

黄梅禅



叁

贰零壹柒年陆月
总第八十七期



数珠

大颠通禅师因韩文公相访。问师春秋多少。师提起数珠云会么。公云不会。师云昼夜一百八。公罔措。遂回宅怏怏而已。夫人乃问。侍郎情思不恠。复有何事。公遂举前话。夫人云何不进云昼夜一百八意旨如何。公明日凌晨遂去。至门首乃逢首座。座问侍郎入寺因何太早。公云特去堂头通话。座云堂头有何因缘开示。公举前话。座云侍郎怎生会。公云昼夜一百八意旨如何。座乃扣齿三下。公复至堂头。又进前语。昼夜一百八意旨如何。师亦扣齿三下。公云信知佛法一般。师云见甚道理乃云一般。公云。适来门首接见。首座亦复如是。师遂唤首座问。适来祇对侍郎佛法是不。座云是。师便打趣出院。

——语出《禅林聚类》第十六

灵山圣境喜来参，还步人寰又一笑。
遥想当年佛说法，人天百万尽开颜！

黄梅禅

第
三
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 / 周永峰

编委

坚光 印通 明海 明憨 明杰 明影 宽悟 能证 崇谛 崇顿
崇涛 崇柔 明象 吴言生 冯学成 常智 黄总舜 杨天元
主编 / 崇柔 责编 / 耀察 特约编辑 / 明象 美编 / 徐华 郭建
责校 / 耀察 明力 发行 / 李星辰 印务 / 明风 封面图 / 李世玉 张祎

通信地址 / 湖北黄梅四祖寺 邮政编码 / 435509

联系电话 / 0713-3166010 13636125508 (仅接收短信)

投稿邮箱 / bjb@hmszs.org 订阅邮箱 / fxb@hmszs.org

官方网站 / www.hmszs.org 电子版 / www.huangmeichan.com

准印证号 / (鄂) 0270201 出版日期 / 2017年6月25日

目录

禅林宝训
数珠 /01

禅学研究
关于禅和“生活”的再思索 严耀中 /04

正觉之音
《坛经一滴》(二) 净慧 /18
学禅方便谈(三) 白圣 /37

运水搬柴
黄梅时节,一盏茶中的了无挂碍 悟澹 /44
只为茶中遇见你——悟澹法师专访 明象 /47

禅海游踪
禅者心灯:《心经》(二) 戒毓 /52
略解“至道无难,唯嫌拣择;但莫憎爱,洞然明白”之真义 昌莲 /61

西山明月
“嘟嘟嘴”的佛陀 圣玄 /68
黄庭坚禅诗赏析(六首) 戴逢红 /73
从“法界缘起”到“故意误读”——马一浮佛教思想浅窥 大生 /83

空花佛事
尸罗清净菩提本,守护殷勤最胜因 本刊编辑部 /100
授受在家菩萨戒的条件和意义 理净 /104
菩萨戒问题浅说 宗舜 /116

关于禅和“生活”的再思索

◎ 严耀中

禅和生活原本属于两个不同的范畴，联系在一起，却成了一条独特的修行道，以证宗教之“道既超越（transcendent），又遍在（immanent）”是一个普遍的准则。其基本依据之一便是在宗教和社会都“存在于其需求、志趣、情感、习惯，存在于其伦理的和政治的规定，存在于对其说来有价值的和本质的一切”，加之佛教本身既有的开拓性和融汇力，所以两者联通得起来。

一、生活与禅心

生活禅是一种在近年提出的特殊的禅，其最大的与众不同之处是把禅的修行放在别具一格的境地，即放在民间和社会里面，放在川流不息的生活之中，使之同样能作为禅的心境，开辟禅径，铸成禅心。这样的禅心并非是一般的禅与心的关系，它还包含着几个层面。

一般来说，禅的指向在于使内心的平静，逐步抹去积淀在心头的种种差别，对欲望和痛苦来个釜底抽薪，最后使个体的自我消融于无限的涅槃之中。“心神澄静，名之为禅”。此所谓“澄静”系相对混乱而言，没有混乱就谈不上澄静，而静在顺境中得到和在逆境之中显然

不是一回事，后者是消除混乱后出现的境界，走的是一条世俗眼光里的难行道。从客体或境况上说，混乱是包围着人的生活现象界；从主体方面说，混乱是无明冲击而导致种种假有迷惑心神的景况。禅则是去自我，灭无明，从而恢复法性本体的途径，是主体和客体良性互动的结果。

抱着乱中取静这样的一个较为艰巨之方式来参禅，当然不能在深山老林里闭关独修，虽然如此禅境是很有利于禅定之养成，而必须放在一个错综复杂、瞬息万变的氛围里作为禅境，即放在社会生活里面，得到在大风大浪里学会游泳的本领，做到“于境无移念，相续是明人”。这是个如何不为任何情欲利害所动的锻炼定力的过程，可以用“生活禅”来形容如此过程，即在所谓“解空不许离声色”前提下，甚至在生死之际，做到诸如“太山覆于前而色不变，麋鹿兴于左而目不瞬”，以臻禅的最高境界。此也颇有些类似孟子所云：“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能”。这里，普渡众生而成佛当然是“大任”，诸如苦心劳筋，体饿身乏、利诱剑悬等等，只有在生活里方能遇到，于是即色游玄而破俗悟真，所以这修身养性之道和以社会为境的禅道比较接近，生活禅毕竟也是中华文化中的产物。

其实生活禅之参修，关键在于心。禅是无形的精神的，生活是有形的物质的，因此生活禅之参修也是精神

与物质的融合，有形与无形之相交，进入的是一个全相的世界。这个世界虽然包罗万象，但其中心却在于人，而人心是主体与客境诸相唯一的结合点。若“契经说三界唯心，又说所缘唯识所现，又说诸法皆不离心”等等，总之无心无识即无世界。但是无论从什么角度去理解这个“心”，断开了与人的联系就至少不能确定它的存在。虽然肉体心、主体心、本体心分处于不同层面，但三者并不能绝对隔离，修禅可以使“心”从低的层面向高的层面跃进，但开始的起点则是肉体心，而这肉体心是时时刻刻活跃在生活之中。

社会生活虽然好比是一张庞大杂乱的尘网，看上去五彩缤纷，千头万绪，声色感人，佛道难觅，但只要做到“乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所适而顺适，故则触物而一”。因为“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也”，把禅功放在心上，即能与兆民天地相通。宋代吕希哲有一个很好的比喻：“坐禅习定者，如牧牛人，瞥然在魔界，便谓牛已奔逸，起来作力牵回，系在旧处。如此不三两回，已疲劳矣。若知只是妄想颠倒，梦见牛走，忽然警觉，乃知牛本不动，常在旧处，自然不劳心力，通作一片”。若把置身于生活中的参禅者当做牧牛人，不亦可达到“通作一片”之境吗？于此从参禅的角度讲就是“在生活中体验禅的关键所在是要保持一颗平常的心，所谓‘平常心是道’”。生活中的众生形形色色，甚至一阐提皆有佛性，犹如“弥陀身心遍法界，

影现众生心相中”，这就成了大乘禅可行之前提，并通过心性相通，“愿共诸众生。往生安乐国”。此是因为众生平等，修菩萨道也可以不分在家出家，更无妨修者融入众生的社会生活之中。

另一方面，在走向正业的途径上，进行体验性的禅修是无法回避的。从印度来的禅法讲身与心之间的互动，强调身形对于精神之作用，即所谓瑜伽禅。对此的继承，中国的小乘禅法自不待言，就是诸家的大乘禅法，其实也包含着这样的内容，只是把侧重点从“身”转向到“心”，即使是南宗禅也去不了“身”的这方面，于今之生活禅当然也是如此。与前不同的是，生活禅之参修系将身心合一，无有先后主次之分，在自身与他身在生活中联系不断强化的同时，我心与他心之间的界限也在变得模糊和淡化，趋向消失。可以说在禅者游玄于生活海洋的状态下，当禅者之心与大众心达到无二无别之刹那，“心得自在妙菩提，度诸众生无有量”，禅的神通得到了充分的显现。于此生活禅之果已得，禅业之大功告成。

生活禅之参修，首先要清楚生活之种种本属假有，视出世与入世不一不二。于佛道而言，“有舍生死，有度生死，皆是究尽之大道也”。即在纷纭的生活现象中坚持正见和正思，经由正定，在主体心中尽显本性，“简去境、持取心”，从而与作为客体的佛心无二无别。就此可以说禅与生活相合就是把“舍生死”和“度生死”所合成的“诸佛大道”，行此正道，于己可成正果，于世能度众生。明白这个道理的便是圣人，“故圣人者，

无生而现生”。

二、人间社会是行禅的菩萨道场

开展生活禅之目的之一，从大乘佛教的角度言，是要解决“众生重重萦俗事，不能禅定自观心”之修行困局。即如何在参禅使个体修成正果的同时，以大慈大悲的菩萨精神来济度众生，是一个在禅教中没有进行过充分讨论，甚至是有意回避的问题。生活禅既然要“对中国古代大乘佛教传统的接续，是当代大乘佛法复兴的先声”。它的提出，为解决这个问题指出了探索的方向。

人的生活是社会的动态表现，生活中构成的关系就构成了社会的主体。“现象界中相互自外的事物乃是一整体，乃完全包含在它们的自我关系内”。海德格尔也说现象“意指着存在者本身之中的某种存在着的指引关联”，这就是说任何现象都有着与他者的关系。

生活是人类群体所汇集的一条生命的流，“人之有群，其始也动于天机之自然”。作为个体的“人是有限的这一事实，首先意味着：我，人，与他者相关联”。按照佛家的观点，处于人与人之间纠葛难分的社会生活之流向却是苦海。鉴于“整体存在于个体之中，个体内涵着全体”，反映着个人和社会之间关系的实质。即使个体与世隔绝，其实也藕断丝连，至少在空气中之呼吸相通，意味着一切有情，彼此仍在不停地交流，禅者本身也脱离不了如此之洪流。

生活是社会的熔炉，共同的生活意味着彼此的联通，

即在此与彼之间有着会互相影响的东西。因此生活也是纽带，联系着这与那，主体与客体，现象与本质等等。故尔禅者置身于社会生活之中时，有无数条纽带一头连着禅者，另一头则与芸芸众生相牵连。人在社会生活中行为之前因后果如何？印度有关“业（karma）的理论是人类在历史上第一次试图解释人命运中自身作为的关系”。身处于汇总于“生活”关系里的参禅者之任务，就是要悟出成业的种种前因后果及其本质，在化解自身业因的同时化解众业。宋代叶适言：“释氏诸书，是其国俗之常文”。他至少有一点是讲对了，即佛陀所说之法是依据世情，面对众生，因此禅之走向社会，走向生活是和佛陀的精神相符合的。

生活禅和中土的其它大乘禅之间虽然义理的内涵有所差异，在行禅的指向上是一致的，同样在于“众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，法门无边誓愿学，无上佛道誓愿成”，具体“以生活来体现禅的功能，落实‘奉献人生’的理念”。这符合佛陀“诸佛世尊，欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世”之要求。生活禅就此表现着“出世更能入世，普度一切有情，才是佛法的最终结果”。此即伴随救世之精神，“以意识的手段将自身在其自在自为存在中转变为世界的意识”，来圆满佛家的大慈大悲，其实禅之应有的种种神通，说到底也是为着这个目的服务的。段玉明先生认为“若能坚持‘众善奉行’，已经足可治心净意了，尤其是对一般普罗大众而言”。这从生活禅法普及的角度来讲当然是不

错的，不过参禅是一种禅者通过止与观的实践来获得最高觉悟的，所以也必须讲究行禅之法，犹如达到大乘戒的境地，也需要从遵守小乘戒法做起。此也是佛陀所说“随其清净自心则有清净诸妙功德”，即以禅法清净自心，在生活中建妙功德。熊十力先生指出“印度大乘菩萨，无有不精研小乘学者。吾国人向少提倡小宗，此一短也”。生活禅正好可克服此短。这是因为中国的大乘禅法其实是包孕着小乘禅法的，此即如没有自身的解脱，也谈不上去普度众生。虽然没有众生的共同解救，就不能说达到最终的解脱，但如果自身尚未达到一定程度的解脱，若进入菩萨的境地，也就根本不可能去解救众生。因此也可以得到这样的结论：只有社会生活，方使修禅成为一种菩萨道，不进入社会生活，禅者难以修得正果。

以置身于社会大众中参禅为特色的生活禅，是将禅果的内涵从个体扩展至社会大众，其所需要的慧是禅者和大众结合起来的慧，其所得到的禅定者和大众一起汇成的定力，可谓大慧大定。此即开辟出一条精修和度人交织的禅路，以小我成大我，若“以质为缘，还见本质”。若能达到如此境地，这个禅果就含有着无限大的功德，是禅佛教应该努力的一个方向。

从对“生活”一词含义的理解上来讲，它的表意重心在于主体对其周围的环境和一切事物之感受与反应。

“体验流是一无限统一体，而体验流形式（Stromform）是一个必然包含着一个纯粹自我的一切体验的形式——它具有多重形式系统”。当禅与生活结合时，其义对主

体而言转成含有对象和路径的境地，虽然仍包括着前者。这是一种将“生活”由被动到主动的转化，对禅者来说即是一个参修的过程。而且，在把生活视作修行的对象时，生活禅就同时含有着菩萨行的意义。

这里再需要强调一下的是，从上述概说中可知在参生活禅之前必须明确社会是一个道场，生活就是禅境，可以将佛家之妙理“缘此为境而证得故”。并且要理解此境比它境，此道场比它道场之优越在于具备更严酷的修禅条件，一如为炼成精钢所准备的特高温熔炉。

三、俗谛中的真谛

生活禅要在修禅的同时实行菩萨道，就必须要进行几个结合。第一是要探索出一条把真谛和俗谛互通连贯的新路子。其中之一就是将俗谛中的理所激发出来的慧，向禅者心中含有真谛的慧靠拢，以成大慧。从而把禅者的悟推及到众生的悟，完成佛陀和诸菩萨的宏愿。这样子一来，就还要涉及到“禅”与“教”的一致。

禅宗之最高境界在于拈花微笑之际意会真谛，由此不立文字，教外别传。但若以禅度世，还得向芸芸众生从世俗的道理“俗谛”说起，因为“俗谓显现随世流义，谛者理也”。六祖慧能宣讲了篇幅并不短的《坛经》，可见俗谛还是需要用语言来表达的。因为只有人才创造出以语言为主的符号系统，可以用来领会、阐释、宣扬和执行佛陀所说之法。禅宗的公案在形成了一定的模式之后实际上也变成了一个能被意会的思想传达系统。只

要存在着约定，彼此之间的交流所发出之讯息或符号就是语言的一种，不过特殊些而已，否则所谓“心领神会”就不能成立。所以完整的大乘禅学应该是真谛与俗谛的有机结合，可谓“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。第一义皆因言说，言说是世俗。是故若不依世俗，第一义则不可说”。所以生活禅也须得探索、论说、宣扬。

在生活中若能通过禅以得明解，“于真谛里，远离一切虚妄分别，无戏论故；于俗谛中，若事若理，称境而知，不以情见变乱事实，离迷谬故”。二者统一，可以使禅道突破囿于少数精进者的局限，成为济世之良器，“在人间的现实生活中运用禅的方法，解除现代人生活中存在的各种困惑、烦恼和心理障碍”就是一条无可替代的路子。但要走这样的禅路，在世俗社会中宣说禅理是必要的。存在于世俗社会里的各种思想意识、道德观念等五花八门，“社会的文明历史越是悠久，源头越是众多，它的系统性就会越高，综合度越大，内含也必然更加复杂”。如何在其中找出合适的理路来，能够使其与俗谛中的禅理接近乃至融合，也应该是需要生活禅学进行探讨的一个重要内容。

禅与教本来是一致的，佛教传入中国以后却渐渐地分了开来。但天下大势合久必分，分久必合，这在社会政治上如此，佛学上也应该如此。生活禅的出现，至少是促成禅与教相合的一个方向。自西晋“永嘉之变”后，由于形势阻隔，中国佛教在南方和北方发展出不同的特

色，“南方专精义理，北方偏重行业”。汤用彤先生在这里所谓行业，主要是指禅业。到了唐代，由于教外别传之说的兴起，二者之间的区隔也就更大了。但这种状态很难说已是禅学之巅峰，青山之外永远有着更高更大的青山。

在社会生活里行禅，止在于心，观在于识，“‘相、名、分别’是生活，同时也是禅；‘正智、如如’是禅，同时也是生活”。禅者若要在生活中如鱼得水，非要对包罗万象的社会生活有足够的观察，及有足够的智慧去认知和化解，以烦恼即智慧，达到“不与物违真道广，每随缘起自禅深”的境地。这里，唯心和唯识是一致的，即“稽首唯识心，满心清静者”，转识成智后，满心清静可以说就是禅果。这实际上也是义理和禅业的统一，或者说生活禅也在某种程度上达到了禅与教的一致。

指导生活禅修行的，应该是中道观。首先，生活禅是动与静的辩证结合。僧肇云“动静未始异”，故而“必求静于诸动，故虽动而常静；不释动以求静，故虽静而不离动”。参禅是处于静态，而生活则完全是一幅千头万绪生生不息的动态景象。这二者就想象界而言，当然是两种截然不同的状态，但以中观视之，则是二是一，彼此交融，以证明“普遍者与个别的精神，无限的精神和有限的精神是不可分的”。故可视动为静，在民众生活里能得禅意；社会生活则貌似万变而其实不变，故参禅则无需离开民间社会，可“由深密的思想入真实的现观，实相予以证得，圣道予以完成”。所以生活禅是完

全可以修行的，符合“斯皆即动而求静”之道，故“逆之所谓塞，顺之所谓通”。

其次，禅于生活，无语自行，大千世界中之无穷关联，如何观照其在非语境中之呈现并参破之，乃生活禅之一大关键，因为“世界处处有关联，关系表现着世界一切”。在生活中修禅，需得在有无关系上有个透悟。“有”即诸物的存相与动态，于人而言，也就是所谓社会生活。僧肇云：“即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无”。慧能的说法是：“内外不住，来去自由，能除执心通达无碍，心修此行，即与般若波罗蜜本无差别”。带着如此观点深入社会生活，方能做到既与生活相通，又不被生活所惑，牵万俗归一真，最后将社会生活里的芸芸众生带领出苦海。

禅念之产生，本来自于生活，并非一出娘胎便有。然而外境不灭，内心难宁。故悟缘起之空，须得在于“心亦无形，缘物即知；摄心无缘，即名为定”。生活，便是物之所在，“道远乎哉，触事而真；圣远乎哉，体之即神”，所以生活之中所得之禅，可以作为参修者“体验外部世界所参照的点状要素”，故生活禅算得上从一滴水通向无限的神圣之真道。

四、生活禅与多元文化

生活禅是“人间佛教”在禅学方面的一个发展，因此它也秉承着人间佛教与中国多元文化结合的路子。

生活禅在俗谛方向的展开十分有利于它和多元文化的结合，而且这样子的结合是可以与时俱进的。

生活禅与多元文化之间的契合可以分为两大类：一是义理上的交融；二是形式上的相通。后者包括艺术领域里的很多东西，诸如乐律、茶禅、棋禅等等，既然其它禅法可以贯通之，生活禅当然也可以包揽其中。这些早已被人们把禅连起来的事物，反映出禅确是能与生活中某些东西联系具有其某些特征而达成超脱，于此已多有文章论及。这里讨论前者，略微提及禅心与仁心能够并行不悖而互相交错，存在一条生活禅与儒家结合之道。

有学者指出生活禅的“这种合般若与佛性于一心的解脱路径是中国文化思维对佛法根本教义的融通”。这话说得很对，但还是侧重于禅者本身而言。其实儒家的仁心是以天下心为己心，儒家的仁爱以爱众生为大爱，“智者利仁”，和生活禅的思路是非常一致的。程颢说：“仁者，浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也”。陆九渊说：“仁也者，固人之所自为者也。然吾之独仁，不若与人焉而共进乎仁。与一二人焉而共进乎仁，孰若与众人而共进乎仁。与众人焉共进乎仁，则其浸灌熏陶之厚，规切磨砺之益，吾知其与独为之者大不侔矣。故一人之仁，不若一家之仁之为美；一家之仁，不若邻焉皆仁之为美；其邻之仁，不若里焉皆人之为美焉”，由此可一步步把仁推及整个天下。生活禅的指向，也是参禅者与作为禅境的社会生活达到浑然一体的地步。如果把生活禅的“禅”来替代上述二位理学大儒所说的“仁”，二

者之路径和目的可以说是很接近的。到这时候，佛性与仁是二是一，也是“三教合一”所实现的最高层面。这里，仁心同样意味着清净自意，因此认可“至善是心的本体”，通过知行合一，达到“诸恶不作，众善奉行”之结果。生活禅可以与此殊途同归。

从历史的角度看，生活禅也是中国传统文化发展的一个结果，它和儒家的一些观念是十分接近的，这也是生活禅能出入于真谛和俗谛之间的一个好处。因为佛教的俗谛能包容各种的道德观念，只要对世人有利即可，这也是佛教在中国能和儒、道两家一致起来的义理基础。从禅的角度讲，虽然已经许多学者论述了禅学对儒、道产生影响的大小各个方面，并列举出几乎是无数的事实，但其它两家尤其是儒家对禅的影响，相对来说还是说得比较少。而且其中较多说的是儒家观念对禅僧的思想影响，很少谈及对禅如何修行发生作用。因此，生活禅似乎也为在这方面进行探索提供了一条起跑线。

世俗社会中生活禅之修行，要面对的是千变万化的复杂现象，包括多元的文化与意识形态。这必须随即应对，因此建立“权说”，妙用“方便”是一大要诀。“沕和般若者，大慧之称也。见法实相，谓之般若，能不形证，沕和功也。适化众生，唯之沕和；不染尘累，般若力也”。

“沕和”即方便之义，且沕字有“渐”之义，亦附和禅境之渐入。而“般若义者，所谓无常义，苦、空、无我义，四谛智、尽智、无生智、法智、比智、世智、知他心智、如实智义故，应行般若”。行此之力可保证得禅功之真谛，

能避免尘埃。方便却是化度之道，以在世之身行出世之道，两者合起来就是生活禅，把大乘禅的要旨全然显示出来了。

佛教与中国文化的结合，时久面广，叙说之论著可谓浩如烟海。生活禅在其中能否创造出一个独特的境地，需要有志者的共同努力，拙文愿于此引玉。

《坛经一滴》（二）

净慧

《六祖坛经》解题

《六祖坛经》亦称《六祖大师法宝坛经》，简称《坛经》。禅宗六祖惠能说，弟子法海集录。《释门正统》卷八《义天传》有“大辽皇帝诏有司令义学沙门诠晓等再定经录，世所谓《六祖坛经》、《宝林传》等皆被焚”等语，似宋辽时期此书已入大藏。现有明清诸藏本、房山石经本及流通本等。1976年日本影印《六祖坛经诸本集成》，汇集各种版本《坛经》十一种。

此书的版本，大致可分为五种类型。

一、敦煌手抄本。不分品目，题作“《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》一卷，兼受无相戒弘法弟子法海集记”。经尾题为“《南宗顿教最上大乘坛经法一卷》”。1922年日本学者矢吹庆辉在伦敦大英博物馆所藏敦煌遗书中发现此本，故称敦煌本

