利益”。所以非常危险。我们吃五辛的人，你看不见鬼，它在那里舔你的嘴唇，那么像这样的人就常与鬼住。时时刻刻跟鬼住在一起，不能跟这些善神在一起。有恶神跟我们相聚那肯定对我们的修行不利，所以要“除其助因”，要把不利于修行

的这些消极的因素排除掉。

经上说这些吃五辛的人修三摩地，“菩萨天仙，十方善神，不来守护。大力魔王得其方便，现作佛身，来为说法。非毁禁戒，赞淫怒痴，命终自为魔王眷属，受魔福尽，堕无间狱。”所以说不要看这是一件小事，这件事可大可小。所以希望我们修行的人不仅不要吃肉，连五辛都不要吃。这是第一种渐次。所以“是则名为第一增进修行渐次”。

第二是要“刳其正性”。就是说直接妨碍修行的根本原因一定要把它剔除得干干净净。刳，就是一点一点地把它刮干净，一点一点地把它刨干净。什么叫正性呢？是指杀盗淫是为生死的正性。这个正性是反面的用法，不是正面的用法。“阿难！如是众生入三摩地，要先严持清净戒律，永断淫心，不餐酒肉，以火净食，无啖生气。”这就是要断除的正性，这就是妨碍修行的根本原因。一定要把这样的一些烦恼习气铲除干净，要严持清净戒律，永断淫心。不但是要断淫事，连淫心也要排除，也要把它剔除干净。不吃肉，不喝酒，而且不要吃生东西。现在我们的饮食习惯好像是要吃生东西，吃生菜、萝卜，还有其它的一些可以生吃的东西都生吃，认为这样营养价值就高，实际上佛在《楞严经》告诉我们，一定要“以火净食”。一切东西、植物都要经过火煮，煮熟了再吃，不要直接地吃生东西。

“阿难！是修行人若不断淫，及与杀生，出三界者，

无有是处。”不断淫，要出三界，不可能！不断杀生，要出三界，也是不可能！所以我们修行人观察淫欲，“犹如毒蛇”，因为它能够戕害我们的慧命。“如见怨贼”，因为强盗能够把我们的法财盗走，所以我们要“先持声闻四弃、八弃”。四弃，就是指比丘的四根本戒，八弃就是指比丘尼的八根本戒。所以上面说的这些话都是直接对出家二众讲的。要“执身不动”，是声闻戒，声闻戒主要是制身口，然后要“行菩萨清净律仪，执心不起”。先制身口，然后制心，身不动，心不起，净戒就成就了。那么我们在这个世间，就“永无相生、相杀之业”。然后不要偷，不能偷盗，偷盗我们就会欠债，我们欠了别人的债，总要归还宿债。我们如果能做到不淫、不杀、不偷，不但是身不动，心也不起，净戒能够成就，那么这样的修行人就是真正的修行人。清净身口意三业，这样的人修三摩地，就是以父母给的肉身，不需要天眼，自然就能观见十方世界。看到诸佛，能够闻法，“亲奉圣旨，得大神通，游十方界”。这就是“第二增进修行渐次”。

第三就是要违其现业。因为光是把助缘和根本除掉了，一个方面是不起惑，是把惑除掉了，是把烦恼除掉了，但是我们还有业。业是什么东西呢？业就是我们六根对六尘，经常流动放逸，在六根六尘接触的时候，经常还会有种种的微细烦恼生起，微细的感业现前，所以我们就不得清净。我们要排除现业，就要“心无贪淫，于外

六尘不多流逸”，守住我们的六根。守住六根，就能不与六尘相接触，或者说纵然与六尘相接触，它也不会放逸。不会放逸是什么呢？就是不起贪嗔痴的三毒烦恼。这样的“因不流逸”，就“旋元自归”。这一句比较难懂，旋，就是让它回来，元就是我们的心元，让这个六根返照，不是向外，而是向内，这就叫旋，旋就是回来，凯旋而归嘛！我们要让六根返照，眼不是去看好色，而是来观心；耳不是去听外面美妙的声音，而是听我们内心的声音，所以叫“返闻闻自性”。比如我们念佛号，我们声声从口出，从耳入，这就是“返闻闻自性”。从耳入的时候，你要听得清清楚楚，这就是返闻，所以叫“旋元自归”。就是要旋转六根，归于心元。

下面现业这一段比较难懂。这个现业就是说我们的六根，首先不要在色上面留意，不要把心寄托在外面的色上面，要使六根回归到我们的心元、回归到我们的自性上来。六根能够回归自性了，就“尘既不缘，根无所偶”。什么叫做偶呢？根独立起来了，根怎么独立起来的呢？比如说我们念佛的这一念，既不思前，也不想后，让这一念孤立起来，不与六尘境界相缠绕，念念都是孤立的。念念能够孤立，这就是功夫，这就叫做“无所偶”。“无所偶”者，没有牵挂；“无所偶”者，没有杂念。有所偶有杂念，有杂念就有所偶。偶就是两个，两个东西叫做偶，一个是孤。修行人时时刻刻要让此心孤明。此心孤明是什么呢？没有妄想。宗门下有这样的话，我们这个心就要像点着的那盏灯一样，叫历历孤明。历历就是

清清楚楚，孤明就是只有一个，没有第二个。这种功夫只有深入地念过佛的人、深入地打过坐的人、观过心的人、数过息的人才会有这种体会。如果没有这样修行的人，这种体会得不到。

既能够根不缘尘，根独立，那就突破了色阴的障碍。五阴：色、受、想、行、识。根不染尘，色阴不起作用了。然后“反流全一，六用不行”，一根能够孤立了，六根就不起作用了。所以把一根孤立了，六根都能够收摄住了。所以收摄一根，就“六用不行”了。“六用不行”就是说六根都不起作用，这就使我们的心不会再起造作，心不造作，不继续地造作概念、造作名言。因为色反映到我们的内心，如果我们的意识在起作用，一定就会造作成为名言种子，就是概念。我看到张三，我看到李四，我看到好的，我看到坏的，他心里在起作用。起作用，那就是名言概念，那就是受阴的作用。既然是“六用不行”了，“六用不行”那是突破了受阴。是很深的功夫，讲一讲很容易，要做到应该不是三天两天的功夫，甚至于不是三年两年的功夫。

“六用不行”了以后，我们的心无所牵挂，“十方国土，皎然清净。譬如琉璃，内悬明月”。我们这个心就成了一个琉璃体，琉璃体里面有什么呢？有一轮明月，有一个月亮，那就是形容我们这个心到这个时候是无挂无碍，清净光明。我们这个心达到清净光明的时候，十方国土，也皎然清净。因为心净则佛土净，心不净佛土也不净，所以这就是破除了想阴的结果。色受想，刚才

说的那是受阴，“反流全一，六用不行”了，那就是受阴，现在这个是想阴，下面是行阴。“身心快然，妙圆平等，获大安隐”。这个是想阴，因为色不受，根无所偶，所以受阴不起作用。受阴不起作用，想阴自然就会不起作用，想阴不起作用了，行阴也就孤立起来。行阴孤立起来了，识阴也一样地会起变化，在这个时候，识阴还破不了。为什么呢？识阴是我们的根本识，这个识阴就是指的阿赖耶识，我们的修行从这个时候开始透过了前五识、第六识、第七识，然后直接地能够用第八阿赖耶识来用功夫了。如果我们真正地能够进入到第八识，用第八识来用功夫，直接能观所观都是阿赖耶识了，前面的七识都不起作用，到这个时候，“一切如来，密圆净妙，皆现其中”。在这个时候我们就真正和佛的秘密妙圆结合起来，就真正地与佛祖通气了。我们与佛祖中间的墙壁打通了，障碍排除了，所以十方一切如来，“密圆净妙，皆现其中”。

应该说修行用功最大的障碍，固然前六识是障碍，最重要的障碍是第七识，如果第七识它不起作用了，我们就有可能做到己心与佛心真正心心相印了。心心相印是什么意思呢？就是能够沟通、能够交流了。能够沟通、能够交流又是什么意思呢？能沟通能交流就是我们自心的一切障碍在逐步地排除，我们的无明、我们的惑——要“违其现业”嘛，惑能够排除了，我们的心就逐步地与佛心相应。这是个什么状态呢？这就是真正地不但是见到了真理，而是在证真理。证实所见不谬，不错。这

个时候就是在分证真如。分证，就是一部分一部分，一点一点地，证到了真理。“密圆净妙”是什么呢？就是真如、就是真理。这个时候我们能够心里清净光明，真理自然现前，因为不起迷惑了。在这个时候“是人即获无生法忍。从是渐修，随所发行，安立圣位。是则名为第三增进修行渐次”。

这都是讲的修证上，功夫上的话，我们能够进入到用八识作为能观所观，就能够见到不生不灭的真理，见到不生不灭的真理，然后要忍可于心，不能讲出来。无生法忍到这个时候已经得到非常非常的轻安、非常非常的自在、非常非常的喜悦。那种喜悦、那种轻安比任何任何的事情都快乐，有的人到了这个时候，他忍不住了，他就产生狂慧。或者说，怎么样怎么样，忍不住，这个时候一定要忍，这个时候的忍就叫法忍。所谓法忍具体地来讲，就是真正做到破法执。法的执著都不执，就是没有心去做一切恶事，连无心之心都没有，这是一点。我获得了这样的安详、这样的佛法真理，连获得的这个心都没有，这就叫无生法忍。这一点能够忍，能够在无生法上有智慧去对待它，这个才是真功夫，这个才是大乘道的决定见。我们能够得到无生法忍了，然后才真是真正慢慢一步一步进入到修证次第了。所以就“从是渐修，随所发行，安立圣位”。得到无生法忍以后，“欲爱干枯，根境不偶”。欲爱干枯，是说作为生死轮回的根本爱欲已经拔除了，不再轮回。根境不偶，是说智慧现前，念念自觉自主，不被境界所转。爱欲断了，智慧

才能显现；爱欲不断，智慧则无法开显。两件事是一件事，一而二，二而一。“现前残质，不复续生”。残质是指什么呢？就是到了这个时候，尽管还有我们的身心，这个命根、身心都在。什么叫做残呢？不是真正的残，是不起作用了。眼睛在，看东西，就像镜子照物一样，事过境迁，不留痕迹。这个时候“执心虚明，纯是智慧”，到这个时候就是一大光明藏。前面不是讲吗，如净琉璃悬宝月一样，那不是一大光明藏嘛。“慧性明圆，莹十方界”。慧光光明无量、圆满无缺，十方世界都能照耀，但是“干有其慧，名干慧地”。“欲爱干枯”，“慧性明圆”，所以叫干慧。这个时候是“欲习初干，未与如来法流水接”，这个时候我们还没有能够和如来的法水接上，这个流还没有接上，所以是干慧。

如来的法流是什么呢？根据佛教的根本精神，所谓佛心者，大悲也，大慈悲也！大慈悲是什么呢？——大悲水。如来的法水就是大慈悲的水，只有智慧没有慈悲所以是干慧。有了慈悲了，就真正发起了菩提心，发起了菩提心，就和如来的法流水相接了。与如来的法流水相接了，在我们这个心中就叫“中中流入，圆妙开敷，从真妙圆，重发真妙，妙信常住。一切妄想，灭尽无余”。这个时候是最好最好的光景。什么叫做“中中流入”呢？中间的中，两个中，“中中流入”就是以中道之智，不是有不是无，不是一不是二，不是自不是他；又既有又是无，既是一又是二，既是自又是他。这种不二之智名为中智。以中道之智观中道之境，既然我们能观之智

是中道，那么所观之境也一定是中道境，这样就是主观与客观涵盖相和就叫“中中流入”。而且在这个时候，智是圆满的，境是微妙的，“从真妙圆，重发真妙”，“妙信”就常住。“妙信”是什么呢？就是我们对修行的境界产生了一种坚定不移的信心，这个时候才可以说是有信心。信什么呢？信真如，信转烦恼为菩提，信以中道智观中道境，这个时候我们的信心才是叫做“妙信”，才是叫做真信。

这样“中道纯真，名信心住。”信心建立起来了，信心能够稳定。这个住，住就是稳定的意思，信心能够稳定，“真信明了，一切圆通，”真正地产生了妙圆之信，所以就一切圆通。“阴处界三，不能为碍”。就是五阴、六入、十八界都一个一个地突破了，不能成为障碍了。到了这个时候，才是前面所说的五阴、六入、十二处、十八界乃至七大都转变了。转变成为什么呢？转变成为中道智了，转变成为中道境了，转变成为中中流入了。所以到这个时候就是信心住。到这个时候，一切的世间法都变成了出世间法，变成了出世间法就不会有障碍了。

“如是乃至，过去未来，无数劫中，舍身受身，一切习气，皆现在前，是善男子，皆能忆念，得无遗忘，名念心住。”到这个时候，我们就有了宿命通了。因为“过去未来，无数劫中，舍身受身，一切习气，皆现在前”，皆现在前又怎么样呢？我们既能忆念，忆念什么呢？忆念我们的中道智、中道境，既然把一切的烦恼转变成为菩提，我们念念都不忘失，所以就能够得念心住。念心

是什么呢？念心就是忆念分明，念者，忆念分明；念者，就是你的一切修行的成果永远不会退失。这是念的力量，念念分明。为什么我们叫念佛，念佛就是要使我们一念一念念念相续嘛。

一共有十心。有信心住，有念心住，有精进心，有慧心住，有定心住，有不退心，有护法心，有回向心，有戒心住，最后是愿心住。这十个阶段，一步一步地向上攀登，一步一步地深入进去，最后就有一个愿心住。愿心是什么意思呢？我们有了愿心，就能回小向大；我们有了愿心了，愿就成了我们再往前走的动力了。有了愿心、有了动力了，我们就可以进入到第二个阶段，叫十住。

“阿难！是善男子以真方便，发此十心，心精发辉，十用涉入，圆成一心，名发心住。”十住里面有发心住，有治地住，有修行住，有生贵住，有方便具足住，有正心住，有不退住，有童真住，有法王子住，有灌顶住。到了灌顶住了，十住的位就圆满了。因为到了灌顶住，就是法王子住。王子要成为国王，要继承王位，要进行灌顶。我们佛子要成为法王，进入到法王子住了，就要进行灌顶，灌顶以后才能成为法王。法王仅仅是个比喻而已，王的意思是什么呢？王的意思就是自在义、主宰义，所以于法自在名为法王。王的意思是自在义，不是真的成为皇帝。借世俗的王的意义，来说明在佛法当中能够自在，所以称为法王。十信，是进入到五十二位的一个起步，十住是进入到圣位的一个稳定，住嘛，就是

稳定，就不会再退了。十住以后就是十行，光稳定在那里不行，还要往前走，行是行路的行，还要往前走。

“阿难！是善男子成佛子已”。到了十住位，十住的最后一位，才叫做佛子。修到这一位是法王之子，所以叫佛子。到这个时候呢，“具足无量如来妙德，十方随顺，名欢喜行。”到了这个时候，十方无量如来的一切功德都具足了，而且随顺十方一切众生。欢喜，不随顺就不能欢喜。“善能利益一切众生，名饶益行”。此法王子又能利益一切的众生，这个时候有了慈悲心了，这个时候就与如来的法水、法流接上了，再就不是干了，而是有智有悲，既有智慧之火，又有大悲之水，水火相济，这两者不会缺乏的。没有智慧之火，不能烧断烦恼之根；没有大悲之水，不能饶益一切众生的菩提种子。所以水和火在这里就比喻为智慧和慈悲，能够饶益一切众生。“自觉觉他，得无违拒，名无嗔恨行。种类出生，穷未来际，三世平等，十方通达，名无尽行。一切合同，种种法门，得无差误，名离痴乱行。”一切法门都能够通达，通达一切法门，没有错乱的地方，所以离开了痴乱行。

“则于同中，显现群异，一一异相，各各见同，名善现行”。就是说菩萨在度一切众生的时候，在同中显异，在异中显同，而且一一的异相，皆能见同，这就是说在平等中有差别，在差别中又有平等。什么叫做同呢？菩萨要度众生，要同事，菩萨度众生所现之身，跟大家无二无别，这是同；但是菩萨在度众生的时候，因为众生

