

内部资料 免费交流

准印证号：冀L1100120

禅

CHAN

2020年第6期

总第180期

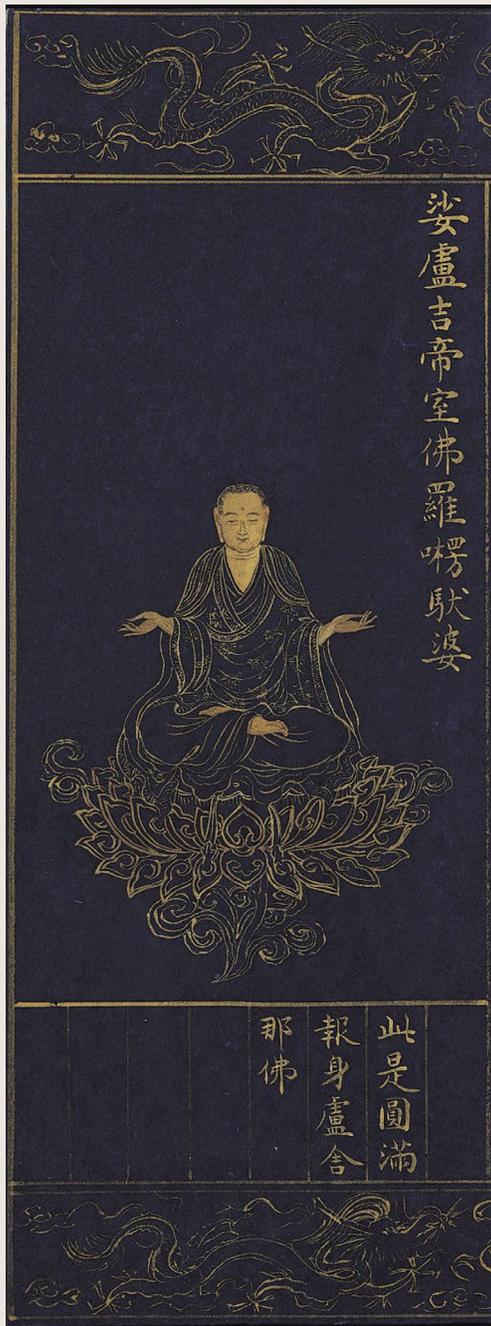


河北省佛教协会《禅》编辑部

大悲咒插图（十一）

婆盧吉帝室佛囉嚩馱婆

现藏于台北故宫博物院



明代泥金写绘《明人书千手千眼观世音菩萨大慈心陀罗尼经》，瓷青纸本，经折装，每半叶四行，金丝栏。封题及内文云“大慈心陀罗尼”，不用“悲”字，或为避亲讳故。

正法眼藏

善男子，凡夫不能善摄五根，则有三漏，为恶所牵，至不善处。善男子，譬如恶马，其性狼戾，能令乘者至险恶处；不能善摄此五根者，亦复如是，令人远离涅槃善道，至诸恶处。譬如恶象，心未调顺，有人乘之不随意去，远离城邑至空旷处；不能善摄此五根者亦复如是，将人远离涅槃城邑，至于生死旷野之处。善男子，譬如佞臣，教王作恶；五根佞臣亦复如是，常教众生造无量恶。善男子，譬如恶子，不受师长父母教敕，则无恶不造；不调五根亦复如是，不受师长善言教敕，无恶不造。善男子，凡夫之人不摄五根，常为地狱、畜生、饿鬼之所贼害，亦如怨盗害及善人。善男子，凡夫之人不摄五根，驰骋五尘。譬如牧牛，不善守护，犯人苗稼。凡夫之人不摄五根，常在诸有多受苦恼。

善男子，菩萨摩訶萨修大涅槃行圣行时，常能善调守摄五根，怖畏贪欲、瞋恚、愚痴、憍慢、嫉妒，为得一切诸善法故。善男子，若能善守此五根者则能摄心，若能摄心则摄五根。譬如有人，拥护于王则护国土，护国土者则护于王；菩萨摩訶萨亦复如是，若得闻是《大涅槃经》则得智慧，得智慧故则得专念。五根若散，念则能止。何以故？是念慧故。善男子，如善牧者，设牛东西啖他苗稼，则便遮止不令犯暴；菩萨摩訶萨亦复如是，念慧因缘故，守摄五根不令驰散。……

善男子，譬如世间，有诸大众，满二十五里。王敕一臣，持一油钵，经由中过，莫令倾覆：“若弃一滴，当断汝命。”复遣一人，拔刀在后，随而怖之。臣受王教，尽心坚持，经历尔所大众之中，虽见可意五邪欲等，心常念言：“我若放逸，著彼邪欲，当弃所持，命不全济。”是人以是怖因缘故，乃至不弃一滴之油。菩萨摩訶萨亦复如是，于生死中，不失念慧；以不失故，虽见五欲，心不贪著。若见净色，不生色相，唯观苦相；乃至识相，亦复如是，不作生相，不作灭相，不作因相，观和合相。菩萨尔时五根清净，根清净故，护根戒具。一切凡夫五根不净，不能善持，名曰根漏；菩萨永断，是故无漏；如来拔出永断根本，是故非漏。

（《大般涅槃经》卷第二十二“光明遍照高贵德王菩萨品第十之二”）

禅

2020年第6期 / 总第180期

2020年12月15日印刷

编印单位 河北省佛教协会
业务主管部门 河北省宗教事务局
创办人 净 慧

编辑委员会

主 任 明 海
编 委 黄夏年 冯学成 吴言生 杜大威
高士涛 明 海 明 慈 常 照
明 影 明 勇 宗 舜 明 尧

编 审 李 泓
主 编 明 尧
责任编辑 耀 观
文字编辑 耀 解 明 睿
设计制作 耀 师
流 通 耀 闻 魏 斌
印 务 郜庆荣
发送对象 佛教四众弟子
宗教文化研究人员
禅学爱好者

地址 河北省赵县柏林禅寺

邮编 051530

电话 0311-84920505 (编辑部)

0311-84941003 (发送部)

传真 0311-84920505

*

chan@bailinsi.net (索阅箱)

chanbox2004@126.com (稿件箱)

准印证号 冀 L1100120

石家庄荣祥印刷厂

印数 25000 册

目录

正法眼藏1

指月篇 在奉献中求幸福 在无我中求进取 *明海5
在生活中透禅机 在保任中证解脱 *明海11
吉祥人生的善缘 *明憨16

传灯篇 “行在瑜伽菩萨戒本”：太虚法师僧制思想的
继承和借鉴 —— 《太虚法师僧制思想研究》
选载（二） *明杰23
中国近现代的曹洞宗法脉传承 *纪华传38

般若舟 从体空观到话头禅
—— 《心经》 导读之五 *明尧56

文字禅 探求世界的真相（上） *明影67
宗门禅全球弘扬之设想 *张顺平79

生活禅 身在红尘闭心关 * 地儿88

赵州茶 吃茶去 * 耀二94

禅艺篇 字字有心 * 马明博96

佛祖道影 江南古佛天目中峰明本禅师
(下) * 具水98

无孔笛 《净慧长老全集》陆续出版115

编者小语 对“老实做人”与“轻安明净”之理解124

在奉献中求幸福 在无我中求进取

柏林禅寺己亥年冬季禅七开示（九）

（2019年12月22日）

明海

各位道友：

关于生活禅的修证，老和尚讲了非常重要的六句话：“在尽责中求满足，在义务中求心安，在奉献中求幸福，在无我中求进取，在生活中透禅机，在保任中证解脱。”昨天我们讲了前两句。下面继续讲“在奉献中求幸福”。

生活禅提倡什么样的人生快乐呢？奉献的快乐。生活禅的宗旨“觉悟人生，奉献人生”，就是要我们建设一个觉悟的、奉献的人生。这两句话说起来简单，但是做起来很难，内涵也很深。绝大部分人在生活中，都或多或少有奉献，但是这里讲的奉献，是从我们人生的价值设定来看的，就是人生一切的努力，都立足于奉献，在奉献里去体验幸福、快乐。

人生有多种幸福感，有一种来源于物质或名誉，比如得到金钱、社会地位、各种头衔等。但这种幸福感有个问题，就是我们内心的欲望深不见底、没有边际，总也不能满足，欲壑难填；而外在的条件又是变化无常的。今天你很有钱，明天就不好说了；今年你的晋升前景看起来很不错，实际会怎样很难讲；现在你的家庭很美满，关系很稳定，但是不知道何时会有突变的变故。

所有这些幸福，它表现为乐，但其实是一种坏苦，因为产生这些快乐的条件是变化无常的。有时我们的直觉也能感受到这种变化，由此引发内心的不安。

人生的境界，在给予和得到这两个方向上，会发生一种分野。有的人忙了一生也只是为自己，顶多为家人、亲戚朋友，有什么意思呢？如果你能为别人忙碌、劳累，这中间可能有烦恼，但是它有价值，有意义，内心会有有一种真正的幸福感。我们努力让人生向这个方向去开展，这就是奉献的人生。坦白地说，为自己忙很累，为别人忙也很累，反正都一样累，你选择哪一个？为别人忙有未来，有希望啊，而且当下内心有幸福感。

奉献的人生，需要我们在日常生活里去逐渐落实。首先，奉献是多方面的，有财物的布施、知识的布施、佛法的分享等。菩萨四摄法里的布施、爱语、利行、同事，都属于奉献。其次，一定要明确你做一件事的动机究竟是什么。我们在僧团里也是一样，你发心去行堂，为常住做事，发心的动机，你要做一个审查。真诚为别人奉献的发心，会让做事的人得到更多。

有两句话说：“所有的快乐来自于给别人带来快乐，所有的痛苦来自于只给自己带来快乐。”这两句话也是在讲为什么我们要让人生朝奉献的方向去开展，因为奉献就是给别人带来幸福、快乐。

在今天这个时代，老和尚教导我们“在奉献中求幸福”。有时你心里有一些烦恼排遣不了，有一些心结解不开，如果你能去做一些对别人有益的事，当下心态就变了。在寺院生活的人，你去院子里扫扫地、做做卫生，你的心马上就安定了。这些事情虽然很小，但是对别人有利。利他能够滋养我们内心的自我

肯定，这种肯定是修行中必须要有的信心。同时，利他也能拓展我们的心量，帮助我们逐渐体验自己与众生息息相关的缘起。

奉献的人生，符合佛所讲的缘起法，因为任何一个众生都不是孤立的。奉献的人生是服务所有人，利益所有人。试想一下，地球上除了你之外的所有人都很快乐，那你会有麻烦吗？你不会有任何麻烦。我们再设想，地球上只有你一个人很快乐，所有其他人都在痛苦之中，你的快乐能持续多久？那是不可能持久的。这是第三句话，“在奉献中求幸福”。

第四句，“在无我中求进取”，这句话对于现在某些佛教徒，以及对佛法存有误解的社会大众，非常有针对性。因为很多人，包括很多学佛的人，错误地理解佛讲的无我、空，认为学佛会让人生态度趋于消极、不作为。这是一个不正见，其实释迦牟尼佛的教法是最现实、最积极、最进取的。

在佛法的理论体系中，无我当然有很多界定。如果结合老和尚这句话来解读，无我，首先表现为每个人都有无限的潜力，每个当下都有无限的可能性，令我们的生命发生改变。空，就是无限的可能；无我，也意味着我们的生命新新不已。我们每做一件事情、每说一句话，都在改变生命的内涵，重新塑造着自我。有可能是向上、向善，在提升、开发自我；也有可能是向下、向恶，使自己堕落。所以在每个当下，生命都具足无限的可能性，这种特征就叫空、无我。

佛法讲发心，也是这个意思，因为心有无限的可能，发什么心，生命就往什么方向发展。我们现在要发菩提心，就是觉悟的方向。假如我们不发菩提心，发与烦恼相应的心，就是轮回、

堕落的方向。所以，在无我、空的教义下，人生态度应该是非常积极、充满活力的。

“以有空义故，一切法得成”，空并不是意味着什么都没有，而是意味着什么都可能有、都能够有，意味着无限的生机、创造力。懂得了这一点，我们会充分地利用每一个因缘，去累积我们生命的福慧资粮，累积正能量。

“在无我中求进取”，这个进取不同于在红尘里追求财色名食睡等五欲之乐。世间很多人表现出很有活力、很有能力，但背后的原动力可能来自于他世间的目标或欲望。学禅的人也有目标，但是我们的目标是菩提，是觉；我们所认同的生命，是一个无限可能的生命。

所以我们按照觉的方向定位之后，应该朝这个方向去精进。六度波罗蜜中的精进波罗蜜，就是老和尚讲的无我中的进取。这个进取与世间欲望驱动的进取不一样，无我的进取有永不枯竭的动力源泉。四弘誓愿讲：“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。”这些誓愿全都是没有边界，没有极限的，我们朝这个方向努力前进，这就是精进波罗蜜。

佛经里讲，释迦牟尼佛在修行菩萨道时，有很多令人震撼的修精进波罗蜜的故事。精进波罗蜜所描述的人格特征，不是被误解的消极的、退缩的，而是勇猛的、大无畏的，他不问得失成败，只管做。

我们看佛陀本生故事就知道，菩萨道的进取心有多么厉害。有一个故事讲释迦牟尼佛有一生是森林里的一只小鸟，和森林里其他的飞禽走兽关系都很好，大家都很喜欢它。有一天森林

突遭大火，变成了熊熊燃烧的火山。小鸟非常着急，它飞到海上，用翅膀沾上水，然后再飞回熊熊燃烧的森林上空，冒着烟熏火燎，把翅膀上的水抖落下来灭火。如此往复不断地飞。你们想想一只小鸟的翅膀能沾多少水啊，它的这种精进精神感天动地，天上下起暴雨，森林大火熄灭了。

《山海经》是先秦的一部重要古籍，里面有“精卫填海”的故事。精卫也是一只鸟，它去衔石子，要把大海填平。有学者根据这个故事，推断佛教早在先秦时期就已经传到了东土。现在一般认为，佛教最早传入中国的时间是西汉末年，但事实上可能远早于此。

第二个故事讲释迦牟尼佛在行菩萨道的时候，有一生是位大商主，类似于今天商业界的领袖。我们知道印度南端是个半岛，印度洋里有很多海岛，比如斯里兰卡。古代印度的商业贸易，有很大一部分探险的性质，佛经里讲的商主，通常会乘船前往海岛，寻找香料、珍稀药材以及宝石、矿产等。在佛陀时代，由于众生的福德较好，黄金、珠宝等较今天更容易获得，但是摩尼宝，也叫如意宝，非常稀有，它能满足我们所有的愿望。

释迦牟尼佛在那一生做大商主，带领很多商人乘船去一处海岛，最后大家满载而归，特别是得到了一个如意宝。大海里的龙王和他的龙族心里非常不平，一路用了诸如刮大风等很多办法，都没有阻止如意宝上岸。等大商主怀揣如意宝弯腰到海边洗手时，龙王终于找到机会，令大商主费尽千辛万苦得到的如意宝掉到了海里。后来大商主展现了他的精进波罗蜜，拿一个勺子，要把大海水舀干。这种勇气把龙王吓坏了，最后乖乖地把如意宝献出来。这就是菩萨的勇猛进取精神。

修行大乘菩萨道的人，应该具备无我中求进取的人格特征。这个进取的重点不在世间去争、去抢的果上，而在做事的因上，所以说“菩萨重因，众生重果”。因此，修行人的进取，应该在奉献，在累积福慧资粮的时时刻刻的修行中。而最终落到我们身上的是福还是祸，福祸又有多少，这些都坦然接受，平等视之。

当一个人永远坚持在无我中耕耘、播种，永远都能把握住当下，他会没有收获吗？肯定会有。虽然他的心不去想收获，但收获自在耕耘中。重果未必有好果，重因却一定有好果。因为他每天都在不断地累积正能量，累积善业，果当然不求自得。

老和尚的开示，一方面展现了释迦牟尼佛教法的本意，另一方面也对治了很多人对佛法的误解。除此之外，它也很契合现代文化语境中提倡向上向善、提倡成功的主流价值观。因此，“在无我中求进取”，就容易被大众所认可。

关于佛法对人生的价值，太虚大师也曾提出“发达人生”。事实上，老和尚在提“觉悟人生，奉献人生”这两句话时，我在他身边，他也讲过这第三句，最后我们觉得两句比较凝炼。“发达人生”中的发达，实际上就意味着我们在现世生活中努力地进取，不断地创造，以改观我们的人生面貌，当下促成我们现世人生的发达与繁荣。

今天简单讲了老和尚关于生活禅修证六句话中间的两句。老和尚的教导，语言都很平易，但其中的智慧很深。如果要展开讲，那就太多了，涉及到了祖师禅，涉及到了禅的修证最关键的地方。

希望大家认真对待，认真学习。

在生活中透禅机 在保任中证解脱

柏林禅寺己亥年冬季禅七开示（十）

（2019年12月23日）

明 海

各位道友：

今天我们探讨老和尚关于生活禅修证六句话中的最后两句：“在生活中透禅机，在保任中证解脱。”

什么是禅机？这个词大家可能觉得很玄妙，其实禅机的字面意思就是禅的机关。什么是机关呢？机关就是一把锁，就是一个关键，比如屋子装满了宝贝，你想拿到这些宝贝，如果没有钥匙开不了锁，也是枉然。所以这把锁就是你得到这一屋子宝贝的关键之所在，也就是机。

那么禅的机关是指什么？是指我们悟入到禅的智慧和关键，这个关键不是禅定，而是我们心念的状态，它直接关乎我们怎么看这个世界。所以禅机就是我们进入禅的智慧的机关、关键处。

我们要透过这个机关，不能由别人代替，只有靠自己。释迦牟尼佛讲的千经万论，还有很多佛学理论的书籍，我们都能读，但是这些都不能代替我们自己透过禅的机关。要透过禅机，并不需要你脑子聪明、反应敏捷，而是内心必须发生一种颠覆性的转变和突破。

禅宗祖师们的语录公案里面，处处都是禅机，他们把机关

留给我们打开，但是不能代替我们。

有人问赵州和尚：“我在丛林里修行，请您给我指示一个修行的法门。”赵州禅师说：“你吃粥了吗？”他说：“吃了。”“洗钵去。”这个问题也许发生在早斋之后，因为寺院里早斋都要喝粥。这时请法的禅人可能心里就有疑惑了，我是要找一个修行的法门，老和尚为什么让我洗钵去呢？你看这就是个机关，它锁着一道门，你怎样打开这把锁，透过这个机关，进入禅的智慧？

也有人问赵州和尚：“如何是祖师西来意？”达摩祖师从印度来到中国，他的核心法要是什么？赵州和尚说：“庭前柏树子。”然后禅人就问了：“老和尚，我问的是祖师意，你为什么拿外面的境界来回答我啊？”我们凡夫觉得这些柏树跟达摩祖师的禅，有什么关系啊？赵州和尚说：“没有啊，我没有拿外面的境来回答你啊。”禅人又接着问：“那什么是祖师西来意呢？”赵州和尚说：“庭前柏树子。”

你看赵州和尚并没有长篇大论地用佛学名相来演绎、解释什么是“祖师西来意”，他坚守了禅的本位，就是让你自己去悟，讲出来的不是。作为老师，赵州和尚已经把他能做的，做到一百分了，留给禅人内心一个大大的疑惑，让他自己去突破。如果禅人能在这个疑惑上一直专注下去，终有一天，他的内心会发生一种颠覆性的突破，领会到赵州和尚“庭前柏树子”的妙处，这就是禅机。

祖师们给我们一个禅机的引导，把我们推到一扇分别心、意识流的门前，在那里让我们奋不顾身地往前去突破。对于现代人来说，祖师公案里的禅机，可以拿来读、去体会，或者当

成一个话头去参究，但是可能很多人读起来有点隔阂。

那么老和尚教导我们“在生活中透禅机”，在生活中如何透禅机呢？在谈这个问题之前，我们先要搞清楚什么是生活。所有凡夫的生活都充满了烦恼，老和尚讲在生活中透禅机，除了强调在生活中落实修行功夫之外，实际上主要是讲要在烦恼中透禅机。你的烦恼越大，说明背后有更大的禅机，如果你能透过，你的智慧就能够增长得越多。

烦恼是什么，它来自于哪里？烦恼来自于我们把自己束缚在一种根深蒂固的不正见中。是我们的心看错了，所以面对问题时，当然就会想错、做错。生活中的烦恼，无非是得失、是非、利害、成败，所以在这些面前，如果我们的心的能够进行反思，对自己以前的不正见产生一种扭转，那就是我们透禅机的一刹那。这种扭转往往就发生在一刹那间。我们把自己关闭在一种习焉不察的状态，时间太久了，没有觉察到谬见的存在，所以才烦恼。所以在生活中遇到烦恼时，起心动念处就是我们透禅机的时候。

我们亲近老和尚多年，往往就在我们烦恼现前时，他只需要一句话来点化。记得我刚出家不久，对僧团还没有完全适应，内心偏于理想化，觉得每个人都应该是大菩萨。有一次，我觉得某个同参道友的做法太超乎我的预期了，产生了烦恼。老和尚说：“你发心修行，不就是为了他们这些人吗？”这就是一个转语，在这个转语之下，我好像突然心里没有什么烦恼了。对啊，如果所有的人都是佛，那还要你发心修行干什么？你不要等到其他所有人都完美了，你再修行；也不要把自己的修行建立在别人都好，你才能好的基础上。

关于生活中如何面对烦恼，老和尚也从正面给了我们很重要的开示：“以感恩的心面对世界，以包容的心和谐自他，以分享的心回报大众，以结缘的心成就事业。”这四句话可浓缩为八个字：感恩、包容、分享、结缘。这八个字可以涵盖我们生活中遇到的所有情境。人生不如意事常八九，当烦恼来临时，这就是我们打开机关的钥匙。

下一句，“在保任中证解脱”，很深奥。我们打禅七，会有一些身心的受用和体验。如何在生活中把寺院、禅堂里得到的受用、禅悦持续，让它相续不断地增长，这就是一个保任的问题。在禅的修行中，保是指保护、保养，任就是放任，让它相续，任其长大。保养圣胎，指的当然是修行有成的圣者，但即使是圣者，他的修行也需要保养。只要他保养住那个功夫，让它强化、长大，那么慢慢地这个力量会遍布于他生命的方方面面、内内外外，这就是修行的过程。

“保任”有个前提，就是我们在禅修的路上，有禅定的受用。哪怕是在禅堂里面体验到一枝香、十分钟甚至刹那的宁静、无妄想，那都是很珍贵的善根种子。要把这个种子保护好，让它成长，不要让它被烦恼风霜摧折。所以，保任是一个功夫。古人说，理须顿悟，事要渐修。可能你刹那之间就明白了，但是你要把这个理落实到生活中做人做事的方方面面、时时处处，乃至睡眠、做梦时。这都是不容易的，有个过程。因为我们的烦恼习气，根深蒂固。在烦恼中，我们耗的时间太久了。当然，我们也可以由浅到深地保任，有一点点进步，就把这一点进步巩固住。禅师们的保任，是指他们在明心见性——见到空性、本来面目以后，将他们所见落实到生命的方方面面的过程。这

个过程，也是不断地体证解脱的过程。

那么什么是解脱呢？解脱就是在生活中把自己所见到的智慧，贯彻落实，关键是落实。禅宗大德传记中记载，南岳怀让在六祖座下开悟，然后又给六祖大师当了十五年侍者。很多大祖师在师父的教导下明心见性以后，还要跟随师父学修，有的八年，有的十五年，甚至更长。这个过程就是不断深入保任的过程。

还有的祖师在明心见性以后，到深山里去住山。如果有人找到他，他就把亭子烧了，走进更幽静的深山中。“一池荷叶衣无尽，数树松花食有余。刚被世人知住处，又移茅舍入深居。”大梅法常禅师的这首偈子，就是描述这种情形。山并非是谁都能住的，那些在修行上有了体证的禅师住山，是为了做保任的功夫，深修禅定。所以古人说，“不破本参不入山，不到重关不闭关。”

还有的大德开悟以后，他会到闹市里、到人群中去。二祖慧可大师传法三祖以后，就经常上街去溜达，一方面是接引有缘人，另一方面，也是在红尘中，保任修证的境界，深化解脱的体验。

