

灵·隐·文·丛



LINGYINSI YU BEISONG FOJIAO



灵隐寺

与北宋佛教

下册

第二届灵隐文化研讨会论文集

光泉◎主编



灵·隐·文·丛



LINGYINSI YU BEISONG FOJIAO

灵隐寺

与北宋佛教

下册

第二届灵隐文化研讨会论文集

本文丛为灵隐寺文教基金支持出版

《灵隐文丛》编辑委员会

主 编：光泉 陈洪

副主编：乔以钢 孙克强 衍空

编 委：黄夏年 王红蕾 妙弘 义广

幻旻禅师与北宋时期的灵隐寺

华东师范大学 叶宪允

江南名刹灵隐寺历史悠久,名闻遐迩,被称为“东南第一禅院”、“浙省第一祖庭”。北宋时期是灵隐寺发展壮大的重要时期,受到朝廷和地方官员以及文人的充分重视。同时一些高僧如契嵩、重显、宗杲等住持过灵隐寺。在1048年至1053年之间住持灵隐寺的高僧是幻旻禅师(999-1059)。幻旻禅师影响颇大,其演法之日,“趋来者万计”,法席盛大。明教大师契嵩称其“天性宽平慈恕,与人周而多容,而人亦颇美之”。幻旻禅师住持灵隐寺六年,寺益修众益靖。朝廷赐号“普慈大师”。本文讨论幻旻禅师的生平、师承及其对灵隐寺的贡献。

一、灵隐寺的重大影响以及在北宋时期的发展壮大

江南名刹灵隐寺号称“东南第一禅院”、“浙省第一祖庭”,是江南乃至全国最具影响力的佛教寺院之一,位列中国佛教禅宗十大古刹之内。《西湖游览志(西湖游览志余)》卷十四:“杭州内外及湖山之间,唐以前为三百六十寺。及钱氏立国,宋朝南渡,增为四百八十。海内都会未有加于此者也。为僧之派有三,曰禅、曰教、曰律,今之讲寺即宋之教寺也。嘉定间品第江南诸寺,以余杭径山寺、钱塘灵隐寺、净慈寺、宁波天童寺、育王寺为禅院五山。”^①《灵隐寺志》卷六:“宋宁宗嘉定时,品第禅院五山,以径山为第一,灵隐次之,净慈又次之,天童又次之,育王又次之。”^②元王沂《伊滨集》卷十八有《慈修护圣禅院记》,其曰:“禅学之盛,盛于东南,而杭为东南之一大会。宗门尊宿,实证实悟,担荷此事,莫盛于杭。”^③元方回《建德府南山禅寺僧堂记》:“佛事在东南,浙右为盛;浙右,钱塘为盛;钱塘之盛,莫盛于灵隐、径山,聚其徒千五百,至二千众,故其众僧所居之堂,视天下无加焉。”^④明方孝孺《题赵孟頫书灵隐寺碑》:“钱塘佛寺,最巨丽者曰灵隐寺。”^⑤三宝《重修云林寺记》:“溯自汉明帝时白马西来,名都梵刹遂徧寰区,其最胜者莫若钱塘之西湖,西湖

① [明]田汝成编:《西湖游览志余》卷14,《文渊阁四库全书》本,第156页。

② [清]孙治初编:《灵隐寺志》卷4,杭州出版社,2006年,第128页。

③ [元]王沂撰:《伊滨集》卷18,清《文渊阁四库全书》本,第132页。

④ [元]方回著:《桐江集》卷2,清嘉庆宛委别藏本,第44页。

⑤ [清]厉鹗编:《增修云林寺志》卷5,清光绪刻本,第36页。

诸山又以灵隐为特胜。盖其众山围拱，一峰中断，林石秀萃。云烟万状中，远睇湖光，朗然石鉴，洵属东南异境。”^①

北宋时，灵隐寺兴盛。灵隐寺是江南最古老的寺院之一，始建于东晋咸和元年（326），至今已有1600余年的历史，《西湖志纂》卷八、《武林梵志》卷五等都记载，“灵隐禅寺，晋咸和元年僧慧理建。”唐、五代时期灵隐已经有较大发展，特别是两宋时期，灵隐寺才真正进入全胜阶段，灵隐寺规模宏大，僧人众多，内有僧房1300余间，僧人3000人。从宋初文学家罗处约的《重修灵隐寺碑记》可以看出，那时灵隐寺的建筑精美，环境清幽，内部装饰非常华丽，寺容极为庄严。《重修虎林山灵隐寺碑记》：“斗牛之下有郡曰钱塘，浙水之右有山曰武林，居山之寺曰‘灵隐’，其得境之胜地乎！观其群山环倚，一峰中断，平湖鉴物，洪涛骇人，云生若趋，石怪欲语。陆羽记，东晋咸和初，有梵僧慧理由天竺而至，叹曰兹山灵鹫之一峰耳，何代飞来乎。所携白猿复识其处，睨彼故地，同乎新丰。由是布金其田，宝新其刹，憩莲峰之石，翻贝叶之文。洞深有天，岩垂为室。晋宋以降，贤能迭居，碑残简文之词，榜蠹稚川之字。五运之季，国霸为钱，云构之规，则又过矣。绣栊画拱，霞辇于九霄；藻石雕楹，花垂于四照；修廊重复，潜奔溅玉之泉；飞阁茗峤，下瞰垂珠之树；风铎触钧天之乐，花鬘搜陆海之珍。有若碧树芳枝，春荣冬茂；翠岚清籁，朝融夕凝。呼猿风闻，卧龙石老。”^②罗处约（958-990），字思纯，益州华阳人，宋太宗时进士。此后灵隐寺在宋代得到很大发展。据《灵隐寺》等资料记载，宋真宗景德四年（1007），改灵隐寺为灵隐山景德寺。天禧五年（1021），真宗赐名“景德灵隐禅寺”，皇室对灵隐寺非常重视，仁宗天圣二年（1024）章懿太后赐脂粉钱九千五十四贯给灵隐寺，作为修葺寺庙之用，后又因灵隐寺斋僧施粥的需要，于天圣八年（1030），将位于杭州、秀州（今嘉兴）两地良田一万三千余亩，赐予灵隐寺作为庙产。景祐二年（1035），住持延珊将凿制于开宝二年（969）置于吴越王家庙奉先寺的经幢两座移至灵隐寺天王殿前。皇祐元年（1049）赐御绣《观音心经》二卷、《回銮碑》及飞白黄罗扇等御用之物。由于北宋王朝崇佛，关注灵隐寺的发展，来杭的官员如苏轼等又多与灵隐寺关系密切，因此以灵隐寺为代表的杭州佛教出现了发展高潮。

