



鉴真佛教学院主办

(总第二十二期) 2024

佛教教育论坛

鑑真



■	■	■	■	■	■
佛	高	佛	经	学	校
教	僧	教	典	僧	园
中	大	史	导	园	要
国	德	话	读	地	闻
化					

(总第二十二期) 2024

佛教教育论坛

鑑真

目录

CONTENTS

鉴真佛教学院主办

编辑委员会

顾问：释净因 徐永泰

主任：释能修

副主任：宗金林 释仁风

委员：释仁如 释仁永

释明空 释演海

释克能 释开智

宋华忠 扶正

主编：宗金林

副主编：宋华忠 扶正

释克能 释开智

责任编辑：扶正

2024 年 7 月出版

内部刊物 免费赠阅

佛教中国化

- 1、浅谈佛教祈福和超度的普世价值……释演海（1）
- 2、瑜伽焰口法会的缘起与流变……释妙净（4）
- 3、星云法师对于禅宗思想的现代性阐扬与发挥……伍先林（10）
- 4、从僧人的角度看待中国传统文化对佛教的影响……释廓诚（20）

高僧大德

- 5、道安大师的弘法模式……温金玉（22）
- 6、鉴真和尚东渡日本与中国文化走出去……释仁如（28）
- 7、永明延寿大师禅净思想窥探……释常慧（32）
- 8、论敦煌高僧范海印的文化交流贡献……齐胜利（38）

佛教史话

- 9、南宋梁楷八高僧图释读（二）……释仁果（46）
- 10、唐朝后期弥勒信仰和密教的关系……释圣敬（52）

经典导读

- 11、《大涅槃经》之佛性义……释明空（58）
- 12、浅释随众食……释智林（66）
- 13、以地藏菩萨孝道精神来促进人间净土……释天然（76）
- 14、《金刚经》给我们的启示……释开智（81）
- 15、《百喻经》译注……释克能（93）

学僧园地

- 16、忍之因果内涵——依《佛说四十二章经》体悟……释圣渝（102）
- 17、人生佛教信仰观——依《药师经》体悟……释圣进（105）
- 18、传承五四薪火 做“四有”僧青年……释圣南（109）
- 19、心怀信仰 不负韶华……释圣忠（111）

校园要闻

- 20、“放下手机静心学修”主题活动圆满结束……（114）
- 21、我院成立“学僧讲经说法”共修社团……（115）
- 22、我院举行教师考核反馈会……（115）
- 23、我院师生赴嘉兴南湖进行红色教育……（116）
- 24、鉴真学院师生赴川渝参访学习……（117）
- 25、“新时代背景下的佛学院课堂教学模式创新”公开课
圆满举办……（118）
- 26、毕业生论文答辩 展现学术风采……（119）
- 27、我院举行 2024 届本科生毕业典礼……（120）
- 28、我院法师应邀前往长春为四市佛协讲经交流僧众培训……（122）

地址：江苏省扬州市平山路 9 号鉴真学院

网址：<http://www.jianzhen.net>

邮编：225008

电子邮箱：jianzhen@jianzhen.net

电话：0514-87302200

浅谈佛教祈福和超荐的普世价值

□ 释演海

佛教自古印度于东汉时传入我国,迄今已有一千多年历史,佛教的传入伴随着与中国本土文化不断碰撞和交融,形成了具有鲜明中国特色内容和传播形式丰富多彩的“中国式佛教”。

说起中国佛教文化,我们首先想到的便是寺院的例行性法会,如佛菩萨圣诞及僧人丛林生活等,以彰显有别于古印度时期的佛教观念习俗与生活方式,这个过程也可称得上是“佛教中国化”。

中国佛教的“法会”,也被称作“佛事”或“法事”,其主要目的是为了供养诸佛菩萨,诸如设斋、施食、说法、传戒、念佛、诵经、拜忏等。在这诸多名目的“佛事法会”中,要说与普通信众关系最为紧密的当属祈福和超荐。这也是全国佛教寺院举办最为普遍受众群体最多且流传最广泛的佛事活动。

本文,我试从祈福与超荐两个常见法会佛事展开,谈谈它们在现今社会存在的普世价值,由此可见佛教中国化之一斑。

一、“祈福”与“超荐”的内涵

祈福,是指信众礼请僧人主持的旨在消灾延寿培福增慧的佛事活动,主要表现形式诸如诵经、拜忏、布施、供养等,其目的是为信众自己或亲眷乃至一切众生祈福。

在佛教看来,通过至诚恳切的忏悔和发愿,可以消除或减轻我们宿世累劫的恶业果报;同时,由于信众广行布施供养的功德,也能得到诸佛菩萨和护法龙天的加持与庇佑。僧人通过诵经,可以给信众历代冤亲债主进行开导,让他们心开意解,从而脱离六道轮回。参加祈福法会的信众,除了礼拜和唱诵外,最重要的是用心观想,观想自己的身口意三业与法会活动相契应。比如信众在礼佛时,观想代三世父母、师长及累劫怨亲乃至六道众生等等一同礼佛,观想在尽虚空遍法界中有无数的我,在至诚恳切的礼拜十方三世一切诸佛菩萨等圣贤众,以如此心念来礼忏,才能真正达到三业清净和消灾免难的功效。

超荐,是指僧人为亡者所做的佛事,也称超度。亡者亲友以诚敬之心,感应诸佛菩萨的慈悲愿力,召请亡者临坛听法,为亡者祈求冥福、消除业障,早日度脱轮回,往生净土。

按佛教六道轮回思想,若亡者生前造有重大恶业,死后将堕三恶道。亡者生前若累积诸多善业,死后则可立升善道。亡者生前若精进修持,清净善业,死后可往生佛国净土。据《地藏经》中载,超荐是在亡者逝后,通过诵经、念佛等方式回向,目的是转亡者恶业为善业,免其堕入恶道,使其往生净土。

超荐,常以七七四十九天为期。从这个意义上讲,四十九天为亡者最长的投生时间,在这之后,亡者已经投生,不便直截获得超荐功德。如人在生前尚未信佛,未修善法,死后在四十九日之中的中阴身段,需要亲属代为修福。如人在生前已信奉佛法,且念佛发愿,往生净土,待临命终时,西方三圣来迎接引,亲人善友为其助念,亡者则可莲登九品。因此,佛教诸经论中无不谆谆教诲世人当于在生之际及时修行,切莫待死后赖他人超荐功德回向。

祈福与超荐,原为中国佛教传统的修行实践。在宋元时,祈福和超荐已广为流传。随着佛教忏法的流行及仪轨制度的进一步完善,明清佛教寺院的法事仪轨已基本定型,为信众祈福和超荐成为寺院日常法会的重要组成部分。民国时期,在《高旻寺规约》中就收录了寺院日常举行“普佛”法会设立牌位的样式规定,如祈福牌位样式为“佛光注照普佛延生某某长生禄位,植福弟子某某叩”、超荐牌位样式为“普佛超度某某往生莲位,阳上某某叩荐”。

二、儒释道互融与普渡众生

祈福与超荐的传统除了根植于佛教本有的思想内涵,同时也受到中国儒道文化和民间习俗的影响,

更是佛教中国化的重要结晶。

中华民族历来有“敬天法祖”、“慎终追远”的优良传统。祭祀天地是报答天地覆载之德。祭祀祖先是克尽孝道、感念祖先赐予生命之恩。据《论语》记载,孔子主张“祭神如神在”。儒家则把祭祀祖先上升到民德民风教化的高度,认为慎重对待丧仪、追念逝去的先人,百姓就会归于敦厚真诚。

据佛经中载,举行超荐,宜以四十九日内为期。在佛寺内设立牌位超荐,也是受到中华传统文化中祭祀先祖礼俗的影响。在举行超荐法会期间,信众一般都会在佛寺安立祖先牌位,认为这样才能召请到祖先亡灵与有缘冥众前来听经闻法,蒙福获益。安立牌位不是佛教的固有做法。牌位原为儒家所用,最早可追溯至汉代,也与儒家表达孝亲有关,样式为记亡者官阶及姓名的木牌。道教则认为人的魂魄会附归于墓地及家宅中的牌位,牌位由此成为超度亡魂不可或缺的信物。

至宋元时,佛教为了更好地顺应儒道文化,将树立牌位的做法纳入了祈福和超荐,从而在寺院中设立牌位。祈福牌位多用红纸书写,为生者诵经祈福,以求诸佛菩萨加持护佑;往生牌位多用黄纸书写,为亡者诵经超荐,以求诸佛菩萨加持救拔。

在举办佛教祈福与超荐法会中,僧人会宣读文疏,表达举行此次法会的目的以及所念诵的经典,并将功德回向给功德主与所超荐的对象。佛教宣疏是指僧众将法会缘起于佛菩萨仪坛前表宣,表达虔诚敬意,功德回向满足信众的宗教情感,祈求实现美好愿望。

同时,中国佛教祈福与超荐的传统也彰显了佛教慈悲济世、普渡众生的思想理念。宋元时期,为国祝釐报恩、祈福消灾已成为寺院最重要的法会活动。元代《勅修百丈清规》中开篇两章,即是佛寺举行“祝釐”与“报恩”各类祈福消灾法会的制度规定。这些祈福消灾法会,既是僧众重要的佛事活动,也是朝廷官员和普通民众积极参与的国家祈福活动。在超荐法会中,超度的对象不仅是功德主的历代祖先、先亡眷属,更是广及六道受苦众生。据明代莲池大师编定的《水陆仪轨》所述,水陆法会举行的目的是集救度者与被救度者于一堂,食施与法施汇聚在一起,普渡六道受苦众生。

三、佛教戒律与爱国爱教

佛教中国化的历史进程是秉持超越精神、普遍理想的佛教思想与中国文化契合融合的成功典范。中国佛教祈福与超荐的历史实践是彰显佛教慈悲济世、普渡众生,也是更好地传承佛教戒律与爱国爱教的优良传统。

佛教以戒定慧三学为了生脱死、转凡成圣的实践纲要。三学以戒为基,由戒生定,依定发慧,依慧得解脱。《佛遗教经》中载:“若人能持净戒,则能有善法;若无净戒,诸善功德皆不得生。”由此可见,戒律是佛教命脉所系,决定了佛教能否健康传承的根本。

据《四分律》中载,佛教根本戒之一“偷盗戒”的制戒依据,即是参照当时国法的标准,如比丘若偷盗价值“五钱”以上的财物,就犯重戒,失去比丘身分。国法代表国家意志,全体国民必须遵纪守法,国法大于教规。国法是确保僧团与社会和睦相处的根本依据。僧团的生存依赖国家和社会的支持,保持僧团与社会各界的协调,体现在佛教戒律实践的根本原则上,即是“教规不违国法”。中国佛教祈福与超荐历史实践的重要准则,即是佛教戒律所秉持的“不违国法”。

佛教戒律的另一条重要准则是“息世讥嫌”。据《大般涅槃经》中载,佛教戒律有性重戒、息世讥嫌戒二种。性重戒为杀、盗、淫、妄四重禁;息世讥嫌戒指不作贩卖轻秤小斗欺诳于人、不蓄象马车乘金银谷米等、常受一食不曾再食、不食肉、不饮酒、五辛荤物悉不食、所受衣服才足覆身、不蓄高广大床、不观斗马斗牛、不故意听观歌舞伎乐等。“息世讥嫌戒”的精神要求僧众从个人修身和处世伦理等实践方面,体现出佛教的智慧与超脱,以庄严威仪,摄化信众,培育社会公共精神和责任意识。“息世讥嫌”具有正本清源与维护民族感情、遵守公序良俗的功效,也是祈福与超荐历史实践的重要准则。

祈福与超荐的历史实践是中国佛教界所秉承的爱国爱教优良传统。从古至今,每当在国家和民族遭受外部侵略,佛门高僧大德都会第一时间奔走呼吁,开展形式多样的爱国运动,将佛教事业与民族救亡紧密联系在一起,将自己的生命与民族兴亡紧密融合在一起。可以说,一部中国佛教发展史,就是一

部中国佛教与中华民族命运休戚与共的奋进史。

四、结语

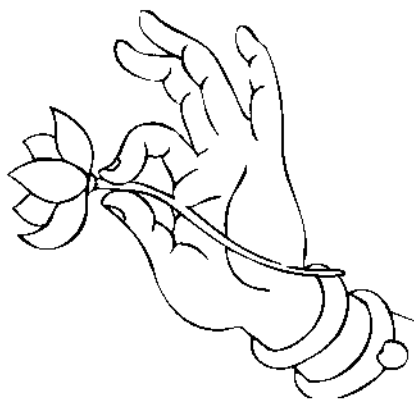
中国佛教是中华优秀传统文化的重要组成部分,作为传统文化的重要资源,具有历久而弥新的鲜活生命力。

时至今日,中国佛教祈福与超荐的优良传统,不仅是中华优秀传统礼俗的现代传承,也是凝聚海外华人华侨对中华文化认同和铭刻中华礼俗记忆的重要载体。

近些年来,国家倡导的文化自信,即是指中国文化走向世界,既要保持中国文化价值的独特性和中华民族生存样态与礼俗生活的差异性,也要揭示出具有普遍意义的思想问题,为人类的生命安顿与文明传承作出应有的贡献。

爱国爱教、精进修持、为国祈福、护佑生灵,是中国佛教发展的根本更是僧人修行的本份。作为新时代的佛教教职人员,理当弘扬祈福与超荐的中国佛教优良传统,带领信众乃至全社会共同努力,维护佛教清净庄严形象,积极发挥佛教济世安民的社会价值,为构建人类命运共同体和促进社会和谐发挥积极作用,为实现中华民族伟大复兴的“中国梦”贡献自己的一份正能量。

(作者系鉴真佛教学院培训部及招生办主任)



瑜伽焰口法会的缘起与流变

□ 释妙净

摘 要:从唐代实叉难陀(652-710年)《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》以及唐代不空三藏(705-774年)《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》的传入直至现代流通的瑜伽焰口仪轨版本,其中经历了众多的演变与发展。本文将着重说明瑜伽焰口法会的缘起以及唐以来其在汉地的流变。

关键词:焰口;缘起;流变

一、瑜伽焰口相关经典的传译

最早传入我国与“焰口”相关的经典是由唐代实叉难陀(652-710年)所译的《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》以及《佛说甘露陀罗尼咒》,这两部经中分别载有“变食真言”和“甘露水真言”。在实叉难陀之后,唐代不空三藏(705-774年)又译出《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》,该经与实叉难陀《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》为同本异译。不空一生翻译佛经多部,其中与瑜伽焰口相关的共有以下几部:《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》、《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》、《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》、《施诸饿鬼饮食及水法》。

关于瑜伽焰口缘起,不空三藏《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》中有如下记载:

阿难独居静处,念所受法。即于其夜三更已后,见一饿鬼,名曰“焰口”,其形丑陋、身体枯瘦、口中火然、咽如针锋、头发蓬乱、爪牙长利,甚可怖畏,住阿难前,白阿难言:“却后三日,汝命将尽,即便生于饿鬼之中。”

是时,阿难闻此语已,心生惶怖,问饿鬼言:“若我死后,生饿鬼者,行何方便,得免斯苦?”

尔时,饿鬼白阿难言:“汝于明日,若能布施百千那由他恒河沙数饿鬼,并百千婆罗门仙等,以摩伽陀国所用之斛,各施一斛饮食,并及为我供养三宝,汝得增寿,令我离于饿鬼之苦、得生天上。”

阿难见此焰口饿鬼,身形羸瘦、枯焦极丑、口中火燃、咽如针锋、头发蓬乱、毛爪长利,又闻如是不顺之语,甚大惊悚,身毛皆竖。即从座起,疾至佛所,五体投地,顶礼佛足,身体战栗,而白佛言:“愿救我苦!所以者何?我住静处,念所受法,见焰口饿鬼,而语我言:‘汝过三日,必当命尽,生饿鬼中。’我即问言:‘云何令我得免斯苦?’”饿鬼答言:‘汝今若能施于百千那由他恒河沙数饿鬼,及百千婆罗门仙等种种饮食,汝得增寿。’世尊!我今云何能办若干饿鬼、仙人等食?”^①

根据以上经文可知,昔日阿难于林间习定,夜见焰口鬼王,鬼王告知阿难,三日内汝将命终,唯施饿鬼及婆罗门仙种种饮食,可得增寿,阿难惊恐问佛,请求施食之法。

随后佛陀为阿难宣说“无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼”(变食真言),并且告诉阿难:如果有人持诵此咒,便能充足饿鬼及婆罗门仙等上妙饮食,使得到摩伽陀国所用之斛七七斛食。

接着,佛陀继续为阿难说明此陀罗尼的传承来源:

“我于前世作婆罗门,于观世音菩萨所,及世间自在威德如来所,受此陀罗尼故,能散施与无量饿鬼及诸仙等种种饮食,令诸饿鬼解脱苦身、得生天上。”^②

接下来,佛陀为阿难说无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼咒,即“变食真言”:

^① CBETA 2020. Q4, T21, no. 1313, p. 464b28 - c20.

^② CBETA 2020. Q4, T21, no. 1313, pp. 464c28 - 465a3.

“那谟萨嚩怛他藐多(引),嚩卢枳帝,唵,娑婆嚩,娑婆嚩,吽。”^①

以上便是不空三藏所译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》中所载焰口施食缘起及变食真言之来源。

与施食相关的另一咒语为“甘露水真言”,在实叉难陀所译《佛说甘露经陀罗尼咒》中,咒文记载如下:

“南无素嚩嚩耶,怛他揭多耶,怛侄他,唵,素嚩素嚩,嚩嚩素嚩嚩罗素嚩,莎呵。”^②

该经经文的后半部分对仪式的操作方法予以说明:取水一掬,持“甘露水真言”七遍,散于空中,则每一滴水变成十斛甘露,所有饿鬼都能饮用,充足饱满。

此外,在不空三藏译《施诸饿鬼饮食及水法》中,对“甘露水真言”亦有如下说明:

“诵此咒‘施甘露真言’一七遍,能令饮食及水变成无量乳及甘露,能开一切饿鬼咽喉,能令饮食广得增多,平等得吃也。”^③

同样,这里也提及持诵“甘露真言”七遍,可使得饮食及水变成无量的乳和甘露,开饿鬼之针细咽喉,平等受食。

二、瑜伽焰口的流变

周叔迦认为:由于有唐代不空三藏相关经文的译出,施食饿鬼成为修行密法每日必备的功课;遗憾的是,在中国唐末五代之乱中,施食一法失传。^④但吴华在《佛教放焰口仪式杂说》(2014)^⑤一文中对周叔迦的这一观点提出质疑。吴华认为,如果施食法失传则意味着在藏经和民间习俗中不再可能有任何记载,但在方广钊对晚唐五代我国写本藏经标准目录《开元录·入藏录》^⑥复原拟目的第449条中,却包含实叉难陀所译《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》1卷4纸。由此,吴华认为焰口仪式所依之经典并未失传,而是伴随佛教时代转型逐渐渗人民间宗教习俗之中,成为社会民俗的一部分。

宋代佛教诸家都曾试图恢复焰口施食,遵式(964~1032)对此作了不少尝试。在南宋宗晓(1151~1214年)所编《施食通览》中收录有遵式《佛说救拔焰口陀罗尼经序》、《施食正名》、《施食法》、《施食文》、《施食法式》、《施食观想》等诸篇。

1、《佛说救拔焰口陀罗尼经序》

遵式在《佛说救拔焰口陀罗尼经序》中认为不空所译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》有三个特点:简单易从、物微大济、功倍召速。为何称其简单易从?这是从仪式的操作方法上看:陈设一容器食物,念咒七遍(变食真言),弹指将食物施予饿鬼即可。因为这样的仪式满足了无量无边焰口饿鬼对于饮食充足的渴求,所以称之为“大济”。从仪式的作用来看,遵式认为:“谓之顺现,即感延龄,此其召速也。”^⑦这样的仪式可得延年益寿之现世果报。遵式在此篇中亦对实叉难陀及不空所译“焰口经”作了比较:“但加四如来及四真言,为异用者,存略任意。”^⑧即认为不空译本增加四如来名号及相关真言,是有不同的用途,存略可任意。

2、《施食正名》

遵式在《施食正名》开篇便提及:“施食一经,凡两译,共三名:一曰救面然,一曰救拔焰口,一直云施饿鬼食”^⑨,由此可知施食经典实叉难陀译《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》、不空译《佛说焰口饿鬼陀罗尼经》有三种名称:“救面然”、“救拔焰口”、“施饿鬼食”。李小荣认为此篇中与密教相关的只有“斛

① CBETA 2020. Q4, T21, no. 1313, p. 465a5-6。

② CBETA 2020. Q4, T21, no. 1316, p. 468b18。

③ CBETA 2020. Q4, T21, no. 1315, p. 467b15-17。

④ 周叔迦,《佛教基本知识》,北京,中华书局,1991年,第40页。

⑤ 吴华,《佛教放焰口仪式杂说》,《宗教学研究》,2014年第2期。

⑥ 《开元录·入藏录》虽传为中唐僧人智昇撰于唐开元十八年(730),但经小野玄妙、方广钊等研究,实际上并非智昇所作。

⑦ CBETA, X57, no. 961, p. 103, c10-11 // Z 2:6, p. 210, c16-17 // R101, p. 420, a16-17。

⑧ CBETA, X57, no. 961, p. 103, c24-p. 104, a1 // Z 2:6, p. 210, d12-13 // R101, p. 420, b12-13。

⑨ CBETA, X57, no. 961, p. 107, b2-3 // Z 2:6, p. 214, b2-3 // R101, p. 427, b2-3。

食”、“冥道”、“水陆”部分,“斛食”即焰口施食,“冥道”即唐代无遮大会,“水陆”即水陆法会。^①

3、《施食法》

遵式在《施食法》中对实叉难陀、不空所译“焰口经”异同进行比较,他认为二者有以下几处差异:

(1)“实叉译云:‘若欲施婆罗门及仙等食(婆罗门及仙乃分二类,经文似误也)’,不空译云:‘施婆罗门仙(不云及仙,此文似正,若作二类,婆罗门是人,不合同鬼施食也)’。”^②

施食对象除了饿鬼道众生,实叉难陀译有“施婆罗门及仙”,不空则翻译为“婆罗门仙”,遵式认为实叉难陀分成婆罗门及仙两类,译文恐有误差,婆罗门作为印度四种姓之一的人,不能和饿鬼一同被施食,而不空译为“婆罗门仙”则更为准确,因为“婆罗门仙”又称半天婆罗门,属于鬼道众生。

(2)“实叉咒仙食七遍与鬼同,不空云:‘二七遍(二七为正)’。”^③

实叉难陀所译经文诵咒七遍,不空则为二七遍,遵式认为不空译文的二七遍才是正确的。

(3)“实叉云:‘饿鬼得摩伽佗斗四斛九斗饮食’,不空云:‘七七斛食’(译者不同,不须和会,据理但取饱满为度)’。”^④

实叉难陀译饿鬼得摩伽佗斗四斛九斗饮食,不空则译为七七斛食。遵式认为,译者不同,存在出入,不必深究,饿鬼饱食即可。

(4)“又实叉唯用一咒,不空加四如来名等。今且依实叉,贵易行故,一咒之力能兼一切,不俟其诸。”^⑤

实叉难陀译本只有“变食真言”一咒,不空译本则多出四如来名号(多宝如来、妙色身如来、广博身如来、离怖畏如来)以及相应真言。遵式认为实叉译本更为简单易行,变食真言一咒念诵七遍,便已一切圆满。

除对比两部经不同之外,遵式对施食时间也进行探讨,他指出不空所译“焰口经”中认为施食在晨朝以及一切时间悉无障碍,但“准《毗罗三昧经》云:‘早起诸天食,日中三世佛食,日西畜生食,日暮鬼神食。’”^⑥这样的差异该如何去理解?“饿鬼饥急,苦若倒悬,得食便施,何俟终日,故云:‘一切无碍也’。若天仙及佛,须依《毗罗》定说,过中之后,决不可以饮食杂果供养也。经不说人者,准人道既贵,合在中前食。故人有夜食不节者,自同鬼畜耳。”^⑦遵式认为饿鬼被饥饿困扰,极其痛苦,有食物便可为它们施食,不必拘泥非要一天终了的“日暮”才能施食。但天仙以及佛,必须按照《毗罗三昧经》中的规定去执行,过中午之后不可饮食杂果供养。经中没有提及人,是默认人道尊贵,在中午前饭食比较合适。因此如果有人夜晚饮食不能节制,则与鬼畜无异。

接下来,遵式认为诵咒时如能加以观想则更为完美,最后他强调“此经真长生之术也”^⑧,经常用“变食真言”加持饮食并施予饿鬼,其功德如同供养百千俱胝如来。

4、《施食文》

遵式《施食文》是针对饿鬼施食的操作仪轨,程序简单,分为四步:一、“以铜器盛饮食,净水灌之”^⑨,准备饮食,放置于铜器之中;二、“称三宝名(三说)及大慈观世音菩萨(三说破饿鬼障)”^⑩,即三称

① 李小荣,《敦煌密教文献论稿》,北京,人民文学出版社,2003年,第259页。

② CBETA 2020. Q4, X57, no. 961, p. 107b21 - 23 // R101, p. 428a3 - 5 // Z2; 6, p. 214c3 - 5。

③ CBETA 2020. Q4, X57, no. 961, p. 107b23 - 24 // R101, p. 428a5 - 6 // Z2; 6, p. 214c5 - 6。

④ CBETA 2020. Q4, X57, no. 961, p. 107b24 - c2 // R101, p. 428a6 - 8 // Z2; 6, p. 214c6 - 8。

⑤ CBETA, X57, no. 961, p. 107, c9 - 11 // Z2; 6, p. 214, c15 - 17 // R101, p. 428, a15 - 17。

⑥ CBETA, X57, no. 961, p. 107, c3 - 4 // Z2; 6, p. 214, c9 - 10 // R101, p. 428, a9 - 10。

⑦ CBETA, X57, no. 961, p. 107, c6 - 9 // Z2; 6, p. 214, c12 - 15 // R101, p. 428, a12 - 15。

⑧ CBETA, X57, no. 961, p. 107, c21 - 22 // Z2; 6, p. 214, d9 - 10 // R101, p. 428, b9 - 10。

⑨ CBETA, X57, no. 961, p. 108, a9 // Z2; 6, p. 215, a3 // R101, p. 429, a3。

⑩ CBETA, X57, no. 961, p. 108, a10 // Z2; 6, p. 215, a4 // R101, p. 429, a4。

三宝名以及观世音菩萨名;三、“以左手擎食,右指按食器,心存目注,诵陀罗尼云云”^①,用左手拿着食物,右手指按住食器,目光注视心中存想,诵咒七遍;四、“诵七遍竟,弹指七下,然后展手垂之,起无畏施”^②,念诵七遍之后需弹指七下,向下垂展开手施食;五、“我此施食功德,如世尊言……当施众生,无尽法食”^③,即发愿回向众生。遵式在此篇中提及“心存目注”的观想方法。

5、《施食法式》

《施食法式》亦是施食仪文,系遵式根据不空所译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》程序、咒语制作而成。《施食法式》较《施食文》,在仪式过程诵咒后添加称念四如来名号,并且遵式在文末注明:“然后以食泻净地上,想诸鬼神食之”^④,这里有提及观想。

6、《施食观想》

《施食观想》是遵式回答崔育材^⑤所问而写,此篇包括两方面内容:一、对施食大意的说明以及回复崔育材的两问两答;二、运用什么样的方法观想以及回答有关观想的几个问题。

(1) 观想大意:

遵式认为饮食具有除“声”之外的色、香、味、触、法等五尘。他说:

“所施饮食,色之与味即陀罗尼体也,一食出无量食等即陀罗尼用也。”^⑥

这是从体和用的角度解释所施饮食,五尘中味尘为主,味依色住,也可观色为境。一色具一切色,一色具一切尘、一切法。通过施食仪式将有限的“一食”变化成“无量食”来供无量无边的饿鬼道众生食用。

接下来,遵式对崔育材提出的两个问题进行回答。崔育材首先问,如果我即是陀罗尼,那么咒语又有何种用处?遵式认为:诸佛圣贤已经证得一尘法界,能够以自在之力称性而用,并不需要凭借咒语之力;但是凡夫众生,处在迷惑颠倒之中,执着于事物表相,不能领悟自在之法。因此,圣人宣说陀罗尼这一方便之法,供凡夫众生称念持诵。“咒句与色味法性相应,能令鬼神见食无量”^⑦,咒语与色尘、味尘之法性相应,能够使鬼神看见并食用无量饮食。崔育材再问,既然鬼可以变食,为何还要凭借咒语之力,而不是直接将食物施予饿鬼,让其自变?对此,遵式详细说明鬼道众生有无财鬼、少财鬼、多财鬼三类,每类又分三种:无财鬼包括炬口鬼、针咽鬼、臭口鬼,少财鬼包括针毛鬼、臭毛鬼、大瘦鬼,多财鬼包括得弃鬼、得失鬼、势力鬼。遵式认为,能自变食的“即是第三多财中三种鬼也”^⑧,而凭借持诵咒语之力变食,则能令三类三种饿鬼平等得食,舍弃饿鬼之身,得生天上。

(2) 观想方法及几个问题

首先遵式详细叙述观想的方法步骤^⑨:先观想在广博、严净、平正之地作施食,这样的场地可以容纳无量无边饿鬼众生;其次观想由于我的咒力加持,盛放食物的器皿和摩伽陀国大斛同大,器皿之中尽是甘甜美味饮食,饮食充满施食场地;观想每一饿鬼之前尽有我身,施食皆能随意满足;观想持咒弹指,一切饿鬼现前受食;最后观想为饿鬼说法、念佛、持咒、发愿。

接下来是对几个问题的回答:第一,以上观想方法出处何在?遵式认为,虽然经中译文省略,没有提及,但念诵咒语时的印契、观想不能有妄念掺杂,这样功效才可以达到。第二,次第观想,以何法作为依

① CBETA, X57, no. 961, p. 108, a11 // Z 2:6, p. 215, a5 // R101, p. 429, a5。

② CBETA, X57, no. 961, p. 108, a12 // Z 2:6, p. 215, a6 // R101, p. 429, a6。

③ CBETA, X57, no. 961, p. 108, a21 - b1 // Z 2:6, p. 215, a15 - b1 // R101, p. 429, a15 - b1。

④ CBETA, X57, no. 961, p. 108, b23 // Z 2:6, p. 215, c5 // R101, p. 430, a5。

⑤ 崔育材,亦作崔育才,北宋仁和县人,历任荆南观察推官、职方员外郎、延平府南剑州知州事等职。真宗天禧元年(1017),崔育材向杭州天竺寺主慈云遵式执弟子礼,请教施食之道,遵式作《施食观想答崔育材职方所问》一篇。

⑥ CBETA, X57, no. 961, p. 108, c13 - 14 // Z 2:6, p. 215, d1 - 2 // R101, p. 430, b1 - 2。

⑦ CBETA, X57, no. 961, p. 109, a1 - 2 // Z 2:6, p. 215, d13 - 14 // R101, p. 430, b13 - 14。

⑧ CBETA, X57, no. 961, p. 109, a16 - 17 // Z 2:6, p. 216, a10 - 11 // R101, p. 431, a10 - 11。

⑨ CBETA, X57, no. 961, p. 109, a23 - b7 // Z 2:6, p. 216, a17 - b7 // R101, p. 431, a17 - b7。

据?关于这个问题,遵式提出“准天台三种观中历事观作”^①,即遵循天台三种观法中历事观而作次第观想。何为历事观,遵式云:“既云历事,随彼事相而设观想”^②,就是根据相应事相去观想,又列举南岳禅师《食观偈》和《净名经》等相关经典,阐述观想大旨。第三,凭借咒语之力即可变食,为何还要加以观想?遵式的观点是:“观,扶于咒,弥益其美”^③,同时遵式还认为观想是自力,咒语是他力,咒语结合观想如同是“有目者使人作大施会”^④,倘若脱离观想则“无目”,不能知道饿鬼是否在施食中得食。后秦鸠摩罗什(343-413)译《金刚经》中云:“若菩萨心住于法而行布施,如人入暗,则无所见”^⑤,遵式认为如果没有观想则“如人人暗也”^⑥。

总而言之,宋代遵式对施食的梳理较为详细,他对施食的总结可以分为以下几点:

第一,遵式提出施食的对象是鬼道众生,施食的目的是为了了解他们的饥饿之苦,“唯其鬼党,伺人庙食,故大慈海以密教,诘少令多,而博济之”^⑦。

第二,遵式分析了施食仪式中持诵咒语的必要性和功用,同时对仪式的操作流程作了明确说明,他认为:“陈一器之食,咒之七反,鸣指以施之,咒亦不过数句,此其易从也。彻穷泉,包九野,尘沙莫数,焰口之鬼皆甘嗜实腹,此其大济也。夫报应之理,统论三世,其业广而醇者,谓之顺现,即感延龄。”^⑧

第三,遵式在原持咒、持印的基础上,“今加观想,弥益其功”^⑨,明确施食仪式过程中须加以观想,以确保事半功倍,这是遵式与实叉难陀以及不空的差异所在。

元代蒙古人入主中原,随着藏传佛教进入汉地,密教随之复兴。藏经中收录有《瑜伽集要焰口施食仪》,译者不详,周叔迦考证其真言译音所用字,认为是元人所译。^⑩代不空译《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》中的仪式流程共十五项,依次是:破地狱印、召饿鬼印、召罪印、催罪印、定业印、忏悔印、施甘露真言、开咽喉印、七如来名、发菩提心印、三昧耶印、施食真言、乳海真言、普供养印、奉送印。《瑜伽集要焰口施食仪》中仪轨程序与唐代不空所译《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》基本相同,但在其前增加了三皈依、大轮明王咒、转法轮菩萨咒、三十五佛、普贤行愿偈、运心供养、三宝施食、人观音禅定,接下来才破地狱,在其后又增加了尊胜真言、六趣偈、发愿回向偈、吉祥偈、金刚萨埵百字咒、十类孤魂文、三皈依赞等。从增加的仪式流程可以看出,其中“大轮明王咒”、“转法轮菩萨咒”、“金刚萨埵百字咒”为藏传密教咒语。另外,唐代不空译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》施食对象仅为饿鬼和婆罗门仙,《瑜伽集要焰口施食仪》中则增加为:“一切饿鬼、阎罗诸司、天曹地府、业道冥官、婆罗门仙、久远先亡、圻野冥灵、虚空诸天及诸眷属、异类鬼神”。^⑪

到了明代,天机禅师以当时瑜伽焰口流行版本——《瑜伽集要施食科仪》为底本,删繁就简,编纂出相对简单的《修习瑜伽集要施食坛仪》,该版本被后世简称为《天机焰口》。天台灵操为《天机焰口》作注,编得《修习瑜伽集要施食坛仪应门》两卷。莲池祿宏(1535-1615)作为明代对瑜伽焰口施食仪轨极其重要的编纂者,在《修设瑜伽集要施食坛仪》序中对当时佛教界施食仪式的弊端进行分析,认为:第一,瑜伽焰口从最初唐代实叉难陀译本中持诵“变食真言”一咒不断增加,已经到了足够详尽,无法再增

① CBETA, X57, no. 961, p. 109, b12 // Z 2:6, p. 216, b12 // R101, p. 431, b12。

② CBETA, X57, no. 961, p. 109, b12-13 // Z 2:6, p. 216, b12-13 // R101, p. 431, b12-13。

③ CBETA, X57, no. 961, p. 109, b19 // Z 2:6, p. 216, c1 // R101, p. 432, a1。

④ CBETA, X57, no. 961, p. 109, b21-22 // Z 2:6, p. 216, c3-4 // R101, p. 432, a3-4。

⑤ CBETA 2021. Q3, T08, no. 235, p. 750b29-c1。

⑥ CBETA, X57, no. 961, p. 109, c1 // Z 2:6, p. 216, c7 // R101, p. 432, a7。

⑦ CBETA, X57, no. 961, p. 107, b10-11 // Z 2:6, p. 214, b10-11 // R101, p. 427, b10-11。

⑧ CBETA, X57, no. 961, p. 103, c7-10 // Z 2:6, p. 210, c13-16 // R101, p. 420, a13-16。

⑨ CBETA, X57, no. 961, p. 109, b11 // Z 2:6, p. 216, b11 // R101, p. 431, b11。

⑩ 周叔迦,《法苑谈丛》,上海,上海辞书出版社,1999年,第41页。唐

⑪ CBETA 2021. Q1, J19, no. B047, p. 206c8-10。

加的地步,但“繁衍丛沓,浸失古意”^①,对仪式中某些手印的增加并没有注明出处;第二,举行仪式的法师将大部分时间放在唱诵上,但“切要处,反速过如流泉”^②;第三,由于年代已久,刻板损坏,“种子字”^③无法识别,同时在抄写流传的仪轨中将圣贤注释省去,导致仅有“种子字”,却不知如何观想;第四,有人发心整理,但在行法次第上却有错乱。鉴于这样的状况,莲池株宏通过对《天机焰口》的修订,编得《修设瑜伽集要施食坛仪》,又名《瑜伽集要施食仪轨》,同时对《瑜伽集要施食仪轨》进行详细注释,编纂出《修设瑜伽集要施食坛仪补注》,简称《施食补注》。

清代,瑜伽焰口施食仪轨又得到了进一步整理与完善。释寂暹于清代康熙十四年(1675)为《天机焰口》作注,编纂合成《瑜伽焰口注集纂要仪轨》,共两卷。释寂暹为何又要重新为瑜伽焰口施食作注?他在跋文中提及当时各家登坛施食,繁简各不相同,有“七家焰口八家忏之讹传”^④,甚至有人杜撰新的内容加入,焰口仪轨参差差别,诸方不能一致。康熙二十二年(1683)万峰《重刊瑜伽焰口跋》中也有类似观点,认为禀受师承,不出一家,但经本流通却是大相径庭,“彼此莫知适从”^⑤。宝华山德基大师于康熙三十二年(1693)将明代莲池株宏《瑜伽集要施食仪轨》略加删辑,编得《瑜伽焰口施食集要》,因此本在宝华山编纂而得,后世称此版本为《华山焰口》。稍后,宝华山释福聚又于乾隆六年(1741)编得《瑜伽施食仪观》。至此,瑜伽焰口施食仪轨文本没有再出现大的改动,其中比较流行的版本为《天机焰口》与《华山焰口》,一直延续至今,目前全国大部分寺院使用版本均为清代德基大师编纂的《华山焰口》。

三、结论

本文主要介绍瑜伽焰口相关经典和施食仪轨的初传以及焰口仪轨的变化发展过程,梳理焰口施食是如何从唐代初传入时的“变食真言”一咒发展至清代《华山焰口》一百多个仪式程序。其中,宋代遵式在焰口施食中加入了天台历事观的观想方法,认为施食与观想的结合方能弥益其美。明代莲池株宏有感于当时佛教瑜伽施食仪式的不良现象,编得《瑜伽集要施食仪轨》。清代瑜伽焰口仪轨在明代的基础上得到了更好的整理发展,最终清代德基《华山焰口》成为最主要的仪轨文本流传下来。清代德基《华山焰口》与元代《瑜伽集要焰口施食仪》相差无几,由此也可以看出明清两代的瑜伽焰口施食仪轨均是从元代《瑜伽集要焰口施食仪》发展而来。

(作者系鉴真佛教学院副教务长)

① CBETA, X59, no. 1080, p. 254, a8-9 // Z 2:9, p. 398, a5-6 // R104, p. 795, a5-6。

② CBETA, X59, no. 1080, p. 254, a12 // Z 2:9, p. 398, a9 // R104, p. 795, a9。

③ 种子字,是指密教中,表示佛、菩萨等诸尊所说真言之梵字。含有引生、摄持之义。《瑜伽焰口》谓“瑜伽法门,皆从梵书字种起观,出生一切广大神变”。

④ CBETA, X59, no. 1084, p. 349, c16-17 // Z 2:9, p. 492, d6-7 // R104, p. 984, b6-7。

⑤ CBETA, X59, no. 1083, p. 324, a4 // Z 2:9, p. 467, d8 // R104, p. 934, b8。

星云法师对于禅宗思想的现代性阐扬与发挥

□ 伍先林

摘 要:星云大师的禅学研究及禅学思想是其人间佛教思想的重要组成部分。星云大师认为禅宗思想对于现代人的偏弊具有很大的对治意义。他还非常擅于依据禅宗的机缘公案,结合现代性的时代特点,对于禅宗顿悟见性的基本宗旨和教学风格等等有关禅宗的理论与实践特点等基本方面的思想进行通俗易懂而又生动活泼的阐扬与发挥,并且试图从禅与自我、禅与生活、禅与自然、禅与幽默、禅与知识、禅的教学、实践与契入方法等多个方面揭示禅的内涵。星云大师的禅学研究及禅学思想,为禅宗思想的现代性发挥以及人间佛教的弘扬作出了非常重要的贡献。

关键词:星云;人间佛教;禅宗思想;教学风格;疑情探究;生活实践

一、前言:星云大师的弘法活动简介

星云大师是在中国当代地位非常重要和具有重大影响力的佛教大师。星云大师是江苏扬州江都县人,1927年8月19日生,他俗名李国深,法号悟彻。1938年于南京栖霞山礼宜兴大觉寺志开上人出家。1947年焦山佛学院毕业,先后应聘为白塔国民小学校长、《怒涛》月刊主编、南京华藏寺住持等。1949年至台湾,担任“台湾佛教讲习会”教务主任及主编《人生》杂志。1953年任宜兰念佛会导师;1957年于台北创办佛教文化服务处;1962年建设高雄寿山寺,创办寿山佛学院;1967年于高雄开创佛光山,树立“以文化弘扬佛法,以教育培养人才,以慈善福利社会,以共修净化人心”之宗旨,致力推动“人间佛教”,并融古汇今,手订规章制度,印行《佛光山清规手册》,将佛教带往现代化的新里程碑。

星云大师出家七十余年,陆续在全球各地创建了近300所道场,如美国西来寺、澳洲南天寺、非洲南华寺等;并创办了16所佛教学院,21所美术馆、26所图书馆、出版社、12所书局、50余所中华学校暨智光商工、普门中学、均头、均一中小学、幼儿园等。此外,先后在美国、台湾、澳洲、菲律宾创办西来、佛光、南华、南天及光明大学等校。2006年,西来大学正式成为美国大学西区联盟(WASC)会员,为美国首座由华人创办并获得该项荣誉之大学。1970年起,星云大师相继成立了育幼院、佛光精舍、慈悲基金会,设立云水医院、佛光诊所,协助高雄县政府开办老人公寓,并与福慧基金会于大陆捐献佛光中、小学和佛光医院数十所,并于全球捐赠轮椅、组合屋,从事急难救助,育幼养老,扶弱济贫。

星云大师于1976年创《佛光学报》刊物,又于次年成立“佛光大藏经编修委员会”,编纂《佛光大藏经》近千册暨编印《佛光大辞典》。1997年出版《中国佛教白话经典宝藏》132册、佛光大辞典光盘版,设立人间卫视,协办广播电台。2000年《人间福报》创刊,2001年发行二十余年的《普门》杂志转型为《普门学报》论文双月刊;同时成立《法藏文库》,收录海峡两岸有关佛学的硕、博士论文及世界各地汉文论文,辑成《中国佛教学术论典》一百册等。

星云大师著作等身,撰有《释迦牟尼佛传》、《佛教丛书》、《佛光教科书》、《往事百语》、《佛光祈愿文》、《迷悟之间》、《人间万事》、《当代人心思潮》、《人间佛教当代问题座谈会》、《人间佛教系列》、《人间佛教语录》、《人间佛教论文集》等,总计近二千万言,并译成英、德、日、韩、西、葡等十余种语言,流通世界各地。

星云大师教化宏广,计有来自世界各地之出家弟子千余人,全球信众达数百万。1991年成立国际佛光会,被推为世界总会总会长;至于五大洲成立一百七十余个国家地区协会,成为全球华人最大的社团,实践“佛光普照三千界,法水长流五大洲”的理想。先后在世界各大名都如洛杉矶、多伦多、雪梨、巴黎、东京等地召开世界会员大会,与会代表五千人以上;2003年通过联合国审查肯定正式成为“联合

国非政府组织”(NGO)会员。历年来,提出“欢喜与融和、同体与共生、尊重与包容、平等与和平、自然与生命、圆满与自在、公是与公非、发心与发展、自觉与行佛、化世与益人、菩萨与义工、环保与心保”等主题演说,倡导“地球人”思想,成为当代人心思潮所向及普世共同追求的价值。大师对佛教制度化、现代化、人间化、国际化的发展,可说厥功至伟!^①星云大师对于当代佛教也确实是做出了非常杰出的贡献。

二、星云大师对于禅宗思想的现代性阐扬与发挥

星云大师在其弘法活动中,大力提倡人间佛教的思想。而中国传统的禅宗思想则是其人间佛教思想的一个非常重要的源泉,星云大师传承的就是禅宗临济宗的法脉,他也明确地宣称禅宗思想就是人间佛教思想。星云大师认为,禅宗历代的祖师们,参禅都不求成佛,只求开悟。在人间悟道以后,当下的生活能够解脱,能够安住身心,获得现在身心的自在,所谓的明心见性,就满足了。所以禅者是最有人间性了。^②

星云大师对于具有非常鲜明的中国特色的佛教禅宗具有非常崇高的评价。禅,发源于印度。相传佛陀在灵山会上,拈花示众,默然不语。当时,百万人天不知其意,唯有大迦叶尊者会心微笑。于是,禅,不须文字,不必语言,用以心印心的方法,就这么传承下来。后来传到中国,到六祖惠能,禅,一花五叶蓬勃地流布人间,成为中国佛教的主流。“禅,是人间的一朵花,是人生的一道光明;禅,是智慧,是幽默,是真心,是吾人的本来面目,是人类共有的宝藏!”^③“禅就是我们的心。这个心不是分别意识的心,而是指我们心灵深处的那颗真心,这颗真心超越一切有形的存在,而却又呈现于宇宙万有之中。”^④因而即使是看似平淡的日常生活,也到处充满了禅机。唐朝的百丈禅师最提倡生活化的禅,他说挑柴担水、衣食住行,无一不是禅,所谓翠竹黄花,一切的生活都是禅。可见禅不是什么神秘的东西,禅是不离开生活的,所以我们人人都可以谈禅。“因为禅不是什么神奇玄妙之理,禅只是一种生活,是大、是尊、是真善美的境界,是常乐我净的领域。”^⑤

星云大师认为,禅宗思想对于现代人生活的弊病具有很强的对治意义。“在现在这个复杂纷乱的社会生活里,我们每一个人都需要禅定的力量,来安顿浮荡不定的身心。二十世纪以来西方文明的巨浪,席卷整个世界,机器的运作,加快了人们的脚步,物质的增产,刺激了人们的享受欲望。人们随着机械的轮子,马不停蹄地汲汲于营生糊口,而忘记停下脚步来看看自己;生活竞争的激烈,人和人之间的疏离感愈来愈严重,感官的过度享受,使人们麻醉了自己的性灵,虚无、失落,遂成为这个时代的时髦名词。针对这样的时弊,禅,实在是一剂最好的药方。”^⑥现代人常常把心灵和外界对立起来,生活因而变成一种负荷与累赘,因此不能从生活上去掌握那充满趣味的禅机。但是禅师们非常幽默风趣,他们在简单的几句话中,就能把我们的烦忧净化,引导我们走入纯正喜乐的世界,彷彿一部大机器,只须用手轻轻一按开关就可以发动,并不需要繁杂的知识程序,也不用重叠的思考架构,禅就是活泼泼、充满生机、充满生命境界。“禅对我们有什么用处呢?禅运用到生活上,不但可以提高生活的艺术,扩展胸襟,充实生命,并且可以使人格升华,道德完成,到达‘于生死岸头得大自在’的境界。”^⑦“禅,虽然是古老的遗产,但更是现代人美满生活的泉源,因为禅的功用可以扩大心胸、坚定毅力、增加健康、启发智慧、调和精神、防护疾病、净化陋习、强化耐力、改善习惯、磨练心志、提起理解、清晰记忆。”^⑧

禅宗的宗旨就是顿悟我们自己心性的本来面目,即所谓“明心见性,悟道归源。”^⑨“悟,好像是电光

① 星云大师:《星云大师略传》,《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,页5-9。

② 星云大师:《人间佛教的思想》,《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,页118。

③ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

④ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页5。

⑤ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

⑥ 星云大师:《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,页29。

⑦ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页12。

⑧ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

⑨ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

石火在刹那间迸出的火花,在那轰然乍现的一刻里,很多久远以前的人、事、物一下子都集中到眼前来,前尘旧事一点一滴都浮现脑海,时间、空间都不能障碍他所感的这个悟。所以这个一悟啊!他知道自己不是一个个体,而是和宇宙万有休戚相关;他看到大家,也不会有你张某某、王某某、李某某的差别距离,芸芸众生与他都是一体的。我们所计较的功名富贵,我们所执着的人我是非,我们所懊恼的污辱毁谤,在禅者悟道的胸襟里,不过是一场人间儿戏罢了!”^①从这可以看出,星云大师总是试图而且也非常擅于运用通俗易懂的语言来阐扬佛教禅宗的思想理论。

佛教禅学是诞生于古代印度,而又在古代中国和东亚各国得到了发扬光大。在新的时代条件下,为了让现代人更为准确而全面地理解禅的内涵,同时也为了更为具体地说明禅的内容,星云大师又从下面几个方面对于禅的思想内容作了现代性的总结、阐扬与发挥:

(一) 禅与自我

佛教禅宗一般是主张破除我执的。我执就是执着于虚妄的现象假我。譬如我们高兴的时候,觉得世界是美丽的;悲伤的时候,看花儿,也在落泪;生气的时候,看到什么东西都讨厌。心理学上将我们的心分成几种我,究竟生气时的我和悲伤时的我,那一个才是真正的我呢?我们如果不能认识真正的自己,只有被外在的环境所驾御,轮转不已,永远无法得到安宁。星云大师也认为:“我们必须放下我执、我见,抛弃一切的迷妄、分别,才能超凡入圣,进而凡圣俱绝,顿入禅的核心之中。”“我们必须透过禅的修学方法——回光返照,来返观自己的自性,认识自己的本心,以求得心灵的真正解脱。”^②可见,佛教禅宗的无我,是破除虚幻的假我执着,禅宗并不否定本心自性——真实的自我本性。

禅宗不但不否定真实的自我,而且还强调要充分发挥自我的主观能动性,才能获得自我的真实觉悟。星云大师认为,在佛教的其他宗派中,有些是依他力的辅助始得成佛,而禅宗则是完全靠自我的力量。如净土法门持诵佛号,密宗持诵真言,都是祈请诸佛加被,配合自力而后得度。而禅师们则认为见性成佛是自家的事,靠别人帮忙不可能得道,唯有自己负责,自我努力才是最好的保证。心外求法了不可得,本性风光,人人具足,反求内心,自能当下证得。星云大师还举了禅门的三则故事,来说明这个道理:

宋朝时,大慧宗杲禅师要道谦外出参学,道谦不肯,后来宗元与他同往。宗元曾告诉他说,有五件事别人不能帮忙:走路、吃饭、饥、渴、排泄。道谦于言下恍然大悟。

有人问赵州禅师道:“怎样参禅才能悟道?”赵州禅师听后,站起来,说道:“我要去厕所小便。”赵州禅师走了两步,停下来,又说道:“你看这么一点小事,也得我自己去!”

求法也如是,别人何尝帮得上忙?

从前父子两人,同是小偷,有一天,父亲带着儿子,同往一个地方作案。到那个地方时,父亲故意把儿子关在人家衣橱内,随后就大喊捉贼,自个儿却逃走了。儿子在情急之下,乃伪装老鼠叫声,才骗走了那人家的主人,终于逃了出来。当他见着父亲的时候,一直不停地抱怨。父亲告诉他说:“这种功夫是在训练你的机智,看你的应变能力,偷的功夫,而这种应变的智力是要你自己掌握的,别人是没有办法帮得上忙的。”^③

星云大师认为,这些公案故事,虽然不一定是实有其事,但正可以比喻禅门的教學态度。禅师们常常将其弟子逼到思想或意识领域的死角,然后要他们各觅生路。在这种情形之下,如果能够冲破这一关,则呈现眼前的是一片海阔天空,成佛见性就在此一举。“丈夫自有冲天志,不向如来行处行”,这种披荆斩棘的创发宏愿,在禅门中可说是教学的基本宗旨。“不要被别人牵着鼻子走,在修持上独立承

① 星云大师:《禅者云游与参访》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页98。

② 星云大师:《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,页29。

③ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页6。

担,自我追寻,自我完成,这是禅的最大特色。”^①星云大师又举例说:如南泉禅师曾问陆亘大夫一个问题,他说:“有人在瓶里养了一只鹅,鹅在瓶内渐渐长大,瓶口很小,鹅出不来了!你说:不得毁瓶,不可伤鹅,怎么才能让鹅出来啊?”不把瓶弄破,鹅怎么出来?陆亘大夫蹙着眉走来走去,在想怎么办、怎么办。这就落入有想有分别的窠臼,就不是禅啦!禅是直下承担的,所以南泉禅师立刻叫了一声:“陆亘!”陆亘大夫随声回应:“有!”南泉禅师笑呵呵道:“这不是出来了吗?!”我们的心为什么像鹅一样被束缚起来?你以为我们的身体,我们的家,可以给我们安住吗?我们的心只要洒脱一点,开阔一点,就能跳出瓶口,走出象牙塔,何必自我束缚在生活里面?何苦拘泥于身躯之间?“自我肯定,直下承担,是禅者证验、修持登上光明藏的妙阶。”^②由此也可见,星云大师非常善于运用生动形象的禅宗公案来说明深刻道理的禅学思想特色。

(二)禅与自然

禅是洞察和揭示了宇宙万物和人生的本来面目,禅的终极境界就是超越了心物二元相对性的心物一元而不二的绝对性的本体境界。因而星云大师认为,禅就是自然而然,禅与大自然同在,禅并无隐藏任何东西。什么是道?“云在青天水在瓶”,“青青翠竹无非般若,郁郁黄花皆是妙谛”。用慧眼来看,大地万物皆是禅机,未悟道前看山是山,看水是水;悟道后,看山还是山,看水还是水。但是前后的山水的内容不同了,悟道后的山水景物与我同在,和我一体,任我取用,物我合一,相入无碍,这种禅心是何等的超然。“偶来松树下,高枕石头眠,山中无历日,寒尽不知年”;“溪声尽是广长舌,山色无非清净身”,随地觅取,都是禅机;一般人误以为禅机奥秘,深不可测,高不可攀,这是门外看禅的感觉,其实,禅本来就是自家风光,不假外求,自然中到处充斥,俯拾即得。但是,今天的人类,与自然是站在对立地位的,人类破坏自然界的均衡,把自然生机摧残殆尽,展现在世人眼前的一切,都靠人为的障碍机械操纵,而告僵化、机械化。这样生活下去,怎能感到和谐,怎能不感到空虚,使精神烦忧而痛苦呢?禅就如山中的清泉,它可以洗涤心灵的尘埃;他如天上的白云,让你飘流四方,任运逍遥。^③

真正的禅者悟入了自心与宇宙万物以及时空的一元不二性。因而星云大师认为,,所谓禅,就如“万古长空,一朝风月。”在禅里,没有时间的长短,没有空间的远近,没有人我的是非,没有现象的变化。禅是刹那之中有永恒,一念之中有三千。^④古时候的禅者,他们行云流水似的各处行脚、参访、教化,那种随遇而安、随缘度化的风采,为世间树立了圣贤的典范。禅师们平日生活是随缘而又简单的,“口中吃得清和味,身上常穿百衲衣”,在清茶淡饭、粗布衣单的生活里,有着“富贵于我如浮云”的怡然自得;清茶淡饭里有甘美的妙味,粗布衣单里有无上的庄严。有一首描写禅师生活的诗偈:“钵千家饭,孤僧万里游;为了生死事,乞化度春秋”,道尽了禅师们安贫守道的高旷风骨。禅师们云游参访到处行脚,经过几十年的岁月,有的慢慢会体悟:道,不是在云游参访里面!道在哪里?道在我自己的心里!赵州禅师有一首诗:“赵州八十犹行脚,只为心头未悄然;及至归来无一事,始知空费草鞋钱。”禅师们非常精进,虽然是年高八十的人,仍然虚心访道四处行脚,到最后呢,走遍天涯海角才知:悟道,原来是在自己心里。有一位比丘尼禅者,她有一首诗说的很好:“尽日寻春不见春,芒鞋踏破岭头云;归来偶把梅花嗅,春在枝头已十分。”禅师们的云水行脚,另有一种潇洒风姿,他们来去无碍,也不沾不滞,对自己的故乡不留恋,对风景际遇也不执取;视大千世界,万事万物,如雪泥鸿爪不留痕。^⑤由于真正的禅者悟入了自心与宇宙万物一体不二的本来面目和境界,因而他们对于外物不贪求执取,而是自然任运,随缘度化。

(三)禅与生活

熟悉中国禅宗发展史的人都知道,禅从印度传到中国以后,中国禅宗的祖师们,为了适应中国的民

① 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页7。

② 星云大师:《从教学守道谈禅宗的特色》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页129。

③ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页9-10。

④ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

⑤ 星云大师:《禅者云游与参访》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页92-96。

族性格、风俗习惯,将印度注重习定冥思的思想,融入日常生活之中,而开展出中国独特的讲求作务精神的禅风。本来持观修定的印度禅观,也是为了制伏烦恼,观照自性真如的工夫。但是过度耽于甚深的冥思之中,思考着抽象的形而上问题,难免产生和现实生活脱节的毛病,并且长久的打坐习定,容易使肉体凝固化,陷入昏睡之中。为了排除默坐所引起的昏暗长夜,中国禅宗四祖的道信禅师,首先唱出“行住坐卧,无非是禅”的划时代宣言。到了百丈禅师更创建丛林制度,而树立“一日不作,一日不食”的作务精神,提倡刀耕火种、服田力穡的农禅生活,把禅的精神,深深地植根于大地之中;从心脏的跳动,手足的操作,来体会禅的妙趣,唤起真如本性的觉醒。“禅的精神,并不局限于打坐的禅堂,在二十四小时之中,举手投足,扬眉瞬目,都充满了禅的妙趣;禅的消息,并不仅仅在敛目观心的禅定中,日常的着衣吃饭、走路睡觉,都透露着禅的妙机。生活中的禅,是将寂静的禅定工夫,摄入日常的劳动之中,而达到动静一如的境界。禅,是从琐碎的事事物物中,以整个身心去参透宇宙的无限奥妙,是化伟大于平凡、化高深于平淡的修持。日常生活的点点滴滴,无一不是明心见性的资粮。”^①由此可见,星云大师对于印度禅风与中国禅风的差别以及中国禅宗的特色具有非常深刻的认识。

禅是无所不在、遍于一切的。为什么说禅是无所不在、遍于一切的呢?星云大师举了汾山和仰山的机缘故事来说明这个道理:有一天,汾山禅师询问前来探望他的徒弟仰山说:“你整个夏天不见人影,都做了些什么呀!”意思是说这些日子不参禅、不修行,白白糟蹋了光阴。仰山如是回答:“师父!我耕了一块田,收了一篮果实。”师父一听,非常欢喜,于是就说:“果真如是,这个假期你就没有空过了。”汾山禅师的意思说:从现实生活来看,如果真的种了一块田地,也实在有了丰收;在参禅意义上,则是种下了他日成佛作祖的因缘。徒弟仰山禅师被师父这么一问,也反过来问师父说:“师父啊!这个假期,您又做了些什么了?”“我白天吃饭,晚上睡觉。”仰山禅师听了,赞叹答道:“唉!师父,这个夏天您也没有空过时光。”这种完全投注生活的日常生活,就是禅,也就是升华的世界。正因为汾山禅师得到禅的妙用,才能白天夜晚自在安详,无论饮食睡眠都能正常自然,所以说禅真是无所不在,遍于一切。^②

虽然说禅体现于日常生活之中。可是,从世俗常人的角度来说,人整天忙碌,为的是生活,为的是图己此身的温饱,可是这个“身”是什么?禅师说:“拖着死尸的是谁?”这种问题,在一般人是不容易体认得到的,人们辛苦地奔波,饱暖之外,又要求种种物欲;物质可以丰富起生活,却也常会枯萎了心灵;口腹之欲满足了,却往往反而闭锁了本具的智慧。人们的日常生活,完全在一种不自觉的意识下被向前推动着。善恶是非的标准,都是社会共同的决定,没有个人心智的真正自由;所以这一时代的人们,往往感觉到,虽然拥有了前人所梦想不到的物质生活,却也失去了最宝贵的心灵自我。这是现时代的人类的悲剧。事实上,人们也逐渐地觉察到这一危机,也曾设想了许多补救的办法,社会哲学家,也提出了改良的方案,虽是改善了一部份,但对整个泛滥的洪流,似乎也无济于事。而星云大师认为,禅,这个神妙的东西,一旦在生活中发挥功用,则活泼自然,不受欲念牵累,到处充满着生命力,正可以扭转现代人类生活意志的萎靡。禅并不是弃置生活上的情趣,确切地说,它超越了这些五欲六尘,而企图获得更实在的和谐与寂静。他一样的穿衣,一样的吃饭,“任性逍遥,随缘放旷,但尽凡心,别无圣解。”如有僧问道于赵州禅师,赵州回答他说:“吃茶去!”吃饭、洗钵、洒扫,无非是道,若能会得,当下即得解脱,何须另外用功?迷者口念,智者心行,向上一路,是凡圣相通的。禅,不是供我们谈论研究的,禅是改善我们生活的,有了禅,就有了富有大千的生活!^③ 禅宗的六祖惠能大师,就是一个从生活中修行成功的人。惠能八月桩碓,亲自作务,实为他进入悟道的不二法门。离开了生活,固然没有禅;离开了作务,更无法深入禅心。自古以来,像百丈的务农、雪峰的煮饭、杨岐的司库、洞山的香灯、圆通的悦众、百灵的知浴、道元的种菜、

