

虚云禅师佛学国际研讨会论文集 下

巍巍雲居 千年真如

一誠



中州古籍出版社



主编 纯闻 副主编 黄夏年 法藏

巍巍云居 千年真如

虚云禅师佛学国际研讨会论文集 下

中州古籍出版社



主编 纯闻
副主编 黄夏年 法藏

虚云和尚与教育



超凡的僧格

——虚云和尚的启示

向世山

任何宗教都有两个部分，一是理论（神学）部分，一个是修行部分。相对于其他人类知识系统来说，修行对于宗教的意义来说是非常重要的，对于当事者来说，甚至是决定性的，在佛教中更是如此。戒、定、慧，三门具足，才无偏颇，互相促进，能致高阶。这次诸缘善结，有幸得睹《虚云和尚全集》，阅读感觉是震撼与惊奇。对虚云和尚的传奇经历与修行，印象尤深，感慨颇多。现代奇僧虚云和尚的修行及其显现出来的神迹，在近现代史上独树一帜，非同凡响。但他的标杆意义似乎并没得到足够昭显，对当代佛教建设的导引价值与未来意义似乎也没得到发掘与重视。这不能不说是一个重大遗憾。笔者拟从虚云和尚的一生事迹中，努力对虚云和尚的僧格做个“素描画像”，尽管不成熟，但对于当今僧格问题的讨论，以及建设和树立问题应当有启迪作用。

一、从僧人的类型与形象说僧格

佛教自传入中国后，从涓涓细流翻涌成滚滚洪波，中华俊彦一时汇流释

教，“儒门淡泊于今为甚”成为儒者的叹息（张无尽与王安石议论语）。僧伽以其鲜明形象、慈悲喜舍、播善化民而深入人心和日常生活。而释子的僧格很早就确立起来，在中国最早的佛经《四十二章经》中，就明确言明和尚的职业特征是：“辞亲出家，识心达本，解无为法，名曰沙门。常行二百五十戒，进止清静，为四真道行，成阿罗汉。”和尚的职业工作的核心内容是：“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，不二诸位，而自崇最，名之为道。”而末尾一段佛言，可以看作是僧格的描述：

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，如一河子；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，如眼前花；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。

僧格就是僧伽的内在素质与外在形象的综合表现。内在素质者，如发菩提心、慈悲精神、救度众生、拥有般若智慧等；外在形象者，如经论早就详论过的遵行“三千威仪，八万细行”而呈现的外貌与体态。

而作为中国本土发生的僧格问题，具有典型性的，并彰显于未来的僧格，笔者认为“一门三伟人”的佛图澄、道安、慧远。道安是佛图澄的弟子，又是慧远的师父。三僧三格，在中国佛教史上，具有“源头活水”的功效。佛图澄是“神僧”格的代表，道安是“德僧”格的代表，慧远是“山野僧”格的代表。

神僧者，按永乐皇帝的说法是“神化万变，而超乎其类者也”。

德僧者，即以道德学问为风格的僧人。习凿齿对“漆道人”道安的评价很能说明德僧的僧格：

来此见释道安，故是远胜，非常道士，师徒数百，斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目，无重威大势可以整群小之参差；而师徒肃肃，自相尊敬，洋洋济济，乃是吾由来所未见。^①

① 《高僧传》卷五。

山林僧者，即与红尘世界保持一定距离的僧人。慧远主张“沙门不敬王者”，在庐山“隐居”，30年不下山。最能反映慧远僧格的是有关“虎溪”的经典故事。

道德式的圣贤类型在中国士民中最具有亲和力，如道安，尽管他“形貌黑丑”，未出名前常遭歧视。中国传统社会，特别是民间社会，还具有强烈的“神迹”朝拜，所以才有《神僧传》的编撰，流行于社会中。

不过，在民间社会中还有另外一种僧格，如民间传说中的“癫和尚”济公和尚。虽然衣着脏兮兮，但懿德良行善举却使他获得了崇高声誉。

有关僧格的问题，还有以下问题需要辨明，给予分野，划其界限：

1. 僧人类型与僧格。

《高僧传》中列有十科：译经、义解、神异、习禅、明律、忘身、诵经、兴福、经师和唱导等十类。按现代学术眼光来看，即是僧人类型论。按照僧传中的描述，是僧人能力表现的一个分类。与僧格总括性的特质不能相提并论。

2. 人格与僧格。

当代人士经常引用太虚大师有关“仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名真现实”的说法来说僧格问题，但这一说法源于太虚大师“人生佛教”理论，笔者认为这并不能涵盖佛教的超越性特质，也不能涵盖大乘佛教的特质。简言之，僧格能够包容人格，而人格不能包容僧格。

3. 僧才与僧格。

僧才是一种综合素质的说法，更偏重于能力，如讲经、作法、修寺、经营、管理等各方面的能力。自1978年改革开放至今，培养僧才一直是各级佛协和寺院关注的问题。僧才与僧格是有差别的，僧格更强调品相、格调和魅力。当今有的学者，把僧才与僧格等量齐观，是降低了僧格的应当具有的特质。

4. 佛菩萨与僧格。

以大乘佛教的观点来看，佛菩萨就是僧格的极致、僧格的典范。但是，为了学术研究的方便，笔者更愿意以人世间的僧伽来探讨僧格的建设 and 标准问题。因为佛菩萨本来就是现实僧伽学习和实践的榜样，当然，更重要的，是信仰的对象。由于是信仰的对象，置于超验的领域更为恰当。菩萨在人间的行为，虽有化身显现，但没有特殊机缘难以目击。

二、从虚云和尚的传奇说僧格

虚云和尚的一生虽不能以常情度之，却很符合中国传统的“神僧”类型，其一生有很多西方宗教学探讨的“神迹”事迹，从其皈依弟子的数量和影响来说，虚云和尚又类似于马克斯·韦伯（Max Weber）归纳的“卡理斯玛型”（Charisma，意为具有超凡魅力）领袖，但从他对待众生的态度和接机来看，又显现为菩萨精神与人间关爱，有时浑似儒门长者的风范。所以，对虚云和尚做一个准确描述是相当困难的。

令人惊奇的是，虚云和尚一生坎坷曲折、苦难遭逢的经历，堪比玄奘去西天取经的经历，但其更严重、更苦难。1952年春，在他人多次邀请下，虚云和尚离开云门寺北上京城。出发前自书一偈：

坐阅五帝四朝，不觉沧桑几度；
受尽九磨十难，了知世事无常。^①

观虚云和尚的“十难，四十八奇”，惊心动魄。尽管如此，虚云自己的心愿和行事风格确是苦行僧。他给自己制定的“规矩”是这样的：

一、不任意伤害生命；二、不贪图意外之财；三、不贪女色；四、不饮酒食肉；五、不赌钱吸烟；六、和睦待人，不以自有学识，轻视未学。^②

上述是“克己条款”。下面是虚云和尚的“自己一生志愿”：

一不做现成的住持；二不创建新寺；三不住城市闹镇；四不修自己子孙小庙；五不重兴没历史名胜古迹及祖师道场；六不私蓄储钱财，凡信徒供养果仪，全归常住公用；七不接受任何一个施主供养及建寺功德。^③

① 《虚云和尚全集》第八册《传记资料》（上），第164页。

② 《虚云和尚全集》第八册，第359页。

③ 同上。

可以看出，虚云和尚对于自己是非常苛刻的，全部身心用于复兴古道场。虚云苦行僧的风格对信众有强大的吸引力。

虚云和尚更令人艳羡的是他修行卓绝，禅定功夫已达化境。有关其修行的神奇事迹也是人们传诵的故事。在终南山茅棚入定18天，震惊僧俗，轰传天下。

尝居终南山三年。初至时，同参者助之结茅筑室，师炊饭相款，言坐香一枝后食，乃一坐入定。日暮，众散去。越日往视，师仍在定中，至十八日，以磬醒之。师见众，即曰：“可吃饭矣。”视饭已霉长盈寸。^①

在泰国，虚云和尚也曾入定九天，引得泰国国王供养、诸臣礼拜。

还有一个问题值得辨析，即灵异事件。虚云和尚经历的灵异之事甚多，如猛虎归依、黑龙受戒、白狐训豢、枯柏重生、夜雨移堤、绯桃应瑞等，在《年谱》中多有记载。读者每多疑惑。然而，佛教书籍乃至其他宗教书籍有关这些记叙多得不得了。可以说，灵异事件是宗教历史的一部分，也是宗教“卡理斯玛型”（Charisma，意为具有超凡魅力）领袖故事的一部分。越是个人魅力突出的宗教人士，在他身上的灵异事件就越多。灵异事件还是构成召唤教外人士的一个重要因素。在佛教中如此，道教中亦如此。基督教、伊斯兰教乃至原始宗教，灵异事件与个人的灵感体验都是俯拾皆是。这是宗教魅力的一部分。

三、虚云和尚“僧格”的当代启示

僧格是一个佛教理论内在化的体现物，也是符合佛教教义规定的外在形象。当在述说僧格的内涵时，一般都会把这些内容作为它的根本，如信仰献身、为法忘躯、修行精进、悲悯众生等。举一个虚云和尚悲悯众生、蹈险救命的例子，在日本侵略韶关时，住在云门寺的虚云和尚仗义出手，营救被诬陷而身陷牢房的陆秀琼。

……老人见信，尽知陆女之详情，系被人栽赃陷害，遂于翌日晨粥后，和书记二人同往。当时知客、当家都劝老人不要去，因为此乃国家

^① 《虚云和尚全集》第十二册《杂录》，第232页。

法律所禁，谁人亦不敢出面去保释通敌寇之汉奸。然而，老人慈悲心切，菩萨精神，见死不救实在于心不安，是以毅然决然，不避嫌疑，在冰天雪地中，再一次亲至乳源县，去见游击总司令薛汉光，要求释放。^①

但笔者更愿意以当下时尚的语言来讨论这一问题。笔者认为僧格蕴涵这三方面的内容：

1. 品相。

僧格的内在素质与外在表现，体现在每个个体上，必有三六九等，这是与天赋、机缘、个人努力程度等密切相关的。但说品相并不与“人人皆有佛性”、“众生平等”相矛盾。为了僧团的形象、佛教的发展，必须建立严格的淘汰机制。而合格僧伽的品相，是一个现实存在。如许多论者评价虚云和尚的成就，就认为“千年一僧”。如斯，不妨说是僧格中的极品。

2. 格调。

与一般红尘人士所谓的格调不同，宗教中所说的格调，笔者认为，有三点非常重要，即圣洁、清静、庄严。

以破败的形象来完成化民的事情，是中国文化中的一个悠久传统。道家中有传统，佛教中也有传统，著名者是济公（道济）。虚云和尚的风格类似于此。黄念祖在美国一次演讲中曾说到一次特殊经历，说的是虚云和尚瞬间由“凡”到“圣”的故事。在陕西有一个观世音菩萨的肉身，以庙子为中心，方圆四十里内的树都朝着庙长。

虚老亲自到了这个庙，而且看见了观音的肉身。他说到这儿的时候，他就作一个样子给大家看，举起手印，半趺跌，这个手这样一伸。虽然虚老当时穿着一件破袍子，一位瘦饥的老和尚，可是，当时我顿然觉得简直就跟观音菩萨一样的庄严清静。不是什么放光，而是一种神情，只有菩萨才能显现得出来，极端的清静庄严。^②

虚云和尚的外观变化是其内心的表现，而且是达到某种境界才会出现的。

3. 魅力。

一般来说，魅力主要在于三个方面，一是气质的魅力，普通人中也常有，

^① 《虚云和尚全集》第十一册《追思录》（下），第344页。

^② 《虚云和尚全集》第十一册《追思录》（下），第622页。

尽管个体差异很大，呈现“萝卜白菜各有特点”的个体性特点和“各领风骚数十年”的时效性特点，但公认的气质魅力是存在的，如影视明星奥黛丽·赫本（Audrey Hepburn）的魅力是世界性的；二是品德的魅力，圣贤和道德完人（君子）多具备；三是神性的魅力，具有超凡入圣的特质，宗教人士中多有显现，历代《高僧传》中多有记载。佛图澄就是一个典型。魅力主要强调对象化的投射与慑服的能力，所以，以“魅惑”来称呼可能更突出其中的蕴义。在宗教的名词中，用“魔力”这个词或许更恰当。

虚云和尚的魅力是一种综合性的魅力，气质、品德、神性兼而有之，这从当事人的追忆文章中屡屡可见。其中虚云和尚无私奉献的品性特别令人动容，一生兴建了许多寺院，“然终身未尝有一椽一瓦为私人所有之别业。数十年来，携一杖上山，一杖下山”^①。不为名利，“曾历十五座道场，未尝一日居方丈室也”^②。一生清苦，连晚年也是在常人看来的“凄凉场景”，“最后中兴云居，初来住牛棚，被逐在牛棚，示寂亦在牛棚”。^③ 虚云和尚的行为和精神感召了人们，所以他的信徒多达500万就是必然的了。

在市场经济大潮、拜金主义风气的冲击下，新时期的僧格建设困难重重，但又是迫切的任务。虚云和尚的僧格正是一个标杆，应该好好发掘其意义，成为引领空门信徒的一面旗帜。

（向世山，四川省社会科学院哲学研究所副研究员）

① 《虚云和尚全集》第十二册，第179页。

② 同上。

③ 同上。

虚云大师振兴佛教及其佛教教育思想

胡孝忠

虚云大师（1840～1959），湖南湘乡人，振兴六大祖庭、弘演五宗宗风，为近代中国佛教的转型做出了杰出贡献。笔者试将虚云一生的业绩与佛教的社会角色及社会承担这一主题结合，重点从他重视戒律在规范僧团中的作用、重塑佛教形象，及其以佛教教育业绩和思想号召佛教内部团结并为世界和平做出重大贡献，突出佛教在承担应有的社会责任等方面加以论述，请各位学者、法师指正。

一、虚云所经历的佛教转型及其社会大背景

明清佛教相对于唐宋时期的佛教是逐渐走向衰败的，至清末民初，佛教开始振兴、转型，这既是一场思想解放运动，也是一次观念更新运动。虚云大师融世法于佛法，兴办教育、振兴佛教，其历史背景如下：

（一）社会历史环境

清廷没落，内乱不断，儒学衰微，乃至科举被废；外敌入侵，西学东渐，洋务运动兴起，西方传教士及教会大学的影响日益扩大，原有的以儒家为核

心的儒、释、道三教合一的伦理、信仰体系岌岌可危。在这一背景下，清政府听信康有为、张之洞等人建议，提出庙产兴学，以振起儒风、抵抗西教，结果却引发地方官吏、士绅夺庙产风潮。

进入民国后，军阀混战、日本入侵、国共内战，导致佛教发展受到影响。国家财政紧缺，无太多的钱投入教育、慈善等事业。政府分别在1913年、1915年、1921年制定条例，赋予地方提拨寺产的权力，导致政教关系紧张。后因国民革命、破除迷信、三次“庙产兴学”风潮等引发的占寺庙、毁寺庙、焚经书之风，使佛教界感到危机四伏。

中国部分僧众对日僧来华传教持欢迎态度，欲接受日本京都东本愿寺的庇护来保护庙产，故在1904年前后引发了中日外交争端。另外，佛教必须面对无神论和科学等新思潮的挑战，到中华人民共和国建立后又面对新的形势。

（二）佛教自身情况

宗派分歧，戒律松弛，社会形象极差，遑论承担社会责任了。为何国民政府出台的几个宗教管理法规、条例重点提到佛教，而对本国基督教、伊斯兰教等宗教实行保护或基本不提呢？

民国三十二年（1943）二月一日，虚云在贵阳黔明寺开示：

试观异教如天主、耶稣、回教均在政府保护下，何以我国处处毁庙逐僧的事？有冤无处诉，此点大家想想。他们毁庙逐僧，固然不对。但物必自腐而后虫生。现在佛门弟子，多将自己责任放弃。不知道既为佛子，当行佛事。佛事者何？即戒、定、慧，是佛子必须条件。若能认真修持，自然会感化这班恶魔，转为佛门护法。现在是和尚犯法，累到诸佛遭殃，霸庙宇，逐僧徒。他们不知道和尚不好，与庙宇何干？^①

虚云从内因来看，佛子未认真修持，多将自己责任放弃，故未能感化政府主事者，导致毁庙逐僧的事屡屡发生，是完全正确的。笔者认为和尚犯法与所在庙宇乃至整个佛教都有很大关系，因为僧为三宝之一，僧能弘道，当然也就能毁道，关键在于僧人是否如法如律地修持。

中国古代佛教的译场讲学和丛林式教育培育僧才视野较窄，且数量有限，急需借鉴西方学院式办学培养更多僧才。

另外，中国古代佛教的弘法方式已不能适应近代社会，与基督教主动发

^① 吕宽贤等著、张志哲选编：《虚云禅学精华录》下册，江苏广陵古籍刻印社，1996年，第597页。

展信众不同，佛教习惯于长时间待在寺庙像姜太公钓鱼似的等信众上门，或通过“经忏”等活动吸引信众。这既未体现佛教应承担的社会责任，又给社会大众留下不好的印象。

二、以戒律振兴佛教、用行动承担责任

到近现代，中国汉传佛教的神圣性资源流失，世俗化趋向严重，加之僧众素质下滑，寺院经济、文化发展受阻，信众的宗教信仰趋于淡化。在这样的困境面前，虚云大师是如何做到建丛林 80 余处，且接续久已绝嗣的云门、沩仰、法眼三宗，令“一花五叶”再现于世的呢？首先，虚云自身虔诚向佛、志大气刚，百年如一日地苦行深学，最终成为佛门泰斗；其次，他重戒律、重修持^①，广收徒众，尽心栽培下一代接班人，每年数开戒坛，培养佛教的传教人才，用实际行动来承担佛教徒应有的责任，赢得当政者的尊重和信众的爱戴。

（一）培养佛子信仰、提高僧众僧格

1. 没有信仰就没有宗教。虚云认为办道（修行）的四个先决条件：深信因果、严持戒律、坚固信心、决定行门。首要条件就是坚固信心，因为：

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。佛说“大地众生皆有如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得”。又说了种种法门，来对治众生的心病。我们就当信佛语不虛，信众生皆可成佛。^②

虚云在《末法僧徒之衰相》一文中说：“灭佛法者，僧徒也，非异教也。……僧娶尼嫁，袈裟变白，白衣上座，比丘下座，这些末法衰相都出现了。”^③面对这些末法衰相，虚云多以禅七开示的形式反复强调对佛的坚定信仰，不断告诫两众要严守戒律，既要止恶也要行善。

① 据谭世宝考证，“以戒为师”之所以是以偏指全而非以偏反全，首先就在于这里的“戒”实际不是指狭义的禁恶的“戒律”，而是包含了令善的“法经”。“戒”是既“令善”又“禁恶”的。谭世宝：《“以戒为师”及“以法和律为师”的关系略析》，光泉、刚晓主编《吴越佛教》第三卷，宗教文化出版社，2008年。

② 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2005年，第158页。

③ 岑学吕：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社，1995年，第183-184页。

1957年八月初七日致佛源的信说：“仁者发心弘戒，续僧伽命脉，甚可嘉慰。惟既为闍黎，弘范三戒，律己应严，为众表率；传戒期中尤宜注意，切勿男女混杂，起人讥嫌。”^①可见，虚云不光自己以身作则续僧伽命脉，要求徒弟也如此，而且想得很周到，处处注意维护佛教形象。

虚云还制定一系列规约，以保证寺院正常运作、修行如法如律，僧众更加自尊、自信，有利于树立良好的形象，扩大佛教的社会影响。如民国十九年（1930）的《〈云栖寺万年簿〉记》涉及：住持退位、选举、职责及住持不可收女徒，本寺山场管理、常住利益维护、常住每年收支及对常住行为的规范，每年传戒请十师及引礼须选择相当人才、对求戒者加意审察、不得滥传，朔望诵戒规矩、常住禅堂坐香规矩及打佛七次数等内容。由此表明，虚云重视住持在寺庙中的带头作用，维护寺庙和常住的各种利益，使寺院有个良好的弘法、修持环境和经济保障，有助于提升僧格。同时，他也想方设法杜绝佛教在选任住持、管理寺产、传经诵戒、应付经忏等活动中可能产生各种流弊，加深信众对佛教的信仰。

《教习学生规约》云：

出家原是学佛学祖。须知佛是一切真实。汝等少时欠教，习气甚深，今教汝等实心实行，正语正言，毋得谎行讹诈，邪言妄语，自损心术，引坏他人。出入须要端身正视，徐徐而行。毋得乱跑，毋左右顾视。若遇上座，站立一旁候过，毋得相闻及擦肩而行；在内、在外，处众人群，须要上恭下敬，相爱相亲。……

凡有经典，须安置高桌上洁净之处，毋置卑下污秽处。违者罚。

凡杀、盗、淫、妄之戒。佛子必当遵依。……

须知生死根本，第一色欲也！诚之诚之！违者重责。

三业之中，意业极重。凡一切善恶，俱起于意根。起念正则为十善，起念邪则为十恶。所以端正其心，以为根本。……

戒为持身之本，成佛之基。单精于持戒，不修余门，可以成佛。若修余门，不持戒律，则事倍而功不半。所以五戒不持，人天路绝。为释子者，守戒为先，切要切要。^②

① 净慧：《虚云和尚法汇续编》，妙音精舍，1999年，第36页。

② 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，第300~301页。

可见，虚云对初学佛者的基本要求是“实心实行，正语正言”，要“学佛学祖”，最主要还是要持戒，这才能持身、成佛。

另外，虚云在弘法过程中还制定了《客堂规约》、《云水堂规约》、《禅堂规约》、《戒堂规约》、《大寮规约》、《浴室规则》、《农场组织简章》、《学戒堂规约》、《水陆法会念诵执事规约》等一系列规章制度以振兴佛教。

2. 不顺大流，而重戒律、重行持，立志精修净业，不为浮华所牵。1952年，虚云开示重点强调了戒律的重要性：“我认为佛法的每个法门，皆可修持。你与哪一法门相宜，便修持哪一法门，且不可赞此毁彼，妄想执著。而最重要的，还是戒律的遵守，近来有出家人，不但自己不严守戒律，还说持戒是执著，那种高调，是多么危险！”^①

1955年四月初九开示：“达摩祖师曰：‘明佛心宗，行解相应，名之曰祖。’行解相应，就是说得到行得到。古人有说得到行不到的，亦有行得到说不到的，说属于般若慧解，行属于实相理体，二者圆融无碍，就是行说俱到。”^②

虚云以身作则，行解相应，行说俱到。据戒尘《我与虚云上座》一文回忆：

兄戒律精严，每诫学者，皆以身作则。……且兄虽一生各处讲经弘法，但谦和自抑，斋庄中正，刚毅木讷，专以利生为己任，实愧煞现世之一班新派法师，不重行持，只讲外式者，真余之教友也。……迩来诸方师家与学者，或尚新派，或自称佛教革命，或顺潮流，或贪名闻利养，或办世事，虚度光阴，无不多溺于名渊利藪之中。^③

虚云以实际行动严守戒律、发心整理鸡足山和鼓山的佛教，堪为佛教界的楷模。他回忆道：

我初到云南鸡足山，看不到一个僧人，因为他们都穿俗服，所以认不出谁是僧人。他们全不讲修持，不进殿堂，连香都不烧，以享受寺产，用钱买党派龙头大哥以为受用。我看到此情形，就发心整理鸡足山，开

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第139页。

② 岑学吕：《虚云法师年谱》，第211页。

③ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第111页。

禅堂、坐香、打七，无人进门；讲经，无人来听；后来改作传戒。从前僧家未有传戒受戒者，这回才初创，想用戒法引化，重新整理，因此传戒期限五十三天，第一次就来八百多人，从此他们才知道有戒律这一回事。慢慢地劝，他们也就渐渐和我来往，渐知要结缘，要开单接众，要穿大领衣服，要搭袈裟，要上殿念经，不要吃烟酒荤腥，学正见，行为逐渐改变；我藉传戒，把云南佛法衰败现象扭转过来。鼓山以前传戒只八天，只有比丘优婆塞进堂，没有女众。各处远近寄一圆与传戒师，给牒。在家人搭七衣，称比丘、比丘尼，名为“寄戒”。我到鼓山改为五十三天，把这寄戒不剃发搭衣等非法风气都改了。……办道这事，总在自己，不在表面。^①

在中华人民共和国成立初期，由于特殊的政治、历史环境，僧团内部混乱，人民群众对佛教也缺乏应有之正确态度。所以，虚云在1953年出席中国佛教协会成立会议时就提了三个议案，第一个提案内容如下：

案由：汰除迷信外道渣滓，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，就是一些居住寺院僧徒也不少意识模糊，行为不检，形同市侩巫覡；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，方许称之为僧为尼，方能享受僧尼的权利。

（一九五三年）五月二十五日^②

虚云看到当时中国佛教的种种弊端，故要求对佛教界整顿，正如刘元春对此提案所评：

提案中，他把僧尼是否严守戒律与佛教的社会价值联系起来，与厘

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第222~223页。

② 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第76~77页。

清外道迷信联系起来，与培育佛教高贵的品质联系起来，与是否具有僧格权利联系起来，具有十分深远的意义。僧宝的形象是佛教正法的象征，他们是否严守戒律是正法存在与否的关键。僧人不尽本分，必定丧失社会特别是广大信徒的尊重和信赖，正法不立，外道盛行，已经是被历史和现实不断证明了的事实。^①

(二) 契理契机彰显佛法大义，劝世人皈依三宝，起到稳定人心、稳定社会的应有作用

1. 善处政教关系、多获法门外护。

诚如张璞说：“佛法外护，必付之国王、宰官、长者；盖不假大势力人，行难忍佛事，欲佛化之普及不易也。”^② 光绪三十二年（1906）三月，虚云与寄禅等进京请愿以抵制各省提寺产之风，“肃亲王善耆，请予为其太福晋说戒法。以及庚子随銮时各王公大臣旧友，多来相视，策划上奏诸事，得各护法帮助甚多，诸事顺利”^③。七月二十，奉上谕赠名“护国祝圣禅寺”，钦赐《龙藏》，銮驾全副、御赐紫衣钵具、玉印、锡杖如意，封赐住持虚云“佛慈洪法大师”之号。要求虚云“奉旨回山传戒，护国佑民，内务府大臣传知虚云。谨领各件回山，永镇山门，善为布教。地方官民，一体虔奉，加意保护，毋得轻亵，此谕”^④。这体现了虚云借机弘法，多有京中要人加持佛法。另一方面也体现了政教关系和谐，朝廷也希望虚云“奉旨回山传戒，护国佑民，善为布教”。

1911年辛亥革命成功后，宾川县土匪招集民众围攻县衙，虚云成功解围。同年，云南第二师师长兼国民军总统（次年改为总司令）李根源不信佛，憎恶诸方僧徒不守戒律，将亲督队伍赴诸山逐僧拆寺。《虚云法师年谱》对此的记载是：“宾川县城被围，几肇大祸，予调解之。又统兵官李根源因误会，派兵围鸡足山，予为解释，引兵去，且皈依三宝。”^⑤ 该文的编者按记载，虚云妥善回答李根源关于佛教有何用的问题，纠正了他认为佛像是浪费钱财、和尚为国家废物的偏见，最后说：“寄禅坐脱于法源寺，公为料理，及护椽南

① 刘元春：《虚云和尚的禅法思想——读〈参禅要旨〉》，觉醒主编：《觉群·学术论文集》第三辑，宗教文化出版社，2004年，第50页。

② 岑学吕：《虚云法师年谱》，第64页。

③ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第34页。

④ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第35页。

⑤ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第44页。

归，回滇后晤蔡锷，组织滇黔佛教会支部，又办佛学院，施医布教，种种事业，皆李为之周旋赞助。后此四十年中，李根源为法门外护，用力至多，说教谈禅，时有妙谛，今居然一老居士矣。”^①

民国七年（1918），虚云说服楚雄匪徒首领杨天福、吴学显归顺唐继尧，为国息争、为民安堵。在昆明忠烈祠启建水陆道场前，与滇督唐继尧定三事：“一、道场起经之日，全市禁屠。二、大赦牢狱。三、赈济难民。”至次年“（法会）事毕，唐又请至其公馆念经荐亲，现瑞应，大生信心，合府皈依，在昆明过冬”^②。真可谓既弘扬佛法，又保境安民。

民国二十三年（1934），虚云收到其皈依弟子李汉魂将军暨广东省府当局来电，恳请驻锡中兴曹溪南华禅寺。是年底，蒋介石题写“宣扬佛典”匾额赠给虚云大师。^③ 国民政府党政要员戴季陶、何应钦、林森、陈铭枢等纷纷皈依门下。1943年，虚云在重庆主持息灾法会圆满，蒋介石设斋招待。席间蒋公详细问法，条列唯物唯心的哲理、神与基督之理，虚云以《答蒋公问法书》答之，认为：佛教是积极的，而非迷信，有裨于中国之学术思想；佛教者，实今日周旋国际，趋进大同之惟一大教也。^④ 此虽以佛教为本位，但其契理契机地宣教爱国的心情是可以理解的。

中华人民共和国成立初期，虚云还是受到政府关照，有《致李维汉部长书》为证，虽有“云门事件”，但后来证明纯属错误，1953年被礼请为中国佛教协会名誉会长。

2. 息灾法会、赈济生民。

民国三十六年（1947），抗日战争爆发，虚云在揭阳第一中学讲《因果略谈》：“若要转移天心，消弭灾祸，应从转移人心做起，应从人类道德做起，人人能履行五戒十善，正心修身，仁爱信义，才可转移天心。若人只管做恶事，不肯回头，怎能化除戾气。”^⑤

早在1900年庚子事变时，虚云随驾到西安，次年在陕西卧龙寺启建息灾法会，祈愿自利利他、甲兵休息、旱疫消除、存增福寿、殒早超升、天下太平、民安物阜。^⑥

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第47页。

② 岑学吕：《虚云法师年谱》，第53页。

③ 惟升：《虚云老和尚的足迹》，宗教文化出版社，2003年，第188页。

④ 参见岑学吕：《虚云法师年谱》，第87~93页。

⑤ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第10页。

⑥ 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，第10页。

他曾应唐继尧请，在滇建坛三日祈雨，结果“大沛甘霖”。1942年，虚云应请至重庆主持护国息灾大悲法会，历时三个多月。期间，他有《上林主席书》恳请施行五事：大赦；增广赈济难民；禁止屠宰牲畜、茹素放生；减轻税赋；保护寺院及免僧役。^① 这些行为安慰了阵亡将士的在天之灵，鼓舞了抗日将士和社会大众坚持抗战的信心，起到转移天心、消弭灾祸的作用。

20世纪50年代初，虚云先后在北京、上海主持祝愿世界和平法会，有利于佛教徒正心修身，体现了中国佛教对世界和平所做的贡献。

三、用教育延续慧命、以团结促进和平

（一）虚云兴办的佛教教育及其教育思想

正如星云大师所说：

佛教是个非常重视教育的宗教，所谓“人成即佛成”，佛教就是要完成人格教育；又说“诸供养中，法供养第一”，透过佛教义理的弘扬，帮助世人解答生死的迷惑、认识世间的实相、掌握人生的方向、圆满生命的意义。……若要说起佛教的教育，比之于儒家，其实佛教更具有组织系统与一贯性。^②

几次“庙产兴学”风潮，一方面是由于财政紧张，另一方面也是社会大众对佛教的教育化导功能了解不够全面而造成的。虚云为振兴佛教，在拯救庙产、兴办学校、促进佛教学术研究方面做出杰出贡献，其弟子在社会中颇有影响。

清末民初，佛教界面对挑战而分成两种趋向：以杨仁山、太虚法师为代表的激进派和以印光法师为代表的保守派。正如净慧法师所说：“虚云老和尚在这个挑战面前，似乎倾向于保守派，但对激进派也有所妥协。他是择善而从。激进派对佛教有利的，他也能接受。他是以传统为主，同时也接受了当时激进派的某些做法，比如说创办佛学院。”^③

中国古代的佛教教育培养了不少人才，但也有缺点，正如黄夏年认为的

① 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，第172页。

② 星云：《佛教兴学的往事与未来》，《普门学报》，2002年第11期。

③ 净慧：《中国佛教与生活禅》，宗教文化出版社，2005年，第387页。

那样，中国古代佛教丛林式教育是以师徒关系为培养人才的基本模式，所以一位僧人往往要拜很多师父，最后才成为一名大家。这种教育模式的特点在于，培养的人才视野较窄，知识面的广度和深度不够，以通一经者居多。^①

虚云认识到此点，故保留了佛教原有的丛林教育，也吸收世俗教育的优点，办起了佛学院。有学者认为：

禅门巨匠虚云大师以“明心见性，见性成佛”的人生终极关怀为佛教教育目的论；“济世利民”的大乘菩萨道积极利他精神，化导世间，教化世间，以佛理净化世道人心，最终转化秽土为净土，转烦恼为菩提，转习气薰染的凡夫为圆满诚实的圣人境界的佛教教育作用论；文字承载着真理，如标月指，主张不立文字而不离文字，“藉教悟宗”的教学原则，为中国佛教教育提供一个成功的参照。^②

这些论述均有高度概括性，笔者试从具体的、不同的角度加以论述。

1. 创办佛教学校，注重戒律、培养僧格。

(1) 创办滇西宏誓佛学院。

1913年2月2日，中华佛教总会在静安寺成立，虚云在成立大会上号召广大佛教徒要正视目前佛教自身存在的弱点和弊端进行自律和变革，从历史上游离于社会之外，转为积极参与社会生活，更好地体现出佛教的社会功能和价值。《虚云老和尚的足迹》一书记载：以虚云为会长的中华佛教总会云南分会成立后，分会向当地政府施压制止“庙产兴学”。同时，虚云将光绪三十年（1904）在鸡足山建的滇西宏誓佛教学堂提升为滇西宏誓佛学院，扩大招生规模，面向全省中青年僧尼招生。宽湛法师回忆道：

民国二年（1913），学堂提升为滇西宏誓佛学院，院址仍设在大觉禅寺。开设课程基本不变，但规模扩大，在尼庵增设有尼众班。首任院长为虚云老和尚，道成长老副之；……

滇西宏誓佛学院及其前身滇西宏誓佛教学堂，缘于为改变鸡足山及整个滇西佛教僧人不懂戒律清规、形同俗人的颓败状况而设，办学的宗旨及课程开设围绕着僧格的养成进行。开设的课程不多，主要有：敲打

① 黄夏年：《当代中国佛教教育三题》，《浙江学刊》，2001年第4期。

② 铂净：《“重庆华岩佛教文化论坛”举办》，《世界宗教研究》，2006年第1期。

念唱、早晚课诵、戒律清规、禅修等比较基础的修行常识。学院注重学修结合，学僧每天跟常住僧人一起上殿诵经、坐香参禅，参加每半个月一次的布萨诵戒、初一、十五佛前上供等。学僧与常住僧人一起出坡种菜、上山打柴、烤竹笋干、打核桃等劳动。饮食与常住僧人一起过堂用斋。^①

看来该学院的目的是为了改变鸡足山及整个滇西佛教僧人不懂戒律清规、形同俗人的颓败状况，它注重戒律学习、学修结合、劳禅并重，“是虚云老和尚为振僧纲、提高僧众素质而兴办的第一所佛教学校，为清除鸡足山浊气，振兴滇西佛教起到了巨大作用”^②。

(2) 传戒法，创办曹溪南华戒律学院。

民国二十三年（1934），广东省府主席李汉魂电函邀虚云住持南华寺，其《重兴曹溪南华寺记》第十条“传戒法立学校以培育人才”云：

今兹佛法衰微，三门涂炭，岂非无因？无奈释子挂名受戒，而不遵崇；外服袈裟，行同凡俗。是波旬徒属，作狮子身中虱耳！云为挽颓风，捐费信施财物，成兹大厦，意欲一一如法，培植人才，常转法轮，慧命是续。因此建立长期戒坛，逢年传戒，道不论远近，人不论多寡。依时而来，传受戒法，期满后入学戒堂重行熏习，以资深造。不受寄名，不容简略，肃戒律也。^③

如法的传戒法可以常转法轮、挽救佛法于衰微。惟升法师说：

为了让刚出家的年轻人明白戒律的重要性，养成学戒持戒的良好习惯，1943年春，虚云老和尚着手创办“曹溪南华戒律学院”。6月，李济深先生来寺小住，看过虚云老和尚亲自起草的《曹溪南华戒律学院章程》后，认为恰当，高兴地学院写了牌子。几天后，在一阵“霹靂啪啪”的炮声中，曹溪南华戒律学院成立了。^④

① 惟升：《虚云老和尚的足迹》，第147～148页。

② 惟升：《虚云老和尚的足迹》，第149页。

③ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第103页。

④ 惟升：《虚云老和尚的足迹》，第197页。

虚云“又于宝林门内办义务小学，收教乡村贫民子弟”^①，说明他注重改善佛教与世俗社会的关系，为贫民子弟种下善根佛种。

(3) 创办鼓山佛学院、真如寺佛学研究苑。

虚云于民国十八年（1929）住持鼓山，先是改革寺制、整理道风。“复鉴于青年僧人很多，为恐少年废学，乃有学戒堂之设，后来改为鼓山佛学院。宗镜、大醒、印顺、心道等法师，先后任教。慈老法师主讲时，改为法界学院。”^②另载，虚云“请苏州灵岩慈舟法师主律院，慈法师深究律宗，弘扬净土，皆巍然法门龙象也。又创办佛学社，以造就年轻学子”^③。

1957年6月，“（真如寺）住持海灯，开讲《法华经》，并择青年比丘三十人，成立佛学研究院，以造就僧才”^④。

(4) 为筹办中国佛学院出谋划策。

1955年，中国佛教协会在北京召开第二次理事扩大会议，虚云在《云居管见》一文中以极其愉快的心情，期待这次会议通过成立中国佛学院的决议。他说：

佛学院一成立，就可根据这次会议通过的决议，精研教理，努力修持，以造就弘法人才。中国佛学院的筹办，我认为最好能由各地推举或由中国佛协邀请各宗巨匠云集来京，共同研学。又我认为佛弟子的日常生活、衣食住等有可以权变的；惟三学思想，即戒、定、慧等理论，不能改动。^⑤

该建议呼吁各宗共同研学，无门户之见，又为佛教在新时期的变与不变指明了方向。

2. 注重师资选培、主张农禅结合。

人能弘道，非道弘人，佛教教育可与世俗教育互为补充，二者有许多共通之处，比如，除了要高素质的学生，还要有良好之师资。虚云制定的《学习学生规约》云：

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第93页。

② 岑学吕：《虚云法师年谱》，第75页。

③ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第73页。

④ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第283页。

⑤ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第72-73页。

举世茫茫，赖有人焉，弘传正法，使觉树凋而复茂，慧日暗而再明。……

学规云：“师者人之模范，不惟人才所由育，亦治乱所攸关。”何也？彼童子而教之以正则正，习之于邪则邪。……况我佛子欲明心见性、入圣超凡？非藉经教以端其根本，戒律以严身心，禅定以扫其根尘，智慧以开其聋聩，学而时习，庶易培植。此师资所以不能不慎也！^①

宁波七塔寺华严学大师溥常于“民初，应虚云和尚之邀，卓锡滇中五六载，创办佛教僧校，立佛教滇藏支部”^②。僧校应该就是滇西宏誓佛学院及其前身滇西宏誓佛教学堂。

虚老弟子林远凡“因忝附门墙，尝亲受嘱咐，任南华戒律学院讲席，见公身教言教，都直截根源，脱落窠臼”^③。据惟升法师说，该院“任课的法师有乐观法师、知定法师、宣化法师等，都是学有心得、严持戒律的法师”^④。

“他还邀请了当时激进派里边最有名的大醒法师到鼓山去讲课。这是不可思议的。大醒法师是太虚大师门下四大弟子之一。”^⑤这表明虚云延请名师不拘一格，他也不反对佛教改革中有利于佛教发展的部分。

农禅并重向为禅宗优良传统，虚云很好地继承并应用于佛教教育之中。他为增加国家生产、弥补寺庙粮食不足，达自给自足的目的，以维护祖庭为宗旨，特制定《农场组织简章》，其中规定除去因工作或体力原因不能参加者，“每人应垦种荒地最少三十丈”^⑥。1953年，虚云出席中国佛教协会成立会议时的第三个提案的案由就是“为图谋自力更生，倡导计劳受酬，以维佛门根本案”^⑦。这不仅改善了僧众生活、减轻了社会负担，而且培养出一大批能光大佛门优秀传统的接班人，如佛源、净慧等法师都是当年大觉寺农场成员。

3. 因机施教、遍参高僧。

虚云一生建丛林80余，每建一寺，则恢复丛林制度，严肃清规戒律，这些寺院因之而成了佛教道场的楷模，佛教传播、修持的中心。所到之处，他

① 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，第298页。

② 陈寥士：《七塔寺志》卷五，中华佛教出版社，2004年，第32页。

③ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第98页。

④ 惟升：《虚云老和尚的足迹》，第197页。

⑤ 净慧：《中国佛教与生活禅》，第387页。

⑥ 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，第314页。

⑦ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第78页。

常在禅七或在生活中开示指点迷津，甚而以书信等方式启发学人。1955年，虚云在一次农场插秧时说：“佛法非同异，千灯共一光，你们今日插秧，道就在你手上。坐卧是道，插秧是道，低头是回光返照。水清见天，心清就见性天。”^①“不要只知忙于插秧，就把修行扔到一边为要！”^②《虚云法师年谱》和《虚云老和尚法汇》等书多有此类记载，此不赘述。

据汪青云《武昌闻法记略》回忆：“（虚云）在接引学人时，总是因材施教，于念佛一法提倡尤力。他说：‘法无高下，贵在契机。’并力陈分门别户的恶习对教内团结的害处。”^③

丛林教育模式下，一位法师往往要拜很多师父、遍参许多高僧，最后才成为一名大家。虚云一生拜师或亲近的高僧主要有涌泉寺常开上人、鼓山妙莲和尚、天台融镜法师、焦山大水和尚、金山寺观心和尚及新林寺大定和尚、扬州高旻寺朗辉和尚、金陵松严上人及杨仁山居士等20多人，他们都给予虚云大师以法雨滋润，所以他在接受新式的佛学院教育之时就请了各宗法师来授课，同时也鼓励弟子、信徒多方参学。

4. 重视藏经、著述和整理文史资料。

星云大师认为：“在佛教的观念里，最早就是开设藏经楼，藏经楼就是存放经书的图书馆。我们知道，一所大学办得如何，就看他的藏书多少，所以过去佛教的藏经楼就是学术中心。”^④这个学术中心是佛教教育的重要组成部分，它既供僧俗学习、研究之用，也是传播佛教、延续文明的堡垒。

光绪三十二年（1906），虚云进京为云南请得首部《龙藏》，1909年请回到了鸡足山。黄夏年认为：“大藏经是佛教经典的总汇，古人认为，藏经的意义重大，它不仅是三宝中的法宝，而且是续佛慧命的根本所在，佛教能不能流传下来，与图书的整理与传播有着重要的关系。”^⑤虚云住持南华寺时，“三十年辛巳，将大殿之后，灵照塔之前，建法堂一座，其上为藏经楼，内藏二十五年由北京请回《龙藏》全部，《大藏遗珍》全套，又李伯豪主席送《磻砂藏》一部”^⑥。1954年夏，在云居“首建成法堂一幢，上为藏经楼，置《磻砂》、《频伽》各一藏”^⑦。民国三十二年（1943）十二月，虚云由曹溪移

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第215页。

② 岑学吕：《虚云法师年谱》，第217页。

③ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第126页。

④ 星云：《佛教兴学的往事与未来》，《普门学报》，2002年第11期。

⑤ 黄夏年：《古代的传统佛教教育》，《普门学报》，2007年第37期。

⑥ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第100页。

⑦ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第188页。

锡云门，重兴大觉禅寺，“数年来先后请得经律论诸部，并由妙云比丘供养日本《大正藏经》一部，陈宽培、何宽智，供养《磻砂藏》、《续藏经》各一部，叶遐庵供养《大藏遗珍》一部，均安奉藏经阁，任学人请阅”^①。“任学人请阅”，无疑广结佛缘，促进了学术研究和文化传播，体现寺院藏经对社会应有的责任与贡献。

民国二十一年（1932），虚云将鼓山涌泉寺藏经补足陕西所藏残缺的部分，使这埋没数百年之宋版藏经又流通于全国。抗战胜利后，由圆瑛等发起组织增修大藏经会，刊行《民国增修大藏经》。^②他对重修藏经提出个人看法：“兹事体大，尚望慎始。若为继续搜罗近代大德事迹，不若如日本《续藏》之保存古迹，犹为易事。倘倡编新藏，则尚祈审议。”^③

正如虚云所说：“欲转法轮，不离文字，确是铁一般的必然定律。本社同人，看透此着，因而创办《圆音》于广州。”^④为了法轮常转，除了创刊以外，虚云还积极整理大藏经及其他佛教文献史料，并亲自著述。1932年起，请张玉涛（观本法师）整理鼓山经藏、整编《鼓山宗图》，虚云主持了修补元延祐中叶的《大般若经》等三部大经，增订《佛祖道影》，修订《鼓山联芳集》，校正《星灯集》，重刊《云居山志》等活动。为弘扬正信的佛教，虚云著有《楞严经玄要》、《心经释》等，惜毁于“云门事变”。今存部分，后人编为《虚云和尚法汇》、《虚云和尚法汇续编》、《虚云和尚全集》等。

（二）爱国爱教、热爱和平

诚如《坛经·般若品》说：“佛法在世间，不离世间觉。”佛教要主动承担其应承担的社会责任，正确处理佛教与世间的关系，才能保证佛教充满生命力与创造力。

虚云一直都是爱国爱教的，他通过开示、传戒、办学等培养僧俗的社会责任感、正义感，使得他们能够关心社会、明辨是非。他如是说如是行，所以光绪皇帝才加赠鸡足山迎祥寺为“护国祝圣禅寺”，封赐虚云“佛慈洪法大师”之号。

民国成立，西藏王公活佛不肯易帜，中央命滇兵二师讨之。虚云说服丽

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第119页。

② 高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学院出版社，1992年，第408页。

③ 虚云著、余晋等点校：《虚云老和尚法汇》，第174～175页。

④ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第62页。

川喇嘛东保入藏，邀约而还，滇遂罢兵，康藏间 30 年相安无事。^① 民国时期的管理寺庙条例规定：凡僧道开会讲演或由他人延请讲演时，其讲演宗旨应为：（1）阐扬教义。（2）化导社会。（3）启发爱国思想（或启迪革命救国思想）。^② 政府也希望宗教活动能达到爱国救国、化导社会以承担相应社会责任的目的。虚云在民国时期多次讲经说戒、主持消灾法会，既起到化导社会、稳定人心的作用，又鼓舞了人心、启发了信众的爱国、救国思想。

虚云于 1952 年到武昌三佛寺，汪青云叩以爱国爱教之意，老人开始曰：“佛教的某些理趣，如忘我利他的精神之类，与共产党为人民服务的思想是相符合的。共产党员以解放全人类为终极目的，佛教徒以度尽一切众生为最大愿心，范围与手段虽各不相同，目的大致是可以通融的。”^③ 在当时的政治环境下，非是对佛教有深究并有大无畏勇气不能出此言也。虚云《出席中国佛教协会成立会议感想》一文认为，“政治上要加强团结和学习，发挥爱国主义与国际主义精神，以尽人民的责任。佛法本来是积极的、前进的，不是消极的、落后的”^④。1952 年，他在上海佛教界祝愿世界和平法会上说：“佛教徒最爱和平，因为保卫和平是我们的责任。为甚么要保卫和平？我可以分两点来说：第一，是因为厌恶战争而需要和平，第二，是我们自己的内心，也需要和平。”^⑤ 对于第二点的原因，虚云认为主要是佛教内部不团结、分门别户、说是论非造成的，他认为“要复兴佛教，出家众应首先团结起来，进一步做到六合的条件，达到团结的标准。……我们佛教界，如果人人能够这样做到，对内是团结一致，自然会发生不可想象的效力；对外也可制止战争保卫和平”^⑥。这些言行，都是虚云基于他对国家和社会深入了解、体察后，发扬佛教慈悲情怀才能勇于发表、敢于担当的。

四、结语

虚云大师偏重于继承并发扬中国佛教的优良传统，通过严守戒律重塑佛

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，第 45 页。

② 见《政府公报》，第 1249 号，1915 年 10 月 29 日；《国民政府公报》，第 76 号，1921 年 5 月 20 日；中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社，1994 年，第 1018 页。

③ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第 126 页。

④ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第 66 页。

⑤ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第 16～17 页。

⑥ 净慧：《虚云和尚法汇续编》，第 18 页。

教形象，以佛教教育扶世导俗，积极促进教内团结、世界和平，展现了佛教的社会角色和社会承担。他阐教利生、爱国护教的行为、思想引导了中国佛教在近代成功转型，也必将对新时期人间佛教的发展具有重要的借鉴和指导意义。

(胡孝忠，山东大学历史文化学院博士生)

虚云老和尚的僧教育思想与实践

李阳泉

虚云老和尚（1840~1959）的一生是一个传奇。他19岁出家，行脚参学近40年，遍参海内善知识，至56岁开悟，48岁始讲法。此后，大师致力于佛教的教育及传播70多年，重兴梵刹80处，剃度弟子万余人，直接引导皈依佛门者达百万余人，使佛法再次深入人心，正法住世。大师的僧教育思想体现在他精心授业的点点滴滴处，集中体现在对于佛学院的建立与改制上。本文以虚老所振兴丛林的佛学院建设为主要研究对象，对其僧教育思想与实践进行探讨。借此次盛会，就教于各位方家。

一、导论

虚云长老先后重振或驻锡过的丛林有很多。咸丰八年（1858），师偕同从弟富国礼鼓山涌泉寺常开老人披剃出家，次年随鼓山妙莲和尚受具足戒，取名古岩，法名演彻，字德清。此后行脚天涯，参禅学道，遍礼天下名刹，朝拜佛教四大名山。光绪二十一年（1895）住江苏高旻寺，因沸水溅手而茶杯落地，疑根顿断，得以彻悟本来面目。光绪二十六年，八国联军入侵，师随

清帝后一行避难至西安，入住终南山，更名虚云，号幻游。两年后经川入藏，至印度朝礼佛陀圣迹，后经锡兰、缅甸归国，到云南大理宾川县，重兴鸡足山迎祥寺（即今祝圣寺）。又曾到槟榔屿、马六甲、吉隆坡、台湾等地讲经弘化。1920年重兴昆明西山华亭寺，改名云栖寺。师曾为祝圣寺入京请藏；度化滇军协统李根源，消弭逐僧毁寺之祸乱；并调停汉藏纠纷，招抚盗匪，为民除去无端战祸；于混乱世中，作佛教护法使，如弥消“寺产兴学”及寺僧兵役之灾等，于佛教贡献甚巨。历任福建鼓山涌泉寺、广东曲江南华寺、广东乳源云门寺、江西云居真如寺等寺住持，经手修复大小寺院庵堂80余处，为佛教的重兴，立下了汗马功劳。1953年荣任中国佛教协会名誉会长，1959年于云居山圆寂，世寿120岁。

纵观长老一生弘化，所育僧才甚众，且多为后世脊梁。时至今日，尚有许多传人于各丛林竖大法幢，续佛慧命、培育僧才。

二、虚云老和尚对佛学院的建设

虚云老和尚一生住持过的道场很多，通常情况下先是修复殿宇，俟规制成型，便着手僧团建设。其中很多都创建或恢复重建了佛学院。

（一）1904~1918年，虚云老和尚住持鸡足山大觉禅寺期间，创办滇西宏誓佛学院

该院前身为滇西宏誓佛教学堂。光绪三十年（1904）四月初八，虚云老和尚在众护法官绅的陪同下，第三次上鸡足山，立愿整顿颓败的鸡足山佛教。几经周折，道成长老深受感化，礼拜虚云老和尚为师，恳请虚云老和尚任大觉禅寺方丈。在道成长老及李福兴、张松林等人的鼎力相助下，虚云老和尚即于是年九月十九日观音菩萨出家日，在寺内挂牌成立滇西宏誓佛教学堂。民国二年（1913），学堂提升为滇西宏誓佛学院，院址仍设在大觉禅寺。首任院长为虚云老和尚，道成长老副之。民国七年，云南督军兼省长唐继尧请虚云老和尚上昆明，道成长老接任院长，主持教务。第三任院长是佛耀法师，第四任院长是金万法师，第五任院长是贞相法师。

滇西宏誓佛学院乃为改变鸡足山整个滇西佛教僧人不懂戒律清规、形同俗人的颓败状况而设，办学的宗旨及课程开设，围绕着僧格的养成进行。开设的课程不多，主要有敲打唱念、早晚课诵、戒律清规、禅修等比较基础的修行常识。学院注重学修结合，学僧每天跟常住僧人一起从事上殿诵经、坐香参禅，参加每半个月一次的布萨诵戒，初一、十五佛前上供等。学僧与常

住僧人一起从事出坡种菜、上山打柴、烤竹笋干、打核桃等劳动。饮食与常住僧人一起过堂用斋。学僧基本来自本山和滇西各寺，也有少数是从昆明等地来的，汉族、白族、彝族都有，年龄在10多岁到30多岁之间。^①

（二）1929~1934年，虚老住持鼓山期间，创建鼓山佛学院

鼓山佛学院的筹备开始于1930年，次年春天正式成立。杨树庄任名誉院长，虚云为院长，觉澄、深悟等五人被聘为佛学院教师。不久，因本山子孙之疑嫉及办事人员失检，这首批五位教师先后离去。不得已，虚云老和尚又继请应慈老法师来佛学院讲《华严悬谈》。讲毕，老法师回沪，虚老又先后请大醒、心道、印顺、慈舟等法师，帮助继办佛学院。

虚老在鼓山创办佛学院的过程异常艰难。为办好佛学院，从资金之募化，到规章制度之制定、任课法师之聘请，虚老均费心一一操持，这中间几度停废，殊为不易。

1934年，慈舟老法师被延请主持院务，慈老改为法界学院，另招新生。……院内全体学生戒晚，教行并进，院规严肃，一时之盛，可与闽南佛学院媲美。^②

（三）1943年，104岁的虚老在南华禅寺设立戒律学院

关于此戒律学院的文献极少。乐观法师在《虚云和尚印象记》中提到：云老去重庆走了一趟回来，思想上又有一点转变，他回来不多天，就要我帮他筹备成立一所“南华戒律学院”，我照着他的意思，起草了一个学院的“章程”。后来李济深来寺小住，经李看过，认为恰当。学院的牌子，也是由李亲笔写的。末后，我回重庆继续领导“僧侣救护队”的工作。临走时，将学院事交与同寮知定法师负责办理……

虚云大师在《重兴曹溪南华寺记》中提到自己“预期十事，次第进行”，其中第十件事为“传戒法、立学校，以培育人才”。详云：“……逢年传戒，道不论远近，人不论多寡，依时而来，传受戒法。期满后，如学戒堂，重行熏习，以资深造，不受寄名，不容简略，肃戒律也。”^③

上述零星的文献记载，为我们大致勾勒出虚老一生致力于佛学院建设、积极培育僧才的情形。

① 宽湛老法师口述、惟升整理：《滇西宏誓佛学院》，见净慧主编：《虚云和尚全集》第七分册《年谱》，第55页。（《虚云和尚全集》，河北禅学研究所，2008年，以下简称《全集》。）

② 纯果法师：《虚云老和尚见闻事略》，见《全集》第七分册《年谱》，第145页。

③ 《圆音月刊》1943年第1期。见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第102卷，全国图书馆文献缩微复制中心，2006年，第204~211页。

虚老如此力倡僧教育，与他早年的悟道因缘不无关系。虚老很深情地回忆在修行路上给他正确引导的融镜法师，在同治九年（1870），虚云大师31岁时，终于结束了自己坚持了多年的无益苦修，而这种结束，缘起于精严戒律、宗教并通的天台融镜法师。虚老在《年谱》中叙述道：

一日，行至温州某山，栖息岩中，一禅人访至，顶礼问曰：“久闻高行，特求开示。”被伊一问，深感惭惶，乃曰：“智识愚昧，少所参学，望上座慈悲指示。”曰：“你如是行径，有多少年？”乃告以经过。曰：“我亦少有参学，不能与汝说。你可到天台华顶龙泉庵，请问融镜老法师。他是天台第一有道德者，必能饶益汝也。”予直上华顶，至茅庵外，见一僧，问：“老法师在否？”答：“补衣的是。”即近前顶礼，法师全不顾视。曰：“学人特来亲近老法师，望祈垂慈。”师顾视良久，曰：“你是僧耶，道耶，俗耶？”答曰：“僧。”问：“受戒否？”答：“已受具。”问：“你这样，试有多久？”予略述经过。问：“谁教你如此做？”答：“因见古人每多苦行成道，故此想学。”问：“你知道古人持身，知道古人持心否？观你作为，近于外道，皆非正路，枉了十年功夫。岩栖谷饮，寿命万年，亦不过如楞严十种仙之一，去道尚远。即进一步，证到初果，亦不过自了汉耳。若菩萨发心，上求下化，自度度人，出世间不离世间法。你勉强绝粒，连裤子都不穿，未免显奇立异，又何怪功夫不能成片呢。”予被老人痛处一锥，直透到底，复顶礼求开示，师曰：“我教你，若听，在这里住。不听，任去。”曰：“特来亲近，焉敢不听。”师即赠以衫裤衣履，令剃发沐浴，作务去。并教看“拖死尸是谁”的话头。予从此试粥饭，及学天台教观，勤劳作务，得师嘉许。^①

在融镜法师的教导下，师参禅学道，习天台教法，日有所进，并奉老法师之命，往国清寺学禅制，至方广寺随敏曦法师习《法华》，到岳林寺学习《弥陀经》，至天童寺听讲《楞严宗通》，于半山跟随天朗和尚及长松西堂学习禅法。后来又跟随天宁寺清光和尚、焦山大水和尚、金山寺观心和尚及新林寺大定和尚、扬州高旻寺朗辉和尚等宗教兼通的大德学习。自受教于融镜法师始，师研习禅、律、净、天台等近12年。43岁时，大师东朝南海，北参五台，遍礼圣迹，以励心志，开始了他的游方与报父母恩的朝圣之旅。旋

^① 《年谱》，第30~31页。

经北京而陕西终南山，又南下四川入藏，经不丹到印度、孟加拉、斯里兰卡、缅甸等国，折回中国云南，礼鸡足名山，又经贵州至湖北，在武昌宝通寺礼志摩和尚，学习大悲忏法，经九江入庐山海会寺，亲近戒行精严、定力第一的宝悟和尚。此后，宝花山圣悟和尚、宜兴仁智和尚、句容法忍和尚、金陵松严上人及杨仁山居士等名宿法匠，都给予虚云大师以法雨滋润。

经过整整十年的游学及朝圣活动后，师跟随普照（其主讲《华严经》，专弘贤首一宗）、月霞、印莲等法师，于九华山翠峰茅棚安居，研习经教三年。56岁时，师终于在高旻寺得到证悟。到了光绪二十三年（1897）四月，有通智法师在焦山讲《楞严经》，听众逾千人，师被安排讲偏座（即复讲）。大师自19岁出家，到56岁开悟，58岁正式登上法座，40年的漫长修学历，龙天终于推出这位宗教融通、修持过硬、阅历丰富的大师级人物。

虚老深深知道，善知识的引导对于一个追求正法的人是何等重要，因此，他才不辞辛苦地投入到佛学院的建设 and 点滴的僧教育中。并因这种投入，给我们留下了无数大僧宝，也留给我们无尽的经验。

三、虚老所处时代的僧教育情状

（一）蔚然成风的佛教教育机构

中国佛教受教会办学及“寺产兴学”的影响，一改过去师徒相授的丛林教育模式，纷纷开展学院化的新式佛教教育。1903年，湖南僧人笠云（敬安和尚之师）在日本僧人水野梅晓（1877~1949）的帮助下，在长沙开福寺首创湖南僧学堂。继起的有扬州天宁寺的普通僧学堂和南京三藏殿的江苏僧师范学堂。1907年，杨文会居士在南京金陵刻经处又创办祇洹精舍。辛亥革命后，佛教各类院校再度勃兴，其中较著名的有1914年创办于上海的华严大学，1918年创办于浙江宁波观宗寺的观宗学社（后改名弘法研究社），1922年创办于武昌的武昌佛学院，1925年创办于福建厦门南普陀寺的闽南佛学院，还有1922年成立于南京的支那内学院，1927年创办于北京的三时学会，以及1932年成立于重庆缙云山的汉藏教理院等。虽然这些院校大都先后停办，然学院化的佛教教育氛围，为近现代中国佛教培养了无数弘法利生的精英人才。

僧学堂和佛学院等僧教育机构的开设，在民国时期蔚然成风。上面只是提到了全部相关机构中的冰山一角。据东初老人在《近代中国佛教史》中的统计，民国时期的僧教育机构多达55所。然而，他的统计是否完全呢？笔者

近年来配合黄夏年先生编辑整理民国时期的佛教报刊，很欣喜地发现，在民国时期短短 30 多年的历史中，各类僧教育机构至少有 70 处，实在是不容忽视。

（二）杨仁山等人的教育发轫

近代中国佛教复兴之父杨仁山认为当今“为人佛法入支那后第一堕坏之时，欲求振兴，唯有开设释氏学堂，始有转机”。1895 年，锡兰（今斯里兰卡）佛教复兴运动领导人达磨波罗来华，鼓励中国佛教徒也到印度去传教。杨文会在新教传教士李摩提太帮助下，会晤了达磨波罗，并相约由杨文会负责在中国培训一批弘扬佛教的人才，以便去印度协助达磨波罗恢复佛教。此前，杨文会也早就感到国内僧尼素质低下，导致佛教衰败，如教育不能改进，不但貽笑邻邦，亦恐为本国权势所夺。因而谋求创办佛教学校，以造就僧才，昌明佛教。为了这双重目的，经过了长期的准备，在倾向维新的陈三立、沈曾植等人的大力赞助下，1908 年秋天，祇洹精舍终于创立。杨文会认为佛教教育主要为培养僧才，振兴佛教，因而学堂既要兴佛学，也应兼习新法（指西学与维新之学），同时还可借鉴日本佛教教育和欧洲基督教教育的成功经验。他主张学堂分内、外两班，外班以普通学为主，兼学佛，为佛教寺院主办的社会教育，旨在扩大影响；内班则明确是为了提高僧尼素质而兴办的僧教育，仿照小学、中学、大学之例分三等，初等的学文理及浅近佛经，三年后准受比丘戒；高等的学深奥佛经与教、律、禅、净专门之学，三年后能讲解如流者，准受菩萨戒，换牒。照此设想，天资聪慧者，九年学成，具受三坛大戒，可作方丈，开堂说法，登坛传戒。而仅受初等或中等僧教育者只能充任寺院一般职事，至于未受僧教育者不准出家，现有僧徒全不能学者仍令还俗。

杨仁山的弟子太虚大师和欧阳竟无后来都成了佛门的巨擘。他们也毫不例外地进行了教育的实践。

（三）太虚大师一脉的教育思想与实践

太虚大师早年求学于祇洹精舍，受到新式教育的启蒙。这奠定了大师一生追求新教育思想的基础。太虚先后创办了武昌佛学院、闽南佛学院、汉藏教理院、岭东佛学院等多处佛学院，培养出一大批佛门栋梁。

1922 年 9 月，武昌佛学院正式开学。太虚创办武昌佛学院的最初设想主要是培养僧师范人才。学生毕业后，出家者从事任教及整理僧伽工作；在家者则组织正信会，在社会上推广、宣扬佛教。在对学生的管理上，基本上按中国禅林规范，并借鉴日本佛教教育的一些做法。每天安排 5~6 小时的课堂

学习，以及3~4小时的自习时间，此外还规定学生每天必须早晚各诵经或坐禅一小时。对于学院的课程安排，太虚计划第一期三年毕业，而第一学期主要是讲授佛学常识，以培养学生对佛法的基本信仰。主要课程有：佛学、中印佛教史、哲学、国文、英文、日文等。太虚还亲自讲授《八楞声义》、《六离合释》等。除了太虚编写讲义外，各课教材大多是史一如翻译的日本佛学界研究成果，如《小乘佛学概论》、《印度佛教史》等。为了加强教学效果，先前由李隐尘等出资办了正信印书馆，专门负责印刷流通佛教典籍与佛学院讲义，而《海潮音》亦迁到武昌，这样又为佛学院增添了两大舆论阵地，也给师生提供了学习研究成果发表的园地。武昌佛学院的办学实践初步体现了太虚的僧教育思想，即走传统与现代相结合的道路，培养具有现代意识的能够推动佛教革新事业的僧才。

1925年，太虚接任闽南佛学院院长。他要求学僧明确：发扬佛法真谛，适应现代社会，建设新中国的奠基于人间的僧伽制度，是佛教教育的基本目标。为达此目标，学僧既要佛法有深切的认识和信仰，也要有对现代世界潮流的状况与新思潮的地位、价值深刻的了解和体验。这样，才能站在佛法的立场上观察社会，适应社会，毕业以后，才可担当大事业。在校则要以深沉的毅力读书求知，生活要劳动化、群众化。他还提出，僧教育与一般教育不同之处在律仪。学僧为学的重心在于佛学。佛学的宗旨在于究竟的自利利他，闽南佛学院的学生要把闽院的精神推广到社会，使佛教革新的理想变为人间净土的现实。

1932年8月20日，世界佛学苑汉藏教理院正式开学，太虚任院长，他亲飞重庆主持开学典礼，制订院训：“澹宁明敏。”在此期间，太虚提出以建立菩萨学处为中心的僧制与教育新构想。在对汉院学僧的几次训词中，太虚提出：将来担任复兴中国佛教大任的学僧要从四方面学习锻炼，即修行、讲学、用人、办事。对内，每个人都要时时反省所短而取人之长，扬长避短，以这种精神共一，机缘一到，许多佛教大事必成。对外，要摄受各方人才，“无论什么人，都有他的用处的”。据不完全统计，20世纪20至40年代，仅太虚及其弟子主持或任教育骨干的佛学院至少有四五十所。

（四）以欧阳竟无为代表的居士办学理念与支那内学院

支那内学院于1922年在南京正式成立，管理方面设学、事两科及学务、事务、编校流通三处。其事科下设阅经社、经像图书馆、讲演所、行持堂、传教团等。教育方面分中学、大学、研究、游学四级，大学中又分补习班、预科、特科、本科。其研究部分设正班与试学班。内学院在开办之初拟设法

相、法性、真言三大学，以学理性质划分，囊括中国佛教各宗派，真是规模宏大。后因师资与财力跟不上，仅于1923年成立了法相大学。内学院中学部规定修业年限4年，大学部补习科1年，特科、预科均2年，本科3年，研究部不定年限。可见内学院学制相当系统而灵活，避免了武昌佛学院开办之初的弊病。内学院曾直接呈报教育部备案，其各科毕业生资格同于国立中学、大学。这是欧阳竟无为吸引高素质的考生报考，极力与当时教育部长章士钊（行严）交涉争取到的有利条件。大学本科毕业成绩优异者，经院长认可，派往印度、西藏深造，或留院内事科服务。其课程设置，中学部修身与佛学课约占三分之一，国文、英文、史地与自然科学课占三分之二；大学部与研究部课程重心在法相唯识学，并设各宗要义、因明、律学、佛教心理学、佛教艺术、佛教史及中外哲学、中国古文字、梵、藏、英、日语言文学等。与当时一般佛学院不一样，内学院确实达到了并在某些方面超过了相应普通中学、大学水准。

同样，继承杨文会“造就佛学导师”思想，太虚创办的武昌佛学院旨在培养一代新僧，强调造就住持佛教的通才一面。内学院的重点则在设居士道场，造就佛学研究的专门人才一面。欧阳竟无对其师有关这方面的思想主张大加发挥、引申，形成了自己独特的佛教教育理念，在《法相大学特科开学讲演》、《支那内学院院训释》中，他提出：1. 佛教教育的出发点是“哀正法灭，立西域学宗旨”；“悲众生苦，立为人学宗旨”。2. 支那内学院院训“师、悲、教、戒”。3. “为真是真非之所寄，为法事光大，为居士道场，为精神所寄。”4. 佛法为一切教育之极，当世应重舍生取义的豪杰之教。5. “教育不以兴国为的，而以民能充其所以为人之量为的。”

在欧阳竟无的教育理念指导下，内学院的教育方法也独具一格，即“教授以诱进阅藏，开启心思为鹄的”。其大学与研究部的教学以讲演、讨论和指导自习、研究为主，彻底改变了传统的注入式教学方法，收到甚佳效果，涌现出吕澂、汤用彤、熊十力等一代学术大师，王恩洋、姚柏年、梁启超、梁漱溟、陈铭枢等也先后来院深造，曾在院研究佛教的学者达到200余人，就读学生的总数数以千计。内学院也是20世纪前期中国佛学研究的主要基地，其佛学研究水准实为当时的巅峰。

四、虚云老和尚僧教育思想的独特之处

虚云老和尚与同时代的达人相比，在僧教育思想上有自己独特的理念。

他既不像太虚一样大谈改革，也不像欧阳竟无一样专门立足于学术。后世有人评说，虚老和太虚相比，算是保守派。或言太虚重入世，虚云重实修。这些观念都没有切中虚老思想的精髓。事实上，虚云老和尚既不是保守派，也不是躲在深山中的苦修派。他几十年的僧才培育之路，向我们展示了一个气魄宏大的佛教教育家，令人高山仰止的教育思想。这在近现代佛教教育史上是绝无仅有的。

（一）提倡佛教教育与中国传统儒家思想的结合

儒家所提倡的“忠、孝、仁、义”思想，直接渗透到虚老对弟子的日常教育中。他认为“以度一切众生为‘忠’，以事一切众生为‘孝’”，这显示了虚云大师慈悲广大的胸怀。虚老很赞同康有为的大同思想，认为实现此大同的和乐精神就是“义”。虚老还引用孙中山先生的话说：“佛教乃救世之仁，佛学是哲学之母，宗教是造成民族和维持民族一种最雄大之自然力。人民不可无宗教之思想。研究佛学可补科学之偏。”^① 这种认识不仅在当时，即便是在当下，依然是有相当的高度的。正是因为有了儒家思想的支撑，才使得他的教育观念呈现出特有的胸怀。

（二）以不立文字而不离文字为教育原则

以不立文字而不离文字为教育原则，也就是达摩祖师所说的“藉教悟宗”原则。师在《鼓山涌泉寺经板目录序》中对于宗与教的关系有精彩的阐述：

宋儒有言：“教学者如扶醉人，扶得东来西又倒。”予于斯语，重有感焉。粤自腾、兰入汉，白马驮经。^② 乾竺贡书，代有增益。自东晋以迄南北朝，斯时佛法专重经教，世主以译经为妙严，僧伽以试经而得度，说法以依经为本据，行道以转经为功德。必至博通三藏，始称法师。纵云究极一乘，罔识真药，是故正法眼藏，以不立文字，目为虚妄。阐提佛性，以未见经文，争相诘难。甚至重溟五舶，预言被摈于关中；^③ 面壁九年，达摩见毒于熊耳。以胶柱而鼓瑟，遂饮水而分河。此圭峰《禅源诸论集》^④之所由作也。李唐以降，拈花一脉，五宗分化，禅德辈出，

① 《年谱》，第147页。

② 腾、兰，即迦叶摩腾与竺法兰二人，于汉明帝永平中来我国，传译《四十二章经》等典故。

③ 指佛陀跋陀罗被罗什门下摈弃的典故。

④ 圭峰，即华严五祖圭峰宗密禅师（780~841），姓何氏，四川果州（今南充市）人。著有论疏90余卷。会昌元年正月六日坐灭。奉全身于圭峰。《禅源诸论集》，即《禅源诸论集都序》之略称，四卷。唐圭峰宗密撰，收在《大正藏》第48册、《禅宗全书》第31册。系宗密对禅宗诸家学说的总论，亦为其所编集《禅藏》的序文。

类多博该三学，于是禅教始渐融通。试观少室以《楞伽》为印心，东山以《金刚》为下种，乃至字则不识，义即请问，《坛经》不乏说教之文。读经看教，宛转归己。百丈所许自由之分，凡兹理事，明示风规。若夫金弹银弹之权譬，佛说魔说之请讹。拈止啼钱，剿绝儿孙解路；挝涂毒鼓，死尽魔外偷心。甚至把断要津，喝佛骂祖，直目三乘十二分教为拭疮疣纸。自非亲乘入室之真子，罔知格外提持之著落，以死语会，则祸事矣。迨其末流，执指忘月，弃金担麻，未解得鱼而忘筌，不免因噎而废食。禅教聚讼，又极纷纭，此又永明《宗镜录》之所由作也。古德云：“依经解义，三世佛冤。离经一字，即同魔说。”参禅须开宗眼，阅教须明教义。此当人脚跟下事，切忌自瞒，自救不了，争论奚为。耽著鬼家活计，与入海算沙相较，其能免于五十百步之诮乎。^①

虚老从佛教史学的角度来分析佛陀言教（教）及真理本源（宗）的双向关系，佛教的弘传经历了专重经教、博通三藏时期，到五宗分化的禅德博该三学的禅教融通时期，再由以《楞伽》印心的藉教悟宗时期到不立文字而尚直指的顿悟时期，最后竟至离经叛教，误入狂禅或文字禅的窠臼。虚云大师认为宗之与教有相互依存的辩证关系，起初的“参禅须开宗眼，阅教须明教义”的宗与教之不可替代性，到“依经解义，三世佛冤。离经一字，即同魔说”的宗教互为融摄，互相依存，是我们修学佛法的次第法门。教育是通向真理与涅槃之路，文字也能诠表如来的真实性德，不能“自居无孔铁锥，巢蟪蛄于眉睫，甘作不快漆桶，遂令龙宫秘藏，化为蟬蠹之丛，鸢岭玄文，讹作乌焉之马”。对于“宗通说通”要圆融无碍，不可偏执一隅而误人子弟，当兴教育“追纵古人得髓之真传，勿忘先德嘉惠之至意”。

（三）利用舆论阵地接引信徒，重视言传身教

《圆音月刊》1947年7月第5、第6期合刊《一函遍复》15个问题中第3个问题如是说：

欲皈依老和尚者，随时可径到云门请求，并无日期规定，至献老和尚赞敬，及其侍者果仪，但惟力是视，贫者不费一文，亦必接受皈依。如不能亲诣云门者，可随力汇款供养，将姓名性别年岁籍贯，径寄云门，函请皈依，功德效用，亦与见面皈依无异。惟须开列详细地址，以凭寄

^① 《鼓山涌泉寺经板目录序》，收入《虚云和尚法汇·文记》，第685页。

回皈依牒文，至汇款可径寄乳源邮局便得，云门祖堂倒塌，今尚无力建复，云门田亩，亦被乳源中学霸占，迄未追还，老和尚节衣节食，艰苦支持，供僧数十众从无私蓄分文也。

大师的这种做法拉近了他和信徒之间的距离，是一种方便的接引。虚老对弟子的教育还表现为言传身教。他自身在修习禅定、诗文创作方面都具备极高的水平，这使得弟子们得以深受感染。

（四）重视文献的整理和利用

大师一生重视《楞严经》，认为“此经几无法不备，无机不摄。究佛学哲学者，均不可不参究”。大师的教育目标以“见性成佛”为旨归，并依照《楞严经》对佛教的“心性说”作了详尽的阐述。所谓“心性”，师以为与常住真心、真如觉性、法身、实相等都是真理的别名，它“清净本然，离诸名相。无有方所，体自觉，体自明，是本有自尔之性德。绝诸能（即今称主观、主动等）所（即客观、被动等）对待，本无所谓十方（东、南、西、北、东南、东北、西南、西北、上、下，即今称空间）三世（过去、现在、未来，即今称时间），更无所谓大地，人畜木石，地狱天堂等等”。

除去对经典的诠释外，虚老还非常重视其他藏外文献的整理和利用，譬如在鼓山期间，积极整理经版，并编成目录，增订《佛祖道影》等，都为教学和研习提供了极大的便利。

虚老对文献的重视和利用，在同时代是不多见的。

五、虚云大师的弟子们

虚云和尚为当代禅宗巨匠，先后承嗣禅宗五家法脉。于清光绪十八年（1892）接妙莲和尚的临济衣钵，传临济宗第四十三世；同年又承耀成和尚之曹洞宗法脉，为曹洞宗第四十七世；民国二十一年（1932），应福建长汀八宝山青持明湛和尚之请，遥接法眼宗良庆和尚法脉，成为法眼宗第八世弟子；民国二十二年，受湖南洮山宝生和尚之请，远承洮仰宗兴阳词铎禅师，传洮仰宗第八世；在主持修复广东乳源云门山大觉禅寺期间，遥承已庵深静禅师法脉，传云门宗第十二世。大师以一身而兼嗣禅宗五家法脉，为祖庭之振兴、宗门之光大，贡献良多。为使佛法不致断绝，大师再演宗风，广收徒众，使五家法系广播海内外。虚老所传临济法脉的有：本明海灯、观本明一、本焕乘妙等，再传法孙有一诚常妙、瑞觉常亮、常彻惟觉等数十人。传承虚老的

曹洞宗法脉者有宽贤复彻、宽觉复仁等，再传法孙有惟因今果、腾智海灯等数十人。承嗣虚老沕仰宗法脉的有宣法自寿、宣云满觉、宣明心明、宣传月川等，再传法孙有衍心一诚、衍妙戒全、衍悟悟圣等数十人。续传云门宗者有妙道朗耀、妙定宽度、妙宗净慧、妙心佛源、妙慈法云、妙云佛宝、宽心普月等数十人，再传法孙有惟升、明舒、明海等近百人。续传法眼宗者有宽志本智、本观等，再传法孙有灵意寂照等数十人。这些法子法孙中，大都继承虚老的法脉，弘化一方，成为当今佛教界的栋梁，如现任中国佛教协会会长、江西庐山东林寺方丈传印法师，前任中国佛教协会会长、江西省佛教协会会长、北京法源寺方丈、云居山真如禅寺方丈的一诚法师，中国佛教咨议委员会主席、广东省佛教协会副会长、深圳弘法寺方丈本焕法师，中国佛教协会副会长、河北省佛教协会会长、河北赵县柏林禅寺方丈净慧法师，已故中国佛教协会咨议委员会副主席、广东省佛教协会副会长、云门山大觉禅寺方丈佛源法师等，他们继承虚老的禅风，住持道场，培养僧伽，弘法利生，为中国当代佛教建设之中流砥柱。虚老的弟子中，有的甚至走出国门，弘法海外，如宣化度轮、妙慈法云、宣圣悟法等分别弘法于美国、加拿大、新加坡、越南等国，宣玄圣一、宣明心明、宽心普月等则弘法于台湾、香港等地，为当今世界佛教的发展和中外佛教文化交流作出了杰出的贡献。

中国佛教能有今天飞腾的时代，皆归功于虚云长老。他以身为表率的教育思想激励了弟子以法正行、为法忘躯，由此才完成了当今佛教复兴的大业。当今中国佛教界的领导人皆出于虚云门下，这一事实正说明了虚云的努力没有白费。他对中国佛教界的贡献，让我们永远怀念，也指引着佛教界继续向前。

（李阳泉，青年学者、出版人，主持整理出版了大量佛教文献）

虚云和尚在鼓山创办僧教育

王荣国

虚云住持鼓山期间，对鼓山涌泉寺进行了整顿与改革，创办佛学院以培养僧才，是其改革的构成部分。本文拟就虚云住持鼓山期间创办僧教育作一番探讨，既可充实虚云在鼓山的历史，也可从中窥见其复兴鼓山佛教的艰辛。综观虚云在鼓山办僧教育，可分为“鼓山佛学院”与“法界学院”两个时期，兹依次阐述如下。

一、鼓山佛学院时期

鼓山佛学院，也称“鼓山佛学苑”，是虚云住持鼓山不久创办的。据民国二十年（1931）四月十日出版的《现代僧伽》报道：

鼓山佛学院由虚云和尚住持鼓山后创办成立，继因虚云和尚因公往滇，内部因本山子孙之疑嫉及办事人之失检，以致暂时停顿，近因虚云

和尚回寺，复拟恢复学院，该请应慈法师主理一切云。^①

就是说，虚云住持鼓山后，创办“鼓山佛学院”，因其一度返滇处理公务而暂时停顿。近因虚云返回鼓山拟恢复佛学院，请应慈法师主理一切。

但据《虚云年谱》记载可知：民国十七年秋，达本老和尚去世，次年正月，虚云由沪返回鼓山，海军部长兼福建省主席杨幼京（树庄）、前福建省主席方声涛率官绅挽留虚云住持鼓山。虚云“以薙染初地，缅怀祖德，义不可辞也，遂就任”^②。民国十九年九月，与文质和尚一同回滇，将云栖寺交与定安和尚之后，返回鼓山。笔者至今未见到此前已创办“佛学院”的记载，可能当时“鼓山佛学院”在筹办之中，因虚云法师返滇筹办的事停顿。虚云返山后，重新提出恢复创办佛学院的事。

又据于凌波《灵源和尚》记载：

民国二十年（1931）春，涌泉寺传春戒，虚云老和尚请应慈、文质二师为羯磨阿闍黎。应慈法师带着弟子隆泉等到鼓山，在戒期中讲《梵网经》。戒期圆满，灵师奉虚云老和尚之命，随侍应慈法师回到上海。并与应老弟子隆泉法师同到宁波天童寺坐禅……^③

可见，应慈法师是应邀参加民国二十年春季传戒而到鼓山的，在戒期中开讲《梵网经》。前述所谓“请应慈法师主理一切”，应指在此次传戒期间虚云拟请应慈法师在鼓山主理办佛学院的事。但应慈戒期圆满即回上海了。据《虚云年谱》记载：

是年（指，民国二十年），（虚云）仍在鼓山重理山中事务，传戒讲经，办戒律学院。^④

这里所谓“办戒律学院”，若指应慈法师在鼓山春季传戒期间开讲《梵网经》是可能的，若指“办戒律学院”则未必。

民国二十年六月出版的《现代僧伽》刊登一则《涌泉寺大火及学院之复

① 《鼓山佛学院行将复活》，《现代僧伽》第四卷第1期，第89页。

② 《虚云年谱》。

③ 于凌波：《灵源和尚》，《佛门人物》。

④ 《虚云年谱》。

兴》的新闻说：

福州鼓山涌泉寺，本为闽中古刹，其内部情形，已志本刊。最近虚云和尚倍加整顿……该寺之佛学院，本拟今春复办，奈因未能请得相当教授，现正值传戒时期，待戒期圆满，将派人来厦，与本社大醒法师磋商一切云。^①

引文中的“奈因未能请得相当教授”，应该也指想请应慈法师最后落空。由于请不到教师，难以实现春季开办的佛学院，不得不延期，并转换思路，打算派人前往厦门南普陀寺闽南佛学院，与大醒法师磋商请他办学的事。

民国二十年八月，鼓山监院与知客就鼓山佛学院开办发布了通告。《现代僧伽》刊登这份通告，兹原样照录《福建鼓山涌泉寺通告》全文：

佛法显晦，端在先得。近百年来，政治维新，丛林衰落，内乏住持僧材，外多残害魔事。若不整兴禅林，讲修佛学，何以维持大教，何以利群生？虚云长老以禅宗大匠，为本寺方丈住持以来方两寒暑，禅堂先立，积弊俱除，宗教律净，共事弘扬。又聘慈舟律师助宣毗尼，大醒法师办理学院，并设莲社以资归宿，分堂教学，极合机宜。至本寺道场清静，山林幽邃，甚为稀有。凡我海内同胞有志修禅、习律及修净业，为将来住持佛教之学者，允宜依止来者，随时均可安单。特此通告。

（附告一）鼓山佛学院，另有详章，函索即寄。

（附告二）凡从北方来者，由上海搭轮，从南方来者，由香港搭轮，直购福州轮票。轮抵马尾，改佣小船至鼓山下院，便有人引送上山。

鼓山涌泉寺监院、知客等同启。民国二十年八月。^②

上文说的是：（1）鼓山佛学院开办的时间为虚云任鼓山方丈两年后；（2）基本宗旨是“宗教律净，共事弘扬”。采取“分堂教学”，并设“莲社以资归宿”。面向“海内同胞有志修禅、习律及修净业”者；（3）聘请慈舟律师“助宣毗尼”，聘请大醒法师“办理学院”；（4）该“通告”全称“《福建鼓山涌泉寺通告》”，由监院、知客同启，发布于“民国二十年八月”。结合

① 《涌泉寺大火及学院之复兴》，《现代僧伽》第四卷第2期，第186页。

② 《福建鼓山涌泉寺通告》，《现代僧伽》第四卷第3期，第228页。

“通告”有两个附告。其一是告知鼓山佛学院有详细章程，“函索即寄”；其二是，告知各地求学的僧人取海路来鼓山及其乘轮船的办法。这说明，在民国二十年八月，鼓山佛学院开始报名。以上“通告”表明，虚云确实于传戒圆满后派人与大醒法师磋商，而且得到大醒法师的应允。

同年十月十日，《现代僧伽》刊登《涌泉寺佛学院已复兴》的报道：

现在该寺已停顿之佛学院，上月由住持虚云和尚派该寺监院宗镜法师至厦门请大醒法师去主持院务。醒法师去鼓后，业已与云和尚商定办法，继续兴办。由云和尚与醒法师共负院长责任，教务主任由醒法师自兼，事务主任仍由监院宗法师担任。并已由醒法师于闽南佛学院中委任心道、印顺二法师先行往鼓分任学监及教师务职。学僧现有十余人，已开学上课。同时向外招僧，学额定为四十名。正式开学之后，并得某护法特施田三百余亩充作佛学院永久经费云。^①

由上可以判定，鼓山佛学院应是在民国二十年九月开学的，有学僧10余人。得到某护法居士施田三百余亩充作佛学院永久经费。由虚云与大醒二法师共同担任院长，大醒兼任教务主任，事务主任由鼓山监院宗镜法师担任。学监由闽南佛学院的心道法师担任。印顺法师任教师。大醒委派心道、印顺二人先行到鼓山。

在此，必须对印顺被委派到鼓山佛学院任教始末作专门交待。印顺当时在闽院就读。他是怎么来鼓山的呢？据印顺法师《平凡的一生》说：

十九年（二十五岁）十月底，与师兄盛明，到天童寺去受戒……在普陀过了旧年，得到先师的同意与资助，我就于二十年（二十六岁）二月，到厦门南普陀寺闽南佛学院（以下简称闽院）求法，插入甲班（二年级）。暑期考试还没有终了，我就病倒了，精神一直不能恢复。八月初，代院长大醒法师要我去鼓山涌泉佛学院教课（实际是易地休养）。在鼓山，礼见了当代的名德——虚云与慈舟二老。我那时出家不久，对丛林规制，佛门惯例，什么都不懂。冒冒失失的样子，现在想起来，还有点觉得可笑。年底，我回到厦门过旧年。

……二十年（出家的下一年）五月，我在厦门病了。天天泻肚，同

^① 《涌泉寺佛学院已复兴》，《现代僧伽》第四卷第3期，第263页。

学们劝我医治，我总是说：“明天再说。”我没有医病，问题是没有钱。我不能向人借钱，我没有经济来源，将来拿什么还人呢！记得故乡的一句俗语：“有钱药又药，没钱拼条命不着。”病，由他去吧！又信同学（普陀锡麟堂子孙）来看我，一句道破：“你是没有钱吗？”“是的，只有一块钱。”他说：“够了，够了，我给你安排。”买了一瓶燕医生补丸（二角八分），让他泻一下，不准吃东西。买半打小听的鹰牌炼乳，一天可吃三次。用不到一块钱的特别办法，果然生效，病就渐渐好了。但病后没有调养，逢到天气炎热，睡眠不足，身体不免虚弱下来。一位同学死了，上山去送往生。经不起山风一吹，感冒咳嗽，这算不得大病。一直拖到七月，精神还是不能恢复。承大醒法师的好意，派到鼓山去教课。山上空气好，天也凉快了，这才好转过来。^①

民国二十年（二十六岁），到厦门闽南院求学。上学期就写了《抉择三时教》、《共不共之研究》（虚大师曾有评论），都登载在《现代僧伽》。下学期到了鼓山，又写了《评破守培上人读唯识新旧不同论之意见》，载在《海潮音》。这一年，可说是我写作开始的一年。^②

可见，26岁的印顺于民国二十年二月到厦门闽南佛学院求法，插入甲班学习，五月暑假考试还没有终了即病倒。八月初，大醒遣其到鼓山佛学院教课，同时也是让他易地休养。印顺的确是去了。在鼓山，印顺礼见了“虚云与慈舟二老”。由于鼓山“山上空气好，天也凉快了”，印顺的身体也好转过来。这一年是印顺研究佛学的开始，在鼓山授课之余，写下《评破守培上人读唯识新旧不同论之意见》一文，后来刊登在《海潮音》上。同年年底，印顺返回厦门过旧年。次年春季，印顺为闽南甲班学生开课，秋季即离闽南，返回浙江普陀山。

由于大醒法师来鼓山办佛学院的消息传出，给受挫中的鼓山佛学院带来了生机。据《现代僧伽》杂志于民国二十年十二月十日出版的第四卷第4期刊登的《鼓山佛学院消息》新闻报道说：

鼓山佛学院自大醒法师担任院长后，现有教师三人，学僧二十名。

① 印顺：《平凡的一生》，《妙云集》下编之十《华雨香云》，正闻出版社，1981年10月，第10页、第26~27页。

② 印顺：《平凡的一生》，第129~130页。

学僧每日早晚课诵，上午下午上佛学及国文等课五小时，入夕进禅堂坐香，两月以来，成绩尚有可观。^①

这则《鼓山佛学院消息》实际反映的应是十一月的情况。引文说“两月以来，成绩尚有可观”。由此上推“两月”余，大致是九月开学的。大醒法师可能是在九月前往鼓山任院长的。主课佛学与国文两门，分别安排在上、下午。由当时就读闽南佛学院的印顺教授佛学。^② 观本法师教授国文。^③ 学僧晚上则进入禅堂。前已述及，开学时，有学僧“十余人”，到了十一月增至20名。学僧增多的主要原因是大醒法师的声誉与影响。

新闻报道又说：

闻律学专家慈舟法师亦将为该院任教律学云。^④

就是说，虚云拟延请慈舟法师教授律学。鼓山佛学院的办学宗旨中有“习律”一项，延请慈舟大概是预先已有考虑的。

正当鼓山佛学院呈现好势头时，不久形势又急转直下。据民国二十一年四月的《现代僧伽》刊登的《鼓山佛学院势将停办》报道说：

鼓山佛学院，自去秋由住持虚云和尚聘闽南佛学院大醒法师为院长后，顿呈活泼气象，旋因大醒以闽南事繁不得分身，于是辞去院长职。近来学生渐散，势将停办。^⑤

这则报道所说的三月份的事，就是说，大醒法师任鼓山佛学院院长，使佛学院“顿呈活泼气象”，但不久，大醒法师因闽南佛学院“事繁不得分身”，辞去院长之职。的确，当时大醒法师在闽南佛学院任代理院长，兼负责《现代僧伽》刊物，确实事务繁多，辞去鼓山佛学院院长之职是迟早的事。然而，由于大醒法师的离去，学僧也逐渐散去，使鼓山佛学院出现了生存危机。

不过，到了四月份，鼓山佛学院又出现新的转机。据《现代僧伽》的报

① 《鼓山佛学院消息》，《现代僧伽》第四卷第4期，第342页。

② 印顺：《平凡的一生》，《妙云集》下编之十《华雨香云》，正闻出版社，1981年10月，第10页。

③ 《又讯》，《现代佛教》第五卷第5期。观本原为香港著名老居士。

④ 《鼓山佛学院消息》，《现代僧伽》第四卷第4期，第342页。

⑤ 《鼓山佛学院势将停办》，《现代佛教》第五卷第4期，第360页。

道说：

鼓山佛学院又渐呈活动。现拟招学僧五十名，且得当代弘律之慈舟律师，常驻讲律，又得前香港著名之老居士，今现比丘身，法名观本者，教授国文；而总其全院之责任者，为闽南佛学院派去之心道法师云。^①

由上可知：（1）慈舟律师已确定常驻鼓山佛学院“讲律”；（2）由观本法师教授国文。（3）由闽南佛学院派往鼓山佛学院的心道法师负责全院事务。因此，处于危机中的鼓山佛学院又呈现新机，拟招“学僧五十名”。

民国二十二年三月一日（丙寅岁，初六日）《佛学半月刊》刊载一则新闻说：

福建鼓山涌泉寺佛学院，现定于古历二月十五日起，恭请应慈老法师宣讲《大乘梵网经》，欢迎参听。^②

就是说，虚云拟请应慈律师于农历二月十五日到鼓山佛学院宣讲《大乘梵网经》。但据《虚云年谱》记载：

（民国二十二年癸酉，1933年）春戒，请应慈法师讲《梵网经》。

可见，上述请应慈律师讲《大乘梵网经》是鼓山涌泉寺春季传戒期间的安排，对于鼓山佛学院来说可能是挂个名而已，而不是特地为鼓山佛学院开课。

二、法界学院时期

民国二十二年，鼓山佛学院改为“法界学院”。据民国二十二年九月一日的《佛学半月刊》报道：

福建鼓山涌泉寺，原设有佛学苑，今就原址改办法界学苑，以《华

① 《又讯》，《现代佛教》第五卷第5期，第448页。

② 《鼓山讲经》，《佛学半月刊》第50期，1933年3月1日出版，第14页。

严经》为主课，经费由常住先行负担，俟逐渐筹集，学生定正额二十名，副额十名，预额十名。^①

这则消息反映的是民国二十二年八月的事。就是说，“鼓山佛学院”原来也叫“鼓山佛学苑”，到民国二十二年下半年，改名“法界学苑”，亦即“法界学院”，“学生定正额二十名，副额十名，预额十名”。以讲授《华严经》为主课。然而，由谁主讲则未提及。

法界学院应于同年九月如期开学。据民国二十二年台湾《南瀛佛教》刊登的一篇消息《福州鼓山涌泉寺寺僧三人为募净财来台》称：

南支那第一名刹之鼓山涌泉寺……该寺寺僧宗镜、心月、微琮三师受方丈之意，欲向本岛乞募净财，以资经费。……据云：该山之住僧现有数百人，其中在此修行之台湾僧侣亦有二十余名，寺内设有华严学院，是以每月所需之食粮颇繁。^②

这则消息反映的是当年十一月前的情况。从中可以看出，“法界学院”，亦即“华严学院”应于九月开办。由于当时鼓山住僧数百，其中有台湾僧侣在山修行者达20余人，加上开办“华严学院”，所以鼓山资粮告紧，虚云乃派遣寺僧宗镜、心月、微琮三人前往台湾“乞募净财，以资经费”。可以看出，当时法界学院的开办也颇艰难。

民国二十三年初，台湾《南瀛佛教》刊登了一篇善慧和尚的来稿，题为《游鼓山略记》，其中谈及鼓山办学的情况时说：

现山中设立专门华严学院，院主德清上人外，教员金山高旻〔曼〕三人，学徒四十余人，在住大众出家人五百左右。预约明春再加设高等研究会，将来海外派出为传教师十名，此事诚为教中发展之因缘也。^③

善慧和尚原为基隆月眉山灵泉寺的住持，卸任后游日本、朝鲜，然后到祖国大陆考察，后住在祖庭鼓山，后又移锡东南亚。上述《游鼓山略记》是

① 《鼓山佛学院改办法界学苑》，《佛学半月刊》第62期，第14页。

② 《杂报·福州鼓山涌泉寺寺僧三人为募净财来台》，《南瀛佛教》第11卷第11号，第45页；黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第114册，第373页。

③ 《南瀛佛教》第12卷第1号，第55页；黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第114册，第487页。

善慧在鼓山期间写的（参见拙稿《照片昭示的虚云和尚一段封尘历史》）。^①从上引文可知：（1）“法界学院”确实也叫“华严学院”，院主为德清（即虚云）。（2）有教员三人，来自“金山高旻”。（3）有学徒（即生徒）“四十余人”。（4）拟于明年春再加设“高等研究会”，培养将来向海外弘法的人才。这体现虚云当时的弘法抱负。

民国二十三年十月《佛学半月刊》对福州鼓山的近况作如下报道：

鼓山涌泉寺，距福州三十余里，三面临海，悬岩古洞，潜迹者颇多，风景之雅，气序之和，甲于他方，创于梁之圣晏国师。数百年来，僧众恒数百人，虽清规稍迟，然亦未尝有失祖风。前闽省杨树庄主席，素重佛法，故恳请虚云老和尚主之。入住后百废尽举，延寿堂之安老也，大彻堂之向上也，净土堂之持名也，戒月堂之讲教也。禅教净律，四风备焉。惟所办学院，精神上时现病态，故虚公再三请之于慈舟老法师。慈老睹其为法之诚，慨然出关主其教。去秋改组以来，四方学子，闻风而至，定名法界学院，以华严为主故也。规章之严，皆本乎律仪，纯以德育培溉之，欲求其将来之有用，免于俗化，故唯一之宗旨，在解行并进。前数月前，西南各界要人，鉴于广东之佛法僧伽，有弘扬整顿之必要。而绥靖主任李汉魂师长，尤以恢复曹溪南华为己任，故函电交驰，特请虚老和尚赴彼重兴，屡却不获，今虚公赴粤矣，至于常住法王位，仍其自兼，各堂口均责成其负责人，而院务则完全责成慈舟法师云。^②

这则报道反映的是民国二十三年九月及其以前的情况。从中可见：

（1）因“所办学院，精神上时现病态”，所以虚云再三请求慈舟法师来山办学。在闭关中的慈舟鉴于虚云“为法之诚”，“慨然出关”，为其主办僧教育。（2）鼓山僧教育于“去秋改组”定名“法界学院”，以教授“华严为主”，“四方学子，闻风而至”。（3）数月前，虚云移席广东曹溪南华寺，法界学院“院务”完全由慈舟法师负责。

据《虚云年谱》记载可知：民国二十三年春，虚云“将鼓山佛学院重新整顿，邀请慈舟老法师主持院务”，四月，虚云因粤中人士礼请重兴曹溪南华

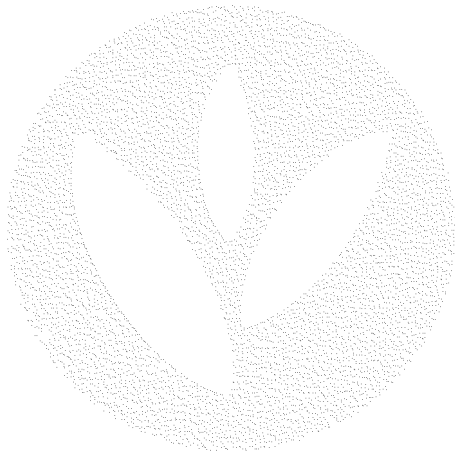
① 参见王荣国《鼓山传戒照片年代的重订昭示：一段闽台佛教交往的历史》，《福建文博》，2009年第3期。

② 《福州鼓山近讯》，《佛学半月刊》第88期，第8~9页。

移席岭南。而慈舟法师在虚云法师离开鼓山之后，后来也移锡福州法海寺开讲《华严经》。^① 虚云法师住持鼓山时代的僧教育随之结束。

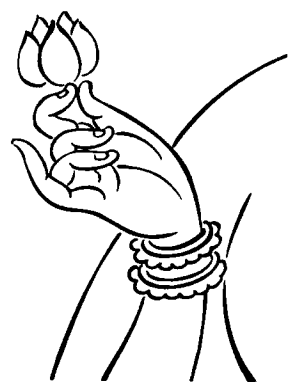
总之，虚云法师在鼓山住持期间，为培养僧才而兴办教育，既有因缺乏实际的管理者，也有因师资短缺，加之经济困难等原因，屡受挫折，“鼓山佛学院”停办了，又继办“法界学院”。而“法界学院”最终则因虚云法师移锡广东曹溪南华寺不久也结束。一方面，从中我们可以看出一代禅门宗师为法为教的艰辛。另一方面，也昭示了近代僧才教育的兴废仍然没有超越传统丛林“得人则兴，失人则废”的规律。僧教育乃至佛教道场如何避免“得人则兴，失人则废”的结局，是历史留给后人的重大课题，是现在有志于佛教复兴者必须深刻思考的！

（王荣国，厦门大学历史系教授、博士生导师）



^① 史明：《缅怀虚云和尚的盛德》，见《名僧录》。慈舟住持北京净莲寺，法界学院迁往北京继续开办。

虚云和尚与世法



从虚云和尚思想看生态佛学研究^①

陈红兵

本文所说的“生态佛学”即佛教生态哲学。之所以称之为“生态佛学”，是受西方“生态神学”启发，将生态佛学作为当代生态文化思潮多元化研究之一支进行探讨。笔者主张将佛教生态思想纳入到佛教自身的思想体系中，从佛教自身的根本追求和基本理念出发，形成具有佛教自身特质的生态哲学体系。

西方生态文化思潮在回应生态环境危机，反思现代文化观念的过程中，存在着由人类中心主义转向非人类中心主义的趋势，相应地也存在着转向东方文化（包括佛教文化）寻求思想资源的趋势。西方生态文化思潮曾受到佛教思想特别是禅宗思想的影响。20世纪60年代，美国诗人斯奈德（Gary Snyder）曾在日本习禅10年，广读铃木大拙的禅学著作，其生态思想深受日本禅宗思想影响；深层生态学的创始人奈斯（Arne Naess）也曾指出：“佛教

① 本文是国家社科基金项目“佛教与生态文明建设”（10BZJ008）、教育部人文社科规划项目“佛教生态思想研究”（08JA720018）。

为深层生态学提供了适当的背景或渊源联系。”^① 其深层生态学的核心观念如自我实现论、内在价值观等便深受佛教思想特别是禅宗思想的启发。由此可见，肯定佛教思想的生态意蕴，探讨佛教生态哲学是完全可能的。同时，生态环境问题是我们时代的重要问题，佛教也应拓展自身理论视域，关注现实的生态环保问题。

国内从20世纪90年代开始即有学者对佛教生态思想进行研究。总体而言，相关研究大多是比照西方生态文化观念及主题，从传统佛教当中挖掘相关内容。如比照生态文化思潮生态中心主义的整体观念，诠释佛教缘起论包含的整体意识；比照生态文化思潮对人类中心主义的批判，揭示佛教“无我论”对批判人类中心主义的价值；以佛性论比附内在价值论；从佛教六道轮回说、慈悲观论证生态文化思潮的动物保护思想……但是，这种研究方式主要是一种表层的论证，没有将佛教思想中符合生态环保的观念与佛教自身价值追求、基本理念联系起来，将佛教生态思想纳入到佛教自身的思想体系当中，因而并不能真正揭示佛教思想对于解决当代生态环境问题的真正价值。笔者认为，要深化佛教生态思想研究，不仅应肯定佛教思想的生态环保价值，而且应追根溯源，将佛教的生态环保内涵与佛教自身的根本追求和基本理念联系起来，形成具有自身特质的生态佛学理论体系。这种研究方式我们可以称之为“根源式研究”。实际上，国内外已有一些专家意识到这种研究方式的必要。如台湾大学杨惠南教授从佛教缘起性空思想出发提出的建立人间佛教的深层生态学主张；美国学者艾伦·斯鹏博格（Alan Sponberg）对当代绿色佛教研究偏颇的批判，以及关于佛教思想本身存在围绕修行、心智成长的发展性维度和与缘起相关的人与自然万物一体的关联性维度的揭示；^② 方立天教授《佛教生态哲学与现代生态意识》主张“从生态学的视角来诠释、演绎佛教的相关哲学思想”，及从佛教缘起论、宇宙图式论、因果报应论、普遍平等观及环境伦理等方面对佛教生态哲学的阐述，等等。^③

学术界关于佛教生态思想研究还存在的一个缺憾是，停留于对佛教思想的空泛论述，没有将佛教生态思想研究与不同历史时期的佛教理论发展联系

① Bodian S. *Simple in Means, Rich in Ends: A conversation with Arne Naess. Ten Directions* (California: Institute for Transcultural Studies) Zen Center of Los Angeles, 1982, Summer/Fall. 转引自雷毅：《深层生态学思想研究》，清华大学出版社，2001年，第78页。

② [美] 艾伦·斯鹏博格：《绿色佛教与慈悲式等级形式》，载 [美] 安乐哲主编，何则刚、闫艳等译：《佛教与生态》，江苏教育出版社，2008年。

③ 方立天：《佛教生态哲学与现代生态意识》，《文史哲》，2007年第4期。

起来。因此，不能帮助我们了解不同历史时期佛教思想对于生态佛学研究的具体价值，也不能帮助我们论证佛教走向生态化的可能与途径。笔者认为，佛教本身存在偏重精神、偏重彼岸的特征，要回应当前生态环境危机，为生态文明建设做出现实的贡献，必须继承发展大乘佛教精神，将出世与入世结合起来，而佛教中国化过程中关注人心→关注人生→关注人间的走向，对于佛教向生态化的迈进具有重要意义。禅宗是佛教中国化的产物，它在继承印度佛教对解脱的根本追求的同时，适应中土社会文化环境，吸收融合了传统儒、道思想文化关注现实人生的内容。而虚云和尚在现代社会文化背景下，主张内修禅业、住持佛法的同时，也注重将佛法修行与现实社会人生联系起来，关注、参与世界和平事业。我们关于生态佛学的研究以及对虚云和尚思想的生态诠释同样应放在佛教思想自身的历史发展中进行。关于生态佛学的研究主题，我们可以从生态佛学的解脱论、缘起论、觉悟论、实践观几个方面分别论述。

一、生态佛学的解脱论

解脱是佛教的根本价值追求。从一定意义上说，佛教价值观是围绕解脱论展开的。佛教价值观具有自身丰富而独特的内涵。佛教以对解脱的根本追求为核心，在大乘佛教中发展出慈悲利生观念，在中国社会文化环境中又吸收融合了传统儒、道思想文化对现实社会人生的关注，在此基础上逐渐形成了中国佛教“出世不离入世”的价值理念。佛教对解脱的根本追求对于现代西方文明片面追求物质利欲满足具有纠偏作用；而中国佛教对现实社会人生的关注，则能够为佛教关注现实的生态环境问题，形成自身的生态价值观提供思想基础。

虚云和尚是我国近现代史上的禅宗巨匠。从虚云和尚的人生价值追求，我们能够认识到佛教价值观的丰富内涵。而通过对虚云和尚的人生价值追求的解读，我们也能够认识到佛教价值观的生态意蕴以及形成生态佛学价值观的可能。关于虚云和尚的人生价值追求的生态意蕴，我们主要从明心见性、社会治化两个方面来阐述。

其一，明心见性是禅宗对于解脱的阐发。虚云和尚以禅宗为宗，亦强调

“学佛当以明心见性为本”^①。虚云和尚虽然也根据对象不同教以参话头或念佛，然皆直指人心，教令彻悟本来面目。从明心见性而言，又贵自修自证，即虚云和尚所谓“自己生死自己了，自己吃饭自己饱”^②。明心见性是自觉悟他的根本，大乘佛教兼善天下的行愿同样必须建立在自身明心见性的基础上。

虚云和尚自身即将明心见性放在重要位置，在《年谱》中对于自身明心见性的经历所述甚详。虚云和尚对专心隐修情有独钟，晚年居云居山，曾反观自己一生，现身说法，表露深心。自云“初发心为明自己事”，后波波一生中兴祖师道场，造许多烦恼，为大众说法，只是“鹦鹉学舌，说几句古人典章”，其所谓“今日回想过去的事，尽觉全非”，显露出专心自修的深心切愿。^③如果说对于中兴祖师道场带来的烦恼只是一种无奈的话，虚云和尚对隐修的强调更突出的是对名利的超越。虚云和尚开示中说道，释迦牟尼佛之所以要到雪山隐修，是因为雪山的境界是道人的境界，人在雪山中能够提醒自己“二六时中，冰冷冷地万念俱灰，不为境转”；又对“古德一住深山，就不染世缘，任你皇帝来请也不下山”推崇不已，而对自己一生“落在名利场中，烦恼恼恼的”深表无奈，因此劝徒弟“及早努力，不染世法”。^④实际上，虚云和尚律己甚严，据怀西法师《师尊对我一生的影响》记载，虚云和尚“常谈及自己一生志愿：一，不做现成的住持；二，不创建新寺；三，不住城市闹镇；四，不修自己子孙小庙；五，不重兴没历史名胜古迹及祖师道场；六，不私蓄储钱财，凡信徒供养果仪，全归常住公用；七，不接受任何一个施主供养及建寺功德”^⑤。1943年，虚云和尚应邀到重庆主持护国息灾法会，法会期间许多政要赠送名贵古玩、宝玉及字画，多达五大箱，但虚云和尚在回山的路上，沿途分赠与人，不留一物。从虚云和尚身上，我们看到佛教以解脱为根本、超越名利物欲的真实形象。

佛教视贪、嗔、痴为烦恼的根源，认为所求皆苦，主张超越名利物欲的束缚，体证内在的涅槃寂静。佛教对解脱的根本追求，对名利物欲的淡化和节制，对于转变西方现代文化片面追求物质利欲满足的价值观具有纠偏意义。而佛教对内在涅槃寂乐的追求，也为开启关注人的精神追求的文化价值观提

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第273页。（以下凡引该书，只注《年谱》及页码）

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第434页。（以下凡引该书，只注《开示》及页码）

③ 《开示》，第212页、第316~320页。

④ 《开示》，第316~320页。

⑤ 《开示》，第359页。

供了新的路向。同时，禅宗对于认识内在本来面目的探求，也表明一种健康的文化价值观必须建立在对人内在本性的正确认识基础上。只有认识到人自身内在本性与宇宙万物的息息相关，才有可能形成关注其他生命、关注我们生存于其间的生态环境的生态价值观。

其二，大乘佛教倡导的菩萨行首先关注的是弘法利生，帮助更多的人修行解脱。虚云和尚曾说“我佛以一大事因缘出现于世，开示悟入佛之知见，广佛法于无边，度众生于无尽。故释迦不终老于雪山，六祖不永潜于猎队，为传佛种智耳。云虽行能无似，然不敢作最后断佛种性人，因此数十年来，屡兴道场，不惜作童子累土画沙事，亦本于教，亦无多术，逗机接引，以传佛种智耳”^①。临终前又说：“我近十年来，含辛茹苦，日在危疑震撼中，受谤受屈，我都甘心。只想为国内保存佛祖道场，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。”^② 虚云和尚终其一生，禅、净兼弘，中兴祖师道场，严明戒律，维护佛教传统，其汲汲追求的无非是教导学人明心见性，修行解脱，在近现代风云多变的社会环境中住持佛法。如果说太虚法师进行佛教改革，倡导人间佛教，是力图使佛教适应时代需要，焕发生命活力的话，虚云和尚则是力图通过正本清源，维护佛教传统。

其三，虚云和尚所处的时代历经清廷覆亡、国民革命、抗日战争、解放战争，战争频仍，社会动荡，社会治化、世界和平是其所处时代的主题。虚云和尚非常关心社会治化、世界和平事业，1952年，在上海佛教界祝愿世界和平法会期间，虚云和尚曾说：“佛教的慈悲教义，就是和平两字的具体说明。保卫世界和平是我们佛教徒应尽的责任”，勉励所有佛教徒积极行动起来，为世界和平而努力。^③ 抗日战争期间，他应邀赴重庆主持护国息灾法会，又组织僧众在寺庙念观世音菩萨名号，普为大地众生消弭劫难，从佛教徒的角度为世界和平尽自己一份努力。虚云和尚肯定佛教对于社会治化的功用，在阐发政教的关系时肯定“政以治身，教以治心”的意义，强调要化解战争劫难，“非政教合一，不足以救苦息灾”。^④ 对于佛教社会治化的价值，虚云和尚主要从两个方面加以阐明，一是强调“救世首要救心”。认为战争根源于人的贪、嗔、痴，“故欲世界安宁，人民和乐，必须各净其心”。而佛法则是

① 《年谱》，第192页。

② 《年谱》，第330页。

③ 《开示》，第335～336页。

④ 《开示》，第15页。

治疗人们贪、嗔、痴的良药。^①二是强调佛教五戒、十善对于社会治化的作用。他说：“若百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨；百人修十善，则百人和睦。传此风教遍于宇内，则仁人百万。夫能行一善则去一恶，则息一刑，一刑息于家，百刑息于国，其为国主者，则不治而坐致太平矣！”^②

虚云和尚继承了大乘佛教慈悲利生的观念，又吸收融合中国传统文化关注现实人生的价值观，不仅注重弘法利生，帮助更多的人获得精神的解脱，而且关注现实的社会治化、世界和平事业，体现了中国佛教“出世不离人世”的圆融精神和人文精神，中国佛教的这一特征，为佛教适应当代社会文化环境，关注人的生存环境，关注现实的生态文明建设提供了思想基础。应该说明的是，虚云和尚的救世度生思想，相对于太虚法师的人间佛教思想而言较为保守，基本上是立足佛教解脱思想、五戒十善主张阐明佛教的社会治化功用，这也促使我们立足佛教自身的追求和基本理念思索传统佛教思想的生态环保价值。虚云和尚“救世首要救心”的主张，对于我们反省人类的贪欲对于生态环境的破坏作用，认识转变文化价值观对于缓解生态环境危机的意义仍具有启迪价值。而佛教五戒、十善的行为规范本身也包含慈悲利生、戒杀护生的生态意义。

解脱论是一种宗教价值观，也存在自身的局限性，这主要体现为，佛教解脱论关注的主要是个体心灵的解脱，而生态环境危机主要是在当代凸现出来的时代问题，因此，传统佛教解脱论对生态环境建设缺少应有的关注。佛教要适应当前生态环境建设的需要，有必要拓展自身解脱论价值观的思想视域。在这方面，当代基督教生态神学“人与大地共同得救”的救赎论，及台湾大学杨惠南教授阐发的“境解脱”、“心境并建”思想^③对于建立生态佛学的解脱论具有启发意义。也就是说，佛教解脱论应融摄环境解脱的内涵，将心灵解脱与环境建设结合起来。实际上，传统佛教解脱论本身蕴含着环境解脱的内涵，我们所要做的是从生态环保的角度进行必要的诠释，同时更多地关注现实的生态环保实践。

① 《开示》，第26页。

② 《开示》，第38页。

③ 参见杨惠南：《当代台湾佛教环保理念的省思——以“预约人间净土”和“心灵环保”为例》，（台北）《当代》，1994年第104期；《从境解脱到心解脱——建立心境平等的佛教生态学》，载《佛教与社会关怀学术研讨会论文集》，台湾中华佛教百科文献基金会印行，1993年版。

二、生态佛学的缘起论

学术界在讨论佛教世界观的生态意蕴时，往往论及佛教缘起论。但相关讨论或泛泛而言佛教缘起论“此有故彼有，此无故彼无”关于事物之间相互关联、相互依存观念与西方生态世界观的相应，或者将《华严经》的因陀罗网喻所揭示的事物之间相互涵摄、相互映照内容单提出来，认为其中包含的全息整体观是对生态世界观的最好描述。但是，佛教缘起论本身存在一个发展过程，相继经历了业感缘起（十二支缘起）、性空缘起、阿赖耶缘起、真如缘起、法界缘起等理论形态，不同形态的缘起论对世界存在本性、存在方式做了不同方面的揭示。研究佛教缘起论所包含的生态世界观意蕴应作具体分析。而且佛教缘起论本身包含丰富的思想内涵，其中不仅有关于现象世界存在方式的认识，而且有关于现象世界生起根据、存在本性的认识，既是一种世界观，又是一种本体论。因此，对佛教缘起论本身包含的丰富内涵我们应立足佛教思想自身进行认识，避免单纯比附西方生态文化观念的片面性。

十二支缘起是原始佛教的基本思想，其他缘起论均是在其基础上发展起来的。虚云和尚曾在《开示》中对十二支缘起做了浅白的阐明：“人之一生，所作所为，实同蜂之酿蜜，蚕之作茧。吾人自一念之动，投入胞胎，既生之后，渐知分别人我，起贪、嗔、痴念，成年以后，渐与社会接触，凡所图谋，大都为一己谋利乐，为眷属积资财。终日孳孳，一生忙碌，到了结果，一息不来，却与自己丝毫不关，与蜂之酿蜜何殊！而一生所作所为，造了许多业障，其所结之恶果，则挥之不去，又与蚕之自缚何异！到了最后镬汤炉炭，自堕三途。”^① 原始佛教注重对人生烦恼痛苦根源的揭示和解脱途径的认识，对现象世界的存在方式、事物之间的关联等问题并不关注。就十二支缘起而言，主要揭示的也是无明、妄识、贪欲与人生痛苦、生死轮回之间的因果关系。不过，将这方面认识推及当前的生态环境危机，我们也能进一步认识到，生态环境危机以及由此导致的人类自身的生存危机，同样是由于人自身的无明、贪欲造成的。在生态意义上，所谓无明，就是认识不到人与自然生态环境的一体相关，所谓贪欲，就是为了追求人类自身的利欲满足，肆意掠夺自然资源，破坏生态平衡。

