

吴越佛教

杭州佛学院
光泉 刚晓
主编

第三卷

宗教文化出版社



吴越佛教



杭州佛学院
光泉 刚晓 主编

第三卷

图书在版编目(CIP)数据

吴越佛教.第3卷/光泉,刚晓主编.-北京:宗教文化出版社,2008.2

ISBN 978-7-80123-964-8

I. 吴… II. ①光…②刚… III. 佛教史-研究-华东地区-文集

IV. B949.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 006166 号

吴越佛教(第三卷)

光泉 刚晓 主编 杭州佛学院 编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64005092(编辑部)

责任编辑: 李 巍

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 18 印张 280 千字

2008 年 2 月第 1 版 2008 年 2 月第 1 次印刷

印 数: 1—1000

书 号: ISBN 978-7-80123-964-8

定 价: 40.00 元

吴越佛教历史悠久，高僧辈出，影响深远，在中国佛教史上有着重要的地位。天台宗的创立，禅宗、华严宗、净土宗、律宗的发展，乃至近代“人生佛教”、“人间佛教”思想的提出，都与吴越佛教有着密切的关系。



——【吴越佛教】——

责任编辑 李 巍
封面设计 司博文

目 录

1	明 学:在纪念弘一大师圆寂六十五周年学术研讨会上的讲话
3	海 波:从《晚晴集》看弘一大师的生死观
7	韩剑英:北宋孤山智圆戒律思想研究 ——以《闲居编》为中心的考察
18	恒 强:当今弘传声闻律仪的困局
24	黄夏年:“以戒为师”的现代意义 ——纪念弘一法师圆寂六十五周年
30	林国良:略论持戒主体 ——唯识学与现代自我心理学的自我观念比较
37	谭世宝:“以戒为师”及“以法和律为师”的关系略析
41	唐希鹏:谈佛教戒律对于心理治疗的借鉴意义
48	王雪梅:略论佛教戒律的现代意义
53	温金玉:弘一法师由“新律家”而变“旧律家” 之因缘探究 ——纪念弘一法师圆寂六十五周年
61	衍 空:弘一大师对在家律学的贡献

目

录

- 67 永 兴:戒律的价值观初探
- 71 贾旭涛、张忠义:纪念弘一法师圆寂六十五周年随感
- 73 照 贤:民国高僧弘一法师
- 93 周祝英:试论佛教戒律对构建和谐社会的积极作用
- 99 蔡日新:元代临济禅系的弘传——从原妙到元长
- 135 沈海燕:论天台圆融哲学的功用性
- 159 沈剑英:《因明正理门论》六题
- 167 韩廷杰:宋朝的佛经翻译
- 191 何杰峰:藏汉佛教判教思想比较
——两地佛教形成宗派前的比较
- 197 岳海选:浅述西藏死亡观的演变
- 204 李豫川:现代著名佛学家王恩洋先生
- 214 孟 领:法相唯识学的三性说及其中道思想研究
- 228 陈 坚:华严宗“法界缘起”明释
- 238 谢 锐:佛教礼仪在构建和谐社会中的积极作用
- 245 李利安:古代印度观音信仰与般若思想的合流
- 258 宗 峰:略论太武帝灭佛
- 269 黄公元:此延寿,非彼延寿
——由《临终生西偈》的作者谈起
- 277 黄夏年:“第五届吴越佛教文化与社会暨纪念弘一法师圆寂六十五周年学术研讨会”综述

在纪念弘一大师圆寂六十五周年 学术研讨会上的讲话

苏州灵岩山寺 明 学

尊敬的各位领导、各位法师、大德：

我很荣幸能参加由杭州市佛教协会、杭州市宗教研究会主办，杭州佛学院承办的“纪念弘一大师圆寂六十五周年学术研讨会”，与大家一起聚集在弘一大师出家的地方，来深切缅怀大师为佛教所做出的丰功伟绩。