有烦恼、有业障，故菩萨会针对众生的不同根性而现不同的相，或现愤怒相、现烦恼相、现愚痴相等等，采取不同的方式来度化他们，这个叫异。不管是愚痴相、愤怒相，慈悲相都是为了度众生，都是从大智大慧，大慈大悲为出发点，所以名为善现行。善能变现各种各样的身形，来度化一切众生，“如是乃至，十方虚空，满足微尘；一一尘中，现十方界，现尘现界，不相留碍，名无著行。种种现前，咸是第一波罗蜜多，名尊重行。如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。一一皆是清淨无漏，一真无为，性本然故，名真实行。”这个是十行，下面是十回向。

十回向总的意思来讲，就是十信、十住、十行的这样的一些菩萨行者，他已经“满足神通，成佛事已”，他当时就可以成佛了。“纯洁精真，远诸留患。当度众生，灭除度相，回无为心，向涅槃路，名救护一切众生，离众生相回向”。就是说他在度众生的时候，没有度众生之相，一切都是无我，一切都是三轮体空，“灭除度相，回无为心，向涅槃路”，这个叫回向。把无为的心向着涅槃的路。无为者，在菩萨来说，是无所为。就是一切利益众生的事情他都要去做，在做的当中又不留诸相，这样叫做无为。要把这种心都向涅槃路。涅槃者，寂静。把一切诸相都消除干净，寂静无余名为涅槃。“名救护一切众生，离众生相回向。”又救护一切众生，又要离众生相，一共有十种回向。

十种回向之后，又有四加行。所谓四加行在这个时

候就是作为菩萨要进入到十地的时候，还要加功用行，所以说“犹如钻火欲燃其木”。在这个时候就要特别地怎么样呢，用一句通俗的话叫加油干。在这个时候不加油，你可能进入十地的时间会延长，如果你真正地加油干，精进勇猛，你就缩短这个时间。在这个时间有四个位次，一个是叫暖地，一个是叫顶地，一个是叫忍地，一个是叫世第一地。这就是平常我们说的“暖、顶、忍、世第一”。

为什么叫做暖呢？到了十回向的时候，进入十地，这个中间好像煮饭一样，就差一把火，把这一把火烧好了，你就上去了。这一把火烧不好，上去的慢，所以在这个关键的时候，是叫暖地、暖位。

“又以己心成佛所履，若依非依。如登高山，身入虚空，下有微碍，名为顶地”。到了暖位以后，你的心所经过的一切境界，就像佛的境界一样，你所依托的这些智慧，你的愿力，你的慈悲心，到这个时候，会更加地充满全身、充满虚空。到了最高的顶点，只是还有一点微小的障碍没有排除，这个时候就叫做顶地。

“心佛二同，善得中道，如忍事人，非怀非出，名为忍地”。己心与佛无二无别，得其中道，得了中道以后，你还是要像前面所说的无生法忍一样，你要用智慧来把持，要用智慧来忍可，所以叫做忍地。

“数量销灭，迷觉中道，二无所目，名为世第一地。”到了这个时候，你究竟修了多少，断了多少，证了多少，数量没有了——没有能断之智，也没有所断之感这样的

一些数量，既没有迷，也没有觉，更没有中道，连中道之名也没有了。到了这个时候就是世第一地，世界第一，再没有哪个地方比这个地方更重要。为什么呢？从这以后就可以进入到圣位。前面那都是贤位，只有进入到十地，才是圣位。在前面的四十个位次走完以后，就有这四加行。四加行是一个什么样的次第呢？四加行这个位次是很短暂的，这四件事可能稍微有一点点次序，如果真正是那种勇猛根基的人，是在一念之中完成。所以下面就正式进入到圣位。

“阿难！是善男子，于大菩提善得通达，觉通如来，尽佛境界，名欢喜地。”修行到了这个时候，可以有了法喜了，叫欢喜地。这个时候欢喜什么呢？在大菩提的路上一切通达，而且这种通达与佛真正地进行了最彻底地沟通，所以叫“尽佛境界”，佛的境界他能够完全地把握了，你说我们修行到这个时候会不会欢喜啊？就是有无量的法喜！

第二“异性入同，同性亦灭，名离垢地”。异性入同，异性是什么呢？众生性，烦恼性。同是什么呢？同如来性。异性进入到同性，也可以说一切的差别性进入到平等性，连平等性这样的名目都没有，就是一切的尘垢彻底地远离了，叫离垢地。

“净极明生，名发光地。”在这个时候，你的清净，清净到极点，清净到无以复加，清净到一点点尘垢都没有了，你有这样的光明，就叫发光地。你自性的光明彻底地显现。

“明极觉满，名焰慧地。”明极，刚刚是净极现在是明极，明极就是智慧圆满，智慧圆满了觉悟就圆满了，自觉觉他一切事业完全究竟，所以叫觉满，这个时候叫焰慧地。

“一切同异所不能至，名难胜地。”也就是到了难胜地的时候，你不可说它是平等，也不可说它是差别；你不可说它是同，也不可说它是不同，一切的名目到这里都不起作用了，所以叫难胜。

“无为真如，性净明露，名现前地。”一切的法流、一切的智慧、自性本自具足的如来智慧德相到这个时候完全显露出来，叫现前地。

“尽真如际，名远行地。”真如是什么？就是真理。真如际就是真正地彻法底源，彻法底源就是说对于一切的事物它的真理性彻底地明了，再也没有障碍，真如的边际、真理的边际，真理本来是没有边际的，这里不过是形容，就是彻底地明了了真理了，这叫远行地。

“一真如心，名不动地。”到这个时候，只有一颗真如的心，就是彻底地扫除了一切障碍，一真不昧，这样就是不动地。再也不可动摇，再也不会退转了，再也不会任何的烦恼障碍了，所以叫不动地。

“发真如用，名善慧地。”前面所讲的，多半是从体上来说，到了第九地，真如起用，从体起用，所以叫善慧地。就能够善用智慧，化度众生。

“阿难！是诸菩萨，从此以往，修习毕功，功德圆满。亦目此地，名修习位。慈阴妙云，覆涅槃海，名法



云地。”十地修满了，一切的功德圆满，一切修行事毕，再也没有什么事干了，归家稳坐了，所以此地叫修习位。修行到这个地方结束了，但是还要起作用，“慈阴妙云，覆涅槃海”，他的慈悲智慧就像微妙的云彩一样，把整个的涅槃海都覆荫无余。所以名为法云地。法云地就是十地菩萨。

“如来逆流，如是菩萨顺行而至，觉际入交，名为等觉。”什么叫做如来的逆流呢？就是我们修学佛法的人，要断除一切的烦恼，是要逆流而上。逆流者，还灭；顺流者，流转。逆流者，逆生死之流；顺流者，顺生死之流。我们要到如来的境地，一定要逆流而上，这是一个逆流。但是经过五十个位次的菩萨，他是很顺利地走过了，“觉际入交，名为等觉”。因为他到了真如的边际——穷真如际。穷真如际，又能与佛的觉悟平等了，所以叫等觉。等觉就是说与佛的觉悟无二无别，平等不二，所以叫做等觉。

“阿难！从干慧心至等觉已，是觉始获，金刚心中，初干慧地。如是重重，单复十二，方尽妙觉，成无上道。”就是到了等觉以后，从干慧地开始，获得了金刚后心，获得了金刚后心以后，实际上就到了佛果的位置，就成佛了，所以叫妙觉。等觉，妙觉。等觉，与佛平等；妙觉，从体起用，还要倒驾慈航来教化众生，所以是妙觉。

这样就是五十五位真菩提路。修行要经过这样的五十五个位次，才能够叫做“圆满菩提，归无所得”。为什么说“圆满菩提，归无所得”呢？因为当你回到家

中之后，原来这一切东西都是我本自具足的，无欠无余，并不是从外面得到了什么，而仅仅是把自己本来有的东西发掘出来。所以叫“圆满菩提，归无所得”。得无得相，没有得的相状，所以叫做“归无所得”。

今天我们讲菩萨修行的历程，就讲到这里。明天还有最后一天，就讲修习禅定可能会出现种种误区——所谓五十种阴魔。五十种阴魔就是色、受、想、行、识在修禅定破五阴的过程当中可能会有种种的误区，如果能够透得过，就没有事；你要透不过，就很可能着魔。透得过，所谓识得不为冤；要透不过，好事变成坏事。明天我们跟大家结本次的最后一次法缘。

阿弥陀佛！

（本文讲于新加坡大毗卢寺，未完待续）

## 归依杂谈（四）

◎ 宗舜

1、问：师父说归依后会获得“归依体”，我们一直觉得很神秘，归依体究竟是什么？

宗舜法师：归依体同戒体一样，是指行者受归依后，在自身产生的“防非止恶”的功能。通俗说，是一种能力，是一种力量。这种力量，就是“内心中对于三宝的坚定不移信念及由之而生的对三宝信顺的力量”。

2、问：在什么样的情况下会失去归依体呢？

宗舜法师：归依体可谓难得而易失，如果不知道破坏归依体和失去归依体的因缘及守护的方法，是一件极其危险的事情。破失归依体的因缘，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说有二种：

其一是明确表示舍弃归依，比如向能听得懂自己语言的有情（**主要指人**）说“我不信佛教”、“我没有归依三宝”、“我只是对佛教有兴趣、研究佛教，并不信他”等等，哪怕只是开玩笑说出这类的话，对方如果认同了，即破失归依体，因为他违背了归依后纵遇命难不舍归依这一条原则。这是正舍归依。这里的重点是对方能听懂你的话，了解其中意思。但假如对方有耳疾听不见声音，

或者不懂你说的语言，那就不算舍弃归依。

其二是虽未明确表示舍离三宝，但错误地认为同三宝相背的外道“大师”与三宝功德相同，如说“儒教与佛教相等”、“道家证得的最高境界与佛教的最高境界是相同的”、“某某气功大师达到了佛的境界（**甚至超过了佛**）”、“世界上所有的宗教大师都是一个真神化现的”等等，这就违背了《瑜伽师地论》所说的“更不说有馀大师”的原则，犯了“二许”的过患。既然对于归依不能坚决信解，“心未诚归，故亦成舍”。也就是说对于佛陀这个唯一大师你并不能诚信归依，那归依也就被舍弃了。至于仅仅违反这二条外的其他要求，则是“仅违学处，非是舍因。”也就是于戒律要求上有欠缺，但没有舍离归依。

3、问：俗话说：“红花白藕青荷叶，三教原来是一家。”这样理解会破失归依体吗？

宗舜法师：应当指出的是，在中国，由于传统思想的影响，“三教同源”、“三教合一”、“三教一家”的思想在一些人的心目中根深蒂固。他们不仅没有认识到这种思想是破失归依之因，反自认如何圆融高超，对于一个真正的佛弟子来说，有极大的“隐性危害”。古德虽从一些特殊因缘出发，说了些调和三教的话，但并没有将其放在同等的地位上。明代莲池大师在“答桐城孙镜吾居士广寓”的信中指出：“三教一家，不可谓不同。虽云一家，然一家之中，有祖孙父子，亦不能谓尽同。

必欲约而同之，使无毫发之异，则坏世相，为害不浅矣。如一株树然，有根有枝有叶，终不可以枝叶而认作根也。”这里的“一家之中，有祖孙父子”的比喻，实在形象。而作为佛教信仰者，大概谁也不会认为自己是“孙子”辈的吧！莲池大师所谓“不可谓不同”，即从世俗谛而言，亦即共道的人天乘。而其所谓“不能谓尽同”，即从胜义谛而言，亦即不共道的解脱乘。如果不别根本枝叶，硬要说完全相同，确实“为害不浅”！

明代憨山大师在《观老庄影响论》中也说：“孔子为人乘之圣也，故奉天以治人；老子为天乘之圣也，故清净无欲，离人而入天；声闻缘觉，超人天之圣也（后略）；菩萨，超二乘之圣也（后略）；佛则超凡圣之圣也，故能圣能凡。在天而天、在人而人，乃至异类分形，无往而不入，且夫能圣能凡者，岂圣凡所能哉！”这些见解与我们现在的一些近似“乡愿”的观点，是完全不同的。可见，古德在这一问题上的态度极为鲜明。相反，不别内外，将佛教与道教、儒教、天主教等五六家“融为一炉”，制造出“几不象”的大杂烩，往往是邪教、邪法的拿手好戏。更何况，也该问问其他宗教，人家承认不承认跟你“同源”，共用一个“真神”，说你就是他，你等同于他。如果人家根本不承认你这些观点，自己一厢情愿对于佛教有损无益。这是对佛教的弱化与矮化，对佛教的破坏是非常大的。

4、问：我听有的法师说：“佛教讲的诸佛如来，

其他宗教讲的上帝、上主、神圣，我们肯定是一个人的化身”，这样理解算不算破皈依？

宗舜法师：先不说佛教怎么看，你觉得信仰天主教、基督教的信徒能同意这样的观点吗？我把这个现象称为“泛多元文化论”的泛滥。从宗教之间的和平共处、共同促进人类文明进步和发展、促进世界和平、社会和睦、人民幸福的角度来说，多元文化的提法，显然是有现实意义的。但是，多元文化的核心，在于尊重文化的多样性。所谓是民族的，才是世界的。如果将多元文化解释成你即是我，我即是你，彼此不分，内外无别，则未免流于庸俗，这就是泛多元文化论。

5、问：我理解泛多元文化论的你就是我我就是你，恰好是对多元文化尊重差异性的破坏。

宗舜法师：是的。这对他人的信仰是一种冒犯，对自己的信仰是一种矮化。事实证明是两头不讨好的。比如在海外，有的法师去宣讲天主教的《玫瑰经》，说：

佛家的教学，它的宗旨是“离苦得乐”，我们从《玫瑰经》上也看到这个意思。第二段痛苦奥迹里面是教我们“离苦”，荣福奥迹里面是教我们“得乐”，跟释迦牟尼佛教化众生的宗旨完全相同，在短短这些经文里面全部都包含了。

他还说：

所以现在宗教教育是比什么都重要，宗教必须突破自己宗教的框架，要容纳所有的宗教，知道所有宗教的

神圣跟我们自己崇奉的神明完全相同，绝对没有差别。

并说：

世间为什么有这么多宗教？这个话说起来就太长了。这是因为过去科技没有发明，每一个族群居住的地方彼此不相往来，造成一个闭塞的局面，那就是佛法里面所谓的‘应以什么身得度，就现什么身而为说法’。如果我们懂这个原理原则就晓得，佛教讲的诸佛如来，其他宗教讲的上帝、上主、神圣，我们肯定是一个人的化身；在不同的地区，他用不同的身分，用不同的方法来教导众生，虽然形式不相同、方法不相同，他的指标绝对相同，方向绝对相同，目的绝对相同。这是我们在许多宗教经典里面细心去读过发现的，我们这样才真正认识神，作神的子女、作神的学生。

但是，在那位法师讲了这么一大通圆融论之后，人家并不领情，讲座的主持人特丽莎修女仍然明确地说，《玫瑰经》乃是“因为一般人不阅读圣经，因此《玫瑰经》帮助他们了解玛利亚与耶稣的生活。因此当人们在唱诵《玫瑰经》时，不仅是祷告而已，同时也明了耶稣的一生和祂与玛利亚之间的关系。对我们来说，这是藉着《玫瑰经》来祷告，来表达我们对天主和耶稣的信仰。”并且在总结中，仅仅肯定“法师则在对欢喜三端的演述中，建议我们身为一个信徒，如何以圣母与耶稣以及古圣先贤为学习的榜样，过一个幸福美满的生活。基本上，这就是法师所阐述的。”而对其再三强调的所谓佛教与天主教等的一致，根本不加回应。落脚点还是在天主教之

本位上：“我们的天主选择传道做为他的志业，我们应该想想，身为一位基督徒或天主教徒，应该如何来过生活？”可见硬要把佛教往天主教上努力去靠，多少有点自作多情的意味。

且不论其两者（或者多方面）完全相同论在学理上的悖谬，仅从实际效用来看，就不免大打折扣。作为佛教信仰者，归依的根本，即体认三宝为唯一的尊崇对象。学佛人不仅要自利，还要利他。这个利他，包含着向不信者宣传佛教的世界观、人生观、价值观等的工作，亦即我们常说的弘法。而现在，佛教信仰者讲《玫瑰经》发明所谓“所有宗教的神圣跟我们自己崇奉的神明完全相同，绝对没有差别”、“天主教跟佛教是一不是二，所有宗教都是一不是二”的“玄义”，在信仰天主教的人看来，可以认为既然佛教的东西和天主教一致，那么当然不必去学佛法。而在首施两端的人看来，同样可以认为，既然佛教的东西和天主教一致，那么去学天主教即等同学佛教，不学佛教也没有什么不可以。信佛的人，到天主教堂、基督教堂去做礼拜也没有什么不可以，因为“所有宗教的神圣跟我们自己崇奉的神明完全相同，绝对没有差别”嘛。这样一来，佛教作为解脱道的不共性完全被抹煞，其结果必然是佛教主体地位的丧失。尤其是这样的下劣见还用所谓“华严境界”来包装，就更显得叫人哭笑不得。