禅宗的思想根基是真如缘起，《楞严经》、《大乘起信论》等对真如缘起

^① 《开示》，第9页。

思想均有具体阐述。虚云和尚对《楞严经》极为推崇，在其《答蒋公问法书》中具体引述了《楞严经》有关“觉性清净本然，云何忽生山河大地”及世界相续、众生相续、业果相续的内容，阐明真如缘起的具体内涵，并视之为“佛学对于宇宙本体之研究”。^① 虚云和尚具体引述了无明妄觉如何依清净心性立能所，别同异，由是生起尘劳，起为世界，以及如何出现风轮执持世界，金轮保持国土，火轮为变化性，水轮含十方界，以至生成山河大地草木，而成世界相续；进而具体引述了由见闻觉知，而憎爱，而生成众生，情爱离合，而成众生相续，以及众生由杀、贪而递相吞食，而成业果相续。在此基础上又阐明“真如觉性，既立真妄，于是有不变与随缘之别”，说明真如万法不一不二。^② 虚云和尚还以真如缘起为依据阐发了“十界一心”的思想，说明六凡四圣“十法界皆是一心所造”、“十法界不出一心，觉与不觉之所由作也”。^③ 真如缘起论旨在阐明人生痛苦的根源及解脱成佛的根据，但从生态世界观意义言，真如缘起论肯定众生均有真如本性，均有修行成佛的可能，从存在论层面表达了众生平等的观念，从佛教角度论证了众生皆具有内在价值的观念；真如缘起论将世界万物的生成、存在与无明、妄识、贪欲联系起来，肯定世界存在状态、众生生存状态与众生自身心行的内在关联，从而从佛教的角度揭示了生态环境的存在状态、质量及发展趋势与人类自身的价值取向、道德水平和行为的内在关联；其“十界一心”思想以众生觉悟程度、思想行为贯通十法界，不仅揭示了十法界共同的存在根据，而且还将十法界联系起来，说明众生完全可以经由自身的修行、觉悟，去染趣净，往生更好的生存境界，乃至从六道轮回中解脱出来。这对于我们认识生态环境与人的思想行为之间的密切关联具有重要意义。

虚云和尚思想中包含的生态世界观内容还有其修复寺庙过程中体现出来的风水观念。这方面的内容在《年谱》关于虚云和尚重修云栖寺、南华寺、云门寺的记载中均有具体说明。虚云和尚认为，道场之兴废，虽然与人谋有关，但与寺庙形势、建置亦甚相关。所以，虚云和尚修复祖师道场，必先“相度全山形势”，更改山向，务令寺庙建筑整体处于自然格局的拱卫当中。《年谱》中“虚公老和尚中兴云门实纪”的记载对此所述甚明：“（虚公）乃察山川形势，精研风水利害，改正山向，仍坐西北向东南，取辛山乙向，置

① 《开示》，第81页。

② 《开示》，第78~81页。

③ 《开示》，第230页。

大殿、三门正对观音岭。如此有四利焉：一者全寺靠正主山，不形偏倚，且避免左侧背山气之冲煞。二者青龙岭高白虎山，免除右前方之威胁。三者正对观音岭，案山佳胜，诸峰罗列，并有大小旗山，形成贵人拱卫之象。四者全寺梵宇称合整个天然局势，后座稳靠，前面开展，左右拥护，凶煞尽避，吉向全收。”^①其中体现了中国古代根据自然地形、地貌、水流方向、阳光和气候特点决定建筑大向，注重坐北朝南的“负阴抱阳”、“背山面水”格局的风水观念及尊“左”习俗。除了寺庙与山形地势总体格局的协调外，虚云和尚还注重审度山之形相，以及寺庙建置在具体格局上的配合。如南华寺靠山形象似象，虚云和尚修复南华寺时一方面注意培修靠山断裂处，另一方面注意寺院格局与象牙、象鼻等形象的配合。风水是探求建筑的选址、择地、方位、布局与天道自然、人类命运的协调关系的一种学问，虚云和尚修复祖寺过程中体现的风水观念体现了中国古代人与自然环境相协调的生态世界观。

艾伦·斯鹏博格的《绿色佛教与慈悲式等级形式》曾揭示佛教中始终贯穿着两个根本维度，即发展性维度和关联性维度。所谓发展性维度，主要是指围绕修行、心智成长形成的不同等级的智慧层次及与此相关的三界、六道的世界观，从发展性维度言，世界、生命以不同的意识等级而存在；所谓关联性维度，主要是指与缘起论相关联的人与自然万物一体的世界观以及大乘佛教菩萨慈悲利他的伦理取向。^②从虚云和尚关于真如缘起论的阐述及相关思想中我们可以看到，发展性维度在佛教中更为根本，而关联性维度在佛教中则是作为方便、俗谛存在的，佛教缘起论的这一特征是与佛教自身的根本价值追求相一致的。西方生态文化思潮关注的则主要是事物之间的关联性和整体性。两者存在着根本的不同，我们研究生态佛学必须认识到这一点。就此而言，我们一方面要认识到佛教发展性维度对于建构生态佛学世界观念的价值，另一方面应注意发展佛教自身的俗谛方面，吸收融合当代生态科学及西方生态文化世界观的合理内容。

三、生态佛学的觉悟论

西方生态文化思潮对现代文化的反思，对人与自然关系的重新认识，从一定意义上说可以称之为生态觉悟。觉悟本身是外在实践活动与内在反省的

^① 《年谱》，第230页。

^② [美] 安乐哲主编，何则阴、闫艳等译：《佛教与生态》，江苏教育出版社，2008年，第331页。

统一。但是西方生态文化思潮与佛教文化在觉悟方式与觉悟途径上又存在着不同的文化差异。西方生态文化思潮主要是经由社会实践认识到人的实践活动对于自然环境的影响，认识到人与自然之间的关系，进而调节自身的行为实践乃至转变自身的文化价值观念，是一种“由外而内”的致思路向。佛教则偏重反观内省的思维方式，其对现实社会问题的关注往往遵循的是“由内而外”的致思路径，即通过内在的本性觉悟，进而立足本性觉悟反观、关注现实的社会问题。

虚云和尚的觉悟论是与其真如缘起论相互关联的，一方面，觉悟的本质就是明心见性，真如本性是本觉的，反观、证悟内在的真如本性就掌握了觉悟的根本；另一方面，真如缘起是觉悟的基本内容。以本觉真心鉴照世界万物，了悟三界唯心，万法唯识，是虚云和尚关于现象世界的基本认识。

佛教很注重觉悟，“佛”即是“觉者”。虚云和尚《云居山方便开示》中曾引述元圭禅师对岳神的开示：“佛能空一切相成万法智，而不能灭定业；佛能知群有性穷亿劫事，而不能化导无缘；佛能度无量有情，而不能尽众生界……如我解佛，亦无神通也，但能以无心通达一切法尔。”^① 这可以看作是佛教关于觉悟的根本认识，即所谓觉悟，是通过“无心”、“空一切相”而“通达一切法”，“知群有性穷亿劫事”。虚云和尚还对觉悟的含义做了概括：“觉的意义包含三点，第一是自觉，第二是觉他，第三是觉行圆满。自觉即自己觉悟，自己了解善、恶、苦、乐，概由因果演化而来……觉他即一切宇宙万有之生物，无论是胎卵湿化，蚎飞蠕动，皆有佛性，只因迷而不觉，故曰众生，我们应该自重自爱，本着我佛慈悲普度的宏旨，把自己所知道的道理，去转教他人，去拯救这苦海沉迷的众生……觉行圆满者，即以佛法戒律而行，以致功德圆满。”^②

在觉悟方式与觉悟途径方面，虚云和尚继承了中国佛教反观内省的传统，倡导明心见性。这又具体体现在其倡导的修行方法上。在修行方法上，虚云和尚主要倡导禅宗看话头和净土宗的念佛方法，但无论是参禅还是念佛，其最终指向则都是明心见性。虚云和尚多次开示看话头用功的方法及证悟的一般过程。他说，看话头，首先“须知真话头，要向一念未萌前究，是个什么道理，于此下手追究”。其次，要“通身发疑情”，时时处处用功，“不动

① 《开示》，第184页。

② 《开示》，第108~109页。

静，念念不间”，直至“疑来疑去，打成一片”^①。“直到五蕴皆空了，身心俱寂了，了无一法可得，直见自性本体。从此以后，昼夜六时，行住坐卧，身心稳寂，寂寂惺惺，寂参惺悟，日久月深，菩提稳固，一旦大彻大悟，死如幻了矣！”^② 强调通过“不分动静，念念不间”的积久努力，一旦达到质的飞跃，大彻大悟，亲证现象世界缘起性空的存在本性。虚云和尚在《答蒋公问法书》中曾比较了佛教“智慧觉照”与一般所谓认识的区别，认为“儒者及哲学、科学者，则以攀缘心思宇宙万物，不知宇宙万物亦是攀缘心所造成，能虑、所虑俱是攀缘心……佛则离言绝虑，以智慧觉照宇宙万事万物”^③。实际上否定了主客二分意义上的认识思维方式，而突出了超越主客二分进行智慧观照对于获得正确认识的重要性。从虚云和尚所述的觉悟方式和途径我们可以看出，其觉悟思想是围绕自心的参究、修行论述的。

关于觉悟的内容，与西方文化关注现象世界存在方式、存在状态，西方生态文化思潮关注事物之间的复杂关联的观念不同，佛教关注的是现象世界存在根据、存在本性的认识，认为现象世界是由人的无明妄识幻现而成的，无常、苦、空是现象世界的存在本性。虚云和尚关于现象世界的认识同样突出的是“三界唯心，万法唯识”方面的内容。不过，在强调体证内在真如本性的基础上，虚云和尚也肯定“以智慧觉照宇宙万物”，其关于现象世界的认识也存在与西方生态文化思潮相契合的内容。如虽然以认识现象世界如梦如幻为究竟，但也肯定僧肇所谓“天地与我同根，万物与我为—”的认识，^④ 又说“天地万物者，此性之现量也。大其性，则虚空法界，居吾性内”^⑤，不仅肯定人与天地万物的一体性，而且肯定人的本性含摄天地万物乃至虚空法界，与华严宗“—即—切，—切即—”的全息整体观相类。

在对觉悟的理解上，虚云和尚主要强调的是对真如本性以及真如缘起的觉悟，但在牵涉到现实的社会问题时，虚云和尚也注重对俗谛的觉悟。如在抗战胜利后，虚云和尚在广州各界欢迎大会上开示说：“值兹国土重光之际，亟应兴利除弊，改恶从善，以免再受敌人欺凌。如果不顾大局，再起内乱，人民不知死于何地！在此时期，凡属有良心者，应当觉悟团结，解除劫

① 《开示》，第 403 页。

② 《开示》，第 341 页。

③ 《开示》，第 82 页。

④ 《开示》，第 409 页。

⑤ 《开示》，第 395 页。

运。”^① 要求大众觉悟到团结的重要性，反对内战。以此推演，对现实生态环境危机的关注，对于人与自然关系、人自身的生态责任的觉悟必然是生态觉悟的基本内容。实际上，佛教也肯定俗谛的存在，应该说，在不同历史时期，人们获得的关于现象世界认识的提高，如当代生态科学、生态文化世界观关于自然生态系统、人与自然关系的认识，佛教均能够在俗谛层面肯定其认识价值。但是，相对而言，佛教觉悟论偏重于现象世界与无明、妄识、贪欲关系的体认，对于现象世界常突出其虚幻性，对于俗谛往往是持一种不得已的随顺态度。要真正发挥大乘佛教的大机大用，生态佛学应突出俗谛的价值，鼓励信众积极参与到现实的生态环保实践当中去，在现实的生产生活实践中实现生态觉悟。

四、生态佛学的实践观

生态实践主要包括生态生产、生活方式两方面。当代社会，伴随社会生产力的发展和人们物质生活资料的丰富，我国也出现了生活质量下降、生存环境恶化、“现代病”流行等与生活方式密切相关的社会问题。对工业社会生活方式进行反思和重构、关注身心健康、重视生活质量正成为人类文明建设的重要主题。佛教主要是一种引导人们精神追求的宗教文化，其影响社会的方式主要是通过转变人们的人生价值观念、生活观念、生活方式进行的，因此，生态佛学的实践观也主要体现在其生活方式方面。本文关于佛教生态实践思想，主要论述虚云和尚思想中包含的生态生活方式内容。佛教生活方式与生态实践相关的内容包括戒杀、护生、素食的戒律实践以及节制、惜福的生活实践两方面。

虚云和尚非常强调戒律对修行的重要性，在《教习学生规约》中，他说：“戒为持身之本，成佛之基，单精于持戒，不修余门，可以成佛；若修余门，不持戒律，则事倍而功不半。所以五戒不持，人天路绝，为释子者，守戒为先，切要切要！”^② 虚云和尚非常看重戒杀、护生及素食的重要性，“或有请益法要者，师应机开示已，必谆谆劝令断荤持斋”^③。其所制定的佛门规约中也多有具体规定。如在《教习学生规约》中规定：“凡杀、盗、淫、妄之戒，

① 《开示》，第22页。

② 《开示》，第438页。

③ 《年谱》，第273页。

佛子必当遵依，不得掬捏蚤虱，损伤虫蚁及一切生命。”^① 虚云和尚不仅从佛教慈悲观念、因果报应、众生皆有佛性思想论证戒杀、护生、素食的必要，而且还结合当时国际形势论证战争与杀生的关系，认为要消劫运，应消灭杀心，“杀机若息，劫运潜消矣”^②！1953年，中国佛教协会召开成立大会，当时一些佛教徒想学日本，让僧娶尼嫁，饮酒食肉合法化。虚云和尚当时就说：要通过这样的决议案，大殿不是有这么大的柱子吗？我就撞死在这儿。因为虚云和尚的反对，这个决议案就没有通过。^③ 大陆佛教能够一直奉行素食，虚云和尚功莫大焉！

佛教的戒杀、放生、素食实践从生态环保角度而言，不仅具有动物保护的意義，而且倡导素食对于缓解当前全球暖化、全球粮食危机及环境污染等生态环境问题具有重要意义。素食的生态环保价值主要是对照肉食和畜牧业生产对全球暖化、全球粮食危机和环境污染的负面影响体现出来的。据联合国粮农组织（FAO）一份题为《畜牧业长长的阴影：环境问题与选择》的报告，由于人类对肉类和奶类的需求不断上升，牲畜饲养业快速发展，牲畜产生的温室气体已经超过了汽车，畜牧业生产和肉食的生活方式已成为众多影响全球暖化的因素当中的重要方面；^④ 肉食的生活方式及与此相关的肉食生产把本可食用的粮食作为饲料，进行再生产，本身是不经济的。畜牧业生产及肉食的生活方式本身会加剧全球粮食危机；此外，畜牧业生产还带来严重的环境污染。畜牧业生产除了会生产出大量的温室气体外，其所带来的大量禽畜粪便也会带来严重的环境污染。

虚云和尚对隐修生活情有独钟，出家不久即曾在鼓山两度隐修六年，后三年中，“居则岩穴，食则松毛及青草叶，渴则饮涧水”^⑤。1900年入终南山修隐一年余，“山乏水，饮积雪，充饥恃自种野菜”^⑥。虚云和尚写有多首山居诗，有：“地老天荒都不管，松花食尽又重开。……云散水流天地静，一声长啸白云头。……饭罢茶余无个事，白云为我掩柴扉。”^⑦ “远离城市隐山阿，

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第六分册《规约》，河北禅学研究所，2008年，第11页。（以下凡引该书，只注《规约》及页码）

② 《开示》，第35页。

③ 《开示》，第427~428页；《年谱》，第284页。

④ 《粮农组织：畜牧业是对环境的一大威胁》，粮农组织新闻室网站：<http://www.fao.org/newsroom/zh/news/2006/1000448/index.htm>。

⑤ 《年谱》，第10页。

⑥ 《年谱》，第43页。

⑦ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈·山居》，河北禅学研究所，2008年，第40页。（以下凡引该书，只注《诗偈》及页码）

为爱山阿乐趣多。春鸟啼时花灿烂，秋蝉鸣处月婆娑。高情岭上松千树，免俗庐边竹几窝。我欲栖心犹妄想，谁知早被是非魔。”^①“半间茅屋一闲僧，破衲如蓑碎补云。雨后每栽松柏树，月前常读贝多文。青山满目空诸友，黄叶堆门绝世纷。”^② 隐修生活不仅将物质需求降到极限，启示人们，人的物质生活需求并不需要太多，而且展示了一种人与自然一体的生活方式，启示人们超越于物质生活之外的喜乐。

虚云和尚非常节俭，在云居山修复寺庙时，未等新厕所修好便拆了旧厕所，用意是要利用旧厕所的材料来修新厕所和牛栏。虚云和尚开示说：“如果现在不用，后来用在别处就怕它污秽，若弃而不用，又恐造成浪费招因果。”^③ 虚云和尚制定的《大寮规约》开首即说：“寸薪粒米，当思来处之艰难；滴水残羹，须念作时之不易”，要求“所剩粥饭，必须尽心料理，不可损坏，留存后吃；违者罚”^④。虚云和尚在自身的行持上非常注重节俭、惜福。绍云法师《虚云老和尚在云居山的事迹点滴》中记载：“他老人家（虚云和尚）是很节俭惜福的，他睡的草席破了，要我们帮他用布补好。不久后，在同一个地方又破了，实在补无可补。我们就对他说，想把草席拿到常住去换一张新的……不料他老人家听后，便大声骂：‘好大的福气啊！要享受常住上一张新席子。’无论是冬天或夏天，他老人家都只是穿着一件烂衲袄，即是一件补了又补的长衫（禅和子们叫它做百衲衣）。冬天就在里面加一件棉衣，夏天里面只穿一件单褂子而已。老和尚时常开示我们：‘修慧必须明理，修福莫如惜福。’”^⑤ 佛教节俭惜福、少欲知足、勤俭简朴的生活实践对于节约资源，维护生态环境具有积极意义。

虚云和尚有很强的维护自然生态意识，在隐修时即有意识地“雨后每栽松柏树”。修复寺庙时，很注重周围生态环境建设。虚云和尚还很注重山林的维护和培植，如在《鼓山涌泉寺重订安单规则》中即有“议本山森林，亟待培植。加以时世迁变，崇尚实业，若有劳资并出，发心承办者，见利后得与常住平分所得”的记载。^⑥《云栖寺万年簿记》也有“凡属寺内山场界址，须认真保守；逢年栽种各种树木；近寺周围，不得砍伐；多方培植花木，修筑

① 《诗偈·结茅终南山》，第64页。

② 《诗偈·隐居九华山狮子茅棚》，第69页。

③ 《开示》，第202页。

④ 《规约》，第31页、第32页。

⑤ 《开示》，第350-351页。

⑥ 《年谱》，第124页。

道路”的要求。^① 1953年，虚云和尚到云居山修复祖庭。第二年，在虚云和尚主持之下，真如禅寺组成“僧伽农场”，在修复寺庙的同时，开垦荒地，造田种稻，砍竹伐木，加工产品。虚云和尚带领僧众继承“禅农并重”传统，积极进行生产劳动。改革开放以后，真如禅寺在悟源和尚、朗耀和尚、一诚和尚等的带领下，恢复农禅并重的传统，在农林生产方面取得了不小的成就。云居山的生态环境一直很好。据计算，云居山森林覆盖率达89.6%，大气质量良好，山地遍布清泉溪流，水质洁净，环境质量优良。^② 显然，这与寺庙生产生活历来注重周围生态环境的维护和建设是分不开的。

关于生态实践，杨惠南教授在《信仰与土地——建立缘起性空的佛教深层生态学》一文中强调佛教环保实践应关注环保实践的社会政治经济层面，他将造桥铺路、施粥施米，或在偏远地区设立医院，在山野林间捡废纸、垃圾，或放生野鸟等看作暂时性解除众生和生态环境的苦痛和灾难的“别度”，而将反思、变革众生和生态环境的苦痛和灾难背后的社会的、教育的、经济的、政治的制度看作大乘的“普度”。他认为，只有从教育乃至政治制度的改革入手，以彻底免除众生和生态环境的苦痛和灾难，这才是永久性、治本的救度。^③ 应该说，环保实践的深入离不开社会政治经济体制的改革，佛教环保实践同样不能回避环保实践的这一维度。笔者认为，推进社会政治经济生活的环保化，佛教界可以从两方面发挥自身的作用：一是强调佛教人生价值追求、佛教智慧的批判反思作用，从自身的立场出发，就现实环保问题表达自身观点，促进佛教团体与政治、经济团体之间的交流合作；二是在家佛教徒在社会上从事不同的工作，可以结合自身的工作特性，对环保实践作出自己的贡献。比如，可能有的佛教徒直接就是环保部门的工作人员，或者科研工作者，或者相关污染严重企业的工作人员等，即可以将佛教的环保理念透过自己的工作、生活方式表达出来，在情况许可的情况下落实在自身现实的工作生活当中。

上文主要从虚云和尚的思想论述了生态佛学解脱论、缘起论、觉悟论、实践观的内涵。大体而言，虚云和尚思想中包含的生态环保意蕴既体现了佛教生态思想的一般内涵和特征，同时也吸收融合了传统儒、道思想对现实社会人生的关注，从而为当代生态佛学的理论研究提供了思想基础。与太虚法

① 《规约》，第6页、第7页。

② 以上内容参见《云居山新志》，中国文史出版社，1992年，第2~10页。

③ 杨惠南：《信仰与土地——建立缘起性空的佛教深层生态学》，《人间佛教与当代对话——第三届印顺导师思想之理论与实践学术研讨会论文集》，财团法人弘誓文教基金会印行，2002年。

师所倡导的人间佛教相比较，虚云和尚的思想更为传统，对虚云和尚思想的生态诠释，对于我们认识传统佛学思想对于生态文明建设的价值具有重要意义。不过，从另一方面言，虚云和尚所承继的禅学思想本身是印度佛教思想在中国社会文化环境中，与中国传统儒、道思想交流融合的产物，与此相应，生态佛学研究同样应适应新的社会文化环境，通过与西方生态文化思潮的对话，吸收融合西方生态文化思潮中的合理内容，拓展自身的理论视野，形成具有自身特质的生态佛学思想体系。

(陈红兵，山东理工大学法学院副教授)

虚云茶诗的修行智慧直解

冯天春 蒋九愚

虚云和尚（1840～1959）的无相功德，本不是几许言语能够说清的，但我们为了自觉觉他，还是必须以世俗的方式来景仰他的人格，剖析他的禅理智慧。其诗作中，涉及“茶”者只20余首，但极有特色。茶有天生的灵性可以和佛法一触即合，虚云公很自然地与茶结缘。于虚云公的手中，茶诗的境界纯乎自性流淌，聚成法相。故而解析其茶诗，实可窥见虚云公禅法的一二。可以这么讲，虚云公的茶诗凝聚着其禅法的精旨，几乎首首都针对禅修而言，而重点又集中在禅的实际践行，勘破无明，禅法的圆融以及顿悟的根本核心“直用”几个方面。于是其茶诗所写及的采摘中、煮茶处、品茗时，无不透露出日用与出尘的圆融，绽放着生命本源的勃勃生机。

一、禅是修用一体的实际行门

（一）修行的大事因缘：生死事大

佛教产生的大事因缘是脱离生命之苦，解决生死大事。《坛经》云：“世

人生死事大。”^① 虚云公禅法的根本目的也是如此，《题寸香斋》云：“寸香陪客坐，聊将水当茶。莫嫌言语寡，应识事无涯。岩树井藤命，驹光过隙嗟。佛言放下著，岂独手中花。”^② 有客远来，不论有茶无茶，都造出一个“茶相”，细细地品嚼其中真味。“言语寡”时正好观照自心，主客于无声处相知交流。如果是一般的凡夫俗子，也许会觉得无话可说处正是尴尬时，而真正的上根利器则会时时谨记“事无涯”，即生死事大，言语寡时正可以体味生命。很多生命形式如岩树、井藤等不能像有情众生一样有修行成佛的大善机缘，而人生也不过“驹光过隙嗟”，如白驹过隙，匆匆流完。人身难得，所以要珍惜这个无量劫修来的福分，放下执著，一心向道，解决生死大事。虚云公在《除夕普茶示众》中说：“须知‘黄泉路上无老少，孤坟多是少年人’。总要及早努力，了脱生死，方为上计。”^③ 否则“道业未成，生死不了，一口气上不来，又要投生”^④。轮回于六道，如果堕入恶道，更要累劫受罪，成道就愈加遥遥无期，而要成道解脱，就只能虔心修行了。

（二）禅的实践特性

《坛经》云：“此法须行，不在口念，口念不行，如幻如化。”^⑤ 禅法是行门，须亲自践行才可以得真实受用。然而修行常被当作口号来讲，人们因历劫以来被无明障蔽，常常偷闲退堕，不愿吃苦。虚云茶诗告诉大众：“修心修道无如悟，谈妙谈玄总是闲。”^⑥ 空谈佛禅没有任何一点实质性的价值，反增执障，顶多是多了一点生活中闲谈的资粮罢了。禅宗五祖弘忍早就说过“不识本心，学法无益”^⑦，所以虚公《慧焰禅人索茶》又云：“春光富足野人家，不问优昙问苦茶。”^⑧ 就算是禅者各自的“本地风光”已然富足，仍然应该学慧焰上人一样不求“优昙花”而求“苦茶”，主动品尝进而享受生命中的苦味，以检验自己的心性。经过实际、勤恳的修行，完成自己的生命追求。虚云公很注重禅者守戒，但因其茶诗中未专门提到戒律，故将论述重点放在最直接具体的代表性修行方式禅坐和参悟上。

专门的禅坐在禅修中非常必要。一些大乘空宗的研究者常常蔑视和排斥

① 郭朋校释：《坛经》，中华书局，1997年，第9页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第13页。

③ 季羨林主编：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第126页。

④ 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第158页。

⑤ 郭朋校释：《坛经》，中华书局，1997年，第49页。

⑥ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第47页。

⑦ 郭朋校释：《坛经》，中华书局，1997年，第15页。

⑧ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第42页。

禅坐的功用，认为禅宗自《坛经》后就只重心性而否定坐禅，云坐禅不能成道。又鉴于怀让讥马祖“磨砖岂能成镜”的公案，对禅坐更加不屑一顾了。而虚云荷担五宗家业，对禅坐是极为重视的。

首先，坐禅是初入佛门者研习佛法的辅助手段，是进入甚深般若波罗蜜多的重要方式。他的茶诗中有对坐禅的描述，《山居》云：“乱云堆里坐痴呆，世念销熔养圣胎。地老天荒都不管，松花食尽又重开。”^① 这是很深的禅定功夫。虚云自身的禅定功夫也非常了得，有一次他出门遇洪水，昏迷中在水里浸泡几日，醒来后犹未有性命之害。这是他自动关闭六根，进入深定而得的殊胜。

其次，虚云和尚的坐禅强调直心直用。“平常日用，皆在道中行，哪里不是道场？根本用不着什么禅堂，也不是坐才是禅。”^② 言下之意，禅不是固定不变的，不是非要仪式或坐相才可以。但是既然不拘泥任何相，则“坐相”也可以是禅。此时不是凡夫在坐，而是“真我”在坐，是“无相”坐。本来就是在佛地，哪里还有成不成佛的生灭法概念？这就是说，坐禅不是成佛，但二者间并不矛盾，是世人的分别心强加分离二者。

除禅坐以外，日常参修正是具体的修行。参禅的过程本身是一个悖论，不“立”则无从下手，毕竟众生虽具佛性但不是佛，修行是个必须过程。然而立又成障，终须“破”除。于是对于一般根器者，必须设计专门的对症方法。虚云茶诗多次提到了参悟。例如关于慧能、黄龙、永嘉、赵州等祖师的公案，特别是赵州禅师的“吃茶去”。《阅古宿语录口占》云“又来重饮赵州茶”^③，《大觉寺小憩》云“何劳饮我赵州茶”^④，《和方乃斌居士韵》云“聊献新茶学赵州”^⑤，《和刘孟涵居士韵二首》云“赵州授法唤吃茶”^⑥。虚云祖师对赵州公案的重视可见一斑。《五灯会元》卷四载：“师问新到：‘曾到此间么？’曰：‘曾到。’师曰：‘吃茶去。’又问僧，僧曰：‘不曾到。’师曰：‘吃茶去。’后院主问曰：‘为甚么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？’师召院主，主应喏。师曰：‘吃茶去。’”^⑦ 赵州从谗嗜茶，常以茶为机锋教导和勘验弟子。他问新来的弟子有无来过这里，弟子答来过。赵州机锋一转，说

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第40页。

② 季羨林主编：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第159页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第42页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第56页。

⑤ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第83页。

⑥ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第164页。

⑦ 宋·普济著：《五灯会元》，见《卍续藏经》第80册，第91页。

了句无头话“吃茶去”。又问弟子有无来过，弟子答没来过，赵州又说“吃茶去”。一旁的院主不解，问赵州为什么人家回答来过也要吃茶去，未来过也要吃茶去。赵州回答“吃茶去”。这个公案令所有人发愣，就在这发愣的一刻，禅人被逼迫离开固有思维而向自性无限接近。虚云公也用“吃茶去”而接来机，《茶次》云：“问：‘疑情不起时如何？’师云：‘吃茶去。’乃云：‘尝忆当年老赵州，年年如此卖风流。山僧拈出重烹炼，烘热红炉飞雪球。’”^①这样做除却缅怀、尊敬祖师以外，更重要的是“吃茶去”的确是个雅且精的公案，可以很有效地斩断禅人的日常思维模式。

祖师常会设计一些话头来点醒弟子，这些话头常常是莫名其妙，不能以寻常逻辑来推断其意，其目的在阻断弟子活跃的意识思维。《云门寺示众茶话偈》云：“随拈一物示禅流，个个都来弄口头。塞却咽喉谁自悟，撩天毒气鬼神愁。”^②大众参禅要达到“塞却”意识流，让这股世俗所认为的“毒气”截断求神得道的求驰心。参禅难以证悟的主要原因正是禅者的意识障碍了灵性的外化，在想不通、一愣的瞬间恰是灵性呈现的最佳契机。什么都想不通最好，如傻似痴地专念于其中，则离见自性不远了。虚云公住持各处名刹时很注重参禅打七，在特定的场合将诸人逼入绝境，前后际断，寂灭现前。虚云公自身也是在连打十二个禅七，于第八个禅七中饮茶时茶水溅到手上失手打落茶杯而“虚空粉碎也”。故而可知，提起觉照参悟对于悟道是何其重要。虚云公一直在全力为弟子们创造这种机会。

（三）禅的修用一体性

禅宗自古被认为是接引上根利器的修行法门，其法直接踏破虚空，直落本源。虚云茶诗中透露而出的修行观绝非预先设定一个终极境界，然后一步步蹒跚行去，以求无限接近佛境。事实上，当禅者预先设定一个“佛”作为最终极目标，他就建立了一个“有”。佛恰恰是无限虚空而非一种具象，凡是具象都已脱离了本源意义上的佛，亦即丧失了永恒层面的真义。这其实也就是为什么很多佛教徒不知不觉中已走向了外道。虚云直承禅宗的“不二法门”，修用一体，修是真心在修，用是真心在用，穿透生灭法，以真如心运作，的确也非上根利器莫能为。其《采茶》云：“山中忙碌有生涯，采罢山椒又采茶。此外别无玄妙事，春风一夜长灵芽。”^③虚云和尚为贯彻百丈怀海

① 季羨林主编：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第120页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第225页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第41页。

的农禅，率众僧辟茶园无数。山中僧人的生活就是这样一幅景象，忙完这又忙那。用一般的思维方式看，根本是没有时间参禅悟道了。然而禅的妙处就在于忙在一切中，闲在一切中。采椒、采茶都是参悟的方式，同时也是“自性”的运用方式。虚云公明确地说：“望诸位于修持中，切不可废劳动，于劳动中，也不可忘修持，两者是可以兼行并进的。”^①众人都以为除此而外还有更玄妙的“道”存在，其实这就是妙道，就是佛性的运作，乃至春风青山、茶芽新叶都是“佛性”的生命显化。

虚云公开示讲：“六祖说‘佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。’故此不是闭起眼睛，盘起腿子，才算修行。运水搬柴，锄田种地，乃至穿衣吃饭，屙屎放尿，都是修行佛法。”^②这就要求禅者在一切事中照顾好自己，实修实证，老实实在地出离妄想，一丝也作假不得。这个出离妄想的过程一如煮茶吃茶，同样也是自性运用的过程，修和用从真如自性的角度来讲是一体的。《般若无知论》云：“用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名，更无无用之寂而主于用也。”^③所以需要注意的是，修用一体，时事事是禅，绝不能理解为放逸、肆意妄为。不是自性运作而以思维心揣测者根本是在流浪生死，反而陷入了所知障，大违修行之本，只会离妙果越来越远。

二、无明的当下顿断

（一）顿悟在“本源”层面上的含义

佛陀睹明星证道时说：“奇哉奇哉，一切众生皆具如来智慧德相，以妄念故，不能证得。若离妄想，一切智、自然智，即得现前。”无明妄想是证见佛地的最大障碍，断绝了无明，当下就取得佛果。虚云公禅法思想和佛陀若合一契，常表达出即时放下、断绝无明而成佛的当下顿悟的修行观。其茶诗《题寸香斋》云：“佛言放下著，岂独手中花。”^④据传，“手中花”典故源于《大梵天王问佛决疑经》。当时大梵天王献金婆罗花于佛陀，佛陀默然不语，只是以手中金婆罗花出示大众。听法诸人不知所措，只有迦叶破颜一笑。佛陀随即应机说道：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，即付嘱于汝。汝能护持，相续不断。”禅宗认为这是顿教之滥觞。佛陀拈花不语，旨在示大众如来境界不可

① 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第195页。

② 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第197页。

③ 僧肇撰：《般若无知论》，见《卮续藏经》第45册，第154页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第13页。

说，应离弃语言文字障。虚云活用这则公案，说不但不能著文字相，连金婆罗花的相也不能著，乃至一切“有”、“无”之相，也应当“放下著”，即刻斩断无明。

从这样的角度来理解，则不论是黄龙三关，还是赵州吃茶去，都是以“参”的方式即时截断众流，得以“无明当下成灰烬，鹞岭重拈一度花”^①，刹那再现灵山法会旨意。这就是虚云和尚说的“上焉者一念永歇，直至无生，顿证菩提，毫无罗索”^②。上根者当下斩断无明。这里所讲的上根者并非指解悟能力的高明，而是指能一心行去，无明妄念少者。很多人都能够很快解悟到“断除无明”、“直用清净心”就是道，但实际修行中，无明业力的强大作用力往往阻碍自性的显现，使人不得不专念去参。上根或顿断针对于真实做工夫者而言。

现实中大机大用者毕竟少数，是以虚云也发出慨叹：“几人今古曾吞月，饮者须知满不盈。”^③不具备当下直入的胸怀气象，便只能小家碧玉步步为营了。当然，顿渐与否，全靠因缘，况且还是有禅者的风范与意趣早已超越顿渐而“启户窥新月，烹茶洗旧愁”^④，又“山僧也学风流事，烹茶觅句对东风”^⑤。法从心生，不归有无，如是而已。

在参悟的过程中，任何因缘都是悟入的契机，顿渐由心而生分别。悟则顿，迷则渐。虚云茶诗中处处从本心出发，从本质上来讲，本心自然觉照一切，即是佛地。用虚公的话说，“讲修行，讲不修行，都是一句空话。你我透彻了自己这一段心光，当下了无其事，还说什么修与不修”^⑥。透彻这段心光，做任何一件事都是自性直用，就是修，就是用，就是顿断。

（二）般若观照，顿断无明

我们常纠缠于顿渐的迟疾，根性的利钝问题上，从内心的最本质处来看，这不过是修行者贪功求利，妄心频起，一心只想简快悟得的美丽措辞。修行得道本就是求驰心歇却的自然产物，一起心动念反而越行越远。从本源上讲，即使是“参”也落了下乘。虚云《大觉寺小憩》曰：“定心有觉推支遁，法眼无偏羨永嘉。小坐竹亭尘顿息，何劳饮我赵州茶。”^⑦问题的核心是“觉”。

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第42页。

② 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第207页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第40页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第9页。

⑤ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第169页。

⑥ 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第230页。

⑦ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第56页。

和“法眼”，“佛者觉也”，支遁的“般若定心”就是觉，永嘉的“法眼”也是觉。能够在本源层面上觉知一切，就是处在本源中，同于本源。这时候任念来念往，烦恼生灭，都不会再障蔽这颗真心。此即本源意义上的“尘顿息”，没有尘劳障碍了。那么，还有什么必要去参“吃茶去”呢？虚云开示道：“其实宗门上上一乘，本师释迦牟尼在灵山会上拈花之旨，教外别传。历代祖师，唯传一心，直指人心，见性成佛。不落阶级，不假修证，一言半句即了。无一法可得，无一法可修，当下就是。不起妄缘，即如如佛，那里有许多闲话呢？”^①

问题的根源处已经非常明显，真正的最上乘禅根本不用参修，重点还在于这颗“心”。《坛经》中惠能对志诚说：“汝听吾说，看吾所见。心地无非自性戒，心地无乱自性定，心地无痴自性惠。汝师戒、定、惠，劝小根智人。吾戒、定、惠，劝上人。得悟自性，亦不立戒、定、惠。”^②即最高明的戒、定、慧根本没有“相”，而是一切都是自性运作。做到“无非”、“无乱”、“无痴”等无一切价值判断，就是在“性”的层面上，“性”时刻在觉照。所以《诞日茶话》中当有僧人问虚云公怎么样才能透彻生死大关时，虚云公说：“生亦不道，死亦不道。”^③即早已超越生死，不作一切价值判断，以自性佛眼而观一切物。不是修，也是修，一切但不妨。从“自性”的高度再返归于凡俗，则一切无明愚痴都被清楚照见，当下消除殆尽。

三、世出世间的任运圆融

历来茶诗都在试图传达生命的真实体验，多有寥寥数句而尽显出尘风骨者。如杜耒“寒夜客来茶当酒，竹炉汤沸火初红”（《寒夜》），陆游“青灯耿窗户，设茗听雪落”（《听雪为客置茶果》）。此时的生命本源已不再遥不可及，而是清明灵动地融合在诗中。禅的最高明境界也是如此，生活中的一颦一笑都蕴藏了生命的能量。这一点在虚云和尚的茶诗中显得尤为突出，生命的障碍一旦被突破，即是任运随缘的大圆融境界。有相无相都是茶，有茶无茶具是禅，生命再也没有局限。如《山居》云：“山居意何远，放旷了无涯。松根聊作枕，睡起自烹茶。山居道者家，淡薄度岁华。灶底烧青菜，铛内煮

① 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第230页。

② 郭朋校释：《坛经》，中华书局，1997年，第78页。

③ 季羨林主编：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第121页。

黄芽。”^① 禅是直达生命本源的大智慧，山居生活固然清苦，通达者却恰恰绽放出灵性的幽香。松根作枕头，醒来后一杯苦茶，纯乎本然。颇有郑板桥青城山天师洞联“扫来竹叶烹茶叶，劈碎松根煮菜根”的意趣。可以说“山”是僧人的家，这是超越俗世价值的另一种生命存在。尘世中虽然有种种好相，但虚云“笑我已忘烟水梦”^②，甘于淡泊度日，“瓶笙初沸茶初熟，不觉人间有岁寒”^③，实则正是逍遥于自心，自享大道本源，别人还不以为然呢！本源在哪里？简单朴素的饭菜是，微火陋铛所煮的黄芽茗茶是。

山中的简单生活证明人其实并不需要多少生存资料，倘迷于物欲，则心理的坑洞永远也填之不满。一旦内在生命得以超越，则“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”^④。这时候，有客无客，自己都可以过得丰满充实。有客时，可“煮茗联新句”^⑤，可“烹茶相对话无穷”^⑥，甚至“与君夜话茶饼希”^⑦，无茶饼招待朋友时虽有遗憾，但同样可以谈禅论道，夜话一宿。无客时，“门前清浅水，风飘几片花”^⑧，“饭罢茶余无个事，白云为我掩柴扉”^⑨。落花流水，何者不是妙道；青山白云，哪个不是知音。哪里还有虚云和尚在修道谈茶，分明是能所无别，空有具遣了，唯一能觉知的，就是诗中流淌出的生命灵性。

理论上讲，禅悟的过程在于破有，粉碎虚空，然后生出妙用。执著于任何一物，用出的只能是“小用”，就做不到任运随缘，圆融即无从而生。最需说明的是，禅宗说空说有，说破说立，无非随顺机宜。“自性”即是空性，并非一个实有的事物在观照，正因为“无”，它才可以虚含万象，“照见”万物。所谓的观照实际上是自性的妙用，而非一个“实有”的自性在看着什么。“般若自性”用即有，不用即归于空。

故而，在虚云看来，当下直了不过是和事物合为一体，没有了能所的区别。于是，一切事都变成了禅。此时，世上还有什么事呢？虚云公说：“开山只为此山泉，夜流明月昼流天。客来煮茗非凡味，不是卢仝亦腋仙。”^⑩ 没有

-
- ① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第23页。
② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第91页。
③ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第232页。
④ 朱熹：《四书集注》，南京：凤凰出版社，2005年，第91页。
⑤ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第17页。
⑥ 季羨林主编：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第59页。
⑦ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第91页。
⑧ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第23页。
⑨ 同上。
⑩ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第182页。

了求驰，一切依其本然而“夜流明月昼流天”，自然运作，只是生命在流动而已。然而，禅并不在一切中，不在主体或客体中，恰是两者都没有了对立，才是禅的圆融所在。于是虚云的采茶、烹茶、吃茶、无茶都是禅，白云松风、野店山廓都是自性。但是对于凡夫，仍然一切事是一切事，因他没有破除无明，心体没有得到空明。庞蕴居士有偈曰：“日用别无事，唯吾自偶偕。头头非取舍，处处勿张乖。朱紫谁为号，丘山绝点埃。神通并妙用，运水与搬柴。”^① 很多人将它解释“道”没有什么奇特的，只不过是日常而已。这话固然没错，然而凡夫之所以是凡夫，正是由于被日常所迷。他的自性刚好被日常琐事障蔽，运水与搬柴怎么还会是神通妙用！庞居士偈子中最重要的话给人忽视了，日用成道，须得“头头非取舍，处处勿张乖”，秉持中道，超越日用才行。那时，事事是俗事，却又件件充满灵性。虚云祖师遥通庞居士心神，有《和刘宽涵居士句三首》曰：“曹溪水净无余味，客至赵州唤吃茶。五香本具人皆共，嚼碎虚空任吐渣。本觉妙明性觉明，是非双泯一扫清。水月空花随缘度，花鸟争喧闹石人。”^② 溪水、茗茶本无味，唯人自造其香罢了，世间一切日常都因人而有。禅的高明之处就在于泯灭表相上的是非判断，随缘解花解月，一切都符合那个人人本具的圆觉本性，唤客吃茶自然也是神通妙用了。祖师诗中信手拈来都是般若气象，古今几人能有如此逍遥。

《大乘起信论》云：“所言法者，谓众生心。是心则摄一切世间法出世间法，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。所言义者，则有三种。云何为三？一者体大，谓一切法真如平等不增减故。二者相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者用大，能生一切世间出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。”^③ 一切妙用都是自性生出，真正的功夫也是要在心性上做。心是“真如心”，即生“真如相”，茶因此“真如相”而通禅，故古人连吃茶都禅味十足。卢仝《走笔谢孟谏议寄新茶》有句曰：“一碗喉吻润。二碗破孤闷。三碗搜枯肠，惟有文字五千卷。四碗发轻汗，平生不平事，尽向毛孔散。五碗肌骨清。六碗通仙灵。七碗吃不得也，唯觉两腋习习清风生。”^④ 不论是诗的产生还是茶的品饮，唯是自性自作，直与慧能自性妙用相呼应。自性果然是人人本具，处处现成，只看一心能不能会得。虚云在《和

① 宋先伟：《禅诗精选》（居士卷），大众文艺出版社，2004年，第100页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第161页。

③ 真谛译：《大乘起信论》，见《大正藏》第32册，第575页。

④ 唐·卢仝撰：《走笔谢孟谏议寄新茶》，见《全唐诗》卷三八八第10首。

方乃斌居士韵》中说“禅悟谁能承鉴祖”^①，“鉴祖”即大鉴禅师六祖慧能，喻指大乘顿教禅法。原来天下自性流动者都遥承鉴祖，虚云公尤其如是。其茶诗及一切作品乃至万法都从“真如心”而生，俱是“真如相”，当然直承慧能的顿教最上乘禅法。且虚云续演五宗，法门圆融，正是弘扬顿教的禅门大龙象。他一生受尽磨难，但又何尝不是这些磨难令他的饱满生命显化为这遍山的赵州绿茶。

四、虚云禅修的核心：此心直用

“吃茶便吃茶，辞年分岁莫说他。”^②直用此心，专注于吃茶，万念俱寂，莫作意识心分别，细细体味内在生命状态。此时就是心体在绽放清净光，即无障碍，即心处圣地，即是佛。那么，行住坐卧就一如自在，坐禅也好，吃茶也好，都是佛在做事。“禅在一切中”、“圆融”常被用来绕口舌，迷乱众生。很多人都以为既然禅在一切中，又何必去修。于是或堕怠，或愚痴，历劫不能亲触佛法的妙处。禅在一切中、修用一体的根本前提是那颗本来灵灵明明的“本心”显现于一切时，即时时处处“无念行”，做一切事都于妄念产生之前而动，不是小我的神识妄加思量，而是那颗“直心”根本未通过神识就自动用了出来。所以“行亦禅，坐亦禅，语默动静体安然”^③恰是大般若智慧，非大机者而不能大用之。虚云茶诗中承认那颗“本心”是“四时无谢亦无遮”^④的，它本来就绽放着清净光，不因时节异变而有所增减生灭，是人的意识运作违反了本然规律，遮住了它。虚云开示中强调说：“此心体虽然妙明，但被重重妄想所盖覆，光明无由显现。”^⑤这也就是利钝圣凡，能否修用一体的根本之处。专注于所做的事情，不预设结果，心无旁骛，就是直人当下，也即没有了过去和未来，而一切妄想在此刻间不破而破。

修就是要恢复这颗妙明本心。它本不神秘，“碓头米熟休言密，茗茶搜肠起润枯”^⑥。《六祖坛经》中记载，弘忍在碓房中勘验慧能时问米熟了没有，慧能回答熟了，就只差筛米这一环节。很多人都认为这个公案有什么密语密

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第83页。

② 季凌林主编：《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第70页。

③ 永嘉玄觉撰：《证道歌》，《大正藏》第48册，第396页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第42页。

⑤ 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第85页。

⑥ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第84页。

意，但虚云公说这不过如卢仝一样，喝茶就是品味内在生命。人人都具有无上自性，都可以成佛。这颗妙心是无相之实相，用诗句来讲，就是“无影林中一树花，非红非白遍天涯”^①。“无影林”喻“无相”，妙心并不是具体的事物，没有颜色相状等，其空虚无边际。但它又可生出妙用“一树花”，又是实有，“遍天涯”而各个角落都存在。但“譬喻镜子，本来有光明，可以照天地，但被尘垢污染埋没了，就不见光明。今想恢复原有光明，只要用一番洗刷磨刮功夫，其本有光明，自会显露出来。吾人心性亦复如是”^②。所谓的觉照即建立在这实相无相的“自性”基础上。

在实际中，虚云对初学者要求按部就班修行，“妄想来了，我总以觉照力钉着这句话头，话头若失了，我马上就提起来”^③。以致“二六时中，如切如磋，如琢如磨，朝如斯夕如斯”^④。因为众生业力深重，强大的业力惯性令人根本无法直接顿入。做到这样的“绵密功夫”，即是在种因地，妙果见性不求而自至。实则，此处的觉照并非小我在建立一个觉照的主体来作为，如此绝非觉照的本来含义。真正的觉照其实是无相之实相在照，是自性的妙用。从这个意义上讲，每觉照一次，自性就显现一次，这种觉照发生在“念头产生之前”。念头产生之前就是“无念”，“无念”就是还未被污染的真如实在。念头过后才“发现”是小我又起一念，反障本心。虚云在讲参话头时说：“在未说的时候，叫话头，既说出来就叫话尾了。我们参话头，就是要参这‘谁’字未起时究竟是怎样的。”^⑤所以禅门要求大众常警策保任，直至功夫纯熟。

但在禅理上，他是以顿悟上乘禅来作要求的，直接从本原来契入。一切事非“小我”作为，而是自性运作。如《山居》：“山居活计总天然，不落时人窠臼边。却向同心通一线，从苗辨地见根源。”^⑥所有事都是纯乎天运，直通本源，见到“苗”即知道“地”这个“根源”，就是一切“相”和“性”已经取消对立，达到了“见道忘山山更幽”^⑦，此时的生命形式是“云散水流

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第42页。

② 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第84页。

③ 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第273页。

④ 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第84页。

⑤ 纯闻主编：《虚云老和尚在云居山》（重刊），南昌市百花印刷厂，2007年，第236页。

⑥ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第40页。

⑦ 同上。

天地静，一声长啸白云头”^①，是“泥炉焚柏子，石鼎煮龙芽”^②，这不是自性流动是什么！也惟其“佛是自性作，莫向身求”^③才可能行住坐卧常行一直心，也才可以“烹茶挑水听潺潺”^④，做到俗世和出尘之间的生机勃勃乃至圆融无碍。

五、结语

虚云祖师弘演五宗，其功德无量无相，其法本无，为度众生，眼、耳、鼻、舌、身、意处处显化莲花，因造“茶诗相”，随顺因缘说法。是故虚公茶诗凝聚着他的整套禅法思想，其茶诗的境界是生命境界，是大慈悲境界。从禅修角度讲，茶诗中体现虚云公的禅修观，首先是大众须于生活点滴中实修真参，做到功夫绵密，用也是修。复次，直承六祖慧能当下斩断无明的顿悟思想。无明不过是因缘和合而生障碍虚空的虚幻物，看透它的产生，即是勘破。再次，虚云公禅法讲究世出世间的圆融。禅因虚空而外显为充满生机活力的生命形式，祖师的采茶、煮茶、吃茶乃至山间野郭中停留，都充满智者的达观和灵动。第四，虚云公不论谈顿谈渐，都从真如心自然流出，纯乎但用此心，直了成佛，是一切禅修的最核心着力处。修行本是不得已而用之，人心本自清静，何必徒乱精神。但众生业障深重，非修而不能觉醒。当然，将虚云公茶诗中的修行智慧强加分为四，纯是为了讲理的方便，四者从根源上讲本为一体，一通尽通。而虚云公以茶诗载禅、生一切法也无非随顺机宜，救度迷情。其茶诗直落本源，是无相法，是大般若妙用，无一例外地显现着虚云公的大无量智慧。

（冯天春，江西师范大学政法学院中国哲学专业硕士生；蒋九愚，江西师范大学宗教研究所副教授）

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第40页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第21页。

③ 郭朋校释：《坛经》，中华书局，1997年，第66页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第47页。

经教视野下的虚云和尚及其思想

宗 志

一、虚云老和尚的教门经历

（一）由教而入佛法之正途

虚老自幼就具善根，17岁，就在家中与他的二位妻子及从侄说佛法，20岁出家，从28岁起修苦行，此时的他如《年谱》中所说：

居则岩穴，食则松毛及青叶草，渴则饮涧水。日久，裤履俱敝，仅一衲蔽体，头上束金刚圈，须发长盈尺……初一、二年，时见胜境，不以为异，一心观照及念佛。处深山大泽中，虎狼不侵，蛇虫不损……体力日强，耳目聪明，步履如飞。^①

^① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第7~13页。（以下凡引该书，只注《年谱》及页码）

佛教的修行在于通过立足于戒、定之上的慧学，来完成对无明与贪爱的去除，从而达到个体生命的圆满；对外则在于推广这一过程，使所有的有情都能如此。在修行的过程中，有时候虽然也会伴随产生一些神奇的境界，但从佛教教义本身出发，是不应该对这些境界产生执著。^① 如果对这些境界产生执著，往往就会从此而误入歧途。

从以上这段《年谱》文字中，可以看出虚老在当时的修行已有所境界，而他能够“时见胜境，不以为异，一心观照及念佛”，就佛教教义本身来看，他的处理是极为正确和难得的。但即便如此，虚老在31岁时，于天台山遇融镜法师，知以前所作的修行“近于外道”。对此，虚老说：“予被老人痛处一锥，直透到底。”从此，着衣剃发，学天台教观并参“拖死尸者是谁”。法师“精研戒律，宗教并通”，令其“多参讲座，以利游方”。后又奉法师之命，到国清寺参学“禅制”，方广寺习学《法华》，高旻寺听《法华》等。

对虚老而言，融镜法师的作用在于：（1）指出其修行的歧途；（2）指点合适的用功方法，而且是宗门中的用功方法；（3）使其全面而系统地学习经教（天台教观是中国汉传佛教的一个系统化的理论与实践体系）。虚老的这段经历充分体现出依止善知识或者说系统的佛教教义，对一个佛教（包括禅宗）实践者的重要性，可以说自此虚老进入了佛教修学实践的正常之路。

佛教的修行极为强调善知识的重要性，对此，无论是《阿含经》，还是《华严》、《般若》诸大乘经典以及各部论典都有阐述。同样，禅宗也重视善知识的重要性，虚老在其开示中也有类似的开示，如引汾山老人的话说道：“远行要假良朋，数数清于耳目；住止必须择伴，时时闻于未闻。”但同时他也提到：“现在是末法时代，你到那里访善知识呢？不如熟读一部《楞严经》，修行就有把握，就能保绥哀救，消息邪缘，令其身心，入佛知见，从此成就，不遭歧路。”^②

依止善知识的目的在于听闻正法，从而如理思维，法随法行（依法而修行），这四者在正统的佛教修行中被称为四预流支，意为依此可进入圣道之流。对于《楞严经》，虚老一直极力推崇，并于其一生中多有开示。虚老认为：“此经由凡夫到成佛，由无情到有情，山河大地，四凡六圣，修证迷悟，

① 按：神奇之境界乃至于神通对于个人的解脱无直接作用，但在增长信心以及度化众生方面有一定作用，而就佛教本义而言，应知道一切都是因缘所生法，如梦如幻而不生起执著。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第255页。（以下凡引该书，只注《开示》及页码。）

事理因果戒律，都详详细细地说尽了。”^①显然，在虚老的眼中《楞严经》^②相当于一部完整的《佛法概论》。强调《楞严经》实则意味着虚老对佛教系统教义的重视，希望修行者可由此而“入佛知见”、“不遭歧路”。

（二）精研教义

对经教的学习，在虚老的一生中占据着重要的地位，从《年谱》中看虚老在辞别融镜法师后，又听过《阿弥陀经》、《楞严宗通》、《华严经》、《楞严经》等。在《年谱》中曾有提到虚老53岁至55岁，居翠峰茅棚时提到，“仍在翠峰研究经教”^③等。可见专门的研习经教是虚老的重事。

虚老对经教的研习并无特别而神奇的方法，依然是通常地思考、理解、融会、贯通并进一步加以运用，对此，虚老的侍者在一篇文章中写道：

公虽专力宗门，而少时往来诸方，冬参夏讲，凡遇法会，虽远必赴。所听经，皆蝇头旁注，无隙纸；一义未了，必苦思精考，贯彻无疑，方肯放过。既熟，则时以经意，内自参证。后在滇，数开大座，不事分科、判教，而经旨豁然，听者辄得真实受用。此公之不以禅观而废教也。^④

人们往往以宗门巨匠的身份来看待虚云老和尚，但如果从这段文字来看，以一个标准的教门行人来衡量虚老也是完全合适的。虚老不但在经典的学习中“苦思精考，贯彻无疑”；还“时以经意，内自参证”，将其用于佛法的实践中去。这其实就是前面所提到的，经典中所记载的四预流支中的“亲近善知识”之后的“听闻正法”、“如理思惟”和“法随法行”的方法。或者也可以说是将闻思后的法义用于止观修行的方法。这正是典型的教下的用功方法。从虚老对《楞严经》研习方法的开示中，亦可清晰地看出这一点，如：

以后文消前文，以前文贯后文，前后照应，则全经义理，了然在目，依经作观，自得受用。^⑤

① 《开示》，第187页。

② 《楞严经》虽近代以后，多有争议，但就其整体内容而言，确有《佛法概论》的性质，其实用价值不容置疑。

③ 《年谱》，第34页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第八分册《传记资料》上，河北禅学研究所，2008年，第18页。

⑤ 《开示》，第255页。

这段文字除了讲到“依经作观”外，还提到了“以后文消前文，以前文贯后文”的学习方法。对此，虚老甚为提倡。在《年谱》中，有一段与宽镜法师的谈话中亦有类似的开示，当时谈及《金刚经》注释甚多，虚老云：“不读注亦好，熟能生巧。只要科判明白，久读而能了悟。读注反易受其左右。”^①

这说明虚老对经典的学习，重在把握其内涵而得到佛法修学上的受用。按通常的做法，依据注释去读经，有助于理解经义。但不同的注释往往会有不同的立足点，众说纷纭，学人把握不好时，会落入异见的争执。同时注释也会从全局考虑而巨细无遗，学人把握不好时，会落入一些枝节问题的纠缠，而忘记了学经的本意。从此立场出发，虚老“不读注亦好，熟能生巧”的做法，不失为一种方便。虚老强调的是通过经典的学习而得到佛法上的真实受用，就禅宗的传统而言，对经典的解读只要有受用，哪怕是与原意有所不同也是无妨的。虚老就举过一个读破句子反而开悟出的例子：

温州仙岩安禅师，因看“知见立知，即无明本；知见无见，斯即涅槃”，当时破句读云：“知见立，知即无明本；知见无，见斯即涅槃。”于此忽有悟入。^②

这些都说明虚老重视的是实用，但未必就要废弃注释。注释自有其价值，虚老本身也著有《楞严经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》、《圆觉经玄义》、《心经解》等著作。若要废弃注释，对这一现象该做何解读呢？

佛教经典数目庞大，该从何下手，从立足于实用的角度，虚老对于经典的学习，提倡专而精。如：

我山现有的《磻砂藏》、《频伽藏》和这些方册经书，已经足够翻阅的了。本来一法通时，法法通，不在乎多看经典的，看藏经，三年可以看完全藏，就种下了善根佛种。这样看藏经，是走马观花的看。若要有真实受用，就要读到烂熟，读到过背。以我的愚见，最好能专读一部《楞严经》，只要熟读正文，不必看注解。^③

① 《年谱》，第214页。

② 《开示》，第255页。

③ 《开示》，第187页。

这段文字说的应该是广与精的问题，闻法的目的，在于学以致用，而唯有通过精读方能真正地融会贯通，从而才能有真实受用。但提倡专读一部《楞严经》，是指对此精读呢？还是只读此经，其他一概不闻不问？联系上下文来看，笔者侧重于精读之意，而非只读一经。因为就虚老的学经历程、弘法生涯（在晚年，虚老还讲过《心经》等）来看，也并非只是只读一经。在泛读的基础上精读，就某一两部书或几部书达到融会贯通，反过来用此来通达其他的书籍。这对所有的学问而言，也是通用的方法，佛法的学习也不例外。若定执为只读一经，恐非虚老原意，否则何必提《磻砂藏》、《频伽藏》，这在下面会有进一步之论据。

事实上，纵观其一生，我们会发现虚老对经论的涉猎，不仅仅限于传统的中国佛教之天台、华严，以及《楞严经》和《起信论》等。对当时教界出现的一些新的动态，虚老也有所参与，如52岁时，在金陵，同杨仁山居士“参论《因明论》和《般若灯论》”^①，81岁时在昆明，《年谱》中记载说：“次日，往听竟无先生讲经”，并说“竟无先生精研相宗，辨才无碍”^②。

当我们明白了虚老的这些背景，从而去看虚老的另一一些开示的时候，应该更能准确地理解，如虚老写过一篇《立誓参禅不记经律广记博闻》的百余字的小愿文，^③ 还有在法门的实践中，他也说过：

你参禅就一个话头参到底，念佛就一句佛号念到底，持咒就一个咒语持到底。^④

这是不是叫佛教修行者只参一个话头，或只念一句佛号，或只持一个咒语，其余一切都不做呢？对此虚老说：“一切如来三藏十二部经典，皆不可思议，不得于此中有所偏轻偏重。”又说：“祇能选择何法门与本人最相应，即以此一法为正，余法为副，专门修学，行住坐卧，不离本宗。”^⑤ 显然，答案是不言而喻的。

（三）广弘经教

虚老不仅自己深入研习经教，而且还积极地参与弘扬经教，依《年谱》

① 《年谱》，第34页。

② 《年谱》，第96页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第四分册《文记》，河北禅学研究所，2008年，第112页。（以下凡引该书，只注《文记》及页码。）

④ 《开示》，第439页。

⑤ 《开示》，第26页。

记载，他正式讲经是从 58 岁于焦山讲《楞严经》偏座开始。此时的虚老已于 56 岁时在扬州高旻寺开悟。在这之前，曾于 50 岁时在庐山大林寺讲过《四分律》、《传戒正范》、《佛说梵网经菩萨戒本》及佛教基本言教等。此（从 58 岁于焦山讲《楞严经》偏座）后，附讲过《法华经》；主讲过的有经名记载的计有：《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》、《圆觉经》、《四十二章经》、《楞严经》（二次）、《法华经》（三次）、《阿弥陀经》、《药师经》、《楞伽经》、《心经》（二次）、《地藏经》、《普门品》、《起信论》（二次）、《行愿品》、《梵网经》等；尚有几次《年谱》中仅标明讲经，而未具体说明是何经的记载。

其讲经方式，从最初之偏座、附讲到正讲。其讲经范围，含经律论三藏，亦有大部之《法华》、《楞严》，且不止一次，直到 110 岁时仍有讲经之记载。^① 他撰有《楞言经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》、《圆觉经玄义》、《心经解》等著作，可惜全部散失。^② 不仅如此，20 世纪 30 年代，虚老在鼓山任职期间，还整理大量各种版本的藏经，并编订了《鼓山涌泉寺经板目录》。这一切都实属难得，因此，如果把虚老归为讲经之经师，是完全合乎情理的。

由于虚老讲经的相关记录及著作没有保存下来，因此对虚老的教门思想的进一步研究就缺乏相应的资料。但从虚老的现有的开示、文记、书信中，我们会发现其中有不少地方，引用了经论。从这些地方我们可以从侧面了解到虚老的教门思想。从这些开示的片段来看，虚老的思想侧重于真常唯心系为主的如来藏思想，极为推崇《楞严经》，这也是明清以来中国汉传佛教所盛行的思想。对于此一系所说的“真心”，虚老有进一步的解释：“‘真心’亦不过因有妄物对待而立之假名，究其实，所谓真心亦非是。”^③当然，具体如何，尚需仔细研究。

虚老还积极创办佛教学院，广为邀请他人讲经弘法，为佛教培育人才。1904 年，成立滇西宏誓佛教学堂，1913 年改为滇西宏誓佛学院；1931 年，在鼓山创立佛学院，请印顺、慈舟、大醒、宗镜、心道等人任教；1943 年，于广东创立戒律学院；1947 年，于南华寺创立戒律学院。

所有这些活动，都显示出虚老有着广泛的弘教事业，而不仅仅是一个单

① 《年谱》，第 227 页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第一分册《法语》，河北禅学研究所，2008 年，第 24 页。

③ 《开示》，第 26 页。

纯的禅者。

二、虚老对宗教关系的处理

虚老作为宗门巨匠，在和教门有着如此密切的关系的同时，对宗门的推崇仍是极高的，他说过：“中国的佛教，自古以来虽有教、律、密、净诸宗，严格地检讨一下，宗门一法，胜过一切。”^①但他同时又说：

我们修学佛法的人，解要圆，行要方。何谓圆呢？就是圆融无碍……所以宗门下的人，不可谤学教为说食数宝、学教无益。也不可谤参禅为空心忘坐。要知宗即无言之教，教乃有言之宗，宗教本无二致，无非体用而已。^②

宗与教二者之间，是体和用的关系。通常说“依体起用”，那么推而广之就应该“依教起修”。（暂时，我们先作这样理解，进一步的问题会在下面探讨。）另外，从现有的描述虚老讲经风格的一段文字中，我们也可以见到这种主张的实际体现。虚云老和尚于107岁时，应邀到潮州金山中学讲《心经》，相关记载如下：

老和尚稳健阔步地踏上讲台，坐上方丈椅，双腿盘起，两手将袍裾向前一拨，微闭双眼，瞬间抓起戒尺，响声一叩，便拔腿离去。顿时全场肃静，不知所措。稍后才由开元寺当家释慧原回来告诉大家：“刚才老和尚已把《心经》讲完了，因为真经只可意会，不可言传。老和尚很谦虚，以为经他口传，便失真了，现在姑念众生觉悟未到，故请老和尚再来口传开示。”于是，虚云大师重上方丈席，用浓重的湘腔，声音洪亮地开讲了。^③

这种别具禅风的讲经方式，可以很好地体现出虚老对宗教关系的运用。在这里，不妨作这样的解释，“言传”则是“教”，那么“意会”到的即是

① 《开示》，第165页。

② 《开示》，第90页。

③ 《年谱》，第211页。

“宗”，在“众生觉悟未到”的时候，通过“言传”之“教”，来启发“意会”之“宗”。

宗与教的说法源自《楞伽经》中的宗通与说通，简而言之，“在楞伽之意，即以自觉智证为宗；为他说法为教”^①。这种解释，如果用于对虚老这段讲经方式的解读，当然没有问题。但有些笼统，它的背后有更深层的意义。在后来的中国汉传佛教的体系中，“宗”专指禅宗，“教”指华严、天台等。

关于宗与教，虚老的另一段文字有更进一步的说明，如下：

教以语言文字，渐悟妙解；宗离语言文字，顿悟自心。^②

从结果上讲，“教以语言文字，渐悟”到的“妙解”，与“宗离语言文字，顿悟”到的“自心”是一致的。“妙解”与“自心”都是所悟之境界，无论是“宗”还是“教”，这种境界都是离言的。如《大乘起信论》中说：“菩萨以无分别智，证离言说真如法身故。”^③

在效果上讲，“教”则“渐悟”，“宗”则“顿悟”。

从方法上讲，“教”要“以语言文字”而修，“宗”却“离语言文字”而修。也就是“宗”和“教”要用不同的修行方法，“宗”不能用“教”的方法。“宗”在修行的时间要远离“语言文字”，此时“教”的意义何在，也就是“经典”的意义何在？反之，如果依“教”下的方法，即依经或经中开示的义，也就是语言文字起观的话，“宗”也就不必称“宗”，而应名之为“教”了，“宗”门的独特之处又体现在何处？

就宗门中的用功方法，虚老提倡的是“参话头”，正在用功的时候，是离心意识而不用语言文字的。此方法如虚老在《为上海世界佛教居士林请普说》之开示中说：

只要力参一句话头，莫将心待悟，空心坐忘，及贪玄妙公案神通等，扫尽知见。抱住一话头，离心意识外，一念未生前，直下看将去，久久不退。休管悟不悟，单以这个疑情现前，自有打成一片、动静一如的时候，触发机缘，坐断命根，瓜熟蒂落。^④

① 《中国佛教》，《太虚大师全书》，第二册，第656页。

② 《开示》，第343页。

③ 《大乘起信论》卷二，《大正藏》，第32册，第589页下。

④ 《开示》，第2页。

正在参禅的时候，所要做的是“离心意识”外的“看”，希望借此而绕过语言文字而直接趋入主题，从而“坐断命根，瓜熟蒂落”。这就是虚老展示给我们的参禅方法。此时，既然不用语言文字，那么，经教中的文与义在这里的作用何在？

在现有虚老的开示中，《南华禅七开示三则》及《上海玉佛寺禅七开示》，前者纯引宗门公案，后者以公案为主，亦有少量地方引用了经论。对这些开示进行分析，或许会有助于理解经教或语言文字对参禅的作用。

其中，公案之开示，往往通过对祖师大德开悟因缘的描述或启发学人道心，或坚固行者信心，或宣说宗门一法的殊胜之处，或指示宗门的用功方法。这些也可以说成是教的一种变形方式。另外，公案本身对禅宗来说也可以成为参究的对象，成为行者开悟的方便，就此而言，公案似有教外别传之意。即使当时不悟，也“一入耳根，永为道种”。这也是禅堂里的老规矩。而经论的引用其作用也差不多，不同的是经在义理方面说得更明白一些，更多的是“教内直传”。现将《上海玉佛寺禅七开示》中的几段文字分析如下：

（一）说明用功原理

如引《楞严经》说：“如澄浊水，贮于净器，静深不动，沙土自沉，清水现前，名为初伏客尘烦恼；去泥纯水，名为永断根本无名。”对这段话，虚老的解说是：“你我的习气烦恼，犹如泥滓，故要用话头。话头如清矾，能使浊水澄清（即是烦恼降伏）。"^① 引文的目的在于通过经教来说明参话头的作用机制。

（二）策励信心道念

如引《妙法莲华经》说：“若人静坐一须臾，胜造恒沙七宝塔。”对此，虚老的解释围绕静坐的功效而展开，重在策励修行者的信心。^②

又如引《妙法莲华经》云：“若人散乱心，入于塔庙中；一称南无佛，皆共成佛道。”对此，虚老的解释围绕修行的利益而展开。^③

（三）指示修学方法

如引《楞严经·观世音菩萨圆通章》说：“忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世名观世音，我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修入三摩地。

① 《开示》，第 142 页。

② 《开示》，第 153 页。

③ 《开示》，第 160 页。

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，空觉既圆。空所空灭，生灭既寂，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。”对这段文字，虚老从发“长远心”、“反闻自性”、“渐次增进”、“真心”、“现前”、“上行下化”几点开示了修学之历程和要点。^①

（四）指示参禅下手之处

如引关于阿若憍陈如尊者的一段文：“……我今长老，于大众中，独得解名，因悟客尘二字成果。”对此，虚老说：“这是一个比喻，是告诉我们用功下手的方法。即是说，我们的真心是个主，他本是不动的，动的是客，即是妄想。”^② 并对此作了进一步的开示，为的是使学人明白“客尘是动的，主人是不动的”这一道理，以此作为下手之处。

从所引的经论可以看出，虚老通过经论，也就是语言文字而为正式的参禅作了一些铺垫，使得行者可以发起参禅的意乐，安心于参禅；可以掌握修行、参禅、用功的原理和要领。这些，在建立的时候，是离不开“语言文字”和“心意识”的，所以在正式参禅的时候，虽“离语言文字”，“离心意识”，但就这一过程的展开和运作而言，教和文字的作用早已在其中了。反之，如果没有这些，直接叫行者参禅，将会是什么样的情况呢？

这些出现在开示中的内容，往往只是浓缩后的要点与提示，要真正把握其中内涵，是需要花费一番工夫的。如上面所说的“主客”关系，其实涉及到《楞严经》的核心思想，并非简单说说就可了解其内涵，就连虚老本人在修学的过程中也是“必苦思精考，贯彻无疑，方肯放过”。且开示，具有一定的随机性，不够完整。这就需要对经教有一定的学习和了解。

就禅宗史而言，禅者对教的态度不一，有依之融之的，有斥之谤之的。对此，虚老在《鼓山涌泉禅寺经板目录序》一文中说：“罔知格外提持之着落，以死语会，则祸事矣。迨其末流，执指忘月，弃金担麻，未解得鱼而忘筌，不免因噎而废食。”^③ 可谓精辟之极。

① 《开示》，第156页。

② 《开示》，第158页。

③ 《文记》，第2页。

三、虚老参禅方法与教下观法之比较

参禅一般被视作是极高明的法门，需要上根利器之人，方可行之。其方法的介绍也是相当的隐晦。在虚老的著作中却有一段相对明确的开示，比对相关的经论，或许更好理解上述内容，现列表比较如下：

虚老参禅方法开示 ^①	《楞严经》之文 ^②	《六妙法门》之文 ^③
<p>何谓疑情？如问念佛的是谁？人人都知道是自己念。</p>	<p>佛告阿难：如汝所言身在讲堂，户牖开豁远瞩林园，亦有众生在此堂中，不见如来见堂外者。阿难答言：世尊！在堂，不见如来能见林泉，无有是处。阿难汝亦如是。</p>	<p>应当反观观心。</p>
<p>但是用口念呢？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，却没处捉摸。</p>	<p>汝之心灵一切明了，若汝现前所明了心实在身内，尔时先合了知内身，颇有众生先见身中后观外物，纵不能见心肝脾胃，爪生发长筋转脉摇。诚合明了如何不知，必不内知云何知外，是故应知汝言觉了能知之心，住在身内无有是处……</p>	<p>此观心者，从何而生？为从观心生？为从非观心生？若从观心生，即已有观，今实不尔。所以者何？数随止等三法中，未有即观故。若从不观心生，不观心为灭生，为不灭生。若不灭生，即二心并。若灭法生灭法已谢，不能生观。若言亦灭亦不灭生，乃至非灭非不灭生，皆不可得。</p>
<p>因此不明白，便在“谁”上发起轻微的疑念，但不要粗，愈细愈好，随时随地，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，不要动着它。疑念不在，再轻微提起……</p>	<p>佛兴慈悲哀愍阿难及诸大众，发海潮音遍告同会，诸善男子我常说言，色心诸缘及心所使诸所缘法唯心所现，汝身汝心皆是妙明真精妙心中所现物。</p>	<p>当知观心本自不生，不生故不有，不有故即空，空故无观心，若无观心，岂有观境，境智双亡，还源之要也。</p>

以上所选的三段文，参禅开示和《六妙法门》中的一段文字是关于具体修行方法的指导，《楞严经》中的一段文字是关于如何寻找“明妙真心”的

① 《开示》，第 60 页。

② 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷一，《大正藏》，第 19 卷，第 107 页上中。

③ 《六妙法门》卷一，《大正藏》，第 46 卷，第 550 页上中。

理论说明，教下的观修所依的也是这样的理论。

从表中的第三列，可以看出其相似之处，都在于使用了逻辑的方法，指出了立论的内在矛盾，否定了某些东西。然后进入了各自所要的目标，也就是第四列中所要表达的内容，分别为“疑情”、“妙明真精”、“境智双亡”。这些在各自的体系中都是离言的，也可以说是“离心意识”的。而前面对逻辑的使用显然都不是离言的，都是有“心意识”的。

这样看来，“宗”和“教”的修行所不同的地方似乎只在于“宗”使用了特殊的方便，在这里，表现为“话头”。

全面地进行分析 and 比较不是本文写作的目的，那需要作更为深入和专门的探讨。在这里的比较仅是截取具体修行中的一个片段而已。这种比较还只停留在表面上，显得很粗。笔者作这样的比较，一则是想进一步说明宗与教之间存在进一步的关联，这种关联可能会超出我们在本文第二节中所给出的结论，不仅仅是正式“参话头”之前的铺垫和指导，而已经可以更进一步参与到“参话头”的实际修行中来；二则，留一个“话头”，希有心之士参之。

四、结语

从禅宗史来看，宗门中一直就不乏禅教融合的主导者，虚老可谓是这一思想的身体力行者。近代以来，或者说早在这以前就已经出现的宗门不振，有人将其归因于对教的忽视。

对此，太虚大师有着进一步的思考，他认为：“中国古时虽能会教明禅，然未能从教律之次第上，而稳建禅宗，致末流颓败，一代不如一代也。”^①大师的见解值得深思。他期望的是更为根本意义上的禅教相融。毕竟，禅宗史上传统的禅教融合的模式，始终未能从根本上扭转禅宗的命运。比之当代风行于世界的南传佛教和藏传佛教，应该如何来稳建禅宗乃至汉传佛教的根基是当前汉传佛教界面临的巨大挑战。

不知是否受虚老的影响，禅宗的寺院，也在办学，也在讲经。但如果仅仅按照传统的路走下去，祖师们没有成功或者是圆满的事，我们能做好吗？宗门中有一句话：“见与师齐，师德减半；见过于师，方堪传授。”时代需要的是超越古人，而不是抱残守缺。

就禅教相融而言，今天面临着更多的问题。如过去占据主导地位的汉传

^① 《中国佛学》，《太虚大师全书》第二册，宗教文化出版社，2005年，第108页。

佛教中的传统宗派受到冷落，真常思想受到质疑，阿含教法渐成显学，等等。时代的背景已发生了变化，这个时候该如何去做好禅教相融的工作，而不是简单地讲讲经，办办学。应该从更深的层次去为禅宗的生存发展寻找生机。笔者以为，努力探索宗与教之间真正意义上的融合是应该做的事之一。这是一件系统性的工作，需要有一个完整的考虑，包括找到印度佛教不同体系之间的、大小乘之间的、汉传佛教与印度佛教之间的内在联系。过去的汉传佛教内部是有这种传统的，如天台思想本身就是对当时不同体系的经论的整合，同时，天台宗本身一直就有“从教出禅”之说，这为我们提供了一种先例。果能如此，将禅宗的方便与教下的明晰次第相结合，应该另有一番气象。

(宗志，苏州西园寺戒幢佛学研究所 2008 级中观专业研究生)

虚云人间佛教实践探赜^①

欧阳镇

虚云（1840～1959），名古岩，又名演彻，字德清，俗姓萧，原籍湖南湘乡。晚年他驻锡云居山真如寺，并于此圆寂。他是当代著名的佛教高僧，在中国佛教界享有崇高的盛誉，受到高度的赞扬。虚云“是中国佛教的权威泰斗，现代圣僧”^②。“虚公名满天下，海内谈禅者，莫不仰为泰斗。”^③“如云南德清和尚者，不但中国所无，即全世界亦所希有。盖迦叶尊者来应化也。”^④虚云“无愧为当代禅宗泰斗，一代宗师”^⑤。这充分说明虚云老和尚的佛学修养达到了炉火纯青的境界。虚云修学佛法是为了弘法利生，他深怀大乘菩萨的慈悲普度精神，他“接引学人，是最能方便善巧、曲顺机宜”^⑥。他化解矛

① 本文系江西省社会科学“十一五”规划项目“虚云大师佛学思想研究”（项目编号：10ZX18）的阶段性成果。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》，第八分册《传记资料》上，河北禅学研究所，2008年，第212页。以下同。

③ 《传记资料》上，第7页。

④ 《传记资料》上，第6页。

⑤ 韩溥著：《江西佛教史》，光明日报出版社，1995年，第385页。

⑥ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第十分册《追思录》上，河北禅学研究所，2008年，第106页。以下同。

盾、冲突和干戈，为维持家庭的和谐、保护寺院的利益和维护社会的稳定作出了极大的贡献，这是他善巧运用佛法于世法的人间佛教实践结果。如果说近代太虚大师是人间佛教的倡导者，那么就可以说虚云老和尚是人间佛教的践行者。下面我们将结合具体的实例，来阐述虚云老和尚是如何运用佛法去解决世法中存在的各种问题，从而为人间佛教增添一崭新的内容。

一、化解矛盾，维持家庭的和谐

家庭婚姻问题，一直是社会各界长期探讨的一个重要课题。俗话说：“清官难断家务事。”这说明家庭婚姻问题解决的难度大。那么，虚云是如何对待和处理这一问题的呢？虚云虽然是一位出家人，但是在他的生活中，也同样会遇到家庭婚姻问题。面对这些问题，虚云善巧地运用佛法的道理，来使自己和他人从中得以解脱。我们从《虚云和尚全集》中的相关材料中，可以摘出几个具体的例子来作说明。

（一）由逼迫娶妻到闺中法侣

虚云不仅是独生子，而且是兼祧两房宗脉。他父亲为了打消他出家的念头，竟替他娶了两位世家大族的女儿为妻，分别为田、谭二氏，虽与二氏同居，却毫无尘染之念，犹若出污泥之莲花。这一点，与他对于妻、财和名利的淡薄有关。我们从他19岁时所作的《皮袋歌》中的内容可以看出，对于妻、财，他写道：“累父母，恋妻子，空逞无明留孽债。……不恋妻，不恋子，投入空门受佛戒。……为妻财，为子禄，误了前程是贪嗔。”^①对于名利，他认为应“舍财宝，轻身命，如弃涕唾勿迟疑。……为甚名，为甚利，虚度光阴十九春，千般万种不如意，熬煎在世遭艰屯”^②。《皮袋歌》是虚云最早的诗歌作品，其形式采用三言与七言相间的歌行体，语言通俗，明白如话，意境深远。虚云的创作目的为留别和劝诫田、谭二氏而写，同时也是自己内心世界的自然流露。因此，虚云与二氏同居二年期间，实不共枕席，终日谈论佛法，揭示人生无常的意义。受虚云影响，后两妇皆削发为尼，田氏法名真洁，谭氏法名清节。可以说，他们最后成为了终身的法侣。从清节给虚云的《清节尼来书》中，我们可以了解到清节对虚云的深厚情意。她在来书中表达出“忆君遁别家山，已五十余年，寤寐之间，刻难忘怀。……今春

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第1-2页。以下同。

② 《诗偈》，第2页。

正月，侧闻高隐闽海，优游自得，闻之不禁悲喜交集”^①。虽然他们二人不能成为事实上的夫妻，但是可以成为终身的净侣。清节在来书中表露了这种愿望，她说：“伏祈我师如迦叶尊者，救紫金光（按：人名，即紫金光尼，出家前，与迦叶尊者是夫妇），同作法侣。”^② 上述虚云由被父逼迫娶妻到与田、谭二氏成为闺中法侣的过程，我们可以看出，虚云顺从父亲的愿望，维护父亲的尊严，使家庭的矛盾得以和解，同时他也达到了弘法度人的目的。

（二）由拾金救女到合家皈依

怀西在《回忆师尊二三事——为纪念虚公老人上生兜率二周年而作》一文中，非常详尽地叙述了虚云拾金救女的全过程。这个故事，是虚云运用佛法处理家庭问题的典型案例。早在1921年，虚云82岁时，一天在回山途中拾一包裹，内有金玉钏、金钗环、表等物，及滇币八千元，法国币万余元。视毕，复裹之，俟人来取。日将暮，以离寺尚远，将物带走，俟明日再来登报找失主。将到山下，渡海时，忽见一女子跳下海，急趋救之，女不肯，力牵之上岸。虚云对此女劝诫道：“你为何年纪轻轻的，要寻短见，必有苦衷，等你到寺后，慢慢告诉我，我自然会想办法，替你解决。要知道人身难得，有何困难，亦不是一死便可解决的。何况你正年轻，怎可轻视这宝贵的人身！你这样做，不但违背我佛金口所说的杀戒——人身难得，亦辜负了你父母养育之深恩。你这种行动，说句不客气话，是愚痴的，是很不合理智的表现。”^③ 经劝慰，女自言姓朱，长沙人，生长云南，年18岁，父在城内福春街开药行，因孙师长到家求婚，自称未娶者，父母信之。过门后，知有元配，悉受骗，奈何而已。元室凶恶，屡遭毒打，翁姑屡调解不开。父母又畏孙师长势，至今求生不得，求死不能。因此携包裹出逃，欲往鸡足山投虚云老和尚出家，不慎将包裹丢失。虚云听后，将拾来的包裹打开查看，与女所说无差，于是便安慰道：“这个包袱还给你吧！因为你说出的完全和我拾来的相同，可见这包袱的主人是你，你且拿去。既有了钱，你不必寻死了。”^④ 因女不肯回家，虚云又劝说并保证：“明天我决定劝你丈夫的大婆当面发誓，以后不再打骂你，对你好像自己的亲姊妹，这样，你决不能拒绝不回家去吧？”^⑤

① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第十二分册《杂录》，河北禅学研究所，2008年，第3页。以下同。

② 《杂录》，第4页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》，第十一分册《追思录》下，河北禅学研究所，2008年，第368页。以下同。

④ 《追思录》下，第370页。

⑤ 《追思录》下，第372页。

翌日，通知朱、孙两家翁姑夫嫡、父母亲戚，两家来数十人，在寺议论解释。面对大妇的雌威，虚云将其折服，他“用善言好语，引古证今，讲一些有关因果报应的事情给她听。慢慢大妇如迷途羔羊，经人指点，才知错入歧途。她经一番开导后，自然深悔前愆”^①。接着，虚云“便叫少女和她丈夫等人，同坐一起，要她们三夫妇和睦相处，相亲相爱，互相帮助，互相原谅”^②。因受虚云德化，全家人受三皈依，成了三宝的正信佛弟子。在这个故事中，虚云不只是救了朱女一人的性命，而是度化了其全家，既维护其家庭的和睦，又弘扬佛教慈悲济世的精神。

（三）由死亡线上到母女重聚

在《广东云门山大觉寺中兴的经过——为纪念师尊虚公老人上升兜率一周年而作》中，怀西叙述了虚云营救陆女的事，这件事在《年谱》中作为补记进行了引用。事情是发生在日本侵犯韶关时，有位少女陆秀琼自幼失父，母、女、弟三人相依为命，大学毕业后去谍报队当女队员，因拒绝谍报队长的求婚而险遭枪决。一次，她请假回家看望母、弟，正遇日寇侵入韶关，无法归队，这时其上司有意设下陷阱，欲置陆女于死地。上司秘密通知人把陆女逮捕，以通敌之罪名枪毙。这时陆女的未婚夫要陆女写信向虚云求救。虚云见信，知陆女系被栽赃陷害，不顾当时冰天雪地，于翌日一早“亲至乳源县，去见游击总司令薛汉光，要求释放。薛汉光既是老人皈依弟子，自然是不会过逆师意的，但只是保证决不枪决，待部下调查实情，再作处理。后经老人再三要求，谓她身患重病，急待调养，请他无论如何都要准许释放，带回云门治疗，日后有甚要事，可派人来寺把她带去。总之，日后有何后果，老人一口承当，负起全部责任”^③。经过这一番交涉，陆女终于脱离了虎口，与母亲团聚了。通过这一事件，可以看到虚云面对众生的急难，毫不犹豫地伸出援助之手，表现了菩萨普度众生的慈悲精神。

上述的三个具体例子，是虚云运用佛法解决家庭婚姻问题的典型案例。他不仅告诉我们解决其自身家庭婚姻问题的方法，而且提供了解决他人家庭婚姻问题的途径。虚云这种化解家庭婚姻矛盾的方式方法，为维护家庭的稳定与和谐起到了一定的积极作用，也为佛教提出的自利利他菩萨精神作出了表率。

① 《追思录》下，第376页。

② 《追思录》下，第376页。

③ 《追思录》下，第343~345页。

二、化解冲突，保护寺院利益

寺院是出家僧尼的修行之场所，但是寺院不是与世隔绝的世外桃源，而是融入于社会之中，且与整个社会生活息息相关的。因此，寺院与生活在社会中的人和事发生一定程度的冲突也是不可避免的。那么，虚云又是如何对待和处理这种冲突的呢？这里，我们不妨从《虚云和尚全集》中的有关资料来作一探讨。

（一）由逐僧毁寺到佛门护法

在《虚云和尚全集》中记载当时滇省掌新军兵柄的协统李根源在鸡足山逐僧毁寺的事达十五处之多，其中记载较详细的要算《全集》中的虚云《年谱》和《传记资料》等。当时的政治背景是，辛亥革命，清帝逊位，各省逐僧毁寺，风行一时。云南协统李根源因恶诸方僧徒不守戒律，亲督队伍赴诸山，逐僧拆寺，且指名要捕虚云。虚云不顾身命，深入李军中，对李根源提出的问题作了积极的回应。李根源的问题主要集中在四个方面：一是佛教的用处和益处；二是泥塑木雕空费钱财；三是和尚为国家废物；四是护法的意义。虚云针对这几个方面的问题作出了巧妙的回答。这里不妨将其回答内容作出较为详尽的阐述，以帮助理解虚云是怎样善巧运用佛法于世法的。虚云对第一个问题的回答是：“圣人设教，总以济世利民，语其初基，则为善去恶。……从古政教并行，政以齐民，教以化民。……佛教教人治心。心为万物之本，本得其正，万物得以宁，而天下太平。”^①对第二个问题，他说：“佛言法相，相以表法，不以相表，于法不张，令人起敬畏之心耳。人心若无敬畏，将无恶不作；无恶不作，祸乱以成。即以世俗言，尼山塑圣，丁兰刻木，中国各宗族祠堂，以及东西各国之铜像等，亦不过令人心有所归，及起其敬信之忱，功效不可思议。语其极则，若见诸相非相，即见如来。”^②对第三个问题，他用类比的方法作出回答：“和尚是通称，有凡圣之别，不能见一二不肖僧，而弃全僧。岂因一二不肖秀才，而骂孔子？即令先生统领兵弁，虽军纪严明，其亦一一皆如先生之聪明正直乎？海不弃鱼虾，所以为大。佛法以性为海，无所不容。僧秉佛化，护持三宝，潜移默化，其用弥彰，非全

^① 净慧主编：《虚云和尚全集》，第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第76~77页。以下同。

^② 《年谱》，第76~77页。

废物也。”^①对第四个问题，他把李根源比作观音菩萨来说明护法的意义。他说：“所谓护法者，护乃保护、护持之意，法即世法也，岂独佛法为然哉！如先生今日亦以观音菩萨现将军身，不辞劳瘁，护国护民，旌麾所指，闾里乂安，名山增色，岂不名大护法乎？”^②李根源听后，态度由怒转喜，且认识到逐僧毁寺，造“业重也”。以后虚云往北京见袁世凯，“晤蔡锷，组织滇黔佛教会支部，又办佛学院，施医布教，种种事业，皆李（根源）为之周旋赞助。后此四十年中，李根源为法门外护，用力至多，说教谈禅，时有妙谛，今居然一老居士矣”^③。这不仅表现虚云护教度人的才能，也为云南佛教今后的发展奠定了坚实的基础。

（二）由强占尼庵到退还赔偿

乐观法师在《虚云和尚印象记》中讲了一个有关虚云的有趣故事，这个故事在《年谱》中作为附注采用。这个故事的起因是，1913年在昆明因省教育厅的职员强蛮占据一个尼庵，并把住持尼僧赶了出来而引起的。尼僧四处求援未果，最后求虚云救她，虚云答应替她设法解决。虚云的办法是，召集昆明各尼庵的尼僧，告诉她们：“教育厅的人，今天他们强占了这一个尼庵，若不反抗，说不定明天他又去强占另一处尼庵。慢慢一处一处尼庵都会被他们占去，渐渐你们都会受到压迫，不得活命。你们这时必须起来团结自救。官厅人员既然如此蛮横不讲理，你们就以牙还牙，同样来个不讲理。我告诉你们一个文明的办法：你们回去，各人买两个小土罐子，里面都装上大粪，用腊纸封上口，提在手里。大家去到教育厅门口，就把土罐一齐向门牌墙壁抛去，却不要打人。假设要抓你们，就跟着去坐监；没有被抓去的，第二天照样去抛粪罐。往后的事，我来替你们办。”^④尼僧果然按照虚云的办法，如法炮制，使教育厅的人屈服。最后由虚云出面调解，退还尼庵并赔偿损失。从这件事我们可以看到虚云在强权面前，不是采用不抵抗的策略，为了护教他是敢于起来斗争的，但斗争的形式是较温和的，目的只是要保护寺院的利益。虚云的护教精神和斗争形式，具体表现出中国佛教的特征，与印度佛教的消极不反抗的特征是截然不同的。

（三）由杀身之祸到折服强顽

在怀西的《回忆师尊二三事——为纪念虚公老人上生兜率二周年而作》

① 《年谱》，第77页。

② 《传记资料》上，第36页。

③ 《年谱》，第78页。

④ 《追思录》上，第68~69页。

一文中，记叙了虚云巧治异者的故事。这个故事在《年谱》和《开示》中均有引用。这件事发生在1917年春，虚云从缅甸请了一尊重达千余斤的白玉卧佛，雇人舁之，订明送到鸡山，酬费若干。但行至野人山，异者疑玉佛中有金珠钞票，乃置佛地上，言力不胜举，要加价数倍。虚云见情势不对，设法解救眼前杀身之祸，忽见身旁一巨石，心想若能举起此石，定能解救当前生死关头的厄运。“当（虚云）用手捧石之时，心中亦在默默祈祷说：‘观世音菩萨，求你老人家大发慈悲，快来救弟子的难。’一面又对放在地下的卧佛亦祝祈：‘佛呀！你老人家快些显应。不然这班凶汉不但要害弟子的命，谋抢常住的钱财，连你老人家的遗像亦被他们抛弃在这野人山中，任由风吹日晒，露打雨淋了。’说亦奇怪，就在这千钧一发、性命危在刹那的时光，竟然毫不费力地将这比卧佛还要重上三四倍的巨石，全块离地地捧起，这样一来，可把这些恶如毒蛇猛兽的凶汉，吓得惊惶恐怖起来。”^① 经此教训，异者一路上不敢再生歹念，直至将玉佛送到寺。这件事听来虽然感觉有点神奇，但从信众的角度来说，是可信的。就其实质而言，虚云一方面是企图用佛法来解决世俗你我争斗的矛盾，另一方面是希望凭佛法力量来达到维护寺院的利益。

从上述事情中，我们可以看到虚云是把保护寺院的利益作为僧尼义不容辞的责任，为了保护寺院的利益，他将佛法的智慧和力量发挥得淋漓尽致。由逐僧毁寺到佛门护法，由强占尼庵到退还赔偿，由杀身之祸到折服强顽，完美地处理这一连串的事情，不仅表现了虚云深厚的佛学功底，而且充分展示了虚云用佛法于世法的善巧驾驭能力和人间佛教实践的大愿大行。

三、化解干戈，维护社会的稳定

社会是一个极为复杂的系统之网，充满着各种各样的难以解决的问题。生活于社会之中的人们之间不断发生争斗是不可避免的，问题虽然层出不穷，但是为了维护社会的稳定与和谐，人们也在不断探索和研究解决问题的方法和途径。虚云作为一位僧人，他在解决社会问题方面也作出了自己力所能及的贡献。我们不妨对《虚云和尚全集》中的那些生动具体的资料作一探究。

（一）由征讨西藏到定盟罢兵

虚云举荐东保来解决征讨西藏的事，在《传记资料》、《年谱》、《追思

^① 《追思录》下，第359~360页。

录》中均有记载，而且达9次之多，仅次于说服李根源逐僧毁寺的事情。这件事不是仅仅涉及佛教本身的事，而是关系到国家社会的大事。可以说“在虚云的一生活活动中，这件事是对国家最有裨益的事”^①。事情发生的背景是，民国成立，方议五族共和，而西藏王公活佛，因素戴清恩，恃险远，不肯加入归顺。当时中央命滇省出兵二师讨之，以殷叔桓为总司令，前锋至宾川，适与虚云相遇。为了避免战祸杀戮，虚云一方面向殷叔桓分析征讨西藏不利的因素，他说：“藏中云尝亲历其地，苦寒多险，言语不通，且藏民习苦耐劳，随地可伏，军往恐难必胜。”^②另一方面向殷叔桓献计曰：“藏人素崇信佛法，盍遣一明佛法者说之？”^③殷叔桓想请虚云为宣慰法师，虚云认为不妥，提出举荐东保的意见。他说：“某汉人也，往恐无功。此去丽川，有喇嘛东保者，腊高有德，藏人敬礼之，曾授为四宝法王。若肯往，必有成。”^④东保始以衰老辞，虚云遂将其中的利害关系告诉东保，终于说服东保。虚云当时是这样说的：“雍乾用兵之祸，藏人至今心寒。公宁惜三寸之舌，而不为藏中数万人生命财产计乎？”^⑤东保去后要约而还，西藏归顺，滇省罢兵。这件事的意义是重大的，因为“频岁康藏间互相齟齬，苦战不休，经此沟通，三十年相安无事”^⑥。后人为此对虚云给以很高的评价，“仁人之言，其利百世，不图于佛门见之”^⑦。

（二）由结怨报复到招安收编

虚云劝诫当时云南的土匪首领杨天福、吴学显招安的事，在《传记资料》、《年谱》、《追思录》中均有记载，而且对其中的细节有详尽的叙述。这件事发生在1918年，当时杨天福、吴学显正要向云南都督唐继尧报复。那么虚云是怎么调解他们之间的矛盾并说服杨、吴二人招安的呢？在这里，我们引用虚云与杨、吴二人的对话来说明。

他们一见虚云，喝曰：“你是什么人？”

曰：“鸡足山和尚。”

问：“何名？”

① 《追思录》下，第540页。

② 《传记资料》上，第16页。

③ 同上。

④ 《传记资料》上，第17页。

⑤ 《传记资料》上，第91页。

⑥ 同上。

⑦ 《传记资料》上，第17页。

曰：“虚云。”

问：“进省做什么？”

曰：“做佛事。”

曰：“做佛事为甚么？”

曰：“为人民祈消灾难。”

曰：“唐继尧是个匪，你为何去帮忙他？他是个坏人，你与他来往，亦是坏人！”

予曰：“你说坏人，亦是难说。”

曰：“何以难说？”

予曰：“往好处说，人人都是好人。往坏处说，个个皆是坏人。”

问曰：“怎么说？”

曰：“假使你与唐，两位都是为国为民，为福国福民，乃至你们部下，个个都如此，岂不是个个都是好人？从坏处说，你说唐是坏人，他说你是坏人，各有成见，如同水火，兵连祸结，害尽人民，岂不是个个都是坏人？老百姓从左是盗，从右是匪，何等可怜！”

接着，吴曰：“依你说不错。但是，怎么办？”

予曰：“依我说，你们不要打。请你们招安。”

吴曰：“难道叫我们投降吗？”

曰：“不是这样说。我说招安者，因为你们都是贤才，是招国家之贤士，以安地方也。只要你们莫存私见，安民救国，岂不是好？”^①

通过上面一番对话，虚云说服了杨、吴接受招安。至于杨、吴向谁办理及其理由，虚云也提出了自己的看法。他说：“我说向唐办理者，因为他现在是中央委派的官吏，事权在手，将来你也是中央官吏。他杀了你许多人，我这回去做佛事，就是超度兵士亡魂。至若关起来的人，我这回要请他大赦的，你的人不能在例外。况且你如不听我劝，古今战争，胜败难说。你与唐各有各的力量，究实你比他为难。他有人有财有补充，有中央力量，似比你强。我今日不是向你招安，路过此地，都算有缘。为国息争，为民安乐，方外人不惜饶舌也。”经过这一较量，杨、吴二人屈服，终于同意招安收编。“频年战祸，于焉平息。”^②从此地方免遭兵祸。虚云这一举动也受到了高度赞扬，

① 《年谱》，第91～92页。

② 《传记资料》上，第121页。

虚“公一语之微，其造福为何如哉！”^①

（三）由劫财闯祸到请愿解决

怀西在《广东云门山大觉寺中兴的经过——为纪念师尊虚公老人上升兜率一周年而作》一文中叙述了虚云请愿营救村民的事。该文收录在《追思录》中，《年谱》作为补注采用。这件事发生在抗日战争时期，当时广东省府及湘粤桂边抗日总司令邹若虚部下，押解战略品及衣物路过云门附近乡村，遭村民抢劫一空。此事发生后，省府下令乳源县长采取行动，把村里的老人、儿童及妇女全部押往监狱，将十五村放火焚烧而为平地。虚云眼见村人闯下家破人亡大祸，于心不忍，便于冰天雪地亲往乳源县请愿。他在请愿中提出了五个条件：“第一，所有村民抢劫政府之物，派出代表，前去向政府认罪，并全部交还；第二，十五村庄不放火烧，亦将村民耕牛发还，以利翌年春耕，如已被军人宰吃者便作罢论；第三，县府愿将所捕村民，全部释放，并将用具衣服发还；第四，县府出示招安布告，申明凡逃走他方未被拘捕者，赦令不拘，各人归家与家人团聚过年；第五，村民无牛被军人宰杀去的，可向省府在云门开办已经结束之农场借用。”^② 虚云提出的请愿条件得到省主席同意，问题得以顺利解决。通过这一事件，虚云在村民中获得了很高的声望。关于这一点，我们从村民代表向各村民训话可以看得出来。村民代表向各村民训话的内容是：“各位兄弟姊妹们！今日我们能够回家过年，合家团聚，此恩此德，全凭老和尚一力请愿。希望你们世世代代，嘱咐儿孙，勿忘斯德，同时永远拥护云门。假如有任何人欺侮该寺僧人，我们都应同心协力保护他们……”^③

我们暂且不管以上事件的性质如何，虚云之所以挺身而出来解决这些复杂的社会问题，与他慈悲救世的佛教信仰宗旨是分不开的。虚云曾说过：“佛教的慈悲教义，就是和平两字的具体说明。保卫世界和平是我们佛教徒应尽的责任。”^④ 虚云对于佛教的慈悲教义不是停留于简单的说教上，而是身体力行于具体的实际行动上，这对于当今提倡人间佛教的主流意识也是不谋而合的。因此，虚云这种积极主动来承担解决纷纭繁杂的社会问题，可以说是他的大乘菩萨慈悲精神的写照，也是他高超的佛法智慧运用于世法的人间佛教实践的充分体现。“他把佛法这样善巧地应用在世法上和人间佛教实践，使六

① 《传记资料》上，第13页。

② 《年谱》，第199页。

③ 《年谱》，第199~200页。

④ 《年谱》，第269页。

祖说的‘佛法在世间，不离世间觉’这个真理又得到了有力的证明。”^①

虚云慈悲济世、弘法利生的事迹，当然不仅仅是上述用佛法于世法的人间佛教实践的几个实例。诸如此类的事例，不胜枚举。此外，虚云在赈济和捐献上也作出了很大的努力。在赈济方面，如“当时日军侵华，国难当头，全国处于抗战救亡紧急关头，虚云提议全寺大众每日礼忏二小时，为我前线官兵祈福消灾；全体大众减省晚食，节积余粮，献助国家赈济灾民”^②。“1941年，曲江县严重缺粮，饥民甚众，虚云乃将诸方善信供养的果资二十多万元，悉数交予粤省政府，以为赈济灾民之用。”^③“云门附近的农民，常沐着这位老人（指虚云）的恩光：每有疾病，则施以医药；有饥馑，则给以食粮；遇事故，则与之排解。寻声救苦，无微不至。”^④在捐献方面，如“在此次法会收入净资，六亿七千六百余万，支出三亿余万。师（指虚云）所收之果金等等，尽拨交法会中，丝毫不取，结存款项三亿余万（以是时币值升，约合港币七万余元）。咸请师意支配，师与诸大师及居士商定，拟尽数拨送名山供养，计分给四大名山（浙江普陀、山西五台、安徽九华、四川峨眉）、八大名刹（宁波天童、宁波育王、扬州高旻、苏州灵岩、福州鼓山、宁波观宗、宁波七塔、福州地藏），以及全国大小寺院二百五十六处”^⑤。还有虚云“领导云门寺百余僧众，响应政府增产节约的号召，从事开垦，都有显著的成绩，得到当地政府的好评。又将平日省衣节食的余资，自动贡献国家，并鼓励广州市及韶关市僧尼居士们，捐献佛教号飞机”^⑥。所有这些具体生动的事迹，都与虚云运用佛法于世法和人间佛教实践是分不开的。而他这种人间佛教实践的来源就在于其定力之深厚。“我尝观自古以来，成仙成佛，这圣贤，为豪杰，其成就之大小远近，莫不根于定力之浅深。”^⑦虚云若无深厚的定力，是不可能成就其善巧用佛法于世法和人间佛教实践的。因为“一遇非常变故，则摇摇无主，识乱神昏。此无他，定力不到耳”^⑧。要提高定力，非下工夫修行不可。在修行方面，虚云就是大家学习的榜样。净慧法师在《虚云和尚行业记——纪念虚云和尚圆寂三十周年》中说：“在二十世纪末叶之今天，佛教

① 《年谱》，第269页。

② 《传记资料》上，第183页。

③ 同上。

④ 《传记资料》上，第106页。

⑤ 《传记资料》上，第109页。

⑥ 《传记资料》上，第113页。

⑦ 《传记资料》上，第44页。

⑧ 《传记资料》上，第19页。

徒应该效法虚云和尚的苦行和牺牲，抱定人对己，善教善导的宗旨。”^① 从而为创建人间佛教理论，构建和谐社会和维护世界和平作出应有的贡献。

（欧阳镇，江西省社会科学院宗教研究所副研究员）

^① 《传记资料》上，第194页。

论虚云和尚的殉教意识

刘建平

王国维曾以临终之眼来看世界，这样可以让我们知道人生的价值，生命的意义，从而以出世的精神，做入世的事业。虚云和尚的一生，可谓是一种精神的最好注脚。他的一生虽然经历了三个不同的时代、漫长的 120 年的近代大变局，然而又是那样的短暂，直到临终前依然有太多的不舍和依恋，这集中体现在他强烈的殉教意识上。佛教所谓的“殉教”，是指耗尽自身的生命来拯救他人的痛苦，为了佛法，为了他人，为了社会而耗尽生命，这样尊贵的一生就是菩萨心，虚云和尚的人生就是菩萨心的人生。

虚云和尚的殉教意识源自于中国传统知识分子的“知其不可而为之”的时代忧患意识、历史使命感和社会责任感，这不仅仅体现了佛教哲学的影响，更包含着浓厚的儒家和道家思想的色彩。19 世纪下半叶以来，中国社会政局混乱，中西文化冲突，佛教也是鱼目混珠，真理大厦将倾，近代佛学复兴的宗师杨仁山以出世间法（佛教思想）为体、以世间法（儒道思想）为用，开创了融儒、道、佛为一体的思想进路，“先圣设教，有世间法，有出世法。黄帝、尧、舜、周、孔之道，世间法也，而亦隐含出世之法；诸佛、菩萨之道，出世法也，而亦该括世间之法。世间法拘于现生，不脱轮回；出世法透彻根

源，永脱轮回……出世法门，如何能括世间法耶？答曰：佛法要在见性，真性如水，世事如沤，有何沤不由水起，有何事不由法起耶？”^① 虚云和尚无疑践行了这一佛学复兴的进路。虚云和尚的殉教意识体现了一种不甘沉沦的匡扶救世之心，他所殉之教不仅仅是佛教，更是一片菩萨心，这主要体现在以下四个方面。

一、普度众生的大慈悲心

虚云和尚秉承六祖惠能大师的“佛法在世间，不离世间觉”的教导，一生坚韧不拔，在平凡的生活中自证自觉，在绝望中决不动摇、放弃，始终在一种辛苦寻觅、执著探寻和深情向往的企盼中追求自己的理想。章太炎认为，孔子、老子之言对于化民成俗、弘扬人性具有重要作用，然而在现代社会，要促进国家进步富强、增进国民道德，则要靠佛教，“非说无生，则不能去畏死心；非破我所，则不能去拜金心；非谈平等，则不能去奴隶心；非示众生皆佛，则不能去退屈心；非举三轮清净，则不能去德色心”^②。佛教普度众生的观念，与现代民主、自由、平等的政治观念是一致的，在中国传统文化中佛教哲学是与现代政治观念最接近的学派。梁启超更是一针见血地指出，“（佛教）不是对他人的压制束缚而得解放的自由，乃是自己解放自己‘得大解脱’、‘得大自在’、‘得大无畏’的绝对自由”^③。章太炎、梁启超所弘扬的“以宗教发起无畏心”，是向腐朽的封建体制宣战；而虚云和尚身上体现的这种自由无畏惧心，则是一片普度众生的大慈悲心。

佛教主张众生平等、物我一如的绝对的爱心，对于一切不妒、不恼、不憎、不厌、不净的纯爱，对于愚人或恶人的悲悯和伟大的同情心，“佛与众生同一体，瓶盘钗钏总是金。了知瓶等无殊异，生死涅槃一例平”^④。“不逐幻名色空转，石人看山岂是痴。了知冰雪即是水，佛生何曾隔一丝。”^⑤ 为了这个目的，他不畏强权，不辞劳苦，置生死于度外，“忽然怒作狮子吼，独露须眉照大千”^⑥。在去五台山朝圣的途中，虚云和尚多次面临生死危亡的困境，

① 杨文会：《学佛浅说》，《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册，中华书局，1990年，第8-9页。

② 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集》第4卷，上海人民出版社，1985年，第418页。

③ 梁启超：《印度与中国文化之亲属关系》，《饮冰室合集》第5册，中华书局，1989年，第39页。

④ 《樟树祈戒偈》，《虚云和尚全集·诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第81页。

⑤ 《鸡山祝圣寺上堂偈》，《虚云和尚全集·诗偈》，第218页。

⑥ 《返本还元》，《虚云和尚全集·诗偈》，第29页。

如光绪九年（1883）在黄河铁卸渡，“过往无人，更不知去向。先则枯坐念佛，饱受饥寒。因草棚并无遮栏，蜷伏一角。既而雪愈大，寒愈甚，腹愈饥，仅存一息，而正念不忘”^①。“礼拜途中，历尽艰难，心生欢喜。每每藉境验心，愈辛苦处，愈觉心安。”^② 虚云和尚的这种“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的高尚品质正是源于他对佛法“毁形守志节，割爱无所亲；弃家弘圣道，愿度一切人”^③ 的证悟，源于他以天下之忧为忧、以人民之苦为苦的普度众生的大慈悲心。

在1951年的“云门事变”中，虚云和尚遭受非礼，受到残酷的囚禁和审讯，被木棒、铁棒打得头破血流，肋骨折断，直至昏迷，但他对这种倒行逆施勇者无惧，泰然处之；“云门事变”后，虚云和尚虽深感时世沧桑，世道艰难，但仍义无反顾地弘扬佛法，决不退缩，他甚至立下遗嘱以明志，《云门遗嘱》曰：“身心济世，自他均益。拔众生难，刀山不畏。死生业定，何须忧虑。菩提愿满，顿超圣地。”^④ 在经历了九死一生的折磨和殴打后，他心中没有丝毫的埋怨和愤懑，而是“一场灾难一惭愧”。为了让云门寺的悲剧不再重演，为了佛教的振兴和发展，他勇敢挺身而出筹建中国佛教协会，“今日全国僧伽，各兢兢自守，乏人提领，如一盘散沙。倘不团结，成立一有力量机构，其事变恐不止一云门也。我为佛法故，义当北行”^⑤。在此过程中他力挽狂澜，驳斥了很多毁灭佛法佛教“末法衰相”的决议，并力排众议，提倡大力规范佛教的戒律，重申宗教信仰自由的意义，主张对佛教僧尼寺院制定专门的管理办法，针对名山名刹要进行宗教立法予以保护，^⑥ 通过政府法律和相关法律法规的完善促进佛教的自治、自立，这体现了佛教以身殉道、普度众生的大无畏精神，“许多忍受敌手进攻、抵抗肉体诱惑的人都是殉道者。因为即使是在和平时代，这样做也要依靠他们心灵深处对神的自我献身精神。由此可见，他们在遭受迫害的时代也必然会是殉道者”^⑦。虚云和尚在风雨飘摇的乱世中所计较的并非是个人的安危得失，而是一心不乱，心境一如，挂念的始终是

① 《虚云和尚全集·年谱》，第16～17页。

② 《虚云和尚全集·年谱》，第24页。

③ 《剃发仪式》，《虚云和尚全集·规约》，第295页。

④ 《虚云和尚全集·年谱》，第247页。

⑤ 《虚云和尚全集·年谱》，第259页。

⑥ 《1952年呈中央有关部门的建议书》，《虚云和尚全集·文记》，第193～201页。

⑦ [英] 麦克曼勒斯：《牛津基督教史》，贵州人民出版社，1995年，第78页。

佛法之不扬和天下苍生之命运。^①

二、“为而不有”的奉献精神

“为而不有，长而不宰”，一般被视作是道家的精神，同时也是中国文化的核心精神，“中国文化的精神，是对于一件有意义的事情，出了钱，并不一定要求其因此而属于自己。西方的文化精神，则似乎是，出了钱，便必定要属于自己”^②。虚云和尚的身上就体现了中国文化的这种可贵的精神，他一生以建造寺庙、重振祖庭为己任，“世有迁流，界有方位，道有隐显，事有废兴，况夫道在人弘，理因事显，欲承先而启后，续慧命以传灯”^③。每建成一座寺院，他都为而不有，功成身退，另觅破败的道场来主持修建。

“世无一所常，知足放下强。盖将云作被，卧以石为床。月如额上珠，照醒梦中狂。一枕天地老，哪管世忙忙。”^④ 虚云和尚真正继承了佛教淡泊名利的传统，把修己与度人统一起来，将自利与他利完美地结合起来，主张只要身与口合，口与心唯，不贪利，则“不期度人而自度人，不期利益而自利益”^⑤。1912年，他受鸡足山大觉寺道成长老之邀住持钵盂庵，他历尽周折到南洋募捐化缘，建成了护国祝圣寺；1920年，虚云和尚移锡昆明华亭寺，历经十年的艰辛重新修建了这座佛教名刹，改名云栖寺；1929年回到福建鼓山涌泉寺，创办戒律学院，恢复禅堂规则，讲经传戒，对福建佛教的发展起到了重要的作用；1934年，虚云和尚来到广东曹溪，主持重兴六祖道场南华寺，“十载经营，综理次第，心力交瘁，始具规模”^⑥。1943年，虚云和尚重修完南华寺后，了解到作为云门宗的发源地广东乳源县云门山大觉寺残破不堪，“自元以后，信根薄弱，淳风寢息，嘉音停响，整理乏人，遂成荒坞”，随时有崩塌荒芜沦为榛莽的危险，不禁心急如焚，不胜悲苦。为了承续云门法脉，重振宗风，兴灭继绝，以百岁之躯，十年心力而重建之，他“义不容辞，虽勉负责，即于癸未岁（1943）腊月十日就事，鞠躬尽瘁，八易寒暑，

① 在《和汾山了炤首座》等诗中，虚云和尚表达了自己的这种志向，“偶濯曹溪水，聊侍祖师巾。末法苍生苦，何时扫翳云？”见《虚云和尚全集·诗偈》，第12页。

② 徐复观：《悼念新亚书院》，见黎汉基、李明辉编：《徐复观杂文补编·思想文化卷》（下），台北“中央研究院”中国文哲研究所，2001年，第269页。

③ 《重兴曹溪南华寺记》，《虚云和尚全集·文记》，第167页。

④ 《题放下最乐》，《虚云和尚全集·诗偈》，第121页。

⑤ 《水陆法会念诵执事規約》，《虚云和尚全集·規約》，第40页。

⑥ 《重兴曹溪南华寺记》，《虚云和尚全集·文记》，第167页。

略获端绪”^①。1954年，虚云和尚不顾年老体迈，不畏云居严寒，主持重修佛教著名道场云居山真如寺，到1959年，“殿宇工程，大部完竣，诸余房屋，尚待工成。媲之唐宋建造，则华朴悬殊；较之明清重修，似益周备”^②。直至最后积劳成疾，圆寂于云居山。他为了重修祖庭，保存佛教的血脉可谓贡献了毕生的精力。

更难得的是，尽管虚云和尚为佛教的改革和发展作出了巨大的贡献，他却淡然处之，未尝想过一己之私，“争名攘利处，秦关楚汉骛。一枕熟黄粱，梦回空无与”^③。虚云和尚身上真正体现了这种“视钱财如粪土，视富贵如浮云”的达观气度，体现了一种不慕虚名、看淡权利、一心向佛的高贵气质，“几经兴废没山坡，沧海桑田变幻多。名与残碑相契合，依旧云栖供佛陀”^④。他在重建云居山真如寺后谦虚地写道，“此皆赖佛天垂荫，檀护弘施，以及四众，辛劬之力，云何与焉”^⑤。而在就任中国佛教协会名誉会长和当选为中国政治协商会议第二届全国委员后，他依然不改其本色。1953年广州弟子数人去云居山拜访虚云和尚，“及抵寺，第见断垣残壁，瓦砾荒榛。遇一禅人，问老和尚何在，禅人指示之，则一牛棚也。蔓草支离，积以成壁。鞠躬而入，乍不见人，稍立定，乃见师坐木板塌上，如人定状”^⑥。这种“把身心世界一齐放下，人我障碍一切放下”^⑦的境界，不唯道家至人之境也，实乃真佛之境也。

三、“虽九死其犹未悔”的护教精神

虚云和尚的一生，贯穿着忧时爱教、甘愿牺牲的殉教意识，这种殉教意识和屈原的“亦余心之所善兮，虽九死其犹未悔”的殉道意识可谓异曲而同工，共同体现了中国传统知识分子的伟大人格和崇高的理想追求。徐复观认为：“人的价值，不是在他的到达点上做衡量，而是在他的人生进程中所表现的态度和功夫上作衡量。”^⑧一个人即使奋斗一生而终无所成，在自我的完成