弘一大师俗姓李，字叔同，法名演音，号弘一。是蜚声海内外的书法家、音乐家，中兴南山律学的高僧。1918年于杭州虎跑定慧寺出家，同年受具足戒于灵隐寺。

弘一大师早年失怙，奉母居上海法租界城南草堂，攻读诗词、金石、书画、戏剧，并加入“强学会”从事社会改革运动。1901年就读于南洋公学，毕业后入日本东京上野美术专门学校攻西洋油画，旁及音乐、戏曲，造诣甚深。回国后主要从事美术编辑和担任美术、音乐教师。1916年诣杭州虎跑，断食习静，对佛法多有领悟，从而皈依佛教，并于1918年剃度出家受戒。

弘一大师见当时僧团戒律松弛，遂发心中兴律学，常往来于嘉兴、上海、温州等地，并闭关著述。1928年入福建，常居厦门南普陀及泉州承天、开元等寺。弘扬南山戒律，曾创设“南山律学院”。弘一大师一生最崇拜苏州灵岩山印光大师，效大师之风，不收徒众，不主寺刹，并提出“念佛不忘救国，救国必须念佛”的主张。圆寂于泉州温陵养老院，设纪念堂于虎跑寺。

律宗自唐代南山道宣律师重兴以来，对中国佛教产生了深刻的影响，然而律宗典籍流传已久，错误遗漏特多，为研究弘扬律学造成了困难，再加上当时僧团道风不振，弘一大师遂发愿毕生精研戒法，誓护南山律宗。佛陀临入涅槃之际，教诫弟子要“以戒为师”，“戒住则僧住，僧住则法住”，正法要久住，佛教要健康发展，戒律是其根本。时至今日，社会飞速发展，经济极度膨胀，寺院旅游经济也改变了传统寺院经济模式，这也为我们寺院道风建设提出了考验。杭州佛教在党和政府的领导下，在光泉会长的主持下，做出了很多有利于佛教发展的事情，并且产生了良好的影响。其中由杭州市佛协组织的戒律培训班，对寺院执事进行定期培训，这不仅可以提高执

事的宗教道德修养和寺院领导水平,而且还可以对加强道风建设起到积极的引导作用,这也为我们其他地方佛教的道风建设起到了借鉴作用。

各位领导,各位法师、大德,此次研讨会不仅是要对弘一大师的佛教思想作深刻的探究,关键还要对大师的律学精神在现代僧团中所起到的重要作用,进行实质性的探讨,为僧团的建设提出具体的意见和建议。让我们为建设一个清净、庄严、和合的僧团而发挥最大作用!

谢谢大家!

从《晚晴集》看弘一大师的生死观

西北大学 海波

弘一法师(1880-1942)俗名李叔同,集杰出艺术教育家和一代高僧于一身,一生充满传奇色彩,是中国绚丽至极归于平淡的典型人物。法师出家前为我国近代新文化运动早期的活动家,在诗、词、书画、篆刻、音乐、戏剧、文学等多个领域具有开创性贡献。中年出家,精研律学,身体力行;殚精竭虑,弘扬佛法,被佛门弟子奉为律宗第十一代世祖,被学界视为中国佛教史上的最后一位律师。

历代祖师大德弘扬佛法依时代背景和社会需求而拣择,善导大师弘传净土乃因净土比成仙更为究竟且简便易行,百丈怀海所倡之“一日不作,一日不食”的农禅制度令禅宗经会昌法难不衰而于宋代流行天下……同样,弘一法师以身示范弘扬律宗也是时代使然。近代以来,中国佛教不仅社会形象沦落为“死人的宗教”,而且僧伽内部戒律松弛,整体呈一片衰败之势。前者有太虚大师号召“人生佛教”来恢复佛教积极入世的特色,后者就是弘一大师对失传多年的南山律宗的发扬光大。众所周知,中国佛教以“了生脱死”为旗帜,历史上无论大德高僧本人所弘扬的是佛教的哪一方面、哪一法门,在个人观念和具体行持上无一例外都服膺于佛教这一终极目标。当前关于弘一法师的研究集中于法师具有突出贡献的领域,在佛教方面主要是律学、诗词以及书画等,关于大师生死观的研究处于空白,本文即尝试从这一角度作一梳理和阐发。