所以，老和尚的这句“在保任中证解脱”很深，可能我们现在还不能完全体会他所讲的保任是指什么。但是最基本的一个意思就是，你学佛修行得到的一些正能量，一定要有正知正念，要呵护它。

希望大家好好用功。

吉祥人生的善缘

明 愍

《吉祥经》的第一个偈子：“勿近愚痴人，应与智者交，尊敬有德者，是为最吉祥。”讲吉祥人生怎么结人缘。

人的器、识、缘

一个人的命运如何，事业如何，取决于很多的因素，可以概括为三个大的方面：

第一，器。身体是器。如我们的形象、举止、仪表、言谈，这是身体方面的条件。身体素质和形象很重要，有的人虽然端正，但是没有气质也是缺陷，身体不健康更不行。

第二，识。精神方面的因素，指每个人的知识结构、心量大小、思维方式、沟通方式等，这也是构成我们生命、帮助我们成功的要素。一个人若受过高等教育，但是心量小，也不行。有些人的气质是累生修来的，会说话，会办事，言行让人信任。

以上两方面，都是讲我们自身的条件。

第三，缘。佛法讲因缘，《阿含经》中讲：“诸法因缘生，诸法因缘灭，我师大沙门，常作如是说。”这个偈子叫法身偈。法身，简单地理解就是指世界的根本规律。我们要想生命更有价值，事业更成功，除了内因，外部的缘也很重要。生活的时代和地区、家庭出身、亲朋好友、社会关系等，这都是我们的外缘。

时代缘和地缘，我们相对被动，不太容易改变，因此人缘对我们就显得尤为重要。我们要“远离愚痴人，应与智者交，尊敬有德者”。愚痴的人不一定是傻瓜，是讲他有很多不正见，没有智慧，道德修为不够。有智慧的人，不仅有世法的智慧，也有出世间的智慧。

有人可能会问：佛教不是讲慈悲吗？众生平等，为什么我们要远离愚痴的人，而不是帮助他呢？这取决于我们的境界。如果我们的德行已经养成，智慧足够了，就可以接近愚痴人，改变愚痴人；如果我们的德行不够，智慧不够，接近愚痴人，恐怕更容易被他改变。

因此，身边的家人、朋友、同事、同学，这都是影响我们事业是否成功、生命是否更有价值的重要因素。蓬生麻中，不扶自直。近朱者赤，近墨者黑。为什么会这样呢？

人与人之间的心态是互相影响的。大家来寺院，觉得有亲和力和力，坦然、主动、自由，就是因为寺院里无论出家人也好，居士也好，心态平静、安详的人多，这种心态互相影响。

人和人之间的气质也是互相感染的。接触有道德、有修行的人，对方的一言一行，我们都能得到熏陶和摄受，通过自己观察和体会，都能自然地学习、效仿，净化和提高自己。

净慧老和尚提倡“在生活中修行、在修行中生活”的生活禅。生活禅与祖师禅一脉相承，从禅宗祖师语录来看，祖师是在生活中修行，也是在生活中开悟的。因此，学会在生活中把吉祥展开，这也符合祖师禅、生活禅的要义。

那么，我们要想生活幸福吉祥，应该如何结人缘呢？

友：如花，如称，如山，如地

《佛说孛经》中讲到四种朋友，我们要了解这四种朋友，亲近智者、德者，远离愚痴的人。

第一种朋友，花友。

有些人交朋友，非常势利。他看你现在很得势，就来亲近你。其实，只要是有权有势的人，他都想亲近。但在你境况不佳时，他就离开你。

佛把这类朋友叫花友。他对待你像对待花一样，花开的时候，他来拥护你，欣赏你，靠近你；等到花谢的季节，他就不理你了。

第二种朋友，称友。

“称”就是“秤”，中国传统的秤有秤盘、秤杆和秤砣，通过秤砣的前后移动来衡量你所买的东西的重量，然后算价格。秤友，他像称商品一样来衡量你，他认为你将来有前途、有权力，就很尊敬你；他认为你快退休了，快调动工作了，就对你很轻慢。称友非常势利，非常现实。

第三种朋友，山友。

像大山一样的朋友。一棵树、一个建筑不一定多么高大，但是树和建筑在山上时，很远就能望得见。山友，就像一座山一样，只要你来亲近他，他都会借他的基础来帮助你，与你喜乐同欢。

第四种朋友，地友。

地友像大地一样，无论你成功还是失败，富贵还是贫穷，他都不计较，总是能包容你、荷载你。地友就像观音菩萨一样，无论什么样的人，他都会闻声救苦。地友就像母亲一样，孩子对她多么不礼貌，她总是能包容，总是能原谅，总是能为孩子着想。地友就像大地一样，不管我们对他是厚还是薄，他始终在养护我们。

佛把世间的人，从交朋友的角度分成这几类，有助于我们判别。对居士来讲，要择其善者，远离恶者。作为我们大开元寺，在“觉悟人生、奉献人生”理念的前提下，无论对什么样的朋友，都要来包容，都要来感召，都要来逐步地教化，这是佛门广大的一面。

交友不善的六种过失

在《善生经》里面，释迦牟尼佛又开示说，如果亲近不好的朋友会有六个方面的过失。这六种过失，一方面是告诫我们远离这样的朋友，另一方面则告诫我们避免做这类事情。

第一种过失，方便生欺。就是假话多真话少。他也说过真话，但是真话少。他说真话的目的是为了掩盖他的假话，说假话的目的是为了试探你的各种情况。

第一，我们不要“方便生欺”，要假话全不说，真话不全说。所有的假话我们都不说，所有的真话根据情况再说。

第二，如果有人是这样的行为，我们要来预防。预防的方

法有两种：其一，我们适当地远离；其二，我们适当地来教化。

第二种过失，好喜屏处。有人好耍阴谋诡计，总是出一些怪点子，这样可不好。我们要光明磊落，坦坦荡荡，不要有阴谋诡计，不要乘人之危。

第三种过失，诱他家人。这样的情况很多，比如说，别人本身不抽烟，他为了达到某些目的，送给人家烟抽，慢慢地引诱人家走上邪路。对这样的人，我们是可以观察到的。

第四，图谋他物。有的人，和你在一起交谈，总是想如何发财，图谋财物，这不是善友。即便是经商的人想求得利润，前提还是为客户做好服务，做好产品。不想付出、不想提高服务，光想着赚钱多，不是正路。

第五，财利自向。有人和你一起合作来做一件事情，得到的利益，得到的表彰，分配的时候总是想自己优先，这样的人也要小心。

第六，好发他过。有人总是评论别人的不足，说是说非，却从不看自己的缺点，没有惭愧心，总是好发他过，揭他人的短。我们不能这样做。

这都是释迦牟尼佛以他的智慧，洞察人世间的各种朋友之相。首先，我们自己不能成为这样的人。其次，对于智慧和定力还不够的初学者，我们应该怀着一种暂时还不能帮助对方的

惭愧心，远离这类朋友，避免受他们的负面影响；对于有智慧和德行的人，你才可以用你的方便善巧来摄受、教化他们。

经文消解

下面，我们简单过一下《吉祥经》原文。“勿近愚痴人”，愚痴，就是没有智慧，遇到问题不能正确取舍，处在无明状态。无明，就是没有光明，就像待在暗室里面，一片漆黑，看不到东西。愚痴是贪嗔痴三毒之一，痴的背面就是慧，修学戒定慧，就可以息灭贪嗔痴。

“应与智者交”。智，分有漏智和无漏智。我们世间通常所说的智慧是有漏智，虽然我们生活条件越来越优越，但是被优越的条件束缚，仍然不得满足，烦恼重重。真正的智者，是指精通世出世间因果，善良而又有良好言行的人。他能真正认识这个世界，判定是非邪正，有所取舍。智者会看到我们的病症，对症下药，引领我们修行进步，在我们最需要的时候伸出双手。尊敬、亲近这种智者，就是最吉祥的。

作为一个学禅的人，尤其是对居士来讲，既能正确地生活、工作，来创造财富，创造社会价值，但是又不为这些所束缚，念念解脱，这就叫无漏智。

“尊敬有德者”。什么是德呢？德是由行正道而得，由于行正道，我们既可以得到自受用，自己很坦然很喜悦；又可以产生他受用，去感化他人。德，可以引申为道德、功德、福德。德是自己得正道而无失，道是自己得（德）而及于他人。

佛果的功德，包括智德，就是菩提；断德，就是涅槃；恩德，

就是依愿力来救助众生。

从究竟的角度来讲，尊敬有德者，是尊敬这样的有德者。

从自利和利他的角度，佛菩萨之德又分为悲德和智德：悲德，就是利他；智德，就是自利。

对修行人来讲，我们还要理解性德、具备修德：性德，就是众生本具的体性；修德，就是后天靠老师、善知识的教化，自身努力，所开显的本具的佛性。从圆教的角度来说，性修不二。

我们尊敬有德者，从究竟的角度来讲，是尊重佛的三德，佛菩萨的悲智之德；从个人的角度来讲，要知道本性就有善德，通过后天的努力修行，可以开显这种善德。

如此，我们在结人缘时，就能学会选择善的缘，与有德、有智的人相交，得到他们心态、气质、言行的感染和摄受，逐步净化、提升自己，这是最吉祥的。

（本文节选自《让你的明珠照亮山河——明憨法师妙解
<吉祥经>》，大标题为编者所加）

防止奢侈，注意节约



“行在瑜伽菩萨戒本”： 太虚法师僧制思想的继承和借鉴

《太虚法师僧制思想研究》选载（二）

明 杰

一、重视菩萨戒精神

虽然太虚法师强调僧制要适应时代作出改变，但并不是要舍弃佛教的根本原则，即“依据佛制”为根本来订立适应时代精神的僧制。在普陀山闭关期间，太虚法师除了专心于佛教经论的研读外，戒律也是其研读的重要内容，“时又涉览律部，留意于僧制”¹，“遂知整僧在律”²。太虚法师对于戒律的研习颇为系统，从诸部广律、律论以至历代律疏，这些成为构建《整理僧伽制度论》的基础：“民四的夏间，我又分出时间以涉览诸部广律、律论及唐、宋、明人关于戒律的疏述，《整理僧伽制度论》亦由此开始。”³

太虚法师对于戒律的重视，特别注重中国大乘佛教特点和菩萨戒精神⁴，在闭关期间认真总结了佛教律制中关于变化和发

1 印顺法师：《太虚大师年谱》，第 49 页。

2 太虚法师：《相宗新旧两译不同论书后》，《太虚大师全书》第 25 册，第 110 页。

3 太虚法师：《太虚自传》，《太虚大师全书》第 29 册，第 217 页。

4 关于太虚法师对菩萨戒的认识和提倡，可参见韩敏：《太虚与菩萨戒》，《湖北成人教育学院学报》，2010 年 1 月。另可见韩敏：《民国佛教戒律研究》，北京，宗教文化出版社，2016 年，第 80—89 页。

展、改进的规律性的内容，从而根据佛陀强调的“六和敬”的僧团组织精神与菩萨戒行精神，“精心撰写了《整理僧伽制度论》”¹。在他看来，佛教徒大略可以分为信仰部和住持部，也即在俗和出家二类，《整理僧伽制度论》专门针对出家住持佛法的一部而立论。汉土佛教的特点是学理本大乘教理，而行持依声闻戒律，“内秘菩萨行，外现声闻相”：

汉土所流传尊崇者，其学理虽全属大乘系统，而律仪则从声闻乘；内秘菩萨行，外现声闻相，汉土佛教化仪之特色乎！……在俗菩萨，既摄在人天乘，则形仪随俗而不能住持像教。入僧菩萨，则摄在声闻。声闻乘众，以波罗提木叉为师，依毗奈耶处住（《涅槃》《遗教》二经，言之最为谛切）。律仪清净，人天钦敬，独能住持佛法，故得住持僧名。²

也即僧众有住持佛教的责任，所以要严格制度，整理佛教，如此才能弘扬佛法，觉悟群生。印顺法师谓“取僧伽之形仪，重菩萨之精神，为大师整僧之根本意趣”³。距撰写本论时隔十四年后，太虚法师在《整理僧伽制度论跋》中再度明确本论“可为沙门菩萨僧之制度”⁴，与《僧制今论》《佛教藏文学院劝请全国居士如律的护持三宝书》⁵所含的“优蒲菩萨僧”“沙门苾

1 陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》，北京，民族出版社，2000年，第65页。

2 太虚法师：《整理僧伽制度论》，《太虚大师全书》第17册，第16—17页。

3 印顺法师：《太虚大师年谱》，第51页。

4 见太虚法师：《整理僧伽制度论跋》，《太虚大师全书》第30册，第813页。

5 见《海潮音》1929年第5期，第1—12页。（黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第172册，第555—566页。）

当僧”可以共同成为整理僧伽制度的指南¹。

众所周知，太虚法师于1924年《海潮音》第五年发刊之时发表《志行之自述》：

余志行之所在，将奉之以尽此一报身而为长劫修菩萨道之资粮者，恐尚有未喻。兹值《海潮音》第五年发刊之始，特为拈出，供海众之论究焉。昔仲尼志在《春秋》，行在《孝经》；余则“志在整兴佛教僧（住持僧）会（正信会），行在瑜伽菩萨戒本”，斯志斯行，余盖决定于民四之冬，而迄今持之弗渝者也。²

这里提出了后来广为人知的名言“志在整兴佛教僧（住持僧）会（正信会），行在瑜伽菩萨戒本”，而实际就是太虚法师一生努力的方向。“整兴僧会”方面“大备于整理僧伽制度论”。而“行在瑜伽菩萨戒本”，则“必以菩萨戒为归”，特别强调菩萨戒的精神。太虚法师最后明确了二者的关系：“必能践行此菩萨戒，乃足以整兴佛教之僧会。必整兴佛教之僧会，此菩萨戒之精神乃实现。”³

1928年10月，大醒法师在闽南佛学院的一次纪念会上演说《太虚大师的两大志行》，认为太虚法师“看了世界的纷争，国家的扰乱，人类的残杀，以及佛教本身的衰落，不禁悲（大悲心）

1 见太虚法师：《整理僧伽制度论跋》，《太虚大师全书》第30册，第814页。

2 太虚法师：《志行自述》，《太虚大师全书》第17册，第186页。太虚法师在《我的佛教改进运动略史》中说：“民国十二年，我著有《志行自述》，讲我作改进佛教运动，着重整理僧伽制度和上乘菩萨行。这篇文章的内容，就是后来常为人引用的‘志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩萨戒本’这两句话。”见《太虚大师全书》第29册，第89页。

3 太虚法师：《志行自述》，《太虚大师全书》第17册，第190页。

从中来，发心救济，谋世界和平，谋国家安宁，谋人类和乐。这是大师的职志”¹。也即是说，太虚法师的两大志行实为基于佛教的菩提心而来。同时，太虚法师认为佛教的衰落也是因为“僧伽不能发菩提心，修菩萨行”，“只知自利，不知利人。于是由自利到自私，由自私到自暴自弃，遂致造成险象包围的今日之佛教”²。因此，太虚法师的两大志行正是解决佛教危局的良药，特别是“《整理僧伽制度论》，依据时势，慎思详尽……其一切制度之周详，筹备进行之步骤，极其完备，极易组织”³，然而，当时的佛教徒“不能联合起来，共同整理”，太虚法师“更觉得非有一戒本，令一般佛徒同趋一途不可，遂更以《瑜伽菩萨戒本》，倡而行之”。可见，整理僧伽制度与践行菩萨戒有着内在逻辑关系，二者相辅相成。

二、对传统僧制、丛林精神的肯定

太虚法师虽然揭示近代禅林的弊端，但是仍然认为唐代禅宗代表了一种他理想中的“新僧化”。佛教传入中国以后，至唐代百丈怀海禅师提倡农禅并重，放弃乞食的“新僧化”。百丈禅师脱离律寺而开创了禅宗丛林，以身作则，实践“一日不作、一日不食”的劳动生活，率领服膺他道德威望的禅众开始了开

1 大醒法师：《太虚大师的两大志行》，《大醒法师遗著》，台北，海潮音社，1963年印行，第763页。

2 大醒法师：《太虚大师的两大志行》，《大醒法师遗著》，台北，海潮音社，1963年印行，第764页。

3 大醒法师：《太虚大师的两大志行》，《大醒法师遗著》，台北，海潮音社，1963年印行，第765页。

荒劳作的农禅生活。近代丛林仍然有普请出坡的遗风和制度，只是越来越式微了！开始出现拥有广大田产，坐享其成的现象，出家僧众渐趋堕落，不能弘扬佛法，以致招来社会人士的诟病。如果不能恢复百丈禅师创立的农禅传统，佛教僧众如何继续保持其僧宝的地位！¹ 这是在《海潮音》第一期发表《整理僧伽制度论》第一部分后，太虚法师思想发生的变化，并作出将“政治与宗法相倚”的《整理僧伽制度论》中止，而提倡“人工与佛学相倚之新僧化”的决定。太虚法师将百丈禅师“农禅”适应时代的现代化转换为“人工与佛学”。²

人工方面，有需要和废除二类；佛学也同样有消极和积极二种，总体来说，新僧应满足生活需要，积极闻法修行；废除生活奢华，断绝消极行为³。在此基础上，太虚法师详细规定了人工与佛学相结合的“新僧化”的内容：

每日公定时间十二时，睡六小时，作六小时。三小时是人工，两小时是习禅，一小时是说法。其余十二小时是自由时间，随喜施为。每处从五六十人以上至五六百人为度。……凡男子能依照人工与佛学之规定作务修行者，由大众和合许令同住。同住中有不能依照人工与佛学之规定作务修行者，由大众和合摈令他去。⁴

1 见太虚法师：《人工与佛学之新僧化》，《太虚大师全书》第 18 册，第 163 页。

2 太虚法师主张“以农者人工之一，禅者佛学之一，就百丈之农禅而广之，而实托百丈之农禅为本质”。见太虚法师：《人工与佛学之新僧化》，《太虚大师全书》第 18 册，第 163—164 页。

3 人工，需要者，衣食住医之所出，详见《人工与佛学之新僧化》，《太虚大师全书》第 18 册，第 164—165 页。

4 太虚法师：《人工与佛学之新僧化》，《太虚大师全书》第 18 册，第 165 页。

太虚法师的这些设想完全基于禅宗丛林生活的基本要求，只是作了更为现代的简化。他甚至强调“予之《整理僧伽制度论》，最重者即为丛林制度，故对丛林制度应持尊重态度”¹，应该的做法是完善丛林制度以适应时代的要求，而不是对传统制度的蔑视扬弃。

太虚法师曾受到无政府主义和社会主义的影响，认为佛教较为接近“共产”思想。在《唐代禅宗与现代思潮》一文中，太虚法师认为禅宗丛林制度与现代社会思潮可以互相会通，并盛赞禅宗的创造、进化精神，“此创造的进化的精神，乃无有能及唐代之宗门者”²，在太虚法师看来，中国禅宗的这种创化精神体现在机教、传承、道场等三个方面。“以禅宗之精神而创化为最高尚、最洁净、最优美、最和悦之社会”的禅林，可以为社会思潮提供宝贵借鉴³。

太虚法师将禅与虚无主义、无政府主义、布尔塞维克主义、德莫克拉西主义逐一进行了比较。德莫克拉西即 Democracy 的音译，译为“民主”，是全体民众共同和合行动的“民众主义”⁴，在民主主义之下，国家社会的各种事业，都以全民利益

1 太虚法师：《箴新僧》，《太虚大师全书》第 17 册，第 605 页。

2 太虚法师：《唐代禅宗与现代思潮》，《太虚大师全书》第 20 册“宗用论（一）”，第 219 页。

3 见太虚法师：《唐代禅宗与现代思潮》，《太虚大师全书》第 20 册“宗用论（一）”，第 223—224 页。

4 太虚法师可能是通过接触到的西方译著来理解民主的内涵，“德莫克拉西一名，我亦不知当译何义，以意揣之：废除专制，可名立宪，废除君主，可名共和，废除贵族，可名平民；以民为本，可名民本，由民理治，可名民治；是全体之民共同和合之行动，非一部分民之偏党行动，可名全民众民民众主义。”见太虚法师：《唐代禅宗与现代思潮》，《太虚大师全书》第 20 册“宗用论（一）”，第 231 页。

为重，人民平等、普遍地参与政治、教育、经济、宗教等各类事业。太虚法师对比之下，主张唐宋禅宗丛林体现了这种群体和合的精神，“以现代思潮之对映乎唐代禅宗者以言之，非徒应用现代思潮以发明唐代禅宗，反之亦应用唐代禅宗以发明现代思潮”¹。他提倡“新僧化”的现代佛教思想是符合佛教精神的，而认为《整理僧伽制度论》是具有“精审详密之德莫克拉西的”，并且强调实践的重要性²。

虽然中止了在《海潮音》上继续刊发《整理僧伽制度论》（第十一期又接续刊发），但通过将禅宗精神与西方思潮的比较，太虚法师肯定了自己所撰《整理僧伽制度论》的民主性及精审详密的特点。

此外，综合太虚法师几篇涉及禅宗的文章，如《人工与佛学之新僧化》《唐代禅宗与现代思潮》《对中国禅宗之感想》，太虚法师对禅宗可谓爱恨交织，他一方面对唐宋禅林的创造精神充分肯定，一方面又觉禅宗精神的不振导致“僧伽沦散而不为人尊信”。

1943年，太虚法师作《人群政制与佛教僧制》一文，强调禅宗制度对佛教僧制的影响：“中国的僧制，差不多有两千年来的历史，古来演变的很多，现在的大概即以从唐、宋来的禅宗丛林制度为代表。除此之外，虽有台、律等宗传承下来，但都受了禅宗寺院制度的影响，成了附庸的制度，故可专以禅宗

1 太虚法师：《唐代禅宗与现代思潮》，《太虚大师全书》第20册“宗用论（一）”，第207页。

2 太虚法师：《唐代禅宗与现代思潮》，《太虚大师全书》第20册“宗用论（一）”，第236页。

丛林来说明中国僧制。”¹同时，太虚法师也承认中国僧制所具有的几项优点，一是虽然在寺产的传承方面有剃派法派的一些弊端，但具有规模的丛林寺院，还是比较具有开放性，不问国籍和宗派，甚至道教人士也可以挂单居住，享受寺院提供的食宿，“颇有十方无碍的僧德”；二是中国佛教传统中独自住山修道的风尚，有原始佛教时代佛弟子们“脱离俗群、超然自立”的特点；三是保持丛林清规制度比较好的、住持传承也如法的部分大寺院，禅堂中僧众的集体生活和修行训练也还相当整齐严肃²。这或许可以视为太虚法师晚年对于僧制再认识的结果。

三、对外国佛教僧制的认识和宗教制度的借鉴

在《人群政制与佛教僧制》中，太虚法师还对锡缅甸、藏蒙地区、日本等僧制作了分析，体现了他对不同传承的佛教僧制的认识。如他在讲到日本僧制时说：

日本僧制，从前原传自中国。……在明治维新以前，只有真宗僧才是在家的，但到明治维新以后，各宗派都变为真宗的在家僧制了。当时因有政治压力，虽有反对者，大势所趋，渐渐全变为蓄妻养子的在家僧制。……但日本全国没有整个的佛教，只有各宗各派的，其宗派间互相排斥，如对外教一样。在

1 太虚法师：《人群政制与佛教僧制》，《太虚大师全书》第22册，第1097页。本文原发表于1943年的《时代精神》第九卷二期三期。

2 太虚法师：《人群政制与佛教僧制》，《太虚大师全书》第22册，第1099—1100页。

某个时期，曾有日本联合宗教的组织，但很空虚，真宗对之看得极轻，故日本无整个统一的佛教，可以说是僧派与国民的佛教。¹

在逐一概括不同传统和地域的佛教僧制后，太虚法师也作了综合分析和比较，并提出佛教僧制进化的概念：“佛教现存僧制也各地不同，僧制的原始，一面是自修的个人，一面是和合的大众，在家的男女信众则附摄而不成组织。后来流传分布，在锡兰、缅甸……虽与原始相仿，不过已少有个人入山自修的，并没有出家的女僧；蒙、藏成为有系统、有组织的僧团力量，又与在家家族密切相关；中国也有其三种长处；日本则为各派有信徒的组织，故各有优劣。”²如果能够综合各家的长处并进行调整补充，则可以形成中国的乃至世界的联合教团，建立与时进化的佛教僧制。

