

# 天台九祖传

礼贤法师注



# 目录

前言.....	3
序文.....	12
甲一、人法互资。.....	18
甲二、台宗源流.....	24
甲三、抉择归宗.....	30
甲四、正述序由.....	37
高祖无畏论主龙树尊者一相大禅师传.....	51
甲一、正传（分四）.....	53
乙一、在家期.....	54
乙二、出家期.....	68
乙三、弘化期.....	84
乙四、涅槃期.....	91
甲二、赞文.....	100
乙一、引章安之言以总明.....	101
乙二、引辅行之言以释成.....	103
乙三、作者结显.....	104
二祖建立中观北齐尊者圆悟大禅师.....	107
甲一、正传.....	110
乙一、略明身世.....	110
乙二、正明悟道（分二）.....	113
乙三、结明弘化（分三）.....	132

甲二、赞文（分四） .....	137
乙一、重赞高明.....	137
乙四、引证遮疑.....	142
三祖圆证法华南岳尊者止观大禅师传.....	144
甲一、正传 .....	147
乙一、在家苦学期.....	147
乙二、出家学修期.....	156
乙三、光州教化期.....	183
乙四、南岳隐栖期.....	203
乙五、却述行宜.....	242
甲二、赞文 .....	265
四祖天台智者法空宝觉灵慧大禅师传.....	270
五祖结集宗教章安尊者总持大禅师传.....	555
六祖传持教观法华尊者圆达大禅师传.....	567
七祖传持教观天宫尊者全真大禅师传.....	575
八祖传持教观左溪尊者明觉大禅师传.....	578
九祖天台记主荆溪尊者圆通大禅师传.....	582
跋 .....	587

# 天台九祖传讲义

礼贤 述

2006-6-15

## 前言

从今天开始由我和大家一起来学习《天台九祖传》，顾名思义，这是一本讲述有关天台宗东西两土九世祖师的传记，始于西土的初祖龙树菩萨，终于东土的九祖荆溪湛然大师。

和印度的风俗不同，中国向来是一个比较重视记录历史的国度，如《礼记》中有云：“动者左史书之，言者右史书之。”可见一言一行都有专人记录。佛门当中的僧史也于之相仿，僧史又称僧传，是记载中国佛教史上从古到今修持精严、品德高尚、学识优长，对中国佛教的传播、弘扬和发展有重大贡献的高僧的总称。僧传有三种类型：1. 别传：即个别僧人的传记，如《天台智者大师别传》、《大唐大慈恩寺三藏法师传》等；2. 类传：即同一类别僧人的传记，其中有的专记西行求法僧人，有的专记一山一寺的僧人，有的专记某宗某派的大德，本书就是属于类传的一种；3. 总传：即综合性的僧传，这种传记幅度宽广、时代绵长、人物众多，现在通行的总传有四部，即所谓的四部《高僧传》：

a. 《高僧传》，又称《梁高僧传》，十四卷，梁慧皎撰。记录了从后

汉永平十年(67年)到梁武帝天监十八年(519年)间共453年九个朝代中高僧的事迹，共着录正传257人，附见274人；

b. 《续高僧传》，又称《唐高僧传》，三十卷，唐道宣撰。始于梁天监元年(502年)，止于唐麟德二年(665年)，共164年间。正传492人，附见215人；

c. 《宋高僧传》，三十卷，北宋赞宁撰。所记接道宣《续传》，迄北宋雍熙四年(987年)，正传531人，附见125人；

d. 《明高僧传》，八卷，明如惺撰。列南宋至明万历四十五年(1617年)高僧正传138人，附见71人。

各地佛学院对于高僧传的教学都十分重视，几乎每一个佛学院都开设有高僧传的课程，尤其是《梁高僧传》。因为这本高僧传不仅文字非常优美，而且大量记载了佛教初传中国时的情形，具有非常高的史料价值。因此不仅受到佛教界人士的重视，即使是世间的学者也经常予以引用。由于我们佛学院是天台宗的专宗佛学院，因此决定选用这本《天台九祖传》作为教材。具体安排是这个学期每星期上四节课，而下一学期则每学期上两节课，共上一年。在这个学期计划上九位祖师中的前四位，即龙树菩萨、慧文大师、慧思大师和智者大师，在下学期上后五位祖师的传记。若有时间则加上知礼大师和遵式大师传。

我们之所以要学习祖师传记，其目的有以下几点：

1、学习祖师传记，首先要了解祖师的生平经历，知道他们在某一时间段做了什么事情。比如对于智者大师，脑中必须要有一条竖的“主

线”，对其六十年的弘法生涯要有一个非常清楚的认识。比如大师是538年出生，18岁出家，20岁受具，23岁到大苏山亲近慧思大师，30岁学成后辞师到金陵弘法，38岁时谢遣徒众第一次到天台山，48岁时因为陈后主再三再四的劝请才重新回到金陵弘法，不久之后北上庐山。隋朝统一天下以后，因晋王杨广的虔诚礼请，智者大师于54岁时来到当时杨广的治所扬州。不久又北上荆州，并创建玉泉寺。58岁时第二次来到天台山，一直到60岁时圆寂于新昌大佛寺。有了这样的一条“主线”以后，对于大师的生平经历就有了一个相对比较完整的轮廓认识。这是我们学习祖师传记的第一个目的，也是最基本的目的；

2、见贤思齐，发成佛作祖的无上菩提之心。记得法国皇帝拿破仑曾经说过：“每一个士兵的背囊上都带着一根元帅的令牌。”就是说，每一个普通士兵只要英勇善战，累积军功，就有可能逐步升迁到元帅的位置。在这个意义上，拿破仑说：“不想做元帅的士兵就不是一个好士兵。”今天我想转引这句话，对大家说：“不想成佛作祖的出家人就不是一个好的出家人。”为什么这样说呢？因为我们每一个人都具有佛性，而佛性是在圣不增、在凡不减的，因此每个人都能成佛，不应该自生退屈。当然，应该指出的是，不能够以名利心、生灭心去发。因为这些发心都是有漏的，有漏之因，又怎么能得无漏之果呢？因此我们应该用菩提心、大悲心去发，努力提高自己的道心，向祖师看齐。要知道，如果没有以菩提心为前导，那么一切的所作所为都与魔业相应，要想成佛作祖就只能是痴心妄想而已。因此通过学习祖师传记，必须从中去了解祖师伟大的德行、艰苦的创业过程、坚定不移的为法忘躯的信念，惟

其具有“难忍能忍，难行能行”的修持功夫，方能孕育出“为人所不能为”的高僧！因此，我们应该以祖师为榜样，从身、心二方面来改变原有的习气，从而和祖师无尽的悲心相应，荷担大法，成就佛道。

宋代大儒程颐曾说：“今人不会读书。如读《论语》，未读时是此等人，读了后又只是此等人，便是不曾读。”同样地，如果我们读祖师传记，前后没有任何的变化，那也和没有读是一样的。我记得弘一大师曾说过，他一生最喜欢读两类书籍，一类是有关因果报应的书，另一类就是祖师传记。多读第一类书籍，能够使人深明因果、心存戒惧，知道什么是应该做的，什么是不应该做的。而多读第二类书籍，能够提高道心，向祖师靠近。弘一大师是这么说的，也是这么做的。他一生私淑藕益大师，处处向藕益大师看齐，所以他的成就也非常地高，有人称他是藕益大师再来。

因此我们学习祖师传记，不能仅仅停留的第一个目的上，还应发“见贤思齐”之心，造就“称职、合格的佛教人才”。所谓称职，即称“法门龙象”之职；所谓合格，即合“人天师表”之格。因此，我们把“见贤思齐”作为这门课教学的第二个目的；

3、初步了解天台宗的某些理论知识。祖师传记是一个无尽的宝藏，在这里面涉及到很多天台宗的理论。比如二祖慧文大师是读《中论》中的“三是偈”而开悟的：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”有关这首偈子的解释就涉及到很多天台宗理论，如一境三谛、一心三观等；又如智者大师证得初旋陀罗尼，那么这又是怎样的位次呢？要想了解这些问题，必须具备一定的天台宗理论基础才行。



应该说，学好《天台九祖传》，对于进一步全面掌握天台宗的理论是非常有帮助的；

4、了解各位祖师的著作、思想。要想真正系统掌握天台宗的理论知识，必须从祖师的原典著作入手，掌握其根本精神，所谓“但得本、莫愁末”，说的也是这个意思。此次教务处在排课时，从最基本的《天台四教仪》、《小止观》等入手，然后再学《教观纲宗》、《释禅波罗蜜》，乃至到最后的天台三大部、五小部，这都是按循序渐进的方式来进行的。所以《大般涅槃经》云：“菩萨次第行、次第学、次第道。”对于刚入门之人只有次第学修，才能真正得大利益。学天台宗有时是靠慢慢熏习的，有些理论比较抽象，需要反复多次用心地听讲才能有所领会，不可能一口吃出个大胖子。因此我们在介绍完祖师的生平以后，都会对祖师的重要著作做一简要的介绍，使大家对每部著作都有一个鸟瞰似的了解。这样以后大家在学习到这部著作时，就会对其有一个大纲性的认识，以利于进一步的探讨研究；

5、有助于学习古文。这也可以说是一个附生物。因为本书是宋朝时的志磐法师所写，文字虽然不是特别古奥，但到底还是属于古白话。因此只要认真学习，对于古文的识读也会有一定的帮助。

上面已经讲了学习《天台九祖传》的重要性的和学习的目的，下面来谈谈讲课方式，以便大家心中有数。我的讲课方式可以用八个字来概括，即“随文消释、适当发挥”。这主要是为了对治两种过失：一种是“离经一字、即同魔说”，既然不能完全离开经文胡吹乱盖，故用随文消释来对治；另一种是“依文解义、三世佛怨”，故用适当发挥来对

治。

就我个人而言，一方面，让我一味玄谈实在是有点勉为其难，因为我的肚子里货物不多，既玄不起来，也谈不出去！因此只好采取先消文，再予以解释发挥的方式。另一方面，我觉得这种方式也许比较适合初学之人。法师最基本的任务是让学生能够看懂原文，这样下次在自习时就能自己看，每看一次就有一次的收获。

祖师所写的文章可谓是字字珠玑，每一个字都包含着无尽的妙义。所以“般若”含有三个内容：所谓文字般若、观照般若、实相般若。一般地都是从文字般若生起观照般若，亦即随文入观，然后由于观照功深而彻证实相般若。故《维摩诘经》云：“文字性离，即是解脱。”因此我们不能完全脱离文字，却也不能死在句下。至于禅宗所谓的教外别传、不立文字，乃至六祖慧能大师所说“诸佛妙理，非关文字”（《坛经》机缘品第七）等，那是悉檀说法，别对一机，非此所论。所以《摩诃止观》卷一云：“今人意钝，玄览则难。眼依色入，假文则易。”又云：“能于一文，得一切解。”根据以上的原因，所以确定这八个字的讲课原则。我个人认为：如果连原文也看不懂，就说能够理解其中的内容，能够掌握祖师的原义，这是很难让我相信的。正如程颐在《读论语孟子法》中云：“凡看文字，须先晓其文义，然后可以求其意。未有不晓文义而见其意者也。”我想关于这一点，世出世间还是有相通之处的。

注意：在这里我要特别指出的是，这只是我个人的讲课方式，其它法师可能会用采取不同的授课方法，作为学生要学会去适应不同法师的

讲课方式，不可能让法师来适应所有的人。这是因为：一、每一位法师的讲课方式都是相对固定的，最多只能根据学生的反映作一些微调而已；二、佛在说法时可以“一音演说法，众生随类各得解”，而这一点法师是做不到的。因此每位法师的讲课方式只能适应一部分人，另一部分人就只能去适应法师的讲课了。所以我提醒大家对于每一位法师的课都要认真听，只要认真地去听，都能够得大利益。

另外需要说明的一点是：由于我自己是比较好乐天台宗的，因此在讲课时会时不时地赞叹天台宗的种种殊胜，有时难免会对其它宗派如禅宗、华严宗、密宗等有所抑仰，这是一种不得已而为之的权巧方便。当知，天台宗的殊胜不是在相互比较之中而得出的，他不是相待妙，而是绝待妙、开显妙。但为了说明这个问题，有时不得不使用比较的方法。比如我喜欢吃苹果，而另外一个人喜欢吃西红柿，当我说苹果的维生素c含量为100mg时，大家可能没有太深的感性认识。但如果我告诉大家西红柿的维生素c含量为60mg，那么优劣就一目了然了。另外当我在赞叹苹果时，也不一定就是说西红柿不好。因此当我对其它宗派有所抑仰时，应如是领会，善听其意，不可妄起诤论。

大家既然有缘来共同学习《天台九祖传》，在这里不妨向大家提几点建议和要求：

首先，要求大家做到课前预习，课中认真听讲，课后复习这三步曲。在课前预习中，能够发现自己的不懂之处，然后在上课时就会予以特别关注，很多疑惑都能迎刃而解，否则可能只是泛泛听过，不一定能得很大利益。记得我以前在上学时，有一次预习《智者大师传》，当我

读到智者大师因读《法华经》而“持因静发”，当时我根本看不懂这四个字。后来在上课时认真听允持法师的讲解，终于明白了它的意思，这种欣喜的感觉至今让我难以忘怀，因此印象也就十分深刻。所以我也希望大家能在课前认真预习。至于课后的复习，那是取“温故知新”之意，其重要性不必多说；

第二，要求每个人都做笔记。俗话说：“好记性不如烂笔头”，这话是很有道理的。否则的话，上课时听得热闹，一下课就全忘光了。又有谁能够想起几年前法师上课的具体内容呢？需要注意的是，记笔记时要把一本笔记本写完后再换，否则一本笔记本只写上几页，很容易扔掉，不易保存。另外记笔记还有一个意想不到的效果，那就是可以防止打瞌睡和开小差。这是经过我自己实践证明的，非常有效；

第三，阅读指定书目。为了能更好地学好本传，我会相应地指定几本课外阅读书目，如章安大师所写的《智者大师别传》、藕益大师自编的《八不道人传》以及见月读体律师的《一梦漫言》、倓虚大师的《影尘回忆录》等，阅读这些书籍对于提高道心、增广知识面以及更好地学好本课程有非常大的帮助。至于具体的阅读书目，以后我会逐步开列给大家，绝对不虚一读！当然，如果你们愿意多阅读那就更好了。目前社会上的学校，老师也往往会指定相应的课外阅读书籍，以此来提高学生的课外阅读能力。

要知道，在课堂上所学的到底是有限的，知识的获得更多地要靠课外的积累，所谓“广学博究”。所以《中庸》里所指出的为学次第是：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”只有这样，才能够由

博返约，形成自己的思想体系，而不会被某些狭隘或者错误的观点所束缚。

第四，有因缘多去朝拜祖庭。或三步一拜，或巡礼祖迹，各看发心。

往下正式人文，先讲序文，再讲各位祖师的传记。

---

## 序文

### 刻天台九祖暨法智慈云二祖传、三千有门颂、传佛心印记序

**讲** 刻，即雕刻、出版。从序题可以看出本书原来是三部书籍的合订本，即第一、《天台九祖暨法智慈云二祖传》；第二、《三千有门颂》；第三、《传佛心印记》。我们的教材只复印了前面的第一本书，而无后面两本。现在依次对这三部书予以简单介绍：

#### 第一、《天台九祖暨法智慈云二祖传》

暨，即同、和。也就是在《天台九祖传》的后面另外附加了第十七祖法智知礼大师和他的同学慈云遵式大师的传记，因此合起来实际上总共有十一位祖师的传记。因为题目较长，故简称为《天台九祖传》。

所谓天台九祖，是指龙树菩萨——北齐慧文大师——南岳慧思大师——天台智者大师——章安灌顶大师——法华智威尊者——天宫慧威尊者——左溪玄朗大师——荆溪湛然大师。对这九位祖师的名字应该预先了然于胸，其中：1、龙树和慧文之间并没有直接的师徒关系，而是因为慧文大师是读《中观论》而开悟的，所以遥尊龙树菩萨为初祖。而后面的几位祖师都有直接师承关系，乃至传到民国时的谛闲大师为台宗第四十三代；2、每位祖师前面有北齐、南岳等不同的称呼，这是“为尊者讳”的方式，表示对祖师的尊重，不敢直呼其名。其立称的方式是多种多样的，有的以时间立称，如北齐慧文；有的以地名立称，如南岳慧思、天台智者等；有的以寺名立称，如法华智威、天宫慧威等，不一而足。

足；3、从排序看，智者大师是第四祖，但他是天台宗的实际创始人，故又有“天台宗主”之称；湛然大师时处中唐，当时禅宗、华严、唯识等宗派相对兴盛，而天台宗则相对较为隐晦。于是湛然大师通过毕生的努力，“抗折百家”，并对天台三大部等都予以注疏流通，使天台宗焕然中兴，故湛然大师又有“天台记主”、“中兴之祖”之号。具体情况等学到每位祖师传记时自然就会明白。

法智，即第十七祖法智知礼大师（960～1028），又称四明尊者。自荆溪大师中兴天台宗之后，天台佛教虽法脉不绝，但大师罕出，故又长期处于守成时期（这也正说明了“法须人弘”的道理）。到了知礼大师的年代，山外派的孤山智圆等人引外宗以饰其说，挤陷本宗。知礼大师奋起与之往复论战，经过近四十七年的“山家山外之争”，终于“重清教海”，使一家教观悉归于正，故后人尊其为天台宗“重兴之祖”。

慈云，即天竺慈云遵式大师（964～1032），因其一生厉行忏法且所撰忏仪甚多，故世称“慈云忏主”或“天竺忏主”。在他21岁时曾到四明跟宝云义通大师学习天台教观，前后共四年。当时一同受学的知礼大师与慈云十分相契，义同手足，号为宝云义通大师门下的“二神足”。后来主要是在台州、杭州等地弘化。天台宗的典籍能够入藏流通，就是得师之力（1024）。然而遵式大师只在宝云义通处呆了四年左右，与之相比，知礼大师则亲炙义通大师达十年之久，因此知礼大师在义学上的成就要大于遵式大师也是合乎情理的。

## 第二、《三千有门颂》

北宋陈瓘居士著。陈瓘（1042～1106），字莹中，南剑州（福建）沙县人。性情闲雅，与物无争。一开始喜好《华严经》，自称“华严居士”。后来遇到慈云遵式大师的法嗣明智法师，叩天台宗旨。明智法师示以上根止观不思議境，以性夺修，成无作行，深有契入，曾著《三千有门颂》。

原本法性清静，言语道断，心行处灭，本来天成，无所谓人与不人。但众生多颠倒，少不颠倒，迷失自家本有宝藏。为了能使众生入理，故佛开种种方便之门。智者大师将其总结为四门，即有门、空门、亦空亦有门、非空非有门，这也是《大经》所谓的“四门入清凉池”之意。由于一般众生多执于有，因此佛言祖语都是以讲“空”为主，使人破执入理。在“十法成乘”当中，第四个就是“破法遍”，智者大师说：“今且置三门，且依空无生门。”因此《净名经》中三十二位菩萨各说入不二门，这说明这些菩萨也都是从门入位，而以无生为首。在此陈瓘居士以有门标题，这是为了突显天台性具圆宗，并非是一般意义上的“有执”。如颂中云：“一二三四指一月，四点似别惟一空；门门一一为法界，摄一切法皆无余。”又云：“凡夫心具即佛具，取著不圆则不具；惟一具字显今宗，入此宗者甚稀有。”然而正如明智法师在给陈瓘的信中所云：“以有题之，恐钝者不领，诚如所虑。”因此必须善会其意，当知有是妙有，当体即空；空是真空，全体即假；空有不二，双照双亡，是为不思議之中。举一即三，而一而三。因此妙门以有名之，是即生死之有，为实相之有。一切法趣有，有即法界，出法界外更无别法可论，这才是止观有门之大旨。



藕益大师《灵峰宗论》卷六云：“读者苟知介尔有心，即是不思议有，即是妙假，即是圆教初门，即是法界，具足三千诸法无欠无余，岂非直指人心见性成佛？岂非不思议境，圆具九法，成一大乘，不生退屈，不生上慢者邪？噫！苟不读此，安知三大五小之妙？苟不精熟三大五小，亦安知此颂此解之妙也哉？”关于本书，有明代幽溪传灯大师的《略解》一卷，需者往检。

### 第三、《传佛心印记》

全称是《天台传佛心印记》，一卷，元代虎溪沙门怀则述。怀则，浙江上虞人，生卒年代不详。从其行迹看，主要弘化于宋末元初，是云梦允泽的法嗣，为知礼大师下第八世孙。

在元代（1206～1368）宗教中，受统治者的影响，藏传佛教是居于显著地位的，但是汉传佛教在普通民众中仍发生着重大影响。从地域角度讲，南方的佛教仍以禅宗、天台为主。然而作为台宗祖庭的国清寺，在很长的一段时间内，一直是禅宗的道场（易讲为禅）。天台僧人性澄感慨天台山国清寺自南宋以来一直为禅宗所占，为了能够再振台宗，不远千里赴北京，向元朝政府具奏国清寺“建制颠末，旧制之由”，才在短时期内易禅为讲（1264～1294），恢复了国清寺天台道场的地位。

本文正是在这样的大背景下而写成的，其护持台教之心膺膺可见。虽然文章篇幅不长，但语言精炼，说理透彻，历来被视为弘传天台山家教旨的名篇佳作。书中主要从教理和传承两方面来说明天台宗才是真正得到佛祖真传正受的心印的！

首先，在教理上怀则大师继承了知礼大师的山家学统，突出“性具”尤其是“性恶”思想的重要性。如文中开头即云：“只一具字，弥显今宗。”又云：“今家性具之功，功在性恶。”这是因为其它宗派不知性具恶法，不了性恶即佛性异名，因而必须翻九法界修恶，证佛法界性善。这是独标清净法身，都不出于但中之义，从四教来说，是偏属别教，未可称为圆顿心印。而天台宗所明十乘妙观观于十境，一一皆成圆妙三谛，显示了九法界修恶当体即是性恶法门，性恶融通，无法不趣，任运摄得佛法界性善。用这样的绝待妙法作为观体，才是终究究竟极说，也就是佛祖正传心印。

其次，从传承上驳斥了禅宗的二十八祖之说。天台宗根据元魏吉迦夜等译的《付法藏传》，从摩诃迦叶至师子尊者，于西天立二十三祖。若加和第三祖商那和修同时的末田地，则有二十四祖，但世次仍为二十三。正如《摩诃止观》卷一所云：“诸师皆金口所记，并是圣人。”然禅宗却立西天二十八祖，这种说法最早出于唐朝慧炬的《宝林传》，定型于宋代明教契嵩的《传法正宗记》。多出来的几位分别取自佛驮跋陀罗的《达摩多罗禅经》和僧佑律师的《出三藏记集》。然而在《达摩多罗禅经》中所记的九人是指弘扬小乘禅法的禅师，在《出三藏记集》中所记的五十三人是指小乘萨婆多部弘律之人的传承，况且前者九人中的第八人和后者的最后一人都是作“达摩多罗”，怎么可以去掉“多罗”二字而在前面另加“菩提”二字使之成为“菩提达摩”呢？又慧炬、契嵩既然尊禅宗为大乘，何得反用小乘之人为祖呢？所以《佛祖统纪》卷二十二《子昉传》云：“况禅经无二十八祖之名，炬、嵩既无教眼，才

见禅字，认为己宗。厚污先圣，其过非小。”本书亦云：“或有前加六佛，后添四祖，说偈付法，拈花微笑，唱为教外别传，经论无凭，人皆不许。”

实际上，志磐大师在《佛祖统纪》中已经对二宗进行了和会。天台宗依据《付法藏传》（此是梵僧翻译，经论有凭）立二十四祖，祖承止于师子。师子虽然遭遇命难，为恶王所杀，但并非是没有弟子可以传法，只不过这些传法弟子不在金口预记之数罢了。因此禅宗要想在师子之后再加以四人，相承传到达摩为二十八祖，那是完全合情合理的。但现在却妄引《禅经》以证，东拉西扯地指实这四位祖师的名字，并说《付法藏传》可焚，这就有点“自取其不实”了。《东坡志林》卷三谓“契嵩禅师常嗔，人未见其笑”，《四库提要》谓其“恃气求胜”，可谓确评。

对于本书，明代幽溪传灯大师有《注》二卷，民国倓虚法师有《释要》，非常精审确当，可以往检。

上来已将三本书的大致内容略略讲完，现在讲最后一个字“序”。序，又称叙，是介绍评述一部著作或一篇文章的文字，往往位于书的前面。可以自己写序，称自序；也可以请别人作序，谓他序。在一部书的前面可以只有一篇序文，也可以有多篇序文。在我的印象中，丁福保的《佛学大辞典》序文是最多的，其前面有九篇他序，三篇自序，后面又有二篇类似于跋的“识”，不可谓不多。所谓跋，是写在书的后面用以评价内容或说明写作经过、读后观感的文字。因此，会看书的人拿到一本新书后，肯定是先看前面的序和后面的跋，这样虽然还未看全书，

但已经对其写作的缘起、经过和基本内容等有了一个大概的轮廓印象，可见阅读序跋的重要性。

其它的文体还有很多种，比如注、疏、记、铭、诔等等。现在介绍二种和本书有关的文体：1、赞：在本书每一位祖师的传记后面几乎都有“赞曰”字样。赞，原本是单纯用于赞美，后来也用于评述，多在文史之后用附赞语来总结全篇；2、述：在智者大师的传记后面除了赞，尚有述。所谓述，即记叙、陈述，和“赞”的作用基本相同。

解序题尽，下面正式讲解序文。

因为序文较长，现大致将其分为四段：

甲一、人法互资：从开头至“自无能启其最矣”；

甲二、台宗源流：从“嗟夫”至“由此而斯道大行矣”；

甲三、抉择归宗：从“然则圣贤应事”至“可乎”；

甲四、正述序由：从“兹有比丘某”至最后。

现在先讲甲一、人法互资。

### 甲一、人法互资。

**原夫台宗九祖以及法智、慈云，人也；《三千有门颂》至《传佛心印记》等，法也。**

**讲** 这是先用人、法二者来分判这三部书的所属。原，即原本。夫，语气词。即从原本上来讲，台宗九祖和法智、慈云二祖共十一位祖师的传记是讲述其生平事迹的，因此是属于“人”的一方面为主；而后两本书正如前面所介绍的，主要是讲教理为主，因此是属于“法”的一方面。

这是就其大分而判，因为在祖师传记中就含有“法”的成分在内，比如二祖慧文大师因读《中论》而开悟，“顿悟诸法无非因缘所生，而此因缘有不定有，空不定空，空有不二，名为中道”；又如九祖湛然大师临寂前和门徒“说法而决”，这样的例子可谓比比皆是。虽然这些都是属于“法”的范畴，但这是“旁”，旁带兼及，从正为言，还是以“人”为主。同样，《天台传佛心印记》虽然以阐明教理为主，但其里面也讲到了祖师的传承，这是旁带兼及到了人，然而从正为言还是以“法”为主。只有《三千有门颂》，因其篇幅较短，则纯是以讲法为主。

### **法指众生心，人是传法主。**

**讲** 简单地说，法是指一切的事物。不论是大的小的，是有形的还是无形的，都叫做“法”。然而这些所谓的法，上至至高的佛法，下至凡夫颠倒之法，都不出众生一念刹那之心，故云“法指众生心”。可不要小看这一念刹那之心，天台宗讲“定境修观”，就在这第六意识处著手！此第六意识念念现前，即所谓的妄想，但不可强制之，否则如石压草，根实未断。如果能够善用之，当下即是无尘智。此一念介尔之心，三千具足，无欠无余。所言具者，非心能生三千为具，亦非心含三千为具。

非一念在前，三千在后；复非三千在前，一念在后。而是全心是法，全法是心。即法即心，即心即法。任运即空假中，全体是不思议境。所以此第六意识，是罪之魁，亦是功之首，全看你会不会修。此中所言修，是全性德不思议境而起三观，修无别修，即是性具三千之故。

因此这句“法指众生心”实在是非常地重要，它告诉我们修行就要从这一念妄心入手，全妄即真，而不需向外别求，所谓“无边妙用神通事，尽在寻常动用中”。故《四十华严》卷六云：“善男子，当知自心，即是佛菩萨法。由知自心即佛法故，则能净一切刹，入一切劫。”又如《大乘方便经》云：“一实境界者，谓众生心体。从本已来，不生不灭。乃至诸佛心、菩萨心、二乘心、凡夫心，皆不生不灭。”诸佛心不生不灭好理解，那么凡夫心为什么也不生不灭呢？参！

至于“人是传法主”这一句则十分明了，正如《论语·卫灵公篇第十五》云：“人能弘道，非道弘人。”其义相同。

### **法非人不传，心无法莫悟。**

**讲** 这两句话实际上和下面的两句话是正反相成。法非人不传，是说佛法如果没有人去弘扬，那么它就会寢息不行于世。反过来说就是佛法必须要靠人去弘扬，才能广行天下，利益众生。

虽然我们的自心本性是原本清静、寂静、光明的，是具足十法界一切之法的，但如果不籍佛法的示悟开导，众生处于迷暗当中，又如何能够认得自家宝藏呢？所以说“心非法莫悟”。如六祖慧能大师在《金刚

经注》中云：“夫一切众生，虽有佛性，若不因诸佛说法，无由自悟。凭何修行，得成佛道？”

## 心悟则法显，人得则道行。

**讲** 慧思大师有一首偈子中说“顿悟心源开宝藏”，可作这句“心悟法显”的最好注脚，直截明了，无须多释。法是需要人来传承弘扬的，只有得到相应合适的人选，其道法才能弘传流行开来，所以说“人得则道行”。比如慧思大师正因为有智者大师这样的不世高徒，才能够将三观、三智等义继承下来并充实光大。也正因为历代台宗祖师不懈地传承弘扬，灯灯续焰，才使我们在今天还能够听到这么高深圆妙的教理！如果我们考察一下天台宗的历史，那么对“人得道行”这句话一定会有更深地认识。

实际上，祖师与祖师之间的证境并没有区别，所不同的是他们各自的法缘有差异。当祖师应时而出且法缘殊胜时，则天台宗得以发扬光大，所化广普，否则就相对比较沉寂。因此，在这里我希望大家能发三种心，第一庆幸心，庆幸自己在这样的末法时代还能够听闻如此圆妙的正法，“若近若远，终因斯脱”；第二感恩心，对于祖师要生起绝对的信心，他们都是如来所使，行如来事，而把自己放到最低。和祖师相比，我们真是一文不值！不要以为刚学到一点皮毛知识就自以为了不起了，就以为祖师之道也不过如此了。要永远把自己放在最低处，要永远对祖师生信心、生感恩之心；第三惭愧发愿心，在现在这个时代学法，有二个最大的困难，一个是诱惑太多，虽然我们身处深山，但世间五欲

的诱惑还是无孔不入。刚来可能还好，时间长了你们就会感受得到。另一个困难是，经过文革，能够作我们依止，即懂教理，又有修证的老和尚很少，或者说没有发现。在这样的大环境下，你就用不着有太多的埋怨。因为你的福报就这么多而已，不要说“不见如来金色身”了，就是智者大师、谛闲大师的时代你都没能赶上，又有什么可以埋怨的呢！同时也应看到现在天台宗还不是特别兴盛，因此在起惭愧心的同时还应发愿：为了能使佛法久住，台宗光显，为了能够利益更多的众生，我要深入台藏，精进学修。当知“台宗兴则佛法兴，台宗亡则佛法亡”，两者是不二的。我希望在座的各位都能以弘扬台宗为己任，“确乎其不可拔”！希望天台宗因为得到你而使法门更加光显，这也是我深冀于大家的。

**苟不得其人，则法灯息，虚空暗，大地沉。虽法体不变，自无能启其最矣。**

**讲** 这句话是承接上一句而来，人得则道行，那么不得人又会怎样呢？

苟，如果之义。下面连用三个比喻来说明得不到人才的严重后果：

1、法灯息：灯以破暗为义，法灯比喻正法智慧之光能够照破众生的无明三毒之暗。如《华严经》卷七十八云：“善男子！譬如一灯，入于暗室，百千年暗，悉能破尽。菩萨摩訶萨菩提心灯，亦复如是：入于众生心室，百千万亿不可说劫，诸烦恼业，种种暗障，悉能除尽。”又如《大宝积经·普明菩萨会》说：“百千万劫，久习结业，以一实观，即得消灭。其明灯者，圣智慧是。其黑暗者，诸结业是。”又如智者大



师给晋王杨广授菩萨戒后，杨广说：“大师传佛法灯，称为智者。”可见祖祖相传，能令正法不断。而现在不得其人，则如法灯熄灭，众生也就没有办法破无明之暗，得证清净之理了；

2、虚空暗：太阳下山之后，虚空一片黑暗。比喻圣人不出，犹如慧日西沉，则众生将永处迷暗之中而不知出离，这也是《法华经》所谓“盲冥无导师”之意；

3、大地沉：大地具有二义，即能持、能生，能够承载万物，能够生长万物。这是比喻我们的心地含藏无量的智慧、无量的德能、无量的才艺。但如果大地沉灭，比如处于空劫之时，世间万物都要随之毁灭。这是比喻如果不得其人，那么就不能以佛法摄持众生，就不能令众生开发其本具的心地宝藏。

“虽法体不变，自无能启其最矣。”

法体，是指一切法的本体、体性，亦即《涅槃经》所谓的佛性，《华严经》所谓的一真法界，《法华经》所谓的诸法实相，《胜鬘经》所谓的如来藏自性清净心等。一切法，泛指万事万物。弥勒菩萨的《瑜伽师地论》将其概括为660法，世亲菩萨更将之浓缩为“五位百法”（色法十一心法八，五十一个心所法，二十四种不相应，六种无为成百法）。从表面看，这些万事万物都是迁流变化的，但求其实质本体，则是恒常不变的。所以《八宗纲要》卷上云：“法体恒有。”要知道，佛也只是发现、觉悟了这个法体而已，而不是另外发明、创造出东西来。所以经云：“有佛无佛，性相常存。”但如果没有善知识来启发、

引导，则“自无能启其最矣”。自，自此以后，从此以后。启，谓开其意，使有所领悟、明白。这是说，从此以后就再也没有人能够启发这最高最妙的佛法了。

至此，从正反二面说明了得人的重要性。如《华严》云：“譬如暗中宝，无灯不可见；佛法无人说，虽慧不能了。”说的也是此意。（甲一竟）

## 甲二、台宗源流

**嗟夫！此法自鹤林晦迹，授之饮光。**

**讲** 嗟夫，是感叹之辞。此法，指台宗所承佛之心印。鹤林，指释尊于拘尸那城娑罗双树间入灭时，其时娑罗树惨然变白，犹如白鹤，故云鹤林，又称白林、鹄林。因世尊是在此林入灭，故“鹤林”一词转用为“佛涅槃”之意。如《摩诃止观》卷七上曰：“鹤林施化既足，于荣枯中间，而入涅槃。”又据《大般涅槃经义记》卷一（隋净影慧远大师著）载，娑罗双树变白的原因有二：（一）白色是树的死相，表示圣者入灭；（二）白色为众色之本，即意谓佛之涅槃乃归返其本。晦迹，原义是隐匿踪迹，此处即是指涅槃而言。

授，即给予、授予，而“受”是接受、领受，二者意义相反。饮光，即摩诃迦叶，为佛十大弟子之一，以“头陀第一”著称。遵佛嘱于鸡足山入灭尽定，待弥勒佛出世时，传佛僧伽梨衣。因其身有金光，能

够映蔽余光使之不现，故名饮光。在灵山会上，受佛正法眼藏，传佛心印，这是因为迦叶头陀第一，能为四众作依止，可以匡持法藏的缘故。

当知，佛传迦叶，有通有别。通则法华，别则涅槃。通则法华者，世尊在法华会上三周说法，法说一周时舍利弗领解，世尊即授其记，号曰华光。因中下未悟，佛更说三车一车之譬喻，虽以三车诱引，而最后等赐高广大白牛车。这时大迦叶等四大声闻于此领解，自述穷子之喻，谓法王大宝自然而至，如佛子所应得者皆已得之。于是世尊说药草喻述成其解而告之曰，汝于未来当作佛，名曰光明。因此在法华会上，大迦叶实际上已经受佛正印了，这是通。别则涅槃者，如经云：“佛告诸比丘，我今所有无上正法，悉以付嘱迦叶，当为汝等作大依止。”由此可知，迦叶真正得悟的传，已在法华。涅槃会上，不过为如来所化机缘将灭，迦叶之缘当兴，所以别付嘱之，令四众知道机缘在谁那边而已。要知道迦叶所悟的法华诸法实相，即是涅槃三德妙心，所以《释门正统》卷四云：“岂待涅槃会上，重新微笑而受法耶！”此句意为：由于世尊缘尽，故在娑罗双树间临入灭时，将此实相法印付嘱给摩诃迦叶。

**厥后以照传照，至第十三龙树尊者，且寄言于《中观论》中。**

**讲** 厥后，就是以后之意。以照传照，犹言以心传心。众生迷执，不能彻悟。虽然如此，但其本具佛性，在圣不增，在凡不减，一旦法应于心，则朗然大悟，如同用镜子照物，一目了然。当知这里并非仅仅指文字、文理的传承，而是实修实证之后了悟于心之间的传承。

寄言，就是用文字写出来的意思。

龙树尊者，位于《付法藏传》中第十三位。在《付法藏传》中列了二十三代共二十四位祖师，这二十三代祖师是：1、大迦叶；2、阿难；3、商那和修；4、优波鞠多；5、提多迦；6、弥遮迦；7、佛陀难提；8、佛陀蜜多；9、胁比丘；10、富那奢；11、马鸣；12、迦毗摩罗；13、龙树；14、迦那提婆；15、罗睺罗；16、僧伽难提；17、僧伽耶舍；18、鸠摩罗驮；19、闍夜多；20、婆修槃陀；21、摩奴罗；22、鹤勒那；23、师子。而末田地和第三祖商那和修同时，若取之则成二十四祖，但世系仍为二十三代。龙树菩萨号称“千部论主”，其著作不仅多而且重要，以后我们在讲传记时会进一步予以介绍。他其中有一部论著就是《中观论》，简称《中论》：“定佛法之偏正，判得失之根源”。

这句话的意思是说：龙树菩萨以权且方便把所传之法用文字表述在《中论》之中。

## 论来华夏，北齐文祖悟之，传之南岳思大师。

**讲** 论，即上面所说的《中论》。华夏，简单地讲就是指中国。所谓有服装之美称为华，有礼仪之大故称夏，连起来称“谓中国也”。此论乃龙树菩萨造，有青目菩萨的释，姚秦鸠摩罗什法师在弘始十一年（公元409年）于长安大寺译出。主张最彻底之中道，破空破假，进而并破执中之见，集中表现了龙树菩萨的主要思想。

北齐（550～577），因为当时正处南北朝时期，相对于南方的南齐来讲，故称其为北齐。又因其皇帝姓高，故又称高齐，共历六帝二十八年。文祖，即天台宗第二祖慧文大师，因为慧文大师的生卒年代不详，

只知道他弘化的主要时间是在北齐，因此以时间立称，称之为北齐文祖。

悟之，是指慧文大师因读《中论》“三是偈”而彻悟中道实相，所谓“有不定有，空不定空，空有不二，名为中道”。从此悟得一心三观，证初住无生忍位。这个位次相当于圆教六即中的分证即，破一分无明，证一分法身，可以分身百界，八相成道。这只是慧文大师的迹门示现，而其本地则“戴天履地，莫知高厚”。慧文大师彻悟之后，将此一心三观的法门传授给南岳慧思大师。

**思从而照心，遂复于性。获六根清静，位邻乎圣，而此道之作用验矣。**

**讲** 慧思大师按照慧文大师所传授的方法去觉观心源，很快就妄尽还源，彻见本有佛性。当知性以不改为义，一味平等。犹如摩尼宝珠，处垢处净，其体不变。所以无机子颂曰：“从来真是妄，今日妄皆真；但复本时性，更无一法新。”但复性是果，照心才是因。如何照心？以止观觉照于心体也。所谓依于心体本寂而修妙止，依于心体本照而修妙观。其下手功夫就是从第六意识入手，如《大乘止观法门》云：“以意识依止此心修行止观。”因为只有第六意识既明且利，无境不能缘，无事不能作。其力极强，其用极广。因此意识若转成妙观察智，末那亦随之而转为平等性智。此二转故，前五识及藏识亦转，于是四智现前，当体荐取。正因为意识若转，诸识随转，所以修行止观，必从意识下手。

获，即获得。

六根清净，是指在一根中悉能具足见色、闻声、辨香、别味、觉触、知法的功能，诸根能够自在互用。《法华经·法师功德品》云：“若善男子善女人，受持是法华经，若读若诵，若解说，若书写，是人当得八百眼功德，千二百耳功德，八百鼻功德，千二百舌功德，八百身功德，千二百意功德。以是功德，庄严六根，皆令清净。”如经广明。又如《普贤观经》曰：“乐得六根清净者，当学是观。”要知道依于第六意识而定境修观，随起一念即空即假即中，必能立地成佛。故《辅行》卷四曰：“能修四安乐行，一生得入六根净。极大迟者不出三生，若为名闻利养，累劫不得。”大家既然闻此殊胜妙法，应该速速厉行起修，若闻而不行，则与不闻等。

如果按照天台六即判位，六根清净相当于相似即内凡十信位，断见修二惑，与藏通二教的佛果相齐，而又大胜。这是因为藏通二教的佛果只断通惑，是果头佛，有教无人。而十信位之人能断尘沙惑，伏界外无明。这无明的名字前二教连名字都未听说过，更不用说伏断了。所以永嘉大师云：“同除四住，此处为齐；若伏无明，三藏则劣。”

如上所说，六根清净位是属于内凡位，而初住以上的分证位才是圣位，较其相差一级，故曰“位邻乎圣”。也正因为经过了慧文大师、慧思大师等的实修实证，依此道修行证果的作用才得以应验、证明。当知，道以能通为意，依一心三观修行，必能通至实相之境，所以说“此道之作用验矣”。

**乃授之天台智者，智者依而行之，遂得亲见灵山未散，由此斯道大**

行矣。

**讲** 智者大师在23岁时到大苏山去亲近慧思大师，慧思大师一见智者大师就说：“昔日灵山，同听法华，宿缘所追，今复来矣。”于是就教授给智者大师普贤道场和安乐行法，即修习法华三昧的有相安乐行和无相安乐行。智者大师依之精进修行，经过二七日的时间，诵经至药王品“是真精进，是真法供养如来”时，寂然入定，亲见灵山一会，俨然未散，证得初旋陀罗尼。从此之后，辨才无碍，“于说法人中最为第一”。一直到30岁时智者大师才到金陵弘法，大开法化，从此得道者如林，将佛祖一点心脉彻底彰露，广利人天。这就是上面几句话的意思。

在此有以下几点需要说明：

1、慧文大师因读《中论》而悟一心三观之旨，并传于慧思大师，而真正集大成者为智者大师，智者大师可说是天台宗的实际创始人。这和华严宗、禅宗的情况有点相似，前面几位祖师往往只起到奠基的作用，真正的创宗立派是后面的祖师；

2、天台宗的教观一方面可以说是远承龙树菩萨，但从另外一个角度也可以说是直接从佛陀那里亲承下来的。因为智者大师很早以前就和慧思大师一起在灵山听法了，而且经过亲证，亲见灵山一会俨然未散。可见智者大师是佛陀亲自为他说法讲解的，是真正的如来使，行如来事，智者大师所宣泄的三大部、五小部绝对是大畅如来度生本怀的，大家应如是知之；

3、目前社会上的学者喜欢称天台宗为“第一个中国式的宗派”，

意味着佛教“本土化”的最终完成等，这些称呼在理解上总觉得有所偏差。似乎在潜意识中认为经过中国人的理解阐释以后，佛教就有了中国佛教和印度佛教之分了，就不是原汁原味了，这是一个绝对的错误！因此，对于“中国式的宗派”这个称呼应该予以重新阐释。正如第二点所指出的，透过中国祖师的思维、理解和修证，悟佛所悟，直证心源，这就是“契理”，最为重要。然后祖师们对传来的各类佛法，进行扒疏与判摄，用中国人能够理解接受的方式表述出来，这就是“契机”。只有具备了契理、契机这二者，在理解上才不会偏差。因此，天台宗的教观体系，虽然对于佛法的表述与向来印度或西域的思想系统有不尽相同的地方，但不因此而影响到他的可信度和正确性，所谓“方便有多门，归元无二路”。要知道天台宗在教理上具有融合性，在修行上具有实证性，是可以一代代重复验证的，这在上面的几句话中表露无疑；

4、智者大师在定中为何能够见到“灵山一会，俨然未散”？灵山法会是否真的还没有散呢？这个问题留给大家去思考，现在不作解释，等以后讲到传记的时候再说。（甲二台宗源流竟）

### 甲三、抉择归宗

**然则圣贤应世，各从机感，事匪一端。或以万行，通达大智；或因直指，识自本心。使之拔济于群迷，安住于法界。金文宝轴，遍满**



尘寰。

**讲** 这一段是讲抉择之境。佛法传入中国以后，有所谓八宗、十宗、十三宗等的种种区分，甚至各宗的每一位祖师都有他各自不同的弘化方式。然而所弘无非是如来正法，依之而行，亦能解脱。但各宗各派的著作不可谓不多，其观点见解亦纷纭庞杂，因此必须予以抉择，故首出抉择之境。

然，是转折之辞，起承上启下的作用，即然而的意思。

则，是连词，无意义。

圣贤，圣人与贤人的并称。修行佛道，达于见道以上之阶位者，称为圣；而未达见道，仅离恶者，称为贤。这里有大乘小乘之分，大乘的十住、十行、十回向菩萨，只断见思惑，尚有尘沙、无明惑在，但称三贤；十地菩萨，才谓之十圣。小乘以五停心、别相念、总相念，以及暖、顶、忍、世第一，共为七贤位，以声闻四果为圣位。在这里不按照这样分类，只是泛指各位祖师而已。

应世，应运出世。

机感，机，机类，这是从众生的一边来说的；感，感应，这是从圣贤的一边来说的。谓众生有善根之机，各位祖师就能够随机而应。如《华严探玄记》卷一云：“机感相应，有形言现。”

匪，通“非”。

一端，一概、一方面。这三句话连起来的意思是说：然而各位祖师

出兴于世，各自根据众生不同的机缘而示现不同的事迹，为说不同的法门，这些所示现的事迹和所说法门并非都是一样的。

或以万行，通达大智：

万行，即六度等一切修行之法。

大智，是指佛的智慧，佛慧深广故名大智。然而在修六度万行时，应就修离修，所谓修无修相，否则是不能通达大智的。比如现在的人也修庙、修布施等，但如果不以般若正智为前导，所修仍旧是生死之业。要知道，布施、持戒等，虽然是善法，但以名利矫饰心修之，是三涂因；人我胜负心修之，是修罗因；著相计果心修之，是人天因；出世灭苦心修之，是二乘因；利益众生心修之，是菩萨因；法界平等心修之，才是无上因。这里面的微细差别，大家不可不知。

或因直指，识自本心：这句主要是针对禅宗而言。所谓直指人心，是指无须向外界寻求，而直观自心、自性；所谓见性成佛，即无须分析思虑，直接透彻觉知自身本具之佛性，就能达佛境界。原本达摩祖师的家法是“二人四行”（二人：理人、行人；四行：即报冤行、随缘行、无所求行和称法行）、“籍教悟宗”，但到了后来，禅宗祖师为了适应众生的根基，其接引手段一变再变，或用棒喝，或用机锋，倡教外别传、直指人心了。

各宗祖师的接引手段虽然多种多样，但其目的却是一致的，那就是“使之拔济于群迷，安住于法界。”

拔济，拔苦济难。

群迷，众多迷惑的众生。

法界，其义有多种，现在用事、理二义释之，就事而言，法者诸法，界者分界。诸法各有自体，而分界不同，故名事法界。约理而言，指真如之理性，又称法性、实相、实际等，其体是一，故名理法界。在这里是指后一种意义，亦即指法界性而言。这句话的意思是：各宗祖师应用不同的方法，将许多迷惑的众生从苦难中拔济出来，让他们都能安住在真如实相之中。

金文宝轴，遍满尘寰：文和轴都是指佛典经书，因为以前的书是订装成卷轴形的。韩愈有一首诗中云：“邺侯家多书，插架三万轴。”金、宝二字是形容佛典的尊贵。尘寰，犹言天下。这是说各宗祖师所写的著作充满天下，也正因为如此，所以需要抉择。

**要之空一切惑，破一切迷，修一切行，证一切智，提毗卢之正印，达诸佛之真源，不观乎天台诸祖之能事也可乎。**

**讲** 上面已经说了，各宗祖师的应化事迹是多种多样的，其著作也非常多，学人如果没有择法眼，往往无所适从。东挑西拣，到最后一事无成，甚为可惜。因此，如果要想真正地做到断烦恼、证菩提，一生成办，舍天台而何为！因此慧思大师在《法华经安乐行义》中一开头就说：“法华经者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道。”藕益大师在《法华会义》中也说：“当知依法华修行，的可立地成佛！”所以这一段话是抉择以后归宗天台，现在分别予以解释。

要之，这是警诫之辞，希望引起大家的特别注目。

空一切惑：惑，即迷惑错误，是烦恼的别名。一般讲有三惑：第一见思惑，见惑是见道位上所断的惑，是属于知识的错误见解，即意根对于法境，由不合理的推度分别而起各种邪谬的见解。如于名色、五阴、十二入、十八界妄计为我的身见，及于身见上计我为断为常的边见，乃至邪见、见取见、戒禁取见等五利使，又贪、嗔、痴、慢、疑等五钝使，都称为见惑。思惑是思维道（修道）位上所断的惑，是属于情意的颠倒执着。即眼、耳、鼻、舌、身五根对于色、声、香、味、触五境，贪爱染着，倒想邪求。如于一切顺适心情的境界所起的贪欲，及于一切违反心情的境界所起的嗔恚，乃至痴、慢等，都称为思惑，又叫作修惑。这个见思二惑都是对于三界内的事理迷惑不了，因而招致三界的生死，所以称为界内惑。又因障于空理，是声闻、缘觉、菩萨三乘所共同断除的，所以又称为通惑。而断除这两惑的方法，是用空观；第二尘沙惑，谓众生见思烦恼，如尘若沙，乃他人分上之惑。菩萨之行，专为化他。若令众生，能断见思之惑，于菩萨即是断尘沙惑。此惑为菩萨所断，故又称别惑，须以假观破之；第三无明惑，于一切法无所明了，故称无明。即迷于中道第一义谛之烦恼。此惑乃业识之种子、烦恼之根本，声闻、缘觉不知其名，属界外之惑，唯在大乘菩萨，定慧双修，万行具足，方断此惑，故也称别惑，须以中观破之。

在此必须指出的是：三惑是依三谛而起，即不明了空谛理起见思惑，不明了假谛理起尘沙惑，不明了中谛理起无明惑。但是三谛实际上是实相的三方面，空、假、中，都是一实相的全体，是天然之性德，举

一即三。三谛既然圆融，那么依三谛而起、能障蔽它的三惑也就同体，只不过是把迷于绝对理的一惑，把它的粗分叫作见思，细分叫作尘沙，极细分叫作无明。可见一惑即是三惑，故又称为同体三惑。如《始终心要》云：“然兹三惑，乃体上之虚妄也。”所以明了三谛圆融，即能断一惑即断三惑，得一智即得三智，这称为“三惑顿断”、“三智一心中得”。这就是“空一切惑”的真义，而不能把他理解为别教，隔历断惑，否则差之远矣。

破一切迷：从通来说，迷与惑没有差别，所以二字往往连称；从别来说，惑是烦恼为因，迷是不了而执着为果。反之，自迷中觉醒，体达真实者，称为悟。正因为众生处处迷惑执着，所以法身轮转六道而不得出离。现在了知迷从惑起，全体即虚，故一破一切破。

修一切行：所谓以法界平等心修六度万行，无功用道，自然到娑婆若海，故下句云“证一切智”。所谓证，那也是“但复本时性，更无一法新”的。当知无上菩提，归无所得，不从内出，不从外来，本来具足，个个不无。但因无始以来烦惑所覆，致使本有性德久处暗室，故须修行以证智。这里的“一切”和上面一样，也是赅括之辞，意为证得所有的智慧，即声闻的空智、菩萨的假智、佛的中智，一得一切得，一证一切证。

提毗卢之正印：提，拿着、执持。

毗卢正印，即一实相印。《法华玄义》云：“一实相者，谓真实之理，无二无别，离诸虚妄之相也。印者，信也。如世之公文，得印可

信。盖如来所说诸大乘经，皆以实相之理，印定其说。外道不能杂，天魔不能破。若有实相印，即是佛说。若无实相印，即是魔说。经云：世尊说实道，波旬无此事。是也。”所以此句是说：拿着一实相之印，印定一切法皆是佛法。当知一切诸法，于一心中，炳然显现。如印印泥，文无前后，故云“森罗及万像，一法之所印”。这种话只有在《法华经》里有说，也只有天台宗才能真正阐述明白。因为净法是佛法，这好懂。而染法是佛法，就不是特别好懂了。如果不通达天台宗的性具法门，他宗以净心为体，既使有说染法是佛法，那也是鼠啣鸟空，有言无旨的。

达诸佛之真源（教材书上“远”字错误，应为“达”）：

达，即通达。

真源，亦即本源，指如来藏自性清净心。盖众生之自性本来清净，无始以来，昭昭不昧、了了常知。现在既然通达生佛一如之真源，可谓能事毕矣。

最后一句“不观乎天台诸祖之能事也可乎”，这是反显。意为：如果你想达到前面六句话的功效，要想空惑破迷，乃至通达真源，你不去看天台宗历代祖师的能事，这样可以吗？反显是不可以的。