二、惠昕本（兴圣寺本），刊于北宋乾德五年（967）书前有惠昕序，说明此本系根据繁本《坛经》删定而成，后传入日本。又有金山天宁寺本及大乘寺本，题作《韶

州曹溪山六祖大师坛经》，卷数品门均同，文字稍异。书前无惠昕序，有北宋政和六年（1116）比丘存中的序文。

三、高丽传本。题作《六祖法宝坛经》，疑即德异于元至元二十七年（1290）刊本之翻刻，元延祐三年（1316）、明万历三年（1574）重刊，光绪九年（1883）再刊。前有德异序及《略序》，记述六祖身世。正文分十品。明正统本及曹溪原本，题作《六祖大师法宝坛经》，正文前之《略序》、各品题名均与高丽传本同。

四、流通本。题作《六祖法宝坛经》，前有德异序，《略序》改作《六祖大师缘起外纪》，亦分十品，次第略有更动。与此本体例相同者有真朴重梓本（前有明成化七年御制序、宋郎简序、重刻凡例、六祖大师缘起外纪，题下有“赐紫当山主法第三十七世孙真朴重梓”）及金陵刻经处本（1929年刻）等。

五、明南藏本。前有宋契嵩撰《六祖大师法宝坛经赞》。题下有“风幡报恩光孝禅寺住持嗣祖比丘宗宝编，僧录司右阐教兼钟山灵谷禅寺住持净戒重校”。不分品、卷。万历四十八年（1620）赵琦美所刻房山石经本与此一体例，但题下重校人改为“明周至住山比丘圆载、西吴学人真程同校”。

《坛经》记载惠能一生得法传宗的事迹和启导门徒的言教，内容丰富，文字通俗，是研究禅宗思想渊源的重要依据。由于历代辗转传抄，因而版本较多，体例互异，内容详略不同。据流通较广的金陵刻经处本，其品目为自序、般若、决疑、定慧、妙行、忏悔、机缘、顿渐、

护法、付嘱等十品。其中心思想是“直指人心，见性成佛”，即所谓“唯传见性法，出世破邪宗”。性，指众生本具之成佛可能性。即“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛”及“人虽有南北，佛性本无南北”之性。这一思想与《涅槃经》“一切众生悉有佛性”之说一脉相承。其诱导禅者修禅的实践方法是“无念为宗，无相为体，无住为本”。无念为宗，即“于诸境上心不染”；无相为体，即“于相而离相”，以把握诸法的体性；无住为本，即“于诸法上念念不住”，无所系缚。又主张顿悟说，认为“不悟即佛是众生，一念悟时众生是佛”，“万法尽在自心中，顿见真如本性”。同时也强调：“法即无顿渐，迷悟有迟疾”；“迷闻经累劫，悟在刹那间”。指出“法即一种，见有迟疾”，“法无顿渐，人有利钝”。《坛经》还发挥唯心净土的思想。认为“东方人造罪念佛求生西方，西方人造罪念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般”。又说：“心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到”。同时主张“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角”。指出：“若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如东方人心善；在寺不修，如西方人心恶”。《坛经》的思想对禅宗的发展起了重要作用。中国佛教著作尊称为“经”的，仅此一部。

千余年来，《坛经》被公认为惠能所说、法海所记。20世纪初，于敦煌文献中发现了惠能的《坛经》及其弟子神会的语录，《坛经》研究有新的发展。1930年以来，

胡适据敦煌文献，先后发表《荷泽大师神会传》、《坛经考之一——跋曹溪大师别传》、《坛经考之二——记北宋本的六祖坛经》，认为《坛经》的作者不是惠能而是神会。1935年日本宇井伯寿著《第二禅宗史研究》，不同意胡适之说。1964年日本关口真大撰《禅宗思想史》，认为《坛经》代表了神会的思想。1967年日本柳田圣山作《初期禅宗史书之研究》，更认为《坛经》中“无相戒”、“般若三昧”、“七佛二十九祖说”等，是牛头宗六祖慧忠所说，鹤林法海所记，神会晚年把它引入自宗，由门下完成。1971年印顺法师著《中国禅宗史》及《神会与坛经》，反驳了胡适等人的主张。近年来，中国大多数学者都认为《坛经》的基本内容代表了惠能思想，同时其中也有后人增益的成分。本书的注释有丁福保《六祖坛经笺注》以及港台学人的一些著作。

第一讲

要讲《坛经》，就不能不先介绍一下禅宗，因为禅宗的形成与《坛经》有密切的关系；又因为，《坛经》是六祖大师的语录，也是我们中国历代祖师著作中唯一称作“经”的语录，所以，也得介绍一下这部语录的说者——六祖大师；第三，因为禅宗与六祖的关系，可以说是一而二，二而一的，没有六祖也就没有我们现在所说的禅宗。因此，我把今天要讲的主题确定为“禅宗与六祖”。

禅宗同佛教其他的宗派一样，都是为了要解决人生的根本问题，即如何离苦得乐。佛在《法华经》里面讲“佛为一大事因缘出现于世”。这一大事因缘是什么呢？就是要令一切众生开示悟入佛之知见。这是我们整个佛教的一个根本，也是我们所有学佛的人共同追求的一个唯一目标。学佛就是要开示悟入佛之知见。我们每个人本来具足佛性，每个人都与佛无二无异，只是因为我们生活在迷失当中，不自觉而已。所以佛才发广大悲心，出现于世，来启发我们，令我们破除迷惑，转识成智，趋证无上菩提。从这个角度出发，我想从“人生的迷惑”、“开悟的法门”、“开悟的榜样”、“开悟的经验”等几个方面来展开谈“禅宗与六祖”这个题目。“人生的迷惑”着重介绍佛教关于众生生命在缠状态下的一些基本理念，它是佛教展开教化的一个根本前提。“开悟的法门”主要是介绍一下禅宗作为一种特殊的修行法门它的重点和核心是什么。“开悟的榜样”主要是介绍六祖大师是怎样从一个不识字的樵夫而成为一代开宗的祖师，乃至成为我们千百年来不胜敬仰的一位肉身菩萨。“开悟的经验”着重介绍《坛经》的内容。《坛经》不讲别的，就是讲我们怎样才能从迷到悟，讲开悟是怎么样一回事，开悟的经验是什么。《坛经》实际上就是六祖本人修行和开悟的经验。六祖以后的几乎所有禅宗祖师，都是根据六祖慧能大师所说的《坛经》而开悟自性、证得法身慧命的。

一、人生的迷惑

刚才我们提到，佛教的整个教义就是围绕众生的迷与悟展开的。为什么要围绕这个问题来展开教化呢？因为我们的人生就是一个迷惑的人生，它充满了种种的痛苦和烦恼。各位之所以要学习佛法，之所以要不顾炎天暑热，每天坚持在这里听经，其目的也就是要解决我们人生的迷惑。对于有修行的人来讲，每时每刻在做什么，在想什么，他都是了了分明的，但是，对于我们普通人（包括我自己在内）而言，我们每时每刻在想什么，在做什么，我们这一辈子，回顾起来，究竟想了一些什么，做了一些什么，我们实实在在是非常的茫然无知。过去是茫然，现在是茫然，未来同样还是茫然。这种茫然就是我们佛教所说的“无明”。因为无明，所以我们才生活在迷失当中。仅仅有无明，如果无明不起作用的话，那问题可能还不算太大，可是，实际上，有了无明就会有种种烦恼，有了烦恼就会造业，而造业必然会感果。这样，由于迷失，由于无明，使得我们的人生始终就围绕着“惑—业—苦”打转：由于无明而起惑（惑就是烦恼），由惑而造业（业就是我们的种种善恶行为），由业而感得六道轮回之苦果。由于我们的生命总是处在由无明而起惑、由起惑而造业、由造业而感果这样一个“惑—业—苦”的循环往复过程当中，所以，我们的生命始终不得自由，不得解脱。因为不自由，不解脱，所以，我们时时刻刻感受到，我们的生命始终处在高温之下，处在烈日的暴晒之下；

我们感受到种种热恼，种种逼迫，不自由、不自在。这种痛苦是我们每个人都能亲身体验得到的。天气的炎热固然难受，可是由生、老、病、死、求不得、爱别离、怨憎会、五阴炽盛等八苦所引起的种种逼恼，比起自然环境、气候所带来的苦，不知道要深刻多少倍，也不知道要多出多少倍。这就是我们人生的现实。我们人生的现实就是苦。所以佛当年初转法轮、宣讲四谛法门时，就是从第一谛苦谛讲起的。

所谓“四谛法门”，即苦、集、灭、道。苦是世间的果，集是世间的因，灭是出世间的果，道是出世间的因。具体地说，苦就是上面我们谈到的人所面对的来自自然与社会的种种烦恼和压迫’它是我们在生存过程中时时刻刻都能感受得到的一种生命状态、一种现实。那么，“苦”是从哪儿来的呢？苦从集而来。集者，招聚，意谓贪、嗔、痴等烦恼以及善恶等诸业，能集起三界六道之苦报，它是生命痛苦烦恼之因。作为苦之因的集，它的根本就是无明，以及由无明而生起的种种烦恼和造业。我们人类的生命因为这无明烦恼造业等等的招聚，而长久地辗转于“惑—业—苦”这一不停转动的巨轮之碾压下，痛苦万状，不得解脱。

那么，我们如何才能去掉这个苦呢？显而易见，那就首先要消除“集”，去掉这个苦的因。不种苦因，则不受苦的果报。那么，又怎样才能够不种苦因呢？唯一的方法就是修道，切实地来讲，就是从断恶行善开始，种好因、种善因，渐渐走上离苦得乐的出世间的光明大

道。我们现在这个道场，组织我们做种种善事，念经打坐，听闻佛法，把佛陀当年所讲的“八正道”（即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）完全地贯注于我们的日常生活中，如果我们能够虚心地接受这种引导，种下种种好因，那么，我们将来一定能够获得好的果报。

接下来再谈谈后两谛——“灭”与“道”。佛门中人常说一句话，叫“知苦断集，慕灭修道”。“灭”就是苦的消灭或消失，就是涅槃、寂静，就是生命的究竟解脱。道就是达致“灭”这种解脱之境的种种法门、种种途径，如三学、四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道、六波罗密等。灭、道两谛属于出世间法部分，在这里，我就不再展开了。

总而言之，只要我们还身处尘世，只要我们的心还在时时经受着人生的种种痛苦，那么，我们会想到解脱，而佛法是获得解脱的最有效的方法。因此，我们千万不要忘记佛法，要努力将佛法同我们的生活结合起来，要学会用我们听闻到的、理解了的佛法，来观照人生、体味人生，在生活中修习、践行解脱之道，久而久之，我们一定能从佛法中获得受用，达到究竟解脱。实际上，人生的迷惑，不仅是佛法，也是世间其他宗教和一切哲学的起源。与其他宗教和哲学不同的是，佛教所触及到的，是生命最深层次的困惑，即“人从何处来，又向何处去”的问题，而且佛教所采用的解决办法，不是外向型的对象思维，而是内向型的禅观，即般若直观。佛教

是最现实的，它敢于正视人生的痛苦、无常、虚幻，敢于直面生命的本来面目。同时，它也是最彻底的，它直接从我们生命的当下来寻求解决问题的门径，而放弃一切向外徒劳的驰求。因此，佛法有着宝贵的价值。我们若能如法地在生命的当下，时时刻刻不忘反省、观照与认识自己，那么，我们就可以逐步地减少迷惑，增长智慧，逐步地接近开悟和解脱。

我想，不论是修净土宗、密宗，还是修禅宗，佛法的根本始终是围绕着开悟，以共同解决人生的根本迷惑这一目的来展开的。与其他宗派相比，禅宗更直接地把人生的根本问题，把佛法的活的灵魂承接下来了，并且一再地加以强调，以便使每个人能从自己生命的当下来觉悟人生，解决人生的根本迷惑。这是问题的提出。

二、开悟的法门

刚才我说到，佛教有许多宗派。小乘宗派我们暂且不去讲它。单就汉传佛教，即大乘佛教，就分有八个宗派：三论宗、天台宗、华严宗、唯识宗、禅宗、净土宗、律宗、密宗。为什么会出现那么多宗派呢？这是因为，每个宗派的创始人，在探索解决我们人生根本问题上都有自己的经验、自己的方法，以及自己的实际体验，他们为了将自己的经验、方法加以强调，加以推广，以利益众生，所以就建立了种种宗派。在历史上，应该说还有更多的人，他们或许有更好的方法，但却因为没有留下历史传承，以至于没有形成宗派，这是非常令人遗憾的。

现在流传下来的种种法门，都是断惑证真的方法，也都是为了解决人生的迷惑的。那么，每一个宗派及其法门，究竟各有什么优越和殊胜之处呢？我想，各位在这个地方，是经常听法师讲经的。而今天我来讲《六祖坛经》，我想，我们大家或许会感到更加地亲切。为什么呢？因为六祖离我们只有一千三百多年的历史，而且他就是一个普普通通的人、一个不识字的人。一次在听完《金刚经》以后，他觉悟了，从此把握了人生最深层次的发展方向。后来经过苦修，经过名师指点，在很短的时间内，他就完全领悟了佛法的最根本要义，大彻大悟了。对像六祖这样一个普通人，在当生当世就能成佛作祖，成为一个以自身来实证佛法的最光辉的典范，对这一点，我想，我们每个人都是会感到非常地亲切的。

六祖是一个开悟的圣者，那么，什么叫开悟呢？所谓开悟，就是要使我们能够在一切的烦恼、一切的执着面前，真正地能够把握住自己，所谓“应无所住而生其心。”就是在五欲六尘面前，无所染着，无所执著，能够当下就觉破一切烦恼与无明。禅宗这一法，就是专门强调开悟的。其开悟固然离不开经典、语言，而在真正开悟的那一刻，它是必须摆脱思维、逻辑、概念的束缚的——能够突破这一点，才有真正开悟的可能。

禅宗的起源故事，大家都知道吧！有一天，在灵山会上，百万人天会集，来听释迦牟尼佛说法。可是这一次，佛却没有开口，只是拈起一朵花，而后沉默无语。与会者都不解其意，此刻唯独佛的大弟子迦叶尊者，破颜微

微微一笑，于是佛说：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，这个根本大法，今天就付予迦叶，希望你好好护持，使之流传下去，勿令断绝。”这就是“拈花微笑”典故的由来，一切禅宗的书也都以此公案作为禅宗的起源。

虽然大家都很熟悉这个故事，但恐怕直到今天仍有许多人迷惑不解：释迦牟尼佛为什么仅仅凭迦叶尊者的微然一笑就将心法传付与他了呢？这是因为，佛知道，在这一笑中，迦叶真正领悟了佛陀拈花的全部内涵，也就是说，在这一笑中，迦叶用生命来承担了开悟法门的全部精神。

由此我们可以看到，禅宗这个法门，要来承担的话，不是一件简单的事情。它是如此地主要、如此地直截了当，以至于我们必须用生命来承担、用生命来作保证，才有可能延续、传布得下去。

摩诃迦叶尊者以后，传法给阿难尊者，一直经过了二十八代，到了菩提达摩。大家都看见了，二楼楼梯处有个根雕，就是刻的菩提达摩。你看他那种神情，充满着对生命的肯定；那一双眼睛，简直要看透人生的种种忧患苦恼，向我们启示：唯有真正观照人生的当下，才能够解除、息灭人生无量无边的热恼喧嚣……

菩提达摩既是印度的第二十八祖，又是我们中国禅宗的初祖，所以我们又常常称之为“达摩初祖”。初祖的师父告诉他：“震旦（中国）具有大乘气象，你应当到那里弘扬禅宗。”于是菩提达摩奉师命来到中国。初祖来中国种种经过的历史，我们就不去说他了。单只说

一点，即他对传授禅宗法脉的态度。

初祖来中国以后，就一直在寻找开悟法门的真正的承担者，一直在寻找法脉的继承人。其时初祖已经一百多岁了，但他并不急于将这个法门轻易地传给某一位法师，而是在经历了种种曲折之后，来到河南少林寺的一个山洞里，在那个洞中面壁九年，耐心地等待着能够承担禅宗大法的传人的出现。当时有一位在教下修行的慧可法师，他认定达摩是位开悟的圣者，就决心从他那里求法。达摩面壁九年，慧可也在那里侍奉了他九年。但是达摩始终没有给他传法，也很少向他讲法。我想，当时这九年的生活情景，是我们现代人难以想象的。慧可法师有如此的毅力，不得法决不离开祖师；而同样地祖师也不怕自己年纪大，一定要等到水到渠成的时候——这两位祖师的精神都是令人感佩的。

有一年冬天，下着很大的雪，祖师在洞内打坐，慧可跪在洞外求法，直至雪已齐腰。那时慧可请祖师开示，祖师说：白雪齐腰算不了什么，必须“红雪齐腰”方可。于是慧可拔出戒刀，砍断左臂，鲜血顿时染红周围的白雪。此时慧可又说：“我心未宁，乞师与安。”师曰：“将心来，与汝安”。慧可说：“吾觅心了不可得。”师答曰：“既觅不可得，吾已与汝安心竟。”慧可闻言，当下大悟，打破了“黑漆桶”，获得了生命的彻底解脱。

慧可求法、祖师传法这个故事，回想起来，的确是惊心动魄的。慧可大师可以说是真正以生命来承担佛法，这种殷情，只有成佛作祖的人才能做到；而祖师如此耐

心地寻觅和等待传法人，也只有对佛法十二万分地负责任的人才会这样做。这个故事，这份事迹，应该是我们佛教史、禅宗史上的里程碑。没有这样一番惊天动地的大举动，我们各位今天能坐到这里，一起学习《六祖坛经》，那是不可想象的。

刚才我们在讲到慧可跪在雪中，白雪齐腰时，诸位有没有感到寒冷呢？在讲到慧可断臂时，诸位有没有感到自、己的手臂在疼呢？没有。我们大家既没有感觉到寒冷，也没有感到疼痛。这是为什么呢？这是因为语言是有局限性的，它不能完全地复制当时的场景，传递所有的信息。它也只能够表达表面化的东西，不能表达我们生命深层的东西。生命底蕴的那个无言的东西不是语言能够传达出来的，也因此，如我们前面曾说过的，“开悟”那一刻的体验与感受都不是语言文字、逻辑概念等等所能表达出来的，而禅宗的“教外别传、不立文字”也是基于此而发的。

其实不唯禅宗如此，应该说每个教派的最真实的东西，它的直接受用、它的直接体验都不是语言文字所能传达出来的。而在这所有宗派中，也有许多宗派强调“观”与“行”，强调“开悟”，但都没有像禅宗这样直截了当。所以我们说，禅宗是一个趋向开悟的快捷殊胜的法门。

三、开悟的榜样

谈到开悟的榜样，应该说禅宗所有的祖师都是开悟的榜样。因为禅宗的祖师，如果未开悟的话，就不能够“成

佛作祖”，也就不成其为祖师了。而在这济济的祖师大德丛中，六祖慧能大师，以他一生的行履，以他修行、开悟、保任、弘法的人生历程，脱颖而出，成为一个煜煜生辉的开悟者的代表，成为千载以来众生仰钦爱戴的榜样。

六祖慧能大师，他本是一个出身微贱、没有文化的砍柴人。二十二岁的时候，听到有人读《金刚经》，而发起到黄梅五祖那里求法的殊胜心。那时六祖的出生地广东新会县是个远离中央政府的边地，是个条件恶劣的充军流放场所。六祖在古代交通极不便利、语言不通的情况下，冒着生命危险经过种种艰难险阻，步行两千多华里，来到湖北黄梅。

到黄梅以后，五祖见到他，就问：“你不远千里从岭南来到湖北，来求什么呢？”六祖说：“别无所求，只求作佛”。此语一出，举座皆惊。五祖心中有所动，又说：“像你这样一个南方边地的人，又是一个獠獠（古代人对两广等地南方人的一种蔑称），怎么敢求作佛呢？”慧能应声答道：“人有南北，佛性无南北。吾此獠獠身与和尚身虽有不同，佛性岂有不同吗？！”五祖心下暗喜，遂叫他到后院打杂。此时慧能又说：“我自性常生智慧，时时不离福田，不知和尚还要我做什么呢？”当时祖师看到慧能根性这么好，就阻止他再说下去，让慧能到厨房破柴舂米。

慧能在五祖处呆了几个月以后，五祖让他的弟子们都写一首偈子，看作者悟境深浅，以决定传法的对象。

这时五祖会下有个叫神秀的上座，写了一首偈子：

身是菩提树，心如明镜台；
时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

这首偈子写得非常好，形象、生动，把我们修行的任务、目的、方法，说得清清楚楚。我们如果能够按照神秀大师的这个偈子去修，那就会像五祖大师所说的一样，一定会有无量的功德，一定不会堕到三恶道中，而是常生到三善道中。但是，作为要承担禅宗法脉的偈子，五祖则认为其见地不够，尚未见性。

六祖听到神秀大师的这首偈子后，也写了一首偈子，与神秀的恰恰是针锋相对的：

菩提本无树，明镜亦非台，
本来无一物，何处惹尘埃。

这首偈子把神秀所说的一切相全部扫除了。就是说，我们的佛性本来就是清清净净的，一物也无，哪里有这么东西要去扫除、要去抹拭呢？这就是见地，就是般若，就是对生命的彻底的洞见。

五祖看到慧能的这首偈子后，内心默许之。但为了避免徒众间起纷争，就说：“此偈亦未同见性。”一直等到三更天时，五祖避开众人耳目，将六祖喊入室内，为之付法、传衣。五祖替六祖念《金刚经》，念到“应无所住而生其心”时，六祖的悟境突然又加深了，于是他一口气说了五个“何期自性”：

“何期自性，本自清净，
何期自性，本不生灭，

何期自性，本自具足，
何期自性，本无动摇，
何期自性，能生万法。”

这几句话将释迦牟尼佛在菩提树下开悟的那一刻所说的话，全部印证了。释迦牟尼佛那一刻说：“一切众生皆具如来智慧德相，只因有妄想执着而不能证得。如果能够去掉妄想与无明，则无始智、自然智当下具足。”六祖大师在这里所证悟到的境界，正是释迦牟尼佛当年所说的那种境界。他们悟到了什么呢？他们悟到了自性，悟到了人人本自具足的清静佛性（这个“自性”不是三论宗所要破除的那个自性，这个“自性”是把一切二元对立的東西都淘汰了的那个自性。它是不二法门，是连“一”都没有的最圆满的本体）。所以说，六祖慧能确实是禅宗史上千载以上、千载以下的一个开悟者的最光辉的榜样。

四、开悟的经验

在这里我们将接触到《坛经》的一些基本内容。《坛经》所说的与反复强调的，就是六祖自己是怎样开悟的，开悟以后有哪些体验。它为我们确立了六祖以后禅宗的“成佛之道”。

尽管从表面上看《坛经》是六祖本人从得法到圆寂为止觉悟、度众、传法的记录，实际上它把一个个体由凡至圣的整个生命历程都和盘托出来了。如果我们每个人能够按照《坛经》所指示的路去修行，那么我们当生

当世当下就可以觉悟成佛，就可以像六祖那样，悟到“何期自性能生万法”。《坛经》里有一品，叫“机缘品”，那更是六祖在扩徒、授业、传法过程中具体指导弟子们转识成智、转迷为悟的亲身体会。所以说，《坛经》是一个大宝藏，它有无尽的财富等待我们去开发、受用。