① 星云大师:《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,页30。

② 星云大师:《生命升华的世界》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页156-157。

③ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页8-9。

临济的栽松、汾山的粉墙……等等,处处都说明禅者非常重视生活的实践。^①既然禅修是不脱离日常生活的,那么禅师是如何对待和处理日常生活的呢?星云大师认为:“禅的日常生活,是尽量将生活简单化、艺术化、纯粹化。”^②

(四)禅与幽默

如果单纯是从禅宗的语言上看来,禅宗的很多的机锋语言是非常幽默的。那么禅宗为什么充满着这么多看看似幽默的语言呢?星云大师解释说,因为禅就是我们自己,就是我们的心,是人生的放旷,是充满灵性而不呆滞的生活,是生活的幽默,是一种直觉,一片定慧;禅不在多言,不在世俗文教经典中,没有你我凡圣的差别,禅就是一种光芒,一片灵犀。^③因而,悟道的禅师,不是我们想象中枯木死灰一般的老僧入定,真正的禅师,生活风趣,而且更具幽默感,因而他们能将日常生活简单化、艺术化。在悟道禅师的心目中,大地充满了生机,众生具备了佛性,一切是那么活泼,那么自然,因此,纵横上下,随机应化,像春风甘霖一般地滋润世间;有时具威严,有时也至为幽默,这正是禅门教化的特色。如温州玄机比丘尼,曾参访雪峰禅师。雪峰问她:“从何处来?”“从大日山来。”“日出也未?”“如果日出,早这溶却雪峰。”(这是说我若悟道,则盛名必将雪峰禅师掩盖,哪需来向你请教)雪峰又问:“叫什么名字?”“玄机!”“日织几何?”“寸丝不挂!”雪峰心想,你真有这个本事吗?随口说道:“汝袈裟拖地了!”这时玄机猛然回头,雪峰大笑说:“好一个寸丝不挂!”又如唐代太监会朝恩,权震当朝,一日,问药山禅师:“《普门品》中说黑风吹其船舫,飘堕罗刹鬼国,请问什么是黑风?”禅师并未正面回答,只是不客气直呼:“鱼朝恩!你这呆子,问此何为?”鱼朝恩听了勃然变色,正要大怒,药山禅师笑道:“这就是黑风吹其船舫了!”可以看出,雪峰禅师和药山禅师这些弘化教导的手段是何等的幽默!因而,学禅,要有悟性,要有灵巧,明白一点说,就是要有幽默感!古来的禅师,没有一个不是幽默大师,在幽默里,禅是多么活泼!禅是多么锐利!^④禅师们在日常弘法利生时,一举手,一投足,行住坐卧之间,往往很洒脱自在的呈现了人生的真义。^⑤

(五)禅与知识

佛教禅宗与科学知识和其他哲学思想相比较,具有什么特质呢?尤其是禅宗,在佛教各个宗派中更是别具一格。星云大师认为,佛教本身就不单是一种理论知识。如果只在纯粹理论上建立佛学的体系,那么佛学将失去它的真精神,与哲学又有什么差别?佛学确有非常严密的哲学理论,但是佛学真正的特质却是实践,从修行上去体证真理。佛学不仅具有哲学的内容,更有宗教上的体证。佛学高妙的教理,无非是为了实践的方便,契入真理。若只是知识上的谈玄说妙,佛学认为是戏论,而予以扬弃。所以佛学不可只当做哲学来看待,把佛学当作哲学,永远把握不到佛学的精妙。所以佛学提倡解行并重,尤其是禅,更注重实践的功夫。事实上,如果我们对佛教的道理,有了透彻的了解,依此教理去实践,更能收到事半功倍的效果。譬如佛教的中心义理为缘起,天地间一切的存在,都是由因缘相依相辅而成,因缘和合则万法生成,因缘离散则万法消失。天地间没有一创造主,任何事物都可以运用人为力量加以促成和防止。由缘起的法则,让我们推论到众生平等,皆具佛性。人人都有成佛的可能,这种成佛的可能与过程,完全是一种自我冶炼与创造,由自我的行为来决定自己的未来,所以能够把握到佛教的教理,则人生是奋发上进的。由缘起的法则,让我们推论到宇宙是一个和谐的整体,一切差别的万事万象,是相即相入,互依互存的。人与人之间的关系也是相互的,这种理论应用在日常生活中,以自我为中心的利己主义是不正确的,你我的分别是不对的,动静、是非等等对待是可以泯除的。所以如果我们能够透过知解,体证到这种无尽缘起的道理,那么互助互爱都来不及,哪里还会有你我的争执呢?因此我们对

① 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页74-75。

② 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页158。

③ 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页107。

④ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页10-11。

⑤ 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页124。

于解、行不可偏废一方,好比做事,如果能够运用双手,事情可以进行的更顺利。我们应该从解中去认识万法的事相,从行中去印证万法的实相。^①

我们不能停留于理论知识的层面上,因为单纯性的知识是人的分别心的产物,而禅则是超越了相对性分别的绝对性的心物一元的心性本体境界。因而星云大师认为,禅不讲知识,因此,不受知识的障碍,也更视知识为最大的敌人。知识教人起分别心,在知识领域里,人们会因此迷失了自我,甚至为邪知邪见所掌握,形成危害众生的工具。所以,禅首先要求追寻自我,其过程 and 手段,往往不顺人情,不合知识,违反常理。因为在禅师的心目中,花不一定是红的,柳不一定是绿的,他们从否定的层次去认识更深的境界。他们不用口舌之争,超越语言,因而有更丰富的人生境界。在我们的观念中,对一切的存在总以为都可以用名词来分别,并且轻易地就落入二元对待的关系中。事实上,心灵的内容,往往无法断然的加以绝对二分。譬如“有、无”二者,一般人的理念就是截然相对立的两种意义,若有即非无,若无即非有,“有、无”不能并存。可是在思想心灵的状态中,亦有亦无,非有非无,仍然可能是一种存在。而禅师的言行是超越了平常概念的有无,是包融了相对的有无,是完成了另一“有无”的世界。禅师们的见解与常人迥然不同,我们若用一般知见去把握它,彷彿雾里观花,无法了解它的真实意义。^② 如傅大士善慧说:“空手把锄头,步行骑水牛;人从桥上过,桥流水不流。”这是不合情理的描述语句,完全是在与迷妄的分别意识挑战,以破除一般人对知识的执着。扫除迷妄分别的世界,使人进入一个更真、更美、更善的心灵境界。禅语是不合逻辑的,但它有更高的境界;禅语是不合情理的,但它有更深的涵意。^③ 傅大士这整首诗,其实就是矛盾的调和,单从空字解说,便已蕴含了一切万有,所谓“空即是色,色即是空”,在禅师的智能中,空是一切万有的来源,宇宙不空,便不能覆载万物;心灵不空,如何包容三千? 禅师说:“空手把锄头”,事实上空手把持的岂止是一把锄头? 而是整个宇宙三千、法界虚空,由此可见禅师的包容之心。“步行骑水牛”是一种悠然忘我、逍遥自得的境界,心为物系,乘坐在豪华的轿车上仍然不能自在;心无磊块,骑牛步行一样的徜徉快乐。“人从桥上过,桥流水不流”。通常一般人会认为流的是水而不是桥,这种心态根源于差别的观念,我们的心有了差别,所以外境有动静、内外,乃至大小、上下的种种现象产生,而禅师的境界是动静一如、内外合一。^④ 又譬如有位禅师说:“南山起云,北山下雨。”又说:“睦州的马吃草,益州的马腹胀。”乍看之下,一点也不合常理、不合逻辑,但是如果仔细去参究,处处都是增广智慧的禅机。因为一般人的观念,物是物,我是我,物我彼此对立,纵有关系也是相互的。这种观念完全起源于分别、对待的心识活动,根本不是究竟真理。由这种邪见衍生的纠执,常常会造成一些无谓之争,意气之争。而禅师却早已剔除差别心,从觉悟的自性海中流露平等的智能,透视诸法实性的平等一如,因此宇宙万物在他们看来,没有物我的分别,内外的不同。这种融合的境界就是生命升华的禅悟境界。所以,我们要能从禅师们的矛盾语句当中,去发掘智能之花,进而提升生命的境界。^⑤ 可见,星云大师深入禅海,已经超越了知识和知见的相对性执着,能够在看似矛盾而又极其不合常理的禅宗语言中,透过现象看到本质,揭示出了禅宗的内证离言的性质,而同时又能够针对现代人的根基,以通俗易懂的语言表达出来。由于禅宗的绝对本体境界是一种当人自知、内证离言的境界,因而禅宗在很多时候就只能以看似矛盾和不合理的语言来表达和暗示、比喻这种内证离言的境界。禅宗许多看似矛盾和不合理的语言,表达的是一种唯证相应的内在境界,这种唯证相应的绝对本体境界是超越了相对性和知识性的语言分别的。

(六) 禅的教学、实践与契入方法

禅宗的教学方法多种多样,因为禅宗注重的是证悟超越心物二元相对性的绝对性的心性本体境界,

① 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页17-19。

② 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页12。

③ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页7。

④ 星云大师:《生命升华的世界》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页162。

⑤ 星云大师:《生命升华的世界》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页161。

禅宗追求的终极境界是超越分别性的理论知识和认识的,因而禅宗通常遵循的不是平常普通的通途教学模式。星云大师认为,禅师教人参禅,是无限的方便,无限的灵巧。一默一语,含藏生机;一棒一喝,敲破昏迷。无论你是士、农、工、商或凡俗、老幼,禅师都能契机化导,山林水边或衣、食、住、行,禅师都能运用禅法点化你,使你转贪瞋为慈悲,转迷妄为智慧,禅师方便灵巧的教化便深深蕴含其中了。^①从禅宗的发展历史来看,禅宗通常的教学方法有下面几种:(一)反诘教学法。反诘教学法,很容易给人带来敏捷的悟性。如禅宗六祖惠能大师的师祖道信禅师,曾问三祖僧璨禅师说:“什么叫做解脱法门?僧璨反问:“谁缚你了?”“没有人来缚我。”“既然没有人来缚你,为什么还要求解脱呢?”这样一来,我们就彻底的恍然大悟,并没有什么外力可以束缚我们,而是我们自己束缚了自己。正是所谓“天下本无事,庸人自扰之。”在日常生活中,烦恼的来源,并非完全外来,多半起自自己的内心。我们每一个人的心就像一座工厂,好的工厂制造好的成品,正如好人制造善法;不好的工厂制造的产品较差,正如不好的人制造烦恼。一般做学问的方法,是要勤学多问。但是禅门的教学方法,常由应答而改为反问,或由问的人进一步反问自己。要问的是:“念佛是谁?”“什么是祖师的西来大意?”“父母未生我前,什么是我的本来面目?”这么一问,并追究下去,把思想专一,精神集中,打破沙锅问到底,总有一天会大彻大悟。佛法的主要精神是在提升我们的人格,提高我们自悟的能力,以开显我们的清净自性,所以自修自度很要紧。以反诘法教学,用“为什么”不断的反问,把对方的思想开拓得更深更广,最后像爆竹炸裂,灵光一闪,让对方在问题的压力下突然开悟。(二)答问不定法。答问的方式不一定,有时从肯定方面来答,有时又从否定方面来答。如六祖大师的徒孙马祖道一禅师,无论什么人请他开示说法,问他什么是佛法,他总是说一句:『即心即佛』。后来有人问他:“嘿!老师,你怎么跟人说法,都是说一句『即心即佛』呢?”马祖就说:“因为小孩子哭,不得不拿个饼干给他吃,这样子让他有个安慰。”这人再问:“假如小孩子不哭的时候,你怎么说法呢?”马祖答说:“那时要说非心非佛。”有一个青年学道者大梅法常禅师,来请教马祖道一禅师说:“请问什么是佛?”马祖道一回答:“即心即佛。”法常禅师言下大悟。大梅法常开悟后告别离去,到其他地方弘扬禅宗,度众无数。大家都传说法常禅师悟道了,这话传到道一禅师的耳中,心想:他真的悟道了吗?就叫一个人去考试一下。这个考试的人,见到大梅法常说:“师兄!请问你在师父那儿,究竟得到什么道啊?”法常回答:“即心即佛。”“啊呀!”这个人说:“现在师父不是这样讲了,不讲『即心即佛』了!”“哦!现在讲什么?”“老师现在的道是『非心非佛』。”法常听了以后,眉毛一皱说道:“这个老和尚,专门找人麻烦,我不管他的非心非佛,我还是我的即心即佛。”这个问话的人,就如此这般回去告诉马祖道一,马祖道一听了以后,高兴得不得了,说道:“梅子真的成熟了。”这话一语双关,梅子成熟了,就是说大梅法常真的开悟了。有时候,我们从否定中可以透到一点人生的消息和禅机。有时候,又要从肯定中来体悟。像这位法常禅师,他就是肯定自己的精神,不让别人牵着鼻子走,不管你是非心非佛,我还是即心即佛。有这种自信、自主、自尊的人,他便是顶天立地觉悟的禅者。又如有位在家居士,去问马祖禅师的徒弟,也就是百丈禅师的师弟智藏禅师。“请问老师,有没有天堂地狱?”“有啊!”“请问有没有佛法僧三宝?”“有啊!”“请问有没有善恶因果报应和六道轮回?”“有啊!”不管问什么,智藏禅师都答:“有啊!有啊!”这位在家居士问得怀疑起来,就说:“老师,你说错了。”“我怎么说错了呢?”“我问径山禅师,他都说『无』。”“怎么说『无』?”“我问他有没有因果报应,他说没有;再问他有没有佛菩萨,他说没有;我问他有没有天堂地狱,他说没有。可是你为什么却都说有呢?”智藏禅师说:“哦,我问你,你有老婆吗?”“有。”“你有儿女吗?”“有。”“径山禅师有老婆吗?”“没有。”“径山禅师有儿女吗?”“也没有。”“所以径山禅师对你说没有,我跟你说有,因为你有老婆和儿女啊!”这个问题此处说有,彼处说无,是真的不同吗?其实并没有不同,道只有一个,道是因人才有不同的。禅师之间问话或答语,有时说有,有时说无,只是从我们不同的程度或层次来体会不同的问题而已。径山禅师所讲的“无”,有着很高的境界和很深的意义,因为无就是空,“真空生妙有”,不“无”,就没有“有”了。(三)间接暗示法。什么叫

① 星云大师:《从教学守道谈禅宗的特色》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页138。

做间接暗示法呢？就是禅师与禅师之间，不直接把问题说破，而用比喻或表面上不相干的话，作间接的暗示。这里面藏有至理，让对方自己悟透，亲证得道。如赵州从谗禅师，为人非常风趣，被称赵州古佛，八十岁还在行脚。有一次和他的弟子文远禅师在一起，一时高兴，便和文远禅师说：“我们来打个赌，谁能把自已比喻做最不值钱、最下贱的东西，谁就胜利。赢了的人，就可以吃一块饼。”文远禅师就说：“好吧！你请说吧！”“我是一只驴子。”赵州说。“我是驴子的屁股。”“我是屁股里的粪。”“我是粪里的蛆。”赵州无法再比下去。就问文远禅师：“你在粪中做什么？”“我在那里避暑乘凉啊！”于是赵州认输丢了饼。这段对话暗示我们，要从卑贱里面去体会伟大，从烦恼当中去证悟菩提，要心净一切净。所以禅师与禅师之间的对话，充满禅味。所谓心能转物，驴子、粪、蛆，都可以把它变成佛法。禅门的教学方法还可以有很多分类，如“答非所问法”、“矛盾颠倒法”、“打骂教育法”……^①。星云大师认为，从另一个角度来说，禅门的教学方法又可以分为：“搬柴运水的生活教育”、“因材施教的启示教育”、“无情无理的棒喝教育”和“福慧双修的力行教育”。^②

星云大师在上面对于禅的教学、实践与证入方法的这些发挥和说明是非常准确、全面而又深刻的。这些也可以说是星云大师对于禅宗区别于佛教其他宗派的宗风特色的总结性说明和发挥。“反诘教学法、答问不定法、间接暗示法、答非所问法、矛盾颠倒法、打骂教育法”，星云大师总结的这些机锋棒喝的禅宗教学方法，贯穿着一个原则，就是“不直接说破”。以前胡适先生研究禅宗的思想和文化时，也认为禅宗教学方法的特点就是“不说破”。禅宗之所以采用这些“不直接说破”的教学方法，就是因为禅宗认为绝对性的心性本体是超越肯定与否定的相对性的。因为一旦说破，就是有所肯定了，而相对性的肯定就是有所执着了，就是知见执着了。禅宗的根本和关键之处是在日常生活中去具体实践的，因而星云大师关于禅宗施行“搬柴运水的生活教育”、“因材施教的启示教育”、“无情无理的棒喝教育”和“福慧双修的力行教育”的这另一层面的说法，则是强调禅宗教学注重不脱离日常生活的具体实践的特质。

在星云大师看来，禅是需要在生活中去实践和实证的，而不是在嘴上谈论的。古代禅师的棒喝，那是在教禅；禅者的扬眉瞬目，那也是论禅；一日不作，一日不食，这是在参禅，赵州八十行脚，这是在修禅；这些典型，都留给后人很大启示。禅的自修自悟的实践与契入方法，又权且、大致可以分为下面几个方面和次第：

1、用疑探禅

世界上大部分宗教，不容许怀疑，只能无条件的信仰，而且不可以用怀疑的态度去追觅教义。而禅则要求我们从疑处入手，即所谓小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。要入禅门，必须先提起疑情，然后用心去参。疑情不破，要如临深渊，如履薄冰。毫厘失念，一切结果就不是那么一回事。故先提起疑情，再破疑情，就能彻悟禅的真谛了。“如何是祖师西来大意？”“什么是父母未生前的本来面目？”“万法归一，一归何处？”“念佛是谁？……”这些问题，并不是要学禅的人去找资料写论文，它只不过是提起禅和子的疑情而已。所以禅宗是特别注重疑情的探究的。

2、用思参禅

提起疑情之后，就要进一步用心去参。所谓迷者枯坐，智者用心。用心是随时随地，用全副精神去参，并不是在打坐时才是用心参禅，这么追本溯源的疑下去，问下去，一直到打破沙锅问到底，则豁然大悟，这种开悟的境界很难用语言文字来加以描述。就如念佛法门不用思想，只要专心一念，念持佛号。而禅门所设的公案、话头，如“什么是父母未生前的本来面目？”“狗子还有佛性也无？”“念佛是谁？”都是为了让参禅者提起疑情而设的，用疑来启悟，让修禅的人，努力去参究，等到机缘成熟，自然能发出悟道的火光！

3、用问学禅

① 星云大师：〈从六祖坛经说到禅宗教学的特质〉，<http://www.fodizi.net/qt/xingyunfashi/1420.html>。

② 星云大师：〈丛林的教育法〉，<http://www.sbk8.cn/mingzhu/gudaicn/fujingdaquan/xingyundashi/253403.html>。

在参究话头中,最重要的就是要追问下去,好比擒贼穷追不放,自然能抓到头目,获得开悟。或者师徒之间的相互问答,也能够触发禅机,自己参禅时,也可一直追问下去。例如问念佛是谁?是心念吗?心又是谁呢?如果心是我,那念佛的口就不是我了?如果说口是我,则礼佛的身就不是我了?你说身也是我,则瞻望佛像的眼就不是我了?如果这样追问下去,眼也是我,口也是我,身也是我,心也是我,那究竟有几个我呢?所以,唯有用“问”,才能入禅。

4、用证悟禅

禅,虽然从“疑”、“思”、“问”入手,但是最后的一关,也是最重要的一关,仍然需要我们亲自去体证。禅,不是口上说,不是心里思,不是意中想,而是这一切的完全放下。那时候的境界是语言所无法表达的,好比吾人饮水,自知冷暖。这“疑”、“思”、“问”所得到的禅意,好比初一微明的月眉,而实证所得到的禅意,好比十五皎洁无亏的月亮,通体光明。从这方面看,禅是“言语道断”、“心行处灭”的超越世界。用疑心参禅,用体会参禅,用问道参禅,终不及用平常心参禅。我们于世间生活,其实均在矛盾妄想之中,所谓随生死之流而不息。如能明白涧水逆流,那即是平常显现。千疑万问,倒不如拥有一颗平常心。总之,流动的溪水,是禅的声音。青青的杨柳,是禅的颜色。事实上,禅最直接的方式,就是从生活上去实践,衣食住行处寻个着落。可以说,一屈指,一拂袖,上座下座,无一不是禅,^①

疑、思、问、证,这可以说是参禅的四个步骤。星云大师的这种概括可以说是非常精辟的,这可以说是非常准确地概括了禅宗修学的特点。自从南宋的大慧宗杲(1089—1163)以来,禅宗就逐渐普遍性地提倡起疑情参话头的修学方法。而大慧宗杲之所以提倡起疑情参话头的看话禅的修学方法,也是为了克服禅宗相沿已久的口头禅、文字禅的积弊,恢复禅宗实证实悟的真正精神。星云大师继承了大慧宗杲以来看话禅的基本精神,并且将看话禅细分为“疑、思、问、证”这四个步骤,这可以说在现代性的时代条件下对于看话禅的一种总结和提炼。看话禅可以说是从疑情入手,以证悟为目标。星云大师将“疑”进而再进一步具体细分为“思、问”,这可以说是对于看话禅思想的进一步发展。而在看话禅中,疑情和证悟又都是不脱离日常生活的,因而星云大师在最后又画龙点睛地指出要用平常心参禅,这就又为我们点出了禅宗基本精神之所在。

三、总结

最后,我们对本文总结如下:星云大师的禅学研究及禅学思想是其人间佛教思想的重要组成部分。星云大师认为禅宗思想对于现代人的偏弊具有很大的对治意义。他还非常擅于依据禅宗的机缘公案,结合现代性的时代特点,对于禅宗顿悟见性的基本宗旨和教学风格等等有关禅宗的理论与实践特点等基本方面的思想进行通俗易懂而又生动活泼的阐扬与发挥,并且试图从禅与自我、禅与生活、禅与自然、禅与幽默、禅与知识、禅的教学、实践与契入方法等多个方面揭示禅的内涵。星云大师的禅学研究及禅学思想,为禅宗思想的现代性发挥以及人间佛教的弘扬作出了非常重要的贡献。

(作者系中国佛教文化研究所研究员)

^① 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页21-24。

从僧人的角度看待中国传统文化对佛教的影响

□ 释廓诚

佛教,作为全球三大宗教之一,具有深远的历史背景和丰富的文化内涵。随着时间的推移,佛教文化作为一种外来的宗教文化,传入中国后,经历了与中国传统文化的持续融合和创新,逐步塑造了具有中国特色的佛学文化。这一历史进程不仅为佛教文化和思想内涵带来了丰富的内涵,也进一步推动了中国传统文化的持续和壮大。

弘扬佛学文化,不管是在文化传播还是交流合作方面,都是促进世界文化多元共融的有效途径。因此,在促进文化多元共融的过程中,弘扬佛学文化对于增强世界文化交流互鉴具有十分积极意义。

一、禅宗是佛教中国化的典型代表

禅宗,是中国本土化的佛教,它充分体现了中国文化对外来文化的吸纳。禅宗已经实现了佛教的中国化向中国化佛教的华丽转身,其中最关键的节点,是“六祖革命”。“心即是佛”的佛性理论;“道由心悟”的修养论;“即世间求解脱”的解脱论,都是在坚持佛教基本精神的基础上,吸收并融汇了大量儒家“人本思想”和“入世精神”,而且这种吸收融汇几乎达到了水乳交融的程度——以致人们现在已经很难分清哪些思想是源于印度,哪些思想是出自中土。

实际上,这种融合是一种契理契机的创造性发展,它不但使中国佛教成为了中国传统文化不可或缺的一个重要组成部分,并且可以为我们今天所面临的如何融汇吸收包括西方文化在内的外来文化提供十分有益的借鉴。

禅宗会成为中国佛教的代表,主要是因为儒学化的禅宗有着“自性风光,本来具足”的佛陀本怀,又吸收融汇了儒家“以人为本”和“利生济世”的精神。而儒家思想之于中国,不但源远流长,而且深入人心,因此对于儒学化了的禅宗,社会大众能够理解它,接受它,并用于生活之中。佛教的教义和修行方法,如慈悲、般若智慧和禅定,对中国的文化、哲学和艺术也产生了重要影响,深刻地影响了中国人的思维方式和生活方式。在中国文学和艺术上,佛教起到了重要推动作用。

佛教思想的传播促进了文学的繁荣和发展,许多著名的文学作品和诗歌都以佛教为主题或灵感来源。在绘画、雕塑和建筑等艺术领域中,佛像雕塑和寺庙建筑成为中国艺术的重要组成部分并产生了深远影响。佛教强调慈悲、无私和平等的价值观念,倡导对他人的关爱和善行。对中国社会的伦理和道德观念产生了积极影响,塑造了中国社会的道德风貌和行为规范。

二、佛教与中国文化交相辉映

(一)佛教对中国哲学的影响

当佛教传播到中国之后,它的教条与中国的儒家、道家等多种哲学观点产生了深度的交融。这种融合既是佛教自身发展的需要,同时也为中国本土哲学的繁荣和进步提供了重要支持。这种融合不仅展示了佛教教义的包容性,同时也揭示了中国文化的深厚根基和开放的精神。因此,佛教对中国哲学产生了重大影响,并成为中国传统文化不可或缺的重要组成部分之一。

例如,佛教的核心教义,如因果报应和生死轮回,在与中国传统文化中的天命观和道德观等思想发生碰撞和交融后,佛教哲学的发展,逐渐形成了具有自身独特特色的理论体系。它以开放性的特征为特征,从印度佛教和大乘佛学开始逐步走向成熟,并最终中国化的形式为世人所接受,在保留佛教核心精神的同时,也融合了中国的文化特色。

通过学习佛教的哲学思维,中国的传统文化对人生和其他社会议题进行更深入的探讨,从而在保持

自身独特性的同时,也不断地吸纳外部文化的精华,从而形成了丰富而多样的思想体系,在人类文明的交流和学习方面发挥了重要的作用,为人类文明的交流和学习提供了更多的机会,在文化的多样性和包容性上,展示了人类文化的多面性和包容性。

(二)佛教对中国艺术的影响

佛教艺术在传入中国后,也逐渐融入了中国传统民族文化的元素。中国是个多民族的国家,中华民族是个多民族的大家庭,不同的民族有不同的文化传统和习俗等,因此,“印度佛教传入中国后,形成了汉地佛教、藏传佛教和傣族等地区佛教三大支,佛教中国化一定意义上也可说就是佛教的汉化、藏化和傣化”。

中国的佛教艺术,在雕刻、绘画和建筑上,都有自己鲜明的文化特色。比如中国佛教雕刻讲究形象以及线条流畅,要表现出符合中国美术的美学特征;在佛教画吸收中国水墨的技巧中,也发展出佛教的中国风格,进而形成一种独特的艺术形式。这种艺术形式的革新和发展,不但使佛教文化的内容更加充实,而且在中国艺术史上留下了一道亮丽的风景。佛教文化在中国的发展历程,其实就是一场文化的交流与交融。

在这个过程中,佛教文化和中国传统文化在相互借鉴与吸收的同时,也在不断地充实着中国文化。中国化的丰富不仅仅表现在意识形态上,而且体现在艺术、文学和哲学等各个方面。

(三)佛教对中国社会的影响

佛学文化在中国化转变的过程中,也正在逐步地与中国的社会生活相融合。佛教文化的“中国化”既是文化的整合,又是文化的创造。

佛教文化与中国传统文化在相互交融的过程中发生了碰撞,相互激发,形成了很多新的观念、艺术形态、文化现象。这既是对中国文化发展的一种促进,也是对世界文化差异的一种有益补充。佛教的修持方式、仪轨等,在中国社会中广为流传,并被普遍运用。佛教的慈悲智慧思想对中国人的伦理思想和行为规范产生了深远的影响。二者的交融,使得佛教对中国社会产生了积极的影响,并对社会的安定起到了一定的推动作用。

三、佛教核心思想与社会主义价值观的契合

佛教的核心思想与社会主义价值观有诸多契合之处,这主要要体现在以下几点:

第一、伦理道德层面,佛教强调慈悲喜舍、平等一切、不违国法,中道等伦理道德观念,这些观念与社会主义核心价值观中的“爱国、敬业、诚信、友善”等道德规范具有高度的契合性。二者都倡导人与人之间的和谐共处,注重个人品德的修养和社会责任的承担。

第二、社会和谐角度,佛教追求的是内心的平静与社会的和谐,这与社会主义核心价值观中“和谐”的理念相得益彰。二者都强调人与人、人与自然、人与社会的和谐共生,共同构建美好的社会生活环境。

鉴于以上两点,佛教在与社会主义价值观相适应方面可从以下三点展开实践:

首先、加强佛教文化建设:通过加强对佛教文化的传承和创新,推动佛教文化与现代社会的融合与发展,使佛教在社会主义价值观建设中发挥积极作用。

其次、弘扬社会主义核心价值观:通过广泛宣传和教育,提高人们对社会主义核心价值观的认同感和践行力,使佛教信徒和非信徒都能在社会主义核心价值观的引领下共同建设美好社会。

第三、推动佛教与社会主义实践的深度融合:如“四进”、“中国化佛教”。鼓励佛教界人士积极参与社会主义实践,将佛教的智慧和力量注入到社会主义现代化建设中,为构建和谐社会贡献力量。

由此可见,佛教与社会主义价值观在伦理道德、社会和谐等方面具有高度的相适应性。通过加强佛教文化建设、弘扬社会主义核心价值观以及推动佛教与社会主义实践的深度融合等途径,可以实现佛教与社会主义价值观的和谐共生。这不仅有助于推动佛教在现代社会中的传承与发展,也有助于推动社会主义现代化建设的顺利进行。

(作者系常州市武进区湟里蜡烛古寺法师)

道安大师的弘法模式

□ 温金玉

中华民族文化体系自先秦时期的百家争鸣就初步奠定,并在日后的发展中逐渐形成了以儒家为主体、以诸学辅佐的多元文化格局,在道德规范、礼俗规制、伦理纲常和心理定势方面,都有一个较为稳定牢固的精神信仰机制。所以,佛教作为一种外来文化,初传中国首先所接受的就是来自这一古老文明对它的审视和鉴别。佛教初传中国,其所遭遇到的最大阻力或责难在理论层面上便是伦理观念,而具体呈现出的实践层面便是可闻可见的戒律制度。

戒律出自印度,其中许多戒条并不符合中国的风俗习惯,这样必然会引发诸多争论与修正。剃髮染衣是保证僧相毕现的最基本的要求,不拜君亲,则是保持僧人出世品格的保障。但在当时的社会人士看来,僧人弃世出离,别家舍亲是背离人子之道,所谓不孝有三,无后为大;剃髮染衣、圆颅方领是有违身体髮肤受之父母不得毁伤及汉地衣冠礼制的古训,不拜君王是违背忠君的传统道德,不事耕作更被轻视为不劳而食的社会蠹虫。所以若模范依从印度传统戒律,在中土反而是被视为不合时宜、有违人伦道德的行为。从东晋至唐,由此而引发了长达数百年的文化争论。

佛教初传中土百余年间,“先是经法虽传,律藏未阐。”^①这就是说虽有经典的传译,却独缺律典的传来。直至三国时代的曹魏嘉平年间(249—253年),戒律才传入中国。《梁高僧传》载:“昙柯迦罗,此云法时,本中天竺人,以魏嘉平中至洛阳。于时魏境虽有佛法,而道风讹替。亦有众僧未禀归戒,正以剪落殊俗耳。设复斋忏,事法祠祀。迦罗既至,大行佛法。时诸僧共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制,文言繁广,佛教未昌,必不承用。乃译出《僧祇戒心》,止备朝夕。更请梵僧,立羯磨法。中夏戒律,始自乎此。”^②这表明昙柯迦罗在洛阳所看到的中国僧众的形象,只是剪落须发,与世俗之人有别,但未禀皈戒,所行法事,如同民间祠祀一般,更谈不上戒律的约束。于是译出《僧祇戒心》戒本一卷,作为僧众持戒的依据,又敦请梵僧建立羯磨法,这是中国戒律之始。正元年间(254—255年),中亚安息国沙门昙谛来到洛阳,亦善律事,于白马寺译出昙无德部的受戒作法,这可看作是中国佛教四分律宗的嚆矢。《佛祖统纪》卷三十五载“汉魏以来,二众唯受三归,大僧沙弥曾无区别。昙摩迦罗乃上书乞行受戒法,与安息国沙门昙谛同在洛,出昙无德部四分戒本,十人受戒羯磨法,沙门朱士行为受戒之始。”^③《四分戒本》译出,并准用十僧来传授戒法,这是中土十师授戒之先河。朱士行成为中国佛教史上依戒法而出家的第一人。

中土僧团虽已建立传戒制度,僧人也不再仅是“剃发”、“染衣”,但真正对佛教戒律有回应意识是至道安(312—385年)法师时才开始的。道安认为,尽管大法东流,而佛教戒律却至为不全,“云有五百戒,不知何以不至?此乃最急。”^④僧团业已成立,而维持僧团的制度却不完备。道安“住长安五重寺,僧众数千,大弘法化。”^⑤所以,对律藏的迫切需求是规模颇具的僧团最为需要尽快解决的问题。道安焦虑说:“戒立行之本,百行之始。犹树之有根,常以深恨。”^⑥从《比丘尼戒本所出本末序》中也可以感受到

① 《高僧传》卷2《弗若多罗传》,中华书局,1992年10月,页60。

② 《高僧传》卷1《昙柯迦罗传》,中华书局,1992年10月,页13。

③ 《佛祖统纪》卷三十五,《大正藏》49册,页332上。

④ 《出三藏记集》卷9《渐备经十住梵名并书叙第三》,中华书局,1995年11月,页333。

⑤ 《高僧传》卷五《释道安》。《大正藏》50册,页352下。

⑥ 《出三藏记集》卷9《渐备经十住梵名并书叙第三》,中华书局,1995年11月,页333。

这份期盼:“法汰顷年鄙当世为人师,处一大域,而坐视令无一部僧法,推求出之,竟不能具。”^①拥有一部完整的僧法成为当时僧团最大的主题。而当时僧众的泛滥与世俗的混杂也会引起统治层的关注和不安。如后赵时,“澄道化既行,民多奉佛,皆营造寺庙,相竞出家,真伪混淆,多生愆过。”于此石虎曾提出质疑:“又沙门皆应高洁贞正,行能精进,然后可为道士。今沙门甚众,或有奸宄避役,多非其人,可料简详议伪。”^②拟行择别。再如《高僧传》卷六就记载了姚兴为整顿僧团所下的诏书:“大法东迁,于今为盛,僧尼已多,应顺纲领,宜授远规,以济颓绪。”^③僧团所应呈现出的清静如法的生活样态,所应具有的和世俗迥然有异的不共性的精神品格,已为僧俗、王权、民众所认同、所期待。如当时道安于襄阳已拥有数百人的僧团,为护持僧团之清静,以规约来规范僧众,遂制“僧尼轨范”。按《梁高僧传》记载是“佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上经上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。”^④唐释道世高度评价道安创制的《僧尼规范》:“又昔晋时有道安法师,集制三科,上经、上讲、布萨等。先贤立制,不坠于地。天下法则,人皆习行。”^⑤宋赞宁的《大宋僧史略》也记载说:“晋道安法师伤戒律之未全,痛威仪之多缺,故弥缝其阙,埭堰其流,立三例以命章,使一时而生信。一、行香定座上讲;二、六时礼忏;三、布萨等法。过逾此法者,则别立遮防。”^⑥这样说来,道安因当时戒律未能完全传入,只得依律而立僧制来救急。“凿空开荒,则道安为僧制之始也。”^⑦

道安所制僧尼轨范,主要涉及以下内容:

第一例为行香定座上经上讲之法。

此法说的是讲经时的仪式。法会开始时,先要行香,行香的目的是为了请佛。行香时要念《华严经》中的一个偈颂:“戒香定香解脱香,光明云台遍世界;供养十方无量佛,见闻普熏证寂灭。”中国佛教行香之法始于道安法师,赞宁评论说:“安法师三例中,第一是行香定座上讲。斯乃中夏行香之始也。”^⑧讲经法师在行香之后,在法座上安坐下来(定座),坐定后开始转读经文。所谓上经,即是上高座读经讲解。道安曾为作序的《大比丘三千威仪》卷一,曾述及这一实际操作:“上高座读经有五事:一者当先礼佛;二者当礼经法上座;三者当先一足趺阿僧提上正住坐;四者当还向上座;五者先手安座乃却坐已。坐有五事:一者当正法衣安坐;二者键捶声绝,当先赞偈呗;三者当随因缘读;四者若有不可意人,不得于座上嗔恚;五者若有持物施者,当排下著前。”^⑨同样在《高僧传》中亦有这样的说明:“昔佛法初传,于时斋集止,宣唱佛名,依文致礼。至中宵疲极,事资启悟,乃别请宿德升座说法。或杂序因缘,或傍引譬喻。其后庐山释慧远,道业贞华,风才秀发。每至斋集,辄自升高座,躬为导首。广明三世因果,却辩一斋大意。后代传授,遂成永则。”^⑩这形象地叙述了佛法初传时,寺院集众讲经的情形,先唱赞诸佛名号,再依文礼敬,后请大德高僧,升座讲经。日本学者宇井伯寿在其所著《释道安研究》中也认为“依据道安的规定,讲经是预先设妥讲经台,而在讲师登台前或登台后行香,然后其讲授是依经文一一加以讲述。”^⑪

第二例为常日六时行道饮食唱时法。

这一例包括两个内容:一、常日六时行道,二、饮食唱时法。所谓六时行道:即晨朝、日中、日没(以上三时为昼)、初夜、中夜、后夜(以上三时为夜),此六时分别又作平旦、日正中、日入、人定、夜半、鸡鸣,

① 《出三藏记集》卷11《比丘尼戒本所出本末序》,中华书局,1995年11月,页411。

② 《高僧传》卷九《竺佛图澄》,《大正藏》50册,页385。

③ 《高僧传》卷6,中华书局,1992年10月,页240。

④ 《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,353页中。

⑤ 《法苑珠林》卷三十六《呗赞篇》,《大正藏》第53册,575-576页。

⑥ 《大宋僧史略》卷中,《道俗立制》,《大正藏》54册,页241。

⑦ 《大宋僧史略》卷中,《道俗立制》,《大正藏》54册,页241。

⑧ 《大宋僧史略》卷中《行香唱导篇》,《大正藏》54册,241页上。

⑨ 《大比丘三千威仪》卷一,《大正藏》24册,917页上。

⑩ 《高僧传》卷十三,《唱导篇》,417页下。

⑪ 宇井伯寿,《释道安研究》,昭和三十一年五月,岩波书店,25页。

合称为“昼夜六时”。在这六个时段,皆要行持佛道,称为“六时行道”。行道从广义来说,即修行之意,可以包容所有的修行方法。在道安的规制中,可能包括坐禅、经行、绕佛、礼忏等各种修持方法。

所谓饮食唱时法,约指僧团饮食时所举行的一定仪式。对于食时,佛教有较为严格的规定,比如过午不食就是一例。佛制比丘不得非时食,从早上明相出(能清楚地看到自己的掌纹),到日中为止,比丘只可于此段时间内进食,称为食时。过了日中,名为非时,比丘则不得在非时进食。唱时法相当于今日寺院里“二时临斋仪”,就是食前、食后所举行的梵唱仪式。道宣律师在《四分律删繁补缺行事钞》卷下中有这样的评价:“六行香咒愿法,四分中食竟方为咒愿说法,而此土盛行并在食前。道安法师布置此法,依而用之于理无失。”^①充分肯定了道安法师不违正法而有所补益的作法。赞宁也评价说:“自佛法东传,事多草昧。故高僧传曰:设复斋忏,同于祠祀,魏晋之世,僧皆布草而食,起坐威仪,唱导开化,略无规矩。至东晋有伪秦国道安法师,慧解生知,始寻究经律,作赴请僧跋赞礼念佛等仪式。”^②在整个进食过程中,还要心存五种观想:计功多少,量彼来处;忖己德行,全缺应供;防心离过,贪等为宗;正事良药,为疗形枯;为成道业,应受此食。可以看出,这一例主旨在于使僧团生活秩序有所依从,礼忏饮食皆有法度。

第三例为布萨差使悔过等法。

布萨,又名为布萨羯度,就是诵戒仪轨。出家之法,每半月大众集会诵戒。当诵戒时,僧人要检讨自己在半月中有无违反戒条的行为。在自我批评的同时还要检举他人是否于戒条有所犯,然后依照所犯轻重进行忏悔,从而使整个僧团检讨砥砺,清净和合。差使是指僧团差遣一位或几位比丘代表僧团去经办事务,如差使教诫比丘尼。横超慧日博士认为在举行布萨时,“由尼众到僧众,由僧众而至尼众,规定派遣使者的方法,称为差使。”^③悔过指布萨时僧众举罪后的忏悔方法。根据所犯戒律的轻重不同,忏悔的方法也有不同。布萨差使悔过法,保证了僧团的反省与清洁。

僧团制定了规约,日常修持才算有了依止。道安的好友习凿齿在致谢安的书信中赞叹说:“来此见释道安,故是远胜,非常道士,师徒数百,斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目,无重威大势可以整群小之参差,而师徒肃肃,自相尊敬,洋洋济济,乃是吾由来所未见。”^④将一个数百人的庞大僧团管理得道风井然,实在得益于轨范,这是道安在僧制建设上的成功之处。因而,此僧制一出,“天下寺舍,遂则而从之。”^⑤道安也开启了中国佛教史上依律法而别立僧制之先河,这为日后禅林创立“清规”打下了伏笔。赞宁对当时这样的做法评论说:“今出家者,以华情学梵事半,所谓半华半梵,亦是亦非。寻其所起,皆道安之遗法。”^⑥这充分反映出当时佛教界困惑于戒法之贫乏而不得已制定规范的无奈,同时也反映出当时佛教制度初传中土时相互交融的情形。“半华半梵”形象地再现两种异质文化的交流。

道安一生重视律法,初出家时就能“笃性精进,斋戒无阙。”^⑦师事佛图澄后,就囑意于经律,“余昔在邠,少习其事,未及检戒,遂遇世乱。每以怏怏,不尽于此。”^⑧如在其本传中就有记载:“于时学者多守闻见。安乃叹曰:宗匠虽邈玄旨可寻,应穷究幽远探微奥。令无生之理,宣扬季末;使流遁之徒,归向有本。于是游方问道,备访经律。”^⑨在道安晚年,戒律渐至,所得戒本,多与道安有关,如:昙摩侍《十诵戒本》,道安正是依据这一戒本来考察以往所行之戒,发现有许多谬误之处。在得到这一戒本之前,道安还从武遂法潜处得到一戒本,其规矩与昙摩侍《十诵戒本》相同。竺昙无兰于庐山中竺僧舒许得戒一部,也与

① 《四分律删繁补缺行事钞》卷下,《大正藏》40册,第136页中。

② 《大宋僧史略》卷上,《受斋忏法》,《大正藏》54册,第238页下。

③ 横超慧日:《中国佛教研究》,昭和三十三年一月,法藏馆,第186页。

④ 《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第353页中。

⑤ 《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第352页下。

⑥ 《大宋僧史略》卷上,《礼仪沿革》,《大正藏》54册,第239页上。

⑦ 《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第351页下。

⑧ 《出三藏记集》卷一一,《大正藏》55册,第80页中。

⑨ 《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第351页下。

昙摩侍本相同。僧纯、昙充于龟兹得《尼戒》，道安曾见之。觅历出《五百比丘尼戒》，为支遁、法汰所攻击。法汰曾令外国人出《尼戒》，只是太简略。惠常凉州得《五百戒》。《鼻奈耶律》，道安在长安时译，此系《十诵广律》。“道安寻求律戒，其努力诚可钦佩矣。迨不久罗什来华，大出律藏，从此天下僧人仪范有所遵循。”^①建元十九年，道安以古稀之年仍出《八键度》。可以看出，道安对律法的重视。据敦煌文书《历代法宝记》记载，道安所立僧尼仪轨中，也包含了受戒法则：“佛图澄弟子道安法师在襄阳。秦苻坚遥闻道安名，遂遣使伐襄阳取道安法师。秦帝重遇之，长安衣冠子弟诗赋讽诵皆依附，学不依道安法师，义不中难，此是也。智辩聪俊，讲造说章门，作僧尼轨范，佛法宪章，受戒法则，条为三例：一曰行香定坐，二曰常六时礼忏，三曰每月布萨悔过，事相威仪法事咒愿赞叹等，出此道安法师。”^②这里专门有“受戒法则”的提法，只是因资料原因，我们无法得知当时具体授受戒律的细则。同样在《佛祖历代通载》中对道安也有这样记载：“著僧尼轨范及法门清式二十四条，世遵行之。”^③虽然这里提到的“法门清式二十四条”不知具体何指，但可以肯定的是道安制定了一系列的僧团规范。日本学者佐藤达玄也认为：“一向有心要整理教团轨则使之完整的道安，除此之外，据说还有《法门清式二十四条》及《打键椎法》一卷，但其内容今日已无从查考。”^④

中土对于戒律的重要性，并不是不明白，有许多中土高僧对此牵念于怀，专门针对戒律的重要指导意义撰写了富有独到见解的阐述。如与道安同时代的竺昙无兰在《大比丘二百六十戒三部合异序》中说：“夫戒者，人天所由生，三乘所由成，泥洹之关要也。是以世尊授药，以戒为先焉。戒者，乃三藏之一也，若不以戒自禁，驰心于六境，而欲望免于三恶道者，其犹如无舟而求渡巨海乎。亦如鱼出于深渊，鸿毛入于盛火，希不死焦者，未之有也。”^⑤

同样，道安对戒律有其独特的见地，他曾说：“世尊立教，法有三焉：一者戒律也；二者禅定也；三者智慧也。斯三者，至道之由户，泥洹之关要也。戒者，断三恶之干将也；禅者，绝分散之利器也；慧者，齐药病之妙医也。具此三者，于取道乎何有也！夫然用之有次，在家出家，莫不始戒以为基址也。何者？戒虽检形，形乃百行舟舆也，须臾不矜不庄，则伤戒之心入矣。伤戒之心入，而后欲求不入三恶道，未所前闻也，故如来举为三藏之首也。”戒为三藏之首，无戒则其他无由谈起，戒乃学佛的基础，是修行路上的舟车。戒防非止恶，收摄身心，远离三恶道。道安特别指出外国持戒的情形：“外国重律，每寺立持律，月月相率说戒。说戒之日，终夜达晓，讽乎切教，以相维摄。犯律必弹，如鹰隼之逐鸟雀也。”^⑥所以他勉励僧众：“一切生死过，求於度世道。若精进持戒，同亦当归死。不精进持戒，同亦当归死。宁持戒而死，不犯戒而生。譬如驶水流，日月不常住。人命疾於彼，去者不复还。”^⑦这样的嘱咐表达出对戒律的敬畏与恪守。

道安对于戒律的尊重，也赢得了社会各界对他的尊重。像后来朱序称赞道安为“道学之津梁，澄治之臚肆矣。”^⑧我们也可以看到，道安到了襄阳后，不仅受到了朱序等达官贵人以及习凿齿这些豪富名士们的推崇、礼敬，而且还受到了东晋皇帝的礼遇。《高僧传》中的记载说，时征西将军桓朗子镇江陵，请安暂往，而朱序西镇，亦请还襄阳，深相结纳。高平郗超，遣使遗米千斛，修书累纸，深致殷勤。道安以所住白马寺狭小，不能容众，拟扩建更立寺，时大富豪者，全力赞助，可以看到道安在民众中之影响力。当时凉州刺史杨弘忠闻道安建寺之事，送铜万斤。苻坚也曾遣使送外国金箔佛像、金缕绣像等。东晋孝

① 汤用彤：《汉魏晋南北朝佛教史》，北京：中华书局1983年，第154页。

② 《历代法宝记》，《大正藏》51册，页182下。

③ 《佛祖历代通载》卷六，《大正藏》49册，页524中。

④ 佐藤达玄著，释见愁等译：《戒律在中国佛教的发展》，香光书乡出版社，1997年，第94页。

⑤ 僧祐撰，苏晋仁等点校：《出三藏记集》卷一一，北京：中华书局，1995年，第414页。

⑥ 《出三藏记集》卷11《比丘大戒序第十一》，中华书局，1995年11月，页412。

⑦ 《出三藏记集》卷11《比丘大戒序第十一》，中华书局，1995年11月，页414。

⑧ 《高僧传》卷五《释道安》。

武帝司马曜，“承风钦德，遣使通问”。并特下诏书说“安法师器识伦通，风韵标朗，居德训俗，徽绩兼著。岂直规济当今，方乃陶津来世。俸给一同王公，物出所在。”^①出家人享有同“王公”一样的“俸给”！苻坚素闻道安之英名，常赞叹说：“襄阳有释道安，是神器，方欲致之，以辅朕躬。”随后苻坚派苻丕领兵攻占了襄阳，将道安和朱序等人都送到长安。苻坚对仆射权翼说：“朕以十万之师取襄阳，唯得一人半。”翼曰：“谁耶？”坚曰：“安公一人，习凿齿半人也。”^②这成为中国佛教史上一个有意义的话题。苻坚甚是看重道安，如僧传中记载说，“会坚出东苑，命安升辇同载，仆射权翼谏曰：‘臣闻天子法驾，侍中陪乘，道安毁形，宁可参厕。’坚勃然作色曰：‘安公道德可尊，朕以天下不易，舆辇之荣，未称其德。’即勅仆射扶安登辇。”^③从此对话中可以看到苻坚对道安的尊崇态度。

苻坚一直有统一天下的雄心，征讨不息，僧传中记载了他与道安一段对话：

俄而顾谓安曰：“朕将与公南游吴越，整六师而巡狩，涉会稽以观沧海，不亦乐乎？”

安对曰：“陛下应天御世，有八州之富，居中土而制四海，宜栖神无为，与尧舜比隆。今欲以百万之师，求厥田天下之土，且东南区地，地卑气厉，昔舜禹而不反，秦王适而不归，以贫道观之，非愚心所同也。平阳公懿戚、石越重臣，并谓不可，犹尚见距，贫道轻浅，言必不允，既荷厚遇，故尽丹诚耳。”

坚曰：“非为地不广，民不足治也，将简天心，明大运所在耳。顺时巡狩，亦著前典，若如来言，则帝王无省方之文乎？”

安曰：“如玺驾必动，可先幸洛阳，枕威蓄锐，传檄江南，如其不服，伐之未晚。”

坚不从，遣平阳公融等精锐二十五万为前锋，坚躬率步骑六十万。到顷，晋遣征虏将军谢石、徐州刺史谢玄距之。坚前军大溃于八公山西，晋军遂北三十余里，死者相枕。融马倒殒首，坚单骑而遁，如所谏焉。^④

道安的修持还得到一代名僧鸠摩罗什的敬仰，僧传载：“安先闻罗什在西国，思共讲析。每劝坚取之。什亦远闻安风，谓是东方圣人，恒遥而礼之。”后“安终后十六年，什公方至。什恨不相见，悲恨无极。”^⑤可见两位大师的怀抱不异，惺惺相惜。

此外，道安在中国佛教史上的一大贡献就是统一僧人姓氏。初时中土沙门皆从师姓，师来自天竺则姓“竺”，来自月支则姓“支”，而由于各地各门姓氏不一，造成门派的分歧。这对中国佛教的一体化极为不利，道安以为“大师之本，莫尊释迦”，决定佛门一律以“释”为姓。其后，《增一阿含经》传入中国，经中果然记载：“四河入海，无复河名；四姓为沙门，皆称释种。”道安之见，与佛经不谋而合，因此得到佛教界的共识，统一以“释”为姓，代代相沿，成为中国佛教的一大特色。《高僧传》卷五《释道安》讲得很明白：“初魏晋沙门依师为姓，故姓各不同。安以为大师之本，莫尊释迦，乃以释命氏。后获《增一阿含》，果称四河入海，无复河名。四姓为沙门，皆称释种。既悬与经符，遂为永式。”^⑥《历代三宝记》中记载说：“魏朱士行创首出家服法，为僧犹称俗姓。吴晋相踵，弗革其风。逮自符秦，有释道安，独拔当时，居然超悟。道俗钦仰，众若稻麻。云既剃除，绍继释种，子而异父，岂曰相承？今者出家，宜悉称释。”^⑦这一条透露的信息是，朱士行曾尝试为中土出家者创立僧仪规范，即“出家服法”，但其时僧人依然以俗家姓氏相称，一直到道安，这一习惯才得以改变。

僧传中有一件小事，很好地反映了道安对戒律的身体力行与为众表率。习凿齿拜访道安，带来十颗

① 《高僧传》卷五《释道安》。

② 《高僧传》卷五《释道安》。大正藏50册，352页下。

③ 《高僧传》卷五《释道安》。《大正藏》50册，353页上。

④ 《高僧传》卷五《释道安》。《大正藏》50册，第353页中。

⑤ 《高僧传》卷五《释道安》。《大正藏》50册，第354页上。

⑥ 《高僧传》卷五《释道安》。《大正藏》50册，第353页上。

⑦ 《历代三宝记》卷四，《大正藏》49册，第53页中。

梨,“正值众食,手自剖分,梨尽人遍,无参差者。”^①利和同均,不别众食。道安不仅自己重视戒律,对其弟子也是非常严格:《法遇传》记载“后襄阳被寇,遇乃避地东下,止江陵长沙寺。讲说众经,受业者四百余人。时一僧饮酒,废夕烧香,遇止罚而不遣,安公遥闻之,以竹筒盛一荆子,手自緘封,以寄遇,遇开封见杖,即曰:此由饮酒僧也,我训领不勤,远貽憂惕。即命维那鸣槌集众,以杖筒置香橙上,行香毕,遇乃起出众前,向筒致敬。于是伏地,命维那行杖三下,内杖筒中,垂泪自责。时境内道俗,莫不叹息,因之励业者甚众。既而与慧远书曰:吾人微闇短,不能率众。和上虽隔在异域,犹远垂忧念,吾罪深矣。”^②这既反映了道安对弟子的严格要求,也看出道安的人格影响力。

道安之后,随着佛教在更大范围内的传播,佛教与中国社会诸系统的协调也在各个层面展开。为适应这一新形势的需要,佛教内部又出现了许多依据律藏而制定的僧制轨范。与道安同时代的支遁就制定了“般若台众僧集仪节度”,作为众僧听讲时的规约。道安的弟子慧远也订定了“法社节度”、“外寺僧节度”,“比丘尼节度”等。南齐文宣王著《僧制》一卷,法云也曾创立僧制。北魏孝文帝还制定了《僧制》47条。《大宋僧史略》说:“观其北魏南朝,俗施僧制,而皆婉约且不淫伤。”^③《广弘明集》更为明白地指出:“自象教东流,千龄已半,秦汉俗华,制禁弥密,故前世英人,随宣兴例,世轻世重,以禪玄奥。先朝之世。尝为僧禁,小有未详,宜其锋立。”^④这样在教团中就既有传自印度的戒律,又穿插了许多根据实际需要而订定的本土僧制。其重要意义不仅在于中国僧人有了适合自身情形的规章制度,更为重要的是开拓了寺院规范的立法权,中国的僧团有了自己给自己订立规矩的自治权。

可以说,伴随戒律在中国的传播,那就是中国僧制的制定与流传,僧制几乎成为与戒律并行不悖的僧团规范。中国僧人对自己所制、所守的行为规范关注的并不在乎其是否为佛说,而是在于它们在中国的适应性与应用性。从支遁、道安开始一直至隋唐智顗、省躬还在创建着僧制。

(作者系中国人民大学哲学院教授、博导)



① 《高僧传》卷五《释道安》。大正藏》50册,第352页下。

② 《高僧传》卷五《晋荆州长沙寺释法遇传》。

③ 《大宋僧史略》卷上,《道俗立制》,《大正藏》54册,页241。

④ 《广弘明集》卷24,《帝立僧尼制诏》,《大正藏》52册,页272。

鉴真和尚东渡日本与中国文化走出去

——一个当代出家人眼中的对外交流事业

□ 释仁如

唐代的鉴真和尚受日本朝廷之邀于唐天宝年间决心远渡重洋,赴日本弘扬佛教戒律文化,经过十年的东渡,五次失败,历经艰辛的鉴真和尚一行终于抵达日本,开启了传播盛唐文明、弘扬佛教文化的伟大事业。鉴真和尚的东渡受到了在当时的日本朝野热烈的欢迎,先后对天皇和皇太后以及达官贵人传授菩萨戒,帮助当时戒律松弛、纪纲松懈、僧团涣散的日本佛教界重整道风,并开辟树立佛教宗派——律宗,鉴真和尚日后成为日本律宗的始祖。与此同时,鉴真和尚及其弟子们以及追随鉴真和尚一同到达日本的能工巧匠们,利用自身的特长和经验,参与了日本社会几乎所有领域的建设,对日本建筑、书画、雕刻、饮食、医药等各个领域产生了极其深远的影响,因此千百年来日本人民尊称鉴真和尚为日本“文化的恩人”。在此之后,鲜有人能像鉴真和尚那样,用母国的文化对另外一个文明产生如此之大的影响。

唐代之后的中国,朝代更换国家兴衰反反复复,总体来讲处于一个衰的延长线上,特别是鸦片战争之后的中国,随着国家的政治、经济、军事的全面落后,从而造就了百年的苦难屈辱的历史。在这个过程中,国家概念的缺失、文化的认同、民族的自信等等问题,全方位的暴露在全世界的面前,我们吃了“大亏”,这一段历史永远值得我们警策。

历史的发展偶尔也会惊人的相似,新中国成立后,特别是改革开放以来,我们国家经过四十年左右的高度发展,经济上取得了举世瞩目的成就,与此同时我们的政治凝聚力、军事上的发展也令全球国家印象深刻,我们似乎又有了一种梦回大唐的感觉,文化心理层面似乎也有了一种“呼之欲出”的自信。国家越来越强盛,人民对美好生活越来越憧憬,人们对自己的国家在全世界所处的位置越来越关心,这就是我们所处的时代,这个时代赋予我们共同为国家思考的权利,即作为国家发展的外延——文化的传播和展示。向全世界传播中国文化以及如何传播,是当今的中国社会各界所必须要面对和思考的问题。作为一名80后鉴真和尚祖庭(大明寺)的出家人,又有出家后在日本读书生活的亲身经历,这种双重生活体验使我感触良多,以下是我以一个出家人的视角,对“鉴真和尚东渡与中国文化走出去”课题所思考的一些想法。

首先,对内加强文化建设,提高国民文化认同意识,培养大国情怀。

(一)高度重视知识分子存在价值,提高知识分子的社会地位。一个国家的文明,一个社会的进步,很大程度上取决于知识分子的进步。在近代我们国家积贫积弱的时候,对外国际上被欺凌丧失话语权,对内军阀割据不能统一。在那个时代,进步知识分子更是弱势群体,常常成为政治的牺牲品,当然也体现不了知识分子应有的价值。但是历史上的国富民强的时代,一定是文化繁荣昌盛的时代。在这个时候,我们的知识分子一定是走在社会的最前沿,活跃在教育、文化、宗教等各个社会领域,做推动时代进步的领头羊。像历史上佛教的“译经事业”,表面上看是一群有知识的和尚、佛教信徒以及社会贤达在寺院里面,将印度带回的梵文佛经翻译成汉语经典,以便于中国人读诵。而实际上是这么一群“知识分子”在国家的支持下,用国家社会资源,将源于印度文化的佛经翻成汉语,即完成“佛教中国化”的过程。在这个过程中,知识分子将印度文化和中华文化进行了融合,使佛教义理变得更令中国人接受,更便于日后的传播和弘扬,同时使中华文化得到了发展和丰富,在今天,我们的汉语中如“天花乱坠”、“胡说八道”、“宇宙”、“世界”等均源于佛教的词汇已达三万多条,这是多么的不可思议啊!当时完成这些壮

举的知识分子,若没有相应的社会地位,没有国家的支撑、护持是绝对办不到的。

(二)对传统中国文化重新认识,还其应有之地位。十九世纪末,国家积贫积弱,引来帝国主义的侵略,也带来了西方宗教、文化的入侵、渗透,这更让中国的传统思想文化雪上加霜。这个当中虽然有过些许反思的声音和努力,但是中国传统思想文化总体上呈现衰的趋势。中日甲午战争期间,据说在很多底层中国被俘官兵当中,不但文化教育水平低,甚至都没解决为谁而战的问题,文化教育的缺失居然到了如此地步,战争的结果是显而易见的。在二十世纪初,更是出现彻底否认传统文化的极端声音。换句话说,十九世纪末二十世纪初,在国家整体衰落的背景下,大量国人包括一些知识分子都找不到,或者无暇顾及传统文化的价值所在。之后经过全体中国人的浴血奋战,我们争取到了抗日战争、解放战争的胜利,最后成立新中国,积贫积弱的大老中国开始焕发新的曙光。改革开放四十年来,我们取得了巨大的经济成就,随着信息化时代的到来,电脑、手机的普及,微信等软件的大量应用,国外的信息不断通过各种媒体手段传递给我们,同样我们的生活模式也以各种方式传递到国外。2017年中国出境旅游的人数突破一亿四千万,国外的人们怎么看待我们?我们究竟怎样描述自己?什么是中国人?等等这些日益成为我们不得不考虑的问题。这就促使我们思考我们是谁?我们从哪儿来?我们要往哪儿去?我们怎么教育我们的子孙?这些问题除了到五千年传统思想文化中找答案外别无他径。我们到了不得不考虑这些问题的时候了,进一步说,就是我们的经济发展力、政治凝聚力、军事保障力等,最后都要转换成“文化软实力”如何走出去,展示在国际舞台上的问题。而具体展现这些文化软实力的是我们“人”,是我们这一代以及未来的国人所应当承担的责任。所以传统文化的教育势在必行,只有一个受过传统文化教育的中国人,他才能一边展示着中国人优秀一面的同时,更加虚心的接受外来文化,更好的与外来文化相处。而要恢复、推动优秀传统文化教育,就必须恢复其在教育、文化领域里的地位,是一个从中央到地方,从文化到教育以及宗教等各个领域,都要共同努力,切实推动,才能实现的课题。如果仅限于所谓传统文化读经班,这种单一的传播途径是远远不够的。首先,应该在政府领导层面引起足够重视,形成共识后,要拿出一套切实可行,行之有效的纲领性文件,要对传统文化(文化、教育、宗教等)进行重新定位,并且进行分类整理,在文化、教育、宗教等各个领域分别推进实施。这样一来,才能让我们看到恢复传统文化,恢复中国精神的曙光。

