

# 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

### 1、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。<sup>[1]</sup>

佛教的修行对内立足于戒定之上的慧学来完成对无明与贪爱的去除,佛法认为无明是生命痛苦的原因,觉悟无明便能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着<sup>[2]</sup>。如果对这些境界产生执着,往往就会误入歧途。

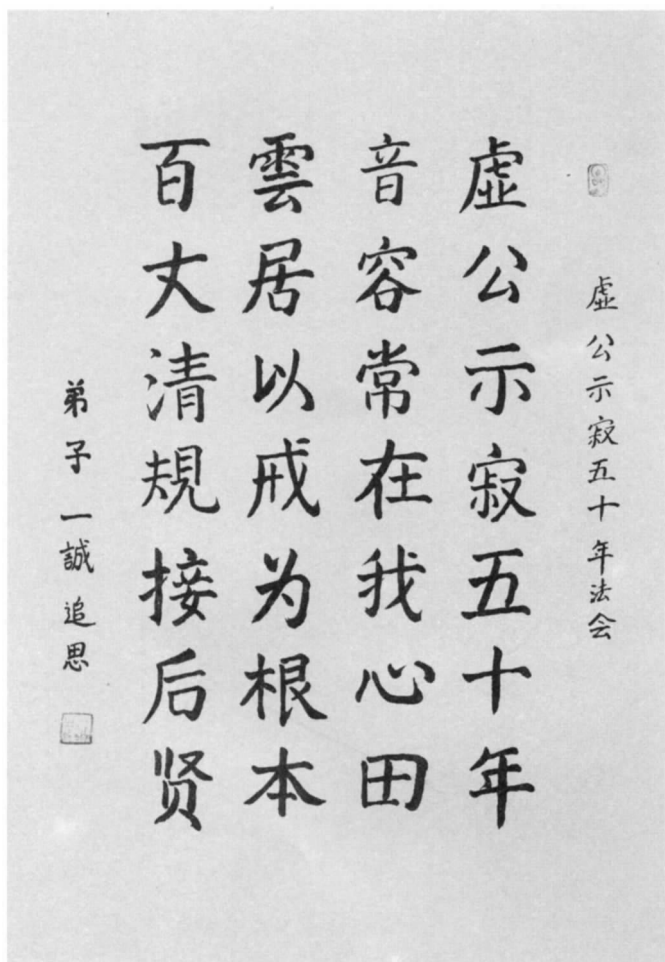
从以上这段文字中,可以看出虚老在当时的修行已有所境界,而他能够“时见胜境,不以为异,一心观照及念佛”,就佛教教义本身来看,他的处理是极为正确和难得的。但即便如此,虚老在31岁时,于天台山遇融镜法师,知以前所作的修行“近于外道”。对此,虚老说“予被老人痛处一锥,直透到底”。从此,着衣剃发,学天台教观并参“拖死尸者是谁”。法师“精研戒律,宗教并通”,令其“多参讲座,以利游方”。后又奉法师之命,到国清寺参学“禅制”,方广寺习学《法华》,高明寺听《法华》等。

对虚老而言,融镜法师的作用在于:(1)指出其修行中的歧途;(2)指点合适的用功方法,而且是宗门中的用功方法;(3)使其全面而系统的学习经教(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,虚老在说法中也有类似的开示<sup>[3]</sup>,如引洺山老人的话说道:“远行要假良朋,数数清于耳目;住止必须择伴,时闻于未闻。”但同时他提到:“现在是末法时代,你到哪里访善知识呢?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”。

依止善知识的目的在于听闻正法,从而如理思惟,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<sup>[4]</sup>“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,事理因果戒律,都详详细细地说尽了”。显然,在虚老的眼中《楞严经》<sup>[5]</sup>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”。

### 2、精研教义



一诚会长为纪念虚云老和尚示寂 50 周年题词

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》<sup>[6]</sup>中曾有提到虚老 53 岁至 55 岁,居翠峰茅蓬时,在对 54 岁及 53 岁的注解特别提到:“仍在茅蓬研习经教”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,依然是通常的思考、理解、融会、贯通并进一步加以运用,对此,虚老的侍者<sup>[7]</sup>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职也。

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

量虚老也是完全合格的。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的看出这一点:

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。<sup>[8]</sup>

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》<sup>[9]</sup>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”。

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。按通常的作法,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。从这些立场出发,虚老“不读注亦好,熟能生巧”的作法,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。<sup>[10]</sup>

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,该何从下手,从立足点实用的角度出发,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。<sup>[11]</sup>

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的融会贯通,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,其它一概不闻不问?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它的书籍。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,以及明清以来所流行的《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》”<sup>[12]</sup>,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,辩才无碍”。<sup>[13]</sup>

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,应该更为准确的理解,如虚老也写过一篇《立誓参禅不记经律广记博闻》的百余字的小愿文<sup>[14]</sup>,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。<sup>[15]</sup>

这是不是叫佛教修行者只参一个话头,或只念一句佛号,或只持一个咒语呢?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:“只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。”显然,答案是不言而喻的。<sup>[16]</sup>

### 3、广弘经教

虚老不仅自己深入的研习经教,而且还积极地参与弘扬经教,依《年谱》记载,他正式的讲经是从 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。其时间,直到 110 岁时<sup>[17]</sup>仍有讲经之记载。他撰有《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,可惜全部散失<sup>[18]</sup>。不仅如此,三十年代,虚老 93 岁,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。”<sup>[19]</sup>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。先后于 1904 年<sup>[20]</sup>,65 岁时,成立



滇西宏誓佛教学堂,1913年改为滇西宏誓佛学院。1931年<sup>[21]</sup>,92岁时,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,104岁时,于广东创立戒律学院。1947年,108岁时,于南华寺创立戒律学院。

所有的这一切活动,都显示出虚老广泛的弘教事业,而不仅仅是一个单纯的禅者。

## 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,对宗门的推崇仍是无比的,他说过:“中国的佛教,自古以来虽有教、律、密、净诸宗,严格的检讨一下,宗门一法,胜过一切。”<sup>[22]</sup>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忌坐。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。<sup>[23]</sup>

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》,《《年谱》第211页)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。

这种别具禅风的讲经方式,可以很好的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”,那所“意会”到的是“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。”<sup>[24]</sup>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<sup>[25]</sup>:

教以语言文字,渐悟妙解;宗离语言文字,顿悟自心。

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”。<sup>[26]</sup>

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。在“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哪?

