

天童道上



壬辰年春 誠信書

周时奋 著

天童道上



壬辰年春

誠信書



周时奋 著

图书在版编目 (CIP) 数据

天童道上 / 周时奋著. — 宁波: 宁波出版社, 2012. 12

ISBN 978-7-5526-0429-0

I. 天… II. 周… III. 历史传记—中国—宁波市
IV. K315.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 195429 号

天童道上

作 者 周时奋

策 划 人 瞿 蓓 张晓霞

责任编辑 沈建国 张爱妮

装帧设计 如是创意 (宁波如是文化传媒有限公司)

出版发行 宁波出版社

(地址: 宁波市甬江大道 1 号宁波书城 8 号楼 6 楼 邮编: 315040)

网 址 <http://www.nbcbs.com>

印 刷 宁波报业印刷发展有限公司

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 18.5

字 数 250 千

标准书号 ISBN 978-7-5526-0429-0

版次印次 2012 年 12 月第 1 版第 1 次印刷

定 价 30.00 元

innoSense 如是 +

独家赞助/

设计/

编辑/

目 录

- 深径回松 / 001
东谷秋红 / 017
太白生云 / 033
青关喷雪 / 051
云门法眼 / 065
曹洞正觉 / 083
双池印景 / 095
凤岗修竹 / 109
金身无相 / 125
千秋传灯 / 139
杨岐风炽 / 153
瀛海渡禅 / 167
玲珑天凿 / 181
律戒森严 / 193
西涧分钟 / 205
天壤之谊 / 221
平台铺月 / 235
家国诗魂 / 245
南山晚翠 / 263
究竟涅槃 / 279

深径回松

因为一个梦，把一部伟大的教义引入了中土，从此铸进了中国的千年文化，引为国学别支。也于是，一座普通的山从此开始了它作为佛教名山的历史。

—

从宁波东城下船，沿着千年的后塘河一直向东方驶去，这是走向天童山的唯一途径。后塘河是这座江南水城东部三条主要河流之一，在水运时代，坐船是人们主要的出行方式，因此在这条河流上一直有客船航行。客船向东驶到山边上，就是河流的尽头，那地方，叫璎珞河头。璎珞河头不远处有一个集镇叫宝幢，那里两千年前曾经是一个古县城——鄞县的下庄。璎珞是佛和菩萨的珠宝饰品，而宝幢则是佛教的经幢。这是两个很佛教化的地名，起于何时已经无从考证。从璎珞河头上岸踩着古道，就开始进山。

入山先得翻越一座岭，岭不高，名“少白”，这个名字与天童山的“太白”相对并称，它的直译就是“小太白山”，或者天童山为“大白山”，而它是“小白山”。

一千多年前，从少白岭脚下开始，沿路两边茂松夹道。前往天童朝山的人们，从这里开始沿着一条二十里长的松道前行。这仿佛是一个仪式，松树在中国古代具有高风亮节的象征意义，朝

山的人们沿着这条二十里长的松道前行的过程中，内心的烦恼被一路的习习松风荡涤一空，当他们出现在天童禅寺门前的时候，俨然开始了一段新的人生旅程。

公元 1048 年的春天，28 岁的年轻官员王安石就沿着这条入山之路造访了天童寺。他是天童寺所在的鄞县的县令，规范的称呼应当叫“知鄞县事”。当时他的心情非常愉快，走完这段松道后，脱口吟成七绝一首：

山山桑柘绿浮空，春日莺啼谷口风。
二十里松行欲尽，青山捧出梵王宫。

二十里松道的两边，是满山满坡栽种着的桑树和柘树，在年轻县令的眼中是一派生机勃勃的绿。那绿色与天地浑然一体，这片生命的绿色整个儿就像浮在空中。他的好心情又随着山谷中春风送来的阵阵莺啼而格外地激荡着，莺是富有特征的江南之声，“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风。南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”杜牧的这首《江南春》也许让行于道上的他尤其的敏感，因为他要去访问的正是“四百八十寺”中著名的佛寺。

使王安石产生深刻印象的，正是那二十里的松道。那条宽阔的夹道松径是唐乾元二年（759）天童禅寺的住持清闲禅师与昙德和尚种植的，到王安石到访的时候已经间隔了 289 年。近三百年的大松树必然蔚为壮观，何况在 40 年前的宋大中祥符年间，天童寺的住持子凝禅师又补植和重植了一些夹道松，40 年树龄的松树也正兴旺茂密。所以后代流传的王安石的那首诗有两个版本，一是“二十里松行欲尽”，另一是“二十里松影若城”，许多人都倾向于第二种说法，因为它形象。当这二十里松构成的“深径回松”已经走完，再走过一片叫“凤岗修竹”的竹林时，天童禅寺还没有露出真容，然而再向前走十余步，一座宏大的禅寺会突然间映入你的眼帘。这才

是最令人深刻的印象。在青山的拥簇下，崔巍的梵宇层层叠叠地铺陈着它的大屋顶，岂止庄严两字可以形容。

王安石已经不是第一次前往天童禅寺了。上一年，北宋的庆历七年（1047），他刚刚到鄞县上任，第一件事就是出城到鄞县的四乡去考察一番，回来后写了一篇叫《鄞县经游记》的散文。在这篇文章中，他特别提到游天童山，宿景德寺。第二天与寺里的方丈大和尚瑞新禅师聊天。他从海边到天童寺是翻越太白山过来的，先到的佛寺，回程时再走二十里松道，倒着走，所以没有“二十里松行欲尽，青山捧出梵王宫”的感觉。

这一次，王安石出于什么目的去天童寺，已经无从考证，但是值得我们注意的是，看宋代的许多文人传记里，总会发现有几个和尚朋友的影子，比如苏东坡和佛印了元，欧阳修与圆通居讷，周濂溪与黄龙慧南，程伊川与灵源惟清。当时社会上禅风大炽，儒士们多与禅林接触交往，佛家与知识界的接触互动远比今天密切和活跃。文人与禅僧一起问道论禅，往往深受禅学的影响。他们往往从禅学入手去领悟理学，因此理学的思辨方式质近玄学，而其思辨内容，则深得禅学三昧。甚至可以说，正是在佛学的影响下，理学才得以生成和完善。所以，王安石前往天童也就不奇怪了，与和尚说经论禅，这是宋代士人的时尚，何况瑞新禅师也是著名的禅宗南宗青原十世孙，人称其才。

其实不仅仅是宋元理学，自从佛教传入中国，佛学便越来越被中土的士大夫所重视，成为中国学术中的一个重要别支。佛教是宗教，佛学则是学术。历史大家陈寅恪先生说过，研究中国文化，就不能不研究佛教。

佛教为什么会对中国文化有如此大的影响，中国人为什么能欣然接受这一异国的教义就在这天童道上，我们慢慢地说开去。

二

东汉的永平三年是公元 60 年，这是刚刚经历了“光武中兴”的国家逐渐走向安定的日子。这一年的某一个夜晚发生的一件事本来无足轻重，只是因为发生在皇帝的身上，最后居然引发了具有里程碑意义的文化事件。这一个夜晚，汉明帝做了一个梦。

汉明帝的这个梦做得很奇怪，用现代的话来说，他的梦境中出现了超越他个人经验的事件。他在梦中见到了一位巨大的金人，项佩白光绕殿飞行，那白光犹如耀眼的阳光，让他兴奋异常。皇帝从来没有见到过这样的金人，他十分奇怪。第二天早朝的时候，他向群臣说了自己的梦境。群臣中真也有见多识广的人。

兰台令史傅毅告诉明帝：“臣听说西域出了一位大神，名叫佛，陛下所见的一定就是那位大神。”博士王遵马上补充道：“根据《周书异记》这本书上的记载，佛诞生于周昭王二十六年甲寅。他出生的时候，我们中土江河泛滥，大地震动，五色光束直贯太微。当时的太史苏由十分奇怪，卜了一卦，得了乾卦的‘九五飞龙在天’，判断是西方的大圣人出世了，以后的一千年里，声教将流播中土。于是周昭王命人将这件事刻成石碑，埋在京城城南郊，作为秘密的记录，等待它的应验。”王博士说得有根有据，而且还有下文：“到了周穆王时代，有一天突然天地震动，有十二道白虹贯日经天。太史扈多立刻卜了一卦，才知道这是西方大圣人入灭之象。”

傅毅和王遵所说的肯定不会是空穴来风。其实关于佛教的消息，在这以前已经或多或少传到了中国。我们今天还是能从古籍中寻觅到一些值得注意的信息。《列子·仲尼篇》记载了孔子说过的“西方之人有圣者焉”，现在回想起来，是否孔子曾经得到过来自西方的消息？在另一本叫《历代三宝记》的书中也曾说到，秦始皇四年（公元前 243），西域沙门释利防等十八人携带着佛典来到中土。秦始皇出生略晚于印度阿育王，阿育王曾派大德

赴各国传教，前来中国也不是不可能。作为正史的《魏书·释老志》上也有记载，说汉武帝元狩二年（公元前121）霍去病北伐匈奴，得到休屠王所祀的“金人”，安置在甘泉宫。有人认为这“金人”就是佛像。《史记·匈奴列传》也说到霍去病得金人的事，认为那是西域的天神。《魏书·释老志》又记载张骞出使西域归国后，曾经说到大夏之邻有身毒（印度）国，听说有“浮屠之教”。而正式记入史籍的佛教事件，则是在公元前2年，中亚的大月氏国使者伊存到长安，口授佛经给一个名叫景卢的博士弟子。这事情发生在汉明帝梦到金人的六十二年前。这些点点滴滴的消息，是不是透露出当时关于佛教的传说只是像风一样在少数人的耳边刮过，未必被上层官府和史官之流所注意和重视。

这一次，算是正式达到了“天听”，皇帝第一次听到了关于“佛”的消息。也许是一种缘，汉明帝记住了这件事。四年后的永平七年（64），他下令派出一支18人组成的探险队，由郎中蔡愔、中郎将秦景、博士王遵率领，前往天竺求取佛法。从这支队伍的组织结构看，既有行政领导，又有文才武将，可见皇帝是十分认真地当作一件事情来做的。汉明帝刘庄是东汉开国的光武帝刘秀的第四个儿子，作为东汉的第二代统治者，他是一位很有想法也能任事、有作为的人。在他梦见金人到派出探险队，其间有四年的筹备和酝酿时间，相信刘庄并不是仅仅因那个梦境激动了一千多个日日夜夜，他一定在其间了解了更多关于佛的传奇，或者让他的属下为远行做充分的准备。总之，在刘庄的心目中，西方神奇的佛教让他越来越倾心和向往。

蔡愔一行沿着西汉开拓的丝绸之路一直向西跋涉，历经的艰辛不用言说。当他们走到大月氏国也就是今天的阿富汗一带的时候，正好遇到了在当地宣教的天竺（印度）高僧摄摩腾和竺法兰。摄摩腾后人又译作迦叶摩腾。蔡愔他们盛情地邀请这两位高僧到东土宣教，高僧们也欣然同意了。于是在三年后的永平十年（67），两

位高僧在蔡愔探险队的带领下，千里迢迢到达了京都洛阳，与他们同行的，还有一匹驮着佛经和佛像的白马。

汉明帝刘庄十分高兴，他亲自召见了两位天竺高僧。第二年（68），又敕命依照天竺宫塔的样式，在洛阳城西雍门外的御道之南，修建了一座僧院以供两位天竺高僧居住。为了纪念白马负经输像之功，将僧院命名为“白马寺”。在当时，“寺”是政府接待机关的名称，就像中央政府的礼宾部门叫“鸿胪寺”一样，寺只是一种机构的名称，而不是日后专门供僧人传教和修习的场所。但是白马寺毕竟是中国的第一座佛寺，因为有了白马寺，从此中国的僧舍，就都叫做寺。

摄摩腾和竺法兰立刻着手翻译他们带来的佛经，首先译出了《四十二章经》，那是从《阿含经》中节选的佛祖释迦牟尼的四十二条语录。《四十二章经》是中国人看到的汉文第一部经典，也是中国佛教的启蒙经典。整部《四十二章经》大意是说出家、在家应精进离欲，由修习、布施、持戒、禅定而生智慧，即得证四沙门果。文中包含了佛教修道的基本纲领，包括出家沙门行道和四果的意义，以及学道见谛、为道去欲、去垢存明、四大无我、恒念无常、调心持戒、五戒十善、随喜施善、修习五难等理念，还有一些如华名危身、财色如刀等劝喻，基本上介绍了佛教的教义，虽不精微，却是佛经汉译的开始。

于是，佛教在汉地的真正传播开始了。

三

都说天下名山僧占多，其实这是后来形成的结果。初传时期的佛教未必都能像白马寺那样深沐皇恩，白马寺只是一个特例。那时的僧人往往沿承着印度佛教的修习方式，或者凿石窟，或者结

茅篷，要的只是一份清静。但是正因为这一份清静，许多大山的宁静之美被发现了，许多凡山因为佛教修习的鼎盛而成为名山。天童也是如此。

佛教的戒、定、慧的修习方式从一开始就被带到了中国，这使传入中国的早期佛教偏向于个人解脱的“小乘”，《四十二章经》就是经典的小乘佛学。佛教称我们生活的世界为娑婆世界，这个世界就像一座华丽的大厦，当人们赞叹它的壮丽宏大的时候，其实它已经着火了，我们的生命正受到那大火的威胁，必须逃脱。已经感觉到的人，可能驾着一辆只能乘坐一个人的羊车逃脱，这是个人解脱的方式，这辆车就是小乘之车。如果他驾驭一辆大的牛车，他就能同时带着更多的人逃脱，大乘佛教正是主张用大车带着众生一起解脱，实施对一切生命的“普度”。大乘与小乘没有是非之别，只是不同的修习法门，而正是通过对小乘佛教的理解，使人发“出离心”，才可能为大乘发“菩提心”打下坚实的根基。对我们初涉佛学的读者来说，这样的说法也许并不能一下子明白，没有关系，我们在本书后文会讲佛教的精义，现在姑且这样听着，因为我们需要讲述修习与环境的关系。

正因为小乘佛教能让人十分现实地从自身的危机中去领略修习与解脱的必要性，所以摄摩腾和竺法兰这两位天竺高僧首先向中国的信众传授了净心的修习方式。在修习方面，印度佛教很好地吸收了比佛教的历史更为悠久的瑜伽的修习方法，因为印度佛教更重视心灵的宁静。

有一个印度故事可以帮助我们了解印度佛教对于心地宁静的理解。这个故事在晋朝时已经有人译成中文。胡适先生在他的《中国禅学之发展》中引用过这个故事：

某时代，有个国王，想找一个宰相。后来找到一个可以当宰相的人，先说要杀他，经人求情，就要他用一个盘

子盛上满盘子油，从东城捧到西城，不准滴出一滴，否则立刻杀头。这个条件，很难达到。他捧着盘子走到路上，有他的父母、妻子哭他，他没有看见；有美女从他身边走过，看的人不知有多少，他没有看见。后来忽然又来了一头疯象，吓得满街的人乱跑乱跳，可是他一心一意在盘子上，仍然没有看见。不久又遇到皇宫失火，一时大家全都去救火，闹得纷乱不堪，并且殿梁上的一巢马蜂，被火烧出，到处飞着蛰人，这人虽然被蛰了几下，可是始终没有感觉到，仍然专心致志地捧着油盘向前走。最后他竟到达了目的地，一滴油也没有滴下来。于是国王便拜他做宰相，以为一个人做事能够这样专心，便是喜马拉雅山也可以平下来，何况其他？

这就是印度佛教对于修习的态度，也是对于心地宁静的要求。

佛教的修习是在宁静而不受外界干扰的心境中，去体悟人本身具有的菩提。修习强调了心志专一、不受外界的任何干扰，强调了心如止水的宁静。当人放弃了一切曾经被他坚持的“执着”时，就到了入定的境界。这时候，也许他就能够看到自己内心的“真如”，一种佛性的本质。

因此宁静的没有干扰的环境必是修习者所钟爱的。这也就是修习者常常选中静寂的山谷、恬静的水边、远离尘器的海岛作为修习场所的原因。也因此，许多大山大川都有佛教修习的寺宇，并且因为有著名的修习地而成为名山名川。

天童正是这样一个地方。天童的山川在修习者到来之前也是一片凡山凡水，最早的修习者一眼看中了它宁静的特质。

这是天台山脉向东海延伸中的最后一片大陆山地，它经宁海、奉化绵延入鄞州境内，历金峨山、福泉山而在海边上竖起一壁齐天的屏障。在群山起伏、蜿蜒曲折的山脉中，形成了天台山余脉入海前的最后一个山峦群落，古书上称之为“太白诸峰”。这

就是天童禅寺坐落的那片山地。

太白诸峰中的著者有六座山峰，其核心是天童寺的座山太白山，它就像一尊群山怀抱中的弥勒，天童寺就坐落在弥勒的肚脐上。以太白山为轴，山势分为两派：向东依次是东峰、中峰、乳峰，经大云山，过太白岭、嵯衍为大小盘山、明角山，翻越瞻岐岭而入东海的黄牛礁；向南向西，依次为钵盂峰和聿旗峰，然后延伸为玲珑岩、九陇山、九头山；逾少白岭逶迤顿伏为玉几山、育王山、鄮山、双峰山、龙山，一直到达甬江之滨的平原。

面对这一片古意盎然的宁静深谷，人们常常会觉得自己已经被交付于自然、交付于亘古的某种天地因缘。在这里，将会有一次心与天的对话，一次渺小人生对恢弘宇宙的膜拜与皈依。在这样的一种心境中，一切外部的声响都是多余的，需要的只是宁静。

是的，我们正行进在越来越宁静的天童山谷中，去寻找心中的菩提。我们在口中诵念着不知何人何时传授给我们的“六字真言”，心中充满愉快。我们行走在天童道上。

直到现在，其实我们还只是跟着王安石行走在天童道上，我们其实还没有到达天童，还没有接触到佛学那不可思议的奥义。但是，在这时候，不妨再来体验一下前面说到过的王安石的《天童道上》的诗，也许会咀嚼到诗中另具的三昧，或者说蕴涵的另一层意义。也许会觉得这首诗仿佛具有某种象征的意义，象征着年轻的王安石正在经历的一次特殊的心路历程。那是一次从山山桑柘、莺啼谷风的世俗，走向松径阳春、梵天佛国的清净世界的心路历程。他也许已经感觉到自己的心越来越宁静，越来越透明，越来越接近朦胧的真如，他在这种状态下唱出心灵的欢歌。

二十里松径是奇妙的，在这里有历代的灵魂在歌唱。我们听听明代两个和尚的心语。一个唱道：

开青辟翠两行松，夏续春阴雪断冬。

未见梵天楼阁露，深深先有出云钟。

唱诗的是一位禅僧，他叫元乘，而和诗的也是一位禅僧，叫隐禅：

万峰堆里百千松，遍绕僧庐秋夏冬。
劈破重峦暮直去，隔林还听一声钟。

那最后的一声钟声，是那樣的充滿詩意又驚心動魄。這一聲鐘聲響起後，我們開始走向天童，走近 1700 年前的古剎，走近中國佛教禪宗最後的輝煌之地，也走近一群陌生而偉大的靈魂，去領略他們不朽的胸懷。那是中國著名的一群高僧大德，一個充滿智慧的方外群體。

附：《佛说四十二章经》

[后汉] 沙门迦叶摩腾、竺法兰 同译

世尊成道已，作是思惟：离欲寂静，是最为胜。住大禅定，降诸魔道。于鹿野苑中，转四谛法轮。度憍陈如等五人而证道果。复有比丘所说诸疑，求佛进止。世尊教敕，一一开悟，合掌敬诺，而顺尊敕。

佛言：辞亲出家，识心达本，解无为法，名曰沙门。常行二百五十戒，进止清净，为四真道行，成阿罗汉。阿罗汉者，能飞行变化，旷劫寿命，住动天地；次为阿那含，阿那含者，寿终灵神，上十九天，证阿罗汉；次为斯陀含，斯陀含者，一上一还，即得阿罗汉；次为须陀洹，须陀洹者，七死七生，便证阿罗汉。爱欲断者，如四肢断，不复用之。

佛言：出家沙门者，断欲去爱，识自心源，达佛深理，悟无为法。内无所得，外无所求，心不系道，亦不结业。无念无作，非修非证，不历诸位，而自崇最，名之为道。

佛言：剃除须发，而为沙门。受道法者，去世资财，乞求取足。日中一食，树下一宿，慎勿再矣。使人愚蔽者，爱与欲也。

佛言：众生以十事为善，亦以十事为恶。何等为十？身三、口四、意三。身三者：杀、盗、淫。口四者：两舌、恶口、妄言、绮语。意三者：嫉、恚、痴。如是十事，不顺圣道，名十恶行。是恶若止，名十善行耳。

佛言：人有众过，而不自悔，顿息其心。罪来赴身，如水归海，渐成深广。若人有过，自解知非，改恶行善，罪自消灭。如病得汗，渐有痊愈耳。

佛言：恶人闻善，故来扰乱者，汝自禁息，当无嗔责。彼来恶者，而自恶之。

佛言：有人闻吾守道，行大仁慈，故致骂佛。佛默不对，骂止。问曰：子以礼从人，其人不纳，礼归子乎？对曰：归矣。佛言：今子骂我，我今不纳，子自持祸，归子身矣。犹响应声，影之随形，终无免离，慎勿为恶。

佛言：恶人害贤者，犹仰天而唾，唾不至天，还从己堕；逆风扬尘，尘不至彼，还坌己身。贤不可毁，祸必灭己。

佛言：博闻爱道，道必难会。守志奉道，其道甚大。

佛言：睹人施道，助之欢喜，得福甚大。沙门问曰：此福尽乎？佛言：譬如一炬之火，数千百人各以炬来分取，熟食除冥，此炬如故，福亦如之。

佛言：饭恶人百，不如饭一善人；饭善人千，不如饭一持五戒者；饭五戒者万，不如饭一须陀洹；饭百万须陀洹，不如饭一斯陀舍；饭千万斯陀舍，不如饭一阿那舍；饭一亿阿那舍，不如饭一阿罗汉；饭十亿阿罗汉，不如饭一辟支佛；饭百亿辟支佛，不如饭一三世诸佛；饭千亿万三世诸佛，不如饭一无念无住无修无证之者。

佛言：人有二十难，贫穷布施难，豪贵学道难。弃命必死难，得睹佛经难。生值佛世难，忍色忍欲难。见好不求难，被辱不瞋难。有势不临难，触事无心难。广学博究难，除灭我慢难。不轻未学难，心行平等难。不说是非难，会善知识难。见性学道难，随化度人难。睹境不动难，善解方便难。

沙门问佛：以何因缘，得知宿命，会其至道？佛言：净心守志，可会至道。譬如磨镜，垢去明存，断欲无求，当得宿命。

沙门问佛：何者为善？何者最大？佛言：行道守真者善，志与道合者大。

沙门问佛：何者多力？何者最明？佛言：忍辱多力，不怀恶故，兼加安健。忍者无恶，必为人尊，心垢灭尽，净无瑕秽，是为最明。未有天地，逮于今日。十方所有，无有不见，无有不知，无有不闻，得一切智，可谓明矣。

佛言：人怀爱欲，不见道者，譬如澄水，致手搅之，众人共临，无有睹其影者。人以爱欲交错，心中浊兴，故不见道。汝等沙门，当舍爱欲，爱欲垢尽，道可见矣。

佛言：夫见道者，譬如持炬，入冥室中，其冥即灭，而明独存。学道见谛，无明即灭，而明常存矣。

佛言：吾法念无念念，行无行行，言无言言，修无修修。会者近尔，迷者远乎，言语道断，非物所拘，差之毫厘，失之须臾。

佛言：观天地，念非常，观世界，念非常，观灵觉，即菩提。如是知识，得道疾矣。

佛言：当念身中四大，各自有名，都无我者。我既都无，其如幻耳。

佛言：人随情欲，求于声名，声名显著，身已故矣，贪世常名，而不学道，枉功劳形。譬如烧香，虽人闻香，香之烬矣。危身之火，而在其后。

佛言：财色于人，人之不舍。譬如刀刃有蜜，不足一餐之美，小儿舐之，则有割舌之患。

佛言：人系于妻子舍宅，甚于牢狱，牢狱有散释之期，妻子无远离之念。情爱于色，岂惮驱驰，虽有虎口之患，心存甘伏，投泥自溺，故曰凡夫。透得此门，出尘罗汉。

佛言：爱欲莫甚于色，色之为欲，其大无外，赖有一矣，若使二同，普天之人，无能为道者矣。

佛言：爱欲之人，犹如执炬。逆风而行，必有烧手之患。

天神献玉女于佛，欲坏佛意。佛言：革囊众秽，尔来何为？去，吾不用。天神愈敬，因问道意，佛为解说，即得须陀洹果。

佛言：夫为道者，犹木在水，寻流而行。不触两岸，不为人取，不为鬼神所遮，不为洄流所住，亦不腐败。吾保此木，决定入海。学道之人，不为情欲所惑，不为众邪所烧，精进无为。吾保此人，必得道矣。

佛言：慎勿信汝意，汝意不可信。慎勿与色会，色会即祸生。得阿罗汉已，乃可信汝意。

佛言：慎勿视女色，亦莫共言语，若与语者，正心思念。我为沙门，处于浊世，当如莲花，不为泥污。想其老者如母，长者如姊，少者如妹，稚者如子，生度脱心，息灭恶念。

佛言：夫为道者，如被干草，火来须避。道人见欲，必当远之。

佛言：有人患淫不止，欲自断阴。佛谓之曰：若断其阴，不如断心，心如功曹，功曹若止，从者都息。邪心不止，断阴何益！佛为说偈：欲生于汝意，意以思想生，二心各寂静，非色亦非行。佛言：此偈是迦叶佛说。

佛言：人从爱欲生忧，从忧生怖，若离于爱，何忧？何怖？

佛言：夫为道者，譬如一人与万人战。挂铠出门，意或怯弱，或半路而退，或格斗而死，或得胜而还。沙门学道，应当坚持其心。精进勇锐，不畏前境，破灭众魔，而得道果。

沙门夜诵迦叶佛遗教经，其声悲紧，思悔欲退。佛问之曰：汝昔在家，曾为何业？对曰：爱弹琴。佛言：弦缓如何？对曰：不鸣矣。弦急如何？对曰：声绝矣。急缓得中如何？对曰：诸音普矣。佛言：沙门学道亦然。心若调适，道可得矣。于道若暴，暴即身疲，其身若疲，意即生恼。意若生恼，行即退矣。其行既退，罪必加矣。但清净安乐，道不失矣。

佛言：如人锻铁，去滓成器，器即精好。学道之人，去心垢染，行即清净矣。

佛言：人离恶道，得为人难；既得为人，去女即男难；既得为男，六根完具难；六根既具，生中国难；既生中国，值佛世难；既值佛世，遇道者难；既得遇道，兴信心难；既兴信心，发菩提心难；既发菩提心，无修无证难。

佛言：佛子离吾数千里，忆念吾戒，必得道果；在吾左右，虽常见吾，不顺吾戒，终不得道。

佛问沙门：人命在几间？对曰：数日间。佛言：子未知道。复问一沙门：人命在几间？对曰：饭食间。佛言：子未知道。复问一沙门：人命在几间？对曰：呼吸间。佛言：善哉，子知道矣！

佛言：学佛道者，佛所言说，皆应信顺。譬如食蜜，中边皆甜，吾经亦尔。

佛言：沙门行道，无如磨牛。身虽行道，心道不行，心道若行，何用行道。

佛言：夫为道者，如牛负重，行深泥中。疲极，不敢左右顾视，出离淤泥，乃可苏息。沙门当观，情欲甚于淤泥。直心念道，可免苦矣。

佛言：吾视王侯之位，如过隙尘；视金玉之宝，如瓦砾；视纨素之服，如敝帛；视大千界，如一诃子；视阿耨池水，如涂足油；视方便门，如化宝聚；视无上乘，如梦金帛；视佛道，如眼前华；视禅定，如须弥柱；视涅槃，如昼夕寤；视倒正，如六龙舞；视平等，如一真地；视兴化，如四时木。

诸大比丘，闻佛所说，欢喜奉行。



从少白岭到伏虎亭，二十里长的夹道松铺成了进入天童的唯一道路。
(照片由天童禅寺提供)

东谷秋红

一个修习者引出的话题，却是一个关于众生的本质命题。印度的圣者开创他伟大教义的时候，是否已经预知了东土震旦会有一个秋红的东谷？

—

公元 300 年的某一天，一位远方而来的和尚看中了以后被命名为“太白山”的那座深山中的一个山谷。这位远道来的行脚僧为了寻找心中的真如，云游来到越州鄞县。我们至今无法知道他究竟来自何方，也不知道他的出生地、俗家姓氏、在哪里出的家、带着什么样的使命来到这里。我们只知道他的法名叫义兴。

义兴并不是今天宁波所在的甬江流域的第一位和尚。在他之前，三国时代的吴赤乌二年（239），吴国的太子太傅阚泽让出了自己在慈湖边上的宅院，建立了普济寺，我们不知道当时的普济寺请了哪一位高僧来主持佛教的道场，这座佛寺无疑是宁波历史上有记载的最早的寺院。同样在吴赤乌年间（238—251），有一位叫那罗延的西域胡僧来到慈溪的五磊山，在那里，他结了一个茅篷，开始他的修习生涯。再略晚一些，西晋的太康三年（282），一位叫慧达的并州僧人来到鄞山的分支育王山下，在那里求得了佛舍利，从此在那里修习。阚泽建造普济寺的时候，距离佛教传入中国已有 172

年，那罗延到达的时候，距佛教的传入至少有 184 年。如果说这里面有些什么值得我们注意的地方，则是当时甬江流域的行政架构。

秦汉在这片滨海平原建立了三个县，阡泽建寺的地方是当时句章县的县治，慧达修习的地方就在鄞县的县治边上，而另一个县是在今天奉化一带的鄞县。也几乎在义兴结茅的同时代，一位比丘尼在雪窦山清凉的千丈岩瀑布旁，建造了一座小小的瀑布院，那就是今天雪窦寺的前身。我们几乎可以这样认为，这是佛教传到三个县的标志。但是义兴和那罗延则是两个例外，他们的修习仿佛与佛教向县一级政区的传授关系不大，表现了更为纯粹的僧人个人修习。不管怎么说，佛教在甬江流域传授的大框架已经摆开，而且我们上述提到的佛寺中，有三个佛寺会成为日后禅宗重要的三宗的中兴之地，天童寺作为曹洞宗和临济宗的中兴之地自不必说，阿育王寺作为临济宗中兴的重要佛寺、雪窦寺作为云门宗中兴的主要佛寺，对中国佛教在中期的发展将起到重要的作用。

义兴到达的地方正是今天天童山的东谷，他就在那里安顿下来。行脚和尚的行囊十分简单，一笠一钵一袈裟而已。他就东谷搭了一个仅可容身的茅篷，开始在那里修习。和尚选择东谷可能只是因为它的宁静，但是他仿佛忽略了一个很现实的问题——谁来供他吃饭。东谷这地方那时没有山民居住，即使化缘，也得到十几里外的人口聚居的地方。这个问题的最后解决竟是一段传奇，大大超越了人们想象。

义兴似乎并不在乎自己的吃饭问题，他专注地在东谷静心修习，然而每当应该吃饭的时候，就会发现有一个聪明伶俐的孩子提着一箪食物，沿着杂树丛生的山径来到他的茅篷前。孩子悄悄地把食物放在门口，然后悄然而去。正如前面所说，方圆几十里并无人家，那箪食壶浆的童子从何而来？1700 年前的事情细节几乎没有留下任何文字记载，我们至今都无法知道义兴是否与那个神奇的孩子有过什么样的对话，或者他们之间以后又发生了什么新

的情况。历代有关天童兴废的碑记都只有一句话，义兴的真诚感动了天上的太白金星，太白金星就下凡化作童子给他送来给养。如果是这样，那确实是一件惊世骇俗的大事了，于是人们把义兴修习的那座山叫做太白山，以纪念天人之间的那一段因缘。

义兴的茅篷就是东谷最早的佛寺，义兴也是天童寺的开山祖师。这事情，距离白马驮着《四十二章经》到达洛阳，又整整过去了 233 年。

引起我们兴趣的恰恰是，这位没有留下历史记录的义兴法师，用他独具的慧眼，看中了一个不断产生高僧大德的净土。中国佛教许多辉煌的历史碎片将被留在这里，并可以拼接成一个中国佛教史的轮廓，尤其是禅宗的历史轮廓。大师义兴选择了天童山，抑或天童山选择了大师义兴，这只是一个等价命题的不同表述。

原先在东谷有一片枫林，当秋深霜重的时候，东谷那红灿灿的一片，形成了天童山寥廓的秋景。那红于二月艳花的秋枫，在万叶万花纷谢之后的独放，一如黄巢《咏菊》中“我花开后百花杀”的气概。东谷秋红便成为了天童令人难忘的一景。虽然佛家没有黄巢那样的肃杀专横，但秋红的东谷仿佛是一种象征和喻示，喻示着一种永恒的奥义在度尽劫波后的最终独放。

在许多时候，奥义就是一种悬念，一种牵动人心的万古秘密。佛教到底以什么样的奥义，让以后有如此多的信徒醉心地修习？只有解开这个谜，才能彰显天童存在的真正意义。

二

2500 多年前正是中土多国林立的春秋时代，当时的古印度境内也诸国林立，其东北部恒河边上有个迦毗罗卫国，国王叫净饭，王后叫摩耶。有一天，睡眠中的摩耶夫人忽然梦见一头腾空而来的

白象，从她的右肋进入了她的身体。摩耶醒来了，顿觉身体异常快乐，好像服了甘露。一名婆罗门的占卜者告诉她：“王后已经怀孕了，将来降生的不但是位王子，而且是位千古圣人。”公元前565年5月，摩耶王后在蓝毗尼的一棵婆罗双树下生下了这个孩子，起名为“悉达多”，意思是“目的达到的人”。蓝毗尼在今天尼泊尔南部蓝毗尼专区的鲁潘德希县境内，在尼泊尔和印度的交界处，这里原来是古代天臂国善觉王夫人蓝毗尼的花园。

印度是实行种姓制度的社会，这是一种森严的等级制度。第一等级为“婆罗门”，主要是僧侣贵族，拥有解释宗教经典和祭神的特权；第二等级“刹帝利”，是军事贵族和行政贵族，他们拥有征收各种赋税的特权；第三等级“吠舍”，是雅利安人自由平民阶层，从事农、牧、渔、猎等职业，政治上没有特权，必须以布施和纳税的形式来供养前面的两个等级；第四等级“首陀罗”，绝大多数是被征服的土著居民，属于非雅利安人，他们从事当时被认为低贱的职业。净饭王为释迦族人，姓乔达摩，属于刹帝利种姓。

据说小王子乔达摩·悉达多刚生下，就能举足前行，他向东南西北四方各走了七步，这时候，他在地上踩踏的每一处，都现出一朵莲花。可是生下刚七天，他的母亲摩耶王后就因病去世了。王后的妹妹摩诃波闍波提抚养了这位失去母亲的王子。

小王子很快长大，他聪颖无比。有一天，悉达多驾车出游，一路上看到民间的人们因为生、老、病、死痛苦不堪。虽然自己贵为刹帝利种姓的王族，最终也逃不出生老病死的痛苦，他感到十分担忧。在很长的一段时间里，悉达多一直闷闷不乐。有一天，他在王城的北门边看到一位出家人，那出家人告诉他修行解脱之道，悉达多听后，决计弃绝富贵享乐，刻意修行。净饭王和摩诃波闍波提夫人哭着阻止他。悉达多说：“我请求你们答应我四个条件，我方才可以不走。那四个条件就是，一不老，二不病，三

不死，四不别。”那条件当然无法满足，于是在二月初八的半夜，悉达多趁着明朗的月色悄悄起身，凝望着熟睡的妻子耶输陀罗和儿子罗睺罗，默默地向他们告别后骑马远去。悉达多出城时许下大愿：“我若不了生死，终不还宫；我若不成佛道，终不还见父王；我若不尽恩爱之情，终不还见姨母妻儿。”佛经上说，马初举步，大地震动，四大天王奉承马足，大梵天与帝释天执幡引路。

“我今剃除须发，愿与一切众生断除烦恼业障。”出家后的悉达多也就是以后的释迦牟尼多方寻访明师，去探求人生为什么“苦”的答案。他师从隐居在山洞里的阿罗迦迦罗摩和乌陀迦罗摩学习禅定，前者教他“追随沉思默想的步骤”，就能得到“空寂王国”的方法；后者对他宣讲了瑜伽的效果能够达到“既非心理作用也非非心理作用的状态”的秘密。于是释迦牟尼独处在一个山洞里，盘膝趺坐，面壁静心，以求觉悟。春去秋来，释迦牟尼终无所得。他明白了这种修习不可能使他得到启迪，于是改变了主意，决定去体验禁欲苦行，以求解脱。当时，印度的修行者普遍采取的修习方法就是苦修，有的以草为衣，不食自饿，生活在原始丛林中；有的把自己倒挂在树上，或者赤身卧在尘土荆棘之中，拜日月，想通过受尽人间最大的痛苦，来寻找痛苦的真正原因。释迦牟尼整整用了六年时间来独修苦行，他采取的方法是挨饿，由最初每天吃一麻一麦，逐渐到七日吃一麻一麦，以至不饮不食。终于，他身体变得极度消瘦，形容枯槁，状如僵尸，手摸着胸腹能够触到背脊。虽然这般苦行，他依旧没有找到痛苦的根源。

释迦牟尼突然觉悟到，过度的享乐固然不易达到解脱的大道，但是一味苦行，也不可能进入大彻大悟的法门。于是他决定放弃苦修，重新进食，再参玄道。在四月初八那天，放弃苦修的释迦牟尼来到尼连禅河边，在那里痛痛快快地洗了一个澡。有一位牧羊女向他献上奶酪，他接受了，并且吃得津津有味。他顿觉遍体清凉，神采焕发。这一个澡标志着释迦牟尼新的修习的开始，佛

教将在他的新的修习中诞生。

释迦牟尼已恢复到昔日的壮实。于是他来到一个叫菩提伽耶的地方，在一株高大茂密的毕波罗树下坐了下来。他发下大愿：“我如果不圆正等正觉的佛果，宁碎此身，终不起此座！”毕波罗树又称菩提树。他重新调整修行的方法，端身正意地在菩提树下结跏趺坐，静思默想。他不再跟从印度先人的思维方式，而用自己的大智慧去观照宇宙人生的缘起本心。

释迦牟尼在菩提树下趺坐了整整四十八天，已经到了十二月初七的晚上。这天夜里，天朗气清，惠风和畅。他默坐在金刚座上，示现种种禅定境界，遍观十方无量世界和过去世、现在世与未来世的一切，洞见了三界因果。到了十二月初八的凌晨，明星出现在天上，他豁然大悟，彻底明白了宇宙、人生的缘起、本质和一切表现方式，他终于圆润地证悟了菩提奥义，成为圆满正等正觉的佛陀。

佛经说，当释迦牟尼证得大道的时候，大地为之震动，诸天神人齐赞，地狱、饿鬼、畜生三道的苦厄，都一时休息。这时候，天鼓齐鸣，妙音响彻宇宙，漫天飘飞着曼陀罗花、曼珠沙华、金花、银花、琉璃花、宝花和七宝莲花。

关于宇宙、人生最伟大的理论就此诞生，乔达摩·悉达多王子成为第一位“觉者”，古印度语（梵语）称为“佛”。也从此，他成为了释迦牟尼，意思是“释迦族的圣人”。

那么，释迦牟尼到底证悟了什么样的大道呢？

三

义兴修习的东谷，在今天的天童禅寺东涧畔，那地方称“古天童”。东涧源自东、乳两峰，集大云山、放羊山诸山之水，汇

于东谷的蓬荡，然后越过青龙岗，与奔腾而来的西涧汇合，这种水势，被称为“双龙相会”。相会后的流水，形成了天童溪的主流。明代的中丞王应鹏有诗咏东谷山水：

清濂萧萧起石湍，千重云木荫成团。
佛华长在空中现，山色偏宜雨后看。

沿着西涧曲折的山径迂回而上，到青龙岗约两里，此处即是义兴的东谷。四山环合，青松秀竹间夹杂着枫树榆木，深秋的坡地上，片片红叶若有语言。在这样幽静的环境中，不能不让王中丞想到“佛华长在空中现”的话题。因为千年以来，佛教修习的环境似乎已经格式化了，这种格式被现代人借助于一个武功的名词，称为“气场”。王中丞的感觉也许更准确，他用“佛华”来表达。佛华者，佛陀的光华，或者叫佛光之花。

当年的义兴法师找到了这个有“佛华”的地方开始他的修习。他是如何修习的？虽然没有文字的记录，但是佛教修习的基本原则在释迦牟尼的时代已经定型，那就是“戒、定、慧”。千万不要把这三个字当成一种仪式，它是一种思想的精髓。

当释迦牟尼在菩提树下证得大道后，他的第一个目标就是走向贝拿勒斯的鹿野苑。当年释迦牟尼出家的时候，净饭王派了五位侍臣来找寻他，结果他们反被王子的决心所感动，决定留下来侍奉王子。后来，当释迦牟尼放弃苦修的时候，他们与释迦牟尼意见分歧，于是五个人都到鹿野苑继续苦修，走上了一条执迷不悟的路。现在，悟得大道的释迦牟尼首先想到的是应当赶快去救赎他们。

释迦牟尼在鹿野苑向这五个人，侨陈如、马胜、跋提、十力迦叶和摩诃男拘利，第一次说出他所悟到的大道，佛教史上称为“初转法轮”。实际上，佛陀向他们讲述的只是一种小乘层面上的教

义，也就是“度己”的真谛，可以归纳为四个字：苦、集、灭、道，但就是这四个字，已经足以把五个人给度化了。这四个字，佛教称为四大真谛，或者“四谛”。

这是一种怎么样的真谛奥义呢？

释迦牟尼认为，宇宙人生的生成变化，都不是无缘无故的，在其中起到作用的，是“因果”规律。娑婆世界的众生，他们的所有行为和动机，都将成为“业”，包括身业（行动）、语业（语言）和意业（动机、意志）。所有的业都会成为“业因”，就像一颗种子，聚集的同样是身、语、意三业的助缘，逐步成长，最后必将结出“业果”。强大的业力推动着因果报应的实现，成为世界发展的动力和人生命运的依据。业因的顽强是无法改变的，正如《佛说福力太子因缘经》所说：“假使经百劫，不坏诸业因。因缘和合时，有情随受果。”

在因果规律的作用下，所有的业因都表现出四大特点：其一是因果自作自受，谁造的业，必然由其自身去接受业果。一如《般泥洹经》所说：“父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受；善自获福，恶自受殃。”其二是因果各业不同，所谓善有善报、恶有恶报。其三是会产生一业多果，多业一果。其四是因果果报的运行，由心调控。这是佛陀发现的宇宙、人生的规律，而不是他主观创造的制度。

因此，在强大的业力推动下，众生都在不断地创造新的业因，又要不断地前去承受旧的业果，此生现世来不及业报，来生也要受报。正如《佛说无上依经》说的：“如来知见自业自受，无有自作他受果者。”在这种“有因必果”的规律作用下，众生世界就形成了强大的“轮回”。根据业的善恶及其程度，首先会在轮回中受报，根据六种轮回的道途，众生都将分别进入天道、人道、阿修罗道这“善三道”；或者坠入畜生道、饿鬼道、地狱道这“恶三道”，再通过这六种道途到来生去受报。三善三恶的道途，合

称“六道轮回”。俗话说“三世因果，六道轮回”就是这个意思。问题在于，众生轮回到了来生，并不仅仅是受前世的业报，众生还会不断地产生业因，这就又要去接受报应。于是轮回无尽无止，这就使众生有受不尽的苦难。即使做一个大善人，受到人道的善报，来生仍旧有生老病死的痛苦。

这就是他的“苦谛”——产生痛苦的规律。

因此，释迦牟尼首先研究了娑婆世界无尽苦的本质。苦难的表现，可以简单概括为生老病死四苦，也可以如《法苑珠林·八苦部》所概括为生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、恩爱别苦、所求不得苦和忧悲苦这样的八苦，甚至是108种苦、上千上万种苦。那么这无穷无尽的苦难，它们的本质又是什么？

释迦牟尼慧眼独具，他发现，所有的苦难，都是因为众生自己，众生用眼、耳、鼻、舌、身等去接触和感觉外部世界，产生色、声、香、味、触的虚妄的“五蕴”感受。眼、耳、鼻、舌、身的感受再加上思维判断的“意”，成为众生的“六根”，或称“六识”。因为六根不清净，感觉到的都是虚妄的。

释迦牟尼认为，正是这些虚妄的感觉，引起众生的利欲之心，产生了“五欲”。众生执着于五欲，对五蕴产生染爱之心，这就成为“贪”。所以《大乘义章》说：“于外五欲染爱，名贪。”贪的表现往往就是爱，爱美食、爱香车宝马，贪与爱只是同体异名而已。贪而不得，或者贪得无厌，便产生无尽的烦恼，而烦恼正是苦的本质。

烦恼同样产生于一种“嗔”的心理，表现为嗔怒、嗔恨、仇视他人的心理，结果又使“嗔的众生”产生无尽的烦恼。与贪和嗔在一起的，还有一种心理是“痴”，心性迷暗，自以为是，愚昧无知，因此又叫“无明”。《俱舍论》说：“痴者，所谓愚痴，即是无明。”佛陀认为，众生因无明而产生“执着”，包括主观认识的“我执”和客观认识的“法执”。释迦牟尼认为，众生的种

种苦难主要来源于自身的贪欲心、嗔恨心和愚痴心，佛经称此为“三界”，也叫“三毒”，这是身、口、意等一切恶行的根源，也是人生种种烦恼和业因的源头。因三毒产生执着，因执着产生烦恼，因烦恼产生痛苦，因此所有痛苦的源头，就是众生自己的心。也就是前面说的“因因果报的运行，由心调控”。

这就是他的“集谛”——痛苦产生的原因。

梁简文帝在《菩提树颂序》中叹道：“悲哉六识，沉沦八苦，不有大圣，谁拯慧桥。”在这一叹息中，又带着对脱离苦难的深情呼吁，谁能为众生搭起一座大智慧的桥梁？于是释迦牟尼再一次表现出他的大智慧。他分析了为什么娑婆世界中众生的六根，会只识五蕴的虚妄之像，而不能得到真如的本质。释迦牟尼发现，其实众生的身上都有一份可以让他们正知正觉的智慧，也称为菩提，这份智慧对于佛、菩萨和芸芸众生都是一样的，但正是贪、嗔、痴这三毒把这份智慧蒙蔽起来了，使众生“观照”不到真相。因此，佛陀要用他的智慧去启发众生的菩提心。佛陀只是一位老师，他启发、教导众生如何去发现自己心中的真如，他没有任何魔力和法术可以代替众生去解除业障。也因此，佛教是佛陀的教育，而不是宗教迷信。

佛陀的教育指引了一个什么方向？他告诉众生：要彻底摆脱苦难，唯一的途径就是跳出轮回。轮回的基本表现就是生生死死。跳出轮回，就要到达一个不生、不死的涅槃，这叫“了生死”。涅槃这个词，以前的翻译又称灭度。只有涅槃，才能出离生死，这就是大道。涅槃靠的是自身的发现，而不是靠膜拜佛像。有一个比喻说，佛陀用手指着天上的月亮对众生说：看，那就是月亮，可老人只盯着佛陀的手指，那不是佛教的本义。佛陀指引的方向，就是佛教的大道，也就是佛的“道谛”——摆脱苦难的途径。

如何达到佛所指引的道，关键是如何走向“灭度”。所谓灭度，即是“离生死、断无明、证菩提”。佛陀说，这一方法是向自己的

内心求取菩提，而不是求助外力。要求取内心的真如菩提，谁也帮不上忙。也并不是口上说要出离轮回、往生西方就可以达到的，如果“我执”不破，贪嗔痴“三毒”不除，心中老是挂念着红尘的虚妄，就像看电视的人，看着屏幕里的故事触景生情，而根本意识不到那只是一块会发光的玻璃。这样，他还是在无明的状态之中。

佛陀认为，佛教道路的殊胜，就在于众生都可以通过自己的努力改变自己的命运。走向“出离”和“灭度”的道路有上中下三个层次。下士道通过修持五戒十善，而获得天人善果；中士道是在出离心的摄持下，证悟人无我空性而获得个人解脱；上士道则是发菩提心，后通过修习六度四摄，圆满证悟二无我而获得无上佛果。

这就是佛陀的“灭谛”——一条通过“戒、定、慧”而达到解脱的实践之路。

苦、集、灭、道“四谛”的提出，又正是利用了因果规律。这里有两组因果。集是因，苦是果；道是因，灭是果。所以《菩提达摩大师悟性论》说：“夫道者，以寂灭为体；修者，以离相为宗。”修习的本质，就是“离相”，出离虚妄的相，所谓“离一切诸相，即名诸佛”。具体的内容，我们在下面的篇章中会慢慢展开。东谷的义兴，遵照佛陀的“四谛”教导，选择了在不受红尘干扰的环境中修习，他决心向自己的内心求取真如，以离生死、断无明、证菩提而往生西方。就像东谷的秋叶，到了季节，它就红了。

附：《菩提达摩大师悟性论》（节选）

[梁] 菩提达摩 著

夫道者，以寂灭为体；修者，以离相为宗。故经云：寂灭是菩提，灭诸相故。佛者觉也；人有觉心，得菩提道，故名为佛。经云：离一切诸相，即名诸佛。是知有相，是无相之相。不可以眼见，唯可以智知。若闻此法者，生一念信心，此人以发大乘超三界。三界者：贪嗔痴是。返贪嗔痴为戒定慧，即名超三界。

然贪嗔痴亦无实性，但据众生而言矣。若能返照，了了见贪嗔痴性即是佛性，贪嗔痴外更无别有佛性。经云：诸佛从本来，常处于三毒，长养于白法，而成于世尊。三毒者：贪嗔痴也。言大乘最上乘者，皆是菩萨所行之处，无所不乘，亦无所乘，终日乘未尝乘，此为佛乘。经云：无乘为佛乘也。若人知六根不实，五蕴假名，遍体求之，必无定处，当知此人解佛语。

经云：五蕴窟宅名禅院。内照开解即大乘门，可不明哉？不忆一切法，乃名为禅定。若了此言者，行住坐卧皆禅定。知心是空，名为见佛。何以故？十方诸佛皆以无心，不见于心，名为见佛。舍身不吝，名大布施。离诸动定，名大坐禅。何以故？凡夫一向动，小乘一向定，谓出过凡夫小乘之坐禅，各大坐禅。若作此会者，一切诸相不求自解，一切诸病不治自瘥，此皆大禅定力。凡将心求法者为迷，不将心求法者为悟。不著文字名解脱；不染六尘名护法；出离生死名出家；不受后有名得道；不生妄想名涅槃；不处无明为大智慧；无烦恼处名般涅槃；无心相处名为彼岸。迷时有此岸，若悟时无此岸。何以故？为凡夫一向住此。若觉最上乘者，心不住此，亦不住彼，故能离于此彼岸也。若见彼岸异于此岸，此人之心，已得无禅定。烦恼名众生，悟解名菩提，亦不一不异，只隔具迷悟耳。迷时有世间可出，悟时无世间可出。平等法中，

不见凡夫异于圣人。

经云：平等法者，凡夫不能入，圣人不能行。平等法者，唯有大菩萨与诸佛如来行也。若见生异于死，动异于静，皆名不平等。不见烦恼异于涅槃，是名平等。何以故？烦恼与涅槃，同是一性空故。是以小乘人妄断烦恼，妄入涅槃，为涅槃所滞。菩萨知烦恼性空，即不离空，故常在涅槃。涅槃者：涅而不生，槃而不死，出离生死，出般涅槃。心无去来，即入涅槃。是知涅槃即是空心。诸佛入涅槃者，为在无妄想处。菩萨入道场者，即是无烦恼处。空闲处者，即是无贪嗔痴也。贪为欲界、嗔为色界、痴为无色界，若一念心生，即入三界；一念心灭，即出三界。是知三界生灭，万法有无，皆由一心。凡言一法者：似破瓦石竹木无情之物。若知心是假名，无有实体，即知自家之心亦是非有，亦是非无。何以故？凡夫一向生心，名为有；小乘一向灭心，名为无；菩萨与佛未曾生心，未曾灭心，名为非有非无心；非有非无心，此名为中道。是知持心学法，则心法俱迷；不持心学法，则心法俱悟。凡迷者：迷于悟，悟者：悟于迷。正见之人，知心空无，即超迷悟。无有迷悟，始名正解、正见。色不自色，由心故色；心不自心，由色故心；是知心色两相俱生灭。有者有于无，无者无于有，是名真见。夫真见者，无所不见，亦无所不见，见满十方，未曾有见。何以故？无所见故，见未见故，见非见故。凡夫所见，皆名妄想。若寂灭未见，始名真见。心境相对，见生于中，若内不起心，则外不生境，境心俱净，乃名为真见。作此解时，乃名正见。不见一切法，乃名得道；不解一切法，乃名解法。何以故？见与不见，俱不见故；解与不解，俱不解故。未见之见，乃名真见；无解之解，乃名大解。夫正见者：非直见于见，亦乃见于不见。真解者：非直解于解，亦乃解于无解。凡有所解，皆名不解；无所解者，始名正解；解与不解，俱非解也。

经云：不舍智慧名愚痴。以心为空，解与不解俱是真；以心为有，解与不解俱是妄。若解时法逐人，若不解时人逐法。若法逐于人，则非法成法；若人逐于法，则法成非法。若人逐于法，则法皆妄；若法逐于

人，则法皆真。是以圣人亦不将心求法，亦不将法求心，亦不将心求心，亦不将法求法。所以心不生法，法不生心，心法两寂，故常为在定。众生心生，则佛法灭；众生心灭，则佛法生。心生则真法灭，心灭则真法生。已知一切法各各不相属，是名得道人。知心不属一切法，此人常在道场。迷时有罪，解时无罪。何以故？罪性空故。若迷时无罪见罪，若解时即罪非罪。何以故？罪无罪处所故。

经云：诸法无性，真用莫疑，疑即成罪。何以故？罪因疑惑而生。若作此解者，前世罪业即为消灭。迷时六识五阴皆是烦恼生死法，悟时六识五阴皆是涅槃无生死法。修道人不外求道。何以故？知心是道；若得心时，无心可得；若得道时，无道可得。若言将心求道得者，皆名邪见。迷时有佛有法，悟无佛无法。何以故：悟即是佛法。

夫修道者：身灭道成。亦如甲折树。生此业报身，念念无常，无一法定，但随念修之；亦不得厌生死，亦不得爱生死；但念念之中，不得妄想；则生证有余涅槃，死入无生法忍。眼见色时，不染于色；耳闻声时，不染于声；皆解脱也。眼不著色，眼为禅门；耳不著声，耳为禅门。总而言，见色有见色性，不著常解脱；见色相者常系缚。不为烦恼所系缚者，即名解脱，更无别解脱。善观色者，色不生心，心不生色，即色与心俱清净。无妄想时，一心是一佛国，有妄想时，一心一地狱。众生造作妄想，以心生心，故常在地狱。菩萨观察妄想，不以心生心，常在佛国。若不以心生心，则心心入空，念念归静，从一佛国至一佛国。若以心生心，则心心不静，念念归动，从一地狱历一地狱。若一念心起，则有善恶二业，有天堂地狱；若一念心不起，即无善恶二业，亦无天堂地狱。为体非有非无，在凡即有，在圣即无。圣人无其心，故胸臆空洞，与天同量。此已下并是大道中证，非小乘及凡夫境界也。心得涅槃时，即不见有涅槃。何以故？心是涅槃。若心外更见涅槃，此名著邪见也。一切烦恼为如来种心，为因烦恼而得智慧。只可道烦恼生如来，不可得道烦恼是如来。故身心为田畴，烦恼为种子，智慧为萌芽，如来喻于谷也。佛在心中，如香在树中；烦恼若尽，佛从心出；朽腐若尽，香从树

出，即知树外无香，心外无佛。若树外有香，即是他香；心外有佛，即是他佛。心中有三毒者，是名国土秽恶；心中无三毒者，是名国土清净。

经云：若使国土不净，秽恶充满，诸佛世尊于中出者，无有此事。不净秽恶者，即无明三毒是；诸佛世尊者，即清净觉悟心是。一切言语无非佛法；若能无其所言，而尽日言是道；若能有所言，即终日默而非道。是故如来言不乘默，默不乘言，言不离默；悟此言默者，皆在三昧。若知时而言，言亦解脱；若不知时而默，默亦系缚。是故言若离相，言亦名解脱；默若著相，默即是系缚。



这里是天童禅寺的发祥之地，义兴法师在东谷搭起了第一座佛教的茅篷。
(照片由天童禅寺提供)

太白生云

东谷精舍毁于兵火，三百年后它再一次奇迹般地复兴。沿着佛陀指引的三乘教法，东谷回荡起《法华经》的诵唱声，天童山首先唱响了人生离苦得乐的神曲。

—

义兴在东谷落脚后的情况，如今的我们已经无法知晓。只知道在百年后的公元 399 年，甬江流域遇到了一次社会大动乱。那是东晋隆安三年，有个叫孙恩的人借传播天师道之力，聚众举事。孙恩是三国吴将孙秀的后人，他的叔父孙泰就是天师道的一个热衷者。他们根据预言，以为晋朝将要灭亡，就聚集道徒数十万，攻打越州（绍兴），一度逼近京城建康（南京）。孙恩的根据地就在浹口（甬江口）。数十万人吃喝供给只能取之当地，于是烧杀抢掠也在所难免。义兴建立的东谷精舍毁于兵燹，从此香熄火灭，遗址没于荒草。这在佛教看来，也即“成、住、坏、灭”四境的一个轮回。

三百多年弹指一挥，时光很快到了唐开元十九年（731）。这是甬江流域相对安定的发展时期，明州即将在七年后建立，鄞县的五乡平原也已经开发得比较成熟。虽然在海涯鄙地，也处处洋溢着开元盛世的气息。这一年，古老的东谷又来了一位僧人，他叫

法璿。

法璿的此次到来有明确的目的，他要到东谷寻找当年义兴法师修习的地方，以便重建精舍。所谓精舍，也就是佛教僧团修习地的住所，以后被叫做佛寺。法璿披荆斩棘，在榛莽丛生的山谷里细细考证辨认，终于找到了义兴结茅修持的旧址。他就在那里建造了一座新的精舍住了下来，然后每天在那里诵读《法华经》。于是，当年义兴修习时的奇迹再一次发生了。法璿静心诵经修习的时候，天上的太白金星再一次化为童子给他送来食物。这件事很快被传开了，人们因为有“天上童子下凡”的奇迹，就叫那座山为天童山。

太白山，天童山，说的就是同一座山，也因为同一个典故。当代的人们也许会有一个疑惑：太白金星是道教里的神，怎么会跑到佛教中出现？是不是儒、释、道三教合一观念产生后所创造出来的神话？并不是，其实这只是佛、道之间的一段因缘。

佛教刚传入中土的时候，道教还没有形成，但是中土传统的祭祀在中国源远流长，佛也因此被作为民间的祭祀对象而一度流传。汉末道教兴起，将佛陀引为自己的神。因为道教的至尊神是太上老君，也就是当年的老子，老子骑着青牛西出函谷关，留下五千言的《道德经》，被道教引为经典。五百年后，佛陀从西方传入中土，在早期道教的解释中，释迦牟尼正是老子的转世，老子又从西方回来了。这样做，有利于壮大道教的阵势和影响。于是在相当长的一段时间里，佛教居然作为道教的一个分支在民间传播。

那是一段佛道相济的因缘，道教向佛教学习和吸收经典的构建，佛教向道教学习中国式的仪式，相安无事的的日子直到佛、道对立。于是在此前，佛陀一直被供养在道观中，以为神。佛教也因此获得存身的土壤，到百年后渐成气候。

从义兴的茅篷被毁到法璿再建精舍的三百多年里，天童的东谷

一片沉默，唯有太白山云生云飞，自然的光景幻象明灭。然而在中国的北方，佛教的传播却遇上了风诡云谲的形势，展开了波澜壮阔的场面。

佛教一旦植根东土，人们就不再满足于《四十二章经》的有限内容，因为它毕竟只是从《阿含经》上摘抄出来的片段。有消息传来说，西域的佛教有更为精密的教义。因此，初期佛教传播的最大事件，莫过于“西行求法”和“经典翻译”这两件大事。在当时，佛经是外来的学说，必然需要翻译才能明白，然而翻译未必能够到位地解释精义，往往不能满足求知的欲望，于是有人亲自西行，前去求法，这也是必然的事。这就有了延续 600 年的伟大的译经运动和持续不断的取经传奇。

佛经的翻译大约可以分为三个阶段。从东汉到西晋，这是外国人主译的时期。所谓的外国人，大约也就是西域胡僧。当时“梵客华僧，听言揣意”，相互揣摩，领略大概的意思，就难免金石难和，译得生硬。到了第二个时期，约在东晋到南北朝之间，这是中外人士的共译时期，所谓“彼晓汉谈，我知梵说，十得八九，时有差违”，因为语言基本能相互沟通，佛经的精义也基本能够译得通顺，但难免还会有些小差错。到了唐代的贞观到贞元年间，这是翻译的第三个时期，以本国人为主译。然而越是本国主译，越想知道佛经的原真性，由于版本不同，传说各异，有些地方不能细究，尤其事关重要的教义精髓，便产生了到印度去取真经、看原本的欲望。所以前有智猛、法显亲往，后有玄奘、不空两通，以达到“器请狮子之膏，鹅得水中之乳”的“印印皆同，声声不别”的准确性。

从三国末到唐中叶，西行求法的僧人不绝于途，粗略统计人数逾百，虽历万险仍以不折不挠的精神勇往直前。这些历险者对于学问和真谛的追求，以及宗教的悲悯情怀和自我牺牲的决心，堪称圣人。请想象一下，在茫茫的大漠中寂寞地行走着的求法者，在