6、问：但是法师，菩萨就是现各种身度化众生的啊，

也有法师说过圣母玛利亚就是观音菩萨化身，这不是也在为佛教宣传吗？

**宗舜法师：**粗看似乎相同，细辨大有差异。同观音菩萨的应以何身得度，即现何身说法一样，《维摩诘经》中也有一句话是常常被引为证明的，所谓“先以欲钩牵，后令人佛道”。其实，现在动辄说某个宗教的神是某个佛、菩萨的化身，乃是对“化身”的庸俗化。作为化身，他们体现出的不仅有“同”之一面——即随顺世俗。但更重要的是，他们体现出的还有“异”的一面——即超越世俗。“欲钩牵”是手段，是方便，“入佛智”才是目的，是真实。观音菩萨的应化，落脚点还是在“度”字上，即以佛法令众生得度（这才是根本落脚点）。假如某个所谓的“化身”表现出来的教化只有“欲钩牵”而没有“入佛智”，那他是不是真的“化身”，就值得推敲了。

如《圣经》所说的“十诫”，有些人仅仅从名目上看，就武断地说，与佛教十善业道相同。但是，“十诫”之首即明确要求：“除了我以外，你不可有别的神。（1）不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”这就从根本上与佛教划清界限。如果承认“十诫”，必然与《瑜伽师地论》所说的“更不说有馀大师”这个原则相违背。二者如何能“同”？又怎么可能“天主教跟佛教是一不

是二，所有宗教都是一不是二”？所以，我们可以肯定不同的正信的宗教（简别邪教）在化民导俗方面的相似的积极作用，但不能从信仰角度去强为捏合。在宗教之间的交流中，我们可以多谈宗教与宗教的“同”的方面，彼此相互尊重、相互理解，和平共存。但在宗教内部，还得多谈宗教与宗教“异”的方面，以体现自己宗教的殊胜性，坚定自己的信仰。假如自己对自己所信仰的内容都缺少自信心，还要比附其他东西来成立，从佛教角度说，归依就有问题了。所以，我们说这种“泛多元文化论”，也是破失归依的一个隐因！

**7、问：这样看来，守护好归依体是非常重要的事情了。那我们需要注意哪些方面？**

**宗舜法师：**要保护自己的归依体，除了经常作意守护外，还要用一系列“学处”（戒律）来规范自己的行为。依照《广论》卷四所说的“学处”，一般有以下六种，前三种为应止（不能做）的，后三种为应行（应当做）的：

1、归依后不再归依其他的天神。

这里天神是泛指，如大自在天、帝释天、山神、龙神等。即使到这些天祠神庙或教堂，也不能顶礼膜拜，更不能有归依之心，否则即失归依体。这就是《涅槃经》所说的：“若归依三宝，是谓正近事，终不应归依，诸馀天神等。”这里要注意的是，破不破归依体，关键在于有没有归依、崇信之心。《优婆塞戒经》说：“若人为护舍宅身命，祠祀诸神，是人不知失归依法；若人至

心信其能救一切怖畏，礼拜外道，是人则失三归依法。”不过，一般人对这一原则很难把握。三宝是我们最究竟的归投处，舍宅、身命有危险时，与其向诸神求护，不如向三宝求护，这才是学佛人的正行。但是我们也要注意礼节，到其他宗教活动场所时可以合掌低头致敬，只要不跪拜即可。不可倨傲无礼，甚至妄加指点。

### 2、归依后不能对有情损害舍弃。

即对于人、畜等，杀害、打骂、系缚、囚禁、穿鼻、不能负重强令负重等损害有情的事均不能做。否则，易由失慈悲心而种下破失归依体之因。这就是《涅槃经》所说的：“归依法者，应离杀害心。”如果受了菩萨戒，饲养宠物也是不许可的。

### 3、归依后不能与外道共住。

不共住包含两层意思，第一是不与外道一起生活，恐被外道的习气熏染，生起邪见。第二是“对于三宝不信，或且诽谤者，不应随顺也。” 即使在不方便的时候，也不能附和别人对三宝怀疑、诽谤的言论，否则即易失归依体。而且，能海上师还说：“诽谤三宝者家不应去，如一切异教团体，是辈或为生活或为慢心所障，邪见难回，去时于彼无益，于己有损。” 就是出于教化的目的，也要看自己有没有这样的能力，故能海上师亦谓：“或有谓教化彼去应去，然须自己有大神通方可。” 这就是《涅槃经》所说的：“归依于僧伽，不共外道住。” 现在一般家庭，有时候成员有信佛教的，也有信基督教或者其他宗教的，如果能够彼此包容、尊重那么住在一起没有

大的问题。否则还是分开居住为宜。

### 4、归依后必须恒修归依。

也就是要经常地思惟内外道的差异、三宝间的差别和三宝的功德，以坚定自己对三宝的信心。并且经常念诵归依三宝的偈颂，如“诸佛正法贤圣僧，直至菩提永归依。我以所修诸善根，为利有情愿成佛。” 能海上师说：“此颂每日多诵最好。西藏任何仪规之首，皆有此颂，此为修行之根本故。” 至于次数，按能海上师的讲法，每日晨夕应作归依六次。

### 5、归依后纵遇命难不舍归依。

众生在六道中轮回，身命、受用等，是不可能不舍离的，如果为了这些舍弃归依，意味着在生死苦海里永无出头之日。《略论》说：“身命受用，终须舍离。若因彼故而舍三宝者，则一切生中常为苦逼。故当立誓自决，任遇何缘，乃至失命，皆不舍离归依。” 能海上师亦谓：“守护三宝，如人爱命，虽游观等时，亦不失念。”

### 6、归依后应该恒修供养三宝。

《广论》卷四引《三摩地王经》说：“由佛福德获饮食，愚夫不知报佛恩。” 作为三宝弟子，应当明白，我们今生的一切圆满受用，都来自布施等善业，获人身而学佛，更是由往昔修十善业、亲近供养三宝而来。所以说乃至饮食以上，皆由三宝功德所致。这样，我们必须恒修供养，以报答三宝大恩，同时也圆满自己成佛所需的福德资粮。能海上师将报恩之供养分为两种：一是以事（种种供品）供养，二是以意（观想）供养。

按《广论》的说法,以事供养有“一切物”与“一切时”这二个特点。所谓“一切物”,《广论》说:“复次恒需受饮食故,尔时若能首先供养而无间缺者,少用功力,而能圆满众多资粮。故随受用净水以上,应以先首至心供养。”这是说我们每天都必须饮食,如果自己喝一杯水都事先供养三宝,不用花很多的气力,就能圆满极多的资粮。所谓“一切时”,是指不拘任何时间都可以供养三宝。《广论》说:“故一切时,当勤精进供养三宝”这主要是从培养我们供养心的角度说的,与“供食物不能在午后”的说法并不矛盾。至于其他的供养方法(如修行正行供养)等内容,可参看有关经典及《广论》、能海上师所集《菩提道次第心论》的相关论述。

三归之后,应行与应止的内容还有很多,《瑜伽师地论》中有详细的解说。法尊法师在《从为什么皈依三宝谈到皈依三宝后应做些什么》一文中也有明晰的讲解,你们可以找来阅读。

(全文完)

## 择木堂杂记(二)

◎ 三佛子孙

距离上一次写随笔,已经过去好多天了。间或也有人鼓励我继续写下去。其实,那个时候,想法很简单,之所以鼓足勇气,尝试着动笔,除了表达些许对僧才培养的感触,更多的,还是安置萦绕在心头的一种情绪,挥之不去的,对师父深深的怀念。

都说光阴很瘦,指缝太宽,转眼之间,师父已经示寂三年多了,1264个日日夜夜。时光的流逝,丝毫不曾带走我的这种思念,反而在血液中愈酿愈醇,在周身弥漫开来,渐渐发酵了。现今,自己被逼迫着独立去做事情,才知道有师父在那里默默地微笑注视着,即使是偶尔被劈头盖脸地呵责一番,也是多么幸福的一件事情。看着很多人写文章纪念师父,也有人劝自己写一写,确真的是不知道从何说起,只因为想说的太多太多。过去的三十多年里,最大的幸事,就是在人生的十字路口,遇到了师父,这也必将是我一生最大的幸事。在师父身边八年多的时间,学到的东西很多,是此生都受用不尽的。总能在生活中的很多场景,拾起在师父身边的段段回忆。

吃过早饭,带着沙弥们出坡打扫寺院,面对着小徒

弟的慵懒，还是没能收摄住，呵责了几句，最后还摔碎了一个饭碗。想想已经很久没有这样发过脾气了，以为是十几年的出家生活，渐渐浇熄了当时的年轻气盛，消磨了些许无明业火，却不想在顷刻间原形毕露，溃不成军。

陡然想起 2007 年末四祖禅七期间，师父也摔碎了一个杯子，还是在禅堂里面。那一年，南方地区遭受了严重的雪灾侵袭，黄梅也一样。整个双峰山都被冰雪覆盖，成了银装素裹的琉璃世界。景色虽然美绝，生活却平添了很多困难。禅七期间寺院住了近两百人，由于大雪封山，道路不通，生活补给成了难题，隔上一两天就由发心的年轻出家师父和男居士徒步下山，然后用木质三合板拖菜上来。大家每天走在路上也都是蹑手蹑脚的，生怕一不小心就滑倒了。加之冰雪压断了电缆线，经常检修停电，大多数时候，室内室外的温度是一样的。甚至于下午太阳出来的时候，室外反倒比室内还要暖和一些。就是在这样一个冰天雪地里，大家反而用功更加迫切了，念兹在兹，接受着大冶洪炉的锤炼。师父也是一样，每天与大家同行同坐，晚上还要讲开示，仿佛不知疲惫。四祖寺的整个建筑都是依山而立，大众进出行走，要上下五重台阶，师父总是强调，晚上打夜巡板养息之前，主要通道的灯，一定是要点亮的，以防老人跌倒。然而，天黑的时候，上下台阶的灯，经常被人关掉。也许，关灯人的发心是好的，为了节约用电，但在那样一个处处冰雪路滑的时候，却给别人造成了很多不便。有几天，

连廊的灯也有两处坏了。师父说了几次，还是未见修好。12 月 26 日的那天晚上，师父听说有一位老居士在黑暗处差点跌倒了，转头来到禅堂，狠狠地呵责了常住首领执事的不作为，关灯人的冷漠，视老居士们的安危于不顾。最后，说到动情处，举手摔碎了茶杯，离开了禅堂。养息香的时候，师父再次来到禅堂做开示，讲到了寺院管理要以人为本，讲到了老人的不容易，关心老人的重要性。更讲到了普门品所描述的罗刹鬼国，说自己在摔杯子那一刻，正是烦恼心现前，带着大众到罗刹鬼国走了一遭。其实，我深知，师父那根本就不是烦恼心，而是一种深切的大悲心，关心和呵护每一个众生。我想，当时在场的僧俗大众应该此生都不会忘记，那年的寒冬，一个年届八旬的老和尚，所发出的那一声振聋发聩的呐喊，威威狮吼，常在耳边。

安国寺坐落在城市中心，加之建设中的寺院没有围合，每天都有很多人在门前穿梭而过。更有很多老年人，习惯了每天围坐在寺院山门口拉家常。这样也挺好，给大家一个亲近佛法的机会。但很多人，对于佛教还是有着不小的误解。记得刚来安国寺常住的时候，经过山门口，一位老大爷拄着拐棍，指着我的鼻子呵斥：“你们这群懒和尚，每天就靠那些老太婆做事情，侍候着你们”！听了这话，我很难过，但我并没有责怪他的意思。我想，他之所以会这样说，是因为他没见过师父，他不知道有那样一位老和尚，把他的一生都交付给了佛教，



交付了救度众生的事业，用八十年的时光，去诠释觉悟与奉献，演绎禅者的行履。到了生命的最后一刻，他还在忧心着佛法的未来，挂念着每一个苦难的众生。

一直都觉得，我们这代人的身上，肩负着一个神圣的使命，那就是把自己在师父那里听到的、看到的、感受到的告诉给后来人，让其不断地传承下去。在《禅》这部电影里面，道元禅师自大宋天童如净禅师处得法，回到日本。面对着别人的质疑，他的目光是那样的坚定，拼尽全力地告诉别人，他所传承的，就是在如净禅师那里得到的，如来嫡嫡真传的佛法。我也很想告诉所有的人，师父告诉我的，嫡嫡真传的只有两个字“勤勉”。回过头来才发现，八年多的时间，竟然很少去向师父请教法义，也许是无谓的自尊在作祟，生怕问错了话，让师父发觉到自己的愚笨，想来懊悔也是晚了。好在自己牢牢记住师父的人生信条，“因循疏懒总无情”。勤勉二字，也一定是我要去努力告诉给其他人的，师父的传承。这也正是为什么早上看到小徒弟慵懒，升腾无明业火的原因吧。

我很清楚的知道，要去坚守这一信念，需要很大的勇气。就像道元禅师，他在最初渡海回国，弘传禅法的时候，很难被人理解和接受。那是怎样的一种毅力，才能坚守那份孤独，直到走向光明。但我想告诉这些小徒弟，出家人，就一定要有一个出家人的样子，就像他们的师公那样，勤勉一生，不退初心。现今社会对佛教的误解很多。95年前后，出现一首“三个和尚没水喝”的

歌曲，里面唱为什么和尚越来越多，为什么和尚越来越懒惰。赵朴老知道后痛心疾首！为此而四处奔走呼吁，为佛教正名。而今天我们能做到的，唯有坚持师父的这一教诫，身体力行去改变世人对佛教的误解，去为佛教正名！这也正是释迦佛涅槃前的最后教诫：“为佛弟子，常于昼夜，觉悟懈怠坠落，常行精进，破烦恼恶”。

圣玄小徒的奶奶安详往生了，希望读到这段文字的同修，都能称念三声“南无阿弥陀佛”，以此功德回向老人莲品高增，花开见佛。南无阿弥陀佛！南无阿弥陀佛！南无阿弥陀佛！

## 醉秋图

### ——中日禅宗书画交流展侧记

#### ◎ 明鉴

丙申年11月中旬，正是枫叶如丹、满山尽染的季节，中国禅宗书画交流代表团一行以明憨法师为团长，参加在日本举办的系列活动。这次活动经过一年多的精心筹划，日方推出了七百年来曹洞宗的祖师顶相及书画墨迹，中方则推出了近现代高僧本焕、一诚、传印、圆霖、净慧、明学等老和尚们的墨迹，及明憨、明鉴、宏梵的作品，及浙江、湖北、河北、天津三省一市的新老居士们的作品，并雅集成册。此次活动由河北大开元寺、湖北黄梅四祖寺、湖北省文化促进会、杭州国际茶文化书画院主办，日方由曹洞宗洞上墨迹研究会主办，如一艘载满文化的船，扬起风帆，凌波起航。

到日本的第二天，应日本曹洞宗铃木长老的邀请，我们先去看一个纪念临济禅师一一五零年、白隐禅师二二零年的名为《禅》的主题展。这个展览的广告在东京的各大酒店及主干道的显著位置都能看到。此展出调动了各大寺院的馆藏精品，在东京国立博物馆分两次展

出，在上一次的展出中就有宋代梁楷的《六祖斫竹图》、马公显的《药山寺翻问道图》及五祖弘忍前世的《栽松道者图》及《达摩·临济·德山像》马远的清凉法眼禅师、云门大师像及他画的《洞山渡水图》等，及《临济禅师语录》、《景德传灯录》、《大宋诸山图》、《大宗派图》的法脉源流、宋版《金刚般若经》、《敕修百丈清规》等等，这真是千载难遇的珍品展。

