

第十四章 近代传承

进入近现代后，中国佛教神日渐衰微，但传承不断，法脉绵延、敬安、圆瑛、太虚、虚云、来果、明真、印顺等一批高僧、大德主持佛法，长者、居士大力扶持，光大宗门，颇有建树。

一、圆瑛禅净兼弘

圆瑛（1878—1953）为中国近代禅门高僧。他宗说兼通，台贤并弘，精研《楞严》，禅净双修，归宿“三求”，爱国爱教，弘法度生，为中国佛教事业作出卓越贡献。

圆瑛，俗姓吴，法名宏悟，号韬光、一吼堂主人。福建古田县人。父名元云，母亲阙氏。因祷于观音菩萨有感，于清光绪四年（1878）生。幼失怙时，由叔父诗瑛抚养，五房一嗣，备受慈爱。年稍长，感身世孤零，人生如幻，欲出家，叔父不许。1893年投考本县秀才，次年中取，名列前茅。1895年秋（十九岁）大病一场，病愈投福州鼓山涌泉寺，礼莆田梅峰寺增西上人为师，剃度出家。次年，到涌泉寺依妙莲和尚受具足戒，后到大雪峰崇圣寺谒达本禅师，充当饭头菜头，茹苦含辛，清修梵行。

二十一岁，圆瑛回到常州天宁寺，依治开老和尚参究禅宗心法，四年中获益良多，继往宁波天童寺依敬安禅师习禅定，前后六年，两次现悟境。其间还随道阶、谛闲、祖印、慧明诸师学天台教观。1906年拜宁波七塔寺慈运和尚，亲受法印，为临济寺四十世，法名宏悟；后又到福州雪峰达本老和尚处再受法印，传曹洞宗第四十六世，法名今悟。1907年（二十九岁）太虚法师在天童寺听道阶法师讲《法华经》，深受道阶法师重视，许为法器，圆瑛也与太虚在御书栖结为盟兄，还结交了会泉、转道法师，次年回闽，在涌泉寺开座讲经，声誉日隆，1909年主持宁波接待寺，创佛教讲习所，1911年参加敬安等联合十七省僧侣在上海成立的中国佛教总会，任总会参议长。1917年当选为宁波佛教协会会长，创办僧民学校及宁波佛教孤儿院，1920年在北京讲《楞严经》、《法华经》，参与组织佛教赈灾会，救济灾民无数。1922年到南洋弘法，在新加坡、槟榔屿等处讲经，在转道法师兴建的普觉寺讲《大乘起信论》。1923年秋回泉州重修开元寺。1925年在寺中办开元慈儿院，任院长，收养孤儿二百多人。1926年重渡南洋募慈儿院基金。

1928年至1930年，全国多次发生侵夺庙产“兴学”风潮，圆瑛、太虚、谛闲法师及王一亭、谢铸陈、黄忏华诸居士，发起成立中国佛教会（以圆瑛为会长），向政府请愿，全国佛教团体通电呼应，终使事端平息。“九一八”事变，东三省沦陷，他通告全国佛教徒启建护国道场，1923年冬，天童寺失火，圆瑛亲自募化，三年后得以重建，较前更加庄严。1935年在上海建圆明讲堂。同年辞天童寺方丈职，任鼓山涌泉寺住持。卢沟桥事变爆发，即投入抗战救亡行列，组织僧侣救护队。同年11月率徒明旻法师赴新加坡、吉隆却、槟榔屿、怡保、马六甲募款。至1939年止，募到巨款，陆续汇去救难赈灾。九月初一在圆明讲堂突遭日本宪兵队拘捕，被关押南京，虽遭严刑审讯，仍义正词严据理申辩，开展绝食斗争，表现了高尚的民族气节，九月廿八日出狱，闭门谢客，从事著述。撰《劝修念佛法门》、《发菩提心文讲义》、《阿弥陀经要解讲义》、《佛说八大人觉经讲义》、《楞严纲要》等书。1943年，到北平、天津讲经。1945年，创新圆明楞严专宗学院，任院长，亲自主讲《楞严》经义。1949年后坚持留上海弘法。1953年代表中国佛教界出席在北京召开的“亚洲及太平洋区域和平会议”，并出席中国佛教协会筹备会议，被推为第一任会长。后南返天童寺疗养，不久即逝世，终年七十六岁僧腊五十七年。一生著作甚多，有《大乘起信论讲义》、《楞严经讲义》、《圆觉经讲义》、《金刚经讲义》、《一吼堂诗集》、《一吼堂文集》等二十种，门人辑为《圆瑛法汇》行世。

圆瑛禅学思想主要有三个特点：

第一、精研《楞严》，修禅悟道。圆瑛于1905年（二十七岁）在天童寺禅悟后，继续修习佛法。他在通智处听讲《楞严》，至七十四岁《楞严讲义》告竣，可以说是以毕生精

力精研《楞严》。《楞严经》是诸佛心宗、群经秘藏。圆瑛初听《楞严》，深感此经是“末世津梁，禅门关键”，即作为参禅悟道的钥匙，指引众生解脱的南针。19415年他在上海圆明讲堂开办楞严专宗学院时，更明确地说：

“夫《楞严经》者，诸佛之心宗，群经之秘藏，众生之大本，万法之根源，……由是二番破识，撤去大定之障碍；十番显见，指明菩提之正因。会四科惟是本真，融七大无非藏性。……安住楞严大定，万行繁兴；趣向萨波若海，二严克备。原始要终，不离最初方便；从因赅果，疾成无上菩提。一大藏教，孰有过于此经者哉！”

他把《楞严经》看做开示修禅、耳根圆通、破除五蕴魔障等禅法的根本经典，四十余年精研不辍，虽然法务繁忙，仍时时参究，遇到经中不理解的问题，就写一张纸条，粘贴于座前的墙壁上，反覆琢磨，一旦领悟，再三定实，总把纸条撕下，墙上的纸条由少而多，又由多而少，直至“一房疑义，扯尽无余”，因用功过度，三次吐血，仍精进不止。研究此经竟达十载，讲此经达十三次，可见他用心之良苦。他讲说《楞严经》，被天台宗尊宿谛闲称为“海内独步”，被尊为“楞严座主”，从1909年在鼓山开讲《护法论》始，至1952年底（七十五岁）在玉佛寺讲《楞严经》止，讲经说法四十三年，所讲以《楞严经》为主的各种经论二十余种，直至六十三岁始出《楞严纲要》一卷，六十八岁始著《楞严纲要》二十四卷，七十五岁告竣，可见其著述之严谨。他所创办的楞严专宗学院，即以《楞严》为正课，以《圆觉经》、《大乘起信论》，台贤教义、惟识等为助课，听讲的除本院为僧外，四众弟子络绎不绝。

禅宗之根本精髓，在于教人开佛知见，明心见性，顿悟心源。对此，圆瑛《首楞严经讲义》点明：

佛之知见，乃众生本具六根之中不生不灭性。

根性，即是佛性。此性常在六根门头，放光动地。在眼曰见，在耳曰闻，在鼻曰嗅，在舌曰尝，在身曰觉，在意曰知。

这种关于六根之性即佛性的“根性”说，是继北魏地论师佛性当果而现的“当常说”、佛性现成的“现常”说以及吉藏《三论玄义》论佛性十二家之说以来的新贡献。他论“参禅以修止观为下手，止观功深，而得定慧。”“参时，即用本觉理体，起一段始觉智光，照着那一个话头。”“教人看一句话头，截断意识不行，令见清净本然之心性。”可见，圆瑛的禅学思想既是继承宋大慧宗杲以来“看话禅”的传统，又有自己的独特见解和直接证悟。

第二、禅净兼修，一吼三求。圆瑛自出家受具以来，学律、持戒、参禅、研究台、贤、法相、三论、密宗真言，无不涉及。1913年（三十六岁）阅永明延寿、莲池蕩益大师著作，又归心净土。他教宗兼弘，侧重禅净，归心土。1952年在回顾生平修禅历程时诵偈曰：

禅净双修四十年，了知净土即深禅。

有人问我其中意，云在青山月在天。

这是对永明延寿“会通禅教”传统的继承和发扬。1934年，他在上海圆明讲堂设“圆明莲池念佛会”，由其徒明旻助师弘法，常年组织四众念佛。圆瑛把自己驻锡的道场命名为“三求堂”，自号“三求堂主人”，即以“求福、求慧、求生净土”为宗旨，最后则“一心念佛，求生净土”，并嘱咐弟子们“以三求为正确修持方针”，为真正学佛宗旨。1953年农历八月十二日临终时，也在自己净念相续和大众念佛声中安详往生。

圆瑛融通禅净，对禅宗、净土法门都有深刻的解悟和实践。他认为禅净虽有二名，其实归元无二，都是针对不同根机而施設的不同法门，不可厚此薄彼。他说：

禅宗是“接上根者流，是圆顿修持之法，称为最上一乘，中下根人，未足以语此。”

净宗不论智愚老少，教人但持一句佛号，念念相续，无有间断，以念止念，心中惟有佛，佛外更无心，念到事一心不乱，即得往生。

他既肯定禅宗与净土的区别：有独被上根与适应中下根之分，有依仗自力、愿力、净行之力与依仗自力、他力（弥陀愿力）之别；有能否带业往生之异等，又认为禅净二者可以兼弘，念佛到达极致，则与禅悟无异，他说：

若论高深，则禅宗单刀直入，固推圆顿，而净宗达理之士，未必或逊。古德云：“忽然起念念弥陀，平时无风自作波，有念消归无念处，岂知无念亦为多。”此则有无双遣，一性圆明，与禅宗圆照清净觉相，无以异也。

圆瑛不仅圆融禅净，而且对“四种念佛”（实相念佛、观想念佛、观像念佛、持名念佛）的第一种——实相念佛尤为推崇。他说：

实相念佛，依实相理，念法身佛。法身清净，犹若虚空，遍一切处，无相可得，本无能念之心相，亦无所念之佛相，能所双忘，心佛不二，即心是佛，即佛是心，若念实相佛，则无念而念，念即无念，一心不乱，湛然常住，是为理念。

他的禅净双修，实际上是把禅修融进净土，也可以说是守定一句阿弥陀的话头来参禅，是禅师们修禅时繫心于佛的一种方法，这是继承四祖道信繫心一佛，专称名字的“一行三昧”的修持理论，并在近代中国人心根器日下的情况下的发明创造。

第三、拔苦与乐，解行并重，禅宗发展到近代，禅僧的修行往往不单是参禅打坐，深究佛典，而是寓禅修于日常生活之中，圆瑛主张像印光大师一样，“从平常日用做起，家庭社会上做起。佛法世法，融成一气，诚为末世津梁，昏衢宝炬、立功，立德、立言，垂之不朽，”无论是非曲直雪峰寺当饭头、菜头，还是宁波办佛教工厂、农林场、普益学校、佛教孤儿院，泉州开元慈儿院，也不论是华北十六省救灾，还是与侵夺庙产“兴学”风潮抗争，他都以弘法利生作佛事，处处作道场。1930年他主持六朝古刹宁波天童寺，僧众逾千，冬参夏讲，冬季传授三坛大戒，定为常规；他还宣布“十二不”的规约，即不贪名、不图利、不营私、不舞弊、不苟安、不放逸、不畏强、不欺弱、不居功、不卸责、不徇情、不背理，以此作为自己和大从修持的原则，重振古德道风，1931年日寇侵占东北三省，圆瑛立即通告全国佛教徒启建护国道场，反对日本帝国主义的侵略行为，并致书日本佛教界，共同谴责、制止日本军阀的侵略暴行。1937年“七·七事变”在上海组织一百多人的“僧侣救护队”，赴战地救护伤兵、难民。据上海慈善团体联合救灾会1938年报告记载：“淞沪一战共救护伤兵和灾民8273人。”为了配合救护队工作，中国佛教会和上海佛教界还在沪成立难民收容院和医院，收容难民三千多人，伤兵数百。为筹集救护、医疗、收容经费，1937年11月圆瑛带弟子明旻赴南洋募款，宣传救国大义，回国后虽遭日本宪兵逮捕，但奋斗不止，1952年10月出席亚洲及太平洋区域和平会议，号召世界佛教徒以同体大悲精神参加国际和平运动，把救苦救难、反抗侵略、维护世界和平作为佛事。以出世精神做入世事业，是圆瑛寓禅修于利生事业之中，解行相应精神的生动体现，也是他充分发扬禅宗济世利民之大乘佛教精神，赢得世人尊重和敬仰的缘因所在。

圆瑛之徒甚多，有白圣、明旻、明瑞、明如、明哲、雪相、无碍、定持、密显等。明旻法师（现为中国佛教协会副会长、上海市佛协会会长）亦传法多人，如开证、源灵、今聪、灵岩、心慈（尼师）等。

二、太虚融汇教宗

太虚为近代中国佛教大师。印顺法师说：太虚“大师为中国佛学之大成者”。“为近代佛教惟一大师；早年献身革命，中年弘教利群，晚年复翊赞抗建，……融汇统摄，不拘于台贤禅净，卓然成家。”融汇台贤禅净，强调中国佛教“特质在禅”，注重弘教利群，实践“人生佛教”，为太虚佛学之明显特色。