《六祖坛经》这一部经，受到历代禅门人的重视。到晚近以来，特别是上个世纪末，由于在敦煌出土了一个敦煌写本的《坛经》，学术界掀起了一个研究《坛经》、研究禅宗的热潮。这个热潮几乎是世界性的。在中国，以胡适先生为首，他曾经写过几篇文章，而在日本研究的人更多，著作也更多。这个热潮一直持续到四、五十年代，之后在大陆，学术研究和佛学研究中断了一个时期。但《坛经》的话还是有人在引用，甚至于有些从政的人也在引用，诸如“一灯能破千年暗，一字能除万劫悬”及“下下有上上智，上上人有没意智”等等。不过《坛经》的整体研究有一段时间是停顿了，这种状况一直持续到十年以前。

十年以前到现在，在中国大陆及港台三地，《坛经》与禅宗的研究又重新掀起了一个热潮。讲《坛经》的，写《坛经》讲义的，考证《坛经》版本的，甚至于专门开国际会议讨论六祖慧能思想的种种学术活动，在两岸三地经常不断地举行。“禅七”、“禅三”、“禅一”，种种活动，各种有关“禅”的出版物，如雨后春笋一样冒出来，呈现出一派繁荣景象。我记得《六祖坛经》敦煌写本有几千字，现在我们的流通本有两万多字，而如

今研究《坛经》、研究六祖的文字，则早已超过两万字不知有多少倍了。

这次热潮反映了人们对于六祖慧能及整个禅宗所触及到的我们生命深处的深层次问题的重视。我想，有人来问津，有人来研究，并且有人来实践，这总是好的。不管他们从什么角度、从什么立场出发，至少它可以把禅宗这一法门推到我们社会每个人的视听之前，它也直接间接地起到了推广佛法、推广禅宗的作用。

由此我们不由地回想起六祖当年用生命来承担祖印、及如达摩与慧可以生命来传法、受法的精神。他们的光辉事迹，种种付出，确确实实使我们在千载以下，唯有一片感恩之情。没有他们的努力与付出，我们今天又何可而得闻此无上妙法。所以，我这一次到新加坡来，也是想步各位先进者的后尘，讲一点有关禅宗的意义。如果我们有兴趣的话，也能够在这边，举办像禅三、禅七这类活动，是非常有意义的。我也听说龙政法师在这里举办有静坐班，这也是非常重要的。它能够为我们进入禅门、进入禅的境界打基础。

《六祖坛经》第一品中有个故事：慧明追赶慧能欲夺取祖传衣钵，慧能大师见慧明来了，就把衣钵放在石头上，说：“衣钵在这里，你要就拿来吧。”慧明如获至宝，赶快去搬，结果无论如何也搬不动。此时他觉悟了，说“我并不为衣钵而来，我为佛法而来。”慧能大师说：“好，既为佛法而来，那么现在摒息诸缘，把一切妄念都放下，当此不思善、不思恶之际，谁是慧明上座的本来面目？”

结果慧明当下开悟。那么在这里我借祖师一个方便，请问大家：当我们放下万缘，不思善、不思恶的时候，又谁是我们每个人的本来面目呢？”请大家安坐默参五分钟。各位在此时，可以观照一下我们的心态，看看我们的心此时是怎样活动的。

禅宗这个法门可以说是佛法里最精要、最迅捷、最直截了当的一个方法，而且修行起来立竿见影。它的功夫最重要的就是要照顾当下。我们现在当下能够静下心来，就会看到我们的心念，像十五个吊桶打水一样，七上八下，而这就是我们修行的起点，观心的起点，也是我们认识自己的起点。我们时时刻刻能够照管此心，能够明明白白知道我们在做什么，我们人生的痛苦，我们人生的迷茫，就会逐步地减轻，我们的智慧就会逐步地开发。总之，禅宗的用功夫，就是教我们过去的不要去想，未来的不要去追，而只明明白白地照顾当下。照顾当下的时候，往往单凭我们的观照力会不得力，在这个时候，用佛号来息灭我们当下的妄心，也是非常有效的。所以禅与净土虽然表面看来方法不同，但实质上它们是可以互通消息的，修净土法门的人，如果不能心心念念把一句佛号听得历历分明，那么念佛也不会有很好的效果。因此，修行如果能够照顾我们当下的一念，使它历历分明，那么我们的定境、定心、定力就会不断地增强，我们的修行就会不停地进步。

（未完待续）

学禅方便谈（三）

◎ 白圣

第三章 禅功三大病

依据前章所说，参禅的人，只要有了疑情蓦直参去，自能打破疑团，发明心地，哪有什么禅病之可言？无奈末世学者，积习太厚，智眼未明，不能抱着一句话头，直路归家，在用功的路途上，自不免有许多摸索，因此便感觉到有各种障碍发生，而成为参禅做功夫的大病。兹择要加以说明，以资警惕。

甲、尘境牵动

古人用功须要常在静境中参究，功夫才有得力进步处，如其在闹市动乱中，既不能令心安静，当然功夫也不能进步。尤其初心用功夫的人，若无清净环境，为其助缘，就根本用不上功夫，哪里还说得上进步呢？所以初用功的人，首先要克制尘境，不要为它所转，因为五尘欲境，能引牵吾人的五根，念念奔驰于外，几无刹那停息的时间，哪能使我们安静修道？所以初心学禅者，应特别留心，自己所居的环境，是否合乎静坐用功的条件，果能身居深山古刹，或寒岩古洞，自不必说，如其在闹市场中，也要觅个闹中静的地方，方为相宜，否则

功夫便无法上路。古人虽有“十字街头也好打坐参禅”之说，但那是一般功夫用到动静一如的老参禅和所说的话，并不是我们初心用功的人所能做得到的境界。释尊曾对他的弟子们说：“汝等修道先须选择阿兰若居（寂静处），然后随方化度。”古德亦说：“先在静中，把功夫做到纯熟了，而后再到动中去淘汰。”又云：“我在静中做功夫，十分作得主，跑到动中去还只有三分。”由此可见禅宗用功，对于选择寂静环境，乃为首要条件，所以晚近宗门丛林，均建有“禅堂”一所，专供修禅者作起居挂搭之用。因为修禅的人，身居清净堂中，既无外境扰乱，而于所做功夫，自也容易进步。

上来所说，乃是初心用功时，所忌外境扰动之病，而老参禅和在用功夫时，亦有“为境所扰”之苦，不过老参的禅病境界，形相微细，非一般初学者所能了知。相传从前有一则细境能扰功夫的公案，写在此处，作个参考。从前牛首山法融禅师在山上石屋内静坐观心，一日四祖行脚南方，慕名往见，视石屋之畔，虎狼围绕，故作怖畏之状。牛首禅师曰：“还有这个在？”四祖不语，潜于牛首禅师座位上，写一“佛”字，牛首一见，悚然不敢坐下，四祖曰：“你也还有这个在！”二人相谈已久，人夜就寝时，四祖纳头便睡，鼾声如雷，牛首正端坐观心，深为四祖之鼾声所扰，心责修道人失僧态。次日晨，牛首面斥四祖曰：“既已作祖，何有如此鼾声？扰人整夜不能人定。”四祖反斥之曰：“你这恶心比丘，昨夜大开杀戒，杀断虱子一条腿，整夜呼痛不止，直吵得我

一夜不曾人眠！”盖牛首果于夜坐时，为四祖鼾声所困，不能安定，遂摸着一只虱，投掷禅床下，不意折断它一只腿，呼唤终夜，以致被四祖知道了，大斥一顿，真是罪有应得。依着这则公案看来，可知所有尘境，无问粗细，均为扰乱禅功之大病，因此吾人于用功时，务要抱定话头，向前参去，日久功深，自能克伏尘境，方可做到动静二相，了然不生之境地。

乙、昏沉缠绵

“昏沉”就是瞌睡，它对吾人做功夫的危害作用，虽不如妄想的力量重大，但它扰乱禅功的进修，缠绵行人的静境，而为用功者的大敌，却是毫无疑义。每每看到一般参禅的人，说起来已在禅堂用功多年，谈到功夫见地，自认也相当高深，对于生死大事，也好像很有把握，但是每于止静坐香时，却见他瞌睡沉沉，毫无精进之象，有时瞌睡得连香板都打他不醒。这便是粗重昏沉，缠扰着行人身心不能自主的现象。行人至此，必须抖擞精神，或走下禅床，重把话头提起来，亲切参究，方可透得此关。所以在禅堂坐香时，有巡香师巡查，见有昏沉者，即下香板，打散昏沉。如一再打不醒时，即卓香板一下，叫你下来站立，或跪在佛前，务使将昏沉驱散为止。

还有一种轻微的昏沉，在表面上绝对看不出瞌睡的现象，只是在坐香时，微低其头，或微点其头，甚至连头也不动，而精神却在蒙昧之中，如是于不知不觉中，便把一枝香的宝贵光阴，就给混过去了，而行者本人，

反以为功夫用得颇有成绩，殊不知自己正是沉浸在微细昏沉中过生活呢。古人说：“有等人用功，不能痛将生死大事为念，悠悠漾漾，不觉打在无事家里。”又云：“有等人做功夫，打不起精神，终日在鬼窟里作活计。”这即是说的此等人。所以一般老参禅和，就怕这种轻昏沉的缠绵，因轻昏沉初来时，极不容易被你发觉，既来之后，又要将你整个的思想和精神，都迷朦住不能自由。所说这种境界，非常重要，必须功夫细密时，方可觉察得到。

作者曾对昏沉起来时，作过细心的研究，大致粗昏沉要来时，必先有散乱的妄念生起，但有时昏沉与妄想同时生起。此象粗着，容易发现。至于微细昏沉要来时，必先于用功的念头上，浮起一种微细的杂念，或于功夫处，显现出一团黑影，这都是细昏沉将要起来的象征。有时更感觉到昏沉来时，先是由后脑际经头顶，而至两眼，再入心脏之中，所以昏沉经到什么处所，都要受它的影响。比如昏沉到达头顶，头即低垂；昏沉到达眼根，眼即合闭；昏沉到达心地，心即朦胧睡去，此皆累见不谬者也。

古人因它妨碍功夫进步的作用太大，用尽种种方法来调治它，降伏它，务要使其除灭，如西天目山的高峰妙禅师，为降伏睡魔的扰乱，发奋跑到千丈高峻的悬崖上，打坐参禅，心想：“假若再要昏沉，即便堕下悬崖，碎骨粉身。”果然在初坐时，畏死心切，没有昏沉侵入。但是时间一久，睡魔又复光临，结果跌下了深坑。此时自知此身已矣，无复生望！不意将及山腰，觉有人托着

身体，未及下坠，遂问曰：“救我者何人？”答曰：“护法韦驮。”高峰闻而喜曰：“世间像我用功精进者，尚有几入？”韦驮闻而斥之曰：“世间像汝用功者，多似牛毛，何足为奇，汝这慢心比丘，吾将五百世不护汝法！”高峰听了大生惭愧，自责功夫用到此处，尚不能克制昏沉，何可生大我慢？如是重复发奋，再坐原处，以冀挽回功夫于万一，岂料不久，又被睡魔侵扰，二次跌下悬崖，自料此次必死无疑，孰意又被韦驮救起，高峰惊曰：“菩萨既已有言，何复救我？”答曰：“因汝发一念忏悔心，已超越五百世我慢罪，又见汝为睡魔所困，故再救汝，汝当精进用功，睡魔将自退却。”后来高峰励志用功，一日闻道枕头落地声，忽然打破疑团，因地一声，跳出昏沉罗网，从此大了大当，而为禅宗一代祖师。吾人见了这则公案，便知参禅的人，对于降伏昏沉一事，实非容易，务须如高峰妙祖，痛下一番苦功，方有你转身处。

丙、妄想阻碍

“妄想”这东西，正是我们做功夫的大障碍，它不但阻碍功夫的进展，而且还要障蔽吾人的智慧，因为有了妄想，吾人就不要想再用功夫。关于此意，我在前回“调心法则”一节，言之已详。但前面所言者，乃是说初心学禅者，必要调治对境所起的散乱妄想心，令不生起想念分别，方可提起话来参究用功之义。此节所言之妄想，乃是指用功的人，已经知道有功夫可用、有疑情可起的这个阶段，而发现种种妄念，阻碍功夫不能前进的

那些粗细妄想（法尘影事与无始习气）。

说到妄想的粗细，自是用功较久者的自知境界，非一般初学者所能知其究竟。普通虽说“初参怕妄想，老参怕昏沉”。其实此说，并不究竟，因为初参所怕之妄想，乃是指粗浮妄想而言，所有微细妄想，正为老参所忌，而为初参者所不知耳。据作者所知，大致功夫用到亲切绵密时，粗浮妄想，固不会生起，即微细妄想也会知道它的来去境界。作者从前居禅堂时，曾亲见微细妄想之形象，并求证于诸善知识，均认为不错。兹将当时所见的境界，举个比喻来说明，供诸学禅者作个参考。比喻此间有一池水，由池底鼓动一股气体，上升到水面，即成为水泡；若是一池澄清的水，池底的气体，将要鼓动时，或正在鼓动上升时，我们都看得清楚明白。这是一个很明显的比喻，比喻我们正在用功夫的时候，常从本识海水中，鼓动烦恼种子生起种种杂念妄想，若是功夫得力，心水澄清时，只要有个妄想的影子，将要在心中发动，我们都能够明显知道。但须注意，这时只知道有个妄想的影子将要生起，而实未曾生起；至于它是属于哪一类的妄想影子，因未发现出来，故不得而知，这便是微细妄想的来去境界。又考微细妄想之现象，生灭不住，念念迁流，非有观照智慧的功夫，不易觉察得到。作者曾在禅堂内，一日早起时，从广单（大床）上，走下子单（坐凳）来，约两三秒钟，已觉到有数十个妄想之多。当时并能从前至后，一个一个地分得出是些什么妄想。从那时起，我即证明佛经所说的“一念有九十刹那，一刹那

有九百生灭”的道理。

兹为便利初心学禅者，明白妄想的现象起见，特假《楞严经》上的“客尘”、“主空”二义，来说明我们心中的粗细妄想，以及真心常住之理，使我们下手用时，有个着落。经云：

“譬如行客，投寄旅亭，或宿或食，宿食事毕，假装前途，不遑安居。若实主人，自无攸往。如是思惟，不住名客，住名主人，……又如新霁，清阳升天，光人隙中，发明空中诸有尘相，尘质摇动，虚空寂然，澄寂名空，动摇名尘”

此中“客尘”二字，是喻粗细的二种妄想，因客之来去，行相显著，故喻粗的妄想；尘之动摇，行相隐微，故喻细的妄想。而“主空”二字，则是譬喻吾人的本来面目，常住真心。所以吾人在做功时，应该要荐取主空，摒除客尘，当下即可得个拨云见天、返妄归真的分晓；即使初心用功者，不客尘主空处讨个分晓，亦当识此粗细生灭的妄想，不要随妄想的生灭而生灭。如能识得那个不随妄想生灭而生灭者，当下即是常住真心的边缘，纵使不能做到不随妄想生灭的“不随”功夫，也得认清妄想之所以为妄想者，以其为虚妄不实之想念也，既无实体可言，何有思念之处可得。故吾人用功夫时，对于所有妄想，均不要理会，只须功夫落堂，自能除灭烦恼，空诸妄想也。

（未完待续）

黄梅时节，一盏茶中的了无挂碍

◎ 悟澹

江南的黄梅时节到了，似乎没有什么预兆，不知道怪不怪自己太不在意才会觉得突如其来，黄梅时节家家雨，果真如约而至。外面的山路泥泞，鲜少有人烟，倒是深山藏古寺，虽然如此一说不怎么贴切，但是眼下的这派雨中寂静，正是如此。

想来无人打扰，必定是极好的福报才能享受这独处的时光，窗台的灰尘几经擦拭之后，便提起茶壶，灌入山泉，准备在窗台煮茶。

江南的黄梅天，空气中都显得潮湿，看着从壶中顶出来的热气腾腾，倒是觉得比起潮湿的深山空气，自然是舒服些许，毕竟这壶水有所盼头，知道这热气腾腾之后，换来的是一盏茶香扑鼻。

想想最近两脚空忙，回到房中拖着疲倦的身体才知道问自己忙忙碌碌又何为，这段时间，兜转了一些地方，也陪他人喝过一杯茶，讲了一些话，最后讲到了沉默无言，蓦然发觉再多的话，在一盏茶面前都不过是在唇与齿之间消融。口张神气散，舌动是非生，心中无法平息的火气，一盏茶的滋润即可息心。

同样是沏一盏白毫银针的茶，为什么独自一人喝这

盏茶的时候，觉得别有滋味，其实水还是这方山水，茶依旧是同一款茶，只不过是喝茶的心境和环境不同了。享受孤独是一种智慧，在孤独之中与自己喝茶，更是一种超然。在这个黄梅时节的雨天中，窗外的雨声虽小，但是我却觉得给我带来的摄受犹如法师讲法一般，语惊四座，法喜充满！

我端起这盏茶，细细思量着，这盏茶倒是让昏昏沉沉的自己，瞬间心如明镜似得，才知道往日自以为是炳如观火，其实不过是烛光之火那般微弱。眉睫才交，梦里便不能张主；眼光落地，泉下又安得分明。在奔波的人我之间，我们何曾醒来，看着眼下的光景，梦中不能张主，梦外亦是如此。

这独处的时光，在孤独处倒是懂得了审视自己，想着昔日开口孟孔之道的的光景，不过是好为人师罢了，向来能言者少，言多者众，能不慎哉？直到我将这盏茶喝到了淡之又淡，蓦然想起昔日也读得几句“善默即是能语，用晦即是处明，混俗即是藏身，安心即是适境”，小隐于林，大隐于市，自古而然的道理却在苍黄翻复的人我之中，早已忘却到不知模样。

有约不来夜过半，闲敲棋子落灯花。我想这也是在黄梅时节才会有如此闲散且如此闲情的时光，以至于闲敲棋子般安逸。我喜欢这种没有人打搅的时光，闲敲棋子总好过举棋不定，一盏茶的时光，竟然在一首诗的语句中，穿越了古今，如同这盏茶一般清新隽永、耐人寻味。

一直将一盏茶沏到山下的人家灯火通明。谁言世上

无仙客，须信壶中别有天，大抵就是当下这般情形了，能自在者就是茶中仙客，了本识心，识心见佛，认识自我的内心，这不仅是自知之明，更是让自己通达明理。有的人借助他力，自己得以解脱，而有的人懂得咀嚼味道，让自己一味圆融，吃茶亦是如此，在圆融通达之后，才能找到一味之中的百味。

一盏白毫银针沏到这里，与君共勉保宁一颂：要眠时即眠，要起时即起。水洗面皮光，啜茶湿却嘴。

面门出入，应物随情，自在无碍，所作皆成。在黄梅雨中，一盏茶的自在无碍，成就了无挂碍！

只为茶中遇见你

——悟澹法师专访

◎ 明象

最初见到澹澹，是在羊城的冬季，在“暖叔”的房间里。我与暖叔正喝着茶，夕阳的余晖落在书架上，暖叔向我介绍着他手头的一些资料。这个时候，澹澹进来了，高呼给暖叔送些“茶点”来了。我侧过身子，看到一位很“书生气”的法师，拿着个坛子走进来。暖叔问他，“你拿来的什么啊？不是去湖南助学了吗，从那边带过来的吧，我们正好在喝茶，一起尝尝你的茶点”。我们相互点头问好，算是见过了，而澹澹拿出的“茶点”却是湖南农家自己腌制的辣萝卜条。我一看，心中一动，“这个法师好有想法，拿咸菜做茶点，果然有禅机”。虽然这么想，嘴上却没说什么，但也没有尝试，而是把目光投给了暖叔。暖叔则直接的多，张口问道“澹澹你是不是拿错了，这个东西做茶点，下一次你再来，我是不是应该给你准备点豆腐乳啊？”。澹澹不以为然，随口说道“谁说茶点一定要是面点或甜点啊，什么适合就吃什么，你可以试一试嘛，绝对赞。”我抱着礼貌和初见的青涩，下手尝了一点，瞬间眼睛一亮，果然很搭配，

允指之余赞不绝口，心想“这个人，果然不一般”。

晚饭后，暖叔提议去澹澹房间坐一坐，大家坐定之后，免不了“摆龙门阵，冲壳子”。暖叔和我说澹澹是一位作家，我恭维着，顺便把聊天的话题转向写作。澹澹并没有更多的向我们聊起他的作品，而是说起自己看过的书，说到了《红楼梦》。《红楼梦》是我的枕边书，解读红楼梦更是我的最爱，从周汝昌到刘心武再到蒋勋，“一路走来”我算得上是铁杆“红迷”。我便接着这个话题，澹澹一听也是眼光大亮，向我展示了他的收藏，瞬间我们便成了“相见恨晚”的“革命同志”。

“再见”澹澹，已经是北京的深秋，法源寺我那不大的房间里。澹澹带着他的新书应邀到北京参加一场活动，这时我已经知道澹澹的一些变故，这次他带着他的母亲，氛围显得很暖。茶席上，他和我说他又写了一本新书，叫《与师父喝茶的时光》。

宗门吃茶，就是在禅堂里。是在明海法师叙说的禅堂喝茶的光影里：“禅堂喝茶，动辄上百人，泡茶，分杯，倒茶，所用的茶具极其朴素简单……行茶者在沉默中丁字步站立，轻缓的将茶水从壶嘴倾出，接受者以杯相接。双方都凝神于茶水的倾注与入杯。在柔软绵绵的茶汤中，在一倒一接中，双方进行着最默契的心灵沟通。”但是又有多少人能拥有如此的福祉呢？人们的内心中更多的是怀揣着一份期待，希求自己能有一份与师父喝茶的记忆。

澹澹的新书《与师父喝茶的时光》一面世就定格在

这份甜蜜的记忆胶片里。它吸引着我一定要去采访写书的“澹澹”。

在湖州的蜗牛书吧，我与澹澹相对而坐，而窗外，是一句用霓虹灯点亮的话：炊烟起了，我在这里等你。

我以“茶语”来界定澹澹的新书，无论是题目还是清新得嗅出兰馨气的文字，都像在讲茶的故事。澹澹一边缓缓的为我沏着茶，一边轻声的说道：“我写的不是茶语，而是时光。很多人聊茶都是在讲故事，甚至可以说是在编故事。那样的故事是苍白的。《与师父喝茶的时光》不是在编故事，每一篇都是真实的经历，只不过是用文字表达出来的。很多人面对人我之间沟通的时候，都很难表露出自己真实的情感。当他们所说的很多内容，以文字呈现出来的时候，都是言左右而顾其他。我不是这样，我是把每一位师父最真实的情感写了出来。从自己本人来说，自己出家，很多时候也需要这样的师父们大和尚们开导自己。当你去问的时候，他们可能不会直接给你解答，而是叫你泡一杯茶，或者聊一点自己做小和尚的经历，在这样的过程中，你会发现你的问题你的疑惑已经解决了。而这段时光恰恰是最美好的。

周围安静极了，我看着澹澹那双澄净的孩童般的眼睛，心里只有澹澹沏的那杯茶的温度，沁入心脾，刚好。

茶应该是有温度的。明人张岱曾于《陶庵梦忆》中记载了一位叫董目铸的人，此人说“浓、热、满”三字已尽茶理。这里的“热”便是指茶的温度，茶的温度到底应该是什么感觉呢？或许，宋人杜耒（号小山）的那