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》<sup>[27]</sup>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。

正在参禅的时候,所要做的是“离心意识<sup>[28]</sup>”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,保存《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而意在: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等。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有些差不多,不同的是经在义理方面说的更明白一些,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:

#### (1) 说明用功原理<sup>[29]</sup>

如引《楞严经》中的文:“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,名为永断根本无明。”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)。”引文的目的在于通过经教来说明参话头的作用机制。

#### (2) 策励信心道念

如引《妙法莲华经》<sup>[30]</sup>中的文:“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。

又如引《妙法莲华经》<sup>[31]</sup>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) 指示修学方法<sup>[32]</sup>

如引《楞严经·观世音菩萨圆通章》的文:“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,初于闻中入流亡所,所入既寂,动静二相了然不生,如是渐增,闻所

闻尽,尽闻不住。觉所觉空,空觉极圆。空所空灭,生灭既灭,寂灭现前,忽然超越世出世间,十方圆明获二殊胜,一者上合十方诸佛本妙觉心,与佛如来同一慈力,二者下合十方一切六道众生,与诸众生同一悲仰。”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。

#### (4) 指示参禅下手之处<sup>[33]</sup>

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。”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。

从这里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?

这些内容出现在开示中的,往往只是浓缩后的要点与提示,真正把握其中内涵,在平时,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》<sup>[34]</sup>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。”可谓精辟之极。

### 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 <sup>[35]</sup>	《楞严经》之文 <sup>[36]</sup>	《六妙法门》之文 <sup>[37]</sup>
何谓疑情？如问念佛的是谁？人人都知道是自己念。	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，不见如能见林泉，无有是处。阿难汝亦如是。	应当反观观心。
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。	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-----	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。
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，不要动着他。疑念不在，再轻轻提起-----	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。	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。

以上所选的三段文，参禅开示和《六妙法门》中的一段文是关于具体修行方法的指导，《楞严经》中的一段文是关于如何寻找“妙明真心”的理论说明，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”。

全面的进行分析和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，留待以后吧？在这里的比较仅是截取具体修行中的一个片段进行比较。这种

比较还只停留在表面上，显得很粗。笔者作这样的比较，一则是想进一步的说明宗与教之间存在的进一步的关联，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。”<sup>[38]</sup>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最大挑战。

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,这个时候该如何更好的去做好禅教相融的工作,而不是简单的讲讲经,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,努力的探索宗与教之间真正意义上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、大小乘之间、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,这为我们都提供了一种先例。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。

#### 【注 释】

[1] 净慧主编:《年谱》,《虚云和尚全集》第七分册,河北禅学研究所,2008年10月第1版,第7—13页。

[2] 按:神奇之境界乃至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之作用,而就佛教本义而言,应知道这一切都是因缘所生法,如梦如幻而不生起执着。

[3] 〈开示〉,《虚云和尚全集》第二分册,河北禅学研究所,2008年10月第1版,第255页。

[4] 〈开示〉,第187页。

[5] 《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,其实用价值是不容置疑。

[6] 〈开示〉,第34页。

[7] 〈传记资料〉上,《虚云和尚全集》第八分册,河北禅学研究所,2008年10月第1版,第18页。

[8] 〈开示〉,第255页。

[9] 〈年谱〉,第214页。

[10] 〈开示〉,第187页。

[11] 〈开示〉,第187页。

[12] 〈年谱〉,第34页。

[13] 〈年谱〉,第96页。

[14] 〈文记〉,《虚云和尚全集》第四分册,河北禅学研究所,2008年10月第1版,第112页。

[15] 〈开示〉,第439页。

[16] 〈开示〉,第26页。

[17] 〈年谱〉,第227页。

[18] 〈法语〉,《虚云和尚全集》第一分册,河北禅学研究所,2008年10月第1版,第24页。

[19] 〈开示〉,第26页。

[20] 〈年谱〉,第55页。

[21] 〈年谱〉,第120页。

[22] 〈开示〉,第165页。

[23] 〈开示〉,第90页。

[24] 《中国佛教》,《太虚大师全书》第二册,第656页。

[25] 〈开示〉,第343页。

[26] 《大乘起信论》卷二,《大正藏》第32卷,第589页下。

[27] 〈开示〉,第2页。

[28] 按:何为离心意识,是一个复杂的问题,这非本文的讨论重心,暂略。

[29] 〈开示〉,第142页。

[30] 〈开示〉,第153页。

[31] 〈开示〉,第160页。

[32] 〈开示〉,第156页。

[33] 〈开示〉,第158页。

[34] 〈文记〉,《虚云和尚全集》第四册,河北禅学研究所,2008年10月第1版,第2页。

[35] 〈开示〉,第60页。

[36] 《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。

[37] 《六妙法门》卷一,《大正藏》第46卷,第550页上中。

[38] 《中国佛教》,《太虚大师全书》,第二册,第658页。