在国立博物馆的对面就是鲁迅先生笔下提及的上野动物园，此时亦是枫叶正红、人头攒动，人们排着长队，等待着进馆，探视这些禅家珍宝。

在第二次展出的一进大厅的左边便是狩野之信画的《祖宗祖师图》，在这幅巨大的画幅里，分别画了四个祖师的故事。其中“击竹悟道”及五祖送惠能过江的故事，对于来自黄梅的我犹显亲切。铃木长老引领者明憨法师来到一副巨幅画作面前，这便是多见于美术史的《慧可断臂图》，它的作者是日本称作画圣的雪舟等杨。还是在我孩提的时候，就听过他的故事：当雪舟还是个小沙弥的时候，便迷醉于绘画，老和尚多次劝说也无济于事，于是将他绑在大殿的柱子上。委屈的雪舟泪如泉涌，直哭得脚下的地砖上都湿了一片。当老方丈去看他时，发现他已经停止了哭声，用脚趾在地上画着什么。近前一看，才发现这个小沙弥点着泪水画了个活灵活现的小老鼠。老方丈为其执着所感，放开手脚任其发展。在这幅巨大的画作面前，可以看到其用笔之浑厚、线条之粗壮，山石的皴法源于北宋的斧臂皴。这幅作品画于中国，

在其题款中，清楚地写着“四明天童第一座雪舟行年七十七岁谨图之”。铃木长老说：“他时在浙江天童寺任首座，他是多么在意这个身份与荣誉。”另外的大慧宗杲像、无准师范像、中峰明本、虚堂智愚等祖师像真画得毛发毕现、神气十足，让我们领略了禅师们昔日风采。

而且多有祖师们自题的顶相赞，更显弥足珍贵。在日本能看到更多的应该是中峰明本的法帖。他随手写的一个便签，都被精心收藏，视为拱璧。他的书体被称为“竹叶体”如随风飘舞的竹叶清新自在。我的手头就有一本德国学者写的研究中峰明本禅师书体的书，当时这些书画被认为“粗恶无古法”未能引起重视，多流落于扶桑。流连于展览大厅，尽管人群川流不息，但很安静，大多数佩戴者语音讲解的耳麦，在仔细解读者那段博大精深悠久的历史。那份对于禅宗独特艺术的笃诚与敬仰，如醉秋林尽染中……

其中日本的白隐禅师沿袭了中国大写意的人物画及一休禅师洒脱的书法，令人记忆深刻。就我个人而言我尤其醉心于宋僧牧溪和尚那超脱了世俗羁绊的笔所画的猿鹤，更臻于绝妙。这次站在了他的龙、虎两件大作品前，更觉冷气森然。日本受牧溪影响最深的当属长谷川等伯。他的枯木猿猴图是国宝级文物，那支毛茸茸的墨猿有腾跃秋林、跃出画面之感。

希望读者还能随着我的笔，再跟随铃木长老回到展厅。来到一尊霸气十足的塑像前，这尊像涉及到日本曹

洞宗的发展史。他们的宗祖是道元禅师，大宋时他到中国来求法，在天童寺礼天童如净禅师学法多年，后回日本。道元禅师的教法多近平民化，远离权力金钱范围，故其道场多远距政治中心，不攀缘权贵。塑像中的这位足利义满将军，几次想结识道元都未果。乘其外出，道元的弟子与将军结识，足利义满将军于是乎出资建寺，一时招提成夏。后道元闻知此事，怒不可遏，遂将弟子逐出师门，并拆毁庙宇。而临济宗多走上层路线，财源具足，故建寺广泛。曹洞宗有此一劫，招提零散。在中国也有“临天下，曹一角”之说。这也为两天后我们去参访曹洞宗大本山永平寺埋下一支伏笔。

画展的开幕式是在东京的日中友好会馆，下午四点钟正式开幕。这之前，河北大开元寺曹洞宗的接法人明憨团长去拜会了日本曹洞宗的大长老 大谷哲夫。大谷长老还任东京大学文学院的主任，是位学识深厚的长者。他著的《永平之风》记叙了道元禅师艰苦卓绝、为法忘躯禅者风范的一生，深入人心。以此文学脚本拍摄的电影《禅》亦广为中国僧侣所喜爱。记得去年我去拜会长老时，还谈到扮演道元的师父天童如净的是来自中国的我的天津老乡，人民艺术剧院的郑天庸老师。大古先生赞叹郑先生骨子里有一股禅者的气质。从怎样打坐、怎样结弥陀定印，大谷长老悉心教授，这一角色为郑天庸演得惟妙惟肖。此次双方互赠了礼品，四祖寺明基大和尚精心准备的带有“默照”字样的茶杯及黄梅的禅茶，及明憨法师手书的横幅，深得长老喜爱。长老回赠了他

著的《永平之风》及《禅》的电影版影碟。双方谈及来年参加禅书画的巡回展，及谷雨时节纪念恩师慧公上人的系列活动。这次赠送的慧公上人的日文版的书籍及四祖道信大师的《入道安心要方便法门》线装本，更受到日方极大的珍重。

之后的开幕式上，明憨法师首先致辞，他重点讲了邢台大开元寺的历史及所承载的历史使命及文化的内涵。希冀中国北方的这座曹洞重镇以新的面貌迎接友邦的法侣同参。中国驻日大使馆赠送了花篮，使馆文化官员分别用中日两国语言表示了特列祝贺。大谷哲夫长老回顾了这次办展的缘起。身为日中禅文化交流会长的他，更希冀延伸这种交流。剪彩结束后，双方嘉宾颇有兴致地观看了展品。

欢迎晚宴时，中日双方以笔墨为缘，展纸挥毫，共襄盛举。明憨法师首先开笔，大笔淋漓。日方的吉冈博道长老沉稳地写下了“霜叶红于二月花”几个汉字，并深情地讲到：“我们所书写的大部分内容来自于中国的唐诗宋词的句子”，在一旁沉默良久的陈云君先生登场写下了“一墨如雷”四个大字。随后日方的长老即兴书作诗一首，盛赞这次盛会。我亦登场出手如电，画了个简笔罗汉，题名“清风来也。”又有日方女艺人神情激昂，连吼带抖地写了个“禅”字，收尾由陆一飞老师写下了“万古琴音”四个大字。

在永平寺的小镇上我们用了午餐，一张招贴画进入了我的眼帘。黑赭色的古木屋檐下，一群着黑色衣袍戴

大斗笠、背行囊持木棍的僧侣并排并列，似乎要去行脚，去往遥远的他乡……

而当我们伫立在刻有“大本山永平寺”的巨大石碑前，它的身后，古木参天，苔藓茸厚，红叶缤纷，红黄错落。另一边楼殿高耸、鳞次栉比，并不见有山门。香客如织，落叶杂陈如铺就一副彩色的路，美不胜收。

我们要在这个久负盛名的吉祥山永平寺安单一宿并参加坐香、早课、早斋、汤浴等活动。我们一行有专人引领，将自己的鞋子放在固定的木格内记好标号，换上拖鞋便来在我们的寝室。室内陈设极为简单，榻榻米上一小桌一漆器墨盒，打开几只茶盏。屋角开出一小空间悬挂《心经》一副，一瓶插花而已。我们五位法师挤住一室，早有寺中安排人在门外侯等带我们去观览。这是个由宽大的游廊连接起各个殿堂的全木结构古建筑群，除大雄殿金碧辉煌超出世尘外，其它堂口敞广明亮，别无旁物。只置一巨大屏风画松风沧海。这些古老的殿堂，虽经风雨沧桑但保存完好，还存有一部百年前的电梯在使用。它依山而建成几个错落有致的院落，在丹枫古木映衬下，时有着黑袍的僧侣轻轻躬身合掌，又飘然而去，偶尔又听闻到低沉的诵经声，及抡着大木饭桶匆匆而过的行者。这一切的一切似回到那遥远的古代丛林中。这座曹洞宗的大本山每年都有来自日本各所属的寺庙的僧侣来参学，严格的按古制去调治身心。是日晚，就有日本高中院校男生部的学生们与我们一起观看了反映这些来大本山熏习的僧侣们的上殿、出坡、云游等生活的纪

录片《永平寺的日子》，我觉得这是一部拍给男人看的片子。看看一个真正的男子汉是怎样如大冶洪炉一样炼成的。正如慧公老和尚言：“寺院的修行要律治化，寺院的生活要平民化”。

这座由道元禅师开山创建的寺院，依然保持着中国宋代寺院的营造法式，结构严谨，飞檐斗拱。在大雄宝殿的左侧，供奉着中国的天童如净禅师，及道元禅师的木塑像。明憨法师着金丝九条袈裟展大具躬身礼拜，日方引礼者亦展具礼拜。共祈道风日隆、佛法昌盛。

道元禅师（正治2年），生于公卿家族，14岁入佛门，24岁来中国，礼天童山景德寺如净禅师习禅。归国后远离京都、于偏远的福田县修建永平寺。注重修行与体悟修证一如、打坐与作务并重，在日本教界产生深远影响。作为曹洞宗大本山，每年有大批的僧侣来此体悟禅的修证，在当今社会中当称之为了一块清净净土。

当晚我们观看了纪录片《永平寺的日子》，记录了来此修学的僧侣的日常生活。他们的一天是由在斜形的楼廊里一位行者快步奔跑摇着铜铃、唤醒他们起床开始的。先要面壁打坐，从资料上看他们行香的速度很慢，在关注脚下，不让念头走失，随时提起正念，这如放了慢镜头的行香，如日本的能剧。“只管打坐”是其修持宗纲。他们汤浴的日子也有严格规定，大约是每个月四天出坡的日子。与禅堂静谧的氛围反差大的就是出坡了。大家一起抬起屁股，双手用白毛巾擦地板的场面热火朝天，令人想起动画片《聪明的一休》那欢快的劳作。行

亦禅，坐亦禅，行住坐卧体安然。行者会在动静一如中体味禅法。

永平寺的早课，先由法师披衣进殿，再由着黑袍的行者合掌，小碎步沿边线出场，梵音高起。明憨法师率我们一行拈香礼佛。黑衣行者快步托起经架，再侧身由法师们取下，分几排同时分发。再将空经架翻动朝里，飞快地如风摆荷叶般地冲到里间屋，早有人打开门帘。旋即又取出下一部所诵经典蹲身让法师们分取，因这时法师们是跪着诵经。这些飘逸地动作有些如戏剧舞台的“急急风”上场。其中的大悲咒我们听得清楚，因为咒不可译，发音基本相似。随后主法的法师在世尊前，面对世尊像，着华丽衣袍，高居法座，手持拂尘，众法师绕佛，穿插其间。领班的首座经过时，主法和尚的拂尘朝空中一扬，法师们快步穿插盘绕，此时我的眼前直如纷纷飘落、洋洋洒洒的红叶，旋舞在空中，这种加入了戏曲表演成分的宗教仪轨，还是第一次看到。不只是单纯的源于唐宋遗风，还是揉进了永平之风。

早课后，我们一行受到了监院师小林法师的热情接见。当明憨法师提到曾在邢台大开元寺住持过的万松行秀禅师时，他们兴奋地说我们一直在拜读他的文章。监院师说到：“每次到天童寺都有回家的感觉。”明憨法师也欢迎他来北方的开元寺走走。

在体验过永平寺的圆蒲团上面壁参禅后想起恩师慧公上人生前会见的最后一拨日本曹洞宗的僧人，在他的小香袋（即袈裟）书写了“只管打坐”这四个字，这也

是道元禅师提出的修行宗旨。清风古月，从宋到今，春花冬雪，古韵犹存。

我们从木格架上取出各自的芒鞋云履，莫怪殿堂一尘不染，来在此处，就不要穿鞋了。崇朗法师带上有“永平寺”字样的大斗笠，踏着霜打坠地的红叶，又一阵瑟瑟的秋风飘过。就会看到“山山红叶飞”的壮景。籍着清风，我们将去京都探访临济宗的大本山——京都妙心寺。

在这个化归为世界文化遗产的小院中，几支枝桠穿插造型如盆景一样的树，正吐出金黄的叶。如画家随意点丑的几点杏黄飒飒迎风。岭兴岳长老似迎接老朋友一样接待了我们。十多年前明憨法师就随恩师慧公上人到过这里，细心的憨师还拿出了十年前长老赠送他的衣袍。长老是位非常喜欢书画的人，在临济宗的大本山所属有三千六百多座寺院，作为领军人物可见长老日常法务之繁忙，也应允为来年的活动及开元寺写匾额，明年四月份条件许可再来中国。他也赞叹憨师的字“写得好！”并且说中国僧人的书画日本人很喜欢。是啊，唐宋时期那么多祖师的墨迹，哪怕是个小纸片都被奉为珍宝，而在国内罕能见到。

最后岭兴岳长老兴致勃勃地拉我们去前院合影，并指着前方说：“当年和净慧法师在退居院吃的饭。”他告诉我们一年后我也要退居了。临别长老亲自送给我们每个人一副他的作品，书法斗方写的是“光明无背面”。你看，那阳光下，通透无染的枫叶将自己里外都映红了，

我们行走在大片大片的枫林里，亦醒倒在长老们高尚的情怀里。

清水寺如果不是这个季节来，你可能品味到它那么典雅与幽静、平淡如水、翡绿如潭。但是如果你能这个季节来，你就会看到晴空下展开了一副巨大的彩屏，用姹紫嫣红来形容相形见绌。此时你真感到语言的乏味，那是画家调色板的天下。

在不经意间你会感到，怎么竟有这么个看红叶的妙高台。原来是人工搭建起七层楼的妙高处。远处如一只醉落的火凤凰，托出一座塔，那塔的檐檩斗拱，用的是古建筑彩画中最亮的颜色“章丹”。它有一鸟入林百鸟压音之妙用。那座宝塔，无异于火凤凰的头。于夕阳下，美轮美奂。酣醉之际，随之口占一首“妙台高筑高处就，章丹斗胆斗秋红。醉看彩霞泼彩墨，美不胜收任淹留。”

归来后几日，天寒地冻，北国已雪压枯松，今日展卷，看了一眼赴日参展的自己的作品，自己所记所忆所醉还是有为之法，却是自己手头上所录的《五灯会元》中的偈道的明白：

高峰高士罕曾到，岩前雪压枯松倒。  
岭前岭后野猿啼，一条古路清风扫。

## 茶人寇丹： 人间净土，你是菩萨模样

◎ 悟澹

第一次拜访寇丹老师，我说过和他的聊天，仿佛是在读一本《金刚经》，这是一本我极为喜爱的佛教经典

有一个人，我认识他的过程非常有意思。

我第一次听说“寇丹”名字的时候，倒不是听而是看，是在一本《茶道》杂志上看到的，刚好我也是这本杂志的长期供稿人，而且有一个特别有意思的现象，只要这期杂志有我的文章，寇丹老师的文章也会刊登在同一期。

后来时间久了，我便注意到这位女性作家寇丹的文章，“她”的字里行间透露着岁月静好的感觉，一点都不让人觉得矫情。

当然寇丹并不是女性，而是一位早已朝枚之年的老人家，如果不是因为来到湖州，在蜗牛书吧办了一场读者见面会，也不会从蜗牛书吧的张姐那里得知寇丹老前辈居住在湖州。有些时候，人活着就是一场戏剧，第一次在湖州报业上登了一篇自己的新闻，没想到报纸对折

版面的另一半，竟然是寇丹老师的专栏，张姐笑着说我们掐上了。

去拜访寇丹老前辈的机缘，也是张姐一手成就的。毕竟是八十多岁的老人家了，一副长开的相貌，早已看明白了许多事情，从他眼神的深邃之中，至少这位老前辈告诉我，他有讲不完的岁月故事，而且肯定很美。似乎一切人和事对于寇老前辈而言足以宠辱不惊，也只有经历了许多事端之人，心胸才会在这些因缘之下得以历练，一个人的相貌长得庄严和美丽并不是稀奇之事，但是相貌长开了，确实是一种胸怀，至少我认为寇丹老前辈就是如此。

第一次拜访寇丹老师，我说过和他的聊天，仿佛是在读一本《金刚经》，这是一本我极为喜爱的佛教经典。

毕竟是年纪大了，寇丹老前辈说话的声音显得非常小，有些力不从心，但是寇老前辈的声音在整个空间的渗透力还是非常强的，寇老前辈和我们聊天的思维，仿佛和他的年龄不吻合，如果不告诉我他是一位八十多岁的老人家，根本不敢想象。

寇老前辈好客，当然我是属于冒昧拜访的哪一种，尽管如此，寇老前辈的那杯茶分到大家面前，根本不会厚此薄彼，原以为茶人界泰斗级的他会有很多讲究，不想这茶从寇老前辈这里倒出来，竟然不加以任何修饰，平淡无奇地递到了你的面前。或许是因为关于茶道的雅集和相关的书籍看多了，那些附庸风雅的东西竟然成为了自己的一种毛病，忽然当下一杯返璞归真的茶，用心