北宋著名文人苏轼（1037-1101）雅好山水，任职杭州期间游览灵隐寺，曾有诗句：“高堂会食罗千夫，撞钟击鼓喧朝晡。”可以想见灵隐寺在那时的空前盛况。苏轼诗《游灵隐寺得来诗复用前韵》：“君不见钱塘湖，钱王壮观今已无。屋堆黄金斗量珠，运尽不劳折简呼。四方宦游散其孥，宫阙留与闲人娱。盛衰哀乐两须臾，何用多忧心郁纡。溪山处处皆可庐，最爱灵隐飞来孤。乔松百丈苍髯须，扰扰下笑柳与蒲。高堂会食罗千夫，撞钟击鼓喧朝晡。凝香方丈眠氍毹，绝胜絮被缝海图。清风时来惊睡余，遂超羲皇傲几蘧。归时栖鸦正毕逋，孤烟落日不可摹。”^③北宋文化昌盛，文人学士众多。在东南名城杭州，除苏轼之外还有许多官员、文人与灵隐寺关系密切，如林逋、范仲淹、赵抃、李公谨、祖无择、杨蟠、梅询、钱和、徐爽等游览过灵隐寺，或留下一些诗词应和之作。这无疑促进了灵隐寺的发展，扩大了其影响力。正是在北宋的基础上，灵隐寺奠定了在佛教史上的重要地

① [清]沈德彪编：《续修武林寺志》卷2，清光绪刻本，第14页。

② [清]郑澐编：《（乾隆）杭州府志》卷29，清乾隆刻本，第2640页。

③ [宋]邵浩编：《坡门酬唱集》卷3，清《文渊阁四库全书》本，第16页。

位,由此在南宋时期得以持续并巩固。翟灏《云林寺兴废》:“云林寺,旧名灵隐寺。晋咸和元年,僧慧理登飞来峰,曰佛在世日,多为仙灵所隐,今此亦复尔邪,因建寺名灵隐。相传寺额乃葛洪书,或云宋之问书山门曰‘绝胜觉场’。正殿曰觉皇殿。唐会昌废教,寺毁,后稍稍兴复,规制未宏。吴越钱氏命僧延寿开拓建经幢于寺门左右。宋景德四年,增寺额景德二字。南渡高、孝两朝屡幸,号禅院五山之第二山。”^①

二、北宋时期灵隐寺住持幻旻禅师考

北宋时,很多高僧住持灵隐寺,或与灵隐寺关系密切,如北宋最为有名的禅宗云门宗僧人契嵩和尚就在寺内担任住持。在灵隐寺一千六百多年的历史中,出现了众多高僧。据清孙治初辑、徐增重修的《灵隐寺志》记载:“住持禅祖:灵隐寺自东晋咸和,至明万历,共一百三十余代,有为天子所命者,有为大臣所请者,五灯互耀,号称祖窟。”^②在一百三十余代灵隐寺住持中,北宋时期的契嵩是颇为重要的一位。庆历(1041-1048)年间,丞相韩琦、参政欧阳修等奏赐契嵩所著书《传法正宗定祖图》、《传法正宗记》、《传法正宗论》三书和《辅教编》等入藏。仁宗准奏下旨传法院编入《藏经》,并赐契嵩“明教大师”的称号。契嵩是北宋云门宗的名僧,主张融合儒释两教,以佛教“五戒”、“十善”会通儒家的“五常”,受到朝野上下的一致敬重。自此之后,灵隐寺名闻遐迩,声名益盛,号称禅宗圣地。《灵隐寺志》卷三下记载:“明教契嵩禅师,云门宗,字仲灵,镡津李氏子。得法于洞山晓聪,夜则顶戴观世音像,诵其号,必满十万。自是世间经书,不学而能,作《原教论》十余万言,明儒释之道一贯,以抗排佛之说,读者畏服。后居灵隐山永安兰若,著《禅门定祖图》、《传法正宗记》、《辅教编》上进,宋仁宗览之嘉叹,付传法院编次入藏,下诏褒宠,赐号‘明教大师’,执政韩琦、参政欧阳修皆见而尊礼之。还山,熙宁五年六月四日晨兴,示偈曰:‘后夜月初明,吾今喜独行。不学大梅老,贪闻鼯鼠声。’至中夜而逝,荼毗五种不坏,其顶骨出舍利,红白晶洁,如大菽者三。师有文集二十卷,目曰《镡津》,盛行于世。”^③北宋时的灵隐寺既有朝廷的重视和外护,又有明教大师契嵩、明觉大师重显等高僧,可谓是灵隐寺名满天下的时期。

在明教契嵩禅师之前担任灵隐寺住持的就是幻旻禅师。《灵隐寺志》卷三上记载:

幻旻禅师,法眼宗,姓叶,信阳玉山人。既纳戒,来虎林,见慧明禅师于灵隐,即执弟子礼,尽学其法。庆历八年(1048),住灵隐。嘉祐己亥(1059),感微疾而逝,契嵩为之碑。赐号“普慈大师”。^④

从《灵隐寺志》记载可以看出幻旻禅师在庆历八年(1048)住持灵隐寺。汪孟鋐《龙井见闻录》卷九轶闻:“宋皇祐五年(1053)孙沔以直阁学士给事知杭州,延禅师幻旻住持