无明的人们眼中，那只是一个个无尽无止地跋涉着的苦行的流浪僧人，谁能想到他的肩上，正负载着普济苍生的真典，他们的怀中正揣着一颗无限崇高的大爱之心？他们都是具有伟大人格的人，他们真诚地信仰着佛陀的真义，因此跋涉瀚海，披沥黄沙，为求取心中的真理，历尽千辛万苦，在无垠的沙漠中留下了求法者深深的脚印。

在另一个空间里，青灯古佛旁的译经人，也经历着一番筚路蓝缕的事业。初期的胡僧虽然是译经的开山人物，如安息人安世高在汉桓帝时译出《安般守意经》，月支人支娄迦讖也在同时期译出《道行般若经》《般舟三昧经》等，但是所译的多为小品。到了第二期，鸠摩罗什、觉贤、真谛等人的出现，才开始有大部的经典译出。而在第三期，更有玄奘、义净等人。在这场前后历时600余年的伟大的翻译运动中，总计翻译的佛教经典在5000卷上下。在数百人参与的译经运动中，后世人对于鸠摩罗什、真谛和玄奘的评价尤其高，尊称他们为“译经三大家”。

鸠摩罗什生于西域的龟兹（今新疆库车一带），他的父亲是天竺（今印度一带）人，母亲则是龟兹国的公主。罗什从小十分聪颖，九岁就跟随母亲到印度遍访名师，开始时学习小乘佛教，后来遍习大乘，尤其擅长般若学说。鸠摩罗什精通汉语，当然是当时汉译佛经的不二人选。因此前秦皇帝苻坚为了得到罗什，不惜命吕光灭了龟兹，将罗什挟持往长安。就在这次“人才抢劫”的途中，恰好遇到后秦灭了前秦。后秦皇帝姚兴也久仰罗什的英名，于是从吕光的手中夺得罗什，把他迎到长安从事译经。八年间，鸠摩罗什翻译了《放光般若经》《妙法莲华经》《大集经》《维摩诘经》《阿弥陀经》《金刚经》等经论，共计译经74部，384卷，大乘佛教的基本经典都在他的手中翻译完成，于是龙树菩萨的大乘教义也因此盛行于中国。通过鸠摩罗什介绍的大乘“中观”学说，成为后世中国佛教“三论宗”的渊源，尤其是日后影响极大的天台宗

的创立，都是根据鸠摩罗什所译的经论为创立的依据。鸠摩罗什的著名弟子有道生、僧肇、道融、僧叡，被时人称为“关中四圣”，中国的佛教由于鸠摩罗什这位伟大的西域翻译家而面目一新。

如果说鸠摩罗什是沿着丝绸之路来到中国的北方，那么另一位大家真谛则是从海道来到中国的南方。真谛的梵名叫拘那罗陀，是西天竺优禅尼国人。他在梁武帝大同十二年（546）到达中国，在陈文帝时译出《摄大乘论》《唯识论》《俱舍论》等经典，集中介绍了大乘佛教的无著派和世亲派的教义，无著菩萨和世亲菩萨的佛果，其实都得益于真谛的传播。

而大家更为熟悉的唐僧玄奘，这位俗姓陈的洛州伟人，在唐太宗贞观三年（629）冒禁出游印度。在国外的17年中，他跟从大师戒贤修习佛学，深得法相。回国后，他用19年的时间从事译经，共译出经典75部1335卷，是历代译经者中数量最为浩瀚的一位大译家。他翻译的《大般若经》《阿毗达摩大毗婆沙论》《瑜伽师地论》《阿毗达摩顺正理论》《俱舍论》对中国佛教都有深刻影响，而玄奘出手翻译的第一部经典，就是著名的《心经》。

在这不平凡的600余年中，佛经分别从陆路和海道两个方向传入中国。其实佛经的传播何尝不是一次次伟大的接力。佛灭后200多年，笃信佛教的印度孔雀王朝的阿育王，向南、北两个方向弘扬佛法。佛教就从印度往南传入斯里兰卡、缅甸等地，而往北，在公元前260年左右，阿育王曾派遣摩诃勒弃多、末阐提到西域传教。摩诃勒弃多主要在印度西北的希腊殖民地罽那国布道，再扩大到阿富汗、安息、康居等地，而末阐提则在犍陀罗、迦湿弥罗等地布教，佛教在西域迅速流布。公元2世纪到5世纪，西域各国佛教大盛，疏勒、罽宾、犍陀罗盛行小乘；安息、康居、龟兹是大小乘混合传播，而盛行大乘的则有高昌、于阗等国，于阗是大乘佛教的传播中心。5世纪以后，犍陀罗因无著、世亲两大乘学的出世，大乘佛教又复兴于北印度。所以从“丝绸之路”传入中国

的佛教，开始时大多得力于西域胡僧，当时的凉州和洛阳是北方的佛教中心，而海路传入中国的，则主要是通过锡兰（斯里兰卡）和东南亚，当时的庐山和建康（南京）是南方的佛教中心。北方译经大盛，南方则是传教兴隆，“南朝四百八十寺”正是这番景象的写照。所以梁启超在《佛教之初输入》中说：“其（佛教）最初根据地不在京洛而在江淮。”

今天，当我们触摸到已经冷却的佛教经藏时，是否还能感知到当初传道者的炽热情怀，和那一颗颗为求取真理和传译经典而耗费终生的不朽灵魂？

太白生云。云在岁月的流逝中幻化着种种图像，幻灭了，又生成新的形象。那是云的顽强。幻灭的云只是它的表象，云的本质却永远不会幻灭。

二

释迦牟尼 19 岁出家，35 岁在菩提树下大彻大悟，于是开启了佛教，亲自在印度北部、中部的恒河流域传教 49 年。佛陀传教的地方，先后有鹿野苑、王舍城的竹林精舍、舍卫城的祇园精舍、迦毗罗卫国、灵鹫山和拘尸那迦。

在鹿野苑，佛陀为五比丘说了部分《阿含经》；在竹林精舍，说了部分《阿含经》和《持世经》《般舟三昧经》；在祇园精舍，他主要说了《金刚经》和《楞严经》；在他的故乡迦毗罗卫国，佛陀又说了部分《阿含经》，而在灵鹫山（又叫耆闍崛山、须弥山），佛陀除了说《法华经》外，还说了《心经》和《无量寿经》；最后，佛陀在拘尸那迦，在涅槃之前的一天一夜，说了《大般涅槃经》。他以自身的经历，为娑婆世界、五浊恶世中的人们示现了成佛的典型。

古代记录经典的条件十分困难，佛陀 49 年的说法在当时都没

有被记录下来。他在世的时候，无数信众跟随他听法。佛陀根据听众对象的不同，用各种容易听懂的解析和比喻说出真义，说同一个道理，但是说法常常会不一样。这就成为日后留下各类经典的原因，也是“诵一经即诵一切经”的道理。佛陀在世时，弟子信众跟随听闻，但是佛陀入灭后，佛教的传播就出现了问题。因为佛教真义靠弟子们口耳相授，各人根据自己听到的、记住的或者理解的甚至曲解的内容去传播，这就使佛教传播十分混乱。

于是在佛灭后的第一个夏季，由大迦叶发起，邀集了五百阿罗汉会聚在王舍城的七叶岩，举行了第一次结集，又称“七叶岩结集”。结集的目的是为了统一佛教的经、律、论的说法，并在贝叶上记录成文。佛陀在世的时候，在众弟子中有十大弟子最为著名，即舍利弗、目犍连、大迦叶、阿那律、须菩提、富楼那、迦旃延、优波离、罗睺罗、阿难。所以这一次结集以大迦叶为首主持，由阿难诵经、优波离诵律、大迦叶诵论，从此奠定了佛教经典成文的基础。

阿难是佛的俗家堂弟，佛陀悟道的那年阿难才降生。到阿难30岁出家时，他向佛陀提出一个要求：前30年他未闻的法，希望佛陀能够为他补上。佛陀答应了他的要求。因此阿难在众弟子中被称为“多闻第一”，因为他听过佛陀讲述的全部经典。因此由阿难诵经是最合适的，而阿难每诵一部经，都必说“如是我闻”，他以佛祖教诲的亲受者身份，宣告原始的佛语，所以先加一句：“我是这样听说的。”

《阿舍经》即是第一次结集时的成果。

时间又过了百年。佛灭百年后，东印度吠舍离城的比丘提倡新佛教，遭保守派反对，于是在吠舍离城，会集七百僧众，以耶舍为上首，举行第二次结集。这次结集以“律”为中心展开讨论，讨论“律”允不允许因情况而变，而另一个议题即是，阿罗汉是不是已达到佛陀的境界？佛灭230年后，根据阿育王的命令，在波

陀利弗城，以目犍连帝须为上首，举行第三次结集，于是佛教的经、律、论三藏教法得以完成。

引起第二次结集的原因，是西方僧团中的一位叫大天的僧侣，他对阿罗汉的本质提出五项更正，称为“大天五事”。他的新主张吸引了很多年轻的僧侣跟随他，这就引起了传统的上座部僧侣不满。跟随大天的僧团，被称为大众部，他们主张戒律应当由僧伽共同制定，而阿罗汉还应继续努力，去修习到佛陀的无上正等正觉的佛果。这一派主张主要盛行于印度西南。而东北方的传统僧团被称为上座部，他们主张严守佛陀在世时的一切戒律。印度佛教的上座部与大众部的对立，导致了日后佛教的大小乘修习法门的区别。

上座部的僧伽开始倡导两种法门的修习，这就是声闻乘和缘觉乘。

佛陀在世时或者入灭后，曾经直接听闻佛陀说教，或者间接接受传道者说法，从而思惟修证“苦集灭道”四谛而觉悟的修习，被称为“声闻乘”——听教师讲课的学习方法。这是佛教修习的“义入”方式。修习声闻乘的成就分为四级，称“声闻乘四果”，一为须陀洹果，即入流阶段的初果；二为斯陀含果，在欲界的九品思惑中，前六品断尽，后三品犹在；三为阿那含果，断尽欲界后三品思惑，从此不来欲界受生；四为阿罗汉，四智已圆，已出三界，已证涅槃。所以，声闻乘修习的最高目标是阿罗汉。

另有一种修习者，虽然没有听过佛陀的说教，但是他们独自观察思考的方式，符合“十二因缘”法理，因而“自学成才”地觉悟了，被称为“缘觉乘”——觉悟因缘的学习方法。所谓十二因缘，即是指通过十二种有前因后果的直接影响的“因果链”，是引起众生业缘的因素。这十二种因缘，包括无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死，它们造成的因果链，产生了众生的生死循环。具体地说，人生是由无明引发行（有欲望的

行为），行引发识（思惟），识引发名色（概念），名色引发六入（六根的反映），六入引发触（接触），触引发受（感受），受引发爱（贪喜欲望），爱引发取，取引发有，有引发生、老、死。也就是说，因为无明，必然地通过一系列的因果，如此不断流转，由因及果，死死生生，循环不已，这成“轮回”，轮回就是众生永远受不完苦难的根源。十二因缘的核心，不外乎“惑”和“业”。释迦牟尼就是觉悟到这十二因缘的道理，并推究出以“无明”为生死流转的根本，因而必须灭无明。无明灭，则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭……乃至来世的生、老、死亦灭。

缘觉乘的修习，由集谛的无明，观到十二因缘的缘起，他们无须听法，只依靠自力得觉悟，所以又称为独觉，因此缘觉乘也叫做独觉乘，修习的成果就是辟支佛。缘觉乘比声闻乘更为高深，所以也有人称它为中乘。中国佛教日后的天台宗进一步区分了“独觉”和“缘觉”，认为出生于没有佛时代的开悟得道者，称为独觉，而出生于有佛之世，观察思惟十二因缘得道证悟者，称为缘觉。辟支佛虽是缘觉乘的最高果位，但并不完全等于觉行圆满、无上正等正觉的佛陀，他的果位与阿罗汉等同。

声闻乘和缘觉乘，合称为“二乘”，简单地说，一个好比“师教成才”，一个好比“无师自通”，但他们修习的结果，都是以自身的解脱为最高成就，就像是小小的羊车，载自己一个人出脱火海，因此被后人总称为“小乘”。

小乘佛教出自印度佛教的上座部，而大众部又选择了另一种修习法门，叫菩萨乘，就是大乘佛教。那么什么是大乘呢？

大乘是梵文“摩诃衍那”的意译，意思就是大车。大乘佛教的核心思想就是发菩提心，立誓要拯救众生。他们要成就佛果，不但要有自度的决心，更要有度人的决心。大乘的修行过程，是“悲智双运”的过程，一方面通过思辨、禅修获取无上智慧，而另一方面又以利乐众生的慈悲心，行种种助人、度人的善行。所以大

乘的修习不仅仅只求自身了生死、脱轮回、离烦恼，他们更以普度众生为目标。

大乘佛教认为，三世十方有无数个佛，释迦牟尼只是佛中的一位。众生肉眼所见的释迦牟尼，也非佛的实相，只是佛在娑婆世界的应化之身，是向世人揭示证悟之道的一个“典范”。佛有法身、化身、报身“三身”。法身是佛的自体自性之身；化身则是佛陀为度脱众生，随应显化给众生之身；而报身则是佛陀将通过修行所得的快乐演示出来让众生感受的功德之身。我们权且拿“水”来比喻，法身 H_2O 是本质；化身是为了让众生理解的直观形式，比如水滴、水珠；报身是价值功用，干渴时饮水如饮甘露的感觉。无数佛的本质则是同一法身，就像无数水的本质是相同的 H_2O 。“三身说”的最大意义，就是强调了大乘修行的一个特点——为众生做示范，带着众生共同解脱，佛是我们学习的榜样。

大乘的修行者首先要有高的立意，那就是“四弘誓愿”，即“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”。又要培养“四无量心”，即“慈无量心、悲无量心、喜无量心、舍无量心”。慈即爱护众生，给以欢乐；悲即怜悯众生，救拔苦难；喜即喜众生之所安，乐众生之所乐；舍即苦乐等观，无有恋着。由此可以看到，大乘佛教是大众共享的佛教，是为众生彻底解放的佛教，是“不能解放全人类，就不能最后解放自己”的佛教。

大乘佛教修菩萨行，所谓菩萨行，要义就是“自度度他，自他平等”，这相对于小乘的“自度不度人”更显平等，而所谓“度”，就是觉悟，以自己的觉悟，去带动众生的觉悟；以自己获得的智慧，去启迪众生的智慧。为了方便度化众生，大乘要修“四摄法”，即布施、爱语、利行和同事——接近众生，争取他们的信任，帮助他们解决实际困难，以温和悦耳的语言与他们交流，做一切对众生有益的事情，与他们和睦相处、同甘共苦，做他们的表率，同

他们一起修行。

所以大乘佛教的修习，不仅仅是个人的声闻和缘觉，不仅仅是个人的五戒十善，大乘修行的要旨是“六度”，也就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧——他要带领群众共同离苦得乐，就要有同甘共苦的法门。布施包括财布施、法布施和无畏布施。持戒就是保持身、口、意不犯错误，清净无染。佛教的戒律有五戒、八戒、居士戒、沙弥戒、比丘戒、菩萨戒等，按不同的等第越来越严格要求自己。忍辱包括安受苦忍（忍受饥渴、冷热等自然苦）、耐怨害忍（忍受打骂、毁辱、毒害等人为了苦）、谛察法忍（住于善法中，不生疑惑、动摇、执着、贪爱等感情）。精进包括披甲精进（不畏艰难、苦行）、摄善精进（勤修善法不知疲倦）和利乐精进（利乐度化、毫不懈怠）。禅定分四禅八定（色界四禅与无色界四禅）。智慧包括世间及出世间的各种智慧——四摄六度为一切菩萨行者所必修。

大乘佛教的经典很多，可分为华严门、方等门、般若门、法华门、涅槃门五类。佛灭 500 年左右，印度僧人龙树菩萨著《中观论》，建立般若中观学派，是大乘佛教理论形成的标志。其后，无著菩萨和世亲菩萨创立了“唯识论”，盛极一时。中观论和唯识论被认为是大乘佛学的两个主要理论基础，所以，唐代的义净法师在他的《南海寄归传》中说：“所云大乘无过二种：一则中观，二乃瑜伽。中观则俗有真空体虚如幻，瑜伽则外无内有事皆唯识。”

公元 7 世纪左右，大乘佛教在吸收婆罗门教咒语、宗教仪规和瑜伽术身体训练方法的基础上，创造了一套极富神秘色彩的宗教实践方式，称为秘密大乘佛教，或称“金刚乘”或者“密乘”。相对于密乘，人们把大乘佛教的理论部分称之为“显乘”。

我们用如下的问题来小结上述的内容：同样的佛教，为什么要分别为三乘？简单地说，释迦牟尼根据弟子的不同根性，因时因地给予不同的教法。这是三类有别的教法。其中，接受四圣谛

教法的弟子，因为是从佛亲闻教法，称为声闻乘，以成为阿罗汉为最高目标。没有亲自得到佛的教导，但以自己的努力与智慧，以思惟十二因缘法而得到证悟的，称为独觉或缘觉乘，成为辟支佛是他们的目标。这两类佛教徒，都只重视自己的修为，而无法帮助他人得到解脱，故称为小乘。大乘佛教认为，佛教弟子应当以帮助他人解脱为目标，发起大悲心，像这样的佛弟子，被称为菩萨，菩萨是成为佛的真正道路，因此大乘又称为菩萨乘。

小乘佛教的“二乘”加上大乘佛教的菩萨乘，总称为“三乘佛教”，再加上一般世间的做善法。善行的人乘、天乘，统称为“五乘共法”，是载运众生到善处的方法。所以一说到五乘，就是指人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。

三

我们日后在寻求那位到东谷恢复义兴精舍的法璿和尚事迹的时候，会发现记载十分贫乏，除了说他到东谷来寻找义兴结茅的故址建立精舍外，另外有两条信息可供参考，一是前面已经说到的他每天诵读《法华经》，以至再一次感动太白金星；二是说在法璿建立精舍后，在精舍的西南面，秘书省正字郎万齐融建了一座多宝塔。

这两条信息能帮助我们想象被法璿复兴后的东谷。

在云生云起的太白山麓，一座小巧精致的佛教精舍，伴着一座同样小巧精致的多宝塔，在丽日下构成了一幅淡然出世的画面。微风吹过东谷的时候，若有若无地飘来诵读《法华经》的声音，不时夹杂着林间清脆的鸟鸣，犹如天籁。牧歌般恬静的林间小道，有时能见到溪边汲水的法师，他的面容永远安详。

这是我们想象中的古天童。然而在以往所有研究天童的文章

中，至今还没有发现研究者对于上述两条信息的重视。《法华经》和“多宝塔”，恰恰指向了中国佛教的一个重要宗派，那宗派就是以《法华经》为宗经的佛教中国化进程中一个理论体系最为成熟的宗派——天台宗。虽然日后的天童佛寺是一所重要的禅宗寺院，并且在《天童寺志》里，法璿被称为“禅师”，但是我们仿佛总发现有些蛛丝马迹让人联想到，古天童有法璿的时代里很可能曾经是一座天童山的讲寺，当时天台宗正如日中天，宁波城市的许多著名佛寺如观宗寺、延庆寺当时都是天台宗的道场，如果古天童真的也曾经弘扬过天台宗法也不足为奇，法璿走的也是一条正道法门，就像不同半径共同通向同一个圆心。

《法华经》又称《妙法莲华经》，这是佛陀在他 49 年说法传道的历程中，用他最后的 8 年悉心传布的经典，在神圣的灵鹫山上演讲。这一经历实际上很容易使人想到，那是佛陀对他的全部教义的一次最终的总结。正如我们在前面曾经说到，佛陀的教育很注意因材施教。他根据听法信众的慧根和理解程度，往往将同一种教义用不同的语句、比喻、分析来解说。即使对他钟爱的十大弟子，也常常根据他们不同的领悟力用不同的语言引导。对于“智慧第一”的舍利弗，佛陀常常告诉他很本质的道理，而对领悟能力弱一些的阿难、大迦叶等人，他又会把道理说得很浅显，很便于理解和接受。49 年来的数百场说法演讲，佛陀为这个娑婆世界留下了大量的演讲记录，也就是经典，从各个侧面、各种层次分别阐述着同一个教义。现在，他需要有一个总结，有一个标准的讲话稿了。于是，他在灵鹫山上用了 8 年时间，演说了他的《法华经》。佛陀在这部经典里，坚定地认为众生都有佛性，人人皆可成佛；宣告了三乘归于一乘的教法；指出了由信入佛的道理。

就在天童山东谷的义兴精舍被孙恩焚毁的那一年，在后秦的国都长安，这部佛教的主要经典《法华经》在中国开译了。《法华经》是大乘佛教的奠基经典，也是全部佛教的奠基经典。担任

这部经典翻译的，正是伟大的佛经翻译家鸠摩罗什。

多宝塔是《法华经》具有标志性的内容。《法华经·见宝塔品》说，为了证明释迦牟尼所说的经义是完全真实的，在结束灵鹫山的第一场法会的时候，多宝如来的多宝塔忽然从地下涌出。天上降下无数美丽的曼陀罗花，人们献上馥郁的妙香，壮丽的璎珞、幡盖和动听的伎乐。这时候，只听得多宝塔内传出声音，向灵山法会的大众说：“善哉，善哉。释迦牟尼世尊能以平等大慧教菩萨法《佛所护念妙法莲花经》为大众说。如是，如是，释迦牟尼世尊所说者皆是真实。”原来塔中的多宝如来，是东方无量劫之前出世的佛，他在行菩萨道时曾经发誓：“若我成佛，灭度之后，于十方国土，有说《法华经》处，我之塔庙为听是经故，涌现其前，以作证明。”原来多宝如来是来为释迦世尊作证明的。故事继续说道，当时释迦牟尼凌空飘浮而起，停在虚空之中，用右指打开多宝塔的门，大众看到了灭度后的多宝佛“全身不散，如入禅定”。

多宝塔就是《法华经》的证明，也是《法华经》传播地区的标志。然而另一个重要的因缘就是，《法华经》的传播与以此经为立论基础的天台宗形成了永远拆不散的渊源。

当佛教在中国的北方传播的时候，时代进入了南北朝时期。北朝是北魏加上东西魏和北齐、北周五个北方政权的总称。就在北魏的太武皇帝时代，佛教遇到了第一次大迫害，史称“太武法难”。这是公元438年，因为沙门历来可以免除赋税、徭役，这与太武帝锐志武功的政策抵牾。太武帝需要有钱打仗、有人当兵，于是就下令对佛教进行弹压，五十岁以下的沙门一律还俗服兵役，全国改信天师道，凡私藏沙门的人家一律处以灭门。强硬的手段，使北方的佛教受到极大的摧残，中国的佛教中心不得不酝酿南移，天台宗就在这样的大势下形成。

天台宗萌芽于北齐。僧人慧文读了龙树菩萨的《中论》之后，心有深刻的感悟，于是他创立了“一心三观”的法门。这一法门以《法

华经》为本经，其形成的宗派又称为“法华宗”。北方的太武法难，使南方的天台宗得以光大。法华宗由慧文传南岳慧思，慧思传天台智者，这时候，已经到了隋朝，法华宗终于在浙东的天台山立宗成派，成为佛教修习的一大法门，又称天台宗。

天台宗的真正开创者智者大师法名智颢，因诵《妙法莲华经》而得法华三昧，他著有《法华经玄义》《法华文句》《摩诃止观》三种书，成为天台宗的开宗之祖。《十宗略说》称：“天台宗，一名法华宗。陈隋间，智者大师居天台山，后人因以山名宗，称为山家。盖自北齐慧文禅师悟龙树之旨，以授南岳慧思，思传之智者，而其道大显。以五时八教，判释东流一代圣教，罄无不尽。正宗法华，旁及余经。建立三止、三观、六即、十乘等法，为后学津梁。”

这段话并不是一下子就能理解的。首先说到的是依天台山立宗的被称为山家，然后说到了“慧文—南岳慧思—智者”之间的师承关系。最后讲了这一宗派的特点和主张。

天台宗特别强调了“自性本具善恶等法，方能造十界因果”。简单地说，由于人心存在着善恶，每一种善或恶，都会形成一种因果，造成一种命运。所以善有善报，恶有恶报。天台宗主张性善，也兼主张性恶，在这一点上，它与其他宗派有区别。

天台宗兴起之前的三百六十余年，中国经历了一段漫长的南北分裂与战争，人间无常，生灵涂炭。这世界怎么了？这是人们最想知道的话题。智颢大师是一位聪明的大智者，他洞悉了人间的这个巨大的心理需求，他能解释这个颠倒了的世界到底发生了什么。于是天台之法，大盛中国。智者大师如何解释世界和人生？他依据的正是佛陀的《法华经》，只不过他把佛陀的一般真理与中国的具体实践相结合，产生了解释和指引中国信众脱离苦海的道路。

天台大师们精妙绝伦的讲解和缜密细致的推理所蕴涵的巨大魅力，使这一宗派被尊称为“讲宗”。解说佛法的魅力，必须在亲聆大师的讲解教诲之后才能感受，而天台之法也必须由大师亲

自讲述，方能醍醐灌顶。无数信众就冲着一闻大师的真谛、一睹大师的风采，纷纷从水路、从陆道经宁波，然后踏上天台之路。大慈大悲的天台大师们不但自己坐山说法，又派出自己的高徒，带着宗师的教义来到宁波，先后创办了三所“天台宗讲寺”，那就是宁波城里最著名的观宗寺、延庆寺和宝云寺。宁波的南城，就成了天台宗的一大丛林。但是，这三所讲寺，还赶不上法璿的东谷精舍早。天台大师多在弘扬，而法璿可能重在独修。

天台的大师们到底说了些什么？简单地说，他们这样告诉信徒，这世界上不管发生了什么，一切后果，最终都归因于我们的那颗不安分的“心”。那颗心中但凡动了一个念头，就决定了人的一种命运。有十种不同的念头，导致了十种不同的后果。所以这“一念”之生，事关重大。天台大师说：人的一念起贪欲心，就会落在地狱法界；一念起嗔恨心，就会落在饿鬼法界；一念起愚痴心，就落在畜生法界；一念起妒忌心，即落在阿修罗法界；一念起五戒心，即落在人法界；一念起十善心，即落在天法界；一念起厌离心，即落在声闻法界；一念起因缘心，即落在缘觉法界；一念起自行化他心，即落在菩萨法界；一念起平等心，即落在佛法界。“此十法界，界界互具，圆融相摄，成百法界。”

这个被揭示了的世界秘密，让人们敬畏而恐惧。为了证明对于这一发现的推理过程，大师们有种种坚信的理由，也由此产生了一整套完整的解脱方法和严密的教义。天台宗是第一个形成完备理论体系的中国佛教教派，也是中国佛教中最理性的教派。他们完全根据中国人能听懂的、能理解的、能将心比心体悟的中国式讲演，来诠释佛教的教义，这就使这一从丝绸之路上由白马驮来的外国学问，变成了亲切的中国故事。

大乘佛教在中国先后形成过八个宗派。除天台宗外，还有三论宗、唯识宗、华严宗、律宗、净土宗、禅宗、密宗。有意思的是，佛教的宗派并不是自此势不两立的，他们只是进入共同的佛国境界

的不同修行法门。就像我们要进入一个有许多道入口的巨大体育馆，根据个人所在的位置，可以选择从1号门进，也可以从5号门进，又可以从8号门进。只要你想进入这个体育馆，哪个门方便适合，就走哪个，没有人说你走错了。

义兴走对了，法璿走对了，以后的天童大师们都走对了。可是他们走的道路又多么不同，他们的方向却完全一致。

附：《妙法莲华经·譬喻品第三》（节选）

[东晋] 鸠摩罗什 译

舍利弗，若有众生，内有智性，从佛世尊闻法信受，殷勤精进，欲速出三界，自求涅槃，是名声闻乘，如彼诸子为求羊车、出于火宅。若有众生，从佛世尊闻法信受，殷勤精进，求自然慧，乐独善寂，深知诸法因缘，是名辟支佛乘，如彼诸子为求鹿车、出于火宅。若有众生，从佛世尊闻法信受，勤修精进，求一切智、佛智、自然智、无师智、如来知见、力、无所畏，愍念、安乐无量众生，利益天人，度脱一切，是名大乘，菩萨求此乘故，名为摩诃萨，如彼诸子为求牛车、出于火宅。



东海之滨的太白山，云蒸霞蔚，充满玲珑气象。
(照片由天童禅寺提供)

青关喷雪

禅宗是佛教传入中国后的一次伟大革命，但是教义的本质是一致的，革命只是在修习的法门上。天童寺能以禅宗名寺而顽强屹立于历史，时代给予了阴差阳错的机遇。

—

从二十里松径过竹影婆娑的凤岗，在接近天童禅寺的时候，有一座小桥叫青关桥。青关桥不大，石砌，架在一道不宽却很为深邃的溪壑上。雨季的时候，太白山水汇集而下，越双池，到这一豁口喷薄而出，形成十丈瀑布。瀑布洁白如雪，在两岸壁立的青山夹峙下，蔚为壮观，于是构成天童一景，称“青关喷雪”。

入天童山要过三关。少白岭称铁蛇关，传说有铁蛇锁关，因而建塔镇之，称五佛镇蟒塔。进铁蛇关即可隐隐闻听从二十里山谷深处传来的天童梵钟，也可谓人未到而先闻其声。然后是二十里松径，称万松关。你为天童而来，一路踟躅，只看到凡花野松，你的目标却一直只在心中期望着，仿佛永远不可即。然后踏上青关。当人们走在青关桥上的时候，向左猛一转头，突然间发现恢弘的天童禅寺就在咫尺。这才知青关又是一关。

关，这在中国文化中常常被视作重要的结点，越过这一步，就会有质变发生。而入天童的三关，恰恰如入佛门，闻声而入，漫

长修习终不见正果，蓦然回首，给你无限欣喜。

禅宗修持的境界有“三关”，即初关、重关和牢关。一个彻悟的人，都必须层层突破这三关，所谓从凡入圣是初关，从圣入凡是重关，凡圣俱不立是牢关。圣是那头，凡是这头，凡圣俱不立是中间。如仰山禅师所说：“不必中间立，亦莫住两头。”这就说明修持永远在一个过程之中，做到这两句话，就是“三关齐破”的境界。

象征归象征，最有意思的还是那青关，所有第一次到天童的人总不会忘却在青关桥上那蓦然回首的一瞬间，所有的人都是这样突然而必然地发现天童禅寺的。这种“突然发现”太有意思，它更像是一种象征，象征着人们的有一些认知，往往经过漫长的探求摸索，在“众里寻她千百度”的时候，就这样在蓦然回首中突然领悟，突然看清了本质。在佛教中，这叫做“顿悟”。佛教的一个重大宗派禅宗，就是倡导这种顿悟。

天童寺正是禅宗的著名佛寺。

法璿以后的天童，我们从零星的史料中可以得到大体的印象。在法璿建造精舍的25年后，也就是唐至德二年（757），有个宗弼禅师发心，将精舍迁到了今天的天童寺的位置。为什么要有这次迁徙，到底是迁徙还是重建？这一切，又不得而知。从此东谷复归宁静，而天童接上了香火。从史料看，从法璿到宗弼的25年再到迁徙佛寺后的2年，这27年中，天童从筭路蓝缕而成为全国著名的佛寺，不能不说是一个巨大的飞跃。这期间，王朝经历了“安史之乱”，迁寺的那年正好是肃宗重新收拾旧河山的次年，再过一年，大概全国的拨乱反正基本完善，肃宗改号为“乾元”，意味着从此开始一个新的纪元。也就在乾元二年（759），天童寺获得了皇帝敕赐的“天童玲珑寺”的寺名。这是天童寺一个欢庆的日子，新的住持清闲禅师又是一位很有能力的人。他在这一年做了两件大事。一是建造食堂，因为佛寺的名声大了，僧人多了，原来吃饭的地方已经容不下这么多人；二是种植了二十里

的夹道松，这一举措既说明天童和尚的大气度，同时也说明佛寺已经有足够的供养，能够进行如此大手笔的工程。总之一句话，中唐开始后的天童禅寺已经欣欣向荣。

接下去，中国北方发生了对佛教的又一次大迫害，叫“会昌法难”。在天童寺获得肃宗敕赐题名的百年后，唐武宗再次因为经济和佛道对立的原因而大举“灭佛”，这一次迫害影响深远。会昌五年（845）五月，武宗下诏，令东西二都各留佛寺4所，每寺各留30人。天下州郡各留1寺，按寺院规模，上寺保留20人，中寺保留10人，下寺保留5人，其余僧尼皆令还俗。八月又下诏各州郡按期拆毁佛教寺院。在这次法难中，全国共拆毁佛寺4600余所，拆招提、若兰40000余所，收回田地数千万顷，奴婢15万人，26万僧尼蓄发还俗。第二年唐武宗死了，宣宗继位，历时一年多的法难才告结束。

我们从史料里看到天童寺在这次法难中仿佛得以幸免。不知是位列各州保存的特例，还是天高皇帝远，中央政府的精神尚未传达到，而法难很快结束，反正在会昌年间，天童寺的住持藏奂禅师居然还在少白岭上建造了一座五佛镇蟒塔。这在全国可能也是一个特例。

唐代在这以后剩余的日子里，还有三件事值得作为对天童禅寺当时发展态势的判断。会昌法难结束后的第二年，也就是大中元年（847），在新住持咸启禅师治寺的时候，天童禅寺改为十方住持丛林。19年后的咸通七年（866），为了褒奖那位建造镇蟒塔的前住持藏奂禅师的功德业绩，皇帝敕赐他“心镜”的称号。再三年，即在咸通十年（869），根据浙东观察使杨严的奏请，敕赐天童禅寺为“天童天寿寺”。禅寺在唐代的辉煌似乎到达了顶峰，因为再六年后的875年，震动全国的黄巢之乱开始了，整个唐王朝自此走向了彻底的衰落。

天童寺何以会坚忍地存活着，并且有一一次次成为著名禅寺的

机缘？这与佛教的禅宗有直接的关系。

二

我们就不能不先说说佛教的禅宗，因为这是一个太神奇的宗派。

当年在灵山法会上，默然不语的释迦牟尼，轻轻地拈起一枝金色的婆罗花，向听法的众人环视一周，大家都不明白他的寓意。这时候，只有大弟子摩诃迦叶会心一笑。释迦牟尼当着众人的面宣布：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”

佛陀拈花，迦叶一笑，佛陀的寓意迦叶心领了，这就是不需要语言文字的“以心传心”。于是释迦牟尼将另一种“涅槃妙心，实相无相”的正法眼藏单独传授给摩诃迦叶，这一传授的法门以“不立文字，以心传心”为特点，作为独立法门只向大迦叶“教外别传”。

法会之后，佛陀携领迦叶来到多子塔前，命迦叶登上法座，将自己的一领金襴袈裟披在迦叶身上，就这样，正式完成了禅家的“衣法双授”的传法仪式。摩诃迦叶便成为“西天禅宗第一祖”。

这便是禅宗的开始，摩诃迦叶成为了印度禅宗的第一代祖师。以后迦叶传给阿难，阿难再往下传，到第28代传到了菩提达摩。这时候，印度佛教衰微了，而中国正当南北朝时期，菩提达摩发现震旦（中国）有大乘气象，便渡海东来。

禅是梵语“禅那”（Dhyāna）的音译，本意为“坐禅”或者“静虑”。古印度民族十分重视内省、摒虑、静思式修炼，在释迦牟尼诞生之前，《奥义书》（The Upanisad）就记载了许多关于静坐沉思的方法，在《白骡仙人奥义书》第二章就有这样的歌咏：

让感官和意识的注意力，
转移到心上，
你，就能乘梵天之舟，
振奋起精神，
渡过恐怖之源的水流。

在印度禅宗未起之前，就有“瑜伽”（Yoga），意思是“管束”，就是要把心管束起来。佛教兴起后，就吸收了这种修炼的方式，把它变成追求解脱的一条途径。现代印度佛教研究者公认最早的佛教资料《经集》（Sutta Nipata）的中心含义，便是打禅和冥想。它要求修行的人“抑制自己的意志，向内反省思维，守住内心，不让它外骛”。这本经典又说：“要学会独自静坐……圣者的道路，是孤独的起居生活，只有孤独，才能领略生活的乐趣。”

释迦牟尼初出家时，就曾经找到两位瑜伽师作为导引。瑜伽的修习在当时的印度很流行。后来佛教走上“智”的道路，瑜伽就成了佛教修习的一部分，成为证法中“定”的主要法门，专门称为“禅”。

达摩在公元470年到达广州。他到过洛阳，曾瞻仰过永宁寺，《洛阳伽蓝记》说：“达摩到永宁寺，自称一百五十岁。”印度地处热带，人多早熟，早生胡须，加之行道不易，不妨说得老成一些，以便受人尊敬。有一段故事说他面见梁武帝，梁武帝萧衍笃信佛教，一生多次舍身佛寺，也建造过许多伽蓝。达摩见到梁武帝时，梁武帝问达摩：“如何是圣谛第一义？”达摩说：“廓然无圣。”梁武帝又问：“朕建寺斋僧，有何功德？”达摩说：“无功德。”帝又说：“对联者谁？”达摩回答：“不识。”梁武帝从来没有领教过这种不立文字、不探讨理论的佛教宗派，两人说得很不投机。于是达摩便渡江到北魏，在嵩山安心面壁，以“二入四行”禅法教

导弟子慧可、道育。

慧可跟从达摩六年。达摩以《楞伽经》4卷传授慧可，《楞伽经》从此便成为禅宗的宗经。“楞伽”即是“斯里兰卡”中“兰卡”的另一种音译。这是一座传教的圣山，也就是说这是一部“兰卡经”。慧可后来隐居到安徽潜山的皖公山，传法于僧璨。僧璨受法后又隐到安徽太湖的司空山，一直以来都坚持“不立文字，教外别传；直指人心，见性成佛”的宗旨，不出文记，秘不传法。只有道信侍从僧璨九年，得其衣法。道信后来到了江西吉安传法，除依《楞伽经》外，还传《文殊说般若经》，可见禅宗以般若为依据。后来道信又到湖北黄梅双峰山“坐禅守一”三十多年，这期间，他传法给弟子弘忍和法融二人，法融后来到了金陵牛头山传“牛头禅”，而弘忍的弟子中就引出了一段故事。

弘忍得法后到双峰山东面的冯茂山另建道场，冯茂山又称东山，弘忍的禅法时称“东山法门”。东山法门口说玄理，默授予人，开中国佛教特有的禅风。弘忍老了，他要选拔自己的嗣法弟子，于是命大家各作一偈，看看各人的根器。当时他的大弟子神秀很得意地作了一偈：

身是菩提树，心如明镜台。
时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

神秀把偈写成文字后贴在墙上，好多人就围在那里看。寺里有一个从广东来的砍柴、烧饭的文盲和尚惠能，从别人的口中听到了神秀的偈，于是也诵一偈，请人代写后贴于墙上。那偈道：

菩提本无树，明镜亦非台。
本来无一物，何处惹尘埃。

师父弘忍看了神秀的偈后并不认可，认为“未见本性”，而看到惠能这个文盲“葛獠”的偈后，心中大加赏识。于是在半夜里秘密传以衣法，他知道神秀势力大，命惠能潜行南下，隐姓埋名，日后伺机再将衣法弘扬光大。惠能得法以后南归，到广东韶关的曹溪宝林寺，隐居十五年，同寺的僧人们从不知道这个文盲和尚到底是什么角色。直到有一次，寺里的两个和尚看到风吹幡动后发生一场争执，一个说这是幡在动，另一个说这是风在动，结果争论在寺僧内部成为两派。惠能听到后，忍不住说了一句：“不是幡动，也不是风动，而是心动。”方丈听到后不觉心中一惊，想此僧必有来历，惠能这才说出十五年前的那一段因缘。于是惠能便在曹溪执法席。

神秀虽未得弘忍衣钵，但在弘忍示寂后到了荆州当阳山弘禅，先依《楞伽经》，后依《金刚经》，二十余年中门人云集，成为禅宗的北宗。而惠能后来应请在韶州大梵寺说摩诃般若波罗蜜法，并传授无相戒。这位砍柴人出身的和尚，靠自己大胆努力，倡导了一种革命性的修习法门——顿悟。他的嗣法弟子有行思、怀让、神会、玄觉、慧忠、法海等四十余人，成为禅宗的南宗。惠能寂灭于公元713年，他的弟子法海将惠能的言行汇集后，编写成《六祖坛经》。这是中国和尚阐发佛理的唯一经典。

一个外国和尚教外别传的修习法门，经过六代秘密而顽强的传承，到这时终于扎根。然而日后风靡中国的禅宗，至此还只是一个序曲，惊心动魄的南北两宗较量的“滑台大会”还未到来，波澜壮阔的“一花开五叶”局面正在酝酿之中，我们下面再说。

三

公元700年是武则天的大周久视元年，其实这位经常更换年

号的女皇帝只在这一年用了这个年号。武则天是一位好佛的人，她曾经出自己私蓄的两万贯脂粉钱，在洛阳的龙门开凿了一个供奉卢舍那佛的石窟。这一年，她发出一道诏令，要请一位楞伽宗的老和尚到长安来。这个老和尚已经是九十多岁的高龄了，因坐禅于深山苦修著名。在皇室的坚持请求下，他终于抵达洛阳，他就是那个没有得到弘忍法师衣钵的北宗长老神秀。他被迎到宫中，女皇帝对和尚恭敬有加，她的两个皇子都坐在神秀的脚下恭聆教旨。神秀在西京长安和东京洛阳弘法，武则天和日后成为皇帝的两个皇子都听过他的说法，因此他被后人尊称为“两京法王，三帝国师”。这是神秀最辉煌的日子。

神秀示寂后，他的弟子普寂和义福继续被武则天尊为国师。达摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—神秀—普寂和义福，也就是说普寂这一辈，已经是禅宗名正言顺的第七代了。禅宗的这一传承表，又持续了三十年之久，只是当时被称为“楞伽宗”。

在普寂的势力达到全盛的开元二十三年（735），在河南滑台寺的一次无遮大会上来了一位陌生的南方和尚。这个叫做神会的和尚在这庄严的大会上竟然公开指责神秀一派。南方和尚说：“菩提达摩传—领袈裟验了慧可，以为法信，传四代而至弘忍，但弘忍并未传给神秀，而是传给了南方韶州的惠能。”他振振有词地说：“即使神秀在世的时候，也说过传法的袈裟现在南方，所以他从来没有称自己为第六代，今天普寂禅师自称第七代，还妄竖其师为第六代，这是不能允许的。”

会上有一个和尚马上警告神会说：“普寂禅师名声盖国，天下知闻，你现在攻击他，岂非不要命了？”神会正色道：“我今设此庄严大会，只为天下学道者定宗旨，为天下学道者辨是非，岂惜生命？”

于是神会宣布，神秀和普寂的禅是假的，因为他们只是“渐悟”的法门，而“我六代祖师，一一皆言‘单刀直入’，‘直了见性’，不

言渐阶。学道者须顿见佛性、渐修因缘，就像母亲顿然生子，然后与乳，渐渐养育。”接着他分析了神秀禅的四部曲——所谓“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”都是“菩提的障碍”，他说应当扫除一切坐禅的形式，这些形式全然多余。他举例反诘：“若坐着就是修禅，当年舍利弗宴坐林间，为什么被维摩吉骂了一顿？”他宣布了一个标准：“今言坐者，念不起为坐；今言禅者，见本性为禅。”

这个“异端和尚”公然挑战当时最受全国崇敬的佛教宗派，并且从根本上否定了禅的本质，大家当然不能接受，最后他被赶出了场子。而且滑台寺远离京都，这一次大会没有形成巨大的影响，但是神会和尚口若悬河的演讲才能，给与会的所有人以深刻的印象。

十年后的公元745年，已经到了天宝四年，当政的玄宗皇帝不知为什么突然想到了“异端和尚”神会，下诏把他请到了东都洛阳的荷泽寺。在那里他住了八年。八年时光足以让他再次挑战神秀派的造假，揭露他们的“渐教”本质。他是一位善于辞令的天才传道家，南宗的影响因此进一步扩大。也应了树大招风的谶语，当时的御史卢弈在天宝十二年（753）向皇帝告密，说神会“聚徒，疑萌不利”。于是皇帝把他招到御前进行一番谈话后，将他贬到江西的弋阳，然后又敕徙了三个地方。

在神会被贬的第三年（755）年底，大唐王朝发生了“安史之乱”，范阳的安禄山造反了。叛军很快占领了洛阳，然后攻陷长安。玄宗仓皇出逃西蜀，留下太子在西北接管政务。太子宣布即位，是为肃宗。肃宗组织政府、纠合军队、征讨叛军、拯救帝国，终于在第二年收复了两京，又费了六年时间肃清了叛军。当时新政府面临的一个大问题，就是缺少军费，政府没有钱打仗。有人想出了筹钱的办法，可以出卖“赎罪券”，推销度牒，让佛教的善男信女们掏腰包。于是王朝大度僧尼，大卖度牒。但是卖度牒需要有高僧劝募，而且这位高僧必须具备足以让信众佩服的口

才。这才想到了当年被贬的大辩才、能感动听众的那位“异端和尚”神会。已经 89 岁高龄的神会大和尚再一次来到已经成为一片废墟的洛阳，并且成功地实施了他的劝募，为戡乱立下汗马功勋。

于是神会和尚成了皇帝的上宾，政府的工部为他重新建造了荷泽寺，神会成了荷泽大和尚。神会在公元 760 年以 92 岁高龄示寂，被皇帝正式追认为禅宗第七祖，于是他的老师、106 年前示寂的惠能大和尚便被追认为六祖。皇帝命当时的大文豪柳宗元和刘禹锡为惠能法师精心编写了纪念碑文。禅宗的南北之争尘埃落定，中国从此以南宗为禅宗的正宗脉络。

我们如此细致地叙述禅宗的历史，不仅想说明这个教外别传的宗派发展的艰难，还在于，每当佛教受迫害后，禅宗总是最先恢复元气，甚至有些因祸得福。80 多年后的“会昌法难”，全国佛寺几乎所剩无几，经典被焚烧一空，佛教仿佛命悬一线，恢复何其不易。然而，恰恰是这个“不立文字，以心传心”的禅宗，不需要偶像、不需要经典、不需要佛寺，当其他宗派遍体鳞伤的时候，禅宗仿佛毫发未损。于是禅宗赶上了大发展的好机会，以至天下佛教几乎全归于禅宗。这真是不可思议的事情，我们甚至怀疑这是不是当年释迦牟尼预见到法难而专门安排的一种自我恢复机制？

暗示着“突然发现”的青关桥，让我们面对禅宗的历史来重新思考当年唐肃宗赐额“天童玲珑寺”的缘由，重新思考建造镇蟒塔的藏奂禅师获得“心镜”称号的缘由，以及敕赐“天童天寿禅寺”额的缘由，仿佛一下找到了答案。

其实，那位藏奂禅师是一位很了不起的人物，他是天童的开法之祖。从法源来说，他是中国禅宗最伟大的和尚马祖道一的徒孙，伟大的百丈怀海是他的师伯，他与著名的黄檗希运是宗门同辈。只是当时的禅宗还没有产生“五家七宗”，他只是南岳系的第四代法嗣。在他主持天童寺后，迎来了天童的第一次兴盛。当

时明州的知州崔琪深感藏奂禅师的影响力，说他“凡一动止，禅者毕集，环堂拥塔”，又说他是“一言入神，永破沉惑”。如此高僧必有如此定力，当年藏奂禅师正遇唐末浙东裘甫起事造反，手执兵器的乱兵闯入寺院，藏奂禅师冥心安坐，神色肃穆，乱兵见到这一分安详淡定，都惊悸震慑，纷纷下跪叩礼，逡巡而回。因而在大和尚示寂焚化后，“发塔揭盖，异香凝空，得舍利数千颗，红翠交辉，白光上贯”。弟子戒休将此情况汇报朝廷，被敕赐“心镜”僧号。天童禅寺的光大，实从心镜大师发轫。

时代，往往阴差阳错地给予了一些机缘，让顽强者坚忍地生存着，因缘到达的时候，就会突然开花结果。

附：《大梵天王问佛决疑经·拈华品第二》（节选）

尔时，娑婆世界主大梵王，名曰“方广”，以三千大千世界成就之根、妙法莲金光明大婆罗华，捧之上佛。退以作礼，而白佛言：“世尊。今佛已成正觉。五十年来，种种说法，种种教示，化度一切机类众生。若有未说最上大法，为我及末世行菩萨人，欲行佛道凡夫众生，布演宣说。”作是言已，舍身成座，庄严天衣，令坐如来。

尔时如来，坐此宝座，受此莲华，无说无言，但拈莲华。入大会中，八万四千人天，时大众皆止默然。于时，长老摩诃迦叶，见佛拈华示众佛事，即今廓然，破颜微笑。佛即告言：“是也。我有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相、微妙法门，不立文字、教外别传、总持任持，凡夫成佛第一义谛。今方付属摩诃迦叶。”言已默然。

尔时尊者摩诃迦叶，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：“世尊妙哉。我念过去无量劫事，于燃灯佛布说法处，发菩提心，从佛修行。亦复世尊布说法，于说法中，得漏尽智，成阿罗汉。亦复闻说诸法实相，入菩萨道，不动先果，成大乘道，得近如来一切‘种智’。如是妙智，从何处来？皆从凡夫久远心来。其久远心，等诸佛心，是为法身，是名成佛。得见是心，非在言教理海、理解文字之中。但在以心示中，不假三昧，不期感果。因缘熟时，凡夫即见。是故佛道，传于凡夫，人中不绝。若无此法，唯有感果贤圣得道，而无凡夫、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷得佛道者。若然于末法浊恶世中，证果人者，千万人中，无有一人。无证果故，佛道绝传，唯有名字，无有道象。有此法故，传佛道象，不结于末世。”

佛言：“善哉。摩诃迦叶。如汝所言，七佛世尊，授法象然。七佛弟子，传法象尔。我灭度后，以大法藏，今付于汝。能持传传，弘通正法，寻嗣心道，令不断绝。”

尔时，世尊从起，梵王以身为座妙严天座。着于本座，告大梵王：“汝于过去无量中，修菩萨道，住高地位，能问是法。于末法浊恶世中，相续诸佛大道心法，令不断绝，咸是所以依汝力也。尚有所以思，悉恣问之，如来为汝，演说正法”。

大梵王言：“善哉，世尊。听问如是，我当问之。如来先经，为未说之？为未示之？为既示之？”

佛告大梵王言：“我先已说，为既说之。为舍利弗谓‘不可以言宣’是也。时舍利弗，面会此法，即得当成‘华光佛’记。”

“亦复龙女，以一宝珠，无句上之。龙女以一宝珠，无句上之。如来又也速受宝珠，无句受之。龙女又依此佛心道，即得成佛，亦复是也”。

大梵王言：“若如是者，今日如来，以此一法，为最真实。”

佛言：“如是，如汝所言。舍利弗者，过去劫来，不离于我，今日亦然，我俱不久入于涅槃，不留我后。龙女已得他方成佛，非我弟子，其法不传，皆如无耳。今日有独摩诃迦叶，传真道象。我灭度后，至于末法，五浊恶世，后五百岁，不绝佛道，唯在迦叶，独付传中。是故名曰‘唯是真实’。”

大梵王言：“如来先说‘后五百岁’，其五百岁，是何时也？”

佛言：“夫其‘五百岁’者：我灭度后，佛法住世，正法八百年，像法千二百，末法五千五百年。已去正法、像法、末法，后所有年，五百岁是也。”

大梵王言：“正法、像法、末法，及后五百岁者，是谓何世、何国然也？”

佛言：“其世是人间世，而非天世、及龙世也。亦复其国，是阎浮中，随机诸国，非必一国。”

“所以者何？天世龙世，是圣者世，而无年限。但有人世，上清下浊，上盛下衰，是故有限。亦复国国，时改机变，或有天护，或有圣护，或无天护，或无圣护。或有神护，或有仙护，或无神护，或无仙护。人机无量，国随人机。是故非必一国然也。”



黄色秋树的尽头，就是著名的青关，这是进入天童的第三关。
(照片由天童禅寺提供)

云门法眼

佛国惟白是天童第一位著名禅师，他开创了天童禅师御前说法的历史。这是禅宗云门宗的一位大师，也是这一宗派最后的辉煌。天童在禅宗的历史上，先后经历了“一花五叶”的几乎全部法门。

—

北宋的元丰八年（1085），惟白禅师接到了皇帝的诏令，要他去宫中为神宗皇帝说法。这真是莫大的荣誉。惟白是广西静江（今桂林）人，云门禅师法秀的法嗣，他修习的是禅宗中的云门宗法门。云门宗风峭峻而细腻，有“云门天子”的说法。因为云门宗接人话机时，犹如天子下诏，所谓当机立断，一次即决定万机，毫无推敲犹豫的余地，令人不得再问。此种宗风最能启发智慧，因此深受皇帝的喜爱。以后的哲宗、徽宗，都对云门宗独有偏爱。

天童寺经过唐代艰难的发展，到北宋已经成就名声，也为禅宗高僧的出现奠定了基础。惟白移主天童，使天童禅寺首先在云门宗法领域声名远播。惟白是云门宗伟大的法师之一，也堪称云门最后辉煌的代表。

云门宗是禅宗五家七宗的其中一宗，开山祖师文偃禅师（864—949），住韶州云门山，称云门文偃。文偃初在睦州道明禅师那里参禅，道明禅师宗风峭峻，不容拟议；后来又拜谒雪峰

义存禅师，而雪峰的宗风温密，可探玄奥。文偃得此二风，结合生成，而发挥到独妙的境地，因此机辨险绝，语句简要，如电光石火，每有千钧之重。所以在后唐长兴元年（930）以后，大振禅风。

禅宗五门的禅法理论大同小异，但对禅法的表述以及接引弟子的方法却各呈异彩。云门文偃的禅法独树一帜，所谓机辩的“险”，就是话锋准确而尖锐，稍有偏忽，就滑到命题之外；所谓“简”，就是着字不多，意味深长。有一次，文偃禅师为了接化学人，说：“函盖乾坤、目机铢两、不涉万缘，作么生承当？”众人听了一时摸不到头脑，文偃自己回答说：“一镞破三关。”

这里很有些深邃的含义。我们可以这样理解，“函盖乾坤”是绝对真理遍布天地之间；“目机铢两”指师家为断除学人的烦恼妄想，要超越语言文字，引导学人去求内心的顿悟；“不涉万缘”，指师家应机说法，施行活泼无碍的化导。若依《大乘起信论》来解释，第一句是“一心门”，第二句为“真如门”，第三句为“生灭门”。这就是“一镞破三关”。

文偃的佛学思想，强调自悟自修，反对盲目搜求公案语录。他说：“若问佛法二字，东西南北，七纵八横，朝到西天，暮归唐土。虽然如此，向后不得错举。”文偃认为，佛法体现在日常生活之中，他认为“微尘诸佛在你舌尖上，三藏圣教在你脚跟底”，因此不主张到佛经上去抠死理，以为依经抠理反而形成妄想。他说：“除却着衣吃饭，屙屎送尿，更有什么事？无端起得如许多般妄想作什么？”他以“即事而真”为宗旨，认为解脱之道就在日常生活中，应当在觉悟自性上用力，反对盲目行脚游方。

有著名的“云门三句”，概括了这个宗派的禅法特点。这三句就是“函盖乾坤，截断众流，随波逐浪”。正是这三句话，概括地描述了云门宗参禅的本质。

这三句从另一语境说就是，作为理是普遍的，合天盖地；但每一事恰如被截的流水，只见一个断面，因此，理就是整体，事就

是断面。断面的表现又各有所别，而理的本质是一致的，所以参禅就是要从不同的断面直入本质。断面对参禅者只是一个“机”，所以要随波逐流、随机应变，应机识法。这就是禅宗作为“顿教”的根本法门。

云门宗常常在回答禅问的时候只用一个字，故有“一字关”之说，意思是说，参禅者领悟此字如同过关。比如问：“如何是云门剑？”答：“普。”问：“如何是祖师西来意？”答：“师。”问：“如何是心？”答：“心。”回答充满玄机，闻者初听不知所措，回首细想，却回味无穷。这种险峻而简洁高古的接人手法，在禅宗其他宗派里极难见到。因此，禅林往往有“云门一曲”之说。云门曲原为华夏古曲，曲调艰深，歌者难咏，闻者难以领受。

由于云门宗法过于孤危耸峻，简洁明快，只言片语，无尽锋芒，随机拈示，常出人之意料，无从理解，因此传播与发展就遇到困难。当云门禅法传到第四代的时候，出现一位高僧雪窦重显（980—1052），这是明州雪窦寺的和尚。云门宗禅法，到雪窦重显又大张旗鼓地兴盛起来，以至风靡天下，在北宋时期，与临济宗平分秋色，当时有“云门、临济，独盛天下”的美誉。雪窦重显也被誉为云门宗“中兴之祖”。

雪窦重显工翰墨文章，诗情超迈，灵秀特达，且与天童禅寺有着特殊的友谊，至今还留有数首关于天童的诗歌。如其《答天童新和尚》：

中峰深且寒，歌接海边岛。
 松凋不死枝，花坼未萌草。
 飞瀑吼蛟宫，幽径分鸟道。
 伊余空寂徒，浮光寄枯槁。

雪窦重显以前代禅门公案、话头举示后学，闻法弟子将其所

拈提故事与诗作整理为《雪窦和尚拈古》一百则、《雪窦和尚颂古》一百则。后者向来被认为是禅文学的典范之作。

惟白禅师是雪窦重显第三代法嗣。他入皇宫宣扬禅法，甚受哲宗与徽宗的推崇。禅宗认为，佛教是人类黑暗中的明灯，“一灯能灭万年暗”，因此将佛教的传承称作“传灯”，而禅宗又有明确的法脉传承，北宋的景德元年（1004），法眼宗的道原禅师写出了第一本“传灯录”，即禅宗法脉传承史《景德传灯录》。这以后，临济宗的李遵勗于天圣年间又写出了《天圣广灯录》。于是，惟白禅师在建中靖国元年（1101）的八月，撰成了《建中靖国续灯录》三十卷，并进呈皇帝。徽宗皇帝龙颜大悦，亲自为这本书撰写了序文，并敕许入宫中收藏。同时赐号惟白为“佛国禅师”，因此后人称惟白为“佛国惟白”。惟白的著作除《续灯录》之外，另有《大藏经纲目指要录》八卷。

佛国惟白是云门宗禅法最后一个辉煌人物，也是天童禅寺以云门的面目出现的标志，再以后，曹洞宗的大师将继承他的衣钵，创造出更大的影响。

二

我们继续说禅宗。禅与禅宗有着密切的关系，但不是一回事。

在达摩将禅宗教义传入之前，中国的佛教已经在修禅的道路上行走了一段时间，也有高僧独自提出了顿悟的学说。在梁代慧皎的《高僧传》中，记录了21个学禅的僧人，在唐代道宣《续高僧传》中，记录学禅的竟有133个之多。但是他们都不是禅宗和尚。因为禅是一种修习的方法，而禅宗则是达摩传授的一种以“顿悟”激发智慧的大乘主张。

公元5世纪中叶，鸠摩罗什的一位叫道生的中国弟子提出了

一套“背经邪说”。道生是个极为聪明的人，他一方面继承了鸠摩罗什的北传佛教的精义，而另一方面，他又是庐山南传佛教慧远大师的弟子，慧远正是著名的“净土宗”的初祖。道生得南北之真传，以为佛教还可以简明化，就像庄子所说的，“得鱼可以忘筌，得意可以忘象”。他就主张只要得到真的东西，抓住佛教的要义，几千卷经典未必都要读。以后的历史将证明，由于他“背经邪说”的主张，成为中国第一位将印度禅变为中国禅的先行者。

道生提出了几种很重要的教义主张，比如“顿悟成佛”“善不受报”“佛无净土”等，其中“善不受报”正是反对买卖式的“功德说”，而“佛无净土”则是故意与他的老师慧远唱反调。至于顿悟说，更是他最重要的主张。

以前的佛教从数息到四禅定，从四禅定到四念处，是一个“渐修”的过程，而道生认为，只要抓住要点，完全可以“放下屠刀，立地成佛”，这就是他提出的“顿悟”。在当时，这可是大逆不道的话。而且道生认为，不信佛的人也具有佛性，那就更是异端邪说了。当时在中国，《涅槃经》只翻译了一半，因为《涅槃经》中说：“一阐提人（*icchantika*，不信佛的人），皆具佛性”，但是道生说不信佛的人也具佛性的时候，这一真谛在巴利文的经籍中还没有译成汉字。因此“独见忤众”的道生被逐出了佛门。道生临走前，当着四众的面正容起誓：

若我所说，反于经义者，请于现身，即表厉疾；
若于实相不相违背者，愿舍身之时，据师子座！

后来《大般涅槃经》全部译出，果然与道生所说的一样，于是道生重返江南，后来在庐山说法，踞师子座而逝。道生的教义深为刘宋王朝的太祖皇帝赞叹，因此“顿宗”在中国有了一定影响，这就为达摩禅的传播奠定了基础。

南宗惠能和尚的禅法经神会的发扬成为中国禅宗的主流。值得注意的是，惠能的禅法与达摩禅法相比，证悟之道又有很大的发展。达摩的禅法被称为“祖师禅”，而相应的，人们又把印度的禅法称为“如来禅”，可见达摩禅本身又有它的特点。进入达摩禅有两条途径，一是“理入”，一是“行入”。理入就是“深信含生同一真理，客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一”。所以理入又叫“壁观”，面壁打坐，悟出道理来。而“行入”，就是从实践而入，又分“报怨行”“随缘行”“无所求行”“称法行”四种。所以他的禅法，为苦修的法门，少有人知，而所奉行的是《楞伽经》，所以当时也叫“楞伽宗”。