① 《云门山大觉禅寺同戒录序》，《虚云和尚全集·文记》，第97页。

② 《重建云居山真如寺略记》，《虚云和尚全集·文记》，第219页。

③ 《赠何镜天宽仁居士》，《虚云和尚全集·诗偈》，第3页。

④ 《云栖寺上堂偈》，《虚云和尚全集·诗偈》，第220页。

⑤ 《重建云居山真如寺略记》，《虚云和尚全集·文记》，第219页。

⑥ 《虚云和尚全集·年谱》，第293页。

⑦ 《禅堂坐香四季长短法则》，《虚云和尚全集·规约》，第319页。

⑧ 徐复观：《中国人的生命精神》，华东师范大学出版社，2004年，第124页。

上也并无亏欠，虚云和尚则终其一生怀抱着强烈的“虽九死其犹未悔”的护教精神，这种精神也使他成为近代佛教史上的传奇人物，成为备受世人敬仰的在世活佛。

佛教到了近代以来，在政治形势的变化和基督教的步步进逼下，面临着衰亡的局面，很多佛教高僧大德都提出了佛教改革的主张。尤其是新中国成立以后，在特殊的政治环境中，佛教的“革命”成为一项关系到佛教自身存亡的“政治任务”，而其中争论最激烈的，就是佛教戒律的存和废的问题。在佛教现代化的改革大潮中，很多不法之徒打着“改革”的旗号，企图浑水摸鱼，沽名钓誉。1949年，虚云和尚在南华寺传戒，有十余新戒反对烧香疤，他们联合起来向虚云和尚发难，企图扰乱戒坛，虚云和尚毫不退缩，断然将他们驱逐出戒坛，“他们决不是佛门的龙象，相反的，或为佛法中的叛徒，波旬子孙，此种人根本非吾教法器。所以此例决不能开，除非不是我传戒。今是我传戒，决照遵行。那个不愿烧香疤的，马上迁单，决不能容情！数百弟子，岂能任他十人八人的意见代表全体！岂能容这十个坏蛋，扰乱众戒子的道心！”^①这体现了虚云和尚择善而从、坚持真理、决不向扰乱佛教戒律的邪恶势力屈服的浩然正气。在1953年中国佛教大会成立之时，有人又提出佛教要“与时俱进”，主张修改陈戒旧律，允许僧娶尼嫁，饮酒食肉，结果虚云和尚指着大殿里面的柱子说：这样的决议如果要通过，我就撞死在这里了！^②对佛教徒自毁佛法、自乱教规的行为进行了严厉的批判，并指出佛教的改革必须以中国佛教自身的实际情况和中国文化传统的特点为基础，不能盲目跟随日本、印度等国。“我认为佛弟子的日常生活、衣食住等，有可以权变的；惟三学思想，即戒、定、慧等理论，不能改动。中国千余年来，佛弟子衣食住等制度久与印度大不相同，既然时间、地点、条件都变了，则佛教中的若干生活习惯，自也应因时制宜。谈到教义，则‘佛佛道齐，宛尔东西；释迦弥勒，如印印泥’。是以，‘同行不妨同人，同见必须同佛’。”^③佛教的改革必须守住戒、定、慧的底线。

在《弘一大师全集序》中，虚云和尚认为，弘一大师在佛教史上最重要的贡献就是严于律己，以戒为修身之本，“世之知大师者，无不知有戒法；敬大师者，无不知敬佛法”^④。佛经云“戒如平地，万善丛生；戒如良医，能疗

① 《虚云和尚全集·年谱》，第226页。

② 《虚云和尚全集·年谱》，第286页。

③ 《云居管见》，《虚云和尚全集·文记》，第216页。

④ 《弘一大师全集序》，《虚云和尚全集·文记》，第106页。

众疾；戒如明珠，能破昏暗；戒如宝筏，能渡苦海”。虚云和尚非常重视戒律，认为戒律是佛教之本，戒律是佛教徒与俗世人的区分，也是佛教的内在规定性。取消了戒律，则佛教将不复存在，佛教的改革和现代化也不能取消正常的戒律，“夫戒者，乃生善灭恶之基本，超凡入圣之玄机，于一切法中，最尊最上，故称三学之首，所以因戒生定，因定生慧。六度万行，不离于戒。然而有身戒，有心戒。身戒者，即是戒相威仪。心戒者，即是无著戒体。戒体者，即是诸佛之心印”^①。戒是佛教徒的立身之本，是佛教日常生活秩序的重要规则，“佛灭度后，以戒为师。舍戒之外，莫由出离……故僧尼之于戒律，犹车辆之于轨道也；如少违越，立即堕坑落堑。毗尼之道，可不慎欤！今幸为人，闻法足戒，若不乘此反省，精勤学法，一生所办，则一气不来，又披毛戴角去！”^②“夫戒者，乃出三界之良途，超登四生之要路也。岂可一日而容有怠哉！……应当涤抒诚至心，求佛冥加，感发戒体。所谓戒体者，即我等自心也。自心充满谓之佛，自心执持谓之法，自心和合谓之僧，心心清洁谓之戒。”^③如果不守戒律，即使天天念佛，也终隔一层，终不得道。

四、忍辱负重的担当精神

19世纪在内忧外患中挣扎的中国知识分子，大多有着在儒、佛、道与西洋文化之间挣扎的复杂而分裂的思想性格。这种分裂性格在梁漱溟身上体现得最为明显，“一个是现实问题，就是现实中国的问题，中国国家的危难，社会的问题很严重。这个现实的问题刺激我，占据了 my 脑筋。另外还有一个问题，是一个超过现实的人生的问题，对人生的怀疑烦闷，对人生不明白，怀疑它，有烦闷，该当怎么样啊？这两个问题不一样，一个让我为社会，为国事奔走，一个又让（我）离开”^④。梁启超在论述晚清以来的社会思潮时说：“社会既屡更丧乱，厌世思想，不期而自发生，对于此恶浊世界，生种种烦懣悲哀，欲求一安心立命之所；稍有根器者，则必遁逃而入于佛。”^⑤虚云和尚则认为，佛教是以出世间法救拔众生之教，所以出世与救世是一体的，

① 《垂语大体略要》，《虚云和尚全集·规约》，第53页。

② 《爱道堂共住规则》，《虚云和尚全集·规约》，第25页。

③ 《上堂启请》，《虚云和尚全集·规约》，第221页。

④ 梁漱溟：《答：美国学者艾恺先生访谈记录摘要》，《梁漱溟全集》卷八，山东人民出版社，1989年，第1148页。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》，东方出版社，1996年，第91页。

“佛法不是空口讲，言与行乖成两样。名闻利养快一时，热铁火轮苦万状”^①。虚云和尚之皈依佛门，并非为了遁逃现实，而是通过摆脱现实功利和狭隘情感的束缚，责无旁贷地承担起时代的责任。他把担当现实的责任意识看作是佛教中的“菩萨行”，从而不仅仅是从思想和理论层面，也从实践和现实层面为佛教的现代化树立了一个光辉的典范。

虚云和尚认为，在现代社会佛教要发展，除了兴修寺庙、恢复道场外，提高出家人的修行素质、养成僧格、培养僧才是当务之急，为此，他从资金之募化到规章制度的制定，从寺庙寮堂的修建到任课老师的聘请，均不辞劳苦，亲历亲为，为此还多次遭受非难和恶议，但他以无私无畏的精神坚持之，勇敢地担当之，从不抱怨后悔，“既到常住，必须发真实心，要吃得苦、放得下，忍得委屈、受得委屈钳椎”^②。在就任中国佛教协会名誉会长之后，他依然放下一切，两手空空来到云居山，为恢复佛教祖庭作出了重大的贡献；在新中国成立后“反左”、“反右”等运动中，虚云和尚亦屡次被狂热的政治浪潮冲击，被捏造以“贪污”、“反动”、“思想错误”、“滥传戒法”等罪名，甚至受到“围剿”、“劳动改造”的威胁，而虚云和尚则若无其事，坦然面对，以“他担八斗，我挑一石。打不退，骂不退，才是佛祖真宝贝”^③。与教众相互勉励，真正做到了“骂不嗔，打不恨，难忍能忍忘讥嗤。没寒暑，无间断，始终如一念阿弥。不昏沉，不散乱，松柏青青后凋期。佛不疑，法不疑，了了闻见是良知”^④。甚至在临示寂前，虚云和尚仍以“勤修戒定慧，息灭贪嗔痴”告诫弟子，这体现了他沉重的历史责任感。

虚云和尚认为，佛教今后若想继续生存和发展，也必须守住几千年来形成的戒律清规，“我近十年来，含辛茹苦，日在危疑震撼中，受谤受屈，我都甘心。只想为国内保存佛祖道场，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，或应住四方，须坚持保守此一领大衣。但如何能够永久保守呢？只有一字，曰‘戒’”^⑤。殉教要有坚实的风骨为基础，使命感的放弃和解脱是轻松的，虽然其中有着无尽的痛苦和遗憾，但生存于绝境而又坚持理想、抱负的执著、坚持，却是沉重的，虚云和尚在

① 《虚云和尚全集·诗偈》，第74～75页。

② 《禅堂坐香四季长短法则》，《虚云和尚全集·规约》，第321页。

③ 《禅堂坐香四季长短法则》，《虚云和尚全集·规约》，第318～319页。

④ 《皮袋歌》，《虚云和尚全集·诗偈》，第2页。

⑤ 《虚云和尚全集·年谱》，第330页。

《鼓山佛学院学生请题牧牛颂十一首》中以《入廛垂手》言其卓绝之心志：“拽转乾坤眼界宽，聊将一手挽狂澜。高悬日月超罗网，聋聩偏邪返本端。”^①言情至此，真可以惊天地而泣鬼神，玉台香奁其犹粪土！唯识宗的“唯识无境”有力地论证了“无我”即能无畏，而无畏则可担当社会变革之重任。

虚云和尚既有着儒家“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的天下为公的精神，又有着道家“为而不有，长而不宰”的奉献精神，同时又有佛家的“自贵其心，不援鬼神”的无畏之心，最终汇聚成对人类、对社会和国家的爱心。他不仅是佛教的大师，也是中国文化精神的大师；他不仅是有着传统儒家“知其不可而为之”、“亦余心之所善兮，虽九死其犹未悔”精神的圣人，也是“不舍众生，不住涅槃”的佛教活菩萨；他一生元气淋漓、坚韧鲜活的生命履历，即是佛教大慈悲心的最高体现。

（刘建平，武汉大学哲学学院教师）

^① 《入廛垂手》，《虚云和尚全集·诗偈》，第29页。

虚云和尚与寺院



南华一代中兴祖 五叶流芳万古扬

——虚云和尚中兴禅宗的重大贡献

尹文汉

佛源和尚《乙亥怀虚公老人》一诗中有“南华一代中兴祖，五叶流芳万古扬”之句，前句既可指虚云和尚中兴南华寺，更可指虚云和尚中兴曹溪一脉，为禅宗一代祖师；而后句言虚云和尚一人受授禅门五宗之心印，承上启下，重开禅门五宗兴盛的局面。此诗句可以概括虚云和尚中兴现代禅宗的重大贡献，特借来作为本文的标题。虚云和尚作为一代禅宗大师，秉承禅宗精神，绍演禅宗法脉，中兴禅宗道场，重理禅宗规约，为近现代禅宗的中兴作出了重大贡献。

一、秉承禅宗精神

虚云和尚是现代禅宗大德，禅门泰斗。13岁时家中作佛事，得见三宝法物，即生欢喜心，生出家之念。19岁决志离俗，逃至福州鼓山涌泉寺礼常开老人披剃。20岁依鼓山妙莲和尚受具足戒。自此之后，行脚参方，弘化利生，秉承禅宗精神，宣扬禅宗思想，复活参禅法门，一生以重振禅宗为己任。

（一）即心即佛，顿悟见性

“六祖革命”是中国禅宗创立的标志。佛法传入中土，从格义、讲经到判教创宗，历经数百年。自禅宗六祖慧能出，大倡即心即佛、顿悟见性思想，一扫读经究理的繁琐之风，直指人心，受到士大夫与民众的广泛接受。禅宗的创立，使印度的佛教真正全面地融入到中土人民的日常生活之中。究其实而言，“六祖革命”主要在三个方面：一是即心即佛的佛性说，二是顿悟见性的修行方法，三是不离世间自性自度的解脱论。^①此三者，实为中国禅宗的基本特征。虚云和尚虽不废净土，但以禅宗为主。在佛法思想方面，在他众多的开示之中，反复宣讲的是禅宗的即心即佛、顿悟见性思想。如在《参禅的先决条件》一文中说道：“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，不出入，无往无来，就是本来现成的清净法身佛。”^②在《参禅警句》一开头便说：“心即是佛，佛即是觉，此一觉性，生佛平等，无有差别，空寂而了无一物，不受一法，不可修证；灵明而俱足万德，妙用恒沙，不假修证。”^③1955年在云居山的方便开示中仍重申：“古人为生死大事，寻师访友，不惮登山涉水，劳碌奔波，被妄想遮盖，尘劳缚著，迷失本来面目。比喻镜子，本来有光明，可以照天照地，但被尘垢污染埋没了，就不见原有光明。”^④虚云和尚继承禅宗即心即佛、顿悟见性思想，每到一处，皆不遗余力地宣讲和弘扬。

（二）融会参禅、念佛法门与高扬看话头

在修行上，虚云和尚融合参禅与念佛两种方法，强调“须知条条大道通长安的道理”^⑤。参禅与念佛，是禅宗与净土宗各自十分重视的法门。禅宗重参禅，净土重念佛。自宋代以来，中国佛教出现了禅净合一的局面，然而二者之间的矛盾并没有完全消融。虚云和尚感叹地说：“念佛的人，每每毁谤参禅；参禅的人，每每毁谤念佛，好像是死对头，必欲对方死而后快，这个是佛门最堪悲叹的恶现象。”^⑥为此，虚云和尚极力融合参禅与念佛两种法门，在多个场合，他都以参禅与念佛关系为题开示。在《参禅与念佛》一文中，他强调参禅与念佛均为释迦牟尼亲口所授，对机而说，无高下之分，法法互

① 赖永海：《中国佛教与哲学》，宗教文化出版社，2004年，第71页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第48页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第68页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第176页。

⑤ 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第121页。

⑥ 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第44页。

通，圆融无碍。“念佛到一心不乱，何尝不是参禅？参禅参到能所双忘，又何尝不是念实相佛？禅者，净中之禅；净者，禅中之净。”^① 虚云和尚摄净入禅的同时，高扬参禅，尤其是参话头。禅宗在修行论上重顿悟见性，无修之修，故重一“参”字。宋代大慧宗杲提出了看话禅，即通过看话头来悟道。虚云和尚在《参禅法要——禅堂开示》中对参禅问题进行了较为详细的说明。他首先提出了办道的四个先决条件，即深信因果、严持戒律、坚固信心和决定行门，然后细述参禅方法。对于参禅法门，虚云和尚劈头就说：“用功的法门虽多，诸佛祖师皆以参禅为无上妙门。”^② 参禅的实质是什么？“反闻闻自性，就是参禅。”^③ 虚云和尚高扬看话头，认为参禅之要，在话头与疑情：

什么叫话头？话就是说话，头就是说话之前。……所谓话头，即是一念未生之际；一念才生，已成话尾。这一念未生之际，叫做不生；不掉举，不昏沉，不著静，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”叫做看话头，或照顾话头。^④

虚云和尚比较重视的话头是“念佛是谁”，落脚点全在“谁”字上。“谁”字最容易发疑念，引发疑情。“疑情是看话头的拐杖。”^⑤ 由此疑情，断百思想，单单的，湛然寂照，如如不动，不生不灭，即是照顾话头，即是反闻闻自性，即是见性。

虚云和尚一生，随处直教佛子参禅悟道，正是禅宗祖师们教外别传、不立文字、明心见性、顿悟成佛精神的再现。而他自己，也经历了顿悟的高峰体验。1895年在扬州高旻寺禅七期间，腊月八七第三晚六支香开静时，护七例冲开水，溅于手上，茶杯堕地，一声破碎，顿断疑根，庆快平生，如从梦醒。因作二偈：

杯子扑落地，响声明沥沥。
虚空粉碎也，狂心当下息。

① 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第44页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第57页。

③ 同上。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》第二分册《开示》，河北禅学研究所，2008年，第60页。

⑤ 同上。

烫着手，打碎杯，家破人亡语难开。
春到花香处处秀，山河大地是如来。^①

二、绍演禅宗法脉

“一花开五叶，结果自然成。”祖师禅之后的分灯禅，出现了沩仰宗、临济宗、云门宗、法眼宗、曹洞宗等五大家风，盛极一时。然而，如沩仰宗，几传之后灯无所续。晚清之际，禅门衰落，禅灯不朗。虚云大和尚以大慈悲大愿力，一心复兴禅门，重续禅灯，或直承、或遥接，以一人之力，绍演禅宗五家法脉，重开禅门一花五叶的兴盛局面，在中国现代佛教史上发挥了兴废续绝的重要作用。

（一）受临济衣钵于妙莲和尚，受曹洞衣钵于耀成和尚

从现有资料来看，虚云和尚于鼓山涌泉寺妙莲和尚处接临济宗法，受临济衣钵，为临济宗四十三世；于耀成和尚处接曹洞宗法，受曹洞衣钵，为曹洞宗四十七世。在接法的具体时间等问题上因史料记载不清，遂有争议。净慧法师回忆说：“虚老受戒后，颇受妙莲和尚器重，遂于光绪十八年受临济衣钵于妙莲和尚，为临济宗四十三世；受曹洞衣钵于耀成和尚，为曹洞宗四十七世。笔者曾亲见虚老接法时的法卷二件，虚老接法的年代即根据法卷的记载。”^②然而据《年谱》记载，光绪十八年（1892）虚云和尚在九华山翠峰茅棚，不可能到鼓山接法，故时间上存在矛盾。叶兵《虚云和尚承嗣禅宗五家法脉的因缘》^③一文遂对净慧法师的说法提出疑义并进行了分析，认为妙莲和尚并未亲手传法给虚云和尚，而是于圆寂前写好了法卷，托人转交虚云和尚。至于耀成和尚传曹洞宗法，也有可能由妙莲和尚代为传之。具体传法时间如何，我们不必执著，虚云和尚受临济衣钵和曹洞衣钵，乃确有其事。

虚云和尚受临济和曹洞衣钵，并使之光大。由于鼓山涌泉寺的宗派传承关系，剃度方面按临济宗智祖系的字派排辈，传法方面按曹洞宗寿昌系的字派排辈，另还有临济宗龙池系法派传承，^④据叶兵《虚云和尚承嗣禅宗五家法脉的因缘》一文之考证，虚云和尚从剃度方面是按临济宗智祖系的字派排辈，是妙莲和尚的曾孙，按剃派源流诀，其师常开法师为其取法名演彻，为

① 净慧主编：《虚云和尚全集》第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第37页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》第十二分册《杂录》，河北禅学研究所，2008年，第330页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》第十二分册《杂录》，河北禅学研究所，2008年，第323~346页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》第十二分册《杂录》，河北禅学研究所，2008年，第323页。

五十四世。虚云和尚收剃徒或俗徒，取名用“宽”字，其后按：“宽宏，惟传法印，正悟会融……”的次序取用。此派虚云和尚子孙中比较著名的比丘僧有宽鉴佛渊、宽照佛光（惠光）、宽律佛行、宏妙灵源、惟柔知刚（圣严）等，比丘尼有宽敬佛成、宽能佛纬、宽航佛海等，居士有宽贤（岑学吕）、宽筠（汤瑛）、宽镜（朱镜宙）等。虚云和尚从妙莲和尚处接临济宗衣钵，作为妙莲和尚之法子，是按临济宗龙池系法派，为四十三世，法号虚云性彻。按此派所传临济法嗣，虚云为嗣法人取法名均用“本”字，其中著名者有观本明一、本然传士、本焕乘妙、本昭圣空（意昭）、本达印玄（体光）、本妙知定、本宗净慧、常妙一诚、常道海音、常参界明、常彻惟觉等。虚云和尚于鼓山所接曹洞宗法，属寿昌系法派。虚云和尚到云居山后，因考虑到曹洞宗自二世道膺禅师起，法道大兴，有力地继承和发展了曹洞宗，故易曹洞宗为洞云宗。洞云宗中虚云和尚的法嗣中著名者有复仁法宗、复堪传士、复性净慧、腾了海音、腾智海灯、腾钦道源、今果惟因、日新传开、日明传正、日弘清远等。

（二）遥接沩仰宗、云门宗、法眼宗法脉

据虚云和尚自述，甲戌（1934）夏，居南华时，长沙郭涵斋宽慧居士、南岳宝生长老与九成了照首座相继由大沩山来恳请兴修大沩密印寺，意以沩仰宗乃五宗之长，惜泛后嗣，祖庭息焰，现系临济钟板，近遭匪焚，尽为灰烬，欲改弦更张，恢复沩仰一脉，敬请虚云和尚继振沩仰。^①虚云虽未接受邀请，但以此因缘，遂有遥接沩仰法脉之想，于是查阅典籍，确定沩仰法脉传承为沩山灵佑、仰山慧寂、西塔光穆、资福如宝、报慈德韶、三角志谦、兴阳词铎，共7世，以后无考据，故自续演为第八世。并以词铎与虚云和尚各摘一字，继演56字：“词德宣衍道大兴，戒鼎馨遍五分新。慧焰弥布周沙界，香云普荫灿古今。慈悲济世愿无尽，光照日月朗太清。振启拈花宏沩上，圆相心灯永昌明。”本派虚云和尚法嗣著名者有宣化度轮、宣玄圣一、宣明海灯、宣成达定、宣传月川（传印）、宣扬性福、宣云满觉、宣慧禅道、宣德绍云、宣道净慧、衍心一诚等。

承嗣云门宗，并无外在的因缘。虚云和尚记述：“余在南华，因悉云门祖庭香灯断续无定，勉为兴复。查此宗起于文偃祖师，十一传到南宋末温州光孝己庵深净禅师止，后失典籍。原派是偃祖下八世优鸿曾演二十字，后不知谁又出二十字。古派分三，今欲重继，不知从何字起。故惟从己庵净公与余

^① 纯闻大和尚主编：《虚云老和尚在云居山》，江西永修云居山真如禅寺印，2007年，第352页。

各摘上一字，继演五十六字，期之后贤，传灯无尽。偈曰：深演妙明耀乾坤，湛寂虚怀海印容。清净觉圆悬智镜，慧鉴精真道德融。慈悲喜舍昌普化，宏开拈花续传灯。继振云门关一旨，惠泽花生法雨隆。”^① 虚云确定云门宗派法脉传承为云门文偃、香林澄远、智门光祚、雪窦重显、天衣义怀、慧林宗本、长芦崇信、慧林怀深、灵隐慧光、中竺元妙、光孝己庵，共十一世，自续为第十二世。此派虚云和尚法嗣著名者有妙恺佛源、妙悲法云、妙道朗耀、妙道净慧等。

承嗣法眼宗，乃因福建长汀青持明湛法师之请。青持明湛禅师（1906～1946），福建长汀人，俗姓卜，1937年创建长汀八宝山峻峰寺。1942年赴南华寺拜虚云和尚为师，欲绍法眼一宗。虚云和尚嘉其志，查诸典籍，确定法眼宗法脉传承为法眼文益、天台德韶、永明延寿、圆照宗本、智者嗣如、宝林文慧、祥符良庆，共7世，自续为第八世。并从良庆禅师与自己各摘一字，继演56字：“良虚本寂体无量，法界通融广含藏。遍印森罗圆自在，塞空情器总真常。惟斯胜德昭日月，慧灯普照洞阴阳。传宗法眼六相义，光辉地久固天长。”本派虚云和尚法嗣著名者有本湛青持、本智信清、本性净慧、本宽慧果等。

三、中兴禅宗道场

一种宗教的兴衰，其活动场所的建设十分重要。中兴禅宗，不仅要秉承禅宗精神，延续禅门法嗣，还需要丛林道场之建设，古刹之重辉。虚云和尚深感禅宗道场多有废圯，又受战争摧毁，禅门衰微，于是发愿中兴十方丛林，重建名刹。据不完全统计，虚云和尚一生重建大小寺院庵堂达80余处，兴复云南鸡足山祝圣寺、昆明云栖寺、福建鼓山涌泉寺、广东韶关南华寺、乳源云门大觉寺、江西云居山真如禅寺等六大名刹。^②

1. 云南鸡足山祝圣寺。祝圣寺位于云南省大理白族宾川县鸡足山。鸡足山因形似鸡爪，故名，相传为释迦牟尼大弟子迦叶尊者的道场。山上寺庙始建于唐代，兴盛于明清，号称佛教第五名山。1902年，虚云和尚朝拜至此，竟无一留单之处，深感宗风沦坠，律教无闻，遂发愿于此兴建一十方丛林，接待来山朝拜者，为全山之模范。1904年，虚云和尚在原钵孟庵旧址重建寺

^① 纯闻大和尚主编：《虚云老和尚在云居山》，江西永修云居山真如禅寺印，2007年，第362页。

^② 净慧主编：《虚云和尚全集》之《序（2）》，河北禅学研究所，2008年。

庙，经三年时间，于国内乃至南洋等地募金三十两，重辉古刹。1906年，又奏请颁《龙藏》一部供奉于寺，并得到朝廷钦赐“护国祝圣禅寺”。

2. 昆明云栖寺。云栖寺位于云南昆明西南郊的碧鸡山。传说“阿育王第二太子至此，见碧凤一群，乃居此修炼成道，号碧鸡神，以是名山”^①。元时中峰明本国师来此开山，名圆觉寺。后人因此有峰名华亭，遂易名为华亭寺。虚云和尚因见此山几售与外人，乃言于唐继尧，唐遂赎回，请虚云和尚兴建。1922年起，开始重建华亭寺，因挖出古碑有“云栖”二字，乃更寺名为“靖国云栖禅寺”。兴建工程，历时3年完工，张璞作《重建碧鸡山华亭峰靖国云栖禅寺碑记》。

3. 福建鼓山涌泉寺。涌泉寺位于福建省福州市东部、闽江北岸的鼓山之上。相传寺前有一股泉水即罗汉泉奔涌而出，故得名。寺最早建于五代后梁，清康熙三十八年（1699）御赐“涌泉寺”匾额。1929年，虚云和尚“以蕪染初地，缅怀祖德，义不可辞也，遂就任”^②涌泉寺住持。虚云和尚中兴涌泉寺，不在寺院的建筑，而在兴利除弊。在住持涌泉寺的6年中，重订鼓山涌泉寺安单规则，排除重重困难与阻力，“洞悉大局，以大智慧，革除陋习，恢复古制，严净毗尼，提倡坐禅”^③。又顺应潮流，创立鼓山佛学院，兴办实业，鼓山道风因之得以重振。

4. 广东韶关南华寺。南华寺位于广东省曲江县的南华山畔，初名宝林寺，建于南朝梁武帝天监三年（504），宋开宝三年（970）赐额南华禅寺，沿用至今。禅宗六祖惠能曾在此弘法，被称为六祖道场。据虚云和尚《重兴曹溪南华寺记》，他见粤中佛法衰落，祖庭倾圮，又连获三梦六祖相唤，又得时任省府主席李汉魂之邀，决定离开鼓山，住持南华。历经十载（1934～1943），次第完成预期之十事：（1）更改河流以避凶煞；（2）更正山向以成主体；（3）培山主以免坐空，及筑高左右护山以成大场局；（4）新建殿堂以示庄严；（5）驱逐流棍革除积弊；（6）清丈界址以保古迹；（7）增置产业以维常住；（8）严守戒律以挽颓风；（9）创禅堂、安僧众以续慧命；（10）传戒法、立学校，以培育人才。^④经虚云和尚此番重建与整理，堂宇可容僧伽500人，南华寺恢复了其宏大规模，得以中兴。

5. 乳源云门大觉寺。云门寺又称大觉寺，位于广东省乳源县云门山，是

① 净慧主编：《虚云和尚全集》第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第104页。

② 净慧主编：《虚云和尚全集》第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第119页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第120页。

④ 净慧主编：《虚云和尚全集》第七分册《年谱》，河北禅学研究所，2008年，第184～192页。

禅宗五家之一的云门宗的祖庭。虚云和尚中兴南华寺之后，便又寻访新的道场，见云门大觉寺年久失修，残破不堪，文偃祖师肉身犹存，不禁凄然泪下。1943年，虚云和尚将南华寺交弟子复仁住持。李济深、李汉魂、邹洪等人送虚云和尚至云门驻锡，重荷中兴云门之重任。此时虚云和尚已104岁。从1943年至1951年，历经9年，虚云和尚在云门先后修建了殿堂楼阁300余间，雕塑佛菩萨圣像100余尊，^①并安禅传戒，演教弘宗，使大觉禅寺梵宇重光，宗风重振。

6. 江西云居山真如禅寺。真如寺位于江西省永修县云居山，始建于唐宪宗时期。禅宗五家之一的曹洞宗重要传人道膺禅师于唐僖宗中和年间住持该寺，大弘曹洞宗风，绵延不绝，名闻天下，真如寺成了曹洞宗的重要发源地。1953年，虚云和尚离开云门北上，七月初五日，以114岁高龄再挑重担，入住云居山，重兴古刹。虚云和尚依然亲自劳作，重建梵宇殿堂，塑造佛菩萨圣像，修建海会塔，直到1959年圆寂时，真如禅寺已梵宇高耸，金容再现。

虚云和尚一生发愿中兴十方丛林，建成以上六大丛林，功德无量。然而他却从不留恋，从不执为己有，每建成一寺，即交与弟子管理，自己则另觅道场，不断地做着中兴道场的工作，直到圆寂。其精神之超越，胸怀之博大，愿力之深广，令人无限景仰！

（尹文汉，池州学院九华山佛教文化研究中心主任，政法管理系副教授，江西师范大学宗教学研究所以兼职研究员）

^① 赖永海主编：《中国佛教百科全书：建筑卷·名山名寺卷》，上海古籍出版社，2001年，第212页。

虚云老和尚对中国佛教的贡献

——以对云南佛教的贡献为主

法 缘

自佛教传入中国至今已有 2000 多年了。在漫长的岁月中，作为外来宗教，佛教在中国的传播并不是一帆风顺的，其可谓是一波三折，备受艰辛。最广为人知的“三武一宗”灭佛，就使佛教饱受了摧残，佛教在经受各种历史考验和打击的同时，以顽强的生命力随顺着中国的国情、时势而发展着。到了清末咸丰年间，随着国力衰弱，社会政治颓败，经济萧条，民不聊生。与国运紧密相连的中国佛教也呈不振之状，寺院毁坏殆尽，僧尼风云流散，在这种情况下，佛教的生命力越来越衰弱，僧侣的生存也越来越艰难，佛教已极式微。光绪及民国之初，又一度盛行“砸菩萨，办学校”之“庙产兴学”的运动，各地相继发生寺产没收、驱逐僧尼、捣毁佛像、占据寺院，甚至殴打逮捕僧尼、抢劫寺院财物等重大事件，各地佛教受到了毁灭性的打击，这对本来就衰落的佛教来说更是雪上加霜，濒临灭绝。正是在这危急时刻，虚云老和尚以难行能行、难忍能忍之大无畏精神，毅然担荷起振兴佛教的大任。他一身而参五宗法脉，慧日重光，使禅风再振。广建丛林，复兴名蓝古刹，如鸡足山祝圣寺、昆明云栖寺、鼓山涌泉寺、韶关南华寺、云门大觉寺、云居真如寺六大名刹，一生重建寺院庵堂 80 余所，度众安僧，所建寺院也皆

是规模宏伟，备极庄严。又整肃禅规，提倡戒律，兴学育僧，开展传戒、讲经、慈善等活动，成立佛教会保护佛教的发展。他一生为法忘躯，九死一生，殚心竭力，任劳任怨，对中国佛教在近代的复兴与发展做出了巨大的贡献，老和尚一生对中国佛教的贡献指难胜屈，数语难表，兹仅以他对中国云南佛教的贡献而略作论述。

一、虚云老和尚与云南佛教

虚云（1840~1959），名古严，又名演彻、性彻，法号德清。50岁后自号虚云，改字幻游。原籍湖南湘乡县，俗姓萧。父玉堂，母颜氏。师出生于福建泉州，幼即不茹荤，秉性聪慧，好喜恬淡。清咸丰八年（1858）19岁时，在福州鼓山涌泉寺礼常开法师披剃。翌年，于妙莲和尚座下受具足戒。此后习苦行，住岩穴三载，24岁时曾回寺任职四年。之后外出参学，遍历大江南北，习禅研教，亲近善知识。曾参天台华顶庵融镜法师学天台止观，不久，奉法师之命往国清寺参学禅制，至方光寺习《法华经》，岳林寺听《阿弥陀经》。而后朝普陀，又至阿育王寺拜舍利、抵天童寺听《楞严宗通》。光绪八年（1882），为报父母恩三步一拜朝五台山，途中风霜雪雨，疾病交寒，艰苦备至，历时三年而得以完成。此后又参访陕西终南山、四川峨眉山、拉萨三大寺，并由西藏至印度、斯里兰卡、缅甸等国，朝礼佛迹。又由缅甸回国拜云南鸡足山，经贵州、湖南、湖北等地，礼安徽九华山，再至扬州高旻寺参加禅七法会，至第八个七时，因护七师倒开水冲到手，茶杯落地，一声破碎，使无量劫来的疑根顿断，如从梦醒，悟透禅关，打破漆桶，明见心性。虚老悟后，深自韬晦，离高旻寺至焦山，代智通和尚讲《楞严经》，在阿育王寺讲《法华经》，61岁时，欲再度参访五台暨五岳诸名山，并至终南山结茅潜修数年。光绪二十九年，虚老与戒尘（1878~1948）离终南山，朝峨眉山后又至云南，此可以说是虚老第二次到云南。^①

云南地处中国的西南部，它可以说是由中国通往缅甸、泰国、锡兰（今斯里兰卡）、印度等佛教国家的必经之途。因此就世界佛教角度着眼，云南因其得天独厚的地势，以一省之地，便汇集了北传、藏传、南传、滇密为一区之佛教。这不仅在中华，即使在全世界，也是绝无仅有的。云南这种大小乘

^① 以上虚老的简单生平均参见净慧主编：《虚云和尚全集》第八、第九分册《传记资料》上、下，河北禅学研究所，2008年。

显密齐备的佛教，在云南南诏、大理及元代的时候曾一度繁荣兴盛过。但到了明清两代以后，云南佛教开始逐渐走向衰落，特别是清末咸丰年间（1851~1861），由于回、汉战争，寺庙毁坏殆尽，僧尼风流散。光绪间虽然稍有振作，但难返颓式，许多寺院或毁于战火，或因庙产兴学而被强行占用，幸存者寥寥无几，大批僧尼流散，佛教已极式微。可以说清末以后，云南佛教已趋于进入末法时代。^①因此，当虚老第二次到云南登鸡足山时，看到满山寺宇破败，仅存有子孙庙十余所，且僧规堕落，思之雪涕。鸡足寺僧各据寺产，自称为大，不许外来僧侣挂锡，无奈之下，虚老不得不下山，抵昆明，得护法居士岑宽慈接住兴福寺，并在寺内闭关。光绪三十年（1904）春，诸护法暨归化寺契敏和尚，恳请出关，到寺讲《圆觉经》、《四十二章经》。秋，梦佛上人又请到筇竹寺讲《楞严经》，并传戒。此后，大理提督张军门松林、李军门福兴，率众官绅迎至大理，住三塔崇圣寺，讲《法华经》，皈依的人非常之多，此乃虚老在云南弘法之始，也使虚老与云南佛教结下了不解之缘。

虚老在云南，在唐继尧、龙云、李根源等大护法的护持下，使云南佛教得以振兴。老和尚一生志大气刚、悲深行苦，为了振兴云南佛教，历尽艰辛，殚心竭力，任劳任怨，难行能行，难忍能忍，为法忘躯。他在云南共有二十六年之久，鸡足山十四年、昆明十二年，可谓宿缘深厚。他对云南佛教的振兴，作出了不可磨灭的卓越贡献。

二、虚云老和尚对云南佛教的贡献

虚老悲心深广，一生为法为教，不辞辛劳。在与云南佛教结下不解之缘后，他在众多善信护法的大力支持之下，开始着手振兴和发展云南佛教。从建寺安僧、整肃僧纪、办学育僧到成立佛教会、慈善会等，只要对佛教、对芸芸众生有益，他都毅然努力地去，任劳任怨，无怨无悔，“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”。在他的带动下，云南佛教得以复兴。虚老对云南佛教的贡献可从如下六个方面论述。

（一）修复古寺

虚老从清光绪三十年（1904）来滇至民国十九年（1930）离去，在这二十六年之中，为云南修复了许多古寺。他在滇中先是中兴鸡足山祝圣寺及西

^① 以上参见王海涛：《云南佛教史》，云南美术出版社，2001年，第326~327页。

竺寺、兴云寺、萝荃寺等大小寺院，后又重建昆明碧鸡山华亭寺、松隐寺、太华寺、招提寺、胜因寺等，此外，还修复了碧鸡山全山祖塔及七佛塔，共16座。在所修的众多寺院中，以鸡足山祝圣寺、昆明华亭寺最为著名。

1. 修复鸡足山祝圣寺。

巍峨秀丽的鸡足山，屹立在滇西的宾川、大理、邓川、永胜、鹤庆等县的交界处，它以耸入云表的天柱为中枢，前列三峰，后拖一岭，形如鸡爪而得名。相传释迦牟尼佛十大弟子之一的大迦叶尊者，持金缕袈裟，即在鸡足山华首门入定、等候弥勒佛的下生。^①因此鸡足山又是滇西的佛教胜地。其山上的寺院，大都肇始于唐，继于宋元以后。据《鸡足山志》载：全山有三百六十庵，七十二大寺。^②但由于朝代的更替，有很多寺庙皆毁于战火，到光绪十五年（1889），全山不足十寺。光绪三十年虚老飞锡来滇，在李提督福兴的帮助下，移住鸡足山钵盂峰，在旧钵盂庵遗址辟山启土，肇建钵盂庵迎祥寺，即现今之护国祝圣禅寺。虚老为建此寺，接待十方，不辞劳苦，到处募化，历尽艰辛。

有一次虚老往南洋募化，途经野人山染上瘴毒，至此发作重病，在路边棚厂，昼夜发烧，扶病到柳洞观音寺，好不容易才得蒙一名叫定如的中国僧人搭救，并为之买票到仰光。在从仰光到槟榔屿极乐寺的船上，又险些死于异国医生之手。据《虚云和尚年谱》载：船到埠，因船中有病疫死者，要船上的人在远处的山上检验，检查看有没有传染病。千余人上山，山上没有任何遮盖，任凭日晒夜雨。每天发一小碗米，两个萝卜，自己煮食。洋医生每天来看两次，七天后，人去了一半，十六天之后，山上就只剩下虚老一人了。虚老心里非常着急，病日加重，益形凄苦，渐不能进食。到第十八天，医生来令移住一净屋，并拿药强令虚老吃下，至使虚老双眼不能见人，身体出血。幸得一泉州老人相救，才免过被医生拿去剖腹检验。^③

如此历尽艰辛，虚老方于国内外募集了黄金万两，经数年之久，才将此寺建好。又于光绪三十二年（1906）赴京为寺请领藏经。同年七月二十号奉上谕：赐鸡足山钵盂庵迎祥寺加赠名护国祝圣禅寺，钦赐《龙藏》，銮驾全副。钦名方丈，御赐紫衣钵具、钦赐玉印、锡杖、如意。封赐住持虚云“佛

① 关于大迦叶尊者入鸡足山入定、等候弥勒佛的下生之事，请参见《祖堂集》卷一《大迦叶尊者传》，岳麓出版社，1996年，第14页；也可参见苏渊雷点校：《五灯会元》卷一《摩诃迦叶尊者传》，中华书局，1997年，第11页。此外《大藏一览调》、《曹溪一滴》、《滇释记》等佛教典籍均有记载。

② 见岑学吕编：《虚云和尚年谱法汇》合刊本，台湾大乘精舍印经会，1986年，第51页。

③ 参见《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第73~76页。

慈洪法大师”之号。^①如今之祝圣寺就其规模来说，堪称鸡足山群庵之首。

2. 昆明碧鸡山^②华亭寺。

重建昆明碧鸡山华亭寺，可以说是虚老在云南的又一突出贡献。华亭寺位于昆明城西三十里的碧鸡山上。此地风景优美，景色宜人。寺最早是元代高僧元峰玄通所创，他在延祐七年（1320）驻锡华亭山，结茆庵住。三年间，募滇城檀越，首建光明殿，铸佛及十二圆觉，故寺名“大圆觉寺”。据《启建华亭山大圆觉寺碑》载，玄通精儒学，善交游，因此得高氏后人及云南平章卜颜捐助，陆续宏阔寺院，增塑佛像，又从江南请来大藏经，寺之隆盛肇始。^③“大圆觉寺”后改名“华亭寺”。此寺后代虽屡费屡修，但一直是滇人心目中的圣地。咸丰年间此寺全毁，^④光绪九年（1883）小有恢复，但因寺僧管理不善，日益荒废，原打算出售给外国人办俱乐部，当地政府也已批准。虚老深感痛心，建议唐继尧制止这桩交易行为，唐采纳了他的建议，并于民国九年（1920）三次下贴，聘请虚老担任华亭寺方丈，主持中兴该寺。虚老接受委命后，考虑到滇中接连“护国”、“靖国”之役^⑤，民生疲敝，表示不在滇中募化。当时唐继尧提公帑8000元捐助，也被谢绝。可见虚老是何等体谅滇中百姓的疾苦，不耗费百姓和政府的钱财。其也向泰国极乐寺师父妙莲老和尚求援，加上各地大护法居士的捐助，方集滇票上百万元，作为筹建寺院之款。

虚老主持重建工作，仿浙江天童寺規制，扩而大之。主体建筑坐西向东，沿中轴线有山门、天王殿、八功德池、大雄宝殿、藏经楼；附属建筑有钟楼、鼓楼、经堂、法堂、祖堂、客堂、僧堂、戒堂、方丈寮、维那房、库房、浴堂、香积橱等。布局严整，次序井然。又在山门与天王殿之间辟广场，中凿百亩放生池。在寺右建1250人海会塔一所，寺左建大悲阁。大殿内除供奉金

① 参见《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第79页。

② 碧鸡山位于昆明城西三十里，相传因阿育王第二太子至此，见碧凤一群，乃居此修炼成道，号碧鸡神，此山即依此得名。详见元·张道宗：《纪古滇说原集》，及《虚云老和尚年谱法汇》合刊本，第120页。

③ 元·述律杰：《启建华亭山大圆觉寺碑》，见《新纂云南通志》卷九十四，第9页。

④ 清末咸丰年间（1851-1861），战乱不断，回民起义军曾四次围攻昆明，致使昆明很多寺院毁于战火，华亭寺是其中之一。参见昆明市宗教事务局、昆明市佛教协会编：《昆明佛教史》，云南民族出版社，2001年，第191页。

⑤ “护国”、“靖国”之役，指的是护国战争与靖国战争。护国战争是在孙中山民主共和思想指导下，以唐继尧、蔡锷为首的云南军人首先发起的一场反帝讨袁、捍卫共和的全民战争。战争的胜利使唐继尧野心膨胀，认为称霸南方的时机已到，遂发动了靖国之战，前后八年，整个南方陷入军阀混战，民众伤破，百业凋敝，社会受到极大的破坏。详见（美）费正清、（美）刘广京编：《剑桥中国晚清史》下卷，中国社会科学出版社，1996年，第533-592页。

装三世佛巨像外，又特请宁波技师增塑五百罗汉。重建的华亭寺大小殿堂200余间，占地6万平方米，成为云南有史以来最大的十方丛林。

在动工重建此寺时，掘出残碑一块上有“云栖”二字，因此寺建成后，遂改名“靖国云栖禅寺”。虚老在建寺时，逐日亲督工作，惨淡经营。当修建工程做到一半时，不料滇中货币骤变，汇率低下，每纸七八元，始值外币一元，因此预贮之金三不值一，资金短缺，仓促一时无以应付，虚老只得再次拖着年迈之躯，孑然出省，外出募化，艰苦备尝，而却劳怨不辞。经历了近十年的艰苦创建，终于使这座“殿宇倾颓，钟鱼绝响”的破庙成为一座庄严雄伟、香火旺盛的十方丛林。华亭寺建筑宏伟，塑像精美，殿堂制度齐备，宗教气氛浓厚，加之山水绝胜，钟灵毓秀，渐渐海内外归奔如流，从此一年胜一年，发展成滇中第一佛教胜地。

华亭寺的振兴，对全省佛教的复苏具有不可估量的引导作用。各地纷纷效仿，修建寺庙，引发了以昆明为代表的兴寺热潮，使沉寂多年的云南佛教终于从冰封状态下被解冻出来。

紧跟华亭寺之后，有高僧戒尘主持了筇竹寺的大规模维修工程，补残拓新，充实制度，把筇竹寺建成云南仅次于华亭寺的第二座十方丛林。同年年末平光和尚主持修复了圆通寺。此后，定庵修复普贤寺，映空修复昙华寺，莲洲新建竹园寺，复又新建圆通寺接引殿。居士陈荣昌修双塔寺、陈古逸修妙湛寺、张学智修太华寺……二十年间，仅是昆明一地即修复、新建寺院数十所。

此外，各州、县也有所修建。宾川自虚老募修祝圣寺后，龙云又恢复数寺，并在鸡足山增建楞严宝塔一座；顺宁（凤庆）士绅新建崇真寺，翊周、相周修补嵩云寺；保山重修卧佛寺；大理重修感通寺；剑川修葺崇真寺，金碧辉煌，为州寺之冠；永北（腾冲）重修城内准提寺；鹤庆大修元化寺；思茅修大佛寺；石屏袁嘉谷倡修诸天寺；建水维修指林寺；武定修、增狮山正续寺；姚安女居士修复城内观音寺；宜良重修法明寺、涌金寺；普宁重修盘龙寺、万松寺……^①各州、县所修建的寺院不胜枚举。可以说华亭寺的重建，标志着以昆明为中心的云南近代佛教的振兴，这是虚老为云南佛教所做出的卓越贡献之一。

^① 以上见于张维翰：《昆明市志》。

（二）整肃寺规僧纪，如法传戒

1. 整肃寺规僧纪。

虚老一生，戒行精严、定慧圆明。他中兴祖庭后，屡次整肃寺规、僧纪都是从严守戒律入手的。

虚老十分重视戒律，他一生于讲经说法之中，反复强调戒律是佛法的根本，“戒为德本，能生慧行，成就万行”。因此“修学者，必须依佛戒，戒为无上菩提本”^①。“七众成佛，戒为精进之基；六度摄心，戒居定慧之首”，“学佛不论修何等法门，总以持戒为本”^②。对于修行者来说，“持戒如行路有资粮”^③。这是因为“因戒才可以生定，因定才可以发慧”。若不持戒而修行，则“无有是处”^④，而且“纵有多智，皆为魔事”^⑤。虚老是这样教导学人，也是这样严格要求自己的。他住持的寺院，都坚持半月诵戒制度。即使是到了生命的最后时刻，虚老仍嘱咐身边侍者，要使佛教保持兴旺，保守这一领大衣，“只有一个字，曰‘戒’”^⑥。

虚老初来云南朝鸡足山，礼大迦叶尊者，见到全山不仅寺院所剩无几，毁坏殆尽，更可悲的是寺中僧人与俗人无异，他们不闻戒律，不懂寺规，全无僧人仪表，不着僧装，不吃素食，不上早晚殿，还将十方丛林占为己有，各据产业，非本山子孙，还不允许在山中留宿、挂单。虚老乃感怜祖庭败落，遂发愿启建十方道场，为全山楷模。之后历尽艰辛建好祝圣寺，立定规约，坐香讲经，重振律仪。并劝诫诸山同遵戒律，提倡教育青年，革除陋习。至此，山中诸寺渐渐改革，着僧衣、吃素菜，且早晚上殿，允许十方衲子挂单留宿，鸡足山道风为之一振。

虚老于禅堂规矩也极为认真，临济钟、曹洞板，戒律严谨，人人必须遵制恪守，不得懈怠，如规定每日必须坐禅十六炷香，早粥后坐四支，午斋后坐六支。若冬季打七，则加至二十四支。

虚老不仅严格寺规，还制定了一套完整的传戒、讲经、做佛事、租米征收、寺院开支、财产保管等制度。虚老的辛劳操持，使整个云南佛教各寺庙都走上了正轨，如法如律。各寺庙不仅能自给自足养活一大批僧人，还逐渐

① 参见虚云：《在香港东莲觉苑开示》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第609页。

② 参见虚云：《一月十九日开示》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第603页。

③ 参见虚云：《在广州联义社演说》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第622页。

④ 参见虚云：《禅堂开示》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第382页。

⑤ 参见虚云：《禅堂开示》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第394页。

⑥ 参见虚云：《禅堂开示》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第448页。

添置了一些法器、寺产。但虚老自身却一如既往地含辛茹苦，粗服粝食，无丝毫奢侈。他的清苦淡泊，百年如一日，总是一笠、一拂、一铲、一背架、一衲随身，进山如此，退院也还如此，一切为了常住，不图自己。

2. 如法传戒。

虚老不但重视整肃寺规僧纪，而且还十分重视如法传戒。传授戒法是绍隆佛种，续佛慧命的大事。无论是在家学佛者，还是出家学佛者，都须受戒。虚老一生为四众弟子设坛传戒见诸文字不下数十次。他曾多次告诫学人门徒“佛法之败，败于传戒不如法”。强调“若传戒如法，僧尼又能严守戒律”^①，则佛法将更加兴旺。因此不管环境如何，虚老都严格要求，如法传戒。

云南佛教至咸丰回汉战争后，佛事活动一片沉寂，至清末梦佛、尘空、了然、平光和尚等均曾传过戒，但规模都较小，人数也不多。受戒者也多是昆明本地或附近州县的人。自从虚老来云南后，传戒之风便逐渐盛行起来。

虚老最先是在光绪三十年（1904）应梦佛上人之请，在筇竹寺讲经并传戒。同年在正在修建中的鸡足山祝圣寺传戒，是年四众求戒者700余人，皈依者3000多人。民国十一年（1922）云栖禅寺重建后，虚老更是大刀阔斧推行严格的传戒活动。规定每年正月开戒堂，每期三十五天，由方丈主持，实行“三师七证”制度。三师即：（1）戒和尚，指正授戒体之和尚。乃比丘得戒之根本及其归投处，故必至诚三请之。凡担任戒和尚者，其戒腊须在十年以上，并严守戒法，具足智慧，堪能教授弟子。（2）羯磨师，即读羯磨文之阿阇梨，主持白四羯磨授戒仪式。羯磨师为诸比丘受戒之正缘，若无羯磨师秉承圣法，则法界善法无从生起。担任此职者，其戒腊须在五年以上。（3）教授师，即教授威仪作法，为众人引导开解者。其戒腊亦须在五年以上。七证师则指证明受戒之七位苾刍比丘。^②三师七证合起来共有10人，故又称为十师或十僧。在比丘受具足戒时，此十师是必须具足之戒师人数。如果传戒的寺院不具备此十师，则不能传授三坛大戒。除了三师七证外，传戒寺院还须聘请授经阿阇黎一位或三位，以及开堂师、培堂师、引礼师、引赞师等八人或十二人不等。^③

在受戒期间，戒子们除听三师、授经阿阇黎宣讲律学外，日日必须礼佛忏悔、学规矩、演习坐禅。此外，还得做早晚功课，早课念《大佛顶首楞严

^① 《禅堂开示》，《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第330页。

^② 以上对“三师七证”之解释，参见宽忍主编：《佛学辞典》，中国国际广播出版社，1993年，第46页。

^③ 有关传戒之人数，详见《三坛演仪》，金陵刻经处。

神咒》、《大悲咒》、《心经》、《七佛偈》、《礼佛发愿文》等；晚课念《阿弥陀经》、《礼佛忏悔文》、《净土文》、《西方发愿文》、《普贤警众文》等。戒子们受完戒后，即可获得一张戒牒、三衣^①和一个钵。

云栖寺自虚老订下每年举行传戒的规矩后，共连续传了28次戒。在虚老传戒期间，还曾出现过种种不可思议之瑞相。据《虚云和尚年谱》记载：民国十五年（1926）虚老在云栖寺传戒时，寺中殿前老梅枯枝忽生白莲花数十朵，大如盂，微妙香洁。于前后菜园里，所有青菜尽放青莲花，每花心中如一立佛像，众人皆叹不可思议。^②此皆因虚老戒行清净、道德高超、如法传戒所感之瑞相。

继虚老之后，定安法师于民国二十四年（1935），在五百罗汉开光期间举办了罗汉七传戒，前来受戒者达700余人。其中比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼有300余人，优婆塞、优婆夷400余人。^③

当时全省除了云栖寺每年举行传戒活动外，筇竹寺、胜因寺、圆通寺和鸡足山祝圣寺等也纷纷举行传戒。无论在何寺传戒，皆以三十五日为期，对受戒者传授戒律经典、规定，以及进行坐禅、唱念等的培训、演习，使前来受戒者受益匪浅。如此盛大、繁多的传戒活动，体现了在虚云老和尚领导下的云南佛教的振兴。

（三）讲经、办学、成立佛学研究社

虚老在百余年的弘法生涯中，除了潜心禅修，殚心竭力建寺，整肃寺规、僧纪，严格认真一丝不苟传戒外，对佛法理论尤其是禅宗修持多有创发。他先后完成《〈楞严经〉玄义》、《〈法华经〉略疏》、《〈遗教经〉注释》、《〈圆觉经〉玄义》、《〈心经〉解》等近十种著述。一生为四众弟子讲经说法开示次数难于统计。仅香港岑学吕居士于20世纪50年代所整理、编辑的《虚云和尚法汇》，60年代与80年代净慧法师整理编辑的《虚云和尚法汇续编》、《虚云和尚开示录》等，字数就有数百万之多。综观这些论述以及虚云老和尚近百年的修持实践，可以看到他对中国佛教，特别是禅宗宗门的弘传所做出

① 三衣又可称作法服、法衣、僧衣，为印度僧团所准许个人拥有之三种衣服，即：一、僧伽梨，又可称大衣、杂碎衣、重衣，为僧人上街托钵，或奉召入王宫时所穿之衣，由九至二十五条布片缝制而成，又称九条衣。二、郁多罗僧，即上衣、中价衣，又称人众衣。为僧人礼拜、听讲、布萨时所穿之衣。由七条布片缝制而成，故又称七条衣。三、安陀会，即中衣、内衣、五条衣。为僧人日常工作时就或就寝时所穿着之贴身衣。以上三衣皆以坏色布料制成，故又称为袈裟。佛制出家比丘、比丘尼不得离此三衣。详见《佛光大辞典》，第551页。

② 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第135页。

③ 参见宋恩常：《昆明及其市郊宗教初步调查》，《昆明民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年。

的巨大贡献。虚老在云南的 20 多年，为四众弟子讲经无数。在他的带领下，云南出现了讲经、办学、成立佛学研究社的热潮。

1. 讲经弘法。

虚老首次在云南讲经是在光绪三十年（1904），应归化寺和尚契敏之邀请到寺中讲《圆觉经》、《四十二章经》。当时皈依者有 3000 多人。同年秋，梦佛上人请到筇竹寺讲《楞严经》，并在该寺刊刻《楞严经》及《寒山诗》，板存于该寺。之后，大理提督张军门松林、李军门福兴率众官绅迎至大理府，住三塔崇圣寺，讲《法华经》，皈依者又有数千人。宣统元年（1909），虚老人京请藏，奉旨回山讲经，是年于鸡足山祝圣寺升座为大众讲《楞严经》，感庭前古栗，涌优昙钵花数十朵，大如盆，形若芙蕖，色似黄金，含裹香蕊，中虚体洁，数月不枯萎。^① 民国三年（1914）鹤庆诸山长老请赴龙华山讲经。正修和尚请往丽江金山寺讲经。民国七年，唐继尧请至昆明讲经，待昆明云栖寺建好后，逢年就在此寺讲经、传戒，使四众弟子欢心踊跃。

虚老不仅自己讲经、弘法，还邀请外地的高僧大德及有识之士来滇中讲经。民国二十年（1931）夏，虚老不顾自己老迈之躯，和定安和尚亲赴浙江，礼请天台宗大德、宁波观宗寺主讲宝静法师（按：谛闲法师大弟子）来昆明弘法讲经。宝静法师先后在省佛教会讲《妙法莲华经》、《大乘起信论》，从是年的十月十日起至十二月十一日止，前后共计两个月，未尝中辍，听众达千余人。此外，宝静法师还在云南佛教居士林讲《弥陀要解》，在华亭寺讲《楞严经》，并受聘担任新成立的云南佛教居士林永久导师。宝静法师在云南昆明弘法约十个月，后因谛闲老人病重及宁波观察弘法研究学社全体学员的恳求，才于当年年底离昆回宁。

受邀来云南讲经弘法的还有太虚法师。民国二十八年（1939），太虚法师应云南省佛教会的邀请到达昆明。虚老当时任云南省佛教会监察委员。在昆明期间，太虚应各方要求，从是年的五月二十六日起，在省佛教会宣讲《大乘妙法莲华经》、《普门品》，并接见各界学佛同仁，详为解答；在华亭寺讲《般若波罗蜜多心经》；在省佛教会欢迎大会上讲《几点佛法要义》；在云南省军医学校讲《万有皆因缘所生》；在云南大学讲《唯物唯心唯生哲学与佛学》；在云南佛教界追悼常惺法师会议上讲《菩萨行与大乘胜解》；在云南省僧众救护队成立大会上讲《服务国家和宣扬佛教》；在省佛教会启建的护国息灾法会上讲《仁王护国般若经》等。

^① 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第 91 页。

此外受邀来云南讲经的还有常惺法师、居士欧阳竟无、陈维庚等。常惺法师是在民国十六年（1927），应王九龄居士的邀请来云南讲经的。来昆明后，他为四众弟子讲授《佛学概论》，在东陆大学讲《佛学与学佛》，还召集诸山沙弥来昆明学习佛法。他讲的经深入浅出，通俗易懂，深得四众赞叹，各界名流如袁嘉谷、陈古逸、张学智、胡郁生、张希庵、由齐云等都受戒皈依为弟子。常惺在云南弘法半年多，于民国十七年离昆回上海。^①由以上可见当时云南讲经之盛。

2. 办学、成立佛学研究社。

除了讲经弘法外，虚老还非常注重培育僧才。所以1955年，中国佛教协会在京召开第二次理事扩大会议时，虚老就以很愉快的心情写成《云居管见》一文，他说：“以极其愉快的心情，期待这次会议通过成立中国佛学院的决议”，“佛学院一成立，就可根据这次会议通过的决议，精研教理，努力修持，以造就弘法人才”^②。在此之前，虚老为了培育僧才，早在云南就创办了佛教学校、成立佛学研究社。民国二年（1913），在以虚老为首领导下的“中华佛教总会云南支部”，即号令召集诸山青年僧人开办佛教讲习所，邀请高僧及有道行学识之士讲授佛学，学习文化知识。这是本省进行僧才现代教育的开端，云南各寺庙因此受惠不浅。此后，民国二十四年，省佛教会也开办佛教讲习所一班，录取学僧50名，当年八月十九日正式开课。讲习所聘请戒尘、月沧、体学三位法师讲授佛学及国文，陈履及张譬光讲授历史、地理、算术等，还请木喇教授藏文，以备阅藏文经典之需。

民国十八年（1929），虚老任云南省佛教会督察委员。该会即成立佛学研究社，每周召开佛学研讨会一次，恭请导师1至5人指导研究，方法是：社员先提出关于佛学之疑问，于开会时讨论或请导师解答；社员研究佛学之心得，预拟讲题，定期讲演；邀请佛学专家作临时讲演，当时云南僧俗两界听讲的人很多，由此人们对佛教的理解又更进了一步。

除此之外，当时还成立了通俗演讲团，“以弘扬佛法，挽救世道人心为宗旨”。每逢初一、十五及佛诞日演讲一次或两次，聘请精通佛法的高僧和社会名流担任讲演员，轮流演讲，有法师月沧、妙乘、体法、尘空、性空、本慈，居士王兆熊、陈履吉、周明斋、王裕如、王申武共11位讲演员，深入到云南

^① 以上参见《昆明佛教史》，第77~78页。

^② 见净慧辑：《虚云和尚法汇续编》，台湾大乘妙音精舍印经会，1986年，第72页。

各寺庙向僧俗宣讲佛法，这些对云南佛教的传播起了不小的作用。^①

（四）成立佛教会保护发展佛教

各种佛教会社的建立是近代佛教的一大特征，也是佛教复苏的一个重要标志。明清云南佛教管理机构是政府管辖下的三级“僧司”制^②，进入民国则创建教门组织“佛教会”。民国元年（1912），江浙各大寺代表组织成立“中华佛教总会”，敬安和尚被推选为会长。上行下效，全国各省也纷纷成立佛教会。

为了弘扬佛法，保护佛教权益，推进云南佛教的复兴，虚老便于是年与敬安等谒孙中山，商定成立佛教会的章程。又与太虚、普常、谛闲、仁山等协商妥善，在静安寺设立“佛教总会”，并开“佛教总会”成立大会。同年，虚老回云南办佛教会，成立“云南佛教总会”，并被推选为云南省首届佛教会会长，尘空、莲洲二和尚为副会长。设支部于文昌宫，将原华严会的田产租米拨作佛教会的经费，有许多西藏活佛喇嘛也前来参加。这次佛教会开展的工作是：办佛教学校、布道团及医院等慈善事业。后虚老回鸡足山祝圣寺，佛教总会迁至北门街慧林庵。

民国十六年（1927），曾任北洋政府教育总长的昆明居士王九龄，在常惺法师的协助下成立“云南四众佛教总会”，原慧林庵旧佛教会和华严会田产租米移交“四众佛教会”。会议推举王九龄担任会长，虚老、平光和尚任副会长。一年后，筇竹寺方丈平光接任会长，成立大会还通过了云南四众佛教总会《宣言》和《简章》，宗旨为“阐扬佛化，积极救世”，设会务、宏化、行持、利济四院，由月沧法师和周明斋、杨觉澄、段觉时居士负责，总会会址设在翠湖边禹门寺，并要求各州县设立分会。^③

民国十八年（1929），第一次全国佛教徒代表大会在上海召开，正式成立中华佛教会。民国十九年，按照中华佛教会的《组织大纲》，云南四众佛教总会在原会址改称“云南省佛教会”，虚老被推选为监察委员，平光、体学、蔡荣谦、张逢源、李正荣、由龙云、周开忠、金在镛等九人为执行委员，原总会会长平光法师当选为会长。会议讨论通过了《云南省佛教会会章》，确定了

① 以上参见《昆明佛教史》，第72~77页。

② 所谓三级僧司制：云南从明代起，正式推行府、州、县三级僧官管理制度。府置僧纲司，设都纲一人，从九品，副都纲一人；州置僧正司，设僧正一人；县置僧会司，僧会一人。各司有专寺供僧办公、居住及习仪。僧官为释门领袖，负责导化一方、管理僧众、雕版印经、主持习仪等。详见王海涛：《云南佛教史》，云南美术出版社，2001年，第264页。

③ 参见《云南佛教史》，第337页。

本会举办事项：(1) 举办慈善公益事业；(2) 普及平民教育；(3) 提倡农工事业；(4) 设立佛学研究所和阅经室；(5) 宣传佛教，发行刊物及讲经；(6) 整理教规，成立四众念佛净业社及坐禅事。以后继平光担任会长的还有吴锷、定安、王九龄。到了1947年还成立了中国佛教会云南省分会，定安任理事长，修圆、见机、本净、王九龄等任理事。^①

以上，这些在虚老的创办或领导下所成立的佛教组织，对云南佛教的发展、振兴起着不可估量的保护和促进作用。

虚老不仅是一位道德高超之士，而且还非常有智慧和眼光，对成立佛教会的事，他非常赞同并积极参与。在他看来，“今日全国僧伽，各兢兢自守，乏人提领，如一盘散沙。倘不团结，成立有力量机构，其事^②恐不止一云门也”^③。所以1952年11月，虚老领衔发起成立中国佛教协会，并于1953年5月30日至6月3日召开的成立会议上被推选为中国佛教协会名誉会长。会议期间，虚老还就中国佛教协会的成立发表感想。他说：

此次中国佛教协会成立会议，是开国后佛教界的一件大事，也可以说是我国自有佛教以来第一件大事；因为这是我国各地区、各宗派、各民族佛教徒的大团结……借此机会我们可以作种种努力，扫除以往的障碍，矫正以往的缺失，建立将来开展佛教的基础。我想借此时机把一些希望写出来：一、加强团结和学习，发挥爱国主义和国际主义精神，以尽人民的责任，佛法本来是积极的、前进的，不是落后的、庸俗的。我们在这革命的时代，应该拿出大无畏的精神，努力学习，补充各项知识

① 参见《昆明佛教史》，第73页。

② 虚老所说的“其事”指的是1951年在乳源云门寺发生的所谓辛卯云门事变：1951年春，虚老正于云门寺传戒，四众云集。适值全国“镇反”运动开始，有湖南某县不良分子混入其中，湖南公安部门追至云门，将其捉拿归案。由是之故，遂引起乳源当局对云门寺新老僧众产生怀疑，甚至误传云门藏有军械、电台甚至金条白银。地方当局乃于是年2月14日派出百余人，于午斋时抵寺，将寺团团包围，寺之左右及后山高地，均架起机枪，当时全寺百余僧人正在斋堂用斋，均不许离坐。为搜寻军械、电台等，所有殿堂房舍均经详细搜查，一无所获。对于诸职事僧稍有可疑者，均次第叫出问话。一直到天黑方离去。此即海内外一时甚传的“辛卯云门事变”之开始。之后地方当局又拘去僧众二十六人，施以种种楚毒，逼令供出军械及藏金，扰攘数十日，也无所获，遂迁怒于虚老，先是将其禁闭起来，之后又对老人施以种种非礼手段，致使身体受到严重的摧残。到4月间，云门事变渐渐传至韶关，先由曲江大鉴寺僧通知在北京之师门弟子及海内外同门，联同救援，于是北京方面电令地方政府严查，围困始慢慢松懈。到5月上旬，北京政府派专员数人至粤，会同广东省政府人员，于5月22日到达乳源县署。23日，抵云门寺，实地调查后作出了正确的处理。这场历经三个月的云门事变遂告平息。在这场事变中，全寺僧众百余人集中禁闭于禅堂达十八日之久，饮食、睡眠均在其中，大小便还有军警看守，使清静佛地变成了恐怖的地狱。详见于《虚云老和尚年谱法汇》合刊本，第247~251页。

③ 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第251页。

技能，配合时代和政策，以便分担各项工作任务，与大众一同向社会主义社会前进。二、清除外道迷信，恪守戒律清规，以增大众的信仰。三、阐发各宗精义，以明佛法真相，藏传密乘及南传上座部均应兼收并蓄。四、在现有经济基础上自力更生，以维佛门根本。^①

依虚老的意思，当今的佛教应适应社会，成立一团结有力的组织，以期群策群力发展、振兴佛教。佛教徒则应自力更生，努力学修并进，充实、完善自身，弘扬佛法。这也就是他一生积极成立佛教组织，创办佛教会的原因和目的所在。虚老于1954年11月，还曾任第二届全国政协委员。

（五）维护寺产，平息祸乱

1. 维护寺产。

中国佛教自从禅宗四祖道信、五祖弘忍创东山法门，至马祖建道场、百丈立清规后，很多大丛林都是自力更生，自耕自给，开荒种地，以维持寺院经济的。因此有很多寺院也就广有田地、山林、茶园等寺产。如扬州高旻寺及由虚老所重建的福州鼓山涌泉寺、广东韶关曹溪南华寺、乳源云门寺、江西云居山真如寺等几所名山大刹，及虚老在云南所重建的华亭寺等诸山大刹都广有寺产。昆明华亭寺不仅有田地千亩之多，还拥有寺周围的山场、树林。筇竹寺所占山场、田地比华亭寺更多。山林、草场广达寺周20华里，出租土地仅水田一项就达336亩之多。普贤寺也有80亩水田。还有如太华寺、会龙寺、龙泉寺等都广有寺产。寺院有寺产作为经济保障，生存发展可保无虞。可是由于“庙产兴学”的风潮，全国各地乃至云南各寺庙寺产，遭受到很大的破坏。幸而有以虚老为首的高僧奋力护持，才使这一风波平息。

“庙产兴学”的风潮，最先始于光绪二十四年（1898）三月，洋务派领袖，湖广总督张之洞将所著《劝学篇》一书上奏清廷，书中在“设学”一章中提出：“大率每一县之寺观，取十之七以改学堂，留十之三以处僧道”，光绪皇帝阅后批示“持论平，通达于学术人心，大有裨益”，下令由军机处颁发各省督抚学政各部，“俾得广为刊布，实力劝导，以重名教而杜后言”。同年六月，维新派领袖康有为，也奏请光绪帝下令各省“改诸庙为学堂”，也被采纳。光绪二十七年八月，清廷下令“庙产兴学”立即付诸实施，部分佛教寺产开始被没收占用设立学堂。^②

^① 《虚云和尚法汇续编》，第66页。

^② 以上参见释东初：《中国佛教近代史》上册，台湾东初出版社，1991年，第73-75页。

在云南“庙产兴学”的实施范围更宽，据李子辉《昆明近代佛教概况》、方树梅《滇会痕影录》等书记载，“庙产”不仅用于“兴学”，还被用于办企业、机关、团体、会馆，甚至有的被出售给达官贵人、巨贾富商改建为私宅或用做墓地，这些情况多发生于清末和民国初年。

当时云南寺庙被用于办学的有：五华山悯忠寺改办为高等学堂、大德寺改为工矿学堂、咸宁寺改为女子师范学堂、大宁庙改为华山小学、祝国庵改为圆通小学等。用于办企业和事业单位的有：报国寺改办官印局、圆通寺中殿与两廊罗汉殿拆除后改办幼孩工厂、定光寺改办寄枢所、莲华寺改为俱乐部、地藏寺改为古幢公园等。用于机关团体办公地址或同乡会馆的有：苾忠寺改为自治总局附设自治研究所、翊灵寺改为高等审判厅、武安王庙改为警察局、五灵庙改为消防总部、宝华庵改为楚雄九属会馆、慈慧庵改为洱源会馆等。用于建私宅的有：华国寺、定慧寺、海潮庵、介福庵、广慧庵、吉祥庵、静云庵、西竺庵、积善庵等。用作墓地的有：进耳寺、报恩寺、松隐寺等。^①

这次全国乃至云南刮起“庙产兴学”的风波时，虚老正远在南洋弘化。事态严重，滇省全体僧众及中华佛教总会敬安等致电老和尚，请其速回，共图挽救。虚老便于光绪三十二年（1906）回国，抵沪（上海），与佛教会代表敬安等进京，为护寺产事请愿。抵京住贤良寺。僧录司法安、龙泉寺道兴、观音寺觉光诸师，亲自招待；萧亲王还请虚老为太福晋说戒法。当时还有很多王公大臣旧友，多来探望，共同策划上奏诸事。同年奉上谕：

前因筹办捐款，叠颁谕旨，不准巧立名目，苛扰贫民。近闻各省办理学堂工厂，诸多苛扰，甚至捐及方外，殊属不成事体，着各该督抚，飭令地方官，凡有大小寺院，及一切僧众产业，一律由地方官保护，不准刁绅蠹役，借端滋扰。至地方要政，也不得勒捐庙产，以端政体。钦此。^②

此谕颁发后，各省提寺产之风，遂告平息。可是好景不长，“庙产兴学”之风，在民国初年又死灰复燃。民国初年（1912）11月，中国佛教总会首任会长敬安和尚会晤北京政府内务部礼俗司长杜关，要求政府尊重《约法》，下令

^① 以上详见于李子辉：《昆明近代佛教概况》，及方树梅：《滇会痕影录》。

^② 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第78页。

禁止各地侵占寺产，遭到无理拒绝。敬安据理力争，却被杜搦以耳光。当晚，敬安即圆寂于北京法源寺。敬安和尚的圆寂激起社会公愤。^①次年，即民国二年，为保护寺产，虚老与尘空、莲洲二位和尚联名向军都督府民政司呈报，成立中华佛教总会云南支部，经获准成立后，立即通告全省寺院，凡有借“庙产兴学”为名驱僧霸产者，立即向支部报告，由支部以书面或口头形式向都督府请求制止。此类案件均由民政司责令该处地方官查复核办。由此才使得云南各寺院和僧尼暂得相安无事。^②

在以虚老为首等高僧的带领下，太虚、圆瑛、仁山等佛教界领袖人物也纷纷起来捍卫寺产。

民国十七年（1928）五月，“庙产兴学”的风潮又刮起来了。是年在南京召开全国教育会议期间，中央大学教授邵爽秋领衔发表《庙产兴学运动宣言》。扬言“打倒一切罪恶之本的特殊阶级僧阀；解放在僧阀之下受苦的僧众；没收僧阀所有的庙产，以此充作教育事业经费”^③。他的这几项主张，不仅获得与会者的赞同，而且得到内政部长薛笃弼的首肯。但在太虚、圆瑛、仁山等佛教界领袖的强烈反对下，这一议案被搁置下来。事隔两年后，民国十九年十二月，邵爽秋等人死不罢休，又成立什么“庙产兴学促进会”，再次号召没收寺院财产办学，各地相继发生驱逐僧尼、捣毁佛像、占据寺院，甚至殴打逮捕僧尼、抢劫寺院财物等重大事件。以圆瑛法师为理事长的中国佛教会，一方面与国民政府有关部门联系，要求制止此非法行为；另一方面发动全国佛教界人士对邵爽秋的言论进行猛烈抨击。民国二十年三月，云南省佛教会发出“代电”^④，反对“邵某庙产兴学主张”，指出“果其说得行，直无异于灭绝宗教矣”，“本会代表云南僧众誓死力争，务恳钧府（国民政府）、钧院（行政院）、钧部（内政部、教育部）依照法律，主持公道，严行驳回，不准置议”。同年八月一日，国民政府颁布条令，重申早先公布的保护寺院财产的规定，至此全国性“庙产兴学”风潮才趋于平息。^⑤中国佛教乃至云南佛教正是在虚老、太虚、圆瑛、定安等高僧的领导下，才得以稳步发展乃至振兴。

① 《中国佛教近代史》，第103页。

② 《中国佛教近代史》，第105页。

③ 《中国佛教近代史》，第155页。

④ 此“快邮代电”存于云南省档案馆。

⑤ 参见《中国佛教近代史》，第155~183页。

2. 平息祸乱。

虚老生处的年代，也可谓是多事之秋。先是清末咸丰年间的回、汉战争，接下来就是民国年间的军阀混战，再之后就是抗日战争乃至国、共两党的内战。他在云南时，也无有一天安宁的日子，不是护国战争就是靖国战争，时局混乱，动荡不安。他在云南时，曾多次调解过地方混乱，使云南人民少了几次战争的痛苦，也维护了佛教的安宁。

宣统三年（1911），在武汉发起的辛亥革命传至滇中，致使地方大乱。宾川县城被包围，几肇大祸，虚老冒死前往调解。宾川县知县张某，因得罪滇中盗贼甚多，盗贼又结乡营党，很有势力，他们对张某一直怀恨在心。辛亥革命事起，宾川先响应，盗贼乘机煽动群众围攻县署。张坚守，而又无外援，情况危机。虚老乃下山诣县，前往调解，劝众人勿围攻县署，并请士绅张静轩也前来调解，静轩又至大理晤王公以兵至，乃得解围。事后张某离开宾川，滇中独立，蔡锷任滇都督，张之子任外交司长。张乃写信感谢虚老说：“公非独救吾生，且造福宾川，不然，杀父之仇，吾子能不报哉？”^①

民国成立，西藏王公活佛，凭借地势险远，不肯归顺。中央乃命滇出兵二师前往讨伐，以殷叔桓为总司令。前锋兵已达宾川，虚老以边畔一启，国无宁日，乃与前锋军队同至大理，见殷叔桓，劝其不要对西藏动刀戈，只要选一明佛理者前往劝说，即可令之归服，殷接受虚老的提议。虚老又建议他派丽川喇嘛东保前去西藏游说，但东保以衰老辞而不去，虚老乃对东保说：“赵尔丰用兵之祸，藏人至今寒心，公宁惜三寸舌，而残数千万人生命财产乎？”听虚老此言，东保乃答应前往，并同老僧法悟一同往西藏，要约而还，滇遂罢兵。经这次藏汉之间的沟通，西藏与云南三十年来相安无事。^②

宣统三年（1911），经辛亥革命，清帝逊位，各省逐僧毁寺，风动一时。时李根源任云南省革命军协统。李素恶诸方僧徒不守戒律，率兵进驻鸡足山悉檀寺，毁金顶鸡足大王铜像及佛殿、诸天殿，并指名要捕虚老问罪。虚老置个人安危于度外，直诣军门，同李根源往复论辩，终使李氏开颜致敬，停止毁寺逐僧之举。自后李氏皈依佛教，数十年护持法门，老而弥笃。^③

由以上二三事可见，虚老之智慧、辩才、勇敢也诚属不可思议。为了芸芸众生、为了佛教，他从不顾惜自己的生命，而是将自己的生命与众生与佛

① 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第95～96页。

② 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第96～97页。

③ 《虚云和尚年谱法汇》合刊本，第97～100页。

法的兴衰紧紧联系在一起。

（六）成立慈善机构，为滇民排忧解难

为了体现佛教“无缘大慈，同体大悲”的济世情怀，云南佛教界在虚老、太虚、常惺、戒尘、定安等高僧的领导下，还成立了医院等慈善机构。

民国二十七年（1938），华亭寺设立“云栖儿童教养院”，收养无父无母无亲的孤儿，院址设在华亭寺下院普贤寺内，由该院常务理事定安兼任副院长，该院有难童70多名，连同走读生约有百余名。

民国二十八年（1939）五月，成立了省佛教慈济医院，下设医务所，以救治僧侣伤病员为宗旨。医务所设于佛教会内，并在胜因寺设立门诊部，赤贫者免收门诊费及医药费，由此昆明百姓受益者甚众。

除此之外，还成立过云南省僧众救护队，以赴灾区救护抗日伤病员为宗旨，由昆明僧众中选定曾受过救护训练者60人组成，发给臂章、药品，每年由队长（定安和尚）召集训练两次，遇有救护任务，随时集合待命。抗战期间，日本飞机多次狂轰滥炸昆明，市民伤亡惨重，僧众救护队都积极参与了救护工作。^①

这些都体现了佛教舍己为人、服务社会与国家、大慈大悲、救人济世的大无畏精神。在虚老百余年的生涯中，在在处处都体现了这一道德情怀。在云南时他爱民如子，处处为滇民排忧解难。

民国十年（1921），虚老和俱行上人住华亭寺。一日早同进城，中途树下憩凉，拾一包裹，内有金玉钏、金钗、环表等物，及滇币8000元，法国币万余元。虚老在那儿等候失主一直到天黑，还是无人来取，遂将包裹带回寺中。将到山下，渡海时，忽见一女子跳水自尽，虚老救之，并带回寺中，耐心劝导、安慰。才知其女子被其夫所骗，又为其夫元配夫人所虐待，不堪忍受，又无可奈何，只得带些资财逃出，欲往鸡足山虚老出家，以不识道迷了路，途中害怕有人追赶，又把包裹弄丢了，在悲急之下，只好寻死。虚老在得知她的遭遇后，即为之调解，第二天便通知其夫家、父母，两家来寺数十人，在寺议论解释。虚老即为他们说法，其夫及元配夫人，跪在佛前，立誓忏悔前非，相抱而哭，在场的人为此都非常感动。^②

民国十一年（1922），虚老于招提寺后山深林拾到一包裹，内有金银币等值20余万元，当时正欲建太华寺、松隐寺，资金短缺，可是虚老并没有将这

^① 以上参见于《昆明佛教史》，第74~75页。

^② 《昆明佛教史》，第119页。

些钱留给常住，而是送给政府作为赈济之用。同年，滇中因连连灾旱，人民病苦，喉疫又大作，滇民死亡无数。虚老应唐继尧之请设坛做佛事祈雨，果然雨大降，又祈雪治喉疫，而雪下盈尺，滇民喉疫顿止，皆叹佛法不可思议。^①其实这些都是因虚老道德、悲心之深广，加上唐继尧之精诚所致。

民国十五年（1926），滇中兵住民房，扰乱百姓不得安宁。秋收稻熟，滇民因怕兵故不敢收割。虚老乃往军部协商，得其允许，如有僧人领导农民收谷者，兵不许阻。于是数千乡人，共来寺住，刚开始时和僧众一起可吃干饭，由于人太多，寺中粮食不够，不得已只能吃粥，到最后米尽，只得同吃糠、喝水度日。乡民见僧伽同甘共苦，为之泪下。不久兵退，民乃得返居，此后共同维护寺庙。^②

虚老就是这样以其高超之道德、深广之慈悲去化导众生，解除人们的苦厄。云南地方官吏士民都非常敬仰他，以至于贩夫妇孺没有不知道有虚老和尚的。民国十八年（1929），福建省政府主席杨树庄、前主席方声涛，邀请虚老至福州鼓山涌泉寺主持法席，“予以剃染初地，缅怀祖德，义不可辞也”^③。民国十九年，虚老将华亭寺方丈职务移交定安和尚后，身无长物，依旧是一笠、一拂、一铲、一背架，飘然离去。他回闽起程之日，“数十里乡村设桌饯行，香花夹道”^④，可见虚老在云南声望之高。虚老从光绪三十年（1904）来滇至民国十九年离去，共在云南二十六年，其中鸡足山十四年，昆明十二年。

虚老是近代中兴云南佛教的著名高僧，对于他的业绩和修持，中国佛教界评价甚高，云南的僧俗更是身受法恩。石禅居士赵藩在《赠虚云老人》七绝中有云：“中兴圣教需神武，看竖天龙一指禅。”^⑤桐村居士陈荣昌词《金浮图（赠虚云上人）》有云：“华亭路，昆池隔住。幸有高僧，一杯飞度，展蒲团坐稳云深处。开辟丛林，接引十方缁素。”^⑥还有一首赞宝静法师来滇弘法的古风中有云：“滇本佛教国，齐鲁夙称美。值兹末法世，佛化渐颓靡。虚云老和尚，衰风力振起。”^⑦惺庵居士周钟岳在《〈云栖寺同戒录〉序》中盛

① 《昆明佛教史》，第121页。

② 《昆明佛教史》，第134页。

③ 《昆明佛教史》，第140页。

④ 《昆明佛教史》，第142页。

⑤ 《虚云和尚法汇续编》，第158页。

⑥ 《昆明佛教史》，第153页。

⑦ 同上。

赞“（虚老）上人戒行威仪，迥超凡表”、“交愈久益钦重上人之清修梵行”^①。

1948年，虚老收美国詹宁女士为门徒，开中美佛教交流之风气。新中国成立后，还曾任第一届全国佛教协会名誉会长。1959年圆寂于江西云居山，荼毗之日获舍利无数。昆明达定上人和唐宽清居士请得一粒，宝藏回滇。1987年2月，于华亭寺海会塔前择地起塔，供奉于内，以此永远纪念他对云南佛教的卓越贡献。

三、结语

综观虚老在云南的20多年，他为振兴云南佛教奔波劳碌，殚心竭力，任劳任怨，为法忘躯。他修复古寺；整肃寺规僧纪，如法传戒；讲经、办学、成立佛学研究社；创办佛教会以保护发展佛教；奋力维护寺产、置个人生死于度外，平息祸乱；还成立医院等慈善机构，为滇民排忧解难。他一生度人无数，历坐15座道场，除中兴鸡足山祝圣寺、昆明云栖寺外，还重建了鼓山涌泉寺、曹溪南华寺、乳源云门寺、云居山真如寺等，重建大小寺院庵堂80余所，建树卓著，为佛教界所共赞誉。而却不为自己图谋，“百年如一日，他总是一笠、一拂、一铲、一背架、一衲随身，进山如此，退院也还如此，一切为了常住，不图自己”^②。他将自己的一生奉献给了佛教与众生，将自己的生命与众生和佛法的兴衰紧紧联系在一起，直到生命的最后时刻，他始终没有停止过为众生、为佛教奔波奉献的脚步。这正如他所自题的：

这个痴汉有甚来由，末法无端为何出头？嗟兹圣脉一发危秋，抛却己事专为人尤。向孤峰顶直钩钩鲤，入大海底拔火煮沤。不获知音徒自伤悲。笑破虚空骂不啣留。噫！问渠为何不放下，苍生苦尽那时休！^③

虚老用这样的话来表述他为众生、为法勤劳的一生。为了弘法利生，兴复祖庭，摄化有缘，利济群生，他忙了一辈子。虚老一生只知道创造、只知道奉献，一座祖庭修好了，不是把持着不放手，而是随时付托，自己又去开拓，

^① 《昆明佛教史》，第56页。

^② 净慧主编：《虚云和尚全集》第八分册《传记资料》上，河北禅学研究所，2008年，第193页。

^③ 《虚云和尚开示录》前像赞，江西云居山真如禅寺编印。

又去创造。他一生的业绩，可谓是功追往圣，德迈时贤，“其建树、道德、年龄、悟证之伟大高深，为近千年来罕见”^①。詹励吾居士说：“老人一生的行履，总括起来，可说是没有哪一种苦他不能受，没有哪一种俗他不能除，没有哪一种物他不能舍，没有哪一种众生他不能教。他是真心无相如虚空，而一任群相之发挥，但群相也损伤他不得。”^② 这些对虚老精辟之赞词，说明了虚老深受广大佛教徒及社会人士的尊仰与钦敬。虚老对云南佛教的贡献，也不是上文所能概括得了的。虚老光辉的形象，永远是末法时代佛子心中的楷模，让我们双手合十，永远怀念这位戒行精严、道德伟岸、悲愿宏深，为云南乃至中国佛教做出卓越贡献的不朽高僧！

（法缘，闽南佛学院教师）

① 《虚云和尚全集》第八分册《传记资料》上，第192页。

② 《虚云和尚全集》第八分册《传记资料》上，第195页。

虚云峨眉山诗臆释

段玉明

虚云（1840~1959），初名古岩，又名演彻，字德清，别号幻游，是中国现代著名的禅宗高僧。虚云一生诗偈近千首，其直接关乎峨眉山者分别是《峨嵋访真应老人》、《峨嵋山怪石栖云》、《赠峨嵋山妙道师》、《峨嵋山顶白龙池》、《题峨嵋金顶舍身崖曙光》五题九首。这些诗既是虚云游历峨眉山的历史见证，更是其佛理、禅意的诗化表述，不可单以文学意趣视之。

虚云峨眉山诗写于朝峨眉山时，而其朝峨眉山却不止一次。其第一次朝峨眉山的时间，是光绪十四年（1888）。依其《自述年谱》记载，此次上山虚云不仅看到了圣灯奇景——“万盏明灯，如天星繁聚”，而且见到了佛光——“夜看佛光”。佛光既是太阳的折射，落山之后一般不再可能看到，甚至太阳偏西后即很难见到了。所以，笔者怀疑虚云或者是将圣灯与佛光混为一谈了。虚云第二次朝峨眉山的时间是光绪二十八年，时值庚子（1900）事变之后，并与戒尘结伴同行。按《自述年谱》称，虚云二人在金顶稽留了“数日”，不仅看到了佛光，而且看到了圣灯。其形容佛光“与鸡足山佛光无异”，圣灯“与五台拜智慧灯相同”。虚云此次朝峨眉山，应对峨眉山僧留下了颇深的影响。其《诗偈》中有一首《赠妙瑞禅人回川》：

趋步相寻到古滇，愧无辣棒好呈拳。
红炉点雪难留迹，正眼添沙枉度年。
白象频频辉昼永，青狮隐隐灿云边。
天台南岳虽名胜，行愿宏深是普贤。^①

从“趋步相寻到古滇”推断，此妙瑞禅人就应是一位追随虚云至云南的峨眉山僧。1940年，虚云复拟再朝峨眉，后来因为别的原因没有成行。到1942年年底，虚云受邀赴重庆主持大悲法会，峨眉山佛教团体遂再起诚意，礼请虚云来山。但因虚云身体的原因，最后仍未成为事实。由此可见，虚云一生来过峨眉山两次。以《峨眉访真应老人》判断，参以其余诸首多吟金顶物象，与其后面一次曾在金顶小住数日吻合，虚云峨眉山诗应主要是写于第二次朝峨眉山时。

虚云峨眉山诗之第一首为《峨眉访真应老人》，全诗如下：

悠哉贤故友，抱道乐林泉。
坐到无疑地，参穷有象天。
胸中消块垒，笔底走云烟。
更笑忘机鸟，常窥定后禅。^②

真应和尚为金顶锡瓦殿住持，虚云对其评价甚高——“全山领袖，宗门知识”。虚云第二次朝峨眉山时，他已年过古稀。诗中称真应为“故友”，说明其与虚云认识当早。然细推究，除峨眉山外，二人似不可能在别处相识。最大的可能，应是在虚云第一次朝峨眉山时相识的。那么，虚云第一次朝峨眉山也或曾在山顶稽留，并与真应和尚结识。“悠”者“贤”者，都是称赞真应安素乐道的。“林泉”与尘世相对，蕴有超凡自在的含意。贺知章《题袁氏别业》：“主人不相识，偶坐为林泉。莫漫愁沽酒，囊中自有钱。”^③所表示的就是一种旷达率性的状态。与虚云诗意更近者，则是杜荀鹤《苦吟》其末两句：“始拟归山去，林泉道在兹。”^④虚云所谓“道”，当然是佛教之

① 净慧主编：《虚云和尚全集》第五分册《诗偈》，河北禅学研究所，2008年，第49页。

② 《虚云和尚全集》第五分册《诗偈》，第8页。

③ 《全唐诗》卷一一二，文渊阁《四库全书》本。

④ 《全唐诗》卷六九一，文渊阁《四库全书》本。

“道”了。“坐到无疑地，参穷有象天”两句明显是化于王维《终南别业》之“行到水穷处，坐看云起时”^①。所不同者，王维诗句是通过近于白描的手法展示出来一种自在之境，而虚云则是直接将禅修的内容贯入了诗中——由起疑到无疑的透参。刘秉忠《野园会饮》：“都城不得纵蹉跎，乐事还于僻处多。酒里薰陶成受用，胸中块垒自消磨。树头鸣鸟关关好，花底春风淡淡和。一卧醉乡如洞府，人间日月任飞梭。”^②在刘秉忠诗里，只有退隐山林、放浪诗酒，才得消磨胸中块垒、如意自在。“胸中消块垒”句与此意近，但与前二句相连，虚云之如意自在则得于透参，而非放浪诗酒。从“笔底走云烟”句看，真应和尚或者应长于诗文，或者应长于书法。“忘机鸟”典来于吕温《道州夏日郡内北桥新亭书怀赠何元二处士》之“齐物鱼何乐？忘机鸟不猜”^③，本指放下了所有的分别计较之心，达至物我一如的状态。虚云别用“更笑”，意在突出真应和尚“定后禅”的境界更高。由此臆释看到，传统叙说交谊友情、赞颂品格趣味的题目，已被虚云巧妙地转化成了参禅悟道的个案——真应和尚之值得吟咏，全都在于他是一个隐修林泉、参禅悟道的成功典型。

虚云峨眉山诗中另一首赠人之作，即《赠峨嵋山妙道师》，共二首：

其 一

七十峰高隐翠微，暗云疑雨任翻飞。
雪消晓嶂开天色，拔尽胸中是与非。

其 二

寒云懒鹤作生涯，为厌钟鸣鼎食家。
自有天真无限乐，莲收菊放又梅花。^④

如果说真应和尚多少还在虚云《自述年谱》中有过记载，那妙道师在迄今所见的相关文献中则是完全没有踪迹可寻。从“七十峰高隐翠微”句看，他也应该是金顶某寺的高僧；而从“为厌钟鸣鼎食家”分析，则其出家前应是一位富家子弟。其第一首：表面上是在描述峨眉山顶的景色变化——山高林密，

① 赵殿成：《王右丞集笺注》卷三《终南别业》，文渊阁《四库全书》本。

② 刘秉忠：《藏春集》卷三《野园会饮》，文渊阁《四库全书》本。

③ 吕温：《吕衡州集》卷一《道州夏日郡内北桥新亭书怀赠何元二处士》，文渊阁《四库全书》本。

④ 《虚云和尚全集》第五分册《诗偈》，第38页。

云雨翻飞，雪积雪消，天阴天晴，然借“拨尽胸中是与非”句，这些景色变化全都被转为了法身的显现，成了妙道参禅悟道的入处。其第二首：“闲云野鹤”原指放荡不羁、自由自在，虚云将其改为“寒云懒鹤”，意在突出妙道视孤寂无为为淡定自在的隐修生活。“莲收菊放又梅花”表面上似乎是夏、秋、冬三个季节的更替，而内里却有自然任运的含意。将后二句连起来，让人想起禅宗一首著名的诗偈：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节。”这样，无论是对山顶景色的描写，还是对妙道隐修的赞颂，便都有了禅修的寓意。

金顶原有金刚石、瑞星石、盘陀石等，黄绶芙、谭钟岳《峨山图志》：“（祖）殿左铁塔矗立，塔左有石屹然，曰金刚石，又曰金刚嘴。……金殿前有瑞星石，横过即锡瓦殿。……（卧云庵）右有盘陀石，石下为光明岩。”^①许止净《峨眉山志》卷三：“瑞星石，在山顶通精泉下、锡瓦殿侧。金刚石……即七宝台下，有石室、石枢，在睹佛台岩左，峭削六棱，见者赫然。”^②然金刚石与盘陀石并在舍身崖一线，下即万丈深渊，与虚云《峨嵋山怪石栖云》中的“怪石”在“草堂前”不符。是知虚云诗中所吟“怪石”应是瑞星石，在光相寺前、锡瓦殿旁，且依黄绶芙、谭钟岳《峨山图志》所绘应是一组奇石。虚云诗曰：

其 一

参差怪石隐峰巅，烟护云藏不记年。
为问老僧颠过未？呼来留伴草堂前。

其 二

白云抱石石铺云，云石相依浑不分。
可许老僧来展具，扫开云石看斜曛。

其 三

云去云来无定处，却寻怪石作相知。
无心出岫堪依此，点缀峨嵋又一奇。

^① 黄绶芙、谭钟岳：《峨山图志》图四十，转自费尔朴译：《新版峨山图志》，明文书局，1980年，第213~214页。

^② 许止净：《峨眉山志》卷三，江苏广陵古籍刻印社，1997年，第125页。

其 四

石壑云涛高际天，浑囷还是太初先。

坡前犊子迷归路，引入香风蹴白莲。^①

其第一首：以“参差”描述“怪石”之“怪”，以“隐”暗指其不为人留意，“烟护云藏不记年”喻示其来历不明。按《汉语大字典》解释，“颠”有忧思的意思。那么，后二句即可释为僧人将它们移来寺院之前，可否思量过它们的来历？如将“怪石”视为真如心性，芸芸众生既不知道它的来历，也未觉察它的存在。其第二首：头二句描述云石相依的情形，旧时金顶云气每从地隙石缝生出。“斜曛”指日落时的余晖。所谓“扫开云石看斜曛”，即待云散石清后，日落美景便豁然在前了。虚云于前插上一句“可许老僧来展具”，遂把此一自然转变的过程化成了人为修行的过程。其第三首：云气可以来去无定，怪石却是如如不动。不动者为动者之所依，动者为不动者之所出。以云气喻无明妄念，以怪石喻真如心性，云石之喻活脱就是佛教的染静之喻，等同于常见的波水之喻。虚云称其为峨眉的又一奇景，意在强调佛法显现的如此奇绝。其第四首：“石壑云涛高天际”既是山顶云石景象的实写，也是法相巨大的诗化虚写。禅宗常用“混沌未开时”、“父母未生时”、“有物先天地”，等等，指示本心，以强调其存在于分别产生之前。“浑囷”即混沌，“太初先”即天地之先。虚云借用山顶云石迷蒙难分的情形，别样地重申了禅宗关于本心的表述。“香风”是禅修的借语，“白莲”是证道的象征。在禅宗著名的证牛道场里，未经体认的心性被比喻成未经驯服的牛犊。通过修习，迷路的犊子终得认路回家、成佛了道。由此看到，《峨嵋山怪石栖霞》组诗借用山顶云石景象，连续地表述了一系列的禅宗观念，从本心的体认到本心的修得，断断不可仅以风物视之。

黄绶芙、谭钟岳《峨山图志》：“金殿左下，新凿龙泉。再下，古白龙池，深广二丈，水清。多蜥蜴，色白，微黄，长数寸，四足，两额竖角，有花文，性驯而灵，相传为龙子，遇旱祷雨辄应。”^②许止净《峨眉山志》卷三：“白龙池，在大峨山顶，近净土庵，水极甘美。中有龙子，僧以盘取示游客，甚驯。遇旱时祷，可致雨。”^③虚云《峨嵋山顶白龙池》即是对此一景物的吟咏：

① 《虚云和尚全集》第五分册《诗偈》，第35页。

② 黄绶芙、谭钟岳：《峨山图志》图四十，转自《新版峨山图志》，第215页。

③ 许止净：《峨眉山志》卷三，第133页。

一泓如镜浸寒潭，逝者还从止处参。
杯渡不嫌江海阔，清虚只在水烟涵。
泉流日夕藏高顶，雨气经时锁法龕。
世谓池中多灵物，我来思与白龙谈。^①

以水池为镜不是虚云的发明，用此观心也是禅宗故有的主张。在洞山良价水中见影的著名禅话中，此象征已被昭示得分外明白。另外，心如止水也是禅宗惯用的比喻，意在表述息却妄念的状态。两种意象结合，化出了虚云此诗的开头两句。“杯渡”为南朝神僧，《神僧传》卷三：

杯渡者，不知姓名，常乘木杯渡水，人因目之。初在冀州，不修细行，神力卓越，世莫测其由。尝于北方寄宿一家，家有一金像，渡窃而将去。家主觉而追之，见渡徐行，走马逐之不及。至于孟津河，浮木杯于水，凭之渡河，不假风棹，轻疾如飞，俄而及岸，达于京师。^②

这里，除此典外，还有任其苦海无边亦当得渡的含意。“清虚”喻明心见性的境界。就此白龙池参，即可达此境界。“法龕”即法相之龕，“锁”者为雨气笼罩。“泉流日夕藏高顶”言白龙池虽在山顶而水不竭，“雨气经时锁法龕”言云雨来时的水池尽失。“灵物”即蜥蜴，号为“龙子”；“多灵物”即“多蜥蜴”的另类表述，含有此中多真意的暗示。“我来思与白龙谈”既是与龙对话的诗化描写，也有借此悟禅的宗教意蕴。整个诗中，虚云毫不避讳他以诗言禅的用意。

佛光为“金顶三相”之一，这在前面已经说过。许止净《峨眉山志》卷四：

佛光，常放于光相寺前睹佛台，下为万仞深谷，临岩作栏杆。光起时，寺僧鸣钟，朝山大众闻钟声齐集，凭栏而望。放光时，每在卓午。先有兜罗绵云，布满岩壑，宛如玉地，名曰银色世界。云为水波，为伞盖，为楼台诸状，上得日色照之，遂现圆光，从小渐大，外晕或七重，或五重，五色绚纒。环中虚明如镜，观者各见自身现于镜中，举手动足，

① 《虚云和尚全集》第五分册《诗偈》，第48页。

② 《大正藏》第50册，第961页下。

影亦如之，止见己身，不见傍人，以此为异。此名摄身光。光上有金桥如虹，凭空而现，若可往来。^①

虚云第二次朝峨眉山时见过佛光，《题峨嵋金顶舍身崖睹光》即是其见佛光后的诗作：

圆光映日半天悬，仰望翘然巔上巔。
只说此身云里现，原来红日并摩肩。^②

此诗作为佛光景象的描写，应该特别提请注意的是，其视角不如常人仅是由上而下——由看佛光者而到佛光本身，落脚点在佛光，其所获者必是奇绝。除此而外，此诗复又通过由下而上的视角，将人与红日叠置，吟出“只说此身云里现，原来红日并摩肩”的妙句。吟峨眉山佛光者，古往今来不在少数，虚云借此视角一翻，而使此诗有了新意。合而观之，此诗又是佛教物我一如、体唯其一观念的别说。分别为二，仰慕物象，都是本心迷失的错觉。

通过以上臆释，我们看到，虚云峨眉山诗尽有宗教意蕴包含其中，不能仅就文学层面着眼。客观地说，如果以文学评论的尺度，这些诗作无论是就意象还是格调抑或韵味而言，都说不上优秀——意象既不算新颖，韵味也不够绵长，而格调则主要是宗教性的。然以宗教的立场，则不能不说它们象征性地开掘了一些新颖的叙说（如以云石之喻替代波水之喻），诗意化地重申了某些禅宗的观念（如关于禅宗的一些理念），情绪化地表达了某种信仰的倾向（如对真应、妙道的认同）。正是在类似的特性中，虚云峨眉山诗从世俗诗歌中脱化出来，变成了一种阐教、弘教的作品。不清楚地认识到这一点，就无法真正理解虚云诗偈中内蕴的要义。

不止是峨眉山诗，以此视角，虚云所有诗偈概可由此获得别样的、更切本意的理解。由此推开，在释读虚云诗偈时不能仅在文学层面游走，而更应在宗教意蕴上多做工夫，特别是在宋代以降禅宗诗歌已被纳入文字禅的范畴以后。

（段玉明，四川大学道教与宗教文化研究所教授）

① 《峨眉山志》卷四，第190页。

② 《虚云和尚全集》第五分册《诗偈》，第193页。

虚云大师与七塔寺

黄夏年

中国佛教在宗门上是最讲传承的，从东晋开始，佛教僧人就以释为姓，禅宗创立后，以祖师为传承法系的制度在宗门内一直奉行。在中国当代佛教史上，在思想上，影响最大的是太虚大师，他所提出的一系列针对当代佛教的改革思想，特别是人间佛教的思想，一直影响到现在中国佛教的未来走向。但是按僧伽传承系统，虚云老和尚所传的一系，也占有一席之地。当代著名的高僧本焕法师、一诚法师、净慧法师、佛源法师等人都是虚云法师的弟子，他们或修建寺院，或传禅安业，或举扬学术，对中国当代佛教的再次复兴起到了重要的作用。

一、虚云大师的生平与贡献

虚云，俗姓萧，字德清，湖南湘乡人。出家后，名古岩，又名演彻。传说他的祖上是南朝梁武帝后裔。梁武帝是我国历史上著名的佛教徒，他执政期间，兴建佛寺，广造文书，生前曾经几次舍身出家，大臣拿出巨额的金钱将其赎回。特别是梁武帝生前下诏《断酒肉文》，要求佛教徒戒荤吃素，对后

世的佛教影响甚大，1500余年来仍然为后世佛教徒尊奉。这是历史上至今仍然有效的最长的诏书。虚云的父亲为萧玉堂，母亲为颜氏夫人。清朝道光初年，萧玉堂到福建做官，全家迁到了福建永春。这时他们夫妻已经年过四十，膝下仍然无子，心里感到忧虑。一天夫人到城外观音寺祈子，见到寺宇破败，桥梁倾颓，于是发愿要将寺桥修复。传说当晚夫妻在梦里同时看见一位留着长髯的人骑着老虎顶礼观音，一跃登上了睡榻。两人醒来惊绝，认为这是好兆头。不久夫人有了身孕。道光二十年（1840），颜氏夫人在泉州生下了一个肉团，全家大惊，夫人也在难产中死去。后来在一位卖药翁的帮助下，剖得一个男孩，虚云诞生，被庶母王氏养大。虚云从小就愿意吃素，不喜欢读世俗的典籍，见佛像和梵书则生欢喜心。

由于父亲一直在福建各地做官，虚云的童年也在泉州、漳州等地度过。道光三十年（1850），虚云11岁，父亲将他过继给叔叔，家里又为他定了两门亲。虚云13岁随父亲回家乡安葬祖母，见到来家里做法事的僧人和法器心生欢喜，翻阅家里收藏的佛教的《香山传》和观音菩萨成道故事的书，印象很深。这时他跟着叔叔去南岳烧香，见到寺庙庄严，佛像安详，产生了遍游各地寺院的想法，但是慑于叔叔的威严，他不敢提出来。父亲看他对外界的问题有兴趣，为他聘请了道学先生，让他学习道教的书和内功等，但是虚云不喜欢这些。咸丰六年（1856），虚云已经17岁了，他偷偷地离开家到南岳去，准备出家，半途被家人截回。叔叔管不了他，就将他和弟弟富国一起送到泉州父亲处。父亲为儿子的事情伤透了心。为了能把他拴住，打消他出家的念头，父亲于是将早已订下的田、谭两位女子接来，为他举行了婚礼。但是虚云决心已定，结婚后，虽与二位夫人同住一处，但却不近女色。他向夫人宣说佛法，二位夫人最终也接受了佛教。他的弟弟也与他一样有出尘之心，全家上下充满了佛情。

咸丰八年（1858），19岁的虚云下决心出家。他和弟弟暗中做好准备，打听到福州鼓山的路程，一切准备就绪后，他向二位夫人告别，与弟弟一起到鼓山涌泉寺，礼拜常开老人披剃出家。第二年，兄弟二人依妙莲和尚受戒。虚云兄弟出家，引起家庭的轩然大波，父亲当时在泉州，派人四处寻找，弟弟受戒后就开始云游，最终不知所去。虚云则躲藏在鼓山后山的岩洞里，整日礼佛，不敢出山。三年以后，父亲告老回到湖南，虚云才得以出山，在涌泉寺生活。不久，父亲逝世，庶母王氏和田、谭二位夫人也一同出家。

虚云在涌泉寺里做各种苦行，先后担任了水头（司掌汲水、烧热水供大众盥洗之职称）、园头（司掌栽培耕作菜园之职称）、行堂（每日用斋时，为

大众添饭菜、渗茶水的工作，也称行堂师和碗头）、典座（料理饮食杂役等，通常推举志行高洁之僧任之）等职。他办道用功，严格要求自己，不受供养，日食一粥，得到了大家的赞扬，但是三年过去，他觉得虽然这种苦行可以磨炼人的意志，但是仍然不能获得开悟，这说明自己的苦行还不够，想想当年玄奘大师为了西行求法，日行百里，求学方言；自绝水草，磨砺体肤。于是他效法玄奘，再次散尽衣物，携一衲一裤、一履一蓑，重新潜入后山岩洞修行三年。他不与人交往，饿则食松毛青草，渴则喝山涧的泉水，衣不遮体，只有一衲披身，长长的头发和胡须将整张脸盖住，人一见他就吓得跑掉。虚云在山洞里一心观照，以念佛为务，严格的苦行，使他有不断的小悟，最终得到了大悟，自认为这时已经“万物皆备于我，心中欢悦，自以为四禅天人也。世人之忠，为口体耳。古人有所谓以一钵轻万钟者。我今并一钵而无之，无碍自在，因之胸次洒然，体力日强，耳目聪明，步履如飞，自问亦不自知其所以然。后一年，乃随心所欲，随意所之”^①。然而虚云虽然有所证悟，但是对“我是谁”等己身大事仍然未明，他再次出山到处参学。在温州他得到一位禅师的指点，让他到天台山华顶龙泉庵向融镜老和尚问道。融镜告诉他：“你知道古人持身，还知道古人持心否？观你作为，近于外道，皆非正路，枉了十年工夫。岩栖谷饮，寿命万年，亦不过如楞严十种仙之一，去道尚远。即进一步，证到初果，亦不过自了汉耳。若菩萨发心，上求下化，自度度人，出世间不离世间法。你勉强绝粒，连裤子都不穿，未免显奇立异，又何怪功夫不能成片呢？”^②虚云被老人锥到痛处，始知持心比持身更重要。佛法世间得，以前的作为与外道的做法无异，修行功夫再好，顶多做得一个延年益寿，成仙不死的自了汉而已，与做一名佛教徒，要求走菩萨正道，“上求下化，自度度人”为己任的大圆满境界相差十万八千里矣。他换下上衣，剃发沐浴，在融镜老和尚身边，一方面做寺庙的杂务，一方面学习天台宗教观，同时认真参“拖死尸是谁”的话头，重新焕发了精神。

同治十一年（1872），33岁的虚云奉老法师命，往国清寺参学“禅制”，至方广寺习《法华》，高明寺听敏曦法师讲《法华经》。两年后，他辞别融镜老法师，开始游方全国各地，过着云水生涯。他数次漫游全国各地的寺院，向一些老法师们亲近参学，在佛教名山闭关苦修，或者讲经挂职，还到国外不丹、锡兰（今斯里兰卡）和缅甸等国瞻拜佛教圣地，联络佛教徒的友情。

① 岑学吕、宽贤等编：《虚云老和尚年谱法汇增订本》，台湾修元禅院，1997年，第29页。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第30页。

通过艰苦旅行，虚云的思想境界有了很大的提升，他感到：“除为疾病所困，风雪所阻，不能拜香外，一心正念。礼拜途中，历尽艰难，心生欢喜。每每借境验心，愈辛苦处，愈觉心安，因此才悟古人所谓消得一分习气，便得一分光明，忍得十分烦恼，便证少分菩提。又于中途所历诸名胜，自普陀而江浙，而中州，而黄河，而太行，胜地名山，说之不尽，古今游记，言之甚详，然不及身历其境者之为快。若五台为清凉圣境，文殊放光，千丈寒岩，万年积雪，石桥横锁，楼阁悬空，则非他处所及。予以拜香期内，不及观赏，还愿已毕，稍为涉足，不欲灵山笑也。”^①“心月孤悬，体力增强，步履轻捷，不特不觉行旅之苦，反思昔日放逸之非。古人谓读万卷书，须行万里路，良有以也。”^②

晚年的虚云法师看见全国一些寺院破败凋零，有的寺院连僧人的生活都不能保证，他发心修复祖庭，“只想为国内保存佛祖道场，为寺院守祖德清规，为一般出家人保存此一领大衣”^③，光大祖业。在海内外居士的护持下，他首先恢复了云南省鸡足山大迦叶道场，经过14年的努力，在鸡足山重建了祝圣禅寺、兴云寺、洋萝荃寺等寺院，同时又修复昆明等地的云栖寺、胜因寺、松隐寺、招提寺、太华寺，为云南佛教的发展奠定了坚实的基础。其次他又发心重修了已经濒危的禅宗南宗祖庭南华寺、韶关大鉴寺，经过10年的辛苦，使六祖的香火再次燃旺，法轮再转。再次他又修复了禅宗五宗之一云门宗的道场广东乳源县大觉禅寺，使云门法脉得以相继，宗风光大。最后他重兴了江西禅宗曹洞宗名山云居山真如禅寺，使之成为当代佛教的模范道场。虚云法师一生重建大小寺院庵堂80余处，先后住持禅宗道场15座，但他不住现成寺院，即使是他修复的寺院，也决不据为己有。每当修好一处寺院，他就交给别人管理，自己又是一笠、一拂、一铲、一背架，行脚海内外。在修建寺院时，他严格按照中国传统风水的理论，尽可能让寺院与当地的自然风光融为一体。他还强调遵守寺院戒规的重要性，整顿僧伽，提倡讲经弘法的文化活动，让佛教久住人间。他的高尚举动，赢得了人心。

虚云是临济四十三代、曹洞四十七代传人，也是兼承沩仰、法眼第八代，云门十二代的传人，一身肩挑五宗。在当代中国佛教只有禅宗和净土两宗传世之时，他一生以振兴禅宗为己任，生前除讲述各种经典之外，在禅宗思想

① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第39~40页。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第45页。

③ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第448页。

的阐述上尤下工夫，留下了不少有关禅宗的论述，特别是在修禅理论上做了通俗的发挥，对传播禅宗的理论产生了重要的影响，为佛教的健康发展做出了自己的贡献。他强调“参禅的目的，在于明心见性，就是去掉自心的污染，实见自性的面目。污染就是妄想执著，自性就是如来智能德相。如来智能德相，为诸佛众生所同具，无二无别”^①。“明心见性”是禅宗理论的特点，但是要真正做到这一点，真正将自性开发出来，并不是每一个人都能明白的，所以从佛教教义来讲，真正做到“明心见性”实际上就是一次“去掉自心的污染”的活动，也是一次灵魂的升华，也是与佛一体的体证过程。他又指出：“参禅的先决条件，就是除妄想。妄想如何除法，释迦牟尼佛说的很多，最简单的莫如‘歇即菩提’一个‘歇’字。禅宗由达摩祖师传来东土，到六祖后，禅风广播，震烁古今。但达摩祖师和六祖开示学人最要紧的话，莫若‘屏息诸缘，一念不生’。屏息诸缘，就是万缘放下。所以‘万缘放下，一念不生’这两句话，实在是参禅的先决条件。这两句话如果不做到，参禅不但说没有成功，就是入门都不可能。”^②在参禅的活动中，他又主张体认话头，“所谓话头，即是一念未生之际。一念才生，已成话尾。这一念未生之际，叫做不生，不掉举，不昏沉，不着静，不落空，叫做不灭……这‘不生不灭’，就叫做看话头，或照顾话头”^③。因为“心话从心起，心是话之头。念从心起，心是念之头。万法皆从心生，心是万法之头。其实话头，即是念头，念之前头，就是心。直言之，一念未生以前，就是话头。由此你我知道，看话头，就是观心”^④。所以他要众生学佛就是参透自己一念未生以前的那颗心，由观心而得解脱。只要做到放下一切，即是自见佛性，即可立地成佛。虚云圆融禅净思想，认为“因为大悟的人法法圆通，参禅是道，念佛是道”^⑤。从修行的角度来看，“念佛人心净佛土净，即见自性弥陀，这净土与禅是不二的”^⑥，因此参禅不可离开净土，念佛也是参禅之一。虚云强调佛教戒律的重要性，特别是在佛教已处于末法时代，他对佛教的未来尤为关切，指出“戒律是佛法之根本”^⑦，中国佛教的“佛法之败，败于传戒不如法。若

① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 626 页。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 626～627 页。

③ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 640 页。

④ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 629 页。

⑤ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 410 页。

⑥ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 412 页。

⑦ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 397 页。

传戒如法，僧尼又能严守戒律，则佛法不致如今之衰败”^①。所以他告诫众人“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”^②，“佛在世时，以佛为师，佛灭度后，以‘戒’为师。舍戒之外，莫由出离……故僧尼之于戒律，犹车辆之于轨道也”^③。直到他行将离世之际，临终遗语也在围绕一个戒字，他要求弟子“你们此后如有把茅盖头，或应住四方，须坚持保守此一领大衣，但如何能够永久保守呢？只有一字，曰‘戒’”^④。以戒为本的思想一直是虚云佛教思想的核心，直到现在仍然有重要的指导意义。

虚云自出家到圆寂，在佛门一共90余年，由于他对佛教的突出贡献，一直受到人们的崇敬，生前得戒度者万余人，乞戒归依者百十万，并被选为中国佛教协会名誉会长。当代著名的佛学家印顺法师在他圆寂后，为他撰写舍利塔铭时赞曰：“体道也深彻，履践也笃实，利生也过化存神。值危疑之秋，行难忍之事。若和尚者，可谓不可思议者矣！”

二、虚云法师与慈运大师

虚云法师的百余岁生命中，曾经与宁波七塔寺有过一段重要的因缘。据虚云自述，光绪二十四年（1898），59岁的虚云“春初在阿育王寺。因宁波七塔寺铸大钟，归依老和尚和本来和尚，请默庵法师讲《法华经》来阿育王寺，请予附讲，遂往宁波七塔寺。经毕，往宜兴铜棺山，结茅篷过年”^⑤。

虚云到阿育王寺和七塔寺之前，已经在全国各地参学20余年了，不仅遍历了全国各地的寺院，还先后亲近和会晤了天宁寺清光和尚，焦山大水和尚，金山寺观心和尚，新林大定和尚，高旻寺朗辉和尚，岐山恒志和尚，宝通寺志摩和尚，海会寺志善和尚，宝华山圣性和尚，九华山戒行精严定力第一的宝悟和尚和普照、月霞、印莲诸师，宜兴仁智和尚，句容法忍和尚，金陵松严上人，终南山东五台和南五台的觉朗、冶开、法忍、体安、法性等高僧，此外还与金陵刻经处的杨仁山老居士往来，参论因明论与般若灯论。这些法师与居士都是当时中国佛教界各个山头的领袖，在佛教界里享有很高的地位。

① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第330页。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第397页。

