

# 在第四届生活禅夏令营开营式上的讲话

中国佛教协会副会长刀述仁

尊敬的各位法师、各位领导、各位同志、各位营员：

今天是我们第四届生活禅夏令营的开营典礼。我是第二次来参加夏令营这一隆重的活动。首先，祝贺各位营员能够参加这次活动，对大家的到来表示衷心的感谢。在我们祖国古老而又年轻的大地上，我们佛教界一棵新生的幼苗正在成长，这就是我们的生活禅夏令营。它的整个历史只有短短四年的时间。记得第一、二届生活禅夏令营来的营员还比较少，我们柏林寺在净慧法师的辛苦努力下，在省和地区各级政府领导的关怀支持下，在条件比较艰苦的情况下，举办了第一、二届夏令营。那个时候，主要授课的法师、教员多半来自香港和台湾。去年第三届夏令营，国内年轻的法师多了一些。而今年最大的特点，就是授课老师全都是国内这些年成长起来的年轻法师，还有我们一些大学的教授和佛教学者，这是值得我们可喜可贺的。

我们夏令营能够得到这么多人的支持，说明我们佛教界响应党和政府的号召，是我们适应时代、适应社会主义祖国所作出的一个重要举措，也是我们顺应年轻一代佛教信徒的需要而作的一种努力。在我们中国大地上，在柏林寺，生活禅夏令营已经举办四年了，实在是来之不易。这是净慧法师以及参与这一活动的各位法师呕心沥血的结果，同时也是各级政府领导支持的结果。特别值得一提的是，河北省政府党委有关部门的领导在这方面的高瞻远瞩，他们给我们佛教界以极大的关怀，在此我们表示衷心的感谢！

希望大家珍惜这短短一个星期的学习机会，能够从学习中得到提高。  
愿你们就像种子一样散播到祖国的方方面面、四面八方，把我们佛教的正信、正行传播出去，净化自己的身心，进而达到净化社会、庄严国土、利乐有情的目的。谢谢大家！

# 在第四届生活禅夏令营开幕式上的讲话

河北省宗教事务厅厅长鞠志强

尊敬的刀述仁副会长、净慧法师、各位法师、各位营员、同志们、朋友们：

今天，第四届生活禅夏令营在这里举行隆重的开营典礼。对此，我代表省委统战部、省民族事务厅、省政协民族宗教委员会表示热烈的祝贺。向来自海内外的各位专家、学者、来宾和全体营员表示热烈的欢迎和诚挚的问候。

佛教是世界三大宗教之一，在我国有着悠久的历史 and 广泛的影响。禅宗是中国佛教最大的宗派，禅文化是佛教文化和中国传统文化重要的组成部分。生活禅是传统中华禅在现代条件下的具体运用。当前，加强对生活禅的研究，并开展与此有益的活动，对于认真贯彻当地宗教政策，积极引导宗教与社会主义社会相适应，更好地为改革开放和经济建设服务，有着十分有益的作用。

生活禅夏令营自 1993 年开办以来，已举办了三届。举办生活禅夏令营，这是省佛教协会净慧法师的倡导，是佛教在现时代如何发挥净化人心、祥和和社会功能的有益探索。它使夏令营这一生动活泼的形式与生活禅所富有的积极内涵可以有机结合。实践证明，这是一项很有意义的活动，它产生了较大的影响，取得了可喜的成绩。因此也得到中国佛教协会的赞许和大力支持。我们相信，这届夏令营在中国佛教协会的参与主办下，一定会办得更好。愿“觉悟人生、奉献人生”的宗旨结出更加丰硕的成果。

当前，我国正处于一个改革发展的关键时期，任务光荣而艰巨。在这样的形势下，希望佛教界的朋友们认真贯彻党的宗教政策，继承和发扬佛

教的优良传统，搞好佛教文化，加强对外联系，大力培养爱国爱教人才，努力服务四化建设，为适应全国和我省的跨世纪的宏伟目标作出更大的贡献。

最后，预祝第四届生活禅夏令营圆满成功！谢谢大家！

# 在第四届生活禅夏令营开幕式上的讲话

赵县副县长刘进堂

尊敬的各位法师、各位领导、各位营员、同志们、朋友们：

今天，我们怀着喜悦的心情，共同庆祝赵县柏林禅寺第四届生活禅夏令营顺利开营。在此，我谨代表赵县人民政府并以我个人的名义对第四届生活禅夏令营开营表示热烈的祝贺！向对本届夏令营给予热切扶植并亲临指导的中国佛教协会刀述仁副会长、省民族宗教事务厅鞠志强厅长、省委统战部韩锐改副部长以及各位法师、专家表示热烈欢迎以及诚挚的谢意！向不畏酷暑、远道而来探求佛教文化的全国各地的青年朋友表示热烈的欢迎！

柏林禅寺是我国北方最古老的佛教道场之一，历经沧桑一千七百多年，历史上虽经多次浩劫，但香火始终绵延不断。改革开放以来，擎天柏树更加焕发出勃勃生机。特别是 1992 年以来，净慧大师亲临赵县柏林禅寺主持，在海内外佛教界友人的大力支持下，开始了柏林禅寺大规模的重建工作。几年来，千年古刹得以重新恢复，法务活动正日渐昌隆。

赵县历史悠久，物化天宝，有举世闻名的赵州桥，有驰名中外的赵州陀罗尼经幢，特别是柏林禅寺盛建于此，使赵州具备了更加圆融深厚、堪为自豪的文化渊源。昔日古老的柏林寺，为弘扬中华民族优秀传统文化，繁荣佛教事业，扩大海内外交往开辟了先河。而今千年古刹的修复，更使这条文明之河后浪推前浪。今天，生活禅夏令营就像一叶方舟，成为继承前人、启迪来者、传播文化、开启智慧的新载体。赵县土地富庶，经济繁

荣，人民勤劳朴实，竭诚欢迎各位朋友学习之余，游览赵州，研究赵州，宣传赵州，为赵县的发展献计献策。作为当地人民政府，我们将不胜感谢。

现在，柏林禅寺的全面修复工程仍在继续，赵县人民政府将一如既往地贯彻党的宗教信仰自由政策，继续同海内外佛教界朋友一道为柏林禅寺的复兴而不懈努力。

各位法师、各位领导、各位营员、各位朋友，愿我们携起手来，精诚合作，不断推动佛教事业的发展，不断推动经济进步，保持社会安宁，谋求人民幸福！

最后，祝各位法师、各位朋友身体健康，事业有成。并预祝柏林禅寺生活禅夏令营圆满成功！

# 在第四届生活禅夏令营开幕式上的讲话

中国佛教协会副秘书长学诚法师

尊敬的净慧方丈大和尚、尊敬的河北省到会的各位领导，尊敬的各位法师、各位护法居士、各位营员：

在三宝之光的普照下，在净慧大和尚的积极倡导下，在河北省各级党政领导的大力支持下，在河北省佛教协会柏林禅寺各位法师、各位同仁的积极努力下，我们又迎来了第四届生活禅夏令营的到来。我们来到这座既古老又年青、即庄严又质朴、既有诚意又有新意的柏林禅寺。虽然我们来自祖国的四面八方各个不同的社会阶层、各个不同的生活环境，但我们有一个共同的目的，都是来参加生活禅夏令营的活动。所以，我和大家一样心里充满了无限的法喜。

佛教里有一部非常重要的经，名为《妙法莲华经》。在这部经里有这样一段话：“若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆已成佛道。”我们柏林禅寺既有塔，又有庙，我们来到这座塔庙中，所以大家以后都有得到解脱的希望。那么，如何从人身达到解脱，如何从凡夫达到圣人？这些内容就是我们在生活禅夏令营中所要研究的主题。在我们普光明殿前面的黄牌上，净慧法师已经为这一主题作了画龙点睛的解释。这就是：“以三宝为正信的核心，以因果为正信的准绳，以般若为正信的眼目，以解脱为正信的目的。”

我们这次参加夏令营的营员，有些人可能已经学过很多年的佛法，对佛教很虔诚；有些人则是刚刚入门；还有些人可能对佛教还没有认识。大

家来到这里，共同的目的就是为了探究佛法的真义。在此，我预祝各位未信者令其信，已信者令增长，最后都达到解脱的目的。预祝本届生活禅夏令营圆满成功！祝河北省佛教协会以及柏林禅寺法务兴隆！祝在座的各位领导、各位法师、各位营员身体健康、吉祥如意！



# 在第四届生活禅夏令营开营式上的讲话

河北省佛教协会会长、赵州柏林禅寺住持净慧法师

各位领导、各位法师、各位居士、各位营员、各位来宾：

一年一度的生活禅夏令营，在各级领导部门的支持和关怀下，在许多法师和居士的共同努力下，今天又在赵州塔畔，正式拉开了帷幕。各位冒着酷暑，不辞辛劳，从四面八方云集柏林禅寺，我非常感动。在此，我谨代表河北省佛教协会全体同仁及柏林寺两序大众，对各位的光临表示热烈的欢迎和衷心的感谢！日本森启吾、森哲郎教授特地前来考察赵州祖庭，参加本届夏令营的开营式，这对推动中日禅文化的实际交流，具有重要的意义，在此谨表示竭诚的欢迎和感谢！

生活禅夏令营已经连续举办了三届，得到了广大信众的积极认同和支持。很多信众来函来访，鼓励我们把这一活动坚持办下去。与前三届不同的是，本届夏令营是由中国佛教协会直接参与主办的。我想，这不仅是对夏令营这一新型弘法形式的进一步肯定，同时也对推动佛教界认同此一契理契机的弘法形式产生深远影响。今天，中国佛协刀述仁副会长、倪强副秘书长等又在百忙中赶来出席开营式，给我们诸多鼓励。在此，我们谨对中国佛教协会的关心和支持表示衷心的感谢！

我们正处在一个科技文明和商品经济高速发展的时代。在我们的物质生活水平得到了普遍提高的同时，我们的社会人际关系也变得复杂了，我们的生存空间也变得拥挤和嘈杂了，我们所受的各种冲击和心理负担也比以往要多而且重。在这种情况下，怎样才能有效地保持心理的平衡和宁静，

怎样才能以一种安静、乐观、自信的心态去面对纷纭复杂的生活，创造幸福、多彩的人生，变成了摆在我们每个人面前的一个切实的问题。我们举办生活禅夏令营的目的，就是为了启发人们树立正确的人生目标，学会用佛法来开发自己的智慧，净化自己的心灵，提升自己的人格，解决人生中存在的各种困惑、烦恼和心理障碍，从而使我们的精神生活更充实，物质生活更高雅，道德生活更圆满，感情生活更纯洁，人际关系更和谐，社会生活更祥和。生活禅，顾名思义，就是要立足于现实生活，本着“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”的人生理念，本着安住当下、觉照当下、把握当下，在生活中修行、在修行中生活的修行原则，将佛法人格化，将禅的信仰、禅的精神、禅的正行、禅的智慧、禅的境界，普遍地融入生活中，融入做人的分分秒秒中；要在日常生活的起心动念处、开言吐语处、举手运足处，念念观照，时时反省，事事自觉，不为物累，不为境迁，做到“随处作主，立处皆真”。修习生活禅，我认为，不仅能给个人带来实际的受用，而且能够把佛教的现代化和化现代、佛法的生活化和化生活更有效地落实到实处。

本届夏令营的授课老师以青年法师为主体，又有专家学者的参与和扶持，阵容严整、实力坚强。他们当中有多位曾经分别担任过前三届夏令营的讲师。这一次，他们有的从英伦三岛发脚，有的从日本扶桑归来，这种为法忘劳的精神，感人至深。在这七天中，通过各位授课老师的法雨频施，我相信，每位营员一定会有如饮甘露、得大清凉的感受！

今天我们大家有缘相聚赵州祖庭，同沐佛陀的慈辉，共享禅的喜悦，

这缘份得来不易。在这里，我愿借此机会再一次向为举办这次夏令营活动给予我们大力支持和关怀的各级政府领导和远道而来为我们作法布施的各位讲师，表示真诚的谢意。本届夏令营由香港旭日集团和北京曾京怡、夏泽红贤伉俪继续出资赞助。他们这份真诚而慷慨的乐法好施的喜舍心，我们深表赞叹，祝愿他们福慧增长，事业腾飞。

柏林寺目前正在建设中，生活条件艰苦。我们一方面希望各位法师、各位居士、各位营员多多体谅，另一方面也希望各位照顾好自己，也互相照顾。

最后，敬祝与会的各位领导、法师、居士、来宾、营员，身体健康，六时吉祥。

谢谢各位！

# 生活禅浅识

陈兵

近几十年来，面对种种挑战和社会人心的种种问题，不少大德在探索应机弘法的路途中，共同认识到浓缩了印度佛学精髓、最具中华文化风格的祖师禅，是最当现代人机宜的法门，佛教振兴之机，端在禅宗。太虚大师曾说过：“中国佛教之如能复兴也，必不在于真言密咒与法相唯识，而仍在乎禅。”而振兴禅宗，必须对元代以来日趋衰颓的山林禅、丛林禅、文字禅、狂禅作一番整顿改革，着力解决好禅与现代人紧张繁忙的世俗生活如何结合融洽的问题。台湾的“现代禅”、“安祥禅”等，都是抓住这一决定禅宗命脉的关键性问题，力图开辟出禅宗现代化、生活化的路径。净慧法师作为禅门泰斗虚云老和尚的入室弟子，以振兴禅宗为己任。中共十一届三中全会后，主编《法音》，以文字般若弘法，普摄群机。近十年来力复祖庭，主编《禅》刊，惨淡经营，功业昭著。他提倡的“生活禅”，凸现了禅与生活融合一体的主旨，旗帜鲜明，口号响亮。“生活禅”是净慧法师据多年修持、弘法的经验，总结了海内外大德禅学革新的思想所推出。记得1991年，我与净慧法师晤谈中，曾就“禅是沟通佛法与现代社会的唯一桥梁”取得默契，讨论过关于禅生活化的问题，法师的远见卓识，使我深为钦佩。河北禅学研究所成立之初，将深化生活禅列为一大研究课题。愧我学浅识陋，对生活禅无何贡献。净慧法师自1993年起年年举办“生活禅夏令营”，率知识青年共修，取得了可喜的成绩。他在生活禅夏令营和柏林寺禅七所作的一系列开示、讲话，详悉提示了生活禅的宗旨、特质和修持

法要，拜读之下，获益良多。兹就生活禅契理契机的特点和禅法，略呈浅见，以就正于净慧法师，并与同好者商讨。

### 生活化与化生活

“生活禅”，顾名思义，是在生活中参禅。净慧法师提示生活禅宗旨说：“所谓生活禅，即将禅的精神、禅的智慧普遍地融入生活，在生活中实现禅的超越，体现禅的意境、禅的精神、禅的风采。提倡生活禅的目的在于将佛教文化与中国文化相互熔铸以后产生的具有中国文化特色的禅宗精神，还其灵动活泼的天机，在人间的现实生活中运用禅的方法，解除现代人生活中存在的各种困惑、烦恼和心理障碍，使我们的精神生活更充实，物质生活更高雅，道德生活更圆满，感情生活更纯洁，人际关系更和谐，社会生活更祥和，从而使我们趋向智慧的人生、圆满的人生。”（《生活禅开题》）又强调“在生活中实现禅悦，在禅悦中落实生活。”一言以蔽之，生活禅的特质，在于净慧法师所总括的将祖师禅、佛法“生活化”和“化生活”两个方面的结合。这是针对现代生活，对祖师禅乃至全体佛法的灵活运用，是对佛教积弊痼疾的改革针治，契理契机，意蕴深阔。

生活化，谓深入世间，直面人生，将佛法、禅融入生活、运用于生活，将修行落实于生活，把佛法和生活打成一片。用净慧法师的话说，修行的人“必须把佛法净化人生（利乐有情）、净化社会（庄严国土）的精神，完整地落实在生活中，落实在工作中，落实在做人的分分秒秒中”，“将信仰融入生活”，“在生活中修行，在修行中生活。”提倡“关怀人生、觉悟人生、奉献人生”，反对脱离现实，逃避生活，躲到深山里去隐修，把佛法与世法、出世与入世、修行与做人打成两橛。这是太虚大师、赵朴老等倡导的“人

间佛教”精神的具体化。“生活化”并非“世俗化”，所谓世俗化，一般指宗教不得已放弃自己清净离染的主旨，随顺、顺应众生的世俗价值取向，未免有舍高就低、同流合污的意味。“生活化”则要求学人发扬大乘入世担当的菩萨精神，走入世俗生活，深入众生世界，投入两个文明的建设，在生活中、众生中勤修佛教倡导的戒定慧三学和菩萨道六度四摄，尽职尽责，奉献力量。以佛法的智慧指导生活，点化生活，净化自心，消解生活中的障碍烦恼，使人生活得幸福、自在、洒脱、安祥、有意义、有价值。在生活中体味法乐禅悦，获得正受；在生活中体悟自性涅槃，发现真正自我，从而超越生活，超越生死。并且自行化他，带动广大众生一起过好正见正受的生活，净化国土社会，庄严人间净土。此即生活禅的另一面“化生活”。生活化与化生活一体两面，不可分割。其实质，是用佛法的智慧来点化现实生活，改造生活，超越生活，圆满生活，将生活佛法化，变众生痴迷、污染、沦堕的生活为正觉、清净、向上的生活。

生活化、化生活，非仅应机施設的一时方便，而是释尊教法、中华禅宗本来具有的主体精神。释尊成正觉后，并未坐在山林里独享涅槃极乐，一味放光动地惊骇人天，而是以人中觉者、生活导师的形象，从菩提树下走入滚滚红尘、攘攘人海，紧扣众生的生活，孜孜说法不倦，谆谆告诫国王、大臣、商贾、贱民、妇孺、妓女、强盗等各种各样的人。就其不同根性，教导他们如何善度人生、超越人生，不仅教人反省人生诸苦，体悟世间苦、空、无常无我，修证常乐涅槃，而且教人如何择业、工作、持家、理财、教育子女、尽分尽责、治理国家，过好物质生活、伦理生活、社会生活。你看他教诫善生子、玉耶女、阿闍世王等人，是何等平易亲切！大

觉至圣的佛陀，每天也仍是着衣持钵、次第乞食、洗钵洗足、打坐、沐浴、巡视僧寮、接待求法者，他的圆满智慧、教化功业，表现在他的日常生活中。作为教主、导师的佛陀，在僧团集体中并不搞特殊化，自言“我入僧数”，自列为僧团集体中的一员，留下为病老比丘洗刷污秽、洗衣、倒水、穿针引线等佳话。当时佛陀门下的很多证到阿罗汉果的弟子，也并非“自了汉”，而和民众保持着密切的关系，常深入民众中去说法教化，帮助人们解决生活中的困扰忧患。直到今天，我们还可从南传佛教看到佛陀时代的遗风。大乘佛法更是号召修菩萨行者走到众生中去，深入生活，以朋友的姿态与众生广结善缘，在利乐众生化化众生中趋向佛果，若不广度众生、庄严国土，是不能成就无上正觉的。大乘道六度四摄等行，若离了众生，离了社会生活，便无从修行。中华祖师禅，正是握得佛法尤大乘佛法的这一心髓，将生活与禅打成一片。六祖说得好：“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。”禅宗鼎盛的唐宋时代，宗门下大德，多是在着衣吃饭、担柴运水等日常生活、动用云为

中参修，很少有长年枯坐深山打七闭关、摒绝人事而修者。六祖以一舂米行者开悟得法，得法后又混迹猎人中保任十六年之久，以行动表明了禅生活化、化生活，于世间生活中觅取正觉的精神。其他如百丈怀海之率众耕作，“一日不作一日不食”，香严智闲之锄地以瓦砾击竹而开悟，龙潭崇信之煎饼求道，隐峰禅师之推车度众，南泉普愿之牧牛采樵，雪峰义存任数百人饭头，天衣义怀任水头等，禅师们在生活中参修的榜样不胜枚举。

从佛法究极义理来说，“一切法皆是如”（《般若经》）。世间万象，生活之全体，本来无不是真如实相的显现，无时不在说示无我无相、真空妙有

之理，所谓“是法住法位，世间相常住”(《法华经》)；视听言笑、举手动足、待人接物，无不是本来心性的机用，不管开悟与否，本来如是，全体现成，圆满无缺。故真正开悟，必从生活日用中参修而得。只要善修，生活中无处不是禅。净慧法师说得好：“满目青山是禅，茫茫大地是禅”，“信任是禅，关怀是禅，平衡是禅，适度是禅”，“善意的微笑是禅，热情的帮助是禅，无私的奉献是禅，诚实的劳动是禅，正确的进取是禅，正当的追求是禅……”。

诚然，人根不等，法门万千，佛法中也确有放舍万缘、摒绝人事、隐蔽深山长年闭关专修的法门。修密法者尤多以这种方式修习而得成就，过去藏地的大德，一闭关就是一二十年。这种修法的价值自是无可非议，但这起码不是印度正法时代和禅宗盛期占主导地位的法门，更无佛陀教导在家人如此修行的凭证。《优婆塞戒经·禅波罗密品》，不示在家菩萨以四禅八定，而只教以在生活中观心的禅，这种禅即是《般若经》所说“觉意三昧”或“随自意三昧”，与祖师禅同属一类。正宗的祖师禅，贵在日用中活泼参悟，不主张舍离人事专修。出家住山，谢绝万缘，靠别人供养专意修行，无疑是条易行道，但非广大在家人所能行，尤非信息时代、商业社会的绝大多数人所能行，今天即使是出家人也不易具备那种条件。以这种修法为主导，只能使佛法脱离民众，传播范围越来越小，大家都不信佛，谁肯供养少数几个出家人修行？佛教在印度本土绝迹，大概主要应归咎于所弘的法脱离民众生活。禅宗在元代以后不断衰颓，当与渐失活泼宗风、禅法脱离生活有关。倡导生活禅，实际上是在现代社会重振唐宋禅风，这是禅宗得以永久传续的唯一出路，也是佛教对社会、对众生应尽的责任。



## 禅要——“生”与“活”

对禅来说，能否提供给人们一种易入易行切实有效的修行方法——禅法，比建构禅的理论更为重要。禅法，乃禅与生活契合，从而使禅为很多人亲履实践的关键。净慧法师开示生活禅的具体修法，相当亲切平实，如将生活禅的要点总结为：将信仰落实于生活、将修行落实于当下、将佛法融化于世间、将个人融化于大众四点，以具足正信、坚持正行、保任正受为修行三要，强调持戒、因果、正见、福德，教人“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”等，皆深符祖意，甚得禅要，将深奥难懂的禅用平实活泼的方式作了现代式的表达。学人依之参修，已得受用，效果良好。

名副其实的生活禅，既应落实于生活，又应是纯正的祖师禅，这就要求它既融入于生活、切实易行，又要具佛法、祖师禅超越世间、超越生活的特质。《般若经》般若方便不二、《金刚经》“应无所住而生其心”及《坛经》“无念为宗，无相为体，无住为本”，仍应是生活禅的根本法要。其精神可通过对“生活”二字的诠释，予以简要的表达。何谓生活？生者，出生、生长、有生命之义，无生而生，生生不已，生诸功德，增长功德，维持生命不致死亡，谓之生。《易》曰：“生生之谓易。”生命人生本来就是一个生生不已的进程。生生不已，便意味着无常、无我，没有一常住不变、自作主宰，被人们妄执为实我、实法的实体出生，佛法中观学把这种无实体出生的真实叫做“无生”。正因为没有个实体生灭，一切都是因缘和合生灭无常，所以才有生灭变幻、生生不已的宇宙万象呈现，才有众生生活的进程不断开展。从实质上看，这生生不已的万象，丰富多彩的生活，皆是

绝对真如，亦即我人本来心性内蕴功能的显现。本心虽然无生而空，却具有能生万法能现万象的奇妙功德，六祖说：“何期自性本自具足”，“何期自性能生万法”，“自性能含万法是大，万法在诸人性中”。生活禅修行者，应在本来生生不已的生活中，积极、主动、自觉地发挥本心的功用，在学习、工作、社会活动、待人接物中，努力修行大乘菩萨道六度四摄，尽职尽责，勤恳做事，无私奉献。时时处处以热心肠助人利人，以家庭、单位、社会为道场，以全部生活为修行，令善业功德、福智资粮、菩提种苗不断出生，日日增长，使自己的生命之树因佛法功德的润泽滋养而永葆生机，以开放智慧之花，结出菩提之果。而不是百事不做，一切不管，一味空心静坐，着“无记空”。这便是《金刚经》“应无所住而生其心”的“而生其心”。“而生其心”有人解作生清净真心。实则真心无生，说生，应是指真心之用或从真心所起的正念，经中主要指修布施等“方便”行。积集福德资粮，这是成就佛道必不可缺的。既生为人，便不能不生心起念，不能不做事、待人接物。生活，便是一个不断生心起念、做事待人的活动过程。不过常人因缺乏正见，以无明妄想心对待生活，难免心被境牵，情随物转，常生邪念烦恼，造作恶业，将本心功用作负面的使用，有如拿金条去换烟酒毒品享用而坑害自己。生活禅修行者则以正见为导，不断生起正念，努力做善事、合理的事、利乐有情的事、弘扬正法的事，在生活中积极使用本心功德，积集福智资粮，创造自利利人的高度价值，有如用金条去做慈善事业。

若仅“而生其心”以正念勤修福德，还只是生活禅的一面，生活禅的另一面是“活”。活着，灵活无碍生气勃勃而非死板呆滞之意，反之则谓死。

凡活物必有灵气生机，必非凝固呆滞，不凝固呆滞，才有生的功用，才有创造能力。宋儒喻心性为“源头活水”，死水一潭，不养活鱼，只能变为腐臭。禅师们常用“活泼泼地”来形容心性，我们可以把“活”解释为《金刚经》的“应无所住”。住者，僵固不动，胶着不离，即“执着”之意，是人主观上所生的妄想，与万法本来无住的真实相悖。一住着便生障碍，便生系缚，便生烦恼：住着男女相则被男女相系缚，日思夜想不得安宁；住着金钱被金钱奴役，贪求无厌心劳神驰；住着名位则被名位所扰，阴谋阳夺患得患失；乃至住着成佛作祖则被佛祖所缚，想断烦恼反而增益了烦恼。本心本来不住，有住有着，便失本心，便起迷染。欲得离缚离碍，活得潇洒自在安乐祥和，只有识取本心，明心见性。明心见性则自然如本不异，无住无着，无碍自在。祖师禅因而以明自本心为宗旨，生活禅也应该不离这一宗旨。明心见性的方法，宗门所用主要有当机直指和参究二路。当机直指，需具根器者于时机成熟时遇有缘的师匠点拨，非今日人人所能契入。参究一法，为当机的正路。参究的方法，以依三法印等教理直观当下一念缘起无生为宜，古人名此为“观心”，乃祖师禅的正宗方便，也是三乘经教指示的修证心要。不管悟与不悟，不讲立地成佛，只要于当下一念以正智观照，便可于妄念熄灭处体会到心性的本来无生。妄念烦恼起时，正好观照，形成习惯，功深力极，自有发机证悟的一天。即便暂时未得彻悟，只要一念回光，便有平衡心理、得到轻安的受用。这种功夫，不拘闲忙静闹，行住坐卧，任何时候，任何场所，只要念起就可以修，一修便见效用。只有观察体会心性无生，无生而生，乃至得真实证悟，才能无住无着，灵活无碍，方能叫做真正的“活”。

“生”、“活”二要，“生”是在自心的用上用功，修方便；“活”是在自心的体上用功，修般若。般若与方便一体不二，福智双全，体用双全，才能明心见性，开显佛性本体，才能叫做真正的“生活”，如此生活，才是真正有价值的合理人生。“生”与“活”一体不二，即是“应无所住而生其心”，依次法则，将整个生活作为自性禅来参修，所谓“参破生活参破禅”，名曰“生活禅”。

生活禅即是祖师禅，是祖师禅的源头活水流入今天所呈现的形态，是祖师禅在现代社会的灵活运用，它既是古老的法门，又是新生事物，需要大家在各自的生活中，宗依经论，学习古德参禅的言行，按净慧法师的开示真参实修，互相交流研讨，使生活禅进一步完善、深化，一步步推广，让越来越多的人得到生活禅的受用。生活禅这一法门，大概也应既“生”又“活”，不断改善，融入广大民众的生活，乃至点化整个国民生活、人类生活，才能永葆生机，鲜活不腐。

# 佛法与人生

学诚法师

非常感谢柏林寺常住，非常感谢净慧大和尚，给我提供这么一个机会和大家一起探讨、学习有关佛法方面的内容。佛法本来是修证上面的一种境界，是没有办法用语言表达清楚的。既然不能表达清楚，又要来说，这只是一方便，是为了使大家从道理上有所认识。佛法所要解决的问题，就是生命这一根本的问题，我今天要谈的题目就是《佛法与人生》。

对于生命，我首先要说明的是，我们人的生命并不是父母生育我们的那一天才开始存在。因为生命是无始无终的，它是久远以来就存在的。可是我们一般人只能感受到今生的存在，却不明白有前生，也有后世。我们今生能做人，说明在过去生中我们造了做人的业。作为人类的一员，每个人又各有不同，有男女、贫富、聪明与愚痴等等方面的千差万别。这些都与我们前生造业有关系。所以，虽然同样都是人，因为过去生中造业不同，致使我们今生每个人的生活环境不同，境遇不同，人生的追求也不同。比如生活在偏远地区的人们，经济落后，在这种环境中，大多数人都是在单调中渡过一生。而生活在大都市里的人们，各方面都很发达，人们的生活方式也就多种多样，人们的人生观、价值观也就千差万别。

在人生的过程中，怎样生活才是最真实，最有价值呢？以佛法的观点来看，只有按照佛法的道理去生活才是最有价值的。因为比较世间的各种道理，佛法的道理是最究竟的，我们只有按照最究竟的道理生活，生活才会最真实、最有意义。如果我们不明白生活的道理，只是盲目地生活，那同禽兽又有什么区别呢？

在现代社会中，有种说法，即做好人吃亏，易受人欺负。原因就是现在人的贪、瞋心日益加剧，比如现在的一些家庭，兄弟姐妹之间都闹着要分家，做父母的虽然一心想使大家和睦相处，但却无能为力。因为每个人考虑的都是自己的利益，而不愿多为别人着想。

在古代，以儒家思想为传统的家庭，一家人在一起吃饭都很有规矩。首先坐座位就很有规矩，先长辈，后晚辈。吃饭时，如果长辈没有吃，晚辈是不敢先吃的。有了这样的规矩，一家人才容易上敬下和，和睦相处。而我们现代人的家庭，别说一家人很有规矩地坐在一起吃顿饭，就是不讲规矩一家人全能凑齐地吃顿饭也是很难。因为现代人的生活，大多数的人都是各忙各的，各顾各的，应酬多了，交际多了，唯独顾家的时间少了。家庭的建立是为了安顿，如果没有了安顿感，家庭的意义也就不复存在了。现代的家庭，不和睦的多，不孝顺父母的多，离婚率高，有婚外恋的多，种种的内忧外患，都是我们的贪、瞋心加剧的直接反应，都是我们缺少规矩，缺少对别人尊重的直接后果。

好的规矩的培养是从家庭开始的，尊重别人也是从尊重家人开始的。所以，我们学佛就要从孝顺开始。作为一个人，如果对自己的父母都不能尽责任、义务，就更不用指望他对社会、对其他人尽责任、尽义务了。父母对于我们的恩德，可以说是恩重如山。如果没有父母的养育之恩，也就没有我们今天的一切。所以，修行就是要从孝顺父母开始，从尊重家人开始。

在家庭中，许多人只考虑个人的利益。在社会中，这种自私自利的表现更为严重。比如在单位中，有的人为了得到领导的重用，绞尽脑汁巴结

领导，对领导说奉承话。而对一般同事，则冷冷相待，甚至排挤打击。个人欲望的日益膨胀，造成今天社会风气的日趋恶化。

说到民族，在我们整个地球上，有两千多个弱小民族已经绝迹了。说到国家，在我们整个人类的历史中，每个国家的兴亡、离合，都离不开权力之争、利益之争。国与国之间为了既得利益，更是巧取豪夺，纷争不断，乃至大规模的武力战争，无论是国家也好，民族也好，还是单位或家庭，随着时间的推移，都在不断地变化着，从不固定，也不永恒，永远都是无常的。

另外，随着地球气候的增温，许多的微生物没有办法活下去，逐渐地消亡了，又有许多新的微生物适应这样的气候，不断地产生出来。这说明地球上现在的业报已经不适于消亡的那些微生物生存，而适于新生的这些微生物的生存。现在地球的最高气温在三、四十度之间，还适于我们人类生存，一旦地球的气温高达六、七十度时，我们人类生存也要从地球上消亡了。但这种消亡并不是断灭，人类会随着自身的业力投生到适合其生存的其他星球上去。

我们因为同样的业报共同生活在地球上，但每个人又有每个人不同的业报和障碍。我们每天为什么会烦恼？是因为我们没有解脱。没有解脱的原因，是由于我们的身体障碍着我们不得自在。我们学佛的目的就是为了获得解脱。要想解脱，就要学会放下。放下心里的烦恼，放下身体的困扰，以及放下身外的一切。学佛的目的是为了放下，而不是为了得到。现在，许多学佛的人就是抱着想得到什么的念头。比如想升官发财，想长生不老，那就完全错了。人的身体总有一死，如果想得到什么，终究也是一无所得。

总想得到什么，就总有障碍，总有牵挂，就总也不能获得真正的解脱。所以要想解脱，要想学会放下，就要依靠智慧。如果没有智慧，就会产生种种烦恼。

有个故事，说有位老婆婆她有两个儿子，大儿子是卖雨伞的，二儿子是卖鞋的。这位老婆婆整天的愁眉苦脸。后来有位法师问她：“老妈妈，因为什么事你整天这么愁眉苦脸？”老婆婆说：“我的问题很严重，根本没有办法解决，跟你说了也没用。”这位法师就劝慰她，让她说说看。老婆婆在法师的再三劝说下，才诉出苦衷：“我的大儿子是卖雨伞的，如果总晴天，雨伞就卖不出去。我的二儿子是卖鞋的，如果总下雨，就没有人出来买鞋子。为了这个，我既怕下雨，又怕晴天，你说我苦恼不苦恼？”法师就告诉她：“你应该这样想：下雨的时候，你要为大儿子高兴，因为大家都来买他的雨伞。晴天的时候，你要为二儿子高兴，因为大家可以来买他的鞋子。”听法师这样一讲，老婆婆一下子豁然开悟。从此，无论是晴天还是下雨，老婆婆总是乐滋滋的。这个故事只是一种比喻。其实，在我们的现实生活中，类似这样的现象常常出现，只是我们身在其中往往没有觉察。比如说，桌子上放着一个茶杯，小孩子来拿，一不小心掉在地上，杯子打碎了。这时大人来了，看见杯子被打碎了，不由分说，就把小孩子痛斥一顿。由此，这个小孩子就能得出一种错误的观念：不能把杯子打碎了，打碎了杯子是会挨骂的。这不但给小孩子的心理造成了一定的伤害，而且还可能引起家里大人的意见不一致，继而招惹出更大的烦恼。如果是一个有智慧的人，他就不会这样处理问题，他会告诉小孩子，你应该学会小心做事，如果不小心，杯子里要是有开水，掉下来就会烫伤你，杯子打碎了，弄不



好还会把你扎伤。同样是面对一件不太好的事情，有智慧的人却可以把它转化为好事，让它成为一种对人有益的经验；没有智慧的人却会因此起烦恼，由一个很小的烦恼生出很大的烦恼，由一个很小的错误引出很多大的错误。所以，一定要有智慧。只有靠智慧，才能从根本上解决问题。

佛教的正见，即正确的认识，就是以智慧为表现特征的，修行的首要问题就是正见，正确的认识就如同眼目一样重要。如果一个人没有眼睛，在黑暗中乱模乱撞，那将是很危险的。所以，学佛首先就要以正见为引导我们的眼目。那么智慧又是怎样产生的呢？就是从定而生。我们一般人之所以缺少智慧，就是因为定力不够。修行有一种方法，就是打坐。打坐的目的就在于培养定力。

说到打坐，首先还是离不开放下。我们在开始学习打坐时，很想能收敛住我们散乱的心。可是越想收敛，却越收敛不住。这是为什么呢？原因就是这里面有对立。因为你想静下来的念头越强烈，其实你离静也就越远了。所以，打坐时首先要放下的就是想静下来的这个念头。另外，我们的头脑与我们的心也是相对立的。我们的头脑与佛教讲的心是两码事。我们的头脑总是在不断地分辨和思维，它分辨和思维的内容都是我们从小到大所接触的那些社会知识。也就是说，我们的头脑时时刻刻都在用这些社会知识来思考问题。而这些社会知识却是很有局限性的，有的甚至还是极为错误的。所以，打坐时还要放下我们头脑中分辨和思维。

另外，在日常生活中，我们如果能够把握住一种正确的心态，也是一种定力的培养。比如说，你今天本来心情很好，高高兴兴来到单位上班。这时，有位同事或许会因为一件小事向你大发脾气。这种时候你怎么办？

如果你由此心生烦恼，与他大吵大闹，只会闹得不可开交。如果你能够冷静地想想，对方今天遇到什么不如意的事了，心里这么烦恼，发这么大的脾气？这样一想，你就不会烦恼，反而心生怜悯，对他进行劝慰。这样一来，不但化解了对方的烦恼，而且令他心怀惭愧，对你充满感激。

面对生活，面对种种不如意的事情，如果我们总能保持这样一种关怀别人，照顾别人的心量，就不会产生烦恼，也不会为烦恼所困缚了。人与人之间所有的是非争执都是双方的。如果只是一堆干柴，遇不到火，也就不会燃烧起来。所以，与人发生任何矛盾纠纷时，最应该反省的还是我们自己，看看我们自己是否清醒明白，是否有不尽人意的地方？这才是智慧，也是禅的一种表现。所谓禅定，并不是整天坐在那里一动不动，若说坐着不动，乌龟的坐功比我们人要强得多，但它就是坐上几百年几千年也不会开悟。因为它没有智慧。打坐只是修禅定的一种方式，真正的禅定是在现实生活中时时刻刻都能以一种智慧的觉照很自如地把握住心行。一个真正有禅定功夫的人，无论走到哪里，无论在干什么，都不会为那些五光十色纷纷扰扰的事物所动心。它的心始终是清净的清凉的，没有任何迷惑，不起任何烦恼。这就是生活禅，也是真正地在享受生活。

我们读书也是这样，如果我们的的心清净不下来，书就读不进去，体育运动员在比赛时要调整心态，保持心态的镇定自如。所以，运动员平时就作心理训练，他们所训练的无非就是定力。如果光说定力，不仅仅是佛教讲，气功、道家以及印度的许多教派都讲，而且他们的禅定功夫都很深，但是他们缺少的是智慧。比如气功师，他们所注重的往往是身体，他们太用心于调养身体了。我这样说，并不是说不要保养我们的身体。释迦牟尼

佛最初出家，六年苦行，后来经过验证，认为过度的苦行无益。所以，佛在圆寂时告诉众比丘们：要知足少欲。知足少欲，并不是说要绝欲。如果一个人完全没有欲望，就会没有希望，也就不可能活下去了。欲望本身并不纯粹是坏的意思，它有好的一面，也有不好的一面。比如对物质方面的需要，我们就不应该过分贪恋。中国有句古话，叫做知足常乐。人的欲望是无止境的，所谓欲壑难填。有欲望是正常的，但若不加以节制，就会成为痛苦的根源。

能够做到知足少欲，再进一步就是离欲。离欲也不是绝欲。离欲就是对最简单的物质方面的要求已经没有兴趣，或者已经无心分别了。比如过去有些人打坐，一坐就是几年、几十年，甚至几百年、几千年，这些人的禅定境界已经很深，他已经不受物质方面的限制和障碍了。比如玄奘大师去印度取经的路上，在山里面遇到一位静坐的人，他知道这个人是修禅定的，就用引磬让他出定。这个人睁眼后问玄奘大师：“释迦牟尼佛出世了没有？”玄奘大师就告诉他说：“释迦牟尼佛已经涅槃一千多年了。”玄奘大师就问他：“你是什么人，是怎么回事？”他说：“我是迦叶时代的比丘，我在这里打坐入定，一直为了等着释迦牟尼佛出世，我想听他说法。”他知道释迦牟尼佛已经涅槃了，就说：“我要继续入定，等下一世弥勒佛出世时，我再出定，去听他说法。”玄奘大师就劝他说：“你已经错过了释迦牟尼佛，如果你再打坐入定，即使弥勒佛出世，你也不会知道，有可能还会错过。你不如出定以后重新投胎做人，以便为佛教多做一些事情。”这个比丘听了玄奘大师的话，不再入定，自己掌握自己的生命，后来就重新投胎做人了。等玄奘大师从印度回来时，这位重新投胎做人的比丘，已经由小孩长成了

大人。玄奘大师就度化他出了家，这个人就是历史上非常有名的窥基大师。

比离欲再进一步的就是化欲。也就是把五欲这些障碍的东西都焚化成清净的欲望。这些清净的欲望就是善法欲，也称为愿力。阿弥陀佛在因地发愿，要建立西方极乐世界。阿弥陀佛的这种愿力就是善法欲。

以上我们讲了少欲离欲和化欲。少欲是我们所有佛教徒对待物质应有的一种观念，只有这样才能排除物质方面对我们的影响，才能保持我们内心的清净。然后，才有可能离欲化欲。

要想得到禅定，首先就要守戒律，一谈到戒律，很多人就感到害怕。比如说到寺院里来，不许吃肉，不许这，不许那，好像很受约束，于是就觉得害怕。其实戒律是帮助我们修禅定的必要条件，我们要持戒，并不一定非得过出家人的生活，照样还可以过在家人的生活。比如在家佛教徒可以受持五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。有人一听不杀生，就觉得做不到，因为他每天吃饭都离不开肉，离开肉就吃不下饭，其实这里面有误解，不杀生并不是要你不吃肉。不杀生是要我们不去伤害一切有情生命。因为我们都是有情生命，在受到致命的伤害时，都会感受到痛苦和绝望，以己之心推之于一切有情生命，我们怎么忍心去伤害它们呢？在家的佛教徒不吃肉是出于慈悲心，并不是戒律规定不许吃。如果你不具有这样的觉悟，还做不到不吃肉，那就先吃三净肉，慢慢地等你对佛法有了更深的理解和认识，有了更高品味的追求，别说吃肉，就是许多别的物质方面的享受，你也会看的很淡的。

另外，不偷盗、不邪淫、不妄语，这都是作为一个正直的人所应该具备的良好品质。最后是不饮酒，佛教的这条戒律完全是出于对人善意的维

护，因为人饮酒过量后，就会乱性，失态，说不该说的话，做不该做的事。作为一位普通的驾驶员，酒后还要禁止开车，更何况对于一位要修禅定的人。其实细推五戒，每一条戒律都充满了慈悲，充满了对人最善意的维护，尤其对我们学佛修禅定的人来说，更是一种最好的保护。

当然，人的根性不同，能守的戒律也就不同。对有些人来说，受持五戒非常容易，因为他本来就具备良好的品质和习惯。也有的人，对某些戒律容易受持，对某些戒律却难以受持。比如对爱喝酒的人，你让他一下子受持酒戒，恐怕很不现实。所以，并不是说不受持戒律就不能学佛。受戒的目的是为了帮助人获得解脱，并不是让人感到困缚。如果你感到受戒是一种困缚，你可以先不要受戒。或者你觉得有的戒律对你有困缚作用，你可以先受其它的戒律。

戒律只有释迦牟尼佛一个人可以制定，其他所有的菩萨、罗汉、僧团等等都不能制定，也不能更改。因为佛是大彻大悟的人，他对人有着透彻的了解，明白什么事情人不应该做，如果做了就会妨碍生死的解脱。所以，他才能够对出家人和在家人制定出不同的戒律。戒律的内涵是非常神圣不可思议的，每一条戒律都有它实在的意义。戒律就像我们的交通规则，如果开车没有规则，每个人都胡乱行驶，不但可能危害到自己，也会危害到别人。同样，如果我们不遵守戒律的话，不但会伤害自己，也会伤害到别人。佛教的戒律也近似世间的法律，并非死板教条，也有灵活变通。比如一个人遇到歹徒抢劫，他为了自卫，可能会伤害到对方。因为他的动机并非害人，只是自卫，所以在法律上就不会定他的罪。佛教的戒律也有类似的规则。所以，戒律就像法律或交通规则一样，目的只是为了保护人。

今天，大家来到柏林寺学习佛法，首先我们就要对佛法有一种正确的认识。现在社会上对佛法的误解很深。比如现在有的人到寺院里来，磕一个头，烧一柱香，在功德箱里放一些钱，然后就祈求佛保佑他升官发财，保佑他长命百岁，等等这些，其实都是在祈求满足他的欲望。我们的欲望是求佛能求来的吗？这是不可能的。我们现在的福报都是过去善业积累的结果，求是求不来的。若想求福报，只有多做善事。但是我们学佛的目的并不是为了索取，不是为了求福报，而是为了学佛的献身、无我、解脱、自在。

另外，还有些人认为烧香、磕头、拜偶像这些都是迷信，这种观念也是错误的。因为我们人内心智慧的力量非常弱，也就是说，我们弃恶扬善这种修持的力量非常弱，我们本来想做好事，却总也做不好；我们本来不想做坏事，却不自觉地做了坏事。这就是因为我们的定力智慧都不够。佛的智慧是无限的，佛的境界是无量光明的，我们拜佛念佛，虽然只是一种外在的形式，但是通过这种形式上的修持，却可以唤起我们内在的智慧和光明。就像现在的学校、工厂和各种机关单位要升国旗、礼国旗一样，这虽然也是一种外在的形式，而目的却在于唤起我们内在的爱国热情。如果你说国旗只是一块布，升国旗、礼国旗就是迷信，你能这样认为吗？同样的，我们大殿里供的这些佛像虽然是石头的、木头的，但我们内心所朝拜的却不是这些石头和木头，而是朝拜佛的无量智慧和光明。或许有人又会疑问，如果是这样，那每天上供那么多水果、糕点、饭菜又是为什么呢？我们学佛，就应该学会舍，学会布施，学会为一切众生作奉献。如果我们能从形式上每天对佛像作一份供养，即在内心里培植了一份舍己为人的供养

心。慢慢地供养心培植起来了，慈悲心量扩大了，我们就会觉得对一切众生都应该供养，对一切众生都应该报恩。

打个比方，佛法就像是药，释迦牟尼佛是最伟大的医生。他不仅能医治我们身体的病苦，更能医治我们心理上的痛苦。三藏十二部所有这些经典，都是对治我们众生身心病苦的最究竟的良方。但如果我们不能如实照着去做，读再多的经典，就如同只读药方不肯吃药一样无济于事。佛法的实质并不在于这些文字经典，而在于离苦得乐的究竟解脱，但现在许多人误认为佛教只是一种文化。不可否认佛教有文化的成分，在我们的传统文化中，确实渗透进许多佛教思想的内涵。但佛教的思想并不等同于文化，因为一个具有很高文化水平的人并不一定了解佛教的思想。另外，佛教也不同于科学，但佛教有科学的成分。在两千五百年前科学还很落后的情况下，释迦牟尼佛所亲证的一些真理现象，被我们现代的科学试验逐渐地证实了，这足以说明佛教的思想远远超越于科学，但是现在许多人非常相信科学，甚至只相信科学，认为只有被科学家认定的东西才是可信的。难道科学认定的东西真是绝对可靠吗？比方说，科学家曾说西方人主要吃马铃薯、面包、牛排这三种食物，因为这三种食物非常有营养，所以西方人的身体才那么健康。后来西方人许多人得了癌症等种种疾病，科学家又对这三种食物进行分析，认为病症是由于食用这三种食物过多而造成的。同样的东西，在科学家的分析下却得出完全相反的结论，可见科学家所得出的结论时刻都有反复、有变化，先前所认证的东西，在后来却有可能彻底被推翻。所以，科学的定论并不是绝对不变的，也是有局限性的。如果一味地只相信科学，那么就会把自己也局限住了。

不可否认，科学的发展确实为我们的生活带来了许多便利，但是它并不能给我们的生活带来真正的快乐和幸福。而且随着科技的发展，对于能源无休止的开发利用，对于环境日益严重的污染，会给我们人类带来无穷的后患。另外，将科学应用于军事，更是人类将要自我承担的最可怕的灾难。比如核武器的研制成功，就像我们人类自制了一把最尖刃的自杀武器。所以，科学的发展和应用有它合理的一面，但也有它不合理、不可靠的一面。因此，对待科学我们应该持一种客观冷静的态度，而不应该一味地盲信盲从。而对科学以外的一切信仰也不应该一概否认。如果我们对一种事物没有进行彻底了解，没有切实地去实践，也就不可能得到正确的见地。比如说喝茶，有的人喝茶觉得是一种享受，他喝茶的时候，看着一杯碧绿的清茶，就会联想到山林的气息。这样与其说是在喝茶，倒不如说是在品味大自然的美妙。也有的人喝茶只是为了解渴，端起茶来咕嘟、咕嘟就灌进肚子里去了。你问他茶是什么味道，他都说不上来。还有的人根本不习惯茶的味道，刚喝上一口，就会大叫：好苦啊！同样是喝茶，却是这么不同的品味。所以，对待一切事物我们都不应该一概而论，人云亦云，我们要学会自己去品味，自己得出自己的认识。

整个佛法教导我们的是戒、定、慧三学。可以说戒、定、慧三个字概括了佛教所有的内容。戒、定、慧三学又是一个不可分割的整体。如果光持戒不修定，或者光修定不持戒，就不可能有真正的戒和定。如果没有戒和定，智慧就开不了。智慧开不了，就不可能解脱生死。所以，学佛一定要戒、定、慧三学并修，不可以偏颇。

我们这七天的夏令营有这么多位法师、学者给我们讲法，又有我们自



己的亲自体验，相信我们很多人的观念都会有所转变。在这七天中，我们首先应该放下我们以前的观念，先听听这些法师学者是怎么讲的。听完之后，你回去可以仔细思考、判断，想想他们讲的是否有道理，如果你觉得有道理，就照着去做。如果觉得没道理，也可以作为参考。而不要还没有听别人讲，你心里就先有抵触，就想着怎样驳倒对方。如果抱着这样的心态，心就不会完全踏实下来，也就不可能把别人的话完全听进去。这样的话，首先你就被自己给局限住了。

我今天在这里只是给大家作了一个开场白，起一种抛砖引玉的作用。以后，在我们学佛的过程中，只要有缘，我们还可以互相探讨，互相勉力。最终愿我们都能够得到根本的解脱。

# 佛教的世界观

闽南佛学院讲师 济群法师

第一届夏令营我曾经来这里做过讲座，时隔三年的今天，又再次到柏林寺参加夏令营，来和大家共结法缘，我感到非常高兴。这次我讲的题目是《佛教的世界观》。世界观是一个哲学的问题，我们学佛主要是为了求解脱。所谓解脱，就是解脱烦恼和痛苦，这种解脱首先要从有情自身着手，也就是从我们人自身着手。我们人生存在这个世界上有很多的烦恼和痛苦，就是因为不能够正确认识世界而产生的。就像我们平常所说的：“天下本无事，庸人自扰之。”我们要想解脱烦恼和痛苦，就要对这个世界有一个正确的认识。所以，我才提出世界观的问题来和大家一起探讨、学习。通过这种探讨、学习，希望大家能够树立一种正确的世界观。用佛法的术语来说，就是树立正见。

## 一、世界者何

我们讲世界观，首先就应该对“世界”这个术语有个正确的认识。世界这一概念出自佛教。佛教里有一部《楞严经》讲到世界的意义。“世”是迁流的意思，指时间。因为时间就像流水似的从过去流到现在，又从现在流到未来。所以孔老夫子看到奔流的河水，感叹曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜”。“界”是空间的意思，指方位，方位有东、西、南、北、东南、东北、西南、西北，还有上下十个方位。所以，世界的含义不外乎时间和空间。

世界在佛教中有时也称为世间，所以世间的概念也是出自佛教。“间”就是间隔的意思，也是指空间和方位。在中国和世界文化中有一个与此相同的概念，就是我们常说的宇宙。在中国古代，有部书叫《淮南子注》。

在书中有这样的解释：“四方上下曰宇，往古来今曰宙。”实际上宇宙与世界的概念一样都是指时间和空间。

## 二、佛世时人们对世界的看法

佛在世时，印度的民族是一个非常富于冥想的民族，他们的宗教和哲学都非常发达。他们对宇宙的探讨有很多种解释和看法，在佛经中把它们归纳为六十二种，也就是佛经中所说的六十二见。我现在只把最有代表性的三种介绍给大家。

### 1. 宿命论

宿命论这种思想我们都比较熟悉，但是很多人经常把宿命论与佛教的因果观念相混淆。其实宿命论与因果观念是截然不同的，只是它们有相似的地方。宿命论认为我们现生的一切都是前生定下来的。比如说胖瘦、高矮、富贵、贫穷、美丑等等，这些全是前生注定的，你这一生努力是没有用的。所以，宿命论的特征就是否定现生的行为价值，认为现生的一切都是不可更改的。佛教也认为我们现生的一切都有前生的因，但佛教在讲因果的同时又讲因缘。就是说我们这一生的结果固然取决于前生的因，这个因是非常重要的，但是还需要有现生的因缘。也就是说现生的努力现生的行为是非常重要的条件，举例来说，前生的因就像一粒种子，现生的条件就像阳光和水土，如果光有种子，没有阳光和水土，这粒种子就不可能发芽生长。佛教非常强调这种现生因缘的重要性，这就是佛教的因缘观念与宿命论最根本的不同。

### 2. 神佑论

印度有很多传统的宗教，比如印度教婆罗门教，他们认为世界上的一切都是神的创造、神的安排，人间的一切祸福都是神决定的。这种思想在

世界宗教中非常具有代表性，像基督教、伊斯兰教基本上都是这种思想。佛教认为世界的一切都是业力决定的，每个人一生的一切都是自己过去的行为造成的。所以，佛教对宇宙人生的看法与神佑论是截然不同的。

### 3. 偶然论

偶然论就是没有因，没有缘，认为一切事物都是偶然发生的。比如说大家为什么能到柏林寺参加夏令营？你们为什么能够考上大学？偶然论认为这些都是偶然的。这与佛教的缘起学说是截然不同的。佛经上说：“诸法因缘生，诸法因缘灭。”就是说世界上任何事物都是由条件决定它的存在，也要由条件决定它的消失。

## 三、世界的安立及结构

对世界结果的研究，古希腊最早有宇宙地心说，认为整个宇宙是以地球为中心。到文艺复兴时期，哥白尼的日心说又认为宇宙是以太阳为中心。而佛教认为宇宙没有一个绝对的中心，是无边无际的。下面我从几个方面来说明这个问题。

### 1. 三界

平常我们说的“跳出三界外，不在五行中”，这个“三界”就是佛教中所说的一个世界最基本的结构。佛经中讲，这个世界的内部以须弥山为中心，有太阳、有月亮还有许多别的星球；合起来统称一个世界。用现在天文学的概念来说，也就是相当于一个太阳系。在这个世界里，佛教根据有情生命所居住的层次，把它们分为三界。

三界的第一界为欲界。也就是说居住在这一层的众生基本上都是生活在一种强烈的欲望中。佛教把欲望归为五欲：财欲、色欲、名欲、食欲、睡欲。另外，根据人的感官，佛教又有另一种五欲：色欲，眼睛喜欢看漂

亮的颜色的东西；声欲，耳朵喜欢听悦耳的声音；香欲，鼻子喜欢闻美妙的香气；味欲，舌头喜欢品尝可口的味道；触欲，身体喜欢接触舒适的环境。大家可以想一想，我们的生活很少能脱离这种种欲望的追求。所以说欲界众生的快乐是建立在欲望的追求上，以欲望的满足为快乐，以欲望不能满足为痛苦。

欲界的众生又分为六种类型，就是佛教讲的六道轮回的六道。这六道是天道、人道、阿修罗道、畜生道、饿鬼道、地狱道。天、人、阿修罗属于高级层次，称为三善道；畜生、饿鬼、地狱的众生是受罪的，称为三恶道。同是欲界众生，但欲望的程度却不一样，生命层次越高，其欲望淡泊；生命层次越低，其欲望越强烈。我们同是人类，若看一个人生命层次的高低，只要看这个人的欲望是强是弱就可以衡量。

六道中天道的层次最高，而天道又分为六重天。这六重天是四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天。就是说六重天中每一层次的众生其欲望程度也是不一样的。比如人类最强烈的男女之间的性欲，在天道中人们是怎么满足的呢？根据佛经记载，六重天中最低的两层四天王天和忉利天的人们，他们满足性欲的方式与我们人类是一样的。其他层次的人们，生命层次越高，其满足欲望的方式越简单。比如夜摩天的人只要两个拥抱一下，兜率天的人只要两人手拉手，化乐天的人只要两人笑一笑，他化自在天的人只要两人互相看一眼，他们的欲望也就都能得到很大的满足。

我们人要想升到天道，只要修布施、持五戒，将来就可以升到天道。但是佛教并不鼓励人们升到天道，从究竟解脱的意义来看，佛教认为人道比天道更为重要。

三界的第二界为色界。色界的“色”不是指颜色，也不是指女色，而是指物质。就是说色界的人们已经摆脱了欲望的生活，但却还没有摆脱物质的束缚。我们人要想升到色界天，就要修禅定，修到一定层次的禅定，将来就可以升到色界天。根据所修禅定的不同层次，色界天又分为四重天：初禅天，二禅天，三禅天，四禅天。

