

分类号_____ 密级_____
UDC _____ 编号_____



云南师范大学
YUNNAN NORMAL UNIVERSITY

硕士研究生学位论文

论文题目：虚云禅师看话禅研究

学 院 _____ 哲学与政法学院
专 业 名 称 _____ 宗 教 学
研究生姓 名 _____ 杜娟 _____ 学 号 _____ 12010107003
导 师 姓 名 _____ 明清 _____ 职 称 _____ 讲师

2015 年 5 月 11 日

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：杜娟

2015年5月11日

学位论文版权使用授权书

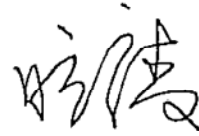
本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权云南师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

学位论文作者签名：杜娟

2015年5月11日

指导教师签名：

2015年5月11日



摘要

虚云禅师禅学思想的精华是“看话禅”，他的“看话禅”禅法在现代中国佛教的恢复和重建中显示出巨大的生命力。研究虚云禅师的“看话禅”可以揭示他整个禅学体系的精神面貌。本论文从五方面对虚云禅师的看话禅的禅法进行探讨：（1）看话禅的戒律基础。主要论述“以戒为本”和“整顿丛林制度和禅门规约”。（2）看话禅的真如本体及见性。探讨“以真如为本体”和“以‘见性’为根本”。（3）见性的禅法及其次第。研究虚云禅师看话禅的禅法及其次第，认为其禅法见性次第是“初关”、“重关”及“牢关”。（4）看话禅与净土的融合。分析看话禅的思想渊源和“禅净圆融无碍”，认为其看话禅是对禅宗史上参话头禅和净土宗的持名念佛法门的会通，提倡禅净不二，主张“自性弥陀，唯心净土”。（5）看话禅的经论依据。揭示其禅法的主要经论依据为《楞严经》、《大乘起信论》、《六祖坛经》和《阿弥陀经》，他的心性论思想以《大乘起信论》的“心真如”思想为依据，他修行的禅定境界以《楞严经》的自性定为指导理论。

关键词：虚云；看话禅；话头；见性；真如

Abstract

The essence of Zen Master Xuyun's Zen thought is the concept of "Seeing Word Zen," which has shown significant vitality in the restoration and reconstruction of modern Chinese Buddhism. The study of Zen Master Xuyun's concept of "Seeing Word Zen" can reflect the whole system of his Zen spirit. Thus this thesis took his concept of "Seeing Word Zen" as its subject of study and this study would be approached from five aspects: (1) the precepts foundation of the Seeing Word Zen. This section would address his concept of "taking precept as foundation" and rectifying the Zen temple's pure rule and regulation. (2) The *tathatā* ontology and Realizing Self-nature of the "Seeing Word Zen." This part approached his teaching of "taking *tathatā* as ontology" and "taking Realizing Self-nature as reality." (3) The method and order of Realizing Self-nature. This part would be a study of the method and order of Realizing Self-nature regarding his "Seeing Word Zen," and believed that the order of his Realizing Self-nature Zen was the "First Realization," "Second Realization" and "Last Realization." (4) Merging the Seeing Word Zen with Pure Land School. This part researched the origin of Seeing Word Zen and analyzed the perfection of merging Zen with Pure Land, and pointed out that the "Seeing Word Zen" has interacted value between Texting-case of the history of Zen Buddhism and the Pure Land School's "chanting Buddha's name teaching," indicated that Zen and Pure Land are not two, and that "Self-nature is *Amitābha*, Mind-only is Pure Land." (5) The dependent upon the Sutras and treatises. This part pointed out that his Zen teaching depended upon *Shurangama Sutra*, *the Awakening of Faith in Mahayana*, *the Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra* and *Amitābha Sutra*; and that his idealism depended upon Suchness Mind (*tathatā*) teaching of *the Awakening of Faith in Mahayana*, his state of practice of Zen used the Self *Samadhi* of the *Shurangama*

Sutra as its guiding theory.

Key Words: Xuyun; Seeing Word Zen; the Source of Word; Realizing Self-nature; Tathatā

目 录

摘 要	I
Abstract	II
绪 论	1
第一章 看话禅的戒律基础	5
第一节 以戒为本	5
第二节 整顿丛林制度和禅门规约	11
小结	14
第二章 看话禅的真如本体与见性	15
第一节 以真如为本体	15
第二节 以“见性”为根本	19
一、“见性”在看话禅中的重要性	19
二、“见性”即“无念”	22
小结	24
第三章 见性的禅法及其次第	25
第一节 虚云禅师的看话禅的禅法	25
一、虚云禅师看话禅的渊源	25
二、话头与看话头	27

三、 话头与疑情	30
第二节 见性的次第：“初关”、“重关”及“牢关”	31
一、 专精参禅，高旻悟道破“初关”	32
二、 悟后修行，为破“重关”和“牢关” 积功累德	34
小结	36
第四章 看话禅对禅与净土的会通	37
第一节 思想渊源	37
第二节 禅净圆融无碍	41
一、“阿弥陀佛”名号	41
二、 禅净不二	42
三、 对永明延寿“禅净四料简”的诠释	46
小结	48
第五章 看话禅的主要经论依据	49
第一节 《楞严经》	49
第二节 《大乘起信论》	52
第三节 《六祖坛经》	55
第四节 《阿弥陀经》	59
小结	64
结 论	65
附 录	67

目 录

参考文献	73
攻读学位期间发表的学术论文和研究成果	78
致 谢	79

绪 论

虚云禅师（1840-1959）是我国近现代的禅宗泰斗，他重新接续了禅宗五宗法脉，中兴禅宗道场，重振禅门清规戒律，培养大批杰出人才，为现代中国佛教的复兴作出了杰出的贡献。他的禅学思想的核心是“看话禅”，“看话禅”又称“看话头禅”，是中国禅宗历史上参究话头的禅法，考虚云禅师法汇，看话禅和看话头禅的内涵完全一致。鉴于现代学者如方立天、黄夏年等人多用“看话禅”一词，故本论文将虚云禅师的参话头禅法称为“看话禅”。虚云禅师的看话禅法注重戒律，“以戒为师”，主张禅净不二，继承达摩（？-535）初祖的“籍教悟宗”的宗风，在现代中国佛教的重建中发挥着承前启后的作用。

五宗法脉指的是禅宗的沩仰宗、云门宗、临济宗、曹洞宗、法眼宗五大宗派。虚云禅师接妙莲禅师临济宗法脉成为第四十三代传人，续曹洞宗法脉成为第四十七代传人，续法眼宗良庆禅师法脉成为第八代传人，续沩仰宗词铎禅师法脉成为第八代传人，续云门宗深静禅师法脉成为第十二代传人。

他一生所复兴的道场有广东六祖道场南华寺、云门宗祖庭云门寺、江西真如寺、云南大理祝圣寺、昆明西山华庭寺和福建涌泉寺等八十多座。

他根据佛教戒律及古代禅宗丛林清规结合当时佛教的具体情况制定了《禅堂规约》、《库房规约》、《客堂规约》、《水陆法会念诵执事规约》、《学戒堂规约》、《云水堂规约》、《大寮规约》和《戒堂规约》等约二十种禅门清规，这些清规维护了僧团合和共修，为续佛慧命提供了制度保障。

虚云禅师培养出的弟子有百万之众，遍布中国大陆、东南亚及北美洲等国家和地区，著名的有本焕、圣一、宣化、佛源、净慧、传印和一诚等弟子，他们为现代中国佛教的重建作出了卓越的贡献。

方立天. 中国佛教哲学要义[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2012, 808-810. 黄夏年. 虚云和尚的看话禅理论浅析. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 498-511. 郑真熙. 默照禅与看话禅比较研究[D]. 台北: 国立师范大学国文研究所博士论文, 2002. 周艾纶. 从宋代默照禅探讨诸宗融合的实践——以宏智正觉为主, 真歇清了为辅[D]. 台北: 中华佛学研究所硕士毕业论文, 2008. 许淑雅. 高峰原妙之看话禅法研究——以《高峰原妙禅师禅要》为中心[D]. 台北: 法鼓佛教学院佛教学系硕士论文, 2009.

“以戒为师”的提法出自《遗教经》等。《遗教经》载佛在入灭前的最后一次说法：“汝等比丘，

研究虚云禅师“看话禅”之目的在于:(1)试图通过对“看话禅”的系统研究全面、准确地反映出虚云禅师的整个禅学思想体系。(2)考察他的“看话禅”在继承传统禅学基础上如何有所创新,如何提出自己独到的见解和有创见性的新观点、新理论,以及对现代中国禅学的发展作了新思想的补充和进一步的完善。(3)考察禅宗在中国近现代社会中的信仰特征及其发展趋向。

研究的意义在于:(1)为党和政府关于积极有效地引导佛教与中国特色社会主义社会相结合的相关决策提供科学依据,为贯彻落实党的十八大关于“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”等问题提供参考。(2)为全面客观认识虚云禅师禅学思想及其创新之处提供系统的理论知识。

近年来,虚云禅师的禅学思想已经引起国内外学术界的广泛关注,一些学者作了探索性研究,现有成果主要包括四个方面:(1)虚云禅师的禅学思想。陈兵等人总结了虚云禅师的禅学思想,论述了虚云禅师看话禅的特点及其参究方法。(2)虚云禅师生平研究。徐清祥等人论述了虚云禅师的生平,阐述了

于我灭后,当尊重珍敬波罗提木叉,如闇遇明,贫人得宝;当知此则是汝等大师”(《遗教经》《大正藏》第12卷,第1110页)。佛的最后教导是他在世时以他为师,他入灭后弟子应当重视戒律“以戒为师”。大乘佛教兴起后,这一精神在大乘经典中得到充分发挥,例如《华严经》云:“戒为无上菩提本,长养一切诸善根。”(《华严经》《大正藏》第9卷,第433页)。《梵网经》载:“戒为明日月,亦如璎珞珠,微尘菩萨众,由是成正觉。众生受佛戒,即入诸佛位,位同大觉已,真是诸佛子”(《梵网经》《大正藏》第24卷,第100页)。

“籍教悟宗”是指借助佛教教理来指导禅宗关于明心见性的禅法,这种方法是达摩祖师在其《四行观》中首次提出。达摩.四行观[M].明尧,明洁.禅宗六代祖师传登灯法本[M].石家庄:河北禅学研究所印行,2004,14.

朱晓明.认真学习十八大关于宗教工作的重要论述[N].中国民族报,2012,18(12),12.

陈兵.虚云和尚的禅学思想[J].普门学报,2004,19(1),137-139.姚卫群.纪念云居虚云发展当代佛教.纯闻.虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C].南昌:云居山印行,2014,405-409.冯学成.虚云老和尚及其禅法——读《虚云老和尚年谱、法汇》[C].吴言生.中国禅学[C].(第2卷)北京:中华书局出版社,2003,416-426.尹文汉.南华一代中兴祖五叶流芳万古扬——虚云和尚中兴禅宗的重要贡献[J].池州学院学报,2011,1(1),85-87.释惟升.虚云和尚留给今人的启示[J].佛教文化,2009,12(2),59.董群.虚云禅师的修行观述评[J].南京林业大学学报(人文社会科学版),2004,1(3),30-33.见栋.虚云和尚对当代禅宗之影响[J].宗教学研究,2004,4(12),157-159.张庆松.云南鸡足山禅宗“看话禅”探析[J].云南社会科学,2012,3(5),134-138.黄夏年.虚云和尚的看话禅理论浅析.纯闻.虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C].南昌:云居山印行,2014,498-511.程佳琳.虚云和尚禅学研究[D].南昌:南昌大学,硕士论文,2012.田青青.虚云伦理思想研究[D].武汉:湖北大学,硕士论文,2001.陈育民.虚云禅师(1840-1959)与近代中国佛教[D].台北:国立清华大学,硕士论文,2001.

他对国家、社会及宗教文化发展作出的突出贡献。（3）虚云禅师禅净融合思想的研究。黄家章等人论述虚云禅师禅净融合思想，认为他提倡禅净不二、通过念佛名号、参究“念佛是谁”的方式来观照自心、断除妄想，从而达到明心见性的目的。（4）虚云禅师的行业实践之经验和启示。魏建震等人对虚云禅师修道弘法作了研究，对他禅学实修及经典依据作了深入探究。

这些研究成果表明，学术界在对虚云禅师研究的过程中提出了一些富有价值和启发意义的思想观点，同时也存在着明显的不足之处：（1）对虚云禅师禅法研究的视角不统一。有的从纯粹理论方面进行论述，有的从禅净融合的角度出发等等，但绝大多数研究者尚未从“看话禅”的角度对虚云禅师的禅学思想体系进行研究。（2）研究内容不全面，对虚云禅师禅法体系中的一些重大问题如戒律基础、系统的经论依据和见性的次第等方面研究不够。（3）对他的“看话禅”禅法未作全面、深入、广泛的系统研究。虽然有的现有研究成果也对“看话禅”作了探讨，但是只作片面的研究，未对其经论依据、戒律基础、真如本体等重要思想作深入的考察。所有这些不足之处表明，虚云禅师“看话禅”禅法仍然是个还没有全部解决的，有待进一步研究的课题。

为此，本论文以虚云禅师的“看话禅”为研究对象，试图通过对其“看话禅”之禅法基础、思想渊源、经论依据、参究方法、真如本体、见性次第、话头内涵、疑情生起和禅净融合等问题进行考察，反映其“看话禅”禅法如何在继承中国传统禅学基础上提出自己独到的见解和有创见性的新理论、新观点，为现代

徐清祥. 虚云大师的最后十年. 释妙峰. 关于禅的研究与探讨[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004, 446-452. 黄夏年. 虚云大师与七塔寺. 吴言生. 中国禅学 [C]. (第3卷)北京: 中华书局出版社, 2004, 298-309. 拙缙. 虚云和尚行业记[J]. 法音, 1989, 3(12), 6-12. 曹国庆. 振兴六大祖庭弘演五宗宗风——读《虚云和尚传》[J]. 世界宗教文化, 2000, 3(9), 60-61.

黄家章. 虚云法师的禅净统合观及其现代意义. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 547-553. 释如祥. 虚云禅师的禅教观. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 540-546. 黄崑威. 试论虚云和尚的禅净会通思想. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 554-561. 海慧. 虚云和尚人间净土思想探微[J]. 法音, 2009, 11(11), 26-35. 苏树华, 黄伟龙. 虚云禅悟圆融观. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 530-539.

魏建震. 虚云和尚的修道弘法与《楞严经》. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 638-645. 姚彬彬. 虚云禅师对《楞严经》的诠释. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 646-651.

中国佛教的恢复和禅学的发展注入新鲜的生命力。

本论文的研究方法主要采用文献研究、实地调查、诠释学和专家咨询作为研究方法对此问题展开深入探讨。论文的总体框架结构是：第一章，看话禅的戒律基础；第二章，看话禅的真如本体与见性；第三章，见性的禅法及其次第；第四章，看话禅对禅与净土的会通；第五章，看话禅的主要经论依据。

收集和分析国内外有关虚云禅师禅学思想的研究文献和理论成果，特别是有关虚云禅师“看话禅”研究的资料，增强研究结论的科学性、权威性和可靠性。

虚云禅师一生停留最久的省份是云南省，他在云南弘法二十六年，主要道场是大理市鸡足山，为此本人选择鸡足山作为实地调查点，并于2014年11月参加鸡足山纪念虚云禅师成立鸡足山佛教会一百周年的“首届‘鸡足山迦叶宗风与山林佛教’国际学术研讨会”、参与观察和深度访谈等方法，收集有关虚云禅师的资料。

本论文用诠释学诠释虚云禅师的话头、疑情、真如以及看话禅等概念。关于佛教诠释学的具体研究方法见：（1）Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics*（佛教诠释学），Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.（2）Karma Lekshe Tsomo, “Everyday Dharma and Perfect Enlightenment: Contemporary Buddhist Hermeneutics.”（日常佛法和完美的开悟：当代佛教诠释）*Religion East and West* 4, no. 4 (June 2004): 61-76.（3）Peter N. Gregory, “Chinese Buddhist Hermeneutics: The Case of Hua-yen.”（中国佛教诠释学：以华严宗为案例）*Journal of the American Academy of Religion* 14, no.2 (February 2004): 231-249.

通过参加“首届‘鸡足山迦叶宗风与山林佛教’国际学术研讨会”个别访谈、专家咨询和电子邮件请教等形式，充分咨询北京、上海和广州等地大学及研究所佛学专家的意见和建议，取长补短，提高研究质量。

第一章 看话禅的戒律基础

虚云禅师所倡导的看话禅是以严格的戒律为基础的，在他看来“戒为无上菩提本”，参禅必须“以戒为本”、“以戒为师”。为了全面深入了解虚云禅师看话禅的禅法，不仅要从理论上，还要从实践中探讨其看话禅与戒律的内在本质关系。为此，本章节将从“以戒为本”和“整顿丛林制度和禅门规约”两方面对看话禅的戒律基础进行考察。

第一节 以戒为本

看话禅参究话头的过程即是断除妄想的过程，因为只有断除妄想，才有可能“见性”，然而只有严执戒律，才能断除妄想为“见性”打下坚实基础。“以戒为本”是虚云禅师看话禅的重要原则，有鉴于此，他在开示录《戒律是佛法之根本》中提到：

“……佛法之要，在于三无漏学。三学之中，以戒为本，良以由戒生定，由定发慧；若能持戒清净，则定慧自可圆成。”

这是他于一九五五年在云居山传戒法会上给受戒弟子们的开示，引文中“三无漏学”指的就是戒、定、慧三学。因凡夫众生有贪嗔痴烦恼，故“三学”在众生层面而言名为“有漏”，若能超脱贪嗔痴烦恼则名“无漏”。《楞严经》第六卷云：“摄心为戒，因戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学。”

在佛教解脱论中，不论是通过修行“三学”而获得解脱的小乘佛教，还是强

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 333.

《楞严经》，《大正藏》第6卷, 19, 131.

调修习“六度”来达到成佛境界的大乘佛教都非常重视守戒的重要作用。因此，虚云看话禅的修行理论中很重视“戒定慧”三学的重要作用，三学是其看话禅修行中的重要组成部分。虚云禅师一生严持戒律、以戒为本，他的禅定功夫之深厚在中国佛教史上实属少有，然而他本人时时强调他的禅定乃由戒生定，由定发慧，如果看话禅的参究者们能够持戒清净，就可以自然圆满成就禅定和智慧。为此，他特别强调“心戒不二”，真正的解脱之道是“观心”与守戒的完美结合。因此，他说：“心外无戒，戒外无心；心戒不二，号曰菩提。”

那么，他所谓的戒律包含哪些内容呢？他在开示录中说道：

“……佛所制戒，以要言之，大分三种：（一）在家戒，谓五戒；（二）出家戒，谓沙弥，沙弥尼戒，比丘、比丘尼具足戒；（三）道俗通行戒，谓菩萨三聚戒。”

可见，被他奉为看话禅根本的戒律是指：（1）在家戒，即佛教五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒；（2）出家戒，亦即沙弥、沙弥尼戒和比丘、比丘尼具足戒；（3）在家出家通行戒，即菩萨三聚戒。这是佛教的全部戒律，可以说，自佛教创立以来，由于戒律不断得到完善，佛法也才得以传承，佛教修行体系才日趋完整，如此修行者为得以解脱而努力精进修行也才有戒律可依，这也是保持心性无妄想杂念以致明心见性的前提条件。虚云禅师在日常参究看话禅中是以戒律为准则来规范自己的言行和思想的，因为戒律有防非止恶的功能，他是通过对戒律的戒法、戒体、戒行和戒相之论述来诠释这一思想的，其开示录《戒是佛法之根本》云：

“戒有戒法、戒体、戒行、戒相之分……当受戒时，领纳戒法于心胸……有防非止恶之功能，是名戒体……戒行者，得戒体已，于日用中，动静云为，任运止恶，任运修善，顺本所受，不越毗尼，则世出世间，一切行门，无非戒行，并非离一切行外，别有所谓戒行者……上来所说，虽分四种，其实是一。转凡从圣，名戒法；总摄戒心，名戒体；三业造修，名戒行；览而可别，名戒相。由法成体，因体起行，行必据相。当知戒相者，即是

绍琪. 楚山绍琪禅师语录[M]. 成都: 成都石经寺印行, 2005, 22.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 333.