太虚（1890—1947），俗姓张，乳名淦森。浙江海宁（石门）人。幼年丧父，失母，五岁随外祖母寓长安镇大隐庵，七岁从舅氏读蒙学，后随外祖母赴九华，朝普陀，礼

天童、育王、灵峰诸刹。十三岁当百货店学徒，十六岁志求神通，于苏州依士达监院出家，法名惟心，“惟”字为临济宗派偈“心源广续，本觉昌隆，能仁圣果，常演宽弘，惟传法印”之第十七字。后依柴严禅师往天童寺受戒，戒和尚为中兴天童寺之八指陀陀寄禅。十七岁从歧昌禅师受《法华经》，以禅录中“话头”默自参究，后入天童习禅，赴西方寺阅《大藏》，接触革命僧栖云，广泛涉猎严译《天演论》，康有为《大同书》等进步著作。二十一岁就读于南京杨仁山创立的只洵精舍，与欧阳渐、梅光义同学。二十二岁始于广州狮子林之佛学精舍讲学，并任双溪寺住持。次年再次入西方阅藏。1912年与仁山法师开佛教协进会成立会于镇江金山寺，进京谒临时大总统孙中山先生，次年在南京创中华佛教总会。随后倡组织、教产、学理三大院，某夜闻前寺开大静，蓦然断息，复历悟境，两年半后出关，作《整理僧伽制度论》。1917年经日占台湾岛赴日本国访问，并在上海创觉社。1919年与胡适之论究禅学。次年作《太虚宣言》，创《海潮音》，倡《僧自治说》，为汉口佛教会会长，筹建武昌佛学院，主讲《佛教各宗派源流》、《印度哲学》。任佛化新青年会导师，于庐山讲《佛法略释》、《佛法与科学》等。佛化新青年会以狂热的佛教革新精神，引起长老安。1924年在庐山举行世界佛教联合会，次年，率团出席日本东亚佛教大会。1926年作《建设人间净土论》，进而倡佛僧、佛化、佛国的“三佛主义”。1927年任厦门南普陀寺住持，兼闽南佛学院院长。1928年创中国佛学会，并游化欧美七国，在巴黎大学讲《中国禅宗》，与德国学者论禅宗与神通。1931年在北平柏林寺教理院倡“八宗平等”之说。“九一八事变”后，起而号召“革日本军阀政客之命”。次年住持奉化雪窦寺，并于重庆创世界佛学苑汉茂教理院。1935年作《佛法一味论之十宗片面观》融通显密。后从班禅受金刚阿闍黎灌顶。1939年1月14日起，访问欧州、北美诸国，前后达五个月。1942年，组织中国宗教徒联贯谊会，次年，在流藏教理院讲《中国佛学》，强调“中国佛学之特质在禅”，1946年倡僧人“问政不干治”之说，任中国佛教整理委员会主任等职，受宗教领袖胜利勋章，1947年3月17日寂于上海玉佛寺，世寿五十九，僧腊四十三，有《太虚大师全书》行世。

太虚之佛学，有三大特点。

（一）倡诸宗平等论，融汇台贤禅净

太虚虽承临济法脉，但长于融贯统摄，不拘于某一宗。1915年，他作《整理僧伽制度论》，上承明代蕅益大师之说，别分大乘八宗，各有特胜而无不究竟，平等普应。次年作《首楞严经摄论》本《楞严经》以统摄大乘，以此为中华佛学之纲要。1931年大师在北平柏林教理院讲《大乘宗地图》，亦倡八宗平等各有殊胜之说，指出：

今后之佛学，应趋于世界性，作最普遍之研究修证与发扬，……今后研究佛学，非复一宗一派之研究，当于经论中还取若干要中之要，作深切之研究，而后博通且融会一切经律论，成圆满精密之胜解。

后来，他更明确地说：“法本一味，而方便门则无量无边。……所以本人…在教理解释上、教法弘扬上，随宜施設，不专承一宗以自拘碍。”他虽法号承临济，名义上在汾阳宗祖庭大汾山密印寺任住持十五年，便更从把握中国佛教各宗派根本精神，克服以往佛学研究之弊端，面向佛教的未来而立论。

（二）以禅宗为中华佛法之特质

太虚虽主八宗平等、各有特胜，但从总体而言，尤重禅密。早在1926年夏，太虚作《评宝明君中国佛教之现势》一文，即说：

晚唐来禅讲律净——中华佛法，实以禅宗为骨子。禅衰而趋乎净，虽若有江河日下之慨，但中华之佛教，如能复兴也，必不在乎真言密咒或法相惟识，而仍在乎禅。

后来，在1926年《中国佛学》中对此作进一步的论述，他在该书第二章“中国佛学之特质”标题下，分列五节：“（一）依教修心禅；（二）悟心成佛禅；（三）超佛祖师禅；（四）

越祖分灯禅；（五）宋元明清禅。”第三章则列“禅观行演为台贤教”，第四章则列“禅台贤流归净土行，”最后列“中国佛学之重建”。可见他既重视禅宗之特胜，又着眼于中国佛教的重建与振兴，大力融会禅教。

太虚不仅融会禅教，亦融通显密。1934年他在《佛法一味论之十宗片面观》一文中，除了重视禅宗外，也对于密宗之特胜加以赞叹。他说：然真空门妙极于禅宗，而假相门妙极于密宗。故行证之妙门，独以此二为崇。盖天台、华严、着重于玄妙的描写，致行证反成无力也。

虽然太虚赞即心是佛之禅宗与即身成佛之密宗为重工业行证之佛法中最殊胜的法门，并亲受班禅之金刚阿闍黎大灌顶法，但其重点仍在禅宗，他主张将“瑜伽之法”加入现时狭义的科学方法，即广义的科学方法，“盖瑜伽方法不先立何标的（禅宗），但先澄静其意觉而进为分析之观察，由是得到直接之感验，而构为善巧之说明，俾众同喻。他称赞禅宗有三方面的殊胜，正如印顺法师在论述太虚撰《唐代禅宗与社会思潮》一文时所说的：太虚“极力发扬禅者之风格，诱导僧众以趋向；务人工以安色身，则贵简朴；修佛学以严法身，则贵真至。”并说：大师以“反信教的学术精神”、“反玄学的实证精神”、“反因袭的创化精神”等说明禅宗学术思潮，以“虚无主义的精神”、“布尔什维克主义的精神”，“德谟克拉西主义的精神”，说明禅林与社会思潮。于唐代禅者之风格，颇多深入独到之见。

这里的“学术精神”、“实证精神”、“创化精神”，即说明禅宗不仅是入门信仰之需要，而且是“科学之哲学”、“科学之宗教”，具有注重内心体验、证悟的“实证精神”和生动活泼、富于禅意的“创化精神”，所以禅宗体现了中国佛教的根本特色。

（三）倡“完成人格”之“人生佛教”

太虚高瞻远瞩，从熔冶基督教（耶）、伊斯兰教（回）、佛教于一炉，建设全人类瑰玮灿烂的新文化出发，力倡“人生佛教”。1923年太虚在武昌佛学院讲学，即主张：

学佛之道，即完成人格之道，第一须尽职业，以报他人资吾身命之恩；第二乃勤志业，以净自心进吾佛性之德。必如果，佛乃人人可学；必如是，人乃真真学佛！这是继承、发扬六祖慧能“佛法在世间，不离世间觉”精神的体现，在科学日益发达、物质日益丰裕而个人欲望日益炽盛的新时代，尤需这种体现佛教本怀的“人生佛教”，太虚说：

以今日徵服天然，发达自我之科学的人世，已打破向神求人天福德，及向未有以前求外道解脱之印度群众心理；正须施行从佛本怀所流出之佛的人乘，以谋征服天然后欲望炽盛，及发达自我后情志冲突之救济，且可施行此佛乘，俾现时科学的人世，基之以进达人生究竟，以称佛教本怀，以显示佛教之真正面目！

“人生佛教”以求人类生存发达、以大悲大智普为群，以圆渐之大乘法为中心。弘传“人生佛教”以重整禅门宗风为根本，同时有赖于世学之融通和国际大环境之改善，所以印顺说：太虚1924年《大乘与人间两般文化》系“针对当时物质文明、精神文明之争而作。大意谓：两般文化，为东方西方所共有，特有所偏重，再则此两者各有利弊，应以大乘导化之使完善，此为大师融通世学之根本方式。”并说：“大师自谓，其时发生两种新觉悟”：

一曰、中华佛化之特质在乎禅宗。欲构成持持佛法之新僧宝，当于律义教理之基础上，重整禅门宗风为根本。二曰、中国人心之转移系乎欧化：于正信佛法之新社会，当将佛法传播于国际文化，先从变易西洋学者之思想入手。

太虚反复主张从思想、制度、经济三方面革新佛教，以及赴东南亚欧美弘法，都是出于上述指导思想。虽然由于近代中国灾难深重，频经内乱、外患，当时之王张难以实现，但其悲心宏愿、高度的智慧及经验教训，为后人留下了宝贵的精神财富。

太虚在1940年就访问东南亚佛教诸国发表观感，名为《复兴中国佛教应实践今菩萨行》，至今读来，倍感亲切。太虚说：

革新中国佛教，要洗除教徒好尚空谈的习惯，使理论浸入实验的民众化。以现社会的情

形和需要来说，今后我国的佛教徒，要从大乘佛教的理论上，向国家民族、世界人类，实际地去体验修学。这大乘理论的行动，即所谓新菩萨行，……也可名为今菩萨行。……我们想复兴中国的佛教，树立现人的中国佛教，就得实现整与僧寺、服务人群的今菩萨行。

太虚大师慨今佛门付法，徒存形式，故不以法系为重。其剃徒有大安、传心、传佛、传众、传慧、传忠、传信、传震等，法孙有法宗、法旭、法光、法净、法如、法普、法轮、法雨、法喜、法常等。法普（密悟）法宗（恒演）二人均留学拉萨，得格西学位，其造就培养人材甚多，如法肪、法尊、芝峰、印顺、大醒、大勇（传众）等皆足为师门之光。

三、虚云身承五宗

虚云和尚（1840—1959），名古岩，又名演彻、性彻、法号德清。五十岁后自号虚云，改字幻游。湖南湘乡县肖氏子。父玉堂，曾为福建泉州府幕僚。生母颜氏，庶母王氏。颜氏平日虔诚奉佛。清道光二十年（1840），虚云和尚出生于其父在泉州府舍。自幼大厌荤喜心，忌用五辛，性喜恬淡，少年时于祖母的葬礼中见三宝法物生欢喜心，继而烦弃举子业，嗜读佛典。十五岁时随叔父到南岳进香，遍游诸刹，渐萌出家之愿。次年，择机离家，欲往南岳出家，半途被截回。后被父强徒居闽地，并配娶田、谭二氏、禁锢于一室而无染。咸丰八年（1858），赋《皮袋歌》，留别田、谭二氏，与从弟潜至福州鼓山涌泉寺，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，方回涌泉寺，继奉师命外出参学，遍历大江南北，习禅研教，亲近善知识。曾自普陀起香三步一跪拜，朝五台；只身入藏地，远至缅甸、锡兰（今斯里兰卡）等地。归国后，清光绪二十一年（1895）在扬州高旻寺禅七中悟透禅关，疑根顿断，得偈云：“杯子扑落地，响音明沥沥。虚空粉碎也，狂心当不息。”又颂偈曰：“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。”

此后，虚老数十年如一日，恒守戒律，深入禅境，精进不解，同时，于极端艰难困苦之中，光大宗门，先后振兴云南鸡足山祝圣寺、昆明云栖寺、福建鼓山涌泉寺、广东韶关南华寺、乳源云门大觉禅寺等祖师道场，新中国成立后，1952年冬参与发起组织中国佛教协会。次年，当选为中国佛教名誉会长，1953年9月，迁锡于江西永修县云居山真如禅寺。以百岁高龄亲率众僧挖土抛砖，垦荒耕地。数年后，使这座因遭日寇战火毁坏殆尽的千年祖师道场雄姿再现。1959年农历9月13日，虚老示寂于真如禅寺内云居茅蓬。荼毘后，获舍利数百粒，分别供奉云居山、香港等处塔中。

虚老一生，志大气刚，悲深行苦，解行并进，严净毗尼，行头陀行。清光绪二十三年（1897），于宁波阿育王寺礼舍利，燃指供佛，超度慈亲。五年后，隐居终南山潜修，一日入定，半月方出。清光绪三十三年（1907），讲经于暹罗（今泰国）曼谷。一次跌坐入定，七日方出，轰动朝野。与此同时，虚老一生殚心竭力，光大宗门，续佛慧命，历坐十五座道场，中兴云居山真如寺等六大祖庭名刹，重建大小寺院庵堂八十处，建树卓著，获誉甚高。清光绪三十二年（1906），曾获光绪帝所赐紫衣、钵盂、玉印、锡杖、如意、全副銮驾及“佛慈弘法大师”之号。民国三十二年（1943），受礼请为中国佛学会名誉理事。到1953年中国佛教协会成立时，当选为名誉会长。