对待的时候，这时候才恍惚，竟然有一杯质朴的茶与水，在用心的等待。

人间有味是清欢，味道如人心越久越淡，人们常说禅茶一味，但是具体哪一味估计没有几个人能答得上来，我的理解是只有经历了人世间的百味人生，最后包容和淡然一切，才是最后的一味，这一味接纳了世间百味，将世间百味品到平平淡淡返璞归真，才是真正的禅茶一味。人其实和茶是一样的，不同的人沏出来的茶，味道也截然不同，我相信水是世间最有灵性的东西，它能把你的心思全然通过味道表现出来，有些人喜欢旁逸斜出，认为精美的茶具和冲泡的工艺能掩盖住自己的内心世界，其实这些都是多此一举。看着寇老前辈的茶桌，我的心思全然交付于无可雕琢的茶水与杯盏之间，觉得传说中的大师人物，不平凡的地方就在平凡之处。

寇老师有一个本子，有缘之人都会在他本子上写自己想写的东西，当然我知道是寇老前辈对我的一种抬爱，心中也有些许的不好意思，但是我深知推不过去，自然也不自量力地写上了那么一句“以茶供养寇老师，欢喜自在，如月清凉，清净无净，静水流深”。这是我最喜欢的16个字，我觉得心底美好的东西，回向给懂得的人是一件非常欣慰的事情，所以我毫不吝啬地祝福了。

说到茶这一块，寇老前辈轻描淡写地说“倒来倒去都是道。”

他的话非常有意思，觉得这老人家有种世外高人的感觉。他说完这句话，再也不会和你谈关于茶的任何话

题，而是谈天说地无不欢喜。他问我喜欢什么字，送我一个茶壶，上面刻上我喜欢的字，寇老前辈的慷慨让我受宠若惊，一时不知道怎么说了，一半源于初来乍到的不好意思，我把自己的这份心思表达了出来了。

不想寇老前辈竟然娓娓道了一句：“小师父，有什么不好意思呢？不好意思说明你心有挂碍，心无挂碍的时候，哪会不好意思呢？”直指我心的一句话，一如水那般柔和到无孔不入，但是又具备滴水穿石的那股穿透力和渗透力。

不愧是经过岁月的人。有些人故作坚强，但是他坚硬的外壳让人无法亲近，似乎他们的坚强是给别人的看的，有些人过于柔和，以至于半点韧性都没有。坚强的人就像穿石水那样具备渗透力，柔和的人太过于柔和，以至于失去了力道。很难有人同时兼具如这两种水一样的本质，但是寇老前辈兼具了，而且像水一样柔和到滴水穿石，太难能可贵了。

最后我还是没想好写什么字，陪同的张姐说你下次想好再补，当然这是一句玩笑话，但是我当真了。

或许半年之后，寇老前辈见到我会问小师父你想好没有，我会说还没想好，下次想好再告诉您。或许一年之后寇老前辈还会这么问，我依旧这么答，也或许是五年之后、十年之后，寇老前辈依旧如此去问，我依旧不改言辞，如此回答。

愿寇丹老前辈如月清凉，化作菩萨模样。

（转自“澹澹读书”微信公众号）



## 从清规中看禅寺吃茶的意义与作用（二）

◎ 戒毓

### 二、从清规中看茶在寺院中的功用

茶具有清火提神、静心轻身的保健作用，早在远古时代，其功效就已被发现，此后又得到更深入的认识和详细的记载。《神农本草》载：“神农尝百草，一日遇七十毒，得茶以解之。”官修《唐本草》中写道：“茗味甘苦，微寒，无毒，主瘰疮，利小便，去痰。热喝令人少睡……苦茶下气，消宿食。”唐代陈藏器《本草拾遗》也谈到“诸药为各病之药，茶为万病之药”。可见，作为日常养身保健的饮品，茶正好有助于摄心入定，所以茶与禅结合是极其自然的事。由于吃茶有利于修行，它亦成为寺院每天不可缺少的饮品。唐封演《封氏见闻录》载：“开元中，泰山灵岩寺有降魔师，大兴禅教。学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶。人自怀挟，到处举饮。从此转相仿效，遂成风俗。”由此可见，民间的饮茶风俗源于僧人的坐禅饮茶助修。吃茶有助修行，同时修

行也离不开吃茶，故清规中将坐禅饮茶列为宗门规式。

多田侑史《数寄：日本茶道的世界》（台北稻乡出版社，1993年版）一书中曾说到佛教中茶的功用性质，共有三种：一、宗教性祀礼仪之茶；二、寺院、僧侣间内外接待礼仪之茶；三、为解大众之饥渴所施之茶。虽然说佛教的概念比禅宽泛得多，但是在诸清规中确实可以看出禅寺中的茶有这三种功用。藉由这三种功用，我们可大致了解禅寺的吃茶制度。

### 1 茶是禅寺中最好的供品

佛寺每天要向佛菩萨上供，是离不开茶的，佛前必须有三杯茶。同时佛门中有十种最好的供品，其中就有茶，且还居于首位。十大供品，是指茶、食、宝（珠宝）、珠（念珠）、衣（袈裟）、香、花、灯、渡（水）、果，在福建等传统佛教保留比较完整的地方，现还经常举行这种“十供”的大型佛事，仪轨还留存在民间。寺院普遍举行的瑜伽焰口中也有这样的经文。每届初一、十五及佛诞日，寺院会举行上供仪式，僧众所唱的香赞《虔诚》有“蒙山雀舌茶奉献”句，“蒙山雀舌”是指今四川雅安的蒙山茶，在宋代为宫廷贡品；以最好的茶来供养三宝，以表僧人内心对三宝的虔诚。可以看出，茶被尊为供佛的至品。

### 2 茶是禅寺中最好的待客品

《百丈清规证义记》卷六详细说明了方丈和尚请大

众吃茶的规矩：

凡方丈请斋（或请茶），堂中首众，预表堂云：“日方丈和尚请斋（或请茶），诸师各具威仪。外诸寮执事，集至客堂，候侍者请会齐。”堂师照执次序，同上方丈排立，住持临座。维那云：“众师顶礼和尚。”毕，分次序座。各具威仪，勿得言语。杯盘碗箸，不得作声。斋毕（或茶毕），若住持有说，听毕，一齐起立出位，向上排立。那云：“众师礼谢和尚。”礼毕，各回本处。又两序，为内外纲维。大众领袖，互相体重，纲领振矣。凡结制、解制、冬至、除夕、元旦等大节，住持当请方丈斋，及犒劳两序，新旧茶汤，点果五色。……

方丈请斋请茶，事非一端，此只言节序，普请序执之规也。或新安单，或新请执，或别有事，均有斋茶之设。大约住持之待众也，慎以择之，诚以推之。各执之匡主也。忠以襄之，和以商之，即有意见不同，总以理长则就，唯冀利益于常住而已。

从中我们可以看出，每逢寺院有大的节日，寺院住持为了犒劳大众、团结上下、和谐寺院生活，会请大众吃斋或者吃茶。

同时僧众还经常受各处的宴请喝茶，为了不失礼数，也定下规约。如《禅苑清规》规定知客的职责：“官员、檀越、尊宿及诸方名德之人入院，先令行者告报堂头（方丈和尚），然后知客引上，并照管人客，安下去处。如寻常人客，只就客位茶汤。”可见，在寺院里以茶待客是非常平常的事。除了客堂里的知客师，丈室里的侍者

师也要负责以茶来招待大家。《禅苑清规》中的“侍者文”规定：“煎点茶汤，各依时节；往还来宾，咸得欢心……内外侍者，虽为分司列职，常须合同，供给茶汤，勿分彼此。如夜间珍重，粥前问讯，即当稟问来日或今日有煎茶汤及处置之事。”

《禅苑清规》中的“赴茶汤”还规定：

院门特为茶汤，礼数殷重，受请之人，不宜慢易。既受请已，须知先赴某处，次赴某处，后赴某处。闻鼓板声，及时先到，明记坐位照牌，免致仓皇错乱。如赴堂头茶汤，大众集，侍者问讯请入，随首座依位而立。住持人揖，乃收袈裟，安祥就座。弃鞋不得参差，收足不得令椅子作声。正身端坐，不得背靠椅子。袈裟覆膝，坐具垂面前，俨然叉手，朝揖主人。……

吃茶不得吹茶，不得掉盏，不得呼呻（一作呷）作声。取放盏囊（托），不得敲磕。如先放盏者，盘后安之，以次挨排，不得错乱。左手请茶药擎之，候行遍相揖罢方吃。不得张口掷入，亦不得咬令作声。茶罢离位，安祥下足问讯讫，随大众出。……

可以看出，僧人受他人之请吃茶时，也有一套很严格的规矩，既不失出家人的本色，也随顺世间的礼俗，修行和生活并不矛盾。可惜这些礼仪现只保留在极少数寺院，普遍已经看不到了。笔者曾经接触过日本茶道，其吃茶仪式多为“禅苑清规”的体现，也能让人体会到其中的文化内涵。

每逢正月初一、元宵节、中秋节、除夕夜，寺院都

会举行“普茶”，这些仪式在清规中都有规定。可以说，茶是寺院中最好的待客之物。

### 3 茶是禅寺中最好的饮用品

修行没有身体便无从说起，但是也不能过分迷恋色身。出家僧众严格要求不能有个人主义，甚至是佛、方丈也不能例外，只有依清规戒律、佛教教义来办事，即所谓“依法不依人”。每年冬季禅七的开头，维那师或者是堂头和尚、班首师父一再要强调的，就是依规矩办事。佛教认为，人最大的烦恼就是有自我的存在，同时世界上也没有一个能主宰我们的神我。一切事物生起和消亡，都不是孤立的，而是有其原因的。修行首要的就是打破自我，因此禅寺的很多清规是本着这种思想而定。吃只有在五观堂和禅堂内与大家一起吃，住也没有个人的空间，而是睡广单（通铺）。虽说这个色身是假的，但是要借假修真，所以禅寺里有严格规定，常住每天要供养在禅堂用功的师父，一天之中要“三茶（每天要喝三次茶）四饭（一次不能吃得饱，不利禅坐）两点心（其中包括水）”，这些都是为了更好地修行。吃饭或被认为是疗饥疮，所以晚餐在寺院里叫做“药食”。一天多次吃喝不是出于对衣食的追求，而是滋养色身的必要。冬季每天早晨要吃姜片 and 开水，夏季早晨要吃盐开水，这些都有利于养身，以助修行。不然一所大寺常住僧众百余人，没有考虑到僧众的健康，大众师父们是无法安心修行的。

寺院的理念就是大众好好用功办道，不要分心，故丛林里有这么一句话：“宁动千江水，不动道人心。”常住师父只管修行，除了修行就是修行，没有任何事可以打他们的闲岔。为了贯彻这种精神，清规中规定寺院的各个执事要负责好自己的本职工作。如《高旻寺四寮规约》中有关“茶头”一职：“茶头之难当，如黄连之难吃无二也。水开不足者不如人意，要开水只有热水又不如人意，要热水不烫者不如人意……烧茶，要用茶水以前即烧，不用时不烧。”（《客堂规约》，南华寺印本，第44页。）规定非常详细，可见茶头不好当，责任重大，没有护持奉献的精神是办不到的。在这一群执事当中，开悟者很多，有名的“汾山典座，雪峰饭头”就是干这些苦役出身，六祖也是如此。

在禅寺每天的坐禅中，吃茶也是修行的一部分。《云居仪规》中说在早四支香、午板香、养息香等最重要的打坐中，必须要吃茶。就拿午板香来说，由于刚吃过午饭，大众容易犯困，所以必须要吃茶来提神。

……挂二板一钟，吃二板茶，散香师卓过散香，将散香四六分拿好，靠在佛前香炉西边，上拿杯篮子进堂。先散香桌上（放）五个杯子，和尚（方丈）的茶水用小盘托，有悦众送。如果和尚不在堂，只散三个杯子。次由西顺序散，脚站丁字步，右手拿杯篮，走三块砖。接杯人，用右手接茶，如要半杯，或多或少即抬杯轻碰下壶嘴即可。双手托杯，双龙吸珠式，搁在两脚上。散毕提壶，走三块砖。凡做公事，都要卷袖子，倒好后，水

壶放香桌对面二块白砖中间。接茶人用右手接茶，左手吃茶，须一次吃完才放下。双手托杯龙吸珠式，置于双腿上。散香师倒第二巡茶，慢慢走，有人再要，伸手就斟。当值师有倒第三巡，茶壶放中间。杯篮子东边紧靠杯篮，茶吃毕，大众师将杯子放于第二块砖缝上，听维那师卓杯子。散香师先收香桌上杯子，放杯篮子内，后由西顺序将杯子收起来。收杯时，长褂向左撩起，脚站丁字步，当执师拿手巾抹香桌水后，收东边杯子。……（《云居仪规》，第134页。）

这是禅寺喝茶的一般仪式。这种仪式，大家训练有素，同时还要求在喝茶时不要忘记本参话头。为了让大家对禅堂的喝茶以至禅寺生活有更好的了解，仍举云居山寺院禅七期间的作息为例，如下表：

（禅堂）七期每支香行坐时间表

早四点一刻起床	止静开静时间	备注
早课香	五点半止静六点一刻开静	闻梆声过早堂
早板香	七点三刻止静八点三刻开静	行大行 二板开示
早四支香	九点一刻止静十点开静	站板开示 开静吃点心
早六支香	十点半止静十一点开静	闻梆声开静 过午堂

午板香	十二点一刻止静一点一刻开静	行大行 二板吃茶 静中警策 开静吃汤
午四支香	二点止静二点三刻开静	站板开示 开静吃点心
晚课香	三点一刻止静四点开静	站板开示 开静后 养息
养息香	六点止静七点半开静	五点半起香 二板 吃茶 开静吃包子
晚四支香	八点一刻止静开静	站板警策开示 开静吃茶 开大静
晚六支香	九点半止静十点半开静	站板开示 静中警策 开静吃豆浆
晚八支香	十一点止静十一二十分钟开静	站板开示 开静吃水果
晚十支香	十一点三刻开静行坐二十五分钟	听三板开静 放养息

（《云居仪规》，第185页）

从云居山真如寺的一天作息可以看到，除了静坐的时间之外，大众全部要在禅堂内跟着圈子，跑香行禅，班首讲开示，大众听闻佛法。时间安排得如此紧迫，打坐时又不能睡觉（如若睡觉就会有监香师父来打香板），

没有足够的营养是不够的；同时打坐也容易上火，必须要多喝水，不然十个禅七两个多月的时间，体能也是不足以坚持下来的。因此喝茶是每个大众所必需的。这些规定有其科学性，同时又是很好的养身方法。这些方便的设置，值得我们去品味寻思。

（未完待续）

## 《传法正宗记》与《景德传灯录》 “祖统说”的比较研究

◎ 智光

纵观历史数据，禅宗西天二十八祖说的最终确立与产生深远影响，与北宋灵隐高僧契嵩的个人努力有着密不可分的关系。北宋仁宗皇佑年间，灵隐契嵩为考订禅宗西天二十北祖之说，在杭州灵隐寺专门撰写《传法正宗记》、《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》三书记十二卷，十余万言。在此之前，中国佛教各宗各派关于“祖统”或“法统”的说法不一且各有根据。对于佛教宗派而言，祖统或法统关乎该宗的“正统”性与“合法性”，故历史上屡有法统，祖统之争。特别是在北宋时期其它宗派对《景德传灯录》祖统的质疑和争论，本文拟对此稍作研究。

### 前言

本文主要以《景德传灯录》和《传法正宗记》中的祖统稍作对比。二者之中，《景德传灯录》有着家谱式、

平铺直叙的布局结构；而《传法正宗记》则相对重点突出、简明扼要，是以曹溪禅为主流的禅宗谱系；后者奠定了“西天二十八祖”——“东土六祖”——“南禅五家”之曹溪禅独得心传的禅宗“祖统说”。特别是契嵩大师在禅宗史中最早把“南禅五家禅”突出于禅门法统之中，禅宗的“祖统说”缘此格局已定。笔者主要先从《传法正宗记》作者佛日契嵩（1007—1072）的生平着手，再研究他为什么有资格来奠定禅宗“祖统说”，并说明契嵩写《传法正宗记》的写作动机、经过、意义与宗旨，再以《景德传灯录》为背景来看契嵩到底做了什么。本文主要根据这几项内容展开探索，和大家作进一步的讨论。