戒法之相，复是戒体之相，又是戒行之相……盖恶业非境不起，非心不成；善戒也是非境不发，非心不生。”

引文充分表明，在他看来，他以戒律为看话禅根本前提的原因，是因为戒体和看话禅的自体都是众生的真如心，这种“真如心”虚云禅师在其看话禅中多称之为“自性”、“自心”或“本性”、“本心”，《四分律》、《五分律》、《十诵律》和《菩萨戒经》从戒律角度而言视之为“戒体”——亦即虚云禅师所谓的当受戒之时，领纳于心胸中的那种防非止恶之功能。虚云禅师认为戒体是从总摄戒心方面而言的，如果从“转凡从圣”视角看，则名之为“戒法”；从“三业造修”考察，名“戒行”；从“览而可别”角度考量，则名“戒相”。它们之间的关系是由法成体，因体起行，行必据相。

其实，六道众生的“真如心”的法性和法相就像水和波一样是不二的，但释迦佛善巧方便，从能悟之教为真如方便安立了戒法、戒体、戒行、戒相四个特性，这就是虚云禅师所谓戒法、戒体、戒行和戒相表面上虽分四种，实际上是统一的。如果谨遵佛制严持戒律，转凡成圣，这就是戒法；如果都摄六根回光返照，去妄证真就是戒体；具体持守戒律的行为就是戒行；戒律的具体条文就是戒相。从“真如”空性的层面而言戒律的这四种特征都是“真如自性”所具有的。戒律学的“戒法、戒体、戒行、戒相”，在《大乘起信论》体、相、用的视野下，戒体是真如自性的体，戒相是真如自性上所显示的种种相状，戒行是真如自性所显示的各种功用，戒法为众生自性心所显现的戒体、戒行和戒相。这些与参

虚云. 戒是佛法之根本. 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示). 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 334-335.

《四分律》，见《大正藏》第22卷，别称为昙无德律、四分律藏，共六十卷。原本是印度上座部系统法藏部的戒律，为姚秦佛陀耶舍与竺佛念共同翻译。其内容主要分为初分、二分、三分、四分四大部分。

《五分律》，见《大正藏》第22卷，共有三十卷。全称为弥沙塞部和醯五分律，简称为弥沙塞部律。因文章内容由五部分组成，因此又称为五分律。

《十诵律》，见《大正藏》第23卷，别称为萨婆多部十诵律，为姚秦弗若多罗和鸠摩罗什共同翻译。全书共有六十一卷，分为十诵，因此称之为《十诵律》。

《菩萨戒经》，本经为收集有关菩萨应受持戒律的经典。总共分为四大类：(1)北凉昙无讖所译之菩萨地持经，见《大正藏》第30卷。(2)姚秦鸠摩罗什所译之梵网经，见《大正藏》第24卷。(3)菩萨璎珞本业经，见《大正藏》第24卷，别称为璎珞经，为姚秦竺佛念所译。(4)三种菩萨戒本，见《大正藏》第24卷。

禅是圆融无碍的，比如在看话禅中之因“见性”而“心体离念”之“无念”境界是指没有染污的心体，这就是无相的戒体，此时如果有分别妄想心，甚至贪嗔痴的念头生起即是犯戒。这就是他的看话禅禅法“以戒为本”、“以戒为师”的根本理论依据。这种禅和戒的关系印顺法师在其《中国禅宗史》中称为“戒禅合一”。

由于戒律在参禅中扮演如此重要的地位，如法传戒至关重要。为给参禅建立合乎佛法，如法如律的根本前提，虚云禅师始终以强烈的责任感和使命感为使佛教戒律的复兴而不断努力和奔波。特别是在近代以来，国家处于内忧外患的动荡中，佛教发展也受到了很大的冲击，佛教的发展一直不景气，甚至常常出现衰颓和混乱的现象，禅师为维系佛法可谓呕心沥血，他说：

“佛法之败，败于传戒不如法。若传戒如法，僧尼又能严守戒律，则佛教不致如今之衰败。”

他认为戒律是佛教僧团应当遵从的最基本的也是最重要的组织规则和制定，有了戒律的规范，僧众才能如法的生活和修行，寺院也才能更好的建设和发展，最终禅法也才能得以传播和普及。

清末民初，禅宗与净土宗是中国社会上比较流行的两大宗派，然而当时两者都只注重参禅、念佛，却忽略了戒律的重要性，虚云禅师也同样看到了这种现象，于是指出：

“现在的佛法，比较盛行的，是净土与禅宗。但一般僧众，都忽略了戒律，这是不合理的。”

他认为禅宗和净土宗因其有自己独特的解脱之道而修持者较多，然而不论选择何种解脱之道都应该以坚守戒律为基础。在他看来，末法时期佛教的弘法难免遇到重重的障碍，一方面是因为在当今的时代下，人们对佛法普遍不理解对戒律又有诸多的偏见，另一方面是因为佛教为世人所诟病，佛教内部也有导致其败落的因素，面对社会中出现的种种现象，他提出是到了重振戒律的时候了，

释印顺. 中国禅宗史[M]. 北京: 中华出局, 2010, 50-54.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 3.

净慧. 虚云和尚年谱法汇[C]. (增订本), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 448.

只有通过传授和持守戒律的方法，才能继承和延续佛教的优良传统，佛教也才能继续发展下去。作为佛教存在和进一步发展的载体的僧人能够做到持戒才能保证僧团的统一性和纯洁性。

在虚云禅师看来，戒律是佛教信仰存在的前提也是信仰者坚持佛教信仰的根本保证，所以要想使看话禅健康发展，就得重振戒律。世界万物都在因果业力律的支配下运行，无一例外。佛教讲究深信因果，真正参究看话禅的人，是深信因果报应的真实存在及其存在的普遍性的，因此生起的对戒律的信仰、敬畏才是正信，这样的信众才会自觉按照佛法的要求去修行看话禅和生活，这就是戒律体现出来的重要作用。禅师常常告诫身边的人：

“一举一动，谨慎护持，戒慎于初。既无恶因，何来恶果？纵有恶果都是久远前因，既属前因种下，则后果难逃。故感果之时，安然顺受，毫无畏缩，这就叫做明因识果……不在境上妄生憎爱，自然能放得下，一心在道。”

生活中的善恶因果报应并非凭空产生，往往是因为世人没能坚守戒律造了恶因招致的恶报，社会中悲天悯人的事件总是牵动这人们的心，如果人们能够进一步想到现象背后的因与果，那么就能够更好的规范自己的一言一行，乃至一个小小的念想，这才是避免悲剧发生的最佳方式。如此一来，就更能坚定信心，坚强意志，日常生活中也就能做到“君子坦荡荡”，无愧于自己，无愧于社会。

儒家思想在炎黄子孙的思想中是根深蒂固的，道教是中国的本土教派，土生土长于中华民族的大地上，作为外来的佛教要想在中国的土地上落脚并逐渐发展，就必须处理好中国儒释道三家之间的关系，三者才能相互影响并相互促进，这就是禅。虚云禅师对此有过不少论述，特别是有关戒律方面，他提出要把佛教依守戒修行的看话禅与日常生活中为人处世、人格培养紧密联系起来，在现实社会中净化人心、觉悟人生、奉献人生、服务社会。世俗的思想中认为立志是提高自我人格品质的前提，是成人的必备条件，佛教则以为在守戒中修行最终才得以解脱。虚云禅师结合两者的共性，突出强调戒律是禅门中根本的要素，他用类比的方式，深入浅出的讲解令世人明白戒律作为行为规范，却是

岑学吕. 虚云和尚法汇[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003, 157.

解脱的重要基础，所以他一再强调：“夫‘戒’者，生善灭恶之基道德之本，超凡入圣之工具。以从戒生定，从定发慧，因戒定慧，方由菩提路而成正觉……故曰‘戒为无上菩提本’也。”

虚云禅师所谓看话禅“以戒为本”并不是对“三学”的分割，而是强调以戒定慧融合为基础，以戒律为根本，戒定慧三者如鼎三足不可或缺。关于这一点他认为：

“……但戒定慧三法不能偏废，要三法圆融……持戒若不明开遮，不通大小乘，不识因时制宜……死死守戒，固执不精，成为错路修行。三学圆明，才得上上戒品……”

佛教本身具有的特性使其与中国的本土文化巧妙的融合，因此佛教能在中国迅速发展，但是近现代以来却出现了不足之处。很明显的就是在修行中对“三学”问题的看法上，禅宗修行者不能够正确处理“三学”之间的关系，而进入了厚此薄彼、取此去彼的误区，有人看重禅定却忽略智慧的开显及戒律的守持，有人只重对智慧的追求却又忽略对禅定及戒律的应用。种种不良现象的出现，主要是因为守持戒律本身是一件很艰难的事，戒律对人的行为又有诸多的约束性。面对这种现象，虚云禅师从戒律的角度透析了所谓种种末法现象身后隐藏的玄机——说是末法时代，其实并非法末，实质是人末。真正的佛法不存在法末，只是人本身出了问题，人们又看不到事物的本质所在，就只能是用法未来作粗漏的解释，却忽略了问题的所在——对戒律的忽视，有关于此，虚云禅师说：

“……嗟兹末法，究竟不是法末，实是人末。因甚人末？盖谈禅说佛者，多讲佛学，不肯学佛，轻视佛行，不明因果，破佛律仪，故有如此现象……”

虚云禅师对戒律的重视不仅体现在日常生活的修行中，在临终前他又再次强调，要求弟子们要严持戒律：“……今问我最后语，只有‘勤修戒定慧，熄灭贪嗔痴’。又要求他们‘正念正心养出大无畏精神度人度世。’接着他还说：我近十年来，

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 18.

教育基金会编. 虚云和尚方便开示[M]. 台北: 财团法人教育基金会, 1995, 122-123.

岑学吕. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本), 修元禅院印本, 2000, 623.

含辛茹苦，日在危疑震撼中，受谤受屈我都甘心。只想为保存佛祖道场，为寺院守祖德清规，为一般出家人保存此一领大衣。即此一领大衣，我是拼命争回的。你各人今日皆为我入室弟子是知道经过的。你们此后如有把茅盖头，或应化四方，须坚持保守此一领大衣，但如何能永久保存呢？只有一个字，曰‘戒’……”。

第二节 整顿丛林制度和禅门规约

因为戒律占有如此重要之地位，戒律又是参禅之根本前提，还是看话禅之制度保障，所以虚云禅师极其重视整顿禅宗丛林制度的建设和规约的制定。他将自己的大半生都贡献给了禅宗丛林制度的建设和规约的制定的事业中。

佛教自成立以来，僧团在严格的戒律的规范下才得以延续佛法的传承。佛陀在世的时代，僧团内部并没有规范僧人言行举止的严格戒律，直到佛陀去世后，僧团因内部矛盾的出现而导致了分裂，因此，佛陀留下的遗训和早期的戒条被逐渐丰富和完善成为律典。中国佛教戒律从最初的《僧祇戒心》，逐渐丰富为后来的《四分律》、《五分律》、《十诵律》，乃至中国本土化佛教戒律——《百丈清规》的出现。虚云禅师契合时代机缘不仅重视戒律在理论上的可行性，在实践中，也处处不忘戒律的传授，他时常告诫身边的人：

“戒行不严，道风不振，察其原因，盖由滥设戒坛之过咎，病弊丛生，慧命丝悬，危如累卵。”

当时佛教界风气混乱，不论是僧众还是普通信众，很少有人能真正做到坚守戒律，甚至时有犯戒现象出现，可以说当时的传戒仪式和仪轨与历史上佛教戒律的规定是相距甚远的，这归根结底是因为当时戒律实施的不规范导致的。僧众

岑学吕. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本). 修元禅院印本, 2000, 625.

《百丈清规》共有两卷，作者为百丈怀海禅师，主要内容包括僧寮、法堂、方丈室和斋堂等规章制度，详见《大正藏》第48卷。

岑学吕. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本). 修元禅院印本, 2000, 641.

们因为缺乏戒律的规范与约束，少数僧众的言行在社会上留下了负面影响，因而导致僧宝的纯粹性、神圣性、至上性和超越性受到质疑。这显然是因为佛教戒律的缺失所致，所以必须让僧众们明白戒律是维系僧宝关系的重要纽带。要想始终保持佛教整体的良好形象，让人们进一步真正了解僧众的言行、修行方式，就需要人们对戒律有基本的了解，就需要对佛教戒律的相关知识进行普及，让更多的人认识了解，最好是做到真正明白戒律的具体仪式、仪轨和核心内涵。这就需要佛教僧团内部人士的积极参与和广大信众的认同与参与。

虚云禅师经常强调的一句话就是“有一不清白者，戒就白传了”。禅师认为避免这种现象的发生，传戒者必须懂得戒律，并要切实做到如法如律地传授戒律，传戒者本身首先要以身作则，作好表率作用。为了让身边的人能够切实做到严守戒律，他还倡印了《三坛传戒正范》，作为传戒者的日常生活中的行为准则。虚云禅师每到一个道场进行传经说法总不忘记传戒，要让人们真正体会戒律的威严和实在意义。

为了保障寺院和僧团的规范管理，确保僧众们的正常参禅修行，更好的推动僧团的教制建设，虚云禅师亲自制定了很多禅门清规、规约，如《大寮规约》、《浴室规约》、《衣钵寮规约》、《教习学生规约》、《库房规约》、《学戒堂规约》、《题云水堂记》、《农场组织章程》、《爱道堂共住规约》、《客堂规约》、《水陆法会念诵执事规约》、《云水堂规约》、《禅堂规约》、《云栖寺万年簿记》和《戒堂规约》等。

虚云禅师如此重视戒律在实践中的落实，部分原因有源自他的亲身经历。清光绪十五年（1889年），虚云禅师游历了印度、斯里兰卡、缅甸等国后返回云南，准备参访鸡足山，了解本地佛教发展的近况。到来之后禅师才发现，由于云南的地理因素，再加之时局的影响，鸡足山寺院不仅数量少，更严重的是僧众的修行与佛教的基本规范相背离。禅师竟找不到一个挂单的地方，禅师觉得很有必要对鸡足山寺院进行重建并进一步规范僧众的行为。于是，在鸡足山举办传戒法会，试图通过这次传戒把云南佛法衰败现象扭转过来。他的严格坚持戒律确实在僧众生活中起到了规范作用，鸡足山寺院的风气得到了很大改善，僧众的行为也逐渐如法了。

一九二九年，虚云禅师来到福建鼓山涌泉寺，通过加强戒律的规范作用对

岑学吕. 虚云和尚自述年谱[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003, 65.

寺院的各种律制进行整顿、整治和革除各种不良现象，把寺中诸多挂名首座、知客取消，只留下必须的几位。把涌泉寺由子孙寺院改为禅宗丛林，规定任何人不能在丛林中私自剃度徒弟。又恢复禅堂平时早晚坐香和冬天打禅七的制度，同时创办鼓山佛学院，大力培养合格人才。

一九五三年，虚云禅师来到江西云居山开始重建这里的寺院，在吸取鸡足山、涌泉寺等地寺院建设的经验后，重建真如寺的工作就顺手了，在主持管理过程中主要还是以戒律为基础，进一步开始弘传戒律等活动，短短时间内，前来求戒的僧众就比以前增加了好多倍，以至于寺内一时间无法接待：

“……是时求戒者已入山，拒之有违佛制，纳之则实难安容。因此依《梵网经》所‘自誓受戒方便’，为之说明十戒、具戒、三聚戒等法，经旬疲劳，唇焦舌敝，劝令各自回山，依照戒期，自誓授戒。事后，仍给度牒……”

面对当时的特殊情况，禅师不离戒律的宗旨，采用灵活的方式进行受戒。

解放以后，虚云禅师仍旧不忘发展佛教事业，禅师在佛教协会成立会议上提的议案中，就有很大一部分是关于戒律方面的内容：“提案人：虚云。案由：汰除送信外道渣滓，严戒律清规，以增大众的信仰。理由：佛教的精义广大圆融，超越一切，决非一般所想象的指摘的那样卑下。但多少年经过多少人依托附会，连教内人也多模糊含混，闹成玉石不分，为人轻视。不但会道门那些本来不是佛教而硬挂上一个佛字招牌，这根本与佛教无干，就是一些居住寺院信徒也不少意识模糊，行为不检，行同市侩巫；还有口口声声念佛修持，实在自私自利。这已失去三宝的高贵品质。办法：今后严行规定僧徒的资格定义，必须出家住院，服装划一，恪守戒律法规，方可称之为僧为尼，方能享受僧尼的权利。”他认为坚持戒律是佛教建设中的一件很重要的事，戒律能如法推广可以帮助人们正确认识佛教而避免不必要的误解，僧众在人们心中的形象自然就正面化了，他们在社会中的地位在无形中也得到提升了。

虚云禅师身体力行实践着佛教戒律，他将自己的大半生都贡献给了佛教事

周广荣. 虚云和尚复兴佛教祖庭考. 见虚云法师与鸡足山佛教[C]. 宗教文化出版社, 2008, 137.

岑学吕. 虚云和尚年谱[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003, 360.

岑学吕. 虚云和尚法汇续编[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003, 61-62.

业，他为此或讲经说法或主持寺院的重建，但说到底实质就是对戒律的重视与落实，这是改变佛教近代以来的衰颓局面的关键，当然也是振兴看话禅，使看话禅充满无限生命力之关键。

小结

总之，虚云禅师以戒为看话禅的根本，他为中国佛教的发展所作出的贡献主要是在禅修、戒律和寺院恢复等方面的探索及取得的成就。其中不仅在理论上，而且在实践上弘传、推广和践行戒律为维护佛教的本质和禅宗的延续发展起到了重要作用。戒律的实施不仅仅是表面上的形式，更重要的是它与内心禅学修养的真正结合，是从刚开始的将戒律作为一种规范、法则的外在约束力进一步内化为自力、自觉的自我约束和规范，形成真正的正解、正信，最终达到圆满的看话禅修行。因此，他所倡导的看话禅是以严格的戒律为基础的，“戒为无上菩提本”，必须“以戒为本”。

第二章 看话禅的真如本体与见性

虚云禅师的看话禅以真如为本体，换言之，以真如自性为法性。看话禅的目的是去除妄想而“见性”，所谓见性，即是内见自己的“真如自性”。“真如”有两重意思：（1）就断除妄想方面而言，叫做“空”，所谓空，即是去除妄念，到达心体离念之“无念”状态。（2）不空，所谓不空，是指当妄念消除，证悟“无念”状态，此时具备“无量妙功德”的不生不灭、不垢不净、不增不减、清净自在的真实自我就会显现出来。

第一节 以真如为本体

虚云禅师看话禅是以真如自性为本体的，《参禅要旨》云：

“所谓话头就是一念未生之际；一念才生，已成话尾。这一念未生之际叫作不生，不掉举……不落空，叫做不灭。时时刻刻，单单的，一念回光返照这‘不生不灭’就叫做看话头，或照顾话头。”

在此，“掉举”是心所的名称，其梵语为 *auddhatya*，巴利文为 *uddhacca*，中文意思是心情浮躁不安定，是“昏沉”的反面心理状态。《俱舍论》把它作为心所属的不信、懈怠、放逸、掉举、无明、妄念、不正知、心乱、非理作意、邪胜解十大烦恼之一。《俱舍论》认为掉举是“令心不静”的精神状态。《发智论》认为“诸心不寂静、不止息、轻躁掉举、心躁动性，是谓掉举。”就佛教第一义谛而言，宇宙万有是无自性是空的，不仅事物产生时无产生的实性，而且事物灭亡时也

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 168.

《俱舍论》第4卷,《大正藏》第29卷第19页。

《发智论》第2卷,《大正藏》第26卷第925页。

无灭的实性，这实际就是“不生不灭”。换言之，证悟不生不灭的空性就是证到宇宙人生的本体，所以这种不生不灭的境界也就是真如的法体。故《入楞严经》云“一切诸法若离作者及因，是故不生，以无作者故，是故我说诸法不生……观一切法自相同相无体相故，是故我说诸法不灭”。该经卷六又说“不生不灭者，即如来异名……凡夫虽说而不知是如来异名”。《大般涅槃经》云“又解脱者名曰虚无，虚无即是解脱，解脱即是如来，如来即是虚无……真解脱者，不生不灭。是故解脱即是如来。如来亦尔，不生不灭，不老不死，不破不坏，非有为法”。因此“不生不灭”实质就是证悟诸法空相的解脱。

由此可见在虚云禅师看来，看话头禅法中话头就是不生不灭的一念未生的境界，当念头产生的时候就变成了话尾。他所谓的念头产生之前的一念未生之际，其实指的就是真如实相上所显示的空性，他认为看话头就是回光返照这“不生不灭”、“不掉举”、“不昏沉”、“不着静”、“不落空”的境界。很显然，虚云禅师在此从诸法空相的角度来诠释话头，亦即他以空相为看话禅的本体。他在另一方面又以真如法性所具备的无量智慧福德的不空相来解释话头，灵源的《师公老和尚的开示》云：

“……虚公问：‘你既然念佛如何修禅呢？’我说：‘我念佛时，意中含有‘是谁念佛’的疑情……’问：‘有妄想也无？’答：‘……正念放下时，妄念也无，清净自在。’师公说：‘此清净自在，是懒惰懈怠，冷水泡石头，修上一千年都是空过。必定要提起正念，勇猛参究，看出念佛的究竟是谁？才能参破，你需精进的用功才是！’”

以上引文中虚云禅师为灵源法师开示如何参看话禅，“师公”指的是虚云禅师，“我”指的是灵源法师。“正念”是八正道之一，是指回光返照诸法空相的无念之念。《中阿含》的《分别圣谛经》认为“正念”是回光观照心念时，能知道念头的生生灭灭以及各种苦乐感受，而又不为这些境界所转的清静心。“妄念”是历缘对境时是因为不知诸法的真实相状，而在实相上产生虚妄分别的思想，因执着

《入楞严经》第4卷，《大正藏》第16卷第536页。

《入楞严经》第4卷，《大正藏》第16卷第551页。

《大般涅槃经》第5卷，《大正藏》第12卷第392页。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 177.