在百余年的弘法生涯中，虚云和尚恒志禅法，见地深入，为禅门的光大作出贡献。为弘扬佛法，续佛慧命，在振兴鼓山、云居山等道场过程中，尽管条件艰难、虚云老和尚多次启坛传戒。同时，视因缘之殊异，分别创办戒律学院、佛学院、佛学研究苑等以培育僧材。而且，早在清光绪年间（1875—1908），虚老就在鼓山受妙莲和尚所传临济衣钵，为第四十三世传人；承耀成和尚所嗣曹洞宗法脉，列为第四十七世。此后，相继应湖南宝生和尚之请，续沩仰宗法系，远承兴阳词铎禅师之法脉，为沩仰宗第八世。中兴云门寺时，遥承传已庵深静禅师之法脉，为云门宗第十二世。又应福建八宝山青持法师之请，衍继法眼源流，

踵良庆法师之后为法眼宗第八世，虚老和尚一身而参承五宗法脉，继则传嗣后代。

依据现有不完整的资料，虚老所传曹洞宗法嗣有宽贤复彻等人，再传法重孙有惟因今果等数十人，所传法眼宗法嗣有本智、本观等，再传法孙有灵意寂照等人，所传临济宗法嗣有海灯本明、观本明一等人，再传法孙有一诚常妙、瑞觉常亮等数十人。所传云门宗法嗣有妙道朗耀、妙定宽度、妙宗净慧、妙慈法云等人。所传沩仰宗法嗣有宣法自寿、宣化度轮、宣成达定、宣扬性福、宣玄圣一、宣云满觉、宣传月川、宣明心明等人，再传法孙有衍心一诚、衍妙戒全、衍悟悟圣等数十人。现在虚老所嗣诸宗法脉代相传承，已有三、四世之多。以上所述，仅为虚老所传法嗣的一小部分（因资料不全，其余待后补充）。据岑学吕居士整理编辑的《虚云和尚年谱》等资料不完全统计，虚老座下剃度、得法、受戒、受皈依弟子有数百万之众，至今分居于中华大地，远及东南亚、北美、东欧诸国，不少人成为当地乃至在全世界都有一定影响的禅门领袖人物。

与此同时，虚老和尚一生尊师敬祖，地于历代佛教祖师尤其是禅宗宗派源流资料的整理、保存用心良苦。民国时期驻锡鼓山涌泉寺时，虚老就曾亲率弟子整理重刊《佛祖道影》，以清光绪苏州玛瑙经房刊本为蓝本。考正讹误，补缺拾遗，使之载列祖像赞达三百一十尊，为人们留下一份珍贵的历史资料。驻锡鼓山期间，虚老还曾多次搜集资料，整理、考订《法系考正》、《星灯集》等禅宗宗派源流史籍。为光大宗门，虚老分别为各宗继续演法派字号，为临济宗续演六十四字：

慈悲喜舍 大雄世尊 惠泽含识 誓愿弘深
苍生蒙润 咸获超升 斯恩难报 克绍耆勤 导识义谛 妙转嘉音 信解行慎 彻
无边中 回向诸有 完最上乘 昭示来哲 冀永长崇

同时，虚老为临济宗外演号派八十字：

古佛灵知见 星灯总一同 冥阳孰殊异 万化体皆容 镜鉴群情畅 碧潭皎月浓 随
缘认得渠 纵横任西东 显密三藏教 禅律阴(一个陟字头，一个鸟字) 修契幻华梦 应
物悉玲珑 作俊奋悠志 宝石珠自莹瑛 严奉善逝救 杲日满天红

民国二十四年（1935），虚老在鼓山主持《增订鼓山列祖联芳集》的编辑刊印，于其中附载《禅宗五宗源流》，为沩仰宗法派号继演五十六字：

词德宣衍道大兴 戒鼎馨遍五分新 慧焰弥布周沙界 香云普荫烂古今 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

为法眼宗继演五十六字：

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 传宗师眼大相义 光辉地久固天长

虚老为诸宗继演的法派号，今天仍为禅宗丛林所奉行。

在百余年的弘法生涯中，虚老和尚于潜心禅修之中。对佛法理论尤其是禅宗修持多有创发，先后完成《楞据经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》、《图觉经玄义》、《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。仅据香港岑学吕居士于五十年代所整理、编辑的《虚云和尚法汇》，六十年代与八十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，就有数百万字之多。综观这些论述以及虚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的巨大贡献，以及从中所体现的禅学思想特色。

（一）佛教是使今日国际社会趋进大同的教派

作为“当代禅宗泰斗”的虚老和尚，虔诚向佛，百余年如一日，对佛教的本质及社会功用有着极力深刻的认识。虚老认为宗教的实质，是引导人心趋于至善，因此可以产生移风易俗、辅政安民的效果。虚老曾指出：“世界无论何教，总是导入为善，为治心之法，如佛则济度众生，使众生脱苦。儒则重伦常，使人各尽本份，本无异致。所不同者，儒则著重世间法，

佛则于世间法外，更有出世间法，深浅不同耳。”虚老赞同孙中山先生所强调的，“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，可补科学之遍”的观点。虚老进而以详确事迹来佐证孙中山先生的观点，指出“佛教对于宇宙本体之研究”有其特色之处，仅其“对于世界之构造与成坏、人身器官之组织及其他种种问题，在《楞严经》及诸经论，多有详细论列与说明。”而且这些论列与说明，“大多与哲学科学发见者相合。”虚老认为：“佛学虽说惟心，然而哲学上之惟心论悬殊。”在虚老看来，“哲学上之惟心论，于心执有，于物执无。”而佛学的惟心，则是“释迦所谓以攀缘心为自性，执生死妄想，认为真实者。”也就是说，哲学上的惟心论否定认识过程中客观存在的第一性；佛教的“惟心”论，则反对向外驰求，主张自净其意，返闻自怀，净化人心，因此二者是有本质区别的。

针对社会上有些人将佛教视为消极的、迷信的错误观点，虚老予以驳斥。指出这是“未明佛教者之言。”他认为从实际看“佛法不坏世间相。”什么是消极？而且佛法“步步引人背迷合觉。”更进一步说，佛法要求广大弟子“一面自修，一面化他。”因此“其积极与正信，”在诸多宗教中“恐无有出其上”。所以，片面地将佛教指斥为消极的、迷信的是没有道理的。虚老认为，正如孙中山先生所指出的。佛教在中国的传播“有裨益于中国之学术思想”，“佛教为今日之周旋国际，趋进大同之惟一大教。”

（二）以戒为修学之根本

虚老在其一生中，戒行精严，定慧圆相，他中兴祖庭，屡次整肃僧纪，都是从严守戒律入手的。在鼓山创办佛学院，于南华创办戒律学院，设佛学研究苑于云居山，以培育僧材，庄严戒德。虚老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。”“学佛不认修何等法门，总以持戒为本。”对于修行者说来，“持戒律如行路有资粮。”这是因为“因戒纔可以生定，因定纔可以发慧。”若不持戒而修行，则“无有则处，”而且“纵有多智，皆为魔事。”虚老是这样说的，也是这样严格要求自己及学人们徒的。他主持的寺院，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’”。

虚老和尚不仅严持戒律，而且十分重视如法传戒。早在三十年代，针对当时有的寺院戒律松弛，传戒不如法，甚至买卖戒师，将淫祠社宇、血食宰割之区乱为坛地，虚老斥之为“窃名纲利”，“翻为地狱深坑。”五十年代，虚老又多次告诫学人门徒，“佛法之败，败于传戒不如法。”强调“若传戒如法，僧尼又能严守严律”，则佛法将更加兴旺，在虚老的一生中，为四众弟子设坛传戒见诸文字的就有数十次，不管环境如何，都如法如律，严格要求，即便晚年在云居山遇到障碍因缘，而开自誓受戒方便法门，虚老仍是严格要求，真正做到一丝不苟，当时，虚老语重心长地告诫诸戒子，“毗尼威仪，规矩法则，切须自行学习。”若行戒牒，而“不能如戒持行，则盗佛形仪，妄称释子。”然而，从百余年弘法生涯来看，虚老和尚恒持戒律，严守毗尼，却不墨守成规，虚老认为佛法戒律是从印度等国传来的，但中国与印度的国情有相同之处，也有相异之点，所以我们持戒要明开遮。要懂得因时制宜，种种妙用。“当日在印度社会，以乞食乞衣，一心修道为出家人本分事。若自己营谋衣食，便招世议嫌，佛因之制此等戒。而在中国与印度环境不同，早在唐代百丈禅师“已有一日不作，一日不食之美举。佛如降生此时此地，决不会制掘地纺织等戒的。”所以虚老认为“我们耕田纺织，并不犯戒的事情。”虚老并且进一步希望佛门弟子“在修持中，切不可废劳动；劳动中，也不可忘修持”，要做到“两者兼行并进。”正是这样，在新中国成立后虚老和尚一再教育弟子们要根据国家社会环境的变化。出家人不能再像过去那样坐受供养，而是应当弘扬百丈家风，“农禅并重”，自力更生，自食其力。

（三）提倡“楞严”思想

《楞严经》是唐以后中国佛教各宗依之立说的一部重要经典。虚老对此经造诣很深。早在清光绪二十年（1897）就曾应道明和尚之请在焦山助讲《楞严经》，此后多次登坛宣讲此经，也曾为此经作汪写疏，而且在平常讲开示和答问中都以“楞严”思想为核心，勉励学佛者深入《楞严经》，“从闻思修，入三摩地。”民国三十二年（1943）在重庆讲开示时，虚老强调《楞严经》“几无法不备，无机不摄，究佛学哲学者均不可不参究。”解放后，虚老在云居山又多次要求学人弟子“最好能专读一部《楞严经》，”认为“此经由凡夫直到成佛，由无情到有情，山河大地，四圣六凡，修证迷悟，理事因果戒律，都详详细细的说尽了。”因此，虚老一再强调“熟读《楞严经》很有利益。”后来，虚老又多次强调现在正是末法时代，要寻访善知识很是困难。因此，“不如熟读一部《楞严经》，修行就的把握，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，”虚老主张读《楞严经》，只要熟读正文，不必看注解，读到能背，便能以前文解后文，以后文解前文，这样纔能得到利益。

虚老一贯坚持要求学人弟子深入《楞严经》，直至晚年仍无改变，就在生命的最后几年中，多次告诫他们“希望同参们，无论老小，常读《楞严》。此经是你们随身善知识，就和阿难同参。”

（四）别具特色的禅学思想

虚老在其一生中，百余年如一日，潜心于禅，行亦禅坐亦禅，自行化世，至老不移。虚老恒以《楞严经》为圭旨，在自己禅修的实践基础上，对参禅的目的、方法、禅病对治等方面形成了独具特色的理论观点。

虚老认为，参禅目的在于明心见性，也就是要去掉自己的污染，显现自性的光明，彻见自己的本来面目。同时参禅是修学佛法的一种法门，也是办道的一种方法。诚如古德所教诲的，“佛法大海，信为能入”，“信为道源功德母。”虚老强调“无论什么人，尤其是用功办道的人，先要深信因果。”如果不信因果，就会“妄作胡为”，这样不要说办道不成功，“三涂少他不了。”有鉴于此，虚老教诲学人弟子，参禅办道就应该发长远心、坚固心、勇猛心、惭愧心。只有这样方能恒久如一，做到“万缘放下，一念不生。”也只有这样，纔能断除妄想，坚定信心，“不随妄想习气境界转，‘假使热铁轮于我头上旋，终不以此苦，退失菩提心。’”这样纔能悟道了生死。他认为，只有“放下一切，专心向道，这纔算是本色禅和。”与此同时，他反复告诫弟子“总要生死心切，是有长远坚固向道之心。”进而是修行要一门深入，以其为正行，诸门相助，恒常如一，专心致志，就有成功的一日。千万不能今日三明日四，朝秦暮楚，听人说学教好，又弃了参禅去学教；学教不成，又去持咒，这样下去是头头不了，赓赓不清，更不能采用功利近视“病来知念生死，病好道念就退了。”若是这样，那是无法悟道的。

对于参禅，虚老和尚认为只要信心坚固，万缘放下，一门深入，则处处皆可修行，处处都是道场。“善用心者，心田不长无明草，处处常开智慧花。”因此，不以为一定要到禅堂打坐纔是参禅，“平常日用，皆在道中行，那里不是道场。在他看来禅常的设置，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。”晚年在云居山重振祖师道叫响，在蒲团坐下来，止了静就叫修行，”而“打坡板出坡，掘地种田，搬砖挑土，厠屎放尿，认为打闻岔，就忘记修行了。”虚老认为这样是无法悟道的。只有恒发长远心，脚踏实地，以戒定慧三学，除贪嗔痴三毒，收拾六根如牛一样，“不许它犯人苗稼”，这样久久用功夫自然纯熟，则任他天堂地狱，随缘不变，不变随缘，无挂无碍，灵明妙用，随处自在，识自本心，清清白白，明见无疑，就能见道，也可以在“忙碌中，是非中，动静中，十字街头，……都好参禅。”

