《人間佛教》學報・藝文｜第十一期

人間佛教需要「人間解釋」
——論星雲大師對佛教的創造性解釋

陳　堅
山東大學佛教研究中心主任

一、前言

西方當代哲學中有一門學問叫「解釋學」或「詮釋學」（Hermeneutics），如果追根究柢，這門學問乃是受到歷史上基督宗教詮釋《聖經》的啟發而創立。後來台灣學者賴賢宗教授在西方詮釋學的影響下，撰寫了《佛教詮釋學》一書（台北新文豐出版公司，2003），而我自己也曾寫過此類的著作，叫《「心悟轉法華」——智顗「法華詮釋學」研究》（宗教文化出版社，2007）。

無論是拙作還是賴教授的大作，都是所謂的學術著作，主要是探討佛教解釋之理論，因而讀起來頗為佶屈聱牙，對於佛教教化無甚意義（這也許是所有佛教學術著作的共同特點），雖然內中不乏古代高僧大德解釋佛經或佛教思想的具體案例，但由於時空大挪移，它們對於今人來說也都有點隔靴搔癢，難以起到真正的教化作用。然而，儘管如此，我們還是不能抹殺古代高僧大德的這些佛教解釋，而且也無法抹殺，因為它們對佛教中國化起到了至關重要的作用，早已成了中國佛教寶貴而深刻的記憶。

二、中國佛教的解釋

作為人類的一種精神體系，佛教的出發點和基礎就是佛經以及

其中的思想概念。佛教自兩漢之際傳入中國（特指漢地），大量的印度佛經被譯介到中國，大量的印度佛學概念「大珠小珠落玉盤」般地進入中國文化的「一畝三分地」，「空」、「有」、「涅槃」、「般若」、「三法印」、「波羅蜜」、「阿耨多羅三藐三菩提」，不一而足，遍地都是。為了能使印度佛教在中國落地生根並開花結果，中國佛教思想家不遺餘力地研究佛教並對之作出合乎中國文化的解釋，這種解釋各有路數，概括起來大概有如下幾種：

（一）「格義」解釋

即用中國本土尤其是老莊道家的概念來解釋佛教，如將佛法稱為「道」（「八正道」），將僧人稱為「道人」或「道士」，將意為「到彼岸」的「波羅蜜」譯作「道行」（《道行般若經》），將「涅槃」譯作「本無」，如此等等，魏晉時期的「六家七宗」就是這種解釋的代表，即使是反對「六家七宗」的僧肇（384-414）在《肇論》中也是談「有」說「無」，遍見老莊影子。

（二）創作「偽經」

即模仿佛經「如是我聞」的寫作方式，造出一些用以表達中國本土思想情懷的「佛經」，如《佛說父母恩重難報經》、《高王觀世音經》等。「偽經」本質上是對佛教的一種中國化解釋。雖然很多佛教徒，尤其是虔誠的佛教徒，對「偽經」的說法很反感，但「偽經」實在不是什麼貶義詞，從某種意義上來講，它甚至比「真經」（明確可考是從印度或西域翻譯過來的佛經）更能體現中國佛教的特色，況且「偽經」這個概念還是道生大師（312-385）最先提出來的，並非世間人之「惡搞」。我們都知道，基督宗教只有一本《聖經》，

什麼都是通過詮釋《聖經》來表達其所需要的神學思想，而佛教除了也這樣做外，還經常通過「造經」來表達其佛學思想。

實際上，「造經」運動在印度佛教中就開始了，所謂的佛經「結集」，實際上就是造佛經，後來這個「造經」傳統隨著佛教傳入中國而延續為創作「偽經」。其實，印度的佛經何嘗不是體現印度情懷的「偽經」？因為佛陀並沒有留下任何文字性的佛經，所有佛經都是他涅槃後，弟子根據佛教的基本精神和時代需要而造的，只是印度的「偽經」是佛教徒們集體「結集」而成，而中國的「偽經」則是某個無名氏個人所作。

（三）判教解釋，或者說宗派解釋

判教，有時也叫教判，是教相判釋的簡稱。「中國佛教的特點之一就是教相判釋。教判是把佛所說的經典以某種形成、方法、內容來分類並系統進行整理而產生的。印度和藏傳佛教教理的展開具有地理和歷史的連續性，而佛教通過譯經僧傳入中國時，則斷絕了這種地理和歷史的連續性。由此而來，不知經典發展過程的中國學者們第一次從印度接受佛教經典時，將傳來的所有佛典均視為佛陀所說的聖典。此後，他們就發現經典之間有相左的內容，為了解決這些問題還提出了教判論。可以說，教判論是產生於中國佛教獨特的理論體系。重視特定的經典以及立足於其經典的思想內容來體系化佛教教學的這一點上，中國的宗派佛教可以說起始於教判思想。」[1] 隋唐時期成立的各個佛教宗派，相應地都有自己不同的判教標準和依此標準所確立的宗經，比如天台宗的《法華經》、禪宗的

1. 河由真：〈六朝時期的教判思想〉，《第五屆黃梅禪宗文化論壇論文集（增補）》，湖北：黃梅禪宗研究會，2014 年 12 月 7-8 日，頁 41。

《金剛經》和淨土宗的「三經一論」（《佛說阿彌陀經》、《佛說無量壽經》、《佛說觀無量壽經》和《往生論》）。

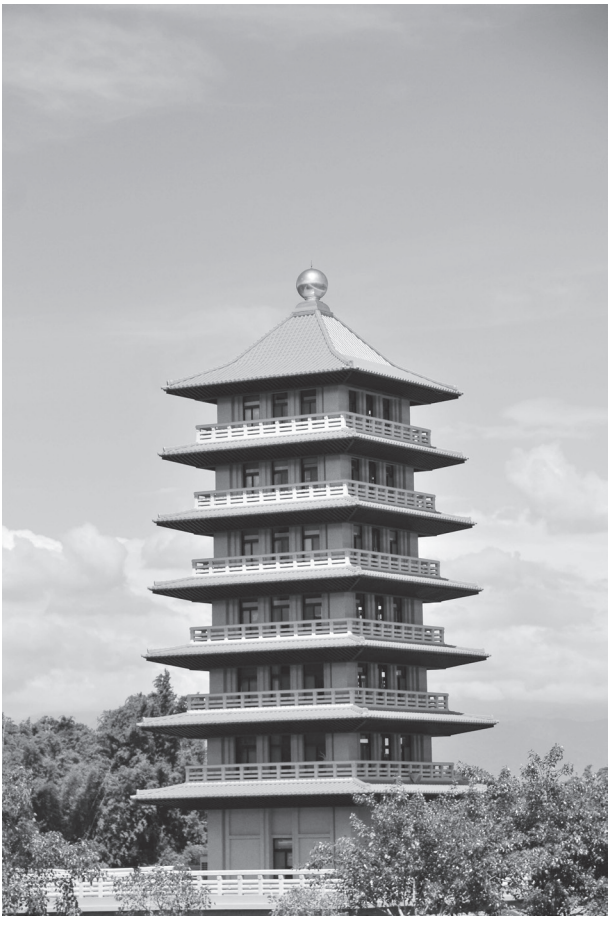
依於不同的宗經，不同的宗派對同一個佛教概念往往會有不同的解釋，比如對於「淨土世界」，淨土宗依據《佛說阿彌陀經》所說的「從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂」，說「淨土世界」在很遙遠很遙遠的另一個佛土，只要「臨命終時」能一聲稱念「阿彌陀佛」名號，阿彌陀佛便能將你接引到那個「淨土世界」；然而禪宗依據《維摩詰所說經》所說的「隨其心淨，即佛土淨」的觀念，只要有一個「清淨心」，那麼當下就是「淨土世界」。同樣是「淨土世界」，一個遠在天邊，而另一個則近在眼前，這就是解釋的不同。