## 一、《传法正宗记》作者佛日契嵩

### 1、佛日契嵩的生平

关于契嵩（1007—1072）的生平，目前我们所能依据的材料至少有：北宋惠洪（1071—1128）编著的《禅林僧宝传》卷27（X79, no. 1560, p. 544, c4—p. 545, a17）之中所收录的传记。此份资料为目前研究契嵩生平最为重要的资料；另由惠洪著，觉慈（生卒年不详）编录的《石门文字禅》卷23中《嘉佑序》，也记录了契嵩的生平（J23, no. B135, p. 688, b26—c27），据此序尾题记，则知其撰写于元符元年（1098）；北宋熙宁年间（1068—

1077），文莹（生卒年不详）撰写笔记《湘山野录》卷下提及了契嵩的生平，在此书之中，文莹提到“吾友契嵩师，熙宁四年没于余杭灵隐山翠微堂……”，并录其身后事；北宋元丰年间（1078—1085）至元符年间（1098年六月—1100），苏轼所撰《东坡志林》卷三《故南华长老重辨师逸事》曾提及契嵩的性格与身后事；北宋惟白的《建中靖国续灯录》卷5中记载了契嵩的简单传记（X78, no. 1556, p. 671, c16—21），值得注意的是，其中主要记录的就是契嵩撰写三书这件事；南宋淳佑十二年（1252），灵隐寺沙门普济（1178—1253）所编的《五灯会元》卷十五之中，（X80, no. 1565, p. 325, b1—14）。也记录了一些契嵩的生平。其所记载大体不出《禅林僧宝传》中的内容，而比《建中靖国续灯录》要更为详细，非常明显，此乃是其数据源；到了南宋绍兴四年（1134），释怀悟（生卒年不详）为《潭津文集》撰写了“后序”与“又序”，现存于此集的卷十九之中（T52, no. 2115, p. 746, b6—748, a24），其中主要记录了契嵩身后文集的流传情况。除此之外，则多为傍生史料，此处从略。他的生平，目前学界研究虽然不少，但是主要材料则不出以上数种，为省文故，我主要以惠洪撰的《禅林僧宝传》为基础略加介绍。

禅师名契嵩，字仲灵，自号潜子，生藤州潭津李氏。七岁，母钟施以事东山沙门某，十三得度受具，十九游方。时宁风有异女子姚，精严而住山。时年百余岁，面如处子。嵩造焉，女子留之信宿。中夜闻池中有如鼃响

器声，以问女子。女子曰：‘噫此龙吟也，闻者瑞征，子当有大名于世行矣。无滞于是。’下沅湘，陟衡岳。谒神鼎諲禅师。諲与语，奇之，然无所契悟。游袁筠间，受记荊于洞山聪公。嵩夜则顶戴观世音菩萨之像，而诵其号，必满十万，乃以为常。自是世间经书章句，不学而能。是时天下之士，学古文，慕韩愈拒我，以遵孔子。东南有章表民黄聱隅、李太伯，尤雄杰者，学者宗之。嵩作《原教论》十余万言，明儒释之道一贯，以抗其说。读之者畏服。未几复游衡岳，罢归，著《禅宗定祖图》、《传法正宗记》。其志盖悯道法陵迟。博考经典，以佛后摩诃迦叶独得大法眼藏，为初祖。推之下至于达磨多罗，为二十八祖。密相付嘱，不立文字，谓之教外别传。书成，游京师。知开封府龙图王公素奏之。仁宗皇帝，览之加叹。付传法院，编次入藏。下诏褒宠，赐紫方袍，号明教。嵩再奏辞让，不许。宰相韩琦、大参欧阳修，皆延见而尊礼之。留居闵贤寺，不受。再请东还，于是律学者憎疾，相与造说以非之。嵩益著书，援引古今，左证甚明，几数万言。禅者增气，而天下公议，翕然归之。熙宁五年六月四日晨兴，写偈曰：‘后夜月初明，吾今独自行。不学大梅老，贪闻鼯鼠声。’至中夜而化。阖维敛六根之不坏者三，顶骨出舍利，红白晶洁，状如大菽。常所持数珠，亦不坏。道俗合诸不坏，葬于故居永安院之左。阅世六十有六，坐五十有三夏。有文集总百余卷，六十万言。其甥法澄，克奉藏之，以信后世。嵩居钱塘佛日禅院(或云惠日禅师)，应密学蔡公襄所请也。东坡曰：

‘吾人吴尚及见嵩，其为人常瞋。’盖嵩以瞋为佛事云。  
(X79, no. 1560, pp. 544c04–545, a10)

其中尤其要注意契嵩的著作与官方之间的互动，除了与当时的一些达官贵人之间，如宰相韩琦、大参欧阳修等有交往之外，尤其是其著述得到了来自宋仁宗的直接肯定，并敕准入藏，这都可以说是其宗教权威性的重要来源。

## 2. 契嵩的禅宗地位

契嵩《传法正宗记》(1061完成)之前他就撰写了《坛经赞》(1054)并纂集了所谓契嵩本《坛经》。关于此事，可参《镡津文集》卷II之中所载：

会沙门契嵩作《坛经赞》，因谓嵩师曰：‘若能正之，吾为出财，模印以广其传。更二载，嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷。粲然皆六祖之言，不复谬妄。乃命工镂板，以集其胜事。(T52, no. 2115, p. 703, c4–8)

关于这说法在杨曾文教授在其《宋元禅宗史》中作如是评价：

至和元年(1054)契嵩据当时流行的《六祖坛经》撰写《坛经赞》《坛经》是宣述自佛、大龟氏(大迦叶)至三十三世的大鉴“所传之妙心”，可用以指导修心、崇德辨惑、出世、治世等，并对“定慧为本”、“一行三昧”、“无相为体”、“元念为宗”等要点进行解释。吏部侍郎郎简认为当时流行的《坛经》“为俗所增损，而文字鄙但繁杂，殆不可考”，看到契嵩的《坛经赞》

，便请他订正，表示愿出财雕印使广为流传。契嵩以搜寻到的一“曹溪古本”进行校勘，二年后改编成三卷本《坛经》。此当即元代德异、宗宝先后改编《坛经》所依据的底本。

除了由于前一节提到的，契嵩拥有来自皇帝、朝廷官员等世俗权力的背书之外，更使契嵩能够超出人伦的是他的宗教知识。这种权威性来自契嵩本人对于禅宗最为根本经典——《六祖法宝坛经》——流传过程的直接参与而得以奠定。关于此一版本的文献与宗教价值，我们帮助不论，但值得注意的是契嵩作为一位禅宗大德，他自身就是此经的传承谱系中重要的一环，这也就使其具有了某种宗教与文献上的权威。因此，我们看到正是这些世俗与宗教的经历，使得契嵩所奠定的“祖统说”，具有了某种天然的权威性，在各种祖统纷纭复杂的乱局之中，我们还是不提契嵩本人所倡导的祖统说是否具有真实性、正确性与真理性，但禅宗在当时的历史条件下，却确实需要一位像契嵩一样具有这种世俗、宗教的权威来统合各种祖统说，并以此来作为契机，以巩固禅宗，或者禅宗某一特定派系的权威性。而契嵩正是如此应运而生的一位禅师，他有资历，更有能力来响应其他佛教派系对于禅宗祖统说的各种质疑，同时也来修订过去禅宗自己祖统说，如《景德传灯录》之中祖统说之中的一些瑕疵，对此，我会在后面稍作说明。

## 二、《传法正宗记》与《景德传灯录》撰写经过与动机比较

### 1、契嵩撰写《传法正宗记》的经过

关于契嵩撰写《传法正宗记》的经历与过程，最重要的数据来自《谭津文集》卷首陈舜俞（1026-1076）所撰《谭津明教大师行业记》一文，其中说道：

皇佑间(1049-1053)去居越之南衡山，未几，罢归(灵隐)，复著《禅宗定祖图》、《传法正宗记》。仲灵之作是书也，慨然悯禅门之陵迟，因大考经典，以佛后摩诃迦叶独得大法眼藏为初祖，推而下之，至于达磨，为二十八祖，皆密相付嘱，不立文字，谓之教外别传者。居无何，观察李公谨得其书，且钦其高名，奏赐紫方袍。仲灵复念，幸生天子大臣护道达法之年，乃抱其书以游京师。府尹龙图王仲义，果奏上之。仁宗览之，诏付传法院编次，以示褒宠。仍赐明教之号，仲灵再表辞，不许。朝中自韩丞相而下，莫不延见而尊重之。留居悯贤寺，不受，请还东南。已而浮图之讲解者，恶其有别传之语，而耻其所宗不在。所谓二十八人者，乃相与造说以非之。仲灵闻之攘袂切齿，又益著书，博引圣贤经论、古人集录为证，几至数万言。(T52, no. 2115, p. 648, b17-c4)



从上面引文可见，契嵩于皇佑后不久回到灵隐，复著《禅宗定祖图》、《传法正宗记》。其原因即是为了厘定二十八祖，并标榜为密相付嘱，不立文字、教外别传。后来为了增广其书的影响力，或者是出自其他考虑，契嵩主动前往权力的中枢——京师，在此果然由于有人上奏，仁宗下诏将其著作编入藏经之中，并获得了明教大师的法号。

## 2、《传法正宗记》的写作动机

关于契嵩撰写《传法正宗记》的动机，在他给仁宗皇帝的上书之中就有明确的回答。他直截了当地说他的《传法正宗记》是因《景德传灯录》而来：

又其所出佛祖年世事迹之差讹者，若《传灯录》之类。皆以众家传记，与累代长历校之修之。编成其书，垂十余万言。命曰《传法正宗记》。其排布状画佛祖相承之像，则曰《传法正宗定祖图》。其推会祖宗之本末者，则曰《传法正宗论》。总十有二卷。又以吴缣绘画，其所谓《定祖图》者一面。(T51, no. 2078, p. 715, b8-14)

既然《传法正宗记》是继《景德传灯录》而编写，那么看契嵩的写作动机，必然要从《景德传灯录》谈起。《景德传灯录》的问世，乃是唐五代以来禅宗兴盛发达的必然结果，更是大宋一统天下后的时代需求。《景德传灯录》产生之时正是北宋初的景德元年（1004），此时正属北宋立国之初，因应天下一统的新形势，道原就

综合前辈文献，编纂了此书。在上奏之后，宋真宗大为嘉赏，而著名文人，翰林学士杨亿（974-1020）也为之作序：

有东吴僧道原者，冥心禅悦，索隐空宗。披弈世之祖图，采诸方之语录。次序其源派，错综其辞句。由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷。目之曰《景德传灯录》，诣阙奉进，冀于流布。(T51, no. 2076, p. 196, c1-5)

作为有史以来第一部经过皇家批准入藏的禅籍，《景德传灯录》成为中国历史上流传极广、影响极大的一部灯录。《景德传灯录》虽然得到朝廷的认可，但毕竟是带有浓厚宗教色彩的史学文献，在正统的史学眼光看来，很多地方是经不起推敲的，因而必然会招致多方的不满、批评和修正。而这些“挑战”，正是契嵩和尚编写《传法正宗记》的直接原动力。

《景德传灯录》此书之中有一个重要部分——“西天二十八祖”的法统说。本来这可能只是禅宗为了宗派的“合法性”而拼凑出来的。其成型，从原始的“七代”说，到各种早期“二十八世”说，再到《宝林传》中对之加以定型，其中经历了一个漫长的发展过程。这样的一个法统，必然地受到来自各方的批评攻击，其中最具有代表性的，当是唐代神清（约8-9世纪），他在元和元年（806）所著《北山录》卷6，专辟《讥异说》一章，

讥讽“异说”，站在义学的立场上，攻击当时禅者所说。认为禅宗所撰的《历代法宝记》所说的二十九祖有误。否定禅宗“以心传心”之说。并认为：

《付法传》止有二十四人，其师子后舍那婆斯等四人，并余家之曲说也（载于《宝林传》）。又第二十九，名达么多罗，非菩提达磨也。其传法贤圣，间以声闻，如迦叶等，虽则回心，尚为小智（迦叶阿难等灵山虽获授记，尚为小圣尔），岂能传佛心印乎？（T52, no. 2113, p. 611, b21-25）

并且还撞击慧能，说：“观第六祖得信衣，若履虎畏噬，怀璧惧残。周樟道路，胁息草泽，今虑传者谬也。夫得道者，丧我也。丧我者，兼丧于万物也。何衣之所在，而保于己耶？”（T52, no. 2113, p. 612, c4-8）神清的理论，入宋之后，成为批评《景德传灯录》的主要依据，如《宋元禅宗史》中说：

天台宗三大部之一的《摩诃止观》卷一虽引此传列出二十四祖的名字，但说本宗是以其中的第十三祖龙树为“高祖”。禅宗以自己的二十八代祖统说为依据，标榜传承“佛心”，引起天台宗和其他宗派的质疑以至驳难。他们据《付法藏因缘传》质难“传所列但二十四世，至师子祖而已矣”，认为禅宗所奉的菩提达磨不可能上承师子尊者，所谓二十八祖的祖统法，不过是后人的编造“曲说”。禅宗的人虽引《宝林传》来加以证明，然而，

因为此为禅宗自家的著作，不被质疑者认可，而且此书以至继承此书的《景德传灯录》中所载二十八祖的部分，在年代、事迹情节等方面存在明显的错说，更被反对者执为批评的口实。

故而，在契嵩的《传法正宗论》开篇就开宗明义：

隋唐来，达磨之宗大劝，而义学者疑之。颇执《付法藏传》，以相发难。谓《传》所列但二十四世，至师子祖而已矣。以达磨所承者，非正出于师子尊者。其所谓二十八祖者，盖后之人曲说。（T51, no. 2080, p. 773, c7-11）

对于《景德传灯录》，也有人站在儒家立场提出看法。那就是王随（973-1039）的《传灯玉英集》。在此书的〈后序〉之中，王随说明了他“刊削”《景德传灯录》的意图：

臣早以余暇，恭披是录，精究义谛，偶达宗旨。而又顾緄滕之重，卷帙稍广，谅参学之者，津携颇难。因思佛门律论，尚资纂钞，儒家史传，具存纪略，遂择乎精粹，撮其机要，删为十五卷，题之曰《传灯玉英集》。凤毛麟角，益表稀奇，甘露醍醐，罔非上味。

他认为《景德传灯录》太繁琐，于是按照儒家史传的传统，搞一本“纪略”，取其精华，变金沙为金砖。冯国栋在对于《景德传灯录》研究的文章之中也有类似

表述。在此文中，冯氏说起了王随撰写《传灯玉英集》的缘起：

《玉英集》卷十五之末载有王随自撰《〈传灯玉英集〉后序》，文中详叙此书之缘起曰：真宗武定章圣元孝皇帝在之九载，有江吴僧道源（即道原）采七佛而下暨历世高贤尊宿言句，编成《传灯录》三十轴，旨进焉。寻诏名臣刊修臻毕，遂成巨典，模印颁行，懿圣代之奇书，为真乘之妙教。……《景德传灯录》虽为“圣代之奇书”、“真真乘之妙教”，然卷帖颇大，携带不便，故作者抄其精华，以利学者。

可能契嵩是受到王随的启发，但他认为《传灯玉英集》还是太繁琐，笔者觉得《传灯玉英集》的入藏也是契嵩撰写《传法正宗记》的直接动力之一，所以契嵩在上宋仁宗的书中，直言不讳说：

愿如《景德传灯录》、《玉英集》例，诏降传法院，编录入藏。即臣死生之大幸耳！抑亦天下教门之大幸也！（T51, no. 2078, p. 715, c2-4）

从上面可以看出正是因为入藏的《景德传灯录》等还存在种种问题，特别是《景德传灯录》所列的禅宗“祖统说”没有被得到普遍的承认，所以契嵩要因其而改编一本《传法正宗记》，以弥合旧有的一些矛盾，以便在

与其他派系的法争之中占据上风：

臣不自知量，平生窃欲推一其宗祖，与天下学佛辈息诤释疑，使百世而知其学有所统也。山中尝力探大藏，或经或传，校验其所谓禅宗者，推正其所谓佛祖者。其所见之书果谬，虽古书必斥之；其所见之书果详，虽古书必取之。又其所出佛祖年世事迹之差讹者，若《传灯录》之类，皆以众家传记与累代长历，校之修之，编成其书，垂十余万言，命曰《传法正宗记》。（T51, no. 2078, p. 715, b2-11）

契嵩写《传法正宗记》的主旨，就是由此而定的。

### 三、二书主旨对比及契嵩的“祖统说”

从两书的内容总体上看，《景德传灯录》三十卷，计七佛、西天二十八祖、东土六祖，共录五十二世，1701人。《传法正宗记》九卷，计释迦如来、西天二十八祖、东土六祖，接录慧能门下1304人；另立慧能以前旁系205人。