虚老和尚未披剃出家后即开始习禅。至一百二十岁圆寂，在一生的百余年里习禅不止，于参禅方法承历代祖师教诲，加上自己的体悟，因而有着深切而独特的创发。虚老和尚曾反复教诲门人参禅时，“把六根门头收摄起来，万念放下，”以此为先决条件。“单单的照顾话

头。”照顾话头，也叫看话头，对话头，虚老释之为：话，就是说话；头，就是说话之前，“即是念头”，“念之前头就是心。直言之，一念未生以前就是话头。”究其实质，“看话头就是观心”。“父母未生以前的本来面目就是心，看父母未生以前的本来面目就是观心。”虚老和尚教导门人说，古代祖师传有许多话头，现在通常用的是“念佛是谁”这句话，所以，我们看话头就是要参这“谁”字，对“谁”这一问有疑，也即发疑情。疑情是看话头的拐杖，参禅要在这有疑难的地方去追究去，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。简而言之，就是“以我们一向向外驰求的心回转来反照，”以达到反闻自性，以期开悟，他要求弟子门人，参禅要“生死心切，咬定一句话头。不分行住坐卧，一天到晚把‘谁’字照顾得如澄潭秋月一样，明明谛谛的，不落昏沉，不落掉举，”则开悟有期。对话头的咬紧，要紧到刹那不要放松，如老鼠啃棺材相似，咬定一处，不通不止。之所以要这样咬紧，其目的“在一念抵制万念”，这是实在不得已的以毒攻毒的办法。

至于具体参禅的方法，虚老和尚认为这也是十分重要的。首先，参禅要善于调和身心，务须心平气和，无挂无碍，无我无人，行住坐卧，妙合玄机。只有这样参禅方可入手，否则枉费时日，严重的还会导致“著魔发狂，吐血罹病，无明大火，人我见深。”他强调坐禅切不可用功太急。如感到心中烦躁，那就要放下休息一会儿，待自我感觉舒服后再起用功。他告诫四众弟子如果长期用功过急，则会造成性情急躁，易怒，严重的还会发狂着魔。另一方面，他一再提醒学人注意参禅姿势，以调身心。平日跏趺坐尤其是在禅堂坐香时，禅人“宜顺着自然正坐，不可将腰作意挺起，”“胸部不要太挺，气不要上提，也不要向下压”，而应“随其自然。”行香时，“颈靠衣领，脚步紧紧跟前面的人走，心里平平静静，”同时“不要东顾西盼”，而要“一心照顾话头”。这样，参禅纔能得到受用。否则，“虽说修行一世，终是劳而无功。”

对于参禅初用如何下手，虚云和尚主张“楞严会上 陈那尊者说‘客尘’二字，正是我们初心用功下手处。”他说客尘喻妄想，主空喻自性。因此，参禅初用功的人要先认清了“主”和“客”，纔能“自不为妄想迁流，”进一步明了“空”和“尘”，则妄想就不能成阻碍了。虚老和尚强调参禅用功知道了下手处，就要精进猛往，切不可松懈，要时时“痛念生死，如救头燃。”针对近代参禅的人不少，但悟道的人却没有几个的情况，虚老分析其原因是由于“现代的人根器的人及古人。”同时，“亦由学者对参禅看话头的理路，多是没有摸清的。”他曾多次痛心指出有不少人一生总是执言句名相，在话尾上用心，误入生灭法，以致即使苦参终生，到头来总是空过一世，他一再告诫弟子要认真参学，“自古禅德，无不参学而入。”参学，即戒定慧。“因戒生定，因定发慧，定慧相资，其道乃成。”他要求学要弟子在参学时，要有三样好：第一要有一对好眼睛；第二要有一双好耳朵；第三要有一副好肚皮。虚老认为好眼睛就是金刚正见，凡一切事物能分是非，辩邪正，识好歹，别圣凡。好耳朵就是顺风耳，什么话一顺到都知道其中有否名堂。好肚皮就是要和弥勒菩萨的布袋一样，一切好好醜醜，所见所闻的全都装进袋里，遇缘应机，化生办事就把袋里所装拿出来加以比较分析，择其善者而从之，其不善者而改之。这样参学习禅，总能在成就。

虚老和尚对参禅过程中种种毛病了如指掌，对后学弟子也一再告诫，多方提醒。在上海玉佛寺禅七开示中，他曾强调参禅时最要不得的禅病就是空亡无记，具体说来就是在坐着的静中把话头亡失了，空空洞洞的，糊糊涂涂的，什么也没有。之所以会坠入这种禅病状态，是因为“只贪清静界。”只要我们二六时中，“把一句话头，灵明不昧，了了常知的，行也如是，坐也如是。”那就可以对治此病了，不仅如此，他多次对学人参禅常易出现的四种禅病一一剖析，认为其一，是路头搞不清，话头看不上，弄得糊糊涂涂，随众打盹，以致妄想纷飞，或是昏昏沉摇。第二，则是话头看上了，也有了把握，但把功用的话尾上，把看话头当成敲门瓦子，成了念话头，坠入生灭法的陷阱。第三，是有的会看话头，能照顾现前一念无生，或者知道念佛是心，并且逐渐过了寂静，粗妄既息，得到轻安，进一步有种种境界出现，而参禅者把握不当，产生贪恋甚至执著，以致着魔生病。第四、则业障较轻，理路明白，

用功恰当，走上了正轨，但却于此停滞不前，或是昏沉停住，或是所得点滴慧解，醉心于作诗为文，起贡高我慢之心，对于这四种禅病，虚老和尚针锋相对地给学人授以对治之方。对第一种，虚老和尚教诫学人坚持恒看“念佛是谁”的“谁”字，看到妄想昏沉少，“谁”字不能忘了时，就看这一念起处，待一念不起时即是无生，也就是真正的看话头。对第二种，认为也只有照前述方法去对治。对第三种，他教诫学人不管遇到何种境界，千万不能执著与贪恋，只要一心照顾话头，一念不生，“佛来佛斩，魔来魔斩”，就可以继往前进。对第四种，他主张遵古德“万法归一，一归何处”的教导，“由一向至极处迈进，直至高山顶立，深海底行，再撒手纵横去。”对于参禅之中，因方法不当，以致色身着病吐红，虚老和尚认为这是“自不具眼耳，失于善调”之故。因此要如古德所说“入息不居阴界，出息不涉众缘”，而千万“不可寻语言随人舌根转，弄尽精魂，”也不要“坐上蒲团，瞌睡昏沉。放下腿来，闲谈杂话。遇着境界，毫无主宰。”至于有损色身，染疾吐红，虚老和尚认为，当时惯用的以生漆治之的方法欠当，因为“生漆不可多用，用多损多益少。”

对于参禅，虚老和尚特别强调一定要以明心见性、了脱生死为目的，千万不能去追求神通。他认为“神通属用功之过程，岂可立心希求。”一旦用心追求神通，则与“无住真理”背道而驰，所以对这一类人“佛谓之可怜悯者”。他进一步批评说，若“专为求神通而修行，是魔见”。因为“神通一层，不但天魔外道有之，即在鬼畜俱有五通。”从根本上说，这是“性中本具”的，所以我们对其“不必注意”。

在百余年中的参学习禅过程中，虚老和尚既注重于禅修理论与实践的探讨，又长期坚持率僧众弘扬百丈祖师所倡导的“农禅并重”家风。在主持福建鼓山涌泉寺、广东韶关南华寺、乳源云门寺及江西云居山真如禅寺等祖庭名刹时，亲率僧众参禅修性，严守禅堂规矩，坐长香，其余人每日有四至八支的养息香，每年于因缘具合时举行禅七，与此同时，率僧众出坡劳作，实践“一日不作，一日不食”之祖训，在恢复云门祖庭时，虚老和尚从对当时社会环境的观察分析出发，教导僧众“今后佛教要不被淘汰，僧伽经济必须在‘劳动生产’之条件下，自给自足，以谋解决，始克有济。”当时，他主持在云门开办“大觉农场”，制订《农场组织简章》，要求常住僧众除担任总管、副管理以及六十岁以上身体衰弱确实不能任劳者外，一律都要参加农事劳作。后来，看到因避日寇铁蹄而流落至广东韶关市四众弟子甚多，为谋生计，虚老和尚又因地制宜地主持在市内大鉴寺开办纺织厂，带领大家从事劳作。以自食其力度时过日。新中国成立后，他一再教导弟子时代变了，要“在现在基础上自力更生，以维佛门根本”。晚年驻锡云居山真如禅寺时，更以百十余岁的高龄，亲率僧众从事农禅，组建“僧伽农林场”，打地抛砖，重建梵刹，烟蓑雨笠，躬耕南亩，经数年艰辛，终于使这座千年祖师道场雄姿再现，青畴绿亩，绕禅舍于烟霞；宝殿金身，树法幢于云端。

（五）主张禅净不二

虚老和尚是当代禅宗泰斗，以一身而承嗣五家宗派，深入禅境，久有体悟，但对其他宗派法门不分彼此，同样尊重，尤其是对净土宗，虚老和尚更是主张禅净不二，“参禅念佛等法门，本来都是释迦老子亲口所说。道本无二，不过以众生夙因和根器各各不同，为应病与药计，便方便说了许多法门来摄化群机。”他认为中国佛教到后来诸宗派的出现，乃是诸位祖师“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“那一门都是入道妙门，”而且法法本来可以互通，圆融无碍的。虚老和尚指出从修行实践看，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，对那些怀有门户之见，将禅净妄分高下的人感到深恶痛绝，并一针见血地指出，这“是佛门最堪悲叹的现象”。他严肃指出这些人实际上“违背了佛祖分宗别的深意，且无意中犯了毁谤佛法，危害佛门的重罪”，“是一件极可哀愍的事。”

虚老和尚虽是坚守禅门，造诣精深，对于念佛法门不但毫无偏见，而且倍加赞扬，经常

劝人老实念佛。1952年冬，他曾多次教导四众弟子“佛说种种法门皆能成佛。专持名号者，即得持名号而成佛。”虚老和尚认为，“参禅、念佛、持咒等一切法门，皆教众生破除妄念，显自本心。佛法无高下，根机有利钝。其中以念佛法门比较最为方便稳妥。”他反复强调学佛的人，对于禅净法门的選擇，最好根据自己的具体情况来决定，“汝自审果能处烦恼而不乱，住禅定而不寂，则可以参禅。若未能做到，则当一心念佛。”不仅如此，他一贯主张学佛的人可以禅净双修，效果更佳。“于动散之时，则持名念佛。静坐之际，则一心参究‘念佛是谁’。如斯二者，岂不两全其美。”他对于念佛方法及其进行，也有很锐切的开导，曾经指出“念佛的人，从头到尾，要绵绵密密，一字一字、一句一句不乱的念去。”仅此还不够，虚老和尚强调念佛要坚定信念，贵在一心，不要受外境干扰，“佛来也是这样念，魔来也是这样念。念到风吹不入，雨打不湿，这样决有成功的日子，”他对于净土法门的弘扬不遗余力，在《虚云和尚法汇》中就有不少是劝导弟子勤修净土法门的开示语录，在数十年的说法生涯中，他对来参叩者，往往先是试以禅，若不契则示以念佛三昧，当年在广东韶关南华寺重建禅堂之后，又别立念佛堂，以方便学人习修净土。由此可见虚老和尚的“禅净不二”观点是得到了广泛的实践的，也是产生了深远的影响的。

四、来果传高旻禅风

来果禅师（1881—1953），法名妙树，号净如，湖北黄冈刘氏子。幼时向善崇佛，自忌荤腥，苦行翹勤，二十四岁，投金陵宝华山出家，转至江苏镇江金山寺受具足戒后，留驻禅堂，习坐长香，自誓以悟为期，立行不倒单，不告病假、香假、缝补假、经行假、殿假，单参念佛是谁一法，至清光绪三十四年（1909）九月，坐晚香开静木鱼一下，猛然豁悟，如千斤担子顿下，此后，倍加精进。清宣统二年（1910），为避强任执事，改住扬州高旻寺，不久，受请为班首。民国三年（1914）夏，至终南山，隐居湘子洞潜修。次年九月，应高旻寺月祖老和尚之邀回寺，当月即承方丈明轩和尚传法。此后，云游至常州天宁寺等处。民国八年（1919），继明轩和尚之后执掌高旻寺法席，入住之后，决心重振道风，专修禅法，其他一切法门，概不准修，每年七月十三日为僧众讨单之时，入单者即进禅堂，每到十月二十九日开示考功，因而培养造就了不少僧材，同时，高旻寺也以道风正、规矩严而名闻海内外。