（四）三教互釋

即儒、佛、道三教相互「串門」解釋，這是宋代以後儒佛道「三教圓融」的氣象，比如對於佛教之「五戒十善」，宋代的契嵩法師（1007-1072）說「以儒校之，則與其所謂五常仁義者，異號而一體耳」[2]，其中「不殺必仁，不盜必廉，不淫必正，不妄必信，不醉不亂，不綺語必誠，不兩舌不讒不惡口不辱，不恚不仇，不嫉不爭，不癡不昧，有一於此足以誠於身而加於人，況五戒十善之全也」[3]。

在契嵩法師看來，佛教之「五戒十善」與儒家的仁、義、禮、智、信「五常」等價值觀念只是名稱不同，實際上乃是一回事。雖然宋以前也存在類似的「互釋」現象，但並沒有像宋時那樣成為中國佛教的一種風尚。

2. 契嵩：〈鐔津文集〉第 1 卷，《大正藏》第 52 冊，頁 649 中。
3. 同註 2，頁 650 上。



為了對佛表示尊敬，中國的佛塔都以奇數層造塔。圖為佛館的八塔。（如輝法師 / 攝）

（五）符號解釋

佛教除了文字性的佛經外，還有很多其他符號，比如寺院、佛像、塔等，它們的樣態和施設都代表了一定的佛教教理，或者說都是對佛教教理的一種物化解釋。我們都知道，漢地佛寺正門往往有三道門，為什麼是三道而不是兩道或四道其他N道呢？這是因為佛教以這三道門來比喻解釋空、無相、無願之「三解脫門」；再者，中國的佛塔的層級為什麼都是 1、3、5、7、9、11、13 之奇數而不是 2、4、6、8、10、12 之偶數？這是因為在中國文化中，奇數屬陽是尊，偶數屬陰是卑，為對佛表示尊敬，故以奇數層造塔，這實際上也是一種物化解釋。

無論是物化解釋還是文字解釋，上述五種解釋乃是佛教中國化的利器，即便是依經而論的宗派解釋，其所依之經也並非是隨意而取，而是中國佛教祖師帶著中國式理解，在汗牛充棟的印度佛經中，經過嚴格的判教，百裡挑一挑選出來的，這種挑選本身就帶有中國文化的考量，不是合乎中國文化的根本精神，就是能補中國文化之缺項，如渾身散發著「圓融」氣息的《法華經》和《華嚴經》就很

符合中國文化不排他的和諧精神；《金剛經》之不著一切相而反對迷信，與孔老夫子的「不語怪力亂神」甚相投合；而《佛說阿彌陀經》對往生西方極樂世界的終極關懷，則可彌補儒家「未知生焉知死」之不足。

總之，能進入中國佛教「法眼」的印度佛經，都是先驗地有著與中國文化的某種親緣性，若是圓鑿方枘，印度佛教豈能入中國而成為中國化的佛教？當然，在中國佛教的解釋體系中，最能體現中國佛教創造性的乃是禪宗所謂的「不立文字」。

關於禪宗的「不立文字」，我曾做過相關的研究以糾正人們在這個問題上的一些誤解。[4] 坊間大多以為「不立文字」就是「不要文字」或沉默不語、不講話，這實際上是望文生義的誤解。「不立文字」是指不要用或儘量少用從印度翻譯過來的佛經中的那些名相概念來言說禪理和禪境，其中的「文字」特指佛經中的文字。

我們都知道，我國古代的書面語和口語是相分離的，書面語叫文字，而口語就叫語言或言語。因為佛教的書面語就是佛經，所以佛經也就是佛教中的「文字」，從而「不立文字」，簡單地說就是「不立佛經」，而且當然是「不立印度佛經」。

舉例來說，比如歐陽修（1007-1072）「有一次遊廬山，禮拜祖印居訥禪師。祖印禪師旁徵博引，援用諸子百家之說而折衷於佛法，基於世間法而趨向於出世法，使歐陽修大有省悟，肅然起敬聳聽忘倦至半夜，乃淹留寺中繼續請益法要，『遲回踰旬不忍法』」。[5] 能令大文豪歐陽修聞之忘返的祖印居訥禪師「旁徵博引，援用諸子百

4. 參見陳堅：〈禪宗「不立文字」辨〉，《華東師範大學學報》第 3 期，2004 年。
5. 佛光禪師：〈文人與禪〉，《報恩》第 2 期，2014 年，頁 34。

家之說而折衷於佛法」，就是不折不扣的「不立文字」[6]。

從祖印居訥禪師這個堪稱典型的「不立文字」個案中，我們不難發現，「不立文字」絕對不是指做啞巴不說話，不但不是指不說話，反而是要大說特說，只是說的時候不要立於「印度文字」，而要立於「中國文字」。「中國文字」無論怎麼說都還是要「立」的，不立「中國文字」哪來的中國佛教？[7]

禪宗之所以會成為中國化的佛教，其根本利器就是這「不立文字」。「不立文字」使得禪宗關上了通向印度佛教的「後門」，而開啟了面向中國本土文化的「前門」，從此走上了佛教中國化的康莊大道。

在禪宗「一花開五葉」的「五家七宗」中，曹洞宗的「不立文字」是最為徹底的，因為「曹洞宗的話語系統最具中國本土特色，較為遠離傳統的佛教語言，而如清代性統所言：『曹洞家風，君臣道合；正偏相資，鳥道玄途。金針玉線，內外回互；理事混融，不立一法。空劫以前，自己為宗，良久處明之。』君臣、偏正等都是本土這種作派使曹洞宗的禪法極易偏離佛教正統。」[8]