于财宝、爱欲等六尘境界的妄念而导致的虚妄分别。如果能够完全离此妄念，就能进入觉悟的境界。在引文中，虚云禅师认为看话头不能空心静坐百无所思，否则就是著空，成为著无记空，必须外于一切善恶境界，心念不起，内见自性不动。所以虚云禅师对灵源法师开示道坐禅时不能沉浸在无妄念的清静自在中，否则就是懒惰懈怠，这种状态就像冷水泡石头不会发生质变一样，即使修了千年万载也是空度时光，不成果。只有提得起正念，努力精进，勇猛参究，回光返照，生起疑情，看出念佛的究竟是谁才有明心见性的可能性。

由此可见，虚云禅师在强调真如自性的空相的同时，又强调不空相，换言之，真如自性心有空和不空两方面。所谓空指的是从妄念的层面而言，真如自性从无始以来和贪嗔痴等一切染污心念不相应，也就是离开了一切现象的法差别之相，就像虚空，没有形状的上下长短，也没有体积的大小，没有青黄赤白颜色的差别，没有心理上的欢喜善恶。此时此刻如果没有妄念，真如自性是离四句断百非的。总而言之，在众生虚妄心的视野下，任何形式的虚妄分别，都不能契入真如的境界，这就是真如的空相。但是如果众生离开其妄想心，也就难以证到空性。所谓不空指的是如果众生的心体离开了妄念，这就是真心的境界。这种境界永恒不变，清静自在，圆满具足，就是不空。此时是没有相状差别的，因为众生已经证悟了离开妄念的真如自性。

其实，虚云禅师的这些理念是以《大乘起信论》为蓝本的，关于这一点，陈兵有同样的看法，他在其论文《虚云和尚的禅学思想》中论述道：

“虚云和尚的见地，属于超绝真常心的真常唯心系，认为三界本无一法建立，皆是真心起妄，生万种法……与如来藏系的《楞严经》、《大乘起信论》等可谓同一鼻孔出气。”

“真常唯心系”是印顺法师对“真如缘起论”的称呼，所谓“真常”即是“真如”。由于他学识渊博、德高望重，对现代不少学者产生深刻影响，所以陈兵沿用他以“真常”称呼“真如”的做法，陈兵的研究表明虚云禅师的禅法以《大乘起信论》的真如自性为宇宙人生的本体。事实上《大乘起信论》作为佛教中国化的一部重要

《分别圣谛经》，《中阿含》第7卷，《大正藏》第1卷，第469页。

陈兵. 虚云和尚的禅学思想[J]. 普门学报, 2004, 19(1), 137-139.

经论，虚云禅师早年就已经研读过，本论以“本觉说”和“真如缘起说”为两大理论支柱。关于这一点，论云：

“……所言法者，谓众生心，……依于此心，显示摩诃衍义。何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体相用故……”

“摩诃衍”是梵文“*Mahayana*”的音译，乃大乘佛教的意思，在此“众生心”就是大乘佛教，是一切世间法、出世间法的总称。“众生心”即是“一心”，此一心统摄一切法，分为有为之生灭与无为之真如，总心就分为生灭分与真如分。心真如者即真心，是不生不灭的无为法，无相、无分别，是真如、心性、心体、诸法性合一；心生灭者即生灭心，是一切生灭法，有分别、有差别相，是因名言而立。

真如心与生灭心，绝非相互独立也并非无差别，而是不一不异的。两者的分别是有为与无为，是不一；有为以无为为性，无为以有为为相，两者不离，即为不异。这种不一不异的关系，《大乘起信论》将其解释为体与用的关系，即无为之性体，有为之相用，心真如即《大乘起信论》中所说的“一法界大总相法门体”、“摩诃衍体”；心生灭便是“摩诃衍相用”。无为的真如与有为的生灭就呈现出体用的关系。

一心二门中的二门，分别指心真如门与心生灭门，《大乘起信论》云：

“依一心法，有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。”

一心二门的说法是由一心的无为体、有为用的体用的关系上发展而来的。从众生生灭心的角度来看，众生心的真如心即真常心，具有“统摄一切世间出世间法”的作用。正是因为心存在体相无碍，染净同依，若放纵它，任其随波逐流，就是杂染的世间法；若返本还源，则是清静的出世间法。《大乘起信论》中讲的真

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

如心是心圆融含摄一切法，无净染二元之分。有鉴于此，《大乘起信论》云：

“心真如者，即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭，一切诸法，唯依妄念而有差别：若离妄念，则无一切境界之相，是故一切法从本已来，离言说相，离文字相，离心缘相，毕竟平等，无有变易，不可破坏，唯是一心，故名真如。”

《大乘起信论》将众生心与真如、法界相对等，一切法毕竟平等，超越言说、文字、心缘等境界的说法与唯识和中观学是一致的。而不同之处在于《大乘起信论》认为法界说是心性不生不灭，也就是说，真如不仅是一切法的法性理体，更是蕴含无边潜能的心性动力。于是《大乘起信论》又对真如的二义进行解释：

“一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体具足无漏性功德故。”

“空”是指没有妄想的清净自在，“不空”是指众生真如心中本有的无漏功德的清净法。

总之，虚云禅师看话禅深受《大乘起信论》的影响，将真如界定为众生心性的本体自性，其参话头的目的即是要见到心中的这一自性，简言之即是见性。

第二节 以“见性”为根本

一、“见性”在看话禅中的重要性

既然看话禅以“真如自性”为本体，那么，参禅的目的无疑就是要见到自己的“真如自性”，即“见性”。“见性”在虚云禅师看话禅法中占有极其重要的地位，是看话头的根本：

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

“.....参禅的目的，在明心见性；就是要去掉自心的污染，实见自性的面目。污染就是妄想执着，自性就是如来智慧德相.....若离了妄想执着，就证得自己的如来智慧德相，就是佛.....只为你我从无量劫来，迷沦生死，染污久了，不能当下顿脱妄想，实见本性，所以要参禅.....”

由此可见，“见性”是他看话禅的最终目的，参究看话禅以“见性”为根本。“见性”从字面上理解就是在理论层面上明白自性的真实不虚，或进一步在实践中真实的感受到自性的存在，于自心常起正见，烦恼尘劳，常不能染，自性去来自由，通达无碍。只因业力随身而身不由己，很多恶习依然显现。见性的真谛其实是当下的顿断，照见五蕴皆空，在当下已经没有时间和空间的概念了，业力也就不起作用了。见性的那一刻，人就处在清清静静的自由状态，不再有无明的障碍。人的生命不再被无明的业力作用，即便业力在不经意间升起，智慧的觉照力也会立马觉察，业力的作用自然就消退了，这种状态就是彻底的开悟见性。彻悟可以保证生命的不沉沦，使人处在明明朗朗的境界中。

“见性”的理论上的意思与真实的境界是不一样的，真正的见性见到的是自性根本，是看话禅所说的立足在当下。看话禅教人看话头要做到前念不生后念不起，就是要教人们解脱过去、现在、未来对人们的束缚，而直接证悟当下，除去时间和空间对生命的限制。这里所讲的“当下”并不是“这个时刻”的意思，而是不存在时刻，是永恒的、回归自性的境界。关于这种境界《楞严经》中用“七处征心，八还辨见”给予了生动形象的描述：

“彼佛教我，从闻思修，入三摩地。初于闻中，入流亡所。所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻所闻尽。尽闻不住，觉所觉空。空觉极圆，空所空灭。生灭既灭，寂灭现前。忽然超越，世出世间。十方圆明，获二殊胜。一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力。二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。”

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 157.

《楞严经》，《大正藏》第19卷，第128页。

这段话既是对修行经验和境界的描述，又是对所谓的“当下”的自性境界作了深入的诠释，看话禅也对这种境界有过诸多描述，只是通过文字上的理解，还不能真正体会其中的境界。如果将“当下”作时间空间上来理解，那么离见性就远了，因为“当下”其实就是开悟见性的境界。

虚云禅师看话禅对自性的确证有一套完整的修持和勘验的体系，自性的确证是一个实证的过程，难以用量化的方式来衡量，自古以来修禅者都是通过“以心传心”来传承，“以心证心”来勘正和检验，其内在的联系是本体自性的圆融。

见性在看话禅中是占有重要地位的，自性是人的根本智慧。一个人如果能够见到自性并真实的感受到了它的存在，这在一定程度上就具有了生命的大智慧。在“见性”的基础上能够彻底证悟智慧，就是开悟见性，就能成佛，所以见性是一个前提，有助于生命的提升。自性可以证明生命能够解脱于自性境界，明心见性能够体验到的真实的存在的境界是破除通过推理或者猜测得出的结论的最好的方式，自性智慧的存在和生命能够解脱的真实性是证明宗教神秘论的虚假性的最直接的证据。见性有利于引导正知见的寻求，对于看话禅的修行者来说如果缺乏正知见的指导就会陷入“知见障”将求禅中遇到的思想知识当作智慧标准，甚至在面对佛经时也会陷入文字的局限中。“知见障”可以揭示自性的存在，但却不能真实的演绎出自性本身作为切实的生命体验，这就是看话禅中所说的“如人饮水，冷暖自知”。

看话禅的修持者总是被告知要时刻提醒自己生命之所以充满困惑，命运难免遭遇困境是因为生命是处在种种缺陷和迷失中的，而关键的问题还是人们只知道终日的忙碌，却不知道自己所处的困顿境界，更不用说去寻求解脱之道。追根究底是因为生命中缺少参照物来突显、证明生活现状的局限与不堪。也就是说人们并不知道灵性生命价值的提升才能让人摆脱现实生活中的困厄和内心对外在物质、外在价值观的追求导致的失落和困惑。自性被障碍，心灵就受到了限制而失去了发挥最大潜能的可能性，达不到灵性生命和社会价值的最佳统一的价值。

见性是彻底开悟见性终得解脱的必经之路，而彻悟是指彻底的解脱生命的束缚，证得究竟涅槃，此时业力的支配作用已经失效，并且能够清清楚楚观照到业力和命运轨迹的运作之道。没有见性为前提，又何来生命的解脱之道。

二、“见性”即“无念”

如果我们深入研究不难发现，虚云禅师所谓“见性”其实就是《坛经》中六祖慧能大师（638-713）所说的“无念”。慧能的顿悟禅法当然以“见性”为目的，他说“如不见性，学法无益”，可是整部《坛经》又以“无念”为思想宗旨：

“我此法门从上以来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”

慧能认为参禅悟道之目的在于明心见性。所谓明心，就是明了一切万物皆由心生，皆自心出；所谓见性，即是发现自己心中本来就具有真如佛性。关于怎样才能明心见性、顿悟成佛，慧能认为必须做到无念、无相、无住。慧能虽然认为三者同样重要，但从悟禅的角度看，他更重视“无念”，这主要是因为顿悟是以世人“念”的存在为起点，而以真如起用的“无念”为关键而实现的，因而立“无念为宗”。那么，慧能所说的“无念”是何意？他在《坛经》中解释道：

“无念者，于念而不念……于诸境上心不染，曰无念”。

于念而无念意思是说，在每一时刻心中不起杂念、妄念。在念真如本性的正念上离一切杂念妄想，名为无念。所以在《坛经》中对无念诠释又有“于诸境上心不染，曰无念”的说法。在慧能看来，达到无念状态的根本途径是“无住”，有关于此，慧能云：

“无住者，为人本性，念念不住，前念、今念、后念，念念相续，无有断绝，若一念断绝，法身即离色身；念念时中，于一切法上无住；一念若住，念念即住，名系缚；于一切法上念念不住，即无缚也。此是以无住为本。”

这一段是通过对“无住”的诠释来解释“无念”的。所谓无住就是不执着，通过对外一切现象的不执著外离一切相，达到法体清净无为于一切境上不染的境界，

《六祖坛经》，《大正藏》第48卷，第353页。

《六祖坛经》，《大正藏》第48卷，第353页。

《六祖坛经》，《大正藏》第48卷，第353页。

这就是无念。有关于这一思想，慧能进一步论述道：

“悟般若三昧，即是无念……无念法者，见一切法，不著一切法……使六贼从六门出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧……名无念行。若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界……”

在这段引文中关于“无念”的论述有两层意思。首先，“无念”是指内心没有染污妄念的意思。也就是“于一切境上不染”，“于自念上离境”，“于一切法不取不舍”，“无念离念，居尘不染”的境界，当达到这一境界是人心会不执迷于外境，不让外物牵累身心，否则就会产生邪念和烦恼。在此意义上，“无念”就是无邪念、无妄念。

其次，“无念”是不执着的意思。悟到无念的道理，各种佛法就都领悟了；悟到无念的道理，就可以见到佛的各种境界；顿悟到无念的道理，就和佛在同一个层面了。

慧能的“无念”与虚云禅师的“见性”思想事实上是同一回事，“见性”就是“无念”。至于如何见性，虚云大师说：

“……见性，就是要去掉自心的污染，实见自性的面目。污染就是妄想执着，自性就是如来智慧德相……若离了妄想执着，就证得自己的如来智慧德相，就是佛，否则就是众生。”

引文中虚云禅师“去掉自心的污染”的“见性”就是慧能的“于诸境上心不染，曰无念”的境界。一旦众生“去掉自心的污染”的时候，就是无污染的本心自性直接起用，妄念自然消失，长期被妄念覆盖的自性心随分显现，一旦瓜熟蒂落，万念顿绝，豁然开悟，打破疑情，就能见到自己的本来面目即真如自性。所以，在看话头中要“去掉自心的污染”，如此，才能断尽一切烦恼之源，活在超越了生死烦恼的大自在中。正如六祖慧能所言“不执外修，但于自心常起正见，烦恼尘

《六祖坛经》，《大正藏》第48卷，第353页。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 157.

劳，常不能染，即是见性”。

小结

总而言之，虚云禅师看话头的禅法以真如自性为本体，真如自性就是众生的心，此心分为两方面：（1）真如心，即是真心、心体、心性，是不生不灭的无为法，是诸法法性的合一。（2）生灭心，即是一切生灭法，是存在差别和分别按名言而称之。参看话禅的目的就是为了远离妄想分别的生灭心，见到众生心中的真实本体，即真如自性。“见性”在看话禅中占有及其重要的地位，“见性”就是《六祖坛经》中慧能所说的“无念”。从所说的可以当下顿悟成佛到虚云禅师的通过看话禅来证悟本心，这实际上指的就是彻悟“无念”的“真如自性”。只是时代不同，众生的根器各异，业力的惯性作用终究难以摆脱，现实生活又让人极其容易迷失，所以见性的层次有所不同而已。

虚云禅师通过几十年精进不懈的实践一行三昧禅法，终于于一念间豁然开悟。《年谱》载 1884 年腊月八七第三晚六枝香开静时，护七例冲开水，溅予手上，茶杯堕地，一声破碎，顿断疑根，庆快平生，如从梦醒，豁然大悟。因而述偈曰：杯子扑落地，响声明沥沥。虚空粉碎也，狂心当下息。烫著手，打碎杯，家破人亡语难开，春到花香处处秀，山河大地是如来。净慧。虚云和尚全集[C]. (第 5 册), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 26-27.

第三章 见性的禅法及其次第

虚云禅师的看话禅以真如自性为本体，参禅的目的是为了见性，见性的方法是看话头。其看话禅法有着深厚的历史文化背景以及丰富的、独具一格的内容，他以参“念佛是谁？”为话头，在参究过程中强调“疑情”的重要性。其禅法明心见性的次第分为“初关”、“重关”及“牢关”。

第一节 虚云禅师的看话禅的禅法

“见性”在虚云禅师的看话禅法中扮演着极其重要的角色，作为见性手段的看话禅在继承禅宗历史上传统禅法的基础上，推陈出新，契合时代发展变化的要求，强调以念“阿弥陀佛”名号为话头，以“疑情”为“见性”的桥梁。

一、虚云禅师看话禅的渊源

话头最早来源于禅宗公案，是禅师及其弟子之间一起参究的故事。禅师们为了破除参禅者意识思维导致的分别与我执，在参究公案对答过程中会提及一些看似不合逻辑又不合常理的内容，这就是话头，话头是禅宗公案中用来参究的关键句。

宋代禅学的特点之一是“不离文字”，禅和子们为文字所困，无法认识心性本来面目。宋代禅宗临济大慧宗杲（1089-1163）看出了文字禅“绕路说禅”的

大慧宗杲，安徽人，俗姓奚，字昙晦，号妙喜、云门。宋代临济宗传人。靖康元年得“佛日大师”的封号。住在径山的时候，依然有很多人慕名而来，因此当时有“径山宗杲”的美称。大师擅长辩论，常常语惊四座，平时喜欢参公案禅法，他的禅法以参公案、话头而得以开悟，所以其禅法又称之为“看话禅”，晚年时孝宗前来归依，并赐予他封号“大慧禅师”。大师于隆兴元年圆

弊端，开始倡导“看话禅”，使其成为禅宗的主流，一直流传到今天。然而在禅宗史上最早提出看话禅的却是希运禅师（?-1850），有关于此，其语录《黄檗断际禅师宛陵录》云：

“僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无。……看个无字，昼参夜参，行住坐卧，著衣吃饭处……猛著精彩，守个无字。日久月深，打成一片，忽然心花顿发，悟佛祖之机。”

从这段语录一方面体现了禅宗“不立文字”的特点；另一方面是对慧能顿悟禅法的论述。希运禅师强调以“无”字来诠释话头，法演禅师则倡导达摩祖师所提的“不立文字”理念，不赞成文字禅。希运和法演两位禅师之看话禅理念被宗杲禅师所采纳，并作进一步的发挥，形成自己看话禅的理论基础。宗杲是临济宗的一代宗师，他的看话禅主张话头是活句，不拘泥于文字，可以不从文字上求解，参话头的关键在于激起疑情，激起疑情后要坚持修持体证，最终明心见性。普觉禅师在他的《大慧普觉禅师语录》里用来作话头的是：“一口吸尽西江水”、“麻三斤”、“干屎橛”和“东山水上行”等。看话禅悟入的基础是激起疑情，清除杂念、妄识，才能打破执著，有疑才有悟。激起疑情后要坚持修持体证，时时修持是为了要了脱生死轮回、明心见性。宗杲禅师之看话禅为明本等禅师所继承并发扬光大，一直流传到今天。

到了虚云禅师的时代，参禅方法因时代不同，众生根基不同而发生了相应的变化。虚云禅师在继承前人参禅方法精髓的基础上，顺应时代的变化，因时因地制宜，总结出自己独具特色的看话禅法，然而其修学的核心思想、要旨并

寂，世寿七十五岁，法腊五十八，谥号“普觉禅师”。遗留的著作有《大慧语录》、《正法眼藏》、《大慧武库》等书。

黄檗希运禅师，福建人，出家于洪州，曾向百丈怀海禅师学法，因他住在洪州高安县黄檗山，世人称其为黄檗禅师。禅师继承了马祖道一的“即心即佛”的思想，并提出“性即是心，心即是佛，佛即是法。”他的弟子临济义玄是中国禅宗临济宗的创始人。

《黄檗断际禅师宛陵录》，《大正藏》第48卷，第387页。

《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷。《大慧普觉禅师语录》是雪峰蕴闻所编撰的南宋大慧宗杲禅师的语录，主要内容包括上堂法语、开示录、著作、诗歌等七大部分。书中对话头作了精辟的论述。

没有发生根本变化，仍然是以“识心见性”为最终目标。大慧宗杲禅师倡导的看话禅法门、虚云禅师提倡的看话禅法，最终目的都是为了“顿悟本心”。

虚云禅师上契诸佛之理下契时代众生的根基，对看话禅作进一步的发展和补充，提出了“用功办道，先要一个坚固信心”，“信为道源功德母，无论做什么事没有信心，是做不好的，我们要了生脱死，尤其要一个坚固信心”的理念，强调“了此一心本来是佛，直下无事，各各现成。说修说证，都是魔话。”他反复强调“即心是佛”，要人们树立信心，坚信自己的本心本来是佛。虚云禅师认为，众生与佛是平等无差别的，而现象上表现出来的佛与众生间存在很大差异，是因为众生的执着、妄想太多而迷失了本心，因此只能在妄想执着中挣扎着过日子，尽管忍受着苦痛却永远无法解脱。

二、话头与看话头

禅宗的核心思想是“不立文字，教外别传；直指人心，见性成佛”，注重超越一切文字和理论，重修心，以心传心，直传佛祖的心印，直接指向的是人人本来具有的心性，以彻见本来心性而成佛。后来，众生业障深重，不能由片言只语下顿悟，禅师们才创造了看话头的禅法。到了近代，人们根器利钝更是不同于古人，看话头的理路又不清晰。虚云禅师继承传统禅法，结合现代实际情况，提出自己独具特色的参话头禅法，有鉴于此，他说：

“……什么叫话头，话就是说话，头就是说话之前。如念‘阿弥陀佛’是句话，未念前就是话头……就是一念未生之际；一念才生，已成话尾。这一念未生之际叫作不生……不灭。时时刻刻，单单的，一念回光返照这‘不生不灭’就叫做看话头，或照顾话头……”

同时他又认为：

“……其实话头即是念头，念之前头，就是心……看话头就是观心，父母未生之前的本来面目就是心，看父母未生以前的本来面目，就是观

岑学吕.虚云和尚法汇[M]. 台北: 新文丰出版社, 1996, 625-626.