能事，犹言拿手之事。要知道，空惑证果，彻证本源，那可是天台宗的拿手好戏！我把这一科定为“抉择归宗”的含义也正正在此。（甲三竟）

#### 甲四、正述序由

兹有比丘某，将示生生之佛种，咸成上上之胜缘。寿梓其文，公诸好者。乃自扬来宁，乞弁言于简端。

**讲** 兹，现在。

比丘某，是说有一位比丘，这里没有写出他的名字，只用“某”来代指，是第三人称。

将示生生之佛种：

生生，又作世世生生，谓众生生而死，死而生，流转轮回不已之相。故《楞严经》卷三曰：“生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。”

佛种，《法华经·方便品》云：“佛种从缘起，是故说一乘。”当知中道无性，即是佛种。迷此理者，由无明为缘，则有众生起；解此理者，由教行为缘，则有正觉起。因此欲起佛种，必须一乘教。所以学天台者，就是在生生世世之中下一乘圆顿的金刚佛种。

咸成上上之胜缘：

咸，都、全。因为大家都学天台，同下圆种，所以彼此能够成就无上殊胜的因缘。如湛然大师在《金刚錡》中云：“愿未来世，诸佛会中，与子相遇。”说的也是同一个意思。

寿梓其文，公诸好者：

寿梓，就是出版的意思。公，公布、流通。此句是说，出版这部合订本予以广泛流通，使那些同样喜欢天台宗的人共沾法喜。

乃自扬来宁，乞弁言于简端：

于是从扬州来到宁波，祈请我写一篇序言放在文章的前面。

弁言，序言。以其冠于篇卷之首，故名。

简端，指文章的前面。因为战国至魏晋时代是把文字写在狭长的竹片或木片上，竹片称简，木片称札或牍，统称为简，因此简端就是指文章的最前面。

从此往下，是谛闲大师的自谦之辞和希望之语。

**予窃思之，自顾钻仰之未及，愧称赞之不文。**

**讲** 这几句话是谛闲大师的自谦之辞。

予，是谛闲大师自称。

窃思，私下考虑。

之，代词，指让我写序这件事而言。

顾，回看。

自顾，犹言自我感觉的意思。

钻仰，钻研仰望，语本《论语·子罕》：“（颜渊曰）仰之弥高，钻之弥坚。”后来常用于表示深入研求。



未及，没有达到，引申为不够。

称赞，称扬赞叹。

文，指文采。

不文，指没有华丽的文采辞章。如《礼记》云：“朴而不文。”又如《历代诗话考索》云：“陈后山谓陶渊明之诗，切于事情而不文。以不文目陶，亦大奇事。”《全宋诗》“释达观”卷有云：“良玉不雕，美言不文。”

这三句话连起来的意思是说，我私下里考虑让我写序这件事情，自己觉得我对于天台宗的研求还不够深入，而且我的文笔也不好，不能完全表达出我对于天台宗的称扬赞叹之情，因此觉得非常惭愧。这当然是谛闲大师的谦虚之辞，往下是对大家的劝勉。

**但愿一切信心，见者肯学，学者能修，修者能悟，悟者能入。一受不退，永守不忘。**

**讲** 信心，这里是指具有信仰之心的人。眼看曰见，耳听曰闻，这里举见摄闻。要想学习必涉思维，因此“见者肯学，学者能修”这二句话是具足了闻思修三慧。《楞严经》云：“从闻思修，入三摩地。”因此后面二句的悟和入，那就是证果了。

当知佛以一大事因缘故，出现于世，所谓令众生开示悟入佛之知见。如果通俗地讲，开就像刚刚打开宝藏的窗户；示就像发现藏内之

宝；悟者如一一记得藏内宝物；入者如进入宝藏取宝物。在《法华文句》中，将其次第配于大乘四十阶位：(1)以“开”配当十住位。开，开发之意，即破除众生之无明，开如来藏，见实相之理；(2)以“示”配当十行位。示，显示之意，惑障既除，则知见体显，法界万德显示分明；(3)以“悟”配当十回向位。悟，证悟之意，障除体显后，则事理融通而有所悟；(4)以“入”配当十地位。入，证入之意，谓事理既已融通，则可自在无碍，证入娑婆若海。在平时我们往往把这四个字省略地进行称呼，如只称“开示”、“开悟”、“悟入”等，举一摄诸，意义差不多。但有一点必须指出的是，智知于理，彻见谛法。谛法是无为法，则无分别。现在将开示悟入分别用四十位来配当，那是行人证入有浅深，并非实际谛理有高低不同，所谓“以无为法而有差别”，此点需要引起特别注意。

一受不退，受，接受、接触。狭义讲是指接触本书，广义讲指接触天台圆顿妙法。

不退，指功德善根，愈来愈增进而无退失退转。一般讲有三种不退，1、位不退：即修得之位不退失，谓别教菩萨从初住位中断见惑，二住至七住位中断思惑，则永不退失超凡之位，故名位不退；2、行不退：于所修之行法不退失，谓别教菩萨从八住已去，至十行位中，伏断尘沙之惑，则永不退失菩萨之行，故名行不退；3、念不退：于正念不退转，谓别教菩萨从初地已去，破无明惑，则永不退失中道正念，故名念不退。〔出《观经妙宗钞》〕

永守不忘：永远记住而不遗忘。

这一段翻译过来就是：但是我非常地希望所有的信心檀越，看到本书以后都能够认真地去探究学习，学了以后都能够依之而修行，通过修行就能够悟佛知见，乃至更进一步入佛知见。一接触本书之后都能够圆证三不退，永远记住而不遗忘。

**尽未来际，生生世世，当与诸祖俱生俱灭。为如来使，行如来事。予何敢以陋辞。**

**讲** 尽未来际，尽未来世的意思，如过去无极际，未来亦无有际底，亦即永恒之义。《大乘本生心地观经》卷四云：“一切信心善男子，出家修道亦如是，为济父母及众生……当证无上菩提果，尽未来际常不灭，能度众生作归依。”生生世世，是说经过多世多生，和前面的尽未来际意义相近。俱生俱灭，犹言一起出世，一起入灭。为如来使，行如来事，指佛灭后弘通经法的人是如来所派遣的，来做弘通佛法的事业。如《法华经·法师品》曰：“善男子善女人，我灭度后，能窃为一人说法华经，乃至一句，当知是人则如来使，如来所遣，行如来事。”要知道天台宗是依《法华经》为宗骨，而此经是如智（根本智）所说，说于如理（实相妙理）。现在行人秉承如教而宣如理，所以称为是如来使，如来所遣，行如来事。

前面的修行证果是约自利而言，这一段尽未来世和诸位祖师同一鼻孔出气，做弘法利生的事业，这是约利他而言。正因为具足自利利他的功德，所以谛闲大师最后说“予何敢以陋辞”，何敢，犹言岂敢。以，因为。陋，见识浅薄。辞，推辞、推脱。我岂敢因为自己的见识浅陋而

推辞呢。言外之意是说，因为本书对众生有如此不可思议的功德，所以我接受了这个任务，写下这篇序文。（甲四竟）

序的正文讲完，下面讲作序的时间和人。

## 时在民国戊午春正月，天台沙门谛闲述于四明南湖观宗讲寺

**讲** 民国戊午春正月，即1918年1月，当时谛闲大师61岁。

天台沙门，是谛闲大师的自称，因为谛闲大师是天台嫡裔，又曾经在天台山万年寺当过住持，所以自称天台沙门。

沙门，是梵语音译，翻译过来叫勤息，即勤修佛道和息诸烦恼的意思，为出家修道者的通称。

谛闲（1858～1932），清末民初天台宗高僧，浙江黄岩人，俗姓朱。名古虚，号卓三。很小的时候看见出家人就非常欢喜，年轻时曾经学过医，因此十七岁至十九岁就独自开设药铺，并为病人切脉开方。收费极为公平合理，若遇贫穷之人，则施医施药，不取分文。如果病人病好了之后前来酬谢，他都转施给贫苦之人。然而不久之后，老母病故，谛闲大师深感事相无常，人命危脆，于是在二十岁的时候悄悄遁入台州临海的白云山景星禅院依成道法师出家。但是没过几天，他的兄长就找来了，强逼他回家还了俗，谛闲大师为此终日闷闷不乐。过了两年，他的兄长又不幸逝世了，谛闲大师才得以重回景星禅院出家修道，这一年，他二十二岁。

二十四岁时，于天台山国清寺受具足戒。先后曾先后亲近过敏曦大

师、晓柔法师等当时著名的大德法师研习法华、楞严等经。二十八岁时在杭州六通寺开大座讲《法华经》，有一天在讲到《授记品》时，寂然入定，默无一言。等出定以后，在舌头上生出一朵莲花来！自此以后，深得语言三昧，一生说法，辩才无碍。这种修持功夫，和专门学习记诵者，绝不相同。

二十九岁时，受上海龙华寺迹瑞融祖之法，为传持天台教观第四十三世。历任永嘉头陀寺、绍兴戒珠寺、上海龙华寺、鄞县观宗寺等住持，其间应各地僧俗之请，讲经四十余年。五十三岁时曾在南京设立佛教师范学校，并任校长。民国元年，即1912年，大师五十五岁，受宁波四众弟子之请，出任宁波观宗讲寺主持，并于1919年于观宗寺开创观宗学舍，“以三观为宗，以说法为用”，培育僧才。其僧俗弟子中有名的有仁山、显荫、倓虚、静权、宝静、妙真、蒋维乔、黄少希等，对于近代天台宗的弘扬复兴，贡献非常大。民国二十一年（1932）七月入寂于观宗寺，世寿七十五。著有《楞严经指味疏》、《圆觉经讲义》、《教观纲宗讲记》《大乘止观述记》等书，后人合辑为“谛闲大师遗集”行世。

四明，即宁波的代称。

南湖，又称日湖，原在延庆寺的前面，和月湖相对，是唐宋时期明州的两大胜地。北宋初年，台宗十七祖四明知礼大师曾长期在此讲经说法，弘扬台教，使经历了唐末五代之乱渐趋衰落的台宗得以复兴。其门下登堂入室者有一千余人，史称“南湖弟子”。但是，由于岁月沧桑，明清以后，南湖的湖面逐渐缩小，加上长期围湖造田，南湖终于消失，

其湖址大致在今天的解放路和灵桥路之间。

观宗讲寺，原来是延庆寺的观堂旧址，宋代元丰年间（1078～1085）四明知礼大师的第五世孙介然大师所创，初名“十六观堂”。此堂建于延庆寺东北隅，原隶属于该寺。清·乾隆、嘉庆年间（1736～1820）重修以后，才开始独立门庭，别设方丈。民国元年（1912），谛闲大师出任住持，改名为“观宗讲寺”。此寺在谛闲大师赴任之前，殿宇已经荒芜。后经谛闲大师重修，所有殿宇焕然一新。又在寺内设立观宗研究社、观宗学舍，且开办戒场（民国五年，1916），乃使此寺在近代成为天台宗名刹。

序文讲竟，下面正式入文。

## 顶礼

### 台宗历代祖师

#### 天台九祖传

2006-7-5

**讲** 先讲法题。在入文前之所以要解释经题，这是因为经题是一经之总纲，全卷经文为一题之别目。题目既明则经文易懂，故先须释题。所谓网提

其纲则众目自彰，衣契其领则群缕必直。先释题目亦复如是。

释题的方法，华严宗则用十门玄谈：1、教起因缘，2、藏教所摄，3、义理分齐，4、教所被机，5、教体浅深，6、宗趣通局，7、部类处会，8、传译时代，9、总释经题，10、别释文义，这是贤首家解经的方法，非今所用。

天台则用五重玄义，此五重有通有别，通则七番共解，别则五重各释。所谓七番共解：

- 1、标章：即标名，令易忆持 —— 起念心 —— 破迷障
- 2、引证：引经文为证据 —— 起信心 —— 破疑障
- 3、生起：明其次第 —— 起定心 —— 破乱障

- 4、开合：或开广或合略 —— 起慧心 —— 破愚痴障
- 5、料简：设问答以解释疑惑 —— 起慧心 —— 破愚痴障
- 6、观心：即闻即行 —— 起精进心 —— 破懈怠障
- 7、会异：会通异名 —— 起慧心 —— 破愚痴障

七番共解可促使听经者生起信、进、念、定、慧的五心，由此而成就五根、五力，以破除五障，这是智者大师创设此种方式的用意。

由于这七种解释较为繁杂，为了便于初学，现在单取五重各释。

何谓五重玄义？幽微难见曰玄，深有所谓曰义。在入文之前先用释名、辨体、明宗、论用、判教相这五重来预先发挥经中幽微难见、深有所谓的道理，使人一览经题，便知经中大意，故曰五重玄义。

- 1、释名，解释一经之题目 —— 开方便门
- 2、辨体，辨别一经所诠之体性 —— 示真实相
- 3、明宗，说明修行之宗旨 —— 全性起修
- 4、论用，论说一经之功用 —— 依体起用
- 5、判教，判别教义之大小权实 —— 分别同异

就五重玄义的次第说，首先在一代教中，每一经各有自己的名称，故以释名为第一。其名称下必有所诠之法以为经体，故辨体为第二。一经之所说，必有所主的修行，所主即是宗，故明宗为第三。有如此的修



行，必有功力，功力即用，故论用为第四。而后区别何时所说、何教所收、摄属偏圆大小等，故判教为第五。如此顺次关联，以显示一经的深义。所以这五重玄义的用处是：释名是开方便门；辨体是示真实相；明宗是自己的迷惑可以觉悟；论用是由悟得人，并且可以令他人入；判教是分别各经的同异。

因为每一部经的题目都不一样，其所诠的体性等也就不一样，所谓释名名异，乃至判教教异。就本书而言，其五重玄义是：单人为名，诸法实相为体，厉勤精进为宗，自利利他为用，无上醍醐为教相。现在以释名为例来解释题目，其它的四重因为涉及的义理较多，这里从略。

在讲题目时，先定通别。“传”之一字是通题，通于诸书故，如《付法藏因缘传》、《弘赞法华传》、《净土往生传》等，都可以称“传”，故为通题。其余四字是别题，别在本书故。就别题中，复有七种立题：这是智者大师所创，谓一大藏经之题，不出人法喻之三，此中又有单、复、具足的不同，而生七种之别：

1、单人立题：如《佛说阿弥陀经》，佛为能说之人，指本师释迦牟尼佛，阿弥陀为所说之人，即西方极乐世界的教主，是以两土果人而立名，经题无法无喻；

2、单法立题：如《大般涅槃经》，大般涅槃为经中所说之法。梵语般涅槃，华言灭度，谓大患永灭，超度生死，是究竟之法，经题无人无喻；

3、单喻立题：如《梵网经》，梵网为梵天的罗网，其目不同，以

喻戒律之目，亦各各不同，经题无人无法；

4、人法立题：如《文殊问般若经》，文殊为人，般若是法，经题无喻；

5、法喻立题：如《妙法莲华经》，妙法为法，莲华为喻，经题无人；

6、人喻立题：如《如来师子吼经》，如来为人，师子吼为喻。狮子为兽中之王，一吼则众兽具伏，佛为法中之王，无畏说法而十界同遵，故以狮子吼喻如来之说法，经题无法；

7、具足立题：即人法譬三者具足，如《大方广佛华严经》，大方广是性法，佛为果人，华严是喻。以万行之因华，庄严无上之佛果，故以人法喻立名。以上“单三复三具足一”，谓之七种立题。

本书是讲天台宗九位祖师的传记，在题目中无法无喻，所以说是“单人为名”。（法题竟）

## 宋景定四明沙门志磐撰

**讲** 次释人题。需要指出的是，我们现在所依据的本子是谛闲大师从志磐大师所撰的《佛祖统纪》卷六（T49）中抽出来的，将其另外命名为《天台九祖传》。同名的还有士衡法师于南宋嘉定初（1208）所编的《天台九祖传》一卷，收于T51，这两本书是不一样的。（士衡，宋朝人，生卒年不详，云间人，即今上海淞江人。）

宋景定，南宋理宗赵昀（yún）的年号，公元1260～1264年。

四明，宋代明州府和庆元府的别称，以境内有四明山而得名。四明山是从天台山发脉绵亘而成，相传在山顶上有一块方石，四面象窗户一样，中间能够通过日月星辰之光，故名四明山。治所在鄞县，即现在的宁波市。

东湖，地名，志磐大师曾住于四明东湖月波山，并于此专建四时水陆，后来因病移住四明福泉寺。

沙门，又作娑门、桑门等，为出家者之总称，原本是通于内、外二道的，现在一般就是指佛教的出家僧人。通行的意译为勤息，所谓勤修戒定慧，息灭贪嗔痴。故《四十二章经》云：“佛言：辞亲出家，识心达本，解无为法，名曰沙门。”如果只息界内之恶，是为藏通沙门；次第息界内外恶者，别教沙门；一心遍息内外诸恶者，圆教沙门。沙门一般可分为下列四种：1、胜道沙门，谓禀佛出家，能灭贪嗔痴等烦恼，得证胜道（已经证果）；2、说道沙门，谓已调伏贪嗔痴等烦恼，而能宣说正法，能令众生入于佛道（宣说正法）；3、活道沙门，谓能调伏贪嗔痴等，勤修正行所有善法，堪能生长智慧命根（依法而行）；4、坏道沙门，谓破诸禁戒，行诸恶法，非是梵行，自称梵行（狮子虫）。从迹上看，志磐大师是说道、活道二种沙门，正向胜道靠近，而本地则非我们凡人可测。

志磐，南宋天台宗山家派高僧。乡籍、年寿均不详，号大石。精通天台教观，曾住宁波余姚的福泉寺，弘宣教纲。有鉴于佛祖传授的记载

不是特别完备，于是从宝佑六年（1258）开始撰写《佛祖统纪》，除了叙述天台诸祖列传之外，还旁及诸宗立教之事迹，历时十二年才完成。本书收录了大量的佛教史实，受到古今学者的重视，因此广为流通。另著有《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》六卷等书。

撰，即著作、著述。（人题竟）

若有闻法者

无一不成佛

### 高祖无畏论主龙树尊者一相大禅师传

2006-7-7

**讲** 高祖，在这里有二个含义：1、功德无上；2、初祖、始祖。

无畏论主，亦有二意：1、龙树菩萨曾作《大无畏论》十万偈，此论没有汉译的全本，只译出了其中的一品，即《中观论》五百颂。其全文有藏译本以及转译的日文本、德文本。因为此论“明第一义”，非常重要，故以论称之，称为无畏论主；2、龙树菩萨所处的时代位于部派佛教晚期，小乘有部的力量仍旧非常强盛，龙树菩萨为了确立大乘中观正见，在说法时心中无所怖畏，故曰无畏论主。如《大乘义章》卷十一云：“化心不怯，名为无畏。”

龙树尊者，这是本传的传主。

一相，唯一真实之相。指龙树菩萨已经通达了诸法实相，了知一真法界之相，从本以来，离虚妄相，离言说相，离名字相，离一切诸法之相，故名一相。此义在讲传记时还会再提到。

大禅师，大是美其德，因其能知实相，而实相之理自体宽广，周遍包含，不可思议，故以“大”称之。这是绝待之大，当体得名，非是待小之大。禅师，修禅定之师。在《善住意天子所问经》中云：“天子问：‘何等比丘得言禅师？’文殊师利答言：‘天子！此禅师者，于一切法一行思量，所谓不生。若如是知，得言禅师。’”由此可见，这个禅师之名也并不是人人都可称之的！

在中国，第一个称“大和尚”的是佛图澄，那是后赵石勒所敕封的。第一个称“大禅师”的是台宗三祖南岳慧思大师，那是陈宣帝所赐之号。哪象现在，只要是当家、方丈，或者稍稍有点名气，都可称为是大和尚、大禅师了。更有甚者，心犹未尽，竟称大师、导师，躐等贤圣，莫此为甚。佛法不兴，宜也。

有关龙树菩萨的传记不是太少，而是太多，但主要的有元魏吉迦夜等译的《付法藏因缘传》、姚秦鸠摩罗什大师译的《龙树菩萨传》，另外在玄奘大师的《大唐西域记》中也有所记载，在讲本文时都会适当予以引用。

为方便解释经论，古德往往将经文分成数段，每一段再用精简扼要的文字标示各部分的内容，这称为科文，又作科判、分科等。这种讲经方式最早始于东晋的道安大师，他将经文一般分为序分、正宗分与流通分，然后再根据实际内容进行进一步的细分。实际上在分文列科的时候，其本身就是解经。跟据科判，对全书就会有一个鸟瞰似的了解，就可以获知该书的简明内容和义旨脉络。

我们现在讲《九祖传》，也采用分科的办法，但这里只用大科，没有小科。这是因为一方面我自己能力有限，做不来小的科判。另一方面，如果科判太细，则有“细科烟扬，杂砾尘飞”（智者大师《法华文句》中引昙鸾大师语）之弊，初学之人往往注重于小的细节方面，全经的血脉反而不容易贯通。因此现在只用大的科判，让大家了解有那么一回事，以后如果有机缘，在下面的几位祖师当中我们不妨选择一、二篇传记来做一下细科。先列大科如下：

#### 甲一、正传（分四）

乙一、在家期（从开头至“当诣沙门受出家法”）

乙二、出家期（从“既得出宫”至小注的“一夏但诵七佛经目”）

乙三、弘化期（从“南天竺国王”至“优波提舍论十万偈”）

乙四、涅槃期（从“有小乘法师”至正传末的“往生安乐国”）

#### 甲二、赞文

现在入文。

#### 甲一、正传（分四）

## 乙一、在家期

**高祖龙树尊者，南天竺国梵志之裔。**

**讲** 尊者，最初仅限于对佛弟子、阿罗汉等人的敬称，如《无量寿经》卷上云：“一切大圣，神通已达，其名曰尊者了本际、尊者正愿……尊者阿难。”后来尊者一词的使用，渐渐不再限于佛弟子，对于祖师或先德，凡德、智、行皆胜，可为人师表者，皆有以“尊者”称呼的。故《文殊师利普超三昧经》卷中云：“不以年岁而为尊长，法律所载智慧为尊，神智圣达乃为可尊，博闻才辩乃曰为尊，诸根明彻乃曰为尊。”

南天竺，天竺是印度的古称，又作天竺、贤逗、身毒等。“印度”翻译过来是月亮的意思，如《大唐西域记》卷二云：“印度者，唐言月……良以其土圣贤继轨，导凡御物，如月照临，由是义故，谓之印度。”《括地志》载：“天竺国有东、西、南、北、中央五国，即今五印度也。”龙树尊者出生于南印度，故曰南天竺。

梵志，梵是天竺语，此翻为清净；志是华语，即志向、意愿。因此梵志就是指在家的婆罗门，因为婆罗门都是有志于净行，愿生梵天的，故有此称。梵志的另外一个意义是泛指一切外道的出家人，如《大智度论》卷五十六云：“梵志者，是一切出家外道，若有承用其法者亦名梵志。”这个含义非今所用。

裔，后代。

这句话连起来是说：天台宗的初祖龙树尊者，他是南印度国婆罗门



种姓的后代。

在此顺便介绍印度的四种姓。早在公元前1200左右，雅利安人进入印度西北部，逐渐与当时的土著居民混合同化。以《吠陀》为代表的雅利安文化，也与西北印度的土著文化相结合，形成一种新的文化形态——婆罗门教。婆罗门教以《吠陀》为天书，视之为神圣不可更改的经典。奉梵天、毗湿奴和湿婆为三大主神，分别代表宇宙的创造、护持和毁灭。它以吠陀天启、祭祀万能和婆罗门至上为三大纲领，认为社会四大阶级的存在是合理而必须的：1、梵从口出生婆罗门，这是四姓当中的最上位。学习并传授吠陀经典，掌理祈祷、祭祀，为神与人之间的媒介；2、从肩上出生刹帝利，这是王族及士族阶级，掌管政治及军事，为四姓中之第二位；3、从脐处生出吠舍，这是从事农、工、商等平民阶级，为四姓中之第三位；4、从脚下生出首陀罗，乃指最下位之奴隶阶级，终身以侍奉前述三种姓为其本务。又前三种姓有念诵吠陀及祭祀的权力，死后也能够再投生于世，乃至灵魂生于梵天，称为再生族。而首陀罗既无权诵经、祭祀，亦不得投生转世，故称一生族。这就是说，首陀罗不仅在社会生活方面没有出路，在宗教方面也是毫无出路的。

按规定，种姓之间界限森严，不同种姓之间不能通婚、交往，甚至不能共坐并食。后来在四种姓之外又出现了“不可接触者”，亦即旃陀罗。根据《摩奴法典》所载，旃陀罗系指以首陀罗为父、婆罗门为母的混血种。这种人是最下级的种族，位于四种姓之外，以屠杀为业。男曰旃陀罗。女曰旃陀利。据《大唐西域记》记载：“其人若行则摇铃自标，或拄破头之竹，若不然，王即与其罪也。”这一制度延续至今，印

度独立后虽予废止，但实际上仍有很大影响。

婆罗门教筑基于四姓制度之上而大振其势，释尊则不重视四姓之别，提倡平等，尊重人间主体性的实践。认为只要归依佛教，则如同属于同一种族，并无四姓之别。《杂阿含》卷二十云：“当知大王，四姓者，皆悉平等，无有胜如差别之异。”《增一阿含》云：“四河入海，同一咸味；四姓出家，皆名为释。”至于沙门、释子四句分别，具如《天台四教仪集注》。

**始生之日，在于树下。由入龙宫，始得成道，故号龙树。**

**讲** 这是略说龙树菩萨得名的原因。鸠摩罗什大师所译的《龙树菩萨传》中云：“其母树下生之，因字阿周陀那。阿周陀那，树名也。以龙成其道，故以龙配字，号曰龙树也。”这二段文可以相互发明。所谓龙宫成道，那是指龙树菩萨在出家以后，一开始是学习小乘佛法，很快就完全通达了小乘的教义，于是生起贡高我慢之心。认为小乘的教义还不够究竟，他自己想立师教戒，想更造衣服使其和佛门袈裟有所不同。大龙菩萨知道了他的心念以后，把他接到龙宫里面，让他阅读龙宫中收藏的大乘佛教典籍，龙树菩萨看后，幡然醒悟，深入无生法忍，从此得道，故曰“由入龙宫，始得成道”。《摩诃止观》卷一云：“树生生身，龙成法身。”含义相同。

（注：《西域记》，梵云那伽阇（è）刹那，此翻龙猛。）

**讲** 这是志磐大师所作的小注。

《西域记》，全称《大唐西域记》，十二卷，唐玄奘编译，辩机缀文。玄奘法师于唐贞观三年(629)秋间离高昌西行求法，经历西域各地，于贞观十九年(645)初还国。他到洛阳第一次会见唐太宗李世民时，太宗就要他叙述西游经历，而编写一部西域传。于是玄奘根据自己游历见闻，口授他的门下辩机，编撰此书，到次年七月(646)告成。书内共记述了当时西域一百三十八个国家和地区，非常详细地叙述了当时各国佛教的传播情况，并且对于各国各地间的途程方向，距离里数，记载很详备，如现代印度对那烂陀寺遗址的发掘，以及阿折罗石窟的发现，得力于本书之处极多，可证其记载的正确性。

在本书第八卷中说：“时南印度那伽阇刺树那菩萨(唐言龙猛，旧译曰龙树，非也)。幼传雅誉，长擅高名。舍离欲爱，出家修学。深究妙理，位登初地。”据此可知，我们书上少了一个“树”字。但有关龙树的梵语音译，在不同的书里有不同的写法，如《一切经音义》卷七十七、《翻译名义集》卷一等就是写作“那伽阇刺那”，而在《佛祖统纪》卷五(T49)则作“那迦阇树”，这是因为西语轻重音的不同，致使在音译时有所不同，但都不能算错。不过这里既然已经指出是出于《大唐西域记》，因此还是改为“那伽阇刺树那”为好。

至于翻译，鸠摩罗什大师译为龙树，而玄奘大师则认为应该译为龙猛，并说旧译是错误的。也有认为龙是华言，树是梵语，译之为猛，故云龙猛。然而正如章安大师在《大经疏》中云：“然汉不善梵音，只增诤竞，意在况喻。”因此不必苦诤。一般认为龙树二字俱为华言，而且一直沿用至今。其它经典里面也有译为龙胜、龙叫、龙成等。

**佛去世后七百年出。**

**讲** 这是讲他的出生时间。一般地认为佛陀应化的时间是在公元前五、六世纪，佛灭后七百年约当公元二世纪左右，即公元150~250年之间，相当于中国东汉末期至三国中期。

**天资聪悟，在乳哺中，闻诸梵志诵四韦陀典，有四万偈，偈各三十二字，皆达句义。**

**讲** 天资聪悟，这是总标，意为天然之资挺特而发，非常聪明，悟性很高。在乳哺中以下，这是别说。

乳哺，乳是指用乳汁喂养，哺是指用口中所含的食物喂养，大约是指二、三岁以前的样子。如《大智度论》卷三十八曰：“菩萨初生时，行七步，口自说言：‘我所以生者，为度众生故。’言已默然，乳哺三年，不行不语。渐次长大，行语如法。”

四韦陀典，前面在介绍婆罗门教的时候已经提到过，婆罗门教是以《吠陀》为天书的，此中吠陀是新译，韦陀是旧译，意译作智论、明论、无对。雅利安族最早的时候是住在印度西北境，他们崇拜日月风云、山川水火等自然现象，相信这些自然现象都有神灵，并对之祈祷，希望能够得到现世的幸福。因而，逐渐产生赞颂神灵及祈祷祭祀的诗歌总集，共有四部，即四吠陀，又称四韦陀。现在略述如下：(1)梨俱吠陀：内分十卷，共有赞美诗1017篇、10580颂而成，以赞颂一切自然力量的功德为主；(2)娑摩吠陀：系一部歌咏集，为婆罗门僧祭酒时所歌

唱。共有1549颂，除75颂外，余皆从梨俱吠陀中摘出；(3)夜柔吠陀：为一部献祭的祷词，内文半为颂诗半为散文；(4)阿闍婆吠陀：多属神咒，乃控制神鬼之法，内含730篇、6000颂，散文与韵文兼收。而《大唐西域记》卷二则曰：“其婆罗门，学四吠陀论：一曰寿，谓养生缮性；二曰祠，谓享祭祈祷；三曰平，谓礼仪占卜，兵法军阵；四曰术，谓异能伎数，禁咒医方。”

偈，又作伽陀、偈陀，意译为颂，又译为竭，摄尽其义之意。如智者大师《仁王经疏》中曰：“偈者，竭也。摄义尽，故名为偈。”偈在梵文中一般由三十二音节构成，但经过汉译以后的偈句，其字数和原典并无直接关系。如《南山戒疏》卷一上曰：“彼叶一偈，三十二字。唯此方言，多少无准。或三四字，或五六七，节以声言，用为偈句。”这是说梵文原典一般都是以三十二字为一偈，但翻成汉语以后就多少不定了。现在龙树菩萨听到四韦陀典，有四万偈，每偈三十二字，共计有一百二十八万字，他都能通达句子的含义，这是非常了不起的。

不要说那些大菩萨在乳哺中具有如此神异的才能，即使是中国的祖师，在乳哺时也具有很多不同凡人的地方。如智者大师一生下来就“卧必合掌，坐必面西”；写《慈悲三昧水忏》的作者知玄大师（809～881）虽然在乳哺当中不能说话，但一见到佛像和僧形必含喜色。五岁时就会赋诗，深感无常，其诗云：“花开满树红，花落万枝空；唯余一朵在，明日定随风。”而宋朝时有一位比丘尼僧果，在乳哺时就能不过中食。因此龙树菩萨在幼儿时就能够通达四韦陀典，当是其宿习所致，也在情理当中，不可以凡心去测量圣智。否则妄生疑谤，必堕地狱。

**弱冠驰名，独步诸国。天文地理，星纬图讖，及余道术，无不综练。**

**讲** 弱冠，《礼记·曲礼》云：“人生十年曰幼，学；二十曰弱，冠。”古代男子二十岁行冠礼，表示已经成人，但体格还不是特别强壮，所以称为弱冠，后泛指男子二十岁左右的年龄。龙树菩萨在二十岁左右就声名远扬，独步于各个国家之中。

独步，指超群出众，独一无二。

天文地理，天文指日月星辰等天体在宇宙间的分布运行等现象；地理指山川土地的环境形势。这是形容他的学问知识广博繁杂，所谓“上知天文，下知地理”。在四种邪命当中是仰口食所摄。

星纬图讖，星纬是指根据星象来占验、推算吉凶的方法；图讖是指讖书，即巫师或方士制作的隐语或预言，作为吉凶的符验和征兆。总之，星纬图讖无非是一些看相算命之类的东西，是四种邪命当中的维口食所摄。所谓四种邪命，是指：1、仰口食，谓仰观星宿、日月风雨、雷电霹雳术数之学，以求衣食，而自活命；2、维口食，谓学种种咒术，卜算吉凶，以求衣食，而自活命；3、下口食，谓种植田园，合和汤药，以求衣食，而自活命；4、方口食，谓曲媚豪势，通使四方，巧言多求，以自活命。

下面接着说“及余道术，无不综练”，那是说龙树菩萨把其它的两  
种邪命也都“精通”了！

综练，博学熟习之意。

龙树菩萨的确非常聪明，可是一开始没有用在正路上，以致无论在家出家都走了不少弯路。上面所说的四种邪命都是不正当的活命方法，作为一个比丘，应当深戒之。所以佛在《遗教经》中说：“持净戒者，不得贩卖贸易，安置田宅……（不得）合和汤药，占相吉凶，仰观星宿。”另外在《智论》卷十九又有五种邪命，作为出家人也是不应该做的。五种邪命是：1、诈现异相；2、自说功德学问；3、占相吉凶；4、高声现威；5、说所得利，以动人心。

**尝与契友三人议曰：“世间义理可以开神明、发幽旨者，吾辈悉达之矣，更以何方而自娱乐。”复云：“人生唯有追求欲色为至乐耳。”乃俱往术家学隐身法。**

**讲** 这一段是讲龙树菩萨和他的另外三个朋友无聊至极，没事找事干了。

尝，曾经。

契友，意气相投的朋友。

神明，这里是指众生的识性，如《释门归敬仪》中曰：“开神明之正路，通正道之明津。”

幽旨，隐秘微妙的旨趣，《华严玄谈》卷一曰：“照住幽旨。”

龙树菩萨曾经和三位好朋友相互商量说：世间的学问道理能够开发众生的识性、阐明微妙旨趣的，我们都已经通达了，还有什么方法可以

让我们欢娱快乐的呢？商量的结果是认为人生最快乐的事情莫过于纵情五欲六尘了，尤其是欲色。

欲色，本意是指欲界和色界，这里就是指色欲，当然也包括五欲中其它的四欲，“财色名食睡，地狱五条根”。然而这四个人只是二十岁左右的青年而已，要想追求世间的五欲，没有财、势是办不到的，于是他们就想到去学隐身术。有了隐身术之后，别人看不到自己，而自己偷偷要抢要娱乐都可以，那真是无本万利。四个人莫逆于心，一起到会咒术的人那里去学隐身术。

隐身术，是指隐藏自己身形的办法，是印度自古相传的一种咒术，这里是用和合草药的方法来达到隐身的目的。在密教当中也有以摩利支天法为隐形法的，密教行者以此天为本尊，修法时结摩利支天隐形印，诵持其真言，可令一切天魔恶鬼等看不到行者的身体。又据《大摩里支菩萨经》卷三记载，用黑土、泉眼等制成药丸，含于口中，一心诵持摩里支菩萨真言，也可藉加持力而隐身，可见隐身术确实是存在的。不象中国古代的一叶障目、掩耳盗铃那样自欺欺人。

在这里通过龙树菩萨的示现，同时也告诫我们交朋友一定要慎重。人以类聚，物以群分。多数人喜欢和自己秉性相合的人交朋友，以为这就是真正的朋友，其实这并不一定正确。因为大家习气相近，反而不容易发现自己的缺点。所以明代苏浚在《鸡鸣偶记》中把朋友分为四类：“道义相砥，过失相规，畏友也；缓急可共，死生可托，密友也；甘言如饴，游戏相逐，昵友也；利则相攘，患则相倾，贼友也。”（畏友，品德端重，令人敬畏的朋友；昵友，亲狎猥劣之友。）大家可以相互检



查一下，看看自己交的朋友是属于哪一类的。

**师念曰：“此四梵志才智高远，今以术故，屈辱就我。若授其方，则永见弃。”乃各与青药一丸，水磨涂眼，形当自隐。**

**讲** 这里的“师”是指会隐身术的咒师。那个咒师心里想：“这四个婆罗门青年才艺智慧都非常高明远大，现在为了学隐身术的缘故，不得不委曲顺从于我。如果我把如何配置隐身术的秘方传授给他们，那么他们就永远也不会再来找我了。”于是给他们每人一粒青色药丸，告诉他们用水化开以后涂在眼上，身体自然就能够隐形了。

这是说只给药丸，而不告诉秘方，等他们药丸用完以后，自然就又会来找我了，“永当师我”。这有点象中国古代学武之人，作师父的对于绝技一定留有一手，要不然“徒弟出山，师父讨饭”，那就惨了。而在佛门里却不是这样，只要有人问，回答的人一定是“知无不言，言无不尽”，这也可说是世出世间的差别所在。

**龙树闻香，便识此药有七十种，名字两数，皆如其方。师闻大惊，即以其法具授四人。**

**讲** 那位术师的小算盘虽然打的很精，但龙树菩萨比他更厉害。他一闻这个药的香气，就知道这药是用七十种药材组成的，而且每一味药的名字以及在分量用了几两几钱等他都知道，和秘方上的记载一模一样，这种人真是太可怕了。因此当那位术师听了以后，就大吃一惊，既然你都

已经知道了，我还保密干啥。于是就把秘而不秘的“秘方”全部传授给了这四个人，乐得做一个人情。

**既得其药，翳身游行，相与入王后宫。数月，美人怀妊者众。**

**讲** 得了药以后，隐身行走，共同进入到皇帝的后宫里面。

翳身，遮蔽身体。

相与，共同。

后宫，君主时代嫔妃所住的宫室，这四个人真会选地方！可谓是色胆包天，置生死于度外了，由此可见，龙树菩萨在年轻的时候也是一个“不良少年”（法藏法师语）。罗什大师所译的《龙树菩萨传》中说：“得术隐身，自在入王宫中，宫中美人皆被侵陵。”因此经过几个月以后，后宫的嫔妃们有很多都怀孕了，这下事情可闯大了。

**王问智臣，臣曰：“若非鬼魅，则是方术。可以细土置诸门中，若是方术，其迹当见；设是鬼魅，人必无迹。人可兵除，鬼当咒灭。”**

**讲** 那些怀孕的嫔妃们心里也非常害怕，想来想去还是坦白从宽为好。因此就去告诉皇帝如何如何，“庶免罪咎”。皇帝一听很不高兴，于是召集有智慧的大臣来商量对策。

智臣，明察毕见，终无忧患，名为智臣。通俗地说就是有智慧的大臣，这个智慧虽然是世智，但也必须具有很高水平才行。在《南本涅槃经》卷九有一个“一名四实”的故事：梵语先陀婆是一名，但它具有

水、盐、器、马这四个含义，即四实。如果大王对群臣说：“先陀婆来！”有智之臣就能善知大王的心意。在大王想洗手时说先陀婆，智臣就奉上清水；在大王吃饭的时说先陀婆，就奉上食盐；在大王吃好饭后想喝汤时说先陀婆，就奉上食器；如果大王想出去游玩时说先陀婆，就牵来骏马，毫无错谬。可见智臣的智慧也是非常高的。

在这里也一样，那位智臣一开头的两句话就点中了要害，“若非鬼魅，则是方术”。

鬼魅，人死为鬼，物精为魅，也就是泛指那些害人的灵鬼。

方术，医卜星象等各种咒术，前面已经提过。这两句是总明病根，下面说出治病的方法：可以用细土撒在各个门口内外，如果是方术所为，他的身形虽然看不见，但重量还是存在的，因此当他在细土上走过以后就能够看见他的足迹。如果是鬼魅所为，那么它走进来的时候就没有踪迹可寻。是人的话可以用卫兵除去，是鬼就应该用咒术来消灭。

**王用其计，果四人足迹。乃令勇士挥剑空中，斩三人首。近王七尺，刀所不至。龙树敛身依王，不能加害。**

**讲** 大王听从了智臣的计议，用细土撒在门口，果然看见四个人的足迹。这里“果”字下面似乎漏了一个“见”字，“果见四人足迹”，这样读起来比较通顺明白。看见足迹以后，于是命令勇士挥剑空中，把他的三个朋友都砍死了。这个时候龙树菩萨就表现得非常冷静，他看到在皇帝的七尺范围之内，卫兵是不敢用刀去砍的。要不然一不小心砍伤了

皇帝，那可不是闹着玩的。于是龙树菩萨缩着身子小心翼翼地靠近大王身边，那些士兵也就不能够再加害到他了。

这个“敛”字用得特别好，你可以想象得到当时龙树菩萨那种缩着身子、诚惶诚恐的样子。也就是在这样的环境之下，他才发起了出世之心。

**始悟欲为苦本，即自誓曰：“若免斯难，当诣沙门受出家法。”**

**讲** 正是在这种大难临头的紧要关头，龙树菩萨才体会到欲是一切生死之苦的根本。于是自己暗暗发誓说：如果能够免除这次灾难，我一定去拜见沙门受出家法，努力修道。

要知道，越是聪明的人，当他在造恶的时候是用他全部的聪明才智一心一意地去做。而当他省悟过来的时候，也是用他的全部心智全身心去修行，所谓“放下屠刀，立地成佛”，因此这样的人往往成就也很高。比如藏教噶举派（白教）的密勒日巴尊者（1040~1123），幼时丧父，家产被伯父、姑母霸占，跟着母亲贫困度日，饱受欺凌。成年以后，为了能够报仇雪恨，修习苯教的咒术，曾经咒杀伯父等数十人，并学降雹术毁坏全村庄稼，制造了很多黑业。后来自忏罪孽，于是学习白业正法，改宗佛教。上师马尔巴为了能够清净他的罪业，故意给予无数大小苦行，终于罪业清净，即身证得最胜悉地。密勒日巴以苦行闻名，但也非常善于歌咏，用通俗的歌词弘扬佛法，连动物都深受感动。

在这里“欲为苦本”四字，是在家期这一大段中的主眼。《法华

经·方便品》云：“诸苦所因，贪欲为本。”众生之所以不能出离生死，就是因为被贪欲所缠缚的缘故。尤其是现代的人，真可谓是开门七件事，柴米油盐酱醋茶，惹出多少烦恼；人生五味瓶，酸甜苦辣咸，消磨了多少志气。

在此讲一段民国初期有关月霞法师的公案。月霞法师（1858～1917），俗心胡，名显珠，曾于1898年在九华山翠峰寺创办华严道场，推行僧伽教育，这是国内首创的第一所佛学院。他是华严座主应慈法师的师兄，是近代中国佛门里一位很有名望的法师。民国四年（1915），当时正值窃国大盗袁世凯蠢蠢欲动，图谋称帝之际。为了与这形势相应，原安徽都督、当时任“筹安会”副会长的孙毓筠邀请月霞法师和谛闲大师入京讲法，计划费时一月。两位法师轮流升座说法，每日来自京津等地的听众达数百人，几乎是座无虚席。然而有一天月霞法师登台讲《心经》，认为欲念是一切苦厄的根本，他说：“万事皆起于欲，万事亦败于欲。至人无欲，能通佛道；达人去欲，乃获厚福。常人多欲，一切事业纵因欲兴，亦因欲败。事成知足而能去欲者鲜矣！天道之盈亏有定，人生之欲望无穷。”接着，月霞法师举了一个例子。他说当日波斯国国王在征服临近诸国以后，仍旧心不满足，穷兵黩武，想让世界没有其它的国家存在，只剩下一个大大的波斯国。但由于后来事败，内忧外患迭起，弄得国破身亡。由此可见，“欲望为败事之谋，是以君子务慎欲也。旷观世界历史人物，作小官者欲为大官，作大官者欲为宰相，得作宰相又欲为皇帝，既作皇帝，又欲长生不老，以符其万万岁之尊号，皆欲念二字误之也。”

此言一出，舆论哗然。袁世凯正在做皇帝梦，他的追随者们也正做着王侯梦，谁知被月霞法师胆大包天地一语道破。导致这些人恼羞成怒，尤其段芝贵等辈尤为激烈，声言要派步兵统领来拘捕月霞法师。这件事闹得如此不可开交，孙毓筠怕月霞法师遭到迫害会激起社会公愤，因而星夜将他送往天津，才算平息了这件事。月霞法师连夜出走后，北京城里纷纷传言：和尚跑了，皇帝也做不成了。称赞月霞法师是人中豪杰。你看，众生整天在五欲中打滚，如厕虫乐粪一般，而他自己却不知道，也不愿承认。当别人为他指出时，还说别人是毁谤，这就是众生相！

因此，佛陀教育我们要少欲知足，即将欲望减少到最低限度而心满意足之意。不多求曰少欲。得少而不懊恼曰知足。如《无量寿经》卷上曰：“忍力成就，不计众苦。少欲知足，无染患痴。”《法华经·普贤菩萨劝发品》曰：“是人少欲知足，能修普贤之行。”《佛遗教经》云：“汝等比丘，若欲脱诸苦恼，当观知足。知足之法，即是富乐安隐之处。知足之人虽卧地上犹为安乐，不知足者虽处天堂亦不称意。”可见少欲知足为修道之要谛，能使行人不起贪染，调伏诸根，以增长善法。因此我们应对“欲为苦本”四字深深著眼，不可轻忽看过。（乙一在家期竟）

## 乙二、出家期

既得出宫，便入山至一佛塔。摩罗来访，龙树迎之曰：“深山孤寂，大德至尊，何枉神足？”摩罗曰：“我非至尊，来访贤者耳。”

**讲** 既而得以出宫，于是按照自己的誓言进入深山来到一个佛塔之处。

佛塔，梵语窣堵婆，略译作塔婆、浮图、佛塔等，意译作高显处、方坟、塔庙，原意是指安置佛陀舍利的建筑物。一般在四个地方起塔供养，1、佛生处，在迦毗罗城蓝毗尼花园；2、成正觉处，在摩伽陀国泥连河边菩提树下；3、转法轮处，在波罗奈城鹿野苑；4、入大涅槃处，在拘尸那城娑罗林内。然而到了后世，多和“支提”混同，支提一般只供养佛菩萨之像，住有僧众。在印度有塔必有庙，塔庙不分。所以《金刚经》说：“如佛塔庙。”在《法华经·方便品》中也云：“若于旷野中，积土成佛庙，乃至童子戏，聚沙为佛塔，如是诸人等，皆已成佛道。”因此龙树菩萨出宫以后至一佛塔，实际上就是到了一个有塔的寺院。而后面的“欲从瞿昙门入”，那是他想进入到佛塔里面去了。

根据《僧祇律》，凡僧也可以起塔，所谓持律法师，营事比丘，德望比丘，应起塔。但既非圣人，造塔时不能有露盘，而且必须位于屏处。如果违背，就会结罪。这是根据《十二因缘经》所说，经中云：为如来起塔，可造露盘八重以上。菩萨、缘觉、阿罗汉、阿那含、斯陀含、须陀洹等渐次减少，到转轮圣王则仅为一盘。如果见了轮王之塔，也不能作礼，因为并不是圣塔的原故。对照这些经文，就可以知道现在的人为自己师父造塔，广起露盘，“非惟现人得罪，亦乃累彼先亡。”这是十分可怜可悲的事情。

龙树菩萨一到寺院，摩罗尊者就来探访他了。

摩罗，全称迦毗摩罗，是付法藏中第十二祖，摩揭陀国华氏城人。

一开始是外道，有三千弟子，后来被马鸣菩萨所屈服，于是出家修道。证果以后，受马鸣菩萨的付嘱，大兴教化，作“无我论”一百偈，以摧伏外道。有一次他游化到西印度，当时有一个太子叫云自在，想请他到宫中供养。摩罗尊者就说：“佛制沙门不得亲近国王大臣等权势之家，所以不敢从命。”于是太子就把城北山上一个清净的石窟供养给摩罗尊者，让他可以坐禅弘化。摩罗尊者刚到山前，就看到一条大蟒蛇，足足有一里多长，一开始摩罗尊者只管自己走路，没去看它。那条蟒蛇见没人理它，就游过来盘绕在尊者的身上，摩罗毫无惧色，并为它受三归依，蟒蛇听完以后游行而去。摩罗走到石窟前时，看到有一个穿白衣服的老人从洞中走出来，并向摩罗合掌问讯，说我以前也是一个比丘，喜欢独处寂静，对于初学来问问题感到很不厌烦，经常生起嗔心。因为这样的缘故，命终以后堕为蟒蛇之身，住在这个石窟已经有一千多年了。刚才幸好碰到了您，并为我传授归依，使我能够脱离蟒身，所以特意来向您道谢。说完那个老人就不见了。摩罗尊者后来付法给龙树菩萨，而尽其化缘。

摩罗尊者亲自来访，这是师父访徒弟的最好例子。以前印度的戒贤论师，他是护法的弟子，三十岁时就很有成就，曾代表护法外出破斥外道。护法退休后，戒贤论师即主持那烂陀寺的讲座。他在晚年时受疾病的困扰，非常痛苦，生不如死，几次都想自杀。后来文殊菩萨托梦给他，告诉他现在所受的疾病是重报轻受，让他耐心等待，不久之后会有大唐菩萨前来求学受教。果然没过多少时间玄奘大师就来到了那烂陀寺，戒贤论师当时已经106岁了，那种激动可想而知！当别人描述戒贤



论师所受的痛苦时，连描述的人都不禁大哭，可见戒贤论师是忍受着多么大的痛苦而在等待自己的徒弟。而智者大师23岁上大苏山时，慧思大师一见就说：“昔日灵山，同听法华，宿缘所追，今复来矣。”这又是多么地欣慰啊！可见从来都是师资相摄，一不可缺。

龙树菩萨一看有人来了，就迎出去说：“深山孤寂，大德至尊，何枉神足。”

深山孤寂，是说在深山里面孤独寂寞，很少有人来。

大德，很有道德而且精通佛法的人。在律中往往作为对比丘的尊称，比如我们在羯摩时常说“大德一心念”等。

至尊，至为尊贵的圣人。原义是对佛陀的尊称，这里表示对来访之人的一种敬称。

枉，屈就、屈驾，是称人来访时的敬辞。

神足，神圣的足迹，犹言尊驾之意，这里可不是指五通当中的神通。

整句话连起来是说：在深山当中平日里十分孤单寂寞，象您这样的大德圣人，怎么敢劳驾您亲自前来。这里有“大驾光临，蓬荜生辉”之类的谦辞含义。于是摩罗回答说：我不是至尊的圣人，我是特意来拜访你的。

贤者，是对对方的一种敬称。

龙树默念：“此师得决定性否？明道眼否？是大圣继真乘否？”摩罗曰：“汝虽心语，我已意知。但办出家，何虑吾之不圣。”龙树悔谢，即求出家。

**讲** 这一段对话在《付法藏因缘传》和罗什大师所译的《龙树菩萨传》中都没有，而是取材于《传法正宗记》、《景德传灯录》等书。

由于摩罗尊者是不请自来，所以龙树菩萨在心里就起了怀疑：自己送上门来的东西是否真的是好的？在此共有三个疑问，第一个，此师得决定性否？性以不改为义，这是怀疑他对于佛法是否具有确定不移的见解。第二个，明道眼否？犹言道眼是否明了。真妄显现，决择分明，曰道眼。这是怀疑他对一切的是非邪正是否能够分辨清楚。这两个疑问实际上只有一个含义，那就是“疑师”。所以在《传法正宗记》等书中都写作“此师得决定性明道眼否？”将两个问题合并为一个。第三个，是大圣继真乘否？大圣，是泛指对对方的敬称。真乘，真实的教法。意为他所弘传的教法是否真的从佛陀那儿继承下来的，是否是真实的？这就是“疑法”。

在《摩诃止观》卷四下说，疑有三种，即疑自、疑师和疑法。疑自是自认为自己根机很钝，不是道器。这一点龙树菩萨肯定是不承认的，因此他只怀疑别人，怀疑师父以及师父所传的法，这样就为他以后起贡高我慢，“自谓一切智人”，埋下了伏笔。

摩罗尊者是付法藏第十二祖，那些他心通等对他来说是小case！因此摩罗尊者就说，你虽然只是心里想想而已，但我却已经全部知道了。

你只要办理出家就可以了，何必去考虑我是不是圣人呢。

不要说摩罗尊者已经是一个圣人，即使只是一个普通的凡师，学法之人都不能生一丝一毫的轻慢之心。如智者大师在《摩诃止观》中云：

“不以囊臭而弃其金。慢如高山，雨水不停；卑如江海，万川归集。我以法故，复应敬彼……常起恭敬，三世诸佛。师即未来诸佛，云何生疑耶？”因此龙树菩萨一听摩罗尊者的话，就马上忏悔谢罪，即刻剃除须发，而为沙门。

**于九十日诵通三藏，阎浮所有，皆悉通达，辩才无碍，自谓一切智人。**

**讲** 临文曰读，背文曰通。

三藏，这里是指小乘的经律论三藏。所以在《付法藏传》、《龙树菩萨传》中都记载说龙树菩萨诵完三藏以后，又到处去寻求摩诃衍经典。如果这里的三藏不是指小乘，又如何能够解释得通上面二书呢！从这里也可以反证智者大师于四教中立藏教为小乘，是完全合乎经论的。