佛教的建立以对生命现象的反思为理论起点,其切实目标是逆转生老病死的自然生命流程,从日常平均化状态中时时提升生命质量最终获得生命的超越。四谛、十二因缘、六道轮回等理论揭示了生命存在的本质是苦,是无常,是空,为生命个体提供了超越的契机。弘一法师对此有深刻认识。在法师诸多著述当中,《晚晴集》的内容是大师晚年静修期间集成的佛经、祖语、警句,共计102条,代表法师的佛教思想体系和践行法门,具有说明性,是研究弘一法师生死观的最佳材料。

弘一法师明了生命的存在状态,指明归心佛教是超越生死的根本。在《晚晴集》中,法师摘抄有:“琐琐含生营营来去者,等彼器中蚊蚋,纷纷狂闹耳!一化而生,再化而死,化海漂荡,竟何所之!梦中复梦,长夜冥冥,执虚为实,曾无觉日!不有出世

之大觉大圣,其孰与而觉之欤?”弘一法师借仁潮禅师语录指出生命的脆弱性。众生的存在如蚊虫一般微不足道,轮回不已受苦无穷,众生以虚幻为实在,而不知觉悟生命的实相,不知生命还存在超越性。摘抄出这一法语,弘一法师还有一层良苦用心,在于明示世人:唯有“大觉大圣”——释迦牟尼佛出世,才给众生指出觉悟大道,因此唯佛陀为众生的依止处,唯佛法是众生脱离生死诸苦的根本。

弘一法师对于生命实相的觉悟强调有加。他多次引经据典,称“汝今亦可自厌生死老病痛苦,恶露不浮,无可乐者!”^[1](《佛说无量寿经》)意通过此句引导学人觉悟人生,明白人的存在状态是苦多乐少,生老病死的痛苦贯穿每一个个体生命的过程,人身不净如恶露,没有实体可依,真实的绝对的“乐”根本不存在。又说:“是身如掣电,类乾闥婆城。云何于他人,数生于喜怒?”^[2](《诸法集要经》)摘引此句,法师是要人明白,人命无常与茫茫宇宙相比短暂如石火电光,人生是幻像,如海市蜃楼一样不具备实存性,若明白这个道理,又怎会执著于世间之事而产生喜怒哀乐种种情绪、种种烦恼呢?因此,行人修道求解脱之心当“如就刑戮,若在狴牢;怨贼所追,水火所逼;一心求救,愿脱苦轮。”^[3](天如禅师语)既然三界如火宅,那么,怎样出苦苦相续的轮回呢?弘一法师用印光大师的话作出回答:“诚与恭敬,实为超凡入圣,了生脱死之极妙秘诀。”^[4]

佛教修行有一个闻思修的过程,在此,指出生命以苦为本质,是“闻”的阶段;思考生死流转的本源以及寻求超越生死的途径则为“思”;在前两步的基础上,法师明示了修行的重要性和现实性。他指明,了生脱死的途径在于依法精进修行。有两条法语为法师所引,从反面说明不认真修行的结果。第一条出自《大宝积经·富楼那会》,经文称“生死不断绝,贪欲嗜味故。养怨入丘冢,虚受诸辛苦!”这是说,生死的本源在于“贪”,学人清楚这个道理才是认识人生、觉悟生死乃至入道修行的基础,否则苦修一生结果也是徒劳无功。第二条来自黄檗禅师之语,“我且问你,忽然临命终时,你将何抵敌生死?须是闲时办得下,忙时得用,多少省力。休待临渴掘井,做手脚不迭。前路茫茫,胡钻乱撞。苦哉!苦哉!”明白了轮回之苦,也知道佛教是脱离生死大海的法船,但是,平时不用功,不精进修行,善业积累不够,真正到生命结束之时临阵抱佛脚已经来不及,仍将为业力所牵引流转六道,未来受苦无期。因此,行人当精进修行,“趁未老未病,抖身心,拨世事;得一日光景,念一日佛名;得一时工夫,修一时净业;由他命终,我之盘缠预办,前程稳当了也。若不如此,后悔难追!”^[5](天如禅师语)通过以上三条法语,佛教积极向上的本来面目为弘一法师挖掘出来。