而惠能的禅更有他独创的教义。这位隐姓埋名住在曹溪的和尚，却有他崭新的思想：他提出了“自性三身佛”学说。他说：“向来劝你皈依佛、皈依法、皈依僧，我劝你皈依自性三宝，三宝就在你心里，皈依觉（佛）、皈依正（法）、皈依净（僧）。”他又说，“向来人说三身佛，我今告诉你，三身佛却在你自己的法身中，见自身净，即是清净法身佛；一念思量，化生万法，即是自性千万亿化身佛；念念善，即是自身圆满报身佛。”当然他的这些理论，还是源于达摩的“凡圣一等”，只是更“直指人心，见性成佛”。他也提出“四弘誓愿”“无相忏悔”“摩诃般若波罗蜜法”等。这些理论，著成他的《六祖坛经》，这是中国佛教对于达摩禅、对于释迦牟尼传给摩诃迦叶的“以心传心”的正法眼藏的理解与实践。

伟大的惠能最终将自己的思想弘扬天下，其中一个原因是禅宗十分重视传承。惠能的弟子有青原行思、南岳怀让、南阳慧忠、荷泽神会等人，其中从南岳怀让（677-744）和青原行思（671-740）名下，又引出了两支绵远的法脉，形成日后的五家七宗。这两条脉络我们还得梳理一下，以便看下去能清晰一些。

惠能的一个弟子怀让在湖南的南岳弘法，他将惠能的禅法传

授给他的门下马祖道一（707—786），这是一位很有建树的大和尚，活跃在江西一带。以前的禅僧不是在洞穴、茅篷里苦修，就是寄居于律寺。

正是马祖道一倡导建立禅宗的佛寺，而他的弟子百丈怀海（720—814）则为禅宗的僧伽制定了戒律，称“百丈清规”，从而奠定了禅院制度的基础。这就是俗话所谓的“马祖立寺，百丈定规”。百丈怀海禅师曾经在鄞州创建金峨禅寺，与天童寺近在咫尺，更何况他的师兄弟的弟子“心镜禅师”藏奂曾经主持天童禅寺，他们之间应当有一些密切的交往，只是历史没有留下可以考稽的线索。百丈的弟子泐山灵祐（771—853）与仰山慧寂（807—883）开创了泐仰宗。而百丈的另一弟子黄檗希运（？—855），传法给临济义玄（？—867），义玄又创立以大机大用为禅风的临济宗。

而在另一条传授线索上，惠能的弟子青原行思活跃于江西的青原山，他传法与弟子石头希迁（700—790）。石头希迁是一位在一块巨大的石头上搭个屋子修行的怪和尚，人们称他为石头和尚，希迁是他的法名。但是石头希迁却是一位伟大的禅宗大师，他传下两支法派：一支经药山惟俨（751—834）、云岩昙晟（782—841）等人传到洞山良价（807—869）和良价的弟子曹山本寂（840—901），这就创立了以兀坐及五位为禅风的“曹洞宗”。而另一支，经石头希迁的另一弟子天皇道悟（748—807），传经龙潭崇信（生卒年不详）、德山宣鉴（782—865）、雪峰义存（822—908），一直传至云门文偃（864—949），创立了我们在上面已经说到过的云门宗。也就在这一支的发展中，在雪峰义存之后，经玄沙师备（835—908）、罗汉桂琛（867—928），而有法眼文益（885—958）创立法眼宗。法眼文益曾有著作《宗门十规论》一书，在这本书里，他分别叙述了其他四家的特色，这是最早区分五家的典籍。

上面提到的这些禅师的名字，都是在唐末五代时期禅宗全盛期时叱咤风云的人物，个个都堪称中国伟大的思想家。这就是禅

宗的“一花开五叶”。

在五家宗派的发展中，尤其以临济最盛。临济义玄之后，经兴化存奖(830—925)、南院慧颙(860—952)、风穴延沼(896—973)、首山省念(926—993)、汾阳善昭(947—1024)，传到了石霜楚圆(986—1039)。石霜楚圆的门下出了两位高僧，也就是杨岐方会(992—约1049)和黄龙慧南(1002—1069)两个弟子，分别创立了杨岐、黄龙两派。其中尤以黄龙派人才辈出，但此派衰退较早。杨岐派则因得到北宋士大夫的护持，至明末清初犹盛。前面所述的“五家”，加上杨岐、黄龙两派，合成“七派”。

我们在前面已经说到，佛教是理论与实践并行的，佛教的修习不但要懂教义，而且要有修习的实践，尤其是禅宗，更强调如何通过戒、慧、定来观照自己心中的真如，这一效果光凭理论是达不到的，因此佛教强调“见地”与“功夫”并重。所有佛教的宗派在教义上别无分歧，只是在“功夫”法门上的区别。因此佛教的宗派并非相互对立，虽然三乘十二分教在佛教理论上，一切悟境均同等无别，但在修行的法门上则各行其径，在表达上也有千岩竞秀、百花争芳的意味。这就造成了佛教各教派和禅宗内五家七宗的丰富性。

三

其实在佛国惟白禅师于天童寺讲云门禅之前，天童禅寺的前面几位住持已经引入过曹洞禅和法眼禅。

唐大中年间(847—859)的住持咸启禅师，是曹洞宗开宗禅师洞山良价的亲炙弟子，他在天童寺始传曹洞法。可惜我们今天已经很难知道他当初传习曹洞禅的风采，简单的资料只是说他主持天童的时候，“参经问偈，品至超世”。也就是从咸启禅师时

代开始，天童寺成为佛寺中“对外开放”的“十方丛林”。咸启禅师的曹洞禅影响有多大？有一件事仿佛能够供我们联想，那就是他在咸通元年（860）获得了唐懿宗褒奖的“一袭紫衣”，一件高僧才有资格穿的紫色袈裟。咸启禅师在天童寺的出现，只是曹洞宗在这个佛寺中的先现，从历史看，他像是打个前站，真正的辉煌还待日后。

咸启禅师主持后的大约一百年后，已经是北宋的初年，连续接任住持的三位禅师都是传法眼宗的。这也可以从一个方面发现，禅宗传习本不分门户之见，就像一所著名的大学，学科的优势完全由著名教授的专长来决定。

上面说到过，青原行思一系经石头希迁分为两条支线，一条经药山惟俨走向曹洞禅；另一条经天皇道悟到雪峰义存又分为两派，一为义存禅师的弟子云门文偃创立云门禅；一经玄沙师备到法眼文益开创“法眼宗”。法眼文益的两位法嗣，归宗义柔和崇寿契稠，两位师兄弟的三位法嗣，先后都成为了天童禅寺的住持。法眼宗传播的时间不长，也可以这么说，法眼的教义，最后都集中体现在天童禅寺的实践中，也在这里结束辉煌。

禅宗中的法眼宗，是别于云门宗的又一个修习法门。禅宗五家中最晚出现的是法眼宗。开创者文益（885—958）圆寂后，被南唐中主李璟谥为“大法眼禅师”，后世遂称法眼文益，而此宗也称为法眼宗。法眼宗在宋代初期极其隆盛，后来逐渐衰微。到宋代中叶，法脉即告断绝，其间不过一百年。法眼文益与云门文偃同为五代时禅宗内最杰出的大师。法眼宗风，“简明处类云门，隐密处类曹洞。其接化之言句，似颇平凡，而句下自藏机锋，有当机觑面而能使学人转凡入圣者”。

有一段公案说到法眼文益如何悟道。有一次，文益去地藏院的桂琛处参学。桂琛问他：“山河大地，与你自己是同是别？”文益说：“别。”桂琛竖起两个指头，文益马上改口：“同。”桂

琛又竖起两个指头，起身走了。当文益离开地藏院时，桂琛送到门口，又问：“你平常说三界唯心，万法唯识”，他指了指庭下的片石，“那么这石头在心内，还是在心外？”文益回答：“在心内。”桂琛说：“你一个行脚人，怎么弄一块石头放在心头？”文益无话可对。一个月后，他又去桂琛处，桂琛问他：“佛法学得怎么样了？”文益说：“我实在词穷理绝。”桂琛说：“如果说佛法，一切现成。”文益突然大悟。从此开宗说法。

法眼文益悟到了什么？桂琛提出山河大地是同、是别，实际上给文益设置一道思维的陷阱，因为这个问题的提出，本身就是“分别心”的产物。须知自性无分别。因此，不论文益回答是同、是别，只要一开口，就立即陷在对同别的“差别对待”之中。要明心见性，就必须否定见闻之知，必须破除这种“分别念”。桂琛竖起二指，即表示文益还没有破除同与别的对立观念，没有见性。由“同别”诘问出发，桂琛又设一难：既然三界唯心，万法唯识，石头是在心内还是在心外？心内、心外同样是一道思维陷阱，不论回答在心内还是在心外，都落入了片面。

连续的否定，终于将文益逼到词穷理绝的绝境。他突然领悟了，他悟到了什么？悟到了“般若无知，禅不可说，一涉唇吻，即堕是非”。文益大悟后创立的法眼宗，就时时将学人逼拶到词穷理绝。所以佛教的“第一义”是不可说的，一涉言语，就堕入了第二义。绝对的本体，如果被当作对象来观看、言说，便成了被看、被说的客体，如此一来便构成了主客对立，这样的本体就不再是绝对的了。要想认识万物的本来面目，就不能于万物之外别求解脱，不能陷入名相的沼泽。

这就是不立文字、以心传心。不立“同”“别”这样的文字，就回避了由“文字障”所产生的“分别心”，因为分别心正是产生三毒之一“瞋”的根源。不除分别心，不能除瞋心。

所以法眼宗主张“般若无知”。认为般若“圣智”和通常人

们认识的“惑智”有本质不同，惑智是对现象片断的、虚幻的认识，它承认主客观的存在，承认逻辑思维、推理作用；而般若则是神奇的直观，它是无知而无所不知，它观照的对象不是任何具体的客观事物，而是无相的真谛。观照活动不需要经过任何感觉思维，不必借助任何语言、文字，因为通过思量而得知的，只是部分的、有限的、不连贯的世俗之知。

也因为这个道理，法眼宗倡导“色相俱泯，触目菩提”，主张直觉意象，现量呈显。在锤炼学人时，他们经常采取以下两种方式。一是“锁口诀”，为的是使学人不生取舍之心，才能明心见性。当学人提出问题时，禅师们往往采取“箭锋相拄”的锁口诀，将问题毫不留情地堵截回去，将刚刚生起的“二分意识”逼回到它还没有产生的初念原点。比如有“慧超问佛”的公案。慧超问：“如何是佛？”文益回答说：“你是慧超。”就这样斩钉截铁地将问题截断。二是“触背关”，也就是设逻辑陷阱，“师令僧取土添莲盆。僧取土到，师曰：‘桥东取，桥西取？’”同样，“有俗士献画障子，师看了，问曰：‘汝是手巧，心巧？’”文益故意设置了东、西、心、手这些二元对立概念，只要学人一张口，就入思维陷阱，这是法眼宗惯用手法。后人认为，箭锋相拄、泯绝有无、就身拈出、随流得妙，这四种手法正是法眼宗指导学人用机的“法眼四机”。

一切禅法都是为了直取“真如”。那么“真如”的本体到底是什么？法眼宗认为“一切现成”。世界万物都体现佛性，“处处逢归路，头头达故乡。本来成现事，何必待思量”。这理论很像“存在就是合理”。在修习的方法上，法眼宗又强调禅旨与净土思想的融合，即在法华宗遍浇后的土地上，找到使“顿宗”发芽的土壤。

法眼宗的第二代禅师崇寿契稠的弟子子凝，归宗义柔的弟子清简、瑞新——那个与王安石谈禅的瑞新，都连续主持过天童寺，在

那里传习法眼禅。这使天童寺在云门禅落户之前，形成了一段法眼禅的热闹景象。有一天，一个和尚问清简禅师：“什么是祖师西来意？”清简说：“我就是不告诉你。”和尚又说：“请你务必告诉我。”清简道：“达摩不会再来了。”这就是锁口诀，法眼的禅风。

④ 一辨州 大明 玉山 雪岩 万松 雪庭 少室 宝应
宝 体 满行 秀 福裕 文泰 福遇

文少室 方安 少室 少室 定国 少室 宗镜
子严 了政 契斌 可从 文教 宗书

愿山 寿昌 永觉 为霖 恒道 遍照 清淳 东阳 道源 继云
常忠 慧经 元赏 道霏 大兴 兴隆 法享 界初 一信 鼎普

新耀 通圆 天性 兼慈 撒净 悟源 圆珠 明
灼 完 性 慈 地 地 耀 性 古

昙 言 幻居 天泉
露 莹 用 彰 无 言 曦 庵
梵 琦 俊 本 皓
古 觉 原 度 原 净 观 信 庵
祖 铭 县 戒 云 璽 道 孚

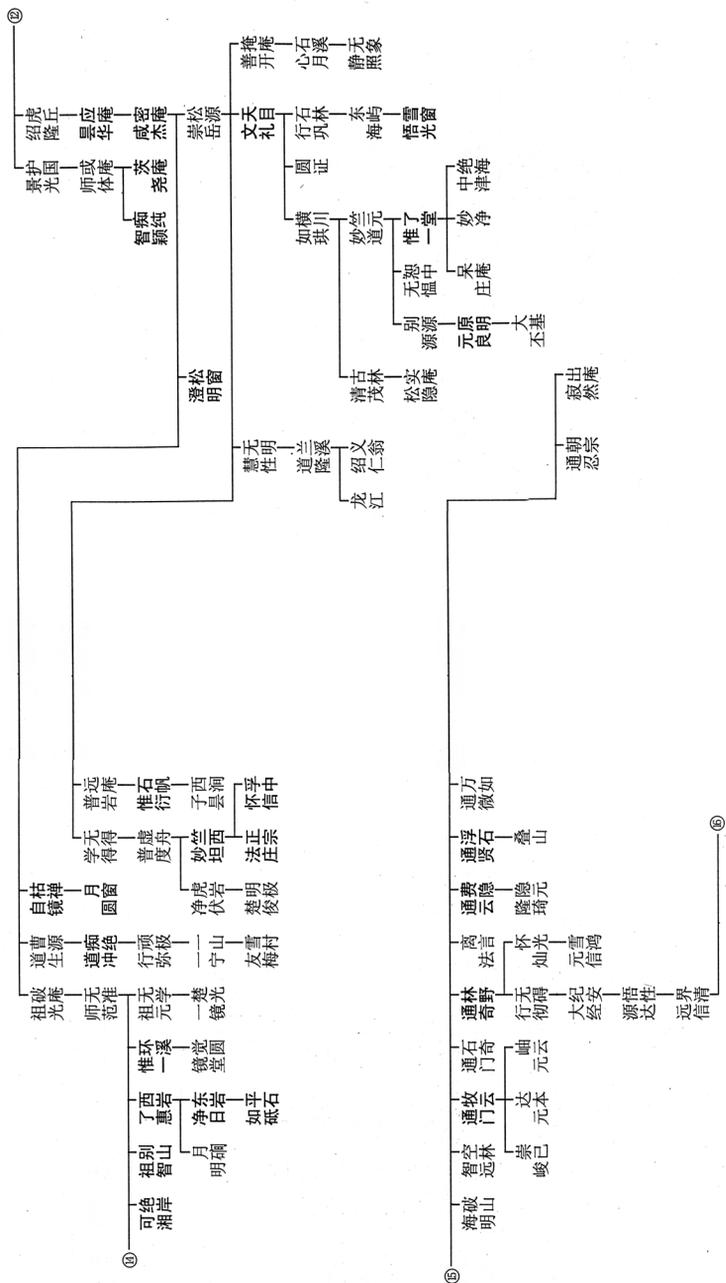
⑦ 木庵 佛智 少昙
司 聪 瑞

⑧ 笑 宗 季 湛 然
大 折 宗 渤 自 性

⑨ 无 无 无 无
文 述 述 述
大 奇 仁
性 古 心

⑩ 玉 寿 岩
思 珉 智 昌

⑪ 兰 孤 峰
汝 蘇 明 德





天童寺就建在太白山的山谷里，传说这里是弥勒佛的肚脐。
(照片由天童禅寺提供)

曹洞正觉

一位伟大的天童禅师，把一个宗派推向了新的境界。中国佛教禅，得宏智正觉与大慧宗杲而进入一个新的高峰。宏智的“默照禅”，从天童大播天下。

—

公元 1129 年，是南宋的建炎三年。宋高宗赵构使用“建炎”这个年号共有四年，这四年，正是他从“靖康之变”中漏网的皇子，成为匆忙间在河南商丘草率继承皇帝名分，再落魄流亡而终于在惊魂未定中定都临安的日子。天童禅寺所在的宁波，在建炎三年的十二月迎来了被金兵尾随紧逼的逃亡皇帝赵构。为了保护这个草创的王朝，浙东制置使张俊拼了老命发起“明州保卫战”，与金兵的阿蒲吐卢浑部四千铁骑大战于河汉纵横的州城西郊，使赵构的满朝文武有三天的喘息时间而从容驾海南逃。明州最终以一城的毁灭，为 152 年偏安一隅的南宋王朝作了奠基。

就在屡遭兵燹的日子里，接替已故的佛国惟白禅师而成为天童寺新住持的正觉禅师到任了。赵构撤离后，张俊在“扈从”的名义下弃城逃跑，他的逃离队伍正好在天童山边蜿蜒而过。焚城后的金兵也尾随张俊来到天童山。乱兵敲开了禅寺的大门蜂拥而入，却发现新任的住持正襟危坐，在大殿里诵经，没有一丝惧色。金

兵与禅师对峙良久，朦胧中看到禅师的头顶似有佛光笼罩，领兵者大为恐慌，急令退兵。这又成了天童传说中的—个奇迹。

正觉禅师是曹洞宗的一位高僧，是他把曹洞禅带到了天童，从此在这里干出了一番大事业，成为“天童中兴之祖”。

宏智正觉（1091—1157）来到天童寺的时候正是年富力强的38岁，他的身世颇有些神奇色彩。1091年他出生在山西隰州的一户世代皈依于佛门的李姓人家，据说他母亲曾梦见有五台山僧人解下右臂上的佩环相赠予她，于是她怀孕了。神奇的是，出生后的孩子，右臂上有一圈隆起，就像一只佩环。这孩子便是日后的宏智正觉。正觉十一岁出家，十八岁到各地游方，并发下宏愿：“不发明大事，誓不归矣。”

在他向曹洞宗名僧丹霞子淳（1064—1117）参学的时候，有一次子淳问他：“如何是空劫以前的自己？”他回答道：“井底虾蟆吞却月，三更不借夜明帘。”

这是一段话外有语的禅语。“空劫前事”是《楞严经》中的一个典故。佛教认为，世界不断经历着“成、住、坏、空”的循环，每一循环称为一劫。空劫就是上述“空”的循环阶段，也就是世界出现之前的空寂时代。正觉的回答也用了两个比喻，一个是自以为吞下明月的青蛙，这时井里必然“内明”；另一个是不借助夜间能发光的帘子，依靠黑屋子里的“内明”看清眼前的情景。这两个比喻都强调向自己的内心求取。

正觉自以为已经开悟了，丹霞子淳却说：“你说的不在正道上。”其实丹霞子淳在这里提出了一个重要命题：“在概念形成之前的本质是什么？”这是一个两难的命题：没有概念你如何说本质？如果借助后来才形成的概念来说“前事”，岂不是张冠李戴？从另一角度说，既然世界形成之前是彻底的“空”，所谓的“内明”也是空的，又怎么可能有“内明”？子淳实际上想表达的是“第一义谛”无法说，禅就是“以心传心”而不用概念、不立文字的法门。

被师父一点，正觉突然觉悟了。一时间，他只愣在那里说不出话来。“说不出话”的状态却是对头的，“空劫前事”就是无法说。子淳就在他的“无法说”的状态里，知道他体悟到了“如来藏”，说：“现在你可以说了。”正觉说：“我今天丢了钱，反被人家诬为小偷。”这又是一句禅语，什么意思读者恐怕已经能自己悟解了。

师徒二人偈语对答相合，参悟禅机精进，从此后机锋更为迅捷，名声渐起。后来正觉先后担任过大洪寺和长芦寺的首座。这一年正觉去普陀朝拜观音，途经天童，却应郡守恳请主持了天童寺。

宏智正觉禅师刚到天童寺的时候，全寺僧众不过二百人，他在天童弘扬曹洞禅法，参禅的僧人越来越多，甚至超过千人。主事和尚很担忧，增添了这么多人吃饭，寺院不堪重负。正觉对他说：“不必担忧，自然会有办法。”第二天，就有施主送来一千斛粟米。他不仅广纳僧众，还竭尽全力布施四方百姓。当时正逢兵马混乱、年岁饥馑，他依旧坚持贍众施食，数以万计的灾民由此得生。这正是佛教本质，救人苦难，普度众生。佛法不仅是一种内心修为，更重要的是实践到日常事务中，宏智正觉禅师的种种善举令天童禅寺更加名声远播。

自古以来，是否善于谋办僧供往往是衡量一位住持的重要标准。宏智正觉主持天童寺后，最大的举措是大兴土木、拓旧维新、扩建寺院，先后扩大山门、建僧堂、铸千尊铜佛安奉在“千佛阁”，中间又建卢舍那阁，安置五十三善智识像。天童寺的香火盛极一时。自从禅宗的百丈禅师倡导“一日不作，一日不食”的劳动传统，以后的禅寺都拥有土地山林以供僧人劳作自给。在宏智正觉主持天童的三十年间，天童寺拥有了水田一万三千亩，周围山林都属寺院，还在今天的象山与定海，整治了两千多亩滩涂。这都是宏智带给天童寺的繁盛景象。

然而宏智正觉的伟大更在于他对禅宗发展的贡献。在宋

代，禅宗出现了整理前辈偈颂的“颂古”“评唱”的风气，禅僧们辑录历代“公案”，借前辈开悟的个案激发后学。整理辑录的功夫在于对前辈案例选择的慧眼，这有赖于禅学的功底。宏智正觉著有《颂古百则》和《宏智禅师广录》，与雪窦重显、投子义青、丹霞子淳并称四大著家。其中雪窦重显的《颂古》后经佛果圆悟发扬后著成《碧岩录》，影响最大。正觉禅师涅槃后被诏谥为“宏智禅师”，这也是他的“宏智正觉”名号的来历。

曹山本寂的法系经四传之后断绝，洞山良价的另一法嗣道膺(835—902)一脉绵延不绝，传到宏智正觉，曹洞宗再度广扬天下。宏智正觉对中国佛教的最大贡献，在于他在曹洞宗法的基础上，又发展成“默照禅”，把曹洞宗法推向一个新的高峰。要说明这一贡献，下面将先从曹洞禅说起，来专门解释宏智正觉的默照禅。非这样，无从说清。

二

禅宗的五家七宗，表面看主张各异，其实总旨同一。这就使我们每接触一个新的门派，不能不重新梳理禅宗发展的历史，以便看清某个主张的根系，才能理清其脉络。

伟大的六祖惠能构建了中国禅宗的整个体系，他解说佛教教义的《坛经》，在三藏中作为“经”而不是作为“论”得以弘扬。六祖之后，他的两位弟子各自承袭并发展了他学说的一个方面。南岳怀让重视“如来藏”之说，强调“自性涅槃”；青原行思与荷泽神会则重视其“般若”之说，强调“自性菩提”。怀让的弟子马祖道一再次强调了达摩传来的《楞伽经》在禅门的地位，以对抗神会的《金刚经》传宗之说；而青原行思的弟子石头希迁则重视作为三论宗鼻祖的僧肇之说，继承了南方佛教重视般若的传

统，强调“自性灵智”。至此，基本表现出侧重于“法悟”或者“证悟”的两大趋势，初步形成“莲开并蒂”的格局。

马祖道一是一位不世出的大宗师，其门下人才辈出，即心即佛，言满天下，一度使南方风气几为之变。然其后世却未能在南方独领风骚，沕仰宗昙花一现后，临济宗只大行北方。在南方，石头希迁却扎扎实实地传承和发展出三个不同宗风的门派。我们要在这一节重点说明的宏智正觉禅师的禅法，就属于其中的曹洞宗，而要明白这一宗派的宗风，还是要追溯到它的奠基人石头希迁。

参禅的目的，是为了悟得宇宙与人生的本质，禅宗主张“顿悟”，然而真正能突然顿悟的人毕竟少数，大多数的人必然要有所凭借。于是就有“理入”和“行入”，即从悟理入手和从实践体验入手的两种修习的方向。石头希迁的禅法偏向于从“理入”而追求“法悟”。所谓“理入”，并不是死读佛经，而是从身边个别的“事”中体悟宇宙、人生共性的“理”。求这一“理”并不是以概念文字的推理演绎去获得，而是通过体悟去识得“事”中蕴涵的“佛性”和“菩提”，也就是一种“觉悟”。这就是佛法所说的“一花一世界，一叶一菩提”，意思就是在任何“事”中都蕴涵了宇宙、人生的共性之“理”。这既是“不著文字”的“教外别传”，又是“即性即佛”的追求，是“顿悟”的一种法门。

石头希迁（700—790）是广东端州人，在禅宗中他算得上是一位老资格的僧人。他在年轻时投到禅宗六祖惠能的门下，受度为沙弥。惠能大师涅槃时他还没有受具足戒，算不上一位真正的僧人。不久，他前往吉州青原山的静居寺，依先得“曹溪心法”的青原行思禅师，因机辩敏捷受到器重，被誉为“众角虽多，一麟已足”的麒麟。行思后来又命希迁去参南岳怀让，经历一番锻炼。唐玄宗天宝初年受请主持衡山南寺，在寺东的一块大石上结庵，人们便称他为石头和尚。到代宗时代，他已经名满天下，与马祖道一并称为“二大士”。

石头希迁人格中的充分自信使他具有开宗领袖的素质。当年他见青原行思时，行思问他从曹溪带来了什么，他说：未到曹溪以前，原本就没有失落过什么。行思又问，你为什么要到曹溪去呢？他就说，若不到曹溪，怎么会知道什么是“不失”。可见希迁思维的敢于承担与自信。后来希迁也常用同样的方式接引他的门下。有一次门人慧朗问他：“什么是佛？”希迁就骂他“无佛性”；慧朗又问：“一切生灵都有佛性，我为何却没有？”希迁直示道：“因为你不肯承担。”用现代的话说，你没有自己的思想和感悟。慧朗当下即得解悟。又如道悟问他：“什么是佛法大意？”希迁只说：“不得，不知。”又问他：“向上更有转处否？”他答云：“心空不碍白云飞。”暗示在悟入以后，机境可以无限开拓，自在运用。

希迁的禅法就是从“一切现成”中去“惟达佛之知见”，包括现成的对话。希迁在读前人的《肇论》时，从一句“圣人会万物为己”得到启发，认为只有“能自知之，即无所不备”，自知才是体悟。这就使他的禅法能灵活结合“现成”而从细致中启发开示。希迁的禅风，显然带有哲学思辨的倾向，和同时代的马祖道一盛倡“大机大用”相比较，它近于静态。因而他所创倡的禅法，也可以认为是一种禅思。这种思想，以后还会结合“坐禅”的主张而继续有发展。

弄清石头的禅法，也就能领会曹洞宗对他法门的继承与发展。石头的禅法，以“参同”与“回互”为要旨。“参同”二字原出于道家，希迁取其意，以发挥他的以“回互”为眼目的禅法。“参”是指万殊诸法各守其位，互不相犯；所谓“同”，则是诸法虽万殊而必统于一元，所以“个别”并非孤立存在，都会同时表现“一元”的共性。而石头创倡的“回互”，就是要悟识存在于万殊诸法中间的互不相犯而又相涉相入的关系，也就是要从具体个别的“事”去发显出与抽象共性的“理”。

这种发显与体悟，要在日用行事上着着证验，灵照不昧，这

就是所谓的“契”。他的禅法就是追求“参”与“同”的相“契”。因而在他的《参同契》一书中指出，如果只将理事分开来看，这种“契理”并不是“真悟”，如果统一看，则每一门都有一切境界在。所谓“门门一切境，回互不回互”。所谓回互，是指相互含摄，又互相排斥。他用子与母、君与臣等关系来描述个性与共性的关系。同时认为法体是动态（用）和静态（处）兼具统一，相倚相生。他以这样的思路去体认事象，使之事存理应，举足知路，而达到“即事而真”的境界。因此禅法运用精妙，圆转无碍，相比马祖道一的禅法，常有“石头路滑”之说，足见它的机用灵活的特征。

石头希迁的主张，影响到云门、法眼两系，都重“一切现成”，与他所主张的“即事而真”的宗旨一脉相通。而承受石头希迁付法的药山惟俨，就常事闲坐，并有“思量个不思量底”之说。药山传云岩昙晟，云岩又提出“宝镜三昧”法门，以“临镜”时“形、影”对显的关系，说明由个别领悟全体的境界。曹洞宗继承的就是这一脉络。

云岩昙晟的弟子洞山良价是绍兴人。久参不悟，一次在“过水睹影”时，豁然开悟。很显然，他完成了“石头命题”，与石头的禅法一脉相承。而曹洞宗真正的开宗者却是良价禅师的徒弟曹山本寂。

曹山本寂出家后首先学的不是禅宗，而是向密宗高僧元修学密法。这就为日后在曹洞宗中出现“禅密相应”现象奠定了基础。但是元修密师要他再去寻求能够使他澈明本心的心法，就来到江西洞山参学，拜在良价禅师的门下。本寂修行，修密法，参心印，悲智双运，也就真正明心见性。成就后的本寂禅师到韶州拜过六祖真身塔，又到江西灵川曹山，在俗世的市井之间广开法门，接引众生，并突破修习的最后一关“破牢关”。

我们知道，从当年的神秀、神会以来，禅宗传播走的是上层路线，到本寂禅师于市井广开法门，才真正地走士民宗风。洞山

良价和曹山本寂开创的曹洞宗，至此时方正式面世，并以禅宗的“事理不二，体用无碍”的心宗法要，继承和发展石头希迁的主张，更从“事象各别相涉”的关系上，建立了“偏正回互、五位功勋”等说法，也就是细分了在各种条件下“回互”的双方关系。而在禅法上，依旧是“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人”，只是禅法的运用愈趋细密。简单地说，就是和颜悦色地利用日常谈话时的话题，拿生活中的身边琐事，细心地叮咛、引导学人顿悟其中的关于宇宙、人生的真谛。

石头希迁下传的曹洞宗和马祖道一下传的临济宗，在当时并世发展。临济宗风以棒喝峻烈著称；而曹洞禅则回互叮咛，亲切绵密，颇重传授，表现出惠能门下青原行思和南岳怀让两大法系经各自发展后形成的不同宗风。

三

关于宏智正觉的“默照禅”，我们将在下一节再展开说明，现在只提示这是曹洞法门的一大发展。因为太理论化的内容不能一下子说太多，否则会把大家给说糊涂了。现在，我们先歇一歇，换个话题，就以天童禅寺为例，说说佛寺的格局。

宏智正觉禅师在天童三十年，其中一项功德是刷新和扩大寺宇。现在天童禅寺的大格局，基本上由正觉禅师奠定。门前的两个万工池是正觉禅师主持开凿的，建筑的格局主要是中轴线上的天王殿、佛殿、法堂以及边上的僧寮、斋堂，构成了禅寺的基本骨架。

在其后的发展中，在中轴线两翼，从南到北又增加了许多附属建筑。在天王殿的左右分别建造了回光楼、返照楼，回光楼之后专辟一座玉佛殿；天王殿后的天井两侧，分别建造了新新堂、客堂、伽蓝殿、祖师殿，在其东边建造了钟楼；而佛殿的两边，分

别是云水堂和应供堂，殿后天井两边则是自得斋和静观堂；紧接着的法堂两翼，是立雪轩和面壁居。

禅寺的主体至此基本完成，但是天童寺的规制大于一般佛寺，在日后的扩建中，又增加了三组建筑群：在佛殿与法堂的东面，建造了如意寮、奎焕楼和御碑亭构成的建筑群；在佛殿与法堂的西面，是库房、禅堂和戒堂构成的建筑群；而在法堂的后面，则是一组东桂楼、西桂楼、先觉堂、大鉴堂、长庚楼、古松堂组成的建筑群，这一建筑群的核心就是方丈室。方丈室是禅寺中住持的居室或客殿，也称函丈、正堂、堂头。“方丈”这一名称来自《维摩诘经》，一次阿难去看望维摩诘居士，看到他的居室仅一丈见方，却能容纳两千师子座，有不可思议之妙。与“方丈”相关的概念是“住持”，本义是“安住之、维持之”，原意指代佛传法、续佛慧命的人，后乃用来专指寺院的主持者或长老。因此对住在方丈室里的住持，俗家也称为“方丈”或“方丈和尚”。

天童禅寺建筑最有特色之处，是在第三组建筑群的西面，在一片坡阶台地上，在一处竹园的映衬下有一个长廊式一字排开的罗汉堂，在这里展示了著名画僧竹禅创作的“十六罗汉”镌石，以后又有人增画两幅，成为世俗传统的“十八罗汉”。

众多的建筑构成的佛寺，我们如何认识它标准的格局？

有一个“七堂伽蓝”的建筑制度专门指导禅寺的建设。“伽蓝”梵语称 Sanghārāma，译为“僧伽蓝摩”，意思是众园，又称僧园、僧院。原来指“僧众所居的园林”，一般用以称僧侣所居的寺院、堂舍。所谓“七堂伽蓝”，是一所佛教的伽蓝须具备七种建筑配置，一般指安置佛舍利的塔、安置本尊佛的金堂（佛殿）、讲经的法堂、钟楼、藏经楼（经堂）、僧房（在法堂东西北三方）和斋堂（食堂）。而唐代禅宗的伽蓝由佛殿、法堂、僧堂、库房、山门（又叫三门，以三扇门表示空、无相、无愿等三解脱）、西净（厕所）和浴室（温室）等七堂构成，其中以僧堂、西净、浴室为禁语之所，故总称“三

默堂”。这一理论认为寺院建筑暗喻佛面，七堂即指顶、鼻、口、两眼和两耳，也有说相当于人体的头、心、阴、两手、两脚。

“伽蓝七堂”制度形成于宋代，布局与传统四合院一致，后世沿用的大多为禅宗的七堂制，这也就是为什么我们今天看到的佛寺，不论是净寺、律寺、讲寺等各宗佛寺都与禅寺基本相同。到明清时期，基本演变为统一的山门、天王殿、大雄宝殿、后殿、法堂、罗汉堂、观音殿等七堂。以“伽蓝七堂”制度来看天童禅寺的建筑，我们就能看到它的基本功能建筑与扩建的部分，也就领略了建筑所包含的佛教意义。

附：《参同契》（节选）

[唐] 石头希迁 撰

竺土大仙心，东西密相付。人根有利钝，道无南北祖。
灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。
门门一切境，回互不回互。回而更相涉，不尔依位住。
色本殊质象，声元异乐苦。暗合上中言，明明清浊句。
四大性自复，如子得其母。火热风动摇，水湿地坚固。
眼色耳音声，鼻香舌咸醋。然依一一法，依根叶分布。
本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。
当暗中有明，勿以明相睹。明暗各相对，比如前后步。
万物自有功，当言用及处。事存函盖合，理应箭锋拄。
承言须会宗，勿自立规矩。触目不会道，运足焉知路？
进步非近远，迷隔山河固。谨白参玄人，光阴莫虚度。



“东南佛国”的照壁，护围着一寺的精彩。
(照片由天童禅寺提供)

双池印景

作为同时代的两大宗师，宏智正觉和大慧宗杲惺惺相惜，修习主张上的相悖并不影响双方的真诚友谊，这是大师之间的认同，其诚之真，堪称一代风范。

—

与许多佛寺的一个明显区别是，天童禅寺的天王殿外有内外两个巨大的泉池，开浚于唐代的至德二年（757）。那一年，正是宗弼县总禅师与观宗禅师一起，把东谷第二次兴建的太白精舍迁到现在天童禅寺的位置，这时候，距法璿禅师建立太白精舍只不过 20 余年。有一种说法认为，宗弼与县总是两位禅师，加上观宗禅师，这一时期的历史为我们留下法名的天童禅师，有这么三位。这大概可以与迁寺缘由的推测相一致。法璿禅师建立太白精舍才 20 余年，除非有特大的山洪或者火灾之类彻底毁坏佛寺建筑，在正常的情况下，唯一可以解释的迁寺原因，是在这 20 余年里，太白精舍声名日隆，原先的建筑规模，已经不再适应有三位禅师、一群比丘沙弥和日益增多的朝山信众的宗教活动，佛寺需要扩大规模。东谷宁静而鄙狭，原地拆建肯定不是好方案，何况佛寺兴隆后，已经有经济力量支撑新建，于是目光长远的宗弼禅师就下了迁寺的决心。这一推测于事实估计不会有大的出入，因为在迁寺

两年后的乾元二年（759），新的住持清闲禅师一上任就做了一件事情：新建食堂。吃饭的僧人和香客越来越多，这就是实际问题。

我们在前面已经知道，清闲禅师还做了一件颇费物力的大事，那就是种植了二十里的夹道松。这是唐肃宗李亨的时代，皇帝正把功勋卓著的神会大禅师请到宫廷里供养，并为他在洛阳建造荷泽禅寺，禅宗的南宗发展如日中天。这对于全国的佛教尤其是禅宗，不啻是一种激励。在当地，已经完成开发的鄞东平原经济发展势头很好，明州城即将在下一任皇帝代宗的时代从光溪鄞江搬迁到三江口，可想而知宁波平原也呈现出政通人和的好局面。笼罩在这样的氛围下，在新建的禅寺前花“万工”挖两个泉池，不是不可能的事情。

新浚成的双池，倒映着天童的四壁青山，也倒映出一种万法虚幻的暗喻。日后被命名为“双池印景”的两个万工池，其实很少有人读出过其中的深意，但是“双池”的组合，却让人联想到一种比翼联袂的意象。在佛门方外，联袂又能象征什么呢？

在370年后，它仿佛印证了两位伟大禅师的真诚友谊。

这事说起来需要花费一些笔墨。宏智正觉传习的是曹洞禅，但是宗风细腻、回互叮咛、亲切绵密的曹洞禅法，在修习的实践中常常会产生一些原先意想不到的副作用，因为修习人的根器智愚不同，就会有一些人，在没有师父峻烈截断、严厉棒喝的修习环境中，心生“执着”，自以为是地执着于一种夸夸其谈的“口头禅”，自以为是地执着于打坐的形式。用现代的话说，是自以为是地傻坐着，以为这就是修行；或者口上说佛法，根本未上心头。本来修习是件好事，现在反倒南辕北辙，成了大问题。这种不能把佛理化入切行的参禅，只是徒有形式的过场，就像黄金的碎屑落到眼睛里，“金属虽贵，落眼成翳”——佛理虽好，悟不了道反而成病。

曹洞禅法走进了一个怪圈：因“理悟”入手反而“执着”我识；因“无明我识”指导修习，导致形式上的坐禅。到了天童禅寺后

的宏智正觉，决心打破这个怪圈，他要着手做一件事，即刷新曹洞禅，倡导日后被称为“默照禅”的新禅法。

《坛经》说：“万法尽在自心，何不从自心中，顿见真如本身？”这就是禅宗修习的根本方向。所以宏智禅师坚持从禅宗的真旨出发，坚信心是诸佛本觉，但是众生的心往往自设障碍，蒙蔽本性。他认为，如果能静坐默究，仔细打磨，面对本心，去掉一切虚妄幻象，才是通向佛境的唯一道路。这就是惠能祖师倡导的“向内求”的不二法门。

从佛法倡导的“定慧”，到法华宗倡导的“止观”、禅宗倡导的“内求”，其实法门是同一的，只是越来越明确地表现出可操作性。现在，宏智正觉禅师的“默照”，则要更进一步落实这一宗旨，针对新的情况提出新的操作方法。

宏智禅师的禅法可用“默坐自照”四字概括。他认为“默”与“照”看起来虽是两种修行方法，但应当相辅相成。“默坐”是为了排斥外在的虚妄诱惑，“自照”则是观照自身的般若智慧。他把“顿悟参佛”的目标，通过“默照观心”的道路去实现。他说的这个“照”，就是《心经》所说的“照见五蕴皆空”的“照”。默与照正是新版的定与慧，相互的关系恰如《坛经》所说“犹如灯与光……名虽有二，体本同一”。默与照，正是这样的“体用一统”，以此来彻照人生，达到圆融无碍。这是一种“宁静下来，在自己的内心里寻找佛性”的法门，通俗地说，既不能傻坐呆定，也不能喋喋于口心不一的“口头禅”。默照禅就是在坚持“心悟”的前提下克服和防范两个弊端。宏智正觉的努力，把曹洞禅法回归到它本来的道路，并提升到一个新的层次。

这时候，临济宗那边也出了一个大师，提出了另一个主张，那就是大慧宗杲的“看话禅”，而且那位宗杲禅师，也偏偏来到了与天童禅寺十数里之遥的阿育王寺。两位同时代的最著名的禅宗大师，在一个特殊的机缘下，汇合了。不同的禅法主张，同一地

方的两个著名道场，他们会碰撞出什么样的火花呢？

二

让我们先认识大慧宗杲。大慧宗杲（1089—1163），俗家在宣州宁国，十七岁到东山慧云寺出家，次年受具足戒。宗杲先后参访了洞山微、湛堂文准禅师，宣和年间，他到东京参学于临济宗杨岐派大师圆悟克勤后得大悟，所以他行的是临济宗的杨岐禅法。圆悟克勤以所著《临济正宗记》付嘱于他，与他分座说法，宗杲逐渐名震京师。

临济禅在临济义玄的棒喝宗风下声闻天下。这种峻烈之风对某些慧根深厚的人很有启悟作用，但是不能适应根器锐钝不一的全部学人。于是在圆悟克勤时代，创导了一种“文字禅”。文字禅首开于汾阳善昭禅师，到雪窦重显作《颂古百则》，成为第一道里程碑。他们搜集历代大师悟道的公案，编辑成书，并以“颂古”的名义，发表自己的评价。所选的公案都十分精到，而且出语雅致，诗意浓郁，因此饮誉禅林。《禅林宝训》说：“教外别传之道，至简至要，初无他说，前辈行之不疑，守之不易。天禧间雪窦以辩博之才，美意变弄，求新琢巧，继汾阳（善昭）为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变矣。”

圆悟克勤的一大贡献是对雪窦重显的《颂古百则》再作注解，以雪窦的原文作为“公案”，在公案之前加“垂示”提挈总纲、点明关键；在公案中加小字夹注称“着语”，进行提挈纲领地注释；公案后又继以“颂古”和“评唱”，对本题的禅意作正面阐释。这样，以“垂示—公案—着语—颂古—评唱”五个部分所构成的100个案例，形成了圆悟克勤的《碧岩录》，成为文字禅的第二块里程碑。《碧岩录》的基本目的，是期望学人从“颂古”当中悟出“禅

机”，最终导向自我本心的明达。

禅宗以不立文字为祖训，何以会出现文字禅？圆悟克勤说得很精到：“既不立文字语言，（心）如何明得？所以道，路逢达道人，不将语默对。”也就是说，不立文字并非绝对，它本身也并不是禅宗的目的。以恰当的文字语言提挈，对于明心见性这一本质目的恰恰是必要的。

首先对“文字禅”发生兴趣的是北宋的文人士大夫。文字禅的禅机可隐寓于诗，也可从诗中解读领会，用圆悟克勤的话来说，是“绕路说禅”。诗化空灵、恬淡洒落的禅语意境，非但契合于文人士大夫的“逃禅”心态，而且能启迪诗意的心灵。这种文人化的、愈趋精致的新禅学，推动了北宋禅宗风气的普遍化和世俗化。

在这种文坛世风下，北宋的士大夫多与著名的禅僧交往，尤其在京城，文禅往来蔚然成风。宗杲先后认识了张商英和右丞相吕好问，又于南宋初应丞相张浚之请，主持余杭径山能仁禅院，“宗风大振，号称临济再兴”。这是宗杲最辉煌的时代，以天下第一寺住持的身份，交通王侯，出入巨室，何其风光？其间，他又与侍郎张九成交往甚密，两人讨论《大学》，议论朝政，却因此犯了聪明人常常会犯的错误。宗杲实在是才太高，他博通内外典籍，融摄经教，和会儒释，融世出、世间法于一体。通俗地说，他是儒、佛两精，凡圣双通，又慧辩无碍，一张嘴皮子说出来的都是理。丞相张浚说他“纵横踔厉，无所疑于心，大肆其说，如苏、张之雄辩，如孙、吴之用兵，如建瓴水转圆石于千仞之阪。诸老敛衽，莫当其锋。于时贤士大夫，往往争与之游”。将他比作苏秦、张仪的雄才，孙武、吴起的大略。甚至“临济宗绪之不坠，实赖以扶持”。确实，在南宋以后，因为大慧宗杲的影响力，使临济宗一枝独秀，成为禅宗与汉传佛教最具代表性的宗派。

《碧岩录》一出，影响非凡。参禅之风，因为有了新的形式，质近文字游戏。大慧宗杲敏感地发现了这一问题，他想，这一状况

真是有书不如无书。于是他凭借自己在禅林的威望，索性将他老师的《碧岩录》毁版，并提出了“看话禅”的主张。所谓“看话禅”，简单地说，就是不泛泛地参阅前辈各种“公案”，而是专就一则古人的“话头”，历久不释地参究，以求最终获得开悟。按照宗杲的说法，他的新禅法“但将妄想颠倒底心，思量分别底心，好生恶死底心，知见解会底心，欣静厌闹底心，一时按下，只就按下处看个话头”。以一个可以苦思冥想的话头，诸如从赵州从谗禅师那里引入的“庭前柏树子”“麻三斤”“干屎橛”“狗子无佛性”等，去压住所有无谓的妄想、分别、好恶、见会、静闹之心，以求得内心的真如。

宗杲倡导的这一禅风的特点是“先慧后定”，这与宏智正觉的“默照禅”之“先定后慧”正好大异其趣，二者合力，颇影响一代禅风。临济宗从“祖师禅”到“文字禅”再到“看话禅”，大慧宗杲成了又一个阶段的标志。但是大慧宗杲毕竟是个爱张扬的僧人，当时风头正健，他在得意地提出“看话禅”的同时，又嘲笑宏智正觉的“默照禅”是不求妙悟，是将心止心，到千佛出世时也不可能彻见心性。更有甚者，说默照禅是“剃头外道”——剃了和尚头的外道妖魔。

聪明人的毛病，就常常出在得意之后会忘形。这种忘形，与学术上会树立论敌，在政治上说不定什么时候由此埋下祸根。

宗杲的好朋友张九成是南宋的主战派，与专制的主和派秦桧相互抵牾。宗杲虽然身处方外，但于国家多难之际，也顾不得方外的身份，提出“菩提心则忠义心也，名异而体同”。僧俗唱和，激扬江山。秦桧猜度张九成必然会恶议他，就暗令他的党羽司谏詹大方以“与宗杲谤讪朝政”为由弹劾张九成。张九成倒台了，宗杲成了重要的口实——谤讪朝廷本来已经是大忤逆，何况居然与和尚一起谤讪，那更是大逆不道。在这场政治斗争中，宗杲被莫名卷入，从此经历了长达十六年的流放生活。宗杲压根儿没想到，自

己竟然连和尚都当不成了，先后被贬到衡州、梅州，成了政治罪犯。到绍兴二十五年（1155），他才得“蒙恩自便”，可以自由活动，他的僧籍也恢复了。因此他返回了浙江。

绍兴二十六年（1156），伤痕累累的宗杲要来主持明州的育王山光孝寺，也就是今天的阿育王寺，那一年，他已经六十八岁了。天童禅寺的宏智正觉禅师得到了这个消息。两位宗旨异趣的大师来到了一起，一位是曹洞禅的当代宗师，一位是临济禅的时代旗手；一位力倡“默照”，一位高扬“话头”；一位低调处世，一位高调行事，而且一位曾蒙受了另一位的奚落攻击，人们有理由担心，这一次不知会闹出什么样的事情来。

比大慧宗杲小两岁的宏智正觉，此时也有六十六岁，到了沉得住气的年龄。然而高僧大德的非凡人格并不以年龄论高下，宏智正觉从心底里钦佩大慧。当时育王寺的住持之位出缺，宏智正觉就力荐宗杲禅师到育王寺担任住持。观点的抵牾是一回事，对于学识道行的认同，则又是一回事。大慧真的要来了，这本来就是宏智的心愿，他有些激动。他就对育王寺的知事僧说：宗杲禅师一到，来追随他的人必定会不少，育王寺的经济压力就大了，不能让这样的高僧大德一天到晚为钱粮供应的事操心，你们要从现在起多积蓄财资米粮。果然不出正觉所料，宗杲一到育王寺，从者若鹜，不多久，囤积的粮食就吃光了。宗杲一时手足无措。这时候，宏智正觉就翻山越岭将天童寺的所有存粮派人送往育王寺。宗杲很感动，由衷地说：“非古佛，安能有此力？”他终于看到了“剃头外道”古佛般的崇高人格与道风。

宗杲决定亲自到天童寺向正觉致谢。他在“浙东第一状元”张孝祥的陪同下走向天童山。宏智正觉一得到消息，马上步行二十里，亲自到少白岭上来迎候。宋代禅宗的两颗巨星终于汇合了，他们握手言欢，互道衷肠。他们相互让座，谁都想让对方先在少白亭里落座。一旁的张状元很感动，说：“相互揖让，这本来是我们

儒家的遗风，想不到佛家做得这样好。”状元提笔，为少白亭题写了“揖让亭”三字亭名。

从此，两位大德私交弥笃，各传一宗，褒奖精进，相互唱和，心气相通。有一天，宏智正觉拉着大慧宗杲的手说：“吾二人皆老矣！尔唱我和，我唱你和。一旦有先溘逝者，则存者为主其事。”

绍兴二十七年（1157），正觉预感到大限将至，沐浴更衣后召集众僧，写了一偈：“梦幻空花，六十七年，白鸟烟没，秋水连天。”他给大慧宗杲写了一封信，再一次恳请宗杲来为自己主持后事，临终托付，言真情切。在宏智涅槃前的最后时刻，他又做了一偈作别：“钝鸟先飞易，灵龟脱壳难。我无你不去，你无我不行。”表达了他对大慧宗杲的惜别之情。

宏智禅师圆寂了，享年六十七岁。这时大慧宗杲已经在杭州主持“天下禅宗五山之首”的径山能仁寺，接到消息后，宗杲立刻兼程赶来，为正觉禅师削发展拜，办理后事。他对众人说：宏智正觉禅师的圆寂，是“法幢摧，法梁折，法河干，法眼灭”。这是一位大师对另一位大师最真诚的评价。

因为只有大师，才掂量得出大师应有的真正分量。

三

天童禅寺虽是十方选贤的大丛林，于禅宗的五家七宗中，唯有沩仰宗没有进入。因此我们在说天童的时候，有必要为沩仰宗作一补笔。

在禅宗的五个流派中，沩仰宗形成得最早，也衰落得最早，但是他对于中国禅宗的贡献，自不可泯灭。恰如青原行思以后有一位石头希迁，南岳怀让以后的传法人马祖道一也是一位伟人，与

石头希迁一样，他的伟大也在于把中国禅的智慧真正地得以发挥，而沩仰宗正是第一个实践马祖智慧的宗派。

什么叫智慧？正如我们在前面说到印度禅时，用“执油过街”的例子形象地说及，而关于中国禅的智慧，也有一个形象的故事，这个故事是宋代的法演禅师说的：

有人问五祖寺的大和尚：“什么是禅？”他就告诉人家：“有两个贼，一个老贼，一个小贼。老贼年纪老了，有一天他的儿子小贼问他：‘爸爸，你老了，告诉我找饭吃的方法吧。’老贼答应了。到晚上，老贼带小贼到一富人家，挖了一个洞进到屋里。老贼用百宝囊里的钥匙，把一个大柜的锁打开，就叫儿子钻到柜子门里边，等儿子进去后，又把锁锁上。然后大叫一声：‘有贼了，抓贼啊——’说完就悄悄地走了。那富人听说有贼，赶紧搜查，既找不到贼，也没发现丢东西，就去睡了。那柜子里的小贼却不晓得父亲什么用意，只想着怎样才能逃走。于是就学老鼠咬衣服的声音，一会儿，富人的太太听见了，就叫丫鬟掌灯来看衣服。刚一开柜，小贼一跃而出，一掌打倒丫鬟，把灯吹灭，撒腿就跑。富人家发现果然有贼，派人急追。一直追到河边，小贼急中生智，抱起一块大石头丢到河里，自己却绕个道儿回去了。到了家里，父亲正在喝酒，看到他回来了，笑嘻嘻地说：‘你以后不愁没有饭吃了。’这小贼能从无法中想出办法，这便是禅。”

从无法中想出办法，这便是中国禅的智慧。马祖道一，正是深谙此道者。沩仰宗的开创人沩山灵祐（771—853）为南岳怀让下的三世，是马祖道一的法嗣百丈怀海的弟子。灵祐和他的弟子仰山慧寂（807—883）两人一搭一档，举扬一家宗风，在现实的生

活中演绎禅的智慧。沩仰宗创立并兴盛于晚唐五代，前后传承约150年，入宋后逐渐衰微。《五家宗旨纂要》称其宗风是“师资唱和，语默不露，明暗交驰，体用双彰”。于早期禅宗“祖师禅”苦行默想之外别为一流，法道甚盛。

百丈怀海曾经告诉沩山：“想要认识佛性，应看时机因缘。时机一旦来临，就如同迷醉忽然醒悟，遗忘忽然记起，这时才知道，自家的东西不是从别人那里得来的。所以祖师说：悟了如同没悟，无心也就无法，只是没有了虚妄凡圣等心。”这就是中国禅的“向内心求”的要旨。

但是如何向内心求？沩山跟着百丈学法的时候，有一次百丈说：“你去拨拨炉子，看看还有没有火？”沩山拨了一会儿，说：“没火了。”百丈就起身亲自去拨，拨到深处，拨出一点火星。他夹出来给沩山看，说：“你还说没火，这是什么？”沩山突然开悟。这是一件十分生活化的事件，沩山却从中悟到如何“向内心求”的要旨。

中国古代几乎没有确立过逻辑学，印度佛教的“因明学”也没有充分在汉传佛教中展开。沩仰师徒就先从“名实”“体用”入手，用来破禅的“语言障”。有一天，沩山叫院主，院主就过来。沩山说：“我叫院主，你来干啥？”院主一听傻了，无言以对。沩山又让侍者去叫首座。首座来了，沩山又说：“我叫首座，你来干啥？”这就是他的化机。院主这一名称与那个担任院主的僧人，正是名与实、体与用的关系，所以沩仰禅是“语默不露，明暗交驰，体用双彰。”沩山禅师说过：“执着于名称，就是往里面运粪；不执着于名称，则是往外运粪。所以说道不是道。”沩山年迈时，有一天他说：“老僧我百年之后，到山下做一头水牯牛，左肋下写五个字：沩山僧某甲。这个时候，如果叫我沩山僧，可我却是水牯牛；如果说我是水牯牛，我又是沩山僧。那么究竟该叫我什么才好呢？”这就是著名的“沩山水牯牛”公案。

沕仰禅的智慧，有时候正如“脑筋急转弯”。有一天下大雨，满山雨雾茫茫，天性上座在仰山面前赞叹道：“好雨！”仰山问：“好在何处？”一下把天性上座问哑了。仰山说：“我倒是能说出它好在哪儿。”天性便问：“好在哪儿？”仰山用手指指雨，又把天性指傻了。这不是文字游戏，而是体用的区别。

一位僧人对仰山说，他与沕山因缘不合，“沕山大师问我叫什么名字？我说叫归真。他就问我：归真在哪儿？我答不上来。”仰山听后，说：“你再回去，就说你能回答了。他要是问你归真在哪里，你说就在耳朵里、眼睛里、鼻子里。”那僧人回去说出了这句话。沕山听了便说：“你这撒谎的家伙！这是坐五百人大道场的大善知识之语，怎么会是你说的？”

沕仰禅“从闻入理，闻理深妙，心自圆明，不居惑地”，这正是沕仰宗对“顿悟”的理解。寻思、顿悟，悟的是什么？教人有会心处。同出百丈门下，黄檗、临济教人断绝思路，以“逼拶”为法门，而沕仰却好教人寻思，顿悟的“心自圆明，不居惑地”是相同的，但在方法，临济则棒喝，沕仰则趣说，从家常话中让人看到晴空一片白云，秋夜一轮明月。

沕山曾说：“所谓道人心，应当质直无伪，无背无面，没有欺诈。无论什么时候，眼看耳听，自然而然，没有一点拐弯抹角，也用不着闭眼塞耳，只要情不附物就行。就好比秋水澄静，清净无为，淡泊无碍，所以叫做道人，也叫无事人。”他说的道人心，在“视听寻常”方面与一般人相同，在“情不附物”方面却与一般人相异，并无奥妙，只是“质直”些。

沕仰禅就在视听与常人同、情物与常人异的节骨眼儿上，把禅与现实生活直接地对接起来，也可以说是“生活禅”的祖师。有人问沕山：“已经顿悟的人，还要修习吗？”沕山说：“如果真是悟得本来，那还谈什么修不修呢？不过一般来说，机缘得当，所谓顿悟也只有初心萌发而已，还有长期积攒下来的习气没能除

去。所以，除去这习气，也就是修，并不是另有什么修习之法。”他强调说：“说得简单一些，就是实际生活中，不染一尘；无数门类途径里，不舍一法。如果能由此单刀直入尽解凡圣之情，则体露真常，理事不二，当下就能成佛。”

附：《坛经·坐禅品第五》

师示众云：此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心元是妄，知心如幻，故无所著也。若言著净，人性本净，由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清静。起心著净，却生净妄，妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是工夫，作此见者，障自本性，却被净缚。

善知识！若修不动者，但见一切人时，不见人之是非善恶过患，即是自性不动。

善知识！迷人身虽不动，开口便说他人是非长短好恶，与道违背；若著心著净，即障道也。

师示众云：善知识！何名坐禅？此法门中，无障无碍，外于一切善恶境界，心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅。

善知识！何名禅定？外离相为禅；内不乱为定。外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。

善知识！外离相即禅，内不乱即定；外禅内定，是为禅定。《菩萨戒经》云：我本性元自清静。善知识！于念念中，自见本性清静，自修自行，自成佛道。



天童的内外万工池，构成特殊的双池景观。
(照片由天童禅寺提供)

凤岗修竹

天童寺第三位入宫说法的禅师，对于佛教在世上的使命有着他特有的解悟。他给世人留下一段语重心长的话，让人回味无穷。他把临济禅带到了天童，其实不管五家七宗，都是正法眼藏。

—

天童道过景倩亭后称凤岗，一片茂密的竹林出落得尤其郁郁葱葱。山风从竹梢掠过的时候，满坡摇曳的竹枝，恰似凤凰摆尾。那竹子生长得特别奇怪，四季都是嫩嫩的绿，就像是春天的新篁，枝枝都是均均匀匀的长势，深绿的秆上浮着一层似粉如脂的白色，就像刚刚掰开的新箬，让人想到永葆的青春。

竹在中国文人的联想中，象征着一种人格。说其“未出土时先有节，及凌云处尚虚心”也好，谓其“坚忍不拔”“宁折不弯”“挺拔清高”也罢，这都是一种令人愉快的人文理想，于僧于俗，都是这样。每当见到那一片竹林，都令人油然想到曾经生活在天童的一位伟大的禅师，他叫慈航了朴。

慈航了朴禅师是天童寺第三位受到皇帝邀请，到大内禁中去说法的人。南宋的淳熙五年（1178），宋孝宗赵昚召已经主持了天童寺十五年的了朴禅师入内廷问道，我们已经无法知道禅师向皇帝说了些什么，只知道皇帝闻法后非常高兴，临别时御书

“太白名山”四个大字赐给禅师。这是对太白山的赞誉，更是对禅师本人道行的赞誉。了朴禅师回到天童后，建造了一座“云章阁”来珍藏这幅御书。“云章”这个名字起得别有深意，它既是“天文”——皇上文采的另一种说法，也可作“彰云”解，章者彰也，太白生云。

慈航了朴是临济禅法开悟的大师。中国禅宗自六祖惠能传南岳怀让一脉后，经马祖道一、百丈怀海、黄檗希运到临济义玄创立了临济宗，再经六传到石霜楚圆后，他的两个弟子分成杨岐、黄龙两派。杨岐派开宗者为方会，因住江西杨岐山（今萍乡北）得名。黄龙派开宗者为慧南，住江西黄龙山，得名黄龙慧南。慧南初学云门禅，后从临济宗。从黄龙慧南再五传，就到了慈航了朴。

了朴，俗家在福州，黑黑的皮肤，高高的个子，人们都说他长得就像一尊罗汉。初受戒时，他告诉戒师说“现在我感到自己的身心非常的轻盈和安静”，戒师很惊讶，说他“真得上品妙戒矣”。后来，了朴得法于育王寺的大和尚无示介谏，学的就是临济禅，得黄龙宗真谛。1163年，明州太守景仰了朴的道风，请他主持天童寺，他答应了。据说那天晚上，天童寺的好几位老和尚都做了一个同样的梦，他们都梦见一位铁罗汉乘着一条大船航海而来。这个梦的奇妙处就在于，所谓铁罗汉，也就是黑黑的、高高的身形，这仿佛是一个暗示。由于了朴禅师的到来，也把临济禅带到了天童禅寺。

慈航了朴是一位与僧同乐的长者，他主持天童二十年，没有一天不与僧众们一起吃饭，用现代的话说，他很低调，也很朴实，能与群众同甘共苦。他对自己的要求很严格，也要求全寺僧众严行戒律，肃遵规矩，不管是沙弥剃度，还是比丘受具足戒，都遵行有序。给人的感觉就是，这是一位真正的修行者，又真正是一位修行者的领袖，他一心要修成菩提正果。

当时，宋孝宗的太子魏王，也就是后来的宋宁宗赵扩正在明

州担任知州。赵扩很仰慕了朴禅师的道风，两人经常相互礼往，相处得十分契合。大概也因为有这个原因，投奔天童禅寺的僧人越来越多。这就使了朴禅师有些不安。他不愿意被人误解成“政治和尚”而惹出一份烦恼，所以他就对徒众们说：“古时候要成为僧人，先得经朝廷的试经，合格的才能剃度，所以那时发心入释门的人，多是发誓要求得道果的。如今的世道，佛法淡薄，名存实亡。有钱人宽袍盛饰，少钱的做生意牟利，贪心伪作，无所不至。很可怜呀，这都是不知因果、不明佛法之故。你看世上的人，常常是没有悟法的偏说自己得悟了，未求证果的却说自己得了证果，他们阿谀权贵，追求现世的享受，没有真心为法，一味贪嗔造业。这样的人，败乱生害，就像佛祖说的，‘譬如狮子身中虫，自食狮子身中肉，非外道天魔能破’。你们既然出家为僧，必须远离这样的魔道。”