所謂「偏離佛教正統」就是擺脫印度佛教的束縛而中國化，那麼，曹洞宗究竟建立了什麼樣「不立文字」的中國化話語系統，來擺脫印度佛教束縛呢？前面提到的祖印居訥禪師「援用諸子百家之

6. 禪宗的「不立文字」與早期中國佛教的「格義」並不是一回事，兩者的根本區別在於：「格義」是因為對佛教的道理不了解，而用中國本土思想文化來比附；而「不立文字」則是在充分了解佛教道理的基礎上，用合乎中國本土思想文化的語言來將其表達出來。

7. 千萬注意，這裡所說的「印度文字」和「中國文字」不是指梵語、英語、漢語之類的語言，而是指印度佛教和中國文化中的概念和術語。

8. 蘇軍敬：〈禪宗流變的唯識學基礎研究〉，《廈門大學博士論文》，2013 年，頁 96。

說」以言說佛法，就是曹洞宗「不立文字」風格的表現，因為祖印居訥禪師就是北宋時期曹洞宗的著名法子。當然，除了曹洞宗，禪宗的其他宗派也「亦復如是」對佛教作「不立文字」之解釋。

三、禪宗的解釋

禪宗「不立文字」的解釋，一言以蔽之，就是「革除舊經卷繁瑣形式，創立口語化、大眾化、通俗化的禪學文句術語」[9]，其中包括別解、公案和禪偈。首先來看別解。

所謂「別解」，顧名思義就是不同尋常的另類解釋。[10]自稱是「不立文字，教外別傳」的禪宗只有以異於印度佛教文字的「別解」，才能開出其所謂的「別傳」。禪宗的「別解」在其根本經典《壇經》中就表現得很突出，我以前曾撰文有所論涉，[11]比如關於「坐禪」，

9. 洪志、王林、聶習國：〈黃梅禪宗歷史評述〉，《第五屆黃梅禪宗文化論壇論文集》，湖北：黃梅禪宗研究會，2014 年 12 月 7-8 日，頁 527。

10. 據趙首成先生的考證，「『別解』一詞，最早見於《宋書・謝莊傳》；『今但直銓選部，有減前資，物情好猜，橫立別解。』其詞義，1979 年新版《辭源》釋為『異於尋常的見解』，也即是在事物或議論的原本含義之外，產生了另外一種解說。」後來「別解」成了燈謎術語，用來表示燈謎最基本的特徵，意思是指「謎面與謎底的扣合要有別於語文範疇的解釋，不能機械呆板地按照面底詞句的規範化意義即本義去理解，而應該轉彎抹角，別取意境，從漢字的意義衍化，筆劃增損，諧音象聲，象形以及反義相扣上去理解。其謎底應使人感到既與規範的意義有聯繫，又不受規範意義的限制與約束，從而體現出『回互其辭，使昏迷也』，『義欲婉而正，辭欲隱而顯』的特色。例如『麵包』打一句成語，就要把『麵包』別解為『把臉包起來』，才能猜出謎底是『其貌不揚』」。而作為一個一般術語，「別解」在諸如《「不以為然」別解》、《「爬灰」別解》、《「廩人」別解》之類表現點小知識小聰明的「豆腐乾」文章中，也常被使用並見之於報紙雜誌。當然，也有像歸有光（1507-1571）《〈尚書〉別解》中那樣「高端大氣上檔次」的學術「別解」。不過我這裡要說的是禪宗的「別解」。

11. 參見陳堅：〈《壇經》中的中國式言說——兼作「中國佛教」新解〉，2009 年 4 月 12 日，http://www.fjdh.cn/wumin/2009/04/21265463803.html。

《壇經・坐禪品》如是解釋：「何名『坐禪』？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名為『坐』；內見自性不動，名為『禪』。」這是禪宗的祖師惠能（638-713）說的。

很顯然，在惠能的思想裡，「坐禪」已不是其字面意義或傳統意義上的坐在那裡一動不動的「趺坐」了，而是指心念的不起不動，這就是對「坐禪」的「別解」。惠能有如此的「別解」，其後世弟子「亦復如是」。

話說無準師範禪師（1179-1249），有一次「向益堯請教坐禪之法要，益堯不答卻反問他：『禪師何物？坐的又是誰？』得此語後，師範便晝夜反復參詳，然不見其旨。終於有一天，他在如廁時忽忘所以，手中的桶落地而響，於是想起益堯的話，恍然大悟。坐禪只是令參禪者關照本心的輔助方式而已，不應執著於此，而是要直下內心，達到物我一體、心境一如。」[12] 師範禪師在如廁時對「坐禪」的這一悟解，甚合惠能對「坐禪」的上述「別解」。

除了對「坐禪」的「別解」，惠能在《壇經》中還對《佛說阿彌陀經》和《法華經》中的相關經文作了「別解」，比如《法華經・方便品》中有如下一段經文，曰：

> 諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。

12.《錦江禪燈》，CBETA, X85, no. 1590, p. 160, a14-15。

這段經文的意思十分明確，不會有什麼爭議，諸佛世尊來到這個世界的「一大事因緣」或唯一目的，就是為了教化眾生，使他們能夠「開示悟入」佛之知見，這「佛之知見」無疑是外在於眾生，需要眾生去學習而獲得的，但是惠能卻在與前來拜訪他，名為法達的僧人的對話中，作了如下的「別解」：

> 此經原來以因緣出世為宗，縱說多種譬喻，亦無越於此。何者因緣？經云：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。」「一大事」者，佛之知見也。世人外迷著相，內迷著空；若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開，是為開佛知見。佛，猶覺也；分為四門：開覺知見、示覺知見、悟覺知見、入覺知見。若聞開示，便能悟入，即覺知見，本來真性而得出現。汝慎勿錯解經意！見他道「開示悟入」，自是佛之知見，我輩無分。若作此解，乃是謗經毀佛也。彼既是佛，已具知見，何用更開？汝今當信佛知見者，只汝自心，更無別佛。蓋為一切眾生自蔽光明，貪愛塵境，外緣內擾，甘受驅馳，便勞他世尊從三昧起，種種苦口，勸令寢息，莫向外求，與佛無二，故云開佛知見。
>
> 吾亦勸一切人，於自心中常開佛之知見。世人心邪，愚迷造罪，口善心惡，貪瞋嫉妒，諂佞我慢，侵人害物，自開眾生知見。若能正心，常生智慧觀照自心，止惡行善，是自開佛之知見。汝須念念開佛知見，勿開眾生知見。開佛知見，即是出世；開眾生知見，即是世間。[13]