① [清]沈铎彪编:《续修云林寺志》卷2,清光绪刻本,第13页。

② [清]孙治初辑,徐增重修:《灵隐寺志》卷3上,杭州出版社,2006年,第32页。

③ [清]孙治初辑,徐增重修:《灵隐寺志》卷3下,杭州出版社,2006年,第38页。

④ [清]孙治初辑,徐增重修:《灵隐寺志》卷3上,杭州出版社,2006年,第37页。

上天竺,继以禅师智月开堂提唱宗风,凡十年。”^①从此记载可知,幻旻禅师在皇祐五年(1053)住持上天竺寺,其住持灵隐寺是在1048年至1053年之间,前后共六年。《故灵隐普慈大师塔铭并序》:“居其寺方六年。”《武林梵志》卷九:“普慈禅师,名幻旻,宋庆历八年住灵隐寺。僧问:‘蚌含未剖时如何?’师曰:‘光从何来。’问:‘临济入门,便喝德山入门便棒,此意如何?’师曰:‘天晴不肯去。’一日师见僧看经,乃示颂曰:‘看经不识经,徒劳损眼睛。欲得不损眼,分明识取经。’”^②

幻旻禅师生于999年,由其世寿六十一,逝于嘉祐己亥(1059)推知。幻旻禅师逝后,明教大师契嵩为之作碑文,即《故灵隐普慈大师塔铭(并序)》,收录于契嵩《镡津集》卷十五。

故灵隐普慈大师塔铭(并序)

师法讳幼(幻)旻,信阳玉山人也。本姓叶氏,童时即有出俗之志,告父母得命,遂入其邑之兴教兰若,师僧省覃出家。既纳戒乃访道四方,来虎林见惠(慧)明禅师,颀然有道器,即服膺执弟子礼,尽学其法。法务无难易者,备尝之矣,久之惠明命师监其寺事。未几会其寺大火荡尽,方根其所失,其同事者危之皆忧乃祸。师谓之曰:“我总寺事,罪尽在我,吾独当之,尔曹不必惧也。”吏果不入寺问师,弟坐其戮者耳,此岂古所谓临难无苟免者耶。其后惠明告终毕其丧。师即帅众曰:本府请大长老惠照聪公镇其寺,以继惠明,所统仍以监寺辅之。戮力相与复其寺,不十年而葺屋庐,巍然千余间益伟于旧。庆历中朝廷用其荐而锡之章服,其后又赐号普慈。及惠照谢世,师方大疾,亦力病治其丧事。始惠照垂终遗书,举师自代。官疑其事,不与以灵隐,更命僧主之。师事其僧愈恭,无毫发鄙吝心见于声彩,而人益德之。当此知府龙图季公知之,乃以上天竺精舍,命师以长老居之。及观文孙公初以资政大学士莅杭,特迁之主灵隐。始其演法之日,孙公大师衣冠贵游,不翅百人,预会薰香,听其所说,而道俗老少贵贱摩肩而趋来者万计。是日人声马迹溢满山谷,法席之盛其如此者鲜矣。师天性宽平慈恕,与人周而多容,而人亦颇美之。故居其寺方六年,寺益修众益靖。度弟子二十三人。嘉祐乙亥仲冬初,忽感微疾而卧。先终一日,与蒙语将授寺与今知禅德,语气详正,如平昔不衰。十三日鸡鸣起漱洗,问时辰乃安坐而尽。世寿六十一,僧腊四十一。以是月二十九日入塔于呼猿涧之直北寺垣之内。塔已知师以其行状求蒙文而铭之,然在古高僧传其法凡吾人于其教有德有言及其有功者乃得书之。若今灵隐最天下名寺,固吾佛法以之弛张也。呜呼,普慈于其寺平生如此之效,岂不曰于法有功乎。余故不让,乃引其事而书之也。铭曰:“惟功在法,惟德在法。法既不生,其胜缘岂有熄耶。惟师之盛善常然,不泯不坠,断可见矣。”^③

《(乾隆)杭州府志》卷六十一:“《普慈大师塔铭》,西湖志旧在呼猿涧北,嘉祐元年释

① [清]汪孟钊编:《龙井见闻录》卷9,轶闻,清乾隆刻本,第74页。

② [明]吴之鲸编:《武林梵志》卷9,《文渊阁四库全书》本,第155页。

③ [宋]释契嵩著:《镡津集》卷15,四部丛刊三编景明弘治本,第131、132页。

契嵩撰。”^①《故灵隐普慈大师塔铭(并序)》所载是我们认识了解幻旻禅师生平与佛法思想的主要资料来源。从中我们可以看出,幻旻禅师担任灵隐寺监多年,“戮力相与复其寺,不十年而葺屋庐,巍然千余间益伟于旧。庆历中朝廷用其荐而锡之章服,其后又赐号‘普慈’。”幻旻禅师后住持灵隐寺时,影响颇大,其“演法之日,孙公大师衣冠贵游,不翅百人,预会薰香,听其所说,而道俗老少贵贱摩肩而趋来者万计。是日人声马迹溢满山谷,法席之盛其如此者鲜矣。师天性宽平慈恕,与人周而多容,而人亦颇美之。故居其寺方六年,寺益修众益靖。”以上情形无疑说明了幻旻禅师是当时很重要的一位禅师,很好地促进了灵隐寺的发展。

幻旻禅师是法眼宗禅师,师承灵隐寺住持慧明延珊禅师。《灵隐寺志》记载,幻旻禅师“来虎林,见慧明禅师于灵隐,即执弟子礼,尽学其法。”《故灵隐普慈大师塔铭(并序)》:“既纳戒乃访道四方,来虎林见惠(慧)明禅师,颓然有道器,即服膺执弟子礼,尽学其法。法务无难易者,备尝之矣,久之惠明命师监其寺事。”慧明禅师即慧明延珊禅师,也是北宋时期灵隐寺一位很重要的住持。《灵隐寺志》卷三上:“慧明延珊禅师,法眼宗,本寺文胜法嗣。僧问:‘如何是道?’师曰:‘道,远乎哉!’僧问:‘如何真正一路?’师曰:‘丝发不通。’曰:‘恁么,则依而行之。’师曰:‘莫乱走。’天圣二年(1024),章懿太后赐庄田,令祝延仁宗圣寿。至天圣八年(1030),奏免所赐庄田粮税,有敕存寺。赐号‘禅定大师’。”^②慧明延珊禅师住持灵隐寺时,灵隐寺得到很大发展,灵隐寺已经影响颇大。当时,著名学士曾会至池州(今安徽贵池)访晤云门宗高僧重显时,就声称杭州灵隐寺已是天下禅宗胜地,并竭力主张要重显到灵隐寺参法,后重显确也到灵隐寺,成为灵隐寺历史上最为著名的住持之一。《灵隐寺志》卷三下:“雪窦重显禅师,云门宗,字隐之,遂宁人,姓李。参北塔祚公,尽其道法。将造钱塘,值曾学士于淮南,以书荐于珊禅师,显至灵隐寺,浮沉众中。曾奉使归,访师灵隐,无识之者,于净头寮舍物色得之。曾问向附书,显出袖中纳之,曰:‘公意勤勤,然行脚人非书邮也。’珊大奇之,有《为道日损偈》曰:‘三分光阴二蚤过,灵台一点不揩磨。区区遂日贪生去,唤不回头争奈何!’”^③雪窦重显禅师是北宋时期灵隐寺又一著名高僧,重显此时相见的此珊禅师正是慧明延珊禅师。据记载:景祐二年(1035),住持延珊将凿制于开宝二年(969)置于吴越王家庙奉先寺的经幢两座移至灵隐寺天王殿前。慧明延珊禅师是灵隐寺住持文胜禅师法嗣。《灵隐寺志》卷三下:“文胜禅师,法眼宗,字慈济,嗣云居齐公,住灵隐,嗣法弟子二十五人。”^④