南宋王朝经过公元1141年的“绍兴和议”之后，获得了“划淮而治”的偏安局面。三十年过去了，孝宗主政的淳熙年间，富庶的江南涵养了这个偏安王朝的元神精气，经济开始繁荣。作为京畿之地的明州（宁波），城市的商品经济欣欣向荣，苟安一隅的人们暂时忘却了战争的痛苦而开始尽情享受现世生活的欢乐，并憧憬着更加欢乐的未来。慈航了朴禅师看到了世风浮躁，看到了人间的贪、嗔、痴蔚然成风，感觉到他的时代正处在多元诱惑泛滥的浊流之中，守住自己的道德底线和修习基础，比好高骛远地追求菩提智慧更为重要。了朴禅师这样对弟子们说：“你们初为僧人，如果不以三衣一钵、种种禁戒来制御自己的身心，如何能入道？”针对很可能轻易就侵蚀精神的“三毒”和花花世界的虚妄幻象的诱惑，他作了一个比喻，他说人的执着和妄念，“就像一匹烈马，生性桀骜不驯，只能服用毒药方得片刻安静。如果这样做，日后三途重苦，后悔莫及”。他还不无忧心地警告他的弟子：“贼来要打，客来要看。可是现在的世风就像三更半夜，人

面似贼，贼面如人，你们怎么分辨？”

这就是大禅，大禅无机。

了朴禅师可以称得上是在“经济发达地区”遇到了新问题的大和尚，这位曾经为皇家登堂开示的著名禅师，并未口若悬河，而是一而再、再而三地告诫人们，首要的是从生活的细节中守住最基本的认知底线，守住五蕴的第一念，警戒一切“有为法”的诱惑，这才是禅的最基础的功课。

了朴禅师留给这个世界的，就是上面的那几段最重要的话，难道不正如破晓洪钟，值得代代正闻？

二

现在我们得说说临济禅了。天童自咸启禅师起行曹洞禅法，了朴禅师又一改禅风，会不会因此宗风紊乱？这只有当我们理解临济禅之后，才会自然得出结论。

临济宗法实际上起自黄檗希运，始盛于临济义玄。义玄跟从黄檗希运学法 33 年，之后往河北镇州（今正定）滹沱河畔建临济院，弘扬希运所倡导的“般若为本、以空摄有、空有相融”之禅宗新法，以临济院举一家宗风而大张天下。后来，黄檗禅寺成了临济祖庭。黄檗希运倡立的禅宗新学主旨是“无心”。他说“无心者，无一切心也。如如之体，内如木石，不动不摇；外如虚空，不塞不碍。无能所无方所，无相貌，无得失。”又说：“但能无心，便是究竟。”他称自己的禅法是教外别传的“心法”。黄檗希运继承马祖道一“即心即佛”的思想，力倡“心即是佛”之说，以为“性即是心，心即是佛，佛即是法”，主张“以心印心，心心不异”，因此后世有“心心相印”一说。

黄檗希运的“无心”，也许可以用白话解释为“无理性”。人

们常常被语言所定义、被逻辑框定的陷阱所束缚，也由此产生种种执着与妄念。黄檗要打破的，正是“言之有理”“思之可原”的种种判断、推论、演绎，种种言不由衷和自以为是的表达。打破“语执”，才能传“心”。故黄檗无心的“心”，是我、法二执之心，而禅宗以心传心的“心”，却是佛心真如。

临济的修习，义玄上承六祖惠能，综合南岳怀让、马祖道一、百丈怀海、黄檗希运的禅法，以其机锋凌厉、棒喝峻烈的禅风闻名于世。希运不主张读佛经，而主张读“公案”；不主张苦修，而注重顿悟。他接引信徒的方式单刀直入，机锋峻烈，常以手启或警句使人悟省。凡是向希运问法的人，入门之前必遭当头一棒，能对棒击领悟者，方纳为弟子。义玄曾三度向希运求问禅义，三度被希运当头棒打，只得离开黄檗。后经大愚禅师指点，义玄得省悟，又重返黄檗，终得师从希运。后来义玄在临济院接引僧徒，也袭用希运“当头一棒”的接引法，同时伴之一声大喝，后世故又有“当头棒喝”的说法。棒喝，就是要突然打断所谓的逻辑思维。

其实这种“棒打接化”的手法，它的发明者却是青原系的德山宣鉴（782—865）。德山常以棒打接引学人，形成特殊的家风，世称“德山棒”。黄檗希运受到他的启发，加以发挥。这种“棒喝”的宗风，成为日后中国禅的代表性特色，因此，世有“临济喝，德山棒”之称。临济义玄针对学人的因缘和根器，发明的“喝”，又有不同的喝法，称“临济四喝”，也就是义玄接化学人常用的四种方法。《临济录》里说：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛狮子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。”这是针对不同因缘和根器的人所采用的不同喝法。“金刚王宝剑”的喝法，为发大机之喝，用于学人系著知解情量，拘于名相言语时，用之犹如宝剑截物一般。“踞地金毛狮子”的喝法，为大机大用之喝，如果修禅者为了测度师家，来呈小机小见时，震威一喝，犹如狮子咆哮，振聋发聩。“探竿影草”的喝法，是师家为了勘验

学人的修行，或者学人为了测试师家时的勘验之喝，喝一声探探路。“不作一喝用”的喝，即是高层次之喝，虽不入前三喝之中，却能将前三喝收摄在其中。所以临济义玄“棒”与“喝”的结合，创立了一整套接引学人的方法。

会昌法难，希运得观察使裴休的保护，保全佛法一脉。裴休常参问希运，并录其所说辑为《黄檗希运禅师传心法要》，为后世临济宗必读的公案。希运认为自己的禅学思想是前无古人、后无来者的，他在圆寂弥留之际说：“前后之际，前际无去，今际无往，后际无来。”唐宣宗李忱听到后大为赞赏，授予“断际禅师”的谥号。“断际禅师”意思是空前绝后的高僧。

临济接化手段的变化，大致可以分为义玄的“临济喝”，汾阳善昭、圆悟克勤的“文字禅”和大慧宗杲的“看话禅”三个发展阶段。而所有手段只为一个目的，那就是要破除修习者的我、法二执。义玄禅师说过，他棒喝接化学人，“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺”。所谓“夺人”，就是破除、摈弃“我执”；所谓“夺境”，就是摈弃、剥夺“法执”。佛教认为，“我”只是因缘和合的假象，并无真实性体，世人执着于“我”，便会产生种种谬误和烦恼。同样佛教也认为，作为一切事物和现象的“法”，其实并无自性，永远处于刹那生灭变化之中，世人执着于“法”，予以虚妄、分别，就妨碍了对真如的悟解和体验。因此破除我执和法执，就是破除产生执着心、分别心、虚妄心的基础，而这三心，正是产生掩盖了真如心的贪、嗔、痴“三毒”的缘由。

所以到宋代的风穴延沼、首山省念和汾阳善昭，临济宗在传法中大力举扬义玄当年提出的“四料简”“三句”“四宾主”和“三玄三要”等要旨，成为临济禅法的主要特色。作为要了解临济禅的读者，其实没有必要去拘泥于这些字面，拘泥了也是“执着”。因为那些只是对于参悟方法的细节分野，而重要的还是“三玄”，所

谓“体中玄、句中玄、玄中玄”。什么是“玄”？这里倒有一个大道理在，也就是说，“真如”是不可能用语言说清楚的，因此接人的方法之一，就是以玄对玄，用抽象而捉摸不透的语言说禅，反成为“活句”而点化学人，否则就是“死句”。也因此有“临济三句”，强调了悟性须参活句，莫参死句，活句下荐得，堪与佛祖为师；死句下荐得，自救不了。

我们现在明白了，所谓临济禅与曹洞禅，目标是完全一致的，只是一个和风细雨，一个棒喝截住，目的都是为了激发灵性，顿悟真如。就像两道通向同一屋子的门，走哪一道都可以入内。

三

当人们一旦接触禅宗，首先对于它的“不立文字”的主张会有深刻的印象。其实禅宗在历史上留下的文字，比任何一个宗派多得多，那么如何理解“不立文字”，就成为了一个有意思的话题。这便是禅宗特殊的语言观。

“不立文字”在禅宗典籍中还会有许多类似的说法，比如“不执文字”“不落名言”“不落唇吻”“不涉言诠”“不立义解”，总的表达了禅宗对于幽玄奥妙的禅法不可也无法用语言表述的认识。

唐代有一位惟政禅师，有一天他对僧众说：“今天去垦荒，劳动结束后，我给你们讲禅法大义。”开荒完毕，僧众聚集在法堂上，惟政却张开两只手，云：“大义田即今存矣。”后一言不发。僧众大为疑惑，不知何意。惟政是一位得道高僧，他用这样一个方法，表达了禅法大义无可言说。

德山宣鉴禅师说过一句著名的话，他说：“我宗无语句。”这就是不立文字。

高僧们常常就是用这样的方法，表达对于“第一义谛不可

说”的思想。五代时的瀑先禅师有一次在灵曜寺升座，上堂只说了一句：“四众云集，叫老僧说个什么？”说完便下了座。南岳怀让道出了“说”的本质：说似一物即不中——说出来的都不是。所以禅师们又常常用沉默不语来回答僧徒的有关提问。有僧人问麻谷宝彻禅师：“如何是佛法大意？”禅师默然不答。不答为答，意为无法答，一开口便是错。这种“默然”就是“不说而说”，而领会了禅师这种无言的启示，便是“不闻而闻”。

佛教称这种方式为“净名杜口”。

这一传统起源于佛教的经典。《维摩诘经》说，在古印度的毗耶离城，文殊菩萨向著名的大居士维摩诘询问什么是“不二法门”？维摩诘默然不语。文殊菩萨赞叹道：“善哉，善哉。乃至无有文字语言，是真入不二法门。”禅宗又将它发挥到了极致。药山惟俨禅师有一次被院主请去上堂说法，等僧众云集法堂后，惟俨登上法座沉默了片刻，便下座回到方丈去了。焦急的院主追到方丈，说：“您不是答应上堂说法吗，为什么又返回了方丈？”惟俨说：“讲佛经有经师，讲佛论有论师，讲佛律有律师，叫老僧说什么呢？”药山惟俨真不愧为一代名僧，他不但强烈地表达了禅法不可言说，而且还表明，禅法有别于传统佛教，是在全部佛教经典、律、论之外的“教外别传”。

所以晚唐五代以后，许多禅师都不主张读经念佛。后唐庄宗信重佛教，诏邀休静禅师和一些高僧入宫受供养。皇帝看到其他的高僧都在认真诵经，只有休静和他的弟子们无所事事。庄宗问：“禅师您为何不读经？”休静用两句诗回答：“道泰不传天子令，时清休唱太平歌。”意思本来是佛，不必读经。庄宗又问：“为什么您的弟子们也不读经？”休静又用两句诗回答：“狮子窟中无异兽，象王行处绝狐踪。”意思是禅门中个个是狮子、象王，都不读经而成佛。庄宗再问：“那么其他大师们为什么都读经呢？”回答仍是两句诗：“水母原无眼，求食须赖虾。”意思是他们没长

慧眼，只能求助念经帮助。

无独有偶，临济义玄禅师有一次陪同朝廷官员王常侍参观寺院的僧堂。王常侍问：“这一堂僧人诵经么？”义玄说：“不诵经。”王常侍又问：“可习禅？”义玄说：“不习禅。”王常侍奇怪了，问：“既不诵经，又不习禅，究竟作个什么？”义玄禅师正色回答道：“叫他们一个个都成佛作祖。”

六祖惠能说：“诸佛妙理，非关文字。”

洞山良价禅师说得还要彻底：“全部佛经只是一个之字。”意思是佛经像“之”字那样绕来绕去，使人沉迷于表面的语言文字、概念义理之中，无法直接领悟禅法的真谛。

——禅家提出了语言表达功能的限度问题。

我们在前面已经说过，禅宗认为禅法的微妙不可言说，必须打破现有的语言、概念对人们思想的束缚。禅宗强调自心具足，人人是佛，要求明见自性，认识真我，以简洁明快、单刀直入的禅法，深窥人心，体察玄奥。许多得道禅师都经历了那突然来到、不可言说的“省悟”，然后彻底摆脱了世俗的种种烦恼，包括对死亡恐惧而进入安宁、平常、充实、自在的精神境界，获得对于心灵、对于人生的从未有过的全新感受。

这就出现了一个问题：既然禅宗不立文字，开口便错，为什么还会留下如此多的化人“公案”？事实上，禅师们不可能永远沉默不语，他们要启发后学，引导开悟，传播佛法，交流心得，都必须借助语言。临济宗的大愚守芝禅师提出过“放一线道”原理，也叫“通一线”。即是说，通过略开方便法门，以语言的暗示启发，引导初学者登堂入室，领悟禅法。

“放一线道”，在唐代又叫“官不容针，私通车马”，意思是说官法严明，不容丝毫含糊，然而私下人情却大可通融。但这个“私通”，须是禅语。禅语的风格在常人听来奇特怪诞，有人问曹洞宗的正勤院蕴禅师：“什么是禅？”禅师回答说：“石上

莲花火里泉。”莲花怎会生在石上，火焰里又怎么能有泉水？这就是“奇特怪诞”。这种“怪诞”在禅语里却十分正常，有人问南台勤禅师：“如何是祖师西来意？”禅师回答说：“一寸龟毛重七斤。”这就是禅家语言，让学人无法按照通常的意思去理解。用无法按常义去理解的禅语，猛地截断学人的思路语路，使他们无从寻言逐句，无可用心，在疑惑窘迫中，有可能猛一翻身，彻底抛撇世俗的知识见解，摆脱一切妄情俗念的束缚，跃入开悟的门径。

“私通”的禅语讲究“不说破”，忌讳据实正面叙说。有一次，怀海禅师对众僧说：“我要派一个人去传话给西堂和尚，谁能去？”他的弟子五峰说：“我去。”禅师问：“你怎样传话？”五峰答：“等见了西堂再说。”禅师又问：“见了西堂说什么？”五峰答：“等回来时告诉您。”任怀海反复追问，五峰始终不作正面回答，这正体现了“不说破”原则。只有不说破，才可能让人在突然间如电石灵光一般获得启悟。

有时候的启悟可能像是歪打正着。神赞禅师出家于福州大中寺，后外出行脚遇上了著名的百丈怀海禅师，领悟了禅法，他才知道自己在大中寺的受业老师并未省悟。于是就回到大中寺，想伺机启悟业师，以报师恩。有一天，业师在窗下埋头看经，正好有一只蜜蜂要飞往窗外，急切地撞击着窗棂上糊着的旧纸。神赞不失时机地说：“世界如此广阔，却不肯出去，偏偏钻着这张纸，一辈子也休想出头！”业师一听这话，猛然震惊，他开悟了。

禅宗的顿悟，全在于“机”与“对”上。所谓“机”，就是思维发生质变的那个“点”，所以又称“化机”。俗语所说的量变到质变也罢，顿生觉悟也罢，在变化的过程中都需要一个“点”，一种特殊的条件或者联想、开悟的凭借。因此又称“机锋”，意思是就像“锋芒”那样极为细微精妙之处，潜藏着达到“化”的那个质变“点”。神赞禅师设机而化，他的业师接机顿悟，就像一刀劈开卷心菜，直见菜心。

但是，在许多时候，禅的机对却会以日常生活的面目出现。有和尚问青原行思禅师：“什么是佛法大意？”行思却反问道：“庐陵米作何价？”这叫人摸不着头脑的回答，却反映了禅学的思辨特点：佛法并不玄妙神秘，就在米价之类的日常生活中。行思跳出了佛学虚幻的思想范畴，把佛教从单纯的学问修行引导到道德修行。正是由于他破除了佛学虚幻的神秘性，倡扬“众生皆有佛性”“不离世间觉”的佛学思想，而且“庐陵米价”本身就是一个“机”，看你如何“对”。

我们举了上述的若干例子，只是为了对禅宗的语言观有一个大轮廓式的感受。其实尤其在“放一线道”的法门里，禅宗高僧们对于语言的运用，正是异彩大放，中国的成语里，竟有数百条出于禅语。这已经是题外话了。

附一：《坛经·般若品第二》（节选）

次日，韦使君请益。师升坐，告大众曰：总净心念摩诃般若波罗蜜多。复云：善知识！菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识，示导见性。当知愚人智人，佛性本无差别，只缘迷悟不同，所以有愚有智。吾今为说“摩诃般若波罗蜜”法，使汝等各得智慧，志心谛听，吾为汝说。

善知识！世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但说空，万劫不得见性，终无有益。

善知识！“摩诃般若波罗蜜”是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻、如化、如露、如电。口念心行，则心口相应，本性是佛，离性无别佛。何名摩诃？摩诃是大。心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。

善知识！莫闻吾说空，便即着空。第一莫着空；若空心静坐，即著无记空。

善知识！世界虚空，能含万物色像。日月星宿，山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。

善知识！自性能含万法是大，万法在诸人性中。若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染着，心如虚空，名之为大，故曰“摩诃”。

善知识！吾一无相颂，各须诵取，在家出家，但依此修；若不必修，惟记吾言，亦无有益。听吾颂曰：

说通及心通，如日处虚空；唯传见性法，出世破邪宗。

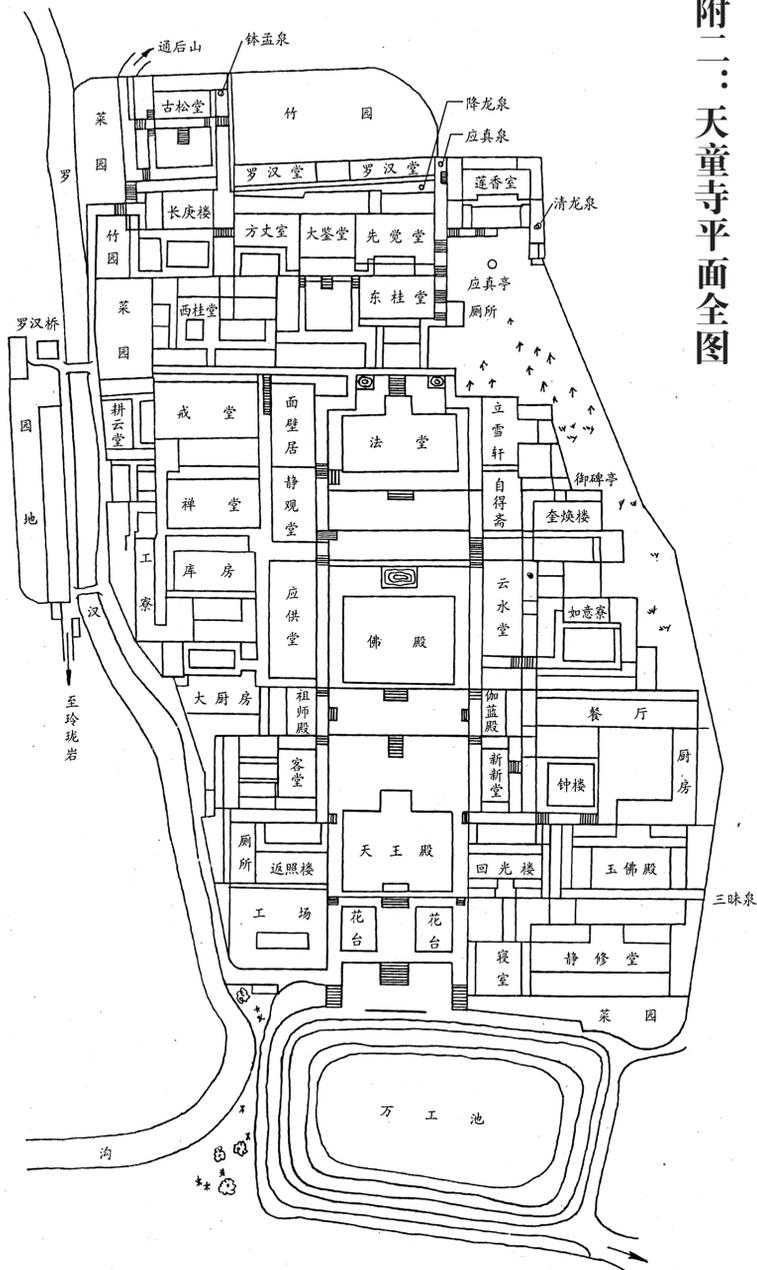
法即无顿渐，迷悟有迟疾；只此见性门，愚人不可悉。
说即虽万般，合理还归一；烦恼暗宅中，常须生慧日。
邪来烦恼至，正来烦恼除；邪正俱不用，清净至无余。
菩提本自性，起心即是妄；净心在妄中，但正无三障。
世人若修道，一切尽不妨；常自见己过，与道即相当。
色类自有道，各不相妨碍；离道别觅道，终生不见道。
波波度一生，到头还自懊；欲得见真道，行正即是道。
自若无道心，暗行不见道；若真修道人，不见世间过。
若见他人非，自非却是左；他非我不非，我非自有过。
但自却非心，打除烦恼破；憎爱不关心，长伸两脚卧。
欲拟化他人，自须有方便；勿令彼有疑，即是自性现。
佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。
正见名出世，邪见是世间；邪正尽打却，菩提性宛然。
此颂是顿教，亦名大法船；迷闻经累劫，悟则刹那间。

师复曰：今于大梵寺说比顿教，普愿法界众生言下见性成佛。时韦使君与官僚、道俗闻师所说，无不省悟。一时作礼，皆叹：善哉！何期岭南有佛出世！



竹林是入寺前的最后一道象征性的景观。
(照片由天童禅寺提供)

附二：天童寺平面全图





诚信法师：中国佛教协会理事
浙江省佛教协会副会长
宁波市佛教协会会长
天童禅寺方丈

金身无相

佛不是世界的主宰，他是信众的老师，是楷模，是学习的榜样，是努力去达到的目标。佛像只给了一种方便认知的法门，其实佛不是具体的人，因为他已经超越人世。佛无我相、无人相、无众生相、无寿者相。因此，佛像只是一种象征，请别在满目金光中迷失本性。

—

前往佛寺的人，都不是去瞻仰建筑，而是朝拜佛陀和菩萨，除非是专门考察建筑的专家和爱好者。虽然，当我们进入佛寺后，看到的也只是佛菩萨的偶像。我们的文章说到现在，其实还只是在天童禅寺的外围打着转转。现在就让我们沿着建筑设定的行进路线，去瞻仰这座宏大禅寺的最核心的内容——佛像。

佛寺为什么要树立佛像？因为他们是信众的老师与楷模。佛教从来不认为佛陀是世界的创造者和主宰，佛和一切众生都是平等的，因为他们的菩提真如也与众生一样，只是他们先觉悟了，他们获得了“阿耨多罗三藐三菩提”——无上的正等正觉。已经觉悟的佛陀，他们对众生没有任何需求，他们不需要膜拜，也不需要供奉，何况膜拜与供奉的，只是他们的偶像。

佛像只是以一种方便认知的法门，为众生树立学习的楷模，引导众生止恶向善，生发菩提心成就佛果，就像《佛说造立形像福报经》所说的：“见佛形像，生恭敬心。”这是佛教徒宗教感情

的体现。供奉佛，其实在供奉自己的心，在提示和坚定自己对脱离娑婆世界的信念，因此在一切供奉中，一杯净茶是最基本的，它提示人们心净似水。《金刚经》说佛“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”。为了证明这一说法，佛曾让歌利王割截了自己的身体。所以佛说：“离一切诸相，则名诸佛。”实相非相，真如世界无一切相，有了这个基本认识，佛教就不会是迷信，你也不会满殿金身的前面迷失本心。所谓的满殿金身，只是应《法华经·安乐品》所说：“诸佛身金色，百福相庄严。”金色是佛的化身本色，金也隐含“金刚”之意，金刚最坚固，无坚不摧，代表佛所说的法永久如此。金刚坚固，可摧毁一切，象征佛法可以降服一切邪法外道。

现在，让我们带着“实相非相”的认识，走进天童禅寺的山门。山门是佛寺的第一道大门，以前的山门又称“三门”，因为当时确实有三道门，称“三解脱门”，也即是“空门”“无相门”和“无作门”。以后寺院为了避法难多建于山林，称山号、设山门。

天童禅寺是佛教大丛林，其空间气度本身不凡。故其山门，实际上有三道，也如俗家大院的头门、仪门、正门。天童禅寺的第一道山门即是“伏虎亭”，入亭即进寺。然而入寺却未见绀宇，是深径回松，一派自然，这仿佛是一象征，佛国即在身边，不悟是众生，一悟即成佛。第二道山门，原先就是天童禅寺的古山门，现在留一纪念亭，名“古山门”。古山门前松径绵延，古山门内，依旧松径绵延，让人想到天童寺的法脉源远流长。第三道山门也是一座路亭，称“景倩亭”，意为风光无限。那是什么风光？一入景倩亭，但见满目修竹。竹是有节的空心植物，这又是一个象征，佛家持戒犹如守节，佛教修习的目的，就是要修一个“空心”。正如俗话所说：处处有禅意，只是不识得。

就跟所有的佛寺一样，进山门的第一个佛殿是天王殿。天童禅寺的天王殿是明崇祯八年（1635）由密云禅师建造。步入天王

殿的正门，迎面端坐的不是天王，而是笑口常开的弥勒菩萨，他才是天王殿的本尊佛。人们常常喜欢用这样一副对联来与可爱的弥勒菩萨相联系：“大肚能容，容天下难容之事；开口常笑，笑天下可笑之人”，这是人人都想做到却很难做到的事情。有些地方把弥勒菩萨称为“欢喜佛”，因为他很亲切，让人喜欢。其实这只是弥勒的一种化身。

今天我们在天童和在各地汉传佛寺中看到的弥勒菩萨像，是根据五代后梁时奉化岳林寺的布袋和尚形象塑造的。据《高僧传》记载，布袋为明州奉化人，姓氏、生卒年不详，自称契此，又号长汀子。常以杖荷一布袋，见物则乞，故人称布袋和尚。《景德传灯录》说其身材肥胖，眉皱而腹大，出语无定，随处寝卧，能示人吉凶。他在四明城里，与居士蒋摩诃交往十分投机。这位蒋摩诃，他的后裔就是日后鼎鼎大名的溪口蒋氏。梁贞明二年（916），布袋示寂在岳林寺东廊的磐石上，留下一偈：“弥勒真弥勒，分身千百亿；时时示时人，时人自不识。”于是人们才将他与弥勒联系起来，以为是弥勒的化身。宋崇宁三年（1104），岳林寺住持县振在寺后建阁，塑布袋和尚像于阁内。从此，天下佛寺的山门开始供大肚弥勒像。布袋和尚笑容满面，心量广大，给人们一种皆大欢喜的感受，这正是佛教慈心观的体现。

弥勒，梵文称弥 Maitreya，勒是姓，名阿逸多（Ajita），意译为“无能胜”。他是与释迦牟尼同时代的圣人，生于印度波罗奈国的劫波利。在《弥勒菩萨所问本愿经》里，释迦牟尼回忆说：“弥勒发意先我之前四十二劫，我于其后乃发道意。”说明弥勒学佛比释迦牟尼资格要老得多，只是他喜好交游，爱吃穿，勇猛精进不如释迦，所以让释迦牟尼后来居上，弥勒反成了他的弟子。弥勒出家后，生活或修学都不与小乘比丘为伍，而与文殊、普贤、观世音、大势至等大菩萨同事，所以在大会上，弥勒都占有重要的席位。释迦牟尼在他的众多弟子中，对弥勒慧眼另开，选

择他作为接班人，预言他“次当作佛”。但是众人对此有异议，优波离就曾问佛：“此阿逸多具凡夫身，未断诸漏……其人今者虽复出家，不修禅定，不断烦恼。”这说明二乘见识的局限。其实弥勒因其修“唯识观”而著称于世。他在《楞严经》里说：“我忆往昔，经微尘劫，有佛出世，名日月灯明，我从彼佛出家。时佛教我修习唯心识定，入三摩地。历劫以来，以此三昧，事恒沙佛。至燃灯佛出现于世，我乃得成无上妙圆识心三昧。乃至尽虚空，如来国土，净秽无有，皆是我心变化所现，今得世尊授记，次补佛处。”据说如来国土，“皆是我心变化所现”，这话听上去着实让人惊心动魄。

弥勒的唯识观，不仅否定了娑婆世界外境实有，更彻底地把虚空世界所有佛土都一笔勾销。一切染净因缘和显现诸法的“我心”也都虚妄了、没有了。这种“不存一法”的精神，唯佛与佛才能证知，非凡夫、二乘、权位菩萨所能胜过，因此弥勒号称“无能胜”。

佛寺把弥勒菩萨放在入门的第一尊，这是“不存一法”的佛教根本教义的象征。据说再过五十六亿七千六百万年，弥勒当下生于阎浮提，证得佛果。

天王殿的两边是四大天王，这是佛教的护法神。佛教把世界分成依次上升的欲界、色界、无色界这样的“三界”，世间一切“有情众生”都在三界中“轮回”，只有涅槃成佛，才能跳出三界，不受轮回之苦。在佛祖居住的须弥山腰，有一座犍陀罗山，处于娑婆欲界的第一重天。犍陀罗山有四个山头，四大天王各居一山，分别护卫一方天下，合成“四天下”，也即四大部洲，这就是佛经所说的东胜神州、南瞻部洲、西牛贺洲、北俱芦洲，我们居住的地球属于南瞻部洲。因此四大天王又称为“护世四天王”。四大天王分别是东方持国天王，名提多罗吒，梵文 Dhrtarāstra，居须弥山腰东，以黄金为地；南方增长天王，名毗琉璃，梵文 Virūdhaka，居须弥山腰南，以琉璃为地；西

方广目天王，名毗留博叉，梵文 Vir ū pākṣa，居须弥山腰西，以白银为地；北方多闻天王，名毗沙门，梵文 Vaisravana，居须弥山腰北，以水晶为地。

但是人们常常又会将四大天王叫“四大金刚”，这可能是一个误会。所谓“四大金刚”，是指五台山秘魔岩神通广大泼法金刚、峨眉山清凉洞法力无量胜至金刚、须弥山摩耳崖毗卢沙门大力金刚、昆仑山金霄岭不坏尊王永住金刚。另一个误会是中国的神话小说《封神演义》造成的，它说四大天王是“佳梦关魔家四兄弟”，这只是小说家的杜撰。

四大天王像各有寓意。手持琵琶的东方白脸天王，“持国”的名字代表着责任，琵琶暗喻节奏，意为做事不可操之过急，如佛法的“中道”，恰到好处。手握宝剑的南方青脸天王，“增长”的名字代表日新月异，他的“慧剑”暗喻“快刀斩乱麻，慧剑断烦恼”。手缠赤龙的西方红脸天王，“广目”的名字意为善观，赤龙暗喻变化无常，必须慧眼识真。右手持宝伞、左手握神鼠的北方绿脸天王，是古印度的财神，“多闻”的名字意为福德名闻四方，而宝伞暗喻着遮盖，在广学多闻的同时，要保护好自己的清净心。四大天王均为二十诸天中的菩萨，他们分别代表了同一“护法”主题中的某一侧重。

天王殿中的另一位重要的护法神韦陀菩萨或称韦陀天王，我们将在后文与戒律同时讲到。

二

佛殿是禅寺最重要的殿堂。佛殿又称大雄宝殿，或略称为大殿。在古印度和西域则称为香殿。《有部毗奈耶杂事》说：“造苾刍寺，僧房应作五层，佛殿应作七层。”所以最早的佛殿又称“堂

塔”。百丈怀海规定禅寺“不立佛殿，唯树法堂者，表佛祖亲嘱授当代为尊也。”所以《五家正宗赞》说德山见性禅师“凡住院，拆却佛殿，独存法堂”。可知禅宗初以不设佛殿为本规，后因“七堂伽蓝”制兴起，佛殿遂与法堂成为禅宗伽蓝的中枢。最初佛寺布局按汉朝的官署建造，又因不断有富人舍宅为寺，因此佛寺就保留了由许多院落组成的传统民居院落形式。在这些院落中，佛殿是佛寺的正殿。

佛殿中佛像的安置，历代都有变异。目前天童禅寺是以释迦牟尼为中尊，左为药师佛，右为阿弥陀佛，三位佛陀代表了中、东、西三方世界，又称“三世佛”或“三宝佛”，形成了“三佛同殿”的格局。释迦牟尼边上又有他的两位弟子阿难与迦叶，这种“三佛两弟子”或者“三世佛”的格局，基本上是明代以后佛寺的经典布置。

我们说明代形成的格局，即是说佛殿在此之前有不同的布置。保留在五台山的唐代缙佛殿设主像五尊，每尊各有胁侍五六尊。中尊为释迦，左次为弥勒佛，右次为阿弥陀佛，极左为普贤，极右为观音。到了宋代，则又有一佛四弟子（文殊、普贤、迦叶、阿难）的形式。宋代以后，较大的佛殿常供三尊，也或以弥勒为中尊，释迦、弥陀位于左右的；或以释迦为中尊，弥陀、弥勒于左右的；又有以药师代替弥陀坐于左位的。宋、辽时代，佛殿也有供五佛乃至七佛。元代巨刹，多有前后两佛殿，前佛殿供燃灯佛、释迦佛、弥勒佛，构成过去、现在、未来的“三世佛”，后佛殿则供“五智如来”。作为比较少的案例，明代以后的佛殿也有主供“如来三身佛”的，即法身毗卢遮那佛、报身卢舍那佛、应身释迦牟尼佛。净土宗佛寺也有只供阿弥陀佛坐像或接引佛立像的。

佛像设立后，有“开光”之说。其实佛教本没有“开光”的要求，这是中国的信众从民间崇拜中移植过来的。中国佛教也

正好借开光，来解说供养某尊佛像的表法意义，如同世间一个伟人的塑像落成，要举行一个揭幕典礼，向大众说明这伟人在世时的感人事迹和内在精神，使大众见到他的形像，就会想起他的精神，并生起效法他、学习他的心念，佛像开光也是这个意义。好，我们现在就为佛殿里的那些佛陀开光。

释迦牟尼自不必说了，先说药师佛。药师佛，又称药师琉璃光如来，是东方净琉璃世界的教主。药师佛以吠琉璃蓝为其肤色，身穿三衣，右手施愿印，持药诃子，左手托药钵，钵内贮满能治众生“因果上一切诸病”的妙甘露，具三十二相，八十随形好，以金刚双跏趺姿安坐于莲花月轮宝座上。药师佛有两尊胁侍，分别为月光菩萨和日光菩萨。《药师琉璃光如来本愿功德经》说：“彼佛世尊药师琉璃光如来，本行菩萨道时，发十二大愿，令诸有情所求皆得。”以十二大愿的表相而言，乃是为救济一切众生的病苦，但实相上则是为医治一切众生的病源——根本无明的痼疾，度化众生出离生死轮回，所以被尊为“大医王佛”。

再说阿弥陀佛（Amita-buddha）。阿弥陀，意为无量，因为阿弥陀佛有无量光明、无量寿命，又称“无量光佛”或“无量寿佛”。他是西方极乐世界教化众生的导师，或称西方世界教主。《无量寿经》说，在过去久远劫以前，有一个国王听闻了世自在王佛的说法后，内心充满愉悦喜乐，起心去证无上菩提正觉。于是他放弃国土，捐舍王位，出家作沙门，名为“法藏”。他恭敬地前往世自在王佛的处所，请求佛陀开示说法。世自在王佛为他说了二百一十亿诸佛世界及世界中天、人的善恶行为，国土的粗劣恶浊或善妙殊胜，并将所有国土的情况全部显现给他看。于是他发下四十八大愿，其精进修持所感召的佛国世界，从不起贪欲、嗔恨、恼害众生之心，不着外界色声香味触法，毫无染着愚痴之念，心念住于三昧定意、恒常处于无为寂静，一切智慧通达无碍，亲身实践六波罗蜜，也教他人行六度万行，令

一切众生功德利益皆得成就。成佛后，他在西方距娑婆世界十万亿国土的地方，已经过了十劫的时间，那地方称为“极乐世界”，又称“净土”。按《无量寿经》所说，那些能往生净土的人，发菩提心一向专念无量寿佛，修习种种善业功德，临命终时，无量寿佛与诸大菩萨清净海众，立刻会显现在此人面前，让此人即时追随阿弥陀佛，往生彼国极乐世界，于七宝莲花当中自然化生，安住于不退转的境地。

简而言之，在释迦牟尼佛的左右，是东西方世界的两位教主，一位专门救治众生的“因果上一切诸病”，一位真诚地欢迎和接受愿往生极乐世界的功德之人前往净土。这就道出了佛教全部教义的精髓。

我们再说一下释迦牟尼身边的两位弟子像：阿难与迦叶。这是禅宗修习法门的两位祖师。

阿难又称“阿难陀”（Ānanda），王舍城人，佛陀的堂弟，也是他的侍者。他是佛陀十大弟子中的一位，被称为“多闻第一”。他非常虔诚地追随佛陀。公元前 513 年佛陀五十一岁时，十九岁的阿难，因为年轻，记忆力强，在竹林精舍正式被选为佛陀的侍者。阿难侍奉佛陀二十七年，跟着佛陀到各地传道。阿难十分谦逊诚恳，以至他的不寻常处就是一生没有敌人。阿难在佛陀示寂后证得阿罗汉果。他出色的记忆力，让他能背诵出很多佛陀以往的演讲。那些记录下来的文稿，就被整理成为佛经。佛陀涅槃后的第一次结集，就由阿难诵出经部。继承摩诃迦叶之后，阿难成为僧团的领导者，他由迦叶传授心法，成为禅宗的二祖。

迦叶又称摩诃迦叶 (Mahākāśya)，摩诃在梵语中是“大”的意思，因此迦叶又称大迦叶，他是佛陀十大弟子之一，有“头陀第一”的称号。摩诃迦叶生于王舍城近郊的一个婆罗门家庭，在释迦牟尼成道后的第三年皈依佛陀，八日后即证阿罗汉境界，为佛弟子中最无著的人。他曾说，如果佛陀没有出世，他也会凭

自己的努力成为辟支佛。迦叶人格清廉，曾受佛陀分子半座。佛陀入灭后，他成为佛教教团的统率者，于王舍城召集第一次经典结集，直至阿难成为弘法继承者后，他就到鸡足山入定，以待弥勒佛出世，方行涅槃。他因拈花微笑而成为禅宗的始祖。在汉传佛教中，大迦叶与阿难陀被雕塑成释迦牟尼佛的随侍，并与佛陀一同接受供养，而在藏传佛教中，释迦牟尼佛身边则往往雕塑为目犍连与舍利弗。

最后我们说说拱围在三佛两弟子周边的十八罗汉。

罗汉又称阿罗汉（Arhat），是通过声闻乘的修习而成的正果，也是能断除一切烦恼，达到涅槃境界，从而不再受生死轮回之苦、修行圆满又具有引导众生向善德行的圣者。为了在佛灭度后佛法依旧能流传后世，使众生依旧有听闻佛法的机缘，释迦牟尼在涅槃前嘱咐十六位罗汉永住世间，在各地弘扬佛法，利益众生。因此，我们可以将罗汉视作佛陀留在世间的十六位助教。这十六位佛的弟子受了佛的嘱咐，便不入涅槃。公元2世纪狮子国（今斯里兰卡）的庆友尊者作《法住记》，记载了这十六位阿罗汉的名字和他们所住的地区，这部书由唐代的玄奘法师译出。中国人习惯上喜欢将十八作为吉数，于是将庆友尊者作为第十七位罗汉，而将唐僧玄奘作为第十八位罗汉。宋代的《佛祖统计》统一了新的标准，认为第十七位应是迦叶尊者，而第十八位应是“四大声闻”中还未进入“留下来”队伍的君徒钵叹尊者。这两位尊者进入十八罗汉行列，最后由清代的乾隆皇帝钦定而颁行全国。

三

所有的罗汉、菩萨、佛陀都有一个共同特点，那就是他们

都先行出家修行，立下大愿，才修成正果。那么，不出家能不能修成正果？答案是肯定的，佛陀同时代就有一位大居士叫维摩诘（Vimalakīrti），他是一位大生意人，却修成了佛果。

因为翻译的关系，维摩诘又称维摩罗诘、毗摩罗诘，意译为“净名”“没有污染的人”。《维摩诘经》说，维摩诘是毗舍离城中的一名富商，不仅辩才无碍，慈悲，方便，而且受到城市居民们的爱戴。他有一位名叫无垢的美丽妻子，育有一双儿女。儿子叫善思童子，女儿叫月上女，都具有宿世善根。一家四口，平日以法自娱。善思童子还在襁褓中时，即能与佛及诸大弟子问答妙义。佛陀到毗舍离城时，善思童子献花给佛，佛陀为他说法，当下就证得无生法忍。月上女出生时，能开口道出宿世因缘。这位美女曾引起城内诸男爱慕追求，最后月上女将他们都度化入了佛道。维摩诘勤于攻读，虔诚修行，能够处相而不住相，对境而不生境，“虽处居家，不着三界；示有妻子，常修梵行”，这种不可思议的宿世妙缘，是佛化家庭的最早典范。维摩居士则堪称是佛陀时代的第一居士，最终得圣果成就，成为菩萨。

维摩诘奉行菩萨道，为度化声闻二乘人，运用权巧方便，以致示现生病，这事惊动了释迦牟尼。佛陀知道维摩诘菩萨只是诈病，所以派去了被誉为“智慧第一”的文殊菩萨。文殊见到维摩诘后，两位菩萨互斗机锋，反复论说佛法，义理深奥，妙语连珠，显示了维摩诘悲智双运的菩萨道精神，使同去探访的菩萨、罗汉们都听呆了。一场论战后，文殊菩萨对维摩诘这位居士菩萨倍加推崇。

维摩诘往来于各阶层，经商讲信用，甚至出入各种声色场所，随缘度众，也都是为了要宣扬大乘佛教的教义。他教导娑婆众生，当下照见心灵净土；阐说不可思议的解脱法门，强调“烦恼即菩提，不离生死而住涅槃”的不二法门，是修行人治病的

妙药良方。维摩诘佛学修养很高，很多菩萨都来向他请教问法。有菩萨曾问过维摩诘：“你既是一位大菩萨，却又拖家带眷，怎会自在呢？”维摩诘回答说：“我母为智慧，我父度众生，我妻是从修行中得到的法喜。女儿代表慈悲心，儿子代表善心。我有家，但以佛性为屋舍。我的弟子就是一切众生，我的朋友是各种不同的修行法门，就连在我周围献艺的美女，也是四种摄化众生的方便。”

记录他不可思议解脱法门的事略形成了一部《维摩诘经》，由三国时吴国的支谦译出后，历代有七种汉译本，目前以鸠摩罗什所译最为流畅。这是一部悠长的白话诗，共两万五千言；也是一部最佳的剧本，富有艺术价值。

维摩诘菩萨虽然没有被供奉在佛殿，但是记录他事略的《维摩诘经》却是佛家说明佛法的常用经典。

附：《维摩诘经·第五品文殊师利问疾》（节选）

[东晋] 鸠摩罗什 译

文殊师利言：“居士此室，何以空无侍者？”维摩诘言：“诸佛国土，亦复皆空。”又问：“以何为空？”答曰：“以空空。”又问：“空何用空？”答曰：“以无分别空故空。”又问：“空可分别耶？”答曰：“分别亦空。”又问：“空当于何求？”答曰：“当于六十二见中求。”又问：“六十二见当于何求？”答曰：“当于诸佛解脱中求。”又问：“诸佛解脱当于何求？”答曰：“当于一切众生心行中求。又仁所问：何无侍者？一切众魔及诸外道，皆吾侍也。所以者何？众魔者乐生死，菩萨于生死而不舍；外道者乐诸见，菩萨于诸见而不动。”

文殊师利言：“居士所疾，为何等相？”维摩诘言：“我病无形不可见。”又问：“此病身合耶？心合耶？”答曰：“非身合，身相离故；亦非心合，心如幻故。”又问：“地大、水大、火大、风大，于此四大，何大之病？”答曰：“是病非地大，亦不离地大；水火风大，亦复如是。而众生病，从四大起，以其有病，是故我病。”

尔时，文殊师利问维摩诘言：“菩萨应云何慰喻有疾菩萨？”维摩诘言：“说身无常，不说厌离于身；说身有苦，不说乐于涅槃；说身无我，而说教导众生；说身空寂，不说毕竟寂灭；说悔先罪，而说不入于过去；以己之疾，愍于彼疾；当识宿世无数劫苦，当念饶益一切众生；忆所修福，念于净命，勿生忧恼，常起精进；当作医王，疗治众病。菩萨应如是慰喻有疾菩萨，令其欢喜。”

文殊师利言：“居士！有疾菩萨云何调伏其心？”

维摩诘言：“有疾菩萨，应作是念：今我此病，皆从前世妄想颠倒诸烦恼生，无有实法，谁受病者！所以者何？四大合故，假名为身；四

大无主，身亦无我；又此病起，皆由着我。是故于我，不应生着。既知病本，即除我想及众生想。当起法想，应作是念：“但以众法，合成此身；起唯法起，灭唯法灭。又此法者，各不相知，起时不言我起，灭时不言我灭。”彼有疾菩萨，为灭法想，当作是念：此法想者，亦是颠倒，颠倒者即是大患，我应离之。云何为离？离我我所。云何离我我所？谓离二法。云何离二法？谓不念内外诸法行于平等。云何平等？谓我等涅槃等。所以者何？我及涅槃，此二皆空。以何为空？但以名字故空。如此二法，无决定性，得是平等；无有余病，唯有空病；空病亦空。是有疾菩萨，以无所受而受诸受，未具佛法，亦不灭受而取证也。”

“设身有苦，念恶趣众生，起大悲心，我既调伏，亦当调伏一切众生；但除其病，而不除法，为断病本而教导之。何谓病本？谓有攀缘，从有攀缘，则为病本。何所攀缘？谓之三界。云何断攀缘？以无所得，若无所得，则无攀缘。何谓无所得？谓离二见。何谓二见？谓内见外见，是无所得。文殊师利！是为有疾菩萨调伏其心，为断老病死苦，是菩萨菩提。若不如是，已所修治，为无慧利。譬如胜怨，乃可为勇。如是兼除老病死者，菩萨之谓也。”



三世佛，这是佛陀的报身。

(照片由天童禅寺提供)

千秋传灯

在一个大师辈出的时代，以传承脉络连接起来的“大师群落”现象，是一大文化奇观。正如“虎门无犬子”，大师往往一门鼎盛。这是智慧之灯的传承，“一灯能破千年愚”。在这种鼎盛的格局中，“灯传”与“官寺制度”的产生已经不足为奇。

—

在宋代宫廷画院的一次循例考试中，出了一道很有意思的考题，这是以一句“踏花归去马蹄香”的诗句命名的考题，要求画师能在画中画出“香”来。有一位才思敏捷的画师，只在纸上画了几个马蹄印，却有蝴蝶跟着蹄印飞舞而不肯离去，很显然，看上去虚无缥缈的“香”，确实被他画了出来。这件事至今都是画坛佳话。

这诗句出自一首七言绝句。诗曰：“几年鏖战历沙场，汗马功高孰可量？四海狼烟今已熄，踏花归去马蹄香。”写这首诗的作者传说是宋代一位著名的天童高僧，他叫浙翁如琰。一句“踏花归去马蹄香”，道出禅者心灵的出世与皈依。马踏落花，四蹄含香，禅诗总是充满着象征与暗示。

浙翁如琰(1151—1225)是临济宗杨岐派大慧宗杲的法孙，俗家在宁海，姓周。禅师十八岁在本乡的净土院出家，受具足戒。二十岁游方各地，得法于大慧宗杲的法嗣拙庵德光。浙翁

如琰，颖悟逸伦，偈问如流，很快就名扬禅林。这是临济法门大盛的年代，也是造就大批高僧的时代，许多日后著名的禅师，如晦岩佛光、别山智祖、枯禅自镜等，都到如琰禅师处参禅叩法。这三位高僧，日后都先后主持了天童禅寺。而在他们之先，浙翁如琰于宋嘉定九年（1216）受邀主持了天童寺。也可以这么说，由于浙翁如琰的到来，临济宗的杨岐派开始大盛于天童，这也续了大慧宗杲与宏智正觉两位禅师的那一段高洁的缘分。

在禅宗史上有一段著名的公案叫“乾峰一路”，说的是有一位修习的和尚问乾峰禅师：“十方薄伽梵，一路涅槃门，不知道路在什么地方？”浙翁如琰为这段公案留下了一句十分著名的评点，那就是他的禅学思想。对于“乾峰一路”首先得解释一下，“十方薄伽梵，一路涅槃门”是《楞严经》里的一句话，所谓“薄伽梵”，是梵语 Bhagavat 的音译，也有译作“婆伽婆”等，是佛的通称，一般可以解释为“诸佛”。“涅槃门”是指进入涅槃境界的途径。所以《楞严经》说的就是十方诸佛的一切功德都是不断地进入涅槃的境界。那个和尚就问乾峰禅师：涅槃门的这道“门”在哪里？这是一个很傻的问题，相当于“什么是佛法第一义”？那是无法用语言解释的。所以乾峰禅师用手中的拄杖向空中一划，说：“在这里。”意思是任何无“三毒”的清净心，都可在当下产生，不管在何时何地，当下都可进入涅槃境界。有人不解，就又用这段公案去请教云门匡真禅师，云门禅师拿起一把扇子，说：“扇子勃跳上三十三天，捉着了帝释天的鼻孔；朝东海鲤鱼打一棒，下一场倾盆大雨。你会吗？”意思是说，对于没有自心真正领悟的人，我告诉你上天入海大显神威，这可能吗？禅语的特点就是不说破，说破了全不是。所以这段故事成了非常著名的公案。

“看话禅”是反对死解公案的，因为禅本身就不是通过理性可以推论。禅反对语解，道理懂了并不一定能见自心的真如。正

如六祖惠能所说，“诸佛妙理，非关文字”。所以对于上述的这个公案，浙翁如琰留下的那一句著名的评语这样说：“唱愈高，和愈峻。还它二老。若是‘十方薄伽梵，一路涅槃门’，总未踏着在。”

浙翁如琰指出，这一经典的公案，其实像是在“抬杠”，调子唱得越高，应和就会越险峻，倒不如把它还给出这一话头的乾峰和云门二位老禅师。如果光参“十方薄伽梵，一路涅槃门”这个话头，其实还没真的“踏着”参禅的本意。他一下子把那个著名公案的意义给彻底否定了。

他的这句极为质朴的话，其实既继承了大慧宗杲的看话禅，又发展了宗杲的思想。在大慧宗杲那里，看话禅的关键是“疑”，一个话头上生出疑义，“大死一番”，随后再“绝后复苏”，获得彻悟。但宗杲说：“千疑万疑只是一疑，话头上疑破，则千疑万疑一时破。话头不破，则且就上面与之厮崖。若弃了话头，却去别文字上起疑，经教上起疑，古人公案上起疑，日用尘劳中起疑，皆是邪魔眷属。”宗杲虽然大倡起疑，但是总依赖于公案中的话头，而浙翁如琰则又对装模作样的用话头起疑的现象，给予了彻底的否定，认为那是在作“起疑秀”。“十方薄伽梵，一路涅槃门”是《楞严经》上明明白白的一句话，问什么“门”在哪里？乾峰还挺认真地去划拄杖，云门更是去上天入海地比方一番，其实都没有什么意义，这不是真正的禅。真正的禅是什么？就在那句话头的本质。“门”不是本质，“涅槃”才是本质，何必在“门”上做功夫，无聊。

浙翁如琰的这一番认识，正有些见祖杀祖的惊世骇俗。

惠能开创的南宗禅，倡导的是“顿悟”法门，强调自性本来具足，一旦见性，即可成佛。这种“顿悟”超越世俗认识和通常经验，现有的一切知识概念、思维方式、语言文字等，对修习者都是束缚，使他们无法摆脱现实中的许许多多的烦恼和痛

苦，无法看到视野之外的崭新天地，无法进入心灵彻底觉悟、思想充分解放的境界。禅宗的这种主张，为人们解脱现实的烦恼与痛苦指出了一条简捷便利的途径，这也契合东方民族浑然融和的思维特点。这才是禅的真正本质，除此以外的一切参法，都有违佛法的第一义。因此，即使宗杲也说过：“瀑破云门一柄扇，拗折乾峰一条棒。”

这就是浙翁如琰的伟大，他就用一句话，道破了朴素的真理，真“一灯能除千年暗”，高僧就是这般的高。

浙翁的时代，确实是一个大师辈出的时代。浙翁如琰的同门师兄弟天目文礼和无际了派都是著名的高僧，也都先后主持过天童禅寺。天目文礼小时候跟随母亲采桑，母亲无意间问他一句话：“携篮者谁？”他忽有省悟，遂生出家学佛之意。文礼以后的道行极高，当时名儒朱熹和四明学派的掌门学者杨简，都是他的朋友，他们经常相互切磋禅学。而无际了派又高倡生活禅，他上堂说法，按理要作一首上堂诗，他却直讲大实话：“昨夜安排一段禅，明天起来都忘却，而今打鼓众云臻，对面临时旋捏合。”这就好比我们的一位朋友，他说：昨天夜里想好一篇精彩的演讲词，早上起来忘得一干二净，现在打鼓通知大家都到了，那怎么办呢？我只好临时东拉西扯胡说两句。多么天真可爱，多么率直真实，菩提就在真实中。所以他有一句很直白的禅语一直留传后世，他说：“佛法在你日用处，在你着衣吃饭处，在你语言酬酢处，在你行住坐卧处，在你屙屎送尿处。”真是话糙理不糙。以后，浙翁如琰的法孙石门来禅师，也作为一代高僧，主持了天童禅寺。

我们在这里特别说到浙翁如琰，就在于从他起，临济的杨岐宗风大炽于天童，所以宝庆元年（1225）浙翁如琰在杭州径山示寂时，天童寺的住持长翁如净十分悲痛，他立即聚众僧上堂升座，口拈一诗云：“八月十八钱塘潮，浙翁身价泼天高，尽

教四海弄潮手，彻底穷渊辊一遭。重拣择不辞劳，要透龙门继凤毛。忽然收卷还源去，万古曹溪风怒号。”如此评价，正是一位智者对另一位智者的尊敬。

浙翁如琰有许多著名的弟子，其中对后世禅学影响最大的，当推大川普济，因为他正是禅宗著名灯录《五灯会元》的作者。

二

浙翁如琰的弟子大川普济（1197—1253）是奉化六诏人，张姓人家的幼子。他十九岁依香林院出家，受具足戒。开始习律宗，又习法华宗，一天幡然醒悟，说：“持犯束身，义学支离，何能超生死乎？”意思是习律身教义，怎么能脱度轮回呢，于是到天童禅寺改习禅修。他首谒天童寺无用全禅师，全禅师将他引到室中，说：“有句无句，如藤倚树”，大川答：“斩钉截铁。”全禅师又说：“汾山呵呵大笑，聾。”大川答：“寸钉入木。”

这是杨岐禅的两段著名话头。当初圆悟克勤禅师经常举“有句无句，如藤倚树”这一话头勘问大慧宗杲禅师，可是宗杲每次刚要开口，克勤禅师马上打断他说：“不是！”后来宗杲又将这一话头勘问他的弟子弥光禅师，弥光不能彻悟，于是问宗杲：“我病在何处？”宗杲禅师说：“别人死了活不得，你今活了未曾死。要到大安乐田地，须是死一回始得。”什么叫“死”呢？宗杲说：“如人斫树，根下一刀，则命根断矣。”大慧宗杲禅师，大悟十八遍，小悟不知其数，每悟一次，就是脱胎换骨般的一死一生。所以大川普济说“斩钉截铁”。可见他初入禅门，即有如此悟性，也深得无用全禅师的器重。

后来，大川去见浙翁如琰禅师，浙翁问：“上座何处人？”大川答：“奉化。”浙翁问：“还认识憨布袋么？”大川去提坐具，浙

翁下夺坐具便打，大川当下顿悟脱然。我们至今都无法知道大川当时是在一种什么样的灵感下突然开悟的，反正禅不可言说。

开悟后的大川随浙翁在天童寺任“知藏”，以后又先后应朝廷的提名，到普陀岳林寺，秀州报恩寺，鄞县大慈寺，越州天章寺，临安净慈寺、灵隐寺。在游历期间，大川普济做了一件十分伟大的工作，那就是纂成了著名的《五灯会元》。

宋代禅风的一大变化，是从不立文字、直指人心的“祖师禅”，一转而成“不离文字”的“文字禅”。文字禅的突出表现，就是各种“灯录”和“语录”的编纂问世。“灯录”是禅宗创造的一种史论并重的文体，它以本宗的前后师承关系为经，以历代祖师阐述的思想为纬，汇编成禅宗的思想史和师承史，是禅宗的史书。六祖惠能的《坛经》说：“一念善，智慧即生。一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。”所以称智慧的传授为“传灯”，而记载“传灯”的历史，就叫做“灯录”。

灯录发端于唐代。当时并不叫灯录，而另有各种名字，如杜拙《传法宝记》，记载弘忍门下的法如系的历史；净觉《楞伽师资记》，记载北宗神秀系的历史；《历代法宝记》，记载成都保唐宗历史；智炬《宝林传》，记载南宗惠能系的禅史。此外如五代后期在南方出现的《祖堂集》，也是“灯录”体禅史成书之前的禅宗史籍。

直接以“灯录”命名的禅宗著作，则始于宋代《景德传灯录》。一般认为，《祖堂集》在形成并流传了一个多世纪后即销声匿迹，主要原因是由于《景德传灯录》的广泛传播。《景德传灯录》撰成不久，便受敕令编入《大藏经》，享受特殊的荣誉和待遇。随着木版印刷术的发展，《景德传灯录》逐渐普及于僧俗两界，从而取代《祖堂集》的地位和影响。《景德传灯录》为北宋法眼宗清凉文益的法孙道原所著，因为撰成于宋真宗景德年代（1004—1007），故名。记述了自过去佛至法眼文益法嗣的

禅宗传法世系共 52 世 1701 人的问答语句，另附有语录者 951 人。其中卷五记惠能弟子青原行思的法嗣，包括曹洞宗、云门宗、法眼宗的法系。

灯录是“记言体”著作，与僧传的“记行体”不同。它又是一种特殊的“谱录体”，即按世次记载，只限于禅宗，不像“僧传”那样包罗各门。在《景德传灯录》问世后，陆续又有四种“灯录”编成。分别是临济宗李遵勖撰于宋仁宗天圣七年（1029）的《天圣广灯录》三十卷；天童寺僧佛国惟白撰于宋徽宗建中靖国元年（1101）之前的《建中靖国续灯录》三十卷；临济宗禅僧悟明撰于宋孝宗淳熙十年（1183）的《联灯会要》三十卷；云门宗禅僧正受撰于宋宁宗嘉泰年间（1201—1204）的《嘉泰普灯录》三十卷。

在上述的灯录中，《天圣广灯录》的撰成距《景德传灯录》只有二十余年，各宗世系无多出入，所记人数及问答语句稍有扩充，故名“广灯”。《建中靖国续灯录》撰成距《景德传灯录》将近百年，是一部续作，故名“续灯”，而且这部书分正宗、对机、拈古、颂古、偈颂五门来叙述，所载人物约 1700 有余。南宋时编成的《联灯会要》距《建中靖国续灯录》又有 80 余年，编者意在合北宋三种灯录为一书，又补上 80 余年来前者未收载的临济、云门两家禅师语录，因此称为“联灯”。《嘉泰普灯录》的撰成距《联灯会要》仅 20 年，当时作者未曾见到《联灯会要》，因见《天圣广灯录》《建中靖国续灯录》都没有载录帝王、公卿、师尼、道俗，不具“普照”的意义，所以他不论僧俗，将北宋三灯未取的重要人物全部收入，因此称“普灯”。

大川普济在上述“五灯”的基础上，重新梳理内容，删繁就简，汇编成《五灯会元》，共二十卷。大川的工作难度在于，有时候浓缩要比普记更需要有眼力和主见。要将原来的“五灯”共一百五十卷缩为二十卷，卷帙减去原书七分之六，而内容实际只

减去原书二分之一左右，所以首先要给人以简明扼要之感，简明的只是字数，“扼要”才是功夫。对于只需略知禅宗大意的人来说，这是一部分量适中的入门书。《五灯会元》的第二个特点，是鉴于原来“五灯”各书只以南岳、青原两大系分别叙述，以下不再分宗立派，世系发展日子一久，支派繁衍，法嗣散布，大系难以统摄，所以大川改变了以往灯录的结构，在南岳、青原两系下，各立宗派，使其明晰易查，方便读者。这样写来，纲目了然，便于僧俗披览。因此，自从《五灯会元》问世后，以前的五种“灯录”，地位逐渐被它取代。《五灯会元》就成为流传最广的“灯录”。《五灯会元》是一部简明的宋以前的中国禅宗史和禅宗思想史，书中语言文字透彻洒脱、新鲜活泼、简要精练，公案语录、问答对话趣味盎然、脱落世俗，所以深为僧俗所喜读。它不但为修习者参禅得悟提供了案例，也扩大了文人士大夫的视野，它与《佛果圆悟禅师碧岩录〈碧岩录〉》共同成为元、明以后士大夫中好禅者的珍藏书籍。

大川普济平日语言不多，士大夫慕其名想与之交往者，常常很难近其身。后来大川迁灵隐，两年后以疾求退，众僧恳留。当日升座后随至方丈，忽然对他的弟子说了许多勉励激切的话，与常时大为不同，众人十分奇怪。不久他说：“我要走了。”遂作遗嘱，特别说明火葬后骨殖投入江河。在交代完一切后他作了一首诗：“地水火风先佛记，冷灰堆里无舍利。扫向长江白浪中，千古万古第一义。”众僧泣请遗偈。大川笑着又提笔写道：“来无地头，去无方所。虚空迸绽，山岳起舞。”写毕掷笔，不一会儿就示寂了。火化后得舍利五色如菽。时在宋宝祐元年正月十八日。大川终年七十五岁，有弟子 70 余人。