当知三藏的名义有通有别，从通来说，大小乘都有三藏。从别来说，则唯指小乘。所以《大智度论》云：“迦旃衍子，自以聪明利根，于毗昙中，明三藏义。不读衍经，非大菩萨。”《法华经》亦云：“贪著小乘，三藏学者。”所以就别而言三藏之名是专指小乘的，其立意有三：1、小乘三藏部别故：即以四阿含等经为修多罗藏，五部律为毗尼藏，俱舍、婆沙等论为阿毗昙藏，界限分明，迥然不同；2、小乘三藏

隔异故：即经论定学，律明戒学，论表慧学，彼此隔别差异，不相混淆；3、小乘三藏破旧医故：旧医喻外道，佛未出时那些外道也各自以其本教的所谓经律论三藏教化众生，以盲引盲，相牵入坑。佛出世以后，用真实的经律论三藏教化众生，得脱如尘，喻为新医，故云破旧医。综上所述，可见龙树菩萨在九十天内所诵通的是小乘经典。

阎浮所有，皆悉通达：简单地说就是凡是我们这个世间所拥有的经典，他都已经贯通明达了。阎浮，即阎浮提，这是旧译，新译为瞻部洲，是四大部洲之一。阎浮是树名，提译为洲，因为在此洲的中心，有阎浮树的森林，因此以树名洲，称为阎浮提，也就是我们现在所住的娑婆世界。又因为位于须弥山的南方，所以有时候就直接称之为南阎浮提。其它的三洲分别是：1、东胜身洲，旧称东弗婆提，以其身相殊胜，故称胜身；2、西牛货洲，旧称西瞿耶尼，以牛行贸易而得名；3、北俱卢洲，旧称北郁单越，俱卢，意谓胜处，因为其地胜于其它的三洲而得名。根据经典记载，四洲各有特殊的三事：（一）南洲，住民勇猛强记而能造业行、能修梵行、有佛出其土，此三事胜于其它三洲及诸天。（二）东洲，其土极广、极大、极妙。（三）西洲，多牛、多羊、多珠玉。（四）北洲，则无所系属、无有所、寿命千岁而无中夭。北洲的果报虽然最胜，乐多苦少，但无佛出世，故为八难之一。（八难，即地狱难、畜生难、饿鬼难、北郁单越难、长寿天难，这五处用生善处对治；第六聋盲喑哑难，用值善根治；第七世智辩聪难，用值善根治；第八佛前佛后难，用值善人对治佛后难。）

辩才无碍，自谓一切智人：辩才无碍原指佛菩萨具有广长舌相，能

随众生根机而善巧说法，无有障碍。如《华严经》说：“若能知法永不灭，则得辩才无障碍；若能辩才无障碍，则能开演无边法。”这里是指龙树菩萨能言善辩，毫无滞碍，但也仅仅是局限于对法义的了解上，并没有实证。所以《付法藏传》说：“虽达实义，未获道证。辩才无尽，善能言论。外道异学，沙门义士，咸皆摧伏，请为师范。”也就是在这样的情况下，名闻利养已经很高了，龙树菩萨生起了大我慢，自认为是无所不知的一切智人。

一切智人，原来也是指对佛的尊称，因为佛是具足一切智的人。如《大智度论》卷二云：“问曰：有一切智人，何等人是？答曰：是第一大人，三界尊，名曰佛。”在这里龙树菩萨起了大我慢，自以为已经通达三藏，辩才无碍，就可以和佛等量齐观了。

这是我慢的表现，而不是大妄语，声闻人往往容易好犯这个毛病。如佛陀在鹿野苑初转法轮，憍陈如等五人闻四谛法而得道，于是他们说：从此世间有六个阿罗汉了！这也是以少为足、贡高我慢的表现，并不是大妄语。妄语是明明知道自己没有证果，却说已经证果。而增上慢人，原无虚诳之心，只是不知自己果位的高低，误认为已证圣果。所以《僧祇律》云：“他是如心而语，故不结妄语罪。”

**欲从瞿昙门入，门神告曰：“今汝智慧，何异荧火齐于日月，以须弥山等亭历子。我观仁者，非一切智，云何欲从此门而入？”龙树情屈。**

**讲** 有一次龙树菩萨想进入到佛塔里面去，这时门神就警告他了。

瞿昙，这是旧称，新称乔答摩，是释尊俗家时的本姓。一般古来佛姓有五种，即瞿昙、甘蔗、日种、释迦和舍夷。瞿昙是其中之一，华言纯淑，又云地最胜，谓于人类中，此族最胜。有关瞿昙姓氏之由来，据《十二游经》载：劫初有王，名大茆草王，禅位于臣，往师瞿昙仙人修道。遂受其姓，名小瞿昙。后裔相承为姓，故云瞿昙。此处龙树想从瞿昙门入，亦即想从佛门即佛塔之门而入，《付法藏因缘传》作“便欲往从瞿昙门入”。

门神，一般指四天王中毗沙门天王，即多闻天王，是佛教的护法天神。《法华义疏》云：“此天恒护如来道场而闻法，故名多闻天。”

门神对他说：现在你的智慧就象萤火和亭历子一样，而佛的智慧象日月和须弥山一样，两者怎么能够相比呢！因此这里的第二句似乎应改为“以亭历子等须弥山”，这样在语句上比较通顺一点。

萤火，萤火虫所发之光。若以四教分别，藏教析空观拙度如荧光，通教体空观巧度如灯炬（灯如二乘，炬如菩萨），别教次第三观如星月（地前如星，登地如月），圆教一心三观如日光。故《摩诃止观》卷六云：“荧日悬殊，山毫相绝。自言道真，慢瞿昙者，宁不破耶。”

须弥山，华译为妙高山，此山是由金、银、琉璃、水晶四宝所成，所以称“妙”，诸山不能与之比高，所以称“高”。此山高有八万四千由旬，为一小世界之中心，山形上下皆大，中央独小，四王天居于山腰四面，忉利天在山顶。

亭历子，一般作葶苈子，即葶苈的种子。葶苈是十字花科，一年生草本植物，它的种子很小，能够入药，性大寒，味辛苦。功能泻肺平喘，行水消肿。这里以荧火之弱比喻龙树菩萨现在的智慧乃是荧光析智，不能远照。以亭历子之小比喻其智慧浅薄，不能彻见实相源底。因此不能和日月之明，普照天下，须弥之高，出于九界的佛智相比。所以下面接着说：“我观仁者，非一切智。”

也正因为龙树菩萨起了贡高我慢之心，所以门神阻止他进入佛塔之门，并且予以警告提醒，希望他能迷途知反。龙树菩萨于是“情屈”，情屈，就是自知理亏的意思。

**心自念言：“世界佛经虽妙，句义未尽。我当更敷演之，开悟后学。”**

**讲** 虽然经过门神的警告，他也自知理亏，但心里还是不服气，也就是所谓的“鸭子死了嘴巴硬”。

世界，又名世间，即有情众生所住的国土。佛经以过去现在未来为“世”，东西南北上下为“界”，如《楞严经》卷四曰：“世为迁流，界为方位。汝今当知：东西南北，东南西南，东北西北，上下为界，过去未来现在为世。”由此可见有情众生所居住的国土，不但有东西南北上下之分界，而且是有生灭的，不是永恒存在的东西。

句义未尽，指佛经句子的含义没有完全表达出来。

敷演，陈述而加以申说之意。《法华经·序品》曰：“世尊在大

众，敷演深法义。”

这句话翻译过来是说：龙树菩萨自己心里想，在阎浮提内我所看过的佛经虽然也十分微妙精审，但佛经句子没有完全表达出佛法应有的义理内涵。因此我应该予以更广泛地陈述申说，使后辈学生能够开智明理。

**复欲立师教戒，更造衣服，令少不同，欲除众情。选择良日，便欲成造。独处静室，水精房中。**

**讲** 立师，设置教授师。《尚书》云：“立师以教之。”《圆悟佛果禅师语录》卷十二云：“音王以前，无师自悟，是大解脱人。威音以后，因师打发，不免立师立资。”

教戒，教导戒律，亦即代佛教导戒律。

更造衣服，改变袈裟的制法式样。

欲除众情，打算除去大众的迷惑之情。由于龙树菩萨自称是一切智人，那就应该是无所不知的，但现在却又称为佛经的句义有不完整的地方，那不是自相矛盾吗？龙树为了除去别人的这些疑惑，所以才要敷演教义，更改戒法。因为律唯佛制，现在龙树菩萨从更改戒法入手，以表示他和佛是无二无别了。所以《摩诃止观辅行传弘决》云：“树学广通，天下无敌。欲谤佛经，而自作法，表我无师。”

选择良日，便欲成造，是说选择了一个良辰吉日，便想按照他原本



所计划的去成办改造。当知，前面的敷演教义，这是从理论上而言的。后面的立师教戒、更改袈裟，这些主要是从事相上而言。若事若理，龙树菩萨都想大大地改造一番。为了能更好地实现自己的计划，他就“独坐静室，水精房中”冥思苦想。

水精，据《三藏法数》云：“梵语颇胝迦，华言水精，即玻璃也。”在古代玻璃是十分稀有难得之物，所以位列七宝、四宝之一。

**大龙菩萨愍其心念，即以神力，接入大海宫殿。开七宝函，与诸方等经典，九十日通解甚多。**

**讲** 大龙菩萨，这是深位的菩萨以愿力权现大龙之相，而护众生。《大唐西域记》卷一云：“八地菩萨以愿力故化为龙王。”愍，哀怜之意。

七宝函，用七宝做成的匣子。

七宝，各部经典所说的略有不同，《般若经》所说的七宝是金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、砗磲、玛瑙。《法华经》所说的七宝是金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、真珠、玫瑰。《阿弥陀经》所说的七宝是金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙。

与，给。

方等经典，简单讲就是指大乘经典，从中也可以看出前面他九十日内所诵三藏是指小乘经典。详细地说，方等有三种解释：（一）约理释：方者方正，等者平等，中道之理方正而生佛平等。因此义故，方等

为一切大乘经之通名。《释签》六曰：“此以理等名方等典。”《阅藏知津》二曰：“方等亦名方广……是则始从华严，终大涅槃，一切菩萨法藏，皆称方等经典。”（二）约事释，谓方者广之义，等者均之义。佛于第三时诸经广说藏通别圆四教，均益利钝之机，故名方等。《四教仪集解》上曰：“若事方等，正唯在于第三时也。”（三）约事理释，谓方者方法之义，有无亦非四门之方法也。等者平等之理体，依四门之方法，各契平等之理，谓之方等。即方者能契之行，即事也。等者所契之理也。《摩诃止观》二曰：“般若有四种方法，谓四门入清凉池，即方也。所契之理平等大慧，即等也。”

通解，透彻理解。

这一段话是说：大龙菩萨哀怜龙树的上述想法，于是就用神力把他接到大海的龙宫里面，打开用七宝做成的匣子，让他尽情读诵大乘经典。龙树菩萨在九十天之中，对于大乘经典的理解就已经非常透彻明了了。

在这一段话中已经很明白地说大龙菩萨是把龙树接到大海的龙宫里面去的，但现在的很多学者却说大龙菩萨是龙族的酋长，接往的是他们祖先所遗的石室。也有的说所谓龙宫是龙树菩萨在定境中看到的，并没有真正到大海里面去。这些人都是凡夫知见，不了解什么叫做神力，什么叫做不可思议！因此绝对不要去相信这些怪论，否则戮瞎学人之眼，丧失慧命！试想：佛教之中除去不可思议的神力、个人修行当中的独特体会等等之外，那还剩下什么？如果一切都要用推理、考证的方法，那我问一个简单的问题：“你有前面第十世的祖先吗？你如何去证明？”

你前面的第十祖可能连骨头都没有了，难道你就没有祖先了？在佛教中很多神力之类的东西，在我们正信的佛教徒看来，那是很自然的事情，就好象我们有祖先一样。但在他们学者开来却成了问题，这只能说明他们业障深重而已。

**龙曰：“汝今阅经为遍未耶？”师曰：“汝经无量，不可得尽。我今所读，足过阎浮十倍。”龙曰：“忉利天上诸经，复过此中百千万倍。”**

**讲** 大龙菩萨问他：“你现在在这里看经，有没有把我这里全部的经典都看遍啊？有没有都看完啊？”龙树菩萨就回答说：“你宫中的经典无量无边，不可能全部看完。但是我现在所阅读的佛经，已经足足超过了阎浮提所拥有的全部佛经的十倍了。”大龙菩萨于是更劝进道：“忉利天上的佛经比这里还要多百千万倍。”意思是说你不要太过自我满足了。

龙宫中佛经的数量不是一般人能够想象的。就拿《华严经》来说，龙宫有三本：上本有十个三千大千世界微尘数偈，一四天下微尘数品；中本有四十九万八千八百偈，一千二百品；下本有十万偈，四十八品。我们现在所看到的《华严经》只是下本，而且还是不全的，只有三十九品，由此可以想见龙宫和忉利天上佛经的数量之多了。

忉利天，华译三十三天，位于须弥山顶，天主名释提桓因，即帝释天，阿修罗常常因为嫉妒而与之战斗，基督教所谓的上帝也是指此天。

帝释天居中央，在其四方有三十二个天臣，合起来共有三十三天，所以叫做“三十三天”。《净名疏》云：昔迦叶佛灭后，有一女人，发心修塔，报为天主；有三十二人助修，报为辅臣。君臣合之，为三十三。

**师于宫中修行，豁然通达，善解一相，深入无生法忍。龙知悟道，送师出宫。**

**讲** 豁然通达，形容由原来的疑滞不通一变而为通晓领悟。

一相，唯一真实的相，谓从本以来，离虚妄相，离言说相，离名字相，离一切诸法之相，故名一相。《法华经·譬喻品》曰：“皆是一相一种，圣所称叹。”《药草喻品》云：“如来说法，一相一味，所谓解脱相、离相、灭相，究竟至于一切种智。”当知一相就是一乘无二，同一解脱之义，这就是终极的开三显一，即诸法实相。

无生法忍，简称无生忍，无生法是指不生不灭的真如实相理体，真智安住在此理上，不再退堕，叫做“无生法忍”。《楞严经》云：“真如实相，名无生法；无漏真智，名之为忍。”《大智度论》七十三曰：“无生忍者，乃至微细法不可得，何况大，是名无生。得此无生法，不作不起诸业行，是名得无生法忍。得无生法忍菩萨，是名阿鞞跋致。”一般别地圆住以上的菩萨才能称为得无生忍，所谓破一分无明，证一分法身。

这几句话是说：龙树菩萨在龙宫里面修行，豁然通晓领悟，善于知

解一乘无二的诸法实相，以无漏真智安住于真如实相的实际理地，无明分分破，法身分分显。大龙菩萨知道龙树已经证悟菩提之道，于是送他出宫。

(注：《辅行》云：“龙接入宫，一夏但诵七佛经目。”)

**讲** 这是小注。

《辅行》，全称《摩诃止观辅行传弘决》，共四十卷。是台宗九祖荆溪湛然大师注释“天台三大部”之一《摩诃止观》的，书题“止观辅行传弘决”即已揭出全书旨趣，谓以佛一代之诸教“辅”翼止观之妙“行”，复依止观之妙行以“传弘”一代教旨。从古以来凡讲《摩诃止观》，都以此书为凭。书中引用外学之书，自经部小学外，尚有子史集部，其范围十分广泛。由于所引用的古籍是唐时旧本，很多都已经散佚了，所以后人将其摘抄下来，编成一书，即《弘决外典抄》四卷，由此可见湛然大师学问的广博精深。

一夏，指一次结夏安居，亦即九十天时间。

七佛，指过去的七佛，即毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛、拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛和释迦牟尼佛。

但诵七佛经目，并不是说只是背诵了七佛佛经的题目，而是说按照七佛佛经的目录将其内容全部背了下来，由此可见龙树菩萨的智慧之大。

顺便提一句，我们现在研究班所用的教材：三秦出版社出版的《摩

诃止观辅行传弘决》卷一中作：“龙接入宫，一夏但诵七佛经。自知佛法妙，因而出家。”这里的标点和文字都有错误，应该是“龙接入宫，一夏但诵七佛经目，知佛法妙，因而出家。”（乙二出家期竟）

### 乙三、弘化期

**南天竺国王，深染邪见，师欲化之。躬持赤幡，在王前行，经历七载。**

**讲** 现在结合鸠摩罗什大师所译的《龙树菩萨传》来讲解这段话。当时南天竺国的国王深染邪见，笃信外道，凡是看见沙门释子都要杀掉。其国人民受其影响，也随之信奉外道。龙树菩萨心里想：“树不伐本则条不倾，人主不化则道不行。”于是就想去感化国王。正好当时国王正在招募卫士，龙树菩萨就穿着在家衣服去应募。他整顿队伍，严明纪律，使得国王的卫队面貌一新。而且不吃王家一口饭，不要王家一文钱。就这样他亲自拿着彩旗，在国王前面列队而行。龙树菩萨是从最底层做起的，不可能一开始就见到国王，因此一直过了七年以后，才引起了国王的注意。

象这种持幡在王前行的例子很多，比如付法藏中第八祖佛陀密多尊者，就曾“躬持赤幡，于十二年，在王前行”（《佛祖统纪》卷五）。可见当碰到恶王时，其教化的方法不得不予以善巧变化。

**王问：“何人？”答曰：“我是一切智人。”王曰：“诸天今者何**

所作为？”答曰：“天今正与阿修罗战。”

**讲** 国王于是就问：“你是什么人啊？”龙树菩萨回答说：“我是一切智人。”在这里龙树菩萨自称是一切智人，这和前面的自称是不一样的，因为前面只有相似解悟而没有证，是我慢的表现。而这里是通达大小乘、彻证诸法源底，因此是实话实说，无有过失。

国王一听龙树自称是一切智人，非常惊愕，于是提了一个大难题，问道：“你可知道现在诸天正在做什么？”这里的诸天指以帝释天为主的三十三天。龙树菩萨马上回答说：“帝释天现在正和阿修罗作战。”阿修罗，六道之一，华译为非天，因其有天之福而无天之德，似天而非天。又译作无端，国中男丑女美。又译作无酒，《法华文句》五曰：“阿修罗，此云无酒。四天下采华，酝于大海。鱼龙业力，其味不变。嗔妒誓断，故言无酒神。”在修因的时候，常常心怀猜忌，总想胜过别人，作下品十善，感得此身。其性好斗，常和帝释天作战，战斗的原因据《法华义疏》所说是因为修罗有美女但无好食，诸天有好食而无美女，于是互相憎嫉，时常战斗。

据《付法藏因缘传》里面说，国王听了龙树的回答以后，就好象吃东西被噎住了一样，吐也吐不出，咽也咽不下。这是为什么呢？“设非其言，无以为证；欲纳彼说，事又难明。”龙树菩萨就说，我这不是诡辩，呆会你就可以看到事实真相了。所以下面就以事实为证。

**须臾，空中刀剑相继而坠，修罗耳鼻从空而下。王始惊悟，稽首作**

**礼。是时殿上万婆罗门，叹其神德，除发出家。**

**讲** 须臾，很快，过了一会儿的意思。

惊悟，震惊之余而有所觉悟。

稽首作礼，即以头着地而行礼，其方法是弯背曲躬，头面着地，以两掌伸向被礼拜者之双足，故又称为接足礼，是最恭敬的行礼法。

这几句是说：没过多久，空中就有刀剑等连续不断地掉下来，而且阿修罗的残耳断鼻也从空中掉下来。这时国王感到非常震惊而有所觉悟，（于是龙树菩萨现出比丘身），国王虔诚地行接足礼。受到这种情景的感化，当时在大殿上的上万名婆罗门也非常地赞叹他的神通和德行，于是一起“剃除须发，而为沙门”。

**诸外道众，来共议论，一言便屈，降伏出家。**

**讲** 屈，屈服、折服。龙树菩萨在家的时候是“独步诸国”，出家学小乘时是“辩才无碍”，何况现在已经通达诸法实相了呢？因此凡有外道不自量力来共议论辩驳的，三下五除二地便让他屈服了，于是投降顺伏而出家。这里的“一言便屈”不是定指只说一句话就让人屈服了，而是极言取胜得非常轻松，毫不费力。

按照印度的习俗，两人辩论时，如果有一方辩输了，那么这个人要么自杀，要么给胜者当徒弟，这在印度是很普遍的。中国的祖师也曾想举行这样的论辩，比如在宋朝，净觉仁岳反叛师说，是为后山家山外之



争。等四明知礼大师圆寂以后，净觉仁岳更是狂妄之极，曾说“自从难杀四明师，谁向灵芝敢开口”。于是南屏梵臻大师就向有司乞筑高台，竖立旗杆，如果谁辩输了，就割舌自杀，挂在旗杆上。后来虽然因为有司的劝阻而没有举行，但听到的人没有不凛然的！我们现在之所以尚能学习台宗圆教，也正在于一代又一代祖师忘身护法而来的，才不至于使台宗圆义永沉，这实在是时处末法时代不幸当中的万幸啊！

由于有很多原来信奉婆罗门教的人都改信佛教了，这当然要引起他们本教之人的不满，于是总有人不自量力地要来辩论，下面就举一个例子来说明。

**有婆罗门，善知咒术，白王求掬力。婆罗门化大池莲花，自坐其上。龙树化白象入池，鼻绞莲花，高举掷地。婆罗门伤背，白师悔过，因求出家。**

**讲** 现结合《付法藏传》、《龙树菩萨传》来讲解这段话，使其意义更加完整。有一个婆罗门，熟悉各种咒术，禀告国王说要和龙树菩萨比赛神力。当时国王就告诉他说：龙树的神力很大，不可思议，你这是“欲以藕丝悬须弥山，牛迹之水等量大海”。但婆罗门不听，国王只好同意他们进行比赛。婆罗门用咒术在大殿前化作一个大池子，池中有一朵莲花，那婆罗门高坐其上，傲慢地说：“龙树，你站在地上象畜生一样。而我坐在莲花上面，智慧清净，你怎么还敢和我辩论呢！”于是龙树菩萨也用咒术化作一头大白象，坐在白象上面进入池中，用象鼻绞起莲花，把那婆罗门高高举起，摔于地上。那个婆罗门摔伤了背，一副可怜

之相。他自知不是龙树菩萨的对手，于是白师忏悔过错，因此请求出家修道。

上面所说是龙树菩萨以语言和身教来弘法利生，下面是以著书来进行弘化，所谓“化当世莫若讲说，垂将来莫若著书”。

**龙树造《大悲方便论》五千偈，《大庄严论》五千偈，《大无畏论》十万偈。**（注：《辅行》云：“《大悲论》，明天文地理，作宝作药；《大庄严论》，明修一切功德法门；《大无畏论》，明第一义，《中观论》者，是其一品。”）**《优波提舍论》十万偈。**（注：即《大智度论》也。）

**讲** 龙树菩萨的著作很多，已经入藏的有十八部，在这里共列举了龙树菩萨的四本著作，我们在讲解时和小注结合起来一起讲。

1、《大悲方便论》五千偈：在《付法藏传》、《龙树菩萨传》中作《大慈方便论》，本论没有译本，已经失传。据《辅行》所说是明天文地理，可见是一本阐明世间知识类的俗书。作宝作药：宝能济贫，这是与乐，即是大慈；药能愈病，这是拔苦，即是大悲。可见无论是称《大悲方便论》，还是称《大慈方便论》，两者含义是一致的。

2、《大庄严论》五千偈：在《付法藏传》、《龙树菩萨传》中作《庄严佛道论》，本论也未见翻译，但有人认为此论即是《菩提资粮论》。

《菩提资粮论》，六卷，龙树菩萨造本颂，自在比丘作长行释，

隋·达磨笈多译，收在T32。本书主要是说明菩萨欲得大菩提之果，必须以十波罗密、四无量心为主体，勿于他菩萨起嗔心，勿谤所未解甚深经典，修种种三十二相业等种种菩萨行。《辅行》称其是“明修一切功德法门”，这是说积集六度万行等一切善法资粮，以此来庄严法身。修行有所得，故曰功德。

需要指出的是，同样称为《大庄严论》的还有两本书，一本是马鸣菩萨所造，后秦·鸠摩罗什译，收在T4，主要是讲佛陀的本生故事。另一本是无著菩萨所造，波罗颇蜜多罗译，收在T31，是唯识宗瑜伽十支论之一。这两本书虽然也同称为《大庄严论》，但和龙树菩萨无关。

3、《大无畏论》十万偈：本论没有全本的汉译本，但有藏文本以及转译的日文本、德文本。根据《辅行》所说，《大无畏论》是明第一义的，而《中论》是其其中的一品。所谓第一义，是指至高无上的义理，亦即非空非有、真空妙有的中道至理。

下面介绍《中论》：全名《中观论》，四卷，龙树菩萨造，青目菩萨释，姚秦鸠摩罗什以弘始十一年(公元409年)于长安大寺译出，为古来三论之一，极为尊重。之所以称为《中论》，如僧睿法师在其序中云：“以中为名者，照其实也；以论为称者，尽其言也。实非名不悟，故寄中以宣之；言非释不尽，故假论以明之也。”一般我们常说“中论五百偈”，但汉文本实际上只有四百四十六偈。其内容是主张最彻底的中道，破空破假，进而并破执中之见。原始要终地讲，就是“八不中道”和“实相涅槃”，前者是关于认识“境”的理论，后者主要讲“行”与“果”的实践方面，佛学最终的目的就是追求涅槃，《中论》

一书集中表现了龙树的主要思想。

4、《优波提舍论》十万偈：小注上说即是《大智度论》，简称《大论》、《智论》、《释论》，后秦鸠摩罗什弘始四年(402)译，是解释《摩诃般若波罗蜜经》的。注意：《摩诃般若波罗蜜经》简称《大品般若经》、《大品》，如《止观义例》云：“（天台宗）以《法华》为宗骨……以《大品》为观法。”这里的《大品》就是指《摩诃般若波罗蜜经》，而不是后来玄奘大师所译的六百卷《大般若经》，这一点要引起特别注意。

《大智度论》如果按照十万偈的梵文原本来翻译，有将近一千卷之多，所以罗什大师将其缩译成一百卷。其中最初的三十四卷为全译本，是解释《大品般若经》中第一品的注释，后面的各卷是略译。本书是龙树菩萨晚年的著作，在般若思想的弘扬上，一般地，《中论》主要是站在“般若皆空”的否定立场而言的，而本书则更多地是立足于“诸法实相”的积极肯定立场，并极力阐明大乘菩萨思想及六波罗蜜等宗教实践，因此也可以说本书是一切大乘思想之母，这也是龙树菩萨被誉为“八宗之祖”的理由。

龙树菩萨的著作很多，下面再介绍其它的几本重要著作：

5、《十二门论》：一卷，鸠摩罗什于弘始十一年（409）译出，本书立观因缘门等十二门以发挥大乘空观，为《中论》之纲要书，为三论之一。（三论：《中论》、《十二门论》和《百论》，其中前二部为龙树菩萨所造，《百论》是龙树的弟子提婆菩萨所造。）

6、《十住毘婆沙论》：十七卷，后秦鸠摩罗什译，略称《十住论》。是解释《华严经·十地品》的，在汉译本中，罗什将十地称为十住。然而龙树菩萨并非完整地注释《十地经》，只注释了十地中的初地（欢喜地）和第二地（离垢地）的一半，这也许是因为梵文原典不完备，或者是翻译未完成所致。本书当中的“易行品”是净土门的重要典籍。

以上将龙树菩萨的重要著作基本介绍完了，现在来讲讲二种论。

1、释经论，简称释论，是直接解释经文的，如《大智度论》、《十住毘婆沙论》等；2、宗经论，简称宗论，是以大小乘经教为所依而造之论，如《中论》、《十二门论》等。（乙三弘化期竟）

#### 乙四、涅槃期

**有小乘法师，见师高明，常怀忿嫉。师所作已办，问小乘言：“汝今乐我久住世否？”答言：“仁者，实不愿也。”**

**讲** 这一段是说涅槃之由。据《大般涅槃经》记载，世尊临入灭前对阿难说：“诸有修四神足，在意所欲，可得不死，一劫有余。”如是再三，阿难为魔所蔽，不悟佛意。于是魔请佛言：“愿入涅槃！”乃至三请，佛知道机缘已尽，于是默然受请，不久就于拘尸那城而入灭度。可见决定佛陀住世与否，那是要看众生的机缘的，所谓佛陀如火，机缘如薪，薪尽则火灭。在这里龙树菩萨的灭度也是一样，自觉机缘已尽，于是受小乘师之请而入灭。

忿嫉，忿恨嫉妒。

所作已办，就是机缘已尽，该做的都已经做了，这里不是指声闻的四智（我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有），而是单从事相上来讲的。这一段话翻译过来就是：有一位学小乘的法师，看到龙树菩萨弘化事业非常高妙精明，于是心里常怀忿恨嫉妒。龙树菩萨知道机缘已尽，问那位小乘法师说：“你现在乐不乐意我长住在世间啊？”那位小乘法师就回答说：“仁者，我实在不愿你久住世间。”

仁者，是对人的尊称。

在《大唐西域记》中，玄奘大师记载了龙树菩萨涅槃的另一种原因：龙树晚年合成了一种长寿药，过百年还不见衰老，国王也得到了长寿。年过半百的太子急了，对母亲说：“这样下去我要到哪一年才能接位啊？”那位母亲就说：“佛教主张诸行无常，诸法无我，一切可舍，连生命也可施舍。如今人们尊称龙树为菩萨，你就去求他施舍吧。”太子就来到龙树跟前，跪下求道：“龙树菩萨，我不幸得了一种疾病，非活人脑不能医治。但如今是升平时代，到哪去求人脑啊，因此只有求菩萨施舍了。”龙树一听就知道王子的来意，于是说道：“我可以满足你的要求，只是你父王也不能长久了，你要负不孝之罪啊！”王子一声不吭，只是磕头。龙树菩萨就随手取了一根干茅草自刎其颈，就好象利剑割过一样，身首异处而死。不久之后，国王因为没人合药，也哀痛而死。

然不管何种死因，都说明龙树菩萨是因为弘法而遭到各方妒恨，自

知缘尽而入涅槃。

忽一日入月轮三昧，唯闻法音，不见形相。唯弟子提婆识之，曰：“师示佛性非声色也。”龙树乃付法提婆。

**讲** 这一段是讲入灭前法付提婆。

月轮三昧，即月轮观，和密宗金刚界的修法有点相似，观众生的肉团心为月轮，认为此月轮象征一切有情众生内在的佛性、菩提心，作此观时能够照见本心湛然清净，犹如满月之光遍于虚空，而无所分别。这里龙树菩萨入此三昧，表示已经亲证本有的常住菩提心。

三昧，华译为正定、正受，即定心一处而得正常的享受。世人的心常受外境的影响而波动，那已经失去正常，修行的人面对一切的外境时，虽了了分明，但不起心动念，如如不动，其心清净如镜，那才是正常的享受，也是圣者的享受。

忽然有一天龙树菩萨入了月轮三昧，只听见他讲法的声音，而看不见他的身形相貌。这种境界只有上首弟子提婆认识，他说：“这是大师在示现佛性非声非色。”于是龙树菩萨就付法给提婆。当知佛性无形无相，廓然虚明，岂可用声色来形容，但声色也不出佛性之外。因此我们可以说一声一色皆是佛性，但不可以说佛性即是声色。譬如可以说妈妈是女人，但在世俗谛上不能说女人就是妈妈。只听见法音是示其非空，不见形相是示其非有，非空非有，而空而有，故名佛性。如颂云：“身现圆月相，以表诸佛体；说法无其形，用辨非声色。”又如宝志公有偈

云：“大道只在目前，要且目前难睹。欲识大道真体，不离声色言语。”

提婆，龙树弟子，付法藏第十四祖。译作天，后来以一只眼睛施予庙神，故曰迦那提婆，即独眼提婆。提婆深解空理，屡次摧破外道邪说，著有《百论》、《百字论》等。提婆有一次和一个外道辩论，很有意思。

外道说：“你是谁？”

提婆答：“我是天。”

“天是谁？”

“天是我。”

“我是谁？”

“你是狗。”

“狗是谁？”

“狗是你。”

“你是谁？”

“我是天。”

反正无论外道怎么说，他就是狗，而提婆就是天！后来到波咤梨城传道，因为遭到外道的忌恨，被外道用刀刺死。死前还劝那个外道快点



逃跑，免得被他弟子追上，并说没有杀者，也没有被杀者，可见其对人生空理的认识。

**复入闲室，经日不出。弟子破户视之，见人三昧，蝉蜕而去。**

**讲** 这一段是正明入灭。经日不出，犹言整日不出。破户视之，就是推门去看，因为龙树菩萨已经表现出要入灭的迹象，所以他的弟子们也很紧张。这里用了“破户视之”，反映了他们急切的心情。严格地讲，一扇曰户，二扇曰门。进去以后看见龙树菩萨已经入了三昧，蝉蜕而去。蝉蜕，原义是鸣蝉幼虫脱下的壳，这里是比喻从束缚或污秽之中脱离出来，亦即入于涅槃而得解脱。

**天竺诸国，并为立庙，敬事如佛。**

**讲** 这几句话是讲灭后功德。要知道龙树菩萨所处的时代正好位于部派佛教晚期，当时的小乘学者仍旧很有势力，各种知见林立，互不相让。有时相互之间还不断地进行指责和攻击，矛盾越来越深。并且当时的部派佛教有将佛法变成保守的分析学问的倾向，严重脱离了佛陀以兼济众生为目的的本怀。于是龙树菩萨应运而生，继承和批判小乘佛教的偏颇，融会贯通和大力宏扬大乘佛教。在释尊以后的印度祖师中，龙树在佛教史上的贡献是无与伦匹的，大乘教义由于他的阐扬而告光芒万丈，在印度被誉为“大乘鼻祖”、“第二释迦”。因此当他圆寂之后，印度的各个国家都为他造庙，象佛陀一样地恭敬侍奉。

(注:《付法藏经》、《摩诃摩耶经》。)

**讲** 这是志磐大师指出写作本传记时所依据的两本主要经典。第一本,《付法藏经》:即是《付法藏因缘传》,前面已有介绍。第二本,《摩诃摩耶经》:教材上写作《摩诃摩罗经》,那是错误的,应予改正。《摩诃摩耶经》,二卷,北齐昙景译,又称《佛升忉利天为母说法经》、《佛临般涅槃母子相见经》。本经前半部记述佛陀升忉利天,为其生母摩耶夫人说法,令得初果。后半部记述佛陀游化诸国,后于拘尸那揭罗之娑罗双树间入于涅槃;经末述及有关佛陀对于佛灭后一千五百年间,正法住世问题的悬记。其中和龙树菩萨有关的经文为:“(佛灭后)七百岁已,有一比丘名曰龙树,善说法要,灭邪见幢,然正法炬。”可见在传文一开头就说的“佛去世后七百年出”,那是有经典作为依据的。

(注:智者云:“树生生身,龙生法身。”故名龙树。)

**讲** 这是引《摩诃止观》卷一中的话来证成龙树的得名所以,其原话是:“树生生身,龙成法身。”但《摩诃止观》卷一开头的一大段是章安大师写的总序,这句话就是出自总序之中,因此应该将“智者云”改为“章安云”。这也和传文一开始所讲的“始生之日,在于树下。由入龙宫,始得成道,故号龙树。”前后呼应,含义相同。

(注:孤山、慈云,皆称龙树为第十三代。凡即西土正统,不收末田地也。)

**讲** 这是引孤山智圆法师和慈云遵式大师来说明龙树菩萨位居第十三代

的原因。孤山，即孤山智圆法师（976～1022），为宋代天台宗山外派大师。杭州人，俗姓徐，号中庸子。是奉先源清的弟子，习天台教观，曾与同门梵天庆昭等阐述山外派学说，和四明知礼大师展开论辩。因其长期隐居于西湖孤山玛瑙坡，所以世称孤山智圆。常谓以儒修身，以释治心，欲调合儒、释、道三教，乾兴元年（1022）寂，世寿四十七。慈云，即慈云遵式大师，前面已有介绍，兹不繁述。他们两个人都称龙树菩萨为第十三代，如《慈云祖录》云：“今天台所承，自第十三龙树为高祖者，由龙树造《无畏部》，出《中观论》。高齐间，慧文禅师依《中观》得道，口授南岳思大师，是故师得山家高祖。”这是因为凡是就印度佛法一脉相传的嫡派来说，总共只有二十三代，龙树菩萨位于第十三代。而末田地 and 第三祖商那和修同时，若取之则成二十四祖，但世系仍为二十三代。

**《入楞伽经》云：“大慧汝应知，善逝涅槃后，未来世当有，持于我法者。南天竺国中，大名德比丘，厥号为龙树，能破有无宗。世间中显我，无上大乘法，得初欢喜地，往生安乐国。”**

**讲** 这是引经明其本迹。本，谓久成之本地；迹，谓近成之垂迹。谓诸佛菩萨于久远劫前即已成道，但为了教化众生而自本地处处应化垂迹。然此本迹有高有下，应以四句分别：如佛示现菩萨之身，称为本高迹下；菩萨示现佛身，则称本下迹高。又如佛示现佛身，则称为本迹俱高；初地之菩萨示现初地之相，称为本迹俱下，但一般以本高迹下为通途。《维摩经序》曰：“非本无以垂迹，非迹无以显本。本迹虽殊，而

不思议一也。”《观音玄义》上曰：“上地为真为本，下地为应为迹。”而龙树菩萨的本地是过去妙云相佛，又曰妙云自在王如来，如道宣律师《三宝感应录》卷下曰：“金刚正智经中：马鸣过去成佛号大光明佛，龙树名妙云相佛。大庄严三昧经中：马鸣过去成佛号日月星明佛，龙树名妙云自在王如来。”现在只不过是他的垂迹之身，在初欢喜地之位，这个授记就见于《入楞伽经》。现在分别予以讲解：

《入楞伽经》，现存共有三个版本，1、四卷楞伽：南朝宋元嘉二十年（443）求那跋陀罗所译，经名《楞伽阿跋多罗宝经》；2、十卷楞伽：北魏菩提流支于513年所译，名《入楞伽经》；3、七卷楞伽：唐实叉难陀于700年~704年所译，名《大乘入楞伽经》。《楞伽经》对中国佛教影响颇大，最早的时候菩提达摩曾以“四卷楞伽”授予慧可，并云：“我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。”慧可门徒持于此经，实行以“忘言忘念、无得正观”为宗旨的禅法，逐渐形成独立的一种派别，被称为楞伽师，并成为以后禅宗的先驱者。

我们现在所见的这段授记文见于“七卷楞伽”的卷六。在“十卷楞伽”的卷九也有类似的授记，文字略有不同，但意思是一样的。其文曰：“如来灭度后，未来当有人；大慧汝谛听，有人持我法。于南大国中，有大德比丘；名龙树菩萨，能破有无见。为人说我法，大乘无上法；证得欢喜地，往生安乐国。”而在“四卷楞伽”则未见类似授记。

大慧汝应知，大慧，即大慧菩萨，是楞伽会上的上首，亦即对扬主。所谓对扬，是指在佛说法的法会上对佛发起问答，以显扬佛意而成办利益者。如《佛地论》一曰：“问答决择无穷尽，故名为大慧。”这

是佛在提醒大慧菩萨，说你应该知道，我涅槃以后，在未来七百年的时代会有一个人，他能够奉持我的大乘佛法。善逝，即佛的十号之一，往往和“如来”相对而用。如来者，乘如实之道而善来娑婆世界；善逝，又名好去，即乘如实之道而回到彼岸不再退没于生死之海，以此二名显来往自在之德。

南天竺国中，大名德比丘，厥号为龙树，能破有无宗：大名德，即高名厚德，是对有名气和有德行的比丘的尊称。

比丘，出家受具足戒的男众称“比丘”，具有三义，即乞士、破恶、怖魔。

厥号为龙树，也就是他的名字叫龙树。

能破有无宗，有无宗即有无见。有见是指常见，即固执身心为实有的邪见；无见是指断见，即固执身心为断灭的邪见。一切的邪见都纳于此二见之中，从这二见出生一切邪见。如《法华经·方便品》曰：“入邪见稠林，若有若无等。依止此诸见，具足六十二。”盖有、无二者，本为一法的两个方面，即诸法由因缘而生，则确实存在，是为假有；而以诸法由因缘所生，故无自性，是为真空。如果执着于其中任何一义，都会落于偏狭不正的见解之中。所以龙树菩萨主张行于中道，不偏于空，也不偏于有，非空非有，亦空亦有，不落二边，圆融无碍，以破除有、无二边之见解，如此方能体悟诸法之真实义。

世间中显我，无上大乘法：这两句话要连起来理解，也就是说：在世间当中能够显扬我无上的大乘佛法。经文因为是偈子的形式，所以在

中间用逗号隔开了，但在理解时要连起来读。在“十卷楞伽”中，此句作“为人说我法，大乘无上法”。

得初欢喜地，往生安乐国：这是正明龙树菩萨应迹时所示现的果位。

初欢喜地，十地当中的第一地是欢喜地，故云初欢喜地。菩萨由凡夫到成佛，一共要经过五十二个阶位，即：十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。圆教十地即是无漏真明，入无功用道，犹如大地，能生一切佛法，能荷负法界众生，同入三世佛地。然而地位有浅深，故权分为十，即：1、欢喜地，2、离垢地，3、发光地，4、焰慧地，5、难胜地，6、现前地，7、远行地，8、不动地，9、善慧地，10、法云地。初地之所以称为欢喜地，这是因为菩萨智同佛智，理齐佛理，于证得之法而生喜乐之故。如《楞严经》云：“于大菩提，善得通达，觉通如来，尽佛境界，名欢喜地。”

安乐国，西方极乐世界的别名，如《无量寿经》上曰：“无有三途苦难之名，但有自然快乐之音，是故其国名曰安乐。”（乙四涅槃期竟、甲一正传竟）

## 甲二、赞文

有关“赞”的含义以前在讲序文时已经讲过了，这里不再重复。这段赞文主要是说明之所以称龙树为台宗高祖的理由和原因。现分三科来讲解：

乙一、引章安之言以总明

乙二、引辅行之言以释成

乙三、作者结显今初

## 乙一、引章安之言以总明

章安有言：“智者《观心论》云：‘归命龙树师’，验知龙树是高祖师也。”

**讲** 章安，即章安灌顶大师（561～632），为台宗五祖，他的传记我们以后会介绍。

《观心论》，又称《煎乳论》，一卷，是智者大师临入灭前对门人口授的遗言。智者大师鉴于当时弘法的人，为利物故，多用三悉檀，少用第一义悉檀，就象在牛乳中添加了很多水一样，致令听者失去了佛法真正纯真的味道。于是临终前说此《煎乳论》，意为必须用火去煎，去掉水分之后才能得到真正佛法的味道。认为诸经的根本在于观心一法，故设三十六问以劝勉行人去实修四种三昧。本书阐明了天台宗的基本立场，一直以来深受台宗学人的重视。灌顶大师撰有《观心论疏》五卷以注解此文。

归命龙树师，这句话见于《观心论》中的归请章。一般祖师在造论时都会先以虔诚之念，表白归依佛、法、僧三宝，祈请三宝威神加被，使所造之论能够符合佛意，并使造论之行能够顺利完成。在这里智者大

师也不例外，先归依三宝，在归依僧宝之后又加上归依龙树大师，其原因正如章安大师在《观心论疏》所云：“又宗本于龙树，故请加也。”但在《观心论》原文中作“稽首龙树师”，两者含义相同。

归命，梵语南无，其译语据说有十八种之多，但通常都是用归命。这里权作三种解释：1、归乃趋向之义，命者自己的性命。即把自己最宝贵的生命全部奉献给三宝，这是表明至诚的衷情，告白绝对的信仰；2、归乃敬顺之义，命者诸佛之教命，这是信奉服膺诸佛的教法禁条的意思；3、归者还归，命者众生的六根，就是说把众生的六根还归于一心的本源。众生因为违背一心的本源，则进入迷界，成为凡夫。随顺一心时，即进入悟界，称为诸佛菩萨。这一心即不外乎三宝，故还归于一心，即是表明对三宝的无限崇敬之意。

正因为智者大师在《观心论》中有“稽首龙树师”这样的话语，所以章安大师最后说：“验知龙树是高祖师也。”验知，证明了知。但是这句话容易引起别人的误解，为什么呢？因为智者大师是天台宗第四祖，以智者大师为起点，若以世间的辈分来排列，那么他应该称慧思大师为父，称慧文大师为祖父，称龙树为曾祖父，称龙树的师父摩罗尊者才是高祖父。但现在为什么称龙树为高祖呢？所以下面引《辅行》来解释这个疑问。需要指出的是，所引之文并非原文，而是有所节略，但意义不变。



## 乙二、引辅行之言以释成

《辅行》释之曰：智者应称龙树为曾祖师。

**讲** 湛然大师开门见山地指出来说：“如果按照世间的辈分来排列，那么智者大师应该称龙树菩萨为曾祖师。”世间的辈分一般来说有九族，如《三字经》云：“高曾祖，父而身，身而子，子而孙，自子孙，至玄曾，乃九族，人之伦。”即指本身以上的父、祖、曾祖、高祖和以下的子、孙、曾孙、玄孙。古代立宗法、定丧服，皆以此为准。但是这里智者大师称龙树为高祖，并不是以世间的辈分来排的，而是另有含义，下面就给出理由。

**若以尊上为高，则如汉齐诸君，并指始祖为高。所谓功德无上，谥为高耳。**

**讲** 尊上，尊敬长辈。

汉齐诸君，是指汉高祖刘邦和北齐高祖高欢，他们两个人都被称为“高祖”，那是因为刘邦是东汉的实际创立者，而高欢是北齐的重要奠基者。尤其是高欢，他本身并没有建立北齐，而是由他的儿子高洋建立的。高洋建立北齐后，于是追谥他的父亲高欢为高祖。（这里的齐高祖是指北齐而言，并非指南齐的萧道成，因为萧道成只被谥为高帝，而没有被谥为高祖。）由此可见，刘邦和高欢之所以被称为高祖，也不是以世间辈分来排的，而是尊他们为一国的开国之君，功德无上，才谥为

高祖的。谥，是指古代人死以后根据其生平事迹评定褒贬给予的称号。帝王之谥，由礼官议上；臣下之谥，由朝廷赐予。但此外也有私谥，始于东汉。当时夏恭死后，诸儒私谥为宣明君。陈实死后，海内赴吊者三万余人，于是共谥为文范先生。不仅世间的人有私谥，既使在佛门当中也有私谥。如明末藕益大师圆寂以后，其弟子成时法师就私谥大师为“始日大师”，取其“如日初升，普天胥旦”之义。

**今家亦以龙树为始祖，故智者指为高祖也。**

**讲** 前一段是举世间的例子来说明一个国家的第一个皇帝因为他功德无上，可以被谥为高祖，现在这句话是法合。同样地，我们天台宗以龙树菩萨为初祖，其功德也是无人能比的，所以智者大师称龙树菩萨为高祖，其原因就在于此。

### 乙三、作者结显

**夫传佛心宗、绍隆道统，后人尊之，通称为祖。**

**讲** 从此以下是志磐大师总结显示，先说明怎么样的人才能被称为祖师。这里列举了两个条件，即第一、能够传佛心宗、绍隆道统；第二、后人尊之。

所谓传佛心宗，如《楞伽经》云：“佛语心为宗”。当知佛虽无心，而无不心。山家所言佛心，并不是指真心为佛心，而是指现前介尔一念妄心当体即是佛心，以一念具足百界千如，即空即假即中之故。若

相待而言，九界为妄，但妄无别妄，全体即真。盖修恶即是性恶，性恶融通，无法不趣，就能任运摄得佛界性善。这里偏称心宗，是因为佛法太高，众生法太广，初心为难。心佛及众生，是三无差别，观心则易。因此佛陀以此心印印定一切诸法，相相皆实。烦恼即菩提，生死即涅槃，以此心印传之迦叶，奕叶相承，直至于今。因此台家所传性恶法门是传佛心印之正宗，祖祖相承之大法。凡有志于佛道者，是不可不明，又不可不修的。

绍隆道统，即继承并兴隆圣道的统系。

所谓后人尊之，浅白地讲就是要后代的人来尊称你为祖师，而不要自称为祖师。不象现在的人，自己还没有死，就想当净土宗的十四祖了，这是最要不得的！

**故金口祖承二十四圣，皆以祖为称也。下至此土九祖相继，亦此义焉。**

**讲** 正因为具备了上面的两个条件，所以无论是天竺的二十三世共二十四位圣人，还是此土的九祖，都能够以“祖师”来相称的。

金口相承，谓受佛金口之记，师资次第依法传承之意。如《摩诃止观》卷一云：“付法藏人，始迦叶，终师子，二十三人，末田地与商那同时取之，则二十四人，诸师皆金口所记。”又如《佛祖统纪序》云：“大迦叶下，至师子尊者，皆能仰承佛记，传弘大法，谓之金口祖承。”

**是知今言高者，诚如荆溪功德无上之义，非同俗间曾高之称也。**

**讲** 这是最后的总结。意为：从这里可以知道之所以称龙树为高祖，确实象荆溪湛然大师所说的是取“功德无上”的意义，不同于世俗世间排辈分的所谓曾祖、高祖之类的称呼。（甲二竟）

**龙树菩萨传竟**

## 二祖建立中观北齐尊者圆悟大禅师

2006-7-24

**讲** 二祖，天台宗以印度的龙树菩萨为初祖，以北齐慧文禅师为二祖。但如果从东土的世系来看，慧文大师可以说是东土的初祖。慧文大师和龙树菩萨的关系如《佛祖统纪》卷六云：“北齐尊者，宿禀自然，不俟亲承，冥悟龙树即空即假即中之旨，以为心观，以授南岳。”可见慧文大师和龙树菩萨虽然没有世俗的直接师承关系，但佩佛心印、继佛弘化却是完全相契的。这和后来靠一纸所谓的法卷来维持师承关系，是不可同日而语的。

建立中观，从广而言是三止三观，从略而言是一心三观，从胜而言可单称中观，虽有三名，平等平等。这里是从胜立言，所以单称中观。

“中”即中道实相之理，“观”即观照、观察，以本具的般若智慧观照三千诸法一一绝待，故称中观。然而所谓中观，有隔历、圆融之分：别教所说，为隔历之中，即于空假之外，另外有一个中道实相，称为但中；而圆教所说，为圆融之中，为空假绝待的即边而中，全体即是实相，是不但中。不仅中能摄一切法，空假亦能摄一切法，所以圆教三观当处皆能绝待，言空则空外无法，言假则假外无法，言中则中外无法，三皆绝待，即为圆中。

然而慧文大师主要的功绩是在于具体实践，其实践的方法可以用一句话来概括，即以一心三观观一境三谛证一心三智，三观是能观之智，

三谛是所观之境，三智是所证之果，在这里实际上已经包含了两重能所。真正在理论上形成完整体系的却是以后的慧思大师和智者大师，尤其是智者大师，故湛然大师《止观大意》中云：“今家教门以龙树为始祖，慧文但列内观，视听而已。洎乎南岳、天台，复因法华三昧，发陀罗尼，开拓义门，观法周备。”可见慧文大师是一位承上启下的人物，可以说没有慧文大师也就不会有天台宗。这是因为台宗的列位祖师凡有所说，都是从内自证中流露出来的，所谓“说己心中所行法门”，然而其所证的方法不出慧文大师所建立的中观之法，由此可知慧文大师对天台宗的重要性了。

另外，所谓的建立，并非是凭空发明，而是远接龙树菩萨的法脉。正如《天台传佛心印记》云：“有慧文师，因探释论，悟一心三智，横宗龙树，推而上之。”可见这是无师承的师承，也是最好的师承。如《四十二章经》云：“佛子离吾数千里，忆念吾戒，必得道果。在吾左右，虽常见吾，不顺吾戒，终不得道。”这里虽然说的是持戒，而观心之法又何尝不是如此呢？！当知心近则近，心远则远，而不以行迹来论远近，大众思之。

北齐尊者，慧文大师具体的生卒年代已不可考，只知道他主要弘化于南北朝时期的北朝东魏和北齐之间，尤其是北齐，所以以时代立称，称其为“北齐尊者”。

在这里先大致介绍一下南北朝的情况：在南方，420年，东晋大将刘裕迫使东晋皇帝让位，自己称帝，国号宋（420～479）。刘宋末年，掌握军权的萧道成夺取帝位，建立齐（479～502）。齐建立二十多年

后，又被大将萧衍夺取了帝位，建立梁（502～557）。梁的末年，大权落到大将陈霸先的手里，他不久夺取了帝位，建立陈（557～589）。到589年，陈为隋所灭。宋、齐、梁、陈四个朝代，都城都在建康，历史上总称为南朝。

在东晋的时候，北方是五胡十六国时期，后来由北魏（386～534）统一北方。在534年，北魏分裂为东魏（534～550）和西魏（535～557）。东魏由权臣高欢控制，西魏由权臣宇文泰控制。550年，高欢的儿子高洋废东魏皇帝，自立为帝，改国号为齐，史称北齐（550～577）。557年，宇文泰的儿子宇文觉废西魏皇帝，自立为帝，改国号为周，史称北周（557～581）。577年，北周武帝亲率大军，灭北齐，再次统一北方，但不久之后，581年，北周的外戚杨坚夺取政权，建立隋朝，定都长安。历史上把北魏、东魏、西魏、北齐、北周五个朝代总称为北朝。北朝和南朝同时并存，合起来叫作南北朝。这里先介绍的是南北朝的大纲，以后在遇到细节问题时还会予以重点讲解。

圆悟，圆满的觉悟。因为在台宗圆教，三谛三观本是性具，圆融无碍，所以空假中三谛之理，能够同时觉悟。如《指要钞》上曰：“既不明性具十界，故无圆断圆悟义。”可见唯有深明性具，方有圆悟之义，否则难免缘理断九之讥。