众所周知,佛教对死亡问题的完善解决最终导致其生死观在社会操作层面畸形发展。明清以降,佛教注重实修实证的特点,注重在念念相续当中注重提升生命质量的做法基本为社会忽视甚至遗忘,教界以赶经忏、举办超亡度荐的法会为潮流,佛教似乎沦为专门为死人服务的一种特殊工具,其积极进取寻求生命超越的特质在教内基本上荡然无存。有鉴于此,一批有识之士不辞辛苦力图扭转佛教发展的颓势,恢复佛教本来的色彩。太虚大师提出“人生佛教”试图激荡起佛教积极入世的精神,欧阳竟无办支那内学院意在彰显印度佛教理论之精细完美,印光法师等大力弘扬净

土来领带国人实现力所能及眼所能见的佛教法门,弘一法师选择重振南山律宗乃是为教界正本清源,重建僧伽团体的道风。大德的所有努力都是意在改变佛教的社会形象。而落实到个人的修行上,弘一法师遥拜印光大师为师,归心于净土法门,以念佛为“了生脱死”的入手处。

《晚晴集》当中,净土修行是主要内容,其中又以印光大师的法语为最多,这些都体现出法师自身所注重的修行理论和实际修行的法门。除去诸多净土祖师推崇净土的语录,有一些来自祖师经验的具有可操作性的对于念佛修行的具体指导,这其代表着弘一法师对净土修行的理解,从中可以得见:

首先,弘一法师把握住佛教修行的根本精神。在《晚晴集》中,法师引用了印光大师法语:“随忙随闲,不离弥陀名号。顺境逆境,不忘往生西方。”“直须将一个死字,挂到额颅上。”并专门对“死”字做出注释云:“此字好得很,道出超越生死在于起心动念的当下。”这表明法师认识到超越生死往生净土来自修行不间断的积累,修行的核心在于念念起修。法师又援引彻悟禅师语录:“世之最可珍重者,莫过精神;世之最可爱惜者,莫过光阴;一念净即佛界缘起,一念染即九界生因,凡动一念即十界种子,可不珍重乎?是日已过,命亦随减,一寸时光即一寸命光,可不爱惜乎?苟知精神之可珍重,则不浪用,则念念执持佛名。光阴不虚度,则刻刻熏修净业。”这里法师所强调的实为佛教实修体系中的念死法门^[6]。念死法门的实质是教人活在当下,注意现前一念,念念在自心上做功夫,行善弃恶,在此基础上以智慧看破念念缘起性空,能够了却现前每一念,就是了生死。若再回到生物学意义上的死亡,能够控制当下的每一个心念,就具备控制死亡时刻的一念的能力,必然能够控制自我的死亡。

其次,弘一法师明了修行的紧迫性。前文通过彻悟禅师法语“是日已过,命亦随减,一寸时光即一寸命光”以及“光阴不虚度”已经可见一二。《晚晴集》中又收有印光大师所说:“念佛要时常作将死堕地狱想,则不恳切亦自恳切,不相应亦自相应。以怖苦心念佛,即是出苦第一妙法;亦是随缘消业第一妙法。”恐惧地狱之苦作为修行动力是历代祖师大德常用的教导方法,也是在自然生命状态下化解死亡恐惧^[7]的一种方法。又有莲池大师法语:“伊庵权禅师用功甚锐。至晚,必流涕曰:今日又只恁么空过!未知来日工夫如何?师在众,不与人交一言。”此处的伊庵禅师当是弘一法师效仿和赞叹的又一位祖师,弘一法师自己何尝不是如此用功,由法师的持戒之精严便可见一斑!大师出家后所行所作皆与道相关,正是在实践藕益大师的教诲:“世情淡一分,佛法自有一分得力。娑婆活计轻一分,生西方便有一分稳当。弹指归安养,阎浮不可留。”