惠能在這裡將外在於眾生的佛移置於眾生心中，使之成為眾生內在的心佛，也就是所謂的「覺」，所謂的「自性」，所謂的「真

13.《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 355, b29-c21。

如自性是真佛」[14]，然後依此來解釋《法華經》中的「開示悟入佛之知見」，此時的「開示悟入佛之知見」便成了回歸並觀照眾生的自心自性[15]。自心自性乃是惠能的「終極關懷」，不但在解釋「開示悟入佛之知見」的時候，他在《壇經》中對一切佛法的解釋實際上都是回到自心自性這個基點上來，從而產生了諸如「自性戒」、「自性禪」之類的概念，這為後來禪師們在五花八門的「公案」中，一憑自心自性或者說一憑己意瀟灑地解釋佛法提供了禪學依據。

禪宗中的「公案」乃是對佛法的一種十分獨特的解釋，比如禪門中往往有學人問：「如何是佛或何為道？」大珠慧海云：「飢來喫飯，困來眠。」藥山惟儼說：「雲在青天水在瓶。」[16] 還有諸如「乾屎橛」、「麻三斤」、「青州布衫重七斤」之類的「禪」回答。對於禪宗這些頗有答非所問之嫌的「公案」，學界的研究很多，至於有興趣提及或附庸風雅加以引用的則更多，儘管大家（包括敝人在內）對絕大多數「公案」都是一頭霧水，不知所以，然而，人有解釋事物的天性或者說毛病，不解釋心裡難受，所以往往會對一些禪宗「公案」強不知以為知，一憑己意自以為是地解釋一番，有時自己都覺得不滿意，卻還是要以真理發布者面人。印光大師（1861-1940）就看得開，他實言相告，既然不懂，那就別理，提倡禪宗之「公案」亦即「宗門中語可置之不論」，他說：

14.《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 362, a2。

15. 眾生，也就是「人有二心：佛心和人心。迷時人心，悟時佛心。佛心，是生成人心的本源，它能認識人心；人心是妄心、迷心、鈍心、癡心，是被生成的，附於人身，並隨人心而生滅。人通過『示道』，經過『開覺』、『示覺』，得到『悟覺』和『入覺』，人心即認識了佛心。」參見董梅娜：〈簡述六祖壇經・天人合一思想〉，《江蘇佛教》第 3 期，2014 年，頁 72。

16. 董梅娜：〈簡述六祖壇經・天人合一思想〉，《江蘇佛教》第 3 期，2014 年，頁 71。

> 宗門中語，只好置之不論。若欲知其所以然之意，必須要有點悟處。否則縱看其書，亦如與外國人說話，完全莫名其妙。況年已及耆，而時世如此，何可以最可寶貴之時光，究此無頭腦語句？每有在宗門數十年，猶不知其話為何意。縱用意猜度，也是在夢中說夢。祈取消此念，一心念佛，念到心佛兩忘時，一見此語，不禁好笑。即不能如是，但得往生，尚可親證其理，況解其語乎？若不以光言為是，終日看《宗門語錄》，則宗亦未能通，淨也不注重，生死到來，便只好隨業受生去。[17]

印光大師法相

這是印光大師在〈復李覲丹居士書〉中的開示。印光大師是淨土宗十三祖，平生以教人念佛往生淨土為要務，所以他主張對禪宗公案「置之不論」當有其宗派區隔的考慮。在他看來，將禪宗「公案」中那些「無頭腦語句」「機

17. 印光大師，《佛法修行止偏法要》，北京：中央編譯出版社，2014 年 11 月，頁 73。

鋒轉語認作實法其害甚大」[18]，修行只要老老實實地「一心念佛」就行，一旦念佛「念到心佛兩忘」念出了境界，自然就能看懂禪宗「公案」，並且「一見此語，不禁好笑」，心領神會。

然而，對非淨土宗人士尤其是佛教學者來說，印光大師開出的這條「念佛解禪」的修行道路就有點遠了，因為一般人還是喜歡用「思考」或思惟來處理禪宗的「公案」，儘管很多「公案」真的沒法如此處理。不過，「沉舟側畔千帆過，病樹前頭萬木春」，還是有不少「公案」是可以思之又思之而思出正確的結果。

比如前文提到的無準師範禪師，晚年多病，一日「升堂示眾：『山僧既老且病，無力得與諸人東語西話。今日勉強出來，從前所說不到底，盡情向諸人面前抖擻去也。』說罷，便起身抖抖衣服曰：『是多少？』眾僧幡然頓悟。法不可言，在於切身，師範最後的開示頗具臨濟直下承當之宗風」[19]。弟子們請無準師範禪師升堂說法，後者借病不願多言，只是站起來「抖抖衣服」並問大家「是多少」，大家頓是「幡然頓悟」明白了。頓悟明白了什麼呢？頓悟明白了佛法就像衣服，切身合適的就好；若不切身合適，就算面料最好，價格最貴，樣式最時髦，都無濟於事。

無準師範禪師開示教化眾生一輩子，晚年以這個「抖抖衣服」的「佛法衣服論」來總結其對佛法的理解，與眾所周知的佛法如藥，藥無貴賤的「佛法藥論」有異曲同工之妙，但比後者更為精到、更為有禪意，因為藥是有病才吃，而衣服則是天天穿，且不同季節、不同場合、不同天氣條件下所穿的衣服都不一樣，真正能將佛法的

18. 印光大師，《佛法修行止偏法要》，北京：中央編譯出版社，2014 年 11 月，頁 74。

19. 韓靜：〈無準師範禪師生平考述〉，《江蘇佛教》第 3 期，2014 年，頁 38。

生活化和「應機」性這兩大根本特徵兼而有之準確地表達出來，而「佛法藥論」則只能表達其中的「應機」性。可見，無準師範禪師的「抖抖衣服」這個「公案」就是對佛法的最好解釋，看懂了，會心一笑；看不懂的，左右他顧，這與作為禪門第一「公案」的「釋迦拈花，迦葉微笑」是一個道理。

總之，無論是「釋迦拈花」還是「師範抖衣」，都是禪宗用來解釋佛法的「公案」，而類似的「公案」在禪籍中舉不勝舉，內容涉及語言、動作以及「衣服」和「花」之類的道具，真可謂五花八門。了解禪宗的人都知道，禪門中流傳有「一千七百則公案」之說，這「一千七百則公案」乃是「泛指禪宗無數則公案，『一千七百』並非實數，係根據《景德傳燈錄》中所載之一千七百零一人之傳法機緣而來」[20]。