心……性即是心，‘反闻闻自性’，即是反观观自心。‘圆照清净觉相’，清净觉相，即是心，照即观也。心即是佛，念佛即是观佛，观佛即是观心……‘看念佛是谁’……即是观照自心清净觉体，即是观照自性佛。”

虚云禅师用“一念”除妄念，以一念为工具发起疑情，从“谁”字问句入手。在生起疑情的过程中，关注念头的起处，去寻找谁字下的答案，来觉照“话头”，这一过程的重点是生起疑情。关于何为话头，他认为：

“古人的公案多得很……看话头，有的看‘拖死尸的是谁’，有的看……‘如何是我本来面目’，晚近诸方多用看‘念佛是谁’这一话头，其实都是一样……如果你要说，看念经的是谁？看持咒的是谁？……看穿衣的是谁？看走路的是谁？看睡觉的是谁？都是一个样子。”

虚云禅师的这段话主要是针对不理解话头作用和摸不清看话禅理路的参禅者所作出的解释，即不管是“看念经的是谁”、“看持咒的是谁”、“看拜佛的是谁”，还是“看吃饭的是谁”、“看穿衣的是谁”、“看走路的是谁”，都是殊途同归的，其目的是要引发疑情，关键在于“谁”字所起的疑情，“谁”字下的答案才是重点。要想找到答案，必须先借用疑情为拐杖，因此虚云禅师一再强调看“吃饭的是谁”、“走路的是谁”以及“念佛是谁”等，其实都是一样的，关键是所看者能引发疑情，一旦疑情生起就要开始照顾疑情正念：

“看话头，先要发疑情……何谓疑情？如问：‘念佛的是谁？’……用口念呢？还是用心念呢？如果用口念，睡着了还有口，为什么不会念？如果用心念，心又是个什么样子？……因此不明白，便在‘谁’上发起轻微的疑念……单单照顾定这个疑念，像流水般不断地看去，不生二念。若疑念在，不要动着他；疑念不在，再轻微提起……”

他又说：

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第二分册开示), 石家庄: 河北禅学研究所, 2008, 48.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 159.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 168.

“……若初心用功，不得不从话尾追究耳。大盖末法众生，障深慧浅，不从参话尾入手，难达话头；不从有心处用功，难证无心。故黄梅五祖虽极许六祖之‘本来无一物’偈，仍盛称秀祖之‘时时勤拂拭’偈者，六祖之偈虽佳，然只合上上利根人，此种人旷劫难遇。”

在此他强调的就是参禅时所需的初心用功的方法，以及锲而不舍的精神，直心直用，由有心证无心。修习看话禅法是要有长远心，知难而进的，如此积功累德终有明心见性之日。

从虚云禅师对其看话禅法中照顾话头的定义中可见，虚云禅师看话禅法的创新之处在于缩短了看话头和其最终目的之间的距离，从而使目的更加清晰明了。他一再强调话头就是念头，看话头即是观照自己一念未生以前的心。

“……看话头就是观心，父母未生以前的本来面目就是心，看父母未生以前的本来面目，就是观心。性即是心，‘反闻闻自性’，即是反观观自心，……心即是佛，念佛即是观佛，观佛即是观心。所以说‘看话头’，或者是说‘看念佛是谁’，就是观心，即是观照自心清净觉体，即是观照自性佛……”

虚云禅师对观心方法的论述中，告诫我们要学会观照清净自心，通过反观自心来看清本来面目，直到照见五蕴皆空、身心俱寂，就能当下顿悟。

虚云禅师对参话头的先决条件、方法都有详细的论述，还总结出人们在参话头时容易出现的四种禅病以及对治之法。话，是公案的意思，一般指一则公案的话头，通过参究，最终获得开悟。话头，则是公案中禅师的经典答语。看话头，看的是“话头”，而不是“话”，换句话说，不是局限在公案的文字，公案的文字只是起引子的作用，是借用公案中的一句话在日常生活中参悟禅机。看话禅与禅宗的要旨都是明心见性。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009,143.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009,160.

三、话头与疑情

在虚云禅师看话禅中疑情有着十分重要的作用，只有起疑情才有见性的可能性，他所讲到的起疑情，实际上是要通过起疑情让参禅者真正理解“内观”，学会向内参究，而不是停留在意识层面上的思考，可以说有疑才有悟，因此又有“小疑小悟、大疑大悟、不疑不悟”的说法。话头是生起疑情的工具，而不是目的，通过话头生起疑情，有了“疑情”的困惑就要内观，进一步寻找源头，回归生命的本原。关于如何生起疑情，虚云禅师认为：

“何谓疑情？如问念佛的是谁？如果用口念，睡着了还有口，为什么不会念？如果用心念，心又是个什么样子？……便在‘谁’上发起轻微的疑念……随时随地，单单照顾定这个疑念，像流水一般不断地看去。”

末法时期 众生（尤其是人类）业障深重，在日常生活中习惯用理性的思维，喜欢以自己为中心来思考和分析问题，执着于我和我的东西。虚云禅师所谓的通过参究“念佛是谁”起疑情的禅法实际上是将注意力全部集中于一处，不再受分别心和杂念的干扰，让人们在日常生活里也可以通过看话头，不断地将注意力指向话头、疑情——亦即不生不灭的诸法空相上，学会寻找自己的主人公，在不断确证主人公的过程中使主人公就位于参禅者的中心，心无杂念，就能回归自性，假以时日，功夫纯熟就不会有那么多的分别心，不在无谓的妄想中打滚虚度光阴空活一世，直到满头白发还是满腹的牵挂和不舍。在业力的支配下在六道中轮回，永无止境。为此他又说：

“……初心人所发出的疑念很粗，忽断忽续，忽熟忽生，算不得疑情，……渐渐功夫纯熟，不疑而自疑，也不觉得坐在什么处所，也不知道有身心世界，单单疑念现前，不间断，这才叫做起疑情……这时真疑现

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示). 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 168.

佛法共分为三个时期，即：正法时期、像法时期、末法时期。释尊法运期限，各经所载不同，古德多依用正法一千年，像法一千年，末法一万年之说。正法时期，正者证也，佛虽灭度，法仪未改，有教，有行，有证果者，是名正法时期；像法时期，像者似也，此时期，有教，有行，但证果的人已经很少；末法时期，末者微也，此时期转为微末，只有教而无行，更无证果之人。

前，才是真正用功的时候，这时候是一个大关隘，很容易跑入歧路。”

以上内容详细描述了起疑情的过程，疑情的生起是循序渐进的过程，需要反复训练，才能做到从生不起疑情到不疑自疑。以看“念佛是谁”的话头为例，关键是要去除杂念一心专注于观照念佛的源头，带着疑情参究“念佛是谁”，不断地追究生命源头的不生不灭者，内心清清静静，不断反观自心，做到回光返照，就能顿悟本心。这种禅法是通过看话头起疑情去除妄念，在观照中寻找念与念之间的间隙。在不停的寻找念与念之间的间隙的过程中由思维意识产生的妄想，不断的观照自心，让参禅者体会内心的清静，以至于顿悟本心，最终回归到生命的源头。

根据佛经的描述，末法时期物质发展与精神生活在一定程度上成反比关系，物质文明的过速发展就会导致物质与精神的不平衡发展。高度发展的信息化时代中，人们的头脑不得不选择通过飞速地运转来适应时代的步伐和生活中的种种压力。在不知不觉中人们开始习惯于活在自己的思想中，而逐渐遗忘了自己的身体，导致了身心的严重分离，表现为各式各样的生理和心理疾病。背负着这样的身体和负面的心理情绪，人们的正常生活、学习和工作都受到了干扰，更不用说是感受生活的快乐和生命的真正价值与意义。无谓的挣扎和痛苦只会耗尽生命的能量，而徒劳无益。摆脱这样的困境，唯有放下心灵的造作，使身心再次合二为一处于和谐的状态。

第二节 见性的次第：“初关”、“重关”及“牢关”

有的学者认为禅宗的证悟过程没有次第，那么虚云禅师“看话禅”的禅法是否有次第？如果以诠释学为研究方法对其“见性”过程进行考察，不难发现其实他的证悟过程是有明显次第的，亦即中国禅宗文献《永觉元贤禅师广录》、《憨

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 169.

释惠空. 僧伽教育交流：两岸禅学研讨会[C]. 台中: 佛藏杂志出版社, 1989, 1-248.

山老人梦游集》和《续指月录》等文献中所大量记载的传统的界定的标准——“初关”、“重关”及“牢关”。

现代西方诠释学认为生命本身即是诠释学，禅学本身就是诠释学。在此视野下研究虚云禅师“看话禅”不仅要考察他在理论层面对看话禅的诠释，而且还要考察他在实践方面如何在日常生活中用实际行动来诠释看话禅。考察其一生，对于看话禅可谓精进参究、身体力行。他祖籍湖南湘乡。一八四零年七月二十九日生于福建省泉州，于一九五九年在江西云居寺示寂，享年一百二十岁，僧腊一百零一。他从民国开始，传法曹洞宗兼临济宗，是身系五宗法脉的禅宗泰斗。他将全部生命奉献给了禅门，他的一生是实践看话禅的一生，按证道过程分可有“初关”、“重关”和“牢关”三关；按历史的先后顺序可大致分为五个时期，即参学时期、云南时期、福建时期、广东时期、江西时期。其中，五十五岁前主要是万缘放下专精参话头的参学时期，五十五岁在扬州高旻寺大彻大悟可谓破“初关”，五十五岁之后则是见性悟后修行之破“重关”和“牢关”积功累德弘法时期。

一、 专精参禅，高旻悟道破“初关”

一八五八—一九〇三年是参学时期。虚云禅师十九岁作《皮袋歌》留与其妻田、谭二氏后，到福州鼓山涌泉寺在常开法师门下剃度，第二年，妙莲和尚为其受具足戒，隐居于鼓山后山岩洞中三年礼万佛忏。此后虚云禅师离开岩洞回涌泉寺，任水头、圆头，行堂等苦职，四年中辛勤劳作。二十七岁时修习苦行，散尽衣物，只留一衲、一裤、一履、一蓑衣、一蒲团、一绳床，在鼓山后山洞中长坐不卧达三年之久。三十一岁到浙江天台山华顶龙泉庵，放弃苦行，研习经教，向融镜、秉老法师学习天台教观。不久后去国清寺参学禅制，到方广寺学习《法华经》，到岳林听《阿弥陀经》，到天童寺听讲《楞严宗通》。

四十三岁时为报答父母亲的养育之恩，三步一拜，朝礼五台山，朝礼途中，行人之所难行，忍人之所难忍，风霜雪雨，饥寒交迫，身染疾病，艰苦备尝，道业日隆，三年之后终于到达目的地。之后又四处行脚名山，到全国名山大刹

关于“初关”的详细论述，见元贤《永觉元贤禅师广录》，《续藏经》第72卷，第406页。

关于“重关”的详细论述，见《憨山老人梦游集》，《续藏经》第73卷，第564页。

关于“牢关”的详细论述，见聂先《续指月录》，《续藏经》第84卷，第55页。

参学访道。五十三岁时受临济衣钵于妙莲和尚，成为临济宗四十三世；受曹洞衣钵于耀成和尚，成为曹洞宗四十七世。

这段时期他在参禅方法上，继承了天台止观和净土宗念佛法门，接禅宗临济法脉，在继承临济宗看话禅的基础上，将看话禅作出了进一步的发展，对“看话头”作出了新的解释，认为话头只是一种手段，还认为看话头实际上就是观心，并总结出了人们在参话头时容易出现的四种境界和与之相应的对症药方。

他亲身体悟到了，看话头就是观照一念未生之际的一念心，就是在这一念心上看到一念未生之际的本来面目，也就是通过看话头来感觉一念始生时的清净心，人的心清静了，离回归自信也就不远了。

他五十六岁时到扬州高旻寺参加由十二个禅七构成的，为时八十多天的禅七法会，参禅期间他努力精进以悟为期。进堂二十多天后，就能达到定境现前，妄念顿息，某天夜晚忽然见眼前一片光亮，如同白昼，连远处河中的行船都能一目了然的禅定境界，并在这次禅七中开悟。《年谱》中是这样记述的：

“杯子扑落地，响声明沥沥。虚空粉碎也，狂心当下息。”

又偈：

“烫著手，打碎杯，家破人亡语难开，春到花香处处秀，山河大地是如来。”

禅宗在修持悟道过程中有著名的“初关”、“重关”和“牢关”三关之说。初关初次悟到真如自性，但是习气还在仍然还有贪嗔痴生起；重关就是还有无数重障碍的意思，虽然见性但是重重烦恼业障还会生起，必须用大智慧打破五蕴烦恼尘劳，变三毒为戒定慧；牢关是最后一关也是最难破除的一关，必须修行六度万行，断除最后一念无明顿见心中真如本性，如此方可成就佛道。虚云大师在禅七中将看话禅的落脚点都放在心悟上的基础上，进一步用观心来说悟。认为话头其实都一样，都很平常，并没有特殊，关键是能否用话头引导观察生起万法之心。看话头其实就是观心，观心是观照自心清净觉体，就是观照自性佛，观

净慧.虚云和尚全集[C].(第5册), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 26-27.

净慧.虚云和尚全集[C].(第5册), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 26-27.

照的就是本来现成的清净法身佛。通过照顾话头，看到离念的清净自心，再静静的观照，不起妄想，证悟到了“虚空粉碎也，狂心当下息”的空性，直接确认自己的本来面目，正如《心经》中所说的：“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”。因而“春到花香处处秀，山河大地是如来”。他通过自身体验来直观心灵、直观生命，回归自性，按照禅宗经典上的说法应该是破了初关，但是还必须悟后继续修行，积功累德，为破“重关”和“牢关”奠定基础。

二、 悟后修行，为破“重关”和“牢关” 积功累德

重关必须在初关的明心见性基础上继续修持，破除无始以来的烦恼习气，深入证悟“空性”的同时体悟如来藏体用的妙有，万事万物只是如来藏的化现，有情众生的色身是因缘和合而已，只因无明造业才有生死轮回。此时此刻会升起慈悲心，发誓四宏愿，修六度法门，在现实生活中行菩萨道，弘扬佛法救度无量无边众生。

牢关，又称为祖师关，是禅门三关的最后一关。照禅宗的说法，打破最后的牢关才能彻底明心见性，断除一切习气烦恼成就佛道。在此阶段但随缘消旧业，不再造新殃，故在此阶段要继续修六度万行，积功累德，破除内心潜在的烦恼习气，直至断除最后一念无明。

虚云禅师在高旻寺开悟破初关初次见到真如自性后，深感到自己必须还在现实生活中继续积累智慧福德资粮，破除心中无始以来的无明习气，于是又到云南、福建、广东、江西等地继续弘扬佛法，以看话禅法为方便自利利他修行菩萨道，后人将他的这段时间称为云南时期、福建时期、广东时期、江西时期。

一九〇四—一九二八年是云南时期。虚云禅师因在终南山狮子茅蓬隐修时入定半月多而引来远近僧俗的探视，为避免酬答，禅师便深夜逃遁，后来到达云南鸡足山，之后到昆明兴福寺闭关三年。出关后到归化寺讲《圆觉经》、《四十二章经》，到大理三塔崇圣寺讲《法华经》，之后又修复钵孟庵为十方丛林，开单接众。虚云禅师为重修寺宇只身前往南洋募化，到缅甸礼大金塔，到槟榔屿朝拜极乐寺。虚云禅师在六十九岁的时候为制止各省提取寺产办理学堂、工厂，便和释敬安(八指头陀)赴北京请愿。获得光绪皇帝特为保护僧众庙宇而颁布的诏书和一部大藏经《龙藏》收藏于钵孟庵，并加封钵孟庵为“护国祝圣禅寺”，

四宏愿即“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”。见圣严·戒律学纲要[M]. 北京：宗教文化出版社，2006，41.

赐予虚云禅师“佛慈弘法大师”的称号。同一年里，禅师在云南昆明华亭寺为庶母王氏在湖南观音山留西逝树碑，纪念庶母王氏的西逝，虚云禅师在云南的时间长达二十六年之久，这些年里他一直忙于募捐重修钵盂庵、修建云栖寺。

一九二九—一九三四年是福建时期。一九二八年虚云禅师为募塑云栖寺圣像的资金，只身一人到香港募化，经过厦门、福州，便回鼓山讲经。此时鼓山涌泉寺达本和尚圆寂，他应海军部长兼福建省主席杨幼京与前任省主席方声涛的邀请，出任涌泉寺方丈，直到一九三四年辞职。任职后，虚云禅师制定颁行《重整鼓山规约》，对教习学生、客堂、共住、禅堂、戒堂、云水堂、爱道堂、衣钵寮、库房、大寮等各方面作出了详细的规定。为了培养人才虚云禅师在寺中开设学戒堂，一九三〇年又开始筹备鼓山佛学院，聘请寺内外高僧大德讲经说法。在虚云禅师任住持的几年时间里，恢复了寺院并且创办林场，开垦土地，进行生产劳动。一九三四年春天，虚云禅师多次梦见六祖召他回南华寺，不久之后便应广东诸护法和李汉魂将军的邀请，回广东重兴六祖道场南华寺。

一九三四—一九五一年是广东时期。一九三四年二月，六祖数次召唤虚云禅师：“时至矣，汝当回去”之后又有广东诸护法和李汉魂将军的电函邀请，于是虚云禅师回广东重兴六祖道场南华寺。当时整个南华寺已经沦为沽酒屠贩之场，到处鸡鸭四散、牛羊乱窜、人畜糞秽、令人掩鼻，禅师率领大众临时盖搭葵蓬、竹屋来安顿大众，并开始传戒，经过众人一年的努力后，南华寺的破乱格局基本得到改善。不久之后抗日战争爆发，禅师带领佛子礼忏，荐亡息灾，全体大众减省晚食，节积余粮，献助国家赈款。一九四三年广东省佛教会正是成立，虚云禅师任会长，复仁和尚任副会长。经过将近十年的努力，到了一九四三年，南华寺终于修复完毕。一九四九年禅师应邀到香港讲经，法会圆满结束后，禅师返回云门寺。一九五一年发生“云门事变”，禅师身体遭到重创，抱病为远道而来的求戒者传授三坛大戒。

一九五二—一九五九年是江西时期。一九五二年虚云禅师应邀前去北京，动身之前作诗云：“坐阅五帝四朝，不觉沧桑几度；受尽九磨十难，了知世事无常”。禅师在武昌卧病休息一月后继续北上，九月十七日到达北京，先后住在广化寺和广济寺。九月二十五日，禅师出席了北京佛教界在广济寺举行的欢迎大会，第二天，禅师在广济寺主持了北京佛教界为拥护亚太和会在京召开而举

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第9册影谱). 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 134.