太虚法师不但对不同佛教传统的僧制进行比较分析，也同样关注其他宗教的不同情况，如基督教、伊斯兰教等。虽然作于1943年的这篇《人群政制与佛教僧制》与太虚法师创作《整理僧伽制度论》，乃至后来的《僧制今论》《建僧大纲》《建立中国现代佛教住持僧大纲》等没有直接的联系，但仍然向我们反映了太虚法师对于僧制的广泛关注和不断发展其僧制思想的特点。这时的太虚法师已经55岁，仍然对自己毕生追求的僧制建设念兹在兹，强调要“把上面所讲的综合起来，观察其有

1 太虚法师：《人群政制与佛教僧制》，《太虚大师全书》第22册，第1100、1101、1102页。

2 见太虚法师：《人群政制与佛教僧制》，《太虚大师全书》第22册，第1109—1110页。

缺陷的地方，予以修正补充，优美的地方，则应当选择采取，以期有所贡献于今后的人群与佛教”¹。

太虚法师的整理僧伽制度思想还借鉴了西方宗教制度，诸如罗马天主教、景教等。前文已述，严复所译西方名著及民国时期的各种西方译著是太虚法师了解基督宗教教义、制度和历史等知识的重要途径。《整理僧伽制度论》在提出佛教分住持部和信仰部时，讨论了所谓景教²内侶、外侶制度：

问曰：昔欧洲景教徒，尝分内侶外侶，内侶深喻决知，得闻天道；外侶信内侶喻且知，受道而笃守之。彼之分内外侶，不与今分佛教徒为住持部、信仰部，适相类乎？然穆勒约翰尝讥曰：景教内外侶之鸿沟，仅名存耳。盖近世人民，德慧术智皆进化，已无从区别矣。然则住持部、信仰部之分，亦可省已？答曰：此有多义，请略陈之。³

太虚法师以景教内侶外侶制度为例，从四个方面回答了建立佛教住持部和信仰部的合理性和必要性，特别是第三和第四点原因，参照了章太炎的《建立宗教论》，“后之二义，章氏丛书之《建立宗教论》，言之颇详……”⁴。受到章太炎的启发，

-
- 1 太虚法师：《人群政制与佛教僧制》，《太虚大师全书》第 22 册，第 1102 页。
 - 2 历史上基督教传入我国的有四个教派，即天主教、东正教、新教、聂斯脱利派。四个教派中最早传入我国的是聂斯脱利派，即我国历史上所称的“景教”。景教与天主教为基督教不同教派，景教不是天主教。参考顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，上海，上海社会科学院出版社，1989 年，第 2 页。
 - 3 太虚法师：《整理僧伽制度论》，《太虚大师全书》第 17 册，第 19 页。
 - 4 太虚法师：《整理僧伽制度论》，《太虚大师全书》第 17 册，第 23 页。

太虚法师也认为佛教徒也应该进行住持部和信仰部的区分，并明确指出住持部的僧伽人数应该适度，过多或过少都不合适，但根本的原则是“务求内充高行，外足导俗，以适其中道”¹。

太虚法师关于景教的知识，正是来自于严复译穆勒《群己权界论》²。《群己权界论》（On Liberty），又名《论自由》，约翰·穆勒原著，商务印书馆1903年出版。严氏于1903年7月31日撰《译〈群己权界论〉自序》，其中写到：“夫自繇之说多矣，非穆勒氏是篇所能尽也。虽然，学者必明乎己与群之权界，而后自繇之说乃可用耳。”³该书第二章“释思想言论自繇”部分谈及景教内侶外侶：

夫苟莫之疑难，抑未极疑难者胸次之所欲言，而亦何从以尽职乎？故曰：客之议于吾言论自繇之义，无所撼也。彼加多力之景教，且本客之说而实行之矣。故彼奉法者，有内外侶之分：内侶者深喻狭知，而得闻天道者也；外侶者信内侶之喻且知，受道而守之者也。虽内外二侶，于教法皆不容有所去取，然内侶之弗畔者，例得以读旁门外道之书，与一切所以谤攻其法者，盖必熟夫此，而后知所以因应砥排也。至于外侶，非特许者，例不得问旁门之论，读外道之书也。然则知彼之事，固有裨于

1 太虚法师：《整理僧伽制度论》，《太虚大师全书》第17册，第25页。

2 据《严复年谱》1903年7月24日条，“所译《自由释义》一书改名为《群己权界论》”。见孙应祥：《严复年谱》，福州，福建人民出版社，2014年，第173页。

3 [英]约翰·穆勒：《论自由》（又名《群己权界论》），严复译，上海，上海三联书店，2009年，第1页。

师资，特有等差，其事非尽人可为者耳。¹

太虚法师将佛教划分为住持部和信仰部实际也是为了解决当时出现的僧俗关系和定位问题，一方面是要广泛联系人数众多的在家佛教徒以形成佛教教团；另一方面也是在致力于提高住持佛法的僧众的地位²。这既是根据传统律制的要求，也与他本人的僧侣本位有关。

太虚法师在整理僧伽制度中将佛教教团按区域划分为大中小三级的规划，也来自于天主教的影响：

本来僧团是有组织有纪律的，但现今佛教衰落，反不如天主教的组织完密！天主教的神父，也是出家的，但他们系统严明，一区有一区的主教，一国有一国的大主教，而全世界则有罗马教宗；近来学者考据，他们原始是仿佛教制而组织的。³

有鉴于此，太虚法师主张要适应现代环境，恢复佛教传统的僧制，以县、省、国为单位设立小区、中区和大区，未来还可以联合外国的佛教教团组成世界性的总会，目的是将佛教的智慧与慈悲传播于全世界。这一点，太虚法师在《整理僧伽制度论》中有所规划。众所周知，天主教采取圣统制，是普世教会，行动统一，而“统一”正是太虚法师理想中佛教僧团整理的前

1 [英] 约翰·穆勒：《论自由》（又名《群己权界论》），严复译，上海，上海三联书店，2009年，第36页。

2 见太虚法师：《我的佛教改进运动略史》，《太虚大师全书》第29册，第82页。

3 太虚法师：《存在、僧、僧羯磨》，《太虚大师全书》第18册，第162页。

提条件。江灿腾经过研究，也认为：“太虚法师的《整理僧伽制度论》的理论设计，宛如仿效罗马天主教的布教辖区，只是他将其界定在中国本部，排除蒙藏地区的佛教（理由是彼地政教合一），而欲建僧八十万人，成一大组织，为多功能的佛教体制，与政治体制分离，而功能互补”。¹ 这里没有明确太虚法师制度设计与天主教直接、必然关系，而用了“宛如”一词；而邓子美则认为《整理僧伽制度论》设想的佛教组织制度，借鉴了天主教的教区制。如果接受邓氏的说法，那么太虚法师对于天主教教区制是有理性认识的。

根据利玛窦在《耶稣会与天主教进入中国史》中的记载，至迟在 1583 年八、九月间，天主教神父最终获得许可证，在广东肇庆修建了寓所并定居中国²。如果从那时算起，到太虚法师在静安寺演说三大革命的主张，天主教已经在华 330 年之久，天主教的知识必然得到不同程度的传播。特别是在华天主教办有多种报刊，以迅猛的发展势头，迅速成为中国一股有影响力的社会力量。据德国学者罗文达（*Rudolf L. Wenthel*）的研究，1920 年代以前，在上海、北京的天主教报刊达 15 种以上³。众多的在华天主教、基督教报刊在西学东渐过程中对中国社会和本土文化产生的影响不容小觑。太虚法师非常注重对西文译著的阅读，自是不会忽略在华西方宗教报刊，因此获得天主教的一些相关知识想来不是一件难事。

1 江灿腾：《太虚大师前传》，台北，新文丰出版公司，1993 年，第 134 页。
2 参考利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，北京，商务印书馆，2014 年，第 94—100 页。
3 参考〔德〕罗文达：《在华天主教报刊》，王海译，广州，暨南大学出版社，2013 年。

而 1928 年开始的欧美游历，也使得太虚法师有机会亲身了解西方宗教的情况，除了向西方人士宣讲佛学，做世界佛教的联络和宣传外，实地考察欧美各国的政治、经济和宗教状况也是太虚法师此行的目的。太虚法师参观了美国几所著名的大学和欧洲几国的天主教、基督教、回教等教堂，对于欧美的宗教教育有了直观的感受：

美国则著名大学哥伦比亚、耶路、芝加哥、加里福尼等，皆曾讲演，而美国在纽约、哈福、卜技利由各宗教学院，亦因请讲而得参观考察之机会。关于宗教研究之专门学院，不能不推美国为最善。法国天主教之大主教及英国为历代帝后坟墓所在之皇家教堂主教，皆曾约余相晤，并参观教堂中之一切。其余在法、英、比、德、美诸国，游观天主教、基督教、回教、犹太教等之教堂，不一而足。过耶诞节，则观于柏林之某大教堂；过复活节，则观于旧金山之某天主教堂。他若英国美以美会之纪念会，及各教堂之讲演，亦多往参观；以纽约之福斯登牧师听讲之情形为最盛焉。¹

这次的欧美游历对太虚法师触动很大，除了出版《太虚大师寰游记》²详细记录游历经过和演讲内容，1929 年 5 月在上海的世界佛教居士林讲“寰游之动机与感想”，深有感触地呼吁“中国佛教寺僧急应革除一寺一院的家族制”：

1 太虚法师：《寰游之动机与感想》注二，《太虚大师全书》第 28 册，第 253 页。

2 《寰游记》节略本见《太虚大师全书》第 29 册，第 358—441 页。

最散漫凌乱无力量者，则实为中国佛教的寺僧！现在必须赶快将这种弊病革除了，才能够振兴起来，担荷宏法利世的大责任。弊病的症结，在于各个寺院已经化成祖传子承的变态家族，早将和合众的真僧义失掉了。流弊所至，现在只有各为其一寺一院的住持眷属，和游食挂单于各处寺院间的云水僧众，而绝对没有为一县、一省、一国的佛教团体。虽然年来也有时势造成的团体出现，但个中情形非常散漫，绝无整齐划一的管理和组织。所以，虽然全国有许多佛寺和许多人，却不能有一种力量表现出来，危机临头，束手无策！历观各国，无论是佛教非佛教的传持宗教者，都是教团而非家族式的。¹

可见，太虚法师游历欧美的重点还是在自己心念系之的整理僧制。

在《整理僧伽制度论》中，太虚法师特别强调僧伽教育的重要性，后来不断明确和发展僧伽教育思想，并通过建立、主持武昌佛学院、闽南佛学院和汉藏教理院等数所近代著名佛教院校来具体落实。在僧伽教育方面，太虚法师明确借鉴了西方基督教的办学经验和模式²。何建明即认为，“以僧教育为中心的寺院制度改革受到基督宗教的影响”，基督宗教在宗教教育方面对中国近代佛教教育的影响大而广泛，而正是这些佛学院造就了一大批中国近代佛教革新人才³。（完）

1 太虚法师：《寰游之动机与感想》，《太虚大师全书》第28册，第246—247页。
2 见太虚法师：《建设现代中国佛教谈》，《太虚大师全书》第17册，第260页。
3 见何建明：《近代中国宗教文化史研究》，北京，北京师范大学出版社，2015年，第519页。

中国近现代的曹洞宗法脉传承

纪华传

内容提要：清代以后，随着整体佛教的衰落，禅宗中的禅法内容日趋保守，法卷传授成为禅宗传法和出任丛林住持的主要形式。然而清代中期以后禅宗的法脉传承情况，目前学术界的研究近于空白。本文依据地方寺志、塔铭、碑记和一些稀见的法卷等资料，并通过实地调查，对明清以后曹洞宗的支系传承和重要寺院进行了梳理，并以福州鼓山涌泉寺和镇江焦山定慧寺为重点，对曹洞宗的寿昌、云门两系在近现代的发展和传承情况作了研究。

一、研究的缘起

中国禅宗从菩提达摩以来，禅法内容和禅风特点历经变化，大致可概括为五个阶段。

第一阶段，从达摩至五祖弘忍，主要为“藉教悟宗”阶段，即重视佛教经典，将佛经作为指导修行和印证是否开悟的依据，同时重视坐禅和具体的观修，如达摩、慧可、僧璨，乃至东山法门的道信、弘忍都有隐居独处于山林、重视坐禅的特点。

第二阶段，从六祖慧能到马祖，下至禅门五宗的形成，主要为“机锋棒喝”与禅门公案阶段，就是通过师徒之间的言谈举止，在瞬眉扬目、举手投足之间而令弟子开悟。禅宗祖师们

启发学人开悟的内容，已经不再局限于佛经语句，青山、流水、白云、飞鸟，无不被活泼地加以运用，传统的固定经典被祖师的语言、动作所代替，公案甚至起到了禅宗经典的作用。

第三阶段为两宋时期的文字禅，即通过语言文字来解释禅门公案，并以此衡量是否开悟或得道的深浅，主要包括拈古、颂古、代别、评唱等形式。

第四阶段是从北宋大慧宗杲开始提倡的看话禅，就是单提一则无意味的禅宗公案，屏绝杂念，扫除思量知解，行住坐卧，念兹在兹，由此而起疑情，进而打破疑团，悟境现前，发现自己的本来面目。与此同时由曹洞宗的正觉禅师倡导“默照禅”，其影响远不及前者。

第五阶段是清以后禅堂坐禅的形式，此时虽然还延续看话禅的修行路子，不少人都是在禅堂之中抱定一个话头，穷其一生孜孜参究。相比较以前，更重视禅堂的规矩和坐香，且修行多与净土合流，不少抱定一句阿弥陀佛圣号，或参念佛者是谁，很多禅师走向了山林的路子，成为后来禅堂的一种参修的形式。清代以后，禅宗的法脉传承已经不再像六祖慧能以来由禅师靠语言机锋问答策励弟子，通过勘验印证后付法印可，而是主要以传法卷的形式作为法脉授受的依据，即以付“禅宗源流”或“正法眼藏”作为临济或曹洞得法的标志。

对于清代中期以后禅宗的法脉传承情况，目前学术界的研究近于空白。如《中国禅宗通史》是国内最早的一部禅宗通史著作，仅论及清初的曹洞宗僧人觉浪道盛（1592-1659年）。《禅宗宗派源流》虽然重视禅宗的法脉传承，但亦止于清初，雍正以后的法脉传承完全没有涉及，而直接写近现代的圆瑛、太虚、

虚云和来果禅师等。

即使是最近的研究成果依然如此，如《中国曹洞宗通史》亦写到清初为止，对清中期以后的传承语焉不详。仅于附录“曹洞世序”中列了焦山定慧寺一系的传承，且不完整，而关于其他派系则未涉及，如曹洞宗鼓山一系仅列至遍照兴隆（1790—1865年），并说“鼓山系至此为止，其后不明”¹，殊不知从兴隆之后，次第相传，一直到虚云、圆瑛，鼓山曹洞宗法脉不但传承没有中断，而且是近现代中国佛教中影响最大的一系。

之所以造成这一情况，主要有如下方面的原因，首先是佛教中没有编纂完整的关于清代的僧传，更没有专门的禅宗灯录，民国年间的《新续高僧传》虽收至清代，但极不完整。其次，清中期以后，中国佛教急剧衰微，宗门中有影响的大师廖若星辰，仅靠剃度、传法等形式维系法门而已。

应该说法脉传承问题是理解近现代佛教的一个重要方面，而且随着佛教的复兴和发展，宗门传法的形式日益引起重视，然而现代丛林中流传的法卷错误甚多，所以对这一方面的研究尚有待深化，还有大量的工作需要去做。

二、中国的曹洞宗传承略述

曹洞宗开创于青原下五世洞山良价（807—869年）和他的弟子曹山本寂（840—901年），二人先后在江西高安县的洞山和吉水县的曹山传授禅法，后世称为曹洞宗。此宗虽云“曹洞”，

1 毛忠贤：《中国曹洞宗通史》，江西人民出版社，2006年，第597页。

而曹山以来的法脉四传之后即中断，唯洞山法嗣云居道膺（835—902年）一脉，得以传承。所以近代禅门泰斗虚云老和尚主张将此宗名字改为“洞云宗”。道膺四传至大阳警玄（943—1027年），曹洞一宗一直很衰微。警玄晚年时尚无合适的传法弟子，不得已托临济宗的浮山法远，请其代求法器，接续曹洞宗传承。后来法远将警玄的信物交付给投子义青（1032—1083年），遥接警玄的法脉。义青的弟子道楷（1043—1118年），于芙蓉湖畔结庵接化，门下有丹霞子淳，由此曹洞宗开始出现了很大的发展。特别是子淳门下真歇清了、宏智正觉，大弘曹洞禅法。道楷的另一弟子净因自觉（？—1117年）五传至万松行秀（1166—1246年），受金元两朝的推崇，于北方传授曹洞禅法，与天童如净（1163—1228年）¹共称为当时曹洞宗之二大宗匠。行秀得法弟子有120人，雪庭福裕（1203—1275年）、林泉从伦为其重要法嗣。福裕于1249年住持少林寺，盛极一时。晚年又归隐于少林寺。由于他对少林寺的巨大贡献，所以被尊为中兴祖师。

福裕以前曹洞宗法系传承如下：洞山良价（807—869年）—云居道膺（835—902年）—同安道丕（？—905年）—同安观志—梁山缘观—大阳警玄（943—1027年）—投子义青（1032—1083年）—芙蓉道楷（1043—1118年）—净因自觉（？—1117年）—普照—辨—大明僧宝—玉山僧体—雪岩如满（1136—1206年）—万松行秀（1166—1246年）。

由于万松行秀和天童如净共称为当时曹洞宗之二大宗匠，

1 天童如净的法系传承为：芙蓉道楷（1043—1118年）—丹霞子淳（1064—1117年）—真歇清了（1091—1152年）—天童宗珏（1091—1162年）—雪窦智鉴（1105—1192年）—天童如净（1163—1228年）。

北方的少林寺和南方的天童寺分别成为北传曹洞宗和南传曹洞宗的中心¹。如净的弟子道元(1200—1253年)将其禅风传至日本,道元因此而成为日本曹洞宗之鼻祖。然而南传曹洞宗的法脉在中国传承时间不长便中断了,所以元代以后中国曹洞宗只有北传这一系得以传承不替。福裕下八世有宗镜宗书(1500—1567年),嘉靖三十六年(1557),应请住持少林寺。宗书的法嗣有廪山常忠(1514—1588年)、少室常润(?—1585年)。曹洞宗的寿昌、云门二支,即出此少林禅系。常忠传无明慧经(1548—1618年),是为寿昌系。慧经的得法弟子无异元来(1575—1630年)、永觉元贤(1578—1657年)和晦台元镜(1577—1630年),分别创立了寿昌系中的博山、鼓山和东苑三个支脉,其中鼓山一系在明清时期影响很大。常润传慈舟方念(?—1594年),再传至湛然圆澄(1561—1626年),创立云门系,后以镇江焦山为重要传法中心,传承至今。

以上寿昌、云门两系成为明清时期影响最大的曹洞宗支派。此外,常润又传敬堂法忠(1541—1620年)、洪断诸缘(1550—1621年),后者及其弟子相继住持建昌云居山(今江西永修县),形成云居山法系,于明末清初曾一度兴盛。

三、明末清初曹洞宗的传承

明清之际,曹洞宗一度兴盛。除鼓山涌泉禅寺和镇江焦山

1 关于北传曹洞宗的传承,参见石井修道:《宋代禅宗史研究》,第三章“北宋曹洞宗的展开”,第四节“鹿门自觉派的变迁——北传曹洞宗”,大东出版社,1987年。

定慧寺两处曹洞宗固定的传法中心，持续时间最长、影响最大外，江西作为曹洞宗的发源地，曹洞宗的祖庭道场最多，如云居禅寺、寿昌寺、青原山净居禅寺等都是当时重要的基地。南京有很多寺院，如天界寺、栖霞寺、灵谷寺，此时亦多有洞宗传承。广东亦有不少重要曹洞宗寺院，如华首台、海幢寺、丹霞山等影响很大。北方如河北盘山、辽阳千山，都是寿昌一系的传承。其他很多寺院，如少林寺、湖北归元禅寺等一直为曹洞宗寺院。此处列举几位重要的禅师、传承和几处曹洞宗道场可见清代以来的情况。

无异元来（1575—1630年），庐州舒城（今安徽省庐江）人。十六岁从五台山静安出家，后参宝方寺无明慧经，阅《传灯录》有所省悟，其后随慧经至玉山，经过参究话头蒙其印可，担任首座。自万历三十年（1602）隐于信州博山（江西省广丰县）能仁禅寺，禅者纷纷前往参学，遂成丛林，成为他独立住持寺院之始。其后历任建州董岩禅寺、建州大仰宝林禅寺、福州鼓山涌泉禅寺和金陵天界寺。主要著作有《博山无异禅师广录》35卷、《博山无异大师语录集要》6卷、《参禅警语》3卷。崇祯三年圆寂，弟子建塔于博山，后来能仁禅寺成为此派主要传禅基地，所以被称之为寿昌系中的博山支系。弟子智闇（1585—1637年），又名道闇，先后住持过能仁禅寺、鼓山涌泉禅寺和杭州虎跑定慧寺等。宗宝道独（1600～1661年）往谒博山无异元来，受具足戒而得法。先后住持江西庐山长庆寺、广东罗浮山华首台、福建雁湖寺、广州海幢寺，得法弟子有祖心函可、天然函晁（音shì）、木人弘赞、函显、函是、函全等，都是当时清初影响一方的重要禅师。

觉浪道盛(1592-1659年),建宁(福建省)浦城人。俗姓张。号觉浪,别号杖人。初参寿昌寺之无明慧经,后得法于东苑晦台元镜。自万历四十七年(1619)冬,开法于福州莲山国观寺。其后,历住湖北麻城龙湖寺、江西寿昌寺、匡山圆通寺、福州鼓山涌泉寺、江苏南京灵谷寺、浙江余杭径山寺等。清顺治三年(1646)以后,住持南京天界寺、摄山栖霞寺、浙江虎跑寺、皋宇崇先寺等。道盛于福建、江西、湖北、江苏、浙江等地弘教四十年,重要说法五十余次¹。门下弟子众多,得法的有28位之多,著名的有:大成(1609-1666年)清初住持南京栖霞寺,后又修复建昌洞宗祖庭。大然(1589-1660年)入住青原山(在今江西省吉安市)净居禅寺。大智(1611-1671年),即方以智,先后执掌新城天峰禅寺、廪山寺、寿昌寺、南谷寺,金溪(今江西金溪县)疏山寺,南城县(今江西)资圣寺、净居禅寺等。大汕(1620-1698年)于顺治年间住广州长寿寺。道盛对儒学有很深的造诣,他的禅法在当时的禅宗中有着鲜明的特色。顺治五年(1648),因他的著作《原道七论》中有“明太祖”字样,被捕下狱一年。其门人弟子也多为士大夫逃禅而出家,在清初虽然出现过短暂的兴盛,但由于朝廷的压制,不久即趋衰落。

云居禅寺是曹洞宗祖庭,明末诸缘洪断(1550-1621年)从少林常润得法后,重新复兴曹洞宗祖庭云居山真如禅寺,得法弟子真绍、常慧(1557-1643年)、常锦等相继住持该寺,使其成为明末清初曹洞宗的重要道场。²但清初以后,该寺的住持多

1 谭贞默:《觉浪和尚语录序》。

2 释一诚主修:《云居山新志》,“法统志”“人物志”,中国文史出版社,1992年。

为临济宗僧人，特别是临济宗三峰派高僧戒显（1610—1672年）于顺治八年（1651）出任云居山住持，使毁于战乱的寺院殿堂焕然一新，大阐临济宗风。所以洪断一系的曹洞宗传承时间很短，仅于江西一隅、明末清初一时有过短暂的影响，对近现代曹洞宗法脉无直接关系。