北宋时期是灵隐寺重要发展时期,朝廷重视佛教,而北宋时期文化昌盛,官员文士以及普通民众与佛教关系也很密切。灵隐寺处于东南政治文化中心的杭州,从而获得更多发展机遇。以明教契嵩、雪窦重显、大慧宗杲、瞎堂慧远等为代表的众多著名高僧促进了北宋时期的灵隐寺得到进一步的发展,奠定了其国内名刹的历史地位,为南宋时期持续发展打下基础。幻旻禅师是北宋时期一位较为重要的住持,本文对幻旻禅师进行初步研究并以之反映北宋时期灵隐寺的发展面貌。

① [清]郑澐:《(乾隆)杭州府志》卷61,清乾隆刻本,第4950页。

② [清]孙治初辑,徐增重修:《灵隐寺志》卷3上,杭州出版社,2006年,第37页。

③ [清]孙治初辑,徐增重修:《灵隐寺志》卷3下,杭州出版社,2006年,第39页。

④ [清]孙治初辑,徐增重修:《灵隐寺志》卷3上,杭州出版社,2006年,第37页。

钱塘且驻却一僧

——智圆的思想与世界

中国计量学院人文学院 邱高兴

一、智圆的天台思想及其与山家的辩论

智圆博学多识,儒、道、佛等无不涉猎。他对天台教理有深入理解,是天台山外家的代表人物。他还注疏很多佛教经典,号称“十本疏主”。此外,他又以诗文杂著名于当世,创作颇多。智圆自述其“于讲佛经外,好读周、孔、杨、孟书。往往学为古文,以宗其道;又爱吟五七言诗,以乐其性情”,可以看成他的学术和思想的一个写照。

就智圆的天台宗传承看,无疑属于山外派。他师承源清,而源清又是晤恩的弟子,晤恩则被视为山外派的开创者。从思想看,智圆也承袭晤恩、源清一系,坚持山外派的重要主张,并且参与了山家和山外的辩论。山家和山外的争议先由双方对智顗所撰《金光明经玄义》广略二本的真伪的辩论开始,“钱唐慈光恩师制记曰《发挥》,专解略本,谓广本有十法观心乃后人擅添尔。”^①随后,晤恩的弟子源清和洪敏,共同作了二十条非难之词,进一步阐述了晤恩的主张。知礼在钱塘宝山善信法师的力劝下,写了《释难扶宗记》,“专救广本十种观心,兼斥不解发轫拣境之非,观成历法之失”,对源清和洪敏的说法进行了批评。随后,梵天庆昭和孤山智圆撰《辩讹》,给予响应,维护晤恩《发挥记》的思想。知礼又作《问疑书》,庆昭答之曰《答疑书》。知礼再有《诘难书》,庆昭有《五义书》。知礼复有《问难书》,因庆昭久未回应,知礼又作《覆问书》,催庆昭给予回答,于是庆昭作《释难》,前后经过了五个来回,七年时间。景德四年(1007)知礼把整个辩论的文字整理成了《十义书》,庆昭同年作《答十义书》予以回应。知礼阅读来文后认为:“答释未善读文,纵事改张,终当乖理。……故且于十科立二百问,盖恐上人仍前隐覆不陈已堕之愆,更肆奸谀重改难酬之问,故先标问目,后布难词,必冀上人依数标章,览文为答,毋使一条漏失。”^②并且命弟子神照本如和会稽什师,携带他所写的《十义书》和《观心二百问》,打算赴钱塘当面与庆昭辩论。智圆考虑到两派观点势同水火,如同仇敌,担心当面辩论会让双方下不

① 《十义书序》,《大正藏》第46册,第831页中。

② 继忠集:《法智遗编观心二百问》,《大正藏》第46册,第846页上。

来台,因此请钱塘郡守以官方的名义,阻止了双方的争讼。

十年后,智圆再次撰文讨论这个问题^①,“近有孤山圆师,既审所承能破义堕,经十余载别构四意,重斥斯文。一谓词鄙,二谓义疎,三谓理乖,四谓事误”^②。知礼分别就这四个方面进行了反驳。第一“词鄙”,智圆认为,广本行文繁复而不得其要,了无文采,稍通翰墨者即知广本和略本非一人所写。知礼则认为广本的重心在于观心,文字质朴,不尚华丽,是很正常的,并且文质相间的表达方式在其他的著作中也是常见的。故而不能以此为据,判定真伪。第二“义疎”,智圆指出,山家所谓“约行”、“附法”、“托事”三观中,只有“约行”是对阴境的观察,即对识阴的观察,是观一念阴心。“托事”是假托诸事,作实理的观察。“附法观”则直接将天台所说的“十种三法”归于“空、假、中”三谛。智圆此处的说法来自庆昭,庆昭曾说:“诸文事法观心,不说于阴拣示识心,今文观心,既云弃三观一,以验是讹也。”就是说山家讲三种观心,但托事与附法二观中并无观心,因此所谓三观就是“弃三观一”。智圆也同意这种看法,认为这种观点不合规矩,可能是后人所加,据此说明广本之伪。对此知礼认为,不管是哪种观,其所观境都不出五阴的范围,“既诸观境不出五阴,乃知托事及附法观,无不观阴也。”而所谓观阴,就是观于一念即空假中。据此,“弃三观一之问,云义疎者,义实不疎,盖汝解疎耳。”^③并且,知礼认为,如果把对五阴之心识的观,和托事观与附法观割裂开来理解,就有“偏观清净真如”的错误,“何反宗之甚耶!”第三“理乖”,智圆认为文中对于“六即佛”的论述是错误的,如在观行即的阶段“开目闭目,周眸遍览,无非佛界”,但到了相似即阶段,却“开目则失”,因此此说是“颠乱之说,徒惑后学”。知礼则认为,观行阶段,所观之境是应物而发,所以能够开目闭目,无非佛界;而相似即阶段,为突出其似证非证的特点,提醒修行者尚须精进,故说开目不见。第四“事误”,是就几处文字是否错误,展开的争论。