句“寒夜客来茶当酒，竹炉汤沸火初红”便是最合适的解释。

茶的温度，并不在于用了多少度的水去泡什么样的茶，而是一份人间的情愫含在茶水之间。以茶待客，讲的是礼，而茶在唇齿之间的感觉便是情，在这情礼之间，恰恰折射出古人的智慧。茶是中国文化的载体，若奉它之庙堂，比酒要多了一点点清爽；若寻它于坊间，比糖会多了一点点雅气。烟酒糖茶，茶看似居末，却是要高出诸般一品，得诸君青睐。

师父的茶，也在这份情礼间徘徊，不同的是，这份情是慈悲的，这份礼是平等的，能全然轻拾的享受着与师父喝茶的时光，方是不辜负师父递过来的那杯茶。师父擅长的，或许是化腐朽为神奇，一杯茶，足矣！

我采访的问题没有太尖锐，澹澹却不回避躲闪。他说，“有些人说他是网络写手，出书、写文章人们会认为他是在炒作，有些人会认为他的经历是在‘借壳造势’。社会上对于禅茶痴迷的人多，讲禅茶的人更多，都是‘大师’‘茶人’‘禅师’。”我笑道“这也是我正想和你聊，毕竟‘禅茶一味’的话题火啊！我和你聊这些可以提高文章的点击率和关注度。”澹澹也很坦然，“你的茶凉咯，我再倒给你。你看，刚刚的茶和这一杯已经不一样了，你的和我的茶，出自一片叶子，味道也不一样了。世间啊、空间啊、你我啊、人物啊都不一样，禅不禅的不知道，一味或许便是禅把，我就是单纯地用文字记录了我喝茶的经历，可以说《与师父喝茶的时光》就是我的私人日

记。”澹澹的这杯茶是有温度的，所以他写出的文字也是有温度的。

我问澹澹，寻访了那么多师父，行程千里，茶与时光，是什么感觉啊？他淡淡一笑，千杯过尽，喝下的最后一杯水却是自己的泪水。”他说，我给你讲一个故事吧。

“《与师父喝茶的时光》写到第四十九篇的时候，自己病倒了。当自己发着高烧打着点滴，还在为刊物的事奔波时，自己也在想这些为了什么呢？当《与师父喝茶的时光》在广州开发布会的时候，身体已经透支掉了，四十度的高烧登上讲台，讲了什么完全记不起来，那一天又是自己要离开广州的日子，广州的朋友来送别，害怕离别的我竟偷偷钻进车子，独自离开飞到北京。好友余少群知道这一天是我的生日，特地为我庆生，这一天下来，遇到了不同的人，喝了不同的茶，讲了不同的话，最后倒在病榻上，静静地喝一杯茶。仿佛一切的经历过往不再有苦乐，都变成了柔柔的水，自己慢慢地品。”谈到这里，澹师为我的杯中斟茶，我看不到他的眼神，我们默默地喝着茶。

炊烟起了，我在这里等你。好简单的一句话，藏着的却是最温情的牵挂……师父的茶永远都在等你来喝，无关乎爱恨，无关乎雪月……

禅者心灯：《心经》（二）

◎ 戒毓

解释经题

《心经》的经题，就是《摩诃般若波罗蜜多心经》。如果我们真正地把这个经题读懂了，读明白了，那么我们对整个佛法也了解得差不多了。

这个经题——《摩诃般若波罗蜜多心经》有哪些含义呢？我们引用中国禅宗最有名的六祖慧能的一段解释：“摩诃般若波罗蜜是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻如化，如露如电；口念心行，则心口相应。本性是佛，离性无别佛。”

般若波罗蜜多，我们一般会简称般若，其实还有一个波罗蜜多，整句话翻译过来，就是大智慧到彼岸的意思。大智慧到彼岸，就是运用佛法的智慧，从生死轮回的此岸到涅槃解脱的彼岸。这里面涵盖两个方面内容，一个是见地，一个是功夫（就是实修）。六祖讲，这摩诃般若波罗蜜，此须心行。这种般若智慧，要从心里去行动，必须用行动来成就。光口念还不行，还是要从内心深处去观修去落实；如果只是口念心不行，那就如梦如泡影一样，没有用。说那么多没有用。只有我们也念

了，心里面也去实践了，心口相应了，本性就是佛了，离性无别佛了。只有用《心经》般若智慧真正地去心行、去落实，将空性见落实运用于生活中，才是真正的般若智慧。这就是佛法。所以六祖讲，“佛法在世间，不离世间觉”。你要运用佛法，内心深处要与般若智慧相应，要感应道交，要契入真如实相，才叫真正的佛法。佛法分成信、解、行、证，最后还要证悟佛法，证悟以后，还要在生活当中运用。这不是简单的，而是很严肃的。

一、摩诃

摩诃，梵文为摩诃衍，翻译为中文就是“大”的意思。可能大家了解些佛经，最大的一部佛经是什么经啊？《大方广佛华严经》。大方广，这个大，就是一种赞叹、比喻的意思。摩诃，就是“大”的意思。那么，这个大，说的是什么呢？这里也蕴含着佛法的功能，就是希望把我们的量打开。我们每一个人的量，就像一个容器——现在心理学都把我们的心胸比喻成容器。我这容器像一个杯子一样，还是像大海一样呢？如果你看一件事情，你生烦恼了，你纠结了，不是事情本身好不好，而是你量不够大。佛法讲如实观修，不纠结不判断不比较，平等客观地觉察的背后，就是让我们达到心如虚空，心包太虚，量周沙界，没有任何的边际。这就是佛法要帮助我们达到的一种生命状态。

在这里我们要注意两点。第一，心如虚空，心包太虚。我们不能认为，佛法就是空的，什么都没有了。很

多人说不学佛，为什么不学佛啊？因为佛法都讲空的，讲空的不学。其实，这样理解佛法是不够的、不圆满的。怎么说呢？虚空是“有”还是“没有”呢？虽然它是看不见摸不着的，但它实实在在地存在。虚空，它是比喻，佛法不是等同于虚空，这是用虚空来比喻而已。虚空里有山河大地，有日月星辰，有我们这个教室，有男女老少，它能涵盖一切。没有虚空，我们能包容这么多东西吗？所以，虚空不是顽空，而是它里面有、有一切，所以我们讲“真空妙有”。只有空，才会有；只有舍，才能得。这是佛法的辩证。如果我们心量不打开，不布施不施舍，我们永远都得不到真东西。所以，佛法就是把我们的量不断地打开，如实地客观地观察，最后我们才能得到一切。你越执着，你越抓越紧，最后你什么都得不到，什么都会失去；只有放手，你才能得到。这是佛法的比喻，对“大”的比喻。

第二，讲到佛法的时候，很多人会认为，噢，佛法是打坐，空心静坐；禅修就是静坐，打坐就可以了。其实禅修，除了空性见，除了这种般若智慧的观照，还要在日常生活当中有广大行。现在很多人理解禅修、理解佛法时，执着于禅修，天天坐在那里打坐。当然，打坐观修是落实佛法很重要的一部分；但是你天天盲目地在打坐的话，最后还是一事无成。要以这种空性来修一切福德因缘，才能成就；如果没有用空性来修的话，那就不对。所以讲空性的背后，是要能更好地服务其他的行门——布施、持戒、忍辱、精进，去利益一切众生，而

不是盲目地去打坐。也有人问我，你当和尚的，你天天跑，现在也成了空中飞人了，好像出家人不应该这么做啊。但我想，我如果不跑的话，我们的禅修怎么办？佛法怎么能弘扬起来啊？虽然我们以空的心来做事情，但还是要努力；不努力的话，因缘成就不起来的。所以还是要奉献。

奉献以后，我们要有观照，如《金刚经》所说：“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”。我们做了一切，做了就做了；也不要认为自己做了很多，就贪功自傲，那就等于没做了。做了不如意的时候，也不纠结；如果烦恼了，纠结了，那也等于白做了。通过做事，把我们的量不断地磨练，借事练心。只有努力了，奉献了，付出了，最后该得到的就如虚空。所以还是要努力，再努力。

这摩诃是赞叹这般若、这佛法的伟大，关键它是一个比喻。

二、般若

下面我们要对整个佛法、对般若做一个核心的解释。“般若”，六祖大师讲，它也叫智慧，但一般情况下它是不翻译的。不直接翻译的原因，一是因为尊重不翻，甚深般若，直接翻译就太简单太简洁了，可能恭敬心就生不起来；二是因为般若这种智慧观照，和我们世间现在所理解的智慧，是不能等同的，直接翻译为智慧，有点不够圆满。因为有各种原因，我们不去翻译它。但不翻译，我们又不明白，所以，“般若”，六祖大师怎么

解释呢？“一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。”这也是六祖大师告诉我们的一种修行的诀窍：一切处所，一切时中，都要与空性与真如相应，那才叫实修。这也是我们现在禅宗的大德，也是我们的老师、师父净慧老和尚提倡的生活禅：在生活当中，在二六时当中，在任何地方都一定要有般若观照。

讲到这里，我们再讲一下《六祖坛经》的“决疑品”。如果我们到寺庙里面，我们在听讲座的时候，我们没有般若观照，那是不是佛法啊？因为六祖说，如果到西方极乐世界去，没有般若智慧的话，那怎么办呢？所以，真正的修行，还是我们的这个心有没有与佛法相应；而不是在哪个地方、哪个时间、哪个点。只有我们每个念头都与佛法相应了，那么般若智慧就生起来了。如果失去了觉照，无意识，没有觉察的话，般若就跟我们没有关系了。

我们大家都念佛，都修行，大家最喜欢讲的一句话是什么啊？讲感应是吧？大家喜欢讲感应，佛菩萨现神通了！但那不是真正的感应。真正的感应，是天台知礼大师所说的“能礼所礼性空寂，感应道交难思议。”心和佛法真正地相应了，那才叫真正感应。也有人说，师父你修禅宗的，没有密宗殊胜。我问他，密宗瑜伽是什么意思啊？瑜伽就是相应，跟身口意相应，跟本尊相应，而这本尊就是般若智慧，那就叫密宗了。你如果和它不相应，却和贪嗔痴烦恼相应，跟无明习气相应，那都不叫智慧。所以真正的智慧，它是如理地观修，是实实在

在的。

般若是智慧，包括闻慧、思慧、修慧。

首先，我们通过听闻正法获得闻慧。因为我们凡夫没有智慧，必须要诸佛菩萨以大悲心给我们开示佛法。所以，我们凡夫获得智慧的第一个途径，就是要听闻佛法。好比我们今天讲《心经》，我必须讲，你们听了以后才懂；如果我们不学，就不知道。

第二个是思慧。我们听完以后要思考，在生活当中要找到对应；如果不思考，那也不行。好比我们有些人，见面的时候或者讲座的时候，他会问很多很多的问题，问问题已经成为他表现自我的一种形式了。但是我们一般来讲，你问问题之前要认真听过，认真读过。比如我们中国一位非常有名的小说家，应该也是佛学大家，叫查良镛、金庸，他后来在浙江大学当博导，很多时候他的博士生问他一些问题，他都不回答。是金庸真的不回答，还是不慈悲呢？我们现在很多人都不去读书，都不去思考，然后盲目地去问，那怎么回答都解释不了，你跟他怎么讲他都不明白。好比我上节课有个学生，我刚讲完，他还没读书就问问题了，什么书都没读，我讲的什么他都不知道，就胡搅蛮缠地问个不休。

所以我们必须要沉下心来，多读几本书，多一些思考，才能真正地发现问题、找到问题。没有调查，没有思考，就没有话语权。这对我们现在来讲太重要了。中国三联出版社一位非常有名的高级编辑说过，中国现在

每年都出很多垃圾书。很多人写的东西都是垃圾，没有创新，缺乏创新。看见别人出书，他也出书；或者为了评教授评职称，为了出名而出书，但都是出一些没用的、没有真正价值的东西。这是很麻烦的。

有了思考有了观照以后，第三个层面才有真正的实相般若——修慧。这实相般若就是要实修。很多时候，我们凡夫众生没有运用般若智慧的观照，他不能融会贯通，他的知识是碎片的，对佛学的理解是碎片的。也没有自己的见解，像盲人摸象一样，摸到耳朵，大象就是簸箕了；摸到大腿，大象就是柱子了。然后，执着自己所看到的所听到的，在这样一个认知系统里面纠缠。

“眼见为实”，我们世间人都这么说吧？眼睛所见到的是不是实的呢？只有学习佛法的人才知道，眼见不实，眼睛所见到的都是虚幻的。但是我们世间的人认为，明明是我看到的，怎么不真实呢？他没有智慧。看到好的就欢喜；看到不好的，他就烦恼。他不知道他所看到的，没有用般若观照的话，都是假的，都是片面的；但是我们凡夫就是执着我们的片面与偏激。什么叫实相呢？只有离开我们凡夫所有的片面、所有的偏激，真理就呈现了。这是实相无相。无什么相呢？无杂相，无任何的错误；那么，这个实相是空，要空掉什么？空掉我们错误的认识，空掉我们错误的认知。这样，般若智慧才能真正地运用起来。

一般来讲，般若智慧有三种：文字般若、观照般若还有实相般若。但这还远远不够，要再加两种般若。

第四种般若，就是“眷属为万行”。真正的般若，要和六度万行统一起来，要配合起来，那才叫修行。很多人讲般若，如果不和布施、持戒、忍辱、精进等所有的行门相应的的话，那不对。学佛修般若智慧有两个方面，一个是《心经》告诉我们的“行深般若波罗密多”，还有一个叫“广般若”。什么叫广般若呢？就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定。只有把深广般若统一起来，那才叫真正的修行。所以讲深般若的时候，我们一定要强调广般若——六度万行才可以。

第五种般若，“境界为诸法”。般若是什么啊？就是像一面镜子。我很喜欢李安拍的一部电影——《少年派》，里面的游泳池没有任何的杂质，晶莹透彻。我们的般若清净心就像那静止的水，就像镜子一样晶莹透亮，心如明镜。这个时候，心所呈现出来的是什么？就是诸法实相。怎么解释诸法实相呢？就是：张三是张三，李四是李四。任何事物都没有离开过缘起。都是由于缘起，比如说我们现在享受的所有福德因缘；比如长相，相由心生。我们所有的命运、所有的业力所呈现出来的，都是般若智慧的呈现；所以，这样我们才要真正地修行。我们刚才用摩诃两个字来比喻般若的伟大，它能让你成佛，它也可以让你做畜生。之所以把这个道理揭露出来，就是让我们明白因缘因果，在明白因果的情况之下，要做个什么样的人呢？真正对自己负责任的人，真正做自己命运主人的人，真正做自己心的主人的人。这才是佛法告诉我们的，其它都不是。所以任何法都是种境界；

我们通过般若智慧去观照它，把我们所有的观念消解掉，把我们所有的我执都去掉以后，最后就能够达到真正的涅槃寂静，过上安详自在的解脱生活。

其实般若智慧，它是一种修学的工具，我们用这种工具、方法来破我们的我执和法执。破我执法执，我后面会讲。“舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。”这段就是破我执，讲五蕴无我的道理。然后，“舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减……”，就是破法执。真正的般若，就是不断地把我法二执给消解掉，断我们的烦恼障和所知障，这样才能达到真正的究竟涅槃。

(未完待续)

略解“至道无难，唯嫌拣择； 但莫憎爱，洞然明白”之真义

◎ 昌莲

禅宗三祖僧璨大师著《信心铭》，开章便曰：“至道无难，唯嫌拣择；但莫憎爱，洞然明白。”诚哉至言，道出了至道之要。然今人注释此句者甚多，众说纷纭，莫衷一是。故今不揣愚陋，略为论释，仰祈仁者，鉴其愚诚，请予斧正。

至道无难，难在拣择。若不拣择，难亦易；若有拣择，易亦难。故云“至道无难，唯嫌拣择”。唯，同“惟”，在这里作副词用，用来限定范围，相当于“只有”、“只是”。可见，一个“唯”字又设下了边卡。嫌，《说文》作“疑”；这里作“嫌弃”、“嫌恶”用，可谓嫌贫爱富、嫌肥挑瘦。意谓只有嫌恶拣择，趣至道则不难矣。否则，难矣。至道，至善至美之道；就禅宗而言，独指明心见性之道，向上一路。这里，更须明白“拣择”二字，拣，拣选；择，择取。约唯识宗而论，拣择即分别，确指遍计所执（第七识）。其实，欲辩起心动念皆成分别，故并成过。可见，参禅不许涉入思惟路，举念即错，拟议即差。那么，是不是一味不拣择，直趣至道则无难呢？否！大错特错！

若一味不拣择，则混淆至极矣。拣，拣选；择，择取。譬喻取木材筑屋，木材有大小曲直之不同，务必经过一番拣选，然后择取而用之。拣选木材之大直者择取而用之栋梁，拣选木材之小曲者择取而用之椽桷。因材而用，不致混淆。还如取石砌墙，石头有大小方圆之不同，拣选石头之方大者择取而用之于砌墙，拣选石头之圆小者择取而用之于砂浆。若一味不拣择，不分木材之大小曲直全用作栋梁，或全用作椽桷；不分石料之大小方圆，或全用于砌墙，或全用于砂浆。如是顛预笼统，岂可筑成屋、砌成墙乎？（！）此则说明，欲筑成好屋、砌成好墙，非拣择一番不可。佛鉴禅师曰：

至道无难，唯嫌拣择。桃花红、李花白；谁道融融只一色？燕子语、黄莺鸣，谁道关关只一声！不透祖师关楔子，空认山河作眼睛。

此乃对症救弊之极谈！鉴于世人对“至道无难，唯嫌拣择”一语误解甚深，故翻案纠正，重下注脚。若糊里糊涂地一味不拣择，惟恐连李白桃红都不辨，莺歌燕语皆不分。若如斯眉毛胡须一把抓，既误解僧璨大师，亦辜负自己，驴年马月亦难趣至道也。真可谓误认驴鞍桥为阿爷下颌，大错特错！

既拣择亦错，不拣择亦错，那究竟如何是好呢？要知道僧璨大师所谓“唯嫌拣择”之拣择，确指我人无端起心动念之妄想分别，此为第七识所起遍计执。原以参禅者必“离心意识参，绝凡圣路学”故，不许平地无端起风波。何故“唯嫌拣择”呢？良以才有拣择，即生心

分别；心既生分别，即人我、憎爱、顺违、取舍纵然而作；其至道愈趣愈转远矣。趣至道之要，唯在息心，正《楞严》“歇即菩提”，狂心歇处菩提生；亦《金刚》三心不可得，三际求心心非有，心非有处妄缘无，妄缘无处即菩提，生死涅槃本平等。狂心既息，则万缘休罢，廓同太虚，了然无寄，尽大地是个解脱场；直趣至道，岂有难哉？（！）故云“至道无难”。所以，古德蕴利根种智者，聊闻举著，剔起便行；快自担当，更无回互。不妨举公案一则而例说之，《教外别传》卷第五载：

明州大梅山法常禅师，襄阳人，姓郑氏。初参大寂，问：“如何是佛？”大寂曰：“即心是佛。”师即大悟。遂之四明梅子真旧隐，缚茆燕处。真元中，大寂闻师住山，乃令僧问：“和尚见马大师，得个甚么？便住此山。”师曰：“大师向我道，即心是佛，我便向这里住。”僧曰：“大师近日佛法又别。”师曰：“作么生？”曰：“又道非心非佛。”师曰：“这老汉！惑乱人未有了日；任他非心非佛，我只管即心即佛。”其僧回，举似马祖；祖曰：“梅子熟也。”

大梅法常闻马祖举“即心是佛”话，直下便悟，此为“至道无难，唯嫌拣择”之明证。正以大梅对马祖所说“即心是佛”话未拣择故，直截根源（第七意根），更无依倚，脱却知见解碍，不拘净秽二边，超证无上真宗，履践无为无作。大梅既已悟至道，则自然息心晏卧于大解脱床矣。马祖又遣人以“非心非佛”话去勘验，岂料大梅不受其惑乱，故赢得马祖“梅子熟也”之赞誉。

要强调的是，大梅初闻“即心是佛”而悟者，贵在于有所拣择中不作拣择，泯除了分别心，摄用归体而亲见本来面目。后不被“非心非佛”而惑者，贵在于无所拣择中有所拣择，发挥了第六识的分别妙用，可谓全体机用，此乃悟后境界。所以，大梅悟前的不拣择是直截第七意识根源；悟后的拣择发挥了第六识的分别妙用，既转第六识为妙观察智，则同时亦转第七识为平等性智矣，可谓“但莫憎爱，洞然明白”。所以，“至道无难，唯嫌拣择”与“但莫憎爱，洞然明白”二语必连成一句会，宜合不宜分，合之双美，离之两伤。

这么说来，“至道无难，唯嫌拣择”二句，主要针对对于未悟者而言，不许其起心动念，俾其有个参禅的模样。以摄用归体法，直截第七意根，以平等破分别；这好比未筑屋前之备木材、未砌墙前之备石料，凡成屋之栋梁椽桷等材、成墙之浆砂块石等料，一律平等悉备，不许拣择，或阙栋梁而少椽桷，或少浆砂而阙块石也。

“但莫憎爱，洞然明白”二句，说明并非一味不拣择而断百思想，一味不起心动念也。若一味不拣择而断百思想，一味不起心动念，亦为障道因缘。据《坛经》载：卧轮禅师有偈曰：“卧轮有伎俩，能断百思想；对境心不起，菩提日日长。”慧能对症救弊曰：“慧能没伎俩，不断百思想；对境心数起，菩提作么长！”意谓心对境时，自然而然会生发灵光妙用，即第六识的分别作用；犹明镜当台，妍媸洞然。此时，只要不以媸而起憎，不以妍而生爱，则转第六识之分别作用而成妙观察智，同时亦

转第七识之执著作用而成平等性智。既六七识已转，则在转第八识成大圆镜智（洞然明白）的同时，亦转前五识为成所作智，信手拈来无不是。如斯，则转八识成四智，直下全归一道清光矣。所以，“但莫憎爱”之“但”字，在这里作连词用，相当于“只要”，表示假设或条件，如唐·王昌龄《出塞二首》“但使龙城飞将在，不教胡马度阴山”。古德亦云：“见山但唤作山，见水但唤作水。”五祖弘忍亦云：“但持《金刚经》，即自见性，直了成佛。”这都是对“但莫憎爱”之“但”字所下的最好注脚。虽说“唯嫌拣择”，然亦不得不有所拣择。好比筑屋砌墙，在备齐曲直木材、大小石料后，则不得不拣择木材曲直、石料大小之妙用，拣选直木择取而用之栋梁，拣选曲木择取而用之椽桷；拣选大石择取而用之墙石，拣选小石择取而用之浆砂。如斯拣择，物尽其用，岂不妙哉！

“唯嫌拣择”者，约体而言，教尔以平常心等观一切，差别即平等，切莫嫌贫爱富。“但莫憎爱”者，约用而言，教尔一分为二地具体事情具体分析，切莫颠预笼统，平等即差别。当时印度社会存在着严重的以“四种姓”为代表的等级歧视现象，等级序列为：婆罗门、刹帝利、居士、首陀罗。佛陀虽倡“四姓平等”说以泯除等级歧视现象，然佛陀亦不否定四种姓的合理存在性，此乃社会分工不同而诞生的历史产物。只有社会分工之不同，没有职业贵贱之分别。可以说，“唯嫌拣择”即抑制分别歧视现象，“但莫憎爱”即各居其位、各司其职。随着大乘佛教的崛起，“四姓平等”说陡然转变为“佛性