三界的最高层为无色界。就是说无色界的人们不但摆脱了欲望的束缚，同时也摆脱了物质的束缚。我们人要想升到无色界天，也要修禅定。根据所修禅定的不同层次，无色界也分为四重天：空无处天，识无边处天，无所有处天，非想非非想处天。

欲界、色界、无色界统称三界。色界和无色界都要靠修禅定才能达到，所以佛教有四禅八定的法门。入禅入定的法门并不是佛教所特有的，印度的外道也修这个法门，修了之后能够升到天道，他们就认为已经获得了解脱。但在佛教来看，只要还在三界内，不管升到哪一重天，也还是在生死之中，没有获得根本解脱。要想真正获得解脱，就要“跳出三界外，不在五行中”。所以，佛教修行的境界是超出三界的。

## 2. 三千大千世界

三界是一个小世界最基本的结构单位，一千个小世界合起来为一个小千世界，一千个小千世界合起来为一个中千世界，一千个中千世界合起来就是一个大千世界，也称三千大千世界。所谓三千大千世界，即一个大千世界里面涵括着小、中、大三千的意思。三千大千世界就是一位佛陀所教化的区域，比如我们这个娑婆世界的教主是释迦牟尼佛，他是在我们这个世界的出家、成道的，但是他的教化却不仅仅局限在我们这个世界，而是遍布整个三千大千世界。

### 3、十方世界

三千大千世界仅仅是一位佛陀所教化的区域，宇宙中到底有多少世界呢？佛陀告诉我们有微尘数世界，就像微尘一样无有穷尽。关于这种道理，我们可以引用佛经加以说明。比如我们大家熟悉的《阿弥陀经》，经里面介绍了西方极乐世界的方位和距离：“从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐。”就是说从我们这个世界往西要经过十万亿个三千大千世界，才能到达西方极乐世界。另外，大乘经典每部经的开头，都要介绍佛陀在讲经时有很多世界的诸佛菩萨都在为这件事情欢喜赞叹。比如《般若经》里面说，佛陀在讲这部经的时候，大地大放光明。这光明有多大多远呢？有十方恒河沙数世界。十方，指东、南、西、北、东南、东北、西南、西北上下这十种方位。恒河，是印度的一条河流，它的沙质又白又细。大家想像一下，如恒河沙数般这么多的世界该是多少呢？

另外，还有一部经叫《维摩诘经》。维摩诘居士是位大菩萨，有一天他为了度化更多的人，就示现自己生病。佛陀知道维摩诘的用意，于是就派弟子去探问病情。佛陀问弟子谁能到维摩诘那里去问病情？一个一个地问下去，问了五百个大弟子，结果谁也不敢去。都说那位菩萨太厉害了，我们每个人都被他教训过。说来说去，最后决定由文殊师利菩萨去。因为在佛陀的大弟子中文殊师利菩萨的智慧第一。大家一想，像文殊师利这样大智慧的菩萨去问维摩诘大菩萨的病情，两个人一定会说出甚深奥妙的佛法。于是很多人就跟着文殊师利菩萨一起去了维摩诘的家。大家到了维摩诘的家一看，维摩诘的家不大，长宽各有一丈（现在我们所说的方丈室就来源此）。室内空空的，只有一张床，维摩诘就躺在床上。所以，大家来到这里连坐的地方都没有，只好都站着。佛的弟子舍利弗就想：我们大家都来看

你，怎么也不给我们找个坐的地方？他这么一动念，维摩诘马上就知道了。维摩诘就问文殊师利菩萨：你周游无量世界，去过那么多的地方，你觉得哪个地方的狮子座最好呢？文殊师利菩萨回答说：从我们这个世界往东过三十六个恒河沙数世界，有一个叫须弥相的世界，那里的佛叫须弥灯王佛，他的狮子座高达八万四千由旬，没有比这个狮子座更好的了。于是维摩诘就示现神通，把三万二千个同样大的狮子座放入家中，大家可以设想一下，每个狮子座差不多如喜马拉雅山那么大，维摩诘的家没有变大，狮子座没有变小，但三万二千个狮子座全部放下了，而且房间不觉得拥挤。我们想想这是什么道理？这就叫做不可思议。

从佛经的种种记载我们可以看出，整个宇宙有无量无边的世界，我们生活的地球只是宇宙中的沧海一粟。所以佛教的世界观是非常发达的，不但远远地超越于地心说、日心说，而且远远地超越于现代科学。现代科学对宇宙的探讨是借助仪器，随着仪器的发达一步一步地深入。而佛陀在两千五百多年以前，不借助任何外在的东西，仅凭着心灵的智慧便洞彻了宇宙的一切。

#### 四、世界的生成及演化

世界是怎样产生、形成和变化的呢？佛教里有三法印的学说。其中第一条就是诸行无常。佛教认为世间一切有为现象都必然接受这种无常规律的支配，作为我们生存的世界必然也是无常的。佛教认为每个世界都要经历成劫、住劫、坏劫、空劫四个阶段的演变，即所谓成、住、坏、空。“劫”是一种计算时间的单位，有小劫、中劫、大劫。小劫约为八百三十九万九千年。小劫又有增劫和减劫两种，一增劫与一减劫合起来为中劫。成、住、坏、空各二十中劫，合起来八十中劫为大劫。



## 1. 成劫

世界的形成首先要经历成劫的二十个中劫。成劫开始，虚空中先起风，风是由众生的业力所发出的一种强大的信息力量，这种力量在虚空中形成了风轮，并且以极快的速度旋转着。随着风轮的旋转，风起云涌，阴云密布，就形成了雨水。雨水在风的作用下又形成了水轮。风轮、水轮不断地旋转，就把宇宙中的电子、原子以及许多的微尘都凝聚在一起。这样经历了二十个中劫，世界就形成了。

## 2. 住劫

世界形成之后，就要经历住劫的二十个中劫。所谓住，就是相对稳定的状态。每一中劫由增劫与减劫合成。所谓增劫，就是这个世界往好的方面发展，越变越好，一直发展到顶点。然后，物极必反，进入减劫，开始往坏的方面发展，越变越坏，一直坏到顶点。然后又是增劫……循环不已。增劫和减劫又是随着什么力量而变化呢？佛教认为，随着人类道德的升华，世界就会越变越好；随着人类道德的败坏，世界就会越变越坏。所以在每一劫的过程中，世界就会出现很多的灾难，佛教称之为小三灾，也就是小的三种灾难。首先是战争，我们这个世界战争非常频繁，从古至今都在不停地打仗，现在世界上很多国家正处于战争之中。战争之后就是瘟疫，各种各样的怪病都会出现。还有就是水灾、火灾、风灾、地震等自然灾害。种种这些灾害都是随着人类道德的败坏相应出现的。在住劫人类道德相对稳定的时候，就会有佛出世。比如我们现在是处在住劫中的第九劫，有释迦牟尼佛出世。等到第十一劫时，弥勒佛出世。弥勒佛是这个世界的下一任佛，这不是选出来的，而是释迦牟尼佛给他授记，他自己功德圆满时就能成佛了。

### 3. 坏劫

住劫之后，就要进入坏劫的二十中劫。也就是世界开始进入毁坏阶段。毁坏有两种，一种是生命的不断毁坏、不断消失，渐渐地物种越来越少，最后人也消失了。另外，就是地球环境的不断毁坏，最后地球也粉碎了，散发在虚空中。

### 4. 空劫

最后是空劫的二十中劫，这时人类曾赖以生存的地球早已不复存在了。成、住、坏、空这四个阶段，不但是我们这个世界所要遵循的必然规律，也是整个宇宙每个世界都要遵循的必然规律。但是每个世界的成、住、坏、空并不是都是同时的，而是此起彼伏的。也许这个世界正在形成的过程中，那个世界在住的阶段，另一个世界却正在毁灭，所以整个宇宙就是按照这种无常的规律无限地循环着。

## 五、世界的原理

中外人类在探讨世界的时候，最感兴趣的就是产生这个世界的根源问题。另外，就是这个世界产生之后，它又是遵循什么样的规律运转呢？对这个问题的探讨，古今中外的哲学或宗教有很多答案。比如像哲学上提出的本体论，就是回答世界本源的问题。本体论又分为唯物和唯心。唯物论认为物质是产生世界的根源，唯心论认为精神是产生世界的根源。大多数宗教则认为世界是神造的。所有这些回答都提出了第一因。这第一因有的是物质，有的是精神，有的是神。那么佛教是怎么看待这个问题呢？要想了解佛教对这个问题的看法，我们首先就要了解佛教最根本的学说——缘起论。

佛教认为世界上的一切都是缘起的，都是因缘生成。在《阿含经》中

有这样著名的句子：“诸法因缘生，诸法因缘灭，我师大沙门，常作如是说。”诸法，是指宇宙人生的一切现象；因缘，是指条件关系，也就是说宇宙人生一切现象的产生与消失都是条件关系的作用。在佛教中，有四句话充分说明了事物与条件之间的相互依赖的关系。这四句话是：“此有故彼有，此生故彼生。此无故彼无，此灭故彼灭。”

“此有故彼有，此生故彼生。”以夏令营这个讲座为例，有营员来听讲，才会有法师来讲座；同样有法师来讲座，才会有营员来听讲。这个讲座的成立，法师和营员缺一不可。整个夏令营也是这样，首先有柏林寺的常住师父们发心主办夏令营，有营员从四面八方赶到这里来求法，还有很多法师发心到这里来弘法，种种条件具备了，才有这个夏令营的存在。夏令营的存在与柏林寺的发心、营员的求法、法师们的弘法是互为存在的关系。

“此无故彼无，此灭故彼灭。”还是以夏令营讲座为例，如果没有营员来听讲，也就不会有法师们来讲座。如果夏令营结束了，诸位各奔东西，夏令营也就不存在了。所以，条件的存在决定了现象的存在，条件不具备了，现象也就消失了。

佛教的缘起有三个特征：

### 1. 果从因生

“果”就是一种结果或现象，也就是说世界上任何一种结果的产生或一种现象的存在都不是偶然的，都有其必然的因缘条件。如果没有因缘条件，任何事情都不会发生，任何现象都不会出现。宇宙万物一切现象无一不是因缘而生。尽管有些事情我们表面上看觉得发生得很偶然，其实其中有必然的因素，只不过我们没有看透。

### 2. 事待理成

也就是说事相的存在要依赖于法则，即任何事相的形成从因到果都要因循一定的规律，而不是毫无规律可循。就像一个茶杯的形成，不是说有了一堆泥巴随便一捏就是一个茶杯；一张桌子也是一样，不是说有了木头和油漆随便一做就成一张桌子。任何东西的形成都有一定的法则，这种法则有它的普遍性，也有它的必然性。就像佛教讲的十二因缘，其中讲到生和老死。从生到老死就是一个普遍而必然的法则。我们只要生下来，必然走向衰老，走向死亡，这是绝对不可变更的。我们一般人都害怕衰老、害怕死亡，其实我们与其害怕衰老和死亡，不如害怕生。我们不怕生，反倒怕老怕死，岂不是本末倒置，很愚蠢吗？

佛教讲的这些因缘法则，无论佛出世也好，佛没有出世也好，这些都是事物原本的规律，佛只是以他的大智慧看透了这些法则，并且告诉了我们，不管我们是否认可，我们必然都得因循这些法则。

### 3. 有因空立

就是说有的存在是建立在没有的基础上。比如本来没有夏令营，组织了才会有。但有的本身当下也是空，并非实在有。就像夏令营这种现象的存在，如果离开了这些法师、营员等种种条件，夏令营是什么？只不过是一个假名而已。就像一张桌子，所谓桌子，不过是种种条件的组合，离开了条件，什么是桌子？所以桌子的有当下也是空。

世界上任何事物都是缘起的，都离不开这三大特征。以茶杯为例，茶杯这种结果是从因缘条件产生，这就是果从因生；茶杯的产生又离不开规律，这就是事待理成；本来没有茶杯，却造出了茶杯，这就是有因空立。但茶杯的存在并不实在，只是一种假相而已。

佛教认为世界上任何事物的存在都是在这种因缘规律的支配下进行

的。从缘起来看这个世界，首先没有第一因。还是以夏令营为例，夏令营的存在我们每个人都是一种因缘。但是我们能来到这里、住在这里，又需要众多的因缘条件。比如来时需要乘车，住在这里需要有吃、有喝、有地方睡觉等等。所有这些因缘条件又需要许多人来完成，需要许多东西来凑齐。而所有能参与到其中做事的人以及被用上的东西，又都各有许许多多的因缘条件。由此可见，世界是无限条件的总和，没有第一因，没有开始，也没有结束。就说夏令营吧，我们能说清它真正是从什么时候开始的吗？夏令营的存在是众多因缘的组合，这众多的因缘并不是因为要举办夏令营了才开始存在，也不会因为夏令营的结束就不复存在了，所以夏令营的开始与结束，只是众多因缘的聚合与离散，而并非实在的开始与结束。纵观宇宙也是这样，每一种现象有开始与结束，每一个世界有成、住、坏、空，但整个宇宙的演变是无边无际、无始无终的。

## 六、存在的本质

平常我们所看到的这个世界到底是不是其实质呢？这也是古今中外哲学家、宗教家们所关心的一个问题。一般人总以为我们所接触的这个世界是实实在在真实不虚的。因为人们都很相信自己的感官，常常以自己的感官来衡量这个世界。比如问有没有鬼呀？没有，因为我没有看见。有没有菩萨呀？没有，因为我没有看见——这就是我们平常人的认识。我们的认识来源于我们的感觉，但我们的感觉既有缺陷，又充满了错误的概念，简直太有限了。所以我们若跟着感觉走，就像“盲人骑瞎马，夜半临深池。”太危险了！

佛教对世界的本质是怎么看的呢？佛教最大的特点就是对世界的认识建立在如实见的基础上。如实见，就是如实地认识世界。这在佛教里是非

常重要的，我们智慧的开发和产生都是建立在如实见的基础上。如实见也称为正见，八正道里第一条就是正见。所谓正见，就是正确地认识宇宙、认识世界、认识人生。佛教对世界本质的认识还是要由缘起法来看。因为世界是按缘起的规律运行，所以我们认识世界的实质也就不能离开缘起法。下面我从几个方面来说明。

### 1. 缘起法无常恒不变性

常恒不变是我们大家非常容易产生的一种错误认识。我们总是愿意把世界上的一切看得非常永恒。比如我们希望我们的生命永恒、家庭永恒、感情永恒、事业永恒，一天到晚都是生活在这种永恒的愿望当中。因为这种永恒的概念是错误的，所以给我们的生活带来很多不能如愿的痛苦。佛教讲到一种痛苦叫行苦：“行”就是迁流变化，是有为法的特征。比如人的生老病死，世界的成、住、坏、空，这本来是很正常的，可是我们众生很愚痴，总期望这一切都是实在的、永恒不变的，所以当看到无常变化时，就会感到痛苦。比如有的人执著于家庭永恒、爱情永恒，当夫妻闹矛盾要离婚，或是亲人病故的时候，就会觉得痛苦万分。其实世界上的一切都是无常变化的，人有生死病死，朋友之间有聚有散，我们的心情有喜、怒、哀、乐，海水有潮起潮落，草木有荣有枯，月亮有圆有缺，如果我们能够认识到这一切都是很正常的，恐怕也就不会有这么多的痛苦了。

无常具有普遍性和必然性，所以世界上没有任何一种东西是永恒不变的。

### 2. 缘起法无独存主宰性

我们平常总认为有许多东西是独立存在的，或是独自可以主宰的。基于这种见解，就会产生两种错误认识。一种错误认识，就是认为这个世界

有独自主宰一切的神，认为世界上的一切都是由神创造的。人们所以会产生这种错误的认识，就是因为不了解事物的因缘和因果，不了解缘起法则。由于认识的错误，便导致人们行为上的偏差。一些人就会盲目地崇拜神，对神充满了无限的期望和祈求，而不知道修行，不知道自我改造的重要性。自己不修行，只会祈求神的帮助，就像一个人把一块石头扔进了水池里，一心祈求它能从水中浮上来一样，这不是很愚昧吗？

另一种错误认识，就是产生我的感觉。其实，我们人的生命从身体到心灵都是因缘所生。我们的身体是各种各样元素的组合，我们的心灵是许许多多经验、概念的组合，我们生命的形成是许多因缘的组合，我们生命的延续是依赖许多因缘的存在。哪有一个独立存在的我呢？可是我们一般人都执著有我，以自我为中心，由此便产生了许多许多的烦恼。比如我喜欢的，便贪心想得到。贪心一起，就可能造杀、盗、淫、妄的恶业。我不喜欢的，就产生瞋恨心。瞋恨心一起，也可能造杀、盗、淫、妄的恶业。人类的许多烦恼、痛苦乃至罪恶，就是产生在这种虚妄的我执我见的基础上。世界的本质是无我的，这也具有普遍性和必然性。所以，宇宙人生的一切现象都无独存主宰性。

### 3. 缘起法无实在性

也就是有即是空。我们平常总是不能对有的一切正确认识。所谓有，就是一种存在的概念。以佛法来看，人生的一切烦恼和痛苦都是因为对存在不能够正确认识而产生的。我们总是把有的一切与“实在”这种概念混在一起，就是把存在的一切都看成是实在的。比如我们看这张桌子，觉得桌子是实实在在的；我们看自己的身体，觉得身体是实实在在的。这种实在的感觉佛教称为自性见。所谓自性，即自己有，自己成，自己规定自己。

我们看看世界上究竟有没有自己有，自己成，自己规定自己的东西呢？比如茶杯，它是自己有的吗？不是，必须有条件才能有。缘起与自性见的不同就是认为一切的存在都是条件有，条件成，条件规定。因为我们一般人对缘起没有正确的认识，所以就会产生自性见。

我们人类的自性见根深蒂固。比如原始时代，人们会把梦境看成是真实的存在。如果作了噩梦就会很害怕，还要祈祷三天。这就是一种自性见。又比如很小的婴儿，你给他照镜子，他就会对着镜子乱抓，因为他以为镜子里的影象是真的。这也是一种自性见。作为我们现在一般人，已经能够认识到梦境不是真实的，也不会把镜子里的影像当成实在的，但是我们却会把平常所看到或感觉到的一切认为是真实的。比如以眼见为实，以耳听为实。这同样还是自性见。科学家也许比我们一般人更深入地认识到事物的本质，明白许多事物都是由基本原素组成的，但他们却把这些基本原素看成是真实的。这还是没有摆脱自性见。哲学家似乎比科学家更高明一些，他们已经能够认识到事物的现象是虚假的，但我们却认为隐藏在现象的背后还有一个本体是实在的。这还是没有超出自性见。自性见对我们人类来说实在是根深蒂固太难摆脱了。所以，我们人类的许多烦恼、痛苦就由此产生。

世界上根本就不存在实在的东西，任何事物都是缘起的，都是条件的组合。这种条件组合的实质当下是空。所谓空，空的是实在有。在我们的想像中，所谓实在的茶杯，实在的桌子，实在的房子，其实根本就不存在这种实在性。虽然事物不存在实在性，但并不是说什么都没有。茶杯有，桌子有，房子也有，但有的只是假象，有的只是条件上的组合。

中观般若思想是让我们以空的智慧去透视世界，它揭示了世界的本质



无自性。但无自性既不是空，也不是有。说空，只是为了让我们摆脱对有的执著。

#### 4. 缘起法诸法唯识

唯识思想是佛教最重要的思想之一，它主要揭示了心与境的关系，认为心境相依，境不离心。是说我们能认识的心与所认识的境是相互依赖的关系。我们这个世界由心和境两部分组成，但我们一般人对心和境的关系不能够正确认识。我们比较容易感觉到境，也就是物质部分。因为心是无形无相的，很容易被我们所忽视。但实际上心比境更重要，心才是根源。比如一个人拿刀杀了人，法律要追究他的罪责。我们能否认为刀是杀人凶器，罪责就在刀？不能。那么我们会说罪责在行凶的人，认为这个人太凶残了。我们是怎么判断这个人凶残呢？我们一般人最容易看到的是表面现象，当我们看到一个人已经杀了人，才能断定这个人是凶残的。如果一个人有杀人的动机，但还没有付诸行动时，我们就难以判断这个人是否凶残了。所以判断一个人的善恶，并不仅仅在于表面现象，最根本的还在于心。心地很善良的人才会有善行，心地很坏的人才会有恶行。但是人的内心活动又不是我们常人所能看到的，我们只能通过人的行为来粗略地加以判断。比如我们看到一个人在做好事，就认为这个人心地善良；看到一个人在做坏事，就认为这个人心地很坏。但是，心才是最重要的，最能起主导作用。心的重要性，我想从三个方面来说明。

第一，心是行为的根源。人与动物最根本的区别在哪里呢？是在于心。在行动上，我们许多方面比不了动物。比如鸟会飞，我们人不会，但是我们人可以创造出飞机，比鸟飞得还要高。另外，马跑得比我们人快，但是我们人可以创造出汽车火车，比马跑的更快。为什么呢？因为人的心智要

比动物聪慧得多。学佛的人与不学佛的人区别在哪里呢？也是在于心。因为一种信仰的建立，首先就在于思想上的认识和认同。佛教里有一首偈子：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”“法界性”就是十法界，佛教把生命的层次分为十个层次。生命的最高层次就是佛，接下来是菩萨、缘觉、罗汉、天人、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱。生命的这十个层次的区别在哪里呢？都是在于心。成佛在于心，做人在于心，当牛作马也是在于心。人在十法界中是很重要的，就像一个中转站。佛教讲人身难得，因为只有人道才具备最好的修行条件。但修行还是在于心。六祖慧能在《坛经》里面讲佛与众生的区别：“前念迷即众生，后念悟即佛。”“迷”与“悟”所表现的正是心。人们通常讲“放下屠刀，立地成佛。”如果心没有真正放下，只放下手中的刀成吗？在佛经中有一个故事，说有一个修行人拿着东西去见佛。佛叫他放下，他把左手的东西放下了，佛又叫他放下，他把右手的东西也放下，佛还叫他放下，他就疑惑了：我不是把手里的东西都放下了吗？佛告诉他：我不是让你放下手中的东西，而是让你放下你的心。

第二，境由心造。即境不离心。就是说我们所认识的一切对象都离不开我们能认识的心。这是唯识的前提，是非常重要的。但是我们一般人往往认识不到这一点，觉得为我们所认识的一切都是客观存在。比如我们看见这个茶杯很好看，就认为茶杯本来就好看；我们看见这朵花很漂亮，就认为花本来就漂亮；我们看见那个人很讨厌，就认为那个人本来就讨厌。殊不知这一切的感觉都是境由心造，都没有离开我们的心的认识。我们谁能举例说哪一种东西离开了我们心的认识？其实，举例本身就不能离开我们的认识，如果离开了认识也就无法举例了。

我们人类所认识的一切现象，其实都是我们人类自己给规定的。我们说这个茶杯好看或不好看，茶杯本身客观上存在好看或不好看吗？你觉得这个茶杯好看，另一个人或许会说不好看。《大智度论》中有一个比喻，说有一个漂亮的女人，在她丈夫眼中，她是一个贤慧的妻子形象；在她孩子眼中，她是一位善良的母亲形象；在一个与他同样漂亮的女人眼中，她简直就是一个仇敌；而在鸟兽的眼中，她的出现，会把鸟兽给吓跑了。所以说境由心造。世界上一切现象的美丑、价值，都是我们人自己给规定的。比如一只古旧的碗，文物鉴赏家管它叫文物，觉得它很有价值；而在乡下人的眼中，或许会认为这么旧的碗还没有他自己家吃饭的碗值钱呢。又比如馒头和金子，在一般的情况下，人们都会认为金子比馒头更值钱，更有用。但是在特殊的情况下，就不一定会这么看了。有一个故事，说有一艘船遇难了，大家都跳到海里逃生。其中有一位富翁跳海时带走了金子，有一位贫民跳海时带走了馒头。就这样在海上漂流了几天几夜，贫民因为有馒头，而度过了生死关头，富翁却抱着金子惨死在海里。由此可见，馒头有时比金子更重要。

又比如同样是看天上的月亮，有人会怀伤哀叹，有人却觉得赏心悦目。同样是在秋天，有人觉得“果然是秋日胜春潮”，倍感喜悦；有人却觉得“秋风萧瑟天气凉”，不胜悲凉。境本是同样的境，不同的心却再造出不同的境。所以说：“风月无古今，情怀自浅深。”以我们自己的心境看事物与别人不一样，以我们自己不同的心境看同样的事物也会有不同的感觉。所谓“人是万物的尺度”，这个尺度就是我们的心。

第三，苦乐由心感受。一般人或许以为有钱、有势、有地位的人一定活得很快乐，而一位很穷、吃住都很简单的人一定活得很痛苦。事实并不

一定如此。大多数有钱有势的人，他们的快乐都容易建立在别人对他们表示羡慕的虚荣上。这种快乐并不是真实，也不会长久。而过得很穷的人，如果能够安于现状无忧无虑的话，或许比有钱有势的人活得更快乐。所以苦乐与否并不在于外在环境如何，而是在于心境如何。但是现在许多人虽然说是在追求快乐和幸福，却不知道快乐和幸福的根源在哪里，只知道从外在环境中寻找。比如很多人为了挣钱绞尽了脑汁，为了挣钱不顾惜身体。一旦有很多钱了，一时或许会感到虚荣上的快乐，但这种快乐肯定不会长久。因为他们的快乐是建立在物质刺激的基础上，离开了物质环境他们就会无所事事，觉得很无聊。于是就可能去寻求声色的刺激，吃喝玩乐，唱歌跳舞。但是整日沉浸在声色的长河中并不能使他们获得根本的满足，还是感到无聊，无聊又无奈呀。因为他们一味地向外在环境去寻求快乐和幸福，也就偏离幸福和快乐越来越远了。所以，人从外在环境中寻求快乐，而不从内心去找，实在是舍本求末，只会带来无尽的烦恼和痛苦。

我把人生对幸福的追求排一个顺序：第一是心灵的健康，第二是身体的健康，第三才是财富。幸福不能没有财富，因为作为生命的存在不能够离开物质条件。但是如果光有物质条件，没有健康的身体，就像一个生了重病的人，你让他吃再好吃的东西，他也不会觉得好吃。哪怕是皇帝，权利、财富都到达了顶点，如果没有好的心情、好的身体，也不会有真正的快乐。一个人可以逃避环境，但是却不能逃避自己的心灵。比如有的人心中很烦恼，于是换个环境，时过境迁，或许烦恼会减轻一些。但是，也可能换了环境，烦恼还是不能摆脱。所以，人最不能逃避的就是自己的心灵。因为苦乐由心感受，所以我们要想拥有人生的幸福，就要首先拥有健康的心灵和健康的身体。

学佛的目的就是培养我们心灵和身体的健康，所以佛法指导人们对幸福的追求是从根本上着手。但是佛法并不排除物质条件，只是佛法不以物质条件为人生追求的根本。佛法认为人生的幸福起主导作用的就是心灵。所以，我们这个世界不是唯物的世界，而是唯识的世界。

从以上所讲我们可以看出，我们这个世界是无常的，是无我的，是有即是空的，也是诸法唯识的。我们如果掌握了这样的世界观，把握住这样的正见，我们也就能够摆脱人生的种种烦恼、困惑和痛苦了。佛法以无明作为众生流转生死的根源，以正见作为众生解脱的根本。也就是说流转生死轮回在于我们的心，解脱生死轮回也在于我们的心。

# 唐宋时期的禅宗教团与清规之研究

东京大学东洋文化研究所 湛如法师

## 一、序论

清规一词，系指清净的法度之意。唐代有关清规这一词语的使用并不限于禅门，清规一语在百丈的时代已经通用于佛教界。如《杜少陵诗集》卷 18《偶题》中即有“后贤兼旧制，历代各清规”的诗句。与百丈同时代的不空金刚(705—774)在《不空三藏表制集》中说，“威仪轨则并是废绝，况绵历多载，台殿荒凉，瞻言清规，实所叹惜。”

在 1137 年成立的《释门正统》卷 4 上云，“元和九年，百丈怀海禅师始立天下禅林规式，谓之清规。”在 1164 年成立的《隆兴佛教编年通论》卷 21 中，最早使用了“百丈清规”一词。日僧道元在 1249 年撰述的《众寮箴规》中亦有，“寮中之仪，应当敬遵佛祖之戒律，兼依随大小乘之威仪，一如百丈清规。”志磐在 1269 年成立的《佛祖统记》卷 41 记载：“百丈怀海禅师亡，师得法于马祖。自少林以来多居律寺说法。师始创禅居称，长者上堂升座，主宾间酬激扬宗要，学者依腊次入僧堂，设长连床……施架挂搭道具，置十务寮舍以营众事，后世从而广之禅院清规。”

据此我们知道，百丈清规一语的出现，是在十二世纪中叶至十三世纪初。清规的成立，无疑是禅宗走向独立的关键所在。而清规作为禅林运营的指南、禅僧行持修学的规范，在精神主旨上以印度佛教的戒律为准绳，《禅门规式》上说，“吾所宗非局大小乘，非疑大小乘，当博约折中设于制范，务其宜也。”

在内容结构上，清规更多的从禅宗教团的实际需要出发，并与中国儒

家的礼制结合，形成了结构严谨的丛林制度。唐武宗的会昌法难，都市佛教江河日下，一度式微，而禅宗却在此后的趋势如江出三峡一泻千里。究其原因，即禅林清规的日渐完善，为禅宗的存亡与发展提供了保障。从严格的意义上说，汉地佛教教团的形成，应该以禅宗的崛起为标志。宗派佛教的鼎盛，推进了佛教义学的发展，判教突出了各宗风格，亦是宗派相异的主要象征。但是，宗派的兴起与教团的存在并无特殊关联。如果有的话，禅宗是唯一的例外。

自唐中叶的百丈怀海（720——814）至元代的东阳德辉，由禅僧所编撰的清规不断问世，其中主要的有：

长芦宗赜《禅苑清规》10卷，北宋徽宗2年（1103）。

无量宗寿《入众日用清规》，嘉定2年（1209）。

惟 勉《丛林校订清规总要》，咸淳10年（1274）。

泽山貳咸《禅林备用清规》，至大4年（1311）。

中峰明本《幻住庵清规》，延佑4年（1317）。

东阳德辉《敕修百丈清规》，至元4年（1338）。

对唐宋之际的禅宗教团与清规的研究整理，深受国际学界重视，1941年宇井伯寿先生出版了《第二禅宗史研究》一书，认为《宋高僧传》卷10的《怀海传》及《景德传灯录》卷6的《禅门规式》均直接采用了《百丈清规》的原本。1968年，柳田圣山先生在《初期禅宗史书的研究》中论述了《六祖坛经》的戒律思想，同年，近藤良一先生推出力作《百丈清规の成立とその原型》一文，对《百丈清规》的结构及百丈门下的职事设立进行了考察。1970年，椎名宏雄先生发表了《东山法门形成の背景》，就道信早期禅宗僧团的活动情况做了详细的论述，并指出道信僧团的运水采薪的

作务劳动和昼夜肃然的坐禅修道，是禅宗丛林集团的先驱。

1972年，曹洞宗宗务厅出版了《译注禅苑清规》，为我们研究《禅苑清规》提供了十分重要的资料与线索。1981年，佐佐木教悟先生主编的《戒律思想の研究》一书问世，收录的与禅宗清规有关的论文有冲本克己氏的《清规研究ノート》，亦是非常出色的研究成果。1983年，田中良昭先生在《敦煌禅宗文献之研究》中，亦论及了初期禅宗与戒律的关系，是研究初期禅宗戒律观念的指导性文献。1986年，佐藤达玄先生在《中国にすけり戒律の研究》一书中专论了唐宋之际的丛林生活，为我们探讨这一时期的丛林形态给予了重要启迪。

此外，Yale University 的 Monten Schlutter 博士和博士生依筏法师对宋代的清规研究颇为关注，并且依筏法师的博士论文主要以宋代的清规为主，我们期待着论文专著能早日刊行。

近半个多世纪以来，对清规的研究，深受国际学界的瞩目，并有一定数量的研究成果问世。可以说我们在这方面的研究尤其对教制与清规的专门性的论著，显得凤毛麟角。本文将对初期禅宗与戒律、清规的成立与禅宗教团的形成、唐宋时期的丛林规范等问题进行尝试性的探讨。

研究唐宋之际禅宗僧团与清规的关系，是增进理解鼎盛时期禅宗僧团的一个主要视角，同时对唐宋之后的宗门兴衰进行若干反思。完整的丛林规范是阐发宗风的前提之一，或许对我们禅风举扬的今天能有点滴的启示与借鉴。在啜饮赵州祖茶芳香的同时，吟咏着“庭前柏子待何人”的诗句，我们满怀期待地憧憬着一个禅宗新纪元的到来。本文是笔者于归国前匆匆之作，作为参加生活禅夏令营学习的一份献礼，敬祈赐教。

## 二、《百丈清规》前的禅律共住



据《景德传灯录》卷六《禅门规式》载：“以禅宗肇自少室至曹溪已来，多居律寺，虽则别院，然于说法住持未合轨度故。”赞宁在《大宋僧史略》卷上《别立禅居》云：“达摩之道即行，机锋相遘者唱和，然其所化之众，唯随寺别院而居，且无异制，道信禅师住东林寺，能禅师住广果寺，谈禅师住白马寺皆一例律仪，唯参学者或行杜多粪扫、五纳衣为异耳。后有百丈禅师怀海，创意经纶，别立通堂……凡诸新列，厥号丛林，与律不同自百丈之始也。”

自达摩以来，至百丈怀海 300 年间，禅僧居于律寺，在随律仪所行的同时，举扬自家禅风。百丈清规的创立，标志着禅宗教团的正式独立，大举宗风。它的意义在于，中国所奉行的是大乘佛教，而实践的是小乘佛教的戒律，百丈是打破这一矛盾局面的划时代的禅师。从百丈提倡的普请及一日不作一日不食来看，百丈山应设有庄主并有庄园存在。我们先看一下百丈之前禅律同居的情况。

在唐代著名的大寺均有禅院的存在，特别是禅宗教团还没有独立之前，禅僧多居律寺。其中北宗禅者这种倾向尤为突出。如《全唐文》卷 263《嵩岳寺碑》记载，在代宗（762—779）之时有：“西方禅院者，魏八极殿之余址也。时有远禅师坐必居山，行不出俗，四国是仰。”而此时有北宗的著名禅匠普寂（651—739）驻锡于此。五祖弘忍门下的法如居于少林寺，《唐中岳沙门释法如禅师行状》中有“北游中岳，后居少林寺，处众三年。”而与法如同时的慧安，于七世纪末居会善寺。南阳慧忠“初居千福寺西禅院，及代宗……复迎止光宅精蓝。”《楞伽师资记》的著者净觉（683—750）住于长安名寺大安国寺，马祖门下的惟宽（755—817）于贞元 13 年（797）年“止嵩山少林寺”，“元和四年（809）宪宗章武皇帝诏于安国寺，五年问

道于麟德殿”。禅宗北宗禅匠义福住于长安慈恩寺，牛头系的崇慧于大历初年先住长安章信寺，后居安国寺。而著名的南泉普愿禅师（748—834）于大历12年（777），在嵩山会善寺受具足戒。普寂的法孙藏用住安国寺，并任该寺上座之职。禅宗诸系的禅师居住律寺或大寺，是禅宗独立前的普遍情况。

而在上述的寺院中设戒坛的有：少林寺于“长安四年（704）岁次甲辰四月七日，此寺纲维寺主义奖、上座智宝、都维那大举、法济禅师及徒众等议以少林山寺重结戒坛。”会善寺于大历二年（767）和贞元十一年（795）分别设立戒坛。大安国寺于八世纪中叶设有律院，临坛大德如净等律师在此审定律疏。

以戒坛著称于世的抚州宝应寺，在“寺东南置普通无碍禅院”。在唐代许多大寺院有着明显的律寺形态，设立戒坛，律师讲戒，同时也体现大寺的其他职能，如讲经、译经、禅修等。禅宗在没有独立之前，禅僧居于大寺的状况一直持续到五代。如S.529《诸山圣迹志》文书，存151行，是当时僧人游历各地名山的记录。在中岳“僧寺六所、道观六所、僧道三百余人，禅律同居，威仪肃穆”。在幽州有业行孤高的硕德，励弘律禅。五代时期禅宗分灯举扬，尤其是南禅以湖南江西为中心盛极一时。而在北方，仍然是以禅律同居的形式存在。禅宗的真正独立与百丈清规的成立及禅林在各地的兴建有直接关系。

禅林与律寺的最大区别即在于：对戒律的观念不同，禅宗以宗派形式出现，首先形成了独自的清规，是禅宗独立的重要标志。清规有别于传统戒律，但基本精神与戒律相符合。《禅门规式》中说“吾所宗非局大小乘，非异大小乘，当博约折中，设于制范务其宜也。”这是禅宗的戒律观，以《四

分律》为基础并综合《瑜伽论》、《瓔珞经》、《梵网经》等大乘戒律，博约折中，所制定的适合禅者修行的行为轨范。

禅宗独立的另一标志就是禅宗教团的规模不断壮大及禅宗寺院的创建。早在禅宗四祖道信时代，门下就有僧俗 500 人至 1000 余人。诸州学道者云集双峰山，刺史崔义玄也闻而就礼。在道信门下，也制定规矩以轨范禅僧的修学生活。而运水搬柴、作务劳动等生活形态，具有早期丛林的先驱意义。鹤林玄素于鹤林寺阐扬禅宗接引门人。崇慧禅师于“唐乾元初，往舒州天柱山创寺。永太元年，敕赐号天柱寺。”唐宝真院光瑶，首创禅宫。同传中的道坚，深受当时相国燕公的钦重，造寺请居。南阳慧忠于光宅寺随机说法十六年。荷泽神会(670—762)由于曾协助代宗及郭子仪收复两京，至肃宗时请内供养为建荷泽寺。同时神会由于在南宗理论构造上的精辟入微，使南禅取得禅宗正统。开元 18 年(730)在洛阳滑台大会上，他所提出的主张确立了南禅的基本思想。福琳于黄州大石山禅侣甚众，道通于唐州紫玉山创建禅宇，学徒四集。南泉普愿驻锡南泉山 30 年门人数百。至五代禅律同居的现象虽然存在，但禅宇的数字在增多。据敦煌文书 S. 529《诸山圣迹志》记载：太原当时就有大禅院十所，小禅院百余；幽州禅院五十余所，镇州大禅院三十六所，小禅院五十七所等。众多禅寺禅院的创建，是禅宗走向隆盛的重要标志，成为弘扬禅法的基地所在。

### 三、初期禅宗的戒律思想

初期禅宗的时间限定为自达摩至六祖慧能，考察菩提达摩——慧可——僧璨——道信——弘忍等禅师的戒律思想，为我们了解这时期禅宗戒律观念的渐次形成与转变有着重要意义。

菩提达摩：《达摩の语录》载：

“若犯禁戒时怕相，但知怕心不可得，亦得解脱。”在同语录中还有，“为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行”的记述。

六度即是菩萨道的主要内容，持戒为六度之一，菩萨在完成菩萨道过程中，实践六度，而实无所行六度。达摩的戒律主张以般若性空为主体，并在具体实践当中与菩萨戒进行有机结合。

二祖慧可：《二入四行论长卷子》载：

“与弟子忏悔，答：将尔罪来与汝忏悔。又言，罪无行相可得，知将何物来，答：我与汝忏悔竟，向舍去。意谓有罪须忏悔，即不见罪，不须忏悔。”

《续高僧传》卷 16 亦载：那禅师与学士十人在慧可门下持戒修道。根据《续高僧传·慧可传》的资料，可以推知，慧可时代的禅师，在日常实践中仍然以小乘戒律为主，遵循并维持着小乘具足戒的形式。在思想理念上与菩提达摩等同，以般若学的理论为终极。

三祖僧璨：戒律思想不明。

四祖道信：《楞伽师资记》载：

“夫身心方寸，举足下足，常在道场，施为举动，皆是菩提。”“为谤三宝，破和合僧，诸见烦恼所污，贪嗔颠倒所染，众生不悟心性本来常清净。”

《续高僧传》卷 20 记载了道信在黄梅之时，门下道俗云集，传授戒律的事实。

五祖弘忍：《修心要论》载：

“但于行住坐卧恒常凝念，守本净心，妄念不生。我所心灭，自然证解……若了心源者，一切心义无穷，一切愿具足，一切行满，一切皆办。”

弘忍禅师以守心第一为理念，从戒学方面讲，守心即戒。

六祖慧能：在《六祖坛经》中载有“心地无非自性戒”以及禅宗的菩萨戒授仪轨，即：

1. 归依三身佛
2. 发四弘誓愿
3. 受无相三归依戒
4. 无相忏悔
5. 说般若波罗蜜法

北宗神秀：《破相论》载：

“问，菩萨摩訶萨由持三聚净戒，行六波罗蜜方成佛道，今令学者唯只观心，不修戒行，云何成佛？答：三聚净戒者即制三毒心也，制三毒成无量善聚，聚者会也，无量善法普会于心，故名三聚净戒”。

值得注意的是神秀的戒律观是将三聚净戒与制三毒心的结合。

我们简单的列举了初期禅宗的戒律主张，自达摩至神秀的戒律思想表明，禅宗的修证与悟入均以戒律为前提，无论是达摩的二入四行的观点，还是神秀的三学与制三毒的结合，无一不体现了初期禅宗缙侣的这一特点。如果说戒律是佛教在印度流行过程中逐渐完善的僧团规制，那么，清规就是中国佛教在汉地流变发展中所形成的独自の戒律系统，换句话说，清规就是中国佛教的戒律。

#### 四、百丈清规的创制与内容构成

清规作为禅宗的生活规范，尤其是禅僧修学行持的指导方法，在禅林中占有十分重要的位置。清规的产生以丛林的设立为前提，失去清规的禅林，等同于没有灵魂。众所周知，自禅宗初祖菩提达摩到三祖僧璨，禅僧

所遵循的是“一钵即生涯，随缘度岁华，是山皆可住，何处不为家”的行云流水式的头陀修行。在云游参访中圆成道业，在任运自在中悟入本地风光。

禅宗自四祖道信（580-651）时代，禅僧的生活方式有所改变，开始集团修学。

道信门下学法者云集，道俗五百，亦有刺史崔义玄的护持。双峰山的集团修学是禅宗丛林的早期形态，在当时是否有僧堂及生活规范的存在，限于资料，一时还无法确定。五祖弘忍在黄梅弘扬禅法，门人700——1000，禅宗东山法门的形成即指这一时期。无论如何，东山法门五百人到千人的共同修学，完全没有僧堂或一定规约，亦是难以想像。

《全唐文》等金石资料向我们透露了北宗曾有过《禅门龟鉴》。即五祖弘忍门下嵩山慧安的弟子，并在曹溪能禅师处参学的净藏，据《嵩山□□□故大德净藏禅师身塔铭》载，“为法侣津梁，作禅门龟鉴”。虽然净藏的《禅门龟鉴》早已荡然无存，但它毕竟是最早的清规史料，是当时禅门修学生活的规范，是自达摩以来的禅僧大德，在具体实践中首次所制定的规约，亦是禅宗在百丈前于教制方面所进行的尝试。百丈怀海清规的制定，亦标志着禅宗教团革命性的觉醒，对《禅门规式》的撰写有着直接影响。

《禅门龟鉴》是净藏晚年所作，早《百丈清规》约50年，可称为清规的先驱。

此外，禅门的僧传《宝林传》也几乎与百丈清规同时成立，显示了禅宗教团的强大。赞宁在《宋高僧传》卷10中说，“不立佛殿，唯树法堂，表法超言象也，其诸制度与毗尼师一倍相翻，天下禅宗如风偃草，禅门独行由海之始也。”

有关《百丈古清规》的内容，在以下的资料中保存了若干线索：

1. 《宋高僧传》卷 10，《百丈怀海传》，《大正藏》卷 50；
2. 《景德传灯录》卷 6，《禅门规式》，《大正藏》卷 51；
3. 《禅苑清规》卷 10，《百丈规绳颂》、《续藏经》第 16 套，5 册；
4. 《敕修百丈清规》卷 8，《古清规序》，《大正藏》卷 48；
5. 陈诩《洪州百丈山故怀海禅师塔铭》，《大正藏》卷 48。

陈诩的《洪州百丈山故怀海禅师塔铭》是百丈示寂后四年，即唐宪宗元和 13 年（818）10 月 3 日所写的碑文，是现存文献中有关百丈禅师最早的资料，对当时情况的记述，有较高的可信度，只是对清规的存在，却没有丝毫的提及与评论，从而成为学者对百丈时代是否有清规存在提出质疑的主要依据。1939 年，木村静雄先生在《古清规考》一文中即对此提出了异议。近藤良一先生在《百丈清规の成立とその意义》中通过精密的考论，认为百丈时代并没有清规存在，其主要理由有三：

1. 百丈传记的权威资料，陈诩的《洪州百丈山故怀海禅师塔铭》中，对百丈清规只字未提；
2. 百丈嗣法弟子及在百丈门下参学过的禅僧传记中也没有百丈清规的点滴记录；
3. 《百丈清规》最早出现在《禅林备用清规》中，其时间已是十二世纪。

我们根据上面列举的文献认为，百丈清规在百丈之时或许还不完整，亦可能没有以百丈清规一名的形式出现，其所规定的具体内容在当时的佛教界，并不是所有的人都接受和认同。透过这些文献资料，对百丈清规的内容构成亦可窥知大略。首先，《塔铭》的记录有几点值得我们注意：

1. “行同于众，故门人力役必等其艰劳”，这与《古清规序》中的普请法为同一内容；

2 禅院的建立得到了优婆塞游畅甘贞的经济援助；

3. 百丈示寂后的葬法，并非禅门所独有，是对净行婆罗门法的遵守；

4. 百丈的门人神行将“梵行微言”编辑成《语本》；

5. 塔铭的碑侧有对大众鉴戒五事：

A. 塔院常请一大僧及令一沙弥洒扫；

B. 地界内不得置尼台、尼坟塔及容俗人居止；

C. 应有依止及童行出家，悉令依院主一人，僧众并不得各受；

D. 台外及诸处不得置庄院田地；

E. 住山徒众不得内外私置钱谷。

其次，《禅门规式》及《百丈规绳颂》的内容如下：

1. “按百丈大智禅师，以禅宗肇自少室至曹溪以来，多居律寺，虽则别院，然于说法住持未合轨度故，常尔介怀，乃曰，祖宗之道欲延布化，冀其将来永不泯者，岂当与诸部阿菟摩教为随行也，或曰，瑜伽论、缨络经、大乘戒律，何不依随耶。师曰，吾所宗非局大小乘，非异大小乘。当博约折中，设于制范，务其宜也。于是创意，别立禅居。”

2. “凡具道眼，有可遵之德者，号曰长老。如西域道高腊长呼须菩提之谓也。即为化主即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。”

3. 不立佛殿，唯构法堂者，表佛祖亲受当代尊也。

4. “所衰学众无多少无高下，尽入僧堂中，以夏次安排，设长连床，施架挂搭道具。”

5. “卧必斜枕床唇，右肋吉祥睡者，以其坐禅即久，略偃息而已，具



四威仪也。”

6. “除入室，请益，或上或下，不拘常准。”

7. “其阖院大众，朝参，夕聚，长老上堂升座，主事、徒众燕立侧听，宾主问酬，激扬宗要者，示依法而住也。”

8. “斋粥随宜，二食均徧，其节俭者，表法食双运也，行普请法者，上下均力也。置十务谓之寮舍，每用首领一人管多人营事，令各司其局也。”

9. “或有假窃形混于清众，并别致喧扰之事，即堂司维那，检举抽下本位挂搭，摈令出院者，贵安清众也。”

10. “或有所犯，即须机众以拄杖杖之，焚烧道具，逐从片门而出者，示耻辱也。”

11. “详此条制有四种益。一不污清众生恭信心故，三业不善，不可同住。准律合用梵坛抬之，当驱出院，清众即安，恭信生矣。二不毁僧形，徇佛制故，随宜惩罚，得留法服，后必悔之。三不扰公门，省狱讼故。四不泄于外护纲宗故，四来同居，凡圣孰辨。且如来应世，尚有六部之党，况今像末，岂得全无。向见有辈，但见一僧有过，便雷同讥诮。殊不知，以轻众慢法，其损甚大。今禅门，若无妨害者，宜依百丈丛林格式量事区分。虽立法防奸，未为贤士，然宁可有法而无犯，不可有犯而无教，推百丈禅师，护法之益，其为大矣。”

12. “今禅门别行，由百丈始之，略叙大要，徧示后来，学者贵不妄其本也。”

《禅门规式》与《百丈规绳颂》在内容上类似，是我们了解百丈清规的主要资料，上列的十二项内容，大致可归纳为以下几点：

#### (1) 禅林的殿宇结构

“不立佛殿，唯构法堂”，表明原始禅林并没有佛殿存在，而特别突出了法堂的位置。法堂是一山住持上堂说法的场所，在这里住持秉持历代祖师的传承，担荷着如来的正法眼藏，住持代佛说法为禅宗宗要的主要形态。除此之外，在《禅门规式》中还有僧堂、方丈、寮舍的记载。作为集团生活不可欠缺的库堂、东司、浴室也应该存在。百丈禅师关于禅林构建的这一设想，在禅宗日后发展的过程中，则发生了重大变化。百丈不设佛殿的原因，与早期的禅师多居律院，弘扬祖师禅的禅风有关。其次唐代佛教寺院的佛殿，多为帝王将相、贵族及士大夫祝寿祈愿的场所，是都市佛教的一大特点，即上层社会成为佛教的主要外护，这对佛教在社会上的传播发展有着直接影响，但其脆弱性则在日后佛教流传当中日益显现，佛教自身出世的独立品格也逐渐淡化。原始禅院不立佛殿，就是百丈对这一现象审思后的结果，禅院确立自给自足的体制，也是早期禅师在追求超越方面所作的努力。当然，后来禅林佛殿的出现，同唐宋之际的社会经济变革等大背景有着直接关系。禅宗寺院佛殿的出现，在《景德传灯录》卷 20，《云居道膺(—902)传》中，即有饶州刺史为禅师建大藏殿的记录。而在清规史上，佛殿明确的确立，并占有重要位置是在《入众日用清规》及《校订清规》之后。

## (2) 关于禅林的职位

《禅门规式》及《百丈绳规颂》也有简单的资料记载。为了禅林的日常运营，百丈制定了具体责任者的制度，即禅门十务。关于十务，《禅门规式》中只记载了饭头、菜头、侍者、维那四职。德高望重的禅门耆宿尊称为长老或方丈。维那一语系梵汉兼举之词，维是纲维统理之意，那为梵语 KARMA—DANA，音译为羯摩陀那，意译为授事，即以诸杂事指授于人。据《四

分律删繁补阙行事钞》卷1载：“时僧坊中无人知时限，唱时无人打鞦韆，又无人洒扫涂治讲堂食处，无人相续铺床及教人净果菜食中虫饮食，时无人行水，众乱语时无人弹指等，佛令维那，轮番为次第也，谓知事之次第，相传云悦众。”可知维那一职原于佛制。在其它宗派，维那则为法要的勤行先导，掌理举唱回向等。维那作为僧官，在中国始于姚秦之际，当时同僧政、僧录共掌僧事，并享有一定待遇。《佛祖统记》卷36载：“令僧磬为国僧正，秩同待中，给车舆吏力。法钦为僧录，僧迁为悦众，班秩有差，各给亲信白从30人”。当时的维那，作为国家的中央级僧官，由官给俸秩。与后来寺院三纲中的维那在执掌范围上也有一定的区别。禅林中的维那职责，《禅苑清规》卷3说，“凡僧中事并主之”。不仅纲管僧尼的修学，并对寺中僧尼的日常生活均需照管。

典座之称在《禅门规式》中并没有提及，但在《五灯会元》卷9，有仰山慧寂在“泐山为直岁作务”的记载，泐山灵佑(771—853)与百丈怀海(720—853)是同时代的禅门大德，并且泐山在百丈禅林中任过典座之职，泐山的门人济济，嗣法弟子四、五十人，这是禅宗史上较早记载关于直岁的资料。若泐山门下设有直岁的话，在百丈门下亦应有直岁一职的存在。

在《大比丘三千威仪》卷下，规定了任直岁者应具备十德：“一者为三法尽力，二者若有比丘从远方来，当逆安稳，三者当给予床席与灯火三至七日，四者设房皆满，当自避持处与之，五者当数往问讯瞻视，六者当为说国土习俗，七者当忧所不具足，八者若中有共争者，不得有所助常，当和解令安稳，九者若宿不相与便安，不得于众中呵骂，亦不得呼人使共作某令主不可，十者不得与摩波利共争求长短，数于众中若行说之，亦不得取三法中所有物持行作恩惠。如法行者可作直岁。”

《大比丘三千威仪》共两卷，是安世高所译。从所列的十德来看，直岁多是在僧团中负责接待与处理僧众日常事务之职，直岁的十德也是直岁的十条准则。《大宋僧史略》卷中说：“或立直岁则直一年或直月、直半月、直日、皆悦众也，随方立之。都谓之三纲杂任其僧纲也，唐初数叶不立僧主，各寺设此三官而已。”在禅林中直岁的讲堂职责，据《禅苑清规》卷3记载：“直岁之职，凡系院中作务并主之。所谓修造院门、寮舍门窗、墙壁，动用什物，逐时修换严饰及提举碾磨、田园、庄舍、油坊、后槽鞍马、船车，洒扫、栽种，巡护山门，防警贼盗，差遣人工，抢拔庄客，并宜公心，勤力知时别宜。”

可见直岁在禅林中执掌范围之广。百丈时代的直岁情况，由于所见文献无多，所以我们只能透过《禅苑清规》记述探寻其大要。

典座之称，系从典座床一语而来。在《禅门规式》中也没有提及，但我们还是通过检查百丈同时代相关禅师的资料，探讨百丈座下的十务之职。

《无门关》卷40的记载，汾山灵佑禅师在百丈座下任过典座之职。如果百丈丛林中有典座之位，在百丈古清规的十务中应有典座之职。《摩诃僧祇律》卷6上说：“佛在舍卫城时，由比丘陀骡摩罗子掌理九事。即典次付床座，差请会，分房舍，分衣物，分香花，分瓜果，知暖水人，分杂饼及典知随意举堪事人。典次即次第付与，查择其时付与床座时，该长老自右手上指出示灯明，依品次付与床座。”

在《大宋僧史略》卷中、《翻译名义集》卷4，《祖庭事苑》卷8中，称典座为知事，乃据典知九事而来，在禅林中为执掌大众斋粥之职。《禅苑清规》卷3的典座条中说，“典座之职，主大众斋粥，须运道心，随时改变，令大众受用安乐，亦不得枉费常住斋料及点检厨中，不得乱有抛撒”。此职

随属料理饮食之杂职，但在佛寺中深受重视，往往由志行高洁发大心者担任。《禅门规式》中的菜头及饭头应是典座的下属之职。

关于方丈，《百丈规绳颂》上说：“凡具道眼，有可遵之德者，号曰长老。如西域道高腊长，呼须菩提之谓也。即为化主，即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。”可见方丈或化主其早期在禅院中的职责主要为领众修学，重点突出教化的作用。“禅苑清规”时代，则明确设立了以住持为中心和监院、维那、典座、直岁、四职事，以及首座、书状、藏主、知客、浴主、库头六职事的禅林管理体制。禅院的方丈或后来的住持，与寺院三纲中的寺主则有所不同。

寺主的梵文是 VIHARA — SVAMIN，音译为毗柯罗莎弭，在印度已创先设立。造寺之人不是一定就是僧人，而且早期的寺主与汉地三纲中的寺主也不同。玄奘在《大唐西域记》、义净在《求法高僧传》中都记载了有关寺主的资料。其中《大唐西域记》先后六次提及于那烂陀造寺的六个国王。此外，在《慈恩传》、《法显传》中也有寺主的资料，他们多是国王大臣或商人。这些寺主不是僧人，不住寺院，但是以他们的社会地位和雄厚的经济基础对寺院的影响则可以想像。赞宁在《大宋僧史略》中认为，中国寺主的起源与东汉时白马寺的创立有关，同时认为，东晋以后，此职方盛。《高僧传》卷 10，《犍陀勒传》及《法苑珠林》卷 24 分别记载了西晋时犍陀勒与蜀僧静僧被推为寺主的情况。这就是说，在百丈清规创立之前，寺主作为三纲之一已被固定下来。并且这一制度已通行于朝野。如《大唐六典》卷 4《祠部》载，“每寺上座一人、寺主一人、都维那一人、共纲管僧事。”《旧唐书》卷 43，《职官志·祠部》，“每寺立三纲，以行业高者充之。每寺上座一人、寺主一人、都维那一人”。《唐律疏议》卷 6 上亦说：“寺有上座、

寺主、都维那、是为三纲。”寺主的名称，在禅林清规中已由住持取代，三纲中的寺主对寺院进行行政管理，执掌寺院的具体寺务，有着浓厚的僧官色彩。禅林中的住持或方丈，则更强调修道的本位主义精神。化主在禅院是住持的早期用语，具有教化主任之意。《景德传灯录》卷 14 的用列说，“苟得悟禅师为化主，必能福我。”同书卷 16 载，“云居山昭化禅师道简，范阳人也。久居云居之室，密受真印。而分掌寺务，典司樵焚，以腊高居堂中为第一座。属膺和尚将临顺寂，主事僧问谁堪继嗣？曰，堂中简。主事僧虽承言，而未晓其旨。为之拣选。乃与众僧佥意，举第二座为化主。”卷 23 亦有“过在化主，不干汝事”的记载。