除了直接参与上述的争论外,知礼和智圆还有几次文字上间接交锋。大中祥符二年(1009),智圆分别撰写了《请观音经疏演义钞》、《阐义钞》。《请观音经》是东晋时期竺难提所翻译的一部经,又名《请观世音经》、《请观世音消伏毒害陀罗尼经》、《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》、《消伏毒害陀罗尼经》。天台宗对此经十分重视,曾存有智顗述、灌顶记的《请观音经疏》一卷。智圆所作演义、阐义都以此疏为据。智圆自述:“自陈、隋泊皇朝越四百龄,其间阐教立言之士代不乏之,而讲习此经者或寡矣,赞述斯疏者无闻焉,遂使深文奥义,几坠于地,可太息也。圆于是不揣樗昧,辄事笔削。经有未分之文,疏有阙释之义,并皆区以别矣,引而伸之,俾疏义之无壅也,因号所著为《演义钞》。固不能发挥中极,所冀启迪童蒙耳。”又说:“此《请观音经疏》,疏自智者演说、章安记录。古来人师,无闻赞述。既传授道息,后学往往有不知其名者,知其名而未尝披其卷者。于乎,斯

① 据时间推断智圆所撰当为《金光明经玄义表微记》,该文的序言云:“或曰:斯文之记者有人矣,子何以述为?曰:吾闻前修之有作也,后之人复有述焉者,必有异乎。夫前之广也,后必有好略者述焉;前之略也,后必有好广者述焉。前之是也,后必有僻解者述焉;前之非也,后必有独断者述焉。苟非好广与,好略与,僻解与,独断与?亦有窃乎笔削之名者述焉。吾之述,虽有意于表明微旨,启迪来裔,而思拙言荒,又昧于自知,而不知好略乎?好广乎?僻解乎?独断乎?窃名乎?凡兹五者,尽埃與人訂于吾尔。于戏!厥或有益于化源,则吾之眇劣,安敢逃其责邪!其藁既成,因自序之,以道其意云。大宋天禧二年戊午岁,十月十九日,于玛瑙坡玉峰亭序。”(《闲居编》卷4)

② 知礼述:《金光明经玄义拾遗记》卷3,《大正藏》第39册,第29页中-下。

③ 知礼述:《金光明经玄义拾遗记》卷3,《大正藏》第39册,第30页下。

文之未丧也一线尔！吾不肖，而实痛焉，吾如默默，则何以传后？遂因疾间，辄约文敷义，笔之为钞，凡二卷，庶申明于大旨，开发于童蒙也。既成，乃作序以言其由，复作《阐义》之名以名之。”天禧元年（1017），知礼设问十九个，对《阐义钞》进行了批评，他说：“孤山法师吾宗之先觉者也，著《阐义钞》解《请观音疏》。于中发明消伏三用义亦详矣，而于一家教观大旨，尚复差忒。予切陋之，于是设问一十九章，征问是否。俾诸学者于兹法义不为异端所惑云。”^①两人的分歧主要表现在如下几个方面：第一、“理毒”与“性恶”问题。在《请观音经疏》中，智顗首先提出了“理毒”的问题：“法有二义：一用二体。消伏毒害明其力用。……用即为三：一事二行三理。事者虎狼刀剑等也，行者五住烦恼也，理者法界无阂无染，而染即理性之毒也。”^②就是说，从《请观音经》所能产生作用的角度看，此经咒可以消除三种毒害，即事、行、理。事，就是遭遇各种外界危机，如遇虎狼、强盗、杀戮等伤害，生命受到危险时所遭受的毒害。行就是五住烦恼，天台宗人将见、思、无明等烦恼可分成见一处住地、欲爱住地、色爱住地、有爱住地、无明住地等五种，并把此五种烦恼看成是三界中众生一切烦恼的根源。理则是指无障碍法界随缘而染所生的有染世界，是理性之毒。智圆对“理性之毒”作了如下的解释：

法界无碍者，三谛一心名为法界，生佛互融一一咸遍，故云无碍。无染而染者，《净名疏》云：中道自性清净心，不为烦恼所染，本非缚脱，不染而染，难可了知。即是众生迷真性解脱，起六十二见。考彼言义允合今文。若消今文，应云法性之与无明，遍造诸法即无染而染，全理性成毒名理性，毒由理毒故即有行毒、事毒也。今观诸法唯心染体悉净，即神咒治理性之毒。即下经云：皆入如实之际也。若尔，与约行何别？答：前约行者，是约智断。智即能断，断是所断，五住断处名消行毒。今则不尔，专约谛理，理非能所，但由具惑即是无染而染，名为毒害。惑即法性，即是染而无染，名为消伏，是则惑性相待非关智断。或谓性恶是理毒者，毒义虽成消义全阙，若无消义安称用耶？若云有者，应破性恶，性恶法门不可破也。^③