最后,弘一法师将净土修行也落实于生物学死亡。死亡在佛教有着非一般意义上的含义,从未来去向上划分,佛教的死亡分为轮回之死和超越轮回之死;从修行的角度看,前念已逝为死,后念未起曰生,念起念落就是生生死死。从前者的角度看,净土法门导向往生西方极乐世界,以生命的终点做为切实的判断标准;从后者角度出发,念念相续心不离净土,就是成就了佛国往生。从世俗意义的死亡出发,弘一法师开示,人们面临老病死的人生情境时,当“才有病患,莫论轻重,便念无常,一心待

死。”(善导大师语)佛教直面死亡的勇气在此得到彰显。死亡,在佛教不仅不是忌讳话题,也非要被征服的对象,而是需要切实解决的人生问题。面临死亡,人们通常会惊恐不已,患得患失,其心难静,而佛教教给人的是直面死亡,迎接死亡,超越死亡。具体到弘一法师引用的这一法语,是在教导学人以“无常观”来消解死亡带来的种种恐惧,以诚心念佛来提升生命末期的质量,以等待西方三圣接引来保持平和安宁的身心状态。死亡前后是所有生命历程的特殊时段,个体的身心有特殊的反应,弘一法师有专文曰《人生之最后》,按照净土理念对末期病患的照顾做有详细指导,全文分为病重时、临终时、命终后一日、荐亡等几大方面,分门别类地针对各种可能的情况做出临终引导,其核心思想是帮助临终者建立或保持正念,透过适当的方法,对临终者的意念做清净的转化,帮助其人摆脱对死亡的恐惧,抓住最后机会完成生命质量的提升。笔者对此另有专文进行研究。

注释:

- [1] 弘一法师编订:《晚晴集》。
- [2] 弘一法师编订:《晚晴集》。
- [3] 弘一法师编订:《晚晴集》。
- [4] 弘一法师编订:《晚晴集》。
- [5] 弘一法师编订:《晚晴集》。
- [6] 关于念死法门的含义、所包括的具体观修方法,以及念死法门的道德意义、宗教价值,参见拙文《死亡学视野中的中国佛教死亡观研究》,陕西人民出版社,2007年3月。
- [7] 死亡恐惧为心理学术语,专门指从临终患者身上观察到的一种特殊的心理状态。这种心理状态可以经由疏导或早先的教育得到不同程度的化解。

北宋孤山智圆戒律思想研究

——以《闲居编》为中心的考察

北京信息传播大学 韩剑英

孤山智圆(976-1022),宋初高僧,钱唐人^[1]。北宋初期,是中国佛教发展史上的一个重要阶段。中国社会历经唐末至五代十国的混乱,逐渐走上了政治的相对稳定和经济的快速发展;“三武一宗”之难、尤其是后周世宗毁佛,引发了佛教有识之士的深入反思;中唐以来韩愈为代表的新儒学逐渐自觉与复兴,正在酝酿着一个以宋初三先生(胡瑗、石介、孙复)等为代表的反佛思潮和宋学的诞生;而宋初佛教,如汤用彤先生所分析的:“僧纪荡存,典籍散失,五代之世实六朝以来佛法极衰之候也。”^[2]正是在这样的历史背景下,作为一代思想家和宗教实践家的孤山智圆非常重视戒律,每称“吾以定慧训乎来学,且知圣道以戒律为始”^[3],又曰“吾闻戒律之道,布在贝叶,得其人则其道举,亡其人则其道弛”^[4]。智圆不仅自己立身垂范,以“高世之节”成为宋以后佛教经典中广为推重的真正的释子人格;更为重要地,他通过对佛教根本经典主要是《佛遗教经》的简择和注疏,来唱扬“扶律”的宗旨;通过对道宣及南山一系学说的认同,延续了南山四分律在北宋的传承和发展;通过针对性的强调“结界”,突出了入宋以后的律学能够“立功”于佛教和现实社会的渠道;从而在智圆的律学思想中形成了一个以《佛遗教经》为准的、以南山四分律为纲要、以“结界”为现实立足点的学说体系,在宋以后具有重要的理论和历史价值。限于篇幅与能力,本文主要以孤山智圆的杂著《闲居编》为中心,以智圆在北宋初期弘扬律学的思想、事迹和影响为线索,对上述所说孤山智圆戒律思想体系的内涵和特征进行简要的论述。