③ 《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第308页。

④ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第448页。

⑤ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第51页。

虚云与他们交往，无疑获得了深深的教益。同时，虚云通过东朝南海，北礼五台，登北岳恒山，朝南北仙窟，入嵩山少林寺、洛阳白马寺，登太华山，礼西岳华山庙，登慈恩寺大雁塔，观摩大秦景教碑和碑林，礼华严寺杜顺和尚塔、清凉国师塔，至牛头寺兴国寺礼玄奘法师塔，礼皇裕寺、青华山、净业寺、宣祖塔，至草堂寺鸠摩罗什法师道场，游汉中各处名胜遗址，拜四川梓潼县文昌庙、新都县宝光寺，成都昭觉寺文殊院、草堂寺、青羊宫，至峨眉山伏虎寺、九老洞，到金顶进香，下万年寺礼毗庐殿。又西行经打箭炉入西藏境，在拉萨各寺进香，至日喀则扎什伦布寺，南行经不丹国，越雪山至孟加拉，再渡锡兰朝圣地，航海至缅甸朝大金塔，起程回国。至云南大理，朝鸡足山，礼迦叶尊者。赴九江入庐山，游黄山，朝九华山，礼地藏王菩萨塔、百岁宫，至镇江金山寺过戒期，往朝狼山，礼大势至菩萨等，这一系列参学活动，对他一生的成长，也起到了重要的作用，正如他自己所言，“踽踽独行，三衣一钵，都无系累。徜徉山水，境亦澄心”^①。

阿育王寺是宁波地区最著名的寺院之一。传说释迦牟尼佛逝世后，遗体火化的舍利子被阿育王分成 84000 份，分装在宝塔内分送世界各地。西晋太康（280~289）年间，猎户刘萨诃受梵僧指点，请到舍利塔。舍利塔色青，似金非金，似石非石，高 1.4 寸，广 7 寸，灵盘五层，四角挺然，光明腾耀，眩人心目，释迦牟尼的“真顶”舍利就悬在塔内金钟里面。晋义熙元年（405），开始建塔亭覆护，南朝宋元嘉二年（425）建三级木塔，梁武帝普通三年（522）才殿阁初备，赐寺额“阿育王寺”，宋代定为禅宗五山之一。虚云法师在 35 岁时曾经到过阿育王寺拜舍利二藏，又过了 20 多年，他马上就要进入了知天命的时候了，回首往事，他心潮起伏，道业未成，随风飘荡，心里只有惭愧。欲报佛恩，报父母恩，特别是曾经在高旻寺生了一场大病，几乎死去，后来在禅堂中昼夜精勤，澄清一念，才慢慢恢复，让他对人生有了更深刻的认识。他又觉得自出生后就没有享受到亲生母亲的爱，只是在家时见到了母亲的遗像，每每想到这时，心里感到一阵阵痛楚，思母心切，他发愿要到“阿育王寺礼舍利，燃指供佛，超度慈亲”。

宁波七塔寺，原为江西分宁令四明任景求私宅，唐大中十二年（858）任景求舍宅为寺，心镜祖师居之，初名东津禅院，奉敕改名为栖心寺。之后“历年既久，兴废叠更”^②，到了宋代大中祥符元年（1008），赐额崇寿寺。明

^① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 42 页。

^② 张秉全主编：《七塔寺志》，七塔寺，1994 年，第 12 页。

洪武十九年（1386），成为普陀山前寺，名宝陀寺，是为观音道场也。到了永乐年间，改称今名。清咸丰同治年间，寺再度倾圮，到了光绪年间，得以重兴。“文革”期间，“寺像毁坏，法物荡然”^①，十一届三中全会以后，“重告修复。崇栖襟阁，焕然一新”^②。这座至今已经有了1000多年历史的寺院，中经几颓几兴，最终还是保存了下来，在当代中国焕发出青春。

七塔寺历史上有过几只钟。最早的钟是宋绍兴四年（1134）铸造的。据寺志载：“悬于钟楼。上下较直，呈竹筒形。双首龙钮，沿、波纹状，钟高二公尺。口、直径一公尺三十五，壁厚十公分，重八千斤。周刻楷书大字曰‘皇帝万岁’‘人民丰乐’‘国界晏安’‘文武千秋’，钟有小字铭识，浅刻，磨灭难辨，惟‘宋绍兴四年岁在甲寅孟夏己巳十二日铸就，住持比丘善方谨志’廿六字犹依稀可辨。”^③其次是宋嘉定十一年（1218）铸造的，寺志载：“悬于圆通宝殿，钟呈喇叭形。钮、双首龙纹。沿、波纹状。钟高二公尺二十，口直径一公尺三十，壁厚九公分，重七千斤。不著年月。从钟铭有‘戊寅夏五朔旦，修治洪钟’推算，知铸于宋嘉定十一年。钟两边刻‘皇帝万岁’、‘国泰民安’八字，楷书而大，并镌细楷铭文一篇，文曰：翠山宝积移忠资福禅寺，以戊寅夏五朔旦，修治洪钟，菩萨戒弟子曹说，为之铭。铭曰：‘阳五经，阴一纬。集众志，成伟器。宝惟金，积乃备。水土和，火房沸，鲸坚以木五行会。端而臃，虚而不匱。在五天，曰键椎。一击圣贤萃；二击鬼神罢；对三击，万物育、天地位。示有节于城中，廓无明于界外。成就不思议，无量佛事，岂直清韵度山翠。’沿海制置司，兼知庆元府赵孟传，朝散大夫，张倬恭愉史氏，百九八娘。将仕郎张初倩。安人郑氏，冉三十娘，安人张氏，重十一娘，安人周氏净坚，判县罗季庄。比丘文靖、可止。钟内壁有小楷款识：‘太师大资参政，张六三相公，秦国夫人，徐四六娘子，魏国夫人，韩五九娘子，秘阁寺丞，张百十七正议，硕人汤七娘子，硕人杨一娘子，奏院张百十九府君，太君周氏，中奉大夫郑万十六致政，令人楼九五娘子，周氏千四娘子，赵氏百七县主，恭公翁氏三三娘子，宝章大监史，千七九府君，孺人俞氏二娘子，安人徐三七娘子，支使文林张小四府君，安人高氏七娘子，提干通直张百九府君，楼千十四提总’，上列款识，皆宋时官职、辈行。录之聊备格古之士参考。”^④明代天顺六年（1462）七塔寺也铸过钟，寺

① 《七塔寺志》，第12页。

② 《七塔寺志》，第13页。

③ 《七塔寺志》，第35~36页。

④ 《七塔寺志》，第36~37页。

志转载“《鄞县志》卷六十页十一云：‘补陀寺钟题字，在七塔寺，二月十九日造。’今已无存”^①。

清初战火让七塔寺凋零。顺治年间，重建方丈楼。康熙年间，重修佛殿及钟楼和大悲殿。然而，太平天国起义大军攻入宁波城，宁波佛教遭到重创。宁波城区旧有七塔、观宗、延庆、白衣、观音、万寿、寿昌、天宁、天封、宝云、施洋、西方等寺均废弃，唯七塔独存。而残存的七塔寺已经破败不堪，仅剩有一个大殿。曾经有热心人周氏母子昼夜打更募集建寺资金，直到去世时也没有将寺院恢复。光绪十六年（1890）慈运大师受请来七塔寺主院事，历二十余载，建佛殿、造钟楼、建两廊、立禅堂、请龙藏、树法堂、造经楼，后又募建华严阁、云水堂，寺之规模，灿然大备，蔚为浙东巨刹，甬上名蓝，七塔古刹得以中兴。慈运大师在建好钟楼后，即着手开始铸钟的工作。当代名僧谛闲大师撰《七塔寺大钟记》云：“甬东七塔寺，兴而废，废而兴，不知凡几。于前清光绪十六年，慈运长老受诸绅请，矢志重兴。从此鸠工庀材，运斤伐木，不十年，宝殿巍峨，光辉金碧。兼之龙象济济，辅弼得人，顿与太白天童、育王广利，并驾齐驱矣。乃于二十一年北上，奏请《龙藏》，渥蒙颁赐，奉旨回山。复念兴工动土，累及枯骸，并怜远近孤魂，超升乏术，爰是铸造巨钟，扬声息苦，无如造经二次，响未远闻。于是诸哲嗣流，集众建议，易铁为铜，重新建造。于民国十一年为始，逐渐集资，经五载，竟称告成。洵知山河大地，无一处非道场；鳞甲羽毛，非一物无佛性。矧兹甬江，为两间之钜丽，顾斯人道，为万物之最灵。诘不顿现净土，而见大士法身者乎。惟斯钟也，宏声巨扣，响震重泉，将见夕梵晨钟，松风水月，皆演无尽法音，必能惊醒尘寰，奚独超拔冥界已也。是为记。”^②

从《七塔寺大钟记》可知，慈运大师于光绪二十一年（1895）到北京向朝廷求颁《龙藏》，朝廷对其奖励有加，赐寺额“报恩”。第二年慈运大师七十大寿，他为感谢浩浩皇恩和庆贺自己的七十大寿，特地在寺里传授三坛戒法。第三年建藏经阁，安《龙藏》，重修开山祖师心镜祖塔。到了第四年，他怜及远近孤魂，超升众生，扬声息苦，在湖南定做大钟一只，重18000余斤。七塔寺是宁波城里湖南籍僧人集中居住的寺院，慈运大师是湖南湘潭人，所以七塔寺与湖南佛教一直有着密切的联系。在铸钟之前，慈运大师曾以南岳祝圣寺著名的五百罗汉像为粉本，塑罗汉像在观音殿周围。钟楼建立以后，

^① 《七塔寺志》，第21页。

^② 《七塔寺志》，第37~38页。

他再度在湖南定做大钟一只。这只重 18000 余斤的大钟是用生铁铸造的，悬挂在大殿东大钟楼上，钟楼三层躡角式，大钟悬于最高层，现已不存。民国十一年（1922），七塔寺住持觉圆，监院溥常暨两序再度募资铸铜钟，经过五年的努力，1927 年最终完成。铜钟是由上海南市董家渡、浦东沈元吉冶坊铸造的，可惜的是它后来被毁坏了，现亦荡然无存。

虚云法师到七塔寺，正是七塔寺准备铸钟的时候，这是光绪二十四年（1898），也就是慈运法师刚过七十大寿之后。慈运法师生前在宁波地区德高望重，在到七塔寺之前，他曾经主持过永宁寺、万寿寺、云龙寺、天童寺的寺务，是一个一方行化的重要高僧。慈运法师法号是皈依，虚云自传里谈到的受皈依老和尚和本来和尚之请，到七塔寺讲经，即是受到了慈运法师及其弟子本来的邀请，说明虚云曾经亲近过慈运法师。但是这是虚云第二次到宁波的事情。虚云似乎与阿育王寺的关系较多。第一次到宁波主要是参拜阿育王寺的舍利二藏，到天童寺则是听经，这是在光绪二年 37 岁时刚出外参学的时候，他自述：“由普陀回宁波，至阿育王寺，寄火食，三元一月。拜舍利二藏，以报父母劬劳之恩。至天童，听讲《楞严宗通》。”^① 而这时慈运法师正在天童寺做住持，第二年他就退居离开天童寺到万寿寺了。慈运作为一寺之主，大概没有闲暇参加讲经的活动，虚云只是一介外来僧人，到寺院只是听经，所以可能没有亲近到慈运法师。虚云第二次到宁波，仍然住在阿育王寺，到七塔寺是因为作为讲经僧受请去的，于是他和慈运法师见了面。

慈运法师德高望重，但是却从不愿担任寺里的领导职务，即虽做住持之事，却不挂住持之职。慈运在世时，曾经让七位弟子担任过七塔寺的代理住持，每位任期三年。本来法师是慈运在七塔寺的大弟子，皈依慈运法师后，取名宏淳，为第十支报恩堂上第二代正宗四十世传人。本来也是湖南宁乡人，生于咸丰六年（1856）三月二十九日，圆寂于光绪三十一年（1905）七月初四，世寿五十。传法嗣于雪峰戒慧。他是在光绪十六年即 43 岁开始任七塔寺代理住持之职。^② 这一年正是慈运法师开始到七塔寺主事的时候，所以他是慈运法师接手七塔寺之后的第一位住持。按惯例他也应是慈运法师带去的人，是慈运法师最相信的人之一，不然慈运法师不会将如此重要的职位交给他。慈运法师在七塔寺的头三年里，解决了全寺僧人的吃饭问题，又使重修寺院的工程全面开工，寺院开始进入良性运转，而这些成就肯定与本来法师等人

^① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 32 页。

^② 溥常：《七塔报恩寺宗谱》，《七塔寺志》。

的协助分不开。本来法师退居后，并没有离开慈运法师，他一直在协助慈运法师的工作。七塔寺铸大钟需要办讲经法会，筹措资金和扩大影响，讲经说法是重要的佛事活动内容之一，慈运法师已经70多岁，本来法师只有40多岁，他应是这次讲经活动的具体操作者之一。

此外，在七塔寺做过住持、对七塔寺做出过贡献的溥常法师，曾于光绪十九年（1893），在涌泉寺妙莲律师座下受具足戒，与虚云法师同出一个师门。这是虚云法师与七塔寺的另一因缘。不过，溥常法师是在光绪三十三年到七塔寺接了慈运法师的法，法名宏铄。他比虚云小26岁，虚云到七塔寺讲经时，溥常法师正在南方各地的寺院参学，两人虽然没有在七塔寺见过面，但是极有可能在其他地方相识过。因为虚云在南方参学时曾经亲近过南京毗卢寺的法忍老人，而这段时间溥常就在法忍老人身边学习，所以他们之间见过面也是顺理成章的了。民国初年，虚云法师邀请溥常法师到云南讲经办学。溥常法师在云南住了五六年，创办僧学校与演说团，成立佛教滇藏支部，在大理观音寺、昆明筇竹寺，举办了传戒活动，与虚云共事，受到很好的影响。此后，溥常到了七塔寺，主持七塔寺的工作，溥常和虚云之间的法谊，使虚云法师与七塔寺的关系又进了一步。

三、虚云在七塔寺说法

虚云法师到七塔寺是光绪二十四年（1898）的春天，具体的日子是在旧历四月初这段时间。他的自传里记载他曾在四月初八佛诞日被七塔寺请上堂开示曰：

升座，拈香毕，敛衣就座。上首白椎云：“法筵龙象众，当观第一义。”执拂子云：“年年有个四月八，人人尽道生悉达。惹得云门不肖儿，白棒无情要打杀。且道释迦老子过在什么处，云门意作么生？众中还有点分明者么？”僧问：“世尊画蛇添足，云门雪上加霜，未审和尚如何？”师便打。进云：“正是雪上加霜。”师云：“担枷过状。”问：“佛未出世时如何？”师云：“一镞撩天。”进云：“出世时如何？”师云：“四楞着地。”僧拟议，师打，云：“天上天下，惟吾独尊。”随云：“觊面风雷白浪翻，满盘璀璨宝珍珠。当机托出难酬价，终不和沙卖与人。”上首白

椎云：“谛观法王法，法王法如是。”下座。^①

上首白椎所言，是开场白，道出了佛诞日这天七塔寺举行庆典的气氛，各地的高僧大德云集在此，这难道不是一场法味极浓的法筵吗？但是即使是龙象聚会，仍然奉行的是平等的原则，大家所要遵循的并不是以某人所说为准，而是要以佛法为准。因为释迦牟尼在圆寂前就已经说过，我死之后，你们要依法不依人，以此作为标准，就是“当观第一义”。虚云法师肩挑五宗，在这里他继续用云门宗的禅法来进行说法。云门宗祖文偃禅师曾经有一著名公案：“世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方云：‘天上天下，唯我独尊。’”（云门文偃）师云：‘我当时若见，一棒打杀，与狗子吃却，贵图天下太平。’”^② 这里文偃并不是有意贬低佛祖，而是按照禅宗的说法来讲，重要的是以心传心，直指人心。要求众人不要去执著外在的表象，重要的是开发自心，即心即佛，所以这个公案被无数后人称为“格外玄机”，给予了很高的评价。虚云单单拈出这个公案来作为开示的切入，指出了问题的实质在于“世尊画蛇添足”，所以“云门雪上加霜”。弟子不明道理，正如已经有罪在公堂上“担枷过状”一样，被人审来审去。史载：“（云门文偃）示众云：‘天中函盖乾坤，目机铢两，不涉春缘，作么生承当？’代云：‘一镞破三关。’”^③ “函盖乾坤”是讲天地广大，有一种磅礴的气势。“目机铢两”是指丝毫不爽，有一种细微的氛围。“不涉春缘”是说专注一处，为具体的定势。因为云门宗禅法的特点是云门三句，即“函盖乾坤，截断众流，随波逐浪”。“目机铢两”是随波逐浪，“不涉春缘”是截断众流，因此文偃这句话的意思是将此三者融为一体，犹如一箭射出去连续穿透三处（关），众生的心才能达到一个更高的境界。虚云法师发挥了这个公案的道理，进一步说明：众生心识未明，执著有相。佛未出世，无有遮碍；佛已出世，反有外相。所以眼见四海翻腾和风雷电闪与见到满盘珍珠宝贝，皆为幻相。最珍贵的东西是无价的，掺不得半点假予人。这才是最重要的。释迦牟尼是大法王，他的法是法王法，我们要谛观的就是释迦所说的直指人心，不著外相的法王法。

七塔寺讲经期间举行斋僧法会，斋主请虚云上堂。虚云开示：

① 《虚云老和尚法汇》，第7页。

② 《云门匡真禅师广录》，《大正藏》第47册，第560页中。

③ 《云门匡真禅师广录》，《大正藏》第47册，第563页上。

释迦如来，此时此刻在拄杖头，放光动地，宣说《大佛顶首楞严经》，即今诸仁者还见闻么？若道有见有闻，未离常情；若道不见不闻，又成断灭。且道如何出此断常二见去？若会得此事，随缘度日，任运逍遥；若其不然，借拄杖子通个消息。门前七塔，原是《楞严》。千手观音，全身佛顶。三圣妙相，岂离密因？正恁么时作恁么生？若道有见，《楞严》佛顶密因，是何相貌？若道未见，七塔观音三圣，俱在目前，将恁么出得有无二见去？会得即今讲经期，主伴交参，尽是修证了义。崇寿寺中，经行坐卧，无非万行真因，方能上报不报之恩，下化不化之德。今有三宝弟子某来寺进香，遇此开经良辰，植福延龄，请法饭僧，且道庆赞一句，作恁么道？良久云：榔声高唱三轮寂，钵色全含五观心。^①

“首楞严”是梵语的音译，为佛教禅定达到的一个最高的境界三昧之名称，在中国意译为勇健定、健行定、健相定。其意思是像军队的幢旗坚固不倒，由此来比喻佛的德性坚固无比，任何魔鬼都不能破坏。据说修行的菩萨得此三昧时，诸种烦恼和恶魔皆奈何不了，犹如将军率领士兵，所到之处，所向披靡。“佛顶”系佛教中密宗的用语，原指无人能见的佛之顶相，因为佛是尊贵的，又是至尊中的最上者，故称为“无顶尊”。《大佛顶首楞严经》全称《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，又名《中印度那烂陀大道场经》，略称《楞严经》、《大佛顶经》，由唐中宗时来华的印度僧人般刺蜜帝在华译出，一共十卷。全经的中心内容是佛陀放光，遣文殊师利以神咒保护阿难免受摩登伽女诱惑破戒，同时又回答波斯匿王、富楼那等的提问，强调修禅定能断烦恼，以显常住真心性净明体等。众生通过十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉等由低至高的种种修行阶次，即可到达方尽妙觉，“成无上道”的境界。经里特别强调了真性圆明无生无灭本来常住之心的重要性，而且除了六大（地、水、火、风、空、识）外，第七大“见大”也是烦恼无明的原因之一。所以要抉择真妄，认识到五阴身心为假，世界本空，破我法二执，才能显本觉真如，开发出五阴本如来藏妙真如性。由于《楞严经》内容广泛，既说常住真心性清净体，与天台宗和华严宗的教义相合，又说了禅定的理论，对修禅者有帮助，禅宗也重视它。经中还谈到了念佛的理论，对净土宗也有重要的补益。经中的《楞严咒》成为寺院里的早课之一，在一些法会上也作为重要咒语施念。所以它受到了中国佛教各个

^① 《虚云老和尚法汇》，第7~8页。

宗派的重视，称为“此宗教司南，性相总要。一代法门之精髓，成佛作祖之正印也”^①。从宋代以后，开始盛行于中国佛教。

虚云法师在斋会开示《楞严经》，其主旨是强调破除邪见，树立正见的必要性。不管见闻如何，世人都跳不出有或无之断见与常见的窠臼，只有认识到这一点，不执著于断常二见，才能“随缘度日，任运逍遥”，得大自在。他进一步举例，就像七塔寺门前的七塔，它代表了楞严三昧，代表了千手观音，代表了全身佛顶。这三种圣物之所以能够结为一体，具有不可思议的妙相，其最重要的原因就在于它们之间是通过了密因而达到的。所谓的“密因”，是指佛具有一种秘密藏的德相，有因必有果，秘密藏是果，能够获得这种秘密藏之因就是密因。又因为“楞严咒语”，是通过特殊的秘密途径获得的，并非一般人能掌握，既是秘密，也就具有一种因的作用了。他进一步指出，如果执有为常见，那么楞严和佛顶的密因应该存在，可是它们的真正相貌是什么样的呢？如果执无为断见，那么七塔寺的观音就在眼前，这也不合认识。怎样才能将有无两种见破除呢？只能开发原有的真性圆明无生无灭本来常住之心，认识世界本空是假之虚幻性，不要有任何执著，就像崇寿寺（即七塔寺）里，所有的活动都是首楞严三昧的真正之因，在此前提下，才有报恩与化德的高尚的行为。今天有居士办斋会，斋请众位僧人，打梆声是佛以身、口、意三业碾碎众生的惑业苦，引领人们趣向寂静之道，一钵之食无不含受了计功多少、己身德行、防心显过、正事良药、为成道业、五种观想，^②难道不应该赞叹吗！

虚云又在七塔寺讲律听众设斋请上堂时云：

拈拄杖云：佛慈垂化示三身，开权显实露天真。若能言下契斯旨，何必添泉月入瓶？所以昔日卢行者剃发，受智光律师满分戒，正谓富嫌千口少；高沙弥知这般事便休，所谓贫恨一身多。今日崇寿七塔寺，四

① 明·智旭：《阅藏知津》，第3册，商务印书馆，1931年，第1页。

② 佛教认为，僧侣在用餐时应起的五种观想，即“食存五观”。此五观是：（1）计功多少等，即思维此食所用之功甚多，如垦殖、耕除、收获、踩冶、舂磨、淘沙、炊煮等功，又计一钵之食，观想作夫之汗多食少，若有贪心，则堕地狱。（2）自忖己身德行，若不坐禅诵经，不营佛法僧事，而受他人信施，则堕恶趣，知之而布施者亦堕之，故须忖量己身德行是否可获供养。（3）防心显过等，即食分上、中、下；上食起贪，下食起嫌嗔，中食生痴舍。贪重则堕地狱，嫌嗔则生饿鬼不得食，痴舍则堕畜生，故须先观食，离此过，方能生三善根。（4）正事良药等，即做良药之想，观想治饥渴如除故病，及减约饮食如不生新病。（5）为成道业等，即观想借由食物使食久住，借由寿命的相续而成慧命，修三学以伏灭烦恼。以此五观故，斋堂又称五观堂。

众云集，听讲戒经，须知戒性如虚空，持犯非言道，如天普盖，似地普擎。富者得之而不骄，贫者得之而无乏。向这里直下知归，稳坐没底船，直达菩提岸。如或不然，五篇三聚从头说，黄叶金钱君自看。今诸学戒上座等，设斋请法，为祈戒根清净，且道即今庆赞一句作恁么道？良久云：清净本然，周遍法界。^①

这是虚云法师用六祖惠能禅宗自性佛和自性戒的理论来宣讲佛法。他说佛祖慈悲，以应身、法身、报身三身来显示他的存在，又采用方便说法来显示佛法的真谛，众生在佛下即刻应机契得佛之旨意，与佛证同，即得解脱。其他的过程无异于在瓶内装水看月多此一举。所以昔日六祖惠能剃发出家时，智光法师为他授具足戒，此正是精神富裕者说得再多也不嫌少。襄阳高氏子神会大师见惠能，不知自见本性之理，惠能多方启发，才最后悟得。这是精神贫乏者，恨自己一身悟性太少。^②今天大家在七塔寺听经，就是要知道戒的本性还是虚空，持戒或犯戒并不是真正之道，对众人来说最重要的是持自性戒。此戒广大，无处不在，无处不得，如天普盖，似地普擎。自性戒对富者来说，得到了也不会有贡高傲慢；对贫者来说，得到了也不觉得缺少什么。所以得自性戒者勇往直下即知归路，即使坐在没有底的船上，也不会下沉，直达觉悟的彼岸。如果得不到，那么当犯五种重戒（五篇^③）和大乘三聚净

① 《虚云老和尚法汇》，第8页。

② 《坛经》云：襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有，本则合识主。试说看。”会曰：“以无住为本，见即是主。”师曰：“这沙弥争合取次语？”会乃问曰：“和尚坐禅，还见不见？”师以拄杖打三下，云：“吾打汝痛不痛？”对曰：“亦痛亦不痛。”师曰：“吾亦见亦不见。”神会问：“如何是亦见亦不见？”师云：“吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见。汝言‘亦痛亦不痛’如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前见，不见是二边，痛、不痛是生灭。汝自性且不见，敢尔弄人！”神会礼拜悔谢。师又曰：“汝若心迷不见，问善知识觅路。汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问吾见与不见。吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷，何不自知自见，乃问吾见与不见？”神会再礼百余拜。求谢过愆。服勤给侍，不离左右。一日，师告众曰：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”神会出曰：“是诸佛之本源，神会之佛性。”师曰：“向汝道无名无字，汝便唤作本源佛性。汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。”祖师灭后，会入京洛，大弘曹溪顿教，著《显宗记》，盛行于世（是为菏泽禅师）。参见《大正藏》第48册，第359页中～下。

③ “五篇”，是佛戒比丘犯戒之五种重戒。它们是：（1）波罗夷，戒律中最重之罪，犯者如断头，永远摒弃僧团之列。（2）僧残，次于波罗夷重罪，犯者如被他人所残，仅存咽喉，只有残命，得赖僧众为其行忏悔以除其罪。（3）波逸提，犯者堕于寒热地狱。（4）波罗提提舍尼，犯者须向其他比丘忏悔。（5）突吉罗，犯者身口二业所犯过错。

戒^①只能重头说起，是黄叶还是金钱由在座的各位自己体会吧。因为众生“若言行相违，纵有所说，药不对症，人参也成毒药。你没有黄金，买不到他的白银。有黄金就是有正眼，有正眼就能识宝，各自留心省察，看看自己有没有黄金”^②。总之，虚云强调学戒者当知，佛性本有，自性清净，本来存在，无处不在。这是典型的六祖禅的理论。

最后，虚云在七塔寺惟一请上堂法语云：

寒食来三天，清明去二日，去时为万有，归来复惟一。万有斯枝蔓，惟一乃真实。宁波桥报恩七塔僧堂前，都与上座相见了也。宾头卢老比丘，往北俱卢洲抄化也，趋回应斋。没尾獠獠、无位真人，各受一分慢味。适来双角麒麟，趁个五蹄白马，在法堂走一趟。汝等诸人若不见信，问取惟一大师，自然与汝道破去也。良久击拂子云：谁料金毛狮子，爪牙不露甚希奇。^③

“寒食来”、“清明去”只是开题语，重要的是去时万有，归时唯一。“万有”是世界纷纭复杂的万象，有各种枝蔓缠藤，正因为此，去时才有各种各样的想法或事情，一俟归来，这时各种各样的事情已经处理完了，所有的枝蔓缠藤也被清理掉了，只剩下了不再有任何牵挂的唯一真实。虚云法师之所以要举出这一点，就是想说明众人不要被眼花缭乱的万有所遮蔽，那些只是假象，去掉各种假象，剩下的不就是那唯一真实不变的空性吗？宾头卢是佛弟子，十六罗汉之一，在庙里通常被塑成白头长眉相。据说他曾以神通在世间表现，受到佛陀的批评，罚他不许住阎浮提，到西瞿耶尼洲施化，后来他回来，但是佛祖并没有原谅他，不准他人涅槃，他只能永远住在南天摩梨山度化众生。另一种说法是他被佛祖赦免，来到世上为末法之人作福田，天竺优婆塞国王和长者等人，设法会时常请他来，以食物等供养他。无位真人是禅宗特指的彻见本来面目者，转指人人本具之真如佛性。能达到这一境界者，不堕于菩萨四十二位、五十二位等品位，并超越凡圣、迷悟、上下、贵贱等分别，无所滞碍，已得解脱。在七塔寺法会上，宾头卢、没尾獠獠、无位真

① “三聚”是佛教“三聚净戒”的简称，为大乘佛教僧俗的通行戒。主要内容有：（1）摄律仪戒，又作自性戒、一切菩萨戒。这是舍断一切诸恶的止恶门。（2）摄善法戒，又作受善法戒，这是趣向一切菩提道的戒。（3）摄众生戒，又作饶益有情戒，作众生益戒。这是以慈心摄受利益一切众生的戒。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第311页。

③ 《虚云老和尚法汇》，第8页。

人等都来法会上回斋，接受供养，双角麒麟、五蹄白马也来会上走一遭，宾头卢、没尾獠、无位真人、角麒麟、五蹄白马都是万有，也为枝蔓缠藤，甚而虚幻（如麒麟无角、白马四蹄无五蹄），众人在法会上自然不能得见，所见也只能是唯一真实之虚空大师。谁也没有想到，金毛狮子勇猛，但是爪牙不灵无用，人世间不也是这样吗？表面现象并不等于真实之唯一！

虚云大师 59 岁在七塔寺讲经，这段经历应该说给他留下了深刻印象，以至于他在晚年 116 岁时还念念不忘地提到：“少年时候，曾在宁波七塔寺讲《法华经》。”^①但是虚云是禅门中的修行人，在解行双修中，他把修看得比解更重要，这种情结到了老年日益突显，正如他自己所云：“我十九岁出家，到今百多岁，空过一生。少时不知死活，东飘西荡，学道悠悠忽忽，未曾脚踏实地，生死到来就苦了。”^②七塔寺这段经历在他晚年看来，也不过是“我空口讲白话，说了一辈子，没有什么意味”^③。一生的曲折经历，使他最后认识到，只有“老实修行，就是参死话头，抱定一句‘念佛是谁’，作为根据，勿弄巧妙”^④，如此才能找到自己的黄金。

四、结语

作为一代大师虚云法师，他一身肩挑五宗，取得了令人瞩目的成就，受到后人的景仰。他之所以能成就这一切，皆与他行脚各地，苦心清修，努力参学分不开。他亲近各地的高僧大德，到各个寺院参拜佛菩萨，学到了丰富的知识，在宗教修行上达到了一个新的境界。虚云法师与七塔寺因缘殊胜，这段经历到了他的晚年还不能忘怀，促使他更加努力地修行。他在七塔寺不仅亲近了高僧慈运大师，而且还在七塔寺的法会上宣讲佛经，开示法语。他所开示的法语，生动活泼，寓意深长，出典有据，哲理性强，将禅宗的理论发挥得淋漓尽致，为后人作了一个榜样。今天我们重新温习这些法语，仍然感到十分亲切，韵味无穷！

（黄夏年，中国社会科学院世界宗教研究所编审）

① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 310 页。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 310 页。

③ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 310 页。

④ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 311 页。

虚云法师与云南昆明西山华亭寺

郑筱筠 李晓珏

虚云法师在近现代中国佛教史上最令人景仰的龙象之一，大师一身兼系禅宗五家法脉，传法曹洞，兼嗣临济，中兴云门，匡扶法眼，延续汾仰，定慧圆融，宗说兼通。重兴鸡足山迎祥寺、昆明华亭寺、六祖道场南华寺、云门祖庭大觉寺、永修真如寺等巨刹，所建大小寺院庵堂计 80 余处，寺成即觅人住持，己则悄然他往。在其弘法的 100 年间，虚云法师刻苦自励，济生度人，振兴道场，弘传佛教，功德殊胜，对近现代中国佛教的发展起到了不可估量的推动作用。

虚云法师在云南弘扬佛法，广施惠泽于大众的近 30 年间，宾川鸡足山、西山华亭寺在大师的整顿下，成为名扬海内外的大寺。它们的振兴奠定了民国时期云南佛教的振兴格局。

缘起

云南昆明西山华亭寺厚重的历史文化意蕴及其独特的人文地理环境，吸引着无数信众。一代又一代，无数高僧大德来了，又去了……用他们渊博的



华亭寺大雄宝殿图

知识和高贵的生命铺就了华亭寺的一砖一石、一瓦一砾。般若智慧就在一刹那一永恒、一微尘一世界的拈花微笑之中成就了。时至今日，华亭寺的一花一木依然生机无限……

云南昆明西山华亭寺在历史上就是有名的大寺。相传宋大理国时期，鄯阐（昆明）侯高智升偶见华亭山“岗峦峻峭，古树楼台”，遂建造别墅于此。

元朝廷祐七年（1320）的秋天，“云南禅宗第一祖”雄辩法师的高足——玄峰禅师，到华亭山草创结茅，潜心静修。3年后，即癸亥春，元峰禅师募化建寺，得高氏后人相助，并向城中善男信女募化，建大光明殿，“肖毗卢佛像位其中，列圆觉十二大士于左右以配之，故以圆觉题其额”，创建了圆觉寺，至此，才真正开创了弘扬佛法的一片佛地。

明天顺六年（1462）十二月八日佛教“腊八节”时，英宗皇帝钦赐名曰“华亭山大圆觉寺”。明世宗嘉靖三十一年（1552），仍恢复“华亭寺”寺名。

清雍正十一年（1733），雍正皇帝敕令校刻佛教典籍，乾隆三年（1738）刻成，是为《龙藏》。一部送昆明度藏于华亭寺。目前我国原版原刻保存完整的《大藏经》已屈指可数，西山华亭寺的这部《龙藏》版佛经就显得弥足珍贵了。

历史上的华亭寺到了近代日益衰败，但它却因与虚云法师的一段因缘而重新成为云南佛教的一大丛林。盖民国九年（1920），国内战乱频繁，同时也带来了大量的人员伤亡，再加上此期旱涝灾害不断，民心不定，于是云南省长唐继尧延请虚云法师由大理宾川鸡足山祝圣寺来昆明主持佛事，超度护国

诸役阵亡将士，以消灾免难。

虚云法师来昆时，正值华亭寺面临着巨大危机之际。事实上，辛亥革命之后，华亭寺就住持失人，渐见荒废。这种状况延续到后来，就更为衰败，寺内虽有数名僧人，却已经早不知三学为何事。历代祖师苦心经营所得田亩山场，已卖典罄尽。寺基及存留殿宇，由于管理不善，破败不堪。寺僧打算把华亭寺出售给外国人开办俱乐部，当地政府已予批准。获悉这个消息后，虚云深感痛心，他请唐继尧出面，废止已经签订的契约，同时也接受了重整华亭寺的任务。

要重修一座庙宇并不难，但是要想复兴之，重新使之成为一座十方丛林，就不是一项轻松的工程。为此，虚云在华亭寺度过了整整十年。这无疑是佛教界值得称道的壮举，可以说有了他的苦心经营与不懈努力，才有现在名震四方的华亭寺，虚云也因此得到了时人的称赞。居士陈荣昌《金浮图（赠虚云上人）》中说道：“华亭路，昆池隔住。幸有高僧，一杯飞度，展蒲团坐稳云深处。开辟丛林，接引十方缙素。”

综观虚云法师在10年间重修华亭寺过程中所作出的努力，主要体现在以下几个方面：

一、勘察风水，顺山势调整寺院建筑及其结构

我们现在看到的华亭寺，与明清时代的布局不尽相同，虚云在安排佛寺建筑的布局时花费了许多心思，他仔细堪查风水，并且依照佛制，对华亭寺原有布局做了一次大的调整。这一举动颇费周章，不论从传统的地理观念来说还是从现代的建筑理论来看，都使华亭寺具有了独特的气势和非凡的魅力。据1920年张璞记载的《〈云栖禅寺万年簿〉序》：

公初到山，见主山不正，三门对面为箐沟缺口，北风所劫，向反为诸祖坟墓林立，实不雅观。乃先建海会塔，移诸灵骨于寺东后山。凿放生池，建天王殿，依次而客堂、僧寮、禅堂、佛殿、法堂、藏经楼。全寺各殿堂寮，圣像金容，始克完竣，十年艰苦，经营同获成立。祖龙以正，风气完密。^①

^① 张璞：《〈云栖禅寺万年簿〉序》，参见《虚云老和尚年谱法汇增订本》，台湾修元禅院，1997年，第794～795页。

虚云到华亭寺勘查一番后，得出了一个结论：华亭寺之所以在很长一段时间内频频遭到破坏，是由于建筑布局上的不妥。对此，他主要做了三个方面的改动。

首先，是大门朝向的问题。光绪初年华亭寺大门原为东南向，根据中国传统地理观念，建筑物有四向：左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武。左右两侧应该对称、均衡，才能很好地维护、兴旺主建筑。而华亭寺两侧的山形却明显呈左高右低，也就是行家所说的“青龙旺白虎弱”，门前正当朱雀位处，却无山无水，是一片平岗。于是，虚云法师在重修的过程中，以中国传统地理观念为指导，结合华亭寺在西山这一龙山的地理位置特点，将大门朝向改为东向，以纳天地山川之勃勃生气，同时培修山形，使原有山形缺陷得到了弥补。

其次，是开凿放生池。天王殿前，本来是一个山坳，北风就通过这个山坳，灌入寺中。为此，虚云将寺基泥土挖去一丈八尺深，用这些土壤填平了深沟，并辟为放生池。另外还把天王殿的位置向前移动，并且在放生池外、天王殿前安置了七佛宝塔。这样做，一则补平山川的缺憾，拦截住凌厉的北风，使得大殿正面坐拥一潭绿水；一则引水入寺，使得山水相应，以广纳山川之灵秀；一则弘佛法之良善，广施惠泽，普度众生。

再次，建筑海会塔。“海”在佛经中有众多的意思，海会是佛经中的常用譬喻，指佛教圣众会合之处。德行之深与数目之多，譬如大海。《华严玄疏》卷一曰：“言海会者，以深广故，谓普贤等众，德深齐佛，数广刹尘，故称为海。”“海会”用作墓的总名时，取海众同会一穴之义。故海会塔也叫“普同塔”，指众僧的纳骨塔。

虚云刚接收华亭寺时，见寺内诸祖塔墓林立，充塞了寺院正位以及山脉的唇口，于是决定修建纳骨塔，将众僧之灵移入塔中。按照佛制，在修建塔墓时，应该先规划好其布局：只能在东、北向，不能在西、南向，并且不应该侵占佛地和僧地。虚云按照中国传统地理学观念以及佛教的有关规定，尤其是根据晋郭璞《葬经》所言“福厚之地，雍容不迫。四合周顾，辩其主客。山欲其凝，水欲其澄”等中国传统丧葬习俗思想，选择在华亭寺东面后山中修建了纳骨塔，取名“海会塔”。意为希望僧俗众人德行深广，圆寂之后，在这人间净土中的净土里，继续以生命的另外一种存在形式去体悟佛法智慧，往生西方极乐净土。

在虚云大刀阔斧的整顿与改革之下，华亭寺的格局呈现出巨大的变化，

成为一块具有中国传统地理观念的风水宝地，一个占地 18 亩，平面布局呈矩形的顶级佛教寺院。现在的华亭寺依山势坐西向东，与内地寺庙坐北朝南的格局迥异，这是华亭寺一大特色。这一特色是其他任何一个寺院都无法体现的，而华亭寺的这一特色正是虚云法师对中国传统地理学观念有较深造诣的反映。

二、修整佛寺，庄严佛像

佛塔与塑像是佛教寺院中的基本组成部分，是佛门僧徒礼敬、参拜的对象，对其功用，虚云法师曾作过这样的评述：

佛言法相，相以表法，不以相表，于法不张，令人起敬畏之心耳。人心若无敬畏，无恶不作，无作不恶，祸乱以成。即以世俗言，尼山塑圣，丁兰刻木，中国各宗族祠堂，以及东西各国之铜像等，亦不过令人心有所归，及起其敬信之忱，功效不可思议。说其极则，若见诸相非相，则见如来。^①

虚云法师到华亭寺后首先就是重建佛寺，这些工程都是浩大、艰巨的。这次重建，历时最久，又是在中国政治、经济情况都动荡不定的历史背景之下。这 10 年间，经历了许多困难，但虚云法师始终以其高度的责任心和历史使命感支撑着自己，四方奔走，筹措经费，重建伽蓝。

除调整修复寺内建筑之外，虚云还陆续更动了各佛殿法堂僧寮。一方面扩大其规模，添置各种设施；另一方面聘请优秀工匠，描画楼宇，保证工程的质量和艺术性。此间兴建了钟楼、藏经楼、两序僧寮（共计数百间），修大悲阁，扩建大雄宝殿。为了烘托佛寺古朴庄严的气氛，虚云还在寺内广植花木，并延请各方名人为大殿题写匾额、对联。现在大雄宝殿前悬挂着的“瑞云栖止”匾额，就是唐继尧于民国十五年（1926）题写的。后来因为修建过程中挖掘出一块写有“云栖”二字的残碑，于是唐继尧又为华亭寺题写了“靖国云栖禅寺”的匾额。正因如此，华亭寺也以“云栖”一名而闻名于诸方丛林。

佛殿内的佛像也装饰一新，仅在民国十三年（1924）一年内，虚云就修

^① 《虚云法师自述年谱》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，台湾修元禅院，1997 年，第 81～82 页。

理全山祖塔及七佛塔，共 16 座；同时修全寺佛像，增塑五百罗汉；在胜因寺大殿，铸大铜佛 3 尊；修西方殿，塑三圣像。在虚云的重塑之下，华亭寺的诸多佛殿中，又有了庄严的佛像。

在虚云的不懈努力之下，华亭寺新建的钟楼中又传出了久违的钟声，整肃一新的佛像又把庄严肃穆的气氛重塑起来。不独如此，华亭寺的建筑，在虚云法师的修整之下更为雄伟壮观。

三、严格戒律，整肃僧仪

虚云法师一生戒行精严，定慧圆明。无论是中兴祖庭，还是建设僧伽经济，虚老都是从整肃僧纪、严持戒律入手。虚云法师在重建滇中各寺院的同时，尤其注重僧伽风气的转变，传授戒法，登堂讲经，禅七坐香，无日稍停。

虚云和尚在华亭寺任方丈的第二年即民国十年（1921）就开始立定规约，重振律仪，坐香讲法，传授戒法，推行严格的传戒活动，制定了严格的禅堂规制，并依律制定条例，每年举行传戒仪式。重视戒律正是虚云一贯的主张。在《重兴曹溪南华寺记》中，他曾经这样写道：“今兹冷灰再烟，非宏法不能重兴，非守戒不能宏法。云乃遵《百丈清规》，严肃纲纪，一粥一饭，持午因时，一步一趋，悉守仪范，为真佛子，乃可保丛林于久远也。”可见他把守戒作为弘法以及重兴寺院的一个必要条件。正因为如此，虚云在华亭寺为住持时，他仍然坚持之，以重开传戒法会传戒为重整华亭寺首要任务。

为此，虚云法师在《滇垣西山靖国云栖禅寺传戒启》一文中不仅道明了传戒的必要性和庄严性，同时也提出，往后无论世事怎样变化，都应该在同样的时间，坚持每年举办一次传戒法会：

贫衲愧无咫闻，忝承方丈，责任所在，戒律居先，爰定于民国十年夏历正月十五日起制，夏历三月初八日解制。正梅子熟时，桃花放后，续禅灯于不息，祝共和之万年。上座抗颜，幸师不必贤于弟子；诸仙同志，作佛当不后于客儿（谢灵运小字“客儿”）。敢布微忱，特修芜启，普告善知识寻宝名山，非求须达多布金大地。以后同此时间，年年举办，恕不另柬报闻，务乞贵临。虽宿逾桑下之三，仍除爱念；坐有蒲团之七，定契真如。嗟乎！借芭蕉树以观身，明知破碎；共鸚鵡而说法，愿证声

闻。^①

为了严肃传戒活动，虚云特地请当时昆明地区著名的政界要人、文人学者撰写《〈同戒录〉序》，其中也包括省长唐继尧。此外，虚云还不断地对传戒的各项程序进行了细致的规定。

他规定：每年正月开戒堂，每期35天。由方丈主持，实行“三师七证”制度，即由三位大和尚充任讲师，轮流宣讲戒学，重点讲“三堂正梵”，让戒子们明了受戒意义；“七证”，又称“七尊证”，为受戒的证明人。这是必不可少的受戒权威组织。此外，和尚可聘请羯摩、教授及授经阿阇梨若干。开戒堂期间有严格的培训内容。在受戒期间，戒子们除听三师、授经阿阇梨宣讲律学外，日日必须礼佛忏悔、学规矩、演习坐禅，每次以一炷香为限；此外，还得做早晚功课，早课念《大佛顶首楞严神咒》、《大悲咒》、《心经》、《七佛偈》、《礼佛发愿文》等，晚课念《阿弥陀经》、《礼佛忏悔文》、《净土文》、《西方发愿文》、《普贤警众文》等。戒子们受完戒后，即可获得一张戒牒、三衣和一个钵。

之后，在《〈云栖寺万年簿〉记》中，他又规定道：“每年传戒请十师及引礼，须选择相当人才；其求戒者加意审察，不得滥传，恐有恶劣分子，败坏法门。日期以五十三日。不用请帖报单。而戒期圆满日，须领新戒踏看寺内山场界址，清理界址碑，及祖师之塔，以便护持。”

从第一次传戒法会到1949年为止的28年间，华亭寺每年一次的传戒活动，从未间断过，并且随着华亭寺的逐渐修复和发展，参加传戒的人数每年都在增加。到民国二十四年（1935）的第十四期传戒法会时，受戒者达700余人，其中，比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼有300余人，优婆夷、优婆塞有400余人。为此虚云法师还专门写下序文以纪念之。他在文章末尾说道：“求戒者将及千众，诚为滇中希有之盛举，亦本寺兴盛之征兆，是不可不记者也。是为序。”

在虚云的大力整顿之下，华亭寺不仅恢复了往日的繁盛，还进一步成为昆明各项佛教活动的中心。这一系列旨在严格戒律的行为，很大程度上，也给在战乱中衰落的昆明佛教以复苏的契机。

在严格戒律的同时，虚云法师还制定了一系列详尽的规定，以达到整肃僧仪的目的。1929年，集十年来管理华亭寺之心得，制定了《〈云栖寺万年

① 《滇垣西山靖国云栖禅寺传戒启》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第1200页。

簿〉记》。

在此文的序言中虚云的弟子张璞谨这样写道：

（公）行将去矣！以交替住持，故将全寺大观、契约、银钱、什物、器皿等项，交点列簿。恐居是寺者，不能律身进道，及续主寺事者，不尽住持之责任，有幸创立之心，实负龙天护法之意，及日用事宜，略设条例，名为《万年簿》。期大家永久遵守，光扬祖道，法门不坠，道业大成，亦为吾佛道场，金刚所成；以后有益于丛林，禪补法道者，即为金刚种子，成佛真因。庶使永劫瞻依，十方攸赖，不负开山中兴先辈之苦心。^①

虚云明白，对于一座规模大、僧众多的寺庙来说，严格寺内的各种规定是十分有必要的。这篇《〈云栖寺万年簿〉记》的主要目的就是为了严格规定寺内僧众，尤其是住持的职责和义务。虚云认为，唯有坚持此“万年簿”，才会使得“法门不坠，道业大成”。此文内容十分全面，涉及住持、常住、挂单者，以及往来僧人、居士，历代法师等人物，以及祭祀、诵戒、丧葬（海会塔的管理）、往来、经济、衣食住行等方面的内容。仅对住持的规定，就涉及退位、死亡、收徒、结算账目、辞退、年迈等多方面的内容。可见虚云用心良苦且心思细密，考虑周全。细考此文则逻辑严密，条例整饬；严格又不失宽容，严肃又不失亲切。正是在这样的条例的规约之下，虚云离开后，华亭寺仍然得以稳步发展。

予住持云栖后，逢年皆传戒讲经坐香，今岁戒期中殿前枯梅开白莲数十朵。于前后菜园，所有青菜尽放青莲花，每花中心如一立佛像。事属稀有。

民国十五年（1926）暮春传戒，十方善信云集，公正登台，代佛宣扬菩萨心地，时殿外古梅二树，忽生千叶白莲花数朵，其后又边树生花，大如盂，须若张盖。又后园青菜地，所有青菜尽涌青莲，现立化佛，一花一如来。于是，万众欢腾，由当地张拙仙秀才为文记此事，刻于石上。

^① 《〈云栖禅寺万年簿〉序》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第795页。

四、稳固经济，收回寺产

华亭寺将要卖给外国人经营娱乐场所时，原来属于寺院的房产、地产已经在战乱中丧失、变卖殆尽。然而，作为一座大禅寺，不应该仅仅靠香客、居士的布施来维系。要重振华亭寺，经济问题就成了当务之急。

建设过程中的各种费用，乃是虚云四方奔走募化而来的。在虚云所著的《云南西山靖国云栖禅寺募捐启》一文中，虚云将他建筑华亭寺所遇到的困难做了大致的描述：

仗十方施主慈悲喜舍之力，云与两序大众，奉以周旋，计款兴工，本有筹备。不料滇币骤变，汇率低下，每纸七八元，始值外币一元……别无善法，且非云亲行不可。云自念年迈古稀，一龕待死久矣，何能远游，且以问事。然大恩未报，众志成城，责不可逃，心不容已，始于五月十七日，孑然出省。所望十方檀越，各界善信，悯其衰老，鉴其孤愚，悲迦叶初祖之法席常虚，植龙华三会之功德圆满。或直接施助，或代募劝捐，乃至见闻随喜，都发胜心。使云之微愿得伸，诸公之大功成就，他日同弥勒下生，好与守衣入定人重相见也。谨序始末，敬告檀那。^①

当时虚云已年逾八十，但仍不辞辛劳，本着强烈的责任心为重建华亭寺而尽心竭力。除募化之外，还着手收回原有的寺院地产。为收回寺产，民国十一年（1922），虚云争取到了唐继尧的支持，因而得以买回苏家村、杨家村1000多亩地归华亭寺。

此外，虚云主张寺僧自食其力，僧人自己开垦、种植田地来获取收入。虚云老和尚自叙云：“今后本寺僧众，有愿办实业者，山场则多种树木，田地则自行垦殖，自食其力，以免外界口实，而杜弊端于无穷。”^②

同时，虚云还专门订立了一系列规定，以规范各种经济活动。在虚云的辛苦操持下，华亭寺不仅自给自足地养活一大批僧人，还逐渐添置了一批法器财产。

至此，华亭寺不必再依靠布施来维持，寺院经济得到了恢复和巩固。史

① 《云南西山靖国云栖禅寺募捐启》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第1201~1202页。

② 《〈云栖禅寺万年簿〉记》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第802页。

料载：“（虚云）捐巨资，买赎庄田，山场竹围，地土产业续加。通计所费百十余万，粗就次序，以为供瞻，永为十方常住。森林繁茂，多方保护；龙泉涌出，厨供不乏。正拟设学校以育人才，兴实业以安僧众，安居将就。”^①可见此时华亭寺的经济状况已经得到根本性的好转，并且已经开始为乡民谋福利了。

五、施设方便，成就净土行人

虚云法师作为禅门巨匠，一生以禅功著称，自利利他，但他对四众弟子的谆谆开导却并不限于禅法，而是因材施教，“喜禅者令参禅；念佛者令生净土；学教者令成法师，随机说法，从不自赞毁他，立门户见”。虚云法师与宋代以来的禅师一样，对禅、净二宗持和会圆融、兼收并蓄的态度。这是其禅宗思想的一个特点。在他看来，“念佛人心净佛土净，即见自性弥陀，这净土与禅是不二的”。他在《参禅与念佛》的开示中，直接提出：“禅者，净中之禅；净者，禅中之净。净与禅本相辅而行。”为了给净土行者创造条件，护持他们专项精进用功，虚云法师除重兴禅堂外，还重兴佛堂。在华亭寺，虚云大和尚也建了念佛堂和海会塔，成就净土行人。

在张璞所撰《兴修云栖禅寺七众海会塔碑记》中记载：

虚云禅师来往此寺……兴修七众普同塔院。院之下层，周围窠窠，如寮房，每窠可安二罐，中为过去诸祖灵骨，左为比丘、沙弥、优婆塞，右为比丘尼、式叉末那、沙弥尼、优婆夷。计七行，各五层，可窠一千二百五十人。院中立大塔，上耸至楼顶，上层塑弥陀接引像，中安全部华严，下肖地藏菩萨像，周围安七众牌位。于下窠顶后开三大圹，备将来塔满众骨之所，纯用石砌成。额书“海会塔”三字，取莲池海会之义。院两廊各三楹，以应自修净业者，亦便守塔。师意在使先亡后逝者，无不摄归安养。塔院告成，诸祖觉灵与现未念佛七众，皆当来净土圣贤。塔满千二百五十人，皆得生西。由此千二百五十人，展转相劝，乃至百千万亿人，复展转相劝，乃至无量无边善男子、善女人，皆知信愿念佛，皆得往生安养。法师如是，当得不可称、不可量、无有边、不可思议功德。石门两傍砌以碑，师嘱余记其颠末。师曰：“非但欲记其年月也，有

^① 《〈云栖禅寺万年簿〉序》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第795页。

一可为世劝者，不可不附记。”^①

在完成了上述工作之后，虚云功成身退，又应邀赴福建主持事务。净慧评价虚云的一生说：“摄化有缘，利济群生，他忙了一辈子！虚老一生只知道创造，只知道奉献，从不贪图享受。一座祖庭修好了，不是把持着不放手，而是随时付托，自己又去开拓，又去创造。”^②

赵朴初老居士曾经为《虚云和尚法汇续编》一书题写了如下诗句：“遍立道场而无所住，广演法要而无所述。人我寿者无所得，故慧灯再燃亦无所续。”这便是虚云人生的生动写照，正如虚云为自己所作的评价“挑雪填井无休歇，龟毛作柱兴丛林”一样。他的人生，始终为一种责任心所驱使，因而劳碌却无厌倦。

遍立道场而无所住
广演法要而无所述
人我寿者无所得
慧灯再燃亦无所续

赵朴初

赵朴初居士为《虚云和尚法汇续编》题写的赞诗

综上所述，虚云老和尚一生中所建大小寺院庵堂计 80 余处。在诸多庙宇中，华亭寺也许算不得是最具光芒的一座，但这十载的风雨见证了虚云对佛

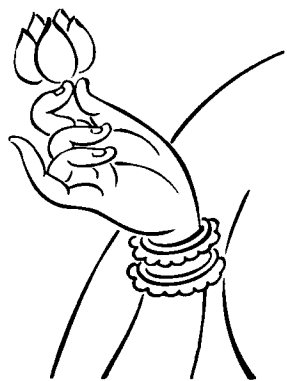
① 张璜：《兴修云栖禅寺七众海会塔碑记》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第 789 页。

② 净慧：《虚云老和尚文集》。

教的一片赤诚之心。虚云法师兴复华亭寺，对民国初期云南佛教以修复寺院为主导的佛教振兴运动，无疑起到了巨大的推动作用。因此，从这一意义上说，对 20 世纪初期云南佛教复兴运动的蓬勃发展，虚云老和尚功不可没。

（郑筱筠，博士，中国社科院佛教研究中心副秘书长，中国社科院世界宗教研究所研究员；李晓珏，原云南大学人文学院 2003 级中文系硕士研究生）

虚云和尚与友人弟子



虚云大师与太虚大师佛学思想比较

赵 伟 邓子美

求学贵在悟道，顿悟心传也好，渐悟诵经也罢，路径随个人根器有异，归元则无二——融通真俗二谛，自度度人。凡此，皆可成就大德。然而言说易，践行难，释迦牟尼以降，为万众景仰之高僧大德寥若晨星。中国近代社会黑暗至极，虚云大师与太虚大师正是那划破夜空之寥寥晨星。与其说他们各自在世俗社会名喧一时而为后世景仰，不如说他们代表了中国佛教僧人的真精神，以自身坚忍精进之一生诠释证悟成佛之菩萨道，传承佛法慧命。两位大师身处同一时代，于世间万象之体察，必有英雄所见略同之处，但毕竟和而不同，才是大智慧常态。本文通过两位大师佛学思想的比较，就其大略，梳理出其异同之处。疏而不周，敬请方家教正。

一、两位大师禅学思想比较

虚云和尚诚为禅僧本色的集中体现者。江味农居士在论及近代禅宗诸老宿时曾说：

山林中潜修密契，不求人知，人亦不易知之者，无论矣。其以宗匠自命者，往往墨守偏空，杂糅异见，虽广修徒众，名喧一时，亦不足重。就吾所知，能真参实悟，行解相应，不愧为人天眼目者，惟虚云禅师足以当之。^①

而太虚大师也深贯三藏，内学赅极八宗，外学兼通中西，但大师佛学之本乃出于禅门。两位大师的禅学思想代表了佛教契应与化导现代社会的不同方式，但殊途同归。

虚云大师的特色在于：第一，以定开慧，功力超迈。大师早年出家，苦节自励。后幸得融镜法师点拨，初悟大乘自度度人要旨。历经磨炼，至扬州高旻寺参加由法忍和尚主持的禅七法会。勇猛精进，至第八“七”时，一日开水溅手，茶杯落地，疑根顿断，禅关尽破。因述偈曰：

杯子扑落地，响声明沥沥。虚空粉碎也，狂心当下息。

烫着手，打碎杯，家破人亡语难开。春到花香处处秀，山河大地是如来^②。

1901年，他又至终南山结茅潜修。历时三年，乃不为“定”所缚，尽得南禅慧开真传。然就戒定慧三学相对而言，他在近代以禅修名世，其禅定功力无人可及。如1907年至泰国募善款，“一‘定’九日，轰动暹京”^③。

第二，参禅为主，经教相辅。作为禅师，当然以参禅为要，但虚云大师早年便酷爱诵读大藏。他认为禅门不应仅限于参话头、背公案，经教也可以弘宗，与参禅相辅相成。他尤其赞赏《楞严》等经，曾撰《楞严经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》等。为此他为众开示时不但讲公案，也常常讲经。此外，他注重经教还由于强调经典的权威，有利于佛教各宗派的团结与教义的相对统一，以此破除各宗的门户之见。

第三，主张“信”为前提，但不必拘守坐禅，平常心皆道。他认为：

“善用心者，心田不长无明草，处处常开智慧花。”因此，不以为一

① 岑学吕：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社，1995年，第149页。

② 净慧：《虚云和尚行业记》，《虚云和尚法汇续编》，河北省佛教协会，1990年。

③ 岑学吕：《虚云法师年谱》，第37页。

定要到禅堂打坐才是参禅，平常日用，皆在道中行，那里不是道场。在他看来禅堂的设置，以及所谓参禅，“不过为我等末世障深慧浅的众生而设”。真正的禅者“行也禅，坐也禅，语默动静体安然”。“运水搬柴，锄田种地，乃至穿衣食饭，都是修行佛法。”^①

这些深得南禅真髓。

第四，主张禅净不二，恢弘南禅五宗。他认为：

“参禅念佛等第法门，本来都是释迦牟尼亲口所说。道本无二，不过以众生夙因和根器各各不同，为应病与药计，为方便说了许多法门来摄化群机。”认为中国佛教后来诸宗派的出现，乃诸位祖师“不过按当世所趋来对机说法而已”，尽管各宗派修持方式或有不同，但“哪一门都是入道妙门”，而且法法本来可以互通，圆融无碍。虚老指出从修行实践看，念佛念到一心不乱，何尝不是参禅；参禅参到能所双忘，何尝不是念实相伸缩！他一再强调禅乃净中之禅，净乃禅中之净。禅与净，可以相辅而行，并非水火不相容。他对那些怀有门户之见，将禅净妄分高下的人深感悲悯，并一针见血地指出，这“是佛门最堪悲叹的现象”。^②

但他承继与复兴南禅门下五宗法脉，即传承临济、曹洞而遥接云门、沩仰、法眼。这分明洞见了唐宋时，五家七宗各自发挥特色，相互争竞激扬，为佛教中国化与南禅的丰富发展所起的作用很大。所以，他一身承接了鼓山释妙莲所传临济、释耀成所传曹洞两脉，为临济宗第四十三世、曹洞宗第四十七世传人；又应释宝生之请上续沩仰，为第八世传人；应释青持之请再续法眼，并中兴云门，遥承法嗣，分别为第八世与第十二世传人。他撰成《法系考证》、《禅宗五派源流》等著作，发挥各家参悟特色，物色后学，将各家法脉分传之。发扬宗门特色与反对门户之见，其实相反相成。前者正如大师所言“以众生夙因和根器各各不同”，故法亦有异，以便入门。同时我们应看到，由于现代社会市民与其他阶层对宗教的超越性追求不同，^③这在当代佛教界表现为各教团的宗旨有别，使得不同追求者都能觅得其所向往的精神归属。

① 参见净慧编：《虚云和尚法汇续编》。

② 参见丹明汇：《虚云大师说禅》，甘肃文化出版社，2005年，第10~11页。

③ 参见邓子美：《当代人间佛教的走向：由宗教与社会互动角度审视》，《玄奘佛学研究》第2期，新竹2005年1月。

但这点差别绝不可夸大为唯有自身最优越的门户之见，使现代佛教宗派间各自发扬宗风的百舸争流，劣化为被虚云痛斥的传统子孙制寺院般的“内耗”。

虚云大师的禅学思想最大限度地继承和发扬了中国化佛教典型——南禅的优良传统，至今垂为风范。

而太虚大师系近代佛教领袖，他虽然在提倡佛教革新的过程中坚持中国化，坚持继承中国优秀的文化传统，但综观太虚之禅学思想，与虚云又有明显不同。

第一，以慧导定，定慧交融。太虚大师一向认为，佛学就是慧学。他虽也受敬安法师（八指头陀）亲授的坐禅训练，但首次开悟却是在阅藏时。对他来说，正智正见的接受在开悟之前，这能保证禅修不出偏差。1916年，太虚在阅览《唯识述记》中“假智论不得自相”一章时，第三次开悟，对于诸法离言自相，真觉无量情器，一一尘根识法，都洞悉了其中始终条理；对深蕴其中的精微严密，森然秩序，有了明澈的体认。这才是对佛法“空”慧的根本洞见。他曾自述他一生经历的三次禅定体验，为我们展示了他推行“人间佛教”的初始因心。他回想第一次禅定之后的情形说：

“我现在想起来，当时如从这种定慧心继续下去，三乘的圣果是可以成就的。可惜当时就改了途径……”原因在于遇到了一位华山法师，与之辩论十几天，积数十万言。后来觉他颇有道理，对于谭嗣同的《仁学》，尤极为钦佩。由此转变生起了以佛法救世救人救国救民的悲愿心。“因为悲愿心太重，未能向禅定去继续深进。”^①

显然这与虚云不同。太虚大师还反复指出佛教不能离开社会，佛教徒的供养来自社会，因而要报四恩，服务社会，净化社会。当然，这也是南禅入世倾向的进一步发展，但太虚大师修定、慧的重心与虚云大师有异。就当时而言，其融贯真俗中外的智慧亦无人能及。

第二，重视经教，以禅为本，兼弘八宗。禅宗与其他佛教宗派比较而言，确实强调心悟，“不立文字”；但决不能误为废经不观。为纠正明清狂禅的流弊，近代禅宗大师都强调以经教辅宗门。实际上，即使南禅也历来遵奉《坛经》。自达摩祖师以来，禅宗更是一直把《楞伽经》、《金刚经》、《般若经》、《楞严经》等作为该宗的基本典籍，以至早期禅宗被称为“楞伽宗”，“不立文字”仅为针砭教条式地死啃经典者。太虚大师在弘扬禅学方面，与近代禅

^① 释太虚：《我的宗教体验》，《太虚大师全书》，台北善导寺印本。

宗大师采取了同一步调。他除了出任杭州净慈寺、南京毗卢寺、奉化雪窦资圣寺等多所著名禅寺住持，对请益者量器开示外，还撰写了《楞伽阿跋多罗宝经义记》、《大乘入楞伽经释题》、《楞伽大旨》等，极力弘扬《楞伽经》这部禅宗基本经典。他本人对《楞严经》深有体悟，曾结合自己参禅体会，作《首楞严经摄论》，广泛开讲。同时，太虚大师也不拘守一家一法，他对法相、天台、华严、净土诸学皆有深造，法相也一度是他弘扬的重点。但其佛学之本分明源于禅，因为他师承敬安禅师，亲受敬安棒喝的锤炼，而且自认“从此更无师我者”。他对禅宗的高度重视正如其所强调的“中华佛化之特质在乎禅宗”。^①

第三，倡导工禅结合。太虚大师针对当时社会对少数僧人坐受供养的非议，直接倡导发扬百丈禅师“一日不作，一日不食”遗风，鼓励僧众参加生产劳动。从此以后，在太虚大师、虚云大师等的一致倡导下，僧众纷纷建立农场，开设工厂，经营素餐业、旅游业，从农禅合一走向工禅合一。这不仅是古代农禅遗风的简单恢复，更使佛教能够契应现代工商业社会，是对优良传统的光大。

第四，太虚大师整理僧伽制度的设想也受到了禅宗“百丈清规”的启发。虽然太虚大师在《整理僧伽制度论》中主要针对当时佛教界现状提出了改革设想，但在多方面仍继承了“百丈清规”的“旧议”，在精神上则与“百丈清规”对唐以前僧制的改革一脉相承。

总之，太虚大师对丰厚禅学养分的吸取，主要表现在其早年的修行，特别是唐宋南禅革新精神的继承发扬方面。

二、两位大师复兴佛教的理念比较

综观太虚大师一生，其复兴佛教的理念受到当时社会思潮的很大影响，他的主张随时与社会的需要相结合。

第一，在辛亥革命的影响下，他主张通过佛教革新来复兴佛教。太虚大师针对当时佛教界存在的积弊，提出了“教理革命”、“教制革命”、“教产革命”的三大革命。所谓“教理革命”，其中心是革除旧佛教中那些愚弄世人的鬼神迷信，以及厌弃世事的消极主义等，而积极倡导大乘佛教自利利他的精神，以五戒十善为人生的基本道德准则，去改善国家社会，增进人类的互

^① 释太虚：《评宝明君〈中国佛教之现势〉》。

助互爱，探究宇宙人生的真相，指导人类向上发展而更加进步。所谓“教制革命”，也就是改革僧伽制度，即通过对僧众生活、组织制度的改革，建立起适应时代的需要、真正能主持佛法的僧团。所谓“教产革命”，其主张是反对把寺庙佛教财产变为少数住持的私产，废除按法派继承遗产的制度，而要使佛教财产成为十方僧众所公有，以为供养有德长老，培养青年僧伽，兴办各种佛教事业之用。在这三大革命中，自然以“教制革命”最为根本。因为，只有培养出合格的僧伽，建立起严格的组织制度，“教理革命”和“教产革命”才有可靠的保证。但实际上，既因太虚思想的激进，也由于那时教制与教产革新的条件尚不成熟，其倡导与试验均归于失败。倒是教理革新，亦即人间佛教思想的提出，结出累累硕果。

第二，1919年“五·四”运动爆发，太虚因而颇多关注社会主义思想。次年撰写发表的《人工与佛学的新僧化》、《唐代禅宗与社会思潮》，提倡僧众自食其力，实行农禅结合、工禅结合。这也是禅宗优良传统的更新，反映了当时中国知识精英对社会主义思潮的普遍态度。1923至1924年，太虚针对当时某些人热衷密法，提出了中华佛化之特质在于禅。后又明确指出，如果中国佛教确能复兴，那必定不是时尚所推，包括太虚自己都深深研究推重的法相唯识，也不是形成一时热潮的密法，而仍在于禅。故他想在各宗派中以弘扬禅宗为主，把禅宗的“直指人心，见性成佛”丰富发展为“直依人性，增进成佛”^①。这既是他人间佛教思想的禅宗化，也体现了他指望通过禅宗的复兴，推动佛教各宗派复兴的主张。

第三，1924年，太虚首创的世界佛教联合会会议在庐山召开，参加者主要是中、日佛教徒代表，也有英、德、法等国人士。受此成功鼓舞，也鉴于当时全盘西化思潮一度盛行，太虚有了不妨因势利导，通过世界佛化运动使欧美各国优秀人士了解佛教、信仰佛法，“将佛法传播于国际文化（主要指西方）”并反过来影响中国佛教徒，以此推进中国佛教复兴的想法。这就有了1928年他弘法欧美和1940年弘法南亚、东南亚，以及后来世界佛教友谊会的成立。该会至今仍是国际上最广泛的佛教徒联合组织机构。

第四，佛教复兴最缺乏的是人才，因而要创办新式佛教育以培养僧才。太虚因感传统师徒制难以适应佛教现代化对僧才培养的需求，而吸取国外新式教育的做法，创办佛学院，以成规模地培养僧才。

第五，把一盘散沙似的佛教徒组织起来，依靠在家信众，建立佛教正信

^① 邓子美、陈卫华：《庵下一代新僧太虚大师传》，青海人民出版社，1999年。

会，反对广受当时社会攻讦的“迷信”。并以此为核心，分组佛学研究社、通俗宣讲团、慈悲救世团、护法会，从侧面推进佛教复兴。

与太虚大师外向的，与社会思潮、时代思潮呼应的激进思路相比，虚云大师的复兴思路重在救治丛林向来的弊端，是面向教界内部的，循序渐进的。

第一，弘扬戒律。虚云大师认为，明清禅门衰落的重要原因之一就是狂禅曲解“我心即佛”的心佛论，摈弃戒律，演为纵欲。他总结清末佛教不振的教训说：“佛法之败，败于传戒不如法。”^①故佛教之复兴必在禅门谨依戒律。他继承百丈禅师适应汉地佛教需要创立清规的传统，针对近代佛门寺院戒律荡然的弊端，极力倡导禅戒并重。1904年，他于鸡足山钵孟庵力改子孙世袭制的该庵为十方丛林，便以整肃清规，严行戒法为先。此后，他历住十四道场，重兴昆明云栖寺、鼓山涌泉寺、曲江南华寺、云门大觉寺、云居山真如寺五大祖庭，每至一处，必严整清规。在虚云大师整肃过的丛林里，都保持了传统寺院半月诵戒、结夏安居以及“告香”制度不坠，这些规矩保证了虚云大师所住持寺院的僧团清净。僧团清净就能多出人才。所以僧团不是有一套完善的管理制度，是不是有清规戒律作保证，是能否出人才的关键。他多次说：“修学者，必须依佛戒，戒为无上菩提根本。”强调无论环境如何，传戒必须如法遵律，不可草率。直到1959年，他临终嘱咐弟子还是一句话，要保持佛教旺盛不衰，只有一个字，曰：“戒！”^②禅戒结合是虚云禅风最突出的特点。虚云大师的谆谆遗言至今仍有极大意义。当然，守戒不仅在形式，其关键还在大乘强调的“心为戒体”。

第二，以经教教正狂禅。明末以来，狂禅不绝。正如杨文会所说，由于狂禅不依经典，“绝迹空行，纵横排荡，莫可捉摸。故黠慧者窃其言句而转换之，粗鲁者仿其规模而强效之”，“真伪杂出”，造成了佛门的颓风。此风若不扭转，则人心离散，各各自以为是，佛教决不能复兴。^③虚云大师对此颇有同感，故他作为禅门泰斗却兼摄经教。

第三，提倡佛教教育，迎纳新进。虚云大师还认为，清末佛教不振的原因还在于缺乏弘法人才。他首次受请任鸡足山钵孟庵住持时，就注重培养僧才。1913年，他再回云南创建的中华佛教总会滇藏分会，成为云南最早的具有近代形式的佛教组织。1929年他住持鼓山涌泉寺，创办了鼓山佛学院，聘

① 净慧编：《虚云和尚法汇续编》。

② 净慧编：《虚云和尚法汇续编》。

③ 杨文会：《十宗略说》，《杨仁山居士遗著》，金陵刻经处印本。

请了太虚门下激进的法师大醒任院长。虚云大师迎纳大醒，表明了他并不反对佛教革新。1934年后，他又创办南华律学院。20世纪50年代，他还创办了云居山真如寺佛学研究苑。这些说明，加强僧伽教育是大师毕生关注所在。

第四，恢弘百丈家风，力行农（工）禅结合。清末佛教不振又一原因为当时僧众多不事生产，寄食社会，给排佛者提供了口实。1927年以后，由于中央大学教授邵爽秋等人鼓吹，所谓“庙产兴学”运动又掀起了一个新高潮。大师高扬“一日不作，一日不食”的百丈家风，用积极的行动回答此类攻击。他坚持处处是道场，在动用中修持；奉《楞严》为圭臬，融汇诸宗等禅修思想。在鼓山参禅之余，率领僧徒植树造林。1934年转住持南华寺，乃重订禅堂规约，日坐香4支，长年燃常香，坚持冬打禅七。同时组织僧众参加生产，开凿河道。1943年他移居云门寺，参禅之暇率众躬耕，创办了大觉农场。晚年在重振云居山真如寺的同时，创办了僧伽农场，做到自给有余。他多次强调，社会环境已变了，僧人坐受供养的生活不能照旧。特别要指出的是在抗日战争中，他率南华寺僧众创办了毛巾厂，为工禅结合与佛教契应近代社会开辟了途径。

三、共识与分歧

尽管虚云大师比太虚大师年长得多，但两位大师大体上还是身处同一时代，秉受中国佛教的优良传统，因而依据佛法，在许多方面具有共识。通过上述比较，可概括出如下相通点：

第一，虚云大师以一身兼祧禅门五宗法脉，承继禅宗悠久传统有目共睹。太虚大师虽被目为新派僧伽领袖，受西方近代哲学思想和中国近代社会思潮影响颇深，但坚持中国化，坚持继承中国优秀的文化传统，是他一贯的中心。他还强调，佛教革新须坚持“中国佛教本位”，太虚大师是以中国两千年佛法演变的继承者自居的。无疑在佛教近代化的过程中，两位大师都坚持中国佛教本位。

第二，两位大师均有开阔的胸襟，并不拘泥于一家一派，都力倡诸法平等。虚云大师不仅在对禅门各宗的态度上力倡诸法平等，在实践中对传统佛教中一切有利于摄受大众的法事活动如放焰口、打水陆等佛事活动，也有所选择地继承下来。太虚大师更是融通内学外学、旧学新学、唯识中观、法性法相，在佛学理论上提出了不少精彩的见解。他反复强调：

“本人在佛法中的意趣，则不欲专承一宗之徒裔。”“在教理解释上，教法统扬上，随机施設，而不专承一宗或一派以自碍。”

本着同样的意趣，太虚大师亦大力提倡建设人间净土，弘扬净土宗。视时势、场合、人群及其根器不同，太虚大师“随机施設”，同样弘法扬禅、律、天台、华严。^①

第三，两位大师都非常重视僧伽教育以培养僧才。虚云大师之重戒律即为僧团出人才的一大保证，且其一生重兴寺院甚众，这已为僧才培养提供了基地。待条件充分成熟，这些寺院随之办起佛学院。实践证明这一做法效果更好。至今南华、云门、云居山诸佛学院都得力于虚云大师奠定的根基。自然，太虚大师更是将开办新式僧伽教育作为毕生事业之重心。

第四，两位大师均深得禅宗“佛法在世间，不离世间觉”之根本，遍参名山大刹，发愿自度度人。虚云大师早年得融镜法师点拨，深得大乘普度众生要旨，一生致力于振兴佛门，而自己始终一衲一杖一笠行遍天下，由自度而度人。太虚大师之人间佛教理念更是直接体现出佛法化世要旨。

第五，两位大师在继承禅宗农禅结合优良传统，并契应佛教现代化的趋势，倡导工禅结合方面完全一致。

自然，我们也不必讳言两位大师之见解存在着一些歧异。其主要分歧在于：

一是太虚大师早年血气方刚，受时代与社会思潮影响亦大，尽管与虚云大师一样，有着复兴中华佛教的共同目标，但其在选择达到这一目标的基本途径上较激进，如提出教制、教理、教产革命等，尽管随着太虚大师晚年思想成熟，其途径选择也存在趋于保守的倾向。而据岑学吕记载，虚云大师首次至云南鸡足山复兴钵盂庵时已65岁，其化导周围众生主要凭自身令人信服之修持，以身作则；兴复丛林主要靠重振禅门清规，再依托丛林化导一方。老成持重自不待言。

二是同样为革除积弊，太虚大师能较多地吸取西方及日本的宗教现代化经验教训，虚云大师则更多地承继中国佛教，特别是禅宗的优良传统。

三是同样倡导戒行，虚云大师重僧戒，太虚大师重菩萨戒。

四是同样倡导菩提道，虚云大师是先自度而后度人。太虚是在度人的同时自度。类似的归元一致，途径殊异之处不少，不再一一论述。

^① 邓子美：《略论太虚大师之禅》，《佛学研究》，1996年年刊。

总的来说，两位大师的佛学思想都极为丰富，诚属深研不尽的宝库。本文的比较仅以他们共同的心愿——复兴佛教为中心展开，就此而言，我们研究得出的不完全结论可能恰与世俗印象相反，与我们自己原先的预估也不同，即两位大师思想的相通点远多于相异点。其间思想差异盖源于虚云大师的思路内敛而渐进，太虚大师外向而激进，两者相反而相辅相成。

(赵伟，浙江东方学院社科部；邓子美，江南大学宗教社会学研究所教授)

虚云老和尚及其门下十比丘

惟 升

一、引言

回顾近现代百年，在风起云涌的政权更迭与政治运动中，中国佛教因其宗教的性质与僧众自身的积弱，不断受到庙产兴学等种种法难的冲击，进而面临生死存亡的严峻考验。为挽救中国佛教，虚云、弘一、来果、寄禅、太虚、印光等一大批菩萨纷纷化现于世间，他们以一样的悲心，不一样的行愿，革故鼎新，优化僧团，化世导俗，树立起了令人耳目一新、健康振奋的佛教新形象。

2009年是虚云老和尚圆寂五十周年纪念。我们正好借此机会，重温虚老一生不平凡的行履，认真总结和学习他在修行、卫教、利他方面的方法与建树，认识他及其悲心行愿的后继者——弟子对近现代佛教的贡献。这不仅出于感恩和追思，也是出于探索未来发展的需要。相信这对我们佛教四众，特别是对荷担如来家业的各位同仁而言，该如何做好当下事，是有启发的。

二、真修实证，人天楷模

(一) 孜孜参索

虚云老和尚（1840～1959），^① 讳古岩、演彻，字德清，自号虚云、幻游。祖籍湖南湘乡，萧氏。父玉堂，母颜氏，中年无出，祷于观音，得诞虚老。时其父玉堂宦游福建，清道光二十年（1840）七月二十九日寅时，虚老诞于福建泉州。13岁，随父扶祖母灵柩回湘乡安葬，观礼家人请僧侣所作法事，又随家人朝礼南岳山，遂萌出家之志。17岁，潜往南岳出家，半路被家人截回，与堂弟富国一道被送往泉州其父居处。父为娶田、谭二氏以留其心，^② 虚老亦不为染，结成净侣。

19岁，虚老作诗《皮袋歌》^③ 一首留别田、谭二氏，携堂弟富国前往福州鼓山涌泉寺，^④ 礼常开禅师^⑤披剃。次年，依妙莲和尚^⑥受戒。时其父派人四处寻找，虚老遂隐居鼓山深处岩洞，持头陀行，与虎狼为伴，采山果野菜充饥，以礼《万佛忏》为课。如是三年，后尊妙莲和尚命回寺，职水头、园头、行堂、典座等，常住苦行事皆发心为之，并常亲近寺中苦行上座古月禅师。^⑦ 四年后，复入后山隐修三年。幕天席地，食草饮泉，日久衣履俱烂，而耳目聪明，体力日强，步履如飞，自问亦不知其所以然，以为达四禅天人之境。

① 本文所述虚老诞寂时间及其一生行履，若无另加注释，则源自《虚云老和尚年谱、法汇》，鸡足山虚云寺印行，1999年。

② 田、谭二氏，后亦出家，田氏法名真洁，谭氏法名清静。详见清静：《清静尼来书》，《虚云老和尚年谱、法汇》，第74页。

③ 《皮袋歌》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第835页。由此诗歌可窥见虚老出家时，对人生、佛法已有相当深入的参悟，且具有良好的文化素养。

④ 鼓山涌泉寺，位于福州东南郊。唐建中四年（783），灵旂禅师开山。以历史悠远，殿宇千重，高僧辈出，人文荟萃，环境清幽，而为“闽邦第一名胜”。参见文稷：《福建佛教巡礼》，《福建佛教》，2006年第1期。又，2003年春，笔者礼鼓山，见寺宇幽静依然，现任方丈普法和尚。

⑤ 虚老编：《星灯集序》，基隆灵泉禅寺印，第5、第6页记载，常开禅师，字善慈，湖北武昌籍。

⑥ 据虚老《传曹洞宗四十五世妙莲老和尚塔铭》等：妙莲和尚，讳地华，别号云池，生于道光四年（1824）甲申七月十二日子时，寂于光绪三十三年（1907）正月，福建归化冯氏。21岁，礼鼓山量老和尚出家。得戒于怀公。继量老位为鼓山方丈。在鼓山位期间，筹募佛粮，募修殿堂，请颂《龙藏》，并建漳州南山寺、南洋槟榔屿极乐寺等，功勋甚伟。见《虚云老和尚年谱、法汇》，第67、第784页。

⑦ 古月禅师（1843～1919），号圆朗，福建闽清朱氏。出家后，于鼓山住山洞苦修数十年，入夜时可见于岩上放光，并能降蛇、伏虎、治病，当地民众尊之如佛。继妙莲和尚位为鼓山方丈。晚年复兴崇福寺，并于该寺圆寂。参阅陈锡璋：《福州鼓山涌泉寺历代住持传略》，智者出版社，1996年，第430～431页；虚云老和尚：《增校鼓山列祖联芳集》，鼓山涌泉寺版，第24页。

31岁，行脚参方至浙江天台山，参融镜法师，^① 深受针砭：

师顾视良久，曰：“你是僧耶？道耶？俗耶？”

答曰：“僧。”

问：“受戒否？”

答：“已受具。”

问：“你这样，试有多久？”

予略述经过。

问：“谁教你如此做？”

答：“因见古人每多苦行成道，故此想学。”

问：“你知道古人持身，还知道古人持心否？观你作为近于外道，皆非正路，枉了十年功夫。岩栖谷饮，寿命万年，亦不过如楞严十种仙之一，去道尚远。即进一步，证到初果，亦不过自了汉耳。若菩萨发心，上求下化，自度度人，出世间不离世间法。你勉强绝粒，连裤子都不穿，未免显奇立异，又何怪功夫不能成片呢？”

予被老人痛处一锥，直透到底。^②

从此，虚老亲近融镜法师受教修行，随众饮食，发心劳务，学习天台教观，并依教参话头：“拖死尸是谁？”^③ 深得法师嘉许。虚老依融镜法师启示，先后到天台山、普陀山、阿育王寺、天童寺、天宁寺、金山寺、高旻寺等江浙名刹，礼敏曦法师、清光和尚、朗辉和尚等诸山尊宿，参学禅法，打七用功，听习《法华经》、《阿弥陀经》、《楞严宗通》等经教，达12年之久。

观虚老自鼓山出家受戒的12年修行，开始偏重于苦修，忽略了经教的研习，在参礼融镜法师后，才得以纠正，自此走上借教悟宗、解行并进的路子。虚老一生行持与弘扬，虽专于禅宗，却深研教理精通佛法，且能兼容并处天台、净土诸宗，应是源于、尤其受益于融镜法师思想与天台宗教观。今日，佛门一些刚剃度的禅和子，因向道热劲，也往往疏忽了对经教的研习，走许多弯路，故不可不引以为戒。

① 《虚云老和尚年谱、法汇》，第31页，有“法师年已八十余，精严戒律，宗教并通”之说；第903页，有虚老作《融镜老人真赞》：“华顶山中，这老和尚，道齐诸祖，行继百丈，吴越钦尊，一山德望……”可见融老必为德腊俱尊的一代尊宿。

② 《虚云老和尚年谱、法汇》，第30页。

③ 《虚云老和尚年谱、法汇》，第30页。

此外，融镜法师点拨虚老的话“枉了十年功夫”，只是针对虚老当时忽略经教、缺参禅法、一味苦行^①的偏执而说，是用以破执、以利行的大乘菩萨道，并非指虚老当真完全枉费了十年工夫。毕竟，在鼓山的12年，已为虚老日后的禅修用功，打下了常人无可比拟的坚实基础。

（二）苦修悟道

光绪八年（1882）七月初一日，为报父母生养深恩，虚老自浙江普陀山法华寺起香，三步一拜，前往山西五台山。其间种种磨难苦楚，而虚老始终愿行不改，诚感文殊菩萨两次化现为文吉^②乞丐前来救助。终于光绪十年（1884）五月底，历时三年，圆满拜到了五台山。

七月初十日，虚老拜谢文殊菩萨离开山西五台山。随后朝礼北岳恒山，入陕西境朝西岳华山，至长安礼慈恩寺、玄奘法师塔等。上终南山，礼道宣律师塔、鸠摩罗什法师塔，参访隐修的僧侣，与觉朗、冶开、法忍、体安、法性诸上座同住茅棚静修两年。

光绪十三年（1887）春，离终南山，由陕西入四川，参礼宝光寺、昭觉寺、文殊院、峨眉山。跋山涉水，入藏地，礼布达拉宫、扎什伦布寺等。于光绪十五年（1889）春，翻越喜马拉雅山，至不丹、印度、锡兰（今斯里兰卡）参礼圣迹。后乘船至缅甸，礼大金塔等地。

光绪十五年（1889）回国，七月三十日至云南鸡足山。于华首门进香礼大迦叶时有钟声三响之瑞。然而目睹山中僧侣堕落几与俗人无异，深深伤叹，思欲有为而因缘暂不具。乃下山，经贵州、湖南至湖北武昌，礼宝通寺志摩和尚学《大悲忏》法毕。赴江西庐山，礼志善和尚于海会寺，参加念佛七。光绪十六年（1890）秋，到江苏赤山礼法忍和尚^③，助其建寺。光绪十七年（1891），在金陵伴松严上人，助修净成寺，时与杨仁山居士往来，参论《因明论》、《般若灯论》等。光绪十八年（1892）至二十一年（1895），与月霞、

① 关于苦行，僧那禅师对门人慧满的开示：“祖师心印非专苦行，但助道耳。若契本心，发随意真光之用，则苦行如握土成金。若惟务苦行，而不明本心，为憎爱所缚，则苦行如黑月夜，履于险道”，见明·瞿汝稷、清·聂先编集《指月录·续指月录》，新文丰出版公司，1998年，第97页。

② 《虚老和尚年谱·法汇》，第34、第39、第48页记载，光绪九年（1883）腊月初二日，虚老于黄河铁卸渡渡过黄河，到岸已晚，四处无人烟，歇足于路边破草棚，夜下大雪，连续数日被冰雪所埋，饥寒交困，仅存一息。文殊菩萨首次化身为乞丐文吉前来救助，并与虚老有一段颇具机锋的对话。文吉煮粥取雪代水，问：“南海有这个吗？”答：“无。”问：“吃什么？”答：“吃水。”釜中雪融化后，文吉指釜中水又问：“是什么？”虚老无语。十多年后，虚老于高旻寺禅七开悟，复忆此事深为感慨，若当时踏翻锅灶，看文吉有何言语！同书第36页记载，次年正月十三日，虚老痼疾病危，再次得到文吉救助。

③ 法忍禅师，俗姓郭，曾于江苏句容县赤山结茅，禅风清越，被誉为当时智慧第一。参阅于凌波：《中国近现代佛教人物志》，宗教文化出版社，1995年，第10~12页。

谛闲、普照诸师为伴，于安徽九华山翠微峰住茅棚研读《华严经》等。

光绪二十一年（1895），扬州高旻寺方丈月朗和尚到九华山，说有施主供养，高旻寺将打为期十二个七的禅七，由赤山法忍和尚主七，约请参加禅七，虚老遂预期前往。行至长江渡口，河水暴涨，渡工索资六枚。虚老囊中羞涩，默不做声，继沿江边行走，失足堕江，顺流沉浮一昼夜，至采石矶为渔网获救，虽七窍流血，仍赴高旻禅七。高旻寺请代职，虚老不愿，又不说堕江事，只求在堂中打七。高旻家风严峻，请职拒不就者视为慢众，于是表堂打香板，虚老顺受不语。由是病情加剧，血流不止，且小便滴精，以死为待。然而虚老将生死置之度外，一心参悟，于禅堂中：

昼夜精勤，澄清一念，不知身是何物。经二十余日，众病顿息……从此万念顿息，工（功）夫落堂，昼夜如一，行动如飞。一夕夜放晚香时，开目一看，忽见大地光明如白昼，内外洞彻；隔垣见香灯师小解，又见西单师在圈中；远及河中行船，两岸树木，种种色色，悉皆了见；是时才鸣三板耳。翌日，询问香灯师及西单，果然。余知是境，不以为异。至腊月八七，第三晚，六支香开静时，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……因述偈曰：

杯子扑落地，响声明历历。

虚空粉碎也，狂心当下息。

又偈：

烫着手，打碎杯，家破人亡语难开。

春到花香处处秀，山河大地是如来。^①

从19岁出家到56岁开悟，虚老用功整整37年时间。住山苦修，立志刚猛的修行人多有这一经历。行脚参访，是磨炼身心，增强见地的必需途径。赵州八十犹行脚，是脍炙人口的禅门佳话；雪峰三到投子，九上洞山，行脚于吴、楚、梁、宋、燕、秦，“巡名山，叩诸禅宗，突兀飘摇，云翔鸟逝”^②；云门祖师则“爰自韶龄，切慕空门。竭诚誓摒于他缘，锐志唯探于内典。其或忘餐侍问，立雪求知，困风霜于十七年间，涉南北于数千里外”^③。由此三

① 《虚云老和尚年谱、法汇》，第47、第48页。

② 宋·赞宁：《宋高僧传》，中华书局，1987年，第286页。

③ 疏藏主：《古尊宿语录》，中华书局，1994年，第344页。

例，可见一斑。而虚老行脚参访更是遍及大江南北、黄河两岸，鼓山、普陀山、终南山、峨眉山都留下了他行脚参学的足迹。他还经西藏，历不丹，到印度，下南洋，归云南礼鸡足山。这番修行阅历，除唐以前西行求法的少数高僧外，在佛门内可谓绝无仅有。功夫不负有心人，终于迎来了“万念顿息，功夫落堂”，借缘“茶杯堕地，一声破碎”而“顿断疑根”，“如从梦醒”。

（三）悟后真修

对于真修实证的禅和子来说，悟前的修行只是参究和探索，悟后的修行才是真修。开悟后的虚老继续虚心参访，精进修行。

光绪二十三年（1897），虚老至宁波阿育王寺拜舍利，并发愿燃指供佛^①以报母恩。每日自三板起，至晚间开大静，除殿堂外，不用蒲团，展大具，每日三千拜，诚感瑞景。复急求灵瑞，超负荷增加礼拜，至十一月初大病顿发，进如意寮疗治。幸得显亲首座、宗亮监院及卢女士等人多方施救，然不见效。众恐带病燃指或有意外而劝阻，而虚老誓愿以死为休，坚持按择定日燃指供佛：

十七日早，宗亮请他师弟宗信帮燃，数人轮流扶上大殿礼佛，经种种仪节礼诵，及大众念《忏悔文》，予一心念佛，超度慈母。初尚觉痛苦，继而心渐清定，终而智觉朗然。念至“法界藏身阿弥陀佛”，予全身八万四千毛孔，一齐竖起。指已燃毕，予自起立礼佛，不用人扶。此时不知自己之有病也。于是步行酬谢大众，回寮。咸叹稀有。即日迁出如意寮。翌日入盐水泡一天，亦未流血，不数日肤肉完复，渐渐恢复礼拜。^②

光绪二十六年（1900），虚老在江浙住了十年，又思行脚云游，拟再朝五台山，后复入终南山隐修。然而，事有因缘，时义和团起，八国联军又攻陷京、津，一时兵荒马乱。虚老挂单于北京龙泉寺时，与来寺礼佛诸王公大臣相熟。诸公劝请虚老同随光绪帝驾行西安，沿路目睹遍地饥荒。难民大量拥入，西安城更是饥民遍地。虚老悲心济之，应请于西安卧龙寺组织四众启建息灾法会。佛事灵瑞，声名日隆，嚣扰日甚。虚老不恋于斯，十月，按原计

① “若不烧身、臂、指供养诸佛，非出家菩萨。”详见《梵网经菩萨戒本》，高雄文殊讲堂恭印，1996年，第29页。

② 《虚云老和尚年谱、法汇》，第50、第55页。

划潜往终南山狮子岩住茅棚隐修，为杜外扰，改号虚云。时山中隐修同参有戒尘、青山、复成、月霞、了尘诸师。

光绪二十七年（1901）冬，万山积雪，严寒彻骨。虚老独居茅棚，身心清净，一日煮芋釜中，趺坐待熟，不觉入定，不知时日。次年正月：

山中邻棚复成师等，讶予久不至，来茅棚贺年。见棚外虎迹遍满，无人足迹。入视，见予在定中，乃以磬开静，问曰：“已食否？”

曰：“未。芋在釜，度已熟矣。”

发视之，已霉高寸许，坚冰如石。复成讶曰：“你一定已半月矣。”^①

复成师等回去后，远近僧俗纷来瞻礼。虚老厌于酬答，乃挑起行李，又向万里无人深山另结茅棚隐修。不数日，戒尘法师^②寻至，相约云游，到四川朝礼峨眉山后转往云南，实现他当年复兴鸡足山佛教的誓愿。自此以后，虚老和尚以“高高山顶立，深深海底行”的功行，无论在鸡足山、西山、鼓山、曹溪、云门、云居，所到之处，皆能含辛茹苦，宠辱不惊，兴灭续绝，革故鼎新，使沉寂了二百多年的中国佛教禅宗气象一新。

从虚老前半生多次在鼓山、终南山隐修及云游四方的行止看，其并非乐于酬答喜好热闹之人。但作为方丈肩挑三宝，则不仅必须与各方交往应酬，还须忍辱负重俯躬常住。从个人的角度考量这是一件苦差事，回望佛教史上有老修行刚被选为方丈即半夜逃跑也不是什么新鲜事。而虚老不仅知难而行，实践兴教利他的宏愿，还偏偏从地处边远，当地少数民族众多，经济文化落后的云南鸡足山开始，其难度更非局外人可想而知。若不是源于其菩萨心肠对众生的深深悲悯，对佛教的高度使命感，或许虚老会选择一座禅寺当一名老修行的清众，甚至隐居深山茅棚默默终老一生。

三、兴教利他，法海灯塔

作为一位“但教群迷登觉岸，敢辞微命赴炉汤”^③的菩萨行者，虚老一

① 《虚云老和尚年谱、法汇》，第50、第55页。

② 戒尘法师（1878~1948），湖北孝感人，在终南山隐修期间与虚老结为禅侣，佐虚老中兴鸡足山事，后任昆明筇竹寺方丈，修行与利生德望甚高。参见昆明市宗教事务局、昆明市佛教协会编：《昆明佛教史》，云南民族出版社，2001年，第265~266页。

③ 虚老：《碎世诗》，全诗见《虚云老和尚年谱、法汇》，第1233~1234页。

生的行持，由朱镜宙先生在《虚云老和尚年谱暨法汇简引》^①中归纳为净行、苦行、孝行、忍行、定行、舍行、悲行、异行、方便行、无畏行、不放逸行十一大类，有心者可参阅，此不赘言。而笔者认为，从历史的坐标来看，虚老是以下述兴教利他的十大业绩，奠定了他在佛教界的不朽地位，其深远的影响更是不可估量。

（一）复兴名刹

在政局动荡和庙产兴学等重重困境下，虚老不忍佛教道场荒废，佛法衰落，一生奋力兴建十方丛林无有休歇，实为“挑雪填井无休歇，龟毛作柱建丛林”^②。

以曹溪南华寺为例，经由虚老“十载经营，综理次第，心力交瘁，始具规模”^③。其寺依序重重而建殿堂楼阁 243 楹，供奉佛像 690 尊。自曹溪门至九龙泉，深广数百丈，不论至何地方，皆长廊曲径，雨不湿衣，泥不污鞋。大雄宝殿，高及十丈，飞檐斗拱，接驳七重，其壮丽坚美，媲美于杭州灵隐寺。殿内供奉大佛三尊，高达六丈；五百罗汉，浮动壁间，相好庄严，则诸方鲜能比美。

事实上，复兴古刹远非将寺院殿堂修葺或重建即可。据虚老《重兴曹溪南华寺记》^④记述其事迹为：（1）更改河流以避凶煞；（2）更正山向以成主体；（3）培山主以免坐空，及筑高左右护山以成大场局；（4）新建殿堂以示庄严；（5）驱逐流棍革除积弊；（6）清丈界址以保古迹；（7）增置产业以维常住；（8）严守戒律以挽颓风；（9）办禅堂安僧众熏修以续慧命；（10）传戒法立学校以培育人才。综观虚老复兴各地古刹，方法大体如是。从建筑的修建与保护，到与环境的整体协调，再到僧才的培养与传承，无一不考虑周全。

尤为可贵的是，虚老每建一寺，都是亲自手持罗盘测度设计，率众搬石运土、植树育林，甚至制瓦烧砖、爆破采石，辛劳不息。但每每住持建好一寺，僧团安居修行走上正轨之后，便择一有德具能者住持。自身则悄然隐退，又背起一铲一衲行脚到新的工地，兴复新的道场。

① 《虚云老和尚年谱、法汇》，第 1 页。

② 虚老：《宽智居士请题自赞》，全偈是：“憨憨呆呆老冻脓，颠颠倒倒可怜生。走遍天涯寻知己，未知若个是知音。挑雪填井无休歇，龟毛作柱建丛林。耗费施主钱和米，空劳一生受苦辛。”见《虚云老和尚年谱、法汇》，第 909 页。

③ 虚老：《重兴曹溪南华寺记》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第 148 页。

④ 虚老：《重兴曹溪南华寺记》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第 148 页。

虚老辛劳一生，先后住持复兴鸡足山祝圣寺、西山云栖寺、鼓山涌泉寺、曹溪南华寺、云门山大觉寺、云居山真如寺等大小佛刹 80 余座，作为僧众安居修行的场所，光扬佛法的阵地。其建寺安僧的业绩可谓空前。

（二）培养弟子

据不完全统计，在虚老座下剃度、嗣法、受戒、受皈依的弟子达百万之众，大多分布在海内及东南亚和北美诸国。虚老一生不仅奋力重建祖庭不歇，弘法不倦，还历任鸡足山祝圣寺、西山云栖寺、鼓山涌泉寺、曹溪南华寺、云门大觉寺、云居山真如寺等名山大刹方丈，并以斯名利为摇篮，言传身教，“带出了一批僧才，当今海内外住持名山大刹的本焕、佛源、净慧、传印、圣一、宣化、灵源、一诚等法师，皆出其门下。他们多能继承虚云和尚家风，重修持，懂规矩，善于营建寺刹、主持丛林，起码撑持着当代中国佛教的半边天”^①。

（三）嗣衍五宗

众所周知，虚老不仅是一位苦修悟道的高僧，更是一位嗣衍禅宗五家法脉的禅宗泰斗。据虚老所撰《禅宗五派源流》^②等史文记述，虚老在鼓山妙莲和尚座下嗣临济宗衣钵，为临济宗第四十三世法脉传人；接曹洞宗法，为曹洞宗第四十七世。后来，又相继应福建长汀八宝山本湛青持和尚之请，遥嗣良庆和尚法脉，为法眼宗第八世祖。应湖南宝生和尚之请，遥嗣兴阳词铎禅师法脉，为沩仰宗第八世祖。在住持中兴云门祖庭时，又遥承己庵深静禅师法脉，为云门宗第十二世祖。

据《虚云老和尚年谱、法汇》、《禅宗宗派源流》^③、《虚云老和尚五宗法嗣录》^④等笔者所见的有限资料作不完全统计，虚老所传云门宗法嗣有妙心佛源、妙宗净慧、妙道朗耀、妙慈法云、妙虚佛纬（宽能尼）等 40 多位。传临济宗法脉有贞训修圆、佛耀本动、本达印玄（体光）、本焕乘妙、本宗净慧等 30 余位。传曹洞宗法脉有复仁法宗、复彻宽贤、惟因今果等数十位。传法眼宗法脉有本湛青持、本智信清、灵意寂照等近十位。传沩仰宗法脉有宣云满觉、宣传月川（传印）、宣玄圣一、宣化度轮、衍心一诚等数十位。

现在，虚老所嗣诸宗法脉代代相承，繁衍已有三四世之多，如所传云门

① 陈兵：《虚云和尚全集序》，见《禅》，河北佛教协会，2008 年第 5 期。同时可参阅陈兵、邓子美著：《二十世纪中国佛教》，民族出版社，2000 年，第 290 页。

② 《虚云老和尚年谱、法汇》，第 733 页。

③ 吴立民主编：《禅宗宗派源流》，中国社会科学出版社，1998 年。

④ 素闻：《虚云老和尚五宗法嗣录》，《禅》，河北省佛教协会，2008 年第 1 期。

宗妙心佛源禅师一脉，繁衍已至文偃下第十六代暨虚老下第四代乾字辈，而虚老下第二代明字辈门人如明禅、明良、明向、明如、惟升、本智、隆醒、静波、明慧（尼）等都已赴任诸山方丈，挑起住持佛法弘化一方的重任。虚老以一身兼祧五宗法脉，传付门人分别弘衍，续绝起衰，绍隆祖道，不能不说是禅宗近千年来的一件大事。

（四）弘传戒法

虚老一生，以严持戒律、行头陀行而著称于世，在对弟子耳提面命，钳锤禅法的同时，言传身教严持戒律，强调“戒律是佛法之根本”^①，“修行以戒为体，戒是出生死的护身符”^②。在《重刊三坛传戒仪范跋》中，虚老开示：

戒行不严，道风不振。察其原因，盖由滥设戒坛之过咎……屡见诸方传戒之处，虽递年照例，三五十日者，实则先圣授受之美范，早已废尽……于主法师不知死活，或无僧行。结期或七日三日，乃至一日三坛俱毕……不知律仪为何事……一盲引众盲，相牵入火坑，宁不悲夫！^③

因此，为庄严戒德，虚老一生如法如律开坛传戒数十次，成就了不少发心出家学佛者纳受清净戒体，成为持戒修行，住持佛法的僧宝。直至生命的最后一刻，虚老仍谆谆开示门人，要保持佛教传统，使佛法常驻世间，“只有一字，曰‘戒’”！^④

虚老每到一个地方整肃僧纪，中兴祖师道场，总是从提升僧众的戒律意识入手，坚持半月布萨，创造条件开坛如法如律传戒，在鼓山、曹溪还开办戒律学院，培养僧众以戒摄身以戒摄心的严持律仪风气。今天，其住持过的鼓山、曹溪、云门、云居，及其门人住持的宝峰、柏林诸寺，依然保持半月布萨，开坛传戒等持戒弘律的传统。

（五）制定规约

唐代百丈禅师制定《百丈清规》，距今已有千余年。世风流变使得《百丈清规》的实施存在一定的困难。因此在现代社会，如何管理寺院，也成为一门大学问。虚老出家于丛林，又参访天下丛林无数，并历任多座名利方丈，

① 虚老：《戒律是佛法之根本》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第397页。

② 虚老：《方便开示·六月二十七日》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第381页。

③ 虚云：《重刊三坛传戒仪范后跋》，见《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第255页。

④ 《虚云老和尚年谱、法汇》，第448页。

对寺院及僧团管理了如指掌，深有经验。为使寺院常住僧团修行生活有章可循，大众和合安心进道，虚老依佛教戒律及古代丛林清规，结合现实，制定了《云栖寺万年簿记》（常住规约）、《教习学僧规约》、《客堂规约》、《云水堂规约》、《禅堂规约》、《戒堂规约》、《爱道堂共住规约》、《衣钵寮规约》、《库房规约》、《大寮规约》、《浴室规约》、《农场组织简章》、《学戒堂规约》、《水陆法会念诵执事规约》、《题云水堂记》等十余种规约。^① 虚老制定的这些规约，一方面适应了时代的变化和发展，另一方面也更为具体地从各种细节上保障了严持僧戒、防护讥嫌、维护僧团六和。这不仅是当时，也依然是今天的后人管理寺院，安居僧众的重要参照规章。

（六）承传法仪

细观虚老抓丛林道风，主要从僧团律仪与法事仪轨两方面入手。佛祖律仪能落实于生活，丛林僧团则六和。法事仪轨能规范有序，大众熏修则如法如律。

凡夫心随境转。如法如律的大众熏修，不仅于修行者本人可以陶冶性情，调治三业，由凡入圣，亦能令观礼见闻者心生恭敬，信佛向善。

虚老早年出家于鼓山丛林，又先后至天台山、高旻寺参学禅法、禅制，礼志摩和尚等诸前辈法师学习了《大悲忏》法等各种法仪，深知如法熏修对普利幽明的重要，并深得其奥。其应用之感应灵瑞，在《虚云老和尚年谱、法汇》中多有记载。^② 在虚老的言传身教下，现在虚老住持过的道场及其门人住持的丛林如鼓山、曹溪、云门、云居、宝峰、柏林、宝林诸寺，依然很好地传承着良好的法事熏修仪轨，从日常的钟板、礼佛诵经、二时临斋、普佛、布萨、祈雨祈晴，到比较大型的禅七、传戒、开光、升座等各种熏修法事，不论是法器的敲打、僧众的唱诵礼拜，还是法事的程序，斯寺僧团都做得非常庄严、有序、如法。

这些如法的仪轨能够完整传承并发扬光大，虚老的功绩是不可磨灭的，其花费的心力亦是不可计量的。这些仪轨的传承，不仅是对虚老精神的继承，也对后世众生是一种有力的摄受，对佛法的传播和弘扬是一种巨大的推动。

① 以上规约均见于《规约》章，《虚云老和尚年谱、法汇》，第793~834页。

② 如《虚云老和尚年谱、法汇》第99页记载，民国十一年暮春，虚老应云南省长唐继尧居士之情，率众设坛施設法事，以祈雪消除旱灾喉疫，“越日，雪下盈尺，喉疫顿止”；第169页记载，民国三十五年秋，虚老应邀率众于广州六榕寺办法会，“寺内绯桃，忽然着花，重台璀璨，得未曾有”。

（七）挺身护教

虚老一生虽安居于山林，但总揽佛教全局，每当佛教面临危险，他总是挺身而出，为佛教的命运而奔走，成功扭转局面后，又总是复归山林。

如光绪三十一年（1905），虚老正在南洋讲经，“冬，滇省全体僧众来电，谓政府提取寺产。寄禅等有电来约，请速回，共图挽救”。虚老遂回国，与寄禅和尚等同进京请愿，次年得朝廷谕旨，“此谕颁后，各省提寺产之风遂告平息”^①。辛亥革命后，虚老又从鸡足山赴上海，与普常、太虚、杨仁山、谛闲等协商成立中华佛教总会，并赴南京见孙中山，又与寄禅同赴北京见袁世凯，维护佛教界权益。在云南，面对尼庵被侵占，佛教界受尽欺凌的困窘，虚老甚至不得不采取没有办法的办法^②以迫使侵占者归还寺产。及至神州政权鼎革之初，民众信仰被压制，教界不安，虚老仍不顾时艰以113岁高龄，携弟子佛源禅师等进京，发起成立中国佛教协会，“佛协筹备会既成，师（虚老）上书政府，请颁布共同纲领，规定人民有宗教信仰之自由，速定对于佛教寺院之保护及管理辦法，目前急于救援施行者：一、无论何地，不许再拆寺院，毁像焚经。二、不许强迫僧尼还俗。三、寺产收归公有后，仍应按僧配给田亩若干，使僧人得自行耕植，或扶助其生产事业。政府许之，僧尼赖安”^③。

不依国主，佛法无立。虚老终生与政界保持近而不亲的关系，其根本的目的也只是在更迭的政权时期使佛教的生存据得一席之地，而自身的荣辱安危则不在其考虑范围之内了。

（八）整理古籍

虚老也十分重视佛教文化的传承，他甚为注重古籍、史文的整理，以住持鼓山时于古籍整理尤为着力。鼓山以经板丰富而闻名海内，但积于经坊败架若干年无人保养护理。虚老乃安排曾为晚清举人的出家弟子观本法师负责组织人员保养编补经板，历时三年就绪，著有《鼓山涌泉禅寺经板目录》。将整理经板中发现的元代福建陈觉琳居士刻本《大般若经》600卷、《大宝积经》120卷、《大涅槃经》40卷，经首座慈舟法师等班首共同编补核对，由朱庆澜居士编进宋《碛砂大藏经》影印流通，从而提高了《碛砂大藏经》的价值。又校正并刊印《三坛传戒正范》、《星灯集》，增订《佛祖道影》。

① 《虚云老和尚年谱、法汇》，第64～65页。

② 释乐观：《虚云和尚上生廿二周年纪念感言》，见《海潮音》，1980年第10期。此法是吩咐尼众每天提装有粪便的瓦罐去砸侵占寺产的单位大门，抗争多日，侵占单位终于归还了寺产。

③ 岑学吕编著：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社，1995年，第134～137页。

在中兴云门时，又嘱岑学吕居士收集史料，编《云门山志》。后中兴云居时，主持重刊《云居山志》并亲撰《云居山志重刊缘起》。

（九）弘扬佛法

佛教是“济度众生，使众生脱苦”^①，“欲救世界人心，须将佛法弘扬”^②。为此，虚老一生弘法不倦，讲经弘法的足迹遍及海内及东南亚一些国家，影响广泛而深远。为达到弘扬佛法的最佳效果，虚老还十分重视以情动人，以诗度人，给后人留下了大量内容丰富、形式多样的诗作，为佛法增添光彩，引人入胜。虚老还发挥文字般若以宣扬佛法，撰有《楞严经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》、《圆觉经玄义》、《心经解》等著作。惜我辈福薄，这些著作手稿及众多书信问答、法语记录稿等，未及编集刊印已在“云门事变”中佚失殆尽。弟子平日记录的只言片语，经佛源和尚等整理成篇，交由岑学吕居士编成《虚云老和尚法汇》；其生平事迹，亦由岑居士编订为《虚云老和尚年谱》，这是我们今天依然能够得到这位先德启示加持的法身舍利。

（十）慈济众生

虚老悲心广大，以众生苦为己苦，广行慈济，除讲经说法、施設各种佛事为众生消灾解厄外，还常常带领门人捐款捐物赈灾扶危，甚至多次不顾个人安危以三寸不烂之舌为民化解兵祸。如民国十五年（1926）云南战乱民不聊生，虚老邀数千名乡民来云栖寺共住，“始则同食干饭，继则粥；粥尽则同食糠、饮水，乡民见僧伽同甘共苦，为之下泪”^③。民国二十八年（1939），虚老在曹溪“提议当兹抗日战争，兵民损伤甚众，凡为佛子，应各发心，乃设坛每日礼忏二小时，荐亡息灾。全体大众减省晚食，节积余粮，献助国家赈济，均赞助实行”^④。民国初年，西藏王公喇嘛自恃险远，不肯易旗归顺民国中央，由是一场统独之战爆发在即，虚老知道后赶赴军部会晤讨藏独军总司令，建议息兵而遣使促统，并前往丽江说服东宝喇嘛为使前往西藏，果然约统而还。^⑤又民国七年（1918），说服云南两巨匪杨天福、吴学显接受招

① 虚老：《劫外余音序》，《虚云老和尚法汇》，第271页。

② 虚老：《圆音月刊复刊弁言》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第1208页。

③ 《虚云老和尚年谱、法汇》，第109页。

④ 《虚云老和尚年谱、法汇》，第134页。

⑤ 《虚云法师年谱》，第44～45页，同时还记述有虚老成功化解宾川群攻县衙、李根源兵临鸡足山驱僧毁寺等共三例。

安，以利云南百姓安居乐业。^① 类似的慈济实例，我们还可在《虚云老和尚年谱、法汇》中看到不少。

四、续焰传灯，以十比丘为例

不论何法，贵在得人。一种伟大思想的传播和弘化一定程度上仰赖于传播者的多寡和素质。古之圣贤总以育人为根本，故孔子有三千弟子七十二贤人之谓。佛经所载常随佛陀的弟子更是多达千二百五十人，皆是大阿罗汉。

作为一代高僧，笔者认为，其自身在修行方面卓有建树，同时还对整个佛教的影响以及佛法的传扬有着不可磨灭的贡献。就后者而言，影响和贡献也并非仅是建寺布道，更重要的是在于如何培养出卓有建树的弟子，把佛法的精髓一代一代传下去。统观近现代高僧门下弟子的数量与质量，及其在今日佛教界的影响度，虚老门下弟子可谓首屈一指。虚老一生孜孜不倦地建寺兴学，其目的便在于佛教的继承与传播，培养弟子是第一要务。

为更好地窥见虚老培养弟子的成效，及其对近现代汉传佛教的深远影响，限于篇幅，谨据笔者所居山寺收藏有限文献，从亲炙于虚老修学佛法，人数多达百万之众的四众弟子中，选出十位比丘弟子为例作介绍。其中，具行禅师是云南时期的代表弟子，观本法师、灵源和尚是鼓山时期的代表弟子，本焕和尚是曹溪时期的代表弟子，佛源和尚、净慧和尚是云门时期的代表弟子，圣一和尚、宣化和尚、传印和尚、一诚和尚是云居时期的代表弟子。当然，还可以这么说，具行禅师是默默修行的代表弟子；观本法师是只担任丛林一般执事的代表弟子；灵源和尚、本焕和尚、佛源和尚、净慧和尚、圣一和尚、宣化和尚、一诚和尚是有德具能，以修持和弘扬禅宗为主，能住持名刹，善于营建丛林、培养弟子、弘化一方，成为佛门顶柱的代表弟子；传印和尚是嗣虚老禅宗法脉，而主修并弘扬净土的代表弟子。

（一）具行禅师

具行禅师（1876~1924），名日辩，云南大理人。幼失依怙，入赘曾氏。虚老至鸡足山，师全家八人皆在寺务工，渐生信仰。宣统元年（1909），师领其妻、子、侄、弟、嫂、岳母等全家八人同礼虚老剃度受戒。自是，日则种菜苦行，夜则礼佛、拜经、坐禅、念观世音菩萨。民国九年（1920），虚老正

^① 《虚云法师年谱》，第51~53页。同时可参阅杨维真：《唐继尧与西南政局》，台湾学生书局，1994年，第184~188页。

式移锡昆明西山云栖寺，师亦往助，住下院胜因寺，依旧负责种菜。民国十三年（1924）云栖传戒，虚老请师为尊证。戒期将毕，师变卖衣服设斋供众，随后告假至下院，自取禾秆数把，披袈裟趺坐，左手执引磬，右手敲木鱼，面向西方念佛，现神通出“火光三昧”^①自化。虽成灰炭，仍能保持身貌，岿然不动。唐继尧省长等昆明市民闻讯拥来瞻礼，咸称不可思议。虚老有《追悼具行禅人自化身生西记诗》二首，其一为：

枯肠欲断只呼天，痛惜禅人殒少年。
数载名山参谒遍，归来念佛荷锄边。
助兴梵刹同艰苦，密行功圆上品莲。
燃臂药王真供养，孔悲颜歿尚凄然。^②

虚老晚年于云居山开示时，再次提起此事：

（具行）虽然不识字，但很用功，《早晚课诵》、《普门品》等，不数年全能背诵。终日种菜不休息，夜里拜佛拜经，不贪睡眠。常替人缝衣服，缝一针念一句南无观世音菩萨，针针不空过。后朝四大名山，阅八年，再回云南。是时我正在兴建云栖寺，他还是苦行，常住大小事都肯干……临命终时……他将几把禾秆，于云南省云栖下院胜因寺自行化去。及被人发现，他已往生了，其身上衣袍钩环，虽皆成灰，还如平常一样没有掉落，端坐火灰中，仍然手执木鱼、引磬……他每天忙个不休息，并没有忘记修行，所以生死去来，这样自由。动用中修行，比静中修行，还易得力。^③

虚老开示，向来以古德尊宿为例，很少提到自己的弟子，且在追悼诗中，以孔悼颜来比喻自己心中的悲痛，可见虚老对具行禅师是何等的赞赏和厚爱，也明确了虚老对“动用中修行，比静中修行，还易得力”的农禅思想的大力提倡。

① 《虚云法师年谱》，第51～53页。同时可参阅杨维真：《唐继尧与西南政局》，台湾学生书局，1994年，第184～188页。

② 陈慧剑：《中国末代禅师》，东大图书公司，1998年，第145～146页。

③ 《虚云老和尚年谱、法汇》，第101页。

（二）观本法师

观本法师（1868～1945），俗姓张，广东香山县人，家富。光绪十七年（1891），中本省乡试第七名举人。后东渡日本，为横滨大同学校校长。师笃信佛法，出家前即以其丰裕家产于澳门建立佛声社、无量寿功德林等道场，弘扬佛法。民国十九年（1930），师赴鼓山礼虚老为师受戒，虚老赐名明一。