平等”说，人人有佛性，个个能成佛。是故禅师从不拣择凡圣，然亦须于不拣择中而有所拣择，达摩将其四位弟子，分皮、分肉、分骨、分髓，经过一番拣选，末后择取深得禅法秘髓的慧可，才分付其衣钵真传。云门禅师说：

至道无难，唯嫌拣择。这个是僧堂，这个是佛殿，那个是不拣择？

此话，大有深义。僧堂佛殿悉皆依空而构建，其体唯一，故不必拣择；然各具其不同之妙用，故不得不拣择其用。不拣择其体，直趣至道；拣择其用而不起憎爱，自心洞然明白。赵州禅师云：

至道无难，唯嫌拣择。才有语言，是拣择，是明白。老僧不在明白里，是尔作么生护惜？

语言是转载至道的器具与媒介，禅一旦涉入语言，亦是拣择，亦是明白。若拣择，则难趣至道；若明白，则有憎爱。赵州既不在明白里，自然亦不拣择语言。不拣择语言，则离言说相，直趣至道；不在明白里，则离心缘相，憎爱平等。那么，护惜不外乎自心自性，唯嫌拣择以明心，但莫憎爱以见性。报恩行秀禅师云：“祖师道个‘嫌’字，先自憎爱了也；却云‘但莫憎爱，洞然明白’，又何啻扬声而欲止响！”正因如此，于“嫌”字前加个副词“唯”而限定，唯嫌无端有意之拣择（起心动念之分别）；又于“莫”字前加个连词“但”以假设，只要不生憎爱心，则洞然明白，得大解脱自在矣。德山绘别禅师云：

至道最难，须是拣择；若无憎爱，怎见明白？

此说，更意味深长！不许糊里糊涂地一味不拣择，此为愚痴心作怪，好比不辩饭菜咸淡之味。惟有憎爱分明，方见湛寂恒常、灵明洞彻之自心自性，好比惟有尝得饭菜咸淡之味，方能品出“咸也好，淡也好”的真味。

总之，“至道无难，唯嫌拣择”与“但莫憎爱，洞然明白”二语，宜连起来会。唯者，有时须嫌拣择，有时须是拣择；但者，有时莫憎爱，有时须憎爱。言有时者，须知灵活变通才是。当拣择应与拣择，不当拣择应与不拣择；当憎爱应与憎爱，当不憎爱应与不憎爱。噫！

冬裘夏葛，渴饮饥饭。

白云无心出岫，流水有意下山。

“嘟嘟嘴”的佛陀

◎ 圣玄

钻进古朴的佛龛，站在佛陀座下，亲近微笑着的佛陀，拂去金身上薄薄的灰尘，静静凝视佛陀的面容，威容端严，静谧的气质流露出强大的摄受力，感到更加庄严、亲切，真是太幸福了！

年关越来越近，寺院的法师和居士一起忙活，寺院虽不像俗家一样，却也随顺时节，热热闹闹准备新年，在外读书的师父也都回到寺里。现在物质越来越发达，人情也不免淡薄些，倒是在寺院里，大众同心，出坡大扫除，洗净一年的风尘，许下新年的心愿，开始新一年的修学，新年的气氛越来越浓。

仔细端详佛陀的面庞，终于体会到什么叫作“目不暂舍”，飞驰在外的心也顿时宁静下来，站在佛陀的身边，忍不住在佛陀的耳边说几句悄悄话，复又端视，他正微笑着听我说话呢，嘟嘟嘴，很可爱。

这样的神情真是太亲切了，两颊隆满，有一些“婴儿肥”的润泽，令人见而生信；紺目微张，像一泓澄澈的湖水，是专心于禅定；而佛陀的嘴唇，有一些“嘟嘟嘴”的可爱，定然是静默中舌顶上腭，内心散发出的微笑。

原来这些就是出现于人间的佛陀亲切而体贴的性格

啊！记得《大慈恩寺三藏法师传》里记载，玄奘大师到达释迦牟尼佛成道之处菩提伽耶，在菩提树下五体投地至诚瞻仰，却潸然泪下，哽咽悲泣：“佛成道时不知漂沦何趣，今于像季方乃至斯，缅惟业障一何深重！”遥想当年，玄奘大师见到佛陀成就无上正等正觉的遗迹，何其感伤，亦多么珍惜！又一千多年过去，我们距离当时更加遥远，今天的我们，所能见到的，也只是这样模糊的一个身影而已，悲哀更甚。

但我相信一代又一代的佛法行者，就在这种情结下，承担起圣教的命运，与众生的责任！佛陀的性格正通过他们，流传到今天。

一如刚毅峻烈的临济禅师，似痴若狂的济颠禅师，冷然独行的永嘉禅师，内敛婆心的洞山禅师，气魄夺天的慈明禅师，以心传心，用最具有生命力的方式传承佛心！又如亲近国主、广布教化的道安大师获得了一时同辈的殊荣，更为佛教中国化开创了新的格局，他的高足慧远大师却隐居庐山三十载，“影不出山，迹不入俗”，高唱“沙门不敬王者”。躬耕丛林的四祖道信以命抗旨，终老于乡野，与此同时，栖身王都的玄奘大师隐忍着朝局动荡的冲击，为传译经典不辞劳苦。就近而言，太虚大师悲心恳切，奔走于全球，力图革新，终于为沉寂的佛教注入了最有生命力的思潮，虚云老和尚则恪守传统，为千古以传的禅宗保留一领大衣，再开启一段辉天烛地之生机。

这些鲜明而丰富的性格，信手一拈，便是杀活纵夺

的手眼，无限风光蕴藏着活泼泼的机用。夹山善会的狐疑遇到凛然畅快船子德诚舍命证明，才有“钓尽江波，金鳞始遇”的果断；叶县归省禅师若非得了忍辱安然的浮山法远，他那些陆沉贱役的凌厉手段，也无处施展；白云守端苦参多年，如未遇到故弄玄虚的杨岐方会一番讥哂，哪能言下彻悟！

乃至品味佛陀住世时的故事，更是有趣，听闻一偈便得法眼净的舍利弗尊者犹会“常独处山林树下，若坐若行”，怅然所失，“终日竟夜，每自克责”；而佛陀的侍者阿难尊者也自谓“犹恃憍怜”，向佛撒起娇来，“我佛宠弟，心爱佛故，令我出家”；甚至是最为老成持重的摩诃迦叶尊者，断尽诸漏，听到曼妙的音乐，也不禁翩然起舞，沉醉其中，如是等等，不一而足。

在佛陀的年代，上座大弟子之间尚有许多争论，看到这些，我不禁感慨，为什么佛陀这么伟大，可是社会的现实也不理想，净土的众生也会有分歧争论吗？师父说：“你之所以这么想，其实都是因为凡夫见。”

且如眼前的阿难迦叶两位尊者，在佛陀示寂以后，有诸多分歧，迦叶尊者在结集经典时将阿难尊者拒之门外，此番逼拶之下，阿难当夜便廓然得悟，即以神力从门钥孔中入，礼拜忏悔，大迦叶摸摸他的头宽慰他：我是为了你得道，才这么做，你既已得道，心中自没有嫌恨，我也是如此。“譬如手画虚空，无所染着；阿罗汉心亦如是，一切法中得无所着。”这个随侍佛陀二十五年的阿难，也就是在佛陀涅槃，失去依赖之时，才惭愧悲泣，

豁然大悟！而佛陀在临终也早有嘱咐，褒扬阿难尽职尽责，没有凡情的难舍与依恋，全然展露出伟岸的胸襟。

断尽烦恼习气的佛陀，一切智德圆满，“不堕诸数”，而在人间示现“佛在僧数”，成为僧团的一份子，亲自缝补衣裳、照顾老病，有时也会患病遭疾、受诸罪报，让我们心底的亲切感油然而生。特别是在佛陀的晚年，身体欠佳的时候，为了成就穷铁匠纯陀的布施功德，欣然接受了他供养变质的旃檀耳，也因此迎来了色身生命的入灭，但是佛陀还是告诉弟子们，这一餐供养的珍贵，以告诫弟子们对纯陀仍要心存感激，也保护了纯陀免受未证果弟子的嫌恨，这样细致入微的温柔大抵就是佛的性格吧。法性生身的圣者诚然伟大，而以血肉之驱行走在大地上的老师，行难行之事，忍难忍之苦，与我们尚在缠缚中众生携手而行，并给予身边的人细致入微的关心，更是无比的温暖与鼓舞！

这些亲切的面容和身影，传递给我们最坚定的信心，我们与一切贤圣性无二致，但凭此心，皆当作佛！何以作佛，经中处处宣扬，“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造”。

一心能成办无边世界，端详着佛陀的面容，又想起五祖大师的话：“不识本心，学法无益。”慧公老和尚亦殷勤叮咛：“修行最容易出现的偏差，就是只求有功德，不求明心见性。”若不在心性用功，向外的驰求永远解决不了内心的不安，再多活计也徒增焦虑。站在佛陀身边，看着手结禅定印的佛陀，想起佛说自己也曾为恶人、

小虫、地狱众生，而能成就万德周圆的世尊，可见心的伟力，由此也贴近了他的心、我的心。

寺里有一位法师，上个月回家省亲，回来以后，对我们说，“以后跟大家说话，我都要手动比心。”听他说，这次回家，坐在曾经卧室马桶上，再也没有体会到“波塞冬之吻”，这一个小小的惊喜，让他感觉到世界的善意，“我连和马桶都能够和解，还有什么是不能和解的呢？”说着，他又端起双手，比了一个“心”形。

在佛经中，“心”的含义甚广，“唯心”的内涵也非常丰富，然宇宙万象，平等无殊，不外乎法性的显露，何以不言大地、虚空、水火……，而言“心”？盖为指示修行之下手处，不须高推圣境，也不须驰求千里，成佛的品质，就在人人贪嗔烦恼中本自清净本自具足的一心，我等众生可即此一念心而通达法界心，与诸佛如来同一鼻孔出气。

在释迦牟尼佛宣说“一切众生皆当作佛”时，多宝佛塔从地涌出，为之证明，多宝如来分半座予释迦佛，是故后世常有多宝佛与释迦佛并排对坐的造像。安国寺青云塔里就供奉着多宝如来，也是嘟嘟嘴微笑着，亲切地注视着攀登至此的人们，有一天我问师父，为什么这里没有供奉释迦牟尼佛像呢？

“有啊！”

“在哪里呀？”

“在你心里啊！”

黄庭坚禅诗赏析（六首）

◎ 戴逢红

【黄庭坚简介】太史山谷居士黄庭坚(1045—1105)，黄龙宗二世祖心禅师的在家得法弟子（载《五灯会元》卷第十七、《嘉泰普灯录》卷六、《续传灯录》（卷第二十二），字鲁直，自号山谷道人^①，晚号涪翁，洪州分宁（今江西修水）人。宋英宗治平年间进士。宋哲宗时以校书郎为《神宗实录》检讨官，迁著作佐郎。后因修史“多诬”遭贬。早年以诗文受知于苏轼，与张耒、晁补之、秦观并称“苏门四学士”。与苏轼齐名，世称“苏黄”。诗以杜甫为宗，有“夺胎换骨”、“点铁成金”之论，风格奇硬拗涩，开创江西诗派，在宋代影响颇大。又能词，兼擅行书、草书，为“宋四家”之一，其传世名作《砥柱铭》于2010年以4.368亿元成交，创下中国书画拍卖之最。有《山谷集》《山谷琴趣外篇》等存世。

寄黄龙清老之一

万山不隔中秋月，一雁能传寄远书。

深密伽陀²枯战笔，真诚相见问何如。
——《全宋诗》卷九

【注释】

① 山谷道人：元丰三年（1080）才到泰和（江西泰和县）作知县。途中曾到三祖山山谷寺去参拜，因喜这里山水风景，便自号“山谷道人”。

② 伽陀：(1)亦作“伽他”。佛经中的赞颂之词。伽陀为十二部经之一，亦译句颂、孤起颂、不重颂。参阅《翻译名义集·十二分教》；(2)良药；解毒剂。

【赏析】

黄庭坚是黄龙祖心禅师的在家得法弟子，在九谒黄龙的学禅悟道的漫长岁月里，与同门师兄弟灵源惟清禅师交情颇深、故事很多，唱和的诗词也很多，这是他为惟清所写的众多诗歌中的一首。其时黄庭坚正流放宜州崇宁三年（1104）的中秋节，他孤独、病痛一身，望着天上圆圆的明月，想起了知心好友灵源惟清禅师，但那时不比现在，既无电报更无电话，通信全靠驿站传递，为了表达自己的思念之情，诗人只有以诗寄志。

诗中一开头就点明时间、暗喻地点，“万山不隔中秋月，一雁能传寄远书”，虽然远隔万水千山，但再远也隔不了中秋的月亮，隔不断我们的感情，趁这南归的大雁，捎上我对你思念的诗词书信，带给远方的你。

《解深密经》和《伽陀经》中的法语是那么的博大，足以表达我的观点和心愿，虽然诗文的字迹干枯，但是笔力苍劲，让我们删繁就简，推却繁文褥节，以纯洁真诚的态度和情感做精神上的交流与畅谈吧。

寄黄龙清老之二

骑驴觅驴但可笑，非马喻马亦成痴。
一天月色为谁好？二老风流只自知。

——《全宋诗》卷九

【赏析】

黄庭坚不仅是祖心禅师的法外弟子，而且他还与祖心座下的“二大士”——灵源惟清和死心悟新都很要好，甚至死心禅师还曾开导过这位同门师弟。《指月录》卷二十八载：

久之谒死心新禅师，随众入室，心见张目问曰：“新长老死、学士死，烧作两堆灰，向甚么处相见？”公无语，心约出曰：“晦堂处参得底，使未着在。”

所以这首诗虽然是写给惟清的，但诗中称颂的却是死心与惟清两人。

此诗中黄庭坚引经据典、挥洒随意，“骑驴觅驴真可笑”禅宗常以这种比喻来启发人们，道在自心、无须外求。向外求道，就如骑驴觅驴那样可笑。“以马喻马

亦成痴”庄子在《齐物论》中说：“以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马。天地一指也，万物一马也。”阐述了他那万物一体的观念。所以不论是“以马喻马”，还是“以非马喻马”，都是戏论，都是痴愚。“一天月色为谁好，二老风流各自知”。这是在中秋节，他们相互致诗互问。天上的月光并不私于一家，而是遍利天下。但人与人不同，黄龙惟清禅师和死心悟新禅这“二老”的“风流”之处，只有他们自己心里才明白了。

题王居士所藏王友画桃杏花

凌云一笑见桃花，三十年来不到家；
从此春风春雨后，乱随流水到天涯。

——《山谷集》

【赏析】

桃花悟道公案是这样的：福州灵云志勤禅师，初在沩山灵祐禅师座下，因见桃华而悟道，遂作偈曰：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃华后，直至如今更不疑。”沩山禅师览偈后，遂勘验他，给予印可，并嘱咐道：“从缘悟达，永无退失，善自护持。”后有一位僧人将此事告诉了玄沙师备禅师，玄沙禅师道：“谛当甚谛当，敢保老兄未彻在。”

黄庭坚做为一代高僧晦堂祖心的在家得法弟子，对此公案当然是烂熟于心的，故而一起笔就直言灵云和尚

“三十年来不到家”，当然我们也可以理解为作者的自喻，谦虚地说自己至今没有彻悟，尚需继续努力、用功参学。

“从此春风春雨后，乱随流水到天涯”，二句是说只有勤学苦练，达到玄沙师备禅师要求的那种彻悟境界，才能无论春夏秋冬，还是东南西北，都圆融自在、心随意往，没有任何滞碍，可以在广阔的天地里自由飞翔。

自巴陵略平江临湘入通城无日不雨

至黄龙奉谒清禅师继而晚晴邂逅禅
客戴道纯款语作长句呈道纯^①

山行十日雨沾衣，幕阜峰前对落晖。
野水自添田水满，晴鸠却唤雨鸠归，
灵源^②大士人天眼，双塔祖师^③诸佛机。
白发苍颜重到此，问君还是昔人非。

——《山谷集》

【注释】

①自巴陵略平江临湘入通城：公元1101年（宋徽宗建中靖国元年），黄庭坚结束了在四川的六年贬谪生活，从贬所东归，在荆州沙市候命，经冬过年。次年，从荆州南下岳州，经巴陵、平江、临湘，过通城，到修水黄龙寺。巴陵：今湖南省岳阳市，宋时岳州治所；平江：

今湖南省岳阳市平江县；临湘：今湖南省岳阳市临湘市；通城：今湖北省咸宁市通城县。

②灵源：(1)地名。黄龙山黄龙寺前，有地名灵源冲，至今其地尚存有灵源石拱桥、相传为黄庭坚笔迹的“灵源”刻石等，均为江西省省级文物保护单位；(2)代指灵源惟清禅师：师因住持灵源寺，而自号灵源叟。

③双塔祖师：在黄龙寺前右方，中间为黄龙宗祖师慧南禅师灵塔，东为慧南禅师首徒宝觉祖心禅师宝塔。其时(1101)尚仅有此二塔，故诗中有“双塔祖师”之语，其后(1107)灵源惟清禅师寂后塔于其西，故后称其地为“三塔嘴”至今。

【赏析】

这首诗的写作背景、时间原由在诗的标题中都要已交代清楚，像这样取题的诗似乎也不多见，也算是此诗的一大特色吧。

“山行十日雨沾衣，幕阜峰前对落晖”，首联承接标题，写出当时的季节地点以及到达的目的地，此次应是黄庭坚最后一次到黄龙寺，其时也快六十了，贬所西归、前途茫茫，又连日风雨、山路颠簸，但作者仍不气馁，到达黄龙寺时的心情如天气般晴朗。次联句法独特，是其出彩之处，当然亦有所从来：如白居易有“东涧水流西涧水，南山云过北山云”，梅尧臣有“南陇鸟过北陇叫，高田水入低田流”。这一联诗，以“野水”和“田水”、“晴鸠”和“雨鸠”相对照，不仅写出了大自然的变化

过程，而且也暗示了世事由晦转圆、由蚀变满，久乱必治、久雨必晴的因果关系，表达了作者自己对未来的向往和憧憬。

“灵源大士人天眼，双塔祖师诸佛机”，则为实写，一是表达对慧南祖师和自己授业恩师晦堂祖心二位尊宿的感激与怀念，二是表达了自己对灵源惟清师兄的推崇和赞许。诗的末联充满感慨，而又包含佛理。僧肇《物不迁论》曾说：“梵志出家，白首而归。邻人见之曰：‘昔人尚存乎？’梵志曰：‘吾犹昔人，非昔人也。’”诗意即本此而来。作者早年曾在此游学、参禅，促进了世界观的形成，此时，屡经磨难，其夙志或本性，就其实际情形来看，实在是半昔半今、非昔非今、亦昔亦今。这里，固然有岁月不再、世事变迁的沧桑之感，同时也有追求理想，坚持人格的坚贞之情，这样就深化了人生的底蕴，将佛理赋予了现实的、积极的精神。

池口风雨留三日

孤城^①三日风吹雨，小市人家只菜蔬。
水远山长双属玉^②，身闲心苦一春锄^③。
翁从旁舍来收网，我适临渊不羨鱼。
俯仰之间已陈迹，暮窗归了读残书。

——《全宋诗》卷九

【注释】

①孤城：此诗是元丰三年（1080）秋，黄庭坚自京赴太和县任，路过池口（在今安徽贵池）所作。

②属玉：即鸕鶿，似鸭而大，毛作紫绀色，长颈赤目。

③春锄：即白鹭，以其啄食的姿态有如农夫春锄，所以有这个名称。

【赏析】

“孤城三日风吹雨，小市人家只菜蔬”，诗一开始交代环境及滞留的原因，同时对小城人民的生活状况做了描述，这说明作者心系百姓、悲天悯人，具有浓郁的禅本思想；次联写雨中水鸟的姿态，兼寓身不由己之苦及对自由的向往；三联以对比手法，写自己抱定与世无争之念，尾联归结到摒弃名利、潜心读书上来。

全篇写得自然流畅、禅味十足，特别是作者在诗中施展了其最为得意的“夺胎换骨”的功夫，你看颈联“翁从旁舍来收网，我适临渊不羡鱼”，就是从《淮南子·说林》“临河而羡鱼，不如归家织网”中脱胎，原诗意思是不能光有愿望而不去实践，到了作者手里，换骨之后就一反其意，以临渊而不羡鱼，表达他对名利既不动心，更不汲汲以求，而是自甘贫穷、安于淡泊的志向。这正是黄庭坚所擅长的“夺胎换骨”、“点铁成金”手法。

题槐安阁

曲阁深房古屋头，病僧枯几过春秋。
垣衣蛛网蒙窗牖，万象纵横不系留。
白蚁战酣^①千里血，黄粱炊熟^②百所休。
功成事遂人间世，欲梦槐安^③向此游。

——《全宋诗》卷九

【注释】

①③白蚁战酣：李公佐所著《南柯太守传》中载，相传唐代有个姓淳于名棼的人，一日酒醉小睡，迷糊来到“大槐安国”，被招为驸马，并被委任“南柯郡太守”，淳于棼到任后把南柯郡治理得井井有条，并生有有五子二女，不料檀萝国突然入侵，淳于棼率兵拒敌，屡战屡败，金枝公主又不幸病故，淳于棼连遭不测，遂失去国君宠信，因而放他回故里探亲，醒时余晖尚在，而梦中经历好像已经整整过了一辈子。淳于棼把梦境告诉众人，大家感到十分惊奇，一齐寻到大槐树下，果然掘出个很大的蚂蚁洞，旁有孔道通向南枝，另有小蚁穴一个，梦中“南柯郡”、“槐安国”，其实原来如此！这也是成语“南柯一梦”的来源。

②黄粱炊熟：唐沈既济《枕中记》里说，卢生在邯郸旅店住宿，卢生入睡后做了一场享尽一生荣华富贵的好梦。醒来的时候小米饭还没有熟，因有所悟。后世说的“黄粱梦”或“邯郸梦”，都从此而出。

【赏析】

这是黄庭坚在元丰三年（1080）去泰和（今江西）作知县，经过虔州（江西赣县），州有东禅寺，寺僧进文建小阁，请黄为其题阁名。黄题曰“槐安阁”，并赋诗以记。诗题为《题槐安阁》并有诗序曰：夫据功名之会以娉婷一世，其与蚁丘亦有辨乎？虽然，陋蚁丘而仰泰山之崇崛，犹未离乎俗现也。

此诗的前两联直写寺院房陈屋旧巷深僧老人病，突出小寺的破败、荒凉，墙垣长苔、窗蒙蛛网，曲、深、古、病、枯几字连用，将一幅深山破寺、老僧独守的水墨画鲜活地呈现在读者面前，不仅对老僧的安贫守道的精神与操行作了肯定与颂扬，而且为下面的转折预埋了伏笔。

淳于棼梦中率军酣战、血流千里，卢生荣华一生、富贵百年，那都不过是美梦一场啊，所以人生应当“万象纵横不系留”，不要太在意那些虚名假誉、荣华富贵，要像槐安阁里的老僧一样安贫乐道、重修行、明自性，但求功成事遂、修持圆满，不慕虚浮的高官厚爵、美女春梦。