一、首疏《佛遗教经》

《佛遗教经》(一卷),《佛垂般涅槃略说教诫经》之略名,鸠摩罗什翻译,是佛祖于娑罗双树间将入涅槃前最后为弟子所说法要,其中深言持戒,指出“戒是正顺解脱之本”,“戒为第一安隐功德之所住处”,开篇佛祖“以戒为师”的遗训成为后世佛教重视戒律思想的重要经典基础^[5]。现存有印度天亲菩萨造《佛遗教经论》(一卷),真谛译;

宋以前传说有隋朝灵裕法师、大唐怀素律师的义疏,但由于中唐以后的混乱,已散失不见。虽然在唐太宗时期,就曾下诏令缙素共同崇奉此经^[6],不过,此经在北宋初期的流传情况,却是“传授道息”:

在昔天竺马鸣论之于前,杨隋灵裕疏之于后,逮乎李唐怀素律师者亦有斯述,慨兹两疏今也则亡,遂使兹经传授道息。嗟乎!法雨愆期,炎炎之火宅莫救;辨雷匿响,蠢蠢之迷蛰未发。^[7]

《佛遗教经》在宋以后的广受关注,与入宋以后孤山智圆“用马鸣之章句,遵智者之法门,依经辨理”^[8]、首疏此经、诤谋来裔,有着直接的关联。

根据智圆圆寂后约60年来求法的高丽僧统义天(1055-1098)在《新编诸宗教藏总录》中的记载,智圆为弘扬《佛遗教经》曾撰有《疏》(二卷)、《疏科》(一卷),此后《佛遗教经》才逐渐在北宋受到了极大关注。智圆之后,有霁川仁岳撰《助宣记》(二卷),昭庆允堪撰《佛遗教经注》一卷、《科》一卷、《统要钞》二卷^[9],晋水净源(1011-1088)^[10]撰有《论疏节要》一卷、《节要科》一卷、《广宣钞》一卷。净源疏在北宋中期以后影响最大:“近所传者,宋净源法师疏”,并在这个时期确定了《佛遗教经》的地位:“化制互陈,戒定齐举,莫大乎《遗教经》焉!”^[11]而净源在《节要》中明确指出:“今所述注,翻梵从华,发辞申义,则多录孤山疏文。”另外,义天录中未见记载、而在宋以后产生较大影响的还有灵芝元照的《遗教经论住法记》(一卷)^[12],其中也大段节录了智圆疏中的内容。此后,《佛遗教经》毫无疑问地被赞为“如来开物之妙权、群机必由之要道”^[13]。

由于智圆追求《易经》式的“简易”、“有功”,在佛教思想上重视经典的作用,得到了佛教内外的共同认可,《释门正统》称他“承韩昌黎排斥之后,扶竖有功,著十疏通经,道俗赴之”^[14],因而在历史上被称为“十部疏主”。在此仅就其《佛遗教经》疏主来看,所谓“《遗教经》,马鸣有论,孤山有疏”之说^[15],诚不虚言也。