来果禅师参禅数十年如一日，深入得悟。于禅法多有灼见真知，有《自行录》、《语录》、《开示录》等传世，从中反映出别具特色的禅学思想。

（一）坚信因果，发宽大愿

来果禅师认为，禅修是佛祖所示一种修行法门，坚信因果是参禅圆满的基础之一，禅人若“不审前因后果，虽努力精修，终难善后者。”来果禅师结合自己参禅的体验，强调参禅人最要放得下。否则，人在禅堂而心在世，继增陋劣，毫无进取。但要真正放下，认清“人被迷轮关注，心被识业关注，识被意惑开住，意被想尘关注，想被身体关注，身被家庭关注，家被山河关注，山河被大地关注，大地被虚空关注，虚空被无明关注，无明被不觉关注，不觉被众生关注”是关键。众生被迷轮关注，而要破迷轮，惟有“放得下”，禅人也如此。他反复告诫参禅人必立高上志，发宽大愿。于参禅之中千万

不能发急，“要知发急二字，为催命鬼，为断佛因，”因此不可不慎。

（二）严立清规，严格要求

对于参禅学人，来果禅师有一套较为严格的要求。首先，要求参禅人一定要严守清规。来果禅师认为，清规者，公正清严为模范。公能除私曲猥弊，正能除邪谬垢染，清能除精浊秽污，严能除病惯懈习。所以丛林要严立清规。再者，来果禅师要求参禅人恒修戒定慧，灭贪嗔痴。“参禅人，先知世空则身空，身空则心空，心空则及第真空”。这就是来果禅师所主张的“参禅人正行正见”。因此

“身外废物，赶急舍去。”所以，“多一物多一心，少一物少一念，能少到一物不存，一心不生，是真法器。”而嗔怒“为身害命的渊府，是杀人利斧，”不除灭是无法入禅门的。要除灭贪嗔痴，在来果禅师看来参禅人先要知足，“知足者常乐，能忍者自安。”真正参禅人，只知有生死，只知想了生死，除了生死外，身心世界，荣枯得失，饥渴冷暖，非我正行。只有这样总能除染习，真参禅。这就要求参禅人坚定信念，发长远心，不被外境所转。而且能忍苦、耐烦、抱定一句忍中忍，耐中耐，坚守“先用耐地，后用心行，再用法行，到此一拳打破无明，一脚踢翻识白。”就可以上路而入禅境，最后认识自己本来面目。

（三）立志孤高，专门力守

来果禅师经常教导参禅学人贵在一心一行，一心向道，坚持一法，专门力守，不容丝毫散漫，而且行得踏实，脚跟着地，方向正，步子关，这样“能知心行，敢保天下人，尽是诸佛。”与此同时，他要求参禅学人须“正要研究真实究”，即要参深禅，方可截断无始身习。另一方面，又要求参禅学人要守淡薄，“身心万不可浮华，不可骄泰，不可我慢。”这样总能恒心向前，不被外境所转，持名深入，工夫能做到不打失，不走作，不间断。来果禅师还强调“立志孤高，迥绝人世，以道为侣者，总是参禅人行履。”在他看来，古德所言“与人讲一句有益的话，尚与道违；无益之语，岂可得平”的遗训是很有见地的。参禅人若交游攀情之心一动，办道之身随之俱动，随之烦恼僧增，怎能参禅。因此。要真正断情爱，去染习，方可参禅有径。

（四）真实参究，不求神通

来果禅师曾反复告诫参禅学人须要真参，切忌专在工夫外逞强好胜，你高我低，你能我不能，这样下去时日虚度，招致烦恼，造下业障。而真参者则当以“人生最大莫过于生，生之最大莫过于死”为警策，惶惶不可终日，专办生死大事，方是正用。他还教导参禅学人力要用对，工夫要下得正，千万不能去追求神通。神通之术，“神鬼遍地尽有，一求可通，但终非己有”，而且易入盲修瞎练之歧途，最后难于自善其终，堕入鬼畜之道。

（五）非疑不悟，孤疑难入

对于具体参禅方法，来果禅师有自己独见。“疑”之一法，不少禅师都把它当成入禅之一途。来果禅师于此则有进一步的探讨，认为“疑之一字，众善之门，行人大需仔细。”来果禅师要求：参禅时要有疑，方可咬住“念佛是谁”的话头。也就是说对于生死，参禅法正疑是入门之法，非疑不得力，非疑不用功，非疑不开悟。而正是以疑为动

力，小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。然而，对参禅之法却应绝对无碍。否则的话，稍有狐疑，即生轻谤。礼学投师即疑地道，受戒复疑哄人，住丛林更疑吃苦，当参学又疑吃苦，住禅堂也疑空混。这样狐疑一毫厘的人，其结果是堕恶道，“佛种斯断也。”于此对治，来果禅师强调参禅学人要树坚固心，发大宏愿，明因果，能吃苦，信念始终如一，方可去狐疑。

对于参禅，来果禅师认为求静非真参禅。在他看来，工夫得力静不可得。而真正入禅境，疑情真参，外忘世界，内忘身心，身心两忘，孰有动静之别。他强调只要工夫得力，净戒严持，定力坚固，慧自然生，若是不下死心参禅，即使住在禅堂极静之中，妄想杂念纷起，专在见闻取舍上做生活又有何用，因此他要求参禅学人“把定一句念佛是谁，动如是参，静如是参，生如是参，死如是参，真参不舍，”定可得悟。

（六）发明心地，坚持不懈

来果禅师强调参禅人发明心地后，仍须继修，久久坚持，不稍松懈，习惯成熟，抢培法身之福，忙修慧命之慧，理事俱辞，自他两利。而其中自既能利，必设法利人，来果禅师认为“利人之法甚多，最大之利，莫如开丛林，建道场。”对此，既须因缘俱合，更要“必依古法”，先得其地，次得其人，有地与人，则成弘法基础。“一切人守规矩”，则是弘法道场之根本。他认为“规矩一法，乃出世之阶梯，为成佛之捷径，离规矩则坏丛林，坏自己；守规矩则修福慧，修身心。师傅在日用中，切不可随习气转，顺业识举。当知守得一分规矩，除得一分恶习；修得一分福慧，除得一分生死。所以生死不离习气，福慧不离规矩。”来果禅师在主持高旻寺时，自己带头严守规矩，坚持认理不认人，依法不依情。“那怕是我的生身父母和兄弟，一到高旻，就认不得了，父母兄弟犯了规矩，打香板比别人重，遣单比别人快。”也正是这样，来果禅师在高旻寺执掌法席中，依规矩办事，“铁打的常住，要靠铁打的规矩，有了铁打的规矩，总有铁打的常住，”上自堂头和尚，下至清众，在规矩面前一律平等。不时高旻寺规矩之严，是远近闻名的。仅其上早晚殿规矩，将早晚上殿定为恒课，任他山河有变，我行不移。宁可上殿而死，不可躲殿而生。上殿时要求大众一出禅堂，必须眼观鼻，鼻观心，后人看到人衣缝，一步套一步。到大殿走中门进去。进时，西单左脚先进，东单右脚先进。出时，西单右脚先出，东单左脚先出，在殿内不得告上厕所假，不得吐痰地上，不得倚靠壁上柱子。拜佛一阵风声，一起起倒，不得稍有前后。跟班站、排班站，皆要一条线，脚齐砖缝。拜佛要五体投地，问讯则背腰弯平，合掌则天立地。合十时，十指靠紧。手心靠手心。唱念众口齐声，梵音嘹亮，不得藉殿养神，偷安怕苦，由此可见高旻寺规矩严之一斑。来果禅师主持高旻寺的数十年中。率僧众虔心向佛，严守规矩，使之成为海内外闻名十方丛林，为中国禅宗的兴盛培养了一大批僧材，现今任福建厦门南普陀寺方丈妙湛法师等禅门大德，就是由高旻寺培养冶铸而成的。因此，一直到今天高旻寺的禅风与来果禅师为当代中国禅宗延衍所做的贡献，仍为人们称颂不已。

五、正果与禅悟体证

正果法师（1913—1987）是中国现代佛教界众望所归、素享清誉的高僧。他一生研习三藏，学入性海，发明本心，启导迷悟，于蜀岭京华，遍设讲筵，宣说法音，绍隆佛种，培育僧才，毕生献身于佛教教育事业，担荷着传道、授业、解惑的重任。赵朴初先生曾评价说：“正果法师是一位道高德重、戒行精严、学识渊博、诲人不倦、爱国爱教的高僧。”

正果，俗姓张，四川省自贡市人。生于1913年7月24日，青少年时期，长期罹病，深感人生艰难，遂萌出家之念。1932年，他十九岁时出家于四川省中江县寿宁寺，礼广渠和尚为师。于此青灯古佛、礼诵黄卷，度过了两年时光。1934年冬，四川成都文殊院开坛授戒，二十一岁的正果于此受比丘戒，从此开始了他弘法利生的岁月。正果先去重庆市华严寺天台教理院学习。1936年，他考入当时佛教界的最高学府“——位于重庆市北碚缙云山的汉藏教理院本科学习，1940年毕业后，升入专修科（研究班）继续深造，师从佛学泰斗太虚大师（1889—1947）、译经大德法尊法师（1900—1980）等人研究佛学。学习期间，他不尚时髦，不慕名利，潜心于佛门性海，每逢考试，总是名列前茅，因此，深得太虚大师和法尊法师的赏识。1942年研究班毕业，由于学德兼优，被留院任教，他对工作认真负责，一丝不苟，教学相长，解行并重，不久便担任汉藏教理院教务主任。

1945年，抗日战争胜利结束，汉藏教理院原有教师大部分离院东下，加之1947年3月17日太虚大师逝世，整个汉藏教理院的教学任务，主要依靠院长法尊和教务主任正果的大力护持，正果后此成为法尊法师在僧伽教育方面的得力助手，当时，局势混乱，物价飞涨，维护一个一百余人的学院，实非易事。重庆解放前夕，有些人主张把汉藏教理院迁往海外，法尊和正果力排众议，坚决留了下来。正果以喜悦的心情迎接新中国的成立，衷心拥护社会主义制度，积极参加各项爱国爱教工作，1950年冬天，正果与法尊一道，应邀赴北京，住在北海公园内的菩提学会，为中央人民政府主持藏文的翻译工作，并襄助法尊做了大师的弘法宣教工人。1954年正果应赵朴初之邀，到北京三时学会担任研究室主任，指导几位僧人和居士研究法相惟识。1956年9月，中国佛学院在北京法源寺成立，正果应聘主讲佛学，后担任教务主任。1957年，当选为中国佛教协会理事，1962年，任中国佛教协会副秘书长。十年动乱中，他受到不公正待遇，1969年至1973年，在翰校劳动四年，虽历尽磨难，仍以宽广的胸怀，忍辱负重，处之泰然，持戒不辍。曾有人劝他舍戒还俗，攀谈竟日，他不为所动，说：“戒是无上菩提本，佛弟子严持净戒必须做到”，并表示“有我在，便有佛法在！”1973年中国佛教协会恢复工作，正果即回京襄助会务。1978年起，他连任中国人民政治协商会议第五届、第六届全国委员会委员、常务委员，1980年，当选为中国佛教协会副会长、同年冬，任中国佛学院副院长、北京广济寺住持。1981年当选为北京市佛教协会首任会长。

正果法师长期从事佛教界对外友好交往和海外联谊工作，在海外佛教人士中有广泛的联系和影响。1961年曾随中国佛牙护侍团前往斯里兰卡护侍佛牙并进行友好访问。1963年、1964年、1978年先后三次出访日本。1982年率领中国佛教协会迎奉佛像代表团访问泰国。

1987年11月20日，正果病逝于北京广济寺，世寿七十五岁，僧腊五十四年，辞世前两日，曾向赵朴初会长念了四句偈语：“坚持无上锐提心，专修四宏誓愿行，弘扬佛法令久住，永作菩萨度众生。”此偈正是法师一生弘法利生的写照。赵朴初会长作《正果法师挽诗》曰：

排众坚留迎解放，当风力破桃花浪。
辞医不殊易策贤，我在佛在气何壮。
辩才无碍万人师，不倦津梁见大慈。
忍泪听公本愿偈，预知海会再来时。

正果穷毕生之力，孜孜不倦，矢志不移地从事弘法利生、佛学研究和佛教教育事业，在佛教界造就了大批弘法人才，为中国佛教的振衰起弊作出了积极的贡献。他学识渊博，尤精惟识之学，曾费几年心力著成《辨了不了义论讲义》，洋洋数十万言，可惜在“文革”中毁失了。已印行的《佛教基本知识》一书，是他关于佛教法相惟识学方面的专著。他在修持上则以禅为依归，数十年如一日，坚持不懈。晚年在中国佛学院等处多次讲授禅学。正果对禅悟法门的体悟，对禅学理论的研究，集中体现在《禅宗大意》这部力作中。