师叩问：“弟子已事未明，不能放下，乞开示。”

虚老开示：“我平时教人放下，但是教你不要放下，且要挑起来……你要挑起来，乃能担荷如来大事啊！”^①

师涕泣受教，虚老委为鼓山监院，并让其负责组织整理经板及刊印各种典籍。后虚老至曹溪复兴南华寺，时在澳门弘法的观本法师接虚老法谕北上韶关，虚老即请师为南华首座代监院。师为虚老复兴鼓山、曹溪两大祖庭助力甚多。民国三十四年（1945），虚老拟推举师出任广州六榕寺方丈。然而师化缘已满，于是年腊月初七日，在僧尼居士围绕念佛声中示寂，世寿78，僧腊16。荼毗时，骨灰中现舍利子无数。综观法师一生，蓄道德，能任事，善文章，弘法度众不倦，男女皈依者数万人，著有《香光阁集》20卷。

（三）灵源和尚

灵源和尚（1902～1988），浙江临海县人。师幼年多病，3岁时头颈长毒瘤，服百药仍无效。家母信佛，为焚香礼佛而虔祷，并日诵观音圣号，遂感菩萨摄护，瘤渐干瘪，不药而愈。师由是随家人笃信佛法。民国二十一年（1932），师投鼓山礼虚老出家，九月十九日虚老亲为剃度，序于宽印佛慧禅师座下，为徒孙辈，法名宏妙，字灵源。自是常住鼓山受具戒，习律仪，参禅法，学经纶，并参学诸方。1946年春，虚老于曹溪南华开坛传戒，师赴戒期随学。戒期毕，虚老返回云门兴建该寺，师随往云门，开山挑土，无役不与。是年，南华寺方丈复仁和尚退居，修圆和尚代理数月又辞，虚老命师接任。时神州不靖，事极艰繁，师不欲勉为，摄受丈席数月即谦辞，赴香港常住于大屿山宝莲寺。

1953年秋，师应南怀瑾居士及基隆佛教讲堂普观法师之请，赴台弘化。师感于基隆为国际商港，却无一座十方丛林，乃于基隆相得一水环山抱之地，开基兴建十方大觉寺，历十年辛劳，终成基隆新兴佛刹，其后安居的僧众亦渐至数十人。为绍隆佛种，师于1964年、1968年两次于寺开坛传授三坛大戒，共为518名戒子具戒。

^① 《虚云和尚开示录》，鸡足山虚云寺印，2006年，第111～112页。

师亲嗣虚老，禅教俱通，毗尼清淨，行履严谨，惜福俭朴，为临济宗第四十五世法脉传人。莅台弘化后，几乎足不出寺，一心率众用功参禅，闲暇之余则画佛菩萨圣像自娱。著有《梵网经集义句解》、《灵源梦话》、《山居杂语》、《净业纲要》、《心经集注》，以及《佛菩萨圣像画集》等。师于1988年7月17日在四众弟子的念佛声中安详舍报，世寿87岁，戒腊55夏。师在台弟子众多，目前较广为人知的有中台山开山长老惟觉禅师，法鼓山开山长老（惟柔）圣严禅师，继任十方大觉寺方丈的见性法师。他们继承了虚老的法脉，在绍兴佛陀的教法上有着必可限量的贡献。

（四）本焕和尚

本焕和尚，1907年9月21日生于湖北新洲。1930年礼本县报恩寺传圣法师剃度。同年4月在武昌宝通寺持松和尚座下受戒。是年7月，前往扬州高旻寺依止来果禅师参禅，旋为侍者，五年后请为维那。1937年，朝礼五台山人住广济茅棚，刺血为墨，抄写《楞严经》、《地藏经》、《华严经·普贤行愿品》等经书20余卷。1942年7月起闭关三年，三年中白天阅藏累计4000余卷，晚上放《瑜伽焰口》1000余台。

1948年，师南下广东参礼虚老为师。1949年正月初八，师蒙虚老传法，为临济宗第四十四世法脉传人。当年四月初八，虚老委师为南华方丈并亲为送座。于时局动荡中，师不负虚老栽培与委托，领众农禅，努力撑持祖庭，并于1949年、1950年、1953年、1956年组织开坛，敦请虚老回山传戒。

1958年夏，反右事起，师蒙冤入狱历15年，身处逆境而道心弥坚。

1980年，师获平反后，以古稀之年应请为丹霞山别传寺方丈，主持重建道场，开禅堂聚众熏修，禅风之劲，为诸方禅和子称道。1986年，师竟虚老未竟之愿，至广州，主持收复重建光孝寺。旋开山深圳弘法寺，主持重建湖北报恩寺、四祖寺、南雄连开寺、大雄寺等名刹。师在奋力重建禅宗道场的同时，致力护教安僧，绍隆佛种，多次主持或参与传戒，并多次应邀赴海外弘法传禅，著有《禅堂开示》一书。

师率门人悲心救苦，在抗击非典和汶川地震等国家危难时贡献卓著，得到了社会的认可和政府的表彰。现在，师虽年逾百龄，法体仍健，任中国佛教协会咨议委员会主席，为绍兴佛法而操心操劳。

（五）佛源和尚

佛源和尚（1923~2009），湖南桃江莫氏子。18岁，投益阳栖霞寺智辉上人剃度，法名心净，号真空。方七日，《楞严咒》已能背诵。

1951年春，为求决大事，师南行至广东云门礼拜虚老为师。虚老见而奇之，

赐号佛源，留为侍者，得以晨昏闻法。同年八月初三，虚老于云门丈室六祖真身前^①传师云门宗法，赐名妙心，为云门宗第十三世法脉传人，传法偈云：

妙心胜德不可量，恺志雄能振宗纲。
佛慈梵畅摩诃衍，源远流长法海康。^②

1952年，“云门事变”中，师为保护虚老及寺僧，毅然燃指供佛发愿，秉受虚老慈命，不惜身命，赴京求助。在周恩来总理、李济深副主席过问下，厄难得解。同年7月，周恩来总理、李济深副主席四次电催虚老进京，师随侍前往，悉心照料虚老起居，记录法语开示，协助虚老发起成立中国佛教协会，主持和平法会、禅七。

虚老离开云门寺后，云门群龙无首。而云门诸师以时世维艰，需大慧福德方可胜任，皆不肯承命领众。虚老无奈，乃示监院印开，将合寺诸师名置筒中，在韦驮菩萨前上供祈祷后拈阄，连出三次者即为云门方丈。遂得师名，众皆欢喜。师临危受命，于1953年六月初三韦驮菩萨诞日，晋为云门方丈。《虚云老和尚年谱、法汇》记述：

（虚老）将云门事，付其徒佛源。佛源，湘籍，性沉毅，能任事，克绍箕业，以师之心为心，重建祖殿，完成海会塔未竟之功，使云门于动荡中复归安定。连任至今。三灾过后，佛日重光，云门法运，其复兴欤！^③

然而诸行无常。1958年反右事起，师蒙冤入狱。1961年虽获释，仍受劳动监管于南华寺达18年。“文化大革命”中，六祖、憨山、丹田三位祖师真身几被毁，师不顾性命，冒死护藏祖师真身。

1979年，师获昭雪，旋进京，受聘于中国佛学院教授戒律。

虽饱经沧桑，师未尝忘记虚老之嘱，韦天之托。1982年，师毅然辞京城教席，重返云门，复鸣祖师钟板于山阿。其时云门仅余老僧三人，危房数幢，经像法器荡然无存。师既归，日夜筹度，重建殿堂，农禅并举，率寺僧耕种

① 郑子健：《观本法师事略》，见《虚云老和尚年谱、法汇》，第170页。

② 抗战期间，虚老将供于曹溪南华寺的六祖、憨山、丹田三位祖师真身请到云门亲为守护，直到1953年南华寺传戒，才由佛源和尚等用轿子送回南华。

③ 《虚云老和尚年谱、法汇》，第1225页。

水田数十亩，果树千余棵，修竹万竿；复办禅堂，每日坐香六支，冬季则五七专精参究；创办云门佛学院，培养解行并进的宗门接班人。德感龙天护佑，四众仰皈，常住云门依师熏修的僧尼恒盈五百众。经师半个多世纪坚忍不拔的努力，云门祖庭终于重现复兴。

在驻锡云门祖庭的同时，师尚应请摄受曹溪南华寺、湖南南岳祝圣寺、益阳白鹿寺、德山乾明寺等名刹方丈。于斯道场，师皆以临深履薄的精神，清肃于内，庄严于外，礼贤下士，组织农禅，开坛传戒，兴办法会绍兴佛法。并委助门人兴复鸡足山虚云寺、梅州千佛塔寺等祖师道场。师为绍兴佛法呕心沥血，剃度、受戒、嗣法、学生、受皈依门人数十万众，为海众景仰的当代佛门尊宿。然而，临终末后一着，师预知化机圆满，赴禅堂向大众告驾，仍自谦数十年来没有照顾好大家，对不起大家，对不起祖师，向大家礼拜磕头求忏悔，殷嘱大众努力修行，光扬佛法。而后，在门人的念佛声中安详舍报于云门祖庭。门人珍师之教，收集师之法语、开示、诗联、书法，编印成《佛源老和尚法汇》、《佛源老和尚墨宝选录》流通。得之者，视为至宝。

（六）净慧和尚

净慧和尚，湖北新洲籍。年十五，至武昌三佛寺剃度。1951年，慕名至广东云门礼拜虚老为师受戒。虚老并未立即答应师受戒之事，而予他一把锄头、六斤花生种子去开垦一亩荒地。经过一段时间考察，虚老方允师在云门受比丘戒。后又蒙虚老慈悲，留为侍者，言传身教，并与法兄佛源和尚等同嗣云门宗法，虚老赐名妙宗，为云门宗第十三世法脉传人，表信偈云：

妙宗开化佛悲怀，道济苍生法界宽。

净戒严持崇胜德，慧命相传般若灯。^①

后又承虚老临济宗法，名本宗，为临济宗第四十四世法脉传人，表信偈云：

当年二祖为心宗，求法忘躯立雪中。

子志若能继先德，芳名千载自流通。^②

① 《虚云老和尚年谱、法汇》，第126页。

② 素闻：《虚云老和尚五宗法嗣录》，《禅》，2008年第1期。

1956年，中国佛学院成立，由虚老勉励报考，师成为该院第一届学僧，并任班长。

1962年，师将收集到的虚老遗珍，编成《虚云老和尚法汇续编》。

“文化大革命”结束后，师回到北京，任中国佛教协会会刊《法音》主编。随后同时担任中国佛教协会副会长、河北省佛教协会会长；创《禅》刊，任主编；创河北禅学研究所，任所长；创河北佛学院，任院长；历任赵州柏林寺、北京房山云居寺、湖北玉泉寺、湖北四祖寺等名刹方丈，主持重建邢台玉泉寺、湖北老祖寺、湖北芦花庵等道场。每年举办生活禅夏令营，率领广大青年学禅，深有影响。倡导成立河北省佛教慈善功德会，慈善济困之外，还设立多处宏德家园为众多孤苦学龄儿童提供了完备的生活读书条件。

师“宗绍云门，法传临济”，为人谦卑，团结、组织协调、教化能力很强，所住持的道场既能保持旺盛的禅林古风，又能将弘法事业开展得轰轰烈烈，并于佛教有智慧的宏观战略思维，对教规教务开展多进嘉言^①，为海众所尊仰。

（七）圣一和尚

圣一和尚，广东新会籍。19岁至香港莲花山礼信求法师座下剃度。1943年，至曹溪南华寺礼于虚老座下受戒。旋任虚老弟子南华寺方丈复仁和尚之衣钵侍者，兼理财务。不久，遵虚老安排，助理广东省佛教会事务。1944年，日寇陷韶关，师于炮火中冒着生命危险筹集粮食，以维常住。后云游参学弘法于诸方数年。1948年返回香港后，刺血为墨，血书《金刚经》一部。潜心禅修，参透玄关，顿时不见身心，内外俱寂。1958年3月，赴云居山谒见虚老，得承心印，赐名宣玄，为沩仰宗第九世法脉传人，表信偈云：

宣宏妙义继先宗，玄玄泯迹事融融。

圣解凡情空化影，一任逍遥自在人。^②

师回港后，住持大屿山宝林寺法席。1983年，受众推举为大屿山宝莲寺方丈。师秉虚老家风，率众习禅熏修，三年一次传戒如期举行。并尽心筹划，

^① 素闻：《虚云老和尚五宗法嗣录》。

^② 如在中佛协会会长会议上，净慧和尚讲到当前佛教界在一定程度上存在俗气、阔气、官气、霸气等不良四气，语重心长地告诫诸同仁，这四气是败家之象，通过僧团的道风建设要坚持传统化，僧团的管理要坚持律制化，僧团的弘法要坚持大众化，僧团的生活要坚持平民化，依此四化克服四气，才能兴家兴教。详见《中国佛教协会会长会议在河南郑州举行》文中净慧和尚的发言，《法音》，2008年第10期。

使天坛大佛工程得以圆满开光，雄坐于大屿山木鱼峰之顶，接引十方人士皈心向佛。

师悲心宏愿，虔诚护持广东南华寺、广东云门寺、江西云居山、江西庐山、西安卧龙寺及普陀山、九华山、五台山普寿寺等祖庭名刹。应佛源和尚、一诚和尚、妙善和尚、仁德和尚等诸公之请，常至内地名山传戒传禅，讲经说法，并应邀至美国、法国、日本、韩国等地弘法利生，普度众生无数。现师回住大屿山宝林寺，一心课徒海众，规制严正，禅风淳朴，为海众所尊仰。

（八）宣化和尚

宣化和尚（1917~1995），吉林双城县人。母为优婆夷，少年即随母亲礼佛学经。22岁，至吉林三缘寺剃度。1947年，师南下广东亲近虚老。随侍不久即得印可，有偈记云：“云公见我云如是，我见云公证如是。云公与我皆如是，普愿众生亦如是。”^①随之，师受虚老请为曹溪南华戒律学院监学。1949年，虚老于南华传戒，师受请为第四尊证。是年夏，师移居香港。1956年4月，师获虚老传嗣为沩仰宗第九世法脉传人，法名宣化，字度轮，其表信偈云：

宣洩妙义振家声，化承灵岳法道隆。

度以四六传心印，轮旋无休济苦伦。^②

1962年，师离港赴美国定居弘法。不久，在加州成立法界佛教总会，出版英文月刊《金刚菩提海》。1970年，在圣弗朗西斯科市启建金山禅寺。后建地藏寺，为尼众道场。1973年，创立国际译经院，将佛教典籍翻译成英、法、西班牙语等多种文字，流通各国。1976年，在圣弗朗西斯科市创建万佛城，设立法界佛教大学。1987年，邀请中国佛教僧伽法务团赴美举办水陆法会。1989年，邀请佛源和尚、一诚和尚、传印和尚等12位中国高僧前往美国，主持万佛城首届传授三坛大戒法会，为来自美、英、法、柬埔寨诸国的数百名戒子受戒。

师一生弘法利生，据不完全统计，先后在美国、加拿大、马来西亚和中国的香港、台湾等地创立佛教道场27所，翻译、印刷佛教典籍数百万册。宣讲经典30多会，留下弘法语录、开示数十种，座下培养出包括美国、加拿大

^① 素闻：《虚云老和尚五宗法嗣录》。

^② 见佛源和尚主修：《新编曹溪通志》，宗教文化出版社，2000年，第475页。

等国籍的青年僧才数千人，为佛法在西方国家的弘传作出了较大贡献，也成为虚老赴北美洲弘法的弟子中成就最大的一位。

（九）传印和尚

传印和尚，吉林辽源籍。乃吉林辽源弥陀寺名尼能述法师亲弟。受姐早年出家影响，1947年师发心在家乡寺院剃度出家。1954年，师恭诣云居山投拜于虚老座下。次年冬依虚老座下受戒后，亲侍虚老左右，笔录法语开示，深沐法恩。1957年，于云居茅棚得嗣虚老心印，为沩仰宗第九世法脉传人，法名宣传，表信偈云：

月印心地本无生，川影毋劳真幻征。

宣透现成个消息，传持法界普光明。^①

1960年师被选送到中国佛学院就读。“文化大革命”期间，师结茅棚蛰居于云居山，持戒潜修不辍。1981年，师受中国佛教协会公派，留学于日本京都佛教大学。1983年期满回国，执教于中国佛学院。师现任北京市佛教协会会长、中国佛学院副院长、江西庐山东林寺方丈等职，然而师心隐淡，少涉尘世，颇有大隐于市之德范，一心潜修，授经育僧，尤其于戒律与净土的研究和行持深为得力，深受四众尊仰。著有《四分律戒本讲义》、《中国佛教与日本净土宗》。

（十）一诚和尚

一诚和尚，湖南望城籍。师少年即随父习石工泥作，并兼承父学土木工程设计、施工。因夙具佛缘，心怀出尘之志而常遭父母训斥。至成年，对世事无常之感愈加强烈，毅然摒弃尘缘，于1949年6月投望城县洗心寺明心法师座下剃度。1956年3月，因慕虚老硕德，从湖南望城行脚至江西云居山跟随虚老修行，亲炙禅法。是年冬，广东南华寺传戒，虚老为授戒和尚，云门寺佛源方丈为教授。师随侍虚老前往，并受戒品。1957年，得嗣虚老心印，辈序观本法师座下，为徒孙，名常妙，为临济宗第四十五世法脉传人，表信偈云：

一为万法主，诚乃圣贤心。

^① 见佛源和尚主修：《新编曹溪通志》，宗教文化出版社，2000年，第475页。

常乐我净德，妙性体泰清。^①

又续于虚老法子宣扬性福和尚座下，名衍心，为沩仰宗第十世法脉传人，表信偈云：

衍就妙法自巍巍，心空及第无是非。

一法通时达万法，诚到极处宝所归。^②

“文化大革命”期间，师被强行下放为云山垦殖场农工。而师佛心坚若金刚，坚持独身素食，农工之余依然暗中诵经习禅不辍。“文化大革命”后，师返回云居山参与寺院修复。1985年，受大众推举，升座继席云居山方丈。严肃戒规，率众农禅，重现虚老淳朴家风。安居、打七、传戒，依期如法如律举行，德泽普被，道风远播。与此同时，师尚主持复兴马祖道场宝峰禅寺、湖南望城洗心禅寺，创《丛林》佛教季刊，复办江西佛学院等。并多次应邀至海内及美国等地寺院传戒传禅，为绍隆佛法不遗余力，望重诸山。故于2002年10月，被推举为中国佛教协会会长，掌舵中国佛教。

这些亲炙于虚老的僧尼弟子多能继承虚老家风，重修持，严律仪，善于营建寺刹、统领僧团、弘法利生。无论是先于虚老圆寂的具行法师、观本法师，还是离开大陆弘化他方的灵源和尚、圣一和尚、宣化和尚，或是“文化大革命”后仍住世，在大陆弘化的本焕和尚、佛源和尚、净慧和尚、传印和尚、一诚和尚，他们无一不秉承了虚老家风，在复兴名刹、培养弟子、弘扬佛法、慈济众生等方面兴教利他，作出了令四众敬仰的贡献。尤其20世纪五六十年代，在海内佛教遭受了长达十余年的“文化大革命”后，身为虚老法嗣的本焕和尚、佛源和尚、净慧和尚、传印和尚、一诚和尚在百废待兴之时毅然肩起振兴大陆佛教的责任，重整废业，高树法幢。不仅复兴了数十古刹，还分别在江西、广东、河北等地积极创办数所佛学院以培养僧才，他们积极入世弘法利生：或印行佛经流通，或创办高质量佛教刊物，或投身公益事业，当国家有难时亦大行大乘菩萨道，不仅得到了政府的表彰，更得到了世人的认可。

当然上述只是虚老海众弟子中的十位，但由他们也足以管窥虚老弟子们

① 释绍云：《虚云老和尚在云居山》，云居山真如寺赠送，1999年，第348页。

② 释绍云：《虚云老和尚在云居山》，第352页。

的威德行止。在虚老圆寂已半个世纪的今天，其门下弟子依然在当今大陆汉传佛教中起到中流砥柱的作用，足可见虚老的教化之功，影响之远。

五、结语

应化于动荡的年代的大德菩萨们，为挽救和振兴濒临崩溃的中国佛教纷纷把脉开方。如果说来果禅师、印光法师等一部分大德，主张通过回归传统、一心参禅、老实念佛来拯救佛教，是抓住了维系佛教这棵大树得以生存的“实修之根”；弘一律师等一部分大德，主张通过严持戒律、整顿僧纲来挽救佛教，是抓住了维系佛教生存的“戒律之根”；谛闲、圆瑛法师等一部分大德，主张从研习经教、弘扬经教开始振兴佛教，是抓住了佛教的“经教之根”；太虚法师等一部分大德，主张佛教要振兴，就必须扎根于现实生活，关爱社会，利益众生，走人间佛教的道路，是抓住了佛教生存的“现实之根”；虚老则不是用单一菜品和方法，而是如将几种蔬菜同时放进一口大锅里，用心烹调，做成一道营养丰富的对治佛教时弊及困境的“罗汉菜”。

而用以烹调这道“罗汉菜”的大锅，就是名山大刹、祖师道场。因为名山大刹、祖师道场的土壤肥沃——人杰地灵，有文化底蕴，有修行传统，护法有力，向外辐射远，向后代传承的力量持久。借助祖师道场的历史文化优势，通过复兴名山大刹祖师道场、培养弟子、嗣衍五宗、弘传戒法、制定规约、承传法仪、挺身护教、整理古籍、弘扬佛法、慈济众生的方法，全面护持佛教这棵大树赖以生存和发展的修证之根、戒律之根、经教之根、现实之根等根系。

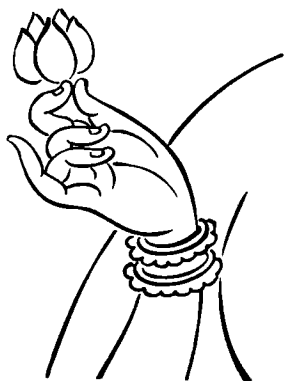
尤为可贵的是，亲炙于虚老的佛源和尚、净慧和尚、一诚和尚、本焕和尚、宣化和尚、圣一和尚、传印和尚、满觉和尚、体光和尚、灵源和尚等一大批弟子，在虚老的言传身教下继承了虚老的品格、僧魂和行愿。他们有的漂洋过海弘扬佛法，将虚老的法脉传到南亚和北美诸国。留在大陆的，尽管在20世纪五六十年代佛教遭受众所周知的冲击，但他们心中的寺院岿然不倒，以坚韧顽强的毅力保住了自己的信仰，并顽强地生存了下来，保住了佛法的薪传。劫难过后，他们出来复兴名刹，传承家风，兴教利他，使虚老的法脉不断得到繁衍茁壮。

回顾虚云老和尚一生的行持及其建树，旨在佛教的传承与弘化，是谓“但教群迷登觉岸，敢辞微命赴炉汤”。他留给后世的不仅是数十道场那么简

单，而是给后世四众弟子树立了作为一名佛子如何安身立命的典范，示范了在现今社会如何才能真正振兴佛教的妙方。以十比丘为代表的其门下徒众所继承的精髓也在于此。这就是虚云老和尚和他的法嗣们，能够支撑起中国汉传佛教大半边天的根本原因所在。

(惟升，云南鸡足山虚云禅寺方丈)

虚云和尚的资料



《虚云和尚年谱》（1912～1914）

——《虚云和尚年谱长编》编辑尝试

叶 兵

岑学吕居士编辑的《虚云和尚自述年谱》，风行几十年，影响广泛，对于弘扬中国佛教贡献巨大，其历史地位自不待言。由于受到当时各方面条件的限制，《虚云和尚自述年谱》在编辑上存在一些不足。现在新资料不断涌现，研究条件远较过去方便，重编虚云和尚年谱的机缘已经成熟。本人有志重编年谱，现拟出凡例和1912～1914年部分，祈请方家指正，以利今后写作。

凡例^①

●本书以记述谱主生平思想活动为主，兼收与谱主活动有关的资料。有关史事收入正文，详略视其与谱主关系而定。

●本书纪年统用阳历，后附阴历。月、日用阳历，个别事件日期后附阴历，以便与所引资料对照。

●每于篇首标明清帝年号，或中华民国纪年，或公元纪年，以及岁次干

^① 参考了陈锡祺《孙中山年谱长编》上册“凡例”的内容，中华书局，1991年，第1～2页。

支。

●记事依年月日次序，具体日期不详者，纪于可定年月之后，或置于适当地方。只能确定年份，而具体月、日不明的事，记入“附录”中。

●谱主岁序以虚龄计算，即1840年诞生之年为一岁，以此类推。

●本书采用纲目体裁。纲目文字力求不重复。凡下列情形之一者，仅列纲文，目文从略：（一）纲文记事已足以说明问题者；（二）活动仅知行踪，缺乏详细资料者；（三）简短函电、开示；（四）重要著作出版（出版过程中说明）。

●本书在正文中依日期记录国内外大事。

●本书记事时，同一时间或时期的，首条标明时间。其余各条用△标示。大体上首条列大事记，其次记谱主本身活动，再次记与谱主有关之内容。谱主活动，一般以主次要之事先后排列。

●谱主活动涉及的人物，在资料条件允许下，视其必要性，在脚注中作简要介绍。

●本书纲文中省略谱主称谓；目文综述时，为方便叙述，一律称谱主为“师”，因“师”字包含多义，适合一切时、地、身份。引文称谓照录。

●本书对谱主以外的汉地僧人，一律以“法师”敬称，既为分清主次，亦表平等尊重之意。

●本书引用资料，如系引录原文，另起一段，左空二格，以楷体字出之；记述事件过程，一般采用综述；函电、开示等择要摘引。所据资料，均以脚注指明出处。首次出现时标明作者、篇名、书名、刊名、出版时地、卷号页码，重复出现时仅标作者、篇名、书名、卷号页码。引用报纸标明报名及日期。引用互联网资料标明网站名称、网址及摘引日期。

●凡记事有异说者，经考订后取其一说。考订情况以脚注形式酌加介绍。

●本书对国家、政府、党派、团体等，均用正式名称或通用简称，引文则按原状。有关主要人物以字号行者，视情况或于初见时注明原名。外国人名、地名采用当时通用译称，或于初见时附注原文。

●本书订正错字置于〔 〕内，增补脱字置于〈 〉内，衍文加[]，缺字用□表示。原文未加标点或仅断句者，均重加标点，或酌予分段。

1912年（民国元年壬子）七十三岁

1月1日，南京临时政府成立，孙中山在南京就任临时大总统。

1月2日，孙中山通告各省改用阳历。

1月上旬，太虚法师在南京毗卢寺发起佛教协进会。

2月上旬，太虚法师到镇江金山寺召开中国佛教协进会成立大会，发生“大闹金山”事件^①，一时“太虚以武力强占金山”之说盛传。因担心类似事件继续发生，常州天宁寺请求当局批准该寺以武力自卫^②，南京诸山请求临时政府内务部查办此事^③。

2月12日，清帝溥仪宣布退位。

2月13日，孙中山辞临时大总统职。

2月15日，参议院选袁世凯为临时大总统。

2月中旬，谢无量^④在扬州发起成立佛教大同会。

《内务部批僧人谢楞伽等发起佛教大同会稟请立案呈》^⑤称：

该僧等联合僧众发起佛教大同会，意在继持宗教，昌明佛理，广行慈善，提倡公益，深合我佛慈悲本旨。本部极为嘉许。至所称酌提庙捐一节，须出自该寺僧众情愿，不可稍涉强迫，致生事端。现值军务繁兴，秩序未全恢复，务须认定共和主义，合谋公益，方于社会有裨。除由本部准予立案外，速将该会组织详章呈部，以凭派员莅会监查一切可也。

△ 敬安法师在上海筹创中华佛教总会。

宁波天童寺敬安法师，为了改变各地佛教组织散乱无章的情形，团结佛教徒，保护寺产，借南京临时政府陆军部派王虚亭向江浙诸山筹饷，开会议于上海留云寺的机会，特邀谛闲、圆瑛、太虚等在上海留云寺集会，拟将各

① 金山寺事件的时间、经过，参见释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社，1995年，第22～25页。这次会议来宾中社会党人居多。仁山法师在会上，建议将金山寺改为佛教大学，金山寺产悉充学堂经费，引起会上新旧两派发生冲突。仁山随即宣布接管金山寺。2月7日，金山寺知客霜亭法师率人乘夜入寺，将仁山法师等数人殴成重伤，佛教协进会就此停顿。南京临时政府内务部曾就此事批文称：“本部前接常州民政长电，称镇江金山寺有所谓佛教协进会以武力强占金山等情，已电知镇江民政长查办在案。”在另一件批文中，内务部更严斥“仁（山）、太虚等藉会党名目强占金山”，飭令地方长官“分别办理”。据（美）霍姆斯·维慈（Holmes Welch）《中国佛教的复兴》（上海古籍出版社，2006年，第26页）引资料说，镇江地方当局把金山寺事件当做一般刑事案件处理，将金山寺住持青权法师及知客霜亭法师等人判刑了事。青权、霜亭不久遇大赦出狱，回寺复职。

② 《临时政府公报》第十八号（1912年2月21日），第7页。

③ 《临时政府公报》第三十四号（1912年3月10日），第13页。

④ 谢无量（1884～1964），四川乐至人。原名蒙，初名谢锡清，又名沈、澄，后以字行名大澄，字仲清，号希范，后更名谢无量，别号蛮庵。他是近代著名的学者、书法家、诗人。1912年以谢楞伽之名联合僧众发起佛教大同会。

⑤ 《临时政府公报》第十八号（1912年2月21日），第3～4页。

省僧教育会改组为中华佛教总会。太虚法师组织的佛教协进会，亦合并于中华佛教总会。^①

《内务部批僧人敬安稟请中华佛教总会立案呈》^②称：

前据僧人谢楞伽等稟请设立佛教大同会，业经本部批准在案。兹阅来稟拟联络全体僧界及蒙藏喇嘛等组织中华佛教总会，亦以昌明佛学，提倡教育慈善等事业为宗旨，大意与大同会宗旨相同，而所拟章程尤为详慎周密，具见我佛如来范围广大。沐其教泽者类能热心公益，阐发宗风，以辅助政化之进行，实堪嘉尚。除后附捐输简章已由陆军部核办外，自应准予立案。惟是教统一宗，法归不二，万不能各判町畦，显分人我，开后来争夺之风，为我佛法普及一大魔障。应由大同总会两方面照章召集僧界会员，公举道行高深、品端学粹之人为该会会长，俾得同心共济，一致进行，不可滋生事端，徒自纷扰。^③

《教育部批江浙两省僧界代表敬安等稟请创立中华佛教总会呈》^④指出：

事属可行，惟发起者仅江浙两省，尚不足以代表全国，必须联合各省僧界，组织完全团体，方与总会名义相符。

3月^⑤，应邀抵上海，就成立佛教界统一组织事宜，与各方面协商。

佛教大同会与中华佛教总会有所争辩，且中华佛教总会新定章制，略与诸方抵触。敬安法师等发电报到云南，催促师前往上海参与中华佛教总会组

① 尘空：《民国佛教年纪》，载《现代佛教学术丛刊》第86册，第167～169页。阮仁泽、高振农：《上海宗教史》，上海人民出版社，1992年，第170～171页。

② 《临时政府公报》第十八号（1912年2月21日），第4页。

③ 邱远猷、张希坡：《中华民国开国法制史：辛亥革命法律制度研究》，首都师范大学出版社，1997年，第466～467页。

④ 《临时政府公报》第十八号（1912年2月21日），第5页。

⑤ 1912年时从云南到上海，要先乘滇越铁路火车到越南海防乘船，经过海南岛、香港、厦门抵沪，按最保守推算，行程需要15天左右。虚云和尚最早可能在佛教大同会与中华佛教总会出现之后，于2月中、下旬启程。

建工作，协助与各方斡旋。^① 师至上海后，与敬安、冶开、溥常^②、谛闲、太虚、仁山等诸法师妥善协商。^③

△ 与敬安法师等一同前往南京晤孙中山先生，呈请批准中华佛教总会章程，孙中山先生转交内务部办理。^④ 内务部不同意特许中华佛教总会具备全国佛教界统一组织的性质。^⑤

△ 赋《吊沪上留云寺观月和尚^⑥》诗。诗曰：

观师宏范气如虹，名在江南老宿中。

二十余年辛苦事，算来一一付春风。^⑦

△ 李证刚、欧阳渐、桂柏华、黎端甫等人在南京发起成立中国佛学会。3月9日，李证刚等上书孙中山，要求承认该会，并呈送《佛学会发趣

① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，台北修元禅院，1997年，第82~83页。虚云和尚被邀请至沪，极可能出于以下原因：第一，教育部明确要求中华佛教总会必须联合各地僧界共同发起组成团体，才符合总会名义，故需要各地派出代表参与。第二，内务部要求中华佛教总会要与佛教大同会共同推举会长，而在《临时政府公报》第三十四号（中华民国元年三月十日星期日）出现了《内务部批宁垣诸山请以佛教大同总会为僧界统一机关呈》、《内务部批佛教大同会遵批开会暨合并各情形呈》、《内务部批僧敬安等请严惩窃名集会招摇呈》，在《临时政府公报》第五十四号（中华民国元年四月一日星期日）出现了《内务部批溥常等请另行开办佛教大同会呈》等一系列文件，反映两会存在分歧，需要力量进行调解。第三，据（美）霍姆斯·维慈（Holmes Welch）《中国佛教的复兴》，第29~30页载，中华佛教总会最初的章程中可能存在一些较为激进的条款，如“雇佣僧人超荐度亡，尤其是僧人出现在丧礼上，是对佛门戒律的轻慢，应予禁止”等，需要僧界代表进一步协商达成共识。第四，虚云和尚在僧界中有威望，与许多江浙长老是或湖南同乡，或是同乡旧友，交往广泛深密，适合当调解人。

② 《虚云和尚自述年谱》中作“普常”，与“溥常”同音，应为误记。溥常法师（1866~?），法名宏稣，别字梦忍行者，湖南湘乡人。1892年投福建闽县庆城寺礼庆权法师披剃，翌年，在福州涌泉寺妙莲律师座下受具足戒。宣统年间任南京毗卢寺方丈，1933年任宁波七塔寺方丈。溥常法师年纪小师26岁，与师同为鼓山涌泉寺妙莲法师戒子，同为湖南湘乡人，还极有可能在禅门宗匠忍法法师座下同参。1912年，溥常法师在南京应师邀请到云南讲经办学五六年，创办僧学校与演说团，成立佛教滇藏支部，在大理观音寺、昆明筇竹寺举办了传戒活动，与虚云和尚共事，收到很好的影响。（贾汝臻、黄夏年：《七塔寺人物志》，宗教文化出版社，2008年，第336~339页）

③ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第83页。

④ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第82~83页。鼓山侍者《虚云老和尚事迹纪略》（1944年南华寺版）第13页说：“时沪上办佛学会，其净土庵章程与丛林抵触，引起诸山反响。公即赴沪，晤寄禅、冶开诸公，暨诸山長老。商妥后，见孙中山先生，请政府撤消佛学会，重订章程，改为佛教总会，附设于静安寺。”与所见资料反映的史实不符，故不予采用。

⑤ 《临时政府公报》第三十四号（1912年3月10日），第14页。程德全时任临时政府内务部总长。

⑥ 观月，法名密通，浙江萧山人，光绪元年上海依显振老和尚剃度出家，协助其师督管留云寺工程。显振和尚示寂，观月继任住持，惨淡经营，增购邻地，扩建殿宇，并由北京请得《龙藏》一部，终将留云寺建设成一所殿堂寮舍数百间的十方丛林大道场。最盛时常住众300余人，云水堂挂单者亦常达百余人，是清末民初时代，上海有名的禅宗道场之一。1912年初示寂。法徒应乾继任留云寺住持。

⑦ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第895页。

文》、《佛教会大纲》、《佛教会要求民国政府承认条件》三附件。孙中山除飭令教育部准其立案外，又于本月复函该会告已存案。^① 信文如下：

敬覆者，顷读公函暨《佛教会大纲》及其余二件，均悉。贵会揭宏通佛教、提振戒乘、融摄世间一切善法，甄择进行，以求世界永久之和平及众生完全之幸福为宗旨。道衰久矣，得诸君子阐微索隐，补弊救偏，既畅宗风，亦裨世道，曷胜瞻仰赞叹。近世各国政教之分甚严，在教徒苦心修持，绝不干与政治；而在国家尽力保护，不稍吝惜。此种美风，最可效法。《民国约法》第五条载明：“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”；第二条第七项载明：“人民有信教之自由”。条文虽简，而含义甚宏，是贵会所要求者，皆当体斯，一律奉行。此文教育部存案，要求条件亦一并附发。复问道安！孙文谨肃。

3月10日，袁世凯在北京就任临时大总统。

3月11日，孙中山颁布《中华民国临时约法》。

3月13日，南京临时政府教育部批准中华佛教总会立案。

《教育部批僧界全体代表敬安等请创佛教总会呈》^②称：

敬安等联合全国僧团组织中华佛教总会，意在倡明佛教，提倡教育公益等事业，深堪嘉尚，应即准予立案。佛说凌迟久矣，震旦积弱，此未必非一因，宗教改革刻不容缓。该僧等务须努力进行，将大乘精义广为传播，勿蹈旧日专事诵经礼忏类似巫祝之陋习，本部有厚望焉。

4月1日，孙中山正式解临时大总统职。

△ 参加在上海留云寺^③召开的中华佛教总会成立会议。

出席会议的有各省代表百余人，推举敬安为会长，道兴、清海为副会长，以上海静安寺为总机关部，在上海清凉寺专门设立了办事处，于北京法源寺

① 黄彦：《孙文选集》（中），广东人民出版社，2006年，第273页。

② 《临时政府公报》第三十七号（1912年3月13日），第7页。蔡元培时任临时政府教育部总长。中华佛教总会章程所定会务涉及教育，故须呈教育部批准立案。而作为宗教组织，中华佛教总会此时还未得到主管宗教事务的内务部批准立案，敬安法师遂于1912年11月赴北京为立案事奔波。

③ 开会地点有“留云寺”、“静安寺”两种说法，今依较早期的冯毓馨《中华佛教总会会长天童寺方丈寄禅和尚行述》所说。

设置机关部。将各省原有僧教育会改为支部，县僧教育会改为分部。^① 并将总会的开办缘由电呈北京袁世凯总统鉴核在案。^② 师为总会 80 名发起人之一。^③

△ 师以贵州省僧人未派代表出席中华佛教总会成立会议，回滇途中经过贵阳时，向了尘法师^④通报了会议情况。了尘法师即去电表示拥护。^⑤

8 月，到丽江劝请东宝活佛^⑥协助滇军平乱。

辛亥革命前夕，英俄加紧侵略西藏，清朝命令 2000 川军进藏，西藏的大领主发动叛乱。1910 年 2 月，川军在江孜粉碎了叛军的抵抗，进入拉萨。在英国的诱惑下，达赖逃往印度。辛亥革命的消息传到西藏后，驻拉萨等地的川军先后发生内讧、哗变，自相残杀；又因缺饷，军需无着而大肆抢劫，骚扰藏民甚烈。川军一部站到噶厦一边，与钟颖所部冲突，西藏局势大乱。西藏亲英分子乘机驱赶驻藏川军。川边地区的藏族上层分子于 1912 年 5 月也发动了叛乱，并得到西藏叛乱武装的直接支持。两月之内，川边地区的不少州县先后落入当地和西藏的叛乱武装之手。巴塘、昌都被围，乍丫（今西藏察雅东）、江卡（今西藏芒康东）、乡城、稻城、理塘相继失陷，河口（今四川雅江）岌岌可危，川藏交通因之断绝。赵尔丰等在康区建立并经营了数年统治的约 30 个县，大部分迅速瓦解，仅康定、巴塘、道孚、甘孜、德格、邓柯等少数几个县未被占领，亦均告急。

北京政府于 6 月 14 日正式电令四川都督尹昌衡率川军入藏平乱，令云南都督蔡锷派滇军入藏增援。蔡锷命滇军参谋厅总长殷承璪为西征军司令，7 月 22 日从昆明率队进发。8 月 16 日，前卫司令李学诗率部攻占入藏要冲——溜筒江村和墨里村。8 月 19 日，殷承璪率部抵丽江，司令部设在丽江古城。8

① 邓子美：《传统佛教与中国近代化》，华东师范大学出版社，1994 年，第 98 页。

② 《敬安、清海等致大总统呈（11 月 2 日）》，载中国第二历史档案馆：《中华民国档案资料汇编》（第三辑 文化），江苏古籍出版社，1991 年，第 705 页。

③ 中华佛教总会各省发起寺僧名单，载中国第二历史档案馆：《中华民国档案资料汇编》（第三辑 文化），第 714 页。

④ 了尘（1851～1914），俗姓张，名圆州，法号了尘，贵阳瓮井人。1866 年到贵阳江西会馆（九华宫）礼碧峰法师出家，旋入四川合江法王寺受具足戒。1875 年筑茅庵（名华藏庵）于六冲关。1903 年住持安平（平坝）高峰山，历一年完成重建“卮华禅院”，为中华佛教总会贵州分会会长。一生著述颇丰，由其弟子辑为《贵州高峰了尘和尚事迹》（10 卷）。

⑤ 王路平：《贵州佛教史》，贵州人民出版社，2001 年，第 419 页。

⑥ 十五世东宝·仲巴白玛赤列旺修呼图克图（1864～1925），丽江木氏土司后代，当地人尊称“木大喇嘛”。曾任楚布寺十五世大宝法王噶玛巴卡确多杰的经师、德格八邦寺十世大司徒仁波切的经师，并任代理掌教法王（即四宝法王），在康区和江地拥有崇高地位和威望。因 1912 年随军宣慰有功，民国中央政府授命云南总督府，确认十五世东宝活佛清朝所册封的呼图克图称号，并委任为节制丽永中维藏边红黄喇嘛宣慰大法师，特奖五等文虎章，以表彰其贡献。

月26日，西征军克复盐井。后在英国政府和国内矛盾压力下，援藏滇军只得停驻盐井、维西一线。滇军西征军于11月11日撤回丽江，12月10日返回昆明。^①

师为减少战争祸害，赴大理向西征军司令殷承瓛建议，请丽江东宝活佛随军前往藏边及西康地区进行宣慰活动。师弟子记述：

前锋至宾川，适与公遇。公谒见前锋将，知将讨藏。以为战祸结，将多所杀戮，乃谓之曰：“藏中云尝亲历其地，苦寒多险，言语不通，且藏民习苦耐劳，随地可伏，军往恐难必胜。”前锋将为动，曰：“然则奈何？”公曰：“藏人素信佛法，盍遣一明佛法者说之。”时大军驻大理，前锋将遂引公同至大理。见殷，陈前说，殷大魁之，即备文书，请公为宣慰法师。公辞曰：“某汉人也，往恐无功。此去丽川喇嘛东保者，腊高有德，藏人敬礼之，曾授四宝法王，若肯往，必有成。”乃易文书，遣人随公诣东保。东保始以衰老辞。公曰：“赵尔丰用兵之祸，藏人至今寒心。公宁惜三寸之舌，而不为藏中数千万人生命财产计乎？”保起立起谢公曰：“我往！我往！”东保既受命，殷又请老僧法悟^②为之副，亦熟悉藏情者也。卒定要约而还，频岁以来，康藏苦战不休，而滇藏迄今二十年无恶感，仁人之言，其利百世，不图于佛门见之。^③

东宝活佛不顾年高体弱，随军宣慰，道取阿墩（德钦），驰赴藏属，凡擦瓦龙一带，夹笼、毕土、党衣、党满、闷空等处，周围数千里，向风归顺。^④

① 军事科学院《中国近代战争史》编写组：《中国近代战争史》（第3册），军事科学出版社，1985年，第333~339页。

② 法悟法师1902年时任昆明江南会馆住持，留虚云和尚闭关。见释戒尘：《我与虚云上座》，《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第1248页。

③ 无住：《鼓山虚公禅行述闻》，《世界佛教居士林林刊》第36期。黄夏年：《民国佛教期刊文献集成》（第15卷），全国图书馆文献缩微复制中心，2006年，第440~448页。

④ 杨福泉：《纳西族文化史论稿》，云南大学出版社，2006年，第177页。无住《鼓山虚公禅行述闻》的评论是比较客观的，而岑学吕在《年谱》中说东宝活佛“入藏要约而还，滇遂罢兵，民国成一统之局。频岁康藏间互相齟齬，苦战不休。经此沟通，三十年相安无事”，则完全不合事实。民国元年以后，西藏政府在美国的支持下，从来没有真正服从中央，后来几次攻入西康地区。著名的诺那活佛就在西康抗击藏军多年。东宝活佛不可能进入西藏与西藏政府沟通，其随军宣慰的工作范围和影响力，主要在滇西北丽维中地区和滇藏、川藏交界地区（尤其是德格以南）。在云南丽维中地区，虽没有发生叛乱，但需要当地的土司、活佛和藏民了解局势，服从中央，以巩固地区稳定。在滇藏、川藏交界地区，叛乱已经发生，虽有军队镇压，但也需要藏民信服的人士及时安抚。汉人的身份不好做这工作，东宝活佛是最合适人选。云公极力推荐东宝活佛担此重任，可谓知人。川藏之间战火不断，而云南西北地区局势稳定，滇藏之间再无战事，保住了一方几十年和平，虚云和尚和东宝活佛的功劳是不可磨灭的。

△ 湖南宝庆、安徽桐城、奉天义州等处向中华佛教总会报告，当地毁像逐僧，占夺寺产，派代表至总会请制止，总会会长敬安法师以会章尚未经政府批准，筹备赴京请愿。^①

9月，消除李根源^②对佛教的误会。

李根源于1911年11月被任命为陆军第二师师长兼国民军总统官，与迤西巡按使赵藩^③一起统兵腾越，处理各项事务。滇西平定后，于1912年8月，解去陆军第二师师长兼国民军总司令职，偕赵藩在大理境内游访，登鸡足山，住悉檀寺半月，浏览各处古迹文物，与赵藩合纂《鸡足山志补》四卷。^④当时各省夺僧产、毁佛像之风甚盛，李根源也受到影响，师冒险谏劝。师弟子记述：

李公根源……恶诸方僧徒多毁戒不法，亲督队上山，将尽逐诸僧而毁寺，且指名将捕公（或短公于李公故也）。祸且不测，诸寺僧皆逃窜。公寺中僧徒百余人，皆惶惧失色，谓公宜速避。公曰：“诸君欲去则去耳！云如当死，避之何益？当以身殉佛耳！”百余人遂无一去者。

李公既入山。驻军悉檀寺。毁金顶鸡足大王像、铜佛殿诸天像。公念事起误会，既不逃避，当往陈说之。遂诣军门，出名帖，告守卫者求达。守卫者怪公自投死，拒不为通。公望见李公坐殿前，径诣之。致礼，李公不顾。座有前四川布政使赵藩者，滇人也，曾与公往还。公礼之，赵问公所从来。公陈述惟谨。

① 尘空：《民国佛教年纪》，载《现代佛教学术丛刊》第86册，第167~169页。敬安、清海等致大总统呈，载中国第二历史档案馆编：《中华民国档案资料汇编》（第三辑 文化），第705页。

② 李根源（1879~1965），字印泉，又字养溪、雪生，别署高黎贡山人，云南腾冲人。近代名士、国民党元老。留学日本学习军事，回国任云南讲武堂校长。辛亥革命，与蔡锷等发动昆明重九起义，任军政总长兼参议院院长，继任云南陆军第二师师长兼国民军总统。次年入北京任国会众议员。参加“二次革命”、反袁世凯称帝活动和护法斗争等革命运动。曾任北洋政府农商部长，一度兼署国务总理。后愤于曹锟贿选，退隐苏州。抗战爆发，组织老子军，任云贵监察使，往云南督战，发表《告滇西父老书》，天下为之振奋。抗战后复隐苏州。新中国成立后，历任西南军政委员会委员、西南行政委员会委员、全国政协委员等职。1965年病逝于北京。

③ 赵藩（1851~1927），字樾村，又字介庵，晚号石禅老人，云南剑川人，白族。1875年中云南乡试第四名举人。在四川历任西阳知州、盐茶道、永宁道、按察使等官职。1911年辛亥革命后被推为大理“迤西自治机关部”总理。1913年任众议院议员。1918年代表唐继尧参加孙中山广州军政府政务会议，任代总裁兼交通部长。后辞职返滇任云南省图书馆馆长。一生著述颇丰，为云南历史文献的搜集和整理作出了卓越的贡献。1927年9月26日病故于昆明寓所。

④ 中共保山市委党史地方志工作委员会：《高黎贡之子李根源》，云南民族出版社，2005年，第24~25页。

初李公见公来，怒形于色，忽厉声曰：“佛教何用？有甚利益？”公曰：“先生说佛教无用，没有利益者，无论是何圣人设化，总以济世利民为本，后人得益深厚，则推尊其教。教果无益于世，焉能保存数千年，以至如今？至其用与不用，在各人信与不信。果能信奉，则如儒家所谓积善之家，必有余庆；而不信，则积不善之家，必有余殃。自古以来，国以政教并化，而成无为之治。何以故？以政能治身，而不能治心。若心不治，则贪嗔痴毒积之无穷，何能使人心纯顺治，而令天下太平乎？惟教能治心。心为万物之本，本得其正，何身之不治乎？”

李公又曰：“用这泥塑木雕偶像，有甚用处？空费多许银钱！”公曰：“所谓偶像无益，空费银钱者，亦不然，何也？佛言相法，相者表相，法者世法。法不以相表显，法则不张。法若不张，何能使人心敬畏？人心若无敬畏，则妄作妄为，酿成祸乱。畏心生，则诸恶不作。敬心若起，则众善奉行。众善能行，则积善余庆矣。我中国自古以神道设教，故偶像之设，有不可思议功能，至各宗教，都有供奉，岂独佛教为然。即家族宗祠，供祀父母祖先灵位，欲令子孙饮水思源，勿忘其本。在昔如丁兰刻木，近时影相刻瓷，以保存纪念，有何异乎？”

李公又曰：“只如和尚勿能作好事，反作许多怪事，实成为国家废物。”公曰：“所言和尚不作好事，成废物者，和尚是通称，含有圣贤凡愚之别，岂因见一不肖僧，而弃全教僧伽？佛法广如大海，岂可只见虾蚌而无视鱼龙？若只是藏其龙而无蟹蚬，又何名为大海，纳百川流，含藏无量？佛教亦尔。佛以大慈普化群机，无〔苦〕不拔，善诱众生，从浅至深，渐次导入。佛度善人，尤重度恶人，所以称佛慈广大也。虽然少数不良僧辈，究比世之匪类敛迹。现在世风日下，群盗如毛，岂因是便谓儒教之不仁乎？儒教以纲常化民，世人皆崇奉。自尧、舜、禹、汤、文、武乃至二十四孝，及关羽、狄梁、岳飞等贤圣，国家其能不崇奉乎？然亦有曹操、秦桧之流，岂孔子教其不贤乎？今先生所统领之诸军士兵，其一皆能如先生乎？法门僧侣亦尔！请大护法崇奉三宝，而三宝实不能分离，佛法二宝，全仗僧宝住持。”

李公曰：“每见佛氏称大护法，是何意义？”公曰：“所谓护法者，护乃保护、护持之意，法即世法也。岂独佛为然哉！如先生今日，亦以观音菩萨现将军身，不辞劳瘁，护国佑民，袪魔所指，闾里义安，名山增色，岂不名大护法乎？”

李公闻公所言佛法，皆中窍要，异于他僧，色顿霁。遂以温语接公，

继则以容貌礼公，卒乃喟然太息曰：“佛法广大如此，吾已杀僧毁寺，奈何？”公曰：“此一时风气使然，非公之过。愿以后极力保护，则功德莫大矣。”李公大悦。翌日，即移住祝圣寺，与寺僧同蔬食者数日。

殆八月四日^①，山中忽大现金光，自山顶至山麓，草木皆作黄金色。相传山中常有三种光，一佛光，二银光，三金光。佛光连年皆有，惟银光与金光，则自开山以来仅数现耳。李公益感动，遂益敬信公，请公为鸡山总住持。乃引兵去。……此后遂为佛门大护法。^②

师陪同李根源、赵藩游览鸡足山，引导二人访查山中文物。^③时师之侍者崇法法师，人极诚实，亦助师辩解。师自述曰：

（李根源）见崇法聪明可喜，命导之各处巡看，絮絮询山上事。崇法力白众冤，李信其言，全山乃获安。众德之。崇法拔荆于镇南州南山寺，有田数十亩，没于官。李询知，飭县官还其田，且命其为南山寺住持，崇法弗愿，坚留侍予。^④

△ 李根源与赵藩一起订定总持鸡足山各寺规则，悬挂在祝圣寺中^⑤，请师为鸡山总住持^⑥，略理一切。

△ 李根源住山期间，赠师书法一幅，题诗曰：

① 即公历9月14日。

② 鼓山侍者：《虚云老和尚事迹纪略》，载《虚云老和尚事迹》，南华寺刊行，1944年，第10~13页。“（或短公于李公故也）”一句引自无住《鼓山虚公禅行述闻》，载《世界佛教居士林林刊》第36期，第2~10页。虚云和尚在鸡足山折服李根源之事，未见其他可供考证的资料。李根源《雪生年录》中，仅记“登鸡足山，请虚云和尚略理一切”寥寥数语。

③ 张一鸣：《近代高僧虚云法师》（1991年《慧炬》第326、327期合刊）中说：李根源以后在其《曲石诗录》中追忆云：“曾侍髓师（按：赵藩字髓村）鸡足游，担当、大错查难求。老僧（原注：虚云大师）导我登金顶，竟作山中十日游。”岑学吕编辑的《虚云和尚法汇》收录赵藩《赠虚老人》诗三首，其一：“迦叶传衣鸡足山，石门深闭二千年。中兴圣教须神武，看竖天龙一指禅。”其二：“家距名山三百里，世缘羁继未遑来。乞师为我留吟榻，要看抄楞万壑开。”其三：“胜朝遗老人山多，应有摩崖罨薜萝。搜访山中古文献，更烦驱策赖头陀。”（《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第912~913页）或者就是赵藩当时留下的赠诗，第三首末二句反映在虚云和尚带领下搜访鸡足山文物的事实。

④ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第78页。

⑤ 高万鑫选注：《历代白族作家丛书》段居卷，民族出版社，2006年，第228~234页。段居1929年《鸡足山纪行》诗云：“时则有虚云，远来自幽燕。慨然思中心，千斤担一肩。护法得两公，石禅与印泉。至今所订规，犹在祝圣悬。”

⑥ 岑学吕编：《云门山志》，云门寺常住出版，1951年，第81页。

芦飞清昼雨，石响夜藤风。
残书千万卷，古迹墨潏潏。^①

△ 李根源嘱师修复鸡足山兴云寺^②。师至寺检视，见百无一存，独有历代住持影堂犹在。师遂再绘为一幅，并题像赞曰：

西竺兴云，诸老和尚。临济儿孙，法门大匠。开创斯寺，功行无量。继位住持，后学模样。纸墨所绘，是相非相。悬之堂中，道无真妄。影不离真，离即皆谤。欲识真影，如是供养。咦！且道个中事若何？眉毛八字横眼上。^③

10月，抵上海，参加中华佛教总会通常会。^④

中华佛教总会召开通常会，召集全体共同讨论，修改会章，拟派代表呈送北京政府核准立案公布，使总会能够有力地维护佛教权益。

10月26日，与敬安法师一起代表僧界赴京请愿。^⑤同行者还有福建支部长本忠、江西支部长大椿、总部总务科长文希等。送行的上海佛教徒皆执白布，表示以死支持。^⑥

11月1日，抵北京，寓法源寺。^⑦

敬安法师与道阶、文希等商定，对会章进行了修改，并通过湖南同乡兼诗友熊希龄^⑧将会章呈请政府立案。^⑨会章规定：“本会系中华民国全体僧界共同组织”，宗旨为“统一佛教，阐扬法化，以促进人群道德，完全国民幸

① 宾川县政协：《文物杂编》，德宏民族出版社，2006年，第38页。墨迹原件藏云南省鸡足山。款署：“壬子八月书似虚云法师正 李根源”。下钤方形阳文朱印一枚（雪生），方形阴文朱印一枚（根源）。

② 兴云寺，即西竺寺，在鸡足山石钟寺之后，大觉寺之前，左有龙华寺，右有万寿庵。徐霞客：《鸡山志略》卷第二：“西竺寺，万历间古德饮光禅师创建。”

③ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第900页。

④ 敬安、清海等致大总统呈，载中国第二历史档案馆：《中华民国档案资料汇编》（第三辑 文化），第705页。

⑤ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第83页。

⑥ 《上海宗教志》编纂委员会：《上海宗教志》，上海社会科学院出版社，2001年。

⑦ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第83页。

⑧ 熊希龄（1870—1937），字秉三，湖南凤凰县人。清光绪年间先中举人，继中进士，授翰林院庶吉士，先后任东三省农工商总局总办、奉天盐法道、东三省财政监理官等职；1912年4月至7月任唐绍仪内阁财政部长；1912年12月22日任热河都统；1913年9月至1914年2月任国务总理兼财政总长；1928年任国民政府全国赈济委员会委员；1937年12月25日因病在香港逝世。

⑨ 邓子美：《传统佛教与中国近代化》，第99页。

福”。基本任务是“昌明佛学”、“普及教育”、“组织报馆”、“整顿教规”、“提倡公益”、“增兴实业”等。

11月10日（十月初二），敬安法师圆寂。

为解决湖南宝庆佛教寺产受侵夺的急难，敬安法师于11月9日偕道阶去内务部会见礼俗司长杜关，根据《临时约法》诘难，要求政府下令禁止侵夺寺产。杜关塞无以对，辞色转厉，加诸恫吓。敬安法师愤而退出，夜半回寓即胸脯作痛，黎明已作吉祥卧示寂。^① 消息传开，全国佛教徒群情激愤，社会各界也为之不平。经熊希龄将情况与后果面告袁世凯，袁下令转饬内务部核准公布《中华佛教总会章程》^②，各地庙产稍得保全。^③

△ 师协助料理丧事。师自述：

予与寄禅和尚同到北京，住法源寺。寄公忽病坐脱，予为料理丧事，扶柩至沪。

12月17日（十一月初九），敬安法师灵柩归葬宁波天童寺冷香塔院。^④

附录一

一、接受陈荣昌^⑤书赠。

师到昆明，陈荣昌仰慕师之德行，书赠颜体楷书四尺中堂一幅，内容为：

① 冯毓孳：《中华佛教总会会长天童寺方丈寄禅和尚行述》，载梅季点辑：《八指头陀诗文集》，岳麓书社，1984年，第524页。

② 查1912年11月至1913年4月《政府公报》，未发现相关的总统令和《章程》内容。内务部一直以各种理由拒绝为中华佛教总会备案。据1913年3月7日发布的《内务部批（第一百七十五号）》所述，袁世凯确曾准令发行《章程》，由国务院直接传达，中华佛教总会自行印刷了一定数量的《章程》发布。中华佛教总会获得内务部备案的时间应在1913年3月7日之后至3月30日在上海召开中华佛教总会成立大会之前。敬安法师殉教次日，内务部即发布《内务部通咨各省都督民政长转饬所属切实保护祠庙文》，要求各地“凡祠庙所在，不论产业之公私，不计祀典之存废，不问庀宇之新旧，一经前人建设，均为古迹，例应保存，希即转饬所属，一律妥慎保护”。虽然内务部不过借此文虚晃一枪应对当时的社会舆论压力，但确能暂时缓解各地占夺庙产的形势。

③ 《传统佛教与中国近代化》，第100页。

④ 张美翊：《寄禅老和尚塔铭》，载天童寺志编纂委员会编：《新修天童寺志》，宗教文化出版社，1997年，第349页。

⑤ 陈荣昌（1860～1935），字小圃，号虚斋，晚年号困叟，云南昆明人。清进士，书法家。清末民初之际，为云南文教事业作出过重大贡献。

吕叔简先生曰：天地原无昼夜，日出而后成昼，日入而后成夜。星常在天，日出而不显其光，日入乃显耳。古人云星从日生，细看来，星不借日之光以为光。嘉靖壬寅日食，既满天有星，当是时日月无光，安能生星之光乎？落款为“德清上人 困叟”。^①

二、晤袁世凯。^②

1913年（民国二年癸丑）七十四岁

2月，罗容轩被任命为云南省民政总长，由北京返滇就职。

2月2日（壬子十二月二十七日），参加佛教界在静安寺举行的敬安法师追悼会。

太虚法师在追悼会上演说，提出佛教三大革命口号，即：一组织革命，二财产革命，三学理革命。^③

2月21日（正月十六日），组织云南省城僧界在昆明太西门外药师院开“中华佛教会成立大会”，缙素四众鼓舞赞成，颇极一时之盛。^④

2月25日（正月二十日），邀请昆明各界召开特别谈话会，商讨佛教会事务。

会上公议将昆明全境寺院七八十所、僧众三百余人合为一大共和团体，所有寺产悉充僧界教育、慈善及自办各种公益事业经费。云南都督府民政司长李梓畅亦莅会议，极力赞成，并允为申明中央政府立案。佛教会成立之事有此美满之结果，实由于师至诚感人，德望夙著所致。^⑤

2月26日（正月二十一日），与实有法师、海葦法师联名向军都督府民政司呈报，成立中华佛教总会云南支部。

① 宾川县政协：《文物杂锦》，第39页。据张孝仲《李根源年谱》述，1912年，在山东任提学使的陈荣昌卸职，寓居上海岑春煊宅。又据陈荣昌《滇省碧鸡山华亭寺同戒录序》云：“庚申冬，虚云法师应当道请，纂鸡足山来，驻锡于此。予久耳法师名，遂随喜送之入山。”则陈荣昌初见虚云和尚的时间在1920年秋，赠字应在此时间之后。

② 无住：《鼓山虚公禅行述闻》（1933）、鼓山侍者：《虚云老和尚事迹纪略》（1944）、1951年岑学吕编：《云门山志》“云公老和尚事略”、1958年《十月十九日师于方便说法中向众开示》（《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第431页），以上四处均提及虚云和尚入北京见袁世凯。进京请愿代表在敬安法师圆寂前未及见到袁世凯。敬安法师圆寂至其灵柩运回南方，虚云和尚在京逗留约一个月，其间何时见到袁世凯，目前未发现相关资料。

③ 《太虚大师年谱》，第27页。

④ 濮一乘：《僧界共和之模范》，《佛学丛报》第6期，1913年5月，黄夏年：《民国佛教期刊文献集成》（第2卷），全国图书馆文献缩微复制中心，2006年，第481页。

⑤ 濮一乘：《僧界共和之模范》，《佛学丛报》第6期，1913年5月，黄夏年：《民国佛教期刊文献集成》（第2卷），全国图书馆文献缩微复制中心，2006年，第481页。

师以中华佛教总会云南支部正支部长虚云名义与、副支部长实有（即空，筑竹寺方丈）、海莘（即莲洲，地藏寺方丈）联名向军都督府民政司呈报，成立中华佛教总会云南支部。经获准立案后，又礼聘文教界耆宿赵藩和民政司司长李日垓为名誉支部长。支部一经成立，一是通告全省寺院，凡有借“庙产兴学”为名驱僧霸产者，立即向支部报告，由支部以书面或口头形式向都督府请求制止。此类案件均由民政司责令该处地方官查复核办。因此，昆明寺院和僧尼暂得相安无事。二是召集诸山沙弥开办佛教讲习所，请外来之溥常法师、戒尘法师等道行学识高的僧人讲授佛学，并授以小学（多为文盲）的应学知识，这是云南省进行僧才现代教育的开端，昆明各寺庙因此受惠不浅。三是针对有些僧尼不守清规、不严肃进行经忏活动，从而招致社会人士指责的情况，多次召集昆明诸山僧尼反复告诫，要求端正道风，严守戒律，昆明佛教阵容为之一新。^① 四是将原华严会的田产租米拨作佛教会的经费。^②

3月31日（二月二十四日），以云南支部正会长的身份参加了中华佛教总会在上海静安寺召开的第一次全国代表大会。

中华佛教总会以会章程经大总统教令颁布，于上海静安寺召开首次全国代表大会，正式成立中华佛教总会，时省支部二十二，县分部四百余。会议成立总会机构，总会办事处在清凉寺。举冶开、熊希龄为会长，清海（静波）为副会长，圆瑛为参议长，道阶为驻北京办事处长，文希为总务主任，太虚法师为《佛教月报》总编辑。太虚法师未出席大会，以《上佛教总会全国支部联合意见书》形式提议佛教财产宜采行集产制度。^③

时在中华佛教总会登记的云南支部机构，以师为正会长，实有、东宝为副会长，地点在昆明药师院。^④

△ 鸡足山祝圣寺监院戒尘法师及两序大众请正修法师任春期传戒主席。^⑤

① 昆明市佛教协会编：《昆明佛教史》，云南民族出版社，2001年，第71~72页。戒尘法师：《我与虚云上座》，见《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第1249页。民国四年（1915年）10月，袁世凯下令取消中华佛教总会。清海法师更总会名为中华佛教会，民国七年（1918年）又被段祺瑞政府取缔。此后十年间，全国性的佛教组织即不复存在，云南支部也停止活动。

② 王海涛著：《云南佛教史》，云南美术出版社，2001年，第336页。

③ 释印顺：《太虚大师年谱》，第29页。

④ 《各支分部一览表》，《佛教月报》第3期，1913年7月。黄夏年：《民国佛教期刊文献集成》（第6卷），第481页。云南支部会址后来有变动。据杨学政《云南宗教史》（云南人民出版社，1999年，第146页）载：支部设址文昌宫，后迁到北门街的慧林庵。

⑤ 唐尚贤：《正公老和尚传》，见七塔报恩丛书《谛闻尘影集》，（香港）炎黄文化出版社，2008年，第43页。

5月13日（四月初八日），孙中山先生在上海为鸡足山祝圣寺题“饮光俨然”。^①

△ 是日，太虚法师在上海清凉寺主编的《佛教月报》创刊。道阶法师于北京法源寺，举行佛诞二千九百四十年纪念大会，朝野毕集，盛况空前。上海亦举行佛诞纪念会。^②

△ 师回云南开展佛教会会务。

师自述：

予领滇黔两省分会公文及滇藏支会公文，准备回滇。李公印泉（根源）广书介绍函与蔡松坡诸公，共为护法。^③

予回滇后即开办佛教分会事。在文昌宫（永历帝庙）开成立大会。请了尘在贵州设分会。西藏活佛喇嘛远道来者甚众。拟举办佛教学校、布道团及医院等慈善事业。^④

6月，《佛学丛报》第7期报道佛教总会云南支部实行僧产的集产主义。报道云：

佛教总会滇支部已由昆明县贰佰余寺田产集为组织公共机关，以整顿教规，造就人才。现共年长者七八十名归研究社，幼年者壹佰余名开办小学教育之，有学识能力者举为会中各项干事，衰老者看守各处寺庵。复筹办实业所，养成僧尼生计上独立之能力，并拟组织布教团充入军队布教云。^⑤

7月，李根源与何成浚、汪兆铭往南京说陈之骥反袁，又赴广州助陈炯明。国民党之二次革命失败后，李根源逃亡日本，入早稻田大学，学政治经济。

△ 戒尘法师辞云南佛教会僧学教职，赴上海哈同花园听月霞法师讲

① 墨迹原件现藏云南省博物馆。1913年5月，孙中山正在上海活动，虚云和尚参加中华佛教总会第一次全国代表大会之后，可能在上海停留了一两个月的时间。

② 释印顺：《太虚大师年谱》，第30页。

③ 《虚云和尚自述年谱》将此事记于1911年，误。

④ 《虚云和尚自述年谱》将此事记于1912年，误。

⑤ 《集产主义之实行》，《佛学丛报》第7期，1913年6月。黄夏年：《民国佛教期刊文献集成》（第3卷），第98页。

《摩诃般若》。^①

8月,《佛教月报》第4期发表《中华佛教总会云南支部牒报本部文》及《滇支部佛教演说团绪言及简章》。

《中华佛教总会云南支部牒报本部文》的主要内容为滇支部副会长丽江东宝喇嘛自述到昆明参与会务,应请翻译中华佛教总会章程为藏文,建议根据滇西北边远地区人民信奉藏传佛教的实际情况,专门设置中甸、维西分会,并制定符合实际的简化章程。此牒报还附上滇支部转呈总会的意见,并报告滇支部已经同意其建议,以渐图联合西藏,避免因公文往还而虚掷时日。^②

《滇支部佛教演说团绪言及简章》由溥常法师撰写,反映佛教演说团的成立是落实滇支部组织布教团充入军队布教的措施,其活动还面向工厂、病院、监狱等,随方布教,以“发挥佛法平等真理,促进人群道德信仰,增长爱国雄力,同享共和幸福”为宗旨。^③

9月11日,熊希龄任国务总理兼财政总长,梁启超任司法总长。

夏秋间,师为维护寺院教产及佛教会事业,与罗镛轩发生冲突,赴上海、北京奔走求助。^④

师自述:

滇藏佛教分会创始事繁。凡会中处理寺产及新办事业须与官厅接洽,而民政长罗镛轩动多阻碍,遂扞格难行。蔡督松坡时为和解,然未能圆满也。活佛及会众公议请予进京。值熊公希龄任内阁总理,多为助力。^⑤

① 戒尘法师:《我与虚云上座》,《虚云老和尚年谱法汇增订本》,第1249页。

② 《中华佛教总会云南支部牒报本部文》,见释太虚:《佛教月报》第4期(1913年),《民国佛教期刊文献集成》(第6卷),第264~265页。东宝活佛回丽江成立了丽(江)、永(胜)、中(甸)、维(西)等四个分会。

③ 《滇支部佛教演说团绪言及简章》,见释太虚:《佛教月报》第4期(1913年),《民国佛教期刊文献集成》(第6卷),第276~279页。作者溥常法师提到,自己是“由金陵招邀任研究社事,讲演《起信论》”,说明师在云南支部成立时主持拟定的教务整顿计划逐项得到稳步扎实的推进。溥常法师又提及演说团的成立得到都督蔡锷和省长罗镛轩的促请,如果不是客套话,说明罗镛轩并无反佛之意,后来罗镛轩与师及佛教会发生冲突,主要原因是在寺产、僧产的处置问题上无法调和。

④ 虚云和尚《名山游访记序》云:“民二往北京请《大藏经》,道出沪江。”由此可推知,1913年虚云和尚赴北京见熊希龄,除寻求解决云南佛教界与省政府的矛盾外,还有请《大藏经》的任务,但未知为哪一间寺庙请藏,又或者是文记中的饰辞。

⑤ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》,第85~86页。

师日后曾向同修、弟子忆述此事经过，细节上或有误记处，兹录道安法师^①、觉澄法师^②所记以资参证。

道安法师记云：

民国二年，和尚于滇中，面折滇省民政长（相当于现在的省主席）罗容轩的事情。那时和尚正董理办滇藏佛教分会会务。而民政长罗容轩竟命令滇藏佛教分会转教滇省各寺院将寺产所有权状缴公。和尚尝诣罗民政长，说明此种命令无权接受与执行，请予保留。罗民政长却坚不允许，并厉声迫令必须贯彻命令。于是和尚乃大起神威，大发狮子吼，拍案抗议，说：“我是绝对办不到的！你有本事你自己办好了！”那时案上茶杯一齐踊跃空中，茶水四溅，弄得罗容轩尴尬不堪，而和尚则拂袖扬长以去。去后并依活佛及会众的决议，进京请愿，请调罗容轩。和尚抵京，与熊希龄洽办结果，罗容轩被袁项臣调离云南。于是和尚又回滇中任持护教大事，而滇中佛教便从此大大地兴旺起来了。^③

觉澄法师记云：

蔡锷任云南都督时，虚云正在云南当全省佛教会长。当时云南省长（按：指罗容轩）认为虚云是有钱和尚，请虚云到省府谈话，要虚云发动全省僧尼捐献，帮助解决经济困难。虚云则推说僧尼既不力田，又不经营工商，全仗化缘吃饭，拒绝了省长的要求。省长定要虚云捐献，虚云站起身来，拍案对省长大声说：“我一定不能捐！”说罢，走出省府大门。次日，虚云拜访蔡锷都督，诉省长无理强迫。蔡锷对虚云说：“昨晚省长来我处，说你拍案骂他，要想和你较量。我告诉他，虚云是个疯和尚，不必理他，说过就罢了。他听到我的话，不作声，但心中是不高兴的，

① 道安法师（1907～1977）：俗姓傅，湖南祁阳县人，1926年礼衡阳紫云峰佛国寺继养法师出家，在衡阳大罗汉寺依证果和尚受具足戒。1939年被选为广西省佛会理事长。1940年与巨赞法师创办《狮子吼月刊》。抗战胜利后，任南岳祝圣寺住持、南岳佛教讲习所所长，私立觉民小学董事长，成立南岳佛教学苑。1949年客居香港，1953年迁往台湾，当选中国佛教会第三届常务理事，连任八届理事。其著作由弟子编成《道安法师遗集》。

② 觉澄法师（1891～1971）：俗姓蔡，浙江温州人。1915年于上海清凉寺出家，随后到南京宝华山受具足戒。曾任南京狮子岭兜率寺、温州圣寿寺、温州仙岩寺、广州六榕寺住持。1935年至虚云和尚住持之南华寺任首座。还先后担任过中国佛教协会理事、广州佛教协会副会长，是广州市第一、二届政协委员和广州市第五、六届人民代表大会代表。

③ 道安法师：《影印流通序》，《虚云和尚年谱》（影印增订第三版），台北松山寺，1961年，序页。

以后和他客气些才好呢！”

后来事件愈搞愈大，以省长掌握全省政权，暗中唆使各地警察局和派出所，到处扰乱寺庵僧尼，以致僧尼昼夜不宁，或被污辱，或迫使捐款，或故意罚金，或无事生事。僧尼叫苦不堪，纷纷往佛教会投诉。虚云指示各寺庵僧尼，大胆和他们对抗，并表示万一发生意外事件，他自当挺身而出。有一天，几个警察到一尼庵，故意逼索捣乱，年小尼姑均吓怕，独有一个老尼不怕，彼此对骂起来。警察竟把老尼拘捕，庵内小尼告急。虚云即刻把警察非法拘捕老尼事件，在昆明宗教界和少数民族中大加宣传。次日，宗教界和少数民族调查警察非法拘捕老尼，事属确实，报纸纷纷揭露省长纵容警察扰乱人民的罪恶。省长自知理亏，即嘱所属快放老尼回庵。但老尼不肯回庵，且对看守者说：“老尼无面目回去见人，情愿死在狱中。”看守者再三慰劝，老尼又说：“省长某要老尼回去，除非把他坐的轿子披起大红缎，挂起大红花，叫四个轿夫恭恭敬敬抬送，否则，老尼死也不回庵。”省长慑于舆论指责，不得已把自己坐的轿子，披红缎、挂红球，送老尼回庵。

自此以后，省长对虚云益加恼怒，到处加强破坏，僧尼天天告急诉苦，搞得虚云没法对付。不得已，虚云到上海全国佛教总会求援。全国佛教总会会长认为滇省政权操在省长手里，佛教会无力与之对抗。虚云莫奈何，跑到北京法源寺拜访道阶老法师，请求帮助。道阶与当时的内阁总理熊希龄极好，遂带了虚云去拜谒熊希龄。虚云向熊哭诉求救。熊只是劝慰虚云安心回滇，除口头允予设法调解外，没有确实表示。虚云回到云南时，原省长已调任贵州，新省长已接任，这件事才不了了之。^①

△ 梁启超于北京为虚云和尚题“灵岳重辉”。^②

△ 师请寂想法师绘就《三羊图》，寓意为三阳开泰，否极泰来。^③

10月，蔡锷被袁世凯调到北京，任全国经界局督办，唐继尧继任云南总督。罗镛轩辞云南民政总长职，李鸿祥接任。

① 觉澄：《我所知道的虚云和尚》，《文史资料选辑》第48辑，中国文史出版社，2002年，第167~182页。

② 墨迹原件及匾额现藏云南省鸡足山祝圣寺，上款曰“中华民国二年敬赠德清方丈大和尚法鉴”。

③ 宾川县政协编：《文物杂锦》，德宏民族出版社，2006年，第26页。该画款识曰：“仿□□□□□时逢癸丑孟秋月写于古滇□西□□□□虚云大和尚雅嘱。”

12月，亲率佛教会僧人到锡峨县^①协助政府救灾。

12月21日（十一月二十四日）23时37分38秒，云南锡峨县发生7级地震，死亡1314人，受伤1530人，毁坏房屋18000间。^②师自述：

余在云南昆明办佛教会时，锡峨全县，于正月初二夜十二时，发生剧烈地震。城舍房屋，一时倒塌。死人甚多。官方与佛教会协同救护，余亦随去，持工具至各处掘土挖尸。经五日，共出尸体大小八百余具，内有夫妇同宿之双尸八十四对。极奇者，有夫妇二人压瓦砾土中，历数日而毫未损伤，得以救活，亦异也。^③

附录二

一、八哥念佛。

师自述：

是年在滇藏佛教会中有一小异事。有乡人送一“八哥鸟”来放生，已能言，初尚食肉。归依后，教他念佛，即不吃荤。甚驯善，自知出入，日常念佛及观音菩萨圣号不少间。一日忽被鹰搏去，飞在空中，只闻佛声。虽以异类，尽此报身，生死之际，不舍念佛，何以人而不如鸟乎？^④

二、崇法侍者圆寂。

师自述：

时予为佛教会事至省奔走。崇法负病随行，途中疾剧，竟不起。历三日，面容如生。余痛悼之，荼毗归其骨于筇竹寺普同塔。……崇法之力疾侍予，为教务奔走致死，尤足为后贤风范。^⑤

① 今云南省玉溪市峨山县。

② 数据源于国家地震科学数据共享中心网站，2008年1月19日，<http://data.earthquake.cn/dataearthquake/data/jzcase/1900-1919/jz19131221.htm>。

③ 《虚云和尚自述年谱》将此事误记于1912年。地震发生于“正月初二”之说亦为误记。

④ 《虚云和尚自述年谱》将此事误记于1912年。师所说之“滇藏佛教会”即1913年正式成立的中华佛教总会云南支部。

⑤ 见《虚云和尚自述年谱》1910年条“附记”。

1914年（民国三年甲寅）七十五岁

1月，藕生法师在鸡足山成立佛教团，结社十人，为云南宾川县最早佛教组织。^①

2月，将云南佛教会会务交代清楚，回鸡足山休养。

师主张将各寺产业租石集中管理，以免遭外人欺凌，遭部分长老反对；又主张禁止在街头化小缘，而十方僧拒不从命，乃慨然辞去会长职，回鸡山祝圣寺去。临行，留下一应服用，只穿原身百衲僧袍，一杖一笠，飘然而去。师去后，云南佛教会活动渐次减少。^②

△ 赵藩为师题诗送别云：

皈向一切佛，知为三世人。锡飞西海水，袍拂北京尘。

鸡足申良规，虎溪留笑因。送君吾亦逝，会结钵孟邻。^③

△ 熊希龄辞内阁总理职。

3~4月，主持鸡足山祝圣禅寺春期传戒。

5月2日（四月初八），为鼓山涌泉寺大殿撰楹联曰：

辟旧灵源，本自国师先主席；兴新石鼓，后来曹洞续禅宗。^④

8月，任可澄^⑤就任云南巡按使，对佛教事务尽力维持。^⑥

是年，重修鸡足山兴云寺及大理罗荃寺，到鹤庆、丽江、迪庆等地讲经、游览。

师自述：

① 罗朝良主编：《宾川县志》，云南人民出版社，1997年，第10、第802页。

② 王海涛著：《云南佛教史》，第348页。

③ 宾川县政协编：《文物杂锦》，第37页。款署：“甲寅正月虚云禅友，归鸡足山，诗以送之。赵藩。”下铃方形朱印两枚。墨迹原件今存鸡足山，为四尺对开横幅。

④ 此联刻于福建鼓山涌泉寺大殿外石柱，现存。上款“民国三年四月佛诞日吉日”，下款“重兴云南鸡足山祝圣禅寺方丈德清题”。

⑤ 任可澄（1878~1946）：原名文铎，字志清，晚号匏叟，贵州普定人。1903年中举人，曾任贵州教育总会会长、大汉贵州军政府枢密院副院长、贵州都督府右参赞、黔东南观察使、镇远道尹、云南巡按使。参与护国、护法运动，两度出任北京政府教育总长。1946年10月病逝于昆明。生前主持编修《贵州通志》、编印《黔南丛书》、主编《贵州文献季（汇）刊》，有《泮柯江考证》、《读史胜录》、《且同亭笔记》、《平南传》、《续夏曾佑〈中国历史〉宋元明清编》、《黔语》、《藏山堂诗文词稿》等著作行世。

⑥ 《虚云和尚自述年谱》1913年。

回鸡足山料理重修兴云寺及下洋萝荃寺^①。计画工程事毕，鹤庆诸山長老请赴龙华山^②讲经。正修和尚^③请往丽江金山寺^④讲经。朝雪山太子洞^⑤，到维西、中甸、阿敦子各地游览，又到藏边参观喇嘛十三大寺^⑥。回寺过年。^⑦

(叶兵，广东交通职业技术学院讲师)

-
- ① 萝荃寺：位于云南大理洱海东岸，今大理市环海路附近。寺始建于唐朝天宝年间，即南诏阁罗凤年代，国师罗荃创建。后几经修缮，“文化大革命”中被毁，近年重建。
 - ② 龙华山：位于云南鹤庆县坝子东南隅，是鹤庆县佛教圣地，明、清时期最为鼎盛，有“龙华山十八寺”之称，十八寺即：总持林、非幻庵、雪峰庵、南刹、北刹、观音阁、最胜园、栖云庵、龙首庵、三慧台、净莲庵、开祥寺、天宝庵、弥陀庵、万松庵、千佛殿、妙明居、一乘庵。
 - ③ 正修和尚（1869—1948）：名传杰，号真空，又自号正修，云南丽江人，纳西族。12岁从丽江金山寺学渊和尚出家，24岁在鹤庆龙华山受戒。曾游历五台山、峨眉山、九华山、普陀山，以及天台山和武当山等地，曾与虚云和尚同住北京龙泉寺。1900年回云南后，大力协助虚云和尚弘法建寺。后回到丽江修建金山寺、正觉寺，开坛传戒，倡讲佛法，人称“佛门栋梁”、“滇南高僧”。1948年圆寂于丽江正觉寺。
 - ④ 金山寺：位于云南丽江东坝子灵龟山，始建于明朝成化十八年（1482）。民国初年，正觉法师将寺扩建为十方丛林，时为丽江境内规模最大、香火最旺之寺，是当地名胜之一。1929年春毁于火。
 - ⑤ 雪山太子洞：指云南丽江玉龙雪山太子洞，纳西族传说为白石神所居。
 - ⑥ 十三大寺：指滇西北藏传佛教噶玛噶举派的十三座喇嘛寺庙。在丽江境内的五大喇嘛庙被称为前山五大寺，分别为文峰寺、玉峰寺、指云寺、普济寺、福国寺。维西、永宁、中甸等地的八个有名寺庙构成后山八大寺，分别为兴化寺、灵照寺、兰金寺、达摩寺、寿国寺、普化寺、来远寺、达来寺。
 - ⑦ 《虚云和尚自述年谱》1914年。

郑子健《观本法师事略》的一些史实勘误

谭世宝 胡慧明 王晓冉

澳门无量寿功德林，为民国初年建立的一间独具特色的佛教寺院。其原来为“女众清修之所”，在当年颇有影响，在民国以来的澳门乃至中国佛教史中也有一定的地位。但是，历来对该寺院的创建历史的研究论著或报刊以及网络文章的介绍，多有不尽不实之词。追其根源，乃滥觞于郑子健居士所著《观本法师事略》。此一最早介绍功德林创建历史及其主要人物之文，最初发表于《圆音月刊》^①，后因附骥而被收录于《虚云法师年谱》^②、《虚云禅学精华录》^③等，故影响甚大，成为迄今有关佛教史论著所援引的主要史料。例如，何建明的《澳门佛教》一书对澳门功德林的创建历史和相关人物的论述，就是主要根据郑氏此文演绎。^④但是，经笔者用最近考察发现的功德林现存早期各种金、石、木等文物铭写的文字资料与郑氏此文作对比研究，发现郑氏此文撰于观本圆寂一年多之后，具体在“民国三十六年夏历丁亥（1947）清

① 郑子健：《观本法师事略》，载《圆音月刊》，第5、6期合刊，第17~20页。

② 岑学吕编：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社，1995年，第104~113页。

③ 吕宽贤等著，张志哲选编：《虚云禅学精华录》上册，江苏广陵古籍刻印社，1996年，第160~166页。

④ 何建明：《澳门佛教》，宗教文化出版社，1999年，第62~68页。

明节”^①，其所记述乃较后出的一家忆述的片面之言，多有不合史实之处。因此，有必要撰写本文，以该庙一些早期的历史文物的原始文字资料为据（详见附录的各文物的文字录文），对其加以勘误，这对于还原历史真相，乃至修订《虚云法师年谱》附录乃至新编的《虚云和尚全集》等的有关部分，都有参考价值。

一、简济善堂兄弟等人对功德林创建的贡献

郑子健居士在他的《观本法师事略》中对无量寿功德林创建的过程叙述为：张寿波（按：即后来的观本法师）^②“乙丑（按：即1925年）就其故居念佛道场改组无量寿功德林。由澳门政府批准。永为慈善女修院……”^③何建明在书中也介绍：“……接着，1924年正月，继室李夫人又病歿于澳门。张寿波在不到两年的时间内‘迭遭变故，心志迄无挂碍’，便于次年将澳门其故居的念佛道场，改建为无量寿功德林，由澳门政府正式批准，永为慈善女修院……”^④但从功德林保存了80多年的一块木刻的功德林创建记事牌碑（原无题名，此名是笔者据其内容代命，下简称“木碑”）的碑文和两口民国初年的庙钟铭文^⑤，笔者发现了与上面两者所述不同的内容。这块木碑的刻立时间为“民国十五年岁次丙寅四月初八日”（1926年5月19日）。功德林现有三口钟，其中第一口钟为“光绪五年”（1879）造，显然在功德林创建之前就存在了，应为后搬至功德林内的；后两口钟同年铸立，其一的立钟纪年为“民国戊辰年”（1928），其二的纪年为“民国十七年”（1928），皆为浙江吴大房铸造。可见，木碑和这两口钟的制造日期都在功德林创建不久之后，是目前所见较原始的第一手史料。但现存最早有“无量寿功德林”题款文字的是大雄宝殿莲花型香炉以及供桌前面板的纪年铭刻“民国己未（1919）”。这些文物和碑、钟上的文字，相比前面提到的郑子健及何建明的记述，要可靠得多。而且因为刻碑、铸钟的主持者和碑铭文字的撰写或决定者，都应该

① 郑子健：《观本法师事略》，见《虚云禅学精华录》上册，第166页。而何建明：《澳门佛教》，第68页却误称郑子健的《观本法师事略》“作于1946年夏”。其与此相关之粗疏处，在于没有把观本圆寂的乙酉年十二月七日准确转换为1946年1月9日。受此影响，方祖猷：《宝静法师与近代澳门佛教》误称“张玉涛居士（1868～1945）”，澳门佛教总会：《澳门佛教》第24期，2001年5月。

② 法师俗家姓张，名寿波，字玉涛，为居士时法名观本，于1931年出家为僧仍称观本法师。

③ 同上郑子健：《观本法师事略》，《虚云禅学精华录》，上册，第163页。

④ 《澳门佛教》，第64页。

⑤ 碑、钟的照片与全部文字见本文附录。

是当时所铭刻的功德林住持比丘尼观健法师，显然是她发起和带头参与了功德林创建时的捐款置屋购物等一系列具体活动（对此将在下文其他部分详细叙述）。因此笔者认为碑和钟等文物上记载创建时期的功德林主要人物的名字、职称、年代等，比郑子健居士于20年后的1946年清明节所撰之文的追记，更具有原始性和可信性。

根据木碑上的记载，无量寿功德林的创建过程为：

本林原香山居士观本张氏弟昆仿古人蓝田山庄，为奉母念佛经行次处。继以机缘渐熟，随喜者众，乃扩拓道场，庄严佛殿，遂成今日规模。其址在澳门三巴仔街门牌十三号，及三层楼上街门牌十四号。自民国十二年，南海简济善堂弟昆出而为功德主，布金买地，向葡国官厅立案，永为女众清修之所，定名曰无量寿功德林。其地基房舍，计面积约一万英尺有奇。

虽然早有1919年的莲花型香炉以及供桌证明其时已经有“无量寿功德林”了，但是从上面木碑的文字可知，无量寿功德林正式建成之时间是民国十二年（1923），不是1925年。另外，无量寿功德林的房产是由“南海简济善堂弟昆出而为功德主，布金买地，向葡国官厅立案，永为女众清修之所”，对此大功德主的最重要功德，不应隐没不提。而前引郑子健及何建明的记述都说张寿波将其故居的念佛道场，改建为无量寿功德林，使人误会有关房产是张寿波捐出的。其实功德林原址充其量只是张寿波曾租借作“为奉母念佛经行次处”。木碑的下文还提到：

本林十数年来，苦心经营，陆续设备不少。今略举其大者一基址，经大功德主简济善堂购置送出，于上文缘起中已述明，兹不复赘……

显然，“布金买地”应指简济善堂购置基址，成为无量寿功德林房产的基础。正如碑文的上文已经清楚说明了“基址”的具体范围：“其址在澳门三巴仔街门牌十三号，及三层楼上街门牌十四号。”直到今天，功德林房产的“基址”范围还是没变。澳门特别行政区政府旅游局公告：“无量寿功德林/澳门三巴仔街13号”^①，则创建至今，无量寿功德林的“基址”都有“三巴仔街

^① 摘自《无量寿功德林启建水陆大斋法会》，澳门特别行政区政府旅游局2006年旅游资料。

十三号”这一处。还有，碑文的后文记叙说：“谨将捐款芳名开列如左……简潘永慈（应是简氏兄弟的母亲或其一的夫人）大善长送出三巴仔街十三号洋楼一栋合价港币贰万元正。”^① 因此可知，直到捐出之前，功德林的房产主人为简氏，而碑文上所说的基址，就是指三巴仔街十三号及三层楼上街门牌十四号为无量寿功德林的基本房产。这两处房产经改建后打通连成一座功德林的基址，但保持占据了三巴仔街和三层楼上街两条街的交会处。除了这两处作为“基址”的房产之外，当时功德林还有三处附属的房产。据木碑所载，其一为“三层楼上街门牌十二号划分楼房一栋，专为招待法师，及赞助员聚集之所，命名曰佛声社”。其二、三为主持“观健师大善长送出本澳天通街八号、十号屋两间，原价港币叁仟肆百元正”。

至于张观本的捐献，并没有房产，而只有三笔合共港币“贰仟肆百元正”的金钱，木碑所载如下：

张观本大善长敬为先王考益阶府君、妣赵太夫人祈愿生西捐助本林尝产港币壹仟元正。

又敬为：四恩总报，三有齐资，法界众生，同圆种智，捐助本林佛学院经费港币伍百元正。

又敬为现生父母眷属祈愿生西捐助本林塔院经费港币伍百元正。

上述关于功德林创建的原始史料，笔者至今尚未发现有专业的学术论文、著作引用为佐证。但是，香港《新报》关于功德林的一则报道，其作者似乎曾对有关史料略有涉猎，故有这样的说法：“张寿波得到南洋兄弟烟草公司总经理简照南^②的资助，廉价买下澳门三巴仔街与三层楼上街交界处的一幢大宅，经改建，于1931年4月佛诞日，创立‘功德林’寺庙……”^③ 虽然此中年份多少有出入，而且把简氏兄弟（即木碑所说的“南海简济善堂弟昆”）捐赠两间房产说成资助张寿波买下一幢大宅，不过其中却明确记述了简氏兄弟在功德林创建上，起到了举足轻重的作用。此报道并未说明资料来源，但应是前述木碑所纪事之部分讹传。

其实，简氏兄弟捐房地产兴办佛堂的善行功德并非只有一次，根据高振

① 此为木碑上原文。

② 简照南，为南海简济善堂兄弟之一，其弟简玉阶。

③ 金英杰：《“功德林”清贵无比“西瀛瑶台”穴》，《新报》2007年5月31日A6版。

农记载，1926年在上海，简氏兄弟也有同类义举：

先有简照南居士，信奉三宝，曾在其所建南园（今常德路觉园）之西，建设佛堂，题为菩提精舍。后拟将南园捐献为功德地，但未及竣工即逝世。后简济善堂主人简玉阶秉承其兄简照南遗志，实行舍出。净业社诸居士，即将此舍让之公共功德地，定名为佛教净业社。^①

那么，简氏兄弟对无量寿功德林的创建出力颇多，也应该不是偶尔为之的举动了。虽然无量寿功德林创建过程这段被今人隐没遗忘的细节缘由，已经挖掘而基本大白于世，可见“简济善堂兄弟”为支持无量寿功德林的创建做出了很多努力。当然，不仅简氏兄弟，在功德林的木碑上还记载了很多功德芳名，协力创建功德林。

有些家族的关系还可以据有关文物作进一步的研究。例如，细考简、张这两个信佛的家族，发现他们有联姻关系：“（观本）师之长女樾群，适南阳兄弟烟草公司经理简照南君之次公子程万……”^②今功德林供奉简照南家族的莲位牌正中书“简门堂上历代内外宗姻亲往生之莲位”，右旁书“大护法简照南 大护法简启康大居士”两父子，左旁书“大护法潘杏浓 大护法张樾群大居士”两婆媳，实非偶然。

按照木碑所记的功德林规划，本来是要发展为接待十方的现代大型庙宇，并且多次强调凡捐功德的都会把“芳名勒碑”，但是这些后来都没有付诸实施，就连这块创建纪事碑也是用木板雕刻的，整个庙宇一直停止在初建时期的小规模，所以起创庙时期的历史细节也就没有宣传而不为人所知见了。加上张寿波原为本地举人名士，后来出家，追随一代高僧虚云老和尚，成为佛门中著名的观本法师，在佛教界名声远播，使他后来居上，完全掩盖了与他共同创建功德林的其他法师居士。而且也因为1918年，张寿波刚刚在澳门创建了“佛声社”，^③名声较响。而无量寿功德林筹划创建的所知的最早年限，距此不到一年，或者刚刚有一年。^④故郑子健居士虽然是与他们时代较为接近

① 高振农：《民国年间的上海佛教净业社》，《法音》，1996年第5期。

② 《观本法师事略》，见《虚云禅学精华录》上册，第166页。

③ 见何建明：《澳门佛教》，第63页。观华方田：《中国佛教与般若中观学说》，宗教文化出版社，2005年，第179页。刻于1926年的木碑上也有“本林原香山居士观本张氏弟昆……继以机缘渐熟，随喜者众，乃开拓道场，庄严佛殿，遂成今日规模”之句。虽无具体年代，但从全文可以做更合理的推断。

④ 关于筹建年代与创建年代问题，后文有专门探讨，在此只说明，功德林现存1919年的香炉已经有“无量寿功德林”铭文，表明至少在这一年，功德林的雏形已经存在了。

的晚辈，且与观本家族有三代世交之谊，但由于没有亲历其中经过，也不知道有关的具体捐赠细节，故其专门为观本法师撰写褒扬性的“事略”传记，不免有传闻失实的偏见，过誉观本居士（法师）一人对创立功德林的贡献，而完全抹杀了其他人的巨大功德与奉献。对于此类古今僧俗史传常见的现象，严谨的论史者只能作同情的理解，绝不可尽信而全盘照引。把郑居士等人的文章、专著和碑文、钟铭等对照，需要探讨的还有：无量寿功德林及其佛学院的创建年代和首任住持、佛学院院长究竟为何人，以及无量寿功德林所属的佛教宗派等一系列问题。

二、澳门功德林及其佛学院等机构创建年代之异说探讨

关于澳门功德林的开始筹建及建成的年代，除有些专著中有涉及之外，各种说法也现于报端。目前主要有如下三说流行：（1）1912年说：《澳门日报》2006年10月29日的一则报道说：“无量寿功德林是本澳名刹之一，始创于一九一二年。”^①（2）1925年说：郑子健《观本法师事略》记：“乙丑（1925）就其故居念佛。改组无量寿功德林。”^②何建明说：“1924年正月……便于次年将澳门其故居的念佛道场，改建为无量寿功德林。”^③（3）1931年说：《新报》两则报道介绍“张玉涛得到南洋兄弟烟草公司总经理简照南的资助……于1931年4月佛诞日，创立‘功德林’寺庙……”^④；“‘功德林’自1931年创立，至今70余载”^⑤。但是，值得注意的是，郑子健在民国二十二年十二月（1934年1月15日～1934年2月13日）间以功德林董事头衔致虚云之函，却说：“澳门无量寿功德林，乃民国六年观本大师未出家前所创办。”^⑥此民国六年（1917年1月23日～1918年2月10日）观本大师未出家前创办功德林之说，较为罕见而耐人寻味。

笔者认为，以上诸说皆有一定根据而与无量寿功德林现存文物之证有较大出入，唯有民国六年之说虽在创办者方面有不中之处，但在创办时间上却与有关文物之证较为接近。首先，功德林创建记事碑有如下记载（原碑标

① 《澳门日报》，2006年12月29日一版报道。

② 郑子健：《观本法师事略》，《虚云禅学精华录》上册，第163页。

③ 何建明：《澳门佛教》，第64页。

④ 金英杰：《“功德林”清贵无比“西瀛瑶台”穴》。

⑤ 陈清平：《“功德林”有风水庭木花树》。

⑥ 《虚云和尚法汇·书问·澳门功德林函》，《虚云禅学精华录》下册，第647～648页。

点皆作顿号，今改作现代标点）说：

自民国十二年，南海简济善堂弟昆出而为功德主。布金买地，向葡国官厅立案，永为女众清修之所，定名曰：“无量寿功德林”。其地基房舍，计面积约一万英尺有奇。

本林自民国十三年悬挂钟板……

由此记载可以推定，无量寿功德林正式进行改建开始于民国十二年（1923），而其正式建成之年，则可以根据木碑所说“民国十三年悬挂钟板”之句，确定在1924年，功德林肯定已经创建完成，并且完成了向澳葡政府申请注册立案“永为女众清修之所，定名曰：‘无量寿功德林’”的手续。所以，为大功告成而刻木碑就是在“民国十五年岁次丙寅四月初八日（1926年5月19日）”。之所以有1912年以及民国六年创建之说，一则因为木碑有“本林十数年来苦心经营”之句，二则通过对功德林内存有的文物进行考察，功德林的确有与“十数年来苦心经营”相关的物证。其一是功德林大雄宝殿供桌前面板上刻有“民国己未冬月谷旦”纪年铭刻，而“民国己未冬月”，即为民国八年冬（1919年11月22日~1920年2月19日）。其二是大雄宝殿上的莲花形香炉，上有“无量寿功德林”，下记“己未年”，应该也是1919年至1920年初所置。这两点实物证据的遗存，表明至少在1919年，功德林已经初具规模，名实俱全地存在了。只是尚有未完成的工程，故没有进行注册时所刻下的文字。持1912年之说的人，很可能知道在“民国十五年（1926）”，功德林已经“苦心经营”了“十数年”之说，但没有看见木碑全文，故所知不详。又混淆了开始“经营”“筹建”与全部正式完工的时间过程，才有此一说。

至于澳门功德林佛学院的创立，因为受郑子健《观本法师事略》的片面记载影响，何建明发展出如下之说：

1929年，也就是在澳门佛教功德林创办的第五年，香港爵绅何东的夫人张莲觉居士……听说澳门功德林作为女众的修道场，管理和修道都很好，便商议来此兴办女子佛教文化教育机构——女子佛学院。在观本和功德林善信的支持和帮助下，终于在澳门无量寿功德林办起了港澳地区有史以来的第一所女子佛教文化教育机构。该学院对于港澳地区的每

一位女子学佛者，每月发给生活津贴一百元，使她们能够安心学佛和修道。^①

其实，前述功德林创建记事牌碑上已有“中华民国十五年岁次丙寅四月初八日（1926年5月19日），无量寿功德林现任院长释观健和南谨启”，表明功德林其时不但已经设有佛学院，而且有释观健为其院长。并且在上文声明说：

本林自民国十三年悬挂钟板，接待十方来众，凡在家、出家清修女众，到院讨单参学，皆得接待。惟出家尼众米粮，归常住供给。未出家女众，每月须酌贴饭食之费。

……本林因慨吾粤道风坏灭，特仿江浙女修院之制，作大辘椎轮之先声……再本林并提倡经教律仪，宏佛法以肃尼行，冀开吾粤就地参学之门，养成佛门模范之种子……

可见该院是“接待十方来众”的，并无只接待“港澳地区”的学佛者的规定。当然，那时任何佛学院都不可能做到“对于港澳地区的每一位女子学佛者，每月发给生活津贴一百元，使她们能够安心学佛和修道”。因为“港澳地区”的女子学佛者，无论过去还是现在都是多得难计其数，当时绝对没有哪一间佛学院能够给予每人每月“一百元”的极高额的生活津贴。请看木碑下文又规定说：

……

（五）附属之善举：为女修士设讲学会，为贫家子弟设女义学，为清贫者设赡养例。为苦众生设放生会，为临命终者设助念会，皆当次第举办，另有专章。

二、只今筹备之事宜：

本林堂内住众现约五十余人，常经费除简济善堂每月津贴毫银壹百元外，并无其他常产出息……

可见当时功德林及其佛学院的“住众现约五十余人，常经费除简济善堂每月津贴毫银壹百元外，并无其他常产出息”。故其佛学院仍在筹办完善之中。

^① 何建明：《澳门佛教》，第72页。

因此，其下文献载：

……

又敬为：四恩总报，三有齐资，法界众生，同圆种智，捐助本林佛学院经费港币伍百元正。

除了以上碑文证为主证之外，尚有其他入证、物证可为旁证。例如，有学者指出：“顾（按：据其下文，可知“顾”为“观”之误）愿法师（1899~?），俗姓杨，名秀霞，福建海澄人。其父即早期与孙中山先生共同革命的香港兴中会会长杨云衢烈士。1921年，她至澳门功德林听教研律，被称‘带发沙弥尼’，次年，作《辞婚书》，于九华山出家。”^①由此可证：1921年前已经有澳门功德林及佛学院，接待外地女众来“听教研律”。而且，1925年的大雄宝殿神坛左侧木幡、1928年所立钟的铭文、1930年的大雄宝殿右侧石柱木幡，也都有释观愿的题名，表明其在澳门功德林佛学院居住学习有十多年。

至于张莲觉与功德林及其佛学院的关系，更非始于1929年。因为本木碑文已经载有“何张莲大善长觉助铸本林大钟港币伍百元正”，还有1925年的大雄宝殿神坛右侧木幡也有张莲觉的题名，至1928年所立之大钟的铭文，在住持释观健之后就有何氏家族包括何张莲觉及其子女、女婿等人的集体捐款题名：“何伯煊、何张莲觉、何世俭、何世礼、何娴姿、何娇姿、何文姿、何尧姿、何孝姿、罗文锦、罗何锦姿、欧阳百祥、欧阳何慧姿、林楞真、林证明、潘应麒，以上共捐西纸五百元。”这里的“西纸五百元”如果是指澳门大西洋银行的钞票，那就是前述木碑上已经记载的“何张莲大善长觉助铸本林大钟港币伍百元正”之外的加捐款。还有，在此大钟下一栏的249人的集体捐款“西纸六百五十元”的题名中，也有林证明、潘应麒、何文姿、何伯煊等四人重出，这可以证明一个人为此钟参加多次捐款，更可以证明张莲觉及其家庭成员在功德林及其佛学院筹建时期已经参与捐款筹建的一系列工作，早已是创建功德林及其佛学院的重要功德主，并非在“1929年，也就是在澳门佛教功德林创办的第五年”，才“听说澳门功德林作为女众的修道场，管理和修道都很好，便商议来此兴办女子佛教文化教育机构——女子佛学院”。因此，澳门女子佛学院的筹办，其实要比何建明所谓“近代第一所佛教女众教

① 方祖猷：《宝静法师与近代澳门佛教》。

育机构，是始建于1924年的武昌佛学院女众院”^①要早。所以，中国近代第一所佛教女众教育机构，应该说是由内地的高僧天宁冶开和尚来澳立坛设教传法（详见下文）的，而诞生于澳门功德林，1929年张莲觉与张观本只是对功德林原有的佛学院作进一步的发展而已。

另外，郑子健《观本法师事略》记：观本于“戊午（1918）创设佛声社于澳门，招集同志，星期讲学，及提倡素食”。今人亦多援引此说。^②但是，据前述1926年5月19日功德林创建记事牌碑却有如下记载：

……再本林立案成例，许设男众之赞助员以为外护。又年中经众公决：得延请大德法师开设讲筵，以资教化。凡此辈男众，应另开招待之所。今于本林之左，即三层楼上街门牌十二号划分楼房一栋，专为招待法师及赞助员聚集之所，命名曰“佛声社”。经已组织成立，每星期会集一次，专以讨论护法正义，及方便导引念佛。该社不另设经费，平时香灯、茶水，及讲经时招待法师等费，统归本林供给。

本碑下文还有两人专门捐款给佛声社的记载：

许祥大善长捐佛声社经费毫银壹百元正

……

冯作霖大善长捐助佛声社经费毫银壹百元正

由此可知，佛声社之创立并非张观本居士早期的个人行为，而是在功德林创建立案时，以释观健法师为首的功德林全体同修的一项集体决定，是在专作女众清修的功德林所在“三巴仔街门牌十三号，及三层楼上街门牌十四号”的旁边，另外把“三层楼上街门牌十二号划分楼房一栋，专为招待（男众的）法师及赞助员聚集之所，命名曰‘佛声社’”。至于这“三层楼上街门牌十二号”的楼房原来是否属于观本私家的居室“莲社”，尚有待挖掘新资料作进一步的考证。

① 何建明：《中国近代的佛教女众教育》，《佛教文化》，1999年第12期，引自 <http://www.buddhism.com.cn/fjwh/9906/14.htm>。

② 郑子健：《观本法师事略》，《虚云禅学精华录》上册，第163页。何建明：《澳门佛教》，第63~64页。

三、功德林早期主持及佛学院院长观健法师的史料

在以往所有著述和相关报道中，有一个地位最重要而且出钱出力甚大的人物始终没有被提到，那就是功德林真正的早期主持及佛学院院长释观健法师。郑子健居士在《观本法师事略》中，叙述从乙丑年（1925）功德林组建，就礼请上海灵山寺朝林老和尚挂临济钟板，到癸酉年（1933）因朝林老和尚圆寂，观本法师回到功德林提持住众。^①何建明在他的著作中也提到自1925年观本法师将他在澳门的住宅改建为无量寿功德林起，就礼请了上海灵山寺的高僧朝林老和尚持（谭按：“持”应为“挂”）临济钟板，^②直至1933年朝林老和尚圆寂，观本法师才回到无量寿功德林提持住众。^③这里先要说明一点，就是根据木碑说“民国十三年悬挂钟板”，可知“礼请了上海灵山寺的高僧朝林老和尚持临济钟板”之时在1924年。今功德林所悬挂光绪五年（1879）钟，为上海同椿裕冶坊造的，应是朝林老和尚带来的。还有，功德林现存一个上海造的铜磬，也应是朝林老和尚带来的，其铭文的“上海□□禅寺”，及“住持□□”，被遮盖的寺名应为“灵山”，住持名应为“朝林”。

郑、何两位都没有提到“观健”法师之名。不过，无论是提持住众，还是挂临济钟板，两位作者都没有说朝林老和尚和观本法师就是功德林的住持，同时也没有提到在此期间功德林的住持及佛学院院长是谁。

从无量寿功德林的木碑碑文和旧钟铭文中，我们明确知道至少在1926年至1928年期间，功德林的住持和佛学院院长是释观健。木碑上的纪年刻字为：“中华民国十五年岁次丙寅四月初八日（1926年5月19日），无量寿功德林现任院长释观健和南谨启。”而两口钟上的纪年铭文则是：（1）“住持观健及合林等募……民国戊辰年正月（1928年1月23日~1928年2月20日）吉立。”（2）“住持观健及合林等募……民国十七年（1928年1月23日~1929年 月 日）立。”而且木碑和铁钟都是在观健法师任住持和院长期间制造的。这证明何建明提出功德林的佛学院是由观本法师在20世纪30年代在香港何张莲觉居士的帮助下才组织之说或进一步具体说由观本法师在1934

① 郑子健：《观本法师事略》，《虚云禅学精华录》上册，第163~165页。

② 参见何建明：《澳门佛教》，第64页。

③ 同上，第67页。

年组织之说，^① 都是失实的。

另外，从观健法师的捐助来看，她对无量寿功德林也颇多捐献：木碑上文字记载“观健师大善长送出本澳天通街八号、十号屋两间原价港币三仟肆百元正”，^② 而钟的铭文上，捐献者中也有“释观健”的名字。同时，有关的碑文和钟铭显示，观本其时为居士，在功德林担任副主席一职，^③ 主管财务，职务应该在任住持与院长的观健之下。功德林在民国创建时期既然被定位为“女众清修之所”，其住持及佛学院院长为比丘尼，自然是题中应有之义。故不可能由男僧或男居士担任其住持及佛学院院长，也是理所当然。但是，从木碑称观健为“现任院长”，可以推断其尚有前任住持及院长。其人可能是观道法师，因为从下文所举的功德林“祖师忌辰日期”表可知观道是可能比观健年长八岁而且排位在其前的比丘尼。木碑记载了“观道师大善长捐助本林修建禅堂毫银伍百元正”，而且其在民国戊辰年（1928）所立钟的第二层铭文、大雄宝殿神坛前方右侧石柱 1930 年木幡上的题名也都在观健之前。

还有，在本庙的历代祖师的莲位中，观本的莲位牌上书：“本林开创教授阿闍黎法师上观下本之莲位。”表明观本在建庙时期的职务是“教授阿闍黎”。而观健则被列入与其他三位比丘尼共用一块莲位牌，上书其职称：“圆寂比丘尼法名上观下建当家师父莲位。”“当家师父”应是观健法师圆寂多年后之人为其立莲位牌追记的职称，并没有准确反映其在本林创建时期曾任住持及佛学院院长的史实，这应该是导致当今一些论著出现“张冠李戴”之误的原因之一。因为该莲位牌是观健与观道、观志和观苗等四位比丘尼共用的，前三位皆被称为“当家师父”，只有最后一位观苗法师，才用了“当家师父”这一通俗称呼的正式职称：“监院师父。”故此可以推定，此一四人共用的莲位牌，应该是在最后一位观苗法师 1979 年 4 月 29 日圆寂之后才制作的。其时距离观健圆寂的 1952 年 4 月 7 日已经接近 30 年了，所以难免有失其本来之历史地位之误。加上 20 世纪 90 年代这部分祖师莲位牌曾失火烧毁，后根据郑炜明的笔记重制，难免有个别名字刻错。

此外，观健在本林留名的现存文物还有民国十九年岁次庚午佛降生日

① 何建明：《近四百年澳门与内地间的佛教文化关系史略》，《法音》，1999 年第 12 期。观何建明：《澳门佛教》，第 67 页。

② 木碑上原文。根据“中华民国十五年岁次丙寅四月初八日，无量寿功德林现任院长释观健和南谨启”一句话，木碑上叙述功德林创建经过的这段文字为观健法师所写。但之后开列的功德芳名并不是观健法师所书，因此，这里在“观健”后面用了“师”及“大善长”的称呼应该没有矛盾之处。

③ 木碑上有“……今决议各路捐集之款请直接汇交本林、统委任本林副主席张观本居士汇收……”，表明了其时观本法师在功德林中的职务。

(1930年5月6日)大雄宝殿神坛前方右侧石柱木幡题名。观健之所以题名于此木幡而且位于顾愿法师等人之后，而没有题名于“民国十四年”孟夏(1925年4月23日~1925年5月21日)大雄宝殿神坛左右两侧的木幡，估计是因为1925年时其为住持兼院长，已经在其他重要器物上题名，而1930年时她已经从住持兼院长的位置退下，故只能在顾愿法师等人之后题名于木幡了。

最近查阅功德林的“祖师忌辰日期”表，见其上载有关本林祖师生辰、忌辰如下：

朝林老和尚 生于光绪丁丑年九月十七日亥时，终于民国壬申年十一月廿一日子时

观本老和尚 生于同治戊辰年闰四月十三卯时，终于民国乙酉年十二月初七日丑时

观道老当家 生于同治癸丑(按：应为乙丑或癸酉之误)年正月初二日吉时，终于民国己亥年十二月初九日吉时

观健老当家 生于同治癸酉年八月十八日吉时，终于民国壬辰年三月十三日吉时

观志当家 生于己亥年十二月十八日寅时，终于壬子年正月廿六日午时

观苗监院 生于辛丑年二月廿二日亥时，终于己未年四月初四日癸时

将以上日期转换为公历，可知朝林(1877年10月15日~1932年12月18日)、观本(1868年6月3日~1946年1月9日)、观道(1865年1月28日或1873年1月30日~1960年1月7日)、观健(1873年10月9日~1952年4月7日)、观志(1900年1月18日~1972年3月11日)、观苗(1901年4月10日~1979年4月29日)。由此推定，前述观健等四人合一的莲位牌是在1979年4月29日以后始制，至20世纪90年代火灾后又重刻。

四、冶开和尚等人与功德林的关系

以往的论著，都援用郑子健《观本法师事略》的记载，只提及观本法师于民国三年“甲寅”(1914年1月26日~1915年2月13日)去上海，曾在

玉佛寺拜常州天宁寺冶开和尚为师，被赐法名“观本”一事。^①但是，值得注意的是，早期功德林文物所载的法师和居士之名，有“观”字者甚多。除了释观健、张观本外，还有谢（释）观心、张观圆、谭观度、叶观念、黄观觉、释观愿、刘观嵩（光廉）、赵观保、李观熹（协臣）、李观印、张观定、释观慧、释观道、容观悦、欧观熙、释观然、释观莲、欧观愉、张观秀、区观康、许观顺、陈观吉、黄观乘、张观源、黄观觉、张观芳、曹观发、释观苗、蔡观始、何观慰、陈观搵、梁观合、叶观妙、黄观如、释观瑞、释观志、容观善、金观复、陈观提等，表明其应为同一师父所赐之名，在佛门中是同一辈分的师兄弟姐妹。

现存功德林的“西天东土历代祖师之莲位”，其右半为天宁寺冶开和尚的莲位，上书：“临济正宗四十一世天宁堂上上冶下开谥公老和尚”；左半为海潮寺微军和尚的莲位，上书：“临济正宗四十三世海潮堂上上微下军融公老和尚”。由于微军和尚于民国十年“辛酉三月”（1921年4月8日～1921年5月7日）间圆寂。^②综合有关史料书籍记载，可知冶开和尚（1852～1923年），俗姓许，江苏江都县人，11岁奉父命出家，12岁祝发于镇江九华山，17岁具足戒于泰州祇树寺，为清末民初极具影响力的禅宗高僧。其曾任江南四大丛林之一的江苏常州天宁寺住持，并于1913年出任正式成立的中华佛教总会会长，民国十一年“壬戌十一月”二十日（1923年1月6日）圆寂。^③由此可以推定，此莲位牌应立于1923年之后。而有纪年确立冶开和尚为本林的首位传法老和尚之证，则在本林所刻立的创林记事碑上有如下的明确记载说：“……本功德林、处岭海濠镜之隅、接天宁冶祖之荫。”其下文记“本林十数年来，苦心经营，陆续设备”的大事又说：“二、内部庄严，初由先师天宁冶公、欧阳老居士硕公，赐与西方三圣造像、娑婆教主玉像，建立坛场。”由此可以进一步推定：冶开和尚之所以在功德林正式建成之初，就已经被功德林首任住持释观健法师与全体创林的人士，确定为本林的首位传法老和尚，而在创林记事碑上明确宣告本功德林为“接天宁冶祖之荫”的庙宇，原因就在于冶开在功德林筹建阶段，已经为之做了传法送像、建立坛场的工作。而

① 参见郑子健：《观本法师事略》。何建明：《澳门佛教》记此事在1914年。

② 参见《观本法师事略》。方祖猷：《宝静法师与近代澳门佛教》误说“微军法师于1921年三月圆寂”。

③ 《观本法师事略》只记其圆寂于11月，故《澳门佛教》及《宝静法师与近代澳门佛教》皆误说其圆寂于1922年。今由 <http://www.vekee.com/bi19374/-22k> 网站之文《天宁禅寺高僧大德》虽然知道其圆寂于“农历十一月廿”，却在中西日历转换时出错说：“民国十一年农历十一月廿（公元1922年1月6日），冶开禅师示寂。”