### （3）修学生活

禅林的修学生活，《百丈绳规颂》上说：“其阖院大众，朝参夕聚。长老上堂升座，主事、徒众雁立侧聆，宾主问酬，激扬宗要者，是依法而住也。”长老的上堂说法及朝参夕聚的提举禅要，是早期禅院修学生活的主要内容。这一时期禅院亦举行坐禅，但在《百丈绳规颂》中还不见有更多的资料。只提及右肋吉祥卧，是为了坐禅太久而稍作调整。《禅门规式》中说，“除入室、请益，任学者勤怠”，这或许是说入室请益之外的修学生活，任听个人之便。对坐禅的明确规定，《禅苑清规》中有记载。日本僧侣荣西的《兴禅护国论》卷下及道元的《永平清规》中有关办道法的记载，仍是直接承袭南宋禅林。禅者在禅林中的次第，则以夏次决定。设置长连床及吉祥卧等规定，无疑是禅者日常起居的直接写照。其中，据《碧岩录》记载，长连床在僧堂内，分南床与北床，根据法腊的长幼决定席次。同时，亦可在长连床上坐禅，睡眠及食事，如“了事衲僧消一个，长连床上展脚卧”。长连床前有挂置衣物的施架，这一规定源于佛制。《毗奈耶杂事》卷 13 载，

“佛言，不应随处而置衣服，当作衣架”。

吉祥卧的卧法，是自世尊以来的传统睡眠姿式，《中阿含经》卷8将此称为“兽王狮子卧法”。禅门中亦称之为“带刀睡”，《宋高僧传》卷10的《百丈怀海》中记载：“卧比斜枕床唇，谓之带刀睡”。为了僧团的清净，对伪滥禅僧的处置极为严格。由维那检举，摈令出院。重犯规制者，则集众以杖处之，焚烧道具，从后门逐出。

二时的斋粥与后来的药石有关，《禅苑清规》卷1《护戒》首次记载“药石”这一名称。在此前药石曾当作非时食而被禁止。南宋无量寺的《日用清规》(1209)和以后的清规中均有许可药石的规定。日僧道元在《正法眼藏》“示库院文”中，曾对永平寺的食事生活作了详尽的说明，如“今告知事，自今以后，若过中午，檀越供饭，留待翌日。如麦饼果子、诸般粥等，虽晚犹行，乃佛祖会下药石也。”清规的这一规定与印度的戒律颇不一致。

在百丈清规的修学生活中，普请法是我们关注的焦点所在。尽管在百丈之前，普请法在禅师中及教下寺院都举行，但百丈的普请法却别具特色。自禅宗四祖道信以来，普请法在禅门中已经成为禅宗僧团的宗要所在。

据《传法宝记》载，“释弘忍，黄梅人，俗姓周氏。童贞出家，年十二事信禅师。性木讷沈厚，同学颇轻戏之，终默无所对。常勤作役，以体下人。信特器之。”坐禅与作务的结合，《宋高僧传》卷8的《神秀传》中有记载：“后遇薪州双峰东山寺五祖弘忍，以坐禅为务。乃叹服曰：‘此真吾师也’。决心苦节以樵汲，自役而办其道。”关于六祖慧能(638—713)，敦煌本《六祖坛经》载：“遂发遣慧能，令随众作务。时有一行者，遂差慧能于碓房，踏碓八个余月。”应该说，作务是禅宗的一种传统的修行方式。从《百丈古清规》来看，作务的更重要的意义还在于，保证了禅宗僧团自给

自足之体制的确立。百丈禅师的“一日不作一日不食”的千古名训，还标志着禅宗教团在经济上的独立，摆脱了对檀越的依存。《禅门规式》上说，“行普请法，上下均力”。运水搬柴及给食行茶的作务，不仅是非生产性的劳动，还包括自己耕作、自己收获。同时，作务的性质并不限于个人的行持，同时还是整个僧团共同的行持方式。百丈所主张的生产作务，在小乘戒律中被禁止。百丈所制定的普请法，包括沙弥、童行和比丘在内的具体作务。

我们在前面已经说过，作务在百丈之前就已在宗门与教下流行。志贤、南泉、杉山、隐峰、临济、丹霞等禅师的作务资料，散见于《宋高僧传》及《景德传灯录》。但真正以丛林规制确定下来的则是百丈禅师。这是中国禅宗大德，在完善教制方面，突破印度佛教戒律的束缚与限制，根据中国佛教的实际情况所进行的具有划时代意义的探索。百丈禅师并不是普请法的创始人，《宋高僧传》卷 10 及《大宋僧史略》卷上，均说百丈禅师是普请法的独创者，这可能与百丈禅师将普请法正式列为禅林的规制有关。

对百丈禅师创制禅门清规的背景条件，我们还想从另外两个方面进行简要的剖析。日僧圆仁在《入唐求法巡礼行迹》卷 2，“开成 4 年 9 月 28 日”条中，记载了当时佛教寺院实行普请法的情况。地处山东的赤山法华院，系天台宗所属。圆仁目睹了法华院自上座到一般清众共同作务的情况，时间为 839 年。百丈的住世时间是 749--814 年。在地理位置上，赤山位于山东，而百丈山则在江西。在时间上相差不多，但在空间距离上相去甚远。赤山的法华院同禅宗一样于僧团内实行普请法，但这很难说是百丈清规在当时所产生的影响。因为在《国清百录》立法制第一中，天台智者就有勤劳作务的规定，也有“四时坐禅六时礼佛”的条制。此外，南宋禅林四时



坐禅的规定，或许是受了天台系教制的影响。但是，四时禅坐的用例不见于《禅门规式》及《禅苑清规》。百丈的普请法在制定方面是否受天台系僧制的启迪，限于资料，我们还不能完全肯定。至少，百丈禅师在制定禅门清规前，天台系的僧制就已经存在。对天台僧制的研究，池田鲁参先生在《天台智者的立制法》有着详细的论述，在此不多赘述。中村元博士在《禅に於ける生产と勤の問題》的论文中也论及了禅与作务，可参阅。

此外，自佛教传入汉地以来，儒释道三家的交流与冲突并存，协调与矛盾同在。儒家经常在辟佛方面，指责佛教不拜君亲、剃发染衣及不从事劳动生产。尤其是在出家佛教徒不耕不织的问题上，一直是儒家攻击佛教的中心之一。中国是以农耕为主的国家，这一问题的重要性日益突出。百丈禅师创制规约的意图，应与这一现实有关。禅林自给自足的耕作方式，保证了禅宗教团在经济及物质生活方面的独立。耕作劳务的禅林生活，是当时禅宗教团在寻求独立方面的主要标志。

百丈清规的内容，我们只能通过《禅门规式》、《塔铭》、《宋高僧传》卷 10 等资料，对其进行举要性的说明。我们认为，现存资料所反映的百丈禅师的清规内容，只是当时清规的大纲而已。宋代宗赜的《禅苑清规》及元代东阳德辉奉敕编撰的《百丈清规》都是力图在此基础上，对百丈怀海的古清规进行复原和再现。然而，在内容上与百丈古清规又不尽相同。

## 五、禅苑清规与宋代丛林规范

### 1. 宗赜及《禅苑清规》之内容

《禅苑清规》的编者宗赜，于崇宁年间（1102-1106）住持河北正定县十方洪济禅院，在此间完成了《禅苑清规》的编撰。宗赜法语等资料分别见于：

《建中靖国续灯录》卷 18，《续藏经》2，乙·12.1

《嘉泰普灯录》卷 5，《续藏经》2，乙·12.1。

《五灯会元》，《续藏经》2，乙·11.4。

《续传灯录》，《大正藏》卷 51。

《五灯严统》，《续藏经》卷 2，乙·12.4。

《龙舒净土文》，《大正藏》卷 47。

《乐邦文类》，《大正藏》卷 47。

《乐邦遗稿》，《大正藏》卷 47。

《庐山莲宗宝鉴》，《大正藏》卷 47。

《净土圣贤录》，《续藏经》卷 2，乙·8.2，

《净土指归集》，《续藏经》2，13.1。

《佛祖统记》，《大正藏》卷 47，

《释氏稽古略》，《大正藏》卷 49。

《芝园集》，《续藏经》卷 2，10.4

《续灯录》的著者为佛国惟白，即法云法秀的法嗣，宗赜依法秀禅师出家受具，与惟白都是法秀门下的同参。据载，宗赜俗姓孙，洛州永年人。在法秀门下参学的时间及具体细节，灯录上的记载不详。其后又参法秀的法兄长芦应夫，并在河北正定的近五年间，目睹当时“丛林蔓延，转见不堪”的现象，遂发心重制清规，匡正时弊。在《禅苑清规序》上说，“夫禅门事列，虽无两样毗尼，衲子家风别是一般规矩。若也途中受用，自然格外清高。如其触向面墙，实为众人瞻敬。是以金谋开士，遍访诸方。凡有补于见闻，悉备陈于纲目。噫！少林消息以是剜肉成疮，百丈规绳可谓新条特地。而况丛林蔓延，转见不堪。加之法令滋彰，事更多矣。然而庄严保

社，建立法幢，佛事门中阙一不可。亦犹菩萨三聚，声闻七篇，岂立法之贵繁，盖随机而设教。初机后学冀善参详，上德高流幸垂证据。”序中强调了清规于禅门的重要，并同律仪毗尼相提并论。在百丈清规的基础上，力图对清规进行恢复，参访诸寺，广集见闻。宗赜晚年驻锡长江流域长芦寺，示寂年代不明。河北正定是临济禅的中心所在，宗赜在这里完成《禅苑清规》的撰写，在思想上可能受临济思想的影响，但资料有限，我们还无法进一步证实。宗赜示寂后被赐号为慈觉大师。宗赜的法系属云门宗，现将其谱系抄列如下：

云门文偃——香林澄远——智门光祚——雪窦重显——天衣义怀——  
法云法秀——佛国惟白——长芦应夫——长芦宗赜——

宗赜不仅为一名卓越的禅者，同时也是著名的净土思想家。宗晓在《乐邦文类》中将宗赜列为莲宗的五祖，在其卷 5 中有宗赜的《观念佛颂》。《龙舒净土文》卷 11 有宗赜的《劝参禅人兼修净土》。可以说他在思想上，具有显著的禅净双修的特点，《禅苑清规》卷 4 上说，“若非道眼精明，劝令专念阿弥陀佛，祈生净土，若劝率同袍打磬念之。”并规定在病僧前，“如病重之人即与十念阿弥陀佛，念诵之法，先叹弥陀佛罢，次白众为某人长声念阿弥陀佛四圣名号”等。宗赜的念佛思想，为称名念佛。《乐邦文类》卷 2 载，“念阿弥陀佛，或百声千声乃至万声，回愿往生西方净土。各于日下，以十字记入，念佛之时，一心专注，不得异缘。”《莲社继祖五大法师传》亦云，“其于法曰念阿弥陀佛”。限于篇幅，对宗赜净土思想的讨论，拟专门分析，在此从略。总之，宗赜时代，禅净双修的主张日渐成风。包括禅林的永明延寿、天衣义怀、圆通法秀、慧林宗本、长芦应夫、慈受慧深、法云善本、真歇清了、黄龙悟心等诸多禅师均有禅净双修的思想。

《禅苑清规》自北宋崇宁二年(1103)刊行以来,经数百年后,由于“惜其字画磨灭”,再次刻版流通。在日本现存的《禅苑清规》除高丽版本之外,其它版本均为虞翔的《重雕补注禅苑清规》。现将六种版本及其内容构成抄录如下:

1. 旧岩崎文库本 10 卷 2 册,东洋文库藏,
2. 高丽版本 10 卷 1 册,小板机融氏藏,
3. 金泽文库本 10 卷 3 册,金泽文库藏,
4. 五山版本 10 卷 3 册,大东急纪念文库藏,
5. 宝永版本 10 卷 3 册,
6. 宽政版本 10 卷 2 册。

《禅苑清规》共 10 卷,分别为:

第一卷 受戒·护戒·办道具·装包·旦过·挂搭·赴粥饭·赴茶汤;  
第二卷 请因缘·入室·上堂·念诵·小参·结夏·解夏·冬年人事·巡察·迎接;

第三卷 请职事·监院·维那·典座·直岁·下职事·请头首·首座·书状·藏主;

第四卷 知客·库头·浴主·街坊水头·炭头·华严头·磨头·园头·庄主·解院主·延寿堂主·净头,殿主·钟头·圣僧待者·炉头·直堂·寮主·寮首座·堂头待者;

第五卷 化主·下头首·堂头煎点·僧堂内煎点·知事头首煎点·人寮腊次煎点·众中特为煎点·众中特为尊长煎点;

第六卷 法眷及入室弟子特为堂头煎点·通众煎点烧香法·置食特为·谢茶·看藏经·中筵斋·出人·警众·驰书·发书·受书·将息参堂;

第七卷 大小便利·亡僧·请立僧·请尊宿·尊宿受疏·尊宿入院·尊宿住持·尊宿迁化·退院；

第八卷 龟镜文·坐禅仪·自誓文·一百二十问·诫沙弥；

第九卷 沙弥受戒文·训童行；

第十卷 劝檀信·斋僧仪·百丈绳规颂。

不难看出宗赜在力图恢复百丈古清规的同时，清规从形式到内容均发生了变化。在寺院职事上，百丈古清规只有十务的设置。前文已指出，百丈古清规的十务除文献上记载饭头、菜头、侍者、维那，还应包括典座及直岁在内。《禅苑清规》则确立了以住持为中心的丛林体制，另设四职事、六头首等职。四职事即监院、维那、典座、直岁，六头首为首座、书状、藏主、知客、浴主、库头。住持上堂说法，朝参夕聚已是当时禅门教学的主要内容。

## 2. 宋代的丛林规范

### A、朝参夕聚的禅修实践

在《禅苑清规》中关于禅修的记载，是我们探寻宋代禅林禅修生活的主要资料。《禅门规式》已经规定禅院的僧众朝参夕聚、住持上堂说法、徒众雁立聆听的问道方式，并确立了以长老为中心宾主问酬的教育体制。但是，关于集体的禅修时间，与禅相关的等详细的规定，在现存的百丈古清规的资料中并不见确切的记录。相反，在《禅苑清规》中，这一重要的禅林修学体制才得以完善。《神苑清规》卷二说，“五日升堂激扬宗旨，三八念诵报答龙神。”，这里的五日升堂是指住持长老于一日、五日、十日、十五、二十、二十五在法堂说法。但五参上堂明确记录是在《禅苑清规》之后，《校定清规》中的五参是指一月四次上堂。三八念诵则为每月三日、

八日、十三日、十八日、二十三日、二十八日，在僧堂所举行的号十佛名行礼念诵。于初三、十三、二十三日为国土隆盛、佛法兴盛、十方施主安宁而祈念。初八、十八、二十八则为时光易逝、幻影匪坚的无常岁月而精进。《禅苑清规》卷 2 上载：“初三、十三、二十三，念皇风永扇，帝道遐昌，佛日增辉，法轮常转。伽蓝土地，护法安人，十方施主，增福增慧，为如上缘，念清净法身等，云云。初八、十八、二十八念，白大众：如来大师入般涅槃。至今皇宋元符二年，已得二千四十七年，是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐！当勤精进，如救头燃，但念无常，慎勿放逸。”

住持于朝参之际，举扬禅法，傍晚时刻在方丈寝堂开示，这即是小参。小参在禅修生活中的出现，对激励禅门晚学向上参求，对修学层次的提升以及日常生活中问题的解决均有莫大益处。小参的内容很广泛，上至宗门要旨的解说，下到常识之琐事。小参，也是晚参。《禅苑清规》卷 2“上堂”中，详细地记录了早参入堂次第的过程。对晨参暮请时的具体细节也有明确规定。朝参时，禅院的职事从首座、书记、藏主到童行均都出席。在法堂聆听的坐次，也作了规定。不难看出，从禅林生活严谨中可窥见禅风在禅林中已逐渐定型。

在《禅苑清规》中对结夏、安居，也有具体的规范。其卷 2“结夏”中讲，“行脚人欲就处所结夏，须于半月前挂搭。所贵茶汤人事不至仓卒。”于四月十四日晚，即对各项安居事宜进行落实。安居前，对禅林的人事问题亦作相应调整。禅林结夏安居的作法，是印度佛教戒律的直接延续。这就证明，禅林清规的建立在基本精神上仍然以戒律为准。对结夏安居的修学内容，《禅苑清规》没有详细规定。安居前，要举行十分庄严的佛事，解夏亦是如此。但从禅林朝参夕聚的修学生活来看，坐禅的实践应为安居的

首要内容。其卷8“坐禅仪”介绍了禅林有关坐禅的方法，在内容上宗贇吸收了天台止观的作法，并参照了圭峰宗密的《圆觉经道场修证仪》。

## B、云水悠悠的寻师访道

禅宗的确立主要以山林为中心，禅僧在搬柴运水中完成道业，而云水悠悠又是禅僧的另一求法内容。禅僧的云水生涯与原始佛教的十二头陀苦行不同，十二头陀烟云野鹤的苦行方式以不贪恋住所为中心，飘忽不定及树下不过三宿亦是对无我无常的体验。然而，禅僧的云水则更多地是为了寻师访道，两者的侧重点不同。唐代的永嘉玄觉禅师在《永嘉证道歌》中说，“跋千水，涉山川，寻师访道为参禅”；关于赵州禅师亦有“赵州八十犹行脚，只为心头未悄然”的佳话。可见，寻师访道的求学生活对完成道业具有重大的意义。禅宗发展到宋代，虽然禅林林立、宗师辈出，禅宗教团进入鼎盛时期，但禅林的教育方法除了集体的禅修之外，另一方式就是访师参学。可以说，禅堂或法堂教育，是集团性的指导。朝参夕聚是在长老富有启发性的开示下，禅者悟入本地风光的禅机所在，通过这种方式，禅人可以在切蹉琢磨中逐渐认识自己。参学访道，是禅者经过禅林教育之后，对所悟入的经验进一步落实，同时，参学的另一意义在于，禅者在寻师访道中寻找本性的曙光。在此，我们对禅者寻师访道不作过多的笔墨说明，而就当时禅者在云水中所需手续作点探讨。

禅僧当时外出云游，尤其是赴另外州县，需要一定的身份证明书，其中包括度牒、六念、戒牒及云游许可。如《禅苑清规》卷1中说，“若请假游山，若过半月，须呈祠部再守堂仪”。外出许可都有固定的格式。戒牒与度牒是唐宋时期僧尼出外所必须携带的官方文书。在北宋真宗咸平三年（1000）七月，发布诏令，规定六念文书是外出必须携带的文书，与戒牒

度牒同等重要。度牒与戒牒是由祠部发行，而六念文书是临坛大德联名签署，由戒坛发给。六念是比丘僧尼必须熟记的六条要项，道宣在《四分律删繁补阙行事钞》卷上3《受戒缘集篇第八授六念》载，六念为：一念知日月，二念知食处，三念知夏腊，四念知衣钵，五念同别食，六念身康羸。

游学之际，需持有官府所下发的通行证，显示了国家对教团的直接管理，而宋代佛教教团的庞大亦与此有关。

## 六、后论

唐宋时期禅宗教团的隆盛，与禅宗教团加强清规建设有直接关系。这一时期禅宗的发展过程，可以说就是禅宗清规不断趋于完善的过程。从早期禅宗教团到宋代的禅风鼎盛，禅宗在教制方面经历了三个主要阶段：

### 1. 禅律同居时期

这一时期最重要的特征，就是禅僧居住律寺。禅宗没有形成独立的禅林，禅僧分布零散，集团性的修学凤毛麟角。四祖道信与五祖弘忍的禅林，在当时并不多见。禅僧在遵循印度佛教戒律的同时，也相应地在探索适应于自身发展需要的禅门规制，但无论如何，此时禅宗在宗门规制上还没有重大的突破。

### 2. 百丈清规时期

严格地说，禅宗的真正崛起，以清规的创建为主要标志，另外就是禅宗寺院的普遍兴起。百丈时代，是佛教在汉地全面发展的时代。百丈清规的历史意义在于，中国佛教创制了自己的戒律体系，清规即为中国佛教的戒律。百丈清规在不同程度上吸收了前代教制，但更多的是百丈禅师的创新。十分完整的清规在百丈时代或许并没有存在，有关清规的概要性规范条制则存在无疑。百丈清规的社会意义在于普请法的实施，耕田作务的实



践，缓和了佛教所存在的敏感性问题，也是佛教超越精神的具体体现。另一方面百丈清规还对宋以后清规的制定给予了深远影响。

### 3. 禅苑清规时期

宗赜的《禅苑清规》，内容上是力图恢复百丈清规的原貌和精神。由于时代的变迁，《禅苑清规》有着非常显著的自身特点。在寺院结构上，百丈时代的禅林是“唯竖法堂，不立佛殿”。在《禅苑清规》中的伽蓝则有大殿、法堂、僧堂、库司、众寮、浴室、三门、真堂、方丈、藏殿、土地堂、童行堂、延寿堂、阁、塔、罗汉堂、水陆堂、庄舍、油坊、东司等。同百丈时代的禅林相比较，宋代禅林在规模上已经日渐完善。众多建筑物的出现，是成熟时期禅林的特有迹象。

在禅林的职位方面，《禅苑清规》则十分具体地列出四职事及六头首，确定了以住持为中心的修学体制。

在修学生活上，朝参夕聚的宾主酬答，寻师访道的云水生涯，对禅僧完善道业有着不可忽视的作用。云游之际的各种手续，一方面可以看出官府对戒坛的实际管理，同时亦证明此时禅宗的兴盛程度。

我们探讨唐宋之际的禅宗清规，是想通过对禅宗教团的发展历程进行粗线条的回顾，以拓宽对禅宗历史性的理解：百丈清规的建立，是佛教教团对过去进行总结之后的觉醒，对增进今天的教制意识，或许能有点滴启示。只是限于学历，对清规诸多问题的认识，还远远不能令人满意，期盼能得到前辈的指教和同学们的批评，在日后的学习生涯中，力求学术的圆满。

# 二谛与三性

——觉悟人生、奉献人生与人间佛教

于晓非

尊敬的净慧大和尚、尊敬的各位法师，今天我在这里向各位汇报我学习佛学的一些心得体会。首先祈请十方诸佛、诸大菩萨，祈请净慧法师、各位师父多多加持。

我亲近净慧法师将近十年了，在这十年当中经常听他老人家开示。今天我想谈谈对他老人家提出的“觉悟人生、奉献人生”这八个字的学习理解，题目是“二谛与三性”。当然“二谛与三性”这五个字就可以开一门课，不是两个小时所能谈清楚的。在此是借“二谛与三性”这个题目来表达我对“觉悟人生、奉献人生”与“人间佛教”的一些体会。

二谛与三性，这在佛法当中是非常重要的。

佛教诞生于印度。佛陀涅槃后大概五、六百年时，有龙树菩萨出世。后来又有无著菩萨出世。他们所弘传的教法就形成印度大乘佛教鼎盛时期的两轮——中观和瑜伽。传承到我们汉地来，中观主要有鸠摩罗什大师所译的一些经典；瑜伽主要由玄奘大师到印度去求法回来而弘传。玄奘大师以及义净大师（唐朝人，比玄奘法师小三十五岁，因仰慕玄奘法师西行求法的风范，后也赴印度求法十余年）他们都表达过这样一个意思——印度的大乘佛教无非中观和瑜伽两轮。而中观以二谛为根本，瑜伽以三性为根本。所以二谛与三性是佛法的纲领。要想树立起对佛法的正见，二谛与三性是不能不清楚的。

## 二谛：真谛与俗谛

怎么理解真谛与俗谛呢？恐怕大家都读过《金刚经》。《金刚经》的最

后有一个很重要的偈子：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”所谓有为法，通俗地讲就是我们凡夫所能理解所能认识的境界，我们凡夫理解的种种事相。这个事相不管是物质的，还是精神的；是有生命的，还是无生命的。有为法的特征是缘起的。佛在《金刚经》里教诲我们对一切有为法要作梦观，作幻观，作泡影观，作露观，作电观。一切有为法如梦怎么理解？有人讲既然作梦观，觉得是梦，都是假的。这样讲过于粗糙了。作梦观，这是佛陀所作的一个很精彩的比喻。比如说我昨天夜里做了一个梦，梦到一只老虎来吃我了。我在梦里着急，跑啊跑啊，一下子醒了。一摸身上，背心都湿透了。老虎真的来吃我了吗？没有，根本没有！柏林寺哪儿来的虎！我是在梦中觉有老虎来吃我了。有没有老虎呢？根本没有！一点儿影子都没有！认为老虎来吃我了，这绝对是我的一个错误认识，这是第一条。但是从另一方面讲，固然没有老虎真的来吃我，可你不能否认我做了一个老虎来吃我的梦，这梦还是做了。如果当时号号我脉搏的话肯定异常。释迦佛用这么一个很精彩的比喻，告诉我们面对一切的事情、有为法，要作梦观。两个方面：第一梦是有的；第二我们对梦作了一个极端错误的认识，那个认识是没有的。

一切有为法是因缘和合，众缘所生，是缘起的。这个缘起的法是有。但是没有的是什么呢？没有的是我们这些凡夫对本来是缘起的、是因条件而生的无常无我的法上强加的一个自性，就是那么一个自己能够决定自己的独立存在的常一不变的东西。而你加上去的这个自性，佛说根本没有！就像我在梦里觉得老虎来吃我一样，这种见解、这种认识是错误的。但这种见解、认识是错误，你也不能否定事物的存在，事物的相续，事物的缘起。这就是真俗二谛。真谛是自性无；俗谛是缘起有。佛法讲空，空什么？佛教

中的空绝对有它特定的意义。空的是自性，空的是我们对事物的错误理解、错误认识，而不是空的事物本身。我做了个老虎来吃我的梦，我所要否定的是把梦的内容当作真实这个错误认识，但这个梦还是做了。所以佛教空的是错误认识而不是事物，这叫“破见不破法”。

上午很多同学提问题，说佛教讲无常，那有没有个常？成佛涅槃了是不是常？什么是佛呀？佛，全称是佛陀。佛陀是印度翻译过来的译音(BUDDHA)那么译意是什么呢？就是觉者，觉悟的人。有同学问佛教是不是有神论？难道佛教是无神论吗？佛教是无神论。佛教不承认有一个第一性的主宰的神。佛教所认为的佛陀不是第一性的神，不是一个造物主。佛陀是觉悟的人。觉悟了什么？觉悟了宇宙人生的实相、真相。

那什么障碍了我们认识宇宙人生的真实相呢？就是我们在一切由因缘所生的法上所执著的自性见。也恰恰是因为对世界有这种错误的认识，我们才生死轮回。有人问：“跳出三界外，那是不是跑第四界去了？”所谓跳出三界不是跟翻墙似的，一堵墙两堵墙跳出三堵去。我们之所以在三界生死轮转，就是因为我们不认识真实。比如说我，从小一点点长起来，个头在变，相貌在变，脑子里边的知识学问在变，待人处事的方式在变，最后我还要生病、变老，总之我生活无时无刻不在发生着种种的变化。虽然我处处都在变，但我总觉得有个不变的。什么不变？我，没变。生下来的那个是我，妈妈给我起个名字。到死的时候还是我死了，那个名字底下有一个不变的东西。佛教认为这是非常错误的见解。其实没有那个不变的东西，这就叫无常。

有同学又问了，没有一个不变的东西，那到底谁在生死轮回呀？这是个大问题。轮回的概念不是佛教所独有的，是释迦牟尼佛创立佛教时借用

佛教产生之前的其它思想学说中的一个概念，但是对于人为什么会轮回的理解佛教是独有的。佛教讲一切事物仅仅是因缘和合。不承认有一个轮回的不变的我。比如有一个不变的东西前一辈子在狗脑子里，这辈子没留神进到我脑子里，我这辈子不干好事儿，死了下辈子这个不变的东西又进到猪脑子里边。好像搬家一样，这个不变的东西，上辈子在那个躯壳里边，这辈子在这个躯壳里边，下辈子在另一个躯壳里边。这不是佛教的轮回观。佛教是讲两个方面—真谛与俗谛。第一，自性无，没有一个不变的东西；第二，缘起有，相似相续。就像一个环链，一环套一环，不需要你在里边再穿根绳。世间只是诸法的相续。从俗谛上说，世界是缘起的，是有因果的。从真谛上说，世界是无我的，没有一个自性，没有一个能够自己决定自己的、独立存在的、常一不变的东西。这是佛教对轮回的真正的理解。

那我们为什么会轮回呢？恰恰就是你对这件事不理解。佛陀告诉大家世界是这样的，那你就去理解嘛。等你彻底理解的那一天，你就成佛了。所以佛教讲佛陀是觉者，觉悟的人。可是在有神论的宗教中，上帝是世界的造物主，我们是被造的。你信仰的结果最多只是因主而得救，不会信着信着到最后你也成主了，这是不可能的。神与人之间有一条不可逾越的鸿沟。但佛教是让我们每一个人都觉悟，也就是让我们每一个人都成佛。这是佛教跟其它宗教很重要的区别。

所以真谛与俗谛讲自性无，讲缘起有，讲一切法是空。空的是什么？空的是我们在缘起法上的错误认识，但是缘起法本身是有。这个有就像我做了一个老虎来吃我的梦，这个梦是有的。所以《金刚经》讲要作梦观。《金刚经》下面讲要作幻观。在佛经里边屡屡有这样的例子，说在印度有一类幻化师，可能就是现在的魔术师。他准备很多材料，砖瓦呀，草木呀，再

让弟子们在台上表演。大家就看见：哎哟！这台上出一头大象在那儿走呢。台上有大象吗？根本没有！你认为有个大象在那儿走绝对是你的错误认识。但是你不能否认这些人在那变呀变呀，让你觉得有个大象，这套魔术的表演还是有的。所以要作梦观、作幻观。一切法如梦，一切法如幻。

我们无始劫来所熏习的常见，最不可更改的错误见解，就是认为有一个自性，有一个不变的东西。佛陀破的就是这个，可是我们现在最听不进去的也是这个。比如今天上午大家非逼问济群法师，有没有一个常呀？最后济群法师很方便地给大家说了点常，有同学舒了一大口气，“哎，你看，还是有个常呀！”。无始劫来你脑子里的错误观念这时候暴露无遗。

讲真谛与俗谛，有人说真谛是胜义的、真实的；俗谛是错误的、虚假的。不对。俗谛不等于世俗。谛是真理，真实才叫谛。世俗谛简称俗谛，俗谛也是真理。所以是两条真理：一条是胜义的真理叫真谛；一条是世俗的真理叫俗谛。佛法的正见首先是二谛圆融见。有要如实的有，无要如实的无。什么是有？诸法因缘所生，俗谛是有；什么是无？我们对因缘所生的无有自性的法上强加的那个自性绝对无！一点儿影子都没有！这就是二谛圆融见，是佛法的正知见。没有建立起这种见解，免谈学佛。讲俗谛，是讲有的一面，缘起有，世间宛然因果相续；讲真谛，是讲空的一面，自性无，不承认有一个不变的东西。所以既是因果相续的，这中间又没有有一个不变的东西。如果构造一个函数来表达这么一种思想的话，那这个函数应该是点点连续，点点不可导。它点点连续，因果相续；它又点点不可导，不可微，一求极限没个常数。这是佛教的二谛圆融见。

讲二谛回融就是要对治我们众生的两种邪见。第一叫常见，就是认为有一个自己决定自己的、常一不变的、独立存在的自性。我的形态、模样

什么都可以变，但是骨子里有一个我，那个不能变。佛教认为这是极端错误的见解。首先要破这种常见。用真谛来破，自性绝对无。但是一讲自性绝对无，有人又倒到另一端去了一断见。否定因果。本来世间是缘起的，这种缘起宛然相续。善有善报，恶有恶报，不是不报，时候没到。因果真实不虚。讲一切法都空，空到最后有人把因果也空掉了。空!没有!本来没我，我凭什么不能杀人。我就杀了你。杀你的那个我，灭了!被我杀的那个你，灭了!我杀你这件事儿，灭了!这叫堕断灭见。佛陀为破断见讲俗谛。而二谛圆融见才是佛教圆满的见解，叫不常不断。

但是佛陀也讲断见与常见两个固然都不对，可是在你接受不了的时候，与其落断见不如落常见。无始劫来你不是总认为有个东西吗？所以把法师逼到最后，他告诉你是有个不变的。为什么呢？安慰你。否则你害怕。这要全没了可怎么办呢！甚至堕入恶趣空，堕入断灭见，没因果了。所以佛陀讲：宁让众生堕常见如须弥山，不能如入断见、空见如芥子许。常见大点儿，你倒还相信因果呀。我做好事，我得好报，我做坏事，我得坏报。坏事不能做，你还能向善。如果你常见没了，一下子堕入断见，连善法都不修了，那更要不得。

佛法的正见是二谛圆融见，既要了解自性空，又要明了因果相续。佛法是以缘起幻有破有边的常见，以自性本空破无边的断见。现在所谈的这一切，都是从凡夫境界上说的，这是前提。凡夫总是错误地认为因缘和合的法上有个自己决定自己的、不变的、常一的东西。佛说根本没有!这叫破见。但是佛教破的不是事物本身。事物的因缘相续还是有的。佛破的是我们对有为法、对事物上所起的那种实在的执著，这种实执根本就不存在!

从二谛的理论中，我就引申出在实践上对觉悟人生与奉献人生的理解。

从真谛上讲，观一切法自性本空，就是以般若来修智慧资粮；从俗谛上讲，观诸法因缘所生、因果相续，就是以我们的悲心来修福德资粮。佛陀是两足尊，是两种东西具足的尊者。哪两种东西啊？智慧资粮与福德资粮。修智慧资粮就是时刻地观诸法本来是空。佛教所空的东西不是原来有后来给空没了，空的是错误见解。而你起的那种见解，本来没有！绝对没有！一点儿影子都没有！彻头彻尾地是你的错误认识。时刻观一切法空就是修智慧资粮；修福德资粮就是观一切法因缘所生、因果相续。相对应的修智慧资粮是修大乘六度的第六度一般若，所成就的是佛的法身；修福德资粮是修大乘六度的前五度—布施、持戒、忍辱、精进、禅定，所成就的是佛的报、化这两种色身。法身、报身、化身三身成就才是圆满的。

《金刚经》里讲：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”有人于是就说念什么佛，拜什么佛，佛像毁了，拆了，这都是偏执。

《金刚经》的这个偈子是对治我们众生的自性见，偏重于真谛说的，是让我们因佛陀的这一段话观诸法的空性，证空性而得法身。佛的色身依法身体性而显现三十二相、八十种好。佛的每一相好都是佛陀在因地里发了无上的大愿，经过多生累劫的难行能行、难忍能忍的修行而成就的。我们佛教徒见佛的相好就要念佛的功德，念佛的功德你落泪了那是真念佛，是真佛子！这是修福德资粮。所以很多参禅的人参到最后不拜佛，这都是偏执，偏于一端。禅宗，侧重于智慧资粮，是引导着我们见空性的一个法门。讲要起疑情：大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。要怀疑。怀疑什么？怀疑你的错误见解。你总觉得你什么事情都懂，什么认识都对。佛说都错了。所以你要怀疑呀，你要觉着什么都对，你永远也参不得禅。其实根本的错误太多了，佛说众生的错误我若一劫、一劫余都说不尽呢。你有那么多的错误，



还觉得自己什么都正确。最根本的错误就是你执著于自性，执著于有个我。佛让你要怀疑。你的疑情不起，不破除你多生累劫所熏习的错误见解，怎么能见空性呀？这是禅宗。而阿弥陀佛的往生法门，侧重于俗谛，是从佛的果德上，从佛陀无始劫来所修行、所成就的福德上说的。观阿弥陀佛的相好，思念阿弥陀佛因地所发的四十八个大愿。佛陀的每一相都是其因地的功德所成就的。所以要以信字当头，信佛的功德，信念佛的功德。信念一定要坚定，才能修弥陀法门。

现在的人都喜欢禅净双修，我不认为禅净能双修，而且何必禅净要双修呢？佛陀说八万四千法门，对治众生八万四千种病，哪个当机你修哪个嘛。有人说通过念“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛……”能摄心一处。那只是你借用佛号在修禅定。你不念“南无阿弥陀佛”，“念一二三四五六，一二三四五六……”，最后也能系心一处。所以有参禅的人到我家跟我辩论，说“南无阿弥陀佛”和“一二三四五六”没区别！我当时说：“出去！什么时候你把‘南无阿弥陀佛’和‘一二三四五六’的区别搞清楚了，再进我家门儿。”“南无阿弥陀佛”这六个字是法藏比丘因地所发的四十八个大愿，经多生累劫勤苦修行而成就的六字洪名啊！我的老师黄念祖老居士，当年一讲到“南无阿弥陀佛”这六个字，当即就落泪啊。那是怎样的信，怎样的宗教感情啊。当然，你把念“南无阿弥陀佛”作为摄心一处的修禅定的方法，那么你念“一二三四五六”、“ABCDE”都可以。总之禅净这两个法门是决然不同的，没必要双修，而且也不可能双修。我是不赞成禅净双修的。

从真谛上说，有智慧而不住生死，这是佛陀的智慧，是般若。晓得凡夫生生死死是因为不认识世界的真实，执著于一个自性而舍不得撒手。我们背离了真实因此堕入了轮回，这种正确的见地就引发我们生起坚固的出

离心，不会沉溺于醉生梦死的人生。从俗谛上说，有悲心而不住涅槃。这个世界是因缘和合的，我们自己觉悟了，但是要看到还有那么多的众生不觉悟，不晓得这个道理啊。我们要发愿，度众生，让大家一起觉悟、一起成佛。这是发起广大的菩提心。前者，有智慧而不住生死，发起坚固的出离心，就是觉悟人生；后者，有悲心而不住涅槃发起广大的菩提心利益众生，就是奉献人生。

觉悟人生，这是佛教顶天的一面；奉献人生，这是佛教立地的一面。顶天的一面——佛陀所说的根本的教法，我们佛教徒有几个人说得明白的？上午有同学问：佛道是一家吗？佛跟道要是一家，那玄奘法师到印度干什么去了？他一定是去学了点儿我们中国文化所没有的东西。我常给朋友们提醒：“每个佛教徒都要思考这样一个问题，究竟释迦牟尼他老人家说了一个什么道理。是老子、孔子、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、耶稣、穆罕默德、康德、黑格尔、马克思、牛顿、爱因斯坦……所有这些思想家、宗教家、哲学家、科学家统统都没有说过的。而正是因为你对释迦牟尼佛所讲的这样一个与一切外道最不共的道理生起了信心，你才信仰佛陀说的教法，而不去学道，不去信仰基督教。”我经常讲，我到死的时候不是坐着念阿弥陀佛，那个时候我还在问自己把这个问题搞明白了没有？搞明白了，这才是学佛呀。

尤其是知识分子的佛教徒要从听闻佛陀的正法开始，深入经藏。现在有种的说法：“三藏十二部，留给他人悟；一句弥陀，解脱生死。”这种话只能是当机说法，说给那些没有能力、没有精力去思考这些问题的人。念佛总比不念佛好吧。但是你如果鼓励所有的佛教徒都这样，佛法很快就会灭啦。有些朋友和我开玩笑：“三藏十二部，留给于晓非一个人悟。我们都

往生弥陀净土了，你就在娑婆世界站好最后一班岗吧。”同志们，你到阿弥陀佛那儿是干什么去了？噢，《阿弥陀经》里说西方极乐世界金沙布地，到那儿捡金子去呀？不是啊。是到西方极乐世界去开花见佛，见阿弥陀佛，见观世音菩萨、大势至菩萨给我们讲二谛圆融哪。你在这儿弄不明白到那儿去把它弄明白了，在阿弥陀佛把智慧、空性都证到了，再回入娑婆，奉献人生修福德资粮，还是这码事儿呀！所以我们青年的佛教徒要从闻法开始，深入经藏。昨天有个同学非常好，请法师给提一个学习经典的纲要，介绍一些重要的经典。这都是发心。好啊。我赞叹、随喜。

闻思修要讲次第，所以一定要从闻法做起。大家说娑婆世界不好，是五浊恶世。但正是这个有种种缺陷的世界，才更需要我们去建设，去奉献；也正是在这个有种种苦难的世界，才有我们发悲心、做善事的机会。娑婆世界是修行的好地方。我们每天听课之后念的回向偈的最后一句——世世常行菩萨道，就是真正的大乘佛教的精神。地狱苦吧，地藏菩萨就坚决要生生世世在地狱里化现，度众生。地藏菩萨没说：阿弥陀佛那儿好，我先到那儿去。而是哪儿苦去哪儿。地藏法门是大乘佛教的根本法门，地藏精神是我们现在最需要弘扬的精神。

那么修智慧资粮与修福德资粮是什么关系呢？就是刚才讲的佛法中那个最不共的东西，大家一定要搞清楚，佛教才能够顶天。但是芸芸众生，到底有多少人能够坐在这儿听二谛圆融？特别是那些对佛教还没有生起信心的众生，哪儿有心大热天的跑到柏林寺来呀？挤在屋子里那么热，盘着腿坐在地上连把椅子都不给准备。一刻钟之后就听不了讲了，光琢磨这两条腿啦。跑那儿受那苦干什么呀？很多人不来的。那么佛陀的光辉、佛法的光明就不普照他们了吗？这就是后者，佛教要立地，做慈善事业。要以

我们佛教徒的悲心来关怀人生，奉献人生，要让我们的佛教徒以及那些更广大的不是佛教徒的众生都能够时刻地沐浴在佛陀慈悲的光芒之中。可是扪心自问，当今中国佛教的慈善事业做得非常不好。现在有些大德已经给我们作出了表率。比如台湾的证严法师，一位比丘尼，建立了慈济功德会。慈善事业做得不得了啊！

因此没有般若，没有佛陀的根本的智慧，不足以解脱；但是没有悲心，没有深入世间的慈善事业作为方便，也无法度众生，无法成就福德资粮，不能成佛。所以智慧与福德如同鸟的两只翅膀，车的两个轮子，缺一不可。当然，大乘六度，般若这一度是眼目。没有般若，前五度为盲。因为般若是佛陀与一切外道所不共的教诲，只有这一条能够让我们根本地解脱。没了这一条，一切的行持都算不得福德资粮，最多只是人天福报。《金刚经》里讲：布施要无我相，无人相，无众生相，无寿者相。假如你布施了十块钱，心里就沾沾自喜，认为今天干件好事，肯定能得好报。那你还是执著于一个我，我做了件好事，我未来得好报。会不会得呢？当然一定会得。这报得的可能还不小呢。回来肯定不止十块钱。但这只是人天善报，不得解脱，不是福德资粮。我们做前五度的行持，要时时地观空性，观一切法无我。要“无我相，无人相，无众生相，无寿者相”，无相布施是为真布施，是修福德资粮。所以般若是纲领，是眼目。修智慧资粮就这么重要。

但是，修福德资粮一样重要。为什么芸芸众生听不到正法？为什么听到佛陀的正法我们又生不起信心？可是见到满大街的附法外道，什么菩提功啦，法轮功啦，以为是佛法都跟着去学。它是不是佛法不在于它的名相，而在于实质内容。可为什么我们对这些邪法信心生得倒这么快？为什么我们亲近不到大善知识？为什么翻开佛经，就是读不懂？为什么呀？因为福

德资粮不够。上个月我们很多朋友一起去五台山拜佛，普寿寺的当家师如瑞法师给我们作了一段开示，说了一句很精彩的话：“福德资粮与智慧资粮的关系就像水和鱼的关系。没有福德之水怎能养活智慧之鱼。”我听后非常震撼。所以这两者是相辅相成的，不修福德就不能增长我们的智慧，无福德不能见空性。现在大家都讲要开悟，整天去参加禅七。打禅七是克期求证，就是一下子的事儿，棒喝当即见空性。你都几下子、几十下子、上百下子了也没见了，那这个法门对你已经不适用，都疲沓了。老参加禅七已经打不出个名堂了。你为什么就不琢磨打半天七怎么就见不了空性、开不了悟？为什么呢？因为福德资粮不够。

成佛是有次第的。大家可以回去读读弥勒菩萨的《瑜伽师地论》。“YOGA”即瑜伽，翻译过来叫相应。佛教里用“YOGA”是指与真实相应。“师”是指人。“瑜伽师”就是一个要与真实相应的人，一个学佛的人。“地”是次第。“论”是论这件事。成佛分几个阶段—资粮位，加行位，见道位，修道位，究竟位。慧能和尚听到《金刚经》中“应无所住而生其心”。言下顿悟！那是慧能和尚在此之前多生累劫修资粮、修加行，已经很成熟很圆满。在这一生瓜熟蒂落，他开悟见道，见空性了。而我们呢，看看自己，有几分福德？所以修福德很重要。

知识分子学佛，常常是重理轻事，以理夺事。总是喜欢讲理上的事，空上的事，而废斥事上的事，这是知识分子学佛的一大弊端。讲智慧资粮重在理上的悟，往往是顿悟；讲福德资粮重在事上的修，那就是艰苦的渐修。到了大殿连佛像都不肯拜的人，还想开悟？那不是做梦吗。有人说开悟了就不拜佛了，甚至自称见道，佛经不用看全送人了。这种人，他肯定没开悟，绝对没见道。见道之后的人对佛陀的信心、对佛陀的信仰比我们要坚

定千百万倍，见了佛像磕起头来比我们要虔诚得多呀。见了道更要拜佛，更要修行。

可是有些学佛的知识分子，张嘴闭嘴就是：“皈依什么呀？我皈依自性三宝。我都学二谛了，那和尚他懂吗？他不懂，不皈依。”那种慢心！那种我执！见了法师顶礼吗？不顶礼。哪能顶礼呀，丢面子。到大殿磕头，得看看没熟人，赶快磕一个，有熟人不磕。这都是知识分子的弊病。顶礼首先一条就是破我执。你怎么就不肯给别人跪下来呢？你有什么高贵的？你心底里那种不肯给别人跪下来的想法就是自性见，就是我执，佛破的就是这个！所以一个知识分子学佛，如果他肯去受三皈依，见了佛像见了师父肯顶礼了，我说这个人学佛可长进大了。当然从另外一方面，像那些背着黄包包到普陀山去拜观音菩萨的老太太们，如果她们有一天晓得了：噢，原来自性是空啊。那我说这老太太学佛可长进大了，因为这些没有知识文化的人学佛往往是以事废理，而知识分子往往是以理夺事。因此二谛圆融就要事理圆融，要福德资粮与智慧资粮双修、合修。要把觉悟人生、奉献人生的这八个字作为一个整体来认识、来行持，这就是学佛。

知识分子的佛教徒一定要注意事上的修，要肯拜佛、肯供佛，恭敬三宝，特别是恭敬僧宝。注意，供僧宝，增福德啊。出家人把我们世间人最贪爱的一切东西都割舍了，在这里住持佛法，功德是不可思议的呀。我们七天之后，呼啦啦全回家吃喝玩乐去了；但是这么多出家师父还在这里过着如此清苦的生活，甘于寂寞，来修建寺院、住持正法。僧宝是人天的福田哪！

今天讲二谛和二谛圆融是为了谈我对觉悟人生、奉献人生这八个字的理解，是要告诉大家成佛是智慧资粮与福德资粮合修。奉献人生要布施，

供养三宝，要持戒，要修忍辱，才能增长我们的福德。修福德是非常重要的。每天我们在庙里上过早课后出坡劳动，这时哪怕你把大殿的地擦一擦，把院子整理一下，帮助僧人做一点点事情，包括吃饭的时候行堂，这都是在修福德。大家决不要小看这些事。有人到这儿来就想听法师讲点高妙的理论，认为那些是耽误工夫的事儿。这都是偏差。

净慧法师办的这个生活禅夏令营，我从第一届就参加了。那么这些年我到过全国各地的很多寺庙，碰到一些大和尚问我：你说句心理话，净慧法师办的生活禅夏令营可取不可取，值得不值得效仿？我都斩钉截铁地告诉他们，那是非常值得学习的。这些大和尚也在掂量，说那些学生到庙里住七天有什么意义呀？我说有意义。如果讲佛教哲学，我在大学里边一样可以讲。但是在这里讲有什么不同呢？我们到寺院里是来看看什么是真正的宗教的生活，什么是真正的宗教的情怀，这个是在大学里感受不到的。宗教在中国人心目当中，现在似乎是个很丑陋的名词。一谈宗教好像就跟迷信和愚昧联系在一起。其实自古以来，宗教这个概念都是最神圣的。宗教里面，特别是佛教，包含了人类最高深的智慧和最崇高的思想境界。所以到寺院里是来体验宗教的生活，增加宗教的感情。庙里这么多事情，大家要多做一些。把二谛圆融，把“觉悟人生，奉献人生”当下就贯注在我们现实的生活之中。不愿意行堂的明天抓紧多行堂，厕所没人打扫的抓紧打扫，这就是修福德资粮，就是修行。当然修禅定，或者灌顶之后念个咒子，那种克期修证也是必要的。但是更重要的是生起坚固的出离心，发起广大的菩提心。在当下的现实生活当中，去觉悟人生、奉献人生。这就是真正的修行。

讲觉悟人生、奉献人生，总是不离人生。有人说佛法不是出世间法吗，

不是要“跳出三界”吗？怎么老是谈人生，老是谈当下？那我怎么跳呢？这就是误会了。跳出三界不是跳三堵墙，你要真是跳过三堵墙，那有没有第四堵呀？跳出第四堵还有第五堵呢。现在有一个叫清海无上师的人，她就说佛陀只看到三界，其实还有一界佛没看见。她把三界当成三堵墙了。整个儿是彻头彻尾的外行话。所谓跳出三界，所谓解脱，是不是从一个地方跑到另一个地方去了？大家要思考。什么是佛陀？佛陀是觉悟的人。在哪儿觉悟？就在当下觉悟。所以太虚大师提倡人生佛教，净慧法师提倡人间佛教。人间佛教才是佛教的正义。这个在佛教的理论上是有根据的，就是下面要讲的三性。

当时在印度，中观跟瑜伽两派对于二谛与三性是有争论的，两者圆融不起来。后来玄奘大师到印度留学求法，写了一篇论文——《会宗论》，把二谛与三性圆通起来。他是用梵文写的，可惜没有翻译成汉文，而梵文本子也失传了。现在只能从其它的一些零星的文献中知道有这么一篇东西，晓得其中的一星半点的观点。当然二谛与三性并不矛盾，但它们在理解上出发点是不一样的。二谛、二谛圆融是从凡夫的角度来说的。一切法因缘所生，一切法自性本空。有要如实地有，无要如实地无，这才是世界的真实景象。我们恰恰是背离了这样一个真实，于是生死轮转，只有觉悟了这个真实，我们才能得到究竟的解脱。而讲三性，是从佛的角度、从究竟解脱的圣者的角度来看待这个世界的。

### 三性: 三种真实

第一条就是依他起性。诸法因缘所生就是依他起性。依他起——不是自己生起自己，自己决定自己，一切的事物都是依他而起，因缘而生。依他起性就是缘生性。第二条叫遍计所执性，就是在依他起性上执著有一个常



一不变的、独立存在的自性，也就是在依他起的这个法上，执著那个能取与所取、能认识与所认识的两个自性，这在佛教里叫二种我见(认为有一个不变的能认识世界的这种能取性叫人我见;执著于有一个被我们所认识的绝对真实的、有独立自性的客观世界叫法我见)。我们在本来是依他起的法上生起的二种我见就叫遍计所执性。第三条叫圆成实性。圆成实性是圣者、是佛陀所亲证的境界，是二无我所显的诸法真实性。二种我见障碍着我们凡夫对世界的真实的认识，而佛陀是二种我见彻底破除了的人，他亲证了诸法的真实性。这种诸法的真实性就是圆成实性。

弥勒菩萨有一篇《辨中边颂》，其中的第一个颂子就概括了佛法的纲领：“虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此。”这个颂子就是讲三性。所谓虚妄分别有是什么呢？是依他起性。比如我梦见老虎来吃我，哪儿有老虎啊？这是虚妄的。虽然根本没有老虎来吃我，但这个梦确实是有。所以佛教说虚妄分别的有是如梦如幻的有，它是假有，可它毕竟是有。假有才是如实有！这是佛教非常重要的精神。你不要以为在假有之外有一个真有。佛教不是让我们破假我求真我，破小我求大我。佛教要观诸法本来无我、无自性，有的仅仅是如梦如幻的因缘和合的假我。你要这样如实地观照世界，这是佛陀的正见。你观来观去，把假有观破了观出一个真有一外道！可能你当时会觉得很舒心，你看看，还是有个常一不变的吧。其实这种欢心恰恰跟你无始劫来的无明相应！所以忠言逆耳啊。佛陀的这种真正的不共的教法你听起来首先是逆耳，别扭。假如今天你听这么多话都不别扭，肯定是我讲错了，跟各位的无明相应了。别扭才好。如果今天能成为别扭的开始，学佛便上路了，那就永远别扭下去，早晚有一天亲证了圆成实性，就成了。所以缘起法是无有自性的。于此二都无，在这个虚妄

分别的有上“二都无”。哪两个都没有呢？就是那种人我执与法我执，那种执著的能取与所取，有一个我、一个我所能认识的世界，这两者根本没有！那是你的妄执、增益。于此二都无，二我见绝对没有！遍计所执性所执的境界绝对没有！这是破自性见。此中唯有空，这是讲圆成实性。这里的空应该理解为空性。我们汉传佛教里空跟空性不分，而藏传佛教这两个词是分开的。什么叫空？空它类似于一个动词。空什么？空二种我见，空自性见。你把错误认识空掉之后，这个世界的真实性才显现，就是佛陀、圣者所亲证的境界。这种真实的境界是圆成实性，是真如，是法性，对有情来讲是佛性，都是一件事。同时还有一个名字，叫空性。空性是个名词。空掉了二种我见所显现的诸法真实性叫空性。为什么这样叫呢？因为世界的这种真实性是由于空掉了二种我见之后所显的。虽然那个东西本来没有，仅仅是你觉得有。但是正是因为你觉得有，佛陀说你要把它空掉。空性是不是没有呢？空性不是没有。有自性空，不过这个有是圣者所亲证的有。第四句话是于彼亦有此。前面讲了两个有，一个是虚妄分别的有，一个是此中唯有空的空性有。虚妄分别的依他起有跟诸法真实性的真实有，这两者之间是于彼亦有此，相互为条件的。是有了这个才有那个，有了那个才有这个。

佛教讲三法印，第一法印叫诸行无常。行是迁流、变化义，指一切有为法。第二法印是诸法无我，注意不是诸行无我。法比行要宽泛，法是有为法与无为法的总和。行只是有为法，是我们凡夫所测度的境界；无为法是佛陀、是圣者所亲证的境界。这两者都是无我的、相辅相成的。缘起法有三种特征，其中第三种叫有依空立，即一切的有为法都是因无为法的空性而立。如果一切法的真实景象，本然不是自性空，个个都有一个不变的东西。

西，那么相互作用起来就像物理学中质点与质点的碰撞、刚体与刚体的碰撞一样。其实不是这样，诸法是不断地交流，不断地融合，是相互为条件的。诸法的缘起有与世界万法的真实性的空性，是有此即有彼，有彼即有此，两者是相依的、恒常不变的东西。如果以我们凡夫心去侧度圣者所证得的圆成实性，就要堕真常见，违背了第四句话，依然是错误的。很多人二谛与三性圆融不起来，就是他没有理解二谛是从凡夫的境界来谈，三性是从圣者的境界来谈的。所以此中唯有空的空性是有，但这个有是离了我们凡夫所测度的境界的，是圣者所亲证的境界，这一点是不能损减的。因此讲空，空的是二种我见，真常见，自性见。当把我们的错误见解空掉，宇宙人生的真实相就显现了，这就叫作空性，也叫圆成实性。所以用凡夫那种常与断、有与无的相对的概念去讨论常或非常，就落于凡夫境界。如果你这样来认识圆成实性，认识真如，甚至还有人把真如就理解为衍生万物的一个本体，一个真实，那便堕真常见。佛教不讲本体，佛教只讲一切法空。你承认有一个本体，一个自性，它能够产生万物，万物归结为它，那是什么观点呀？道教就是这种观点，那不是佛教。所以讲这四句话，讲三性，重点就是要阐述这样一个精神：佛陀所讲的圆成实性，空性，涅槃，讲的真如、法性，是圣者所亲证的境界，是二种我见被排除掉后所显的诸法真实性。它不是离开了依他起性之外，有一个我们凡夫所能够测度的真常的东西，不是离了人间有一个非人间等着我们。如果是那样，人间佛教就不成立了。一切就在当下，就在人间。今天讲三性就是为了阐述人间佛教的精神。

通过对二谛与三性的讨论我们发现，凡夫往往犯两种错误：或者增益，或者损减。增益，一切法本来是因缘所生，但是我们这些无明凡夫却在这

因缘所生的依他起法上，执著有一个自性、有个我，堕入常见。其实这个我、这个自性根本没有！损减，佛教讲空，空的是我们对万事万物的错误认识，不是把事物都空没了，把因果都空没了。不是佛也可以不拜了，善事也可以不做了，人生也可以不奉献了，一盘腿打坐就能成佛了。不是那么回事。这就损减了依他起性，损减了因果，不能认识诸法的因果相续性，必然将障碍着我们对宇宙人生的真实性的理解。也就是对依他起法的二种我见的增益，必然意味着对世界的真实性的损减。所以有遍计所执性这种增益，必然损减圆成实性。你不认识真实，就起祸造业，流转生死；你认识了真实，就还灭，解脱。佛教就是讲转识成智，讲转依，把不觉悟转成觉悟；不是归本，没有一个本体、一个真常的东西等待着你去归入。从这个理论上讲，离了人间，没有佛教。大乘佛教的根本意趣就是人间佛教，人生佛教。当然还有一种增益，以为圆成实性就是常。有人间涅槃是到哪儿去了？涅槃之后又怎么样呢，是不是就常一不变了呢？这都是依凡夫心去测度圣者的境界所起的真常见，是增益。凡你还有增益或损减执，那你所谓的修行都不是修行，都是造业。有人现在就是对人间佛教不理解，以为人间佛教就是出家人可以娶妻，大家都可以随便吃肉、杀生。那不叫人间佛教，人间佛教在理论上、在实践上都是很精彩的。