湖北归元禅寺建于清代，至白光德明、主峰德昆时传洞宗禅法，与焦山定慧寺一样都是云门系。其传承为湛然圆澄—瑞白明雪—离言净义—克归智宗—白光德明、主峰德昆。¹后道光皇帝闻白光、主峰之盛德，赐玉玺一方，其上阳文篆刻“敕赐曹洞宗三十一世白光、主峰祖师之印”，使归元寺成为清代曹洞宗一重要道场。此后归仁行丰、福密、梵音祥杰、古梅澄锦等相继出任住持。从道光二十八年（1848）至民国三十六年（1947）共传五代曹洞宗法脉，此时是选贤传法丛林，每世传法六人，可以相继出任方丈，每届任期3年，每世共任期18年。归元禅寺禅法授受虽为曹洞宗，但在清末以来基本为曹洞与临济二宗并传。改革开放以后，昌明道明禅师继任归元寺住持后，一肩双挑，以临济宗“昌”字法下传“隆”字，同时以曹洞“道”字法下传“斯”字法九人，即隆醒斯幻、隆印斯印、隆相斯性、隆云斯慈、隆可斯佛、隆恩斯恩、隆成斯成、隆祥斯祥、隆意斯意。昌明禅师喜称：“九龙注水，曹溪永沐”。²

清代少林仍为曹洞宗法脉传承。从元代雪庭福裕开始，制定了七十辈号的曹洞宗法系世谱，据《新编少林寺志》记载为：“福

1 参见《归元寺志》第一册，“一、丛林卷”，“曹洞东传，归元得路”，湖北人民出版社，2003年，第5页。

2 《归元寺志》第一册，“一、丛林卷”，“曹洞东传，归元得路”，第35页。

慧智子觉，了本圆可悟。周洪普广宗，道庆同玄清。净一真如海，湛寂淳贞素。德行永延恒，妙本常坚固。心朗照幽深，性明鉴崇祚。衷正善禧禅，谨恣原济度。雪庭为导师，引汝归铉路。”¹而清代有史料记载的少林寺住持为海宽（？-1666年），于明崇祯十二年（1639）、和清顺治十四年（1657）两次出任少林寺方丈，至顺治末年，少林寺得到了恢复和发展。此后，少林寺趋于衰落。现在少林寺住持永信法师即为“永”字辈，弟子为“延”字辈，经过300年的沉寂后终于得到新的发展。

四、鼓山涌泉禅寺的曹洞宗法脉

鼓山是佛教名山，在盛唐以前却并不被地理史学家所重视，直到建寺以后，其景色秀丽才为世人所知，而且因其高僧辈出而闻名于天下，后来鼓山涌泉禅寺甚至被尊为“闽刹之冠”。明末清初无异元来、永觉元贤等住持鼓山涌泉寺，会通儒佛，融合禅教，大扬曹洞禅风。此后，元贤的弟子为霖道霈承继其法，并经门人惟静道安、恒涛大心至遍照兴隆等，形成曹洞宗之“鼓山系”。

元贤（1578-1657年），字永觉。福建建阳人，俗姓蔡，初名懋德，字暗修，为宋代大儒蔡元定的十四世孙。幼年习儒，推崇周敦颐、程颐、张载、朱熹等人的理学。万历三十年（1602），在山中的寺院读书时，因听到有人诵《法华经》中的偈颂：“我尔时为现，清净光明身”，欢喜不已，认为“周孔外乃别有此

1 登封县志办公室编：《新编少林寺志》，中国旅游出版社，1988年，第50页。

一大事”，于是开始钻研《楞严经》《法华经》和《圆觉经》等大乘经典。第二年，前往福建董岩，随无明慧经（1548—1618年）习禅。四十五年（1617），父母去世后正式出家。慧经是明末著名的禅僧，与绍兴云门显庆寺的湛然圆澄（1561—1626年）并称为当时曹洞宗的两大宗匠，分别形成了曹洞宗寿昌系和云门系两大禅系。一年后慧经去世，又往信州（江西上饶）博山能仁寺参无异元来，并受具足戒。天启二年（1622）元贤返回闽中，住沙县双髻峰。次年九月，居瓯宁县（今福建建瓯市）金仙庵，闭门阅读大藏经3年。崇祯七年（1634），元贤住持福州鼓山涌泉寺，翌年往泉州真寂禅院和南剑州（今福建南平市）宝善庵。十五年（1642）再度移锡泉州开元寺，后返福州鼓山，前后住持鼓山23年，使鼓山终成“八闽丛林之冠”。元贤著述宏富，思想精微，主要著作有《永觉贤和尚广录》三十卷、《楞严经略疏》十卷、《楞严经略疏折衷》十卷、《金刚经略疏》一卷、《般若心经指掌》一卷、《四分戒本约义》四卷、《律学发轨》三卷、《净慈要语》一卷、《禅门疏语考证》四卷、《继灯录》六卷、《建州弘释录》二卷、《禅余内集》二卷、《洞上古辙》二卷、《鼓山晚录》二卷、《禅余外集》八卷、《三玄考》、《拟山海经》五卷等书。元贤及其门下所形成的曹洞宗“鼓山系”在有清一代都非常兴盛。元贤座下弟子常有200余人，临终时印可为霖道霈嗣法。该系的法脉传承字号有二十字：“慧远道大兴，法界一鼎新，通天并彻地，耀古复腾今。”¹

1 觉苑禅慧：《觉力禅师传承源流考》，《觉力禅师年谱》，（台湾）大湖法云禅寺、旃檀林师子会倡印，1981年，第172页。

道霈（1615—1688年），建宁建安（今福建建瓯）人，俗姓丁。字为霖，自号旅泊，又号非家叟。15岁依建州白云寺深公剃度，后参闻谷大师、密云和尚，明崇祯七年（1634）到鼓山从学于元贤，至清顺治十四年（1657）接受衣钵，继住鼓山禅寺十余年。康熙十年（1671）卸任，外出游历。二十三年（1684）四月再次回鼓山任住持。道霈的思想虽不及元贤精纯，然其著作的数量则超过乃师，主要有《秉拂语录》二卷、《餐香录》二卷、《还山录》四卷、《续还山录》四卷¹（见鼓山原刻本）、《旅泊庵稿》四卷、《云山法会录》四卷²、《鼓山录》六卷、《开元录》一卷、《灵石录》一卷、《圣箭堂述古》一卷、《禅海十珍》一卷，以及《华严疏论纂要》一百二十卷、《法华经文句纂要》七卷、《仁王般若经合疏》三卷、《金刚般若经疏论纂要刊定记略》三卷、《般若心经请益说》一卷、《四十二章经指南》一卷、《佛遗教经指南》一卷、《汾山警策指南》一卷、《八十八佛忏》一卷、《准提忏》一卷、《净土旨诀》一卷、《净业常课》一卷、《续净土生无生论》一卷、《舍利塔号注》一卷、《发愿文注》一卷、《笔语》一卷等。思想颇为驳杂，除禅法外，还重视天台、华严、净土信仰以及经忏佛事等。由于元贤和道霈的努力，鼓山成为清代影响最大的曹洞宗道场。

道霈唯一的嗣法弟子是惟静道安（1617—1688年），道安之后为恒涛大心（1652—1728年），雍正六年（1728），大心迁化，圆玉兴五（？—1734年）继任鼓山住持，共6年时间，此间曾

1 此书现存于鼓山，为原刻本，因未收录诸藏经中，所以一直未被世人所知。

2 此书现存于鼓山，为原刻本，共有四卷，记续藏经本只有一卷，为残本。

奉旨入京修藏（《乾隆大藏经》）。兴五之后鼓山系相继传至象先法印（？-1775年）、淡然法文（1730-1810年）、常敏法淡、遍照兴隆。兴隆为福建莆田人，俗姓陈。出家前研习儒学，25岁时依恒涛出家，习《楞严》《法华》等经。雍正八年（1730），前往江浙等地参学，于北京参文觉禅师于觉生寺，得蒙印可。乾隆十四年（1749）春，继掌鼓山，此时寺院殿堂屋宇颓废不堪，经过兴隆禅师的苦心修葺，鼓山得以中兴。¹

兴隆之后递传至民国的鼓山历代住持是清淳法源、东阳界初、道源一信、继云鼎善、了堂鼎彻、慧周天智、滋亭通雨、圆智通完、鹭田通月、增辉新灼、密庵通梵、六坤通明、能持天性、云程兼忍、净空兼印（道光稿本《续修鼓山志》作彻印）、光耀天明、凤超兼飞、宗通地纬、宏志通华、奇量彻繁、今品耀华、怀忠地圣、妙莲地华。²

妙莲地华（1824-1907年），福建归化人。字妙莲，号云池。光绪四年（1878）因父书泰之鼓励，投鼓山奇量出家，翌年依本山怀忠受具足戒。师志愿深闳，威仪简重，以净土为归，为修复鼓山大殿，远渡台湾苦心募化，获布施乃返，整建殿堂。光绪十年（1884）继承奇量法席。³第二年杖锡南游，先后抵达群岛，回来后发愿重建福建龟山崇熙寺。1891年在马来半岛槟城创极乐寺，自任开山，作为鼓山下院，这是南洋有中国寺院的开始。后回福建福州重修白塔寺，并筑回龙阁。又短暂住持过漳州崇福寺，引退后归极乐寺设普同塔。三十年（1904）奉

1 黄任：《鼓山志》卷四，第34页，乾隆三十七年（1772）鼓山刻本。

2 据虚云《增校鼓山列祖联芳集》列出。

3 喻谦：《新续高僧传》卷五十九，第943页，上海古籍出版社，1991年。

旨赐紫，自北京请回大藏经二部，极乐寺、崇福寺各得一部。并帮助修复了雪峰寺、崇福寺、林阳寺等禅宗名刹。61岁时，将极乐寺务交付本忠，回到鼓山，重修天王殿。光绪三十一年（1905），于崇熙寺圆寂。地华前后主持鼓山19年。¹

近代禅门泰斗虚云大师，一身兼承禅门五宗，临济、曹洞两宗均承接鼓山法脉。据《虚云年谱》记载，咸丰八年（1858），师偕同从弟富国礼鼓山涌泉寺常开老人披剃出家，次年受具足戒，取名古岩，法名演彻，字德清。此后行脚天涯，参禅学道，遍礼天下名刹，朝拜佛教四大名山。光绪十年（1884）住江苏高旻寺，因沸水溅手，茶杯落地而开悟。光绪十八年（1892）接妙莲和尚的临济衣钵，传临济宗第四十三世；同年又承耀成和尚之曹洞宗法脉，为曹洞宗第四十七世。《虚云和尚法汇》中记载：“虚云和尚出家鼓山。鼓山自明代以来，临济、曹洞并传。妙莲老和尚，即以临济而接曹洞法脉者也。莲老以两宗正脉付之老人，由临济至虚老人是四十三代，由曹洞至虚老人是四十七代。”²考诸鼓山文献，此载有误。妙莲为曹洞宗四十五世，字辈为“地”（“地华”），而虚云的字辈为“古”（“古岩”），按照鼓山曹洞宗字辈传承“通天并彻地，耀古复腾今”，虚云应为妙莲徒孙。另据虚云撰的《曹洞宗四十五世妙莲老和尚塔铭》，其落款即题：“孙古岩虚云敬题”。

虚云的弟子中，以得临济宗传承者最多，而传承曹洞宗法

1 虚云：《增校鼓山列祖联芳集》，第33页，鼓山刻本，1936年。

2 《虚云和尚法汇·文记》，《增订列祖联芳集》附录“禅宗五派源流”，第263页，香港宝林禅寺印，1996年。

脉者有宽贤复彻、净慧复性、宽净复兴、宽志复仁、传士复堪、佛莹禅师等数人，再传法孙有惟因今果、腾智海灯等数十人。净慧禅师于近几年来传曹洞禅法两次，得法弟子 29 人¹。2005 年 6 月 21 日，于邢台玉泉寺举行首届曹洞宗传法法会，将法卷传于宏法法师、明海法师、明愍法师、道智法师等 12 人。2006 年 3 月 14 日，继续于此传法给素闻腾思、道慈腾悲、华忍腾照、印觉腾峰、明虚腾实、法青腾浩、明因腾果、觉海腾波、果慧腾智、印正腾理、学贤腾如、大缘腾朴、妙山腾海、纯空腾性、明杰腾俊、妙胜腾愿、明仰腾广等 17 位弟子。

实际上鼓山一系曹洞宗禅法传授甚广，除妙莲传法于马来西亚等东南亚国家和中国台湾等地外，与虚云同时的圆瑛禅师亦为近代高僧，其弟子如明旻以及现在健在的明哲老和尚等均为其得法弟子，其传法以近代七塔寺临济宗传承为主，关于这一支曹洞宗的传授情况值得继续研究。

五、镇江焦山定慧寺的曹洞宗法脉

镇江焦山巍然屹立于长江之中，自古以来与金山同有“浮玉”之称。最早的佛教道场为普济庵，始建于东汉兴平元年（194）。宋代称普济禅院，又称普济寺。元代更名焦山寺。清康熙四十二年（1703），康熙南巡至焦山，御笔赐额定慧寺。焦山因定慧寺而出名，习称焦山寺，自南宋至明末即为江南禅宗名刹，

1 编者注：此信息截至 2006 年。净慧禅师共传曹洞法脉五次（含弟子遵其遗愿代传一次），接法者五十余人。

临济宗和曹洞宗交相传承。清代顺治以后，曹洞宗第二十九世破暗净灯禅师任焦山寺住持，焦山便一直为曹洞宗法脉。道光年间住持清恒《续字派序》云：“万安禅师所拈三十二字，今将满矣，吾恐后世之无据焉，又因二三子之请，故不获辞，复拈三十二字以续‘了悟真常’之后：肇自迦文，镫传法界，寂光朗照，千万亿载，心诚相印，定即是戒，用宝斯言，佛能永在。”¹

瑞白明雪(1564—1641年)，安徽桐城人，出家于九华聚龙庵，受具足戒后曾参谒湛然圆澄、密云圆悟等禅门高僧。天启六年(1626)，受圆澄之印可。其后历住浙江弁山、戴山、护国寺、江西崆峒山、南昌百丈山等九处寺院，均有语录，后被整理为《语录》十八卷行世，又有《辟判》十余卷、《异方便》一卷等著作。²住持百丈山时，大整清规，世称大智(百丈怀海)再世。一生住持九处寺院。得法弟子三十余人。其中离言净义的再传弟子白光德明、主峰德昆即为武汉归元禅寺传承曹洞宗的第一代祖师。

破暗净灯(1603—1659年)出家后遍参天童、磬山系的宗师，嗣法明雪之后，曾住持和修复湖州弁山、真州五台、镇江焦山、舒州古唐，以及中方三祖山乾元寺、兴国州圆通寺、安吉州东禅寺、能忍寺、妙喜寺、海印寺等十余处寺院。³净灯之后，云门系焦山定慧寺的住持传承一直没有断绝，这里成为云门系重要基地。净灯递传宏鉴智谿(焦山寺第七十四代住持，曹洞宗三十世，下面仅标明住持代数和传法世次)、古樵智先(七十四代，

1 《焦山志》第四章“定慧寺”，“宗派法系”，第63页，方志出版社，1999年。

2 余大成：《瑞白禅师塔铭》。

3 《五灯全书》卷一百一十五，《三祖山干元寺破暗净灯禅师》。

三十世)、鉴堂德镜(七十五代,三十一世)、破有行照禅师(七十六代,三十二世)、硕庵行载(七十六代,三十二世)、敏修福毅(七十七代,三十三世)、碧岩祥洁(七十八代,三十四世)、济舟澄洮(七十九代,三十五世)、澹宁清镜(八十代,三十六世)、巨超清恒禅师(1756-1835年,八十代,三十六世)、秋屏觉灯(八十一代,三十七世)、性源觉铨(八十一代,三十七世)、墨溪海荫禅师(1798-1866年,八十二代,三十八世)、月辉了禅(?-1859年,八十三代,三十九世)、长流悟春(1819-1861年,八十四代,四十世)。1了禅于道光二十七年(1847)任焦山住持,咸丰三年(1853),太平军焚毁金山寺等镇江寺院,悟春协助了禅力劝太平军勿驻扎及烧毁焦山,太平军所到之处废毁寺庙,唯有焦山寺院得以保全。悟春之后为芥航大须(八十五代,四十一世),重视戒律,兼弘净土,同治七年(1868),一度停止使用曹洞宗字派,经两世后又恢复曹洞宗字派。此后的住持相继为:云帆昌道(八十六代,四十二世)、普静仁寿(八十七代,四十三世)、峰屏肇□(八十七代,四十三世)、德俊自□(八十八代,四十四世)、卓然自□(八十八代,四十四世)、吉堂迦泰(八十九代,四十五世)、慧莲迦□(八十九代,四十五世)、智光文觉(?-1963,九十代,四十六世)、静严文□(九十代,四十六世)、雪烦镫明(九十一代,四十七世)、东初镫朗(1906-1977,九十一代,四十七世)、圆湛传□(九十二代,四十八世)、茗山传薪(九十二代,四十八世)。

智光、雪烦、东初、圆湛、茗山均为近现代著名高僧。智

1 《焦山志》第四章“定慧寺”，“历代祖师”，第64-67页，方志出版社，1999年。

光出家后，曾与太虚、仁山等同入祇洹精舍学习。1934年出任焦山定慧寺方丈，并于是年秋创办了近代著名的焦山佛学院，培养了大量的僧才。赴台以后，弟子霭亭、南亭（创办华严莲社），徒孙存远、善远，徒曾孙自一、守一、成一等均为台湾名僧。东初法师为近代著名义学高僧，著述宏富，如《中印佛教交通史》《中日佛教交通史》《中国佛教近代史》等皆为重要的著作。弟子圣严法师创办法鼓山，为台湾四大山头之一。雪烦、圆湛、茗山均为大陆当代高僧，享有很高的声誉。

茗山法师（1913—2001年），法名大鑫，江苏盐城人。父亲为晚清秀才，自幼随父学习四书、五经等儒家经典。1932年，于盐城建湖收成镇罗汉院依宏台老和尚出家，后至镇江焦山定慧寺受戒，继入焦山佛学院学习，得佛学院院长智光法师器重，提前毕业，任定慧寺知客僧。1935年秋，太虚大师至镇江讲经，得识大师并得到推荐，次年前往武昌世苑图书馆研究部深造。抗战时，曾创设僧众救护训练班，积极从事抗日救亡运动。1945年，被太虚大师择为法孙，出任宁乡大沩山寺住持，创办了世界佛学苑沩山预习院。1946年茗山法师回到镇江，在焦山佛学院主持教务，主编《中流》月刊。后经定慧寺智光、雪烦、东初两代住持择为法嗣，法名传薪，1951年任定慧寺方丈。1980年后，历任中国佛教协会常务理事、副会长，江苏省佛教协会副会长、会长，南京栖霞山寺、句容宝华山隆昌寺、镇江焦山定慧寺、无锡祥符寺住持，并出任中国佛学院栖霞分院院长、苏州戒幢佛学研究所所长等职。

接茗山法师曹洞宗法卷的有：潮州开元寺弘彻法悟、普陀山戒忍法进、开封大相国寺心广法深、丹阳龙庆寺礼相法性、

南京毗卢寺传义、浙江雪窦寺怡藏、杭州禅源寺月照、宜兴南岳寺惟敏法聪等 8 人。1998 年 12 月 19 日，茗山法师因焦山法系字派“灯传法界”四字，继作三句“光照当来，绍隆佛种，培养僧才”为一偈。“法”字辈为曹洞宗第四十九世。与清代以来一样，当代焦山的曹洞宗法系于江浙地区仍有较大影响。

（作者为哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所研究员，
中国社会科学院佛教研究中心副主任）



赠道士张友梅

参禅不解救头然，蹉过工夫万万千。
猫捕鼠非真譬喻，人骑牛是错流传。
四溟绝滴犹存海，万里无云尚有天。
当念一齐翻得转，头头是出世间缘。

—— 中峰明本禅师



从体空观到话头禅

《心经》导读之五

(2017年讲于北京生活禅读书会)

明 尧

【接上期】

六、重点消文

(二) 显说般若之义

下面，我们依经文从两个方面对显说般若之义这部分内容作一个展开。

1. 明五蕴皆空，以彰深般若之义，示修行下手处及用功方法——能观智

(1) 从体空的角度明性相不二（色空不二）——观五蕴假有不实，明诸法性空、当体即性（体空观）——指示用功下手处及用功方法

I . 经文消解

舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受、

想、行、识，亦复如是。

“色不异空”讲的是空观，可以从两方面来理解：一方面，一切色法都是缘起法，都是刹那生灭的，都是无常的，从这个角度看，它是空性的；另一方面，这个“空”同时也指空性的真如心，意思是一切色法都是我们的真如心在业力的驱使之下，所感现出来的一种虚幻的现象，从这个角度看，一切色法实际上当体就是我们的心。“色不异空”旨在破除凡夫执外在事物为实有的常见。凡夫认为山河大地、色身、财富、名誉、地位等都是实有的，很多烦恼就来源于这个常见。

“空不异色”讲的是假观，就是说一切色法虽然都是“空性”的，但并不是说它不存在，外在的假相还是有的。一切色法虽然是唯心所现，但它是依因果的规律而展现出来的，当我们没有看透它们的时候，对我们来说就是一种束缚。“空不异色”是要破除外道、二乘执空的断见。

“色即是空，空即是色”讲的是中道观，表达的是菩萨“念念度生不见有众生可度，念念求佛道不见有佛果可成”这样一种无相的境界。

受、想、行、识，亦复如是。

大家要特别注意，这段文字是整个般若经典的核心。它是从体空的角度告诉我们色空不二、性相不二，告诉我们五蕴假有非实，诸法都是空性的，当体就是我们的心。修行就是要当下从观色蕴之空性入手，依色、受、想、行、识之次第，看破它们都是无常变化的，都是心的一种幻现。这就是我们用来修行的般若观智最根本的含义。

II . “体空观” 功夫之落实

下面我们再从功夫上简单介绍一下“体空观”。

我们所看到的外在的山河大地，所处的社会环境，包括我们个人的命运，所有这些都可以称为色法。色法是我们本有的如来藏妙明真心随着迷染悟净的因缘所感现出来的幻相，并不是心外实有的，所以色法当体就是真空之心，当下就是我们真如心的幻现，就像波当体就是水一样。

从体空观可以引出一种用功方法：“即假即空”。就是说，面对色、受、想、行、识而观其空性，而不是逃避五蕴去另找一个所谓的空。换句话说，面对我们身体的觉受、情绪、烦恼，以及外在种种逆顺之境界，看破它们的虚幻性，不被它们所转，这就叫以当下一念“即假即空”而观空。从体上看，这些东西都是唯心所现；从相上看，这些东西都是虚幻的、刹那生灭的、无常的，了不可得。这就是体空观。

《心经》先说“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，告诉我们用功夫首先要从超越色蕴开始，然后再超越其它四蕴，“受、想、行、识，亦复如是”。很显然，这里面有一个次第问题。“照见五蕴皆空”同时还包含了我们用功夫的次第。

《楞严经》所讲“解结”之功夫次第跟《心经》是完全一致的。它里面讲，用功夫首先要破除尘结，尘就是外在的六尘。以耳根为例，耳根所对应的叫做声尘。声尘有两种：一个是有声音，即动尘；一个是没有声音，即静尘。动尘对我们凡夫有缠缚，所以我们把它叫做动结。修行首先要摆脱外在有声音的干扰，这叫解动结。我们用平等无分别的心去面对动尘，不把它当作对立面作斗争，只管念佛或参话头，功夫转熟转深，就会摆脱

动尘的束缚，这是修行的第一步。

动结不干扰你了，哪怕在嘈杂的环境中，你也能进入无边的宁静，但如果你执著于宁静，这就是静结在缠缚你。继续通过参话头或念佛用功，功夫纯熟，你就把静结也解掉了。

把动、静二结解掉了，也就是把《楞严经》里面所讲的尘结解掉了，超越了色蕴。超越色蕴意味着我们摆脱了色法的干扰，这才真正把“色不异空”这句话落在了实处。

摆脱了外在的六尘干扰之后，尘结不再干扰你，这时你会被你的六根之觉受所吸引。此时，根身虽然不去攀缘外在的尘境，但是会产生种种觉受，将你牢牢地缠缚，根结现前。“受”有苦、乐、喜、忧、舍等五种，当你把它们都看破，不再受它们的影响，这就是《心经》里的破受蕴，也就是《楞严经》里的解根结。从禅宗的角度来看，叫做“初证人空”，也就是破初关，即所谓的开悟，根尘迥脱，照体独立。