三

天童寺是中国禅宗的“五山十刹”之一。五山十刹作为南宋时期创制的重要官寺制度，不仅是对禅宗地位的一种肯定，也标志着佛教丛林制度的成熟。

中国古代无禅寺，隋唐以来，修禅者借律院而居。五代十国时，吴越王钱鏐皈依禅法，始将江南各地的教寺也就是天台宗的讲寺改为禅寺，于是禅寺逐渐增多，到宋代，禅刹兴盛于江南。南宋宁宗嘉定年间，太师右丞相史弥远上奏朝廷，品第江南诸寺，正式提出以“五山十刹”制度来排定禅院等级。

五山十刹的名称，是仿照古印度的“五精舍十塔”制度。五精舍即是释迦牟尼在世说法时的五个僧院，即鹿苑、祇园、竹林、大林、那烂陀；十塔为释迦牟尼涅槃后的舍利塔，据说分别为顶塔、牙塔、齿塔、发塔、爪塔、衣塔、钵塔、锡塔、瓶塔、盥塔共十塔。这都是古印度的佛教圣地。而史弥远设想的五山十刹，则是仿照中国的官僚等级和晋升制度，建立起一套完整的“官寺制度”。这是中国佛教发展中的一个重要特色。按照这一制度，把官寺分为五山、十刹、诸山（甲刹）三个等级。“诸山”是一般的禅寺，再在其上设立“十刹”即十处宝刹，很显然，它们的重要性就从“诸山”中被凸现出来，尔后又在十刹之上再立“五山”，即是禅宗最高级别的五座禅寺。一位有道行的禅僧，须经历诸山的住持后，方有资格主持十刹，在具有主持十刹的资格后，才能到五山担任住持。

这就如明代宋濂在《住持净寺禅寺孤慈峰德公塔铭》中的阐述：“逮乎宋季，史卫王（弥远）奏立五山十刹，如世之所谓官署。其服劳于其间者，必出世小院，候其声华彰著，然后使之拾级而升，其得至于五名山，殆犹仕宦而至将相，为人情之至荣，无复有所增加。”根据这一制度，宋代禅院中的五山十刹享有很多特权，其

住持由官方派任，寺院的建筑也雄伟庄严，成为名僧云集之所，禅学发达之地。

地位崇高的“五山”，都在浙江，其中三山在首都杭州，两山在京畿宁波。

作为南宋皇家功德院的临安径山“万寿禅寺”，理所当然地成为五山之首，称“东南第一禅院”，这是一座临济宗的著名禅寺。钱塘的“灵隐寺”得到吴越国王钱俶的广拓，当时以气象恢弘而名列第二。钱塘南屏山的“净慈寺”，不但名僧接踵，而且净慈寺住持延寿禅师对北宋的统一有特殊的贡献，吴越王正是听从他的遗嘱，“尽献十三州之地”归宋，宋朝对净慈寺格外青眼相待，故列为五山之三。在宁波，天童禅寺和阿育王寺，因其影响与地名，也并列五山之位。

禅院十刹分别是杭州中天竺寺、湖州道场寺、温州江心寺、金华双林寺、宁波雪窦寺、台州国清寺、福州雪峰寺、建康灵谷寺、苏州万寿寺和苏州虎丘寺。

当时的佛教寺院可分三种，即禅寺、教寺、律寺。教寺是天台宗的佛寺，又称讲寺，是研究阐扬佛教经典为主旨的寺院；律寺则是以研习和传持戒律为主的寺院。在禅院实行五山十刹制度以后，天台宗教院也设立了教院的五山十刹，与禅院交辉争妍。教院“五山”分别为：钱塘法喜讲寺（上天竺寺）、钱塘法镜寺（下天竺寺）、温州能仁寺、明州白莲寺，另一个不详；教院十刹分别为钱塘集庆寺、钱塘演福寺、钱塘普福寺、湖州慈感寺、明州昌国宝陀寺（普陀山）、绍兴湖心寺、苏州大善寺、苏州北寺、明州延庆寺和建康瓦官寺。

五山十刹制度的建立，是江南禅宗文化发达的结晶。中唐以后禅宗寺院成为中国寺院的主体和代表。江南地区禅宗寺院的发展更加空前，吴越王改江南教寺为禅寺，更助长着这一潮流的发展，因此到南宋时，以临安为中心的江南禅宗名僧辈出，所居丛林，

皆极一时之盛，故浙江禅寺占五山的全部、十刹中的六刹，也在情理之中了。虽然南宋偏安一方，五山十刹不是对当时中国全部禅寺的品评结果，但是江南禅宗的发展与辉煌却是不容置疑的。

到元代，又在“五山”之上增设最高寺格，特颁给以元文宗的潜邸所改建的金陵“大龙翔集庆寺”，而在“十刹”之下设立“甲刹”三十六座，形成了集庆寺、五山、十刹、甲刹四级共五十二座官寺。

宋元五山十刹是宋元禅寺的主干和核心，代表着宋元禅寺的最高水平。五山十刹制度的制定，也是佛教丛林制度成熟的标志。这一“寺格等级制度”，实质上是当时世俗等级制度深入佛门的反映，也是佛教的影响力深入朝野的表现。

附：重刊《五灯会元》序

[元] 释廷俊 撰

原夫菩提达摩溯大龟氏于释迦文佛眇青莲目而得教外别传之旨之二十八代之祖也。既佩佛心印，于梁普通之初至东震旦，时学者方以讲观相高。乃曰：吾不立文字，直指人心，见性成佛之为宗。六传至曹溪大鉴，支而为南岳青原，又分而为云门、临济、曹洞、沩仰、法眼五宗，支分派列演溢于天下矣。

圭峰密公禅源论曰：禅之目有五，曰外道禅、曰凡夫禅、曰小乘禅、曰大乘禅、曰最上乘禅。若古高僧之功用与夫他宗之所谓禅者，则皆前四种禅，惟达摩辗转相传者顿同佛体，迥异诸门，盖最上乘禅也。

紫阳朱文公曰：达摩尽翻窠臼倡为禅宗，视义学尤为高妙矣。又曰：顾盼指心性，名言超有无，用是知文公深明别传之旨，要非言教所及。世之人徒见公卫道植教之语，而于吾氏未能窥斑尝豕。辄肆诋訾，是不知公也。

近时浙人黄氏自负博洽，以教外别传为非佛氏之学，而别为一学。吁得称通儒哉，是又朱子之罪人矣。别传之道本无言说，然必因言显道。顾虽明悟如释迦文佛，亦由然灯记莛，故知祖祖授受机语，不得无述焉。

宋景德间，吴僧道原作《传灯录》，真宗诏翰林学士杨亿裁正而叙之。天圣中驸马都尉李遵勖为《广灯录》，仁宗御制叙。建中靖国元年佛国白禅师成《续灯录》，徽宗作序。淳熙十年净慈晦翁明禅师作《联灯会要》，淡斋李泳序之。嘉泰中雷庵受禅师作《普灯录》，陆游叙。斯五灯之所由，始与藏典并传宋季。

灵隐大川禅师济公以五灯为书浩博，学者罕能通究，乃集学徒作《五灯会元》以惠后学，思至渥也。国朝至元间，干越云整瑞禅师作《心灯

录》最为详尽，特援丘玄素所制塔铭，以龙潭信公出马祖下，致或人沮抑，不大传于世，识者惜焉。《法华经》曰：世尊放眉间白毫相，光照东方万八千世界。慈氏发问，文殊决疑，以谓日月灯明佛本光瑞如此。《维摩经》云：有法门名无尽灯。无尽灯者，如一灯然百千灯，冥者皆明，明终不尽。昔王介甫、吕吉甫同在译经院，介甫曰：所谓“日月灯明佛”为何义？吉甫曰：日月迭相为明而不能并明，其能并日月之明而破诸幽暗者，惟灯为然。介甫击节称善。吾宗以传灯喻诸心法而相授受者，其有旨哉。

会稽开元大沙门业海清公蚤参佛智熙公于南屏，既得其旨，复典其藏，教久而归故隐，辟一室以禅燕自娱。广智诩公题之，曰“那伽室”而铭之。其乡先生韩庄节公为之记。公今年及八十，每慨《五灯会元》板毁，学者于佛祖机语无所考见，于是罄衣钵之资以倡施者。惟是太尉开府仪同三司上柱国江浙等处行中书省左丞相兼知行枢密院领行宣政院事康里公，首捐俸资，而吴越诸师闻而翕然相之。板刻既成，使其参徒妙严征言叙其端。予视清公盖诸父也，尝承其教诫，挹其高风，兹复乐公之所以为惠来学之志有成，用不辞芜隔而序之云尔。



拾级而上的走道，印下了代代传灯高僧的履印。
(照片由天童禅寺提供)

杨岐风炽

一位杨岐宗（派）大师于天童寺的灭顶之灾中表现出伟大的人格，因此中兴古刹。杨岐的一代宗风，得到了数代伟大高僧的光大，使禅宗又一次回归了它的本质。天童杨岐宗风一度大炽。

—

南宋的宝祐四年（1256），天童禅寺遭遇了一场大火。这场大火，几乎使宏智正觉禅师主持后一百多年来形成的天童禅寺的所有建筑都毁于一旦。作为禅宗五山之一，天童寺的火毁成为了震动朝野的重大事件。当时在庆元（宁波）的丞相兼浙东沿海制置使吴潜立即将这一消息上报朝廷，并希望朝廷马上任命一位有高度责任心并有绝对务实能力的高僧，前来主持天童寺的修复工作。所谓的修复，实际上就是重新建造。

今天的读者必须明白的一件事是，古代社会除了建造宫殿、构筑王陵、重大救灾和战争外，几乎没有“政府拨款”一说，因为政府并不像现代社会这般的“取之于民，用之于民”。也就是说，天童寺的恢复，必须靠未来住持自己的本事。这实在是一件让人勉为其难的事情。

天童寺的修复刻不容缓。不久，新住持从建康蒋山的太平兴国寺带着皇命来到这里。太平兴国寺是今天南京灵谷寺的前

身，名列十刹之三。根据官寺等级制度，从主持十刹到主持五山，在俗家的眼里禅僧的身份算是晋升了。新来的住持是一位55岁的和尚，史书说他“携一钵一囊至”。没有随从，没有车轿，肩背一只布包袱，手托一只化缘的钵头，这位和尚千里迢迢来到已经是一片废墟的天童寺，他要来中兴名列五山的这座高规格的佛寺。这位和尚，叫别山祖智。

别山祖智到达天童后的日子，史书用寥寥十六个字记述：“缚茅以居，风餐露宿，粝粮以充，从不告劳。”一位曾经身居十刹住持的宗教领袖，在佛寺烧毁后的一片废墟上默默地搭起了茅屋，宁静地安顿下来，这就不能不使披灾的众僧，在惊讶中增添了些许信心。住的是茅屋草舍，吃的是粗粮糙米，身处山村野外，别山祖智就与僧人们日日化缘，弘扬心中的宏愿。他身体力行，从没有一句叫苦叫累的话。佛寺废墟上疯长的野草已经覆盖了昔日恢弘梵宇的最后痕迹，在所有人几乎都快泄气的时候，没有人知道这位别山和尚如何能依旧守着他那一份安宁的心态和不愠不火的信心。

这一年，明州大旱。久旱无雨对于农业社会来说，是一场覆灭性的灾难。百姓无法，官府也手足无措，而对于刚刚受了灭顶之灾的天童和尚来说，更是雪上加霜。就在这令人窒息的当口，天童大和尚别山祖智发话了，他说他有办法。他告诉众人四个字：“我佛慈悲。”于是在官民将信将疑的目光中，别山祖智把那些面露菜色的天童僧众集合起来，就在废墟的旷野里，举办了一场极其简朴的祈雨法会，他要借助佛力的加持，向老天爷要一场大雨。没有太牢牺牲，没有钟鼓和鸣，天童和尚只凭着虔诚的普救众生的菩提心和匍匐的诵经之声，把这场法会办成了一场真正的“裸祈”。

人间的不可思议之事又一次发生了。数天的法会办得感天动地，人们举头仰望，水汽在诵经声中渐渐凝集了、增厚了，变成了漫天的乌云。在电闪雷鸣中，一场甘霖普降明州大地，持续数

日。明州的众生得救了。这时候，人们仿佛忽然悟出了一个大道理：正是天童佛寺的这把火，引来了一位旷世高僧，他带着使命而来，为的就是拯救即将到来的这一场大灾难。

于是人们信服了，纷纷奔走相告。也于是，人们有钱出钱，有力出力，纷纷前来帮助建造新的天童佛寺。对此，史书也用了如此寥寥几笔的描述：“师祷之辄应，人情奔凑，奋起助建殿堂楼阁。”这事惊动了京师，宋理宗很感动，作为皇帝他也想有所表示，于是下诏赐予天童寺度牒五十道。所谓度牒，相当于赎罪券，在人们的理解中，它是通过捐钱施舍，获得抵消恶业的便利。皇帝的度牒，高僧的法力，更使士人们趋之若鹜，纷纷高价争购，竞相捐输，五十道度牒基本解决了复修天童寺的资金。于是别山祖智只用了不到三年的时间，使天童“宇殿像设，轮换一新”。

这堪称佛教史上的一个奇迹。当一座崭新的天童寺呈现在人们眼前的时候，别山祖智不可能不名播四方，在人们的眼里，他就是佛国的天王，于是明州的百姓都尊称他为“智天王”。

“智天王”别山祖智（1200—1260）俗姓杨，是四川顺庆人。他七岁那年，有一位叫绍印的和尚路过他家，见到这个孩子生就一副非同常童的貌相，就向他的家人请求带在自己的身边培养，做一名“行童”。和尚说得十分诚恳，家人居然也同意了。于是孩子就跟着绍印法师来到佛寺。绍印先教他唐代华严宗五祖高僧宗密（圭峰）大和尚的《圆觉序》，不料和尚刚刚讲完，祖智就能脱口背诵。十四岁那年，他剃度为小沙弥，十九岁到成都昭觉寺学禅。他痴迷于佛法，后听到僧众诵读六岩禅师的语录，就一路化缘到江苏投奔六岩。以后又行脚到江浙一带遍访名师，先后参浙翁如琰、无际了派、高原如净等禅师，最后投到了雪窦山伟大的无准师范禅师的门下。

无准师范有“南宋佛学泰斗”之称，主持过天下第一禅寺径山万寿寺，是破庵祖光的法嗣。他的法脉可以上溯到杨岐方会，杨

岐四传到圆悟克勤，克勤传大慧宗杲和虎丘绍隆，虎丘绍隆传应庵昙华，再传密庵咸杰，这两位高僧都主持过天童寺，而密庵咸杰正是破庵祖光的业师。如此说来，无准师范是杨岐禅的第九代祖师。

无准师范一见别山祖智，几句话后便知道此僧是一大法器，就严以教诲，棒喝交下，毕竟是高僧门下，别山很快得以造就。他以后说过：“我以前使用的禅法都是死法，见到此翁后，始行活路。”这是真实的心得。所谓死路，用今天的话说是只有剖析批判，看得出病开不出方，自从见到无准师范后，别山才开始真正领悟，见到真正的本心。

无准师范不但把别山培养成一代高僧，而且也培养了他务实的本领。别山以后入主洞庭天王寺，也在百废待兴中刷新寺貌，又主持过西余、蒋山，都很有创见。如果有人问别山祖智为何兢兢业业于佛事，他在一次升座说法时，作上堂诗一首回答说：“老汉生平太脱空，将无作有逛言聋，临期一语方真实，也是阍黎饭后钟。”也就是说，我今天说一句真话，所谓佛法，就是和尚的饭后钟声。所谓“饭后钟”，语出《唐摭言》，说唐代王播少年孤贫，客居扬州惠明寺木兰院，随僧斋吃白食。日久遭到众僧厌恶，僧人故意在用斋后才敲钟，王播闻声去吃饭，却扑了一个空，因此在壁上题写了“上堂已了各西东，惭愧阍黎饭后钟”的诗句。后人就以寺钟鸣时斋饭已毕的“饭后钟”，作为贫穷落魄，遭受冷遇的典故。别山在这里借“饭后钟”，来说明即使所谓的真话也是扑空，也就是“真谛说不得”。也许这正是他一生反复参悟的一个话头。

真正的高僧，是寂寞的。他之所以留在娑婆世界，只因他所发的菩提之心。别山另有一法语颂诗说：“风前一曲动离情，调古无人和得成。自唱自斟还自饮，至今犹自不惺惺。”这种高洁无瑕的孤独感，正是真正悟道人的心绪。

别山祖智复建天童寺和主持天童共六年，用心着力，心力交瘁。景定元年（1260）九月里的某一天，他忽然把僧众叫到一起，口占一偈：“云淡月华新，木脱山露骨，有天有地来，几个眼睛活。”越十日夜半时分，这位对天童寺复兴作出杰出贡献的杨岐禅第十代高僧叉手而寂。享年六十一岁。

二

读天童禅史，会发现一个十分有意思的现象，大概从别山祖智开始，天童禅寺的住持，连续七位都是无准师范的得意门生，佛门称为法嗣。这些人都是享誉中国禅宗史的大师，包括别山祖智，也包括环溪惟一、西岩了惠、绝岸可湘、月坡普明、简翁居正，甚至还可算上西岩了惠的法嗣东岩净日和法孙平石如砥。有这么多杨岐禅的高僧主持天童禅寺，可谓一时“杨岐风炽”。他们传杨岐方会的禅法，更传无准师范的禅法，即从天童的历史，就可以看到中国禅宗到后来独盛临济，尤以杨岐禅兴盛。因此禅僧们往往“临洞共修”，既是临济禅的传人，也是曹洞禅的传人。

历史没有为简翁居正留下翔实的史料，只知道他主持天童时于宋景定四年（1263）复建千佛阁。这是天童寺千佛阁的第三次重建，这时候，南宋已经接近尾声，而佛家的事业仍方兴未艾。

环溪惟一主持天童的时代，已经是南宋的末年。环溪是四川资州人，十岁那年被梵业寺的觉开禅师看中，求为沙弥，于成都甘露寺受具足戒。先后遍访晦庵光、士庵圭等著名禅师参学，最后得悟于无准师范。环溪是个有心人，他常常从日常生活中去发现话头，甚至自己的某一句话语，也是他参悟的对象。有一次，有惠上人来访，上人随口说：“风性常住，无处不周，古人摇扇，是什么意思？”这是闲聊中的一句十分普通的家常话：到处都有

风，古人为什么还要摇扇子？上人走后，他就自言自语起来：“古人摇扇，是什么意思？”忽然参悟，说“大街拾得金，四邻哪得知。”意思是所有的感悟，都出于自心，古人摇扇只是无数自心所感之一而已。这就是灵活多变、雍容平淡的杨岐禅风。环溪禅师先后出任过建宁瑞岩寺、洪州宝峰寺、袁州兴国寺、福州雪峰寺，及仰山寺、焦山寺等大刹僧职。宋咸淳九年（1273）出任天童寺住持。因为他在僧界的名声，四方僧俗数百人“挑包而来”，天童复振兴。环溪禅师之所以有这般声名，其中一个重要的原因就是南宋末年世风浮华，政治迫害无端而兴，僧俗多折腰事权贵，以求瓦全。只有环溪禅师是出了名的硬骨头，一以祖规是依，抗节不屈。可见僧高先在气节，才可主持天童如此大刹，也不枉为无准师范后人。

月坡普明于1281年继环溪惟一主持天童，这时天下已经是元代的至元十八年。月坡是天童寺所在的鄞县人，嗣法于无准师范。这是一位诗僧，性情旷达，四方的士人知识分子，与他方丛林不能合群的，都汇聚在他的席下，也可见其为人之大度。

东岩净日在1300年主持天童，这时候，已经是元代的大德四年。他在年轻的时候到径山谒见过无准师范，无准对他的根器大为赞许，接着他便到天童寺拜在无准的大弟子西岩了惠席下学禅。西岩了惠以“危机敏锋”闻世，东岩净日与老师“涣然贴顺，遂密契其旨”，也可称为天童禅的正宗学生。他以后主持过圆通寺、东林寺、育王寺等。当他应邀主持天童寺的时候，已经是八十一岁的高龄，但他决心建立“万寿乾元宝阁”，铸千如来佛供奉。他有东、圆、庆三位得意弟子，就分别委以任务。叫东去他昔日有缘之地募集资财，购铜铸像；叫善于交通官场的圆，去取得城中官府的支持；又让细心的庆管理寺务。大德五年，杰阁灿然而成。

平石如砥于元皇庆二年（1313）主持天童寺。作为东岩净日的法嗣，他连任天童主持十三年。这期间，“众僧来归，宗风弘

传”，来者皆有所用。一时以品德至善、任人唯贤著称于禅林。

当我们历举主持天童的杨岐禅高僧的简单事略，可以看出，无准师范的后学大致有一些很朴素的特点。他们宗承了临济禅“一切现成”的旨趣，使禅的修习又从越来越玄虚的“公案禅”“文字禅”的窠臼中解脱出来，走向平实的生活。和尚首先是人，做好平凡高尚圣洁的人，才可能直指道心。这也就是无准师范倡导的“活路”和“活法”。

杨岐禅因为大慧宗杲而扬名天下，也因为无准师范而发扬光大。到后来，杨岐禅就成了临济禅的传世形态。禅林五家自宋元以后，实际上只有临济一家独胜，其余各宗或灭绝，或衰微，所以有“临天下”之说。临济宗也成为中国禅宗影响最大、流传最久的一个宗派。

三

中国禅宗修习的五大法门成就了五个分宗，这在前面已经说过，现在我们要补上关于杨岐派和黄龙派的介绍。

临济宗的第七世石霜楚圆，有两个很出色的弟子，一个叫杨岐方会，另一个叫黄龙慧南，他们分别创立了临济禅的两种新的修习方法，由于各自的主张，分别被称为杨岐派和黄龙派。这就使原本“一花开五叶”的中国禅宗，成为了五家七宗的格局。

石霜楚圆（986—1039）是汾阳善照的弟子，汾阳以“依法不依人，依义不依语”的修炼宗旨，一开始冷落他，经常诟骂、刁难他，巧妙地利用“不愤不启”的接引原则，磨炼他的性情，考验他的器量，待机缘成熟，痛下针锥，使其翻然而悟。开悟后的楚圆，知道习禅者最忌讳的是对义理名相、机缘语句的拘泥之缚，因此他开示学人，不落窠臼，颇有临济大机大用的风范。他

对著名的“临济三句”别出机杼，反其意而用之。他说“第一句荐得，和泥合水；第二句荐得，无绳自缚；第三句荐得，四棱着地。”因为他知道，“临济三句”是指引学人于无言句处荐取，使之返本返源、顿悟自心。如果不明要旨，而到第一句、第二句中，去百般索解，则必然是和泥合水、无绳自缚。所以，临济禅到了石霜楚圆处，“直指本性”又被突然高扬。他评“香严击竹”公案时说：“香严凭什么开悟？分明悟得如来禅，祖师禅未梦见在。”如来禅是般若智慧，祖师禅是定慧见性，因而他更提倡不要死抠公案，而要活用。正因为这般见识，才使他的两位法嗣各举一家宗风，开创出两门新的禅法。

杨岐方会（992—约1049）二十岁在筠州九峰（今江西高安）出家。楚圆禅师住南原时，他前去依参，然后一起迁徙到石霜普通寺担任司库，也就是寺院仓库的负责人。方会跟随楚圆很久，一直没有省发。其实楚圆也是在用他师父的方法磨砺他，因此每次咨询，楚圆总说：“你以后子孙遍天下，现在忙什么？”这使方会最后悟得不拘泥语句、公案的要旨。

方会的根本思想是临济的正宗。他曾说：“雾锁长空，风生大野，百草树木作大狮子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮，若也会得，功不浪施。”所谓大狮子吼，就是佛声的比喻。这就与云门宗的“函盖乾坤”“一切现成”的主张声气相通。

杨岐方会重在“一切现成”。他接化学人，提纲挈领与云门文偃相类似；勘验学者的机锋，又与南院慧颙相类似，他兼具了临济、云门两家的风格。时人称他是兼百丈怀海、黄檗希运之长，又得马祖的大机大用，赞叹其宗如龙。中国禅在发展中常常会出现这种现象，为了打破前人的程式而创造新的法门，然而新法门在发扬中又会变成程式，于是又有人倡导再新的法门。五家七宗实际上就是这样的产物，对于杨岐方会，他是在临济棒喝的形式中

发现人们往往热衷于这种声色俱厉的形式，看到了人们热衷于祖师禅对智慧的激发，而忘却了禅修习的根本，因而再次倡导“一切现成”的如来禅。

有一个例子很生动，让我们看到杨岐方会的禅风。有一次，有一外地的僧人来参拜。方会问他：“云深路僻，高驾何来？”僧人说：“天无四壁。”方会又问：“踏破了多少双草鞋？”那僧人便喝。方会并不接他的喝，说：“你一喝两喝以后，还能做什么？”僧人无法，说：“看你这个老和尚着忙。”方会说：“我也没有拄杖打你，我们且坐下吃茶吧。”那个远来的和尚应当是钻研过一些公案的，几句回答听上去机锋毕露。可是方会禅师就是不跟你“秀”机对，只跟你讲大白话，使你先从云里雾里回到脚踏实地的当下。因此杨岐方会有一句著名的上堂示众语，他说：“身心清净，诸境清净。诸境清净，身心清净。”可以这么说，临济禅传了七代后，到方会处开始做减法了。真理往往是朴素的。从禅宗对于文字的态度说，杨岐方会可以看做是一段过渡的历史，这一过渡，是在完成了从“祖师禅”到“文字禅”后，又开始“反文字禅”的经历，因为杨岐宗门在不久的将来，将要出现大慧宗杲的“看话禅”了。

杨岐方会的“一切现成”，又有他理解的新境界，可谓是“立处皆真，触目菩提”。他留下来的一段公案这么说，有学僧问他：“如何是杨岐境？”方会说：“独松岩畔秀，猿向下山啼。”学僧又进一步问：“如何是境中人？”方会说：“贫家女子携篮去，牧童横笛望源归。”独松吟风、群猿啼啸，都是在宣说摩诃大般若。杨岐境是一个诗意的境界，禅悟的境界；在此种境界里，贫女可以得到山花野果；学道者可以得到维系命脉的资粮。牧童横吹短笛，向水草丰茂处放牧；悟道者逸格超群，向人性的本源回归。杨岐方会应对学僧的话，确如哲诗。

杨岐禅风灵活多变，或雍容平淡，或直截了当，颇有早期临

济禅的痛快淋漓、不容拟议的风格。有人概括为外圆内方，外无圭角而内具机用。其教学方法也灵活机动。因此杨岐禅法，标举的是禅宗的根本感悟方式，使修习的禅法再一次直指如如不动的本元心地，剿绝二元的意识观念，泯除一切区别。所以日后大慧宗杲有这样的评价：“酥酪醍醐搅成一味，瓶盘钗钏熔成一金。”可见他是禅法的集大成者。

方会禅师门下有弟子十三人，白云守端、保宁仁勇最为优秀。白云守端下有五祖法演，名振全国，人称五祖再世。这一派门下俊秀辈出，有人称“三佛”的佛眼清远、佛果（圆悟）克勤、佛鉴（太平）慧勤，又有五祖表白及天目齐、云顶才良等。

宋以后，杨岐派恢复了临济宗的旧称，几乎囊括了临济宗的全部道场，成为中国禅宗的代表。临济后期的历史，也就是杨岐派的历史。故素有“临济临天下”之称。

再说黄龙派。石霜楚圆的另一个弟子黄龙慧南（1002—1069）可能是天生的习禅者，童年的他据说不吃荤、不嬉戏，十一岁出家，十九岁受具足戒。初学云门禅，已经名震诸方。然而听说“石霜楚圆手段出诸方”，即造访石霜楚圆。其中的过程十分传奇。石霜见慧南，说：“你学云门禅，必善其旨。如云放洞山三顿棒，是有吃棒分，无吃棒分？”慧南答道：“有吃棒分。”石霜面色庄重道：“从朝至暮，雀噪鸦鸣，皆应吃棒。”于是端坐受慧南炷香作礼。石霜又问他：“如你会云门意旨，则赵州从谗说过：台山婆子，我为汝勘破了也。我问你，哪里是他勘破婆子处？”问得慧南满头大汗不能回答。第二天慧南又去问他，被石霜劈头劈脑一顿诟骂。慧南说：“骂难道是施慈悲之法吗？”石霜反问道：“你会骂吗？”慧南一听，突然大悟。于是当下作颂一首：“杰出丛林是赵州，老婆勘破没来由。而今四海清如镜，行人莫与路为仇。”写毕呈石霜，石霜以手指“没”字，慧南改为“有”字。石霜点头印证。

宋景祐三年（1036），慧南在隆兴黄龙山振兴禅宗，法席盛

极一时。他在室中常问僧徒：“人人尽有生缘，上座生缘在何处？”僧徒正当问答交锋，他却伸手说：“我手何似佛手？”又垂足道：“我脚何似驴脚？”三十余年，他一直示此三问，学者莫能契合他的真意，因此天下丛林视此为“黄龙三关”。慧南因此自己作颂道：“生缘断处伸驴脚，驴脚伸时佛手开。为报五湖参学者，三关一一透将来。”

慧南经石霜而大悟，知道不可以死句教人，然而在接引学人的方法上，还是参用云门的宗风。因此，门庭严峻，人喻之如虎。南州居士潘兴曾问他为什么设三关？慧南说：“已过关者，掉臂径去，安知有关吏；从关问可否，此未过关者也。”可见其设“三关”的机用，是要学人触机即悟，而不应死于句下。慧南再次提出临济宗“触事而真”的见解。他在黄檗山开示说：“道不用修，但莫污染。禅不假学，贵在息心。心息故，心心无处。不修故，步步道场。无虑，则三界可出，不修，则无菩提可求。”

慧南有嗣法弟子八十三人，其中黄龙祖心、宝峰克文、东林常总等，门叶繁茂，形成了黄龙一派。然而其中除祖心系灵源惟清六传后得日本明庵荣西而传海外，其余大都只传一、二世而绝。黄龙派从兴起到衰竭，只一百多年而已。

附：《杨岐方会和尚语录》（第一节）

[宋]仁勇 编

师在筠州九峰山，受疏了，披法衣，乃拈起示众云：“会么？若也不会，今日无端走入水牯牛队里去也。还知么？筠阳、九曲、萍实、杨岐。”乃升座。时有僧出众，师云：“渔翁未掷钓，跃鳞冲浪来。”僧便喝。师云：“不信道。”僧抚掌归众。师云：“消得龙王多少风？”问：“师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？”师云：“有马骑马，无马步行。”进云：“少年长老，足有机筹。”师云：“念尔年老，放尔三十棒。”问：“如何是佛？”师云：“三脚驴子弄蹄行。”进云：“莫只者便是。”师云：“湖南长老。”问：“人法俱遣，未是衲僧极则；佛祖双亡，犹是学人疑处。未审和尚如何为人？”师云：“尔只要看破新长老。”进云：“与么则旋斫生柴带叶烧。”师云：“七九六十三。”师云：“更有问话者么？试出众相见。杨岐今日性命在尔诸人手里，一任横拖倒拽。为什么如此？大丈夫儿须是当众抉择，莫背地里似水底捺葫芦相似。当众引验，莫便面赤。有么！有么！出来抉择看。如无，杨岐失利。”师才下座。九峰勤和尚把住云：“今日喜遇同参。”师云：“同参底事作么生？”峰云：“九峰牵犁，杨岐拽耙。”师云：“正当与么时，杨岐在前，九峰在前？”峰拟议，师托开云：“将谓同参，元来不是。”

师入院上堂，僧问：“如何是杨岐境？”师云：“独松岩畔秀，猿向下山啼。”进云：“如何是境中人？”师云：“贫家女子携篮去，牧童横笛望源归。”师乃云：“雾锁长空，风生大野，百草树木作大师子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施；若也不会，莫道杨岐山势险，前头更有最高峰。”

上堂，云：“百丈把火开田说大义，是何言欤？杨岐两日种禾，亦

有个奇特语。”乃云：“达摩大师，无当门齿。”

上堂：“杨岐一耍，千圣同妙。布施大众。”拍禅床一下，云：“果然失照。”

上堂：“杨岐一言，随方就圆。若也拟议，十万八千。”下座。

上堂：“杨岐一语，呵佛叱祖。明眼人前，不得错举。”下座。

上堂：“杨岐一句。急着眼觑。长连床上，拈匙把箸。”下座。

上堂，僧问：“急水江头须下钓，如何钓得巨鳖归？”师云：“撒手长空外，时人总不知。”进云：“知底事作么生？”师云：“云生岭上。”进云：“作家宗师，天然犹在。”师云：“念言语汉。”师乃云：“不见一法，是大过患。”拈起拄杖，云：“穿却释迦老子鼻孔，作么生道得脱身一句？向水不洗水处道将一句来。”良久云：“向道莫行山下路，果闻猿叫断肠声。”

上堂，拍禅床一下，云：“只个心心心是佛，十方世界最灵物。释迦老子说梦，三世诸佛说梦，天下老和尚说梦，且问诸人，还曾做梦么？若也做梦，向半夜里道将一句来。”良久云：“人间纵有真消息，偷向杨岐说梦看。参。”

上堂：“坐断乾坤，天地黯黑。放过一著，雨顺风调。然虽如是，俗气未除在。”僧问：“欲免心中闹，应须看古教。如何是古教？”师云：“乾坤月明，碧波澄。”进云：“未审作么生看？”师云：“脚跟下。”进云：“忽遇洪波浩渺时如何？”师云：“放过一着十字纵横，又作么生？”僧便喝，抚掌一下。师云：“看者一员战将。”进云：“打草蛇惊。”师云：“也要大家知。”

师拈起拄杖，云：“一即一切，一切即一。”划一划，云：“山河大地。天下老和尚百杂碎，作么生是诸人鼻孔？”良久云：“剑为不平离宝匣，药因救病出金瓶。”喝一喝，卓一下：“参。”

上堂：“秋雨洗秋林，秋林咸翠色。伤嗟傅大士，何处寻弥勒。”

上堂：“薄福住杨岐，年来气力衰。寒风凋败叶，犹喜故人归。啜哩，拈上死柴头，且向无烟火。”

上堂：“杨岐无旨的，栽田博饭吃，说梦老瞿昙，何处觅踪迹？”喝一喝，拍禅床一下：“参。”

上堂：“凡圣不存，佛祖何立？大众，清平世界，不许人搀夺行市。”

上堂：“杨岐乍住屋壁疏，满床皆布雪真珠，缩却项，暗嗟吁。”良久云：“翻忆古人树下居。”



天童寺有许多院中之院，这是高僧大德们修习的内部空间。

（照片由天童禅寺提供）

瀛海渡禅

佛教于 10 世纪传向日本，天童寺是佛教外传的一个重要出发地。虚庵怀敞授临济禅于千光荣西，长翁如净授曹洞禅于希玄道元，分别形成日本禅宗的临济宗和曹洞宗。而天童对日本的另一个贡献，除了荣西传去了茶和茶道外，更重要的是兰溪道隆的“纯粹禅”。

—

公元 1168 年，这是大宋乾道四年。经过茫茫大海的漂泊颠簸，一艘来自日本博多港的商船靠到了明州口岸。从货物舱里站起来的，是一位孤身前往中国求法的日本僧人。这位僧人叫荣西，因后宋孝宗赐给他“千光法师”的尊号，因此又叫千光荣西。

荣西继承了日本遣唐史的传统。从公元 630 年舒明天皇派出的第一支遣唐使起，在其后的 260 多年间，奈良时代和平安时代的日本宫廷一共派出了 19 批遣唐使，其中正式的遣唐有 12 次，每一次都有数百人。这些遣唐使中有大量“学问僧”，受天皇的托付到大唐学习文物典章、宗教民俗。但是到了荣西的时代，遣唐使已经成为了历史的遥远绝响，然而中国佛法尤其是禅宗的魅力，还是深深地吸引着荣西。

从日本到大宋有三条路可走。一条是越过对马海峡沿朝鲜半岛海岸经东北进入，称北路；一条是经日本南方诸岛从海路到山东登州，称南岛路；再一条是从日本的博多港直接横渡东海到大

宋的明州，这一条路线称大洋路。如果从日本的博多或者平户港出发，横渡中国海到达明州大概只需要十来天，有记载最快的只需三天。荣西借乘的日本商船，就是第三条路线大洋路。

荣西不是走这条路线的第一位日本和尚，364年前，荣西的前辈高僧最澄也是沿着这条航路到达明州的。最澄登陆后先赴天台山学习天台宗教法，然后在明州城里的开元寺受戒。最澄这次求法的另一个收获，即是他发现了茶叶这一充满禅味的饮料，并把茶叶的种子带到了日本。

荣西决心沿着最澄的足迹，去求证自己心中的信仰。

千光荣西（1141—1215），俗姓贺阳，是日本备中吉备津人，备中这地方，现在叫做冈山县，荣西的父亲是吉备津神社的祠官。荣西8岁时就跟着父亲读《俱舍颂》，11岁师事本郡安养寺的静心法师，14岁就出了家，在比睿山受戒。静心法师入灭后，他遵循师父的遗言，追随师兄千命法师学习密教，受《虚空藏求闻持法》。19岁那年，他到上都（京都）跟随有辩法师学习天台宗教义。荣西初学显密二教，通晓台密。与许多中国高僧一样，荣西朝着自己修习的目标境界前进的时候，他需要更贴近真谛的教诲。

当时，禅宗的教义虽然在日本的奈良时代已经开始传播，但并不兴盛，没有真正独立成宗。这一次，28岁的荣西法师渡海而来，路途中遇到了同样来华求法的日僧重源，两人结伴先后参谒天台、育王、天童等禅宗名刹，得到多位高僧指点。据说荣西有一次遇到了广慧寺的知客，因为语言不通，通过笔谈请教了禅宗的法旨，对禅宗有了深刻的印象和兴趣，那位知客还邀请他：“欲知源流，请垂访友，当一一相闻，广知祖师之意。”当时可能因为荣西与重源约好同时回国，没能在中国四处参访禅师，当年的九月，他与重源同船返回日本，同时带回了《天台章疏》三十余部。

荣西回到日本后潜心查阅天台宗书籍，看到最澄、园仁、园珍等天台宗师的著作中都提到了禅宗，他自己说如同“见传教大

师《佛法相承谱》”，他第一次来宋往返如此匆匆，未能对禅宗深入了解，这也是他的心头大憾。他一直记着广慧寺知客的话，于是再次发愿东渡。

20年后的孝宗淳熙十四年（1187），47岁的荣西再度入宋，据《荣尊和尚年谱》说，师“与辩圆相共商船，出平户，经十昼夜，直到大宋明州”，辩圆是以后日本临济宗杨岐派开山祖师。这一次，荣西本来希望先经中国转赴印度，到达临安后却被官府告之以“关塞不通”回绝了，于是荣西再转天台山，投在虚庵怀敞禅师门下学禅。虚庵怀敞本是天童名僧雪庵从瑾的高足，为临济宗的第十五世，也是黄龙派的第八代嫡传弟子，当时正在主持天台山万年寺。

两年后的淳熙十六年（1189），虚庵怀敞禅师前往主持天童禅寺，荣西跟从业师也到达天童。荣西对虚庵禅师精妙佛法极其敬仰，虚庵也被他二度入宋求法的虔诚所感动。虚庵有诗偈赠荣西：“海外精兰特特来，青山迎我笑颜开。三生未丰梅花骨，石上寻思扫绿苔。”在虚庵禅师的悉心启示下，荣西尽心钻研，参究数年后，终于悟入心要，得虚庵禅师的印可，继承了临济正宗的禅法，成为临济宗的第十六世传人。宋孝宗闻之，特赐法号“千光法师”。

荣西跟随虚庵怀敞习禅五年，深得要旨。1191年的秋天，荣西学成归国。辞别天童时，虚庵怀敞授予他菩萨戒及法衣、印书、钵、坐具、宝瓶、拄杖、白拂等法物，以及释迦牟尼佛以下二十八祖图，并赠书送行。虚庵在书中说：“释迦老人将欲圆寂时，以涅槃妙心、正法眼藏付嘱摩河迦叶，乃至嫡嫡相承至于予。今以此法付嘱汝，汝当护持，佩其祖印，归国布化，末世开示众生，以继正法之命。”荣西顶戴信受，于七月扬帆归日本，平安抵达平户岛苇浦。荣西本有台、密根基，如今又得临济真传，使他最终成为日本的一代高僧。

归国后的荣西，正遇上当时户部侍郎清贯正在建造寺院，于是被延请驻锡教化。开始时，学习禅法的才数十人，荣西颁行禅规，弘扬大道，不久即道俗满堂。第二年，荣西在筑前建造报恩寺，行菩萨大戒布萨，成为日本最早的禅戒布萨。以后的三年间，荣西以九州为中心，在肥前、筑前、筑后、萨摩、长门布教，全力倡扬禅法，渐受教界的瞩目。于是荣西受请到京都大唱禅道，其中的插曲是，正当临济禅风日盛时，却引发了南都北岭旧宗派良辨等保守僧徒的嫉妒，他们奏请朝廷禁禅。据《延宝传灯录》记载，当时天皇下诏征问，荣西答道：“我国禅宗非今始有，昔传教大师尝撰《内证佛法相承血脉》一卷，是为最初举扬达摩直指的禅法。良辨昏愚无知，兴发天台山僧众诬蔑我，禅宗若非，则传教大师亦非；传教大师若非，则天台宗的教法亦不能成立；天台教法不能成立，则台徒岂能拒我乎？甚矣！可见其僧徒不明祖师意也。”有识之士闻听后，皆以荣西禅师言之有理，更加辅助了他的禅法的宣扬。日本建久六年，荣西在博多建立了圣福寺，参禅者四方云集，声名远播，这是日本禅寺的创始。

建久九年，荣西撰写了日本最早的禅书《兴禅护国论》三卷，论说禅对国家的重要性及佛法与王法的相依相关，主张佛法的至极即是禅。他的学说甚受欢迎。接着又撰写《出家大纲》一卷，叙述僧众的天职。

日本正治元年（1199），由于比睿山僧徒的攻击、诋毁甚为激烈，荣西遂转赴镰仓进谒幕府将军源实朝，得到了幕府的信任。1202年将军源赖家在京都创立建仁寺，请荣西为开山。翌年，建仁寺设立真言院和止观院，作为传播天台、真言、禅宗三宗的基地。后应将军源实朝之请，荣西到镰仓创立寿福寺，初传禅宗于关东。他融合天台、真言、禅三宗，形成日本的临济宗。

临济宗因为荣西而实现了东渡大海、扎根日本的夙愿，成为日本禅宗的重要派别。荣西之后又陆续有宋、元高僧来到日本，使

临济宗愈见兴隆。荣西也被尊为日本临济宗创始人。在荣西的影响下，大量日僧相继入宋求法，构成了中日佛教文化交流继唐朝后的第二次高峰。

荣西离开大陆时，虚庵怀敞正准备在天童重建千佛阁，苦于缺少木材。荣西说：“思报摄受之恩，糜躯所不惮，况下者乎？”在他归国后的1193年，特地派人从日本运送优质木材到宁波。在楼钥撰写的《千佛阁记》中，有这样的记载：“果致百围之木凡若干，挟大舶泛鲸波而至焉。千夫咸集，浮江蔽河，辇至山中。”扩建后的千佛阁极为壮观，荣西助建天童寺千佛阁，一时传为佳话，可惜这座楼阁在1299年毁于火灾。

荣西在宋时，不但亲见禅法大盛，也体验了禅林的吃茶之风，吃茶的礼仪和行法更是当时禅门中的重要内容，有“茶禅一味”的说法。就像最澄一样，荣西回国时也带回了明州的茶种，播种在肥前（今佐贺县）的背振山和博多的安国山。他还将茶种赠给山城国的高辨。高辨播茶于栴尾山（今宇治），形成日本著名的“宇治茶”产地。荣西还将宋朝禅院的茶风引进日本，归国后首度于镰仓寿福寺、博多圣福寺、京都建仁寺等寺院，设立每日修行中吃茶的风习。荣西还撰写了《吃茶养生记》一书，书中介绍了茶的种植、煎饮方法以及其提神、健胃、养生的医药功用，这是日本最早的茶书。他还以二月茶治愈了源实朝将军的热病，自此，茶风在日本大盛。《吃茶养生记》一书后来成为日本茶道的经典著作，荣西因此被尊为“日本的茶祖”。

二

不能不说希玄道元（1200—1253），他是日本曹洞宗的创始人，也是与天童寺关系最密切的日本僧人，天童禅寺的法裔。

道元是京都人，村上天皇第九代后裔，所以自幼接受了很好的汉学教育。他4岁读唐李峤的《百咏》，7岁始读《毛诗》《左传》。8岁时，因为母亲亡故触动道元对人生无常的感念，小小年纪动了出家的念头，14岁那年就出家为僧，专心“习天台之宗风，兼南天之密教，大小义理，显密之奥旨，无不习学”。据说他在广读佛经后，产生了一个很大的疑问：“显密二教都说本来法性，强调天然自性身，如果是这样，那么三世诸佛依据什么来发心求菩提？”实际上，这就是对佛教“第一义”的发问。他带着这个问题到三井寺公胤僧正处请教，公胤回答说“你这一问题不可答。据说大宋有传佛心印的正宗，你应当到大宋去求觅。”于是道元就找到了从大宋求法回来的荣西大师，直接拜于他的门下，不料第二年荣西就圆寂了，他就只能在荣西的弟子明全门下参禅，成了荣西的再传弟子。这一参就参了九年。

南宋嘉定十六年(1223)，明全要入宋求法，道元也跟随前来。他们参拜了天童山、育王山，祭扫了天童寺外西山坡上的祖师虚庵怀敞的墓院，参访过无际。可能他与无际禅师无缘，虽然无际也几度对道元予以印可，但是道元总是不满意，于是他离开天童到各地寻访名师。道元是个有很大追求的僧人，他在各地参访后，总感到没有达到自己的理想，决定返回天童。

他在返回天童的途中，却听说无际禅师已经圆寂，道元很感慨，就打听天童寺还有没有高僧。他在路上遇到一位老和尚，老和尚对他说：“当今天下宗匠，无过于如净禅师，最近刚被皇帝派去主持天童寺，你可早日登山参见。”道元听了很高兴，赶紧前往参见天童如净禅师。道元与如净一见如故，十分投契，于是就他的座下学法。

如净禅师又称长翁如净。宋嘉定十七年(1224)接替无际了派担任天童寺住持。僧人无姓，只有法名和法号。法名是受戒时业师授予的，法号的取得却有不同的方式。一般而言，或是官方

授予的荣誉称号，如宋孝宗授予荣西为“千光法师”，于是可称千光荣西；或是僧俗的便号，比如石头希迁，因为在一块巨石上搭屋修禅，人们便称他为“石头和尚”，石头就成为了他的法号。如净禅师长得体态颀长，人们称他“长和尚”，年纪一大就称“长翁”，也成了他的法号。

长翁如净（1163—1228），俗姓俞，是宁波鄞县葇江人，曹洞宗第十三代禅师。他是雪窦智鉴禅师的法嗣，智鉴是天童寺住持大休宗珙的法嗣，传曹洞宗丹霞子淳的禅法，而丹霞正是宏智正觉的师父。他的前任住持无际了派是临济宗的第十四世，这之前，天童禅寺连续十三位住持都传临济禅，而至如净禅风又一变，再举曹洞宗法。长翁如净也倡导默照禅，注重坐禅修行，以为参禅的过程须是身心脱离，这样才能以心传心，见心成佛。所以他主张只管打坐，不用烧香、礼拜、念佛、修忏、看经，达到明心见性即可。如净的主张，发展了默照禅的理论。

日本和尚道元来到天童寺后，如净住持对他关爱有加。道元到达后的第二年，如净禅师告诉他：“自今以后，不拘昼夜时候，着衣衲衣，而来方丈问道无妨。老僧一如亲父恕子无礼也。”这句话已经很明显无误地认定道元为他的“嫡子”，也就是嫡传的法嗣。道元从此潜心学习曹洞宗禅法，随侍如净身边3年，最终豁然开悟。如净授之印可，并传授秘蕴和衣具顶相。道元成了第一位真正师承天童曹洞宗的日本僧人，成为日本曹洞宗高祖。

但是道元毕竟是一位前来求法的日本和尚，他最终是要回日本的。就在他准备归国的时候，如净禅师告诫他说：“你毕竟是异域人，受表信后，归国布化，去广利人天吧。”他又叮嘱道元，“莫住城邑聚落，莫近国王大臣，只居深山幽谷，接得一个半个，勿令吾宗致断绝。”这话说得意味深长。

道元于1228年回国，这一年是南宋的绍定元年。回国后的道元先住在京都的建仁寺，在这里他写成了《普劝坐禅仪》一卷，把

从长翁如净那里传受的默照禅的要旨，作了言简意赅的论述，由此奠定了道元开创日本曹洞宗禅法的理论基础。以后，他又依照大宋禅寺的建筑风格，于1236年建成了兴圣宝林寺。道元在竣工后的寺院里举行了开堂仪式，这是日本佛教最早按中国禅宗寺院仪轨举行的第一次开堂说法的仪式。再后来，道元又建成了吉祥山永平寺，永平寺从此便成为日本曹洞宗的传法中心，道元也成了日本禅宗曹洞宗的开山祖师。

永平寺竣工后，道元在开堂仪式上向众人说法。他说：“天有道以高清，地有道以厚宁，人有道以安稳。所以世尊降生，一手指天，一手指地，周行七步曰：天上天下，唯我独尊。世尊有道，虽是凭么。永平有道，大家证明。”过了良久，他又说：“天上天下，当处永平。”

道元所建的各座寺院，都是按照宋地特别是天童寺的建筑风格而建，都具备山门、佛殿、法堂、方丈、僧堂、浴室、东司（厕所）等七堂，极具宋地五山十刹的禅宗式建筑风格。他还仿照《百丈清规》制定了《永平清规》，成为最早把宋地禅林清规比较完整地运用于日本寺院的实践。《永平清规》是道元对日本佛教文化的一大贡献。

道元念念不忘师父如净“不可亲近国王大臣”的教训，据说当时的后嵯峨天皇听说道元的德誉，十分想嘉奖道元的操行，赐道元以紫衣，道元再三推辞无效，终生未穿。此后一心坐禅，“不顾万事，纯一辨道”。道元所创立的曹洞宗发展到现在，已经成为拥有16000余寺的大宗派，其信徒约有920万以上。

荣西与道元之后，临济与曹洞两宗作为日本禅宗的两大宗派，一直并行发展。南宋灭亡后，原宋地不满元朝统治的禅僧，纷纷避难到日本，日本禅宗迅速发展，在各宗派中取得极大的优势。

三

1246年，天童寺33岁的临济宗禅师兰溪道隆（1213—1278）决定东渡日本，这一年，是南宋的淳祐六年。他是第一位到日本传播“纯粹禅”的宋朝禅师。当时正是日本的第一个武士政权镰仓幕府兴起不久，中日之间的民间交往十分活跃，镰仓幕府对此也十分支持。兰溪东渡实际上是应了镰仓执政的北条时赖将军的邀请。在这之前，荣西、道元等日本僧人入宋取法，回国后做了大量工作，由于当时日本的旧宗教势力的阻挠，他们在传禅时又不能不同时传习天台、真言各宗，因此被称为“兼习禅”而不是“纯粹禅”。不管如何，荣西禅师为兰溪禅师“纯粹禅”的传授奠定了基础。兰溪道隆在日本一共33年，对当地文化影响堪称巨大。

兰溪道隆是四川人（今属重庆），十三岁出家，曾参禅于无准师范、痴绝道冲和北涧居简，痴绝道冲曾为径山首座、天童寺住持，而北涧居简也曾主持杭州的净慈寺，因此兰溪去日本时虽然只有33岁，但他的根底已经非常了得，是一位可以做大事业的人。

兰溪道隆先到日本的九州，开始寓居于筑前的圆觉寺，后移居京都泉涌寺来迎院，既而挂锡于镰仓的寿福寺大歇了心席下。幕府将军北条时赖在军务倥偬之间，常常会前来向他问道。日本建长五年（1253），北条氏创建了建长兴国禅寺，请兰溪道隆出任“开山第一世”，这座日本首创的“纯粹禅”的寺院，经历了十三年的发展，法道大兴。不久兰溪道隆又奉敕到京都建仁寺，被嵯峨天皇屡屡召入宫中问禅。这一段经历说起来仿佛十分简单，如果细细道来，也堪称曲折多乖。特别是主持建长寺的十三年，他把南宋禅林清规、坐禅方法等传到日本，广收门徒，弘布禅风，使禅宗在关东立下根基，对日本建立正格禅宗、形成“建长寺派”作用至大，被誉为“此土禅宗之初祖”。兰溪道隆在中日佛教及禅宗史上开创了多项第一。他开创了镰仓的第一个禅宗道场，是第

一个传授“纯粹禅”的大师，他开创了日本临济宗建长派，是第一个获得日本国禅师称号的僧人，又是第一个率代表团到日本传法的中国禅师，也是在日本传法时间最长的中国禅师。兰溪道隆之后，禅宗逐渐风靡日本，成为其主流文化长达五六百年，因而直到今天，道隆仍然受到日本佛教徒的怀念。

兰溪道隆遇上了一个十分难得的时机。公元1192年，相当于中国的南宋绍熙三年，日本的武士们以武力夺取了京都贵族的政权，建立起执政的“镰仓幕府”，但是旧式宗教的领导权仍然掌握在贵族手中。在这种复杂的情况下，当时的日本禅宗适时地提出“兴禅护国论”，这让幕府将军看到，支持禅宗这一新兴的佛教派别，确立其在日本佛教各派中的领导地位，将会非常有利于幕府政治，这也是他们主动借助这位宋朝高僧的声望和日本民众对中华文化的崇拜景仰而邀请兰溪道隆赴日弘法的原因之一。我们可以从兰溪弘法的结果看到这一设计。兰溪道隆不但作为开山祖师建立起日本禅宗祖庙建长寺，而且广收日本门徒，弘布禅风。他的弟子无隐圆范，先后主持建仁、圆觉、建长等禅寺；弟子林叟德琼，先后主持镰仓禅兴、寿福诸寺；弟子约翁德俭历任建仁、建长、南禅诸寺住持；弟子直翁智侃、文永中转嗣道隆同门兄弟圆尔辨圆之法，开丰后的万寿寺；弟子藏山顺空开肥后的高城寺，后又主持筑前的承天寺；弟子无及德詮还入宋迎无学祖元东渡。兰溪道隆的一系列法嗣的作为，在日本形成了一个庞大的禅宗法系。兰溪道隆在日本示寂后，被谥以“大觉禅师”，因此这一宗派也被称为“大觉法系”。因此兰溪又创造了一个日本第一，为日本有禅师称号的第一人。

兰溪道隆传播的禅宗教旨，使日本佛教从上层贵族的圈子里解放出来，成为大众的宗教。从天皇到幕府，从武士到百姓，上下深信禅法。幕府将军皈依禅宗后，对日本武士的精神影响尤为深远，成为北条时赖幕府时期的主流意识形态，稳固了北条体制，出

现“镰仓盛世”的局面。元至元十八年（1281）百万元军大举渡海进逼博多，执政北条时宗泰然而得息难，多半得益于他的禅学修养，因而武士参禅也一时蔚然成风，深奥的禅学修养突破了生死牢关，使之临事不乱，随处主动，对后来日本武士道的形成发展产生了颇大的影响。

兰溪道隆在传禅东瀛的同时，也兼带传授了宋代理学。因为兰溪道隆说法往往援儒入佛。这一时期，通过入宋的日僧不断将宋学输入日本，正在形成佛学与儒学相互渗透的价值观，社会有这个需求。禅宗与宋学昌盛于同一时期。禅宗见性成佛，宋学穷理尽性。禅宗的性相与宋学的性理极为相似：禅宗主张坐禅内观至于顿悟而回复自己的本源，宋学主张静坐省察以求豁然贯通探求自己的本性。它们在宇宙观、方法论以至伦理观方面，都有许多共通之处。宋学在其形成中曾经吸收了禅宗的思想，连理学大家朱熹都说过：“今之不为禅学者，只是未曾到那深处；才到那深处，定走入禅去也。”兰溪道隆有很深的宋学根基，他的禅宗道场，从另一角度看，也是宋学传播日本的一个重要基地。一日北条时赖问他教化之道，兰溪道隆回答道：“天下大事非刚大之气，不足以当之。要明佛祖一大事因缘，须是刚大之气，始可承当。今尊官兴教化、安社稷、息干戈、清海宇，莫不以此刚大之气，定千载之升平。世间之法能明彻，则出世间之法，无二无异矣。”说禅说儒，只是出世法与世间法的区别，正如兰溪所说：“圣人以天地为本，故曰圣希天，行三纲五常，辅国弘化。贤者以圣德为心，故曰贤希圣，正心诚意，去佞绝奸。英士踏贤人之宗，故曰士希贤，乾坤之内，兴教化，济黎民，实在于人耳。”

兰溪道隆在传授禅法的过程中，往往掺入了理学思想。也因此，兰溪道隆成为日本宋学史上的一位重要人物。继道隆之后赴日的宋末禅僧如兀庵普宁、大休正念、无学祖元等，也都是禅学而兼理学，以儒僧的面目出现。

兰溪道隆又给日本带去了禅寺建筑、禅籍刊印，而在书法绘画方面，他把宋代的山水画带到日本，成为日本山水画的创始者。他追慕黄庭坚而形成的笔力遒劲的书法，对日本禅林的书法也有重大影响，成为与“荣西书派”并行的重要一派。

南宋祥兴元年（1278，日本弘安元年）七月，兰溪道隆因老病侵寻示寂于建长寺，享年六十六，在日本弘法共三十三年，敕谥“大觉禅师”，其法系“建长寺派”，因而亦称“大觉派”。道隆圆寂后，建长寺住持席位出缺，当时的执政北条时宗就派兰溪道隆的弟子无及德詮、宗英二僧赴宋，迎得无准师范门下又一高僧无学祖元（佛光禅师）赴日，开启了日本禅宗史上继道隆“大觉派时代”之后的另一个昌盛时代“佛光派时代”。

附：《坛经·顿渐品第八》（节选）

时，祖师居曹溪宝林；神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化，人皆称南能北秀；故有南北二宗顿渐之分。而学者莫知宗趣。师谓众曰：法本一宗，人有南北。法即一种，见有迟疾。何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。

然秀之徒众，往往谩南宗祖师不识一字，有何所长？秀曰：他得无师之智，深悟上乘，吾不如也。且吾师五祖，亲传衣法，岂徒然哉！吾恨不能远去亲近，虚受国恩。汝等诸人，毋滞于此，可往曹溪参决。

一日，命门人志诚曰：汝聪明多智，可为吾到曹溪听法。若有所闻，尽心记取，还为吾说。志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。时，祖师告众曰：今有盗法之人，潜在此会。志诚即出礼拜，具陈其事。师曰：汝从玉泉来，应是细作。

对曰：不是。

师曰：何得不是？

对曰：未说即是，说了不是。

师曰：汝师若为示众？

对曰：常指诲大众，住心观静，长坐不卧。

师曰：住心观静，是病非禅。长坐拘身，于理何益？

……

师云：吾闻汝师教示学人戒定慧法，未审汝师说戒定慧行相如何？与吾说看。

诚曰：秀大师说，诸恶莫作名为戒；诸善奉行名为慧；自净其意为定。彼说如此，未审和尚以何法诲人？

师曰：吾若言有法与人，即为诳汝。但且随方解缚，假名三昧。如汝师所说戒定慧，实不可思议。吾所见戒定慧又别。

志诚曰：戒定慧只合一种，如何更别？

师曰：汝师戒定慧，接大乘人；吾戒定慧，接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。汝听吾说，与彼同否？吾所说法，不离自性，离体说法，名为相说，自性常迷。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。



日本曹洞宗大本山永平寺内景。
(照片由天童禅寺提供)

玲珑天凿

菩萨崇拜是大乘佛教的一个标志。四大菩萨所代表的如来精神，正是大乘佛教的根本。西方三圣与极乐世界作为大乘佛教的两大重要概念，也成为净土宗修习的坚定目标。这就是学佛的人始终不忘“南无阿弥陀佛”的原因。

—

让我们重走入山的道路，从另一个侧面认识天童禅寺的佛学内涵。

我们已经知道了，天童禅寺的山门由三座山亭构成，这在建筑美学上来说就显得特别的合适与别致。说其合适，在翠山环抱中进入一座著名的梵宇，必须有一个过渡空间来完成心理的准备。因为佛的世界与尘世毕竟有太大的差别，尤其于瞻仰者的心理上，需要有一个从物理空间到心理空间的转换。说其别致，恢弘的禅寺并没有用高大庄严的门楼来完成开局，却用连绵不绝的三座山亭作为铺垫和暗示。山亭是朴素的，就像佛的教义一样朴素无华。佛教不需要人们心灵的震慑与恐惧，佛学是最亲切的教育，就像日常的生活，因此佛地的第一印象，也应当是朴素的，就像山亭，供漫长行旅的人们歇脚稍息，清理一下思想，憧憬一下前景，养足力量好继续前行。

天童的第一亭叫“伏虎亭”，这是一个僧俗两便的命名。于

俗家的意识里，虎是山大王，也是一种生命的威胁，伏虎的山径才是安全。于僧家，伏虎尊者本是一尊罗汉，或称“弥勒尊者”，也就是人们最熟悉也最有亲切感的笑面弥勒。这本身既有“接应”的意义，又有欢迎的象征。传说伏虎尊者因为常常听到寺外有饿虎长啸，就把自己的饭食分给老虎，猛虎就被他降服了。这本身体现了一种众生平等的佛教精神。正是这一精神，奠定了佛教的全部教义，更是大乘佛教的基本立意。