(三)培养大国情怀,大国意识,大国自信。我国的近代史是一部积贫积弱受外敌欺凌而奋起抗争的历史,也是一部先辈们前赴后继而多方寻找救国图强方略的历史,我国在反抗外来侵略的所有争斗中,却是输多赢少。随着侵略的深入,进一步加深了我国的半殖民地半封建化,文化的侵略进一步加剧,当我们在丧权辱国且造就悲情历史观的同时,直接导致对我们引以为傲传承了几千年的传统文化也开始怀疑、动摇、失去信心。这是最根本的伤害,简单地说:我们作为中国人,一旦失去或部分失去民族自豪感的话,是极为悲哀和恐怖的。对于这一点我们要有清醒的认识,我们要直面近代被欺负的历史,承认并接受它,承认我们在近代史上是个时代的落后者,同时更要对我们党领导的人民战争在各种势力中脱颖而出,并最终取得绝对的胜利。新中国的成立,再也没有人敢于跨境欺负我们,接着取得抗美援朝战争的胜利,更是让中国的国际地位得以空前的提高,这一点,我们充满自豪,并且应当给与充分的肯定。肯定我们近一百年来,第一次获得了绝对的自由和独立。尤其是改革开放以来,至今已使中国成为世界第二大经济体,最终要成为世界第一大经济体,也只是一个时间的问题。我们还有东、西部发展的不平衡,同时,空气、水资源、饮食等环境,也面临着巨大的挑战,但这一切的一切,都抹杀不了我们今天取得的巨大成就,这种成就和发展是具有划时代意义的,是人类历史上从来没有过的。现代中国的崛起已经成为世界发展史上的一件大事,不管我们愿不愿意都已经进入到人们最关注的视线里,我们的一举一动都受到世人的关注,只是我们的角色还没有进行很好的转换,或者说没有跟得上自己国家发展的步伐。所以要尽快进行思维转换,我们不仅是一个人口规模、国土面积、历史漫长的发展中大国,也已成为一个政治、经济、军事大国,这些条件的具备,也能够使我们更有理由成为一个文化上的大国、文化的输出大国。历史上我们曾经很长时间是世界的中心,现在我们又一次的回到或正在回到世界的中心。在

这一条回到世界中心的路上,我们要本着“求同存异”的大国胸怀,以更加谦虚的姿态学习世界各国的长处,来充实和提升中华文化。既然我们是一个大国,更应当以包容的心态,看待周边国家和世界各国对我们的看法。十九世纪末二十世纪初,如“下南洋劳工”、“美国挖矿华工”等中国人的形象,我们决定要洗刷干净。随着经济的发展,人民的富足,2017年我国出境人数已达到一亿四千万,这些出境的国人,除了给当地人带去经济利益之外,也带去了不同的生活习惯,同时也包括我们的陋习,这样就会与当地文化、社会、风俗习惯等均产生了激烈的碰撞。所以我觉得:我们当务之急,是要尽快提高公民大国意识,做一个遵纪守法、遵守当地习惯的良好公民,既然我们是一个大国的公民,理应具备大国意识并为之努力,这样才能展现出大国自信。

其次,在与世界各国的交流互动中要注重保持国格、人格。

(一)世界各国的交流、互动是大势所趋。进入二十一世纪,由于历史的发展,科学的进步,交通的便捷,以及各个国家地区的发展不均衡等因素,一个国家的稳定和发展,绝对不可能独立于其他国家之外而自行发展。上个世纪初,由于两次世界大战的爆发,从而造成了整个人类社会生灵涂炭,对人类历史的发展产生了深远的影响,所以,和平与发展,成为当前和今后人类永恒的主题,谋生存求发展是战后各国的主要任务。由于各国各自历史的原因,各国的科学技术、工业基础、物产丰富度、人口规模、受教育程度等原因,一个国家要想更好地发展自己,只有充分利用世界各国现有的科学技术,这样可以以最大程度的节约时间和资源。我国在建国后也是有一段走弯路的历史,最终得出“贫穷不是社会主义”、“科学技术跟姓社姓资无关”等结论,从而走上了改革开放之路,向全世界敞开大门,吸纳全世界的资金、技术以及先进的管理方法,让国家富强起来。事实证明这条路是对的,并且我们走的很成功。

(二)中国文化走出去是必然的。历史上中国的强盛时期,即是文化全面发展的时期,更是文化走出中国影响周边各国的时期。特别是唐代近三百年的持续繁荣,对周边国家有着绝对的影响,周边国家向往中原文化形成了特有的“朝贡制度”。中原王朝的典章制度、文字、货币、城市建设、饮食习惯、茶文化都相继传到周边国家并成为其文化的重要组成部分。如今的中国,正以习主席为核心的党中央,正带领我们走在一条通往民族复兴的大路上,政治清明、经济发达、军事强大、各项事业蓬勃发展、人民生活水平稳步提高、社会越来越具有宽容度、多样化。以这样的趋势必然带来文化的全面复兴,当然,对于传统文化的复兴和发展来说,也是中国社会越来越发展的必然要求,所以从中国跟世界各国的联系来看,体现出文化所占的比重将会越拉越大,中国文化走向世界将是一种必然趋势。

(三)在国外的基本礼节。随着对外开放力度的加大,政府以及社会各个领域的对外联系将会越来越多,遇到的问题也将会更加复杂,我国出境人数将会呈现出逐年几何级增加,这也是必然的发展趋势。国人在国外不但要遵守人家的法律法规,还要遵守、尊重所在国的基本社会道德、风俗习惯,去国外的人事前要做好准备、做功课是必须的。因为我们不仅是代表个人了,更是代表身后的祖国。我们的一举一动都会像我们国家一样受国外的关注。我们有义务遵守别人国家的法律、公共道德、风俗习惯的同时,更加要将中国的优秀传统文化传递给国外友人,这就是所谓的关注国格、人格的建设。

第三,对外交流中僧格的保持。

(一)僧格的养成。作为出家人,既然割爱辞亲而进入佛门,首先有一个学习适应的过程,这个过程也是“忍耐”的过程。在这个过程中,我们诵经打坐、洒扫应对、佛前香案整理、来人客去的接待等都应责无旁贷地去做。既要学会忍受一个人的寂寞,也要体验享受独处所带来的那份恬静,更要培养“我不成佛谁成佛”的担当,以弘法度生为己任。假以时日,我们就会找到僧人的自豪感及责任感,慢慢会挖掘到作为出家人的使命感,出家人一辈子应该做什么,这时僧格就产生了。

(二)宇宙宏观意识的培养。作为出家人,应该有自己的宇宙观,身边的一草一木包括这个色身都是“缘起性空”的。从“有”的角度讲它们是“有的”,但这个“有”是相对的,是属于整个宇宙时空里面的一粒“介子”,从“空”的角度讲,这些存在的一切的一切是“无常”的,无时无刻不在变化着、发展着,所以是“空”的。但这些有限的存在,却是我们修行的媒介。如果没有这些媒介,我们修行就无从下

手。所以宇宙万物和我、人是一体共生的关系,即所谓“能所”的关系。修行的最终目的,就是要使“能所双绝”或“能所一体”,即“不二”之中道境界。不只是人类命运共同体,我们整个地球的所有生物、再进一步拓展到整个地球,乃至十法界都是命运共同体。我们和佛陀一个代表着“因”,一个代表着“果”,“成佛”是我们修行的最终目的,但“成佛”也是为了度众生。有了这样的意识和思维观,我们就能突破对我们的色身,所处的国家乃至整个地球的执著,就会产生一种不同的认知,这就是宇宙意识的培养。鉴真和尚当年东渡日本的时候,若没有这样的“度苍生到彼岸”伟大情怀,也不会实施东渡日本的壮举,更不会有到达日本后的伟大事迹了。

(三)提高对外交流的意识。我们出家人在现实面,作为群体社会的一部分,佛教作为中国传统文化的重要组成部分,我们也有对社会应尽的义务。中国文化走出去,佛教首先要扛大旗,要冲在最前线。因为对中国文化的弘扬,佛教文化是重要的组成部分。对我们僧人来讲,实现中国文化的走出去的宏伟蓝图,即便是从狭隘的角度说,就是佛教文化的走出去。如果说中国文化走出去是必然的话,那么中国佛教文化的对外传播也是必然的,所以我们要提高对外交流的意识,随时准备为国家的战略方针服务。并把这样的服务看成是出家修行的一部分,这样我们的“个人修行”,才能和国家的大政方针才能有机统一起来,才能更好地报答“国土恩”、“佛陀恩”,从而最终实现出家人生价值。当然我们走出去的出家人,除了遵守前面所提到的国外的法律、公共道德、风俗习惯之外,更要严格的用佛教的清规戒律要求自己,这样才能展现僧人僧格的力量,才能真正起到弘法度众生的作用。

以上就是学人通过对鉴真和尚东渡日本与中国文化走出去所思考到的一些想法,仅代表个人浅陋的看法,仅供诸位参考。

(作者系鉴真佛教学院副院长)



永明延寿大师禅净思想窥探

□ 释常慧

摘 要:永明延寿禅师(904~975年),为唐宋五代时期法眼宗祖师,其主张“禅净融合”思想影响巨大。延寿禅师面对佛教宗派之间理解的差异,他融通法相、三论、华严、天台等各宗教义,提出以心宗要旨来折中宗派之间的见地的争执,他倡导的宗派融合思想产生了广泛影响。本文在探讨永明延寿“禅净融合”和“真妄同源”及“一心思想论述,将其禅净圆融的特点,他力主“以禅摄净”并亲自践行。认为禅净皆是一心解脱之方便,不可执禅废净,亦不可执净废禅,而侧重一边而妄起争议。指出禅净皆是禅修所达到的境界,为佛教修行的核心目标。探究“禅净融合”思想,对理解宋代时期的佛教思想发展有所助益,尤其对理解禅净思想的路径有极高意义。

关键词:永明延寿;一心;禅净一体;真妄同源

一、永明延寿的禅净思想

永明延寿禅师生活在北宋时期,这是一个文化繁荣、佛教发展多样的时代。禅宗在此时期得到了广泛传播和发展,形成了多个流派。永明延寿大师便是其中一位杰出的代表,他继承并发展了前人的禅学思想,形成了自己独特的禅净思想理论。永明延寿的禅净融合是其重要思想的独特之处,只有通过对其著作《宗镜录》的解读,探讨他的禅修实践、融合思想的体验以及对禅宗传统的继承与超越,惠洪《宗镜堂记略》记载,圆照禅师对大众说“昔有菩萨晦无师智、自然智,而专用众智,命诸宗讲师,自相攻难,独特心宗之权衡,以难平其义,使之折中,精妙之至,可以镜心。”^①永明延寿禅师的禅净融合思想是对宋代禅宗传统的重要贡献,同时也为现代人提供了丰富的精神资源。

延寿禅师是将禅净思想统摄为一心,他认为诸多了义经的题目即标明了一心之旨,其中经文譬喻等更无不是在说一心。《宗镜录》卷25:“夫一代时教,了义诸经,虽题目不同,能诠有别,皆目一心之旨,终无识外之文。凡挂一言,尽归宗镜,横周法界,皆同此释。”^②一心之旨为其核心概念剖析,只有认识“一心”的应用,才能够更加全面地了解诸经皆是以一心为旨,但凡有言诠,尽归一心实相。永明延寿禅净思想特点是用一心融摄,并贯穿中道分析方法,就一心圆融而言,禅是诸佛一心之意境,净是诸佛一心之宗旨,故禅净皆不离一心立场而融摄。陈全新认为,此“禅净”对举,“禅”主要是指一种修行法门,意境或禅宗,“净”亦是指一种旨在成佛解脱的修行法门、心境或净土宗。^③从宗派意义上说,禅是指以禅定,自悟等为主要修行法门,以明心见性为目的之宗派,净则是以称念佛名为主要修行法门,以往生极乐净土为目的之宗派,故亦可说禅净两派目标一致。总之,延寿大力倡导从禅净法门,以心境及宗派意义上皆可圆融无二。延寿主要论述禅净一心圆融和禅净中道圆融,其禅净圆融思想主要体现在《宗镜录》和《万善同归集》中,永明延寿净土主张是从根机来论述禅净一体之说,他认为时人因根机力不足,须要以佛国净土之说来诱引方便,这是强调了对于初学的重要性。据《世宗宪皇帝御制永明寿禅师赞》说:“作《万善同归集》《心赋》《唯心诀》等书,皆无上甘露妙味。盖自曹溪以来,禅师实为震旦首出一人。”延寿禅师认为,禅是无欲无求的状态,净是一种内心清净状态,修禅净二者皆可消除内心的烦恼和杂念,回归内心清净解脱状态。关于延寿禅师的唯心净土论述,他在《万善同归集》卷1载:

① 清·际祥著:《净慈寺志·卷首》杭州:杭州出版社,2006年,第74页。

② 延寿:《宗镜录》卷25:《大正新修大藏经》第48册,第555页。

③ 陈全新:《永明延寿圆融观研究》,北京:宗教文化出版社,2012年,第240页。

唯心佛土者,了心方生。《如来不思议境界经》云:“三世一切诸佛,皆无所有,唯依自心。菩萨若了知诸佛及一切法,皆唯心量,得随顺忍,或入初地。舍身速生妙喜世界,或生极乐净佛土中。”故知知心,方生唯心净土;着境抵堕所缘境中。既明因果无差,乃知心外无法。又,平等之门,无生之旨,虽即仰教生信,其乃力量未充,观浅心浮,境强习重,须生佛国,以仗胜缘,忍力易成,速行菩萨道。^①

永明延寿还引用《如来不思议境界经》说“唯心净土”安立,是对初学者的重要性。禅门讲无生,平等之旨,虽然依仰教门即可生信,但是力量却不充分,加之无明众生“观浅心浮”、“境强习重”,必须首先以方便门诱引说生于佛国净土而仰仗胜缘,才可容易成就“忍力”而速行菩萨道。^②延寿认为,佛国随心一想一缘,有情无情、或色或心,皆是一心“实智”所照之境,无不了其性相,故名“佛国”。《净名经》说“菩萨欲求净土,当净其心;随其心净,则佛国土净”的思想进行的论述。乃是众生自性清净心,此心若净,则一切佛土悉净。这是延寿禅师强调了净心对于净土的关键作用,凡说垢净,无有不由心者,此乃一心净则一切净。心不净则无净土,既无唯心净土,亦无实有净土,因若心不净,即使处在实有净土也不会认为此即是真正的净土,从此意义上讲,唯心净土与实有净土不二。如五祖说“不识此心,学法无益”,延寿的禅净一体思想是以心性为根本进行论述,弘忍《最上乘论》说:“三世诸佛皆从心性中生,先守真心,妄念不生,我所心灭,后得成佛。故知守本真心,是三世诸佛之祖也。”^③唯有了此真心方达净土,而佛土本来清净,并非改变严饰之能为,只是引导我们达到一心观而已。《宗镜录》卷1说:“唯一真心,达之名见道之人,昧之号生死之始。”^④延寿真妄同体,故倡导先守本真心。乾隆帝称赞延寿说:“谓师为震旦第一导师,《宗镜录》为震旦宗师著述中第一妙典。”

二、延寿禅师的真妄圆融观

延寿禅师对真心与妄心关系的论述说,“此二种根本,即真妄二心。一者无始生死根本者,即根本无明,此是妄心。最初迷一法界,不觉忽起而有其念。……一切众生,同用此业转现等三识,起内外攀缘,为心自性。因此生死相续,以为根本。二者无始菩提,涅槃元清净体者,此即真心。亦云自性清净心,亦云清净本觉,以无起无生,自体不动,不为生死所染,不为涅槃所净,目为清净。”^⑤他认为真心本不动,即众生自性清净心。延寿引用经文说:“当知一切众生,从无始来,生死相续,皆由不知常住真心,性净明体。用诸妄想,此想不真,故有轮转。以不了不动真心,而随轮回妄识,此识无体,不离真心,元于无相真原,转作有情妄想。如风起澄潭之浪,浪虽动而常居不动之源。”延寿倡导“禅净融合”理念是以真心为宗,是针砭禅宗和净土的时弊而倡导的实修。延寿所说的心是真心而非妄心,他说“以此真心为宗,离此修行,尽紫魔网,别有所得,悉陷邪林。是以能动深慈,倍生怜愍。故二祖求此妄心不得,初祖于是传衣。阿难执此妄心,如来所以呵斥。”^⑥此心是本自清净圆明体,以随染不觉不守性故而有妄动。关于妄心如何回归真心?延寿禅师认为“能推者,即是妄心。皆有缘虑之用,亦得名心,然不是真心。妄心是真心上之影像。……以妄心揽尘成体,如镜中之像,水上之泡,迷水执波,波宁心灭。迷镜执像,像灭心亡,心若灭时,即成断见。若知湿性不坏,镜体常明,则波浪本空,影像元寂,故知诸佛境智。”他又把真心比喻为“性”,把妄心比喻为“心”,那么又如何体现心与性不二的关系,“比方说,寒冬腊月时,结水成冰,待到春暖花开时,又化冰为水。众生迷惑时,将性凝集为心,一旦觉悟时,便将心融释成性。”^⑦来说明一切都为心所造作,唯有般若智慧方能达我空、法空,既是心境齐泯,即是真心,垢净双亡,一切清

① 延寿:《万善同归集》卷1:《大正新修大藏经》第48册,第966页。

② 陈全新:《永明延寿圆融观研究》,北京:宗教文化出版社,2012年,第243页。

③ 弘忍:《最上乘论》:《大正新修大藏经》第48册,第378页。

④ 延寿:《宗镜录》卷1:《大正新修大藏经》第48册,第415页。

⑤ 延寿:《宗镜录》卷3:《大正新修大藏经》第48册,第430页。

⑥ 延寿:《宗镜录》卷3:《大正新修大藏经》第48册,第430页。

⑦ 潘桂明:《宗镜录》释译,北京:东方出版社,2018年,第41页。

净。^①关于如何守本真心而成佛,五祖弘忍《最上乘论》说:

三世诸佛,皆从心性中生,先守真心,妄念不生,妄念不生,我所心灭,后得成佛,故知守本真心,是三世诸佛之祖也。上来四种问答,若欲广说何穷。吾今望得,汝自识本心是佛,是故殷诚劝汝,千经万论,莫过守本真心是要也。问曰:何名自心为本师?答曰:此真心者,自然而有,不外来,不属修。于三世中,所有至亲,莫过自守于心。若识心者,守之即到彼岸;迷心者,弃之则堕三途。故知三世诸佛,以自心为本师。故论云:了然守心,则妄念不起,则是无生,故知心为本师。^②

禅宗主张的真心是三世诸佛所护念之心,延寿禅师主张从守本真心豁悟妙明真心,广大含容遍一切处,即与大众俱达此心。皆为成佛做祖说更是大乘经典核心思想。如《大般涅槃经义记》卷3说:“是真心中具有一切恒沙佛法,所谓智慧三昧神通解脱等法,如妄心中具有恒沙诸烦恼法,是心与法同一性,不离不异。”^③关于真妄心关系,延寿《宗镜录》卷3说:

问:真妄二心,各以何义名心?以何为体?以何为相?

答:真心以灵知寂照为心,不空无住为体,实相为相。妄心以六尘缘影为心,无性为体,攀缘思虑为相,此缘虑觉了能知之妄心,而无自体,但是前尘,随境有无。境来即生,境去即灭;因境而起,全境是心;又,因心照境,全心是境。各无自性,唯是因缘。故《法句经》云:“焰光无水,但阳气耳。阴中无色,但缘气耳。以热时炎气,因日光烁。远看似水,但从想生,唯阳气耳。此虚妄色心,亦复如是。……二祖(慧可)了而不生,一言契道,则二祖求此缘虑不安之心不得,即知真心遍一切处,悟此为宗,遂乃最初绍于祖位。”^④

延寿认为真心是成佛根本,真心是禅门所谓天真自性佛,乃是本自具足,而不涉因缘故,不动丝毫而常与“真体”冥合。妄心是以六尘缘影而起的虚妄分别。为了能够返妄归真,延寿认为亲近善友、读诵大乘不可少,需要以戒定慧来豁明心性,体会真心本性之中,无贪嗔痴的清净状态,直至菩提。关于真心和妄心有何区别?慧忠法师说“迷惑的人认为有区别,觉悟的人则认为没有区别。”^⑤他在《万善同归集》卷3载:

若夫履践道源,绍隆佛种,先明般若,以辨真心。般若乃万行之师,千圣之母;真心是群生之本,众法之源。若般若未通,真心由昧,应须归命一体三宝,忏悔三世愆瑕。以尸罗而检过防非;用禅定而除昏摄乱;亲近善友,赞诵大乘,万善熏治,多闻修习,助显真性,直至菩提。障尽而妙定自明,慧发而真心豁净。^⑥

延寿认为真妄之境皆从一心出,真心可以回归成圣人,妄心使人背离圣道遥远,但是只要悟此一心,转凡成圣只在顷刻之间,转迷为悟即可昭彰。延寿禅师的真心说可能受慧能和五祖弘忍的影响有关,既然传承曹溪法脉自然会弘扬思想。雍正皇帝极为推崇的说:“披寻翻阅,因而识得永明古佛实为震旦第一导师。及观师著述,又识得《宗镜录》一书为震旦宗师著述中第一妙典。朕生平遇一佳味,必思人人共尝;契一妙理,必思人人共晓。”^⑦据《最上乘论》:问曰:知守本真心,是入道之要门?答曰:乃至举一手爪画佛形像,或造恒沙功德者,只是佛为教导无智慧众生,作当来胜报之业及见佛之因。若愿自早成佛者会是守本真心,三世诸佛无量无边,若有一人不守真心得成佛者,无有是处。故经云:“制心一处,无事不办。”更加明确守本真心才是入解脱道之要门。延寿引用《最上乘论》守本真心则能回归心性本源之说,来证明此“真心”与众生诸佛同体,据《宗镜录》卷29说:

① 《金刚般若经疏论纂要》卷1:《大正新修大藏经》第33册,第154页。

② 弘忍:《最上乘论》:《大正新修大藏经》第48册,第377页。

③ 《大般涅槃经义记》卷3:《大正新修大藏经》第37册,第691页。

④ 延寿:《宗镜录》卷3:《大正新修大藏经》第48册,第431页。

⑤ 潘桂明:《宗镜录》释译:北京:东方出版社,2018年,第41页。

⑥ 延寿:《万善同归集》卷3载:《大正新修大藏经》第48册,第985页。

⑦ 清·际祥著:《净慈寺志·卷首》杭州:杭州出版社,2006年,第4-5页。

问:生佛同体,何故苦乐有殊?

答:诸佛悟达法性,皆自然了心原。妄想不生,不失正念,我所心灭,故不受生死,即究竟常寂灭,以寂灭故,万乐自归。一切众生,迷于真性,不达本心,种种妄想,不得正念,故即憎爱,以憎爱故,心器破坏,即受生死,故诸苦自现。欲知法要,守心第一。若一人不守真心得成佛者,无有是处。故云制心一处,无事不办。一切万法,不出自心。^①

这是延寿禅师“禅尊达摩,教尊贤首”,言之确凿的例证。他既悟达摩直指之禅,其《宗镜录》被清世宗雍正皇帝评价说:“生震旦,为释迦牟尼世尊佛后一人,作众生慈父,其书与三藏十二分媲美者,惟有此古佛妙典耳。”^②这就是延寿禅师“举一心为宗,照万法如镜”意义所在,黄公元认,“为诸宗融合、禅净会通的圆融思想和修行路径,是最契理契机的,由是而极力推崇和倡扬永明的思想与行持。”故他说:“永明诚为绍祖佛之真子,破魔外之将军,救众生之慈父,教百世之宗师也”。从而,他要永明及其思想确定为“禅衲法式”,可见雍正帝推崇备至的基本原因。

三、禅净融合思想的创新

永明延寿主张“禅净融合”统摄为一心,他认为禅门依靠自力自悟可以往生净土,净门依靠他力(即念佛、佛愿、佛接引等)亦可往生净土,而且净土所现之清净庄严,亦是一心所现,表明禅净二门可无碍并行。对此,株宏《净土疑辨》说:“归元性无二,方便有多门。晓得此意,禅宗、净土,殊途同归。子之所疑,当下冰释。昔人于此,递互阐扬,不一而足。如中峰大师道:“禅者,净土之禅;净土者,禅之净土。而修之者必贵一门深入。”此数语,尤万世不易之定论也。”永明延寿提出“禅净四料简”的本怀,为教诫参禅者勿要轻视净土。值得注意的是,延寿禅师选择净土是在佛像前抓阄而定,据西湖居士李济曾赞永明智觉禅师说:“七返俱拈净土阄,毕生不退事精修。神栖安养因成赋,堪以慈容挂九幽。”^③体现了延寿选择净土的犹豫状态,最终已抓阄来是否专心净土,而感召佛本愿力的工夫,成就禅净融合为目标。而其《禅净四料简》等,着重弘扬其禅净融通合修的思想,更表现了禅净之争,其宗旨归净土,最为切要。四料简即:

有禅无净土,十人九蹉跎,阴境忽现前,瞥尔随他堕。无禅有净土,万修万人去,但得见弥陀,何愁不开悟?有禅有净土,犹如戴角虎,现世为人师,将来作佛祖。无禅无净土,铁床并铜柱,万劫与千生,没个人依怙。^④

关于此“禅净四料简”是否为延寿禅师所作,在学界一直存在争议。杨笑天说“从其理论上看似有‘禅净分家’的破绽,或者其‘抑禅扬净’与延寿立场不符合。”他对此观点有考辨且主张四料简乃是后人伪作。后人尊永明寿禅师为透禅修净开始者,其四料简偈,为净宗奉作修行准绳。太虚法师认为,此四偈亦有疑为后人伪托者,但无论是否出于永明之手,是这个时期之作品,则不成问题。在永明寿以前,中国佛教的禅宗,以演进到五家宗派的兴起为顶点;法眼为五家中最后创立之宗派,而永明寿为法眼第三传,亦即法眼宗最后一人。因为从它透禅融教律而摄归于修净土行,其门徒都归宗净土,致法眼宗失传。^⑤四料简虽然有争议,但学者也不知何人所作,后人皆归结为延寿所作已成定论。陈全新认为“以上理由皆不够充分,在没有找到更合适的作者人选以及没有出现充足证据以前权且认为即是延寿所作,且认为禅净四料简延寿圆融思想并不矛盾。”^⑥延寿禅师阐述净土的一个重要方面,是净土观念及其实践。袁家耀认为延寿禅师提倡的修行净土往生,不仅“易往易取”,而且有三十种利益,二十四种快乐。为达到

① 《宗镜录》卷29:《大正新修大藏经》第48册,第588页。

② 清·际祥著:《净慈寺志·卷首》杭州:杭州出版社,2006年,第2页。

③ 《莲修必读》:《卍新纂大日本续藏经》第62册,第851页。

④ 清·观如:《莲修必读》:《卍新纂大日本续藏经》第62册,第851页。

⑤ 太虚法师:《佛法总论》卷27:《太虚大师全书》第2册,第732页。

⑥ 陈全新:《永明延寿圆融观研究》,北京:宗教文化出版社,2012年,第245页。

净土往生目的,他提倡一种名为“唯心净土”的佛教思想。^①延寿说:“识心,方生唯心净土;着境,只堕所缘境中”,^②据《万善同归集》卷1:

问:心外无法,佛不去来;何有见佛及来迎之事?

答:心念佛,以唯心观,遍该万法;既了境唯心,了心即佛,故随所念,无非佛矣。《般舟三昧经》云:“人梦见七宝,亲属欢喜;觉已追念,不知在何处。”念佛,此喻唯心所作。即有而空,故无来去;又如幻非实,则心佛两亡;而不无幻相,则不坏心佛。空有无碍,即无去来,不妨普见;见即无见,常契中道。是以佛实不来,心亦不去,感应道交,唯心自见。如造罪众生,感地狱相。《唯识论》云:“一切如地狱,同见狱卒等,能为逼害事,故四义皆成。”^③

延寿认为,诸佛净土就是自心,所以,他说只要清净自心,也就是进入了净土。这就是延寿禅师的“唯心净土”思想,他将禅宗心性论的特点与净土唯心思想紧密联系在一起。他说“心净故,即佛土净”,“唯心念佛,以唯心观,遍该万法。既了境唯心,了心即佛,故随所念,无非佛矣。”延寿并未坚持禅宗关于自心佛性,智慧解脱的原则,相反已走向他力往生的方面。^④在《摩诃阿弥陀经疏论》认为:“永明寿禅……修禅教诸宗以蕲解脱,为竖出生死。修净土一宗以蕲解脱,为横出生死。”^⑤说明禅净的目标是一致的,吕澂认为“宋代一般佛教徒着重实践的倾向甚为显着,故禅净两宗最为流行。”^⑥宋代对净土思想主张专意一念,持一句阿弥陀佛,真信“一念”之人,既能往生西方极乐世界。据宗镜法师《销释金刚经科仪会要注解》卷7载:若复有人,决欲往生,专持一念,历历明明。祇此一念,是我本师。祇此一念,即是化佛。祇此一念,是破地狱之猛将。祇此一念,是斩群邪之宝剑。祇此一念,是开黑暗之明灯。祇此一念,是渡苦海之大船。祇此一念,是出生死之良方。祇此一念,是超三界之径路。祇此一念,是本性之弥陀。^⑦祇此一念,还是建立在唯心净土理论。由事一心而至理一心,到得能所双忘,自他无二,祇此一念,禅与净已无差别。智旭法师认为,“若人但念弥陀佛,是名无上深妙禅。”^⑧延寿禅师提倡“四料简”的意义,他引用《起信论》说:“众生初学是法,欲求正信,其心怯弱,以住于此娑婆世界,自畏不能常值诸佛,亲承供养。惧谓信心难可成就,意欲退者,当知如来有胜方便,摄护信心。谓以专意念佛因缘,随愿得生他方佛土,常见于佛,永离恶道。”^⑨此四料简从理论来看延寿禅师圆融一思想是符合的,此文所言是禅净皆是一心所修之法门,皆是根据众生根机所施舍之善巧权宜方便,皆不可偏执。值得注意的是这一思想,在天如禅师《禅祖念佛集》卷1:“多见今禅者,不究如来之了义,不知达磨之玄机,空腹高心,习为狂妄。见修净土,则咲之曰:彼学愚夫愚妇之所为,何其鄙哉。余尝论其,非鄙愚夫愚妇也。乃鄙文殊、普贤、龙树、马鸣等也,非特自迷正道,自失善根,自丧慧身,自亡佛种,且成谤法之业。又招鄙圣之殃,佛祖视为可哀怜者。于是永明和尚深怜而痛哀之,剖出心肝,主张净土,既以自修,又以化世矣。莲池大师曰:“永明佩西来直指心印,而刻意净土,自利利他,广大行愿,光照于万世,其下生之慈氏欤。”^⑩以上来看延寿禅师主张禅净圆融思想强调事修,借用佛号达到一心不乱为目标,这是延寿禅师禅净思想宗旨。太虚法师认为四料简是在摄禅归净,他说:“于透禅不透禅之别有关系,……独对禅宗,亦谓观心观无生者千万不能及,学人疑焉。予以为此正四料简所谓有禅无净土者,但执观心不信有极乐净土,但执无生不信有净土往生,则未达即心即土,不知生即无生,偏空之见,非圆顿之禅也。反不如理性虽未大

① 袁家耀:《万善同归集》释译:北京:东方出版社,2018年,第11页。

② 延寿:《万善同归集》卷1:《大正新修大藏经》第48册,第966页。

③ 延寿:《万善同归集》卷1:《大正新修大藏经》第48册,第967页。

④ 袁家耀:《万善同归集》释译:北京:东方出版社,2018年,第13页。

⑤ 《摩诃阿弥陀经疏论》:《卍新纂大日本续藏经》第22册,第155页。

⑥ 吕澂:《中国佛学源流略讲》卷26:《吕澂佛学著作集》第2册,第563页。

⑦ 宋·宗镜:《销释金刚经科仪会要注解》卷7:《卍新纂大日本续藏经》第24册,第727页。

⑧ 明·智旭:《阿弥陀经要解便蒙钞》卷1:《卍新纂大日本续藏经》第22册,第823页。

⑨ 《万善同归集》卷1:《大正新修大藏经》第48册,第966页。

⑩ 《禅祖念佛集》卷1:《大藏经补编》第32册,第543-544页。

明,而念佛已成三昧者,何足怪乎!若观心而妙证自心,观无生而得无生忍,……善导为未透禅而修净土,莲池之为透禅而修净土,其意昭然可见。盖莲池说明禅之最高境界,即与念佛上品上生同,已摄禅同净,更不烦排禅矣。”^①彰显了延寿净土思想唯心化且不否认实有净土的特点,此亦是对禅净两家理论的一种融通和会。延寿禅师为法眼宗祖师,非常重视净土法门,他是将参禅和念佛结合起来实践,主张禅即是净,净即是禅,禅净皆是一心解脱之方便,不可执禅废净,更不可执净废禅,将禅净而妄起争议。在延寿禅师看来禅是一心,净是一心,禅净皆融归自性清净心,从他的圆融观来看禅与净二者并不悖的法门。

四、结论

永明延寿禅师主张的“禅净融合”思想,是针对五代时期禅宗与净土在理解和实践的分歧而提出的融合,他认为是殊途同归。延寿禅师从事一心而至理一心的提出,再到能所双忘,自他无二的回归,他主张‘禅净融合’理论,为禅净两宗修行者提供了重要的理论体悟。延寿禅师将禅净理论用真心和妄心来诠释,这样理论更清晰明了,是佛法更易下手实践。他主张的“真妄一体”是依据《大乘起信论》思想,而“禅净不二”是以心的本位立场,为佛教宗派之间思想融合提出发展新的思路 and 方向。延寿指出禅净修行皆是回归自性本源,为见性者指示成佛之捷径,通过实践所达到的一种超越生死的境界。延寿禅师引用罗什大师思想说“般若之心是万法之体。”又说:“真空者,即灵妙心源。良由本是真如一心,与生灭合名黎耶,变起根身器界色等诸法,推之无体,归于真心之空,则第一义空为诸法之本源,故曰真源。”永明延寿认为,禅净修行者皆可以洞察生命之真源,即豁悟本心,证自真知,获得智慧能够洞察世间万物的真相和本质,皆是超越生死轮回的境界。

(作者系杭州佛学院教师)



^① 《佛法总学》卷27:《太虚大师全书》第2册,第731页。

论敦煌高僧范海印的文化交流贡献

□ 齐胜利

摘 要:敦煌写卷保存有敦煌高僧范海印的珍贵资料,是了解五代时期敦煌佛教的重要文献。海印法师曾巡礼内地众多佛教圣迹,足迹遍及山西、河北、浙江、广州等地,在此期间创作的《诸山圣迹志》记录其游历地区的佛教状况。尤为重要的是,他对敦煌地区五台山信仰的形成发挥了作用。此后,他又西游印度,瞻仰圣地,作诗赞叹。纵览范海印的一生,他对曹氏归义军时期敦煌的对外交往、文化交流做出了不可小觑的贡献。

关键词:敦煌;范海印;佛教

一、范海印的生平及作品

范海印(? - 931),俗姓范,法号海印,乃敦煌高僧,活跃于五代后晋、后唐时期。范海印阅历丰富,自幼出家,求师访道,梵行清静,研习禅宗,行解双美。他先后受到后唐庄宗李存勖、西汉金山国建立者张承奉、归义军节度使曹议金的赏赐。尤为引人注目的是,范和尚曾由敦煌出发巡礼五台山等佛教圣迹。尔后,他又西游印度,瞻仰圣地,赋诗纪念。此后又奉命出使于阗,因病去世。

关于范海印行迹的资料仅见于敦煌文献,主要是 P. 3718《唐河西释门故僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚写真赞并序》(按:后文简称为“《范海印赞》”)。此外,据郑炳林、陈双印等人研究,认为范海印是 S. 529V《诸山圣迹志》的作者。^① 郑氏等人在前文中又考证出 P. 3973V《往五台山行记》的作者并非 S. 529V《诸山圣迹志》的作者范海印,理由是活动空间不一致及活动时间不吻合。令人疑惑的是,郑氏在其大作《敦煌碑铭赞辑释》(增订本)之范海印赞注释中写道“P. 3973V《往五台山行记》的作者就是《诸山圣迹志》的作者”^②。郑氏主张 P. 3973V《往五台山行记》中记载的这位僧人于后梁贞明八年(918)从沙州至五台山巡礼参学,于后唐长兴二年(931)回到敦煌。^③ 我们认为郑氏在《敦煌写本〈诸山圣迹志〉作者探微》中关于 P. 3973V《往五台山行记》作者的论证较为可靠,即该行记非范海印所作。可以补充的一条证据是,P. 3718《范海印赞》末题为“长兴二年(931)辛卯岁正月十三日题记”。由此可知,范海印至迟已于931年逝世。况且,范海印在于阗去世,而非敦煌,即 P. 3718 中“时遇西戎路间,沙漠雁信难通;举郡途升,乃命仁师透径。是以程吞阗域,王宫独步而频邀。累赠珍金,宝玩船车而难返。忽值妖寇起孽,鹄公来而无痊。数设神方,天仙降而未免俄变。生颜稍退,皆嗟落日之悲;桂树萎凋,共叹倾月之切。专人倏屈,空回往昔之裳。宝体沉沙,无期得瞻古迹”。退而言之,范海印即便931年正月返回敦煌,但还需出使于阗,在十多天之内完成似不可能。故而可知,《往五台山行记》的作者定非范海印。

关于 S. 373 所载十首诗的作者问题,学界颇多争议。王重民《敦煌遗书总目索引·斯坦因劫经录》认为前五首为李存勖作品,后五首乃后人伪作。黄永武《敦煌遗书最新目录》《敦煌宝藏》中关于前五首诗的作者与王先生意见一致,但认为后五首诗作者为唐玄奘。^④ 郑炳林先生最早提出 S. 373 十首诗的

① 郑炳林等推论 S. 529V《诸山圣迹志》作者为范海印的理由主要有,一是活动时间接近;二是巡礼地域相同;三是巡礼地一致。详参:郑炳林、陈双印《敦煌写本〈诸山圣迹志〉作者探微》,《敦煌研究》,2005年第1期。

② 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释》(增订本),上海:上海古籍出版社,2019年,第980页。

③ 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释》(增订本),上海:上海古籍出版社,2019年,第980页。

④ 郑炳林《敦煌文书 S. 373 号李存勖唐玄奘诗证误》,《敦煌学辑刊》,1991年第1期。

作者为范海印。^①徐俊认为《诸山圣迹题咏诗抄》中第一首诗《皇帝癸未年膺运灭梁再兴(缺)迎太后七言诗》(按:此诗又存于P.3644《俗名要务林》)为李存勖作,其余则非李氏所作,推断为范海印作品缺乏根据。^②郑炳林先生在其《敦煌碑铭赞》的修订版中仍坚持可能是范海印所撰写。^③笔者认为,结合范海印的生平经历、诗歌内容及郑氏的分析,郑氏的观点更具说服力。

范海印一生的行迹,可透过其写真赞知其大概。《范海印赞》由敦煌归义军时期名僧张灵俊撰写于长兴二年(931),现据国家图书馆之中国国家数字图书馆的法藏敦煌文书录文如下:

唐河西释门故僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚写真赞并序

释门僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门某乙撰

和尚俗姓范氏,香号海印,则济北郡寺门首净禅公之贵派矣。裕(浴)像膺胎,时为龙沙人也。窃以韶年出俗,愚慕真风,访道寻师,三冬具进。故得威稜侃侃,皎性洁于冰壶;仪貌藏昂,质相侠(爽)于龙猛。龄当二八,处众不侔诸凡;弱冠之初,雅量播于释俗。戒圆朗月,鹄珠未比于才公;德亚法兰,遗教普沾于有识。每虑坯躬虚假,翘情礼于五台。圣主遐宣,对诏宠迁一品。复攀昆峰灵集,愿顶普贤神踪。跋陟关山,徇求如来圣会。前王观师别俊,偏奖福田之荣。务掌缁流,实匪创于广部。众谈师之奇美,谁公听纳入心。就加紫绶之班,赉锡僧政之列。一从任位,贞簾(廉)不舍于晨昏。每奉严条,守节怀忠而取则。时遇西戎路间,沙漠雁信难通;举郡途升,乃命仁师透径。是以程吞阆域,王宫独步而频邀。累赠珍金,宝玩船车而难返。忽值妖寇起孽,鹤公来而无痊。数设神方,天仙降而未免俄变。生颜稍退,皆嗟落日之悲;桂树萎凋,共叹倾月之切。专人倏屈,空回往昔之裳。宝体沉沙,无期得瞻古迹。亦乃六亲号叫,牧童睹而齐辛。九族哀鸣,举世耆徒悼咽。缁流顾恋,恨师揜(掩)逝他乡。听众白衣,不忍法梁早坠。僂倚玉貌,古(故)召良工。预写生前之仪,绵帙丹青绘影。俊以乖亏智性,难违固邀。孤陋之闻,聊为赞颂:

师之仪貌,似月初圆。师之异德,汉水同源。探之无底,度之无边。清如冰壁,贞比松坚。俗望济北,释内精妍。奉公守节,每进忠言。金玉称惬,擢将福田。一跻颖务,化众无偏。曹公之代,措荐良贤。念师特达,赉紫高迁。承恩聘使,杜隘时穿。东游五岳,奏对朝天。西通雪岭,异域芳传。孟(于)闾国主,重供珍璉。王条有限,回路羈缠。四蛇不顺,二鼠侵牵。风灯不久,逝映难延。生颜已谢,会湊黄泉。遗留信服,空贵庭前。一枝无望,泣泪潺湲。六亲哽噎,擗踊怀怨。罔命匠伯,邀影他年。余以寡识,驻笔难旋。

长兴二年辛卯岁正月十三日题记。^④

据S.1889《敦煌范氏家传并序》详细记载了范氏家族的源流,“范氏之先,出自有周,帝啻之苗裔也……故《春秋左氏传》曰:凡、蒋、邢、胙、祭,周公之胤,享国者七子,凡是一焉。隐公七年(前716),凡伯来朝是也。杜预云:汲郡共县城东南有凡城,当是。其国于周之世,常为诸侯,遭秦乱,避范水,遂改为范焉……成帝御史中丞范雄,直道见惮,河平元年(28),自济北卢县徙居敦煌。代代相生,遂为敦煌望族”。魏晋十六国时期的范氏名士如范祚、范绪、范瑗等人皆以孝敬双亲、刚正不阿、博学通经闻名于世。^⑤吐蕃、归义军时期,敦煌范氏逐渐有人出家为僧。如都法律范和尚(P.4640《沙州释门都法律大德

① 郑炳林《敦煌文书S.373号李存勖唐玄奘诗证误》,《敦煌学辑刊》,1991年第1期。同氏《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第420页。

② 徐俊《敦煌诗集残卷辑考》,北京:中华书局,2000年,第490页。

③ 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释》(增订本),上海:上海古籍出版社,2019年,第981页。

④ 陈祚龙《敦煌真赞研究》、饶宗颐主编《敦煌真赞赞校录并研究》、周绍良《全唐文新编》、陈尚君《全唐文补编》、吴钢《全唐文补遗》、张志勇《敦煌真赞释译》、唐耕耦《敦煌社会经济文献释录》、郑炳林等《敦煌碑铭赞辑释》(增订本)皆有《范海印赞》的录文,因之前图版不清晰及俗字的辨别不同,诸家录文文字及断句存在差异,现综合前辈研究成果,参照图版重新录文。后文所引法藏敦煌文献,除注明外,均源自中国国家图书馆法藏敦煌文书,不再一一注明。

⑤ 中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐蕃学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》(下文简称“《英藏》”)第3册,成都:四川人民出版社,1990年,第168-169页。

范和尚写真赞》)都僧统范福高(P. 3556《大唐敕授归义军应管内外都僧统充佛法主京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚邈真赞并序》)等。

《范海印赞》将其归属于济北郡(今山东)声望显著的神僧寺门首净禅公的支系。寺门首净禅公,又称寺门首立禅师,法名惠净,俗姓范氏。因其恒立寺门,复能随意化现而得名。今已公布的敦煌文献中保存有《寺门首立禅师赞》的写本共有四件:P. 2680、P. 3490V、P. 3727、S. 1774V。首立禅师赞之序写道:“昔禅师者,俗姓范氏,法名惠净。昔在髫年,早修梵行。出家人道,归正舍邪。眼不见是非,口不言利害。三衣之外,四壁迥然。身恒立于寺门,或分形于郭外。处处现验,往往标奇。询问侍人,元不离其常所。乃变化自在,灵应无方。不行而至,形留神往而已矣。岂谓阎浮伽蓝,还同香积世界。无言无说,潜感潜通,将非四果罗汉,疑是十地菩萨。谨右彰高行焉。凡百君子,当宜礼敬。”^①惠净神通广大,“处处现验,往往标奇”,神异感通,化利有情,民众对其无比崇拜,将之媲美于四果罗汉与十地菩萨,故而使得“凡百君子,当宜礼敬”。

郑阿财先生发现首立禅师赞赞词“默示缄口,惨然定足。不惧不忧,无为无欲。忘怀物我,韬灵真俗。迹混尘劳,心捐味触。莫分贵贱,诃惊宠辱。戒护鹅珠,行贤取玉。手非妄动,自靡邪囿。形既常端,影何曾曲。衣服破弊,四阶装束。十方丞风,万里踰躅。忝称含识,恋盛勉勸。生若浮泡,命其危促。一朝陨灭,百身难赎。贪嗔萌芽,连根宜断。疑网永断,法轮恒续。景慕禅师,勿求司录。”中“足”“欲”等字押入声沃韵。^②据此可知,惠净禅师的赞词当时应传唱于敦煌地区。因神僧惠净在当时的敦煌地区家喻户晓,且又与范海印郡望相同,故而其邈真赞中特意书写。郑氏认为寺门首立禅师里籍不详,根据P. 3490《寺门首立禅师颂》尾题记载“先天二年十二月廿五日清信弟子张大爽述,比丘智照书”,可知寺门首立禅师当是713年前后在世。^③笔者认为结合《敦煌范氏家传并序》《范海印赞》可知惠净郡望济北,应为敦煌高僧。

范海印幼年出家,寻师访学,容貌出众,戒条无犯。受具足戒后,便在僧俗两界名声鹊起。又巡礼五岳,蒙受御赐。后西游印度,瞻仰普贤菩萨神踪与如来圣迹。获得紫绶,位列僧政,期间勤勉廉洁、尽忠职守。后在出使于阗期间,因病去世。张灵俊在《范海印赞》中写道:“王条有限,回路羁缠”,透露出政治因素是范海印死亡的另一原因。因此,范海印病逝或是于阗的说辞,或是灵俊为尊者讳。此外还有一佐证:赞文中写道“专人候屈,空回往昔之裳。宝体沉沙,无期得瞻古迹”、“缁流顾恋,恨师揜逝他乡”,说明敦煌方面曾遣专使迎接范海印的遗体,希望其能落叶归根,但最终“遗留信服,空资庭前”。因此,范海印的死亡原因只能成为于阗给出病逝。范海印一生阅历丰富,东游五岳,西游印度,屡受赏赐,出使于阗。范海印在敦煌地区声望显著,故而可以想象其葬时,当相关仪式人员歌唱海印赞颂之词(按:《范海印赞》的赞词押韵)之际,六亲号叫、牧童齐辛、九族哀鸣、耆徒悼咽、缁流顾恋的悲伤情景。

二、巡礼五台山及中原其它圣迹

五台山也称清凉山,自古便是中国名山。据《古清凉传》《元和郡县志》记载,在佛教未传入汉地前,五台山乃仙家紫府。此后,佛教徒根据佛典将五台山建构为文殊菩萨显灵说法的道场。东晋佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》第二十七《菩萨住处品》中记载:“东北方有菩萨住处,名‘清凉山’,过去诸菩萨常于中住;彼现有菩萨,名文殊师利,有一万菩萨眷属,常为说法。”^④另唐时菩提流志译《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼经》:“尔时世尊复告金刚密迹主菩萨言:‘我灭度后,于此瞻部洲东北方有国名大振那,其国中有山号曰五顶,文殊师利童子游行居住,为诸众生于中说法。及有无量诸天、龙神、夜叉、罗刹、紧那罗、摩睺罗伽、人非人等,围绕供养恭敬。’”^⑤于是,五台山逐渐被认为是文殊菩萨的道场。唐高宗又曾

① 郑阿财《敦煌写本高僧因缘记及相关文献校注与研究》,成都:四川大学出版社,2020年,第221-222页。

② 郑阿财《敦煌写本高僧因缘记及相关文献校注与研究》,成都:四川大学出版社,2020年,第222页。

③ 郑阿财《敦煌写本高僧因缘记及相关文献校注与研究》,成都:四川大学出版社,2020年,第223页。

④ 《大正藏》,第九册,第590页。

⑤ 《大正藏》,第二十册,第791页。

敕令西京会昌寺会曠等人前往五台山礼拜圣迹,“曠等既承国命,目睹圣迹,具已奏闻,深称圣旨。于是清凉圣迹益听京畿,文殊宝化,昭扬道路,使悠悠溺丧,识妙物之冥泓……会曠又以此山,图为小张,述略一卷,广行三辅”。^①唐代宗时期,宰相王缙在五台山建立金阁寺。此后五台山佛教文化兴盛,吐蕃使者、渤海国僧贞素、日僧圆仁等四方诸国高僧前来瞻礼,新罗国东北冥州甚至模仿唐朝建立五台山^②,可謂是“西国真僧,远远来瞻礼(P. 3360《大唐五台曲子五首·寄在苏莫遮》)。”

五代宋初曹氏归义军时期,敦煌地区政治较为稳定,较张氏归义军时期,与中原地区的文化交流更加频繁与丰富。敦煌地区五台山文化信仰氛围浓厚,P. 2977《五台山圣迹志残卷》就记载“佛说《华严经·菩萨住处品》云:‘南阎浮提东北方有金色世界清凉宝山,其山五峰迥耸,万仞嵯峨,俯视人寰,傍观日月,仲夏季月,花木芳荣,常切寒风,每凝冰雪,所以众号清凉山矣。文殊大士,现在其中’。范海印等敦煌高僧东来西往巡礼圣迹者颇多,如S. 5404《三界寺福员上仆射牒》记载“三界寺福员:右福员忝居缙侣,谬在僧门,行艺全亏,又乖事业,欲报君臣之恩德,巡礼五台山,怀不退之卑心,随伴顶谒,伏乞仆射台造,不阻福门,特赐允容,与满心愿。伏请处分。牒件状如前,谨牒”。^③不仅如此,莫高窟第9、61、144、159、222、237、361窟皆绘有五台山图。值得注意的是,《辞娘赞文》下常抄写《五台山赞》,如北8352、列0278。据此可知,敦煌僧尼在举行出家仪式时自己或其师父会唱诵《五台山赞》。^④

《范海印赞》中记载其“每虑坯躯虚假,翹情礼于五台”。P. 3928《僧某乙欲巡礼五台山呈仆射状》则详细记录了范海印欲前往五台山巡礼而上呈的状文,写道“△乙,右△乙忝居缙侣,谬在僧门,行艺全亏,又乖事业,欲报君臣之恩德,巡礼五台山,怀不退之卑心,随伴顶谒,伏乞仆射台造,不阻福门,特赐允容,与满心愿。伏轻(请)处分”。^⑤在曹议金批准后,范海印前往中原巡礼,最终完成了《诸山圣迹志》(S. 392V)的撰写。作者自叙“某青禁(襟)暮(慕)道,幼践禅门,觅圣迹而靡惮灵踪,兴法延(筵)而幽深不践。遐游江表十有余秋。凡睹圣踪,并皆抄录。大唐佛道圣俗之宜,一一广陈,列之于后。管窥之见,略记愚怀,将自观记录焉,敢闻于贤哲”,保存了中原地区后唐时期珍贵的佛教资料。

范海印游历的第一处佛教圣地便是五台山,在其笔下金色世界五台山山势高耸,夏季花木繁茂,终年累积冰雪,因此得名清凉山。对于千里迢迢而来巡礼的僧人范海印而言,文殊菩萨的化现神话对其佛教信仰更为重要。其文云:

第一五台山者,《佛说花严经》云:南阎浮提东北方震旦国有金色世界清凉宝山,其山五峰迥耸,万仞□嵯,府(俯)视人寰,旁观日月。去台顶六七里外,方有树木。阳面枝,阴北叶。仲夏季月,花木方荣,常切寒风,每凝冰雪,是以众号为清凉山矣。^⑥

五台山佛教文化的主要内容是文殊菩萨信仰,如莫高窟第220窟绘有《新样文殊图》,P. 4049存有《新样文殊白画》。

《五台山圣境赞·赞大圣真容》写道“金刚真容来化现,光明花藏每常开。天人共会终难识,凡圣同居不可裁。五百龙神朝月殿,十千菩萨住灵台。浮生踏着清凉地,寸土能消万劫灾”。^⑦由此可知,佛教徒认为文殊菩萨的道场能够消灾祈福。除此之外,传说文殊菩萨曾在五台山降伏毒龙,故范海印写道“有毒[龙]五百众,意欲损害人伦,番(翻)山为海。佛敕文殊菩萨,令往台教化毒龙之类”。尤为关键

① 《古清凉传》《大正藏》第五十一册,第1094页。

② 荣新江《归义军史研究:唐宋时代敦煌历史考索》,上海:上海古籍出版社,2015年,第248页。新罗的五台山在盛唐前期已经诞生。详参:杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》,太原市:山西人民出版社,1981年,第127页。

③ 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释》(增订本),上海:上海古籍出版社,2019年,第984页。

④ 《辞娘赞文》亦写道“好住娘,回头顶礼五台山。好住娘,五台山上松柏树。好住娘,正见松树共天连。好住娘,上到高山望四海”。杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》,太原市:山西人民出版社,1981年,第213页。

⑤ 郑炳林等人认为状文中的仆射指曹议金,P. 3928《僧某乙欲巡礼五台山呈仆射状》当为范海印状。详参:郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释》(增订本),上海:上海古籍出版社,2019年,第983-984页。

⑥ 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。

⑦ 杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》,太原市:山西人民出版社,1981年,第41-42页。

的是,范海印记录了法云请画工安生绘制文殊菩萨真容的传说:

后至大唐睿宗皇帝时,数现真身,兼一万眷属。时华严寺僧法云召得一匠人,姓安名生。曰:“士叔(庶)遂教塑菩萨真身。”安生曰:“不睹圣容,疑情不定。”遂乃焚香祷告:“愿见真身。”俄而之间,文殊亲降,巍巍相好,色类金山。屈大圣之降灵,令苍生之有望。请住食顷,貌下真仪。前后七十二度现身,方遂如法。自天下僧俗,海内英贤,巡礼瞻依,画真容者矣。其真身至今现在。^①

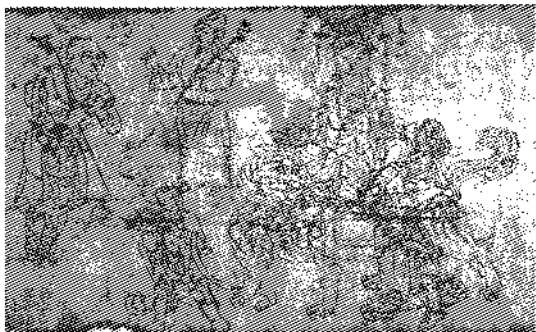


图1 P.4049《新样文殊白画》

从范海印的记录中不难窥知,五台山文殊信仰在士庶间广为流布。绘制文殊菩萨真容曲折离奇的传说故事为文殊信仰的传播“推波助澜”,亦使其传播途径更为多元,以至达到“海内英贤,巡礼瞻依”的效果。五台山圣迹众多,作者可能由于行程仓促,《诸山圣迹志》中对五台山的中台、东台、西台、南台、北台记载较为简略。如其写西台“西台高卅五里,顶有平地五顷已来,并无树木,唯有细草生。旁有孝文帝射垛。上有阿耨池,人见浅深不定。圣迹极多,不可具述”。^②同时作者亦记录了五台山佛教状况,“其台山周围八百里,大寺十所,兰若五[十]^③六所,僧尼三千余人,圣迹极多,不可具述耳”^④

荣新江先生认为:“有趣的是,他(按:指归文)这些牒状背面,记载了大唐阎浮提的名山简况,起五台,终华山,其中记载了五台山僧尼寺院数目颇详。可以说,不论是智严还是归文,都向敦煌的民众灌输了五台山的文殊信仰,而有关五台山的种种艺文,也就随着西来的僧侣和返回的沙州使臣涌进了敦煌。”^⑤S.529为《同光二年(924)定州开元寺僧归文牒五通》,其背面便为范海印所撰《诸山圣迹志》。根据郑炳林、陈双印的研究,归文并非《诸山圣迹志》的作者。^⑥S.5981《鄯州开元寺大德智严巡礼圣迹后留记》载“大唐同光貳年三月九日,时来巡礼圣迹,故留后记”。^⑦由上可见智严于同光二年三月九日前往敦煌巡礼,并向此地输入五台山文化,“智严回日,誓愿将此凡身于五台山供养大圣文殊师利菩萨,焚烧此身,用酬往来道途护卫之恩”。^⑧范海印卒于长兴二年(931)左右,其从中原返回敦煌当更早。因此,可以说,范海印实为向敦煌传播五台山佛教文化的关键人物,其创作《诸山圣迹志》便是众多有关五台山艺文的一种。

范海印巡礼佛教圣地并未限于五台山一处,而是“东游五岳”,足迹遍及河北、扬州、浙江、江西、福州、广州等地。范海印的行记在书写佛寺圣山时亦不乏诗情画意,如其记录幽州佛教:

第三盘山,在幽州。寺院五十余所,僧尼一千余人。戒净□□,□□□王。业行孤高,硕德盛弘律席,兼济大乘,至博学情忱,十经五论,余余济济。重风光而拂照林牖,爱山水而附带烟霞。为儒学之宗师,作众中之领袖。诗曰:“冲过浮云数十重,经霄(宵)始到最高峰。日出近观沧海水,斋[时]遥听梵天

① 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。

② 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。与范海印相比较,P.4617玄本《五台山圣境赞·西台》对五台山之西台的记载显得详细具体且想象丰富,“宝台高迥足灵祥,师子遗踪八水傍。五色云中游上界,九重天外看西方。三时雨洒龙宫冷,五更风飘桂月香。土石尽能销鄙灾,不劳菩萨放神光”。范海印与玄本书写五台山的繁简差异应和诗与文的文体差异有关。

③ 此字据陈双印《敦煌写本〈诸山圣迹志〉校释与研究》补入,兰州:兰州大学博士学位论文,2007年,第150页。

④ 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。

⑤ 荣新江《归义军史研究:唐宋时代敦煌历史考索》,上海:上海古籍出版社,2015年,第250页。

⑥ 郑炳林、陈双印《敦煌写本〈诸山圣迹志〉作者探微》,《敦煌研究》,2005年第1期。

⑦ 《英藏》,第10册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。

⑧ 《英藏》,第10册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。

钟]。千年松树巢仙鹤,五个盆[池]隐毒龙。下方乞食上方去,尘俗难寻道者踪。”^①

范海印在文中记载幽州有佛寺五十余所,僧尼千余人,持戒清净,龙象济济。其笔下幽州寺院风景优美,僧尼超尘脱俗。“日出近观沧海水”化用曹操《观沧海》,而“下方乞食上方去,尘俗难寻道者踪”则颇有著名诗人贾岛名作《寻隐者不遇》“松下问童子,言师采药去。只在此山中,云深不知处”的清幽高逸之境界。

对于僧人范海印而言,云游中原佛教圣地既能让其深入社会领悟入世出世不二,又能瞻仰各地佛、菩萨、高僧的圣迹,坚定其宗教信仰。因此,范海印的巡礼之行亦是修行之旅。如其经过石经寺时,曾题“佛僧(境)不利(离)人境内,人心不与佛心同(《题幽州石经山》)”^②,显示出了南宗禅佛法在世间,不离世间觉的思想特色,以及明心见性的修持法门。有趣的是,《诸山圣迹志》记载了范海印阅读《大藏经》的经历,“住两三月,西游歙、婺、宣、饶、信、衢等州,都计二千余里。因住抚州,读藏二年。从此东南[行]二千余里,游福、建、章、泉一年余,即返江西。又终一夏,从此读彻藏”^③。从范海印个人的修道角度分析,此次云游内地佛教名胜、阅读《大藏经》为其日后成长为敦煌的一代高僧奠定了基础。就文化交流方面来说,范海印无疑推动了敦煌与内地间的文化融合,亦可见敦煌人民对中原文化的认同。

三、西游天竺

中华文化具有突出的包容性,其重要体现在中国人民以博大的胸怀汲取各个国家、各个民族的优秀文化。自公元260年朱士行西行求法后,我国历史上涌现出一批西行求法高僧。唐代堪为典型,其政治经济强大、疆域辽阔,具备世界主义的特征,又是一个佛教帝国——上至政治宣传、意识形态,下到日常生活、节日习俗,都能看到佛教的影响。^④不但远道而来的传法高僧络绎不绝,而且西行求法成为时代风气,即“观夫自古神州之地,轻生徇法之宾,显法师则创辟荒途,奘法师乃中开王路。其间或西越紫塞而孤征,或南沧溟以单逝”^⑤,不畏艰苦,勇毅前行,诚为丝路文明交流互鉴的重要人物。仅王邦维先生的《大唐西域求法高僧传校注》附录《求法僧一览表》中便收录六十人。^⑥“晚唐到宋初,前往印度求法的僧人从未断绝,他们分别来自五台山、洛阳、开封、鄆州、定州、沧州、西川、敦煌等许多地方”^⑦。