二谛与三性是圆融的。义净法师认为中观跟瑜伽应该是会通的，二谛与三性应该是会通的。他从印度回来后讲了这样两句话：“瑜伽是真有俗无，以三性为本；中观是真无俗有，实二谛为先”。二谛是从凡夫位上测度的，三性是从圣者所亲证的境界上立言的，这是两者的根本区别。中观讲真无，真谛是自性无；俗有，俗谛是缘起有。把二谛回融起来，有如实地有，无如实地无，就是我们凡夫境界上所能理解的诸法真实性。那么从三性上讲，

遍计所执性恰恰对应的就是真谛，真谛是遮遣遍计所执性。遍计所执性所执的境界根本没有! 二种我见绝对没有! 所以遮遍计所执性对应的是真谛。显依他起性对应的是俗谛。依他起有就是缘生有。它是有，但它是假有，是如梦如幻的有。但不能认为假有就可以不要，世间只是假有，假有才是如实有。离了假有而能找到一个真有，那是外道。所以俗谛是讲诸法的缘起性，它是谛，是真理，是显依他起性。那么圆成实性相似地对应的就是二谛圆融，是二无我所显现的诸法真实性，是空性。二谛圆融就是空性见。一切法的自性是空，但这自性空是有。圆成实性的有是圣者所亲证的境界，不是我们凡夫所测度的境界。如果是我们凡夫所测度的境界，那就成为一个真常的有。也就不要谈什么人间佛教了，大家直奔着那儿去吧。实际上呢，于彼亦有此。佛教所讲的圣者所亲证的境界，不离现世的依他起性。这种境界如果一定要用我们凡夫的智慧来测度的话，就是二谛圆融：有，如实地有；无，如实地无。该有的没有是损减；本来无的认为有是增益。凡夫总是不是增益就是损减，佛陀让我们不要增益也不要损减。

佛教中最重要的两个概念是真如和无住涅槃。真如就是空性，是圆成实性。什么是涅槃？烦恼断尽叫涅槃，不是在烦恼之外有一个涅槃；生死灭了叫涅槃，不是在生死之外有一个涅槃。圆成实性是圣者所亲证的境界，不是我们凡夫用常或不常、有或没有所能够测度的。那样测度，你就把圆成实性当作一个依他起的假有之外有个真有，人间佛教就不能成立。佛教的见解不是这样。涅槃、真如、圆成实性、空性，这都是无为法。涅槃也是无实有的、无自性的。生死与涅槃是相对缘起。有生死，佛陀才立了涅槃。烦恼尽了，就是涅槃。没有烦恼，没有生死，其实也就没有必要立涅槃。所以你把涅槃当作一个真常的实在的境界去执著，就跟你的无明相应

了。

有人说佛经里充满了矛盾。你这样觉得，那是你没有理解佛经。从凡夫的境界上讲，我们总起种种的颠倒，觉得我们的感觉有多么多么真实。跟着感觉走，如同盲人骑瞎马，夜半临深池。这都是无明颠倒。佛教称之为四颠倒。第一是常倒。认为有一个常一不变的自性。第二是净倒。人每天洗澡又化妆，认为一切都那么干净。第三种是乐倒。认为人生有苦，可终究还是有乐。第四是有我倒。总觉得有个我。这都是凡夫境界上的颠倒。

为对治这四种颠倒，佛陀说四念住。要住在哪四念上呢？第一观行无常。对治常倒。一切行、一切的有为法无常，执著那个常是颠倒。第二观身不净。佛说一杯水里就有八万四千虫。五浊恶世，哪有一处干净。你以为就厕所不干净，家家的厨房一样不干净。第三观受皆苦。佛说世间可能有点乐，但那乐是苦因。谈恋爱是乐，失恋是苦。世间没有真乐。第四观法无我。观一切法根本无我，无有自性。你若真能观行无常、观身不净、观受皆苦、观法无我，把这四种颠倒一下子反转过去，诸法的真实性就显了！那就是圣者所亲证的境界，就是涅槃四德：常、乐、我、净。所以佛教讲转颠倒，不是认为在这无常、不净、皆苦、无我的世界之外有个常、乐、我、净的地方。涅槃的境界，就是佛陀所亲证的境界。之所以你不能亲证，就是因为你有种种颠倒的见解。你把颠倒的见解破除了，涅槃的境界自然显现，佛陀权且称常、乐、我、净。你执著于一个常，那是真常见，是错误的。

凡夫有净倒。我们都贪爱自己的身体，想办法装饰它；而且不仅贪爱自己的身体，还贪爱异性的身体。这都是身见。为对治这种颠倒，佛陀讲不净观。其中就有白骨观，不但把自己观成白骨、骷髅，还要把大地众生都

观成骷髅。不容易啊。这个法门是每个出家人都必须修的，在家人则不一定(因为它还有个方便，修了以后就不好办了)。当然也有一位大德说:未法众生难度了，现在的人是纵然白骨也风流。这就是用不净观来对治我们的净倒。但是当你真的把大地众生皆观成白骨，不净观修完之后，紧接着修的是什么呢？是净观。观什么呀？观佛陀的三十二相、八十种好。这就是在圣者的境界上用工夫。所以佛教不是光讲理论，从凡夫到成佛，修行上有一步步的次第。对治凡夫的净倒要起不净观，叫坏法道，破坏你错误的见解；不净观修成就了就要起净观，叫不坏法道，要成就你自己的相好。

佛教讲无住涅槃:有智慧，不堕生死;有悲心，不住涅槃。我们觉悟人生，不甘于轮回生死，要寻求解脱;但是我们有悲心，要深入世间，利益众生，奉献人生。涅槃不是离开我们现实人生之外的一个实在的境界，一个什么星球或者一个什么净土，让我们大家都归到那里边去，不出来了。如果你认为有那么一个空性的境界，归到那儿不出来了，那是阿罗汉，不能成佛。阿罗汉就是抓住一个真常，堕入空见。大乘佛教一个很重要的概念就是无住涅槃，就是有智慧而不住生死，有悲心而不住涅槃，也就是觉悟人生、奉献人生，这就是涅槃的真义。

通过对二谛三性的阐述，我们知道“觉悟人生，奉献人生”不仅是如理的，契合佛陀的教法，而且是当机的。面对中国佛教当前的这种状况，我们必须提倡人间佛教，人生佛教，佛法才能长久住世，否则佛法很快就会断灭了。讲人生佛教重在当下。昨天净慧法师在开营式上讲了三个当下:安住当下，觉照当下，把握当下。

佛教还讲“心境相依”，心比境更重要。讲得更彻底一点就是唯识宗的“识外无境”。佛教往往用识来指代心。识的含义是能了别，能认识。境是

所了别，所认识。识外无境，就是你面对的所要认识的一切其实本身就在你的识当中，都是你的识所显现的。佛教讲我们认为的所谓外境叫无所有，就是根本没有，只有一个能认识、能了别的识。但是这个识不是真常的识，而是一个依他起的缘起的识，是非真实的识，就是假有。所以从境上说是无所有，从识上说是非真实。前几年我在《摄大乘论》里读到“无所有”、“非真实”，觉得这不是一个意思吗。后来发现这两个概念用得也太准确了。无所有是根本没有；非真实是有而不真。依他起是有，但它不真。我做了一个老虎来吃我的梦，老虎来吃我这件事“无所有”，根本没有；可我做了个梦是有啊，但是“非真实”有。所以识外无境，离能无所，离开这个能认识的就没有一个所认识的，这个所认识的也是能认识的变现。这是佛法与一切外道最不共的一条，太重要了。如果说有一个所认识的是在能认识的之外，那你永远也不能认识了它，或者说你永远不能亲证了它。有人问佛教为什么总讲要修、要证。讨论这个问题还有一个前提就是我们能不能证。离能无所、离识无境就保证了我们能够亲证，也就鉴别了佛法与科学的不同。科学是要把这个世界不断地所化，不要说是研究我们自以为是所认识的东西是这样，甚至在研究能认识本身的时候，也要把能认识当成所认识来研究才可以认识(就是心理学)，这是科学认识世界的方法。科学总是认为有一个外在的世界是我们要去面对、去认识，那么它研究的结论永远是相待的。所以科学与哲学中似乎有一条亘古不变的真理：人类对世界的认识是无穷无尽的。说来仿佛意味深长，不知道这恰恰无知。而佛法反过来，认为离能无所、离识无境，一切所认识的都是能认识的变现，这才保证了我们能够亲证，否则成佛就是一件绝对不可能的事情。佛陀亲证了这个世界，世界的真实就是这样，铁板钉钉了。



科学是相待的。相待的学问就要不断地发展、不断地演进，后人总要超过前人，后人总可以说出点儿前人说不出的道理。在这种离识有境、离能有所的观念下(除了佛教之外，通通都是这种文化)，人们对这个世界总要不断地认识，于是就形成了一种所谓发展的观点。达尔文先生就认为这个世界是进化的。我可以坦然地告诉大家我根本不相信进化论。人的生命是个十字架，竖的一方面是从我们的祖辈父辈遗传下来，还有横的一方面是我们自身的生死轮转，就是六道轮回。即便从纵向的遗传来讲，我们的爷爷的爷爷的爷爷……最初是猴儿，其实跟佛教也无干。佛教更强调的是横向的因果，认为更重要的是我们自身的因果相续，三世轮转。纵向来讲我在这一生作人的时候我有人的父母，假如上一辈子是狗那也有狗爸狗妈，下辈子作猪的时候肯定还有猪爸猪妈。猪不会生出狗来，黑贝狗妈也不会生出哈吧狗来，那是纵向的因果相续，跟六道轮回是交叉着的两码事。佛教认为父母仅仅是我们降生的增上缘(佛教讲四缘:增上缘，等无间缘，所缘缘，因缘)。父母漂亮，生的孩子大概也挺漂亮;母亲善良，是念佛的，生出儿女来也应该很不错，这佛经里都讲了，确实有增上的关系。但是你好不好，是由你自己的因果相续所决定的。那儿有一个好妈等着生孩子，如果没那个福报的话，你就去不了，当不了人家的儿子。

佛法是绝对的。佛教讲离能无所、离识无境。因此我们才能够亲证宇宙人生的实相，才有这种可能性;而必然性呢，佛陀亲证了，佛法就是从佛陀所亲证的最清净法界等流出来的。佛法是不能用科学去评断的。现在多少佛教徒却要用科学来解释佛教，那是本末倒置，是我们佛教徒对佛陀所说的教法没有自信的表现。谈起佛法是有科学道理的，还挺严肃。然而你给佛法找到了科学道理，这不是让佛法常住，你是想把佛教灭掉啊。假如

三百年前，当人们认为佛法跟牛顿时代的科学都真的一样，那后来爱因斯坦把牛顿力学推翻了，我们佛法怎么办？也跟着推翻吗？再说今天有个爱因斯坦，过些日子再出个什么斯坦呢？科学是相待的，认为离能有所、离识有境，对世界的认识总要不断地演进。如果你自以为后人总比前人高明的话，那么也可以说那种理论是不断地发展的。其实是不是发展呀？用科学自身的标准讲当然是发展，用佛法的标准讲那不是发展。科学是把能不断地所化，让人更不能解脱。以后电脑都能思考了，人类也就难办了，它把我们那种能认识的积极性一点一点地剥除掉，直到全部丧失。可是我们能解脱恰恰就是因为有这点能啊。

因此科学是相待的，佛法是绝待的。佛法的理论自它诞生那天起，就是圆满具足的。佛教不容得后人去发展、去丰富、去提高。有些人讲中国佛教发展了印度佛教，韩国跟日本佛教又发展了中国佛教。我听了这种话伤心啊。那些搞佛教文化的人可以去说，但三宝弟子这样说就是谤佛，就是谤法。佛陀临终有四条教诲：佛陀涅槃后，弟子们要以戒为师；依四念住而住；对僧团里做恶的比丘，以默摈之；佛经以“如是我闻”置首。“如是我闻”这四个字就表明了弟子们是如实地记载、结集佛陀的教诲的。每一部经的开头都是“如是我闻”，而结尾大概都是“信受奉行”。对于佛陀的教诲你相信了，就好好地去受持、去奉行。佛法是绝待的，是不允许后人去发展的。佛法自诞生那天起，就没有给后人留下一丁点儿发展的可能性与必要性。凡是要去发展佛教的人，都是对佛教的教诲还没有真正认识的人。

佛法一切的修行，都是在能上修行，在因上修行。一切法无自性，离开了依他起的能了别的识，根本没有一个所了别的境。只有能，没有所。这就是觉悟人生。要在能上、在因上精进；在果上、在所上随缘。这是纲领。

有些学佛的人讲随缘，不过是他们的潜意识里在给自己的懒惰找托辞。哪件事儿不想干了，就说随缘啦、随缘啦，听天由命呗。只讲随缘不讲精进，那怎么修行？那不是宿命论吗？正是因为离能无所，离识无境，佛教才不堕宿命。离开能就没有一个所的东西。谁说佛教是消极的，佛教是大积极，彻底的积极。

但是作为凡夫来讲，往昔种下的苦因，我们要一点一滴坦然地接受。佛经上说：菩萨畏因，众生畏果。菩萨害怕种下不好的因，众生害怕承担不好的果。当然明白世界的因果性，就不要再种下未来将会使我们吃苦果的因啦。佛教就是在因上、在能上解决问题，而不是在果上、在所上解决问题。比如大街上那些搞不清真假的乞丐，有人问给不给他们钱。当然我们辨别不出他们是否真的贫苦，那是我们的智慧不够，愚痴。这是一方面。但是另一方面，作为佛教徒，不要自欺欺人，你内心有没有不想给钱的那点儿成分，潜意识里是不是有点儿贪心，你不想布施，给自己找个理由心胸才坦坦然。其实是自我安慰。对此，我的一位老师就讲了一段非常精彩的话：你管他是真要饭、假要饭的呢，他即便就是个骗子，他骗人，他受报；可他还给你一个发悲心的机会呢。这话如理啊，是佛教的正见，佛教的修行就是当下在能上用功。

那天一到柏林寺，我来拜见净慧大和尚，谈到当前佛教界的一些事情，我说这些事情做起来好像很艰难。净慧法师说：“当然艰难。但是身为佛教徒，我们就是要去做。只问耕耘，不问收获。火炬传到我们手里，我们就举嘛。”这就是在能上、在因上用功，在果上、在所上随缘。我们做的这些事成与不成，那是因缘啊。比如说我们作为佛教徒，都要发愿令正法久住世间，但是我们读读《解深密经》最后一卷，佛陀对文殊菩萨说：“如来菩

萨住世，能令众生身财圆满，亦令众生身财下劣。”佛陀说了句真实的话。当众生无福的时候，佛法、佛菩萨住世，众生不仅对佛法不信，他还要诽谤啊。他谤佛、谤法怎么能不入地狱、不身财下劣呢？所以当众生需要佛法智慧的光明照耀的时候，我们要高举这把火炬；可是当众生全是盲人的时候，举着火炬除了烧死几只蛾子之外没别的作用，那就熄了吧。有人说观音菩萨、文殊菩萨怎么老不显现。菩萨当不当显现自有菩萨的智慧决定，你只管拜就是了。其实菩萨怎么不显现，怕是菩萨真显现了，你承受不了，反而去谤佛、谤菩萨。有人说既然如此，那佛法就别老住世了。佛法不当住世，你没有那个智慧。从佛教徒来讲，我们就发心吧，天天要念“令正法久住，令正法久住……”。正法能不能久住，当不当久住，佛陀早有悬记。既然有悬记了还要发这个愿吗？发愿是你自己的修行啊，是你在能上用功，是你对众生的悲心，是你希望佛法要久住世间、利益众生，使更多的众生都能听闻佛陀的教诲而解脱啊。

所以在果上、在所上要随缘，要放下；在能上、在因上就是要精进。大乘六度就有一度是精进。因此人间佛教、人生佛教，就是立足于人生，要精进。我们每时每刻要观照自己的因，观照自己的能，去做。这就是修行，就是觉悟人生、奉献人生。

以上是我这些年来学佛的一些心得，贡献给各位。

今天我所谈的，如果有如理契机的一面，功德回向法界一切众生；如果有不如理、不契机的一面，那么业报我自己担。

谢谢各位！

# “ 高高山顶立，深深海底行 ”

——南怀瑾先生文化史观述略

复旦大学哲学系王雷泉教授

【内容提要】南怀瑾的文化史观，源于他对人生苦迫性的否定及超越。从其求道经历及著述来看，他始终坚持佛教传统的修证道路，以出尘脱俗的第一义作为终极。根据其师袁焕仙“非离真而有妄，实藉妄以诠真”的观点，真与妄、体与用、经与史，皆为一体二面的统一体。故能圆融无碍地出入经史诸子百家，以孔孟之学的王道德政作为治事与立身、立国的中心，而以《战国策》、《孙子兵法》等作为权变、应变、拨乱反正的运用之学。因此，了生脱死的佛法，必须落实在现实人生。亦即药山禅师所谓“高高山顶立，深深海底行”。无论是出世做宗师，还是入世当英雄，关键皆在于把握时节。南怀瑾认为中国在二十世纪八十年代后期，进入国运转盛的时期一切有志者应为国家民族效力，而不要沉湎于仙佛之道。

非常感激柏林寺给我这个机会来汇报一下我的研究心得。净慧大和尚通知我的时候，我非常犹豫，因为我觉得我的角色不大容易定位。于是我就开始研究：在新时代佛教组织要向哪个方向发展、会产生哪些新的形式？一直到临行前晚上1点多钟，这个题目还没有做完，怎么办呢？只好匆匆地从电脑里检索出这篇旧文章来。

《复旦学报》今年搞了一个专辑，专门研究南怀瑾文化现象。南先生的书在大陆流行已有五、六年了，但学术界对他做出比较公正合理的研究似乎还不多见。今天我并不是就南怀瑾来论南怀瑾，因为南怀瑾是一位居

士，那么从一个居士的角度、从他学佛的历程，我就正好来印证一下新时代佛教应该采取什么样的形式来发展。第二届生活禅夏令营时，我就讲过我是一个学者，是一个“教外别传”，那么在这种场合我即不能讲开示，也不能像于晓非先生那样谈自己的学佛心得，因为不能越位，所以我只能采取一个比较客观的、公正的立场来谈一下我的研究心得。

大家看，黑板上我画了一个苹果，苹果有三个层圈，最里面的是核，中间是果肉，最外面的是果皮。佛教也有三个层圈，那么佛教的核心层圈就是信仰层圈，佛法之所以存在于我们社会之中，它与世间的其他任何思想体系的不共之处在哪里呢？那就是缘起性空的思想体系和哲学基础。这一点是佛法存在于我们世间的依据，这个依据不能丢，犹如苹果的种子不能丢，丢了，佛法就没有必要再在我们世间存在下去。而佛法的真理必须通过个人的修证实践才能获得，那么谁能够真正获得这不共的信仰层圈呢？那就是四众弟子，特别是出家僧宝，这就是我们整个佛教的核心基础。在这个层圈，我是没有权力、也没有资格来说的。

第二个层圈是佛教的社会层圈。我们都是人，存在于社会之中，那必然与社会政治、经济、文化的各个层面发生各种顺的、逆的联系。既然如此，我们必须遵守国家法律和一系列的政策。佛法是出世法，但它不离世间，不离我们的生活，在这个社会层圈里，我们可以发生各种各样的关系，比如我最近关于佛教制度、佛教教团以及寺院经济方面的一些研究，就属于这个领域的问题。在这个层圈，我就可以讲话。去年年底我去广东丹霞山听到了一个笑话：丹霞山的方丈本焕大和尚带了一批居士上山还要买门票，就是说这个庙的方丈进庙要买门票？！后来我给他们出了个主意，让他们把这张门票找出来，因为这张票是历史文物，也是我们后人研究历史

的珍贵史料，我说：你们把这张门票裱起来，请方丈和尚签上名，过二十年可以拍卖上百万。这就属于社会问题，在这个层面存在着各种顺的、逆的因缘，一切有志者就应该去捋顺这些关系。

第三个层圈是文化层圈。佛法不离世间，它不离文化，我们应该利用人类一切先进的文化成果来庄严佛法，比如今天我们也使用了音响设备、摄像设备、电脑等等现代化设施。我们作为教外学者，主要是在这个层面从事我们的研究来庄严佛法，也就是在这个层面来谈如何共同维护一个健康而又鲜艳的苹果，所以我今天选了“南怀瑾先生文化史观述略”这个讲题。以上是我个人的定位问题。

到了柏林寺以后，我正好看到一个珍贵的史料，那就是三千邑众碑。拜读之后，我感到生活禅的理论基础可以从中找出一条。诸位有时间的话，建议大家到大殿后面去看一看这个碑记。在我开讲正题之前，我先介绍其中的一段碑文，这是圣言量，对于我们为什么要提倡生活禅是个很好的依据。佛教的现代化是每个时代必有的课题，唐代有唐代的现代化，当代有当代的现代化，佛法不离时代，不离社会，并不是我们现在才别出心裁提出生活禅。

这段碑文是“寂不碍用，俗不违真；有无齐观，一际平等。”寂是寂灭、涅槃的意思，佛教的终极关怀、终极理想并不妨碍我们在社会中的日常大用；有无是一个体用、真俗的关系，佛教充满了辩证的思想，出世的理想和入世的修行是平等的，并不是对立的。“若离事而推理，堕声闻之愚”，如果我们离开了上面真俗不二的原则，离开了日常生活中的具体事项，去究出世之理，那我们就会堕到小乘的境界。因为理不碍事，事不碍理，理事是一致的。“若离理而行事，同凡夫之执”，我们提倡生活禅，如果离开

了“禅”字，日常生活中的任何事情都可以做，吃喝嫖赌也是生活嘛，那跟凡夫又有什么区别？根本就谈不上佛法。像电影《少林寺》中所说的“酒肉穿肠过，佛祖心中留”，从这一点来看，这部片子拍得糟糕透顶，不过那是十几年前的水平，我们应该原谅那个时代。所以当知“离理无事，全水是波”，理与事就是水与波的关系，水是体，波是水所产生出的纷繁万现的现象；但理并不是一个抽象的本体，并不是说在所有现象背后有一个孤零零的本体，理体现在现象之中，体现在我们生活中的所有事件之中，所以“离事无理，全波是水”，如果我们离开波很去找一个孤零零的水，这样的水是不存在的，水就体现在波浪之中。我们学习生活禅，就要理解它的禅意，理解它的理论基础，在我们日常生活之中乃至这个碑文里面，都可以找到它的依据。当年赵州和尚的“庭前柏树子”里就透出万千的禅意，因为事不离理，理不离事。

上面是我额外加出的一段，作为我们的圣言量。我作为“教外别传”的学者，今天谈的是比量。但是比量有一个前提，就是以圣言量为比量，以佛祖的语录、历代祖师大德的思想 and 经验作为我们讲比量推理的依据。我为什么会注意这个碑呢？其实在第一届生活禅夏令营的时候，我就注意到了这个碑，但当时太忙，这一次明海法师给了我这份文件，使我三、四年来的愿望实现了，因为我正好在研究这个问题。“三千邑众碑”，这说明在金代柏林寺曾有过一个非常庞大的规模：我们今天才 300 人，所以规模既不空前也不会绝后。“邑”是什么意思呢？按照刚才的“苹果理论”，柏林寺是核心，但如果不与人民群众发生紧密联系的话，就是一个孤零零的据点。那么要深入民众，它就必须采取一种合适的组织形式，我们的先人早就创立了社和邑这两种主要形式。社是一种区域性、系统性的佛教组织，



最著名的一个是东晋慧远大师成立的“庐山莲社共祈西方净土”，团结了一大批知识分子，这也是史料中我们可以见到的最早的一个佛教组织。邑也是一种区域性的佛教组织，历史上也叫做义邑，它是一种超越地区的、高于法律关系、亲属关系的宗教关系，是在共同的信仰下聚集起来的佛教组织。这些组织形态最早见诸于东晋南北朝时期，今天我又在柏林寺找到这一史料，说明到了金代，在中国北方依然存在着三千邑众这么一个广阔的社会背景。而到了二十世纪，我们又发现了一种新的形式，那就是生活禅夏令营。当我发现这个形式，非常激动，第一次来的时候我就对大和尚说，我不仅仅在纪录这段历史，根据历史史料以及二十世纪佛教发展的大势，我们正在创建一种新的形式。原来我想在这方面作些研究，可惜没有完成，仅提出一点思路供大家参考。

人间佛教必然有它的理论依据，历代高僧大德在此做出了很大的努力。我从现代高僧太虚大师的著作里找出点论据，来补充说明我等一下要讲的南怀瑾的思想。1944年太虚大师在汉藏教理院专门办了一个培训班，培养今后创建新的佛教僧才的骨干，《我的佛教改革运动史》、《关于人间佛教》等著作都是当时讲出来的，可以看作是太虚大师晚期比较成熟的思想体系。他把整个佛法分为四个层次。第一个层次是人间改善。这也是为科学、哲学、儒道思想等等世间学问所重视的一个问题，所以佛法并不违背科学、哲学，与儒学更不是水火不容的，为什么呢？因为大家都有一个共同的目标——为了世间的改善。但是佛法比世间所有学问高明之处在于它要超越这个层次，超越不等于否定，而是它包含了人间的所有东西以后又要超越之，这也叫出离。第二个层次是后世胜进。几乎所有的高等宗教都教导人们，今生好好修行，死了可以上天堂，这一点佛法也不违背，比方说我们

修十善业，相当于佛法的人天乘，死后可以生天界，所以佛法也有这一层次的理论体系和修行方式。第三个层次是生死解脱。上面两个层次属于人天乘，是佛法最基础的层次，而到了这个层次，佛法就要了生脱死，这一点就是佛法与其他所有宗教体系的不共之处。从来就没有一个创世主，也不靠神仙皇帝，如果要解脱自己的话，你不能靠任何人，只有靠自己，这就是佛法的不共之处。不过，这还仅仅是小乘层次，那么大乘佛法与小乘佛法的不共之处在哪里呢？就在于它的法界因缘，就是说解脱者不仅仅要解放自己，还要解放全人类乃至全法界众生，如果解脱者不能解放全人类的话，解脱者也就不能最后解放自己。太虚大师是把他的人生佛教建立在这么一个基础之上的，既包含了前面两个层次而又超越之，层层叠进，所以我们现在提出的生活禅或者人间佛教，并不与前面两个层次对立，既包含它更超越它，完全是契理契机的。太虚大师在他著名的一首偈中说：“仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是真现实。”人间佛教的终极关怀就在于佛陀，理想目标要崇高，所以我们要向佛看齐，但是具体的修行还要从做人做起，成佛必须先做人，我们要在人间修成一个完美的品格，因为佛也是人，他是在人间成佛的。太虚大师把他整个庞大的人间佛教体系最后浓缩为这四句话。

接下来，我具体地介绍南先生的文化思想，重点对他如何学佛，如何看待中国传统文化，以及如何做人作一点研究。因文章已发表在《复旦学报》96年第3期，所以在这里我想讲得稍微自由点，大家如果有兴趣的话，可以参阅原文以及文章引文出处的南先生的著作。

讲到南先生，我先谈一谈认识他的因缘。1989年我在香港见到了他，那个时候我们的传统文化比较消沉，青年学生有点迷茫，甚至有些人沉湎

于声色犬马之中，大学校园里普遍存在着迷惘、厌倦的思想。我们作教师的很感慨，怎么办？要读书，要读好书！所以我到了香港以后想找点好书，引进来让我们的学生看看。

看点好书很难，我读研究生的时候，好多佛经不像现在这么容易看到。记得82年我在图书馆发现一部日本人编的《大藏经》缩影，非常感动，因为从这里面看到了日本人的团结精神，他们动用了十几所大学的几十名一流的教授搞《大藏经》缩影。这项枯燥的工作是我们图书馆一般的资料员都不屑一顾的，但是，我们如果不做这最底层工作的话，我们永远不可能赶超人家。我从这个缩影看到了日本教团的一种非常严密的体制，他们在统一的教团之下，完成了这项相当枯燥但对全人类绝对是有价值的工程。我非常感慨，当场写了一篇文章投给《法音》，这篇文章也奠定了我亲近净慧法师的一个机缘。净慧法师非常慈悲、非常谦虚、非常工整地给我回了一封亲笔信，这封信我还保存着。从这时候起，我开始接近净慧法师，同时也愿意为我们的民族做点事情。

后来为了我的学位论文，我跑到天台国清寺，那儿的藏经楼有两道锁，一把钥匙在首座和尚静慧法师手中，这位老人家也非常慈悲，他恨不得把所有的书一股脑地都拿给我看。可惜另一把钥匙在文管所的干部手中，要两把钥匙配在一起才能打开藏经楼。于是我带去一条牡丹烟，等我把牡丹烟差不多消耗完的时候，这位所长总算开恩了，让我隔着玻璃窗远远地望了一望。后来又到了中方广，正好是夏天，师傅们在晒佛经，我就自告奋勇地要求替他们翻书，师傅们说，这么热的天你受不了，我说没问题，承蒙毛主席加持我做过九年农民。于是利用晒经的机会我看了很多好书，在烈日下、在树荫里读了一些佛经。所以求法太难了，要看佛经太难了。

鉴于自己的这些经历，一遇到机缘我就不遗余力地去做，所以见到南先生之后，觉得他的有些著作可以推动我们比较沉闷的空气，就提出介绍几本在大陆出版。回来以后，首先在复旦大学出版社出版了《论语别裁》。本来我想推出的第二本书是《禅海蓝测》，但他们说太深了看不懂啊。结果出了《历史的经验》，我不以为然，这本书应该晚点出，因为一个人太精明太算计了不好，讲谋略学不好。为人处世知见先要正，然后才可以搞一些权谋。一开始引进《论语别裁》的时候，他们还担心卖不出去，结果没想到后来到处都抢着出版，这时我就悄然隐退了，所以后来出的书和我没关系。到了今年，南先生的书出了五、六年了，我们举目四望，好像学术界对他没有什么反响，也没有进行什么引导或者研究，所以我们花一个多月的时间写了一些文章，搞个专辑，谈谈想法，这里就贡献给大家。

对于南先生，褒的人有之，贬的人也有，其实人们没必要贬他，因为他自己已经把自己贬得够厉害的了，他有一首打油诗叫《狂言十二辞》：

“以亦仙亦佛之才，处半鬼半人之世，治不古不今之学，当谈玄实用之间，具侠义宿儒之行，入无赖学者之林，挟王霸纵横之术，成乞士隐沦之位。誉之则尊如菩萨，毁之则贬之蠹贼。书空咄咄悲人我，弭劫无方唤奈何。”

他以亦庄亦谐的笔调、可歌可泣的心绪刻画了他自己以及他所处的环境，这里就不多讲了。平时他教导学生有一个主要的思想，他的学生在写回忆录时点了出来：“敦儒家之品性(孔孟做人处世的方法)，作道家之功夫，参佛家之理性和见地。如此才能做一个完整的人，出世成佛，入世则己立、立人，而及国家、天下；如此才能为世必不可少之人，能为人必不及之事，庶几此生不虚。”我觉这是他的一个主导思想，有的人说他的学术不纯，三

教九流样样都有，但这里边他有一条主干，也就是佛教为什么会在我国流传，为什么会三根普被，就在于它比较圆融地协调了儒道佛三教的关系，它把儒道两家在佛教的见地之下统统收罗过来，为我们国家、民族所用。我觉得这段话比较贴切地把握了南先生治学和为人处世的方式，从中可以看出他是在一个什么样的史观底下来处理所有学问的，所以我的文章的副标题是“南怀瑾先生文化史观述略”。我从五个方面来谈谈。

### “因人论世”与“因世论人”

根据我的理解，南先生的文化史观源于他对人生苦迫性的否定及超越。人生是苦，苦是什么呢？苦就是我们对现实世间的一种价值判断。苦者，缺陷、不完美，所以我们才要否定它、超越它、改善它。南先生的书里经常说，我们人生充其量百年，常人只有几十岁，而人生几十寒暑，小孩不懂事，老人干不了事，所以孩童和老迈时期就去掉了一半，剩下的一半时间里吃饭、睡觉、生病等等又去掉了一半，真正活着的时间不过六、七年而已。这六、七年里大家还要想办法找“饭碗”，一个又大又好的“饭碗”，找关系，投门子，浪费了大量的时间，而真正能够想“生从何来，死往何去”“做人到底为啥”的时候没有几天。短暂的岁月中既不知生自何处来，更不知死向何处去，烦恼苦乐，聚扰其心，更不用说什么宇宙天地的奥秘了，人生始终处于迷惑之中，死后带惑再来，继续处于迷惑之中。活了一辈子，脑袋清清楚楚只有几天，有的人甚至连几天也没有。所以南先生说：“如同《易经》最后‘未济’卦所示，人生是一个没有结论的过程，永远是有缺憾的。”无论是大宗教家、大哲学家还是英雄伟人，都跳不出生死，他说：“正当他历经青年和壮年，脑力和智慧刚好成熟，经验的累积正达高峰的时候，便像苹果一样，红透熟烂，还归虚无。”

人类历史跟我们的人生也差不多，由不完美的人所构成的人类文化也是不完美的，“由人创造的历史文化，也就表现为永远是不成熟的。前一代经历过的一切成败悲欢，注定了下一代还得重演一遍。”我们常说：不听老人言，吃亏在眼前。老年人在谆谆教诲，青年人却就是不听，于是“人类智慧永远以二、三十年的经验接续下去”。但确实还有少数的智者，能参透这里面的消息，前人的错误也可以少犯一点，所以我们还得学哲学，因为哲学可以让我们了解宇宙人生的真理，把前人犯的错误少犯一点，等我们什么错误都不犯时，我们就成佛了。下面这段话我觉得他说的很好：“古今中外，累积几千年来的历史与文化，可以说都是青年人扮演主角的成果，中年或老年人担任编辑而写成的；它永远都很年轻，并且尚未成熟”。确实如此，世界是青年人创造的，建功立业也是青年人造就的，释迦牟尼成佛也是在青年时期，干事业就是要在我们体力和智力最成熟的时候，但青年人要多多注意老年人的经验教训，要发挥我们青年人的锐气，但不要自以为是。这种不成熟的人生和历史是怎么造成的呢？南先生认为，在于人的心理上永远处于不满现实而又不得不适应现实的矛盾之中。马克思讲过，德国的一年级大学生每个人的书包里都有一个改造世界的体系，咖啡馆里常常可以看到他们高谈阔论的身影；到了二年级他们就开始琢磨怎么逃课了；三年级着急通过考试；四年级就忙着找工作，理想没有了。所以我希望在座的所有的青年人要保持我们的锐气，同时也要注意，当你离开校门以后，你还不得不去适应现实，但在适应现实的时候又要注意不要同流合污。正如净慧法师所讲的，我们要现代化，但现代化是手段，化现代、化社会、化生活才是我们的目标。

这里谈谈我的体验，我在九华山上课的时候，有一天上完课他们陪我

去龙池玩，那个地方山高月小，清风明月使人尘缘顿消，清澈的山泉在身旁流淌。我于是想：这个地方太好了，我就呆在这里不下山了。但突然又想起这泓清泉它流向何方？这么一想不禁悲哀起来，它要流到山下，经过村庄、田野，牛马在那里饮水，农妇在上面洗衣，水面上潭流着枯枝败叶，江河里裹挟着污泥浊水。如果说我不要污浊，我要清纯，那就永远留在山上，那是声闻境界。好比我们心中自有源头活水，这个活水来自于我们的修证，但是修证之后还得下山，山泉还要汇成江河，你要解救世人你必须化成江河，但是请注意江河的目的是在大海，只有汇入永恒的大海，那么山泉与大海就融为一体了，这才是一个非常宽广的大乘境界。但是也不要说，为了解救世人我主动地到牛圈里去、到粪坑里去。去可以啊，你要去冲洗它们，千万不要到时候自己也流不出去了，变成臭水一潭。所以我们说生活禅是用禅来点化生活、提升生活，不是让我们与世俗生活混为一谈，那就是臭水潭。

人生也是如此，我们要改造社会，却有时被社会所改造，我们要超越社会，但往往又被社会拖住，这是一个矛盾。所以我非常认同南先生的观点，他说，“对于历史也就有两种截然不同的观点：若从物质文明与人的现实生活言，历史不断地向前推进，必然需要在器物的进步中更求进步；若从宗教性道德观念的立场言，则精神文化又是在‘人心不古’、‘世风日下’的哀叹下不断退化。”物质文明和精神文化的内在的张力就表现为这么一个冲突，这种冲突在二十世纪的中国表现得更为明显。因为二十世纪是一个动荡的时代，我们中国是在内忧外患中度过的，那么“生长在东西新旧文化交互的排荡撞击中的中国人，思想常陷于进退失据的矛盾混乱之中。无论是不满现实的青年，还是叹息‘人心不古’、‘世风日下’的老前辈，究

其实都跳不出循环式的历史悲剧：历史时代的途程在不断地向前推进，而人类在时代的轮转中，却永远不满现状。”

前几天我与一些同学也讲到，我们在享受现代文明成果的同时，又老是对带给我们进步的现代科技，以及在科技之上的制度表示种种不满，那么我们怎么看待这个矛盾的现象？南先生说，两千多年前的圣贤都有“因人论世”与“因世论人”两种角度。什么是因人论世呢？人力是能改变时事的，所以孔子把遭逢历史巨变的过错，责之于当时身在其位、力足以谋国的“贤者”。我们知道孔夫子一辈子生活在国家分裂、社会动荡、人民痛苦的时代，他有满腔的理想，因而周游列国，游说诸侯，但他的理想实现不了，最后愤而著《春秋》，把他的一腔政治抱负保留在此书中，让后人去评说，让后人去吸取经验教训。中国的知识分子大概有两层理想，南先生对此谈得比较透，他是看破以后用一种调侃的口吻把它讲出来的。他说，中国的士大夫虽然有着惊天动地的抱负，但是儒生从来没有想过自己要去当皇帝，他们最高的理想是师道，而师道在具体的现实中实际上是臣道而已，而且臣道搞得不好就是奴道。我们看《二十四史》，能够成大器的皇帝很多都是草莽英雄，刘邦原先不识字，朱元璋就更不用谈了。但他们做了皇帝以后就有一批儒生归附他们、帮助他们，于是皇帝也就成为圣贤了，这就是臣道。做一个良臣就是儒生的最高理想。但是儒生要有孔夫子的气质，毕竟孔夫子对历史的不满、对现状的不满保留在历史上，他死后成为庶王，也就是不在位的皇帝。所以，知识分子做不了人王做个庶王而已，用你的笔来记载历史，因此永远是在放马后炮。这里，我觉得知识分子其实有三个层次——人王、庶王、法王。知识分子从人王到庶王，依然还要进一步向上去关照，要做法王。



儒家的论世方式是“因人论世”，那么按照南先生的论点、佛家的论世方式是“因世论人”，就是说社会的动荡、各种各样人间的弊病，是我们众生的共业所感，要改造这个世界需要唤起所有的众生，大家一起来改变这个共业。这需要时间，所以佛教讲因缘时节。它把对现状的改变放到一个非常久远的历史长河中来加以解决，它看得更透更远。而儒家却很想在一生中把事情办成，孔夫子有一句话：“知其不可而为之”，明明知道不行还得去做。佛家则把这两种思想结合在一起，在佛教里，这两种思想其实是辩证统一起来的。佛家的“因世论人”，就是以超越世俗的解脱者高度，俯视在三世轮回业流之中的芸芸众生，由于定业难移，一切有赖于时节因缘的成熟，从人性的转化入手，逐渐逐渐来改变共业，所以人生问题的解决，被放到一个非常久远的历史长河里去了。儒家的“因人论世”，则在我们一期生命中，以天下兴亡、匹夫有责的历史责任感，纵然是知其不可，也要勉而行之。这两种观点，儒家的思想其实就是在行大乘菩萨道，但是它必须要在佛家思想的关照底下，所以佛教照样可以包容儒家的思想。

南先生把我们知识分子的使命分成两种：不为英雄，必为圣贤。我们做不了英雄，但我们以英雄为榜样；我们成不了圣贤，但我们以圣贤作为我们的目标。他把英雄的事业称为“人爵”，圣贤的事业称为“天爵”，而在英雄和圣贤之中他更强调的是圣贤，因为真正能够改变世道人心的是圣贤。他说：“英雄能够征服天下，不能征服自己，圣贤不想去征服天下，而征服了自己。英雄是将自己的烦恼交给别人去挑起来，圣贤自己挑尽了天下人的烦恼。”

从以上可以看出，南先生把对历史以及为人处世的两种观点，最后在佛家的关照下统一了起来。

## 须向那边会了——从凡入圣

“须向那边会了”是禅师的话，我把它作为题目，就是说要从凡入圣，学佛就是要从凡夫位上升到圣贤位，因为这个世间是不圆满的。所以要先兴起出离心，要出离修道。下面我简单地介绍一下南先生的求道的过程。

南先生生活在我们中国内忧外患的时代，少年时期他也是志向非常远大的。据他自己讲，他小时候绝顶聪明，看书过目不忘。我去见他的时候，他问我们这些大学教授读过哪些书？他问全部《大藏经》读过没有？我说没有；又问《二十四史》通读了没有？我说没有；你把所有的诸子百家的著作都读过没有？我说更免谈。他说：那你谈什么文化呢？你连这些书都没有读过。他接着说：这些书我都读过。仅仅因为这一点，我就觉得他了不起。年轻时，他也想做一番经天纬地的事业，所以二十岁刚出头，他就到四川西康、云南等地带兵屯垦戍边。公务之余，他就到处参学问道，参访善知识，要去寻访宇宙人生的真理。他跑了大半个中国，最后拜倒在四川大德袁焕仙门下。

这里我要指出一点，二十世纪的中国佛教，很值得我们注意的一个现象是居士佛教系统。中国近代佛教的重点是在长江流域，就是说禅林上有昭觉、宝光，下有金山、高旻寺。在长江流域的上游和下游地区还有两个居士集团，下游的就是南京的金陵刻经处和支那内学院，上游的就是袁焕仙居士集团。

以欧阳竟无为代表的支那内学院系统，主张回到纯粹的印度佛学之中去，从而对传统的佛学进行猛烈地批判，他对天台、华严是不以为然的，他说天台智者大师不过到五品位，还是个凡夫位。我研究的是天台宗，作为学者，天台宗就是我的安身立命之处，他把我安身立命之处的东西讲得

一钱不值，这个我不管，我们还是有一点侠义精神，欧阳竟无毕竟是二十世纪一位难得的佛教思想家和佛教教育家。他的观点我们可以不同意，但他的努力和功绩我们应该承认，而且半个世纪以来，我们对欧阳竟无是太不公正了，他有一系列的佛教教育的思想体系，应该值得我们去汲取。我们不能从头再来，建功立业不过是三十几岁，前人的经验教训值得我们去汲取。所以，出于这个考虑，我花了整整八年时间，才把欧阳竟无的文选整理出来，编成一本书，现已出版。我们要客观公正地先把他的思想原原本本地清理出来，至于大家怎么看，只有凭各人自己的知见去衡量了。

长江上游的以袁焕仙、南怀瑾为代表的居士集团，与欧阳竟无截然不同，欧阳竟无强烈排斥中国佛学，要维持一个纯粹的根源性，而上游集团是三教包容的，所以有些人说这个系统太杂不纯，这也是值得引起我们注意的一个现象。南先生的书是我引进来的，现在出得到处都是，简直变成地摊文学了，这对南怀瑾先生并不是一件好事，不过使我们有足够的资料来研究长江上游集团的思想。

南先生 1942 年得遇袁焕仙先生，《影印〈大乘要道密集〉跋》详细地讲了他自己求道的心路历程，这段文字比较浓缩、扼要，有助于我们了解他的思想形成的过程。他说，“志学以后”，也就是他青少年时期，“耽嗜文经武纬之学”。他的武术很高明，我去见他的时候，他当场表演了一套武术，七十多岁的老人，筋骨非常柔软，而我的腿都盘不起来，他就骂我们：你们连腿子都搞不好，还谈什么佛学?! 当时就教我打坐，可惜我不成器，到现在为止，一打坐我就照顾腿子，谈不上照顾念头，所以我想，我还是老老实实为大家日后的修行做一个资料员吧。他接着说：“感怀世事，奔走四方，然每遇名山古刹，必求访其人，中心固未尝忘情于斯道也。”他到处去

参学问道，见庙就进，见和尚就拜，但是“学习既多，其疑愈甚”，就像我们的营员，问题特别多，这很正常，没有疑问不成学问，小疑小悟，不疑不悟，大疑大悟。他“心知必有简捷之路，亲得证明，方可通其繁复，唯苦难得此捷径耳。迨抗战军兴，羁旅西蜀，遇吾师盐亭老人于青城之灵岩寺，蒙单提直指，绝言亡相之旨，初尝法乳，即桶底脱落，方知往来宇宙之间，固有此事而无物者在也。于是弃捐世缘，深入峨眉。掩室穷经，安般证寂。”只有最后见到禅宗古德袁焕仙老先生，他才找到了归家处，于是他在袁焕仙门下闭关三年。这是他求道的一个基本过程。

他初次见袁焕仙先生的时候，袁先生正在闭关，止语，所以他们当时是用笔来交谈的。交谈中有关法义上的问答，都收在《维摩精舍丛书》(袁焕仙著)中。这里面有几句话，我感到非常重要，我们从问答中可以看出，南先生当时跟现在的青年人也差不多，整天缠住法师；你能不能教我一个最简单的法子，我学了以后当下顿悟成道？大家看：

“问：直捷下手工夫，义当何光？迈向归家道路，车从何辮？”

“先生曰：汝但外舍六尘，内舍六根，中舍六识，而不作舍不舍想，自然头头上明，物物上显。途中即家舍，家舍即途中也。捷莫捷于斯，先莫先于斯。三乘共载，一德同该，今古彻门，莫尚乎是。”

“途中即家舍，家舍即途中”，是袁焕仙、南怀瑾集团的主要思想，据我理解，这是大乘佛法的核心思想。成佛的目标是家舍，前几天有营员谈到：到了柏林寺，我到家了。我们到了什么家呢？到了成佛涅槃之家。途中就是修行的过程。那么修行的过程和成佛的目标是一致的，成佛的目标就体现在我们修行的过程之中，也就是“途中即家舍，家舍即途中”，成佛作祖的终极理想也就体现在大乘菩萨道修行的过程之中。南先生讲过，佛法

是见地、修证、行愿三者的统一体，必须认准目标踏踏实实地去做，所以他更强调的是去做，在过程中去成就佛道，在生活中去体悟禅意。生活与禅也是一致的，禅是家舍，生活是我们的途中，途中与家舍是一而二、二而一的统一体。

南先生经常引《楞严经》里这几句话：“理须顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽”，就是说我们在理上要顿悟，发心要大，理必须要彻底，而事情需要我们一步一步去做。我记得初见南先生时，我还很年轻，也有一番抱负，对于中国文化有一大堆思想，说得兴致勃勃。南先生听了轻轻地笑了：你做得了吗？然后给我举了一个虚云老和尚的例子。他说老和尚一辈子盖了很多庙，但不管哪一个庙都是盖得匆匆忙忙的，有时柱子油漆也没上，甚至连树皮还没有刮干净，又风尘仆仆地去下一个目标盖庙了，有一个徒弟就问老和尚：您什么时候把一个庙盖得好一点呢？老和尚说：我都给你们干完了，你们干什么呢？这次我看到问禅寮里大和尚的书桌也是没有油漆过的，不知道是否也是老和尚的家风呢？事是干不完的，需要一代一代的人去做。所以我感到这个思想非常重要，要在生活中去修行佛道，要有众生未尽我愿无尽的精神，永远要做下去。南先生毕生以实践菩萨道为己任。他说，全部佛法就是我们人体生命的实践科学，一方面是修行的实践，同时还要到社会上去做事。他在《禅海蠡测》等书中多次指出：有的人以为禅不用坐，当下就是，哪有这回事？！他说，凡是讲这些话的古代大禅师，在顿悟之前都是修了很多年的，比如马祖在见到南岳之前，已经修了十几年，才有一刹那的言下顿悟，而顿悟以后要保任多年，还要跟随师父在世上修行。所以袁先生这一句“途中即家舍，家舍即途中”，很值得我们注意，这也是我对生活与禅的一点理解。

南先生在袁先生门下得道，也引发了眼耳通，这是为世人所津津乐道的事情。据说他在打禅七的时候，有一天隔了三重房子看到了他的老师和同学，当时大喜，以为自己得道了，马上去告诉袁先生，当下被臭骂一顿：原来你是这么一个不成器的东西！骂得他大汗淋漓，乖乖地回去了。过不多久，也就是 1942 年 12 月，当时因听说日本人在为他们的战争搞法会，所以国民党政府也发起“护国息灾大悲法会”，一是请贡嘎上师来主持密宗的法会，同时在重庆做一个显宗的法会，请虚云老和尚主法，这是当时的国民政府主席林森亲自邀请的。虚云老和尚到了重庆以后，四川各地的大德纷纷都前去参拜，袁先生也带着南先生去了。谈到成都学佛的情况，袁先生说成都佛教界有三种观点：一是悟后起修报化；一是一悟便休，更有何事；一是修即不修，不修即修。老和尚听了哈哈大笑：“嘻！天下老乌一般黑。”他原以为四川佛学甲于全国，尚且有如此错误见解，于是指导大家参禅必须要有正法眼，见地首先要正，他说：“当机所以不许询情，而贵眼正者也。”谈话当中，老和尚问起成都有没有以神通来判定得道高下的，袁先生指着南先生说：身边就有一个，他在灵岩寺禅七中引发了神通，能够隔墙睹物，当场被我一顿臭骂，骂下去了。于是后面就有了虚云和尚论神通的一段话，这是一个非常重要的开示：

“好！好！幸老居士眼明手快，一时打却，不然险矣危哉！所以者何？大法未明，多取证一分神通，即多障蔽本分上一分光明，素丝歧路，达者惑焉。故仰山曰：‘神通乃圣末边事，但得本，莫愁末也。’”

本是什么？知见、眼目。现在社会上神神道道、乱七八糟的东西太多了，所以这段开示在我们今后的修学过程中非常重要。我们这里也是虚云和尚的一个法脉，这段资料也正好收入净慧法师主编的《虚云和尚法汇续

编》之中。南先生在得到虚云老和尚的开示后不久，就到峨眉山去闭关了三年，后来又深入西康、西藏等地去参访、修行。1960年在台湾完成了《楞严经》的今释后，他在这本书的《后记》里回顾了自己的求道过程：

“芸芸众生，茫茫世界，无论入世还是出世的，一切宗教、哲学，乃至科学等其最高目的，都是为了追求人生和宇宙的真理。但真理必是绝对的，真实不虚的，并且是可以有智慧而寻思求证得到的。因此世人才去探寻宗教的义理，追求哲学的容。我也曾经为此努力多年，涉猎得愈多，怀疑也因之愈甚。最后，终于在佛法里，解决了知识欲求的疑惑，才算心安理得。”

所以，从他的求道历程及著作来看，他始终坚持佛教传统的修证道路，以出尘脱俗的第一义作为终极。

### 却来这边行履—从圣入凡

学道、悟道以后应该怎么办？那就是从圣入凡，还要做人世的事业。禅宗是以世俗成佛为终极的，那么它能否与人世事功打成一片呢？这一点世俗人往往有误解。比方冯友兰先生，他写了许多书，我推荐一本《中国哲学简史》，这是他1949年在美国讲学时的简本，这本书简明扼要地代表他的思想。其中提到禅宗“担水砍柴，无非妙道”这句话，他认为这句话形象地表明了开悟者必须从圣入凡，但禅师们并没有做好这个向下转语的工作。他质问，既然“担水砍柴，无非妙道”，那么“事父事君”算不算妙道呢？他说禅宗没有做这个事情，所以不究竟，这个任务只有留给新儒家去完成。他的这些话讲得并不精确。冯先生一向是以帝王师自居的，解放前他要做老蒋的帝王师，解放后他做不了帝王师了，在文革中成为一个非常尴尬的角色。但我们对他还是怀着高度的尊敬，特别是他晚年完成的《新

编中国哲学史》，书中大胆地、独到地提出了他对洪秀全太平天国的全新思想，他说太平天国如果革命成功的话，建立的将是一个最黑暗的神权统治。这并不能推进中国社会的进步，反而拉向倒退。人之将死，其言也善，所以我建议大家多看他早期的和后期的著作，至于中间令人不堪回首的一段，我们不要太苛求前人。但是冯先生提出的禅宗不能完成向下的转化是并不对的。

禅宗在向上求道的时候是最究竟的，而在它向下的转语方面也照样能够办好入世事功，并非新儒家才能解决“事父事君”的入世事功。在袁焕仙、南怀瑾合著的《定慧初修》一书的卷首，选录了袁先生所作的《修正观与参话头法要》，重点指出了儒佛之间体用不二的关系，佛家是体，儒家是用，互相并不排斥，他说：“随处立名，立名即真。既有真也，妄即虚形。非离真而有妄，实籍妄以诤真。”关于这一点，于晓非先生前两天讲得很透彻，真不离俗，俗不离真，并不是在我们世间之外有一个虚幻的自体，所以我们必须藉这个虚幻的世间来修行佛道，来改善这个世间。马克思讲过，哲学并不是仅仅为了认识世界，更重要的是要改造世界，佛法也是如此。这里南先生提到证得了般若以后，如果能做得了身、心的主，遇到事情该提起时就提得起，这是用；该放下时就放得下，这是空。我们是提不起、放不下，上不顶天、下不立地，所以很惭愧。

放得下，提得起，就是沩山禅师所提倡的：实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。实际理地是对心性与宇宙贯通的形而上本体的特称，它不受世间的任何污染；万行门中指人生的行为心理与道德哲学，所以世间的所有的法，都在我们佛法实践的范围之内。因此，了生脱死的佛法，还是必须落实在现实人生中。我们在山上打坐容易，可以不受外界的干扰，



但是这把芸芸众生放到哪里去了？我们还要下山，既要度自己，也要度众生，在度众生的过程中度自己，在这个基础上，要干入世事功更难。所以南先生指出：

“使精神超拔于现实形器之世间，升华于真善美光明之域。而入世较之出世，犹为难甚！乃教诫行于菩萨道者，须具大慈、大悲、大愿、大行这精神，难行能行，难忍能忍，若地藏菩萨之愿，度尽地狱众生，我方成佛。南泉普愿曰：‘所以那边会了，却来这边行履，始得自由分。今时学人，多分出家，好处即认，恶处即不认，争得！所以菩萨行于非道，是为通达佛道。’其意亦极言入世之难。药山禅师所谓：‘高高山顶立，深深海底行。’岂非皆教人要‘极高明而道中庸’乎？”

药山禅师的“高高山顶立，深深海底行”就被引来作了我论文的题目，下面就这句话谈谈我的学习体会。“高高山顶立”，就是智慧，就是超越世间所有学问的佛法不共的智慧，我们把南先生作为研究个案，那么他一生的经历就是要取得这个境界。但是“高高山顶立”以后，还要“深深海底行”，还得回到生活之中去履行佛道，这一点更难，就是“万行门中，不舍一法”。平时，我在教学过程中也经常讲，当然我不一定引用禅师的语录，我引用毛主席诗词《登庐山》中有两句：“冷眼向洋看世界，热风催雨洒江天。”我们就拈出一个“冷眼”、一个“热风”，知见要正，眼光要冷，不为境所转，要透过现象去看本质，但是心肠要热，要有一腔悲愿热肠去从事入世的大业。眼光要冷是为智，心肠要热是为悲。那么，“高高山顶立，深深海底行”也可以简化成一句眼光要冷、心肠要热。所以，出世的修道与入世的度众不能绝然地分成两截。

心肠怎么热呢？我们说平常心就是道；最平凡的也就是最不平凡的，

学佛必须从做人开始。南先生在《跋萧著〈世界伟人成功秘诀之分析〉》一文中指出：

“苟欲为世界上真正之伟人，唯一秘诀，只是平实而已。此句可谓成功之向上语，末后句，极高明而道中庸，非常者，即为平常之极至耳。”

南先生曾经给我讲过这么件事情，他在峨眉山时最佩服的一个和尚是管厕所的，过去四川的厕所里有一个竹篓，里面装的竹片是当手纸用的，这个和尚每天把大家用脏的竹片洗干净，洗干净后他还要在脸上嚓刮两下，后再放回竹篓去。为什么呢？怕洗毛了把人家搞痛。先生说这件事他怎么也学不会，我想了想，我也学不会。所以最平常的就是最非常的、最了不起的。