从上面看这二书的卷数相差达三倍多，但两部录的人数相差不多，那么是不是《传法正宗记》对《景德传灯录》作了全面的削减，但事实并不如此，《传法正宗记》的格局有点奇怪，它前面比较繁琐而后面就相对极简。

所谓“前面繁琐”，首先看一个（依据电子文文件所作的）资料对比：

《传法正宗记》释迦如来一卷，约 3800 字；西天祖师四卷，约 33000 字；达摩约 7815 字；东土五祖一卷，约 7025 字。《景德传灯录》释迦如来与七佛共一卷，约 852 字；西天祖师二卷，约 16000 字；达摩，约 6500 字；东土五祖一卷；约 4700 字。

这组数字雄辩地说明了，为了“西天二十八祖”的合法性与权威性，契嵩最大限度地把他能在佛经里面找到的祖师事迹，都一一增补了进来。但是，这“西天二十八祖”本来就是拼凑出来的，漏洞难免。不过，从中也可以看出，契嵩的卫道之举，真是煞费苦心。

他的首要工作就是要驳斥神清的理论。神清说按照《付法藏传》，只有二十四世之说，契嵩则釜底抽薪，说《付法藏传》不足为据：

此因后魏毁教，其时有僧昙曜，于仓黄中，单录乎诸祖名目。持之亡于山野，会文成帝复教，前后更三十年。当孝文帝之世，昙曜遂进为僧统，乃出其所录，诸沙门因之为书。命曰《付法藏传》。其所差逸不备，盖自昙曜逃难已来，而致然也。以吾前之所指，其无本末者，验今智本之说，诚类采拾残坠，所成之书。(T51, no. 2080, p. 774, a29-b7)

契嵩通过对《付法藏因缘传》成书过程的回顾，来认为此书本来就是仓促而成，并且乃是采拾残片旧简而成，本身并不具可信性。除此之外，契嵩还“发现”了

僧佑（445-518）的《出三藏记集》，从中找到了二十五祖到二十八祖存在的根据：

会于南屏藏中适得古书，号《出三藏记》者，凡十有五卷，乃梁高僧僧佑之所为也。其篇曰《萨婆多部相承传目录记》。佑自序其端云“唯萨婆多部，偏行于齐土，盖源起天竺流化鬲宾。前圣后贤，重明迭耀。自大迦叶，至于达磨多罗。”凡历二卷，总百余名。从而推之，有曰婆罗多罗者，与乎二十五祖。婆舍斯多之别名同也。有曰弗若蜜多者，与乎二十六祖。不如蜜多，同其名也。有曰不若多罗者，与乎二十七祖，般若多罗同其名也。有曰达磨多罗者，与乎二十八祖。菩提达磨，法俗合名同也。其他祖同者，若曰掬多掘。或上字同，而下异。或下字异，而上同。或本名反，而别名合者。如商那和修，曰舍那婆斯之类是也。此盖前后所译梵僧，其方言各异而然也。……然其大略与《宝林传》、《传灯录》同也。若佑公者，以德高当时，推为律师，学而有识，而人至于今称之。然其人长于齐，而老于梁。所闻必详，今其为书，亦可信矣。……《传灯》所载，诚有据也。(T51, no. 2080, p. 774, b14-c15)

契嵩正是从《出三藏记集》一书之中找到了二十五祖到二十八祖的存在根据，而僧佑本人的权威性，则无疑给了契嵩的理论非常坚实的证据基础。对此，杨曾文在《宋元禅宗史》也评论道：

他在论述中对《禅经》及慧远、慧观二序、梁僧佑《出三藏记集》所载〈萨婆多部相承传目录记〉的重视，认为西土前二十五祖传记取自三国时来华的天竺僧支疆梁楼所译《续法传》，二十七祖至二十八祖传记是取自北齐译经僧那连耶舍译的《续法传》等，是很独特的值得注意的内容。

契嵩虽然拿僧佑这个权威来打压神清，但是在这里，却有一个致命的问题：

或曰：“子谓达磨四祖，所见于僧佑《三藏记》者。然佑死于天监之十七年，而达磨当普通元年，而方至于梁。岂有其人未至，先为之书耶？不然何其年祀，前后之相反乎？”曰：“然，实佑先为之书，而达磨后至也。若达磨者，得法化其天竺，既已六十年矣，乃东来。东来三载，方至于梁。是盖西人传其事，先达磨而至。佑之流，得以为书也。佑既承其传而为之，宜其书前而人后也。”（T51, no. 2078, p. 744, a20-28）

这段话也就是说达磨人还没有来，他的名声就先到了。这个说法实在是非常勉强。因此，在契嵩写的《传法正宗记》之中，就干脆把《景德传灯录》中的年代记时全部删去。不过，契嵩的理由倒是非常充足的：

《传法正宗记》卷3：“《宝林》、《传灯》二书，皆书天竺诸祖入灭之时，以合华夏周秦之岁甲。然周自宣王已前，未始有年。又支、竺相远数万余里，其人化灭，或有更千余岁者，其事渺茫隔越。吾恐以重译比校，未易得其实。辄略其年数甲子，且从而存其帝代耳。唯释迦文佛，菩提达磨至于中国，六世之祖其入灭年甲，稍可以推校，乃备书也。”（T51, no. 2078, p. 726, c21-28）

也就是说契嵩认识到了两国间相隔悬远，故而推考详细系年有困难，因此就可以堂而皇之地将那些有可能会出问题的精确年代一并去掉。这样也可以少了很多麻烦，更可以在辩论之中不给对方以过多的口实。

而“后面的简”也同样重要，可以从看出《传法正宗记》的价值和意义。《景德传灯录》从卷四到卷三十，整整二十七卷，大约四十万字，到《传法正宗记》变成二卷，约三万字！契嵩的这种做法肯定有深意：

《正宗》贵乎简妙。……涅槃岂不云乎。汝慎勿为利根之人广说法语。钝根之人略说法也。夫简妙者。要在其心有所到耳。不必以其言不言为之当否。是故证之于简妙也。弥说而弥至。不证于简妙也。弥说而弥远。（T51, no. 2078, p. 727, c3-11）

引文中的“简妙”二字，实是《传法正宗记》的中心定祖所在！请看他〈上皇帝书〉中，自述撰写该《记》

的动机：

宗者乃其教之大统，大统不明，则天下学佛者，不得一其所诣。大范不正，则不得质其所证。夫古今三学辈，竟以其所学相胜者。盖宗不明，祖不正，而为其患矣。然非其祖宗素不明不正也，特后世为书者之误传耳。(T51, no. 2078, p. 715, a20-25)

从引文中看，虽然他说得很婉转，说“宗不明，祖不正”的原因，是“后世为书者之误传”，实际上是告诉皇上，他的《传法正宗记》就是来完成“宗明祖正”的万世大业的；而这“后世为书者”，除了前面提到的被仇视禅宗之人所攻击的诸书，也包含了已经入藏的《景德传灯录》。

特殊的目的，决定了《传法正宗记》的特殊体例，此书不同于《景德传灯录》的包罗万象与涵盖全面；《传法正宗记》比较简明扼要、一目了然。契嵩在《传法正宗记》去掉了开头的“七佛”，直接从释迦如来开始。并且，它也清除了所有会让人质疑的具体年代日期，以免纠缠不清。并且，《传法正宗记》在不厌其烦的论证“西天二十八祖”之后，还立〈正宗分家略传〉专章，并删减了所有的宗派枝节，只保留了慧能传下的曹溪一脉。而上千名禅师中，只有清原行思、南岳怀让、南阳慧忠、荷泽神会、马祖道一、大珠怀海和临济义玄七位禅师有传。与此形成强烈对比的，却是所有其他 1207 名禅师，

只被标明谱系传承，而没有半句行迹可考。这样契嵩撰写此书的目的也就昭然若揭了，比起其他诸书的撰写目的而言，可以说契嵩的目的性更强，也更为专一。与此同时，契嵩还特请名画家吴缙将从佛祖到慧能三十三位祖师画成《传法正宗定祖图》——文字力量还不够，更用画像来奠定。

契嵩在《传法正宗记》中把“南禅五家”作为曹溪门下的独立派系，放进了禅宗的祖统之中：

正宗至大鉴传既广，而学者遂各务其师之说，天下于是异焉，竟自为家。故有汾仰云者、有曹洞云者、有临济云者、有云门云者、有法眼云者，若此不可悉数。而云门、临济、法眼三家之徒，于今尤盛。汾仰已熄，而曹洞者仅存，绵绵然，犹大旱之引孤泉。然其盛衰者，岂法有强弱也？盖后世相承得人与不得人耳。书不云乎：“苟非其人，道不虚行。”(T51, no. 2078, p. 763, c3-11)

在此，有两点值得注意，一是契嵩对禅宗法系盛衰，认为其中主要原因并非非法有强弱，而是是否得人；其次，由于《传法正宗记》得到朝廷的承认而入藏，因此，哪怕当时汾仰和曹洞二宗已经式微，但“南禅五家”的说法，则从此成立，流传至今。

## 总结

本文简单讨论了《传法正宗记》作者契嵩生平与地位，他本身所具有的宗教与世俗权威性，这使其有资格更有能力来捍卫自己佛教宗派的合法性与地位。本文还以《传法正宗记》为核心，尤其是参照以前此的《景德传灯录》，来探讨在撰写此书之时的动机与经过。尤其注意过去一些禅宗典籍中谱系祖统说的混乱与瑕疵是契嵩撰写此书的一个重要推动力。

就此书的结构而言，虽然《传法正宗记》中，辩护“西天二十八祖”占了很大的篇幅，但其最大的价值和意义，却在其“简妙”的“定祖”。契嵩说：“证之于简妙也，弥说而弥至；不证于简妙也，弥说而弥远。”(T51, p. 727, c9-11) 这除了受到道家、玄学的影响之外，还应该看到，契嵩的目的，就是要简简单单、清楚明白的把一线单传的佛法心传呈现于天下；把“西天二十八祖”——“东土六祖”——“南禅五家”的、唯曹溪为正统的“祖统说”定于一尊。我们还姑且不提其价值与正确与否，但这种祖统说无疑却在后世产生了深远的影响。而正是这个目的，它又决定了《传法正宗记》的前紧后松、前繁后简的奇特布局结构。正是这样独特的叙事方式，契嵩完成了“宗明祖正”的任务，最后奠定了中国禅宗处在核心地位的“祖统说”。

## 石恪画维摩颂发微

◎ 圣量

我观众工工一师，人持一药疗一病。  
风劳欲寒气欲暖，肺肝胃肾更相克。  
挟方储药如丘山，卒无一药堪施用。  
有大医王拊掌笑，谢遣众工病随愈。  
问大医王以何药，还是众工所用者。  
我观三十二菩萨，各以意谈不二门。  
而维摩诘默无语，三十二义一时坠。  
我观此义亦不堕，维摩初不离是说。  
譬如油蜡作灯烛，不以火点终不明。  
忽见默然无语处，三十二说皆光焰。  
佛子若读维摩经，当作是念为正念。  
我观维摩方丈室，能受九百万菩萨。  
三万二千师子座，我悉容受不迫迤。  
又能分布一钵饭，饜饱十方无量众。  
断取妙喜佛世界，如持针锋一枣叶。  
云是菩萨不思议，住大解脱神通力。  
我观石子一处士，麻鞋破帽露两肘。  
能使笔端出维摩，神力又过维摩诘。  
若云此画无实相，毗耶城中亦非实。

佛子若见维摩像，应作此观为正观。

（来源：《东坡禅喜集》）

语译：

我观世间百工之人，各有其专长，每个医师都可以持一种治疗一种病。然风劳之症或喜寒，阳气喜暖；肺（金）肝（木）胃（土）肾（水）等相生相克，衍生百千万种不同疾病，如果我们要一一应对，那么所要准备的药方和药材便数如丘山，最终没有一副药可以完全治愈这些病。因此，大医王笑言：欲医治这种种病症，就需要遣谢众工。众人问说：如果遣散众公要使用什么药材呢？大医王表示虽然遣散众公但又不离众工所用。

我观三十二菩萨相，各以己意谈“不二”法门。然而维摩诘静默无语，三十二菩萨所言之意一时间都苍白无力。我观这些菩萨所言之义并非毫无用处，维摩诘的默然不语最初是离不开这些语言含义的表达的。就像是把油蜡做灯烛，没有火焰的帮助，灯烛是不会发挥照明的作用的。而维摩诘在三十二义的阐发后默然无语，三十二中含义都一时光明朗现开来。佛子如果读到《维摩经》，当把这种理解作为正确的理解。

我看维摩诘居士的室内虽只有一丈见方，但其所包容极广，能毫不勉强的容受九百万菩萨、三万两千狮子座。维摩居士以不思议大解脱神通之力，仅分布一钵饭

便可供养十方无边无量大众。断取妙喜世界，也如用针取树上的一片叶子那么简单。

作为一位士子，石恪穿麻鞋，戴破帽，露两肘，却能够在笔下画出栩栩如生的维摩大士像，虽然只是画像，但其存在的意义却等同与真正的维摩居士，合于实相。他进一步解释到：若言此画仅仅是画，与实相无关，那么毗耶城发生的事情也超乎常人的想象，不可思议。又怎么能说维摩居士的事迹不真实呢？所以，佛子若见维摩大士的画像，就应该心生恭敬，犹如在真实的维摩居士面前一样，才是正确的态度

赏析：

《维摩诘经》作为禅宗的经典之一，深受士大夫们的喜爱。如唐代诗人王维因喜爱《维摩诘经》，而以“维”为名，“摩诘”为字。究其原因是因为它为士大夫提供了一种既有别于完全出世的佛教出家修行方式，又有别于儒家传统的“修、齐、治、平”的行为模式，从而进入第三条路径——出家又不离家的人生取象。

东坡作为士大夫的典型代表，虽有乌台诗案的打击，历经现实的多变与无奈，但其始终以儒家精神作为人生的根底，不愿完全出世，退隐山中，而是仍旧关心民间疾苦，调整心态，以出家的豁达态度去积极面对人世间的百态千相。而这种从容于进退之间的处事哲学就与维摩诘所提出的“出家而不离家”的人生态度有高度的一



致性，因此东坡对于维摩诘一直有着特别的钟爱，他的第一首与佛教相关的诗便是赞颂维摩诘的《维摩像唐杨惠之塑在天柱寺》。这首诗作于东坡初仕凤翔之时，此时东坡虽然没有经历人生的大起大落，但已经表现出他对维摩诘的敬佩。后期随着他人生体悟的加深，维摩诘的思想也逐渐融入他的精神世界，并为其所继承和发展。

东坡的《石恪画维摩颂》便是其颂扬维摩诘的作品之一。此颂妙得不二神韵，使得当时最负盛名的禅宗大师宗杲也深为赞叹：“常爱东坡为文章，庶几达道者也。纵使未至于道，而语言三昧实近之矣，……观其作《维摩画像赞》，从始至终不死在言下。”

维摩诘奉行菩萨道，为度化众生配合文殊菩萨以及本师释迦牟尼佛，运用权巧方便，示现生病，并通过与文殊菩萨互斗机锋，反复论说佛法，凸显维摩居士悲智双运的菩萨道精神，阐明了不二法门之精义。因此，他的开篇也以治病用药入说。通过病与药的对应关系来表明一与多的辩证关系。我们知道，常住真心与生灭之见闻觉知的关系犹如水和波，它们是不一不异的（波不离水，水不离波，波即是水，水即是波），即见闻觉知又离见闻觉知。然而，凡夫之人，往往执着于两端之见，如动静之中执着于静，凡圣中执着于圣，染净中执着于净，生死涅槃中执着于涅槃，将体用对立，执着于离见闻觉知（波外觅水），则道不可见、不可闻。所以，我们虽“遣众工病随愈”，远离颠倒妄想，但若欲见道，却不离见闻觉知。六祖所言：“佛法在世间，不离世间觉”，

马祖云：“平常心是道”皆是此意。“道在平常日用中：遍一切时、一切处、一切心态、须臾不曾离；处处都是回家之路。这就是宗门里面所说的‘道在眼前，一切现成’”。以此，“问大医王以何药，还是众工所用者”。