行的祝愿世界和平法会。一九五三年禅师倡议重修绍隆祖师塔。同年六月三日中国佛教协会宣告正式成立，禅师被礼请为中国佛教协会名誉会长。一九五九年十月十三日，禅师于江西云居山圆寂。享年一百二十岁，僧腊一百零一夏。

小结

虚云禅师看话禅见性的禅法的主要内容是参究“念佛是谁？”，通过参究“念佛是谁？”生起疑情，所谓疑情即是清静的正念而不是意识层面上的思想意识。见性即是见到内心的真如自性。他见性的次第可以分为“初关”、“重关”和“牢关”三关。他五十五岁前主要是万缘放下专精参话头的参学时期，五十五岁在扬州高旻寺大彻大悟可谓破“初关”，五十五岁之后则是悟道后继续修行，为破“重关”和“牢关”而积功累德的弘法时期。

第四章 看话禅对禅与净土的会通

末法众生业障深重，大多数人通过“看话头”与“疑情”也不能“见性”，甚至很多人根本不会参话头，把话尾当话头，差之毫厘失之千里。故虚云禅师会通禅净，倡导最为稳当“三根普被”的持名念佛法门，先念佛，以佛号降伏妄想，待到心念清净了再参究“念佛是谁？”的话头，在“谁”字上起疑情，以期明心见性。

第一节 思想渊源

禅净融合在虚云禅师的看话禅中占有极其重要的地位，他在参禅的先决条件中就提出如何通过念“阿弥陀佛”来参看话禅：

“初发心人具足了这三心，若是参禅看话头，就看‘念佛是谁’，你自己默念几声‘阿弥陀佛’，看这念佛的是谁？这一念从何处起的？当知这一念不是从我口中起的，也不是从我肉身起的。”

在中国佛教史上，念佛的人往往诽谤参禅的人，参禅的人往往排斥念佛的人，禅净两家在很大程度上呈现出水火不相容的局面，虚云禅师作为禅门的一代宗师高风亮节、悲愿弘深，通过看话禅将禅净法门巧妙地融合起来，与历代禅师诸如，临济宗大慧宗杲、云门宗的文偃禅师的话头完全不同，他以念净土法门的“阿弥陀佛”为话头，在他看来参禅念佛法门都是释迦牟尼佛亲口宣说的，道本无二，只因众生根基深浅不同，对症下药，方便说法而已。其实二者之中任何一种法门都是见性的法门，如果念佛一心不乱就是参禅，参禅能够照见五蕴

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 161.

皆空，妄念顿消，清静自在，就是念真如自性实相佛。因而，禅中有净，净中有禅，两者本不可以截然分开。没有必要像世人那样偏执，执着于门户之见，提升自我却诋毁他人，结果导致了水火不相容的尴尬境地，这实质是有违佛祖分宗别教的初心，这种做法无形之中也诽谤了佛法造了恶业，危害了佛门的利益。

虚云禅师禅净融合的禅法是有其深厚的思想渊源的，最早可以追溯到文殊菩萨的《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》的“一行三昧”般若法门。有关于此，该经卷云：

“……欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字；……能于一佛念念相续，即是念中，能见过去、未来、现在诸佛……法界一相，系缘法界，是名一行三昧……入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相……”

《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》在佛教史上首次提出禅净融合的禅法。“一行三昧”，梵文是 *ekavyuha-samadhi*，是真如三昧、一相三昧、庄严三摩地的意思，指一心专注于一行而修习禅定，最终就能达到心净国土净的境界。龙树《大智度论》云：

“一庄严三昧者，得是三昧，观诸法皆一，或一切法有相故一，或一切法无故一，或一切法空故一，如是等无量皆一……一行三昧者，是三昧常一行，毕竟空相应三昧中，更无余行次第。”

《大智度论》中说的“观诸法皆一”中的“一”指的是“一切法空”，换句话说，龙树菩萨用诸法的空性作为“一”，“空性”梵文 *sunyata*，巴利文 *sunnata*，意思是自性之空、真理之空，是真如的另一种称法。按唯识学的说法，真如是不同于法我两执而存在的实体，空观的修行能够达到远离法我两执的境界，真如实体就能自然显现，这也就是依空显明实性，并不是说真如是空体。所谓“一行三昧”者，即是在一行三昧的修行中做到观照一切法依空而显的真如实性。在大乘佛

《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下，《大正藏》第8卷，第731页。

《大智度论》第47卷，《大正藏》第25卷，第401页。

教的经典描述中，“一行三昧”含义是烦恼与菩提，生死与涅槃，世间与出世间都是不二的法门。关于这一点《维摩诘经》认为世间法和出世间法是二法，然而世间法的性空就是出世间法，如果能够在这两者中不入也不出，就是不二法门。又认为生死和涅槃是二法，如果能够见到生死法的法性就脱离了生死，此时既无束缚又无解脱，这就是不二法门；追求涅槃厌倦世间是二法，如果能够既不乐涅槃又不厌世间，就是不二法门。

这种不二法门就是禅宗的般若法门，文殊菩萨认为要证悟般若空性最好的办法是通过念佛。亦即，修习一行三昧，应当寻觅一个清闲清静的环境，远离俗世凡尘的喧嚣而处于幽静之中，去除妄想，端正身体保持正念，专心念佛，伴随一声声佛号，使正念相续妄想断除，这样就能在甚深的禅定正念中，亲自见到过去、未来和现在诸佛，业障消除，明心见性。

文殊菩萨的这一禅法为禅宗四祖道信禅师（580-651）所继承并发扬光大，有关于此《楞伽师资记》载：

“我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一，又依《文殊师利所说般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。”

可见，道信禅师的《入道安心要方便法门》是在继承《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》的禅净融合禅法的基础上，提出自己的新禅法，也就是引导修行者达到心性觉悟的禅法。所谓“入道”就是由不觉悟的此岸达到觉悟之彼岸。“安心”就是使自己的心与所谓的“真如”、“清净自性”相结合，从而去除妄想，达到“无念”的清净状态。“要”就是要点关键、重要之意。“方便法门”就是用以去除妄想，

《维摩诘经》《入不二法门品》，《大正藏》第38卷，第326页。

《维摩诘经》《入不二法门品》，《大正藏》第38卷，第327页。

《维摩诘经》《入不二法门品》，《大正藏》第38卷，第326页。

道信是禅宗第四祖，为中国禅宗史上首位推行禅净融合的禅师，其生平和禅法详见《景德传灯录》，见《大正藏》第51卷，第222页。

《楞伽经》，《大正藏》第16卷。

据考证《楞伽经》记载的《文殊师利所说般若经》就是《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》。

唐净觉：《楞伽师资记》，《大正藏》第85卷，第88页。

《入道安心要方便法门》是道信禅师的主要著作之一，论述禅净融合之禅法，见《大正藏》第85卷。

开发清净自在智慧的禅法。他的“入道安心”禅法主要内容是：“一行三昧”禅法。在他看来修行一行三昧讲究的是去除贪嗔痴三毒心，端身正坐，回光返照，专心念实相佛，在他看来“念佛即是念心，妄念是凡夫”，心佛众生三无差别。常忆念佛，不起攀缘，则泯灭能念、所念之相，平等无二，即能契入“一行三昧”甚深禅定。

与《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》中所提及的“一行三昧”禅法十分相似，虚云禅师看话禅法也是主张对禅净进行会通，修习禅学从念“阿弥陀佛”起修，都摄六根专心致志念“阿弥陀佛”，待到妄念消除的时候，回光观照自己清净的真如自性，以期明心见性，这就是他终生提倡的参话头的禅法。有关于此，他说：

“……这一念未生之际叫作不生……叫做不灭。时时刻刻，单单的，一念回光返照这“不生不灭”就叫做看话头，或照顾话头……”

在此，所谓“不生、不灭”的一念未生之际指的就是般若空性。统摄六根，时常观照这“不生不灭”的空性即是“看话头”。这样从念头开始产生之处静静的去观照，不分白昼黑夜行住坐卧，经过长时间的积累，就可以照破五蕴皆空，感受到“离念”的自性清净心。虚云禅师的这一禅法其实是对《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》念佛三昧法门的运用：

“性即是心……清净觉相即是心……看念佛是谁，就是观心……即是观照自性佛。心即性，即觉，即佛，无有形相方所，了不可得，清净本然，周遍法界，不出不入，无往无来，就是本来现成的清净法身佛。”

在《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》中，佛问诸大菩萨圆通法门，大势至菩萨从大众中站起来给佛顶礼后，对佛说他回忆过往的事就像恒河沙劫一样久远。有一位称作无量光的佛出世，十二位如来用同样的名号相继常住世间教化众生，长达一劫之久。最后一位名为超日月光的佛教我念佛三昧，念佛三昧就像两个人之间的相思关系，如果只是一人单相思是没有意义的，只有双方彼此思念，

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 168.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 201.

日久天长思念深厚，即便是经过了几世的轮回依然心有灵犀，难以分离。十方诸佛怜惜忆念众生之情就像慈母思念子女，如果子女决意离家出走，母亲思念再深也是徒劳的，只有慈母与子女都彼此思念，母子情缘够深，即便经过多世的轮回也不会相互远离。假如众生的心时时忆佛念佛，不管是在今生还是来世，不用苦寻方便法门终究是能够见到佛的。大势至菩萨认为他在修行的因地通过念佛证得无生法忍，因而指出十方众生在娑婆世界，通过念佛都能往生西方净土。对他而言，真正的圆通法门，也就是以一心念佛为主，收摄六根，就可以证到禅定。这就是大势至菩萨通过念佛获得禅定的圆通法门。虚云禅师早期研究《楞严经》，并著有《楞严经玄要》，很显然他的看话头的禅法深受了《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》的影响。有关于此，他本人是这样说的：“……念佛的人，亦应了解大势至菩萨圆通章，要认识自性净土，舍妄归真，勿得向外别求。如果我们能体会到这种真理，随他说禅也好，谈净也好。”

第二节 禅净圆融无碍

禅宗与净土宗作为中国佛教的两大宗派，在教理上和修行方法上都不相同，禅宗主张直指人心，明心见性，顿悟成佛；净土宗主张念佛往西方净土。然而虚云禅师却极力主张将二者有机结合起来的“禅净融合”禅法，将念“阿弥陀佛”引入其看话禅法中，使看话禅与念佛法门不仅在理论上而且在实践中都得到了很好的发展。

一、“阿弥陀佛”名号

虚云禅师在《念佛临终开示》中提到：

“今念单此一句阿弥陀佛，即能包藏此六种波罗蜜门，何也？念佛之人，一心念佛，万缘放下，取舍两忘，是布施波罗蜜……”

岑学吕. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本), 修元禅院印本, 2000, 216.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 179.

可见他对念“阿弥陀佛”极其重视，将一句“阿弥陀佛”与大乘佛教的六度法门等同，认为“阿弥陀佛”四字洪名包含六度万行的一切功德，念佛的人，放下万缘，一心清净专心念佛，物我两忘，就是在修行布施波罗蜜。那么“阿弥陀佛”四字为何有如此大的功德呢？日本学者觉鑊在其著作《阿弥陀秘释》中诠释道：

“天竺称阿弥陀，唐翻无量寿，无量光等。一者无量寿，法身如来居法界宫，不生不灭，是故大日如来或名无量寿佛。二者无量光，法身如来妙观察智光，遍照无量众生，无量世界，常恒施利益。故大日如来或名无量光佛。是故唱阿弥陀三字，灭无始重罪。弥字一心平等无我大我义，陀字一心诸法如如寂静义。”

在此，觉鑊从东密的视角诠释阿弥陀佛，“大日如来”是密宗的本尊，意思是光明遍照。“大我”就是众生的真如自性，“阿弥陀佛”即是宇宙人生的本体，六道众生的真如自性，所以念“阿弥陀佛”就是念自性，亦即参禅。虚云禅师提倡的参禅念佛融合法门以念“阿弥陀佛”为话头，其实就是念真如自性，故具足六度万行无量功德。有鉴于此，虚云大师在《答禅宗与净土》中说道：

“……难道禅净是二吗？念佛人心静佛土净，即见自性弥陀，这净土与禅是不二的。”

可见虚云禅师以阿弥陀佛为众生的真如自性，因而极力主张将念“阿弥陀佛”引入其看话禅的禅法中。

二、 禅净不二

在虚云禅师的开示录中探讨如何参“念佛是谁？”的开示占极大篇幅，他反复强调“禅净不二”，认为参禅者可以通过念“阿弥陀佛”的名号来生起疑情达到明心见性的目的：

[日] 觉鑊：《阿弥陀秘释》，见魏磊《净宗法语大观》[M]。北京：宗教文化出版社，2003，53。
净慧。虚云和尚全集[D]。（第1册法语·开示），郑州：中州古籍出版社，2009，346。

“（净土）初入手与禅是二，及其成功，二而不二……句句着实，念念相应，久之自成一片，由事一心而至理一心，能所两忘，自他不二，与参禅有何差别！故经云：‘若人但念弥陀，是为无上深妙禅’……中峰大师曰：‘禅者净土之禅，净土者禅之净土’。”

关于修行方法，佛陀有当机说法之智，然众生根器习气不同，因此度化众生之道也有八万四千法门。然而末法时代众生业障深重，根基浅薄，修禅者众成就者少，念“阿弥陀佛”能灭无始劫以来的重罪，速见心性本原，因此，龙树菩萨说，佛法法门无量之多，正如世间道路难易有别，海陆空的行途都能到达目的，只是平坦、崎岖不同，路途所需时间也不同。菩萨道的修持与此无异，有易行道与难行道之分，若是修六度万行必须精进努力，经历三大阿僧祇劫的勤修苦练，这属于难行道；若是巧寻方便法门，一心念佛，就能于一念间速速见佛证到不退佛果。所以太虚大师认为，净土念佛法门，影响深远，广为传播，是无量法门，在佛教之中占据者最高的地位，参修之人不可以不深信奉行，念一声“阿弥陀佛”内心清净无妄念，深发自己的愿行，于人于己都有利益，最终超脱这恶俗世间，直升西方极乐世界就证得不退转果位；修行菩萨道，度化一切众生，使其离苦得乐。这就是参修阿弥陀佛净土法门的殊胜之处。

其实禅宗与净土宗，就理论层面而言，本来就是不二而没有差别的。在修行的方法上，二者是截然不同的，禅宗的修行没有达到彻底的明心见性，就不能超脱生死。如果只是依靠自力，不寻求佛力的加持，个人勤苦修禅有丝毫的惑业没有断尽就不能超脱生死。净土宗法门的修行讲究具备信愿行三资粮，参修者具足了三资粮是可以带业往生的。一旦得以往生，就可以永世超脱生死轮回。悟证的人可以于一念间顿超三界登极乐国，花开见佛，证悟自己的真如自性，这就是禅宗的明心见性。佛经上记载华藏海会诸法身大士，都是通过发愿往生西方净土的，宗门教下的大祖师大善知识们，一起发愿往生阿弥陀佛西方极乐国。如此仰仗佛力加持，加之自己内心诚恳，因此能够迅速感应道交消除妄想，证得无上正等正觉。

岑学吕. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本), 台北: 修元禅院印本, 2000, 232.

龙树. 十住毗婆沙论. 魏磊. 净宗法语大观[M]. 广州: 百花洲文艺出版社, 2010, 60.

太虚. 佛说无量寿经要义. 陈兵. 佛教格言[M]. 北京: 华文出版社, 2012, 344.

基于以上理论，虚云认为念佛法门与看话禅在开始修行时表面上看起来是二的，待到修行成功时，两者是完全相同是“二而不二”的。如果念“阿弥陀佛”一心不乱就是禅。所以他引用经典《大集经》来证明自己的观点，“……若人但念弥陀，是为无上深妙禅”也就是说，众生要想证得无上菩提，就要修习念佛禅三昧，无上深妙禅就是念“阿弥陀佛”，念到一心不乱，清清静静，这就是不生不灭的法门。同时他又引用中峰大师“禅者净土之禅，净土者禅之净土”的话来证明自己的观点，极力说明禅净其实是不二法门。

他还用佛教早晚课诵来论证佛教各宗的修行法门是平等相通、圆融无碍的，认为早晨起床上殿，首先所念诵的“楞严咒”和“十小咒”属于密宗，晚课念诵“阿弥陀佛”的名号属于净土宗，所主张不杀盗淫妄酒是持戒的属于律宗，通过参话头证见真如自性的是明心见性的为禅宗。这些法门虽然参修方式不同，但是只要参修如法，终究可以殊途同归。他又用写经、拜经、拜佛时做到心光与佛光合一呈现的‘天地交泰’进一步论证法门虽不同，法法却是同一的，修行得当都能成佛，指出印光法师在世时，他的首座和尚在灵岩山写经，因他不论白昼黑夜都在不停地写经并保持一心不乱，结果笔杆头呈现舍利闪闪发光。

鉴于一直以来不少人只片面看待禅净两个法门，或褒禅宗而贬净土宗，或褒净土宗而贬禅宗，禅师却用独特的眼光看到了两者的共同之处，也看到了两者的互补之处，因而指出：

“‘参禅念佛等法门，本来都是释迦老子所说……’尽管各宗派修持方法不同，但哪一门都是入道法门，而且法法本来就是互通圆融无碍的。”

他认为，佛教各宗各派，佛所说的八万四千法门，都是为了极力解决了脱生死这一中心问题，而净土法门借用一句“阿弥陀佛”的佛号求生西方极乐世界，将与人人息息相关却又不可逃避的临终关怀、终极托付和宗教感情三大问题一并都考虑周全，可见这一法门看似修行简便却涉理致深。“普摄三根，广被群机”被认为是修行法门中的“易行道”。禅宗所传之法门传的正是释迦牟尼佛佛法的心印——以心传心，其精髓在于“祖师禅”的与真如心相应，讲求要有“丈夫自有冲

《大集经》，见魏磊. 净宗法语大观[M]. 广州：百花洲文艺出版社，2010，393.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示). 郑州：中州古籍出版社，2009，335. 虚云大师. 跟虚云大师学参禅[M]. 南京：江苏文艺出版社，2013，108.

天志，不向如来行处行”的气魄，主张“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”求的是当下的解脱、顿断，顿悟见性成佛，这一法门属于大乘佛法的修行之法，此外，它又继承了中原圆顿法门的传统文化风格。这一法门的修行更适合上根利器之人，但是参修的关键在于当下的彻悟、明心见性，并非是借助闻思读诵，从思维上的理解而达到开悟见性，因此，即便是目不识丁的农夫也能悟得真如自性，从这一点来看，禅宗与净土宗两者也算是三根普被的行法。虚云禅师提及的古德所谓“禅独被上根器”一说，看重的是参禅是否对参修者当下解脱有利，而并不是关注禅师的机锋话语对参禅者最终是否有益。

虚云禅师又说，净土宗中提到“自性弥陀，唯心净土”，说的正是阿弥陀佛以及西方净土实质是自己心性所变。按这个说法，净土宗便认为禅宗的祖师禅法与净土法门念佛禅中专念自性佛的实相念佛是一样的。一直以来，参究禅宗法门之人多如汗牛充栋，而得道开悟之人却凤毛麟角，更不用说，所谓开悟，在某种程度上也只能说摸到了“安心”法门，只解决了信解的问题，离成佛了脱生死还远。究竟的解脱之道是要将烦恼习气断除干净的，即便存留丝毫烦恼习气，也算不得彻底解脱，还必须在六道中轮回受苦，出胎之后又因无名种子的熏习容易沉迷，所以，要想尽快成佛，必须兼修念佛，求生西方极乐国。虚云禅师在这里说的即便找到“安心”法门，也难以究竟成佛，是针对修习净土念佛法门者来说的，在明心见性之后还需断除习气，才能彻底证悟真如自性。虚云禅师提出的这一观点，一方面通过教理层面上的说理来化解禅净两宗的争端，另一方面又在一定程度上切实的指导了禅净两种法门的参修者。

虽然虚云禅师一直都强调参修者选择好修行法门就必须一门深入，但类似以上的用自己的独特见解为参学者随缘教授参修的方法并进行个性化的指导，而不是在不同法门参修方法中固步自封也是并非少见的。在禅宗与净土宗的参修中，他常说，如果念“阿弥陀佛”的名号能够念到一心不乱，就应当老老实实念佛，时刻不忘心佛是同一的，心是佛，佛亦是心。如果选择参看话头，就要真正做到去掉自己的妄念，妄念不除就算不得用功，就容易在妄想中打滚，

自性与弥陀是同一个意思，念持佛号的人所具有的不增不减、不生不灭、不垢不净的心性与弥陀佛的心性是一样的，因此有念弥陀即是念自性之佛的说法。有关“唯心净土”，净土宗、天台宗、禅宗都有相关的说法，大体的意思是说，净土在众生心内，是唯心所变、亦是佛凡之心所变。

结果只能是虚度光阴，难证佛果，所以必须做到“万法归一”即再多的念头和妄想都要归到一个念头上，才能做到以一念断妄念，最终就集中到“念佛是谁”、“狗子有无佛性”或是“拖死尸是谁”的话头上来，这时，只要静静守住一个念头，回光返照自己清清净净的心，日久功深，就不怕不能证悟自己的真如自性。

三、对永明延寿“禅净四料简”的诠释

虚云禅师对永明延寿（904-975）“禅净四料简”的诠释也极能体现他的禅净融合思想。他在《答禅宗与净土》中用相当大篇幅对永明延寿“四料简”作详尽之解释，字里行间流露他对看话禅与念“阿弥陀佛”法门的极力会通之感情。永明延寿是中国禅宗史上著名的禅师，不仅在理论上，而且在实践中对禅净作了会通，其著作《宗镜录》之“禅净四料简”思想对后代产生深刻影响。这种影响跨越历史时空一直延续到现代。他的“禅净四料简”提到：

“有禅无净土，十人九蹉路……无禅有净土，万修万人去；但得见弥陀，何愁不开悟。有禅有净土……现世为人师，来生作佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱；万劫与千生，没个人依怙。”

“四料简”的发表问世引起禅净二宗的争端与互相诋毁，这种争端自唐末五代时期一直延续到近现代，虚云大师从“禅净不二”之立场出发，批评争端者的狭隘心理及其对“四料简”的误读，极力主张禅净融合：

“难道禅净是二吗？念佛人心净佛土净，即见自性弥陀，这净土与禅是不二的。但今人却必限于念佛为净，参禅为禅……永明禅师上智者岩，作禅净二阄，冥心精祷得净阄……”

永明延寿禅师，唐末五代时期高僧，为禅宗法眼宗第三代传人，又被后人尊为净土宗第六代祖师。主要著作《宗镜录》，主张禅净融合，其思想对中国佛教产生极大影响。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 342-349.