《禅宗大意》共分十五节，从佛学角度深刻地阐述了禅宗的历史起源、理论体系与修实践。

（一）禅宗历史追溯

正果法师认为：“禅宗，是中国佛教宗派中的特胜法门，教外别传的心宗，不落言诠，不立文字，重实修实证，真参实悟。”在达摩未至中土之前，中国已有禅学的滥觞，对后世禅学的影响很大。安世高对禅经的翻译，支娄迦、支谦对大乘禅教的敷演，康僧会对禅教的解说，以及竺法护、道安、慧远、鸠摩罗什、佛驮跋陀罗对禅法的弘传、僧睿、僧肇、道生对禅门的影响，这些都说明了达摩没来中国以前，中国已有禅学在流传，从小乘禅到大乘禅以至祖师禅，其发展的轨迹隐然可寻。其实，禅宗的极则，实无一法相传，更无一法授之，只是以心心契合的证明来表示相传，称之为“千圣不传的传”，禅宗传授的基础，不在于经典，只在于大圆满的佛心。禅的起源，在于世尊的正觉。佛祖拈花，迦叶微笑，自此历代祖师传法传衣，成为大法传授、灯灯相续的真传，西天二十八祖、东土六祖相传。正果法师认为“禅宗的正式建立是从六祖慧能大师开始的。”从达摩至五祖弘忍皆主张“佛尘看净”、“静坐观心，”因而被称为“楞伽师”。从慧能始，并弃打坐，以慧摄定，直指心源，当下即是，创立了真正意义上的禅宗风范。这一论断是有其理论和史实依据的。

（二）禅悟体证

禅宗以“不立文字、教外别传、直指人心、见性成佛”为其立宗基础及体验的方法。所以历来祖师大德接化学人，都是用解粘去缚的手法，应病与药，使学人直悟，冷暖自知，以心传心，师资默契而已。正果说：“禅的主眼，是亲证真如法界，不是一种真理的概念，这必须如实体验，始得理会。”他对禅悟体证发明尤多，用墨最重，反对对禅的“考据”式研究，而主张真参实悟，要用心去体证。

1、调和五事助参禅

禅定一行，最为神秘，能发起自性的无漏智慧。一切妙用，万德万行，乃至神通光明，皆从禅定生。故三乘人欲求圣道，必须修禅，离此无门，离此无路。至于修禅之法以，正果认为，在形式上必须静坐，诸佛菩萨、三乘圣者没有不通过静坐修禅而悟道解脱的。在行住坐卧四威仪中，端身静坐，最易定身息心，有利于用心参究，故结跏趺坐是修禅之要道。

坐禅首先要发心，百丈禅师《坐禅仪》说：“夫学般若菩萨，起大悲心，发弘誓愿。精修三昧，誓度众生，不为一身独求解脱。”常住大悲心以无量功德回向众生。誓断烦恼，誓证菩提，一切莫为，只管打坐，放舍诸缘，休息万事，身心一如，动静无间，一定能得到禅定而开悟。参禅，是以见性契悟涅槃妙心为主，除此皆是助道之法。静坐之先，须选择环境，远离喧杂，地处寂静。其次要调五事以助参禅，即调食、调睡眠、调身、调息、调心。禅之可尊贵者，以得法的要道，全在实修、真参、真究、因此称为“坐禅办道。”

2、参禅的入门方便

大凡学佛者，都想通过参禅的方法冲破凡圣关，了脱生死累，转凡成圣，成为无挂无碍的见道人，证得自由自在的大解脱。但是对于参禅如何用心，如何体会，怎样实践，怎样参究，怎样受用，如此等等，想在佛经祖话中找现在答案是很难的。禅宗以“佛语心为宗，无门为法门，”既是无门，那怎么透去？祖师说：“从门入者，不是家珍，从缘得者，始终成坏。”这样说来，大似掉棒打月，隔靴抓痒，永处缠缚，无有出期。其实不然，禅虽深邃，还是有

门可入的。正果认为，禅宗的本源，是佛的正觉，不在语言文字上，须领会正觉的意义。以心为宗，总能悟得即心即佛。古德说：“即心即佛，惟证乃知。”成佛实际上是以根本无分别智亲证实相。实相就是无相之相，亲证无明，刹那间是智境冥合，能所双忘，虚空粉碎，大地平沉，这样的境界，绝不是有分别心能通能证的。因此，“无心是道”是正确的方便法门。所谓无心者，并非无真心，而是没有一切杂念妄想，只有孤明历历的心。无心者，即是内照反省，一念触境生心，就是生死，离境无生灭，就是解脱，一念无心，凡夫等佛，烦恼即菩提。

3、参禅宜观心

参禅贵实践，要真参实悟，总能得到受用。所谓真参，就是要在不落言诠、寻思、拟议处用功；所谓实悟，必须悟在无所得处。如汾山灵祐所说：“实际理地，不受一尘；佛事门中，不舍一法。”此一实证之境，只有当人一念观心之极，无念无相，归无所得，无所得亦不可得，这总成就了真参实悟的功夫。

学禅者要真参实悟，须要“净念观心”。悟道之路，须以净念观心作起。观心反照，是为了以无念相之心亲证无相之实相。众生自性，本来清净，一切现成，不用求，不用学，无你用心处，一有用心，便远之又远矣。所以当下一念休歇便是，不向一切法求，一切心求，到心法双忘，自能独契。虽然如是，在此一刹那以前，还须时刻提撕，回观反照。《遗教经》说：“是故汝等，当好制心，制心一处，无事不办。”

4、见性成佛

见性是禅宗的根本目的。参禅者必须透地宾关门，古今参禅人的第一要事，所谓“见性”，即开发自性，彻见自己本来心性，自觉到本来具有的佛性。参禅悟道，即是要识本心，见本性，所谓“不识本心，学法无益，若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”大悟者，觉破了无始以来的迷妄，开显了真实的知见，身心廓然，没有一切尘垢习染。心的自性，不从外来，不自他得，性含万法，本自俱足。一个参禅办道人，如果能彻见自己的佛法，就能自由独立，成为解脱自在的无位真人。

佛教诸宗中，禅宗不仅最能代表佛教的特质，总持佛法的心髓，而且最富应时契机改革自身原灵活性，最具即世间而出世间，切入生活而超越生活的传统。正果法师晚年致力于说禅解禅，紧扣现代禅学发展的命脉，立足文化重建而再树立禅学法幢，在禅法上多有创见，于体证上多有发明，对现代禅学思想的发展，对禅学在当代社会的复兴，贡献良多。

六、明真心禅宗济世

明真法师（1902—1989）是中国现代佛学界一位大德。法号真慈，俗姓赵名哲，湖北荆门县人。曾于武昌就读于华严大学。1922年于武昌莲溪寺礼圆安上人出家，次年在南岳南台寺越尘法师座下受具。1926年肄业于南岳僧侣学校。1929年随灵涛法师创办南岳佛学讲习所，潜心惟识，参研禅那，教学相长，培养僧才，正论胜解，启沃读者。曾应邀到南岳国立师范学院讲授佛学。抗日战争中与巨赞法师结为莫逆之交，投身救亡运动。以民族团结为己任，促建“南岳佛道教难协会”，成为湖南佛教抗日旗帜，新中国成立后，历任长沙开福寺、北京法源寺、广济寺住持、长沙市佛教协会会长、湖南省佛教协会会长、中国佛教协会常务理事、副会长、中国佛学院教务长、副院长等职。其论文《身非是我论》、《大乘百法明门论臆测》、《五蕴皆空的研究》等七十多万字，先后在《观宗弘法社刊》、《海潮音》、《人海灯》、《正信》、《现代佛学》、《法音》、《佛学研究》等杂志上发表。曾与戒圆法师等一起编纂《湖南省宗教志·佛教篇》。有《望云集》（长沙市佛教协会印）行世。赵朴初会长为明老撰塔铭曰：“弘教弘禅，高标一塔尊南岳；爱国爱民，丹心万古护中华”，对明真的行谊给予很高评价。

明真法师潜研惟识，参究禅宗，融通禅净，解行并重。其剃度师为南台寺越尘上人。越

尘时挂搭于湖北，但其祖庭却在耒阳县（今耒阳市）狮子岭紫霞禅寺，属曹洞法系。明真冶惟识、禅、净于一炉，讲经弘法不重在引经据典，而是致力于结合日常生活揭示佛教人生哲学的真谛，把佛教哲学与日常生活打成一片，随时随地利益人群。

（一）弘扬在实际生活中有切实受用的经世佛学

佛教本身就是“人间佛教”，佛学本身就是经世致用之学。但是，长期以来，人们往往以世俗的眼光看待佛教，或从儒家“入世”立场出发，认为佛教徒“遁入空门”，消极避世，似乎不食人间烟火，与世无缘，明老经世佛学思想有力地纠正了这种偏见。他精辟地论述佛学是人们在日常生活中受用不尽的般若智慧。

1、从生、佛不二论述经世佛学。佛法的根本宗旨，在于普度众生，同登彼岸。作为诸经根本精神的集中体现的《心经》，阐述的就是这个道理。明老说：“《心经》在阐扬‘色即是空，空即是色’的不二法门，我们应从中学到烦恼与菩提不二，生死与涅槃不二，众生与诸佛无二的正知正见，亦即《妙法莲华经》所说的佛知佛见。”佛知佛见，是众生本来具有的。不是离众生别有什么佛知佛见。“大乘认为生灭者，当体即是不生不灭的寂灭，不须在浩浩的日常生活外而去别求涅槃。这一点我们学习《心经》时十分吃紧。”众生与佛、烦恼与菩提、生死与涅槃既相对待，又相统一。世间与出世间也是不二而一，不即不离的。《中论·涅槃品》说：“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别，涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”明老把佛菩萨喻为大树的花果，众生喻为树根，根深叶茂，总能花果飘香，没有众生，没有世间，也就没有佛菩萨。正是从众生与佛，世与出世相统一的观点出发，明老十分强调佛学的经世致用。

2、从福慧双修的菩萨道论述经世佛学。明老认为佛是有最高觉悟的智者。他说：“佛者，觉也。佛弟子假使不能自觉。虽佛在面前，亦是无可奈何的。”佛的可贵在于自觉觉他。学佛修行，不仅在个人解脱的慧业修持，而且在于人生道的福业经营。自觉觉他，福慧双修，自觉以后，仍然不出世，而是积极入世，甚至下地狱，为普度一切众生而奋门不息，这就是菩萨道。明老说：“色空无碍，悲智双运。以文殊普贤的榜样，庄严世界，利乐有情，精进勇猛，永不疲厌。这就是十方国土一切菩萨所行的正道，也就是今天我们中国佛教徒和全世界佛教徒的一个共同大方向。”正因为如此，他孜孜不倦地提倡“人间佛教”，弘扬经世佛学。

3、从日常生活中的修持与成佛的关系论经世佛学。挑水、搬柴，行住坐卧，在俗人看来是常事，谈不上什么修持。在佛家看来，“平常心是道”，日常生活中的精神，即是成佛的本分事。这从明老对精神的论述中可以看得很清楚。精神是什么？明老说：“精神是以我为中心，概括了思想、感情、意志和欲望的混合体。……能依据我法二空真如，把思想提炼为智慧，感情陶冶为大慈大悲，我也就塑造成佛了。人身难得，佛法难闻，我们日常生活中的精神，就是成佛的原材料。”思想本身无所谓善恶，却可以思善、思恶。感情即爱憎、同情心，人人皆有，但凡夫俗子囿于小“我”之爱憎，缺乏大慈大悲精神。意志是为达到一定目标的坚持之力，有的人十分脆弱，有的人却十分坚强；欲望既为人类的生存的本能冲动，亦是成就大事业的动力。因此，平常一举一动所体现的思想、感情、意志、欲望，都不是可有可无的，它们经过加工，可以成为般若智慧，成为大慈大悲，大雄大力，大愿大行这种高尚的、纯粹的、脱离低级趣味的佛菩萨精神。作为佛圆满自性的真如，就在日常生活之中，禅宗曹源寺滴水和尚一则公案说：曹源一滴水，七十余年受用不尽，明真法师也说：“不知什么时候起，真如竟然变成了一个名词，变成了一个神圣不可思议的实体，被讲得十分深奥，十分微妙，忘记了真如就在日常生活之中，……侈谈灵感，竞夸瑞应，使佛法蒙上了污垢，丧失了生命力。”他重视教育初机从日常生活中认取佛法，学习佛法，在日常的工作、生活中受作、他说：“务必使初机通过自觉，能在日常生活中认取佛法，享用佛法，心情更舒畅，生活愉快，工作和生活更能干劲倍增，对人民的贡献更大。不然，又何必学习佛法？使佛法不即是智慧，不即是安乐，在人类行将跨入二十一世纪的新时代，又何贵于这样的佛法？又何

贵有这样的佛弟子？”

正是基于众生与佛、福业与慧业，平常心与道、世间与出世间的不二而一，明老的经世佛学没有书斋气息，没有“本本”味道，而是富于“时代气息”、“生活气息”、他认为“本本”上的佛学，即使是佛祖亲授，亦毕竟只能是‘示月之指’，并非‘月’本身。如不能联系实际学习佛学，从有收获，也只能是不能充饥的画饼而已。他的佛学不是“画饼”，而是在二十一世纪的新时代在实际生活中受用不尽的禅悦和法乐。