今天的松径长道从伏虎亭开始，沿着松径漫步，人们会感到自己的心扉正在获得自然的荡涤。带着这样的感觉来到第二个山亭“古山门”，那里是宋代天童寺山门的所在，也是今天山寺的仪门。清宣统元年江南提督徐传隆的草书“龙飞”“凤舞”镌刻在两旁的亭壁上，这是一位武官将军的文字，写得龙飞凤舞确又循规蹈矩，是否是一种心的羁束与控制的象征？

佛寺的第三座山亭在一片茂密的青竹映衬下兀然矗立，有一个很有诗意的名字叫“景倩亭”，倩就是美好的意思。但是在这座山亭的两壁，嵌合了一组梵文，一般人未必读得出，其实这就是著名的“六字真言”。六字真言又称“大明咒”，梵文汉译后写作“唵嘛呢叭咪吽”。这是观音菩萨的心咒。久远劫前，观音菩萨就是持此咒修行成佛的，佛名称“正法明如来”。六字真言可以使观音成佛，因为她是一切菩萨的慈悲与加持的象征。

咒语在佛经中又称“陀罗尼”，是梵语 Dhāraṇī 的音译，意译为“真言”“密语”“明”“总持”，是佛菩萨、护法龙天和佛弟子通用的音声语言。或者简单地说，这是佛声音的直接记录。这种声音超越时空而不变，也就是说，所谓“真言”就是“真实不变的音声语言”。

佛经说，观世音菩萨将在过去无量亿劫前在千光王静住如来尊前听到的《大悲心陀罗尼经》，在释迦牟尼的时代于佛前宣说，虽然经历无穷久远，诵出来的还是当初的音声。六字真言用

汉语拼音注音，即为唵（ōng）嘛（mā）呢（nī）叭（bēi）咪（mēi）吽（hòng）。宣化上人认为，如果读作 weng mua nie bua neng hong 则更接近原音。

六字真言由观世音菩萨诵出，所以又称“观音咒”。这是一句具有巨大功德和利益的咒语，历代的解说中认为此咒语的每一个音都代表着一种深刻的佛理，可以清除六种烦恼，堵塞六道之门，超脱六道轮回，以往生净土而证菩提。更为殊胜的是，据说六字真言可封闭六道轮回之门，去除无始以来的业障，其效能如同诸佛菩萨亲临灌顶。

六字真言如果汉译到底是什么意思？这就要涉及一个佛经翻译的原则问题。唐代的玄奘法师在慈恩寺主持翻译佛经时，曾规定了“五种不翻”。一叫“多含不翻”，即有多重意义的，翻译了反而变得狭义。比如“薄伽梵”，既是佛陀的名号，又含有自在、炽盛、端严、吉祥、尊重等意义，又如“摩诃”，既含有大的意义，又有殊胜、长久及深奥等含义。二叫“秘密不翻”，如楞严咒、大悲咒、十小咒等各种经咒，一经翻出，反会失去它的本来精神，使持咒人只去理解文字表面的意义，反而成为“文字障”。三叫“尊重不翻”，对一些重要的需要敬重的概念，如“般若”不可直译为智慧，“三昧”不可直译为正定，“涅槃”不可直译为圆寂或解脱等。四叫“顺古不翻”，古往今来一直如此说法和读音，有相对的固定性，如“阿耨多罗三藐三菩提”不可直译为无上正等正觉，“阿罗汉”不可直译为无生，“菩萨”不可直译为觉悟等。五叫“此方无不翻”，中国没有的，只能音译，如印度的庵摩罗果，意为无垢清净，就只能音译。

六字真言属于“秘密不翻”，所谓不翻，就是不意译。“唵嘛呢叭咪吽”梵文的字面意思不是不能译，而是译出后反而失去它本来的深刻内涵。如果直译，唵表示佛心，嘛呢意为摩尼宝珠，叭咪是莲花，吽是祈愿成就。将这几个意思合成一句话，就与六字

真言相去十万八千里。其他的陀罗尼也是这样，陀罗尼原文是梵文，发音和文字完全与汉文不同，译成汉文时，就只作音译。但音译也有几种处理方式，一是汉音翻梵音；二是翻音不翻字，如佛胸前的“万”字，字体仍是梵文，却译成中国的语音；三是音字俱不翻，这就是梵文原版了。

天童禅寺为什么要将六字真言作为出现在这方佛地空间中的第一句佛经呢？这与大乘佛教的观音崇拜有直接关系。

大乘佛经中有一部表达最完善的大经《妙法莲华经》，或称《法华经》，在这部大经中，还含有一部“经中之经”，即被人称为“观音经”的《观世音菩萨普门品》。这是汉传佛教中观音崇拜的直接来源。这部“经中之经”是无尽意菩萨与释迦牟尼之间关于观世音菩萨因缘的对话，宣说了观世音菩萨随时都能听到众生对自己的呼唤，无论在如何危险的境地，只要一称菩萨名号，菩萨即会前来提供帮助。经中也说到观世音菩萨能以种种身形出现在人间来度化众生，其三十三种身形随缘应化，以最善巧方便的方式为众生说法，释迦世尊对观世音菩萨名号的功德大为赞叹，说其功德相当于受持六十二亿恒河沙数的菩萨名字。所以自从天台宗兴盛后，《普门品》一直被选为单行本佛经流传于世。关于观世音菩萨的法门，在《华严经》《楞严经》《般若心经》《悲华经》《无量寿经》都有经典性的阐述，而六字真言，便成为观世音菩萨的殊胜的咒语。

在《佛说大乘庄严宝王经》第三卷中，释迦牟尼说：“此六字大明陀罗尼，是观自在菩萨摩訶萨微妙本心。若有知是微妙本心，即知解脱。”

我们在天童道的景倩亭边举头前望，就会见到眼前的一座垒垒青山，那就是天童的玲珑岩，也是十景之一的“玲珑天凿”，所谓“天凿”也即是自然造化如出天工。玲珑岩是太白山的一个奇异的秀峰，那山崖古木葱茏，林荫蔽日，分布着浙东唯一的原生

态植被，合抱的大树比比皆是，千年树龄足以俯视天童的兴衰。在玲珑岩上有一处最动人的胜景就是观音洞，据说有一次观音在那里显现了菩萨相，并把这一庄严的宝相倒映在佛寺前的万工池中。这就赋予了天童寺更进一层的大乘胜地的含义。

玲珑天凿，实际上就是观音信仰的天然纪念碑。

二

大乘佛教的一个显著的特点，就是她的菩萨信仰。因为菩萨精神，集中地表现为大乘佛教的本质精神。

菩萨，是巴利文 *Bodhisattva* 的音译，汉文作“菩提萨埵”。菩提的汉译是“觉悟”，萨埵的汉译是“众生”或“有情”，全译为“觉有情”，包括自觉和觉他两层意思。菩萨既是已经觉悟的众生，又是以觉悟他人为己任的有情。除了一般菩萨外，还有像观音、地藏、文殊、普贤一类的大菩萨，梵文作 *Mahāsattva*，中文音译为摩訶萨，又称大士。

菩萨在佛教的本义中，是修行到一定程度、地位仅次于佛并协助佛传播佛法、救助众生者，释迦牟尼未成佛时的称号即是菩萨。后来又泛称大乘思想的实行者为菩萨，那是一些开发大智、大慧、大悲、大愿的有德行、有学养的圣人。凡能具足如此悲智精神，不论出家还是在家的德，皆可称为菩萨。以修行而论，又是指立下宏愿欲救度众生者，所以菩萨乘又与声闻乘、缘觉乘合称为三乘。

悲、智、行、愿是大乘佛教的本质精神，分别以观音、文殊、普贤、地藏等四大菩萨作为标征。大乘佛教的菩萨本来已经成佛，为了普济众生，又从彼岸“倒航”到娑婆世界，因此他们的神格尤为高尚和感人。

观世音菩萨（Avalokiteśvara）是佛教悲悯的代表，又是悲智双具的菩萨，所以佛经翻译时，鸠摩罗什强调其悲悯，称其为“观世音”，而玄奘法师彰显其智慧而称其“观自在”。信众更称其为“大慈大悲”，大慈予人乐，大悲拔人苦，观世音菩萨在娑婆世界救苦救难的品格，使其成为人们永远的信仰希冀。观世音菩萨曾发愿，以身上的毛孔都依众生所需化为佛菩萨以解救众生，一个不漏，否则头将碎裂。观世音菩萨曾感叹轮回众生之多，以一己之力难以度尽却有违誓言，悲悯之际全身遂碎裂为千片，阿弥陀佛见后深为赞叹，他以自己的法力将观世音菩萨重新聚合成为千手千眼，以更大力量来度脱众生。所以观世音菩萨有千手千眼之相，这是大乘“慈悲”精神的化身。

文殊菩萨全称文殊师利（Mañjuśri），是释迦牟尼的左胁侍菩萨，代表聪明智慧。因为他德才超群，居菩萨之首，故称法王子。文殊菩萨以“智慧”著称，他的名字如果意译，就是“妙吉祥”，意为有种种不可思议的微妙功德。他洞察纷繁世理，善于引导教化，他的法门以善巧为特点，应机开示宣扬佛法，注重第一义谛，常用突如其来的诘难，以警喻被迷惑的有情人神。他不仅以智慧指引众生，而且被喻为三世诸佛成道之母，《放钵经》说：“譬如世间小儿有父母，文殊者，佛道中父母也。”传说他在过去世时曾为七佛之师，释迦牟尼佛也曾得到过他的教诲，其智慧的深广锐利即可一知。所以文殊菩萨作为辅佐释迦牟尼弘扬佛法的上首，被敬冠以“大智”的尊号。

普贤菩萨（Samantabhadra），音译为“三曼多跋陀罗”，意思是身相与功德无所不在，精纯高深。普贤菩萨是大乘佛教“行愿”的象征，既有广大誓愿，又能身体力行去实践。他曾在过去无量劫中修菩萨行、求一切智，具足无量行愿示现于一切佛刹，通常又被尊称为“大行普贤菩萨”。因此，他是大乘佛教实践菩萨道的榜样和典范。普贤与文殊两位菩萨是一对法门，普贤主司一

切三昧（正定），文殊主司一切般若（智慧），以普贤的行愿加文殊的智慧，就把实践和理论结合在一起，究竟圆满大乘佛法。

地藏菩萨（Ksitigarbha），音译为“乞叉底蘖沙”。《地藏十轮经》认为他“安忍不动如大地，静虑深密如秘藏”，所以称为地藏。在释迦牟尼佛涅槃后、弥勒菩萨下生成佛之前，娑婆世界是一个无佛的时代，释迦牟尼为此殷勤嘱咐地藏菩萨以大神通力方便度化，勿使天人堕诸恶趣。为此，地藏菩萨庄严自誓：“必尽度六道众生，始愿成佛。”地藏菩萨真切践行了这样宏大无边、舍己度人的誓愿，教导众生敬信三宝。他怜悯五浊恶世受苦众生，应众生所求而消灾增福，以成熟他们的善根，后人将其宏誓概括为“众生度尽，方证菩提；地狱未空，誓不成佛”，地藏菩萨立此慈悲怜悯的广大誓愿，故有“大愿”尊称。

四大菩萨是汉传大乘佛教精神的人格表述，唯其悲而有愿，唯其智而成行，悲、愿、智、行，成就了菩萨道。故《不空罽索神变真言经》说：“菩萨者，于诸有情常起悲智，幸无怪惜嫉妒之心，乃得修治无上法故。又菩萨者恒为有情勤修善法，是故得名真是菩萨。”所谓“有情”，也即是“众生”的另一种译法。

《无量寿经》说，在过去久远劫的“世自在王佛”住世时，有一位国王发无上道心，舍王位出家，名为“法藏比丘”，于世自在王佛处修行，熟知诸佛的净土，历经五劫思虑后发殊胜的四十八愿。此后，不断积聚功德，而在距今十劫之前，愿行圆满，成为阿弥陀佛（Amitābha）。中文称阿弥陀“无量”，意为无量光明、无量的寿命、无量的功德，所以又称无量光佛或无量寿佛。又在离此十万亿佛土的西方，报得极乐净土，成为西方教主，能接引念佛人往生西方净土，故又称“接引佛”。

阿弥陀佛以观音菩萨和大势至菩萨为其胁侍，而与此两位菩萨并称为“西方三圣”。在西方极乐世界，观世音是一生即可续补佛位的大菩萨。《悲华经》说，在过去时劫中，当阿弥陀佛还

是国王时，观世音菩萨即为王的第一太子。他禀白佛陀说：“今日我以广大音声，告知一切的众生，我所具有的种种善根，全部回向阿耨多罗三藐三菩提。”而国王的第二王子也禀白佛陀说：“如我种种所有身口意业清净无染的福德善根，全部回向阿耨多罗三藐三菩提。观世音菩萨初成佛道时，我必于当时首先请佛大转法轮，随着彼佛说法度众生所经历的时间，于其中间行菩萨道利益有情。”二王子后来成为大势至菩萨（Mahāsthāmaprāpta），音译为“摩诃婆太摩钵罗钵跢”，在极乐世界是第二顺位递补佛位的菩萨。

西方三圣和极乐世界，是大乘佛教的两大重要概念，也是净土宗修习的目标。

三

晋太元九年（384），一位法名叫慧远的和尚在庐山瀑布边的山麓里，搭建了一个简易的草舍禅室，他开始在那里静修。那地方，当时称般若台精舍，也是日后著名的东林寺的前身。禅室所筑的地方，幽静的林壑傍带着瀑布，清流环阶，炉峰在目，袅袅娜娜的白云随风出岫，不一会儿又飘得无影无踪。这样的好地方是隐逸者决不会放过的。长江边上的文人常常会到这里过上一段隐士生活，以远离都市的尘嚣。隐士们发现，那个叫慧远的和尚绝非等闲之辈，他们开始与他谈禅论法。在这些隐士中，就有一位叫陶渊明。

慢慢地，慧远的身边形成了十八位相对固定的谈客，他们被和尚的一个话题深深吸引，那就是世界与生命的本质。慧远告诉他们，有一块极乐世界的净土，在西方一个由阿弥陀佛主持的地方，到了那里，就可以脱离六道轮回之苦。隐士们很高兴，他们

为奔向净土的同志向而建立了一个社团，称为“莲社”。

那时候，菩提达摩还没有到达中土。

慧远其实是一个大有来头的和尚，他是著名的高僧道安的上座弟子。五年前，当前秦的军队进攻襄阳的时候，前秦皇帝苻坚说过这样一句话：“朕以十万之师攻取襄阳，唯得一人半。”他说的“一人半”中的“一人”，就是指在襄阳城里的一代高僧道安。道安是佛经翻译大师佛图澄的弟子，他是禅法和般若两学的集大成者，就是他，提出了僧侣以“释”为姓的主张，他也是东晋译经的主持者。

道安大师的弟子慧远，俗家在雁门楼烦（今山西代县）。初学儒、老，二十一岁往恒山参见道安，听讲《放光般若》豁然开悟，以为佛教远胜儒道而因此出家。作为道安的上座弟子，慧远善于般若学，兼倡阿毗昙、戒律和禅法，但是他对西方净土犹有深刻的理解。为此，他著有大量的佛学著作传世，是中国早期最伟大的佛学家之一。在庐山，他与刘遗民等十八人在阿弥陀像前立誓，结成了中国佛教史上最早的僧俗混元的社团。另一种说法认为，当初结社起誓时，已经云集了一百二十三位信众。莲社结社的目的就是专修“净土”之法，以期往生西方极乐世界。莲社的名称来源于东山禅室前的那一池白莲花，当时的名士谢灵运钦服慧远，在他的禅室东西各开凿了一个水池，里面遍种白莲，所以慧远结社，便指莲为名。莲社是中国佛教净土宗的滥觞，慧远便成为净土宗的初祖，庐山也因此成为当时中国佛教的南方传教中心。

净土宗的宗经是《无量寿经》《观无量寿经》《阿弥陀经》，以及《往生论》，合称为“三经一论”。净土宗是汉传佛教的十大宗派之一。无量寿，正是“阿弥陀”的意译。

净土宗的佛学渊源，上传印度龙树、世亲、昙鸾、道绰法脉的净土教理。龙树（Nāgārjuna）是古印度的一位伟大的哲学家，他

的《易行品》称这个法门为“易行道”，只要一句“南无阿弥陀佛”，就足资往生极乐净土。他用“乘船”来比喻，只要你“愿生弥陀净土，专称弥陀佛名”，就等同坐上了阿弥陀佛的愿船，不管你是出家众、在家众，会修行、不会修行，心清净、不清净，只要坐上这艘愿船，都必定往生极乐世界。净土宗认为，生死轮回的了脱，不是凡夫的力量可以成就。任何法门，除了净土法门，其他都是“难行道”。阿弥陀佛发下四十八大愿要救度众生，他向那些轮回在六道、沉沦在三恶道的所有众生发出了“欲生我国”的呼唤，呼吁众生“速生我刹受安乐”，不然，“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”

净土宗不像其他佛教宗派有师徒授受的法系，这一宗派没有祖师的直接传承系统。一千多年来，虽然阐扬此宗的祖师很多，直到宋代的石芝宗晓净师，才将历代弘扬净土法门而有重大贡献者，像慧远、善导、承远、法照、少康、延寿和省常等诸位大师，列为“莲宗七祖”。到了明代，又举云栖株宏、藕益智旭为第八、第九祖。清代则有行策、省庵、彻悟等诸大师为第十至十二祖，近人推印光大师为第十三祖。

佛教经过中国化以后共产生十宗，可以简单地因教理和修法的不同而区别为两类，而于修法上，犹推律宗、禅宗、净土宗最有影响。律宗注重于戒律，禅宗注重于定慧，而净土宗则注重于信。另有法华宗，以教理与修法并重，以教理推动修法，此四宗在汉传佛教中绵延未绝，也可见当佛教教义本体论被接受之后，人们更偏重方法论。上述各宗，均是成佛法门，无有高下。

附：《无量寿经·往生正因第二十五》

复次阿难，若有善男子、善女人，闻此经典，受持读诵，书写供养，昼夜相续，求生彼刹，发菩提心，持诸禁戒，坚守不犯，饶益有情，所作善根，悉施与之，令得安乐，忆念西方阿弥陀佛，及彼国土，是人命终，如佛色相种种庄严，生宝刹中，速得闻法，永不退转。

复次阿难，若有众生，欲生彼国，虽不能大精进禅定，尽持经戒，要当作善，所谓一不杀生，二不偷盗，三不淫欲，四不妄言，五不绮语，六不恶口，七不两舌，八不贪，九不瞋，十不痴，如是昼夜思惟，极乐世界阿弥陀佛，种种功德，种种庄严，志心归依，顶礼供养，是人临终，不惊不怖，心不颠倒，即得往生彼佛国土。

若多事物，不能离家，不暇大修斋戒，一心清净，有空闲时，端正身心，绝欲去忧，慈心精进，不当嗔怒妒嫉，不得贪饕慳惜，不得中悔，不得狐疑，要当孝顺，至诚忠信，当信佛经语深，当信作善得福，奉持如是等法，不得亏失，思惟熟计，欲得度脱，昼夜常念，愿欲往生阿弥陀佛清净佛国，十日十夜，乃至一日一夜，不断绝者，寿终皆得往生其国，行菩萨道。诸往生者皆得阿惟越致，皆具金色三十二相，皆当作佛。欲于何方佛国作佛，从心所愿。随其精进早晚，求道不休，会当得之，不失其所愿也。

阿难，以此义利故，无量无数不可思议无有等等无边世界，诸佛如来，皆共称赞无量寿佛所有功德。



玲瓏天甯是寺外的一座完整的原生态公园。
(照片由天童禅寺提供)

律戒森严

唯一面向寺内的韦驮像，他代表了什么？在佛教教法的经、律、论和证法的戒、定、慧中，律与戒都是重要的学问。律在犹如佛在，戒持就确立了基本立场。故倡导以持律而修行的法门，别为一宗。

—

在天王殿本尊弥勒菩萨的身后，佛寺都会供奉一尊韦驮菩萨，他是佛寺中唯一一位面向寺内的菩萨。韦驮是佛教的护法天神，位列二十四诸天。

释迦牟尼涅槃后，诸天神和天王商量火化世尊的遗体，收取舍利建塔供养。帝释天手持七宝瓶来到火化场，他说佛陀原先答应给他一颗佛牙，所以他先取下佛牙，准备回去建舍利塔供养。这时候，有一个躲在帝释天身旁的罗刹，趁人不注意时，突然盗去了佛牙舍利。在一旁的韦驮天奋起直追，抓住罗刹取回了舍利。他的护法行为赢得了诸天众王的赞扬，他的驱邪除魔、保护佛法的能力，也在这一突发事件中脱颖而出。

韦驮又称韦驮天，梵名塞建陀天 (Skandha)，直译为“阴天”；又称鸠摩罗 (Kumāra)，意为童子。在印度的传说中，韦驮原先是婆罗门教手执弓箭、骑孔雀的一位战神。韦驮生性聪慧，早离尘欲，修清净梵行童真之业，获得了正果。因此他被大乘佛教确

立为“伽蓝守护神”。因为他负有守护伽蓝的责任，所以他的像就要形象地面向佛寺内部，以示时时保卫佛殿的圣洁与安全。传说韦驮有六头十二臂，所以他的慧眼能见到所有的方位。

另有说法认为，韦驮受释迦牟尼之托，镇守四大部洲中的东胜神洲、西牛贺洲和人类居住的南瞻部洲，统管三洲，是一位责任巨大的神。所以天童禅寺韦驮殿有一副楹联说：

七世现童真，合掌当胸，统理僧伽宏法化；
三洲崇佛相，挺身倚杵，森严天将镇魔军。

在中国的佛寺里供奉韦驮，首先从律宗的佛寺开始。在唐初，有位律宗大师道宣，以神秘的“天人会谈”方式感应到韦驮的形象，将其塑成菩萨像后供奉在律寺，以后各处的伽蓝也都开始供奉韦驮。当然开始时人们并不称韦驮菩萨，而是根据《金光明经》，称为“韦驮天神”或“塞建陀天”。

韦驮菩萨其实是将来贤劫千佛中的最后一位成佛者，号为楼至佛，因为他曾发愿在成佛前成为密迹金刚力士，尊重他的本愿，示现今日的护法相。我们可以在历届释迦佛会上发现韦驮菩萨的身影，只是在那些会议的记录中，他常常以“真童身菩萨”的名字出现，他是佛陀门下最年轻的菩萨之一。在韦驮向释迦牟尼发下的宏愿中，有一段意愿说道：“是半劫中诸佛所有声闻弟子，毁于禁戒，堕在诸见，于诸佛所无有恭敬，生于嗔恚恼害之心，破法坏僧，诽谤贤圣，毁坏正法，作恶逆罪，世尊，我成阿耨多罗三藐三菩提时，悉当拔出于生死污泥，令入无畏涅槃城中。我般涅槃后，正法贤劫一时灭尽。”这就是说，作为护法神的他，对外当然要降伏破坏诸佛正法、残害苍生的古魔、天魔、地魔、人魔、水魔、空魔、龙魔、风魔、血魔等大小“外天魔”，而对于佛门内的“内心魔”，对于出家人中冒犯禁戒、施行外道邪术，也当如律纠正。所谓“韦将军三十二将之中最存弘护，多有魔子魔

女轻弄比丘，道力微者并为惑乱，将军移遑奔赴应机除剪，故有事至须往四王所。时王见皆起，为韦将军修童真行护法故”。这也就是为什么韦驮菩萨会与四大天王同一殿堂的原因。

正因为韦驮菩萨有如此的正义，律宗尤其重视供奉这位“最存弘护”的“修童真行护法”的韦驮菩萨，以镇守道场。

汉地佛寺中的韦驮菩萨，头戴凤翅兜鍪盔，足穿乌云皂履，身披黄金锁子甲，肩披飞带，手执金刚宝杵，是一位粉面无须的年轻武将。韦驮持杵的姿势有两种，一种是双手合十捧杵，一种是以手按杵据地。有一种说法认为，双手合十捧杵的，为接待之意，凡四方僧人前来挂单借宿，必受供养；以手按杵据地的，是暗示本寺不是十方丛林，不接待外来僧家。游僧只要看一看佛寺的韦驮像，就知道能否接待。但是天童禅寺则反意而用，禅寺韦驮殿的韦驮菩萨是以手按杵据地的，但却是十方丛林，广接游方，所以上述的传说似乎过于小气。

其实许多信众并不知道，韦驮是一位最愿意用自己的加持力提供普遍帮助的神，他发愿扶持佛法，也发愿扶持学习佛法的人。所以以往的学佛人在遇到困难的时候，只要愿望正当，韦驮都会加持力量。韦驮菩萨有十二字真言：Om Veda Tin Da Maha Tin Da Svaha，读作“唵，威打，天打，妈哈，天打，斯娃哈”。

很多善良的人，由于过去业力的原因，出现了贫穷疾病、诸多不顺，礼拜供养韦驮菩萨，一瞻一礼，就会得到菩萨的加持，也可见韦驮既是佛门中的“保卫处”和“纪律检查部”，又是“群众困难接待处”。

二

不论是佛教教法的经、律、论，还是在证法戒、定、慧中，戒

和律都是一门重要的学问。

佛祖释迦牟尼临涅槃时说过一句话，他说：“律在，如同佛在。”佛陀在世时，经常用外道所作的“非行”来教诫佛教徒，这就是最早的“戒”，当时对犯戒者不处罚，只要求自发努力。佛陀涅槃后，佛门十分重视戒律。印度佛教第一次结集时，就由优波离分八十次诵完“律”藏，称“八十诵律”；第二次结集，更是由于对“律”的理解不同而专门召开这次会议，并导致了佛教的分裂。可见“律”在佛教中的重要性。有“律”，就如同僧伽组织进入法制时代。戒，梵音“尸罗”（sīla），是三藏中“律藏”的具体内容，是律的一部分，而“律”是诠释“戒”的典籍，所以日常通称“戒律”。戒律就是佛门为防止僧众有行为、语言、思想三方面过失的规范。

从东汉明帝永平年间佛教传入中国，到曹魏嘉平时代 180 余年间，虽有经藏传译，但是佛律一直没有传入，中国佛教可谓独缺律典。所以这时期的僧侣，只有剃发染衣以区别于俗人，并没有受戒的仪式。曹魏黄初三年（222），印度僧人昙摩迦罗到洛阳，遂发愿弘扬律法。嘉平二年（250），他译出《僧祇戒心》，又请来 10 位梵僧建立羯磨法，举行传戒大典，成为中国传授戒法之始，昙摩迦罗也因此成为中国律宗的开宗之祖。

据《菩提资粮论》称，戒律有习近、本性、清凉、安稳、安静、寂灭、端严、净洁、头首、赞叹等十义。其中“清凉”以下为净戒的再转释。戒学是实践佛道的基础，故与定学、慧学共称证法三学。但是在中国佛教的实践中，戒律分僧俗、等级而各有要求。首先对一般的学佛者，佛教倡导“五戒十善”。“五戒”首先是做人的准则，是完善人格的基础。不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，出自《增一阿含经》。而“十善”，也就是十种的善业，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不嗔、不痴，故也可以理解为“十戒”。其

中的妄语为谎言诳语，两舌为挑拨离间，绮语既包括花言巧语，又包括诃佛诋法。

其实在“十戒”中，包括了身戒三，即不杀、不盗、不淫；口戒四，即不两舌、不恶口、不妄言、不绮语；意戒三，即不贪、不嗔、不痴。身、口、意代表了行为、语言和思想。强调“五戒”，是侧重于止恶，而强调“十戒”则侧重于行善。由“十戒”转化而来的“十善”，即以不净观离贪欲，以慈悲观离嗔恚，以因缘观离愚痴，以诚实语离妄语，以和合语离两舌，以爱语离恶口，以质直语离绮语，以救生离杀生，以布施离偷盗，以净行离邪淫。

对于出家人，首先是实行“沙弥戒”。所谓沙弥，出自龟兹语 sammir，意为“求寂者”，指佛教僧团中七岁至二十岁未受具足戒的小和尚，出家的小女子称“沙弥尼”。“沙弥十戒”规定了不杀生、不偷盗、不淫、不妄语、不饮酒、不着花鬘好香涂身、不歌舞唱伎，亦不往观听、不坐卧高广大床、不非时食、不捉持金银宝物。前四戒与常人的五戒同，戒酒则防乱性。而后五戒，则是针对出家人的要求。其中第十戒，是因为佛陀深知金银货币易增长贪心，易与人争利，戒最后成为财富的奴隶，终为钱财所束缚。这是为了破除贪心而制定的戒条。

正式的僧人需要受“具足戒”，又称“比丘戒”，梵语称邬波三钵那（Upasampanna），有亲近涅槃的意思。与沙弥、沙弥尼所受十戒相比，戒品具足，是“足戒”。只有受持具足戒后，僧尼才正式取得比丘、比丘尼的资格。

按照中国唐以后最盛行的《四分律》，比丘戒有 250 条，比丘尼戒有 348 条。二者主要的戒条相同。比丘戒可分为八类，即波罗夷、僧伽婆师沙、不定、舍堕、单堕、波罗提提舍尼、众学和灭净。其中最重的戒有“波罗夷罪”四条，包括淫、盗、杀、妄（大妄语，妄称自己得道成圣），犯者开除出僧团，即所谓“不共住”；其次为“僧残罪”，犯者须在僧众面前行严格的忏悔，才

能保留僧籍，有十三条，包括手淫、触摸女人身体、诬陷好人、破坏僧团等。此外还有很多情节较轻的戒条，以及有关日常修行和生活的规则、仪规等。

比丘戒的内容不能告诉世俗人等，所以僧人受经、律、论三藏，而居士、信众不受律藏，只受经、论二藏。

三

有必要简说一下律宗。律宗以着重研习、传持戒律而得名，因为依据五部律中的《四分律》建宗，也称“四分律宗”，又因为道宣住终南山，又有“南山宗”之称。

自从昙柯迦罗译出《摩诃僧祇部戒本》后，中国的僧人有了持戒的准绳。当时的僧团又在印度僧的帮助下建立了“羯磨法”，即受戒规则，创行受戒。正元年间（254—256），安息国沙门昙谛来洛阳，译出《法藏部羯磨》，从此中国僧众受戒即依法藏部的做法。东晋时又把《摩诃僧祇律》《十诵律》等广律译出，用作佛门行事的依据。但是诸多译本一度导致受戒与随行不相一致。

北魏孝文帝时，法聪在首都平城讲《四分律》，口授弟子道覆作《四分律疏》，法聪因此成为第一位四分律师。及至慧光造《四分律疏》，并删定羯磨，奠定了律宗的基础。慧光再传弟子智首，感叹当时的五部律互相混杂，即研核古今学说，撰写了《五部区分抄》《四分律疏》。智首一脉传承到唐代，出了一位关键的人物道宣（596—667）。道宣专研律学，在终南山潜心述作，著成《四分律比丘含注戒本疏》《四分律删补随机羯磨疏》《四分律删繁补阙行事抄》《四分律拾毗尼义抄》《四分比丘尼抄》，被后学称为律学“五大部”。他在终南山创设戒坛，制定佛教受戒仪式，从而正式形成中国佛教的律宗，又称“南山宗”。

与道宣同时弘扬《四分律》的，还有相州（今河北临漳）日光寺的法砺，他和慧休合撰《四分律疏》《羯磨疏》等，开创了“相部宗”；又有太原东塔寺的怀素，曾入玄奘门下，撰成《四分律开宗记》，并采用新译的说一切有部之《大毗婆沙论》《俱舍论》等论的解释，批评法砺的《四分律疏》中的错误而被称为新疏，后又撰成《新疏拾遗钞》《四分僧尼羯磨文》等著作，开创了“东塔宗”。至此，“南山宗”“相部宗”和“东塔宗”被合称为“律宗三家”。其间三家互有争论，尤以相部宗和东塔宗之间争论最烈。嗣后相部、东塔两系逐渐衰微，只南山一系传承独盛，绵延不绝。因此其后的律宗，实为南山宗的流衍。

律宗的教理分成戒法、戒体、戒行、戒相四科。戒法是佛所判定的戒律；戒行是戒律的实践戒相是戒的表现或规定，有五戒、十戒、二百五十戒等。律宗的主要学说是《戒体论》。戒体是受戒弟子从师受戒时所发生而领受在自心的法体，即由接受人在心理上构成的一种防非止恶的功能。这是律宗教理的核心理论。“南山宗”道宣说《四分律》通于大乘，依《楞伽经》《摄大乘论》所说，以阿赖耶识所藏种子为戒体。它和前二说相对，称为“心法戒体”。

在这里，有一些简单的理论问题需要交代，对于一般了解者无需细看，可以忽略翻过。

律宗作为依印度“五部律”中的《四分律》而弘通戒律的大乘宗派，是中国佛教的十三宗之一，也开启了日本佛教的律宗，是日本佛教八宗之一。其宗旨即是奉持四分律的“净戒”，而以“一乘圆顿”的妙理为旨归。什么是五部律，什么又是四分律？这是一个历史形成的概念。当印度佛教第一次结集诵出《八十诵律》后，当时传于五大尊者——优婆鞠多复的五个弟子，他们各就其根性在《八十诵律》中采集相适合的内容自成一部，这就成为“五部律”。在“五部律”中，其中的昙无德部在宣讲戒律时随说随止，前

后分四次说完，所以称为《四分律》。一般所说的律宗，即指弘传《四分律》的“四分律宗”，所以以昙无德为开祖，由唐代道宣集其大成。在道宣以前，从东晋智首（法正）起，已经历经“法正—法时—法聪—道覆—慧光—道云—道照—律师—道宣”共计九代的传承，称为律宗九祖。

佛教传入中国，初译的律藏都是小乘经典，到鸠摩罗什开始渐出大乘经论。东晋元兴三年（404），鸠摩罗什与弗若多罗共同译出萨婆多部的《十诵律》，但没有译完；后来由昙摩流支和卑摩罗叉继续完成，共六十一卷，为中国有“广律”之始。义熙六年（410），佛陀耶舍、竺佛念等又将昙无德部的《四分律》分五次译出，共六十卷。到义熙十四年（418），由佛陀跋陀罗与法显共译大众部的《摩诃僧祇律》四十卷。刘宋景平元年（423），罽宾佛陀什和智胜共译弥沙塞部的《五分律》，也成三十卷。从中也可以看到，从东晋元兴三年到刘宋景平元年的前后19年中，印度的“五部律”中已有三部译出，这一短暂的时期，可称为中国佛教的戒律建设时期。

律宗的历代律师苦心研究律学，撰有大量律学名著传世。研究的方向无非两个，一是佛祖及历代祖师所定的戒律。以及对戒律的各种解释到底说了些什么。一是随着时代、僧伽组织、生活方式的变化，戒律是否需要与时俱进。律宗各派也在教义上相互砥砺，其根本相异之处在于对“戒体”的定义。所谓戒体，即是受戒者于心中的领纳。四分律宗的基本立论是依小乘的“成实论”，所以认为“戒体”是非色非心的不相应行法，法砺的“相部宗”便依此说法，提倡“非色非心法戒体论”；而怀素的“东塔宗”认为“戒体”是没有表色的，依“俱舍论”而提倡“色法戒体论”；道宣的“南山宗”则依“准成实论”而立，既提倡“非色非心法戒体论”，又以“唯识宗”解释四分，主张四分律本位虽属小乘教义，然而与《萨婆多律》等不同，分通大乘。所以，相

部和东塔的主张是小乘教义，而南山宗的立论归于大乘，故争论的本质，是大小乘教义之争，而在当时中国，大乘教义方兴未艾，南山宗是对大乘教义在律学方面的响应与反映。也至此，中国佛教在律部理论方面，由四律杂弘，到主要弘扬四分律；由小乘立论，到分通大乘，从而树立了佛徒明确的僧伽规范。

律宗以后代代相传，其中唐开元年间（713—741）日本僧人荣睿、普照来华，请鉴真东渡，弘传律法，被尊为日本律宗之祖。道宣门下一脉，有台州允湛律师（1005—1061）将道宣的十部著作撰成《会正记》等，世称“十部记主”；杭州元照律师（1048—1116）参究天台、净土之学，作《三大律部》（即《资持记》《行宗记》《济缘记》）的记解，成为一代律学名著。由于上述两书解释往往各异，遂使南山宗分裂成“会正”“资持”两个分宗。元、明两代，律宗传承虽未中断，然典籍散佚，宗派衰颓。明末清初，金陵古心律师重兴律宗，他的法嗣三昧寂光在金陵宝华山开辟道场，形成律宗宝华山一派。清雍正十三年（1735），有文海律师奉诏入京主持大法源寺，开三坛大戒。至太平天国之乱，宝华山破坏甚巨，乱后重建，生气难复。弘一法师乃发誓愿，以毕生精力研究戒法，以护持南山律宗，他遍考中外律丛，校正三大部及其他律藏，使南山律又放其光。

附：《摩诃僧祇律》（节选）

[东晋] 佛陀跋陀罗法显 译

若笃信善男子，欲得五事利益者，当尽受持此律。何等五？若善男子，欲建立佛法者，当尽受持此律；欲令正法久住者，当尽受持此律；不欲有疑悔请问他人者，当尽受持此律；诸有比丘比丘尼犯罪恐怖，为作依怙者，当尽受持此律；欲游化诸方而无碍者，当尽受持此律。是名笃信善男子受持此律得五事利益。

若能尽受持，调御威仪戒。
五事功德利，世尊之所说。
受持此律者，如其义善听。
若能尽受持，调御戒律仪。
建立世尊教，是名真佛子。
佛法得久住，能行正法施。
亦无疑悔起，请问于他人。
比丘比丘尼，犯罪得依怙。
游化于诸方，所往无挂碍。

婆伽婆三藐三佛陀，从本发意所修习者今已成就，欲度人故，住舍卫国。诸天世人恭敬供养，尊重赞叹，名闻十方供养中最。为求福众生得建立于福，求果众生得建立于果，苦恼众生而得安隐，为诸天人开甘露门，于十六大国莫不宗伏，知见自觉佛所住者，住于天住，住于梵住，住贤圣住，住最胜住，住一切智心，得自在随意所住，是故如来住舍卫国。

尔时尊者舍利弗，独一静处，结跏趺坐，正受三昧。三昧觉已作是

思惟，有何因缘？诸佛世尊灭度之后，法不久住。有何因缘？诸佛世尊灭度之后法教久住。于是尊者舍利弗，晡时从三昧起，诣世尊所。头面礼足，却坐一面。坐一面已，白佛言：世尊，我于静处正受三昧，三昧觉已，作是思惟。有何因缘？诸佛世尊灭度之后法不久住；有何因缘？诸佛世尊灭度之后法教久住。尔时佛告舍利弗：有如来不为弟子广说《修多罗祇夜授记伽陀忧陀那如是语本生方广未曾有经》，舍利弗，诸佛如来不为声闻制戒，不立说波罗提木叉法，是故如来灭度之后法不久住。舍利弗，譬如鬘师鬘师弟子以种种色花著于案上，不以线连，若四方风吹，则随风散。何以故？无线连故。如是舍利弗，如来不广为弟子说九部法，不为声闻制戒，不立说波罗提木叉法，是故如来灭后法不久住。舍利弗，以如来广为弟子说九部法，为声闻制戒，立说波罗提木叉法，是故如来灭度之后，教法久住。舍利弗，譬如鬘师鬘师弟子，以种种色花以线连之，若四方风吹，不随风散。所以者何？以线连故。如是舍利弗。如来广说九部经，为声闻制戒，立说波罗提木叉法，是以如来灭后法得久住。舍利弗，以是因缘故，教法有久住、有不久住者。尔时尊者舍利弗白佛言：唯愿世尊，广说九部经，善为声闻制戒，立说波罗提木叉法，令教法久住，为诸天世人开甘露门。尔时佛告舍利弗：如来不以无过患因缘而为弟子制戒立说波罗提木叉法。舍利弗，譬如转轮圣王不以无过而为婆罗门居士而制刑罚。如是舍利弗，如来亦复如是，不以无过患因缘而为弟子制戒立说波罗提木叉法。然舍利弗，当来有正信善男子，于佛法中信家非家、舍家出家，或有心乱颠倒起于净想，三毒炽盛而犯诸罪，舍利弗，是时如来当为弟子制戒立说波罗提木叉法，止舍利弗。如来自当知时。舍利弗言：唯然世尊，如来自当知时。



大雄宝殿在天童寺称为佛殿。
(照片由天童禅寺提供)

西涧分钟

在明代禅宗式微的情势下又突发中兴，天童寺的密云圆悟是一位中枢人物。他与弟子汉月法藏间的“密汉之争”，成为中国禅宗史上延续百年的教义大洗礼。他的法嗣都支撑一方丛林，而破山海明却又是个传奇人物。

—

西涧是天童禅寺西墙外的一条流水清溪。太白山钵盂峰的千沟百壑汇成的山泉大流，穿过葱郁的竹林松涛在禅寺的台地边切割出深深的溪床。每当禅寺的洪钟响起，分声寺西，响彻山野。清代的诗僧伟哉为西涧写过一首禅诗：

钵盂峰下落匆匆，溪竹交加曲转东。
听得满山风雨夜，钟声又在月明中。

关于西涧，《天童寺志》有这样的记载：“相传明时住持密云正拟浚西涧，忽来十八行脚僧，住寺搭挂。师与其谈及浚涧事，彼云：甚易，只须容我等坐宿一宵，明日即可开工。师许之。是夜唯闻西山人声鼎沸，畚鍤大作，响彻四野。翌晨往视，涧已告成，而十八僧不知去向。始知乃十八应真神通所化，遂名以罗汉沟。”这真是不可思议的事。于是这条涧便有了“罗汉沟”的俗名，因为

人们认定那十八位行脚僧正是十八罗汉所化。

这是明代密云圆悟禅师主持天童时的事情。如果这仅仅是民间景仰之士杜撰而传颂的事情，那也仅止于传说而已。实际上，这个故事更为重要的意义，在于其中有一位世人所景仰的人物，那就是密云圆悟禅师，故事以其得佛佑的奇迹，来表达对这位伟大禅师的崇敬与纪念。

佛教在明代前期诸宗凋零。明中叶，经过笑岩德宝禅师（1512—1581）南北弘化，临济宗有了起色。笑岩传其法于幻有正传，幻有正传的弟子中，佼佼者有密云圆悟（1566—1642）、天隐圆修（1575—1635）、雪峤圆信（1546—1647），他们各传道一方，这一局面时称“临济中兴”，而其中，又以密云圆悟禅师最为突出，门下弟子众多，其禅法对后世影响极大。因此，主持天童十年的密云圆悟，是明末临济宗的一代宗匠。

如果追溯法源，密云圆悟应是临济宗无准师范门下的雪岩派法脉，由雪岩祖钦—高峰原妙—中峰明本—千岩元良—万峰时蔚—宝藏普持—虚白慧岳—海舟普慈—宝峰明瑄—天奇本瑞—元闻明聪—月心德宝—幻有正传—一路传承，到密云圆悟已经是第十四代。

密云圆悟是江苏宜兴人。少时家境贫寒，用他自己的话来说，是“渔也渔过，樵也樵过，耕也耕过，牧也牧过”，干过很多苦活。26岁的时候他偶然读了《六祖坛经》，动了向佛的心思，到了29岁便抛妻离子立志出家。万历二十三年（1595），他到常州的龙池山参见了幻有正传禅师。开始时，他只修苦行，服杂役，砍柴背米，不惮辛劳，就像六祖惠能，有古德之风。所以以后他主持众寺，每到一处，都大力倡导百丈怀海的“农禅”之风，实行“作则均其劳，饭则同其食”，决不允许不劳而食的现象存在。在主持天童寺时，一次有十数僧不参加“普请”劳动，他知道后立即将他们迁单，赶出山门。

圆悟在正传门下杂役四年后落发受戒，正传看他是大根器，要他“掩关本山，以千日为期”。当时禅林风行“闭关”修行，在一段时期内专事坐禅习定，在一念不生处体认心灵的本体。就在闭关期间，有一次正传来到关房，与圆悟说到“有心无心之旨”。正传说：“你既有心，把心拿来。”圆悟先呈偈，正传认为莫不悟。圆悟呈偈道：“心心即自心，有无皆自心；有无皆自心，无心无自心。”正传说：“今日张渚买来两把青菜，无个大萝卜头。”圆悟说：“我在关房，不知此事。”正传说：“终未大悟。”

其实师徒二人围绕“心”的不同含义及其相互关系而相为辩难。因为“心”在禅宗的义理里有三种内涵：肉团心、灵知心、本体心。所谓本体心，即是参禅明心见性的“心”。相对于肉团心和识见纷纭烦恼的灵知心，则是“无心”。因为本体之心亘古以来不生不灭，相对于人生，则是“自心”。所以圆悟最后说“有无皆自心，无心无自心”，是说修行达到明心见性的境界，则起心动念皆本心的妙用。这是圆悟对“心”的见地。但是正传认为仅有见地还不是真悟，还必须有实践的印证，所以对圆悟的理论认识并不首肯。

圆悟 38 岁那年，一天从城里回铜官山，到山顶，忽觉情与无情焕然等现，苦苦寻觅都难证得的境界，偶然一念间出现了。他自己日后说：“尔时恍恍惚惚、昭昭灵灵底，要起起不来，欲觅觅不得，不知什么处去了。”这是古人所谓的“大地平沉”境界。直到这时，他才醒悟到正传禅师当时在关房不对他肯定的良苦用心。

万历三十九年（1611），正传想把“衣拂”传给密云圆悟，圆悟固辞不受。三年后正传圆寂，密云圆悟为师父守灵三年，其间作颂古二百首“以明佛祖大意”，略举其中一首：

月到中秋滴露浓，崖前石菊花正红。
山僧尽日茆堂睡，长萝毗那多口翁。

从小贫寒的密云圆悟，出家后也只是服杂役，并未泛览内典，但诗句清新典雅，落落有高人韵致，从中也能看出他的宿慧深厚，实相般若当下现为文字般若。

密云圆悟的禅风类似德山，他常举德山语录：“我宗无语句，亦无一法与人。”不让学人落入言语文字的窠臼。不得已而为言，亦简明扼要，无论上堂法语抑或书信开示，常寥寥数言，点到为止，为学人留下自性自度的空间。“他人难用力，自度自家身”，圆悟常以此警策学人。

密云圆悟对参禅开悟的看法，集中体现在他的《参禅偈九首》中：

参禅莫妄想，亦莫着除妄。一念未生前，试看底模样。
 参禅一着子，不假异方便。须着自回光，悟取本来面。
 参禅参直指，毋遭歧路使。竖起铁脊梁，直下超生死。
 参禅直参直，莫着心意识。千差万别来，直下当头截。
 参禅参自由，撒手复何求。赤身如白刃，谁取犯当头。
 参禅欲吐气，须参转身趣。转身吐气时，语语无剩句。
 参禅节要处，切莫顾危凶，当机擒虎兕，信手捉狞龙。
 参禅参真实，莫参口头弄。终不哄他人，到头终自哄。
 参禅贵正因，弗用记时辰，佛法无多子，久长难得人。

这九首禅偈，他将学人参禅应坚持与应对的都谈到了。比如第一首与第四首相互映证，说参禅要停息一切思维情识，包括日常的起心动念、千思万虑，也包括停息这些纷纭之念的想法本身，因为这也是一种执着，反成魔障。禅悟思维是心对心的观照，日常思维是心对外物的观照，即便是观心，也是把心视为客体，而禅悟则是心自体的内省与反照。所以欲明心见性，获得对宇宙、人生的根本“心”的证悟，则必须消除日常思维的干扰，将向外驰

求的心止息下来，在“一念未生”的状态，去认取自家本来面目。其他各首也均有深刻道理。比如第三首说参禅是开悟的最直接的法门，第六首是指参禅的“节”要把“我执”转为无我之心；第七首是策励学人心存无异，第八首是警策学人真实用功，不可卖弄口头禅，等等。

密云圆悟在公案研究上也颇花心力，他的《语录》有三卷之多。但圆悟并没有走上参究公案的路子，他曾总结自己数十年修行的经验，说：“山僧出家将四十载，别也无成得什么事，只明得祖师西来，直指人心，见性成佛一着子。”他开启学人“见性成佛”的手段很简单，只一味从头棒去：“老僧生平不解打之绕，惟以条棒一味从头棒将去，直要人向棒头拂着处豁开正眼，彻见自家境界，不从他得。”

棒打始于马祖道一。马祖在接引弟子时，竭力否定语言文字的作用，多采取隐语、动作等特殊方式诱导其悟入，为了使“钝根”之人当下转为“利根上智”，马祖还使用极端的踏、打、喝等手段，以使学人醒悟，这种以“粗打”诱导学人的方式经百丈怀海、黄檗希运、归宗禅师等传扬，很快在禅林中盛行。临济义玄又根据“黄檗宗旨”，以此法广接徒众，独树一帜，形成临济禅宗。但棒打的意义到底何在，后人并非都能理解，胡棒乱喝、棒下懵懂、“死”于棒下者亦不乏其人。

圆悟又是如何理解行施棒打的呢？密云圆悟认为，要点就在于被打的“拂着处”，他说“请选侍向拂着处自看，是生耶？死耶？苦耶？乐耶？行耶？坐耶？忽然觑破拂着处，则动静二相，了然不生，觅生死且了不可得，何苦乐之有哉？”他强调说，要“自信自悟，决不相赚”。

涅槃心与差别智的关系问题，一直是禅门十分关注的问题。密云禅师认为，涅槃心是宇宙人生的本相，无生无灭，亘古亘今，而差别智则是有形质、有分别、有起灭的，当众生未证未悟涅槃心，则

“分别智”与无分别的“根本智”是相隔相碍的，众生只会随名相转换而生诸种差别情识。圆悟禅师认为，一旦证得涅槃妙心，则差别智与根本智融通一体，不一不异，差别智当下就是涅槃心，涅槃心当下亦即分别智，如果仍把二者判为两截，则说明未真正悟入实相。因此密云圆悟说：“当知涅槃妙心是大海，差别智是雨滴。滴虽不同，总归大海，自无差别，所谓‘惟此一事实，余二则非真’是正宗正旨。若有差别之智胜过涅槃者，是为魔说。”

密云圆悟一生历主名刹凡处，明崇祯四年（1631）主持天童时，天童正是一片破败之象。在此44年前的万历十五年（1587），七月廿一的一场大风雨引发了山洪暴发，天童寺的殿堂悉被冲毁，史书所记谓“础砾无存”——连瓦砾和沉重的柱础都没有留下。当时的住持因怀禅师在冬天到来的前夕勉强草创了佛殿，当年声名远播的天童禅寺一度没落。密云圆悟到达后，苦心经营，募捐诸方，一面以荒山旷址复兴建筑，凡殿、堂、阁、寮都建得比以前更加恢弘，奠定了今日天童寺的基本规模，一方面又丕振宗风，弘扬佛法，恢复十方丛林，延请江阴黄毓祺重修《天童寺志》。这一时期，佛寺僧众常逾千人，每逢讲经，徒众听者常常有三万。密云禅师被后世尊为“天童重兴之祖”。

密云圆悟一生剃度弟子二百余人，嗣法弟子十二人，如五峰如学、汉月法藏、破山海明、木陈道忞，都在明清之交影响尤大。密云圆悟是临济中兴的一员中枢人物。

二

密云圆悟生活在明末清初，这是中国风云际会的时代，有许多事情不能不受到社会的影响。为了捍卫他心中的佛法庄严，密云圆悟与他的弟子汉月法藏有一次长达十数年的论争，成为明末

清初中国佛教的一件大事。

宋朝以来，佛教的发展逐渐世俗化、社会化，禅宗也因此有式微的倾向。禅宗各家宗旨在传承中逐渐模糊笼统，参悟者愈来愈难以辨识师承的真伪，往往以伪传伪，以讹传讹，修道者愈来愈多，悟道者却愈来愈少，这便成为禅宗发展的致命伤。有心的禅修者往往在寻师无门的情况下，向古德参求宗旨，以求悟道。无宗门的紫柏真可（1543—1635）、憨山德清（1546—1623）如此，宗门中的汉月法藏（1573—1635）、雪峤圆信（1571—1647）也如此。前两位独立门户，虽然在僧史中被敬称为“尊宿”，实际上却被列为“未详法嗣”而摒弃于传统的宗门之外，而汉月与雪峤则又是诤讼不止的人物。

汉月法藏（1573—1635）是无锡人，他的父亲是一位地方儒者，颇有节气。汉月十五岁时随扬州德庆院院僧为童子，三年后落发为僧。这是一位悉心在佛学上有所建树的天才，他在早年就发过誓言，说“四十当悟道，六十岁死矣”。汉月二十三岁时就以对《周易》《河图》《洛书》的研究闻名地方，被时人誉为“如见麟凤”。当时浙东讲学之风极盛，东林讲席的学者诧异汉月所学，以《楞严》与他讨论。后来汉月又以《论语》《孟子》《参同契》《大学》《中庸》教授门人，更致力于儒释会通，以儒与释的对比研究名扬地方，前来问道者极多。到二十八岁那年，他觉得这样走下去无法触及佛教最核心的契机，也无法满足他内心深处对开悟境地的理解，于是决定行脚十方，参访各地尊宿。

汉月法藏一面求戒、一面行脚参访，并遍购古德尊宿语录，以求有所收获。这是一条自学加游学的道路，汉月先后向云栖株宏、古心如馨参访，却是“愈参愈难”。然而这位非常自觉地想在理论上廓清佛法教义的人，日夜参禅“目不交睫”，夜中还命徒众分香击板，以驱昏沉，甚至昏眩过去，一睡五日不省人事。奇迹却在这时发生，昏睡中的汉月忽然被窗外两个和尚夹篱折竹的声音

惊醒，顿得心空，起身再读惠弘觉范的《临济宗旨》，宛如室中亲受印记而豁然开朗。

汉月因此在佛教界声名鹊起。他三十九岁驻锡三峰清凉寺，就有三百弟子跟随他学法，地方士绅如大文豪钱谦益等也慕名时时往来酬唱。有一次，憨山大师途经三峰，汉月以地方佛教首席身份与在家护法钱谦益共同接待了这位高僧，憨山大师非常欣赏汉月和尚，邀请汉月去庐山。而另一位高僧，曾经请汉月接径山法席而未果的寒谷禅师，也偕同门下弟子、居士袁中郎等前往参请，并自居弟子之列共侍汉月。曹洞宗湛然圆澄禅师也因为读到流传极广的《汉月语录》，惊之为古佛再来，也想付法给汉月，后因湛然骤然圆寂，此事遂不了了之。总之，当时汉月法藏在佛教界的影响，可以用如日中天来形容。因此，汉月的禅法已经被人敬称为“三峰宗”，俨然禅宗的第八家宗门。

像这样一位自学成大才的人，却因为未向正统的禅宗宗门寻求印可，心中总不踏实，他终究对自己修行的内容与历程感到有所缺憾，感到底气不足。因为“师承”正是禅僧身份的合法性、正统性和修悟内容精确性的证明。正是这种理念，迫使汉月法藏急切地想在正统宗门中找寻明师为其印可。也就是这一段因缘，他投到了当时最负盛名的密云圆悟门下。

对于汉月法藏，作为临济宗师的密云圆悟也在他到来之前看过《汉月语录》，他非常赞许汉月的见地，称赞他的聪慧可以与当时曹洞宗的大师无异元来相匹敌，但也感到美中不足，这一不足正是汉月的“欠师承”，认为这正是汉月最终“不得其门而入”的原因。当汉月法藏正式提出要投到密云圆悟门下的时候，密云当然是满心欢喜。

天启四年（1624），已经五十二岁的汉月法藏谒请当时临济正嫡高僧密云圆悟。密云也知道，汉月的出世扬名其实早于他，在当时佛教界的社会地位也可能不相上下，因此密云谦虚地认为，汉

月是“屈身来此”，等汉月一到，他就独赐为首座，这是密云弟子们从未享有的最高荣誉。

然而汉月并不在乎礼遇之事，两位高僧一见面就有了明显的观点分歧。简单地说，汉月与密云有过三次重要的对话。第一次是汉月向密云提出他最关切问题：什么是临济宗旨？密云答道：“临济出世，唯以棒喝接人，不得如何若何，只贵单刀直入”；第二次是汉月出了一句“海众云从，慈霖天霁，现跃飞腾即不问，如此是驱雷掣电底句”问密云，其间虽有话机往来，但终以汉月夺密云拄杖而去结束，显然汉月表现出对这位师父的大不敬；第三次是汉月还密云拄杖时，问密云“如何是堂奥中事”，密云答以“汝即今在甚么处”，汉月回说“此犹是门庭边事”。这三番来回的深切涵义在此不作细解，汉月因此对密云的回应非常不满。这就埋下了密云与汉月分歧的缘由。

汉月法藏在两年后离开密云禅师，继续过他自由的聚众说法的日子。密云禅师六十岁寿庆时，汉月带着门下弟子前来礼节性的祝贺，结果是“无一言相问，惟礼拜径去”，这种暧昧的表现，让人既觉得汉月仍有意承接临济法嗣，但又可理解为拒绝密云亲面授付的姿态，因此颇令旁观者气结。

汉月要做什么？从日后学者对全部事件的分析，大概可以梳理出这么一条线索：自从达摩西来，禅宗教外单传，别行一路“祖师禅”，到圆悟克勤作《碧岩录》，标志着“文字禅”的建立；再有大慧宗杲建立“看话禅”，临济宗门又一大变。那么现在，智慧的汉月法藏可能自以为可以树起禅宗发展史的第四块里程碑。所以，汉月发出的声音，首先是对文字禅以后中国禅宗史的否定，他以恢复古德之风为号召，打起追溯五家源流的复古旗号，要重整五家内在的理论，并以临济宗旨钳锤学人。他又汇编戒律，高扬宗门要“禅律互通”的主张，一切都做得咄咄逼人。其实汉月这些理念的背后，不仅是对当下佛教社会流弊的批判，也是对禅

宗内在的精致细微教法的沦丧的失望。为此，他写了《证智传提语》，以表达他所倡导的禅法。在当时的曹洞宗师湛然禅师的印象中，汉月是一个“终岁詈骂魔外”的另类和尚。

其实密云禅师已经一眼看透了 this 另类弟子的心思。他写信告诉汉月：“今吾徒提《智证传》，则临济宗至吾徒又一大变。故老僧去夏与吾徒云：当以本色本分者此也。”密云之意是在提醒汉月，临济家法别无他路，莫寻歧途，而汉月则回信说：“窃惟法门事大，任荷自心者，苟非深得祖宗的骨之髓，那可承虚接响，丧我儿孙。”并大言不惭地表示，如果根据他的想法去做，“则临济犹生也”，摆出了一副拯教救宗的架势。

汉月以儒释互通的禅法，以及建立宗门内在理论的倾向，与明末江南地区独立的学术风气有着极为密切的关系。汉月一直与地方上著名文士交往，也深受晚明社会求变求异思想的影响。僧侣虽然脱离世俗的价值与生活方式，但当将它放置在整个历史脉络上来观察时，他们的教义思想、修行方向和生存方式，也往往不免与整个时代的思想、风气与政治势力紧紧相扣。

汉月沿着他认为的“中兴临济”的思路，在崇祯元年（1628）撰写了《五宗原》一书，回溯禅宗五家源流，并以此猛烈抨击抹杀宗旨、妄立门户的狂禅和邪禅，意下直指“文字禅”“看话禅”“默照禅”，希望借此重建一套精确的方法，以挽救他认为的禅宗内在义理的流失。他的这种教义精神，加上以儒释互通的讲学风格，使他在万历、天启、崇祯年间吸引了许多东林党人和左派王学矫正派学者前往问道，这股力量无形间提高了汉月的社会地位，也引起了佛教界的极为强烈的争议。赞成他观点的将他迎为高僧，登堂弘法；不赞成的人，则闭门杜绝交往。用现今的话来说，汉月很像是一个“左”派和尚，他要建立一套与时俱进的异端理论，让自己成为领袖。

密云圆悟看到《五宗原》后起先并没有理会，他的同门圆修

给法藏写了信，加以批评。法藏回信反驳。圆悟知道情况后，忍不住去信规劝法藏，但法藏显然听不进去，为此，密云禅师不能不拿起笔来回击。崇祯四年（1631），密云圆悟撰了《辟妄七书》，又于崇祯九年（1636）作《辟妄三录》，进一步批判《五宗原》。同时，圆悟的弟子木陈道忞也撰写了《五宗辟》，斥责法藏的观点。

密云批判的理由或者说“密汉论争”的过程当然十分复杂，我们只能简单地提及其中几个要点。一是汉月大概书读多了，提出禅宗的源头并不是释迦拈花迦叶会意，而是出自更早的威音王佛的离言绝相；又说威音王佛所表现的“圆相”的概念，已经包含了禅宗五家的宗旨。这就从根本上推翻了禅宗学说的根基。因此密云抨击说，威音王佛者无所考据。所谓圆相，则是于千佛万祖之前别作宗旨，因此是无中生有，妄生邪法。他又指出，如果像汉月说的，临济为圆相的正面，其余各宗为次一等，这种心态正是妄自尊大。二是汉月认为要廓清五宗各自的宗旨，密云圆悟驳斥说，五家宗旨原本“共宗无异”。他说汉月要廓清的五宗，“殊不知从上以来，佛法的大意，唯直指一切人，不从人得之，本来为正法眼藏，为曹溪正脉，为五家无异之正宗正旨。”所有的论争都深入到佛学的细枝末节，总的精神是密云禅师旨在正本清源。

崇祯八年（1635），汉月法藏圆寂。两年后，法藏的弟子潭吉弘忍重开论端，写成《五宗救》十卷支持法藏的观点，并驳斥圆悟等人的论点。崇祯十一年（1638），圆悟再作《辟妄救略说》，批驳法藏、弘忍的观点。这时，弘忍也已经作古了。

“密汉之争”一直延续到清初的雍正年间，这时候，汉月一派已经成为一支庞大法脉。恰恰在这一当口上，遇到了雍正皇帝胤禛。雍正是一位虔诚的佛教徒，他自号破尘居士、圆明居士，经常与禅僧往来，同佛教关系极为密切。于是皇帝也参与了这一场禅宗内部的论争，他撰写了《拣魔辨异录》，驳斥汉月法藏的《五宗原》与潭吉弘忍的《五宗救》。《拣魔辨异录》全文八万余言，先