于此基础上，东坡盛赞维摩诘的“语默不二”的辩证思维。《维摩经》记载说：

文殊菩萨说：“如我意者，于一切法无言说，无示无识，离诸问答，是为人不二法门”。文殊菩萨问维摩诘：“我等各自说已，仁者当说，何等是菩萨入不二法门”时，维摩默然。所以，文殊师利叹曰：“善哉！善哉！乃至无有文字语言，是真不二法门。”

“不二法门”出自《维摩经·入不二法门品第九》。对于“不二法门”的解读诸位菩萨也是众说纷纭，莫衷一是。然般若性空，诸法实相不可说不可说，因此，当三十一位菩萨各陈己意之后，维摩默然，此时“三十二义一时坠”，是真不二法门，以无言胜有言。

但东坡并没有止于此。按照大慧宗杲的说法，东坡又新立譬喻将“这个虽是死蛇，解弄却活”。维摩诘以无言之行动对语言进行否定之后，东坡以“否定之否定”对“不二法门”的解读在逻辑思维上进行进一步螺旋式的推进，认为就语言而言，宗门不立文字，却又不离文字。所以，东坡言维摩诘“此义亦不堕”。东坡言语言与真理“譬如油蜡作灯烛，不以火点终不明。忽见默然无语处，三十二说皆光焰”，进一步的在语言与真理中运用这种这种“不二”的精神，可谓深谙不二禅味。他在《花

落复次前韵》亦云：“先生年来六十化，道眼已入不二门”，运用不可思议的不二法门，消解一切矛盾，成为东坡一生的信仰。

总的来说，“不二法门”对东坡的思辨方式有很深的影响。“不二法门”的核心内容是在哲学层面对绝对、相对以及出世、人世的矛盾与统一。将“不二法门”作为处世接机的态度与方法，我们可以泯灭一切对立，从而获得了生命自由的无限超越。东坡吸收了维摩诘的“语默不二”的思维模式中超越矛盾、消融困境的积极因素，十分推崇其能容天地的广大心胸，以及供养十方众生从容于妙喜世界和毗耶城的慈悲精神，以此进行自我关照和自勉，并把这种真实不虚的精神投射对佛像的尊重中，来获得一种佛的智慧，以此来消融世俗生活中的矛盾与痛苦，成为他日后应对跌宕起伏的人生的重要精神支柱。

## 师父不在家

◎ 圣玄

师父的事情很多，常常出门，有时候还会离开黄州到外地，这时候自己就跟放了假似的，一睡就能睡好久，然后起来忏悔，接着去睡懒觉，再去大殿里拜佛忏悔……除了睡觉，就是出门逗小猫，坐在屋里胡思乱想。

有一天，以前的同学给我发了一条信息，她的外婆生病很严重，“外婆这么善良，为什么她还会得癌症？”一时间不知所措，不知道该怎么安慰他，想起自己家中的老人，一样的慈祥善良，朴素地相信着“善有善报，恶有恶报”，倔强地在黄土地里耕耘，辛勤一生，把儿孙养育长大。

现在家里祖辈的老人都故去了，非常想念他们，看到来来往往的老居士，总是能想起温暖的大手、脸上舒缓的皱纹、健朗的笑容、俭朴但丰盛的晚饭，依旧熟悉……每天都不忘为他们回向，有时也会胡思乱想，他们会往生到哪儿呢？其实我是不太敢想的，人们总是憧憬着善良，互相安慰说善良的人上天堂，却很少思考，什么是善良？

弥勒菩萨《瑜伽师地论》上说，“能感当来乐果报义、及烦恼苦永断对治义，一切一分是善。”能够感召今生

后世乐的果报，对治烦恼、永断诸苦，就是善。人们常说，一饮一啄，莫非前定，包括在寒冷的冬日里一抹和煦的阳光都是有情前世今生的善业所感，一切都是耕耘的收获。同样的，现在与未来的生命从当下开始，从现在开始断恶修善，一切都还有希望。

同学跟我说，他在网上感叹了几句，有个信佛的姑娘给他私信，告诉他自己有办法救他的外婆，向他推荐了很多个神奇的咒语，提了很多夸张的要求。他没有信心，对姑娘的话更加怀疑。

我无言以对，更不知道怎么安慰他了，但是对那位热心的姑娘，却看到了自己的影子。

我也一厢情愿地以为，在这个光怪陆离的时代，自己怎么说也足够善良吧，甚至有了审判一切的自信，好为人师地拿着这一套“金科玉律”去衡量陌生人、要求朋友、绑架家人，筹划着改造所有人，难道别人要变成我这个样子吗？

我知道我不够好，所以要抓紧修行，多念佛、多布施、多像这位姑娘一样“帮助”别人……这样总该可以了吧，这样的“修行”让自己好紧张，不仅没有“对治烦恼，永断诸苦”，更给本来忙碌的生活增加了更多的负担，一如期末考试前，忐忑不安地抢记几个单词，徒增烦恼，当下心境陷入了恐惧和焦虑，怎么奢求乐果。

龙树菩萨《中观宝鬘论》里说：“贪瞋痴及彼，所生业不善；无贪瞋痴等，所生业是善。不善感诸苦，恶

趣亦如是；由善感乐趣，诸生中安乐。”如果内心与贪瞋痴等烦恼相应，所生业皆不善，一定会招感恶趣苦果，而遮止贪瞋痴诸烦恼的垢秽，与清净心相应，所生业皆善，一定会招感安乐之果。

世上的事就是经不起细想，越是向内观，越发现自己的“善良”像是自欺欺人，很多时候表面上是利他，但内心打上了我执的底色，仍深陷在满足感、成就感、控制欲、领导欲中，在增长微薄的福德同时，种下了堕落之因。内心烦恼翻腾，才发现自我的贪爱坚固，而善的种子脆弱如斯，难怪师父总是耐心地鼓励、呵护。

等到师父外出回来，跑到丈室汇报胡思乱想的心得：“哎，我怎么这么糟糕，每天都觉得自己很差劲。”

师父说，“这就对了，每天发现自己的不足，然后改正进步。”

每天犯错，每天反省，接着再犯，再反省，就好像每天吃撑了以后喊着减肥，怎奈安国寺大寮做饭太好吃了。虽然师父一直说，你这样不用减肥，已经够瘦了，就好像师父总是鼓励、呵护小徒弟的初发心，很少批评呵斥，但是我心里还是清楚，自己不是什么善茬。

坦诚面对自己是狼狈的，和东坡居士在安国寺参禅时所感慨的一样，“反观从来举意动作，皆不中道”，却也乐趣无穷，在这个过程中，惭愧、反省、忏悔、发心、改正、骄傲、惭愧、反省、忏悔、发心……与自己打趣，对着镜子自嘲，另是一番兴致。

做了一点点善事，都巴望着佛菩萨和所有人能知道，但是明知是不对的事情，也侥幸地想菩萨不会计较。甚至有时候清晨躺在床上，掰着算账，最近挺精进了，今天偷懒应该可以的吧。这么一想，不免骄矜，可是云板响起，又不得不爬起来——有这种算计、自满的伪善，不正是没有福德的显现吗。

正如师父常说的，“有这种想法，说明你的菩提心没有真正发起来”，一针见血。发心终究不是在得失上斤斤计较，还是要在心地上解开自我的甲冑，暴露生命的实相，“物我相忘，身心皆空”，方成胜义善——无为涅槃，毕竟清净。

柔师父跟我讲了一个故事，有一次，他和同学走在大街上，看到一个酒鬼倒在路边，那时已经很晚了，同学走向前去，很关心地问那个陌生的酒鬼，家住在哪里。柔师父的声音和他的名字一样，很温柔：“那时候我就很惭愧，我也是一个发了菩提心的人？”

在出家以前，我就曾扭扭捏捏地向师父提过一个请求，希望能在安国寺里安住下来，并不想去承担太多的事，害怕自己的功夫不够，事事做不好，徒增烦恼。师父一眼就看出我的心肝，哈哈一笑：这个要看你的发心，难道做事情就不是修行了吗，你的发心是为了名利还是为了利益众生，这决定你是不是修行。

发菩提心，为利有情愿成佛，是诸善中王。受到师父的鼓励，我也学着师父的样子，事事努力投入，似乎

是习惯了忙碌，但是思想总开小差，没有定力。闲暇的时候，心更难以安定下来，东看看，西瞧瞧，一个劲儿刷手机，内心奔驰不歇。柔师父见了，笑笑说：“清福难享”。这才发现，烦恼的焦虑不安，防不胜防！

“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，这一切，都可寻诸当前一念，毕竟，当前一念是唯一能够把握的事，也是唯一需要把握的事了。但这个事，“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得”。

## 秋夜诗怀

仲秋夜半，茶毕与众贤友小叙几语。常觉居士提唱苏文公古韵，诸贤唱和别有一番情怀。

苏文公原句

西江月

世事一场大梦，人生几度秋凉。  
夜来风叶已鸣廊，看取眉头鬓上。  
酒贱常愁客少，月明多被云妨。  
中秋谁与共孤光，把盏凄然北望。

天泽居士步韵

一瓶一钵任沧茫，衲衣常沾行脚霜。  
北去问师如是意，赵州驴马度秋光。

常悟法师次韵

云水悠悠渺无茫，不嗒秋景露微霜，  
北逢南往风清意，作务犹欣度华光。

常颐法师步天泽居士、悟法师原玉，草成哩句两则以和，奉诸公一乐。

其一

燕山楚水两微茫，竹杖轻尘带剑霜。  
举世休怀身后意，寒潭影月自清光。

其二

石炉香尽影冥茫，渐去经年两鬓霜。  
心境此时谁会意，清平度日是谦光。

藤居士和玉

无为碌碌忙盲茫，一种秋风两种霜。  
东去西来果有异？赢得行色衬山光。

风荷居士和韵

矚目八荒途渺茫，病身西陆鬓凋霜。  
醉衾不暖酹茶冷，窗外疏林淡月光。

## 夏泽红、曾京怡居士请上堂法语

(2000年2月14日)

净慧

**八载精诚护赵州，开山楼畔有名留。  
新春更设天厨供，福慧同增愿可酬。**

夫学佛法者无他，福慧二种庄严也。众生在因地中勤修万行，所为何事？修福修慧或求福求慧也。菩萨为救度众生离苦得乐，百劫千生行种种难行苦行，所谓难舍能舍，难行能行，难忍能忍，所为何事？集福证慧也。佛陀三觉圆满，万德具足，其实亦即福足慧足也。佛具三身，即法报化，亦即体相用。所谓法身，体也；报身，相也；化身，用也。法身以何为体？以一切法空为体。行一切法，证一切空，而任运自在，不住一切法，是为法空也。报身以何为相？以福慧二严身为相。应身以何为用？以慈悲方便为用。慈悲者，福德门摄，方便者，智慧门摄。是知从因至果，一切修行果证，要皆不出福慧二门，而福慧二门又不出“觉悟人生，奉献人生”八个字。因此，欲求智慧者从觉悟人生做起，欲求福德者从奉献人生做起。

夏泽红、曾京怡居士贤伉俪，宿具善根，栖心禅悦，虽身在红尘，而志慕空门。经营事业有成，勤修供养不辍。自皈依柏林僧团八载以来，河北佛教事业成就，均赖居士等竭诚参与，捐资修建开山楼、赞助生活禅夏令营及《禅》刊免费赠阅，三年出资租楼为省佛协举办佛学讲座，凡此等等，悉为此生培福修慧之因行，亦作未来福慧二严之果德。修因证果，福不唐捐，愿居士精进不息，资生事业不违实相，法性空寂不碍缘生，世出世事二而不二，打成一片。以出世心，做入世事，买铁成金，不可思议。在此上元佳节吉祥法会道场宏开之际，夏居士发心来山设上堂斋供养大众，并愿老衲有一言相勉。且听偈曰：

**众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，  
法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。**

## 廊坊市印光念佛堂佛像 开光法语

(2000年3月14日)

净慧

世尊说法愿宏深，普令群生修善行；  
但得人间成净土，何愁极乐不往生！

兹有河北廊坊市众居士，在当地政府支持下，发大愿心，成立印光念佛堂佛教活动点，引导当地广大信众集体修学佛法，净化人心，以爱国爱教、正信正行为宗旨，以服务社会、广结善缘为志职，其功其德不可思议。今则道场成就，佛事周隆，海众云集，法喜充满，山僧何幸，际此胜缘，举扬佛事，演说法音。虽然如是，即今圣像安座开光点眼一句应如何举扬呢？听吾偈曰：

(执巾云：)

佛光不动常遍照，  
只为尘封失本明；  
拂去尘埃光自现，  
照天照地照人心。

(执镜云：)

照彻六根起妙用，  
照开圣像现毫光，  
诸佛时时生欢喜，  
龙天昼夜降吉祥！

(执笔云：)

一笔点开虚空眼，  
六根互用济群迷。  
座前佛子须珍重，  
庄严国土正此时！

(以硃笔打一圓相云：)开！

## 美国黄振生居士请上堂法语

(2000年3月24日)

净慧

今朝二月十九，维摩请法设斋，  
大众登临宝殿，山僧有口难开！

夫佛法者无他，乃指示吾人背尘合觉、返本还原，舍弃一切向外驰求之心，认取自家宝藏之南针，重在实修实证，不在言说。故《法华经》云：“诸法寂灭相，不可以言宣。”古德云：“妙高山顶，从来不许商量；第二峰头，诸祖略容话会。”是故如来于无说中示诸方便，广宣法要，无非教人远尘离垢，契悟心源，证入实相。所谓渡河需用筏，到岸不须舟。

今有美国黄振生居士、林池妹居士贤伉俪，宿植德本，广种福田，八年前来山皈依三宝，护持柏林，布金净地崇建三门，成就古佛道场中兴大业，其功其德，难尽赞扬。此次不辞八二高龄，远道来山请法设斋，为祈福寿康宁，合第吉祥，净业早成，菩提愿满。

虽然如是，即今观音圣诞良辰，因斋庆赞一句，应如何称扬？

八载殷勤护祖庭，无边功德涌慈云。  
此番更结灵山愿，不二门中悟本真。

## 霸州市胜芳镇净业精舍佛像 开光法语

(2000年4月5日)

净慧

娑婆教主大慈尊，应化度生大悲心，  
法雨弥天周沙界，无边妙德放光明。  
药师如来琉璃光，十二大愿化东方，  
感应道交如形影，光临法座降吉祥。  
愿海宏深无量光，依正庄严极乐邦，  
念念弥陀心不乱，不劳寸步往西方。

兹有河北省霸州市胜芳镇众居士为体现宗教政策、规范佛事活动、引导信众爱国爱教，正信正行，在政府有关部门支持下，建立佛教活动场所——净业精舍，善愿成就，功德无量。今日众缘具足，隆重举行诸佛菩萨圣像开光仪式，特邀山僧率众主持法事，恭为释迦、药师、弥陀、观音、地藏、弥勒诸尊圣像点眼开光。佛光本自



具足，法眼本自圆明，且问诸仁者：慧上座今日向什么处着笔？

（执中云：）

一尘原不染，本体露堂堂。

（执镜云：）

照破虚空界，光明照十方。

（执笔云：）

点开顶光，未见顶相放光明；  
点开眉光，眉间慈眼视众生；  
点开眼光，慧眼圆明见三际；  
点开耳光，耳处观察眼闻声；  
点开鼻光，众香普熏河沙界；  
点开舌光，遍覆三千演圆音；  
点开身光，分身尘刹临此座；  
点开意光，无边功德随愿成。

全堂圣像光明满，何待山僧点出来，  
理须事显原无碍，点出灵光照九垓。

（以硃笔打一圆相云：）开！

## 赵州柏林禅寺第八届禅七法会 解七法语

净慧

弹指光阴去，  
刹那岁月迁。  
堂中三七日，  
世上二千年。  
佛性时时现，  
禅心处处圆。  
更参末后句，  
莫负草鞋钱。

诸上座！且道如何是柏林末后句？平常心是道，本分事接人。寂寂惺惺地，在尘不染尘。各宜珍重。

（以竹篲打一圆相云：）解！

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  
\* 推荐优先通过此方式与我们联系
- 3、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](http://www.huangmeichan.com)）

欢迎大家投递符合杂志风格 and 要求的稿件，发送电子邮件至编辑部邮箱 [bjb@hmszs.org](mailto:bjb@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。

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。

发送短信：13636125508  
电子邮箱：fxb@hmszs.org



作者：陶利平

興  
化  
存  
獎

觉悟人生 奉献人生 善用其心 善待一切



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 0713-3166010

13636125508 (仅接收短信)

网址 [www.huangmeichan.com](http://www.huangmeichan.com)

免费赠阅 欢迎助印