（二）经世佛学重在救治时代精神病

明老佛学思想是在实际生活中享用的般若智慧，其最大受用，是在治疗“时代精神病”。

“时代精神病”，是明老对当今精神失落、精神污染现象的形象概括。他说：“时代是不断前进的。在前进中还有不少的曲折和困难，还有不少的迷茫和痛苦，矛盾重重，指不胜屈：战火已在人类身上燃烧，核威胁、核毁灭的阴云笼罩着世界……当前人类在自己创造的险恶环境中，几乎束手无策，以至许许多多的人，形成消极悲观的情绪，无可奈何地过着醉生梦死的生活。裁军的声浪越高，扩军备战的势头愈加恶性膨胀，这是今天人类所面临的现实。我实无以名之，姑名之曰时代精神病”这种在科技高度发达、物质生活大为丰富条件下人类对自己所制造的险恶环境（生态失衡、战争核威胁）消极悲观，过着醉生梦死的生活，就叫做“时代精神病”。

“时代精神病”的一个重要根源在于没有正确的思想作指导。本来，物质资料的生产是人类社会存在和发展的基础，科技发展，物质文明程度提高，应该是推动人类社会进步，大大造福人类的。其实二者并不完全同步。离开正确思想的指导，现代科技、物质文明不仅不能造福人类，反而可能给人类带来灾难。明老说：“人的精神，实实在在是不随形骸而俱朽的。……我们对这种微妙的精神研究跟不上去，没有正确的思想作指导，物质研究的成果，是将造福于人类，还是将成为人类的灾难？这就很难说了。”很显然，核反应可以发电，造福于人类，也可以用于发动战争，给人类带来灾难；治性病的特效药，可以使性病得到一定的控制，然而许多人却因为有恃无恐，使性病由过去的四种增加到世界卫生组织公布的二十多种。专家们甚至预测：一旦艾滋病特效药问世，艾滋病的流行必将加速。这不是典型的“时代精神病”吗？

对治这种时代精神病，离开物质文明建设固然不行。明老说：“肉体与精神，关系密切，不可分别。”“物质之所在，亦即精神之所在。”但根本必须提高人类的精神生活。明老说：“在这种污染的国际气氛中，深信只有提高人类的精神生活，总是救治时代精神病的灵丹。”他对救治“时代精神病”开了几付处方：

1、“五蕴皆空”——以缘生自性空对治我执、法执

明老说：“‘五蕴皆空’这一句简单的佛语表达的人、我、世界，现象与本质的辩证统一，过去是真理，现在是真理，未来仍是真理。”他认为，“缘生自性空，这是佛学的一条重要原理。”“佛法用空否定了我与法，却又不愿人死在‘空’中……日常生活中的一一缘生事物上本自具有圆融无碍的空有两个侧面。……把这两个问题解决了，就把握了打开佛法宝藏的钥匙了。”这虽非独创，但他们阐“缘生自性空”的根本原理，密切结合世人的日常生活，对“法执”、“我执”、尤其是“我执”进行了透彻的剖析，认为：诸法都是相互依存的，不断运动变化的，执着诸法以为孤立存在、静止不变的实有自体，就是法执；以为“我”在日常生活中能主宰自己的生活、自己的环境，迷信主宰作用，迷信自由意志，就是我执；二者都是错误的。他对于明末清初思想家王船山（夫之）《相宗络索》中“一刀斩断末那为擒王破竹之元功”尤其作了深入的阐发。他指出：“缘生事物，当体即家，当体即无生，当体即无自体，是用不着什么神造的，也用不着什么本体演化的。”不仅把顿悟与渐悟，惟识宗与神宗、小乘与大乘融通起来，而且有利于纠正世俗对佛教“有神论”的偏见。

2、“以身非是我”——对治贪、嗔、痴

人生活在世上，是不能没有个人利益的。但是，浸淫于个人利益之中，且恶性膨胀，却造成了世间多少悲惨、荒唐的恶果。所谓时代精神病，无非是在新时代条件下极度膨胀的贪、嗔、痴而已。明老说：“佛书上皆称财、色、名、食、睡为五欲。”认为“欲”与人生密切相联，在现实生活中是极其复杂，很有力量的。佛教强调无生、无我，也就是寡欲。欲与善恶密切的相联。“佛学视欲虽非善法，实亦非烦恼法，而认为它是中性的，可善可恶的。无欲，也许就没有崇高的愿望、伟大的理想了。古今中外的志士仁人，为了维护国人、天下人的生存，往往毫不踌躇，慷慨地献出自己的生命，求仁得仁，了无杂质，这是人类生活中的一种特异生活，是精神界的高度升华。”明老不主张对世人的欲望加以禁止，而是主张对欲望加以分析、调御、疏导。他说：“欲，希望为性，欲在人类生活中杂质最多，是很不容易对付的，特别是欲生。欲生，大概是生物共同的特徵，人亦不能独异。人之所以异于其他生物的，或许是能欲生的高尚情趣，欲生的尊严与价值，生在人身上，无时无地不在显示其威力。”他着重指出对欲加以引导的必要性：“在日常生活中，把思想认识摆在第一位，……对情、欲、意加以适当的调节和疏导，必须如此，总能心情舒畅，生活愉快。如果感到用事，欲望横出，丧失了理智，有如脱缰野马，小之必自寻苦恼，大之是会祸世害人的。”试看今日世界，什么“性解放”、“艾滋病”，用硫酸毁面容，用电脑盗窃巨款，杀人越货、吸毒、嫖、赌等，不正是人欲横流，如脱缰野马，祸及天下的“时代精神病”的写照吗？不正是贪、嗔、痴所致吗？

贪、嗔、痴无非是把世界上的一切都看成是“我”的。对此，明老进一步剖析说：身既是“我”，又是你、他；既是我们，又是你们、他们。身既与“我”相联系，又非是我。身和世界万法一样，都是在过去、现在、未来中不断流动的，既不能执身为“我”，又不能把“我”看成是永恒不变的。他说：“（王船山）先生在《相宗络索》中点出‘末那执八识一段灵光之体相为自内我’，是‘流转生死的祸根’，必须‘一刀斩断’。是意书中累见，实《相宗络索》内的关键问题。为什么？因为第六意识，是以末那为根而生起的，吸取了末那毒液，于是就固执身即是我，与我贪、我慢、我嗔、我痴相应，触处形矛盾，自苦苦人。不擒贼擒王，对末那迷执，斩草除根，是不能根本解决人生问题的。”般出把第七末那识作为污染真如自性、生起思想、感情、意志、欲望等“我执”的祸根，认为相宗显标渐教，密示顿宗，是惟识秘密法门，确在卓见，明老为独具慧眼，认为此是《相宗络索》的关键问题。的确，对于“我”的执着，污染真如本性，起种种贪、嗔、痴，造种种恶业，其根本即在第七末那识，也就是染污识。人们之所以把属于你、我、他之身执为“我”，把名相执为实相，惟一己之利益是图，陷溺其中而不能自拔，就在于末那识对真如本性的污染，执着。人们对世间万法采取形而上学的绝对化的思想方法，明明身非是我，却执为我；明明五蕴皆空，却执为实；明明名利、地位都是相对的，却以为是绝对的，死死抓住不放。欲海难填，最后在现实面前难免碰得头破血流，甚至自我毁灭，陷入生死轮回之中，永无了期。所以明老反复说：“第七末那识，执第八见分为自内我，则是迷，则将流转五趣生死。悟得此末那为第八流转根本，一刀斩断，即将证得菩提涅槃。”这就为后学的修证指点迷津。

3、转识成智——以提高理智的质量，净化心灵

明老对惟识宗很有研究，从1929年（二十三岁）起即究心惟识之学，十六年后，在南岳佛学研究所，先后讲过《成惟识论》1947年在《海潮音》发表过有关惟识学的学术讲演稿。他在《精神的试析之二》中说：“之所以自尊识为心王，是要人们把思想认识摆在日常生活中的第一位，通过对客观事物的不断观察研究，能够逐渐把认识磨冶成智慧，成为清醒明彻的认识。……佛教最终目的，就是要转识成智。不能转智，是无法转染成净、转凡成圣的。人类的精神生活既然有理智，也有感情、有欲望，如何不断提高理智的质量，使之对情欲具有调御、疏导的能力，发挥自他俱利的正常作用，不致泛滥成灾，自苦苦人，这应该是人类今后共同努力的一个方向。”明老认为识为心王，既尊识为“王”，就要把“理智”、般若智慧放在认识的主导地位，以此调御感情、欲望、意志，转染成净，转凡成圣。实际上

这也是强调对人的自我认识能力的改造和主体精神的高扬。明老说：“般山先生所撰《相宗络索》，是在揭示人类的精神改造，不随时间以俱朽的。书中重点，在策励学者对自我进行彻底的改造。”明老以佛法作为铸造人们灵魂、净化心灵、拯救世道的灵丹来享用。他说：“今天人类存在的一切尖锐矛盾，莫不与彼制造者精神状态有关。治愈精神空虚、精神污染，建设精神文明，提高人类的精神生活——摆在人类面前的首要任务，就是：明白人类的精神是什么？”这就是说，心病靠心来治，治愈时代精神病，固守了不开物质文明建设，但根治之方，还在加强精神文明建设，还是靠提升人的精神。这是很有见地的，也有强烈的现实意义。

（三）禅史研究别出新解

明老对禅宗史的研究论文虽不多见，但从其晚年对《禅源诸论集都序》研究的遗作看，其学风严谨，充满着禅者独抒性灵、别出新解的活泼精神，给后学留下一分禅史研究的宝贵遗产，虽然其研究结论不是人们都能接受的，但其精神确实令人钦佩。

明老的遗作《〈禅源诸论原都序〉是属于禅宗的书吗？》是应中华书局之约，在注释《都序》过程中写的一篇文章。其主旨是“《都序》以教证禅，是作者（宗密）想用此作为手段，把马祖、石头这两个禅宗流派纳入教的轨道，而思有以制约的。”“《都序》‘以教证禅’，想把禅宗纳入教的轨道，这是在扼杀禅宗，改变禅宗的性质。”这个观点不仅新颖，而且有点惊世骇俗，其根据是：1、真性是禅之本源，真性与禅的关系，是源与流的关系，宗密攻击“今时有但目真性为禅者，是不达理行之旨，”“批判的理由近于荒谬。”2、禅宗语录上的文字，与经论上的文字，风格迥异，是无法合，也不必合的，而宗密借助“以教证禅”，想把马祖、石头两个禅宗流派纳入教的轨道，或能有所制约。3、从历史背景看，宗密之时，禅门五家先后登上历史舞台，禅教矛盾十分尖锐，宗密已为朝野尊仰，对上述禅宗两大流派如不心悦诚服，必然会引起反感，欲有所摄服。4、宗密心胸狭隘，以自家宗习的荷泽禅作为分别得失的标准，“难得其旨”，且前后自相矛盾。

明老对上述论点未及作深入的探讨和考证，但给人们提出了如何会通禅宗真性与教禅，如何全面评价密的功过、得失，如何评价道一、石头禅系及宗密的态度等重要的问题，是富于开拓性，启发性的。

继明老之后，今人方广钊先生在80年代末、90年代初对《禅源诸论集都序》及其它敦煌文献进行了深入的研究，赞同裴休关于宗密“以如来三种教义，印禅宗三种法门，融瓶、盘、钗、钏为一金，搅酥、酪、醍醐为一味，振纲领而举者皆顺，据会要而来者同趋，“本末相扶，远近相照，可谓毕一代时教之能事矣。”提出整理、恢复、研究宗密所编《禅藏》的重要课题，并指出宗密编辑《禅藏》的指导思想是“摆定各派的相互位置，调和它们的相互关系，”《禅藏》之所以亡佚，是亡佚于两宋战乱，也与它“不见容于传统的禅宗观点”有关。这最后一点与明真法师怀疑《都序》非禅宗之书的结论是相一致的，但比明老的研究更深入，涉及内容更广泛，引起国内外学者的注目。

明老对宗密的研究别具新解，但并未全盘否定宗密的贡献。他“发现《都序》还有精华”，认为宗密所说“达摩所默传的，不是名，而是体”的结论值得肯定，达摩传的是什么。这“是中国佛学研究的新课题，值得珍视的。”认为宗密“从十个不同的侧面，辨析性宗、空宗的同异，这也是中国佛学界应该认真研究的一个课题。”肯定宗密的“高僧”形象至今并未泯灭，这都是实事求是的。

明老在禅宗研究中，还阐述了“禅宗在生活中了生死”这一可贵精神，他认为禅宗并不否认次第禅（即外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅），“而是彻见绝对即在相对之中，无差别即在差别之中，最上乘禅即在次第禅之中，不于日常生活外别求佛法，此禅宗之可贵也，此禅宗之所以为禅宗也。”“离开日常生活，去别求佛法，即使求得了，也是医眼空也，也是不藏龙的死水。”他肯定中国禅宗“是从繁琐的佛教哲学，僵化的宗教仪式中冲杀出来的生力军，今天还有她的生命力。”这些论述，都体现了禅者不墨守成规，敢于冲破传统束缚，生动活