将《五宗救》原文附于前，而后逐一驳斥，以示皇帝的批判并非扭曲事实，也表现了手法的正当。最后，雍正颁下谕旨：“著将藏内所有藏、忍语录，并《五宗原》《五宗救》等书，尽行毁版，僧徒不许私自收藏，有违旨隐匿者，发觉以不敬律论……法藏一系所有宗徒，著直省督抚详细查明，尽削去支派，永不许复入祖庭。”

至此，前后延续了一百余年的“密汉之争”，终因皇帝的政治介入而尘埃落定，临济禅在新的时代精神中受到了一次洗礼。

三

俗语有“酒肉穿肠过，佛祖心头留”之说，这句话的来由，却是一个悲壮的故事，据说出自天童弟子破山海明之口。

破山海明（1597—1666）是密云圆悟禅师的法裔，明崇祯四年（1631）跟随密云到天童寺，先后担任过佛寺的维那和西堂。维那是佛寺的监察官，寺院三纲之一，《敕修百丈清规》说，维那是“纲维众僧，曲尽调摄”。也即是维护纪律、协调关系、处理纠纷的僧官；而西堂则是教化僧众、宣讲开示、辅助住持教导僧众修行的僧官，地位仅次于首座。

作为密云禅师的著名法嗣，他于崇祯五年（1632）离开天童寺，回到他的家乡四川去弘法。当时四川正是明末乱世的重灾区，官军、农民军以及日后的南明军，到处割据自大，兵燹四起。破山海明往来各军之间，以其声名，各方都礼敬有加。顺治七年（1650），四川农民军“夔东十三家”之一的李立阳部驻涪陵，军队营建精舍，特地延请破山禅师憩锡。李立阳嗜杀成性，一天，他命属下将俘虏的张献忠部属和同情张的百姓全部杀掉。破山获讯后立刻赶往刑场，要求李立阳刀下留人，戒除杀业。李说：“我杀人已经成为嗜好。如果你能吃肉，我就不杀人。”李立阳其实只是以此发难，知

道和尚不肯破戒。不料破山说：“老僧为百万生灵，何惜如来一戒！”于是欣然开戒吃肉，也有了前面说到的那句话。李立阳对破山向来是尊敬的，他一直自执弟子礼，现在见破山履约开戒，他也只能下令封刀。破山以一戒之破得救千万生灵，一时被传为美谈。

破山以后常以“酒肉公案”表明戒律的方便性及禅戒的统一性。破山说：“远公沽酒延陶令，佛印烧猪待子瞻。此是一宾一主作用。固然，要且未彻向上关捩，只是大费力生。”当别人问他的那一法系有何禅法时，破山干脆说：“老僧门下，终日朝酒暮肉，不用造作安排，随家丰俭，听其自然。”破山当时的居处被戏称为“醉佛楼”，佛门中也从此将破山一系称为“酒肉禅”。

破山海明俗姓蹇，是明代少师蹇义的裔孙，蜀郡大竹人。破山四岁时，隔壁的居士诵《金刚经》，听到“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”时，竟开口跟随念诵起来。按当时童婚之习，破山十三岁成婚，次年蜀地大饥，父母相继逝去，破山又时常患病，自觉世间如无常幻境。他在《自述行实》中说：一次，见壁间有志公禅师《劝世歌》，读至“身世皆空”时，不觉堕泪如雨，将从前恩爱等事，一时冰解。夜里又获一梦，只见四山相逼，中间只有一路，有一僧人诵偈道：“欲脱婆婆出苦缠，急欲精进莫贪眠，声声只把弥陀念，自有莲花托上天”，从此一心念佛。

十九岁的破山毅然在本地寺庙削发出家，为行脚僧，孤身出蜀，到湖北黄梅的破头山四祖寺结庐闭关修禅，其间阅读了大量佛经和高僧著述。破山立誓要以七日为限，克期取证。在闭关到最后一天，他发誓：“悟不悟，性命在今日矣！”竟在中午时候，信步举足，坠下万丈悬岩，将左脚跌伤却豁然开悟。此后，他曳杖东游，遍参诸方，最后至金粟，拜在密云圆悟禅师座下，受到印可。以后，他又主持了原由曹洞宗主持的嘉禾东塔寺，实际上成为身兼临济、曹洞两宗的一代高僧。

西归四川后，他先后在万县的广济寺，梁平的太平寺、万年寺讲经说法，刊刻经书，振兴禅院，终于名声大震。1653年，在梁平县万竹山始建双桂堂，众多门徒欣然景从，双桂堂被尊为西南各大丛林之首。作为著名禅院双桂堂的开山祖师，破山当时被世人称为“小释迦”。

破山禅师又是著名诗僧、画僧和书法家，他所撰写的《伏虎寺开学业禅堂缘起》是其禅学教育思想的精辟总结。破山海明一生弘法精进，广收门徒，推动了清初的僧伽教育，传说明末著名女将军秦良玉是他的皈依弟子。

对于佛教，破山海明有自己的见解。破山认为，真实的道体不能用语言文字或者符号来表述，只有通过自己亲身的体证方知。破山强调参禅悟道应当超越语言的局限性，但又不能离开世间法。为了宣扬大乘佛教的终极精神，有时也要不离语言文字，这只是为度生方便而强立其名。破山认为，大乘中观正道是诸法无所得的，道即非道，因言论道，言亦非言，不能执着道体或语言本身。

破山海明主张禅净教戒的统一。他认为佛法本质无二，诸宗根据学人的慧根不同而设施有异，但破山反对各宗派自设藩篱，应当胸襟坦荡，超然于各种意识形态之上，甚至连儒释道三教之间也应该互相包容。破山认为，真正的持戒主要在于三个方面：一是莫造业，二是知因果，三是明罪福。

破山海明是天童培养的无数佛学精英中的一位。在天童的历史上，产生过许多名重中国佛学史的大家，他们从这座名山走出去，把禅的精义弘扬于天下。如大川普济、笑翁妙湛、信庵道孚、雪峤圆信、竹禅、圆照慧明、转道海清、太虚唯心等等，都是把天童禅弘扬诸方，又以其高名而增色天童。

附：《楞伽阿跋多罗宝经》卷二（节选）

[南朝宋] 求那跋陀罗 译

尔时，大慧菩萨摩诃萨白佛言：“世尊，世尊修多罗说：‘如来藏，自性清净，转三十二相入于一切众生身中。如大价宝，垢衣所缠；如来之藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲、恚、痴不实妄想尘劳所污。’一切诸佛之所演说。云何世尊同外道说我，言有如来藏耶？世尊，外道亦说有常作者，离于求那，周遍不灭。世尊，彼说有我。”

佛告大慧：“我说如来藏，不同外道所说之我。大慧，有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句说如来藏已。如来应供等正觉，为断愚夫畏无我句故，说离妄想无所有境界如来藏门。

“大慧，未来、现在菩萨摩诃萨，不应作我见计著。譬如陶家，于一泥聚，以人工、水、木轮、绳方便作种种器；如来亦复如是，于法无我，离一切妄想相，以种种智慧善巧方便，或说如来藏，或说无我。以是因缘故，说如来藏，不同外道所说之我。是名说如来藏，开引计我诸外道故，说如来藏，令离不实我见妄想，入三解脱门境界，希望疾得阿耨多罗三藐三菩提。是故如来应供等正觉，作如是说如来之藏。若不如是，则同外道所说之我。是故，大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。”

尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：“人相续阴，缘与微尘，胜自在作，心量妄想。”

尔时，大慧菩萨摩诃萨，观未来众生，复请世尊：“惟愿为说修行无间，如诸菩萨摩诃萨，修行者大方便。”



僧人们在西涧的边上劳动，这是《百丈清规》倡导的“农禅”传统。
(照片由天童禅寺提供)

天壤之谊

木陈道忞是天童寺奉诏晋京说法的第七位高僧，他对皇帝的影响，使汉传佛教在清初又获得复兴的机缘。他的《北游集》是一部关于佛教如何启迪皇帝的记载，具有独特的价值。

—

满族在入关前为了消除后顾之忧而联合蒙古，皇太极将原来信仰萨满教的满族，改为信仰蒙古族的喇嘛教。入关以后，满族人依然崇尚喇嘛教，重要的标志是在北京建立了喇嘛教的总寺雍和宫。顺治九年（1652）清廷请五世达赖入京接受册封。相反，清王朝初期对汉传佛教则管制较严，寺庙僧尼悉有限制，禁止擅造寺庙佛像，不许私度僧尼，所有僧道，一律官给度牒，发验“国家执照”。

顺治十四年（1657），皇帝最宠爱的董鄂氏生下一位皇子，但是三个月后便夭折了，这对顺治皇帝打击很大。为了打开皇帝的心结，太监精心安排了一次特殊的巡视，让皇帝驾幸到京郊的南海子。南海子是一片小湖，但那里有一个禅寺叫海会寺，太监安排皇帝在那里休息。太监的心里很明白，海会寺有一位临济宗的高僧叫憨璞性聪，也许他能让心理紧张的皇帝有所启示。果然两人一见，相谈甚欢，不久皇帝又召憨璞性聪进入宫内，在中南

海的万善殿长谈，从此激发起皇帝对于禅的浓厚兴趣。

憨璞性聪是天童寺密云圆悟法系的第四代传人。他告诉皇帝，他修行的境界还不是最高，当时全国堪称领袖级的高僧是两位江南的大师，一位是湖州报恩寺的玉林通琇，一位是宁波天童寺的木陈道忞，这两位高僧才是临济的一代宗师。

皇帝立刻派遣使者到江南召两位名僧来京。玉林通琇经数次谢辞勉强入京。皇帝与玉林谈得还比较投机，但是玉林是一位谄通世故的和尚，“语不及古今政治得失、人物臧否，惟以第一义谛启沃圣心”，所以他谈禅绝不接触实际。尽管如此，也使这位日理万机疲惫不堪的年轻皇帝感到慰藉。顺治帝从此对佛教愈加虔诚，盼识名僧之心也愈加迫切。玉林禅师的最大功德是为这位信佛的皇帝起了一个法名——痴道人。两个月后，玉林通琇借故请求回还，皇帝福临赐黄衣、银印，遣官送归。玉林走了，皇帝的身边一时少了佛学顾问，就又把玉林的弟子茆溪行森请来，权作过渡时期的先生。现在，皇帝最大的心愿就是希望天童大和尚木陈道忞早日到来。顺治十六年（1659）的九月，也就是玉林通琇离京后的一个月，木陈道忞携带着他的弟子旅庵本月和山晓本哲来到了京城。

木陈道忞（1596—1674）是广东潮州茶阳人，自幼沉毅有夙慧，20岁经乡试中了秀才。有一天，他偶然读到《大慧宗杲语录》，忽然觉得自己的前身应当是一个和尚，而且游方的名山历历如见。于是出家拜在庐山开先寺智明法师的门下。道忞先后历参憨山德清、黄檗深有等当时的禅宗名宿，最后访参密云圆悟，受密云亲炙十四年，终于彻悟关键。圆悟示寂后，他继承了天童寺的法席，这一年，是明崇祯十五年（1642），道忞四十七岁。十七年后，他应诏入京，成为天童寺历史上继佛国惟白、西江智谋、慈航了朴、寿岩智昌、云壑净观、天泉祖渊之后，第七位晋京说法的大和尚。

木陈道忞的到来，使顺治帝爱新觉罗·福临对佛教的信仰达到了一个新的高度。木陈道忞坐海船经天津晋京，福临派官员前来迎接，把他迎往宫中的万寿殿。稍作安顿后，福临就带着学士王熙、冯溥、曹本荣，状元孙承恩、徐元文等人到方丈室谈经，道忞从容应答。当时他们有一段关于佛法的问答颇有意思。福临问道忞：“老和尚因甚机缘悟道？”道忞说：“长疑难产因缘，后来有个会处。”王熙问：“发心参禅即是善，如何又说不思善、不思恶？既善恶都不思，当何处着力？”道忞说：“善恶总从心生。若不生，善恶何着？”王熙沉吟片刻，道忞震威一喝，但没有把这位学士喝出个大彻大悟。福临说：“才涉思维，总成意识边事。”道忞顺水推舟：“大哉，王言。”

木陈道忞知识渊博，才华横溢，能言善辩，词锋犀利，深得福临的激赏和敬重。他不时被福临召入内廷，福临对他说：“愿老和尚勿以天子视朕，当如门弟子旅庵相待。”不久，道忞便被赐以“弘觉禅师”的称号，这是皇帝的最高褒奖。

木陈道忞不仅有高深的佛学造诣，更以深厚的文化功底使福临倾倒。福临曾与木陈道忞谈论古今辞赋。有一次福临问道忞：“词如楚骚，赋如司马相如，皆所谓开天辟地之文。至若宋臣苏轼前后赤壁赋，则又独出机杼，别成一调，尤为精妙。老和尚看这两篇前后孰优？”道忞回答说：“非前篇之游神道妙，无由知后篇之寓意深长。前赋即后赋，难置优劣也。”福临说：“老和尚论得极当。”他们一起讨论《赤壁赋》，讨论陶潜、《离骚》、《西厢记》、《红拂记》、江南慎交社、尤侗等，交流甚欢。他们又说到金圣叹。福临问道忞：“苏州有个金若采，老和尚可知其人？”道忞回答说：“闻有个金圣叹，未知是否？”福临说：“正是其人。他曾批评《西厢》《水浒传》，议论尽有遐思，未免太生穿凿，想是才高而见僻者。”道忞说：“与明朝李贽同一派头耳。”

福临对木陈道忞的书法也十分欣赏。其实福临也擅长书法又

善于绘画，两人交流书画技法，道忞评福临“池临晋帖，画仿元人，莫不汲幽造玄，深臻大妙”。惺惺惜惺惺，福临就不断赠书法图画给道忞和尚，仅《天童寺志》所载他赐给道忞等人的书画就有 20 余卷轴。

福临在与道忞禅师的交往中找到了更多的共同语言，宫中的太监、宫女、嫔妃也纷纷奉佛，以至福临萌生了出家的念头。他对木陈道忞说：“朕想前身的确是僧，今常到寺，见僧家明窗净几，辄低回不能去。”还说：“若非皇太后一人挂念，便可随老和尚出家去。”木陈道忞并不同意皇帝出家，他劝福临“保持国土，保卫生民，不厌拖泥带水，行诸大悲大愿之行”，告诫他只有“现帝王身”才能“光扬法化”，请他“万勿萌生此念”。福临接受了。

木陈道忞在北京住了八个月后告辞南还，福临非常留恋，请其留下弟子以早晚说话，于是木陈道忞留下了旅庵本月和山晓本誓主持善果、隆安两寺。福临特书“敬佛”两个大字及绘山水、蒲桃画各一幅赠给木陈道忞作为纪念。木陈道忞离去后，福临当年又两次遣官专程探问。这年冬天，皇帝又亲书唐代诗人岑参诗一首遥赠道忞，诗云：“洞房昨夜春风起，遥忆美人湘江水。枕上片时春梦中，行尽江南数千里。”福临已经无法离开佛教，直到生命的最后。正是他的参佛倾向，使汉传佛教尤其是禅宗在清初又得到兴起的机缘。

继续留在北京的旅庵本月，在第二年七月奉旨到善果寺开堂说法。说法的那天，旅庵骑着皇帝赐予的御马出西华门，然后改乘肩舆，一路上有著名的慧善禅师、隆安和尚和五城僧录司奉旨恭送，缙素杂沓万余指，京师轰动，风光至极。八月，皇帝的爱妃董鄂氏病逝，在景山追荐，又诏令旅庵本月率流缙二十四人入坛礼诵，简直成了御用的第一号高僧。福临还专门赐授他亲书的“乐天知命”四字，并送他两副对联，一联云：“一池荷叶衣无尽，数亩

松花食有余”；另一联说：“天上无双月，人间只一僧。”

二

木陈道忞虽然在北京只逗留了八个月，但是这段时间的经历对他来说有太深刻的印象。这是有理由的，因为在这段时间里，他承担起作为教育功能的佛教所面临的一群特殊的教育对象，那就是皇帝和王公大臣。

离开京城以后，他不断地回忆着那段时间里他与那个特殊群体的所有对话、活动以及自己的感情世界，在弟子真朴的帮助整理后，编成了一部六卷本的《弘觉忞禅师北游集》，简称为《北游集》。这既是一种公案类的佛家著作，又是一本和尚与皇帝对话的奇书。

对于木陈道忞而言，当时入京的身份可以看做是“江南遗民僧”，是满族新君面前的汉族旧民。这种很微妙的人际关系，使《北游集》有了特殊的史学价值。木陈道忞仿佛意在重构明清易代之际若干历史人物之间的关系，给后人留下了帝王的宗教启迪和超越宗教的思想交流的鲜活个案。在这部著作里，分别记载了大内万善殿里的语录、奏对机缘、偈赞以及敕书、御札和杂著。在著作的最后，有一篇《挽大行皇帝哀词》，这是木陈在福临逝世后对他的真诚的悼念，也折射出有着天壤之别的特殊关系的人物的那一份特殊的情感。

《北游集》里有一个很有意思的公案，一直是福临参悟的机缘，大概是木陈看到皇帝和近臣们老是在教旨义理上打转，很难排除“语言障”的影响，于是就有了这个叫“婆子烧庵”的公案，我们可以从中看到木陈禅师对于参禅需要“活参”的理解。

木陈告诉皇帝，说从前有一位老太太，用二十年的时间诚心供

养着一位和尚，每天叫一个大姑娘到和尚住的草庵里去送饭。有一天，老太太对年轻的姑娘说：“明天你把饭送给他以后，马上抱住他，问他有什么感觉。”第二天，那姑娘果然照老太太说的做了，她把饭菜往桌上一放，突然抱住和尚，说：“你有什么感觉？”那和尚回答道：“枯木依寒岩，三冬无暖气。”意思是就像死树靠在冰冷的岩石上，一点感觉也没有。老太太听了姑娘回来的汇报后，说：“二十年来，只供养了一个俗汉！”勃然大怒的老太太把和尚赶走了，还一把火烧了那座草庵。

木陈道忞举的，其实是《五灯会元》里的一段公案。

但是木陈道忞在《北游集》里却把那个故事续了下去。木陈说，那个被赶出去的和尚非常惭愧，就四出参访，终于开悟了。他又回来找到那位老太太，并再受她供养。老太太再一次测试他，测试的内容与上次一样。这一次，那和尚对姑娘说：“这件事天知、地知、你知、我知，但是千万不要让老太太知道。”这个答案出来后，老太太很高兴，说我终于供养了一尊开悟的菩萨。

如何参这个公案，可能成了皇帝一生的课题。

有人评论说，和尚的修行到了无情无欲的“枯木倚寒岩”的地步，应当说那功夫已经十分了得，可是那看上去的“好功夫”，实际上只是“死功夫”。禅家把妄念灭尽、显示真如妙用的过程，形象地称为“大死一番”，“大死”为了“大活”。如果只能“死”不能“活”，那么只是个“俗汉”。

这就是说临济宗是枯木禅，但是“枯木逢春”才是枯木禅的旨趣。

枯木禅只是一个形象的说法，意思是修禅可以使人“死”也可使人“活”，好比“杀人刀”与“活人剑”，是同一把刀剑，看你如何用。妄想心、分别心是“生死轮回”的根本，禅门的许多机锋、话头，都是为了消除学人的“妄想”和“分别”，就是所谓“打念头”。这种“打念头”的机用，好比“杀人刀”，让人“大死一番”。然而打去念头后，人如木石一般不思不动，却是禅家最担心的弊病。佛

家追求的“空”，是去妄想而显真性，所谓“打得念头死，救得法身活”——以智慧的利刃斩除一切妄想，复活“真性”的妙用。一刀一剑，能杀能活，方有“息妄显真”之用。可见，枯木禅并非一味死寂，而是通过止息妄念，恢复活泼的自性妙用，得大自在。木陈让福临参的，就是这个法门，可是入关的新皇帝，可能一直没能“活”出来。

《北游集》刊成 70 余年后，到了雍正时代。福临的孙子爱新觉罗·胤禛当了皇帝，他降下严旨，认定此书“狂悖乖谬”，指责木陈道忞“凭空结撰”，下令将它禁绝。后代的学者研究其中的原因，也有种种猜测，大体上不是关于佛法，而可能事关政治，又事关礼仪。关于政治，比如书中多处记载福临对前朝崇祯皇帝表达尊敬之意，欣赏崇祯的书法之类，记录都十分真实生动。说有一次，福临对木陈说：“近修明史，朕敕群工不得妄议崇祯，又命阁臣金之俊撰文一通，竖于隧道，使天下后世知明代亡国，罪由臣工，而崇祯帝非失道之君也。”多处都有这般没有经过技术处理的原生态实录。至于礼仪，书中记录了福临这位少年天子向木陈执弟子礼，比如说出“愿老和尚勿以天子视朕，当如门弟子旅庵相待”这样的话，令雍正十分难堪。

纯粹的佛教与人际情感，一经政治意识的发酵，就难免有了酸溜溜的味道，倒也反衬出当初福临对木陈的那段天壤之谊的珍贵。

三

现在，我们有必要总体上对禅宗作一番小结性的认识，以免越说越糊涂。

佛教的高僧，是一群神奇而伟大的哲学家和践行者，他们遵循宇宙人生的本质逻辑，努力追求返璞归真。其中的禅师，表现尤其

积极。他们获得的真悟，正是由于佛陀智慧的指引。

修行者在追求什么？他们在追求自己内心中不被执着、妄想、分别所蒙蔽的真如，这是菩提之心，也就是大智慧之光，被佛经称为人心中的“性”。追求的目标，就是要见到（显现）这个“性”，也就是要“见性成佛”。禅的方式，就是当年在灵山法会上释迦牟尼提出的“教外别传，不立文字，以心传心”。这一方式，印度禅没有做到，因为他们没有真正弄清楚什么是“教外别传，不立文字，以心传心”，而中国的禅宗弄清楚了，也做到了。它的关键，就是如何“见性成佛”。

为了见“性”，需要跨越的最大障碍就是语言文字。达摩向弟子们传授的《楞伽经》，一个重要精神就是“直指人心”。如何直指？就是不通过语言文字这一媒介。禅宗认为，“道”不在语言之中，以文字见道就如手指月亮，文字只是那根指向月亮的手指。从这个意义上说，全部文字写成的佛经，也只是那根“手指”，所以禅宗反对一味读佛经，认为光读佛经只是反复叨念着“手指”，看不见真正的“月亮”，达不到人心中的“性”——真如。他们认为，甚至佛和祖师也只是为我们指明达到真如的方向，他们也是巨大的手指，如果迷恋于对佛陀和祖师的依赖，就相当于崇拜手指，倒不如没有那根手指。因此临济义玄说：“见佛杀佛，见祖杀祖。”

修禅者要追求的“见性”，是禅的本质，也就是禅的“第一义谛”。这是破除无明烦恼之后的心地妙用，是佛陀所说的“般若”的本身。“第一义谛”是无法说的，也是不能说的，如果说一通过语言的阐述，就成为第二义谛，就是错。因此，佛的本质不能用语言说，也无法用语言说。关于这一点，在《楞伽阿跋多罗宝经》的卷三中，佛祖向大慧菩萨专门解说了“语言”与“意义”之间的关系，我们不妨一读。

释迦牟尼说法 49 年，他确实在听众根器有限的条件下开了一道善巧方便的法门，指引信众逐步去体验个中的奥秘。实施这一方便法门的过程就是“教”，或称为“佛教”。就像一般的教育，最终

不在教师教得如何，而在于学生的真正领悟。故而在灵山法会上佛陀拈花，迦叶一笑，“第一义谛”就通过“以心传心”的方式从释迦传到了迦叶，因此佛祖说，我有正法眼藏要“教外别传”给迦叶。别传的正是一种心法的印证，心法是佛与佛法的核心。因为“心法”，所以“不立文字”。

禅宗深刻地领会到语言对于禅的障碍性。语言只是一种理念，或者说是名相，它不是万法的本质。但是人们执着地认为语言所表述的是真实不虚的内容，然后根据一种逻辑去判断和推理，但这种执着与无明产生越来越多的妄想与分别，而由执着、分别、妄想所产生的贪、嗔、痴，却被认为是天经地义的“人性”，因而顽固不化地成为造业的根本原因，而“业”力正是推动“轮回”的本质力量，从而又带来无尽的烦恼与痛苦。正因为如此，所有禅法的本质，就是努力打破语言的逻辑思维。在禅宗的大量公案中，我们也许看到许多令人惊讶的修法，看到棒喝、截话头、答非所问、故意打岔、无所是非，甚至呵佛骂祖、劈佛取火、念佛一声漱口三天、在佛头上溺尿拉屎等例子，这些其实都是导师的一时机用，就是为了破斥修行者心中的执着而采取的方法。方法只在“悟机”的那一瞬间才有真实的价值，如果后人依样画葫芦，就毫无意义。禅关注的是人们当下的生命状态，而不是形式的东西。当下，就是生命瞬间的那一念，守住那一念，不生第二念，就守住了真实生命的本体。

所谓的五家七宗，只是为了打破语言障碍的各种手段而已。五家七宗皆以不立文字、直探心源为宗旨，应机接物，大辟机用，呈现了丰富多彩的宗风禅法。沩仰禅风细密，师资唱和，语默不露，事理并行；临济家风，大机大用，棒喝齐施，势如山崩，机似电卷；曹洞家风绵密，默照暗推，敲唱为用，理事回互；云门禅风，孤危险峻，人难凑泊，简洁明快，超脱意言；法眼宗风，对症施药，垂机顺利，渐服人心，削除情解；黄龙门庭严峻，人喻如虎，禅不假学，贵在息心；杨岐神机颖悟，钳锤妙密，浑无圭角，宗风如龙。这种种

做法，只在于打破因为语言逻辑造成的执着，向修习者提供一个也许能顿然明白的话机。——所有这一切，尽管手法繁新、法门百出，但是从本质上看，都是为了做到两件事：一是截住运用概念的逻辑思维，二是在思维走投无路时，突然领悟到自身的本质，这也就是世界和人生的本质。

人们常常被禅的各种古怪而有趣的修习方式所吸引，尤其是看到《碧岩录》这一类“拈古”的经典，以为禅宗是一些外人眼中疯癫癫的和尚游戏，那就大错特错。禅宗弘扬的是大乘佛学，在佛灭以后的不久，它的核心概念“般若”已经在贵霜帝国（大致在今天的北印度、巴基斯坦、阿富汗一带）传播，然后传向中国。“般若”是“超越知识的”、没有被知识和分别心所污染的本心，就像偷吃禁果前的亚当和夏娃，这一本心就是“智慧”，加上“波罗蜜多”，就是“无上的智慧”。般若波罗蜜多就是禅宗的哲学基础。与它一起传入中国的，还有印度的禅那（Dhyāna）——进入禅定的修行。所以禅宗的“禅”，是“般若”与“禅那”结合的体系。没有禅那的般若是“口头禅”，而没有般若的禅那也只是无本之木，与凡夫和外道的禅法没什么区别。禅宗的一花五叶，到最后，要么因禅法被摒弃而失传，要么将般若和禅那结合起来，成为指导个人的精进和集体的禅定的七种方式。

修禅的第一目标是修“清净心”。因为能够“顿悟”的人毕竟少数，而且顿悟也是有程度区别的，也得一步步精进。如果以“禅定”作为修持的基础，逐步达到中国禅所体证的悟境，这常常是一般根器的修习者比较适合的方式。对于大多数人而言，他们必须从禅定开始修持，一旦获得了“清净心”的境界，也只是第一步。修禅的人不能贪图禅定得到的寂静妙乐，还要出离禅定，升入智慧的领域。定境有高低深浅之分，只有智慧才是无法衡量的圆满光明。所以有了禅定的功夫而不能摆脱禅定的享受，便无法进入智慧的领域，也就不能称之为中国禅。

修禅的过程，同样是止观并用，也就是定、慧同修。凡人的心是散的，禅修最初是“收摄散心，系止一境”。止的目的是要再起智慧观照，扩大心性，然后再止下来，再起观照。这样止了又观，观了又止，犹如攀登楼梯，往上爬一层，停一停。往上爬是观，停下来是止。止观并用，才能功夫日渐进步，终而达到止观不二，这才是大乘禅法的追求。

初修的人对神奇的“入定”十分向往。但是入定只是第一步，只是到达身心和宇宙的合一，这是从“小我”到“大我”的境界，这一步，未经佛法启蒙的凡夫禅也能做到，就像道家的修炼；再进一步是小乘禅，它的最高境界也只是从“大我”进入“无我”的罗汉果位；而大乘禅则把“无我”的“空执”也破除掉，进入“无边无碍的智慧境界”，叫“法无我”，这才是佛的境界。这都需心法印证，无法用语言阐述，在这里也只是“硬说”，算是“随宜方便”的说法。

悟“性”还不是佛教修习的最终目的。真正修习的目的，一是因悟真性而看破娑婆世界的虚妄，因而不再起执着、分别、妄念，从而不再因此产生贪、瞋、痴和由此引发的身、口、意三业，使自身度脱轮回；二是以般若智慧启迪世间，以善的愿力起大乘之车拯救众生，达到自度度人的目标。

附：《楞伽阿跋多罗宝经》卷四（节选）

[南朝宋] 求那跋陀罗 译

佛告大慧。我说不生不灭，不同外道不生不灭。所以者何。彼诸外道有性自性，得不生不变相。我不如是坠有无品。大慧。我者离有无品，离生灭。非性、非无性。如种种幻梦现故，非无性。云何无性。谓色无自性相摄受，现不现故。摄不摄故。以是故，一切性无性非无性。但觉自心现量。妄想不生。安隐快乐。世事永息。愚痴凡夫。妄想作事。非诸贤圣。不实妄想。如乾闥婆城及幻化人。大慧。如乾闥婆城及幻化人。种种众生。商贾出入。愚夫妄想。谓真出入。而实无有出者入者。但彼妄想故。如是大慧。愚痴凡夫起不生不灭。彼亦无有，有为无为。如幻人生。其实无有痴若生若灭。性无性，无所有，故一切法亦如是。离于生灭。愚痴凡夫。坠不真实。起生灭妄想。非诸贤圣不真实者。不尔如性。自性妄想。亦不异。若异妄想者。计着一切性自性。不见寂静。不见寂静者，终不离妄想。是故大慧。无相见胜，非相见相者。受生因故。不胜。大慧。无相者。妄想不生不起不灭。我说涅槃。大慧。涅槃者。如真实义见。离先妄想。心心数法。逮得如来自觉圣智。我说是涅槃。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

灭除彼生论 建立不生义 我说如是法 愚夫不能知
一切法不生 无性无所有 乾闥婆幻梦 有性者无因
不生无自性 何因空当说 以离于和合 觉知性不现
是故空不生 我说无自性 谓一一和合 性现而非有
分析无和合 非如外道见 梦幻及垂发 野马乾闥婆
世间种种事 无因而相现 折伏有因论 申畅无生义
申畅无生者 法流永不断 炽然无因论 恐怖诸外道

尔时大慧以偈问曰：

云何何所因 彼以何故生 于何处和合 而作无因论
尔时世尊复以偈答：

观察有为法 非无因有因 彼生灭论者 所见从是灭
尔时大慧说偈问曰：

云何为无生 为是无性耶 为顾视诸缘 有法名无生
名不应无义 惟为分别说

尔时世尊复以偈答：

非无性无生 亦非顾诸缘 非有性而名 名亦非无义
一切诸外道 声闻及缘觉 七住非境界 是名无生相
远离诸因缘 亦离一切事 惟有微心住 想所想俱离
其身随转变 我说是无生 无外性无性 亦无心摄受
断除一切见 我说是无生 如是无自性 空等应分别
非空故说空 无生故说空 因缘数和合 则有生有灭
离诸因缘数 无别有生灭 舍离因缘数 更无有异性
若言一异者 是外道妄想 有无性不生 非有亦非无
除其数转变 是悉不可得 但有诸俗数 辗转为钩锁
离彼因缘锁 生义不可得 生无性不起 离诸外道过
但说缘钩锁 凡愚不能了 若离缘钩锁 别有生性者
是则无因论 破坏钩锁义 如灯显众像 钩锁现若然
是则离钩锁 别更有诸性 无性无有生 如虚空自性
若离于钩锁 慧无所分别 复有余无生 贤圣所得法
彼生无生者 是则无生忍 若使诸世间 观察钩锁者
一切离钩锁 从是得三昧 痴爱诸业等 是则内钩锁
鑽燧泥团轮 种子等名外 若使有他性 而从因缘生
彼非钩锁义 是则不成就 ……



万工池边的七佛塔。
(照片由天童禅寺提供)

平台铺月

禅宗早期以法堂为中心建立伽蓝，法堂是禅寺的灵魂。《百丈清规》确定的“不立佛殿，唯树法堂”的原则，是禅宗对“佛法不依赖言象”的深刻理解。

—

依山而筑的天童禅寺，从山门进入后，每建一幢主要建筑，都会上一层平台。整个建筑群就这样整齐而层层叠叠地向山谷的深处铺陈展开。中国的许多佛寺都会选择建在一个风景秀丽的山谷，形成与山水融为一体的道场。俗话说：“天下山水僧占多。”修习者钟爱宁静的环境，但也有例外。曹洞宗的开宗禅师曹山本寂，他就在热闹的街衢里修习。佛教没有一定要到深山修习的要求，因为佛教讲究的是随缘与方便。之所以造成深山修炼的印象，其实是一次次法难促成的。每一次法难，都是一次几欲灭佛的迫害，这就使僧众一次次地逃避到更加山高入稀的地方。

入天童寺的山门，到佛殿先起一个平台，而佛殿之后，又是一个大平台，那里是天童禅寺的法堂。中国建筑的布局往往“随形赋物”，法堂外的平台感觉上尤其的大，这也是山形所赋予。法堂原是一层的高庑殿，民国廿一年（1932）翻成楼屋，楼上作藏经楼，楼下面是法堂——高僧说法之堂，大平台就在法堂外，既作为大法会

时的空间延伸，又是晒经台。文人咏“天童十景”，九景均在寺外，唯此处独为一景，称“平台铺月”。

法堂是“七堂伽蓝”之一。中国的佛寺建筑，原来也与印度的伽蓝相同，没有殿堂。印度的佛寺只建佛塔，用于藏高僧的舍利。佛教刚传入时，佛塔的形式并没有传入中国，中文里也没有“塔”这个字。当梵文 *Stūpa* 和巴利文 *Thūpa* 传入中国后，曾被音译为“塔婆”“佛图”“浮图”“浮屠”，而意译时则因为古印度的 *Stūpa* 用于珍藏佛舍利，就被译为“方坟”或“圆冢”。直到隋唐时，翻译家才创造出“塔”字，也才正式称作“塔”。

因为建造了塔，早期的佛寺就以佛塔为中心，再在周围盖僧房。这种样式曾风行一时，所以天童的东谷第二次建造精舍，也建了一座多宝塔，这种塔舍一体的样式，就是最早的佛寺。

为了供奉佛像，后来的佛寺建造了殿堂，形成殿堂与佛塔并重的做法，佛塔一般仍在殿堂之前。到了唐宋时期，不再风行建塔，新的佛寺就以殿堂为主体，再建造六个“堂”来完成佛寺的功能布局，形成一种七堂并举的格式。这就是“伽蓝七堂”的规制。所谓“伽蓝”，是梵语 *Sāṅghāraṃa* 的音译，又译成“僧加蓝摩”，意思是众园，又称僧园和僧院，现在泛指佛寺。

早期禅僧或者自己结茅庵、凿洞穴修持，或者依附于律寺生活，这也隐约地折射出禅宗对于戒律的重视。佛教的证法称“戒、定、慧”，“定”与“慧”是主动的实践，而“戒”则是强制的约束。禅僧住律寺，也可看做禅宗对于戒律的认真。既然自己建立了禅寺，就要讲究僧团集体生活的规矩。百丈怀海禅师就订立了《百丈清规》，对禅僧的一举一动都进行了严格的规范。百丈禅师自己就曾经在律寺里生活过，痛感禅僧住在律寺内，于说法主持，都不能合法。于是他在唐元和九年（814）别立禅居之制。《百丈清规》简直对禅僧行止的规定无所不包，但是说到建筑的规矩，《百丈清规》则要求禅寺“不立佛殿，唯树法堂”。这是中国禅宗对于佛教的一

大革命，这事发生在唐代。

当时的禅宗怎么会提出“不立佛殿”的规矩？这就是禅宗对佛的教义的特殊理解。作为“教外别传”的禅宗，强调“以心传心”，修习的功夫全指向内心，向自己的内心求智慧。伟大的百丈禅师能明确提出“不立佛殿，唯树法堂”，表示禅宗对“佛法不依赖言象”的深刻理解。禅宗的“不立文字”，就是不依靠文字、语言、形象来理解佛法。语言和形象会让人产生幻想和妄想，从而产生执着，反而引发了“贪、嗔、痴”三毒的滋长，这是般若的大敌。也因此，法堂就显得尤其重要。因为法堂是有成就的禅师指引学人开悟的地方，也是布法、皈戒、集会的地方。禅宗强调“演法”而不是“讲经”，因此不叫“经堂”而别称“法堂”。

最早的法堂由晋代的道安、昙翼两位禅师在明东寺建造。道安的伟大还在于他首创了《僧尼规范三例》，在戒律之外别立禁约，开启后来的《百丈清规》。以后马祖道一继承了法堂这一形式，在百丈怀海建立禅院组织法《清规》的时候，就把马祖的法堂写进了禅宗的“法律”。同时被写入《清规》的，还有著名的“一日不作，一日不食”的规矩，这成了禅宗的格言。这是禅宗对于“传持正法”的自信，并将它具体地表达在寺院的建筑中。因此，百丈怀海的弟子黄檗希运就将法堂、禅堂、斋堂、祖师堂、伽蓝堂、鼓楼、钟楼等七堂，用来构成佛寺的主要堂宇。

当夜晚天童山峦那一弯明月高挂在宝石蓝的天幕上，把清凉的月光投向禅寺时，从山上往下望去，会发现天童黑魇魇的寺影里，有一片明亮的大平台，就像玛瑙镶嵌在黑天鹅绒之上。反射在晒经台上的月色，与法堂夜课的灯光相互辉映，山风传送着一阵阵若隐若现的钟鼓声和诵经的声音，此情此景，是那样的高洁神圣。这时候，你会突然明白，为什么唯有“平台铺月”能成为寺内一景。那里是法堂，也是禅寺的灵魂。

二

僧伽的生活，对于俗家人来说十分神秘。其实僧伽的一切行止，就是根据《清规》行事，这是戒律之外的纪律与行为准则。

《清规》的一项主要内容，就是规定禅僧必须不断地“培训”，进行有组织的集体修习，这就是法堂存在的意义。“培训”主要在冬、夏两季。结冬坐禅，结夏讲经学律。天童寺的“冬参夏讲”一直是全国丛林的楷模。

正如前面已经提到，“冬参夏讲”又称“结夏”与“结冬”，前者是古印度佛教的原制，后者是中国僧人的创造。在中国，一般的丛林都从四月一日起照规入夏，其时锁旦过寮，禁止游方挂搭，至八月一日开寮重新接众。十月十五日到次年正月十五日的九旬时间内，又结制安居，称为结冬。“冬参夏讲”时，凡受具足戒的比丘、衣钵戒牒俱全的游方僧，都挂单在禅寺，住于云水堂（旦过寮）。打“禅七”是冬参的重要活动，佛寺规定每七天为一期，进行集体参禅，或打七七，或打十七，禅众需克期取悟。其间坐禅入定，以香计时，中间安排一定时间活动身体，僧众在法堂或禅堂里鱼贯绕圈，称“跑香”，然后再坐禅。在这期间，佛寺又会安排“普请”，也就是大众劳作，因为禅宗倡导“农禅”，从沙弥到上座，都得参加种田、种菜、采茶、收割、斫柴，如四月佛诞摘花，六月晒藏、晒荐，平时园中摘菜、溪边搬柴、节前扫除等。这种制度从唐代开始就认真执行。唐开成四年（839）日本僧人圆仁到山东赤山院，目睹那寺院收割蔓菁萝卜，他看到寺中上座等尽出拣叶；库头无柴时，院中僧人都出去担柴。他将这些情景写入了他的《入唐求法巡礼行记》中，让我们今天依旧能了解当时“农禅”的情景。

佛寺的财物管理有民主的“岁计”制度，也就是丛林岁末的审计。到时众僧参集食堂，库司典座当众宣读年内种种账目用途。也有每月举行一次，由住持召集禅堂班首、维那、客堂知客、僧值、库

房都监、监寺等在方丈室举行，称为算账。如果住持要宴请首座或远来尊宿举办“茶汤”，都会开列名单，由侍者报知，称为“知单”。方丈、库司招待大众的称“茶汤”，他们开出的请柬称“榜”，首座的请柬则称“状”。方丈请首座，榜贴于僧堂前东边牌上，库司请首座，榜贴于西边牌上。首座请下头首茶，状贴于僧堂前下间板上。丛林向来最重茶礼，有“谢茶不谢食”之说。佛寺内的行政性通知，也用挂牌的方式传达，称“牌示”。结夏、诵戒、请职、贴单、普佛等牌示，都挂在斋堂前；上堂、秉拂、祈请、祷雨的牌示，挂在大殿前；而起七、解七，则挂在禅堂前；升座、免礼等，挂在韦驮殿前。这些都是寺内的民主管理与秩序管理。

寺僧违规，除刑名重罪鸣官处置外，僧众自相干犯，都按《清规》处理。重则集众捶搥，轻则罚钱、罚香、罚油，出榜示众。对于三业不善、不可共住的禅僧，以香板相责，并迁单槟出。佛寺有“肃众”制度，由维持戒律的“维那”当众检举违规者，根据违规情节，或者用拄杖教训，或者当众烧毁其衣钵道具，从偏门逐出，以示耻辱。对于挂单的游方僧人，命其抽下挂搭的衣物，当众槟令出院，以安清众。槟出犯规者时，佛寺会将“槟条”贴在山门上，并鸣大鼓三通，以杖轰出——僧伽是僧人的家，驱逐出僧伽组织，也就是开除了他的僧籍，这是僧人最大的耻辱。

钟鼓是佛寺的信号。禅堂坐参、佛殿诵念、食堂斋粥、升堂集众、普请巡察、入浴送亡等行事，都依钟鼓号令进行，如集众上殿则僧堂鸣钟，长老升堂则法堂击鼓，普请则开梆、催板，新任持入院则钟鼓齐鸣，这是丛林的礼法。

作为禅寺最早“组织法”的《百丈清规》，也经历了漫长的发展历程。唐代的《百丈清规》流传到北宋，沿革自多，未免混乱。因此在崇宁二年（1103）宋人宗赜搜集诸方行法，重编为《禅苑清规》十卷，又称《崇宁清规》，而原来的百丈之作被称为“古规”。到南宋咸淳十年（1274），又有金华惟勉悉借诸本，参异存同，编成《丛

林校定清规总要》二卷，又称《咸淳清规》。再到元代至大四年（1311），东林戈咸又参考诸方规则，改定门类编次，撰成《禅林备用清规》十卷，又称《至大清规》。这些“清规”的性质还是禅林的民间选本，因此到了元代，顺帝元统三年（1335），由朝廷命江西百丈山住持德辉重新辑定《敕修百丈清规》颁行全国。在此后数百年间，全国的禅寺都通行此本。这也是禅宗与时俱进的表现，任何有生命的事物总是以变化表现着他生命的存在。

三

皎洁的月光，如风如雾般无声无息地洒落在法堂前的那片大平台上，平台铺月，铺成的是一片超凡脱俗的宁静。这对于尤其能够体会诗境的中国人，暗示着一种“禅”的境界。月色的空灵，暗示了三界归于一空的义谛，你看那月色中的天童山，所有的浮华与艳丽都消失了，就像所有的佛教流派都指向伟大的般若智慧。

所有佛教流派“教法”是一致的，就是“经、律、藏”，而实践的方法，也即“证法”的要求也是一致的，那就是“戒、定、慧”。慧定是修习的根本，至于如何起“慧”，那要“定”的帮助；而如何入“定”，又要有“慧”的指引。话虽这么说，但是一般习禅的人，首先碰到的问题可能就是如何“定”，这就要靠“禅那”来帮助。——“禅那”不是禅宗，但它是禅宗修习的法门。

印度禅传入的“禅那”是一套完整的方法，由五个法门构成。

第一个法门叫“安般”，意思就是呼吸。当然先要有一个舒服的姿势，盘膝打坐，然后调整呼吸。调息的方法有四种，一是“数”，从一到十来回地数自己的呼吸，避免环境的扰乱，使心专一；二是“随”，心随鼻息，所谓“念与息俱”，使心不乱；三是“止”，看鼻息停止在什么地方，就像中国道家的“祖息丹田”；四是“观”，把

自己作为对象，用“神元”来看，就像看路过的旁人。但是修习的人往往停不住自己的意识，会突然闯入某些念头，非数息可以控制，这就要靠其他的法门。

第二个法门叫“不净观”，就是用智慧去想到什么东西都是不干净的，美人会老丑，死后会烂会臭，诸如此类引起反感，便不会关注激动。如果这一法门还不行，那么就用第三个法门，叫“慈心观”，训练自己不但爱亲友，也要爱冤家仇敌，还要爱一切物，尤其当心不安定的时候，生气的时候，作“慈心观”可以消气，以助安定。这时候如果心还不能止住，那么就用第四法门，叫“思维观”，把一切都想穿，什么冤家对头，都是人去楼空，金银财富，都是身外之物，甚至一切都是分子、原子构成，缘尽则散，到此地步，无人无我，四大皆空。第五个法门就是“念佛法”，此“念”是“想”，而不是念出来，想佛有三十二庄严相，一心沉于佛土，当然也可以念出来。

从最基础的数息，到最高的空无境界，都是帮助入定的方法。这里面有许多是用“慧”辅“定”，这便是“瑜伽”。

禅定有不同的境界，也就是所谓的“四禅定”。

最初的种种法门，在于帮助修习者消除各种烦恼和欲望，到达无忧无欲的境界，这便是“初禅”。但是初禅还有思想，还要用心用脑，于是再通过修习，把一切觉观都去掉，到达一种“欢喜”的境界，这便是“第二禅”。再修到连欢喜都不要，在一种心平气和的“乐”的境界，这便是“第三禅”。在这基础上继续修习，修到连舒舒服服的“乐”也没有了，达到安稳调适，这便是“第四禅”。初禅还有思想，二禅还有欢喜，三禅还觉得舒服，四禅则只有调和。调和的心就像是被驯服的良马，听凭指挥。

与“四禅定”一样，还有一种叫“四念处”的递进境界。这只是两种不同的说法，并不是先四禅定，再四念处。所谓“念处”，也就是一种境界。

第一念处叫“空无边”，一切从空处想。眼是空的，鼻是空的，想的只是空，就像藕一样，只想它的孔，越想越大，大得像一个世界、一个宇宙。第二念处是“识无边”，如果就空无边还有一种空的印象，要再修习到连这种印象（识）都没有了。第三念处是“无所有”，修习到进入一切都没有的境界。第四种念处就是“非想非非想”，到了无所有的境界，手也没有了，我也没有了，所以想也没有了，非想也没有了，到了一个“不是想、也不是非想”的境界，这种境界只有修习到这种境的人才能体会，但也只能意会，不可言传。

这种不断地向更高境界的修习，是为了解放思想，摈弃妄念，摈弃一切语言、形象、逻辑，才能真正发现菩提心，发现真实的本性，也就是佛性。修习到一定的时候，据说就会有种种神通。根据一般说法是五种神通，合称为“五神通”。

五神通之一是“天耳通”，也就是顺风耳，千里之外的语言能够听到；之二是“天眼能”，也就是千里眼，想到哪里就“看”到哪里。之三是“如意通”，就是想变什么，就变什么，像孙悟空七十二变。之四是“他心通”，能知道他人心里在想什么。之五是“宿命通”，不但知道当前和未来，还能感知过去无量劫前生的事情。一般的人对“五神通”不可理解，但是古籍中却常常讲到，也不会全是妄言，尤其对于佛家，妄言也是一大戒，所以不能轻易否定。

高僧的坐禅，都会微微睁开眼睛，这就是为了防止昏睡，睡过去了就不是入定，做梦当然也不是神通，这是有本质区别的。修行的障碍一般有两条，一条是妄想停不下来，越想越多，叫“散乱”；另一条是心停了下来，却昏昏欲睡，叫“昏沉”。所以佛教用定慧治昏、散二障，以定对治散乱，以慧对治昏沉，使修习走入正规。

附：《坛经·定慧品第四》（节选）

师示众云：“善知识，我此法门，以定慧为本。大众勿迷，言‘定慧别’。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，各别。作此见者，法有二相，口说善语，心中不善，空有定慧，定慧不等。若心口俱善，内外一如，定慧即等。自悟修行，不在于诤。若诤先后，即同迷人。不断胜负，却增我法，不离四相。善知识，定慧犹如何等？犹如灯光。有灯即光，无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。此定慧法，亦复如是。”

师示众云：“善知识，一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也。《净名经》云：‘直心是道场，直心是净土’。莫心行谄曲，口但说直，口说一行三昧，不行直心。但行直心，于一切法，勿有执着。迷人著法相，执一行三昧，直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同无情，却是障道因缘。善知识，道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流。心若住法，名为自缚。若言常坐不动，是只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。善知识，又有人教坐，看心观静，不动不起，从此置功。迷人不会，便执成颠。如此者众。如是相教，故知大错。”



法堂前的晒经台，在月夜是一道殊胜的风景。
(照片由天童禅寺提供)

家国诗魂

三千年未有之大变局，佛教受到了考验。作为清代后期四大丛林之一的天童寺，却得到了一位伟大而悲悯的高僧。

—

同治十一年（1872）五月，李鸿章在《复议制造轮船未可裁撤折》中，分析了当时西方各国对华的态度，说了一句“此三千余年，大变局也”的断语。李鸿章毕竟是目光如炬的政治家，他敏感地发现的，正是中国遭遇的一个普遍困境，无论政治、经济、文化，抑或宗教。中国的佛教无论禅宗、律宗、密宗等显密各宗，都遭遇了这一大变局，尤其是作为汉传佛教的第一大宗禅宗和第二大净土宗，同样受到了历史考验。

让我们先梳理一下清代的禅宗，大致可以分为两个阶段。

禅宗自清初起，有临济的天童、磬山二系和曹洞的寿昌、云门二系相互辉映，此时“大变局”的气氛还未十分浓烈，各宗传授一度兴旺。天童的密云圆悟一系，以密云的四大弟子汉月法藏、费隐通容、木陈道忞和破山海明四支为繁衍最广。法藏开法三峰，门徒后继者有杭州灵隐具德弘礼、苏州灵岩继起弘储等。弘礼门下，又出有晦山戒显、硕揆原志，各传禅道于吴楚。弘储历主浙江大刹，广

受缙素皈依，门下的金赋原直住南岳和德山、楚奕原豫住潭州云盖山，灵岩之道，遂大行于湖南。费隐通容则历主浙江石门福严、福建福清黄檗各大刹，法系传入福建，门下有隐元隆琦和亘信行弥。隐元晚年应请东渡日本，成为日本黄檗宗的开祖；亘信历主雪峰和南山，宗风大盛于闽南。其门徒如幻超弘主持泉州小雪峰，被称为一方宗匠。木陈道忞继密云圆悟主持天童，应召入京说法。破山海明门下出有丈雪通醉，其法系盛行于四川、贵州，至今传承不绝。因此，密云一系在江、浙、湘、鄂、闽、川、黔以至日本广为展开，形成著名的“临济中兴”。磬山天隐门下一系，则出有箬庵通问与玉林通琇等。通问开法杭州理安寺，后主镇江金山寺，法脉甚为兴旺。通琇自武康报恩寺应请入京传戒后，名重朝野，晚年开法浙江西天目山禅源寺，一时称为法窟。

道光开埠到太平天国兴起，形势格局大变。各寺经历时代冲击，最终形成了金山、高旻、天童、天宁四大寺院，号称禅宗四大丛林。月溪显谛与观心显慧先后重兴镇江金山，其后大定密源、常静密传、性莲密法、隐儒密藏等高僧，相继整肃金山禅规，宗风大振，一时称为首刹。扬州高旻寺，自清初天慧彻经昭月了贞、宝林达珍至楚泉全振，其禅规整肃，与金山齐名。常州的天宁寺，原为律宗道场，自大晓彻改为禅宗，到冶开清镛继主法席后，宗风大盛。冶开与宜兴海会寺妙参清虚、南京香林寺济南清然、扬州高旻寺楚泉全振、苏州西园寺广慧圆德，同称为“江南宗门五老”。这时候，天童寺在一代高僧寄禅敬安的主持下，又迎来了再一次的重兴。

寄禅敬安（1851—1912），湖南湘潭农家之子。七岁亡母，十一岁入私塾，次年又遭父亡，一时衣食无着，替人放牛谋生。一日见篱笆间的白桃花被风雨摧败，联想到人生如寄旅，不觉失声大哭，因而慨然动出尘之想。十八岁那年毅然投身到湘阴法华寺出家当了和尚。

出家后的寄禅，在衡阳仁瑞寺苦行五年，又到浙江行脚十年，过

着“树皮盖屋，仅避风雨，野蔬充肠，微接气息”的清苦生活。他先跟从金山寺大定密源参禅，又行脚江南，遍参禅林耆宿。他在光绪三年（1877）二十七岁到宁波的阿育王寺，在佛舍利前剃下铜钱大的臂肉数块，注油燃烧用以供佛，又将左手上的两个指头伸入佛前的长明灯里，让它们慢慢燃烧，去证明他心中虔诚的信仰。他因此失去了两个手指，从此自号“八指头陀”。他是一位极有心志的人，也是一位极富才华的人。通过一番历练，在天童寺挂锡，任副寺职。于光绪十年（1884）返回湖南，谒岳麓山笠云禅师，得嗣其法。

寄禅敬安从38岁到51岁的十三年间，先后担任过湖南六个丛林的住持，一时声名大振。清光绪二十八年（1902），天童寺首座幻人率两序班首到长沙上林寺，谓方丈虚席，礼请寄禅到天童寺担任住持。于是寄禅辞去了上林寺住持的职位接主了天童寺。天童寺自木陈道忞、费隐通容以后，在“大变局”中一度衰落，寄禅到后，积极擘画，以选贤任能改革十方丛林制，重兴夏讲冬禅之风，并整肃清规，树立道风，根据《百丈清规》，因地因时制宜地制定了《万年规约》和《日行便览》，使上自方丈，下至各寮均有法度；又续制《福田册》，使寺产一一记录在案。他多次为僧众开讲《楞严经》《禅林宝训》，又逐年新建如意寮，整修佛殿，金装佛像，重建雪轩、自得斋，修葺法堂，修铺伏虎亭至白岭道路，使古刹更加庄严。寄禅的声誉因此远播，后任中国佛教协会首任会长的圆瑛法师曾于光绪二十九年（1903）慕名来投，从他习禅六年；太虚法师也在光绪三十年（1904）从他受具足戒。

我们列举上述的琐碎寺务，至多也只是说明他是一位很有进取心和管理能力的人，这还不能称为高僧。处于“大变局”年代的真正高僧，势必有一段“大事因缘”在身，他的菩提心就必然要与他的世间法相联系，具足大时代中佛教真正普度众生的智慧和悲天悯人的情怀。恰恰在这一点上，寄禅敬安完成了他的“大事因缘”。

在时代的“大变局”中，各种社会力量都在重新整合新的团体，以

适应新的时代，佛家的当务之急也是要超越门户之见而形成足以发挥大作用的联合体，这是一段佛门的自我因缘。

光绪三十四年（1908），寄禅首先成立了宁波僧教育会并被推举为会长，宣统三年（1911），寄禅又联合十七布政司旧辖地的僧侣，倡议建立中华佛教总会。民国元年（1912），他亲赴南京谒见临时大总统孙中山，提交《佛教会大纲》和立会申请。当年4月，各地佛教徒聚集于上海留云寺召开代表大会，正式成立中华佛教总会。佛教总会本部设在上海静安寺，机关设在北京法源寺，这是中国近代史上第一个全国性的佛教团体，寄禅被诸山长老推举为第一任会长。

但是寄禅更大的“大事因缘”，却是用他特殊的方式来完成，那就是他的诗歌——那不是一般的禅诗，而是在“大变局”年代方外的僧人应该抱定的家国情怀及其分寸。实际上，他在佛教界的号召力和人格魅力，很大程度上与他的诗作和诗名有关。

寄禅只读过几天私塾，但是不妨碍他日后灵感喷发成为著名诗僧。1881年，三十一岁的寄禅在宁波出版了他最初的诗集《嚼梅吟》，他很快在当时诗坛获得了一席之地。1886年，王闿运集诸名士在长沙开福寺创设碧湖诗社，寄禅就成了被邀参加的19位诗人之一。几年后，他又先后出版了《八指头陀诗集》和《白梅集》。

寄禅本是一个半文盲，能最终成为一代诗僧，除了聪悟，更在苦学。他小时为人牧牛，即“带书读”，为塾师烧火洒扫，时时讨教。曾博览汉魏六朝至唐宋的名人诗集，凡当时湘潭诗人，他有的拜为师，有的交为友，所作的每一首诗，都求教于诸名宿。他本是“生来傲骨不低眉”，却“每到求人为写诗”。常“为求一字友，踏破万云山”。他在吟诗时也经常是“五字难吟稳，诗魂夜不安”。

寄禅出身社会的最底层，他对劳苦众生一直抱着深切的同情与悲悯之心。深彻的慧照，深刻的悲悯，常常使他的诗句“尽有哀时泪未休”。他在自己的诗中说：“我不愿成佛，亦不乐升天。欲为婆竭龙，力能障百川。晦气坐自息，罗刹何敢前！髻中牟尼珠，普

雨粟与棉。大众尽温饱，俱登仁寿筵。”作为佛门子弟，他宁愿舍弃成佛、升天的最高成就，而只为大众祈祷粟棉温饱，这正是他的“我虽学佛未忘世”“咏絮无心苦民族”的情怀。

而于世俗的大变局，寄禅生逢民族内忧外患之时，这就不能不使他为自己的民族罹难而担忧。他痛感国难当头，君主懦弱，群臣昏庸，吟出了“落日青山远，浮云白昼昏。衣冠一时盛，肝胆几人存？”又以诗当歌：“强邻何太酷，涂炭我生灵！北地嗟成赤，西山惨不青。陵园今牧马，宫殿只飞萤。太息卢沟水，惟余战血腥。”他用诗歌表达了真情：“天上玉楼传诏夜，人间金币议和年。哀时哭友无穷泪，夜雨社南后来。”值国亡多事之秋，寄禅热血激荡，他以诗抒发报国无门的苦痛：“声声欲唤国魂醒”，“国仇未报老僧羞。”1910年日俄协约蚕食中华领土，寄禅以诗慨叹：“鲸吞蚕食各纷争，未卜余生见太平”，“修罗障日昼重昏，谁补山河破碎痕？独上高楼一回首，忍将泪眼看中原。”闻悉左宗棠旧部在牛庄与日军殊死搏斗，寄禅又以诗咏叹：“折足将军勇且豪，牛庄一战阵云高。前军已报元戎死，犹自单刀越贼壕。”寄禅法师用自己的诗情来激发国人反帝救国热忱，这就是他用入世法做出世事。

寄禅曾经向前来天童山采集植物标本的师生发表演说：“盖我国以二十二省版图之大，四万万人民之众，徒以熊罴不武，屡见挫于岛邻……”他慷慨激示众人要看清洋人的目的，他们无非为了奴役中华，希望有志之士，“力革旧习，激发新政”，用“卧薪尝胆”的精神，和“磨砖作镜”“磨铁成针”的毅力，挽救危难中的祖国。

民国初年，各地侵夺僧产，毁像逐僧时有发生。寄禅毅然挺身而出，为佛教存亡据理力争。他赴南京谒见临时大总统孙中山请予保护，北洋政府建立后，他又和弟子道阶前往北京请愿，会见内务部礼俗司长杜关，要求政府下令禁止各地侵夺寺产。该司长态度蛮横，争执有顷，未获结果，反受侮辱，他气愤地辞出，当天晚上胸膈作痛，圆寂于法源寺，世寿62岁。消息传出，北京各界73人

发起追悼，到会者竟有千余。寄禅法师的骨灰由道阶法师等奉龕南归，安葬于天童寺前青龙岗之冷香塔苑。

寄禅法师为“大变局”中的佛教树起了一面旗帜，在出世法与世间法的交融之中，表达了中国僧人炽热的家国情怀，他的体行与诗情相互印证，表达了与时俱进的菩提诚心。

二

在寄禅敬安禅师的法嗣中，有两位著名的高僧，一位是太虚唯心，一位是圆瑛宏悟，这都是中国近代佛教的领袖。

太虚唯心（1890—1947）是浙江桐乡人，生于海宁。太虚自幼父母双亡，十三岁去学生意，十六岁在苏州小九华寺的士达禅师处剃度出家。出家不久，即到天童寺依寄禅敬安大和尚受具足戒，然后随寄禅修禅学佛，当时在寄禅门下的，还有福建僧人圆瑛和会泉，他们既为同参，又相与研究禅学，十分契合。

既然跟定寄禅，就注定太虚也走上了一条倡导佛教改革之路。宣统元年（1909），他随寄禅和尚参加江苏省僧教育会，并在南京从杨文会居士学《楞严经》，后又跟苏曼殊学英文。宣统三年赴广州弘扬佛法，被推为白云山双溪寺住持。民国元年（1912），太虚返回南京创立中国佛教会，第二年并入以寄禅和尚为会长的中华佛教总会，太虚被选为《佛教月刊》的总编辑。

不久，寄禅和尚逝世。1913年，在老师的追悼会上，太虚提出了中国佛教的“教理革命，教制革命，教产革命”的三大革命主张。这几乎是一个颠覆性的主张。教理革命的中心是要革除愚弄世人的鬼神迷信，积极倡导大乘佛教自利利他的精神，去改善国家社会。教制革命的中心是要改革僧众的生活、组织制度，建立起适应时代需要的住持僧团。教产革命的中心是要变按法派继承寺庙遗产为十方