下面正式入文。因为慧文大师的传记较短，所以用细科的方法进行讲解。入文分二，甲一、正传（分三）

## 甲一、正传

## 乙一、略明身世

二祖北齐尊者慧文，姓高氏，当北朝魏齐之际。（注：东魏孝静、北齐文宣。）

讲 这是说天台宗的二祖慧文大师他的俗家姓高，他活动的年代主要是在北朝的东魏和北齐之间，尤其是在北齐。因为北齐的首位皇帝是高洋，所以北齐又称高齐。我们出家人虽然以“释”为通姓，但是也并不废弃俗姓，表示不忘本，这是很重要的。

小注里面所说的是东魏孝静，是指东魏唯一、也是最后的一个皇帝孝静帝元善见。

北齐文宣，就是指北齐的创立者文宣帝高洋。在此先讲一下北魏帝国分裂的原因，使大家对这段历史能有一个大致的了解。

北魏帝国有一个野蛮的传统，可能是受到了汉武帝刘彻的启发。刘彻将立他的儿子刘弗陵当太子时，先把刘弗陵的母亲钩弋夫人杀掉，预防她将来以皇太后的身份，干预政治。北魏帝国把这个偶然事件明定为一种制度。每当选立太子时，年轻母亲即被迫服毒，哭声响彻内外。一直到第八任皇帝元恪立他的儿子元诩当太子时，元诩的母亲胡贵嫔本应处死，但元恪不忍心这样做。一百余年的野蛮习俗，才告废止。元恪于515年逝世，元诩即位，年才六岁，胡贵嫔顺理成章地当了皇太后，掌



握政府大权。

年轻貌美的胡太后当权后的行为，对她丈夫元恪的善意立法实在是一种尖锐的讽刺。这位一百年以来第一个出现的货真价实皇太后，却用事实证明那野蛮习俗确实有其存在必要。胡太后自从当权，几乎全部精力都用在伤害帝国上。当元诩长到十九岁，觉得老娘势必会将帝国带上毁灭，就想自己掌权。不料胡太后先行一步，跟她的两位情夫把她自己唯一的亲生儿子元诩毒死，另立元诩的侄子刚刚三个月的元钊当皇帝。

胡太后毒死亲生儿子，不仅凶恶残忍，而且愚不可及，她挖掉了自己的生命之根。大将尔朱荣首先发难，一面宣言要追查皇帝元诩的死因，一面不承认胡太后政府，另立元诩的叔叔元子攸当皇帝，向洛阳进攻。不久攻陷洛阳，胡太后和婴儿皇帝被尔朱荣装入竹笼，投进黄河溺死。距她毒死自己的儿子，只有两个月。

元子攸当了皇帝之后，觉得尔朱荣的势力太大，功高震主，于是把尔朱荣诱进皇宫杀掉。但此举激起了尔朱荣家族武装部队的叛变，开始攻城。洛阳不久陷落，元子攸被叛军绞死，距他杀尔朱荣仅三个月。这时时任冀州（信都·河北冀州）刺史的高欢登场了，他看出了尔朱家族的没落，就于元子攸被杀的第二年（531）在信都起兵，声言讨伐杀死皇帝的叛逆。并于次年532年战败尔朱家族，高欢进入洛阳，立元子攸的侄子元修当皇帝，高欢自然而然地是大权在握的宰相。

高欢是汉人，对他一手扶植起来的皇帝元修，他尽到了最大的礼敬。不过元修当皇帝时才二十三岁，性格轻狂浮躁，没有弄清楚自己的

处境，极端不满意自己的权力受限。于是他和镇守长安的宇文泰勾结，534年趁高欢在晋阳（山西太原），元修从洛阳出发，西奔长安，投靠宇文泰。高欢见皇帝出走，就另立十一岁的元善见当皇帝，是为东魏孝静帝，并把首都迁到邺城（河北临漳）。这样北魏帝国就有了两个政府，而且各以正统自居。史学家称邺城政府为东魏帝国，称长安政府为西魏帝国，这就是北魏的分裂。

547年，高欢逝世，他的长子高澄继任父亲宰相的职位。549年，高澄被他的厨师刺死，有患癫狂的弟弟高洋接任宰相。550年，高洋命元善见禅让，改国号为北齐，这就是东魏到北齐的演变历史。

534年元修西奔长安投靠宇文泰，但他的结局是在意料之中的，宇文泰不可能傻到乖乖交出权力，于是元修爆跳如雷，要对宇文泰下手。宇文泰毫不犹豫地就把元修毒死，距他满怀希望从洛阳逃出只有五个月。556年，西魏帝国宰相宇文泰逝世，十五岁的儿子宇文觉继任宰相。557年，宇文觉即位，改国号为北周，这就是西魏到北周的历史演变。

之所以把这段历史讲得较为详细，这是因为在下文当中还会有涉及朝代变更的内容，先予以铺垫一下，以后讲起来就会方便一点。另外从上面的讲述中我们也可以体会到慧文大师乃至慧思大师所处的环境是多么的险恶，这有助于我们了解为什么慧文大师在北方的弟子都默默无闻了，而慧思大师又为什么总是不断南迁的时代背景。也有助于我们生起对祖师的感恩之情，天台宗就是在这样险恶的环境中所萌芽、所创立的，而我们今天坐在明亮的教室里，感恩之情能不油然而生吗！

## 乙二、正明悟道（分二）

### 丙一、明悟道心迹（分二）

### 丁一、悟一心三观（分二）

### 戊一、引经论明在果则一心三智（分二）

### 己一、总明高胜

## 师夙禀圆乘，天真独悟。

**讲** 师，即慧文大师。夙，素有的、旧有的。禀，禀受、秉承。圆乘，即圆满无缺的教法，又称佛乘。这是因为佛乘是上求无上菩提，下化一切众生，从而广修六度万行，达于究竟圆满的佛果境界，所以圆乘又称佛乘。天真独悟，亦即独悟天真，谓了悟不生不灭的本体，超越生死差别而朗然大觉。有时也作“天真独朗”，二者意义相近。《止观辅行传弘决》卷一云：“理非造作故曰天真，证智圆明故云独朗。”《宝镜三昧歌》曰：“天真而妙，不属迷悟。”

这句话是说：慧文大师在多生多劫以前就已经秉承了圆满无缺的一佛乘教法，所以能够独自觉悟不生不灭的诸法实相，这句话是总明慧文大师智慧的高明殊胜。

然而还需明白的一点是，当生论顿，必定过去生有修。因此一方面不要妄自菲薄，说不定我们过去世也都有很好的修行，今生重听台宗圆教，当生就能立地成佛。而另一方面也不要妄自尊高，还应踏踏实实地

“从闻思修，入三摩地”。在八识田中先下圆顿种子，然后种子起现行，现行又反过来熏种子，总有独悟天真的一天。所谓“种熟脱三，番番不息”，以过去为因，现在为缘，方有成就。

## 己二、正引经论（分二）

### 庚一、引经明无次而次

如果从平等一如的谛理来看，虽然随缘时能够变现森罗万法，但其体性却

是常住不变的，没有任何次第可言。然而这个谛理虽然是自天而然，不迁不改的，但无始以来被从体而起的虚妄三惑所覆，而不能证得。因此必须修三观，破三惑，才能证三智，也就是修因证果。这就从无次第当中安立次第，如《金刚经》云：“以无为法而有差别”，亦如《翻译名义集》卷二云：“良以如来依理而立言，遂令群生修行而证理。”

**因阅《大智度论》（注：第二十七卷）引《小品》云：“欲以道智具足道种智，当学般若；欲以道种智具足一切智，当学般若；欲以一切智具足一切种智，当学般若；欲以一切种智断烦恼及习，当学般若。”**

**讲** 首先改正教材上的两个错误，教材上把《大智度论》写成了《大师度论》，应该改过来。另外小注中的“第三十卷”应改为“第二十七

卷”。

前面在讲龙树菩萨的传记时曾反复提到，《大智度论》是解释《大品经》的，所谓《大品》就是鸠摩罗什所译的《摩诃般若波罗蜜经》，共三十卷九十品。所引的经文见于《大品》卷一，而在《智论》中则为第二十七卷，和原文略有不同，但意义一样。

这一段经文主要是讲修因证果，前面的道智、道种智属于修因，后面的一切智、一切种智属于所证之果。关于这一点，在讲解经文之前是首先必须确立的！因为后面论中的问答之中，一切智、道种智、一切种智是全部属果，是用果地当中“三智一心中得”，来反问在因地修行中为什么会有渐次差别，两者是具有很大不同的。在经文中，道种智是在修因时就已经在用了，是属于“因”；而在《释论》自问当中，道种智是果上所证，是属于“果”，两者不可相混，否则很难理解这段经论。

先讲般若二字。般若，是梵语，属于五不翻之一（尊重不翻、秘密不翻、此无不翻、多含不翻、顺古不翻）。通常强翻为“智慧”，但这个智慧，不是世间凡夫的聪明智慧，而是如来的圆常大觉。如《法界次第初门》云：“般若，秦言智慧，照了一切诸法皆不可得，而能通达，一切无碍。”《大智度论》卷四十三也说：“般若者，秦言智慧。一切诸智慧中，最为第一，无上、无比、无等、更无胜者。”可见般若是无境不照，于法观达的，而世间普通意义上的智慧是没有这个含义的。将其翻成智慧，只是取其相近而已，所以东晋道安法师曾感叹地说：“译梵为秦，如嚼食与人，令人呕啰。”因此也有人将其译成“妙智慧”，以区别于一般意义上的智慧。

有时我们也说般若波罗蜜，波罗蜜，译为到彼岸，是说般若智慧如船，能将众生从生死的此岸，渡到不生不灭的涅槃彼岸去。菩萨为达彼岸，必须修行六波罗蜜，而其中的般若波罗蜜是“诸佛之母”，是其它五种波罗蜜的根据。

所以《宗镜录》卷九十云：“一切万行，皆由般若成立。故五度如盲，般若如导。若布施无般若，唯得一世荣，后受余殃债；若持戒无般若，暂生上欲界，还堕泥犁中；若忍辱无般若，报得端正形，不证寂灭忍；若精进无般若，徒兴生灭功，不趣真常海；若禅定无般若，但行色界禅，不入金刚定；若万善无般若，空成有漏因，不契无为果。”可见般若不明，万行虚设。《大智度论》卷十八云：“诸菩萨从初发心求一切种智，于其中间知诸法实相慧，是般若波罗蜜。”所以般若经中欲得世出世间一切善法皆悉成就者，从因到果一一当学般若。

这段经文可以用下面的流程来表示：

道智——道种智——一切智——一切种智——断烦恼及习。

所谓道智，道即能通之义，谓知一道之智，从初发心乃至坐道场，于其中间一切善法，尽名为道。此道中思惟分别而行，是名道智。

道种智，道有无量之差别，如二道（善道、恶道；有漏道、无漏道等）、三道（三善道、三恶道、戒定慧三学道等）、四道（声闻道、辟支佛道、菩萨道、佛道等），乃至无量诸道。一一通达其道，“尽知、遍知”，名为道种智。此二属因。

一切智，直缘中道，知一切法寂灭一相之智。

一切种智，知一切法一相寂灭并识一切法种种行类差别，为双照之智。此二属果，都是属于佛智。也有的地方说声闻得一切智，那是‘但有名字一切智’，譬如画灯，但有灯名，而无灯用。其实只有佛才真正得到彻底的一切智，因此佛被称为一切智人，也可称为一切种智人。

在《摩诃止观》卷六中，智者大师对此四智作了种种分别，现简单介绍如下：

道智、道种智	一切智、一切种智
因中但有理体	果上事理皆满
因中权实（道智入空为实慧，道种智入假为权慧）	果上权实（直缘中道名一切智是实，双照二谛名一切种智是权）
因中总别	果上总别
单明权实	复明权实

总之，前二属于修因，后二属于证果，至于具体的解释请参考《辅行》卷十三。

断烦恼及习，所谓烦恼，烦是扰义，恼是乱义，即昏烦之法能够恼

乱众生的心神，使之流转生死而违背涅槃之道。一般以贪、嗔、痴三毒为一切烦恼之根源。有关烦恼的异名和分类很多，比如二惑、三漏、四取、五盖、六垢、七流、八缠、九结、十使等，乃至百八烦恼、八万四千烦恼。而我们台宗则主要讲三惑，即见思惑、尘沙惑、无明惑。所谓习，即习气，指烦恼的残余气分。和一般人们常说的“习惯性动作”类似，如陆游《抄书诗》云：“书生习气重，见书喜欲狂。”譬如装酒的瓶子，既使把酒倒光了，里面还是残留有酒的气息。用以比喻虽然已经灭除了烦恼的正体（即正使），但其习惯气分仍然存在，故又称余使、余习。在三乘之中，声闻全不断习气，缘觉稍稍侵除之，唯有佛才能全部断除。佛典中所记载，舍利弗及摩诃迦叶之嗔习、毕陵伽婆蹉之慢习、憍梵钵提之牛业习等，均为习气之例，唯有佛才能永断正使和习气。

在《法华玄义》卷四、《四教义》卷九中，智者大师对这段经文也有解释，认为道智修是从假入空观，如果伏见思则是十信位，断见思则是十住位；道种智是修从空入假观，十行位；一切智是修中道正观，入十回向位；一切种智是证得中道观，入于十地；断烦恼习是等觉位；无明烦恼习尽，名之为佛，即妙觉位。

台湾的法藏法师在讲《天台宗入门·慧文大师传》时曾讲到过这段经文，现根据讲经录音带记录如下，希望有助于大家对这段经文的理解。他说：“就修观来讲，空在前。就因地上说，先观一切法，道种智就是因地上的智，因地上观察一切法才能够入空。具空观智以后，才能重新回头照假，那时才证得道种智。以一切智具足一切种智，此中的一



切智是空有双运。具足一切种智，入中道，断烦恼及习。因为烦恼无自性，故众生皆能成佛，罗汉不能断习。”

从上面的流程和分段解释中，很明显地给人一种渐次修、渐次证的感觉。然而成佛，应该是一念心中具足一切的。譬如佛坐在菩提树下，也是以一念相应慧，顿断顿证的，这不是有矛盾吗？却不知经文中的渐次，那是讲时有次第，证时无前后的，这也是我把此科命名为“无次而次”的原因。为了进一步排除众生的疑惑，所以龙树菩萨在论中设立自问自答，以便进一步明确教义。庚一竟。

## 庚二、引论释次而无次（分二）

### 辛一、问

**论自问曰：“一心中得一切智、道种智、一切种智，断一切烦恼及习。今云何言以一切智具足一切种智，以一切种智断烦恼及习？”**

**讲** 这是以果问因，问意是说：三智一心中得，然后以这三智顿时断除一切烦恼及习。那么现在为什么在经文中却说要以一切智具足一切种智，然后再用一切种智去断除烦恼及习呢？问意是很清楚的，这里的关键是一心三智。

所谓一心三智，简单讲就是三智于一心之上同时发得。1、一切智，这是声闻缘觉的智慧，能够知道一切法的总相，总相也就是空相；

2、道种智，这是菩萨的智慧，能够了知一切法的种种差别之相；3、一切种智，这是佛智，佛智圆明，通达总相别相而无挂碍。如果在别教，修空观，断见思惑，得一切智；修假观，断尘沙惑，得道种智；修中道观，断无明惑，得一切种智。由如是次第之三观，次第发得三智。但是圆教则不是这样，因为能迷的三惑本是同体的，仅有粗、中、细的差别而权分为三种。所迷的三谛也是空假中圆融的，因此断一惑时，即三惑同断；证一谛时，即三谛同证；得一智时，即三智同得，而无前后并别，这就是三智一心中得。如《摩诃止观》卷三云：“佛智照空如二乘所见，名一切智。佛智照假如菩萨所见，名道种智。佛智照空假中皆见实相，名一切种智。故言三智一心中得。”《四教仪集注》下曰：“三智圆明，五眼洞照。”

在这里一心三智实际上是所证之果，果既然是顿得的，那么在修因时也应该是顿修的，否则哪有渐因得顿果的道理！于是顺着这样的思路，慧文大师才发见了一心三观的修法，这是从果推到因，在下面还会继续讲到。

在这里采用的是问答的方式，一般“问”有五种不同：1、不解故问，于事理不明了，应该要问法师同学；2、疑惑故问，这是见闻生疑、思维起惑，也应当请教法师同学；3、试验故问，这是带有考试法师或长者的发问；4、轻触故问，也就是随随便便、漫不经心地提出问题发问。对于这两种情况可以置答，也就是不回答；5、利乐有情故问，这一类的发问是自己并无疑惑，只是怜悯一部分众生对于所说的道理还不十分明了，于是佛菩萨或者自问自答，或者借着菩萨的发问而让

佛来进行进一步的解答，总之是为了利益大众才有此问答。现在本传当中的“论自问曰”就是属于最后一种。

## 辛二、答（分二）

### 壬一、纵许无次

**答曰：实一切一时得。**

**讲** 回答得很干脆，毫不犹豫地答复说：你的怀疑是对的，从究竟意义上说，三智的确是同时顿得的，即三智一心中得。那么在经文中又为什么要讲次第修证呢？下面就是说明其原因。

### 壬二、别明有次（分二）

#### 癸一、正明

**此中为令人信般若波罗蜜故，次第差别说；欲令众生得清净心，是故如是说；复次虽一心中得，亦有初中后次第。**

**讲** 这是正明在理上虽然一味平等，但在事相上不妨有高低浅深的差别，所谓常同常别，常别常同。这里给了两个理由，第一个是为了能够令众生相信般若波罗蜜多的缘故，所以需要次第地差别而说。这是因为用智慧可以到彼岸，但渡河的方式却可以多种多样，有的骑马，有的

骑象，有的游泳等等。游泳的浮在水面上，而骑象的则达边到底。智慧大海是一，可是众生的慧解有浅深，故不得不分别说三智。大证悟的人实在是一心中得，但钝根的人是先知空，再知假，后入中的。虽然有次第的差别，但这是证悟的深浅，而不是以空来否定假，以假来否定空，而是空即假，假即空，因此不妨于无次第中安立次第，两者不相妨碍。

第二个理由是为了能够令众生得到清净心的缘故，所以次第差别说。

所谓清净心，是指毫不怀疑的心、没有烦恼的心，亦即如来藏自性清净之心。《金刚经》云：“诸菩萨摩訶萨应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心。”即指无执着之心。因此在修证时，即不能执着于一定没有阶位差别，也不能执着于一定有阶位差别，两者都有失偏颇。当知如来藏自性清净心之中，天然地具有空不空二义，从空一边而言则一味平等，从不空一边而言则一切现成，何妨于无次第当中安立次第呢？两者并不矛盾。

最后一句是总结，虽然三智一心中得，但也不妨有初中后的差别。譬如通者腾空，从虚空一边而言，则近地之空和万仞之空无二无别，同样具备了虚空的一切功德。但从腾空的高低来说，则不妨有所差别。又如快刀切豆腐，一刀就能切到底，但也不妨从浅入深，只不过是执着于这个过程罢了。

为了能够更好地了解这个问题，论中再举两个例子来进一步说明。

## 癸二、举例（分二）

### 子一、举一心三相

**如一心有三相，生因缘住，住因缘灭。**

**讲** 在我们的刹那一念心当中，实际上包含有生、住、灭的三种相貌：

- 1、生相，本无今有，能起诸法；
- 2、住相，于法体上得暂时之安住；
- 3、灭相，即暂有还无，入于过去之相。

这三者有时也作生、异、灭三相，或者作生、住异、灭三相，有时干脆作生、住、异、灭四相。现在把异相并入到住相里面，所以云“生因缘住，住因缘灭”，在含义上并无缺减。如《俱舍论》卷二说：“住者，异之别名也。住必有异，故异相谓之住异相，非住与异之二相。佛说生异灭之三相者，欲于三世迁流之相，使有情生厌畏也。”

在我们的一念刹那心中，具足生住灭的三相。虽然觅心了不可得，但不可得中又有三相的如幻差异，这也是空有的真实义。不可得谓之空，如幻差异谓之有，空有不二，当下如如，即是不可思议中道。在此，以一念心比喻三智顿得，以一心具三相比喻在修证中不妨三智无次而次，法喻甚合。

### 子二、举三业同时

**又如心、心数法、不相应诸行及身业、口业。**

**讲** 心指心王、心法，唯识宗立心法有八种，即前六识和第七末那识、第八阿赖耶识。就性质而言，第八阿赖耶识具有三世无间断、恒常相续的性质（去后来先做主公），然而没有分别思虑的作用，即恒而非审；第七识总是执着于第八识的见分为我，审查一切事理而思虑量度，历经三世，无有间断，即恒审思量；第六识虽能审查思量，然有间断，是审而非恒；前五识则有间断，又不具分别审思之作用，是为非审非恒。地论家以阿陀那识（末那识）为妄识，阿赖耶识为真识；摄论家则以阿赖耶为妄识，别立第九无垢净识（庵摩罗识）；唯识家则谓识仅限八种，且此诸识皆为依他起性，即非真常净识。

心数是旧译，新译为心所，唯识宗立遍行、别境等共六位五十一个心所法。心王是心的主作用，唯取对象之全体（即总相）；心所是心的副作用，从属于心王，系与心王相应而起的精神作用，心所则取对象之全体与部分（即别相）。可见两者是非即非离的关系。

不相应行，非能缘故，不与心及心所相应；非质碍故，不与色法相应；有生灭故，不与无为法相应，故名不相应行。然而它也并非是离开心、心所和色法而独立存在的，是各取其一分而分位假立，有名无体。可见不相应行是非色非心，而色而心的。又因为心所是依心王而相应存在，色法是二所现影，所以不相应行总体上还是不离开心法。故《成唯识论》云：“非如色、心及诸心所体相可得，非异色、心及诸心所作用可得。由此故知，定非实有，但依色、心及诸心所分位假立。而色是心及心所之所现影，心所又即与心相应，故但言心，明其总不离心也。”

身业，即身体所作之业，有善有恶，若杀生、偷盗、邪淫，即是身

恶业；若不杀、不盗、不淫，即是身善业。

口业，又作语业，指依言语宣示内心之意乐，及由此而所起之业。

在这里将心、心数和不相应行统称为意业，在平时一般三业是分别而说的，意业是意业，身业是身业，乃至口业是口业，好象互不相关。但实际上三业是互摄一体的，也就是三业同时，即意业当中具足身业口业，身业中具足意业口业，口业中具足意业身业。比如意业，思维筹量是意业的本体，脑细胞的活动是身业，抉择邪正是非属于口业，口业并非是一定要用口说话才算的，可见意业当中具足三业。其它二业可以以此类推。在此，以三业同时比喻三智一心中得，以三业各表各说比喻三智在证时虽无次第，但在教道上不妨次第而说，法喻相齐。

### 癸三、法合

**以道智具足一切智，以一切智具足一切种智，以一切种智断烦恼及习，亦如是。**

**讲** 前面有正明，有举例，这里是正式法合。这里以道智含摄道种智，其余文义与所引经文相同。

为了更好地理解这段文字，还可以用六即的道理来说明。《天台四教仪》云：“约修行位次，从浅至深，故名为六。约所显理体，位位不二，故名为即。”圆教的道理，从开始到究竟，它的理是平等的。但从

事相上讲，从初发心悟圆理，直至究竟佛果，仍有四十二位差别。譬如冰和水的湿性是一样的，但在冰融化成水的过程当中，其相貌就会有不同的变化。湿性譬理，表事相上虽有差别，而理体一味平等。冰融成水譬事，表理虽平等，而不妨相上有所差异。两者不可定执，否则必失偏颇。所以《八教大意》云：“理同故即，事异故六。”如果对于六即有深入的了解，那么次而无次、无次而次的道理也就迎刃而解了。

## 戊二、读经论悟在因则一心三观（分二）

### 己一、正悟一心三观

**师依此文以修心观，论中三智实在一心中得，且果既一心而得，因岂前后而获。**

**讲** 心观，即天台圆教一心三观的观法，为不次第三观，即空、假、中三观融于一心，举一观而圆具三观。前面也已经讲过了，这是从果推到因。既然在果上三智是一心中得，那么在修因时也应该三观顿修，这样因果才能相应。

一心三观，又名圆融三观、不思議三观，即于一念心而能圆观三谛。谓观一念心，为从何处来？去至何所？毕竟无有，净若虚空，名空观。能观之观，所观之境，历历分明，名假观。虽历历分明而性常自空，空不定空，假不定假，名中观。即三而一，即一而三，是名一心三观。



若是别教，则先修空观，破见思之惑，得一切智，而证真谛之理；次修假观，破尘沙之惑，得道种智，而知假谛恒沙之法门；后修中观，破无明之惑，得一切种智，而证中道法身。因此别教是三观次第而用，三智次第而证。圆教则不是这样，三观融即于一心，不纵不横，犹如伊字三点。又如一刹那之法，有生住灭之三相，三即非三，一即非一。是故举一观，即圆具三观。谓举一空观，则假中亦空，以三观悉能荡相之故；举一假观，则空中亦假，以三观皆有立法之故；举一中观，则空假亦中，以三观当处皆为绝对之故。是即三观只在一心，故得一一之观，任运具三。如是三一圆融，修性泯绝，非次第而入，非并别而观，故得三惑破于一时，三智发于一心。

倅虚大师在《影尘回忆录》里介绍他以前在止观堂用功时，“无形之中，从性地里流露出来两句话，就是：观念念即住，觉妄妄皆真。”并且说：“天台宗用功是观第六意识现前一念心。最初观的时候，不要怕起妄想，也不要心里着急想去妄想。如果有妄想的话，可以去找妄想、观妄想，像抓贼一样，看看妄想究竟来从何处来，去到何处去。因为妄是由真而起，没有妄就没有真，没有真也就没妄。要求真，必须从妄中去求。所谓烦恼即菩提，生死即涅槃。最初虽是一念妄心，观来观去，就成一念真心了。不然哪里还另外有个真心。要知真心不离妄心，妄心不离真心，真妄是不二而二，二而不二的。”我们初用功的人不妨依此去观照观照，久久之后，必得利益。

此一心三观正是天台宗的无上安心法门，如《法华经·如来寿量品》云：“如来如实知见三界之相，无有生死若退若出，亦无在世及灭

度者，非实非虚，非如非异，不如三界见于三界。”可见《方便品》中所说的佛知见、出世本怀等，也就是在于向众生显示三谛三观而已。

## 己二、别明三观功胜

**故此观成时，证一心三智。双亡双照，即入初住无生忍位。**

**讲** 三观圆修，三智圆证，因果相应，这是当然之理。这种一心三观的方法在生活当中是随时随地都可以修的，比如我们听到高跟鞋的声音，就想扭过头去看，为何不反观一下能看之心？对任何事无动于衷，那是木头。对任何事知道，并且知道我知道，那才是觉悟者。用心生活，抓住自己的感觉，时时触发自己，就能发现生命的真谛。

就在介尔一念心生起时，对它作空假中三观：作空观时，一切如幻。生起无由，灭去也无由。灭去不可得，生起之前也不可得，正生起时念念变易，都是缘起如幻，是空。但虽然是修空，如幻地看到一切法森然罗列，有道可修。空是依有而存，有是当体即空，如此才能证入一种不可思、不可议、不可得的中道，这中道是由观现前的一念阴心而直接趣入的。观入之后，无能观之心，无所观之境，能观之心即是所观之境，所观之境即是自心！这一念心充满法界，虽然充满法界而又了无一法可得；虽无一法可得，却又在一念心中了然现起。这就是双亡双照的功夫，任运出入，能所双泯，能够证入无生忍位。

无生法忍的定义在讲龙树菩萨传记时已经介绍过了，简单讲就是无

明分分破，法身分分显。圆教的位次一位一切位，一切位一位，那么这里为何还有住行向地等的差别呢？《天台八教大意》以问答的方式来原因：“问：《华严经》云，初发心住，便成正觉，何须更因余之位耶？答：正觉分成，名成正觉。非即发心，成究竟正觉。”又用暗室为譬喻，千年暗室，一灯能破。但光的亮度有大小，暗的退出有前后。点亮一支蜡烛是破暗，点亮四十二支蜡烛也是破暗，但其亮度肯定是不一样的。这便是“初发心时，便成正觉”，就是圆教的初住位，破一分无明，证一分法身。暗譬无明，光譬法身，只有等四十二支蜡烛全部点亮，整个暗室才算是完全亮堂了。以这种方式来譬喻圆教的分位，一位一切位，使人很容易了解。（以上丁一竟）

## 丁二、悟一境三谛（分二）

### 戊一、明所据之文

先明此科来势：前面是从证果推到修因，这里是从能观推到所观。因为三

观是能观之智，能观必有所观，所观即是三谛之境，所谓定境修观，故有此科。如《维摩经玄疏》卷三明一心三观有三意：一明不思議之观境，即是一念无明心，因缘所生十法界以为境；二明能观，谓观此一念无明之心，非空非假，圆照三谛之理，不断痴爱起诸明脱；三明证成，若修一心三观，即证三智五眼。

师又因读《中论》（注：《大无畏论》中一品），至四谛品偈云：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”

**讲** 教材上的小注有错误，应据此修改。《中论》共二十七品，此偈见于第二十四品《观四谛品》末颂，原文作“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”，所以又称为三是偈、三谛偈。简单讲就是从因缘所生的一切法，即空即假即中，三谛圆融。

三谛即空、假、中三谛，①空谛，亦称真谛，谓一切法皆依缘起而成立，空无自性；②假谛，亦称俗谛，谓诸法虽无自性，依缘而起，事相宛然。然而此有非实有，而是假缘之有、假名之有，故名假谛；③中谛，亦称中道第一义谛，谓说空是为破执假为实，说假为破执空为无，实相非空非假、亦空亦假，是为中道。以上是依别教义次第而说，若圆三谛者，谓诸法彼此圆融无别为空谛，具足万法为假谛，圆融空假为中谛，所谓“一空一切空，一假一切假，一中一切中”。此为法尔本具之理，不待言思安立，举一即三，而一而三，谓之圆融三谛。《法华玄义》卷二云：“圆三谛者，非但中具足佛法，真俗亦然，三谛圆融，一三三一。”荆溪大师《始终心要》曰：“夫三谛者，天然之性德也。中谛者，统一切法。真谛者，泯一切法。俗谛者，立一切法。举一即三，非前后也。含生本具，非造作之所得也。”可见圆融三谛是众生之所本具，境既圆融，故得三观一心，而证三智三德。如果其中有一个不是圆融的，又哪来的圆修圆证！

天台宗理论的重点和难点就在于几个“三”是一一互具互融的，透

得此关，则于台宗圆义思过半矣，大众深思之。

## 戊二、明悟入之境

**恍然大悟，顿了诸法无非因缘所生，而此因缘有不定有，空不定空，空有不二，名为中道。**

**讲** 慧文大师恍然大悟，其所悟就是三谛圆融。下面的几句话是慧文大师对“三谛偈”的所悟境界，在上一科时实际上已经有所解释，现在再撮略介绍如下：因缘所生之法即是世出世间森罗万法，这些依因待缘而成之法，有不定有，因为当下一切如如，毕竟空寂。可在毕竟空中彼此之间有名字的作用、相互的关系，譬如说到“释迦六年苦行”，在内心当中就会起观动念，联想到种种事情，可见空中有如幻如化的作用，故谓之空不定空。然而说空不可得，空中具一切法；说有不可得，当下空寂。双遮双照，不二一体，名为中道，此中道非言语可表，唯证相应。

天台宗的三观证圣，根本不是通过断烦恼而来，而是直接见到佛性，佛性一显，烦恼不沾身。因为此中道实相不可破坏，常住不异，哪里可以修成呢？所以古德云：“有作之修，多劫终成败坏；无心体极，一念顿契佛家。”学台宗者不可不知。（上来丙一竟）

## 丙二、明所承有自

**师既一依《释论》，是知远承龙树也。**

**讲** 一依，一直依据之意。慧文大师读《释论》，即《大智度论》悟一心三观，读《中论》悟一境三谛，而这两部都是龙树菩萨所造，可见慧文大师完全是依据龙树菩萨的思想而现证的，中间脉络清楚，不足怀疑。故唐朝梁肃曰：“大雄示灭，学路派别。世既下衰，教亦陵迟。故龙树大士病之，遂用权略，制诸外道。乃括十二部经，发明宗极。微言东流，我北齐禅师得之，由文字中，入不二法门，以授南岳。”

这里只举了《释论》，实际上也包含《中论》在内，只是文略而已。（上来乙二竟）

## 乙三、结明弘化（分三）

### 丙一、明所化普故无人可比

**师在高齐之世，聚徒千百，专业大乘，独步河淮，时无竞化。**

**讲** 高齐，即北齐，也作齐高。如《佛祖历代通载》卷九就云：“沙门慧文禅师，当齐高之世，独步河淮。”

聚徒千百，是说他自利利他，法缘很殊胜。并不是象平常我们所想象的那样，慧文大师只是自己修行而已，而是有很多人跟他学修的。

专业大乘，是指专门从事于大乘佛法的自修和教学。

独步，指超群出众，独一无二。

河淮，指黄河、淮河一带。

时无竞化，由于跟慧文大师学的人很多，法缘非常殊胜，当时没有人能够和他比谁教化得多。在南北朝时，社会动荡，个人都有自己的一套东西，而慧文大师却能“独步河淮，时无竞化”，这是很不容易的。

（注：《辅行》谓是齐高祖。今详高欢相东魏，封齐王。至子洋，方受魏禅，是为文宣。追谥欢为高祖，据此时尚称东魏。文师道化，行于北齐受禅之后，故云高齐。此以姓冠国，如萧梁、元魏也。）

**讲** 这段小注较长，主要是在纠正《辅行》的错误。《辅行》里面曾说慧文大师位于“高齐之世”是指齐高祖高欢的时候，这是错误的。下面解释说：现在经过详细分析可以知道，高欢相东魏，“相”是指辅助、辅佐，高欢在东魏的时候是大权在握的宰相，曾经被封为齐王。一直到他的儿子高洋，才接受东魏的禅让，建立北齐，是为北齐的第一个皇帝文宣帝。禅让是一种比较好听的说法，原义是指天子让位于贤，比如尧禅舜，舜禅禹，是一种自觉的行为。后来就是指统治政权的转移，把帝位让给别人，很少很少有和平、自觉的，往往充满着血腥和奸诈。高洋建立北齐当了第一个皇帝以后，就追谥他的父亲高欢为齐高祖，据此就可以知道高欢在世的时候还是称为东魏。

慧文大师的道化，即以道法而化他，主要传布于北齐建国以后，所以称为高齐。因此所谓的“高齐之世”只能是指文宣帝高洋的时候，而

不可能是高欢的时候，否则要称东魏之世，而不是高齐之世了。

最后几句话是说明之所以称为“高齐”的原因。因为国主姓高，所以以姓冠国，称为高齐。萧梁，是指南朝的梁朝，由于梁武帝的名字教萧衍，故称萧梁。元魏，是指北魏，由鲜卑族拓拔珪于386年所建立。到了493年，第七任皇帝拓拔宏把首都从平城（山西大同）迁到了洛阳，全盘接受汉族文化，取消鲜卑姓，拓拔宏自己改姓为元，所以统称北魏为元魏。

## 丙二、明所入深故无人可知

**所入法门，非世可知。学者仰之，以为履地戴天，莫知高厚。**

**讲** 在慧文大师以前，一般都是声闻的内观法，如二甘露门、四念处等。既使是在鸠摩罗什大师的时代，虽然他的翻译很好，但在禅法上却没有独立的证悟风格，这从他和佛驮跋陀罗之间的关系中就可见一般（佛驮跋陀罗也是修小乘禅观的）。因此，读经论的人多而实证大乘者少或没有。一直到了慧文大师，直接运用其所翻经典，远接龙树菩萨心脉，依文而开悟。也只有这样，才能证明经典不仅仅只是白纸黑字而已，而是可以由之证人实相的，也才能够令后人生信。

正因为慧文大师所入所证的法门迥异从前，又哪里是当时的人可以轻易测知的呢！因此求学的人非常仰慕，认为是“履地戴天，莫知高厚”。也就是说我们整天脚踩着地，头顶着天，却并不知道天有多高，



地有多厚，这是极言慧文大师证境的深不可测。

### 丙三、明所传差异

**师以心观口授南岳，岳盛宏南方。而师之门人在北者，皆无闻焉。**

**讲** 慧文大师把一心三观的法门口授给天台宗三祖南岳慧思大师，慧思大师其本身就是北方人，一开始也主要是在北地弘化，后来不断南迁，最后止于陈境南岳衡山，大开法化。盛宏，是形容其弘法事业非常兴盛、兴隆。

不过慧文大师在北方的弟子却全都默默无闻了，其原因在下面的赞文当中会有解释。前面我们曾说慧文大师“聚徒千百，专业大乘”，可见他的徒弟还是很多的，但现在我们却只知道慧思大师一个人而已，这是非常可惜的。

(注：杂见《止观辅行》、《宗元录》、《九祖略传》。)

**讲** 这是标出写作此传时所依据的经典。杂见，犹言散见。在各经典当中讲到慧文大师传记时，详略不一。现在志磐大师撮其总要，编成此传，说明是言之有据的，非是任己胸臆。

《止观辅行》，即《摩诃止观辅行传弘决》，主要是在卷一当中有讲到台宗的传承关系，在赞文中还会予以引用。

《宗元录》，全称《天台宗元录》，是宋朝政和年间(1111～1117)，吴兴释元颖所撰，纪述了天台宗授受的源流，并把从北齐到宋元佑年间的历代传承，系以图表，明其道统。到了宋庆元年间(1195～1200)吴克己(号铠庵)依之而撰《释门正统》一书，但还没来得及刊行就逝世了。嘉定年间(1208～1224)余姚释景迁(号镜庵)取以上二书重加诠次，增立新传六十余人，名《宗源录》。到嘉熙初(1237)，钱塘良渚释宗鉴又依据上述诸书，重新予以整合，仍旧称为《释门正统》。这样百多年来，天台一宗史传的撰述，可说已粗具规模。

但本书作者志磐大师认为以上各书都还没有达到完整无缺的阶段，他曾指出说：“良渚之著《正统》，虽粗立体法，而义乖文秽；镜庵之撰《宗源》，但列文传，而辞陋事疏。至于遗逸而不收者，则举皆此失。”作者为了弥补这些缺点，使所述能更好的显出天台一宗的全貌，于是在《宗元录》、《释门正统》、《宗源录》等书的基础上，加以改编，并扩大范围，而编成《佛祖统纪》一书，我们现在所用的教材就是从《统纪》当中摘录出来的。可见志磐大师撰写《佛祖统纪》时所依据的最初原典就是《天台宗元录》，所以在此予以特别标明。

《九祖略传》，即士衡法师于南宋嘉定初(1208)所编的《天台九祖传》一卷，其中龙树传系根据《付法藏因缘传·龙树传》而来；慧文传依《摩诃止观》卷一上的文字敷衍成篇，甚为简略；其它则均依据《续高僧传》和《宋高僧传》加以删节或增补而成。因为本书成书于《佛祖统纪》之前，所以志磐大师也有参考。(甲一正传竟)

## 甲二、赞文（分四）

### 乙一、重赞高明

**赞曰：北齐以上哲之姿，独悟中观，而当时诸师无与竞化，非明、最、嵩、鉴所能知也。**

**讲** 上哲，指古代贤明有智慧的圣人。这是说慧文大师具有古代圣人的天资和禀赋，不需别人教导，就能独自圆悟中观。在当时的時候，没有人能够和他相比，连当时最有名的明、最、嵩、鉴四个人都不知道慧文大师的证境，其它人就更不用说了。

一般而言，北方比较重禅定，而南方则偏重于义理。北方的禅学一向较为兴盛，早在北魏迁都洛阳之前，嵩山已经成为禅僧的集居之地。太和十九年（495）孝文帝为佛陀禅师在嵩山建立少林寺。佛陀禅师将其禅法传弟子道房，道房又传僧稠（480～560），僧稠的禅定功夫极深，常以“七日为期”、“九日不起”。从而僧稠受到北魏孝明帝、孝武帝以及北齐文宣帝等的敬崇，因此这一系的禅法在北齐是显学，居于主流地位。其修法是以四念处为中心的小乘禅法，即观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。修习次第清楚，对象明确。与僧稠齐名的有受到北周僧俗崇敬的僧实禅师，他所修的是九次第定，即从初禅渐次深入，递进到灭受想定，这也是一种传统的小乘禅法。应该说在北方主要是小乘禅法的天下，那两个系统由于得到朝廷的支持，非常有势力。因此当有不同的禅法传入北方时，就会受到他们强有力的阻扰，有时甚至

是不择手段的。我们以后在讲慧思大师传记时就会深刻地体会到这一点。

正当僧稠系统的禅法在北方广为流传之时，被后世禅宗奉为初祖的菩提达摩及其弟子慧可也在嵩洛一带修习禅法。他们的禅法也构成一个独立系统，被称为“楞伽师禅”。楞伽师禅的传入展开，对北方禅界造成巨大冲击。

达摩禅的要点是二人四行：一、理人，谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但被客尘妄想所覆，不能显了。若能舍妄归真，则圣凡等一，与理冥符而无分别，寂然无为，名曰理人。二、行人，则有四种，即报冤行、随缘行、无所求行和称法行。我们有理由指出，“藉教悟宗”的“教”，便是指四卷本《楞伽经》，是指经典、教义；“宗”便是指《楞伽经》所说的“自宗通”，是“自觉圣智境界”。由于这种境界需要依教悟入，所以说为藉教悟宗。这样看来，后世禅宗的所谓“不立文字”、“教外别传”，实际上是对达摩禅的一种严重歪曲。

由于达摩禅和僧稠禅有着本质的区别，事实显示，达摩和他的弟子们的宏法活动遭到了最强有力的抵制。史传记载达摩也曾被多次下毒，而慧可更是遭人斫臂，乃至文学之士“多不齿之”，“滞文之徒，是非纷举”。这些记载都向世人表明，达摩禅在北方未能为人们所接受，从之者寥寥，处于萧索状态。以至达摩之死，或曰“不测于终”，或曰“灭化洛滨”，十分惨淡。了解这些历史，将有助于增进对慧文大师、慧思大师、智者大师三代祖师禅学演变的认识。

据湛然大师《辅行》卷一记载，当时禅法有九师相承，他们是：

第一、明禅师，多用七方便，恐是小乘七方便；

第二、最禅师，多用融心，性相相融，诸法无碍；

第三、嵩禅师，多用本心，三世本无来去，真性不动；

第四、鉴禅师，多用了心，能观一如；

第五、就禅师，多用寂心；

第六、慧禅师，多用踏心，内外中间心不可得，泯然清净，五处止心；

第七、文禅师，多用觉心，重观三昧、灭尽三昧、无间三昧，于一切法心无分别；

第八、思禅师，多用随自意三昧，安乐行；

第九、顛禅师，建立三种止观法门。

以上第七即慧文大师，第八即慧思大师，第九即智者大师。除他们三人是前后相承之外，其余六师都是同时代人，曾互相参证，未必亲传。尤其是慧文大师，多用觉心。所谓觉心，是指用般若智慧觉察观照，令心无间断，了知一切法皆缘起性空，性空缘起，空有不二，直入中道。故得安住于真源，心无分别。台宗的修法非常重视慧观，这也是慧文大师重视《智论》、《中论》等般若类经典原因。这样的修法和证境，又岂是明、最、嵩、鉴等禅师所能了知的呢！

## 乙二、略述北方弟子无闻之由

**既以口诀授之南岳，而北地门徒曾无传者，盖当高氏政乱国蹙之日，宜此道之不能显也。**

**讲** 口诀，是指师徒相对之时，由师父口授法义上的要旨。《止观大意》云：“咸须口诀，方成一家行相。”慧文大师的徒弟实际上是不不少的，但真正有名有姓的只有慧思大师一个人而已。他在北方的门徒，连名字都没有流传下来。这是因为当高洋在位的时候，政治紊乱，国家形势日益紧迫困窘，世道不靖，导致佛法隐晦不彰，这是一定之理。

高洋（529～559），550年代魏自立，嗜酒昏狂。台湾的柏杨说：假使世界上有疯子集团建立的国家，那么北齐肯定是其中一个。高洋在金銮殿上设有一口锅和一把锯，每逢喝醉了酒，必须杀人才能快乐。而他从早到晚都在喝醉，所以他必须从早到晚不停地杀人。宫女、宦官和亲信每天都有人惨死在他盛怒之下。最后用牢里还未审讯的犯人来充数，称为“供御囚”，只要三个月不死，即作为无罪释放。高洋非常宠爱一位妓女出身的薛贵嫔，又跟她的姐姐私通。有一天，到她姐姐家吃酒，姐姐求高洋给她父亲一个大官，高洋大怒，教卫士把她悬挂起来，用锯锯死。又有一天，忽然想起来薛贵嫔曾经跟别的男人睡过觉，又把她杀掉，把血淋淋的人头藏到怀里参加宴会，在宴会高潮时，掏出来抛在桌子上，全席大惊。高洋又把她的尸体支解，用腿骨做一个琵琶，一面弹一面唱：“佳人难再得。”

高洋兽性发作时，连亲娘也一样看待，宣称要把母亲嫁给鲜卑族的

奴隶。他到岳母家，一箭射中岳母的面颊，吼叫道：“我喝醉了连亲娘都不认识，你算什么东西！”再把已经满脸流血的岳母打一百鞭。高洋最后做的一件事是，把元魏帝国的皇族，全部屠杀。婴儿们则抛到空中，用铁矛承接，一一刺穿。

高洋的暴行不是孤立的，整个北齐帝国的官员，几乎都有高洋般的兽性，在北齐拥有世界上最野蛮的刑事诉讼法。官员在审理案件时，把耕田用的铁犁烧红，教被告赤足站在上面。在这样的酷刑之下，当然要什么口供就有什么口供。

高洋于559年逝世，十五岁的儿子高殷继位。最后一任皇帝是高纬，他同样的是狂暴荒淫，集高家劣根性之大成。高纬最惊人的一件事是，诬陷他最忠心的宰相和军事大元帅斛律光谋反，屠灭三族。北周皇帝宇文邕听到斛律光的死讯，高兴的跳起来，下令大赦，以庆祝敌人的这桩冤案。宇文邕最畏惧的斛律光既被清除，他就可以实行他统一北中国的计划了。576年，北周大举进攻北齐，577年春天灭之。这个只有二十八年的短命北齐帝国，在人间制造了无数罪恶之后终于灭亡了。

试想这样的大环境之下，要想弘扬佛法，谈何容易？由此就不难理解为什么慧文大师在北方的弟子都默默无闻了，而慧思大师又是一再南迁了。

### 乙三、略结宣祖失载

## 南山僧传逸而不载，亦岂无所考耶？

**讲** 南山，即终南山道宣律祖（596-667），是四分律宗的祖师，因他住在终南山的终麻兰若，故号为南山大师。

僧传，是指道宣律祖所撰的《续高僧传》。

逸而不载，是说把慧文大师的传记给漏掉了，没有记载下来。如前所说，在当时的北方是以小乘禅法为显学的，跟随慧文大师学修的人虽然也不少，但其禅学影响到底是远在僧稠系统之下。因此在道宣律祖所撰的《续高僧传》中没有为慧文大师立传，只是在《慧思传》中提到：

“时禅师慧文，聚徒数百，众法清肃，道俗高尚。（思）乃往归依，从受正法。”所以在这里志磐大师说：“南山僧传逸而不载。”

下一句是说漏载的原因。

亦岂，这是推测之辞。是说这大概是因为没有办法进行考证的缘故吧。其原因就是因为慧文大师在北方的弟子全都默默无闻了，没有人可以进行咨询，所以只好缺如。另外一个原因，也有可能是因为慧文大师的证境太高了，真正的神龙是既不见头，也不见尾的，若隐若现，因此没办法用语言来记载形容。

## 乙四、引证遮疑

慈云云：“得龙树一心三智之文，依论立观，于兹自悟，岂曰无



师？”

**讲** 一直以来有很多无知之徒，对于天台宗遥尊龙树菩萨为初祖之事有不少的龃龉。远的有禅宗祖师的非难，近的如潘桂明等所写的《中国天台宗通史》中云：“将印度佛教中观派的创立者龙树菩萨列为天台初祖，自然显得勉强，不免带有攀龙附凤之嫌。”为了遮除这些怀疑，所以引用慈云遵式大师的话来排解之。所引之文明白易懂，而且在上面也曾经予以反复强调过，不必繁述。

下面总结一下慧文大师对于佛法的影响：

1、为龙树菩萨的思想传入中国以来，经由实修而实证中道理论的第一人（非是文字表现或仅止于闻、思二慧，更且表现于修慧上之成就）；

2、为大乘中观学派之禅修树立了典范，使般若空慧在中国佛教中，得以透过禅修的实践，而展现其不同于声闻教法的内涵（不再只是理论上的差异而已）；

3、建立了天台宗理论与实修的根本基础，直接促成了后来天台宗的创立。

**慧文大师传竟。**

### 三祖圆证法华南岳尊者止观大禅师传

2006-8-16

**讲** 圆证法华，即圆满彻证法华三昧。和慧文大师相比，慧思大师除了仍旧重视般若类经典《大品般若经》外，他还十分重视《法华经》，并证得了法华三昧。慧思大师重视《大品般若经》与慧文大师以《大智度论》为依，两者理路一致，都是以般若为指归，以空观为原则。因此，两位祖师都非常强调由禅定而引发般若智慧，然后由慧而穷究实相。实际上，实相和性空是一个意思，如《肇论·宗本义》云：“本无、实相、法性、性空、缘会，一义耳。”但是，般若性空之学虽然也说“性空幻有”，但还是比较偏向于强调万物本质的空性。《法华经》的实相说虽源于般若，却并不停留在般若的性空上，而是注意到“世间相常”的一面，最后归结于诸法实相。慧思大师视《大品般若经》为次第义，而视《法华经》为圆顿义，对这两部经典作了高下品第的安排，其目的也就在于通过《法华经》的开权显实，以种种善巧方便达到对诸法实相的体悟。而这种对《法华经》的特殊重视，在以后智者大师创立以该经为中心的天台止观法门中起过决定性影响。

南岳尊者，慧思大师于15岁出家受具以后，一直在各地参方游学，其中就包括向慧文大师“咨受口诀”。从北齐天保五年（554）到陈光大二年六月（568），亦即大师40~54岁之间共十四年，主要止于光州大苏山。从陈光大二年（568）到太建九年（577），即大师54~63岁之间共十年，往南止于南岳衡山，直至圆寂。这里不敢直接称呼大师的名

号，而以他最后的所居处所来尊称之，这也是“为尊者讳”的古训。在平时，我们见到长辈等，也要有基本的礼仪，不能没大没小的。既使是在同学之间，也要相互尊重，不能乱开玩笑。很多的不愉快，就是从不注意小节开始的，这一点希望引起大家的重视。

止观大禅师，综观慧思大师的一生，他非常注重苦行，严守戒律，定慧双开，如《立誓愿文》云：“我从初发心，乃至得菩提，于其两中间，为道学苦行。舍名闻利养，舍一切眷属，悉常在深山，忏悔障道罪。”道宣律祖《续高僧传·慧思传》中也云：“性乐苦节，营僧为业。冬夏供养，不惮劳苦。昼谈义理，夜便思择。”

所谓止观，止是梵语奢摩他的意译，观是梵语毗钵舍那的意译。在《摩诃止观》卷三将止观各立三义。

止之三义，即：(1)止息义，谓烦恼妄想寂然而停息；(2)停止义，谓缘心谛理，系念现前而停住不动；(3)对不止止义，谓无明与法性不二，然称无明为不止，称法性为止，故对无明之不止而明法性为止，这是就相待而论。

观之三义，即：(1)贯穿义，谓利用智慧以穿灭烦恼；(2)观达义，谓观智通达以契会真如；(3)对不观观义，谓无明与法性不二，然称无明为不观，称法性为观，故对无明之不观而称法性为观，这也是相待而论。

在上述相待止观中：(1)止息义与贯穿义乃就实践门上之断德（断烦恼德）而言；(2)停止义及观达义乃就智德（断烦恼后所生之智）而

言；(3)对不止止义及对不观观义乃就性德（性中本具不二的智、断之德）而言。可见，如果就所修之次第而言，则止在前，先伏烦恼；观在后，断烦恼，正证真如。盖止伏妄念，譬如磨镜。磨已，则镜体离诸垢（是断惑），能现万像（是证理），这就是观。

然而止观不仅具有相待之义，尚具绝待之义。绝待止观，又称不思議止观、一大事止观。若真止真观必为不二，非言说之道，非心识之境，以法性寂然是止，法性常照是观。既然同是法性，有何止、观之分？如《止观辅行》卷一曰：“中道即法界，法界即止观。止观不二，境智冥一。”是则真观必寂然，故观即止；真止必明净，故止即观。即超越对待之域，止观皆不可得，为言亡虑绝之境界；然若有四悉檀之因缘，则可有种种之说法。在《小止观》中，智者大师一开头就说：“若夫泥洹之法，人乃多途。论其急要，不出止观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断结之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定胜因，观是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人法皆具足。”

在这里对于“止观”二字的解释虽然大多引用了智者大师的说法，但“挹流寻源，闻香讨根”，慧思大师一生重视止观实践，其发轫导源之功是不容忽视的，因此在这里以“止观大禅师”而称之。

由于传文较长，因此采取大科和编年相结合的方式，先列大科如下：

#### 甲一、正传（分五）

乙一、在家苦学期（从开头至“顶上隐起肉髻”）

乙二、出家学修期（从“年十五出家受具”至“毒即消散”）

乙三、光州教化期（从“五年至光州开岳寺”至小注的“始终十四年”）

乙四、南岳隐栖期（从“光州当陈齐边境”至“夏四十九”）

乙五、却述行宜（从“初在大苏以法付顛师”至正传末尾）

甲二、赞文

下面正式入文。

甲一、正传

乙一、在家苦学期

【北魏宣武帝延昌四年（515年），1岁】

**三祖南岳尊者慧思，姓李氏，元魏南豫州武津人也。**

**讲** 慧思大师（515~577），俗姓李。元魏，即是北魏，这在以前已经介绍过了。豫州，在汉武帝时就已设州，辖境最大时相当于现在江苏、

安徽的长江以西，安徽望江县以北的淮河南北地区，治所在悬瓠城（今河南省汝南县）。慧思大师出身于淮河以南，故称南豫州。武津，是南豫州下属的一个县，位于豫州的北面，即现在河南上蔡县。它们的关系犹言“台州市天台县”一样。