从“法界缘起”到“故意误读”

——马一浮佛教思想浅窥

◎ 大生

引子 马一浮与弘一法师的出家因缘

1917年春节期间，因为身体的原因，李叔同到杭州虎跑寺断食三周，感觉非常不错，正月初九日皈依为居士。自此，他对佛学产生极大兴趣，断荤、食素，并于课余礼佛、诵经。

当时，马一浮也读完文澜阁四库，学识渊博，名冠士林。苏曼殊赞他：“此间有马处士一浮，其人无书不读，不慧曾两次相见，谈论娓娓，令人忘饥也。”

马、李相识甚早，李叔同有心佛学，于是经常往来。

多年后，陪同李叔同拜访马一浮的丰子恺写到：

“那时我只十七八岁，正在杭州师范学校读书。我的艺术科教师L先生（李叔同）……带了我到这陋巷去访问M先生（马一浮）……我其实全然听不懂他们的话，只是断片地听到什么‘楞严’、‘圆觉’等名词。又有一个英语 Philosophy。”

李叔同在写给刘质平的信中，也说道：

“不佞自知世寿不永，又从无始以来罪业至深，故不得不赶紧修行。自去冬(1917年)受马一浮大士之薰陶，渐有所悟。”

除讨论之外，马一浮还多次赠书给李叔同。从两人来往的信件中可得，马一浮赠有《起信论笔削记》、《三藏法数》、《天亲菩萨发菩提心论》、《净土论》等。后来，李叔同拜了悟法师出家，法名演音，号弘一，两月后受具足戒。马一浮前往观礼，又赠明满益大师《毗尼事义集要》、清见月律师《宝华传戒正范》两书。遂使弘一法师“因发学戒之愿焉”。

1918年底，杭州海潮寺打禅七，一雨禅师主持。期间马一浮讲《大乘起信论》，弘一法师就“暂不他适”，居中学习。(见《李叔同身边的名人》)

能看出至少在义理上，马一浮对弘一法师的佛学影响还是很大的，可谓启蒙老师。

一、马一浮的佛学经历

晚清的天平天国运动，对江南佛教破坏十分严重。杨仁山居士发愿刻经，办金陵刻经处，又得日本僧人南条文雄相助，从日本回请诸多经典，刊印流行。佛学遂逐渐回春，一时间人才济济，所谓：

“唯居士之规模弘广，故门下多材，谭嗣同善华严，桂伯华善密宗，梨端甫善三论，而唯识法相之学有章太炎、孙少侯、梅撷云，蒯若木、欧阳渐，亦云伙矣。”

在此大背景下，青年马一浮也对佛学多有关心。

早在1903年至1904年间，马一浮在美国工作，就研读过日本学者村上专精写的《佛教原理论》。还以“一佛”自称，写了《一佛之北美居留日记》。

回国后，马一浮又住进杭州广化寺阅读文澜阁藏书，期间大量接触佛教。

马一浮的至交好友谢无量，是近代著名大居士，常年联络讨论。之前寄《楞严经》给在美国的马一浮；1908年还赠给他净土诸经论。

直接影响马一浮的是月霞法师。月霞法师乃近代高僧，办华严大学、毕生致力佛学教育。早年讲经日本，苏曼殊、章太炎皆来听习；回国后，杨仁山办祇洹精舍，月霞亦参与其中。民国初年，月霞法师驻锡杭州，办学讲经，马一浮得以拜识。法师“教弘贤首，禅继南宗”，马一浮就是在他的影响下，开始专注唐代华严经典。唐代华严高僧法藏、澄观、宗密等的著作，在马一浮文章中随处可见。法界缘起、三圣圆融、一真法界、总别不二、华严六相等华严思想，深深影响其毕生。

天台宗的谛闲法师，对马一浮也影响颇深。早在1908、1909年，谛闲法师在宁波讲《华严经》时，马一浮就曾欲前往，惜未成行。天台宗和华严宗，同为中国佛学双璧，两宗思想互相补益。马一浮既学华严，也定深明天台。他撰《法数勾玄》五卷，其中涉及大量天台宗的名相。他还用天台“止观双运”来诠释儒家的“涵养功夫”和“格物致知”的关系。其晚号“蠲叟”、“蠲戏老人”，即出自《法华经·信解品》“今日世尊，令

我等思惟，蠲除诸法戏论之粪”。蠲除，就是“去除”；戏论，指“常见”、“断见”等不正确的认知。而天台宗，就是以《法华经》立宗的。

尤其要说的，是《大乘起信论》对马一浮的影响。《起信论》署名马鸣菩萨造、真谛译，也有观点认为其实是汉人伪造。但是无论如何应该承认，《起信论》把如来藏和唯识思想结合为一，“一心”开“二门”、“真如一心变现万千世界”的道理，对中国传统思想，影响深远。马一浮即以此为据，阐释、建立了其儒学的基本理念——心兼理气、统摄性情，再将六艺定为心的“全体大用”，进而用六艺涵盖一切，构架其“六艺论”的学说体系。马一浮关于“理气关系”的理解，也和《起信论》“体用相即”的主张有很大关联。

马一浮35岁之前，主要研究法华、天台、唯识等义学，他曾说“看教而疑禅，尚未知棒喝下事”。但是在宗门两位优秀的高僧——楚泉禅师、肇安禅师的影响下，他转而重新研究禅宗。尤其楚泉禅师说他“居士所言无不是者……（但）都不是居士自己的”，马一浮觉得“其言切中余当时病痛，闻而爽然”，“因取《五灯会元》重看，始渐留意禅门”。（《语录类编·师友篇》）

禅宗的公案、机锋乃至教育手段，本来就非常切合文人名士的脾胃，在二禅僧的影响下，马一浮对禅门的体会，也越来越深。在此时期给朋友的信中，明显带有公案体的味道。如他26年写给洪允祥（字巢林）的信中说：

“尚有一语答公：释加、老子、文殊、普贤、观音、

弥勒，只是一群闲汉。公且理会洪巢林是有、是无、是语言、是表法？”“此语是好个人处。”“法离二边、中亦无住，何有燥静，用人作么？公若契此语，亦是小歇场也！”“吾禅久已掷向他方世界。禅之一字，是甚干屎橛？绝不肯以此系公也。”

言语高蹈、气势夺人，活脱脱像个禅师。这种语气在他后来的信件文章中，很少见到。

以上，基本上就是马一浮的佛学经历。

二、圆融佛儒，以佛解儒

有这样的经历，加之学养深厚，使得马一浮非常深入佛教思想，大大超越了宋明以来的儒家前辈。他在《颐和泰山会语》中详细讲过缘起性空，颇合法义，在和弟子的问答中，也多次聊到佛学思想，都十分准确。所以，对前辈因为不了解佛教而“排佛”、“斥佛”，他给予了客观评价。他说：

“先儒辟佛，只就其小乘权教一边说，如去人伦、怖生死、求福报，此殊悖于圣人，自是偏小鄙陋之说，不可以是为佛法。若其大乘实教圆顿之意，岂复有别？先儒容有察之未精者，不可以为耳目也。”（《语录类编·佛儒篇》）

如此深明佛儒，马一浮很快发现两教的相似处。于是在他早期，形成了观其汇通的学术思想，在佛儒关系上，讲究“儒佛并成”、“二家互摄”。汇通佛儒、调和两家的思想矛盾。

中年以后，马一浮坚定儒家立场，逐渐形成以儒家学术统摄一切的思想。如他在1927年的一封信说道：

“浮年来于此事（参禅）已不挂唇吻，其书亦久束阁。尚欲以有生之年，专研六艺，拾先圣之坠绪。”（《答金蓉镜》二册433）

此后，他便不再并重二教，而是有侧重的肯定儒家。

这个倾向，尤其到他出山讲学、创办复兴书院后，就更加明显。复兴书院草创、定学斋名号的时候，一开始起名叫六德、六行、六有、六通、六相、六即等。这些名字，是围绕马一浮“六艺”之说，分别用儒家（六德、六行、六有）、道家（六通，取自《庄子》）、佛家（六相，取自华严；六即，出自天台）的典故而取的。但是第二日即“改六通、六相、六即为六吉、六深、六成，示用儒名，不杂佛义也”（《复性书院日记》）。

马一浮曾用义学体例注释《大学》，虽然“条理清晰、易于领悟”，但是“焮而弃之”，原因也是“嫌其有类于佛家面目，疑若蹈习窠臼也”（《语录类编·六艺篇》一下574），表明其儒家立场。

当然，尽管马一浮选择了儒家立场，但是早年学佛的经历深入骨髓，使得他并没有放弃“融通佛儒”的主张，只是坚定的以儒家为根，“以佛解儒”而已。

其中原因，是他认为佛学理论体系严密，对学习儒家有很大帮助。

他主张“读儒书，须是从义学翻过身来，孰不至笼统颛顼”。又说：

“天台家释经，立五重玄义。……华严家用十门释教，谓之玄谈。……其方法，又较天台为密。儒者说经，尚未及此意。当来或可略师其意，不可尽用其法。”（《孝经大义》）

在他看来，借用佛学的治学方法，能更好理解儒家，讲解经典也更加清晰。所以无论从结构上，还是从具体义理的发挥上，马一浮都借鉴佛学方法来治儒经。不仅如此，他最著名的“六艺论”，实实在在就是受佛学启发而来。

马一浮自己也承认“浮今以六艺判群籍，实受义学影响，同于彼之判教，先儒之所未言”。（《马一浮全集》二上387 1938年6月30日）

佛学里所谓判教，就是根据义理的浅深、说法的先后等角度，将佛教的经典、思想，加以剖析归类。中国从南北朝时期就开始判教，所谓“南三北七”，蔚为大观。迨至隋唐，天台、华严两家判教体系完成，对后世的影响最大。马一浮对两家思想均有深入，尤为倾心华严判教，即：小乘教、大乘始教、大乘终教、大乘顿教和一乘圆教。由于汉传主要是大乘佛教，故马一浮就用始、终、顿、圆，来比附六艺。他认为“诗”是始教；“书”、“礼”是终教；“乐”是顿教；“春秋”并摄终、顿二教；“易”则同于圆教。这样，六艺就被建立起了严整的顺序。

不过，马一浮为避免陷入“佛家窠臼”，也忘不了在儒家的立场进行补充，所以又说：

“或曰天台据法华判四教，慈恩依深密楞伽判三时

教，贤首本华严判五教，然则判教之名，实始于佛氏之义学，儒家亦有之乎？答曰：实有之，且先于义学矣，后儒不察耳。”

尽管在马一浮看来，儒家早就有判教之“实”，只是没有判教之“名”，表明他这样做是有儒家根据的。但是深受佛家影响的事实，也是显而易见的。

三、马一浮“以佛解儒”的原因分析

一般大众，仅仅注意到佛儒都有劝善的社会意义，因此想当然认为“三教无别”，故而混淆佛儒、百家大同——这当然是缺乏分辨能力的结果。但是马一浮深究佛儒，还选择汇通佛儒、以佛解儒，恐怕就有更深层次的原因了。

首先要承认的是，佛儒两家确实有相似的思考模式。如关于名实之辨。在儒家是个很古老的命题。在佛教这里，也同样悠久。禅宗著名的指月公案，说的就是名实关系——月亮比喻真实，手指比喻语言等外在形式。当然，从认识论角度看，这个就是语言思维和存在的关系问题。

但是儒佛两家，对名实关系的理解模式，却比较一致。如马一浮所言，儒家关于这个问题，追求的是自我德性；而佛家追求的是佛性（《华严》称为真如法界，《起信论》称为一心，其他诸如如来藏等，都是此义）。这两家都不反对由思维、乃至语言文字入手，但是，在儒佛看来，语言文字思维等，都是为了达到目的（德性、

佛性）的必要工具，根本不是目的本身。所以两家都认为，自性原无缺少，不需向外驰求；且语言文字不能真正“见道”。

既然思维推理等，无法真正认知到“道”（自性、佛性等）、不能真正获得“理”，那么儒家成圣贤的人格重建、变化气质等问题，就不是只是认识的问题，需要在实践中“体悟”、“体认”。故而，躬行实在是非常必要的手段。

如何躬行呢？林继平先生说：“三家（佛儒道）皆存在着大致相同的修证功夫线索”，例如孟子的“养气”、“集义”，理学家们半日讲学，半日静坐；佛教的止观、定慧、三摩地等，莫不如此。

印度佛学对以上问题的理解，尚有不同。但是至少在汉传佛教如华严、禅宗等，对此问题的认识模式，和儒家如出一辙。所以马一浮说：“圆教、顿教，抉示根源，直显真如法界，与中土儒学相当。”（《问学私记》）这也正是马一浮汇通佛、儒的根本理论基础。

然而儒佛毕竟不同。

首先表现在世界观根本不同。儒家提及的无极、太极、理、气等世界本源，在佛教看来，依然是“有一个实体”。佛教核心教义“缘起”、“诸法无我”，是“空性”的，不承认有个主体存在，即便世界本源也不能有“我”这个“自性”的。

在此根本不同的基础上，一系列的不同就显现了。

比如在“善”的价值上。儒家认为，为善为仁是真

实且必须的、是正面的；而在佛教看来，为了追求“空性”真相，人们有必要增加顺缘，于是产生一些行为准则，如“十白法”——这些做法，用世俗的标准看，和儒家的仁爱、诚信等“善行”一模一样。但是，佛教认为这只是暂时的方法，其目的是追求最后的“空性”。而“空性”超越善、恶二元对立——“恶”当然不对，可是“善”同样需要摈弃。所以，佛儒两者是很不一样的。

还有，佛教作为一种宗教，在世俗谛中，轮回、因果等问题，都是需要承认的。只有“生命的长度”不局限于此生，其理论才能圆满成立。但是儒家显然并非如此。

熊十力和马一浮都是佛学巨擘，两人多次交流，自然会涉及这些区别。(1930年二 467)两人说到轮回问题。熊十力说：“涅槃是非人生的，儒家终是人生的。”

轮回、因果、涅槃等理性不可证的地方，正是两家内容上最明显的差异。汇通儒佛，不能不面对这个问题。显然马一浮也清楚这一点的。

作为理性的学者，他知道三世因果在佛教体系里的重要性，也知道轮回说的不可证。所以，理性信仰的立场，让他选择一种近似比喻的说法，来解决信仰和理性的矛盾。他说：“三世云者，不必定指前生、来生。昨日之我、明日之我，亦即前世、来世也。一言出口，已成过去，亦可视同前世。”很显然，佛经中虽有“一念三世”的说法，但是“三世”，一定不止于这一种理解。马一浮在诸多理解中，选择了能够调和理性和信仰的说法。

同样，面对熊十力的讨论，他援引华严思想涅槃即人生的观点，混同世俗和出世俗。他说：

“弟愚，亦未所喻。经明云“一切众生即涅槃相”，“诸法从本来，常自寂灭相”。所谓超人生的即在此人生之中。世出世间，等无差异。”

涅槃即人生、出世即人世、轮回即当下，一切对立泯然无别。通过华严的理论，佛儒的根本不同，似乎就此化解了。故而佛教可以和儒家做最大的融合。

华严思想的一大特点，就是“法界缘起”、“事事圆融”。所谓法界缘起，是华严思想理论的核心，内涵相当丰富，概括言之，就是事物个体与个体之间、现象与现象之间，互不相碍、相即相入，你中有我、我中有你。为了说明这个现象，华严宗有一个著名的比喻，叫做“因陀罗之网”。相传帝释天因陀罗有一张宝珠结成的网，每一个宝珠互相照应，在任何一个宝珠中都可以看到其他宝珠的影像，乃至看到其他宝珠互相映照的影像，宝珠的影像重重叠叠，无有穷尽。这就是华严宗主张的“法界缘起”之最高境界“事事无碍法界”。

魏道儒先生说：“华严哲学的显著特点，是把解脱世界所具有的神圣、圆满、合理等一切特征赋予现实世界，把一切现象的相互依存、相互融摄、相互平等没有矛盾冲突的和谐统一，作为人们的理想追求境界。”可谓的论。马一浮正是运用华严思想的这一特征，把解脱世界的“事事无碍”、“事事圆融”，对应到现实世界，不仅让世间、出世间“圆融无碍”，让涅槃、人生“圆

融无碍”，也让世间所有的理论矛盾“圆融无碍”。

既然从理论上讲，“涅槃即人生”，佛学的终极追求就在眼前的生活中，那为何不关照眼前的世俗社会呢？所以，马一浮自然就把眼光关注到了现实。然而从现实看，儒佛讲的道理虽然一样，但是毕竟随缘显现、契机不同。时、空的环境不同，儒佛在作用上的优劣也就显露。

1927年，他决心研究六经时，给金蓉镜的信中说到：

“今沙门乃是狮子身中虫，何足与议？譬彼射候既彻，弓矢斯藏……竺土灵文，有同辞赋，剖析名理，语并华瞻，故常失于奢。未若中土圣人言皆简实。洛闽诸儒所以游艺既久，终乃求之六经。”

在这封信中，他认为佛学的应机时代已经过去——好比箭靶子没有了，弓箭也就没用了。并借洛闽诸儒的行为，隐隐道出了自己选择六经的原因。

在他看来，玄学、义学、禅学、理学这四学，是中国古代思想的四座重镇。四学之兴衰，皆与时代有关。每家学术的顶端，都是一样的，唯“其后支派繁衍、得失互见”，所以四学有互相补救的作用。

“玄学弊在蹈虚，义学救之，剖析入微，而完全落于语言文字。禅学出而空之，扫荡一切，而鲁莽承当者误认人欲为天理，弊病更大。于是理学出，一切都是实理，诚识禅学之病也。”“濂洛关闽诸大师亦是省得其时，适承禅学之后，因将理学发挥而光大之”。（《语录类编·四学篇》一·590）

玄学、义学、禅学和理学，分别都是因为补救前者的流弊而兴起的。所以，这四个也就有了一脉相承、补弊创新的关系。既然看到玄学、义学、禅学的病，唯有理学能救之，自然他落脚的重心，就在理学了。

虽然当时的实际情况是，理学恐怕也一样面临“射候既彻，弓矢斯藏”的局面，但他本着强烈的使命感和自信心，讲横渠四句教“为往圣继绝学、为万世开太平”，认为“世界人类一切文化最后之归宿必归于六艺”，而努力坚守、宣讲理学，好给世人“留个种子”。

四、配解、互参——一种有意的误读

当然，今天用阐释学的视角观察，以佛家名词比附、解释儒家思想，很多时候是一种“故意误读”。

面对宋明理学以来纷繁复杂的名词，马一浮很清楚地意识到，重新构架六艺儒学理论，必须要重新梳理、界定这些名词的概念。所以他在《泰和会晤》《宜山会晤》中多次讨论“义理名相”。这说明他对名词概念的重要性，有清晰的认知。

但是在具体实践中，马一浮汇通佛儒、以佛解儒，却又背离概念原则，故意误读佛学名相，改变其内在含义，达到两家的汇通互解。

当然，误读是一个普遍存在的现象。人们按照自身的文化传统、思维方式、自己熟悉的事物，去理解另一种文化事物，必然产生误读。

误读分为无意识的误读和有意误读。马一浮的佛学

造诣颇深，无意识误读比较少，更多是为了解释儒家思想，有意误读。

这种“有意的误读”在中国古代文学、思想各个领域，十分普遍。较早如战国时期的“赋诗”现象，把《诗经》的句子断章取义、引申发挥，然后用做外交辞令，即是如此。儒家对《诗经》、《易经》等经典的发挥解释，认为其中都包含道德教化，也属有意误读。古人所谓的“微言大义”，往往就是有意误读。

而佛、儒、道之间互相援引解释，也古来有之，比如唐代华严学者李通玄，就是“以儒解佛”；宋代净源法师对《仁王经》的推崇，就是意图通过“仁王”的名称，强调儒佛的一致性——这些也多是有意误读。古人意识到这种误读的主动意图和必要性，因此称这种现象为“配解”、“互参”，肯定其积极作用。

从某种程度上说，有意识的误读可以理解为一种创新性的发挥、解释，是对既有框架的突破。新的学术体系，往往有赖于此。

故而，马一浮以“有意误读”的方式，配解佛儒。这在其文集中随处可见，兹举一例。

比如他在《复性书院讲录》中说“只明变易、便是断见……只明不易，易堕常见。”常断二见，是佛教的基本概念，指认为一切事物之间没有关系的断灭见和事物恒常不变的常见。因此佛教要去除断常二边见，达到中道。

马一浮在此处，借用断、常二见的词语，来解释《周

易》周易的变易、不易，再用佛教的“中道”比喻《周易》的“简易”，乍听之下，确实非常贴切，但是细究起来，就知道这是比附。很显然，“断见”和“变易”有很大区别；“中道”和“简易”更压根不同。

不过这样解释《周易》的“变易、不易和简易”，懂佛教的人听后，似乎显得好理解了。同时自然而然把“简易”理解为《周易》思想的核心——像佛教“中道”的重要地位一样。而这，也恰恰是马一浮想要达到的。在他的易学理论中，“简易”就是核心。

正是这种有意的误读，使得他在讲述道理的时候，旁征博引，精彩纷呈，使人赞叹、会心而笑，不能不佩服他的才思机敏和知识渊博。

第七、花开正满枝——马一浮的净土皈依

1942年，弘一法师圆寂。圆寂前，他写下临终的偈子，其中有“花枝春满、天心月圆”的句子，安详、美好，生死在这位高僧面前，竟然是带有一些欣喜的。

1967年，弘一法师的好友、一代大儒马一浮先生，也走完了生命历程。他的临终诗写到：

乘化吾安适，虚空任所之。

形神随聚散，视听总希夷。

沤灭全归海，花开正满枝。

临崖挥手罢，落日下崦嵫。

在马一浮的临终诗中，也有“花开满枝”的意象。

弘一法师和马一浮的佛学因缘颇深，前文已有介绍。

两人同样精通华严思想，临终的诗偈中，有都有“花开满枝”的美好意象。这或许是一种巧合。不过，就此意象，倒是可以旁及一下马一浮的华严净土思想。

净土思想在两晋就有开始流行，而且越到后来影响越大。佛教行者年轻时参禅学理，但是未必每一位都可以大彻大悟。于是在真正面临生死的时候，多少是有所无助的。况且和义学相比，净土有明确的修行方式、修行目的，所以，不仅民间佛学深信净土，就连精研佛理的高僧大德们，也往往以净土为皈依。如唐代玄奘大师，精研唯识，同时笃信净土，发愿往生弥勒。

（玄奘）大师临终时，嘱弟子齐声称念弥勒如来。在其弥留时刻，弟子又问：“和尚定生弥勒前否？”师答：“决定得生。”言讫舍命。（《大唐故玄奘法师行状》）

尽管净土为八宗之一，实际上从唐代往后，各宗都出现和净土合流的趋势，行者大多是“一心持律、为人道之始”，接着“x净双修、以净为归”，最后“归心净土、决定往生”。

华严宗义理精奥，但是同样未有例外。当然，华严学说中本来就有净土的思想。在《华严经·华藏世界品》中，就描述了神圣庄严的华严净土——莲花藏世界。华严净土和其他如极乐净土的思想，还有不同，一方面，华藏世界是华严本尊卢舍那佛所在的庄严清凉世界、不同娑婆世界；另一方面，华藏世界也是一心所化，不过是人心所作的幻相（参见《华严经·卢舍那佛品》），也是一种“权教”而非“实教”。