如现藏印度事务部图书馆的藏文写卷斯坦因编号 Ch. 83. xi, 馆藏号 Vol. 72, foll. 74-84, 背面便记录了一位约八世纪末至九世纪中期寄住在龙兴寺的僧人从五台山前往那烂陀寺的事迹。^⑧ S. 529《同光二年(924)五月定州开元寺僧归文牒五通》记载归文西行途中写信向某位和尚问候,“季夏极热,和尚尊体起居万福。即日蒙恩,不审近日体气何似?伏惟以时强为茶药,卑情恳望。归文自恨,生居末代,谬厕玄风,敢将螻蛄之心,再答崇山之翠。去年东返,烈(裂)腹谁看?今遂西行,死生无恨。昨于五月中旬,以(已)达灵州,甚获平吉,勿赐忧念。即候夏满已来,渐谋西进,黄沙万里,音信应待东归,方申卑恳,今因人使,谨附状起居,伏惟慈悲,府垂念察,谨状。五月廿九日定州开元寺归文状上”^⑨。归文虽身患疾病,但西行求法意志坚定“生死无恨”,托人带信,表明心志之笃定不移。BD01904《奉宣往西天取经僧道

① 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。所缺字据S.373补入,《英藏》,第1册,成都:四川人民出版社,1990年,第162页。

② 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第11页。“僧”“利”二字S.373作“境”“离”,后者文意更通。《英藏》,第1册,成都:四川人民出版社,1990年,第162页。

③ 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第12页。

④ 孙英刚著:《隋唐五代史》,上海:上海人民出版社,2015年,第1页。

⑤ (唐)义净著,王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》,北京:中华书局,1988年,第1页。

⑥ (唐)义净著,王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》,北京:中华书局,1988年,第247-252页。

⑦ 荣新江《敦煌文献所见晚唐五代宋初的中印文化交往》,李铮《季羡林教授八十年诞辰纪念论文集》,南昌市:江西人民出版社,1991年,第962页。荣先生在此文中统计到西行求法的中国僧人十二位,遗漏了敦煌高僧范海印。

⑧ 荣新江《敦煌文献所见晚唐五代宋初的中印文化交往》,李铮《季羡林教授八十年诞辰纪念论文集》,南昌市:江西人民出版社,1991年,第956页。

⑨ 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第7页。原卷写有“起起居万福”“参学比丘归”数字,与正文字体大小、墨色不同,疑为学僧(生)习字所写,故不录。

猷牒稿》记载了寄住灵图寺的僧人奉命前往西天取经的故事,“奉宣往西天取经僧道猷等:右道猷等谨诣衙祇候起居贺。伏听处分,谨牒。至道元年(995)十一月二十四日,灵图寺寄住”。^①由此可见,道猷西行并非只身一人,而是结伴而行。可见,西行求法在当时的佛教界甚为风行,而范海印西行便顺应当时潮流。

范海印在江西读完藏经后,“便自有心西游天竺国,于江西雇船一只,南游韶广。行二千五百里,至韶州,东行卅里,至六祖塔……西行五日,入广州,本拟附征船游南海,正遇两地暴风,官即不许,遂即返韶州”。^②范海印曾想由南海乘船出发前往天竺,但因遭遇风暴,加之官府不允,所以最终未能如义净大师般沿海上丝绸之路游历西天。由海路前往印度的计划落空并未阻挡心诚志虔的海印和尚。他返回敦煌后便“复攀昆峰灵集,愿顶普贤神踪。跋陟关山,徇求如来圣会”,最终“西通雪岭,异域芳传”,完成了他的西游之旅。在游历印度期间,他创作了不少称颂佛祖、圣地的诗篇,如《题西天舍眼塔七言》“不因行苦过人表,岂得光流法界明”赞扬前贤为弘传佛法而苦行卓绝^③的事迹;又如《题尼莲河七言》写诗人在尼莲河畔追忆古佛英风,慨叹“尼莲河水正东流,曾浴金人体得柔。自此更谁登彼岸,西看佛树几千秋”^④;再如《题半偈舍身山》写道:

忽闻八字超诗境,不借(惜)丹躯舍此山。偈句篇留方石上,乐音时奏半空间。^⑤

此诗化用《涅槃经》卷十四《圣行品第七之四》所记载关于佛陀的本生故事:

善男子,过去之世,佛日未出,我于尔时作婆罗门……尔时释提桓因,自变其身,作罗刹像,形甚可畏,下至雪山,去其不远,而便立住。是时罗刹心无所畏,勇健难当,辩才次第,其声清雅,宣过去佛所说半偈:“诸行无常,是生灭法。”说是半偈已,便住其前,所现形貌,甚可怖畏,顾眄遍视,观于四方。是苦行者,闻是半偈,心生欢喜……善男子,我于尔时闻是半偈,心中欢喜,亦复如是。即从座起,以手举发,四向顾视而说是言:“向所闻偈,谁之所说?”尔时亦更不见余人,唯见罗刹。即说是言“谁开如是解脱之门?谁能于生死睡眠之中,而独觉寐唱如是言?谁能于此示导生死饥渴众生无上道味?是诸众生,常为重病所缠,谁能于中为作良医?说是半偈,启悟我心,犹如半月,渐开莲花?”……罗刹答言:“我所食者唯暖人肉,其所饮者,唯人热血,自我福薄,唯食此食,周遍求索,困不能得。世虽多人,皆有福德,兼为诸天之所守护,而我无力,不能得杀。”善男子,我复语言:“汝但具足说是半偈,我闻偈已,当以此身奉施供养……”罗刹答言:“谁当信汝如是之言,为八字故,弃所爱身?”善男子,我即答言:“汝真无智,譬如有入,施他瓦器,得七宝器,我亦如是,舍不坚身,得金刚身……”罗刹即说:“生灭灭已,寂灭为乐。”尔时罗刹说是偈已,复作是言:“菩萨摩訶萨,汝今已闻具足偈义,汝之所愿,为悉满足,若必欲利诸众生,时施我身”。^⑥

范海印被释迦牟尼前生为法舍身的慈悲大义感动,崇敬之情油然而生,愈加坚定其修行求道、践行佛教仪轨的信心。同时,印度的佛教圣迹诸如舍身山、舍眼塔、尼莲河等物象丰富了诗歌的题材,又由于以上物象作为佛教文化意象,从而促使海印法师产生崇高的宗教情感,有利于其进一步的宗教实践。从读者视野而言,僧侣读者从中可以产生倾慕之情,发心西行,瞻仰佛教名胜,砥砺修行;于世俗读者而言,可以通过阅读诗歌理解僧侣卓尔不群的僧格,了解印度佛教文明、开拓文化视野。

郑炳林等人认为“范海印出使西域及于阗的时间可能在935年即清泰二年”,又根据 Дх. 02143《乙

① 国家图书馆编,任继愈主编《国家图书馆藏敦煌遗书》,第26册,北京:北京图书馆出版社,2006年,第256页。

② 《英藏》,第2册,成都:四川人民出版社,1990年,第12页。

③ 《英藏》,第1册,成都:四川人民出版社,1990年,第162页。

④ 《英藏》,第1册,成都:四川人民出版社,1990年,第162页。传说释迦牟尼悟道后,在尼莲河(又称:希连禅河、尼连禅那河、尼连然河、黑连河等)沐浴,“日食一麻或一麦,长斋坐禅观行,成登(等)正觉。尼莲河沐浴,六年苦行(《太子成道经》)”“当腊月八日之时下山,于黑连河沐浴,为久专愿行,身力全无,惟残骨筋,体尤困顿,河中洗濯,泥腻洁清(《八相变》)”。黄征,张涌泉校注:《敦煌变文校注》,北京:中华书局,1997年,第440、513页。

⑤ 《英藏》,第1册,成都:四川人民出版社,1990年,第162页。

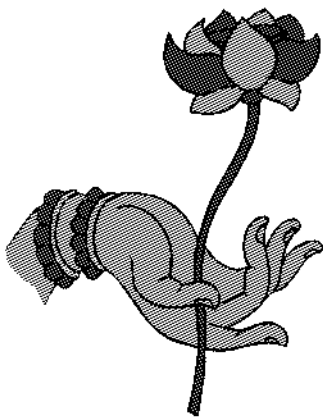
⑥ (北凉)昙无讖译,林世田等点校:《涅槃经》,北京:宗教文化出版社,2001年,第269-275页。

末年六月索胜全换马契》认为索胜全可能就是与范海印一同西行者。^① 范海印绝无可能同索胜全一起于935年出使西域及于阗,因张灵俊于“长兴二年(931)辛卯岁正月十三日”已撰成范海印的写真赞。

由写本学视角观察,从S.529V及S.373分别抄写保存范海印的《诸山圣迹志》与诗歌这一举动而言,无疑证明范海印及其作品在敦煌颇具影响力。从范海印《诸山圣迹志》与归文的文牒分别抄在同一份写卷正背面的情况可以推测,二人的作品或许在当时已成为当地僧俗创作同类作品的文范及出行指南。值得注意的是,S.373所抄写的范海印诗歌注有直音字及注文,如《题北京西山童子寺》“昔时童子募清闲”中的“募”字右下方注有同音字“母”,“恁想翠花陵谷变”的“谷”字旁注有“固”字。《题幽州盘山七言》“冲过浮云数十重”句“冲”字旁注有“冲”字……此类细节足以表明以上写卷是抄本而非作者手稿,所标注的直音字,证明或是老师为教习学生所写,或学生为诵读方便而注。由此观之,海印法师的诗歌为当地人所争相传抄、吟诵、学习。

总而言之,敦煌僧侣海印法师作为西行求法僧人群体的一员,是佛教文明史星空的一颗熠熠生辉的明星。虽然关于海印的文献不足征,但通过“凤毛麟角”的相关材料,不难想象敦煌高僧范海印在敦煌地区声望显著,为当时敦煌当地的对外交往、佛教发展及文化交流,做出了不容忽视的贡献。这其中除高僧们的坚定信仰成为决定因素,但不容忽视因素是曹氏归义军政权的支持(如曹元忠曾对西行及东归的赴印求法僧法宗、道圆、继从、法坚等都给予关照,敦煌僧侣前往五台山巡礼亦为敦煌政权所允许)为西行求法得以成功的增上缘。^②

(作者系福建师范大学文学院,中国古代文学博士研究生)



① 郑炳林、郑怡楠辑释:《敦煌碑铭赞辑释》(增订本),上海:上海古籍出版社,2019年,第987页。

② 荣新江著:《敦煌学新论》(增订本),兰州:甘肃教育出版社,2021年,第93页。如法坚P.2726《比丘法坚愿文》“昨奉圣命,西放道形(行)。叨习未来梵夹,东化群生。路遭残破,得免余生。获瞻仰于上台,已光辉于末释。起为故邻颇厚老赐尤多,遣度访法之心”,可见法坚得以西行求法与敦煌曹元忠的支持密不可分。

南宋梁楷《八高僧图》释读(二)

□ 释仁果

五、李源、圆泽系舟、女子行汲



《李源、圆泽系舟、女子行汲》图描绘了一个关于轮回的佛教故事。“轮回”在佛教中意谓众生从无始以来,辗转生死于三界六道之中,如车轮一样的旋转,无有脱出之期^①。佛教以“缘起轮回”论(或称业力轮回论),否认有一个“不生不灭”的灵魂与“人死断灭”两种极端的狭隘主义理论者。那么佛教所讲的轮回是什么呢?轮回的主体又是什么呢?答曰:一切都是缘起的轮回,或曰“自作自受”——你现在的现状是由过去的你所造,过去的所造与当下的所造又成为你未来的成因。现在是过去的继承,同时又成为未来的起因,过去、现在、未来三者在轮回中成为一体的息息相关的发展变化关系。所以在这样的一个轮回之中,没有一个外在的主宰,可以决定你的命运,或者说命运的不可改变,一切都是自己的造作。所谓“命运”即是生命中种种因缘在过去、现在、未来三时中不断地聚合、离散而形成的生灭变化现象。从“缘起”论^②可知轮回的实质是“空无自性”,它没有主宰,没有不变的实物,也没有永恒不变的灵魂。所以从这一点来讲,轮回也是虚妄不实的迷执,从而使佛教的“解脱”理论成为可能。佛教讲“轮回”并不是提倡“轮回”,而是要在“轮回”之中获得解脱。《圆觉经》云:“一切众生从无始际,由有种种恩爱贪欲,故有轮回。”只要你有贪欲、执爱,进而迷惑造业,便会轮回生死。因而佛教的解脱方法,也是按绳索结,由此而解,最终返本归原。

我们凡夫无法得知过去,也无法预知将来。那么轮回在生命中是如何体现的呢?从佛教“三世轮回”的缘起观来讲,我们由当下也能推知过去的主要业因,亦能从当下的造作得知将来的业果。所谓“种如是因,结如是果”、“菩萨畏因、众生畏果”^③。日常生活所见:太阳有一日的轮回,月亮有一月的轮回,一年又有春夏秋冬四季的轮回,植物有花开花落、播种收获的轮回。宇宙的一切都在轮回之中,作为万物之灵的人类,当然遵循着这样的一种宇宙自然力量。我们的心在一日之中,也许还会有好几种轮回呢,可以对应佛教所讲的“六道轮回”。比如你开心时,好比是“天道”;与人争执时即是“阿修罗道”;忙忙碌碌的又为“人道”;糊里糊涂即是“畜生道”;求而不得便成“饿鬼道”;欲火攻心时是为“地狱道”。我们的心一天之中会有这些或多或少的轮回变化。今生你在哪一道中的心念相应最多,那么来生就有可能坠落到相应的道中轮回。故要出“六道”轮回,须对这六种相应心都不可贪念执着,乃至转识成智,或念佛求生西方,方可脱免轮回。

圆泽禅师是一位很有修行的高僧,他能看到自己的前生,预知自己的将来。故与李源计划同游眉山

① 陈义孝:《佛教常见词汇》苏州弘化社出版第265页。

② 缘起论:一切缘起事物的实性即是空性,缘起即性空。

③ 菩萨畏因、众生畏果:发过菩提心的人有因果的观念,在因上下功夫,不种苦因,而培福德资粮。凡夫不畏因果,当痛苦来临时,却希望痛苦消失。

时,建议由陆路出发取道长安斜谷入川。但李源不愿经长安,免世事往来。圆泽沉默,感知业缘不可拒,便同意李源的建议——走水路沿江而上。在舟至南浦时,见一穿花缎衣裤的妇女正在负甕汲水,圆泽禅师见后便流下了眼泪,道出了其不愿走水路的原委:“我当托孕于此女,避之不可得。后十三年八月十五日(图中跋文记为十八年,以下文的牧童相会观之,似别文十三年,更为贴切。),当会君于杭州天竺山中。”言毕而卒。李源料理好圆泽禅师的后事,再也无心游山玩水,遂回慧林寺。寺中的小师父这才说出实情,原来圆泽禅师出发前便已写好遗书。

十三年后的八月十五日,李源如约而至杭州天竺寺。忽然听到葛洪川边一牧童骑牛拍角歌道:

三生石上旧精魂,赏月吟风不要论。

惭愧情人远相访,此身虽异性常存。

李源听后问道“圆泽公,你还好吗?”牧童曰:“李源真是守信人也!”并咐嘱道:“我现在俗缘未了,不能与你再亲近。我们只有努力修行,不堕轮回,日后必能相见!”复吟四句道:

身前身后事茫茫,欲话因缘恐断肠。

吴越山川寻已遍,却回烟棹上瞿塘。”

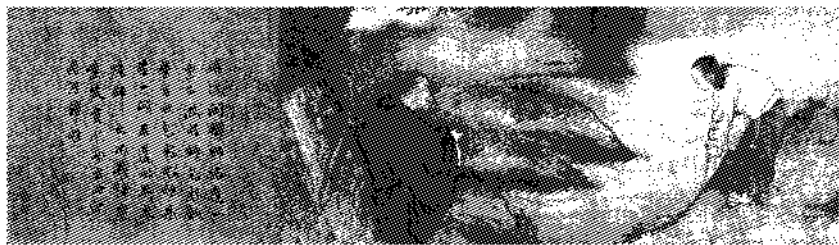
牧童吟罢骑牛便离开,不知道到哪里去了。

在宋人陈田夫撰《南岳总胜集》卷上中,认为圆泽禅师乃陈朝南岳惠思大师再化而来。唐代的鉴真大和尚东渡时也提及天台宗三祖南岳惠思大师,传说日本的圣德太子为惠思大师的迁化,曾制一千顶袈裟,并绣有“山川异域,风月同天。寄诸佛子,共结来缘”一偈,结缘给中国一千位僧人。故鉴真大师认为日本乃是佛法有缘之国,遂发愿东渡弘扬律法。圆泽禅师三世轮回的托生公案,被近代的印光大师,在讲法中多次引用,劝人专修净土。意谓像圆泽禅师这样的修行,有能知过去未来,从容坐脱立亡的本领。尚有三生转托之苦。何况我们这些末法具缚众生,定慧力浅,在生死面前丝毫做不了主。不仗佛神力,念佛求生西方,依靠自力何有解脱之期呢?至于圆泽禅师的修行如何,至何境界?南怀谨先生认为:能够做到入胎、住胎、出胎三者不迷的,才是最高的定力。八地菩萨^①以前的,都有隔阴之迷。据此可知圆泽禅师亦是证得果位之人。所以南怀谨先生要求我们赶快认真修行,了脱轮回。菩萨罗汉都有隔阴之迷,功夫做得再好,投了胎就迷掉了,何况我们这些修行不得力的凡夫呢。

两宋所载的托生公案中,以圆泽禅师“三生石上旧精魂”最为著名,可谓是妇孺皆知,广为流传。故梁楷大师此幅的创作思维,亦是源于南宋社会现实生活的实际关注。图中汲水女子,手持绳索,正在奋力提甕,手臂的肌肉结实而饱满,表现出用力的瞬间动态。而女子的身材魁梧,符合劳动人民长期劳动的身体特征,在审美表现上似乎也有唐人绘画中女性强壮饱满的美感追求。作者表现跋文中“锦裆花袴”这个描述特征时,只是通过色彩(褐红色)的施染,便使读者显明地感受到其衣着特征与家庭背景。身后的担水年老妇女,应是同来汲水的另一位路人,与年轻的女子形成对比和衬托。此时老者正弓背担水,目光回视舟中的李源与圆泽禅师,似见有陌生人来访不禁打量一番。更有可能是因为圆泽禅师出家人的出现,而更多地关注一下。这种视线的牵引,与李源对上的张望,形成对角斜线构图的明显特征。一汪溪水横隔其间,溪水潺潺,微波荡漾,似有心绪寄于水中。对于李源的描绘,只刻画了一个上半身的背景,但似乎能感觉到李源正与圆泽禅师窃窃私语,也许此时圆泽禅师已告知将要托生的原故。而圆泽禅师的刻画则更为精简,从船篷中仅露其头部。但从构图来看,正是此幅的点晴之笔。圆泽禅师的两眼圆鼓,露出惊愕之情。表现了见到女子后必要托生的无可奈何。虽然如此,但禅者内心的那种淡定从容,定慧双运的形象气质,仍然饱含于眼神之中。我想这便是梁楷刻画禅者的绝妙之处。在嘴唇处理上,反应了年老者齿牙脱落唇部凹陷的典型特征,刻画细微,形象生动,具有较好的艺术熏染力。山石在此幅中运用了“破墨法”,浑厚凝重,氤氲渗化,摄人心魄。

① 八地菩萨:名为不动地,彻底灭尽烦恼的细微种子以及所知障的一切执著相,故不再为之所动,得名不动地。

六、灌溪索饮、童子方汲



我们在前面图四中提及智闲禅师是五家中最早形成宗派之“沩仰宗”的传人。那么本图的主人翁灌溪禅师，便是紧随“沩仰”宗之后，于晚唐时形成的禅宗第二个宗派——临济宗的法嗣。其得法于临济宗创始者临济义玄禅师。灌溪禅师在南宗的传法线脉为：六祖慧能——南岳怀让——马祖道一——百丈怀海——黄檗希运——临济义玄——灌溪志闲。故其思想带有明显的临济家风，其开悟也是在临济禅师的棒喝下完成。

灌溪志闲禅师幼年依湖北鄂州百岩寺明哲禅师出家，明哲禅师是药山惟俨（黄檗希运法嗣）的弟子，论宗门辈份是临济义玄的师叔。义玄于河北名声大振，灌溪志闲便到临济院参访义玄。刚见面时，志闲禅师还没有迈进门，义玄就上前一把抓住他的衣领，不由分说，气势逼人。志闲被这一抓，吓得有点连气都喘不上来，满肚子的学问和满脑子的招数都被扼杀于咽喉处，吞又吞不下，吐又吐不出，不过此时，志闲当下醒悟到，这不正是“净裸裸、赤洒洒，没可把”之处吗。明白后的志闲禅师用力地从嘴边挤出两字：“领、领！”即衣领的“领”，同时一语双关地示意为“领悟”的“领”。义玄禅师见志闲在其逼拶下有所领悟，便将他一把推开道：“且放你一顿。”志闲对其凌厉迅猛的功夫大为佩服，遂留在临济院随义玄参学，在五家法脉中，临济以其单刀直入、舒卷纵横、杀活自在的峻烈宗风闻名于世。常有“临济将军、曹洞土民”一说。志闲禅师遇见义玄禅师的这一开悟方式，在宗门下属于“以棒、喝得悟”，这一方式看似粗野，实则正是禅师们的一片婆心所在。在棒喝下，使学人断去知见、绝其凡情，于刹那间翻然省悟。这一教学方式可谓是大机大用，纵横自在。其法脉延续至今仍不绝如缕，成为五家中最为兴盛的一宗，有“临济儿孙满天下”之说。

此图描绘了灌溪禅师和童子之间有趣的问答。一日，灌溪禅师行脚，口渴难耐。适逢一童子湖边汲水。便向其索水解渴。童子曰：“与汝水不妨，且道水具几尘？”（“尘”在佛教中指不净的和能污浊人们真性的一切事物。^①六根所对应的色、声、香、味、触、法称为六尘，地、水、火、风四大称为四尘。这是外在的“法尘”，当然还有污染我们自性的内在的“心尘”。那么“且道水具几尘？”当然是具尘的。况且“佛观一钵水八万四千虫。”）师曰：“不具诸尘。”（为什么灌溪禅师回答不具诸尘呢？好像和基本的佛学含义不相符合。禅师的回答是从“如来藏自性清净”的自体出发，认为人人本具清净的佛性，此性不受外缘影响，时时本具。法尔如是^②，水性的自性即是清净性。故曰，不具诸尘！）童子笑负水而去曰：“不得污却水！”（童子对禅师的回答不满意，遂不与水，并说明：你不要污染了我的水。）为什么童子不满意呢。从理上来讲，禅师的回答完全正确。但禅宗的证量是语言义理所不能表述的，真正体现出的是心地上的功夫。若道现成的佛理义趣，只是“知解宗徒”，其中三昧需在实际参究中深刻体悟。若真悟法过来者，定非此答。童子负水而去后，灌溪禅师嘴角露出了一抹苦笑。好似自嘲竟有如此童子，也为童子的顽皮而无奈。从这则公案。我们可以想像当时禅宗的兴盛程度，一位负水的童子，竟能将一位久参的祖师给问倒。

虽被顽皮的童子给问住，那么志闲禅师的境界究竟有多高呢，我们从他的往生事迹便可得知。唐昭宗乾宁二年（895年）五月二十九日，志闲禅师感觉到尘缘已尽，问身边侍者：“坐死者谁？”侍者说：“僧

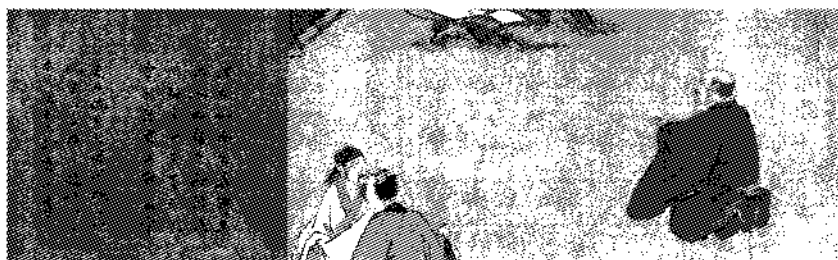
① 陈义孝居士《佛学常见词汇》第196页。

② 法尔如是：一切事物的自体都是这样。

伽”。又问“立死者谁?”侍者说:“僧会”。志闲前行七步,垂手圆寂。既然有坐死有立死,那我在行走中离去,可谓“行死”。能了生脱死,得生死来去自在者,应是阿罗汉^①以上果位。

图中志闲禅师正背依松树,伸手作索水状。由于是长卷构图,上下的布景空间有限,故松树只取一截,皴擦勾勒一遍而成,笔墨苍劲,枝干挺拔。从树干形状与上方下垂的松针,可以想象其枝繁叶茂,冠盖荫盛之景象。松下的志闲禅师,因口渴索水未果,而露出一丝苦笑,这一苦笑又似在赞赏童子的年少识深。在禅师的身后以浅浅的沙丘围绕,丘上绿植葱茸,蒙笼状物,在作者高超的绘画技艺处理之下却繁而不乱,井然有序。营造了一派江南水乡的茵蕴氛围。对面的童子正弯腰汲水,似对志闲禅师的回答不满而面露倔强之情。衣饰勾勒细致,设色淡雅,对禅师的衣色形成鲜明对比,反映了作者对于色彩的高超驾驭水平。画面的生动有趣也由此跃然可见。

七、酒楼一角、楼子参拜



图后跋曰:“楼子和尚名善津,平江人。姓杨氏,初浮浪于肆市。一日至承天寺,聆法有省,即出家。受具,偶至酒楼闻歌曰:‘你既无心,我便体!’楼前拜云:‘非此楼则不知有此事’。”简短数十字,概述了楼子和尚的生平与得道因缘。楼子和尚,出家之后异常用功,但是苦于久参不悟。一日,途经酒肆之下,因袜带松落,便蹲身系带,偶然间听到楼上唱曰:“你既无心,我便体!”乃于言下大悟。这种得悟因缘在刹那无心之间,非关有意参究,非是理性范畴,触及本体天然的灵明觉知,得受当下的清静本体。反之,若是有心,即凡夫不停的攀缘之心,则如烈火中烧,心心念念,纠葛不休。禅宗的六祖慧能大师当初卖柴送至酒店时,也因闻客诵《金刚经》,至“应无所住,而生其心”。即悟知因缘,寻即出家。与此案有相似之处。这种于无心刹那间开悟的公案,在禅宗的传灯录^②中还有许多记载。

在此处我认为理解“无心”的真正含义,成为明白这则公案的核心所在。那么“无心”具体是什么意思呢?在竺摩上人鉴定,陈义孝居士所编的《佛学常见词汇》中“无心”诠释为两种意思:一、真心离妄念,谓之“无心”,决非无心识为无心;二、妄心如幻影,自性不可得,故曰“无心”。^③我们不妨先从第一种诠释来理解文中含义,楼子和尚在这里悟到的应是“离妄显真”之意,当无心于妄,真便觉知。所谓“歇即菩提”是也!“无心”即是当下不住于法、不着于相,不念于境的显现,如此方得与本体相应,与禅契合。其实我们心的本来空寂,本体之心在二六时中从未有动有静,是为真常。唐代的德山宣鉴禅师开示道:“于已无事则勿妄求,妄求而得亦非得也。汝但无事于心,无心于事,则虚而灵空而妙。”后来的洞山良价禅师也讲过:“直须心心不触物,步步无处所。”;“夫出家之人,心不附物,是真修行!”故“无心”在佛门中不但是所悟的境界,更是日常修持的方法和功夫。那么我们再看第二种的诠释意义,第一种诠释是从“真心”的本体出发,来理解“无心”的实指;第二种诠释,则是从“妄心”的虚妄出发,指出“无心”即是无虚妄之心,其实在第一种诠释中已蕴含此义。只是在修持方法上有所不同,故另立一释。前者让我们觉知,自性本净,寻得本体,悟知妄境。从“立”的角度阐释修行,是“由内而外”的显扬。后者则是从“破”的角度,破凡夫的虚妄习性,必须离此虚妄,方得其本来,反应了“由外而内”的破取。“无

① 阿罗汉:意为“应供”,有三义:一、应断烦恼,二、应了生死,三、应受人天供养。

② 传灯:出自禅宗的譬喻。禅宗以为智能灭愚,犹灯能照暗。所以,禅宗便把以法传人,称作传灯。佛法代代相传,亦如灯灯不灭,灯灯相续。传灯录:是以传法世系为主线,叙述历代禅师的语录和品行的书。

③ 陈义孝居士《佛学常见词汇》第142页。

心”即所谓心无于事,事无于心,心无所住,达其空灵澄寂之境界。宋代的大慧宗杲禅师教人参究“无心”时说道:“……直到无所用心,心无所住之时。莫怕落空,这却是好处!”参禅的入道关钮却在此处。楼子和尚的参悟是否如此呢,以上权是纸上谈兵,画蛇添足,多此饶舌。究中是何物也?拟将“无心”参去!

楼子和尚出家之前流连酒肆,沉醉歌舞,后觉知愚惑,毅然出家。故在图中只露酒楼一角与旗帆些许,用以代指酒楼。也意指楼子和尚对此酒迷虚幻,令人植苦业力之处,如避火坑,不屑一顾。当其闻艳语而顿悟之时,当下脱其束缚,得无上法喜的自在之情,全然描绘于面部之中。作者细微勾勒,浅淡上色,而神态宛然,微微上扬的头部与虔诚合十的双手,更富韵律与动态之感,表现了楼子和尚跪拜时的动作特征。衣服的线条用笔,较之以上几幅,更为粗旷奔放,淋漓畅快,顿挫有力,染色厚重,反映了僧人服装的粗麻材质与旁边二位路人的衣饰形成显明对比。这也是在家人与僧众在衣着上的不同审美认知,世人讲漂亮,佛教则以庄严为美。二位路者一正一背,正在切切私语,对楼子和尚的这一反常举动,不明其由,似觉荒唐,故其眼神之中流有诧异之色。此图以人物为主,景物甚少,观来却意象饱满,情节生动,耐人寻味。

八、孤蓬芦岸、僧依钓车



玄沙师备禅师(835 - 908),唐末五代僧。福州闽县人,谢氏之子,幼好垂钓,常泛舟于南台江上。三十而立之年,顿感人生无常,遂弃舟于河南开封芙蓉灵训禅师座下出家,旋即前往江西豫章开元寺受具足戒。玄备禅师出家后精进头陀,终日宴坐,沉默寡言。众人钦赞其用功之深,悟法迅疾。同其门下的师兄雪峰义存禅师,对玄沙禅师悟道多有启发,实为玄沙禅师的得法老师。一日雪峰义存问曰:“备头陀何不遍参去?”玄沙师备答道:“达磨不来东土,二祖不往西天。”雪峰禅师默然许之,点头称是。

雪峰禅师往雪峰山开法,玄沙禅师亦随往助理寺务,并随众入室请益,不分昏晓。后因阅《楞严经》而发明心地,纵横雄辩,无不与经相契。因止长沙大开法庭,天下丛林,望风而礼,这一风范被称为“玄沙正宗”。玄沙禅师看到了唐末禅宗,破除凡夫文字执着,不立一字不著一法,直指见性的教授方式,对上等根基都能于言下会意,而次根者不得究竟。却也有文字教授的渐进必要。因为经为佛口,禅为佛心,诸佛必然心口无二。文字般若在参禅中亦有其相应的学习作用。玄沙禅师在其宗风中,迅速作出调整——也注重文字,也注重发明妙心,接机非常灵活,具有真实开悟的受用。后其传弟子法眼文益续其宗风,响应文字与实参相统一的理念,开创五家之中最后形成的“法眼宗”。故法眼宗真正开其端的应是玄沙师备禅师。

跋文末端书曰:“师尝示众有,直饶得似秋潭月影,静夜钟声,随扣击以无亏,触波澜而不散,犹是生死岸头事,道人行处,如火烧冰。”此处玄沙禅师指出了实际修证中,已具有功底和禅境的修行者们,即使修至内心如“秋潭月影,静夜钟声”,不随波澜或声尘的生灭而动,心能住持。但此处“犹是生死岸头事”,仍在生死之中,尚不究竟。切不可得少为足,着于此境。如古人云“惜乎坐在洁白地上,不肯放舍,以为奇特。”以为有一个清净的法相可著,犹如“抱守杆头、静沉死水”,若非明眼人尚不自知,意为觉者便是如此。所谓“荆棘林中下脚易,夜明帘外转身难”。应具大丈夫精进勇猛,去此法缚,百尺竿头更进步,十方法界是全身。真正的道人行履处,“应如火烧冰,终不却成冰”。涣然冰释,一得永得,不复退却。

此图描绘了玄沙禅师泛舟南台江上,独自静坐沉思充满禅境的故事。从构图看来,作者应是根据玄

沙禅师的整个生平来进行构思,将早年的垂钓江上与出家后的沙门形象合于一处,从而超越了时空的限制,发挥了艺术特有的自由创造,在简略的画面中,使读者阅出丰富的内含信息。图中玄沙禅师倚舷而坐,斜望江面。衣纹运用了梁楷代表性的“折芦描”,犹如折断的“芦叶”,转折处顿挫有力,蓄势内含,行笔流畅。头部运用细笔勾勒,与服饰线条形成强烈对比,粗细结合,动中有静。远景一片留白,边际处以淡墨徐徐施染一角,整个江面静谧旷达,空灵透彻,如觉者之心,波澜不兴而自性明照。船身只露一端,舟下微波荡漾,徐徐展开,似舟正在向前行驶。此幅在截景构图方式上,于八帧中最为极致。芦苇运用双钩淡彩的绘制方法,把芦苇的坚韧与挺拔,描绘得惟妙惟肖。阅罢此卷,禅者那种宁静旷达,触物皆真,无心可降的自在意境,弥满画面。

结 语

将禅理与绘画融为一体的画作,历代均有著之。但如《八高僧图》这样高度集中的手卷形式,实所罕见。梁楷大师在继承前人的优秀传统之上,大胆革新,另辟蹊径,运用人物山水的均衡构图,根据情节需要截取式地构图入画。使人阅后不觉其简,反赞其高超之妙。这一“简”或许出于禅理之思,禅宗常曰:“单刀直入,直指人心”删去葛藤,直达本源。梁楷大师的构图是如此,表达的禅理也是如此。在选材上从达磨传法慧可至四祖初见五祖描绘了禅宗初创阶段两个时期具有重要意义的祖师相传;再有禅宗分化而下的沩仰、临济、法眼三宗相关的法脉祖师;还有禅师与士大夫的交尚往来、禅师与童子的日常辩机;另有南宋民间广为流传的典型的佛门轮回故事。可以说《八高僧图》在构图意趣上,即有综概之思。通过绘画为学佛参禅者提供学法契机,阅画即如参禅。在人物绘画中,能否准确传达人物的内心世界,成为一幅作品层次高下的判断标准。我们细观图中每位禅师的神态表情,即能鲜明地感知禅者内心的寂静世界,有禅是如此的真切感会。梁楷大师的绘画无论是从技法还是思想创作上,对元、明、清直至当下都产生了重要的影响。我想禅与绘画的碰撞,在梁楷大师那里得到了充分的体现,在当下更有契合众生根基的方便之处,弘扬佛教艺术在新时代具有非凡的实际意义!

(作者系鉴真佛教学院书画教学法师)



唐朝后期弥勒信仰和密教的关系

□ 释圣敬

密教在大乘佛教传入中国后,相继传入,但当时并非像其他宗派那样独立发展,密教多与中国民间信仰相关联,以仪式融入了中国民间社会。唐朝初期密教持续发展,待到八世纪,大约在唐朝中期,因由善无畏、金刚智传至中国,才发展出完整的密教系统^①。密教对唐代社会的影响程度非常广,加上密教具有神秘、方便等特点,不仅吸引了皇室的目光,民间也非常流行。

在开元三大士将密教系统化为传入中国之前,密教就已经和大乘佛教、民间信仰关系密切。一开始以陀罗尼信仰方式在唐朝社会发展,佛陀波利所翻译的《佛顶尊胜陀罗尼经》中说:

若有人闻一经于耳,先世所造一切地狱恶业,悉皆消灭当得清净之身。随所生处忆持不忘……增寿得身口意净,身无苦痛。随其福利随处安隐,一切如来之所观视。一切天神恒常侍卫,为人所敬恶障消灭^②。

如果有人听闻《佛顶尊胜陀罗尼经》,所造的恶业将能消灭,或是能够记念,那将能增寿及清净身口意,被菩萨保护。正因为只需要听闻此经,即可消除罪业,相较于大乘佛教其他宗派的修行方法,陀罗尼信仰以较简便的方式来消除所造之业,甚至在唐代发展出经幢信仰,破地狱仪式等。《佛顶尊胜陀罗尼经》全文主要讨论教度大众,不论生与死,最重要的是能够突破佛教所建构死后世界地狱。之所以唐朝人对于能突破地狱是为信仰中重要的部分,原因来自于三阶教盛行,地狱观念兴起,流行于民间。正是最好反映密教与社会民间之间的关系,可以发现到唐朝民间担心死后世界和末法的到来^③。开元三大士将密教系统化,加上唐玄宗推崇密教,密教的影响渐渐深植于民间社会。

密教在中晚唐时期盛行期间,佛教其他宗派也有受到密教的影响,大乘佛教菩萨信仰的特色就是方便性。正因为两者皆有相似的特性,都流行于民间。如观音菩萨、普贤菩萨、文殊菩萨、地藏菩萨,弥勒菩萨等都与密教关系密切,石窟造像、修行方法等都能看密教色彩的加入。

菩萨信仰中最兴盛的莫过于观世音菩萨,观世音菩萨有许多化身来帮助信众解决难题。观世音信仰和密教有相似之处,都有别于其他宗派要持戒修行,更加容易被大众接受。在密教中也发展出一套和观音菩萨对应的信仰:如意轮观音,十一面观音,千手千眼观音等密教形式,配合咒语,经幢等深受民众喜爱,符合民众现世需求^④。

弥勒信仰与密教关系

一、密教与菩萨

密教当中有明王系统,是密教中的护法神,具有智慧之主的含义,大多数形象是愤怒、凶狠的样貌,是密教三轮身的其中一形象,密教之所以会发展出其他形象的原因,是因为密教从杂密到纯密乃到发展出密宗的过程中,与其他佛教的修行方法或其他宗教结合。密教认为需要更强大的形象才能表现出与众不同^⑤。其中三轮身的观念来自于密教中教令轮身的观念。每个佛都具有三个身份,佛、菩萨、明王。分别为自性轮身,正法轮身,教令轮身。

① 吕建福,《中国密教史(二)》,第9页。

② 大正藏,T19,No.967,p.350。

③ 刘淑芬,《减罪与度亡—佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》,第122页。

④ 夏广兴,《密教传持与唐代社会》,第164-165页。

⑤ 党措,《瑜伽密教五大明王》,第215页。

教令轮身的观念让密教、菩萨、佛,之间的关系更加紧密,进而发展出五大菩萨对应的五大明王,甚至之后出现了八大明王、十六明王。此文仅讨论的是关于八大菩萨对应的八大明王。

《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》是经由三世纪陀罗尼信仰传入后,经过许多译经过程,结合各方不同方式,最后集大成编写出的抄集本,在经录资料中,只有显示翻译时间为晋代,并没有译者资料^①。经文中提到文殊师利菩萨、虚空藏菩萨、观世音菩萨、救脱菩萨、跋陀和菩萨、大势至菩萨、得大势菩萨、坚勇菩萨。此部经提到七佛与八菩萨所说陀罗尼。到了唐朝不空翻译《八大菩萨曼荼罗经》当中提到八位菩萨,分别为观自在菩萨、慈氏菩萨、虚空藏菩萨、普贤菩萨、金刚手菩萨、曼珠室利菩萨、除盖藏菩萨、地藏菩萨。在经文中以一句真言以及菩萨特征、坐相来介绍^②。经中云:

作八曼荼罗者云何建立,复依何法起无量福,令修行者速证菩提……依法建立此八曼荼罗一遍者,所有十恶五逆谤方等经皆悉销灭,一切所求义利胜愿悉得成就^③。

经文强调此修行,能加速成效,依照经文所说,信仰者念真言、观想其八位菩萨将会能够消灭罪业,达成所愿,快速证得无上正等正觉。从此部经当中可以发现,当时唐代密教菩萨信仰已经开始与密教信仰交融,两者都具有即时性、便利性的特性,顺应当时民间百姓的需求。佛教流行的方向不再以复杂的仪式、修行方式,而是以快速、便利的修行方法,吸引民间民众信仰。

除了前面经典之外,能够验证八大菩萨与密教关系的证据为敦煌石窟的造像。根据郭祐孟在《敦煌石窟卢舍那佛并八大菩萨曼荼罗初探》所整理八大菩萨出现的时间,最早出现在石窟以密教形式出现的八大菩萨在榆林窟中唐25窟,后来在莫高窟晚唐14窟也有发现,之所以在石窟出现的原因,在于不空到河西传法、敦煌受吐蕃治理的时期^④。

八大菩萨与密教中金刚明王相关联,从三世纪开始,不管在经典或是石窟艺术表现,都能反映当时随着大乘佛教的传入,菩萨信仰在中国社会受到欢迎。密教传入后与原先的大乘佛教并行于世,待到唐朝,整合过后的密教,在唐代社会大放异彩,密教成为唐朝佛教的焦点,转而影响大乘佛教中的菩萨信仰。

二、密教与弥勒信仰

前面提到弥勒信仰在多种表现形式,有未来佛、菩萨、转轮圣王形象,加上弥勒与政治关系紧密,从魏晋到唐朝,弥勒信仰在社会上蓬勃发展,从石窟中所造弥勒像或是经变图可以得知弥勒信仰在当时盛行的情况^⑤。

《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》中指出在死后会到兜率天见弥勒:

此陀罗尼四十二亿诸佛所说,若诸行人有能书写读诵此陀罗尼者,现世当为千佛所护,此人命终以后不堕恶道。当生兜率天上目睹弥勒,又有众生能修行此陀罗尼者……^⑥

经文具有浓厚的弥勒上生信仰,认为若能修行,死后将上生兜率天,得见弥勒真容。经中加入陀罗尼信仰,这样的观念也是前段提到密教在大乘佛教传入后,多以仪式或是咒语形式与大乘佛教中其他宗派产生联系,加上密教多为咒语、仪式,甚至陀罗尼信仰。大多不需要像佛教其他宗派需要较高的文字理解能力,繁琐的操作等,这样的方式也让佛教不仅只传播至皇室、社会高层、士大夫,而是深入全面地渗透到社会各阶层。

唐代玄奘所译之《八名普密陀罗尼经》当中也提到弥勒信仰:

何谓八名普密神咒:一名功德宝藏、二名庄严象耳、三名善勇猛、四名胜谛云、五名成炽然、六名微妙

① 吕建福,《中国密教史(二)-唐代密宗的形成与发展》,第241-246页。

② 大正藏,T20,no.1167,p.675。

③ 大正藏,T20,no.1167,p.675。

④ 郭祐孟在《敦煌石窟“卢舍那佛并八大菩萨曼荼罗初探”》,第45-50页。

⑤ 李玉眠,《敦煌初唐的弥勒经变》,第222-223页。

⑥ 大正藏,T21,,no.1332,p.538。

色、七名严饰、八名金刚。若有得闻此八名咒。于当来世经七俱胝那度多百千大劫。不堕地狱傍生饿鬼。将命终时身心安隐。见有诸佛及诸菩萨来现其前。为说大乘甚深法要。既闻法已。必得往生睹史多天奉事弥勒。后随弥勒下瞻部洲。行愿渐增乃至究竟^①。

此经提到听闻这部经的人,都能往生到史多天(兜率天)向弥勒学习,并且能跟随弥勒,一起下生到人间。此经是唐朝玄奘翻译,正是弥勒信仰盛行的时候,而玄奘本人也是弥勒信仰者。经文中还有密教陀罗尼的八名咒,能够让信仰者更加接近修行。

王雪梅在《弥勒信仰研究》一书中提到弥勒与密教的关系。王雪梅以李玉珉、汪娟等前人的研究为基础,讨论了密教与弥勒之间的关系。她从弥勒信仰在仪式、经典、图像等角度来探讨密教影响的程度,并认为有约在中晚唐时期弥勒信仰密教化,虽然在弥勒信仰各个角度上发现密教型态,但王雪梅认为密教的影响是针对在弥勒修行上,并没有更改弥勒信仰本身的核心概念,只能说明弥勒信仰的一些修持法门出现了密教化^②。

若仔细分析到密教与弥勒信仰的关系,虽然弥勒并没有完全像观音或其他菩萨一样,在密教发展出新的一个角色,但是不难发现两者之间存在互相影响的部分。本文也是接续前人的研究基础,来厘清弥勒与密教的关系以及弥勒未来佛信仰对信仰者与社会关系的变化。以中晚唐时期密教中的弥勒信仰的例子来探讨社会环境对佛教传播的影响。可以发现社会的需求性、政权的支持、信仰者的期许,都推动了弥勒信仰在唐朝的传播。此外,信仰者对于未来、未知世界的期许,在弥勒信仰中发展出许多迎合需求的形象,而密教中的弥勒信仰,正式以此观念所开展。在密教经典或是受到密教影响的弥勒相关经典、都能看到弥勒信仰的特性和密教特性,并非完全消弭或同化对方,其中在《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》当中提到弥勒与密教金刚、明王系统关系:

慈氏尊菩萨,现作大轮金刚明王,遍身黄色放火,右手持八辐金刚轮,左手柱一独股金刚杵^③。

在前人研究中,大多以杂密时期,咒语方式与弥勒信仰进行结合,在图像方面,石窟当中,弥勒的形象变化从交脚、经变图等转化成披着兽皮的带有密教特点的弥勒形象^④。不过在《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》中直接说到弥勒即是大轮金刚。这比前人的研究资料中所提出经典、仪式等证据,更为证实密教与弥勒信仰之间紧密联系。《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》是由唐朝达磨栖那所翻译,此经主要讨论八大菩萨与密教之间的关系,也能发现密教中三轮身的概念。党措在《瑜伽密教神祇研究》^⑤中推测密教明王、金刚信仰大约在八、九世纪发展成熟。依照前面资料推测,弥勒信仰表现出密教形象特征,与密教在唐代社会兴盛的时间相近,虽然密教没有因此改变弥勒信仰的所有形态,但在当时,发展出带有密教特征的弥勒信仰。目前只有在《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》中有明确提到弥勒就是大轮金刚。虽然弥勒并没有像其他菩萨在密教中发展出另外的信仰形态,不过在中晚唐时期的弥勒信仰肯定受到密教的影响,在修行方式、仪式、形象上呈现出密教特征。

三、大轮金刚

大轮金刚是密教八大明王之一,大轮金刚最早出现于唐代阿地瞿多翻译的《陀罗尼集经》,时间约在七世纪。经中云:

诵此咒三七遍,即当入一切曼荼罗,所作皆成。诵咒有身印等种种印法。若作手印,诵诸咒法,易得成验。若未曾入灌顶坛者,不得辄作一切手印。若人诵此咒,即同入坛,作印行用,不成盗法也^⑥。

除了提到对应的真言之外,还强调念大轮金刚陀罗尼,等同于入坛,不需要上师灌顶等,不会因此而

① 大正藏,T21, no. 1365, p. 884。

② 王雪梅,《弥勒信仰研究》,第154-166页。

③ 大正藏,T19, no. 965, p. 340。

④ 夏广兴,《密教传持与唐代社会》,第160-169页。

⑤ 党措,《瑜伽密教神祇研究》,第217页。

⑥ 大正藏,T18, no. 901, p. 803。

犯了盗法之罪。在其他经典中也有提到大轮金刚在末法救度众生。如《佛说大轮金刚总持陀罗尼经》中云：

我灭度后末法之时，众生薄福三灾竞起，……汝等金刚今于此会闻秘密之法，汝等金刚闻持咒法，速先诵大轮金刚陀罗尼神咒。汝不持此法门者。一切诸咒纵令有验。犹有行伪盗法之罪^①。

佛告诉大轮金刚：末法时代，众生福薄，灾难频发，大轮金刚应当持咒去帮助众生。而大轮金刚的修行方法主要是密教的仪式如手印、咒语、观想等。其中最重要的地方为念大轮金刚咒，不需要上师准许、教学，不会因此犯了盗法之罪。在密教许多经典都提到在举行依式前念大轮金刚咒、就不会犯盗法之罪。都强调末世时期，简化形式，以期在危机时候，及时用功。

密教特征的弥勒信仰

在前人研究当中都提到在中晚唐时期密教影响到弥勒信仰的修行方法、仪式，开辟了一条新道路，往生兜率天宫。从原先陀罗尼信仰中就有包含弥勒，待到中晚唐时期，系统化的密教传入，密教在中国开始盛行，弥勒信仰在中晚唐时期也出现密教特征的修行方法、仪式、形象。

一、密教中弥勒信仰仪式

密教与菩萨信仰的关系，在中晚唐密教兴盛之后，从原先与菩萨信仰并行转而影响菩萨信仰，从客主关系转向主客关系，进而发展出八大菩萨对应密教八大金刚明王之信仰。八大菩萨中包含弥勒菩萨，弥勒菩萨信仰也受到密教影响。除此之外，弥勒信仰多样性的形象之一未来佛形象，也出现在密教经典之中，成为最终目的。

根据王雪梅的研究，对于密教与弥勒之间的关系，大致上可分为在七世纪前杂密及七世纪纯密后的变化。在七世纪前杂密与弥勒，从三世纪支谦所翻译的《佛说无量门微密持经》、《佛说持句神咒经》已出现弥勒以菩萨身份关联陀罗尼，可以从中得知弥勒信仰当时为兴盛的信仰，密教向弥勒信仰靠拢^②。在两部经典当中，都有讲述到，在危急时刻需要念诵，由此可知当时菩萨信仰与陀罗尼结合共修的特点。

在七世纪后纯密出现，在弥勒相关经典中出现了许多关于密教相关的仪式、修行经典，出现密教特色身、口、意的修行方式。但相较于杂密时期与其他菩萨相比，弥勒信仰较为兴盛，但在纯密时期的弥勒信仰，修行、仪式陀罗尼的译经较晚出现。

依照译经的前后来讨论弥勒信仰修行方法上出现系统化密教特征的例子：唐阿地瞿多译《陀罗尼集经》中分别有“弥勒菩萨法印咒”及“又见弥勒菩萨法身印咒”：

反叉后二指于掌中，以二食指各在中指背。令头着中指甲下，以二大指竖捻二中指上节文，其二中指相离一寸半许，开头指来去^③。

及弥勒菩萨法身印咒第五：

准前释迦金轮印，唯改开二中指。头相去一寸半许，头指来去咒曰……诵咒作印，即得一切佛菩萨等皆悉欢喜^④。

这两个咒，一个为法印、一个为法身，两者都有展示弥勒手印部分，搭配念咒的方式，才能达到修行的效果。从此能得知在六世纪持明密教传入后，密教不再单只有利用咒语，在仪式上需要搭配手印。

唐代善无畏翻译的《慈氏菩萨略修瑜伽念诵法》中，里面的修行方法对应密教修行方法，不仅需要念诵真言、手印的变化、还需要观想。此经为密教与弥勒信仰结合较为完整的经典，配合身、口、意进行修行。修行后的目的为与弥勒至未来，结合了弥勒信仰的思想中心。

二、密教中的弥勒形象

① 大正藏，T21，no. 1230，p. 161。

② 王雪梅，《试论弥勒信仰与密教的融合》，第77-78页。

③ 大正藏，T18，no. 901，p. 829。

④ 大正藏，T18，no. 901，p. 839。

弥勒形象表现上,从北魏造像或是唐代石窟等方式可以了解弥勒当时的形象。在李玉珉《隋唐之弥勒信仰与图像》当中有提到当时弥勒流行的形像,并整理出魏晋南北朝弥勒常见姿势有三种:善跏趺坐,交脚而坐,以及半跏思惟且常作的手印有施无畏印、转法轮印,及说法印三种^①。在《弥勒上生经变相》跏趺坐或交脚而坐,或作转法轮印或说法印,象征弥勒菩萨在兜率内院说法。僧伽提婆所译的《佛说弥勒下生经》当中也有提到弥勒形象:

弥勒菩萨有三十二相、八十种好庄严其身,身黄金色^②。

在《佛说弥勒下生经》描述弥勒菩萨的形象,与其他菩萨一样,具有三十二相,八十种身,身体为金黄色。接着看到密教的形象:《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》这样描述弥勒菩萨:

慈氏尊菩萨,现作大轮金刚明王,遍身黄色放大火,右手持八辐金刚轮,左手柱一独股金刚杵。^③

此经描述弥勒菩萨,右手持金刚轮,左手有一金刚杵,身体遍放黄色的大火。描述中弥勒手持的法器金刚杵和金刚轮很显然带有密教的特征。唐不空所翻译的《八大菩萨曼荼罗经》中描述弥勒菩萨:

想慈氏菩萨,金色身左手执军持右手施无畏,冠中有窄堵波半跏坐^④。

所描述的弥勒手持军持并且右手配合施无畏手印,身体的颜色也是金色,坐姿为半跏坐。两者相比较之下,《八大菩萨曼荼罗经》描述更加仔细,弥勒是坐姿,施无畏手印。别于前面的描述,在唐善无畏《慈氏菩萨略修瑜伽念诵法》中描述弥勒的形象:

慈氏菩萨白肉色,头戴五智如来冠,左手执红莲花,于莲花上画法界塔印,右手大拇指押火轮甲上。余指散舒微屈风幢,种种宝光,于宝莲华上半跏而坐^⑤。

原先弥勒菩萨的形象以交脚、倚坐等方式呈现,经过密教的影响之后,在经典或者是造像上,都加入了密教的特色,有手持金刚杵金轮,有冠顶莲花等方式表现。甚至在像的旁边会有塔,而弥勒旁边有塔就象征着法身^⑥,除此之外还有表示佛法的意思。

三、唐朝中后期的弥勒信仰

弥勒信仰原先就具有多样性,在传入中国后,因为弥勒具有未来佛,转轮圣王身份形象,与社会政治关系紧密,让弥勒信仰盛行于中国社会。但是唐代宗教种类很多,政治变化也快,而且唐代社会包容了许多未来的宗教和文化。而唐中后期,开元三大士将系统完整的密教带入中国,加上玄宗的支持,自然而然在唐代宗教领域中胜出,流行在中晚唐社会,因此弥勒信仰也受到密教影响。

依照前面所介绍的受到密教影响的弥勒信仰,在仪式方法、修行方法中加入了密教特征,在石窟中的形象上,也有增添密教的色彩。从社会层面角度来看,这是密教与弥勒信仰在宗教场域竞争下的结果。从佛教的角度来看,密教与弥勒信仰的主要目的相同,两者结合起来能够更加有效率。以弥勒信仰角度,依照当时社会的流行密教的影响,进而推展主客关系到客主关系。以密教角度,原先与菩萨信仰结合,后来与弥勒信仰中的下生信仰,发展出末世救度、未来弥勒佛出世等概念。

在经历了会昌法难,朝代的更迭之后,弥勒信仰的形态并没有完全向密教发展,还是独立的活跃于民间。这也是前人研究支持密教并未影响弥勒信仰太多的原因,但不可否认的是,在宋代的资料中弥勒信仰还表现出一部分密教的特征,在敦煌区域的信仰也还有出现其形式,表示密教在中晚唐时期确实对弥勒信仰产生了一定的影响。

密教的发展也在会昌法难、社会政治变动下,淹没于中国社会,转而向西藏、日本发展。而弥勒信仰在之后的发展转向民间信仰,或者在区域流行。比如白莲教,比如变成了现在给人印象深刻的布袋和尚

① 李玉珉,《隋唐之弥勒信仰与图像》,第101-102页。

② 大正藏,T14,no.453,p.421。

③ 大正藏,T19,no.965,p.340。

④ 大正藏,T20,no.1167,p.675。

⑤ 大正藏,T20,no.1141,p.591。

⑥ 李玉珉,《隋唐之弥勒信仰与图像》,第106页。

的形象。

弥勒信仰在中国社会的变化,原因有很多种,社会变动、政治更迭、宗教竞争等都造成弥勒信仰的改变及发展。弥勒信仰与其他被密教影响的菩萨信仰不同,并没有变更原先弥勒信仰的核心思想,反而是增添了形象的多样性。

结 论

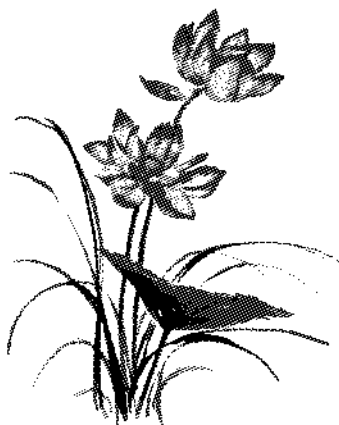
佛教传入中国后,密教也跟着传入,但并不像其他宗派的发展,当时密教以陀罗尼的方式与民众产生关联,深入百姓生活。到六、七世纪,持明密教传入和开元三大士善无畏、金刚智、不空将密教系统完整的传入中国,并进行翻译经典、举行仪式等。让密教成为唐代佛教的热点。密教与大乘佛教其他宗派也互相影响,其中菩萨信仰与密教关系密切。在大乘佛教传入中国后,菩萨信仰兴盛。密教与菩萨信仰特点相近,都具有善巧方便、实时性、容易入门,菩萨信仰中就加入了陀罗尼。

密教中有一概念为教令轮身,和大乘佛教中菩萨、佛的概念相关联,并且有相对应的金刚与菩萨。密教中的八大菩萨与八大金刚,正以此观念迅速发展,例如:观音菩萨、普贤菩萨等都有着相对应的密教金刚形象或是成为密教菩萨。不过弥勒较为特殊,并没有像观音菩萨那样发展出新的名称,还是以弥勒的名号和密教产生联系。在《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》当中,有提到弥勒相对应的金刚为大轮金刚,两者皆具有末世教度的概念,并带领信仰者跨度到未来。还有一个特点大轮金刚别于密教在操作仪式,可直接念咒,不需要上师灌顶,不会犯盗法罪。可从此发现密教与菩萨信仰由从主关系,发展到主从关系,并且将弥勒未来佛形象带入到密教中。

从修行仪式、形象上可以确认弥勒信仰受到密教的影响,不过被密教影响的弥勒并没有延续下去,因为经过会昌法难、朝代更替,密教在中国已不再像中晚唐时盛行,弥勒信仰依然保持原先的形象,转向民间信仰或是区域信仰,和其他宗派相互竞争、融合。

弥勒信仰在受到密教影响后没有改变核心的思想,只是增加了多样性。面对不断变化社会政治环境,弥勒信仰转向民间,拓展信教群众,弥勒形象也逐渐转向为中国本土的需求形象。

(作者系鉴真佛教学院副教务长)



《大涅槃经》之佛性义

□ 释明空

《涅槃经》在历史上曾有多种译本,除已佚之本为支娄迦谶译《梵般泥洹经》2卷外,有三国魏安法贤译《大般涅槃经》2卷,及吴支谦译《大般泥洹经》2卷。本文所探讨的佛性义,是依据北凉昙无讖所译的40卷《大涅槃经》,亦称北本或大本,经中说佛身常住不灭,涅槃常乐我净,宣称“一切众生悉有佛性”,一阐提和声闻、辟支佛均得成佛等大乘思想。为大乘佛教前期作品,此经在晋宋时对中国佛学界影响很大,为涅槃学派的本据经典。北本《大涅槃经》传到江南前,南方已在探讨佛性问题,江左名僧慧睿等都坚持6卷本《泥洹》中关于除一阐提外一切众生皆有佛性的说法。所谓“一阐提”,即是佛教称呼不具信心,断了成佛善根的人。彭城高僧竺道生,通过分析经籍中的整体思想,得出“阐提皆得成佛”的结论,被守旧的教徒们看作背经邪说。大本传至江南后,经中果然说阐提皆有佛性,竺道生的说法得到经证。涅槃之学因而在南方大大兴盛起来。本文虽不直接就阐提成佛而言,但由此引出诸多的佛性讨论,可以帮助我们对佛性有更深入的认识。

一、“佛性”观念提出的意义

《涅槃经》首次对佛性这一观念展开了详细的说明,这一说明解决两个问题:1、成佛之所以可能的超越根据;2、成佛以何种形式成佛乃究竟。前者和孟子的“性善说”相通,后者与陆象山的“吾心即宇宙”相通,所以古来有三教同源一说,但儒家孟陆之学基于人伦之理,出世之学问唯佛家专长。

关于第一个问题即是成佛的根据问题,天台判教五时为法华涅槃,前四时佛所宣说的经典中并没有明确提到成佛超越性的根据这一问题。一般说来成佛待因缘而成,通过亲近善知识、闻思教理、如理思惟、法随法行来成佛,或通过戒定慧三学、闻思修三慧成佛,或以唯识学说的无漏种子的熏习来成佛等,但无论是哪种说法,都是通过各种资粮的积累,强调的是后天的、经验的、变化的因缘来成佛,并没有对成佛有一先天的超越的根源性说明,没作这点说明成佛就没有必然性而显得无力,甚至说由于五种姓的差别,某类众生如一阐提不能成佛,二乘行者只能以声闻缘觉果为究竟,也不能成佛。如是人人皆能成佛就不能被证成。但在《华严经》中明确记载佛陀在菩提树下成道后所发出的感慨:“奇哉,奇哉,大地众生皆有如来智慧德相,只因妄想执着而不能证得。”,那么这大地众生皆有如来智慧德相的超越根据何在?《涅槃经》中“佛性”这一概念给予了具体的说明。该经中所论及到的佛性人人本自具足恒常不变,这一观念具有先天、超越的意义。正是此佛性义使得“人人都能成佛”得以证成。须要澄清的是《涅槃经》中所提到的佛性并不是执佛有自性。若执有自性,佛不待因缘成,若执无自性,则永不能成佛。所以这里的佛性和《中观》中所反对执自性而言“佛性亦无常”之义并不矛盾,更不防碍《涅槃经》说佛性是常,通达常与无常两边,并且不落常与无常两边才是佛性中道实相义。