（注：《南岳愿文》自叙云：“岁在乙未十一月十一日，于魏国南豫州武津县生。”此当魏宣武延昌四年、梁武帝天监十四年乙未岁也。）

**讲** 《南岳愿文》，全称《南岳思大禅师立誓愿文》，又称《发愿文》、《立誓愿文》、《愿文》等。是慧思大师于陈·永定二年（558）四十四岁时在光州齐光寺造成金字《摩诃般若波罗蜜经》时所发的愿文，收于T46。本文内容初述今生以来，处处弘宣般若所逢留难，因发大悲，造此金经。次述二十七愿，其中前十愿，愿于弥勒下生时，在十方世界，以此经及自身种种方便，护持般若，利济众生；其次十六愿，愿当成佛果；末一愿，愿今生因行。最后以颂的形式重宣誓愿之意趣。全篇文字雄劲，护法之念深厚，足令惰夫起振。

自叙，即自我叙说。慧思大师在《立誓愿文》中曾经说，他是在乙未岁十一月十一日出生的，亦即公元515年出生。这个时间相当于北魏宣武帝的延昌四年和南朝梁武帝的天监十四年。

这是一个不安分的年代。502年，梁武帝萧衍命萧宝融下诏禅让，南齐帝国只二十四年就告结束。梁武帝即位后，就雄心勃勃打算统一中国。于505年，命他的弟弟萧宏统军北伐，结果大败而归。九年后的514年，他决心夺取寿阳（安徽寿县），寿阳是北魏帝国突入淮河南岸的一

个军事重镇。萧衍命在寿阳下游130公里处的浮山（安徽五河）附近，建立横断水坝。计划水坝筑成后，淮河上游水位提高，寿阳即被淹没。这个方法很好，但问题在于那个水坝，它必须能够承受水库的压力。管理工程的官员提出警告说，淮河的河床都是泥沙，飘忽不定，水坝的基础不可能稳固。但萧衍坚持己见，于是动员二十余万人，从淮河北南两岸分别兴筑，向中间合拢。514年11月开工，515年4月完成。想不到刚刚完成，水库的水才积蓄了一点点，水坝即行崩溃。幸亏春雪还没有溶解，损失不大。

可是萧衍不接受这个教训，下令重建。从515年4月，到516年4月，第二次完成，长约四公里半。这是一个惊人的长度，既使是在今天，也可以算是世界上最长的水坝之一。

最初，北魏对这个水坝十分恐慌，准备出兵攻击修筑水坝的工人。但宰相李平了解水性，认为水坝绝承受不住水库的压力，不必出兵，它会自然解决。所以北魏连寿阳的居民都没有疏散，倒是萧衍却忙碌起来，在寿阳附近山头安排灾民收容所，准备寿阳陆沉时收容逃出来的灾民。水坝完工后五个月，九月份来临，淮河水位暴涨，水库盈满。于是天崩地裂般一声巨响，远在150公里以外都能听见，水坝第二次崩溃。建在坝上的军营和沿淮河下游两岸的村落，总共十余万人，为了萧衍一个人的一意孤行，全被洪水卷走，葬身东海。梁武帝萧衍自从北进政策屡次失败之后，不敢再谈统一，开始把注意力转向国内。

可见，从慧思大师一出生开始，就是处于动乱的战争状态，这也预示着大师的一生注定是要充满坎坷的。

## 儿童时，梦梵僧劝令入道。

**讲** 儿童时，大约也就六、七岁的时候，就梦到西域的僧人劝他舍世法而入佛道，即劝他出家。所谓梦，是指在睡眠时，心与心所法于所缘境而转，并在睡醒之后能够凭着记忆为他人进行转述的，称之为梦。

据《弥兰王问经》记载，梦的原因有风病、糜汁病、痰病、神鬼之诱引、习惯、前兆等六种，其中仅前兆所梦为真，其它皆是虚妄。慧思大师所梦即是属于前兆。

《善见律毗婆沙》卷十二将梦分为四类：1、四大不调之梦，梦见山崩、飞腾于虚空中，或为群贼、恶兽所追逐，系由身体不调和所引起的；2、先见之梦，梦见先前经验之事；3、天人梦，若有善知识天人，令人行善，则人得善梦。恶知识天人，令人行恶，则人得恶梦；4、想梦，人若前身有福德，则见善梦。若有罪恶，则见恶梦。于四者之中，前二是虚妄不实的，后二则为真实。在这里慧思大师所梦是属于天人梦和想梦中的善梦。

《大毗婆沙论》卷三十七谓五缘见所梦事，1、由他引，谓由天仙、药草及诸圣贤所引，故梦；2、由当有，谓将来会有吉或不吉的事情发生，先在梦中预见其相；3、由曾更，谓先见闻觉知是事，或曾串习种种事业，今便梦见；4、由分别，谓若思惟、疑虑，即便梦见；5、由诸病，谓四大不调时所梦。在此，慧思大师所梦是属于前二种，和我们一般平常打妄想时做梦是不一样的。

因为在以后的传记中，还会讲到种种的梦境，在这里先大致介绍一



下，以后临文就能了然。在三界之中，梦仅发生于欲界，不见于色界、无色界。而于欲界中，凡夫、预流果等之圣者皆有梦，唯有佛无梦。于佛典中，有关记载梦的经典极多，如佛陀托胎前，摩耶夫人梦菩萨骑白象入胎；佛陀入灭之前，摩耶夫人梦须弥山崩、四海水竭等。然而在一般的佛典当中，常以梦来比喻一切法本性是空，有而非有。如《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影。”

此外，藏传佛教有一种依梦修持的法门，此即“梦观成就法”，收在《明行道六成就法》之中。然而我们一般人还是在清醒的时候先好好修吧，然后再谈其余。元朝的雪岩祖钦禅师问高峰原妙禅师：“日间浩浩做得主么？”次问：“夜梦时做得主么？”三问：“正睡着无梦时，主人公在什么处？”试想：你在日间头脑清醒的时候，尚且把定不住自己的心性，又如何谈得上第二、第三部的功夫。所以，与其好高骛远错了路头，不如脚踏实地地从第一问入手。然后一步步深入理会，为时未晚。当然，如果有人对于第三问能够直下承当，了悟无疑，那么他对于白日间和夜梦中自然便更有把握了。因此对大根大智的过量人来说，是不必拘于格列的。因此大家也好好衡量一下自己，看看自己是属于哪种根性，然后依之而行。如果一下子还不能确定自己的根性，那么就从基本做起吧。

**或见朋类读《法华经》，乐法情深。得借本，于空冢独观。无人教授，日夜悲泣。**

**讲** 朋类，即同类，这里是指朋友。他看见有人读《法华经》，非常欢

喜，好乐佛法的那种心情十分深切。于是向别人借了《法华经》的本子，在空冢独自观看。

空冢，就是荒废凄凉的坟场。没有人给他讲解传授，他就整日整夜地悲痛哭泣。

联系上下文，从这几句话中可以得到以下几点信息：1、时局不靖，处于兵慌马乱之际，因此在“儿童时”可能他的父母亲就已经去世了，所以慧思大师才会独自寄居于空冢、古城之间；2、慧思大师一开始是不认识字的，后来通过虔诚顶礼《法华经》等，才认识文字并解其义理。后来禅宗的六祖慧能大师（638～713）也是不识字的，但同样也彻悟了佛法，这正好说明了“诸佛解脱，非关文字”的道理。然而慧思大师要比慧能大师早出生120多年，而且两者又有非常明显的区别，那就是：慧思大师开悟以后就能认识文字，并运用文字来弘扬佛法。因此以后的天台宗一直是遵循“无离文字而说解脱”的，行于中道，并没有走向极端。而慧能大师开悟以后还是不认识字（至少其示现是如此），并且直接标榜“教外别传”、“不立文字”等，弄得以后的出家人也不认识字，“南无阿弥陀佛”被解释为“南方没有阿弥陀佛”，这就走向极端了，两宗的区别由此也可见一般；3、慧思大师的善根非常深厚，所以他一看到别人读《法华经》就“乐法情深”，看不懂就“日夜悲泣”。由此可见，天台宗的祖师实在不是普通人，都是灵山会上之人，是为如来所使，来行如来之事啊！

慧思大师因为无人教授，看不懂经文，就对经“日夜悲泣”，这表示了对法的至诚恭敬之心，对法的坚定追求之心，也是一种深刻的忏悔

之心！试问：我们为什么而苦闷？为没钱、为不能下山、为不能上网、为要上殿上课而苦闷，却从来没有为“法”而苦闷！再问：我们为什么而哭泣？小时候为得不到玩具而哭泣，为偶尔摔倒了而哭泣，大了为工作不顺心而哭泣，为考试考不好而哭泣，为天气的变化而哭泣，却从来没有为“法”而哭泣！而慧思大师恰好相反，他是为法而苦闷、而哭泣，那一念强大的忏悔、追求之心能够使你所有的妄想顿时消除！所以，慧思大师成功了，而我们还在沉沦当中。

学祖师传记就是要从这些地方著眼！学其所行，而不是仅仅了解其生平经过。那些生平是死的，今天祖师做了什么，明天祖师又做了什么，这些虽然不能说完全没用，但至少不是主要的。我们所要学习的是祖师有血有肉的一面，以此来对比自己、反省自己、不断地提高自己，这才是学习祖师传记的真正内涵精神。

**复以冢非人居，乃移托古城，凿穴栖身。昼则乞食，夜不事寝。对经流泪，顶礼不休。**

**讲** 又因为荒冢并不适合人居住，于是迁徙托身于古城。所谓古城实际上就是因战乱而荒废的旧城，他在那里挖了一个洞穴居住。白天就去讨饭，晚上也不睡觉，而是对着《法华经》一边流泪，一边不停地顶礼磕头。

要知道，对经文义理不了解，那一定是自己的业障！这是果，其因就是以前对法宝不恭敬，现在才会不懂。因此，信佛之人要深信因果。如果法师在讲经时，我在睡觉，或者漫不经心、嗤之以鼻，此类情况都

会导致你以后有法不闻，有眼不见。这个时候就要至诚忏悔，重新对法生起恭敬之心。所以说经文看不懂，就去拜经，其意义在此。

经是从心性中所流露，而不是从注解中得来。如果现在的人不懂经文，就会去乱查一通大辞典之类，这是书越多而离法越远。《楞严经》云：“知见立知，即无明本。”那些相似的所谓理解，根本就是无明。而慧思大师却不是这样，他是“对经流泪，顶礼不休”，其结果就是业障的消除，心性开发，这是很值得我们深思厉行的。

**久雨湿蒸，举身浮肿。忍心向经，忽而消灭。**

**讲** 有一段时间长期下雨，雨气蒸腾，风湿人体，全身都浮肿了。但慧思大师没有休息，而是忍住疼痛，继续对着《法华经》顶礼不休，于是所得的疾病忽然之间就全部消灭了。这就是不惜生命，以命自归！而我们常常会因为身体上的一点点痛苦就停止修行，为自己找种种理由不去上课上殿，不再念佛诵经，这就是凡夫和祖师之间的差别所在！

莎士比亚曾说：“悲剧使人升华。”现在社会上也讲究“磨难教育”，想方设法让长在温室中的一代重新体验祖辈的艰辛，希望能够达到“懦夫立，顽夫廉”的目的。我们是否也来点这样的教育？不然我们又如何去体会祖师的那种艰辛呢？又如何能对祖师生起感恩之情呢？

**又梦普贤乘白象王，摩顶而去。昔未识文，今自然解。所摩顶上，隐起肉髻。**

**讲** 普贤，梵语邨输跋陀，又译作遍吉。所谓“化无不周曰普，邻极亚圣称贤”，是具足无量行愿、普现于一切佛刹的大菩萨。在娑婆世界，他和文殊菩萨并为佛陀的两大胁侍，普贤象征理、行、定三德，文殊象征智、证、慧三德，即理智一双，行证一双，三昧般若一双。在修行上，文殊重在一切般若，而普贤则重在一切三昧。曾在过去无量劫中，勤修六度万行，以十大愿王而成就众生。

在《法华经·普贤菩萨劝发品》中，普贤菩萨曾发心守护后世持诵此经的人，如云：“世尊，于后五百岁，浊恶世中，其有受持是经典者，我当守护，除其衰患，令得安隐。”又云：“是人若坐，思维此经，尔时我复乘白象王，现其人前。其人若于法华经，有所忘失一句一偈，我当教之。与共读诵，还令通利。”由此可见，慧思大师通过顶礼《法华经》，感得普贤菩萨乘六牙白象为之摩顶，并且以前不认识的经文自然而然就能明白通达，这是完全有经典可据的，毋庸置疑。

通过读诵《法华经》，并依之而修行，能够见到普贤菩萨现身，这在慧思大师的弟子僧照禅师处也有应验。根据《佛祖统纪》记载，僧照禅师“后以南岳命行法华三昧，用销宿障。妙行将圆，睹普贤大士乘白象王，放光证明。又感观音为其说法，于是顿悟玄旨，辩才无碍。”以前的祖师好象很容易开悟，就是因为他们“制心一处，无事不办”之故。相当于我们的散心诵经听讲而言，不要说菩萨不会来摩顶，连魔王波旬也不会来找你！因为你对他没有危险，他来找你干啥！大家思之。

所谓六牙白象，如《摩诃止观》卷二云：“言六牙白象者，是菩萨无漏六神通。牙有利用，如通之捷疾。象有大力，表法身荷负。无漏无

染，称之为白。”

慧思大师被普贤菩萨摩顶之后，头顶上就隐隐隆起了一块肉髻。肉髻相是佛的三十二相之一，谓顶上有肉，高起如髻，亦名无见顶相。《优婆塞戒经》卷一云：“得无见顶相，何以故？为菩萨时，于无量世，头顶礼拜，一切圣贤，师长父母，尊重赞叹，恭敬供养，是故获得无见顶相。”慧思大师对《法华经》至诚恭敬，故感此相，可谓因果相符。

天台宗第十六祖宝云义通大师（927～988）亦有此相，如传记云：“生而异相，顶有肉髻，眉长五、六寸。”（乙一在家苦学期竟）

## 乙二、出家学修期

【北魏孝庄帝永安二年（529年），15岁】

**年十五（注：魏庄帝永安二年），出家受具。**

**讲** 在北魏庄帝永安二年，亦即公元529年，慧思大师15岁时就出家受了具足戒。所谓具足戒，是指比丘、比丘尼所应受持的戒律，因与沙弥、沙弥尼所受十戒相比，戒品具足，故称具足戒。“具足”是旧译，新译作“近圆”，这是说受持比丘、比丘尼戒，是已邻近涅槃了。依戒法规定，受持具足戒即正式取得比丘、比丘尼的资格，位列三宝之数，为僧团的主体，受人天的供养。

一般而言，比丘戒有250戒，比丘尼戒有348戒。但这仅仅是标示主

要的戒律，如果就戒数而言，那是缘法界而修，实在是无量无边的。现在标其主要的戒条，令持戒者于一切境界中远离罪恶，精勤修持，趋于圆足。

具足戒是戒法中最殊胜的，所以受具足戒也是最不容易的，必须“具缘成受”。随缺一缘，都不能圆满戒体。如果不得戒，却又以比丘身份行事，其罪甚大。若依《删补随机羯磨》卷上所述，具缘成受包括：能受之人、所对之境、发心乞戒、心境相应和事成究竟。此中，1、能受之人有五，即是人道、诸根具足、身器清净（无十三遮难等）、出家相具、得少分法；2、所对之境有六，即结界成就、有能秉僧、数法满足、界内尽集、白四教法和资缘具足。此中数法满足，指在中国时，须有三师七证，边国须三师二证。三师是指戒和上、羯磨阿阇梨及教授阿阇梨。七证是指为之作证的七位学证师；3、发心乞戒，指在坛上于僧众之前，称自名，称和尚名，乞受具戒；4、心境相应，谓结界已经成就，僧数也已具足，法正缘合。但如果戒子起心别缘，不念戒本，或者心境相乖，则不能得戒，因此必须令戒子心境相应；5、事成究竟，指始自请师，终至正受戒法，事事须前后无违。

其中在十三遮难中，有一条就是“年满二十者，方堪受具”。所以在道宣律祖的《行事抄》中明确规定有四种情况是一定不得戒的，那是：1、若不自称名字；2、不称和尚名字；3、年不满等；4、聋、哑、具二。根据律法规定，出家的年限为7~70岁之间，如《事抄》卷二十五引《僧祇》云：“过七十、减七岁、不应与出家。”而受具足戒的下限是20岁，上限则为60岁，如《事抄》卷二十五引《多论》云：“六十

已去，不得受大戒。设师僧强授，亦不得。”之所以将受戒的下限定为20岁，据《四分律》卷三十四云：“不应授年未二十者具足戒。何以故？若年未二十，不堪忍寒、热、饥、渴、风、雨、蚊虻、毒虫，及不忍恶言，若身有种种苦痛不堪忍，又不堪持戒及一食。若度令出家受具足戒者，当如法治。阿难当知，年满二十者堪忍如上众事。”

以上所说“年满二十，方堪受具”，这是“制”。但在开缘中佛陀又讲到：如果有人受戒以后，怀疑自己是否足岁，则听数胎中年月、闰月及数一切十四日说戒以为年数。这种算法非常非常复杂，在《事抄》和《戒疏》中都有举例说，若有沙弥系腊月三十日出生，虚岁二十，正月初一日受戒。其实他只有十八岁零两天。如果按一般人的胎期九个月计算，在这九个月中，有四个大月，按小月计，则为九个月零四天。再加以包含胎期在内的十八年九个月零六天间的闰月，通常为五年二闰，则可得八个月。再将僧中半月半月说戒，皆按小黑月十四计算，是则每年中说戒共有二十四次。小黑月十四天，年有六次，白月及大黑月十五天，年有十八次。今则权巧方便，将此十八次皆作十四天计算，则每年可以省出十八天。那么总共可以省出三百三十四天，为十一个月零四天。全部加起来，亦即胎期九个月零四天，闰月数八个月，半月说戒依黑月计数为十一个月零四天，此沙弥实岁数十八岁零两天。一共合计为二十岁满足尚多余四个月又十天，因此，他是得戒的。

根据道宣律祖的意思，这种算法无论是在受前，还是在受后去计算，只要岁数满足，此人都是得戒的。因此灵芝元照律师云：“受已开算，为决前疑。未受先算，据理同得。”所以传印法师在《四分戒本述



义》中批评《见月止持》所认为的“若未登坛先算此而为满岁者，则法犯相似，人堕全非”是“按文释义”，不足为凭。

上来所说无论是佛制，还是开缘计算，都得满足二十岁，方能得戒，这种正见是绝对不能破的！但是现在慧思大师十五岁就出家受具了，那他得不得戒？关于这一点不能简单地一概而论。因为大乘密行之人，他无始以来菩提心就没有停过，乃至刚生下来他的菩萨戒的戒体等就卓然随身！所以未满二十也能得戒，但“作法非胜”！有关这一点我们在往下的传文中还会继续讲到。

### **谢绝人事，专诵《法华》。日唯一食，不受别请。**

**讲** 慧思大师受戒以后，推辞断绝一切人情事故，专心致志地读诵《法华经》。每天只吃一餐，亦即日中一食，不受别请。

按戒律来讲，严格的是要日中一食的，最起码也应持过午不食戒，即过中午以后至次日早晨以前，皆不许进食。关于此戒的制戒缘起和好处，大约有以下几点：1、慈悲心：如《毗罗三昧经》中就云：“早起诸天食，日中三世诸佛食，日西畜生食，日暮鬼神食。”饿鬼道的众生，腹大如瓮，咽小如针，常为饥渴所苦。如果听到碗钵之声，就会咽中火起，痛苦万分。因此慈悲救世的菩萨行人，又怎么忍心下咽呢！2、断淫生定：晚食助火助气，增长淫心。现在寂而清净，戒品自然坚牢。而且断除杂食乱想，身心轻利，取定不难；3、避讥嫌：在印度，比丘都是托钵行乞的，如果早中晚都去乞食，那么路上就只看见出家人了，施主们也必定会生恼。现在午后宴坐修道，能够令僧俗皆安。4、

表中道义：天台宗认为，午前进食表方便道，犹似有法可得。过中不食，表中道外，更无所需。这是理观，全托事境。如果行非中道，又怎么能够契会妙理。所以如来为了能让众生断除六道轮回之因，令所有佛弟子都能通行大道，出离生死，故制令同三世佛食。如果比丘非时受食，则咽咽波逸提。

不非时食，虽是遮罪，但是关系到出家学道，非常重要。不但出家五众受持此戒，在家众的八关斋戒中也有此戒。而在家居士想要受持八关斋戒，必须在出家五众边受。出家五众如果不受持此戒，是不能传授八关斋戒的，何况为沙弥等其它的出家五众作师父！

在今日佛教的环境里，除了少数寺院之外，如福建太姥山平兴寺等，其它的寺院很少有集体持午的习惯。而贪食的心理，又人人皆有，所以受持此戒，显得特别困难。也正因为如此，产生出许多样式的持午者：有的腹饥吃饭，不饥则持午；有的初一、十五持午；有的吃水果、补品。诸如此类的持午者，样式不一而足，站在末法时代来说，这些都还是有惭愧的人，虽不清净，然而还能随力随分学习受持，所以都值得赞叹。但清净受持不非时食戒，只有如律奉持的一种，并没有如上所说的许多样式。如果有病缘，则可进食非时浆、七日药、尽形寿药等，若还不能够治疗，遵医嘱必须进食的，那么律有开缘，但必须在屏处服食。

现在的人不能守持此戒，原因不外有三：1、未闻律以前，随群逐队，不以为非；2、意志不坚，贪心炽盛：看见别人吃饭，自己也想吃，不易克制吃的欲望。或者外出远行，于是就藉此开午；3、不能观

身不净，自体爱特别强，过分关注身体的健康。

在这里还要指出一个错误的观念，那就是认为持午容易得胃病，这是一种邪见！我曾经听到一位很有名的法师讲经，他说，他以前也持午，却因此而得了严重的胃病，于是就放弃了持午，胃病才得以缓解，但一直没办法根治。这种观点是最要不得的！试想：佛陀五眼圆明，能知能见无量无边三世十方大小之事，如果佛陀知道因为持午会得胃病，那他还会让人去做吗？我想，那位法师因为持午才得了胃病而已，如果不持午，恐怕早得胃癌死了！

因此，对于因各种原因而不能持午的人，应该树立这样的观念：我不能持午，那是因为我自己业障深重，而不是戒条不好。绝对不能因为自己的原因就说这条戒不行，那条戒应该改了，这是邪见！因为律唯佛制，这样说就是谤佛谤法，“莫谤如来正法轮”啊！一切都是自己的原因，是因为自己业障深重才不能执持此戒，不然为什么别人能够持得好好的呢？这种知见是正信的人和不正信者之间的区别所在。所以续明法师云：“至今南洋一带佛教国家，出家之比丘、沙弥，犹奉持唯谨。而居家佛徒受持八支斋者，亦习以成俗。不闻于修道、宏法，以及身体健康等有何不良影响。”这是持戒人所说的话，大家应该深深谛信。

东晋庐山慧远大师病笃，“大德耆年，皆稽颡请饮豉酒，不许。又请饮米汁，不许。又请以蜜和水为浆，乃命律师令披卷寻文，得饮与否？卷未半而终。”而民国时的慈舟老法师，有一次生病，请医生诊治后，等药送过来，全寺的僧人都已经睡了，没有人能够作法说净，于是整夜忍着病痛而不服药。古今大德，守戒奉法，严净若此！我们现在的

人，生活条件是越来越好，但证果的却越来越少，其中一个重要的原因就是没能很好地持戒。试想：午后进食，咽咽波逸提，你这一生总共积累了多少波逸提？而一个波逸提将堕地狱二十一亿四千岁（按人间数换算），这是何等的可怕啊！破戒之人，连癞皮狗之身也得不到，哪里还谈得上证果？

讲这些果报并不是要吓退大家，其目的仍旧是劝大家能够随分随力地去受持。即使完全不能执持此戒，也应该树立正确知见，起大惭愧心，努力修道。

学习祖师传记的好处就在这里：祖师为我们作出榜样！如果我们依之而行，也必定证其所证。慧思大师一辈子很注重戒律，几乎在每一本书中他都提到：“若想开发圣道，必须勇猛持戒修定。”所以，当他受戒之后，就能依律而行，“日唯一食，不受别请”。

所谓别请，是指在家人在僧众当中，特别指定某僧接受供养。若是如法的比丘，是绝对不会接受这种别请的。这是因为施食的利养属于十方僧，所以僧众接受在家人的施食请客，必须按照僧人的腊次由僧团依次差遣赴请。因此，如果接受个别邀请，就如同擅取十方僧物，依戒律，是犯波逸提罪。《增一阿含经》卷四十五云：“如来而叹说施众之福，不叹别请人之福。”《梵网经》云：“若佛子，一切不得受别请利养入己。而此利养属十方僧，而别受请，即取十方僧物入己。”又云：“今欲次第请者，即得十方贤圣僧。而世人别请五百罗汉菩萨僧，不如僧次一凡夫僧。若别请僧者，是外道法，七佛无别请法，不顺孝道。”

不得接受别请的另外原因是：如果施主只请个别僧人，那么他就会有所偏爱，再也不想供请十方僧。如此一来，则有三失：1、破坏了如来制定的僧次受请法则；2、因为施主供施的心不平等，使其失去了供僧应得的无量之福；3、受请者亦得侵夺十方僧供的过失。佛陀深知这些过失的严重，所以特别为僧众制此戒律，从中也可想见佛陀悲心的深广。正因如此，所以慧思大师不受别请。

**所居庵宇，为野人所焚，即婴疠疾。来求悔过，其疾即愈。乃再作草舍，诵经如初。**

**讲** 慧思大师的一生有很多灵验，这是其中之一。有一次，慧思大师所住的茅舍屋宇被野人烧毁了，那些野人立即都患上了疠疾。野人，乡野之人，是指一些不信佛的愚蛮农夫。婴，原义是缠绕，这里引申为患病。疠疾，原义是指瘟疫、恶疮、麻风之类的疾病，这里可以笼统地称之为患了重病。

那些野人患了重病以后，也知道烧毁修道人居所的行为是不对的，于是就来求哀悔过。向慧思大师忏悔之后，他们的疾病马上就好了。受此感化，那些野人就重新给慧思大师造了一所茅草屋舍，慧思大师就在那里和平常一样地诵经修道。

从“诵经如初”可以看出，慧思大师既没有因为茅舍被人烧毁而痛恨苦恼，也没有因为别人向他忏悔、重造屋宇而高兴，他是真正的“不以物喜，不以己悲”，全身心地安住于“道”上。

又梦僧曰：“汝先受戒，作法非胜，安能开发正道！”即见四十二僧，为加羯磨，圆满戒法。

**讲** 又在梦中梦到有僧人对他说：“你十五岁就受戒了，那么这样的羯磨作法就不是特别殊胜，如此又怎么能够启发趣向涅槃的正直大道呢？”

注意：这里只说他“作法非胜”，而没有说他不得戒！所谓作法，梵语为羯磨，又名作业，是指在受戒、忏悔等有关戒律行事的场合，依据律文而行种种的仪式仪轨，以成就生善灭恶的所作之业。羯磨的内容包含：1、法，正要举行的作法；2、事，或受戒之事，或忏悔之事等；3、人，就所行的羯磨而定人数；4、界，行羯磨的界场。

根据声闻律法，受戒必须资缘具足，如结界成就、十师证明、三衣钵具、年岁满足等，然后通过作法而获得无作戒体。这种正见是不能破的！所以《事抄》卷一云：“若作羯磨，不如白法作白，不如羯磨法作羯磨。如是渐渐令戒毁坏，以灭正法。”

然而声闻人不知道“自性是佛”的道理，所以他执着于程序，必须用外界的环境来加持，让你心境相应，他们甚至不知道作观想，这是方便之法。大乘则不同，虽然他也尊重戒法，不坏清净幢相，也希望戒法常存。但他在登坛时，是依菩提心而摄受的，而且必须作种种观想，所以直接能够和诸佛的本源相契相合。这种人能够用心顿时体会到一切众生皆有佛性，我和诸佛无二无别。所以大乘密行之人的受具，象慧思大师一样，是梦中受具，是见光、见华、见圣人受具，是直接从佛菩萨那

里得的。

慧思大师是久修之人，他的菩提心肯定没有断过，但在他应世的这一生，要想完成比丘身份，那么在作法上就不是特别殊胜。没有说他不得戒，其原因就在这里。这是大乘的密义，需要去融会贯通，而不能大小乘互相乖离抵牾。

大乘这种受戒的理论不能随便遇人就讲，因为心不可见！如果你是真正的圣人，那么你就可以照此去行。否则口里说我是大乘，我能领悟佛的密义，那是自欺欺人，到头来还是罪孽归身，请慎之再慎。

梦中的僧人给他说了这些话之后，就看见四十二阶位的圣人重新为慧思大师作羯磨，以圆满戒法。这样他本有的菩提心戒体就被完全激发出来了，在他以后的“依体起护”中就能发挥强大的作用。

下面的小注是解释“四十二僧”的含义的。

（注：四十二僧，即四十二位，自初住迄妙觉也。此表南岳当获六根清净，入圆十信。以故四十二位大士及妙觉真僧，为其加法以证之也。）

**讲** 四十二僧，不是指仅有四十二个僧人，而是指四十二阶位的无量无边的法身大士，亦即指在菩萨行位中，已入三贤（十住、十行、十回向）、十圣（十地）及二圣（等觉、妙觉）阶位的菩萨。有这么多的法身大士来给慧思大师圆满戒法，这表示以后当获得六根清净之位，即圆教十信铁轮位。

**既寤，益厉常业。**

**讲** 寤，睡醒。益，更加。厉，即厉行，严格地实行。此句是说：等他醒来以后，更加精进地实行他平常所修的种种事业。这是依戒体而修，依菩提心而修，是自悲悲他的表现。

**又尝梦阿弥陀、弥勒佛与之说法。**

**讲** 尝，曾经。根据法藏法师的讲法，慧思大师是观音菩萨的化身（目前为止，我未见其它的文献有此记载）。因此，梦到阿弥陀佛就是梦见他自己的本尊。而梦到弥勒菩萨，那是因为慧思大师发愿要在这个世界上跟随弥勒菩萨来度化众生。如《立誓愿文》云：“我从末法初始，立大誓愿，修习苦行。如是过五十六亿万岁，必愿具足佛道功德，见弥勒佛。”又云：“愿得身心证，般若波罗蜜，未来贤劫初，得见弥勒佛。于授记人中，名号最第一，具足诸禅定，神通波罗蜜。”可见弥陀是他的老师，弥勒是他未来希求得见的目标，所以两尊佛直接为他说法，这种善根就不得了了，可谓“不于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根。”

**又随弥勒同诸胜友，俱会龙华。感叹非常，倍加精进。**

**讲** 胜友，即殊胜的良师益友。《神僧传》卷四和《续高僧传》卷十七均作：“又梦随弥勒，与诸眷属，同会龙华。”可见圣人出世，必有相应的影响众来作护法。在慧思大师临入灭前，也曾说“众圣相迎”，可谓前后一贯。



龙华，将来弥勒菩萨，坐龙华树下成佛，因为花似龙头，所以称为龙华。弥勒菩萨现居于兜率内院，于佛陀入灭后五十六亿七千万年，从兜率天下生于人间，在龙华树下成道，为众生三度说法，度上中下三根众生，此说法之会座即称龙华会。《增一阿含经》卷四十四云：“去鸡头城不远，有道树名曰龙华，高一由旬，广五百步。时弥勒菩萨坐彼树下，成无上道果。”《弥勒下生经》云：“坐龙华菩提树下，得阿耨多罗三藐三菩提。在华林园，其园纵广一百由旬，大众满中。初会说法，九十六亿人得阿罗汉。第二大会说法，九十四亿人得阿罗汉。第三大会说法，九十二亿人得阿罗汉。”

这里有一个问题，既然弥勒佛要在释迦佛入灭五十六亿七千万年后，才能从兜率下生人间，然后才有龙华三会，那么慧思大师现在又如何能够得预呢？当知这些都是凡夫知见，认为过去的已经过去，历史不可能重演。认为未来的未到，不可能事先预演。执着于当下，却不能融会贯通。只如灵山一会，至今未散！如《法华经》云：“众生见劫尽，大火所烧时，我此土安隐，天人常充满。”又云：“诸有修功德，柔和质直者，则皆见我身，在此而说法。”所以智者大师在诵《法华经》至“是真精进，是真法供养如来”时，寂然入定，亲见灵山一会，俨然未散，这就是最好的证明。当知“无边刹海岂隔毫端，十世古今不愈当念”。若有机缘，法界大都，众生同入。所以智者大师能见灭而未灭的灵山一会，慧思大师能预未来而来的龙华三会，其道理就在于时间是无性的。若能了知一念之性，即是亘古亘今之性，就能智入三世，而无往来。诸佛于此刹那际三昧，遍能示现刹海古今成菩提事，为众生故，非

生示生。众生若能与此相应，就能契合诸佛之果源，众生之理本，能够见佛闻法而无时间的限制，也就不难理解了。因此能不能感得诸佛为你说法，关键还是在于你自己，而不在于诸佛。若能和诸佛的理体相应相契，诸佛当下就和你同行，游诸国土，说胜妙法，这是非常值得希冀的。

感叹非常，即非常感慨赞叹。从此以后慧思大师就更加地精进用功了。

### 【东魏孝静天平元年（534年），20岁】

年二十(注:东魏孝静天平元年)因读《妙胜定经》，见赞美禅定，乃遍亲禅德，学摩诃衍。常居林野，经行修禅。

**讲** 公元534年，已经是东魏了，这一年元修从洛阳出发，西奔长安，投靠了宇文泰。高欢见皇帝出走，就另立元善见当皇帝，是为东魏孝静帝。这样北魏也就分裂成了东魏和西魏两个帝国。

在慧思大师20岁的那一年，因为读到《妙胜定经》，看见经中赞叹称美禅定的种种殊胜功德，于是就广泛地去亲近各位禅修大德，学习大乘禅观法门。

《妙胜定经》，在卅150“中国撰述·史传部”里有一部经叫《最妙胜定经》，标明是敦煌出土，但只有目录，而没有经文，不知是否

是同一本经。也有可能《妙胜定经》已经失传了。

摩诃衍，译作大乘，乘以运载之义。灰身灭智，求空寂涅槃之教为小乘，开一切智之教曰大乘。《菩萨善戒经》认为所谓“大乘”，具有七大之义：1、法大，方等是十二部经中之最上者；2、心大，谓求无上菩提；3、解大，谓解菩萨藏；4、净大，谓其心清净；5、庄严大，谓具足菩萨之福德与慧德；6、时大，谓经过三大阿僧祇劫之修行；7、具足大，谓具足相好而得无上菩提，此即大乘法门的核心要义。

从这里可以看出，在此之前，慧思大师主要涉猎的是当时北地流行的小乘禅法，所以在他证得法华三昧时，《续高僧传》云：“霍尔开悟，法华三昧，大乘法门，一念明达。十六特胜，背舍阴入，便自透彻，不由他悟。”我们从慧思大师的著作当中可以看出，他对于《杂论》、《阿毗昙》等都非常地精通！然后一辈子修禅定，诵《小品》、《法华》等经，这和后来不立文字，不看经书，在那里瞎坐的禅宗是不可同日而语的。

中国的佛教，在教理上有华严、天台、唯识等宗，但在禅定的解说上只有天台最为圆满，到目前为止，没有任何一个宗派能够超越，耀古耀今！其原因就在于天台祖师都是有修有证，从内自证中而称性流出。这和文字之师，或者盲修瞎练、薄有所证之辈是完全不同的。尤其是《次第禅门》，次第修，次第证。后来的《摩诃止观》更是独一无二，教观融一。慧思大师是从次第到无次第，而智者大师是从无次第当中开出次第，然后又把次第归于无次第，青出于蓝而胜于蓝，但其源头是慧思大师。

常居林野，是说他性乐闲静，经常居住在山林旷野之中。

经行修禅，是指时而经行，时而修习禅定，不事余业。所谓经行，意指在一定的场所中缓慢地往复回旋步行，通常是在食后、疲倦时，或者坐禅昏沉瞌睡时，即起而经行，是一种调剂身心之法。据《大比丘三千威仪经》卷上所载，适于经行之地有五，即闲处、户前、讲堂之前、塔下、阁下。另据《四分律》卷五十九所说，时常经行能得五利：能堪远行、能静思惟、少病、消食、于定中得以久住。《摩得勒伽》卷六曰：“比丘经行时，不得摇身行，不得大驶驶，不得大低头。缩摄诸根，心不外缘。”《法华经·序品》曰：“未尝睡眠，经行林中。”《方便品》也说：“我始坐道场，观树亦经行。”在此经行是辅，修禅才是正，两者结合，身心调适，才能有所得。

**后谒文师咨受口诀，授以观心之法。昼则驱驰僧事，夜则坐禅达旦。**

**讲** 谒，进见（地位或辈分比较高的人）。文师，即台宗第二祖慧文大师。因为慧文大师主要弘化于东魏和北齐之间，在当时“众法清肃，道俗高尚”，所以慧思大师就前往咨询承受佛法的修心要诀。慧文大师也毫不保留地把自己读《智论》所发明的一心三观之法传授给了慧思大师。慧思大师接受了正法以后，“性乐苦节”，白天为僧中之事务尽力奔走效劳，晚上则通宵达旦地坐禅。

实际上在这里慧思大师的思想已经又有了一个转变，以前他是独住庵宇、常居林野，过的几乎是遗世独立的生活，而现在则是福慧双修了。光有智慧是有失偏颇的，还需要有福德的支持，否则当疾病或魔障

找上来时，是很难扛得过去的。因此中国人的修行很少有一个人跑到深山里面去成就的，一般都是在自己修行的同时也进行造庙、讲经弘法、慈善等种种事业以利益众生。一定是把成就自己放在众生身上，在成就众生的同时成就自己。这是从菩提心而出发的，和那些为名闻利养而作有为事业之辈是不可同日而语的。在此，慧思大师就作了一个很好的榜样，影响至深。以后的智者大师，奔走各地，“为他损己”，所作的一切都是“为国土、为众生”，两者又是何等的相似啊。

### **始三七日，初发少静，观见一生善恶业相。**

**讲** 始，一开始，开头。慧思大师依照慧文大师所传进行观心，才过了三七二十一天就开发证得了“少静”。

少静，即未到地定。按照一般的修禅次第是从粗住、细住、欲界定、未到定，然后再从未到地定证得初禅乃至四空定。行者安坐，端身摄心，故气息调和，心渐虚凝，不复缘虑，名为粗住。由此心后，怙怙胜前，名为细住。其后一两日或两月，豁尔心地作一分开明，我身如云如影，爽爽空净，虽空净犹见身心之相，未有定内之功德，是名欲界定。在欲界定之后泯然一转，身心虚豁，失于欲界之身，坐中不见头手、床敷，犹若虚空，是为未到地定。此定能生初禅，即是初禅方便，亦名未来禅。

慧思大师依此“少静”，看见了一生来所造的若善若恶等种种业行之相。要知道，人生就是业力的俘虏，一切受业的支配。十法界的因因果果，都没有出乎“业”，不过有善恶之分罢了。善业使人超脱，恶业

使人堕落。但这个因果律不是机械的，认为只能这样，这是不对的，大家去看看《了凡四训》等书就会明白。慧思大师有佛法的滋润，看到业相，知道能转，所以比前更加用功。而一般的世间人不懂这个道理，随业流转，不出轮回。

### **转复勇猛，禅障忽起，四肢缓弱，身不随心。**

**讲** 在未到地定中，有两种邪伪之相：1、定心过明，在人定时见种种青黄赤白等外部境界。或者经一日乃至七日不出禅定，见一切事，如得神通。这是邪伪，当急去之；2、定心过暗，若入此定，暗忽无所觉知，就想睡熟了一样，能令行者生颠倒心，当即却之。因此当得证未到地定之后，应该初勿惊恐，亦勿欢喜，勿向人说。因为惊喜皆能招魔，而向别人说则永失不可复得，譬如种树，不可露根，否则必定枯死无疑。总之一句话：不能够有任何执着！

慧思大师在证得未到地定之后，能够见到一生的善恶业相，他想趁热打铁，“百尺竿头，更进一步”，因此对于所证的禅定境界也许就不能完全忘怀。当他更加勇猛地精进用功时，禅障就忽然生起来了。禅障，即禅病，简单讲就是坐禅不得其法，坐出毛病来。智者大师《释禅波罗蜜次第法门》卷四云：“夫坐禅之法，若能善用心者，则四百四病自然差矣。若用心失所，则动四百四病。”此种禅病，粗分之有生理的与心理的二类，生理方面的禅病有筋脉痉挛、呼吸不顺、头痛、手足无力、咳嗽等等；心理方面亦有精神失常、为鬼魅所著、幻听幻视等事。

在此，慧思大师所得的主要是身病，表现为四肢无力，身体不能随

心而动。比如想举手摇头，却无法动作等。当禅病生起后，慧思大师就进行了对治。

**即自观察：我今病者，皆从业生。业由心起，本无外境。反见心源，业非可得。**

**讲** 于是慧思大师自己进行觉照观察：我现在这个身体之所以会生病，那都是从过去世所造的业而生起的。然而业又是从心而生，“一切唯心造”，因此从这个意义上讲，“本无外境”，这里的外境主要是指这个色壳子，因为一切外境都从属于心。现在回光返照，直彻心源，那么依心而起的业，乃至依业而起的身体都不可得。

这几句话可以用下面的流程来表达：生病是由于有身体——身体从业而生——业依心有——若见心源则诸苦休息。所以《续高僧传》在这段话之后接着云：“身如云影，相有体空。如是观已，颠倒想灭，心性清净，所苦消除。”

**遂动八触，发根本禅**（注：重轻冷热涩滑软粗，是为八触），因见三生行道之迹。

**讲** 当所苦消除之后，于是就动了八触，发根本禅。

根本禅，又叫根本定，即四禅八定。有时也单指色界禅，谓能出生一切禅定之故。其具体修行过程是：

在未到地中，入定渐渐深入，身心虚寂，不见内外。这时忽觉身心凝然，运运而动。当动之时，还觉渐渐有身。动触发时，有十种善法眷

属相随，即一定，二空，三明净，四喜悦，五乐，六善心生，七知见明了，八无累解脱，九境界现前，十心调柔软。如是或经一日，或经十日，或一月四月，乃至一年，动触之后又发余触，次第而发（然亦无定前后），是名初禅。可见，在未到地定之后，发八触十功德，是为初禅成就之相。

所谓八触，在《次第禅门》卷五、《摩诃止观》卷九都是作动、痒、冷、暖、轻、重、涩、滑，这是常途。而在《摩诃止观》卷八则无动痒二者，有软粗二者，小注上所说就是依据《止观》卷八。实际上当证得初禅时，所发之触是无量的，因此又有十八触、二十七触之说。现在举八触，只是举其大要而已，因此有所出入也是很正常的，平等平等，无需苦诤。先按常途解释如下：

- 1、动触，即在坐禅的时候，身体忽然生起颤动的现象；
- 2、痒触，即身体上发痒，好像无置身之处；
- 3、轻触，即感觉身轻如云，好像在天空中飞行一样；
- 4、重触，即感觉身重如山，不能移动分毫；
- 5、冷触，即感到身冷如冰；
- 6、暖触，即感到身热如火；
- 7、涩触，即感到身如木皮；
- 8、滑触，即感到身滑如脂。



此八触发生的原因，是因为得初禅定时，上界之极微入于欲界之极微，二者交替，地水火风狂乱发动所致。《摩诃止观》卷八云：“八触者：重，如沉下；轻，如上升；冷，如冰室；热，如火舍；涩，如挽逆；滑，如磨脂；软，如无骨；粗，如糠肌。”

然而需要指出的是，八触生起次第，因人而异，但以先发动触者为多。一触发后，随功夫之纯熟而渐转深细，然后再发余触，此称“竖发”。一触发后，或灭或不灭，又发余触，八触交互发生者，称“横发”。又，八触初起时或从上发，或从下发，或从腰发，渐渐遍身。上发多退，下发多进。情况因人而异。

慧思大师依未到地定发八触证初禅之后，因此能够看到过去世三生以来行持修道的轨迹。这些以后当慧思大师到了南岳之后就会应验，他非常清楚地知道过去哪一世在哪修行，哪一世又在哪里修行，所以南岳有一生岩、二生塔、三生藏等处。

**夏竟受岁，将欲上堂，乃感叹曰：“昔佛在世，九旬究满，证道者多。吾今虚受法岁，内愧深矣。”**

**讲** 夏竟，即九十天的夏安居終了之日。佛制每年四月十六日为结夏之始，七月十五日结束，谓之解夏或解制。在此三个月中，僧徒们不得随便外出，以便致力于坐禅和修习佛法，杜绝三过：1、无事游行，妨修出业；2、损伤物命，违慈实深；3、所为既非，故招世谤。

受岁，比丘夏居竟，增一法腊，谓之受岁。比丘受戒后，是依夏安

居之次数而论法腊或戒腊。但这个受岁并不是随随便便就能受的，必须进行自恣的仪式才能算数。否则即使安了居，而没有进行自恣，也是不能算腊的。所谓自恣，是指僧众于七月十五日，结夏安居已毕，便在大会中，任由众人恣举自己所犯之罪，并对着其它比丘忏悔，叫做“自恣”。又名“随意”，即可以任由他人随意检举自己的罪过。于自恣后，才能增添一法岁。

将欲上堂，在自恣时，所有的僧众必须会集一处，佛不许僧众行非法别自恣、非法和合自恣、有法别自恣等，仅允许行有法和合自恣。自恣的场合一般安排在较为宽敞的法堂、斋堂或禅堂等处，然后对两位五德行“三语自恣”，先比丘，后沙弥，依次行之。

在慧思大师将要上法堂等处去自恣的时候，他不禁感慨地说：“以前佛陀在世的时候，当九十天的结夏安居究竟圆满之日，证得道果的人非常之多。我现在却寸功未立地白白接受一岁的法腊，我的内心实在是非常地惭愧啊！”

这几句话可以说是慧思大师的谦虚之语，但也可说是实情。证得根本禅，能见三生行道之迹，当然是非常了不起的。但这些神通禅定是通外道的，如果没有观慧的破析，仍旧不能出离轮回，所以慧思大师很感惭愧。

**将放身倚壁，豁然大悟，法华三昧。自是之后，所未闻经，不疑自解。**

**讲** 在慧思大师发了感慨之后，将要放松一下身体，想去靠一下墙壁，背未至间，突然大彻大悟了法华三昧。那么为什么在以前慧思大师努力精进时不能证得法华三昧，但在放松的一下子却又能证悟了呢？这是因为以前慧思大师在用功时，始终想着“百尺竿头，更进一步”，这就是有所求，这就是执着。凡是心中有所挂碍，必定不能和实相之理相契相合。当他放身倚壁的那一刹那，是把所有的执着，乃至身心等事都统统放下了。在这时，一念心即是法界心，法界心即是一念心，能所双泯，一心具万行就成就起来了，证入法华三昧。

慧思大师的证悟是离四威仪而证得的。因为他是放身倚壁的那一刹那而得证的，不属于行住坐卧四威仪之例，这种证悟的方式和阿难的证悟极其类似。当世尊入灭以后，大迦叶集一千人结集法藏，其中只有阿难一个人未证罗汉，于是大迦叶令阿难六突吉罗忏悔，并当众牵手令出，让他证果以后再回来。《法苑珠林》卷十二等云：“是时阿难，中间思惟诸法，求竟残漏。其夜坐禅经行，殷勤求道。是阿难智慧多、定力少，是故不即得道。定智等者，乃可速得。后夜欲过，疲极偃息，却卧就枕，头未至枕，廓然得悟。如电光出，暗者见道。入金刚定，破一切烦恼山。”可见阿难也是离四威仪在动中而证道的。

有人统计，《五灯会元》中有70%以上的祖师是在动中开悟的，比如听到鸟儿叫，看见狗儿打架，或者石头砸到脚等，他都能开悟。这是因为他有静中的功夫，在动中也是处于相续之中，所以遇缘触发，就能证道。

法华三昧，简单讲就是对于《法华经》的内在深义有了彻底地了知

和体会。体会什么？因为《法华经》本身是讲中道实相的，因此对于三谛圆融之妙理，分明现前，障中道之无明止息，谓之法华三昧。

在《法华经·妙音菩萨品》中列有十六三昧，法华三昧是其中之一。然而名虽十六，其实平等，如《法华文句记》卷十云：“此十六并法华三昧异名耳，随义说之。”所以在《妙音菩萨品》的最后只云：“说是妙音菩萨来往品时，四万二千天子得无生法忍。华德菩萨，得法华三昧。”可见是一摄一切的。

刚才已经说了证得法华三昧就是体证中道实相，那么中道实相又是什么呢？从声闻人来讲，他是从二元对待的角度出发的，经过种种的思维作用，认为对象被我分析空了。但能分析的人、心及过程，这算不算空？关于这点声闻人是不管的。因为只要如此分析一切法空，就能证罗汉，达到解脱，其余都可以不理。即使是体空，那也是建立在析空的基础上的，当分析到习惯了，当下就能认知空。比如看着呼吸就能了知没有实体，当下即空。

然而上面所说都是偏于空的一面，声闻人不能承认世间万法作用的价值，更不能了知万物之所以能产生作用的背后更深刻的其实不空的本质。而菩萨则不是这样，菩萨了知空不能用缘起对待来看，要讲空是毕竟空，非分析的，非体空的。菩萨观空而不坏有，了知能观、所观等一切皆空，三学、三毒、众生、诸佛皆空，破最后执。但又空而不空，即是妙有。一切诸法本自不空，它只是一直流转着的存在，“世间相常”。但这存在也不可得，否则就又执着于有一个实体了！虽不可得而宛然存在，这就是空而不空。这个存在是不垢不净，无善无恶的，因为

它不会被名词概念所分析，也不应该被执着于对或错。它只是一直清净地存在着，当你把握住这个清净的存在时，你就把握了世间的实相，从而证入既非空又非有的真如实性，这就是中道实相。它是双遮双照，不可言说，三谛圆融，没有头尾，一一互摄，摄一切法皆归一实相，三智一心中得。如此修观证人，谓之法华三昧。

慧思大师证得法华三昧之后，凡是他所听闻到的经典，没有任何疑惑，自然就能彻底解悟。这是一定的道理，无需多释。

【东魏武定六年（548年），34岁】

**东魏武定六年(注: 年三十四)，在河南兖州与众议论，为恶比丘所毒，垂死复活。**

**讲** 这是慧思大师第一次遇害。

河南兖州，即黄河南面的兖州，相当于现在山东省济宁市兖州区，位于慧思大师的出生地豫州的东北方，直线距离约375公里。慧思大师在兖州和众人商议讨论大乘佛法时，被生起恶心的比丘下毒毒害，在临死之际依禅定力而脱险，终于又慢慢复活过来。

以前曾经说过，北地是以小乘禅学为主，慧思大师所弘的大乘顿觉法门和他们原本所学肯定是有所抵触的。因此如《法华义疏》卷三云：“始学小乘而终闻说大，此人多不生信。以其习小乘日久，若闻大乘，

乖其本心，故不生信也。”在此那些恶比丘非但不信，而且更是下毒毒害，可见其积习至深。

有关这一点，和早期楞伽师的遭遇很相像。禅宗二祖慧可大师（487～593）年长慧思大师28岁，当他在邺下弘法时，就曾招至一些心胸狭窄者的不满和陷害。如有一个道恒禅师，“深恨谤恼于可”，甚至“货财俗府，非理屠杀”，“几至于死”。慧可大师最后还是因为弘法而“遭贼斫臂，以法御心，不觉痛苦。火烧斫处，血断帛裹，乞食如故。”可见在当时的北地弘法是多么的不易啊，为此慧思大师曾不断南行，终至归于衡山。

【北齐天保元年（550年），36岁】

**齐天保元年(年三十六)，常在河南习学大乘，亲覲诸大禅师，游行诸郡。**

**讲** 天保元年是高洋逼东魏最后一个皇帝元善见退位的年份，亦即是北齐建国的第一年。当时慧思大师为36岁，他经常在黄河以南地区，可能仍旧是在兖州一带修习研学大乘佛法，亲近会见诸大禅师，在各郡之间游行参学。

**覲**，会见之义，一般指下级或晚辈去谒见上级和长辈。如《法华经·药草喻品》云：“诸天入众，一心善听，皆应到此，覲无上尊。”又如《药王菩萨本事品》中，一切众生喜见菩萨重见日月净明德佛时，说偈云：“容颜甚奇妙，光明照十方，我适曾供养，今复还亲覲。”

**是岁，刺史欲送归邺(注：齐文宣所都)，师意欲南向，即舍众渡淮。**

**讲** 刺史，官名，职权多有变动，南北朝时管理州（郡以上一级的行政单位），一般以都督兼任，并加将军之号，权力很大。

邺，即邺城，相当于现在河北省临漳县，是当时北齐的首都。北魏的首都是洛阳，534年元修出走后，当时的高欢就把首都迁到了邺城。现在高洋建国了，是为北齐文宣帝，仍然定都邺城。邺城位于兖州的西北，直线距离约250公里。

渡淮，黄河以南的地区位于淮河的北面，比如上面提到的兖州，距离淮河的直线距离就将近300公里。因为慧思大师在北方弘法不利，多次遭人毒手，所以他一直想往南方来，于是离开大众渡过淮河。