儘管這些「公案」離開了當時的具體語境，我們今天很難理解和解釋（ 即便是在當時，局外人可能也不一定知其就裡），但它們確實是為了助人理解佛法或為了解釋佛法而誕生的，與接下來要談的「禪偈」，共同構成了獨具禪宗特色的佛法解釋系統。如果說「別解」是佛理上求新，在佛教其他宗派中也能見到，那麼「公案」和「禪偈」則完全是禪宗一家之風，它們不是要在佛理上而是要在佛理表達上求新，而表達本身即是一種解釋。

四、禪偈的解釋

本來這部分與上文所談的「別解」和「公案」是一個整體，不宜分開，但為了謀篇布局的平衡起見，我還是將其設為獨立的一

20.《佛學大詞典—「一千七百則公案」》，2002 年 12 月 31 日，參見 http://fofa.foxue.org/2002/426_1231/16816.html#。

節。作為一個佛教術語，「禪偈」中的「偈」乃是「偈陀」（ 梵語 Gāthā 之音譯，亦作「伽陀」）的略稱，意為「頌」，因而有時亦叫「偈頌」，原本是印度佛經中記載佛陀說法的一種方式。[21]

「偈頌」往往以四句為一個完整的意義單位，故又稱「四句偈」。「四句偈」頗有點類似於我國的四言古詩，但較不受嚴格的格律限制，比如漢譯《金剛經》中就有兩個「四句偈」，其一曰：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」[22] 其二曰：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」[23] 佛經中也常見由若干個「四句偈」所組成的長偈。然而，不管是「四句偈」還是更長的偈，一般都把佛教所涉及的「偈」稱為「佛偈」，而如果具體到禪宗，就叫「禪偈」。

《壇經》中就有很多「禪偈」，最著名的就是神秀（606-706）和惠能兩人的「得法偈」，前者曰：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」後者曰：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？」[24]「南能北秀」這兩首禪偈都在解釋一定的佛學理念，論之者頗多，[25] 這裡就不再饒舌。

---

21. 嚴格說來，印度佛經中的「頌」有兩種，一種叫「祇夜」（梵語 geya），意為「重頌」，是指敘述佛陀所說的教法後，緊接著再以「頌」的方式重複一遍，便於聽眾記憶流通；另一種就是「偈陀」，也叫「孤起頌」，一上來就直接以「頌」的方式來敘述佛陀的教法。

22.《金剛經 · 法身非相分》，CBETA, T08, no. 235, p. 752, a17-18。

23.《金剛經 · 應化非真分》，(CBETA, T08, no. 235, p. 752, b28-29) 。

24. 宗寶本：《壇經 · 序品》。

25. 文天祥（1236-1283）也曾寫了一首題為〈京城借永福寺漆台占似王城山〉的詩，曰：「心如明鏡台，此言出浮屠；後來發精義，並謂此台無。此台已是贅，何況形與器？圓釋正超然，點頭會意思。多謝誠山翁，一語迎禪鋒；顧我塵俗人，與物方溶溶。」轉引自董良：〈愛國名將文天祥的佛緣〉，《寒山寺》第 4 期，2014 年，頁 59。

另舉其他一些禪偈以明之，比如布袋和尚（？-916）這首膾炙人口的〈插秧偈〉：「手把青秧插滿田，低頭便見水中天；心地清淨方為道，退步原來是向前。」

這首禪偈以南方水田倒退著插秧的情景，來比喻佛教「退一步海闊天空」不執著的忍辱精神，可謂妙極。

又比如唐末五代差不多與布袋和尚同時期的景岑禪師（生卒不詳）也有一首流芳百世的禪偈，曰：「百尺竿頭坐底人，雖然得入未為真；百尺竿頭須進步，十方世界現全身。」我們現在有個成語叫「百尺竿頭更進一步」就是從這兒來的，但含義已經改變了。

該禪偈的原意是將學佛比作爬竿。我們都知道，爬竿爬到竿頂不是最終目的，因為不可能一直掛在竿頂，爬到最高都還得回到地上來。景岑禪師以此來說明學佛不能執著於佛，最終目的是要「十方世界現全身」，在現實生活中落實佛法。如果離開活生生的現實生活而陷於佛、佞於佛，還不如不學佛——這就是禪宗為什麼要「呵佛罵祖」的原因。

禪宗的「呵佛罵祖」並非是說沒有佛沒有祖或不要佛不要祖，而是要眾生不執著於外在的佛，而要回到當下的現實生活中，因為佛就在當下，無須拚命外求，誠如舊版《西遊記》主題歌中所唱的「敢問路在何方？路在腳下」，亦如下面這首禪偈（作者是唐朝無盡藏比丘尼）所表達的：「終日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲；歸來笑拈梅花嗅，春在枝頭已十分。」

春天到了，整天到外面去踏青尋春，結果踏破芒鞋無覓處，回到寺院，才發現「春在枝頭已十分」，春就在寺院庭內一棵梅花枝

一花一世界，一葉一菩提。(如地法師 / 攝)

頭上，頗有「眾裡尋他千百度，驀然回首，那人卻在，燈火闌珊處」[26]的意境。無論是「春在枝頭已十分」，還是「那人卻在，燈火闌珊處」，都在在表明了當下才是禪的真正歸處或佛就在當下。

實際上，眾所周知的「一花一世界，一葉一菩提」，也是在開示這個道理，其中「一花」和「一葉」都代表當下，而「一世界」和「一菩提」則代表我們全部的生命世界。我們的生命就在像微小的「一花一葉」似的「當下」中，綻放其「步步生蓮花」之整全和永恆，這就是所謂的「當下即世界」、「當下即永恆」。

「當下即世界」也好，「當下即永恆」也罷，若要用理論語言

26. 辛棄疾：〈青玉案・元夕〉。

把「當下」的佛學含義解釋清楚，是比較困難和麻煩的[27]，但是用「終日尋春不見春……春在枝頭已十分」和「一花一世界，一葉一菩提」之類的禪偈，則能讓人在藝術的語境中領悟其意。中國禪偈與印度佛偈的不同，就在於前者受中國詩歌藝術的影響而具有詩的氣象和品質，以至於中國古代許多詩人在學佛習禪的同時，也都有表達和解釋佛理的禪偈流傳於世。