遗憾的是,智圆的《遗教经疏》及《科》很可能在元代佚失,至明朝时已是世所未见^[16],净源的《节要》虽然多录孤山疏文,却又未明确指出哪些是孤山的疏文,哪些不是孤山的疏文,这给我们厘清智圆的思想都带来了极大的难度。即便如此,根据智圆以后对智圆遗教经疏文内容的明确记载以及智圆《闲居编》和其他著述中的相关内容,我们仍然可以得到一些明确的信息,其中智圆对《佛遗教经》“定判为小”、并且是“小中之大”的教相判释产生了较大影响。

在智圆之前,关于《佛遗教经》的教相判释在宋初颇有争论,主要观点有两种:一个是“会同大小”说,二是“专判为大”说。第一种说法认为:“今垂示灭,总造遗音,岂分大小之殊?”然而,机虽总集,教必有归,所以从教判角度来说“会同大小”并未作出判释。第二种说法乃是依《遗教经论》而判,但是,在历史上,天台智者大师、南山道宣大师皆判此经为小^[17],而且经文本身只是四谛生灭,“专判为大”是喜大(乘)厌小(乘)、背离经义、志尚虚浮之观点。

对《佛遗教经》似是而非的判定在一定程度上反映了当时思想领域的混乱,并在

客观上影响了经文的传播。智圆则明确指出“约教则生灭教，约藏则修多罗”^[18]，智圆对《佛遗教经》“定判为小”的观点，是建立在对依马鸣《遗教经论》持“专判为大”的观点进行澄清的基础上的：

问：“马鸣《遗教论》何故判为大乘耶？”答：“马鸣据小中之大，判为大乘，即三藏教中声闻为小乘，支佛为中乘，菩萨为大乘也。而此大乘犹是小教，故知马鸣、天台，其义无爽，得四教意，必无乖诤。应知《遗教经》中不谈常辨性，验是初教耳。”^[19]

智圆指出马鸣菩萨和智者大师对《佛遗教经》的判定是一致的，是“小中之大”。但是，由于以上说法中并没有从义理上解决以下问题，即：为什么在最后涅槃法华时，佛陀还会说小乘呢？问题仍然没有从根源上解决。对此，智圆有明确的解释：

问：“小乘鹿园初转，那至涅槃复说耶？”答：“孤山云机缘有三：一、次第进入机（谓从鹿苑至法华者，及法华未度至涅槃者）；二、始终闻大机（谓华严已来大机发者，五十年来无非闻大）；三、始终闻小机（小机不息故常溃小）。由有始终闻小之机，遂使今经尚名小教。”^[20]

所谓“次第进入机”。智圆在《闲居编》中保留的“《佛遗教经疏》序”文中，更明确地表达了他在宋初首疏此经的意图以及此经的精神所在：

《佛遗教经》者，其终稟小化之谓与，将虑夫灭度之后也，戒珠掩耀，法乳浇薄，乃于中夜有兹顾命。于是乎，澡身浴德者，游泳于解脱之渊；跂高履尚者，驰惊于清静之道。正法由斯而久住，诸天于是以致敬。王臣庶几其化，士民寅亮其风。大矣哉！《遗教》之益也如此。^[21]

正是以孤山智圆为代表一批佛教先觉者们的努力，《佛遗教经》才能在北宋初年教典散佚混乱的情况下得以流传，其精神实质才得以发扬，后世才能从中得以启迪。智圆所说：“仲尼为政必也正名，《涅槃》《遗诫》急在纠过。”^[22]《佛遗教经》是佛祖于双林树间，入无余涅槃，扶律谈常，所说最后教诲，其言严而切，防妄情流逸，峻正法藩篱，这正是知孤山智圆于宋初首疏此经之意也。

二、弘扬南山四分律

孤山智圆认为佛教戒律“虽五部之星分岳峙竞化竺干，而四分之鸢立鹰扬独行震旦”，也就是说在印度佛教在佛灭后百年时形成的律藏有五部之分^[23]，中国独传的是昙无德部的四分律。所以，智圆强调：