永明延寿:《宗镜录》,《大正藏》第48卷。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 343.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 346. 虚云大师. 跟虚云大师学参禅[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 2013, 142.

在他看来，永明禅师的“四料简”的目的在于以念佛法门为方便引导末法时期参禅者求得明心见性。禅净之争不仅违背了佛陀宣说净土法门和禅宗之初衷，而且引起佛门的门户之见，不利于佛教的弘扬。为此，他从释迦佛创教之本旨出发，正本清源，批判了数百年间为禅净二门争论不休的人，认为念佛与参禅只不过是针对众人不同的根器而开示的不同法门，本质上都是明心见性之道，理应不存在高低与优劣的分别。人们由于不明白参禅和念佛的异曲同工，相辅相成，而妄生高低与优劣的分别之心，所以才有了数百年的禅净之争，这种争论不仅是佛教人所不应有的心态，更是在毁谤佛法，有损于此，他认为：

“参禅在‘明心见性’，就是要参透自己的本来面目。用‘念佛是谁’这一话头，代替念诵阿弥陀佛……如果参透了这句话头，就会……破除了‘我执’，达到‘见性成佛’的目的……所以说看话头，或者是说看‘念佛是谁’，就是观心，即观照自心清净觉体，观照自性佛。”

在他的视野下，看话头中所参的“谁”字的答案就是众生的“心”，心生则种种法生，心灭则种种法灭，话从众生心生起，众生心就是话的源头，妄念从众生心中产生，心就是一切妄念之源头。参禅之禅法的关键是“见性”，为了让参禅者在修行看话禅的时候不要心外求法，回光返照自心，明白自己心性的重要性，虚云禅师反复强调心性在“我”中，教导修学人不要向外执着，必须明白看话禅的要中之要在于修心，通过修心来证悟心性的本来面目——真如自性。在中国禅宗自达摩初祖以来以心传心、唯传见性法、心心相印的顿悟法门中，最具有代表性的禅法之一是关于心、佛、众生三者无差别的论述，虚云在其弘扬看话禅生涯中极其重视这一方法，以此作为信众禅修乃至明心见性，了生脱死的基础，因而他强调“念佛即是观佛，观佛即是观心，观照自性佛”。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 388. 虚云大师. 跟虚云大师学参禅[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 2013, 202.

小结

虚云大师继承了《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》“一行三昧”般若法门、《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》、道信禅师以及永明禅师的禅净融合传统，对看话禅和念佛法门进行会通，以“阿弥陀佛”四字洪名为话头，倡导禅净不二、禅净双修。极力主张“自性弥陀，唯心净土”，宣扬阿弥陀佛以及西方净土实质是自己心性所变现，禅宗的祖师禅法与净土法门念佛禅中专念自性佛的实相念佛其实是一样的。他的这些做法，不仅丰富了净土宗和禅宗的内容，同时也为看话禅带来了无限生机，为近现代中国佛教的恢复注入了新鲜的生命力。

第五章 看话禅的主要经论依据

据《五灯会元》、《中华传心地禅门师资承袭图》、《兴禅护国论》和《祖庭事苑》等禅宗文献载，“教外别传，不立文字”是中国禅宗的重要特色，正因如此历代禅师大多不注重经教，那么虚云禅师的禅学思想是“不立文字”不依据经典还是“籍教悟宗”？很显然其看话禅法是有经论依据的，其所依据的经论当然是比较广泛的，但由其开示录、法语以及传记等文献看，其看话禅法主要依据应当为《楞严经》、《大乘起信论》、《六祖坛经》和《阿弥陀经》。

第一节 《楞严经》

虚云禅师对《楞严经》深有研究，十分熟悉，他在有生之年不管是在自己禅修还是在指导信众参修中都大量引用《楞严经》的思想来做指导理论，这一点在他的开示和答问中就表现得特别明显。禅师于一九四三年在重庆慈云寺的开示中，对《楞严经》的义理是这样简略概括的：

“……此经原有百卷，而此土所译，只有十卷。初四卷示见道，第五、六卷示修行，第八、第九卷渐次证果，最后并说阴魔妄想……”

“此经”指的是《楞严经》又称为《大佛顶经》、《大佛顶首楞严经》，全称为《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》。相传为中唐时期中宗神龙元年

《五灯会元》，《大正藏》第48卷，第293页。

宗密《中华传心地禅门师资承袭图》，《续藏经》第110卷，第870页。

《兴禅护国论》，《大正藏》第80卷，第11页。

《祖庭事苑》，《续藏经》第113卷，第132页。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 133.

(705年)般刺蜜帝所译,此后便成为中国佛教的重要经典之一。《楞严经》共十卷,全经分为三大部分。第一卷为第一部分序分。论述说此经的缘起:阿难乞食时遇摩登伽女并被其迷惑,佛祖得知后派遣文殊师利用神咒保护阿难才免除破戒的危险,阿难启请佛祖宣说修禅定,断除烦恼,使常住真心性净明体常显现。第二卷到第九卷为第二部分正宗分。论述凡夫众生之所以遭受生死轮回之苦是因为颠倒真实与虚妄,不知道人人本有自心“性净妙体”,因而不能明了本觉真如本来不生不灭的道理。只有修习禅定,才能破除种种颠倒妄想,在乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉等的修行次第的指引下,最终方能证得“无上道”。第十卷为第三部分流通分。论述这部经利益众生的功德,即便有十种外道在参修时干扰参修者的正道的修行,但是只要认真依照《楞严经》来参修就能识破阴魔中禅那现境十种魔事。

虚云禅师作为禅宗的一代宗师,可以说他这一生在禅修方面的成就在很大程度上是因为深受《楞严经》中相关思想的影响。虽然他平生十分认真地写了《楞严经》、《圆觉经》、《心经》等经注疏,但是相比起著作他更看重真参实修,然而他对《楞严经》的引用与推崇,在其语录开示中却每每都有提及,不时的告诫参修之人《楞严经》作为佛教经典,其意义是不容忽视的。他在为参修者开示时,就数次引用《楞严经》中的《大势至菩萨念佛圆通章》相关理念,例如一九二九年在上海世界佛教居士林法会上说:

“法门虽多,门门都是了生死的,故《楞严经》云:‘归元无二性,方便有多门’所以二十五圣各专一门,故云一门深入。”

“归元”又被称为归真、归寂、归化,指的是圆寂。禅师在《复星洲卓义成居士》中又对“归元无二性,方便有多门”作了进一步解释:即便凡夫众生有八万四千烦恼,佛祖也教众生八万四千法门来对治烦恼,只要在多种方法中选择适合自己的,一门深入,最终都能殊途同归,转烦恼为菩提,了脱生死。

一九五五年在云居山有信士问参禅与念佛的关系时,虚云禅师答复:

“.....《楞严经》文殊菩萨选圆通.....归元性无二,方便有多门;圣

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 127.

性无不通，顺逆皆方便……此方真教体，清净在音闻；欲取三摩地，实以闻中人……自余诸方便，皆是佛威神；即事舍尘劳，非是常修学。”

在不同的时间、不同的地点虚云禅师就多次引用《楞严经》中“归元无二性，方便有多门”的思想，可见禅师对这一思想的理解之深，并且从中获益颇多，所以他同样希望修学者们能从中获益。禅师的修行的方式主要是禅修、看话头，但他也不反对修净、律等。在教导修学者时，他认为个人应该根据自己的不同情况，选择适合自己的法门来参修，只要一门深入终究能有所成就，而其他修行就只能作为助力，切忌不能朝秦暮楚，听别人说修哪种法门好就跟着跑去重换一种法门来参修，结果时光匆匆，忙碌半生到白头还是没有什么成就。从这一点来看禅师确实将佛法修行的各种方法融会贯通，最终达到了圆融无碍的境界。

一九四三年，虚云禅师应国府林森的邀请，在重庆慈云寺主持“护国息灾法会”上，与蒋介石接谈，后来禅师为回答蒋介石在会上的提问专门撰写《答蒋公问法书》，书中就是引用《楞严经》中思想体系来阐述他所要表达的佛学思想，这就不难看出虚云禅师对《楞严经》的重视程度之深。

一八九七年虚云禅师在扬州助理重宁寺期间通智法师在焦山讲《楞严经》，虚云禅师讲偏座，这是禅师第一次讲经也是第一次讲《楞严经》，此后禅师多次讲《楞严经》。由此可见，虚云禅师的看话禅法受《楞严经》思想的影响是非常大的，甚至有虚云禅师的禅法是楞严禅的说法。本章节主要从修行开悟、讲经弘法、开示录、“戒、定、慧”三学四个方面来论述《楞严经》对虚云禅师的影响。

据鼓山侍者的《虚云和尚事迹纪略》中记载，禅师一心专注于禅修，不时也会有参修者前来请教，禅师喜欢在冬天参修夏天讲经，如果有法会的邀请，不管远近都会去赴约。每每去听经，都会作详细地记录，如果遇到未明了之处，都会苦心思索，将疑团解开才肯罢休。在理论上通晓了经文大义，还要用实践的参修来验证。禅师在深入研究佛教经典、教理、教义的基础上，还亲自撰写了《心经释》、《楞严经玄要》、《遗教经注解》、《法华经略疏》和《圆觉经玄义》等注疏。禅师对佛教经典的研究的程度之深范围之广，促使其成为禅师修行的重要方面和弘法的重要手段。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第2册·书信文记), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 342-343.

虚云禅师在弘法道路上是极力弘扬《楞严经》的，在他看来《楞严经》在中国佛教历史上占据着极其重要的位置，弘扬《楞严经》无疑在近代中国佛教史上有着特殊的历史意义，这也是每一个佛教徒义不容辞的责任。自宋代以来中国佛教界都是极为重视《楞严经》的传承，中国的众多佛教经典中，《楞严经》显然占据着重要地位，并不断被发扬光大。

《楞严经》中包含的佛学思想是相当丰富而且非常深刻的，在中国佛教经典中可谓独树一帜，也因此《楞严经》在中国的大地上不断被传承，一直都富有生命力。虚云禅师大力弘扬《楞严经》，还因为他一直认为自己所生活的年代属于末法时代，在佛经中也记载过进入末法时代后，《楞严经》将是最先被毁灭的佛经。禅师为传承如来家业，延续正法的传播，所以他极力主张弘扬《楞严经》。

据现代学者魏建震的《虚云和尚的修道弘法与《楞严经》》的研究表明，虚云禅师开始深入研究《楞严经》以及在禅学修行中受益于《楞严经》，可以追溯到他平生的两次经历：其一为，他早年潜心修道不研究经论，在福建深山老林中不食人间烟火，苦修三年，结果花费了三年的宝贵时光却一无所成，后经人介绍前往浙江天台山向融镜法师请教，深得融镜法师点化，从此痛改一味苦修之道为“籍教悟宗”解行并重，开始研究《楞严经》；其二为，禅师在高旻寺打禅七时因沸水烫手而开悟，以《楞严经》印证所悟境界。魏建震认为虚云禅师这两次的奇遇都与《楞严经》中的禅修思想有密切联系，《楞严经》在禅师参修的道路上的两个转折点上发挥了指导性的作用。

第二节 《大乘起信论》

《大乘起信论》作为中国化佛教的重要经论，它阐明了中国化佛教的理论支柱，即“本觉说”与“真如缘起说”，提出了中国化佛教的“一心二门说”的思想

岑学吕. 云公老和尚事略[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料). 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215.

魏建震. 虚云和尚的修道弘法与《楞严经》. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 638-645.

理论模式，为中国化佛教构建心性如来藏思想的理论形态奠定了基础，它在中国佛教史上具有重要影响，对禅宗的影响也很大，其影响一直延续到虚云禅师看话禅法。《大乘起信论》主要在“真如心”、“觉与不觉”、“本觉说”、“无念论”四方面为虚云禅师看话禅法提供了坚实的理论依据。

《大乘起信论》全文共分为因缘分、立义分、解释分、修行信心分和劝修利益分五个大部分，其中，因缘分论述创作本论的八个方面的原因，立义分从“法”和“义”两点来论述大乘佛法，解释分从三个方面解释大乘佛法的教理教义，其中就提出了有名的“一心开二门”理论，修行信心分介绍修行所必需的四种信心与五种修行方式，劝修利益分重点介绍的是劝诫凡夫众生应当修学《大乘起信论》这部经论以及修行此论的利益众生之处。

“一心二门”是《大乘起信论》的思想纲领，有关于此论中提到：

“依一心法，有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门……”

这里就直接引出了“一心开二门”中的二门，分别指的是心真如门与心生灭门，其中的“真如心”的基本论点至始至终都贯穿着《大乘起信论》整个思想体系主线，从众生生灭心的视角来看，众生心的真如心也就是真常心，它“统摄一切世间出世间法”。众生心存的体相无碍，染净同依的特点，决定它一旦被放纵，就会随波逐流，就呈现出杂染的世间法；如果将它返本还原，呈现的又是清静的出世间法。《大乘起信论》中提到的“真如心”有心圆融含摄一切法，无净染二元之分的特点。关于这一点，《大乘起信论》云：

“心真如者，即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭，一切诸法，唯依妄念而有差别：若离妄念，则无一切境界之相，是故一切法从本已来，离言说相，离文字相，离心缘相，毕竟平等，无有变易，不可破坏，唯是一心，故名真如。”

《大乘起信论》将众生心等同于真如、法界，它指出法法都是平等的。论中提

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

出的法界说是心性不生不灭，意思也就是说，真如不仅是一切法的法性理体，更是蕴含无边潜能的心性动力，这一点是本论与以往经论相比，独具特色的一点。关于真如的二义，《大乘起信论》是这样解释的：

“……一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体具足无漏性功德故……”

“空”指的是凡夫众生无始以来的杂染烦恼法，只因众生妄想太多而导致远离真如自性，在杂染凡尘中颠沛流离，颠倒妄想与真实。“不空”指的是众生真如自性心中本来具有的不生灭、不增减、不垢净的无漏功德的清净法。

基于以上论述，虚云禅师看话禅因受《大乘起信论》的影响，将真如心界定为众生心性的本体自性，他参话头的目的就是要通过去除妄念回归心中本有的自性，即是要证见真如自性。

虚云禅师于民国三十六年（1947年）丁亥八月初一在澳门平安戏院开示，看话头禅法教人通过看话头来生起疑情，断除心中的妄念，回光返照自己的自心，即是真如本体，也就是《大乘起信论》中提出的“真如心”，在不断的参究中妄念断除，回归清静本心。禅宗中看话禅法，讲究通过看话头的禅法来参禅，目的在于“明心见性”，实际就是要通过看话头的方法参透自己的本来心性，以达到“明悟自心，彻见本性”。

《大乘起信论》中提到有念指的是阿黎耶识因缺乏觉照而表现出来的不觉，因此该论多次提及“无念”，认为“无念”有趋向佛智的功用，如果众生能够回光返照内心的无念状态“则为向佛智”；如果能够观照觉察、了知心性无念“即得随顺入真如门”。《大乘起信论》中说的“无念”是“正念”的另一种称法，既有没有妄念的意思，又包含了离妄念之觉：

“若修禅定，以解除念或想之执著，觉悟此本来一心，心外无有别境，而至无念无想。此即离妄念、妄想之执著，否定想、念之妄起。”

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第576页。

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示). 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 146-147.

《大乘起信论》，《大正藏》第32卷，第5091页。

《大乘起信论》中所说的“妄念”是心念中虚妄的一面。因为众生迷情于烦恼障碍，分不清法的真实与虚幻，而将其颠倒看待。真如法本来是平等、无差别的，因为有“妄念”的存在，生出无数的分别、我执之心，在六尘境界之中或执着于财宝而不舍，或于爱欲中挣扎难以自拔。所以只有通过修习禅定，不再于妄念、妄想中执着，远离了妄念，才能觉悟自己本有的自心，达到无念无想的境界。

虚云禅师在他的看话禅法中指出看话头要去除妄念，回归自我的清静自心与《大乘起信论》中所说的“无念”是相一致的，说的都是要离开妄念，才能更好的觉照自心，从而达到见性、彻悟成佛的目的。虚云禅师在他的《参禅要旨》中说道：

“万缘放下了，妄想自消，分别不起，执着远离，至此一念不生，自性光明，全体显露。”

“一念不生”是明心见性的境界，在这里，虚云和尚指出“万缘放下，一念不生”是参看话禅法的重要条件之一，对于参看话头禅法的人来说，关键是要弄清楚人的自性本来清净，烦恼菩提、生死涅槃、世间万象、六尘境界就如梦幻泡影一般，没有必要对此过于执着。真正达到“放下万缘，一念不生”的境界，在此基础上，再进一步努力、精进、真参实究，才能见到真如自性，正如《释氏稽古略》第三卷所提到的那样：“若一念不生，则前后际断，照体独立，物我皆如。”

第三节 《六祖坛经》

《六祖坛经》简称《坛经》又名《六祖大师法宝坛经》，伦敦博物馆所藏敦煌版本全称为《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》，为中国禅宗重要经典著作，是中国佛教史上首部被尊称为“经”

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第2分册开示), 石家庄: 河北禅学研究所, 2008, 46.

《释氏稽古略》第3卷,《大正藏》第49卷,第833页。

南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经. 见 Huineng, *the Platform Sutra of the Sixth Patriarch: the Text of the Tun-huang Manuscript*, translated by Philip B.

的著作，乃禅宗六祖慧能所说，由其弟子法海收集记录。内容共分为十品，即自序品、般若品、决疑品、定慧品、坐禅品、忏悔品、机缘品、顿渐品、护法品、付嘱品。本经的主旨是“明心见性，顿悟成佛”，认为众生皆有佛性，都能成佛。《六祖坛经》作为禅宗的重要经典，其“三无”思想是指导参禅者参修的重要禅法，“三无”即“无念为宗，无相为体，无住为本”，其中的“无念”禅法对虚云禅师的“一念未生”禅法产生深刻影响。“无念”是《六祖坛经》的重要思想内容，它同时包含了中国禅学中的般若思想，慧能是这样阐述“无念”的：

“善知识！云何立‘无念为宗’？只缘口说见性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想从此而生。自性本无一法可得，若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见，故此法门立‘无念为宗’。”

“无念”含有无妄念的意思，指远离世俗间烦恼杂染而趋向于真如自性的离念状态，也有人将它看作是八正道中的正念。慧能所说的“无念”并非只是口中所说见性，而是没有一切杂染、执着，回归自性本自清净，要真正做到“无念”念头一起便能觉察，最终达到一念不起即身便是菩提华果。没有开悟的人是做不到真正的“无念”的，于是在念头的指引下又生起邪见，紧接着妄想、妄念就随即产生。真如自性本来是无一法可得，若心中有所求，妄说得祸得福，这又远离了正见而陷入烦恼杂染境地，所以慧能要立“无念为宗”。

虚云禅师看话头禅法中强调的“一念未生以前就是话头”通过对“一念未生”的论述来阐释他的看话禅法独有的特色，这实质是对慧能禅法中“无念”思想核心的继承，在看话头禅法中将慧能的“无念”思想用他理解的方式进行表达。虚云禅师看话禅法中的“话头”含有融通清净心的意思同时也涉及了般若的思想，所以说这与六祖慧能的“无念”思想是有直接联系的。虚云禅师在教导参禅者参看话禅法时说：

Yampolsky, New York: Columbia University Press, 1996, 1-30.