不过在具体的实践中，人们还是要以华丽庄严的“华藏世界”来做为观想境的。至少“从隋代开始，华严宗的高僧们就已经开始绘制华藏世界图了”（王颂《宋代华严思想研究》）。

民国年间，净土思想非常兴盛。印光大师是净土宗一代巨擘。弘一法师出家后，最大的心愿之一，就是拜印光大师为师，在其修行和开示中，也始终实践华严净土；马一浮更是如此。早年马一浮精研义学，但是具体修行也落在净土。致太虚大师提到马一浮的时候，直接说“净土马一浮”（《太虚大师年谱》）便是一证。

尽管后来马一浮倾心儒学，但始终没有远离佛教，早年修学华严净土的经验，也不会轻易磨灭。一般来说，人的思想非常复杂，很难说他的思想中干干净净只有某家某派的观点。尤其华严净土又是“清凉彼岸”、“一念幻化”的综合体，具有弹性解释空间，所以即便崇奉儒学，也完全可以与之“圆融”。华藏世界明光媚日、大海无边、满是莲花的美好意相，应该会时常浮现在晚年马一浮的脑中。

躬行儒学的前辈们，临终也往往“此心光明”，看破生命的幻想，平淡生死。想来马一浮先生也是一样，临终前“神色清秀而平静”，充满名士风度、潇洒地“临崖挥手罢”，让人仿佛看到大红日下，高山之巅，一个瘦瘦的背影，渐远渐去。

尸罗清净菩提本，守护殷勤最胜因

◎ 本刊编辑部

公元七纪，禅宗四祖道信大师于黄梅西山再敞禅门，使宇内流布。著《菩萨戒法》并制《入道安心要方便法门》，以为有缘根熟者说。《入道安心要方便法门》流传至今，可《菩萨戒法》已然失传。

但“菩萨戒”的精神，随着五祖弘忍等禅宗祖师的努力，在中华大地上流传开来。如六祖慧能在《坛经》中开示大众：“自修自行，见自己法身，见自心佛，自度自戒”。神秀禅师云：“菩萨戒是持心戒，以佛性为戒。性心瞥起，即违佛性，是破菩萨戒。护持心不起，即顺佛性，是菩萨戒”。

道信大师聚众传禅与菩萨戒法有着密切的关系。四祖大师主张依教明禅，重在“行”上，高唱菩萨戒法，开禅宗所依菩萨戒本之本源。四祖在弘传禅法时，也极为注重戒律。当是时也双峰奔凑者“月逾千计”，常住者达五百余众，“缁门俊秀，归者如云”，“诸众学道，无远不至”，常住五百，这样庞大的修学集体，没有严格的纪律约束，没有严峻的生活方式（戒行）作辅助，实现弘禅传法的禅修实践是不能想象的。禅宗自达摩祖

师以来，禅僧所修皆是头陀行，头陀行的一个重要内容就是舍弃对世俗的贪恋，把物质需求降到最低。四祖建寺定居、聚众修禅，推重“坐作并行”的禅风，“役力以申供养”，“昼则混迹驱使，夜则摄坐至晓”，这样一来小乘的戒法、头陀行的禅法则不易弘通，而菩萨戒与祖师禅相结合，则可为僧俗大众所共修，以菩萨戒法取代头陀行，也就顺理成章、势在必行。

这不仅是四祖大师兴大慈悲，以禅者的智慧作出的抉择，也与震旦的烟霞气象甚为相契。早在隋代，智者大师就作《菩萨戒义疏》，梁武帝和隋炀帝都曾经受持菩萨戒。据今人的考证：“道信的《菩萨戒法》，虽没有明文可考，然从南能北秀的戒法，以自性清净佛性为菩萨戒体而论，可以想见为梵网戒本”。

一千三百多年过去了，净慧长老驻锡双峰之时，继承四祖大师的禅风，于每年的佛诞节前后，传在家居士菩萨戒一坛，至今不断，接引了无数的学人，步入大乘之津梁。

菩萨，原是梵文的音译，即“觉有情”之意，觉是觉悟、觉了、觉知、觉见的意义；有情是众生，众生是众缘和合而生的意义，也是众多生命的意义。圣严长老在《戒律学纲要》中指出，“将‘觉有情’三个字的两个单语组合起来，含有两重的四层意义：一重是发心上求无上觉（佛）道的有情众生，并也发心启化一切有情众生皆得无上觉（佛）道；一重是自己已经悟见了觉（佛）的本性，同时也要使得一切众生都能悟见各自本具的觉（佛）性。

合拢来说，便是上求佛道以自觉，下化众生以觉他，这就是“菩萨”的意思。”

所以，发了上求佛道、下化众生的菩提心的众生，即可称作“菩萨”，菩萨之行漫长而宏大，我们要从凡夫的菩萨逐渐完善，进步为圣贤的菩萨，以至于圆满作佛，就要如法如律地修行。净慧长老曾开示道：“有的人说，信佛就在心里信就行了，不一定要在形式上有这些仪式。但是不依规矩不能成方圆，不从事上做起，理上永远是空洞的，在受大乘戒律的时候，比如说受在家菩萨戒、出家菩萨戒，首先就要建立起“四不坏信”，也就是信佛、信法、信僧、信戒。在这四个方面建立起了信仰，它是永远不会坏的，永远不会丢失，永远能够保持下去。”

因为诸佛均由于受持菩萨戒而成佛，所以菩萨戒是养育三世诸佛的摇篮，我们受持菩萨戒，即是成佛之因。菩萨戒属于大乘菩萨所受的戒律，其内容为摄律仪戒（舍断一切诸恶），摄善法戒（修一切善法）和饶益有情戒（慈心摄受、利益一切众生）的三聚净戒，这三个维度包括了自度度人及上求下化的所有法门。

正如净慧长老所言：“菩萨的三聚净戒，把一切的戒律统摄无遗，同时也把一切善法包括无遗。三聚净戒就是摄善法戒、摄律仪戒、饶益有情戒。三聚净戒是把戒律的具体条文浓缩到很少的几个字里面，让我们在守持的时候，能够根据这三大原则来判断我们在生活中每一件事是否符合善法；是否符合佛教律仪的要求；是否

符合利益一切有情的根本精神。

“在修菩萨行时，并不是说这十重四十八轻戒就能把所有应作不应作的事情都包括进来。相反地，这三聚净戒，可以运用在一切时一切处，可以把戒律上所涉用的内容包括进去，同时也可以把戒律上没有讲到的内容涵括其中。所以三聚净戒是最高的戒律，是修菩萨行的人最高的觉悟和慈悲心的体现。我们能够根据三聚净戒来落实修行，落实止恶行善的根本精神，就是处处符合因果的原则，符合因果的规律。所以在深信因果前提下，要用精进持戒来保证自己的一切言行符合因果规律，顺于善法，顺于解脱。符合因果严持戒律，就能顺解脱。反此就不顺解脱，就是顺于生死。人生的去向两条路：逆生死就顺解脱，逆解脱就顺生死。生死与解脱就是我们学佛人每时每刻都在选择的根本问题。

“如果修行真正到家了，上路了，一切言行自然就解脱。刚学佛的人，刚修行的人，刚知道什么是善法、什么是恶法、什么是因果、什么是解脱的时候，那就要时时刻刻用智慧来抉择何者当为，何者不当为。只有深信根本，深信因果，严持戒律，才能够真正说得上修行在起步。”

授受在家菩萨戒的条件和意义

◎ 理净

每年的二月十九、六月十九和九月十九，是观音菩萨出家的日子，各寺院规定给发心求受菩萨戒的大众居士授在家居士菩萨戒。这是一个非常好的日子，观音菩萨从今天开始发心出家修学佛法，行菩萨道而成正果，证得不生不灭的法身，成就菩提大道。而我们今天能发心求受菩萨大戒，也表示我们能成为众菩萨中的一分，将来成就菩提道证人等觉、妙觉菩萨。

一切佛经皆言“以戒为师”，这也是佛在涅槃时阿难请问佛的四件大事之一。说明我们修学佛法无论是出家在家，都应当以“戒”为师。在佛法的戒、定、慧三学中也是以“戒”为最上，戒是戒、定、慧三学的基础，由戒而生定、依定而发慧。所以我等今天修学佛法理应以“戒”为根本。由此可见，我们进入佛门的第一件大事，首先应当是受戒。否则，不能被佛教所承认。如果虽学佛多年而不求戒，那仍然不能说是一个正式的佛门弟子。

佛教的戒律有级别不同的差异，有在家出家不同的差异。进入佛门最初的是受三归，然后是求受五戒、十戒、八关斋戒、菩萨戒，出家者可受沙弥戒、比丘戒、

菩萨戒。今天我们发心要求受的是在家居士菩萨大戒。戒律虽有种种不同的类别，在于每个人的发心不同、因缘不同，而随个人条件、因缘求受不同的净戒，但受戒功德和戒律的精神是平等的。戒律的精神可概括为两点：一是防非止恶而远离身口意三业的过患；二是修善利他而积聚功德。如果从防非止恶意义而言，戒律有五戒、十戒、八戒、具足戒、菩萨戒的不同种类和层次；如果从戒律的精神和性质而言，所有的戒律可归纳为三大类：一是摄律仪戒，二是摄善法戒，三是摄众生戒。摄律仪戒是指能够受持五戒、八戒、十戒、具足戒等一切戒律，以摄护戒行和威仪；摄善法戒是指以修十善等一切善法为戒；摄众生戒又名饶益有情戒，是指以广修六度、四摄等来饶益有情一切众生为戒。

因此我们修学佛法要不断进取，由浅到深、由低到高、由少到多，受戒也是如此，由最初的三归五戒到十戒，出家众由沙弥十戒到具足戒，最后求受菩萨大戒，才能成为一个正式的出家僧人。我们在居士也要发心求受菩萨大戒，才能成为一个正式的修学菩萨道的人。所以说三归只是引导我们进入佛门的前方便，菩萨才是修行成佛的最后身份。三世诸佛皆以受菩萨戒而成就佛道，所以我们受过三归五戒的人应当继续发心求受菩萨戒，成为一位真实的佛子。既然我们今天要求受的是菩萨大戒，那我们今天就要谈谈关于菩萨及菩萨戒的一些基本常识，今天我们要讲五个方面的问题，即：一是何谓菩萨、二是何谓菩萨戒、三是求受菩萨戒的条件和方法、四是

菩萨戒的持犯及其意义、五是菩萨的说戒布萨。首先谈谈什么是菩萨？

一、何谓菩萨

菩萨二字对我们并不陌生，我们在日常生活中到处可以听到别人说菩萨的“称号”，乃至常常用“菩萨”来称呼别人，将“菩萨”二字作为恭维他人的美誉。所以，“菩萨”一词，在一般人的印象中，既是崇高伟大的，也是平易近人的；既是神圣莫测的，也是简单普通的。其实能够真正了解菩萨的层次及其境界的人并不会太多，尤其是世俗的一般人说到“菩萨”，总认为泥塑木雕或石刻彩画的一切神像才是菩萨，哪能明白我们发心修学菩萨道的凡人就是菩萨的道理。所以我们今有必要给大家解释一下“菩萨”的含义。

所谓“菩萨”者，是印度梵文的音译，意译为是“觉有情”，意思是觉悟了的有情。觉是觉悟、觉了、觉知、觉见的意义；有情是众生，众生是众因缘和合而生的意思，也有众多生命的意思。因此，所言菩萨者有两重含义，即自觉和觉他。言自觉者是说菩萨是上求佛道以成正觉的有情，所以名为觉有情，即觉悟了的有情；言觉他者是说菩萨不仅要自己觉悟成就佛道，而且要度化一切有情众生觉悟成就佛道。所以言菩萨者是指上求佛道以自觉，下化众生以觉他，这就是“菩萨”的真实含义。

我们修学佛法的目的是希望我们将来能够成就佛道、证得涅槃，但是佛道的境界是至高无上、至妙至极、

至圆至明、至实至真的，成佛之道的行程也是非常的艰巨而且非常的遥远。一个人从最初开始信佛学佛，要经过三大阿僧祇劫的时间和过程，才能达到成佛的目的地。世间没有廉价的宝物，越是稀有难得的东西，就越是价值高贵。成佛也是一样，佛道虽然是遥远而难成，但只要是我们努力修行终究能够成就，不过需要付出更高更大的努力和代价，这个代价就是上求佛道、下化众生的菩萨行和菩萨道。通过修学菩萨道来不断地洗刷自己从无始以来被无明烦恼所染污了的本觉佛性。自己洗刷无明烦恼可以增长智慧，由此可以自照，也可以照他；帮助他人洗刷无明烦恼，可以增长自己的福德，用以自利、也可用以利人。这就是智慧与福德双修双成的菩萨之道，也就是不断努力向上追求的成佛之道。由此可见，菩萨是由于实践了成佛之道而得名；成佛是由于实践了菩萨之行而得的果；菩萨是成佛之正因，成佛是菩萨道的结果。所以要成佛必先行菩萨道，行了菩萨道必定会成佛。所以在佛经中说：菩萨道是成佛之道。

二、何谓菩萨戒

我们知道了菩萨的意义之后，就要谈谈菩萨戒的问题。菩萨之所以称为菩萨，并不是凭空而来，也不是自己以为是菩萨就成菩萨了。菩萨之名是由佛法而来，如要成为菩萨也就要从佛法说起。也就是说菩萨是由受了菩萨戒而来，三世诸佛皆由受持菩萨戒而成佛，所以菩萨戒是养育三世诸佛的摇篮。

那么，什么是菩萨戒呢？菩萨所受的戒名为菩萨戒；也就是说要做菩萨必先受菩萨戒。如《梵网经》中所说：

“菩萨戒是诸佛之本源，菩萨之根本，是大众诸佛子之根本。”不行菩萨道虽然信佛学佛而永远不能成佛，要行菩萨道必须先受菩萨戒，所以菩萨戒是一切诸佛之所以能成佛的根本原因，也是菩萨之所以成为菩萨的根本所在。所以菩萨被称为“真佛子”，言佛子者，是因为其有了成佛的种子而称为佛子。如《楞伽经》以八地菩萨名为最胜子；《佛性论》以初地菩萨名为佛子；《璎珞经》则以十地菩萨名为佛子；《梵网经》则以凡是初发菩提心的受菩萨戒者，皆称为佛子。如《梵网经》所说：

“一切有心者，皆应摄佛戒，众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子。”所以菩萨戒是一切诸佛成佛的根本原因，如果从因位上说称为菩萨戒，从果位上说便称为佛戒。因此在《梵网经》被称为“千佛大戒”。意思是说过去庄严劫中的千佛是由于受持菩萨戒而成佛，现在贤劫中的千佛也是由于受持菩萨戒而成佛，未来星宿劫中的千佛也是受持菩萨戒而成佛。并且过去三世千佛、未来三世千佛；过去无量劫千佛、未来无量劫千佛，一切众生、一切菩萨、一切诸佛，无一不是由于受持菩萨戒而得成佛。由此可知，菩萨戒是一切众生成佛之根本大戒。

菩萨戒的种类很多，大致菩萨戒的出处有这样六种经论：一是《菩萨璎珞本业经》，二是《梵网经菩萨戒本》，三是《瑜伽师地论·菩萨戒本》，四是《菩萨地持经戒

本》，五是《菩萨善戒经戒本》，六是《优婆塞戒经戒本》。在此六种戒本中我们今天一般采用和传授的大多为《梵网经》和《优婆塞戒经》这两种，其余《璎珞经本业经》、《瑜伽师地论戒经》、《善戒经》、《地持经戒本》等四种由于翻译和根机的适宜等原因没有广泛流通，这里就不多加说明。《梵网经戒本》与《优婆塞戒经》的不同之处，主要在戒条的多少不同与戒律的性质不同。在目前国内大多数地方以《优婆塞戒经》作为在家菩萨戒，而以《梵网经》作为出家菩萨戒。尤其是在北方基本上都是以《优婆塞戒经》作为在家菩萨戒。原因是《梵网经》菩萨戒有十重四十八轻戒，而《优婆塞戒经》是六重二十八轻戒。《梵网经》戒条多而《优婆塞戒经》戒条少，所以以此来区别在家出家菩萨戒的不同。看起来这种情况已经基本上形成一种习惯，但虽然说已经形成普遍的习惯，并不能说明是正确合乎道理。戒条多少并不能代表出家与在家的不同，而应当从戒律的精神来区分在家与出家的不同才对。我们法源寺给大家授受的是《梵网经》菩萨戒，但不能说是大家成为出家菩萨。圣严法师认为《优婆塞戒经》是属于在家的大乘戒而非菩萨戒，理由是在本经的卷三“受戒品”中说：“是戒能为沙弥十戒、大比丘戒及菩萨戒，乃至阿耨多罗三藐三菩提而作根本。至心受持优婆塞戒，则能获得如是等戒无量利益。”这也就是说，优婆塞戒的本身，是沙弥、比丘、菩萨戒的根，受了优婆塞戒，才能获得沙弥、比丘、菩萨戒的无量利益。所以说《优婆塞戒》只是受持其他的根本戒，而非独立

的菩萨戒。

出家在家菩萨戒的区别在于对戒律受持性质不同而决定，根据菩萨戒的精神而言，凡是菩萨皆应当断淫欲。所以在家出家菩萨的不同仅仅是化现的形相不同而已，在家菩萨为了悲心度生而不防行淫，但不同于凡夫是以贪恋淫欲而行淫，如维摩诘菩萨虽为菩萨可成家有行淫而不废菩萨道。由此可见出家在家的菩萨戒不同主要以“淫欲戒”为主，《璎珞经》云：“不得故淫”；《梵网经》亦云：“不得故淫”；《瑜伽戒经》云：“出家菩萨，不应行非梵行；在家菩萨，习淫欲法，继心菩萨，求非梵行。”《优婆塞戒经》重戒戒“邪淫”，轻戒戒“非时非处行淫欲”。由此可见，在家菩萨戒与出家菩萨戒的区别在于对持戒的性质和精神不同而定，并非以戒条的多少不同而定。

三、求受菩萨戒的条件和意义

因为菩萨戒有在家与出家的不同，所以对受戒者的条件也有各自的宽严不同，不过有两个主要的条件是必须具备的。那就是：第一要有感戒之善；第二要无障戒之恶。所谓感戒之善分为两类：一是菩萨种姓；二是发菩提心。言菩萨种姓者，是指大乘的根性而言，如《地持经》所言：“住无种姓补特伽罗，无种姓故，虽有发心用加行，定不堪任圆满无上正等菩提。”也就是说没有大乘根性的人，虽然能够发心求受菩萨戒，仍然不能如实践菩萨之道。舍己为人、忘我而利人，便是菩萨

根性的菩萨精神，如果没有这种精神，终究无法达到成佛的目的。言发菩提心者，是指努力精进为善去恶的意志，有了大乘的根性，若无坚强的志愿，来促成这一大乘根性的圆满究竟，虽有大乘根性也是没有用处。所以《地持经》说：“若不发心，不修加行，虽有堪任，而不速证无上菩提。”因此，“感戒之善”如同可染的布料，必先有可染的性质，才能染上颜色。

所谓要无障戒之恶者，即烦恼障、业障、报障，这是障碍众生了脱生死、行菩萨道的三大障碍，所以名“障戒之恶”。言“烦恼障”者，即一是放逸，放逸成性，暂时难改，所以不能受戒；二是愚痴，自不善巧，并且依附恶友，不想受戒；三是受他束缚，为他人束缚者，身心不能自由，所以不能受戒；四是生活穷困，时时为了生活担忧，所以无暇想到受戒。言业障者，即所谓的五逆之罪，弑父、杀母、出佛身血、杀阿罗汉、诽谤三宝。言报障者，即地狱、饿鬼苦不可言，畜生道不解法师语，北俱卢洲不信因果，所以为菩萨戒之障碍。因此，“障戒之恶”如同抗药性极强的病菌，药物是无法治疗疾病。五逆之罪障碍戒体，不能止恶修善。

由此可见，求受菩萨戒的意义就在于“止恶行善”。“戒”有二意：一是止恶，二是行善。止恶是自觉自利，行善是觉他利他。菩萨的精神在于自利利他、自觉觉他，所以受持菩萨戒的意义也就在于自利利他、自觉觉他。再说我们修学佛法就是为了成就佛道，由此可知受持菩萨戒即是成佛之道的根本所在。如果我们众生不受菩萨

戒，那我们就永远不能成就佛果。因此，受菩萨戒是我们修学佛道成就佛果的必经之道。如《梵网经》所说：“众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子。”总结而言，受菩萨戒的意义可概括为：一者、菩萨戒是诸佛之大戒，受菩萨戒才能成就佛果；二者、菩萨戒是尽未来际受持，生生世世不会舍去；三者、菩萨戒是“无尽戒”，自持一戒即一切众生持戒，其功德也是无尽；四者、受菩萨戒法之后，生生世世不舍人身；五者、菩萨戒是佛戒，受菩萨戒者能破除邪见；六者、受菩萨戒者能起慈悲心，爱护和救护一切众生；七者、受菩萨戒者能续佛慧命，能令正法久住世间；八者、受菩萨戒者能增长智慧，以方便善巧广度一切众生。

四、菩萨戒的持犯与悔过

既然我们要受菩萨戒就应当首先明白对菩萨戒的持犯与得失，菩萨戒不同于声闻戒，主要区别有两点：一是持戒的对象；二是受持的时间。所谓持戒的对象是说菩萨戒不同于声闻戒，菩萨虽持一戒要比声闻持具足戒的功德更大，因为菩萨戒的每一戒都是“无尽戒”。若持一戒即能在一切众生的分上得到持戒功德，众生有无量众生，故持戒功德也就是无尽功德。所以说受持菩萨戒的功德是大的无法比喻。如《璎珞经》中说：“其受戒者，入诸佛界菩萨数中，超过三劫生死之苦。”

虽然说受菩萨戒的功德固然很大，但也有人认为犯戒的罪过也是很大，唯恐受了不能坚持不犯，所以就沒

有勇气受菩萨戒。这是对菩萨戒的性质和精神不明白而错误的认为，一切戒皆有持有犯，无论任何戒故犯者皆有无量罪，并且不受戒造恶业也一样有无量罪，何恐唯受菩萨戒而若犯者有无量罪？其菩萨戒重在持戒的精神而不在戒条，菩萨有时犯戒不但不犯戒反而是持戒。如《璎珞经》云：“有而犯者，胜无不犯；有犯名菩萨，无犯是外道。”这就是菩萨戒的精神和作用。因为持戒是对一切众生而持戒的，所以在一切众生中都有功德，犯戒不能对一切众生而犯，只是对某一众生而犯，但对其他大多数众生而言还是持戒。比如犯杀生戒，也不能杀尽一切众生，对其他众生而言并未犯戒。再说杀生也有不同的性质，若杀一众生为救更多众生则不为犯戒，反而有无量功德。所以说“有犯名菩萨，无犯为外道。”

所谓受持的时间，小乘戒是“尽形寿”受持，只能在一期生命中受持此戒，当命终时既是不破戒也会自然舍戒；而菩萨戒是“尽未来际”受持，所以命终不会舍戒。并且菩萨戒是不能舍去的大戒，只两种情形下会舍菩萨戒：一是破重戒，如故意杀人等；二是故意舍去大菩提心，如不相信佛法或不修菩萨行了。如此则成为舍菩萨戒的因缘，否则菩萨戒受后生生世世受用不会舍离。