且上述功德林四众弟子的“观”字辈的师兄弟姐妹，应该都是皈依冶开和尚并受其传法赐名的。即使是在冶开和尚圆寂后不久的功德林信众出家，也要由他人以冶开和尚的代表之身份名义为之剃发。最典型著名的例子，就是观本居士在功德林出家“现沙弥相”，郑子健记其于民国二十年“辛未四月（1931年5月17日～1931年6月15日），礼天宁冶公遗像剃度，灵山朝公为披剃代刀师，是时师春秋已六十有四矣”。^①今功德林还有供奉朝林法师之莲位牌，上书：“本林开山传法上朝下林老和尚生莲之位。”严格说，“本林开山传法”者应为冶开和尚，这莲位牌的写法也是受了后来的片面观点影响。但是，岑学吕著《观本法师事略》却对郑子健之文做了进一步的错误删改说：“民国十九年庚午，太夫人弃养，师遂出家，赴鼓山依云公受具。法名明一，号观本，年六十六矣。”^②这是把观本在功德林的剃度出家与其在两年后赴鼓山依云公受具足戒正式为比丘僧人混为一谈，使人误以为早年冶开所赐“观本”之法名，为虚云此时赐予之法号。至近年新编的《虚云和尚全集》所收岑学吕著《云公和尚事略》，却将其原本的《观本法师事略》改名为《观本法师出家事略》。其内文则照岑氏旧本而多有标点之误。而且将其“至民国十九年庚午，太夫人弃养，师遂出家，赴鼓山依云公受具，法名明一，号观本，年六十六矣”之句，进一步修改为“至民国十九年（1930）庚午，太夫人弃养，师遂赴鼓山依云公出家剃染。法名明一，号观本，年六十三矣”。^③至此，就把1933年之事提前移至1930年，而把1931年观本在功德林“礼天宁冶公遗像剃度，灵山朝公为披剃代刀师，是时师春秋已六十有四矣”之事，完全抹杀得一干二净了，真可谓治丝愈棼，越改越差。其实，观本于出家两年之后再从虚云受具足戒这段事实的真相详情，也应如郑子健之下文所载：“次年癸酉二月（1933年2月24日～1933年3月25日），授三坛大戒，法名明一。”^④此后，观本常以“明一”之法名行事。例如，竺摩法师在功德林办的《觉音》杂志第12期（1940年2月）的“本刊常年董事”名单便有“明一法师”。^⑤

另外，郑子健还记载观本的“堂叔张仲球居士，亦皈依冶开老和尚，法

① 参见：《观本法师事略》。《澳门佛教》误记此事在1931年4月。

② 岑学吕：《虚云和尚年谱·附观本法师事略》，《虚云禅学精华录》上册，第108～109页。

③ 净慧主编：《虚云和尚全集》第八分册，河北禅学研究所，2008年，第93页。

④ 参见《观本法师事略》。

⑤ 参见何建明：《竺摩法师与澳门》，《文化杂志》中文版第69期。

名观圆”^①。虽然，这里没有说明张仲球获此法名的时间，但是，从本林所刻立的创林记事碑已经记载“张观圆大善长敬为先考式轩张府君祈愿生西捐助尝产毫银伍百元正”，可知张仲球在刻立此碑的“民国十五年岁次丙寅四月初八日（1926年5月19日）”之前，就已经有“法名观圆”。所以，可以肯定他是在冶开和尚于民国十一年圆寂之前皈依并获其赐法名的。

值得注意的是，学者方祖猷提及张莲觉于1928年10月写信给观宗寺的宝静法师，谈到澳门佛教的过去情况时说：

窃维我粤，僻处南海，泯纷众群，罕研法典，故高人硕德，绝少见闻，即法门中人，亦初循名而不求实，大教日以凌夷，良堪喟惜。洎乎国体变更，改翔以来，海内鼎沸，时局无定，士大夫更鲜注意。比天宁冶公，始说法于镜海，广布教泽，大海稍露曙光。濠镜同志，扩推此旨，立功德林，结莲社会，以期修明法教。迨后杭州海潮微公，上海灵山朝公，相继南下，提挈宗风，一时人士倾矜礼拜，设场念佛，规模渐备，此澳门功德林成立之往事，觉亦乐观厥成之一份子也。……^②

张莲觉此信以亲身参与者的身份记述，“……比天宁冶公，始说法于镜海，广布教泽，大海稍露曙光。濠镜同志，扩推此旨，立功德林，结莲社会，以期修明法教。迨后杭州海潮微公，上海灵山朝公，相继南下，提挈宗风，一时人士倾矜礼拜，设场念佛，规模渐备，此澳门功德林成立之往事”。这完全与前述澳门功德林的碑刻钟铭等文物资料之证吻合。

但是，由于没有看到有关文物，故方祖猷对有关功德林的人物和历史的考证论述不免有些疏漏。除上文及注释已经提及之外，还要说明一点，方氏曾有一疑问说：“……‘海潮微公’又是谁？郑子健在文中又说，张玉涛于1919年‘复至杭州，礼常寂光寺微军老和尚为师，法名妙导’。这里的差别在于是杭州的常寂光寺，还是海朝寺？待考。然‘微公’当为微军法师无疑。”从前引本林现存“西天东土历代祖师之莲位”上书“临济正宗四十三世海潮堂上上微下军融公老和尚”，可以证明张莲觉此信之说正确，而郑子健之说错。可见，郑氏《观本法师事略》的影响虽然很大，但其可信度实在不高，不能不严加考证便引用。至于“天宁冶公，始说法于镜海”之时间，现依据

① 参见：《观本法师事略》。

② 方祖猷：《宝静法师与近代澳门佛教》。

此信之文意及前文对功德林早期碑刻钟铭等文物的考证，可以推定应在清亡而民国建立之后不久。例如，“中华民国十五年岁次丙寅四月初八日（1926年5月19日），无量寿功德林现任院长释观健和南谨启”的木碑上有概述其创建历程的两句话如下：（1）“……本林十数年来，苦心经营，陆续设备不少。”可证功德林开始创建之时，最迟不晚于1913年。（2）“……本功德林处岭海濠镜之隅，接天宁冶祖之荫，假摩诃辋川之故宅，创庐山莲社之道场，经十稔之辛勤，偈万指之缁白。今幸法云地住……”可以推定天宁冶开和尚到功德林传法之年，最迟不晚于1916年。

五、功德林所属宗派研究

关于无量寿功德林所属的佛教宗派，现有的观点多认为此林为净土宗道场。例如华方田在《中国佛教与般若中观学说》一文中，写道：

位于澳门本岛三巴仔街13号的无量寿功德林，是澳门净土宗的另一重要道场。^①

何建明《澳门宗教》一书中也写道：

功德林的大门楹联是：加功紧拶一声佛，立德全提十愿王。

这一大门楹联说明功德林是一个以念佛为主的净土念佛道场，显然是继承了功德林的前身张氏家族念佛道场的传统。作为净土念佛道场，最明显的特征，就是其中专门设有念佛堂。而且，念佛堂是功德林最主要的佛事活动和修道场所。1925年刚成立时的一幅楹联，很能够反映功德林的志愿和特色……因此，澳门功德林虽然也与禅宗有关，如观本曾从内地常州天宁寺冶开禅师皈依佛门，并礼请上海灵岩寺高僧朝林老和尚来澳门功德林挂临济钟板，后来又从虚云老和尚出家，但是，澳门功德林作为居士特别是女众学佛道场，主要还是净土宗。况且，观本刚皈依佛门时，就是从著名的禅门高僧冶开老和尚修持净土。^②

① 华方田：《中国佛教与般若中观学说》，北京：宗教文化出版社，2005年，第180页。

② 参见《澳门佛教》，第70页。

由于没有看到相关的文物资料，华、何二位只能依据片面的资料进行推测，因此才有了澳门无量寿功德林是净土宗道场之说。

细考何氏在文中用来作为证据的楹联，笔者认为这只能说明无量寿功德林有净土宗念佛道场的性质，不足以说明功德林不是禅宗性质的，而其关于“观本法师”皈依佛门“从著名的禅门高僧冶开老和尚修持净土”的描述，恰恰说明了观本本人即修习禅净合一。

正如笔者前文已进行考证，证明观本居士并不是功德林的主要创建者，只是主要创建者之一，因此，即使是观本居士本人的最初选择，也还不能完全代表无量寿功德林的性质。真正找到无量寿功德林所属的宗派，必须要回到历史证据中去。功德林的木碑，虽然上有“其宗旨在提倡净土法门”一句，但这也只能说明功德林也提倡净土宗的念佛法门。因为当日的功德林，以女性信徒居多，而念佛正为女性提供方便法门。木碑上，明确载有这样一段话：

……本功德林、处岭海濠镜之隅、接天宁冶祖之荫、假摩诃鞞川之故宅、初庐山莲社之道场、经十稔之辛勤、侣万指之缁白、今幸法云地住、甘露门开、拜少陵广厦之恩、做百丈清规之制、伏念等慈圆教……

文中既有“接天宁冶祖之荫”一句，又有“做百丈清规之制”一句，可见，功德林建立之初就是净土与禅宗（临济宗）合而为一的。

而木碑上还有以下两段话：

……是故北魏诛夷、未几而达摩东渡、会昌沙汰、接踵而临济开宗、引睇千钧、每系一发、诚有不可思议者、本功德林、处岭海濠镜之隅……

……本林自民国十三年悬挂钟板、接待十方来众、凡在家出家清修女众到院讨单参学、皆得接待惟出家、尼众米粮、归常住供给、未出家女众、每月须酌贴饭食之费……

前一句，用追宗叙祖的方法追述了禅宗祖师达摩东渡，到临济宗开宗的一段故事，后面接着写到了功德林的创建。可见功德林创建之初就以禅宗的临济一派为自己的宗派。后一句，则是叙述了功德林自民国十三年，即建成之日起，便悬挂临济宗钟板，清楚说明了功德林以临济宗为主。还有，木碑上记载有关“本林修建禅堂”的捐款题名如下：

观道师大善长捐助本林修建禅堂毫银伍百元正
雷乘缘大善长捐助本林禅堂佛龕毫银壹百贰拾元正

……

李妙达大善长捐助本林修建禅堂港币壹百元正
周国勤大善长捐助本林修建禅堂港币壹百元正
梁智明大善长捐助本林修建禅堂港币壹百元正

这就清楚说明功德林作为禅宗的道场，在创建时期便已经着手“修建禅堂”了。

又功德林的念佛堂正门原有 1929 年木刻对联云：

是真法供养如来，伊见灵山一会；
以净土提持后学，毋忘华雨六时。

这里上联的“灵山一会”，就是指如来灵山会上拈花，只有迦叶会心微笑，由此开出教外别传的禅宗故事。与下联合观，可见其禅净合一之旨。又，念佛堂内原来还有木刻对联云：

愿此生长依佛性，
了本际直透禅关。

这里下联的“了本际直透禅关”，更是明确归宗禅法。最为重要而直接的证据是，观本法师于 1930 年才由朝林老和尚代冶开长老操刀为之剃度，正式出家为僧。至 1933 年时年 66 岁，才到福州鼓山涌泉寺正式从虚云大师受具足戒，实际就是接了临济正宗第四十三世虚云大师之法。其受具戒后于 20 世纪 40 年代回澳门功德林弘法讲经，主要就是讲惠能的禅法和六祖《坛经》。^①因此，在由出身于厦门闽南佛学院第一届毕业生的戒晟禅师接任功德林住持，举行隆重的升座庆典中，便公布了如下的临济正宗传法世系^②：

① 参见何建明：《澳门佛教》，第 74～92 页，第三节《一卷坛经涵万法》。

② 《功德林恭请戒晟法师晋山荣膺住持升座庆典》，载香港佛教联合会：《香港佛教》月刊第 535 期。《澳门功德林升座庆典》，载澳门佛教总会：《澳门佛教》第 46 期。因为前者所载较为详细正确，以下引文据前者。

临济正宗第四十五世法脉传人戒晟法师简介

释戒晟法师，现年三十八岁，文化程度大专。原籍福建，十七岁出家，二十二岁毕业于闽南佛学院，受聘留院任教三年，于九一年莅临香港弘法，九八年创立香港佛学会。同时担任香港佛教僧伽联合会董事，香港妙法寺董事，香港能仁书院校董及多间中学校董，现被选为澳门功德林慈善会住持。

传灯续焰

昔世尊在灵山会上，拈花示众。百万人天，围绕莫喻。惟迦叶头陀，破颜微笑。佛云：吾以正法眼藏涅槃妙心，付嘱于汝摩诃迦叶。自是辗转流传，至菩提达摩尊者，在西天为二十八祖，东渡则为初祖。厥后六祖惠公出，而其道大行。一再相沿，又分临济为正宗。以上源流，因佛门共晓，不复详述。兹从临济玄禅师为始，谨敬依次叙明焉：

一世临济义玄禅师

二世兴化存奖禅师

三世南院慧颢禅师

四世风穴延沼禅师

五世首山省念禅师

六世汾阳善昭禅师

七世石霜楚圆禅师

八世杨岐方会禅师

九世白云守端禅师

十世东山法演禅师

十一世昭觉克勤禅师

十二世虎邱绍隆禅师

十三世应庵昙华禅师

十四世密庵咸杰禅师

十五世破庵祖光禅师

十六世无准师范禅师

十七世雪岩祖钦禅师

十八世高峰原妙禅师

十九世中峰明本禅师

二十世千岩元长禅师
二十一世万峰时蔚禅师
二十二世宝藏普持禅师
二十三世东明慧岳禅师
二十四世海舟永慈禅师
二十五世宝峰智瑄禅师
二十六世天琦本瑞禅师
二十七世无闻正聪禅师
二十八世笑岩德宝禅师
二十九世龙池正传禅师
三十世天隐圆修禅师
三十一世玉林通秀禅师
三十二世茆溪竹森禅师
三十三世形山超宝禅师
三十四世楚云明慧禅师
三十五世幻住宝靖禅师
三十六世慧天际觉禅师
三十七世智山了愿禅师
三十八世印照达听禅师
三十九世照千悟亮禅师
四十世佛海真觉禅师
四十一世福经空印禅师
四十二世妙莲觉华禅师
四十三世虚云性彻禅师
四十四世明一观本禅师

今代将正法眼藏嘱付与无量寿功德林戒晟禅师，是为
临济正宗第四十五世，深望赤心担荷，绵绵不绝。

偈曰：

戒珠明皎洁
晟曜朗中天
常修无为法
慧灯永留传

临济正宗字派：

觉性本常寂 心惟法界同
如缘宏性教 正法永昌隆

时维

佛历二千五百四十八年岁次甲申九月十八日

由上面的证据和分析，足证澳门无量寿功德林无疑是以禅宗临济一派为主，禅净双修的“临济道场”。

六、结语

前人如观本法师、简济善堂二位兄弟大护法及观健法师等为弘扬佛法、成就大事而不问微尘细节的精神，乃佛门常见，不足为奇。但是，如果有人借此而随便窜改或乱写寺院的创建历史，那就既违反佛教不许妄语之戒，也有违世俗史学的写实精神。作为佛教历史的研究者，笔者认为，我们还是义务还原历史的真实面目，以便勉励今人，做好承前启后之工作。孔子曰：“君子疾没世而名不彰！”本文之所以不怕麻烦，竭尽全力，挖掘和研究相关文物资料，目的就是发潜光而扬幽德，使那些被埋没隐藏了多年的参与创建功德林及其佛学院的各位僧尼大德以及护法功德主的宏图伟愿、美德芳名重新为世人所知，使其事业和精神都能被今人和后世继承发展。

(谭世宝，男，山东大学历史文化学院特聘教授，博士生导师，历史语言研究所所长；胡慧明，女，山东大学历史文化学院博士生、澳门公务员；王晓冉，女，山东大学历史文化学院硕士生)

附录：

(1) 功德林创建记事牌碑录文：

自布金买地缅怀祇树之园涂像生天、终付灵山之法、堂无爱道、千年之正法谁开、佛在南方、八岁之龙女涌现、况一华五叶、曹溪之法脉、本属南宗八难三灾劫海之狂澜、谁为砥柱、慨自阿难七梦、应在今时、僧伽四伦、非复古昔灭驴边之法眼、感象齿以焚身既无德而呼吁龙天、抑何法以保全羊石、由是师子死而旃檀林荒、野干鸣而钟梵声绝、南朝四百八十寺、伤片瓦之难存、菩萨千百亿化身、慨一网而俱尽、嗟嗟年来浩劫、悲哉惨哉、夷考佛法东来、千八百载、自大夏赫连、坑杀长安僧侣、有明天顺、解散显密宗徒、其间上下千年、毁寺汰僧、数见不一见矣、然日月非修罗能障、雷霆亦天鼓深恩、万物以肃杀而昭苏、六爻以制复为张本、是故北魏诛夷、未几而达摩东渡、会昌沙汰、接踵而临济开宗、引睇千钧、每系一发、诚有不可思议者、本功德林、处岭海濠镜之隅、接

天宁冶祖之荫、假摩诃鞞川之故宅、创庐山莲社之道场、经十稔之辛勤、倡万指之缙白、今幸法云地住、甘露门开、拜少陵广厦之恩、仿百丈清规之制、伏念等慈圆教、会本无遮回施有情、法应普利、况四方僧物、菩提当具足资粮三宝法幢、福田有无量种子、遂

乃依佛发愿、以忍事人、随缘应机、如力摄化、养生送死、拟

求无憾于耆年、老安少怀、更欲有补于世运、守六和之本分、怀十度之深心、应九莲涌地之祥、现十劫道场之法、具兹本愿、用告同人窃维瓶镜施僧、尝感金天之富、石珠供众、亦成两宝之家、捐拾糞之雨

钱即现黄云拥贵、较随蓝之满钵、方知饭佛为尊、是皆经藏可稽、古事有据人之欲善、谁不如我佛之功德难可思量、伏愿大心菩萨成联袂以加盟、敬请护世檀那各解囊以随喜是为引

兹谨牒列本林缘起宗旨及筹备事宜如左一缘起内分二假本林原香山居士观本张氏弟昆、仿古人蓝田山庄、为奉母念佛经行次处、继以机缘渐熟、随喜者众、乃扩拓道场、庄严佛殿、遂成今日规模、其址在澳门三巴仔街门牌十三号、及三层楼上街门牌十四号、自民国十二年、南海简济善堂弟昆、出而为功德主、布

金买地、向葡国官厅立案、永为女众清修之所、定名曰无量寿功德林、其地基房舍、计面积约一万英尺有奇、本林自民国十三年悬挂钟板、接待十方来众、凡在家出家清修女众到院讨单参学、皆得接待、惟出家尼众米粮、归常住供给、未

出家女众、每月须酌贴饭食之费、二宗旨内分三假

本林因慨吾粤道风坏灭、特仿江浙女修院之制、作大辘椎

轮之先声、希望龙天鉴佑、成就善种其宗旨在提倡净土法门、以修持万德洪名为正因、以临终护念往生为助缘、务祈善信同人、普同得益

再本林并提倡经教律仪、宏佛法以肃尼行、冀开吾粤就地参学之门、养成佛门模范之种子、又本林鉴于乱世、知各家清明祭扫之难、拟仿日本寺院之制为护法善信、筹及万年吉地、万年香火、三筹备事宜内分二种一、经已筹备之事宜、本林十数年来、苦心经营、陆续设备不少、今略举其大者

一、基址经大功德主简济善堂、购置送出于上文缘起中已述明、兹不复赘、

二、内部庄严、初由先师天宁冶公、欧阳老居士硕公、赐与西方三圣造像娑婆教主玉像、建立坛场其后经灵山朝公、观本居士、继续添置、南海简氏弟昆、暨本林诸大檀越分致送所有幢幡联额、等等物品、殿堂房舍、种种修改计不数千金今已粗备

三、万年吉地、经观善居士、张容氏送出银坑山地一假、计约玖亩有奇、将来可营建塔院、

四、万年香火、经设立报本堂、专备檀越善信、供奉先人生莲位、永受本林香火、其中细则、另有专章、

五、附属之善举为女修士设讲学会、为贫家子弟设女义学、为清贫者设赡养例为善众生设放生会、为临命终者设助念

会、皆当次第举办、另有专章二、只今筹备之事宜本林堂内住众现约五十余人、常年经费除简济善堂每月津贴毫银壹百元外

并无其他常产出息、本林既非应赴门庭只靠堂内经忏施、及斋主发心致送之香油以资弥补、窃思开堂接众、家无恒产、事至可虑、虽古人有打街供众以接待十方之事、非今世薄德者之所能、况若辈为尼众耶、故今日为常住计、莫要于谋及恒产、虽不敢望

如唐代之华严寺、日供千僧有无尽之米面但得现前大众、二时粥饭无缺、留此慧命、以培世间福田足矣、再本林立案成例、许设男众之赞助员以为外护、又年中经众公决、得延请大德法师、开设讲筵、以资教化、凡此辈男众、应另开招待之所、今于本林之左、即三层楼上街门牌十二号划分楼房一栋、专为招待法师、及赞助员聚集之所、命名曰佛声社、经已组织成立、每星期会集一次、专以讨论护法正义及方便导引念佛、该社不另设经费平时香灯茶水、及讲经时招待法师等费统归本林供给、如上二端旨属

本林急务、今幸同志有人亟当筹备倘事过境迁、恐为难办、用是发起恒产筹备之举、夫人之欲善谁不如我、三宝功德、帝释亦乐行檀、八福校量、鞞蓝岂无长者、故不忖冒昧、集诸檀护、勉出捐册并拟办法、二事如左一、收捐办法、本林

募捐办法、只就熟识、本

林、热心为法诸大檀、护商请维持之策、不敢滥发缘簿、故无须另订各埠收捐地点、以省手续之繁、今决议各路捐集之款请直接汇交本林、统委任本林副主席张观本居士汇收、本林收条、均由伊署名给发、并理银行存款之规画、俟各款收齐、当即招集董事会

商置产业以垂永久、二报恩办法、内分五种一立功德堂一所谨以供奉诸功德主凡为本林尝产捐助港币五百元以上或募得千元以上者、除芳名勒碑外、并设长生禄位供奉台衔以申顶祝若捐现款、或施送产业、在港币千元以上、或募得二千元以上者除芳

名勒碑外、供设长生禄位、并请本人十二寸之玉照、悬挂堂中、以资景仰、其有在千元以上、特捐巨款者、当由董事会另议特别尊崇之法二如有孝子顺孙、为先人祈愿生西、捐助之数、准前例办理、除芳名勒碑悬挂玉照外、将长生禄位、改立其先人之生莲位

供奉报本堂中、而申顶祝三凡为本林尝产、捐助港币在百元以上、或募得二百元以上者芳名勒碑、以垂久远四本林经葡署立案、所置产业、归官厅保护不许任意变卖、如有檀越、欲拨不动产业、移交本林名下保管、年中租息、酌提若干成为常住香火、其余归本人子孙承领、当如所嘱妥为办

理、亦得准上条例办法纪事勒碑、垂诸永久、五将来如捐款丰足所应设之佛学院塔院及诸善举当次第集商讨讨论兴办、以副诸大檀护之深心

中华民国十五年岁次丙寅四月初八日无量寿功德林现任院长释观健和南谨启

无量寿功德林护法同人 简潘永慈 刘冯昌颂 简玉阶

张观本 何宝岩 简英南 缪筱珊 颜章民 冯秋雪
崔今婴 梁彦伯 吴叶篾 郑凤珊 张福申 金观复
等公启

简阮妙时 余周佛慧 张贯成 张开如 李协臣 张仲球 卫芹轩 伍功博 冯印雪 杜禧芝 卢苇舟 王惺岸 郑干初 杨量予 陆佩荪

谨将捐款芳名开列如左

简玉阶大善长捐出南洋公司股份四百股共计票面港币捌仟元正 简程万大善长捐出南洋公司股份壹百股共计票面港币贰仟元正

简潘永慈大善长送出三巴仔街十三号洋楼一栋合价港币贰万元正 简济善堂大善长捐出南洋公司股份三百股共计票面港币陆仟元正

简玉阶观健师大善长送出本澳天通街八号屋两间原价港币三仟肆百元正 张观本大善长敬为先王考益阶府君祈

愿生西捐助本林尝产港币壹仟元正 十号 妣赵太夫人

又敬为四恩总报三有齐资捐助本林佛学院经费港币伍百元正 观提张陈氏先姊张何氏孺人容观善大善长送出银坑山地一假原价毫银式百壹拾元正

法界众生同圆种智杨

又敬为现生父母眷属祈愿生西捐助本林塔院经费港币伍百元正 观顺张许氏大善长敬为祈愿生西捐助塔院经费毫银伍百元正 观道师大善长捐助本林修建禅堂毫银伍百元正 雷乘缘大善长捐助本林禅堂佛龕毫银壹百拾元正

观合张梁氏先小姑妙雨陈张凤声孺人

均 蔡张小嫻

简日林大善长捐出南洋公司股份伍拾股共计票面港币壹仟元正 考梁太夫人卢大成堂大善长捐助本林尝产毫银三百元正 许祥大善长捐佛声社经费毫银壹百元正

祥何宝巖大善长敬为先妣达川府君祈愿生西捐助本林尝产毫银伍百元正 余国缪大善长捐助本林尝产港币式百元正 冯作霖大善长捐助佛声社经费毫银壹百元正 朱

昌盛大善长助修本林大殿佛像港币捌百元正 侯太夫人

周俊年大善长捐助本林尝产港币式百元正

佛龕 梁智明大善长捐助本林尝产港币式百元正

何张莲大善长觉助铸本林大钟港币伍百元正 李协臣大

善长敬为先考让文府君祈愿生西捐助本林尝产毫银伍百元正 周楚卿大善长捐助本林尝产港币壹百元正

妣林氏淑人妣郑氏安人李妙达大善长捐助本林修建禅堂港币壹百元正

张观圆大善长敬为先考式轩张府君祈愿生西捐助尝产毫银伍百元正 蔡观始大善长敬为先考显堂府君祈愿生西捐助本林塔院经费毫银壹百元正 周国勤大善长捐助本林修建禅堂港币壹百元正

庶妣许氏孺人 梁智明大善长捐助本林修建禅堂港币壹

百元正

流记店造

(2) 清光绪五年（1879年3月23日~4月20日）钟录文：

吉三五光 立月年绪	坊裕同上 造治椿海	意如	祥吉
--------------	--------------	----	----

(3) 大雄宝殿莲花型香炉（1919年2月1日~1920年2月19日）录文：

林德功寿量无			
敬	谢	己	
心	观	未	
送		年	

(4) 大雄宝殿供桌前壁（1919年11月22日~1920年2月19日）录文：

林德功寿量无	
佛弟子（洗）廉蕙洒敬书	三宝信士弟子等敬献
民国己未冬月谷旦	

(5) 大雄宝殿神坛右侧铜磬（1922年6月15日）录文：

沈德泰造 杭州湖墅 住持□□ 全敬立 周门任氏 徐定贤 王树芹 护法信女 王昭凌三小姐 王周志二小姐 王门陶氏 王门秦氏 护法信女	海上	敬募 五月二十日 壬戌年 中华民国
	寺禅□□	

(6) 前廊上方挂着的云板（约 1924）录文：

指
日
高
升

(7) 走廊门口上方木匾（1925 年 5 月 29 日）录文：

陈 筱 江 敬 书	路 觉 天 人	乙 丑 浴 佛 节
-----------------------	------------------	-----------------------

(8) 大雄宝殿神坛右侧对联木幡 (1925年6月21日~7月20日) 录

文:

喃呖本师释迦牟尼佛		
方传功 方传慈 郭传为 李妙家 叶观念 余干庭 廖承载 张翼 黄观觉 黄乘师 张传世 郭传岸 蔡乘宽 郭性聪 黄传海	中华民国十四年岁次乙丑孟夏谷旦	田乘绩 谭观度 陈乘灯 伍乘直 陈乘茵 张莲觉 林乘堂 周大成 莫乘宽 黄绍中堂 周松香 林证明 梁心照 张乘辅 林乘咏 关传月

(9) 同上左侧对联木幡 (1925年6月21日~7月20日) 录文:

喃吒本师释迦牟尼佛	
廖嘉祥 张观定 徐亚英 赵乘拱 何传竹 廖乘迫 欧观熙 杨乘衙 谢色雨 戴皮嫌 冯成佩 莫乘熟 梁大杰 戴梁氏 谢亚好 谢信开 家合宅许	潘乘柳 释观愿 李爵修 释乘行 张妙香 郑渭彬 陈乘浩 释观心 杨红绡 李观印 龙妙世 刘乘备 赵观保 李观焘 黄乘舜 陈奶儿 中华民国十四年岁次乙丑孟夏谷旦

(10) 民国戊辰年正月 (1928年1月23日~2月20日) 所立钟录文:

正 月	民 国 戊 辰 年	以 上 共 捐 西 纸 五 百 元	林 楞 真	林 楞 真	欧 阳 何 慧 姿	欧 阳 百 祥	罗 佛 添 罗 女 女	罗 何 锦 姿	何 孝 姿 罗 文 锦	何 文 姿 何 尧 姿	民 业 遐 昌	功 德 林	国 基 永 固	无 量 寿	法 轮 常 转	
吉 立	年		潘 应 麒	住 持	没 揭 帝 莎 河	韩 杀 逝 韩 杀 社 三	帝 三 藐 三 勃 陀 耶	帝 三 藐 三 勃 陀 耶	但 他 揭 多 也 阿 啰	但 他 揭 多 也 阿 啰	钵 喇 婆 喝 啰 阁 也	杀 社 婆 嚕 薛 琉 璃	南 无 薄 伽 伐 帝 韩	药 师 灌 顶 真 言	浙 江	吴 大 房 铸 造
			观 健 及 合 林 等 募									佛 日 增 辉				
			何 伯 煊 何 张 莲 觉													
			何 世 俭 何 世 礼													
			何 娴 姿 何 娇 姿													

(11) 净土坛内民国十七年（1928年1月23日~1929年2月9日）立铜钟录文：

法 轮 常 转	佛 日 增 辉	民 业 遐 昌	国 基 永 固	林德功寿量无		
	应 观 法 界 性	三 世 一 切 佛	立 年 七 十 国 民 江 浙 造 铸 房 大 吴	若 人 欲 了 知	持 住 募 等 林 合 及 健 观 造 等 人 姓 众	一 切 惟 心 造

(12) 1930年5月6日大雄宝殿神坛前方右侧石柱木幡录文：

喃 吽 十 方 法 界 常 住 三 宝 佛		
卢 莲 慧 卢 荣 俭 卢 妙 毓 卢 妙 拔 卢 念 祖 卢 荣 满	卢 慧 果 卢 荣 爵 卢 荣 骥 卢 荣 荫 卢 荣 典	中 华 民 国 十 九 年 岁 次 庚 午 佛 降 生 日
广 鞠 谭 观 度 张 观 本 张 观 秀 叶 观 念 黄 传 海	李 乘 航 释 观 愿 释 观 道 释 观 健 释 观 瑞	

(13) 同上左侧石柱木幡录文：

喃呖十方法界常住三宝佛		
梁佛喜 梁乘静 黄传遐 容传庆 林广成 黄广昌 孙乘云	中华民国十九年岁次庚午佛降生日	陈广注 郭广贤 黄观觉 赵焯庭 张乘遐 卢陈氏 陈光征 容祖融 卢广照 卢羨基

(14) 功德林的“西天东土历代祖师之莲位”录文：

临 济 正 宗 四 十 三 世 海 潮 堂 上 上 微 下 军 融 公 老 和 尚	西 天 东 土 历 代 祖 师 之 莲 位	临 济 正 宗 四 十 世 天 宁 堂 上 上 冶 下 开 镡 公 老 和 尚
---	---	--

(15) 朝林法师的莲位牌录文：

本林开山传法上朝下林老和尚生莲之位

(16) 观健法师等四位比丘尼共用的一块莲位牌录文：

圆寂比丘尼			
名 法			
上			
观	观	观	观
下			
苗	志	首	建
监 院 师 父	当 家 师 父 莲 位	当 家 师 父	

虚云和尚的文学成就



虚云和尚的诗歌特色

罗福明

一、旨在诗外，圣僧非诗僧

虚云和尚一生创作了大量的诗歌。钟伯毅先生在《诗乎？偈乎？独举以赞一代圣僧》一文中指出：“云公固非屑为诗僧者，但平生所作不下三四百首。”^①综观虚云和尚的一生，法迹遍布海内外，所到之处，刹兴法隆，偶题闲拈，皆是莲座花开。虽然方立天先生在《〈虚云和尚全集〉序二》中指出“他常常‘以诗说法’、‘以诗度人’，给后人留下了大量丰富、形式多样的诗作，为佛法增添光彩。虚云本人也成为与弘一、太虚等人齐名的诗僧。虚云还对诗歌的创作和欣赏发表独到的见解，不乏新颖创新之论”^②，但圣僧非诗僧也。

① 《虚云和尚全集》第十分册，河北禅学研究所，2008年，第166页。

② 《虚云和尚全集》第一分册，河北禅学研究所，2008年，第22页。

在《卓庵诗集序》一文中虚云写道：“西来直指，教乘尚扫，何有于诗？”“禅曷为而又诗也？”“假山水以寓其怀，借时物以舒其臆，如远公之招陶刘，佛印之契合苏黄，大慧之于子韶，诗亦何妨于禅哉！但不以见长，若以此见长，诗精则亦诗僧而已。”^①由兹可鉴，钟先生所言“云公固非屑为诗僧者”，实道尽虚云衷肠。也与虚云《辞世诗》“但教群迷登觉岸，敢辞微命入炉汤。众生无尽愿无尽，水月光中又一场”^②相契。由此可知，诗歌仅是虚云大师普度众生的一种方便而已。虚云和尚身传禅宗法脉，禅宗作为佛教的一支，不立文字却也不离文字。文字禅由来久之，诗歌与佛教渊源有自，诗理与禅理相得而彰，以诗说法自是他种方便所难及。

二、高下本别，他作焉及

虚云诗作，《虚云和尚全集·诗偈》多所收录。不过许多诗作与《诗偈》一册所附录之三“《虚老和尚诗稿》原件扫描”相差甚远。马来西亚素闻法师在《虚云老和尚南行记略》一文中曾明确谈到过这个问题。从其文中可以发现《虚老诗稿》之外还有抄本。不过《虚云和尚全集》第五分册第303页附录三作：《虚老和尚诗稿》原件扫描。“抄本”和“原件”是有区别的两个词。素闻法师所指的“抄本”，不知道是不是附录三所明示的“原件”。

素闻法师所写的《虚云老和尚南行记略》（附：虚云老和尚诗作八篇）^③一文中，摘录了几首出入比较明显的诗歌。比如《在吉隆坡灵山寺杨少洪来访不遇》七绝二首：

野外归来日已斜，始知有客到山家；
驱鸟不解看家意，直使归鞭破晚霞。

杨子文章亦有宗，雄奇变幻夏云峰；
夜来灯下频频读，不觉东窗渐透红。

（注：据笔者所见的《虚老诗稿》抄本，七绝二首中第一首第三句作：

① 《虚云和尚全集》第四分册，河北禅学研究所，2008年，第104页。

② 《虚云和尚全集》第五分册，河北禅学研究所，2008年，第244页。

③ 《虚云和尚全集》第九分册，河北禅学研究所，2008年，第341页。

“驱乌不解周旋意”；第二首则作：“杨子文章似有宗，清新不与夏云泮；夜来灯下频读续，如上蓬莱第几峰。”）

又如《寄嘉五台本昌禅人》七绝三首：

余下终南山至滇，掩关于兴福古院，师常来信慰问，以覆。
雪覆林丘气象孤，有无情识共顽躯；
貌同枯木心如洗，说甚无生无尚无。

兴福古院寂且虚，此身暂借作安居；
自从虎啸茅庐后，一介疏慵是病躯。

印虽无迹已成文，滴墨遥空寄故人；
拟欲与公伸一问，纵然有口也难陈。

（注：据《虚老诗稿》抄本，此诗第一首第一句作“雪覆丘岚万象孤”；第二首第一、二句作“兴福古院寥寥虚，予身暂借此安居”；第三首作“印虚无迹已成文，滴墨遥空故人诚；拟欲与公伸借问，纵然有口也难呈”。）

另外，《题终南山嘉五台狮子茅庵纪事》一诗《虚云和尚全集》作：

秦山雪里梦惊回，拨尽寒炉不见灰。
者片冰心谁领略？阳回春信自开梅。

《虚云老和尚法汇》^①作：

秦山雪里梦惊回，拨尽寒炉不见灰。
这片冰心谁领略？阳回春信自开梅。

素闻法师《题终南山嘉五台狮子茅庵纪事一绝》（七绝一首）有序（略）作：

秦雪堆里梦惊回，火烬风卷不见灰；

^① 《虚云老和尚法汇》，黄山书社，2006年，第340页。

者片冰心谁领略？阳回春信自放梅。

（注：据《虚老诗稿》抄本，此诗略有异：“秦山雪里梦惊回，拨尽寒炉不见灰。这片冰心谁领略？阳回春信自开梅。”）

扫描原件^①为：《题终南山嘉五台狮子茅庵一绝》有序（略）作：

秦雪堆里梦惊回，火烬风卷不见灰；
者片冰心谁领略？阳回春信自放梅。

如果“抄本”就是附录三中所指的“原件”，那么在《题终南山嘉五台狮子茅庵纪事》这首诗上，素闻法师也是不谨严的。因为素闻法师想指出有出人的地方，其实正是“抄本”或者“原件”的模样，而注里所写的反而是素闻法师认为值得商榷的地方。这可以由《在吉隆坡灵山寺杨少洪来访不遇》、《寄嘉五台本昌禅人》这两首诗的注来判断。在素闻法师《虚云老和尚南行记略》这篇文章“附”之后有一个“笔者按”，当中这样写道：“由斯可知，当年岑学吕老居士編集虚老《法汇》之际，对虚老原稿曾作改动，甚至有些资料竟未及见，以致失载。禅者吟颂，本皆称性而谈，虽说偶有平仄不叶，要之仍以意境为上，不应删改其字句，致失真貌。”另外在《全集》第五分册“附录三”中有这样一个“说明”：

我们都知道，虚云老和尚首先是一位得道的大禅师，他写诗，一般都是率性而为，不事雕琢，纯从自性中流出。所以如果从严格的诗律要求来看它，或许其中有不少值得推敲的地方。我们推想，岑居士当年在编辑《诗偈》的过程中，对虚老诗偈所做的局部修改，多半是出于这个方面的考虑，而且这也是事先征得了虚云老和尚同意的。

要分析虚云和尚的诗歌特色，必然涉及诗作的真伪。一首七言绝句本来只有28个字，一下子被后人妄改了11个字，必然原味尽失，进而也就无法判断初作的特色。比如：

杨子文章亦有宗，清新不与夏云泮；

^① 《虚云和尚全集》第五分册，第374页。

夜来灯下频读续，如上蓬莱第几峰。

与

杨子文章亦有宗，雄奇变幻夏云峰；
夜来灯下频频读，不觉东窗渐透红。

这两首诗虽然起句是一样，但是味道相差甚远。“清新”与“雄奇”是完全不同的两种风格。“清新”的感觉犹如清晨醒过来后呼吸了乡村田野的空气，沁人心脾。“雄奇”是人们去登泰山忽然发出的感叹！啊，有这样一座高大奇特的山！我不知道认为杨子文章“雄奇”的人有没有认真读过杨子的文章，还是纯粹如“说明”中所指的仅从严格诗律方面考虑而做了“局部”的修改。如果真的一个字都没有看，就主观地评论了杨子文章的风格，而且大胆地想象了一下，认为虚老读了一整夜，是不是有点太随意？

“夜来灯下频读续”意思是读了很多次，续了很多首诗。“如上蓬莱第几峰”说的是作者通过读诗续诗，禅境不断得到提升，自己最后也不知道证悟到什么境界。而“夜来灯下频频读，不觉东窗渐透红”只是单纯叙述了某人读杨子的文章，反反复复读了一夜，不知不觉太阳升起来了。一点味道也没有。这与“夜来灯下频读续，如上蓬莱第几峰”丰富的诗歌张力差别实在太大。这句诗一方面赞叹杨子的文章写得很好，触发了诗人创作的灵感，让诗人欢喜得不得了，看了又看；读了一遍，续了一首觉得不过瘾，又再读一遍，再续一首。另一方面表达了自己完全不是在读文章、写文章，而是沉浸在不断证悟的禅境中。这些内容是“夜来灯下频频读，不觉东窗渐透红”无法传达的。另外，“阳回春信自放梅”与“阳回春信自开梅”两句诗所表达的喜悦之情，显然是不同的。前句所表达的是梅花怒放的畅快，后一句只是对梅花开了这个事实的平叙，两句诗所喻指的境界的不同也很明显。而且“秦山雪里”与“秦雪堆里”虽然都描写了秦山里下了大雪，但是“秦雪堆里”却可以给人一种被埋在雪堆里的想象。一方面可以推测雪下得很大，以致把茅庵埋了；另一方面也和“虚云入定”、“虎迹满地”而不知相互照应。而“拨尽寒炉不见灰”与“火烬风卷不见灰”的味道差别也很大。“拨尽寒炉”容易让人觉得是人为，“火烬风卷”却会让人产生“人哪里去了”的疑问，这样也就与作者序中所说的入定以及比喻“阳回春信自放梅”相互照应，而整首诗看上去才显得理气通透。通过以上分析我们可以体味两者的差别之大。

不过《虚云和尚全集》却收录了“不觉东窗渐透红”与“阳回春信自开梅”这两首，而不是“如上蓬莱第几峰”与“阳回春信自放梅”。从某种角度来看是对虚老诗歌风貌的一大损伤。

由上可知《虚云和尚全集》当中所收录的部分诗歌，是不能作为研究“虚云和尚的诗歌特色”的第一手资料的。如果大家都认为第五分册附录三中“《虚老和尚诗稿》原件扫描”是可信的，那么接下来相关内容所涉及的诗作分析，就尽量以“原件”为参照而展开。这样或许更能接近虚云老和尚诗歌的原貌。但是我们仔细观察“扫描原件”的时候，会发现里面至少有三种不同的笔风，是否可以因此断定“扫描原件”所依据的文本并非出自一人之手？如果事实是这样，那么在抄录的时候是否也会有做过局部修改的地方？局限于现有的资料，我无法做进一步的考证，但从上所举素闻法师《题终南山嘉五台狮子茅庵纪事》一诗来看，这样的出入也肯定是存在的。不过由“原件”来分析可能会更接近虚云大师的诗歌特色。

三、豹窥一斑，《牧牛颂》里觅真章

上文的分析其实已经开始谈到虚云和尚的诗歌特色了。就前一段原件中所录的两首诗与其他版本而有出入的同首诗作的比较中，我们大致可以感觉到，原件中所录的两首诗言约意丰、精当传神、富有张力。或许通过对虚老更多诗作的分析，我们可以更全面地把握虚云老和尚诗歌的特色，也许还能从这个角度入手去鉴别诗的真伪。接下来我想从虚云和尚与《牧牛颂》切入，去分析虚云和尚的诗歌特色。

《虚云和尚全集》第五分册中一共收录了五组虚云和尚创作的与《牧牛颂》有关的诗作。其中有一组共三首标题为《和牧牛总颂》，其他四组分别标题为《鼓山佛学院学生请题牧牛颂十一首》、《牧牛颂十一首》、《和孙佛海牧牛颂十首》、《和古人牧牛颂十首》。前两组诗有总颂，而且总颂相同；后两组和诗没有总颂，并且只有《和孙佛海牧牛颂十首》是五言四句，其他均为七言四句。鉴于《全集》里面收录的《鼓山佛学院学生请题牧牛颂十一首》与“原件”中的十一首在文字上差别过大，因此对照如下（仿宋体为“原件”与《全集》中所录该组诗有差别的地方）：

鼓山佛学院学生请题

牧牛颂十一首^①

一、拔草寻牛

欲将白棒碎虚空，借比牧牛吼六通。
逐涧沿山寻觅去，不知行迹遍西东。

二、蓦然见迹

寻遍山边与水边，东西南北亦徒然。
谁知只在此山内，仿佛低头自在眠。

三、逐步见牛

野性疏慵恣懒眠，溪边林下露尖尖。
微痕一线知寻觅，寻到无寻头角全。

四、得牛贯鼻

蓦直当前把鼻穿，任随蹀跳与狂颠。
饥餐渴饮无亏欠，吩咐牧童仔细牵。

五、牧护调驯

养汝辛勤岁月深，不耕泥水只耕云。
晨昏有草天然足，露地高眠伴主人。

六、骑牛归家

云山何处不吾家，两岸青青尽物华。
随分不侵苗与稼，倒骑牛背胜灵槎。

七、念牛存人

始知郊原遍海涯，归来倒骑白牛车。
画堂深处红轮展，新妇原来是阿家！

鼓山佛学院众学生请题

牧牛颂十一首^②

一、拔草寻牛

欲将白棒碎虚空，还假牧牛吼六通。
逐涧沿山寻觅去，不知行履寄何踪。

二、蓦然见迹

寻遍山边与水边，东西南北一同然。
谁知只在此山内，蓦地回头睹一湾。

三、捕步见牛

野性疏狂贪又眠，溪边林下露纤纤。
只从一线痕寻觅，寻到无寻头角全。

四、得牛贯穿

蓦直当前把鼻穿，任随蹀跳与狂颠。
饥餐渴饮无亏欠，吩咐儿童仔细牵。

五、牧护调驯

养汝辛勤岁月深，不耕空劫只耕云。
晨昏水草天然足，露地高眠伴主人。

六、骑牛归家

云山何处不吾家，两岸青青尽物花。
随分不干苗与稼，倒骑牛背泛仙槎。

七、念牛存人

始自荒郊遍海涯，归来倒驾白牛车。
画堂深处红轮展，新妇原来是阿家！

① 《虚云和尚全集》第五分册，第28页。

② 《虚云和尚全集》第五分册，第378页。

八、人牛双忘

忆昔寒炉拨死灰，杳无踪迹枉徘徊。
而今冻破梅花蕊，虎啸龙吟总异才。

八、人牛双忘

忆昔寒炉拨死灰，杳无踪迹只徘徊。
而今冻破梅花蕊，虎啸龙吟总异才。

九、返本還元

物物头头别有天，此中消息几人传？
忽然怒作狮子吼，独露须眉照大千。

九、反本還元

物物头头另一天，此中消息几人传？
非黄非赤非青白，独露须眉照大千。

十、人麈垂手

拽转乾坤眼界宽，聊将一手挽狂澜。
高悬日月超罗网，犇贖偏邪返本端。

十、人麈垂手

拽转乾坤宇宙宽，聊将一概挽狂澜。
高悬日月网罗内，犇贖偏邪体自端。

十一、总颂

本无一事可思求，平地风波信笔收。
从地倒还从地起，十方世界任优游。

十一、总颂

本无一事可商求，平地风波信笔收。
从地倒还从地起，十方世界任优游。

从上面的对照中我们可以发现，两组诗做了较大的改动。但是没有发现整首都被改动过的地方。这些改动不知是何人所为，为什么要做这样的改动，也无案可考。不过可以感觉，原件中所录的这组诗或为虚云和尚的急就章。为什么这样说呢？从《全集》中收录的《牧牛颂十一首》、《和孙佛海牧牛颂十首》与“原件”中的《牧牛颂十一首》、《和孙佛海牧牛颂十首》完全一致这一点我们也许能找到一些根据。《牧牛颂十一首》、《和孙佛海牧牛颂十首》这两组诗当为虚云和尚闲暇时所创作，所以《全集》所录之稿即为定稿。也许虚云和尚一直对自己的仓促之作不满意，就又做了一首即《牧牛颂十一首》。这样或许能够解释《鼓山佛学院学生请题牧牛颂十一首》与《牧牛颂十一首》的总颂完全一致，而且用词多有重复的疑问。从改动的诗句来看，“原件”中所用的词语口语化的倾向更为明显，而《全集》中的这组诗修改过的地方有字斟句酌的痕迹。因为本文重点在分析诗歌的特色，其他问题就不便详谈。接下来我们再看几组《牧牛颂》。

大家请看下文这两组诗以及上文所列的《鼓山佛学院众学生请题牧牛颂十一首》：

和古人牧牛颂十首^①

其一未牧

惟贪水草肆咆哮，路滑溪深不惮遥。
任是牧童多禁制，明明举动犯他苗。

其二初调

何幸牛儿把鼻穿，一回刚猛一回鞭。
只须蓦直归家后，始得随伊不用牵。

其三受制

要辟郊原借尔驰，君前我后却相随。
只须耕到无耕处，犹自矜矜不敢疲。

其四回首

隔林见角识牛头，蓦直牵来未易柔。
熟处渐生生处熟，更无岐路可相留。

其五驯伏

任居山外与山边，默默追寻已自然。
随分纳些水草是，芒绳虽具不劳牵。

其六无碍

深入云山已自如，觉来无动亦无拘。
有时踏遍青青地，到处风光乐有余。

其七任运

本无内外与当中，才涉思惟便是茸。
争及此时无罣碍，日高犹自睡浓浓。

牧牛颂十一首^②

一寻牛

飘然一物角蹄齐，半掩深林半逐溪。
南北东西无觅处，犹然落在画桥西。

二见迹

茫茫一片没西东，草蔓林深处处同。
寻遍山边及水际，依稀岐路见微踪。

三见牛

徘徊古道觅真踪，烟水茫茫未易逢。
晓夜不辞狂瘁力，云中隐隐角峥嵘。

四得牛

几回寻觅遍天涯，寻到天涯日未斜。
当处忽然成色相，空拳付与牧童跨。

五纯熟

牧来岁月已云赊，草水天然到处佳。
不触东西与两岸，端然露地乐烟霞。

六骑牛

漫劳牧童已多年，不事鞭绳蓦直前。
当下倒骑牛背上，胡腔汉调任讴歌。

七忘牛

狂性消融六不遮，风清月白自荣华。
饥餐睡卧白云里，一曲瑶琴了大车。

① 《虚云和尚全集》第五分册，第365页。

② 《虚云和尚全集》第五分册，第457页。

其八相忘

非色非空非海中，熙熙皞皞物皆同。
四相浑来无一物，不往西兮不往东。

其九独照

耕罢山原得一闲，飘然岂落有无间。
一轮杲日当空照，只要顿超向上关。

其十双泯

不见牛来有甚踪，眼前红紫悉真空。
一人端拱无为殿，六国讴歌百花丛。

八人牛双忘

秋水澄清一月圆，长年湛湛映青天。
两丸烁透乾坤外，那识浮生寄大千？

九还源

当年粉碎太虚空，地转天旋物自融。
水即是波波是水，浑无南北与西东。

十人麈

驾得铁船把钓游，何缘一见便吞钩？
大千载尽无高下，不住两岸与中流。

十一总颂

本无一事可商求，平地风波信笔收。
从地倒还从地起，十方世界任优游。

从这几组诗歌的相互比照中，我们可以明显看出一些属于个人创作风格的地方：

(1) 惯用叠词，比如“纤纤”、“青青”、“物物头头”、“明明”、“茫茫”、“处处”、“矜矜”、“隐隐”、“默默”、“浓浓”、“熙熙皞皞”，等等。

(2) 不离山边水边、东西南北、日月高悬，比如“寻遍山边与水边”、“寻遍山边及水际”、“任居山外与山边”、“东西南北一同然”、“南北东西无觅处”、“不往西兮不往东”、“浑无南北与西东”、“高悬日月网罗内”、“一轮杲日当空照”、“秋水澄清一月圆”等。

(3) 句内反复，比如“寻到无寻头角全”、“只须耕到无耕处”、“熟处渐生生处熟”、“水即是波波是水”、“从地倒还从地起”、“半掩深林半逐溪”等。

(4) 强调“蓦直”与“无”，“蓦直当前把鼻穿”、“只须蓦直归家后”、“不事鞭绳蓦直前”、“四相浑来无一物”、“寻到无寻头角全”、“本无内外与当中”、“南北东西无觅处”等。

(5) 从押韵的角度来看，偏好“ā”、“iān”、“ōng”、“ī”这几个韵。

(6) 从语言的选取上来看，多选用口语化，充满了生活气息的词。比如“饥餐睡卧”、“物物头头”、“胡腔汉调”、“阿家”、“芒绳”、“水草”等。

前面我们曾提到，虚云写的一组三首《和牧牛总颂》，这组诗不太好理解。虚云和尚为什么要单独和三首五言四句的《牧牛总颂》？又是和谁的？按说虚云写的四组与《牧牛颂》有关的组诗当中，只有《和孙佛海牧牛颂十首》是五言四句，其他的都是七言四句。但是孙佛海的《牧牛颂十首》从相关资料来看是没有总颂部分的。而且这三首五言四句有一个共同的特点：

和牧牛总颂^①

方便呼为牛，能放亦能收。

皮毛俱脱尽，通身白汗流。

这头露地牛，无放亦无收。

端然水草足，到处任风流。

十方共一牛，解牧即为收。

整日辉今古，千江水逆流。

三首诗一、二、四句的韵脚都是“牛”、“收”、“流”。《牧牛颂》是古僧诗常见的一个主题，主要以“牧牛”来比喻“修心”，由《放牛品》→《牧牛图》→《牧牛颂》演化而来。最初的《牧牛颂》只有八首，后来增至十首。“禅宗修证图解刚开始时仅有八年图，以后的两个图是后来的人加上去的，好像修行只修到自我解脱就完毕了，自性清净就好了，后来廓庵师远觉得馀有未尽，应该导入行菩萨道，所以加上垂手人，入世渡化众生，因此演化成‘十牛图’。”^②从虚云和尚的《和古人牧牛颂十首》可知，《牧牛颂》一般只有十首，没有总颂，但是虚云和尚所作的四首《牧牛颂》，两首有总颂，而且一模一样。我本来想这样加以解释即虚云想给孙佛海的《牧牛颂十首》续一首总颂，和孙佛海的十首也增加一首总颂，剩下的一首归入《和古人牧牛颂》十首当中？当然这样解释是很主观、武断，没有根据的，而且与《和古人牧牛颂十首》七言四句的格式也不对，所以笔者对这三首《和牧牛总颂》花了很多时间去推究，还是得不到满意的解答。后来多次翻看虚云的诗偈，发现虚云最长的一首颂诗《叠颂古水鸟树林说法》前四句中一、二、四句的韵脚

① 《虚云和尚全集》第五分册，第352页。

② 张玄祥居士撰《禅宗十牛图》，读书中文网，钱建文制作。

均为“湖”、“都”、“无”，刚好与《和牧牛总颂》的格式符合，因此推断《和牧牛总颂》为仿《叠颂古水鸟树林说法》所作，即使这样也没有办法回答“和”字。或许这是虚云和尚诗歌创作不求工而自工的一种体现吧。

综上所述，就本文所涉及的虚云和尚的诗作来看，其特色主要包括：既有言约意丰、精当传神的一面，也有口语化、生活化的倾向，选词造句带有明显的个人风格。另外，本文对虚云和尚诗歌特色的研究，挂一漏万；对诗歌里面所涉及的禅学义理基本上没有分析，仅仅从语言上做了些粗浅的把握，抛砖以引玉。

(罗福明，杭州师范大学)

托兴·原道·意境

——论虚云诗歌的艺术特征

陈 洁

在中国近代佛教史上，虚云是与弘一、苏曼殊齐名的诗僧，诗名甚至在“洞庭波送一僧来”的八指头陀寄禅（敬安）之上。虚云和尚作诗，并非偶尔为之，而是费心研习，也颇有会心，曾自称“生平性癖拙于诗，每遇诗人又学诗”（《赠性慧上人》^①）、“诗苦未谙工与拙”（《因护法居士过访夜话》）、“四壁萧然独有诗”（《鸡山大王庙》），并劝人“细读寒山百首诗”（《在缅甸仰光赠高万邦居士》）。

虚云一生创作的诗歌和偈赞，据《虚云和尚法汇》的收录，有390首之多，以七言居多，间有五言、三言、四言等。被誉为“诗思飘然总不群”^②，王世昭在《记虚云和尚及其诗》中又说，“虚云和尚诗上品甚多，颇难遍录”。总之，虚云诗歌的艺术特征，颇值得探讨。

① 本文所引虚云诗作皆出自《虚云和尚法汇》“诗歌偈赞”部分，文中只注明诗歌题目，不再重复标注出处。

② 长沙的陈继舜在虚云和尚113岁时，做《奉读虚云大师近作漫题其后即以赠之》，里面说：“湘兰衡芷吐奇芬，诗思飘然总不群。无量寿真无量佛，懒残而后有虚云。”收录于《虚云和尚法汇》：“诗歌偈赞”部分。

中国的诗论，一贯有“言志”和“缘情”的对立。王闿运曾说：“古之诗以正得失，今之诗以养性情，虽仍诗名，其用异矣”、“古以教谏为本，专为人做，今以托兴为本，乃为己做”。^①

“诗言志、歌永言、声依永、律和声”^② 可谓是中国最早的文论，尤其经过儒家“诗教”的提倡之后，诗歌的道德伦理教化功能被强化了，孔子论诗便主张“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君”。主流观念认为“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗”、“先王以是经夫妻、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗”。^③ 但是另一方面，《毛诗序》也说“情动于中而行于言”、“吟咏性情，以风其上”，虽然还是以情为“变风”，而且强调要“发乎情、止乎礼义”，但毕竟提到了情感在诗歌创作中的作用，所谓“正得失、动天地、感鬼神，莫近于诗”。^④ 虽然还是以“正得失”为第一要义，但也没有偏废“动天地、感鬼神”的一面。

魏晋之后，随着社会风气和文化主流意识的变化，对于诗歌的起始与功用之认识也为之一变，第一次有了“诗赋欲丽”、“文以气为主”^⑤、“诗缘情而绮靡”^⑥ 一类的论调。文人们普遍认同“人禀七情，应物斯感”^⑦ 才是文学创作的主要动机和根本目的。钟嵘更是直言：“气之动物，物之感人，故摇荡性情，行诸舞咏。照烛三才，晖丽万有，灵祇待之以致飨，幽微藉之以昭告，动天地，感鬼神，莫近于诗。”“感荡心灵，非陈诗何以展其义；非长歌何以骋其情？”“使穷贱易安，幽居靡闷，莫尚于诗矣。故词人作者，罔不爱好。”^⑧ 也就是说，诗歌更重要的不是理性的教化，而是真情实感的表达和抒发。

此后，“言志”和“缘情”便一直是中国诗歌文章创作的两大源泉。虽

① 王闿运：《论诗法》，收录于《王志》卷二，见《中国历代文论选》（第4册），上海古籍出版社，1980年，第104页。

② 《尚书·尧典》。

③ 《诗经·毛诗序》。

④ 《诗经·毛诗序》。

⑤ 曹丕：《典论·论文》。

⑥ 陆机：《文赋》。

⑦ 刘勰：《文心雕龙·明诗》。

⑧ 钟嵘：《诗品》。

然孔颖达在《毛诗序正义》和《左传》昭公二十五年的正义中都说，志和本不对立，“在己为情，情动为志，情、志一也”，但在诗歌创造和诗话中，“言志”和“缘情”终究还是重要的分野。

若以此论，则虚云和尚的诗歌，明显属于托兴、缘情、主性情一路。虚云作诗，相当一部分是合为事情而做，比如与朋友会面等，总是有情动于中，才发而为诗，如《还鼓山访古月师》：

卅载他乡客，一筇故国春。
寒烟笼细雨，疏竹伴幽人。
乍见疑为梦，谈深觉倍亲。
可堪良夜月，绪绪话前因。

又如《于蒲漂旅店遇唐猷生赴任腾冲年二十一岁吾乡人也夜话叙别》：

寂寂滇南道，何缘遇故知。
羨君为宦早，愧我学禅迟。
煮茗联新句，挑灯话旧诗。
一窗风月好，重聚又何时？

记录与友人会面、聊天、喝茶的情形，“疑为梦”的惊喜，“羨君”和“愧我”的感慨，不知何日重聚的怅惋，无不生机勃勃。

“缘情”和“言志”之分，牵涉到创作论和文学思维论中一个重要的问题：“意在笔先。”柏拉图在《高尔吉亚篇》中指出，作家在开始创作时，首先要有一个中心思想，再为这个思想寻找合适的材料和形式。“意先象后”（沈德潜）、“运意为先”（李重华）、“题后有诗”（顾炎武）一类的论述固然有道理，但分寸把握不当，过于强调先行之意，便容易陷入“主题先行”的创造误区，造成概念大于形象的偏差。宋诗较之唐诗枯涩，就在于受宋明理学的影响，宋代诗作偏于理。宋代的严羽批评“近代诸公乃作奇特，解会遂以文字为诗，以才学为诗，以议论为诗，夫岂不工？终非古人之诗也。盖于一唱三叹之音有所歉焉”^①，针对的正是这个现象。

毋庸讳言，佛诗禅诗，便容易走入“主题先行”、“意在笔先”的一路。

① 严羽：《沧浪诗话·诗辨》。

因为出家人已然对宇宙、人生有了正解、正见，不免愿意在诗作中表达。而佛教史上自来又有诗说佛理的传统，很多开示、灯录、语录、机锋、偈子，都是以诗歌韵句的形式出现。这就使得佛诗禅诗习惯于为理而作，忽略了情性和意向，部分禅诗佛诗读来诗意不足，也是因为这个原因。

而虚云和尚的诗作之所以卓然不群，就在于其诗合为情为事而作，非为理而作。他深切明白“诗有别材，非关书也；诗有别趣，非关理也”^①的道理，其很多作品，无论是“几树寒鸦迷古道，一声羌笛动新愁。遗诗每诵心先碎，墓草成荒泪暗流”（《寄禅和尚逝世经年雪中重过湘溪寺》），还是“一卧溪山数十秋，不知白发已盈头。诗能入骨情应碎，话到离群泪自流”（《赠一全上人》），都充满了真情实感，表现得情真意切，令人动容。试举数例，以资说明，如《天台华顶茅庐久雨伴融镜法师夜坐》：

苦雨积薪微，寒灯夜不辉。湿云覆石室，划藓掩柴扉。
溪水湍无厌，人言听更稀。安心何所计？跌坐覆禅衣。

《别鼓山四十余载至光绪丁未岁襄莲公葬事始回山感赋》：

久与家山别，今来发已斑。院荒频易主，石瘦半成顽。
旧友不相识，幽禽自往还。思前还想后，不觉泪潸潸。

《送友行脚》：

少负凌霄志，老为行脚翁。满腔云水调，一杖雪霜风。
翰墨传当代，声名动上公。住山如得意，为我寄征鸿。

《初春与友过村墅》：

乘兴过山冈，不须载酒浆。崖花初解笑，岸柳渐生光。
雨细村烟合，风微树色凉。隔林惊犬吠，应识主人忙。

无不感物生情、触景起兴，其中最突出的例子是虚云有一系列的“山居”

^① 严羽：《沧浪诗话·诗辨》。

诗：

山居

山居意何远？放旷了无涯。松根聊作枕，睡起自烹茶。
山居道者家，淡薄度岁华。灶底烧青菜，铛内煮黄牙。
山居无客到，竹径锁烟霞。门前清浅水，风飘几片花。
山居饶野兴，拄杖任横斜。闲情消未尽，过岭采藤花。
山居春独早，甚处见梅花？暗香侵鼻观，窗外一枝斜。

山居六首

稍得清幽处，头头总自然。一间茅草屋，半亩藕花田。
好鸟来青嶂，闲云挂碧巅。红尘飞不到，淡雅过神仙。

谁信山中乐，山中乐最多。松篁演梵呗，鸟语弄笙歌。
树上猿攀果，池中鸭戏荷。藉兹逃世俗，岁月任消磨。

不向名场立，山中梦亦微。身同云自在，心与世相违。
爱月疏松径，引泉绕竹扉。自然成妙处，岂肯羨轻肥？

山间无个事，不梦熟黄粱。性懒多愁暑，身轻不畏凉。
菊栽三径古，梅种一园香。自是营谋少，闲中滋味长。

草堂午睡醒，曳杖任逍遥。抚石看云起，栽松听水潮。
林深无过客，路险有来樵。一念纯真处，何愁虑不消！

人畏山居苦，宁非意味賒？泥炉焚柏子，石鼎煮龙芽。
才采三秋菊，又看二月花。更怜今古月，夜夜伴山家。

行住坐卧歌

山中行，踏破岭头云。回光照，大地无寸尘。
山中住，截断生死路。睁眼看，千圣也不顾。
山中坐，终日只这个。碎蒲团，没教话儿堕。
山中卧，骑驴骑马过。主人翁，无梦也烁破。

正是“遵四时以叹逝，瞻万物而思纷，悲落叶于劲秋，喜柔条于芳春”^①，“岁有其物，物有其容”，而虚云和尚则“情以物迁，辞以情发”，诗情文意，感物而生，摇荡性情，行诸笔端，读来令人动容，真正做到了“形立则章成矣，声发则文生矣”。^②“诗有六义，其四为兴。兴者，因事发耑，托物寓意，随时成咏……异于风雅，亦以自发情性，与人无干，虽足以风上化下，而非为人作，或亦情赋景，要取自适，与风雅绝异，与骚赋同名。”^③虚云和尚的诗作，正是这样“要取自适”、“与骚赋同名”的佳作。

虚云无时无刻不留意于诗作，甚至遭劫时也不例外。丁亥冬月朔，他“陪林鸿超居士至南华礼祖毕，初三日回云门，由韶乘车”，中途遇到强盗土匪，“迫众下车，跪地俯首，不准仰视”，然后将众人财物“洗劫一空，即衣裤鞋袜稍好者即令剥去”。虚云因为是出家人的缘故，被土匪命令站在路边，“未加劫掠”。他虽然幸免，但“时当严寒，风雪彻骨”，他眼见被掠的同车人赤身裸体，“不忍漠视。即脱卸衣物及包衣分众，遮其羞冷”。在这种情况下，他还能慨然写下《遇盗说偈三首》在“打开包袱分僧衣”之余思索“良民何以变为盗，主者治者须分明”，并发出“水过石激古所叹，天寒露重鹤有声”的叹息。这便是“诗歌合为时而作”的精神。

二

虽然说“诗者，吟咏情性也”^④，但实际上，中国古代诗论的情性说仍然是以“情以理化”、“以类相召”等观念为内在支撑的。这是中国诗论的根本出发点，情性之生发要行诸诗篇，最终还是要归于大义和大道，所以刘勰虽然提倡“神思”，“神以象通，情变所孕”，但也不偏废“心以理应”，并直言“辞之搜易能鼓天下者，乃道之文也”。^⑤曹魏时期的文论家桓范也说：“作者不尚其辞丽，而贵其存道也。不好其巧慧，而恶其伤义也。”^⑥

虚云和尚的诗作之妙，就在于一方面是缘情托兴而发，起于性情之吟咏，

① 陆机：《文赋》。

② 刘勰：《文心雕龙》。

③ 王闿运：《诗法一首示黄生》，见《中国历代文论选》（第4册），上海古籍出版社，1980年，第107页。

④ 严羽：《沧浪诗话·诗辨》。

⑤ 刘勰：《文心雕龙》。

⑥ 桓范：《序作》。

所以情真意切、不显枯槁晦涩；另一方面，又不废大道和大义，还是“原道”之作。虚云作为一代高僧，诗作中处处流露出浓厚的禅趣佛境，却又理由象生、形立道存，使得诗意和佛理不但不彼此伤害，反而能相得益彰，相映成趣。

无论是“修心修道无如悟，谈妙谈玄总是闲”（《赠五台山显通寺智慧师》），还是“山僧独愧无多供，故遣飞花伴客游”（《喜胡宗虞居士至山》），抑或“半间茅屋一闲僧，破衲如蓑碎补云。雨后每栽松柏树，月前常读贝多文”（《隐居九华山狮子茅蓬》），把一个老僧的生活写得活灵活现，禅佛尽在其中矣。正所谓“诗有词、理、意兴。南朝人尚词而病于理，本朝人尚理而病于意兴，唐人尚意兴而理在其中，汉魏之诗词理意兴无迹可求”^①。虚云的诗作，便是“尚意兴而理在其中”，原道之作，却有辞章、有意兴、有形象、有情感，浑然不显枯涩古板。“诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之；出乎其外，故能观之。入乎其内，故有生气；出乎其外，故有高致。”^② 虚云的原道之作，正是尝试着能入其内又出其外，试举两例说明：

《过崆峒山》：

凿破云根一径通，禅栖远在碧霞中。
岩穿雪窍千峰冷，月到禅心五蕴空。

《驻云移石偶题》：

最爱寂寥好，亘古忘岁年。随缘犹不变，不变亦随缘。
微妙心珠用，圆融性外天。云移此拳石，已在混茫前。

从这两首诗来看，无论是意境、辞章，还是内含的哲思，都充满浓厚的禅意佛理，但这些禅意佛理，都是在写景和记录日常生活中自然流露出来的，如行云流水，不着痕迹，所以充满了诗境。不是刻意为了传播佛理，却在客观上实现了“原道”的作用。

虚云的原道之作甚多，部分是应友人、居士、同道们的恳请所做，如

① 严羽：《沧浪诗话·诗评》。

② 王国维：《人间词话》。

《示林光前宽耀居士》（“人人念佛皆成佛，动静闲忙莫变差。念到一心不乱处，众生家是法王家。”）、《赠性净同参》（“天地亦吾庐，心容若太虚。有山能载物，无水不安居。忙著修栏药，闲来不读书。未知方寸里，可得契真如。”）、《寿德恒禅人》（“有人问我山居事，花自芳菲水自潺。”）等，有些偈子和诗作，则直接阐释佛理，如《参禅偈十二首》（“参禅不是玄，体会究根源。心外原无法，那云天外天”等）和《心印偈》：

这个微妙义，圣凡本来同。所说不同者，麻外错求绳。
心已法法通，雨后山色浓。了知境界幻，涅槃生死融。

尤其是《和陈真如居士》：

山重重又水重重，透出重重重见功。
重重妙义重重意，不管东南西北风。
理重重复事重重，方位原无西与东。
遍界不藏真实义，真如如是妙无穷。

直接化用佛家俗语，却巧用叠字，文从字顺，读来铿锵错落，深具音韵之美，有佛旨又有诗趣，可谓妙文。此外还有“魔也如如佛也如”（《与李协和居士》）、“无染无污气自清，水月镜花皆幻相”（《赠江孔殷居士》）、“见深见浅由他见，水是水兮波是波”（《论色空无二偈赠张学智》）等妙句。可见好诗文虽然忌讳板着脸孔讲大道理，背后却需要道理的支持“然非多读书、多穷理，则不能极其至，所谓不涉理路、不落言筌者，上也”^①。

虚云的“原道”之作中，最有趣最成功的或许是《鼓山佛学院学生请题牧牛颂》，组诗共十一首，从“拨草寻牛”、“蓦然见迹”到“逐步见牛”、“得牛贯鼻”，从“牧护调驯”、“骑牛归家”到“念牛存人”、“人牛双忘”，将一个禅修过程形象而精妙地描述出来，直至最终“返本還元”、“入廛垂手”。读来有情趣、有哲理、有禅趣、有生活，实在是难得的情理俱全的佳作。

当然，因为年龄、阅历、创作经验的不同，虚云的不同时期创作的诗作，也有高低优劣之别。其早期的“原道诗”代表作是《皮袋歌》（“皮袋歌，歌

^① 严羽：《沧浪诗话·诗辨》。

皮袋。空劫之前难名状，威音过后成挂碍。三百六十筋连体，八万四千毛孔在。分三才，合四大，撑天拄地何气概。知因果，辨时代，鉴古通今犹蒙昧，只因迷著幻形态。累父母，恋妻子，空逞无明留孽债（等）。应该说，略显直白，有清浅之趣，而稍寡诗意。而同样是“原道”之作，“最爱僧房闲坐处，一窗明月半帘风”（《题槟榔屿极乐寺妙莲师翁手建》）就比早期的作品“非是三关俱透过，何能火里种莲香”（《燕京赠清一和尚》）要“无迹可寻”，更显高明。同样，“履声惊鸟梦，松籁发禅吟。一览洞庭水，澄清天地心”（《游君山》）、“松高容鹤卧，洞古被云埋”（《法界寺怀古》），也比“水与心俱定，清光日夜留。有渠容月影，无尔识源头”（《陕西太白山镜池》）、“无心谁得悟，有鼻孰能穿”（《屈文六居士请偈语》）、“本来无有相，一动便纷纭”（《示天性》）更近化境。

大体说来，虚云自作的诗比他应人之请而做的偈子要好，独居所做比唱诵应酬之作更佳。按严羽的评价，“盛唐诸人惟在兴趣，羚羊挂角无迹可求。故其妙处透彻玲珑不可凑泊，如空中之音、相中之色、水中之月、镜中之象，言有尽而意无穷”^①。虚云的很多“原道诗”无疑都属于上乘之作，既有浓厚的佛理禅意，又无迹可寻，通透玲珑。

三

禅诗的创作，一怕哲学化，二怕大白话。前者干枯乏味，后者则显浅陋。须得禅意也浓，诗意也浓，才是上乘之作。诗歌须得“情动于中而形于言”，虽然说“无所感则无诗”，但是“有所感而不能微妙则不成诗”。^②所以，诗歌能否感悟微妙，并精微地表达出来，是很重要的。

司徒空认为“韵味”是诗歌最重要的特征。强调韵味要“超以象外，得其环中”，才能“不着一字，尽得风流”，^③可见“词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句”^④。虚云和尚的诗作意境纷繁、灵动、丰富。借用王国维的话，有造境，而且“所造之境必合乎自然”^⑤，如“半窗竹色留青影，

① 严羽：《沧浪诗话·诗辨》。

② 王闿运：《论诗法》，收录于《王志》卷二，见《中国历代文论选》（第4册），上海古籍出版社，1980年，第104页。

③ 司徒空：《二十四诗品》。

④ 王国维：《人间词话》。

⑤ 同上。

一枕松声吼怒涛”（《赠觉乘上人》），“坐断千山茅屋月，唤回大地洞中春”（《怀普陀顶山文质和尚》），又如《紫溪寺》：

紫顶云深处，清幽路转频。
岩花寒照月，修竹翠侵人。
石磬沈朝雨，狂龙徙远津。
四山归暮霭，物候一时新。

以及《春雨弥漫不止》：

久雨正初春，郊原四顾新。
寒山增秀色，古磴绝纤尘。
柳欲将舒眼，花痴未展唇。
惟余阶畔草，足下尚依人。

有写境，而且“所写之境”、“邻于理想”，如“梅花早布人间信，葭管时飞琴上灰”（《梅开在冬至后一日》）、“长天万里无云夜，月过竹林说向谁”（《题画竹》）等，又《陕西保鸡铁佛寺》：

行尽森林里，一寺白云边。
松古如龙活，岩巉疑虎眠。
经声清彻耳，寒气晓侵天。
试问庞眉叟，来山住几年。

有“有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩”，如“薰风拂拂过山家，为人松阴路转斜。临水不闻鱼戏藻，到门犹见鸟衔花”（《大觉寺小憩》）、“独坐池边玩月明，群蛙阁阁说无生”（《池边独坐》）、“人居平楚浑如醉，烟到深山尽是云”（《黄山遥望平楚人烟二首之二》）、“半似疏云半似雨，模糊山色有无看”（《终南山翠嶂晴岚三首之一》）、“瘦骨自怜寒雨夜，栖鸟犹解望晴晖”（《湾甸土司景绍文专人送袈裟至山问道答以诗》），又如《因护法居士过访夜话》：

柳榭横担不问家，春归草色渐芳华。

当窗喜见梅添雪，搔首方知鬓上花。
诗苦未谙工与拙，山空那计路偏赊。
霜钟叩击松间梦，竹外风移翠影加。

和《暹罗龙莲寺养病》：

自入龙莲养病病，风光恰似老维摩。
束腰尚乏三条篔，补衲还余半亩荷。
竹簟无尘清梦少，蕉窗有兴夜吟多。
明朝若得青莲约，缓步深山问鸟窠。

更多的则是“无我之境”，“以物观物，故不知何者为我，何者为物”，如“冉冉残云筛露冷，潺潺流水出山叉”（《秋深阅藏有感》）、“树锁寒烟天欲雨，霜飞红叶日临秋”（《秋日同友游云台山》）、“松径苔深禅院静，枝头叶密鸟声喧”（《访大兴寺归元大师》）、“冷然万法影痕过”（《止水》）等，又如《鼓山雨后晚眺》：

雨醉山初醒，寒光入座微。
荒烟依树白，落日染山绯。
樵唱采薪返，渔歌罢钓归。
疏钟云外响，惊起鹤横飞。

以及《普陀山奇峰宿雨二首》：

峭壁奇峰一抹烟，淡云微雨浸遥天。
隔林石涧添幽咽，似答山僧不二禅。

西风飒飒雨蒙蒙，室冷禅枯意自同。
蓦地一声来枕畔，闲情吹落万山中。

虚云的诗作最难得的，是信手拈来，达到了我显我隐、收放自如的境界。比如《庐山午夜松风四首》，其中两首：

满庭白露邑幽兰，淡叶疏花香半残。
冷月孤悬人寂寂，松风吹彻夜涛寒。

禅心静寂白云中，秋水春山未许同。
惟有松风吹别调，夜深素月已蒙蒙。

是无我之境，另外两首：

山空籁寂念无萦，绕室松涛彻耳鸣。
自是丰干饶舌惯，常教夜半说无生。

阵阵松风泛海涛，声声天乐奏云璈。
道人夜半清双耳，独起添香月正高。

则是有我之境。虚云和尚的诗歌很注意炼字和炼句，往往着一字而全章生辉，成一句而意向立显。“佛言放下著，岂独手中花”（《题寸香斋》）化用佛教的典故，清新鲜活，“半塘陶令柳，十里谢公亭”（《甘肃道上阴雾》）又借用古人常用的典故，自然流畅。用“俗”典而能别有新意，殊为难得。

禅诗难做，原因之一是数量太多，历代诗僧甚多，士大夫们也惯于以禅入诗，导致禅诗多俗言俗语，使得禅诗要脱窠臼成为难事。而偏偏“学诗先除五俗：一曰俗体，二曰俗意，三曰俗句，四曰俗字，五曰俗韵”^①。这就对禅诗的写作和推陈出新提出了很高的要求。

“文体通行既久，染指遂多，自成习套。豪杰之士，亦难于其中自出新意，故遁而作他体，以自解脱。”^②虚云便是如此“豪杰之士”，他作诗诗体灵活，不拘小节，如《题兴云寺诸老和尚像赞》全文主体为四言，结句却换做七言两句：“咦，且道个中事若何，眉毛八字横眼上。”这一类的例子很多，《皮袋歌》就是其一。更突出的例子如《马观源居士索偈偶拈》：

也不携琴，也不带鹤，啸傲烟霞，洒洒落落。有时经行毗庐顶，有时坐卧弥勒阁。说甚么七百甲子，说甚么千年仙客！空可量，风可捉，

① 严羽：《沧浪诗话·诗法》。

② 王国维：《人间词话》。

苦行头陀莫测度。

山可移，地可缩，无心道者难思索。一念万年非促延，万年一念无剥复。

或作舟航，或为略杓，大通虽富贵，释迦岂寂寞！

呵呵。也不携琴，也不带鹤，随处烟霞供洒落！

偶拈而成，俗字、雅字混用如句，三、四、五、七言杂落，而切换自如、自有格局，不显凌乱，可谓别具一格，不用俗体。

话别友人却说“而今不下伤心泪，恐动啼鹃染血枝”（《送友》），“雪冷灰寒又一年，梅花何事占春先。东风昨夜通消息，不是人间枯木禅”（《大香山初春梅》），用春意勃勃的生机化解人间枯木禅，尤其是《秋夜万萧国良》：

少小相亲弟与昆，兰陵堂下乐天伦。

豪吟子美诗千首，狂饮青莲酒一樽。

漫道琴书难有托，终怜儿女未成婚。

醒来独见屋梁月，清韵悠悠绕梦魂。

出家人深秋与友人夜话，不论禅也不说佛，却叹儿女婚娶之事，别有新意，避免了俗意。

“采得一藤活似龙，半敲风雨半敲空。时来倒打天边月，长夜谁敲大地钟”（《拄杖》）将老来拄杖写成敲大地钟，好不大气磅礴。“大地看来浑是药，遍医一切没根心”（《春日偶拈于一茅精舍》）也从大地入手，意境开阔。“试问寒潭深几许，也将星斗个中悬”（《太白山镜池碧水二首》）将倒影写得气贯斗牛，从而避免了俗句。

“山深石径紫苔封”（《终南山翠嶂晴岚三首之三》）以“紫”谓苔藓，是惊人之字，在常人意料之外，又在情理当中，“篝灯欲动寒花语”（《秋深于桐官山茅蓬与宗达大师夜话兼送别》）的“语”字、“棕拂微扬风荐爽，蒲团坐破月轮枯”的“荐”字，“竹击早将文字扫，葛藤已向识田枯”（《叠颂古水鸟树林常说》）的“扫”字，都用得充满动感。“一席轻风卷旧愁”（《明月庵感怀》）和“试问春光何处栖”（《送春》），尤其是“启户窥新月，烹茶洗旧愁”（《秋夜偕友坐岑楼》），以茶洗愁，炼字精当，用意新奇，全不用俗字。

此外，虚云的一些诗作也妙用险韵，刻意避免用俗韵。这些都使得虚云

的诗歌油然而生高远的境界，在经历了“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路”和“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”的两重境界后，应该说，虚云的部分诗作已经达到了“众里寻她千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处”的第三重境界。

(陈洁，北京理工大学教授)

茶香、诗意与禅境

——虚云和尚咏茶诗给我们的启示

梁圣心

茶叶最早被人们所认识和利用是在中国，后逐渐升华为一种文化的载体，随着中外文化交流和商业贸易的开展，种茶、制茶的技术和煮茶、饮茶的方法，先后传入日本、朝鲜，再经过南方海路传至印尼、印度、锡兰（今斯里兰卡）等国家，由北方传入俄国、波斯（今伊朗）等，16世纪流传到欧洲大陆并进入美洲大陆，成为世界饮品，享誉全球。

茶从泡饮功用茶道文化，至唐代而盛，再经过陆羽《茶经》的总结与传播，“天下益知饮茶”。煮茶、品茶也发展成为一种特殊的艺术与礼仪——茶道，流行于上流社会的交际场合，也应佛教自印度传入中国而兴，茶为静修坐禅的提神之物，与佛结缘，借其清正和雅之气，喻解禅道之妙。公元805年，日本高僧最澄将中国茶种带回日本种植，是中国茶对外传播的最早记录。后又有日僧南浦昭明将中国茶道带回日本，在此基础上发展成了日本自己的茶道。从此，日本茶道与中国茶道成为茶文化一脉两支的亮丽风景，世代践行，不断丰富。

由上可见，茶以为饮，饮以载道，与佛教文化存在不解之缘，续永弥新。而茶与禅的真正结合，当自丛林中传为美谈的一则公案说起。“芒鞋踏破岭头云”的赵州从谗禅师，晚年驻赵州观音院。一时，赵州禅师问一参学僧人道：“是否到过这里？”回：“到过。”赵州禅师说：“吃茶去。”僧去又来一僧，赵

州同问，回：“不曾到过。”赵州禅师又说：“吃茶去。”时监院疑惑，问赵州：“为什么到这里的吃茶，不曾到的也吃茶？”赵州对监院还说：“吃茶去！”（据《景德传灯录》卷第十）一句“吃茶去”，如惊雷繁花，成为禅界著名公案，在唐朝以后经久传扬，为后参者契机开示，也是禅与茶在文化意义上结缘弥合的表征。近代禅宗泰斗虚云老和尚的咏茶诗中就多次提到赵州茶，比如“小坐竹亭坐顿息，何劳饮我赵州茶”，“檀那功德真无量，聊献新茶学赵州”，都是其中脍炙人口的句子。

虚云老和尚（1840？~1959）早年出家苦行，学修并重，持戒谨严，续五宗法脉，兴祖庭威仪，融禅净精义，究经藏宏深，一生事业奇伟，特别是晚年以百岁高寿赴江西永修云居山，重兴被毁于日寇之手的真如寺，恢复了“冠世绝境”的唐代旧观，而其一生爱茶，以茶结缘，以茶喻禅，以茶弘法，在其存世的14首珍贵的茶诗中可以管见。从而引出茶香、诗意和禅境的同一与差异。

茶香、诗意与禅境同一于默言

元稹之《茶功》有：“茶，香叶，嫩芽。慕诗客，爱僧家。碾雕白玉，罗织红纱。铤煎黄蕊色，碗转曲尘花。夜后邀陪明月，晨前命对朝霞。洗尽古今人不倦，将知醉乱岂堪夸？”将茶、诗与禅不可分离的渊源体现得淋漓尽致。虚云和尚之茶诗即偈语，细细品味，茶香飘逸，诗意盎然，禅机毕现，以下辑录其中四首加以分析：

采 茶

山中忙碌有生涯，采罢山椒又采茶。
此外别无玄妙事，春风一夜长灵芽。

慧焰禅人索茶

春光富足野人家，不问优昙问苦茶；
劫后幽芳须着眼，四时无谢亦无遮。
无影林中一树花，非红非白遍天涯；
可怜门外旁观者，信手拈来当作家。

秋夜借友坐岑楼

此际秋色好，得句在高楼；

启户窥新月，烹茶洗旧愁。
盘桓无俗客，酬唱有良俦；
薄袂怜寒意，传灯论未周。

题寸香斋

寸香陪客坐，聊将水当茶；
莫嫌言语寡，应识事无涯。
岩树井藤命，驹光过隙嗟；
佛言放下着，岂独手中花。

以上四首茶诗，虚云和尚分别从采茶、索茶、烹茶和饮茶四个角度体现诗意与禅境：

1. 采茶之忙碌、欣喜和平常，体现自然无言的诗意禅境。

在采茶的忙碌与喜悦中，烦劳顿失，禅境自生，诗句平实欢快，最后以灵芽喻茶，以春风写意，道出春暖花开的自然就是大道，即是惠能所说“若识本心，即是解脱”，正如马祖道所讲“平常心之心则为道”。禅录载，马祖一日示众云：“道不用修，但莫染污。何为染污？但有生死心，造作趋向，皆是染污。若欲直会其道，平常心是道。何为平常心？无造作、无是非、无取舍、无断常，平凡无圣。”此中所说的平常心，就是自然之心。

2. 索茶即索道，苦茶即苦禅，大道无相而无言。

诗中不直说禅，而言外之意毕现。索茶人“不问优昙问苦茶”，昙即昙摩，意为法，佛法，不去问优越的佛法而去问苦茶，何也？由苦茶而知佛法禅道。无影如花，非红非白，道出禅之无相，在参悟诗时我们领略了茶之旨趣，禅之深味，尽在无言的直觉，在门外还是到家了，丢掉文字，既得真意。茶、禅、诗三者在三者之外统一起来，所谓“得意忘象”了。

3. 月夜偕友烹茶之喜，体禅境之妙不可言。

高楼秋色，隐喻得道之难，同时也随缘而生，自行自明，功到自成。新月当指禅境，旧愁乃是野草，即开悟之碍，一窥一洗，禅生草灭，而这时“启户”，“烹茶”俱失，正是得句楼不在，得月指已忘，妙喜禅境，岂可言说？

4. 以水为茶，证上善之道无言。

“聊将水当茶”句，独得禅道精神。饮茶当饮茶汤，论茶自然也是茶汤。然茶汤即茶水交融，合二为一，水亦茶，茶亦水，圆融一体。茶也？水也？了无分别。老子说：“上善若水。”（《老子》第八章）以水为茶，自然无别。佛法当下存

于茶汤。此时此处的茶汤已超越了茶、水、茶器、冲泡等表层含义，直达心源，自性了然。茶汤的色、香、味、韵称作茶汤四相，不贪四相，方称得道。

管窥虚云和尚茶诗，启见茶、诗和禅在无言之处的同一性，正如赵朴初先生诗言：

七碗受至味，一壶得真趣。
空持百千偈，不如吃茶去。

以下我们进一步讨论予以揭示。

茶以其提神之功效，诗人因之可清思助兴，禅者因之能不眠苦参，继而诗人灵性传茶之神韵，禅者参明以诗咏茶而载道，于是有了禅诗、禅茶、茶诗的说法，以唐为源、为盛。茶、诗和禅的联姻，构成中国文学史的奇观，内容涉及采茶、茶俗、烹茶、斗茶、茶宴等。茶诗佳作，极其丰富。唐代高僧皎然《饮茶歌诮崔石使君》云：

越人遗我剡溪茗，采得金芽爨金鼎。
素瓷雪色飘沫香，何似诸仙琼蕊浆。
一饮涤昏寐，情思爽朗满天地。
再饮清我神，忽如飞雨洒轻尘。
三饮便得道，何须苦心破烦恼。
此物清高世莫知，世人饮酒多自欺。
愁看毕卓瓮间夜，笑向陶潜篱下时。
崔侯啜之意不已，狂歌一曲惊人耳。
孰知茶道全尔真，唯有丹邱得如此。

这首诗从写茶饮风俗入手，用诗之言外之意，以茶之超凡香蕴，道禅之方便法门。三饮茶汤，即三次境界的提升。正合参禅三境界：第一境——落叶满空山，何处寻行迹。正如茶之一饮之境，尽管人得门来，并不着根本，虽有洗涤昏昧之感，毕竟表面感受，满山落叶，漫天情思，不过眼识口感之外相。第二境——空山无人，水流花开。也如二饮之境，神清气爽，飞雨轻尘，已是飘然无我，空山自在，水流花开已任由自然。此境似乎已悟，却在途中。第三境——万古长风，一朝风月。而在三饮之境的描述时，诗人已言穷，直言得道。当万古一朝同时，时空已破，此中妙境，只有证者自知，语

言顿成局限，这时饮者与参者或有不言之同感。

对于诗与禅的论述，在古代和当代都不乏妙论。严羽在《沧浪诗话》中说“论诗如论禅”，以禅喻诗，一语道破。钟嵘《诗品序》对诗之本质描述说“气之动物，物之感人，故摇荡性情，形诸舞咏”，即是指出诗是主体性与情的自然外现，所谓“感荡心灵，非陈诗何以展其义，非长歌何以骋其情”。所以，这在诗歌创作上，必然要求以自由抒情、真实自然为审美原则。同时，钟嵘也提出以味论诗，将味与言联系起来，只有“使味之者无极，闻之者动心”才是好诗。这对“味”的审美追求，所谓无极之味，与三饮七碗之至味，和惠能“明心见性”的禅味，难道不是所谓“禅茶一味”的味吗？在最高处，在审美心灵之止境处，诗意、茶香和禅境同一味，此味不可表。

正是禅借以诗，诗借以茶，三者合一而道现，在某一机缘契合处，禅家或诗人与参者或品君，共悟无言，这是在审美心理活动中的异美感受，茶、诗与禅在此意义上同一，不可言状，在此简称默言吧。

感觉、体悟到信仰——茶香、诗意与禅境之差异

前述茶香、诗意与禅境在审美感受上有默言妙境的同一，但在究竟上却是有差别的，味同而质异。茶香、诗意不过是以更直观的特性为达禅境而成方便通路。让我们再来欣赏虚云和尚茶诗一首：

赠五台山显通寺智慧师

禅分祖席又开山，别有生机展笑颜；
死句不拈拈活句，先贤企仰后贤攀。
修心修道无如悟，谈妙谈玄总是闲；
从此何劳山下问，烹茶挑水听潺潺。

“先贤企仰后贤攀”，有如为茶香吸引，或为诗美驻留，高山仰止，志欲登临，有见贤思齐之意。如果“修心修道无如悟”，则只是谈妙谈玄之表面功夫，就如我们知茶香诗意之美，并不要误以为禅境，这只是禅境之比兴而已，不可舍本求末，捡着芝麻当西瓜。就是虚云和尚告诉我们的，“谈妙谈玄总是闲”。如果真正悟道，那就是“从此何劳山下问，烹茶挑水听潺潺”，证得自性，了知色空，起了正信，哪是茶香诗意可比呢？

其实，就某种意义而言，茶香、诗意和禅境，可看成三种递进的层次，是

审美境界的三个层次。茶香之美，止于感官；诗意之美，直达心灵；禅境之美，引导信仰。显然，茶香之美具有物质性，诗意之美具有精神性，禅境之美具有灵魂性。这类似丰子恺的人生三层楼之说：“人的生活可以分作三层：一是物质生活，二是精神生活，三是灵魂生活。物质生活就是衣食。精神生活就是学术文艺。灵魂生活就是宗教。‘人生’就是这样一个三层楼。懒得（或无力）走楼梯的，就住在第一层，即把物质生活弄得很好，锦衣肉食、尊荣富贵、孝子慈孙，这样就满足了。这也是一种人生观。抱这样的人生观的人，在世间占大多数。其次，高兴（或有力）走楼梯的，就爬上二层楼去玩玩，或者久居在这里头。这是专心学术文艺的人。这样的人，在世间也很多，即所谓‘知识分子’、‘学者’、‘艺术家’。还有一种人，‘人生欲’很强，脚力大，对二层楼还不满足，就再走楼梯，爬上三层楼去。这就是宗教徒了。他们做人很认真，满足了‘物质欲’还不够，满足了‘精神欲’还不够，必须探求人生的究竟。”（《丰子恺演讲摘选》1948年11月28日）弘一大师的一生是此说的最好注解。

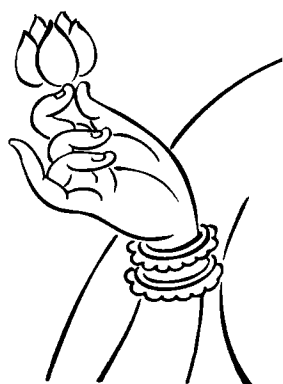
于是，我们也可以说，茶香是感官参与的初级层次，是感觉的层面；诗意是心灵和情感参与的直觉层次，是体悟的层面，是更上一层楼；禅境是超念的参与，直指本源，是信仰层次，正如虚云大师茶诗云“礼罢黄龙已破家，又来重饮赵州茶。无明当下成灰烬，鹭岭重拈一度花”。在这个意义上又如王国维所说：“‘昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路’，此第一境也。‘衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴’，此第二境也。‘众里寻她千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处’，此第三境也。”在禅境里，我们才知究竟。

最后总结一下：若以茶香代表茶道，诗意代表艺术，就可以这样说，茶道离开禅道即由仙转俗，沦为饮品无可维道，所以禅茶不可分；茶道离开艺术即无以体现，立失其味，所以茶艺不可离；艺术当是连接茶道与禅道的桥梁，过桥忘桥，即是得月忘指。三者审美上都有默言之境，而旨趣各有深浅之别。我们当知在一定层面上，禅道对艺术与茶道文化具有核心的功能，融禅道于艺术，则诗情空灵，其美可至；融禅道于茶道，则茶道能宏，其味深，其香逸。茶香、诗意和禅境，正如我们需要践行的人生，还是以虚云和尚的诗句为结尾吧：

带雪茶花供古佛，含香梅子荐新盘；
有时独上天台顶，坐看江南叠翠栏。

（梁圣心，四川社会科学院哲学研究所研究生）

其 他



禅七与禅宗

印 顺

在许多的宗教中都充满了对生命的赞叹、对生命的歌颂。然而我们认识我们的生命，是从苦和其本质开始的。佛教的教义就在于解决我们遭遇的苦和认清我们生命的本质，使我们自己生活在绝对的自由和绝对的光明与终究的解脱之中，得到升华。

并不是说我们对自己的生命不需要去赞叹、去歌颂。对世俗的人来说，去寻欢或者追逐迷醉，似乎显得更加重要。但是，在这些赞叹和迷醉的背后，我们照样有恐惧、忧虑和烦恼，还有永远无法摆脱的种种的流浪。要想摆脱生活给我们上的枷锁，让我们的生命绽放出永恒的光芒，让生活更加充实，我们必须、而且只能遵照佛陀的教诲，先看清实际的人生经验，了解苦的真谛以及不满足的实相。然后，用禅修的方法逐步得以解脱。

我们用打禅七的方式，试图来照顾话头，用禅修的一种方法来使自己明心见性，达到一种开悟的境界。悟就像一个火柴在擦的刹那间光明四射。在这一瞬间，我们看到了我们生命的原本模样，也看到了我们过去多生多劫流浪生死的根源，更看到在这个现实世界里，我们还有很多没有走完的路。刹那间的光明打开了我们的双眼，我们开始有所感悟，但还必须要坚强地前行，

才有可能到达彼岸。悟不是一种目的，也不是终结，它仅仅是一个开始。我们在禅宗中不管是拈花一笑也好，或者是达摩面壁，或是二祖慧可安心，再往以后，临济棒喝之种种方法，种种的传付心印，到宋代以后的念佛，无一不是表达了佛教的法门与其他宗教的不同，显示了它的殊胜之处。

一般人根器劣弱，唯诸大祖师拥有顿超的根机。面对众生的根机浅薄，祖师们不得不假以方便，教参一句话头“念佛是谁”。在今天弘法寺这个道场里，我们的开山宗师本焕老和尚，他也提了一个话头。这个话头，大家都看到了，寺院里到处贴满了，你们面前的墙壁和台柱上都是——“讲话是谁”。人人都有一个嘴巴，人人都会讲话。但如果一口气不来，这张嘴巴还在，他为什么不讲话呢？讲话要有一个东西，这个东西是长的还是短的，是方的还是圆的，是红的还是白的，等等，请你们给我答案。你们能说得出吗？

我们现在就要围绕着这个“讲话是谁”来下工夫，翻来覆去地问自己“讲话是谁”。这句话在未讲的时候叫话头，既讲出就成话尾了。我们参话头就是要参这“谁”字未起时究竟是怎样的。譬如我在这里讲话，忽有一人问曰：“印顺！讲话的是谁啊？”我答曰：“讲话是我呀！”进曰：“讲话是你，你是口讲，还是心讲？若是口讲，你睡着时为什么不讲？若是心讲，你死了为什么不讲？”我们就是对这一问有疑，要在这疑的地方去追究它，看这话到底由哪里而来，是什么样子。微微细细地去反照，去审察，这就是反问自性。无论是行香还是坐香，都要照顾话头。在行香时，颈靠衣领，脚步紧跟前面的人走，心里平平静静，不东顾西盼，一心照顾话头；在坐香时，胸部不要太挺，气不要上提，也不要向下压，顺其自然。但把六根门头收摄起来，万念放下，单单地照顾话头，不要忘了话头。不要粗，粗了则浮起，不能落堂；不要细，细了则昏沉，就堕空亡，都得不到受用。如果话头照顾得好，功夫自然容易纯熟，习气自然歇下。初用功的人，这句话头是不容易照顾得好的，但是不要害怕，更不要想开悟，或求智慧等念头。须知打七就是为的开悟，为的求智慧，如果你再另以一个心去求这些，就是头上安头了。我们现在知道了，只单提一句话头，便可以直截了当，当下开悟。

任何人只要对这个话头的用式特别关注，都会使这个话头产生一种力量。话头没了的时候，我们的思想就会陷入一种忙乱和无措，所以要看好话头，照顾好话头，只要这样绵绵密密、清清楚楚把持着它，你就能获得一个良好的开端。刚开始的时候，我们可能对这些胡思乱想完全没有办法，因为我们从出生下地到现在，天天胡思乱想，东想西想，南想北想，一刻都没停留。即便在睡梦中，它也没有片刻的歇息。现在我们刚刚提起了这个话头，依靠

我们自己的力量，当然会很微弱。但是，不管它微弱也好，强大也好，它都存在着。我们不要试图强行地用石头压草的方式来折腾自己。我翻来覆去地告诉大家，不要试图对这个念头增加太多分别的力量。我们今天看着它，明天看着它，后天仍是看着它。我们坐的时候看着它，走路的时候也看着它。甚至拉屎撒尿，一切时，一切处，乃至在睡梦中都去关注它，慢慢地，它就会成熟起来。

我们经常打比方说，这个念头是一个人与万人敌，念头是念头的，妄想是妄想的。他打他的妄想，我关照我的念头，不怕念起，就怕觉迟。我们的一念的闪失，轻轻地把它拉回来。它再闪失，我们再把它拉回来。终究有一天，它会成熟起来。这话头慢慢、慢慢地有力拉起来，直到可以开天辟地，直到可以粉碎虚空，直到我们可以心包太虚，量周沙界。我们千万不要因为我们没有办法把握它而放弃。我们慢慢走，总是会有到家的时候。我们慢慢关照它，总会一天一天把这个话头提得成熟起来。不提它也在，睡觉它还在，一切时绵绵密密、密密实实的时候，不定哪一个因缘电闪雷鸣，就像火柴擦着触媒的时候，擦的一瞬间它就闪亮了起来。这次闪亮，即便是偶尔的闪过，我们也不应该有什么喜。即便我们什么也没有得到，也没有什么可以沮丧的。不管是升起了幻想，或者是产生了沮丧的失望，这都会给我们带来不必要的麻烦。念头就是念头，不是别的任何东西，需要我们时时刻刻关照着它，照顾着它。

我说，我们的力量也会越来越强，我们的光明也会越来越强。从一刹那的光明到恒久的光明，彻底照亮了我们的生命和三千大千世界。我们个人轮回的解脱、娑婆世界的任运自如、三千大千世界的光明现前，都成为我们任意释为的囊中之物，到了这个境界，不是就真正地运用了话头吗？

释迦牟尼佛是人，而他能够成佛，这是我们效法的楷模。常不轻菩萨他说，他不敢轻慢我们，因为我们都是未来的佛。他说这话的时候是针对我们一切的众生讲的，没有说只对我们出家人讲，对在家人没有讲；也没说对老的讲，对少的没有讲。他对一切众生，包括对我们授记。我们只要聚足了无量信心，掌握得当的方法，时时刻刻、绵绵密密地关照这个话头——“讲话是谁？”翻来覆去地寻找，去关照，总会等到有大成就的一天。

我们坐在弘法寺的道场里，古代的祖师看不到，但是本焕老和尚我们是看到的，一个102岁的老人，天天担心我们的信心不足，时时刻刻示现着善巧方便。我们自己浑然不知，与他擦肩而过，岂不是太可惜了？太可惜了！我们对他老人家具足无量信心，对他老人家提的话头具足了无量的信心，一

心一意来关照这个话头，一心一意来提醒这一念，时间长了，也许会磕着碰着，但仍然可以跟他老人家一样，彻底地照见自己的本来面目，不枉自己得到了人身，听闻了佛法，也不枉自己有机缘亲近本老这样的大善知识。

参禅打坐不仅仅是实践的问题，也是理论的问题。佛教有戒、定、慧三学，慧学里要求佛教徒不仅要掌握修行的要领，还要知道佛教的理论，这样才能做到有证有修，入最上乘。

任何事情都有始有终，有头有尾。参禅打七也有自己的开始。说起禅七，还要从印度的禅开始讲起。大家都知道，佛教是从印度传到中国来的，我们的佛祖释迦牟尼就是印度人。印度是南亚国家，位于印度洋地区。它地处热带，终年炎热，没有春夏秋冬四季之分，只有雨季、旱季和热季之分。我们现在打禅七的12月，是印度最好的天气，但是最好的天气也达到了30度左右。要是在热季，温度可以高达50度，你想这是一个什么样的温度？

我们广东也属于热带地区，深圳夏天的温度最高时也有40度，在室内35度以上的时候是经常见到的。这时如果没有空调的话，我们就会感到一动就会出汗，所以要想不出汗，你就不要动，或者尽量少动，尽可能让自己的身体少出汗，就会感到些许的凉意了。

深圳的夏天既是如此，那么印度的热季当然更要这样了。聪明的印度人民为了躲过炎热的夏天与高温，于是发明了静坐不动的“禅”，利用坐禅的机会来驱散热浪，让身心获得清凉的感觉，佛经说“世尊于静室出，坐清凉处”，这个“清凉”就是禅的效果，也正由于清凉能带来快乐，所以在佛教里面，清凉也是涅槃的代言，“过去恒沙诸佛世尊，坐于道树清凉荫下而得成佛”，可见清凉处是成佛的好去处。

以清凉为特征的禅在印度产生之后，就成为“印度民族的特性”。印度这个国家是一个宗教气氛相当浓厚的地方，宗教一直是印度民族赖以生存的支柱之一。有人曾经这样形容，在印度你可以一天不吃饭，但是不可一日没有宗教生活。佛教不是印度最早出现的宗教，在它产生之前，已经有了婆罗门教。那是一个尊崇万神、主张祭祀的宗教，它的修行方法里面，坐禅是一个最重要的方法。佛教建立以后，引进了这种修行的方式，将禅定作为佛教的三学之一，除了定学之外，还有戒学与慧学——戒学是佛教的道德伦理与修行的准则，慧学是佛教的教义理论，定学就是禅学的实践。所以禅在印度是一种特定的宗教实践，它不仅为所有的印度宗教所拥有，而且在禅法的实践上没有什么大的区别，这是由印度的自然环境与民族的传统所决定的。

佛教传入中国，禅学实践也随之进入中国。在中国古代，没有禅定这个

名词，我们现在用的这个“禅”字，最早在古书里是用来解释举行古代帝王祭祀土地山川的仪式，司马迁的《史记》里曾经记载古帝祭泰山，封禅七十二家，就是说通过举行祭祀泰山的仪式，封了七十二位王侯。在古字里面，“禅”有转让与传代的意思，古代的帝位把王位让给别人，就称为“禅让”，所以近代著名的国学大师章太炎在他写的《国家论》里专门说道：“国家千年而无变易，人民则父子迭禅，种族递更。”意思是说，国家千余年来没有什么变化，人民则是父子相传，所谓相传也称为“迭禅”。由此可见，在中国古代的书藉里面，是没有具有佛教意义的“禅”字的。

那么是不是说中国古代没有禅呢？这个问题应该这样讲，佛教的“禅”在中国古代没有这种用法，但是在中国传统文化中有过与“禅”相似的东西，这种东西既在儒家，也在道家。印度禅的特点是以静制动，通过静心集中精神的修持方法，来达到“控制心思”、“统一感官”与“神”或“梵”相接和相契合，获得宗教悟解的功德，体会因禅定而带来的喜悦。儒家孟子说过：“我善养浩然之气……其为气也，至大为刚，以直养而无害，则塞乎天地之间。”又说：“夫君子所过者化，所存者神，上与天地同流。”存“浩然之气”“与天地同流”，当然也与主张“梵我合一”的印度传统的思维观念有必然的相通之处。儒家的经典《大学》又称：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”可见儒家在养性是定的功夫，也要人们先做到静心的功夫，然后才能进入思虑的状态，最后得出自己的“真知灼见”。

庄子是道家思想的集大成者，也被道家与道教奉为真人。在道家和道教的宗经《庄子·刻意》里有：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣；此道（导）引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”“吹响呼吸，吐故纳新”就是说以呼吸来练气，不过这里还加上了要使用一些动作，以此来配合呼吸的活动。如果这还不能算观心静坐的禅定特点，那么，《庄子·天道》又说道：“水静犹明，而况精神，圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。”这里已经强调了静止的作用，把精神虚静的一面给突显出来，像圣人一样，保持致柔的虚静，可与天地万物为一体，此与佛教所说的“执心虚明，纯是智慧”无疑有异曲同工之妙。

我们已经知道了中国古书里面没有佛教的“禅”的用法，只有近似于禅的一些实践，这些都与东方特有的民族思维有一定的关系，因为在东方民族的思维中，“天人合一”的思维模式是最显著的一个现象，这不仅在中国思想中，就是在印度思想中也包含了这种理论，不足为怪。

那么现在我们佛教使用的这个“禅”字是从哪里来的呢？其实这个“禅”字的来历非常简单，是中国人在翻译佛经时借用过来的。佛教中的“禅”字，梵文写作“Dhyana”，意译为“静虑”、“思维修”，音译为“禅那”，简称“禅”。这个“禅”就是这么来的，它是佛教借用了中国字的读音，最后为我们所用。

印度的禅学传入中国，对中国人来说是一个新鲜的东西。当时中国人理解禅是把它当做修行养心的手段，接受了静坐参禅、打坐修行的宗教实践。当时翻译的许多关于禅学的经典，都是以强调坐禅为其修行的手段。禅学有小乘禅和大乘禅两种。中国唐末有一位佛学大师宗密和尚就说过，小乘是以成就阿罗汉、解脱业报轮回为目的而修之禅。它的特点是追求我空，以修四禅而进阶位，取得果位之后得到禅的境界。大乘禅是指菩萨禅，因为菩萨是高于阿罗汉果位的大智慧者，菩萨是自利利他的模范，主张修六波罗蜜，禅波罗蜜是六波罗蜜之一。在禅修的境界上，菩萨禅已经摆脱了我空与法空两种认识，直取最后真空实相涅槃境界，所以它是最高的禅，也是最上乘禅。

小乘禅与大乘禅都还是属于印度佛学的范畴，没有摆脱印度佛教的根本特征。佛教传入中国，最终要受到中国人的改造，形成中国人自己的理解。魏晋南北朝时中国佛教分成了南北两派，南方佛教重视理论的研究，侧重于佛学；北方的佛教重视宗教的实践，流行禅定。大概在隋末唐初的时候，佛教的中国化过程基本形成，这时在浙江天台山的智者大师吸收了印度佛教的理论，再加以改造以后，最终建立了具有中国特色的天台宗，这是中国第一个民族化的佛教宗派。天台宗的理论里面，与禅学有关的学说占有相当重要的地位，佛教里把禅定也译为“止观”，“止”是心静止一处，“观”是观想，以止为观，以观带止，这仍然属于禅学的范围，但是在这里面已经包含了中国人的创造性发挥，其最重要一点，就是以圆融的角度来看待禅学，强调止观不二，亦即修行时既有止也有观，两者不能分离。

禅宗的渊源可以上溯到北魏时期的天竺僧菩提达摩（Bodhidharma）。达摩祖师是印度来的高僧。他渡海到中国后，先到南朝梁都，受到了梁武帝的接待。梁武帝是一位大护法，一生都在修建寺庙，供养僧人。他与达摩见面，很得意地说自己建庙供斋的功德，但是达摩不同意他的看法，认为他没有功德，因为他没有掌握心中有佛的根本所在，成佛不是依靠外在的力量，最终还是要自己成佛。双方谈不拢，于是达摩又转入北方，在嵩山少林寺后山的山洞里壁观静坐9年，默然修习。中国僧人慧可因敬仰达摩风范尊严，遂拜达摩为师，得师心印。以后经过弟子僧璨、道信等人的努力弘扬，至五祖弘

忍时已经初具规模，最后到了六祖惠能大师，建立了禅宗的南宗。现在我们流传下来的本老这一支，就是达摩的后代。

禅宗是以“禅”而得名的一个派别，因此以禅作为本宗的法门，无疑是禅宗最大的特点。但是禅宗所要表现的并不是印度佛教的小乘禅数和大乘佛教的三昧禅，也不是其他中国佛教派别，如法相宗的瑜伽行、净土宗的念佛禅、天台宗的止观双运、华严宗的法界观，等等。禅宗所说的禅，是以禅定来概括佛教的全部修习内容，具体地说，就是“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”。这也是禅宗的基本宗旨。所谓“教外别传”，是说不像别的教派那样，以经典教材作为传授的手段，而是摆脱这种方式，另辟蹊径，开辟一种新的传教方法；“不立文字”，是指在修习活动中不要执著于经典文字的书面东西，而是根据每人自己的特点和对象来把握修行活动；“直指人心”，是说在修行活动时，以开发自心为主，不必执囿于一定的坐禅模式和固定的修习程序；“见性成佛”，是指修行活动中只要开发了自见原本具有的成佛之性，达到了开悟的境界，也就修行成佛了。由此可见，禅宗所要强调的修行方法是一种不拘形式、灵活多样的法门，最重要的是以开发出自己的成佛种子，调动自己学佛的有利因素，使用能够迅速达到成佛的一切手段。所以禅师在引导他人修行时并不是以身作则来讲解坐禅的方法，而是根据修禅者的不同根机，使用有针对性的语言、手势乃至动作等方法，来诱导启悟学人，让学人自己悟道。这种特别的方法，在禅宗里面叫做公案。

惠能大师创立的南宗以下，有南岳怀让和青原行思两个派别。怀让一系到怀海时分出二支，一支由黄檗希运传到临济义玄，形成了临济宗，这就是我们尊敬的本焕长老传承下来的法脉。另一支由泐山灵佑传到仰山慧寂，成立仰泐宗。行思一系传到石头希迁和尚时也分为二支，一支由药山惟严三传到曹山本寂，建立曹洞宗；一支由天皇道悟四传到雪峰义存。义存门下又分为二支，一支为云门文偃创立的云门宗，一支为由玄沙师备三传至清凉文益时创立的法眼宗。曹洞、云门、法眼、临济、泐仰五家，被称为“一花开五叶”。临济宗在宋代时，又分出黄龙慧南的黄龙派、杨岐方会的杨岐派。唐代五家加上宋代二派，史称“五家七宗”。到了明清时，禅宗只有曹洞和临济二家统分天下，成为中国佛教的发展主流。

禅宗成为中国佛教的发展主流，禅七也成为中国佛教寺院里最风光的一个仪式与修行的方式。也许你们当中有人会说禅宗不是“直指人心”吗？那它岂不是不注重坐禅与固定的修习方式，而只是看重如何去打开自己的佛性，以此来见性成佛。而且古代的禅师也都说过劈柴担水皆是修道，也就是说明

心见性要在日常生活中取得，那么坐禅特别是像举行禅七这样的修行活动，有什么意义呢？

禅宗是以“禅”命名的宗教，当然它的风格是在生活中离不开禅的。禅是什么？禅是活泼泼的，是一种生活的方式，也是一种取得解脱和悟道的方法。唐代怀让禅师有弟子道峻和道一等九人，他们都是禅宗的高僧，其中道一是佼佼者。道一（709~788）是汉州（今四川什邡）人，俗姓马，人称马大师，后世又称之为马祖。道一幼年在汉州罗汉寺依释处寂剃度出家。20岁在渝州（今重庆）圆律师处受具足戒。同时也曾一度在新罗（今韩国）国王子无相（也称“金和尚”）座下参学，在剑南（今四川境内）一带游访问道。唐开元年间（713~741），道一听说怀让在湖南南岳传曹溪南宗法门，于是前往求法，入住在南岳传法院。他为了早日成佛，独处一庵，成天坐禅，不理众人。这个做法引起了怀让的注意，怀让为了开导道一，在道一坐禅的地方每天磨砖，道一看见怀让磨砖，感到好奇，就问：“你磨砖干什么？”怀让回答：“把砖磨成镜子呀！”道一好笑地说：“砖怎么能磨成镜子呢？”怀让回答：“是呀，磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛呢？”道一听了这句话，立刻明白这是怀让在启发他，于是终于开悟，拜怀让为师，在怀让身边侍候十年，直到怀让离开人世之后，才离开南岳。后来，道一成为佛门里面的大禅师，开启了禅宗的一代新风。

这就是禅宗史上著名的“磨砖成镜”的公案。道一成天坐禅打坐，在怀让的眼里是执著于禅，并没有掌握禅的精髓。因为禅是活泼泼的，它充满在我们的生活当中，我们随时随地都可以接触到禅，并因禅而起悟。举例来说，大家在吃饭、睡觉时，或者因为某一句话，突然悟到了禅机，于是有了领悟，因此而明白佛理，提升了境界，这就是禅，是生活当中的禅。所以古代大德在强调禅的精神时，一直要人会在“活句”之下，而不要执于“死句”之中。马祖开悟之后，提倡“即心即佛”的禅法，发展了禅宗的思想，强调佛性在每人心中，“自性本来具足”。弟子慧海曾向马祖道一询问求佛法的事情，道一指出，你要求法，却放着“自家宝藏不顾，抛家散走什么？我遮（这）里一物也无，求什么佛法”？因为“即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少；使用自在，何假向外求觅”。所以关键是参禅修行的人要从自心去参悟，自己成佛。“即心即佛”是成佛的关键，但是更重要的是不要执著成佛，要用一颗平常心来修持佛法，自始至终把握“平常心是道”。因为“道不属修。若言修得，修成还”。只有顺其自然，开发自性，用平常心来看待一切，方能修成道。即心即佛是修行的重要一面，但是同时还要有“非心非佛”的

一面。道一解释道，一个小孩子在哭，想办法让他不哭，是“即心即佛”；小孩子不哭时，是“非心非佛”。所以“即心即佛”是成佛作祖的方法，“非心非佛”是更高的境界，“平常心是道”是目的和结果。道一坚持了六祖惠能的一切时中皆是禅的思想，强调“只如今行住坐卧，应机接物，尽是道”，“随遇着衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事”。这就是说，学佛成佛都是体现在日常的生活事务中，心外觅佛无佛可求，重要的是保持平常心，在平常心中求得解脱。为了开导后来人，道一注意因材施教，针对根机不同的人，采用不同的方法，如采用深沉、灵转、幽默、反诘等不同的语言表达方式和打、画地、竖拂、棒喝、拧鼻子、踏胸等多种方式，尤其是注意根据不同的场景，作随时随地的发挥，创造了禅宗独特的禅法“机锋”与公案。