《六祖坛经》的版本主要有敦煌本、惠昕本、德异本、以及宗宝本。自序品有的版本又称为行由品。

坐禅品有的版本又成为妙行品。

《六祖大师法宝坛经》第1卷，《大正藏》第48卷，第353页。

“……看话头就是观心，父母未生以前的本来面目就是心，看父母未生以前的本来面目，就是观心……性即是心，“反闻闻自性”，即是反观观自心，“圆照清净觉相”，清净觉相即是心。”

“看话头就是观心”讲的是通过看话头来觉察念头，并且做到念起即觉。心中念头一旦产生，就能立刻将其觉察，而不是被念头牵着鼻子走。通过不断的看话头，不断的自我觉照杂念的生起，使自己作自己念头的主人。虚云禅师认为话头是说话之前的本心，看话头即是回光返照这人人本来具足的自心，在不断觉照念头的起起落落中去观照自心的不生不灭，只要发真心用功办道，坚持不懈、锲而不舍，不停的以有心证无心，一旦时机成熟就可以“明心见性”，彻悟自己的本心。由于在看话禅的过程中觉察自心，妄念断除，自心清清静静，参修者此时如果因为顿感轻安、喜乐，沉浸在这安乐之中，而难以自拔，这虽是处于觉知觉察的正念中，然而这毕竟只是一定层次上的“明心见性”，并非真正的彻悟真如本心。

引文中的“看话头就是观心”与“清净觉相即是心”和六祖慧能提及的真如本性是相一致的，这与六祖慧能的“顿悟本心”的思想也是相会通的，是看话禅法的重要理论依据。六祖慧能《六祖坛经》中所谓的“无念”是从自性层面来论述参禅的要旨，所以要立“无念为宗”。虚云禅师强调话头是念之前头，重点在于说明看话禅法参究话头要能觉照到参修者妄想、妄念、烦恼杂染、分别、我执产生之前的一念未生之际，这一点和六祖慧能说的“无念”状态下的真如自性存在共性的。由上可知，虚云禅师用“一念未生”来阐释话头的内涵，指出看话头即是观照众生本有的不生不灭的自性，这确实是继承了六祖慧能的般若无念的思想。

不仅虚云禅师的“一念未生”禅法深受《六祖坛经》的“无念”禅法的深刻影响，而且他在其禅学思想体系中对“自性”与“心”的诠释也是对《六祖坛经》“自性”与“心性”的继承。《六祖坛经》云：

“智人无别……不悟即佛是众生，一念悟时众生是佛……万法尽在自心。何不从自心中，顿见真如本性……”

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 41.

《六祖大师法宝坛经》第1卷,《大正藏》第48卷,第351页。

可见六祖慧能的“见性”禅法是建立在“自性”基础上，有鉴于此，《六祖坛经》又云：

“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。”

禅宗是由达摩祖师传到中国之后在中国的大地上生根发芽，并且一代代往下传，最后形成了一个在中国佛教史上举足轻重的宗派。禅宗向来提倡“以心传心，直指人心，见性成佛”，这说的是禅宗传授佛法不立文字，不是一味籍教悟宗，而是要师徒面面相授，以心印心。在禅宗经典中就记载了有关拈花微笑的故事，释迦牟尼佛在灵鹫山巧借拈花示众来说法，当时有八万人在场却只有迦叶尊者一人领会其中的含义露出了微笑。从此“不立文字，以心传心”便作为禅门的独特宗风。《禅源诸诠集都序》上卷记载道：

“达磨受法天竺，躬至中华，见此方学人多未得法，唯以名数为解，事相为行，欲令知月不在指、法是我心故，但以心传心，不立文字，显宗破执，故有斯言，非离文字说解脱。”

引文中的“达磨”即是禅宗达摩初祖，在此“以心传心”在某种程度上就远离了文字相的障碍，主要靠凡夫众生通过内在的自我观照，在“自性”的作用下，感悟佛祖的心印，最终达到明心见性、彻悟成佛的目的。《六祖坛经》云：

“一切万法不离自性……何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本不动摇，何期自性能生万法……不识自心，学法无益；若识自心，见自本性，即名丈夫天人师佛。”

引文中的“自性”指的是佛性、本性，是人人都有智慧觉照的能力，无需外求因为它本自具足，又因它本自清净，不曾被染污过，在证到“明心见性”之后内

《六祖大师法宝坛经》第1卷，《大正藏》第48卷，第352页。

《禅源诸诠集都序》上卷，《大正藏》第48卷，第400页。

《六祖大师法宝坛经》第1卷，《大正藏》第48卷，第249页。

心可以清清静静，不受外界烦恼尘染干扰，除此之外，“自性”还本不生灭、本不动摇、能生万法，存在于众生的日用中而众生却因缺乏自我觉照的能力而不知道。所以众生与佛本无差别，不同在于迷悟之间，“佛者觉也”，觉悟便能成就佛道，凡夫众生缺少正念，处于妄想、分别与我执之中，不会善用真如心，自然就见不到事物的实相，久而久之就心为境转、不迷自迷，离自己的本来面目越来越远，不能证得自性如来智慧德相，也就只能在不悟中沉迷于世间，在生死中流转。

六祖慧能因众生迷途苦恼，心怀慈悲，或讲“心”或讲“自性”只为教人“明心见性，彻悟成佛”早日脱离六道轮回的苦恼。虚云禅师在教参禅者看话禅法的时候将“话头”界定为“一念未生以前的心”，这与六祖慧能说的“自性”是同一个意思的不同表达，其共同之处在于两者都强调没有对念头的执取，实质是在觉照中回归人人本具的真如自性。

虚云禅师说：“心即性，即觉，即佛。”也就是六祖慧能常常提到的自性，两者实质上是一样的。虚云禅师说明心的作用与《六祖坛经》阐述自性的作用也是相同的。他一九四七年在澳门平安戏院中开示道：

“一体三宝者，即一心自体……六祖云：‘自性不归，无所归处。’夫‘归’者，是还原义……”

可见在他看来，念从心起，心是念之头。万法皆从心生，心是万法之头，他用“心”来总括佛法。他所谓的“心”是以《六祖坛经》中的“自性”为依据的。

第四节 《阿弥陀经》

净土宗以五经一论立宗，五经一论即《佛说无量寿经》、《佛说阿弥陀经》、

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 41.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 148-149.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 41.

《佛说观无量寿佛经》、《华严经·普贤行愿品》、《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》和《无量寿经优婆塞舍愿生偈》。正如本论文第四节“‘看话禅’对禅与净土的会通”所论述的那样虚云禅师的看话禅深受净土宗的影响,然而在五经一论中对虚云禅师影响最大的却是《佛说阿弥陀经》。

《佛说阿弥陀经》传统上简称《阿弥陀经》,对东亚佛教产生深刻的影响。本经主要讲述从娑婆世界往西方过十万亿佛土有一个佛国土叫做阿弥陀佛极乐世界,无比庄严,有莲池楼阁,池中的莲花大如车轮,池边有七宝行树,树上的鸟叫声都是无形的说法,各种音乐悦耳动听,天降甘露雨华纷纷而下,国中众生寿命无量、六通具足,皆是八地菩萨的果位。在经中佛陀劝导众生应当发愿以求往生极乐国土,正式向众生宣说持名念佛法门:

“善男子,善女人,闻说阿弥陀佛,执持名号,若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日,一心不乱,其人临命终时,阿弥陀佛与诸圣众现在其前,是人终时,心不颠倒,即得往生阿弥陀佛极乐国土。”

众生只要念“阿弥陀佛”名号一天、二天、三天、四天、五天或者六、七天,一心不乱,就是无上甚深微妙禅,此时,均可以为一切诸佛所加持,临命终时自知时至,阿弥陀佛与诸圣众将其接往西方极乐世界,证得永远不退转的阿耨多罗三藐三菩提的果位。本经的宗旨是以依报和正报都是清净庄严为宗,以深信

本经的主要内容是净业三福与十六观,净业三福指修习净土法门的基础,即:1、孝养父母,奉事师长,慈心不杀,修十善业;2、受持三皈依,持戒圆满;3、广发菩提心,信奉因果,诵持大乘经典,劝人修行大乘。十六观,即:1、像观,2、真身观,3 观音观,4、大势至菩萨观等十六观。见《佛说观无量寿佛经》,《大正藏》第 12 卷,第 364 页。

本经主要内容为:1、说明想要契入如来境界应当修行十大行愿,2、讲述诵持本经的功德,3、论述如何回向功德,发愿往生阿弥陀佛西方极乐净土。见《华严经·普贤行愿品》,《大正藏》第 10 卷。

本经主要讲述念佛的纲领,即:如何都摄六根,专心念佛,使净念相继。见《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》,《大正藏》第 19 卷,第 106 页。

本论简称《往生论》为天亲菩萨所造,主要论述净土法门的“五念”法门与五功德。见《无量寿经优婆塞舍愿生偈》,《大正藏》第 26 卷。

《佛说阿弥陀经》,《大正藏》第 12 卷。

发愿往生为旨。释迦牟尼佛宣说本经的目的首先是要为十方众生具体描述西方极乐世界依正报的无比清净庄严，阿弥陀佛西方极乐世界依报和正报的自在解脱清净庄严全部都是由法藏菩萨亦即阿弥陀佛的前身所发的四十八大愿之福德智慧业所成就，这种福德智慧也就是六道众生内心中本来具足的真如自性。

释迦牟尼佛发大慈悲心不请自说宣讲阿弥陀佛极乐世界的殊胜功德与依正报之庄严美妙，目的在于使冥顽不化的凡夫众生生起出离娑婆世界，发心往生西方极乐世界的菩提心。宣讲本经最终是要引导众生成就往生西方极乐世界的净业。然而要往生西方极乐世界必须以极乐世界清净庄严美妙的依报正报来启发六道众生的信心，在此信心基础上诵持“阿弥陀佛”的名号以至“一心不乱”而得以往生。综观其全部过程都不离六道众生的自心，心、佛、众生三无差别，“是心作佛，是心是佛”，念佛即是念自心，“花开见佛”即是“明心见性”见自性佛。正因如此，虚云禅师在一九四四年六月十一日关于“参话头”的开示中以念“阿弥陀佛”为看话禅的话头：

魏磊. 净土宗教程[M]. 北京: 宗教文化出版社, 1998, 112-113.

据《佛说无量寿经》记载阿弥陀佛在因地为法藏菩萨发四十八愿，经过无量劫的修行在诸佛菩萨的加持下在果地成就了阿弥陀佛西方极乐世界庄严国土。见《大正藏》第 12 卷，第 368 页。

据《佛说无量寿经》记载阿弥陀佛有四十八愿，见《大正藏》第 12 卷，第 369 页。魏磊将四十八愿概括为：1、国无恶道愿，2、不更恶道愿，3、身真金色愿，4、形色相同愿，5、宿命智通愿，6、天眼普见愿，7、天耳普闻愿，8、他心悉知愿，9、神足无碍愿，10、不贪计身愿，11、住定证灭愿，12、光明无量愿，13、寿命无量愿，14、声闻无数愿，15、随愿修短愿，16、不闻恶名愿，17、诸佛称叹愿，18、十念必生愿，19、临终接引愿，20、欲生果遂愿，21、三十二相愿，22、一生补处愿，23、供养诸佛愿，24、供具随意愿，25、演说妙智愿，26、那罗延身愿，27、一切严净愿，28、道树高显愿，29、诵经得慧愿，30、慧辩无限愿，31、照见十方愿，32、宝香妙严愿，33、蒙光柔软愿，34、闻名得忍愿，35、脱离女身愿，36、常修梵行愿，37、天人致敬愿，38、衣服随念愿，39、乐如漏尽愿，40、树中现刹愿，41、诸根无缺愿，42、清净解脱愿，43、闻名得福愿，44、修行具德愿，45、普等三昧愿，46、随愿闻法愿，47、闻名不退愿，48、得三法忍愿。见魏磊：净土宗教程[M]. 北京: 宗教文化出版社, 1998, 174-186.

魏磊. 净土宗教程[M]. 北京: 宗教文化出版社, 1998, 114.

据《佛说阿弥陀经》等净土经典云，众生念佛到一心不乱，临命终时阿弥陀佛与诸菩萨圣众现在其前接引往生西方极乐世界莲花中，待到莲花盛开时即证不退转果位，见到诸佛菩萨现身说法。

“参禅下手功夫，就是诸方常常说的看‘念佛是谁’这个话头，万缘放下……昼夜六时，行住坐卧……总不离开这个话头。怎么看呢？先念佛数声，看此念佛的究竟是谁呢……如是就起了疑情，疑情一起，那么别的妄想就自然没有了，一旦万念顿绝，瓜熟蒂落，豁然开悟，打破疑情，见了自己本来面目。”

在此他对信众讲授“看话禅”时，以念“阿弥陀佛”名号为话头。他的具体参究的方法是放下万缘，先念“阿弥陀佛”，待到妄念寂静下来，再看念佛者到底是谁？如此专注于一念未生之际，逐渐生起疑情，妄想自然减少，等到时机成熟万念顿消，打破疑情，彻底开悟，顿见自己的真如自性。如此念佛即是参禅，所以他又说：

“念佛即是观佛，观佛即是观心。所以说看话头，或者是说看‘念佛是谁’，就是观心，即观照自心清净觉体，观照自性佛。”

据禅宗《碧岩录》、《大慧普觉禅师语录》、《圆悟心要》和《禅宗直指》等文献记载，“话头”指的是公案中供学人参究所用的某一个字或某一句话。例如禅宗公案中提到有僧人问赵州禅师狗到底有没有佛性？赵州禅师回答说：“无”。参话头禅的始创者北宋大慧宗杲禅师由赵州禅师这则公案中得出的“狗子

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 192.

净慧. 虚云和尚全集[C]. (第1册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 388. 虚云大师. 跟虚云大师学参禅[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 2013, 202.

《碧岩录》，《大正藏》第48卷。《碧岩录》总共有十卷，为宋代徽宗政和年间(1111-1117)佛果圆悟禅师(1063-1135)在湖南夹山灵泉禅院根据雪窦重显(980-1052)的《颂古百则》编集而成。其主要内容为一百条古代禅宗公案，其文章结构为垂示、本则、颂古、着语以及评唱。《碧岩录》主要论述云门宗参话头的禅法对中国、日本禅宗产生深刻的影响。

本书共有四卷，又称为《佛果圆悟真觉禅师心要》，为宋代著名禅师圆悟克勤（1063-1135）所编撰，其主要内容为克勤禅师向宋代文人学士的开示语录。书中对看话禅的论述在禅宗史上占有极其重要的地位。见《圆悟心要》，《续藏经》第120卷，第5405页。

《禅宗直指》全书共一卷，系清代著名禅宗学者石成金所编撰，本书主要论述明心见性的禅法，内容包括禅宗四十六则以心传心的传灯法要，是参话头禅的重要文献。见《禅宗直指》，《续藏经》第112卷，第6461页。

无佛性”这句话即是话头。历代禅师秉承宗杲禅师的这种禅法从公案中提出某些语句作为题目参究，达到离文字相、离思维相、离心缘相的般若空性的参禅方式就是看话头，在此过程之中，从公案中提炼出来的用以参究的题目就是话头。

与历代大德学者有很大的不同，虚云禅师以“阿弥陀佛”名号为其看话禅的参究题目。考察他的这种禅法，不难发现这很显然是源自他坎坷的参禅历程以及对《阿弥陀经》之深入研究和心得。有鉴于此，释东初《虚云和尚传》载：

“……（虚云禅师）三十一岁，学教于天台融镜老法师，三十六岁……至岳林寺听《阿弥陀经》……是年，往南洋弘化，至南甸太平寺讲《阿弥陀经》……”

一诚《虚云和尚传》载：

“同治九年（1870年），抵天台华顶龙泉庵，秉融镜法师之教，放弃苦行，研习经教，初学天台教观……奉师之命……再到岳林寺听《阿弥陀经》。”

另外类似的记载也可见之于《虚云和尚生平传略》、《云公老和尚事略》、《南华拾零》和《虚云老和尚事迹纪略》。所有这些传记资料一致表明他早年在福建深山老林中参禅三年一无所成后，前往浙江天台山参学五年，在融镜禅师教化下研究《阿弥陀经》，下山后多次讲《阿弥陀经》，深得《阿弥陀经》之微言

释东初. 虚云和尚传[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 288-290.

一诚. 虚云和尚传[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215.

侍者. 虚云和尚生平传略[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215.

岑学吕. 云公老和尚事略[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215.

鼓山侍者. 虚云老和尚事迹纪略[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215. 朱镜宙. 南华拾零[M]. 见净慧. 虚云和尚全集[C]. (第6册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215.

大义和持名念佛的精髓，因此将持名念佛法门引入禅宗看话禅法门中，他的这种禅净融合的禅法无疑是以《阿弥陀经》为经典依据。现代学者陈兵在其论文《虚云和尚的禅学思想》中，苏树华、黄伟龙在《虚云禅悟圆融观·岩洞苦行观照念佛》，释如祥在《虚云禅师的禅教观》，黄家章在《虚云法师的禅净统合观及其现代意义》也持有类似的观点。

小结

简言之，虚云禅师一生主张解行并重、籍教悟宗，其心性论以《大乘起信论》的“心真如”为理论依据；其禅悟参修以《楞严经》为指导；其看话禅法以“念佛是谁？”为话头深受《阿弥陀经》影响；其对话头的诠释诸如“一念未生之际”显然以《六祖坛经》中的“无念”思想为蓝本；其“看话头就是观心”的禅法是对六祖慧能的“清净觉相即是心”的禅法的另一种解释；他的禅学思想体系对“自性”与“心”的诠释也就是《六祖坛经》中的“自性”与“心性”思想的继承与发挥。

陈兵. 虚云和尚的禅学思想[J]. 普门学报. 2004, 19(1), 137-139.

苏树华, 黄伟龙. 虚云禅悟圆融观·岩洞苦行观照念佛. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 541.

释如祥. 虚云禅师的禅教观. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 541. 老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 545.

黄家章. 虚云法师的禅净统合观及其现代意义. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 548-553.