到这个时候是不是功夫结束了呢？还没有，后面还有觉结、空结和灭结，等着我们去一一破除。想蕴就是觉结，行蕴就是空结，识蕴就是灭结，这些都需要超越，都要破掉。

憨山大师当年在五台山闭关的用功过程，是对《心经》最好的注解。憨山大师刚开始跟妙峰禅师闭关，有段时间妙峰禅师出门了，他一个人留在关房里用功夫。当时是春天，雪水融化，溪水暴涨，声音如万马齐鸣，他根本没办法入定，坐了几天非常烦恼。后来妙峰禅师回来了，他就问妙峰禅师该怎么办，妙峰禅师回答说：“它响它的，你坐你的，管它干什么？”当他明白这一点的时候，就不再跟声音做斗争了，而用一种平等无分别的心去用功夫，突然某一天，他发现原来那么大的水声

一下子听不到了。他很欢喜：“咦，奇怪了，声音没有了！”当他这一念欢喜心生起的时候，声音又出现了。从这里他得出一个结论：只要一动念，动结就现前；只要不动念，动结就消失。所以他很快就用上了功夫，再也不受声音的干扰。继续用功夫，不久又把静结破掉了。憨山大师就是这样一步一步地破五蕴的。

III. 话头禅

禅宗契入空性的最胜方便就是话头禅（参话头）。

参话头实际上就是借助疑情的力量，将心意识逼进死胡同，当下与般若相应。所参的话头都有这样一个特征：从思维的角度来看，你找不到答案，也无法进行思维，完全超乎心意识之外，禅宗把它称为“铁疙瘩”“铁馒头”。

参话头的过程，就像把一只老鼠关在棺材里，钉上钉子。老鼠就是我们的分别心、思维心，现在这只老鼠被钉在棺材里面，它只有拼命在里面咬，某一天把棺材板咬穿了，才能真正活过来。同样的，对于我们的思维领解心而言，话头就像故意给我们设置的一间没有门和窗户的铁屋子。参话头就是通过这种情形，让你体会到“四山相逼”的状态，你要在这里面找到一条出路。只有当你把所有的分别思维心都打破了，这条出路才能显现出来。这就是参话头的妙用。

A. 话头禅是般若之当下活用

古人讲，参话头就是活般若。因为般若无住的，如果没有方便，我们做不到，但是参话头可以让我们当下做到。六祖在临终的时候，召集他的弟子说：“有一个东西，无头无尾，

无名无字，无背无面，大家想一想，那是个什么？”对于这个话头，你想破脑袋都找不到答案，因为所有的答案都在两边，但是就在这个当下，你的分别思维是失效的，这时恰恰活般若现前。这就是中国祖师最伟大、最了不起的地方。

箬庵通问禅师讲：

我者里禅，无你诸人歇足处，无你诸人依傍处，无你诸人计较较量处，直下团热铁火焰相似。你才拟歇足，烧起脚跟了也；才似依傍，燎却眉毛了也；才拟计较较量，自己早打失眼睛鼻孔了也。你若一总不恁么，又有什么气息？凑泊也凑泊他不得，躲避也躲避他不得。

下面通过几位祖师的语录，让各位找一找参话头的感觉。

公案一：

慧可禅师立雪断臂，向达摩祖师求法，他问祖师：“诸佛法印，可得闻乎？”祖师道：“诸佛法印，匪（非）从人得。”慧可禅师听了很茫然，便说：“我心未宁，乞师与安。”祖师回答道：“将心来，与汝安。”慧可禅师沉吟了好久，回答道：“觅心了不可得。”祖师于是回答说：“我与汝安心竟。”慧可禅师听了祖师的回答，当即豁然大悟，心怀踊跃。

大家想一想，慧可禅师听到“将心来，与汝安”这句话以后，一定在找那个不安的心。当他找的时候，却发现这个不安的心

实际上了不可得，就在这个不安的心之空性当下现前的时候，不安的情绪已经消失了。

各位，当你起了烦恼的时候，你也可以用这种方法去问一下自己：我的烦恼在哪里？是谁在烦恼？这就是疑情。借助疑情的力量，烦恼的空性当下现前，这就是参话头。

公案二：

惠明禅师在大庾岭追上六祖，六祖就把衣钵放在石头上，躲进草丛里。惠明禅师本来想把衣钵拿走，但提不动，于是临时改变主意，说：“行者！我为法来，不为衣来。”于是惠能就出来，坐在石头上，惠明向他作礼，说：“望行者为我说法。”惠能说：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”明良久。惠能就说：“不思善，不思恶，正与么时，哪个是明上座本来面目？”惠明言下大悟，但是他还不敢完全自肯，问：“上来密语密意外，更有密意否？”惠能说：“与汝说者，即非密也。汝若反照，密在汝边。”

六祖说，“不思善，不思恶，正与么时，哪个是明上座本来面目？”让惠明禅师离开善恶二边，好好观照一下哪个是自己的本来面目。在这个过程中，心的空性现前，了不可得，于是惠明大悟。“与汝说者，即非密也。汝若反照，密在汝边”，在日常生活中，我们可以依此念念回光返照：这个身体当中，谁在操控、谁在说话、谁在吵吵闹闹？就这样去用功夫。

公案三：

国清师静禅师是玄沙师备禅师的弟子，人称“大静”。他开悟了以后，住天台山。有人问：“弟子每当夜坐，心念纷飞，未明摄伏之方，愿垂示诲。”师静禅师回答说：“或如夜闲安坐，心念纷飞，却将纷飞之心，以究纷飞之处。究之无处，则纷飞之念何存？反究究心，能究之心安在？寂而常照，照而常寂，二途俱泯，一性怡然，此乃还源之要道也”。

“夜闲安坐，心念纷飞，却将纷飞之心，以究纷飞之处。”如果你在打坐的时候有很多妄念，那就问一下自己：好奇怪呀！我这块肉当中是谁在吵吵闹闹？“究之无处，则纷飞之念何存？”当你这样去参究的时候，就会发现纷飞之念了不可得。这就是做功夫的第一步。

发现没有念头了，难道就住在那个没有念头的境界里吗？“反究究心，能究之心安在？”当你没有念头的时候，不能住在那里，还要继续问：知道那个没有念头的是谁？参究念头的那个是谁？把这个能观的智也要破掉。这是第二步。

能参、所参破掉之后，进入无心的状态，这叫破参，又叫能所双亡，“寂而常照，照而常寂，二途俱泯，一性怡然，此乃还源之要道也”，这就是用功夫的奥妙啊。

B. 话头禅的五大要素

我们总结一下，参话头包括五个要素，这五个要素将禅宗“定慧等持”的精神贯彻于其中。

首先，我们要找一个“话头”。

第二个是“疑情”。你要对自己所选的话头生起真切的疑问。在疑问的驱使下，向内返照，持久地用功夫。

第三个是“专注”。你在疑情的驱使下，向内去参究，这个时候妄念不生，心专注在疑情上，这就是定。

第四个是“觉照”。在专注的同时，我们既没有妄想分别，又清楚明白，有觉照能力，并不是一潭死水。

第五个是“无住”。在觉照的时候，我们把妄想思维分别全部打掉，处于离心意识的状态，一切不住。

从这五个要素可以看出，话头禅是通过参话头所产生的疑情的力量，将心专注在疑情上，且疑且审，如猫扑鼠，如鸡抱卵，“生处转熟，熟处转生”，在参的过程中，将我们的生死心、意识领解心、分别取舍的心、将心待悟的心、有求有得的心，以及修行过程中所出现的种种身体的觉受和境界统统扫掉，让心处在一种无住无依、了了分明的状态。功夫做到家的时候，就能够达到能所双亡，“无心合道”。

C. 话头禅之五字诀

下面再介绍一下参话头具体如何用功。我提出五字要诀，“提、疑、看、扫、追”。

首先提起一个话头，比如：“谁在操控我这个身体？”我真的不知道，但是我很想知道——这就是疑。回光返照，向里面看，你看到了什么？看到的是一片暗晦，这就是所谓的“黑漆桶”，离念的空境。难道这个离念的空境就是我们要找的“谁”吗？不是的。难道是暗晦在支配我们的身体吗？肯定不是。所以，

我们要继续提话头，把它扫掉。这样不断地去追。“提、疑、看、扫、追”，大家要这样去做功夫。

注意，我们提的时候要从容，不要急。用功的关键就是在疑问的驱使下向里面看，至于看到什么，不要管它。我们唯一要做的就是不断地提起疑情，然后借助疑情的力量，念念回光返照，扫一切念头、境界和觉受。在用功的过程中，身体所出现的舒服的觉受也好，省力的感觉也好，你都不要关注。你唯一要关注的是“谁在操控我的身体？”这个话头，要一直提，且疑且看且扫，要一直追。

大家可以体会一下这种用功方法。掌握好了以后，在日常生活中随时随地都可以用。天琦本瑞禅师有一段话讲得极好：

不得执定只在一处，须是于一切处，大起疑情，将高就下，将错就错，一丝一毫毋令放过。行时便看者行底是谁？住时便看者住底是谁？坐时便看者坐底是谁？卧时便看者卧底是谁？见色时便看者见底是谁？闻声时便看者闻底是谁？觉一触时便看者觉底是谁？知一法时便看者知底是谁？乃至语默动静，回头转脑，屙屎放尿，著衣吃饭，迎宾待客，周旋往返，一一返看，昼夜无疲。倘若一念忘了，便看者忘了底是谁？妄想起时，便看者妄想底是谁？你道不会，只者不会底又是谁？现今疑虑，你看者疑虑底又是阿谁？

D. 参话头的用功要点

参话头有四个要点，如果体会到了，功夫就会比较容易上路：一、凝神静气；二、且疑且扫；三、当下即是；四、闲闲自在。

在参话头的时候，我们一定要树立正见，告诉自己，在起疑情的过程当中，不念名闻利养，不念贪嗔痴慢疑，不念人我是非，不念生死法，当下就是无住，就是因地上见佛，道就在眼前，当下即是。只有树立起这个信念，你才能够从容地、持久地做功夫，否则，如果你还带着有所求的心去参，内心必定会陷入焦虑不安和怀疑。闲闲自在就是心里很轻松，很自在，这是用功到一定程度以后，呈现出来的状态。

这四个要点掌握了以后，在日常生活中，我们就可以随时随地做功夫。

（未完待续）



拟寒山诗

参禅宜及早，迟疑堕荒草。
隙阴诚易迁，幻躯那可保。
当处不承当，转身何处讨。
寄语玄学人，莫待筭筒倒。

—— 中峰明本禅师



探求世界的真相（上）

（2017年1月14日）

明 影

今天我们交流的题目叫“探求世界的真相”。事实上，认识世界的真相是我们学佛的根本目标，佛教经典里所说的“真如理体”，如如不动的“诸法实相”，就是世界的真相。

到目前为止，在我们所有的认识体系中，包括宗教、哲学和科学在内，可以跟我们通常所讲的真理、真相划等号的，只有佛教里的“真如理体”。所以古人开悟，祖师称之为“悟理”，这个理，也是“真如理体”，而不是我们通常讲的道理的理。

在如今科学昌明的时代，很多人对科学的崇拜变得很不理性，甚至把科学与真理划等号。这是对科学的误解。科学从来是要不断地辨析、不断地证伪、不断地发展的，在科学的范畴中，从来没有一个绝对的“真理”的概念。

在概念上，只有真如可以与真理划等号，这正是佛教作为一个智慧传统的核心特色。关于真理或真相，佛教里讲得非常多，比如佛教的总纲真谛和俗谛，“谛”就是真理的意思，真谛和俗谛，分别是真实真理和世俗真理。真谛就是讲世界的真相，讲一切法非实有的真实。它是令我们破除对假象的执著，证入真如理体的智慧传统。所有般若经典都以真谛作为主要的智慧内涵。俗谛就是讲事物现象发生、发展、变化的规律。

如果宽泛地说，世间所有的知识文化、科学体系都可以涵盖在俗谛的范畴之内。但这样说是站在一个包容的角度，比如化学、物理学，研究的是物质成分、性质及成分的变化，事物的运动状态及相互作用等，后面我们会讨论到，这些观察和研究出来的物质世界的部分现象和规律，带有相当大的局限性。而佛陀反复宣说的俗谛——“缘起法则”或“因果法则”，对于事物现象发生、发展、变化的规律，有着非常准确、非常全面、非常精要的论述。经典里讲，“见缘起者见法，见法者见佛。”

佛陀的另一个称呼叫“如来”。《金刚经》里讲“如来者，无所从来，亦无所去”，是讲佛陀的自住境界，诸法如义，也就是一切法不动义。当然，这个“不动”不是我们所说的“动静”层面的“不动”，而是指一切法真实的体性。所以说佛陀、如来本身就是真理的代表。

对于万事万物，我们能部分认识到的真相，就是无常、生灭、变化，但这属于有为法。“诸行无常，是生灭法”，这是我们凡夫层面对世界真相的认识。凡夫的心是生灭的，所以见到的法受认识的局限，也是生灭的。

因此，我们可以这样理解，所谓学习佛法，就是不断地放下对于世界、人生种种现象的错误认识，不断地接近真实、认识真实、体悟真理的过程。这是一个佛教徒应有的学习佛法的态度和目标。

人类认识世界真相的障碍

下面，我先介绍一下自己对于真理的认识过程和一些思考。

很小的时候，我对于这个世界的真相特别好奇，有一种天然的兴趣和探求的意愿，所以喜欢学习、喜欢读书。但是到了大一大二，听了很多课以后，我忽然对学习失去了兴趣。因为我发现大家好像不再关心世界的真相，而是更关心一些技术性问题，以及解决这些问题所带来的现实利益；同时我还朦胧地认识到，似乎当时那种认识世界的方法有天然的局限和障碍。

大学毕业以后，接触到佛法，我才忽然找到了重新探索真理的道路。可以说我对佛法是一见如故。经过这些年对佛法的学习和对以往的反思，我总结人类认识世界真相有五个方面的天然局限和障碍，这些局限是任何凡夫都无法逾越的。不管是普通人、著名科学家，还是知名宗教家、哲学家，只要还是凡夫，以凡夫的认识能力去认识世界，在这点上都是完全平等的。

障碍之一

第一个方面的局限和障碍，我们只能见到事物的现象，不能见到背后真实的规律及其真性。

首先在我们的潜意识里，不会认为事物有真性。比如说手机，我们先看到的是外壳，即便你一层层打开，看到它所有的零件，这些依然都是现象，而不是真相。科学研究总想通过现象去研究真相、真理，即使物理学家已经从分子、原子研究到弦波，但是人们依然没有见到真相。

比如，了解物理常识的人都知道，电子有质量，但是从来没有一个科学家见到过电子，只能见到电子云。因为波粒二象性，一个基本粒子运动时，呈现出来的是波动相，永远无法看

到它静止的粒子相。因此科学家们只能通过电子运动呈现出来的轨迹，来推算它的质量。没有见到粒子相，靠推算得出质量，这本身就带有哲学色彩。依佛教常识，我们永远也见不到，因为凡夫只能见到现象，见不到真性。规律也是如此，我们只能看到现象，研究现象的规律，不能够直接见到规律。这就是我们跟真实的距离，这是第一层障碍。

障碍之二

第二层障碍，我们只能看到部分现象，不能看到全部现象。即便是现象，我们也只能看到部分，不能看到整体。

就拿这个杯子来说，因为角度的局限，没有一个人可以看到杯子的全体，即便我们使用电脑协助，你也只能看到这一面，然后转过来看到另一面。一个杯子都看不到它的整体，更何况那些复杂的事物，乃至整个世界的呢？

只能看到部分现象，却把它当成整体，这种情况很现实，在工作和日常生活当中，天天遇到。

比如在工作中，有些情同手足、一起创业的朋友，后来居然反目成仇。因为刚认识的时候，大家表现出来的都是比较阳光的一面，相处久了，负面的性格、习惯、思想开始冒头，在特殊的因缘下，就可能产生深刻的矛盾。

有个很残酷的例子，大家知道韩国前总统朴正熙是被谁刺杀的吗？他的卫队长，也就是保护他安全的负责人。想想看，负责他安全的卫队长，应该是多么知心的朋友啊，反而把他刺杀了。这一切，看起来匪夷所思，但其实都是规律的表现，朴

正熙只看到了卫队长的部分情况，却以为自己很了解他。

生活中，这样的例子也比比皆是。比如夫妻之间，谈恋爱的時候，风花雪月；一旦成家，柴米油盐，就很平淡了，甚至会产生婚姻危机。因为恋爱时，人们只看到了对方的一面，却把它放大成一个整体；结婚后，接触久了，以为对方跟以前不同了，于是产生了危机。

回到科学领域，比如都预告今年是冷冬。湖南冬天本来就冷，为了过冷冬，我们准备好了电暖器、木炭，结果今年冬天特别暖和。一个马上到来的冬天，这么发达的气象科学、完备的探测仪器，想要预测它的冷暖，居然都会出现严重的偏差。因为世界太复杂了，我们只了解部分现象，然后试图通过这部分现象，去得出正确的结论。这是很难成功的。

不管是工作、生活，还是做学问、搞科研，凡夫都只能了解部分现象，这是第二个障碍。

障碍之三

第三个障碍，我们所了解的部分现象，也只是主观现象，不是真实的“客观”现象。因为我们对认识事物现象的“观察主体”——心，并不了解。谁看到自己的心了？我们不但看不到自己的心，有时甚至完全忽略了这一点。

整个人类对世界的认识，是由人类的观察能力和角度所决定的。现在大家还能进行基本的交流，是因为我们大的角度是一样的，这就叫“共业”，就是我们共同召感了共同受用的环境。

虽然人类之间可以进行基本的交流，但是想做到真正的相

互理解，就比较难了。每个人都是用自己的眼睛去看世界，不能站在别人的角度，也就无法真正地理解对方。

人为什么会孤独？为什么有的时候，大家面对面办公几十年，夫妻共同生活了一辈子，还不了解对方？就是因为看世界的眼睛不一样，认识世界的这颗心不一样。

因此，在我们认识自己的心之前，我们对于世界的认识，哪怕是能够认识到的部分现象，也都是基于自身主观视角的假象。这就是这个世界的复杂性。

物理学中有个“测不准”原理，它告诉我们无法准确测量微观世界，因为观测者与被观测粒子是互动的。其实不仅微观世界如此，宏观世界比如地球也是如此。人心对地球复杂、微细的影响，我们当下无法看到，但是时间长了就可以看到，比如说雾霾。其实，心和世界一直在互动中，只不过我们的认识能力有欠缺，认识得太粗，甚至是错误的，所以不能体会到这一点。

佛教的认识方法是通过认识观察的主体——心，来认识世界；但凡夫哪怕学了再多的科学知识，他对世界所有的认识，都是在没有认识自己心的情况下进行的，所以障碍非常深。

障碍之四

第四个不可回避的障碍，就是凡夫处理一切现象的理性思维有天然的局限。这方面的问题，哲学家已经研究得很多了，经典里讲得更多，今天我们不详细列举，只介绍两个方面。

首先，整个世界都是在当下存在、当下发生，不是在过去，

也不是在未来。真正的过去是在过去的当下。唐朝是在唐朝发生，不是在宋朝，也不是在我们的记忆中发生。“当处出生，随处灭尽”，永远都是如此。

所以这个世界都是当下的存在，但是凡夫的思维，都不是当下的。比如，一看到这个杯子，我们马上思维这个杯子是怎么造的，哪里买的，多少钱一个。这种认识、思维的过程，永远与这个世界正在发生的真实有天然的、无限远的距离，这就是思维的局限性。严格地说，思维都是马后炮。正发生的时候，你无法思维，只要一思维，当下就错过了。净慧长老说：“把握在当下，电光石火顷。”真实、真理永远在当下，一动念就错过了，想得越多，错得越远。

但世间的学问，比如哲学，反而更加关心思维体系的严密性，不关心真理。有哲学家曾说：哲学家的结论是否荒唐并不重要，重要的是理论自恰性和思维完美性，重点是自圆其说。听到这句话，大家也许就明白了为什么佛教反对沉迷哲学思辨及分别戏论了。如果一个哲学家向佛请教哲学问题，佛是不回答的，因为对方不关心世界的真实，佛跟他说话没有意义。

其次，思维的第二个局限，就是只能研究少数对象之间的关系，如果对象太多，思维就无法进行下去。物理学家曾经认为如果多于两个天体，它们的互动关系就无法预测。这就是为什么气候预报很难，因为变动因素太多。我是学地震专业的，大学期间我就明白，地震永远不可能被准确预报，因为影响地震的因素太多。复杂的现象是不可预测的。气候、地震不可预测，人生不可预测，社会的演变不可预测。一个人能不能赚钱，谈恋爱能不能成功，能不能生一个可心的孩子，都不可预测。

因素太多，人没有能力去处理，这是我们思维的天然局限。

重点在于，没有哪个事物是简单事物。说一滴水包含整个世界的秘密，一点也不夸张。整个宇宙的演变，地球的演化，所有的信息都已经汇集到这滴水里。这一滴水，能够直接推演到宇宙的诞生，有尽头吗？

有人说，修行很简单，我不这么认为。我学了几十年了，还没学明白呢。这个世界，非但修行不简单，没有一件事情是简单的。临济禅师讲：“若约山僧见处，无不甚深，无不解脱。”没有一法是简单的。佛教经典告诉我们，一切法都是众因缘所生，我们凡夫的思维只能分析、比较、判断少数几个要素，永远不可能得出真理来，充其量只能得到相似真理——在某一段时间、某一个特定范围、某一个误差之内相对稳定的结论而已。

障碍之五

第五个障碍，只要还是凡夫，我们就会被种种的思想、价值观、情绪、好恶所缠缚。

比如看科学史，我们会发现有时世界级科学家之间也会一辈子吵架，就像是两个小孩打闹一样，原因就在于他们本身都是被烦恼束缚的。哲学家也是一样，有些西方的哲人，被称为“思想上的巨人，行动上的矮子”。因此哪怕是大科学家和哲人，也都是被烦恼缠缚、不得自由的，在这种情况下去认识或谈论世界的真相，一定会产生很大的偏差。

哪怕是对待一个普通的事物，比如一朵花，我们的态度也是不一样的。艺术家看了可能会感动得流泪，画得比现实中还美；

植物爱好者则可能最快反应出其所属的科属；匆匆忙忙的行人，可能会熟视无睹。每个凡夫都有自己的关切点，无法脱离自己的价值观、情绪、好恶去认识世界。凡夫见到的现象、认识的世界，一定是被自身所局限的。

小结

总之，对于人类来说，只要还是凡夫，都有这五个方面的局限和障碍，制约着我们真正认识世界的真相。因此我们对于自己过去所有的经验、知识和思想，都应该有所存疑。

如果我们天天只是继续忙着积累知识，甚至于泡在手机、网络、东家长西家短的世界里，连信息和知识的真实性、准确性都无从得知，这样的人生该多冤枉、多委屈、多荒唐？其实人类文明几千年，无限的生命长河当中，绝大部分的生命，从生到死，本质上都是这样过的。

所以，佛陀刚成道时不想说法。因为刚才我们讲的这一切障碍，佛陀都超越了，他看到了绝对真实，但是我们无始以来，还被这些牢牢地障碍着而不自知，很难相信和理解佛陀所讲。后来，大梵天王和帝释天不断地祈请，佛陀才展开了他对于世界真相的述说，开示我们认识世界真相的方法。

佛教认识世界真相的方法

佛陀对于我们生命的局限性，提供了哪些解决方案呢？

第一，既然我们看到的是部分现象，那么就on应该停下来，

认真地观察，把现象看得清楚一点，全面一点。

比如说，有人认为自己或异性很漂亮，那么你就认真地看一看，看看身上的三十六物——发毛爪齿、涕泪涎唾、生脏脓血、屎尿诸虫等等，了解一下它的真相；实在不行可以对着尸体看一看，看看它腐烂的过程，或者简单一点，就到网上找些类似的图片、视频去看。这叫“不净观”。