南先生在他的书中还提到，禅宗的五宗七家主要在五代完成的。五代是社会变乱痛苦的时代，高明的都跑到山上做和尚去了，有个大官问一位禅师：像你这聪明的人，为什么不做官去做和尚呢？禅师说：如果我下山来了，还轮得到你们做官吗？北宋史王欧阳修在编五代史时，认为五代没有杰出人物。明代永觉元贤禅师对此提出不同看法：“余谓非无人物，乃厄于时也。”并不是没有人物，而是时事出不了人物，或者出了人物又被时事压下去了：“至若隐于山林，如五宗诸哲；则耀古腾今，后世鲜能及者。”南先生非常赞同这句话，指出：“凡禅门大德，足为宗师者，类皆气宇如王，见识学问，人品修养，皆足彪炳千秋。以无意用世，恬退山林，苟时会所际，欲其舍出世之业，入世而成人成物者，必能临危授命，而为忠贞伟烈人物矣。”这段话出自《禅海蠡测》。南先生说，五代的禅师在动乱时代便上山修行，如果让他们下山的话，个个都是栋梁之材。历史上这样的人物很多，比如说玄奘法师，当时的帝王三番五次地请他出来做宰相，所以并

不是和尚里面没有人物，他们的建设学问都是高于常人，只不过厄于时也。

但是，南先生也提到，高明的人跳出世俗，避世到禅门，也无助于救世。他强调宗教只能补充政治之不足，对国家局势并无旋乾转坤的力量，其主要作用是救人的灵魂，在体上让人们去领悟真理，具体要救世还得从事上做起。讲到这里，我正好回答一位同学递上来的纸条，他说佛已悟出了宇宙人生的真理，那么后人做什么呢？难道后人仅仅诵经拜佛，其实这个问题不用回答了，理上悟了，事上还是头头是道嘛！明海法师在上届夏令营讲，如果我们学会吃饭，就能成佛。悟道以前，我们吃饭千般计较、百般思量；悟道以后，我们照样吃饭，但已不同原来了。我们说，悟道前，见山是山，见水是水；修到一定阶段，见山非山，见水非水；悟了以后，山是山，水还是水，但跟原来的山水不一样了。所以理上悟了以后，世上的事照样还要去做嘛！悟了道以后正是干事的大好时光，佛教不仅需要禅师，还需要大量的科学家、建筑家、律师、工程师，如果离开了岗位，对佛教反而是一种损失。所以南先生认为，中国在二十世纪八十年代后期，进入国运转盛的新时期，一切有志者应为国家民族效力，而不要沉湎于仙佛之道。1991年2月初，南先生在给我的一封信中又强调：“我常说在我们这个时代，希望多出几个英雄，不是多出几个仙佛。况且成仙成佛还做不到，开悟了又怎么样？！出几个英雄，把这个社会搞安定，把天下搞太平，然后再搞仙佛之道。”

### 不变之经与必变之史

无论是出世做宗师，还是入世当英雄，关键都在于把握时节。这是南先生非常重要的一个观点，他说，时节未至，鸣不当时，是无智；时节若至，不应时度众，是谓无悲。中国文化的历史哲学，是讲变的史观。总之，

事无巨细，学无古今，人无老少，一切都在求变、待变、必变的巨变过程中，关键是怎么处理这个变。他讲有三等人：

“懂了真正的变，就晓得如何‘适变’，不等到‘变’来了以后才变，而要先领导变。我常说第一等人是自己创造机会，领导了变；第二等人机会来的时候，把握了机会，如何去应变；第三等人失去了机会，被动受变，随物化去了。”

讲到这里，我非常感叹、钦佩柏林寺的净慧大和尚他领导了变，在中国首创了生活禅夏令营这个弘法形式，然后会有一大批人(第二等人)跟上来应变，那么第三等人就连应变的智慧都没有，只好随物化去了，成为时代的落伍者。

在“变”的世态中，也有一种“不变”的东西，这就是永远存在于人心之中的道德和善恶意识。我们说不变随缘，随缘不变，随缘必须要有个不变的东西，否则就随物化去了，所以在佛法这个体的指导下，有各种不同的时节因缘，就有不同的做事方式，因为时有常、变，势有顺、逆，事有经、权。南怀瑾有句名言叫“经史合参”，据我的理解，它并不是一个简单的、狭义的历史研究方法，实际上是他整个的历史观。经即常道，就是永恒不变的大原则，事物本身必然如此，所以称为“经”，也是理、是真。而史是记载这个原则之下的时代的变动、社会的变迁，我们也可以把它理解为在社会中、在生活中的各种现象。经史必须合参，理事必须兼容，真俗必须不二，这些都是一致的，正如前面袁焕仙先生所讲的：“非离真而有妄，实藉妄以诠真。”真与妄、体与用、经与史，都是一体二面、二而不二的统一体。南先生的学问非常广博，三教九流基本都谈到过，但是他有个原则，也就是“经史合参”的原则，他有个不变的东西，这就是佛法。他

以佛法为原则、为指导，所以能圆融无碍地出入经史诸子百家，以孔孟之学的王道德政治作为治事与立身、立国的中心。同时，又以《战国策》、《孙子兵法》等作为权变、应变、拨乱反正的运用之学。但谋略之术若离开佛法为原则的大前提，那就成了阴谋家，他常引用仰山禅师的话说：“正人行邪法，邪法也是正法；邪人行正法，正法也是邪法。”这也是从这个意义上说的，并不是说我们可以随随便便地去用谋略学。近年来有一类书很畅销，就是教你如何去升官发财的，其中有一本《厚黑学》，“厚黑学”本来应该是愤世嫉俗的东西，现在反而教你怎么去拍马屁，怎么去吹牛皮，怎么厚脸皮了。所以，南先生说：“倘能以德为基，具出尘之胸襟而致力于入世之事业，因时顺易，功德岂可限量哉！”

南先生还很强调世功、强调经济、强调科学，这也是在这个大前提下指出来的。他说，在儒家思想的影响下，商人被列为士农工商之末，轻视货利，所以中国的工商业历来不发达，科学不进步，这样就形成中国文化呆滞的一面。相反，偏爱黄老道家思想的司马迁，正式提出来谈经济思想，《史记》中专门有一章叫“货殖列传”，他所推崇的经济专家，第一位是姜太公，第二位是范蠡，第三位是孔子的天才学生子贡，他们在经济上都有他们独特的一面。司马迁指出：“故善者因之，其次利导之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。”意思就是要放手让人民去发展工商事业，要因势利导，老百姓富了国家才会富，最等而下的是与老百姓去争权夺利。在两千多年前，司马迁就提出了这么有高度的经济思想，现在市场经济体制的改变也就是这个思想，要因势利导、长富于民。南先生在引出这些话后指出：从“待农而食之”的农业经济，发展到“工而成之”、“商而通之”的经济形态，是顺着人类社会的需要，自然演变出来的生活方式。所以，

最高明的为政方法，是顺着老百姓的本质和禀赋，在立法和行政上很自然地把他们引导到好的方向。只有等而下之者，才会与老百姓对立起来。

由此，南怀瑾揭示了每一个朝代共同的秘诀，即“内用黄老，外示儒术”，每一个朝代真正的领导思想是黄老之学，就是顺应自然，而在外面宣传教育上，所标榜的则是孔孟的思想。他多次提出：“我们看中国历史，汉、唐、宋、元、明、清。开基立业的鼎盛时期，都是由三玄之学出来用世。而且在中国历史文化上，有一个不易的法则，每当时代变乱到极点，无可救药时，出来‘拨乱反正’的人物，都是道家人物。所以虽然儒家和道家都是救世的良医，而老子可谓是“医生的医生”，这就是强调要因应自然，对症下药。他还说，在把握了所有学问的基础上，“全部融会贯通，方能达‘变’，方能洞烛机先，随时知变、适变、应变。知道变，而能应变，那还属下品境界。上品境界，能在变之先，而先天下将变时先变。”所以，真正的智者，就在于洞穿世事聚散无常而因应自然规律，把握进退存亡之机。这个‘机’，可以“功遂，身退，天之道”的七字真言概括之。范蠡帮助越王勾践灭吴复国之后，他知道越王生性残忍，只能同患难不能共富贵，于是带着西施抽身远退，但文仲以为自己是复国功臣。越王将大大赏赐，留着不走，结果就被杀了。看来，鸟尽弓藏、兔死狗烹恐怕是历代专制帝王的一项专利。范蠡出来用世，是一种悲心，大功告成又潇洒地走了，再不走将大祸临门，这是最上品的境界。

下面我引用了南先生的一首诗，从中可见南先生对儒释道三教的总体把握。

“一念难将愿力空，但凭赤手辟鸿蒙。

慧光照耀三千界，心海交流七佛同。

知命尼山非自了，微明李耳得園中。

平怀动静希夷境，举步截流是大雄。”

（《腊月在西协协会办事处讲易学有感》）

自唐宋以后，儒释道三家为中国文化的主流。儒家的学问偏重入世，从伦理入手，然后进入形而上道。佛家的学问偏重出世，从心理入手，然后进入形而上道。道家的学问，包括了兵家、纵横家的思想，乃至天文、地理、医药等等无所不包，介于出世入世之间。南先生讲：“道家如良医诊疾，谈兵与谋略，亦其处方去病之药剂，故世当衰变，拨乱反正，舍之不为功。儒者如农之种植，春耕秋割，时播百谷而务期滋养生息，故止戈而后修齐以致治平，舍此而莫由。”（《〈正统谋略学汇编初辑〉前言》）这些话讲得非常到位。南先生对中国文化的大体把握，是以佛家出世的思想为本，再把儒道的思想，以及其他的学说统统纳入到修菩萨道的方法之中来使用，所以这里边有一个主次、本末的关系。刚才休息的时候，有位同学和我讨论，能不能把儒释道三家打成一片，创造出一个新的东西来呢？不能，体用、本末的关系不能颠倒。中国哲学有一个原则就是合而不同，这是指各种思想都有它存在的合理性、必要性，但有主次、深浅不同，千万不能同成一片。

### 知识分子的历史使命

前面提到二十世纪是一个非常混乱的时代，西方的思想传进来了，我们传统的思想失落了，很多人无所适从。南先生指出，目前这个乱象纷陈的一切景象，乃是历史趋势中自然的现象，文化思想在变动的时代中必起波澜，也是人类历史分段生命中当然的病态。变乱并不可怕，古已有之，重要的是找出变乱的根源，去对治它，去迎接人类历史的新气运。

在中国春秋战国、南北朝、五代、金元、满清等历次变乱时代中，都伴随着文化政治上的大变动。南北朝是社会大动荡的时代，也是佛教文化长驱直入、快速发展的阶段，在思想文化上经过较长的时期的融化之后，便产生了盛唐一代的灿烂光明。五代与金元时期，虽然没有南北朝那样大的变化，但欧亚文化交流的迹象却历历可寻。从清末至今百余年间，西洋文化伴随着武力而东来，激起我们文化政治上的一连串的变革。在陈述了历史经验之后，南先生指出，变乱不可怕，我们以往经历了这么大的变乱，但每一次变乱都导致了更鼎盛、更辉煌的文明的产生，经过二十世纪文化的变乱以后，“我们固有的文化，在和西洋文化互相冲突后，由冲突而交流，由交流而互相融化，继之而来的一定是另一种照耀世界的新气象。”南先生对我们中华民族充满信心，他曾说，中华民族和犹太民族是世界上最伟大的两个民族，犹太民族亡国三千年，至今还能形成这么强大的势力，靠的是什么？靠的是他们的犹太教文化，才凝聚起这么一个伟大的民族。他还说到了下个世纪，我们中华民族必将创造出非常灿烂的文明，他很有信心。我想，我们也很有信心。

为了迎接这个时代，南先生说，知识分子在这个历史变局中，既不应随波逐流，更不要畏惧趑趄，必须认清方向，把稳船舵，无论在边缘或在核心，都应各安本位，谨慎明敏地各尽其能，整理固有文化，以配合新时代的要求。但这项工作是很清苦的，所以他说：“那是任重道远的，要能耐得凄凉，甘于寂寞，在默默无闻中，散播无形的种子。耕耘不向收获，成功不必在我。必须要有香象渡河，截流而过的精神，不辞辛苦地做去。”

1976年冬，南先生在出定后作了两首偈子，收在《金粟轩纪年诗初集》，这本书我们还没有出版。我们知道，南先生的成名作是《禅海蠡测》和《楞



伽大义今释》，但最真实地反映他的思想的，还是《金粟轩纪年诗初集》中收集的他的偈语、诗词、对联。比如，1979年的《记梦中与虚云老和尚答话》：“狮头山色梦依稀(抗日后期曾在重庆南岸狮头山亲近虚老七天)，携杖同登归净居。三界不安如火宅，留形我在岂多余。”这真切地表明了他的出离心，表明了追求佛法解脱的第一义谛是他的立足点。79年冬，他出定后所作的两首偈子中，有一首是：“忧患千千结，山河寸寸心。谋国与谋身，谁识此时情。”谋身是个人的修行——得道，谋国是入世的悲心，这两者该选哪一种呢？我觉得，唯有高高山顶立的智慧，才有洞彻世情的冷峻目光；也唯有深深海底行的悲愿，才有民胞物与的火热情怀。所以，“入山”还是“入世”，对真正的智者而言，这二者并不矛盾，生活与禅也并不对立，两者的界限其实本来就不存在。

我在文章的最后又引了南先生的一首诗，从中可以透出这位老先生的一丝消息。有一天午夜，他在回复各地书信十余封后。已是凌晨三、四点了，这时想起了他幼年的启蒙师朱味渊先生及好友程沧波先生，于是作辘轳体律诗五首。我引了第五首作为文章的结颂：

“多情未必道情违，争奈春回情境微。

答问恐迟劳笔墨，送迎不忍掩柴扉。

事求妥贴心常苦，人尽平安愿总非，

入世入山皆昨梦，鬢丝禅榻日相依”

入世的修行并不那么方便，事事处处要做到位很难。比方说我这么个小人物，有时候别人给我写的信都回不了。因为这个缘故，虽然我认识南先生很早，但有五、六年时间和他没有任何联系，一是怕打扰他，另外自己知道应该怎么去做，你就在你的当下、在你的位里上不辞劳苦地做去就

是了，万行门中，不舍一法，入世较之出世更难。也正因此，我很少与净慧法师通信，我写信，法师每次给我回信都是恭恭敬敬的，每个字都写得端端正正，这多浪费他的时间啊！想到这一点，我们年轻人在世上应该非常严肃地去做好每一件事情，因为老前辈以他们的身教，给我们树立了无言的榜样，我们从每一件小事上，都可以看到他们严谨的精神风范。

# 《金刚经》和我们的生活

中国佛协教务部副主任妙华法师

《金刚经》在中国的历史上，自从由鸠摩罗什法师和玄奘法师翻译过来之后，没有任何一部经典像《金刚经》这样在中国根深蒂固，广泛弘扬。虽然在一些思想家、文学家和哲学家来看，《金刚经》具有很丰富的思想内涵和哲学性，但是并没有因此而被广大民众所漠视。在中国广大的区域中，不管是历史上，还是现在，广大民众都有一种普遍的意识，就是认为读诵受持《金刚经》能够荐亡积福。在历史上，有很多文化人以抄写《金刚经》为人生的幸事。因此，在唐代书法界出现了一种抄经热。在抄经热兴起以后，中国字的形体中出现了一种写经体。在杭州十五洞的摩崖石刻上，有百分之九十以上的文字刻的都是有关《金刚经》的内容。泰山可以说是一座文化的山，在那些摩崖石刻上，也有百分之九十以上的文字刻的都是《金刚经》的内容。其中有一处人文景观，就是泰山的经石峪，用颜体字(每个字一米见方)，把整部《金刚经》都刻在了这个山谷里。除此以外，在中国的四大名山、四大石窟，随处都可以见到有关《金刚经》的内容。这些文化人，把他们理解的《金刚经》的某些经文刻写在石头上，其用意有两个方面：一方面，他们认为这是做了一件有功德的事；另一方面，他们也想让更多的人由此而了解《金刚经》，悟入《金刚经》。

关于《金刚经》的版本，在中国为保存《金刚经》的版本，有着非常多的典故。比如，如何将《金刚经》刻写在石板上，藏在密室中，经过几百年或上千年以后，又被一些高僧发现。在我对《金刚经》进行研习的时候，其中有一位日本人使我非常感动。他在唐代的时候，把《金刚经》刻

在了钢板上，带到了日本，后来，当中国这个版本消失的时候，中国的学者在日本又发现了这个版本，使它重新又流传到中国来。

我讲这些，就是想以历史事实来说明《金刚经》与中国广大民众的生活有着千丝万缕的联系。在座的各位，我们今后修学的道路还很漫长，要接触大量的经典，在没有研习经典以前，有许多外围的东西需要大家了解。所以，我今天在这里讲的目的只是想给大家起到一种导读的作用。

首先，我对经典的“经”字作一下解释。“经”字具有准确的内涵和外延。按传统的讲经方式，“经”字可以从三个方面来诠释。经的第一个含义，有方法和途径的意思。经的第二个含义，有胜载义。比如现在我给大家讲《金刚经》，联系着大家的生活来讲，这是一种方便。我们各位在提问的时候，或者和我交谈的时候，也有很多思想，但我们的思想是散乱的，不能成为一个完整的体系。而作为一部经，它是完整的一个思想体系。胜载义，有收藏的意思。就是说它把许多闪光的思想收藏在一个完整的思想体系里面了。因此，我们往往把经称为藏经。藏，也是收藏的意思。经的第三个含义，有不可更改义。任何一种宗教或者学派，把一种认为是不可更改的权威性的书，称为经典之作。所以，并不是任何一个人都可以把自己的思想称之为经的。佛教的经典，是佛陀的弟子把他的教法结集后，以固定的形式流传下来的，是不可以更改的。另外，像道教老子的《道德经》也是这样，任何人没有权力进行删改。后人所能做的，只是对经典的注释和论述。唯有这样，佛陀的思想虽经流传了两千五百四十年，却还能保持它的原貌。也使我们后人通过读经，能够直接地了解佛陀的全部思想。

在过去，翻译经典的工作是一件非常严肃的事情。在西安慈恩寺，以玄奘法师为首，通过国家严格筛选出的上千名高僧聚集在一起，他们在对

经典进行翻译的时候，有时对某一个字的确立，都要经过很长时间的辩论，力争用最准确的文字，把它融进全部的经文之中。而现代人在翻译经典时，已经很少有人能这样严谨了。随着我们对现代化运作工具的掌握和对现代媒体的把握，有些人是为了让更多的人能够读懂这些具有深奥道理的经典，也有的人是出于功利之心，于是就把这些佛经译成白话，然后输入电脑，或是著书出版。我觉得这种方法很值得商榷。因为中国的文言文，它的句式结构是非常严格的。除此以外，它的思想内涵是非常丰富的。当我们轻描淡写地把佛经译成现代的语言时，很可能就贪污了佛陀本来的思想。所谓“差之毫厘，失之千里”。当然，我谈这个问题，并不是说我们不能够推陈出新来做这项工作。而是说，我们在做这项工作时，一定要本着非常严谨的态度。本来在佛法传入中国这一漫长的历史中，翻译的时候，语言就有很多的障碍，就有很多不尽人意的地方。如果我们现在的学者不能很严谨地对待这件事情，那么就会贻误后人。过多少年以后，人们恐怕就很难看到佛陀思想的原貌了。

古往今来，讲《金刚经》的人非常多。但是，由于每个人对佛法的悟入有浅深偏圆的区别，所以对《金刚经》的解释也各有不同。有个比喻说，兔子到海边去喝水，它回来后，仙人问它海有多大？它说，海就像我肚子这么大。鹿也到海边去喝水，它回来后，仙人问它海有多大？它说，海就像我肚子这么大。大象也到海边去喝水，它回来后，仙人问它海有多大？它说，海就我肚子这么大。仙人非常严肃地告诉他们说，海就像海那么大，你们三个的肚子都是很有限量的。我们今天面对佛法的大海，就应该反省自己，我们的经验、阅历、心量和智慧都是很有局限性的，我们以自己有限的尺度去衡量佛法，我们所能认识到的，已经不是佛法的本然了。当我

们以自己的限量去讲解佛法的时候，混入了很多我们自己杂染的思想和境界。所以，当我们在弘扬佛法时，首先应该取一种非常严谨、慎重的态度。我今天在此给大家讲《金刚经》，只能作为一种导读，也就是给大家提供一块敲门的砖。使大家知道，《金刚经》是一部专门阐述有关人类智慧的经典。

《金刚经》不但是禅宗的宝典，更是所有修学佛法的人都应该了解和亲近的法宝。佛陀说：“智慧以为母，方便以为父，诸佛大导师，无不由是出。”一个学佛的人，不管你学任何一个宗派，任何一种法门，智慧是我们唯一的导师。如果没有智慧的话，你的所学将失去航向，你的所修将是盲修瞎炼。而我们在教化众生的时候，就需要各种善巧方便。三世诸佛和一切祖师、导师都是由此而产生的。所以才有这样的说法：“佛是觉悟了的众生，众生是迷了的佛。”

释迦牟尼佛活了八十一岁，在他讲经说法的四十九年当中，用了二十三年时间讲般若。般若是梵文的音译，中国人在翻译的时候，没有相应的文字来翻译这两个字，为了保持佛陀讲经说法思想的原貌，就以音译的方式把这两个字保留了下来。这也说明在最初译经时，我们的先师大德们是非常严谨的，在实在没有相应的文字加以准确的翻译时，绝不勉强翻译。有的人，后来把般若译为智慧，但意译为智慧，往往会被中国人理解为聪明。因为中国文字的聪明与智慧似乎没有太大的分别。在这里，我先讲讲聪明和智慧的区别。所谓聪明，是没有定力，靠我们第六意识的分析、判断，患得患失，在这方面所用的功夫，表现为聪明。在文言文中，把聪明解释为耳聪目明。人老了的时候，眼花耳背，谁也不会称老人为聪明。只有对年青人，才称之为聪明。所谓智慧，不仅仅是知识，知识能增加我们对事物外部的感知和认识，智慧非常近于大智若愚这种思想。就是说，只

有生发了我们内在的潜能和智力，把心上的蒙尘抹去的时候，原来本体的东西才可称为智慧。如果用西方的思维方式给大家解释，可以分为两个方面，不但能够对事物的外部进行分析判断，而且能够对自己进行回光返照；不但能够知道现象世界是如何建立的，而且能够透过现象看到事物的本质。也就是所谓的双照双观，才可称为智慧。因为在中国没有一种与般若相应的词，所以就勉强把它意译为智慧。

佛陀在讲经说法的时候，他把我们人类的智慧看得十二万分的重要。但是可悲的是，自从佛法传入中国以后，在中国的民众中，每当谈到佛法时，总是把那些死亡、灰暗、落后、消极厌世的东西与佛教紧紧联系在一起。所以，当许多法师在讲经说法时，总是一再地强调佛教是智信而不是迷信。但是，有人不分青红皂白地总是把佛陀当初只是为了使人树立正知正见的这种方法称为迷信。当然，我们也反省自己，在佛法的流传当中，因为两种文化的互相交融，我们民俗中原有的一些东西也渗透进佛教中了。

佛陀用二十三年的时间讲般若，译成汉语的般若经，仅玄奘法师一人就译了六千七百二十四卷。佛陀所有的教化用经、律、论三藏十二部来囊括。现在我们的藏经楼里的经书，以我这样的劳力搬上一星期才能搬完。很多人一听，可能就觉得害怕。这么多没有标点符号的线装经书，我要读的话，哪年哪月才能读完呢？今天我们在这里讲般若，就是为了消除大家这种迷茫的。

现在翻译成汉文的有关智慧的经典是六百卷，叫《大般若经》。佛陀在讲经说法时，他的思维是非常严密的，丝丝相扣，尽可能地让我们从文字上直接领会他的思想，而不要产生歧义和误解。在六百卷《大般若经》中，极为突出地表现出其思想的严密性。佛陀每讲到一种思想时，总是把别的

思想还要重复一遍。当我初次接触《般若经》时，我下决心一定要把它读懂。但是，当我读了几天后，我就不想再读了。因为其中许多经句是来回反复地讲，而且其思想性是非常严谨的。我们一般人的思想是非常松散的，所以面对很严谨的思想，读多了就会感到很累，很乏味。因此，我第一次读《般若经》就没有坚持读完。过了一段时间，反思了一下，觉得自己身为一个出家人，连佛陀般若类的经典都读不下去，当别人如果说我是迷信的时候，我就很难说得清楚了。于是，我再次发愿要把《般若经》读懂。这次再读，虽然比前一次有些进步，但依然还是没有读懂。也就是说，《般若经》的思想体系非常庞大，有很严密的逻辑性，有很深邃的思想内涵，这对我们一般人来说就会形成一种很大的障碍。我认真反省自己，觉得这就是自己业障的反应，包括文字上的障碍，所有这些障碍，使自己不能深入到经典当中去。我讲的这些感受，今后各位在读经的时候，或许同样会碰到。

六百卷《般若经》虽然非常难读，但一个学佛的人又需要这种智慧，这是一个矛盾。因此《般若经》被翻译过来后，祖师们观察时节因缘，他们把六百卷《般若经》第九分的“能断金刚”单独提了出来，出了一个单行本，这就是我们今天看到的《金刚经》。《金刚经》被提出来在翻译的时候达到了信、达、雅。也就是说，如果从文学的角度来看，《金刚经》的文字非常优美，节奏非常明快；如果从哲学的角度来看，《金刚经》的哲学含量非常丰富；当我们以《金刚经》作为修学的指导时，它确实可以使我们明心见性。《金刚经》总共只有五千二百七十四个字，但是洋洋五千言却有着无穷无尽的宝藏。我们可以通过这个窗口，深入到佛法智慧的大海中去。

《金刚经》主讲的就是般若，般若就像是一把利剑，如果我们真正能够把



《金刚经》读懂了，我们再读别的经典，别的经典的思想障碍和文字障碍就会迎刃而解。

如果一个学佛的人没有抓住般若的思想，没有以智慧为先导，十个人有九个会差落。尤其我们现在的时代，是一个科技昌明、信息爆炸的时代。如果我们没有智慧的话，很可能就会迷失了自己。当我们深入般若以后，以所掌握的智慧来看问题的时候，既可以使我们站在每个角度去看清楚问题的关键所在，又可以使我们不被牢牢地局限在所站的角度上；既可以使我们深入到每一个层面，又可以使我们不拘泥于每一个层面。

佛有十大弟子，每一个弟子都有自己能力上的第一。在整部《金刚经》中，佛陀都是与“解空第一”的须菩提进行问答。在这些问答中，集中地展现了佛陀所有的般若思想。佛陀的这种展现，并不是像我现在这样依文解字地给大家讲解，他的智慧完全是从自己的毗卢性海中款款流出，也就是说心中原本就有了这些东西，他只不过以各种角度描述给我们。

既然般若思想这么重要，那么修学禅法的人又是怎么运用般若思想的呢？整个禅宗发展史是很漫长的，我只能粗线条地给大家勾画一下概况，使大家明白般若思想与禅宗的思想是水乳交融的。从初祖达摩一直到四祖道信以前，这一阶段一直是以般若为修禅的凭证，以《楞伽经》为印心的法本。到了四祖道信，他在湖北黄梅弘扬禅法的时候，就是以《金刚经》为他的门人来印心了。就是说判断一个人是否开悟了，是否明心见性，就是以《金刚经》为印心的凭证。《金刚经》的印心法门，到了五祖和六祖时，这种传法因缘表现得就更为显著。也就是说从初祖到六祖，般若思想就像一条横线，对整个禅宗思想史起着一种贯穿的作用。因此，六百卷《大般若经》和其中的《金刚经》在禅门中被称为禅宗宝典，是所有修学禅法的

人必须要修学的功课。

《金刚经》是佛陀以一种方便把他的智慧形象化了，他把这种根本的智慧比喻为金刚。金刚以它夺目的光彩，坚硬锋利的质地而独尊于各种宝物之中，它被称为宝中之宝。佛陀以金刚比喻般若智慧，说明这种智慧如金刚一般锋利无比，坚硬无比，无坚不摧。这就为我们树立了一个坐标，只有以《金刚经》的般若智慧为唯一的标准，才能分辨出我们的世出世法是否圆融，我们的思想是属于聪明，还是属于真正的智慧。

“般若波罗蜜”的意译，就是用大智慧度我们过彼岸。有人曾问我，有此岸和彼岸吗？此岸和彼岸是佛陀所证悟的自体，是离开语言文字和名相的，是一法不立没有言说的。但是，我们现在却看见这么多语言文字的经典。这一切都是因为一种方便，是一种没有办法的办法，其目的是为了让我们因指见月。比如我用手指指天，说天上有一个月亮，聪明的人就会因为我的指点去看月亮，而愚蠢的人只会牢牢地盯住我的手指说，没有月亮呀，并让我拿出月亮给他看一看。所以，语言文字只是一种方便的引见，它可以起到一种沟通的作用，而觉悟的境界是语言所不能够完全表述的。因此，佛在讲《金刚经》时用心良苦，他往往是边讲边扫。就像一个人从雪地上走过，他要想抹去留下的脚印，只好边走边扫。然而这样一来，脚印虽然可以抹去，却还会留下扫帚的痕迹。所以，很多祖师讲到语言文字与开悟境界的关系时，往往是言语道断，心行处灭。开悟的境界不允许我们在语言文字上去求，但又必须去讲，因为我们常人善于思辩，善于用语言文字去理解事物。有智慧的禅者往往是通过某种途径，把我们引到山高水长的地方或是没有遮蔽的地方，然后指给我们说，那就是月亮。就是说用尽种种方法，只待你自己去开悟。比如说举起了拂尘，砍掉了手指，拳

打脚踢，乃至呵佛骂祖，这一切都是为了让我们放下对语言文字的执著，当下悟到心的本体和法界的真如。

是否有此岸和彼岸呢？当我们产生烦恼的时候，就有了此岸和彼岸；当我们当下承当，解脱、清凉、自在的时候，就无所谓此岸和彼岸。此岸和彼岸是一种文字上的建立。为什么建立此岸和彼岸呢？就是为了表示法有两个。平常我们都说佛法是不二法门，而我在这里讲法是两个，这就是指世间法和出世间法，或者圣人的思想和凡夫的思想。圣人取得觉悟之后，为了使我们明白我们同他的差异，他就把解脱的那面叫做彼岸，把凡夫的烦恼、争名夺利、无明暗昧的世界叫此岸。这是第一个层面。第二个层面，佛是觉悟了的人，当我们各位也能放下、自在、解脱、轻安的时候，我们也是佛，那我们与佛也就一体不二了。当大家不明白我现在所讲的这些道理，才有着老师和学生的分野；当各位已经掌握了这些思想，我的思想就是你的思想，这种时候也就无所谓老师与学生了，那么我们就是一体，而不是两个了。我认为这种认识事物的方法是非常圆满的，既认识到事物之间的差异性，又领悟到它们之间的同一性。由此我们也可以悟到，在生活中人与人之间是相依共存的。如果我们仅仅看到人与人之间差异时，只会增加我们的烦恼；当我们认识到人与人之间的同一性时，我们就会产生理解。比如在生活中，当一个人的品格与我们发生冲突时，我们要学会自他相换，站在他的角度来看我们自己，领悟到他与我们的同一性。只有这样，我们的胸怀境界才会更宽广，我们的烦恼才会淡化。如果我们不具备这种不二法门的方法，我们就是想解脱，想增长自己的智慧，想拓展自己的胸怀境界，即使有着这样良好的愿望，也是难以达到。所以，认识事物的方法非常重要。

我们一般人脑子里都是装满了概念和定论，因此在深入经典的时候，第一大障碍就是所知障。我们总是拿学过的东西和已知的概念为尺度来左右地衡量所看的经典。当看到经中所说的话符合自己的思想时就接受，否则就排斥；或者总是想在生活中找出它的真实凭证。前两天济群法师讲到，说有一位哲学家曾经说过，人类社会自从建立以后，我们人就把自己作为唯一的尺度来认识这个世界。这种描述非常准确。有一位叫海默尔的物理学家，在他的一份物理学答辩的扉页上有这样一句话：“我们今天所有科技的研究成果，只是释迦牟尼玄记的开始。”玄记就类似于预言。他并且说：“以人为尺度建立起来的这个社会是非常有局限性的。”有很多做学问比较客观的人，他们常常谈到人的局限性和时代的局限性。佛陀与我们有这么久远的时空跨度，他又是一个觉悟者，我们对于觉悟者的言行和思想如果用凡夫的心去分析判断的话，怎么可能得到一种客观而公正的结论呢？所以，我们学佛时常常强调要放下以往的知见。就像一只茶杯要倒入甘露，我们必须先把茶杯里的东西倒空，并且把它清洗干净，然后再倒入甘露，只有这样，我们才能品味出甘露最纯正的滋味。如果我们根本不愿把茶杯里原有的东西倒空，直接就倒入甘露，怎么可能品尝到甘露原本的滋味呢？

出于对圣人思想境界的尊重，我只能把我所讲的《金刚经》作为一种导读，给大家提供一种参考，而不能做定说。因为我的学识、智力、心量和修为等等都还是很有局限性的，甚至有很多致命的弱点。尤其在涉及到佛陀的经典时，我觉得我的智慧太有限，不能以一种使大家更易理解和消化吸收的方法使大家更直接地进入佛法。因此讲的时候，我感到很吃力，只能以一种谈心的方式与大家进行对等的交流。

《金刚经》所有的思想内容，我把它归结为三个层面，也就是三种般

若，即三种智慧。

第一种智慧，文字般若。

我们学的所有的书本知识，如果我们能够把这种知识融会贯通的话，就具有了文字般若。这种般若是世间的智慧。一个学佛的人，在学佛的初级阶段，面对浩如烟海的经典，每部经典的内容又都是文言文，所以我们首先遇到的困难就是文字上的障碍。如果我们连文字的内涵和外延都不能知道，那么这样读经，就像小和尚念经有口无心。所以说佛法不违世间法，一方面知道世间的文字是假名安立，另一方面又不坏世间相，这就充分地肯定了文字安立的必要。就是说一个人如果能够熟练地掌握语言文字，他靠近智慧的速度就会加快。

在禅门下，有很多人会产生一种很深的迷茫和误解，因为禅宗说不立文字，并让我们把所有的文字都放下，但禅宗的历史所表现出来的却是另一种现象，自佛法传入中国在唐代形成八大宗派以来，禅宗所结集的语言文字是最多的。比如禅宗的公案有一千七百多条，禅宗的语录，各种灯录非常之多，这就足以说明文字本身非常重要，而不是像有些人片面地认为禅宗不需要文字。

大家现在所学的社会知识和自然知识都属于世间的智慧，世间的智慧重心是以人为主体，通过这种知识的学习，使我们了解掌握以及推动外部事物的产生、发展和变化。佛经也运用语言文字，其目的是让我们破除烦恼，放下执著，得到解脱。同样是语言文字，世间的智慧是引导人向外，佛法的智慧却是引导人向内。当我们强调世出世法圆融无碍的时候，我们往往说是在方便的时候，世间法的这些语言文字以及这些音像设备是很重要的，但并没有因此而丧失佛法的特质。当我们在强调佛法的特质的时候，

并没有否认我们运用人类社会的语言来完整的表述佛法。

文字般若，如果用一句话来高度概括的话，这就是：语言文字本身虽然不是真理，不是真理的自体，不是法界真如，不是涅槃的实体，但是语言文字可以使我们由此而领悟到真理本身，因此我们称之为文字般若。

第二种智慧，观照智慧。

观照智慧与我们的人生实践是密切联系在一起的。为什么说知识并不等于一个人的修为呢？在生活中我们会发现，有一些人虽然知识非常丰富，具有很高的学位，但心胸却非常狭窄，很自私，很贪婪，这就因为这些人所掌握的知识只是前人的一种经验，但他们并没有把这些经验吸收转化为自我的经验。所以在认识事物的时候，他们的眼睛只会往外看，而不会内视，不会回光返照观察自己当下的心念，也就不会注意到自己内心的局限性。这就是学与用的分离。所以说知识与人的修为不能够划等号。

另外，也有些人虽然没有文化，不善言辩，不能讲出那么多的道理，但是他们的胸怀却是很宽阔，很坦然，很正直无私。当我们靠近这种人时，就能够感受到他人格的魅力，被他人格的魅力所感召，这种人有时就不需要语言文字为表达。我们对于佛法的修学就应该不能仅仅停留在语言文字上，如果我们仅仅停留在语言文字上，停留在思辩上，那也只能叫做佛学，不能叫做学佛。所谓佛学，就是不管你信不信仰佛教，只要是用一种客观、平实、考据、推理的方法去了解佛教，就可以称为佛学。而学佛就不仅仅需要明理，明白佛教的历史和教理，更在于以佛的教理为指导，克服自己的习气，消除自己的业力，像佛陀那样走向彻底的觉悟。也就是将佛法的道理落实在自己的当下。使原来没有智慧的思想言行趋向智慧，使原来狭隘的心胸趋向宽广，这才叫做学佛。因此佛学与学佛之间虽然有着极为密

切的联系，但根本的落脚点却是不同的。佛学仅仅停留在对佛法的了解上，学佛却在于使佛法落实在生命的每一当下。如何使佛法落实于生命的每一当下，这可分三点来谈。

首先，谈谈佛教的戒律。戒律是律学，是一个很庞大和完善的体系，它既有原则又有方便，有很多复杂的辩证关系。我今天并不想给大家讲律学，在这里我只告诉大家最重要的一条，即佛教所有的三皈五戒、十善、比丘的二百五十条戒、比丘尼的三百条戒，种种的戒律归根结底都是用来自律的，是让我们掌握这种方法用来要求自己，而不是让你拿着戒律去扫描别人。这就是与社会上其它的哲学、思想、法律最大的不同之处。社会上的法律叫做他律，只有道德的规范和佛教的戒律叫自律。他律和自律虽然只是一字之差，却有着千差万别的内涵。比如有的人与别人发生了矛盾，于是躺在床上想象着如何把对方置于死地。你躺在床上如何去想，没有人管你，因为你内心的活动没有人知道，也没有人能管。但是它可怕就可怕在这一点，因为任何一种行为都是源于最初的一念，一旦这种念头在你心里酝酿成熟付诸于行动造成了社会或人身的伤害的时候，公安人员、司法部门才会出来追查这件事情。大家想一想，这是不是太晚了？因为已经既成事实，即使是追查，逮住了这个人可以绳之以法，以警世人；若逮不住这个人，就可能使这个人更加变本加厉地危害社会。所以我们今天弘扬佛法，张扬它的道德，显然是可以弥补法律之不足的。法律只能治末，佛法却可以使我们自觉地去治本。社会上很多行为的准则就在于本末倒置，包括我们对于事物的认识。一旦我们对事物的认识本末倒置之后，就不可能对事物产生一种正知正见。

第二点，谈谈佛法对人心的改良。佛陀讲的所有的经都是定学，就是

告诉我们一种修定的方法。使我们能够在红尘热恼中回光返照自己，照看好自己的心念和行为。现在的社会，恰恰是有很多人没有时间反照自己，而且根本不懂得如何反照自己。因此，在名利得失面前就很容易迷失自己。心被外在的一切所迷，就不能够作自己的主人，就成了被外物所转的奴隶。

第三点，谈谈佛法对人的智慧的开发。佛教所有的论都可以称为慧学。因此经与论用三个字概括就是戒、定、慧三增上学，或叫三无漏学。我今天讲的重点是般若，就在于智慧。佛教所有的论几乎都是让我们确立对人生和宇宙的正知正见。当我们有了正知正见以后，所有的事情就好办了。

这几天大家争论的热门话题就是佛法与科学的关系。我听了以后真是大汗淋漓，因为任何一种偏执的看法都可能导致我们信仰的退失。首先，我觉得我们大家要形成一种共识，就是科学是一种工具，这种工具不管它锋利也好，迟钝也好，关键在于运用工具的人。就是说科技的昌明，物质的丰富，并不是导致人们道德沦丧、核战争威胁等等人类败坏行为的根本原因。有一位同学讲得很好，他把科学比喻为一把刀子，说医生可以运用它治病救人，歹徒却可以使它成为杀人的工具。我觉得这才是正知正见。对于科学，我们如果能够驾驭好它，使它造福人类，改善环境，科学就起着使人类迈向进步的良好作用；如果我们不能够驾驭好它，使它用于战争。用于破坏资源，破坏环境，那么就使科学可能成为导致人类毁灭的凶器。另外，科学本身有其自身在发展中的局限性。从宏观的角度来看，这正反映了我们人类自身的局限性。我们每个人在研究学术的时候，有每个人自身的局限性；我们人类在整个文明发展的进程当中，有人类自身的局限性。人类的局限性，比如表现在民族的狭隘性，本位主义，以及集团的利益，这些都属于一种扩大的自我。人们为了保全一种扩大的自我，因此就产



生了战争。战争产生之后，谁都希望自己掌握一把最锋利的武器，这种时候，和平只是一面没有实在意义的旗帜。谁都一手高举着这面旗帜大声疾呼：“我是为了和平！”而另一只手却在急着磨快自己的刀。这就是我们人类自我的局限性。佛法的智慧就是要我们冲破这种局限性，打开我们的眼界，扩大我们的心量。

面对科技所装备起来的强大的军事力量，有的人可能会发出这样的疑问：用宗教的力量去呼唤和平是否显得太苍白了？表面上来看，宗教是显得很苍白，但是宗教却可以唤醒人类内在的智慧，这种智慧一旦被焕发出来，其潜力将是无穷的。然而要想冲破人类自我的局限，就如同要改变人的本性一样实在太难。作为一位弘法者，虽然我们明明知道这种现实的艰难，明明知道我们个人力量的有限，但是我们还是要竭尽全力，就要像杜鹃啼血一样，啼破了嗓子，流出了血，依然不停止我们对于人类的呼唤，对于世界和平的呼唤。

我讲观照般若，就是希望大家学习佛法之后，要运用佛法的标准建立起一个思想的坐标。如果这个坐标是清晰的，在社会生活当中，当我们自己的利益与别人发生冲突的时候，就要静下心来用这个坐标去衡量。我个人学佛之后最大的受用，就是学会了用缘起法来解释生活。

我原来是一个脾气非常急、很主观又很执著的人，有一天，当我突然回过头来想看看自己走过的路程，这时我通过文学诗歌的境界，以及看了八大山人的绘画，看了《五灯会元》，再看了佛教的一些小册子，这才发现我以前那些狂妄的辩论，那些对别人不屑一顾的行为，是多么的幼稚可笑。因此，学佛以后我开始用缘起法来看待人和事，看待自己的名和利。当名誉和利益当头的时候，我明白那是某种善缘的相聚，而这种善缘的相聚是

没有恒定性的，它必定是要过去的，因此我的心就不会为它所动。当我处在生命的低谷，被别人谩骂，不被人理解，在我感到很痛苦，很失意的时候，我明白这是某种逆缘的相聚，它必定也是要过去的。因此我就提醒自己保持一种平常心。当然这种保持不是消极的等待，因为我明白我不能够左右这个社会，不能左右别人，我唯一能制约和主宰的只是我自己，所以，我就从我自己做起。

有一位法师说过这样的话：现代的人穿衣服是穿给别人看的，而不穿给自己。这句话表面看来虽然很通俗，但确实是一针见血，很有份量。也就是说，我们现代人在做人的时候，往往是向外关注得太多了，总是在想，社会如何承认我的价值？别人会怎么看我？而不是去思考我应该如何走好当下的每一步？

就具体的修行来说，在座的很多人接触佛法之后，都希望自己由迷而悟，希望自己早日脱离烦恼，早日解脱自在不二。但是他不愿意打坐，甚至不愿意听讲座，因为他觉得佛法讲来讲去反反复复总是那一套，让他感到很乏味。他从来就没有反省一下，在现在这个社会，我们能够有多少这样的机会来听闻佛法？印度有位高僧叫阿姜查，他写了一书叫《森林里的一棵树》，他以一种形象的比喻把自己内心的体验以及一些深奥的修行境界通俗地表达出来了。其中有一段是这样写的：路边有一个黑洞，从这里路过的人们都很好奇，每个人都把手伸进去想探一探这个洞有多深？每一位探洞的人都说这个洞太深了，但从来没有一个人说我的手臂太短了。我在与许多同学探讨佛法时，我也发现许多人都说佛法太深奥了，而不是说自己的智慧太有限了。

今天这个生活禅夏令营，首先就讲禅，禅是佛教的精髓。一般的解剖

学，首先是把皮肤这个层面解剖开，然后深入到脂肪、肌肉、骨头，最后才是骨髓。我们这个夏令营直接就把佛教的精髓展示给了我们大家，所以许多人有这么多的疑问非常合乎情理。原因就是我们从一个横截面直接地就深入到了佛教的最里层，而不是按部就班地从佛法最外层的基础知识一步一步了解佛法的整体概况，最后才深入到它的实质。当我们一步就深入到佛法的实质时，几千年的思想浓缩在一起，就像一块风干了许久的馒头，我们没有锋利的牙齿几口就把它啃掉，更不用说消化了。也就是说，我们不具有锋利的智慧一下子就能把佛法的实质完全弄懂。因为许多人咬不动这么坚硬的馒头，或许就会抱怨这块馒头太坚硬了，而不是反省自己的牙齿是否太脆弱了？

我今天面对佛法智慧的大海。我不敢做定说。因为一个人在没有开悟以前，他所讲的法只能说是靠近佛法，与佛法相似却不等同于佛法。比如佛在《金刚经》中提到三千大千世界的概念，很多人没有学佛以前就知道大千世界的概念，但是并没有用自己的肉眼，或用自己的修道，或用科学的方法，如实地认识这一概念。佛陀经过苦苦修道，当他制心一处的时候，他所看到的三千大千世界是当下证到的。当他看到我们的宇宙世界是由无数的星体、无数的星系组成的时候，就用了三千大千世界这一概念加以概括。这个三千大千世界实际上是一种虚指，并非实数。而有些人却依文解字地认为三千大千世界也就是三千个星球。另外世界的概念，过去、现在、未来这种时间的概念称为世；上下、左右、东、西、南、北四维上下这种空间的概念称为界，时间与空间的总体称为世界。这一概念的形成，是佛陀通过修道以一种直接悟入的方法，所得到的现量和证量。而我们一般人所能知道的三千大千世界究竟是一种什么状态呢？我们只能站在科学家的

肩膀上去认识。科学家是通过可操作的工具进行实验的方法逐渐地认识这个世界，我们却只能通过科学家的认证产生认识，所以我们是用的方法认识世界。

各位通过参加生活禅夏令营，回去之后，如果要把对佛法的认识落实到生活的实处，其中很重要的先决条件是必须要掌握佛法的真义。并把它作为我们行为的坐标，以这个坐标为准则，要难行能行，难忍能忍。尤其是我们年轻人，因为血气方刚，又有自身很多不好的习气，更应该自我克制，培养自己的忍耐力。

我们每个人都有自己的业力，讲到业力的时候，很多同学都感到困惑，觉得业力这个概念很抽象。所以，我先讲一下业力在教义上的内容。比如我们在讲话的时候，有的人会以为话说过之后声音消失了，话的作用也就跟着消失了。其实不然，无论我们讲话的人，还是听话的人，在我们的潜意识中都会埋下这话里面所含的思想的种子。类似的话讲多了，或者听多了，也就会给我们意识里这种思想的种子熏染成熟了。就是说，我们身、口、意每一次的言语、行为、起心动念，都会在我们的意识深处打下深探的烙印，这种烙印的积累就是业力。而我们的身、口、意又深受这种业力的影响，并顺着这种业力的作用一直延续不已，就像一列顺势而行的火车。当我们学习佛法之后，意识到自己以前的人生观、认识论都是错误的，就应该把这个车刹住。当我们突然刹车之后，这时候车的惯性还在推着我们向前走，这种余势使得我们不能够自己做主，在我们的思想深处产生两种不同势力的强烈碰撞，让我们感到很痛苦。为什么会这样痛苦呢？这就是我们内心无明的业力与我们现在所学到的佛法知识产生碰撞之后的必然反应。

在文革批判孔子的时候，有一位老儒学家曾经说过：“我们有几个人取得了批判孔子的资格呢？”结果他也受到了批判。对我们现在所讲的佛学思想，也有一些人妄加批判和指点。在你批判、指点这些思想的时候，你对自己是否首先有一种正确的评估呢？对一种观念当我们没有全面了解的时候，我们首先应该虚下心来，放下所有别人对这一观念的认识，而直接地去了解这一观念的思想体系。只有这样，我们才取得了品评它的资格。

生命是有限的，我们的认识是有限的，面对无数的知识，而对无限的世界，认识世界的方法非常重要，更重要的还在于这种方法的背后所应该具备的一种包容的心态。如果一个人没有一种虚怀若谷的人生态度，是不可能成就一种贤圣的境界的。《金刚经》上说：“一切贤圣皆以无为法而有差别。”就是说贤人和圣人也是有差别的，他们的差别是境界上的差别。而我们常人之间更是千差万别，这种差别主要是品行上的差别。所以，学会虚怀若谷，这不仅仅是宗教上的一种情操，更是我们做人的一种情操。正如太虚大师所言：“仰止为佛陀，完成在人格。人成即佛成，是真现实。”我们学佛的目的是要转凡成圣，但是我们不可能直接超凡入圣，所以太虚大师以一种菩萨的精神给我们搭了一个梯子，让我们先从做人这一最基本的阶梯迈步。这就使一些人产生了误解，以为佛法等同于我们做人的某些道理，认为佛与凡人之间是没有什么差别的。其实佛与凡夫是有分野的，佛是大智慧、大自在、大无畏、大解脱的人。我们凡夫在没有觉悟之前，我们不能自己做自己的主，我们的心是迷惑的，染污的。虽然我们每个人都有成佛的可能性，但这只是一粒种子，如果你不把它埋在适宜的土壤里，不给它充足的阳光、充足的养分和充足的水分，它也就不可能发芽、更不会开花、结果。

有句话叫“菩萨畏因、众生畏果。”当我们明白了佛法的道理之后，我们就应该牢牢地看护住我们自己的每一个起心动念。每一个起心动念都是我们行为的一个因，所有这些起心动念的因都是互相杂染的。为什么说菩萨畏因呢？菩萨在因地的时候，他知道因就像种子似的，能引发的力量是不可思议的。合抱的大树都是发之于毫端，也就是说，任何一种事物它演变成一种很大的局面都源于最初一念心的波动。

在我们国家以经济建设为中心的时候，有些人就简单地把它理解为商品经济。商品经济的概念再缩小，就缩小为钱。所以就流行一句话叫做：“钱不是万能的，但没有钱是万万不能的。”在说明这个问题之前，我首先要声明的是，对于提高人民的物质生活水平，提高社会物质文明的水平，我是深表赞成的。因为人们不能摆脱物质生活的困苦，也是一种苦。佛教要人离苦得乐，其中就包括摆脱贫困的物质生活给人们造成的困苦。佛法中说，身安则道明。只有安顿好自己物化的生命，才能使道心安立。如果没有蔽体的衣服，没有千万间宁静的佛刹道场，佛法也无法安立于世间。这就充分肯定了物质文明的重要性。但是，当我们不能驾驭金钱，被它所奴役，为它道德沦丧，偷盗、抢劫、贪污、犯法，以至父子、兄弟之间为了金钱的利益大动干戈，这不是很可悲吗？

另外，当谈到钱，谈到贫富的问题时，有些人就误认为富人仿佛都是比较虚伪，比较自私的，而穷人都是比较善良，比较诚实的。这种认识其实是很错误的，人的品质并不能以金钱的多少、贫富的差别来衡量，而在于人的贪欲、私心是否强烈。如果是一个很善良的人，当他很有钱的时候，他可以用钱去做更多的善事；当他很穷的时候，同样可以随遇而安。如果是一个很贪婪自私的人，当他很有钱的，他就会花天酒地挥霍无度；当他

没有钱的时候，就可能去偷去抢。所以，金钱只是一种工具，怎样运用这种工具却可以看出一个人品性的高底，但是一个人钱多钱少并不能衡量他的品性。

很希望各位在这商品经济的滚滚大潮中，能够时时保持一种清醒的心态。因为人生的幸福是全方位的，是流动性很强的。人生的价值也是全方位的，我们千万不要因小失大，以小我失去大我。一滴水只有融入大海才不会枯竭，一个人只有把自己交给众生，像菩萨那样无我地为众生服务的时候，才能焕发出无尽的生命力，才会使生命发挥出最大的价值。在我们世间法中，人们很看重自己生命的价值。菩萨却是完全无我的，从来不看重自己生命的价值，正所谓只管耕耘，不问收获。《金刚经》上讲：如果阿罗汉说自己是阿罗汉，这个阿罗汉就已经不是阿罗汉了。就是说，当一个人已经有了很高的修行，很高的境界，取得了某种证悟的时候，他如果标榜自己，也就恰恰得出一种反证；这个人的修行境界实在还是很低的。就像阿姜查在他的书中扉页上写的一段话：有人问我“你可能就是阿罗汉吧？”我说：“我只是森林中的一棵树，鸟在上面结巢，它长满了花果，风吹来的时候，叶子在上面沙沙作响，但是树从来不说自己是树，树只是树。”多么平实优美的语言呀，但却体现出一种深邃的人生境界。

当今的社会是一个信息爆炸的时代，伪科学、假道学凭着先进的宣传媒介肆意泛滥。如果我们不能够很好地观照自己，很可能就会迷失了自己。尤其一些号称弘扬佛法的人，常常以弘法之名在名闻利养上、在个人利益上用功夫。有的人是披着宗教的外衣，借以扬自己之名，扩自己之势；有的人虽然没有披着宗教的外衣，但却以世人的利益投其所好地宣扬着与佛法相悖的思想。现在我们在书摊上可以看到很多类似的书，比如这个大

师出山了，那个活佛转世了。更还有一些不能公开发行而私下里互相传递的小册子、复印件。所有这些宣传媒介的泛滥，不但干扰了文化的正常发展，更给人们的思想带来了混乱，使人们难以把握住一种正确的知见。比我们现在更晚的下一代人其未来的趋势更是令人忧虑。这一代人，有人称为电视一代人，他们是靠看电视成长起来的。他们不喜欢看书，觉得书上的文字太枯燥，不如看电视更直观，更省力，更富于刺激性。而我们有些编导为了投其所好，更使用了一些很庸俗甚至很低级的手法来取悦观众，挑逗观众。中国传统的文化思想是文以载道，是以文化传播这种手段使人明理，使人净化，使人养成一种良好的道德，以便自觉地担当起社会的责任。但是现代的文化传播，许多东西是混淆的，使人茫然，使人迷失，或者使人见多不怪以至麻木不仁了。

我讲《金刚经》的观般若，就是希望大家在现实生活中，要用般若这把宝剑来护持自己，安身立命。不管是对待生活，对待知识，还是对待自己的修道，都要运用智慧。这种智慧不是我们自以为是的聪明才智，而是佛法的大智慧。或许有人会疑问：我现在还不信佛呢，为什么要让我以佛法的智慧来作为标准？这只是一种建议，无论我们信佛与否，很希望我们都能以一种包容的心量、一种平和的心态先来好好看看佛法的道理，然后再得出你的结论。

第三种智慧，实相般若。

实相般若本来不应该用语言文字来讲。实相般若是法界、真如以及开悟以后的本来面目。法界、真如以及涅槃，所有这一切又都称为实相。实相究竟是什么？《金刚经》是这样讲的：实相无相。为什么这样讲呢？释迦牟尼佛两千五百年前在菩提树下悟道时，证到了三大定律。对这三大定



律，我们可以用生活实践加以印证。释迦牟尼佛证到的第一个规律是：一切生命现象都在生老病死当中。就是说小到微生物，大到我们人类，都不离生老病死这个规律。释迦牟尼佛告诉我们这个规律，就是要让我们正确地认识和掌握这种规律，从而更好地安身立命。第二个规律是：一切精神现象都在生住异灭当中。生，就是念头产生了；住，就是念念相续，相对稳定的状态；异，就是迁流变化；灭，就是消失了。第三个规律是：一切物质现象都在成住坏空当中。成，就是生成了；住，就是相对稳定；坏，就是缘散了；空，就消失了。

首先，我讲一讲我们的生命现象。在生命现象中，我着重讲一讲我们的精神现象。在《金刚经》上讲到我们的精神世界时是这样说的：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”在禅宗史上，很多人因为这三句话而觉悟，也有很多人死在了这三句话上。我们的心念念相续，如果用心理学来给大家描述，我们的心有成像的能力，每一次成像就像电影胶片中的一个分解镜头，每一种成像的连续，就产生了想，想所产生的对事物的分别、判断就是思，思与想连接起来就是我们所说的思想。实际上思想最小的单位是念，当念念相续的时候，就形成了思想。思想在佛法是用意识来表示。我们的意识像河流一样川流不息，泥沙俱下，因此称为意识之流。因为我们没有修定的功夫，没有经过修行和证悟，所以就发现不了自己的心。当我们修定打坐时，就会发现没有一种影像会固定在大脑里，也就是说，我们不能够做主把握住自己的心。如果我们不能够把握住自己的心，也就不可能把握住自己的生命。修道的过程，就是为了调整我们的心，使我们的产生恒定力，更大程度地焕发出它本有的光明。