这几句是说：在这一年的时候，刺史想迎送慧思大师到更北面的南京首都邺城去，然而慧思大师一直向往南方，于是离开大众渡过淮河南来。

**时敕国内诸禅师入台供养(注：南北朝常称朝廷为内台)，师以方便，辞避不就。**

**讲** 刺史想迎送慧思大师到邺城去的其中一个原因就是当时北齐文宣帝高洋曾下诏让国内的诸位名德禅师到朝廷里面去接受供养。慧思大师不愿北行，于是用善巧方便，推辞避让而没有应诏前去。如《立誓愿文》云：“是时国敕，唤国内一切禅师入台供养。慧思自量，愚无道德，不肯随敕，方便舍避。”

台，即内台，又称台城、宫城，是中央台省和宫殿所在地，正如小注所言，这里就是代指朝廷。

【北齐天保四年（553年），39岁】

**四年至郢州，为刺史刘怀宝讲摩诃衍义。诸恶论师以生金药置毒食中，师命垂尽，一心念般若波罗蜜，毒即消散。**

**讲** 这是慧思大师第二次遇害。

郢州，即现在的河南省信阳地区，位于慧思大师的出生地豫州的南面略偏西，两者直线距离约100公里。

结合《立誓愿文》可知，慧思大师渡淮之后就来到了郢州的山中，在此遇到来山游玩的郢州刺史刘怀宝，于是“唤出讲摩诃衍义”。然而就在讲经的期间，诸位原先修学小乘的恶论师“起大嗔怒”，把生金药放置在饮食当中想毒死大师。慧思大师“身怀极困”，奄奄一息。于是以禅定功夫一心观念般若波罗蜜，所下之毒即时消失散尽。

生金药，《沙弥十戒法并威仪》有云：“尽形寿，不捉持生像金银宝物，持沙弥戒。”南山律祖云：“胡汉二彰，谓胡言生、像，此翻金、银也。”可见“生”是梵语，“金”是汉语，胡汉并举，故言生金药。实际上就是金粉、金屑之类的，如果摄入过量，可致人中毒而死。如《明史·列传》第三十九云：“严震直奉使至云南，遇建文君悲怆吞



金死。”同书第一百六十四也云：“刘中藻，福安人……大清兵破城，冠带坐堂上，为文自祭，吞金屑死。”在《红楼梦》第一百零六回凤姐也曾说：“我要即时就死，又耽不起吞金服毒的。”因此吞食金屑之类，确实容易致人中毒死亡。

慧思大师中毒以后，“一心念般若波罗蜜”，这个“念”并不是仅仅用口来念，否则“有口无心，草把撞大钟”。而是用般若智慧来缘念实相之理，把心安住在实际理地，这样才能去毒消业。

大家试想：慧思大师去讲经是由刺史刘怀宝请去的，但最后还是遭人下毒谋害。因此可以推测这些下毒的人应该和刘怀宝有一定的关系，至少是得到了他的默许，否则谁敢对刺史所请的客人公然下毒？因此，在有名的“朱陵四择”中，慧思大师奉劝以后的讲经说法之人，对于四种人一定要加以抉择，其中之一就是“诸王刹利者”。因为那些当官的人，看似恭敬，但如果一言不和，当下就会反目成仇，翻脸不认人。在这里刺史刘怀宝就是一个最好的例子，因此慧思大师在《立誓愿文》中讲到这一段经历时，曾经感慨地说：“不得他心智，不应说法。”（乙二出家学修期竟）

### 乙三、光州教化期

在这一时期，慧思大师虽然也曾往南到过南定州，但主要还是在光州附近弘化，尤其是栖住于大苏山。智者大师就是在这段时间来亲近慧思大师的，因此称其为光州教化期。

【北齐天保五年（554年），40岁】

**五年，至光州开岳寺。巴子立五百家，共刺史请讲摩诃衍般若经。**

**讲** 光州，在郢州的东面，两者几乎平行，相距约75公里左右，即现在的河南省光山县。

巴子立，这是一个人的名字，在《佛祖统纪》卷二十四“三祖南岳大禅师”的弟子栏下有“光州巴子立”的条目。

五百家，家，量词。《庄子·徐无鬼》：“舜有膾行，百姓悦之，故三徙成都，至邓之虚而十有万家。”《汉书·张安世传》：“上追思贺恩，欲封其冢为恩德侯，置守冢二百家。”唐韩愈《出门》诗：“长安百万家，出门无所之。”此处意为在这五百家中，以巴子立为一聚之首。

这几句是说：在554年的时候，慧思大师来到了光州的开岳寺。以巴子立为首的众多朋党和当时的刺史一起共同奉请慧思大师讲演大乘般若经。这里所谓的“摩诃衍般若经”即是指《大品般若经》，因为慧思大师是师从慧文大师的，而慧文大师是依解释《大品》的《大论》而开悟，因此慧思大师常讲《大品》，可谓师承有自。另外，在以后慧思大师造成金字经典时，明确说是“造成《大品般若》及《法华经》二部”，可见传记中所云的讲说般若经等，就是指《大品》而言。

【北齐天保六年（555年），41岁】

## 六年，于光州大苏山讲摩诃衍。

**讲** 在天保六年，慧思大师41岁的时候，他来到了光州城南40里处的大苏山净居寺，于是就在山中讲解大乘经典。往下的小注是苏东坡解释净居寺的位置和慧思大师止住于此的原因。

（《东坡集》：光山县南四十里，大苏山南、小苏山北，有寺名净居。

**讲** 苏轼（1037～1101），字子瞻，号东坡居士，北宋文学家、书画家。因反对王安石新法而求外职，于宋神宗元丰三年（1080），曾被贬为黄州团练副使。就是在这个时候，他尝游净居寺。如嘉靖《光山县志》卷一云：“苏文忠公被谪黄州，时好游光山之净居寺，非谓接壤于黄，第以福乡灵境……”。并赋诗题名，诗的最后云：“稽首两足尊，举头双涕挥；灵山会未散，八部犹光辉。愿从二圣往，一洗千劫非；徘徊竹溪月，空翠摇烟霏。钟声自送客，出谷犹依依；回首吾家山，岁晚将焉归。”现在寺后仍然有“苏东坡读书台”旧址。苏东坡自己曾说：“作文如行云流水，初无定质，但常行于所当行，止于所不可不止。”有《东坡集》四十卷、《后集》二十卷、《和陶诗》四卷等传世。

在《东坡集》里面讲到：在光山县往南40里的地方有一座寺院叫净居寺，净居寺的位置是在大苏山的南面，小苏山的北面。

（注：齐天保中，思禅师过此。见父老问其姓，曰：“苏氏。”又问二山名。叹曰：“吾师告我，遇三苏则住。”遂留结庵。而父老竟无有，盖山神也。

**讲** 父老，对老年人的尊称。

竟无有，突然之间就不见了。此段是说：在北齐天保年间，准确地说是在天保六年，慧思大师经过此地。看见一位老人家，就问他姓什么，那位老人家回答说：“姓苏。”慧思大师又问那两座山的名字，当他得知那两座山一座叫做大苏山，一座叫做小苏山时，不禁感慨地说：“我的师父曾经告诉我，如果遇到有叫三苏的，就可以住下来。”于是慧思大师就遵师命留下来结庵而居。再回头去看那位老人家时，却突然不见了，原来是山神所示现的。

在古代徒弟学成离师时，师父往往会指示他今后的法缘所在。如禅宗六祖慧能大师在黄梅得法以后，五祖弘忍大师就告诉他“逢怀则止，遇会则藏”。之后慧能大师回到广东曹溪后，就隐遁于四会、怀集二县之间，过了十余年，才到广州法性寺开宗弘法。又如位于灵隐寺后山巢枸坞的韬光寺，是由唐长庆年间（821～824）韬光禅师所建。在他辞师出游前，其师嘱咐他“遇天可留，逢巢即止”。因此当他游至灵隐巢枸坞时，又恰值白乐天守杭，认为师命已成，于是就在此卓锡，结庵说法。

这种指示并非迷信，而是和你的宿缘有关。有成就的祖师对于这么一点小神通，当然不在话下。

（注：其后顛禅师来谒师，遂得法。）

**讲** 在教材上，少一个“谒师”的“师”字。

顓禅师，即智者大师。智者大师是560年在他二十三岁时上大苏山来亲觐慧思大师的，当时慧思大师是四十六岁。智者大师在山上总共呆了七年，于567年离开大苏山前往金陵弘法，慧思大师于次年离山远赴南岳。

【北齐天保七年（556年），42岁】

**七年，于城西观邑寺，讲摩诃衍，有众恶论师，竟欲加害。师誓造金字般若经，现无量身，于十方国，讲说是经。令一切诸恶论师，咸得信心，住不退转。**

**讲** 这是慧思大师第三次遇害。

在556年慧思大师四十二岁时，大师于光州城西的观邑寺讲说大乘妙法。这时又有诸多的恶论师竞相打算予以加害。如《立誓愿文》云：“至年四十二……在光州城西观邑寺上，又讲摩诃衍义一遍。是时多有众恶论师，竞来恼乱，生嫉妒心，咸欲杀害，毁坏般若波罗蜜义。”

在这种情况下，慧思大师第一次发愿要造金字《摩诃般若波罗蜜经》，亦即用金泥来写经文。最常见的是把金粉溶成粘合剂，书写于蓝染的绀纸之上，称为绀纸金泥。在这里只提到“誓造金字般若经”，而在《立誓愿文》则云“誓造金字摩诃般若及诸大乘”，事实上两年以后所造成的也是“《大品般若》及《法华经》二部”。

慧思大师不仅发誓要造金字《大品经》，还发愿要证得普现色身三昧，在十方国土讲说《摩诃般若波罗蜜经》。让那些加害于慧思大师的恶论师都能得到清净的信心，住于不退转之位。

愿力是不可思议的，提醒诸位：千万不要发恶愿！这些恶论师听到般若空理，乖其本心。因为在小乘而言，总是有所得的，现在他听说生死空、烦恼空，乃至涅槃也空，最后连空亦复空！他们听到这样的道理是如箭入心。因此那些恶论师由疑法、谤法，进而谋害讲经的法师，可见他们目前最需要的就是般若经，所谓在哪里跌倒，就在哪里爬起来。象慧思大师这样的大修行人发愿，龙天护法必定是乖乖照办的。

有关愿力的作用，可以举台湾会性法师的一个例子。有一次会性法师生了重病病倒在床，连话语都不能讲，连绵数月。后来道源老法师去探望他，老法师摸着会性法师的额头轻声地说：“会好的，会好的。你要发愿，发愿以后多讲《法华经》，弘扬《法华经》。”会性法师听了后很感动，在心里默默发愿以后一定要弘扬《法华经》。自此以后，会性法师的病就慢慢好了起来，而且病好之后就马上有人来请他去讲《法华经》！在这之前会性法师虽然也曾讲过很多经典，但却从来没有人请他讲过《法华经》，可见愿力的不思议。

不退转，即所修的功德善根愈增愈进，不再退失转变。一般有三不退：1、位不退，即修得之位不退失；2、行不退，于所修之行法不退失；3、念不退，于正念不退转。

	位不退	行不退	念不退
藏	阿罗汉		
通	已办地		
别	初住~七住，断见思	八住~十回向，破尘沙	初地以上，破无明
圆	初信~七信	八信~十信	初住以上

（注：这是大分而立，如果以别教初住断见惑为位不退，那么藏教就是初果须陀洹，通教就是八人地和见地。现在以断见思为位不退，所以藏、通分别为四果罗汉和已办地。）

【北齐天保八年（557年），43岁】

**八年，至南定州，为刺史讲摩诃衍。有众恶论师竞起恶心，断诸檀越，不令送食。经五十日，常遣弟子乞食济命。**

**讲** 这是慧思大师第四次遇害。遇害的手段多种多样，有下毒，“欲杀害”，而这次是想饿死他。

南定州，即现在的湖北省麻城县东北，位于光州的南面，两者直线距离约100公里。在这一年，慧思大师来到南定州，为刺史讲大乘佛

法，又有众多的恶论师竞相生起恶心，断绝各位施主，不让他们送饮食给慧思大师。

檀越，檀即布施，越即超越，意为施主布施僧众衣食等物，能够超越贫穷苦海。在《增一阿含经》卷四云：“檀越施主当恭敬，如子孝顺父母，养之侍之，长益五阴。”《大乘义章》卷十八云：“檀越须以五种之事供奉沙门：一身行慈，二口行慈，三意行慈，四以时施，五问不遮止。”对照这些要求，那些欲加害慧思大师的人，不要说让他们三业行慈了，就是“以时施”也办不到，慧思大师真是多灾多难啊！

当然，对于布施的人有一定的要求，对于受施的人也是有要求的。出家之人，所有的资身饮食衣服等物，都是由施者供给，如果不安身办道，又如何生受得起。因此《增一阿含经》卷四又云：“是故诸比丘，当有慈心于檀越所，小恩常不忘，况复大者。”《梵网经》中亦云：“宁以热铁周匝缠身，终不敢以破戒之身受于信心檀越衣服。”否则披毛戴角，有的还了。

现在那些恶论师不让檀越送食，这样一直经过了五十天！慧思大师只好经常派遣自己的弟子出去乞食，以便救济活命。从这里看，慧思大师已经被软禁了，不仅出入不便，就是回光州都成了问题。后来看看经过这么多天都饿不死他，自己心里都有点发毛了，也许这样才放他回光州的吧？

那个南定州刺史和郢州刺史刘怀宝真是有异曲同工之妙，请人去讲经，却又想把人饿死，可恶可恶！象这样的诸王刹利请你去讲经，是否



应该进行抉择呢？否则到死都还不知道是怎么回事。

**于时复发愿，决定誓造金字般若，为众讲说。**

**讲** 在去年受害的时候已经发过一次愿了，这是慧思大师第二次发愿。但愿望的达成，要到明年才能实现。

【北齐天保九年（558年），44岁】

**九年，于大苏山，唱告诸方，须造经者。忽有比丘，名曰僧合，自言我能造经。**

**讲** 当时正值南北对峙，人们生活水平不高，因此如果想造金字佛典，必须要有专人负责化缘督造，以便总其成。于是在天保九年，慧思大师于大苏山高声告白各地学人，需要能够负责造经的人。诸方，原指各个方位，此处是指从各地而来的学人，亦即住于大苏山的僧众。

这时忽然有一个比丘出列，他的名字叫僧合，自我回答说：“我能够造经。”

**既得经首，即教化境内，得财买金。于光城县齐光寺，造成《大品般若》及《法华经》二部，盛以宝函。**

**讲** 经首，即造经首，是指负责造经的为首之人，如《立誓愿文》云：“须造经首，谁能造者？”既然已经得到了造经首僧合，于是他广泛地

教导劝化于各州境内，得到檀越布施的净财以后就去购买金粉。

根据《立誓愿文》记载，从这一年的正月十五日开始教化，一直到十一月十一日，也就是慧思大师生日的那天才劝募完成。于是就在光州的治所光城县齐光寺造成金字的《大品般若经》和《法华经》各一部，总共二部，“并造琉璃宝函盛之”。如《续高僧传·慧思传》云：“又以道俗福施，造金字般若二十七卷，金字法华。琉璃宝函，庄严炫曜。功德杰异，大发众心。”这对多灾多难的慧思大师来说，真是再好不过的生日礼物了。

**复自述《愿文》一篇，以记其事。愿弥勒佛时，身及此经，一时出现，广化一切。**

**讲** 教材上的“原文”是《愿文》之误，应予改正，《愿文》即《南岳思大禅师立誓愿文》。慧思大师写了这篇《立誓愿文》，用来纪念这件事情。发愿在弥勒佛出世的时候，自身和这部金字般若经一起同时出现在空中，广泛地教化一切众生，使他们都能得到清净心，证不退转。

有关这一段，在《愿文》中有非常生动地描写，可以和《法华经·见宝塔品》相媲美，文中云：

“以我誓愿，金字威力，当令弥勒，庄严世界，六种震动。大众生疑，稽首问佛，有何因缘，大地震动，唯愿世尊，敷演说之。时弥勒佛，告诸弟子，汝等应当，一心合掌，谛听谛信。过去有佛，号释迦文，出现世间，说是般若，波罗蜜经，广度众生。彼佛世尊，灭度之

后，正法像法，皆已过去。遗法住世，末法之中，是时世恶，五浊竞兴。人命短促，不满百年，行十恶业，共相杀害。是时般若，波罗蜜经，兴于世间。时有比丘，名曰慧思，造此摩诃，波罗蜜经。黄金为字，琉璃宝函，盛此经典，发弘誓愿，我当度脱，无量众生。未来贤劫，弥勒出世，说是摩诃，般若经典，波罗蜜经。我以誓愿，金经宝函，威神力故，当令弥勒，七宝世界，六种震动。大众生疑，稽首问佛，唯愿说此，地动因缘。时佛世尊，告诸大众，汝等当知，是彼比丘，愿力因缘，金经宝函，今欲出现。大众白佛，唯愿世尊，以神通力，令我得见，金经宝函。佛言汝等，应当一心，礼过去佛，释迦牟尼。亦当一心，专念般若，波罗蜜经。佛说是时，大地以复，六种震动。出大光明，普照十方，无量世界。其香殊妙，超过栴檀，百千万倍，众生闻者，发菩提心。琉璃宝函，现大众前，唯可眼见，无能开者。时诸大众，踊跃欢喜，俱白佛言，唯然世尊，云何得见，般若经文。弥勒佛言，彼造经者，有大誓愿，汝等应当，一心念彼，称其名号，自当得见。说是语时，一切大众，称我名号，南无慧思。是时四方，从地涌出，遍满虚空。身皆金色，三十二相，无量光明，悉是往昔，造经之人。以佛力故，宝函自开，出大音声，震动十方，一切世界。于时金经，放大光明，无量众色，犹如大云，流满十方，一切世界。种种音声，普告众生，复有妙香，悦可众心。是时众生，以我愿力，及睹地动，又见光明，闻香声告，得未曾有，身心悦乐，譬如比丘，入第三禅。即于是时，悉得具足，三乘圣道，乃至具足，一切种智。”

因为这段《发愿文》实在太好了，所以不厌其烦地抄录于上，希望大家有空时一定要去仔细看看。

**又云：世间道俗，殷勤请讲；或强劝令讲者，皆恶知识。初似好心，后即忿怒。**

**讲** 往下所引的一段话就是出自《立誓愿文》的结尾部分，即有名的“朱陵四择”，现在先讲前面的二择。1、道俗劝讲者：世间上的出家人或者在家人，“情意恳切”地请你讲经说法；2、强劝令讲者：坚决劝使让你去讲经的，这两类都是恶知识。

恶知识，与“善知识”对称，又作恶友、恶师友，是指教我做恶事或陷我于困境的败德坏师友，简单讲就是杂毒虚假之人。《法华经·譬喻品》云，对舍离恶知识而亲近善友之人，方可为其说法。《涅槃经》二十二云：“菩萨于恶象等，心无怖惧。于恶知识，生畏惧心。何以故？是恶象等，唯能坏身，不能坏心。恶知识者，二俱坏故。”在《尸迦罗越六方礼经》云：“恶知识有四辈，一者内有怨心，外强为知识；二者于人前好言语，背后说言恶；三者有急时，于人前愁苦，背后欢喜；四者外如亲厚，内兴怨谋。”又云：“恶知识复有四辈，一者小侵之便大怒，二者有急情使之不肯行，三者见人有急时避人走，四者见人死亡弃不视。”这些经典对恶知识的描写可谓入木三分！所以《诸经要集》卷九云：“若人亲近恶知识，现世不得好名闻，必以恶友相亲近，当来亦堕阿鼻狱。若人亲近善知识，随顺彼等所业行，虽不现证世间利，未来当得尽苦因。”

那些小人恶知识刚开始似有好意，其实是看你表演而已。尤其是女居士，如果无故悲心乱动，稍有厚此薄彼，那些女人就会忿嫉震怒吵翻天，“唯女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨”，或者最后以染心收场，世所多有，可悲可叹。

**所有学士，如怨诈亲，亦不可信。诸王刹利，亦复如是。择！择！择！择！**

**讲** 这是朱陵四择中的后二择。3、学士诈亲者：学士就是那些学者、文人。他们实际上对佛法并没有真正的信心，只是当作一门学问来进行研究。因此，为了显示他自己学问渊博，就想来考考你，以此来提高自己。所以一开始他会装作很热心的样子和你套近乎，而实际上在骨子里他还是看不起你的。这就象两个怨家，为了面子的缘故，平日里见面时也相互打哈哈，心里却恨不得把对方给咬死！对于这种人是绝对不能相信的。前面在讲慧文大师传记时曾经提到过有五种问答的方式，在这里就要进行好好地应用、抉择了，不可上当。4、诸王刹利者：简单讲就是那些当官的和有名望的人，对这些人也要小心为上。前面的郢州刺史刘怀宝和南定州刺史等就是最好的例子。因此慧思大师在最后连说了四个“择”字，意思是提醒大家一定要注意啊！这就是有名的朱陵四择。

在和信众的接触过程中，有很多事项必须加以注意，我觉得傖虚法师在《影尘回忆录》中的一段话讲得很好，特抄录如下：“本来在家人对出家人所尊重、所仰望的，是道德、修行。如果当法师的无论和任何人见面，不谈佛法专谈世法，什么政治、经济、军事、文化、时事长短

如何一大套，专门迎合人的心理，以为自己的学识丰富，这未免有失出家人的本份了。其实，谈这些事，出家人和在家人比，相差太远了。因为在家人从小到大以此为职业，对这各方面都是专门的。如果出家人跟他谈这些事，那简直是班门弄斧。在家人至至诚诚，跑很远的路，去拜访一位法师，为的是久在名利场中挣扎，想去找一位法师谈谈佛法，恬静自己的心理，解脱自己的烦恼。如果当法师的不能观机逗教开示一番，未免使人大失所望，也引不起人的信心来。”

在这里慧思大师劝人对于那些道俗信徒、文人学者，乃至当官的、有钱的，都要进行抉择，有时甚至还要远远避开。但现在有些人却偏偏一个劲儿地往上凑，这又是为什么呢？最根本的原因就是名利心未忘！总想攀个法缘，要点名，要点利，或者想着以后办事会方便一点，这些都是看不破、放不下的表现。如果是从菩提心出发，是真正地佛法、为国土、为众生而忙碌，那么尚且有情可原。否则那些所谓的“忙”就是你业障深重的表现，与魔业相应！

所以在《影尘回忆录》里倓虚法师又说：“我在各处讲经讲开示，常以六个字劝人，就是看破！放下！自在。世间上的苦恼，都是因人看不破，看不破就放不下，放不下就不得自在。能看的破，就能放的下；能放的下，就得自在。无论任何人，也无论任何事，都是这样。看破了就放下了，放下了就自在了。看破就是般若德，放下就是解脱德，自在就是法身德。众生之所以为众生，是因众生有执迷。有执迷就是看不破，看不破就放不下，放不下就整天烦烦恼恼，是是非非，不得自在。佛之所以为佛，也并不是他另外有一个佛性，就因他对任何事理没有执

迷。没有执就是看的破，看的破就放的下，因种种都放下，所以佛能随缘不变、不变随缘的自在。用功的方法不在多少，如果你拿这一句话：看破、放下、自在，来作一个尺度，在每做一件事，或想一件事时，用它来测量一下，那些无明烦恼，自然就少了。如果你能把所有一切执迷看的破，成佛都有余。只是你对目前的境界打不开，让无明烦恼缠缚着，所以才轮回于生死之中。不过这种事情，说容易也极容易，说难也极难，要在寻常日用中去锻炼。”

现在大家能够聚在一起共同学习《天台九祖传》，这种缘分非常殊胜。同时也希望大家在学习过程中，对传文不要轻轻看过，或者只是作为一种知识来掌握，那就得不偿失了。而是应该反观自心，认真地去体会领解，“见贤思齐”，这才是学习祖师传记的真义所在。思之思之，深有望焉。

（注：法智慈云，皆云朱陵四择是也。道俗劝讲者、强劝令讲者、学士诈亲者、诸王刹利者，如是四类，皆须择之也，已上文并见《南岳愿文》。）

**讲** 朱陵，是南岳衡山的别称。因为慧思大师又称南岳尊者，所以把他所提出的这四种抉择称之为“朱陵四择”。

第十七祖法智知礼大师在《四明尊者教行录·谢圣果法师作指要序启》中有云：“念朱陵之四择，已抱忸怩；绎荆溪之妙言，更增嗤鄙。”而慈云遵式大师在《天竺别集》中有《慎箴》一首，内云：“习蓼忌甘，服组恶白；揭日揭月，既毁既厄。赤城四难，朱陵四择；斯石有泐，斯言是赫。”所以在小注中说“法智慈云，皆云朱陵四择是

也”。至于下面四择的具体内容，在前面已经讲过了，不再重复。

### 师名行远闻，学徒日盛，众杂精粗，是非数起。

**讲** 慧思大师的名声和德行在很远的地方都能听闻得到，为此学生一天比一天地多了起来。如《续高僧传》云：“其中英挺者，皆轻其生、重其法，忽夕死、庆朝闻。相从跨险而到者，填聚山林。”

然而人多了，难免良莠不齐。杂，混杂。精粗，犹言好坏。数，音朔，频繁之意。也就是说在众多的人当中，混杂有好的，也有坏的，于是是非各种口舌纠纷就频繁地起来了。

不知大家有没有经验：当人少的时候，反而气氛比较和睦，彼此之间相处也很好。当人太多时，意见纷杂，就容易闹小团体、小党派，在那时你想要做点事情就困难得多了。因此，当智者大师第一次入天台山时，其中一个理由就是以前人少的时候，来几个成就几个。而现在人多了，成就的却反而少了。因此智者大师才决定息缘于天台山，“以展平生之志”。

乃顾徒属曰：“大圣在世，不免流言。况吾无德，岂逃此债。债是宿作，时来须受，此私事也。齐祚将倾，佛法暂晦，当往何方，以避此难？”

**讲** 顾，回视。属，通“嘱”，即嘱托、托付。

大圣，佛的尊号，《法华经·方便品》曰：“慧日大圣尊。”《法



华经弘传序》曰：“非大圣无由开化。”

流言，即谣言，没有根据捏造的话。

慧思大师看到“众杂精粗，是非数起”，于是回头看着那些徒众嘱咐说：以前佛陀应化在世的时候，都免不了有流言蜚语。何况我没有任何德行，怎么逃得了这些是非债呢！

“大圣在世，不免流言”是指佛在世的时候也曾经遭人诽谤，比如佛曾经受到旃荼女谤。有一次佛正在说法的时候，有一个旃荼女用脸盆之类的东西绑在肚子上，假装怀孕，来到佛前毁谤说：“沙门何以不说家事？乃说他事。今汝自乐，不知我苦。汝先共我通，使我有身，今当临月。事须酥油以养小儿，尽当给我。”大家听了后不禁愕然，都低头默不作声。这时释提桓因化作一只老鼠，钻到她的衣服里面咬断了绑脸盆的绳子，于是脸盆就掉了下来。这时大家才明白过来，皆大欢喜。于是世尊讲了这次被谤的过去世因缘：往昔有佛，名尽胜如来。会中有两位比丘，一名无胜，一名常欢。这时波罗柰城有一个妇女，名字叫善幻。因为无胜比丘修行比较好，所以善幻总是供养他。而常欢比丘没有修行，所以供养微薄。于是常欢比丘兴嫉妒心，诽谤无胜比丘和善幻私通，以败坏他们的名誉。因为这个缘故，所以今世受到旃荼女的毁谤。而当时的常欢比丘就是佛陀的前生，善幻即是现在的旃荼女。

连佛陀都有被人毁谤的时候，所以慧思大师对这些是非看得很清楚，认为那些都是以前所造的宿业，当时候到来的时候就必须安心受报，这些都是个人的私事。然而齐祚将倾，祚，原义是指皇位，代指国

家。意思是说北齐这个国家马上就要灭亡了，佛法也将暂时受到影响而晦冥不显，我应该到哪里去暂避这种灾难呢？

以上都是慧思大师的话语，而往下的小注是解释“齐祚将倾，佛法暂晦”两句的。

(注：齐后为周所灭，周武废释道二教。)

**讲** 慧思大师是568年离开北齐大苏山的，时隔九年后的577年，北周武帝宇文邕灭了北齐，重新统一了北方。早在574年宇文邕就已经下诏在北周境内并废佛、道二教，令沙门、道士还俗，财物散给大臣，寺院道观分与王公贵族，当时僧道还俗的有两百余万人。577年灭了北齐之后，又在北齐境内实行灭佛，僧徒将近三百万人，全令还俗。焚毁经像，财物由官厅没收，佛教受到重创。不过到了第二年，即578年，宇文邕就生恶疮病死了，真是恶有恶报。其继任者宣帝接受了还俗僧任道林等的请求，开始恢复佛教，佛教才得以重新复苏。慧思大师早在多年以前就已经预料到北齐要灭亡，而且更是预料到北方又要重新遭遇法难，真是非常的了不起。

这次北周武帝的灭佛是属于历史上“三武一宗”灭佛的第二次法难，这三武一宗灭佛是指北魏太武帝拓跋焘、北周武帝宇文邕、唐武宗李炎、后周世宗柴荣，又称三武一宗法难。现略介如下：

第一次为魏武法难，发生在太平真君七年（446），下诏彻底灭佛，时间长达6年之久。堂塔伽蓝、佛像经卷全被破坏烧毁，僧尼被迫

还俗，编入庶民之中。幸好有太子拓跋晃极力护持佛教，才使部分僧尼、佛像经卷幸免于难。待文成帝即位，听任好佛法者出家，重振佛教地位。此次灭佛的主因是佛道二教之争、国家财政问题，以及教团本身的腐败堕落。促成灭佛的直接动机，则是因长安的大寺院内藏有兵器、酿酒道具及妇女。

第二次就是上面所讲的北周武帝灭佛，这次灭佛事件的主要人物为道士张宾及还俗僧卫元嵩，发生的主因仍为佛道二教的争论、国家财政上的问题，以及佛教团体本身的堕落。但是第二次的灭佛，并非只灭佛教，道教也遭受被灭的命运。这次法难与其它三次不同，一开始是让文武百官及儒佛道信徒共论三教的优劣，但无法达到期望中的目的。于是命道士张宾与智炫禅师对论，皇帝本身亦与智炫对论，但都无法使之屈服，于是下诏排斥佛道二教。

第三次为唐武宗灭佛（会昌法难），发生在会昌五年（845）。灭佛后，被废弃的寺院有四千六百座，小寺院（招提兰若）四万多所，还俗僧尼凡二十六万五百人，寺田被没收数千万顷，奴婢十五万人。佛像佛具则被制作成钱或农具。此次法难也是因为佛教集团的腐败堕落，国家财政上的问题而产生的，而武宗信仰道教、信任道士赵归真也是一个重要因素。到会昌六年（846），武宗驾崩，宣宗即位，佛法才得以再兴。这次法难时间虽短，但影响至深。因为其余的法难都是在国家还没有统一的时候发生的，影响范围到底有限。比如在北方发生法难时，在南方至少还是安全的。而会昌法难则不同，这是在全国统一的时候发生的，几乎全中国的佛法都遭受了毁灭性的打击。因此会性法师在讲经的

时候称天台宗典籍的散佚，乃至以后必须得从高丽国迎请回来，其罪魁祸首就是会昌法难，这是不无道理的。

第四次为后周世宗的灭佛，发生在显德二年（955），时达五年之久。被废的寺院有3336所，佛像佛具被改铸为货币，僧尼的剃度也受到严格限制。这次法难与前三次不同，并非由于佛道二教之争，完全是由于国家财政的困窘，以及僧团的堕落而引起的。这是一次单纯的灭佛事件，与前三次不能同一而论。其后，宋太祖统一天下，佛教始告复苏。

在2004年出版的《五台山研究》第三期中，有一篇理净法师所写的文章，题目是《“三武一宗”法难引起的反思》，文中他总结了引起法难的原因为：1、由于当时的皇帝都信奉道教，受老庄思想影响较深，喜道而厌佛，故排佛；2、由于当时的道士从中挑拨离间，贬低佛教，使皇帝相信道士之言而排佛；3、由于当时僧团戒规不严，管理混乱，使得不少僧人饮酒作乐、荒淫无度。有的寺院甚至私藏兵器，对国家和社会造成了严重危害；4、由于当时寺院搜刮民财，使得寺院经济膨胀，庙产过大，引起朝廷对寺院财产的贪图而没收庙产和经济收入；5、由于连年战争，国库空虚，为了扩充军费而没收寺院经济 and 财产作为战争经费。有空时大家不妨去翻出来看看。

**忽闻空声曰：“若欲修定，当往武当、南岳。”**

**讲** 慧思大师正在考虑要往哪里去避难，忽然听到空中有声音告诉他说：“如果你想修习禅定的话，可以到武当山或者南岳衡山去。”

武当山，古称太和山，在湖北省西北部。

南岳衡山，为中国五岳之一，位于湖南省中南部。后来慧思大师选择了南岳作为自己的栖身之处，可能和地理位置有关，因为南岳更加靠近南方，离陈齐边境更远一点。

**师裴回光州，时往邻郡，为众讲说，凡十四年。**

**讲** 裴回，即徘徊，往返回旋。慧思大师以光州为中心，经常到邻近的郡县为大众讲说佛法，这样一直经过了十四年之久。

(注：天保五年至光州，陈光大二年入南岳，始终十四年。)

**讲** 这是解释停住光州十四年的起止时间。北齐天保五年即公元554年，南陈光大二年即公元568年，前后共十四年。（乙三光州教化期竟）

#### 乙四、南岳隐栖期

【南陈光大二年（568年），54岁】

**光州当陈齐边境，烽火数兴，众不遑处，乃以陈光大二年入居南岳。**

**讲** 光州位于北齐的南端偏西，离北周和南陈的边境都很近，因此战火屡屡兴起，僧众没有一个安全的处所。遑，原义是指闲暇，这里是指安全。不遑就是不安全。于是在陈光大二年（568年）的时候往南进入陈朝境内居住于南岳衡山。而在前一年，亦即567年的时候，智者大师已

经离开南岳，前往陈朝的首都金陵去弘法的。

**谓其徒曰：“吾寄此山，正当十载，过此以后，必事远游。”**

**讲** 慧思大师到了南岳以后，就对跟随他的徒众说：“我寄居在这里，大约正好十年时间，过了十年以后，必定要从事于远游。”远游，本义是到远处游历，对于出家人来说就是到处参学。那些徒众听了以后，都没有明白慧思大师的意思，以为大师十年以后又要迁移到别处去。直至十年以后慧思大师圆寂，大众才真正明白这句话的真义。

(注：师入南岳，至大建九年，果十年而终。)

**讲** 《续高僧传·慧思传》云：“又将四十余僧，径趣南岳，即陈光大二年六月二十二日也。”而慧思大师圆寂的日子是“即陈太建九年六月二十二日也。”亦即568年~577年，正好十年。所以道宣律祖感叹地说：“取验十年，宛同符矣。”

大建，应读为太建，这是陈宣帝陈顼的年号。

**先是有梁朝高僧海禅师居之，一见如旧识。即以是山，俾师行道。**

**讲** 一开始有梁朝的高僧慧海禅师居住在南岳的衡岳寺，慧思大师带着四十余位徒众到了衡山以后，就暂住在衡岳寺。那位慧海禅师和慧思大师很有缘，两人一见如故，就好象以前认识一样。于是慧海禅师就把衡岳寺让给了慧思大师居住，使慧思大师能够安心修行办道。

“即以是山，俾师行道”，准确地讲是把寺院让给慧思大师以作弘道之用。如《佛祖历代通载》卷十云：“先是梁僧惠海，居衡岳寺，及见师，欣然让之。”当然，在以前寺院附近的山林也大多属于庙产，因此在这里称以山让师，也未尝不可。

这种同参之间惺惺相惜的情形在所多有，比如法智知礼大师，一开始他是居住在乾符寺的西偏小院之中，“有寝无庙”。后来保恩院的院主显通法师看知礼大师确是一代高僧，于是舍保恩院为长讲天台教法的十方住持之地。知礼大师入住后，经过重新整理扩建，即成为后来的延庆寺。可见，如果真有修行的人，不用自己去找庙，别人会主动上门来请你去主持。不象现在一般的出家人，到处钻营奔竞，总想找到一个地方，自己当方丈做主人。可是，始终是南跑北颠，找不到一个适当的地方住。其原因多数是由于平时不检点自己，没有行持，没有道德所致。两者相比，何啻霄壤。

**师一日登祝融峰，岳神会棋。神揖师曰：“师何来此？”师曰：“求檀越一坐具地。”神曰：“诺。”师即飞锡以定其处**（注：今福严寺是）。

**讲** 祝融峰，南岳衡山的主峰，海拔1290米。传说火神祝融曾经游玩休息于此，故名祝融峰。

会棋，“会”是恰巧，“会棋”即正好在下棋。岳神看见慧思大师来了，于是一边作揖一边说：“大师何故来到这里啊？”慧思大师回答

说：“我来是想求檀越施舍一块能够敷展坐具的地方。”这是一种婉转的说法，实际上就是要求布施一块庙基地。

坐具，梵音尼师坛，译作随坐衣、坐卧具或者坐具等，即坐卧时敷在地上或床上的长方形布。这是为了防御地上的植物、虫类等，以保护身体，避免三衣和寝具受到污损，故《四分律》卷十九曰：“为三缘制之：一为护身，二为护衣，三为护众人床席卧具。”然而不知从什么时候开始，坐具成了礼拜之具，按律来讲，这是很不如法的。所以南山律祖和义净律师都曾经予以痛斥，《释门归敬仪》云：“坐具之目，本是坐时之具。所以礼拜之中，无文敷者也。”《南海寄归内法传》卷三云：“礼拜敷其坐具，五天所不见行。”坐具之颜色与三衣相同，用青、黑、木兰之色。在作新坐具时，必须取旧布贴在中央或四边，防止敷展时被风刮起，而不是如一般俗人所谓的是代表四大天王之类。大家既然是在上佛学院，就应该以律文为准，而不应该以讹传讹。

岳神听了后就回答说：“可以，好的。”于是慧思大师就手持锡杖巡历各处，来确定将来造寺的处所，根据小注可以知道这个处所就是现在的福严寺所在。福严寺位于衡山掷钵峰下面，距磨镜台约半公里。慧思大师曾久居本寺，宣讲《大品》等般若类经典，因此在当时，福严寺又被称为般若寺或般若道场。

飞锡，锡，即锡杖，是指出家人手持锡杖游历诸方，又称巡锡。而在一处止住，则称为留锡、挂锡。若按字面理解，则为把锡杖抛在空中，用来确定寺址。



在历史上也真有掷锡空中，然后乘锡而过的典故。据《景德传灯录》卷八记载，唐代元和年中（806~820）隐峰禅师欲登五台山，途中遇官军与贼兵交战，死伤很多，隐峰禅师为了消除战乱，于是把锡杖抛在空中，飞身而过。交战的双方都看呆了，斗心顿息，双方罢战，此则事迹亦可显示隐峰禅师的神通力与慈悲心。

我国古代僧人一般都有持锡杖的习惯，《续高僧传》卷十六载北齐僧稠禅师，在怀州王屋山，听到两虎斗争，其咆哮的声音响震山林，于是就用锡杖将它们分开，两虎才中止打斗各自散去。因成颂云：“本自不求名，刚被名求我；岩前解二虎，障却第三果。”（此颂见《翻译名义集》卷七）因此古来又有称锡杖为解虎锡的。

锡杖是比丘外出时所携行之物，其作用有三：1、用于驱遣蛇、毒虫等物；2、行乞分卫时，用来警觉施主或预防牛犬；3、为年老、病弱者扶身之用。《大比丘三千威仪经》中列举了执持锡杖的二十五种限制，如见佛像时，不得使杖头有声，乃至不得以杖指人，或画地作字等，可见其用法之严。

慧思大师虽然已经住在了衡岳寺，但可能是跟随的人太多，或者因为地理位置的关系，所以慧思大师要重新选址另建寺院。实际上在南岳，慧思大师不止建了一所寺院，其它如祝圣寺、藏经殿等，都是慧思大师所创建。那么建寺又为何还要向岳神去乞地呢？要知道每一座山都有各自的山神或土地神，因此在创建的时候最好能够先给土地上个供，希望他能护持寺院，不要捣蛋。就象在今年八月初，万年寺刚开始动工修马路的时候，在罗汉岭那个地方突然出现了一个大坑，怎么用土石去

填都填不满。于是大众师就到那里去上个供，念念文疏，告诉土地这是为三宝之事才破土动工的，希望他能护持三宝，不要见怪。结果，没过多久，那个土坑就填满了。这是不久前刚刚发生的事，这里的很多人也都是亲身经历的，可见山神一定是有，而且还很灵验。

法藏法师在讲经的时候也曾讲过一个典故：他一开始在山上小庙住，那里的鸽子、蛇、蜈蚣等很多，经常吓到居士。因此法藏法师就到寺旁的土地庙去讲，希望放一堂蒙山和山神结结缘，但希望他能把蛇、蜈蚣之类都能迁单到别处去。果然，自从那次以后那些东西都不见了，非常地灵。也是基于这样的缘故吧，慧思大师才向岳神乞地。

**神曰：“师已占福地，弟子当何所居？”**

**讲** 福地，能生福德的好地方。岳神说：“大师您已经把最好的地方占去了，那弟子我又应该住在什么地方呢？”从这句问话中可以看出，岳神并不关心慧思大师所占地方的大小，而是关心地方环境的好坏。

**师即转一石鼓，下逢平地而止**(注：今岳君塑像犹坐石鼓上)。

**讲** 慧思大师于是把一个石鼓推下山，石鼓在下面遇到平地以后就自然停了下来，于是就在那个地方建岳神庙以安置岳神。在小注上志磐大师说，直到现在岳神的塑像仍旧坐在石鼓之上。说这个话是在宋代，现在不知是否如此，就不得而知了，因为我并未去过南岳，有缘时大家倒不妨去看看。

## 岳神乞戒，师乃为说法要。

**讲** 乞戒，即求受戒法。法要，佛法的精华要义，《遗教经》云：“为诸弟子略说法要。”本来按照菩萨戒的要求，凡是佛弟子，看到一切众生，“应当唱言，汝等众生尽应受三归十戒。若见牛马猪羊一切畜生，应心念口言，汝是畜生发菩提心。”如果不这样做，是犯轻垢罪的。因此即使是对于畜生，我们尚且要给它说说戒法结结缘，更何况目前岳神主动地来乞戒呢，所以慧思大师就为他略说法要。

一日师谓岳神曰：“它日吾有难，檀越亦当有难。”

**讲** 有一天慧思大师对岳神说：“以后我有难的时候，施主你也同样会遭受灾难。”意思是说我们两个人的命运是息息相关的。至于到底会有什么灾难，在传文的后面会讲到，这里暂时不说。

师指岩下曰：“吾一生曾此坐禅，为贼断首。”寻获枯骨一聚（注：今福严一生岩）。

**讲** 上面的对话都是在慧思大师和岳神之间进行的，从这里往下是慧思大师和徒众之间的对话，不要错会了。

有一天，慧思大师指着高岩下面的一块地方说：“我的前生曾经在这里静坐修禅，可惜被强盗斩断了头颅。”不久果然在岩下获得了没有头颅的枯骨一堆。如士衡法师的《天台九祖传》云：“寻指岩丛曰：‘吾前身于此入定，贼斩吾首。’众共掘之，获聚骨，果无首。”小注

说那块岩石就是现在福严寺旁边的一生岩。

**至西南隅，指大石曰：“吾二生亦曾居此。”即拾髑髅起塔，以报宿修之恩**（注：今二生塔）。

**讲** 又来到西南角，指着一块大石说：“我前二生的时候也曾经在这里居住过。”于是捡起髑髅造塔，用来报答前世修行的恩德，这个塔就是现在的二生塔。《续传》云：“思得而顶之，为起胜塔。”髑髅，即骷髅，没有皮肉的死人尸体和头骨。

我们的这个身体虽然是假的，“此身不坚，于我无益。可畏如贼，不净如粪。”但借假修真，“身体是革命的本钱”，平时还得适当予以照顾。既使是有神通、有因缘看到了自己过去世的尸骨，也同样应该予以恭敬，因为你曾经借它而修行。如果没有前世的这具尸骨认真修持，又哪来今天的你呢？

在《金光明经》中有一段这样的记载：有一次佛陀带着大众来到一处山林之中，问大众说：“你们想看看我过去世修菩萨行时的舍利吗？”大众都表示“乐见”。于是佛陀用手按地，大地六种震动，并且从中开裂，有一个七宝塔从地踊出。这时世尊就从座位上起来，“礼拜是塔”！这时大家都很奇怪，就说：“世尊，如来世雄，出现于世。常为一切，之所恭敬。于诸众生，最胜最尊。何因缘故，礼拜是塔？”于是世尊就告诉大众，在这个塔里面有世尊过去世修行时所遗留下来的舍利，不仅我要作礼，你们大家也应恭敬礼拜。其原因就在于“我因此骨速得无上正等菩提，为报往恩我今致礼”。可见佛、祖对于故身仍然是

很恭敬的。

在西藏，一般都是实行天葬，由天葬师将尸体“节节支解”，然后再让鹫鸟啄食，没过几分钟就尸骨无存，“白茫茫一片，大地真干净”！做这个工作的天葬师大概都是菩萨化身吧，一般人还真做不来。在那个地方修不净观是最好，能彻底地破除对身体的执着。然而我在看《天葬》那部片子时发现有人为了拍照，也拿了刀子在已经圆寂的喇嘛身上乱划，还装出各种姿式，这种行为对于尸身来讲就不是特别恭敬了。试想：那个尸体曾经念了多少的咒语啊？虽然已经圆寂了，只剩下一个色壳子，但我们仍旧应该对其予以适当尊重，这是最起码的要求和素养。

**又至蒙密处曰：“此古寺也，吾三生尝托居此地。”因指人掘之，果有僧用器皿及堂宇之基，即筑台为众说般若经(注：今三生藏)。**

**讲** 慧思大师又来到一个杂草丛生、阴暗寂静的地方说：“这里以前是古寺，我前三生的时候曾经寄居在这里修行。”于是示意指点别人去挖掘，果然挖出了只有僧人才用的器皿，以及原来古寺堂舍屋宇的地基。于是就在这个地方建筑高台为大众讲说《般若经》。这个地方就是现在的三生藏。

三生藏是南岳的名胜所在，在以后禅宗的语录中也有经常出现。比如在《五灯会元》中记载说，有僧问玉泉宗琏禅师：“不落因果，为甚么堕野狐身？”师曰：“庐山五老峰。”又问：“不昧因果，为甚疾脱野狐身？”师曰：“南岳三生藏。”最后又问：“只如不落不昧，未审

是同是别？”师曰：“倚天长剑逼人寒。”这是有名的禅宗转语，至于里面的意思，我也不懂，只能凭个人自己去参悟了，光凭字面解释肯定是不行的。

**众患无水，师以杖卓崖，虎因跑地，泉乃涌出**（注：今虎跑泉是也）。

**讲** 由于南北学徒云集，大众忧虑用水不够，于是慧思大师用锡杖戳在岩崖上。据《神僧传》卷四记载此事时云：“（慧思大师）忽见岩下润，以锡杖卓之，果得一泉，犹未周续。有二虎引师登岭，跑地哮吼，泉水流迸，今虎跑泉是也。”可见慧思大师用杖卓崖的地方和老虎跑地的地方不在同一个地方，所以《南岳总胜集》说南岳衡山有二十五泉，其中卓锡泉和虎跑泉是分开的。在卷一“掷钵峰”条下亦云：“上有定心石，下有隐身岩，虎跑、卓锡二泉。”因此，慧思大师“以杖卓崖”的地方叫作卓锡泉，而老虎跑地的地方叫作虎跑泉。可见，小注上只注明“虎跑泉”是不够全面的。

用杖卓崖引泉水的事，对于高僧来讲并非难事。如智者大师的弟子普明禅师，当时因为国清寺缺水，于是也用锡杖卓崖，泉水滚滚而出，冬夏不竭。这口井现在仍在，叫作锡杖泉，大家有空可以去看看。至于老虎跑地引泉之事，有名的尚有杭州的虎跑泉，但那是发生在唐代元和十四年（819），都没有慧思大师的感应早。

【南陈太建元年（569年），55岁】

太建元年，九仙观道士欧阳正则，睹山有胜气，谋于众曰：“此气主褐衣法王，彼盛则吾法衰矣。”

**讲** 太建元年即公元569年，亦即慧思大师来到南岳后的第二年，九仙观的道士欧阳正则看到慧思大师所住山林附近有殊胜的祥瑞之气，于是就去找和众人进行商量谋划。褐衣，褐色（黄黑色）的衣服，这里引申为穿黄黑色粗劣衣服的人，亦即僧人。褐衣法，僧人所传之法，亦即佛法。王，音“旺”，原义是指军临一国，如《诗经·大雅》云：“王此大邦。”这里当佛法兴盛讲。

道士一般都会看风水之类的，他看到这股紫气对于佛法有利，因此想当然地认为佛法兴盛了，那么道教就要衰落了，于是就想方设法地、不择手段地来陷害慧思大师。他这种看问题的方法就是二分法，简单地认为不是对的，就是错的；不是你死，就是我亡。在这样的理论指导下，别的宗教一般都很难有包容之心。不象佛教，虽然承认人人都有佛性，人人都能成佛，这是必然的。但成佛有先后，也要讲究一个因缘问题。当一个人的因缘未成熟时，一般不会去强迫他信教，所谓“强扭的瓜不甜”。因此佛教是一个非常和平、宽容的宗教，不象基督教，对于异教徒所采用的也是赶尽杀绝的方法。比如十字军东征，前后共八次，历时近二百年（1096~1291），死伤无数，最后还是以失败告终。而伊斯兰教似乎也有类似的问题，目前世界上所发生的战争大多和其有关。

在中国几次大的灭佛活动中，佛教好象一直是受排挤的对象，在这里面或多或少都可以看到道士的身影，这也许也是一种自卑的表现吧。

从心理学来讲，自卑过头，反而会表现为进攻性。而佛教从来就没有去排齐过其它宗教，只是顺其自然地随缘随势发展。因为佛教徒知道，每个人都能成佛，既使你现在是信仰外教，那只是代表你目前因缘还没有成熟而已。但到最后，因缘成熟时，一切人都将归到佛教里来，彻证本性而成佛，这就是《法华经》所说的“佛种从缘起”。既然众生都具佛性，当下即佛，那又何必一手《古兰经》，一手大刀、火箭呢？否则只能多造恶因，于己于人都没有好处。其它宗教看不到这一点，所以往往作出种种违理丧德之事。下面欧阳正则就是最好的例子。

**乃凿断岳心，钉石为巫蛊事**（注：见《通塞志》三卷注），埋兵器于山上。

**讲** 其陷害的手段是：凿断岳心、钉石为巫蛊事和埋兵器于山上，现在分别予以讲解。

一、凿断岳心：岳心，即南岳衡山的中心。一般从风水上来讲，每一座山都有各自的风水所在，比如左青龙，右白虎之类的。如果把这些风水或者“龙脉”给挖掘破坏掉了，从小的说会给当地带来不安靖，从大的来说，象南岳这样重要的地方，甚至会给国家带来灾难。因此欧阳正则把“凿断岳心”作为第一件事来诬陷大师。他不知道“天下名山僧居多”，一般寺院都是位于环境清幽，风水绝佳之地，这样人杰和地灵交相辉映，能使三宝兴盛，国家安宁，大有助于世道人心，可谓有利而无弊。

那么南岳的中心在哪呢？就是福严寺所在！《释氏稽古略·南岳思大禅师》卷二云：“当岳心建般若寺。”《神僧传》卷四亦云：“正当



大岳之心，今般若寺是也。”般若寺即是福严寺，这在以前就已经讲过了。可见慧思大师是多么地会选地方，以至引起道士这么强的嫉妒之心。

二、钉石为巫蛊事：巫蛊，就是祈求鬼神加害于人或用邪术使人迷惑昏狂的行为。最常见的方法是：事先制作一个小木人，然后边念咒语边用针扎。扎在头上则被咒的人头痛，扎在胸口则胸痛。从历代记载来看，这种方法似乎还挺灵的。现在欧阳正则自己在某处订立了一根石柱，来诬告慧思大师在做巫蛊之事，其手段不可谓不毒。要知道，对于巫蛊历代都是以严刑来惩治的，汉律规定巫蛊者处死，北魏律规定：“巫蛊者，负羖羊，抱犬，沉诸渊。”

小注上说“见《通塞志》三卷注”，准确地说是在《佛祖统纪》卷三十七“法运通塞志第十七之四”，那里的注是解释巫蛊二字的，其文云：“汉江充奏，戾太子为巫蛊事。蛊者、惑也，谓巫者左道。或众埋木人，为咒诅事。今道士欲以巫蛊事陷师也。”这里涉及到一个典故。在汉武帝刘彻晚年的时候，年老多病，因此总是怀疑别人下蛊诅咒他，于是下令让江充去调查。而江充正好和当时的太子戾太子有矛盾，害怕将来戾太子当了皇帝后没有好果子吃。于是指使一个姓胡的巫师事先在太子宫中埋下小木人，然后带人去挖掘，以此来诬陷太子。这个时候汉武帝不在首都长安，正在甘泉宫避暑养病。戾太子知道有人陷害，心里非常害怕，想在武帝知道这件事情之前把它摆平。于是发兵杀了江充和那个胡巫，然而这样一来，大家都以为是太子造反了。当时的丞相刘屈氂出兵平乱，死者数万人，太子兵败逃亡，后来自杀。时间长了，汉武