《涅槃经》中佛性义解决的第二个问题是成佛以何种形式为究竟。前面说佛性具有先天超越的意义,此佛性即如来藏,虽众生具有,因妄想执著不显,但这一先天超越的根据却有力地保证了人人都能成佛,这里随即又带出另一个问题,人人所能成的佛是以何种形式最为究竟,究竟是觉行圆满的意思,小乘佛教认为佛即是阿罗汉,大乘佛教认为佛比阿罗汉更为圆满。佛性彻底彰显后的究竟到底是什么样的境界,如果说如来藏是佛性的因位说明,那此处的佛性的彻底彰显即是佛性于果位上的说明。大乘佛教不仅是个人的解脱,同时也要行菩萨道度化众生,所以成佛的究竟必须以一切众生得度为条件,其对象不仅是界内的凡夫,还包括界外的二乘圣者,悲愿之极,通至内外,穷法之源方乃究竟。天台宗十界互具的法界界定,使得成佛必须即九法界而圆满,故佛性的彻底彰显必须遍于整个法界而言,此佛性之彰显即为法身,此法身遍于十方三世一切诸地,天台则以“如来藏恒沙佛法佛性”来描述。法身遍满十法界,

至此圆融之极。《涅槃经》中的佛性这一观念圆满地解释了以上两大问题,成佛的超越根据以如来藏说明,成佛究竟的形式以法身说明,如来藏与法身即是佛性的显隐分位差别,体则无异。

二、各家佛性义

关于佛性义,各家说法虽各异,但大致相同,吉藏《大乘玄论》卷三列正因佛性十一家,其《涅槃游意》出佛性本有始有三家,元晓《涅槃宗要》举六师,慧均僧正《大乘四论玄义》卷七持本三末十共十三家,现按照汤用彤所列如下:

均正(慧均僧正)本三家:

1、道生:当有为佛性体。

吉藏《玄论》第八家:当果为正因佛性。古旧诸师多用此义。

2、昙无讖:本有中道真如为佛性体。

《玄论》于其所列之十一家外曰:“河西道朗法师与昙无讖法师共翻《涅槃经》,亲承三藏作《涅槃义疏》,释佛性义,正以中道为佛性。”

3、新安瑶师:于上二说中间执得佛之理为正因佛性。

吉藏《涅槃游意》之第二解:新安瑶师以众生有得佛之理为正因佛性。

均正末十家:

1、白马寺爱法师:执生公义云:当果为正因。

元晓《涅槃宗要》之第一师:当有佛果为佛性体。此是白马寺爱法师述生公义。

2、灵根寺慧令僧正:执瑶师义云:一切众生本有得佛之理为正因佛性。

吉藏《玄论》第九家:以得佛之理为正因佛性。此义灵根僧正所用。

3、灵味宝亮:真俗共成,众生真如佛理为正因体。

吉藏《玄论》第十家:以真如(原文“如”作谛)为佛性,此是和法师,宝亮法师所用。

吉藏《涅槃游意》之第一解为灵味高高,高高即宝亮法师之讹。古说则系梁武帝之说。但据均正,谓亮与武帝之说本属同气,故《游意》云然。

4、梁武帝:真神为正因体。

吉藏《玄论》第六家:以真神为正因佛性。

元晓《涅槃宗要》之第四师:心神为正因体,乃梁武萧衍义。

5、中寺法安:心上有冥传不朽之义为正因体。

吉藏《玄论》第四家:以冥传不朽为正因佛性。

6、广宅寺法云:心有避苦求乐性义为正因体。

吉藏《玄论》第五家:以避苦求乐为正因佛性。此是广宅师一时所用。

(均正云:广宅亦常用亮师义,云心有真如性为正体也。)

7、河西道朗法师及未有庄严寺僧旻与招提白琰公等:众生为正因体。

以众生为正因佛性。(未言为何师之说。且谓道朗系以中道为正因体。)

元晓《涅槃宗要》之第二师:现有众生为正因体,是庄严寺旻法师义。

8、定林寺僧柔,开善寺智藏:通则假实皆是正因,故《迦叶品》(案当为《狮子吼品》)云:“不即六法,不离六法”;别则心识为正因体。

吉藏《玄论》第二家:以六法为正因佛性。故经云:“不即六法,不离六法。”(即上之通)第三家以心为正因佛性(即上之别)。

9、地论师:第八无没识为正因体。

吉藏《玄论》第七家:以阿赖耶识自性清净心为正因佛性。均正又云:“地论师曰:分别而言之有三种:一是理性,二是体性,三是缘起性。隐时为理性,显时为体性,用时为缘起性。”

10、摄论师:第九无垢识为正因佛性。

均正云:“上两师同以自性清净心为正因佛性。”

元晓《涅槃宗要》之第六师：阿摩罗识真如解性为佛性体。如经言：“佛性者名第一义空”。此真谛三藏之义。

吉藏《玄论》第十一家：以第一义空为正因佛性。此北地摩诃衍师所用。

元晓《涅槃宗要》之第五师：言阿赖耶识法尔种子为佛性体，谓为“新师”等义。此当是唐代新法相宗师义也。

以上是汤用彤所列各家，除第九、第十两家依唯识义立正因佛性外，其余大体都是按照《大涅槃经》佛性义而说。现将以上各家分为三大类：

第一类为当有说。道生依当有、本有、始有立佛性体为“当有”，当有是未来当得佛果的意思，从佛果上说因，将佛果转为因地即是本有，故本有即当有，显隐差别而已。《涅槃经》中亦就佛性体云：“本自有之，非适今也”。爱法师执生公义，同此说。

第二类为中道第一义空说。昙无讫乃本经的译者，根据经文正义进一步明确了佛性体乃本有中道真如义，此即《涅槃经》云佛性乃“中道第一义空”。灵昧宝亮真如佛性为体，以及道朗以中道为正因体同此说。

第三类为真常心说。瑶师言“得佛之理”，可根据章安灌顶《涅槃经玄义》中的进一步解释，他认为瑶师之义是以“众生心神不断”为得佛之理，此心神不断大体是《涅槃经》中“真实常心”之义，如经《狮子吼品》云：“佛性不即六法不离六法”。灵根寺慧令僧正同此说。章安《玄义》云宝亮以“真神佛性”为体同此说，梁武帝以真神为体同此说，中寺法安立心上有冥传不朽之义为正因体亦同此说。光宅寺法云立“心有避苦求乐性义为正因体”可从缘因佛性来理解，此亦是“得佛之理”。至于定林寺僧柔，开善寺智藏主张“通则假实皆是正因”，此亦依于真常心而立，真常心直接生清净法，又可作为杂染法的凭依因，故通则假（杂染法）实（清净法）皆是正因。

均正末十家的最后两家属唯识学，此则超出《涅槃经》范围，第九家的地论师属相州南道派慧光系所主张以阿赖耶识（即无没识）为净识，这种思想其实已会通了如来藏和阿赖耶识的理论，故吉藏《大乘玄论》名之为“阿赖耶识自性清净心”。第十家摄论师以无垢识（即阿摩罗识）为正因佛性，此三论师指的是真谛三藏，他以如来藏思想解释唯识，其所立的第九识即是自性清净心，此非无著《摄大乘论》中所固有，所以这里的摄论师并非和《摄论》有关，是专指真谛而言。元晓《涅槃宗要》中所立法尔种子为佛性体亦是唯识学范围，“法尔种子”指的是菩萨无始来本有的清净种子，也称为无漏种子，是成佛的正因，这种思想乃护法至玄奘一系，在无著《摄大乘论》中并不承认法尔净种，只言新熏，此是护法后来加上去的。

以上各家对佛性种种说，有的过于笼统，有的并非佛家术语有失法度，只有昙无讫与河西道朗之中道真如为佛性体为谛当，是以越烦从简，当以经文本有三因佛性之义来梳理之。三因佛性者，正因佛性中道第一义空是，成就法身。了因佛性乃智德，成就般若之智，缘因佛性为断德，成就出世之解脱。故天台智者大师以三因佛性规定佛性义乃方家正解。

三、三因佛性

三因佛性分别是正因佛性、了因佛性和缘因佛性，《大涅槃经》将了因佛性与缘因佛性合在一起说，并未分别两者，就象说四缘中的因缘，分别说是因，但与四缘并举则也是缘的一种。在均正所举的本三末十家中对佛性的阐述大都是围绕正因佛性展开的，以下本文可以试图从“体、相、用”的结构上更清晰地把握三因佛性。

1、以体立正因佛性

首先从体上立正因佛性，这个体是即内在又超越，内在意指藏于人人心中，超越则显示为中道第一义空。内在是我之体，超越是法之体，我之体由无明覆故不显，经中以如来宝藏喻之，法之体遍十法界，中道第一义空是也。如经云：

“佛言：善男子！我者即是如来藏义。一切众生悉有佛性，即是我义。如是我义，从本以来，常为无量烦恼所覆，是故众生不能得见。善男子！如贫女人，舍内多有真金之藏……善男子！众生佛性亦复如

是,一切众生不能得见。”^①

此就佛性之体内在而言如来藏。经云:

“佛性者即第一义空。第一义空名为中道。中道者即名为佛。佛者即涅槃。”^②

此就佛性之体超越而言中道第一义空,此乃超越言佛性之体,此体是法界之理体,如来藏虽是心体,亦是法界理体所摄。正因佛性统摄心体与理体,两者差别在于就理体可以说“有情无情同源种智”,但就心体而言只有情识方能成佛,草木砾石不能成佛,草木砾石的佛性即就理体而言,非心体也,故如来藏不能就草木砾石而言。如来之性因迷而不显,故名之为藏,此心体之如来藏唯摄因。理体之中道第一义空,非迷非悟,非因非果,摄因摄果。但就果言中道第一义空即是法身,试问从如来藏如何显发成就法身,这里就可以带出缘因佛性与了因佛性的问题。换句话说,佛性保障了人人都可以成佛,但这个佛性如何使它彰显,如何使它通透圆满遍于法界,这个就需要对了因佛性与缘因佛性作进一步说明。

2、以用立了因佛性

智者大师《观音玄义》云:

“了者即是般若观智,亦名慧行正道,智慧庄严。”

牟宗三将佛家的“般若”和道家的“无”以作用层面来说明,这是个明确的界定。在《大智度论》中龙树将佛说法分为两大类,该论云:

“复次,有二种说法:一者、净处;二者、不净处。净处,如余经中已说;今欲说无净处故,说般若波罗蜜经。”^③

般若立一法故为无净,般若的作用就是荡相遣执,它是种“空”的智慧,但此空不是顽空,是能证达诸法实相,透彻中道第一义空的智慧。而这种智慧众生本具,只因妄想执著而不能产生作用,正因为佛性本具的这种能力使得佛陀发出“奇哉!奇哉!”的感慨。若佛性没有这一层含义,则佛性将是死寂之性,如来藏摆放在那里形同虚设。所以佛性不仅是理体,同时它也是心体,具有般若觉的特质。正因为佛性所本具的觉,故使得众生成佛才能得以有保障,用西方的哲学术语说,它符合道德的自律^④,更是和中国传统儒家的心学相契。

《大涅槃经》云:

“善男子!因有两种。一者生因,二者了因。能生诸法是名生因。灯能了物,故名了因。烦恼诸结是名生因。缘生父母是名了因。如谷子物等,是名生因。地水粪等是名了因。复有生因,谓六波罗蜜阿耨多罗三藐三菩提。复有了因,谓佛性阿耨多罗三藐三菩提。复有了因,谓六波罗蜜佛性。复有生因,谓首楞严三昧阿耨多罗三藐三菩提。复有了因,谓八正道阿耨多罗三藐三菩提。复有生因,所谓信心六波罗蜜。”^⑤

经文中对生因作了界定,“能生诸法者是名生因”,即凡缘起事之因果关系中的原因都是生因,依此义,正因亦生因,此乃纵说。了因以灯作喻,灯的“照”功能了了因,灯能照物,但物非从灯生,喻般若之作用体证诸法实相,但诸法非从般若出,此乃横说。经文中有时正因与了因的分疏不太明显,故以全经之要或品名或上下文通解较为妥当,为全面理解佛性之义故分为三。而了因与缘因的区别则以“用”与“相”作界定更易理解,但经文中有时也将了缘二因合并而举。如经云:

“狮子吼菩萨言:世尊!以有性故,故须缘因。何以故?欲明见故。缘因者即是了因。世尊!譬如暗中现有诸物,为欲见故,以灯照了。若本无者,灯何所照……”^⑥

3、以相立缘因佛性

① 《大涅槃经》卷5《如来性品》第四之四

② 《大涅槃经》卷28《狮子吼菩萨品》第十一之一

③ 《大智度论》

④ 道德的自律:

⑤ 《大涅槃经》卷28《狮子吼菩萨品》第十一之二

⑥ 《大涅槃经》卷28《狮子吼菩萨品》第十一之二

智者大师《观音玄义》云：

“缘者即是解脱，行行助道，福德庄严。”

缘因佛性之相即解脱，佛性不显，有体无相，以如来藏喻之。佛性彰显，遍虚空界，以中道第一义空表明其无相之相。故三因佛性中唯缘因佛性可言其相，其相即自在大解脱相，智者大师以“福德庄严”示其相，如来三十二相八十随形好为其佛性之德相，如来法身遍九法界，众生国土为其福相。经云：

“世尊！如来所说有二因者，正因缘因，众生佛性为是何因？善男子！众生佛性亦二种因，一者正因，二者缘因。正因者，谓诸众生。缘因者，谓六波罗蜜。”^①

此句经文中以众生为正因佛性，以六波罗蜜为缘因佛性。缘与了，即相与用的关系，由佛性般若的用，所显六波罗蜜相。由般若的作用，了因佛性的圆满，使其所显的缘因佛性亦呈现圆满解脱相，此相即是圆满的六波罗蜜相，若了因佛性未得圆满，那六波罗蜜即是修行相。该句经文虽只提正因与缘因，实则正因含摄了因，亦或了因就缘因而显。说了也就是说正，说了也就是说缘。

4、正因佛性与缘了佛性之分际

正因佛性是客观地说，缘了佛性是主观地说，亦或称正因佛性为“法佛”，缘了佛性为“觉佛”，禅宗言：“青青翠竹皆是法身，郁郁黄花无非般若”，是就正因佛性而言，说“有情无情同源种智”亦是就正因佛性而言。因为翠竹黄花无情之物并没有自证的缘了佛性，故此处说无情有佛性，此是消极地带起说有，并不是积极地自证之有。故经中对正因佛性所显法身之第一义空可用虚空作喻，而缘了佛性所圆满的解脱与般若则不能用虚空作喻。迦叶不达此意，乃有此问：“迦叶云：如来、佛性、涅槃、是有，虚空应当亦是耶？”^②故经文余处以虚空喻佛性，皆是就正因佛性而言之。此亦如庄子言逍遥无待，在至人的逍遥无待之功化中，不分大鹏、尺鷃之逍遥与至人之逍遥的不同。但大鹏、尺鷃的逍遥与至人的逍遥仍是有区别，大鹏、尺鷃是在至人的逍遥无待之功化中被消极地带起。同样言草木瓦砾有佛性也是在圣人的境界中被消极地带起，故正因佛性就法身可言遍一切处。由此我们可以得出这样的结论：仅仅依于正因佛性，就法佛之理说“人人皆有佛性”，并不能证成“人人都能成佛”，非得就觉佛言成佛之必然不可，所以完整的佛性说必须以三因展开说明。

在佛性彻底圆满时，此三因佛性亦圆满，此三因佛性所对应的解脱、般若、法身亦圆满。而解脱、法身、般若在佛性未显时称为是隐藏于佛性中的三种功德，天台宗智者大师顺经义而分别说三因佛性，并与三德秘密藏相对应，正因是中道第一义空，与法身相应；缘因是断德，与解脱相应；了因是智德，与般若相应。此三德即是佛性之圆满彰显，凡夫位不显故称之为秘密藏。从体相用三所立之佛性与之对应的即是佛性之体法身，佛性之用般若，佛性之相解脱，其中佛性之体显名法身是佛果，隐名法身是如来藏。所以进一步，我们可以由三因佛性而对三德秘密藏作进一步说明。

四、佛性之德

佛性之德可以包含两方面，从凡夫因位言三德秘密藏，从佛果位言常乐我净四德。佛性之德的说明，其意义也可以分为两个方面，从凡夫位给予我们成佛的信心，从佛果位向我们展示了圆满的佛境，确立了修行的终极目标。道生最初提出“人人皆有佛性”，不为人们所信服，因为没有经典的例证，而在《大涅槃经》中通过三德秘密藏给予了佛性更深入具体地说明。

1、三德秘密藏，经云：

“我今当令一切众生及以我子四部之众悉安住秘密藏中，我亦复当安住是中，入于涅槃。何等名为秘密之藏？犹如*字，三点若并，则不成伊，纵亦不成。如摩醯首罗面上三目，乃得成伊。三点若别，亦不得成。我亦如是。解脱之法亦非涅槃，如来之身亦非涅槃，摩诃般若亦非涅槃。三法各异，亦非涅槃。我今安住如是三法，为众生故，名人涅槃，如世伊字。”^③

佛性本具三德之法是解脱、法身、般若，这三法是涅槃之一体三面，故经中说单独一法即不名涅槃。

① 《大涅槃经》卷28《狮子吼菩萨品》第十一之二

② 《大涅槃经》卷33《迦叶菩萨品》第十二之一

③ 《大涅槃经》卷2《寿命品》第一之二

此三德于佛果位全体朗现,但于凡夫位非能亲证,故曰秘密藏,经云:

“尔时迦叶菩萨白佛言:世尊!如佛所说诸佛世尊有秘密藏,是义不然。何以故?诸佛世尊,唯有密语,无有密藏。譬如幻主,机关木人,人虽睹见屈伸俯仰,莫知其内而使之然。佛法不尔,咸令众生悉得知见,云何当言诸佛世尊有秘密藏?佛赞迦叶,善哉善哉!善男子!如汝所言,如来实无秘密之藏。何以故?如秋满月,处空显露,清净无翳,人皆睹见。如来之言亦复如是。开发显露,清净无翳。愚人不解,谓之秘密。智者了达,则不名为藏^①。”

由上可知,三德秘密藏是争对凡夫而言,或就因地佛性,隐名如来藏而言。如来无所谓藏与不藏,因为如来法身常住不变,若言如来灭度不灭度,皆为众生示现,非入与不入,亦非藏与不藏。如来之真实我,非凡夫之我想;如来所证般若之慧,非凡夫之执慧;如来成就之解脱,非与此娑婆世界对立的他方净土。如来所证大涅槃,圆融自在,如如常住。

2、涅槃四德

大涅槃即是佛果,分析佛果,有其四德:常乐我净。“我者即是佛义,常者是法身义,乐者是涅槃义,净者是法义。^②”此常乐我净四德与世间常乐我净不同,经云:

“世间亦有常乐我净,出世间亦有常乐我净。世间法者有字无义。出世间法者有字有义。何以故?世间之法有四颠倒,故不知义。所以者何?有想颠倒,心倒见倒。以三倒故,世间之人乐中见苦,常见无常,我见无我,净见不净,是名颠倒。以颠倒故,世间知字而不知义。何等为义?无我者名为生死,我者名为如来。无常者名为声闻缘觉,常者如来法身。苦者一切外道,乐者即是涅槃。不净者即有为法,净者诸佛菩萨所有正法。是名不颠倒。以不倒故,知字知义。若欲远离四颠倒者,应知如是常乐我净。^③”

义虽分四,其理唯在讲常,常为无漏义,不变义,法身之常,涅槃之乐,法之清净都说明此无漏不变义,故可以“常”总说以明四德之要,如经云:

“迦叶!灭烦恼者,不名为物。何以故?永毕竟故,是故名常。是句寂静,为无有上;灭尽诸相,无有遗余。是句鲜白,常住无退,是故涅槃名曰常住。如来亦尔,常住不变……复次,迦叶!诸佛所师,所谓法也。是故如来恭敬供养,以法常故,诸佛亦常……善男子!所言铁者,名诸凡夫,凡夫之人虽灭烦恼,灭已复生,故名无常。如来不尔,灭已不生,是故名常。”^④

凡夫无主宰故无我,无我故苦,苦即杂染而不净,佛出离生死,永离苦际故常乐我净。但这里要注意的是凡夫有想倒心倒见倒,对于佛性之四德很难把握,总是逻辑地将涅槃四德常乐我净看成是与无常苦无我之对立面,不达真实之绝待,故佛性之德可分析的同时亦不可思议。

3、佛性之德不可思议

这里的不可思议指的是若用凡夫的计度去分别佛性,则不达真实。佛教不仅仅是知识性的佛学,佛教更是要求我们用实践生命的态度去呈现佛性的所有功德,在经中虽然说明了佛性的所用内涵,包括三德秘密藏与涅槃四德,但如果没有去实践,没有用般若的智慧去观照,只是逻辑地分析,那佛性的功德永远不会彰显,你只能带着三德秘密藏继续轮回于苦海。对于凡夫想倒之习气,经中也举出了超出常人逻辑思维范围的“不可思议”,经云:

“善男子!复有菩萨摩訶萨住大涅槃,能以三千大千世界内一毛孔,乃至本处亦复如是。善男子!复有菩萨摩訶萨住大涅槃,断取十方三千大千诸佛世界,至于针锋,如贯枣叶,掷置他方异佛世界,其中所有一切众生,不觉往返,为在何处。唯应度者,乃能见之,乃至本处亦复如是。”^⑤

佛性如同大菩萨的威神力一样不可思议,即使全盘道出,众生也未必通达,有人就会问既然不能思议为什么还要分析。其实佛说涅槃就是为我们建立一个圆满终极的目标,这一目标是佛亲证的真实境

① 《大涅槃经》卷5《如来性品》第四之二

② 《大涅槃经》卷2《寿命品》第一之二

③ 《大涅槃经》卷2《寿命品》第一之二

④ 《大涅槃经》卷5《如来性品》第四之一

⑤ 《大涅槃经》卷5《如来性品》第四之一

界,是常乐我净的大圆满自在,而这种圆满自在的佛果种子早就隐藏在我们每个人的生命里,在我们每个人的佛性中已经具备了成佛的基因,只要我们用心去实践,依佛法如理的修行,就能成就和佛同样的涅槃四德,所以佛性的功德虽然现在对我们来说不可思议,但众生终究会实现,这无疑给我们的修行增添了信心。

五、佛性之中道实相义

中道是佛教中的不二法门,在原始佛教,佛陀反对耆那教的苦行,也反对顺世论的纵欲,因为没有般若的智慧就会行于极端。同时佛陀反对婆罗门中数论派的因中有果论与胜论派的因中无果论,认为两派都不达因缘所生之缘起之空性,前者注重因果的联系,后者注重因果的差别。佛陀说法有其针对性,与执常者说无常,执无常者说常。说常与无常都是为了让人们契入中道实相,而中道实相才是佛性最真实的含义,此乃正面立说。佛教中经常会用“非此非彼,即此即彼”等这样辩证的表达方式,因为道德实践并不是科学知识,科学知识是可以有主客观对立,可以脱离于主体被确立,但道德实践方面却是要主体去呈现,佛教中的实相非相,心即物等,这些非定于现象界的内容必须借助于辩证^①的方式表达出来,如说如来藏的空与不空,说涅槃的色与非色等。为了更好的说明涅槃的中道实相义,经中对涅槃以“空与不空”做了辩证地说明,此外经中“定与不定”的中道原则,也更好地会通了唯识五种姓与人人皆有佛性的理论冲突。

1、空与不空

空与不空,可以就如来藏说,《胜鬘夫人经》中讲到如来藏的空与不空,“空如来藏”是将如来藏象虚空一样不生不灭的状态称之为空,“不空如来藏”指的是如来藏是真实的法,它是生出虚妄及清净的万法的根本所依。由于如来藏是立于佛性因位而言,故此处也是在说明佛性的空与不空。《大乘起信论》更是依于此说真常心就是如来藏自性清净心,此是性起说。然《大涅槃经》并无一如来藏之缘起论,它只就涅槃的常乐我净说佛性遍虚空,非三世摄,非内非外,遍一切处,这样的说明属于天台“恒沙佛法佛性”的性具说。性具和性起不一样,一个纵向,一个横向,纵向对万法作一个根源性的交代,此说如同说宇宙缘起论,横向是通过作用保障了一切法的存在,这个作用就是般若的不取著,通过这个不取著摄于万物,从而保障了万物的存在,这样也就含有空与不空的辩证说明,此是圆具地说,非性起之分解地说,经云:

“又解脱者名断一切有为之法,出生一切无漏善法。断塞诸道,所谓若我无我,非我非无我。唯断取著,不断我见,我见者名为佛性。佛性者即解脱。真解脱者即是如来。”^②

此处的“唯断取著,不断我见。”如《维摩诘经》中所说的“除病不除法”。断除的是执着与烦恼,所以从烦恼与执着的角度来看,在果位佛性上就是空,而不空者是指所证得的常乐我净之大涅槃果。空除的是凡夫之见,不空的是正见,故经中的“我见”指的是佛性之如实见。故空而不空,如经云:

“又解脱者名空不空,如水酒酥酪蜜瓶等,虽无水酒酥酪蜜时,犹故得名为水瓶等,而瓶等不可说空及以不空。若言空者,则不得有色香味触。若言不空,而复无有水酒等实。解脱亦尔,不可说色及非色,不可说空及不空。若言空者,则不得有常乐我净。若言不空,谁受是常乐我净者?以是义故,不可说空及不空。空者谓无二十五有及诸烦恼,一切苦,一切相,一切有为行,如瓶无酪,则名为空。不空者谓真实善色常乐我净,不动不变,犹如彼瓶色香味触,故名不空。”^③

空与不空是辨证的一对,不可单言空或不空。空乃般若之妙用,即有用则就不空,但般若之不空并非象凡夫那样执着于物而将物定死,凡夫将物执死,妙用不显,执一法死一法,故万法只有在般若妙用的作用下给保全而一法不失,就此可言法身遍一切处。般若的空保存了万法的不空,在天台将这种无执着的作用定义为“无作”,依天台的判教,说“生灭四谛”是小乘藏教,“无生四谛”是大乘通教,“无量四谛”是大乘别

① 辩证的表述:牟宗三在《中国哲学十九讲》中认为辩证只能是实践上的表述形式,而不能用于现象界,所谓的唯物辩证法实际上并非理解真正的辩证义。

② 《大涅槃经》卷5《如来性品》第四之二

③ 《大涅槃经》卷5《如来性品》第四之二

教,“无作四谛”方是真正圆教,所以《大涅槃经》中“空与不空”可以以天台的性具说进行说明。

通过以上的了解,我们知道大涅槃具有空与不空双重性,这种特性能更好地说明小乘涅槃与大乘涅槃的区别。小乘执世间真实相为无常苦空无我,故成就灰身灭智佛,由契入空性之无我成就解脱。小乘所达空性仅落实于自身,虽不障解脱,但由法执而障成佛,其所成就之涅槃仅为诸蕴无我的空性智,不达真实我的常乐我净义。小乘虽也言涅槃之常乐我净,但此涅槃有彼岸此岸之分,法身无法遍一切处,常乐我净义也因法执而不圆满。佛由大悲故,开种种方便,空性之见圆满至万法,成就圆满法身,就佛之法身、解脱、智慧之圆满而言常乐我净,故经中强调区别于小乘之大涅槃为不空空,经云:“又解脱者名不空空。”要知道定说空与定说不空都无法契入中道实相,是故空而不空,不空而空是实说。由此言佛性不即六法不离六法也是同样的道理,佛也具足五蕴,只不过此五蕴是常乐我净的五蕴。

2、定与不定

佛性的中道实相义还表现在定与不定的原则上,道生因“人人皆有佛性义”而被抨击为邪说,因为在北本之前的译本是说一阐提不能成佛,唯识宗更是将众生分为五种种姓^①,认为只有如来乘种姓的众生才能成佛。其实,五种种姓的说法不能单从历史的角度考察,从历史的角度来说,五种种姓是源于印度的种姓制度,但从佛家的宗教实践上也可以说,种姓是瑜伽师通过禅定中对有漏种子与无漏种子的观察得出的结果。那么唯识家五种种姓的说法和涅槃经中人人都能成佛的理论是否存在冲突?曾有人做出这样的会通,他首先认为两者并不矛盾,并将佛性分为事佛性与理佛性,从理上说不仅人人佛性皆有,草木砾石也有,但从事上说并不是人人都能成佛的,故唯识立五种种姓说并不和人人皆有佛性冲突。但我们如果从三因佛性去分析这样的说法,便觉得是有问题的,因为大经中说的佛性不仅有正因佛性,还有了因与缘因佛性,人人皆有佛性的性不仅是理上的佛性,还有自我觉悟的缘了佛性,有缘了佛性人人必定都能成佛,故无论是理佛性或事佛性,也必须是人人皆有。

现在我们可以用经中定与不定的原则对此作出解释,经中认为涅槃之体人人可得,即一阐提亦可获得,何以故?“诸佛菩萨于一切法不见定相。”定相是有自体,有自性,此是执着。不执有自体,则无定相。此不定原则可运用与一切缘起法上,五种种姓是缘起法,故五种种姓是不定相。由观不定而证得定者,此乃常乐我净大涅槃,此非缘起法,不生不灭中道实相之大涅槃非缘起法,故可以客观地说为定,但若主观地执有大涅槃,则成法执之识念,亦复不定,此所以龙树于十八空中建立“空空”也。依不定原则,一切都可以转化,一阐提能成佛,声闻缘觉亦能成佛。依有定原则,转化之佛果不流于虚无。唯识之五种种姓说的是缘起法,而人人皆有佛性之性说的非缘起法,缘起法有生灭,故种姓亦有生灭,非缘起法不生不灭,故佛性超三世遍十方,永不坏灭。由此可知两者并不是同一层次地说明,非非此即彼。经云:

“世尊!犯四重禁,名为不定。谤方等经,作五逆罪,及一阐提,悉名不定。如是等辈若决定者,云何得阿耨多罗三藐三菩提?得须陀洹,乃至辟支佛,亦名不定。若须陀洹,至辟支佛,是决定者,亦不应成阿耨多罗三藐三菩提。”^②

此处是对于不定原则的说明,而对于有定原则的说明则如下,经云:

“如汝所言,佛性不断,云何一阐提断善根者,善男子!善根有二种:一者内,一者外。佛性非外非内,以是义故,佛性不断。复有二种:一者有漏,一者无漏。佛性非有漏,非无漏,是故不断。复有二种,一者常,二者无常。佛性非常非无常,是故不断。”^③

由此可知说定相是超越地说明,而说定相是对缘起法的说明,前者是绝待,后者是有待。绝待是体,有待是用处所显相,佛性之体如如不动,佛性之妙用则有高下种姓之别。我们只有对佛性有了正确的见解后,才能更好地将佛学理论落实于实践,修行才会不落于两边,而最终契入中道实相,圆满佛果,证大涅槃,或大自在。

(作者系鉴真佛教学院教师)

① 五种种姓:一、声闻乘种姓,二、独觉乘种姓,三、如来乘种姓,四、不定种姓,五、无种姓。

② 《大涅槃经》卷22《光明遍照高贵德王菩萨品》第十之二

③ 《大涅槃经》卷22《光明遍照高贵德王菩萨品》第十之二

浅释随众食

□ 释智林

摘 要:僧众的日常生活,即行住坐卧,吃饭穿衣,乃至屙屎放尿等日常琐事。对一般世俗人来说可能是无关紧要、甚至是不登大雅、无需计较的生活小节,但是对我们修行者来说是却极为重要的,正是在日常生活的细微之处才观见对佛陀的认同,是对佛法真正的理解和践行,是对生活和生命的超越和解脱的基础。本文以僧众威仪的随众食为入口,叙述其定义、斋前准备、正受食时、受食后以及社会意义。通过对其原始文献的解读,对比佛陀时期以及本文中的随众食和当下的联系,揭示具足威仪在当下的积极意义。

关键词:随众食;威仪

一、随众食的定义

佛陀住世时,诸比丘皆“日中一食,树下一宿。”^① 这和其古印度的气候环境分不开的。比丘饮食有三种,分别为受请食、众僧食和常乞食等。佛陀指出,比丘这三种饮食方式中,以常乞食为最适合比丘奉行的修道方法。《佛说十二头陀经》说:“食有三种:一受请食,二众僧食,三常乞食。若前二食,起诸漏因缘。所以者何?受请食者,若得清,便言我有福德好人;若不请,则嫌恨彼,或自鄙薄,是贪忧法,则能遮道。若僧食者,当随众法断事摈人,料理僧事,心则散乱,妨废行道。有于是恼乱因缘,应受乞食法。”^② 比丘若受请食或者众僧食时,常常会成为生起烦恼的因缘。当比丘受请食若得到食物,便会作是念:我是福德好人,因而得食;若得不到饮食,则会怨恨请你应供的人。会作是念:这个人没有识别能力,不应该请的人请来了,应当请的人则不请。或者会妄自鄙薄,懊恼自责,生起忧苦,以这样的贪爱之心受请食,则会障蔽道业。若受众僧食时,入众当随众法,料理僧事,处分作使,心则散乱妨废行道。唯有常行乞食,则可去除骄慢,增长道念。由于乞食有如此利于修道的殊胜之处,因而,佛陀成道后不仅要求比丘弟子常行乞食,而且自己亲自带领大众乞食。

我们比丘乞食,不但是为了滋养色身,弘扬佛法,而且有诸多的功德利益。《分别善恶报应经》说:“若有比丘持钵乞食,有十种功德。云何十种?(一)威仪无缺,(二)成熟有情,(三)远离慢心,(四)不贪名利,(五)福田周普,(六)诸佛欢悦,(七)绍隆三宝,(八)梵行圆满、舍下劣意,(九)命终生天,(十)究竟圆寂。如是功德,若常持钵乞食所获。”^③ 乞食不仅有多种功德,而且有多种利益。如在《十住毗婆沙论》说:“乞食有十种利益,一、所用活命,自属不属他;二、众生施我食者,令住三宝,然后当食;三、若有施我食者,当生悲心,我当勤行精进,令善住布施,作后乃食;四、顺佛之教行;五、易满易养;六、行破骄慢之法;七、招感三十二相中无见顶相之善根;八、见我乞食,则其余有修善法者亦当效我;九、不与男女、大小有诸因缘事;十、次第乞食,于众生中生平等心。”^④ 这就是托钵乞食的真实意义所在,不仅能滋养我们行者的色身,更可以给予布施者种下福田善根,广修佛法,利益众生。

随众食,随众就是说出家众应该处处事事跟随大众,这里特指我们出家众早中二时斋仪。又被称为“过堂”,从表相上来理解,“过堂”就是在佛教寺院里,大众一天二时在固定的用餐时间到固定用餐的地点(斋堂)集体就餐,由行堂人员打饭菜到各自碗里。从本质上而言,“过堂”是要不起烦恼地通过在斋

① 后汉·迦叶摩腾共竺法兰译:《四十二章经》,《大正藏》第17册,第722页

② 刘宋·求那跋陀罗译:《佛说十二头陀经》,《大正藏》第17册,第720页

③ 宋·天惠灾译:《分别善恶报应经》卷2,《大正藏》第1册,第901页

④ 龙树菩萨造,姚秦·鸠摩罗什译:《十住毗婆沙论》卷16,《大正藏》第26册,第111页

堂用餐获得饮食需求的基本满足。我们一般人对好吃的东西容易起贪着,对不可口的、自己不习惯吃的,容易发瞋心,对既不是很好吃、也不是很难吃的,则处于一种无明状态。“堂”就是斋堂,指的是寺院里僧众居士等吃饭的地方。

随众过堂是我们佛教僧众里非常重要的集体生活,也是重要的集体修行,可以防治懈怠放逸、挑拣食物等毛病,与大众同甘共苦、节省人力,并且容易心存正念、如理作意、具足威仪,因此有“随众得解脱”的说法。如清朝书玉律师《沙弥律仪要略述义》说:古云随众得解脱,而有八义:一、声板即赴,不懈怠故。过堂前打板三次,叫做三通。第一通,是通知准备吃饭;第二通,众人穿袍搭衣,去到斋堂;第三通,排班静候,恭迎大和尚。这样做,大家不能怠慢拖拉。很有次序。二、供养现成,得省力故。厨房及行堂(盛饭菜)的人工作方便、省力,可以一次过排好碗筷,盛饭菜以及收拾整理都快易。三、作平等观,无人我故。大家吃同样的饭菜,无论分工大家都是平等的,没有什么不同,平等供养,无人我相,因此便没有分别心。四、息诸戏论,存正念故。不生妄念,妄念一起,当观信施难消,为药食故,借假此身,息诸妄缘,即起即空,是谓存正念。五、如法观想,深入理故。唐代以后,因为寺院人渐渐多,尤其是在传戒时,常过千人,若不设这些规则,便会很乱。有次序便心安道隆,佛法时时现前。六、不偏众食,绝疑谤故。大家用膳平等,各样食物分配均衡,营养便会均匀,对身体亦有好处。又能改变不良的习气。七、甘苦同受,无拣择故。大家无有拣择、如尝甘露、法喜无穷,体现出佛教的平等。八、起止威仪,不放逸故。佛弟子,凡事都超众,连吃饭也有规有矩,令人一见便会生欢喜及恭敬心。这就是现身说法。随众食,有此八种功德,因此我们出家沙门应该随众食。

随众食,又称为受食。受就是领纳,食就是增益身心,能令我们色身相续不断。俱舍论卷十说:“毘婆沙说://AppData/Local/Temp/CBReader/Search_0_0 食于二时,能为食事,俱得名食:一、初食时能除饥渴;二、消化已资根及大。”^① 我们比丘受食之前应洗手净口,提前准备好。当听到槌椎声音,就是寺院打木石所发出的声音。在寺院里,打木作声用以集众,《释氏要览》说:“但是众、磬、石板、木板、木鱼、砧槌,有声能集众者,皆名槌椎也。”^② 出家众听到槌椎声音,就应该整理衣服,受戒者着七衣、钵(现在寺院已经提前准备好碗筷,钵一般情况下寺院不用。)等预备跟随大众法师一起去斋堂,以免仓促慌乱。

二、斋前准备

现在寺院里行堂法师(就是二时斋仪时给大众法师打饭菜)已提前把碗筷等准备好,用钵的情形极少。大众师排队进入斋堂分二序坐下,僧值师父站立中间位置,维那法师举腔念诵供养真言:“供养清净法身毗卢遮那佛,圆满报身卢舍那佛,千百亿化身释迦牟尼佛,当来下生弥勒尊佛,极乐世界阿弥陀佛,十方三世一切诸佛。大智文殊师利菩萨,大行普贤菩萨,大悲观世音菩萨,诸尊菩萨摩诃萨摩诃般若波罗蜜。粥有十利,饶益行人,果报无边,究竟常乐。”此是早晨早课过堂时所念。中午念诵“供养清净法身毗卢遮那佛,圆满报身卢舍那佛,千百亿化身释迦牟尼佛,当来下生弥勒尊佛,极乐世界阿弥陀佛,十方三世一切诸佛。大智文殊师利菩萨,大行普贤菩萨,大悲观世音菩萨,诸尊菩萨摩诃萨摩诃般若波罗蜜。三德六味,供佛及僧,法界有情,普同供养。若饭食时,当愿众生。禅悦为食,法喜充满。”前边的内容相同,我们重点来说下后边不同的内容。

粥有十利,《摩诃僧祇律》:“粥法者,佛住舍卫城,时城内难陀母、忧婆斯荼罗母半月三受布萨,八日十四日、十五日、布萨日作食,先饭比丘,后自食,至明日复作布萨食,作釜饭逼上饭汁自饮,即觉身中内风除、宿食消,觉饥须食,取多水着少米,合煎去两分,然后内胡椒茱萸。粥熟已盛满瓮,持诣祇洹精舍。至已稽首佛足,却住一面白佛言:“唯愿世尊听诸比丘食粥。”佛言:“从今日后听食粥。”其日有檀越,精舍中饭僧。尔时世尊说偈祝愿:持戒清净人所奉,恭敬随时以粥施,十利饶益于行者,色力寿乐辞

① 世亲菩萨造,唐·玄奘译:《阿毘达磨俱舍论》卷10,《大正藏》第29册,第55页

② 宋·道诚集:《释氏要览》卷3,《大正藏》第54册,第304页

清辩,宿食风除饥渴消,是名为药佛所说;欲生人天常受乐,应当以粥施众僧。”^① 本文中的十利指的是“一、资益身躯,颜容丰盛。二、补益羸羸,增长气力。三、补养元气,寿算增益。四、清净柔软,食则安乐。五、滋润喉吻,论议无碍。六、调和通利,风气消除。七、温暖脾胃,宿食消化。八、气无碍滞,辞辩清扬。九、适充口腹,饥馁顿除。十、喉吻沾润。渴想随消。”^② 三德就是指的是清净、柔软、如法三德,这里是用比喻的手法说明供养诸佛和僧众的食物是清洁的,没有荤秽之气,这些食物是柔软甘和的,没有粗涩之味,这些食物是如理如法,随时置办,斋堂制作素菜是合乎时间等要求的。六味就是苦酸甘辛咸淡等这六种味道。《大般涅槃经》说:“诸优婆塞为佛及僧,办诸食具,种种备足,皆是栴檀沈水香薪,八功德水之所成熟,其食甘美有六种味:一苦、二醋、三甘、四辛、五醎、六淡。复有三德:一者轻软、二者净洁、三者如法,作如是等种种庄严。”^③ 僧有二种,一是菩萨僧,二是现在大众僧,没有僧众未供养到的,因此成为“及”。普同就是说上至诸佛菩萨圣贤下至六道众生,无不遍及。世间的食物仅仅能资益我们的色身使得我们生命相续不断。我们出家沙门,对世间美味的食物不应该生起贪心,而是应该经常保持正念以禅悦法喜为我们的精神食粮,这样能进一步增长我们的善根,乃至了生脱死。《合参》中出世间有五种食物:“一、念食,修圣道者常持正念故。二、法喜食,爱乐大法资长道种,心生欢喜故。三、禅悦食,由得定力,资长慧命,道品圆明,心常喜乐故。四、愿食,不舍梵行,长养一切善根,如世之食资益身根故。五、解脱食,离诸业缚,于法自在,长养菩提故。”^④ 在大众师念诵供养真言时,侍者从座位下来至佛前出食。侍者就是亲炙在长老和尚旁,供其使唤的。《沙弥律仪要略增注》卷二:“侍者具八法:一信根坚坚定固。二其心觅进。三身无诸病。四精进。五具念心。六心不骄慢。七能成定意。八具足闻智。”^⑤

出生,就是出众生食。出生的食物应该以饭、面、馒头等为适宜。如果出生的是蔬菜水果等,鬼神皆不得食,因此出生不用蔬菜水果。如果出生的是米饭,以七粒为适合,如果出生的是面条,不超过一寸,如果出生的是馒头等,不超过自己的指甲盖。

在出食时,先默诵变食真言三遍,再诵偈文。因为变食真言的功德殊胜,加持之后,能令河沙恶鬼都能得到饱满。以此功德能获福寿无量,鬼神敬护。《毗尼日用切要香乳记》卷二:“昔南山大师住世化导,不辍人间饮饌二十余年,常受天供。一日师问天人曰:贫道修行何德,敢劳尊天送供?天人答曰:我师曾为沙弥时,每于出食施诸有情,我等咸沾法食之味,皆令得脱苦趣,遂感天身,是故常感大师法乳之恩,济度我等,今来酬报。”^⑥ 由此我们可以知道,送出生时,应该精诚作观,回向法界众生,同成佛道,这个功德是不可思议的。出生的食物以饭、面、馒头等为宜,如果是蔬菜水果等,鬼神不得食,因此以上边的食物为出生物最适宜。出生食物饭米为七粒,面不过一寸,馒头是指甲少许。《行事钞》说:“出生或在等供前后,随情安置。”^⑦ 《沙弥律仪要略增注》中讲:“鬼子母从佛受戒已,佛令南瞻部洲所有弟子,每于食次,施众生食,于僧行末,设食一盘,呼其名字及五百子,皆令满足。并于现在众生,山林河海,诸鬼神风,悉皆运心,令其饱足。”^⑧ 早斋时念诵法力不思议,慈悲无障碍。七粒遍十方,普施周沙界。唵度利益莎河”(三遍)午斋时念诵:“大鹏金翅鸟,旷野鬼神众,罗刹鬼子母,甘露悉充满。唵穆帝莎河”(三遍弹指三下)侍者将食物送到斋堂外边施食台上,如果没有出生台,把出生食放在石头上或干净处,不能放在桃树以及石榴树下,念偈说“汝等鬼神众,我今施汝供,此食遍十方,一切鬼神共。唵,穆力陵

① 东晋·佛陀跋陀罗共法显译:《摩诃僧祇律》卷29,《大正藏》第22册,第462页

② 戒显:《沙弥律仪毗尼日用合参》卷2,《卮续藏》第60册,第387页

③ 北凉·昙无讷译:《大般涅槃经》卷1,《大正藏》第12册,第366页

④ 戒显:《沙弥律仪毗尼日用合参》卷2,《卮续藏》第60册,第388页

⑤ 弘赞:《沙弥律仪要略增注》,《卮续藏》第60册,第247页

⑥ 宜洁书玉:《毗尼日用切要香乳记》卷2,《卮续藏》第60册,第191页

⑦ 唐·释道宣撰:《四分律删繁补阙行事钞》卷3,《大正藏》第40册,第137页

⑧ 弘赞:《沙弥律仪要略增注》卷2,《卮续藏》第60册,第250页

莎河。”(三遍)就是仰仗佛陀的咒语,直接召唤其名字而施给他们法食,诸鬼神等遍满十方,这些法食一样遍满十方,令诸鬼神等共餐法味,都能吃饱,这就是平等布施。在《旧譬喻》以及《杂事律》中说:“比丘食时,不得食尽当留余,普施群生,勿拘一类。”^① 这是指当时古印度的比丘,各各托钵乞食,尚且如此?当下的比丘们,共同二时斋仪,食前已经出生食物,是否每个人应该留余食勿普施群生呢?这也是我们值得探讨的问题。

三、正受食的威仪

正食时偈。旧时又称为僧跋,梵语三跋罗伽多。译为善至、正至、等施。因为当时有外道请佛及其弟子受供,有外道在饭菜中下毒药,因此佛制食前常僧跋,然后开始应供,所有毒药都变成美味。如《根本说一切有部尼陀那目得迦》卷八:“外道室力笈多,恶意请佛及僧。预作大坑于屋内,中烧炎炭,既绝烟焰,将物栈之,覆以青草,复于其上更布薄土,便于食内置诸毒药。世尊领众僧至中门,方欲具足,钵头摩华,从坑涌出,各蹈莲花而入。时食已置毒药之食,世尊令阿难遍语诸比丘,若未唱三跋罗伽多已来,不得一人辄先受食。阿难如佛所敕告诸比丘。此遣一人执持饮食,于上座前曲身恭敬,唱三跋罗伽多,由是力故,于饮食内诸毒皆除。”^② 由此可见,没有唱僧跋就先受食,其罪非轻。此僧跋为“佛制比丘,食存五观,散心杂话,施信难消,大众闻磬声,各正念。”作为释迦佛座下的出家佛弟子,在受供时候,应该存有五种观想,应专心一致,存正念。不能谈论闲杂的语言,跟道不相应。佛言:“施主一粒米,大如须弥山。若还不了道,披毛戴角还!”信施檀越发心布施供养佛法僧三宝,因此一粒米虽然微小,其功德不可思议。因此我们佛弟子,应该做佛所做事,滋养我们的色身用来置办我们的道业,我们不能贪图信施的供养,而受无穷无边的苦报。

我们临食作五观想,让我们正受食时候正念受食。食存五观法就是:“一、计功多少,量彼来处。二、忖己德行,全缺应供。三、防心离过,贪等为宗。四、正事良药,为疗形枯。五、为成道故,应受此食。”^③

计功多少,量彼来处。

功就是功劳,量就是度量,每一粒米都来之不易,都需要农夫的辛劳,日晒雨淋,经过无数个日日夜夜,才能得稻谷,再经过打磨去糠而成米粒。所以我们一钵之饭,实在有无量的辛劳存在。《大智度论》说:“思惟此食,因垦殖、耕除、收获、舂磨、淘汰、炊煮而成,用功甚多。计一钵之食,农夫工人流汗合集,食少汗多,入咽变恶。我若贪心,当堕地狱,啖热铁丸,出为畜生,偿他宿债。”^④ 《出曜经·利养品》中说:“彼修行人意常观食:食从何来?为从何去?——分别由食成果。”^⑤ 量彼来处,《僧祇律》说:“佛告比丘,此一粒米,用百功乃成,施主为求福故,减自口禄,夺妻子分,而施舍来。”^⑥ 我们每次临食,作此观想就会觉得我们若不用功修持,粒米难消。

忖己德行,全缺应供。

仔细思量推测叫做忖度。德行就是由我们行者修持而有自己的道德与行持。应该自己忖度自己的德行,若不能持戒、坐禅、诵经、营三宝事,叫做德行全缺,便不能接受信施供养。《毗尼母经》说:“若不坐禅、诵经,不营佛法僧事,受人信施,为施所堕。”《五灯会元》记载了一个公案,讲的是未明道眼而虚受信施的果报:“祖(提婆菩萨)既得法,后至迦毗罗国。彼有长者,曰梵摩净德。一日,园树生耳如菌,味甚美,唯长者与第二子罗睺罗多取而食之,取已随长,尽而复生,自余亲属皆不能见。祖知其宿因,遂至其家。长者乃问其故,祖曰:‘汝家昔曾供养一比丘,然此比丘道眼未明,以虚沾信施,故报为木菌。唯

① 弘赞:《沙弥律仪要略增注》卷2,《正续藏》第60册,第250页

② 唐·义净译:《根本说一切有部尼陀那目得迦》卷8,《大正藏》第24册,第444页

③ 在德弘赞编:《沙门日用》卷2,《正续藏》第60册,第223页

④ 龙树造,姚秦·鸠摩罗什译:《大智度论》卷23,《大正藏》第25册,第231页

⑤ 姚秦·竺佛念译:《出曜经》卷15,《大正藏》第4册,第693页

⑥ 东晋·佛陀跋陀罗共法显译:《摩诃僧祇律》卷22,《大正藏》第22册,第406页

汝与子精诚供养,得以享之,余即否矣。’又问长者年多少,答曰:‘七十有九。’祖乃说偈曰:‘入道不通理,复身还信施。汝年八十一,此树不生耳。’”。^① 作为出家众而言,为自利利他行者皆可以消受信施。如《佛说一切法高王经》说:“若有比丘行大乘行,专心希求一切智智,彼人云何食众僧食,能消他施?……菩萨摩訶萨,天人世间无上福田。……舍利弗!若菩萨摩訶萨日日常食一切众生所施饮食,转如须弥;披其袈裟广长之量如阎浮提,劫劫常尔,菩萨摩訶萨恒常如是,毕竟消施。……何以故?舍利弗!乃至初发菩提之心菩萨摩訶萨即发心日,已是一切声闻、缘觉、众生福田。”。^②

因此用斋之时应该时刻反省自己,自己是否是为了了生脱死,自己的行持是否与佛相应,是否是为了弘扬佛法、利益众生?以此提醒自己、策勉自己。如果自付功德不足,当信知受用饮食即是欠债于信施和所有其他为此付出者,应生惭愧心,当下摄心念道,饭后更加精勤修行。

防心离过,贪等为宗。

我们众生心中有无量过患,而以贪嗔痴为根本。我们远离贪嗔痴的根本,因此诸多烦恼不会生起。饮食作为众生的根本需求之一,很容易陷入贪嗔痴中,其根本在贪心,须重点防治。如《行事钞》说:“律中说:出家人受食,先须观食,后方得啖。凡食有三种。上食起贪,应离四事:一、喜乐过,贪着香味,身心安乐,纵情取适故。二、离食醉过,食竟身心力强,不计于他故。三、离求好颜色过,食毕乐于光悦胜常,不须此心。四、离求庄严身过,食者乐得充满肥圆故。二者,下食便生嫌瞋,多堕饿鬼,永不见食。三者,中膳不分心眼,多起痴舍,死堕畜生中,作诸啖粪、乐粪等虫。初贪重故并入地狱。且略如此。反此三毒成三善根,生三善道,谓无贪故生诸天。”。^③ 龙树菩萨在《劝发诸王要偈》中说:“饮食为汤药,无贪患痴服,唯为止身苦,勿为肥放逸。”。^④ 马鸣菩萨在《佛所行赞·大般涅槃品》中说:“饭食知节量,当如服药法,勿因于饭食,而生贪患心。饭食止饥渴,如膏朽败车,譬如蜂采花,不坏其色香。”。^⑤ 《毗尼日用切要香乳记》:“明了论疏云:出家先须防心三过,谓于上味食起贪,下味食起嗔,中味食起痴,以此不知惭愧,堕三恶道,凡受食时,当作此观。”。^⑥ 贪着饮食也是我们流转六道轮回的重大原因,如《入楞伽经》说:“邪觉生贪故,心为贪所醉;心醉长爱欲,生死不解脱。”。^⑦ 《杂阿含经》说:“若比丘于此四食,有喜有贪,则识住增长;识住增长故,入于名色;入名色故,诸行增长;行增长故,当来‘有’增长;当来‘有’增长故,生、老、病、死、忧、悲、恼、苦集,如是纯大苦聚集。若于四食无贪无喜,无贪无喜故,识不住、不增长;识不住、不增长故,不入名色;不入名色故,行不增长;行不增长故,当来‘有’不生不长;当来‘有’不生长故,于未来世生、老、病、死、忧、悲、恼、苦不起,如是纯大苦聚灭。”。^⑧ 智旭大师在《楞伽经义疏》中说:“饮食为生生死死增上胜缘,故不宜贪嗜也。”。^⑨ 《毗尼作持续释》说:“生死助缘,无如饮食。”。^⑩

在《大智度论》讲述了一个贪着饮食美味而受害的故事:

一国王名月分。王有太子,爱着美味,王守国者日送好果。园中有一大树,树上有鸟养子,常飞至香山中,取好香果以养其子。众子争之,一果堕地,守国人晨朝见之,奇其非常,即送与王。王珍此果香色殊异,太子见之便索,王爱其子,即以与之。太子食果,得其气味,染心深着,日日欲得。王即召国人,问其所由。守国人言:“此果无种,从地得之,不知所由来也。”太子啼哭不食,王催责国人:“仰汝得之!”国人至得果处,见有鸟巢,知鸟衔来,翳身树上,伺欲取之。鸟母来时,即夺得果送,日日如是。鸟母怒之,

① 《五灯会元》卷1,《卮续藏》第80册,第35页

② 元魏·般若流支译:《佛说一切法高王经》,《大正藏》第17册,第853页

③ 唐·释道宣撰:《四分律删繁补阙行事钞》卷3,《大正藏》第40册,第128页

④ 龙树造,宋·僧伽跋摩译:《劝发诸王要偈》,《大正藏》第32册,第749页

⑤ 马鸣菩萨造,北凉·昙无计译:《佛所行赞》卷5,《大正藏》第4册,第48页

⑥ 宣洁书玉:《毗尼日用切要香乳记》卷2,《卮续藏》第60册,第193页

⑦ 实义难陀译:《大乘入楞伽经》卷6,《大正藏》第16册,第624页

⑧ 宋·求那跋陀罗译:《杂阿含经》卷15,《大正藏》第2册,第103页

⑨ 宋·求那跋陀罗译,清益智旭疏:《楞伽经义疏》卷4,《卮续藏》第17册,第599页

⑩ 唐·释道宣撰,见月读体释:《毗尼作持续释》卷4,《卮续藏》第41册,第388页

于香山中取毒果,其香、味、色全似前者。园人夺得输王,王与太子食之,未久身肉烂坏而死。着味如是,有失身之苦。^①因此我们作此观想受食,才可以远离诸多烦恼。

正事良药,为疗形枯。

饮食养活我们的身命,正如良药用于治疗伤病,如果没有饮食,我们则会形体枯瘦,无从修行办道。因此对于我们而言,饮食不要求多么的美味,只要能够养活我们的身命就可以了。《杂宝藏经》说:“是身如车,好恶无择。香油臭脂,等同调滑。”就是说把我们的身体当做车子,食物当做润滑油,把润滑油涂抹在车子的轮轴里,只是为了让车子更好的前进,岂能关心油的香臭。食物亦是如此,食物只是让我们保持我们的身命相续,足以办道就可以了,怎么能贪图食物的好坏呢?如《华严经》说:“于所食中,亦不贪嗜,但念于身,作除病想,乃至为令身得安住。”^②元代《禅林备用清规》说:“人身地、水、火、风四大假合,一大不调,则生百一种病。四百四病客病,饥渴为主病,须假饮食为之疗治”。^③《佛说梵摩难国王经》中说:“比丘有四事,受人施饮食美味、衣服善恶,不得有逆:一者、欲福布施家;二者、不欲逆施者意;三者、或年老或身体有病;四者、恐人行道勤苦。夫欲食美,当存念重戒,一切众生皆我亲属,但展转久远,各更生死,不识其本耳,譬如人身体,有疮及病者,服药趣令其愈,不得贪着。”《行事钞》说:“为除故病——饥渴不治,交废道业;不生新病——食饮减约,宿食消灭。又以二事为譬:初如油膏车,但得转载,焉问油之美恶?二、欲度险道,有子既死,饥穷饿急,便食子肉,必无贪味。”^④因此我们所需要的饮食仅仅是维持我们的色身,以便与更好的弘扬佛法,自利利他。

为成道故,应受此食。

饮食可以滋养我们的身体,资益我们的道业。因为我们的身体每天消耗热量,新陈代谢不停,我们的行住坐卧等等道业,都需要热量。如果没有饮食营养就会饥渴、生病,那我们怎么去精进办道呢?因此佛陀反对绝食,如《成实论·食厌想品》说:“有诸外道行断食法。是故佛言:此食不以断故得离,当思而食。若但断食,烦恼不尽,则唐死无益。是故佛说‘于此食中应生厌离想’,则无上过。”^⑤《瑜伽师地论》说:“云何名为无艰难存养?谓受如是所有饮食,令无饥羸,无有困苦及以重病;或以正法追求饮食,不以非法;既获得已,不染不爱,亦不耽嗜饕餮、迷闷坚执涵着而受用之。如是受用,身无沉重,有所堪能,堪任修断,令心速疾得三摩地,令入出息无有艰难,令心不为昏沉睡眠之所缠扰。如是名为无艰难存养。……若由无艰难存养,寿命得存,身得安住,此名无罪亦无染污。”^⑥

现在我们为了成就我们的道业,应该摄受此食。《四分律删繁补阙行事钞》:“为成道业观三种:一为令身久住故,欲界之身必假抔食,若无不得久住,道缘无托故。二为相续寿命,假此报身假命成法身慧命故,三为修戒定慧伏灭烦恼故。持世云:若不除我倒,此是外道,不听受人一杯之水。”^⑦《增一阿含经》说:“我专一坐而食,汝等亦当一坐而食。今汝日中而食,不得过时。汝等亦当学乞食之法。云何比丘学乞食之法?于是,比丘!趣以支命,得亦不喜,不得亦不忧;设得食时,思惟而食,无有贪着之心,但欲使此身趣得存形,除去旧痛,更不造新,使气力充足。如是,比丘!名为乞食。汝等比丘,应当一坐而食。”^⑧《大智度论·两不和合品》中说:“(饮食)为行道故,不为益身,如养马、养猪。”^⑨《行事钞》说:“为相续寿命,假此报身假命成法身慧命故。……为修戒定慧,伏灭烦恼故。《持世》云:若不除我倒,此

① 龙树菩萨造,姚秦·鸠摩罗什译:《大智度论》卷17,《大正藏》第25册,第182页

② 唐·实叉难陀译:《大方广佛华严经》卷33,《大正藏》第10册,第815页

③ 《禅林备用清规》卷10,《卮续藏》第63册,第663页

④ 《佛说梵摩难国王经》,《大正藏》第14册,第794页

⑤ 诃利跋摩造,姚秦·鸠摩罗什译:《成实论》卷14,《大正藏》第32册,第349页

⑥ 弥勒菩萨说,唐·玄奘译:《瑜伽师地论》卷23,《大正藏》第30册,第410页

⑦ 唐·释道宣撰:《四分律删繁补阙行事钞》卷3,《大正藏》第40册,第128页

⑧ 东晋·僧伽提婆译:《增一阿含经》卷47,《大正藏》第2册,第801页

⑨ 龙树菩萨造,姚秦·鸠摩罗什译:《大智度论》卷68,《大正藏》第25册,第537页

是外道,不听受人一杯之水。《佛藏》亦尔。必厌我倒,于衲衣粗食不应生着。”^①

灵芝元照律师将“五观”总摄为三,即“观食、观身、观心”,策勉我们用心观照,如《四分律行事钞资持记》说:“境虽有五,总束为三,初即观食,二是观身,三并观心,从疏至亲。观法次第,凡临供施,历观此五,妄情暂伏,可用进口。不然纵毒,即是秽因,殃坠三涂,终因一食。可不慎哉?!”^② 因此我们受食之前当存这五种观想。

我们正受食时,应该用三匙观法。就是当我们吃第一口饭时,应默念愿断一切恶,吃第二口饭时应默念愿修一切善,吃第三口饭时应默念誓度一切众生。一切恶法就是贪嗔痴及所生的种种十恶五逆一切障碍修道的法,因为修持圣道,应该断除。一切善法就是五戒十善、六度万行一切有益于修道的法,因为要了生脱死,成就佛道,应该修持。邪见人我执着断除了,得大智能,具足诸多善法,为成佛故,因此要度尽一切众生。此正是四弘誓愿的具体体现,即“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。”因此《律学发轫》说:“若得食时,口口作念,第一口默念,愿断一切恶。第二口默念,愿修一切善。第三口默念,愿所修善根,回向众生,共成佛道。”^③ 正受食时还可以发大愿。如《大方广佛华严经·净行品》说:“若得美食,当愿众生满足其愿,心无羡慕。得不美食,当愿众生莫不获得诸三昧味。得柔软食,当愿众生大悲所熏,心意柔软。得粗涩食,当愿众生心不染着,绝世贪爱。若饭食时,当愿众生禅悦为食,法喜充满。若受味时,当愿众生得佛上味,甘露满足。饭食已讫,当愿众生所作皆办,具诸佛法。”^④ 《沙弥律仪毗尼日用合参》卷2:“大智度论,食为行道之人,正受食时,须作三愿。”^⑤