比如蘇東坡（1037-1101）就是寫禪偈的高手，其〈琴詩〉曰：「若言琴上有琴聲，放在匣中何不鳴？若言聲在指頭上，何不於君指上聽？」這首禪偈表達了佛教「緣起性空」的道理，而題為〈贈東林總長老〉的禪偈則表達了《華嚴經》整個宇宙都是佛的「華藏世界」的意境，詩曰：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身；夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。」「廣長舌」乃是佛的「三十二相」之一，「清淨身」就是佛身。「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身」與著名禪偈「青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若」有著異曲同工之妙。

而更妙的則是蘇東坡的〈廬山煙雨浙江潮〉：「廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消；及至歸來無一事，廬山煙雨浙江潮。」這首禪偈表達了佛教修行或者說學佛的最終目的，就是要回歸「平常心」，而「平常心」則是人間佛教的「終極關懷」，因為人間本來就很平常，關於這一點，我們且來看看當代人間佛教的集大成者星雲大師如是說。

27. 佛在《金剛經・一體同觀分》中對須菩提如是解釋「當下」之含義，曰：「諸心皆為非心，是名為心，所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」大家讀了不見得就能明白其意。

五、星雲大師對佛教的人間解釋

星雲大師對「人間佛教」先後有過兩個不同角度的概括，他稱之為「人間佛教的精神」或「人間佛教的宗要」，其一是「佛說的、人要的、淨化的、善美的」；其二是「家國為尊，生活合理，人事因緣，心意和樂」，這兩個精神或宗要，其基本含義是一樣的，都突出了佛教的人間性。

在星雲大師看來，所謂人間佛教，就是「人要的」佛教，既然是「人要的」，就不能離開人間的「人事因緣」，漫無邊際地來弘揚佛教，這就涉及到要對佛教作人間導向的解釋，如星雲大師經常舉例說，「一張沙發可以用十年，任由兒童蹦跳破壞，因而縮短它的使用年限，這就是殺生；說話斷人希望，也是殺生，甚至浪費時間，都是殺生」，[28] 這是星雲大師對「不殺生」的人間解釋。

按照佛教原本解釋，「殺生」最早是指自殺，後來增加了殺人、殺動物。但是有些對佛教和僧人大不敬者，胡攪蠻纏地追問：吃素不吃肉是為了不殺生，那蘿蔔青菜不也是有生命嗎？吃這些不也是殺生嗎？我們看星雲大師如何解釋「不殺生」：

> 殺生，有廣義的殺生與狹義的殺生。狹義的殺生指殺人，廣義的殺生則凡是世間上生存的萬物，讓他毀滅，都是廣義的殺生。因為不但人有生命，動植物也有生命，乃至山河大地都有生命，甚至時間就是生命，因為生命是時間的累積，所以浪費時間如同殺生；相同的，隨便浪費物品也是殺生，因為物品是大眾的資源，是聚集大眾的因緣而成，所以浪費時間，破壞物質，都是廣義的殺生。

28. 星雲大師：〈佛教對「殺生問題」的看法〉，2011 年 2 月 28 日，http://www.fodizi.net/qt/xingyunfashi/2496.html。

……

所謂生命，就是有生長的機能，它是活的、是動的、是有用的。依此定義來看，我們身上所穿的衣服必定也有生命，我愛惜它，能穿七年、八年；不愛惜它，只穿三、五個月就壞了。同樣，桌子、椅子、車子，我愛惜它，可以用幾十年；不愛惜它，不到幾年就朽壞、腐爛了。

因此，不只人有生命，凡是有用的、活動的、成長的，可以說宇宙萬有都有生命。就以人來說，生命也不僅止於活著的時候吃飯、穿衣等一切活動，即使死亡也是生命的一個階段。

……

世間上罪業最重的無過殺生，世間上最有功勞的無過護生。生命，是一種欣欣向榮，生生不息的延續；生命的存在應該活出真善美的品質。平時我們給予他人道德上的成長，信仰上的增加，事業上的方便，前途上的順利，都是護生；反之，假使一言破壞他人的信仰、慧命，一事使他遭遇困難、阻礙，一行讓人失去所有，一念瞋嫉讓人受到傷害，都名之曰殺生。

所謂殺生，顧名思義，就是使對方沒有辦法生存，斷絕生路，包括自殺、教殺、讚殺。殺生的方式，有的是用有形的刀槍殺害對方，有的是用無形的語言傷害對方，例如說話斷人希望，使他無以生存，或是造謠生事，使他無以立足，都是殺生。殺生有行為上的殺生，有語言上的殺生，乃至有意念上的殺生，甚至「我不殺伯仁，伯仁因我而死」，這種無心之殺雖有殺生之「行」，但無殺生之「心」，罪業往往比較輕。

……

> 生命的定義就是用我們這一期的生命，創造繼起生命的因緣。例如國家、社會、父母、師長、朋友給了我們多少因緣，才得以讓我活著，我也應該結緣，給大家一些因緣。因此，生命的意義就是為未來的生命創造一個更好的因緣，或者說，這一期的生命，是為了給全人類的生命、給大我的生命更多的貢獻。反之，破壞因緣，讓一切美好的事物無法成就，讓世間宇宙萬有無法生存下去，都是廣義的殺生。[29]

這段引文很長，完整地體現了星雲大師對佛教「不殺生」的創造性解釋，以及他「一以貫之」的在任何問題上都照顧人間而不是「照顧話頭」的思考方式。星雲大師所開示的「不殺生」，既保存了「不殺生」作為佛教「五戒」之一的傳統含義，又開出了合乎人間生活實際的新含義。仔細想想也是，誰不知道不應該殺人，哪個會無緣無故去殺豬宰羊、打狗踩貓，但卻往往不知道愛惜「桌子、椅子、車子」，現在大中小學的教室以及各地旅遊勝境，到處被人刻畫塗鴉，在星雲大師的眼裡，這都是不亞於殺豬的「殺生」。

還有上文已經提過，但我願意十遍、二十遍甚至百千萬倍重複提及的，星雲大師說：「一張沙發可以用十年，任由兒童蹦跳破壞，因而縮短它的使用年限，這就是殺生；說話斷人希望，也是殺生，甚至浪費時間，都是殺生。」這樣的「殺生」源於人們沒有一顆對萬物的「敬畏」之心，而對萬物的「敬畏」，乃是包括佛教在內的世界上一切宗教的基礎。可以說，沒有「敬畏」，就沒有宗教，就沒有人間良好的環境和秩序。

29. 星雲大師：〈佛教對「殺生問題」的看法〉，2011 年 2 月 28 日，http://www.fodizi.net/qt/xingyunfashi/2496.html。