帝也知道了太子是被冤枉的，太子只是太过惶恐，想杀江充以表明自己的清白而已，并无造反之意，于是“族灭江充家”，并造思子宫以表哀思。上面就是对“汉江充奏，戾太子为巫蛊事”的解释，现在欧阳正则也想用巫蛊之事来陷害慧思大师。

三、埋兵器于山上：牛鼻子老道自己先把兵器埋在山上，以此来作为诬陷慧思大师的第三件事。要知道当时陈齐两国处于准战争状态，而慧思大师又是从北齐南迁到陈朝境内的，如果真的私藏兵器，那么这种间谍行为是绝对不能容忍的。等一切准备就绪之后，欧阳正则就去告状了。

**因诡奏曰：“北僧受齐募而为之。”**

**讲** 诡，欺诈、欺骗。诡奏就是虚假的报告。欧阳正则禀告说：“这个北方来的僧人是受了北齐的招募和指使来做这些事情的（指上面说述的三件事情）。”

**宣帝遣使考验。初渡石桥，有两虎号吼，使者惊退。**

**讲** 当时陈朝的皇帝是陈宣帝陈顼，他接到报告以后就派遣使者前去考察验证。使者到了衡山，刚想渡过石桥的时候，看见两只老虎挡道，连连号叫，使者为之惊惧，于是又退回山下。

只要是大修行人，不仅诸佛菩萨、护法善神会加以护持，甚至连山精鬼魅、虎虫飞禽等也会予以保护。那些使者一开始是带着兴师问罪的

意思而来的，因此老虎等给他们一个下马威，言外之意是说：连我们都护持他，你们怎么能生轻视之心而来兴师问罪呢！

**次日复进。**

**讲** 那些使者是负有皇帝的命令的，必须完成任务，故云“次日复进”。那么在第一天受阻后，第二天为什么又能上山了呢？据《神僧传》卷四记载，第二天上山时仍有老虎挡道，但那些使者吸取了前一天的教训，知道事情可能并不简单，道士所言可能有假，于是对虎发誓说：“我见思禅师，当如佛想，若起恶心，任汝所伤。”从此可见那些使者也挺有善根的，老虎听了后这才退开。

**师曰：“檀越前行，贫道当续至。”**

**讲** 使者见到慧思大师后，说明来意，慧思大师就说：“请施主先行一步，我会接着赶到。”**贫道**，出家人勤修八正道而求解脱，现在自称道德贫乏，因此这是僧侣的自谦之词。道宣律祖《业疏》卷三云：“皆谦虚自收，不伐德也。”但实际情况却应该如《永嘉证道歌》所云：“穷释子，口称贫，实是身贫道不贫，贫则身常披缕褐，道则心藏无价珍。”这才是贫道的真义。

**越七日，度使者尚未至，始飞锡而往金陵，四门皆见师入。使者既至，遂同进谒。**

**讲** **度**，音“夺”，揣测、考虑。从南岳所在地衡阳郡到当时的首都金

陵，其直线距离超过700公里，因此过了七天以后，猜测使者还没有到，这才开始拿着锡杖现神通前往金陵，亦即现在的江苏南京，四个城门的守城人都看见慧思大师从自己的城门经过。使者不久之后也随即赶到了，时间刚刚好，于是一同前行进见皇帝。

**帝坐便殿，见师乘空而下，梵相异常，惊悟其神，一无所问。以道士诬告罔上，令案治之，罪当弃市。**

**讲** 这时陈宣帝正坐在便殿之中。

便殿，皇帝休息闲游的地方，又称别殿，有别于正殿。他看到慧思大师从空中冉冉下来，清净幢相不同寻常，这才惊觉领悟到慧思大师是一个奇异莫测之人。陈宣帝的惊悟大概有以下几个原因：1、当慧思大师从四门乘空而过时，“关吏齐奏”（见《神僧传》）；2、派往南岳的使者肯定也会回复来去经过；3、当时智者大师正在金陵弘法，深受陈宣帝的尊崇，因此陈宣帝应该知道慧思大师是智者大师的师父；4、亲眼目睹了慧思大师的神通示现。因此陈宣帝马上就明白过来，这样一个神通广大的人怎么可能去做世俗违法之事呢？于是对慧思大师一句话都没有询问，就认定道士是捏造事实冤枉好人，以此来欺骗皇上。于是命令审案惩处。在古代，欺君之罪是非常大的，因此审案的结果就是“罪当弃市”。弃市，就是在闹市处死，并把尸体暴露街头。这种执行死刑的方式始于秦代，《史记·秦始皇本纪》云：“有敢偶语《诗》、《书》者，弃市。”

师请曰：“害人之命，非贫道意。乞放还山，给侍僧众，亦足小惩。”帝可之。

**讲** 给侍，供给侍奉（给，音“己”）。慧思大师慈悲为怀，向陈宣帝请求说：“伤害别人的性命，这并非我的本意。祈请皇上能够释放他们，让他们仍旧归还山中，供给服侍僧众，这样也足以显示对他们的惩罚了。”慧思大师这样做的原因可能是：1、当时皇帝肯定很生气，不能让道士一点事都没有，故予小惩，这是从世间法的考虑而出发的；2、让其为僧众服务，于三宝地种种善根。慧思大师当然知道这些道士以后还是会闹事的，甚至他们在后世前来挖掘、破坏慧思大师的遗体，但从佛法慈悲为怀的角度出发，慧思大师还是原谅并收容了他们。陈宣帝听了这个请求后，马上就同意了。

敕有司冶铁为十四券，识道士十四名，周回其上，封以敕印，令随师还山。

**讲** 敕，自上命下之词，特指皇帝的诏书。

有司，古代设官分职，各有专司，故称职官为有司，简单讲就是有关单位。诸葛亮《出师表》云：“若有作奸犯科及为忠善者，宜付有司，论其刑赏。”

识，音“志”，标志、记号。

周回其上，即把十四个道士的名字刻在铁券的周围，并且加封盖上

皇帝的大印，以示郑重。然后让那些道士随慧思大师一同回山。

**将行，钱以殊礼，称为大禅师，思大之名盖得于此。**

**讲** 钱，设斋饭送行。慧思大师将要回南岳的时候，陈宣帝用殊胜的礼遇来为他送行，并且尊称敕封慧思大师为“大禅师”。从此之后人们都称慧思大师为思大禅师，或云思大和尚、思大，其得名的原因就在于此。

禅师，通达禅定之比丘。原始佛教时代，阿罗汉为通晓一切禅法者；及至部派佛教时代以后，比丘之间产生律师、论师、法师、禅师等专门人才。其中，专意坐禅、通晓禅定者，称为禅师。在中国，早期的时候，禅师之名非常尊崇，并非人人都可称之的，故独孤及曾云：“间生禅师，俾以教尊。”在古代，禅师的称号一般有二种来历：一是天子的褒赏，二是呼前辈高人为禅师。历史上第一个在身前被天子褒称为大禅师的就是慧思大师，之后一直要到宋代的宗杲，才在身前受赐为“大慧禅师”。而在圆寂之后由朝廷赐予禅师称号的，则以禅宗北宗之祖神秀获谥“大通禅师”为最早，然后才是南宗之祖慧能大师在圆寂百余年后获谥“大鉴禅师”。

不过到了后来，禅师之名几乎成了出家人的通称，和“法师”的称呼相仿。

**初敕寓栖玄寺，尝往瓦官精舍，遇雨不湿，履泥不污。**

**讲** 这是回过头来讲述一下慧思大师尚在金陵时的几个插曲。从陈宣帝便殿出来以后，皇帝让慧思大师暂住在栖玄寺。在这期间，慧思大师曾经前往瓦官精舍，碰到下雨的时候，衣服不会被淋湿，脚踩在烂泥地上也不会脏。

瓦官精舍，精舍是寺院的异名，亦即精进的修行人所居之所，而不是精妙之谓。所以《艺文类》云：“非由其舍精妙，良由精练行者所居也。”因此瓦官精舍就是瓦官寺，位于金陵凤凰台，东晋·兴宁二年（364），因慧力的奏请，施陶官旧地用来建寺，又因掘地得古瓦棺，故又作瓦棺寺，历代屡有兴废。智者大师是在567的时候来到金陵弘法的，深获朝野崇敬。据《智者大师别传》云：“停瓦官八载，讲《大智度论》，说《次第禅门》。”可见智者大师一到金陵就是住在瓦官寺，当时僧俗负笈来学者不可胜数，法运非常隆盛。我想，现在慧思大师来到了金陵，智者大师肯定会去拜见自己的师父。而这次慧思大师前往瓦官精舍，可能也是去看望自己的徒弟的，这应该是在常理之中。

**僧正慧皓遇诸涂，叹曰：“此神异人，何以至此。”自是举朝道俗，倾心归仰。**

**讲** 僧正，为统管全国僧尼事务的最高僧官，又称僧主。如果只管某一寺院事务的为法主或寺主，由皇帝敕授。

慧皓，在士衡法师的《天台九祖传》和道宣律祖的《续传》中都是写作慧髡，而教材上写作“慧皓”，两者都对，因为“髡”是“皓”的异字体，在《续传》卷十五有慧皓大师的传记。慧皓（547~633），安

陆人（今湖北省安陆市西北五十余里处），从小就出家了，在出家的七十多年时间里，日中一食，戒律冰霜。对于《大品般若经》非常有研究，在隋唐交替之际，主要是在成都弘法，法缘非常殊胜。由于来学的人太多，慧皓大师就树立种种规矩，对于非法之事依律惩治。因此引起了一些小人的嫉恨，就向朝廷报告说：“他聚集了这么多的僧俗四众，都是显异惑众召集来的，肯定另有图谋。”于是唐高祖李渊下诏调查，查明是别人的诬告，就把诬告的人治罪，而慧皓大师的声誉也更高了。他的这个遭遇和慧思大师的遭遇倒很相像，但发生的时间要晚得多。唐贞观七年（633年）圆寂于家乡的方等寺，寿八十有七。慧思大师到金陵的时候，慧皓才23岁，然而却已经是僧正了，非常地了不起。

遇诸途，就是在路上碰到了。于是感叹地说：“这是奇异莫测之人，怎么来到了这里啊？！”神以不测为义，言外之意是说：我们真有福德啊，能够见到这样的高僧大德。从此以后全朝廷的人，不管是在家的还是出家的，都全心全意地诚心归依仰慕。归仰，表示归命敬仰之意。《法苑义林章》卷四云：“起殷净心，策殊胜业，申诚归仰。”《无量寿经》上曰：“释梵奉事，天人归仰。”

**大都督吴明彻，每亲道论，欲奉以犀枕，未敢言。师曰：“欲与枕便可。”明彻益大惊异。**

**讲** 大都督，都督是汉末三国时形成的军事职称，其后发展成为地方军事长官。在魏晋南北朝时期称大都督者，即全国最高军事统帅。

吴明彻，在《陈书》卷九有传，字通昭，兖州秦郡人（今江苏六合



县西北)。他很小的时候就是孤儿，“性至孝”，十四岁的时候，感到父母的坟墓还没有修葺完备，而家里又很贫穷，于是非常勤劳地努力耕种。却偏偏遇上天气干旱，苗稼焦枯。吴明彻心中十分伤痛悲哀，于是经常到田里去号泣，向老天爷哭诉自己的遭遇。没过几天，有人来告诉他说：“你家田里的庄稼全都复活了，而且还长势良好。”他到田里去看，果然如此，而别人家的庄稼仍旧是枯萎的。到秋天的时候大获丰收，于是用这些所得重新安葬了父母。不久之后发生了侯景之乱，周围的人们因为没有粮食而饿死很多，而吴明彻家中则谷物甚多，于是他全拿出来分给饥民，与大众共渡难关。也许正因为他有如此的阴德吧，以后他的仕途比较顺利，当了大官。在577年，北周出兵灭了北齐，南陈趁着北方正乱，于是派遣吴明彻领军北伐。结果大败，吴明彻自己还被北周军队活捉到了北方，最后死在北周的长安。

根据《全后周文·周大将军怀德公吴明彻墓志铭》云：“大象二年七月二十八日，气疾增暴，奄然宾馆，春秋七十七。”据此推算，其生卒年应为504~580年。但《陈书》卷九却说：“卒于长安，时年六十七。”现在按《全后周文》中的墓志铭来计算，他遇到慧思大师时为66岁。

每亲道论，经常来亲近慧思大师对于佛道的论说，也就是经常来听慧思大师讲经说法。由于他得到了佛法的利益，所以“欲奉以犀枕”，即想供养慧思大师一个犀牛角做的枕头。《一切经音义》卷九十三云：“犀枕者，以犀角为枕也。”但他又不敢直说，可能是慧思大师的道风比较严峻，所以吴明彻不敢随随便便堂突进现。

犀牛角做的枕头也算是“伤物害慈”之列的，象慧思大师这样的苦行僧按道理来讲是不会接受的。但吴明彻是现任官员，权势正旺，因此慧思大师为了能够摄受他，同时也护念他的那一念难得的善心，于是通过他心知道了吴明彻的想法，就对他说：“你如果想供养枕头的话现在就可以。”这也表现了慧思大师慈悲摄物的一面。便可，现在就可以。吴明彻听了以后更加地惊讶称异了。

### 师既复归山中，说法如故。

**讲** 既，既而，不久之后。慧思大师不久之后就回到了南岳衡山，仍旧和平常一样地讲经说法。

**道众以老病告，愿奉田数顷充香积，用赎老身。师曰：“欲留田当从汝愿。”因名留田庄(注：俗呼‘道士赎身庄’)。**

**讲** 以，用……为原因。告，告假，请假回去。香积，原是众香世界的佛名，《维摩经·香积佛品》云：“上方界分，过四十二恒河沙佛土，有国名众香，佛号香积。”其佛以香气为佛事，所吃的饮食其香无比，“周流十方无量世界”，所以后来用来代指寺院的食厨或供料。

过了一段时间以后，那些道士用年老多病为原因来向慧思大师告假，愿意奉上原属道观所有的数百亩田地给寺院充当饮食来源，以此来赎回老病之身，也就是想告老还乡。顷，一百亩。教材上写作“倾”，应予改正。

慧思大师说：“如果你想留下田地供养三宝，那就满你的愿望吧。”于是称这些田地为“留田庄”，民间也有把它称作“道士赎身庄”的。赎身，用财物换回人生自由。

**所赐铁券悉收藏之，勒石记其事，名曰《陈朝皇帝赐南岳思大禅师降伏道士铁券记》。**

**讲** 勒石，刻石。慧思大师把陈宣帝所赐予的铁券全都收起来藏好，并且把它刻在石碑上用来记述这件事情，碑额为《陈朝皇帝赐南岳思大禅师降伏道士铁券记》，简称为《铁券记》。不过可惜的是，这个《铁券记》我在《全南北朝文》中并未找到，可能已经失传了，也有可能是没有被收录进去，以后大家不妨到南岳去找找看。碑额的全名虽然较长，但不宜分断，因此把教材上碑名中的两个句号去掉。

**时道众私誓曰：“今世神通官势皆所不如。后五百年，当生汝法中，坏灭汝教。”**

**讲** 这是道士们发恶愿。他们私底下发誓说：“这一世无论神通还是官方势力，都有所不如。但是在五百年以后，我要生在你佛法之中，也出家当比丘，以此来破坏毁灭你的教法。”从这里可以看出那些道士直到现在都没有任何悔意，他们不从自己身上找原因，不说自己先去设计害人，而是把它归结神通官势不如别人，可谓死不悔改。并且他们对于慧思大师的一片慈悲摄受之心，毫无感恩之情，而且还发恶愿，要当“师子身中虫，还食师子肉”的恶行比丘，这个誓愿不可谓不毒啊！

佛出现在这个世间，所有外道悉皆归伏，就象狮子一样，游行无畏。但佛陀入灭以后所遗留下来的教法，在短时期内也是无人能破的，比如在正法时期甚至在像法时期，都有持戒修行之人，佛法还能保持相对纯正。就象狮子刚刚死去，其它野兽还是心存畏惧，不敢接近。但随着时间的推移，狮子身上自己就会生出虫子来，最终把狮子肉全部吃尽。这是比喻佛法到了末法时期，佛弟子所表现出来的种种破戒恶行，使得佛法受到破坏。所以《仁王经》卷下云：“如狮子身中虫，自食狮子肉，非外道也。”《莲华面经》亦云：“我之佛法非余能坏，是我法中诸恶比丘，犹如毒刺，破我三阿僧祇劫积行勤苦所集佛法。”

在末法中所谓的恶比丘又有哪些恶行呢？《莲华面经》中又云：“未来之时，有诸破戒比丘，身著袈裟游行城邑，往来聚落，住亲里家。彼非比丘，又非白衣，畜养妇妾，产育男女；复有内实犯戒，外示护持，受人信施；复有兴利商贾以自养活。”又《大宝积经》卷一百十三云：“复有四法成就，当知是恶比丘，何等四：傲慢自大、无惭、无愧、不慎口过，是名恶比丘；复有四法成就，当知是恶比丘，何等四：掉动、轻他、贪求利养、多行非法，是名恶比丘；复有四法成就，当知是恶比丘，何等四：受人信施失他福报、不善护戒、轻所受戒、不坚持律，是名恶比丘。”所以在《宝王三昧念佛直指》卷一中，妙叶禅师非常感叹地说：“必是天魔波旬昔恨未消，所遣来者。令同我形服，坏我道法，而无遗余。呜呼痛哉！”

大家应该时时自检，莫犯上述丝毫。深深祈愿：佛法久住，大师辈出。

师亦预记曰：“此诸道士，害我无因，异日着我袈裟，入我伽蓝，坏遗体矣。”

**讲** 无因，没有理由。慧思大师也知道他们已经发了恶愿，因此事先记别说：“这些道士没来由地来害我，在这一世是没有机会了，但在以后会穿着佛教的袈裟，混入到寺院当中，来毁坏我的遗骨。”

袈裟是梵语，此云不正色、坏染衣。又因其形状为小布块缝合而成，犹如田畔，故又名割截衣、福田衣，这是出家比丘所穿的法衣。既然身为比丘，当行比丘事，使名实相符，否则袈裟下失却人身，是为最苦。如《禅林宝训》中洪英邵武禅师云：“三途地狱受苦者，未是苦也。向袈裟下失却人身，实为苦也。”《净土或问》卷一也云：“袈裟下失却人身，万劫难复，铁汉闻之，也须泪落。”慎之慎之。

(注：皇宋太宗时，有大臣出镇湖南，经临此山，历览遗迹。谓主僧曰：“异日道士得志，必有报复。当埋碑石、易庄名，俾无踪迹可寻。”因改名天竺庄，而以碑券埋于三生藏院。)

**讲** 从此往下的一大段小注都是志磐大师来说明慧思大师预记的准确性。

皇宋太宗时，即北宋宋太宗赵光义在位的时候，其在位时间共22年，即公元976年至997年，他是北宋的第二任皇帝，是开国皇帝赵匡胤的弟弟。

出镇，镇，宋以前一般指军事据点，宋以后主要指县城以下乡村以

上设有税收等机构的居住区。镇具有凭借威势以慑服的意思。用于军事方面，则始于汉魏之际，以后逐渐将出任都督者一概称之为“镇”或“出镇”，主要管理军事事务，有时也兼任刺使，兼管民事。宋太祖赵匡胤建立北宋政权后，有鉴于藩镇之弊（唐朝安史之乱就是由于藩镇割据而引起的），于是去掉军镇，剥夺其兵权。因此在北宋以后，镇已基本上不具备军事据点的意义，而主要是从事货物贸易的商业居民区。

湖南，路名，以现在的汨罗江、洞庭湖和雪峰山为界，南边的称为湖南路，辖境约现在湖南省的三分之二左右，治所在潭州（今湖南长沙市）；北边的称为湖北路，治所在江临府（今湖北荆州区）。

这位大臣的名字我们不得而知，但他既然出任湖南镇将，而其治所长沙市距离南岳所在地衡阳的直线距离不过150公里左右，因此他经过并登临此山，依次游览了历朝所遗留下来的名胜古迹。

这位大臣通过阅读碑文或者通过和出家人之间的谈话，了解到了慧思大师遭道士陷害的因果本末，当然也知道了道士所发的恶愿和慧思大师的预记，于是他对主事的僧人说：“他日道士得行其志，亦即得到权力或势力，必定会来报仇的，因为他们实在是败的太难看了。因此最好把刻有《铁券记》的石碑埋藏起来，并且把‘留田庄’的庄名也更改一下，免得太过刺激他们。即使以后道士们不死心，来查证此事，也可以使他们没有踪迹可以寻觅。”

从这位大臣的话中可以体会到他也是一位现宰官身的护法居士，而且眼光看的很远，因此主事的僧人听了以后，觉得很有道理，于是把

“留田庄”改名为“天竺庄”，并且把石碑和铁券全都埋在了三生藏院。

让人即可气又可笑的是，牛鼻子们总是想方设法地来找佛教的麻烦，但每次都以失败而告终。失败以后又不愿承认，想尽各种办法来弥补这种难堪。在《影尘回忆录》中，倓虚法师讲到这样一件事情，他说龙藏本来有七百二十四函，乾隆年间撤去了六函，现在只剩下了七百十八函。又说：“清德宗时，西太后娘家之父亲故去，请北京某观老道诵经百天，太后赏巨额银两；老道坚拒不收，极请太后下旨，将龙藏中有关僧道斗法老道现丑的事，经版悉数销毁。太后以事关国家先皇帝事，初不允。老道陈词力请，不然历代相传，丑辱永无遗忘。太后乃商之各部大臣，异论纷纷，后诸臣知太后已心许之，不敢违逆，遂将该经版抽出销毁（若干数目尚待查）。所以在龙藏中有关老道丢脸的事，再不多见了。”以后大家如果有时间和兴趣，也去考证考证？

（注：大观间，道士林灵素，荧惑天听，果移文物色此事，以无迹可考遂止。）

**讲** 大观，宋徽宗赵佶的年号，从大观元年至大观四年，即公元1107～1110年。在北宋一代，虽然佛、道、儒并存，但几乎所有的皇帝都或多或少地信奉道教，尤其是这个赵佶，更是历史上著名的“道君皇帝”。根据卿希泰等所写的《道教史》介绍，他的崇道举措主要有以下几个方面：1、编造天神下降的神话，自称“教主道君皇帝”；2、大兴宫观土木；3、热衷于为神仙人物加封赐号和制定道教节日；4、仿照朝廷官吏品秩，设立道阶、道职；5、对道士给予优崇，提高道士地位。如在大

观元年（1107）二月，下诏道士序位在僧上，女冠序位在尼上；6、提倡学习道经，设立道学制度和道学博士；7、编修道教历史，访求道经，编修《道藏》。在皇帝崇信道教的背景之下，道士的地位很高，下面要提到的林灵素就是一个很好的例子。

林灵素（1075～1119），本名林灵蕴（蕴，音“务”，违逆之义），字通叟，浙江温州人。据《宋史·方技·林灵素传》载：“少从浮屠学，苦其师笞骂，去为道士。善妖幻，往来淮、泗间，丐食僧寺，僧寺苦之。”

从这一段记载里透露了以下几点信息：1、林灵素是还俗后又去当道士的，其还俗的原因是由于不能忍受师父的打骂，从这里就很值得我们深思了！对于徒弟，希望他将来能够有所成就，因此管得严一点是应该的，但也要因人而异，看他是否能够理解师父的那份苦心，是否能够承受得了这种严厉的教育，否则是会起到相反的作用的。在此，林灵素就是一个很好的例子。以前我在杭州上天竺挂单时，曾听一位同参谈起扬州高旻寺前任方丈德林老和尚的一些逸事，他说，老和尚对于他认为能够有所造就的人从来都是不假眼色，该打时打，该骂时骂，也不管你职位的高低，或者已经老常住了几十年。但他对于不可造就之人、庸才，却反而对你客客气气的，连重话都不来说你。唉！现在这样的辨别人根，应机施教的老和尚是越来越少了，德林老和尚真有古大德之风！2、从中也可以看出林灵素一直以来就是一个无赖，其人品也是相当有问题的。他已经还俗当了道士，却还经常到寺院里蹭饭吃，弄得僧寺苦不堪言。上面所引的是世间正史所记，总不会夹杂宗教感情来冤枉他



吧。

又据《历世真仙体道通鉴》载，大观二年（1108）四月，曾经有人向宋徽宗举荐过他，但不知什么原因，他并没有上京。一直到政和六年（1116）十月，他才通过另一位道士许知常的推荐见到皇帝宋徽宗，而在这之前一直都是落魄困窘的。由此可以知道，志磐大师称这件事发生在“大观间”，应该是不确切的，应为政和六年以后。

他见到皇帝以后就开始“荧惑天听”，亦即迷惑皇帝的听闻。林灵素称宋徽宗本来是天帝的长子，是天上神霄宫中的玉清王，特意下降人间来治理国家。而他自己则是神霄宫中的仙卿，是下降来辅佐皇帝的。宋徽宗对此深信不疑，令改名为灵素，专门建通真宫让他居住。在当时，林灵素可谓权倾一时，连大臣们都不敢得罪他，道教也因此获得很高地位。因为他早年和僧人结了怨，想把佛教全部废除掉，怂恿宋徽宗于宣和元年（1119）下诏，改佛号为大觉金仙，改僧为德士，寺为宫，可谓坏事做尽，也引起了百姓的不满。就在那一年，京城发大水，宋徽宗让他到城门作法，却没有效果，于是老百姓争相拿木棒追打他，宋徽宗这才知道老百姓对他是多么的怨恨。后来又和皇太子争道，骄横跋扈，因此最终触怒了宋徽宗，被贬为太虚大夫，斥回原籍，不久就死了。一般小人得志的下场往往如此。

这里说他“移文物色此事”，应该就在他得志的1116~1119年之间的事，亦即政和六年至宣和元年。移文，以公文的形式发往各地机关。

物色此事，就是调查这件事情。然而因为在这之前已经把碑文和铁

券都收藏起来了，所以并无踪迹可考，林灵素这才作罢。

（注：乾道初，有杰止庵来主此山，谓众曰：“二生塔堕荒榛，瞻礼非便，当迁合于三生塔。”盖杰拟私其地，为己塔也。）

**讲** 乾道，南宋宋孝宗赵昚（昚，“慎”的古体字）的年号，从乾道元年至乾道九年，即公元1165～1173年。

杰止庵，这是那个为首的僧人的名字，“杰”是取他法名中的最后一个字，而止庵则是他的号，故称杰止庵。比如洪英邵武禅师可以简称为英邵武禅师，见《禅林宝训》卷一。又如从义神智大师可简称为义神智，见本书《智者大师传》后面的赞文。

在南宋乾道初年的时候，有一位名叫杰止庵的僧人来主持南岳衡山，有一天他对众人说：“二生塔现在沦落为荒凉僻静的杂草树木丛生之地，如果想去瞻仰顶礼的话非常不方便，因此应该把它迁移合葬到三生塔处。”

盖，因为。这是因为杰止庵打算私吞二生塔那个地方，把它迁走以后，他自己就可以在那里建塔了。

（注：即与执事者十四人，备斧攫开石龕，见灵骨如黄金色。有石屏刻欧阳正则等名，转报为今主首、知事行仆，比今名不少差，众大惊骇。）

**讲** 执事，又名知事，指负责处理寺院内外事务的僧职。杰止庵计划好后就和十四个执事一起，带着斧头和锄头挖开了石龕。龕，即塔下室，

用以贮存僧人的遗体。看见慧思大师的全身舍利金灿灿的，一点都没有损坏。

灵骨，即舍利，一般都是火化后所得，但也有全身舍利者，如《玄应音义》卷六云：“舍利，正音设利罗，译云身骨。舍利有全身者，有碎身者。”不管是全身舍利还是碎身舍利，都是修戒定慧功德所成，故《金光明经》云：“此舍利者，是戒定慧之所熏修，甚难可得，最上福田。”在这里可知慧思大师是全身入塔，几百年以后仍旧色如黄金，这就是全身舍利。之后的智者大师也是全身入塔，在入寂五年后“开视舍利，见灵体不动，如在定中”。

也许正因为这样的原因，天台山国清寺在僧人圆寂以后，一直到现在都有坐龕的传统，而不是象通常一样地火化。据说在文革的时候，红卫兵小将为了破除四旧，挖了很多国清寺僧人的墓，其中就有很多肉身不腐、色如黄金的全身舍利，结果都被他们拿去“挫骨扬灰”了！可见，对于天台宗人来说，成就肉身，并不算什么稀奇之事。要知道，天台宗人都是修密行的，平时你看他很不起眼，而实际上功夫深的很，因此不可以牛羊眼看众生。

杰止庵等十四人不仅看到慧思大师的全身舍利色如黄金，而且还看到石壁上刻着欧阳正则等人的名字，以及他们后世转报为现在的主持、执事和行者时的名字，和现在的名字相比一点也没有差别，亦即全部吻合。

主首，即主事，相当于现在的主持或当家。《禅苑清规》卷十云：

“主首，分司列局，主执山门大小事务。”行仆，又名行者，是指未出家而住于寺内帮忙杂务的人。

那些人看到这些事情之后，“众大惊悚”，也就是都非常惊讶害怕。

（注：是夕岳庙一爇而尽，州县闻之逮捕甚急。杰辈皆逃散，寺众复掩藏其骨。）

**讲** 爇，点燃，放火燃烧，如《周礼》云：“凡卜，以明火爇燋。”当天晚上，供奉岳神的南岳大庙一把火烧得干干净净，州府县衙等听到消息后紧急下令捉拿肇事之人。

讲到这里，我们回过头来看一下岳神乞戒以后，慧思大师曾经对他说的话，慧思大师说：“它日吾有难，檀越亦当有难。”现在果然应验了，慧思大师遭人发掘遗体，而岳神庙则被火烧毁，可谓同时有难。

于是杰止庵等人都逃亡流散而去，寺院的其它僧人重新把慧思大师的遗骨掩藏好。

（注：杰后住它山，每升座必对众自悔责，求免后报。）

**讲** 杰止庵后来住在其它的山中，每次升座讲法的时候必定对着大众自我悔过责备，希望能够免除以后要受的恶报。

（述曰：南岳至此六百年矣，而杰师果应私誓，师与岳神果符先记，异哉！然杰师虽因恶誓，终能归释，由毁为缘，适足以彰南岳摄物之功也。）

讲 这一段是志磐大师对于上面这些事情的总结和评价。那些道士发恶愿和慧思大师预记的时候是公元569年，而杰止庵的事情是发生在乾道年间，亦即1165~1173之间，两者相差大约六百年，所以志磐大师云“南岳至此六百年矣”。道士在发愿时说“后五百年，当生汝法中，坏灭汝教”，而慧思大师只说“异日着我袈裟，入我伽蓝，坏遗体矣”，两相比较，感觉还是慧思大师的预记更现实一点。

在六百年以后，杰止庵等人果然应验了他们自己在私底下所发的恶愿，慧思大师和岳神同时遇难，也果然和原先的预记完全相符，“异哉”，真是太神异了！

然而杰止庵虽然因为发了恶愿，做了恶行，但最后还是能够至诚忏悔，也算是洗心革面重新回归到了好僧人的行列。所以佛说有二种健儿，一者自不造罪，二者作已能悔。就象衣服脏了，用肥皂等洗了以后，也算是干净的。

杰止庵之所以在最后能够忏悔做第二健儿，就是由于他最初做坏事这个因缘而引起的，这些恰好足以彰显慧思大师摄受物情的功德了。试想：如果当时慧思大师任凭陈宣帝去杀了欧阳正则等人，那么又哪来后来杰止庵等忏悔业障，重新归投佛教呢？因此，慧思大师虽然知道欧阳正则等人以后会对自己不利，但还是营救摄受了他们，这不就反映了慧思大师伟大的功德吗？

【陈太建九年（577年），63岁】

**师将顺世，大集门学，连日说法，苦切诃责，闻者寒心。**

**讲** 顺世，又名顺化，随顺世法而示现灭化之义，亦即圆寂。在慧思大师63岁的时候，将要入于寂灭，于是大集门徒学生，一天接着一天地讲经说法，苦口婆心、悲心切切地呵斥指责那些懒于学法之人，听到的人都感到寒毛直竖，内心为之凄凉。从这里也反映了慧思大师的门风非常孤峻，如果不是咬钉截铁之人，一般是很难接受他的淬炼的，怕都怕死了。

净宗十三祖印光大师的门风也比较孤峻，和人接谈时淳淳劝人要“闲邪存诚，敦伦尽分”，要多念佛，得佛法中实益，从来不假以颜色。你看他的照片，眼睛瞪得大大的，看了都使人害怕。而虚云老和尚则垂睑低眉，总在定中，一般的老禅和子对虚云老和尚是非常非常地尊重的。但据说在虚云老和尚打坐的时候，一些小沙弥就敢到他跟前玩，有时甚至还去捋一下他的胡子，而老和尚则微微一笑，岿然不动。这如果是发生在印光大师身上，那是完全不可想象的。由此可见，一折一摄，无非佛法，关键就在于学人能否当体荐取而已。在这里，慧思大师所用的就是“折”的方法多一点。

**乃曰：“若有十人，不惜身命，常修法华、念佛三昧、方等忏悔、常坐苦行者，随有所须，吾自供给。如无此人，吾当远去。”竟无答者，即屏众敛念。**

**讲** 在这里先解释几个名词名相：1、修法华三昧，又叫法华忏法、法

华忏，即依据《法华经》和《普贤观经》而修的行法，以三七日为一期，行道诵经，或行或坐，思惟谛观实相中道之理。其方法有三，①身开遮，开用行、坐二仪而遮止住、卧二仪；②口说默，除念诵《法华经》之外，其它时间都是深观实相，不间杂其它事缘；③意止观，又分为有相行、无相行二种，有相行是指依据《劝发品》，不入禅定，一心念诵《法华》文字，并于日夜六时忏悔眼、耳等六根之罪障。无相行则是依据《安乐行品》，入于甚深禅定，观照六根，以了达实相三谛之正空。天台宗的祖师有相行和无相行是兼修的，不过从祖师的示现来看，也有一定的侧重，慧思大师主要是从无相行的禅定而证入，而智者大师则是通过有相行的诵经而证入。祖师们真是慈悲之极，恐怕后人对于行法有所怀疑，于是各示一端，让人明白：依之而修，决定证理！

2、方等忏悔，这是依《大方等陀罗尼经》而制定的一种三昧行法，和法华三昧一样，同属于四种三昧中的半行半坐三昧，所以把它提上来先讲。其方法是：以七日为期，在闲静之处庄严道场，迎请二十四尊像，每天三时洗浴，受二十四戒和陀罗尼咒，以赤诚心陈悔罪咎之后，一边旋绕一边念咒，不迟不疾，不高不下。旋咒完毕，却坐思惟，观于实相中道正空。观毕，又起而旋咒。如此周而复始，以期灭罪证理。

3、念佛三昧，在这里是属于常行三昧，又称般舟三昧，以九十日为期。所谓“九十日身常行无休息，九十日口常唱阿弥陀佛名无休息，九十日心常念阿弥陀佛无休息。或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念，唱念相继无休息时。”然而这里的念佛并非只是单纯的持名念佛，

而是结合了一心观佛之相好，或一心观法身之实相的观想念佛和实相念佛的。所以在《摩诃止观》中先用空假中三观念佛之三十二相，“次念实佛”。《观无量寿经》云：“见此事者，即见十方一切诸佛。以见诸佛，故名念佛三昧。”《智度论》卷七云：“念佛三昧能除种种烦恼及先世罪。”由此可见，念佛的本意在于忆念、追想佛的法身和佛的种种功德，然后由内在的思忆表现于外者才是持名念佛。因此，这里的念佛三昧还是属于禅定的范围为多，这也和慧思大师重视禅修相符。

常坐，即常坐三昧，这是依《文殊说般若经》、《文殊问般若经》所修的三昧，以九十日为期。独居静室，跏趺正坐，摒除恶觉，系缘法界，一念法界，（系缘是止，一念是观，法法融摄，故曰法界），信一切法皆是佛法，无前无后。若坐疲极，或睡盖所覆，不能遣却的时候，就当专称一佛名号，以求加护。除经行饮食便利之外，时刻相续，因为仅修常坐一行，故又称一行三昧。在一期当中，如果能够精勤不懈，念念无间，则能破除障业，显发实相之理。

苦行，这两个字是对前面修法华三昧、念佛三昧等的总结。要知道，修习这些三昧就表面现象来看，在身体上是很苦的。但如果得到法的利益，“禅悦为食”，那么苦也就不以为苦了，就看你如何发心起行了。

在四种三昧中，似乎少了非行非坐三昧，但实际上非行非坐三昧也不出于上面的三种行法，只是在一切时中，一切事上，随意作观，念起即觉，所以慧思大师称其为随自意三昧。你看：慧思大师圆寂的时候实际上就是劝人要修行四种三昧，而智者大师在入寂前也说：“四种三



昧，是汝明导。”师徒之间是何等的相似啊！

慧思大师的一生都非常地重视禅定的修习，在《法华安乐行义》中开宗明义地说：“法华经者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道，一切世间，难信法门。凡是一切新学菩萨，欲求大乘，超过一切诸菩萨，疾成佛道，须持戒、忍辱、精进、勤修禅定，专心勤学法华三昧。”在《诸法无诤三昧法门》中亦云：“但使发心欲坐禅者，虽未得禅定，已胜十方一切论师，何况得禅定。”

我们知道，在慧思大师之前，中国禅法有两个系统，一个是以安世高为主的南传系声闻禅法，以数息为主；另一个是鸠摩罗什大师所传入的大乘禅法。但他们都是按照传统阿毗昙的系统一路走过来的，即使是罗什大师的禅法，也只是在观境上有所不同，而次第性未变。他们都没有办法从根本的禅理当中理直气壮地说：“我有一个禅法和声闻禅不一样。”没有！只有慧思大师有！慧思大师无师自悟以后说：《法华》的安乐行和这一切的禅法都不一样！前面我们也曾提到过，慧思大师对于阿毗昙等也是非常有研究的，在《无诤三昧》中就到处引毗昙为证，然而最终却又能超越之，自悟到完全有别于声闻禅法的天台实相禅。这些如果不是亲证之人，是根本办不到的，这也正是他了不起的地方。

慧思大师既然自己是从修禅定当中而得大利益的，他当然也希望别人能够依之而行，所以在圆寂之前说：“如果有十个人，能够把自己的生命置之度外，抱着必死的决心，经常修行法华三昧、念佛三昧和方等忏悔等种种行法，并且能够常期禅坐，修习苦行的，那么随便他有任何的需要，我都可以满足他，让他四事无缺，也就是即有法又有食。当

然，如果没有这样的人，我就到远方去了，他方世界还等着我去弘化呢！”

大家也不妨自己掂量掂量，如果慧思大师是对你说这番话，你会不会答应？你可要考虑好了，慧思大师的门风可是非常孤峻的哟。结果竟然没有一个人答应！当知佛祖出现于世，是以众生的机缘为依据的。就象火焰一样，有木柴才能烧得旺，否则就要熄灭了。现在既然众生没有机缘，于是慧思大师就“屏众敛念”，准备入寂了。屏众，遣除众人。敛念，收敛心念。

现在大家不妨闭起眼睛来想一想：慧思大师在当时会是怎样一种心情？

**弟子灵辩，不觉号哭。师诃之曰：“恶魔！出去！众圣相迎，方论受生处，何惊吾耶？”**

**讲** 在士衡法师的《天台九祖传》中描写这一段说：“小僧灵辩，见师气绝，号吼大叫。”灵辩以为慧思大师已经没气圆寂了，情不自禁地大声号叫哭了起来。想不到慧思大师又睁开眼呵斥他说：“你这个恶魔，给我出去！众位圣人前来迎接我，我们正在讨论将要受生的地方，你为什么惊动打扰我啊？”

预知时至、往生西方之类的，对于天台宗祖师来说，那是小Case。慧思大师在十年前的六月二十二日就已经说：“吾寄此山，正当十载，过此以后，必事远游。”而现在又正好是十年以后的六月二十二日，可

谓分毫不差。至于往生的地方，那是和众位圣人开会来决定的，看看哪一个世界众生的缘分最先成熟，就先到哪一个世界去。自由自在，分身百界。要知道，象慧思大师这样的人是非常忙的，其它世界的众生都在翘首等着他去呢！

当灵辩大哭的时候，慧思大师就说他惊动了和圣人之间的讨论，这当然是一种示现。慧思大师自己绝对是不会受其影响的，但却也提醒我们普通的凡夫在临终时是最忌别人哭泣的。因为当时八识还没有完全离开这个肉体，如果有人哭泣的话，临终的人就会生起爱念，障碍他受生。据《经律异相》卷三十七经载：有一个在家居士，持戒非常精进，和一个沙门为道友。后来这位居士得了重病，将要死的时候，他的妻子在旁边不禁很伤心地哭了起来，于是就心生爱恋。死了以后，魂神随即还入于他妻子的鼻子当中，化生为鼻虫。结果他的妻子就一个劲地啼哭，停不下来了。过了一段时间以后，那个鼻虫随着鼻涕掉了下来，他的妻子这才知道原因，就想用脚去踩死它。沙门看到后就阻止了他的妻子，并告诉她说这条虫子就是你的丈夫所化生的。沙门又告诫鼻虫说：“本来在世的时候你精进持戒，死后应该是可以上生天界，得见诸佛的。就因为你临终的时候生起了一念的恩爱恋慕之心，这才化生为虫，你应该至诚忏悔才是。”鼻虫听了以后理解了沙门的意思，于是自我克责，不久命终，得生天界。

另外一个公案是光慧法师和我讲的，他说：有一个喇嘛吃素多年，临终的时候看到一头肥羊，心里就想：如果能够吃点肥羊肉，那该多好啊！结果死了以后转世为狼。可见，临终的一念是多么的重要。如果大

家没有慧思大师这样的功夫，最好早作安排。

**即端坐唱佛来迎，合掌而逝。颜色如生，异香满室。时太建九年六月二十二日，寿六十三，夏四十九。**

**讲** 慧思大师说了灵辩以后，就端身正坐，大声地说诸佛来迎接我了，于是双手合掌而入于寂灭。圆寂以后，颜色栩栩如生，异香充满整个室内。其时间为陈太建九年六月二十二日，亦即公元577年，世寿63岁，夏腊为49腊。

夏，即夏腊，指比丘受戒以后，每年夏三月安居，其安居竟，经如法自恣即可增加一岁，谓之夏腊，又称法腊、戒腊、僧腊。然后以夏腊之多少来定比丘的坐次，谓之腊次。可见，夏腊、僧腊等都是必须经过安居才算的，而现在有些人把受戒的年数，甚至是出家的年数算作戒腊或僧腊，这是非常错误的。有些老和尚出家很长时间，也很早就受戒了，但如果没有进行安居，那么他就是零腊，按理是要走在有腊的年轻比丘后面的。（乙四南岳隐栖期竟）

## 乙五、却述行宜

**初在大苏以法付顛师，后常代讲般若，至一心具万行忽有所疑。**

**讲** 从这里开始一直到传文结束，都是重新回过头来讲述一下慧思大师的修行事宜，因为没有一定的时间次序，所以定科为“却述行宜”。

初，以前，一开始。以前在大苏山的时候，慧思大师把无上妙法传

付给智者大师。后来智者大师经常代替慧思大师讲说大乘般若经，然而当智者大师讲到“一心具万行”的时候，心中忽然有了怀疑。

至于什么叫“一心具万行”，连当时的智者大师都不是特别明白，作为业障鬼的我们，又怎么敢随便乱讲呢？不过幸好历代祖师大德也有零散的解释，现在略加综合，试解如下：种种事理，不出一心。故须谛信一心，乃为究竟。一心者，即是刹那一念之心。心性周遍，虚彻灵通，散之则应万事，敛之而成一念。如寒山子诗云：“余家住此号寒山，山岩栖息离烦喧；泯时万像无痕迹，舒即周流遍大千。光影腾辉照心地，无有一法当现前；方知摩尼一颗宝，妙用无穷处处圆。”是故若善若恶，若圣若凡，无不皆由此心。以心本具万法，故能成立众事，如《释禅波罗蜜次第法门》卷六云：“若般若慧发，则一心具足万行，此则可以如意宝珠为喻。”也就是说，一颗小小的如意珠，能够随众生的种种意愿而变现出无量的珍宝，这可以用来比喻一念的刹那之心虽然极短极促，但同样是法性的全体，具足万法万行。

当知台宗圆教行人，从名字位起就闻圆名，起圆行，故《大品》云：“发心毕竟二不别。”但成在初地，究竟圆满，在于佛地。慧思大师《诸法无诤三昧法门》中云：“复次菩萨摩訶萨，以诸法无所有性，一念一心，具足万行。巧方便慧，从初发心至成佛果，作大佛事，心无所著。”那么如何才能真正证得一心具万行呢？智者大师在《维摩经玄疏》卷二云：“若知生死即涅槃，即是善修止也。若知烦恼即菩提，即是善修观也。如阴阳调适，万物长成。若巧修止观，即能一心具万行也。”所以湛然大师《止观辅行》云：“一家观门，永异诸说，该摄一

切十方三世若凡若圣一切因果者，良由观具。具即是假，假即空中。”

一般的凡夫，甚至是别教的菩萨，总认为“一”和“一切”是对立不相融的，一切具一，这好理解。但一具一切，就不好理解了，这完全是一种思议的心态在作怪。如果能把智者大师所说的如意宝珠的比喻好好领会，那么对于一即一切，一切即一的理路就会有所契入。如《维摩经略疏垂裕记》卷七云：“于一心中具足横竖一切诸行，故云一中无量。而一切行不离一心，即是无量中一。”两者圆融，无二无别。

下面再举一个禅宗的公案来说明之。《宋高僧传》卷十七记载，唐朝的归宗智常禅师，因为他的眼睛很红，人称赤眼归宗。有一次，江州刺史李渤来山，“李问曰：‘教中有言，须弥纳芥子，芥子纳须弥，如何芥子纳得须弥？’常曰：‘人言博士学览万卷书籍，还是否耶？’李曰：‘忝此虚名。’常曰：‘摩踵至顶，只若干尺身，万卷书向何处着？’李俛首无言，再思称叹。”

**师曰：“如汝之疑乃《大品》次第意耳，未是《法华》圆顿旨也。吾昔于夏中一念顿证，诸法现前，吾既身证，不必有疑。”**

**讲** 慧思大师马上开导说：“象你刚才的怀疑，那是《大品般若经》中次第行、次第学、次第道的别教渐次修因证果之义，而不是《法华经》中圆融诸法、顿悟成佛的圆教妙义。我以前在结夏安居的时候，一念相契，顿时证入佛位，一切诸法圆满顿足，历历现前。我既然已经亲身证得了，你不必有任何的怀疑。”

慧思大师的口气非常肯定，底气十足，因为他是过来人，对于其中的微细差别一目了然，所以很肯定地告诉智者大师“不必有疑”。象慧思大师这样不容置疑的回答，能当下令人疑根顿断，立生信心，“信心清净，即生实相”！

**颀师问：“所证是十地耶？”曰：“吾一生望入铜轮(注：圆十住)，以领徒太早，损己益他，但居铁轮耳。”**

**讲** 在讲解这段文之前，先把六轮对位略略介绍一下。轮有运转、摧破二义，表佛菩萨转动法轮，能够摧碾众生的惑业。六轮对位出自《菩萨瓔珞本业经·贤圣学观品》，在此品中示三贤十圣之果报，用铜轮、银轮、金轮、琉璃轮、摩尼轮和水精轮分别配于十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉等位。现在取其经意而立六轮，以配于因位之六位，故增立铁轮十信位，而删除水晶轮之妙觉位。具体对位如下：

- |                    |   |          |
|--------------------|---|----------|
| 1、铁轮位——十信位·····相似即 | } | ·····分证即 |
| 2、铜轮位——十住位         |   |          |
| 3、银轮位——十行位         |   |          |
| 4、金轮位——十回向位        |   |          |
| 5、琉璃轮位——十地位        |   |          |
| 6、摩尼轮位——等觉位        |   |          |

智者大师问慧思大师：“你所证得的是十地吗？”慧思大师回答说：“我一直希望在这一生就能证得铜轮位，亦即圆教十住位，但因为

带领徒众的时间太早了，损己利人，只是位居铁轮位，亦即内凡十信位而已。”

在圆教虽是一位一切位，如通者腾空，当下即具足虚空的一切功德，但也不妨有高低上下的区别，所谓“以无为法而有差别”。一般登住以后，能破一分无明，证一分法身，从此进修，是属于真修，而在住前则是属于缘修。不假作意，与理体相应任运而修，称真修；依真如理而起有心有作之修，称缘修。缘修可视为真修之方便，如《法华玄义》卷一云：“先藉缘修，生后真修。”

有关真缘二修的判位有种种的差别，比如以真妄条分，需翻破九界方显佛界为缘修；而以圆融真妄，绝破显之意为真修。又空假二智为缘修，中道之观智为真修。又就四教而言，通别二教为缘修，圆教为真修。又别地圆住之前为缘修；别地圆住以上为真修。所以初住以前的“相似即”为缘修，初住以上的“分证即”为真修，如《观无量寿佛经疏妙宗钞》卷二云：“分证即，即心观佛，托境显性。虽得相似，尚属缘修；今则亲证，属于真修。”

当然，慧思大师说他只证得铁轮位，那是古人的谦德。因为初祖龙树菩萨示现的是证得初地，二祖慧文大师是证得初住，既然师父证得的是初住，那么我当徒弟的就比师父低一级，权说是内凡十信铁轮位好了。在这以后的智者大师也是一样，只说自己证得的是观行即外凡五品弟子位，也比他师父低一级。再往后的藕益大师，更说自己是“名字位中真佛眼”，又比智者大师低了一级。大家千万不要执着于这些谦德，迷以为真。要知道，祖师们的本地不可思议，连迹门示现同样也是不可



思议的，“本迹虽殊，不思议一”。祖师们之所以这样说，那是为了警发我们的懈怠，防止众生起增上慢。其言外之意是说：我如此努力精进苦修，尚且只证得了十信位或五品位，你们如果懒懒散散的，又想成就个什么？因此，这些示生示位，是祖师们全体悲心的流露，希望后来的众生能够精进不懈，免除增上慢，大家应如是深体祖恩。

另外一个需要指出的是，连慧思大师这样的大修行人，也因为领徒太早而影响了自己的修行证果，因此希望大家能够扪心自问：我能不能不受这些因素的影响，能够把持得定？当然，佛教也需要各种各样的人才，在因缘聚会的前提下，也需要应接酬对的、造庙收徒的、讲经弘法的，甚至也需要赶经忏的，这样佛教才显得热闹，可以从多方面给不同的众生一个见到三宝的机会，下下缘种。但如果你自认为不是这方面的人才，那么你还不如做一个“绝学无为闲道人”为好。

现在的出家人很忙，如果是与菩提心相应，为三宝之事而忙碌，那么尚有情可原。如果是为名为利，那么所作的一切，无论是讲经说法，还是造庙收徒，都与魔业相应，只能加速灭法而已。在钮琇的《觚剩》中有一则故事云：当时吴留村总制两粤，他的好朋友吴园次就到广州去看他，住在长寿寺。寺僧大汕，有点名气，归依弟子很多，但是道力未真。他知道吴园次是两粤总制吴留村以后，就每天早晚去求见请安，并且经常皱着眉头说：“又要打发官员，又要应付居士，整天一点空都没有。”于是吴园次就说：“汝于此间受诸苦恼，何不出了家？”结果弄得大汕很尴尬。不知大家听了有何感想？

我们学习祖师传记，必要的考证是需要的，但绝不能仅仅以此为目

的！否则，学一点“知识”，徒增口舌而已，没有实际意义。而是应该从祖师的一言一行当中去认真体会，以此来反观我们自己，以祖师为榜样，“见贤思齐”，这才是我们学习祖师传记的真正目的所在，希望大家牢记在心。

(注：师获六根清净，即圆十信、别三十心、华严十梵行、璎珞铁轮位也。)

**讲** 六根清净，序言中有云：“思从而照心，遂复于性。获六根清净，位邻乎圣，而此道之作用验矣。”在前面已经解释过了，现在再略略说明一下，六根就是眼耳鼻舌身意，根以能生为义，即当眼根与色境相对时，能生眼识，乃至意根与法境相对，能生意识，由此能生之义故称之为“根”。《法华经·法师功德品》中云，菩萨消除眼等六根无始以来罪垢，以无量功德庄严，使之清净洁白。由此清净功德而六根各发“无碍妙用”。清净眼根“见于三千大千世界内外所有山林河海，下至阿鼻地狱，上至有顶，亦见其中一切众生及业因缘果报生处，悉见悉知”。乃至清净意根“闻一偈一句，通达无量无边之义”。并且六根互用自在，如天亲菩萨《法华经论》云：“六根清净者，于一一根中悉能具足见色、闻声、辨香、别味、觉触、知法，诸根互用。”可见，六根清净位的功德是非常殊胜难得的。如《大智度论》卷十一云：“布施时六根清净，善欲心生；善欲心生故，内心清净……得一心故，实智慧生，如是等诸善法悉皆得。”“诸善法悉皆得”，这和慧思大师自己所说的“吾昔于夏中一念顿证，诸法现前”，是完全相符相合的。

往下是对位。六根清净位相当于圆教的十信位，别教十住、十行、

十回向的三贤位，以及《华严经》中的十梵行位和《菩萨瓔珞本业经》中的铁轮位。当知天台位位即佛，初后不二，现在是假借别教来明，方便而已。

我们平常所说五十二个阶位，那是出自《瓔珞经》，因其名义整足，位次无缺，所以自古以来广为诸家所采用。而在《华严经》中，实际上只说十住、十行、十回向、十地、佛地等四十一位，前无十信，后无等觉。然而经文中又说必须具备十种梵行，才能入于初住。所以一般地，都把十梵行当作是十信，如《法华玄义释签》卷十云：“彼经不列十信之名，唯于住前观十梵行，自古讲者判为十信，故今引之以为信位。”在《四教义》中亦云：“十种梵行与圆十信同。”所谓十种梵行，如《大方广佛华严经·梵行品第十六》云：“法慧菩萨言：佛子，菩萨摩訶萨修梵行时，应以十法而为所缘，作意观察。所谓身、身业、语、语业、意、意业、佛、法、僧、戒。”