禅宗在唐代发展到顶峰的时候，有很多的禅宗大德刺舌头或身上的血

与金粉混合在一起，用来书写《金刚经》。也就是说，当时在禅宗修学《金刚经》已经形成一种热潮。在四川有一位大师叫马金刚，因为他讲《金刚经》，写《金刚经》书钞，对《金刚经》很有研究，在当时的佛教界非常有名望，所以被称为马金刚。当时在江西和湖南一带，禅宗非常盛行，有很多的高僧大德及禅者。马金刚就把自己写的《金刚经》书钞担了一担，跋涉千山万水，要去找一个人来印证一下。当他走到湖南境内时，遇到了南岳门下的一位老太婆在路边搭了一个茅屋卖点心。马金刚走了一路又饥又渴，就想讨些点心吃。于是，他就对老太婆说：“老人家能不能给我一些点心吃？”老太婆就问他：“你担的是什么呀？”马金刚说：“我担的是《金刚经》书钞。”老太婆说：“《金刚经》上有句话我想请问你，如果你答出来了，我就给你点心吃；如果你答不出来，我就不给你点心吃。”他心想：问到我头上来了，《金刚经》里面的内容我哪一个不知道呢？于是，他就请老太婆随便问。老太婆说：“《金刚经》上讲‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。’请问你要点的什么心呀？”这位马金刚当下愣在那里，不知如何对答。于是，点心没吃成，倒使马金刚回去之后好好地反照自己，使他在后来又更上了一层楼。这时，他就把以前写的《金刚经》书钞全部都烧掉了。

从文字上讲，“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”这种意识之流，本无所谓过去、现在和未来，我们人的每一个心念当下就具足万千个法界。当我们用语言文字来表达时，为了方便，在方位上我们分东南西北，在时间上我们分一天为二十四个小时，其实无论是方位还是时间的区分，都是我们人类所安立的假名。过去、现在和未来，也同样是这样的假设。其目的是为了建立人类的历史，便于我们对某种事物的表达。但

如果从真如法界上来讲，本无所谓过去、现在和未来。过去就是现在，就是未来；现在就是过去、未来；未来就是过去、现在，这三者是相融的，没有一个明确的界限。过去的已经过去，现在的正在迁流变化，未来的还没有到来，而我们一般人的心却在这之中患得患失。

禅宗所谓的十地顿超，就是要让我们透过语言文字深入到般若的实相当中去。人生的本质就是实相无相，但是凡夫不能用缘起的观点悟到实相性空，因为悟不到实相性空，所以就执著于事物的形象。比如认为这个房子是实在的，而不去想这个房子是由砖瓦石块聚集而成的，它将来必然是要消失的；即便它现在存在，它的当下也是性空的。正如《心经》上所说：“色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”有些有智慧的人，当他看到别人死亡时，可能会悟到：人生不过是赤条条来，赤条条去，注定是一场空。可是他没有进一步想，我们生命的当下其实就是空的。因为我们的生命每时每刻都在生灭变化着，没有一刻是固定不变，是实实在在的。我们可以用认识的方法来辨别一下，生命如果没有每时每刻的生灭变化，怎么会导致最终的死亡呢？

《金刚经》上讲，我相是虚妄的，没有一个实在的我相。但是我们一般人往往执著于我相，执著名是我的，利是我的，房屋是我的。其实有哪一种东西真正是你的呢？当死亡来临时，你被迫放下一切。与其死的时候你被迫得放下一切，还不如在你活着的时候就看破生死，早早地就放下对自我的执著。看破了生死，就打破了小我，就可以进入到菩萨无我的境地。我们凡夫之所以有很多烦恼，就在于有我。老子说：“吾有大患，为吾有身。如若无身，何患有之？”这话听起来似乎有些偏颇，但是当我们不以人为本位地看待生态，看待社会的时候，也就释然了。当我们以自我或以扩大了

的自我（集团的形式）为本位的时候，矛盾就来了，烦恼也就产生了。

当社会发展到今天这样的现状，能明白无我的道理已经很难，若能按照这样的道理去做就更难。因为我们毕竟都是社会人，都是在这个社会的熏染下成长起来的，要想从根本上改变我们的认识，改变我们的行为，就犹如脱胎换骨，必然会是很艰难，很痛苦的。比如在学佛的初期：当有人无端地污辱你的时候，你的理智就会告诫你要忍耐，你需要用很强的理智才能压下去原有的嗔恨心、我慢心。这种对自我控制性的约束的确是很痛苦的。痛苦的根就在于我执，因为执我为实，被别人污辱时才会感到很痛苦；当理智明白了我执是错，想强行断除我执时，就像忍痛割爱，内心里会产生强烈地碰撞，就愈发感到痛苦。在佛法里，把这种明白了佛法的道理，不能忍却生要忍，叫做生忍。即难忍能忍，咬紧牙关也要忍。还有一种是法忍，就是领会佛法之后，按照佛法的道理慢慢地消磨自己的习气。另外就是无生法忍。这是菩萨的境界。菩萨因为甚深的禅定功夫，以众生之身为己之身，人我不二，具有一种无缘大慈、同体大悲的精神；他以度化众生为己任，度化众生而不以为度。所以，他连忍的念头都没有，这就是无生法忍。

我们每个人所处的社会环境，在方方面面都有可能与人发生冲突。我时常问别人：“在我们汉字中，哪个字的频率出现最高呢？”就是这个“我”字。我现在在这里讲话，如果我不说“我”字，好像话都讲不下去了。当我讲到“我”时，就把我和大家对立了，这就把能所分开了，我是能讲，你们是能听。从语言文字的假名安立上来说，这是没有办法的办法；但是从境界上来说，千万不要有能所之分，而要能所两忘，参禅打坐要能所两忘，为人处事也要尽可能地能所两忘。我为什么要说尽可能呢？因为要想

把佛法的道理落实到生活的实处是非常艰难的。我们人的惰性、习性是非常顽固的，我们社会的现实是非常严峻的，如果没有智慧的明灯为指引的话，是很可能半途而废的。所以，当我们面对自身及现实的种种状况，唯有以佛法的智慧为观照，才能从根本上把握住自己。

佛法讲实相无相，但我现在讲无相的时候，又有很大的顾虑。顾虑什么呢？因为很多人认为佛法是消极厌世的，其原因就在于佛教在历史上张扬了空，而忽略了妙有；重视了对体的证悟，而忽略了用和相。人们之所以认为佛教是消极厌世的，就是因为佛教所张扬的空的观念给人们的印象太强了，这就与人们的现实生活反差太大了。

昨天，日本留学僧木村法师讲的公案就很能说明问题。他先讲了一个执著空的例子，比如有人说这个杯子是由各种条件组成的，它的自性是空的；又说我们的生命是由四大五蕴组合而成的，自性也是空的。当这个人偏执于空的时候，你就拿这个“空”的杯子去敲他“空”的头，看他疼不疼？如果他说疼，那就不是真空。另外，他还讲了一个执著有的例子，比如一个人潜到海底，发现一个宝贝，可是拿又拿不动，于是他就用手牢牢地抓住不放手。在这种时候，你不要去同他讲道理，还是去敲他的头，当他头疼时，他就不得不松手赶紧去捂头。顾此失彼，这就是人执著于有的特性。

所以，我希望在座的各位对佛法的真空妙有能有一种整体的认识，既要明白当体的性空，又要懂得用和相的妙有。只有这样，面对这有形的琳琅满目的世界，我们才能既不执迷，又不落于顽空。在做事情的时候，我们才能但看脚下，莫问前程，而行于中道。

为什么现在的社会精神失常、心理不健康的人很多？原因就在于我们

现在的社会太过分地张扬了以人为本位的物质生活，使人眼花缭乱地招架于有形的物质供界，而心却是迷惑的、迷乱的。我们如果不懂得空的道理，对空视而不见，不去考虑生死的问题，一味地耽于声色之中，必然导致内心的空虚和堕落。以人的习性而言，人用理性去生活肯定比用感官去生活要艰难得多。但是人要想真正把握住自己的生命，使心澄净、自在，就必须要靠理智。理智的核心就是佛所亲证的般若智慧。

生活禅夏令营是一种方便，通过这个方便之门，我们可以走进佛法智慧的大海。希望大家在修学生活禅的时候，要尽可能地以戒定慧的道理去实践、去证悟，最终的目的是理事合一。所以临济义玄讲：“离相离名人不禀。”也就是说，人的心是善于攀缘于名和相的，离开了名相，我们的心就无处着落了。

在《金刚经》中还有一个很重要的思想，就是这段经文：“汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。”佛的意思是这样的：在座的各位比丘，你们应该明白，我讲经说法是治病良药，我以我的观照知道你们有这种病，我才给你们吃这种药。这种药的药量要恰到好处，药量太大了，就会成为毒药；药量太小了，就不能把病连根拔除。因此，适时适度地谈论信仰，如理如实地理解佛法，不要过度，也不要欠量，这很重要。如果你对一个独善根性的人讲大乘佛法，他的心力不能够承受，就像焦渴的小花小草，面对瓢泼的大雨，只会把它们连根摧毁，而没有任何益处。比如对一些专念阿弥陀佛的老头、老太，当他们问你西方世界有没有时，你就应该直言说有。如果你不是这样直接回答，而是给他们灌输一些深奥的思想内涵时，你就是害了他们，就像以一把无名的刀子斩断了他们的法身慧命。因为以他们的能力和有限的生命时间，他们已经不可能再深入地

理解更多的佛学思想了，所以，你让他们只管一心念佛，对他们就是最当机的法门。因为他们念一句佛号，就能一念清净，一门心思念下去，他们就会念念清净，得到真实的受用。当你把所有问题都摆在他们面前时，你就等于给他们设置了很多的障碍，使他们陷于迷茫和困惑。

释迦牟尼佛是一位很伟大的教育家，他在教育人的时候因人而异，具有很多不同的方便法门。比如说生活在我们这个娑婆世界的众生非常贪婪。因此《金刚经》上就有十度的法门，第一度就是布施。财布施，在别人生活上遇到困难的时候，我们应该给予财物的帮助；在别人感到恐惧，或生命受到危害的时候，我们应该挺身而出，给予无畏的布施；还有一种是法布施，在所有的布施当中，法布施最为重要。因为通过使人明白道理这种布施，对人的帮助最为根本。这三种布施之间又有内在的联系。另外，我们在行布施时要三轮体空，就像我现在给大家讲《金刚经》的时候，我不能有我的形象，不能有讲法的形象，也不能把你们看成一种被动的、机械的承受，也就是把能所和物都要空掉。因为一切贪恋功德的心（有贪就会有失），总是要落在一种相对的境况之中。我们要想超越这种相对的境况，就要打破这种相对的东西。我们世间的学问有很大的成分就是由相对而产生的，因此它是很有局限性的。唯有佛法是超越这种相对的，所以我们说佛法无边。

在佛法的十度当中，我只举例说明布施这一度，其它的九度希望大家能够举一反三。其它九度是：持戒、忍辱、精进、禅定、智慧、方便、愿、力、智。如果我们要想完善自己的人格，从这十个法门中任何一门深入进去都是可行的。如果我们能以这其中任何一个法门作为人生的指南，也就不会觉得做人难了。我们平常之所以觉得做人难，就是由于无论我们做什

么，总是想做给别人看，我们如果不空掉自己，就是百般修饰，也超不出小我的框框，于是，便总有不如意的感觉。

《金刚经》的思想内涵非常深厚，我用两个小时来讲，只能讲些启示性的东西，起一种导读的作用。其目的是想引导大家走进《金刚经》，受持读诵《金刚经》，并用这一根本的经典来生发我们本有的智慧。

由于个人修为的局限性，知识和智慧的局限性，我在这里阐述的道理不一定是完善的，希望大家能够谅解。



# 佛教的心理学

济群法师

上次讲《佛教的世界观》，主要是围绕如何解脱人生的痛苦来讲。人们因为不了解世界，所以才产生许多烦恼和痛苦，不能得到人生的解脱。但是从解脱的意义上来说，还有比认识世界更为重要的，那就是认识我们的心灵。解脱本身就是一种心灵的表现。在佛法中，讲到从众生到成佛的种种心态，比如善与恶，迷与悟，染与净，这些都是心的表现。所以，了解心灵对修行具有非常重要的意义。

## 一、心是什么？

古今中外的哲学和宗教对心的认识主要有两种，一种认为心体是单一的、固定不变的灵魂。另一种认识与此正相反，认为心是物质的产物，除了物质以外，没有另外的东西存在。也就是说人一旦死了，心也就不存在了。所以，通常有这样的说法：“人死如灯灭。”前一种认识是常见，认为心是永恒的、独立的；后一种认识是断见，否认心的独立意义，认为心只是物质发展到一定高度的产物。用唯物论者的观点来说，就是意识是物质的产物，随着物质的变化，心也就消失了。以佛教来看，这两种观点都是错误的。因为实际上我们的心并不是固定不变的，而是念念生灭就像流水似的变化无常。另外，心的产生确实需要物质的基础。比如我们的眼识、耳识、鼻识、舌识，这些意识的产生确实都离不开物质。但是物质本身仅仅是产生的外缘，心还有它自身的因。比如说看见好的东西，有的人可能会起贪心，有的人却不会，有的人贪心大一些，有的人贪心却很小。就

是说贪心的产生和外在的物质确实有关系，但却不是绝对的关系。原因就是有的人本身贪欲心就重，有的人本身贪欲心就很小。所以，物质并不能决定心的一切。从佛经对心的解释来看，佛教对心的认识可以归纳为以下几个方面。

### 1、心是缘起的

心是缘起的，不具有固定不变的内涵。在《佛教的世界观》里面，我们已经讲到世界上万事万物都是缘起的，也就是任何现象的产生都是因缘和合、条件具备的结果。作为物质现象，它们是缘起的，作为精神产物，同样也是缘起的。比如说眼识的产生，佛教讲需要九种条件：光线、空间、距离、眼根(眼睛器官)、种子(能认识事物的内在因素)、作意、意识、末那识、阿赖耶识。耳识的产生需要八种条件。总之，每一种认识的产生都需要众多条件的组合，而且每一种认识都不是固定不变的，是随着条件的变化而变化的。比如眼识，如果缺少光线，眼识就无从产生。耳识如果缺少声音，耳识也无从产生。所以，佛教认为心不具有不变的内涵。从这个意义讲，佛教否定灵魂，否定神我。

### 2、心的活动是复合的作用

以西方的某些宗教和哲学来看，认为心的一切活动都是灵魂的作用，这就是一种单一作用的认识。佛教认为心的活动是由许多因素构成的，佛教对心理活动分析得非常详细。比如说五十一心所，其中讲到当我们起贪心的时候，是贪心所起的作用；当我们起嗔恨的时候，是嗔恨心所起的作用；当我们记忆的时候，是念心所起的作用。就是说我们的心的活动是由众多作用组成的。

### 3、心是由众多要素组成的

佛教非常注重对心的要素的分析。在佛教的许多经论中，最早期的像《阿含经》，我们经常可能看到五蕴这个概念。五蕴就是把我们的生命体分为五种要素。这五种要素其中一种是属于物质的，就是色法。其它四种受、想、行、识是属于精神的。受是感觉，想是表象，行是意志，识是统觉。这还是比较简单的分析。佛教还有部经典《俱舍论》，把统觉方面列为一种，另外的心理活动分为四十六种。佛教之所以把心理活动分析得这么详细，就是为了说明不管是物质现象，还是精神现象，都是由众多要素组成的。主要目的是为了破除人们的我见。

#### 4、心是流动的经过

在佛教中经常用流水来比喻心态。在《楞伽经》中，比喻我们的精神领域就像大海一样随着外界的风的吹动，就会掀起各种各样的波浪。佛教认为我们的心态就像流水一样相似相续，前念不是后念，前念刚过，后念又起。所以，佛教说心的延续为等无间缘。佛教对心的这些看法与西方现代科学心理学的结构主义有很相似的地方。但西方的这种心理学对心的看法只是表面的，佛教对心的探讨却有更深更复杂的认识。佛教通过禅定所反省到的甚深微妙的心理是西方心理学家所无法想像的。佛教与西方现代心理学的相似之处仅仅是表面这一层。

## 二、身和心的关系

作为有情生命不外乎有两个方面组成，一个是生理，一个是心理。生理和心理究竟是一种什么关系？很多人都不能够正确认识，包括现代的哲学和心理学也不能够有一个正确的解释。佛法对这个问题究竟是怎么看的呢？我在这里给大家提供三点：

## 1、认识非感官作用

一般人都认为认识是一种感官作用。比如认为，因为眼睛，我们才能看见东西；因为耳朵，我们才能听见声音；因为鼻子，我们才能闻到气味。佛教认为这种观点是错误的。认识事物确实需要有感官作为基础，但认识的产生却需要多种条件。感官只是认识事物的重要条件之一。比如人的眼根坏了，肯定不会产生眼识；耳根坏了，肯定不会产生耳识。但眼根和耳根仅仅是一种缘，而真正能够认识的是识，是精神作用，而不是物质作用。我们的感官是一种物质，就像照相机一样，它虽然有照相的功能，但真正能够照相的还是取决于人们意识作用。因为感官和识之间的关系非常密切，所以我们往往分辨不清。佛教有部论典《八识规矩颂》，在这部论典中说到：“愚者难分识与根。”是说我们这些愚痴的人很难分清什么是认识，什么是感官。

## 2、意识非物质产物

我们通常都认为意识是物质的产物。之所以产生这样的认识是由于下面几个原因。第一个原因，是受达尔文进化论的影响。认为意识是物质进化过程中最高的产物；第二个原因，是因为意识是一种无形的东西，它的存在要依赖色身的存在。如果一个人死亡了，他的意识也就从他的肉体中消失了。第三个原因，是因为我们意识的产生与我们的感官有密切的关系，容易造成我们的误解。以上三方面的原因，都容易让我们误以为意识是物质的产物。意识的产生的确需要感官这种物质基础，但是感官仅仅是产生意识的缘。佛教有部论典《瑜伽师地论》，其中说到我们人在投胎的时候，我们的中阴身阿赖耶识是一个因素，还有一个因素就是父母的遗传基因。我们的阿赖耶识和父母的遗传基因配合在一起时，才构成生命最初的因素。

阿赖耶识是我们生命无始以来精神活动的延续，所以我们现有的生命，也只是无始以来生命洪流中所起的一个浪花。这个浪花必然会受到整个生命洪流的影响。就是说我们现有的精神状态、思维方式固然要受后天因素的影响，但是先天遗传作用更是根深蒂固。比如说你前生是搞艺术的，这一生你对艺术就会很有领悟力。你前生如果是学哲学的，这一生你学哲学就会感到很容易。如果你前生什么也没学过，这一生你才开始学习，在学习上一定表现得很笨。就如有天赋的人下一分功夫就能学得很好，没有天赋的人要用十分的功夫才能学好。因果还是平等的，因为没有天赋的人这一生所用的功夫，有天赋的人前生已经用过了。所以，苏东坡说过这样的话：“书到今生读已迟”。

### 3、身心互相依赖

身体和心灵是相互依赖的。但是一般人往往片面地认为身体更为重要，认为身体的好坏能够主导心态的好坏。色身的好坏确实能够影响到心灵，但并非主导作用，因为心灵的好坏同样会影响身体的好坏。如果一个人的心情糟透了，他的身体一定会受到很大的伤害。相反一个学佛的修行人如果身体不好，并不一定影响到他的心灵。人生的苦有两种，一种是身苦，一种是心苦。对我们凡夫来说，身苦必然会影响到心灵。如果身体一不好，马上心里就会感到难受。但如果是一个已经解脱了烦恼的修行人，他的身体再痛苦，他的心灵还是很自在的。在佛经里记载这样一件事，说有一位比丘尼已经证阿罗汉果，她在树下修禅定，被一条毒蛇咬伤了，毒液马上遍及全身，但她非常安祥地走到僧众面前告假说：我马上就走了，我的身体已经中了蛇毒。于是往那里一坐就走了。对一般人来说，身体若处于这种生死攸关的境地，恐怕早就六神无主了。但是对一个有修行的人来说，

不但身体的好坏左右不了他，就是至关生死也左右不了他。因为他的心已经在他自己的把握之中了。所以说，身体不好并不一定对所有的人都能造成心灵的妨碍，相反如果心情不好，肯定对任何人的身体都会有所损伤。也许有的人身体很健康，心情稍有不好时感觉不到对身体的伤害。但是如果长时间的压抑、苦闷，当身体发生病变感觉很痛苦时，后果已经很严重了。所以，心情对身体的影响是渐渐的不知不觉的。

另外，从生死来看人的色身，我们也能够感觉到心对色身的重要。人活着的时候，我们的色身会走、会动、会说、会笑，生机勃勃。一旦人死了，简直与木头没有什么两样。为什么差别这么大？这不仅仅是表面上色身败坏，而是阿赖耶识离开了色身。人活着的时候，会说、会笑，充满了生机，就是因为阿赖耶识执持我们的色身。一旦阿赖耶识离开了色身，我们的生命马上就宣告结束。

以上我从三个方面讲了佛教关于身与心的关系，我们一般人片面地认为认识是感官的作用，意识是物质的产物，心灵依赖于身体，这些观点都是错误的，都是因为我们精神领域没有进行深入了解，没有一个正确的认识。

### 三、释心、意、识

我们探讨精神领域，必须要先了解心的主体。心的主体在哲学上通常称为意识，在科学心理学上称为统觉，在佛教的理论中经常用三个名称：心、意、识。心、意、识这三个名称，在佛教中有时把它们区分开来，有时没有区分。因为这三个名称的定义非常暧昧不易区分。下面我们对这三个名称进行解释。

## 1、识

识，是了别义。就是能够明了识别。它的特点主要表现在对外界的认识。比如眼睛对色的认识，耳朵对声音的认识，鼻子对气味的认识等等。我们认识的感官有六个，我们所认识的境界也有六种。我们所认识的境界取决于我们能认识的感官，我们有多少感官，就有多少认识。佛教把六种感官所能产生的认识称为六识，这六识是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。在大乘的唯识宗中，除六识之外又讲到七识、八识。第七识是末那识，第八识是阿赖耶识。

## 2、意

意，是思量义。就是能够思量、思维。意也称为意根，它的作用就是作为前六识生起的依止。佛教里面讲依意生识，也就是说我们前六识的产生有它的精神源头，这个源头就是意根。有了意根之后，才能产生意识。意根和识的关系是一种能生所生的关系。

## 3、心

心，佛教讲的心是指精神，心具有积集义。心是怎样表现的呢？比如六识向外取境，眼睛看东西，耳朵听声音，鼻子闻气味，当六识对外取境时，同时就会留下影象积集于内，这就成为心。心的内容有多少，取决于六识对外境的攀缘认识。就是说我们的六识与外界接触越多，心的内存就会越多。

心、意、识这三者之间的区别，识是从认识的角度而言，意是从能够产生认识的角度而言。识产生之后马上就会消失，因为识是念念生灭的，即佛经中所说的刹那生灭。但是识灭了之后并不是什么都没有，而会在我们的精神领域里面留下影象，这种影象的积集就是心的表现。

#### 四、唯识宗对心的分类

佛教对心的分类最透彻的就是唯识宗。唯识宗对心的主体的分类，主要建立在八识的学说上。下面我分四个层次来说明八识。

##### 1、前五识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识)

这五识我们比较容易感觉到，但它们的作用非常有限。佛教认为前五识在认识境界的能力上属于现量。什么叫现量？现量具有几个涵义，一是现在，它所取的境界是现在的境界，过去或未来的境界对它都不能产生作用。比如我们眼睛的作用，必须是当前的现象才能看见。二是现前，就是眼前的境界对它才能产生作用，其它地方的境界对它就不产生作用。如果是意识就不一样了，意识可以想像过去的事情、未来的事情或是遥远的事情。三是无分别，就是对任何现象不会区分好坏。四是无名言概念，就是对任何事物不会产生名言概念。当我们的眼睛看见茶杯，知道它是茶杯，这已经不是眼识的作用，而是意识的作用了。所以五识的认识作用只属于现量，这种现量有些类似于逻辑学上所说的直觉。量，有判断理的意思。如果我们仅凭直觉，没有加上错误的经验，直接地去认识事物，就属于正现量；如果我们不是凭直觉，而是掺杂了错误的经验去认识事物，这就属于非量了。所以说现量的能力仅仅停留在直觉上。前五识因为它们有限的的能力，因此只起一种观察世间的作用。

##### 2、意识

意识是我们人的第六识，它在我们的精神领域里面表现最为活跃。通常哲学上所说的意识，类似于我们佛教所讲的这种意识。意识与前五识不一样，它在认识的能力方面具备有三量：现量、比量和非量。现量就是一种直觉，它是与前五识同时产生的那一刹那。这一刹那过去之后，就不属



于现量了。这时，第六识就出现了比量。比量就是一种推理、判断。比如说我们看到对面浓烟滚滚，我们会判断那边是不是着火了。这就是一种比量。比量又分为正确的和错误的。正确的推理就称为比量，错误的推理就称为非量。

以上谈了第六识本身所具有的能力，下面谈一下它所缘的境界，即第六识所认识的境界。第六识认识的境界有三种：性境、带质境和独影境。性境，就是真实的境界。也就是所认识到的境界与事物本来的面貌是相一致的。带质境，就是当我们认识事物的时候，难免要带上我们的经验、情绪，这样所得到的认识已经不纯粹是事物的本来面貌了，而是我们的意识所重新构造出的一种影象，但是这种影象又是建立在事物客观的基础上。独影境，就是没有客观对象的基础，仅凭想像所得到的认识。比如你躺在床上，想到遥远的家乡，想到亲戚朋友等等，这时你的意识就像放电影似的一个影象一个影象闪过。这种纯粹思维活动所得出的影象，佛教称为独影境。意识所认识到的境界主要有以上三种类型。

意识从它的伦理性质方面来说，也表现有三个方面：善、恶和无记。就是说我们的意识活动有时受好的念头支配，有时受不好的念头支配，也有时受不好也不坏的念头支配。所以我们的意识从伦理性质来说，它是变化不定的，有时是善念，有时是恶念，有时是无记的。

意识从它的性格方面来说，属于多变的性格。它的多变性表现在各个方面，比如在伦理性质方面，它有时善，有时恶，即表现为多变性。另外，从情绪上来说，它有时痛苦，有时快乐，有时忧伤，有时欢喜，也表现为多变性。所以说我们的意识在性格方面是多变的。

另外，意识在作用上也表现有几个方面。一是分别，决策，判断。比

如我们判断什么事该做，什么事不该做；我们判断该去什么地方，该走哪条路，这些都是意识的作用。二是造业。就是说干坏事干好事，这也是由意识决定的。从意识到完成，这其中有一个过程，这个过程分为三个阶段。第一阶段是审虑思，第二阶段是决定思，第三阶段是动身发引思。比如干一件事情首先要考虑该怎么干。然后是已经确定下来怎么干，接下来就是着手去做。这就是完成一件事情意识作用的三个步骤。三是转迷为悟。就是说我们在这个世界上流转生死干了许多坏事，造成许多痛苦，这些都是意识造成的。我们要想了脱生死成佛作祖，也是要靠意识。我们平常为什么会干许多坏事？原因就是我们的意识产生了许多错误的认识。如果我们要想改变我们生命的状态，就要从认识上着手。如何改变我们的认识？就要学习佛法的道理，对这个世界重新认识，重新考察，以打破我们原有的对这个世界的执著。只有打破我们错误的执著、错误的认识，才会断除我们的烦恼，解脱我们的痛苦。

所以，我们要想改变生命的状态，要想修行、解脱，就要靠我们意识的正确分别。有些人一学佛法，一听别人讲到分别比较的话，就说，看你又分别了。如果真的什么都不要分别，好坏不分别，善恶不分别，还怎么修行呢？佛法所讲的不分别，是一个人真正修行到一个很高的层次，对快要见道之前的那种境界不能分别。除此以外，还是要分别的。尤其对我们初学佛的人来说，就是要从分别下手。首先必须要明确什么是善恶、是非，如果连善恶、是非都区分不了，还修行什么呢？所以，意识在学佛中，在修行中具有重要的作用。

### 3、末那识

末那识在唯识宗中为第七识。“末那”译成汉语为意，有思量的意思。

末那识比第六识的意识更深一层。如果按西方心理学来判断，末那识已经进入潜意识的范畴。我们讲的前六识是表现在外的，所谓意识就是我们能够感觉到的，我们讲潜意识、无意识，就是我们感觉不到的。我们现在所说的末那识，以及我们下面要讲的阿赖耶识，都是我们一般人所感觉不到的，所以可以归为潜意识的范畴。

从未那识的认识能力来说，它的认识完全是错误的，在佛教把它称为非量。它所认识的境界就是阿赖耶识。阿赖耶识是我们生命的主体。阿赖耶识是相似相续的，从无始以来的过去一直流向无尽的未来，但末那识却把它视为我，视为长恒不变的。所以一些宗教或哲学把阿赖耶识视为永恒不变的灵魂，视为神我，也是有其内在的原因的。这也是为什么我们一般人总是以自我为中心一天到晚都生活在自我感觉之中。

末那识的作用主要表现在以下几个方面“：第一种作用，把阿赖耶识错误地执以为我。第二种作用，是与四种烦恼相应。这四种烦恼是：我痴、我见、我爱、我慢。我痴，就是对自己不认识。我们人生内在的最大问题就是对自己不认识，所以西方哲学的最高名言就是：“认识你自己”。我见，因为对自己不认识，所以执著自我。总是我怎么认为，我的见解，我的思想等等，总以自我的观念作为一切观念的标准。尤其是一些比较有学问、有特长的人，我见特别重。相反一些没有特长、没有学问的人，我见倒比较少。为什么呢？因为这些人一般来说又缺少智慧。我爱，人最爱的就是自己。爱自己的身体，爱自己的认识等等。我们人生活在这个世界是很可怜的，基本上都在为这种自爱所奴役。为自我的欲望、感情和身体的种种需求而劳碌不堪。我慢，就是谁都瞧不起，以为自己最了不起。这也是在一些有特长的人身上表现得最为明显。有特长的人确实有不同一般人的长

处，但却不是他自我感觉的那样。末那识因为与这四种烦恼相应，同时会影响到前六识，所以它就成为前六识的染境依。我们前六识为什么会有这么强烈的自我感，就是由于末那识的影响。

第三种作用，就是以自我为中心，不能忘相。因为以自我为中心，就会产生两种执著，一种是我执，一种是法执。我执就是执著自我，比如我喜欢，我讨厌。法执就是执著于相，比如做了一件好事，总是记在心上，这就是著相。

#### 4. 阿赖耶识（第八识）

在八识中，阿赖耶识是起主导作用的。前七识所产生的活动都是以阿赖耶识为依止，为基础的。我们还是以大海为比喻，阿赖耶识就像大海，前七识就像波浪。波浪不能离开大海，波浪却能影响大海。“阿赖耶”是藏的意思，就是说阿赖耶识储藏着我们生命无始以来所积累的经验、信息。比如我们从小学读到大学，记住了很多东西，是怎么记下来的呢？如果按现代生物解释，认为是储藏在大脑里面了。佛教却认为我们生命的信息是储藏阿赖耶识里面的，所以阿赖耶识又叫藏识。

阿赖耶识与前七识还有一个不同的地方，就是前七识都是有间断的，阿赖耶识却永无间断。比如眼识，睡觉的时候就停止了活动。耳识、鼻识、舌识、身识都是这样，总有间断的时候。所以佛教讲：五识随缘起。比如我们吃饭的时候，眼睛会看着饭菜；旁边若有人说话，耳朵会听；饭菜的香味，鼻子会闻，舌头会品尝；如果天气很热，饭菜也很热，身体也会感到很热。但五识并不一定都能同时产生作用，这要取决外在的条件。外在具备有几种条件，就会有几种识产生作用。意识相对前五识来说，间断更少一些。佛教讲，意识有几种情况下不发生作用，比如一个人突然晕倒不

醒人事了，这时意识是不产生作用的。还有我们睡觉时，如果是作梦，意识还在活动，阿赖耶识会把许多东西翻腾起来，这种意识叫做梦中意识。如果我们睡眠很沉，无梦，这种时候意识就不起作用了。还有就是修道的人，比如有人入无想定(外道的修法)，有人进入灭尽定(佛教的修法)，这时意识也是不起作用的。因为人生的许多烦恼痛苦都是因为意识太活跃而造成的，所以他们便专门用一种方法把意识止灭住。意识活动虽然有间断，但是生命还在延续，这就是因为还有一个生命的主体阿赖耶识在起作用，阿赖耶识是永无间断的。

阿赖耶识与不灭的灵魂又有什么区别呢？所谓灵魂，是指一种长恒不变的、单一的存在。阿赖耶识却是缘起的，是相似相续如流水一般刹那生灭的。而阿赖耶识在生命的洪流中不断地在调整，不断地抛弃一些东西，又不断地吸收一些东西，所以阿赖耶识的内涵不断地在改变。总体而言，阿赖耶识的内涵有两种，一种是杂染的，另一种是清净的。比如一个人生命层次的高低，也就是人品的好坏，就取决于阿赖耶识。如果一个人阿赖耶识的内涵中杂染越多，其生命层次就越低，人品也越坏。反之，一个人阿赖耶识内涵中杂染越少、越清净，其生命层次就越高，人品也越好。阿赖耶识不是一种固定的东西，它的变化取决于它的内存，由它内存的种子的活动，导致了阿赖耶识的延续。如果它内存杂染的东西越多，也就是杂染的种子。(唯识宗最常用的一个概念就是“种子”，类似于我们现在常用的“信息”这一概念。)种子是杂染的，它所延续的阿赖耶识的品质就越低，生命的层次随之也就越低；所以，我们学习佛法就是要转染成净，就是把储存在阿赖耶识中杂染的东西不断地去掉，再不断地吸收清净的东西，使清净的力量越积集越强大，最后完全没有染污了，只有清净的东西，那

就成佛了，成佛之路就是这样的过程。

阿赖耶识的作用有四个方面：一是保存经验。这个经验是我们生命无始以来所积累下来的。二是执持我们的身根。我们的身体因为有阿赖耶识在执持着，所以才有生命力，阿赖耶识一旦离去，身体也就死了。佛教讲，我们人的生命有三种力量：识、暖、寿。暖，就是有温度。活人是温暖的，死人是冰冷的。寿，就是寿命。一期的寿命是由业力决定的，但业力不是绝对不能改变的。识的存在能保持生命的温度，能延续寿命。识一旦离去，温度就没有了，色身败坏，寿命也就结束了。所以识、暖、寿它们之间是互相依赖缺一不可的。三是生命的果报主体。我们生命的生死轮转，从这一生到下一生的过度、造业、受报，都是由阿赖耶识。四是精神的活动的依止。我们精神领域的活动，以及我们对这个世界认识的根本依止，都是阿赖耶识。

## 五、心与心所

心与心所，即心的主体与心理活动的关系。前面讲的八识，心、意、识，这些都是心的主体。作为心的主体，它们的活动都不是孤立的，还有一种与之相应的心理活动。这种心理活动就叫心所。心与心所配合起来，才能完成我们的认识和行动。关于这个问题，我想介绍两个方面。

### 1、心与心所的关系

也就是心的主体和心理活动的关系。佛教把心理活动叫做心所有法。就是说心理活动是属于心的，是在与心配合的情况下产生作用。佛教把心的主体比喻为主，心理活动比喻为臣，君臣配合才能构成人的认识和行动。这种配合叫做王所相应。王所相应主要表现在三个方面：一是王所活动是在同一时间。比如眼识产生活动时，属于眼识的心所与它同时活动。二是

王所依赖的根是相同的。比如眼识产生作用，眼识是以眼根为所依，随着眼识而产生的心所也是以眼根为所依。三是王所所缘相似。就是所认识的境界相似，却不是完全相同。比如认识一个茶杯，心王与心所认识的角度不一样。心王对茶杯的认识是一种总体上的认识，而心所以对茶杯的认识是个别部分的认识。心所会分别茶杯好看或不好看，会产生情绪喜欢或不喜欢。因为心王与心所具有以上三方面的密切关系，所以称之为王所相应。

## 2、心所的种类

我们心的作用是非常复杂的，在佛教中，关于对我们心理活动的考察，从《阿含经》、《阿毗达摩佛教》到唯识宗都有非常详细的说明。最详细的当属唯识宗。唯识宗把我们的心理活动分为五十一种，这五十一种又分为六种类别，这六种类别又归纳为两个部分。一部分属于普通心理，另一部分是特殊心理。普通心理就是世间心理学所能认识到的那一部分心理。特殊心理又包括几个方面，一方面是善良心理，就是具有道德感的心理；一方面是犯罪心理，就是具有邪恶意识的心理；另一方面是烦恼心理，就是各种痛苦、困扰的心理因素；还有一方面就是佛教所特有的心理，就是止观实践心理。止观实践心理是修禅定的人在修行的过程中所出现的心理状态。这些心理状态，我们一般没有修禅定的人是很难体验到的。佛教讲的这些特殊心理有两方面的意义，一是为伦理道德提供一个思想基础，另外就是为了修行实践服务。下面我就给大家介绍一下心理活动的大概情况。这只是一种提纲式的介绍，因为在这么短的时间内，根本不可能详细说明。

## 六、普通心理

普通心理，就是人在认识过程中所表现的最普通的心理。人的认识的产生和完成，都是由这些心理构成。我们平常生活，基本上都是在这五种

心理状态之中，任何时间都离不开这五种心理。这在佛教中称为五遍行。遍，就是普通性，遍一切时间，遍一切地点，遍一切精神活动。所以，对这五种心理，世间的心理学、科学心理学都有所论述。

### 1、作意

就是当我们的感官与外境最初接触的时候，在我们的内心里会产生一种警觉和反应，然后会把注意力指向某一个地方，这种作意在我们的生活中是很重要的。比如你们在这里听课，就需要有作意。如果没有作意，那你的心思就可能不在这里，也就不知道我在这里讲什么了。我们走路时，也需要有作意。如果没有作意，就可能走偏差了。另外，修禅定也需要有作意，而用作意这种心理对修禅定特别重要，因为修禅定就是要把心专注在一个境界上。所以说干任何事情都离不开作意，这种心理非常普遍。

### 2、触

当我们的感官与境界接触的时候，马上产生一种心理反应，这就是识。由感官、境界和识三者配合的情况下，最初在我们精神上产生的这种感觉就是触。所以触是属于感觉心理。因为有这种感觉心理，我们才能去感觉境界。只要我们还有认识和思维，只要我们还活着，我们的这种感觉就存在。所以，触这种感觉心理也具有普遍性，而且这种心理又是一切精神活动产生的基础。比如我们的情绪、情感、判断及行动，都是在此基础上产生的。

### 3、受

感觉心理促使我们去感觉境界，而境界又有好坏之分。所谓好，就是我们喜欢的就觉得好；所谓坏，就是我们不喜欢的就觉得坏。这在佛教里为顺境和逆境。除此之外，还有一种介乎两者之间的境界，既不是顺境，



也不是逆境，这就是无记的境界。以我们人的思维来看，我们面对不同的境界，马上会产生不同的情绪波动。当我们面对顺境时，就会觉得快乐；当我们面对逆境时，就会感到痛苦；当我们面对无记的境界时，就会产生一种不苦不乐的感情。痛苦、快乐、不苦不乐，这就是感情的三维性。还有一种情况，当我们不一定面对什么境界，而只是想像出一些东西时，也会产生情绪波动。比如想像到美妙的境界，就会感到欢喜；想像到恶劣的境界，就会产生忧虑或恐怖。佛教把感情分为五种：苦、乐、忧、喜、舍。我们人总是沉浸在这几种情绪之中。受，实际上就是一种情感。所以，佛教把我们众生称为有情。有情最大的特点，就是一天到晚都生活在情绪之中。所以我们对世界的认识基本上都是建立在情绪上，我们是带着情绪去认识世界。

#### 4、想

想的特点，就是取境界相。就像照相机一样把境界摄取下来。但这种想又不完全同于相机，因为相机本身不带有任何感情色彩，而人的认识却充满了强烈的情绪色彩。所以人的认识固然以客观境相为基础，但同时又带有情绪因素。由客观境相与情绪因素相结合所构成的这种心理上的影相，类似于心理学上所说的知觉或表象。我们对这种影相进一步加以分别，之后又定名称。比如这白色的是茶杯，那黄色的是桌布，你是张三，他是李四。从取境界相，加以分别，到安立名言，这一系列过程的完成，都属于想的作用。

#### 5、思

思就是意志的行动。当我们对境界分辨以后，必然要采取行动。比如当我们在《禅》刊上看见将举办夏令营的通告，我们就会想到要不要参加？

当决定参加之后，马上就会报名。这种思维过程就属于意志的范畴。意志行为表现为两个方面，一种是心理上的意志行为，另一种就是身体上的意志行为。能够表现出来的就属于身体上的意志行为，而没有表现出来的就属于精神上的意志行为。以佛教来看，人的意志行为基本上是属于自由的。

以上这五种心所，在我们人的心理活动中，是属于最基本、最普遍的心理活动。所以，世间上的心理学对此都有所讲述。

## 七、不善心所与善心所

佛教的伦理是以因果为基础的，因果的产生又取决于善恶的表现。所以要想把握因果，就要明辨善恶，以及产生善恶的根源。善恶行为的产生并不是偶然的，其中必有心理因素的基础。如果我们能够明辨自身善恶的心理因素，就有利于我们在修学佛法的过程中“诸恶莫作，众善奉行”。所以，我们首先就应了解善心所和不善心所。

### 1、不善心所

不善心所在经论中往往与烦恼心所相混淆。因为烦恼本身就是不善的，而不善往往也是一种烦恼的表现。所以，在有的经论中，如《界身品论》，它讲烦恼心所，但不讲不善心所，因为它把不善心所归纳到烦恼心所里面了。也有的经论，如《大毗婆沙论》，它既讲烦恼心所，又讲不善心所。总之，烦恼心所和不善心所都非常复杂，在这里就不详细说明，只提出一些最主要的来进行说明。

一是无惭无愧。惭愧是一种羞耻心理，无惭愧是一种没有羞耻的心理。比如一个人对自己的犯罪行为感到很得意，就是一种无惭心理的表现。如果我们对社会上一些犯罪行为没有否定的心理，反而表示赞赏，就是一种无愧心理的表现，如果一个人不能认识自己，不能把握住自己的人格，就

会做出一些犯罪的行为。另外，如果一个人对社会上的犯罪行为没有清醒的认识，不能加以排斥，势必导致一些人做出更多的坏事。所以。无惭无愧的心理是产生犯罪行为的根本。

二是贪心。贪心就是对喜欢的事物产生一种占有和执著的心理。贪心的表现形式很多，比如有的人贪著于自己的长处，觉得自己有这样的长处非常了不起，于是产生骄傲的心理。有的人贪著于自己的财物，就会产生吝啬的心理，不愿施舍。我们人贪著的内容很多，比如钱财、衣物、饮食、名誉、地位、身体等等，只要我们喜欢的东西，都有可能产生贪著。但是每个人都会受到不同条件的限制，不可能喜欢什么就能得到什么。于是这种贪心就可能引发杀、盗、淫、妄种种恶行。

三是瞋恨心。瞋恨心就是对不喜欢的事物产生一种厌恶的心理。瞋恨心的表现形式也很多。比如愤怒，有的人被别人得罪了，或被伤害到利益，马上就会感到愤怒，然后就会怀恨在心，表现得很恼火，之后还要想方设法报复对方。嫉妒也是瞋恨的表现。比如有人看到别人比自己有钱、有势、有地位或有才能，就会感到不舒服、不痛快。瞋恨心与贪心一样，只要一产生就会不得安宁，而且其不安表现比贪心更甚。比如在表情上，因为瞋恨会产生种种扭曲的表情。另外，因为瞋恨同样会引发杀、盗、淫、妄种种恶行。对治瞋恨的办法，就是要学会忍辱，扩大慈悲心量。一个面貌很美的人，如果怀有瞋恨心，他的面目一定很丑。相反，一个相貌并不美的人，如果心态很好，表现得很祥和，他的面目也会让人觉得亲切可爱。

四是痴。痴就是无明，即对宇宙人生真相的无知。人们因为不了解因果，所以产生很多错误的观念，就会不择手段去干一切坏事。所以，痴也是产生许多罪恶行为的根本。

佛教把贪、瞋、痴这三种心理称为三不善根，人们一切的罪恶行为都是在这三不善根的基础上产生的。

## 2、善心所

善的心理在经论中往往也包括止观的心理。但是在这里，我们把它们区分开，不一起讲，善的心理也有几种，一是惭愧，与不惭不愧正好相反。惭是惭耻，愧是羞愧、简单说就是羞耻。《阿含经》中说，人与禽兽为什么不同呢？原因就在于人有惭愧羞耻的心理。如果人没有惭愧羞耻的心理，与禽兽也就没有什么区别了。人性的重要特征之一，就是惭愧。人与禽兽一样都属于众生，禽兽所具有的特性，人亦具有。而且在这些方面，人有时比禽兽发挥得更淋漓尽致。比如饮食男女、强烈的自我、战争等等。但是人还有人性和佛性。人如何克服自己的兽性，发挥自己的人性和佛性呢？这就是修行的问题。这个问题如果展开来讲，也是一个大问题。

人在道德完成的过程中，要抑恶扬善，就要以惭愧为基础，一个人如果有惭愧心，就会抑制自己不去做坏事；一个人如果没有惭愧心，就会放纵自己去干坏事。其实这种惭愧心就是我们平常所说的良心。除非人性完全扭曲的人，对一般人来说，无论他多么不懂因果，没有道德修养，他若做了损害别人的坏事，内心里还是会感到不安。这是为什么？原因就是他的良心还没有完全泯灭，他还有羞耻心。所以，羞耻心是我们人性的重要心理，也是人类道德建立的基础。

二是不放逸。这也是我们修学佛法、完善人格的过程中一种非常重要的心理活动。与不放逸相反的就是放纵、放荡。不放逸就是要对自己进行自我约束。在佛教中，把不放逸也称为摄心，就是不让我们的心的胡思乱想。《金刚经》上说：“云何应住，云何降伏其心。”就是说我们应该怎样止住

这一妄想纷飞的心。

如果这个世界没有法律的约束，每个人都依自己的想法想怎么样就怎么样，这个世界将是很可怕的。在法律不健全的社会中，为什么权利越大的人，他所做的坏事就越可怕呢？原因就是他的自由度很大。这就涉及到我们为什么要以不放逸作为我们人格完善的一个重要条件。因为我们的人格基本上说是倾向于恶的。我们一般人都会觉得学坏容易，学好难。比如我们说修行就像逆水行舟，如果我们的人格是倾向于善的话，那么修行就会觉得是顺水行舟，不用任何努力自然就会向善发展。实际情况却恰恰相反，要想修行，必须就要努力；要想堕落，却不需任何努力。由此可见，我们的人格确实是倾向于恶的。所以，我们要想改变我们的人格向善发展，就不能不对我们的人格进行约束。因此，在佛法中首先强调的就是戒。一个修行到一定境界的人，他可以随心所欲，是因为他能够如理如法，而我们一般人却做不到如此。所以，不放逸这种心所在我们修学佛法的过程中非常重要。在《长阿含经》里面，佛说：“我以不放逸故，自致正觉。无量善法，亦由不放逸得。”也就是说，佛之所以能成佛，就是因为不放逸；佛之所以能成就这么多善法，也是因为不放逸。所以一个人修行，最初都是以不放逸来约束自己。当他修到一定的境界，人格已经完全倾向于善时，他不用刻意约束自己，随心所欲即是善法。就像孔老夫子的境界：“从心所欲，不踰矩”。但是作为我们一般人，若是随心所欲，就会堕落了。

三是无贪、无瞋、无痴。它们是相对贪、瞋、痴这三不善心所而言的，这三种善心所也是道德的基础。但是这三种善心所的力量我们一般人很难感觉到，原因就是我们贪、瞋、痴的力量太强大了，把无贪、无瞋、无痴的力量给覆盖住了。因为贪、瞋、痴与无贪、无瞋、无痴是绝对相对立的，

它们之间是水火不融的。如果存在贪、瞋、痴，就不可能有无贪、无瞋、无痴，反之亦然。总之，它们是不可能同时并存的。我们修行就是要克服贪、瞋、痴，而强化我们无贪、无瞋、无痴的力量。我们知道佛陀的慈悲心量是由什么形成的吗？就是无瞋，无瞋的力量发展下去就是慈悲。佛陀的智慧是怎么形成的呢？就是以无痴为基础开发出来的。佛陀的三昧、禅定又是怎样形成的呢？就是由无贪而培养出来的。佛陀道德的成就并不是无中生有的，而是把我们人性最为光明的部分更加发扬光大，这就成佛了。如果把我们人性最为阴暗的部分发挥到极致，那就与禽兽没有什么区别了。所以，我们是向佛靠近，还是向禽兽靠近，完全在于我们的自我把持。

## 八、止观的实践心理

我们平常讲的禅定，就是止观的另一称呼。止观其实也是一种心理的表现，但却不是一般的心态，它是一种经过特殊训练的心态。所谓止观，止，有定的意思，就是把心专注于境，即把心高度统一在某一点上。一般我们的心都是散乱、破碎、零乱不堪的，所以我们干事效率很差，思考问题的效率也很差，而且经常感到精力不足，这都是因为缺乏止的力量。所以，修学佛法首先就要修止观，就是观察思考。在止的基础上，把心凝聚在一起，去观察思考事物，效果会特别好。

止观在修学佛法中非常重要。佛陀之所以成佛，成就种种功德、神通、智慧，这一切都是因为有着止观的基础。佛陀的教理如果离开了止观的话，就是死气沉沉、一大堆没有用处的文字。佛教如果没有止观的话，就如同基督教没有祈祷一样缺少一种切实可行的办法。所以，在佛教的各种经论中都曾讲到止观。

止观是一种心态，它究竟由哪些心态构成？又应该避免哪些心态才能

成就止观？这个问题，我想简单地讲一下。

### 1、止观的障碍心理

修止观时会产生哪些障碍心理呢？前面讲的不善心所，比如无惭无愧、放逸、贪、瞋、痴，这些都属于止观的障碍心理。除此以外，还有其它的一些障碍。

一是疑。就是怀疑。比如对真理的怀疑，对佛法的怀疑，对止观法门修行的怀疑。这对修行止观是一种很大的障碍，因为你如果有怀疑，你就不会信受，就不会切实依照这一法门去修行，就会昏沉和睡眠。其实，我们人平常就是生活在这两种状态之中，先是掉举，干事情时东想西想，没事可干时也想，总之，一切活动都在不停地想。等活动结束时，想也想累了，就是昏沉和睡眠了。我们修止观，就是要克服这两种心态，以使我们的心理保持一种平稳的状态，不高不低，不沉不掉。所以，止观实际上就是一种对心的训练。

四是懈怠。就是懒惰。一打坐时，觉得腰酸腿疼，就不想再坐了。所以，懈怠也是修止观一种很大的障碍。

五是放逸。就是放任。有许多人会说，我打坐时怎么心总是妄想纷飞难以入静呢？原因就是我们在生活中太放任自己了。如果在日常生活中，我们把持不住自己的心理，随便攀缘，随便去接触一些不该接触的环境或事物，等到打坐时想管住自己的心理，已经是“树欲静而风不止了”。这很正常，因为人的思维就像流水一样是随着惯性走的。如果硬想把它止住，就会“抽刀断水水更流”。比如我们日常最执著的东西，肯定在我们打坐时是最容易出现的。所以要想打坐时收到良好的效果，就不仅仅是在打坐时才想起要看住自己的念头，更重要的是在日常生活中，就应该时

时刻刻照看好我们的念头。不要放逸自己的行为，不要放逸自己的心，不要让自己的心去过分执著一些东西，要时时刻刻让自己的心保持一种安祥、平衡的状态。只有这样，打坐时心才可能平静。所以，放逸的心也是修止观一种很大的障碍。

六是失念。就是失去正念。当我们修止观时，要始终保持一种正念。所谓正念，就是当我们念佛时，这句佛号就是正念。把我们整个身心都投入到这句佛号之中，使能念之心与所念之佛达到高度统一，根本区分不开。乃至风吹不进，雨打不透，使妄想之心无机可乘。这样才可能达到三摩地的境界，即入定的一种状态。但是如果念着念着佛号，却想着别的事情去了，这就是失念。所以，我们在打坐时，要始终保持一种智慧的观照，当念头走失的时候，要马上把它拉回来。这在禅宗中有一个很生动的比喻，就是牧牛。有一个小孩牧牛，这头牛开始的时候性子很野，很不驯服，很难管教。这个小孩就想方设法调教它，直到这头牛变得很驯服，让它怎么样，它就怎么样。我们人的念头也是这样，在没有修行以前性子很野，修行的目的就是为了把我们的心态训练得很调顺，很平和。

以上讲的是止观的障碍心理，需要我们在修行的过程中逐渐地去克服。

## 2、止观的实践心理

这是指修止观时所要经历的心理过程。止观的实践心理主要有以下几种。

一是信，就是信仰。即对佛法、对止观的修行方法，乃至对指导你的老师或师父要充分信任。有了这种信仰之后，你才可能有信心、有动力去学习和修行。如果你根本就不相信，也就不可能去学习和修行。另外，如果你将信将疑，抱着试试看的心态去修学，或许用不了多久，因为惰性或



种种理由，你就会半途而废。佛法以信为能入，以智为能度。佛法虽然不像其它宗教特别强调信，但是信确实还是学习佛法的基础。因为无论学习什么，你若不相信，也就不可能下决心去学习。在《大智度论》中，比喻信如手。比如一个人进入宝山，如果没有手，他就不可能取回珍宝。所以，要想修行，信仰很重要。

二是精进。有了信仰之后，只有努力不懈地去做，才会得到实际的效应。如果只是三天打鱼，两天晒网，不能持久地修行，也就不可能得到实际的效应。

三是念，就是忆念。即让我们的心总能保持一种正念。比如我们念佛，就要时时系念这一句佛号，要念念不忘，念念相续。只有这样，才能成就止观。

四是定，就是禅定。即把心专注在一种境界上。

五是慧，就是智慧的观照。即当我们专注在一种境界时，不是迷迷糊糊的，而是明明了了的。比如我们念佛时，把心专注在佛号上，这就是止；当我们将能念的心与所念的佛清清楚楚时，这就是慧，也就是观。

六是轻安，就是和谐统一的状态。禅定的功夫实际上就是一种身心整合的过程。我们一般人的身体与心灵是脱节的，所想与所做往往是不一致的。比如你在洗衣服时，想的可能是作业；你在写作业时，想的可能是上街。所以，我们的身心总是在分离状态，很难统一。有些人甚至是心灵破碎，思绪纷乱，修禅定就是为了整合身心，使身心达到高度的和谐统一。这种和谐统一的身心就是轻安。

七是行舍。行，是行为。舍，是舍离杂念。行舍就是身心高度的平衡。我们一般人的身心都是不平衡的，我们通过修禅定，身心就能达到平衡。

身心一旦达到平衡，就会获得一种智慧。这种智慧不同于一般的智慧，它是一种无漏的智慧。

我们讲的这些止观的实践心理，主要是为我们修止观服务的，佛教的心理学从它的线条上来说，大概可以从这几个方面去把握。从它的方法来看，佛教的心理学是通过内省的方法，也就是禅定的境界，而得出认识的。西方的心理学虽然也采用内省的方法，但他们却是通过对人的某一种心理表现，多次进行认识和实践，而得出的认识。佛教的心理学与世间的心理学有什么根本不同呢？我有一种比喻：世间的心理学，就像一个人透过窗户纸上的一个洞去看房间里面的内容，所以它的视线是很有限的。而佛教通过禅定的境界，所能达到的对人心理的认识，就像一个人就坐在房间里面，房间里面所有的东西都一目了然。

另外，佛教的心理学从意义上说，基本上是一种实用的心理学。我们了解心理，主要是为了改造心理。比如知道我们恶的心理，就加以抑制，而发扬我们善的心理；知道我们心灵迷的状态，就加以改变，而成就我们心灵的觉悟；知道我们心灵杂染的状态，就加以清除，而使我们的心灵日趋清净。所以，佛教的心理学是为了解脱服务的。我们只有了解了佛教的心理学，才有利于我们更好地修行。

# 海外佛教见闻与思考

英国伦敦大学博士生净因法师

原先我想针对人们目前对佛教的种种误解，讲一讲如何正确认识佛教。但是，这几天很多同学希望我介绍一下海外佛教的情况，我觉得这个题目也很好，所以重新列了个提纲，准备分三个部分来做介绍。

## 斯里兰卡佛教兴盛之因

大家都知道，佛教产生于公元前六世纪的印度，然后沿恒河流域向两边传播，一方面向北传播到尼泊尔、我国新疆等地以及韩国、日本，一般称为北传佛教，也叫大乘佛教，它的最大特色是它所有的经典都是通过梵文翻译过来的；另一方面向南传播到斯里兰卡、泰国、缅甸等国家，一般称为南传佛教，有的人也叫它小乘佛教，但是我们最好称它为上座部佛教，代表长老派的意思。

佛教传播到斯里兰卡，大约是在公元前三世纪阿育王统治印度的时期，当时阿育王派了他的儿子等五比丘到斯里兰卡传教，使原始社会时期的斯里兰卡文化向前推进了好几千年。可以说，整个斯里兰卡的文明就是佛教的文明，除去佛教文化，斯里兰卡就没有其他的文化。人们甚至这样说，斯里兰卡人要表达喜怒哀乐等任何一种情感都离不开佛教，如果没有佛教，他们几乎就不会生活。

我曾经在斯里兰卡生活、学习了九年，对那里的情况感触很深。1993年首届生活禅夏令营中，我的讲题是《初探斯里兰卡佛教兴盛之因》，今天我仍要从以下三个方面再来谈一谈斯里兰卡的佛教如此兴盛的原因。