我到佛光山時，看見一切東西井井有條，任何地方都乾乾淨淨，而且越是小的東西越顯得精緻，給人一種「無地不春風，有天皆麗日」的愉悅感，我還聽法師說，佛館的廁所被國際旅遊組織評為最乾淨的廁所，這真是一個很偉大的成就。我們現在一般都把賓館飯店整得富麗堂皇，卻讓廁所門搖氣臭。實際上，廁所是最能體現人類文明和人間關懷的場所。佛光山的廁所文化既是對星雲大師敬畏萬物「不殺生」理念的忠實貫徹，也是莊子「道在屎尿」哲學思想的絕好註腳，而對任何思想的最好註腳，莫過於相應的成功實踐。

六、星雲大師的「人間佛教」實踐

星雲大師對佛教「不殺生」的人間解釋，涉及人間生活的方方面面，內涵十分豐富，若順其邏輯推演下去，凡是對人間事物的一切關愛都可以從佛教「不殺生」的角度來加以考察。比如，習近平總書記所說的「歷史文化是城市的靈魂，要像愛惜自己的生命一樣保護好城市歷史文化遺產」[30] 就是不折不扣的「不殺生」，即不殺歷史文化之生，因為歷史文化也是有「靈魂」有生命的。

再比如，我在上課教室門口的牆上看到一則溫馨提示：1. 請愛護教學設備；2. 貴重物品請隨身攜帶；3. 請節約用電。若按照星雲大師關於「不殺生」的說法，這個「溫馨提示」實際上也在提醒「不殺生」。如果愛護沙發是「不殺生」，那麼「愛護教學設備」也是「不殺生」；如果浪費時間是「殺生」，那麼浪費電也是「殺生」；至於「貴重物品請隨身攜帶」，你要是丟了貴重物品，你的希望就要受到重重的打擊，就是在斷自己的希望，這也是「殺生」。

30. 〈習近平：像愛惜自己的生命一樣保護好文化遺產〉，2015 年 1 月 6 日，參見 http://news.xinhuanet.com/2015-01/06/c_1113897353.htm。

星雲大師說，「說話斷人希望，也是殺生」，那麼做事斷人希望更是殺生；不但說話做事斷別人的希望是殺生，就是斷自己的希望也是殺生！總之，每天的身口意三業，不管是斷別人的希望還是斷自己的希望，統統都是殺生。

從這個意義上來說，年底到了，一些企業的無良老闆拖欠甚至扣發辛辛苦苦幹了一年的農民工工資，也是在殺生，儘管他們沒有殺農民工，但是因為斷了農民工高高興興回家過年的希望，所以也是「殺生」。

為了杜絕此類發生在農民工身上的「殺生」現象，亦即「如何破解城市內部二元結構」，一直讓李克強牽掛於心。在改革開放前沿城市廣州，他了解外來務工人員生活情況、考察危舊房改造時說：「我們要的是包容性發展，必須改善農民工、城市困難群體的生活條件，營造平等競爭的市場環境，努力提供均等化公共服務，給他們縱向流動的公平機會，『讓他們生活有希望、奮鬥有回報』。」[31] 這顯然也是星雲大師意義上的「不殺生」。

可見，無論是習總書記關於保護歷史文化的指示，抑或是李克強總理就如何給農民工創造更好發展機會的談話，都可以從星雲大師「不殺生」的角度來加以解釋。基督教有所謂的「希望神學」（Theology of Hope），在我看來，星雲大師的「不殺生」思想就是一種「希望佛學」。

「希望神學」認為「宗教乃是絕望者的希望」。實際上，無論是基督教的「希望神學」，還是星雲大師的「希望佛學」，都是要給予人們希望，尤其是要給予弱勢群體希望，更要給那些因種種原因而

31.〈李克強：讓農民工生活有希望奮鬥有回報〉，2015 年 1 月 7 日，參見 http://news.sina.com.cn/c/2015-01-07/023931368160.shtm。

絕望的人希望。李克強總理說要給予進城打工的農民希望，實際上，不但在大陸，就是在台灣，農民都是弱勢群體，有的甚至還正處於無助的絕望之中，需要政府和外界的關愛，至少要給予他們希望。

星雲大師在台灣發展人間佛教的過程中，就做過一件給予農民希望的事，那就是「賣荔枝」。

大樹鄉民多以種水果為生，但會種水果，卻不會賣水果，利潤都被中間商賺取了。年景不好的時候，很多人因此血本無歸。星雲大師知道後，告訴慧傳法師：我們或許可以幫一點小忙，既然是中間人剝削，那換我們來做中間人，在每年五六月份的水果生產期，試辦「國際水果節」，農民認為一斤多少錢就給多少錢，直接向農民購買一百萬斤的荔枝，邀約信徒以原價幫忙分銷，佛光山只作為橋梁。

佛光山全山總動員，協助荔枝農包裝荔枝。

水果節期間，晚間法師們收拾攤位時，有小朋友跑來說：「我也要幫忙，爸爸媽媽要我來的。」等到售賣快到尾聲了，慧傳法師檢查清單，發現有幾家沒有採購到，於是去問村民，他們說：「很抱歉，今年的水果賣相很差，我不能賣給你，不能把佛光山的招牌砸了。」曾經有荔枝在短時間就發黴變質了，村民聽到風聲，也會內部開會警告：「人家佛光山對我們這麼好，我們怎麼能把這麼差的荔枝拿出來呢？」

寺廟協助賣荔枝會不會太商業化？慧傳法師說，從古至今佛教裡確實沒有賣荔枝的，這是不是佛法呢？星雲大師說，什麼是人間佛教？其實就是「佛說的，人要的，淨化的，善美的」。「佛說的」，佛陀沒有說賣荔枝，但佛陀說要慈悲。村民血本無歸了，佛光山幫助他們，是很單純的心願。「人要的」，為了荔枝有賣相，星雲大師甚至教法師們怎麼搭帳篷。「攤位前退後一米再搭。五月天是南部太陽正熱的時候，而且是梅雨季節，買荔枝的人如果淋到雨、曬到太陽，他們的購買欲望就不高了。所以哪怕犧牲一點店面，也要留一條步道。店面後再留一米，置放貨物。帳篷與帳篷之間會漏水，要用帆布包起來，將水引導到後面去。帳篷的前端，放置乾冰噴霧器，人會覺得涼快，但身體不會被噴濕。」

「淨化的」，「善美的」，更是自然而然的。通過協力賣荔枝，村民們自然會生出感恩心和品牌意識。[32]

中國古代佛教有所謂「農禪並重」之家風，而星雲大師則別開生面來個「商禪並重」，在佛光山辦「國際水果節」，「在點點滴滴中把佛法化入人間……這也是『人間佛教』幾十年來深入台灣社