有人认为，生活多美好啊。多观察一下，特别是中老年人，你身边逐渐有很多人离去，看看病房里躺着的那些人，对自己也是一种警醒。我出家以前，有时跟同事一起到北京八宝山参加追悼会，参加的时候，大家都说，人生短暂啊，真是得好好想想了！等到参加完，回来用不了三两天，就像没发生过这回事一样，以前怎么过还怎么过。

要想了解生命的真实，需要有智慧，停下来慢慢地看、深入地看、仔细地看。

第二，既然我们过去是用一颗自己不认识的心去观察世界，那么现在我们就来观察它。比如四念处中的观心无常，禅宗强调的反观观心，反观能观之心。如果我们以一个自己不认识的心观察世界，那叫攀缘外境、流浪诸有；如果我们反观能观之心，这才是通向真实的亲切的路径。这样才能认识自心，认识了自心，同时也就认识了世界。

第三，就是依据经论的学习，建立对世界的正见和正思维。经典里记载的佛陀对于世界真相的认识及认识方法，有不同风格、不同层次、不同角度的表达，都可以根据众生的特点，帮助破除种种假象，体悟世界的真相。

《楞伽经》把整个世界的一切法归为五类：相、名、分别、

正智、如如。“相”就是刚才我们讲的现象，包括物质现象和精神现象，也包括文化现象。“名”，指的是描述这些物质存在、精神现象的名词概念。“分别”就是我们对名、相二法起分别心，产生好坏、美丑等种种虚妄的思维判断等念头。前面我们讲凡夫认识世界存在五大障碍，就是因为始终在相、名、分别当中打转，从来没有离开、超越这三法。

那么“正智”，则是依据佛陀揭示、宣说的真理，建立对宇宙人生的正确认知。但由于我们尚无法认识自心、思维存在局限，所以这时的正智也有局限，但这是我们必须经历的成长过程。当我们不断地用正智来破除邪见，不断地让自己身心净化，最后对“正智”也不再执著，才能够真正超越认知障碍，契入世界的真相，见到真如理体。这种生命对于真相的回归，就是“如如”。

“如如”是诸佛菩萨的生命境界。“正智”是我们三宝弟子依据佛陀的教言不断建立的智慧。“相、名、分别”是我们凡夫的经验世界。

对于初学者来讲，以正智破除分别是关键。不管是八正道还是五根、五力，都强调智慧，都以智慧为引导。以正智引导信心、戒行、止观全面增上，这是修道的一个基本原则。

再进一步，破除分别最锐利的工具就是大乘经论智慧。在一切大乘经论智慧当中，以般若智慧为核心。般若经典很多，比如《大般若经》《金刚经》《心经》《楞严经》《维摩经》《楞伽经》等。我个人受益最多的，除了天天读的《金刚经》和《心经》以外，就是《中论》和《楞严经》。这个时代理性非常发达，我们要重视这些对于正知正见辨析得非常精微的经论。学

习的方法，首先是不断地读诵，然后再来学习祖师大德的注解，之后不断地在禅坐和生活当中去参悟。

(未完待续)



水居十首之一（东海州作）

道人孤寂任栖迟，迹寄湖村白水西。
四壁烟昏茅屋窄，一天霜重板桥低。
惊涛拍岸明生灭，止水涵空示悟迷。
万象平沉心自照，波光常与月轮齐。

—— 中峰明本禅师



宗门禅全球弘扬之设想

张顺平

宗门禅有“佛心”之誉，称为佛之“心印”，乃是一代时教之究竟实证，在中华大地上辉煌流衍，成熟众生无数，影响深远。在今日全球一体化、信息化的后工业、后现代化时代，如何面向全球弘扬宗门禅，是一件非常有价值、有意义的事情。深刻认识宗门禅的特质，精准洞察当代人类的危机与需求，可以确认，宗门禅在今日的全球弘扬完全可能，并能有效纾解人类危机，带给人类以新的机运与希望。

当此之世，人类高歌猛进于二十一世纪之途，科技、文化迥异昔日，世界潮流毫无定向，种种不确定性与日激增；另一方面，资本之力量席卷一切，人文精神衰微已极。此时，侈谈宗门禅之全球弘扬，不见讥为狂，亦决可笑为迂矣！

然，禅者之威德，在能杀活并用，绝地逢生，又岂能自隐光明而蒙然懈怠，忍见宗风衰堕而人心陷溺于无极乎？因此有拙文之撰，不曰不自量力，亦云痴人梦呓也。

一、宗门禅之特质与现状

语云：禅为佛心。盖由达摩东传、曹溪光扬，五宗七家分灯续焰之宗门禅，为释迦一代时教之心印、总持。有宗乘，则意味着正法住世；宗乘绝，则意味着正法眼灭。克实而论，宗

门禅即实相般若、究竟涅槃之实证，而迥超一切义理、言语文字相，而又莫不与一代时教合。就人类精神言，禅堪称大光明幢，能烛照人类文明的持续演进，尤其是对中华以及亚洲文明产生了不可磨灭的影响，故禅的传承被称为传灯。那绝不只是一个赞美性的比喻，而是一种实在的描述。

比较悲哀的是，禅之命脉与国运及众生福祉息息攸关，故时有兴衰隐现，而今日禅宗不仅不能与唐宋宗风竞盛时比，亦不能与清末民初时比，语为存亡续绝、宗风委地，仍属含蓄委婉。举目望寰宇，复有几人措意于是？无明长夜，还留几人以觉醒为志？

一些祖庭一步步沦为商业景区，乃至仍处于废墟或被占用的状态；不少历史上祖师、大德辈出的禅寺极为衰败，乃至连香灯洒扫之事都乏人操持；仅有的几个禅堂香烟未断的祖庭，也面临着人才奇缺；市面坊间，谈禅的著作应接不暇，只是既不知作者是否有禅的实际修学，更不敢探究其修持是否有结果；谈禅的人可说炽然无间，而禅的命脉究竟如何？

二、禅宗西方传播回顾

禅宗于西方之弘扬，当自二战后日本人铃木大拙始。他将宋代自中国传入日本的禅传入欧美，以文学、哲理相兼之文字，首度使禅具有了世界性的影响。西方人之了解禅，首赖铃木先生。此后，日本人对禅的弘扬，始终站在前列。

而后，约二十世纪后半叶始，相继有南传禅法在西方传播，迄今仍有相当的影响，比如越南籍比丘一行禅师等。

汉传禅法在西方的传播也随之而有，只是相比之下，影响要小得多，且基本没有走出华人圈，也可以视为没有时间上的持续性。

2009年，德国一位天主教神父本笃·雅各尔，放弃天主教神父的身份，在河北柏林禅寺承接净慧长老传自虚云长老的临济宗法卷。这是非常少的大陆禅宗源流传往欧美的、比较接近传统禅宗传承的事例。

以上仅是简单枚举其有代表性者而言，实际的传播与交流当然远不止此。但大体来说，禅宗在西方的传播仍属空白，远未发生其应有的影响。

三、禅宗在西方弘扬之可能

我们当然无法漠视禅宗在故乡的衰微。当此根本空虚、毫无底气可言之时，是否有资格、有条件来谈禅在西方以及全球的弘扬？

儒家尚以立身弘道、知其不可而为之的精神相期勉，而况以龙象腾骧、眼盖乾坤为常景的宗门禅。我们固然只是在探讨一种可能性，但可能性往往可以努力变为现实。如果连设想的勇气都丧失，那就真是悲哀透顶了。

1. 禅之“不二”理念对西方“二元对立”思想是有力矫正

我们知道，西方哲学、逻辑以及思维方法都强调“二元对立”，比如，神与人的界限绝对不可以逾越，主观与客观的对立，人对自然的征服，执政党与反对党的竞争，不同信仰、种族、族群、

文化间的持续冲突，国家战略的对抗、竞争等等。二元对立的思想能鼓励人对自然的探索，催生了以工业、科技、资本为代表的近现代文明。与此同时，这种以二元对立为根本的思想也带来越来越多的危机，面临越来越严峻的挑战，比如环境问题，不同信仰、种族、族群、文化间的各种冲突乃至战争等等。

与西方文化不同的是，以儒释道为主干的东方文化更多强调和合、统一，天人一体，心物一元。尤其是禅宗强调对“二元（分别、对立）”的超越，对“不二”的体验、实证，不仅泯绝虚妄的人我分别，更实证心物、生死、依正的融通、绝待。这与西方文化迥异，固然是一种强烈的反差，同时也是一种有力的补救。禅的“不二”固然是一种实证的境界，但在思想的层面亦足以对“二元对立”的偏弊给予有力的矫正。

2. 禅之“无上解脱”堪能救济后工业化时代人类心灵之陷溺

人心的陷溺是近乎全球普遍的事实，后工业化时代，宗教、人文精神衰微，物质、消费主义甚嚣尘上，伦理、道德规则丧失，各种心理疾患突出，由科技、资本主导的人类方向导致了人心的种种困感激增，呈现出越来越严重的态势。

禅的绝对超越、无上解脱的实力，堪能对现代人心的“文明病”以有力的救治。依托于定慧的等持，禅不仅强调超绝物欲，更强调超越情绪、情感执著的系缚。以历史的经验看，禅在过去展现了救济人心的辉煌成就，在现代依然具备这种可能。

西方宗教具备“灵修”的传统，同时，为了解救人类心灵问题，今天各种“灵修”、瑜伽、禅修仍然广受重视和欢迎。

禅在佛法中被称为“正法眼藏、涅槃妙心、实相无相、微妙法门”，当然具有与今天种种“灵修”不共的特质，一定能给予这些心灵探索以有益的启发与帮助。

3. 禅之超越、开放精神能与西方心理学、物理学、生命科学交流增上

如果要对禅的精神予以界定，超越与含容应该是不能否定的两种内涵。超越就是禅不受任何局限的绝待性，含容则是禅的普遍贯通性。换一种说法，禅是完全开放的，它没有界限，甚至可以说没有界定描述意义上的内涵，并由此而展现出无与伦比的活力。这决定了禅能够与许多有价值的探索协作。

与禅最近的是心理学，两者的领域一致，都侧重精神，目标一致，都希望解决心灵的困惑；但特质不同，禅是超越思维、意识的境界，具有强大的原本能量，方法也完全不同，比如观心或者参禅的方法，与心理学以观念疏导、逻辑分析、心理抚慰、情感宣泄等方法迥异。

物理学的研究方向虽然是面向外部世界，但外部的探索到极致时，往往与内部世界汇合。禅虽然强调向心内用功，但当到达禅的真实世界时，内外的界限早已打破。因此物理学与禅有很多可资印证、发明之处。这是一个已被注意到而待开展的巨大领域。

生命科学，无论是基于物理部分，或是基于心理部分，对生命本身的研究无疑非常重要，而这在某种程度上说，正是禅的领域本身。二者的理路不同，目标也可能有差异，但领域是高度重合的，彼此的可借鉴性极为可观。

以上仅举数例，而禅与现代西方文明的交流或交融具有不可限量的空间，相信这种交流或交融会带来意想不到的效果。

4. 禅之理性、实证精神与西方科学精神合拍

前述三点陈述了禅与西方文化不同的方面。实际上，禅的精神有与西方科学精神一致、合拍的部分。禅具备超逻辑理性的绝对理性精神，但其表现与理性一致；同时，禅强调实证，绝对务实，这两点与科学精神及研究方法有合拍之处。因此，无论禅的逻辑、理路，或是禅的修行实证，都可以科学的理路去理解，以科学的方法去探索研究。

禅与西方文化的同异当然不限于以上几点，但上述几点应作为比较重要而值得关注的内容。如果今后宗门禅能够在西方得到比较多的传播，相信会有更多的视角与研究领域，也会有更多的研究成果。

四、宗门禅全球弘扬之着力点

如前所述，宗门禅今日极为衰落，其全球弘扬当然非常困难，但一切皆有可能，而且越是紧迫的事情，越需要为之奋力。

1. 秉持并光大禅“教证相资、宗说兼通”的根本传统

禅的衰落有很多内外原因，但根本而言，“教证相资、宗说兼通”的精神必须秉持，这是禅得以传承与光大的根基。无论面向何人弘扬禅宗，这一根本传统必须得到光大。

教法、证法，为佛法的两种根本。教法，就是佛法的言教，

亦称为圣言量，乃是佛陀以及证得圣位的历代祖师大德的教言；证法，则是圣者的实践与果证。这二者自然也是禅的依据和来源，特别重要的是，禅宗在传承中特别强调了二者的相互支持和彼此增益。与此相类，则又有宗说兼通的说法，宗通即实证禅心，其含义与证法同；说通则指能阐说法要，其含义与教法同，强调宗说兼通，则与“教证相资”同义。

之所以被称为根本，是禅的传播与实践，必须有严格的教理依据，“教外别传”必须在依据教理的基础上超越这些语言文字；而对实证的强调，则指禅的命脉决非义理传授堪能承当，必须“直指人心，见性成佛”。这一传统是禅的命脉所系，因此禅的延续与弘扬必须以此为本。当然，这也是全球弘扬的根本。

2. 积极开展全面、立体之交流

禅的内涵包含很多的层面与方面，它是完全开放的系统，因此，面对西方完全不同的文化差异，全面、立体的交流非常重要。

大致来说，包含禅的实际修行方法、实证经验，禅的思想、理念，禅的艺术，禅意的生活方式等。其中，以前二者为根本，又尤以禅的实际修行、实证为核心，以思想、理念作为禅学研究的切入点。而禅的艺术及禅意的生活方式则是禅传播的重要手段，可以产生更多大众的影响。

这种全面、立体的交流如果能在贯穿禅的根本精神的基础上进行，充分展现禅的风貌，尤其凸显禅的开放性与包容性，这种基于文化差异的碰撞将会有异常璀璨的火花。

3. 积极开展禅法之现代创新

禅是生命的生机流畅，因此创新是禅的重要特质。从历史上看，某种意义上说，禅的产生就是创新的结果，禅的传播同样应展现创新的特质。

面对禅的现代、全球弘扬，禅法的创新是必须的。一方面，禅的衰微导致了禅法的僵化及毫无生机，反过来也可以说，禅法的僵化、丧失活力是禅衰微的原因。因此，禅的延续就必须创新，而禅在全球的弘扬更需要创新。

如何创新，这当然是一个专业而严谨的内容，但至少有两点必须应对。一是，禅面对现代非寺院、非僧侣修行的在家大众，要有足够的调适；二是，面对不同文化传统与理念的人群，要有足够的创新。当然，这种调适与创新必须以传承、光大禅法、禅的根本精神为前提。

4. 积极探索禅宗精神之现代阐扬

这一点，上文已有提及，就是禅的义理、思想的阐扬。之所以强调，是因为禅的实际修行与实证针对的是一个相对小的群体，但禅的精神可以给更多人以思想的启迪。换种说法，禅的实际修行、实证属于禅法的内容，而禅的思想、义理属于禅学的内容，真正的禅学有它不可否认的价值，也是禅宗弘扬的重要支撑和手段。

与此相类的，还有禅的艺术和生活方式，它完全具备成为时尚和潮流、引领大众的潜质。只要它真正地发端于禅的本体，自然具备禅的光辉。

禅的全球弘扬当然不是这几点设想就可以完成的，但至少

这种描述可以让我们看到禅在全球弘扬的某种路径和图景。目标的清晰是其实现的基础，至少，我们可以从上述的方面去展开实际的努力。

五、结语

本文既为设想，当然对禅之全球弘扬怀有期待，因此对其愿景亦予展望。

概言之，通过同道不懈的努力，俾使禅的理念尤其是正见能为有缘所知，至少能逐步破除对禅的误解；禅的重要典籍能够适当阐发、传播，使一般有兴趣的读者易于获得并阅读、了解；部分对禅有信心和志趣的人士，能够以实际修行为目标，乃至有少数人获得程度不同的实证；围绕禅的精神、义理以及禅的艺术和生活方式，使禅展开更为广泛的影响。

“周虽旧邦，其命维新”，阐旧邦以维新命，是中华文化历来自我更新的重要途程。当中华民族伟大复兴成为趋势，中华文化的自新是必须也是必然的选择。就学理和历史的实践而言，禅作为印度佛法与中华文化融合的结晶，它所具备的生命力远未被当代世界全面认知，它所具有的引领和构建的能力也远未被呈现。这当然有待有志者的努力，而且责无旁贷。

（本文作者为腾讯研究院资深专家，
北京市明德书院理事长、院长）

身在红尘闭心关

地 儿

被迫出关人心关

17岁开始接触佛法，边修边玩，匆匆已49岁了，双鬓毛衰，且师亦老矣。师说，再不修我就等不上你了，希望你能在最近几年真正再上台阶！无奈之情，期望之意，溢于言表。

寒星盈窗，夜半难眠。想起了佛陀当年对贪玩的儿子罗睺罗的责备和期许；想起了佛走后，未证果的阿难，被大迦叶撵出结经的阿罗汉团队，痛哭流涕，独自来到荒林，不食不眠，长坐不起，七日证果，再入僧团，为后人留下《大藏经》的重要内核；想起了佛陀对课堂上打瞌睡的堂弟阿那律的责备：“咄咄汝好睡，螺螄蚌蛤类，一睡一千年，不闻佛名字。”阿那律痛哭不已，自此不睡，佛劝他睡觉他也不顾，日日端坐，精进用功，熬瞎了眼也在所不惜，终成佛的十大弟子，天眼第一。自己有其贪玩、拖延的毛病，但有其难忍能忍、难行能行的雄心毅力吗？

惭愧莫名之下，决定不顾众人挽留、非议、不解，辞去一切社会职务，开始半日静坐半日读书的小闭关。克服了贪玩，克服了腰酸腿疼，停下了名利是非的汹涌念头，每日端坐如兀，慢慢加到每天八小时打坐专修，身心渐入佳境。

正欣庆间，忽闻独居乡下的残疾、单身的二哥脚部经年的

伤口忽然变大，久不愈合，无人照料，需要我去照料。怎么办？长叹一声，此乃我无福也！毅然出关，再入红尘。

从青年修法开始，每每渐入佳境之际，总有事情来干扰，或家庭惹上官司，一打数月，不得不奔波往返；或身体不适，无法持续；或接二连三有女子爱上自己，等我动心了，沉溺了，她们却如黄鹤，飘摇而去。屡试不爽。寂寥静斋中，曾对师叹息，师说，这是福报不够呀。于是让我福慧双修。

几十年来，以为机缘已经差不多了，不料，场景再次重现。面对此情此景，的确心有千千结。“只为自己，能算受过菩萨戒的佛子吗？”过去遇到这种情况时，老师的循循善诱依然在耳，“即使自己不修，也要解除众生的苦恼，助众生修持！”想起了憨山大师和他的诗歌：

示六一居士（二首）

世事忽如梦，人情空若云。
谁知尘市里，心静即离群。

迹近宁违俗，心空岂在家。
但看污浊水，湛湛出莲华。

示查汝定

涉水登山亦壮哉，芒鞋遥自敬亭来。
入门一笑忘宾主，莫道维摩口不开。

我想，该我扛起的就扛起，只要心净，行住坐卧总是定，无妨！

于是，骑车回到故乡，开始了另一种“闭关”——身在红尘闭心关。

尘劳妄想几时休

然而，现实和理想总是一对矛盾。

回到家中，才知道二哥的脚伤不一般，伤口已经小碗一样大了，肉芽肿突起，红霞一片。二哥一如既往地仁慈，不愿拖累我，执意不去医院，坚持在家敷中药，且坚持上班。无奈，只好让他一回家就躺床上，自己为他做饭，满世界为他找药，然后给他敷上。一段时间过去，二哥的伤口似乎有所好转。

单位有事，回城几天，再归故乡，情况却急转直下，二哥伤口恶化，一动就流血。和大哥一起劝他去医院治疗，二哥无奈答应了。疾奔医院，当头一棒：怀疑皮肤癌，建议尽快截肢！

截肢了，的确是皮肤癌。医生说这种高分化癌不要紧，住几天就能出院。然而，截肢后，伤口却感染了。因为出现了应激性糖尿病，加上早年烧伤留下的瘢痕皮肤，伤口很不好愈合。只好再次截肢，二哥却再次感染，且出现了盗汗症状，刚一闭眼，汗水打湿被褥，喘息不停。

看着二哥缠绵病床一月余，生不如死，我内心如沸；为了控制他的血糖，一个多月里，我每天回家给他做饭、送饭，往返奔波四十里；加上夜夜蜷缩床边陪护，我身体极度疲惫，受过伤的脊椎也成了弓形。无望的我脾气越来越大，情绪越来越

烦躁。兄长、弟弟和义女心疼我，决定轮番替我，让我回家睡觉。

回到家里，吃完饭我把碗一丢，躺床上就睡着了。次日七点，醒来，忽然意识到，自己这是怎么了？感觉累吗，疲惫吗？无非是送饭、做饭，给二哥测体温、倒尿尿，说说话，没干多少活呀！反思片晌，终于悟了：这是心被红尘烦恼缠缚住了，被渴望病情一帆风顺好转的浓重乌云遮蔽住了。清明的心丢了，不切实际的悬望似沉甸甸的秤砣挂在心头，一日思之十二时，所以烦躁痛苦，心累又加重了身累的感觉。自己平时吹嘘的“但自无心于万物，何妨万物常围绕”呢？此事需向行中修啊！

于是，心定了。重新开始了“身在碌碌作为，心中念念无事”的状态，渐渐体会到了憨山大师《示众》诗的况味：

示众

幻海无涯没尽头，尘劳妄想几时休。
应知世相空中电，须信人生水上沤。
唯摄一心归净土，全凭万行作真修。
目前总是菩提路，念念常登般若舟。

体验到了，心也清明起来，做好当下，其他不去思量。心定了，妙招就多了。为二哥请来中医，中西医结合；请同修念《药师经》回向，结药师结……二哥病况好转得令人出乎意料，一副药下去，盗汗立止；换中药方，结药师结，加紧诵《药师经》，一夜间，伤口愈合了；四天后，如药师结中所愿，顺利出院！

那天，是难得的晴天。秋日暖阳里，用轮椅推着二哥走出

病房楼大门时，我和笑意盈面的二哥一路憧憬一路走，心清空如洗，感觉一切都是那么美好，连风都是温柔的！

一波三折思智慧

然而，回家不久，情况再次变化，倒霉事接踵而来。

二哥截肢的腿，刀口是完全愈合了，但一活动，腿的残端红肿起来。去医院外科住院，发现残端内有渗液。我不愿，也不能让他再挨一刀，因为他伤口不好愈合，身体也不允许。只好保守治疗，控制内部感染。两周后，感染初控，水肿初消，我推着他准备出院，顺路到内科去调整一下胰岛素日常用量，却发现二哥有心衰。又转到内科住院，之后，陆续发现心包增厚、肺感染、高度怀疑癌转移……且很多病的用药，都是相反的。如走钢丝，左支右绌，进退失据，艰难不已。

再次结药师结，意外找到一种中药方，简单的两味药——芒硝加大黄粉敷上，立马效若桴鼓，腿的残端积液一夜之间从皮肤渗出，甚至打湿了床褥，打破了医生无法排出的断言。残端消肿，再无感染之虞了，主治医师惊奇不已。我也对爱人感叹，还是我们没智慧呀，早点在家找到这个方，也不至于让二哥再次住院，发展到这种不可收拾的地步！

后来我又意外找到一种中成药，初步解决了二哥夜喘的问题，大幅缓解了他胸口疼得必须打止疼针、夜夜难眠的症状。二哥一夜比一夜睡得安详，能够安眠。

然而，正当我为二哥找抑制肿瘤的药物时，他却走了！那么平静地走了。

望着二哥渐渐僵硬的遗体，凌晨四点的夜雨秋风在屋外瑟瑟而鸣，我的泪水如窗外柿树上辞枝纷落的柿子，簌簌直落。我忍着悲痛，开始给他诵经超度。“是身如水泡，乍现亦不久。痴儿以为珠，取之不盈手。况复于此中，多贪为罪藪。唯在智眼观，毕竟何所有。”（《憨山老人梦游集》）。憨山大师的叹息，我亦亲尝！