但是禅宗虽然提倡活泼泼的禅风，并不是说不主张坐禅，六祖惠能在《坛经》里面就多次讲到要坐禅，他说：“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。”可见，禅宗的“禅”还要在境界上用功，只有通过修习在境界上不再生起执著，会见本性，才是禅。禅堂一直是佛教寺院里面最重要的一个地方，特别是越往后，禅堂的地位越高，到了清代时，管理禅堂是寺院里西序排在最前面的职位。古代的寺院管理分成东西两序大众，东序是管寺院僧人吃喝拉撒睡的部门，西序是管理修行和佛事的部门，禅堂排在西序的首位，说明地位很高，在寺院里面有不可替代的位置。如果还不明白，我们再打一个譬喻，我们把寺院比做一个总公司的话，那么这个管理禅堂的人就是副总经理，他主要负责生产部门，决定了公司的效益。

所以，禅宗不是不坐禅的，禅宗强调的是要人掌握禅的精髓，将禅的活泼泼的精神充分展示出来。成佛要靠自己，坐禅也要自净其心，坐禅时要在“活句”而不是死在句下，这就是禅宗的禅。

参禅打坐是佛教的本分事，历来祖师大德都把这一修行作为与佛相契的法门，也作为通向成佛作祖的门径。禅虽然是活泼泼的，但也不是随意而为的，重要的是你们要根据自己的根机来体悟禅道，这样才能获得解脱的境界。禅宗之所以在一些人的眼里是不好修行的，就是因为它不仅没有固定的制式，而且还要有悟道的根机。如果没有根机，那你就只能去老实地念佛了，因为念佛可以生起正信，可以念出感应。古人念佛用豆子来计算，每天要念一箩筐，算下来有两万遍，最终也可以获得开悟解脱。所以古人才说：“净心即是西方土，念佛声消我是谁？彻底掀翻谁字窟，三家村里活阿弥。”这里有几个关键词要值得注意，一个是“净心”，是要说明到西方极乐世界，净心是

前提。一个是“念佛”，讲到通过念佛同样可以将我执去除。一个是“谁”，这是“我是谁”的超越。

禅宗离不开念佛，但是更重视的是参禅，古书经常提到参禅悟道，就是说参禅也是取得开悟的一个重要的法门。弘法寺里传的是本焕长老的临济法门，寺里到外贴着“讲话是谁”四个大字，这四个字从字面理解很简单，无非就是这个正在讲话的我是谁呢，但是它是有深意的，远不是简单的字面含意，它是需要我们去深刻体会的，同时又要将你的理解贯彻始终，而且还要不断地修习，如此才能进入禅的上乘境界。

古人对坐禅非常重视，甚至认为坐禅修炼与《孙子兵法》一般重要。佛法虽不能用来治理国家，也不能用来打仗，但是它与兵法一样，充满了奇计与玄机，亦即是说它是法无定法的。所以古人曰：“佛法中据位者，治丛林如治国，用机法以锻禅众如用兵。”

佛教要人去掉我执，因为“无我”，才能进入境界，所以这个“我是谁”就不应该执著，要去参，把它参透，知道我是没有的，世界本来如幻。古人说“人生犹如幻中幻，尘世相逢谁是谁？父母未生谁是我，一息不来我是谁”就是说的这个道理。世界诸事都处在没有常性的本质，我们大家相逢在一起，是得益于因缘的和合，没有这般因缘，大家谁是谁都不认识。我也是这样，父母没有生我之前，我是谁，我是没有的。我没有气息了，也没有我，我又是谁呢？所以这个“我是谁”问得很好，因为没有我，才是无我；没有我是谁，才能放下。你想想看，如果把我都不放在心上，那么还有什么好值得留念的呢？人活一世有生老病死四大现象，这也是人生要走的必然道路。佛教就是要人了脱生死，从而进入超越生死的自由境界。超越生死就要看透生死，看透生死就要去掉我执，去掉我执就是放下，放下才能获得无碍的境界。历代祖师都是这样做的，他们坐禅修行，无不是为了去参透“我是谁”，这就像眼前本是混沌一团，但是经过你的观想与整理，这个混沌被理清了，你看到了过去的诸般假象，也就意识到一切如幻，包括我和我的身体也如幻。佛教里讲的“指月”，就是这个道理，我们透过手指去看到的月亮，不是真的月亮，那是因为有了手指而有月亮，但是手指不是月亮，月亮也不是通过手指就存在的，因此在指月的时候，不是要你去关注那个手指，而是要通过手指的方便去体会到月亮的存在。所以祖师要说：“诸佛众生本是幻，大地山河亦是幻。若人识得幻枢机，方知法法原非幻。”假象即是幻，亦是非幻，因为有了幻才有了它的对立面非幻，所以幻也是一种假象，非幻还是一种假象，一切能够造作于心的东西都是幻象，我们要破的就是众生执实为有而认定的非

幻之现象。

佛教的目的就是要人放下生死，从而摆脱生死，进入更高的超越境界。这是一个什么境界？就是成佛作祖的境界。佛教是讨论生命的学问，不是一般意义上的宗教，也是超越了科学与哲学的一种学说，与宗教所说的单纯的解决死后的问题是不一样的，所以在佛教界里，一直有人认为佛法是非宗教非哲学的，佛法就是佛的说法。

坐禅打坐也可以看做是一种生命的运动，它对身体机能的调节，对养生和养心都有重要的促进作用。人的生命是以有呼吸与否为标志的，我们说某人“没有气了”，就表示这个人的生命已经终结了。“一息不来我是谁”里的“一息”就是指的“呼吸”的“息”，“呼”是出气，“吸”是入气，一呼一吸才能使生命延续下来，才能使生活变得更有意义。呼吸对人如此重要，我们每时每刻都离不开呼吸，不过呼吸是可以调控的，我们可以通过特殊的方式来控制呼吸的频率与进出气量的大小，这个调整频率的方法是打坐修禅的一个重要的手段，也是养生与净心的一个重要方式。

我们都能感觉到，当运动过量时，我们的呼吸频率就会加快。例如从事体育运动，跑步跑得太快了，这时就有上气不接下气的感觉，迫使我们不得不停下来喘口气，让呼吸变得平缓一些，再接着运动。坐禅就与呼吸快慢有重要的关系。由于坐禅是一种调节身心的活动，“净心”在这里就显得非常重要。

坐禅的净心有两方面的原因，一个是观心看净，这是一种洁净自好的活动，主要是来自于内心的感受，看心就是要看净，因为只有洁净的气氛下，才能够完成境界的提升，最终获得觉悟的感受。看净也是“安心”，只有心安才能进入境界。祖师把这种感受比喻为：“无分无别阿谁知，当下知归我是谁。猛火煨成清净土，一声孤雁夜听迟。”这四句话可以作这样的解释，“无分无别阿谁知”是认识的最高境界，当你的认知进入了无分别的情况时，这时是处在一个超越的境界，所有执著的诸事诸物都被排除了，你的心也干净了，也不被外在的物所累了。“当下知归我是谁”是认识的感受，由于你有了清净的心，没有认识的分别，这时你找回了自己，意识到当下的觉悟。“猛火煨成清净土”是修行的过程，我们生活的五浊世界，是秽土，是不净的，它会影响到我们的心也不净。火的力量是猛烈的，它可以烧掉一切，可以把污秽全部烧光，因此用大能量的手段，就可以清除污秽转为洁净，清静世界就会到来。最后一句“一声孤雁夜听迟”是修行进入的境界。雁是结群的动物，成群结队地过着候鸟的生活，春天飞到北方，冬天飞到南方。落队的孤雁是

寂寞的，它独自飞行时会发出悲壮的哀声，令人心寒，让人心动，让人生悲，让人怜悯。但是当你进入修行的境界时，孤雁的悲鸣也不会干扰你的清净心境，对你来说，这只是一种迟到而来的声音而已。

坐禅的净心另一方面是通过物理的动作来让你的心静下来。这就是呼吸频率的效用要发挥作用了。坐禅本身就是一个让心安静的过程，静心就是让心安静。你的运动让你喘不过气，心里发慌，但是你休息了，心就慢慢地静了。坐禅不是让你运动，而是让你静静地修，能让心不起动，能让心安静就要让自己的呼吸频率尽可能慢一些，所以在禅法里面，首先要做的就是控制呼吸的频率，让呼吸变得非常微弱，修行高的人把鸡毛放在鼻孔下面，鸡毛照样不动，也就是说，这时你的心境真如澄水，既明亮透明，又没有波澜，你的心修到这个程度时，你想想看是一个什么样的境界，所有的一切都不被你关注，你无疑就进入了一个空灵的状态……

禅七就是坐禅，要连续坐七天。让心清净与平静是坐禅的前提，所以要坐禅首先要学会如何去安自己那颗不平静的心。禅宗主张心不用安，原本澄明，但是我们生活在五浊世界，周围的环境使我们这颗原本澄明的心受到了染污，所以我们还是要假以方便的，把这颗染污的心重新荡涤，让它回到澄明的状态。

（印顺，深圳弘法寺方丈）

黄庭坚及江西诗派之禅诗研究

朴永焕

一、黄庭坚及江西诗派与禅

关于黄庭坚与禅宗的关系，读《五灯会元》就能深刻了解，其卷第十七记载黄庭坚在晦堂祖心禅师指示下开悟，列为嗣法弟子的事情如下：

太史山谷居士黄庭坚，字鲁直。以般若夙习，虽膺仕澹如也……往依晦堂，乞指径捷处。堂曰：“只知仲尼道‘二三子以我为隐乎，吾无隐乎尔’者。太史居常，如何理论？”公拟对。堂曰：“不是，不是。”公迷闷不已。一日恃堂山行次，时岩桂盛放，堂曰：“闻木犀花香么？”公曰：“闻。”堂曰：“吾无隐乎尔。”公释然，再拜之。^①

① 《五灯会元》卷第十七，中华书局，1984年，第1139页。

祖心禅师借用儒家的“吾无隐乎尔”句，用以说明无所不在，当下即是的心性的禅家思维，黄庭坚赞扬祖心禅师是“法中龙象，末世人天正眼”^①。可见，这些禅机问答，对黄庭坚的成长和领悟大有裨益。

宋代禅宗最繁荣的黄龙和杨岐两派产生于江西境内。黄庭坚的家乡修水附近到处都是南禅寺院。^②浓厚的禅宗文化气氛，对黄庭坚的思想形成有相当程度的影响。从成长背景上看，他的祖母仙源君是虔诚的禅宗门徒，抚养他的舅舅李常也跟佛禅有密切关系。^③正是在这种环境的熏陶之下，他能“少喜学佛”^④。据传他七岁时作诗^⑤：“骑牛远远过前村，吹笛风斜隔垄闻。多少长安名利客，机关用尽不如君。”（《牧童》）此诗是七岁小儿所作，少年情感表露少了一些，有老成之气，但其中已经透露禅机。仁宗嘉祐五年（1060），他十六岁，又写了《溪上吟》诗：“在世崇名节，飘如赴烛蛾。及汝知悔时，万事蓬一窠。”这首诗可见以佛禅的一切如梦、虚无的观念融于其中。后来他广交诗僧及禅师，除祖心禅师之外，还有死心悟新禅师、灵源惟清禅师、圆通法秀禅师等^⑥，他们都是德性、才能、智慧、学识兼具者。黄庭坚与之相善，建立了深厚的情谊，其心灵深处，耳濡目染，熏染了浓厚的禅气。所以在他的诗文里随时可看到有关禅僧、寺院、佛像、佛事等方面的记述。加上他怀才不遇，仕途上的挫折和坎坷不平的人生道路，使他更深入于佛教禅宗堂奥。

元丰二年（1079）二月，黄庭坚的第二个妻子谢氏不幸患病去世。中年连丧二妻的他，自是悲痛万分。七月发生乌台诗案，师友苏轼被捕下狱。黄庭坚因与苏轼有诗文来往，受到牵连，被授太和县令。^⑦这两件事对黄庭坚打击很大，他更加感觉到人生虚无，功名无成，心灰意懒。当时他出知太和，路过舒州时，游览了三祖山上的山谷寺，就以山谷道人作为别号，又赋诗云

① 《黄文节公全集》卷第十五。

② 唐宋两代，江西出了不少禅门大德，著名的如吉安青原山的行思、洪州开元寺的马祖道一、洪州百丈山的怀海、洪州黄檗山的希运、洪州洞山的良价、抚州曹山的本寂、袁州仰山的慧寂、洪州黄龙山的慧南、袁州杨岐山的方会，等等。南禅的五宗七家，有四家创立于江西，其余三家和江西也有密切联系。参见周裕锴著：《中国禅宗与诗歌》，上海人民出版社，1992年，第88页。

③ 《宋元学案》卷第十九：“（李常）少读书庐山白石僧舍，既擢第，留所钞书九千卷，名舍曰李氏山房。”中华书局，1982年，第790页。

④ 胡仔：《苕溪渔隐丛话后集》卷第三十一。

⑤ 参考郑永晓著：《黄庭坚年谱新编》，社会科学文献出版社，1997年，第12页。

⑥ 他二十岁在京应礼部举时曾参圆通法秀（1027~1090），他在《小山集序》中说：“余少时，间作乐府，以使酒玩世。道人法秀独罪余以笔墨劝淫，于我法中当下犁舌之狱……”《豫章黄先生文集》卷第十六。

⑦ 参考《黄庭坚年谱新编》，第81~82页。

“富贵功名茧一盆，辘车头绪正纷纷”（《绝句》）。元丰六年（1083）冬天，黄庭坚移监德州德平镇，奔波在外二十年，仍是一个末职的县令，与想建功立业的抱负相差甚远，人生艰难，让人感慨，他不能不把寄托与禅宗的说教联系起来，在赴德平途中，经过扬州、泗州，往游泗州僧伽塔时他下定决心奉佛，戒酒色肉食，作《发愿文》。^①到德平后，又进一步吸收佛老思想，以随遇而安、随缘自适自慰。“道人四十心如水，那得梦为胡蝶狂”（《古风次韵答初和甫二首》），“短生忧不足，此道乐有余”（《放言》），无可奈何是他这一时期心情的写照。他只能像佛僧道长一样，心静如水，去摆脱人生苦短的烦恼相逼。

元丰八年（1085）哲宗即位，至元祐三年（1088）之三年时间，是黄庭坚在仕途上和生活中最愉快的时期。他与当时文人苏轼、苏辙、晁补之、张耒等亲友聚集在京师，经常游山玩水，唱和酬答。但好景不长，元祐四年（1089）三月，朝中党争又起，苏轼不得已请求外调知杭州。少了一个赋诗论文的好友，他自此寂寞寡欢，愁苦悲思，连诗文也无法写作，自称“某自去年（元祐四年）三月，已不作诗”（《与俞清老曹荀龙书》），又在《书老杜诗跋》中说“老夫今年四十五，不复能作诗，他文亦懒下笔，欲学诗观老杜足矣”。次年（1090）二月，他的恩人，曾亲手抚养、教诲他的舅舅李常逝世，在精神上给了他很大的打击。当悲痛还未完全消失，翌年（1091）六月十八日，他的母亲又去世，一连串的悲痛事件，让他悟到了人生的盈虚，他寄居陈留县东寺的净土院时才有了“庄周梦为胡蝶，胡蝶不知庄周。当处出生随意，急流水上不流”（《寂住阁》）的感叹。黄庭坚身处逆境，深感摆脱人生上的悲痛和遭贬官后精神上的苦闷和烦恼，只有去追求自我解脱，以乐观和旷达自处的心情来对待人生。他把这种精神境界经常表现在诗文中，特别是晚年贬谪黔南以后，^②不断地吟诵着自我解脱的诗篇。如《次韵杨明叔四首》说：“吉凶终我在，忧乐与生俱。决定不是物，方名大丈夫。”“喜与嗔本同，嗔时喜自俱。心随物作宰，人谓我非夫。”佛教禅宗所说的“一切唯心造”，不受外物累扰，深深地影响了他，使他始终能心怀豁达，即使连遭贬谪，也不惆怅，以佛禅之剑破烦恼之妄想。所以他在黔南、戎州有六年之久，心情依然放达。《次韵马荆州诗》中说：“六年绝域梦刀头，判得南还万事

① 《豫章传》：“公奉佛最谨。过泗州僧伽塔，遂作《发愿文》，痛戒酒色与肉食，但朝粥午饭，如浮屠法。时元丰七年八月也。”见《黄庭坚年谱新编》，第147页。

② 绍圣二年（1095）正月，黄庭坚接奉责授涪州别驾黔州安置的命令。见于刘维崇：《黄庭坚评传》，黎明文化事业公司，1981年。

休。”看起来，真正达到了“似僧有发，似俗无尘，作梦中梦，见身外身”（《写真自赞》）的境地。

徽宗崇宁四年（1105）九月三十日，黄庭坚去世。不久一位年轻诗人吕本中（1084~1145）创作了一张《江西诗社宗派图》，列黄庭坚为宗派之祖，其下列入二十五位诗人，江西诗派便由此得名。南宋胡仔说：

吕居仁近时以始得名，自言传衣江西，尝作《宗派图》，自豫章以降，列陈师道……合二十五人，以为法嗣。谓其源流，皆出豫章也。^①

关于这个诗派的形成，今人孙昌武先生说：“可以从社会背景、作者群的阶级基础等多方面来考察，这里只是强调两点：一是思想上所受禅宗的影响与推动，二是黄庭坚所指示的方向有‘法’可循。而这两点又是有关联的。”^② 不仅他们在思想上受禅宗的影响，而且其诗派的最主要的特点是他们的诗学、禅学皆渊源于江西。江西诗派二十五位诗人中江西籍的有十多位。^③ 这些诗人不仅与禅僧大德交往密切，而且在他们的创作活动中，从禅宗那里悟得不少法门。如韩驹、李彭、吕本中等人皆与提倡“看话禅”的大慧宗杲交往密切，^④ 其中韩驹又与灵源惟清法师有交谊，对他有“本色住山人”^⑤ 的评语。刘克庄曾在《江西诗派——汪信民》中说：

紫微公（吕本中）尤推尊信民（汪革）。其诗曰：“富贵空中业，文章木上癩。要知真实地，惟有华严境。”盖吕氏家世本喜谈禅，而紫微与信民尚禅学。^⑥

① 胡仔：《苕溪渔隐丛话前集》卷第四十八。

② 孙昌武著：《禅思与诗情》，中华书局，1997年，第490页。

③ 周裕锴先生说：“其（二十五位诗人）中可考的江西籍诗人共占十来个：徐俯、洪朋、洪刍、洪炎、谢逸、谢翱、汪革、李彭、饶节、善权。此外，韩驹、潘大临兄弟、祖可等人，也常在江西活动。”见《中国禅宗与诗歌》，第88页。

④ 祖咏：《大慧普觉禅师年谱》（北京图书馆藏抄本），以及韩驹《陵阳集》、李彭《日涉园集》、吕本中《东莱先生诗集》等。

⑤ 惠洪：《石门文字禅》卷第二十六。

⑥ 《后村先生大全集》卷第九十五，见傅璇琮著：《黄庭坚和江西诗派卷》，中华书局，1978年，第716页。

谢逸也“有出世之才”，“闲居多从衲子游”^①。吕本中说饶节、谢逸、汪革等人“不为世俗毫发污染，故后进之师也”^②。吕本中又称晁冲之为“薄酒宁非道，寒灰却会禅”（《同叔用宿子之家》）^③。江西三洪之一，黄庭坚的外甥洪朋著诗说：“诗家今独步。屈宋堪奴仆，曹刘在指挥。禅心元诣绝，世事更忘机……”^④陈师道在《别宝江主》诗中云：“暂息三支论，重参二祖禅。”方回解释此诗说：“天下博知，无过三支，今后山欲其舍博而就绚，弃讲而悟禅。”^⑤任渊评他的诗说：“读后山诗，大似参曹洞禅。”^⑥由此可了解陈师道自号后山居士之理由。又直接列入弃儒为僧的饶节以及祖可、善权等江西三僧。这些非常清楚地说明江西诗派诗人与禅宗有不可分割的关系。

江西诗派诗人经常以禅喻诗来说教作诗的途径。曾季狸曾说：“后山论诗说换骨，东胡（徐俯）论诗说中的，东莱（吕本中）论诗说诗法，子苍（韩驹）论诗说饱参。入处虽不同，然其实皆一关捩，要知非悟人不可。”（《艇斋诗话》）悟入的关键都是前人的作品，即韩驹说：“篇成不敢出，畏子诗眼大；唯当事深禅，诸方参作么！”（《次韵曾通判登拟岘台》）陈师道说：“世间公器毋多取，句里宗风却饱参。”（《答颜生》）谢翱说：“要将余事付风骚，已悟玄机窥佛祖。”（《有怀觉范上人》）可见，这些都与黄庭坚在《次韵高子勉十首》诗歌中借用百丈禅师的公案来勉励高子勉追寻诗法不谋而同（详见于“以禅法入诗”），即都强调首先需要参究前人的作品，在胸中酝酿逐渐达到悟入的境界，才能写出好的作品。

禅宗对江西诗派诗人的思想与创作论有很大的影响，必然影响到他们的诗歌创作，对此南宋杨万里曾有了精辟的论述。他说：“要知诗客参江西，正似禅客参曹溪。不到南华与修水，于何传法更传衣？”^⑦曹溪南华寺为六祖惠能传法的南宗禅祖庭，江西修水是黄庭坚的故乡，也是黄龙三关的著名禅师的住地，虽然这只是一个比喻，却足见黄庭坚开创的江西诗派与禅宗不可分开的关系，以及黄庭坚在南宋诗坛的崇高地位。黄庭坚开创的江西诗派实际是北宋末期以后代表宋代诗坛的主要派别之一。

① 《石门文字禅》卷第二十七与《冷斋夜话》卷第十，见《黄庭坚和江西诗派卷》，中华书局，1978年，第688页。

② 《谢幼槃文集》卷首吕本中序，见《黄庭坚和江西诗派卷》，第925页。

③ 吕本中：《东莱先生诗集》卷第八，见《黄庭坚和江西诗派卷》，中华书局，1978年，第704页。

④ 《怀黄太史》，《洪龟父集》卷下。

⑤ 《黄庭坚和江西诗派卷》，第538页。

⑥ 《后山陈先生集记》，《后山集》卷首。

⑦ 《送分宁主簿罗宏材秩满入京》，见《全宋诗》卷二三一二，北京大学出版社，1998年，第26599页。

二、禅诗表现之层面

黄庭坚及江西诗派自觉地将禅宗的思维方式运用到文学创作构思中来，作诗多掺杂禅理禅趣，甚至取材于禅宗语录，这是其所代表的宋诗异于唐诗的主要原因之一。今日我们归纳黄庭坚和江西诗人的诗作，将禅诗分为“以禅理入诗”、“以禅趣入诗”、“以禅典入诗”、“以禅法入诗”四个层面论述。

（一）以禅理入诗

所谓“以禅理入诗”，是指诗人倾心于禅宗，而意图以诗阐明禅理，表现为直接以禅理入诗的诗歌。此与禅师的示法诗有相近之处。有些人曾批评此类诗歌^①，但是他们的观点几乎都是站在“以情为本”的立场，自不免以美感与情境并重，带有排斥学问思想入诗的倾向。黄庭坚的有些禅诗，虽然表现禅理，但是具有生动形象之美。比如黄庭坚的《深明阁》诗，注入禅语禅理后变得非常生动，如：

象踏恒河彻底，日行阎浮被冥。

若问深明宗旨，风花时度窗棂。

整个诗引用禅典来说明佛性真如的禅理。第一句引用《法华经义玄》卷第八下^②，以象、马、兔三兽渡河来比喻菩萨、缘觉、声闻悟道的浅深，参禅须参透彻，深得其中奥旨，不可浅尝辄止，而且只有参深参透，才可成正果。第二句的“阎浮”为梵语，出于《华严经》^③，亦称“阎浮提”。本指印度之地，后来指弥勒佛的美好国土以及人间世界。诗人说像太阳于空中照亮人世间的黑暗，彻底修行参禅即是如此，悟道而能自心清净明朗。三、四句提出了佛释深明宗旨是什么，那就是像风吹鲜花落英，自由自在地飘于窗户前面。钱钟书先生评此诗云“以生见巧”（《谈艺录》），其理由是诗人用佛典而如此

① 清沈德潜说：“诗不能离理，然贵有理趣，不贵下理语。”《清诗别裁集》凡例，王云五主编，台湾商务印书馆，第2页。

② 《法华经义玄》卷第八下：“三兽渡河，同人于水，三兽有强弱，河水有底岸，兔马力弱，虽济彼岸，浮浅不深，又不到底。大象力强，俱得底岸。三兽喻三人，水喻即空，底喻不空。二乘智少，不能深求，喻如兔马。菩萨智深，喻如大象，水软喻空，同见于空，不见不空。底喻实象，菩萨独到，智者见空及与不空。”见于《佛光大辞典》一，第696页。

③ 《华严经》：“譬如日出于阎浮提，先照一切须弥山等诸山大王，次照黑山，次照高原，然后普照一切大地……如来智慧亦要如定，普照一切无有分别。”

得心应手，诗以“深明阁”为题，此三字，皆以比喻出之。以“象踏恒河”喻“深”，以“日行阎浮”喻“明”，以“风花度窗棂”喻“深明宗旨”。再看诗人三十七岁在虔州时所作的《题槐安阁并序》诗云：

曲阁深房古屋头，病僧枯几过春秋。
垣衣蛛网蒙窗牖，万象纵横不系留。
白蚁战酣千里血，黄粱炊熟百年休。
功成事遂人间事，欲梦槐安向此游。

这首诗作于元丰四年（1081），系诗人在江西泰和县做官路过虔州时所作。根据此诗的序言，东禅僧人进文在寝室东边造了一个小阁，过着十分简朴的生活。诗人把他的小阁题名为“槐安阁”并写了这首诗。此“槐安”出于唐代李公佐作的《南柯太守传》，写淳于棼梦到槐安国，娶了公主，做南柯太守，享尽荣华富贵。以后公主死，被遣归。梦醒，方知原来槐安国是庭前槐树下的蚁穴，人生不就是“南柯一梦”吗？

诗的开头四句描写僧人进文在小阁中的生活和心态，特别点明了这个隐秘的小阁位于古老幽深的房屋尽头，其真实的目的是想说明小阁主人自甘淡泊。第五句用《南柯太守传》中打仗的故事来比喻世人在名利场中的斗争。第六句用唐代沈既济《枕中记》中卢生做梦的故事来比喻世上一切荣华富贵不过是一场百年之梦。最后两句的意思是在人间争名夺利与在槐安阁做梦并无差别。佛教《金刚经》说：“一切有为法，如梦幻泡影。”这是强调人生如梦。六祖惠能通过《金刚经》，悟到“一切万法不离自性”^①，因此禅宗非常重视《金刚经》。诗人在此意思是说，到槐安阁做一个梦，就知道荣华富贵到底是什么了。可见，在此诗人通过佛禅与老庄思想而强调“人生如梦”的道理。再看《送昌上座归成都》诗：

昭觉堂中有道人，龙吟虎啸随风云。
雨花经席冷如铁，一膝日转十二轮。
宝胜蓬蒿荒小院，埋没醯罗三尺眼。
个是江南五味禅，更往参寻莫担板。

① 《六祖大师法宝坛经·行由》。

这首诗是赠别诗。昌上座是禅僧。第三句“雨花”，世传梁朝高僧讲经，天雨宝花，缤纷而下；“轮”，指法轮，意指佛之说法，如车轮辗转长转不停，佛法长驻。前四句是诗人赞扬圜悟禅师深悟禅理，名重一方。最后一句中“担板”，就是“担板汉”，唐宋俗语，指不思上进之人。禅宗要求参禅者向上一路，直指本心。参禅者参透参关，百尺竿头，更进一步，就能明了无迹可求之妙义。故最后两句是诗人劝谏昌上座，你虽然已领略了江南五味禅，但还是要向圜悟禅师求证，这样才能禅悟真如，要不然真成了担板汉。此诗强调“向上一路，直指本心”的禅理。

饶节是江西诗派的三僧之一。“政和间裂儒衣为释氏，名如壁。无何，朝廷建议以僧为德士，使加冠中。”^①可知他本来是个读书士子，后来出家为僧，法号如壁，自号倚松道人。他的不少诗描写其居住环境的幽僻和生活心境的恬适，有闲适淡远、潇洒洒脱的风格。南宋陆游称赞其诗为“近时僧中之冠”，称赞他在诗歌方面的造诣。饶节的《眠石》一诗反映其超尘脱俗的安闲自得心境。

静中与世不相关，草木无情亦自闲。
挽石枕头眠落叶，更无魂梦到人间。

诗开头抒写脱离尘世，斩断名利，忘怀世事，彻底超脱“烦恼障”，追求静寂渊深境界的“与世不相关”的认识。第二句，诗人将草木人格化，赋予它与人同样的品格。这就不仅把草木写活了，而且更将人的“无情”和打破“情执”、安闲自在、不生憎爱的精神境界进一步突出起来了。第三句中诗人以石为枕，以落叶为床席，将自己置身于大自然的怀抱中，享有大自然的一切，自由自在地生活，做“与世不相关”的事情。末句说，不只醒着时，淡然忘世，在梦中也应完全脱离世事。由此可知，诗人不仅彻底地超尘脱俗，而且随遇而安，乐观旷达的精神境界充溢其间。

（二）以禅典入诗

作为北宋诗坛的大家，黄庭坚学识广博，功力深厚，对禅宗经典与禅宗语言的深刻理解为人称道。他的不少诗歌具有以禅典、禅语入诗的倾向。关于这一点，历史上也有很多反对意见。如清沈德潜说：“诗贵有禅理禅趣，不

^① 《感山云卧纪谈》卷下。

贵有禅语。”清赵翼也批评苏轼诗歌说：“摹仿佛理，掉弄禅语。”^①但禅宗的思维方式与禅典、禅语提供给诗歌新的题材，扩大了诗歌的内容，增益了诗歌的素材和词汇是一个明显的事实，特别是如果能深通又熟练地运用禅典、禅语的话，正如禅家所言，向上提撕一路，再透过一层，而不害诗歌的形象，岂不更好吗？请看黄庭坚的《题竹尊者轩》：

平生脊骨硬如铁，听风听雨随宜说。
百尺竿头放步行，更向脚跟参一节。

竹尊者轩为僧人广慧道场，黄庭坚为之题诗。首句引用《景德传灯录》中的岩头禅师之话头^②，说明竹竿的坚硬。第二句“随宜”为随缘之意，出于《法华经·方便品》。^③末两句仍引用《景德传灯录》中的长沙景岑禅师偈^④，说明竹子无拘无束，恣意生长。最后句意谓竹子向上生长，长势冲天，却又从根部旁生枝节。可见，诗人取“竹”字义，用佛禅之典，句句暗喻竹尊者其人，但却描写出一个有着铮铮傲骨的、自由自在的、刻苦修行的禅僧，这是对艺术形象的创新。再看晁冲之的《僧舍小山三首》其一：

此老绝潇洒，久参曹洞禅。胸中有丘壑，左手取山川。
树小风声细，岩深日影圆。江湖不归宿，相对一茫然。

晁冲之，字叔用，济州巨野人。他是晁补之的从弟，师从陈师道，也为江西诗派之一员。哲宗绍圣元年（1094）坐党籍，而倾向禅宗。此诗为其在隐居生活中所作，主要写僧舍之幽辟，抒发内心茫然失落之感。首句“此老”指一尊石佛像。“曹洞禅”即指洞山良价创建的“曹洞宗”。第四句描写佛像神态，他微微抬起左手，好像取山川之状。在此入禅典，就化用《维摩诘经·

① 《瓠北诗话》卷第五，木铎出版社，第63页。

② 岩头禅师云：“德山老人，一条梁脊骨硬似铁，拗不折，然虽如此于唱教门中犹较些子。”（《景德传灯录》）

③ 《法华经·方便品》：“佛曾亲近百千万亿无数诸佛……成就甚深未曾有法，随宜所说，意趣难解。”见《佛光大辞典》，台湾佛光出版社，1988年，第6348页。

④ 《景德传灯录》：“百尺竿头不动人，虽然得入未为真。百尺竿头须进步，十方世界是全身。”见《公案禅语》，台湾东大图书公司，1995年，第83页。

不思议品》^①，以喻石佛手眼之高。所以在前四句，将一尊石佛像描写得如此生动，流露出诗人对禅宗的钦仰之情，给人以严肃的感受。在五、六句中，转写僧舍所处的地理环境之幽僻静寂、脱离尘世的情况。末两句，诗人在赞礼僧舍小山，仰慕于曹洞禅法之同时，不禁对自己的人生之路，猛然生出略带悲哀的思想情怀。

又，深通禅理的陈师道《别园澄禅师》诗：

法施老人卧不出，呼我取别行问疾。
摩盘拭筋劝一饱，少待须臾莫苍猝。
早年着眼觑文字，万卷初无一言契。
多生绮语未经忏，半世虚名足为累。
此去它来尚有缘，头童齿豁恐无年。
殷勤三请久住世，弊恶可念未可捐。
平生准拟西行计，老着人间此何意。
他生佛会见头陀，知是当年老居士。

这首诗是诗人与圆澄禅师离别时所作。前四句描写离别时的情景：第二句“行问疾”引用《维摩诘经》文殊师利问疾的典故。^②圆澄禅师卧病，不便出山门与诗人告别，于是他特地招呼诗人到寺中作别。“早年着眼觑文字”四句，不仅表现出诗人对功名文章的无情放弃，而且把自己半生的声望看做“虚名”、“尘累”，文章也看成“绮语”。“此去它来尚有缘”句以下，是说此次虽然相别而去，但是他年再来旧地与禅师相聚的缘分还是有的，禅师应久住世间，而不要忘了这位“弊恶”的“老居士”。诗人句句援用禅典、佛理，既表现了诗人浓厚的佛禅思想，又体现了他对佛禅极为诚恳的态度。

再看韩驹《送东林圭老游闽》诗：

直自三湘到七闽，无人不道竹庵名。
诗如雪窦加奇峭，禅似云居更妙明。

① 《维摩诘经·不思议品》：“又舍利弗！住不可思议解脱菩萨，断取三千大千世界，如陶家轮，着右掌中，掷过恒沙世界之外，其中众生不觉，不知己之所往，又复还置本处，都不使人有往来想，而此世界本相如故。”陈慧剑译注：《维摩诘经今译》，东大图书公司，1990年，第232页。

② 《维摩诘经·文殊师利问疾品》：“尔时佛言文殊师利：‘汝行诣维摩诘问疾？’”同上，第191页。

这首诗为送别圭老游闽之作。诗人非常赞扬圭老的诗禅造诣。“三湘”指湘江流域湖南一带。“七闽”即指福建一带。“竹庵”可能是圭老禅师的号。前两句中，称赞圭老禅师说从湖南一带到福建，没有人不知道竹庵之名。“雪窦”，可能指北宋著名的雪窦重显禅师（980~1052）。他曾经撰《雪窦明觉禅师语录》，其卷第五、卷第六为《祖英集》，是诗文集。^①“云居”也是指禅宗名僧天台云居智禅师。云居禅师不仅为禅宗初期开辟者之一，而根据《五灯会元》卷第二，他论禅颇为明快透彻，名冲于世。^②后两句以雪窦禅师和云居禅师比喻圭老禅师，而以“奇峭”和“妙明”来高度赞扬圭老禅师的诗歌、禅悟妙处。

（三）以禅趣入诗

所谓“以禅趣入诗”，是指诗歌中既有禅理，又有诗趣的作品。这类诗不同于肤浅易晓、表达俗理的作品，而应能达到“词有尽而意无穷”的境界。这些诗歌的特点是：无禅语而有禅意禅趣，寓禅理而不落形迹。历来诗家多推崇此类作品，如严羽说：“诗有别趣，非关理也。”沈德潜也说“诗贵有禅理禅趣，不贵有禅语”，赞扬王维诗为“不用禅语，时得禅理”，杜甫诗为“俱入理趣”。^③据传黄庭坚七岁时写的《牧童》诗，就既具有哲理又富有禅理：

骑牛远远过前村，吹笛风斜隔垄闻。
多少长安名利客，机关用尽不如君。

夕阳落照，牧童骑牛慢慢归去，只有笛声随着斜风传来。这样就把牧童生活描绘得闲雅、恬淡、适意，与世无争，深得禅趣。脱离尘世、自由自在的牧童与奔波尘世、追名逐利的长安客两下相照，形成鲜明对比。表明保持自然适意、恬淡幽静的心境，就能达到本心清净，物我两忘之境界；而追求功名利禄，就必然为物所累，为情所转，妨碍本心清净。所以牧童安逸适意，深得自然情趣，暗合禅悟真谛。诗人表达了追求自然适意、自由恬淡的生活情趣的愿望，又在生活中体现了禅趣之境。此诗“无禅语而有禅趣，寓禅理而无朕迹”，其内容多从人情物性的体会中来，形成了语有尽而意无穷之作品。再看饶节的《晚起》诗：

① 袁宾主编：《禅宗词典》，湖北人民出版社，2002年，第323页。

② 《五灯会元》卷第二：“天台山云居智禅师，尝有华严院。僧继宗问：‘见性成佛，其义云何？’师曰：‘清净之性，本来湛然，无有动摇，不属有无，净秽、长短、取舍，体自豁然。如是明见，乃名见性。’性即佛，佛即性。故云见性成佛。”宋普济著，中华书局，1984年，第69页。

③ 丁福保编：《清诗话》，木铎出版社，第555页。

月落庵前梦未回，松间无限鸟声催。
莫言春色无人赏，野菜花开蝶也来。

庵前的晓月已经落山，早上的太阳快要出头，然人还在梦中。这时从茂密的松林中传来鸟声，催人醒来。千万别说春色没人来欣赏，因为那些野菜花一开，蝴蝶就追来。大自然的春色自有大自然中的生命来品赏，它本身就是一个自我完善的自生自灭的世界。禅宗认为法身遍一切境，人们可从山河大地、草木丛林、万物物相等自然现象中悟解禅理。这些远离尘俗、幽僻静寂的天地，既充满着自然界蓬勃的生机，又体现着超尘脱俗、与世无争、闲雅恬淡的禅趣，让人回味无穷。又南宋吕本中的《柳州开元寺夏雨》诗：

风雨潇潇似晚秋，鸦归门掩伴僧幽。
云深不见千岩秀，水涨初闻万壑流。
钟唤梦回空怅望，人传书至竟沉浮。
面如田字非吾相，莫羨班超封列侯。

南宋初年，诗人从北方流亡，千里跋涉，历尽艰辛，来到柳州避乱，而作这首诗。首两句体现了诗人在夏天风雨交加的傍晚，与寺僧为伴的清幽情景，也展现了山寺空寂的境界。三、四句以“云”、“岩”、“水”描写远景。五、六句，充满着一种书信不到，人生如寄的怅惘，但是禅僧的幽静生活和山寺的清越钟声，伴随着星月多少可以给他以超尘脱俗、本心清净的禅悟灵感。所以末两句说自己没有封侯的形象，也不羡慕这种显贵的官位。在此，虽含有诗人的激愤之心，但也可以说明诗人已经领悟了人生虚幻的真谛。又李彭的《寄希广禅师》诗：

已透云庵向上关，熏炉茗碗且开颜。
头颅无意扫残雪，毳衲从来著环山。
瘦节直疑青嶂立，道心长与白鸥闲。
归来天末一回首，疑在孤峰烟霭间。

这首诗生动地描写了希广禅师超脱尘世的淡泊情怀。前两句，赞扬希广禅师不屑世间的一切名利，只在庵内专心参禅修行，每天烧香拜佛，品清茶一杯，对

这种清苦单调的生活非常满意。所以三、四句说禅师对修饰打扮不在乎，一件衣服穿上身就从不更换，直至山陵更改依然不变本色。第五句以壁立的青峰比喻禅师的傲骨，第六句说禅师的心性早已断绝贪欲，达到与鸥鸟安然相处的程度。末两句，意谓禅师本来就不是尘世人，所以其归宿当在深山暮霭之中。这首诗是由安于淡泊，写到不拘俗礼，再到尽去机心，归为意在出世，最后描绘出萧疏瘦硬的禅师形象。全诗不援用禅典禅语，而能抓住禅师的特点，富有禅趣。因此读这首诗使人不禁对希广禅师心向往之，怅然若有隐世之心。

（四）以禅法入诗

对禅宗来说，“心悟”是最重要，也是最根本的东西。所以禅宗可以说是从“悟”开始，到“悟”结束的。日本禅学大家铃木大拙先生曾强调“悟”说：“没有禅悟就没有禅，悟确是禅学的根本。禅如果没有悟，就像太阳没有光和热一样，禅可以失去它所有的文献、所有的寺庙以及所有的行头，但是只要其中有悟，就会永远存在。”^①的确，如果没有“悟”，根本不能脱离世俗所有的烦恼，而执著于世俗的妄想。如果有“悟”，就能达到“身心两忘”、“无物无我”的境界。所以能超脱身心之一切烦恼妄想，而入真空无我之自由妙境之入诗的情形，也是以禅法入诗的情形。如黄庭坚的《王充道送水仙花五十枝，欣然会心，为之作咏》诗，就是以“无物无我”的境界入诗的作品：

凌波仙子生尘袜，水上轻盈步微月。
是谁招此断肠魂，种作寒花寄愁绝。
含香体素欲倾城，山矾是弟梅是兄。
坐对真成被花恼，出门一笑大江横。

前四句，是用洛神的形象和心灵来描写水仙，把水仙花人格化：前两句写姿态，后两句写心灵。后四句，从水仙引来“山矾”和“梅”，并牵涉到诗人本身。兄弟，可能说是水仙品格在梅花之下，山矾之上。末两句拓开一种广阔的境界，是说诗人在屋内看花看得久了，由爱而愁，而生种种烦恼。故从室中走向室外，看“横”着的一条滔滔不绝、无边无际的“大江”，境界不同，心中有悟，使人不觉为之“一笑”。此句写得奥妙，耐人寻味。诗人在诗题中说“欣然会心”，但是他没有说得到花后，欣然会什么心。这就说明诗人

① [日] 铃木大拙：《禅与生活》，志文出版社，1984年，第95页。

对花的“爱”与“恼”，是诗人心里所生的“执著”，也就是“一切唯心造”。这种“觉悟”和“解脱”，有来自内心的冥会，也有来自外缘的触发。所以这里的“笑”中，泯灭掉所有“爱”和“烦恼”等一切的“执著”。这就是禅宗所谓的“实相无相”，意谓事物的真实相状并无具体相状，一切皆空。这是摆脱尘俗执著、除尽分别妄心、直指本心的禅宗旨意。可见，诗人的“笑”与在灵山会上迦叶尊者领悟佛的拈花之意而“微笑”没有两样。^①再看《次韵寄晁以道》诗：

河汉牛与女，咫尺不得语。欢然共秋盘，以兹不忘故。
我友在天末，问天许见否？云雨隔九关，日月不我与。
念公坐臞禅，守心如缚虎。颇思携法喜，举案馔南亩。
不闻犯斋收，犹闻画眉诮。良为鼻祖来，渠伊为伴侣。
我有桂溪刀，聊凭东风去。

这首诗是怀念自己的好友晁说之而作的。前八句是说好友晁说之流落于天涯，与诗人相隔万里，虽然日月飞逝，白发催老，诗人怀念老友之情依然深切。“念公坐臞禅”以下说明老友晁说之坐禅修佛之情况。故前两句是说晁说之整天坐禅修行，像缚住猛虎一样来严厉防范本心生起妄念。禅宗（尤其是南宗禅）认为人的本性本来是清淨的，所以心源不受一尘，即心即佛，佛即本心。^②诗人不赞成晁说之苦苦坐禅勤修。所以在“颇思携法喜”四句中，诗人引用各种典故，说明以夫妻喻晁说之爱法之深，为法所缚，使本心不得超脱，难悟真如之情形。故末两句诗人说以桂溪刀破除晁说之的法执，使其不执著外境、无所不住，然后单刀直入，明心见性。可见，在此诗人说明参禅修道者应该心中不存一法，不执于物，才能达到身心皆空、物我两忘的境界。又陈师道的《斋居》诗，也是入真空无我之自由妙境之入诗的情形：

青奴白牯静相宜，老罢形骸不自持。
一枕西窗深闭阁，卧听丛竹雨来时。

① 《五灯会元》卷第一，释迦牟尼佛：“世尊在灵山会上拈花示众，是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：‘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。’”第3页。

② 六祖惠能偈颂：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”

所谓“青奴”指青衣小奴，这里指牧童。“白牯”，就是白色的牛。首句是诗人从书房中外眺所见的情况：一个牧童骑在牛背上，悠然自得地走在小路上。这些活动的画面，衬托出诗人居住的斋居环境的宁静。看到这种情形，诗人触发了对人生的体验，于是他恍然有悟了。第二句说接近老境，形骸不能与心灵达到一种自由的和谐。也就是说从宁静的气氛中，悟到了身心分离的悲凉感。三、四句，说明诗人在静寂的气氛中，悟得了禅机。在安静的书斋里，继续体验雨打丛竹的声音。禅宗要求参禅者泯灭物我，物我一体，把我的情感注入山河大地，使山河大地与我成为一体，进一步要求本心清净的境界。在此诗人躺在床上，除却思虑，进入了本心清净的境界。没有我，也没有物（雨、竹），把物和我都注入于雨声和竹声中，这就是禅。又韩驹的《赠赵伯鱼》诗：

学诗当如初学禅，未悟且遍参诸方。
一朝悟罢正法眼，信手拈出皆成章。

这首诗本来有十二句。前十句中写了诗人与后学赵伯鱼相识的过程。这里选的是全诗的最后四句。这是典型的以禅论诗的诗文。一般禅僧们参禅时，在未曾悟道之前，他们遍参各种法门，参究禅道，根据自己的亲身体会，细细体味。如有了顿悟，才得到“正法眼”，也就是达到了“明心见性”的境界。所谓“正法眼”，就是指禅者观察事物认识真理的智慧眼光。^① 诗人认为学习作诗的人，起初也应像禅僧参禅一样，综合地研究各种创作经验，广泛地吸取诸家之长。到了一定的时候，一旦领悟了作诗的法门，便会得心应手，横竖皆成文章。在此诗人非常强调“一朝悟”，也同样地重视诗人的“遍参诸方”。可见，诗人以禅宗参禅悟道为比喻，强调“一念之悟”。

三、禅诗表现之思想

（一）强调人生如梦

佛教禅宗经常以如烟如雾、如梦如幻等比喻人生和世相，意指我法两空。在佛禅看来，万法皆由因缘凑合，“四大皆空”，世界上万物一切都无自性，即没有自我的质的规定性，因而，外境都是虚幻不实的。然他们所谓的

^① 《禅宗词典》，第121页。

“空”，并不是说一无所有，而是认为自然界的一切都“不真”，都是虚假的。所以禅宗说“梦幻空花”，指一切的事物都是虚幻不实的假象。^①这就是所谓的“空”。黄庭坚在政治及宦途上的屡遭挫折，使他对功名富贵观念逐渐淡化；江西诗派的诗人有不少也经历了与黄庭坚类似的人生道路，有些诗人更经历了家破国亡的深切痛苦。因此他们悟到了人生的虚幻，在他们的诗歌里抒写“人生如梦”的感慨。如黄庭坚的《蚁蝶图》诗：

胡蝶双飞得意，偶然毕命网罗。
群蚁争收坠翼，策勋归去南柯。

这首诗创作年代有二说：根据黄昀的《山谷先生年谱》，诗人于崇宁元年（1102）在荆南时所作；但今有人考证作于绍圣四年（1097），是作者五十七岁时在黔州的作品。^②不管什么时候所作，此诗与黄庭坚坎坷不平的人生道路有密切的关系。诗人曾经于元丰四年（1081）在江西泰和县作《题槐安国》时就曾发出“功成事遂人间事，欲梦槐安向此游”的人生感慨。^③之后他被一贬再贬，不断悟到了人生的盈虚，又作了这首诗，更发出了“人生如梦”的感叹。诗中以蝴蝶偶然触网死去，它们掉下来的翅膀，被蚂蚁衔到蚂蚁穴，论功行赏，受到册封，比喻一切人生的富贵得失不过是如蚂蚁穴中的一场梦，人们只有摆脱了这些，才能获得清静涅槃。此时诗人已经摆脱了人生的烦恼，而达到了“随处贬谪，然心境坦然，无憔悴愁苦之态”^④的超脱境界。

黄庭坚的《次韵子瞻以红带寄王宣义》也是强调人生如梦的诗篇：

参军但有四立壁，初无临江千木奴。
白头不是折腰具，桐帽棕鞋称老夫。
沧江鸥鹭野心性，阴壑虎豹雄牙须。
鸛鷓作裘初服在，猩血染带邻翁无。
昨来杜鹃劝归去，更待把酒听提壶。
当今人材不乏使，天上二老须人扶。

① 《五灯会元》卷第一，三祖僧璨鉴智禅师《信心铭》：“迷生寂乱，悟无好恶。一切二边，良由斟酌。梦幻空花，何劳把捉？得失得非，一时放却。”

② 郑永晓著：《黄庭坚年谱新编》，社会科学文献出版社，1997年，第294页。

③ 详见“以禅理入诗”的《题槐安国》诗。

④ 郑永晓著：《黄庭坚年谱新编》，第291页。

儿无饱饭尚勤书，妇无复裨且著襦。
社瓮可漉溪可渔，更问黄鸡肥与羸。
林间醉著人伐木，犹梦官下闻追呼。
万钉围腰莫爱渠，富贵安能润黄垆。

题中所谓的“王宣义”，是指苏轼的叔丈王淮，字庆源。他曾做过洪雅主簿、雅州户曹参军，后来辞官归里，有书致苏轼求红带。苏轼因之作《遗王庆源诗》。黄庭坚的这首诗即步《遗王庆源诗》之韵而作。开头两句赞扬其人的清贫淡泊和当官时清廉自守的清高之节。“白头不是折腰具”四句，通过对人物的服饰、外形的描述，写出其人性情的自然闲适，进而赞美其隐退而修高洁之志。所以前八句中，通过对王宣义的家境、服饰以及外貌的描绘，烘托出人物的内在精神面貌。下面“儿无饱饭尚勤书”四句中，又表示虽家居清寒，却自得其乐的心情，也描写他的渔樵山林之乐。既然超脱了世间的功名富贵，因此在“林间”两句中，就发出“人世如梦”的无限感慨。诗人写其人把酒独游，醉卧林间，蒙眬中仿佛听到“追呼”之声，醒来才知道那是伐木之声。言语之间，使人意会到，隐居林下，官场的斗争、尘世的喧嘈都远远退去了，回忆往事，竟然像是一场梦。所以最后两句说像这样啸傲于林泉之下，便足以快慰平生，功名富贵还有什么用？此诗包含两层意思：第一层，赞扬人在自然怀抱中自甘淡泊的精神；第二层，蔑视世人荣华富贵的幻想、争名夺利的行为。再看《明叔惠示》（其二）：

平生讨经论，苦行峻廉隅。伪契已无分，买山云自如。
身为廡庙宰，梦作种田夫。欲辨身兼梦，还如鼓与桴。

明叔为诗人的好友杨皓之字。前四句说杨皓平生刻苦探讨经论，整日坐禅修行，深为亲朋好友所钦佩。然人的生活要如舒卷自由的白云一样随遇而安、自由自在，在境物中体验禅心。后四句言身在庙堂之中，仍仰慕田园隐居生活。佛教禅宗认为佛法平等，法身遍一切境，所以不管为民为官，只要自心内照，在社会生活或者在自然现象中都能了悟禅理，明心见性。因此，身与梦之关系，就如同鼓与桴（鼓槌）一样，一而为二、二而合一，不能强为区分。诗人所强调的“人生如梦”，是佛法的我法两空。所以诗人向杨明叔指出，人的本心是真，外境都是梦里幻象，也就是虚幻不实的假象。只有破除物执，才能了悟真如。再看韩驹的《次韵参寥》（其二）诗：

且向家山一笑欢，从来烈士直如弦。
君今振锡归千顷，我亦收身入两川。
短世惊人如掣电，浮云过眼亦飞烟。
何当与子超尘域，下视纷纷蚁磨旋。

参寥，即僧道潜。他与苏轼交往很密切，为苏轼所称赏，苏轼曾作《送参寥诗》等作品。从此诗的内容来看，韩驹也与道潜交往很密切。首两句，是说正直之士难为世俗所容，常遭排挤。诗人为了超脱尘世纷扰，想要回归“家山”。三、四句说参寥持杖归还千顷田园，诗人也要回归四川。五、六句形容人生的短暂，倏忽即逝，世界上的万物都如过眼之云烟。在此，不仅“人生如梦”，而且“一切皆梦”。故末两句说要与参寥超拔尘域，站在人世之外来俯瞰世相，看到的是世间都如蚂蚁旋磨一样，空劳一场。看起来他们已经悟到了“一切法性皆虚妄见，如梦如焰……所起影像，如水中月，如镜中像”^①的道理。这种佛禅思想的熏陶，对他们摆脱人生苦恼、超脱尘世纷扰，同时精神上得到依靠和解脱是有用的。

（二）标榜随缘放旷

所谓“随缘”，佛教说随顺因缘、顺应根机之缘而定行止。又指真如之理体虽寂然不动，然具有依外缘而变化显现万象之作用。^②故禅宗初祖菩提达摩说有“随缘行”，云：

随缘行者，众生无我，并缘业所转，苦乐齐受，皆从缘生。若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行也。^③

这是达摩四行观之一。他认为众生本无我，都是由业所转，苦乐兼受，都从因缘而生。得失也是前世的“宿因”所注定的，不必为得失欢乐或悲哀。这些禅宗思想对黄庭坚以及江西诗派诗人们也有深刻的影响。黄庭坚与江西诗人在坎坷的人生道路上，已体验了人生如梦，既然他们知道人生一切都是虚

① 《说无垢称经·声闻品》，《大正藏》，第14册，第563页下。

② 《华严经·卢舍那品》中云：“闻三世诸佛，具足尊名号，随缘起佛刹，音声不可尽。”见《佛光大词典》，第6355页。

③ 《景德传灯录·菩提达磨略辨大乘入道四行》，汇文堂出版社，1987年，第629页。

幻的，那么他们在观念上常运用到“随缘”，就能“旷达”。如崇宁二年（1103），黄庭坚在鄂州作《鄂州南楼书事四首》（其一）诗，这时诗人已是五十九岁的晚年。

四顾山光接水光，凭阑十里芰荷香。
清风明月无人管，并作南风一味凉。

诗人登城南楼觅赏风光，原赋诗四首，此诗为其中之第一首。首句以“四顾”领起，写登临纵目之所见，境界浩大，表现其视觉感受；“凭阑”句，写清香四溢，表现其嗅觉感受。“光”和“香”字，颇有艺术感染力。“清风明月无人管”句，化用了苏轼的《赤壁赋》：“取之无禁，用之不竭。”^① 这里的“无人管”，具有了更为自由洒脱的感觉。所以此三字，不仅显示出襟怀的旷达和洒脱，随缘自适，而且表现了万物与我一体，物我两忘之精神境界。最后一句，说这种“清风明月”等一切的自然景物，全都“并作”一种清凉之感。这里的“清凉”不只是表面上的感观，而是有内心的感受。佛教说摆脱一切憎爱之念而达到无烦恼的境界，就是“清凉”界。^② 这就是六祖惠能所讲的“不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊”^③的境界。所以前面所写的景物都有清高脱俗的寓意，构成了心澄气爽的“清凉世界”。从此诗中，可以看出作者晚年淡泊的心情和超脱尘世的思想，达到了随缘旷达的精神境界。翌年，诗人六十岁时被贬宜州，五月到贬所。^④ 到秋天写了《寄黄龙清老三首》，其中第二首诗也表现出同样精神境界。

风前橄榄星宿落，日下桄榔羽扇开。
照默堂中有相忆，清秋忽遣化人来。

黄龙清老，即灵源惟清，与诗人都为黄龙晦堂祖心弟子，二人交谊深厚。首两句写宜州（广西宜山）亚热带风光和自己的生活情况。早上，诗人沐浴清

① 苏轼的《赤壁赋》：“惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色，取之无禁，用之不竭，是造物者之无尽藏也。”

② 《大方等大集经》：“有三昧，名曰清凉，能断离憎爱故。”《大正藏》，第13册，第113页上。

③ 《六祖大师法宝坛经·附嘱品》，东方佛教学院编注：《六祖坛经注释》，佛光出版社，1990年，第221页。

④ 《黄庭坚年谱新编》，第404页。

风，看着星星从橄榄树梢落下；傍晚，诗人看着西下的太阳从桃榔树叶间透出羽毛扇般的光芒，生活非常清静自在、悠然自得。根据《僧宝传》，“照默堂”是惟清禅师居住的地方。“化人”，指惟清禅师派来探问的人。故后两句写居住在照默堂的惟清禅师忆及诗人，忽然派人来探望。最后两句中表现了诗人喜出望外之情。可见，诗人在大自然的怀抱中，摆脱一切世俗的烦恼，安闲恬静，虚融淡泊，过着随缘自适、清静脱俗的生活。此诗的第三首中，援用禅宗马祖禅师的公案^①，表明诗人自己已悟出禅不能向外求，只能以超然物外之心来求的道理。

诗人在此之前经历了长达六年的谪居黔州、戎州的流放生活，遇赦后赴太平州任，仅九日即罢官，又得流寓鄂州，等待命运的安排。最后远贬宜州而死。尽管如此，诗人力图在佛禅思想中寻求精神寄托。他寄情山水，放舍身心，追求随缘自适、乐观旷达的生活。在这种生活环境中，唯一的乐趣就是与亲朋好友畅谈禅道的体会。因此这首诗既写了诗人与惟清禅师的友谊，又表达了诗人自己对禅道的体会，可说是一首情真意深之作。

“吕氏家世本喜谈禅”、“紫微（吕本中）尚禅学”的吕本中也在《读书》诗中表现了“随缘旷达”思想：

老去有余业，读书空作劳。时闻夜虫响，每伴午鸡号。
久静能忘病，因行当出遨。胡为良自苦，膏油自煎熬？

这首诗作于高宗绍兴八年（1138），诗人因触怒秦桧而被降职以后，仕途遭到波折，怀才不遇，对现实社会和人生产生了新的认识。首两句说，读书并没有什么目的，只不过是无事可做时的“余业”，也不过是“空作劳”而已。深夜看书，只闻虫鸣之声；白天读书，唯有鸡号为伴。此两句表示了诗人居住之处非常清静和作者无事的心态。第五句说，读书的目的在追求一个“静”的境界，如有了“静”才能超脱纷扰、忘却多病。六句的“因行”即悠游闲散，“出遨”就是出门遨游。所以说随缘自适，无拘无束，久静能忘病，出门遨游可以愉悦，人生贵在适意。可见，诗人的读书并不在猎取功名，而在追求“久静”，为的是一个适意。随缘旷达，自适其意，以安闲恬静、闲散泊泊的生活情趣遨游林下，这就是诗人理想的生活方式。除此之外，哲宗元符二年（1099）“弃讲而悟禅”（详见于第一部分）的陈师道在徐州写的《绝句四

^① 《寄黄龙清老三首》（其三）：“一天月色为谁好，二老风流只自知。”

首》(其四),不仅富于理趣,而且充分体现了诗人随缘自适的心境。

书当快意读易尽,客有可人期不来。
世事相违每如此,好怀百岁几回开?

他同年写的《寄黄充》也云:“俗子推不去,可人费招呼。世事每如此,我生亦何娱?”表现出类似的心情。这是因为他困居徐州,生活非常困难,亲朋好友皆在远方,如苏轼被贬海南,黄庭坚贬谪戎州,张耒任职宣州,都无法相见。虽然作者感到寂寞,但并不是一直沉溺于烦恼,而是心胸旷大,摆脱苦闷的心情。

首两句是诗人读书亲身体验的概括,言他的好友皆不在近处,连书信亦难通,是他感到寂寞、唯有书伴的惆怅心情的流露。但是三、四句说,人世上的事情每每与自己的愿望相违背,因此不需要自寻烦恼。看起来诗人悟到人生哲理,真正做到了随遇而安。他在一般平凡的生活或客观事物中注入某种哲理,而显得深奥,富有理趣,体现了诗人贫居娴静的心境。

(三) 追求清净本心

在佛禅的经典中经常强调“清净心”。如禅宗北宗代表神秀在他的《悟道颂》中说,人的心性原本是明净的,但因后来受到污染,把本来的清净的自性心给遮蔽了。因此他主张拂尘看净,即时时去除尘垢,守住自己的清净心。南宗代表六祖惠能则认为,既然人的本性是清净的,那么只要认识本性或本心就可以了,人们随时都具有成佛的觉性,因之也随时可以成佛。黄庭坚既然悟到“人生如梦”、“随缘旷达”,就有助于保持心境的平静,摆脱贬谪生活中的苦恼。所以他与佛禅结了缘以后,以一颗追求清净心为自娱。如元丰二年(1079)诗人35岁,在北京任国子监教授时作的《次韵盖郎中率郭郎中休官二首》(其二)诗:

世态已更千变尽,心源不受一尘侵。
青春白日无公事,紫燕黄鹂俱好音。
付与儿孙知伏腊,听教鱼鸟逐飞沉。
黄公垆下曾知味,定是逃禅入少林。

题中的盖郎中和郭郎中名字不详。前四句说盖、郭两个郎中休官后,更好地投入欣赏风光的活动,心境变得更加清净闲适。由于“青春白日无公事”的

关系，能达到“心源不受一尘侵”的境界，又能享受“紫燕黄鹂俱好音”的乐趣。佛教非常重视“心”，而说“一切唯心造”。禅宗更重视心，又称“心宗”；禅法，又称“心印”、“心法”；禅法要旨，又称“心要”等。所以佛禅认为“心”是“万法”之根源。禅宗有“心空及第归”，意谓领悟万法皆空之理，除尽俗情妄念、中选成佛。^①可见，所谓的“心源”就是万物之本源。如果能破除妄念，不受“一微尘”的侵扰，保持清净心，便是进入最高境界。这里诗人借禅理赞美盖、郭两个郎中的淡泊心情。因此诗人在后四句说二人已经经历了人生的种种滋味，所以“休官”后，不要多管事，应脱尘离俗，去参禅礼佛。诗人在此强调了破除妄念、保持清净心的禅宗思想。

再看黄庭坚的《庭坚得邑太和，六舅按节出同安，邂逅于皖公溪口。风雨阻留十日，对榻夜语，因咏“谁知风雨夜，复此对床眠”。别后觉斯言可念，列置十字，字为八句，寄呈十首》（其七）诗：

负薪反羊裘，爱表只伤里。补纫虽云工，岁晏安可恃。
洗心如秋天，六合无尘滓。浮云风去来，在彼不在此。

元丰二年（1079）二月，黄庭坚的第二个妻子谢氏，不幸患病去世。七月发生乌台诗案，师友苏轼被捕下狱。黄庭坚因与苏轼有诗文来往，受到牵连，于是罚知太和。这两个事件对黄庭坚打击很大。元丰四年（1081）春天到达太和以后，诗人作了这首诗。^②此时他感觉人生虚无缥缈，功名无成，颇为心灰意懒。为了摆脱这种人生苦恼，他追求清净心。禅宗认为人们一定要除尘去垢，才能显露佛性，达到“明心见性”的境界。故此诗五、六句，就是以秋天六合无尘为喻，说明修身应尽除尘垢，显现心性。最后两句援用唐僧慧忠和唐肃宗的故事：唐肃宗曾问慧忠国师在曹溪得的什么佛法，慧忠回答说：陛下见空中一片云吗？肃宗说见到了。慧忠又问：云是钉着呢，还是挂着呢？这就说明六祖惠能所讲的“无念行”，也就是像天上的浮云一样随风去来。故后四句是说身心修养应一尘莫染，就是追求清净本心。

“读后山诗，大似参曹洞禅”的陈师道，曾有“江上双峰一草堂，门闲心静自清凉”（《次韵夏日》）诗句。“门闲”，则无人事无谓的纷扰；“心静”，则尘虑全消，追求清净心。他又在《病起》诗中也表现了同样的境界：

^① 《禅宗词典》，第106页。

^② 《黄庭坚年谱新编》，第109~117页。

今日秋风里，何乡一病翁？力微须杖起，心在与谁同？
灾疾资千悟，冤亲并一空。百年先得老，三败未为穷。

前四句说诗人久病初愈后，身体衰弱，“力微须杖起”，此“心”究竟“与谁同”？其回答在下两句中，即千灾百难，久病缠身，经历了种种困难，最后悟到了“冤亲并一空”的道理。《五灯会元》说：“佛家慈悲，冤亲相等。”^①这就是脱离烦恼，破除是非观念，用以保持清净本心。所以末两句中引用《史记》中管仲和鲍叔牙的故事说：人的一生，不到百年，但我已是未老先衰，而且还顾虑老母。仕途既已无望，所以欲于亲于冤，除去妄念，清净本心了。看起来他似乎对人生已是因“灾疾”而彻悟了。再看陈师道的《和郑户部宝集丈室二首》（其一）诗：

远游游则远，安心心已安。茅茨更何事，一坐五年宽。
客来问法要，示以无所还。勿云空生默，听者不胜言。

根据首两句，可知丈室的主人经过游历学习，已经达到“安心”的境界。所谓“安心”，出自于《景德传灯录》卷第三《第二十八祖菩提达磨》，僧神光（二祖慧可）向达摩求法：“光曰：我心未宁，乞师与安。师曰：将心来，与汝安。曰：觅心了不可得。师曰：我与汝安心竟。”^②就是说追求安心即在自己，不用外求。苏轼亦在《病中游祖塔院》中说：“因病得闲殊不恶，安心是药更无方。”即为了摆脱苦恼，追求清净心。由此可知，这里丈室的主人已经脱离人生苦恼，而达到了清净心之境界。三、四句说，他既达到了安心境界，又在禅定方面有很大的成就。由禅定生出的智慧可以遍参大千世界，因而丈室也显得宽阔。五、六句说，丈室主人长期修行而深悟佛法要领，有人问讯佛法，便答以“无所还”。所谓“无所还”出于禅宗三大经之一的《楞严经》^③，意指不沾着尘世的万事万物。也就是对尘世毫无染着，保持清净本心，达到万念俱空，这是修行佛法的第一要义。最后两句引用维摩诘的

① 《华严经》亦说：“愿一切众生，于冤于亲，等心摄受，皆令安乐，智慧清净。”

② 《景德传灯录》卷第三，《大正藏》，第51册，第219页中。

③ 《楞严经》：“阿难言若我心性各有所还，则如来说妙明元心云何无还？惟垂哀愍为我宣说。佛告阿难，且汝见我见精明元。此见虽非精明心，如第二月非是月影。汝应谛听今当示汝无所还地。”《大正藏》，第19册，第111页上。

典故^①，进一步赞美了丈室主人的佛法出众。

（四）寻觅自我解脱

佛教“解脱”本义谓解放，指由烦恼束缚中解放，而超脱迷苦之境地。以能超度迷之世界，故又称度脱；以得解脱，故称得脱。再说摆脱世俗任何束缚，于精神上感到自由，就可以说解脱。^②又所谓“解脱门”，乃指脱离三界之苦而令得悟之门。此外，空、无相、无愿等三种禅定，为通往涅槃之门户，故亦称为解脱门。^③黄庭坚身处逆境为了摆脱贬谪生活的苦闷，追求精神上的解脱，以乐观和旷达自处。如黄庭坚五十三岁（1097年）在黔州作的《明叔惠示二颂云见七佛偈似有惊觉乃是见道之端发于此以二颂为报》（其一）诗：

山川围宴坐，日月转庭隅。般若寻常事，如来卧起俱。
多闻成外道，只是守凡夫。欲听虚空教，须弥作鼓桴。

关于杨明叔与黄庭坚之关系，《任谱》云：“杨皓字明叔，眉之丹棱人，官于黔中，时在山谷迁谪后。”黄庭坚以为其人“言行有法，当官又敏于事而恤民”^④。他非常赞同杨皓的为人。从诗题中，还能了解杨明叔赠一首诗给诗人，说“见七佛偈似有惊觉”，所以诗人乃和作此诗发挥禅理。首两句写在山川的环绕中坐禅习定，日和月轮转，照耀禅室。三、四句中所谓的“般若”和“如来”皆为梵文。敦煌本《坛经》：“何名般若，般若是智慧。”具此智慧方可成佛，方可到达解脱的彼岸。^⑤“如来”，指释迦牟尼佛，也指“真如”，是万事万物的实相，是佛教禅宗的真谛。^⑥此两句说，人的本心虚明澄净的话，可以驱除所有的障碍、烦恼，而从大自然的些小物或陶冶欣赏中获得禅悟。这是非常强调现实生活中的内心自我解脱。五、六句中的“外道”，指佛禅以外的宗教哲学。禅宗主张“不立文字”，重视清净之心，故一念之悟，能达到超悟之境。在此是说，多学习外道，离不开语言，至今还不到悟境，只是个凡夫。最后两句说，希望杨明叔多学习禅法，能用大鼓之声，破

① 《维摩诘经·不二法门》。

② 《佛光大词典》，第5602页。

③ 同上，第5604页。

④ 《黄庭坚年谱新编》，第292页。

⑤ 《禅宗词典》，第467页。

⑥ 《禅宗词典》，第231页。

除执著、迷茫，恍然大悟，达到自我解脱的境界。元符三年（1100），黄庭坚五十六岁^①时所作的《题王居士所藏王友画桃杏花二首》（其一）诗也是表示这种境界：

凌云一笑见桃花，三十年来始到家。
从此春风春雨后，乱随流水到天涯。

这是一首题画诗，诗人在首两句中，援用灵云志勤禅师见桃花盛开而禅悟后作的偈^②，说诗人忽然见一幅桃花之图，心里瞬时恍然大悟，三十年来参禅修行，今日终有结果，不知不觉地仰天畅然一笑。禅宗说“平常心是道”^③，此公案虽含义十分丰富，诸如自心是佛，无须外求，平等无二，处处是道，安闲无为，随性适意等禅家主张均有所反映；但这些都重视现世的内心自我解脱，注意从日常生活中得到启示，从大自然的陶冶欣赏中获得禅悟。悟道后，心境透明澄净。所以诗人在后两句说，他悟道之后，能见到大自然的本性。即无论是在春风中，还是在春雨中，诗人总以平和、喜悦之心情，观看落英缤纷，一任残花随着清澈的溪水流向天涯。这首诗表现诗人悟觉虚无真谛、得到自我解脱后，内心平静、虚明之境。

韩驹是四川人，吕本中把他列入《江西诗社宗派图》里面。刘克庄《后村诗话》却说：“吕公强之入派，子苍（韩驹字）殊不乐。”但是陆游在《跋陵阳先生诗草》中说：“先生诗擅天下，然反复涂乙，又历疏语所从来。”^④可知韩驹讲究字句锤炼，证实“字字有来历”。这正是典型的江西诗风。他又以禅喻诗，讲究参悟，也与江西诗派完全一致。他也经历了坎坷不平的人生道路。韩驹始以受知于苏辙享誉诗坛，终坐苏氏之党而一再遭贬谪，死于抚州。从这首《夜泊宁陵》诗的内容来看，诗人把坎坷不平的人生感慨、不知所适的心情，表现在苍茫凄迷的水天月色之中，以表达他的身世之悟。

① 此诗《黄谱》作于元祐二年。兹从编年本《外集诗注》系于元符三年。参考《黄庭坚年谱新编》，第333页。

② 灵云志勤禅师的偈云：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直到如今更不疑。”

③ 《五灯会元》卷第四，赵州禅师：“他日向泉（指南泉和尚）曰：如何是道？泉曰：平常心是道。师曰：还可趣向也无？泉曰：拟向即乖。师曰：不拟争知是道？泉曰：道不属知，不属不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非邪？师于言下悟理。”《卮续藏》，第138册，第127页下。

④ 《渭南文集》卷第二十七，四库全书本。

汴水日驰三百里，扁舟东下便开帆。
旦辞杞国风微北，夜泊宁陵月政南。
老树扶霜鸣窸窣，寒花垂露落毵毵。
茫然不悟身何处，水色天光共蔚蓝。

诗的前两句描写乘舟南行之事。“旦辞杞国风微北”四句诗情一转，写夜泊情景。“老树”两句写听觉感受和视觉感受，都表明这是深秋景色。最后两句中抒发了诗人对人生茫然无着的感慨。诗人将身世浮沉之感置于苍茫宇宙之中去表现，便将情与景融为一体。面对眼前的江水和月光，作者澄心清净，不仅脱离了一切的人生烦恼，又破除尘世的是非观念，而心目中只有一片蔚蓝、澄澈的“水色天光”。在此，把自己的身心好像融化于大自然的怀抱中，连自己此时身在何处也忘掉了，似乎达到物我两忘、自我解脱的境界。可见，这首诗也从大自然的陶冶欣赏中彻底地超脱了。再看晁冲之的《次二十一兄季此韵》诗：

忆在长安最少年，酒酣到处一欣然。
猎回汉苑秋高夜，饮罢秦台雪作天。
不拟伊优陪殿下，相随于蒨过楼前。
如今白发山城里，宴坐观空习断缘。

这首诗作于晁冲之遭逢乱离之后，回忆承平时在京城游乐的事情。故前六句都追忆年轻时自由自在的生活情况，把自己的风度、性格、志向，非常生动地描写出来。首两句抒发诗人豪迈气概。三、四句从田猎宴游中，写少年时期的意气，不同一般。五、六句写自己虽然爱好游乐，但操守刚贞，并不是苟且偷安之徒。最后两句描写当前诗人的身心，即从前豪迈气概的年轻人，至今变为白发而隐居在山城，这是表面上的真实写照。最后一句用平淡的语言来表示诗人内心的情感。所谓“宴坐”，就指静坐；“观空”，是佛禅追求物我皆空境界的方法。即诗人为了摆脱遭逢乱离之后的烦恼，又割断尘世的一切情缘，所以以静坐参禅、清净本性来寻觅物我两忘、自我解脱的境界。然至今还是情缘未断，达不到妄念俱灭、若识自性的程度。所以现在诗人继续求习断缘方法，追求物我两忘的境界。

元好问所谓“禅为诗家切玉刀”^①，黄庭坚以及江西诗派诗人可以当之无愧。

四、禅诗表现之艺术风格

（一）平淡自然

“以心传心，不立文字”的禅宗，不但强调那些澄澈宁静的观照方式，而且还重视无心无念的生活态度，这些都造就一种无住无动、平静淡泊的心境。六祖惠能亦说：“不生憎爱，亦无取舍，不念利益、成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊。”（《坛经·附嘱品》）这种人生哲学和审美趣味随着禅宗的兴盛发展，也逐渐为士大夫广泛接受。特别是唐宋以后，自然适意、清净恬淡，而平淡自然的审美情趣，成为士大夫追求的最高艺术境界。今人周裕锴先生在《中国禅宗与诗歌》中，说明了所谓“平淡”和“冲淡”是“禅气”、“禅味”的代名词，又说这是把人间的功名利禄、喜怒哀乐化解为“极无烟火”的文字、意趣。又把它归纳为三个方向：色彩的清淡、感情的恬淡、语言的平淡。^②与禅宗思想有不解之缘的黄庭坚和江西诗派，当然有这种审美情趣的倾向，他们的诗歌必然导向平淡自然。黄庭坚曾说：“平淡而山高水深，似欲不可及，文章成就，更无斧凿痕，乃为佳作耳。”（《与王观复书》）宋人评江西诗派诗说：“淡比汤煎第一泉。”（赵庚夫《读曾文清公集》）由此可见，他们对平淡自然的推崇程度。

元丰三年（1080），黄庭坚三十六岁时作的《题落星寺》（其三）诗云：

落星开士深结屋，龙阁老翁来赋诗。
小雨藏山客坐久，长江接天帆到迟。
燕寝清香与世隔，画图妙绝无人知。
蜂房各自开户牖，处处煮茶藤一枝。

首两句点出寺僧参禅的寺院之幽静寂寥和吸引着文人雅士的题咏。一个“深”字，充分显示出落星寺在山间深处。三、四句写“小雨藏山”之中，客人在寺中闲坐，也许在与高僧谈禅。这时偶尔极目一望，那远接天涯的长江上时

① 施国祁笺：《元遗山诗集》卷第十，《答俊书记学诗》，广文书局。

② 周裕锴著：《中国禅宗与诗歌》，上海人民出版社，1992年，第265～266页。

有星星点点的风帆慢慢驶近。此两句于写景中表现了落星寺的清幽僻静。离寺遥远的天际风帆，恍若隔世，反衬出落星寺的远离尘世。五、六句写佛寺便室，清香一炷与“无人知”的佛图，都使人生出与世隔绝的感觉。最后两句说寺中的僧房各个开着窗户，像是密集的蜂房一般，到处都升起了煮茶的缕缕青烟，寺中幽居的清虚绝俗之情可见一斑。此诗不仅描写了落星寺的清幽僻静、断绝隔世的环境，而且也体现了全诗色彩的清淡、感情的恬淡、语言的平淡的意境，创造出一种淡远深邃、富于平淡自然之艺术风格。再看他晚年作的《病起荆江亭即事十首》（其一）诗：

翰墨场中老伏波，菩提坊里病摩诃。
近人积水无鸥鹭，惟见归牛浮鼻过。

这首诗作于徽宗建中靖国元年（1101），作者这时五十七岁。徽宗即位后，有意调整“元祐”与“绍圣”两派的矛盾，起用了一些在放逐中的“元祐党人”。黄庭坚此时离开戎州贬所到荆州沙市待命。这时他希望朝廷捐弃党派之争，广收人才。但此年七月，他的老师兼好友苏轼从贬所北归途中在常州逝世，另一好友秦观也从贬所北归途中在滕州而卒。至秋初，黄庭坚自己也得了疾病，已近痊愈之时，遂扶杖登荆江亭，遥看天高气爽，江山寥廓，心潮澎湃，激动不已，于是吟出这首七绝。^①首句援用汉代伏波将军马援的典故^②，说明他自己还有“可用”之处。次句引用《维摩诘经》“文殊问疾”的故事^③，比喻他还病在菩提坊中，也有不以心为形役之意。三、四两句描写所居住处所之荒凉，虽有“积水”，却没有“鸥鹭”，只见归牛浮鼻过水而已。“牛浮鼻渡水”出于禅宗公案，禅宗常以牛为喻来参悟禅理。^④在此，也可能是实景。可见，前两句用两个典故，后两句以晚年清静淡泊心情来抒发自己的处境和心境。尤其是后两句以“平淡”的“禅气”来表现出意在言外、耐人寻味、言简意深的诗境。次年，黄庭坚与其兄别离后，作《新喻道中寄元明用觞字韵》诗，寄给他哥哥，云：

① 见《黄庭坚年谱新编》，第348页。

② 《后汉书·马援传》记载：马援六十二岁自请出征，并“据鞍顾盼，以示可用”。台湾鼎文书局，1978年，第842页。

③ 陈慧剑译注：《维摩诘经·文殊师利问疾品》卷第五，《维摩诘经今译》，第191页。

④ 《景德传灯录》：“学人欲求识佛，何者即是？白丈曰：大似骑牛觅牛。”参《佛光大词典》，第6650页。又《五灯会元》卷第三：“第一座问：和尚百年后向什么处去？师曰：山下作一头水牯牛去。”

中年畏病不举酒，孤负东来数百觞。
唤客煎茶山店远，看人秧稻午风凉。
但知家里俱无恙，不用书来细作行。
一百八盘携手上，至今犹梦绕羊肠。

崇宁元年（1102）四月，作者五十八岁时，在长久的贬谪生活中到萍乡与其兄元明见面，留半月别去。首两句说自己多年来因病戒酒，这次东归与其兄欢聚，可惜不能畅饮。三、四句说新喻道中情况。五、六两句是向家人嘱咐的话。第七句的“一百八盘”，表面上形容山路弯曲险阻。但此语是双关语。佛禅认为人生的烦恼凡一百零八种，为去除烦恼，故贯珠一百零八颗，念佛一百零八遍。“一百八盘”也比喻作者一贬再贬的宦途上的挫折与坎坷不平的人生道路。黄庭坚于绍圣元年（1094）被贬为涪州别驾，黔州安置。次年春，其兄元明送庭坚溯江而走，上夔峡，至黔州，后到戎州。元符三年（1100）他写《次韵马荆州》诗云：“六年绝域梦刀头，判得南还万事休。”指自己遭逢贬谪，身处“绝域”之中，已有六年。这是他度过的一生中最艰难的时期。所以最后一句说，至今回忆以前走过的弯弯曲曲的山路，好像是一场梦，山路代表他一生经历的坎坷不平的人生道路。他晚年回顾自己的一生，什么成就都没有，只想起艰难困苦的人生，所以他不能不发出人生如梦的感慨。此诗具有色彩清淡、感情恬淡、语言平淡之特点。但在平淡自然之中又表现出丰富而深刻的思想内容，体现了人生哲理。江西诗派的三僧之一饶节写的《偶成》诗也充分体现了平淡自然的风格：

松下柴门闭绿苔，只有胡蝶双飞来。
蜜蜂两股大如蚕，应是前山花已开。

此篇以平淡的笔调从不同侧面反映出超尘脱俗的僧人居住的环境。从松荫之下“柴门闭”和“绿苔”中，透露出无人打扰，只有一双蝴蝶飞来飞去的清静环境。作者幽居的环境和生活气息活现纸上。但诗文又旨在说明这种环境虽然远离尘俗，幽僻静寂，虚融淡泊，却并非寂灭，而充满着自然界蓬勃的生机。不仅有蝴蝶，还有蜜蜂。从蜜蜂腿上的花粉推测前山的花开，已经是巧思妙构引人入胜。从整个画面上看，幽与丽，静与动，交织成一个幽僻美丽而又充满春意与生机的独特的境界。可见这首诗创造的意境浓郁、耐人寻味，言简而意深，平淡自然。诗人所处真是一个世外桃源。

（二）幽深清远

在对大自然的观赏中来获得对佛性的了悟，是禅宗信徒证悟的途径之一。在唐宋以来士大夫的有关僧寺的诗歌中，寻僧问道和探幽访胜的内容常常交织在一起，通过山水景物的宁静、悠远的景色露出无心淡泊的禅趣，创作出以“幽深清远”为特色的禅诗。所谓“幽深清远”，近人葛兆光先生在《禅宗与中国士大夫的人生与审美情趣》中有较为合理的说明：“文学艺术品中的宁静的无人之境 + 恬淡的色彩 + 含蓄的感情，正好是沉思冥想、心理平衡、超越尘世、忘却物我的禅宗与士大夫意识深层审美情趣的外化。这就是‘幽深清远’。”^①诗歌中诗人的性情通过空寂无人的禅境和宁静恬淡的大自然，表现为幽深清远的艺术风格。这些艺术风格又以超越尘世、忘却物我、具有深邃为特点，构成了“偶得幽闲境，遂忘尘俗心”（白居易《玩新庭树因咏所怀》）。

黄庭坚《又答斌老病愈遣闷二首》（其一）诗，既体现了超尘拔俗、远离现实世界的思想感情，又表现了幽远的艺术风格：

百病从中来，悟罢本非病。西风将小雨，凉入居士径。
苦竹绕莲塘，自悦鱼鸟性。红妆倚翠盖，不点禅心静。

首两句，援用《维摩诘经》“文殊问疾”的故事（详见于“平淡自然”），说百病都是从心里而产生，若得悟道，任何人也无病无灾了。三、四句说，病愈之后，在园亭中遣闷，西风带着小雨湿透了小径、庭院，四周更加清凉惬意。后四句用对比和象征的手法表现了诗人从疾病、烦恼、苦闷中挣扎出来后内心深处涌出的喜悦之情。“红妆倚翠盖”指的是荷花，在此象征一个“色”的世界。因此末句说，只要自心大彻大悟的话，不会受色相的污染，能保持禅心的清净。诗人抒发自己清净自心，又使之成为富有禅趣的作品。诗中“西风”、“小雨”、“小径”、“翠竹”、“莲塘”、“红妆翠盖”等宁静恬淡的大自然景物，来表现出幽深清远的艺术风格。

晁冲之，字用道，改字叔用，号具茨先生。与堂兄补之、说之、永之均为当时有名的文学家。其早年自放不羁。哲宗绍圣年间党祸起，晁氏兄弟辈多人遭贬谪放逐，冲之遂隐居于具茨山下。十余年后，徽宗时谋起用之，不顾。早年曾从学于陈师道，又与吕本中交游，被吕本中列名于《江西诗社宗

^① 葛兆光著：《禅宗与中国文化》，东华书局，1989年，第132页。

派图》。由此推测他是一位孤高刚直、清静寡欲之诗人。他的这首七绝《题超化寺壁》诗，充分表现出诗人高洁的人品和隐居后的心澄如镜的心境。

曲池风定碧澜平，小白鱼如镜里行。
水竹再来应识我，壁间不用更题名。

诗人隐居后与佛僧颇有交往（《具茨集》中与寺僧酬答诗不少）。这首诗即他访问超化寺时心里有感，题于寺壁的。所谓“超化”就是超脱凡尘，从佛受化之义。首两句写曲曲弯弯的池塘里风平浪静，水是那么清澈见底，好像明镜一般。小白鱼在池塘中自由自在地游来游去，突出表现了诗人隐居生活中超尘脱俗、心如明镜的心境。三、四句说他年再来时，水竹仍然认识自己，用不着再感慨题诗了。诗人早就断绝仕途之心，放弃了所有富贵功名，更无意与人世争名夺利，在避祸远害以来的隐居生活中，尝到了超尘脱俗、恬淡寡欲、自由自在的恬静生活带来的一片宁静。读者自能感到幽深清远、恬淡宁静的意境。

祖可是江西诗派三僧之一，俗姓苏，名序，字正平。出家住庐山，号病可。刘克庄称他为“僧中一角麟”。诗人游天台山时写了这首《天台中偶题》纪游诗：

仄步入萝径，锦延趣深深。僧居不知处，仿佛清磬音。
石梁邀屡度，始见青松林。谷口未斜日，数峰生夕阴。
凄风薄乔木，万窍作龙吟。摩挲绿苔石，书此慰幽寻。

首两句描绘了诗人在山径上攀缘而上，表现出曲径通幽的境界。三、四句，写从遥远的地方隐隐约约地传来“清磬音”，但不知传来的方向，所以说“僧居不知处”。此句与王维的“深山何处钟”（《过香积寺》）有异曲同工之妙。故前四句表现了奥妙幽深的境界。“石梁邀屡度”六句，既写山路之回转折，又描写登上山顶后，所见的风光和所闻的大自然的声音。“石梁”是天台山顶的风景，有瀑布自天而下，在山顶上俯视，出现了一片片的青松林；极目瞭望，山峰相叠，其间夕阳没落，凄风吹松林，涛声回荡，好像是巨龙吟啸。七、八句写的是远景。九、十句是近景。这里静中有动，把群山的形状描写得流动有致。诗人陶醉在大自然声色中，流连忘返，故最后两句云，诗人摩挲着“绿苔石”，抒写此诗，聊慰寻幽之心。此诗不仅描绘了诗人的宁

静恬淡的心境，而且表现出诗人“只在此山中，云深不知处”的境界，全诗富于禅趣，又烘托出幽深清远的意境。

南宋初年，吕本中从北流亡，历尽艰苦，来到柳州避乱，于是有《柳州开元寺夏雨》之作。

风雨潇潇似晚秋，
鸦归门掩伴僧幽。
云深不见千岩秀，
水涨初闻万壑流。
钟唤梦回空怅望，
人传书至竟沉浮。
面如田字非吾相，
莫羨班超封列侯。

首句表现了诗人在夏天风雨交加的傍晚，与寺僧为伴的清幽情景。第二句描写诗人归宿的清幽环境，衬托出山寺寂寞的境界。三、四句写的是从开元寺远眺的山水风光。由于云气弥漫，看不见崇山峻岭的庄严秀美的面貌，但是可以听到山水暴涨，千山万壑淙鸣的声响。从第五句开始由写景转入抒情：诗人睡在寺院，早晨清脆的钟声把他从睡梦中惊醒，醒后感到“空怅望”，这是说盼不到家信的怅望。末两句说自己没有封侯的形象，当然也不羡慕这种显贵的官位。虽说这时诗人的心里，充满着一种书信不到、人生如寄的怅望，可是出家人的幽静生活和佛寺的清越钟声，又多少能给诗人以人生的启悟。所以前四句表现了诗人对自然山水的亲切信赖和与开元寺禅僧为伴的幽深清远之意境，后四句表现了诗人蔑视尘世名利的淡泊、达观的心境。

（三）谐趣横生

我们经常从禅师们之间的争斗机锋、打哑谜的机智应对中，发现禅所富有的谐趣。这些若从表面上看，也许不易理解，然每句话实在都有深奥的人生哲理。在禅宗思想中，看似不合逻辑的说法或没有意义的答语，都是有其目的或深刻用意的。N. W. R. 说：“如果我们不谈幽默方面，就无法提出一部完整的禅学论文集，因为禅者之好打诨语，是使其与其他宗教哲学卓然有别的最重要因素之一。禅家不但容许笑谑，甚至常有笑谑的现象发生。”^①可见，这种诙谐幽默感与禅有密切的关系。在诗歌创作上历代文人都肯定这些谐趣。如方东树说：“杂以嘲戏，讽谏谐谑……此东坡之独有千古也。”^②又王国维强调诗之诙谐幽默和庄严典重的特性，他说：“诗人视一切外物，皆

① 《禅家的幽默感》，刘大悲译：《禅与艺术》，天华出版公司，1983年，第195页。

② 郭绍虞主编：《昭昧詹言》卷第十一，人民文学出版社，1961年，第236页。

游戏之材料也，然其游戏，则以热心为之。故诙谐与严重二性质，亦不可缺一也。”^① 深通佛典的黄庭坚与江西诗人，不但描写自然景物时，加入谐趣，使这些诗歌表现了随缘旷达的思想，而且他们对各种诗歌语言技巧表现出极大的兴趣，或在词语上变化推断，或求幽默诙谐，或典故冷僻以逞学问，以机智的语言表达对世界的看法。所以谐趣入诗是他们乐观诙谐及风趣机智性格的表现。

元丰二年（1079）黄庭坚三十五岁，在北京任国子监教授时作《次韵盖郎中率郭郎中休官二首》，这首诗是其中一首。题中的盖郎中和郭郎中名字不详。当时在朝廷上王安石推行变法已经有十二年，但是新党之间发生矛盾，王安石被两次罢相，政局越来越乱。诗人在诗中流露了对新党不满的情绪。

仕路风波双白发，闲曹笑傲两诗流。
故人相见自青眼，新贵即今多黑头。
桃叶柳花明晓市，荻芽蒲笋上春洲。
定知闻健休官去，酒户家园得自由。

首两句说盖郎中和郭郎中两位在仕途上遭遇，而休官是应该的。因为两位皆自持是“诗流”，不是一般的俗吏，经常“笑傲”以对流俗，在官场上生活明显是不适合的。三、四句说，现在掌权的几乎都是“黑头”的年轻人，所以两位白发人用不着考虑政务事。诗人与两人之间，皆属“故人”老友，相见时互相理解，互相看重，情感契合。此四句皆是活泼诙谐。五、六句说现在的春光多么美丽：“桃叶柳花”不仅互相争艳，而且使得“晓市”中也显得一片明媚；“春洲”上的“荻芽蒲笋”不但长得很可观，而且也可上市添人口味。两位在这么好的季节趁早“休官”，回到“酒户家园”去过自由自在的生活，真是非常合适的。所谓“闻健”就是趁早之意，出于《地藏经》：“闻健自修，分分已获。”全诗八句既非常活泼，又谐趣横生。这些都源于诗人的随缘自适、乐观旷达之心境。再看《奕棋二首呈任公渐》（其一）诗：

偶无公事客休时，席上谈兵校两棋。
心死蛛丝游碧落，身如蝮甲化枯枝。
湘东一目诚甘死，天下中分尚可持。

^① 施议对：《人间词话译注》，岳麓书社，2008年，第328页。

谁谓吾徒犹爱日，参横月落不曾知。

从首两句就知道这是一首以下棋为题材的诗。第三句喻弈棋人殚精竭虑，务求胜算的状态——冥思潜想，深思浮动，像太空中随风飘荡的蛛丝。第四句援用庄子的故事：丈人一心一意地想捕蜩，而把身体当做枯树，手臂当做树枝。在此比喻对局者意志集中，已达到物我两忘之境界。“湘东一目”引用南朝湘东王的典故，比喻弈棋者处于不利之局，但弈棋者决不放弃，仍然精心运筹，希望至少得到一个平分天下的局面。末两句谓人们一向说珍惜光阴，但是这些下棋的人将所有的事情都忘掉，连夜阑更尽、星沉月坠也都不知情了。概括了前面的对局者的心思和意志，情景相生，而且出以活泼诙谐之余味。

陈师道的《以拄杖供仁山主》也是一首诙谐之趣盎然的诗篇。

洗足投筇只坐禅，厌寻歧路费行缠。

老来不复人间事，不用山公更削圆。

从题目来看，诗人因把拄杖送给仁山主，而写了这首诗相赠。首句说诗人持着拄杖，洗脚以后，不顾任何事，只是坐禅修行，求索悟境。第二句说，诗人至今到处奔波，这都是为了追求佛的真谛，但是经过千辛万苦的奔走之后，忽然悟道，佛性不在外面，就在自身的心中。佛禅说“即心即佛”、“即心见性”，这是强调禅悟在内心而不在外面。后两句说，诗人自己接近老境，对人间世界已经厌倦，不再为人间是非而烦恼，诗人从此用不着拄杖伴随自己到处奔波了，于是把拄杖送给仁山主。短短四句，不仅是言近旨远，耐人寻味，而且谐趣横生。再看晁冲之的《僧舍小山三首》（其二）诗：

爱此聚沙戏，知自法王孙。一运郢斤手，都无禹凿痕。

藤梢未挂壁，荷叶欲生盆。笑问山阴道，潜通何处村？

首两句描写僧舍小山上的佛塔。在此援用《法华经·方便品》：“乃至童子戏，聚沙为佛塔，如是诸人等，皆已成佛道。”所谓“法王孙”指菩萨，也指佛弟子。故两句说，聚沙为塔之戏，来自法王子孙——佛门弟子，这是因目睹佛塔而发，见塔联想到佛典。三、四句赞扬佛塔建筑技术高超，就是说说明塔的建筑巧夺天工，无人工斧凿之痕迹，看起来非人力所能为。五、六句

写景，说因为藤蔓尚嫩弱短小，所以还未曾挂壁上。又池中荷叶田田，荷叶之上的嫩茎，将要生出小的莲蓬，且其状如盆。末两句，“山阴道”，指山洞，因为山小，山洞也不可能太长，本来也通不到任何村庄，所以诗人用“笑问”来故意提出一问，以增加活泼诙谐感。

（四）富有理趣

所谓“理趣”，宋梅尧臣在《金针诗格》中说：“有内外意，内意欲尽其理，外意欲尽其象。内外意含蓄，方入诗格。”钱钟书说：“理趣”“如水中盐、蜜中花，体匿性存，无痕有味”^①。可见，所谓“理趣”，即不用理语，而把所说之理，寓藏在素材之中，如水中盐，虽不可见，但味在其中。更重要的是虽说理，但不失诗的趣味，故富有理趣，然使人不觉其说理；把抽象朦胧的玄理，化为具体明确的形象。很多人都推崇这种“理趣”。如沈德潜说“诗贵有理趣”（《说诗碎语》），袁枚也云“理实无碍诗之妙”（《围炉诗话》）等。

宋代禅学与理学之兴趣，其影响于诗歌最为普遍，以禅理、性理入诗的例子非常多，因而形成了宋诗的一大特点。黄庭坚与江西派诗人也不例外，他们的饶有理趣的禅诗假借山水自然景物，暗示一定的道理，形象鲜明，非常生动。如黄庭坚的《又答斌老病愈遣闷二首》（其二）诗：

风生高竹凉，雨送新荷气。鱼游悟世网，鸟语入禅味。
一挥四百病，智刃有余地。病来每厌客，今乃思客至。

这首诗抒发诗人病愈后的心情。在病好之后，诗人心情上得到安慰和平静。首两句描写高竹风生清凉，小雨送荷花香。这种眼前的自然景物不仅构成清美的意境，而且暗示出佛禅所谓的“法身”和“般若真如”。三、四句，表面上非常巧妙、生动地描绘出水中游鱼悠然自得和林间野鸟婉转歌唱的形象，体现出山林鱼鸟等众生皆有佛性的佛教思维。前四句充分表达了“内意欲尽其理，外意欲尽其象”的境界。故虽说理，但不失诗的趣味，且富有理趣。五、六句诗人引用《维摩诘经》进一步发挥佛禅见解^②，认为只有在彻底大

① 钱钟书著：《谈艺录》，书林出版有限公司，1990年，第230~231页。

② 《维摩诘经·方便品》卷第二：“是身为灾，百一病恼。”僧肇注：“一大增损，则百一病生。四大增损，则四百四病，同时俱作。”所谓“百一病恼”，指人身为“四大”（地、水、火、风）所造，每“一大”都会生很多种病；那么其中“一大不调”，人因而很苦恼，便称为“百一病恼”。参《维摩诘经今译》，第90~93页。

悟之后才能“四百病”一挥而去，从而生出更深邃的智慧。这里不只是强调悟的重要性，更是强调此悟是直接 from 大自然中获得的。“四百病”是佛教的医学观，出自《大智度论》。最后两句表现悟之前的烦恼和悟之后的喜悦。这是黄庭坚从自然及人生领悟到的禅理，也就是宋代士大夫普遍乐于奉行的自然适意的人生哲学。诗人在一些平凡而小巧的事物中注入某种哲学成分而使诗歌富于理趣，真是难能可贵。

乌台诗案发生后，三十六岁的诗人于神宗元丰三年（1080），改官知吉州泰和县。诗人赴任太和途中，因风雨而滞留池口三日，作了《池口风雨留三日》诗，表现出不慕荣利的人生态度：

孤城三日风吹雨，小市人家只菜蔬。
水远山长双属玉，身闲心苦一春锄。
翁从舍旁来收网，我适临渊不羡鱼。
俯仰之间已陈迹，暮窗归了读残书。

前四句写景中抒情。首两句描绘出一幅孤城风雨图：长江边上，一个小小的孤城，在风雨中任意吹打，三天的时间虽然短暂，但老百姓也只能以菜蔬度日了。三、四句写城外是青山和绿水，山边有一双属玉鸟和一只白鹭。这些景物无意中触动了诗人的情怀，生出“身闲心苦”的感觉。诗的后四句重在抒情：五、六句反用《汉书·董仲舒传》：“临渊羡鱼，不如退而结网。”即表达了不求仕进、自甘淡泊的诗人心境。这种翻案的艺术手法、不慕荣利的思想境界，都是深受佛禅的影响。禅宗推重翻却成案：六祖惠能的偈语“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”是神秀偈语的翻案。这里体现出超人的睿智和禅宗的奥旨。所以末两句也引用王羲之《兰亭集序》语，说面对无常的人生，还是退出争名逐利之场，到残书中寻求乐趣吧。这首诗清新古健、脱离尘俗，在寻常的事物中参以名理，富于理趣。

元丰六年（1083）冬天，黄庭坚移监德州德平镇。他离家多年，二十年来奔波在外，至今仍是一个县令的末职。他把宦途上怀才不遇的心理矛盾和人生感慨，寄托到佛教禅宗。因此他赴德平途中，经过扬州、泗州，而往游泗州僧伽塔时决心奉佛，戒酒色肉食，作《发愿文》。他决心学佛参禅，到了德平后，更吸收佛老思想，随遇而安、随缘自适。这首《送王郎》诗就表现了这种思想。

酌君以蒲城桑落之酒，泛君以湘累秋菊之英。
赠君以黟川点漆之墨，送君以阳关堕泪之水。
酒浇胸次之垒块，菊制短世之颓龄。
墨以传万古文章之印，歌以写一家兄弟之情。
江山千里俱头白，骨肉十年终眼青。
连床夜语鸡戒晓，书囊无底谈未了。
有功翰墨乃如此，何恨远别音书少。
炒沙作糜终不饱，镂冰文章费工巧。
要须心地收汗马，孔孟行世日杲杲。
有弟有弟力持家，妇能养姑供珍鲑。
儿大诗书女丝麻，公但读书煮春茶。

这首作于元丰七年（1084），王郎是诗人的妹夫。前十句，写送别。“连床夜语鸡戒晓”四句，说王郎来探，彼此连床夜话，常谈到鸡声报晓的时候，又欣喜王郎学问渊博，读书有得。“炒沙作糜终不饱”四句，承上读书、治学而论，发为议论，以作赠言。“炒沙”出于《楞严经》：“若不断淫，修禅定者，如蒸沙石欲成其饭，经百千劫，只名热沙。何以故？此非饭，本石沙成故。”这四句的意思是追求写“工巧”的文章，像“炒沙作糜”，无法填饱肚子，像镂刻冰块，不能持久。收敛心神，沉潜道义，战胜虚化，才能体会出儒家之道如日月经天。这里虽然说儒家的修身、济世之道，但末四句体现出安居自适、随遇而安的思想。诗人劝慰王郎说，你不用考虑家务事，可以好好煮茶读书，安闲自适。诗人援用禅典和儒家的修身、济世之道抒发随缘自适的人生哲理，表现了他所追求的“理趣”。

元符元年（1098），陈师道登上徐州城东南的快哉亭写了《登快哉亭》诗：

城与清江曲，泉流乱石间。夕阳初隐地，暮霭已依山。
度鸟欲何向？奔云亦自闲。登临兴不尽，稚子故须还。

前六句写登快哉亭所见的景物：首句描写一道清澈的江水沿着城墙曲折而流。第二句写清静的泉流也在乱石之间慢慢地流下去。三、四句描绘了一幅山间的落照图，这里的“夕阳”和“暮霭”显得非常生动。五、六句描写空中景物，但注入了诗人自己的感情，产生了耐人寻味的魅力。他描写的虽是眼前

所见到的“度鸟”和“奔云”，但在“何向”和“自闲”中隐隐透出诗人心境平静、向往自由自在的意愿，较含蓄地透露出诗人内心的恬淡寡欲、平静无波的心境。在客观描写的背后，蕴涵人生哲理，充分体现了“内意欲尽其理，外意欲尽其象。内外意含蓄，方入诗格”的道理，既富有理趣，又引人入胜。

五、结论

宋代是一个积贫积弱、内忧外患的时代，外有辽金入侵不断，内有党争攻讦不断，农民起义不停，整个朝廷一直处于风雨飘摇之中。动荡的社会往往是由残酷的封建专制政权统治的，各种政治集团和不同的势力代表了不同的利益，对每个有抱负的中国士大夫来说，必定要裹进党派之争的旋涡里，于是很多不谙权术、保有良心的正直人士，成为党争的牺牲品，黄庭坚及其江西诗派的大多数成员即属此类情况。

江西诗派的重要成员大都属于旧党或同情旧党。他们在仕途上遭到了新党的打击，被一贬再谪，人生道路坎坷不平，吃尽了各种苦头。当北宋的党争愈演愈烈，“乌台诗案”的文字狱使一大批人被牵连，有的系以牢狱，有的惨遭流放，严酷的事实使他们看到了政治斗争的残酷，品味因党争带来的人生曲折。一代文豪苏轼的下场，让黄庭坚等人引以为鉴，他们不敢面对政治现实，不敢以诗歌讽刺时政，尽量远避政治，明哲保身。面对剧烈的社会变动，有的人则采取避世脱俗，不求仕途，隐居于大自然中；有的人则据理抗争，不惜将宝贵生命付出；有的人则向现实妥协，钻营贵戚门宦之间；而大多数有良心的人，当他们想摆脱精神上的苦闷和人生社会带来的烦恼时，只能抛弃传统士大夫修身、齐家、治国、平天下的政治理想，去追求内心的清静，在政治纷争之外寻找一种恬淡平静、超尘脱俗的生活，这无疑使他们不自然地容易接近和依靠佛禅。

中国的佛教经过唐代的繁荣昌盛，至宋代已没有过去那种极盛的气象。唐代禅宗的五家派别，到了宋代只有临济宗和曹洞宗两家仍然盛行，以后又发展出黄龙和杨岐两派。这些禅宗支派以“文字禅”、“看话禅”盛行，结果出现了大量的《灯录》和《语录》，本来不立文字的禅宗，变成了“大立文字”、“不离文字”的禅宗。宋代这种独特的禅风自然会影响到宋代诗歌创作与诗学理论。

代表北宋诗坛的苏轼与黄庭坚受到这种“文字禅”的倾向的影响，尤其

是黄庭坚亲自实践了禅宗默照静观的禅法，他的有些诗表现出娴静空寂的禅境，从诗歌的艺术风格来看，他完全接受了禅宗公案里参话头的思维模式。作为黄庭坚的学生，范温在谈论诗歌理论时，曾引用黄庭坚的话，说：“山谷言学者若不见古人用意处，但得其皮毛，所以去之更远……故学者先以识为主，禅家所谓正法眼。直须具此眼目，方可入道。”（《潜溪诗案》）作《江西诗社宗派图》的吕本中也认为：“作文必要悟入处，悟入必自工夫中来，非侥幸可得也。如老苏之于文，鲁直之于诗，盖尽此理也。”（《童蒙诗训》）这在一定程度上与大慧宗杲提倡的“看话禅”的参究过程类似。“看”，是阅读之意；“话”，为公案之意。看话禅，即专就一则古人之话头，真实参究，久之终于获得开悟。诗人写出好诗的前提条件，是具备“识”、“工夫”，从前人的诗歌中下工夫，而得到见识，以后真实参究，久之终于获得妙句。所以黄庭坚诗歌的语言和结构的晦涩生硬，诗风生新瘦硬、深奥难懂，但是意境幽曲，回味深长，禅家的公案话头的影响可见一斑。

其他江西诗派诗人如韩驹、李彭、吕本中等人皆与大慧宗杲禅师交往密切，标榜“不为世俗毫发污染，故后进之师也”的饶节、谢逸、汪革自成一派，“寒灰却会禅”的晁冲之、“弃讲而悟禅”的陈师道皆与饶节、祖可、善权江西三僧有相通不可言尽之处。这些诗人不仅与禅宗有密不可分的关系，而且在他们的创作活动中，都从禅宗那里悟得不少法门。故曾季狸曾说：“后山论诗说换骨，东湖（徐俯）论诗说中的，东莱（吕本中）论诗说诗法，子苍（韩驹）论诗说饱参。入处虽不同，然其实皆一关捩，要知非悟入不可。”（《艇斋诗话》）他们的创作风格和理论思想都与黄庭坚的诗法不谋而合。

由于思想与创作观念的倾向，黄庭坚及江西诗派诗人在诗歌的创作上，更多以佛禅为题材，形成以禅理、禅典、禅趣、禅法等入诗的禅诗。他们人生思想的特点是儒、佛、道三家的交融贯通，安身立命的目标是参与社会，建功立业，但因他们屡屡过着贬谪生活，政治抱负和理念得不到伸张，只能退而求其次，或与厚德高风之僧友交往，深入于佛禅，被迫苦心参究“若问深明宗旨，风花时度窗棂”、“功成事遂人间事，欲梦槐安向此游”、“坐对真成被花恼，出门一笑大江横”、“挽石枕头眠落叶，更无魂梦到人间”、“一朝悟罢正法眼，信手拈出皆成章”的境界。

在生活上，他们运用禅宗思想，用禅的理念和思维方式来表达人生如梦、随缘旷达、清静本心、自我解脱等主张。这种佛禅思想的熏陶，对他们摆脱人生苦恼，超脱尘世纷扰，解脱人生无疑是有用的，铸成了他们随遇而安、乐观旷达的生活态度。虽然他们的有些诗写要回归家庭，超脱尘域，但实际

上未必果真如此，因为传统儒家的功名教育一直在影响着他们，这些只是在特殊的环境下，不得已而为之，被迫将远大的抱负转为追求心灵的境界。禅宗更突出心的作用，以心为万物之本体，其彼岸世界也在此心之中。故本心是真，外境是幻，只要心净则万物自净，直入本心，明心见性，现世就是佛国，也就是说要世人从过去及现在的痛苦中挣扎出来，追求自己人生的真谛。

黄庭坚等人将禅议和诗论结合，把禅家平淡的意境、悠远的景色、妙对机锋的方式注入诗歌创作中，改造成平淡自然、幽深清远、谐趣横生、富有理趣等艺术风格。禅宗对诗歌参透的结果，必然是带来真正的审美趣味的平淡自然化。这种倾向始于禅宗初兴的盛唐，王维、孟浩然等习禅人士都向往平淡的意境，黄庭坚及江西诗派继之于后，并将此发挥到了又一个阶段。他们的诗歌平淡自然，通过空寂无人的禅境和宁静恬淡的大自然、悠远的景色透露出无心淡泊的禅趣和恬适的心情，有些禅诗体现出超尘拔俗、远离现实世界的思想感情和幽深清远的艺术风格，把自然与活泼、恣肆相融合，构成了纵横博辩、一无滞碍、打破桶底的创作激情，用来创作出一如禅僧用来显示讥讽、暗示幽玄禅理的风趣机智的诗歌。他们将诗之旨趣，比拟禅宗，同时讲究诗的活法，手法机智活泼，富于理趣、谐趣、意趣等，成了宋诗的一大特色，而与唐代以王维为代表的宁静空寂之禅风迥异。这就是唐宋禅风的主要差异。尤其是韩驹、吕本中等江西诗人，以参禅之法，教人学诗，以禅学建立诗学。吕本中主张“活法”，“好诗流转圆美如弹丸”（《后村先生大全集》卷第九十五《江西诗派》），不但继承了苏轼“新诗如弹丸”（《答王巩》）的主张，而且影响到杨万里的“活法”以及其诗有活、新、趣、俗等特点，又影响了其诗歌偏重明快诙谐及诗中拟人、说理的表现形式。此外，也影响到严羽的“妙悟”的“以禅喻诗”以及明清两代的“童心说”、“神韵说”诗歌理论建设。

总之，黄庭坚及江西诗派的诗歌是中国封建社会特殊环境下出现的一种创作流派，他们自觉地借鉴禅宗精神的作诗态度，在作品中体现了禅学的影响，尤其是其诗歌中的生动活泼、谐趣横生、富有理趣、饶有趣味的特色，足以代表宋诗的特点。禅与诗的融会，经过苏轼，到黄庭坚及江西诗派时已经达到了高峰，其影响一直绵延到清代。江西诗派之所以产生如此之大的影响，既与“不离文字”的文字禅在宋代的流布分不开，也与中国封建社会的发展同步，反映了这一时期的历史，值得我们重视和深入研讨。

（朴永焕，韩国东国大学中文系教授）

佛教的神通观

——以虚云法师为例

陈 平 宣 方

在中国近现代佛教史上，虚云法师是一位极富传奇色彩的高僧。“坐阅五帝四朝，不觉桑沧几度；受尽九磨十难，了知世事无常。”虚云自撰的这副联语正是他一生的真实写照。法师生于道光二十年（1840），自幼不喜荤腥，喜读佛书。19岁（咸丰八年）抛家别妻，落发于福州鼓山涌泉寺。法师一心向道，志笃行坚，遍访名山大刹，研习经教。为报父母养育之恩，曾从普陀跪拜朝礼五台，一步一叩，历时三年。又远赴印度、南洋，跋涉万里，遍礼圣迹。光绪二十一年（1895），在扬州高旻寺禅七期间，勇猛精进，因茶杯落地，一声破碎，而使疑根顿断，悟透禅关。此后数十年间，以至大至刚的勇气和艰苦卓绝的行解，一身兼祧五宗法脉，重振禅门，先后中兴了鸡足山祝圣寺、昆明云栖寺、鼓山涌泉寺、韶关南华寺、云门大觉寺、云居真如寺六大古刹，成为名震中外、人所共仰的禅宗泰斗、一代高僧。

如果说同时代的弘一法师以翩翩浊世佳公子而中年出家，重兴南山律宗，至今为世人赞叹称奇，虚云法师之极富传奇色彩则在于其世寿一百二十^①，在

① 关于虚云法师的确切年龄，历来有异说，此处不赘。

求法、弘法生涯中，时有神通显现，为人叹所稀有。

法师出生即现异象，“初堕地，为一肉团，母大骇恟，以今后无复举子望，遂气壅死。翌日，有卖药翁来，为破之，得男”^①。此后，奇事、异行不断，仅在鸡足山就有雄鸡皈戒、古栗开花、老龙迎经等诸事。据说祝圣寺外的巨石原在大门右方，法师拟在此处凿一放生池，雇了百余名工人，斫之不散，移之不动。法师即向护法神伽蓝祷告，率领十几个僧人，将该石移向左方，一时轰动，观者惊为神助，遂称该石为“云移石”。^② 法师行脚之处，俱有异行，诸如八哥念佛、冤鬼受戒、野狐解脱、树神求戒、祭品旋空、黄牛皈依、枯梅开花、灵泉应祷、大雨筑堤，等等，不一而足。

虚云法师的神异事迹在当时即广为传颂，其受戒弟子石香在纪念法师的文章中回忆说：“自虚云大师来沪后，上海四众弟子与一般人士，因为他老人家年高德劭，并且生平很有些奇异感应的事迹，就大家惊叹地传说，轰动一时。”^③ 后人亦多有津津乐道于此者，很多推展虚云法师思想、记述法师行迹的文章往往以很大篇幅加以描述，例如苏芬居士的《虚云老和尚十难四十八奇》，此文在有关虚云法师的网页上广为转引，至于一般学佛者的论坛更是大加渲染，教界的一些法师也喜欢在讲经说法时援引虚云法师的例子来说明佛教的神通如何了得。那么，佛教的神通观究竟为何，我们又应如何看待虚云法师的神异事迹呢？

一、佛教的神通及其产生条件

所谓神通，又称神通力、神力、通力、通，是指无碍自在、神变不可思议之超自然妙用。^④ 一般谓神通有神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏尽通六种。^⑤ 按照佛教传统的说法，神通的获得有多种途径：除地狱以外的众生皆可获得神通，例如鬼道、天道均可借由前世报获得，世人可以

① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，修元禅院，1997年，第23页。

② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第58页。

③ 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第1017页。

④ 神通一词梵文为 abhijna，其动名词根-jna 意为“知道”，原意是指一种神秘的知识。

⑤ 六神通的内容分别为：(1) 神足通：又称神境智证通、身如意通、神境通、如意通、身通。即身能飞天入地，出入三界，变化自在的作用，又可细分为飞行、变化、随意自在三类。(2) 天眼通：又称天眼智证通、天眼智通。即能见一切事物的作用。(3) 天耳通：又称天耳智证通、天耳智通。即能闻一切声音的作用。(4) 他心通：又称他心智证通、知他心通。即能洞悉他人思想的作用。(5) 宿命通：又称宿住随念智证通、宿住智通、识宿命通。即能知前世事迹的作用。(6) 漏尽通：又称漏尽智证通。即能断一切烦恼惑业，永远脱离生死轮回的作用。(参见《中华佛教百科全书》“神通”条)

通过服食获得，但最普遍的获得途径还是禅修，无论是外道还是佛弟子乃至佛菩萨，均可由习禅获得神通。六种神通中前五类神通（简称五通）只要通过深入禅定（包括外道禅法）即可获得，因而是佛教和外道共通的。第六种神通又称漏尽智证通，是佛教特有的神通，需要靠佛教的般若智慧证得，能断一切烦恼惑业，永远脱离生死轮回。第六通之所以称为神通，是因为它和前五通一样属于超越常情的甚深境界。^①究其实质而论，则是证入涅槃、获得解脱的空性慧，和前五通性质是很不一样的。为了区别这两者，一般讲神通都是侧重于前五通。本文以下所论的神通，也是限于前五通。虚云法师的种种神异事迹，也大体不出五通之列。如前所述，五通的获得，除了宿世果报和服食之外，最主要是依靠深入禅定。如智者大师云：复次因禅具足力波罗蜜者，一切自在变现，诸神通力皆藉禅发。（《释禅波罗蜜次第法门》卷一（上），《大正藏》第46册，第477页中）《诸法无诤三昧法门》卷上亦云：如来一切智慧及大光明、大神通力，皆在禅定中得。（《大正藏》第46册，第629页上）

更准确地说，这种神通是进入四禅后获得的效应。这一点在各种佛教经典特别是禅经和部派论书中说得十分明确。例如《修行道地经》中说，“是神足者，因四禅致”（《神足品》，《大正藏》第15册，第213页上）；“已得四禅，自在如是，此为五通”（《数息品》，《大正藏》第15册，第217页上）；《达摩多罗禅经》中说，“根本四禅中，修起五神通”（《达摩多罗禅经》卷下，《大正藏》第15册，第319页上）。