泼的创新精神，充满着般若智慧。

明真法师的弟子中，著名的有道安、道屏、暮茄、妙谈、灵根、戒圆（1926—1995）、惟正、李克等。

七、印顺禅史研究

印顺法师是我国现代佛教界一位高僧，也是对佛教教育、佛学研究，包括禅宗史研究卓有贡献的导师和学者，有论者说：“在当代的佛教学者中，能够像印公这样从历史发展的角度去探讨、研究佛教（无论是历史的还是思想的），并且建立起了自己的博大精深的思想体系者，并不多见。”

印顺法师，号盛正。1906年出生于浙江海宁一个半农半商家庭。俗姓张，名鹿芹。七岁进私塾，十三岁高小毕业，随即习中医，并研读道书及西方宗教之学。十六岁起在小学任教八年，二十岁始对佛学发生兴趣，二十三岁其母猝然病逝。不久，叔祖父、父亲亦相继病逝，深感人生无常，遂立志出家，二十五岁到普陀山福泉礼清念和尚披剃，受具足戒于天童寺，曾于闽南佛学院、武昌佛学院就学，参虚云、慈舟和尚，亲近太虚大师等，往来于普陀、厦门、武昌之间，授课讲经。二十六岁至三十岁曾在普陀佛顶山阅读《大藏经》，后到杭州、扬州参学，遇太虚大师，遵嘱往武昌佛学院、四川汉藏教理院讲学、研究，常与法尊法师讨论法义。1948年（四十二岁），在浙江雪宝寺主编《太虚大师全书》（共七百万字，历时一年）。1949年到香港，任香港佛教联合会会长及世界佛教友谊会港澳分会会长，并出版《佛学概论》。四十七岁，从台湾赴日本出席世界佛教友谊会第二届代表会议，后任台北善导寺导师。《海潮音》杂志社社长，在新竹建福严精舍，并赴菲律宾弘法。五十一岁任善导寺住持，在新竹设女众佛学院，创台北慧日讲堂，并多次出国弘法。1964年在嘉义建妙云兰若，同年在当地掩关静修。一年后，应中国文化学院之聘，任哲学系教授。1970—1974年出版佛教论文集《妙云集》，共二十四册，三百六十万字，1971年出版《中国禅宗史》，二年后，日本大正大学授予文学博士学位，为中国近代佛教史上获此学位的第一位中国僧人。1981年出版长达八十万字的《初期大乘佛教之起源与开展》，随后陆续出版了《如来藏之研究》、《空之探究》、《印度佛教思想史》、《中国古代民族神话与文化之研究》。前后出版的重要著作还有：《中观今论》、《惟识学探源》、《原始佛教圣典之集成》、《说一切有部为主的论书与论师之研究》、《杂阿含经论会编》等，共计著作约七百多万字。是近代继太虚大师之后著作最宏富的人，从其受学者有常觉、演培、续明、仁俊等多人。

印顺法师的佛学研究，是客观地对全体佛教进行全面的厘清、阐释与批评、他从原始佛教经论《阿含》、《毗昙》及印度之空、有、真常三系诸经论，直探佛陀又后代祖师的经义，尤其对龙树中观学作深入之探讨，为自宋以来对中观研究最有贡献者，他对于原始佛教、部派佛教、中国禅宗史都有精深的研究。

印顺法师重在学问、闻思，从经律论中探究佛法，他曾说：“在修行、学问、修福——三类出家人中，我是着重在学问，也就是重在闻思，从经律论中去探究佛法。”他对于禅宗的研究，即是从早期流传的经典，史料出发，以般若智慧进行剖析、探讨的。

（一）以般若贯穿禅宗史研究

印顺三十六岁时出版的第一部著作是重庆印行的《印度佛教》，他在对早期大乘经典的探究中，深刻认识到：印度佛教史上的第一个大乘教派——空宗，是龙树依据《般若》（还有《阿含》）思想而发展创立的。以《般若》——龙树思想为代表的初期大乘，是时代的产物，是“势所必至，理所当然”的。他站在时代的高度，从当时历史事件和发展趋势来把握般若思想，指出其历史必然性。他把大乘佛教分为三大系统：第一、性空惟名系，以龙树中观学为代表；第二、虚妄惟识生活费，以无著、世亲的惟识学为代表；第三，真常惟心系，宣扬实有的真如——如来藏之说，如中国佛教的天台、贤首、禅宗几个宗派都是。而且，“三

系同源”，性空惟名系以现观法性为主要目的；虚妄惟识系，虽广说法相，在修证上先以识有遣境无，以境无识也不起，达到心境都无所得，也归入极无自性的现观；而真常惟心系，也是无由观察外境非实有的观察义禅，进到二无我而不生妄想的攀缘如禅，直到般若现前、于法无我、离一切妄想的如来禅。这与虚妄惟识者的现观次第是一样的。

他还在《佛在人间》一书中，就世间法与出世间法进行对比，论定：“佛化道德的特质在般若。”他说：“佛化的道德，建立于般若——无我智的磐石，是破除私我、扫荡执见的特殊智慧。从这种智慧所摄提、所引导的，便与凡夫的德行截然不同。不再专为自我，我的家庭、我的庙子、我的故乡……而着想，能从整个人类、一切众生的立场去看一切。……体悟一切法无我，真慈悲即活跃于内心，私情和爱欲，能当下断尽。”

这样，印顺法师从般若思想产生的历史必然性、“三系同源”论、佛化道德的特质在般若三个方面，为其研究佛教、尤其是中国禅宗史、中国佛教奠定了理论基础。

（二）禅宗史研究的创见

印顺法师对中国禅宗史的研究，虽然从内容而言，仅限于对中国早期禅宗史的研究（至五宗分灯止），未见贯通中国禅宗发展史的全部，但是，他的研究成果有令世人注目，在国际上享有盛誉。这是由于他的禅史研究颇多创见的缘故。

关于禅宗史研究方法论问题。他明确指出：“禅史就包括两大部分：禅者的事迹与传承，禅法的方便施化与演变。”后者“该是禅史的重要部分。”重视禅宗思想发展演变的历史，从而避免禅史研究流于史料的堆积或烦琐考证的倾向。他也重视文化传统、社会风尚对于禅宗宗派、禅风形成的影响，对“南禅”、“北义”的差异及其原因作了深刻的探讨。他还认为，禅宗的传承法统既有史料的依据，又有禅者“充满热心的传说，”不是单纯的考据所能得出的结论，这些对于禅宗史研究都有方法论的指导意义。

关于达摩其人。他肯定达摩在历史上确有其人，从海路来中国，其所传的“二入四行”理论为人所共知；所谓“理入”，即从“深信含生同一真性，但为客尘妄覆，不能显了”这一信念出发，经过“凝住壁观”等的修炼功夫，达到“舍妄归真”、“与真理冥符”的境界，即以后禅宗所谓“明心见性”之义。根据“深信念生同一真性”的观点，达摩显然也是一位“真常惟心论”（或“如来藏论”）者。达摩的传承，见“楞伽禅之传承，”从思想上说，求那跋陀罗与菩提达摩，属同一体系，达摩继承跋陀，“但在中国禅宗的传承中，跋陀的地位被遗忘了。”达摩传法给道育、慧可与昙林。印顺明确肯定达摩—慧可—僧璨—道信—弘忍的一脉相承之说：

达摩禅“借教悟宗”。重教的，流衍为名相分别的楞伽师；重宗的，又形成不重律制，不重经教的禅者，护持达摩深旨的慧可下那禅师，璨禅师等，以《楞伽经》为心要，随说随行，而助以严格的、清苦的头陀行。道宣时，一颗光芒四射的慧星在黄梅升起，达摩禅开始了新的一页，使达摩禅终于一跃而成为中国禅法的主流，是道信与弘忍。

关于双峰、东山法门。印顺法师论述了“道信禅法”的三大特色，即戒禅合一。《楞伽》与《般若》合一、念佛与成佛合一。尤其明确指出：

达摩门下曾有“楞伽师”（胡适称之为楞伽宗）的系统，……到了道信，游学南方，更深受南方般若学的影响。……等到在双峰开法以，就……成为《楞伽》与《般若》统一了的禅门。

到了弘忍的时代，“五代相承”的法统说被确立下来了，“教外别传”、“不立文字的顿入法界的、以心传心的达摩禅，也被明确的提出来”了，肯定“不立文字”，“教外别传”、“顿悟”等一向被认为慧能禅宗特徵的教说，早在弘忍的“东山法门”时代已经有了。

关于慧眼的《坛经》。印顺法师考定：慧能生于公元638年，二十四岁去黄梅礼五祖，公元662年起隐居五年（二十五—二十九岁），乾封元年（666）在广州出家（三十岁），先天二年（713）入灭（七十六岁），慧能虽“不识字”，由于有着更深的“宿慧”，而通晓佛法大意。慧能在韶州大慧寺开法，产生《坛经》，对后世产生深远的影响。慧能曹溪禅的

传播，大体在岭南、江南、中原三区。《坛经》分为三部分：一部分是原始的《坛经》，为《坛经》的主体，是开法大梵寺的记录；另一部分是附录，是六祖平时与弟子的问答、临终付嘱以及临终及身后的情形，应与主体部分分别处理。中国禅宗的法统说，分三个时期：第一、弘忍门下的中期传说（有神秀或慧能为第六代两说）；第二、西天二十八祖，约公元730年始形成；第三、西天二十八祖的改定时期，约流行于八世纪慧矩《宝林传》之后，敦煌本《坛经》约成立于公元780—800年间。

关于神会。印顺考定神会年龄非九十三岁，而是七十五岁。神会十四岁谒慧能（“中年”应为“冲年”），“过师于晚景”，“不离曹溪山，常侍左右”，慧能入灭时，神会二十六岁，“神会为曹溪顿教而献身，不避任何艰险，坦然直进，终于达成。韶州慧能为禅宗六祖，永为后世定论。”

关于慧能以后的禅宗。印顺认为，慧能在岭南的弟子如法海、志道等，“他们的贡献，是《坛经》的集成和传出，及有关慧能事迹的传说”；“发展曹溪顿教而成大宗的，属于中原及江南的弟子”，即中原的荷泽宗，江南的洪州宗与石头宗，剑南的保唐宗。

（三）对禅宗的评价

印顺法师认为，中国佛教流传至今一千九百多年，甚流行可分为二个时期：第一个时期，自汉魏至隋唐，“为承受思辨时期（约偏胜说），”“其特色为融贯该宗，得则华贵、宏伟，失则繁文缛节，如世家子，确树比一代之风者，襄阳释道安也。”第二时期，自李唐至清季，“为延续笃行时期，即所知而行之证之。其特色为简易平实。得则浑朴忠诚，失则简陋贫乏，如田舍郎，确树比一代之风者，岭南惠能也。”对禅宗的得失，慧能之建树，作了客观的简略的评价。

关于禅风，印顺法师说：

禅宗之初，颇近两年于一分声闻行者，四事恬澹，有头陀之风；重实践，不以论说为重；有法堂而不立佛殿；经行、坐禅于山边林下，随适而安；解脱之心甚切，所谓“已事未明，如丧考妣”；随闻悟入；凡此莫非古代声闻佛教之遗风。然禅者衣食随缘，不拘于三衣、中食，多从事劳作，如百丈一日不作、一日不食，自始即别立禅院，与律寺异，迥异于古代……。至于禅者所悟，以达摩二入、四行观之，则藏心本净之见也。

印顺法师肯定“禅宗为千真万确之惟心论……而且是真常惟心论”；禅宗“为后期中国佛教之心髓”，“唐、宋禅兴而义学衰。”

印顺佛学思想根本在返求印度佛教本义。他在《印度之佛教》的自序中论：

立本于根本（即初期）佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（梵化之机应慎），摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀欤！

因此，他对于大乘佛教（属于后期佛教）虽有所肯定，亦有所批评。印顺《谈人世与佛学》一文，曾批评中国佛教理论的特色是“至圆”，修行方法是“至简”，修证特色是“至顿”，它的批评对象包括禅宗。台湾现代禅的创始人李元松居士认为“印顺法师间接影响禅的式微，”“印顺法师对禅（包括对密教、对净土）的批评并没有深及禅的内在生命。”“只停留在表面的层次。”台湾现代禅的理论骨干温金柯则说：印顺法师“继承太虚思想，提出契合时代理性，人文思潮的‘人间佛教’，当然是值得赞叹的。但他将重视佛法之契证的宗派，如禅宗，批判为‘小乘急证精神的复活。’对修证倾向的怀疑与贬抑，正是印顺‘人间佛教’所以为浅化，而不符大乘菩萨道真精神的根本原因。”不管人们对印顺的禅学、佛学思想如何评价，甚至有不同的意见，印顺的禅学研究，都有自己的独到见解，在国内外有深远的影响，这是肯定的。