办完丧事后，爱人说，当初我们要是有中医方面较高的学识智慧，二哥不会这么早就走吧，起码不会受这么多罪吧。“是的！”我感慨，我自责。葬完二哥当天，拖着疲惫的伤风疼痛的身子，我拿起了中医书，半躺在床上自学中医，且开始了重新闭关。这时，无论学习，还是打坐，与最初闭关时相比，都能迅速进入。我明白，是二哥的慈悲示现，让我彻底丢掉了俗情杂念，道心日坚。通过这场变故，我还明白了，为什么佛教提倡福慧双修，且处处把智慧列为第一。因为，有了智慧，无论做什么事，都知道如何选择，如何前行，自己和他人的命运都会发生积极变化，在生之安乐福报，甚至跳出轮回，不再受生死之苦的大福报，都不成问题。

我暗下决心，此后残年，要放下万缘，只做两件事：读医书、修佛法，得大智慧。酿得万家合欢酒，愿与苍生共醉歌。



吃茶去

耀 二

心仪耀众法师的茶会很久了。第一次听说是在西影，大家跟师父聊天，我旁听。期间说到如何通过香、磬、梵唱等收摄眼耳鼻舌等感官，仅此一点，就足以触发我的好奇。

前天终于赶上茶会在大雪草堂举办，中间临时加入了老祖寺的师兄，人数一下超出了七人的限制，所以我只能退场，站在院落里远远地看着。

或许是因为有了一次窥探，昨天在西影亲身参与的时候，反而没有了太多好奇，也没有什么预设，空空地，或是懵懵地进了由小禅堂临时改设的茶室。

众人止语，依次落座，熟练地盘腿，包上裹腿布，然后很自然地进入到打坐的状态。不愧都是老修行，除了我之外，听不到任何人的呼吸声，我粗重的鼻息声在这样的静谧里略显尴尬，不过尴尬就尴尬咯，我很快就跟自己和解。应该是鼻子不通的缘故，坐了一会儿，才闻到弥漫的熏香，随着香味的沁入，心似乎又落了一些。

一段静默之后，一阵木鱼声由慢到快，拍子显然是禅堂起香的节奏，紧接着磬声响起，声音不大，余音很长，就在那余音将消未消之时，一声梵唱毫无预警地响起，很突然，却不突兀，把心念一下牢牢抓住，又稳稳地给你安放在当下。整个唱的过程就一个字：稳！我毗邻而坐，竟然没有听到法师的换气声。

这种稳显然已不仅仅是唱功的稳，而是心的稳定。

我们的眼根、鼻根、耳根收摄起来，身根和意根也在一段静坐之后慢慢安定下来，只剩下舌根尚未俘获，当耳畔响起沸腾的水声和冲在茶上的丝丝声，我知道法师舌根收摄法正式开始。

三声温柔的敲击之后，余光里出现了一个请礼的手势，分好的茶已经放在各自面前。端起茶杯，姿势忽然变得很儒雅，喝的时候也从一贯的牛饮改为小口慢啜，看来在耀众师父的收摄之下，我已经完全融入剧情了。

茶过六巡，茶已淡，意尚浓，开静了！很不情愿地被拖出剧情，交作业似的向耀众法师汇报茶会感受。喝了人家的好茶，自然要说些好话，众人说了些什么我有些模糊了，只记得自己是说，“感觉就是耀众法师用茶骗我们坐了一枝香。”

以为到此就结束了，没想到耀众法师带着一丝诡异的笑容和眼神跟大家说：“一场茶会，我把你们的习惯、成见、价值观看得清清楚楚。”我当时应该是一种错愕的表情，喝茶就喝茶，骗腿子就骗腿子，收摄也就收摄了，怎么还有读心术呢！不过经耀众法师一讲，随即释然，其实不只是茶会，我们平时所有的一言一行，都在暴露我们的业习——习惯、成见、价值观，只不过在这个情景里可能会更真实而已。

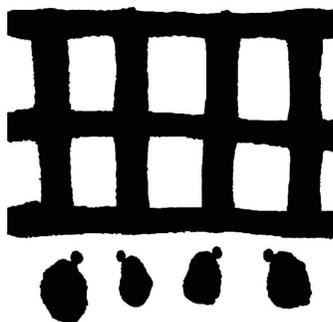
相比日本茶会繁复的仪轨和各种讲究的布置与茶器，耀众师父的茶会要显得更加简约，就像插在花瓶的一例残枝，简简单单，却禅意满满。

一场茶会，收获颇多，码字记之，以谢法师不辞辛劳，从乐山远赴北京，给我们带来一场别开生面的茶会体验。阿弥陀佛！

字字有心

马明博

菩提本无树，明镜亦非台。
本来无一物，何处惹尘埃！
——禅宗六祖慧能 偈



【无：经窗禅韵】

梁武帝问：“我修建了多座寺院，供养了很多僧人，我有多少功德？”达摩说：“无功德。”梁武帝一听心情郁闷，又问：“如果我做的不是功德，那真正的功德在哪里？”达摩说：“建寺供僧，是修福。住相修福不是功德。功德不在有相福田里，而在自性的清净空寂中。”



【心：门里门外】

顶果禅师说：修心要低调，不应炫耀，不能用修心来引人注意或创造声誉。修心是我执和烦恼的内在对治，目的是让心成熟，而不是让人知道。



【心：只这心心心是佛】

本杰明·富兰克林说：“我未曾见过一个早起、勤奋、谨慎、诚实的人，抱怨命运不好。”良好的品格，优良的习惯，坚强的意志，是不会被假设的命运打败的。

江南古佛天目中峰明本禅师（下）

探访祖师的读书散记

具 水

【接上期】

参禅无秘诀，只要生死切

在《中峰和尚广录》中，“生死”这个词条出现过 366 次。

从中峰禅师的生平事迹中看，其年少第一次参访高峰禅师，开启修行路上重要的转机，是在读《传灯录》，至“庵摩罗女问曼殊，明知生是不生之理，为甚么却被生死之所流转”时有疑，而引发的。

而中峰禅师在发明心体之后，开示学人，一旦谈及修行中不得力或见解不到位的情形，大多会从学人心性浮浅、缺乏“生死心切”入手而谈。

“生死”的究竟之义

下面这段文字，中峰禅师从参禅者与法不相应谈起，着重谈了何为“生死”的根本之义，此段内容对树立正见，以正见指导修行，了生脱死，甚为重要。

师每斥学者只尚言通，不求实悟，常曰：“今之参禅不灵验者，第一、无古人真实志气；第二、不把生死无常做一件大事；第三、拌舍积劫以来所习所重不下，又不具久远不退转身心，毕竟病在于何，其实不识生死根本故也。”……师曰：“离一念起灭亦生死也，是说皆枝叶耳，非根本也。夫根本者，性真圆明，本无生灭去来之相，良由不觉，瞥起妄心，迷失本源，虚受轮转，以固道‘迷之则生死始，悟之则轮回息。’盖根乎迷而本乎妄也。当知山河大地、明暗色空、五阴四大，至于动、不动法，皆是生死根本。若不曾向真实法中脱然超悟，更于悟外别立生涯，不存窠臼，岂堪向生死岸畔筭脚？或纤毫不尽，未免复为胜妙境界惑在那边，起诸异想，虽曰晓了，其实未然。惟有痛以生死大事为己重任者，死尽偷心，方堪凑泊。直下倥存毫发许善恶取舍、爱憎断续之见，则枝叶生矣，可不慎乎？”

《天目中峰和尚广录卷第三十·中峰和尚行录》

中峰禅师每次斥责学人只重视从语言文字上理解，而不求真参实修时，常说：今天的参禅者不能与禅法相应，第一是没有古人的真实志气，第二是不把生死无常作为大事，即生死心不切，第三是累世的积习放不下，又没有长远的不退转身心，不知到底病在何处，即不知生死轮转的根本原因。

面对学人于生死的种种误解，中峰禅师说：离一念起灭也是生死，非是了脱生死的根本含义。说到根本，真如之性本自真常圆明，没有生灭去来等种种分别之相，所谓生灭都是由一念不觉生起无明妄心，迷失了原本的无分别取舍、如如不动的

真如之性，才虚受轮回，所以说迷于自性则生死开始，悟于自性则轮回止息。说到根本，这些都是迷妄不实的。要知道山河大地、明暗色空、五阴四大，以至于动、不动法，都是生死根本。如果没有向最究竟了义的真实法中有脱离二边的超然体悟，于此之外用功，又怎么能在生死岸边站稳脚跟呢？又或者没有彻悟，反而被一些胜妙的境缘迷惑其中，起种种异想，说是明白了，其实并没有解脱。唯有以了脱生死大事为自己最重要使命的人，死尽希求之心、妄想之心，才能与解脱之事靠近。若还有少许善恶取舍、爱憎断续之想法，则不是了彻生死的根本，还在枝叶末节上打转，怎么可以不慎重呢？！

如何了生死

中峰禅师讲，要与禅相应，明心见性，必须要于生死命根处来一次生命的颠覆才行。而命根在什么地方呢？就在每个当下的眼耳鼻舌身意六根门头的造作之处，是根尘接触后，一切能所、内外的分别处，是一切无明妄想处。所以生死的异名，又可叫“妄想”“颠倒”，它是累劫以来积累的，刚强难断。

他又说日常中参话头、做功夫时不得力，也是生死心不真切所致。这时只要不间断地提起生死无常的正念，功夫纯熟后自然就能相应。在未相应时，也继续照做功夫，“但拌取生与同生，死与同死”，“第一，不许别求方便；第二，不可归咎于缘境；第三，不得瞥起一念感情。虽未到家，亦不问何时可到。古宿谓：‘但有路可上，更高人也行。’如是用心，鲜有不获相应者。”

唯有真把生死大事为自己重要使命者，于一切时中孤明历历地将生死大事置于心中，以长远心用功，时时提撕，“三十年二十年，宛同一日”（指消融时间的差别性），“阔跨三千里五千里，不间丝毫”（指消融空间的差别性），于寢食、寒暑、爱憎、顺逆、能所、是非，都能不动心，一心向道，耐得住寂寞与磨练，才可与解脱大道靠近。古人说：“参禅一着，要敌生死，不是说了便休。”

上边几段，中峰禅师对解脱生死理解，分别从透彻了义的见地和真参实修的行持两个方面进行了阐释，这也是禅师看到彼时行人修行的弊病而言的。

这种弊病至明清更甚，佛教逐渐萎靡，究其原因是多方面的，但我们可以看到，较之佛教兴盛的唐宋，后世民众普遍文化程度不高，对经典教理的学习极度匮乏，致使其无法从相当高度指导各自修行，修行也渐渐简化为形式上的打坐、念佛等，加之谈玄说妙者多，真参实修者少，衰败之相在所难免。究其根源，是普遍缺乏对大乘经典的学习与不重视实修所致。

观之今日，民众文化程度显著提升，国家鼓励宗教中国化发展，重视核心教理的研究与时代阐释，文化出版繁荣，特别是高素质信众普遍对佛教教理教义有系统学习之愿望。故开展大乘了义经典系统学习的土壤已慢慢具足，明清以来佛教数百年的衰败之势，有望于根本中获得改善，乃至新生。

了生死，需立志

在生死心切的基础上，中峰禅师也常常提及立志对修道的

重要性。他说：“诸禅德，你最初立志要为生死大事，不是说了便休，须发起一片不顾生、不顾死底决定志气也。……从前做不到古人地位，只是志愿不真切，立脚不稳当。所以古人道：‘过河须用筏，学道须立志。’释迦、弥勒初无所长，只是个能立志愿底凡夫耳。”

在学道三要中，他提及“第一、要为生死大事之心切；第二、要识破世间虚妄浮幻、荣辱得失等相；第三、办一片长远决定心，永不退转”，并进一步说要三者皆具，否则将徒劳无功。在进道快捷方式之三法——智眼明、理性通、志坚固中，他讲志坚固为“从今日至未来际，不问近远，若不彻证，决定不休”，如果三者之中缺少志坚固，则终将半途而废。

可见，中峰禅师所提倡的立坚固长远之志，是以勘破生死的虚妄之相为立足点，以不顾生死、长远而坚决的根本动力来用功办道的。

活话头之禅法

什么是活话头

一般而言，话头禅经历了“死话头”“活话头”“念佛是谁”三个历史阶段，其中死话头的代表人物是大慧宗杲禅师，活话头的代表人物是高峰原妙禅师，参“念佛是谁”的代表人物是憨山大师。中峰明本禅师秉承师志，积极弘扬话头禅，于此着墨最多，并开始提倡在念佛中参“父母未生之前本来面目”，进一步推动了禅净合流，可谓话头禅承前启后的关键人物。

所谓“活话头”，简单说，即话头本身是一个能引发疑惑、探寻的问题，比如高峰原妙禅师常提到的“万法归一，一归何处”以及“拖死尸的是谁”等，这类话头容易生起疑情，是以疑情为着力点，以此扫荡一切知见领解。这类话头不同于大慧宗杲禅师所提倡的参“狗子无佛性”“不是心、不是物、不是佛”等否定式的、无理路可循的，犹如铁馒头般的“死话头”。活话头相对于死话头，更容易令人找到参究的感觉。

如何参活话头

中峰禅师回忆高峰禅师在天目山深居的三十年，都是以“万法归一，一归何处”来教导学人“默默提起，密密咨参”，不被外在的事物、外境所牵累，亦不被顺逆、爱憎、妄情所障蔽，将自己所参的话头久久不断地横亘于心中，行住坐卧、时时处处都参究。“参到用力不及处，留意不得时，蓦然打脱，方知成佛其来旧矣。”这是指从有为有作意的用功参到无为无作意时，某个瞬间突然打破疑团，“人法空、心境寂、能所忘、情识尽”，才知道自己本来是佛。这时即已出离三界，了生脱死了。在此，中峰禅师特别强调“惟贵信得及，久远不退转”，是指要从理路上明白参话头的原理（即以疑情扫荡一切意识领解），并于此有决定的信心，相信其是可以获得解脱的方法，并能立坚固长久之志向，不懈努力，便没有不相应、不成就的。

他还说，当时的人涉猎见闻太多，心思杂乱，不能下定决心做生死解脱之想。中峰禅师说，只有把无意味的话头放在八识田里，像吞了有刺的柳栗蓬一般，又如同中毒一般，废寝忘

食，大死一回，突然咬破，才能有少分相应。如果不能如此用功，还在动静、见闻、驰求、取舍中，心念纷纷，昏沉散乱日增，实在令人忧虑，都是还不明白以话头做工夫的旨趣啊。

谈到做工夫的旨趣，他说“做工夫，非一切有作思惟之所能，是离一切分别之大人境界”，告诉我们远离见闻觉知与二边分别做工夫，才能与佛菩萨的境界相应。他还对比古今修行人的差异，说古人于此做工夫，是“一踏到底”，没有任何其他的牵挂滞碍，纯一无杂。今人呢，则花样翻飞，做了半天功夫都不得力，是“志不大，心不死，念不切”的缘故。“做工夫往往以心念纷飞处做不得，政不知以何为做得处，实有趣向处，俱堕颠倒网中。”今人常常说心念纷飞的时候功夫做不得，那不知道什么时候能做得，他们以为能做得的时候，都是要落入颠倒罗网的时候啊。

看到这段句话时，真想为中峰禅师鼓掌啊。“涉猎见闻太多，心思杂乱”以及“心念纷飞处做不得”的弊病，在21世纪手机普及、外在世界极为丰富的今天，更显突出。烦恼重重的现代修行人，若不能斩断无谓的外在虚妄之缘，向心念纷飞处痛下狠手，如何能体会烦恼即菩提、道遍一切处，又何时才能功夫成片，打破生死之网呢？！

那做处又应该是什么样的呢？下面这段文字中有详细说明。

当知做处，譬如失物欲见，政当寻觅时，惟有一个欲见之心横于胸中，不能自决，又何曾有省力不省力、有趣向无趣向之异说？其最初寻觅时，也怎么吃力，寻觅到最后，也怎么吃力，更有何初寻时难，后寻时易之说？但是寻觅欲见之心切，至久

久不为境缘之所侵夺，忽冷地眼开，撞在面前，因地一声，更不待问人是与不是也，其喜悦之状，又当何如也！此事迷时不减，悟时不加，难时不远，易时不近，得时不有，失时不无，乃至穷古亘今，总无许多差别浑仑，只是个自己纤毫不透，如隔铁围，快便难逢，切忌当面讳却。

《天目中峰和尚广录卷第四之上·示云南福元通三讲主》

中峰禅师说，当知做处，好比要寻找自己丢失的东西一般，正当寻觅时，只有一个欲寻觅的心放在胸中，这个疑惑自己无法解决，心力全在此处，又哪里会有省力与否，有趣与否的说法呢？！其最初寻觅时是如何地吃力，寻觅到最后快要找到时也是如何地吃力，哪里有初时难、后时易的说法呢？！但是，寻觅欲见的恳切之心在用功时，长久以来都是不被外在的境缘所侵扰的，忽然磕着碰着，一声巨响，虚空粉碎，大地平沉，更不需要问别人自己是否开悟，那种喜悦的状况，自己明了，无法对外言说。中峰禅师最后告诉我们，自性解脱这件事，超越一切迷悟、难易、得失，遍一切时处，无有差别，只是修行人自己未能于此参透，如同围在铁桶中一般，与自性解脱当面错过。

何为“第二念”

在《天目中峰和尚广录卷第四之上·示高丽收枢空昭聪五长老》中，谈及参话头时要“直下不起第二念”，需“意不逐物，

识不拘境，意不染尘，三十年、二十年首尾通贯，不觉自然有个入处矣”，如果你生出“我莫是根器劣么”“我莫是罪障深么”“莫别有方便么”“此工夫实是难做、易做”都属第二念；于易做处生欢喜心，于艰难境做不上，起惧怕心，都属第二念；乃至太过机灵的修行人，随口便说：“我但一切坐断，都不起心”，也正落第二念。

他讲“你若是个真正要了自己躬下生死大事之人，决无如许多计较论量底情见，但是说着个生死，如撞着银山铁壁相似，一碍碍住，不是不要起第二念，便是要起也不可得矣。”这是说，真正想要了脱生死的人，绝对没有什么过多的思量分别取舍的二边情见，做功夫就如撞到银山铁壁一般，久久为功，与之抗衡，不是说不起第二念，是连第二念的想法都没有。功夫“正当绵密时，亦不要作绵密想。才作此想，堕在绵密中亦不相应”，直下行去便是。

念 佛

中峰禅师于话头禅弘扬为最，但于净土念佛法门亦有契理契机之弘传，其关于禅净融通的开示、三时系念佛事及仪范的宣说，以及以诗偈形式所撰写的《劝念阿弥陀佛》《怀净土》《怀净土诗》一百零八首和《次鲁庵怀净土诗十首》（并序），都对后世净土念佛法门之传扬产生了深远影响。今时，三时系念在汉地仍广为流传，特别是在台湾地区得到了充分实践。

禅净不二，皆了生死

关于禅净的纷争，绵延了千年，直到今天还在被人们不断争论着。八百年前，来请益的吴居士大概也是被禅净之争纷扰的一位修行人。借此机缘，我们得以看到中峰禅师以圆顿见地开示禅净关系。

在《天目中峰和尚广录卷第五之下·示吴居士》一文中，中峰禅师开示了禅净圆融、会通之理。他说“禅即净土之禅，净土乃禅之净土”，这是从理体，而非相用的高度来审视禅净不二的关系。他又指出永明延寿禅师所说的四料简要从离言说相的角度去理解，但学人不明白其背后的甚深意趣，将禅与净土割裂、分别、对立来看，不但不能融合反而产生了矛盾。

在《天目中峰和尚广录卷第二十八·次鲁庵怀净土十首（并序）》也有说“教中有‘于一乘道分别说三’，永明之意在焉。”意在说明一乘佛法与三乘佛法是根本与方便的关系，禅与净土也是如此，永明延寿禅师所说四料简，可如此去理解。

殊不知，参禅要了生死，而念佛亦要了生死。原夫生死无根，由迷本性而生焉，若洞见本性，则生死不待荡而遣矣。生死既遣，则禅云乎哉？净土云乎哉？昔大势至菩萨，以念佛心得无生忍。观世音大士，从闻、思、修三慧取证圆通。今之禅乎？净土乎？皆二大士之遗意也。二大士常侍赡养导师左右，未尝少悖。今二宗之学者，何所见而独悖之耶？予反复求之，遂得其悖之之源，试略言之，盖二宗之学者，不本乎生死大事耳。以不痛心于生死，禅则耕空言以自高，净土则常作为而自足。由是是非倒见杂然

前陈，若非古佛愿行冥符，则二宗或几乎息矣！

《天目中峰和尚广录卷第五之下·示吴居士》

中峰禅师说，世间人的禅净之争，是不知道参禅和念佛的最终目标都是要了脱生死。生死本是无根不实的，皆因众生迷失本性而产生，如果能洞见本性，则生死不用当作对立面扫荡，自然可以涤除。生死不存在了，还何谈禅与净土？要知道禅与净土都是为了扫荡生死无明。大势至菩萨以念佛心得无生法忍，观音菩萨从闻思修证圆通，两位大士所行是今时所言的禅或净土吗？二大士所行皆含摄禅净二意，他们常在阿弥陀佛左右侍奉，不曾有违逆弥陀之意。而当今的两宗学人，为什么要互相针对呢？我反复探究两宗学人于此矛盾的根源，试着简单解说一下，是两宗学人没有从根本上把生死大事放在心上。不以生死心切的心办道，禅宗学人则偏执空慧而自满，净土行人则执念佛实修而自足。这是是非颠倒、知见杂乱累积所致，如果不是古佛度化众生的大行大愿暗中护念相资，禅净二宗可能已经了无踪迹了。

另有一段，从中峰禅师的表述可以看出，来请益的吴居士，最初学净土，后又仰慕禅宗，前边关于禅净不二的开示，想来也是针对吴居士的疑惑而说的。除了从道理上透彻地开示与人，中峰禅师还将融合禅净的下手处慈悲开示出来，即以“父母未生之前的本来面目”为话头，将此疑情置于念佛的心中，长久用功，不要间断。等到功夫纯熟时，则专注、清明、有力、绵密，一旦能所双亡，突然开悟，就明白我所说的并没有欺骗你。

倘若还没真正开悟，而妄执我所说的为自己的见解，不免要落在窠臼之中，离大道越来越远啊。

这段开示可以作为参“念佛是谁”的发端之一。中峰禅师在开示吴居士时，提到了在念佛中参“父母未生时本来面目”，已有向禅净合一的修行方向发展的趋势，将自他二力、明心见性与往生净土，以善巧的方便加以统合。表面看只是一个小小的创新，于后世修行，确是源头活水，其背后的教理依据，今之学人亦不可不明。

后来，又有一位叫西归子的修行人来请益，他所提出的问题是如此熟悉，以致令人忘记时间已过了八百年。

《天目中峰和尚广录卷第十一之上·山房夜话上》中记载，西归子说：我念阿弥陀佛，求生净土、出离生死，似乎比参禅更易成就。因为可以借助阿弥陀佛的愿力与暗中资助。你们参禅的却无可把捉，没有佛力相资，如果不是大根器的一闻千悟，很难契入解脱，所以永明延寿禅师才有‘十人九蹉路’的说法。

中峰禅师见来者缺乏正见、见地不圆融，便呵斥他，认为他不明白权（根本）实（方便）之理，犯了毁谤先贤的罪过。他说永明延寿禅师的四料简是审视众生与时代机缘而做的方便抑扬，是‘于一乘道，分别说三’的契机做法。而历来的长芦、北磻等祖师，都写作过有关净土的章句，借此来谈“即心自性之禅”，于祖师们看来，禅与净土并无二致。其中还有东都曦法师于禅定中，见到净土莲花中有圆照宗本禅师的字，怀疑是其单传之师的名字。出定后，东都曦法师便去问师父，圆照禅师回答说，“虽在禅门，亦以净土兼修耳”。这是当时圆照禅师的方便说法，却有很多人来问，难道真是如此吗？愚昧者