智圆认为，理既具有无碍清净的本性，也具有不染而染的特征，就后者而言就是理性之毒。也就是说，法性与无明结合，造作诸法，产生了世间诸法。但这种造作染污世界的法性是随缘不变，保持了自己的清净性，是无染之染。相对于事毒、行毒，这种由理性所造成的毒害就是理毒。从这段论述看，智圆借用了《大乘起信论》的架构来解说理性之毒，特别对法性与无明结合，“遍造诸法”的说明，更类似于“无明风动”，来解释心真如随缘不变的《起信论》模式。而消除这种理性之毒的方式，就是通过观察诸法唯心，染体本净。那么这种消除理性之毒的方式和行毒的消除有什么区别呢？智圆指出，行毒的消除是用智慧来断除，智慧是能断，五住烦恼是所断。而理毒消除的方式，则是就理体本身完成的，没有能所之分，理性具惑，名为毒害；惑即法性，名为消伏。在这里惑与性相对而成，理性具有惑，而惑性即法性。但是，智圆并不同意性恶即是理毒之说，认为如果如此，

① 宗晓编：《四明尊者教行录》卷2，《大正藏》第46册，第873页上。

② 智顗：《请观音经疏》，《大正藏》第39册，第968页上。

③ 智圆：《请观音经疏阐义钞》第39册，第978页上。

则消伏义难以成立。如果有消伏义,消除理毒就消除了性恶,与天台宗“佛不断性恶”的说法有悖。

知礼不同意智圆的看法,认为:“若所述法界不具三障染故有于三障,纵说一性随缘,亦乃惑染自住,毒害有作,以反本时三障须破,即义不成,不名即理性之毒,属前别教,等名为行毒也。若所述法界本具三障染故现于三障,此则惑染依他,毒害无作,以复本时染毒宛然,方成即义,是故名为即理性之毒,的属圆教也。”^①这就是讲《起信论》、华严宗等主张的真如随缘而有染等并非天台所说的理性之毒,因为在这种架构中,真心不具有染法。回归真如本体时,各种障碍染污之法需要破除。而天台所谓的理毒则是在回归性德本体时,各种染毒仍在,只是修毒不存,即所谓的“如来不断性恶,断修恶”。据此,知礼用十九个质问反驳和批评了智圆的观点,焦点主要在以下两个方面:第一、质疑智圆此说的经典与义理依据,“据何显文,约何了义,理性毒害非性恶耶?”第二、理性之毒是不是无明?如果是无明,那理毒和行毒就没有了区别。如果不是无明,但又不是性恶,那是否还有另外的体存在?

从两人辩论的问题看,他们都承认“理性之毒”的存在,也都认可性恶。分歧之处在于知礼认定理性之毒就是性恶,智圆则认为理性之毒不是性恶。为什么会产生这种分歧呢?其根源在于对心的认识不同。智圆以及山外派的其他宗师受华严宗影响,将“一念三千”之“一念”解释成“真心”,将“性具”解释成“心具”,故而在理解“理毒”时,倾向于用无明风动的模式,来说明理毒的产生。消除理毒,就是体认本体之理,回归本有真心。至于本有性恶,智圆认为“性中之恶,恶全是善。理体无差,岂应隔异。如云清具油性,浊全是清。珠具宝性,宝即是珠”^②。换句话也可以说,在本体中,善恶互即,实际上即是无善无恶。正是在这个意义上,智圆不太愿意将性恶和理毒等同。在他看来,理毒是作为消除对象的,一旦它居于本性中,毒义成立了,作为本有之毒,如何消除呢?而在知礼的心为妄心,色心互具,色具三千的模式中,理毒与性恶合一就有了天然的合理性。

二、智圆的儒家情怀

智圆虽出家为僧,为天台宗山外家的巨匠,但其一生与儒家思想又有着割舍不断的联系。他对儒家思想不仅有相当深入的研究,且自号“中庸子”,“内藏儒志气,外假佛衣裳”,有相当浓厚的儒家情结。幼年时,智圆即读的是儒书,专攻的是儒学。直到成年后,他仍然心倾儒学,“好读周孔之书”。这些为学的经历使智圆有比较扎实的儒学功底。当然,鉴于智圆僧人的身份,加之后来在佛学上的造诣,他对儒家的理解并非孤立于佛学之外。从整体上看,智圆是基于儒佛相通,儒佛不二的立场来体现他对儒家的关切。

智圆对儒家的中庸思想极为重视,并将之视为佛教中所说的中道之义,是这一个观点的开创者。陈寅恪先生曾说:“北宋之智圆提倡中庸,甚至以僧徒而号中庸子,并自以

① 知礼:《四明尊者教行录》第46册,第872页上。

② 智圆:《请观音经疏阐义钞》第39册,第987页上。

为传以述其义(孤山闲居编)。其年代犹在司马君实作中庸广义之前,似亦于宋代新儒家为先觉。”^①智圆是如何将儒家的中庸义和佛家的中道思想结合起来的呢?首先,他认为:

夫儒、释者,言异而理贯也,莫不化民,俾迁善远恶也。儒者饰身之教,故谓之外典也;释者修心之教,故谓之内典也。惟身与心,则内外别矣。蚩蚩生民,岂越于身心哉?非吾二教,何以化之乎?嘻,儒乎,释乎,其共为表里乎!故夷狄之邦,周孔之道不行者,亦不闻行释氏之道也。世有限于域内者,见世籍之不书,以人情之不测,故厚诬于吾教,谓弃之可也。世有滞于释氏者,自张大于己学,往往以儒为戏,岂知夫非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安。国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉?故吾修身以儒,治心以释,拳拳服膺,罔敢懈怠,犹恐不至于道也,况弃之乎?呜呼!好儒以恶释,贵释以贱儒,岂能庶中庸乎?(《中庸子传》上)

这段话中表达了如下的几点:第一,儒家和佛家虽然表现形式不同,但其理是相通的,即“言异而理贯”。这个一贯之理,就是劝善远恶。第二,儒家治身,佛教治心,二者一内一外,共同对治人的身心整体,是教化的两种必要手段。第三,没有儒家思想,佛教思想无法推行。智圆认为儒家思想是实现国家治理、家庭安宁、身体安康所必须的教化手段,没有一个稳定的政治环境、平安的社会秩序,佛法的弘传就无法实现。第四,儒释对立,不符合中庸之道。