禅修的本质是“心一境性”，即心思专注定着于禅观的境界。因此在禅定中修心是开发神通的关键。当心修到“定心清净、无秽无烦、柔软善住、得不动心”时，就可以学习开发六种神通的方法了。为什么修心的作用这么关键呢？这是因为佛教认为：当修到定心明净清澈时，就能心无所著；心无所著，心周遍十方而不住于某处，所以眼能彻视万物，耳能彻听天地万物之声，心也能如明镜般映现宇宙森罗万象的本然状态。简言之，心如明镜，就能彻听、彻视、彻映。

至于具体的修习方法，《清净道论》、《达摩多罗禅经》等禅学典籍都有详细的论述，比如八解脱、八胜处、十遍处、十四变化等，都是可以引发神通的修习方法，这里不一一详述。

^① 同时，这也是佛教导引重视神通的众生趋向更高的解脱境界的方便说法。

二、佛教对于神通的性质、功能及其有限性的认识

四禅是通于外道凡夫的，因此由四禅引发的五神通也不是佛教特有的，外道凡夫同样也可以获得神通。正因为如此，所以佛教认为，神通只是禅观修习深入以后自然容易引发的现象。从神通的本质看，它仍然是有漏的，因而它既不是佛教修习的终极目的，也不是解脱的必由之路，也并非修习智慧的主要法门。神通和解脱之间没有必然的联系，得神通并不一定得解脱，无神通也同样无妨于解脱。相反，沉迷于神通便是着相，与空性的解脱智慧不相应。执著于神通，乃至以神通为修行的根本目的，不但是舍本逐末，而且是一种强烈的我所执和法执，会妨碍证道得解脱。因此，佛教并不认为神通是究竟之法，而是要求修行者在此基础上更进一层观照包括神通在内的诸法之空性，从而获得解脱。

佛教不但对神通在本质上的有限性有深刻的体认，而且对其功用的有限性也有清楚的阐发。一方面，佛教承认神通的作用，尤其是神通在教化众生方面的善巧方便。佛教的道理深妙玄远，一般人难以相信，有时需要神通来作为征信。^①《大智度论》中甚至说，“若无稀有事，不能令众生得度”。所以神通作为佛教八万四千法门中的一门，自有其存在的理由与价值，不能简单否定。

但另一方面，佛教更强调神通的有限性。第一，作为有漏的禅定结果，神通是会退转的，特别是当具有神通而起贡高我慢之心，乃至以神通求名闻利养，就会因为无明烦恼现前而削弱乃至丧失定力，其神通自然消失无踪。第二，以神通教化众生，固然因其强烈的震撼效果而容易使得众生迅速归顺，然后也容易因此而使得众生耽着于神通带来的娱乐，而不去追求更高的解脱智慧。第三，也是最根本的一条，乃是神通从效力上说，并不能让人们从业力中获得解脱。佛经中说，在佛陀十大弟子当中神通第一的目连，通过天眼看见其母在地狱中受苦而不能以神通救拔，佛陀告诉他这是业力难违。^② 同样是这位深受佛陀器重的目连，最后竟惨死在外道的瓦石之下，他所能做的，

① 如智者大师云：“妙理难显，应须神通发动，现于瑞相，密表乎理。世人以蜘蛛挂则喜事来。鸛鹤鸣则行人至。小尚有征，大焉无瑞。以近表远，亦应如是。”（《妙法莲华经玄义》卷六，《大正藏》第33册，第750页上）

② 参见《佛说盂兰盆经》，《大正藏》第16册。

只是平静坦然地接受业报的命运而不起报复之心。^①在《佛说力士移山经》中更是明确指出，包括神通力在内的如来十力都挡不住“无常”业力。^②

三、佛教对于修习和运用神通的限制

因为神通有上述种种局限，神通的功效在很多时候也是一把双刃剑，所以佛教禅学对于神通并不特别强调。例如佛教禅学的大宗——有部禅学，是将神通作为深化禅观修习的一种辅助方法，而对其本身则并不看重。在整个禅学体系中，它是禅修的自然结果，而非刻意追求的目标，更不是禅修的最高理想。例如在说一切有部禅籍《修行道地经》中，神通是作为观想一些寻常想象力难以企及的禅观意象（如地狱中的罗刹鬼怪、珍禽异兽等）而设计的修习内容。在达到了这一目的以后，神通就不再是必须修习的禅观内容。而且为了进一步修证佛教的解脱之道，必须放弃以神通为目的的修习，否则便与修习佛法不相应了。因此该经《数息品》中明确地将以希求五通为目的修禅贬之为凡夫禅，与追求无漏解脱的佛弟子禅不可同日而语。^③

也正因为如此，佛教还进一步对修习和运用神通规定了若干重要的制约条件：

第一，必须依于慈悲、为了救济众生而修习神通。佛教八万四千法门，神通作为其中的一门自有其存在的价值，但所有的法门都是为了接济众生而设置，神通也不例外。如果离开慈悲心的统摄，那么修习神通很可能成为追求名闻利养的工具，那样不但无益于众生，对一己的修道也会是严重的障碍，因此佛教尤其是大乘佛教特别标举慈悲精神，把慈悲心的培养作为修学神通最重要的前提。惟其如此，才能防范神通流于外道乃至邪道。

第二，必须住于净戒、严格按照戒律的要求来修习和运用神通。戒律是佛教徒行为的基本准则，清净的戒行，可以有效地扬善止恶。只有严守戒律，从身、口、意三业方面约束自己，才能从程序上保证神通的修习有益而无弊。

此中，戒律还特别强调，绝对禁止为了名闻利养而修习和运用神通，甚至连宣扬也不允许。在佛教各部律典当中，都一致地规定不得为了名闻利养而修习和运用神通。事实上，佛教的大妄语戒，就是因为一些佛弟子在饥荒

① 参见《四分律》卷第四十六，《大正藏》第22册。

② 参见《佛说力士移山经》，《大正藏》第2册，第857～859页。

③ 参见官方：《汉魏两晋禅学研究》，佛光出版社，2001年，第三章第二节。

年代为了谋生向人说神通、果位等过人法而遭到佛陀的严厉谴责后才制定的。^①即使不是为了物质利益，而是为了一己的荣誉修习和运用神通，同样也是律制所不容的。佛陀的堂弟提婆达多精于苦行，多才多艺，他向佛陀求学神通，但佛陀察觉他修习神通的动机不纯，就断然予以拒绝。而后来提婆达多果然因为追求自我的荣誉和僧团的领导权而走上分裂僧团的道路，这也反证出动机纯正对于修习神通的重要性。

至于等而下之，以神通为打击报复他人的工具，则更不必说是律典严厉禁止的了。

四、从中印佛教史看佛教对于神通的看法

在佛教史上，佛教对待神通的观点有一个变化发展的过程。从体现早期佛教思想和生活实态的“阿含”经典看，佛陀最初并没有禁止弟子使用神通，他自己也偶尔显示神通。但是后来由于有弟子以神通强迫他人皈依佛教，乃至惊扰民众，因此佛陀制律禁止在民众前显现神通。^②

但是佛陀不是一个法利赛人式的教条主义者，对于弟子违反这一禁律的情形，他倾向于用境遇伦理学的方式，根据违犯者的动机，结合具体情形，衡情度理后再作出裁决。例如《根本说一切有部毗奈耶》卷第五中记载大目犍连为了拯救遭绑架的给孤独长者的儿子，在没有其他更好的办法的情况下，事急从权，以神通解救了他。这件事反映到佛陀那里以后，佛陀问明原委和目连的用心以后，判定他无罪。^③同样，《摩诃僧祇律》卷第二十九中也记载了一个佛陀判定毕陵伽婆蹉比丘为了开脱一位受冤枉的牧牛女而现神通不违律的例子。^④

由上述事例可知，佛陀对基于慈悲利他之心在迫不得已的情况下而示现神通又是允许的，但一般原则是禁止的。因此偶尔有弟子示现神通，即使是像目连这样他非常信任和倚重的长老比丘弟子也会被检举弹纠，而由佛来判

① 参见《四分律》卷第二，《大正藏》第22册，第578页中。

② 根据《五分律》卷第二十六中记载，佛陀制此戒的事是因为其四大弟子之一的宾头卢为度化王舍城中不信佛的跋提姊弟，而显现种种神通，但跋提的姊姊不为所动。最后宾头卢无奈之下，就以神通力从王舍城外搬运石头连人带石飞入王舍城中，驻于其房舍上空，迫使受到惊吓的跋提姊姊心有不甘地供养他。佛陀得知此事后严厉谴责宾头卢并且当场告诉所有的比丘：从今起不允许展现神通，如果现神通就是犯戒。见《大正藏》第22册，第140页。

③ 《大正藏》第23册，第649页中-650页上。

④ 《大正藏》第22册，第467页中。

定他们是否犯戒。可见在佛陀时代佛教对神通的态度就是渐渐趋向于禁止使用的。

佛灭以后，在大迦叶主导下完成的第一次结集具有明显的律法主义倾向。因此不难设想，其后的佛教僧团对待神通的主流态度仍然是禁止。^①部派佛教时期注重法理的分疏，对于神通的产生机制和应用做了深入的研究，但同样秉承佛陀遗训，禁止显示神通。大乘佛教兴起之后，对于神通竭尽想象和夸饰之能事，但始终是把神通置于引发般若智能的工具的位置，强调要以般若统摄万行，以万行庄严般若。因此在精神气质上，仍是直承原始佛教的理性立场，而反对神秘主义的唯神通是务的立场。后期的印度密教则由于越来越与印度教合流，而呈现出较强的重视神通的倾向。

毋庸讳言，在佛教传入中国的初期，神通发挥了很大的作用，事实上，从淮南王立浮屠之祠祭祀佛陀来看，佛教一开始本来就是作为一种养生和人神神通的方术而进入国人视野的。早期的译经僧和禅师如安世高、康僧会等也大多强调禅修变幻莫测的神通。早期有名的神异僧佛图澄更是凭借其神异在中国北方地区大力推展佛教。这种情况的出现，既有其必然性，也有其合理性。^②

但是随着译经的增加和本土僧人对佛教义理理解的深入，中国佛教逐步回归到佛教本色，越来越强调佛教主智主义的理性传统。至少就精英层面的佛教传统，可以说是如此。例如第一个以中国本土僧人为领袖的大型僧团——道安僧团，其领袖人物道安虽然受教于佛图澄，早期有一些注重神异的倾向，但后来却越来越重视理性化的信仰路线，并严格奉行戒律，而不太强调神异。^③道安的高足慧远领导下的庐山僧团更是如此。其后的中国佛教，学派纷起，乃至宗派林立，但主流始终坚持重视般若智慧的理性化的信仰路线，对通俗佛教和民间信仰中重视神通等神异现象的倾向形成有效的制约，两者相辅相成，共同构成了中国佛教的有机整体。

① 当然也同样有基于利他息净原则而示现神通的例子，例如阿难入灭时为了制止华氏城与毗舍离为供养他的舍利而起的纷争，在恒河上空分身两半的传说便是一例。（参见《阿育王传》、《根有律杂事》、《大唐西域记》等）

② 限于篇幅，此处不能展开论述，但大致说来，有以下几方面的因素是特别值得重视的：（1）为了迎合本土民众尊崇神异的传统；（2）为了赢得当权者的尊崇，特别是对有些暴君，有时只有神异等手段才能使之慑服；（3）为了与外道（比如道教）斗法争取信众；（4）为了在战乱频仍的时代给苦难的众生有效地提供宗教服务。

③ 如习凿齿等当时的名士就说：“来此见释道安，故是远胜，非常道士。师徒数百斋讲不倦，无变化技术可以惑常人耳目，无重威大势可以整群小之参差，而师徒肃肃自相尊敬，洋洋济济乃是吾由来所未见。”参见《高僧传·道安传》所引“习凿齿”与“谢安书”。

五、如何看待虚云法师的神异事迹

前面讨论了佛教中修习神通的前提条件，如何产生神通，如何看待神通以及能否使用神通等问题，在这部分里，我们将对照佛教的神通观，来讨论如何看待虚云法师的异行。

毫无疑问，虚云法师的神通是从深入的禅定中引发的。法师曾于光绪二十七年（1901）隆冬，在终南山结茅潜修，万山积雪，严寒彻骨。一天煮芋锅中，跏趺坐等待芋熟，不觉入定。到第二年正月，同在山中的复成法师等来贺年，进茅棚见法师入定，乃以磬开静。问：“老和尚已吃饭没有？”答：“没有，正在煮芋，大概已经熟了。”打开锅盖一看，芋头硬如坚冰，霉高寸许。复成法师惊讶地说：“你这一定就是半月了。”^①正是因为定力精深，所以才会有法师的种种神异事迹。

但重要的是，法师自己虽有神通，既知其非究竟，亦不相执著。对此，我们不妨看虚云法师本人的论述。在他看来，那些执于神通，甚而以神通为修行目的者，不但舍本逐末，而且落于外道，曾多次指出：“不持戒而修三昧者，尘不可出。纵有多智禅定现前，亦落邪魔外道。”^②“学佛不论修何法门，总以持戒为本，如不持戒，纵有多智，皆为魔事。”^③在法师历年的开示中，也不厌其烦地强调“戒律是佛法之根本”，而且再三阐明戒、定、慧三学的关系：“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。若能持戒清静，则定慧自可圆成。”^④“戒是无上菩提之本，因戒才可以生定，因定才可以发慧，若不持戒而修行，无有是处。”^⑤正因为如此，净慧法师曾总结其师禅风最突出的特点就是禅戒结合、禅戒统一。^⑥所以，虚云法师的神异事迹，是在深切把握戒律精神的基础上展现出来的。离开戒律的根本，就不能正确认识虚云法师的神通。

同时，法师虽然拥有异能，却更强调和推崇道德的重要性。例如他说：

① 参见《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第55页。

② 同上书，第635~636页。

③ 同上书，第604页。

④ 同上书，第397页。

⑤ 同上书，第635页。

⑥ 净慧法师：《虚云老和尚的禅风》，<http://bailinsi.fjnet.com/newchanne/blch/BOLINTALK03.HTM>。

古人修行，道德高上，感动天龙神鬼，自然拥护。因为道德是世上最尊贵的，所以说“道高龙虎伏，德众鬼神钦”，鬼神和人，各有各的法界，各有所尊。何以诸天鬼神会尊敬人法界呢？……诸天鬼神虽有神通，都尊重有道德的人。其神通福报大小不同，皆慕正道。^①

因此，虚云法师的显示神通也绝不是为个人沽名钓誉或利益供养，而是为了泽被苍生。1922年，他应唐继尧之请而设坛祈雪，便是为了制止云南的喉疫。

更为重要的是，作为一个有神异事迹的高僧，虚云法师却一再提醒门人信徒应当以佛法的空性智慧来看待神通，不可耽着：

至于神通道法，从古至今，历代高僧，都是有的。但有则虽有，犹如梦幻，梦幻的事，不能说为无，也不能执为有，即作梦幻观最佳。若执为实有，则心灵反受迷害，所以佛在世时，呵斥神通。^②

综上所述，虚云法师的示现神通，是建立在严持戒律，深入空慧基础上的。我们看待虚云法师的神异事迹，绝不能只看到他展现神通的一面。神通只是虚云法师的事迹，严守戒律、深入禅定、彻悟空慧、大慈悲心才是比这些神异事迹更深沉更根本的“所以迹”的理据和动机。今天我们学习虚云法师，也不应当贪求神通，更不应当唯神通是务，而要学习他的持戒、习定、修慧，发慈悲心。要知道，现神通的一面不易学，容易有偏失，倒是认真持戒、悲悯众生的一面容易学，作为下手处不易出错。

六、代结语：我们今天应该怎样认识和看待神通

以上从佛教的教证、理证和佛教史的角度对佛教的神通观作了一个简单的分析，并结合虚云法师的经历说明了近代大德是如何看待和运用神通的。最后，本文尝试回答这样一个问题，即现时代的佛教和佛教学者以及一般民众应当如何看待佛教的神通。

对待神通，我们首先要避免简单化的态度。站在宗教的立场，神通的存

^① 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第299页。

^② 《虚云老和尚年谱法汇增订本》，第1017~1018页。

在乃是一个自然的事实。但是站在科学主义的立场，常见的一种指责是认为所有神通都违背常情，因而是迷信。其实这种科学主义的立场本身就是违反科学的。因为神通超出了经验和理性的范围，亦即科学自身的基础和界限，所以站在科学的立场，神通的有无是科学无法全然证实或证伪的。我们可以通过科学的手段来证伪某些人声称拥有的神通，但不可能以此证伪或证实所有的神通。

那种认为“所有神通都是假的，所有炫耀神通的人都是骗子，所有相信神通的人都是傻子，对神通的崇拜，只是一群傻子遇到了一个骗子”的观点固然简单明快，但未免肤浅而偏颇，而且会面临一个严重的问题：万一某人的神通能力是真实的，又该当如何呢？试想，一旦当某一位异能人士让芸芸众生亲眼见证他的神通大能的时候，“神通是骗人的”之类的说法恐怕立即会被“眼见为实”的效力击溃。一味否认神秘能力的持科学主义态度者，一旦自己亲眼见证神通，往往是一百八十度大转弯地转变为深信不疑乃至狂热追求。在科学昌明的今天，有这么多理工科背景的知识分子因为“眼见为实”而沉迷于各种渲染神异的新兴宗教当中，不能不说与这种科学主义的迷思有关。

因此问题的关键不是神通的有无，而是如何对待神通，如何建立一种正确认知神秘现象、神秘体验的人生观和宗教观。在这方面，中国的传统智慧保持了一种健全的常识感和实用理性态度。“子不语怪力乱神”，儒家传统对于神通能力的部分常常是悬置起来，存而不论的。这种态度比起断然否定一切神秘经验的存在当然要合理得多。但这样一种立场，仍然会遭遇到一定困境，特别是在民间。因为当“眼见为实”的神通现象呈现在民众眼前时，它所造成的震撼并不是一句“子不语怪力乱神”可以化解的，我们仍然需要有一种更为开阔的胸襟和更为深邃的智慧来直面神通现象带来的挑战。

解铃还须系铃人，神通既然属于宗教的领域，也就需要有正信的宗教智慧来确立正确的神通观。纵观各大宗教的历史和教义，它们都不排斥神通，但其主流倾向也从不把神通当做信仰的核心。就佛教而论，它所指出的个人修行的终极目标在于证得涅槃、步入解脱，而社会的共同目标则在于提升众生的精神境界，创造人间净土。因此，对于个人，神通作为禅修过程中的一种自然产生的现象，既不是解脱的必由之路，也不是智慧的必然表征，而且神通或可生效于一时，但它本身同样受限于缘起法则，并不能超越因果业力。离开空性智慧的神通更常常会退转乃至流于邪定，故而并不值得特别欣赏。

即使得到神通，也应当谨守戒律，不轻易向人显示。

对于社会和大众而论，重要的是如何以共愿形成的共业来让这个世界转秽为净，而不是追求一己的神通受用。诚然，神通可以吸引一部分信众，但在讲求科学与理性的时代，以神通来弘扬佛法难免有很大的副作用。神通虽然可以耸动视听，但也往往是最容易招致知识阶层批评的部分。对于佛法的整体而言，若一味偏重神通，则难免有神化和俗化的可能，乃至混同于迷信和邪教，造成正法的没落。^①

总之，站在佛教本位的立场，神通是把双刃剑，在现时代弘扬佛教不宜过分强调神通。宗教师过分强调神通的神秘色彩，容易为一些神棍和别有用心者利用；一般信众过于迷信神通，会养成实用主义的倾向，得不到佛教的深入智慧，实际的受用反而不深。无论是宗教师以神通炫异惑众，还是一般信众痴迷于神通，都不符合缘起的根本立场和八正道的基本要求。从正信佛教的观点来检讨，宗教师应当引领民众超越神通崇拜心理，回归到持戒守律的基本面，并在此基础上深入地探求佛法的智慧。佛教徒的基本行为规范是戒律，必须先认真学戒持戒，在此基础上深入禅定，对于神通的出现顺其自然，不必刻意强求。进而言之，佛教的根本精神是解脱的智慧，即使出现神通也不应当以此为满足，应当进一步深入追求般若智慧，以般若统摄万行，以万行庄严般若。

从学术的立场看，对神通的过分强调反映了宗教信仰的不成熟。学者应当充当善意而冷静的批判者，对宗教的神通观在保持足够的敬意和慎重的同时，不但不应推波助澜去渲染神通，而且必须对时时处处以神通相标榜者保持警惕，要勇于揭露打着神通的幌子招摇过市乃至骗财骗色的神棍，维护宗教信仰的纯洁性。

我们看到，对于神通的迷思往往发生在标举个人修证大过社会参与的个人和团体身上，相形之下，注重社会公义、强调入世精神的宗教和文化传统就不大会陷入追逐神通的旋涡之中。在人间佛教思想当中，留惑润生的人间菩萨行者以无缘等慈、同体大悲的宏誓大愿拔济众生，连个人解脱

① 当代佛学巨擘印顺法师也认为：“释迦牟尼佛教化，有所谓神通轮、教诫轮、记心轮，身业、语业、意业都可以教化，可是佛法的重点是教诫轮。用语言来引导你，启发你，使你向上。现在有些人，稍微修行，就说前生后世，谈神通，这不是纯正的佛法。从佛的证悟以后，佛所表现出来，对弟子之间的活动的历史事实，不是那些怪模怪样的——寒山式、济公式、疯子喇嘛式的。佛老人家，生在我们人间，主要用教诫来引导，不是侈谈神通，因为外道也有神通。用神通来建立佛教，佛教就和外道一样了。”（参见《导师的话：佛法所以超乎世间法》，《法光学坛》，1997年第1期）

的目标也可以因为不忍众生苦而毅然放下，自然也就不会耽着于区区神通的诱惑。因此，要对治神通的迷思，高扬庄严国土、利乐有情的人间佛教思想就十分重要。

（陈平，中华书局历史哲学研究室编辑，北京佛教文化研究所研究员；宣方，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副教授）

禅学浅说

孙劲松

大乘佛教认为，一切世间、出世间法的本源是“真心”，也称为“阿赖耶识”、“如来藏”、“真如”等，不同的名词对真心的各种体性、状态的描述有所侧重，但总体而言都代指“真心”。真心没有主体与客体，没有任何一法在“心”之外作为心认识的对象，但其却含藏有一切万法的种子。其初始状态是绝对唯心的统一，但是其内在的无量种子在自然的流注之中，真心之中含藏的“我执”种子在流注之中激发动起，恒执本心为我，“忽起动心”，就如像湖水澄寂，忽起波浪，而后就是后浪推前浪，绵绵不绝，这就是“末那识”产生显现的开端。正是由于“末那识”的现起，真心才可以具有“阿赖耶识”之名，然后随意根与外尘相应，产生妄知妄觉，六识、六根、六尘相应现起，有了根本识与七转识的区分，也有了世间万法的现起。由真心派生的世间万法可以分为有情世间与器世间。器世间也称为国土世间，指由地、水、火、风四大积聚而成的山河、大地、国土、家屋等，是一切众生所居住的地方与空间，包括欲界、色界、无色界这三界。有情世间也称为众生世间，指由五蕴假合而形成的一切有情生命，包括天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱的六道众生。六道众生与“三界有”存在着对应的关系。欲界为地狱、

畜生、饿鬼、修罗、人间及六欲天之总称。此界之众生，耽于食色眠等诸欲，故名欲界。色界为天界的一部分，谓身体宫殿国土物质，总皆殊妙精好，称为色界，有四禅十八天。无色界也是天界的一部分，此界众生但有心识，而无色质，为纯粹的精神世界，所以称为“无色界”共有四种。所以六道众生又可以统称为“三界有情”或者“三界有”。“三界”与“三界有”都属于世间法，不离生灭相。有情众生不离生、壮、老、死的规律，无情器世间不离成、住、坏、空的规律。

三界分别说之，可为九地。列表如下：

	┌五趣杂居地——欲界——┐	
	离生喜乐地┐	
	定生喜乐地	
	离喜妙乐地 —色界	——三 界
九 地——	舍念清净地┐	
(亦名九有)	空无边处地┐	
	识无边处地	
	无所有处地 ——无色界┐	
	└非非想处地┘	

一、世间禅定之学

“禅”是“禅那”的简称，本是梵语，有“思维修”、“静虑”、“禅定”等含义，是印度各宗教派别与佛教共同的修行方法之一，是令心专注而达于不散乱之状态，人间众生通过禅定的锻炼逐渐可以达到色界天人或者无色界天人的状态。以“三界”为划分依据，根据禅定程度的不同，可以划分为“欲界定、色界定、无色界定”，但总而言之，都属于“世间定”，因其不能超越三界故，不能亲证本心故。

一般修禅定的人其实都没有超越“欲界定”，一般表现为轻安与一心专注的境界，而接近于初禅的“未到地定”则是进一步舍离轻安觉受，并不反观自己住于一心专注的境性中。下面简述色界禅定与无色界禅定。

(一) 色界四禅与无想定

初禅的境界相，是离欲界之法，舍寿后不再受生于“欲界”中；从智慧上说，他已经破除欲界五欲（财、色、名、食、睡）的贪爱，在此基础上进

一步修行禅定，而发起初禅。初禅并不是单有轻安、一心专注的境界，而是伴随着胸中的乐触；具足获得初禅的五支功德：一心、觉、观、喜、乐，属于离欲界生而得喜乐之禅定，所以初禅也称离生喜乐定。

初禅已经离开欲界的味觉与香嗅觉，舌识、鼻识已经不存。然初禅中的觉与观，不离色、声、触三尘，还有眼、耳、身三识存在，依于色界身、色界定、意识心而有，仍是三界中的世俗境界，也是无常之法，所以须背弃而远离之，乃修第二禅。在第二禅等至境界中，灭了眼、耳、身识，没有初禅中的色、声、触三尘的存在，所以只余意识觉知心住于二禅定境中。这时已能远离五尘中的觉与观，此人色身虽然仍在欲界而不住于欲界觉观中，故名无觉无观三昧。这个定味胜妙于初禅，心中大喜，故名为定生喜乐定。

行者在二禅的基础上，心无所求，让意识觉知心已确实舍弃二禅境界而无所着时，即可发起第三禅境界，正念、正智而发起更微细而胜妙身乐，更觉安适寂静，意识觉知心虽无二禅定境中之大喜，念念向于意识心中安住，所以称为离生喜乐定。

行者在三禅基础上，超越灭除身乐觉受，身乐无常恐惧之苦亦随之而灭，极微细之念想亦不存在，对于三禅境界已经无所贪爱，由是灭除喜、忧；如是不苦、不乐，舍一切身觉境界，亦舍离种种念想，凡所有念想都是要清净地远离境界而安住，此时息、脉俱灭，心得寂静。此时即是第四禅境界，也称为舍念清净定。

行者在第四禅的等至位中，了知意识觉知心的生灭性而应该灭除，却因为不解“真心”不生不灭之理，恐怕灭了意识心以后成为断灭，所以在灭除自己的意识觉知心后，继续保留着色身而不肯灭除，就在第四禅中进入无想定；死后生到无想天而留着无想天身，成为无想天人，误以为这样就是永恒的涅槃境界。由于色身未除故，遍缘一切法的“意根”不断，所以仍然是三界有的境界，未出三界生死法。无想天的众生等到寿命已终时，忽而又在三界中出现觉知心，再入六道轮回，辗转不息。

（二）无色界四空定

若行者于第四禅中，观察色界之法，缘于意识心之色界定境而由微细之四大所成，故有色界身、心；凡有色之法必定无常、灾患，不入“无想定”而转入空无边处，成就空无量处无色界定境。此时已超越第四禅境界有，但是转被空无边处系缚；此时意识觉知心爱着实证色空的世俗智慧，贪着空无边处的法味，住于空无边处而被系缚。

行者在空无边处定境中，观察空无边处之觉知心，缘于空无边之外法，

知其过患，不再向心外而求，转向意识自心中安住，超越了空无边处定，以意识觉知心种子无量无边故，名此处为识无边处定，或名无量识处定。

但此一境界意识觉知心转被识无边处所系缚，行者观察识无边处之过患，既不缘于空无边，亦不缘于识无边，住于无所有中，名为证得无所有处，依此定境而安住不动，称为无所有处定。

但此时的意识觉知心执著无所有的智慧法味，依无所有处、缘无所有处而住，所以被系缚于此境界中。行者在无所有处中详细观察，了知无所有处中仍有觉知心现行，对于无所有处定境仍有了知性存在，故名有想，由此缘故，修行者即欲灭想——灭除了知性。即故意灭除意识的了知性，不再反观意识自己，也不再面对无所有处定境，但是其对于世间十八界法中的意识心的知见不正确，在断除意识了知性的同时不能舍弃意识觉知心，但因为觉知心不起反观之作用，正在非非想定中时并不知道自己存在，此即是非想非非想定境界。此非想非非想定很容易被误认为涅槃的定境，然而此时意识觉知心执著非想非非想的智慧法味，被系缚于此境界中，仍非涅槃。^①

五代时期的永明延寿禅师在《宗镜录》中对于外道所修习的事相上的禅定有详细的评价，该书卷第八十一云：“若唯修事定，但集世禅，虽曰修行，犹生恶觉，以不制意地，未断其原，长劫练磨，返沉苦道。所以《大涅槃经》云：‘一切凡夫虽护身心，犹故生于三种恶觉。’三恶觉者，欲觉、恚觉、害觉。以贪欲故，即生瞋恚，因瞋恚故，便行损害。夫修行趣道，本为出五欲之泥，翻求利养名闻，如践蛇虺之地。凡修禅定护念之人，尚被外缘觉观破坏，何况纵情放逸之人，故知日夜常为烦恼欲火焚烧，觉观怨贼侵害。”延寿指出，外道修习四禅八定，只是暂时压伏了烦恼，让意识表象的烦恼逐渐淡薄，但是并没有从真心入手，将烦恼的种子化解，“不制意地，未断其原”，所以若仅修习世禅，即使四禅八定具足，还生欲觉、恚觉、害觉三种恶觉。欲觉就是对自己喜欢的外境起种种贪求而生恶觉；恚觉就是对自己不喜欢的外境起种种忿怒而生恶觉；害觉就是于喜者据为己有，不喜者起侵害心而使嗔觉增长。该书还运用佛经中记载的“郁头蓝弗”的典故来说明这个问题。“郁头蓝弗，以世俗智，伏下地惑，获非想定，具五神通，时君敬重。就宫供养，郁头蓝弗每来与去，皆乘神通，赴宫供养。王因出巡，命其爱女依前旧仪，供养蓝弗，王女珍敬，接足作礼，郁头蓝弗触女身手，因兹起贪，便生

^① 有关世间禅的论述，参见《中阿含经·别观法经》，中国佛教文化研究所点校：《中阿含经》，宗教文化出版社，1999年，第738～742页。

欲觉，遂失神通，饭食已讫，矫施异计，语王女言：‘我顷来去，皆乘神通，国人思敬，莫由见我，我今食竟，意欲步归，令国内人咸得见我。’王女谓实，送出阁门，步游归山，既失神通。情怀怏怏，端坐林藪，洁志安禅。林间鸟鸣，喧噪闹乱，久不得定。移就池边，安布求禅，池中鱼游，惊聒禅思，又不得定。因兹起瞋，便生悲觉，遂发恶愿：‘愿我来生，作着翅水獭身，上树害鸟，入水食鱼，报鱼鸟怨，誓不相放。’因兹便起害觉，现前复移异处专志习禅，久方得定，依前证得非想三昧。命终之后，生非想天，顺生受业，八万大劫，受异熟果；八万劫满，顺后受业，酬前恶愿，生于欲界作水獭，身亦云飞狸身，若到所在，水陆空行一切物命，悉皆吃尽。故《经》云：‘虽断烦恼，生非想处，犹故还堕三恶道中，即其义也。’”^①郁头蓝弗是一位修行四禅八定的外道，他以世俗智慧分析，暂时放弃表面的贪欲，使自己可以依照四禅八定的秩序，逐渐降伏下地的烦恼，获得非想非非想定，具备了五神通，但是由于与国王之女有了礼节性的身体接触，激发出了他潜在的各种欲望，使得神通丧失，禅定境界也丧失了。后来补修禅定之时，受鱼、鸟干扰，又对鱼和鸟生起怨恨的情绪，恢复禅定之后虽然上升到非想天，顺生受业八万大劫，但是后来还是因为当时对鱼鸟的嗔念而入畜生道受生。这说明外道世间禅以及世间智慧不能超越三界，不能解决生死轮回的问题，而佛教教化的目标则是要超越三界，脱离苦海而证入涅槃。

二、定慧相辅相成的小乘佛教禅定之学

小乘佛教还将禅定之学由四禅八定发展成为“九次第定”。小乘佛教认为，佛教之外的宗教修习的四禅八定，缺乏智慧的观行，没有断除我执烦恼，是有漏之禅，是“凡夫之禅”，凡夫外道只将上升禅定次第时必须去除的烦恼障暂时搁置、伏藏起来，而小乘佛教则通过智慧观行将上升禅定次第时必须去除的烦恼障之现行断除了。“凡夫外道”之禅虽然可升至色界天、无色界天，但终究还会堕落，不能脱离三界，不能脱离六道轮回。而小乘佛教通过智慧与禅定的相辅相成，断除了烦恼障的现行，可以脱离三界，不入轮回，也可以在四禅八定的基础上，更进一步达到“灭尽定”，形成了“九次第定”。在佛教经典之中，四禅八定称为世间定，而第九定“灭尽定”属于出世间定，是佛教特有的不共法。四禅八定的最高层之非想非非想定中，似为

^① 永明延寿：《宗镜录》卷第八十一，三秦出版社，1994年。

无我，然而觉知之心尚在，并非我执灭尽。灭尽定乃在定慧相辅相成的进修根本四禅八定的基础上，完全断除我执之境界，到此即为俱解脱，到此方可谓脱离三界。灭尽定既是“禅定”的境界，也是佛教智慧观行的结果。此实乃定慧一体之境界，从定而言名“灭尽定”，从慧而言名“俱解脱”。俱解脱阿罗汉所证之灭尽定是小乘智慧与禅定相辅相成的结果，为佛教独有、外道所无之不共法。

小乘佛教主要是依靠四圣谛、十二因缘理论去思维与观行而明白缘起性空、缘起无我之理，去除烦恼执著、不再受业力与无明牵制，达到证得阿罗汉四果、脱离三界而取证涅槃的目的。十二缘起观与四谛观同为小乘佛教重要之观法。四谛即苦集灭道，世间有漏之果为苦谛，世间有漏之因为集谛，出世无漏之果为灭谛，出世无漏之因为道谛。十二因缘为：缘痴（无明）有行，缘行有识，缘识有名色，缘名色有六入，缘六入有触，缘触有受，缘受有爱，缘爱有取，缘取有有，缘有有生，缘生有老、死、忧、悲、苦恼大患所集，是为大苦阴缘。此十二因缘还有缘生、缘灭之说。经中以“此有故彼有，此生故彼生”言缘生，以“此无故彼无，此灭故彼灭”言缘灭。此十二因缘观还有顺观、逆观两种，依“无明而行”等逐步观察迷之生起，称为杂染顺观；从老死反向观察迷之生起，称为杂染逆观。由“无明灭则行灭”等逐步观察“性空无我”之理，称为清净顺观；由“老死灭而生灭”等反向观察“性空无我”之理，称为清净逆观。此十二因缘观与四谛观相通，若依缘生观、顺观二者，则十二因缘为苦、集之二谛，即无明、行、爱、取、有五支为集谛，识、名色、六处、触、受、生、老死七支为苦谛。若依缘生、缘灭二观与顺、逆二观，则生、顺二观为苦、集之二谛，灭、逆二观为灭、道之二谛。以此十二因缘顺观逆观，由此明白缘起之法必归于灭，其性必空，故知五蕴、十二处、十八界之性空，由是体悟缘起性空之理，断除我执、烦恼，由此而出离三界，证小乘解脱之无余涅槃。

比之于传统的注重禅定的教派，小乘佛教更加注重智慧的观行，但这并不代表小乘佛教不注重禅定，相反，小乘佛教特别强调定慧相辅相成。小乘佛教认为，注重“慧”而不注重“定”，由无漏之智慧力断除烦恼障，只能证得“慧解脱阿罗汉”。慧解脱的阿罗汉在顺逆观察体悟十二因缘的过程中，可以逐步断除无明烦恼，慧解脱之阿罗汉已经断尽三界惑业，不再有妄想妄念，这样自然有利于禅定的提升。即使不专修禅定，慧解脱的阿罗汉也能达到初禅以上的证境。但是这种依靠智慧之力自然增进的禅定还是不够的，还必须专门兼修禅定才能够定慧相资，获得阿罗汉之极果。根据小乘佛教教义，

只有定、慧相辅相成，在智慧的基础上兼修四禅八定以及最终的第九灭尽定，断除烦恼、解脱二障，才能证得“俱解脱阿罗汉”。慧解脱阿罗汉在证境上低于俱解脱阿罗汉，慧解脱阿罗汉虽脱离三界六道之轮回，然尚需要世尊为其证明才能确认自己“不受后有”；俱解脱阿罗汉已经如实证觉涅槃的境界，不需要世尊证明就可以确信自己能出离三界六道。据小乘经典所述，慧解脱者与俱解脱者在“神变”以及三明八解脱上也有很大的差异。

正是因为小乘佛教有了断除“我执”的智慧观行，四禅八定与第九灭尽定的修行与世间外道四禅八定的修行有了很大的区别。小乘经论中将依照佛教理论修行的四禅八定称成为“根本定”，而依照凡夫外道禅所修的四禅八定称为“近分定”。《七十五法名目》曰：“根本定离下地烦恼得之……近分定伏下地烦恼得之。”^① 如果禅定是伏下地烦恼而获得，那些被暂时压伏的烦恼种子总会有再萌发的时候，就像郁头蓝弗的典故一样，他所证得只是近分四禅八定。而如果按照小乘佛教的要求，渐渐用智慧观行断除我执，则就会完全离下地烦恼、断除烦恼之现行而得根本四禅八定。

但是，小乘佛教的禅学观尚不完备，其运用第六意识层面的智慧观行与禅定相结合，所断除的只是烦恼之现行，并没有断除烦恼的习气种子随眠。无著在《六门教授习定论》中指出：声闻解脱者“已除烦恼障，习气未断除，此谓声闻乘，余唯佛能断，若彼惑虽无，作仪如有惑，是习气前生，若除便异此”^②。这是说小乘佛教之能断烦恼之现行，对于多生以来形成而未萌发现行的烦恼种子却没有完全断除，有些阿罗汉虽然除了烦恼但还是有习气。当小乘佛教徒证得灭尽定之后，在舍寿之后入无余涅槃，失去了自觉觉他、断除烦恼种子根源的机会，也失去了亲证大乘般若的机会。《阿含经》中说：“灭尽定中有不离身识。”窥基在《成唯识论述记》中说：“契经所言不离身识，即是第八（阿赖耶识）。”^③ 这个“不离身之识”的体性正是小乘佛教所没有证得的，他们也不能在亲证真心八识的基础上断除一切无明烦恼的种子。从大乘佛教的视野来看，小乘佛教尚需高竿进尺，进一步回心大乘发起菩萨性，成就究竟佛道。

① 《七十五法名目》，《大正藏》第71册，第892页中。

② 无著本世亲释，义净译：《六门教授习定论》，《大正藏》第31册，第774页中。

③ 窥基撰：《成唯识论述记》卷第四（末），《大正藏》第43册，第373页下。

三、定慧不二的大乘佛教的般若禅

小乘佛教运用意识层面的智慧观行与禅定相结合，证得阿罗汉果，但并没有亲证真心、转依实相，进修成佛之道。这说明小乘佛教尚需高竿进尺，进一步回心大乘发起菩萨性，修学大乘般若、唯识要义，才能亲证第八识真心，逐渐断除烦恼种子根源，成就究竟佛道。小乘佛教注重运用第六意识的智慧观行来断除烦恼之现行，而大乘佛教强调契入自性真心，了知真心的烦恼与菩提不二。由此可知，大乘智慧学说与小乘智慧学说有根本的区别。与此相应的定慧关系也别开生面，大乘“禅”也同时具备了新的含义。

大乘佛教以亲证空性真心，获得根本无分别智为关键，证悟者可以现观第八识真心与前七识妄心是和合运作之体性。大乘经典常用“波”与“水”来比附真心与妄心、无分别智与分别智的关系。波有起伏流动，有大有小，但是，我们知道无论是惊涛骇浪还是一平如镜，无论有波无波、波生波灭、波增波减，“水”并没有增减，也没有生灭。水是波之根本，波只是一个不断生灭变异的现象，这个不增不减、不生不灭的“水”与有生有灭、有增有减的波浪是和合并存的。在这个比喻之中，波浪比喻意识心之分别、生灭、变动不息，而水则比喻真心之不增不减、不生不灭、无有分别之体性，两者是和合共存的。两者决不是你死我活、非此即彼的关系。这就是大乘经典中所阐明的空性真心与色、受、想、行、识五蕴不一不异，烦恼与菩提不一不异的关系。

大乘佛教般若系经典《维摩诘所说经·佛道品第八》云：“示受于五欲，亦复现行禅，令魔心愤乱，不能得其便，火中生莲华，是可谓希有，在欲而行禅，希有亦如是。”^①这种“在欲行禅”之禅，不是“息心除妄念”的外道禅，也不是“观行四谛、十二因缘”并辅修禅定而来的“小乘智慧之禅”，而是指亲证第八根本识、无分别智的大乘般若禅。从第八识真心之体来说，无论第六意识妄心在如何活动，此真心无始以来常住涅槃，无有动静、生灭、分别之相，本来就在“大禅定”之中。

另一部大乘佛教经典《思益梵天所问经》也指出：“普华言：是故常知一切凡夫常在于定。舍利弗言：以何定故？一切凡夫常在定耶？普华言：以不坏法性三昧故。舍利弗言：若然者，凡夫圣人无有差别。普华言：如是如

^① 鸠摩罗什译：《维摩诘所说经·佛道品第八》，《大正藏》第14册，第550页中。

是，我不欲令凡夫圣人有差别也，所以者何？圣人无所断，凡夫无所生，是二不出法性平等之相。”^① 此段论述明确指出，圣人与凡夫其本心都是在凡不减、在圣不增，不生不灭、不垢不净，其法性常在大禅定中。此大禅定中之真心与思维计虑之妄心和合运作，辗转生出或显现三界一切万法。当然，大乘佛教强调大乘般若禅，也并不排斥传统的“禅定”之禅，在大乘佛教的六度学说中，仍然将禅定与布施、持戒、忍辱、精进、般若并列为佛教修行的关键环节。

四、中国禅宗之“禅”与“大乘般若禅”一脉相承

（一）惠能关于禅的论述与《维摩诘所说经》等大乘经典的论述一致

在《坛经·定慧品》中，惠能说：“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。……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。”^② 在这里，惠能批判了那种本于意识心的“先定发慧，先慧发定”的禅定之学，提出了定慧不二的学说，这是对传统禅定说的扬弃。禅宗六祖惠能继承了大乘般若禅的真意，将禅定与智慧合一。

根据惠能“直指本心”的风格，他还明确指出了禅宗的“禅定”和一般的“禅定”的不同。《坛经·坐禅品》说：“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。”惠能还指出：“此门坐禅，元不着心，亦不着净，亦不是不动。若言着心，心元是妄，知心如幻，故无所著也。若言着净，人性本净，由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清静。起心着净，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。”^③他要求坐禅者不可系心净念，因为净念本就是一个

① 鸠摩罗什译：《思益梵天所问经》，《大正藏》第15册，第43页上。

② 《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》第48册，第352页下。

③ 《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》第48册，第353页中。

妄想。惠能从“本心”、“本性”出发，对“禅定”、“坐禅”进行了新的解释，指出“见诸境心不乱者，是真定”，“外离相即禅”。这是对于《金刚经》“应无所住而生其心”的灵活运用。

根据《坛经》的记载，神秀的徒弟志诚到广东听法，惠能问志诚神秀的教育方法，他说神秀“常指诲大众，住心观净，长坐不卧”。由此可见，神秀一直是将传统的禅定之学当做佛法真谛。据《坛经·护法品》记载，武则天和中宗命薛简到广东诏请惠能，惠能以病辞。薛简告诉惠能说：“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。”由此可见，这种误解大乘佛教的思想在当时相当普遍。这种不见自性、只在第六识妄心上用工夫的禅定被后世禅宗讥为“磨砖成镜”之法。惠能指出：“住心观静，是病非禅；长坐拘身，于理何益？听吾偈曰：生来坐不卧，死去卧不坐，元是臭骨头，何为立功课？”^①

惠能本于“自性”，对于传统意义的“禅、定”加以创造性诠释，与《维摩诘经》的论述一脉相承。《坛经·定慧品》中，惠能还引用维摩诘居士斥责不明般若、盲目修禅定者的故事来阐明、发挥大乘佛学的精义。惠能破除当时流行的“住心观静”的教育方法，使禅宗脱离“禅定之学”的窠臼。后来，这种大乘或说最上乘般若禅被各代禅师继承，宋代著名的禅宗大德圆悟克勤说：“二六时中，不生别心，不起异见，随时饮啖衣着，万境万缘，无不虚凝，虽千万年不移易一毫发许，处此‘大定’，岂非不可思议大解脱耶？”^②这里的“大定”也是指“见诸境心不乱”的“真定”、“真禅”，实际上是定慧不二的大乘般若的境界。

五代时期的永明延寿秉承禅宗的立场，强调“定慧一体”，《宗镜录》卷第五云：“经言：‘一切凡夫，常在于定。’问言：常在何定？答言：以不坏法性三昧故，此是末中含有本，法性中含有众生，即是本中含有末。《大品经》言：‘不可离有为说无为，不离无为说有为。’又末即是本，本即是末，义如波即是水，水即是波。”^③真心与妄心的关系就像水和波的关系一样，无论烦恼之波如何翻滚，而真心之水都是不生不灭、不增不减的，此禅定无关乎烦恼之有无，不用息心除妄念，属于本来就具备的“法性三昧”。延寿在此从真心实相的角度，超越烦恼有无的表象，直接说定慧一体，无论是凡夫、

^① 《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》第48册，第358页中。

^② 子文编：《佛果克勤禅师心要》，《卍续藏经》第120册，第733页上。

^③ 延寿集：《宗镜录》，《大正藏》第48册，第441页中。

阿罗汉，还是菩萨，其真心都平等无二，同具此心、同具此定。其另外一部著作《心赋注》云：“能观心性，名为上定，此心是真如三昧，一切三昧之根本，故心为三昧之王，名王三昧。”^①延寿在此说明了真心本来如如不动，定慧不二、定慧一心，把握住这一点就可以把握禅宗与大乘般若之学的基础。

（二）永明延寿的定慧相资说

应该说，惠能禅的风格甚至有排斥传统禅定的成分，这可能和当时的北方佛教多将传统意义的“禅定”当做修行根本有关，惠能禅风实为对机说法之一代时教。按照大乘佛教的理论，亲证自性真心之后，其六识妄心自然会逐渐转依真心之清净体性，妄想烦恼会逐渐减少，定力也会逐渐增强。但是，除非他在证悟之前已经具备了完整的禅定训练，一般的悟后起修者还是需要定慧相资的四禅九定的专门修习，这种禅定的修习也有助于大乘佛教般若智慧的提升。作为禅宗的法眼宗三祖的永明延寿对于禅定与智慧的关系展开了进一步的阐述。

佛教修行的过程就是断除各种无明烦恼的过程，外道禅定之学是暂时压伏烦恼，而小乘佛教则可以断除烦恼的现行，大乘佛教之空宗首先证悟真心，明烦恼菩提不二，而后还要行菩萨道，不修而修，广度众生。大乘有宗则在空宗的基础上进一步强调断除真心所蕴涵的烦恼种子根源，彻底断除一念无明与无始无明，转八识成四智，入究竟佛地。断除烦恼的过程必须是一个定慧相资的过程，单凭定力只能暂时降伏；单凭借慧力，只明理谛的烦恼菩提不二，不能彻底对治事相上的烦恼。定慧相资是延寿禅定学说的核心思想，在《宗镜录》、《定慧相资歌》、《万善同归集》等著作中都有体现。

1. 理不废事，悟前以及悟后需要修行事相之禅定。

《万善同归集》则提出了一个问题：“一切凡夫常在于定，何须数息入观而无绳自缚乎？”也就是说，既然理上说“真心”离定与非定，恒处法性三昧，那么还有必要进行“数息入观”等禅定的修习吗？该书回答说：“若法性三昧，何人不具？若论究竟定门，唯佛方备，等觉菩萨尚乃不知，散心凡夫岂容测度！故文殊云：譬如人学射，从粗至细，后乃所发皆中，我亦如是。初学三昧谛缘一境，后入无心三昧，始一切时中常与定俱。所以不净、假观、数息妙门，是入甘露之津，出生死之径。故龙树祖师云：观佛十力中，二力最大，因业力故入生死，因定力故出生死。《正法念经》云：救四天下人命，不如一食顷端心正意。是以在缠真如昏散皆具，出缠真如，定慧方明，总别

^① 延寿：《心赋注》卷一，《卍续藏经》第111册，第41页下。

条然前后无滥，何专理是宁斥事非？”^①延寿指出，法性三昧人人具有，乃至一切有情生命都具有，未至究竟佛地的一切凡圣虽然具理定，但是“事定”未必具足。意识散乱的凡夫需要借助“不净、假观、数息”等禅观修习定力，然后再定慧相应，寻觅真心。即使能够契悟真心，但也不能废弃禅定的修行，“究竟定门，唯佛方备，等觉菩萨尚乃不知”，所以延寿在《万善同归集》中又指出：“菩萨本为度他，是以先修定慧，空闲静处禅观易成，少欲头陀能入圣道。《法华经》云：‘又见菩萨勇猛精进，入于深山，思惟佛道。’”^②

《宗镜录》也对悟后习禅定作出了论述，《宗镜录》卷第八十一云：“一切诸法，有事有理，具体具用，不可偏执，乖此圆乘，以自性定为理，用引发定为事。因事显理，理则昭然，因理成事，事方圆足，以性实之理，相虚之事，体用交彻，隐显同时，无碍双行，能契宗镜。”^③此言以明“自性定”为理定，以“四禅八定”之引发定为事定，两者不可偏废，要无碍双行，才能契入宗镜。

《宗镜录》卷第三十四问云：“悟此心已如何修之？还依初说相教中令坐禅不？”作者回答说：“若悟沉厚重难可策发，掉举猛利不可抑伏，贪嗔炽盛触境难制者，即用前教中种种方便，随病调伏。若烦恼微薄，慧解明利，即依本宗，一行三昧。”^④这就是说，不同的众生，其开悟的因缘不同，略分两类。其一，如果是从多闻入手的人，如《楞严经》中的阿难，在开悟真心之前定力和戒力都不具备，还差一点犯了淫戒，世尊通过对根尘识诸妄心妄境的分析，启发诱导阿难悟明真心。阿难悟后还是要假以戒力护持、补修世间定力，使定慧相应。阿难先证得法性三昧，得无分别智慧，修习定力要比外道、小乘更加快捷、彻底。其二，如果是在悟前已经是具备了世间八定以及出世间的“灭尽定”的阿罗汉（如《金刚经》中的须菩提），他们发大乘心，回小向大，证悟真心，得无分别智，因为此智有定力相应故，其在华严四十一位，或者唯识五位中的“证量”都高于直接由“慧”入门的人，他们慧解明利，烦恼微薄，可以即依真心之一行三昧，随缘修习六度，逐渐降伏各种细微烦恼，进修种智，尽未来际自度度他。随着人类社会的发展，人心越来越浮躁，具足四禅八定乃至灭尽定的人越来越少，所以后世多强调单刀直入，从慧门入手，然后兼修定力，定慧相资，广修三学六度，圆成菩提之道。

① 延寿：《万善同归集》卷中，《大正藏》第48册，第974页中。

② 《万善同归集》卷中，《大正藏》第48册，第974页中。

③ 《宗镜录》，《大正藏》第48册，第862页下。

④ 《宗镜录》，《大正藏》第48册，第615页下。

2. 明万法一心之智，有助于禅定的修习。

能明白真心能生万法、心外无有一法之理，则窥见了一切烦恼了无实相，自然会舍弃种种贪恋执著，有助于禅定的进步。如果不明白这些道理，容易以幻为真，误入歧途。延寿在《观心玄枢》中亦云：“当坐禅之时，或有异境现前，但念唯心境界，无不速灭。”^① 如果明白禅定内外所见之色皆唯八识真心，禅观就会如顺水行舟，事半功倍，反之则歧路颇多。《宗镜录》卷第二十九云：“心中起见，遂感外魔来入……故知若了唯心，诸境自灭，何处心外别有境魔耶？……明知由心变，但修正定，何有魔事？如经云：‘汝心不明，认贼为子，五十重魔境，皆由妄心为贼子，盗汝法界中法财智宝，处三界往来，贫穷孤露之苦。’”^② 由此可见，若能明白万法本一心，则有助于事相禅定的提升，也有助于克服禅定修习中的种种歧途。

3. 定慧相资。

延寿专门写作了《定慧相资歌》，论述定慧相资的思想。歌云：“定为父、慧为母，能孕千圣之门户，增长根力养圣胎，念念出生成佛祖。定为将、慧为相，能弼心王成无上，永作群生证道门，即是古佛菩提样。定如月，光烁外道邪星灭，能挑智炬转分明，滋润道芽除爱结。慧如日，照破无明之暗室，能令邪见愚夫禅，尽成般若波罗蜜。”^③ 延寿将定慧关系比作父母、将相、月日，说明了两相相资而且相辅相成的关系。

《定慧相资歌》还进一步阐述定慧等学的必要性：“劝等学，莫偏修，从来一体无二头，似禽两翼飞空界，如车二轮乘白牛，即向凡途登觉岸，便于业海泛慈舟，或事定制之一处无不竟，或理定唯当直下观心性，或事观明诸法相生筹算，或理观顿了无一无那畔。”定慧若有偏修，则不能相辅相成，妨碍菩提之道的增进；若定慧等学，则“即向凡途登觉岸，便于业海泛慈舟”^④，在菩提道上速至彼岸。玄奘法师精研唯识，于大乘般若慧学所证甚深，但他仍然强调定慧相资。在玄奘晚年请求退隐嵩山的奏疏《请入嵩岳表》中，玄奘说：“但断伏烦恼，必定慧相资。如车二轮，阙一不可至。如研味经论，慧学也；依林宴坐，定学也。玄奘少来颇得专精教义，唯于四禅九定未暇安心。今愿托虑禅门，澄心定水。制情猿之逸躁，繫意象之奔驰，若不敛

① 延寿：《观心玄枢》，《卍续藏经》第114册，第862页上。

② 《宗镜录》，《大正藏》第48册，第587页上。

③ 延寿：《定慧相资歌》，《卍续藏经》第110册，第964页上。

④ 《定慧相资歌》，《卍续藏经》第110册，第964页下。

迹山中，不可成就。”^①由此可见，延寿的定慧相资之说与玄奘一脉相承，此说也是大乘佛教的一贯思想和重要行门。

在《宗镜录》卷第四十五中，延寿引用华严宗澄观所著的《大方广佛华严经疏》卷第十六中的观点：“定慧虽多，不出二种，一事二理。制之一处，无事不办，事定门也。能观心性，契理不动，理定门也。明达法相，事观也，善了无生，理观也。诸经论中，或单说事定，或但明理定。二观亦然，或敌体事理，止观相对。或以事观，对于理定，如《起信论》云：‘止一切相，乃至心不可得为止，而观因缘生灭为观。’或以理观，对于事定，此经云‘一心不动入诸禅，了境无生名般若’是也。或俱通二，此经云‘禅定持心常一缘，智能了境同三昧’是也。或二俱泯，非定非散；或即观之定，但名为定，如‘观心性名上定’是也。或即定之观，但名为观，如‘以无分别智观名般若’是也，或说双运，谓即寂之照是也。所以局见之者，随瞩一文，互相非拨，偏修之者，随入一门，皆有克证，然非圆畅。”^②华严澄观通过对《华严》的诠释，以理事关系强调定慧相资，对定慧关系的解释非常精妙。

在《宗镜录》卷第四十五，延寿还用“禅与智”的关系来论述定慧关系，他指出：“禅非智无以穷其寂，智非禅无以发其照。何者？谓禅无智，但是事定，若得智慧，观于心性，即为上定。若智不得禅，乃为散善分别，慧若有定，如密室灯，寂而能照，离动分别，成实慧故。若定慧双运，动寂融通，则念念入三昧之门，寂寂运无涯之照。……设或明了信入无疑，更在当人，克己成办，炼磨余习，直取相应，一切时中，不得忘照，自量生熟。各逐便宜，此是修定时，此是修慧时。若掉散心须行三昧，若昏沉意宜启慧门。若处见修位中，此是行时，非是证时。若居究竟即内，此是证时，非是行时。……斯定慧门，是真修路，照宗门之皎日，泛觉海之迅航，驾大白牛车之二轮，升第一义天之两翼，等学而明见佛性，庄严而可度众生。为法国土之王，因兹二力；出生死海之底，全假双修。散妄乱而似风吹云，破愚暗而如日照世。动邪见之深刺，拔无明之厚根，为大觉海之阴阳，作宝华王之父母，备一乘之基地，竖万行之垣墙。以此相应，能入宗镜。”^③延寿在此指出，悟后要定慧相应，按照唯识五位之次第，随时根据自身的习气修习定门或者慧门，以此定慧相资，可以“等学而明见佛性，庄严而可度众生”。早期禅宗

① 玄奘著：《请入嵩岳表》，又称《请入少林寺翻译表》，引自石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第三册，中华书局，1983年，第19页。

② 《宗镜录》，《大正藏》第48册，第678页下~679页上。

③ 《宗镜录》，第679页下~680页上。

的“一悟成佛”实际上是方便之说，后世则更加强调悟后起修，延寿在阐述“定慧相资”之时，突出强调悟后起修，将禅门推向深化。

五、祖师禅与如来禅

（一）宗密的最上乘如来清净禅

圭峰宗密在《禅源诸论集都序》中云：“禅则有浅有深，阶级殊等。谓带异计欣上厌下而修者，是外道禅。正信因果亦以欣厌而修者，是凡夫禅。悟我空偏真之理而修者，是小乘禅。悟我法二空所显真理而修者，是大乘禅。（上四类，皆有四色四空之异也）若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，毕竟无异，依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧，此是一切三昧根本。若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下展转相传者，是此禅也。”^① 在这篇文献中，宗密将禅由浅至深，分为五等，即外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、最上乘禅（又称如来清净禅），认为达摩所传之禅宗之“禅”为最上乘如来清净禅。

但是圭峰宗密以“灵寂之知”为悟，这一境界仍然被后世禅师否定。如其在《原人论》中云：“一乘显性教者，说一切有情皆有本觉真心，无始以来常住清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。”^② 这一说法明显与如来藏离见闻觉知、非见闻觉知、非非见闻觉知的体性不同。宗密是以禅定之功，取第六意识一念不生之后的离念灵知相为悟，此六识之离念清净、了了灵知之功能与第八识自性清净能生万法的体性有相似性，然终不是真心之体性，宗密没有分清两者的异同，错会真心。禅宗的证悟强调即妄即真，由波见水，但是如果把波浪给平息了，认识到一个水平面，用这个水平面照见影子的功能当做水的本质属性，这就是误会了禅宗的本意，落于能照所照二分的凡夫境界之中。玄沙师备禅师斥责这种观点为“认贼为子，是生死根本”。太虚法师在《曹溪禅之新击节》之中云：“圭峰则由知解宗徒兼为知解教徒，宗下承曹溪之风能斥去之，故宗弥盛，而清凉（文益）于圭峰又不能呵却之，故教益晦。”^③ 太虚指出，圭峰宗密是知解宗徒、知解教徒，禅门正宗能呵斥其错误而保持宗风，而法眼宗的清凉文益虽然自己是明白人，但是

① 宗密：《禅源诸论集都序》，《大正藏》第48册，第399页中。

② 宗密：《原人论》，《大正藏》第45册，第710页上。

③ 太虚著：《法相唯识学》下册，商务印书馆，2002年，第438页。

为了强调宗教相通，没有呵斥宗密的错误。太虚在同一篇文章中又指出：“唐圭峰以瑜伽为法相宗，般若为破相宗，自居为法性宗，曰一乘显性教。以有情有本觉真心名如来藏，又名佛性。此亦以如来藏名法性者，不如名以真心为当。然其不脱知解，不悟诸法离言自性，作《禅源论》，尝曰：心是其名，知是其体，‘知之一字，众妙之门’，以为举知字即能得心体，宗门或斥之曰：‘知之一字，众祸之门！’明永觉贤以真心具空寂与灵知之二义，补曰‘空寂之知’，谓圭峰取知遗空寂，不了真心。今按：空寂即无性义，空寂灵知即无性心。即心不悟无性，故成妄执；妄心若悟无性，即契真如。故空即知始是真心，彼执知为心体，且不悟心无性，更何解乎无性心哉！”^①太虚引经据典地批判了宗密的错悟境界。宗密天纵英才，于禅定之修习、经藏之研习颇有功力，为沟通宗门与教下做出不懈的努力，然错会真心，知见有误，其判教体系前后混杂，三宗三教之说将三乘佛教肢解之后重新拼装，打乱了佛教的真实体系。

宗密对于五种禅的分别也有问题，他认为包含大乘禅在内的前四类“皆有四色四空之异也”，这是明显的错误，外道禅具备“四色四空”的四禅八定之说，小乘禅已经有四禅九定之说，大乘禅不仅有不落任何次第的“自心本来清净”的理定，也兼修“四禅九定”之事定。宗密所言之“最上乘如来清净禅”，实际上是指自己所证的离念灵知的境界，并把这个“如来禅”等同于达摩所传的禅宗之禅，既误解了如来禅，也误解了达摩禅。这可能是后世非议“如来禅”，认为如来禅不如祖师禅的一个原因。

与宗密同一时代的禅宗僧人就对宗密“五种禅、五味禅”多有斥责，称之为“五味交杂之禅”。如马祖道一之法嗣庐山归宗寺智常禅师，就明确批评过“五味禅”，如《黄檗断际禅师宛陵录》记载：“有僧辞归宗，宗云：往甚处去？云：诸方学五味禅去。宗云：诸方有五味禅，我者里只是一味禅。云：如何是一味禅？宗便打。僧云：会也会也。宗云：道道。僧拟开口，宗又打。其僧后到师（黄檗希运）处。师问：甚么处来？云：归宗来。师云：归宗有何言句？僧遂举前话，师乃上堂举此因缘。云：马大师出八十四人善知识，问着个个肩漉漉地，只有归宗较些子。”^②这说明，与宗密同时代的禅宗僧人归宗智常、黄檗希运都对宗密的“五味禅”、“最上乘如来清净禅”提出了非议。

^① 《法相唯识学》下册，商务印书馆，2002年，第440页。

^② 参见《古尊宿语录》卷第三，《卍续藏经》第118册，第190页下~191页上。

（二）关于祖师禅超越如来禅的说法

归宗智常的“一味禅”似可称为“祖师禅”的先声。而明确提出“祖师禅”，并与“如来禅”对比的则是少圭峰宗密 28 岁的仰山慧寂。据《潭州泐山灵祐禅师语录》记载，香严智闲参仰山慧寂，云：“去年贫，未是贫。今年贫，始是贫。去年贫，犹有卓锥之地。今年贫，锥也无。”仰山云：“如来禅许师弟会，祖师禅未梦见在。”香严复有颂云：“我有一机，瞬目视伊。若人不会，别唤沙弥。”仰山乃报师云：“且喜闲师弟会祖师禅也。”^① 这段公案中，仰山将禅宗所证的境界称为“祖师禅”，认为祖师禅高于“如来禅”。此如来禅到底指什么，值得商榷，此“如来禅”不应当是指《楞伽经》等经中所言的“如来禅”，而是指宗密五种禅中的“如来禅”。

（三）《楞伽经》中的如来禅是“禅”之极致

《楞伽经》是禅宗与唯识宗所重视的根本了义经典，该经卷第二云：“有四种禅……谓愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅、如来禅。云何愚夫所行禅？谓声闻、缘觉、外道修行者，观人无我性，自相共相、骨锁、无常、苦、不净相，计着为首，如是相不异观，前后转进，想不除灭，是名愚夫所行禅。云何观察义禅？谓人无我、自相共相、外道、自他俱无性已，观法无我彼地相义，渐次增进，是名观察义禅。云何攀缘如禅？谓妄想二无我妄想，如实处不生妄想，是名攀缘如禅。云何如来禅？谓入如来地，行自觉圣智相三种乐住，成办众生不思議事，是名如来禅。”^②

《楞伽经》分列了四种禅，第一种是指声闻、缘觉以及外道等修行者，观察人无我性，于自相、共相中行白骨观，于无常、苦之中行不净观，像这样观想修行，所观之相无异能观之心，前后转进而不能除灭所观之相，若能在此愚夫禅的基础上层层转进，可为助道资粮，若误认为此是究竟之法，则入误区，终究不能实证人无我，这就是愚夫所行禅。

第二种是说佛弟子于人无我之自性共相上，观察外道、自己、他人都没有真是不坏之我性之后，或依照小乘经典所论述，于五蕴、十二处、十八界以及诸法观察无我；或者依照大乘般若空宗经典所论述的空相观察诸法无我，于人无我、法无我自共相之道理，渐次增进细观，但这不是亲证真心之后的观行，而是依照经典的义理加以思维理解后的观行，这就是观察义禅。

第三种是指大乘见道位以及修习位的圣人，初入见道位者明了真心之总

① 《潭州泐山灵祐禅师语录》，《大正藏》第 47 册，第 580 页中～581 页下

② 求那跋陀罗译：《楞伽经》卷第二，《大正藏》第 16 册，第 492 页上。

相，体证此攀缘妄心与真心不一不异、真妄和合之理，但是对于大乘佛教全部内涵尚未通达，而于人、法无我起虚妄想；而通达位的圣者已经通达大乘佛教的所有内涵，住于如实处，所以不生妄想，这就是攀缘如禅。

第四种是指十地菩萨修入如来地，证得自觉圣智相之三种乐住：第一种乐住是佛地之大般涅槃；第二种是如来独证自誓三昧（或称一切种妙足三昧）；第三种是能断一切有为诸法之所知障，而悉知诸法之一切种智的诸佛无上菩提。除三种乐住之外，还具足佛地大神通，能成办一切众生所不能思议之事。

在《楞伽经》四种禅之中，第三种攀缘妄心与真心和合不二的“攀缘如禅”与前文所述的“定慧不二之大乘般若禅”相通，禅宗的“祖师禅”可以与此唯识学中见道位、修习位之攀缘如禅相比较，其具体的深浅次第又因人而异。早期禅宗的“一悟成佛”说，乃至有人据宗密如来禅之说，提出祖师禅高于如来禅，实际上是方便说，非究竟说。永明延寿等后世宗门巨匠更加强调悟后起修说，将禅宗推向深化。而《楞伽经》“如来禅”是禅的极致，是佛地无上正等正觉之境界，非禅门祖师乃至诸大菩萨所可轻视。

（孙劲松，武汉大学教育科学学院副教授、哲学博士）

“四分五周因果” 与 “三圣圆融”

弘 安

前言

2009年春，上佛下源长老示寂，我与几位法师去云门山大觉禅寺参加老和尚的追思法会。法会结束后，我们一起去南华寺拜六祖、丹田祖师、憨山祖师的真身。憨山祖师一生最为仰慕华严四祖、清凉澄观国师，憨山祖师依澄观法师（以下简称“澄观”）的《〈华严经〉疏钞》的要义，著《华严经纲要》八十卷。虚老与憨山祖师有大因缘，虚老虽为近代的禅宗泰斗，然而老人家并不排斥别人学习教理。虚老三十多岁时曾随天台华顶龙泉庵的融镜老法师学天台教观，并在国清寺习经教。《虚云和尚年谱》记载：“约普照、月霞、印莲诸师，同上九华山，修翠峰茅棚同住。由普照师主讲《华严经》，弘五教仪。贤首一宗，歇堕已久。各处闻讲教仪，多来赴会。江下贤教，从斯再畅。”（虚老当时53岁。）虚老曾用三年的时间，三步一拜朝礼五台山。五台山为大智文殊菩萨的道场，文殊是《华严经》中的上首菩萨，其与毗卢

遮那佛、大行普贤菩萨合称为“华严三圣”。今对澄观的“四分五周因果”与“三圣圆融”及两者之间的逻辑关系，简略加以论述。

一、澄观法师的生平与著作

澄观，字大休，俗姓夏侯氏，越州山阴（今浙江绍兴）人。其生卒年大致有二说：一是依《宋高僧传》卷五的记载，十一岁出家，卒于元和（806~820）中，享年七十有余。二是依《释门正统》、《佛祖统计》、《华严玄谈会玄记》、《法界宗五祖略记》等所述，澄观生于开元二十六年（738），卒于唐文宗开成四年（839），年一百零二岁，此种说法流传较广。

澄观以“多能”著称，研习范围包括“经传子史，小学苍雅，天竺悉昙，诸部异执，四围五明，秘咒仪轨”^①等，他了解当时南北佛教界的情况，精通中印佛学及中国传统典籍，为继承和发展华严宗的理论奠定了基础。澄观的一生大致可分为三个阶段，即游学时期，讲经、著作时期，译经、著述、讲经时期。第一阶段的游学时期，始自十一岁出家，终至大历十一年（776）。澄观出家之后，自唐肃宗乾元（758~760）之后的近二十年的时间，游学南北，几乎猎尽了当时全国范围内流传的各种经、律、论典籍，接触到了佛门当时各派的著名僧人。澄观游学从习律开始。乾元年间，他依润州栖霞寺醴律师学相部律，又依本州县一习南山律。在金陵随玄璧法师学新罗元晓的《起信论疏》。然后到杭州，师从法洗习《华严经》。大历七年（772），澄观到成都，随慧量法师再习“三论”。大历十年（775），他到苏州从天台宗的九祖湛然（711~782）习天台止观、《法华》、《维摩》等经疏。湛然也是对澄观思想形成有重要影响的人物。澄观还求教于禅宗南宗系的牛头慧忠、径山道钦和洛阳无名等。

澄观生平的第二阶段，是在五台山地区讲经和著述时期，约从大历十一年（776）至贞元十一年（795）。大历十一年（776），澄观游历五台山，接着又去了四川的峨眉山。此后近二十年的时间，澄观弘法于五台山及周围地区，以行方等忏法，应请讲经和著述为主。他的《华严经疏》六十卷，自唐德宗兴元元年（784）正月动笔，至贞元七年（791）完成。第二年，他应请讲新著。贞元七年，他又应请去太原崇福寺宣讲。澄观在五台山地区的讲经和著述产生了较大的影响。

^① 《宋高僧传》卷第五《唐代州五台山清凉寺澄观传》，《大正藏》第50册，第737页上。

澄观生平的第三阶段，是在长安参加译经和从事著述、讲经时期，即从贞元十二年（796）至逝世。贞元十二年，澄观奉诏到长安的崇福寺，参加“四十华严”的翻译。贞元十四年（798）新经译出后，德宗命其造疏，于是他在终南山草堂寺撰成《贞元新译华严经疏》10卷。《疏》成进呈，德宗命两街各讲一遍，他的注疏成为钦定著作。贞元十五年（799），授澄观“镇国大师”号。澄观还参加了《守护国界主陀罗尼经》的译事。唐顺宗曾召澄观讲《了义》一卷，《心要》一卷及《食肉得罪因缘》。唐宪宗元和五年（810），召澄观入内殿讲华严法界宗旨。澄观自入长安后，与诸多朝臣和地方官吏有往来，所谓“朝臣归向，则齐相国杭、韦太常渠牟，皆结交最深。故相武元衡、郑纲、李吉甫、权德舆、李逢吉、中书舍人钱徽、兵部侍郎归登、襄阳节度使严绶、越州观察使孟简、洪州韦丹，咸慕高风，或从戒训”。澄观的弟子“传法者一百许人，余堪讲者千数”^①。经澄观努力，华严宗在佛教界和社会上的影响迅速扩大。

澄观的修行也非常令人敬仰。《宋高僧传》中记载：“观恒发十愿，一、长止方丈，但三衣钵，不畜长；二、当代名利，弃之如遗；三、目不视女人；四、身影不落俗家；五、未舍执受，长诵《法华经》；六、长读大乘经典，普施舍灵；七、长讲华严大经；八、一生昼夜不卧；九、不邀名感众伐善；十、不退大慈悲，普救法界。观逮尽形期，恒依愿而修行也。”^②澄观的个人行持，历来是佛教僧人修行的楷模。

澄观的全部著作有四百余卷，故有“华严疏主”之誉。今存的著作有《大方广佛华严经疏》（简称《华严经疏》）六十卷、《大方广佛华严经随疏演义钞》（简称《演义钞》）九十卷、《贞元新译华严经疏》（《普贤行愿品疏》）十卷、《华严法界玄镜》二卷、《大华严经略策》一卷、《三圣圆融观门》一卷，等等。已佚著作有《十二因缘观》、《法华经》、《楞伽经》、《中观论》等经论的疏抄。

二、“四分五周因果”科判《华严经》

《华严经疏》是澄观的重要著作，其由十部分组成。澄观在《华严经疏》的开始说：“将释经义，总启十门。一、教起因缘，二、藏教所摄，三、义理

^① 《宋高僧传》卷第五《唐代州五台山清凉寺澄观传》、《大正藏》第50册，第737页上。

^② 同上，《大正藏》第50册，第737页下。

分齐，四、教所被机，五、教体浅深，六、宗趣通局，七、部类品会，八、传译感通，九、总释经题，十、别解文义。”^①《大正藏》第35册的第503页下至506页下是“教起因缘”的内容，第506页下至514页上是“藏教所摄”的内容，第514页上至517页下是“义理分齐”的内容，第517页下至518页中是“教所被机”的内容，第518页中至521页上是“教体浅深”的内容，第521页上至523页上是“宗趣通局”的内容，第523页上至523页下是“部类品会”的内容，第523页下至524页中是“传译感通”的内容，第524页中至526页下是“总释经题”的内容，第526页下至962页下（《华严经疏》的最后）是“别解文义”的内容。其中，前三部分是《华严经疏》第一、二卷的内容，后面的六部分是第三卷的内容，“别解文义”是余下的五十七卷的内容。

在“别解文义”开始，对于如何划分《华严经》的结构，澄观提出十种“科判”。澄观说：

亦有十例，一、本部三分科，二、问答相属科，三、以文从义科，四、前后褶叠科，五、前后钩锁科，六、随品长分科，七、随其本会科，八、本末大位科，九、本末遍收科，十、主伴无尽科。^②

虽然有十种科判，《华严经疏》所用的主要是“二、问答相属科，三、以文从义科”两种科判形式。澄观说：“然此经体势少异，故依五分释文，而合后二名依人证入。”^③使用这种科判形式而不使用通常的序分、正宗分、流通分三分来科判，是由《华严经》的自身特点所决定的。以“问答相属科”来划分《华严经》的结构，就是“四分”，以“以文从义科”来划分《华严经》的结构，就是“五周因果”，两者合为一体，就是“四分五周因果”之说。我们先来看一看“四分”，澄观说：

二、问答相属科者，古云：此九会中，大位问答总有五番，第一会中“大众起四十问”，或当会答尽，名举果劝乐生信分；二、从第二会初有四十问，至第七会末答尽，名修因契果生解分，中间虽有诸问，并是

① 《华严经疏》卷第一，《大正藏》第35册，第503页下。

② 《华严经疏》卷第四，《大正藏》第35册，第527页上。

③ 《华严经疏》卷第四，《大正藏》第35册，第528页下。

随说随问，非是大位问答，《不思议品》不问因故；三、第八会初起二百句问，当会答尽，名托法进修成行分；四、第九会初起六十句问，如来自入师子频申三昧现相答，名顿证法界分；五、福城东善财求法等别问别答，名历位渐证分，古德以善财犹属正宗故。今既判入流通，则前唯四，兼取流通，以为“五分”未爽通涂。^①

澄观认为古德的“五分”之说“未爽通涂”，所以应该是“四分”之说。四分的第一分是“举果劝乐生信分”，第二分是“修因契果生解分”，第三分是“托法进修成行分”。在这里，澄观没有明确说明第四分是什么，但他在《演义钞》卷第十七说：

古云此九会中大位问答总有五番者，疏意存四，故举古释，以第五无大位问答故。于中二：先叙昔，后古德以善财下密示今意。意有其二，故但为四，一、五无大位问故，二、第五属流通故，故云今既判入流通，则前唯四。第四应名“依人证入成德分”。^②

所以第四分叫做“依人证入成德分”。《华严经疏》卷第四至卷第十二，即《大正藏》第35册的第528页下至588页上，是“举果劝乐生信分”的内容。《华严经疏》卷第十二至卷第五十，即《大正藏》第35册的第588页上至887页中，是“修因契果生解分”的内容。《华严经疏》卷第五十一至卷第五十三，即《大正藏》第35册的第887页下至907页下，是“托法进修成行分”的内容。《华严经疏》卷第五十四至卷第六十，即《大正藏》第35册的第907页下至962页下，是“依人证入成德分”的内容。

接下来我们看一看什么是“五周因果”，澄观说：

三、以文从义科者，此经一部有五周因果，即为五分。初会中一周因果，谓先显舍那果德，后遮那一品明彼本因，名所信因果；二、从第二会至第七会中《随好品》，名差别因果，谓二十六品辩因，后三品明果，亦名生解因果；三、《普贤行品》辩因，《出现品》明果，即明平等因果，非差别显故，亦名出现因果；四、第八会初明五位因，后明八相

^① 《华严经疏》卷第四，《大正藏》第35册，第527页中。

^② 《演义钞》卷第十七，《大正藏》第36册，第128页上。

果，名出世因果，亦名成行因果；五、第九会中，初明佛果大用，后显菩萨起用修因，名证入因果，因果二门俱证入故。各分因果，亦为十也。^①

五周因果指的是“所信因果”、“差别因果”等五种因果。五周因果有五因、五果，所以是“各分因果，亦为十也”。《华严经疏》卷第四至卷第十二，即《大正藏》第35册的第528页下至588页上，是“所信因果”的内容。其中，《大正藏》第35册的第528页下至584页下是“所信因果”的果，《大正藏》第35册的第584页下至588页上是“所信因果”的因。《华严经疏》卷第十二至卷第四十八，即《大正藏》第35册的第588页上至869页下，是“差别因果”的内容。其中，《华严经疏》卷第十二至卷第四十七，即《大正藏》第35册的第588页上至861页上是“差别因果”的因；《华严经疏》卷第四十七至卷第四十八，即《大正藏》第35册的第861页上至869页下是“差别因果”的果。《华严经疏》卷第四十八至卷第五十，即《大正藏》第35册的第869页下至887页下，是“平等因果”的内容。其中，《华严经疏》卷第四十八至卷第四十九，即《大正藏》第35册的第869页下至871页下是“平等因果”的因；《华严经疏》卷第四十九至卷第五十，即《大正藏》第35册的第871页下至887页下是“平等因果”的果。《华严经疏》卷第五十一至卷第五十三，即《大正藏》第35册的第887页下至907页下，是“出世因果”的内容，其中，《大正藏》第35册的第887页下至905页中是“出世因果”的因，《大正藏》第35册的第905页中至907页下是“出世因果”的果。《华严经疏》卷第五十四至卷第六十，即《大正藏》第35册的第907页下至962页下，是“证入因果”的内容。其中，《华严经疏》卷第五十四至卷第五十五，即《大正藏》第35册的第907页下至917页下是“证入因果”的果；《华严经疏》卷第五十五至卷第六十，即《大正藏》第35册的第917页下至962页下是“证入因果”的因。

上面已经说过，四分是以“问答相属科”来划分《华严经》的结构，五周因果是以“以文从义科”来划分《华严经》的结构，以第八会的《离世间品》为例，其既是四分的“托法进修成行分”，也是五周因果的“出世因果”（成行因果），这是从不同的角度来阐述的。

值得注意的是，“然此经体势少异，故依五分释文，而合后二名依人证

^① 《华严经疏》卷第四，《大正藏》第35册，第527页中～下。

人”，这句话中的“五分”，我们认为指的是“古德”所说的“五分”，而不是“五周因果”，因为前者与后者比起来，其与“而合后二名依人证入”的意思更连贯、自然。有一点不容置疑，“而合后二名依人证入”中的“后二”指的是“顿证法界分”与“历位渐证分”，“依人证入”指的是“依人证入成德分”，“而合后二名依人证入”的意思就是：但（这里）将古德的“顿证法界分”与“历位渐证分”二分合为“依人证入成德分”。这样，澄观就将古德的五分修改为四分。澄观的四分五周因果科判《华严经》，得到了后世的普遍承认，时至今日，对《华严经》的科判，依然用“四分五周因果”之说。

三、“四分”之说的原因与传承

我们仅仅知道四分五周因果的本身还是远远不够的，我们还要知道为什么以四分五周因果，尤其是以四分来划分《华严经》的结构。在晋译的《华严经·如来名号品》中有这样一段经文：

时诸菩萨咸作是念：唯愿世尊哀愍我等，随所志乐，示现佛刹，示佛所住，示佛国庄严，示诸佛法，示佛土清静，示佛所说法，示佛刹体，示佛功德势力，示随佛刹起，示成正觉。开示十方一切如来所可分别菩萨十住、十行、十回向、十藏、十地、十愿、十定、十自在、十顶，菩萨随喜心，不断如来性，救众生，灭烦恼，知众行，解诸法，离垢秽，拔众难，决疑网，竭爱欲，佛无上地，佛境界，佛住寿，佛行，佛力，佛无所畏，佛定，佛神足，佛胜法，佛不动转，佛六情根，佛光，佛智，佛无上功德一切具足。如是等事，悉为我现。^①

华严二祖智俨法师（602~668）（以下简称“智俨”）在《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》（以下简称《搜玄记》）中对这段经文有这样的说明：

大光师但作三十三问，即合“随喜”等十句，总为一问，此最好也。先际内初五问《名号品》答，次二《四谛》答，次一《光觉》答，次“随佛刹起”等者《明难》等三品等答。“示成正觉”亦《光觉》答之，《贤首品》亦有答相，亦可并尽《性起品》来答之。中际内初三及第五

^① 《华严经》卷第四，《大正藏》第9册，第418页中。

问位法。第四“十藏”、“十愿”下有五问，行法、位法可知。“十愿”、“十自在”等从《升忉利天品》尽《十地品》答之。次“十定”等十四句从《十明品》论《菩萨住处品》答之。后际十三问《佛不思议品》论《小相品》答之。“十愿”《十明品》答。“十自在”下《十无尽藏品》答之。“十顶”不见别答。《十忍品》答此“十定”，定即忍也。此由品分故尔，若通即对文当知。^①

将《华严经》的这段经文与《搜玄记》对其的解释联系起来，我们可以看出，《如来名号品》中的诸位菩萨的“念”，一直到《性起品》才算解答完毕。也就是说《如来名号品》之后的各品，除了《离世间品》与《入法界品》之外，其余都与这段经文有着密切的关系，都是回答这段经文的。短短的220余字的经文，却统领、贯穿了整部六十卷《华严经》的大约32卷30品，其中包括了极重要的《十地品》。

接下来我们看一看智俨对最后的《离世间品》与《入法界品》二品是如何解释的。《搜玄记》说：

此下第三“依缘修行成德分”。所以来者，上既得法，次须依法就缘，使修成行德故也。故下二品文中皆有劝辞。故知二品来者，前圣性现前，欲得不与凡共分齐，故次来也。

释文者此下有二分：初品明“托法进修分”，二、《入法界》下明“依人入证分”。^②

智俨将《离世间品》明“托法进修分”与《入法界品》明“依人入证分”，合为“第三依缘修行成德分”。那么，前“二分”是什么呢？《搜玄记》说：

就品分者有三：初至《光觉》等来“举果劝乐生信分”，二、《明难》下明“修因契果生解分”，三、《离世间》下辨“依缘修行成德分”。^③

① 《搜玄记》卷第一下，《大正藏》第35册，第25页下~第26页上。

② 《搜玄记》卷第四下，《大正藏》第35册，第82页中。

③ 《搜玄记》卷第一上，《大正藏》第35册，第19页下。

虽然《搜玄记》的第一分“举果劝乐生信分”包括了第二会的部分品目，但整体而言，智俨的“三分”之说与澄观的“四分”之说并无本质的差别。

华严三祖法藏法师（643～712）（以下简称“法藏”）在《华严经探玄记》（以下简称《探玄记》）中对《华严经》品目的分类，是在智俨的“三分”说的基础上，提出了“五分四周问答”说。《探玄记》卷第二中的“第十、随文解释”说：

今更寻下文，总长分为五：初品是“教起因缘分”，二、《舍那品》中一周问答名“举果劝乐生信分”，三、从第二会至第六会来一周问答名“修因契果生解分”，四、第七会中一周问答名“托法进修成行分”，五、第八会中一周问答名“依人入证成德分”。^①

法藏将第一会分成“教起因缘分”与“举果劝乐生信分”，而“修因契果生解分”与智俨的名字相同，差别之处是《如来名号品》等前三品被归入第三分，第七会《离世间品》与第八会《入法界品》各为一分，即将智俨的“依缘修行成德分”分为“托法进修成行分”与“依人入证成德分”二分。不难发现，澄观的“四分”之说与法藏的“五分”之说比较起来，显得更加完美。

四、文殊与普贤为“上首”的原因

《华严经》中的佛、菩萨很多，为什么只有毗卢遮那佛、文殊菩萨（以下简称“文殊”）、普贤菩萨（以下简称“普贤”）被尊为华严三圣？为什么只有三圣，而不是四圣、五圣、十圣？在《华严经》中，文殊、普贤的地位为什么不同于观音、弥勒、金刚藏等？文殊与普贤的关系是什么？“华严三圣”与“四分五周因果”是否有联系呢？

毗卢遮那佛被称为“圣”，是有经典依据的，如《罗摩伽经》中就称佛为大圣。在《华严经》中，文殊、普贤的地位为什么不同于观音、弥勒、金刚藏等？这与《华严经》中各品的主角菩萨有关，关于《华严经》各品的主角菩萨，我们可以参考《中国华严宗通史》第302页至307页。第一会的主

^① 《探玄记》卷第二，《大正藏》第35册，第125页中。

角菩萨是普贤，《离世间品》的主角菩萨是普贤，《入法界品》的主角菩萨是文殊、普贤。《如来名号品》的主角菩萨是文殊，上面已经提到，《如来名号品》统领、贯穿了整部六十卷《华严经》的大约三十二卷三十品，所以，文殊是《如来名号品》至《如来出现品》各品的共同的主角菩萨。我们如果选出“四分”的主角菩萨，则应该是，普贤为“举果劝乐生信分”与“托法进修成行分”的主角菩萨，文殊是“修因契果生解分”的主角菩萨，文殊、普贤二圣共为“依人人证成德分”的主角菩萨。这样，我们就知道了，为什么是华严三圣，而不是四圣、五圣、十圣。对于文殊、普贤作为整部《华严经》的上首菩萨的原因，澄观有明确的说明。澄观说：“五、二位统收者，此中诸会，不出文殊、普贤。略有二门：一、互对明表，二、互融显圆。”^①文殊、普贤不但是整部《华严经》的上首菩萨，而且是用来表法的。《华严经疏》卷第四说：

第八，以义圆收者，上来诸门，或以七字摄尽，如前已辨，或以教义摄尽，或以理智摄尽，或以人法摄尽，或信解行证摄尽，或唯普贤、文殊、毗卢遮那三圣摄尽。^②

“以义圆收”属于“总启十门”的“九、总释经题”的第八门^③，这里，以何“摄尽”，即为从哪个角度来阐述整部《华严经》的经义。如以理智摄尽，就是从理、智两个方面来解释《华严经》。为什么呢？因为“以义圆收”属于“总释经题”，澄观在《三圣圆融观门》中说，“既包题目无遗，则摄大经义尽”^④，所以，从哪个方面解释经题，就是从哪个方面解释《华严经》的经义。这段话中的“三圣摄尽”属于以人摄尽，前面又有“人法摄尽”、“教义摄尽”等，这种划分给人一种既重复又不完整的感觉，以人摄尽当然属于人法摄尽的一部分。以人摄尽很明确指的是三圣摄尽，以法摄尽具体指的是什么呢？澄观在《演义钞》中补充说，“第八，以义圆收者，《疏》文有二：先以法摄，后以人摄”^⑤，由这句话，我们就清楚明白了，摄尽整部《华严经》的经义，只有两个根本方面，即以法摄尽与以人摄尽。三圣摄尽属于以

① 《华严经疏》卷第五十五，《大正藏》第35册，第918页上。

② 《华严经疏》卷第四，《大正藏》第35册，第526页中。

③ 《华严经疏》卷第一，《大正藏》第35册，第503页下。

④ 《三圣圆融观门》，《大正藏》第45册，第671页下。

⑤ 《演义钞》卷第十六，《大正藏》第36册，第123页上。

人摄尽，其余的全都属于以法摄尽，因此，“人法”摄尽整部《华严经》；用人表法，人法没有本质的区别，实质为一。不难理解，以人摄尽《华严经》较以法摄尽《华严经》简单、生动而易于理解。

需要说明的是，“三圣”属于以人摄尽整部《华严经》，“五周因果”则属于以“因果之法”摄尽整部《华严经》。《华严经疏》卷第三说：

于中十事五对，即五周因果。一、所信因果，二、差别因果，三、平等因果，四、成行因果，五、证入因果，下当指文。而此因果互为宗趣，一经始终不离因果故。^①

可以看出，整部《华严经》仍然是“始终不离因果”。我们知道了文殊与普贤为“上首”的原因，接下来我们看一看“三圣圆融”。

五、三圣圆融

澄观有一部简短的《三圣圆融观门》集中论述三圣圆融的问题。澄观在《演义钞》中说，“别有《三圣圆融观》”^②，《宋高僧传》说，“允齐相请述《华严经纲要》一卷，《法界玄鉴》一卷，《三圣圆融观》一卷”^③，可见，澄观的确有一部《三圣圆融观》，值得庆幸的是这部著作保存了下来。关于《三圣圆融观》，我们有三点需要说明。第一，笔者查找《二十二种大藏经通检》^④，这部著作仅存于《大正藏》与《卍续藏经》中，说明此部著作可能在我国曾经长期失传，一千七百余字的重要著作失传，侧面反映了华严义学在中国长期衰落的局面。第二，《华严经疏》^⑤与《演义钞》^⑥中有与《三圣圆融观》相同、相似的内容，说明《三圣圆融观》的确是澄观的著作，同时也为我们无误地理解这部著作提供了方便与保证。第三，本文中说明澄观的三圣，依据的是《三圣圆融观门》。因其篇幅较短，所以将其的全文加标点，并作简短的说明。《三圣圆融观》的全文如下：

① 《华严经疏》卷第三，《大正藏》第35册，第522页中。

② 《演义钞》卷八十五，《大正藏》第36册，第663页上。

③ 《宋高僧传》卷第五《唐代州五台山清凉寺澄观传》，《大正藏》第50册，第737页下。

④ 董玮：《二十二种大藏经通检》，中华书局，1997年，第499页。

⑤ 见《华严经疏》卷第五十五，《大正藏》第35册，第918页上~中。

⑥ 见《演义钞》卷八十五，《大正藏》第36册，第663页上。

夫上圣观人设教，言不虚陈；按指发挥，触事皆通。因有妙德，叩示以二圣表法之二义，遂著《三圣圆融观》。一毛之智，观难以度成；粗依教理，略示纲要。惟冀远识，虚己而求之焉。

三圣者，本师毗卢遮那如来，普贤、文殊二大菩萨是也。大觉应世，辅翼尘沙，而《华严经》中独标二圣为上首者，托以表法，不徒然也。今略显二门：一、相对明表，二、相融显圆。

且初门中，三圣之内，二圣为因，如来为果。果起言想，且说二因。若悟二因之玄微，则知果海之深妙。然“二圣法门”略为三对。

一、以能信、所信相对。谓普贤表所信之法界，即在缠如来藏。故《理趣般若》云“一切众生皆如来藏”，普贤菩萨自体遍故。初会即入如来藏身三昧者，意在此也。文殊表能信之心。《佛名经》云“一切诸佛皆因文殊而发心”者，表依信发故；善财始见发大心者，当信位故。经云：“文殊菩萨出生一切菩萨，无休息故。”然信，但有信而未能见，及所信所证无二理，故无初普贤，信可始生？理唯极见，故文殊居初，普贤居后。

二、以解、行相对。普贤表所起万行，上下诸经皆言普贤行故。文殊表能起之解，通解事理，穷方便故。慈氏云“汝先得见诸善知识，闻菩萨行，入解脱门，皆是文殊威神力”故。又云“文殊常为一切菩萨师”故。又云“文殊师利心念力”故。

三、以理、智相对。普贤表所证法界，即出缠如来藏，“善财童子入其身”故。又云“得究竟三世平等身”故。一毛广大即无边者，称法性故。普贤身相如虚空故。又，见普贤即得智波罗蜜者，明依于理而发智故。文殊表能证大智，本所事佛，名不动智故。慈氏云“文殊师利常为无量百千亿那由他诸佛母”故。文殊于诸经中所说法门，多显般若旨故。又云“从文殊师利智慧大海所出生”故。见后文殊，方见普贤，显其有智方证理故。是以古德铭“后文殊”为“智照无二相”。不视身相者，表极智甚深，心境两已，信解双绝故。又理开体用，智分权实故；以文殊二智，证普贤体用。此之一门，古德亲问三藏，言有经说，未传此方。又此一门亦表定、慧，理本寂故，智即慧故。亦表体、用，普贤“理寂”以为心体，文殊“智照”为大用故。

相融显圆者，亦二。先明二圣法门各自圆融：谓文殊必因于“信”方能成“解”。有解无信，增邪见故；有信无解，长无明故。信解真正，方了本原，成其极智。极智反照，不异初心。故初发心时，便成正觉。

又前方便之智不离智体故。后文殊名智照无二相，照、信不殊于智，故从无身相而展右手。是以文殊三事融通隐隐。次，普贤三事自相融者：理若无行，理终不显；依体起行，行必称体。由行证理，理无行外之理；由理显行，无理外之行故。随所证理，无不具一证一切证。故见普贤一毛所得法门，过前不可说倍。又是即体之用故。毛、孔法门缘起无尽，由是普贤三事涉入重重。

二者，二圣法门互相融者：谓要因于信方知法界。信“不信理”，信即为邪，故能所不二。不信自心有如来藏，非菩萨故。次要藉于解，方能起行；称解起行，行不异解。则解行不二。次以智是理用，体理成智，还照于理。智与理冥，方曰真智，则理智无二。故经云：“无有如外智能证于如，亦无智外如为智所入。”又法界寂照名正（止），寂而常照名观。观穷数极，妙合乎寂，即定慧不二。又即体之用曰智，即用之体曰理，即体用无二。是以文殊三事融通隐隐，即是普贤三事涉入重重，此二不异，名普贤帝网之行。故《普贤行品》反上下诸经，广显理事圆融为普贤行，非独事行名普贤行。既二圣相融而不名文殊行者，摄智属理，唯一心法界故，举一全收。

二圣法门既相融者，则普贤因满，离相绝言，没因果海，是名毗卢遮那。光明遍照，唯证相应故。《法界品》中普贤之后便偈赞佛德者，显果相也。品初如来自入三昧，现相无言，表所证绝言。而普贤开显，放光令悟，表能证绝言。而文殊开显者，即斯意也。

若合三圣法门以为经目者：普贤是“大”，所证理体，无不包故；文殊是“方广”，理上之智为业用故。又通是普贤，理含体用，通为所证故。文殊、普贤二俱华严万行，披数信、智、解、行皆是因华，用严本寂体故。舍那即佛，通圆诸因，证上体用，故说即为经，因言显故。既包题目无遗，则摄“大经”义尽。

亦一代时教，不于此理、智等。然上理智等，并不离心，心、佛、众生无差别故。若于心能了，则念念因圆，念念果满。《出现品》云“菩萨应知自心念，念常有佛成正觉”故。而即一之异，不碍外观，勿滞言说。若与此观相应，则触目对境，常见三圣及十方诸菩萨，一即一切故，心、境无二故。依此修行，一生不克，三圣必圆矣。^①

① 《三圣圆融观门》，《大正藏》第45册，第671页上~672页上。

我们不难看出，证明三圣圆融，主要还是要解决文殊、普贤二圣圆融的问题。二圣所表的法是不同的，不同的法之间的相互依存关系，恰恰是二圣圆融的原因。普贤所表的法是：所信（即为“在缠如来藏”）、行（所起万行）、理（即为“出缠如来藏”），文殊所表的法是：能信（即为“能信之心”）、解（即为“能起之解”）、智（即为“能证大智”），这些都是“相对明表”中的内容。这样，证明二圣圆融，不但要证明二圣所表的能信、所信、解、行、理、智之间的圆融、依存的关系，还要解决普贤所表的所信、行、理三法之间的圆融、依存关系，以及文殊所表的能信、解、智三法之间的圆融、依存关系，这些在“相融显圆”得以证明。值得一提的是，《宋高僧传》：“况文殊主智，普贤主理，二圣合为毗卢遮那，万行兼通即是华严之义也。吾既游普贤之境界，泊妙吉之乡原，不疏毗卢有辜二圣矣。”^① 我们认为这是很准确的记载。另外，关于普贤与文殊，我们还可以参考《大华严经略策》中的“第十九普贤行愿”^②、“第二十文殊祖师”^③，因为《大华严经略策》“被认为是对数百万言的《华严经疏》的极简略的归纳”^④。

结语

自唐武宗灭佛以后，中国的华严义学即处于长期的衰落状态。其间虽有净源、续法等大师不懈努力，然而华严宗已是名存实亡。这既与华严典籍失传有关，也与当时的社会条件有关。今日，流传下来的华严典籍是很容易见到的，社会条件对于义学研究已经十分优越了，我们一定要继承古德的优良传统，为弘扬中国的传统文化锲而不舍。

（弘安，中国佛学院研究生）

① 《宋高僧传》卷第五《唐代州五台山清凉寺澄观传》，《大正藏》第50册，第737页中。

② 《大华严经略策》，《大正藏》第36册，第706页中。

③ 《大华严经略策》，《大正藏》第36册，第706页下。

④ 《中国华严宗通史》，第189页。

首届虚云大师佛学思想 国际研讨会观点综述

欧阳镇

为纪念虚云大师圆寂五十周年，千年禅宗祖庭云居山真如寺于2009年10月26日至10月28日在庐山西海温泉宾馆举办首届虚云大师佛学思想国际研讨会。会上收到来自海内外专家学者的论文近60篇。会议由中国社会科学院世界宗教研究所副编审、《世界宗教文化》主编黄夏年先生主持。北京大学哲学系教授楼宇烈作主题发言，他的发言题目是《虚云与云居山佛教》，他在发言中充分阐述了虚云大师对云居山佛教所作的丰功伟绩和卓越贡献，肯定了虚云在中国佛教史上的重要地位。会议分为两个报告会，分别围绕虚云对中国近现代佛教的贡献、虚云的禅学思想、虚云的禅悟智慧等相关问题展开热烈的讨论。现将研讨会的主要观点分述如下。

一、虚云对中国近现代佛教的贡献

虚云对中国近现代佛教的贡献得到学术界高度称赞。中国社会科学院亚太文化研究所研究员黄心川在《虚云老和尚的佛教领袖作用》一文中提出“佛教在中国2000年，出现了无数的领导人物，道安、慧远、罗什、玄奘、

法显、义净、慧能、道一等，都是其中的佼佼者，对后世影响极大。迄至当代，虚云老和尚则是这些领导人物中最杰出的一位”。他还进一步指出：“虚云老和尚对近现代中国佛教的影响之深，除了太虚大师可与之比肩外，尚无其他人可比。虚云对中国佛教的贡献是全面的，也是显著的，但是我认为他对中国佛教的最大贡献，还在于培养了后人，使佛法能够得到继承，从而佛教的慧轮才运转到今天。”中国佛教文化研究所所长杨曾文在他写的《近现代佛教史上的杰僧虚云和尚》标题中特别强调虚云和尚为“杰僧”，并且概括虚云和尚的功绩为四点：一是保持中国佛教的民族特色，继承禅宗活泼的传法传统；二是嗣法临济、曹洞，远承断嗣的沩仰、云门和法眼三宗；三是提倡禅、净融合，八宗兼传并弘；四是力挽佛教颓势，恢复和振兴佛教名山祖庭。北京大学哲学系教授姚卫群在《虚云和尚的修行思想与当代佛教的僧团建设》一文中认为“虚云和尚是近代中国影响很大的得道高僧。……（他）在动荡的年代，坚持佛教思想的基本理念，爱教爱国，利益众生，为佛教文化的繁荣发展，为广大民众的心灵安宁，作出了重要贡献。他在这方面最主要的建树就是强调并践行了符合当时社会情况的佛教修行理论”。特别值得一提的是，虚云和尚在人间佛教方面也有一定贡献。山东大学哲学系教授陈坚在《无畏布施：“人间佛教”的虚云模式》中明确地提出：“应把虚云和尚的‘无畏布施’称为‘人间佛教’的虚云模式。认为太虚模式的‘人间佛教’，其内容主要是面向人间的‘法布施’和‘财布施’，至于面向人间的‘无畏布施’则始终没有列入‘人间佛教’的范畴。只有将虚云模式的‘人间佛教’和太虚模式的‘人间佛教’合起来才是人间佛教的全部。”虚云对中国近现代佛教的贡献不仅在学术界受到极高评价，而且在僧界也得到一致赞叹。台湾中台禅寺的惠空法师在其《虚云和尚在当代佛教中之定位》一文中认为“虚云老和尚以其修持道德望重于世，对当代教运法灯之延续有其执牛耳者的地位”。他还依据虚云老和尚年谱，将虚云老和尚在当代佛教之风范与作为概括为：僧伽风范、道场建设、教运折冲、禅风高幢、教禅会通、传法续灯。云南鸡足山虚云寺方丈惟升在《虚云老和尚及其门下十比丘》一文中指出“他留给后世的不仅是数十道场那么简单，而是给后世四众弟子树立了作为一名佛子如何安身立命的典范，示范了在现今社会如何才能真正振兴佛教的妙方”。中国佛学院讲师戒毓在《虚云和尚之宗教观》中认为虚云老和尚是现代以来在中国成就最高的禅师，为中国佛教的复兴起到中流砥柱之作用。中国佛学院研究生行空在他的《虚云老和尚的制度建设思想》中认为虚云老和尚堪称我国近代佛教制度的奠基人。从以上所述，我们可以清楚地看到虚

云老和尚对佛教的贡献是多方面的，既有历史的，又有现实的；既有佛教理论的，又有佛教实践的。

二、虚云的禅学思想

虚云一生注重禅修，在他五十六岁于扬州高旻寺打禅七中，因护七冲茶时开水溅于手上，茶杯坠地，一声破碎，疑根顿断，庆快平生，如从梦醒，因述曰：“杯子扑落地，响声明沥沥；虚空粉碎也，狂心当下息！”又偈曰：“烫着手，打碎杯，家破人亡语难开；春到花香处处秀，山河大地是如来。”这可以说是虚云老和尚禅修开悟的象征。虚云老和尚在禅学思想上具有鲜明的特征，对此研讨会进行了广泛的讨论。大家一致认为虚云老和尚的禅学思想特征主要表现为：一是既具继承性又有创新性。在继承性方面，华侨大学人文与公共管理学院的张云江先生在《论虚云禅师对唐宋禅风的继承》一文中从以戒为基、勤苦为道、真参实修、重视因果、农禅并重五个方面论述虚云禅师对唐宋禅风的继承。黄公元先生在《虚云老和尚对永明延寿思想的继承与发扬》中将虚云老和尚对永明延寿思想的继承与发扬叙述为三个方面：一是一身兼承五宗法脉，二是圆融处理禅净关系，三是圆融处理禅净与教、律的关系。中国佛教文化研究所的伍先林先生在《虚云的禅学思想》一文中认为“虚云在禅法上主要是继承了南宋大慧宗杲以来的看话禅，同时他的稳实、绵密的禅法又具有以看话禅融通默照禅从而融通看话禅与默照禅的特点”，同时也还主张以禅融净而禅净融通，以禅融教而禅教融通。在创新性方面，中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员朱明忠在《虚云大师禅修观的特点及其意义》一文中首先阐述了虚云禅修观的六个特点，如主张以“戒”为本、强调明心见性、提倡参禅生活化、倡导农禅并重等，接着他还指出这种禅修观的现实意义在于，它体现出佛教与时俱进、适应形势、紧跟时代发展的特征，也体现出传统出世佛教向现代人世佛教的转化，真正弘扬了现代人间佛教的济世精神。武汉大学哲学学院2007级博士生魏建中在《如何从“看”中回归生命的源头——虚云和尚“看话头”禅法体系及其现代意义管窥》一文中认为虚云是在继承南宋大慧宗杲以来的看话禅思想的基础上，结合现代人的根机，形成了一种适合现代人修禅的禅法体系，对现代人学会如何从“看”中回眼生命的源头从而达成生命的自由具有重要的指导意义。江苏苏州西园寺戒幢研究所的昌莲法师在《初探虚云和尚的“新禅法”思想与理路》中认为虚云“综理五家禅法要旨，力倡‘看话禅’，兼弘‘默照禅’，

外以弘教扬禅，内以持戒修心，依禅定功夫与境界论其心性的修养，以提升人格与道德，以至净六根、清三业，直下觉悟而后已”。他还进一步指出“虚老的这种继承传统而有所创新的‘新禅法’，在今天仍颇具时代气息与社会需求”。中国科学院心理研究所研究生林剑秋在他的《略述虚云和尚的禅修思想——解行方圆》中提出虚云和尚修学并举，解行并重的禅修方式，充分展示了一代大师对信解行证四次第的理解和实践。二是禅净双修、禅净不二。中国佛学院副教授理净在《虚云老和尚的禅学思想——参禅与念佛》中说虚云老和尚的禅净双修思想，是主张参禅与念佛不二的。李海峰先生在《虚云法师的禅净圆融修行思想》中从信解行证四个方面阐述虚云法师的禅净双修思想，总结出虚云法师的禅净双修不同于普通人的理解，他提出念佛为缘起，参禅为究竟，念佛念到一心不乱之后再行参禅就较易得证，动中念佛，静中参禅是两全其美的方法，同时他也指出念佛法门中一心不乱之修证境界与参禅不二。那么如何才能做到禅净双修、禅净不二呢？新加坡佛学院教授顾伟康在《重温虚云和尚对禅净关系的教导》中指出：实际上，早在1955年，虚云和尚就点明了以《四料简》为代表的偏激见解的根源，乃是误解《圆通偈》，同时也就清楚明白地告诉我们，融会权实法门，贯通禅净之法的关键，是“虚心研究圆通偈”。四川大学哲学系的李万进先生在《试析虚云和尚禅净合一的修行观》中提出：“虚云和尚的修行观之要旨在于主张一门深入，精通一种法门即可在佛法真谛的体悟上获得收益与受用，故而参禅与念佛不过是如何契入佛法真谛的法门而已。众人修法切忌贪多而不精，这样的结果只能是一事无成。虚云和尚在这里，已经明确了其禅净互融互摄、互为资用的修行模式，并以此模式去自修与开示众人。”北京师范大学哲学与社会学学院教授徐文明在《虚云和尚对禅净关系的开示》中郑重地指出，虚云一方面主张禅净不二，劝人念佛，同时也反对轻视禅宗的错误看法。尤其值得注意的是，江西省社会科学院哲学研究所研究员赖功欧在《虚云大师的“保任”修行观》中提出虚云和尚的“保任”修行观，这种“‘保任’作为一种禅宗的修持功夫，其根本特点即在悟后不能舍弃，保持禅家那种定明澄澈的禅悟境界；而且悟后既要绵密谨持，任运起来又要能轻松自在。精勤保之而能自然‘任’之，才是禅宗保任修行观的核心所在”。

三、虚云的禅悟智慧

虚云老和尚在佛教界被赞誉为禅宗泰斗，可想而知其禅悟境界是相当高

深的。根据佛教由定生慧的原理，从禅定中生发出来的自性智慧也是难以言说的。智慧虽然如人饮水冷暖自知，但是它总是可以通过一定方式表达出来的。如果把智慧分为物化形态的智慧和观念形态的智慧，那么虚云老和尚的禅悟智慧又是如何表现的呢？我们还是回到研讨会上，看大家是怎么来表述的。关于物化形态的智慧，分为两个方面：一是戒规思想。中国人民大学博士生韩敏等在其《“虚云式”戒规思想研究之一：灵活弘戒，戒规并重——兼与弘一戒律思想比较》一文中通过虚云与弘一戒律思想的对比，认为“灵活弘戒，戒规并用”作为“虚云式”戒规思想特色之一，可以看做虚云在应对佛教内外困境时做出的积极回应，是其在佛教组织形式和戒律制度方面做出的不懈努力，其昭示我们佛教在于随缘开化，非刻板固守；其告诫我们佛教在于自力更生，救济众生；其劝告我们务必坚持以戒为本，重视佛教的僧格培养和道风建设。江西师范大学历史研究中心教授陈金凤等在《虚云戒规思想及其实践析论》中认为：“虚云大倡‘以戒为师’，固然是对南禅百丈清规的恢复与肯定，但同时也顺应了历史潮流，不仅为保持佛教自身的衍传，也是中国近代社会用宗教理论补充法治不足的需要，这是他积极回应近代佛教的复兴思潮的主要方式。”中国政法大学哲学系研究生向慧在《因时因势，契理契机——从规约看虚云法师重振僧纲的努力》一文中以虚云所制定的规约为中心，对虚云因时因势，契理契机地制定规约、整顿僧团的缘起、理念，虚云规约的内容、特点等展开探讨，得出的结论是虚云制定的规约在实践中取得了巨大成功。牛延峰先生在《虚云和尚的规约思想对现代僧团建设的指导意义》中充分肯定虚云和尚所制定的规约作用。他指出，在当前，我们重新学习（虚云）老和尚所制定的规约，仍然具有重要的指导意义，可以为解决当前僧团建设方面的寺院管理、佛法修行、道风建设、僧才培养等问题提供借鉴。二是护教思想。河北禅学研究所的明尧居士在《虚云和尚的道场建设思想》中指出，在道场建设方面，虚云和尚借助祖师道场的历史文化优势，全面培护佛教这棵大树赖以生存和发展的四条大根——修证之根、戒律之根、经教之根、现实之根，这就是为什么虚云和尚和他当代的法嗣们能够支撑起中国汉传佛教大半边天下的根本原因所在。江西省社会科学院宗教研究所欧阳镇博士在《论虚云善巧用佛法于世法的智慧》中通过大量生动形象的具体事例说明虚云和尚善巧用佛法于世法的智慧，并将其意义概括为三个方面：化解矛盾，维持家庭的和谐；化解冲突，保护寺院的利益；化解干戈，维护社会的稳定。中国社会科学院佛教研究中心副秘书长郑筱筠等在《虚云法师与云南昆明西山华亭寺》一文中，从虚云法师重振昆明西山华亭寺的角度，

认为虚云法师的护教思想主要表现在：勘察风水，顺山势调整寺院建筑及其结构；修整佛寺，庄严佛像；严格戒律，整肃僧仪；稳固经济，收回寺产；施设方便，成就净土行人五个方面。关于观念形态的智慧，主要表现在虚云和尚的法语、诗偈、诗歌等方面。在法语上，中国社会科学院世界宗教研究所副编审黄夏年在《虚云大师与七塔寺》中认为：“他所开示的法语，生动活泼，寓意深长，出典有据，哲理性强，将禅宗的理论发挥得淋漓尽致，为后人作了一个榜样。”在诗偈上，四川大学道教与宗教文化研究所的段玉明先生在《虚云峨眉山诗臆释》中说，虚云阐教、弘教之诗偈，含有很深的佛理禅意，因此在释读虚云诗偈时不能仅就文学层面着眼，而更应在宗教意蕴上多下工夫。江西师范大学政法学院的冯天春、蒋九愚在《虚云茶诗的修行智慧直解》中认为“虚云的茶诗中凝聚着虚云禅法的修行智慧”。在诗歌上，杭州师范大学的罗福明先生在《虚云和尚的诗歌特色》文中认为，虚云和尚的诗歌特色，“既有言约意丰、精当传神的一面，也有口语化、生活化的倾向，选词造句带有明显的个人风格”。北京理工大学的陈洁在《托兴·原道·意境——论虚云诗歌的艺术特征》中认为虚云诗歌的艺术特征为：一是重托兴、缘情而非言志、正得失，避免了禅诗容易犯的主题先行的毛病；二是诗作虽然重性情，却又以佛理禅意为主旨，在客观上起到了原道、弘法的社会功效；三是艺术手段高明，诗歌的整体意境超然脱俗，尤其体现在炼字之精妙和能避五俗。此外，会上还探讨了虚云和尚僧才教育、神通等方面的思想。

总之，这次会议学术气氛浓厚，发言踊跃，互动性强，效果很好。黄夏年教授在最后的学术总结中充分肯定这次首届虚云大师佛学思想国际研讨会取得了圆满成功。

编 后

虚云老和尚已经离开我们五十年了，在他曾经复兴的寺院——江西云居山真如禅寺，后代弟子们发心召开了“首届虚云大师佛学思想国际研讨会”，会议开得非常成功，于是就有了我们今天贡献给大家的这本论文集。

近现代中国佛教波澜壮阔，各种势力斗争激烈，理论探讨层出不穷，大家都是为了一个目的，就是想要让已经衰落的佛教重新恢复，让佛教在整个社会更加有影响力。虚云是当时佛教界中的高僧，他走的路数仍然是传统的，为了佛教复兴，他建寺安单，弘扬禅法，兴办教育，广宣佛法。现在看来，他是最成功的一位法师，因为经过历史的检验，当时诸多大家中，只有他和太虚的影响最终留传下来。太虚在思想上的影响深远，现在我们所遵循的“人间佛教”的思想，就是太虚留下的智慧；而虚云则在佛教的实践上愿力更深，他所坚持的传统佛教的理念与行为，对后来弟子性格的养成，起到了重要的陶铸作用，如今他的弟子们都已经成为中国佛教界里最有影响的人物，在领导当代中国的佛教发展中，起到不可忽视的作用。

我们怀念虚云老和尚是因为他对中国佛教的贡献，因为他让我们至今受用不尽。云居山佛教能够发展到今天，与老一辈僧人的模范作用是分不开的。

当年虚云老和尚在发心恢复云居山时，看到了中国佛教的诸多弊端，特别是在戒律方面的执行不严，给佛教带来了致命的伤害。今天我们仍然在走虚云老和尚指出的道路——加强道风建设，努力走人间佛教的道路，把虚云和太虚两位大师的思想更好地结合与发扬，为未来的中国佛教找到一条更加适合的道路，也为构建和谐社会作出应有的贡献。

如何建设云居山真如道场，如何在未来的佛教事业发展中给云居山佛教更好地定位，始终是我们需要思考的最主要的问题，也是未来云居山佛教发展不能回避的问题。感谢众多的学者对这次学术研讨会的支持，在他们的笔下，虚云老和尚的精神得到了总结提炼，也得到了充分的肯定，这对云居山的佛教发展是一次难得的机会，我们将从学者专家的著述中，得到更多的启发，也坚定了未来发展的信心。

未来的佛教更多的是文化的竞争，在弘扬佛教文化事业中，如何做好云居山佛教文化事业，是云居山佛教发展的前提。虚云老和尚已经为云居山真如寺发展打下了坚实的物质基础，一诚大和尚曾经对云居山佛教的复兴作出了重大贡献。今天，我们就是要继承虚云老和尚遗志，接好一诚长老交给我们的事业，在发扬寺院传统道风和维护寺院建筑的基础上，努力开展佛教文化事业，宣传云居山，介绍真如寺，让更多的人知道云居山，更多的人了解真如寺。

今后，我们仍然继续关注佛教文化事业的发展，还要举办更多的与佛教文化事业有关的活动。我们诚挚地希望今后不断地得到更多的学者与专家的支持，希望学者与专家能为云居山真如寺佛教文化事业的发展赐予更多的宝贵意见和建议。

感念虚云老和尚的因缘，使我们有了这次机会，出版与他老人家有关的论文集。由于种种原因，这本论文集在研讨会召开后未能及时出版，在此我们向各位学者表示深深的歉意。再次感谢学者专家对云居山的支持！

ISBN 978-7-5348-3671-8



9 787534 836718 >

(上、下册) 定价: 82.00 元

[General Information]

书名=巍巍云居 千年真如 虚云禅师佛学国际研讨会论文集 下

SS号=13196279