大众受食时候,说食物的好坏有损我们的福报,如果遇到生病不能进食时,应该默然故。食物是常住三宝众僧所有,私自给与别人,便是犯了不偷盗戒。若私自给狗吃,便犯威仪。同大众进食的时候,不能搔头抓痒,若犯有四种过失即:一失威仪,二动他念头,三头屑风吹到邻钵,四脏手污钵得罪。不能嘴巴里有食物说话,儒家尚且说明“食不语”,何况是人天师表的比丘师父,用斋时不能谈论世俗之事,应食存五观,我们用斋时候应该用我们的嘴唇吮吸食物然后咀嚼,不能发出大的声音,如果吃水果及饼等,应该小声的吃,不能喝汤粥时发出声响,吃好之后不得漱口发出生音。挑牙不掩口不仅令自己丧失威仪,又容易让别人生起厌恶之心。这几种事,让别人看到听到生起厌恶心。自己的食物中若有虫子等,应该自己悄悄的掩藏起来,不能让和你同桌的法师看到生起猜疑心,甚至呕吐。应该在自己的座位上用斋,用斋完成之后再坐在自己座位上用斋是贪欲心极重之人,如果自身为常住三宝办诸佛事及四大不调的法师不犯威仪。

用自己手指刮碗钵里面的食物,显现的是饿鬼相,有失威仪,也不能用自己舌头去舔舐碗钵里的食物。进食时候不能吃的太快,吃的太快有损威仪,也不能吃的太慢,吃的太慢容易引起大众的妄念,应该不快不慢跟大众一起。如《教诫新学比丘行护律仪》:“把钵不得太高,不得太低,则当胸。碗钵常须离膝巾,不得安手致膝上。”^⑥ 如果行堂法师未到你这边添加食物,不得生起烦恼,更不得言语催促,令大众生起妄念,应心存五观,静候食物。现在在寺院有行堂法师添加饭菜的时候,我们不应该讲话,如果高声叫唤,不仅动了大众食存五观的念头,自身也会失去正念。不能用筷子敲打我们的碗钵,碗钵作声,饿鬼听到之后,会咽喉处起大火从而使饿鬼生起烦恼。那我们添加饭菜多少用身业示意,比如饭菜打少点,用大拇指捏小拇指这是代表少一些,打汤时候若想浓稠一些把筷子竖一下即可,若是稀薄一点把筷子横一下即可。不能用斋完毕后自己先行离开,斋法应该自始至终,同大众和合一味,先行离开则有始

① 唐·释道宣撰:《四分律删繁补阙行事钞》卷3,《大正藏》第40册,第128页

② 宋·元照撰:《四分律行事钞资持记》卷3,《大正藏》第40册,第389页

③ 明·元贤述:《律学发轫》卷3,《卮续藏》第60册,第570页

④ 唐·实叉难陀译:《大方广佛华严经》卷14,《大正藏》第10册,第71页

⑤ 戒显:《沙弥律仪毗尼日用合参》卷2,《卮续藏》第60册,第390页

⑥ 唐·释道宣述:《教诫新学比丘行护律仪》,《大正藏》第45册,第871页

无终,欺慢大众。除非是为了常住三宝诸事,应该提前告诉大众。佛制凡是将要办理三宝等事,应该提前用椎声集合大众,在大众之前说明,这叫做白椎。这里说的白椎是我们在二时斋仪时,没有按照律中所宣示的戒律威仪来如理如法的进行。如有僧众违反了白椎,应该俯首服从,如理如法的向大众忏悔,不能抗拒。假如自身被诬陷了,自己也应该心平气和,以理去申辩,不能生起嗔恨心。如果饭中有谷皮,我们应该去掉皮然后吃了,我们应该明白“一粥一饭,当思来处不易。”由百姓流汗,耕牛挨鞭,大寮头陀行人辛苦劳作,才能放在桌上,应该了知“粒粒皆辛苦”,怎么能轻易舍弃,不加珍惜呢?如果谷米较多,我们应该收起来聚集在一个地方,出生时候施舍给禽鸟,不能轻易浪费。

四、受食后

结斋,就是大众过堂后,用好饭菜之后。结斋时先念准提咒,再念诵偈文,具体如下“南无萨哆喃三藐三佛陀俱胝南但侄他唵折主准提莎婆诃……所谓布施者,必获其利益,若为乐故施,后必得安乐。饭食已讫,当愿众生,所作皆办,具诸佛法。”正所谓是布施有三即财、法、无畏三施。最极致的布施就是三轮体空布施,也是清净之布施,获得的福报最多。如《大宝积经》说:“勿以施为施,勿以受为受,施者能如是,乃名为净施。”^① 这里所说的布施,乃是十方善信菩萨供养给常住寺院的饭食的布施。由于布施饮食,能得到远离一切烦恼渴爱,获得的利益无穷无尽。如果能够欢喜、等心、柔和、恭敬、清净的去布施供养,则获得的功德有甚于前,能招感未来的安乐之果报。世出世间的富贵荣华等殊胜的果报,无一布施由于自身宿生常行布施,供养三宝所成就。所以菩萨所修法门“四摄六度”中以布施度为第一。六道众生沉沦苦海,声闻缘觉尚且在半路,菩萨已有法门,因此成为所作未办。唯有佛世尊,究竟圆满,作人天师表,故称为具诸佛法。我们在过堂结束后应该发愿愿一切众生,作佛之所作,具佛之所具,朝着成佛做主的方向去努力。

受嚩,嚩就是达嚩,就是在大众师过堂结束后长老和尚为大众说法,称为达嚩。善信菩萨供养常住金钱等我们称为嚩施。达嚩是我们出家众的法布施,财嚩为居士善信的物布施。《法苑珠林》云:“凡作功德随身之行,烧香然灯,得福甚多。烧香作福及以转经,不得倩人而不嚩,愿如情人食岂得自饱。烧香洁净然灯续明,烧香斋食读经达嚩,以为常法。”^② 在受嚩后读诵此偈“咒愿达嚩,当愿众生。悉令通佛,十二部经。”^③ 此出自《佛说菩萨本业经》。又有偈云“财法二施,等无差别,檀波罗蜜,具足圆满。”如来法门,三藏十二部经,经经不离六度梵行,而六度梵行以檀波罗蜜为第一,因此可通十二部经,此是从大乘菩萨道而言。所谓财布施,就是这里的达嚩,以自身所有的物品钱财,或者施设种种美味饮食清净恭敬供养三宝,虽然仅仅是微细之事,但是必将得到无尽功德。若能发大宏愿,则终成正觉。因此《大宝积经》云:“行施不求妙色财,亦不愿感天人趣。我求无上胜菩提,施微便感无量福。”^④ 《诸经要集》云:“财施有五种:1、至心施,2、信心施,3、随时施,4、自手施,5、如法施。”^⑤ 法施就是为了利益众生,让众生能顺应正法而行,运用自身的智慧,斩断烦恼,离开种种烦恼束缚,证得无漏涅槃,此称为法施。如果自己有正法不施给众生,则会得到愚痴贫苦的果报。《月灯三昧经》云:“菩萨摩訶萨行于法施有十种利益。何等为十?一者、舍弃恶事。二者、能作善事。三者、住善人法。四者、净佛国土。五者、趣诣道场。六者、舍所爱事。七者、降伏烦恼。八者、于诸众生施福德分。九者、于诸众生修习慈心。十者、见法得于喜乐。”^⑥ 财法二施的功德利益无穷无尽,若能二者兼重,等无差别,由三轮体空布施,进一步六度梵行,则终成正觉,具足圆满。

当下寺院过堂后,基本都由行堂法师负责洗涤碗筷打扫卫生等,行堂法师最后行堂时用温开水倒在

① 唐·菩提流支译:《大宝积经》卷85,《大正藏》第11册,第488页

② 唐·释道世撰:《法苑珠林》卷33,《大正藏》第53册,第542页

③ 吴·支谦译:《佛说菩萨本业经》,《大正藏》第10册,第449页

④ 唐·菩提流支译:《大宝积经》卷41,《大正藏》第11册,第241页

⑤ 唐·释道世集:《诸经要集》卷10,《大正藏》第54册,第89页

⑥ 那连提耶舍译:《月灯三昧经》卷6,《大正藏》第15册,第585页

碗里,法师们用筷子等把碗钵尽量清洁,然后喝下去。过去时,我们所用之钵由我们自己洗干净,洗钵时应念如下偈咒“以此洗钵水,如天甘露味。施与诸鬼神,悉令皆饱满。唵摩休啰悉莎诃。”(三遍)以此洗钵之水,用真言加持之力,因此钵中水美味如甘露雨水,用一钵之水,普遍施舍给多如恒河沙数的鬼神等众,令其满足。最后用净手把钵展开应念诵“如来应量器,我今得敷展,愿共一切众,等三轮空寂。唵斯麻摩尼莎诃。”(三遍)

饭后嚼杨枝。杨枝,这里翻译为齿木,就是能清洁牙齿用的。《毗尼日用切要香乳记》卷2:“杨有四种,皆可梳齿也。一、白杨,叶圆。二、青杨,叶长。三、赤杨,霜降叶赤。四、黄杨,木性坚致难长。今咸以柳条当杨枝。柳条垂下,乃小杨也。若无柳处,将何梳齿?须知一切木皆可梳齿,皆名齿木,但取性和,有苦味者,嚼之,不独为柳木一种也。”^①由此我们可以知道,现在的杨枝只要是一切木有苦味的,都可以叫做杨枝,不单单是柳树一种。而现在的出家人因为时代不一样了,我们现在用牙膏等来清洁牙齿。执持杨枝时候应念诵“手执杨枝,当愿众生。皆得妙法,究竟清净。唵萨巴嚩述答萨哩吧答哩麻萨吧嚩述恒唵。”(三遍)当用杨枝漱口时应该念诵“嚼杨枝时,当愿众生。其心调净,噬诸烦恼。唵阿穆伽弥摩尔嚩迦啰僧输驮钵头摩俱摩啰尔嚩僧输驮耶陀啰陀啰素弥摩喇莎嚩诃。”(三遍)《毗尼母经》云:“不嚼杨枝有五过患:一口气臭;二咽喉中不净;三痰癰宿食风冷不消;四不思饮食;五增人眼病。嚼杨枝有五种功德:一口气香洁;二咽喉清净;三除痰癰宿食;四思食;五眼无病。”^②由此可见,当时嚼杨枝的必要性。最后嚼完杨枝后应该漱口,漱口时应念诵“澡漱口齿,当愿众生。向净法门,究竟解脱。”漱口在吃饭前,说法前,礼佛诵经前,及大小便后,饮用非时浆前后都要漱口。《十诵律》云:“以水着口中,三回转之,是名净口法。”^③《南海寄归传》说:“若有余津,即不成斋。”^④漱口应该在隐蔽处进行。《大比丘三千威仪》说:“饭食上澡漱有五事:一者不得援手杯上。二者不得手指挑撩口中。三者不得涕鼻大唾钵中。四者漱口不得令有饭吐钵中。五者不得大奋手污溅左右人。”^⑤因在用斋时,有菜叶等粘在我们牙齿里,时间长了会有口气,因此应该饭后漱口。

五、随众食的社会意义

我个人认为随众食有几点社会意义,值得我们借鉴。

一是随众食能使得我们生起集体荣誉感。

随众,就是参与,就是要有集体荣誉感,是一个体现和合、造共业的很好机会。如果你不来参加,就无法分享到大众的功德。如果随众做得不好,经常不随众,就是参与的意识差,缺乏集体观念,又怎么能够负责、担当重任呢?先要学会随众,才能领众,以后统理大众。

二是“随众食”能建立合理的饮食观。

“食”的涵义是非常丰富的,在广义上,除了通常所说的食物,还包括精神作用。佛教把食物分为四类,如《楞严经》所说:“如是世界十二类生,不能自全,依四食住,所谓段食、触食、思食、识食。”^⑥段食,又称揣食、抔食、见取食等,就是人们通常吃的饭菜、水果等食物,而触食、思食、识食则是各种的精神作用。不同众生的食物也有所差异。根据《大毗婆沙论》所说:“人道和欲界天以段食为主,色界以触食为主,无色界中的下三无色的天人以思食为主,非想非非想处以识食为主,地狱以识食为主,鬼趣以思食为主。”^⑦

通常的饭菜等段食对六道之中的人类来讲是必要的。在现代社会,随着人们越来越忙碌,尤其城市

① 宣洁书玉:《毗尼日用切要香乳记》卷2,《正续藏》第60册,第195页

② 《毗尼母经》卷6,《大正藏》第24册,第838页

③ 后秦·弗若多罗共罗什译:《十诵律》卷59,《大正藏》第23册,第445页

④ 唐·义净撰:《南海寄归内法传》卷1,《大正藏》第54册,第207页

⑤ 后汉·安世高译:《大比丘三千威仪》卷2,《大正藏》第24册,第921页

⑥ 唐·般刺蜜帝译:《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷8,《大正藏》第19册,第141页

⑦ 五百大阿罗汉等造,唐·玄奘译:《阿毗达磨大毗婆沙论》卷130,《大正藏》第27册,第676页

里的上班族,不少人吃早餐。一般情况是,吃午餐的人比较多,吃早餐的人比较少。社会上的人中午一般在单位用餐,吃的都很简单,晚上回到家,要应酬,要看手机,要在家加班等,也难好好地吃饭。长此以往,身体健康会呈现不良状况。

佛教认为,适当的饮食是必要的修道助缘。如《佛说未曾有正法经》说:“妙吉祥菩萨言:‘我当施汝及同来苾刍饮食。’迦叶答言:‘不也,菩萨!我今来此为听法故,非求饮食。’妙吉祥言:‘尊者当知,诸求道者有二种摄养:一者饮食,二者妙法。’迦叶白言:‘如是!大士!世间有情若离段食,非所和合,不能资养色身,何能听受妙法?’妙吉祥菩萨言:‘尊者当受饮食,我即施汝。’”^①

释迦牟尼佛在证得大菩提之前经过了六年的极端苦行,发现绝食并非解脱的正道,适当的饮食更有助于修行。如《佛所行赞·阿罗蓝郁头蓝品》说:“专心修苦行,节身而忘餐,净心守斋戒,行人所不堪。寂默而禅思,遂经历六年,日食一麻米,形体极消羸。欲求度未度,重惑逾更沈,道由慧解成,不食非其因。……道非羸身得,要须身力求,饮食充诸根,根悦令心安。心安顺寂静,静为禅定筌,由禅知圣法,法力得难得。寂静离老死,第一离诸垢,如是等妙法,悉由饮食生。……菩萨受而食,彼得现法果,食已诸根悦,堪受于菩提。”^②

因此,我们的饮食应该有节制适量,不要走进二个极端,既不应绝食,也不可贪食。如《法句经·广衍品》说:“人当有念意,每食知自少,则是痛欲薄,节消而保寿。”^③《法苑珠林·受请篇》说:“若过分饱食,则气急身满,百脉不通,令心壅塞,坐念不安。若限分少食,则身羸心悬,意虑无固。故《增一阿含经》偈云:多食致患苦,少食气力衰,处中而食者,如秤无高下。”^④《解脱道论·头陀品》说:“云何受节量食?若餐饮无度,增身睡重,常生贪乐,为腹无厌。知是过已,见节量功德,我从今日断不贪恣,受节量食。云何节食功德?筹量所食,不恣于腹,多食增羸,知而不乐,除贪灭病,断诸懈怠,善人所行。”^⑤

三是有健康功效。

当下社会,社会人们的工作节奏较快,往往没有太多的时间来饭后漱口及洗手,可以借鉴随众食里,可以用杨枝漱口(现在用温水)。饭后漱口是一种习惯,它不仅可以帮助我们保持口腔清洁,还有许多其他的好处。首先,漱口可以帮助我们消除口腔异味。每当我们吃完饭后,口腔里都会有一些食物残渣,这些残渣会产生一些异味,而漱口可以有效地清除这些异味。其次,漱口可以帮助我们保持牙齿健康。漱口可以清除口腔里的食物残渣,防止牙齿被细菌侵蚀,从而防止牙齿蛀牙。此外,漱口还可以帮助我们保持口腔清洁。漱口可以清除口腔里的食物残渣,防止口腔疾病的发生,从而保持口腔的健康。最后,漱口还可以帮助我们改善口腔气味。漱口可以清除口腔里的食物残渣,防止口腔异味的产生,从而改善口腔气味。总之,饭后漱口有很多好处,它不仅可以帮助我们消除口腔异味,还可以帮助我们保持牙齿健康,保持口腔清洁,改善口腔气味。因此,我们应该养成饭后漱口的习惯,以保持口腔健康。

六、结语

本文中的条则出自于《沙弥十戒经》、《沙弥十戒法并威仪》、《沙弥仪轨颂》、《沙弥尼戒经》、《沙弥尼离戒文》、《百丈清规》、《沙弥成范》、《行护律仪》等这些经典,因末法时代人们的性情,大多懈怠,听说沙弥威仪诸经繁多,并生厌烦。株宏大师利生悲切,将上述诸经,删去不合时地的繁文,摘取符合当时人们需要的事义,分为二十六门,如果有愿意全部学习诸威仪的,可以从以上经典入手。

(作者系鉴真佛教学院学工处主任)

① 宋·法天译:《佛说未曾有正法经》卷4,《大正藏》第15册,第440页

② 马鸣菩萨造,北凉·昙无忏译:《佛所行赞》卷3,《大正藏》第4册,第24页

③ 法救撰,吴·维祇难等译:《法句经》卷2,《大正藏》第4册,第569页

④ 唐·释道世撰:《法苑珠林》卷42,《大正藏》第53册,第612页

⑤ 优波底沙造,梁·僧伽婆罗译:《解脱道论》卷2,《大正藏》第32册,第405页

以地藏菩萨孝道精神来促进人间净土

——依《地藏菩萨本愿经》展开

□ 释天然

摘 要:人间佛教是佛教中国化在近现代祖师大德所倡导的方向,也是需要我们佛教徒去积极努力推动实践的目标。从太虚大师到现代一百多年来众多佛弟子都在世界大时代的大变革中去探索人间佛教的实践方式。他们都努力尝试将佛菩萨所宣扬的大乘自利利他的大慈悲大觉悟精神贯彻到实际生活中去,以出世的智慧行入世善巧,以此来成就人间净土。本文以《地藏菩萨本愿经》为依据,致力于探讨以地藏菩萨的孝道修持为核心,以对众生如父母的情怀去行持大慈大悲的菩萨精神,以此来促进人间净土的弘扬。

主题分四点展开:一、简介人间佛教;二、如母观如何成就人间佛教;三、地藏菩萨的孝道精神与社会主义核心价值观的关系;四、总结。

关键词:佛教;实践方式;净土

一、简介人间佛教

太虚大师说:“仰止唯佛陀,完成在人格,人成则佛成,是名真现实。”这句话就是对人间佛教的一个重要指导。人间佛教是一种佛教出世的修学智慧与入世大慈悲相结合的修行善巧。太虚大师及后继者都倡导修行者应该将佛教教义应用于现实生活中,在现实中觉悟人生,奉献人生,最后逐步实现圆满解脱。

人间佛教倡导在现实生活中实践大乘佛教的慈悲和觉悟。人间佛教通过菩提心和智慧指导,让修行者积极地投入到利益众生的事业中去。在利益众生中修行,在利益众生中逐渐实现自己和他人的解脱。这里我们要认识到人间佛教、人间净土与一般意义上的慈善的差别。慈善是人间佛教慈悲的一个表象,而不是人间佛教全部。人间佛教的精髓就在于对众生的奉献中实现自他觉悟,在觉悟中清静真诚去做最大程度的奉献。

所以实现人间佛教的关键,就是对这种奉献有一个智慧的认识,有一个智慧的引导,有一个智慧的修持,最终得到一个智慧的圆满结果。以此认识作为切入点,启动我们的热情,投入到对社会大众、对众生的奉献中去,在奉献中去修行,这样就能真正成就人间佛教的弘扬,真正实现自觉觉他,真正将修行和利益众生,奉献社会有机地结合起来。而我们所要探讨的是,以地藏菩萨的孝道精神来促进人间佛教从而成就人间净土。

二、地藏菩萨的孝道如何成就人间佛教

陈义孝佛学常见词汇中解释:集众缘所生,名为众生,又历众多生死,名为众生,十法界中,除佛之外,九界有情,皆名众生。

人间佛教众生关注的是轮回中的众生。而为了方便修行起用,方便实践,将众生观为父母,能最大限度开发出修行者的修行能力和修行热情,能最大可能地去展现佛教的慈悲和广阔的胸怀,能对成就人间净土,成就社会主义核心价值观有极大推进作用。

地藏菩萨是怎么去看待众生的呢?他将一切众生当成自己的父母。所以地藏菩萨是以孝道来修行的。他以孝道来启发菩提心,以孝道来坚持菩萨行,以孝道来成就菩提果。

《地藏菩萨本愿经》:“婆罗门女,寻如梦归。悟此事已,便于觉华定自在王如来塔像之前,立弘誓愿:『愿我尽未来劫,应有罪苦众生,广设方便,使令解脱。』”婆罗门女为了救度母亲而作超荐,结果到地

狱的时候发现自己的母亲和当时所有地狱的众生全部被超拔了。她是要救度母亲的,为什么其他地狱众生会同时被超荐?所以她回来以后就思考此问题。“悟此事已”,悟了什么呢?悟到了一切众生都是自己的父母!以此为起点,地藏菩萨发愿在无量污秽世界度脱无量无边众生,成就了广大无边的自利利他事业。这就是我们人间佛教的行持者所需要学习的。

地藏菩萨的孝道精神的内涵包括以下几个要点:

- 1、众生都是我们的父母;
- 2、父母众生是苦难的众生;
- 3、对父母众生做奉献就是对自他的成就。
- 4、父母众生是我们成就的源泉;

由众生是父母,就能引发人间佛教的大孝顺大菩提心;而由如母众生是苦难的,就能引生出人间佛教的慈悲奉献精神;由一切众生都是父母,就能引生出人间佛教的平等尊重行为;由众生如母,就能在奉献如母众生的时候成就自身,引生人间佛教中恒顺众生的普遍利他行为。由心佛众生三无差别,就能引生出人间佛教的大觉悟行为。

下面,我们一层层来展开。

1、众生都做过我们的父母

《梵网经》卷2:“一切男子是我父、一切女人是我母,我生生无不从之受生,故六道众生皆是我父母。”《瑜伽师地论》:“如薄伽梵说。假使取于大地所有一切草木根茎枝叶等。截为细筹。如四指量。计算汝等长夜展转所经父母。如是众生曾为我母。”我们的生死无始,所以我们受生也是无量无边的。而每一次受生就有一个父母。生生世世父母无量。无量的父母也是随我们一起在六道中轮转。所以我们可以得出一个结论:在生死辗转之中,无量的有情没有一个没作过我们父母

的。今生的父母对我们有无量恩德,过去生的父母也是如此。如果我们能对现在的父母生起感恩心发起孝顺心,也就能对无量生死中的父母发起感恩心和孝顺心。由此,婆罗门女将自己对母亲的孝心升华为对所有如母众生的大慈悲心,进而发大菩提心。

在此基础上我们由感念父母恩,而对一切众生孝顺。由感念恩德修持人间佛教的小孝、大孝、无上孝,而生起人间佛教的大慈悲、大孝顺行为,从而为建设人间净土而努力。

2、父母众生是苦难的众生;

经典上明确指出父母众生就是苦痛的。所有在三界六道中的有情,都被三苦、六苦、八苦包围,没有一个处所没有苦,没有一刹那没有苦,苦痛相续不断无穷无尽。现在的地震、洪水、战争、疾病、死亡等就是明证。

所以,孝养父母的身,让他有温饱,是小孝,是世间孝。让父母能出离生死苦海是大孝,是佛法中的孝。而将无量众生视为父母,是无上孝。地藏菩萨行持的就是无上孝。

如果修行者能如同地藏菩萨一样将众生视为父母,并且深入经藏认识到众生在轮回中的苦痛,就会让修行者对苦难深重的父母众生生起真正的大慈悲心,愿意为他们拔除苦痛。

《劝发菩提心文》:云何念父母恩?哀哀父母,生我劬劳,十月三年,怀胎乳哺,推干去湿,咽苦吐甘。……如是思惟:惟有百劫千生常行佛道,十方三世普度众生,则不惟一生父母,生生父母,俱蒙拔济;不惟一人父母,人人父母,尽可超升。

《普贤行愿品》中说:言普皆回向者:从初礼拜乃至随顺,所有功德,皆悉回向尽法界、虚空界一切众生,愿令众生常得安乐,无诸病苦。欲行恶法皆悉不成,所修善业皆速成就。关闭一切诸恶趣门,开示人天涅槃正路。若诸众生,因其积集诸恶业故,所感一切极重苦果我皆代受。令彼众生悉得解脱,究竟成就无上菩提。

经文中明确指出一个大乘修行者愿令众生得到安乐,遣除任何苦因苦果。为了达成此愿望,愿意努力付出一切。如何能做到?认识到众生都是自己的父母,看到他们的苦痛自然不忍,自然愿意去付出。

3、对父母众生做奉献就是对自他的成就。

在世间来说,孝有几个层次:养父母身、养父母心、养父母志。而佛子除了努力作好此三层次之外,还更加做到了“养父母之慧”,引导父母走上解脱道路,直至成佛。前三个层次的孝心时能成就无量功德,第四层次的孝心能圆满无上佛果。对法界无量无边父母众生的奉献实际就是对修行者自己的成就和对众生的成就。

我们在《地藏菩萨本愿经》中可以很清楚地看到,地藏菩萨正是由于孝道的修持而成就圆满自他的。

一者,能断恶。

地藏菩萨的孝道精神能断一切伤害众生的行为。《梵网经》卷2:“而杀而食者,即杀我父母”如果学习地藏菩萨知道众生是父母,就会念恩感恩去孝顺父母,由此就会断除一切对父母众生的伤害行为。

二者,能生善。

地藏菩萨的孝道修持,能让修行者很容易就发起一起诸善,会导致修行者主动积极恒常时去利益众生,因为利益众生就是孝顺父母。那么,积极去行持十善业以种种方便去利益众生就是积极去孝顺父母。

三者,能启发菩提心。

地藏菩萨的孝道修持,能让修行者很容易就能发起广大殊胜菩提心。因为一切众生是父母,所以要发起要救度一切众生的愿,而救度一切众生就必须成佛。这就符合“上求佛道,下化众生”的菩提心要求。这也是人间佛教能普遍利益一切众生的保证。

四者,能成就对众生的普遍广大随顺。

《普贤行愿品》中云:言恒顺众生者:谓尽法界、虚空界十方刹海,所有众生种种差别,所谓卵生、胎生、湿生、化生,或有依于地水火风而生住者,或有依空及诸卉木而生住者,种种生类、种种色身、种种形状、种种相貌、种种寿量、种种族类、种种名号、种种心性、种种知见、种种欲乐、种种意行、种种威仪、种种衣服、种种饮食,处于种种村营、聚落、城邑、宫殿,乃至一切天龙八部、人、非人等,无足、二足、四足、多足,有色、无色,有想、无想、非有想、非无想,如是等类……明确将所有一切种类众生都当成修行者的救度对象。这样的救度超越了种族、地域、心性等一切限制,怎么能做得到?

地藏菩萨的孝道修持,能让修行者很容易就关注以孝子的心关注父母众生的痛苦,并积极通过慈悲和善行来帮助众生和自己实现解脱。这就是人间佛教对于众生大慈悲、大平等的关怀和救度。

4、父母众生是我们成就的源泉

《普贤行愿品》云:诸佛如来以大悲心而为体故。因于众生而起大悲,因于大悲生菩提心,因菩提心成等正觉。

地藏菩萨的孝道修持,能让修行者很容易就在认识到一切众生是自己的父母的基础上去孝顺父母报答父母救度父母。而这样的孝顺就是大乘佛教的菩萨道的行持,以此为基础所以能对一切众生发起饶益,由此获得圆满菩提成就。正如《地藏菩萨本愿经》中说的:“善哉!善哉!吾助汝喜。汝能成就久远劫来,发弘誓愿,广度将毕,即证菩提。”

下面就仅以地藏菩萨以孝道精神来成就六度来说明:

(1)成就布施。菩萨由于知道众生是父母,以对父母孝顺承事为基础,看到一切父母(众生)缺乏暂时和究竟的安乐,必然由此策发财、无畏、法三布施的行为。

《菩提心离相论》:“常以悲心普观众生父母眷属有种种相。烦恼猛火常所烧燃。使诸众生轮回生死。如所受苦念当代受。如和合乐念当普施。”《佛说阿速达经》:“父母喜杀生。子能谏止父母。令不复杀生。父母有恶心。子常谏止。令常念善无有恶心。父母愚痴少智不知经道。以佛经告之。父母贪狼嫉妬。子从顺谏之。父母不知善恶。子稍以顺告之。诸比丘。子当如是。”

《菩萨善戒经》:“菩萨摩訶萨初发心时。摄取众生如父母兄弟妻子眷属。至心系念方便摄取。云

何能施众生安乐。作是愿时随力施与。是名菩萨至心摄取。”

(2)成就持戒。修行者由于知道众生是父母,以对父母孝顺承事为基础,就会自然止息对一切父母(众生)的损害之心,必然由此策发收摄身语意三业的持戒行为。

《师子素驮婆王断肉经》:“一切众生从无始来,靡不曾作父母亲属,易生鸟兽,如何忍食?”此经中就明确说出了,由于知道众生是父母,进而不忍伤害众生,由断除对众生的损害心而成就戒行。

《梵网菩萨戒经义疏发隐》:“而戒虽万行。以孝为宗。”这里面就明确说明了,戒是以孝作为纲、以孝作为起点的,孝就是戒。

(3)成就忍辱。由于内心中有一切众生是父母的定解。并且生起对一切父母的知恩报恩行为,自然对一切父母(众生)的颠倒迷乱的行为带来的伤害就能安然忍受。由此成就耐怨害忍(能忍受他人所作之怨害)。比如曾子挨父亲的打而无有任何嗔心就是如此。

由于要报父母恩自然必须忍受为父母谋求现世和来世安乐而有的种种苦痛。由此成就安受苦忍(能忍受所受之众苦)。比如二十四孝中晋人王祥的“卧冰求鲤”和晋朝人吴猛“恣蚊饱血”的故事就是如此。《大般若波罗蜜多经401-600卷》:“舍利子!……于诸有情作父母及己身想,为度彼故发菩提心,由此乃能作大饶益。”

由于要究竟地让父母获得圆满解脱果,所以就能推动我们深入地思维法义,由此成就谛察法忍(能审谛观察诸法)。

(4)成就精进。由于对现生父母多生父母的孝心,就能够生起为一切父母(众生)解救厄难的善心。而解救众生必须自己具足相应的能力。由此策发菩萨修习善法的精进意乐。《菩萨地持经》:“菩萨初发心于一切众生作父母想。随力所能以一切种安乐饶益。……种种方便劝修善法。随时供养知恩报恩。”

(5)成就禅定。由于有对一切众生的孝顺心,而破灭对外的损害成就戒行。同时在一心要利益无量父母(众生)成就他们的究竟安乐心的推动下,能屏息对种种外境的攀援之心。在此基础上内心安稳极为容易成就禅定功德。

(6)成就智慧。菩萨由于前面五度的策励而具备般若智能的基础,并且由知恩,而生起自身一切为父母成就的定解,明了缘起性空的道理。《大乘集菩萨学论》:“此名色芽非自作非他作非二俱作。非自在天所化。不由时变。非一因生非无因生。无不系于父母因缘和合耽染相续。是识种子于母腹中生名色芽。然此法尔无有主宰。无我无取等如虚空。”由于孝顺父母的缘故,念恩报恩,而知一切来源于父母,无有我和我所,而成就无我。因此菩萨在孝的基础上修学六度能够非常快捷成就。

《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》:“恭敬圣贤孝养父母。乃至无上佛道成就不难。”

正是如此,人间佛教的修行者才能积极努力地全身心地投入到为众生服务、解救众生苦难的行为中,无有疲累无有任何怨言,长时清静,一生奉献。如同太虚大师、巨赞法师、弘一法师这样的大德就是明证。

这就为我们提供了一条在当今时代行持人间净土的方法。如果能学习地藏菩萨的孝道精神,就能让人间佛教的修行者能念念中发起同体大悲,救度众生,恒常不忘,由此发起恒常精进。并且修行者在毫无保留的奉献中,时时生起光明觉悟。这样的行为、这样的精神就能真正保证人间佛教的清静、恒常、光明、温暖。

三、地藏菩萨的孝道精神与社会主义核心价值观的关系

以地藏菩萨的孝道精神来将一切众生当成父母,如此去行持人间佛教成就人间净土是与社会主义核心价值观完全相应的。党的十八大提出,倡导富强、民主、文明、和谐,倡导自由、平等、公正、法治,倡导爱国、敬业、诚信、友善,积极培育和践行社会主义核心价值观。人间佛教是修行者将佛教的慈悲、平等、智慧、清静、和谐传播出来利益社会的过程。这两者是完全相适应的。

“爱国、敬业、诚信、友善”,是对公民基本道德规范要求。修行者如果学习地藏菩萨的孝道精神,将

众生视为父母,是很容易做到的。

爱国,就是爱十四亿父母的家。

敬业,就是珍惜自己为父母众生的每一个奉献、孝顺机会。诚信,就是绝对不起欺骗父母众生。

友善,就是温和慈悲对待每一个父母众生。

修行者从自己做起,努力去奉献如母有情,奉献社会大众,自然就能走上党和政府所倡导自由、平等、公正、法治的局面。由一盏明灯点亮千百盏明灯,由千万盏明灯点亮整个世界。大家共同去努力奋斗,自然能成就党和政府倡导富强、民主、文明、和谐局面。这就是在成就人间净土。

地藏菩萨的孝道精神是行持方便,人间佛教的行持是因,而具有社会主义核心价值观的富强社会就是人间净土的果。而此中地藏菩萨的孝道精神,就是最基本、最善巧、最容易切入的开启点。

四、总结

通过已上分析,我们认识到地藏菩萨的孝道精神对人间佛教、人间净土建设人间净土的重要性。

地藏菩萨的孝道精神就是要我们利益众生和个人成就融为一体,就是在现实中去成就人间佛教,成就人间净土,就是在当下为社会整体的幸福与和谐而做奉献。

有了地藏菩萨的孝道精神的策动,就能形成人间佛教的平等利益众生、恒常利益众生、精进利益众生的广大、清静、光明、和谐、温暖的局面。修行者也能在奉献自我、利益众生中去实现自我觉悟和解脱。

佛教离不开社会,没有了社会稳定的土壤,佛教也无从发展;社会也离不开佛教,没有了佛教的平等慈悲等教义,人心很难安宁。所以,中国化的佛教就是适应中国人的社会应运而生的佛教。作为佛教教职人员,我们要站在国家、社会、传统文化的传承和发展的高度来看待佛教的发展。在当今时代我们要以地藏菩萨的孝道精神为切入点,把社会主义核心价值观融入到佛教基础教义中去,积极发扬祖师大德所提倡人间佛教、人间净土的行持精神,发扬光大,要在奉献和觉悟中去成就自他,建立符合当今时代的人间净土。这是我们这一代佛教教职人员的历史使命。

阿弥陀佛!我的交流就到这里了,以上是个人修学浅陋见解,有不当的地方,请大家不吝慈悲予以指正。阿弥陀佛!

(作者系云门佛学院本科毕业生)

《金刚经》给我们带来的启示

□ 释开智

摘 要:佛陀一代时教分五时说法,第三时是般若时,演诸法实相毕竟空义。这个阶段所说的般若中道实相,令小乘声闻遣除法执,回小向大。佛以二十二年宣讲般若,包括《大般若经》六百卷及《小品般若》等,《金刚般若波罗蜜多经》,及大众所熟知的《心经》。禅宗更将《金刚经》视为明心见性、见性成佛的重要学习经典之一,唐代六祖慧能大师即因闻此经而开悟。本文依据《金刚经》般若慧,结合人间佛教,从信仰、因果、修行、众生、节俭五个角度,进行离相修善的积极探索思考和实践。

关键词:金刚经;般若;智慧;离相;菩提心

《金刚经》,全称为《金刚般若波罗蜜经》。佛陀说法四十九年,宋朝杭州孤山智圆法师作《五时说法颂》总结:“阿含十二方等八,二十二年般若谈,法华涅槃共八年,华严最初三七日。”^①其中佛用了二十二年为弟子讲解般若,由此可见般若在佛法中的重要性,而《金刚经》就是般若教法中的核心经典。金刚,指真心无能摧坏,法身究竟坚固,能息一切戏论。般若,是真实智慧之教,离虚妄诸相,有别于世智辨聪。波罗蜜,指离缚而解脱,到安乐自在彼岸。经,指佛之圣言,为利众生,佛子若依教奉行,则药到病除、转凡成圣。

所以通过学习《金刚经》,使我们能发菩提心,以般若智慧观照,而修一切菩萨行,离一切妄心妄境,证如来真实法身。般若智慧,能帮助我们对治愚痴,破除人我执、法我执,远离戏论、颠倒、狭隘、偏邪等妄见邪行,对我们开启智慧、安住自心、降服烦恼,意义重大。禅宗本土化传播的代表,六祖慧能大师,就是闻《金刚经》经文而开悟的。

世尊所宣讲之佛法圣教,历经两千多年历史,辗转流传于世间,2024 年已是佛历二千五百六十八年。我们目前能够在大藏经中找到的《金刚经》汉译本,尚存六个版本,其翻译流通不易,难值难遇难见闻,难信难解难行证,不仅须译经师佛学及语言造诣颇深,且须蒙三宝龙天护佑,及当世帝王名臣众生护持,更须众生善根堪受、爱乐随顺、辗转流通。此经六个译本分别是:1、公元 402 年,由姚秦姚兴护持,三藏法师鸠摩罗什译,《金刚般若波罗蜜经》^②;2、公元 509 年,由南北朝元魏宣武帝护持,菩提流支大师译,《金刚般若波罗蜜经》^③;3、公元 562 年,由南朝陈太守王方畛^④护持,真谛法师译,《金刚般若波罗蜜经》^⑤;4、公元 590 年,由隋代隋文帝护持,达摩笈多大师译,《金刚能断般若波罗蜜经》^⑥;5、公元 648 年,由唐太宗护持,三藏法师玄奘译,《能断金刚般若波罗蜜经》^⑦;6、公元 703 年,由唐武则天皇帝护持,义净法师译,《佛说能断金刚般若波罗蜜经》^⑧。目前《金刚经》中流通最广、影响最大的,是鸠摩罗什大师的译本。

末学依据《金刚经》经文义理,般若之教,立足人间佛教,从五个方面,将自己的体会进行如下归纳:

① 【清】性权记,《四教儀註彙補輔宏記》,《卍新纂大日本續藏經》第 57 册 No. 980,第 687 页。

② 【姚秦】鸠摩罗什译,《金刚般若波罗蜜经》,《大正新修大藏经》第 8 册 No. 235,第 748 页。

③ 【元魏】菩提流支译,《金刚般若波罗蜜经》,《大正新修大藏经》第 8 册 No. 236a,第 752 页。

④ 畛:she

⑤ 【陈】真谛译,《金刚般若波罗蜜经》,《大正新修大藏经》第 8 册 No. 237,第 762 页。

⑥ 【隋】笈多译,《金刚能断般若波罗蜜经》,《大正新修大藏经》第 8 册 No. 238,766 页。

⑦ 【唐】玄奘译,《第九能断金刚分》,《大般若波羅蜜多經》卷第五百七十七,《大正新修大藏經》第 7 册 No. 220,第 980 页。

⑧ 【唐】义净译,《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》,《大正新修大藏经》第 8 册 No. 239,第 771 页。

- 一、(信仰观)虔皈三宝,舍迷向觉,依善知识,恭敬求法;
- 二、(因果观)深信因果,知苦乐法,改往修来,业消智朗;
- 三、(修学观)发菩提心,以戒为师,以不坚身,求坚固法;
- 四、(众生观)断除损恼,不舍众生,自觉觉他,共成佛道;
- 五、(节俭观)崇俭戒奢,少欲多施,智悲行愿,永离贫弱。

这五个方面彼此相关、互相助成。信仰观建立,是将皈依三宝作学佛入门,深信因果为开启智慧的基础,突破观察的限碍,由此发现自身不足,故知苦乐法、改往修来,进而由己及他,发广大心利乐有情。当今时代,党和政府领导国家带领人民,为实现中国梦,为实现中华民族伟大复兴、繁荣富强、健康发展而奋斗。以历史为鉴,没落衰亡多由腐败。为巩固执政根基,捍卫人民群众根本利益,维护国家长盛不衰和社会公平良好发展环境,党和政府不仅要违法违规案件查处,更倒查监管缺失及消极腐败,加强反腐倡廉,我们佛弟子为国家及父母亲友、众生的利益,为佛教健康传承、灯灯相续,也应发菩提心、为利有情而勤求圣道,对待色身五欲应少欲知足、崇俭戒奢,追求法身智悲行愿的增长广大,从而彻底远离苦愚贫弱。下面,我们分别而说:

一、信仰观:虔皈三宝,舍迷向觉,依善知识,恭敬求法

依据《金刚经》般若慧照,对我们信仰观建立的启示。可以归纳为:虔皈三宝,舍迷向觉,依善知识,恭敬求法。

佛教法会大众的聚会,是虔皈三宝、舍迷向觉的法缘聚会,也是今时道场同业大众,寻求智慧、共向菩提的聚会。若没有道场常住大众的精心组织,及诸方佛子法缘大众共同成就,就没有今天良师益友、光光相照的美好相遇。

《六祖坛经》般若品云:“佛法在世间,不离世间觉。离世觅菩提,恰如求兔角。正见名出世,邪见是世间。”佛法般若之教,是不离世间的觉悟引导,并非让我们逃避现实。我们的身心安乐、生活及学佛,都离不开衣食住行、家庭事业、国家社会。佛陀和他的弟子们,所有言传身教,也是如此,不离世间及众生,而以佛法正见示导,利益世间、及出世,居尘而不染。如《华严经·普贤行愿品》所言:“若无众生,一切菩萨终不能成无上正觉。”又云:“犹如莲华不着水,亦如日月不住空。”

汉传佛教斋堂,有对联书云:“五观若明金易化,三心未了水难消。”外在事上,佛及僧众弟子们也托钵乞食滋养色身,饮食之时心中不离佛法,吃而不吃,增益法身。如《金刚经》云:

“如是我闻,一时,佛在舍卫国祇树给孤独园,与大比丘众千二百五十人俱。尔时,世尊食时,着衣持钵,入舍卫大城乞食。于其城中,次第乞已,还至本处。饭食訖,收衣钵,洗足已,敷座而坐。”

佛陀与我们同样生于此世间,活着的意义何在呢,怎样才能获得永久的和平、幸福安乐呢?凡欲追求广大智慧、究竟安乐者,那自然要发菩提心,追求与众生共同长久的幸福安乐。

只有这种广大的菩提行愿,才是真正广大慈悲,平等公正,长久圆满。诸多大德佛子,久参饱学,发菩提心,勤修大乘,深达法性。对《金刚经》中所说“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观”的般若之教,自然深心认可,既然有为法如梦如幻,但大家为什么依然踊跃欢喜的来此道场,与诸方佛子法缘相会呢?《金刚经》云:“发阿耨多罗三藐三菩提心者,于法不说断灭相。”

故在《金刚经》中,也为我们呈现了这样一个中道圆融,发菩提心,敬善知识,研学般若,求于共同幸福、自觉觉他的法缘盛会。

法会中,须菩提长老是如来的上首弟子,离相修大乘,清净福田僧。他尊师重道,心敬仰佛,身礼敬佛,语赞叹佛,《金刚经》云:“时,长老须菩提,在大众中即从座起,偏袒右肩,右膝着地,合掌恭敬。”须菩提赞佛云,“希有,世尊。”须菩提,外则恭敬谦惭、仰慕世尊,具弟子相、礼佛请法、谛听受持、见色闻声。内则依般若慧,即相离相而修菩萨六度行,药到病除,病药双舍,心无所执,离于诸相。故经中云:“若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来。”又云:“如来常说:‘汝等比丘,知我说法,如筏喻者;法尚应舍,何况非法。’”佛子勤学般若,发菩提心,乘妙法之筏,渡越非法之生死苦海,达菩提涅槃彼岸。

这就是佛子中道了义、理事无碍、真俗圆融,践行人间佛教的体现。远离了“执相昧理,偏理废相”的偏执两边过失,彰显了般若中道圆融。

我们学佛当虔皈三宝、性相一如。虽然,一切有为法,如梦幻不实。但我们也要依常住三宝,而显发自性三宝。也需要爱护暇满人身,借假修真,依师闻法,如理思维及修证,借无常五蕴之色身浊命,证坚固本心之法身慧命。

在这个世间,既有行于善法、互相扶助的善士,也有强者伏弱、辗转恼害的恶行者。既有富贵长寿多福者,亦有贫贱短命多难者。此中究竟是何因果,凡夫各有知见差别。

如《佛说无量寿经》云:“所以然者,贫穷乞人,底极斯下,衣不蔽形,食趣支命,饥寒困苦,人理殆尽。皆坐前世不植德本,积财不施,富有益慳,但欲唐得,贪求无厌。不信修善,犯恶山积。如是寿终,财宝消散。苦身聚积,为之忧恼,于己无益,徒为他有。无善可怙,无德可恃,是故死堕恶趣,受此长苦。罪毕得出,生为下贱,愚鄙斯极,示同人类。”

所以世间帝王,人中独尊,皆由宿世积德所致。慈惠博施,仁爱兼济,履信修善,无所违争。是以寿终福应,得升善道。上生天上,享兹福乐。积善余庆,今得为人,乃生王家,自然尊贵。仪容端正,众所敬事。妙衣珍膳,随心服御。宿福所追,故能致此。”

众生都希望离苦得乐,但不明因果,故面对弱者,心生凌傲,面对强者,则心生敬畏,甘作眷属,渴望在轮回中找到依靠。但比我们暂时强大的有情众多难测,所以众生欲离苦得乐,是全靠自已?还是杂乱投靠?还是虔皈三宝?这就需要从理上和事上结合观察,比较修因证果,较量福德大小而作抉择。

如何观察凡圣差别呢?三界众生,皆迷心外求,自受其苦。如怡山禅师所云:“自违真性,枉入迷流,随生死以飘沉,逐色声而贪染。十缠十使,积成有漏之因,六根六尘,妄作无边之罪。迷沦苦海,深溺邪途。着我耽(dān)人,举枉措直。”故《金刚经》云:“是诸众生若心取相,则为着我、人、众生、寿者。”而三宝圣贤,广利众生,心得自在,无住生心,无为安乐,福慧圆满。故经云:“一切贤圣,皆以无为法而有差别。”

将此般若教,自行教他,福德最多。《大智度论》中,龙树菩萨云:“教是人般若波罗蜜正义者,其福最多!何以故?福田大故,福德亦大。”所以菩萨佛子,应依般若佛慧,成就法身,自行教人,福德甚大。为何抉择佛为众生导师,是最胜所依呢?我们依四弘誓愿:即“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”来观察。

这四弘誓愿,首先第一,觉者应能周遍观察,了知三界各类众生之苦乐差别。对比凡夫,我们则只在乎自己及少分眷属苦乐,不能换位思考,无视他众痛苦的选择性失明,不能如佛了知众生三苦八苦、无量诸苦,凡夫迷真逐妄,心被六尘缠缚,虽受其苦,不生出离。《金刚经》云:“所有一切众生之类:若卵生、若胎生、若湿生、若化生;若有色、若无色;若有想、若无想、若非有想非无想。我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生,实无众生得灭度者。”是故众生应接受佛护念、咐嘱,皈依三宝,不住于相,愿度众生。亦应远离眼光短浅、于众生不能“方行等慈、不择微贱”、不能周遍、断章取义观察者,不能发意“圆成一切众生无量功德者”。

第二是烦恼无尽誓愿断。觉者已周遍了知一切众生受报差别,进一步则要找到令一切众生苦恼的根本原因。《金刚经》中须菩提向佛请教:“菩萨云何住,云何降伏其心”,祈祷佛加持,希望找到造成众生一切苦恼背后的原因,寻求远离烦乱、安心之法。众生各有迷执差别,故有种种心差别,惑业苦三者辗转关联,因惑造业,因业受苦,缠缚不脱,随业报生。《金刚经》云:“尔所国土中,所有众生,若干种心,如来悉知。”如来了知一切众生,及其种种心差别。依般若慧,不应执众生实有,亦不执其攀缘过去、现在、未来之心实有。《金刚经》云:“如来说:诸心皆为非心,是名为心。所以者何?须菩提!过去心不可得,现在心不可得,未来心不可得。”是故佛子当发愿,依于觉者如来般若智教,离于诸相,断尽烦恼。更不皈依,一切心未降服、自苦未除的烦恼有情。

第三发愿法门无量誓愿学。我们皈依佛,佛是具有智慧经验的觉者,是能随众生差别,传授众生断

除烦恼方法的智者,远离偏执、理事无碍,彻底觉悟、圆满证得,能够善护念诸菩萨,善付嘱诸菩萨,能教授我等众生安心之法,降服烦恼,断除心中一切邪见、恶习的。《金刚经》称,如来是远离戏论者,所语真实不虚、究竟了义,是“真语者,实语者,如语者,不诳语者,不异语者”。

故我等众生,不应皈依:智慧欠缺、暂时强大之迷执有情,所谓的世智辩聪者。更不皈依外道邪师戏论之教,及其徒众。因其各有偏私,各有所执碍,于苦恼众生,不能公正平等、长久普遍、究竟饶益。我等佛子皆当发愿,为对治烦恼,依佛所说了义之教,依教而行。故《金刚经》云:“若是经典所在之处。则为有佛。若尊重弟子。”

第四发愿佛道无上誓愿成。菩萨修行,初发心就应广大,令自他一切有情,破尽无明,息贪嗔痴三毒烦恼,无有忧恼,觉行圆满,愿与诸众生、同得安乐、共成佛道。佛最初修行所发菩提心,与所成佛果完全一致。佛是发心为救苦恼众生而现世间,所传教法为治众生烦恼,应病施药。若无众生,佛则不现,若无烦恼,圣教亦无。经云:“若有人言。如来若来若去,若坐若卧。是人不解我所说义。何以故?如来者,无所从来,亦无所去,故名如来。”是故佛虽显现上,有八相成道,实则安住自心,如如不动。虽为众生,示现降生、涅槃等相,实则心无所住,无来无去。菩萨应随顺佛陀三轮体空的教导,心无所住,而行布施等六度。《金刚经》云:“是诸众生,若心取相,则为着我人众生寿者。若取法相,即着我人众生寿者。何以故?若取非法相,即着我人众生寿者。是故不应取法,不应取非法。以是义故,如来常说汝等比丘,知我说法,如筏喻者。法尚应舍,何况非法。”

通过《金刚经》的学习,我们皈依三宝,常随佛学,发心不为自求人天福报、声闻、缘觉,乃至权乘诸位菩萨;唯依最上乘,发菩提心,愿与法界众生,一时同得阿耨多罗三藐三菩提。

这四弘誓愿,若以有为法来思维、来践行,是难以长久、普遍、圆满成就的。因为一切有为法,虚妄不实,是生灭法、执相法、轮回法、有漏法。所以佛陀是依无为法、离于虚妄之相的般若智慧,来践行菩提心,证得菩萨的四弘誓愿的,离一切过,具一切德,究竟成佛。故《金刚经》云:“离一切诸相,则名诸佛。”

佛对众生的引导,根据众生根机差别,也是有方便之教,有真实了义之教,即如《维摩诘经》云:“先以欲勾牵,后令入佛智”。众生因迷失自心,奉物为主,着我耽人,受物役使,造业受苦,感召色身浊命,受轮回烦恼。若能觉悟自心,心不附物,不染六尘,离尘安心,复归本有法身慧命,令法体安康。所以我们既然皈依三宝,就要发心转凡成圣、舍愚向智、舍自依佛,舍有为向无为,趣入佛智,就要依《金刚经》,发菩提心,解无为法,具般若慧。

若固守凡夫愚执,不解般若实相之教,发心不广,则闻若不闻,难闻经中深妙法义。故《金刚经》云:“若乐小法者,着我见、人见、众生见、寿者见,则于此经,不能听受读诵、为人解说。”明代高僧憨山大师释义:“此赞般若独被上上根人。前屡言着四相故粗。今言着四见故细。”憨山大师认为,《金刚经》此处文义,是如来劝众生莫计我着相,应求般若第一义谛,成佛实相了义法,离于粗重四相、微细四见之妄执。

众生值遇三宝,非常难得,犹如盲者重见光明。故心量广大、平等慈悲、具足智慧的善知识,非常珍贵,难值难遇。皈依三宝,能令佛子受益今生乃至后世,如病得医,如暗见明。佛虽然圆满,但众生能否生净信心,舍自依佛、与佛相应的程度差别,是众生得度迟速的关键。

通过《金刚经》的学习,我们对佛教的信仰,对三宝的皈依,应该是经过抉择比较后的,决定最胜皈依。我们将以此皈依自觉觉他,报答父母恩、国家恩、众生恩,三宝师长恩。践行四弘誓愿、菩萨六度。

作为众生抉择皈依对象,切不可遇到比自己暂时殊胜强大的有情,就都去不加抉择、盲从皈依,造成我们今生现前、临终、未来的迷茫错乱,无所适从,以免造成任谁暂时力强,都能牵着我们鼻子,以盲引盲,师徒互坑。

众生值遇三宝,非常难得,故佛子既入宝山,莫空手而还。

有佛子虽皈依三宝,心不至诚,亦不决定。造成长期学佛,却并未感觉有所受益。甚至怀疑佛有问题,祖师大德有问题,佛经祖语有问题,不灵验不感应,修无所功,其实都不是。问题出在我们的皈依未经抉择,犹疑不定,未真心信仰,未至诚决定皈依三宝,杂乱信仰、法脉不纯,修行方法、次第、程度不符要

求。

二、因果观：深信因果，知苦乐法，改往修来，业消智朗

依据《金刚经》般若观照，对我们因果观建立的启示。可以归纳为：深信因果，知苦乐法，改往修来，业消智朗。

《金刚经》中，长老须菩提深感实相般若的了义之教，甚深佛慧，功德无量，不可思议。他担心未来众生，于此《金刚经》般若智慧，能否闻此深法，不起疑惑诽谤，能否心开意解、深信不疑、依法而如理的思维修证。他向佛陀表达了自己的这种担心。《金刚经》云：“须菩提白佛言：‘世尊！颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？’”

佛陀结合因果，为须菩提及后世众生，消除疑惑和不必要的担心，与其果上忧虑，不如因上努力，自然柳暗花明。因与果的关系，是如影随形的关系，也就是善乐罪苦、果报随因的关系。

故无量诸佛“不动道场，遍十方界”，以离相法利益有情，无量劫来生生世世护念众生，随类应现，令种善根。如慈父怜念众生，如孝子侍奉有情，如仆人甘心利他，外施财物名利，内施身肉手足，为无助有情施以无畏。

当众生于佛起敬信时，善劝众生，知因果，皈依三宝，恭敬大乘，依般若教持戒修福。

故知众生，于诸佛所植善根，皆不离诸佛无尽护念之恩。《金刚经》中佛告须菩提：“莫作是说。如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实，当知是人不一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根。”此处是如来为须菩提，及后世大众开示因果，现前所受用果，皆由前世业因感召。有持戒修福的众生，闻《金刚经》，能正确开解经义，当知此人过去无量生中，曾于无量佛所种诸善根。

此文同时也是劝导众生，深信因果，珍惜当下暇满，珍敬大乘经典，爱惜过去积聚不易的善根福报。为未来能更获胜果，而继续因上努力。此般若经所在之处，当恭敬如佛、如贤圣僧。《金刚经》云：“若是经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子。”

同时也是劝诫众生敬畏因果，若不能持戒修福者，若诽谤大乘，断学般若者，其罪极重，堕无间狱。应生大怖畏，起大惭愧，忏悔业障，改往修来，于三宝所广兴供养，持戒修福，且应恭敬大乘，于《金刚经》应愿乐欲闻，求善知识教，善解空义，不落两边，净信坚固，以此为实。

在皈依三宝的仪轨中，正受三皈前须忏悔业障，其中就有“断学般若”这一条业障。在《慈悲道场忏法》中，为免苦果，所应忏悔恶业中，其中就有：“复有众生。破佛禁戒虚食信施。诽谤邪见不识因果。断学般若。毁十方佛。偷佛法物。起诸秽污不清净行。不知惭愧。毁辱所亲。造众恶事。”^①由此可知学修佛法，皈依三宝、深信因果，与发菩提心、具般若慧的重要性。

为帮助众生对《金刚经》经义的开解，及生净信，能由粗向细，由少及多，逐渐坚固，经中佛言：“闻是章句，乃至一念生净信者，须菩提！如来悉知悉见，是诸众生得如是无量福德。”此处如来开示须菩提，众生若能现前受果之时，在因上继续延续善根，能于《金刚经》经文开解、爱乐随顺，一念乃至念念，生净信者，能感得今生及将来无边胜果。此人必得佛所护念，如来悉知悉见是人，获福无量。

通过《金刚经》的学习，发菩提心大乘佛子，须能对世间因果，和出世间因果差别，产生正确认识。能忏除极重业障、增福无量、乃至成佛。

此经名《金刚般若波罗密经》，佛子发菩提心，依此般若空慧为修因，能获以下受益：

(一) 明因识果，知善乐罪苦，起忏悔心，畏因自律。

众生迷执，故从于无始，以至今生，迷真逐妄，多恶少善，所造罪业无量无边，应堕恶道。故《金刚经》云：“是人先世罪业，应堕恶道”。故应起于佛前起惭愧心、忏悔心，畏因自律。

(二) 知苦乐法，佛子发心应舍小向大，捐舍人天、声闻、缘觉、权位菩萨，唯依最上乘发菩提心。

① 【梁】梁武帝集，《慈悲道场忏法》，《大正新修大藏经》第45册 No. 1909，第939页。

因佛子畏惧恶业苦果、轮回苦趣，自当知苦乐法。既已学佛，若未发大心，“一向修行，不究自心，但知外务，或求利养，或好名闻，或贪现世欲乐，或望未来果报。”^①随这种有为着相之心修行，受益仅为暂时有限，不能成佛。故《金刚经》云：“须菩提，菩萨所作福德，不应贪着，是故说不受福德。”又云：“若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经，不能听受、读诵、为人解说。”

此经不可思议，为发菩提心者而说，受持读诵，广为人说，功德不可称说，无法度量，无有边际，超过意识思维范畴。故菩提心，为利众生愿成佛，是无尽愿广大行，其果自然亦是无尽功德、无上佛果。《金刚经》云：“须菩提，以要言之。是经有不可思议，不可称量无边功德。如来为发大乘者说，为发最上乘者说。若有人能受持读诵，广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德。”

（三）改往修来，离相修善，做如来使，荷担如来家业。

般若之教，出生诸佛。佛子忏悔改过，虽闻如来圣教，对治烦恼，但不应执为如来实有所说，否则即有谤三宝的过失。如来说法，离于能说法的如来之相，离于被救护众生之相，离于所说圣教之相。故《金刚经》云：“须菩提。汝勿谓如来作是念。我当有所说法。莫作是念。何以故。若人言如来有所说法。即为谤佛。不能解我所说故。须菩提。说法者。无法可说。是名说法。尔时慧命须菩提白佛言。世尊。颇有众生。于未来世。闻说是法。生信心不。佛言。须菩提。彼非众生。非不众生。何以故。须菩提。众生众生者。如来说非众生。是名众生。”应舍于着相之法，发大乘心，行于中道，离相修善，能成就佛果安乐自在。《金刚经》云：“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。”

如是佛子，能续佛慧命，令佛陀圣教正法久住，代代相传，广利有情。《金刚经》云：“如是人等，即为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。”

（四）依般若教，能忏重罪，业消智朗。

若佛子能以恭敬心修学大乘《金刚经》，善解空义，且以离相法，忍受今世违缘诸苦，这正是：最殊胜的忏罪消业之法，能消极重罪。如何是离相忏悔呢？宋宗镜大师云：“妄心灭尽业还空，直证菩提超等级。”^②罪性本空由心造，心若灭时罪亦亡。故实相忏悔则云：“罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡，罪亡心灭两俱空，是则名为真忏悔。”^③

为究竟成佛，佛子应发大心，宁愿今生被人误解，为人轻视侮辱，乃至伤损夺命，也要离相护心、忍辱无嗔，坚定修学如《金刚经》这样的大乘了义、般若实相、究竟真实之法。以此大乘离相修善的因上努力为凭据，此佛子必为佛所护念、蒙佛授记，定当宿业尽除、业消智朗，不久即当成就阿耨多罗三藐三菩提。故《金刚经》中佛授记此大乘佛子：“以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。”

而若以着相有为法来忏悔，虽经长劫精进，亦难净除宿世无边罪业。

（五）成就最胜供养，增福无量，必成佛道。

佛子发菩提心善解般若悟无为法，是成佛之因。其功德，远胜小法、着相有为之修行。《金刚经》对此专门举例，进行比较说明：“须菩提！我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者。若复有人，于后末世，能受持读诵此经，所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分、乃至算数譬喻所不能及。”

经中此处，佛以自己过去因地修学来举例。过去无量劫，菩萨尽心供养及承侍无量诸佛，所获得的功德可谓不可思议。但以这样的有为着相法供养如来的功德，如果和受持读诵离相修学《金刚经》了义之教的法供养功德，两者比较来说，前者所获功德就显得微不足道了，而离相受持读诵此经的功德则无

① 【清】彭际清重订，省庵大师著，《劝发菩提心文》，《省庵法师语录》，见新纂大日本续藏经第62册 No. 1179，第234页。

② 【宋】宗镜述，【明】觉莲重集，《销释金刚经科仪会要注解》，《见新纂大日本续藏经》第24册 No. 467，第707页。

③ 【清】言未震述，《金刚三昧经通宗记》，《见新纂大日本续藏经》第35册 No. 652，第330页。

量不可思议。

有为着相的修因,是生灭因,只能成就暂时有限的生灭果,不能成就究竟坚固、不生不灭之佛果。故欲成就不生不灭的佛果,因上就应发菩提心,依无为法、离相而修。故佛在《楞严经》中开示:“阿难。若于因地,以生灭心,为本修因,而求佛乘,不生不灭,无有是处。”