32. 賈冬婷：〈星雲大師：以出世的心，做入世的事〉，《生活週刊》，2014 年 7 月 3 日，參見 http://www.lifeweek.com.cn/2014/0703/44654.shtml。

星雲大師前往大樹國際水果節各商家關心，賣荔枝的老闆娘歡喜的拿一大串荔枝要與大師結緣。

會的一個縮影」[33]，將人間佛教「佛說的，人要的，淨化的，善美的」這個理念淋漓盡致地展現在「賣荔枝」的商業活動中，將佛教的慈悲轉化成了農民歡笑，真所謂佛法落地，荔枝出手；農民獲益，顧客高興，方方面面都滿意，眾生歡喜佛歡喜，一幅世出世間不二的美麗圖景。

世間百工宇宙萬物中莫不有佛法，星雲大師領導佛光山僧團協助農民賣荔枝，在賣荔枝的過程中，同時也把佛法傳出去了。

33. 同註 32。

七、荔枝與人間佛教的佛法

我從星雲大師堪稱不可思議的荔枝推廣中，忽然領悟到荔枝可以用來譬喻人間佛教的佛法，此話怎講？我們都知道，水果有兩種，一種是可以帶皮吃的，比如蘋果、梨子、桃，只要皮乾淨沒農藥殘留；一種是必須剝掉皮或殼才能吃，比如荔枝。

從人間佛教的角度看，佛法就像荔枝。表面上看來，佛法似乎是遠離人間的，與人間無關，但是在人間佛教看來，佛法的內涵都是人間的，猶如荔枝，荔枝的殼疙疙瘩瘩、釘釘刺刺，沒法直接吃，但其醜陋的外表下卻是晶瑩圓潤、水嫩甜糯的荔枝肉，去掉殼，就能赫然見到「波羅蜜」。

佛法難道不是這樣嗎？舉凡「阿耨多羅三藐三菩提」、「色即是空，空即是色」、「是實相者，即是非相，是故如來說名實相」，這些佛學語言艱澀難懂，令人一頭霧水；然而，星雲大師卻能剝去這層艱澀的語言外殼——也就是前文所討論的，他對佛法的「人間解釋」——而露出人人喜嘗的人間佛教「荔枝肉」與眾生分享。

星雲大師這種人間佛教「荔枝佛學」，不禁使我想起南懷瑾（1918-2012）「鐵饅頭」理論。南先生在談到禪宗時說：「禪門一宗，既不據於教典，又無軌則可循，摒棄文字，壁立萬仞，如一個鐵饅頭，叫人無下嘴處。」[34] 他後來又對其「鐵饅頭」理論作過如下的解釋：

> 我們要研讀唐、宋以來的禪宗典籍，如果對於中國文學沒有相當修養，那就會如古代禪師們所說「咬鐵饅頭」相似，就有無法下嘴的可能，尤其自中庸到宋、明、清的禪學，

34. 南懷瑾：《禪海蠡測》，參見 http://www.hhfg.org/xxsz/f272.html。

> 更進一步已與中國文學結了不解之緣，隨處與詩、詞、歌、賦等文學會流，倘使從純粹的白話國語文學入手，恐怕極難了解其究竟。[35]

南懷瑾先生的意思是說，禪宗的典籍——應該是指其中諸如「如何是佛？青州布衫重七斤」或「如何是祖師西來意？青磚綠瓦」之類的「公案」和「機鋒」——很難理解，就像個「鐵饅頭」一樣，難以下嘴。我想，南先生的這個「鐵饅頭」說法可能源於藥山惟儼禪師（737-834）的「蚊子上鐵牛」。

藥山惟儼禪師有一次對馬祖道一禪師（709-788）說：「某甲在石頭處，如蚊子上鐵牛。」[36]意思是說：我在石頭希遷禪師（700-790）處參學，對他所說的話，一點都不懂，就像蚊子上鐵牛叮咬不動。我覺得，無論是藥山惟儼的「鐵牛」還是南懷瑾的「鐵饅頭」，用它們來比喻佛法禪機，都不如荔枝形象來得管用。因為，佛法絕不可能像「鐵牛」或「鐵饅頭」那樣根本咬不動，要是這樣咬不動，佛法還怎麼傳播？佛法應該就像荔枝一樣，有著佛首一樣的外表，但剝開來，裡面卻是湯圓一樣的人間美食，遠非「鐵牛」和「鐵饅頭」所能望其項背。正因為荔枝在佛首的外表下蘊藏著人間美食，所以星雲大師「荔枝學」就有芸芸眾生來響應。

被貶流放嶺南「處江湖之遠」的蘇東坡也喜歡吃荔枝，他的〈惠州一絕〉可為證：「羅浮山下四時春，盧橘黃梅次第新；日啖荔枝三百顆，不辭長作嶺南人。」

我以解釋學允許的方式來理解，有著很高佛教境界的蘇東坡以荔枝來比喻佛法，「日啖荔枝三百顆」就是意指自己天天學佛。因

35. 南懷瑾：《佛學與禪宗》，參見 http://www.hhfg.org/xxsz/f68.html。
36.《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565, p. 109。

為有了佛法，所以即使過著流放的生活，他也是法喜充滿，甚至願意「不辭長作嶺南人」，而其〈定風波・常羨人間琢玉郎〉一詞正好表達了這樣的人生關懷，該詞下闋曰：「萬里歸來年愈少，微笑，笑時猶帶嶺梅香。試問嶺南應不好？卻道：此心安處是吾鄉。」

此處的「試問嶺南應不好？卻道：此心安處是吾鄉」實在可與「不辭長作嶺南人」互參。為什麼「不辭長作嶺南人」呢？因為「此心安處是吾鄉」，而這不就是「心淨國土淨」、「心安天下安」的人間佛教理念嗎？

八、多餘的話：佛法與荔枝

文章寫到這裡，本可以圓滿結束了，但是我還意猶未盡，想再寫幾句，但願不是狗尾續貂。

佛法乎？荔枝乎？荔枝的外形像佛首，而荔枝肉又圓甜晶瑩似甘露，這甘露在佛教中也比喻佛法。佛法雖好，但也不能執著，若執著於佛法照樣生煩惱，就像荔枝雖可口，但吃多了也會上火一樣。星雲大師曾說「有佛法就有辦法」，而辦法是靈活隨緣應機而變的。

正因如此，所以佛光山幫忙農民賣荔枝，其他佛寺也可以，但在沒有荔枝地方，就不一定要賣荔枝了，賣橘子、賣西瓜、賣葡萄都是可以的；甚至不一定賣什麼，工農商學兵，三百六十行，行行有佛法，行行有人間佛法。

心淨則國土淨（高爾泰／繪）