结 论

综上所述，本论文以虚云禅师的看话禅为研究对象，分别从看话禅的戒律基础、看话禅的真如本体与见性、见性的禅法及其次第、看话禅对禅与净土的会通和看话禅的主要经论依据五方面对这一研究对象展开探讨。

通过研究认为他的看话禅法是以严格的戒律为基础的，“戒为无上菩提本”，参究看话禅必须“以戒为师”，让戒律的规范作用与内心参修完美结合，从而将戒律的外在约束力转换为内在的清静善法。戒是一切诸佛成佛的根本，持戒才能断除生死道中的业因业缘，由戒生定，由定生慧，由般若智慧成就解脱之道。戒律之所以如此重要，还在于它又是看话禅的保障制度，这也是虚云禅师重视整顿禅宗丛林制度和规约甚至不惜将自己的大半生都贡献于其中的主要原因之一。他的看话禅法以真如为本体，所谓“见性”即是去除妄想见到众生的真如自性，他认为真如有“空”和“不空”两层意思，所谓“空”是相对于众生心中无始以来有贪嗔痴等众多妄想而言；所谓“不空”是指当妄想消除后所证悟到的离念心体，亦即“一念未生”的状态。参看话禅最终是为了远离妄想分别的生灭心证见自心的真如本体。虚云禅师提出的通过看话禅来证悟本心，实质是彻悟“无念”的“真如自性”。虚云禅师看话禅的终极目的是明心见性，明心见性的途径是看话头；其看话禅的禅法有着深厚的历史文化背景，内容丰富独特，以参“念佛是谁”为话头，在参究过程中以“疑情”的生起为关键，参修的次第分为“初关”、“重关”及“牢关”三层。然而末法时代众生根器愚钝，很少有人能够直接通过“看话头”与“疑情”就能达到“见性”的目的，甚至很多人根本不会参话头，拿着话尾当话头来参，结果几十年的光阴匆匆而逝，忙碌大半生到头来还是一无所获。虚云禅师看到末法时代众生非上根利器，为了普被三根，所以会通禅净，通过念“阿弥陀佛”名号来断除妄想，让内心清净下来再参究“念佛是谁”的话头，生起疑情观照自心，从而更好的达到明心见性之目的。虚云大师的禅净融合思想是对看话禅和念佛法门的会通，提倡禅净不二，主张“自性弥陀，唯心净土”。他的看话禅的主要经论依据是《楞严经》、《大乘起信论》、《六祖坛经》和《阿弥陀经》。他的心性论思想是以《大乘起信论》的“心真如”思想为指导的，他以《楞严经》

来指导其修行的禅定境界，他的看话禅禅法以“念佛是谁”为话头的法门与《阿弥陀经》有着直接的联系，他在对话头的诠释中所提出的“一念未生之际”、“看话头就是观心”、“自性”和“心”等理念以《六祖坛经》中的“无念”、“清净觉相即是心”、“自性”和“心性”的思想为依据。

纵观中国佛教史，自宋代（960-1279）文字禅兴起后，禅师们便开始喜好逞文斗字，疏于修持，禅宗因而逐渐走向衰落，到了清朝（1636-1912）末期更是零落至极，一直到了十九世纪末二十世纪初，中国禅宗才开始复兴。虚云禅师重兴禅宗祖师道场，恢复戒律、主张禅净不二、重新接续了五宗法脉，重新复兴了衰微的禅宗。他契理契机，根据现代人的根器，结合传统与现代，对传统禅法进行整合与发展，创立了自己独具一格的看话禅。他的看话禅是在他长期禅学修持和弘法生涯中形成的禅法，这种禅法在继承中国传统禅学基础上，提出自己独到的见解和有创见性的新观点、新理论。

其创新之处主要在于：（1）明确提出了一个以戒为基础，以见性为目的，以经论为依据，以三关为次第，以“念佛是谁”为话头，以丛林清规为制度保障的系统的看话禅的禅法体系。克服了历史上以往禅师提出以念佛为话头，但却忽视了以戒为基础，以经论为依据，以见性为目的等不足；有的禅师提出“戒禅合一”的禅法，却又忽视了经论依据、见性目的和见性次第等历史性不足。（2）提出了以真如为看话禅的自体，以见到真如自性为终极目标的禅法。在中国禅宗史上很多禅师以“开悟”为修行目标所存在的缺陷在于，由于无真如为本体，其所证悟的境界往往只是某种意识层面上的清静，而非彻悟心性的本源。虚云禅师以真如为本体的禅法克服了历史上的这种缺陷，为彻见自性奠定了坚实的基础。

虚云禅师的创新给现代禅学注入了新鲜的生命力，对当代中国佛教的发展作了新的补充和进一步的完善。在现代世界经济高度发展、科技不断创新的时代下，特别是在经济全球化、政治多样化和文化多元化的新模式的形势下，表现出了其旺盛的生命力和广阔的发展前景，为禅门的发展谱写了一首具有划时代意义的赞歌，使近现代衰微的中国佛教散发新的生命力，适应不断发展的世界新形势的要求，在弘法利生造福社会的过程中作出了杰出贡献。

附 录

附 录



图 A1 虚云禅师重建的祝圣寺

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 27.)



图 A2 光绪皇帝所赐虚云禅师玉玺

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 31.)

附 录



图 A3 虚云禅师制定的鸡足山祝圣寺的《坐香規約》手稿

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第9册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 35.)



图 A4 虚云禅师制定的鼓山《告香規約》

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第9册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 64.)



图 A5 1936 年国民党主席林森给南华寺传戒法会题辞

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第9册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 84.)

附 录



图 A6 虚云禅师法相（1935 年摄于南华寺）

（净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 75. ）



图 A7 虚云禅师题云居山真如寺《佛印桥谈心石并序》

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 194.)

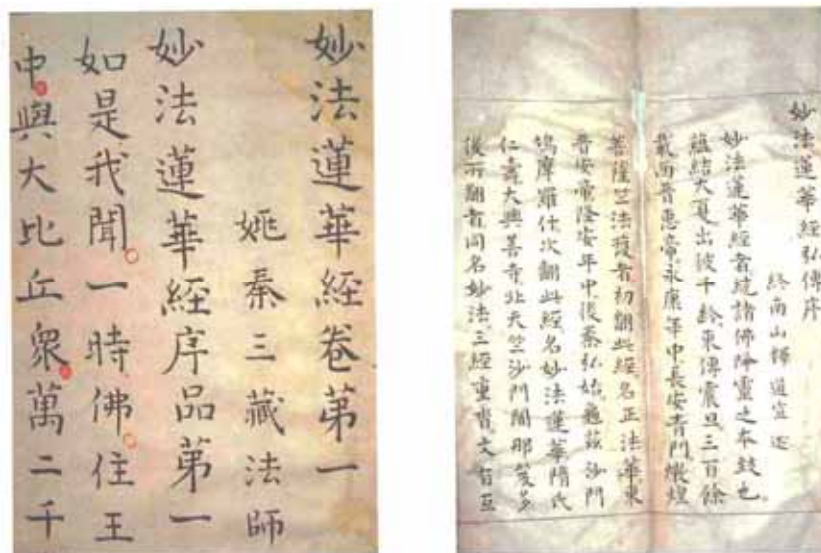


图 A8 虚云禅师手抄《妙法莲华经》真迹

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 215.)

附 录



虚云和尚传给宣圣法亮禅人的沩仰宗法卷（1956年四月于云居山真如寺法堂）



虚云和尚传给宣化度轮禅师的沩仰宗法卷（1956年于云居山真如寺）



虚云和尚传给绍云法师沩仰宗第九代传人法卷（1958年于云居山真如禅寺）

图 A9 虚云禅师重续禅宗沩仰宗法卷

（净慧．虚云和尚全集[C]．（第9册影谱），郑州：中州古籍出版社，2009，204．）

附 录



图 A10 虚云禅师舍利

(净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009, 230.)

参考文献

一、佛教经论

- [1] 《大般涅槃经》第5卷,《大正藏》第12卷。
- [2] 《楞严经》,《大正藏》第6卷。
- [3] 《四分律》,《大正藏》第22卷。
- [4] 《五分律》,《大正藏》第22卷。
- [5] 《十诵律》,《大正藏》第23卷。
- [6] 《菩萨戒经》,《大正藏》第24卷。
- [7] 《楞伽经》,《大正藏》第16卷。
- [8] 《六祖大师法宝坛经》,《大正藏》第48卷。
- [9] 南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经. 见 Huineng, *the Platform Sutra of the Sixth Patriarch: the Text of the Tun-huang Manuscript*, translated by Philip B. Yampolsky, New York: Columbia University Press, 1996, 1-30.
- [10] 《维摩诘经》,《大正藏》第38卷。
- [11] 《佛说观无量寿佛经》,《大正藏》第12卷。
- [12] 《华严经·普贤行愿品》,《大正藏》第10卷。
- [13] 《遗教经》,《大正藏》第12卷。
- [14] 《华严经》,《大正藏》第9卷,第400-433页。
- [15] 《梵网经》,《大正藏》第24卷。
- [16] 《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》,《大正藏》第19卷。
- [17] 《入楞严经》第4卷,《大正藏》第16卷。
- [18] 《佛说阿弥陀经》,《大正藏》第12卷。
- [19] 《佛说无量寿经》,《大正藏》第12卷。
- [20] 《大集经》,《大正藏》第13卷。
- [21] 《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下,《大正藏》第8卷。
- [22] 《分别圣谛经》,《中阿含》第7卷,《大正藏》第1卷。
- [23] 《大智度论》第47卷,《大正藏》第25卷。
- [24] 《十住毗婆沙论》,《大正藏》第26卷。
- [25] 《大乘起信论》,《大正藏》第32卷。
- [26] 《俱舍论》第4卷,《大正藏》第29卷。
- [27] 《发智论》第2卷,《大正藏》第26卷。
- [28] 《无量寿经优婆提舍愿生偈》,《大正藏》第26卷。

参考文献

- [29] 《碧岩录》，《大正藏》第 48 卷。
- [30] 《永觉元贤禅师广录》，《续藏经》第 72 卷。
- [31] 《憨山老人梦游集》，《续藏经》第 73 卷。
- [32] 《续指月录》，《续藏经》第 84 卷。
- [33] 《五灯会元》，《大正藏》第 48 卷。
- [34] 《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 卷。
- [35] 《景德传灯录》，《大正藏》第 51 卷。
- [36] 《入道安心要方便法门》，《大正藏》第 85 卷。
- [37] 《禅宗直指》，《续藏经》第 112 卷。
- [38] 《圆悟心要》，《续藏经》第 120 卷。
- [39] 《释氏稽古略》第 3 卷，《大正藏》第 49 卷。
- [40] 《禅源诸詮集都序》上卷，《大正藏》第 48 卷。
- [41] 《中华传心地禅门师资承袭图》，《续藏经》第 110 卷。
- [42] 《兴禅护国论》，《大正藏》第 80 卷。
- [43] 《祖庭事苑》，《续藏经》第 113 卷。
- [44] 《黄檗断际禅师宛陵录》，《大正藏》第 48 卷。
- [45] 《楞伽师资记》，《大正藏》第 85 卷。
- [46] 《百丈清规》，《大正藏》第 48 卷。
- [47] 《宗镜录》，《大正藏》第 48 卷。
- [48] [日] 觉鑊：《阿弥陀秘释》，见魏磊《净宗法语大观》[M]。北京：宗教文化出版社，2003。

二、虚云文集及现代学者著作

- [49] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 1 册法语·开示), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [50] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 2 分册开示), 石家庄: 河北禅学研究所, 2008.
- [51] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 2 册书信·文记), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [52] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 3 册诗偈), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [53] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 4 册规约), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [54] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 5 册年谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [55] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 6 册传记资料), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [56] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 7 册追思录), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [57] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 8 册杂录), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [58] 净慧. 虚云和尚全集[C]. (第 9 册影谱), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [59] 柳田圣山, 椎名宏雄. 禅学典籍丛刊[C]. 京都: 临川书店, 2000.
- [60] 岑学吕. 虚云和尚法汇[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003.
- [61] 岑学吕. 虚云和尚法汇续编[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003.
- [62] 岑学吕. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本), 台北: 修元禅院印本, 2000.
- [63] 岑学吕. 虚云和尚自述年谱[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003.
- [64] 岑学吕. 虚云和尚年谱[M]. 韶关: 云门寺印行, 2003.

参考文献

- [65] 岑学吕. 虚云和尚法汇[M]. 台北: 新文丰出版社, 1996.
- [66] 净慧. 虚云和尚年谱法汇[M]. (增订本), 郑州: 中州古籍出版社, 2009.
- [67] 教育基金会编. 虚云和尚方便开示[M]. 台北: 财团法人教育基金会, 1995.
- [68] 释印顺. 中国禅宗史[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [69] 释惠空. 僧伽教育交流: 两岸禅学研讨会[C]. 台中: 佛藏杂志出版社, 1989, 1-248.
- [70] 方立天. 中国佛教哲学要义[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2012.
- [71] 朱晓明. 认真学习十八大关于宗教工作的重要论述[N]. 中国民族报, 2012.
- [72] 太虚. 佛说无量寿经要义. 陈兵. 佛教格言[M]. 北京: 华文出版社, 2012.
- [73] 魏磊. 净土宗教程[M]. 北京: 宗教文化出版社, 1998.
- [74] 虚云大师. 跟虚云大师学参禅[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 2013.
- [75] 绍琪. 楚山绍琪禅师语录[M]. 成都: 成都石经寺印行, 2005.
- [76] 邓克铭. 大慧宗杲之禅法[M]. 台北: 东初出版社, 1987.
- [77] 圣严. 戒律学纲要[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2006.
- [78] 明尧, 明洁. 禅宗六代祖师传登灯法本[M]. 石家庄: 河北禅学研究所印行, 2004.
- [79] Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics* (佛教诠释学), Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

三、学位、期刊和会议论文

- [80] 郑真熙. 默照禅与看话禅比较研究[D]. 台北: 国立师范大学国文研究所博士论文, 2002.
- [81] 周艾纶. 从宋代默照禅探讨诸宗融合的实践——以宏智正觉为主, 真歇清了为辅[D]. 台北: 中华佛学研究所硕士毕业论文, 2008.
- [82] 许淑雅. 高峰原妙之看话禅法研究——以《高峰原妙禅师禅要》为中心[D]. 台北: 法鼓佛教学院佛教学系硕士论文, 2009.
- [83] 程佳琳. 虚云和尚禅学研究[D]. 南昌: 南昌大学, 硕士论文, 2012.
- [84] 田青青. 虚云伦理思想研究[D]. 武汉: 湖北大学, 硕士论文, 2001.
- [85] 罗福明. 虚云大师禅学思想研究[D]. 杭州: 杭州师范大学, 硕士论文, 2010.
- [86] 陈育民. 虚云禅师(1840-1959)与近代中国佛教[D]. 台北: 国立清华大学, 硕士论文, 2001.
- [87] 董群. 虚云禅师的修行观述评[J]. 南京林业大学学报(人文社会科学版), 2004, 1(3), 30-33.
- [88] 见栋. 虚云和尚对当代禅宗之影响[J]. 宗教学研究, 2004, 4(12), 157-159.
- [89] 张庆松. 云南鸡足山禅宗“看话禅”探析[J]. 云南社会科学, 2012, 3(5), 134-138.
- [90] 尹文汉. 南华一代中兴祖五叶流芳万古扬——虚云和尚中兴禅宗的重要贡献[J]. 池州学院学报, 2011, 1(1), 85-87.
- [91] 魏道儒. 禅宗看话禅的兴起与发展[J]. 中国文化, 1998, 6(11), 53.
- [92] 赖永海. 从祖师禅到看话禅[J]. 中国文化, 1992, 6(9), 45-51.
- [93] 曹国庆. 振兴六大祖庭弘演五宗宗风——读《虚云和尚传》[J]. 世界宗教文化, 2000, 3(9), 60-61.
- [94] 虞浩, 张莹. 浅析禅宗的中国化进程[J]. 剑南文学(经典教苑), 2012, 9(9), 180-181.
- [95] 陈兵. 虚云和尚的禅学思想[J]. 普门学报, 2004, 19(1).

参考文献

- [96] 拙缙. 虚云和尚行业记[J]. 法音, 1989, 3(12), 6-12.
- [97] 释惟升. 虚云和尚留给今人的启示[J]. 佛教文化, 2009, 12(2), 59.
- [98] 海慧. 虚云和尚人间净土思想探微[J]. 法音, 2009, 11(11), 26-35.
- [99] 徐清祥. 虚云大师的最后十年. 释妙峰. 关于禅的研究与探讨[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004, 446-452.
- [100] 冯学成. 虚云老和尚及其禅法—读《虚云老和尚年谱、法汇》[C]. 吴言生. 中国禅学 [C]. (第2卷)北京: 中华书局出版社, 2003, 416-426.
- [101] 黄夏年. 虚云大师与七塔寺. 吴言生. 中国禅学 [C]. (第3卷)北京: 中华书局出版社, 2004, 298-309.
- [102] 姚卫群. 纪念云居虚云发展当代佛教. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 405-409.
- [103] 黄家章. 虚云法师的禅净统合观及其现代意义. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 547-553.
- [104] 释如祥. 虚云禅师的禅教观. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 540-546.
- [105] 黄崑威. 试论虚云和尚的禅净会通思想. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 554-561.
- [106] 魏建震. 虚云和尚的修道弘法与《楞严经》. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 638-645.
- [107] 姚彬彬. 虚云禅师对《楞严经》的诠释. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 646-651.
- [108] 黄夏年. 虚云和尚的看话禅理论浅析. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 498-511.
- [109] 苏树华, 黄伟龙. 虚云禅悟圆融观. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014, 530-539.
- [110] Karma Lekshe Tsomo, "Everyday Dharma and Perfect Enlightenment: Contemporary Buddhist Hermeneutics." (日常佛法和完美的开悟: 当代佛教诠释) Religion East and West 4, no. 4 (June 2004): 61-76.
- [111] Peter N. Gregory, "Chinese Buddhist Hermeneutics: The Case of Hua-yen." (中国佛教诠释学: 以华严宗为案例) Journal of the American Academy of Religion 14, no. 2 (February 2004): 231-249.

四、佛教辞典:

- [112] 慈怡主编: 佛光大辞典[M]. 北京: 国家图书馆出版社, 2011.
- [113] Jinbo Nyoten and Andō Bun'ei, ed., Zengaku jiten 禅学辞典, Tokyo: Shōbōgenzō Chūkai Zensho Kankōkai, 1958.
- [114] Komazawa Daigaku Zengaku Daijiten Hensanjo, ed., Zengaku daijiten 禅学大辞典 [Encyclopedia of Zen Studies]. 3 volumes. Tokyo: Daishūkan Shoten, 1985.

参考文献

- [115] Mujaku Dōchū 无着道忠 ed., *Zenrin shōkisen 禅林象器笈* (with index), Tokyo: Seishin Shobō, 1963.
- [116] Yamada Kōdō 山田孝道 ed., *Zenshū jiten 禅宗辞典* [Dictionary of the Zen lineage-ge]. Tokyo: Nihon Bussho Kankōkai, 1976.
- [117] Zengo jisho ruijū 禅语辞书类聚 [Compilation of Traditional Glossaries of Zen Terms]. Kyoto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1991.
- [118] Koga Hidehiko 古贺英彦 and Iriya Yoshitaka 入矢义高 ed., *Zengo jiten 禅语辞典* [Dictionary of Chan Terms], Kyoto: Shibunkaku, 1991.
- [119] Nakagawa Jūan ed., *Zengo jii 禅语字汇* [Glosses of Zen Sayings]. Tokyo: Morie Shoten, 1935.
- [120] Ikeda Daisaku 池田大作 and Sōka Gakkai Kyōgakubu ed., *Bukkyō tetsugaku daijiten 仏教哲学大辞典* [(The Sōkagakkai) Encyclopedia of Buddhist Philosophy]. Tokyo: Sōka Gakkai, 1964-1970.
- [121] Monier-Williams and Sir Monier ed., *A Sanskrit-English Dictionary* (梵文英文辞典), Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- [122] Rhys Davids, T. W. and William Stede, ed., *Pali-English Dictionary* (英文巴利文辞典), London: Pali Text Society, 1972.
- [123] Buddhadatta, Ambalangoda. *English-Pali Dictionary* (英文巴利文辞典). Colombo: Buddhist Publication Society, 1955.
- [124] Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Colombo: Frewin and Co., 1972.

攻读学位期间发表的学术论文和研究成果

- [1] 杜娟. 浅谈禅宗与中医学交融. 毕天云, 吴若飞. 贞元学术论丛(上卷)(C). 昆明: 云南民族出版社, 2013.
- [2] 杜娟. 巴利文的“无我”概念. 毕天云, 吴若飞. 贞元学术论丛(上卷)(C). 昆明: 云南民族出版社, 2014.
- [3] 杜娟. 虚云禅师禅学思想. 纯闻. 虚云老和尚暨云居历代祖师国际研讨会论文集[C]. 南昌: 云居山印行, 2014.
- [4] 杜娟. 虚云禅师看话头禅法的理论与实践. 鸡足山迦叶宗风与山林佛教国际学术研讨会论文集[C]. 大理: 鸡足山印行, 2014.

致 谢

岁月飞逝，又是一年春城三月，樱花烂漫，鸟语花香。我的硕士生涯结束在即，回首三载寒窗感激良多。

首先，我衷心感谢哲学与政法学院研究生办公室兰青松主任和双晓爱老师的关心。感谢李广良教授、吴之清教授、杨志明教授、毕文胜教授、杨胜荣教授、袁实勇教授、雷希教授、陈路教授、胡怀亮老师、王颢老师、高洋老师、洪燕妮老师、程鹰老师以及谷家荣等老师在学习上对我的指导。感谢我的同学墨婧金、彭雪丹、杨笑非、杨杰、白静等在学习生活中对我多方面的帮助。感谢我的父母、亲戚和朋友对我的支持、鼓励和无微不至的关照。可以说没有他们三年来的教导、关心、鼓励、支持与帮助，我不可能顺利完成我的学业。

其次，我要特别感谢我的导师明清老师带我参加“虚云老和尚暨云居历代祖师国际学术研讨会”和“鸡足山迦叶宗风与山林佛教国际学术研讨会”，感谢他这三年以来在学习、生活等各方面对我的极大帮助、关心及敦敦教诲。他学风严谨、学识渊博、素养深厚、为人正直，在无形中深深的启迪着我。本课题研究从选题、资料收集、初稿、定稿，导师无不细心帮助、耐心教导。对我的导师——我人生中的传道授业者，在此表示最真诚的谢意！

再次，对“虚云老和尚暨云居历代祖师国际学术研讨会”所提供大量文献，“鸡足山迦叶宗风与山林佛教国际学术研讨会”所提供大量文献及专家交流咨询平台表示衷心感谢！

最后，也对一切关心、帮助过我，我应该感谢而又未能一一感谢到的人一并表示真诚感谢！