僧众公有制，并作为供养有德长老，培养青年僧伽，兴办佛教事业之用。

太虚的意思是旨在发起一场“佛教复兴运动”，并改革旧的僧团制度。在这里我们大概可以看到，太虚的主张既是对老师寄禅倡导的佛教在“大变局”中实现大联合的精神的贯彻，又将这一主张积极向前推进，使中国的佛教有符合时代精神的作为。

由于太虚的“佛教革命”言行过于激烈而受到守旧派的反对，他就辞去月刊总编辑的职务，到普陀山闭关潜修。闭关两年间，他深研佛学法相、唯识诸宗经论，旁及中、西哲学论著，法学益精。民国五年出关后，即赴台湾省和日本考察佛教，并随处讲学。

民国七年(1918)从日本回国后，太虚在上海与陈元白、章太炎、王一亭等名士创立了“觉社”，他亲自主编《觉社丛书》。1919年在诸云建议下，决定改名为《海潮音》，改季刊为月刊，但上海觉社亦因乏人主持，停办。1920年元月，《海潮音》开始创刊，为月刊。月刊持续办了30多年，从未中辍，成为中国持办时间最长、普及影响最广的佛教刊物。

民国十一年(1922)，太虚受聘担任湖南大沩山寺住持，随后他就在武昌创办了“武昌佛学院”，培育德学兼备的僧伽人才。第二年的夏天，他到庐山大林寺，主持暑期佛学讲习班，在这个讲习班上，他提出并着手筹办“世界佛教联合会”。翌年夏，佛教世联会正式成立，太虚被选为首任会长。再次年，他率领中国佛教代表团出席在日本东京召开的“东亚佛教大会”，又应邀到新加坡弘法。

寄禅法师的另一位弟子、太虚的同参会泉法师当时正任南普陀住持，他力荐太虚接任住持并担任闽南佛学院院长，1928年，会泉禅师又资助太虚出国考察讲学。因此太虚遍历英、德、法、荷、比、美诸国，宣讲佛学。在这次出访中，太虚以他对世界宗教的深刻研究，将佛教与基督教、伊斯兰教等进行对比阐述，让欧美各国人士对佛教有了崭新的认识。太虚提出，全世界宗教应该团结共进、相互容忍、相

互支持，共同为人类谋福利。这在世界宗教史上是第一人第一次提出的各宗教大协作的主张。法国学者因此对佛教产生极大的热情，在他们的建议下，太虚在巴黎创办了世界佛学苑，开创了我国僧人跨越欧美弘传佛教的先河。

回国后，太虚以厦门为基地，积极推行僧制改革，整顿规戒，宣扬《建设现代中国僧制大纲》，以倡导“对三宝之诚信产生僧格，以六度之修学养成僧格”的主张，并在闽南佛学院增设研究生部，分立专修科系，还亲自为学僧讲授《现代僧教育之危亡与佛教之前途》等富有时代精神的课程。在这期间，太虚还多次到厦门大学演讲，主讲了《佛学在今后人世的意义》《世界亚、欧、美佛教之鸟瞰》，还为厦大心理学会讲《梦境》，为哲学系师生讲《法相唯识学概论》等。此外，他还结合形势，到各中学演讲。

抗战爆发后，太虚为抗日救国奔走，呼吁全国佛教徒行动起来，投入抗日救亡运动，并发表《电告日本佛教徒书》，呼吁日本佛教徒以佛教的“和平止杀”精神，制止日本军国主义的侵略战争。他亲自上电台，播讲《佛教与护国》的讲演，动员组织“佛教青年护国团”，参与战地救护、宣传工作以至地下斗争。他还积极响应“航空救国”和“伤兵之友”等抗日倡议，募资捐款支援前线。1939年，他又组织佛教“国际访问团”，赴缅甸、印度、锡兰、新加坡、马来西亚各地宣传抗日，发动各地华侨、华人和广大佛教徒、佛教团体，积极支援中国的抗战。1943年，太虚又与于斌、冯玉祥、白崇禧等著名将领和宗教界人士组织“中国宗教徒联谊会”，呼吁全国各宗教团体和全体宗教徒团结起来，一致抗日。因其积极参加抗日救国活动，抗战胜利后的1946年元旦，国民政府特授予他一枚“胜利勋章”。

1947年太虚在上海玉佛寺圆寂，荼毗后得舍利子300余颗。这位从天童寺走出去的和尚，用他的一生创办或主办了闽南佛学院、武昌佛学院、世界佛学苑、重庆汉藏教理院、西安巴利三藏院、北京佛教研究院等多家佛教教育机构。他创办的佛教刊物有《海潮音》

月刊和《觉群周报》等。他组织佛的教团体有世界佛教联谊会、中国佛教会、中国佛学会、中国宗教联谊会、世界素食同志会等，并有《整理僧伽制度论》《释新僧》《新的唯识论》《法理唯识学》和《真现实论》等著作行世。

太虚禅师是一位实践志行合一的楷模。他曾经说他自己“志在整兴佛教僧会，行在瑜伽菩萨戒本”。所谓“瑜伽菩萨戒本”，是指从玄奘译《瑜伽师地论》中节录出的《菩萨戒本》。太虚禅师认为，佛教统摄于教、理、行、果，而其要旨则在于行。行有无数量，而其本则在于戒。戒有种种，而其归则在于菩萨戒。太虚禅师之所以要以“瑜伽菩萨戒本”所示的菩萨戒为归，因为他认为，此戒以“饶益有情，专以舍己利他为事”，而这正是“菩萨之入俗，佛陀之应世”的根本宗旨。由此，他尤其强调“必能践行此菩萨戒，乃足以整兴佛教之僧会”。

太虚也是一位诗僧。但是他一生对中国佛教在“大变局”中完成转型的努力，本身就充满诗意。他是一位心怀家国的诗情高僧，他的生命就像一部中国近代佛教的史诗。

三

在这里，我们插入一个重要的内容，那就是关于对佛学修行的一个重要境界“空性”的理解。

简单地说，佛教认为，一切由心生，大千世界的一切都不过是本心的产物。《坛经·般若品第二》说：“心量广大，遍周法界。”心外一切都由心生，故心外一切都是虚妄。这就是“心生种种法，生心灭，种种法灭”。所以佛教所说的“空”，正是人的本心“犹如虚空，无有边畔”。因此惠能说：“菩提本无树，明镜亦非台。”更简单地说，心空，则无外部的虚妄。因此佛教修习的过程，就是灭

执着、灭妄念、灭分别的过程，三念皆灭，“心”也灭，即是“空性”。

我们如何接受上面的这一理论？初一听，好像如爱因斯坦说的，“我的理论无法用实验来证明”，但是佛教认为“空性”是可以体验和证明的。前面已经说到，佛教是教法与证法的统一，也就是俗语所说的“见地”与“功夫”的统一，虽然“空性”无法用语言来诉说对它的“见地”，因为这是佛教的“第一义”的内容，第一义不可说，但是它能在“见地”引导下用“功夫”去感悟，当认识和实践都到位，构成一个修证体系后，在修与证的统一中是能够体悟到“空性”的。

“见地”如何引导“实践”，也就是慧定如何双行？我们就不能不比较复杂地“强说”一下。

禅宗从四祖道信禅师以后，《金刚经》逐渐取代了原来的宗经《楞伽经》的地位。道信劝人念“摩诃般若波罗蜜”，五祖弘忍创东山法门，普劝僧俗读诵《金刚经》，而禅宗伟大的《六祖坛经》，更是全面深刻地解析了《金刚经》的原理，甚至可以视作中国版的《金刚经》。“空性”就是《金刚经》的最重要的内容，空性就是佛性。

《金刚经》说：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，则见如来。”《金刚经》通篇讨论了“空”的智慧，从前半部的“众生空”，到后半部的“法空”。而六祖的《坛经》则是进一步阐释和发扬它的精髓。

佛教认为，由于因缘条件具备而形成的“事物”，都不存在绝对不变的实体，这个所谓的实体佛法称为“自性”。一切能“说清楚”的法相，包括佛和佛土，都只是用文字和形象也就是“名相”对实相的近似表达，皆非实相的本身。这里所说的实相，是指“真实”的本来面目。由于人们在认识中念念不离感官对象，把心的主观构想等同于真实，其实这已经背离了真实。如果以般若观照实相，就只能对目前的“名相”采取不住、不执、不取的态度，因为“凡所有相，皆是虚妄”。因此要以空观的智慧，破除我、众生、佛之间的人为分别。唯有不住相、不偏执，才能把握实相。所以，在实践中应以空灵自在

的心态，应对一切法。所以《金刚经》卷末那著名的四句偈文堪称佛法的精髓：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

这一思想，形象地表现于一个“空”字。

禅宗五祖向六祖秘密传法时，弘忍为惠能说了《金刚经》，说到“应无所住而生其心”，惠能大彻大悟了。他在其后的弘法中，极力称赞般若法门。《坛经》说：“师升座，告大众曰：总净心念摩诃般若波罗蜜。”又说：“善知识！若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行，持诵金刚般若经，即得见性。当知此经功德，无量无边，经中分别赞叹，莫能具说，此法门是最上乘，为大智人说”。这就是惠能对般若法门的价值判断。为此，六祖惠能禅师将他对于空性的理解，更集中地在《坛经》中的《般若品》加以阐述，因为空性最终是般若智慧的体悟。

惠能禅师如何解释“空”？他说过一句很朴素的话：“本来无一物”，这就是“离相无住、性空无所得”的道理。所以什么是空，首先解决的是“心空”。因为万法皆由心悟而得，心不空即是幻。要形成这方面的见地，先得研究“心”，心是什么，怎样反映外部的真实？

提挈般若学说的《心经》这样说：“无智亦无得，以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖。远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”对“无智亦无得”的深刻理解，六祖惠能著名的得法偈这样表述：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”此偈体现的正是“性空”和“无所得”的思想。惠能因为领悟到“性空”而契入诸法真实，得到了五祖的认可，并传给他衣钵，使之成为禅宗的第六代祖师。

生活在娑婆世界的众生，一直处于一个“性空与幻有”的辩证体中。一方面，五蕴产生的“幻有”让众生觉得用“名相”可以表达的“真实”是真实地存在着，于是执着于名相所呈现的“真实”，从

而产生妄想、分别之心；另一方面，这种执着又蒙蔽了众生而产生对于“性空”的误解，这就让人在“假作真时真亦假，无为有处有还无”的飘忽不定的认识中迷惘。

这就是“凡所有相，皆是虚妄”的原因。那么如果不虚妄的所有相，也就是“真实的实相”应该是什么？它就是“空性”，这就回到问题的原点：真实的实相，就是虚妄相；就是“如梦幻泡影，如露亦如电”；就是“无我相，无人相，无众生相，无寿者相”的、超越一切经验判断的、无住的空性。

人们或者认为“空性”就是空无所有，或者认为空性是没有了什么东西，譬如杯子里没有茶，成了空杯子。还有些修行人，认为思想暂时停止的辽阔感就是空性，另外也有人认为，空性是隐藏在一般现象或经验之后的某样东西，只有具大智慧的人才能看到。这是一些典型的误解。但是这些误解是可以谅解的，因为佛法中空性的概念，是一种具有的又不足以表达或描述的对象。我们习惯于用文字和概念组成的语言来表述，在我们心中，都为每个字、每个概念创造了一幅图像，正是这些图像阻碍了我们的沟通。而“空性”是超越这些图像和概念的，只有从“没有这些图像”的基础上，才能讨论空性。因而，我们企图捕捉或抓住“空性”的想法，本身就是个妄念，就是错误。须知“若有执着，即非正见”。

伟大的“中观论”导师龙树菩萨曾经说过：“我没有创造任何理论上的见地，因此没有任何过失。”这句话所具有的深刻意义就在于，佛法所讨论的空性，是一种绝对真理，但是必须警觉的是，每当我们说到“绝对真理”的时候，其实我们是在相对的层次上，用既定的概念来思考。在我们面前有两种绝对真理：一种是真正的绝对真理，另一种只是为了沟通而建立的“绝对真理模型”。这种模型只是相对的，便于我们能展开思考的方便法门，真正的绝对真理则超越一切概念，而我们却局限于概念之中。正如佛法所指出的，人们从来没有真正看到任何事物的真相，只看到假象，但在这之后，我

们便落入自己对它的成见中，不再觉知事物的真正面目。

为了说明上述的观点，佛经上有这样的故事，一个人避雨进入一只牛角，还说牛角里大得很。它的寓意就是，所谓大小，只是人为的设定，人们都认为人比牛角大，因而不可能进入牛角，而佛教却会告诉你，宇宙可以放进一粒芝麻之中。这样的故事和经文，对怀疑论者来说，简直是宗教上可笑的符咒；而缺乏智慧的虔诚信徒，把它解释为“神的超能力表演的奇迹。”

仔细地反思一下，我们所有的概念，其实是建立在一种用颜色、大小、粗细、远近、长短、男女、美丑、善恶等一系列被固定了性质的“二元对立”的自我观点之上。所谓在相对的层次上建立的绝对真理“模型”，正是这种“自我”的观点，从而把“模型”与真实相混淆。佛法告诉我们：凡夫所见的一切，都是透过情绪、习性和二元对立等自我的滤光镜，就像透过太阳镜所看到的“真实”。我们都在习惯地改编实相，以便能看到自我的版本。这样，我们就一直陷入二元对立的陷阱。我们自然地倾向于自己的见解，认为是最正确的，并试图说服别人接受所谓“正确的看法”，而这种“正确的看法”其实是我们自己的“看法”。

佛经说：“实相无二。”实相没有绝对的大小、左右、长短、远近、美丑、善恶，无这样的二元对立，这才是真相。不作极端的二元观，那就是龙树的“中观”。“无二”或者“无分别”，正是说明空性的另一种方法。“空性”不是某种坚固存在的物体，也不是空无所有或虚空，这种“无二”的空性，有些像我们梦中的经历。在梦中，我们能体会没有成见的自由。梦中可能有一千头大象舒适地在我的卧房中休息或起舞，而房间和大象却都没有改变它们平常的大小。或者完全放弃了对时间、空间的成见，前一个瞬间在一个地方，下一个刹那就到了千里之外。这就是无二的境界。不幸的是，由于人的成见，我们已经缺乏赤子之心，再也无法看见孩子们奇思妙想中的天地，同样，由于我们思维的成见，也

无法“想象”世界的实相。试想一下，凭着我们现在的思维，能想象“菩提本无树，明镜亦非台”吗？

破除一切名相执着并非人们所误解的虚无，而是认识到在般若思想所说的“性空幻有”，“性空”是说一切法都没有实在的自性，只有无相、无住，才能把握真谛；而“幻有”是凭借条件关系而暂时存在的现象，故在空的基础上随缘生起的一切法，这就是俗谛。如何把握真俗二谛的关系，就得靠般若智慧。

但是般若也是“空”的。《金刚经》说：“佛说般若，即非般若，是名般若。”佛陀所说的般若等佛法，实际上是佛陀出于广度众生的目的，而在文字层面的权且施設，并非实相般若本身，只是让众生借此“文字般若”入门，到彻底觉悟佛法时，则一切名相皆可舍弃。这就像我们看电影，当我们看了一场有强烈的心灵和视觉冲击力的电影后，因为太专注于情节，忘了那是一场电影，把它当成自己的真实生活而陷得太深，甚至于看完电影后的几个小时里，还为电影的结局哭泣和忧虑。电影只是“空性的幻有”。

出世的真理与世间的真理之间的二元认识，就像网和鱼。《坛经》说，应当“得鱼而忘筌”。所以空，就是彻底解放“名相”对心灵的奴役，就是彻底地“放下”。

越说越多了，也越说越糊涂了。我们的问题总应该有最后的结果，真正的“空性”到底是什么？真正的空性觉知，是不受执着、分别、妄想干扰的见地，它不被贪、嗔、痴等自我观点所遮蔽，它不是六根的起心动念。是“诸相非相”的“空性”。佛教研究的空性，就是为了证悟没有贪、嗔、痴的“清净心”境界，证悟当下可以把握的清净一念。

见到空性并不意味着达成佛教的目标，“悟空”也不是佛教的终极目标，悟空的目的就是坚定出离之心，坚定大乘之愿，就是“只有解放全人类，才能最后解放自己”。然后研究修习和解脱的办法。

六祖《坛经》是对《金刚经》的最好继承与发挥，因而他重构

了中国的禅宗教义。在性空的基础上，六祖证悟到了众生与佛、烦恼与菩提，并非绝对的差别对立。《坛经》说：“善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即是众生，后念悟即是佛。前念着境即烦恼，后念离境即菩提。”众生与佛，烦恼与菩提的区别，只在一念中。迷是众生，觉悟了就是佛。执着而生起烦恼，离开执着，当下便是菩提。这就是禅宗作为“顿宗”的理论基础。

附：《坛经·决疑问第三》（节选）

公曰：弟子闻达摩初化梁武帝，帝问云：朕一生造寺度僧，布施设斋，有何功德？达摩言：实无功德。弟子未达此理，愿和尚为说。

师曰：实无功德，勿疑先圣之言。武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施设斋，名为求福，不可将福便为功德。功德在法身中，不在修福。

师又曰：见性是功，平等是德。念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德。内心谦下是功，外行于礼是德。自性建立万法是功，心体离念是德。不离自性是功，应用不染是德。若觅功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不轻，常行普敬。心常轻人，吾我不断，即自无功。自性虚妄不实，即自无德。为吾我自大，常轻一切故。善知识！念念无间是功，心行平直是德。自修性是功，自修身是德。善知识！功德须自性内见，不是布施供养之所求也。是以福德与功德别，武帝不识其理，非我祖师有过。

刺史又问曰：弟子常见僧俗念阿弥陀佛，愿生西方。请和尚说，得生彼否？愿为破疑。

师言：使君善听，惠能与说。世尊在舍卫城中，说西方引化经，文分明，去此不远。若论相说里数，有十万八千，即身中十恶八邪，便是说远。说远，为其下根。说近，为其上智。人有两种，法无两般。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛，求生于彼，悟人自净其心。所以佛言：随其心净，即佛土净。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛，求生于彼，悟人自净其心。所以佛言：随其心净，即佛土净。使君东方人，但心净即无罪。虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方。西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般。所以佛言：随所住处，恒安乐。使君心地，但无不善，西方去此不遥。若怀不善之心，念佛往生难到。

今劝善知识，先除十恶，即行十万；后除八邪，乃过八千。念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。使君但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟，念佛求生，路遥如何得达？惠能与诸人移西方于刹那间，目前便见，各愿见否？

众皆顶礼云：若此处见，何须更愿往生？愿和尚慈悲，便现西方，普令得见。

师言：大众！世人自色身是城，眼耳鼻舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王。王居心地上。性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。自性迷，即是众生。自性觉，即是佛。慈悲，即是观音。喜舍，名为势至。能净，即释迦。平直，即弥陀。人我是须弥，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖，贪嗔是地狱，愚痴是畜生。

善知识！常行十善，天堂便至，除人我，须弥到。去邪心，海水竭。烦恼无，波浪灭。毒害忘，鱼龙绝。自心地上，觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时消灭，内外明彻，不异西方。不作此修，如何到彼？

大众闻说，了然见性，悉皆礼拜，俱叹善哉！唱言：普愿法界众生，闻者一时悟解。



高天朗日下有多少禅诗的灵魂在歌唱。
(照片由天童禅寺提供)

南山晚翠

在中国近代佛教史上，天童寺的三位高僧影响了佛教的大格局，他们以“佛永驻人间”的理念，倡导人生佛教的入世精神，这是“大变局”中佛教的基本精神，最终将影响和推动佛教在新时代的复兴。

—

对于中国的近代佛教，天童寺贡献了三位领袖人物，除了前面说到的寄禅和太虚，再一位就是圆瑛法师。

其实在寄禅敬安禅师门下参学的两位后来成为高僧的门徒，圆瑛比太虚的年龄还要大一些。太虚 16 岁到天童寺受戒，随水月歧昌法师学习，也常向寄禅和尚问道。而圆瑛则已经在天童寺随从寄禅和尚处习禅，也常到永丰禅院访水月法师。圆瑛长于诗文，太虚正在学诗，两人由诗文结为朋友。光绪三十二年（1906）七月十五日，两人在天童寺御书楼上的关圣像前，换帖订盟结为兄弟。当时圆瑛 29 岁为兄，太虚年 18 岁为弟，将他们紧紧联系在一起的，是“同为佛国栋梁，同作法门砥柱”的同志向。在结盟的当时，圆瑛已声名渐显，太虚还是一个小和尚，但是圆瑛已经看出太虚日后的无量前途。有一次圆瑛病危，曾想让太虚接其“法脉”，说明了圆瑛对太虚的信任与推重。

圆瑛宏悟（1878—1953）是福建古田人，与太虚很相似的是，圆

瑛从小也父母双亡，由叔父照顾抚养。他幼年时就显出聪明机灵，熟读四书五经。16岁参加乡试考中了秀才，还名列榜首。面对腐败的社会现状，圆瑛深感世事无常，19岁时，他就到鼓山涌泉寺出了家。20岁受具足戒，成为正式僧侣。他在刻苦学习律仪、修习苦行后，只身云游参学，先后朝礼五台、九华、普陀等佛教胜迹，向冶开、寄禅、道阶、谛闲、祖印、慧明等高僧虚心请教。圆瑛得法于宁波七塔寺慈运禅师，为临济宗第四十世，不久又得法于福州雪峰寺达本禅师，成为曹洞宗第四十六世。得法的圆瑛曾口占一偈：

狂心歇处幻身融，内外根尘色即空。

洞澈灵明无挂碍，千差万别一时通。

圆瑛在佛学上是一位博采众长的学者，他不仅在禅门中同修临济、曹洞，而且又是禅、净同修的僧人，他同时熟知法相、贤首、诸果、涅槃、般若之说，是一位理论修养与实践功夫都十分深厚的高僧。

圆瑛与太虚，两人的佛教观点基本一致。他们生逢“大变局”的末法时代，深知仅凭佛教徒的个人愿力无以抗衡，需要全体信众的伟大合力。这一理想的理论基础，就是圆瑛强调的“佛在人间，也永驻人间，因此人人皆可成佛”，因此他们倡导“人生佛教”，在人生中体现智慧，在人生中证得菩提，认为这是佛教在新时代的任务。圆瑛认为，佛教为救世之仁，“人人若肯擦磨心镜，个个都可作佛”，佛教的“戒定慧三种，即是改造人生的方法”，这是两位高僧在“大变局”的世态下，对于佛教改革所设定的方向。

当时佛教面临的一大危机是西方科学的挑战。圆瑛并没有用一般的信仰理念去排斥科学，而是在西方科学大举引入中华的时候，采取冷静的观察和思考，然后指出：“我观世界科学之发达，得

其益者固多，而受其损者亦自不少。竞争愈烈，世界愈入旋涡，有识者早鉴及此，将来欲救世道人心，自必公认佛教，而我佛教徒固应抖擞精神，以为一番之预备。”能在近百年之前说出这番见识，绝非等闲之辈。所以他积极倡导佛教徒要入世而为，要救国爱教。

因此，寄禅、圆瑛、太虚实际上在完成一件共同的大愿，他们要组建统一而有力的组织以适应时代的要求，他们仿效西方及国内“五四”后群团组织的体例，创建全国乃至世界的佛教共同体。圆瑛在光绪末年，极力支持其师寄禅组织浙江“僧教育会”。之后，又相继发起组织了“宁波佛教会”“浙江佛教联合会”，并担任此二会的会长。1925年8月，圆瑛与太虚等佛教界名人上书湖北督军萧耀南，请准予成立“世界佛教联合会”。同年太虚组织中华佛教代表团参加在日本召开的东亚佛教大会，圆瑛虽因他事不能分身，但在回函中表示：“唯是此次联会，应对东亚佛教谋一光明之目的。……不仅于佛教有光，而且与两国社会国家均有莫大之利益。”1929年，圆瑛与太虚共同参与发起了第一次全国佛教代表大会，成立“中国佛教会”，在这次会上，圆瑛被选为会长。从这时开始至抗战，圆瑛曾担任过七届中国佛教会的主席或理事长。1949年新中国成立后，他又与赵朴初、虚云等人共同发起成立“中国佛教协会”，并被选为首任会长。

抱着“人生佛教”的宗旨和以戒、慧、定三学“改造人生”的目的，圆瑛也积极开展佛教教育。1909年圆瑛担任宁波接待寺方丈时，就兴办了“佛教讲习所”，为全国较早的佛教学校。民国初年，他在担任宁波佛教会会长时，又创办了僧、民二校，僧校以教育出家青年，民校以教育贫寒子弟。任全国佛教会会长后，圆瑛仍十分关心僧才教育。他一生讲经弘法40余年，所讲经论有《楞严经》《法华经》《心经》《金刚经》《弥陀经》《弥陀要解》《弥陀疏钞》《普门品》《大乘起信论》《性相通说》《百法明门论》

等，法席几遍全国，且远赴日本、朝鲜、南洋等地传播佛理，促进弟子皈依者达数十万人。圆瑛法师是位杰出的佛教教育家。

1939年的秋天，日本宪兵以抗日分子罪名逮捕了正在圆明讲堂主持法事的圆瑛和明旻。20多次的审讯和恫吓，法师都镇静自若，闭目打坐，表现出中国佛教徒崇高的民族气节。出狱后，圆瑛法师仍主持圆明讲堂，专事著作。在1943年的北京中国佛学院的演讲中，他再一次号召佛教青年要肩挑“救国爱教”两副重担，肩负起救亡的责任。因此在抗战胜利后，圆瑛法师也获得国民政府授予的“胜利勋章”。

在“人生佛教”的推进中，圆瑛和太虚的思考方向有所不同，圆瑛主张渐进，太虚更倾向激进；圆瑛着力实践弘法利生，太虚着重宣传，注重教理建设；圆瑛影响重在民众，太虚重在知识界。两人都是近现代中国佛教的法门龙象，只是各自设置的方便法门不同。因此后学中有不理解者，以为两人是新、旧两派之争，非是。

圆瑛也是一位著名的诗僧，诗是他表达思想和情感的方式。他曾为勉励宁波七塔报恩禅寺众僧，专门写了《进院二首》：

第一义谛不思议，无相无形无名字；
视之不见听不闻，悟之头头无不是。

万法由来只一心，分明直截报知音；
堂堂露出真消息，春满人间花满林。

圆瑛于1953年示寂于天童寺。逝世的那一天正好是九月十九日，观音日。圆瑛的身塔筑在天童的南山，俗称“圆公塔院”。从古山门而东，沿着卵石小径向南过金庄桥，前面的丘陵小岗即是南山。这里也是明代伟大的密云圆悟禅师的塔院所在。四面溪回山合，一地秀木奇石，每当薄暮余晖返照满山苍翠的松柏，给山冈涂抹上一

层圣洁的金色时，让人想到了佛教中“回光返照”的意境，那是佛教精神对人间娑婆世界的观照与回响，它告诉人们，佛永驻人间。

二

与全中国的所有佛寺一样，天童寺在新中国成立后也经历了曲折与坎坷，尤其是十年动乱的“文革”，佛像被毁，僧众被遣散，部队接管了佛寺——这是最令人庆幸的结果，宏大的佛寺建筑得到了部队的使用性保护，使它免受圯毁的厄运。钟息鼓止，香断烟灭，佛寺的仪式中止了整整十年。

1978年的10月里，当时的中国佛教协会代会长赵朴初突然访问天童寺，这对于厄难中的佛寺是一个重大的信号。这是著名的十一届三中全会召开的前夕，佛教将在即将到来的“百废俱兴”的格局中获得复兴的好运。赵会长离开后的第26天，国务院以“批复”的方式，同意当时的浙江省革命委员会修复天童寺。主持当时全国财政的副总理李先念，在“国民经济濒临崩溃边缘”的困难时期，为天童和育王两寺亲批了150万元修复经费。它的更为重要的意义在于，修复天童寺成为了一项国家行为。

这一变化来得如此的突然，以至于不能不为空空如也的佛寺先去寻找已经被遣散的昔日僧人，而且首先得把正在工厂里务工的住持和尚请回来作为修复的顾问。一切在一种紧急动员的状态下启动。新成立的修复委员会从政府的经济、建设、文化部门集结起一批能干事的人，又从档案中找到曾经在同济大学学古建筑专业而毕业后彻底改行的建筑师，找到曾经做过佛像的工匠师傅，好在宁波当地有一个工艺美术研究所，出口佛像是他们的一个外贸项目，老所长曹厚德亲率一批工艺美术师前来助阵。第二年春的3月1日修复工程正式动工，次年的5月基本结束。在这

一年多的时间里，佛寺完成了古建筑修复、全部佛像重塑、召回遣散的僧人并建立僧伽组织、恢复正常的佛事仪式等任务。而与此同时激起了社会大众对佛寺拜访参观的热情，天童寺一度成为宁波旅游最著名的景点。

一次声势浩大的佛教国际交流活动在 1980 年的 5 月底举办。

这年的 5 月 31 日，日本曹洞宗总持寺的贯首乙川瑾映禅师，率领着一支由 135 人组成的代表团来到天童寺参拜他们的祖庭。虽然在早些时候，日中友好佛教协会事务局局长松本大圆、永平寺副寺中村胜光一行，以及美国美东佛教总会代表团，都已经来过天童寺，但是规模较小，影响也不大。这一次，135 人的参拜团，为天童寺的复兴添上了浓墨重彩的一笔，在社会民众的印象中，天童寺的复兴从此进入新的历程。

标志着天童禅寺禅学传统继承的重大事件发生在 1988 年 5 月，圆瑛法师的法嗣弟子明旻戒先（1916—2002）主持天童寺，在佛寺举行方丈升座典礼。

明旻戒先是福州人，他的父亲是一位律师，早年参加过同盟会。他的母亲是一位虔诚的佛教徒，所以熟读四书五经的明旻，从小就随母亲在白塔寺听圆瑛法师讲《仁王护国般若经》，当时他只有十岁。圆瑛年纪虽小，但有所悟，当时他就向圆瑛大师要求出家，大师未许。直至十二岁他才在大雪峰崇圣寺随圆瑛法师出家，这是 1927 年的事。继而随圆瑛到上海。1930 年 2 月，圆瑛法师出任天童寺住持，带着明旻晋山。明旻在圆瑛身边学习经教，并在天童寺受戒。圆瑛讲经，常命明旻复讲，由于他辩才无碍，口若悬河，当时被誉为“神童法师”。以后圆瑛法师在上海建立圆明讲堂，明旻任讲堂监院。抗战爆发后，他又随师父参加战地救护、难民收容工作，又随侍师父到新加坡等地募捐抗日经费。日本军队以抗日罪逮捕圆瑛法师，明旻也随师身入囹圄，在狱中每日结跏趺坐，提起慧照，置生死于度外，后经上海佛教人士极力营救，与

圆瑛法师一起被释放。圆瑛法师圆寂前，明旻奉师命书写遗嘱，并继任为圆明讲堂住持。新中国成立后，明旻先后担任苏州灵岩山寺首座，北京广济寺、上海龙华寺、福州西禅寺、莆田光孝等寺住持，并当选为上海市佛教协会会长。明旻法师是圆瑛大和尚嫡传弟子，为临济正宗第四十一代法嗣，曹洞正宗第四十七代法嗣，以中国佛教协会副主席身份主持天童禅寺。

明旻法师升座时，首立山门，卓杖一偈：

太白嵯峨势接天，青山面目更胜前。
云归崖穴泉归壑，翠竹苍松尽是禅。

这是劫波之后天童寺第一声诗性的回响。这首仿佛吟咏山水的诗篇，却对一切事物的必然性指出了一种本质的究竟结果。毕竟是佛家大笔，写得不动声色，不动情感。

然后明旻在弥勒、韦驮前上香诵偈，又入大殿上香诵偈，完成一系列礼仪后，大和尚就座，秉拂三次，卓杖云：

大道本无言，因言而显道。
真心原无相，即相而明心。

升座的大师本来应当开堂说法。明旻禅师用了一句话完成了这一次盛大的说法，也完成了天童寺对禅宗法门的衔接。他说，《金刚经》云：“说法者无法可说，是名说法。”

三

自从寄禅、太虚、圆瑛三位高僧倡导“人生佛教”起，中国的

佛教实际上已经提出了“现代化”的命题。科学、艺术、宗教，作为人类文明的三根支柱，在每一个时代都在各自探索着自己的基本使命。科学探索着“真”、宗教探索着“善”、艺术探索着“美”，这才使真、善、美共同构成文明的坚固基石。当现代科学与现代艺术兴起后，“现代宗教”就不能不提上日程。现代宗教自然地包括了现代佛教。

在佛教走向现代的进程中，禅的现代化步伐仿佛走得更为活泼而坚实。太虚曾经说过：“中华之佛教，如能复兴也，必不在于真言密咒与法相唯识，而仍在乎禅。”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，重新反思了浓缩着印度佛学精髓的最具中华文化风格的祖师禅，认为由此引导出来的一系列禅法的精髓，是最当现代人机宜的法门，佛教振兴之机，开端在禅宗。

大师们将“僧伽的禅”与“大众的禅”进行了分别考量。一方面，对于僧伽之禅，各大丛林从制度与戒律出发，重新整顿建设现代僧伽制度，倡导僧格培养；而在另一方面，适应大众的禅，则重新梳理元代以来的山林禅、丛林禅、文字禅、狂野禅等精髓，通过整合与改革，以解决禅与现代人紧张繁忙的世俗生活相互融合的问题。于是各种各样“当代禅”的倡导与实践应运而生。

法门无量，禅法也无量。历史馈赠的一千七百多个公案，就是一千七百多个法门，一千七百多种进入禅的方式方法。禅的方法可以说是“千姿百态”。晚清、近代以来，禅师们针对净土宗的勃兴，提出了参“念佛是谁”的命题。从某种意义上说，这是一个稳妥与融合的方法，这也是禅净并修的趋向，但是也有人提出更深刻的话题：是不是禅在方法上已经走到了尽头？他们针对着这么一个现象，提出禅能不能只关在禅堂里修习？提出了禅应当真正走出禅堂、走出山门、走向社会。于是，一些大德居士提出修禅的新方法、新观念。台湾李耕云的“安详禅”一度影响十分

大；也有居士李元松提出“现代禅”，曾受教内外人士的重视，但由于某些主张和理念的偏激，与传统佛教距离拉得过大，也受到佛教界的质疑。但是不管如何，他们都是抓住了决定禅宗命脉的关键，力图开辟出禅宗现代化和生活化的路径。

在“文革”以后的大陆佛教界，天童寺的广修老和尚率先提出生活禅的概念，黄梅四祖寺的净慧法师也在1991年提出了“生活禅”的主张。净慧是虚云禅师的入室弟子，他主编《法音》，以文字般若弘法，普摄群机。他们倡导的“生活禅”，凸现了禅与生活融合一体的主旨。他认为禅如何适应现代社会的命题，也是佛教如何适应现代社会的命题，最重要的是，如何让现代人了解怎样进入修行、怎样改变自己、怎样在佛教里找到安身立命的地方。他提出，现代人即使有一个人需要佛法，佛法也有责任帮助他、教化他、引导他，这就是佛教的“化现代”。化现代不是包罗一切，不是改造现代社会，而是化育现代所有信佛的人。

净慧法师所倡导的“生活禅”，就是主张在生活中参禅。他说：“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，产生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”的主张，迎合了现代社会的某些需求，尤其是知识界的需求，这在受教育程度普遍较高的中国现代社会，就有它的现实意义。因此，在教法上他倡导“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”。在证法上，他又认为主要是抓住四个根本：第一是菩提心，第二是般

若见，第三是息道观，第四才是生活禅。这四个根本，菩提心和般若见可以说是“见地”，息道观和生活禅可以说是“功夫”。从见地到功夫，来完成禅的证悟。

大乘法门的一切主张，都是以菩提心作为开端和根本，离开菩提心，修一切法门最终不是堕入二乘，就是堕入外道邪见。这是修禅的立意。菩提心就是每天所发“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”的四弘誓愿。这是菩提心的具体体现，也是菩提心的实际内容。

般若见就是破除了我执、法执后，所显示、所证悟、所获得的这种正智正见，用这种“正智正见”来衡量我们的言行。虽然每个人并不能即刻就达到这种境界，但是要有“虽不能至、心向往之”的思想。要认准这个目标，不能偏离。心向往之，总有一天会达到。因为般若见是眼目，在“戒足、定身、慧目”中，没有慧眼就不知往哪里走，戒、定、慧三学缺一不可。一切修行都离不开般若见，八正道中正见是第一位的，最重要。六度般若在最后，是统率，这也是显示它的重要性。

息道观是禅宗一直在修的基本法门，就是“安那般那”，原意为数呼吸。高妙的禅，最后通过这样一个简单的方法来修，可见越高深的东西越平凡，但越平凡的东西也是越难做到。这是功夫，“一口气不来，转眼即是来生。”天台宗对息道观讲得最详细，有五六本书专门讲禅波罗蜜，而禅波罗蜜的重点是讲数息观。修行目标很远大，知见要正确，但是落实到具体的方法，却是如此实在稳妥，佛教定、慧双修，光有见地不行，必须落实到实在的功夫上，包括“调五事”：调睡眠、调饮食、调身、调息、调心。

在上述三方面的基础上，再扎实地实践生活禅的上述四句话的倡导。生活禅认为，禅是以圣者的智慧指导认识的方法，所得到的境界是无分别的境界。顿悟渐修，渐修顿悟，从悟的角度说，都是顿见佛性。因为悟是一刹那的事，没有慢慢的悟。一刹那，打

开了生命的黑匣子，发现了生命的本原。因为人生可以把握的，不是过去，不是将来，而是当下。未来成功的秘诀，就是不放弃每一个当下。当下就是现在的一念心。要从当下的“一念心”，把握生命存在的方式。既然世间的万事万物都是无住的，生活当中所有的一切都可以超越，可以突破，可以成就。如果那一念心是无分别的，那所接触的事物，就是实相。修行的最根本法门，就是要安住当下。安住了当下，就是一念不生，因为不想过去，不想现在，不想未来，把一切的思虑、妄想、分别、执着全部放下，连放下这个念头也要放下，把六要根集中到一件事上，坚持专注一境，这是禅定的基本内容。

生活禅的倡议，其最大的意义是让禅走出禅堂、走出丛林、走出山门。成为与丛林制度平行的大众之禅，不管你是居士、是信众，或者只是为了调节紧张的情绪，最后都会越来越接近禅宗的本质目的。这就使佛教摆脱了一种自我禁锢而融入社会，从一种信仰方式转换为一种生活方式。

但是生活禅会不会因为越来越接近于世俗方式而最终脱离佛教的“了生死”的终极目标？倡导者认为这可能是一种多余的担心，反而认为生活禅是实现大乘心的一种途径。大乘心并不是直接去参与对众生物质生命的求助，而是对其无明的启迪。所以生活禅是介绍一种适用的去除无明的法门。生活禅认为，了生死是每一念的事，不是到死的那一刻。了脱生死，就不会被生死现象所迷惑，不管是哪里一道，都是自由的。所谓不受业力的支配，而是愿力的落实，这就是了生死。佛法的兑现，是“现证涅槃”。当下证得涅槃，不是当下就死掉，只是当下清凉，当下熄灭烦恼。只有这样，才能向生灭处究取无生，向差别处体会平等，向烦恼处直认菩提，在世间法上落实佛法，在做人做事中勤修众善，在尽职尽责中广度众生。

生活禅的活泼就在于，它努力实践大乘佛教了生死后所证得

的“无住涅槃”。所谓无住涅槃，就是证得涅槃而不住涅槃，要回入尘劳，广做佛事，广度众生。当我们了却生死，再在生死岸头广做佛事，那就不是随业迁流，而是乘愿而来，在愿力的支持下，自觉地、自在地、明明白白地做有益于人天的善事——现善、后善、究竟善。

生活禅强调了在生活中同时把功夫和见地做足。禅的修证，是功夫与见地的同时到位，见地具足了，功夫不具足，还是应用不上；由于宿世的善根、平常的积累，在功夫上会出现一些境界，如果没有般若见地去觉照，也会出现盲点。因为那只是途中的风景，不是目的地的庄严。如古人所说，用功夫要一念万年，让当下照觉的这一念，形成一个无住的状态，在觉悟观照之下，让这种状态持续、延伸，绵绵密密，任运觉照不断，觉悟的心不间断，这才能一念万年。

佛教把禅法分为“世间禅法”和“出世间禅法”，这是佛陀大智慧的圆满体现。世间禅法解决世俗生活方面的问题，出世间禅法解决生命终极关怀的问题。在生活中培养感恩、包容、分享、结缘的理念，不断和谐自他关系，从而落实奉献人生的要求。在生活中培养专注、清明、绵密的觉受，以信仰、因果、良心、道德为内容，不断优化自身素质，从而落实觉悟人生的宗旨。有大智慧所以觉悟人生，有大慈悲所以奉献人生。觉悟人生、奉献人生，就是把悲与智用现代语言诠释，并把它落实于生活之中。

按佛教的理解，所谓生活禅，“觉悟人生”就是解脱道，“奉献人生”就是菩萨道。生活禅的宗旨，就是希望把解脱道与菩萨道完美结合。觉悟人生和奉献人生是一回事而不是两回事，在智慧的指导下修福田，在修福田中开发智慧，两者结合，相辅相成。在今天的实际情况下，如何把出离心为基础修解脱道的声闻乘法门，和以菩萨心为基础的修菩萨道的法门结合起来，以出世的精神做入世的事业，出世的精神就是解脱道，入世的事业就是菩萨

道。以无求的心，以三轮体空的心去做一切有益于社会大众的事，所产生的就是无漏的福德智慧。

佛法不离世间法，佛法的任务就是要净化世间法、提升世间法、超越世间法。离开了生活、离开了世间法，禅修的断、证便没有一个着落之处。在自己的日常生活中做到“行亦禅，坐亦禅，语默动静体安然”，这就是生活禅。

附：《坛经·护法品第九》

神龙元年上元日，则天中宗诏云：朕请安秀二师，宫中供养。万机之暇，每究一乘。二师推让云：南方有能禅师，密授忍大师衣法，传佛心印，可请彼问。今遣内侍薛简，驰诏迎请。愿师慈念，速赴上京。

师上表辞疾，愿终林麓。薛简曰：京城禅德皆云：欲得会道，必须坐禅习定；若不因禅定而得解脱者，未之有也。未审师所说法如何？

师曰：道由心悟，岂在坐也？经云：若言如来若坐若卧，是行邪道。何故？无所从来，亦无所去，无生无灭，是如来清净禅。诸法空寂，是如来清净坐。究竟无证，岂况坐耶？

简曰：弟子回京，主上必问。愿师慈悲，指示心要，传奏两宫，及京城学道者。譬如一灯，然百千灯，冥者皆明，明明无尽。

师云：道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名，故《净名经》云：法无有比，无相待故。

简曰：明喻智慧，暗喻烦恼。修道之人，倘不以智慧照破烦恼，无始生死，凭何出离？

师曰：烦恼即是菩提，无二无别。若以智慧照破烦恼者，此是二乘见解。羊鹿等机，上智大根，悉不如是。

简曰：如何是大乘见解？

师曰：明与无明，凡夫见二。智者了达，其性无二。无二之性，即是实性。实性者，处凡愚而不减，在贤圣而不增，住烦恼而不乱，居禅定而不寂。不断不常，不来不去，不在中间，及其内外。不生不灭，性相如如。常住不迁，名之曰道。

简曰：师曰不生不灭，何异外道？

师曰：外道所说不生不灭者，将灭止生，以生显灭，灭犹不灭，生说不生。我说不生不灭者，本自无生，今亦不灭，所以不同外道。汝

若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，自然得入清净心体。湛然常寂，妙用恒沙。

简蒙指教，豁然大悟，礼辞归阙，表奏师语。

其年九月三日，有诏奖谕师曰：师辞老疾，为朕修道，国之福田。师若净名，托疾毗耶，阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法。薛简传师指授如来知见。朕积善余庆，宿种善根。值师出世，顿悟上乘。感荷师恩，顶戴无已，并奉磨衲袈裟，及水晶钵，敕韶州刺史，修饰寺宇，赐师旧居，为国恩寺焉。



古木蓊郁中的天童寺。
(照片由天童禅寺提供)

究竟涅槃

佛教的一个基本命题，就是如何面对生命与死亡，卧佛会告诉你后者的答案。佛说四大皆空，这是一个什么样的境界呢？佛教也会告诉你。佛教只是佛陀的教育，一门人生最高智慧的教育。

—

沿着天童禅寺的参观线路，走完这座佛寺的全部的主要空间的时候，请不要忘记还有一个重要的去处。在东面巍峨的钟楼之后，还有一座小巧而幽静的玉佛殿。

玉佛殿原来是天童禅寺的东禅堂，始建于明末的崇祯十三年（1640），天下汹汹的大势，只有佛教净地并无大的反应。民国二十二年（1933）圆瑛大和尚主持天童寺的时候，进行了一番大修。在这座高平屋式的小殿堂里，精致的佛龛中，供奉着一座更为精致的玉佛。那是一座卧佛，释迦牟尼的涅槃像。

佛教的一个基本命题，就是如何面对生命与死亡，这是一个谁也回避不了的问题。佛教告诉人们，可以通过修行，达到涅槃的境界，一种不生不灭的境界。

涅槃，梵文 Nirvāna 的音译，《大毗婆沙论》解释说：“槃名为趣，涅名为出，永出诸趣，故名涅槃；复次槃名为臭，涅名为无，永无臭秽诸烦恼业，故名涅槃；复次槃名稠林，涅名永离，永

离一切三火三相诸蕴稠林，故名涅槃；复次槃名为织，涅名为不，此中永无烦恼业缕，不织生死异熟果绢，故名涅槃。”佛教赋予了涅槃许多重教义。

其实涅槃在巴利文中的基本义就是“吹灭”，它的进一步意思就是，凡夫的心灵好似一盏油灯，点燃着烦恼、贪爱的火焰。吹灭了烦恼、贪爱，心地就会清凉，这就是作为“吹灭”义解的“涅槃”。把不断产生的烦恼与贪爱的火焰吹灭，最后到达永无烦恼，永无贪、瞋、痴三恶德的清净地步，这就是“究竟涅槃”。因此，中国旧译为“灭度”和“圆寂”，这一翻译更偏向于究竟涅槃。

公元前486年，释迦牟尼八十高龄，传教已经四十五年，这时候，佛教已被南亚大多数人所接受，各地均建立了寺庙，出家的和在家的信徒倍增，佛陀在娑婆世界的使命完成了。在此前几年里，佛陀最重要的弟子提婆拉多背叛了他，而他最亲近、帮他传法最得力的两个弟子舍利弗和目犍连，都相继比他早走，护持佛法最有力的几个国王，那时候不是凄惨地死去，就是遭儿子背叛，在叛军的追杀中孤寂地死在不知名的村落、旅店。这时候，佛陀遣散了他身边的很多弟子，只带着侍者阿难等几个人，走向拘尸那罗。那是一行上了年岁的老人，在北印度秋天最荒野的边郊漫游。所有以前闻法欢喜的大众都不见了，佛陀选择了当时最穷的一个地方拘尸那罗，有一条跋提河在那里汨汨流过。

阿难问他：“世尊，我们怎么来到这地方，回到王舍城去吧，那里有您的信徒，我们可以风风光光。”佛陀说：“拘尸那罗千百年前也是盛极一时的王都，你再看现在这样子，这就是成、住、坏、空。”佛教说“成、住、坏、空”的循环，是一种生命的规律。佛陀说这话的时候，跋提河边的两棵娑罗树一瞬间开花了，然而又在一瞬间后枯萎，象征着“成、住、坏、空”都在刹那间完成。

在拘尸那罗的跋提河边，佛陀用了一昼夜的时间，给阿难等

人说了他一生中的最后一部经，那就是《大涅槃经》。佛陀在这部经里说了一个重要的思想：佛灭律在，犹如佛在。就在这最后的时刻，一位名叫须跋陀罗的不速之客突然到来。那不是一位佛教徒，而是婆罗门教的虔诚信仰者，他的毕生精力都是严格地按照婆罗门教的法规和行为准则，作着艰苦的修行和不懈的探索。就在释迦牟尼即将涅槃的当天，须跋陀罗有幸与佛陀相遇了，当时他已有 120 岁的高龄，自以为以经验和阅历论，都要远远超过小他几十岁的释迦牟尼。不料在与佛祖简短的几句问答后，须跋陀罗突然领悟了佛法的真谛与奥义，深深感到自己这 100 多年真是白白虚度，只有这一天，他才活得真正有意义。须跋陀罗是释迦牟尼一生中救度的最后一位弟子。

最后的时刻到了。在拘尸那罗的跋提河边，在那娑罗双树之间，佛陀叫弟子阿难系好绳床。释迦牟尼头朝北，面朝西，侧卧于绳床之上。他的右手支着头，左手放在身边，双足并拢，佛陀就这样涅槃了，他的心脏停止了跳动。——这就是我们经常看到的卧佛的姿势：他的右手支着头，左手放在身边，双足并拢。

公元 5 世纪，印度的笈多王朝为了纪念佛陀的涅槃功德，在原先生长娑罗双树的地方建造了一座卧佛像。佛教的涅槃是最神秘也是最神圣的。因为所有宗教追求的都是永生，而佛教追求的，却是“把蜡烛吹熄”，彻底地吹灯拔蜡，彻底地寂灭。

生命寂灭了，但那个“寂灭”是什么呢？一进玉佛殿，当你看到释迦牟尼的涅槃像，就会发现那是一个神秘的、不可言喻也不可思议的状态，那不是难过，也不是喜悦，而是触碰到一种超乎人类体验之外的东西。

佛陀涅槃了，他去了哪里，是和宇宙融为一体，还是永远消失了？我们得先看看佛的说法。按照“华严判教”，有五教不同的佛身。所谓初为“小教之丈六金身”，譬如释迦佛陀在印度成道所现，在鹿野苑说四谛生灭之法，讲人生苦海，宣传二乘佛法。又

有“始教千百亿化身”，谓佛陀说大乘法，在千百万世界现不可思议身，教菩萨法，兼化二乘人。又有“终教丈六真身”，谓佛陀演说实性，阐明二乘终归成佛所显之真实身。再有“顿教丈六法身”，谓佛陀不谈渐次第，唯说圆顿之理，色心无碍、空有双绝，宣一切法无非法身之身。最后是“圆教具足十身”，谓如来圆融法界之理，法法互融，尘尘无碍，统别教差别之身，融法界平等之体，显菩提、悲愿、智慧等身，无不具足之身。

当我们知悉释迦牟尼的悲愿，了解他的菩萨行，就知道涅槃以后的释迦牟尼，他哪里也没有去，只是以各种化身在千百万世界里说法，也许是我们的某一个熟人，也许是昨天街上碰到的某个乞丐，也许是一位搀扶老人的善者，也许是一位劝人为善的基督教神父。

二

卧佛像以佛陀究竟涅槃的形象，向人们宣示了佛对于死亡的态度。这是一种真正的永生，超越苦难的娑婆世界的永生。“究竟”二字是佛经的专用语，有“最终”的意思。

《阿毗达摩概要精解》说，涅槃被称为“空”，是因为它毫无贪嗔痴，也因为它毫无一切有为法；被称为“无相”，是因为它毫无贪嗔痴之相，也因为它毫无一切有为法之相；被称为“无愿”，是因为它毫无贪嗔痴的渴望，也因为它毫无渴爱之欲。这就是佛教认为“空”的境界。所以佛教称众生为“有情”，而涅槃则是“无愿”。这就是“空性”，就是真如佛性，就是彻底解放“名相”对心灵的奴役，就是彻底地“放下”。因此，如果用不能终究解说的文字来强说，涅槃是指清凉寂静、恼烦不现、众苦永寂；具有不生不灭、不垢不净、不增不减，远离一异、生灭、常

断、俱不俱等的中道体性意义，也即是成佛。

《涅槃无名论》解说了色空、般若与涅槃的关系。说：“无名曰：夫至人空洞无象，而万物无非我造。会万物以成己者，其唯圣人乎！何则？非理不圣，非圣不理，理而为圣者，圣人不异理也。故天帝曰：般若当于何求？善吉曰：般若不可于色中求，亦不离于色中求。又曰：见缘起为见法，见法为见佛，斯则物我不异之效也。所以至人戡玄机于未兆，藏冥运于即化，总六合以镜心，一去来以成体。古今通，始终通，穷本极末，莫之与二。浩然大均，乃曰涅槃。”

涅槃是一个不能再分解的究竟法。它完全是出世间的，只有一个自性，那就是完全超越有为世间的无为不死界，称为自性涅槃。但是依形态又可成为两种：有余涅槃界与无余涅槃界，区分这一形态的依据，就是五蕴是否还存在。因为佛教已经揭示了娑婆世界如梦幻泡影的一切，都是虚妄的幻象，只有当五蕴皆空的时候，才真正从自己的心中发现菩提。所谓“法”，就是通过眼、耳、鼻、舌、心、意而获得的色、声、香、味、触、法等感官刺激产生的所谓“现象”和“心像”。如果五蕴还在，则是一时的涅槃，走向究竟涅槃过程中的一个环节而已。

涅槃只能被亲身作证的人完全理解，但是尚未证悟涅槃的人，至少应当知道它的三个特点。一是涅槃是常，即是“不生不长的非缘生法”，它不是因为“因缘和合”而生，这是娑婆世界超越因缘的唯一特例，是无条件的存在。二是涅槃是乐，即由于此处无诸苦。三是涅槃无我，就是指涅槃不为我所有、不是我、不是我的自我、在我里面没有涅槃，在涅槃里也没有我。

这就是佛教对于生命和死亡的理解。佛教认为，在一般情况下，轮回是一个必然过程。人死以后，“识”会离开人体，经过一些过程后再进入到另一个刚刚出生的新生命体内，该新生命体可以是人类，也可以是动物、鬼、神，这就是轮回。而只有到达涅槃的境界，方可摆脱轮回。如此所说，死亡之路无非通向两个

方向：轮回，或者涅槃。不断造业只能通向轮回，不断修习，可能达到涅槃。——这就是对佛教的最终意义的理解。

这里值得在语言的层面上防止一种混淆，所谓“入灭”也好，“涅槃”也罢，都不能理解为进入了某个被称为涅槃的地方或境界。涅槃并无来、去、进、出这些概念，千万别在最后关头又落入文字障。

三

这时候，我们可以比较简洁而整体地来说说什么是什么佛教了。在佛教尤其是大乘佛教传入中国的一千五百多年中，中国的士大夫们一直迷恋于对它的研究，以至在国学中形成一个佛学的别支，这正说明佛教的奥义有其动人之处。

佛教与佛法，实际上是同一个词。什么是佛教？佛教更趋向于“佛陀的教育”而不是佛的宗教。因为任何宗教都认为世界是在一位无所不能的教主的统摄之下，他掌控着世界与人类的命运。佛教则完全不是这样。佛教认为，佛与众生在本质上是完全平等的，因为每一个众生所具有的佛性与佛菩萨完全一样，佛与众生相比，只是一位先觉者，并且以指导众生的觉悟为自己的使命。因此，佛就是一位老师，他为众生指引获得无上正等正觉的方向，也就是佛语所说的获得“阿耨多罗三藐三菩提”。佛自己已经圆满了一切功德，他不需要其他众生来为他服务，他对世界和众生也再无所求。因为无所求，就远离一切痛苦怖畏，这叫“自利圆满”。当然，救不救助众生，并不会对佛带来什么或者失去什么，但是佛以智慧看到众生有无量无边的痛苦，在大悲心的驱动下不停地救助众生，这叫“利他圆满”。因此佛存在的社会意义，就是全心全意地为众生服务。佛不是高高在上的“主”，而是将自己看做众生的向导和仆人，正如寂天菩萨《入菩萨行论》所说：“役

自如下仆，勤谋众人利。”

佛陀为什么有如此境界？除了伟大的悲心外，佛陀认为，世界并不是某个法力无边的“造物主”创造的，而是生活在这个世界上的所有众生共同创造的，世界的成因就是众生的共业。众生既然造了这些业，就一定要来这个世界感受业果。只有当共业的果报完全消尽，这个世界才会消失。但是众生在世界的生活中又创造了新的业，所以又会各随业报到他方世界继续受报，这个无边无际的循环就是“轮回”。所以佛陀指出，造成所有轮回怖畏的真正原因，就是众生自己的无明烦恼，所有的恶业都是在无明烦恼的推动下造作出来的，所以最恐怖的正是众生的无明烦恼之心，众生自己才是无明烦恼的创造者。佛陀作为教师，他的使命就是指引众生离苦得乐，改变自己的命运。佛陀知道自己并没有无边的法术，可以去除众生心中的无明我执，但是佛陀可以用他的智慧教育和指导众生去除自己心中的无明烦恼，就像教师无法代替学生掌握知识，但是可以教育和启示学生自己去掌握知识。

现在我们知道了，佛法就是佛陀教育的内容。佛的教育包括教法和证法，教法是经、律、论三藏，证法是戒、定、慧三学。三藏是供学习的理论，三学是供实践的方法，佛陀的教育就是理论与实践结合的体系。这个伟大的教育体系，它的创造者就是佛陀，他是教师；学习的是佛法，这是教育的内容；在学习的过程中，还有高年级的同学陪同低年级学生一起学习，那些高年级的同学就是僧人。所以人们信仰佛陀的教育，叫做皈依佛、法、僧三宝。

但是皈依三宝，并不是皈依某个具体的佛菩萨或者法师，认为这个佛菩萨比那个法术更高强，或者这个僧人比那个僧人本领更大，皈依他就可以得到庇护。这就是分别之心、贪痴之心、迷信之心。皈依佛的本质，只是皈依觉；皈依法的本质，只是皈依正；皈依僧的本质，只是皈依净，所以禅宗六祖的《坛经》，为避免产生上述的误会，干脆就称皈依觉、正、净。

天童的话题就要结束了。这一次，我们不仅仅只是认识了佛寺的那些巍峨的建筑，那些秀丽的景色，更重要的是，我们认识了许多高僧大德。那是一些不朽的灵魂，以他们特殊的思维方式，深刻地揭示了世界和人生的本质，也由此表达了他们崇高的人生态度。他们付出了毕生精力，去灌溉人类的智慧之花。

我们就此告别天童。天童以它一千七百多年的历史，成为中国佛教尤其是禅宗的一个缩影。它是一本展开的大书，供世代的人们阅读研习。

附：《般若波罗蜜多心经》

[唐]三藏法师玄奘 译

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得，以无所得故。菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提娑婆诃。



玉佛殿，纪念佛陀涅槃的卧佛在这里受信徒最后的景仰。
(照片由天童禅寺提供)

后 记

夏天的时候，有两位女菩萨来找我说起天童寺，她们很有些感慨。她们感慨一座著名的佛寺，如今只是以青山秀水被人当作游乐胜地，而其真正伟大的历史和精神境界，人们多数浑然不知。她们希望我为天童寺写一本书。

我欣然答应了。我答应是出于两个原因。一是我很认同她们的说法，这座在中国禅宗史上“五山级”的佛寺，它的历史简直就是一本浓缩的中国禅宗思想史，从这里走出和示寂的无数高僧，都有一颗伟大的灵魂，他们悲天悯人的境界，是人类智慧与慈悲的典范。这是一批巨大的精神财富，也是我们这个民族闪光的人性。可惜很少有人知道这一切。二是近些年来，佛教的信仰重光，念佛坐禅者大有人在，但与他们的交谈却往往让人失望，因为许多人根本就不懂佛法最基本的教旨，其实他们的信仰充其量只是一种迷信。这很可悲。因此借天童寺的个案，来涉及一些最基本的佛教和禅宗的常识，好像有这个必要。

这两位女菩萨，一位叫瞿蓓，一位叫张晓霞，她们在佛教的情感上很虔诚，很愿意做这样的功德，只是想借我的笔来写出她们心中的话。她们很认真地跟我说了好几次，并表示我专门负责写书，她们来负责编印的事务。于是，我何不成成人之美呢？

我与天童寺倒是有一段因缘。1978年修复天童寺的时候，政府从各部门抽调一些人去做各方面的工作，我当时在鄞县的文化系统，

也被拉去顶差，与周生望先生一起编在佛像组。周生望先生是县文管会的前辈，也是这个组的组长，组员除我之外，还请了一位做佛像的老师傅。我们的任务是为当时空空如也的佛殿配置佛像，也就是在那个时候，我第一次接触了《天童寺志》。我们当时的工作是列出一份表来，注明所需配置的佛像的名目、尺寸以及框算出大概的造价。这一任务用不了多久就完成了。在这一工作中，我开始接触当地那些修佛像的师傅和专业人员，包括当时宁波工艺美术研究所的曹厚德所长和他的工作班子，并开始对佛教尤其是禅宗有了了解的欲望。

中国人对于佛教仿佛有与生俱来的认知，有一种植入骨髓的情感。这一点不奇怪。佛教传华近两千年来，它已经成为了中国文化十分重要的组成部分。陈寅恪先生说过，要了解中国文化，有两门功课是必做的，一是了解中国的文字，一是了解佛教。中国人的思维方式和价值观念，有许多内容直接受到佛教的影响，它已经成为了中国人的人格要素。真正认识佛教，可以照见我们内心中的文化真如。

因此我不想把这本书写成一本风光旅游的读本，而是借题发挥，写出一个真实的佛教、一个真实的中国禅、一个真实的天童。我把这本书称为《天童道上》，落笔在这个“道”上。其实我对佛教并没有专门的研究，只是关注过，也静思过、心仪过，而且往往是“理入”而没有真正有效地修习实践。但是我曾经访问过已经修习到一定层次的禅者，他们告诉我种种不可思议的体会，我深信不疑。我深深地检讨自己，在以往的很长一段时间里，我们总把一些不可解释、不可思议的事情认为是虚妄、迷信，其实是我们知之甚少。

希望本书的付梓能带大家了解一个真实的佛教，同时能给虔诚的同修者带去些启发。

2011年12月24日



钟楼的钟声，警示着人间 108 种苦难。

（照片由天童禅寺提供）