不知道这是对机的方便之法，一边说禅外别有净土可归，一边又把永明延寿大师的禅净四料简执实。

中峰禅师批评了这种对禅净的错误认识，引发了西归子的探究之心。中峰禅师又进一步解释说：

净土心也，禅亦心也，体一而名二也。迷者执其名以昧其体，悟者达其体以会其名。岂特净土然，如教中谓：‘知一切法，即心自性。’又云‘森罗及万象，一法之所印。’但悟自心之禅，即其三界万法混入灵源，举必全真，初无拣择。既无东西两土之殊，安有净秽二邦之异？

净土以心为根本，禅也是如此，两者是同一个体性而分别安立的两个名字。迷茫者抓住名字而不了解其后同一的体性，而明悟者则能通过其同一的体性而会通相异的名相。难道只有净土是如此吗？如经典中所说的：“知一切法，即心自性”“森罗及万象，一法之所印”，讲的都是“万法唯心”的道理，如果能体悟自心之禅，即万事万物与心一体，所举所指都是真心所现，无有分别拣择。既没有东方与西方的差别，又怎么会有净秽的区分呢？！

禅门皆剩语，净土亦虚名。名体见销，是非情尽。丈六身、一茎草，何劣何优？三千界、半点尘，孰多孰少？是谓一味平等法门，苟非真正全身悟入，安有解脱之理哉！且参禅要了生死，念佛修净土亦要了生死，圣人设教，虽千涂万辙，一皆以决了生死为究竟。然破生死根尘，惟尚一门深入，古人谓：‘毫厘

系念，三途业因。譬尔情生，万劫羁锁。’兼修云乎哉？或不如此，谈禅说净土，沸腾识浪，鼓扇情尘，卒未有已也，余所以不能无辩。”

《天目中峰和尚广录卷第十一之上·山房夜话上》

若真能如此，则拟议心、差别相都会消除，则禅门所言的都是剩语，非实语，净土亦是虚妄之名。到时关于体性、名相的见解都消散了，是非对错的情执也退却了。佛之金身与一茎草，三千界与半点尘，都是平等不二的，如果不能真正全身悟入，哪有能解脱的道理呢？！参禅是要了生死，念佛也是为了了生死，圣人施教于众生，虽然有千万种方法，但都是以解脱生死为究竟的。想要击破生死的根尘束缚，唯有一门深入，古人说：一毫厘的念头，都会招致地狱、饿鬼、畜生的三途业报。偶尔的一点妄情生起，都会引发万千劫难的羁绊。如此还要妄议兼修吗？如果不这样认识的话，谈论禅与净土，将使分别的意识之浪沸腾，煽动情识妄念的尘埃四处飘散，到死都不明白，所以我不得不辨析其中的道理。

最后，我们从中峰禅师的一百零八首《怀净土诗》中，撷取了一首非常能代表中峰禅师对禅净不二见地的诗偈，供大家来体会其妙。

弥陀西住祖西来，念佛参禅共体裁。

积劫疑团如打破，心花同是一般开。

三时系念

三时系念为中峰禅师所创设的佛事，主要通过系念阿弥陀佛，超荐亡灵往生西方极乐世界。

“三时”，一指早晨、日中、日没之时；一指诠一切有、诠一切空、诠一切中三时。三时连成一片，在日落前后一气做完。

“系念”，指“一心系属于佛，不杂他念之谓也”，即通过念诵《阿弥陀经》、咒语、颂赞等，使身、口、意三者系念阿弥陀佛，乘此念心，坚固纯熟，决定往生西方净土。

现有《中峰国师三时系念佛事》《中峰三时系念仪范》流传于世。该念佛仪轨在今日台湾地区颇为流行，常用于祭奠先祖或是消灾祈福，佛光山、法鼓山等处常举办此类法会，石家庄虚云禅林亦举办过。

《中峰国师三时系念佛事》中将整个法会分为三时，每一阶段仪轨的流程都是一致的，均包括唱赞、念诵《佛说阿弥陀经》、往生咒、法师演讲（开示）、持名念佛、忏悔等步骤。其中三时法师开示的内容略有不同，但都依大乘了义之意，开示行人“即心即佛”“唯心净土”“自性弥陀”“心佛众生三无差别”，又援引《首楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》、阿弥陀佛四十八大愿、永嘉证道歌等经典，能在短时间内，对行人之念佛旨趣、信愿，进行强化。另外，值得一提的是，此部分言辞优美、词句对仗、音律和谐、简洁凝练，极利于传播。

《中峰三时系念仪范》与《三时系念佛事》内容大致相同，字数稍多于后者，其文末另附“劝人念佛”“念佛正因说”等文。

藕益大师在《天乐鸣空集》中，称赞此法：“中峰国师设

三时系念之法，以荐新亡者，令一人登座追摄亡魂，种种开导唯心净土之旨、自性弥陀之宗，令其开悟直生瞻养。”

综上种种，我们可以看到：

1. 中峰禅师于禅净有圆顿透彻的见地，三时系念即是将此理念落地的具体方案，在对理体体认的统摄之下，他会通禅净各自特点及精华，融于三时系念一佛事中，更便于行者借机体会、强化见地与功夫。

2. 中峰禅师把握住禅宗明心见性，直彻心源的宗本，以佛事的善巧方便将之融入净土信愿往生之行持中，符合时代与众生的需要，既积极推动了禅净合流，又坚持住了禅以心为宗的根本，对后世影响深远。

3. 中峰禅师于仪轨与语言文字上，充分发挥了善巧智慧，将净障、积福，持咒、诵经，持名、观想，忏悔、发愿等等统摄在一场法会之中，又将时间（三时）、三观（空假中），融于一体，创造了简约而博大的佛事仪轨，若真能了达中峰禅师创设三时系念之本怀，则功德无量、利益无量。

结 语

中国明清之后流传于世的临济宗，主要出自中峰明本禅师的法系，笔者在四祖寺大雄宝殿后看到一张有关虚老、净慧长老这一脉的法脉源流图，所延续的正是这一支。

溯本寻源，我们看到无数闪耀虚空的大德名讳，想到他们于所处时代开展的大开大合、大手眼的利生之举，不禁感慨良多。元朝多民族对抗融合的时代背景，与日本、高丽的交往，与今

时中西方各民族的交流博弈，恐有很多相似。于内，佛教与儒道的合流；于外，与世界文明的交融，相互间关系该如何处理，又该采取何种契理契机的传播模式，以疗愈世人躁动不安的心，以开启新一段光明？这是一个值得思考的问题。从本文的点滴，以及《天目中峰和尚广录》三十卷和《天目明本禅师杂录》三卷中，我们似乎可以看到一些端倪。

于此，稍作思维，我们便能感受到中峰禅师的智慧、慈悲在今天依然普照着我们，他盼望着我们都能立坚固不退之大志，下生死真切之大心，行真参实证之大行，今生有个转处，莫虚度了此生耶。



拟寒山诗

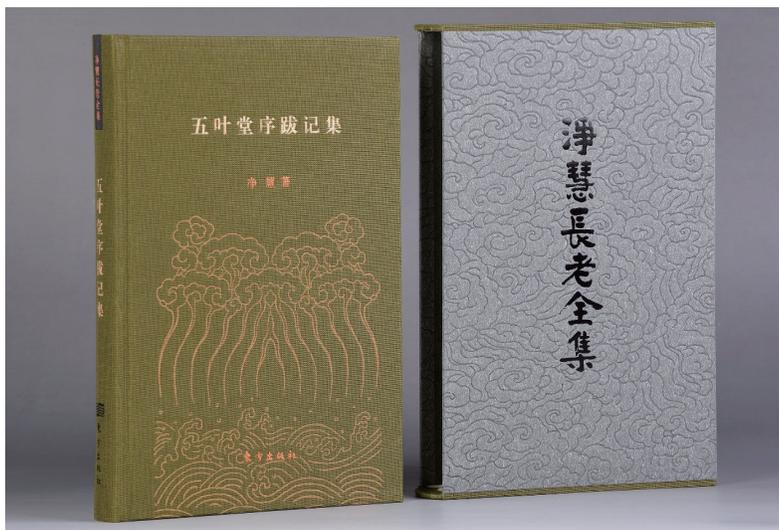
参禅莫动念，念动失方便。
取舍任情迁，爱憎随境转。
野马追疾风，狂猿攀过电。
蘸唾捉蓬尘，痴心要成片。

—— 中峰明本禅师



《净慧长老全集》陆续出版

自2017年3月正式启动《净慧长老全集》编辑工作以来，经过编辑团队的努力，除已影印出版的外编九册外，至2020年仲秋，《净慧长老全集》中文部分（正编、附编）已付梓八册，分别是：《五叶堂序跋记集》《空花佛事》《净慧禅语》《经窗禅韵》《净慧联韵》《慧公遗墨》《净慧老和尚画传》及《慧公影集》。



文以载道 亦以存史：《五叶堂序跋记集》

《五叶堂序跋记集》收录净慧长老所作序跋和碑记两类文稿。五叶堂是净慧长老生前在邢台玉泉禅寺的居所，长老部分

手稿收藏其中，故以此为名。

本书收录序跋类文稿共计八十三篇，包括序、跋、前言、后记、发刊词、编后记等，既有长老著作的自序，也有为他人所作之序；收录碑记类文稿共计二十二篇，主要系长老为临济、柏林、玉泉、老祖等寺殿堂所作碑文和部分塔铭。

本书以撰写时间先后排列，时间跨度从1962年至2013年，以《〈虚云和尚法汇续编〉后记》开篇，终于《虚云和尚墓志铭》，是一部有关净慧长老佛学思想及当代佛教历史的重要文献资料。



文字般若 直显宗乘：《空花佛事》

《空花佛事》是净慧长老的法语集，收录了长老历年在各地参与、主持佛事活动的法语及文疏三百余篇。全书所收法语依时间编次，长老生前曾亲自审定。本次收入《净慧长老全集》，

除补充了二十余篇原编未收之法语、文疏外，并附录了《净慧长老法嗣录》。

净慧长老一生以文字般若为最胜方便，其诗文、韵语为教界称叹。所作法语，文辞优美，直显宗乘。长老之法语集对传承宗门传统具有重要价值。



诗为禅客添花锦：《经窗禅韵》

《经窗禅韵》是净慧长老的诗集，曾先后由百花文艺出版社（2008年）、大象出版社（2013年）出版，后者增加了2009年—2013年间的诗作。本次收入《净慧长老全集》的《经窗禅韵》，原编未收之部分诗偈，以“补遗”的形式收录。这一部分内容，有些整理自长老的笔记和手稿，最早的作于1963年，虽或为未定稿，以原始史料搜整而言，亦属宝贵。



自性流露 巧夺天工：《净慧联韵》

《净慧联韵》收录了净慧长老所作各类对联，原编于2016年4月长老示寂三周年纪念期间印行。本次收入《净慧长老全集》的《净慧联韵》，共收录近四百二十联，参考通行的春联、实用性对联、装饰性对联的分类方式，从佛教实际出发，依地、时、人，分为楹联、春联、贺联、挽联四类。楹联即为各地寺院殿堂建筑所作；春联，顾名思义，即历年新春张贴于寺院殿堂外者；贺联，即为祝贺各地寺院落成开光、方丈升座、祝寿等所作之联；挽联则为悼念佛门长老、僧众及护法居士而作。

作为德修并茂的长老，所撰写的对联与常人有何不同？

门人明海法师为《净慧联韵》所作序文：“尤其古诗特有的含蓄、蕴藉、留白的手法与禅的‘不说破’‘意到句不到’等旨趣同一机杼。师父深谙其中的微妙，联语往往从自性流露，

巧夺天工。比如邢台玉泉寺大殿联：

清清水流万家，天地有情泉一眼；霭霭浮云千载，江山无恙柏三株。

因玉泉寺所在的皇寺村地处太行山脚，村中流水环绕。历尽岁月风霜后寺前有玉泉一眼，寺内古柏三株。此联诗情、画意、佛理融于一炉，启人无限感怀……”

可见一斑。



任运天真 挥毫落纸：《慧公遗墨》

净慧长老在世时，常以不会写字而婉拒各方题字的请求。《慧公遗墨》所收录的墨迹，出自部分长老僧俗弟子之所藏。这些墨迹，多是长老晚年的书法作品，率性而为，随心所作，不讲求章法布局和书法技巧，纯然直抒胸臆，绝无造作。故本书不

以“书法”为名，但称“遗墨”，聊表弟子们对恩师的缅怀之情。

书中并收录了长老不同时期使用的印章，计六十余枚，附录于后。



八十一图显行谊：《净慧老和尚画传》

《净慧老和尚画传》内容分为两部分：画传与附编。主体部分为《画传》，作者根据净慧长老生平主要事迹，构思绘制出八十一幅图，将净慧长老一生的行谊做了精要展现。陈云君先生在序文当中点评道：“人物造型准确，生活气息浓厚。”先生并题写了书名。

附编部分为《净慧长老编年事辑》，事辑初名《净慧老年谱简编》，后由门人查阅大量相关资料后，再做了修订和增补，增补内容超过原编之一倍。依据长老自述和回忆文字习惯，

按周岁纪年呈现，以便读者对净慧长老的生平事迹有更为完整清晰的了解。



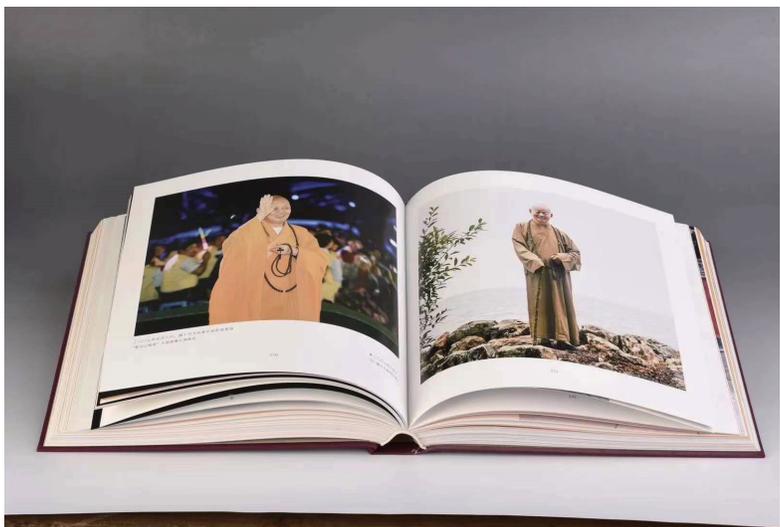
行云流水八十年：《慧公影集》

《慧公影集》共分五个篇章：“云门得法”“法源受教”“法音宣流”“天下赵州”“双峰正觉”，收录图片四〇四帧，按时间顺序排列。

“云门得法”，即长老一九五一年于云门寺虚云老和尚座下受戒至赴北京求学前的阶段，凡五年；“法源受教”，自一九五六年进入中国佛学院学习，至一九六三年长老被错划为“右派”，凡七年；“法音宣流”，自一九七九年重返北京，至一九八八年筹组河北省佛教协会，期间长老任职中国佛教协会，操持《法音》编务，襄理会务，凡九年；“天下赵州”，

自一九八八年河北省佛教协会正式成立，至二〇〇三年赵州柏林禅寺万佛楼落成开光，祖庭中兴业竣，凡十五年；“双峰正觉”，自二〇〇三年长老于湖北黄梅四祖正觉禅寺晋院升座，至二〇一三年四月于黄梅安详示寂，凡十年。

《影集》所呈现的四〇四帧图片，有长老于云门得法后步行数十里所摄影像，双目低垂，端正肃穆；也有示寂前月余巡礼五祖古道，山间趺坐，耄耋苍老的形象。既有复兴柏林道场，筚路蓝缕以启山林时的艰苦身影；也有弘化南北，主持法务时的庄严仪容。既有洒扫山门、身入堂寮的入泥入水；也有高踞法座、模范人天的禅者风范。既有法源求学时的意气风发，也有入生活禅后的洒脱自在。凡此种种，读者自可意会。



《慧公影集》内页

《净慧长老全集》的出版，一直以来备受大众关注，也得到了教界内外、专家学者的热议。如2020年第五期《中国宗教》及其微信公众号“微言宗教”刊登了有关全集出版的文章——《生活禅开不二门——评净慧长老全集之〈五叶堂序跋记集〉》，该文认为：“全集卷帙宏富，为世人进一步了解、研究这位生活禅者，探讨我们这个时代的人的精神生活的出路，理解佛教对中国现代化建设的意义以及宗教与人类社会的关系等提供了宝贵资料。”

目前，全集编委会正持续通过“净慧长老全集”公众号发布全集最新进展、精彩内容选登及读后感，并有条不紊地推进后续书籍的策划、编辑校对及印刷出版等工作，欢迎广大读者继续关注、支持全集出版工作。

（编者注：本文书籍介绍主要参考各书“编辑说明”和“序言”）



对“老实做人”与“轻安明净”之理解

今年 11 月份，笔者奉明海大和尚之命，于柏林禅寺，花了一周的时间，以《生活禅纲要》为题，为河北省教职人员培养班（河北省统战部举办）的学员，系统介绍了一下净慧老和尚的“生活禅理念”。在讲到生活禅的正行——“以三学为修行之总纲，以八正道端正生活态度，以四摄法和谐人际关系，以四无量心利益社会大众，以六度为修学之正行，以老实做人为修学之起点，以轻安明净为修学之证验”这一部分时，笔者针对教内的一些人士将老和尚所提出的“以老实做人为修学之起点，以轻安明净为修学之证验”，误解为是对佛教和禅宗的矮化和庸俗化之类的观点，有意从教理的角度作了一个侧面的回应。下面是笔者对这两个原则的一点理解。

一、关于“以老实做人为修学之起点”的真实含义

判断一个人的修行如何，可从两个方面来进行证量（证明、考量），即自证量、他证量。自受用，就是自证量。他受用，就是他证量。

自受用如何，如人饮水，冷暖自知，只有修行者自己知晓（下文的“以轻安明净为修学之证验”，属自证量）。但是，他受用如何，则是公众完全可以通过修行者的身口意三业之外在表现（即所谓的“做人”）来考量的。

他证量的意思是，社会公众可以通过修行者的人格、心态、

待人接物的方式，及其现实的人际关系、事业成就、社会贡献等等，来综合判断他的修行水平，这就是修行的他受用之所在。从这个角度来讲，一个人的修行如何，就看他“做人”如何。

“以三学为修行之总纲，以八正道端正生活态度，以四摄法和谐人际关系，以四无量心利益社会大众，以六度为修学之正行”等内容，最终都要通过修行人在日常生活中具体的做人做事来体现出来。

“老实做人”的内含非常丰富，境界非常高深，决非字面上那么简单。何为“老实”？从俗谛上讲，即是诚实，意指做人做事能正心诚意，随顺五戒十善，远离邪恶奸伪。从真谛上讲，即是真实，意指见到自己的本来面目，安住于本地风光，恒常随顺真如不二之性，远离颠倒梦想，究竟涅槃。一个人如果没有见到自己的本来面目，犹尚妄执五阴之假我为实有我，被五欲六尘所役，在生死的业梦中流转，完全不能自觉自主，即非“老实人”。

从真谛的角度来讲，始自凡夫之初发心，终至究竟成佛，本质上就是“老实做人”的过程，大乘佛教的五十二位功夫次第皆可统摄于其中：

别教十信位菩萨，依三学、八正道、四摄法、四无量心、六度等，调伏见思烦恼，这一过程，即是“观行老实做人”；十信满位进入初住乃至十回向之三贤位菩萨，初证人空，断见思惑，即是“相似老实做人”；地上菩萨，断分别法执，证无生忍，分破无明，即是“分证老实做人”；十地、等觉菩萨破生相无明，入究竟觉，即是“究竟老实做人”。

太虚大师讲：“仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，

是名真现实。”可谓抓住了修行的根本。将佛法生活化、人格化，既是修习生活禅的下手处，也是生活禅的完成处。所以，我们不能小看“老实做人”这四个字。净慧老和尚将“老实做人”视为修学的起点，并不像某些人所批评的那样是对佛法的矮化。

二、关于“以轻安明净为修学之证量”的真实含义

如前所言，修行的他受用要通过老实做人体现出来，而修行的自受用则是通过自身修行所证得的轻、安、明、净来体现。

轻、安、明、净实际上是一种寂而常照、照而常寂，随缘不变、不变随缘的状态。这种状态来自于对三学的落实，来自于对四摄、四无量心、六度和八正道的践履，来自于放下、忏悔、忍辱、守戒、禅定和智慧等功夫的纯熟。

何为“轻安明净”？轻者，即放下一切，超越二边，根尘迥脱，远离身心之逼恼和压迫，轻松自在，此乃与空观智相应的表现。安者，即正信成就，能以三宝、因果、般若、解脱为永恒依止，安住当下，通达因果，离尘沙惑，不被千差万别的现象境界所迷，远离生死恐怖和颠倒梦想，安忍自足，此乃与假观智相应的表现。明者，即无明渐破，智慧大开，离法我执，于身口意三业完全能自觉、自主。净者，即不落二边，不被诸境所转，即相离相，即念离念，身心清净。此“明”与“净”，乃与一心三观之中道智相应、证无生法忍的表现。

从功夫的角度来讲，《观音菩萨耳根圆通章》中所说的根尘二结未脱、我法二执未断者，不得名“轻”。未见本来面目、未入正定聚、未登位不退者，不得名“安”。生灭意识未破，见思、

尘沙、无明等三惑未尽，一切种智未能现前者，不得谓“明”。未证无生法忍，未脱二边见刺者，不得名“净”。

从这个角度来讲，始自凡夫之初发心，终至究竟成佛，本质上就是“轻安明净”的不断成就之过程，大乘佛教的五十二位功夫次第皆可统摄于其中：

别教十信位菩萨，依戒定慧三学做功夫，以止观的力量调伏见思烦恼，此即是“观行轻安明净”。十信满位进入初住乃至十回向之三贤位菩萨，解根、尘二结，破色、受二阴，初证人空，断见思惑，复依假观智，解觉结，破想阴，断尘沙惑，此即是“相似轻安明净”。地上菩萨，成就一心三观之智，断分别法执，解空结，证无生忍，分破无明，此即是“分证轻安明净”；十地、等觉菩萨解灭结，破最后一品生相无明，入究竟妙觉位，此即是“究竟轻安明净”。

就因地功夫的相应而言，欲得轻安明净、且稳定不变，必须是初证人空，根尘迥脱，照体独立，与体相用三大中的体大相应。这是最基本的要求。一个修行人，如果没有破参，没有获得稳定的轻安明净的觉受，那就说明他的功夫还没有真正上轨道。

可见，“轻、安、明、净”的内容非常丰富，境界亦非常高深，决非字面意义上的那么简单，亦不仅仅是指禅修过程中暂时所得身心上的轻安觉受。有人指责净慧老和尚“以轻安明净为修学之证量”的说法是对禅宗修证果位的矮化或庸俗化，实属误解。

类似于“以老实做人为修学之起点，以轻安明净为修学之证验”这样的提法，净慧老和尚以“口号”的方式所提出的其他一些关于生活禅的基本理念，如“觉悟人生，奉献人生”“向

善向上”“优化自身素质，和谐自他关系”“在生活中修行，在修行中生活”“悟在当下，修在当下，证在当下，解脱在当下，利乐有情在当下，庄严国土在当下”等等，也同样如此，表面上看起来非常通俗，人人都懂，但是，如果联系大乘佛教的经论细究起来，你会发现，其内含是非常丰富的，其境界是非常高深的。要知道，老和尚所提出的这些理念口号，是基于他对大乘佛教经教深入、系统的理解，凝结着他一生的人生经验和修证体会，是胸臆中的自然流露。其文字内容，犹如秋日之蓝天，一目了然，俨然浅显，但同时又浩瀚无垠，深不可测。



怀净土（十首之四）

四十八愿水投水，
十万余程空合空。
只隔眼前声与色，
东西两土几时通。

—— 中峰明本禅师





漫画《为人轻贱故》/桂圆君

复次，须菩提，若善男子善女人，受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道。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。

——《金刚般若波罗蜜经》

……所以，你们每一个人要念经的时候，有人看不起你们，有人说你迷信呢，那真是你的德行所感。为什么有人这样来轻慢你，轻贱你，看不起你，认为你是一个最愚痴的人？他这么样一想你啊，你前生这个罪业就都没有了，就都消了。

——宣化上人《金刚般若波罗蜜经浅释》

创办人：净慧和尚



觉悟人生 奉献人生