其次,智圆认为所谓中庸就是龙树所说的中道:“释之言中庸者,龙树所谓中道义也。”中庸本为孔子提出来的概念,《论语·雍也》说:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”传统上,儒家对中庸之道的理解无外乎“允执厥中”、“过犹不及”、“君子而时中”等几个方面的涵义,是一种不偏、不过、不走极端的方法论,又是一种中正平和的人生原则。智圆这里则借佛教的中道观来解释儒家的中庸之道,他说:“夫诸法云云,一心所变。心无状也,法岂有哉?亡之弥存,性本具也;存之弥亡,体非有也;非亡非存,中义着也。”从佛教中道思想的渊源看,释迦牟尼时已提倡一种非苦非乐的修行方法,反对走入极端的苦行和纵欲的极乐。到龙树时,中道则成为大乘的一种方法论,即“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出,能说是因缘,善灭诸戏论,诸说中第一”。智圆的解说是以龙树的方法论原则为据,以天台理论为内容的。比如,其中所谓的“亡之弥存,性本具”,是天台性具思想的体现,而“非存非亡,中义着也”则也可看做天台所谓一心观“空假中”的体现。当然,智圆在解说中道的时候,也直接套用儒家中庸的说法,把儒家“过犹不及”的说法引入对空有问题的解释。^②

曰:“荡空胶有孰良?”曰:“荡空也过,胶有也不及。”“然则空愈与?”曰:“过犹不及也,唯中道为良。”

甚至更进一步,智圆也直接地借出道家的思想来解释中道:

① 陈寅恪著:《金明馆丛稿二篇》,上海:上海古籍出版社,1980年,第252页。

② 参见漆侠:《儒家的中庸之道与佛家的中道义——兼评释智圆有关中庸中道义的论点》,《北京大学学报》(哲学社会科学版),1999年第3期。

曰：适言其有也，泯乎无得，谁云有乎？适言其无也，焕乎有象，谁云无乎？由是有不离无，其得也，怨亲等焉，物我齐焉，近教通焉，远理至焉。无不离有，其得也，因果明焉，善恶分焉，戒律用焉，礼义修焉。

这段话中，智圆采用了诸如“物我齐”等道家语言对中道进行解说，这种解说方式也符合智圆一贯的风格，他曾说：“然而辞语鄙野，旨趣漫浪，或宗乎周孔，或涉乎老庄，或归乎释氏，于其道不能纯矣。”（《病课集序》）这段话虽是指《病课集》中的文字，但用来描述他的思想似亦无不可。

总体来说，他认为，无论中庸，还是中道，解说可能千差万别，但其重心都为一“中”字，其理为一而相通。如能在智慧、修行、处事、言语等方面尚中且持中，则对人生意义重大。“释之尚中既如此，儒之尚中又如彼，中之为义大矣哉！……俾解希乎中，无空有之滞。行希乎中，无偏邪之失。事希乎中，无狂狷之咎。言希乎中，无讪佞之弊。四者备矣，修之于身，则真净之境不远，而复化之于人，则圣人之教不令而行”（《叙继齐师字》）。

智圆还借用绘画中的“传神”来表明自己对儒家道统的看法，他认为：“仲尼得唐、虞、禹、汤、文、武、姬公之道，炳炳然犹人之有形貌也。仲尼既没，千百年间，能嗣仲尼之道者，唯孟轲、荀卿、杨子云、王仲淹、韩退之、柳子厚而已，可谓写其貌、传其神者矣。”（《叙传神》）。还说：

古者周公圣人，既摄政，于是制礼作乐，号令天下，章章然，巍巍然。至于周室衰弱，王纲解纽，礼丧乐崩，号令不行。孔子有圣德而无圣位，乃删《诗》、《书》，定礼乐，赞《易》道，约鲁史修《春秋》，以代赏罚，使乱臣贼子惧。仲尼无他也，述周公之道也。孔子没，微言绝，异端起，而孟轲生焉，述周、孔之道，非距杨、墨。汉兴杂霸，王莽僭篡，杨雄生焉，撰《太玄》、《法言》，述周、孔、孟轲之道，以救其弊。汉魏以降，至晋惠不道，中原丧乱，赏罚不行。隋世，王通生焉，修六经，代赏罚，以晋惠始而续经，《中说》行焉，盖述周、孔、轲、雄之道也。唐得天下，房、魏既没，王、杨、卢、骆作淫侈之文，悖乱正道，后韩、柳生焉，宗古还淳，以述周、孔、轲、雄、王通之道也。以是观之，异代相师矣（《对友人问》）。

从中我们可以看出，智圆将周公、孔子之后的儒学传承，限定在孟子、荀子、杨雄、王通、韩愈、柳宗元等人身上。其中孟子、荀子为先秦时期儒家的代表人物，杨雄是西汉人，王通是隋朝人，韩愈和柳宗元则是唐朝人。韩愈最早提出了儒学的道统问题，他认为：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”（《原道》），他不承认孟子之后荀子、杨雄和王通等在儒学中的地位。但宋初时，和智圆约为同时的宋初三先生之一的石介亦称：“孔子为圣人之至。孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏五贤人，吏部为贤人而卓，不知更几千万亿年复有孔子？不知更几千百数年复有吏部？”^①将孟子、荀子、杨雄、王通、韩愈等并称为贤人，列入儒家的道统中。这大概是北宋初年多数儒家学者的共同看法。对于儒家道统中的王通，智圆有特殊的兴趣。他曾读过《中说》，并在文章中多次提到王通的《中

① 石介：《徂徕石先生文集》卷7，中华书局，1984年，第79页。

说》，对于《中说》在唐代受到诸贤排斥的原因进行了分析，认为如果因为王通《中说》模仿《论语》而否定其价值，“则《中说》之可非，孟子亦可非也”。并盛赞：“孟轲荀况与杨雄，代异言殊道一同。夫子文章天未丧，又于隋世产王通。”高度肯定王通在儒家道统中的地位。此外，对于荀子，当时有人以荀子“昧于观听”，传道于李斯，非难荀子“非大儒”，智圆则以李斯为“下愚”，不能苛责于荀子为其辩护（见《辨荀卿子》）。对于韩愈，虽然他排斥佛教、谏迎佛骨，但智圆仍十分推崇他。有人对此提出疑问说：“师韩愈之为人也，师韩愈之为文也，则于佛不得不斥，于儒不得不尊，理固然也。”何以智圆一方面推崇韩愈，另一方面又信奉佛法呢？智圆解释说，韩愈为仲尼之徒，他排斥佛教，捍卫儒家思想，“固其宜矣”。如果佛教徒要学习韩愈，就要学习韩愈捍卫本派学说的精神，来维护佛说。“释子果能师韩也，则盖演经律以为文，饰戒慧以为行，广慈悲以为政，使能仁之道巍巍乎有功，则可谓之师韩矣。”（《师韩议》）