另外，关于菩萨戒的悔过法，一般来说若犯了重戒是“有犯无悔”，如故意杀人等是无可悔的。但是若是过失而犯者可教忏悔，如《梵网经》轻戒四十一条说：“若有犯十戒者，应教忏悔。在佛菩萨形象前，日夜六时，诵十重四十八轻戒，或礼三世诸佛，得见好相。若一日，

二、三七日，乃至一年，要见好相。好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。”如果说犯了轻戒，则说：“若犯四十八轻戒，对首忏悔则罪灭。”对首忏悔者，即若菩萨有犯戒者，应及早向大众表白，说明犯戒因缘发露忏悔。

五、菩萨戒的布萨

布萨是梵语的音译，是清净三业与长养功德的意思，另外也有“净住”的意思。所以受菩萨戒后要半月半月一次说戒布萨，这是大小乘戒统一的，小乘称为羯磨，大乘名为布萨。如果我们受了菩萨戒而不常诵戒布萨，即是一种犯戒。如《梵网经》说：“佛告诸菩萨言：我今半月半月自诵诸佛法戒，汝等一切发心菩萨亦诵。若受菩萨戒，不诵此戒者，非菩萨，非佛种子。”这就是说新学菩萨，受菩萨戒之后必须半月半月一次诵戒，以便忏悔罪障而清净三业，以此诵戒而长养功德。

至于受菩萨戒以后的诵戒方法，由于我们都是在家菩萨，不能常聚集一起来诵戒，所以按照个人实际情况不同，而各人自己设定诵戒的方式。请注意几点：一者、如果一人布萨就一人诵戒，如果多人布萨仍然选一人诵；二者、如果多人布萨，但由于受戒的时间前后不同，不论男女老少，应当先受戒者在前坐，后受戒者在后坐；三者、受菩萨戒后，若半月半月布萨诵戒时，在家菩萨应当披缁衣自跪佛前礼忏而诵；四者、如果自己家中有佛堂，可在家中自诵戒，若无应当在附近的寺院一同布

萨，附近若无寺院也可不布萨，也不为过。如《义寂戒疏》说：“在家菩萨，若家内有净室，半月应自诵；若无者，由自内寺舍作布萨处往听，若自家内无布萨处不犯也。”五者、一切佛法皆是教化众生而设，戒律也不例外，由于在家菩萨的实际情况不同，对于诵戒一事量力而行，若实有困难也可按照自己何时有时间，何时自己默诵，不要过份拘于约束才对。

菩萨戒问题浅说

◎ 宗舜

一、说四众过戒

戒律中“说四众过戒”，是指不得说在家、出家众“犯戒”之事，而非指不可说“破见”之事。

唐·法藏《梵网经菩萨戒本疏》卷五“初篇说四众过戒第六”中解释说过的六种情况云：

“一见地上菩萨为物逆行，谓非而说。二见三贤菩萨及四果圣人微失而说。三说自和上阇梨之过。四说传法住持人过。五说同类净戒过。六说破戒人无戒人过。此六皆初重，次轻应知。”

此段的意思是说，有六种情况，就算犯了“说四众过”戒：第一，见到登地菩萨（初地以上）为了度化众生，方便示现种种犯戒之象，如济公之饮酒吃肉，而说其犯戒之过。第二，见地前菩萨（三贤菩萨即位居十住、十行、十回向的菩萨，在登初地之前）及证得四果（须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉）的圣人有轻微的过失，而说其犯戒之过。第三，讲说自己的亲教师（和上）、教授师（阿阇梨）的过失。第四，讲说传法人（如上师）、住持人（过去的住持多为领众修学者，如禅宗的丛林，

住持往往为开悟的善知识）的过失。第五，讲说同受净戒的戒兄弟的过失。第六，讲说破戒人、无戒人（未受戒或失去戒体者）的过失。这六种情况中，前面的比后面的要严重。

又说：

又《大悲经》中：“诸出家人左手携男右手携女，从一酒家至一酒家，不出贤劫，当般涅槃等。是故见有少许佛法所被之处，皆应赞叹。”

这是说，如果看到出家人犯戒生子女，甚至到酒家饮酒作种种犯戒之事，但不出贤劫，他们因有出家之缘，也会证得涅槃。所以唐·智俨集《华严经内章门等杂孔目》卷第三说：“三者，见有比丘畜於妻子，随意说过者犯重。”《大方等陀罗尼经》亦云：“若有菩萨见有比丘畜於妻子随意说过者，是名犯第三重戒。”可见，菩萨戒之说四众过，所指为犯戒之事，如娶妻生子等。

对于破见问题，《菩萨善戒经》明确说：

“菩萨若有同师同学诽谤菩萨方等法藏，受学顶戴相似非法者，不应共住。若定知己，不得向人赞叹其德，是名菩萨第八重法。”

依《菩萨善戒经》所说，对于谤菩萨藏、学相似法者（关于这一内容，我们另行讨论），不能与其共住，当远离。而且，对于这种行为了解之后，还不能向其他人赞叹谤菩萨藏、学相似法者的其他德行（诸如持戒、造像、印经等等功德），以免他人误认为有德者而不加简别，去亲近学习，造成邪见传播、贻误众生的后果。

所以，对于错误的见解，不管是谁说的，都应该驳斥。这样做不仅不犯菩萨戒，而正符合菩萨戒的精神。与此相应，菩萨对于如法的善行，当随喜赞叹，否则也是违背菩萨戒的。

二、不随喜赞扬戒

《瑜伽菩萨戒本》云：

“若诸菩萨，安住菩萨净戒律仪，怀嫌恨心，他实有德，不欲显扬。他实有誉，不欲称美。他实妙说，不赞善哉，是名有犯。有所违越，是染违犯。若由懒堕、懈怠、放逸不显扬等，非染违犯。无违犯者，若知其人性好少欲，将护彼意。若有疾病，若无气力。若欲方便调彼伏彼，广说如前。若护僧制。若知由此显扬等缘，起彼杂染僇举无义，为遮此过。若知彼德虽似功德而非实德，若知彼誉虽似善誉而非实誉，若知彼说虽似妙说而实非妙。若为降伏诸恶外道，若为待他言论究竟，不显扬等，皆无违犯。”（第50条）

昙无讫所译《菩萨地持经》中亦云：

“若菩萨，以贪恚心自叹己德，毁谤他人，是名为犯众多犯，是犯染污起。不犯者，若轻毁外道，称扬佛法。若以方便，令彼调伏，如前说。又不犯者，令不信者信，信者增广。”（第28条）

此戒即明，对于他人的各种功德，必须赞叹。怀嫌恨心不赞叹的，即以染心而违犯。如果因为懒惰等因缘不能赞叹，非染心而违犯，较前略轻。可开的，即不随

喜赞扬而不违犯的，有种情况：

第一：对方少欲，不欲人说，随顺其意，不说不犯。

第二：自己有病，无气力等，不说不犯。

第三：为了调伏对方的烦恼，“出不善处安立善处”，不说不犯。

第四：为了维护僧制（**禁戒**），如为避免显异惑众，不说神通、证果等事，不犯。

第五：为避免其因称赞而起骄慢心等过失，不说不犯。

第六：知道对方功德、美名、善说等都不是真实的，不说不犯。

第七：为降伏外道，不说不犯。

第八：对其事本末了解不究竟，需待说清者，不说不犯。

可见，真正守护菩萨戒者，一定要随喜赞叹其他菩萨的真实功德。这点往往是大家忽略的。

三、爱恚赞毁戒、诽谤三宝戒

上面解答的是“说四众过”的问题，有同修问：对于破见者（**邪见者**），包括出家的五众，“不得向人赞叹其德是否等于将该人的名字连同其非法之行向天下广而告之？”要回答这个问题，不能纠缠要不要说，否则各有各的理由。而是要研究说了犯不犯菩萨戒。这才是核心。这一问题，为菩萨戒中“爱恚赞毁戒”所摄。《瑜伽菩萨戒本》云：

“若诸菩萨，安住菩萨净戒律仪，于他人所有染爱心、有嗔恚心，自赞毁他，是名有犯。有所违越，是染违犯。无违犯者，若为摧伏诸恶外道。若为住持如来圣教。若为方便调彼伏彼，广说如前。或欲令其未净信者发生净信，已净信者倍复增长。”（第39条）

此戒即明，如果菩萨以贪欲烦恼之心（染爱心）、嗔恨愤怒之心（嗔恚心），赞叹自己，斥责他人，即为违犯。毁，并不完全是指诽谤（毁谤），也有诋毁、詈骂的意思，更有指责，攻击的涵义（可参见《汉语大词典》第6卷1496页的解释）。这一条戒和四重戒的第1条“赞己毁他”的区别，即在第1条侧重于以不实之辞毁人的诽谤，而第39条侧重于对他人进行斥责、攻击。菩萨斥责乃至攻击他人，而不犯菩萨戒的情况有四种：

第一：为了摧伏邪见外道。

第二：为了维护圣教，住持正法。

第三：为了调伏对方的烦恼，如马尔巴大师之于密勒日巴尊者。

第四：为了令未对佛法生起净信者生起净信，已经生起者净信增长。

可见，斥责的目的、对象，是考察有没有违犯菩萨戒的关键。佛教讲慈悲，但慈悲不是没有原则的调和。不简择内外道的差异的“和稀泥”，有破失三归依戒体的危险。通俗不是庸俗，平常心更不是平庸心。对于相似菩萨对佛法的破坏，菩萨戒中是十分警惕的。《瑜伽戒本》四重戒的第4条，就是谤三宝戒：

“若诸菩萨谤菩萨藏，爱乐宣说，开示建立像似正法。于像似法，或自信解，或随他转，是名第四他胜处法。”

（第4条）

昙无讫所译《菩萨地持经》中亦云：

“若菩萨谤菩萨藏，说相似法，炽然建立于相似法。若心自解，或从他受，是名第四波罗夷处法。”（第4条）

这是说，如果菩萨自己诽谤菩萨法藏（泛指一切大乘经律论等），喜欢宣说开示“相似正法”（似正而邪），对于邪说，或者自己思维信受而得，或者从他人处学习而得，这都是犯重戒的。那么，什么是相似正法？

《瑜伽师地论》卷第九十九解释说：

“云何名为像似正法？谓略有二种像似正法：一似教正法，二似行正法。若于非法生是法想，显示非法以为是法，令他于中生正法想。如是法教实故谛故，非是正法。而后像似正法显现，是故名为似教正法。若广为他如是宣说，令他受学，亦自修行。妄起法想，习诸邪行。而自憍慢称言：我能修是正行。应知是名似行正法。”

这是说，相似正法有两种，一是理上的，一是行上的。把邪见当作正法，即似教正法。对于这样的邪见自己修学、教人修学，还认为自己修学的是正法，即似行正法。论中还特别强调：“于诸经中安置伪经，于诸律中安置伪律，如是名为像似正法。”下面还举了很多的例子来说明什么是相似法。限于篇幅，不能广引，选取其中最为浅显易知的作个说明：“又闻世尊宣示称叹节量衣食，便作是言：断食而住，露体而行，最为妙善。如是亦名

像似正法。”这是说，听到佛说，修行人衣食要有节制、要应量知足，于是他就说：不吃饭而停留，不穿衣而行走是最好的。这就是宣说相似正法。

我们可以举某法师开示中的一个例子，来看看什么叫“于诸律中安置伪律”。某法师讲于达拉斯侨教中心的《生活的艺术（1）》中说：

“这五荤菜（大蒜、小蒜、葱、韭菜、兴菜）吃了，会使生理起反应。生吃容易动肝火；熟吃容易产生荷尔蒙，引起性冲动，妨碍清净心，妨碍修定。不食的道理就在此。但是要吃到相当的分量，才会起作用。如果家里烧菜，做为香料来配菜，起不了作用。就跟酒一样，酒要喝醉了才起作用，要是喝一点点不醉的话，不起作用。所以，我们懂得佛制定戒条的真正用意，就知道如何受持，如何做。”

这里，某法师的意思非常明确，吃五辛、喝酒犯戒与否，不看吃不吃、喝不喝，而是要看起不起作用——对于喝酒，就是喝醉与否。表面看来很有道理，但与戒律全然违背。吃大蒜之戒，仅限于出家的比丘、比丘尼和受梵网菩萨戒的居士，此处不谈，只说一下酒戒这个最基本的戒。《优婆塞五戒相经》（求那跋摩译）中讲述了制戒因缘：莎伽陀长老神通能伏毒龙，而误饮酒后，醉倒地上：

“佛言：圣人饮酒尚如是失，何况俗凡夫如是过罪。若是过罪，皆由饮酒故。从今日，若言我是佛弟子者，不得饮酒。乃至小草头一滴，亦不得饮。佛种种呵责饮

酒过失已，告诸比丘优婆塞：不得饮酒者，有二种：谷酒、木酒。木酒者，或用根、茎、叶、花、果，用种种子，诸药草杂作酒，酒色、酒香、酒味，饮能醉人，是名为酒。若优婆塞尝咽者，亦名为饮，犯罪。若饮谷酒，咽咽犯罪。若饮醉酒，随咽咽犯。若饮甜酒，随咽咽犯。若啖麴能醉者，随咽咽犯。若啖酒糟，随咽咽犯。若饮酒淀，随咽咽犯。若饮似酒色、酒香、酒味，能令人醉者，随咽咽犯。若但作酒色，无酒香、无酒味，不能醉人及余，饮皆不犯。”

这里要注意的几点是：

第一：什么是酒？

据戒经，用各种原料制作，有酒的颜色、酒的香气、酒的味道，喝了后，能使人麻醉的，就是酒。“饮能醉人”，不是看“能醉某人”，而是“能醉任何一人”。否则，我们可以说：我的酒量好，这种酒我喝了不醉，所以这酒就不是酒。其他似酒（不是酒但像酒），能使人醉的，也算在酒中。所以麻醉品之戒同此。

第二：喝多少犯戒？

据戒经，标准是取一茎小草，用草尖在酒中沾一下的那一滴。等于或者大于那一滴，就算犯。

第三：如何结罪？

据戒经，每咽一口，即犯一次。所以叫“随咽咽犯”、“咽咽犯罪”。

第四：何者不犯？

据戒经，看起来像酒，但没有酒香、没有酒味，不

能醉人等，喝了不犯。如做菜中加入酒（如黄酒）作调料，如果烧熟后没有酒香酒味，也不能醉人，则不为犯。糯米酒（酒酿）煮熟符合上述条件，饮而不犯。所以藕益大师作《五戒相经笺》明言：“或酒煮物，已失酒性，不能醉人者，并皆无犯。”

至于有没有人抓住“煮熟”来作文章开方便法门以满足私欲，则不是谁能限制的。如果有心要犯，戒不戒对他来说都没有什么，当然，不戒多了点心理安慰。但不能因为怕人家犯，索性唱更高之论。南山律祖云：“饮酒，有人于下加辛肴者，正文无此。然既受净戒，焉啖羶臭，理不可也。”此即是说，有人在饮酒戒下加上戒食五辛，但戒文原无，故不可加。但已经受戒，怎么还要吃那些羶臭的东西？道理上是不可以的。所谓过犹不及，佛之戒律，根本在于保护行者，而非使人动弹不得，更不是越奇怪越苛刻越好。

有人说：在《阿毗达磨法蕴足论》中，五戒以其细节与分支的形式出现，五戒中的酒戒，严格上来是两条戒，即即“饮味诸酒放逸处者。”也就是说，第一，要“谓饮咽啜。如上诸酒。名饮诸酒。”，也就是说多少喝了酒了，然后第二，“放逸处者。谓上诸酒。饮已能令心生憍傲。昏醉狂乱。不识尊卑。重感恶业。皆因此起。放逸所依。名放逸处。”

我们认为：“五戒以其细节与分支的形式出现，五戒中的酒戒，严格上来是两条戒，即‘饮味诸酒放逸处者。’”之说，是没有读懂原文的错误理解。《法蕴足论》

原文如下：

“尔时世尊，告苾刍众：诸有于彼五怖罪怨不寂静者，彼于现世，为诸圣贤同所诃厌，名为犯戒自损伤者。有罪有贬，生多非福。身坏命终，堕险恶趣，生地狱中。何等为五？谓杀生者，杀生缘故，生怖罪怨。不离杀生，是名第一。不与取者，劫盗缘故，生怖罪怨。不离劫盗，是名第二。欲邪行者，邪行缘故，生怖罪怨。不离邪行，是名第三。虚诳语者，虚诳缘故，生怖罪怨。不离虚诳，是名第四。饮味诸酒放逸处者，饮味诸酒，放逸处缘故，生怖罪怨。不离饮酒诸放逸处，是名第五。有于如是五怖罪怨不寂静者，彼于现世，为诸圣贤同所诃厌，名为犯戒自损伤者。有罪有贬，生多非福。身坏命终，堕险恶趣，生地狱中。”（《法蕴足论》第一卷）

这里把杀、盗、邪淫、妄语、饮酒，称为“五怖罪”，盖犯此五，既违佛制，故称违“罪”，又当堕落，故称为“怖”。“不寂静”即是染犯。论中说得非常清楚，什么叫“饮味诸酒放逸处”？——“放逸处缘”，喝酒是放逸之“缘”，即因饮酒而成放逸。“味”在古代汉语里是“吃、进食”的意思，和“喝”或者“饮”是同一个意思。放逸处的“处”，指放逸这种心理作用生起的场所。但任何作用不能都存，必须依于因缘，而这里所说放逸生起的缘，就是喝酒。也就是说，饮酒是因，放逸是果。二者一体两面，是因果关系，而不是并列的第一第二关系。所以不能把酒戒分成两条来看：一是有没有饮酒，二是有没有放逸。《法蕴足论》接着即说：“离

饮诸酒放逸处者，离饮诸酒放逸处缘故，灭怖罪怨。能离饮酒诸放逸处，是名第五。”这是说的能持酒戒。什么叫远离饮酒放逸处？就是远离饮酒这个放逸之缘，能灭怖、罪、怨（因堕落受苦而怨尤）。请注意“离饮诸酒放逸处缘故”这一句。再退一步来说，就算所谓的“两条论”成立，依《法蕴足论》也必须“能离饮酒诸放逸处”，就是说离此两条，才能称为持第五条酒戒，那么，仅持不放逸算不算持戒？所以前面的观点是不能成立的。

还要警惕的是，诸如“现在的社会，跟释迦牟尼佛那个时代不同。如果佛出现在今天的社会，一定劝大家天天吃大蒜。因为现在的疾病很多，蒜能够治疗，特别是对于肺病。”这类的观点带有很强的隐性毒害。我们现在的社会，确实与释迦牟尼佛所处的时代不同。但佛作为智慧圆满者，能不能知道大蒜可以治病？如果不知道，佛陀不是智慧圆满者。那么佛陀当年说的经典、定的戒律在今天可能很多都要修改，那么，佛教可能就要被改得面目全非。如果佛陀知道大蒜可以治病，为什么仍要禁食？戒律之中，对于因病必须食用大蒜，佛陀也作了种种开许，有明确的规定，可见佛不是不知大蒜的药用价值。《楞严经》中所说，这类东西“熟食发淫，生啖增恚”才是问题的关键。片面强调现代和古代的不同，忽略其中的相同，看不到经典作为不可变更的轨则的重要意义，往往会使我们忘记佛陀的“一切智”。如果连佛智都不如现在的医生、科学家圆满，那么，我们还要归依佛陀干什么？这样下去的结果，只能使得我们

归依体破失，连三宝弟子的资格都要丧失。

由于“像似正法非真正法能障正法”（见《瑜伽师地论》卷第二十八），对于佛法的破坏，往往难以估量，所以摧灭相似正法，是菩萨应行之正业。《瑜伽师地论》卷第三十六云：

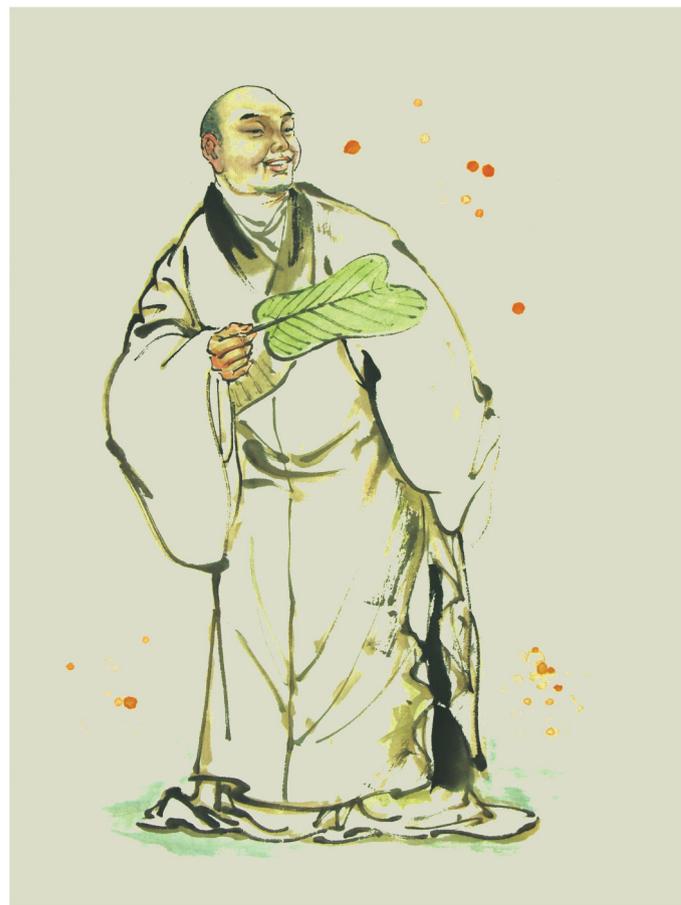
“四者，菩萨能正除遣所化有情随所生起一切疑惑，护持如来妙正法眼，令得久住。于能隐没如来圣教像似正法，能知、能显、能正除灭，当知是名善入如来密意言义胜利之业。”

这就是说，菩萨应该护持正法，使正法久住。要达到这样的目的，必须对于能够隐没遮蔽佛陀正法的“相似正法”做到：第一，能了知，不为邪说迷惑（能知）。第二，能揭露，不使其迷惑众生（能显）。第三，能如法摧灭，消除其对佛陀正法的破坏力（能正除灭）。这是最能善巧契入如来密意、语言、法义的最为殊胜的行为！

总而言之，作为佛弟子，为维护正法，对于坏正见、灭法眼的内、外道论断的破斥是合乎菩萨戒戒条和菩萨戒精神的。也就是说，不论广说不广说，都不违背菩萨戒。至于要不要广说，那就要看某种邪说的影响范围。在其范围之内，有针对性的去做肃清与消毒的工作是必要的，但超过了特定的范围，就未免法不对机，药不对症了。

一些居士出于慎重和好意，对某些问题有不同意见，这是很正常的。菩萨畏因，不等于菩萨怕邪。因果不是拿来吓唬人、不许人开口的。只要持之有据，言之成理，

都可以拿出来讲，何尝又不是在积集成佛资粮。如果斤斤计较于个人的得失利害，不以圣教三宝为念，听任邪说横行，根基既毁，大厦何存！这样的人，说修大乘，其实比二乘不如。藕益大师谓：“居常谓坏法门者，皆由于撑法门人。如齐桓晋文，尊周适所以坏周。方痛愆之不暇，奚忍蹈其覆辙！”逆耳忠言，宁不深思！！



作者：陶利平

首山省念

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

免费赠阅 欢迎助印