### 一、僧团与社会的关系

在斯里兰卡，僧团与社会之间存在着相互依赖、相互制约的关系。我们分四点来讨论这种关系。

### 1. 信徒对僧团的依赖性

在斯里兰卡，佛教对人们生活的影响几乎是无时无刻的，人的一生中每一个重要的时刻都体现着佛教的关怀。当妇女刚刚怀孕时，她就会去寺庙里请僧人加持，希望小孩在胎儿时期就受到良好的教育。当小孩降生时，家人也要去寺庙里请僧人为母子祈福，并且为小孩命名，因为僧人在他们国家被认为是最有学问的。他们这么做是有根据的。在佛陀时代，阿难尊者有一天了解到妇女临产时非常痛苦，就对释迦牟尼佛说：生老病死这人生四苦我现在能感受到生苦了。虽然我出生时的感受我并不知道，但今天，我看到别人出生时那么痛苦，我也就体会到了。世尊啊，我们有没有什么办法可以减轻妇女生产时的痛苦？于是佛陀告诉阿难一部经，在妇女临产时念诵就可以减轻生产的痛苦，这个经一直到目前仍然在南传佛教的国家普遍流行。当一个人升官发财了，要去寺庙里请僧人进行加持、功德回向。另外，总统宣誓就职的仪式也要请僧人来主持，举行仪式的地点就在佛牙寺。在斯里兰卡人心中，社会活动、家庭活动、家庭大事乃至个人的生活，如果没有僧人主持或指导，是没有什么有效性和可行性的，这一点根深蒂固。当一个人去世了，还是要请僧人来做超度。所以，在斯里兰卡人的一生中，他们的喜怒哀乐等种种感情的表达都离不开佛教。

我们再来看一看他们的日常生活。每天早晨六点，广播电台的第一个节目不是什么轻音乐，而是诵经，因为这个时候正是出家人的早课时间，那么信徒只要打开收音机，就可以跟着僧人一起做早课。我曾经问过他们

每天早上听经烦不烦，他们说已经习惯了，如果某一天早上不做功课，心里就会不安，好像少了一些什么似的。每天晚上，国家电视台的第一个节目同样也是寺院的晚课，大约有 15 分钟，比我们的要短，这个时候父母亲一般都会让孩子们跟着电视一起做晚课。可见，斯里兰卡人很重视诵经，因为他们认为这是最好的道德教育，而且从中能得到加持。

国家也很重视推崇佛教，这一点从他们的公共节假日上即可窥见一斑。每年的佛诞节(释迦牟尼佛诞辰纪念日)毫无疑问是全国的公共节假日，每逢月圆日(每月十五)也是公共节假日。在这些日子里老百姓都要去寺庙参加活动，往往是全家人扶老携幼，穿着白衣，捧着鲜花，提着香油。他们去寺庙最主要的两件事是献花和点灯。然后，这一天的时间他们都将在诵经、听经和静坐中度过。为什么要穿白衣呢？因为白衣代表圣洁，在家佛教徒的一个别称就是白衣，所以去寺庙一般不要穿颜色鲜艳的衣服。来到柏林寺，我看到同学们都身穿白色的营服，又看到每个殿内都点着油灯、一时仿佛回到了斯里兰卡。

那么献花、点灯以及烧香、磕头有什么意义呢？当我们不了解其中的含义时，我们会觉得那是迷信。快要考试了，有的人赶紧来给佛献花，求佛菩萨保佑考个好分数，这是典型的“临时抱佛脚”；有的商人第二天要签合同，也提上水果来拜佛，求佛菩萨保佑他发大财。这样的人很多。他们完全误解了供佛、拜佛的意义，以为佛菩萨是可以贿赂的——我礼敬你、供养你，那么作为回报你就要保佑我、满足我的要求，如此供佛、拜佛就是迷信。如果我们正确地来供佛、拜佛，那这不仅是迷信，而且还是有功德的。

在斯里兰卡，人们是怎么献花的呢？主要是要有正确的观想，作无常想，鲜花绚烂多彩，但很快就会凋零残败，而我们的人生、我们的青春就像鲜花一样，转眼即逝，一切都在变化之中，这就是佛教的无常观。有些人认为佛教谈无常是消极悲观的，那是最大的误会，佛教谈无常，目的是警策人们要珍惜生命、奋发向上。大家是否记得每天晚课上都要念：“是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐？大众，当勤精进，如救头燃，但念无常，慎勿放逸！”人生无常，光阴短暂，所以佛教劝导我们要爱惜生命，多做有意义的事情。

信徒对僧团的信赖往往还表现在——僧人是信徒学习、生活、工作的智囊，因为僧人的社会地位相当高，在信徒眼中，僧人堪为人天师表，他们道德高尚，学识渊博，所以信徒不管遇到什么难题，首先都是到寺庙里去向僧人请教。我在那里的时候，也有不少人来问各种各样的问题，使我感到很惭愧，不得不去学习各种社会知识。

## 2. 僧团对信徒的依赖性

在斯里兰卡，僧团的日常生活完全依赖信徒的供养，不像我国的寺院有自己的厨房，他们甚至连烧水的地方都没有，依然保持着原始佛教的风貌。他们一天只用早餐和午餐，一般都是由信徒送到庙里来，晚餐是不吃的，叫做过午不食，这在那里是很严格的，我初到时还很不习惯。另一方面，寺院的经济也靠信徒来维持。我们的很多寺院都是以卖门票来作为一种收入来源，这种形式我个人认为应该是权宜之计。寺院是一个清静的道场，净化人心的地方，不应该成为经济交流中心。在斯里兰卡，寺院通常在森林或者树林里面，没有大门、围墙，人们可以随时进出，那么它的经

济收入从哪里来？我们不妨看看从中有无可借鉴之处。他们每一个寺院都有护法委员会，我曾经住过一个寺院，它的护法委员会由三百多户家庭组成。寺院每年要做经济预算，比如总开销为 10 万元，然后把帐目报给护法委员会，护法委员会筹款的办法有两种：一种是集资，由每个成员出一点钱；另一种是义卖，成员把自己家的东西拿出去义卖，卖来的钱全部交给寺里。由此可见，出家人的生活、寺院的经济对在家人的依赖性是很大的。

### 3. 信徒对僧团的制约性

斯里兰卡的僧团之所以一直保持着良性循环的发展，跟它与社会之间的相互制约性是分不开的。信徒对僧团的制约性主要表现在信徒对僧人的要求上。例如，出家人不能戴手表，不能骑自行车、摩托车，更不能驾驶汽车，因为这样有失威仪，更不用说任何体育活动了；另外，不得出入电影院等娱乐场所，也不得进商店，还有很多限制，不一一例举。有一回，一个外国和尚去看电影，被老百姓发现了，就把他的袈裟脱下来，把他赶了出去。在斯里兰卡，人们非常尊重袈裟。他们尊重的是法，是一种献身的精神，而不是某个人。当一名僧人犯了罪，警察来逮捕他时，首先让他脱去袈裟，表示他已还了俗，然后再例行公事。还有一回，我和另一个外国僧人一起去超级市场买东西，东西选好后拎出来正要付款时，一个人跑过来，一边替我们付帐，一边痛心地说：“末法！末法！”意思是说末法时代佛法不正，出家人也出来买东西了。这件事情让我们惭愧了好久。

虽然斯里兰卡信徒对出家人的要求极其严格，但是他们对出家人的恭敬也是无与伦比的。我们刚回国时，人们总是说我们有长老派习气，其实

就是在那里被恭敬惯了。在斯里兰卡，僧人拥有许多特权，不管是多大的官员，即使是总统，见了僧人也要顶礼(磕头)，而僧人却不必回礼。僧人出门办事顺利极了，比如买票不必排队，上公共汽车有专座，等等。

#### 4. 僧团对信徒的制约性

同样，僧团对信徒、对社会也存在着制约的关系。国家进行总统竞选时，候选人要做的第一件事就是上寺庙去走一走，因为寺院影响力很大，有的高僧甚至有十万弟子，总统也不得不望而生畏。斯里兰卡佛教徒占总人口的 70%，于是总统天经地义就是佛教徒了。曾经有一位候选人是基督教徒，为了竞选，不得不改信佛教了。可见，僧团对社会政治影响颇大。在古代，僧团的这种制约力就更大了。如果国王做了不得民心的事情，僧团就会以沉默来制裁，其方法是组织一队僧人托钵经过皇宫门前，当国王出来供养时，僧众便将钵倒扣过来，不接受国王的供养。这种情况如果传遍全国，国王将王位不保，所以国王很快会来向僧团忏悔。

总之，僧团与社会之间相互依赖、相互制约的关系是僧团发展的一种良性关系。我国的僧团近几年刚刚恢复起来，要使它健康地发展，还是要建立一种相互制约的关系。寺院应该充分发挥信徒的力量来护持佛法，如果寺院经济完全自给，难免财大气粗，对僧团、对佛教的发展是不利的。

## 二、对佛教人才培养的重视

在斯里兰卡，佛教之所以兴盛，与他们重视佛教教育和人才培养是分不开的。首先从他们的社会教育来看，每一个学生从小学一年级到高中毕业都要学习佛学课程，并且要参加考试。我曾经陪同一位中国朋友参观寺院，当时那个寺院里大约有 3000 多名学生在学习。这位朋友很奇怪，问我



这么多学生在寺庙里干什么？我说，和我国的政治思想教育一样，这是他们的道德教育。斯里兰卡政府一般委托寺院开设“星期天学校”，在周六、周日为学生进行佛学培训，我们去的那天碰巧是周末，所以正好看到了那一情景。

我们再来看看他们的僧人教育。在斯里兰卡，出家的年龄一般是在 8 至 10 岁左右，往往是小孩子一出家，就被送到僧人中、小学校去接受教育。这种僧人学校是政府特别设立的，被列入国家教育体系的一部分，学习内容主要是佛学，也有自然科学。学僧同样可以参加统考，考试通过了照样可以到大学读书。出家人的升学率很高，在大学校园里看到僧人是不足为怪的，一所大学大约有 10% 的在校生是僧人。僧人入学后，一般偏重选修文科，像历史、地理、梵文、巴利文、佛学，也有学法律、管理的。我在校时就有一位僧人攻读法律，毕业时他考了全系第一名，按规定他应该分到最高法院当法官，司法部门为此很伤脑筋，一个僧人当法官，若判死刑是不是不太慈悲呢？开了几次会后，司法部门才对他说，如果当法官就请他还俗，结果他坚持当他的和尚。

大学毕业以后，僧人还可以考研究生院。一个特别的现象是，在研究生院研究佛学的不仅仅是佛教徒，我在校时，同学中就有不少基督教徒、天主教徒和伊斯兰教徒。他们为什么学习佛学呢？他们认为宗教是每一个民族文化最优秀的部分，学习其他宗教不仅可以丰富和提高自身，也可以弥补本民族宗教文化的不足；当然也有的人动机不纯，他们学习佛学是要挑佛学的毛病，将来批判佛教时可以更有力一些。而在我们国家，一个出家人如果去研究基督教是不可思议的。从这个角度来看，他们的教学是开

放的而且是成功的。正因为他们的僧人知识层面高、学识范围广，信徒才敬重他们。

### 三、斯里兰卡的佛教圣物

斯里兰卡的佛教圣物有佛牙舍利和菩提树等，这些圣物在斯里兰卡人和佛陀之间起了一种纽带的作用，把人与佛之间的距离拉近了，通过这些圣物，人们可以感觉到佛陀的存在，而不是遥不可及。

据历史记载，释迦牟尼佛火化以后，留下三颗佛牙，一颗在天上，一颗在中国北京，还有一颗在斯里兰卡。所以目前我们看得见、摸得着的只有两颗，这是很珍贵的。这两颗佛牙分别都记有“佛牙史”，从佛陀火化后取出佛牙，一直到今天的整个经过，包括它所经历的各种磨难，都有完整的纪录，是真实不虚的。在斯里兰卡，佛牙被供奉为国宝，每五年才开放一次，所以并不是所有的斯里兰卡人都亲眼见过佛牙。在古代，佛牙是镇国之宝，谁控制了佛牙，谁就是真命天子。到了今天，斯里兰卡人仍然有这个习惯，总统就职后的第一件事就是去朝拜佛牙，第二件事就是去朝拜菩提树。

斯里兰卡的这棵菩提树非常可贵。大家都知道，释迦牟尼佛是在菩提树下开悟成道的。到了公元前三世纪，为传播佛教，阿育王把佛陀成道的那一棵菩提树上的一个枝头移植到了斯里兰卡。这棵树现在仍然活着，而原来的那棵菩提树已经没有了，因此，这棵菩提树当前成为佛陀悟道的唯一见证。同样，这棵树也有一部“树史”，记载了从它移植到斯里兰卡以后的生长过程，以及某年某月哪位国王、哪位总统来朝拜过它。换句话说，这棵树是有历史记载的寿命最长的一棵树。佛牙和菩提树这两大圣物，为

坚定斯里兰卡人的信仰起了很大的震撼作用。另外，佛陀的舍利子在其他寺院里还有许多，同样起了很大的说服作用。我们中国人很幸运，也有许多东西与佛陀联系在一起，最重要的还是佛牙，供奉在八大处二处；其次是目前供奉在陕西扶风法门寺的佛指舍利，历史上也有记载，唐朝时一度供奉在地宫里，每30年才开放一次。另外，佛陀的舍利子也有不少，我知道的就有两个，一个是在四川的宝光寺，一个是在浙江的阿育王寺。

有人要问，舍利子到底是什么东西？简单地讲，舍利子是修行人(特别是静坐的人)精气血的凝聚体，火化以后它变成一种晶莹透明的物质，视每个人的根机不同而现不同的颜色。在我国，除了释迦牟尼佛的舍利子以外，还有许许多多其他人的舍利子，这也是真实不虚的。我给大家讲一个不久前刚发生的事，苏州灵岩山有一位名叫法音的老和尚，他临去逝时知道自己要走了，就告诉小和尚说：我就要走了，有几件事你们要记住，我火化后舌根不坏，会变成一种晶莹琉璃体，因为我一辈子诵《法华经》，一辈子不说谎话；还有我全身都是舍利，除去脑袋顶部是黑的，因为我修行还没有到家。一个星期后，老和尚圆寂了，火化后果然舌根不坏，还有好多舍利子。这些你们今后去苏州灵岩山都可以看到。新加坡有一位法师，他也是发了大愿的，他心肠特别好，结果他火化后心脏不坏。再比如我国历史上的六祖慧能大师、憨山大师，几百年来他们的肉身不坏，他们的肉身像至今仍供奉在广东南华寺。

这些现象如何解释？我们可以解释为愿力或者道行或者其他，但是无论怎么解释，要达到那种境界，都要靠我们自己去实践、去修证。有的人习惯用逻辑推理和定量的方法来做分析，这种方法是有偏差的。有这么几

句话：“蚊不知有人，人不知有神，神不知有佛。”我觉得这对我们理解神秘现象会有所帮助，不过，什么境界都要靠我们自己亲身去体验。

上面我讲了斯里兰卡佛教兴盛的原因，接着谈一谈我的感受。在斯里兰卡，一个人信仰宗教是很自然的，一个人如果不信仰任何宗教，反而是不正常的，人们会怀疑他大脑是否有问题，甚至婚嫁都成困难。而在我国，一个人如果信仰宗教却被看作不太正常，不信仰宗教的人才是正常的。我出家前最大的顾虑就是社会偏见，几乎所有的人都认为我是怪物，还要查查我有没有什么辛酸的历史，为此我犹豫了很久，直到有一天我爷爷给我讲了一个故事，我才坚定了信心。故事是这样的，传说有一个人到深山里去求法，走进一个与世隔绝的部落。他发现部落里的人都没有耳朵，而部落里的人也发现他头上多了两块怪怪的肉。部落医生经过诊断，认为那是肿瘤，必须马上切除。求法的人告诉他们，外面的人都有这两块肉，这是正常的。部落的人觉得他疯了，于是利用武力把他的两个耳朵切除了。这个故事有什么意义呢？我们可能就是那个求法的人，社会上的大多数人可能就是那个部落里的人，他们存在着偏见，却要将其意志强加给别人。在我国，社会上对待信仰宗教的人多少有那么一点意思。这个故事使我释然，僧人毕竟是少数，能认识真理的人毕竟是少数，大众舆论并不一定代表绝对真理。

有一次我在火车上，一个自称无神论者的旅客把我说成是神职人员，要和我这个有神论者辩论辩论。我心想，他连佛教是有神论还是无神论都不知道，还跟我辩个什么？于是我对他说：就算我是个有神论者，如果有两个人，一个信神，一个什么也不信。信神的人如果信河神，那么他在河

上不做坏事，信山神他在山上不做坏事，信树神他在树下不做坏事……不管他信什么，至少他不做坏事。而什么也不信的人，则天不怕地不怕，坏事做绝。那么，你喜欢哪一个？他不好回答了。

还有一次，我的邻居向我诉苦，他母亲和他的媳妇老合不来，把他夹在中间很不好办。我就让他把老太太请过来，教她念佛、学佛。一个月后，我问他家里是不是好多了，他说是好多了，可惜老太太却迷信多了。我的这位邻居是当老师的，他对我的出家本来就深感惋惜，但是从他母亲念佛以后，家庭矛盾自然化解了，老人家每天心平气和，安享晚年，他也只好承认学佛的这种社会效果。

从上面两个故事来看，有的人对佛教并不了解，却往往根据一些表象以及长期形成的社会偏见来批判佛教是迷信，这只能说明他的无知，或者他是别有用心。

## 英国佛教情况

目前，西方国家对佛教的学习、研究和传播越来越呈上升趋势，最为兴盛的要数美国，当然它是以藏传佛教为主；德国也有不少佛教研究中心，主要着重于语言文字，有不少梵文专家，法国、英国也非常重视推广佛教。英国有 40 万佛教徒，美国、中国的香港和台湾在那里都建有自己的佛教组织，但最大的佛教组织是英国人自己办的，叫做西方僧团。西方僧团的人才是一流的，要求也非常严格，他们对自己的研究成果感到非常自豪。他们有着语言、科技和经费上的优势，已在欧洲很多国家建立分部，使佛教得到广泛传播。他们不单纯是为了学习佛法而学习佛法，而是把佛法运用

到社会生活中去，产生了一批社会学、心理学、教育学、经济学方面的专家，用佛法来解决各种社会问题，这是他们的一大特色。

初到英国，导师跟我开玩笑说：佛教你要么不接触，只要一接触，那么一辈子也别想躲掉了。当时有不少同学在场，他们感到不能理解，一个学期下来都纷纷说：导师的话确实没错。为什么呢？因为佛教博大精深，只要深入进去，就会发现它的教理、教义是科学的、可信服的。充满了智慧，令人受益无穷。特别是西方人，从基督文化突然接触到佛教文化，完全换一个角度来看人生、看宇宙，对他们来说无疑是一个强大的冲击。下面我仅从英国这一国家以点带面地来讲一讲西方国家是怎样对待佛教的。

### 一、中小学佛教教育的推广情况

四年前，英国国会立法规定每一个中小学，无论是国立的还是私立的，都要开设宗教课程，而且必须学习两门宗教，高考时都要列入考试。基督教是英国的国教，是必选的，另一门在世界五大宗教(佛教、基督教、天主教、伊斯兰教和印度教)的其余四个中任选一门。国会虽然立了法，但不拨经费，因而教育的推广就由宗教团体自由去竞争。伊斯兰教、印度教马上采取了行动。佛教也做过一些努力，但是毕竟耗资巨大，如在一个郡内作普及推广，一年的经费就要 100 万英镑，效果一直不太好。1993 年，教育部开会，决定由国家出一部分资金来推动宗教教育。1995 年我到了英国，在广大佛教徒的鼓舞和支持下，我们成立了英国佛教基金会，向全球的佛教组织发出呼吁，获得了广泛的资助。目前，我们已经将教材编印好，正准备向各大中小学校发放下去。

### 二、推行宗教教育的原因

英国为什么如此重视宗教教育？为什么会支持佛教的普及？我曾经和他们教育部门的官员以及学校老师、学生家长讨论过这个问题。首要原因是英国青少年犯罪率不断升高，普及宗教教育于是被视为制止犯罪的有效方法，用道德力量将邪恶念头消灭在萌芽状态，从而达到预防的作用。有人会问：加强法制教育难道不是行之有效的办法吗？我们要知道，法律不是万能的。假如某甲仇恨某乙，并且计划杀掉乙，乙告到法院，法院能对甲有所制裁吗？当然不能。只有当犯罪行为发生了，法院才能发挥作用。虽然法律制裁有很大的威慑作用，但是完全靠强制方法并不能解决社会问题。孙中山先生曾经说过一句话：“佛教可以弥补法律之不足。”道德的力量可以抑恶扬善，比如佛教的三皈依，它本身就是戒，劝导人们诸恶莫作，众善奉行。当恶念出现时，皈依者从内心就产生一种力量将它消灭在萌芽状态。

英国推广宗教的另一个原因，是为了让国人了解异族文化，这一点他们的心胸是开阔的。因为无论哪一个宗教，都是人类思想文化的精华，也是人类社会共有的财富。那么，佛教之所以受到欢迎，是因为佛教独一无二的特质——包容性。这一特性的根源在于，虽然佛陀创立了佛教，但是佛陀并没有创造任何真理，他仅仅是把他认识的客观真理以及修证的过程告诉大家。真理只有一个，智者可以通过不同的方法去认识它。在印度有一石柱上刻着阿育王的一段著名的碑文：我们不可以因为尊重自己的宗教而废除其他的宗教，应当如理地尊重他教，这样做不仅有助于自己宗教的成长，而且也对其他宗教尽了义务；反之，不但替自己的宗教掘了坟墓，而且也伤害了其他的宗教。凡是尊重自教而非难他教的人，虽然是为了忠

于自教、光大自教，但是，相反的他更严重地伤害了自己的宗教。所以和谐是好的，大家都要心甘情愿地听听其他宗教的教义。我们知道阿育王推崇的是佛教，甚至把他的儿女也送去出家，但从这段碑文来看，阿育王对所有的宗教是包容的。佛教正因为它的包容性，才能够在全世界广泛地传播。

下面还是谈谈我的感受。在我国，佛教总是和封建迷信、落后愚昧联系在一起，我经常就被人们问起有没有上过学，会不会读报纸，老家是不是穷得没有饭吃等等。而人们谈到西方国家，都禁不住崇拜人家的文明和发达。我到了英国以后，常常反思：为什么这些文明发达的西方国家，恰恰要把我们国人视为“垃圾”的佛教，当作宝一样地拣起来呢？他们学习佛教、研究佛教、推广佛教，是为国家稳定和社会发展作出应有的贡献，那么，我们中国人是否也应该认真思考一下佛教的积极作用？

### 中国佛教前景展望

中国社会到底要不要宗教，要不要佛教？答案当然是肯定的。为什么？中国人一个可悲之处在于文化大革命破旧立新把旧的东西破掉了，而新的东西却没有立起来。一个没有精神的民族是没有希望的民族。有人认为日本、南韩之所以能够腾飞，靠的就是佛教与儒教相结合而产生的民族自豪感。那么，我们中国人以什么为我们的民族之魂呢？我们能不能将我国的传统文化——儒释道有机地利用起来，形成一种特有的民族精神，来促进社会经济的发展呢？从这个角度来看，我们的社会需要宗教，只要社会需要，它就有发展的可能。



现代人的迷茫彷徨、忧郁烦躁是当今社会人们的通病。如果一个人身体累了，那么他需要休息；如果一个人心累了，那么他就需要净化。宗教可以担当这个责任，它就像一个精神家园，让人们的心灵在这里得到安宁和休憩。有一个特别的现象，我国南方经济比北方发展快，信仰佛教的人南方也比北方多。尤其是沿海地区，渔民出海打鱼之前，要到庙里去烧香，原因就是他们风险大，内心需要支撑。随着经济的发展，现代人承受的压力和风险会越来越大，那么社会对宗教的要求就会越来越强烈。

所以从这一点来说，我对佛教的发展前景充满了信心。

# 疑问解答

于晓非

首先恭喜一百多位营员刚才在净慧法师这里皈依三宝。受三皈依，成为一个正式的佛教徒，是生命的新的开始、新的开端。能够受三皈依，是各位多生累劫的善根福德因缘在此刻显现了，恭喜各位。

这几天讲课大家提了很多问题。针对这些问题我先按照自己的思路来谈一谈，在谈的过程当中大家有什么疑问可以再提出来。

## 一、在教言教

我们是在柏林寺，在寺院里面要在教言教。昨天晚上净慧法师主持了一次座谈会，在会上我也讲了一些话，觉得这次讲课对于我来讲深感吃力。因为我们面对的两百多名营员对于佛教的认识差距是很大的，在这里说话就难免有不当机的地方。照顾了这样一些营员，就会有失那样一些营员。这里最重要的就是信仰与非信仰的问题。有些同学是有信仰的，而有些同学来仅仅是为了了解一下佛教文化，还没有信仰而且不是准备很快就具有信仰。这种程度的差异就使得讲课的老师感到很困难。

在座的很多同学在北京听过我在一些大学里的讲课，恐怕你们就会发现我在这儿讲课与在大学里面讲课从感情上，从语言表达上，各个方面都很大的不同。因为在大学里面那是完全从文化角度谈问题，而在这儿我们就要从信仰的角度谈问题。所以对于一些还不具有信仰的同学来说，在这里听课可能会感到不太理解，我觉得这一点倒是可以理解的。

信仰这个问题是非常重要的。大凡作为宗教来讲，它与世俗的哲学有一个很大的不同，就在于宗教都有圣言量。佛教讲三量：第一是圣言量；

第二是正比量；第三是真现量。佛法认识真理所要依止的就是这三个量。所谓圣言量，是由亲证了宇宙人生真实的圣人所说，在佛教里就是佛所说的经。而且作为教徒对于他所信仰的宗教的圣言量是坚信不疑的。所谓比量就是逻辑，佛教里有因明。现量就是亲证。佛教最终的判据是真现量，就是要彻底地亲证。但是在未证之前我们所依据的是圣言量和正比量。圣言量就是佛说的经，正比量就是我们看到的、读到的公认的诸大菩萨的论。对于有信仰的学佛的人所要依止的是圣言量与正比量这两者共同的支持，当然最终的抉择是真现量。这就区别了宗教跟哲学的关系。比如说我们讨论“诸行无常”，这是佛法的法印，作为教徒应该信受。如果你一定认为诸行有常，而且非要坚持这种观点，那你可以建立自己的一套哲学思想体系，但那不是学佛。所以信仰与哲学是有很大的区别的，搞不好就会走入歧途。民国年间有一位先生叫熊十力，人是极端聪明的，对佛教的很多哲学的教理作过深入的研究。但是他自己要结合其他的思想、学问，结合《易经》创立一个所谓的“新唯识论”，建立自己的哲学体系。那么他可以当一位很了不起的哲学家，但却不是佛教徒。

所以我们来到庙里谈佛法是在教言教。佛陀是怎么样说的我们就尽量去理解，而不是在这里争辩佛陀说的是不是有道理。别以为你把佛陀所说的推翻了就证明自己很高明，这恰恰反映我们很肤浅。这是知识分子学佛最初的时候很容易犯的一个毛病。这也就是学佛与做佛学研究的区别。做佛学研究你可以仅依止一个量，就是比量；但是作为有信仰的教徒来说，依止的是三量，在没有亲证之前依止的是圣言量与正比量。

## 二、佛教的不可发展性

上次讲课中，有些同学对我讲的佛教的不可发展性有点不理解。每一部经的经首都是“如是我闻”，这是佛陀的遗嘱，是让我们后世的佛弟子对于佛陀的教诲一定要如实地受持，因为佛陀彻底、圆满、究竟地亲证了宇宙人生的真实。佛陀所亲证的，从最清净法界等流出来的佛的教法，没有留给我们后世的弟子们去发展、去丰富、去提高的可能性与必要性。

那么佛教就不可发展了吗？这要从能诠与所诠两个角度去讲。从所诠义上说，就是不可发展的，这是没有丝毫可以动摇的。说我们后世某某人把佛陀所说的道理给发展了、丰富了，还给提高了，这是谤佛，是谤法。我们对于佛陀的教法，只能是如是我闻，只能是信受奉行。但是可发展可变化的是什么呢？从能动的形式上说是可以变化的。比如早期佛教的经典是巴利文、梵文，但是如果我们汉人学习佛教的话，首先就要有一些大德在语言文字上作转换，把巴利文、梵文翻译成汉文，这就是变化。再比如净慧法师创造性地用举办夏令营的形式来弘法，这在过去就是没有的。传法的形态可以变化，但是佛法的真实义，所诠是不可变的。对圣言量必须建立这样的信心。

佛陀的教法，从所诠义上看，十方诸佛所说的都是一样的。但是从度众生的方便来讲，那么诸佛现身说法，对应不同根基的众生讲了不同的法门。随着时代的变化，在形式上、在能诠上要有所变化。昨天我们到临济祖庭去参拜，那儿的流通处有本阿底峡尊者的《发菩提心七要》，很多同学都请了。阿底峡尊者在藏传佛教体系里是一位很了不起的人物，他在西藏所创立的教派叫嘎当派。“嘎当”就是佛语，佛陀的教诫。阿底峡尊者当年就非常严格地教诲大家必须遵从佛陀的教诫。后来宗喀巴大师继承嘎当派

的传承创立了格鲁派。藏地有些人对宗喀巴大师有非议，说他是佛教的改革家，而佛教是不容得改革的。但实际上，最恰当的提法是宗喀巴大师是藏传佛教的整顿家。面对当时藏传佛教中戒律的松弛、修行的不讲次第等弊端，宗喀巴写了《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。他是整顿而不是改革藏传佛教。如果我们的教派出现一位对佛陀的教义进行改革的人，那么这个人绝对不是佛弟子，而是来破坏佛教的。

中华民族在佛教传入以前有很强大的文化背景。当一种外来文化传入中国，中国人在接受的同时势必要与自己的民族文化相比较，并且要用自己的文化为标准来评判，因而这种外来文化在传入过程中就会与我们中国固有的文化相撞击、相融合。佛教传入中国，许多儒家的学者就很反对。比如说出家这个问题，儒家最强调：不孝有三，无后为大。出了家没有后人，这就被作为攻击佛教的一个理由。还有剃发，身体发肤受之父母，剃头发很多人也要反对。再比如印度的出家人自己不开伙做饭，而是沿街托钵乞食，中国人认为这是不劳而获。于是百丈清规就讲：一日不作，一日不食。为了顺应中国的社会，从传法的形态上，从教团的清规上要有所变通，有所变化，这是适应时代。但是这种变通、变化不能以丧失佛陀所述的真实义为代价，否则这种方便不仅是没有必要的，而且是有害的。

民国年间作为居士弘法有两大集团：一个是处于长江上游的袁焕仙老先生、南怀瑾居士的维摩精舍；另一个就是处于长江下游南京的欧阳竟无先生、吕徽先生的支那内学院。袁焕仙先生、南怀瑾先生他们比较注重方便。比如南先生的书里边就包含了对中国文化、对儒家文化、对道家文化的理解，融合了很多中国的本土文化。为了使佛法在中国社会生存下来而

去适应中国的社会文化，这种方便是必要的。但是处在长江下游的支那内学院的欧阳竟无先生、吕徽先生，他们就更强调佛法的真实义，强调原典，强调印度大乘佛教的那几位大乘论师的著作，认为一定要把一千年来佛教在中国流传的过程中为了适应中国社会而被曲解了的部分与佛陀的真实义区别开来。我觉得这是非常重要的，甚至是更重要的。

### 三、佛法与科学

有同学误以为佛教是否定科学的。其实佛法空的是自性见而不是空的世间的事物本身。真俗二谛是圆融的，是不废世法而学佛法。只是目前我们中国的佛教徒自信心不够，总是要在科学当中寻找佛法的道理。其实佛法的道理没有必要在科学当中去寻找它的真理性，如果那样做的话是本末倒置。但这并没有否定科学与技术在现实生活中的价值。比如我是学理论物理的，现在更多的时间是在学佛学。我的很多朋友就说：哎呀，学了半天理论物理你现在又搞佛教了，早知今日何必当初，那你当初就该学哲学。对此，我不以为然。我说恰恰因为我是学物理的，学西方科学的，而对西方科学的深入学习之后，反过来再看我们东方的文化，再看我们的佛学，我才更深刻地体会到东方文化的价值，才体会到佛法的深刻性。两者一点都不矛盾。我自己现在反省，如果当时我不是学的理论物理而是学的佛教哲学，那我对佛教的认识绝对不会是今天这个程度。

对一个东西的崇拜往往有两种原因。如果你真正地了解了一个东西，你会崇拜它；但是有时对事物的一知半解也会导致另一种崇拜。我们对科学就是这样。那些真正懂科学的人，比如西方的一些大科学家，处在理论物理领域最前沿的人，他们对科学对理论物理都有很深刻的思考。但是他

们并不认为科学可以成为衡量真理的一把尺子，而恰恰是那些对科学理论、对物理学理论一知半解的人才会把它当作是一把尺子。

上次我通过讲二谛与三性来阐述“觉悟人生，奉献人生”这八个字。佛法是无分别智，见空性是悟道，是觉悟人生。但是得了无分别智还要有后得智，要起大用，行菩萨道，这就是奉献人生。佛教很明确地讲：菩萨要于五明处学（内明，因明，医方明，工巧明，还有声明）。而且菩萨修到七地，五明不是可学可不学，菩萨不学五明不能成佛。所以在佛教里面从来都不废世法。作为一个要行菩萨道的佛教徒，如果在这个社会的现实生活当中，你没有超然于他人的一种技能、一种方式来贡献社会，那“奉献人生”这四个字只能是空谈。

有人学佛就想什么都不干了，甚至有朋友讲：我现在学佛了。我问他：你是怎么学的？他说：我辞职了。好像辞职了就表征他学佛有多么虔诚。实际上这是一种误解。我们佛教徒奉献人生，一定要在社会中找到一个你应处的位置，并在这个位置上做出你应做的贡献。而且我觉得衡量一个人在社会中所处位置的重要性有一个标准，那就是你所从事的劳动的不可替代程度有多高。不可替代程度越高，你在社会当中越重要，你对社会的贡献也越大。如果你所从事的劳动，中国十二亿人中有十一亿八千万人都能干，那么你在这个社会当中几乎是可有可无的，你对这个社会所能做的贡献是微乎其微的。对于佛教徒，特别是在家的佛教徒，绝对不能废了世法。我们不是反对科学，不是反对大家学习科学。恰恰相反，而是要鼓励大家在自己的行业当中深入地学习。如果你在社会中所处位置的不可替代程度越高，那么我说你这个人学佛学得越好。如果因为学佛，废了世法，不好

好上班，白拿工资，最后让单位给开除了，这就是对佛教的误解。其实，菩萨现种种身。从佛法上讲，各行各业中有成就的人，有很多都是菩萨的化身，他们都是在往昔发大愿要来人间利益众生。

这次夏令营结束之后，可能有些同学会出家，但是更多的同学还是作为在家的佛教徒。这就有出家与在家的关系问题。出家与在家都很重要。在家佛教徒要恭敬僧人，恭敬僧宝，那是人天的福田；但是作为在家的佛教徒，我们也有我们的作用。圣严法师在《正信的佛教》里讲：出家佛教徒犹如佛教的骨骼；在家佛教徒犹如佛教的皮肉、血液。缺了哪个都不成。没有出家人，佛教无以立足；没有在家的佛教徒，只是一个骨架子也不成。四众弟子要齐心协力地弘扬佛法。所以作为广大的在家佛教徒，在世间学习世法，行菩萨道，贡献社会，奉献人生，这是最重要的行持。佛教不反对科学，不反对技术，不反对世间的学问。作为在家的佛教徒，不仅学习这些世间学问，而且正因为是佛教徒，他应该是最能够善于运用这些问题真实地利益众生的。

科学与技术的文明在当今这个社会是起支配作用的，给我们带来了物质生活的享受。但是末法众生贪心很重。由于我们末法众生贪图科学与技术给我们带来的充分的物质享受，就使得现代的人类对于科学与技术这种文明产生了很大的依赖。这种依赖甚至就发展成了一种崇拜，发展到了把科学与技术这种文明的标准当作衡量人类文化的唯一标准。这种观念的影响是根深蒂固的。一个人，这一辈子得人身，有俱生的东西；还有一种后天的文化与习俗所影响的东西。比如说我执，佛教讲就有俱生我执与分别我执。与生俱来就有一种我的观念，这是俱生我执；我们也在后天的文化、



后天的学习不断地熏习、影响下，强化这种我执，产生分别我执。

大家不要轻视了后天文化的影响。其实我们每个人头脑中对这个世界的认识，我们心里边真理的标准，很大程度上都受到了后天文化的熏习与影响。例如我在讲课中提到日心说与地心说。究竟太阳是中心还是地球是中心？这在人类科学史上曾是一场激烈的斗争啊。激烈到什么程度呢？激烈到可以把布鲁诺先生用火烧死。但是大家仔细想一想，谁是中心啊？学过初中物理的人都晓得运动的相对性，谁绕谁转问题就在于坐标点的选择。当然对于天文学来讲，从地心说变为日心说的一个不同就是行星运动轨道在描述上比较方便。因为太阳系的质量万分之九十九点八都集中在太阳上，如果把坐标点选在太阳上，诸大行星的轨道是一个椭圆，描述起来比较方便，仅仅是一个技术上的方便而已。面对真理来讲，地心说与日心说这两者本身是完全等价的。但是在哥白尼的那个时代，人们所受的文化熏习与影响是地心说，人们坚信地球是中心。当有人说太阳是中心，那简直太难理解了。哥白尼创立日心说后，又随着人们对于行星运动轨道的观测、研究，特别是伽里略的三大力学定律、牛顿的万有引力定律的产生，人们认为把坐标点选在太阳上，行星运动轨道比较好描述，于是就渐渐形成了现在的日心说，我们从小接受的就是日心说。所以当我在课上和学生讨论日心说与地心说的时候，有个同学马上提出他怎么也不能在头脑中想象出地心说来，地心说太难接受了。你就可以想象，在当初有人提出日心说人们有多难接受吧。

我们从小就受着后天文化的熏习，它的影响在我们脑子里根深蒂固。这种影响其实在障碍着我们对真实的认识，障碍着我们对佛法的理解。这

种观念确实是要破除的。如果你想成为一个佛教徒，如果你想如实地认识佛陀的教法，那么我们首先就要破除头脑里边科学所带来的一些障碍，这就是佛教里讲的所知障。

#### 四、生死问题

这两天大家也常谈到生死问题。有同学讲：只要能让我相信六道轮回，我就相信佛教。这条要是相信不了，终归我还是对佛教半信半疑。对于生死问题，在人类的诸多学说中有三种说法。一种叫一世说。从母亲生下来到死的那一刻，生命结束了，因果结束了，就这一生。人死如灯灭。再有就是两世说。死了以后还要再生。有的宗教就讲，到了世界末日的时候，大家都要再生，然后接受谁的审判。而佛教是三世说。有过去，有现在，有未来。很多朋友对于佛教讲因果很难理解，觉得是迷信。其实因果并不是佛教所独有的。如果世间本来就没有因果，那首先要废除的不是寺院，首先要解散的应该是中国科学院。再简单不过了，一个函数  $Y=F(X)$ ，给一个  $X$  出一个  $Y$ ，这是什么呀？这是因果。如果连因果都没有了，科学也没办法建立了。所以因果并不是佛教所独有的，轮回的观念也不是佛教所独有的。在释迦牟尼创立佛教之前，印度很多学派都是讲轮回的。佛教所具有的是对因果、对轮回的独到的见解：在因果与轮回的过程当中，没有一个恒常不变的主体，无自性但又因果相续。

广义地讲三世因果的三世指过去、现在、未来。那么过去、现在、未来的时间有多长呢？当下这一刹那是现在一刹那，势必就有前边的过去一刹那和后来的未来一刹那。这就是过去、现在、未来。佛教的三世因果观就是在解释这三个刹那之间的关系是什么。佛教的教理讲此一刹那决不是

前一刹那，无常！后一刹那也决不是此一刹那，无常！如果认为在过去一刹那、现在一刹那、未来一刹那背后贯穿着一个恒常不变的东西，就不是佛教的见解。刹那都是变化的，但变化之间是相续的，有因果关系。虽然此一刹那不是前一刹那，但依前一刹那而有；后一刹那不是此一刹那，但依此一刹那而有。所以从缘起法上来理解因果是佛教独有的。当把它们扩展，道理一样。那么，此一生有没有前一生，有没有后一生？从理论上讲，我们当下生的这一刹那，难道就没有生前的一刹那，完完全全没有任何来历，莫名其妙就来了吗？我们这一生所行持的，所做的一切的善、一切的恶，随着我们断气的一刹那，因果就断掉了吗？有人说相信来世太迷信了。其实大家仔细想，你承认有来世跟不承认有来世，这两者本来是等价的。你问我能证明一定有来世吗？那我问你能证明一定没有来世吗？在理论上这两者是绝对等价的。那你为什么绝然对于有来世就始终不能理解呢？这是后天文化对你的影响。其实我们死的那一刹那，是一种生命存在形态的转换。而这种转换刹那都有，只是死的时候发生的是一种重大转换。但是面临这个重大转换，我们愚痴啊。总以为到死那一刹那就断灭了，因果就不再相续了。这是后天文化对我们的影响。

上次还有同学问法师能不能当场作实验，证明有来世，这个问题好像很尖锐，好像能把法师给难住。其实再简单不过了，就怕你不敢做。买一根绳子挂房梁上，往脖子里一套，你立刻就知道有没有来世了。但可惜的是你不能回来告诉我们。去年在北京有人请我讲弥陀法门。弥陀法门重临终往生，死后往生弥陀净土。那首先面临的问题就是有没有死后呀？很多人说这个不能肯定，对阿弥陀佛的信心就建立不起来。怎么在理论上给他

分析，他都不信。最后我说我实在没有办法，但是我郑重地告诉各位，每个人都逃避不了死这一关。我们也不要争论有没有来世了，等着你死那一天，到你死那一刻到来的时候，你自己会清清楚楚地知道有没有来世。到那个时候，如果你觉得还真没完，就想想一九九五年十一月份听一个姓于的说人死了有来世，那时你再提起一念还不晚，赶紧念一句“南无阿弥陀佛”。

当一个生命结束，生命形态要发生重大转换，直到下一个新的生命形态出现之前的过渡状态，佛教称为中阴。在佛教的很多经典里，都清楚地谈到了中阴的状态。在藏传佛教里边还有一本《中阴救度》。它把人即将断气，以及死亡后进入中阴状态，我们意识当中出现的种种景象一点一点地都给你描述得很清楚。而且告诉你，当某种景象出现的时候意味着什么，你对这种景象的执著会导致什么结果。比如出现一个你很贪爱的景象，中阴救度就告诉你，千万别跟着去，它将会把你指向猪圈；也可能出现某个你很畏惧的景象，它却恰恰指引着你趋向解脱。可是那些没有受过佛法熏习，不懂得中阴救度的人，往往在死的时候对这种种的景象把握不住。

现在西方也有许多科学家在研究人的濒死状态。那些有过濒死体验的人都很明确地感受到死后神识的转移。美国哈佛大学的一个研究人员不知从什么渠道得到一本西藏的关于中阴救度的法本，他惊奇地发现，那些经历过濒死状态的人对死亡那一刹那出现的景象的描述，竟然与西藏高原的那本佛教书籍中所讲的几乎一样。就此他发表了一篇文章。濒死研究对我们也很有启发。死并不是因果的结束，不是一了百了啊。

有人认为佛教讲三世因果是为了建立世间的伦理。确实，如果以一世

说这样的文化作为社会的主导思想，干一辈子好事或者干一辈子坏事到死都是一样，那我们世间的伦理道德真是太难建立了。所以一世说对社会的精神文明建设是不利的。但是佛教的三世说也不仅仅是从建立世俗的道德伦理、鼓励大家做好事的角度来讲的。三世说真实不虚。这就涉及到当前佛教界弘传最广泛的弥陀法门。阿弥陀佛这个法门是往生法门，重在临终往生。这个法门之所以殊胜，就是因为它是中阴救度。中阴状态是一个非常奇特的状态，众生在中阴状态时，对于未来的生命存在形态的抉择力相对来讲比较大。所有宗教都重视临终，重视死的这一刹那。佛教强调临终助念。要为临终者讲他一生的功德，让他欢喜，不让他贪恋世间，更不要让他起嗔心。因为他此时的一念、此时的心情，对他下一生生命存在形态的转换作用是非常大的。

阿弥陀佛的法门是无比殊胜的。特别是在末法时期，尤为殊胜。这个法门主要依据的是《无量寿经》、《阿弥陀经》、《无量寿经》里写到法藏比丘在因地，在世间自在王如来那里发了四十八个大愿，也就是表了四十八个无我的决心，要成就一方净土。这方净土有种种的殊胜，其中很重要的殊胜就是能令往生到这里的众生，皆成阿耨跋致，得不退转果。在这四十八个大愿中很重要的就是临终十念。临终的人如果能够念阿弥陀佛，借弥陀的愿力就能往生阿弥陀佛的净土。这就是借助中阴救度。如果我们对三世因果、对来世没有信心的话，于弥陀法门就很难得到利益。

有同学问西方极乐世界是不是在西边？我是学天文的，有朋友甚至问我是否在望远镜里看到过西方极乐世界。实际上弥陀净土是阿弥陀佛的愿力所成就的。即使天文学再发达，望远镜再高级，你我所能看到的也只是

我们娑婆众生的共业所感的世界。那为什么讲弥陀净土是西方极乐世界呢？其实西方这是表法。西方是太阳落山的地方，表征归宿。法藏比丘因地四十八个大愿其中四十二个大愿都是讲临终、讲死后，是中阴救度，借死度众生。当然很殊胜。

但是现在中国佛教也存在一个弊端，就是一味地强调弥陀法门而排斥、忽视其它的法门。仿佛佛教是一个只讲死后的宗教。所以净慧法师讲生活禅，讲当下，讲觉悟人生、奉献人生，提倡人间佛教。生死本来不二。释边牟尼佛在给我们讲了西方的弥陀法门之后，他老人家又给我们讲了东方净琉璃世界的药师琉璃光如来的法门。同样，东方也是表法。东方是太阳升起的地方，象征着春天，生机勃勃。所以《药师经》中药师如来的十二大愿，以及《药师琉璃光七佛本愿功德经》中的东方七佛的四十四个大愿，愿愿都是讲生，讲当下如何利益众生，不谈死。所以佛教还有生的一面。

现在一提弥陀法门大家认为就是净土法门，严格说那是往生法门，是借弥陀的愿力临终的时候接引我们往生弥陀净土。而药师法门是立足于现生，是现生法门。其实净土法门的范围是很广泛的。有人讲佛法的一切法以净土为归。大家就理解为一切法最后都归为阿弥陀佛的法门，这是一大误解。我们讲真谛与俗谛二谛圆融。真谛是自性空，是般若这一度，成就我们的法身；俗谛是缘起有，讲福德资粮，成就我们的报、化两种色身。每个人成佛，都是法、报、化三身成就。有人打禅七开悟了，见点儿空性，以为那就是成佛。其实差得十万八千里啊！我们每一个人是在哪里成佛呀？不是在这儿，是在自己的一方净土。我们要发愿，要行愿，要多生累劫地行菩萨道，度众生，成就自己的依正庄严（成就自己的三十二相、八十种

好的正报；成就自己的国土、眷属的依报），成就自己的净土。从这个意义上讲，一切法以净土为归。但是现在我们仅以往生弥陀净土的法门叫净土法门，其实弥陀法门是往生法门。

弥陀法门固然有它当机的一面，但是不能以这一个法门来取代一切法门。佛陀讲弥陀法门、讲药师法门是平平等等的，而现在的中国佛教重弥陀、轻药师。重弥陀是正确的，轻药师是不正确的。我们以多大的力量弘扬弥陀法门，就应该以多大的力量弘扬药师法门。不能弘一法而谤一法，弘一法而轻一法。特别对青年人，更强调的是生，立足于当下发菩提心、行菩萨道。其实大乘佛教究竟的归趣是在当下、在现生。

青年人学佛，一定要全面地了解佛陀的教法。我们每天上殿时都念三皈依，其中有自皈依法——当愿众生，深入经藏，智慧如海。每天都念四宏誓愿的“法门无量誓愿学”。可当今佛教界时髦的一句话是：“三藏十二部，留给他人悟。”倡导不读经、不读论、不学习、不立正确的知见。中国佛教如此下去，可想而知，再过个三五十年，就不称为佛教了。到那个时候，什么叫弥陀净土，为什么要往生弥陀净土？恐怕就再也没人能说得清了。所以我们各位不仅自己要学佛，而且还肩负着未来弘扬佛法的重任。

作为青年的知识分子，开始入佛门，学习佛法，一定要深入经藏，从闻、思、修这个次第做起。佛经里记载，当佛陀给弟子们讲法时总是要说：“汝今谛听，善思维之。”听闻正法，如理思维，这是我们成就智慧资粮的因，不是可有可无的。现在一讲佛教的道理，有人就说，那个人就会讲点教理，无修无证。固然佛法最根本的是亲证，但是亲证的前提是多闻，有正确的知见。有人总讲思量即不中用，要言语道断，心行处灭。这话简直

成了社会上某些禅骗子的挡箭牌了。可是我要说不思量更不中用！而且其实言语道断之处才好言语，心行处灭之时正好分别啊。谁让你不说不想了。难道无分别就是坐着什么都不想吗？那是堕无记空。这个东西业报还挺严重呢。无分别不是什么都不分别，而是不在不当分别处分别。现在很多人学佛就喜欢听“不立文字，直指人心”。心里说这法门真好，不用看书，省事儿。其实听闻正法，如理思维这是学佛过程中必经的道路，特别是对青年知识分子尤为重要。佛法是从佛陀所亲证的最清净法界等流出来的，从根本上排除了二种我见。听闻正法，如理思维这是引发我们无漏的种子现行、见道、见空性的很重要的增上缘。为什么我们要闻佛法？为什么说佛法难闻？在人类历史的漫漫长夜当中，有佛法的时期是极其短暂的。没有佛法流布的时期，不是说佛菩萨不度众生，但是有佛法的时期恰恰是佛菩萨度众生的一大方便。而我们生逢有佛法流布的时期却不好好听闻佛法，这是多么大的遗憾啊！现在有很多思想上的误解，比如讲佛教是离言法性。佛经里讲“非如其言，而有其义”。有人就只抓住这半句话说佛法不是用言语所能表达的。这话固然正确，但也只是正确一半。你读一读《解深密经》，后面还有半句呢，“亦非无事而有所说”。这个“事”就是佛陀所亲证的宇宙人生的实相。佛陀也不是没有道理、没有原由地在那儿瞎说啊。讲离言法性还有一个误解，就是以为无为法才是离言法性。其实有为法也是离言法性。一切法皆是离言。

玄奘法师和义净法师从印度求法回来后讲，当时印度在那烂陀寺的诸大菩萨们把大乘佛教的经典归为五类，叫五科。一个想全面地理解大乘佛教的人要有次第地学习这五科。第一学因明，就是逻辑。思维当中缺乏健



全的逻辑的人没有资格学佛。第二学对法，学俱舍。第三学戒律。第四学般若。第五学瑜伽。

对于五科的学习要严格地依止一定的次第，不能躐等而求。而且当年吕徽先生还提出过五科三周，就是仿照学校教育制度中初等、中等、高等三个既循环又递进的螺旋上升的方式来教授和学习佛法。在藏地就很重视次第，也讲五科，略有不同。没有瑜伽，第五科是中观，因为藏地的传承主要是中观见。

我们在座的都是有知识、有文化的青年人，也很发心要护持正法，那么我们确实就应该好好地研究佛陀的教法。有人说那么多典籍读不过来，还是一心念弥陀吧。我觉得这种认识过于偏窄了。学佛不是一生一世的事。今天我们能共同坐在这里，往昔一定是有大因缘的啊。佛教讲因果，你一句一句地把《金刚经》的四句偈弄懂，那是不会失坏的。佛教里有这样一个故事。有个大官是佛教徒，他每天骑马上班的时候都要从头开始背《法华经》，每次当他把第一品背完时，就恰好到地方该下马了。上班时他再抽空儿接着背。后来他骑的这匹马就因为天天听主人背《法华经》而下一世得人身，并且得闻佛法。怪得很，他拿起《法华经》一看，第一品他一下子就背下来了，可是从第二品开始他死活就背不下来了。为什么呢？前一生天天听第一品，种下的种子不失坏啊。学佛是一个漫长的过程，可是末法众生都充满贪欲。我们很多佛教徒虽然学佛了，也不过是把世间的贪欲弄到佛教里来了，贪这一生就成佛。当然在能上、在因上要精进，但我们往往就是急功近利，不考虑考虑自己有多少福德、多少智慧？为什么有时候我们读经读不懂？不是语言文字障碍着我们，是我们的福德资粮、智慧

资粮不具足，为无明所障。可以告诉大家我的一个诀窍。当我读经在关键问题上读不懂的时候，我就在佛前点上灯，点上香，供养，顶礼。磕上一百个头，五百个头，一千个头……在佛前忏悔。很奇怪呀，再回去读经，刚才看不懂的地方，这不是挺明白吗。所以我们要深入经藏，要发心，要忏悔。

## 五、关于第一因

很多同学问第一因的问题。佛教认为没有第一因。我们之所以总要找最初的一个因，其实还是自性见。是我们执著于有一个自性，有一个不变的我的存在，你才会问这个我是哪来的。实际上佛教讲缘起。缘起重在“缘”字，而“起”仅仅是表征“缘”的一种功用、一种作用、一种诸法的相续性。并不是说因缘生起了一个有自性的东西。自性见导致我们找第一因。

佛教所说的无神论，指的是没有一个成为第一因的创造世界、产生世界的神。从这个意义上讲，也仅仅是从这个意义上讲，佛教是无神论。但是佛教并不是无鬼神论。佛教承认有种种的我们看不见、摸不着的生命形态，比如说鬼道众生的存在。佛说这些生命形态和我们人类的生命形态一样是平平常常的，是缘起的，是无有自性的。对于那些我们看不见的生命形态不去崇拜它们。佛教不是鬼神崇拜的宗教，佛菩萨不是神。有人就问那为什么还要天天拜佛，这不就是把佛菩萨当神吗？我们拜佛、拜菩萨不是偶像崇拜，不是崇拜神，而是一种发自内心的对于佛陀说法、对于诸大菩萨度众生的崇敬，是因恭敬心而礼拜佛陀。当然另外一个作用就是破除我慢。

佛菩萨固然不是神，把佛菩萨当成神则不是正信，但是也不否认佛菩

萨确能起到我们认为的神的作用。比如我国流传最广的《法华经·观世音菩萨普门品》就讲到：众生凡有苦难的时候，念起观世音菩萨的名号，观世音菩萨观其音声令得解脱；而且众生以何种身得度，观世音菩萨即现何种身，以种种方便而为说法。这两条就是观世音菩萨的悲心与智慧。我们佛教徒可能也有很大的悲心，愿意帮助人，但是因为我们只是凡夫，帮助人的能力就非常有限了。另一方面有些人可能很有能力，但是我执很重，为无明所障，缺少悲心不愿意帮助别人。而菩萨经过多生累劫的修行，破除了我执，有广大的悲心。菩萨是非常愿意帮助众生，同时又确有很大的帮助众生的能力。所以佛教从根本上强调自力，但是也不排斥他力。

释迦牟尼佛给我们讲观世音菩萨的深广的悲心与智慧，其实是给我们树立了一个榜样。就像当年毛主席大笔一挥：向雷锋同志学习。这一品就是释迦牟尼佛号召我们：要像观世音菩萨那样，对众生发起无限的悲心而成就我们无上的智慧，要觉悟人生、奉献人生。但是佛菩萨度众生，先以欲钩牵，后令入佛道。在没有这样一种情操的时候，我们广大的佛教徒有一些祈求菩萨加被的举动，也是可以理解的。虽然我们不鼓励这样做，但是也决不能排斥。这才是比较圆融的。可也有人讲：观世音菩萨，你得念他的名号他才救。其实观世音菩萨是观你的苦声他来救。你念他的名字他救；你不念他的名字他依然在救，甚至更要救。但是为什么还要念佛、念菩萨名号呢？当你念佛菩萨名号的时候，你跟他结缘呀，他更容易救你。所以还是要多念佛、多拜佛。修福德资粮，成就报、化二身，念佛的相好，念佛的功德，这是我们修行的无上的法门，功德是无量的。

第一因的问题，从理论上讲还有另外一点。佛教之外的学问把两件事

情混淆了——把找因与找真实混淆了。以为找到了最初始的因就找到了真实。佛教则把找因与找真实分开了。佛教不是无因论。佛教也决不认为有一个第一性的常的东西能成为无常的因；只有无常的东西能成为无常的因。能如是地理解便是趋向真实了。

## 六、关于附法外道

末法时期，外道盛行，特别是附法外道。我认识的许多三宝弟子都去学什么法轮功、菩提功、清海无上师的观音法门，诸如此类的一些东西。这些人都是很善良的佛教徒，为什么去学这些附法外道？归根结底，正见不明。佛陀最根本与不共的教诲他没学到，不能用法印去辨别佛法与外道。

我们对其他的宗教是不能批判的，我们只能比较，而宗教之间的比较也必须如实。对其他的宗教徒我们佛教徒不能歧视。对佛教里边把佛教搞成鬼神信仰的民众，找我们不鼓励但是也不能反对，毕竟拜佛总比不拜佛好。我们所要坚决反对与批判的是相似佛法与附法外道，因为那是断众生慧命啊。佛陀说佛法在世间顶多流布一万多年，然后就进入没有佛法的时期，那么再到弥勒佛出世说法，要等五十六亿七千万年。在人类历史的浩浩长河当中，有佛法的时期是极其短暂的。而我们得人身有多难呢？释迦佛作过一个比喻，他一弯腰用小手指在地上挑起一块土来，说就像这点土与大地的土相比，几率就这么小。我们能够得到人身，简直太难了。而且是在这短暂的有佛法流布的历史时期，生在有佛法流布的地域，你还能对佛法生起信仰，想来听法。这真是难上加难。但是最后，你在某一个人那里学到的却是错误的佛法，你说这个问题有多严重！断众生慧命比杀众生生命业报要严重得多。所以现在那些搞相似佛法、附法外道的人如果他们这一