成佛之因与果,皆是无为法,从初发心,即成正觉。此法性身,不生不灭、不增不减、不垢不净,心包太虚、周遍法界、具足妙用。真鉴大师于《楞严经正脉疏》云:“密因者。拣非事相修行。显因可见者。此取如来在凡夫时。于六根门头。顿悟圆湛不生灭妙明真心。此心为四科七大根本实性。具足三如来藏。全体大用。本来是佛。岂惟但是因性。亦乃即是果性。以诸如来无别所证。乃至证时。更无毫发增添。所谓从初发心。即成正觉。经中佛自述云。我以不灭不生合如来藏。而如来藏。惟妙觉明圆照法界等。意则可见。然所以为最密者。以此即是二根本中真本。所谓识精明元。菩提涅槃元清净体。佛言。一切众生不成无上菩提。乃至别成声闻缘觉。诸天外道魔王。皆为不达此本。错乱修习。”^①

第三,修行观:发菩提心,以戒为师,以不坚身,求坚固法

依据《金刚经》般若观照,对我们修行观建立的启示。可以归纳为:发菩提心,以戒为师,以不坚身,求坚固法。

从修行的角度来说,

(一)佛子首先要具备合格的自身条件。

通过对《金刚经》学习,观察法会中佛子的代表须菩提,启发我们应该怎样做一个合格的佛弟子。

在《金刚经》中,长老须菩提,恭敬礼赞世尊:“希有,世尊。如来善护念诸菩萨,善咐嘱诸菩萨。”并请教世尊,有善男子善女人,发阿多罗三藐三菩提心,“云何应住,云何降伏其心”。

此处可见,佛子须菩提如普贤行愿而作示范,弟子应怎样恭敬礼赞如来世尊。须菩提向佛表示恭敬礼赞,具足礼仪,对佛陀的礼赞,也是对本心自性的礼赞。其由衷赞叹如来具悲愍、有能力,是“善护念诸菩萨,善咐嘱诸菩萨”的善知识,稀有难得。表达了佛子皈依佛,请佛施教,表达自己对佛陀圣教法宝的渴求。此处佛子须菩提的礼赞如来,向佛恭敬请法,是为我们佛弟子做了“佛法利益,当向恭敬中求”的示范。如来善护念诸菩萨,是通过传授弟子法脉传承,令弟子离苦受益。

佛应是佛弟子的究竟皈依处,不能杂乱皈依,更不皈依天魔外道。但是外道的脸上并没有贴标签,我们怎么去判断呢?佛弟子唯有,通过教法圆满与否来考量。从修因与所求之果,观察因果是否一致。须菩提向佛恭请教法,发菩提心、求最胜佛果:“云何应住,云何降服其心?”佛弟子应,当舍弃凡夫心仆从于身的迷执,转而依佛的智慧,觉悟圣贤法性身,降服自己的心中不安、调伏烦恼,所谓佛子常随佛学,就是如此传承佛的法脉。学佛不可以凡情解圣意,要用佛的思维去指导自己的思维,指导自己的行为。

我们应当为法忘躯,全身心的皈依佛,皈依善知识,舍自依佛。以孝顺心去皈依于佛。就形成了良好的师徒传承关系,定能受益无尽,必定成佛。若佛子修行不得佛法受益,应知并非佛不护佑弟子,应反思自身是否真皈依。故其问题在于,虽为佛弟子,若刚强难化,坚持凡夫的见解、习气,不爱乐随顺佛的引导,则未从因上改变,仍只关爱色身浊命,而未曾关爱自己的法身慧命。

须菩提善问,如来善答,弟子与师之间请答相应。所以在佛子须菩提的恭敬请问下,佛陀答道,“善哉善哉!如汝所说。如来善护念诸菩萨,善咐嘱诸菩萨,汝今谛听,当为汝说。”谛听者,即是恭敬、专注的闻法状态,若不认真听,马马虎虎,心散乱放逸,那么再殊胜的佛法,说也白说,闻如不闻。如果佛子能敬善知识,珍视法脉圣教,闻法受持,就自然有缘遇善知识、闻法而行、受益无穷。

须菩提答道,“唯然世尊,愿乐欲闻。”须菩提内心欢喜。所谓愿者,不甘沉沦、舍自依佛、犹如孝子也;乐者,如病得医,心怀感恩、爱乐欢喜也;欲者,精进不退、心无疲厌也;闻者,谛听善解、如法行持也。

(二)观生灭有为,如梦幻泡影,离颠倒梦想。

①【明】真鉴述,《楞严经正脉疏》,《正新纂大日本续藏经》第12册No. 275,第189页。

对于有为法,众生是迷于自心,以色身及攀缘心为我,对外在环境执为真实,这种错误的观察,引发身口意造作恶业、感召三界苦果。故《金刚经》针对众生对有为法的错误执著,开示了对治的甘露妙法。

鸠摩罗什《金刚经》译本云:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”这段经文,一共用六个譬喻说明有为法的特质。菩提流支大师所译《金刚经》,用九喻说明有为法:“一切有为法,如星翳灯幻,露泡梦电云,应作如是观。”^①玄奘大师的《大般若经·第九能断金刚分》译本,也用了这九个譬喻说明有为法的特质。^②

印度天亲菩萨于《金刚般若波罗蜜论》中,对此有为法九喻作了解释。以此九喻修学,能令佛子依此经修学,不随俗染法。九喻是从“自性、所住味、随顺过失、随顺出离”四个方面概括了有为法的特点。论云:“为流转无染故,经说偈言‘一切有为法,如星、翳、灯、幻’等。此偈显示四种有为相:一、自性相,二者、所住味相,三、随顺过失相,四、随顺出离相。”

其一,所喻体现有为法自性虚妄。星喻所见相,翳喻人我、法我见的妄执,灯喻根尘相对所生之识,“相、见、识”对应包括了六尘、六根、六识,皆虚妄不实。众生皆因无明,故有妄所妄能,而生分别、爱取等妄识的颠倒,这是有为法颠倒自性。若觉悟有智,则知无“相(尘)、见(根)、识(识)”。论云:“于中,自性相者,共相见识,此相如星,应如是见。何以故?无智暗中有彼光故,有智明中无彼光故。人、法我见如翳,应如是见。何以故?以取无义故。识如灯,应如是见。何以故?渴爱润取缘故,炽然于中着。”

其二,有为法似有实无,如幻不实,众生因以有为法为实,故颠倒味着,这是对有为法所住味相的揭示。论云:“所住味相者,味着颠倒境界故,彼如幻,应如是见。何以故?以颠倒见故。”

其三,有为法所喻,随顺过失相。有为法都是无常生灭的,应知色身无常如朝露,应观“受”皆是苦,三苦“苦苦、坏苦、行苦”生灭如水泡。论云:“于中,随顺过失相者,无常等随顺故。彼露譬喻者,显示相体无有,以随顺无常故。彼泡譬喻者,显示随顺苦体,以受如泡故。若有受,皆是苦,以三苦故,随有应知:彼苦生故,是苦苦;破灭故,是坏苦;不相离故,是行苦。复于第四禅及无色中,立不苦不乐受,以胜故。”

其四、所喻随顺出离相。正确认识有为法,则于有为法不起人我执、法我执,应观诸法无我,随顺出离相,应心不附物,心不攀缘,故过去心如“梦”不可得,故现在心如“电”不可得,未来心如“虚空中云”不可得,论云:“于中,随顺出离相者,随顺人、法无我。以攀缘故得出离故,说无我以为出离也。随顺者,谓过去等行,以梦等譬喻显示。彼过去行,以所念处,故如梦;现在者,不久时住,故如电;未来者,彼麤恶种子似虚空引心出,故如云。”如是一切有为法,皆归为十方三世之妄心妄境,由此通达其中无我,自然不随我执贪嗔痴,不造业亦不受苦,故能随顺出离有为法之相。论云:“如是知三世行转生已,则通达无我,此显示随顺出离相故。”^③

(三) 佛法赖僧传,当以戒为师,外现比丘身,内密菩萨行。

佛弟子的修学,行持当以戒为师。持戒是成就定的因,戒定是成就修慧的因,能得无漏解脱。戒定慧的修学,是成佛的根本,长养一切诸善根,是三无漏学。《华严经》云:“戒为无上菩提本,长养一切诸善根。”《楞严经》中佛对阿难说:“所谓摄心为戒,因戒生定,因定发慧,是则名为三无漏学。”

在《金刚经》中,佛子须菩提,出家受佛化,外现比丘身,内密菩萨行。亦在经中,佛开示现前大众及未来佛子,当持戒修福,如此修学,于经中般若之教能生信心,以此为实、心无所惑。故《金刚经》云:“如来灭后,后五百岁,有持戒修福者,于此章句能生信心,以此为实。”对我们当今修学有以下启示:

1、知轮回苦,发出离心,持声闻戒,离欲清静

佛在经中,与弟子须菩提的对话,引导我们,当知欲染过患,出离三界苦,于所获阿罗汉果成就,亦不

① 【元魏】菩提流支译,《金刚般若波罗蜜经》,《大正新修大藏经》第8册 No. 236a,第757页。

② 【唐】玄奘译,《大般若波罗蜜多经·第九能断金刚分》,《大正新修大藏经》第7册 No. 220,第985页。

③ 【元魏】菩提流支译,天亲菩萨造《金刚般若波罗蜜经论》,《大正新修大藏经》第25册 No. 1510b,第781页。

执为实有,故佛赞须菩提,成就为第一离欲阿罗汉。佛引导弟子,于空于有,皆莫执实,以空对治有执过患,当不生空执,莫以爱舍爱,还滋爱本,应依般若慧,修真离欲之行,而心实无所得,是名乐阿兰那寂静行。经中须菩提云:“世尊!佛说我得无诤三昧,人中最为第一,是第一离欲阿罗汉。世尊,我不作是念:‘我是离欲阿罗汉’。世尊!我若作是念:‘我得阿罗汉道’,世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者!以须菩提实无所行,而名须菩提是乐阿兰那行。”

2、发大乘心,中道了义,合菩萨戒,自他两利。

佛子修学,若发心偏狭,计我著想而修,执灭寿取证为实,心有所住,则对此般若慧教,难以开解。菩萨佛子,应当静心观察诸法实相,不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去。《梵网经》云:“计我着相者,不能生是法,灭寿取证者,亦非下种处。”

欲长菩提苗,光明照世间,应当静观察,诸法真实相。不生亦不灭,不常复不断,不一亦不异,不来亦不去。如是一心中,方便勤庄严。菩萨所应作,应当次第学,于学于无学,勿生分别想。是名第一道,亦名摩诃衍。一切戏论恶,悉从是处灭。诸佛萨婆若,悉由是处出。”明株宏大师对“学与无学”等经文解释云:“以学言。万行纷然。一念叵得。实相心地毫无增故。以无学言。一念不生。全体具足。实相心地毫无欠故。此心地中但无生灭断常一切诸相。即是庄严。即是学。故学无学纵欲别之。亦无可别。无分别处。中道宛然。是名第一道。才有分别即二义故。亦名摩诃衍。才有分别即二乘故。”^①

佛于经中,与弟子须菩提的对话,引导我们,发菩提心,依般若慧,修布施等度,妙行无住。《金刚经》云:“复次,须菩提!菩萨于法,应无所住,行于布施,所谓不住色布施,不住声香味触法布施。须菩提!菩萨应如是布施,不住于相。”

发菩提心,离相真修,远尘离垢,不同染修。大乘发心,见地圆满,初发心即成正觉,成就佛果之时,不异初心,在圣不增、在凡不减。继而依体起行,行心称理。宗密大师云:“初三文殊相融。谓必因信而成解。有解无信。增邪见故。有信无解。长无明故。信解真正方了本源。成真极智。极智返照。不异初心。故初发心即成正觉。后三普贤相融。谓依体起行。行心称理。称理为真法界。又以二圣相对融者。一若不信如来藏。信则是邪。二解行无二。三理智无二。皆可知矣。”^②

佛性是涅槃之因,此因不生涅槃,成佛之因果一致无二,因外无果体可生,果外无因体能生,故非生因。性净因果,体一无别,随时分异,凡夫在染为因,觉悟出缠为果。如慧远《大乘义章》云:“如涅槃说。涅槃因者。所谓佛性。佛性之性。不生涅槃。故非生因。是义云何。性净因果。体一无别。随时分异。在染为因。出缠为果。据因以望。因外更无果体可生。据果以望。果外更无因体能生。故非生因。但是了因。是义云何?诸佛之性。是真识心体有。从本已来。有可显了成果之义。故名了因。”^③

3、菩萨于违逆境,依般若慧,护菩提心,被忍辱铠,离相无畏。于生死中,借无常色身,修坚固法身。

其次,是对菩萨修学的深入。菩萨如何在行菩萨道时,面对违逆、生死考验,能安住自心、处众无畏,心无挂碍、无有恐怖、不起嗔心的呢?六祖慧能在黄梅五祖弘忍大师身边求法时,顺师意,坚持在寺院舂米苦行,被善知识赞许“为法忘躯”。《六祖坛经》行由品云:“次日,祖潜至碓坊,见能腰石舂米,语曰:求道之人,为法忘躯,当如是乎?乃问曰:米熟也未?”

佛陀在《金刚经》中引导菩萨佛子,远离对色身的贪执,得见佛法身,借无常色身以修法身真实。《金刚经》云:“若以色见我、以音声求我,是人行邪道,不能见如来。”对于大乘菩萨佛子的修学,《金刚经》不仅对我们有理论上的指导,佛陀更为我们在生活实践上做了示范。令菩萨佛子修行,既不偏理废相,亦不执相废理,空有双彰,不即不离,究竟清净。故此经常有三段式表述,经云:“须菩提!忍辱波罗蜜,如来说非忍辱波罗蜜,是名忍辱波罗蜜。”如来告诉我们真正修学大乘佛法,当面对境界上的顺境及

①【明】株宏发愿,陈隋智者大师疏,卅新纂大日本续藏经第38册No. 679《梵网菩萨戒经义疏发愿》,第220页。

②【唐】宗密撰,《圆觉经大疏释义钞》,《卅新纂大日本续藏经》第9册No. 245,第483页。

③【隋】慧远,《大乘义章》,《大正新修大藏经》第44册No. 1851,第476页。

违缘障碍时,事相上虽然有忍辱不瞋的修学体现,但心上并非是按照世间的方式,忍受侮辱。应当心上离相而修,无忍可忍,将侮辱者、被辱者、以及侮辱的事相,三者均不视为实有。

佛以自己因地忍辱波罗蜜的修学,区别于世间忍辱,来举例说明。经云:“何以故?须菩提!如我昔为歌利王割截身体,我于尔时,无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故?我于往昔节节支解时,若有我相、人相、众生相、寿者相,应生嗔恨。”佛说,发大乘心,利益众生,应当先自身觉悟净化,开解般若之慧,身披忍辱波罗蜜铠甲,首先要断除自己的瞋恨。佛说当初自己发菩提心修学时,曾经遭遇歌利王的轻贱侮辱和残害。当时他按照觉悟般若之智,离相而面对辱害,安住自心,以“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”观察审视歌利王对自己的轻贱侮辱残害事件,经如理观察,他于其中间心中确定,其中残害者、受害者以及残害事件,非为实有。为什么呢?若菩萨,不能以此智者觉悟的角度观察,安住内心,离相修学,则不能延续利他菩萨心,就会如凡夫而心生瞋恨,退转菩提心。

佛说,他以这种智者离相修学的方式,践行菩提心,使自己的大乘般若修学理论,得到事相上的真实体证。佛告诉须菩提,他过去曾经五百世,如是发菩提心,修学忍辱。之所以能够心无嗔恨,令菩提心,无有退转,依靠的就是“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”的智者观察抉择。如今佛也以此觉者智慧法,护念诸菩萨、付嘱诸菩萨,应无住而生心,以离相修学的方式,去发菩提心,解脱自己、利益众生。

故《金刚经》云:“须菩提!又念过去于五百世作忍辱仙人,于尔所世,无我相、无人相、无众生相、无寿者相。是故须菩提!菩萨应离一切相,发阿耨多罗三藐三菩提心,不应住色生心,不应住声香味触法生心,应生无所住心。若心有住,则为非住。”

这部经为什么以“金刚般若波罗蜜经”为名呢?“金刚”的意思是比喻佛果,一得永得,究竟坚固,无能毁损,无坚不摧。从以上这段经文,我们得到这样的启示,大乘菩萨的修学,是将自我觉悟、觉悟众生完美结合的修学。

菩萨,借世间不坚固、不实有的无常色身,在利益众生的过程中,来修学大乘,恢复自己本有的、坚固不坏的法身。

菩萨欲成佛道,应以无为法、般若智慧为前提,发菩提心。这样的离相大乘菩萨修学,能在利益众生的过程中,遣除自己心中对“我相、人相、众生相、寿者相”的迷执。此般若法,是成就一切诸佛之修学之路。故《金刚经》云:“一切诸佛,及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法,皆从此经出。”这正是菩萨以不生不灭法为本修因,是无漏的修学,必定能够令自己成就无上菩提,必定能成就四弘誓愿,能成就普贤菩萨的无尽愿。

四、众生观:断除损恼,不舍众生,自觉觉他,共成佛道

依据《金刚经》般若观照,对我们众生观建立的启示。可以归纳为:断除损恼,不舍众生,自觉觉他,共成佛道。

若要不舍众生,守护好自己的菩提心,其前提条件就是要不舍三宝,不舍如来善知识,不舍圣教。我们要像佛子须菩提一样,为了成就菩提心,不舍如来,常随佛学,勤求大乘。

众生之所以迷乱,在其不知一切有为法的虚妄,以幻为实,所以住相生心。故《金刚经》云:“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相,即非菩萨。”又云:“若心有住,则为非住。”

无论是自我觉悟,还是利益众生,仅仅有发心,没有犹如金刚的无为法、般若智慧指导行持是不行的。在《金刚经》中,我们既看到有身口意影随佛陀的须菩提,以及无量佛子一类,恭敬闻法,依教奉行。也有像歌利王一类,心怀傲慢、不生恭敬、断学般若、诽谤三宝、欺辱圣贤的众生。所以佛子欲行菩萨道,无有退转,必须紧随三宝,不离善知识,不离菩提心,不离般若正见。《金刚经》云:“佛告须菩提:‘诸菩萨摩訶萨应如是降伏其心!所有一切众生之类:若卵生、若胎生、若湿生、若化生;若有色、若无色;若有想、若无想、若非有想非无想,我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生,实无众生得灭度者。何以故?须菩提!若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相,即非菩萨。’”

佛在经中,以菩萨六度中的布施为例,菩萨以般若为指导,为救济众生的贫困而广行布施,不但能将

外在的财富、名誉、地位、眷属救济众生,也能将自己的身肉手足、头目脑髓、生命布施众生,更能将无畏布施众生,成为众生孤苦无依时的依靠,最终极的布施,是能将犹如金刚、究竟坚固、无坚不摧的、无上大法施与众生。菩萨这样的布施,是无相布施。故《金刚经》云:“是故佛说:‘菩萨心不应住色布施。’须菩提!菩萨为利益一切众生,应如是布施。如来说:一切诸相,即是非相。又说:一切众生,即非众生。”这种菩萨理事圆融,兼具方便真实、利他中自利的无相布施,其功德无量、难以称说、不可思议。

菩萨利益众生时,同样行持善法,将有相的布施与无相的布施相比较,其法门殊胜性的差别,犹如黑暗与光明相较,亦如盲者与明目者比较。故《金刚经》云:“须菩提,若菩萨心住于法而行布施,如人入暗,则无所见。若菩萨心不住法而行布施,如人有目,日光明照,见种种色。”

佛陀授记,未来众生,若能依《金刚经》般若智慧、离相之法,利益众生。是善男子善女人,必定为佛所关注,佛所护念,为佛以觉者智慧所知,为佛所见。这些发菩提心的佛子,与佛相应,都能成就无量无边的无漏功德。故经云:“须菩提!当来之世,若有善男子、善女人,能于此经受持读诵,则为如来以佛智慧,悉知是人,悉见是人,皆得成就无量无边功德。”

无量众生中,什么样的众生,具有大乘的根基,能够领悟金刚经的要义?佛在《金刚经》中给了我们判断的标准。佛说,将来世,有持戒修福的有情,听闻《金刚经》之后,能够对此大乘义生起无疑信心,开解实相之义,接受行持离相的修行。经云:“如来灭后,后五百岁,有持戒修福者,于此章句能生信心,以此为实。”

佛陀赞叹未来世这样的众生,其善根深厚,曾于无量诸佛那里的种下善根,非常难得。故佛赞云:“当知是人不少于一佛二佛三四五佛而种善根,已于无量千万佛所种诸善根。”其实这里也是如来在慈悲鼓励我们,珍惜自己的善根佛缘,应当持戒修福,依菩提心、无为法、般若慧,修离相无漏解脱,离“有为增上慢心”过患。

佛陀也鼓励赞叹劝这样修学《金刚经》的佛子,哪怕闻法后,仅有一念生净信,都是令佛欢喜、福增无量的。故经云:“闻是章句,乃至一念生净信者,须菩提!如来悉知悉见,是诸众生得如是无量福德。何以故?是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相;无法相,亦无非法相。”

五、节俭观:崇俭戒奢,持戒修福,智悲行愿,永离贫弱

依据《金刚经》般若观照,对我们节俭观建立的启示。可以归纳为:崇俭戒奢,持戒修福,智悲行愿,永离贫弱。

当今这个时代,我们的国家越来越富强文明,但也存在着一些不足,其主要原因来自我们内心的贪婪,面对欲望,束以待毙,贪图享乐,从而丧失理性,丧失原则,从而危害自己,危害家庭,危害国家和社会。贪腐,其实这也是人类历史以来,世界各国所面临的痼疾难题,所以我们将面对诱惑,能不忘初心、坚定信仰,在糖衣炮弹的打击下,仍然能经得起考验的人,成为英雄中的英雄。佛法中的少欲知足,无疑是这个时代中贪腐问题的良药。为了国家的繁荣富强,也为了佛教的健康发展,中国佛协对所有的佛弟子出家在家,提出了崇俭戒奢的号召。

菩提心的修学,也是以出离心为基础的,在《金刚经》中,佛陀赞叹须菩提,是第一离欲阿罗汉,人中最第一,内心清净,得无诤三昧。我们作为佛陀的弟子,应当成就法身,做佛欢喜之事,佛认可之事,才能远离一切的过患,才能成为少欲知足、清净自活的佛子。《金刚经》云:“世尊!佛说我得无诤三昧,人中最第一,是第一离欲阿罗汉。”

我们珍惜暇满人生,照顾我们的色身,目的是为法身得以成长,而不是让我们的心,仆从色身牵引,不是以牺牲法身慧命为代价,来呵护我们无常生灭的色身。反腐倡廉、崇俭戒奢,是关系国运、法运的大事,是佛子应遵修规范,也是为国基巩固、治道遐昌、风调雨顺、人民安乐的真诚祈福。

所以我们不论是健康还是疾病,及临终之时,皆应以成就法身慧命为核心,照顾色身,是为借假修真。腐败、奢侈、堕落,是错乱因果、随顺贪嗔痴三毒的迷乱行为,是对国家社会、法身慧命的极大损害。

我们一切修学都是为悟佛知见、与佛相应,与佛相遇,与众善知识共聚一处,同见同行,圆成佛道、利

乐有情。

作为发菩提心的佛子,在在处处,行住坐卧,皆当以令佛欢喜。使我们的法身慧命,今生,临终,未来,都能够在佛法的法味中,不断的成长,让我们有吉祥的依据。

在《金刚经》中,佛陀多处以布施为例,说明菩提心的修行。多欲多求多苦恼的佛子,怎么能够布施众生呢?靠什么行菩萨道呢?若自身尚且贪心无法满足,索取无度,人身尚且难以自保,如何能守护殊胜广大的菩提心呢?做如何才能报父母恩,报国家恩,报众生恩,报三宝恩呢?对国家,对佛教,多欲多求的众生,作风奢侈,贪得无厌,丧失原则立场,心仆从于色身,不顾及法身,想要不发起彼此损恼危害,都很难呀。

须菩提虽然得到世尊如来的肯定,但他以般若智慧,心无所得,离相修行,而践行离欲之法,远离愤闹,常居寂静处。故经云:“世尊,我不作是念:‘我是离欲阿罗汉’。世尊!我若作是念:‘我得阿罗汉道’,世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者!以须菩提实无所行,而名须菩提是乐阿兰那行。”

佛陀为弟子开示离欲之法,是为了令众生解脱多欲之苦。为众生开示离相的修学,是为令众生,解脱有为法的束缚,遣除众生“我相、人相、众生相、寿者相”之迷执,其引发的一系列无量惑、业、苦。佛对众生所说法,都是对机说法、应病施药、苦海慈航。实则如来于法实无所说,随众生烦恼,而演说一切解脱之法。若一切众生悉皆觉悟,离苦安乐,无有烦恼、无所乏少,佛自然也无法可说。佛教有四大菩萨,为对治众生的嗔恨怨恼,观音菩萨表法慈悲;为对治众生的不孝逆害,地藏菩萨表法孝心大愿;为对治众生的邪见偏私,文殊菩萨表法甚深智慧;为对治众生舍大取小、互相欺逛、言行不一,普贤菩萨表法大愿大行。所以此四大菩萨分别表法“智、悲、行、愿”,以利有情。故《金刚经》云:“如来常说:‘汝等比丘,知我说法,如筏喻者;法尚应舍,何况非法。’”

六、结语

以上是我学习《金刚经》所获得的启示,希望能得到诸方贤达善友指正,愿使我们智慧善根福德,得以显发、延续、增广,也为我们下次的法缘聚会、美好遇见,建立因上的吉祥凭据。

祝愿各位身心安康、福慧增长、家庭和谐、事业顺利,也愿我们的国家国泰民安、风调雨顺,愿世界和平、干戈永息。

世间有句俗话:好看的皮囊易发现,智慧的灵魂哪里找。所以更愿色身强健、法相庄严的各位,“犹如莲花不着水,亦如日月不住空。”切莫“病时方知身是苦、健时多向乱中忙。”真歇了禅师云“老僧自有安心法,八苦交煎总不妨。”这个老僧呢就是老修行,通达般若的老修行,志求解脱的佛子僧众,自有安心法,无论是健康的时候还是生病的时候,都在让我们这个心不随轮回缘,法身能够摆脱六根、六尘、六识的束缚,让自心恢复自在,恢复自由,能够成为真正的主人,摆脱那种仆从于物,仆从于色身的凡夫被动局面,做我们自心的主人。

“八苦交煎总不妨”,这个八苦交煎,八苦是指我们面对无常有为外境起攀缘心,起我见、人见、众生见、寿者见,心仆从于色身所产生的这种苦,所以就算八苦交煎逼迫,也不妨碍我安心于法身,这是一种法身获得成长强大的一种自在状态。

愿我们珍惜暇满,恭敬大乘,开解《金刚经》般若智慧,共同借此无常相好的色身,居尘修道,法体安康,法喜充满,共同成就金刚不坏的法身慧命!

(作者系鉴真学院副教务长、编辑部副主任)

《百喻经》译注

□ 释克能

摘要:《百喻经》佛教文学经典,以譬喻宣扬佛法义理。全书从《经藏》12部经中取九十八喻,加上引言及偈颂,概称“百喻”。行文短小精悍,诙谐机智,生动巧妙,文浅理深。所以本文是从其中的(七一)为二妇故丧其两目喻到(八〇)倒灌喻等十喻进行诠释译注,从这十喻的原文和内涵来看,对于我们在现实生活重待人处事等方面有着最为重要的指导意义。

关键词:譬喻因缘;噉米决口;诈言马死;骆驼俱失;译解注释

(八六)父取儿耳珰喻

【原文】昔有父子二人缘^①事共行,路贼卒^②起,欲来剥^③之。其儿耳中有真金珰^④。其父见贼卒发,畏失耳珰,即便以手挽^⑤之,耳不时决^⑥。为耳珰故,便斩儿头。须臾之间,贼便弃去。还以儿头着于肩上^⑦,不可平复^⑧。如是愚人,为世间所笑。

凡夫之人,亦复如是。为名利故,造作戏论^⑨,言无二世^⑩,有二世、无中阴^⑪、有中阴,无心数法^⑫、有心数法。无种种妄想,不得法实^⑬。他人以如法论破其所论^⑭,便言我论中都无是说。如是愚人,为小名利,便故妄语,丧沙门道果^⑮。身坏命终,堕三恶道。如彼愚人为少利故,斩其儿头。

【译文】从前,有父子两人因有事共同远行。途中突然遇见强盗前来抢他们的东西。儿子的耳朵上戴有金耳环。父亲见强盗来抢财物,怕儿子的金耳环被抢去,便用手去扯金耳环,但一时摘不下来。为了保住金耳环,他用刀砍下儿子的头来。过一会,强盗走了,父亲就赶快将儿子的头放回儿子的肩上,但无论如何总不能复原。这样的傻子,终被大家讥笑。

① 缘:介词,因为。

② 卒:通“猝”,副词,突然。

③ 剥:掠夺,抢劫。

④ 珰(音 dāng):指耳环。

⑤ 挽:拉,扯。

⑥ 不时:犹言不及时。决:决裂,扯下来。

⑦ 著(音 zhuó):安放,放置。

⑧ 平复:谓病伤痊愈复原。

⑨ 戏论:佛教指非礼、无义的言论。

⑩ 二世:第二世,来世,后世。

⑪ 中阴(梵 Antrabhava):又称“中蕴身”、“中蕴有”、亦称“中阴有”、“中阴身”。藏文“中阴”意为“一情境结束”与“另一情境展开”间之过渡时期。断气、甫亡谓“死有”,来世投胎(即转世)时曰“生有”。据说如童子之形一般。佛教以为在这七七四十九天中,延请僧人为亡者做佛事,则亡者能得益。如此,每七日为一期,叫做“做七”。《随愿往生经》:“命终之人在中阴中身如小儿,罪福未定,应为修福,愿亡者神,使生十方净土”。《梵网经下》:“父母兄弟和上阿闍梨亡灭之日,及三七日、四七日,乃至七七七日亦应该诵讲大乘经律”。

⑫ 心数法:又称为心所有法(梵 caitta, caitasika)、相应行法。是从属于心王的精神作用之一。它们与心相应而同时存在,构成了种种复杂的心理活动。心王与心所之间存在着五义平等(所依平等、所缘平等、行相平等、时平等、事平等)的相应关系,因此心所也被称为相应法或心相应法。其分类和数量在不同的佛教派别中有不同的说法,但通常包括受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地等十大地法,以及信、不放逸、轻安、舍、惭、愧、无贪、无瞋、不害、勤等十大善地法等。

⑬ 法实:指佛法的真谛。

⑭ 如法论:指随顺佛教义的观点和理论。也泛指合乎正确规律的道理和言论。

⑮ 沙门(梵语 Śramaṇa)又作婆门、桑门,起源于列国时代,意为勤患、患心、净志,其哲学思想为印度哲学的重要内容。沙门中最有影响的派别是佛教、生活派、顺世派、不可知论派等。道果:佛法的正果。

有些人也是这样,为了得到名和利,造出种种戏论来愚惑人,如说没有再世,又说有再世;既说无中阴身,又说有中阴身;既说无心数法,又说有心数法,还说无种种妄想,这样是不能得到佛法的实际利益的。等到别人以理破除了他的歪理之后,又转口说是他过去所讲的理论,不是那样说的。为了小小的名和利,就故意讲假话进行诡辩。其实这种人是傻瓜,这样做非但会失去修行者的道果命终之后还要堕落到三恶道中去。这与故事中的人只为了小小的金耳环,而砍掉儿子的头,结果受到更大的损失,其道理是一样的。

(八七)劫盗分财喻^①

【原文】昔有群贼共行劫盗^②,多取财物,即共分之,等以为分^③。唯有鹿野^④钦婆罗色不纯好^⑤,以为下分^⑥,与最劣者。下劣者得之恚恨^⑦,谓呼大失^⑧,至城卖之。诸贵长者多与其价^⑨,一人所得倍于众伴,方乃欢喜踊跃无量^⑩。

犹如世人不知布施有报无报^⑪,而行少施,得生天上,受无量乐,方更悔恨,悔不广施。如钦婆罗后得大价,乃生欢喜。施亦如是,少作多得,尔乃自庆^⑫,恨不益为^⑬。

【译文】从前,有许多强盗合伙抢动,抢到很多财物以后,就进行分赃,是按等级来分的。一次在赃物中,有一件鹿野苑出产的用细羊毛织成的衣服,因颜色不美观,被列为最低等的一份,分给一个低等级的伙伴。这个等级低下的强盗分到这件衣服后,心中十分不满,就怨恨地呼喊道:“我太吃亏了!”说着便拿到城里去卖,城里有个德高望重的长者,出高价买下了它。这个强盗所得的钱,比他的伙伴们所得到的还要多出一倍。这时他才觉得心里喜欢,快乐无比。

这个故事所讲的真像世间上的人,不知道布施有无福报,于是布施得很少。那知后来以此功德得生天上,享受无量的快乐。这时,他才懊悔当初何不大量布施呢?如色泽不好看的衣服,后来得卖高价,布施就是少施即能多得福报的好事。

(八八)猕猴把豆喻^⑭

【原文】昔有一猕猴持一把豆^⑮,误落一豆在地,便舍手中豆^⑯,欲觅其一^⑰。未得一豆,先所舍者,鸡

① 劫盗:名词,强盗,盗贼。

② 劫盗:动词,抢劫,盗窃。

③ 等以为分:犹言以等为分,按等级分配财物。

④ 鹿野:全称鹿野苑(梵 Sāmaṭh),按其所指有不同称谓,一是指鹿王时,印地语读音为 Sāmaṭh(梵 sara ga-nāthā),二是指鹿园时,其拉丁文转音为 M gā-dāva,又称为鹿苑林、仙人鹿园等,在中天竺波罗奈国,释迦牟尼成道后,在此初转法轮和成立僧伽团体,是佛教四大圣地之一。今属印度国北方邦瓦拉纳西。

⑤ 钦婆罗(梵 kambara):比丘十种衣之一,指一种用细羊毛布(或说毛丝混纺)织成的衣服。纯好:犹言精纯美好。

⑥ 下分(音):最末等的一份。分,通“份”。

⑦ 下劣:低劣,下等差劲的。恚恨:愤恨,怨恨。

⑧ 谓呼:以为,认为。大失:犹言吃了大亏。

⑨ 诸贵长者:许多达官贵人。

⑩ 踊跃:犹喜悦。踊,通“涌”,心中喜悦的样子。徐复教授《敦煌变文词语研究》:“‘踊跃’就是‘涌悦’。《降魔变文》:‘须达买得太子园,踊跃身心情不已。’按‘踊跃’,双声词,形容心中喜悦的样子。字当作‘涌’。《广韵》上声二肿:‘涌,心喜也,余陇切。’‘踊’本有‘踊跃’义,引申则为心喜的意思。”(《徐复语言文字学丛稿》,江苏古籍出版社,1990年版第232页)无量:不可计数,没有限量。

⑪ 布施(梵 dāna):音译为檀那、柁那、檀。又称施。或为梵语 daksina 之译,音译为达嚧(嚧又作覿)、大覿、覿,意译为财施、施饭、覿施。即以慈悲心而施福利与人之义。盖布施原为佛陀劝导优婆塞等之行法,其本义乃以衣、食等物施与大德及贫穷者;至大乘时代,则为六波罗蜜之一,再加上法施、无畏施二者,扩大布施之意义。亦即指施与他人以财物、体力、智慧等,为他人造福成智而求得累积功德,以致解脱之一种修行方法。报:指报应。

⑫ 自庆:自喜,自乐。庆,喜悦。

⑬ 益:增加。焉,原刻本作“为”,依意改。

⑭ 把:动词,谓用手握紧。

⑮ 持:犹拿着。把:量词,指一手抓起的数量。

⑯ 舍:弃,丢掉。

⑰ 觅:寻找。

鸭食尽^①。

凡夫出家亦复如是。初毁一戒^②,而不能悔^③,以不悔故,放逸^④滋蔓^⑤,一切都舍。如彼猕猴失其一豆,一切都弃。

【译文】从前,有一只猕猴抓着一把豆,不小心有一粒掉在地上,便放下手里所抓的豆子,去寻找失掉的那粒豆子。结果,掉落的那粒豆子还未找到,而其余放在地上的大把豆都被鸡鸭吃光了。

出家学佛的人,不注意也会这样。受戒之后如不慎破了一戒,应立即忏悔。如不及时忏悔,逐渐放逸毁犯就会越来越多,结果会把所有的净戒都毁破了。不是要和故事中的猕猴一样,先失掉一粒豆,后来所有豆都失去了吗?

(八九)得金鼠狼喻

【原文】昔有一人,在路而行,道中得一金鼠狼^⑥。心生喜踊^⑦,持置怀中^⑧,涉道而进^⑨。至水欲渡,脱衣置地,寻时金鼠狼变为毒蛇^⑩。此人深思^⑪,宁为毒蛇螫杀^⑫,要当怀去^⑬,心至冥感^⑭,还化为金。傍边愚人见其毒蛇变成真宝^⑮,谓为恒尔^⑯,复取毒蛇内着怀里^⑰,即为毒蛇之所螫螫^⑱,丧身殒命^⑲。

世间愚人,亦复如是。见善获利,内无真心,但为利养^⑳,来附于法^㉑,命终之后,堕于恶处,如捉毒蛇被螫而死。

【译文】从前,有一个人在路上行走,拾到一只金铸的黄鼠狼。他高兴得跳起来,便把它揣在怀里,继续赶路。到水边准备渡河,就把衣服脱下放在地上,转眼间,金鼠狼变成了一条毒蛇。他仔细地想了一想:“如果不将蛇带走,它就要伤害人,我宁愿被咬死,也要将它揣回怀里带走。”结果,他真的这样做了。由于他的真诚,毒蛇仍变为金铸的黄鼠狼。这时,旁边有一个人看见他怀里揣着的毒蛇会变成真正的珍宝,就以为都会这样的。于是也去寻找来一条毒蛇,并放入怀里,蛇立刻咬了他一口,结果白白地送掉了生命。

世界上往往也有这样的人,当他看到行善修学佛法的人会得到好处时,他也来附和。其实这种人根本没有学佛的真心,只想以此来捞取利益,这样的人死后会堕落在恶处,就如捉蛇放在怀中的那个蠢人

① 先:先前,原先。

② 初:当初,初次。

③ 悔:是忏悔(水语)之略称,忏为梵语忏摩 K amayati 之略译,汉译为“忍”之义,请求他人忍恕之义也。而非汉语,故台宗之子弟不取之。悔,为追悔、悔过之义,即追悔过去之罪,而于佛、菩萨、师长、大众面前告白道歉,期达灭罪之目的。据义净所译根本说一切有部毗奈耶卷十五之注谓,忏与悔具有不同之意义,忏,是请求原谅(轻微);悔,是梵语 āpatti - pratide ana(阿钵底钵喇底提舍那)之译,即自申罪状(说罪)之义(严重)。此外亦有异说,然概以义净之说为正确。

④ 放逸(梵 pramāda);心所(心的作用)之名。略称逸。俱舍七十五法之一,唯识百法之一。据《成唯识论卷六》《品类足论卷三》《入阿毘达磨论卷上》《顺正理论卷十一》所释,即放纵欲望而不精勤修习诸善之精神状态。俱舍宗谓放逸系与一切染污心(不善心与有覆无记心)相应而起之心所,系属大烦恼地法;唯识宗谓此属八大随惑之一。

⑤ 滋蔓:生长蔓延,常比喻祸患的滋长扩大。

⑥ 金鼠狼:用金铸成的黄鼠狼。

⑦ 喜踊:犹言欢喜雀跃。踊,往上跳。

⑧ 持置怀中:谓安放在怀里。持置,安置,安放。怀中,胸前,怀里。

⑨ 涉道:上路,登程。

⑩ 寻时:片刻,不久。

⑪ 深思:深刻地思考。

⑫ 宁:副词,宁可,宁愿。螫:谓蜂、蝎子等用毒刺刺人或毒蛇咬人。

⑬ 要当:自当,应当。

⑭ 心至:至心,诚心。冥感:神灵为之感动。

⑮ 傍边:旁边。傍,通“旁”。

⑯ 恒尔:永远都是这样。恒,永久,永远。

⑰ 内:“纳”的古本字。放进去。著:介词,在,表示处所。

⑱ 螫螫:谓毒蛇咬人。螫,谓蜂、蝎子等用毒刺刺人或毒蛇咬人。

⑲ 殒命:死亡,丧身。

⑳ 利养:指财利供养。

㉑ 附:依附,趋附。成语有“魂不附体”。

一样。

(九〇)地得金钱喻

【原文】昔有贫人在路而行，道中偶得一囊金钱^①，心大喜跃^②，即便数之。数未能周^③，金主忽至，尽还夺钱。其人当时悔不疾去，懊恼之情，甚为极苦。

遇佛法者，亦复如是^④。虽得值遇^⑤三宝^⑥福田^⑦，不勤方便^⑧，修行善业。忽尔命终，堕三恶道。如彼愚人，还为其主夺钱而去，如偈所说^⑨：

今日营此事，明日造彼事，乐着不观苦^⑩，不觉死贼至^⑪。

匆匆营众务^⑫，凡人无不尔，如彼数钱者，其事亦如是。

【译文】从前，有一个穷苦的人在路上行走，途中突然拾到一袋金钱，他高兴得几乎要跳起来，于是立即数袋中的钱。他还没有数完毕，失主忽然赶回来了，一把将他拾来的金钱全数夺回。这个拾到金钱的人就后悔当时自己不尽早离开，为此他十分懊恼，痛苦到极点。

有些遇到佛法的人，往往也是这样。碰到了三宝福田，还不赶快修心行善，蹉跎岁月的结果是会堕入三恶道中去的。这样不是仍一无所得吗？真是：

今日——明天，

时光在不断地流逝。

终日忙忙碌碌的人们呀——

为何乐不思苦

莫效数钱人，

难作空手归。

(九一)贫儿欲与富等财物喻^⑬

【原文】昔有一贫人，少有财物，见大富者，意欲共等^⑭。不能等故，虽有少财，欲弃水中，傍人语言^⑮：“此物虽鲜^⑯，可得延君性命数日^⑰，何故舍弃掷着水中^⑱？”

世间愚人，亦复如是。虽得出家，少得利养^⑲，心有悵望^⑳，常怀不足^㉑，不能得与高德者等获其利

① 囊：口袋。

② 喜跃：犹言欢喜踊跃。

③ 周：周遍，遍及。这里引申为完，尽。

④ 佛法：佛所说之教法，包括各种教义及教义所表达之佛教真理。

⑤ 值遇：遇到，碰上。

⑥ 三宝（梵 Tri-ratna 或 Ratna-traya）：佛（梵 Bhuddha）、法（梵 Dharma）、僧（梵 Sangha）。如《释氏要览·三宝》：“三宝，谓佛、法、僧。”

⑦ 福田（梵 pu ya-K etra）：比喻可以产生福德的田。佛教以为供养布施，行善积德，能受福报，犹如播种田亩，有秋收之利，故称。那些受到供养布施、行善积德的对象，如佛、僧、父母、悲苦者均可称为福田。受恭敬的佛、法、僧三宝，则称为功德福田。

⑧ 勤：努力，尽力。方便：方法，心计。

⑨ 偈：梵语音译“偈陀”之省称，意译为颂，指佛经中的唱词。

⑩ 乐著：犹言贪图享乐。

⑪ 死贼：死神，索命鬼。

⑫ 务：事务，事情。

⑬ 贫人：原刻本作“贫儿”，与正文不同，今依王品青本《痴华鬘》改。

⑭ 共等：犹言一样等同。

⑮ 傍：通“旁”。

⑯ 鲜：少。

⑰ 延：延长。这里引申为维持。成语有“延年益寿”。君：对人的尊称。

⑱ 著：介词，在，表示处所。

⑲ 利养：指财利供养。

⑳ 悵望：希望，想望。悵，同“希”。

㉑ 不足：遗憾，不称心。

养^①。见他宿旧有德之人^②,素有多闻^③,多众供养,意欲等之。不能等故,心怀忧苦,便欲罢道^④,如彼愚人欲等富者,自弃己财。

【译文】从前,有一个穷苦的人,只积得一点点钱。看见大富翁有许许多多的财产,他就想:我的财产如能与他一样多那有多好啊!既然不能与他一样多,要这点点又有什么用呢?便想把它丢入水中。旁边的人对他说:“你的财产虽然很少,但也总能维持你几日的生命啊!为什么要将它丢到水中去呢?”

世界上也有这样缺少智慧的人,他因出家而得到了人们的恭敬和供养,但与大德上座法师相比,他所得到的利养就少得多了,因不能相等,心中就十分忧愁苦闷,竟想放弃对佛教的信仰,这不是和上面故事中所说的人同样愚蠢吗?

(九二)小儿得欢喜丸喻

【原文】昔有一乳母抱儿涉路^⑤,行道疲极^⑥,眠睡不觉。时有一人持欢喜丸授与小儿^⑦,小儿得已,贪其美味,不顾身物。此人即时解其钳锁、璎珞、衣物都尽持去^⑧。

比丘亦尔^⑨,乐在众务愤闹之处^⑩,贪少利养,为烦恼贼夺其功德、戒宝、璎珞^⑪,如彼小儿贪少味故,一切所有贼尽持去。

【译文】从前,有一个奶妈抱着一个小孩赶路,走得实在太疲倦了,不觉在路旁睡着了。这时,有一个路过的人,给了小孩子一颗欢喜丸。小孩拿到欢喜丸后,只贪吃,不顾随身的衣物。这人就解下小孩佩戴着的锁键、璎珞,还脱下小孩所穿的衣服都拿着走了。

比丘也是这样,如果为贪得利养,而终日在繁杂的事务中忙碌,就会失去道心,被烦恼贼夺去功德净戒之宝。这不是和贪着味道而衣物全失的小孩子一样吗?

(九三)老母捉熊喻

【原文】昔有一老母,在树下卧,熊欲来搏^⑫。尔时老母绕树走避。熊寻后逐^⑬,一手抱树欲捉老母,老母得急,即时合树^⑭,捺熊两手^⑮,熊不得动,更有异人来至其所^⑯,老母语言:“汝共我捉杀分其肉。”时彼人者信老母语,即时共捉,既捉之已,老母即便舍熊而走。其人后为熊所困^⑰,如是愚人为世所笑^⑱。

凡夫之人亦复如是。作诸异论^⑲,既不善好,文辞繁重^⑳,多有诸病,竟不成论^㉑,便舍终亡^㉒。后人

① 高德:谓品德高尚。

② 宿旧:指年纪和辈分都高的人,年高有德的人。

③ 多闻:谓多闻圣人讲经说法,从而见多识广。

④ 罢道:谓停止修道。

⑤ 乳母:奶妈。涉路:上路,登程。

⑥ 行道:指道路。疲极:犹极度疲劳。

⑦ 欢喜丸:古印度的一种食品,似饭团或饼,以面粉、杂粮、果脯和蜜糖、香料制成。授:交付,给予。

⑧ 钳锁:旧时小儿的金属首饰,犹今小孩颈上戴的银项圈、长命锁之类的饰物。璎珞:用珠玉贯串而成的装饰品,多用为颈饰。

⑨ 比丘(术语,梵 Bhik u):又音译为苾刍、羯磨等,为出家受具足戒者之通称。男曰比丘,女曰比丘尼(梵 Bhik uni)。其义有乞士、破恶和怖魔三义。

⑩ 务:事务,事情。愤闹:纷乱喧闹。愤,昏乱,神志不清。

⑪ 戒宝:喻指戒律。比喻戒律宝贵,有如真宝。

⑫ 搏:抓,扑。

⑬ 寻:副词,随即。逐:追赶。

⑭ 合:谓两手合抱。

⑮ 捺:按住。

⑯ 异人:他人,别人。

⑰ 困:困住,陷在艰难痛苦中无法摆脱。

⑱ 世:世间,天下。

⑲ 异论:犹言奇谈怪论。

⑳ 繁重:犹言繁琐累赘。

㉑ 成论:谓事情完结。

㉒ 亡:亡佚,散失。

捉之,欲为解释^①,不达其意,反为其困。如彼愚人代他捉熊,反自被害。

【译文】从前,有一个老年妇女,躺在大树下休息。一只熊跑想来吃掉她。这时,老妇人就急得绕着大树躲避,熊也给在她后面追赶着,用一只前爪抓着树,另一只爪去抓她。老妇人十分着急,就用两手合抱着树,正好把熊的两只前爪紧按在树干上,熊就不能动弹。此时,正好有一个人走到树边。这个老年妇女就对他说:“你快来帮我捉住这只熊,把它杀死,我们再平分它的肉。”这时,那个人就相信她所说的话,上前一起捉住了熊。熊抓住之后,这个老妇人却丢开熊,独自逃跑了。那个后来的人,还留着与熊搏斗,情况十分危急。这样的傻子,还被人所讥笑。

没有真才实学的人,也往往这样。他想著书立说,但所写的不是顺理成章,语病百出,而且未写完就死去了。他的后辈想继续把文章写完成,但不理解他所写的究竟是什么,因此而很伤脑筋。这不是和上面故事中所讲的人差不多吗?

(九四)摩尼水窦喻

【原文】昔有一人,与他妇通^②。交通未竟^③,夫从外来。即便觉之,住于门外^④。伺其出时^⑤,便欲杀害。妇语人言:“我夫已觉。更无出处。唯有摩尼可以得出^⑥。”(摩尼者齐云水窦孔也)。胡以水窦名为摩尼^⑦,欲令其人从水窦出。其人错解^⑧,谓摩尼珠^⑨,所在求觅^⑩,而不知处。即作是言:“不见摩尼珠,我终不去。”须臾之间,为其所杀。

凡夫之人,亦复如是。有人语言,生死之中,无常苦空无我^⑪,离断常二边^⑫,处于中道^⑬,于此中过,可得解脱^⑭。凡夫错解,便求世界有边无边,及以众生有我无我^⑮,竟不能观中道之理。忽然命终,为于无常之所杀害,堕三恶道。如彼愚人,推求摩尼^⑯为他所害。

【译文】从前,有一个人与别人的妻子私通。有一次两人正在相好,不料她的丈夫正好从外面回来,立刻就发觉了此事,便在门外等着,准备待他出来就杀死他。女的知道自己的丈夫已回来,就急忙说:“我的丈夫已发觉了,你从门口是出不去了,只有从‘摩尼(当时印度语言中的‘摩尼’一词有水沟和宝珠二种意思)才能逃出”。她是想叫他快从水沟中出去,但他错会了她的意思,以为只有寻到摩尼宝珠才可得救,于是就四处寻找,并且还说:“如找不到摩尼珠,我就不出去。”不一会,她的丈夫闯进房来,将他杀死了。

① 解释:谓分析说明或讲明某事的含义、原因、理由等。

② 通:私通。

③ 交通:犹通奸。竟:完毕。

④ 住:犹停留。

⑤ 伺:窥伺,守候。

⑥ 摩尼:水窦。

⑦ 胡:古代泛称北方和西方的少数民族。水窦:水道,阴沟。窦,孔穴。

⑧ 错解:犹误解。

⑨ 摩尼珠(梵 cintā-maṇi):音译为真陀摩尼、振多摩尼、震多摩尼,意译如意宝、如意珠,又作如意摩尼、摩尼宝珠、末尼宝、无价宝珠;凡意有所求,此珠皆能出之,故称如意宝珠。《涅槃经》卷九:“如摩尼珠,投之浊水,水即为清。”注意,单称摩尼,又可指水窦。

⑩ 所在:到处,处处。求觅:寻找。

⑪ 无常(梵 Anitya):佛教谓世界上一切事物生灭变迁,刹那不定,即是无常。苦空:佛教谓人世间一切皆苦,凡事皆空。无我:佛教谓世界上不存在固定的独立实体的自我,以诸法无我为根本义。

⑫ 断常二边:断:断见,边见之一,认为五阴之身今世断灭,更不再生,可以不受果报。常:常见,边见之一,认为五阴之身今世虽灭,来世复生,相续不断,常住不变。二边:指两种边见,即执著片面极端的偏见、邪见。这里指断、常二见。

⑬ 中道(梵 madhyamā-mārga 或 madhyamā-pratipad):大乘部诸宗谓无差别、无偏倚的至理,即离开空或有断常等二边的实相。

⑭ 解脱:梵 vimokṣa(音译作毗木叉、毗目叉)或 vimukti(音译作毗木底)或 mukti。又作木叉、木底。意谓解放,指由烦恼束缚中解放,而超脱迷苦之境地。以能超度迷之世界,故又称度脱;以得解脱,故称得脱。广义言之,摆脱世俗任何束缚,于宗教精神上感到自由,均可用以称之。如从三界束缚中获得解脱,分别称为欲缠解脱、色缠解脱、无色缠解脱。由修习所断烦恼之不同,可分为见所断烦恼解脱、修所断烦恼解脱等。特殊而论,指断绝生死原因,不再拘于业报轮回,与涅槃、圆寂之含意相通。

⑮ 及以:犹以及。有我:外道异教徒执著于五阴假合的身心为实我,妄计诸法皆有其实在体性。

⑯ 推求:寻求,寻找。

学佛的人中,有许多不理解教义而盲修,也是如此。如听到了有关无常、苦、空、无我的道理,知道执着于“断”或“常”二边都不对,只有掌握不偏的中道,才可得到解脱。但领会错了,便在寻找世界的有边、无边以及众生的有我、无我,根本不理解中道的意义。这样的学佛,只是蹉跎岁月,无常到来,仍逃不出生死的。这和故事中的傻子,错解摩尼为宝珠,遍寻不得,而被杀害,不是一样吗?

(九五)二鸽喻

【原文】昔有雄雌二鸽,共同一巢。秋果熟时,取果满巢。于其后时,果干减少^①,唯半巢在。雄嗔雌言^②:“取果勤苦^③,汝独食之,唯有半在。”雌鸽答言:“我不独食,果自减少。”雄鸽不信,嗔恚而言^④:“非汝独食,何由减少^⑤?”即使以嘴啄雌鸽杀^⑥。未经几日,天降大雨,果得湿润^⑦,还复如故^⑧。雄鸽见已,方生悔恨;彼实不食,我妄杀她。即悲鸣命唤雌鸽^⑨,“汝何处去!”

凡夫之人亦复如是。颠倒在怀,妄取欲乐^⑩。不观无常,犯于重禁^⑪,悔之于后,竟何所及。后唯悲叹,如彼愚鸽。

【译文】从前,有一雄一雌两只鸽子,同住在一个巢里。秋天各种果子都成熟了,它们采来许多鲜果,把巢堆得满满的。过了一段时间,果子干缩体积明显地减少,看去只剩半巢了。雄鸽就怒责雌鸽说:“我们辛辛苦苦地采来的果子,你怎么可以独自把它吃了呢?你看,现在只剩下一半了。”雌鸽回答说:“我并没有独自吃过,果子是自己少了的。”雄鸽不相信,怒气冲冲地说:“不是你独自吃掉,怎么会减少呢?”说后,便以它尖锐的嘴把雌鸽啄死了。没有过几天,下了一场大雨,巢内的果子被淋湿而发胀了,看上去又和原来一样多了。雄鸽看到后,方才明白,认识到雌鸽确实没有吃掉果子,是自己错杀了它。但此时后悔已没有用了,它只有悲哀而拼命地呼唤着雌鸽:“你到哪里去了呢?”

不明白事理的人,也是这样。他心中颠颠倒倒,只是贪图自己的享乐,也不想想事物都是变化无常的,待犯了重罪之后,悔恨也来不及了,只好悲叹着,像故事中的雄鸽,这又有什么用呢?

(九六)诈称眼盲喻

【原文】昔有工匠师为王作务^⑫,不堪其苦^⑬,诈言眼盲^⑭,便得脱苦。有餘作师闻之^⑮,便欲自坏其目,用避苦役。有人语言:“汝何以自毁^⑯,徒受其苦?”如是愚人,为世人所笑。

凡夫之人亦复如是。为少名誉及以利养^⑰,便故妄语,毁坏净戒^⑱。身死命终,堕三恶道。如彼愚人,为少利故,自坏其目。

【译文】从前,有一个工匠,为国王做工,忍受不了劳役之苦。便假说自己的眼睛瞎了,结果他真的逃脱了苦役。其他的工匠听到此事之后,也想把自己的眼睛弄坏,希望以此来逃避苦役。这时有人告诉

① 减少:谓去掉一部分。这里谓体积变小。

② 嗔:恼怒,怨恨。

③ 勤苦:勤劳刻苦,辛苦。

④ 嗔恚:愤怒,怨恨。

⑤ 由:原由,因由。

⑥ 嘴:指鸟嘴。杀:死。

⑦ 湿润:潮湿而润泽。

⑧ 还复:回复,恢复。

⑨ 命唤:犹呼唤。命,呼,呼唤。

⑩ 欲乐:犹言五欲之乐。

⑪ 重禁:律藏中最严峻的禁律戒条。犯此为最重之罪。犯此罪如断人头,必丧失僧尼资格,将被逐出山门。

⑫ 工匠师:指有专门技术的工匠师傅。作务:犹做工。

⑬ 不堪:忍受不了,经受不住。

⑭ 诈言:犹谎称。

⑮ 餘:别的,其他的。作师:指工匠师傅。

⑯ 自毁:犹自伤。

⑰ 利养:指财利供养。

⑱ 净戒:清净的戒律。

他们说：“你们为什么要毁掉自己的眼睛，而白白地遭受这个苦呢？”这样愚痴的人，会被众人讥笑的。

有的人为得到些名誉和利益，便说假话，结果破坏了净戒，死后堕落到三恶道中受苦。这不是和想得到小小的利益，而毁坏了自己眼睛的人一样的愚痴吗？

（九七）为恶贼所劫失髻喻

【原文】昔有二人^①为伴，共行旷野。一人被一领髻^②，中路为贼所剥^③，一人逃避，走入草中。其失髻者，先于头髻裹一金钱^④，便语贼言：“此衣适可直一枚金钱^⑤，我今求以一枚金钱而用赎之^⑥。”贼言：“金钱今在何处？”即便髻头解取示之，而语贼言：“此是真金，若不信我语，今此草中有好金师^⑦，可往问之。”贼既见之，复取其衣，如是愚人髻与金钱一切都失。自失其利，复使彼失。

凡夫之人亦复如是。修行道品^⑧，作诸功德，为烦恼贼之所劫掠^⑨，失其善法，丧诸功德。不但自失其利，复使余人失其道业^⑩。身坏命终，堕三恶道。如彼愚人，彼此俱失。

【译文】从前，有两个人结伴同行，经过旷野地带时，其中一个人所披的细棉布衣服被强盗抢走了，另一个人赶紧跑到草丛中躲藏起来。那个被抢走细棉布衣服的人，想起他原先在衣服的领头中藏着一枚金币，便对强盗说：“这件衣服正好值一枚金币，请允许我以一枚金币赎回这件衣服。”强盗说：“金币现在什么地方呢？”于是这个人就立即拆开那件细棉布衣服的领子，拿出金币给强盗看，同时说：“这枚金币是真金做成的，你如果不相信我所说的话，在离此不远的草丛中就有一个好金匠，你可以去问问他。”强盗找到躲在草丛中的那个人，就把那个人的衣服也抢走了。这样的傻子非但丧失了自己的细棉布衣服与金币，而且使别人也蒙受很大损失。

初学佛法的人，往往也是这样。虽然他依教行善，积累了许多功德，但由于没有很好地改变旧有的习气以净化自心，结果这些功德就会被烦恼习气这个“劫贼”所破坏掉。这样的人死后仍然会堕到三恶道中去，这不是和故事中的傻子一样吗？

（九八）小儿得大龟喻

【原文】昔有一小儿，陆地游戏，得一大龟。意欲杀之，不知方便^⑪，而问人言：“云何得杀？”有人语言：“汝但掷置水中，即时可杀。”尔时小儿信其语故，即掷水中。龟得水已，即便走去。

凡夫之人，亦复如是。欲守护六根^⑫，修诸功德，不解方便，而问人言：“作何因缘^⑬而得解脱？”邪见^⑭外道，天魔波旬^⑮，及恶知识^⑯而语之言：“汝但极意^⑰六尘^⑱，恣情^⑲五欲^⑳，如我语者，必得解脱。”如

① 被：鼓，穿。领：量词，件。髻：髻细棉布。这里指用细棉布缝制的衣裳。

② 中路：中途，半路上。剥：掠夺，抢劫。

③ 先：先前，原先。髻头：指衣领。裹：包扎。

④ 适可：正好，恰巧。直：“值”的古本字。

⑤ 赎：谓用钱财把抵押品换回来。

⑥ 金师：指金银匠。

⑦ 道品：意谓达到佛教觉悟，趋向涅槃的途径。

⑧ 劫掠：抢劫，掠夺。

⑨ 余人：别人，他人。道业：佛道的教化事业，也指修炼过程。泛指善行、美德等，因其可以化导他人，故称。

⑩ 方便：方法，办法。

⑪ 六根：佛教指眼、耳、鼻、舌、身、意。根，能生情识为根。成语有“六根清净”。

⑫ 因缘：佛教指产生结果的直接原因和辅助促成结果的条件和力量。

⑬ 邪见：佛教指无视因果道理的谬论。泛指乖谬不合理的见解，例如断见、常见等边见。

⑭ 天魔波旬：指欲界第六重他化自在天之主神波旬，它是魔鬼的首领，又称魔王。参见第35《宝篋镜喻》篇注13“魔王”注。

⑮ 恶知识（梵 Pāpa-mitra）：佛学术语，又作恶友、恶师、恶师友，恶亲友。为善知识之对称，即说恶法与邪法，使人陷于魔道之恶德者。

⑯ 极意：恣意，随意，任随意欲。

⑰ 六尘：佛教指色、声、香、味、触、法。它们与六根眼、耳、鼻、舌、身、意相接，便能污染净心，导致烦恼，故称为尘。

⑱ 恣情：纵情，放纵心情。

⑲ 五欲：佛教指色、声、香、味、触五境生起的情欲。一说指财、色、饮食、名、睡眠等五种情欲。

是愚人不谏思惟^①,便用其语,身坏命终,堕三恶道。如彼小儿,掷龟水中。

【译文】从前,有一个小孩在地上玩耍时,捉到一只大乌龟。他想把这只乌龟杀死,但不知道杀龟的方法,便去问别人说:“用什么方法才能将乌龟杀死呢?”有一个人告诉他说:“你只要把乌龟抛到水里,它立刻就会死掉。”这时,小孩信以为真,就把乌龟抛进水里。可是乌龟一回到水里,就立即游走了。不懂佛法而想学佛的人,也是这样。他希望守住眼、耳、鼻、舌、身、意六根去修行,但不知用什么方法,就去向别人说:“要想得到自在解脱,应该用什么办法呢?”可是,回答他的人,是只顾享乐的邪见外道,给他作了错误的回答:“你只要任意地去追求色、声、香、味、触、法六尘,可尽情地使财、色、名誉、饮食、睡眠等欲望得到满足。你照着这样去做,就一定能得到解脱。”这人听了之后,也不去仔细地想一想,便照他所说的话去做,结果干了许多坏事,死了以后就就像乌龟入水似的,飞快地堕入三恶道中去。

【原文】偈颂^②

此论我所造,合和喜笑语,多损正实说,观义应不应。
如似苦毒药,和合于石蜜,药为破坏病,此论亦如是。
正法中戏笑,譬如彼狂药,佛正法寂定^③,明照于世间。
如服吐下药,以酥润体中,我今以此义,显发于寂定。
如阿伽陀药^④,树叶而裹之,取药涂毒竟,树叶还弃之。
戏笑如叶裹,实义在其中,智者取正义,戏笑便应弃。
尊者^⑤僧伽斯那造作《痴花鬘^⑥》竟。

【译文】我在十二部经中造出譬喻故事百例,

编写成这本《痴花鬘》,

以种种戏笑的比喻来说明正法。

这正如——

苦口的良药和以石蜜,
就更能显出它愈病的功效。

又好像——

将阿伽陀药包裹在树叶里,
用药后树叶当丢弃。

智慧从善巧方便中来,
让我们从戏笑中汲取教训,
让我们从譬喻中寻找真理!