佛氏之立言训世者三，曰“经”，曰“律”，曰“论”。原夫诱初学、明制度，其律藏为要乎！洎乎部执丛起而四分之宗，复为律藏之要矣！^[24]

四分律中，中国在唐代又形成了“相部宗”、“南山宗”、“东塔宗”三家^[25]。虽然，

“相部宗”和“东塔宗”在当时一度争论最烈,“从整体上说,律宗三家自唐代定宗,发展到五代至宋,后归于南山一门。”^[26]经过北宋的发展,“南山宗”方真正实现了一支独秀。

一般学者在讲到入宋以后、北宋时期的南山四分律传承时,往往只是谈到昭庆允堪和灵芝元照。昭庆允堪(1005? - 1061),其主要活动时间在北宋仁宗庆历、皇祐年间(即 1041 - 1054 年间),这个时期是智圆圆寂以后的二、三十年以后了;灵芝元照,其活动时间,已是在智圆圆寂后的六十年以后,为北宋的中后期了。而事实上,北宋初期,“波离天后无人继,萧索西风叶满渠。”^[27]“法既下衰,人之多僻以纵任为达道,指戒律为剩物,其将绝者犹一线耳,得不大惧乎。”^[28]百废待兴的情况下,弘扬南山四分律的先觉们则更为可贵了,智圆就是其中的一位代表人物。《闲居编》中智圆对南山四分律的弘扬,至少包括了以下两个方面:一是对南山大师道宣的礼赞;二是对当时其他南山律宗学者的肯定和记载,为北宋初期律宗的传承提供了极为珍稀的资料。

智圆于大中祥符七年(1014)仲秋五日撰《南山大师礼赞文》一卷^[29],后(时间不详)又作《南山大师忌》等文。在《南山大师忌》文中,智圆赞道:

恭惟南山律主,育灵隋世,阐化唐朝,撰《事钞》则法施于人,荷佛寄则名扬于世,垂范以作则,功德以昭明,止恶防非额捍御而显著,其道甚大无德而称。

智圆对南山大师道宣的礼赞,可以说是北宋历史上尊崇道宣及其南山四分律的重要一笔。灵芝元照在“集南山礼赞序”中说“昔孤山法师首事秉笔”,此后有雪溪法师(即雪川仁岳)、天台真悟律师(即昭庆允堪)相继作笔,“于是三本传世,可谓金璧争辉、兰菊擅美。后世虽有作者,而才识辞翰不足以亚焉。”^[30]

而在上文引文中,智圆所称赞的《事钞》正是道宣最重要的著作之一《四分律行事钞》^[31]。一般学者认为,《事钞》至允堪作《会正记》,其再传弟子元照著《行事钞资持记》,形成会正、资持两派,形成了宋代律宗的兴盛,《事钞》也为宋以后律匠所共传诵^[32]。不过,宋代律宗发展的第一个高潮可能应该推早至智圆所生活的宋真宗在位的时代(998 - 1022)。

根据《闲居编》的记载,智圆与宋初的很多律师有交往,其中包括钱塘律主择梧元羽、律僧庶几、谅律师、清义律师、子正律师、律宗主光迥、沙门觉猷等人^[33]。在这些人中,我们明确可知与智圆一样弘扬的南山四分律的是沙门觉猷和择梧元羽。

沙门觉猷,苦心律学,撰《注〈删定戒本〉》,“遂迁澄照旧注,以释《删定》新文”^[34],智圆以为“俾至要之说,利于来世,猷有力焉”,道宣的《删定戒本》能够利于后世,觉猷实是律门有功之人也,而智圆为觉猷《注》作序,提携后学,功亦大焉。

与智圆关系最为密切的是被智圆称为“钱塘律主”的择梧元羽,因他住在钱塘兜率院,智圆又常称之为“兜率律师”。择梧元羽未见僧传记载,撰有《律钞义苑记》,雪川仁岳曾从他学律^[35]。择梧的《律钞义苑记》写成后,就是由智圆在 1011 年写的“后