生不好好忏悔、好好弥补的话，像希特勒这样的人下一万回地狱都能出来，他们也出不来！佛经中说“无有出期”呀！

大乘佛教的菩萨戒的第一条就是戒自赞毁他，不应该赞扬自己说别人不好，但标准要看发心。当前这么多附法外道在世间流布，引导这么多人堕入险坑，在这种时候作为佛教徒我们当仁不让，要讲话，不管对人还是对事，要毫不留情地批判。

按照我们汉传佛教的记载，释迦牟尼佛是公元前四八六年涅槃的。现在距离释迦牟尼佛涅槃两千五百年纪念—二零一四年，还有十八年。如果到了那个时候，中国佛教只剩一句弥陀，我们四众弟子无脸面见释迦牟尼佛。末法固然就是一句弥陀，可是现在只弘一句弥陀，那是急着忙着把佛法送进末法时期。我们应该发愿让正法久住；八万四千法门，法法都要住世啊。虽然你一个人可以只念一部经、修一部法，但是还有那么多的众生，需要种种的法呀。

所以我还是希望各位年轻人，要发大心，好好地坐冷板凳，好好地卧薪尝胆，用上五年、十年、十几年的时间，真正在佛教的理论上、实践上拿出点东西来，迎接释迦牟尼佛老人家涅槃两千五百年这样一个非常伟大的日子！

谢谢各位！

# 闭营式上的讲话

中国佛教协会副会长周绍良

各位法师、各位居士、各位朋友：

第四届生活禅夏令营在禅宗祖庭柏林禅寺举办了为期一周的活动，今天已经圆满结束了。我代表中国佛教协会，向全体营员在生活禅夏令营期间获得的法喜与禅悦表示衷心的祝贺。

禅宗是我国佛教中影响最大的宗派之一，生活禅是修行的法门。正如净慧法师所说：“所谓生活禅，即将禅的精神、禅的智慧普遍地融入生活，在生活中实现禅的超越，体现禅的意境、禅的精神、禅的风采。”生活中无处不禅。“溪声便是广长舌，山色岂非清净身”。我们要善于从自然界、从衣食住行中、从社会生活里发现禅、感悟禅。要用禅启迪智慧、觉悟人生。

生活禅夏令营已连续举办了四届，一届比一届办得好，而且每次都有不同的特点。本届夏令营的特点是，不仅营员多是年轻人，而且主讲法师和学者也非常年轻。佛教界后继有人，这是我们期望看到的。年轻人是活泼的，禅宗是活泼的，夏令营的修行形式更是活泼的。我希望生活禅夏令营这一弘法形式能够在不断探索中逐步完善，也希望各地佛教寺院根据不同宗派的特点，开展不同的有特色的修行方式，为继承佛教优良传统并使之与社会主义相适应作出贡献。

谢谢各位！

# 在第四届生活禅夏令营 闭营式上的讲话

净慧法师

尊敬的周绍良副会长、各位领导、各位法师、各位居士、各位营员：

时间过得很快，转眼之间，第四届生活禅夏令营就要结束了。由于天气炎热，加之柏林寺条件艰苦，各位都受累了。在七天当中，各位营员都很发心，很投入。这种求法不倦的精神，令我十分感动。

中国佛教协会参与主办了这届夏令营，刀述仁副会长出席了开营式并作了重要讲话。随后，中国佛协又派大型代表团前来看望各位授课老师和营员。今天，周绍良副会长已八十高龄，不顾暑热炎天、旅途劳顿，赶来参加夏令营的闭营式。在此，我谨代表河北佛协和柏林寺常住大众对周老的莅临表示衷心的感谢！这届夏令营的顺利举办，是同省民族宗教事务厅的关怀和支持分不开的，也是同赵县政府的关怀支持分不开的，让我们以热烈的掌声感谢领导的关怀和支持。在这届夏令营期间，以北京市佛教协会常务副会长兼秘书长牟小东居士和广化寺监院怡学法师为首的北京市佛教代表团也前来参观指教，设斋供众，并参加了传灯法会。所有这些，都给我们带来了巨大的鼓舞和鞭策。

各位营员都是带着求法的心情来参加夏令营的，我本人很惭愧，没有什么法给大家。可喜的是，我们请来了几位法师和居士、教授。他们都给各位作了很好的开示。我想，各位从他们的精彩开示中，一定受到了不少启发。在这里，让我们向各位授课老师，表示衷心的感谢！

本届夏令营营员近三百人，举行佛学讲座九次，坐禅三次，柏林夜话两次，云水生涯一日。在本次活动中接受皈依的一百七十人，受五戒的六十余人。这次夏令营营员的素质和人数，授课的内容，接受皈依的人数，都比前三届有明显的突破。由此也可以看出生活禅夏令营这一新型弘法形式越来越受到教内外的关注。

这次夏令营的讲法内容基本上都是围绕“生活禅”这一主题来展开的。各位老师的讲法都很有针对性，很有启发性，涉及到对佛教的理论认识和修行解脱等一些根本性问题。如济群法师通过介绍佛教的世界观，强调修行要以心为本位；于晓非居士通过分析二谛和三性的观念，指出修行和解脱不离当下，要在现实生活中去积累福慧资粮；湛如法师作了有关唐宋之际宗门清规与教团组织的报告，对我们今天的教团建设具有很重要的参考价值；王雷泉教授通过评介南怀瑾先生的文化史观，提出了以佛法之修证、出世精神为体，以儒道等文化之经世济世为用，以了生脱死、庄严国土为终极关怀的文化重建问题；净因法师则直接把佛教置于一个更广大的文化背景，对佛教在人类文明发展中的作用和地位给予了客观的评介；妙华法师则通过阐发《金刚经》的大义，强调修行要在日常生活中以金刚智慧破除四相，等等。各位授课老师的讲法，使营员受益匪浅。

大家都会意识到，在整个讲法过程中，终极关怀问题、信仰问题、佛教与科学乃至其他文化的关系问题等等，一再被触及到。这些问题都很重要，因为它们关系到如何正确地认识有效地发挥佛教在未来人类文明建设中的作用问题。在这里，我想借此机会，就这个方面，谈谈自己的看法，供大家参考。



我们都知道，近一两个世纪以来，人类科学和物质确实取得了举世瞩目的成就。但是，在这一过程中，也出现了许多令人担忧的问题，例如：道德沦丧、精神空虚、生态失衡、核战威胁等等。我们不应当把这些问题归咎于科学技术的发展，而应当归咎于人类自身的不完善。人类忽视了自身的建设，致使人的精神素质远远不能适应和把握科学技术和物质文明的发展方向。高度发达的科技文明，只有在精神人格高度完善的人的自觉控制之下，才能够更好地服务于人类，否则，它会异化成一种毁灭人类的恐怖力量。因此，在未来的世纪，人类的幸福和世界的和平，将主要取决于人类的自我完善。在促进人类自我完善的过程中，佛教应当积极主动地发挥自己的化导功能。在这方面，佛教具有其他文化形式所不具有的独特优势。佛教具有亦宗教亦哲学而又超宗教超哲学的性质，以及慈悲、平等、圆融、活泼的品格：一方面，它能给人类提供一种精神信仰；另一方面，它又具有总持人类文化、解决人类根本问题的智慧和方便。

具体地说来，人类实现自身完善的过程中，应自觉地以佛法的大智慧、大慈悲精神，其文化、信仰和生命进行如实地观照和定位，使它们循着良性的趋势运转，以实现人生自在解脱和世界持久和平之目的。下面我想分三个方面来谈：

## 一、文化的回归

文化的回归，不是要用一种文化代替另一种文化，而是通过互相学习，取长补短，重建人类文化的终极关怀，端正人类文化的发展方向，从而使各种文化，在各自因缘条件下，更有效地处理好人与社会、人与自然等基本关系，为共同创造一个清净庄严的世界作出应有的贡献。

根据佛教“天地同根、万物一体、法界圆融”的观念，完成文化回归的关键在于实现向内的回归，即从现实“外向型的二元思维”向内向型的“圆融思维”的转轨，思维模式是执持一种文化存在和发展的内在最稳定的心灵结构，它决定了文化的性质和走向。在西方文化中，占主导地位的是“外向型的二元思维模式”。它的特点是以主客体对立(即人我、物我对立)为基础，以向外征服为途径，以最大限度地攫取物质财富为目标。这种思维模式的缺点是：明于外而蔽于内，强调征服和改造环境，忽视改造和完善人类自身。在实践中，它带来的不良后果，一是人在向外驰求的过程中，日渐迷失本性，丧失自我，为物所系；二是导致人与自然，人与社会等等之间的相互对立。西方文化所带来的一切弊病，以及人类目前所面临的困境，都直接或间接地跟这种思维模式有关。与此相反，佛教文化则崇尚一种“内向型的圆融思维”。它的特点是：以物我、人我同体一如为基础，以自我改造、自我圆满为主要途径，以最大限度地实现宇宙生命之间的圆融和谐为目的。在实践中，它的优点是：尊重生命，尊重环境，有利于维护世界和平，有利于改善生态环境，有利于提高个体生命素质。很显然，人类要想创造一个持久和平的生存环境，就必须摆脱“外向型二元思维”的束缚，学会用以人的自由圆满和宇宙生命的和谐共存为本位的“圆融思维”，来处理各种社会关系。具体地说来，要做好如下几个观念的转变。即：

### **1.由“人境对立”，回归到“依正不二”**

就是要从法界缘起的角度出发，树立一种人(正报)与环境(依报)相生相依的观念，增强环保意识。

### **2.由“以人为本位”回归到“以众生为本位”**

就是说，人不应当以宇宙的主宰自居而对其他生命恣意杀戮，而应当从“一切众生皆有佛性”出发，平等慈悲地对待与人类相依共存的其他生命，学会尊重生命。

### 3.由“以个人、团体为本位”回归到“以世界为本位”

就是要打破狭隘的个人、社会集团的界限和偏见，本着自利利他、共同发展和进步的精神，互相包容、尊重、理解、学习和帮助，不损人利己、恃强凌弱、固步自封。

### 4.由“向外扩张、征服”回归到“向内圆满、摄受”

就是要抛弃凡事以自我为中心，恣意向外扩张和征服的心态，学会首先征服自己、改造自己、圆满自己，然后以自己的清净道德，行慈悲摄受，以期达到和平共处的目的。

## 二、信仰的回归

提倡信仰回归，目的在于重建人类文化中的信仰机制，改变目前这种信仰淡化、信仰缺失、信仰偏差的状况，建立人生的正信，激活人类心灵深处的道德自律，张扬人的自主性和尊严，增强人的生命价值和神圣感。实现信仰的回归，关键在于：

### 1.回归“三世因果”

人类的道德观和价值观，从本质上来讲，必须建立在因果规律之上。没有因果，人类的一切行为都将是没有价值的、荒诞的、不可理解的。这里所说的因果，是通于三世的。对三世因果的否定，实际上就是对社会道德、人生价值、自由解脱等赖以建立之基础的破坏。西方文化立足于实证科学之精神，认为人的生命是一次性的，偶然的，一死百了，不承认有三

世因果。这种观念，正是导致人类道德沦丧、社会风气败坏的思想根源。作为引导人类走向光明的新型的世界文化，应当着重吸纳和发扬佛教三世因果的观念。因为它是人类的道德生命之所系，人类的自主精神之所系，人类的解脱希望之所系。人类只有从内心深处生起了对三世因果观念的信仰，道德的自律才能真正地成为现实，人的自主性和能动性才有了坚实的基础。

## 2.回归“自性三宝”

在现时代，能够经受得住科学的考问，并能给人类的尊严、自主性和独立提供内在根据的信仰对象，恐怕只能从人自身去寻找。佛教把我们每个人本具的“自性三宝”当作人类的信仰依处。这种观点，极富有智慧、生命力和实用性，它把现实和超越、生活和解脱、有限和无限统一于当下一念，从而使这种信仰具有亲证性。佛法僧三宝所具有的种种功德、智慧和解脱，在我们每个人的自性中本自具足、无欠无余，只要我们相信，并依法修证，它就能变成一种实实在在的生命存在。它是我们每个人真正的归依处，真正的精神家园。只有皈依了三宝，我们每个人的尊严和自主性才会有一可靠的保障。

## 3.回归“菩提心”

相信三世因果和自性三宝，落实到人格心灵上，就是我们平常所说的发菩提心。所谓菩提心就是对自性三宝和三世因果等法义产生正信之后，从内心深处发出来的一种上求佛道、下化众生的清净意。它是信仰的落实和完成。菩提心以自利利他、自觉觉他、觉行圆满为究竟。菩提心是人生价值的最可靠的基础和内在标准。它可以抗拒虚无主义和利己主义的干扰，

从而使人的心灵获得安顿。人生的使命感、价值感和神圣感，皆依菩提心生起和成就人类从根本上消除精神的空虚感、漂泊感和幻灭感，必须注意菩提心的培养。只有依止菩提心，生命才会有根。

### 三、生命的回归

提倡生命的回归，是想通过揭示生命的无我本质，确立人生的解脱目的，来扭转人类目前所处的那种迷失本性、丧失自我、随物流转的异化状态。主要有两个方面的内容：

#### 1.回归“自性真我”

就是要回归“远离我法二执、清净自在、平等无分别”的生命本体。换言之，就是要抛弃五蕴身心之假合、各种欲念之杂聚的假我，树立“无我之我”的佛教自我观。人生的痛苦和烦恼、人类的纷争和仇杀皆源于对假我的妄执。排除我执，达于无我之真我，则世界清净。

#### 2.回归“自由解脱”

人生的终极目的在于自由解脱。人的一切行为当依此为最高目标。传统西方文化，因为不能透彻生命的无我本质，妄执假我为我，鼓吹“自我实现”，所以在生活中往往容易误导人们孜孜于单纯的物质欲望的满足，从而使人们丧失了真正的自我。佛教主张回归生命之本，以解脱为务，目的就是要我们端正人生的目的和方向，勿舍本逐末，勿玩物丧志，勿为眼前的小利而忘了未来的大利，勿为个人短暂的小乐而牺牲众生与共的永恒的大乐。

上述文化、信仰、生命等三个方面的回归，实际上是不可分割的一体。生命的回归是就体而言，是根本；信仰的回归是就相而言，是方便；文化的

回归是就用而言，是目的。若就实际的操作过程来讲，信仰的回归则是起点，是核心，是贯彻始终的保证。信仰既立，文化和生命的回归乃成。这里，我之所以要强调信仰的回归为核心，首先，信仰是人类的道德观、价值观以及人的自主性和尊严之所系；其次，现时代，人类最缺乏的正是信仰因为没有信仰，大家都感觉到精神上无家可归；第三，信仰是佛教的生命之所系，是佛教赖以生存和发展的根本保证，也是佛教同现实人生发生关系的纽带。只有通过信仰的力量，佛教才能够对人生起到真正的化导作用；同样，只有通过信仰的实现，佛教才能够从现实生活中获取自我更新和发展的动力。佛教文化必须以信仰为核心，如果佛教文化脱离了佛教信仰，或者说忽视了佛教文化的教化作用和实践意义，佛教文化就将成为无源之水、无本之木。一个宗教的衰落，往往是从信仰的淡化开始的。佛教要生存、要发展、要持久而充分地发挥其教化作用，必须保持其信仰的纯洁性和坚实性。

总之，人生幸福与否，世界和平与否，关键在于这种正确的信仰是否能够建立，上述诸回归是否能够落实。

以上是我个人的一点看法。

各位即将离开柏林寺，这次夏令营虽然结束了，但是，我们所结下的殊胜法缘却是常存的。我相信，这一法缘对各位来说，将会成为一种感发我们快快回家的心灵呼唤，成为一种不断激发我们向善向上的精神动力。修行是一个漫长艰苦的过程，希望各位回去以后，要利用一切机会和方便，用自己法的人格力量去诱导和感染更多的人来亲近佛法，把佛法的火种向社会广泛地传播开来。这既是我们个人的功德，也是我们佛教徒义不容辞

的责任。佛法在社会上的传播对维护国家的稳定，净化社会空气，具有不可低估的作用和意义。因此，从这个意义上来讲，修行佛法、弘扬佛法，正是我们作为一个正信的佛教徒爱国爱教的具体表现。

最后，祝愿各位事业有成，诸事顺利，心态安样。也欢迎各位常常回柏林寺，看看这个家。同时，我也殷切地希望各位授课老师能够经常作不请之友，来指导我们的工作，同广大信众结甚深法缘。

我们还要特别感谢本届夏令营的赞助单位和赞助人，正是有了他们的慈悲喜舍，才得以成就此一殊胜难得的佛法因缘。

# 在第四届生活禅夏令营 闭营式上的讲话

河北省民族宗教事务厅副厅长扈本训

尊敬的周会长、尊敬的净慧法师：

今天，我受河北省民族宗教事务厅同志们的委托，参加这一届生活禅夏令营的闭营式。首先，我祝贺这一次夏令营的活动圆满结束。

河北省佛教协会成立以来，做了大量的工作，取得了很大成效。河北省佛协各方面的工作得到了中国佛协的亲切关怀和直接指导。今天，周会长又特地来参加闭营式，我代表河北省民族宗教事务厅，向尊敬的周会长表示热烈的欢迎。

正如刚才周会长讲的，我们生活禅夏令营已经办了四年，每一届都有不同的特点。这一届最大的特点，就是主讲法师和学者都很年轻，前来参加的营员大多数也都是年轻人。生活禅夏令营能吸引这么多知识层次较高的年轻人前来参加，我想主要可以从宗教作为一种文化现象去解释。大家都清楚，我们国家正处于改革开放的时期，我们在引进西方先进技术的同时，西方文化也冲击着我们中华民族的传统文化。这种现象在我国知识界，尤其是在高等学府的知识分子中引起了极大重视。有的人想利用中国的传统文化来抵御西方文化。另一些人则想通过对传统文化的研究，使之与我们改革开放的形势结合，以便更好地发扬我们的传统文化。我想，这是我们知识界对宗教问题比较重视的一个原因。大家通过对宗教教规教义的研究，使之更好地与我国精神文明建设相结合，促进精神文明建设的发展。从这



一方面来说，这有很大的积极意义。

宗教首先是一种信仰。我们党的民族宗教政策对宗教是这样看的：宗教会长期存在。周总理曾经说过：“到了共产主义社会还有没有人信教，那不敢保证。”所以，党的宗教信仰自由的政策确实不是权宜之计，而是长期的政策。我们国家信仰各种宗教的至少有一亿人以上。宗教要自身发展，就要不断地与社会相适应。这是我们党制定宗教政策，从历史唯物主义角度出发的一种理论根据。所以在当今社会主义条件下，在我国改革开放的情况下，宗教政策不仅要执行，而且必须执行好！为了执行好这一政策，党和政府都要创造各种各样的条件，协助各宗教团体开展正常的宗教活动，以利于广大信教群众宗教活动的正常化。这对维护社会稳定，促进社会主义两个文明建设将十分有益。

就我所知，目前社会上很多人对当前党和政府的宗教政策不理解，认为既然共产党是不信神的，为什么允许宗教长期存在呢？举办夏令营这样一个活动，政府官员还来支持、表态？因为这是和我们的宗教信仰自由政策密不可分的。

我希望各位营员能够通过这一次生活禅夏令营的活动，更加关注我国改革开放的事业，更加关注如何继承发扬中华民族的传统文化，为改革开放，为我国的两个文明建设作出贡献！谢谢大家！

# 在第四届生活禅夏令营 闭营式上的讲话

湛如法师

尊敬的各位法师、各位领导、各位营员：

为期一周的夏令营生活在紧张、充实、吉祥的氛围中落下了帷幕。在即将为本届夏令营划上句号之际，我受各位法师、老师的委托，并以我们的名义，对夏令营的圆满成功表示最诚挚的祝贺。

众所周知，柏林禅寺是著名的禅宗道场，而河北是我国一个重要的禅宗区域，历史上这里高僧倍出，塔寺林立，无数宗门及教下的大德在此驻锡弘化。五胡十六国时期，河北佛教在中国佛教的奠基人佛图澄、道安等法师的弘化下，僧团组织颇具规模。而佛图澄的神异教化，成为河北僧团在弘化方面的主要方式。同当时泰山竺僧朗的僧团构成了我国北方佛教的两大重镇。我们常说的“大和尚”一词，就是后赵政府对佛图澄弘化业绩的充分肯定。换句话说，中国历史上第一位“大和尚”是在河北产生的。千载一时，一时千载，都使我们对历史的若干问题产生无限的思索……。

唐代的禅宗耆宿赵州禅师，驻锡柏林禅寺近四十年，当时人们尊称他为赵州古佛。赵州八十行脚的参学精神是终生教育的直接写照。赵州茶、云门饼、德山棒、临济喝成为唐以后的禅风主流。赵州行脚是对我们学业、道业完成的最大激励。“吃茶去”，则一语道出了禅宗宗旨的精髓。同《六祖坛经》的“如人饮水，冷暖自知”的禅悟方法是等同的。独树一帜的赵州禅——“吃茶去”、“平常心是道”、“庭前柏树子”等公案，均来自赵州禅

师对自然的无限体悟，也是净慧法师今天提出的“生活禅”的历史源头所在。

临济义玄禅师是活跃于中国北方的又一位禅僧大德，在正定高举禅风，以棒喝驰名当时。晚唐五代以后的禅宗，从严格的意义上来说，几乎是临济禅风一统天下。即宗门常说的“临济子孙遍天下”。在宗风纷呈的当时，冷峻的棒喝门庭透露了直下承当的禅机妙义。

上下千年，在即将进入 21 世纪的中国佛教，面临着许多问题和许多困惑。净慧法师在这片土地上提出了生活禅。生活禅直接继承了传统禅的精华，将“直指人心，见性成佛”落实在生活当中，即在生活当中实现禅悦，在禅悦中落实生活。

七天来，我们同诸位营员一样，时常漫步于庭前的柏树之间，体会千年的古柏风韵，只是还无法道出赵州禅的真正味道。

生活禅夏令营可以说是一种新型而又契机的弘法方式，给现代佛教的走向与发展提供了可供参考的弘法模式。这种独辟蹊径、远瞩高瞻、极具前沿的弘法效应，相信会得到时代以及历史的认同。记得赵朴初会长在一首诗中说：“平生用不尽，拂子时时竖，万语与千言，不外吃茶去。”净慧法师也在一首感怀的诗中写道：“未参真迹观音院，何幸国师塔尚存。寂寂禅风千载后，庭前柏子待何人？”

七天夏令营的生活，使我们强烈感到生活禅的禅风在秉佛堂前举起，也看到一个具有浓厚禅门风范的禅宗僧团正稳步地朝着这个时代走来。

最后，让我们以赵州禅师“平常心是道”作为共勉，无论明天我们走向地球的哪一个角落，让我们把夏令营的收益落实到生活当中。让生活中

有禅，使我们的生活清净安祥；在禅悦中生活，使我们日日是好日，年年是好年。觉悟人生是自我认识的升华过程。让我们带着这份清凉去继续我们的学习和工作。

柏林禅寺是我们精神上的一个大家庭，我们的离去仅仅是暂时的。从现在开始，这里的古塔清风、柏树、禅茶都时时期待着我们这些游子、学子的回归。

最后谨以我们全体讲课老师、法师的名义，祝柏林禅寺——我们的祖庭法轮常转！祝各位法师、各位领导夏日清凉！祝各位营员六时吉祥，福慧增长！

# 在第四届生活禅夏令营 闭营式上的讲话

夏泽红

尊敬的各位法师、各位领导、各位营员：

今天，夏令营的生活就要圆满结束了。这几天，我一直为各位法师忘我地投身于弘扬佛法的精神深深地赞叹着。各位法师以他们的智慧点燃了我们心中的智慧之灯，接下来就要看我们如何用这种智慧去面对我们未来的人生。我想这七天夏令营的生活，使我们几十年染污的身心得到了片刻的清涼。我非常珍惜在柏林寺与各位结下的法缘，而且也愿意与各位以后一同去修习佛法。

愿我们记住生活禅这一法门，用我们的生命去落实，让我们把生命中的每一刻、生活中每一天都能落实生活禅的精神，真正实现“觉悟人生、奉献人生”。如果说这一次赞助生活禅夏令营我有一些功德的话，我愿把这些功德回向给法界众生，特别回向给在夏令营中为我们作法布施的各位法师、各位老师，回向给为我们夏令营的举办一直默默服务的柏林寺的各位常住法师、各位居士。

阿弥陀佛！

## 营员代表王志民在闭营式上的发言

尊敬的净慧大和尚、尊敬的各位领导、各位法师、各位老师、各位居士、各位营员：

遵明海师之命代表营员发言，我感到非常惭愧。我接触佛法只有短短的几个月，没有任何修学，本应如妙华法师所说：“把嘴挂在墙上”。但我的确有一种强烈的愿望，想说说我七天丛林生活的感受。

首先，我想以恭敬、虔诚之心感谢净慧大和尚和各位法师、善知识的法布施。七天以来，各位导师、善知识不辞劳苦、深入浅出地为我们解说佛法，拨开了我们眼前的迷雾，拂去了我们心头的尘埃，使我们未信者令信，已信者令增长，得到了大受用。另外，在接受了各位法师、老师的言教以外，各位导师的言行、威仪更为我们树立了处世为人和修行佛法的典范。同时，也让我们感谢寺里的常住法师和居士，正是他们的慈悲奉献，才使得我们共沾法喜。

下面，谈谈我个人学习佛法的一点粗浅体会。我接触佛法时间很短，这次参加夏令营，我是肩上背着小小的背包，心里担着沉甸甸的疑问与偏执来到柏林禅寺的。经过各位大德的教诲和启发，经过自己的学习与思索，我才发现自己的成见是如此之深，自己的偏执是如此之顽固。我深刻地认识到，只有放下成见，彻底破除我执，调整思维方法，才能走上信解行证的道路。

七天夏令营的生活，时时处处都使我感受到身心的摄受，千年古庭，巍巍古塔，暮鼓晨钟，早晚课诵，唤醒了我沉睡已久的宗教情怀。我的心

田得到柏林法雨的滋润，犹如干涸的大地沐浴了甘霖，感到无比清凉。当我在隆隆鼓声中一头拜下去的时候，我泪如泉涌——佛陀啊，我回来了，我终于回到了精神的家园。

就要分别了，心中百感交集。愿我们永远记住我们在唱《三宝歌》时发下的弘愿——“今乃知，唯此是，真正皈依处。尽形寿，献身命，信受勤奉行。”

## 营员代表尹雪钱在闭营式上的发言

尊敬的各位法师、各位领导、各位老师、各位营员：

今天，生活禅夏令营就要结束了。回顾七天来的禅旅生活，我感到受益良多。净慧大和尚和其他法师、老师的崇高的人格、博大的胸襟和高深的见解深深地感动了我也折服了我。让我在这尘劳的世间感受到还有这样一方清凉的净土。

在短短的七天当中，我感到学佛重在平常，就是要在平平常常的生活中去体会佛法，运用佛法。说来惭愧，由于自身的修养不够，对各位导师的开示和教诲我理解得很有限。但我要尽己所能深入经藏，真正地把握佛法的实质，使之落实于生活。并且我要把佛法的正知见带给周围的人们，让他们也感受到佛法的光明。以此来报答各位法师、老师的弘法之恩。

最后，让我代表全体营员，向给予我们以光明和安乐的法师们致以深深的谢意！



## 营员代表王文胜在闭营式上的发言

尊敬的周绍良副会长、尊敬的净慧大和尚、尊敬的诸位法师、老师、护法居士、全体营员：

短短七天和合共住的夏令营生活，给我们每一位营员留下了美好而难忘的回忆。此刻，在我们许多营员的内心里洋溢着不可言喻的法喜。为此，我们非常感谢中国佛协、河北佛协、以及柏林禅寺的诸位大德法师、诸位居士为这次夏令营活动所提供的方便和付出的辛劳。

青年是佛教的新鲜血液，是荷担如来家业的保证。我们要充分发挥佛教青年的骨干作用，以四弘誓愿为目标，为弘扬佛法奉献自己的光明和热忱。佛教有一句话，叫做“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”。让我们时时以我是佛弟子来提醒自己：诸恶莫作，众善奉行。

最后，让我们再次向为这次夏令营付出辛苦的各位菩萨表示衷心的感谢！

阿弥陀佛！

## 柏林夜话发言选摘

**净慧法师：**

今天是营员举行的一个活动，由营员主持，主角应该是大家。我提几点希望。第一，今天晚上发言，希望大家尽量踊跃一些，短一些，快一些，让更多的人有发言的机会。第二点，希望每一个人以平和、相互接纳的态度来发言。第三点，我们能有这么宽松的政策环境，举办这次活动，要感谢党和政府给我们的支持和关怀。我绝不是口头上说，而是从内心表示感激。大家也要体会一种精神，这就是我一贯倡导的爱国爱教的精神，这也是我们佛教最后根本要落实的地方。成佛也好，做菩萨也好，落实到最后是庄严国土、利乐有情。希望各位能把我的意见作为发言的参考。谢谢大家。

**中央美院附中一学生：**

我小时候就有看破红尘的感觉，虽然很幼稚，但也隐约感到世事无常。一度特别苦恼。总想找一点心灵寄托，找一种永恒的东西。算是有缘吧，我终于接触到佛法，而且我真正学佛是从这里开始的。各位法师的演讲，把我以前的世界，完全给打了个底朝天。我感到这是一个新的开始，收获很大。

**北京国际航空公司赵居士：**

今天上午随喜参加受三归五戒。在北京广济寺我也经常随喜，每次随喜都是一次再归依，再受戒，使我再次得到净化和力量。师父在开示时说，每个人都应该发大悲心，留在这个世界上，到最艰苦的地方磨炼自己，度化众生。如许多同参所说，我们能参加这次生活禅夏令营，正是因为许多法

师在娑婆世界的苦难中发大愿度脱我们。如果我们以他们为榜样，到最苦的地方去修行，我想将来你肯定也能成就自己的一方净土。昨天传灯法会的发愿卡上我是这样写的：尽未来际，以般若为眼，悲愿成就自己的一方净土。

### 净因法师：

刚才有同学提到净土的问题。这个问题比较复杂，不仅在家信众，就是出家人对净土的争执也很大。我刚出家时，曾跟庙里一位老和尚开玩笑：“老和尚，好好念佛，去西方。”他说：“我不去。从是西方过十万亿佛土，太远了，我穿破十万双草鞋也去不了。”这说明很多人不理解西方极乐世界是法藏比丘四十八大愿成就的国土。人的心愿是很重要的，其实还有各种极乐世界。比如中国佛教界曾提倡人间净土，当下就是净土，这很有意义。至于你们喜欢去哪里都可以。喜欢东方，可以到东方；喜欢西方，可以去西方；喜欢在这里，也可以。

在我们世间，丑和美都是出于我们的心灵。如果心灵纯洁，周围世界也很纯洁；如果心灵不净，觉得周围世界也不净。心情好的时候，看到月亮觉得很柔和，看到花觉得很美，听到鸟鸣觉得很悦耳。心情不好时，一切可能就都变成嘲弄了。这一切都跟我们的心情有关。讲到净化心灵，给大家讲一个佛印禅师与苏东坡的故事。苏东坡与佛印老和尚经常斗法。有一天，苏东坡过江去找老和尚，问他：“你看我像什么？”老和尚说：“你像一尊佛。”说完坐着一动不动。苏东坡急了，说：“你怎么不问问我看你像什么？”老和尚说：“你说说看我像什么？”苏东坡说：“我看你像一堆牛粪。”苏东坡以为自己赢了，回去把这件事告诉苏小妹。苏小妹说：“你

又输了。老禅师心中清净，看什么都清净。你心中混浊，看什么都混浊。”娑婆世界最重要的佛法就是净化人心。我们的心本身就决定了当下是不是净土。自净其义，是诸佛教。如果全世界的人心灵都得到净化，那么人间净土当下就是。这也正是生活禅夏令营所提倡的一个宗旨：把佛法融化到生活中去，在生活中净化自己。不仅寺院是净土，而且要使我们周围，使整个社会变成净土。

目前，佛教界有种倾向，把重点放在来世和涅槃究竟上面。佛教有三种快乐：现世快乐，来世快乐，涅槃究竟快乐。根据佛教教义。应该强调现世快乐，当下快乐。抓住现在，平常心是道。如果当下每一个念头都能自净其义，来世绝对是好的，不用去追求。如果每个来世都很好，它的净土就是涅槃究竟。所以佛教重视当下的行，当下的自净其义。这跟生活禅不谋而合。把佛法拉回人间，为人间服务，当下净化我们的心灵，不过分强调未来。

佛教讲因果，希望大家不管工作、学习，还是念佛、静坐，只重因，莫问果。但求耕耘，莫问收获，果一定会好。

**净慧法师：**

有几位营员要我讲讲我的生活经历。我不像很多大德，来自有地位的家庭或者书香之家。我出生在寒门，一个非常苦的人家。我成长的岁月可以说是中国历史上最不平静的年代。一九三七年开始抗日战争。我看见过日本人在我们小镇上修的碉堡，也看到日本人最后投降，惶惶离开那个地方。我本来生活在非常偏僻的农村，养我的是一位比丘尼。她的师父在武昌，也是一位比丘尼。四七、四八年，抗日战争结束了，解放战争又开始

了。解放战争中不管哪一方面都需要兵力。我虽然生活在一座小庙里，但已经长大了，听到外面传言要拉壮丁。那时，拉壮丁并不一定在乎你能不能打仗，只要能充人数就行了。听传闻说我所在的村子要把我拉去充壮丁。养我的比丘尼师父知道了这一情况，马上把我接到武汉。到武汉第二年，武汉就解放了。那位比丘尼的小庙里没人认得字，我从小就没有受过良好的教育。兵荒马乱的岁月里，我从小也没有读过多少书。到武汉以后，全国各地相继解放。解放以后还是没有有一个安静的学习机会。那时社会处于大变动之中，寺院也受到一定冲击。寺院的经济和地主的经济划在一个类型。经济基础没有了，寺院的教育等一切正常活动也不能按规矩进行。我到武汉不久就参加劳动。最初是做军鞋底，后来织毛巾。解放不久抗美援朝，需要大量的军鞋和军用毛巾，所以各寺院的出家人都投入生产，这种劳动比较适合我们出家人，这样我也没有机会来学习。

直到 1951 年，听说虚云老和尚在广东云门寺传戒，我就从武汉去广东。那时运动一个接一个。到广东不久，就碰到一次镇压反革命运动。你们年轻人不学历史的话可能不晓得这是什么运动。初解放，国家还不安定，需要清匪反霸，镇压那些对新社会不满、破坏新政权、反对革命的人。这次运动中，云门寺也受到一些牵连。寺院里的人很复杂，来自五湖四海、四面八方。我到云门寺不到两个礼拜，镇压反革命的运动就开始了。那时全寺住着一百三十多个出家人。县公安局把寺院团团围住，寺里每个人都是审查对象。在那次运动中，一百多人被关在比我们这个禅堂还小的地方，关了四十八天。当然，政府要巩固新政权，对一些问题进行防范，是有必要的。但是从云门寺当时的情况来看，那次运动是有一点过份，虚云老和

尚受到一定的摧残，我们作为大众，更是受到种种礼遇。当然，当地政府不了解情况，特别是对虚云老和尚这样一位大德应该持什么分寸，作为一个县级政权是很难把握的。

云门寺被围困的消息传到广州和北京后，中央马上派人去调解。中央的人还没到，县里就撤退了。经过五十几天的时间，这次运动总算是平平安安过去了。这次运动中，云门寺确实有几个人是有问题的。这几个人经当地公安部门调查，都受到应有的惩罚。我们本来是去受戒，结果却遇到那一场灾难。不过，这场灾难对我这一辈子正反两方面影响都很大。我在一九六二年被打成右派，跟这场灾难有关。我现在对党和政府宽松的宗教信仰自由的政策环境有比较正确的理解和认识，也和那件事有关。因为我亲身体会过失去自由是什么滋味，我才能真正体会到自由的意义是什么，自由的价值是什么。这对我的影响和教育是很大的。

我过了十五年的右派生活。尽管我最好的时间在这十五年度过了，但是从人生的经历来讲，这十五年我现在还在受用。我能够有现在这样的胸怀和体魄，对各种事情能够有一定的经验，包括盖房子、种地、待人接物，这些经验都是这十五年中积累起来的。我很感谢这十五年。我的感谢绝对不是讽刺，确实是从内心里表示感谢。这十五年中假设我不是右派的话，作为一个年轻人，对自己把握不住，不知在十五年当中会做出什么事情来。我在中国佛学院读书，要毕业的时候就打成右派了。尽管在那里读了九年书，实际上没有拿过毕业证。文革期间，很多同学正正反反都牵连进去了。我因为离开了北京，所以没有卷入文革的是是非非之中。

一九七七年有个 52 号文件。那时邓小平主持党和政府的日常工作，对

全国所有的右派、五类分子一起摘帽。因为我的档案转来转去转没有了，没有机会摘帽子。52号文件以后，有人问我说，所有的五类分子都摘了帽子，怎么你的帽子还没有摘啊？我说我也不知道啊。他们就叫我去找。我只好硬着头皮到我家乡县里的统战部，找来找去说档案没有了，而且名字对不上号。我原来的名字叫净慧，文化大革命反对封资修，宗教迷信的名字更不能要，就起了一个名字。我俗家姓黄，村里的乡亲父老给我起了一个名字叫黄建东。一个右派起了这样鲜红鲜红的名字，我感到是对我的鞭策和鼓励。有这么好的名字，我感到还是很有希望。所以人家只晓得有黄建东，这净慧到哪里去找呢？终于找到黄建东的档案，黄建东没当过右派，只有净慧当过右派，两者对不起号来。结果怎么也找不到我被划为右派的档案。不管有档案没有档案，既然是右派，就给摘了帽子。这是一九七七年冬天。摘了帽子以后，七八年就不要参加劳动了，叫我在一所中学教了一年书。七八年冬天，中央统战部有一个调令，要把我调回北京。

七九年过了春节，大概是二月八号，我离开家乡准备重返北京。在这里，我想讲一个关于养我的那位比丘尼的故事。一九五〇年她被迫还俗，后来生了一个孩子。不管她是否还俗，她都是我的恩人，是养我的母亲，我总是这样认为。我落实政策回北京之前，先去她那里辞行，她非常依依不舍。她对我说：“你这一去很久不会回来了，我的身体又不太好，希望我去世时你能在身边就行了。”我说：“你要有病，打个电报我就会回来。”她说：“我恐怕你回不来。你要不在身边，我这一辈子出家一场就等于是白辛苦了。我非常希望我闭眼睛时你能够在身边。”这是她正月初四晚上说的话。正月初五我就准备离开她，回到我自己的老家去。第二天早上九点左右，

她做了饭让我吃。我就背着小书包离开养母的家。我走出不到二十米，她就从坐着的椅子上躺下去了。他们赶快叫我回来。我回来一看，她全身出冷汗，就把她抱到床上。这时是十点左右。到下午三点，她就去世了。虽然她不是我亲生母亲，但她这种依恋之情使我非常感动。我没有想到在我要离开她的时候，能够使她的愿望得到满足。我在那里为她助念、入殓、送她上山，然后才离开。她的愿望实现了，我也最终报答了她抚养我一场的恩德。这件事使我对人生的感触特别深，尽管那时我已经四十多岁了。人与人之间这种情感，在生离死别之际有这样的感应，对我有很大的教育。

一九七九年我回到北京住在广济寺，此后一直没有离开过京城。那时我已经四十五岁了，一切都得从头学起。在十五年的劳动中，我所有的书都给烧掉了，仅仅留了一本功课本和范文澜所写的(中国通史)。到北京后，一切从头开始。尽管我在佛学院待过九年，本科、研究班、研究部都待过，但那时的学习以搞运动为主，没有很好地系统学一点东西。我现在挂了很多的名堂，这个主编，那个主编，实际上我肚子里并没有什么墨水。不像现在这些法师，有好的环境，能够在国内学习，又能够到国外留学，能受系统正规的教育。我对他们的学法因缘，实在是非常羡慕。我自己从青年时代一直到中年时代，都处在国家社会大变革的时期，没有很好的学法求法的因缘。

我们今天有一个宽松的政策环境，河北省佛教协会和政府主管部门之间关系比较融洽。在这种情况下，我想为年轻人学法修行多创造一些条件，因为我知道学法求法的困难，学法求法的机遇是多么难得。我们要让我们的年轻人有更多听闻佛法、修学佛法的机会，这也是我对国家、对民族的



回报。

我们的国家、民族一百多年来遭受了种种苦难。怎样才能使我们的民族富强起来？我认为一个民族的心理素质如何，是一个国家、民族能否富强的关键。如果我们都有良好的心理素质，就能够在时代巨变的潮流中很好地把握自己，为国家为民族作栋梁，为自己的法身慧命找到一个安定的地方。这两者并不矛盾。大家千万不要以为学佛和国家、民族的前途和社会工作是矛盾的。学佛最后要落实在度众生上。度众生不是说仅仅去度已经死掉的人或者蚊虫蚂蚁。佛教是以人为本位的宗教。只有把人心改善、把人度化了，其他众生才有度化的可能。因为其他众生的生命在一定情况下掌握在人的手里。很多人对自己不能把握，但觉得对低于自己的生命形态却有把握权，可以任意伤害它们。只有把每一个人净化了，其他众生才能真正得到保护，受到尊重。

学佛的人一定要牢牢记住六祖慧能大师的话：佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。学佛在世间，不是离开世间去求觉悟。这话很朴实，很生动，很深刻，学了以后会很受用。佛法与世法是不矛盾的，离开了世法也没有佛法。只要在世法上破掉执著、烦恼和偏见，就是出世间。翻掌覆掌之间，非常容易的事情。大家一定要把学佛、做人和做事业紧密结合起来，否则。学佛是空洞的。一个人自己的解脱确实非常重要，但是要知道，自己的解脱必须和大众的解脱紧密联系起来。自己之所以能解脱，是因为你想到了大众，你在为大众服务。在这样的前提下，你才能够得解脱。佛教的精神是积极的，绝不是一种消极的宗教、年轻人学佛千千万万不能钻牛角尖，不要说这也是空的，那也是空的，这也没意思，那

也没意思。一切事物，你若用佛心、平等心、慈悲心去看待，都非常有意思。因为没有人能离开这些日常事项。离开日常事项，就无法生活。如果以嫉妒心、贪瞋痴的心去看待这一切，你当然就觉得烦恼重重、无明重重。所以佛看众生都是佛，因为他是以平等心来看大家。

刚才我讲了讲自己的经历。我经常说，我是一个无智无能、非常平凡的人。我只抱着一个宗旨：只要是对佛法、对国家、对社会有益的事，我就老老实实去做，此外我没有什么太高明的见解。好，谢谢各位。

**某中学生：**

我是一名初中学生，本来没有资格发言，何况我得到佛法的受用，也不是用语言所能表达的。我只想从今天开始，勇猛精进，广修福德智慧，尽自己微渺的形寿，来报答三宝、父母及一切众生广大无边的恩德。

**沈阳某营员：**

刚才听净慧法师讲他的经历，我内心深处有一种感应。我从小也是在别人家养大的，今年二十五岁，从未见过我的亲生父母。这次来到柏林寺这方佛教净地，我感触很深。我即兴作诗一首，以表达我的心情：

法音龙象今生缘，柏林夜话我魂牵。

古道清风茶中味，一天星斗照无眠。

**北大某学生：**

我谈几点感受。一，这次夏令营之所以如此成功，很多营员对佛法产生信心，与柏林寺各位常住的威仪、修养、精进，与各位法师的言传身教是分不开的；二，几天来各位法师的演讲都强调了一点：即把佛法从天上拉回到地上，立足于人间，以实事求是的态度来弘扬佛法；三，初到柏林

寺，看到很多营员都是年轻人，曾担心大家接受了空的观念、无常的观念以后，处理不好学佛与现实生活的关系，产生消极心理。就此我要特别感谢净慧大和尚和几位法师为我们作的开示。我们学佛的人要立足于现实生活，做好本职工作。要成佛首先要做好一个人。若对生活、工作缺乏精进心，学佛也学不好。

**明奘师：**

假如每个人每天利用三至五分钟时间给自己的心来一次彻底解放，不戴任何枷锁，不戴任何主观的有色眼镜来装扮自己这颗本来没有染污的心，不再用梦想和虚无飘渺的追求来充塞这颗本来空空荡荡的心，那我们的烦恼当下就会止息。轮回是三世的，也是当下的，因为我们生命的具体构成单位是当下。我个人理解，每秒钟可以分无数个刹那，每个刹那可以分成无数个当下。假如我们每个当下都离开分别和攀缘，放下执著，那么解脱还用我们去求、去等、去向佛菩萨祈求吗？应该是当下自己就作了自己的主人。

**明海师：**

我谈几句对这位同学关于无常问题的理解。佛的一切言教，目的都在于让我们去亲证。佛讲的无常，我们目前只是从概念名相、意识分别上去领会。我们去分别领会是对的，但接着要由这个门进去，不能停在门外进一步纠缠。概念名相、逻辑思维体系里的生灭、断常、依义等都是有待、相对的，都是二。佛陀真正的意思是让人们进去，进去以后就不二了。我也没有进去，所以不好给你解释。你可以看一看《维摩诘经》。佛教强调实践，佛教说觉海和意海。意海是佛陀亲证大圆满觉以后从其中流出来的。所以

佛怎么说都可以安立一个概念语言名相的体系，但都是针对我们的根基和解脱的需求，其目的在于让我们进入觉海。进入觉海以后你也可以说，怎么说都可以安立，都可以教化人。

**于晓非居士：**

佛教三法印是这样说的：诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。有人讲诸行和诸法是一回事，其实这里面有很细微的差别。诸行的行，是迁流变化义，表征一切有为法。诸行是无常的。诸法的法既包括有为法，也包括无为法。有为法确实是无常的，但一切有为法无常这个道理是常的。无为法是常的，圣者所亲证的境界是常的，但这个常不是凡夫所测度的常。所以佛说诸行无常，却没说诸法无常。

**王军：**

佛法说事物都是缘起的。同学们想一想，我们今天能在这里听闻佛法交流感想，这个缘是怎样促成的？从近处说，我们如何报答净慧老法师和各位法师为我们创造了这么好的条件？从远处说，我们如何报答佛陀两千五百年前悟道之后为世人展示宇宙人生的真理？我们又如何报答党和政府为我们提供这么良好的环境，使我们能够坐在这里饮赵州茶？时间是有限的，可我们的感激是无限的。我们谨以早课中反复念诵的一句话来表达我们的心意：

将此身心奉尘刹，

是则名为报佛恩。

# 觉悟人生 奉献人生

——第四届生活禅夏令营纪实

河北禅学研究所 黄明尧

一年一度的生活禅夏令营，于今年8月14日至20日在河北赵州柏林禅寺举行。

参加这次夏令营的营员共三百多人(其中正式录取的283人，义工30余人，随喜参加的30余人)他们分别来自北京、上海、河北、辽宁等20多个省、自治区和直辖市，年龄一般在18岁至30岁之间，文化程度高中以上，具有大学本科以上文化程度的占百分之八十。

本届夏令营由中国佛教协会参与主办，河北佛协承办，《禅》杂志编辑部和柏林禅寺具体落实；由香港旭日集团和北京夏泽红、曾京怡居士发心赞助。

14日上午，当中国佛协副会长兼秘书长刀述仁居士来到柏林禅寺时，净慧法师带领200多位营员列队欢迎。刀述仁副会长看到生机勃勃的营员，看到柏林寺充满节日气氛的景象，连连对净慧法师说：你辛苦了，柏林寺发展真快！

当日上午9点30分，在柏林寺观音殿前宽阔的广场上隆重举行第四届生活禅夏令营开营式，刀述仁副会长、净慧法师、中共河北省委统战部韩瑞改副部长、河北省民族宗教事务厅鞠志强厅长、河北省政协民宗委温庆海主任、赵县人民政府刘进堂副县长、全体授课老师和柏林寺的护法居士等出席了开营式。

刀述仁副会长在讲话中说，生活禅夏令营在现时代，是一种很值得广泛推行的、有生命力的、契理契机的、新型的弘法形式。它把佛法和现实生活紧密地结合起来了，很适合现代人的根基。他希望，在不久的将来，全国其他佛教团体能积极地吸收和推广这一弘法经验，举办类似的活动。这不仅是佛教自身发展的需要，也是促进精神文明建设的需要。鞠志强厅长在充分肯定前几届生活禅夏令营所取得的良好社会效益的同时，鼓励河北佛协在党的宗教政策指导下，进一步开展好河北的佛教事业，为维护社会的安定团结、促进国家的繁荣富强作出积极的贡献。

今年夏天，河北省不少地方遭受了解放以来罕见的特大洪灾。出于佛教徒的无限悲心和救度众生的广大行愿，在开营式上，河北佛协、柏林禅寺和石家庄部分信众，向灾区人民捐款二万元。这一举措使广大营员深受感动。

净慧法师在致辞时向给予这次夏令营活动关怀和支持的各级政府领导、各位法师、各位居士表示衷心的感谢。他说，我们今天能有缘坐在一起，同沐三宝的慈晖，共沾清凉的法喜，这同各级政府认真贯彻落实宗教信仰自由政策分不开，同各级政府领导的关怀分不开，同国家的稳定和民族的团结分不开。因此，我们应当怀着一颗无限的感恩心来珍惜这一来之不易的因缘，好好地学习佛法、好好地做人、好好地为社会作贡献。接着净慧法师简要地介绍了修习生活禅的一些基本理念。他说，佛法不离世间，离世之外无解脱可得，无涅槃可证，因此，我们要学会在生活中修行，在修行中生活；要学会安住当下，觉照当下，把握当下；要学会在日常生活中的出言吐语处、举手运足处用功；要将信仰落实于生活，将修行落实于

当下，将佛法融化于世间，将个人融化于大众；要本着“觉悟人生、奉献人生”的宗旨，从生活中的一一点一滴做起，将佛法变成自己的人格，变成自己的生命存在。净慧法师的开示，赢得了广大与会者的强烈共鸣。

本届夏令营的活动安排，充分地考虑和吸收了上几届营员们的普遍反应和建议，在照顾原有的活动项目，如“柏林夜话”、“传灯法座”、“云水生涯”、“三皈五戒”、“早晚课诵”、“佛曲梵呗”等等的前提下，重点以讲法和坐禅为主。在这七天当中，前后安排了九场讲座，五次坐禅。

本届夏令营的讲课老师以青年法师为主体，还邀请了一些佛教学者。他们是中国佛教协会副秘书长、莆田广化寺住持学诚法师，中国佛教协会教务部副主任妙华法师，闽南佛学院讲师济群法师，日本东京大学博士生湛如法师，英国伦敦大学博士生净因法师，上海复旦大学王雷泉教授，北京佛教学人于晓非居士。这次夏令营的讲法内容紧扣“生活禅”这一主题，重在介绍实际修行中的一些基础理念和对佛教本身的一些基本认识。例如，学诚法师从分析日常生活的小事入手，教导营员们，修行应当首先树立正确的信仰，学会做人，学会干好自己的本职工作。济群法师首先通过系统介绍佛教世界观，指出修行当以心为本位，然后又深入浅出地介绍了佛教心理学的特色，使营员们对自己的“心”有一个大致的认识，从而为今后实际地观心和净心提供入处和参照系。于晓非居士通过分析“二谛”和“三性”的概念，揭示了“生活禅”这一提法的重大理论意义和实践意义，他强调，修行应当注意从现实生活中积累福慧资粮。妙华法师则从修行方法的角度阐发了《金刚经》的微言大义，指出修行应当立足于世间，要在生活中的在在处处破除四相，做到“应无所住而生其心”。湛如法师则从历史

角度，就佛教教团的建设问题，提出了一些发人深思的看法。净因法师则结合自己的实际考察，介绍了佛教在东南亚和西方国家的一些情况，向人们展示出这样一幅图景：佛法作为一种解脱的智慧，在西方国家日益受到人们的重视。王雷泉教授则通过介绍南怀瑾先生的文化史观，提出了以佛法为体、为总持，多种文化相融合的问题。讲师们对佛理深入浅出的分析，生动无碍的辩才，自在洒脱的神韵，给营员们留下了深刻的印象。一位参加夏令营的工科博士说：“听了法师们的讲课，我认识到，佛法是人生最究竟的智慧，它不是迷信，而是智信。想到社会上有那么多人，因不能听闻佛法，不能深入佛法，而盲目从众，对佛法横加评论，心里很沉重。西方人日渐把佛法当作智慧，当作人类的宝贵财富来加以重视和吸收，可是我们国人却视之如草芥。佛法要深入社会，服务于社会，有很多工作要做。我们不能指望别人，也不能指望下一代。每个营员，每个佛教学人，应当尽自己的最大努力，来扭转自己周围人对佛法的偏见。只要我们都发心从现在做起，我想，佛法的兴盛是有希望的。”这位营员的话，代表了全体营员的共同感受和心声。在这次夏令营活动中，大家正是怀着这样的心情接受三皈五戒。这次受三皈五戒的营员有 200 多人。他们以神圣庄严的心情，静听开示，洗涤以往的垢染，使自己的心灵永远皈依于清静无染处。

在夏令营期间，中国佛教协会办公王室王建武副主任、北京市佛教协会常务副会长牟小东居士、北京广化寺监院怡学法师以及南京金陵刻经处有关同志均来柏林寺看望了夏令营的授课老师和全体营员，并参加了有关活动。他们的光临，不仅是对夏令营这一新型弘法形式的进一步肯定，同时，也会对推动佛教界认同此一契理契机的弘法形式产生影响。



8月20日，是本届夏令营的最后一天。中国佛教协会副会长周绍良老居士，已八十岁高龄，风尘仆仆地专程从北京赶来参加第四届生活禅夏令营闭营式。周老的到来，一下子将夏令营的热烈气氛推向了高潮。在讲话中，周老充分肯定了提倡生活禅在现时代的重要意义。他说，本届夏令营有这么多风华正茂的莘莘学子参加，这本身就是一个证明。他希望，河北佛协要争取把这种弘法活动不断地进行下去，为中国佛教界做一个表率。他相信，在不久的将来，其他地区也会举办类似的弘法活动。他还希望，各位营员回去后，一方面要好好修行，另一方面也要用自己的人格去自觉地感化周围的人。周老语重心长的讲话，给营员们以极大鼓舞。

在闭营式上，三位营员代表发言，汇报了他们七天来的生活感受。也表达了他们对各位授课老师、各位法师、各位护法居士的感激之情。他们说，这次夏令营，让他们真正地明白了佛法是智信而不是迷信，是人生真正的指路明灯，真正的归依处。有位营员代表这样讲：“这次夏令营使我更坚定了对佛法的信仰，通过早晚课、行香、坐禅、过堂等具有浓厚的宗教气氛的行仪，我深深地体会到心底深处有一种真切的诚心、愿心和悲心在复苏。在这七天当中，我也深深地感觉到各位常住师父、居士的辛苦，正是由于他们的劳动，才使我们这次夏令营举办得很圆满。我们就像一个个空瓶子，每天接受着各种各样的布施。我感到了老师们的殷殷期望，我也感觉到了我们弘扬佛法的使命很重很重。”另外一位营员代表也表达了同样的心声，他说：“我来之前没有皈依，对佛教知识了解得很少很少，那天在皈依仪式上，我皈依了并且受了五戒。我认为通过这次活动，我在茫茫人海中找到了一条心路，路找到了，怎么走呢？各位法师、居士为我引了路，

他们给了我手杖。我衷心的感谢他们，我也希望我们全体营员回去以后，不要被外象所惑，从当下做起，以平常心来修行，勇猛精进。当我们有了烦恼困惑的时候，愿我们能时时想起柏林寺这个家，永不忘失我们已经到过的精神家园。”

在闭营式上，省民宗厅扈本训副厅长讲了话，他感谢中国佛协对这次夏令营活动的关怀和支持，充分肯定生活禅夏令营活动对于发扬佛教优良传统、推动佛教与社会主义相适应方面的积极意义。

最后，全体营员以热烈的掌声欢迎净慧法师的总结讲话，他首先代表法师、居士及全体营员，向给予这次夏令营大力支持的各级党政领导、弘法讲师、护法居士致以真诚的谢意，并且在即将道别之际，向全体营员作了重要的开示。他语重心长地嘱咐大家：“回去后，要把这次夏令营的精神落实在当下，好好工作，好好做人。”

连续多日的伏雨之后，是连续七天的晴好天气。营员们在湛湛晴空下沐浴着法雨甘露。在珍重道别之际，大家的共同心愿是把这次夏令营的种子播向十方去。

为了做好本届夏令营营员的接待工作，柏林禅寺常住付出了巨大的努力。首先是加速云水楼建设工程，解决好 300 多位营员的住宿问题。云水楼是四栋两层楼房，共计有 90 多个房间。夏令营期间使用的是二楼 40 多个房间，共添置单人床 300 张(由北京夏泽红、曾京怡居士赞助)，蚊帐、卧具、脸盆、水壶等均是新购置的。其次是赶制了 1000 件营服及授课老师纪念品。此外，还发给每位营员多种结缘经书、佛像纪念章及电子念佛机，还为全体营员免费提供膳宿。

夏令营期间有 30 多位义工自始至终热忱服务在第一线，在活动安排、后勤服务等方面发挥了极为重要的作用，有力地保证了夏令营活动计划的顺利实施。