三、智圆的诗文创作

在智圆作品中，除了对佛教经典的注疏外，还有大量的诗文创作。在这些诗文创作中，智圆有着比较清醒的目的意识，试图以文以载道的方式，实现教化之目的。他特别强调文学的批评与讽刺作用，重视为文之宗旨。

第一，崇尚古文，文以载道。智圆崇尚古文，并把它看成是承载儒家道统的重要手段，“往往学为古文，以宗其道”。并认为：“夫所谓古文者，宗古道而立言，言必明乎古道也。”（《送庶几序》）而所谓古道，就是儒家的道统，其核心无外乎仁义五常。“古道者何？圣师仲尼所行之道也。昔者仲尼祖述尧舜，宪章文武，六经大备。要其所归，无越仁义五常也，仁义五常谓之古道也。若将有志于斯文也，必也研几乎！”（《送庶几序》）因此，在智圆看来，学为古文，必先学为古道，先行仁义五常之道。因此所谓古文，并非单指文字古朴、句读难通，也非指对仗成耦、合于声律，而是指符合古道之文。

第二，为文之道在教化。智圆认为，作为文人，其诗文之作，应当承担其社会责任，必须“救时之弊，明政之失，不顺非，不多爱”，即批评当世之时弊，指摘政治之过失，不阿谀奉承，不趋炎附势。即使不为当时人理解，也不放弃，“夫为文者，固其志，守其道，无随俗之好恶而变其学也”，“苟与世齟齬，言不见用，亦冀垂空言于百世之下，阐明四代之训。览之者有以知帝王之道可贵，霸战之道可贱。仁义敦，礼乐作，俾淳风之不坠，而名扬于青史，盖为文之志也。”（《送庶几序》）因此，智圆反对辞藻华丽、无病呻吟的无任何教化作用的文字，他说：“且代人所为声耦之文，未见有根仁砥义、模贤范圣之作者，连简累牍。不出月露风云之状，諛时附势之谈，适足以伤败风俗，何益于教化哉！”（《送庶几序》）

第三，为诗之道在“善善恶恶”。智圆认为，所谓善善，就是歌颂善行；所谓恶恶，就是讥讽丑恶。因此，“刺焉俾远，颂焉俾迁，乐仁而怵义，黜回而崇见，则王道可复矣，故厚人伦、移风俗者，莫大于诗教与！”（《钱唐闻聪师诗集序》），归根结底，诗歌创作目的在于“厚人伦、移风俗”。

总体上，智圆的作品大致贯彻了上述为文的宗旨，可以分成以下几类：

第一,借物明志。智圆常常借对景物的描写,来抒发自己的心情,如以“孤山”来表现自己才而不群的心迹。

钱唐郡西三数里有孤山者,既卑且狭,但不与众山连接,孤然处湖中,似不阿附于众山,有自得之状。由是群目流盼,众贤乐游,好奇者往往来居之,有终焉之图。……噫!山以卑狭,不附于众峰,而皆悦之。士有居下位,不附媚于权要,不托附于形势者,虽包仁抱义,耸出伦类,众必睚眦之,凌侮之,由是名不能显,道不见用。呜呼!山以孤故见好,士以孤故见恶。山乎士乎,人之好恶何相辽乎!迁好山之心以好士,可也。(《孤山述》)

又如,借“松树”来比喻自己怀才不遇。

莫嫌人不买,人亦爱苍翠。却是岁寒根,难种尘埃地。且归栽涧底,映水成嘉致。他年苟合拱,采取不我弃。天子建明堂,此为栋梁备。(《喻卖松者》)

第二,借物喻人。智圆也常借描写景物,比喻人之德行。他曾说:“爱云之奇也,如断崖迭嶂焉,非以华彩而为奇也;涛之壮也,如振鹭飞雪,焉非以其险溺而为壮也。遂夫天之生人,故有如夏云秋涛者;人之立言,亦有如夏云秋涛者。且君子以端身履道为奇,非素隐行怪也;以勇仁敦义为壮,非瞋目治难也。及其言也,以温柔敦厚为奇,非炳炳琅琅也;以讽上伏下微有旨而为壮,非狂怀讪时也。吾所以观夏云之奇、秋涛之壮焉,思得其人而交之,思得其辞而玩之。”(《送天台长吉序》)由此,“夏云”、“秋涛”同君子之言行结合起来,自然景物有了人性的特点,对景物的欣赏变成了对人性的思考。又如,智圆以“种桃”为题,借花开花落,来揭示人生荣辱变化,希望人人都能荣辱一齐,人心自足。其文如下:

领童闲荷锄,埋核间羣木。他人顾我笑,岂察我心曲。我欲千树桃,天天徧山谷。山椒如锦烂,山墟若霞簇。下照平湖水,上绕幽人屋。清香满邻里,浓艳蔽林麓。夺取武陵春,来悦游人目。花开复花落,知荣必有辱。荣辱苟能齐,人心自足。须知我种桃,可以化风俗。(《孤山种桃》)

第三,借古讽今。智圆常怀儒家人世之情怀,常借古今对比,来表达对当时的不满。如《古人与今人》一篇:

古人与今人,禄仕一何异!古人贵行道,今人贵有位。古人贵及亲,今人贵悦意。古人同白日,光明溢天地。今人如履险,动足易颠坠。古道如可行,斯言不遐弃。

第四,感物讽人。智圆曾说,诗的作用就在于“善善恶恶”,故而对于世俗不良风气的批评与讥讽,也是其诗文中常见的作品。如《湖西杂感诗序》说:“湖西杂感诗者,中庸子居西湖之西、孤山之墟,伤风俗之浮薄而作也。虽山讴野咏,而善善恶恶颂焉刺焉,亦风人之旨也。”其中一共有诗二十篇,大多属于这类作品,如,

直木风摧秋败兰,闲观庭际可长叹。屈原溺水伍员死,孤洁由来独立难。

尼父立言敦礼乐,能仁垂训励慈悲。堪嗟世路营营者,狡佞贪残都不知。