德行、智慧兼优的僧伽斯那编写《痴花鬘》一书到此圆满。(完)

(作者系鉴真佛教学院编辑部副主任)

① 谏:认真地、仔细地。思惟:同“思维”,意思是思量、想念,指在表象、概念的基础上进行分析、综合、判断、推理等认识活动的过程。

② 偈(梵 Gāthā 偈陀音译的简称),汉译为颂,是古印度的一种文学体裁。佛经中常用的形式,通常用作歌颂或赞美佛德。标准是四句为一偈,类似于中国的诗歌,每一句字数没有规定,也不要求押韵。是一种略似于诗的有韵文辞,通常以四句为一偈。

③ 寂定:即涅槃境界。

④ 阿伽陀药:阿伽陀(梵 Agada),汉译为万应灵药。又译为普去,谓服此药可去众病;又译作无价,谓此药功效极高,价值无量;又称不死药,谓一般解毒药。据佛教思想此药灵奇,价值无量,服之能普去众疾。在佛学中常用以比喻佛法。

⑤ 尊者(梵语 ayus! mat, sthāvira):指智德皆胜,可为人师表者。乃对佛弟子、阿罗汉等人的敬称。又作圣者、贤者、具寿、慧命、净命、长老。如《释氏要览》卷上云:“尊者,梵云阿梨夷,华言尊者,谓德、行、智具,可尊之者。”

⑥ 痴花鬘:意为愚人故事集,为本经之别名,通行后始称《百句譬喻经》,简称《百喻经》。痴,愚痴不明事理。花鬘,即花环、花串,古印度风俗,男女多取花朵相贯,以装饰头颈或身体。所以,《痴花鬘》记载的是把一个个愚者的“蠢事”汇编而成的“故事会”,犹如将花朵连缀成环。

忍之因果内涵

——依《佛说四十二章经》体悟

□ 释圣渝

我很荣幸，能来到江苏省佛教协会主办的2024年讲经交流会的现场。而且是来到了我心念已久的律宗祖庭宝华山隆昌寺。

首先，感恩常住三宝！感恩常住法师及诸位护法善信们的发心和护持！借助法的桥梁，让我们以法相聚，因法而来，实在是我的荣幸与福报。这一路走来，让我从诸位法师所讲的佛经义理中受益匪浅，深深感觉到讲经交流的重要性，也希望将来有更多的人能够参与到这一殊胜法缘中来，今天演讲的题目是“忍之因果内涵”，所依经典《佛说四十二章经》。

提到《四十二章经》，大家可能会联想到金庸的武侠小说《鹿鼎记》，《鹿鼎记》中有个重要的线索就是这部《四十二章经》。小说中的《四十二章经》含有一份藏宝图，所以若能得到这部经就能找到宝藏。小说终归是小说，但佛经中确实蕴藏着宝藏，然此宝藏并不是外在的金银珠宝，而是教我们如何修行，如何成佛。

《四十二章经》的全称是《佛说四十二章经》，这里我们暂时简称为《四十二章经》，由于这部经典是印度传到中国现存的第一部经，所以它在中国佛教史上的地位尤为重要。最初传到汉地的经典，其翻译风格接近于儒家的《论语》、道家的《道德经》，都属于语录的方式记载，是故其内容比较丰富。经中所阐述的佛教义理，也接近于儒道的用词，是故对中土人士来说也更通俗易懂。整部《四十二章经》可以说汇集了佛教诸多修行法门，比如关于持戒、忍辱、断欲、精进、观空等，所以本经包含了佛教大小乘的一切教义。更重要的是本经以了脱生死为其根本，所以此经也是三乘行人所修之共法。

今天我要和大家分享这部《四十二章经》，打算从“忍辱”入手，以“忍辱”为核心，来分享人间佛教因果观，在引述经中佛陀相关语录时，强调佛教中的忍辱精神。

比如《四十二章经》中说到：“沙门问佛，何者多力？佛言：忍辱多力，不怀恶故，兼加安健。忍者无恶，必为人尊。”

经文的意思就是说，有一位佛陀的弟子，请问于世尊说：世间上哪一种力量可以算为最大？佛陀就对他回答说：在遇到蛮不讲理的人，他无因无故地加害于人，在这种情况下，能够平心静气地忍受下来，并且不起报复之心，这种忍辱的力量非常之强。加上心中没有恶意，不会发火生气，自然的，他的身体也就安然健康，人家见到他有这样的涵养，也就自然尊重他、恭敬他。

由上可知，佛教中的忍辱重在内在的心境，在遇到逆境时，能心平气和，在遇到恶人时，心中也无有敌意。但世人对“忍辱”的理解往往局限于外在的相上，好比说当我们被别人嗔骂，就得让着他、忍着，不跟他一般见识；或者说不管在什么情况下，都要学会忍受，甚至是逆来顺受、忍气吞声。如果这样理解忍辱，就不能称之为“忍辱波罗蜜”了，所谓的波罗蜜就是到达解脱的彼岸，佛教的法门，比如布施、持戒、精进、禅定、般若，包括这里讨论的忍辱，都有其解脱的功德，但如果没有回归于心性中去体会忍辱，则无法给我们带来真实的智慧，是故没有智慧的忍辱也就无法解脱。

所以忍辱是对无端的横逆不生嗔恨，能够做到不以忿怒之心去对抗之，心中无有嗔恨，自然身口亦不会受到影响。更重要的是在横辱到来之时，不仅不嗔对方，还能慈悲的怜悯他，这样一来，恶业无有增上缘，自然消灭；善业亦会在逆境中，增长广大。善待别人就等于善待自己，尊敬别人也就等于尊敬自

己, 古语说: “爱人者, 人恒爱之, 敬人者, 人恒敬之”, 是故, 能忍辱的人, 可以感化一切恶人。比如佛陀在因地作忍辱仙人行菩萨道时, 曾被歌利王割截四肢, 但仙人内心无有瞋恨, 并且发愿成佛以后, 要先度脱他。仙人对歌利王说“若自己心中实无瞋心, 那么我的身体也会恢复如初” 只见仙人话音刚落, 其被伤害的身体果然又恢复如初。仙人通过忍辱所证到的威德神力, 使得歌利王惊恐万分, 当下就生起了大忏悔心, 并发愿要好好学修佛法, 利益众生。佛陀在忍辱中已然超越了世间的情执, 故心能转境, 同时具备了威德神力, 能摄受法界众生。

所以, 有忍辱心的人, 对外界的逆境更有忍受力, 比如说对曾经伤害自己的人也不会怀恨在心, 没有怨恨之心, 所以也就不会起报复之心。这样的人, 心量一定是宽广的, 这样的人也必定会受到大家的尊敬。世间有一句俗话说: “量大福大”。只有量大了, 福才会大, 而量大就是忍辱心的体现, 福大则是忍辱心的功德。

从前, 孔子有一个学生, 叫做子张, 他要辞别孔子之前, 就去请孔子给他做一个具体的指导, 作为以后一辈子修身的方向。孔子就对他说: “各种行为的根本, 忍是上策。” 子张就问: “什么叫忍呢?” 孔子回答说: “天子能忍国家就不会有祸害, 诸侯能忍就能成就大业, 官吏能忍就能晋升职位, 兄弟能忍家庭就能富裕起来, 夫妻能忍就能携手共度终生, 朋友能忍交情就不会废止, 自身能忍就不会招来祸患。” 子张又问: “不能忍的话会怎样?” 孔子回答说: “天子不能忍会丧失自己的国土, 诸侯不能忍会丧失自己的身体, 官吏不能忍会遭到刑罚的诛杀, 兄弟不能忍就会各自分家住, 夫妻不能忍就会让子女成为孤儿, 朋友不能忍情意就会疏远, 自身不能忍后患就无法根除。” 子张听完后无比感叹!

孔子的教诫是世间法, 可见世间法同样将忍辱看得非常重要, 世间法中的忍辱尚且有这样的功德, 何况佛教中的忍辱更是不可思议。那么, 佛教中的忍辱有什么不一样的内涵呢? 经中常言: “忍辱第一道, 佛说无为最, 出家恼他人, 不名为沙门。” 忍辱跟无为是出世的善因乐果, 而恼乱别人, 是生死的恶因苦果, 出家人如果不修忍辱, 反而以怨报他人, 就违背了无诤, 就不能成为勤修戒定慧, 息灭贪瞋痴的人了。

或许有人会问, 如果自己在修行, 别人来扰乱怎么办? 答案还是忍辱。经文中说: “佛言: 有人闻吾守道, 行大仁慈, 故致骂佛, 佛默不对。骂止, 问曰: 子以礼从人, 其人不纳, 礼归子乎? 对曰: 归矣。佛言: 今子骂我, 我今不纳, 子自持祸归子身矣! 犹响应声, 影之随形, 终无免离, 慎勿为恶!”

此段是启发我们对于他人的恶行该做怎样的回应, 忍辱的方式是“默不对”。经中的意思是说有人看不惯佛修行善道, 奉行大悲仁慈精神, 所以就故意来骂佛。佛听到骂声后, 不作任何回应, 这就是“默不对”的意思。等到那人骂声止息后, 佛问他: “当你送礼给别人, 别人不收时你怎么办?” 他回答说: “那肯定是自己带回家。” 佛接着告诉他: “今天你骂我的这些, 我也不接受, 请你自己带回去吧!” 也就是说, 当我们毁谤他人、恶骂他人时, 如果别人一点都不在乎, 你不但伤不了别人, 反而是害了自己而已; 就如同送礼, 对方不收, 只好自己带回家去。这就像发出声音就会有回响, 自己所造业终究会尝其果, 如同影子随形一样。所以, 你要言行谨慎, 不要做恶事。

所以经文中说: “佛言: 恶人闻善, 故来扰乱者, 汝自禁息, 当无瞋责; 彼来恶者而自恶之。”

其实, 忍辱的前提是要明三世因果, 如果知道轮回的一切无非是因果的运作。所谓因果, 不作不得, 作者自受。是故我们的苦皆源于无明所造的业, 由于以往的业因成就了当下的苦果。结合因果的认识而修学忍辱, 是对自己经历逆缘时嗔心烦恼的对治平息, 对正知正念的守护, 对自己福德的守护。所以我们有智慧的话, 就不会再造当下的业因成就未来的苦果, 如果能明白这个道理, 此时此刻的忍辱即与佛法相应, 最终能成就我们的解脱。

经中所说的恶人, 如果知道忍辱的意义, 就不会对修道之人恶言扰乱了。那么恶人的内心是怎么想的呢? 当看到别人的成就, 内心产生嫉妒、嗔恨甚至是言行上的伤害, 此皆是放不下小我之名利, 此我之傲慢容不得他人比自己好。所以恶人之恶在于心不通达, 若能明白一切法平等的道理, 内心即使有点不舒服, 也会通过忍辱的修行来降伏自己内在狭隘的心。若能赞叹随喜他人的功德, 此即是忍辱与佛法相

应,比如经文中说:“佛言:睹人施道,助之欢喜,得福甚大。沙门问曰:此福尽乎?佛言:譬如一炬之火,数千百人各以炬来分取,熟食除冥,此炬如故,福亦如之。”当我们随喜别人的修行时,自己和别人的功德都不会少,这就像一个人的火炬点燃了千百人的火炬,人人皆能获得火炬的光明。此段经文虽然没有提及忍辱,但通过法义的分析,实质上一切修行法门皆都不离忍辱二字。而要使得在修忍辱中,具足一切功德,必须与佛法相应才行。

佛法教人出离解脱,出离的根本是我们的爱欲,而降伏爱欲回归到清净的梵行,非忍辱不可。经文中说:“佛言:人怀爱欲不见道者,譬如澄水致手搅之,众人共临无有睹其影者;人以爱欲交错,心中浊兴,故不见道。汝等沙门当舍爱欲,爱欲垢尽,道可见矣。”人如果心怀贪求的欲望,那就不能见到圣人的道法。这就比如有非常清净的水,本来是明洁的,可以照出影子出来。如果用手把水搅动起来,让它兴起波浪,这时就不能在水面上看到自己的影子。自然的道理,人们如果受爱欲所迷,自性的清净心,就会兴起了浑浊的波浪。这样,就不能见到清净的道法。所以佛说沙门,应当舍弃爱欲,爱欲如尘垢一样洗除干净后,就能明心见性,见道证果。

大家要知道,爱欲是轮回中坚固的业习,如果没有忍辱的力量,是无法阻止爱欲的止息。就如经文中所说:“佛言:财色于人,人之不舍;譬如刀刃有蜜,不足一餐之美,小儿舐之,则有割舌之患。”财和色这两样,对于人来说,是人人都舍不得丢的东西。这就像锋利的刀刃上粘有一点点蜜糖,蜜糖很少,不够美餐一顿。但小孩子看见却忍不住用舌头去舔吃蜜糖,那么就会有割断舌头的危险。“忍不住”是爱欲始然,所以只有知道贪欲的实质,轮回的过患,才能最终忍辱得究竟。

总之,关于《四十二章经》我是将忍辱作为其修行的核心,而忍辱对治的重点是爱欲,一旦爱欲得到止息,我们也就可以从轮回中解脱了。而作为佛教修行法门中的忍辱,前提是对佛法要有正确的认识,即明因果,此亦是经中所说的“识心达本”,可以说,明白因果,认识自心的本质,这就是忍辱的精神所在。

佛法可以启迪智慧、净化人心,促进社会和谐发展。我们作为佛的代言人和法的传播者,应当做好“人天师表”,应当以善巧的智慧解除人们内心对现实的焦灼与恐惧,以团结和谐的精神凝聚社会的正能量,引领众生,促进佛教乃至整个社会的健康和谐发展。

当代中国的人间佛教是开放和与时俱进的,是把自己的立足点放在社会主义社会和广大人民根本利益上面的。所以作为新时代僧人,我们更要与时俱进的去解读佛法,去实践佛法,为实现中国梦,为中华民族复兴,贡献出我们的力量。

最后,祝愿本次讲经交流功德圆满,功德回向一切有情众生福慧增长,诸事吉祥!回向我们伟大的祖国繁荣昌盛、国泰民安,回向世界和平,永无战争。

(作者系鉴真佛教学院本科生)

人生佛教信仰观

——依《药师经》体悟

□ 释圣进

各位大德法师、护法善信、来宾朋友们,大家吉祥!

我是来自鉴真佛教学院的本科学僧圣进,今天我与大家分享的主题是《人生佛教信仰观》在这次演讲中,我将以《药师琉璃光如来本愿功德经》为主要依据经典,与大家进行交流分享。

如果说《地藏本愿经》可指明娑婆世界的恶道之苦、激发人们升起出离心,《阿弥陀经》是指点人们出离娑婆世界之后的归宿,《药师本愿经》则是指导人们如何从娑婆世界过渡到极乐世界的一部具有实际操作方法的经典。在众生业障深重、疫病增多、病痛不堪的今天,此经不乏为最能对应当下机缘的方便法门。或者说,这是消业祛病的治病法门、次第修行的筑基前行法门,也是今生现实利益积累资粮的福慧双修法门。流行佛教界的“药师禅”和“药师忏”,即源于此经。

《药师琉璃光如来本愿功德经》是一部深奥而重要的佛教经典,其内容丰富且蕴含着深刻的教义和智慧。

此经的缘起是释迦牟尼佛游化到广严城,安住在乐音树下时,应有“七佛之师”美誉的大智文殊菩萨请求,讲述了一个为利益佛教像法时期以后众生闻听诵持佛号即可消除业障的方便法门。这部经文中详细描述了药师琉璃光如来的伟大本愿。药师如来发下宏大誓愿,要救度一切受苦众生,使其脱离病痛、烦恼和苦难,引领他们走向解脱和涅槃的彼岸。他的慈悲与关爱如无尽的光芒,遍照十方世界。

经中阐述了药师如来所具的种种殊胜功德。他的威德神力不可思议,能消除众生的种种业障,赐予健康、平安和福祉。对于那些恭敬礼拜、持诵其名号、信奉其教义的众生,药师如来会都给予护佑和加持。

经文还描绘了药师如来的庄严佛土,那是一个充满祥和、光明与美好的世界,是众生向往的清净乐土。在那里,一切烦恼皆无,只有无尽的法喜和禅悦。

同时,也强调了众生应该如何依止药师如来的法门修行。要以虔诚之心持戒、修善、慈悲为怀,努力践行佛法的教义,培养自己的菩提心和慈悲心。通过修行,逐步净化自己的心灵,提升自己的境界,以在药师如来的接引下,最终证得涅槃解脱。

下面我将通过四个方面来讲讲《药师琉璃光如来本愿功德经》和人生佛教的信仰观。

一、《药师琉璃光如来本愿功德经》的基本内容

首先,让我们简要回顾《药师经》的基本内容。药师琉璃光如来,也称药师佛,是东方净琉璃世界的教主。《药师经》记录了药师佛在成道之前所发的十二大愿,这些大愿涵盖了救度众生、治病消灾、赐予福报、促进和谐等方面。药师佛发愿在众生遭受苦难时,给予他们医治和救赎,解除他们的病痛和烦恼。药师佛的十二大愿分别是:

1. 愿我来世得阿耨多罗三藐三菩提时,自身光明晃朗,照耀无量无数无边世界,三十二大丈夫相,八十随好,严饰其身,令一切有情如我无异。
2. 愿我来世得菩提时,身体如琉璃,内外明彻,净无瑕秽,光明广大,功德巍巍,身善安住,殊妙无比。
3. 愿我来世得菩提时,以无量无边智慧方便,令诸有情,皆得所需。

4. 愿我来世得菩提时,若有诸有情,行邪道者,悉令安住菩提道中。
5. 愿我来世得菩提时,若有无量无边有情,修行梵行者,悉令成就,不令有缺。
6. 愿我来世得菩提时,若有诸有情,身诸根缺,丑陋恶疾,愚暗颠狂,悉令端严,智明善巧。
7. 愿我来世得菩提时,若有诸有情,病无救者,闻我名已,得寿命长,具诸安乐。
8. 愿我来世得菩提时,若有女人,厌恶女身,欲舍女体,生我刹中,尽成男身。
9. 愿我来世得菩提时,令诸有情,离魔业缚,解脱诸根,智见显明,行菩萨道,终不退转。
10. 愿我来世得菩提时,令诸有情,受诸威恼,闻我名已,皆得解脱,究竟无上菩提。
11. 愿我来世得菩提时,令诸有情,饥渴所困,闻我名已,专念受持,饥渴得解,种种美味,皆令充足。
12. 愿我来世得菩提时,若有贫穷无衣者,闻我名已,得种种上妙衣服,及诸珍宝,华鬘严身,乃至得成无上菩提。

通过这十二大愿,药师佛显示了他对众生的无尽慈悲和智慧。

二、人生佛教信仰观的核心理念

人生佛教是一种注重现世幸福和内心安宁的佛教观。与传统佛教强调解脱轮回、追求来世的理念不同,人生佛教更关注如何在现实生活中通过佛教的智慧和修行获得幸福和平静。它主张将佛法融入日常生活,使每个人在工作、家庭、社交等各个方面都能体现佛教的教义。

1. 慈悲与智慧

人生佛教的核心在于慈悲和智慧。慈悲是对所有众生的爱护和关怀,智慧则是对事物本质的透彻理解。在《药师经》中,药师佛的十二大愿无不体现了慈悲与智慧的完美结合。比如,愿众生身体健康,智慧开明,远离烦恼,正是以慈悲为根本,以智慧为引导,帮助众生离苦得乐。

2. 现世的安宁与幸福

人生佛教强调在现世中实现安宁与幸福。这种理念与药师佛的愿望是一致的。《药师经》中提到,药师佛发愿要帮助众生治愈疾病、解除贫困、获得长寿和美满的生活。这些愿望直接关系到现世生活的质量,体现了佛教对现世幸福的关注。

3. 自我修行与社会责任

人生佛教不仅注重个人修行,也强调社会责任。个人的修行不仅是为了自己的解脱,更是为了利益他人和社会。《药师经》中,药师佛不仅自己成就了佛果,还立愿帮助一切众生走向解脱之道。这种无私奉献的精神正是人生佛教提倡的社会责任感。

三、如何在现代生活中践行人生佛教信仰观

现代生活节奏快、压力大,许多人在追求物质财富的同时,往往忽视了内心的平静和精神的满足。人生佛教为我们提供了应对这些挑战的智慧。

1. 修习慈悲心

在繁忙的现代生活中,我们常常容易变得冷漠和自私。通过修习慈悲心,我们可以培养对他人的关怀和爱心。正如药师佛的愿望那样,我们应当努力帮助那些在生活中遭遇困难的人,为他们提供力所能及的帮助。这不仅能给他人带来温暖,也能使我们自己的内心更加平和。

2. 通过禅修和正念寻找内心的宁静

禅修和正念是佛教修行的重要方法。它们能够帮助我们在繁忙的生活中保持内心的宁静与清明。每天抽出一些时间进行禅修或正念练习,可以有效地缓解压力,提升自我觉察力,从而更好地应对生活中的各种挑战。

3. 学习佛法,提升智慧

佛法中的智慧是我们面对各种问题和困惑的指南。通过学习《药师经》等经典,我们可以获得关于人生、健康、幸福等方面的深刻见解。理解药师佛的十二大愿,能够让我们在生活中更好地把握方向,做出明智的选择。

4. 实践佛教的伦理道德

人生佛教强调在生活中践行佛教的伦理道德,比如不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等戒律。这些戒律不仅有助于我们个人的道德修养,也有助于社会的和谐与稳定。

四、药师佛法门在现代生活中的具体应用

在现代生活中,药师佛法门的修行可以从以下几个方面进行具体应用:

1. 药师咒的持诵

药师咒是药师佛法门中的重要修行方法之一。通过持诵药师咒,可以消灾祈福,治疗身心疾病。现代人可以每天抽出一些时间持诵药师咒,不仅有助于身体健康,还有助于心灵的净化。

2. 药师佛像的供养

在家中设立药师佛像,供养鲜花、水果、香烛等,可以增进与药师佛的感应。同时,通过每天的供养和礼拜,可以增强我们的信仰和修行的动力。

3. 药师法会的参与

参与药师法会,特别是药师佛的祈福法会,可以与众多同修共同修行,增强法喜和修行的力量。同时,通过集体的祈福活动,可以更好地实现药师佛的愿望,利益更多的众生。

4. 结合现代医学和药师佛法

药师佛被视为医王,他的智慧不仅在于精神的治疗,也在于身体的康健。现代人可以将药师佛的精神与现代医学相结合,在日常生活中注重健康管理,保持良好的生活习惯,从而实现身心的全面健康。

接下来,我和大家谈一谈佛修持药师法门的功德利益。

大家都比较熟悉的《阿弥陀经》中记载:“若有善男子善女人闻说阿弥陀佛,执持名号,从一日乃至七日能够一心不乱,此人临终时心不颠倒,即得往生西方极乐世界。”《药师如来本愿功德经》等所说的东方药师佛居住教化的琉璃世界,也是佛教徒所向往的理想国土。那里的地面由琉璃构成,连药师佛的身躯也如同琉璃一样内外光洁,所以称“琉璃世界”。

佛经上说此世界和西方极乐世界一样,具有说不尽的庄严美妙;那里没有男女性别上的差异,没有五欲的过患;琉璃为地,金绳界道;城垣、宫殿都是七宝所成。人们只要在生前持诵《药师经》称念药师佛名号,并广修众善,死后即可往生琉璃世界。药师法门以读诵《药师琉璃光如来本愿功德经》,念药师咒,念南无药师琉璃光如来名号为根本,法门殊胜。修药师法门的人切记多多帮助病苦的人,多多施药关心病人,如经所说而行。如法修持,获福无边。药师法门是现生就能得福慧的法门。药师佛行菩萨道时发十二大愿,令我们发挥财富,所求皆得。所以大家平时除了念阿弥陀佛以外也可以多念念药师佛。

下面我从信、愿、行三个方面来谈谈人间佛教的信仰观,

首先,我们来谈谈“信”。对《药师琉璃光如来本愿功德经》的深信,是我们走向信仰之路的第一步。药师琉璃光如来的慈悲与愿力在经文中展现得淋漓尽致。我们要相信药师如来的存在,相信他的本愿功德有着无尽的力量。这份信,并非是盲目地迷信,而是基于对经文的深入研读,对佛教教义的领会。

当我们坚信药师如来的慈悲与力量时,便会在内心深处产生一种依靠,一种笃定。这种信,让我们在面对生活的种种困难与挑战时,能够保持平静与勇气。就如同在黑暗中找到了一盏明灯,指引我们前行的方向。信,是信仰的基石,是我们与药师如来连接的纽带。

接下来是“愿”。药师如来在经中所发的“十二大愿”,每一个愿都饱含着对众生的关爱与慈悲。我们也要发下自己的愿,愿自己能够像药师如来一样,为众生的幸福与解脱而努力。我们愿为世间带来更多的爱与温暖,愿帮助那些处于痛苦与困境中的人们。这个愿,是我们对自己的期许,也是我们对世界的承诺。

人间佛教强调在现实生活中践行佛法,我们的愿不应仅仅停留在口头上或思想中,而要落实到实际行动中。愿成为那个传播正能量的人,愿用自己的言行去影响身边的人,让更多的人感受到佛法的慈悲与智慧。

而“行”则是将信与愿付诸实践的关键。如何行呢？我们可以从自身做起，修正自己的行为、言语和思想。以慈悲之心对待他人，宽容谅解，不嗔不怒。积极参与公益事业，关心弱势群体，为他们提供实际的帮助和支持。在日常生活中，保持一颗善良、正直的心，以药师如来的精神为榜样，践行菩萨道。

我们可以通过修行佛法的方法，如禅定、持戒等，来提升自己的内心境界。让自己在喧嚣的世界中保持一份宁静与从容。并且不断地学习和领悟经文中的智慧，将其运用到生活的各个方面。

在践行人间佛教的信仰观时，我们要将药师如来的慈悲与愿力融入到每一个行动中。无论是对家人的关爱，还是对社会的奉献，都体现着我们的信仰。

人间佛教的信仰观强调在现实生活中展现佛法的真谛。我们不能仅仅将信仰局限于寺庙或宗教活动中，而要将其延伸到生活的每一个角落。在工作中，我们要秉持公正、诚实的原则，努力创造价值；在社会中，我们要积极参与公益活动，为社会的发展和进步贡献自己的力量。

同时，我们还要学会在困难和挫折面前保持坚定的信仰。生活中难免会遇到各种不如意的事情，但我们要相信药师如来的护佑，相信通过自己的努力和修行，一定能够克服困难，走向光明。

总之，从《药师琉璃光如来本愿功德经》出发我们要深刻理解并践行人间佛教的信仰观。以信为基，以愿为引，以行为实，让我们在药师如来的慈悲光辉下，努力创造一个更加美好、和谐的人间。让我们携手共进，将佛法的智慧和慈悲传递给更多的人，共同构建一个充满爱与希望的世界。

最后，愿以此讲经功德，回向祖国繁荣昌盛，人民幸福安康，世界和平共生。与会领导及护法善信人等，福慧增长，六时吉祥！

（作者系鉴真佛教学院本科生）



传承五四薪火 做“四有”僧青年

——正青春,不虚度,勤学修,绽芳华

□ 释圣南

“恰同学少年,风华正茂,书生意气,挥斥方遒。”毛主席的诗句脍炙人口,引人向上。青春就像一盘绚丽多彩的颜料,在我们的人生中添上了浓墨重彩的一笔。正值青春,我们不再是嗷嗷待哺的雏鸟,而应该是敢于亮翅,青云直上,一展雄心壮志的大鹏。习主席对广大青年朋友们这样说:人的一生只有一次青春。现在,青春是用来奋斗的;将来,青春是用来回忆的。只有经历了激情奋斗的青春,只有经历了顽强拼搏的青春,只有为人民作出了奉献的青春,才会留下充实、温暖、持久、无悔的青春回忆。

1919年5月4日,一场没有硝烟的战争就此展开。在巴黎和会上的外交失败,北洋政府准备在不平等条约上签字,北京大学等学校学生在天安门前集会,随后举行示威游行。学界的宣言呼吁“中国的土地可以征服而不可断送!中国的人民可以杀戮而不可以低头!国亡了,同胞们起来呀!”接着,运动蔓延到了整个社会。在国之将亡之际,无数有志青年挺身而出,英勇无畏,顽强拼搏,而身处和平年代的我们,难道应该虚度光阴,无所事事,浪费无数先烈用血肉为我们争取来的宝贵时间吗?

佛教是一个非常重视青年的宗教,佛陀认为世上有四种事物不可轻视:王子虽小不可轻、龙蛇幼小不可轻、火苗虽微不可轻、沙弥幼小不可轻。这告诉我们不要小看轻视那些年轻的人,因为他们可能在未来扮演重要的角色,就像王子会成为国王、小龙会成为国王、火苗会形成燎原大火、小沙弥能见性成佛,年轻人也有巨大的潜力和可能性。

佛教赞美青年,不单赞美他的真诚纯洁,还赞美注重他的慈和,内心有无限光明和憧憬,能不惜一切,为真理而追求。

佛陀自七岁就开始学习,研读五明和四吠陀,至十二三岁时便精通了一切学问。当时他还是一个国家的王子,在认识到印度阶级的不平等和世间生老病死的无常后,在二十九岁时走上了修行的道路,并且在三十五岁时豁然觉悟一切真理,完成无上正觉,从此世间便有了佛陀。

善财童子是福城长者的儿子,长得健康、活泼、真诚、聪明。出生的那一天起,家里的财富便源源不断,所以取名善财。他受文殊菩萨的指引,虚心向各个领域的五十三位善知识请教、学习,最终长养菩萨善根,得十种智波罗蜜,与普贤菩萨在十方世界中教化众生,得一切不可思议的解脱自在。

玄奘大师二十六岁便独自西行求法,期间历尽千难万险,过沙漠、爬雪山,险象环生,防不胜防。他一次次克服艰难,一次次抵御诱惑,而且他都将这些看成是修行的一部分,他的心中只有一个念头:去伪经,求真经。对取经途中可能出现的风险困难,同样也有充分的心理准备,即使死在取经途中也不退心,发愿“不至天竺,终不东归一步。”经无数艰辛,历时十九年,终取回真经,书写光耀千古的传奇故事。唐太宗李世民对他做出了极高的评价“超六尘而迥出,举千古而无对”。

星云大师一生非常重视青年,他强调:佛教是青年的宗教,不是老人的宗教;是朝气蓬勃的宗教,不是暮气沉沉的宗教。那么,作为新时代的佛教徒,我们应该如何学习佛法?如何不虚度光阴呢?我国部队讲四有军人,指有灵魂、有本事、有血性、有品德,我认为,我们佛教徒也应该做到四有:有信仰、有戒律、有文化、有品德。

一、有信仰

《华严经》说:“信是无上菩提本,长养一切诸善根。”佛教非常强调“信”的重要性,《大智度论》说

“佛法大海,唯信能入”,“信”是推开佛法大门的钥匙。佛教的“信”不是其他宗教的“信”,其他宗教的“信”是信一个外在的对象,来完成自身的救赎,而佛教的“信”是回归自己的自性,靠自己完成解脱自在。所以,信仰不是依靠,而是回归,回归内心本自具足的如来佛性。

二、有戒律

佛教的初期时没有戒律的,早期僧团的主要成员大多是修苦行的外道皈依的,所以不用制定特别的戒律,因为大家都有苦行的传统,所以管理起来并不复杂。但随着僧团规模的扩大,出现的问题矛盾也增多,所以制定了越来越多的戒律。《佛遗教经》说“汝等比丘,于我灭后,当尊重珍敬波罗提木叉,如暗遇明,贫人得宝。当知此则是汝大师,若我住世,无异此也”,这是佛陀入灭前的谆谆教诲,告诉弟子们应将戒法视作导师,才能从黑暗走向光明,开发自身本具的功德宝藏。对于我们僧人来说,戒律就是根本,是僧团得以长久发展的总纲领。

三、有文化

文化是多元的,是包容的,是动态发展的。佛教虽然源于印度,但其在两千多年的发展中,深深扎根于中国的思想文化土壤,早已成为中国文化的一部分。而随着国家的迅速发展,人们的精神状态日渐浮躁,越来越多的人走进寺院,寻求片刻的出离,而作为佛教徒的我们,如果一味虚度光阴,不知学习,必然会被这个社会所淘汰,更别说作为一名“心理医生”为众生排忧解难了。

四、有道德

道德是一种约束,如果没有道德,我们的世界必将大乱,人们互相欺骗、掠夺、斗争,互相没有信任,那么人类社会必将走向毁灭,而作为佛教徒的我们,如果没有道德,那将导致佛教乌烟瘴气,人人只讲个人利益,如何能得到解脱自在呢?柏拉图认为灵魂分三种理念:理智、精神和欲望,三者互相在争夺对人的支配权,而一个能驾驭欲望的人才是有道德的人。欲望减少,我们的执着也会随之减少,欲望被无明滋养着,无休止得追逐新的境界,使我们的心被它左右而不得自在,如果我们不能有效克服欲望,它就会成为我们修行路上的障碍,因为欲望会烧毁我们的理智,烧毁我们的道德,使人生失去正确的方向。

中国佛教发展的主旋律,始终着力于爱国和爱教,两者是密不可分的。只有国家富强了,社会才能稳点,社会稳定了,我们才能安身立命,努力学修,提高自身慧命,才能更好地弘扬佛法,为众生培植福田。各位佛子,时不我待,我们身处高速发展的时代洪流之中,如果不努力学修,必将被时代所抛弃,又如何能够在这个物欲横流的背景中寻求真理,找到那一方净土呢?

(作者系鉴真佛学院本科生)

心怀信仰 不负韶华

□ 释圣忠

为迎接“五四”青年节的到来,鉴真学院组织学僧进行演讲交流。很感激学院给我提供这次机会,让我学习成长,也感谢大家的聆听和支持。

五四青年节,源于1919年中国的反帝国反封建的爱国主义运动。作为新时代的中国青年僧人,我们应当从哪些方面体现爱国爱教呢?下面我从五个方面向大家汇报:

一、青春向往

鉴真大师,从小就很有佛缘善根,十四岁时就随智满禅师出家。他珍惜自己的韶华青春,认真学习经律论,使他后来成为中日文化友好交往史上的重要代表,不仅弘扬了佛法,也为国争光,为世界传递了温暖慈悲。青春是一个充满生机和希望的时期,就如同大地回春,花开满园。草吐芬芳,在这样的季节里,青年就像是雨待放,即将展现后的春笋,充满着生机和活力,等待着破土而出;就像是待绽放的花朵,含苞自己的美丽;光彩,就像是将要发芽的种子,蕴藏着无限的可能性和潜力。青年是未来和希望,青春拥有着年轻、激情和梦想,是推动社会进步和发展的重要力量。

鉴真大师六次东渡日本,遭遇各种人为的、自然的违缘,却坚守承诺、不畏生死、践行佛法,最后终获成功,赢得中日两国人民的敬仰。所以青年僧人需具有无限的创造力和想象力,敢于尝试、勇于创新,不断挑战自我,追求自己的梦想和理念。有着不屈不挠的精神和勇气,面对困难和挫折,不轻易放弃,坚定前行。古语说:有志不在年高,无志空活百岁。向上不限与年龄大小,古有赵州八十行脚,虽然年过八十依然还在积极向上,不断提升自己,还在走向求学真理的路上。

青年僧人也要像雨后的春笋、待绽放的花朵、将要发芽的种子一样,需要阳光、水分和营养的滋养,才能茁壮成长。这就需要学校领导,和院校的法师给予青年僧人更多的关注和支持,提供更多的机会和平台,这样才能够挖掘发挥学生自己的才华和能力。同时,青年学僧人也需要自我努力,不断学习和进步,提高自己的综合素质和能力,为自己的未来打下坚实的基础。在青春这个充满希望的时段,对青年的成长和发展加油鼓劲,让我们将来能成为更加优秀的未来主人翁。

同时,也希望我们自身能够珍惜自己的青春时光,勇敢追求,不断超越自我,完善自我。

二、热爱祖国

爱国青年强调爱国主义和民族自豪感,而佛法也教导我们要爱护祖国和民族。

当1931年9月18日,日本驻中国东北境内的关东军突然炮击沈阳,同时在吉林、黑龙江也发动进攻,悍然对我国发动侵略。太虚大师当天就发表《为沈阳事件告(中国)台湾、朝鲜、日本四千万佛教民众书》,严厉谴责日本帝国主义的侵略行径,捍卫祖国的领土尊严,号召全世界佛教徒共同反对侵略战争。今天的佛学院僧人,作为爱国青年,我们应该继承和发扬爱国主义精神,为国家和民族的繁荣而努力奋斗,学习祖师大德们精神,承接对佛法弘的扬,对国家,对佛教的事业做出努力。

三、发慈悲心

佛法教导我们要具备慈悲心,关心他人的痛苦和需要。作为爱国爱教青年僧人,应该关注社会的发展和变化,积极参与公益事业,为他人的幸福和安乐而努力奋斗,对弱小的众生,尽我所能的去帮助它,关爱它,重要的还要用善巧方便引导使其能够最终靠自力,到利它。

白居易曾写了一首放生诗:

“九江十年冬大雪,江水生冰树枝折。百鸟无食东西飞,中有旅雁声最饥。雪中啄草冰上宿,翅冷

腾空飞动迟。江童持网捕将去,手携入市生卖之。我本北人今谴谪,人鸟虽殊同是客。见此客鸟伤客人,赎汝放汝飞入云。雁雁汝飞向何处,第一莫飞西北去。淮西有贼讨未平,百万甲兵久屯聚。官军贼军相守老,食尽兵穷将及汝。健儿饥饿射汝吃,拔汝翎翎为箭羽。”

这首诗,白居易既表达了,冬天来临,对百鸟少食饥的困境能感同身受,并对大雁被猎捕贩卖遭遇,深感同情,故自己出钱,为所遇之绝境中的大雁,赎其生命、放使逍遥。同时对自己仕途所遭遇不公,贬职遣边境遇,感到人雁同悲。更对自己国家遭遇外敌侵犯,表达对抗击侵略的支持,也对无数守军饥困少箭处境,表达忧国之情,也表达了自己对国泰民安、世界和平的祈祷和向往。

四、自我提升

自我提升和自我实现,而佛法也教导我们要不断修行和提升自己。通过学习佛法和修行,提高自己的修为和智慧,要实现自身的价值和意义,就得去实行,有一分耕种,才会有一分收获。古语云,少壮不努力,老大徒伤悲。《增广贤文》中说:一寸光阴一寸金,寸金难买寸光阴。时光宝贵,珍惜当下。

地藏菩萨,发宏誓愿,无量劫不畏辛苦、常随佛学,不断提高自身福德智慧,终获大神力、大智慧。故能救护无边众生,为佛分忧报答佛恩。《地藏经》云:“尔时,诸世界分身地藏菩萨,共复一形,涕泪哀恋,白其佛言:我从久远劫来,蒙佛接引,使获不可思议神力,具大智慧。我所分身,遍满百千万亿恒河沙世界,每一世界化百千万亿身,每一身度百千万亿人,令归敬三宝,永离生死,至涅槃乐。但于佛法中,所为善事,一毛一涕,一沙一尘,或毫发许,我渐度脱,使获大利。唯愿世尊,不以后世恶业众生为虑。”

五、和平互利

当今世界,还有很多国家和地区,发生矛盾冲突,甚至战争,造成很多人员伤亡,资源消耗,大量难民流离失所。佛法教导我们要追求和平与和谐,反对暴力和战争。作为佛教爱国青年,我们倡导和平主义,维护世界和平和稳定。那首先就得从自身出发,调伏自我,平定自心,才是一切和谐的源头,如果人人都能做到,不贪,不争。世界将会没有战争,和谐发展,从自利利他为基础。

2024年6月28日,习近平主席在和平共处五项原则发表70周年纪念大会上,发表重要讲话。习主席说:“70年前,和平共处五项原则正式发表,成为国际关系史上的伟大创举,具有划时代的重大意义。……我们要汇聚共筑繁荣的动力。中国有句古语“仁者爱人,智者利人。”拉美也有哲言“唯有益天下,方可惠本国”,阿拉伯谚语则说“人心齐,火苗密;人心散,火不燃。”在经济全球化时代,需要的不是制造分裂的鸿沟,而是架起沟通的桥梁;不是升起对抗的铁幕,而是铺就合作的坦途。我们倡导普惠包容的经济全球化,推进高质量共建“一带一路”,践行全球发展倡议,目的就是要实现增长机遇的普惠,推动发展道路的包容,让各国人民共享发展成果,让“地球村”里的国家共谋发展繁荣,让共赢的理念成为共识。”

六、精神文明

做为佛教爱国青年强调精神追求和人文精神,佛法也注重精神追求和人文素养。通过学习佛法和传统文化,可以提高自己的文化素养和人文精神,成为一个有思想、有灵魂的出家僧人。

众生的幸福,既需要物质文明,更需要精神文明。文明是人类共同的财富,我们应该互鉴互学,共建人类美好。2024年6月28日,习近平主席说:“我们要展现开放包容的胸襟。世界各国犹如乘坐在同一条命运与共的大船上,这艘船承载的不仅是和平期许、经济繁荣、科技进步,还承载着文明多样性和人类永续发展的梦想。历史上,多元文明相互遇见、彼此成就,共同推动了人类社会大发展、大繁荣,书写了美美与共、交流互鉴的灿烂篇章。中方提出全球文明倡议,就是旨在促进各国人民相知相亲,促进各种文明包容互鉴。这个世界完全容得下各国共同发展、共同进步。不同文明完全可以在平等相待、互学互鉴中兼收并蓄、交相辉映。”^①

作为佛教爱国青年,我们应继承和发扬爱国主义精神,具备慈悲心,关心他人的幸福和安乐,注重自

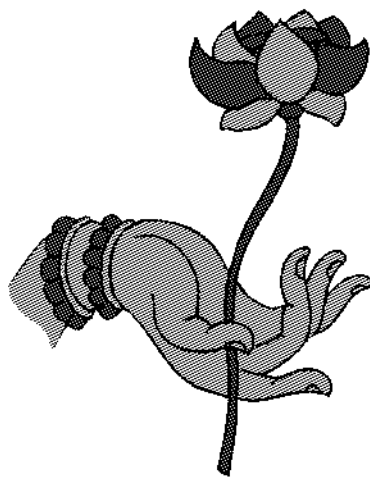
① 《习近平在和平共处五项原则发表70周年纪念大会上的讲话》,来源:新华网 2024年06月28日 13:46 北京

我提升和修行,倡导和平主义,注重精神追求和人文素养,为实现自己的价值和国家的繁荣而努力奋斗,为佛教的传承做出贡献。

点燃激情,怀揣梦想,做菩萨青年,为如来使,传递真理弘扬正法,爱国爱教,谱写美好青春年华,从当下出发。

最后,我作为青年僧人的一员,愿向各位老师同学学习,不断提高自身素质。真诚祝愿国家繁荣,世界和平,人人安康幸福,特别祝愿鉴真佛学院道场兴隆,也祝愿大家身心愉悦、福慧增长、六时吉祥!

(作者系鉴真佛学院本科生)



“放下手机静心学修”主题活动圆满结束

2024年3月29日

在快节奏的现代生活中，手机已经成为我们生活中不可或缺的一部分。为了提高学僧们的学习效率和培养良好的学习习惯，学工处在三月二十二日下午举办了一场名为“放下手机静心学修”的主题活动。经过紧张而充实的活动安排，本次活动已经圆满结束。



本次活动的目的是让同学们意识到手机对学习的干扰，并引导他们养成良好的学习习惯。在活动筹备过程中，我们精心设计了“正青春、不虚度、勤学修、绽芳华”纪念“五四”运动105周年系列活动。作为系列活动之一的“放下手机，静心修学”宣誓大会暨签名活动，我们设计了一系列丰富多彩的环节，包括组织学工处动员讲话。本一班提出倡议，其他班积极响应，全体学僧宣誓并签名，院领导开示。邀请有关专家开设“五四”知识专题讲座。旨在激发同学们的学习热情，提高他们的自我管理能力。

活动由学生会主席圣渝法师主持，活动伊始，学工处智林处长做了题为“放下手机，静心修学”动员讲话，通过分享“随处可见的低头族”一系列真实案例出发，给学僧们展示了人们过度使用手机而产生的不良后果，指出过度使用手机影响身体健康、心理健康和精神状态，耽误学修与成长，要认清沉迷手机的危害。

紧接着，本一班班长圣进法师代表本一全体学僧向全校学僧发出“放下手机，静心修学”

的倡议。随后本二班长心缘法师代表其它年级学僧做了表态发言并做出积极响应。

仁如副院长做了总结发言，对广大学僧的成人成才进行嘱托：一是作为当代佛学院僧青年，应当珍惜有用之身，不要虚度大好时光，做鉴真传入；二是在循规蹈矩的基础上，做与众

不同的僧青年，做讲规矩、守戒律的新时代僧青年；三是秉承慎独、慎微、慎染、慎初、慎终的做人态度，博学、审问、慎思、明辨、笃行的学习态度，做博学善思、明理慎行的终身学习者。

活动最后，我们举行了“放下手机，静心修学”全体学僧的宣誓并签名活动。

我们邀请了匡校长进行了一场精彩的“传承红色基因，赓续红色血脉”五四知识专题讲座。匡校长结合佛学经典深入浅出地讲解了当代僧青年如何践行五四精神指出：一、无奋斗，不青春——放下手机，享受青春。二、无热血，不青春——勤学苦修，绽放青春。三、无激情，不青春——扛起责任，激扬青春。着重就手机对学习的负面影响以及如何有效应对这些问题。讲座现场，学僧们听得津津有味，纷纷表示受益匪浅。

总之，“放下手机静心学修”主题活动的圆满结束，不仅让学僧们认识到了手机对学习的干扰，更激发了他们的学习热情和自我管理能力。我们相信，在今后的学习中，学僧们一定能够养成良好的学修习惯，更快更好地成长成才。

我院成立“学僧讲经说法”共修社团

2024年4月3日

为了更好地培养和提升我院学僧讲经说法的能力和水平，在院领导的关心指示和教务处统筹安排下，自本学期开学伊始，学院成立“学僧讲经说法”共修社团学习小组，由演海法师和开智法师负责，带领十二位学僧每周两次共修学习和实操锻炼，截止到本周，共修社团一共举行了三次法师集中授课和三次学僧实操锻炼，通过法师们有针对性地授课培训和学僧们的积极参与和上台演讲，学僧们能说会写的能力有了显著提升。



我院举行教师考核反馈会

2024年4月17日



4月17日中午，鉴真学院全体法师教师考核反馈会在行政楼会议室举行。学院副院长仁如法师、教务全体成员以及全体法师、老师出席。会议由副教务长圣敬法师主持，教务处在会上对上一年度教师教学质量考核检查情况进行详细说明，副院长仁如法师作总结开示。

秀水泱泱 红船依旧

——我院师生赴嘉兴南湖进行红色教育

2024 年 5 月 6 日



和实物资料，睹物、思人、品史：兴业路的小楼，南湖上的红船，都寄托着党的初心，承载着党的使命，是党的精神家园。通过此次参观学习，让我们深深地感受到今天的美好生活来之不易，对党的历史有了进一步了解，感受到了党的伟大和光荣；让我们近距离地体验了先辈的革命经历和不屈精神，不仅接受了一次红色洗礼，更为先烈们的赤诚之心所震撼！坚定我们要“听党话、跟党走”的行动自觉。

2024 年 4 月 30 日，嘉兴南湖，烟雨潇潇；秀水泱泱，红船依旧。我院组织师生赴嘉兴南湖进行爱国主义实践教学活动。

嘉兴是党的诞生地。党的一大于 1921 年 7 月 23 日至 31 日在上海秘密召开，由于遭到法租界巡捕房的骚扰，转移到嘉兴南湖，并在南湖一艘画舫中续会，会上审议通过了党的第一个纲领和第一个决议，选举产生了中央领导机构，从此中国革命翻开了崭新的一页。这艘画舫因而获得了一个永载革命史册的名字——红船，成为党的摇篮！

在讲解员的带领下，通过影像照片



加强交流互鉴 促进办学提升

——鉴真学院师生赴川渝参访学习记



2024年5月15日至21日，鉴真佛教学院师生参访团一行一行13人在扬州市民宗局副局长赵立志、副院长宋华忠的带领下赴川渝佛教寺院及佛教院校参访交流，并进行招生推介。

5月17日下午，我院参访团一行来到峨眉山佛学院参访交流，受到峨眉山佛学院常务副院长法源法师、教务长谛道法师、教务部副主任道持法师、办公室秘书天达法师等热情接待，参访团一行参观大佛禅院以及院图书馆、办公室等教学设施。随后，双方在峨眉山佛学院接待室举行了座谈交流，介绍了彼此的办学情况、师资力量、人才培养、学院管理制度等，并深入讨论了佛学

院生源问题以及未来的发展方向。在热烈的座谈氛围中，双方互相分享了办学经验和教育心得，都深感佛教教育对于传承佛教文化、培养佛教人才的重要性。

法源法师向参学团一行表达了诚挚的欢迎和感谢，并表示希望未来双方能够进一步加强交流与学习，共同推动佛教教育事业的繁荣发展，强调佛教教育不仅要注重知识的传授，更要注重学生的道德修养和精神培养，培养出既有学问又有德行的优秀佛教人才。

5月19日，我院参学团一行来到重庆佛学院、重庆华岩寺参访交流，受到重庆佛学院院长、华



岩寺方丈道坚大和尚，重庆佛学院常务副院长田波、训导主任延定法师、教务处主任永圣法师等的热情接待。参访团一行先后参观了重庆佛学院校园风貌、佛教中国化展览室、古籍修复中心、华岩寺大数据中心、华岩寺各殿堂和重庆华岩佛教博物馆等地。在座谈会上，道坚大和尚向参访团一行介绍了重庆佛学院的办学历史、人才培养

计划、学院规模和未来发展的规划等。双方就对“佛学学科建设、教学质量提升与学僧信仰建设”等方面进行了交流。双方认为，佛学院要善于传承和主动创新，自觉承担起培养“堪当佛教中国化重任的佛教优秀僧才”的重任，为推动佛教与社会主义社会相适应作出积极贡献。要实行规范化、制度化管理，特别是在学科建设、中国化研究、办学特色上要有作为、有担当，着力培养一大批政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用的优秀僧才。

参访团还参观了宝光寺、昭觉寺、文殊院、报国寺、峨眉山金顶等佛教重点寺院以及重庆白公馆、渣滓洞等红色教育基地。本次参访进一步增强了师生爱国爱教的使命，坚固了信仰建设和道风修持，以及践行人间佛教的思想情操。

在川渝参访期间，参访团一行还受到了重庆市民宗委和市佛协领导的亲切会见，双方就办学理念、学僧管理及招生工作作了深入探讨。

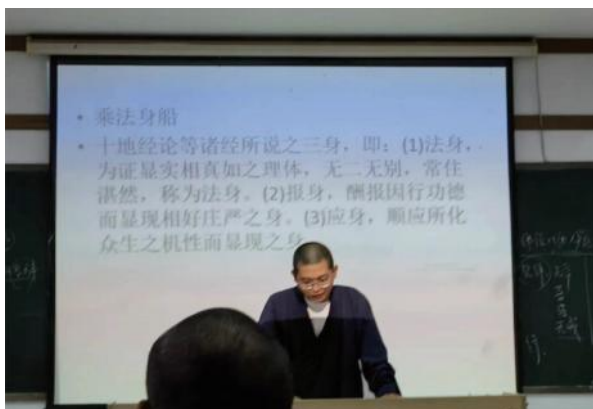
“新时代背景下的佛学院课堂教学模式创新” 公开课活动圆满举办

2024 年 6 月 1 日

为进一步推进教改，我院教务处于 5 月份成功举办了“新时代背景下的佛学院课堂教学模式创新”公开课活动。此次活动旨在通过展示先进的教学理念和教学方法，推动全校法师不断提升教学水平，为培养新时代优秀僧才贡献力量。

本次活动邀请了三位在教学模式创新方面取得显著成果的优秀法师（教师）进行示范授课。涵盖三个学科，充分展现了新时代佛学院教育的魅力和活力。有 41 人次参与了听评课。仓明教授如画的课题、如诗的语言、如歌的节律、如影的课件令听者如痴如醉；仁永法师深邃睿智的眼神、





充满磁性的声音、信手拈来的公案、娓娓道来的讲解让学僧共振共鸣，妙净法师明确的课堂目标、严谨的逻辑结构，洒脱而不越轨，整个课堂形散而神不散。三节公开课虽然各具特色但皆如行云流水，浑然天成，给听者不仅是学习的良机，更是美的享受。

在公开课过程中，法师（教师）们运用信息技术手段，创新教学方法，注重启发式教学和学生主体性的发挥。学生们在课堂上积极参与，思维活跃，不仅学到了知识，更培养了自主学习



和探究问题的能力。

本次活动是一次成功实践，它不仅提高了全校法师对教学模式创新的认识和理解，也为今后教学工作的开展提供了有益的借鉴和参考。教务处将继续加大对教学模式创新的支持力度，推动全校课堂教学水平和僧才培养质量的不断提升。

我们坚信，通过全校师生的共同努力，我院在新时代背景下的佛教教育事业一定会取得更加辉煌的成就。让我们携手共进，为培养新时代优秀僧才而努力奋斗！

毕业生论文答辩 展现学术风采

2024年6月13日

随着毕业季的到来，我校迎来了一年一度的毕业生论文答辩活动。本次答辩活动于6月10日至13日举行，共有来自全日制和在职本科班的99名毕业生参加了答辩。此次答辩活动旨在检验毕业生在学术研究方面的成果，同时也是对他们大学生活的总结和展示。

教务处及培训部高度重视此次答辩活动，专门组织了一支由资深教师和专家组成的评审团，负责评审毕业生们的论文质量和答辩表现。



评审团成员们认真听取了每位毕业生的陈述，并就论文内容、研究方法、结论等方面进行了深入的提问和讨论。

在答辩过程中，毕业生们充分展示了自己的学术素养和研究

能力。他们围绕论文主题，从理论到实践，从方法到结果，进行了全面而深入的阐述。同时，他们也积极回答评审团的问题，展现出了良好的学术态度和团队合作精神。

此次答辩活动不仅是一次学术盛宴，更是一



次精神洗礼。毕业生们通过答辩，不仅锻炼了自己的学术能力，更坚定了自己的学术信仰和人生追求。他们表示，将继续努力学习、积极探索，为实现自己的人生价值和梦想而不断努力。

我们期待在未来的日子里，这些毕业生能够在各自的领域里发光发热，为国家和社会的发展贡献自己的力量。同时，我们也祝愿他们在未

来的学术道路上，越走越远、越飞越高！

教务处培训部将继续关注毕业生的学术发展和成长历程，为他们提供更多的学术支持和资源保障。我们相信，在学校和社会各界的共同努力下，我校的毕业生一定能够在未来的学术研究和事业发展中取得更加优异的成绩！

我院举行 2024 届本科生毕业典礼

2024 年 6 月 17 日

6 月 14 日上午，鉴真学院佛光普照，法喜充满！在嘹亮的国歌声中，我院 2024 届本科生毕业典礼拉开帷幕。扬州市民宗局副局长赵立志，学院院长能修，常务副院长宗金林，副院长仁如法师、副院长宋华忠及全体教职工和本科毕业生出席典礼。

今年 6 月，我院共有 94 名学员经辛苦学修，

完成全日制及在职本科学历圆满毕业。毕业典礼上，教师代表妙净法师和本科毕业生代表妙隆法师、庚戒法师分别作了发言。能修院长代表学院向完成学业的毕业生表示祝贺，向辛勤付出的学院教职工表示感谢。他希望学僧坚持我国宗教中国化方向，爱国爱教，知恩报恩，做一个对信众、对社会、对国家有贡献的佛教





僧人；勤勉学修，精进不懈，不断提高自身综合修养；不忘校训，继承和弘扬鉴真精神，为母校增光添彩。

赵立志副局长祝贺2024届本科毕业生圆满完成学业顺利毕业，并提出三点希望：一要弘扬爱国爱教传统，做到知恩感恩。做政治上明白人，与党同心同向同行。二要坚持我国宗教中国化方向，做到正知正信。做宗教中国化的领头人，紧

随时代前进的脚步。三要坚持解行并重，做到利益众生服务社会。做有益于社会的有用之人，发扬优良传统，真心服务社会。

赵立志副局长、能修院长、仁如副院长、宋华忠副院长、院校处负责人张琛为毕业生颁发了毕业证书并合影留念。

毕业典礼在《三宝歌》声中圆满结束。



联合办学培养弘法僧才

——我院法师应邀前往长春为四市佛协讲经交流僧众培训

2024年7月20日



7月9日，鉴真学院应长春市佛协邀请，参加由长春市佛教协会、吉林市佛教协会、四平市佛教协会、敦化市佛教协会联合开展的“四市讲经座谈系列活动”。9日下午，鉴真学院教务长扶正老师，副教务长开智法师接受四市佛协的培训聘书，由开智法师为四市佛协参会僧众作讲经交流前集中培训，并对鉴真学院办学特色向大众做了介绍。

本次活动自7月9日于长春启幕，7月18日于吉林市圆满落幕。历经十天、四座城市，20余处佛教活动场所的37位法师参加讲经、答辩、交流的





新形式活动，参加活动的四市佛教协会负责人、场所负责人、主要教职人员、中青年教职人员和护法居士共计1600余人次。吉林省宗教事务局，吉林省佛教协会，长春市、吉林市、四平市、敦化市四市的统战部、宗教局有关领导莅临活动现场，为活动作出指导、提供大力支持和帮助，并都对本次活动给予充分肯定和高度赞扬。

活动期间，鉴真学院法师与长春市等四市

佛协会会长，为更好地提高僧俗佛弟子佛学造诣，培养爱国爱教僧才，就教学方式、教学内容进行了深入研究交流，共同探索长期联合办学之路。开智法师等一行也专程前往长春般若寺，在现任方丈正宗大和尚陪同下，向前吉林省佛协会长成刚老和尚舍利塔瞻礼献花，学习了解前辈长老修行弘法生平，以传承法脉、续佛慧命、庄严国土、利乐有情。



《鉴真》学刊 2024 年度下半年征稿函

《鉴真》学刊是我院创办的集佛教义理研究、佛教文化传播、佛教人物风范等为一体的佛学类综合性刊物。创刊以来,先后设立“义理探究”、“经典导读”、“高僧风范”、“佛教史话”、“佛教教育”、“佛教与社会”、“佛教与生活”、“古寺遗风”、“佛光永续”、“弘扬佛教正能量”、“佛教与社会主义核心价值观”、“佛教中国化”等子栏目。望各位法师、专家、学者围绕上述各栏目为《鉴真》学刊撰写文章、赐送稿件。

我院为培养锻炼僧才,也专门为佛学院师生,在学刊设立“校园要闻”“校园风采”、“校园建设”等子栏目,望诸学院师生,积极投稿。

一、征稿要求

来稿文章为作者原创,若涉版权纠纷,作者承担全部责任,不接受已正式公开发表作品,允许本院编辑部对文章做校对修改。文章内容符合国家法律、道德、宗教规范,要理论与实际结合,中心突出,观点鲜明,言之有物,文风端正,字数一般 5000 字为宜。

二、联系方式

1、来稿者将文稿电子档发至鉴真学院邮箱,截稿时间为 2024 年 12 月 30 日。

2、为便于联系,来稿务必注明作者姓名、工作单位、职务(职称)、通讯地址,联系电话、电子邮箱。

3、文章被《鉴真》学刊录用后,作者将获稿酬。

4、鉴真学院校刊编辑部,电话:0514-87755659,13952817020。

联系人:扶正、释开智

学院邮箱:jianzhen@jianzhen.net

地址:江苏省扬州市平山路 9 号(鉴真佛教学院)

鉴真佛学院

2024 年 7 月 10 日