**师身相挺特，耳有重轮，顶有肉髻，牛行象步，不倚不斜。平昔御寒，唯一艾纳，缁纁之属，一切不受。**

**讲** 挺特，挺拔而特立出众。慧思大师的身形相貌挺拔出众，耳朵有双重轮廓，头顶上有肉髻，这是他一生读诵受持《法华经》所致。

牛行象步，不倚不斜，总体来说是比喻慧思大师走路很稳，不缓不急，威仪庄重。牛在走路的时候是一直向前走的，一般不会突然转弯，因为它要转弯时必须全身而转，十分困难。所以吴支谦所译的《佛说孛经抄》卷一云：“譬如牛行，其道直正。”至于象步，如《普曜经》

云：“梵典所尊，象形第一。何以故？三兽渡水，兔马未知深浅，用譬二乘不达法本。象步尽底，以譬大乘解畅三界。”所以，牛行象步如果按表法来说，是指慧思大师深体中道，直去不回。

平昔，平日、平常。

艾纳，艾，即艾草；纳，即纳受。艾纳是说比丘纳受世人所丢弃的破衣烂片而修补缝缀成衣，就象艾草一样遍地野生，毫不起眼，而且不浪费信施。这里不是指以艾草为衣，而是一种比喻。又，艾草老的时候，其颜色呈苍白色，表示比丘纳受的衣服洗了又洗，用了很长时间。又作纳衣、衲衣、粪扫衣、百衲衣等，粪扫衣是就衣的材料而名，如《大乘义章》云：“粪扫衣者，所谓火烧牛嚼鼠啮死人衣等。”衲衣就制法而说，作衲者，这是俗字，在下面的小注中会有所简别。

缁纩，缁是丝织物的总称；纩即丝棉，是用下脚茧等为原料制成的片状棉张。总之，缁纩都是用蚕茧制作而成的，需要杀害很多众生，所以出家人不宜使用。如《全唐文·楚金禅师碑》云：“缁纩皮革，多由损生，属徒衣布，寒加艾纳，慈至也。”

在慧思大师的时代，甚至一直到道宣律祖的时代，可能还是有出家人服用丝制品的。所以道宣律师在《续高僧传·慧思传》中讲到这里时，不禁感慨地说：“自佛法东流，几六百载，惟斯南岳，慈行可归。余尝参传译，屡睹梵经，讨问所被法衣，至今都无蚕服。纵加受法，不示得成。故知若乞若得，蚕绵作衣，准律结科，斩舍定矣。约情贪附，何由纵之。思所独断，高遵圣检。”由此也可以看出慧思大师持戒的精

严。

(注：《法华经》：“纳衣在空闲。”律文谓之五纳衣，谓纳受五种旧弊以为衣也。俗作衲字，失义。)

**讲** 这段小注是志磐法师说明“纳”和“衲”的区别。根据志磐法师的意见，认为应该写作“纳”，所以他举了两个例子，一个出自《法华经·劝持品》中，内有偈云：“或有阿练若，纳衣在空闲，自谓行真道，轻贱人间者。”另一个例子是律中允许比丘受持五纳衣，亦即纳受五种破旧弊垢的布块以为衣服。《释氏要览》云：“粪扫衣有五种：一道路弃衣，二粪扫处，三河边弃衣，四蚁穿破衣，五破碎衣。又有五种：一火烧衣，二水渍衣，三鼠咬衣，四牛嚼衣，五奶母弃衣。”在上面所举的两个例子中，都是写作“纳”，因此志磐法师最后认为一般人把“纳”字写作“衲”，那是不对的，失去了它原本的意义。

在这里志磐法师虽然是这样说，但我们在平时，这两个字还是通用的。因为“纳”是指纳受旧弊之衣，而“衲”则是指缝补旧衣片，两者并无太大的本质区别。比如在《小止观》中，智者大师引用《大智度论》的偈子云：“衲衣在空闲，动止心常一；自以智慧明，观诸法实相。”在这里，衲衣就写作“衲”字。又如《弘赞法华传·释慧思》云：“故其徒属服章，率加以布，寒即艾衲，用犯风霜。”这里也是写作“衲”字，可见两字并无严格区别。

**所居之处，灵瑞重沓。供物严备，瓶水自满。有诸天童，以为侍卫，**

**或现形大小，或寂尔藏身。异香奇迹，不可胜纪。**

**讲** 在慧思大师居住的地方，灵异的瑞相一个接着一个，非常地多。供桌上的物品庄严完备，瓶子里的水也会自动地换新装满。

天童，护法诸天现童子形而给侍于人。

侍卫，给侍护卫。如《法华经·安乐行品》云：“天诸童子，以为给使。”

或现形大小，或寂尔藏身，这些天童有的时候现出很大的身形，有的时候又现小人的形状，当有人进来的时候，又变得静悄悄的，一点声音都没有，完全把自己隐藏起来。

异香奇迹，不可胜纪，在慧思大师的房间里，总是充满了奇异的香气，经久不散。而且象这样各种神奇的事迹还有很多，记都记不完。胜，尽。纪，记载、纪录。

**常示众曰：“道源不远，性海非遥。但向己求，莫从他觅。觅即不得，得亦非真。”**

**讲** 示众，向大众开示。道源，道的根源，亦即真如自性。性海，自性深广如大海。这个真如自性并不遥远，就在我们的方寸之间，所谓“道不下带”：真实的道并不在衣带以下。故僧肇大师云：“道远乎哉？触事而真；圣远乎哉？体之即神。”

但向己求，莫从他觅，这是告诉我们就在那一念妄想心中起观照觉

察，不必另外向别处驰求。凡夫之所以轮回六道的最大根源就是向外驰求，反而迷失了自家宝藏，这是最为可惜的。有人问唐朝牧庵法忠禅师：“如何是佛？”师曰：“莫向外边觅。”又问：“如何是心？”师曰：“莫向外边寻。”又问：“如何是道？”师曰：“莫向外边讨。”又问：“如何是禅？”师曰：“莫向外边传。”最后问：“毕竟如何？”师曰：“静处萨婆诃。”所以只要一念契真，即名为佛，何必要向外寻求呢？

觅即不得，得亦非真，这是说在一念刹那阴心当中本自具足一切法，非从外来。如果心识念念向外攀缘，那是离自性越来越远，不可能真正把握寂灭之理，故云“觅即不得”。既然离开一心无别自性可言，那你向外驰求还能得个什么？故曰“得亦非真”。

禅宗祖师往往会说一些违背常理的话，比如空手把锄头，桥流水不流；你念佛，我往生；什么是西来意？后山树上有三斤油。所有这些都是为了破除你的执着，你问这话就是颠倒人。如果树上无油，又哪有西来意可得？你看禅宗所谓的公案，其源头原来就在这里，而慧思大师讲得比他们更明白易懂，“觅即不得，得亦非真”，直指心源，毫无葛藤，难怪后来禅宗的人也总是引用慧思大师的话语。思大师的很多话，绝对要比禅宗高明，我们再看下面几首偈子就会有更深的认识。

**又偈曰：“顿悟心源开宝藏，隐显灵通见真相；**

**独行独坐常巍巍，百亿化身无数量。**

**纵令逼塞满虚空，看时不见微尘相；**

**可笑物兮无比况，口吐明珠光晃晃。**

**寻常见说不思议，一语标名言下当。”**

**讲** 顿悟心源开宝藏，隐显灵通见真相：心源，指心性，亦即如来藏、真如、佛性，心为一切万法的根源，故称心源。《菩提心论》云：“妄心若起，知而勿随。妄若息时，心源空寂。万德斯具，妙用无穷。”所以当你一念顿时契悟一心的本源的时候，则“万德斯具”，就象打开了宝藏一样，里面的珍宝琳琅满目，应有尽有。后来中峰国师《三时系念》中云：“打破虚空笑满腮，玲珑宝藏豁然开。”就是语本于此，两者意义一样。

打开宝藏，认识自家真性以后，那么不管它是隐伏在那里的，还是随缘显现的，它都是灵明虚通，圆融无碍的，随时随地都能见到佛法的真实之相，再也不会忘失。

独行独坐常巍巍，百亿化身无数量：前一句是明其照而常寂，法性湛然，生而无生。万法在那儿生灭，它不生灭。人来人往，有高低美丑，它独行独坐，不起分别。当知生自缘生，而法性不与缘俱生；灭自缘灭，而法性不与缘俱灭。所以在行住坐卧当中，它是恒常巍巍不动的，那就是你的主人翁。每个人都有主人翁，可惜没有看到！“夜夜抱佛眠，朝朝还共起”，但就是睹面不见人。



后一句是明其寂而常照，无生而生，业果宛然。就圣人而言，因其彻证法性，故能称性化身千百亿，随缘起应，度脱众生。在凡夫则法身轮转于六道，驴胎马腹，天上地狱，到处随业受生，也是千百亿化身。当知诸佛于俨然生灭中，唯见无生；众生于湛然无生中，唯见生灭。只因迷悟有差，遂致现量不一。实际上不仅生无自性，连无生亦无自性，“无性之性，乃名佛性”。悟之则头头是道，迷之则处处成障。这寂而常照、照而常寂的道理，全在学人当体荐取而已。

纵令逼塞满虚空，看时不见微尘相：逼塞，亦是充满之意，如《续传灯录》卷五云：“逼塞虚空，普天匝地。”《潭州道吾真禅师语要》中亦云：“逼塞虚空内，开张日月前。”这些都是说明真如性海，广大无边，如果让它充满整个虚空的话，你要去看它的时候，连一些些的微尘之相都看不到！所谓“放去虚空容不下，收来不见一毫端”。如果以相执取，则咫尺天涯。所以《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”可见真如自性是有而非有，非有而有，不可定执。

可笑物兮无比况，口吐明珠光晃晃：当知用虚空来比喻真如自性，那也是一种不得已的权巧方便而已，如《楞严经》云：“空生大觉中，如海一沤发。”虚空和我们的觉性相比，就象大海中的一滴水珠和整个大海相比一样。因此，拿世间的物体来和我们的心性相比，那是非常可笑的，世间的物体没有一个能够和真心真性相比的。真性虽然没办法比况，但它不是没有，而是就在我们的六根门头放光动地。因此彻证本性之人，随意吐语放辞，就象心中自有明珠一样，光明熠熠，照天照

地，没有遮盖的地方。

寻常见说不思议，一语标名言下当：见说，听说。在平常我们总是听人说：这个心性是不可以心思，不可以口议的，妙不可言，如《戒初心学人文》云：“不要思量卜度。”当知此真如自性微妙无比，若言其有，视而不见，听而不闻，非长短方圆，非青黄赤白。若言其无，则又灵灵不昧，作用自在。虽然如此，但如果用一句话直截了当地指出来，说“道源不远，性海非遥”，那么在这个时候，就看你能不能信得及，能不能言下承当了。如圆悟佛果禅师云：“直下便承当，不隔一条线。”《全宋诗》景元禅师有偈云：“我有明珠一颗，切忌当头错过。”意思相仿。

在这里之所以总是引用禅宗祖师的语录来作证明，一者取其语意相近，二者也让大家都知道很多的禅宗语录其源头就在慧思大师处，就在天台。所以天台是母体，从天台能够出禅宗，而禅宗出不了天台。故南山律师赞曰：“自江东佛法，弘重义门，至于禅法，盖蔑如也。而南岳尊者慨思南服，定慧双开，昼谈义理，夜便思择。故所发言，无非致远，因定发慧，此旨不虚。南北禅宗，罕不承绪！”

**又偈曰：“天不能盖，地不能载，无去无来无障碍；**

**无长无短无青黄，不在中间及内外。**

**超群出众太虚玄，指物传心人不会。”**

**讲** 在《景德传灯录》卷二十七中，第一句话作“天不能盖地不载”，其它都一样。前面四句（一偈）是说自性广博，能够包天包地，而天地却不能够覆盖和承载它，故云“天不能盖地不载”。又自性能够智入三世而无往来，竖彻诸法源底，横遍十方边崖，自由自在，无障无碍，又哪里能够用长短方圆之形状，青黄赤白之颜色，乃至内外中间之分济来形容和局限呢！所以广钦老和尚有一句口头禅说：“没来没去没障碍。”从这句话中就可以看出老和尚是真正地通体放下了，所以得到大自在。

超群出众太虚玄，指物传心人不会：太虚玄就是太虚空。因为自性不与万法为侣，故超群；它不随万物颠倒而颠倒，一直灵光独耀，光晃晃地存在，故出众。自性若说其高，则超出九霄之外；若说其低，则就在每个人的方寸之间。指物，即指示。我指示这个传佛心印的无上法门，可是凡夫却不能彻底领会承担。奈何奈何！可惜可惜！

慧思大师的这几首偈子非常地妙，在后世，不仅天台宗经常引用，连禅宗也是经常引用的，因此要求大家背下来，并且要理解里面的含义。既使一时半会不能完全领会，那也没有关系，背几句顺口溜总是有用的，说不定哪一天背得熟了，还能籍此开悟呢！这是完全有可能的。

**所著述多口授，门人笔成章句，出《四十二字门》、《无诤行门》、《大乘止观》各二卷；《释论玄》、《随自意》、《安乐行》、《次第禅要》、《三智观门》各一卷。**

**讲** 门人，弟子。《论语·先进》：“颜渊死，门人欲厚葬之。”章句，章节与句子，简单讲就是文章。《文心雕龙·章句》：“夫人之立言，因字而生句，积句而为章，积章而成篇。”慧思大师的著作大多是以口传授，然后由弟子写成文章。

由于慧思大师是结合实修从内自证中称心流出，所以对于所习诸经论，都有他自己独自悟入的地方，自具体系，故《大唐内典录》卷五云：“皆口授成章，不加润色，而理玄旨奥，盖千载之徽猷焉。”（徽猷，美好的大道。）

在这里志磐法师总共列举了八部慧思大师的著作，但其中有四部已经佚失了，这四部是：

1、《四十二字门》：又作《四十二字门义》，二卷，今已不存，只能从各种僧传和经录之中，了解其名称、卷数和内容大要而已。其内容主要解说《大品般若经·四念处品》所说的四十二字门，并将四十二字门分别配于大乘菩萨修行的四十二阶位，即住、行、向、地、等、妙觉。以阿字为始，荼字为终，和《华严》四十二字母全同。《国清百录·陈吏部尚书毛喜书第二十》中有云：“《四十二字门》令附，虽留多时，读竟不解，无因谘访，为恨转积。”可见本书在当时就已经广泛流传了，但内容可能比较深，连毛喜都读不懂。

2、《释论玄》：《大唐内典录》作《释论玄门》

3、《次第禅要》

4、《三智观门》

现存的慧思大师著作共有六部，在此，志磐法师并没有列全，现分别略介如下：

1、《法华经安乐行义》：又称《安乐行义》、《法华安乐行》，一卷，收于T46。《法华经》中有四要品，《方便品》开佛知见，教一也；《安乐行品》示佛知见，行一也；《寿量品》悟佛知见，人一也；《普门品》入佛知见，理一也。故《法华文句记》云：“《方便》、《安乐》、《寿量》、《普门》，并是本迹之根源，斯经之枢榫。”又因为《安乐行品》是依一乘教法而修一心三观的行法所在，所以慧思大师予以特别地重视。

本书是真正突显《法华》真义的第一部书，其大意可分三段：①略说《法华经》玄义和《安乐行》玄义，以持戒忍辱精进三行，导成身、口、意、誓愿四种安乐行；②摄颂，以五言偈颂的形式摄略说义；③广解，慧思大师认为修行法华三昧有二种方法，一、有相行，即以至诚恭敬心读诵《法华经》，当行法成就时，就能心眼顿开，感得普贤菩萨乘六牙白象来为之摩顶，这在慧思大师还没有出家之前就已经有此胜相了；二、无相行，于甚深禅定中观诸法实相，体一切诸法“心相寂灭，毕竟不生”。慧思大师于结夏安居当中“一念顿证”，就是行无相行的功德。

可见慧思大师有相行、无相行统统经历过，而且都获得亲证。正因为以自证为基础，所以慧思大师的文章底气十足，很有刚骨，能令惰夫起振。也正是从思大开始，《法华经》历行不衰，“受持盛者，无出此经”。我们的院长、国清寺的方丈大和尚，虽然身体不是很好，但每天

仍然坚持颂《法华经》！希望大家也能对《法华经》生起坚定的清净的信心，多多读诵，贵在坚持。

2、《诸法无诤三昧法门》：二卷，收于T46。上卷提倡菩萨的六度万行是以持戒、禅定、般若为根本，而特重禅定。下卷明身、受、心、法四念处，从声闻法拓展到大乘法，明其各各具足一切佛法。（无诤，空慧的别名。）

同样是四念处，看法不同，用心不一样，其效果也截然不同。譬如同样是一只碗，它的价值平常人就只是用来盛饭装汤而已。但如果考古学家看了，喔噫！这只碗是唐太宗李世民用过的！后来乾隆皇帝也用过它！那它的价值就不一样了。同样地，在声闻人看来，身受心法是实有的，然后通过四念处观证得一个空性而已。而在圆教菩萨看来，身受心法一一无非佛法，随以一念处为主，三十七道品悉在其中，这就是大乘佛法的殊胜之处。

现在有很多人跑到斯里兰卡等地去学南传的数息观、不净观等，并说中国佛法中不强调这些，次第性不明确。神经！你去看看慧思大师的这部著作就会明白到底是否如他所说的，乃至后来智者大师的《六妙门》、《次第禅门》等，哪一部不强调数息观和四念处？哪一部没有次第性？只不过慧思大师等并没有到此止步而已，而是进一步超越次第达于无次第，然后又从无次第中开出次第，这一切又哪是声闻人所能望其项背的呢！因此说上面这些话的人，他肯定没有研究过天台，也不了解中国的佛教。他连自己家里老祖宗的东西都没有研究清楚，就敢随便批评，我不敢说他一定不会成功，但至少是挺困难的。

3、《大乘止观法门》：略称《大乘止观》，四卷，T46。以如来藏空而不空的法界心性来阐述终极大乘的圆顿止观，书中先略述止观法门之纲要，其次以“五番建立”来阐述大乘止观之要义，即：①止观依止：谓以意识依止于自性清净心以修止观，初破小乘人执，次破大乘人执；②止观境界：谓分别、依他、真实三性各论清净染浊；③止观体状：约染浊清净二种三性以修止观；④止观断得：谓三止三观之除障得益；⑤止观作用：谓证甚深法性之体，起法界无碍之用。其中止观依止是开止观之解，后四门是示止观之行。最后更示礼佛止观、食时止观和大小便利时止观，尤为初学入门之要途。

不过大小便利时止观并不是每个人立马可以修成的，因为它必须观想身是七宝身，而所弃便利即香乳酥蜜，然后把它持施给一切众生，甚至诸佛，没有一定的观行功力是办不到的。而在食时止观中，为了除掉凡夫的贪心，却又把种种美味佳肴观想成不净。可见在圆教行人的眼中，又哪有净与秽的差别？“平等真法界，无是亦无非”。

在思大之前，没有人能够把大乘的法门修成功之后再写成著作的，这在以前也曾经反复强调过，因此本书是绝无仅有的！是天台修观方法与性具思想的重要根据和滥觞，不可不看。现存注释有北宋了然法师《宗圆记》、明末智旭大师《释要》等。

4、《立誓愿文》：一卷，T46，本文的内容在前面已经介绍过了。要想了解思大的热情，就去看看此书。他发的愿和佛愿完全一样，这都是从果地当中现出的愿心，能令惰夫起振。

5、《随自意三昧》：一卷，卅55。这是慧思大师依《首楞严经》而命名的，相当于智者大师依《小品般若经》而命名的觉意三昧，或《摩诃止观》中的非行非坐三昧。是卷共有六品，说明在行、住、坐、卧、食、语六威仪中如何修习止观法门，使其一一具足六波罗蜜，这是南岳大师的自受用三昧。

6、《受菩萨戒仪》：又称《受菩萨戒法》、《受菩萨戒文》，一卷，卅59。内容叙述大乘戒法授受之次第，是我国最早的一部大乘受戒仪规。

(注：杂出《南岳愿文》、《铁券记》、南山《续高僧传》。)

**讲** 正传到实际上这里已经结束了，在大正藏中，“《传灯》云”以下的文字也都是以小注的形式出现的，并非正文。

杂出，指不是出自一部书，而是综合了其它的传记写成的。这里志磐法师列举了三部主要的参考书，第一本就是《南岳愿文》，是慧思大师在44岁时亲笔所写，真实可信，具有很高的参考价值；第二本是《铁券记》，在志磐法师的时代，这篇记文还存在，而现在却已看不到了，很是可惜；第三本是南山道宣律祖《续高僧传》中的《释慧思传》，我们在讲课的时候也是经常用于对比发明的。

实际上有关慧思大师的传记还有很多，比如在讲课当中我们还引用过《神僧传》、士衡法师的《天台九祖传》、《弘赞法华传》、《大唐内典录》、《景德传灯录》等，其目的就是为了使慧思大师的形相更为



丰满，有助于大家更好地理解原文。

**《传灯》云：“志公令人谓思师曰：何不下山教化众生？师报曰：三世诸佛被我一口吞却，有何众生可化？！”**

**讲** 《传灯》，是指《景德传灯录》（以宋真宗景德元年1004年具表上进，并奉敕入藏，故以“景德”名之），而不是指明代的幽溪传灯大师。此则公案见于该书卷二十七，原文云：“有老宿令人传语思大禅师：何不下山教化众生，目视云汉作么？思大曰：三世诸佛被我一口吞尽，更有甚众生可教化。”在这里并没有说是宝志公传语给思大，只说“有老宿令人传语思大禅师”，但在《五灯会元》（1252年成书）卷二，以及后出的其他禅宗语录中也有说就是宝志公传语的，有关这个问题，在接下去的一段文中，志磐法师会加以料简说明。

正因为慧思大师说了“三世诸佛被我一口吞却，有何众生可化”这样的豪言壮语，所以慧思大师又被称为“思大口”。慧思大师的这几句话非常有名，在后世禅宗公案中屡见不鲜，试举几例：

1、《续传灯录》卷二十九（T51）云：“吉州大中祥符清海禅师，初见佛鉴。鉴问：‘三世诸佛一口吞尽，何处更有众生可教化，此理如何？’师拟进语，鉴喝之，师忽领旨。述偈曰：‘实际从来不受尘，个中无旧亦无新；青山况是吾家物，不用寻家别问津。’”

2、《云门匡真禅师广录》卷一（T47）云：“问：‘一口吞尽时如何？’师云：‘我在汝肚里。’进云：‘和尚为什么在学人肚里？’师

云：‘还我话头来。’”

3、《虚堂和尚语录》卷五（T47）有偈云：“一口吞尽三世佛，牙如剑树眼如铃，断弦不必鸾胶续，只要知音侧耳听。”

4、《宏智禅师广录》卷四（T48）有偈云：“无事题取一首，我依不落他人后；略略绰绰思大口，醇醇醞醞白家酒。醉中犹道未沾唇，被人问着还打手；不打手，三年一闰，冬后数九。”

**今考《南岳愿文》，自序诞生之年，当梁武天监十四年，至陈光大二年，始至南岳，时年五十四。志公已入灭于梁武之世久矣，不当有此遣问。今恐别有一师，后人误传为志公耳。**

**讲** 志公，即宝志公（418～514），金城人（陕西省南郑县），俗姓朱。少即出家，居处不定，常有各种神迹异相。当时南齐齐武帝萧赜认为他是显异惑众，于是把他关到了监狱当中，想不到第二天有人看到他正在大街上闲逛呢！再到监狱去看时，却又好好地被关在里面，结果只好把他给放了。等梁武帝即位以后，对他非常崇礼，于天监十三年（514年）十二月示寂，世寿九十七。

从上面的介绍中我们也可以看出，在慧思大师出生的前一年，宝志公就已经圆寂了，怎么可能派人来劝请慧思大师出山度化众生呢？所以志磐法师最后说：可能是另外有一个人来劝请慧思大师的，但把他误传为宝志公了。（乙五却述行宜竟）

## 甲二、赞文

**赞曰：南岳以所承北齐一心三观之道，传之天台，其为功业盛大，无以尚矣。**

**讲** 慧思大师是一个非常关键的人物，他在慧文大师和智者大师之间架起了一座桥梁，起了一个承上启下的作用，所以他的丰功伟业十分盛大，“无以尚矣”。尚，超过。《论语·里仁》：“好仁者无以尚之。”

**故章安有曰：“思禅师名高嵩岭，行深伊洛(注：喻名行之高深)。十年常诵，七载方等，九旬常坐，一时圆证(注：见《天台别传》)。”**

**讲** 章安，即章安灌顶大师，为台宗五祖。正如小注中所指出的，章安大师的这段话是出自《天台智者大师别传》。

名高嵩岭，嵩岭即五岳之一的中岳嵩山，位于河南开封。其他四岳为山东的东岳泰山、湖南的南岳衡山、陕西的西岳华山、山西的北岳恒山。因为嵩山居于中位，最尊最高，所以用来比喻慧思大师的名气声望如嵩山一样地崇高。

行深伊洛，伊洛即伊水和洛水。伊水，即伊河，是洛水的支流，源于河南的熊耳山，然后向东北流至偃师县而入洛水。长268公里，流域面积6120平方公里，水利资源丰富，在上游建有陆浑水库。《山海经·中山经》：“蔓渠之山，其上多金玉，其下多竹箭。伊水出焉，而

东流注于洛。”洛水，即现在河南的洛河，是黄河的支流之一，长446.9公里，流域面积1.89万平方公里，汇合伊水等支流后，于巩义市洛口以北入黄河。《尚书·禹贡》：“导洛自熊耳，东北会于涧、瀍，又东会于伊，又东北入于河。”因为伊水和洛水流长水深，故用来比喻慧思大师的修行功夫如伊洛一样地深，其利益众生如伊洛一样地广溥。小注里面只突出了慧思大师名行的高深，但实际上深必兼广，故如上释。

十年常诵，这里的十年、七载等，只是说明慧思大师修行的时间很长，并非是固定的确切数字。十年常诵是指他长时间地读诵《法华经》。

七载方等，从这里可以看出，慧思大师不仅读诵、研习《法华经》，而且还研习诸大乘经典（方等即大乘经），甚至连小乘的《毗昙》、《俱舍》等都非常熟悉精通，是一位真正融贯大小乘的实证圣者。又，这里的“方等”也可以理解为方等忏悔，亦即慧思大师经常修习忏悔法门，故得障除智显。

九旬常坐，一时圆证，这是说他以前在慧文大师座下，通过九十天的结夏安居，于夏竟受岁之前，“将放身倚壁，豁然大悟法华三昧”时的情景。以前曾经详细讲过，在此不必再予赘言。

**师之自行，亦既勤矣。至于悟法华三昧，开拓义门，则又北齐之所未知。**

**讲** 既，连词，又、且。慧思大师自我的修行实在是十分勤勉的，“克念翹专，无弃昏晓，坐诵相寻，用为恒业”，这些我们在学习过程中已经有了深刻的体会。正是慧思大师这种刻苦的精神，不惜生命地苦修，所以才得证法华三昧，从而依于内自证开辟、拓展了佛教的各种义理，就这一点来讲，慧文大师是比不上慧思大师的。

**故荆溪亦云：“文禅师但列内观，视听而已。”**（注：见《止观大意》）**可不信哉！**

**讲** 志磐法师为了证明自己的观点，于是引用了九祖荆溪湛然大师《止观大意》中的话语（教材上《止观大意》写成了《止观大义》，应改。）荆溪大师说：“慧文大师只是陈述了内心的一心三观，把它作为口耳相传而已。”言外之意是说：慧文大师读《中论》开悟以后，只是把一心三观的法门以口耳相传的形式进行教化，并没有写成著作，因此他所教化的面就不会很广，就这一点来说，慧思大师做的比他师父要强得多。可不信哉，这是反显，意为这是真实可信的，是符合实际情况的。（甲二赞文竟）

最后依法藏法师的《天台宗入门》，撮略总结一下慧思大师的主要思想和对后世佛教的影响。其主要思想为：

- 1、特尊《法华经》为大乘终极法门；
- 2、继承龙树菩萨和慧文大师的思想，重视般若的理解与体证。如

《立誓愿文》中示造金字般若经，“愿于当来弥勒世尊出兴于世，普为一切无量众生，说是般若波罗蜜经。”

3、以般若毕竟空为本，更依《法华经》的思想，而提倡如来藏空而不空的真如实相观，以统一空有、性相二宗；

4、特重戒律及大乘禅定的修习以开发智慧；

5、末法思想的滥觞。

慧思大师对今后佛教的影响有：

1、由于付法智者大师的关系，直接促成了天台宗的成立；

2、以其教理与禅观并重的风格，形成了天台宗“教观双美”的特质；

3、示现忍辱与苦行，为后世学者树立楷模；

4、由于法华三昧的亲证以及对《法华经》的提倡，使得后代对《法华经》的信仰和修持相续不绝，直至今日，此风仍盛；

5、将《法华经》的修持具体化、次第化（解其深义，建立有相行和无相行修法）；

6、依《法华经》的理解与修证，为“顿悟成佛”的修道观建立了理论基础，使之成为了后世禅宗顿悟修持之本（道生大师只是提出了顿悟的见解，而没有建立依经修持的理论）；

7、撰写了中国最早的《受菩萨戒仪》，提倡受持菩萨戒，影响后代深远。

## 慧思大师传竟

## 四祖天台智者法空宝觉灵慧大禅师传

2006-9-14

**讲** 四祖，在《摩诃止观》序论当中，灌顶大师列举了两种传法谱系：一是“金口相承”：即根据《付法藏因缘传》，从释迦如来付法迦叶开始，经过阿难、商那和修等，一直到师子比丘，共二十三代二十四位祖师；二是“今师相承”：以龙树菩萨为高祖，然后依次是北齐慧文、南岳慧思、天台智者，乃至九祖荆溪湛然。智者大师在今师相承中，位列第四，故称四祖。

佛法的性质和一般的学术研究不一样。在做学术研究时，虽然也要继承别人的研究成果，但更重视的是其独特的发明或发现。比如在写医学论文时，总共有一百个病例，九十五个病例的表现是一样的，而其余五个病例的表现则非常特殊。那么在写作时，往往是要突出那五个病例，所谓“显异略同”，否则这篇论文就没有原创性，也就失去了发表的价值。而佛法则不一样，并不是要去发现什么新的真理，其前提是终极的真理已经由佛陀所彻证，因而重视的是：是否正确继承了佛的这种悟达！因此，佛教的祖师谱系是要传达给人们这样一个信息：这些祖师都是传佛心灯的，可以作人天之依止，能得大利益。而并非象现在社会上有些学者所认为的“是标榜自家的正统性”、“是为了对抗其他宗派而编造的”，这样的看法真是太过狭隘了！以自己的凡心去测量圣智，真是可怜悯者！



中国自古以来就比较重视系谱、家谱之类的，比如拿中国历史上历代皇帝的系谱来说，一般大多是把实际建国的皇帝当作第二代祖先，而把他的父亲当作太祖，放在首要的地位。就象前面我们已经讲过的高洋追谥他的父亲高欢为高祖，就是最好的例子，这实际上反映了中国人把“孝”当作是必须遵守的根本伦理的观念。在佛教里也是一样，父母所生的只是生身，而师父所付予的则是法身慧命，因此当徒弟的，必定对师父的恩德铭记在心。如是一代代地追溯，也就形成了祖谱。

就天台九祖的谱系而言，其最终的定型是由荆溪湛然大师完成的。如上所说，实际上师、徒之间的心脉早就已经存在了，湛然大师只不过把它用文字重新予以确定而已。

天台，即天台山，在浙江省台州天台县之西，是仙霞岭山脉的东支，又称天梯山、台岳，《大明一统志》卷四十七：“（天台山）有八重，视之如一帆，高一万八千丈，周回八百里。”这是一种夸张的写法，其最高峰华顶峰的海拔实际上为1136米。因为智者大师曾先后二次入山，并且最后圆寂于此，因此以山立名，智者大师又有被称为“天台大师”的。《观音玄义记》卷一云：“天台山者，即大师栖身入寂之所。”

天台山共有四门，以天台赤城山为南门，以新昌的石城为西门，以绍兴嵊州的金庭山（又名桐柏山）为北门，以宁波宁海县的王爱山为东门，而智者大师就是入寂于天台山西门。观此四方之神秀，一山之幽丽，无非圣道场地。所以自古及今，高僧辈出，多逾他处。

智者，这是隋炀帝杨广尊师之嘉号，在这之前，一般称之为“瓦官禅师”，而在这之后，则都称为智者大师，人文自见。

法空宝觉，这是吴越国的国王钱弘俶上表请后周世宗追谥的，时间约为954年1月～959年6月之间。

灵慧，这是南宋庆元三年（1197）时，当时的皇帝赵扩所加谥的。

实际上在以后的朝代中，肯定还会有各种谥号，可惜暂时没有资料可查，大家如果有兴趣，以后不妨留意一下。

有关智者大师的传记，除本书外，尚有三种主要的参考资料，现分别介绍如下：

1、《隋天台智者大师别传》，简称《别传》，T50。在《别传》的末尾云：“以开皇二十一年遇见开府柳顾言，赐访智者俗家桑梓、入道缘由，皆不能识。克心自责，微知醒悟，仍问远祖于故老，即询受业于先达。瓦官前事，或亲承音旨；天台后瑞，随分忆持。”开皇二十一年即仁寿元年（601）。这段话是说：当时章安遇到开府柳顾言时（军府的长官为开府，其副为仪同），柳顾言问到智者大师的家系和出家的动机，章安回答不上来，作为智者大师的法嗣，深感内疚。于是以后向故老打听了智者大师的先祖，向前辈寻问了修行的情况，至于在金陵瓦官寺的情况则直接是从智者大师的身边听闻到的，关于隐栖天台山以后的情况则通过自己的记忆。这样经过多方面的收集，归纳整理，写成了《别传》。全书约有一万字，大约是在大业元年（605）的时候，由智瓌上呈给了隋炀帝杨广。

在智者大师的传记中，本书撰著的年代最早，传中关于智者大师的家世、出家学道、修持弘法、居瓦官寺、住天台山、受朝野的尊奉、以及神通感应等，都有很详尽的记载。特别是有关智者大师的品德，通过灌顶大师亲切的感受，全都表露无疑，极富感染力。这是关于智者大师的最具权威的传记，因此广受重视，和下面要介绍的《国清百录》一样，同为有关智者大师行迹的最重要资料。

本书的注疏，有北宋昙照法师的《天台智者大师别传注》二卷，民国兴慈法师有《别传辑注》四卷，在讲解时经常会引用到二书。

2、《国清百录》：T46。本书最早为智者大师的门徒智寂法师所编，但还未成书就圆寂了。章安大师有感于“笔墨之功，与气俱弃”，于是接着予以编订，其目的意在“贻示后昆，知盛德之在兹”。因此，此书的著作权一般都归于灌顶大师名下。

本书卷首所列的条目多少不一，在大正藏中列为104条，但“若以段落的眉目计，则为一百三十四篇。”其内容大致可分为三大类：一为智者大师亲自制定的各类仪轨制法；二是陈隋诸帝及王公大臣与天台僧众之间的往来敕疏书启；三是智者大师与僧俗人士的往来书札和碑文等。就其史料价值言，一是从中可以看出智者大师在创立天台宗过程中的苦心经营和仪轨制度的具体内容；二是清晰地反映了天台宗形成初期的历史背景；三是可以对史事史料起到一个补缺正讹的作用。

据《佛学大辞典》云：“原有广略二本，广本早已散佚不传，今传者，其略本也。”这种说法欠缺依据，难可依准（杂参《东南文化》）

1994年第二期徐三见的《〈国清百录〉之初步研究》)。

章安大师作为智者大师的嫡传法嗣，除笔录、编纂了天台三大部和其他许多讲义，把智者大师所建立的法门全都流传到后世外，连先师的传记和资料也一件不落地都完整地保存了下来，这应当说是一件非常伟大的功绩。想到章安大师“令法久住”的赤诚，作为后人，实在是应该为之而深深感动的。任何伟大的哲理，如果没有继承发展它的人，最后都会归于死灭，真正伟大的人决不能忘记这一令法久住的规律。

3、《续高僧传·释智顓》：T50。道宣律师对智者大师的评价是无与伦比地高，其感佩之情溢于言表！其内容大半和《别传》相同，可以说几乎是根据《别传》而作，但有的内容也是《别传》上所没有的，因此仍有可作参考的地方。道宣律师是一位学律者，又受天人的供养、感通，他的记载是糜足可信的。道宣律师的历史知识和地理知识是远远超过我们一般人的认知水平的，他可以说是最早的乡野调查者，因为要写历史，是绝对离不开实地调查的。他写的《智者大师传》感情丰沛，文句真是太美了。

除了这些史料之外，据《国清百录序》所载，当时还有渚宫的法论、会稽的智果等所编写的两本传记。另据《续高僧传》说，还有终南山法琳编写的传记，但这些传记现在都已经散佚不存了。

智者大师一生的经历非常丰富，任何传记也只能说记录了一个大纲而已，因此后来志磐大师又重新综合了各种资料而写作了本传。在这几种传记中，最可靠的当然是章安大师的《别传》，然而文中有很多骈

文，因此所记较为华丽。另外以道宣律师所撰最为优美生动，而以志磐大师所撰最为详细易懂。

曾经也有人建议我在上智者大师传记时改上《别传》，但一来为了保持我们教学的连贯性，二来也是由于上述的原因，所以还是以本书为主。但在讲解过程中，会时不时地穿插引用其他的传记，以便使事件的来龙去脉更为清晰，使智者大师的形象更为高大丰富，这一点是大家应该预先了知的。

【梁大同四年（538），1岁】

#### 四祖天台智者智顓，字德安。

**讲** “顓”字，有些人读y ĭ，也有些人读k ǎ i，一般以读y ĭ为正。智顓和德安都是智者大师刚出家时其师父法绪大师所立的，智顓是智者大师的法名，德安是智者大师的表字。按照古代的礼法，法名是只有自己的师父、长辈或受戒时坛上十师才能称呼的，即使是同辈之间也很少或不能用法名来相称的。所以法名在受戒之后就很少使用了，同辈之间一般只能以字相称。作为晚辈的我们，“智顓”两个字一般还是少叫为好，或加上下，或直接称之为智者大师即可。

“智”即是慧，能照一实相之理；“顓”，《尔雅·释诂》云：“顓，静也。”静即是定，能寂昏散，可见在智者大师的法名当中具有定慧等持之义。而定慧是由修止观所得，智者大师定慧圆明，说《摩诃

止观》，判五时八教，为万世师！所谓“以佛道智德，遍安众生”。以是立名，可见法绪大师是很有先见之明的，也表达了对智者大师的殷殷希望之情。

**姓陈氏，世为颍川人，晋朝避乱，止于荆州之华容(注：今江陵府公安县)。**

**讲** 教材上把“颍川”写成了“颍州”，应予以改正。

姓氏，《通志·氏族略序》：“三代之前，姓氏分而二，男子称氏，妇人称姓。氏所以别贵贱，贵者有氏，贱者有名无氏……姓所以别婚姻，故有同姓、异姓、庶姓之别。氏同姓不同者，婚姻可通；姓同氏不同者，婚姻不可通。”然而在秦汉以后，姓、氏不别，或单言姓，或单言氏，或兼言姓氏，“皆所以别婚姻”。顾炎武《日知录》：“姓氏之称，自太史公始混而为一。《本纪》于秦始皇则曰‘姓赵氏’，于汉高祖则曰‘姓刘氏’。”从上面可以知道，一开始姓、氏二字是分开使用的，而且各有含义，从太史公司马迁开始才合而为一，不再作严格分别。姓陈氏，简单讲就是智者大师的俗家姓陈。

一般我们说“释不问姓，道不问年”，因为道士是追求长生的，你问他多大年龄了，他会说“无量寿”。而出家人出家以后，都是佛的弟子，如果有人问我们姓什么（实际上这个人这样问，已经代表他不懂佛教的基本礼仪了），我们都会回答说“姓释”！所以说“释不问姓，道不问年”。但在写佛教传记时却不一样，一般都要尽量地标明传主的俗家姓氏，以表示不忘父母的恩德。如慧思大师俗姓李，章安大师俗姓吴，湛然大师俗姓戚等，都是这个意思。

世为颍川人，这是说智者大师的祖籍世代为颍川人。颍川，即颍川郡，最早的时候是秦始皇十七年（公元前230年）所置，治所相当于现在河南许昌市、长葛市一带，距离西晋首都洛阳的直线距离不到150公里（而颍州最早是北魏孝昌四年528年才置的）。

晋朝避乱，在中国历史上，有三次分裂较长的时期，即魏晋南北朝时期（220～589）、五代时期（907～960）和南宋时期（1127～1279）。尤其是第一次魏晋南北朝时期的分裂最长，达三个半世纪。我们在讲智者大师的生平和其思想的时候，不可能无视这么漫长的分裂到统一的历史背景。因为历史的进程是由分裂走向统一，而智者大师也恰恰是把当时异说纷纭的各种学派如摄论、地论等予以整合，使其各有相应的位次，最后会归一实相之天台宗。从这一意义上来说，应当略略地回顾一下这段历史。

在东汉末年，由宦官掌握了皇室的实权，再加上天灾饥馑不断，社会陷入了极大的混乱。这时发生了大规模的黄巾起义，汉室受到决定性的打击和损害。以后就进入了群雄割据、战乱连绵的时代，不久形成了三股势力。

华北的魏由曹操的儿子曹丕于220年即帝位，接着是蜀的刘备于221年在四川称帝，吴的孙权于229年在江南即帝位，这就是三国时代。263年，宰相司马昭当权的曹魏帝国首先灭了蜀汉，蜀汉帝国建立了只有四十三年。其次灭亡的是曹魏帝国，司马家族的长期执政，使得皇帝象竖立在玻璃球上的鸡蛋一样，任何一个小的震动，都会跌个稀巴烂。在265年，司马昭逝世后，他的儿子司马炎立即下令给最后一任皇帝曹

奂，叫他禅让，曹魏帝国建立只有四十六年。司马炎称他的帝国为晋帝国，亦即西晋，首都设于洛阳。三国中最后灭亡的是东吴，280年，西晋灭了东吴，东吴建国五十九年，在三个国家中寿命最长。自此，国家又重新归于统一。然而这种统一只是短暂的领土上的统一，实际上战争从来就没有停止过。

西晋的第一位皇帝是司马炎，第二任皇帝是有名的“白痴皇帝”司马衷。听见青蛙叫声，他问：“它们为什么叫？为公？为私？”听见有人饿死，他大惊说：“为什么不吃肉？”由这样的皇帝掌舵，这个帝国的前途，用不着跟谁打赌，就可以确定它的结局了。

司马衷上台后的第二年（291年），爆发了八王之乱。八王之乱从291年第一个亲王司马亮被杀，到311年第八个亲王司马越忧愁而死，历时二十一年，结束了西晋王朝刚刚建立起来的统一局面，把中国重新带入了苦难的战乱分裂时代。西晋王朝因为八王之乱而内部纷乱不已，一片惨象。于是北方的匈奴、羯、鲜卑等所谓的五胡异民族相继兴起，西晋的第三任皇帝司马炽就是被当时北方的汉赵帝国所俘。汉赵皇帝刘聪问他：“你们司马家骨肉之间，为什么自相残杀得这么厉害？”司马炽说：“你们汉赵帝国受天命而兴，司马家的人不敢劳你们动手，所以自己先替你们铲除了。”这段话相当沉痛！不过司马炽最后还是被刘聪所杀。

司马炽被杀后，他的侄儿司马邺，一个十四岁的孩子，被一批人带着从首都洛阳逃到了长安。但长安和洛阳一样，也早已成为一个孤岛。关中连年大饥馑，人们互相刺杀，吞吃对方的尸体。长安这个数百年来



一直十分繁荣的区域，只剩下九十余户穷苦人家和四辆牛车。窘困到这种程度，根本无法生存，因此小朝廷勉强维持了四年，到316年，汉赵帝国兵临城下，司马邺只好投降。刘聪去打猎时，教司马邺手持兵器，在前开路。去厕所时，又叫司马邺搨扇子，然而最后还是杀了他。——每次讲述历史，我的心里都显得十分沉重和压抑，往往感叹良多！

长安陷落以后，西晋自此灭亡。317年，司马邺的堂叔司马睿在建康宣布即位，是为东晋。于是，过去曾经是中国政治、文化、经济中心的华北黄河流域，进入了由异民族统治的、兴亡频仍的五胡十六国时代。同时，被五胡追逐的一部分汉民族，不得不背井离乡，向东向南寻求安全的地方避难，其中大部分都向长江流域移动，并大举移居江南。

这里所说的“晋朝避乱”，就是发生在这样的背景之下的。

至于以后东晋为南朝的宋齐梁陈依次取代，北方被北魏所统一等，这段历史以前曾经讲到过，这里不再重复。

止于荆州之华容，在西晋、东晋交接之际，智者大师的祖辈从北方的颍川迁移到了荆州的华容县。小注上说荆州华容为“今江陵府公安县”。当时荆州地区的首府是在江陵，华容位于江陵的西边，是西汉时所置，在长江的北岸，距离洞庭湖直线距离约70公里。

需要指出的是，在湖南省岳阳市的西北，现在就有一个华容县，位于长江的南岸，临近洞庭湖。但这个“华容县”在以前称为安南县，直到隋开皇十八年（598年）的时候才改置的，当时属于岳州，因此并不是我们此处所讲的“荆州华容”。指出这一点，那是因为池田大作的

《我的天台观》、曾其海的《天台佛学》、乃至《中华佛教百科全书》中，都把现在的湖南华容县当作了古代的荆州华容，那是错误的。

## 父起祖，梁元帝时为散骑常侍，封益阳侯。

**讲** 到智者大师的时代，其祖辈移居荆州华容已经有二百多年了。智者大师父亲的名讳是陈起祖，曾经在梁元帝的时候当过大官。

梁元帝（508～554），要讲清楚梁元帝萧绎（552～554在位）这个人物，必须得讲到梁武帝和侯景。以前我们在讲慧文大师传记的时候曾经提到过，在547年的时候，高欢逝世，他的长子高澄继任父亲东魏宰相的职位。549年高澄死后，他的弟弟高洋接任宰相。550年，高洋建立北齐。

就在高欢逝世，高澄刚刚接任宰相的时候，原先和高澄就有矛盾的东魏大将侯景，担心对他不利，于是就宣布脱离东魏政府，连同他管辖下的黄河以南十三个州，一并归降了南梁。梁武帝接受了这个烫手山芋，宣布把十三个州并入版图。

东魏帝国立即对侯景发动攻击，梁武帝只好派遣他的侄儿萧渊明领军前去支援，结果大败，萧渊明也被捉去，而侯景一退再退，一直退到了寿阳，把代理州长（监州事）韦黯驱逐。梁武帝对侯景驱逐地方政府首长，不但没有责备、惩罚，反而即行任命侯景当州长（州牧），侯景大喜过望。不过他对梁武帝萧衍的昏庸，也留下了深刻印象。

萧渊明被俘后，高澄写信给梁武帝，建议两国和解，梁武帝复信答

应了。这时有大臣警告说：“高澄并没有战败，为什么要求和呢？这明明是反间之计，希望刺激侯景。侯景如果起疑，定生变化，我们不可跳进这个圈套。”但梁武帝没有听从建议，两国使节于是开始往来。侯景果然恐惧，他上章说：“两国如果和解，恐怕我不免高澄毒手。”梁武帝萧衍保证说：“我是天下之主，岂会对人失信？你要深知我心。”侯景假冒高澄名义写了一封信给萧衍，提议用萧渊明交换侯景。梁武帝这时露出了他的真意图，复信说：“你早上送还萧渊明，我晚上就送还侯景。”侯景的悲愤是可以想象的，他本来就是一个具有反骨的人，六镇起义时投降尔朱荣，后来高欢诛灭尔朱氏，他又投靠高欢。现在在反叛东魏之后，接着又反叛南梁，于是集结兵力，从寿阳南下，直指首都建康。

梁武帝萧衍听到侯景叛变，大笑说：“我折根树枝就打死他。”侯景于548年8月起兵，如入无人之境地渡过长江，于11月抵达建康，百道攻城。南梁帝国的各路救援军队多达二三十万，但各怀鬼胎，都想保存实力，以便争夺帝位，于是他们虽然云集城外，但却每天饮酒欢宴，不敢作战。梁武帝萧衍把皇帝诏书系在风筝上，命他们进攻解围，可是没有人听从他的命令。549年3月，建康陷落，侯景矫诏解散援军，三十万大军或走或降，一朝散尽。5月，八十六岁的梁武帝被活活饿死。死前他想讨要一杯蜜水，却没有人应答，在艰难地唤了两声“荷荷”之后，孤独地躺在床上逝世了。梁武帝的死距他接受侯景归降只有两年，距他说折根树枝只有九个月。梁武帝死了以后，侯景迎皇太子简文帝即位，但在551年就杀了简文帝，自立为帝，国号汉。

台城陷落后，萧衍子孙间争夺帝位的斗争迅速激化，当时的湘东王萧绎，是梁武帝的第七子，为了能够登上皇位，第一件要做的是消灭那些可能和他争夺帝位的兄弟叔侄。镇守长沙的侄儿萧誉，是萧衍的嫡长孙，在宗法制度上，比小宗的萧绎更接近宝座。萧绎派遣大军攻陷长沙，杀掉萧誉。萧誉的弟弟萧詧，镇守湖北的襄阳，不能抗拒萧绎的压力，萧詧便连同土地归降了当时北方的西魏帝国。萧绎在终于杀光了他所能杀的假想敌之后，才命他的大将王僧辩东下进攻盘踞建康已经四年之久的侯景。侯景兵败，在逃窜途中被他的亲信用矛刺死。大乱平息，萧绎就在湖北的江陵继位，是为梁元帝，时为公元552年。

智者大师的父亲在萧绎还是湘东王时，就已经被“列为宾客”，萧绎即位后，就在朝中为官。据《别传》记载，其正式官名为“使持节，散骑常侍，益阳县开国侯”，现在就按照这个官名进行解释。

首先需要说明的是，中国的官僚制度从汉代开始就比较完备，但官名繁多，而且同一官名，其内容随时代而异，很难准确地了解其地位和职务内容，因此这里也只是简单地予以介绍，使大家能够了解一个大概而已，

使持节，这是统率军队时的一个称号，所谓“节”，是代表天子的标识，持节者是钦差，权力极大。共分三级，从下往上数是假节、持节、使持节，因此使持节在三节中位于最高的地位，秩二品。使持节得杀二千石以下的官吏（相当于郡的长官）；持节次之，可杀无官位人，若军事则得与使持节同；假节唯军事时得杀犯军令者。

散骑常侍，这个官职相当于皇帝的顾问官，其职掌侍从规谏，实际上是位望通显但并无具体的职事，常用来作为高级官吏的荣誉衔。

益阳县开国侯，益阳县位于洞庭湖的南面，治所相当于现在湖南省益阳市的东面。开国，古代始封之诸侯开建邦国，称开国。侯，在五等封爵公、侯、伯、子、男中，侯爵位于第二等，其地位已经是相当高了。在东晋南北朝以前，每级封爵都有封疆里数和户邑数，以方五里和邑二百户为差，井然有序。在这之后，不再划定封疆里数，皆以郡或县立国，并在爵称前冠以“开国”字样。

考察魏晋南北朝时的封爵制度，有“分食制”和“虚封制”之别。“分食制”指诸侯可以按照一定的比例提取食邑户的租税以供自己支配。“虚封制”只是封爵，不食租税，但可以世袭。在这里智者大师的父亲到底是属于哪一种封爵，已不可考，但就其官衔来看，其地位是十分尊荣的。

要了解智者大师父亲的地位，看一看中国的正史《陈书》、《南史》上所记载的建立南陈的陈霸先以及王琳、徐陵、沈君理等人出仕梁元帝时的官职，也会很清楚。这些人当时的官位和智者大师父亲的官位相同或相近，可见这些人都曾经和智者大师父亲同朝为官，他们是同僚或朋友。因此，在以后智者大师曾经得到过王琳的帮助，也深受徐陵、沈君理等人的尊敬，也许也有这方面的因素在内。

**母徐氏，梦香烟五采，萦回入怀。又尝梦吞白鼠，因觉体重。卜者曰：“白鼠者，龙所化也。”**

**讲** 智者大师的母亲俗姓徐，在《别传》中说：“母徐氏，温良恭俭，偏勤斋戒。”也就是说他的母亲温厚善良，对人恭谨有礼节，生活节俭而不铺张浪费。最为重要的是，他的母亲非常喜欢吃斋持戒，亦即智者大师的母亲是信奉佛法的。一般来说，人在幼少年时期，受母亲的影响要比父亲大，因此他的母亲信佛这一点，对于智者大师人格的形成肯定产生过很大的影响。下面的传记中就会讲到智者大师在七岁的时候就非常喜欢到寺院里去，除大师自身善根深厚外，不能说和母亲的影响毫无关系。

在这里已经介绍了智者大师的父亲和母亲，但实际上智者大师还有一位哥哥，名叫陈针。他的名字在《摩诃止观》第八卷“病患境”中智者大师曾经提到过，另外在《别传》中也有记载，他大智者大师九岁。有关他哥哥陈针的情况，以后我们在讲智者大师的著作《小止观》时再予介绍。

智者大师的母亲在怀孕之前，曾经出现了两种瑞相，第一，“梦香烟五采，萦回入怀”。五采，青、黄、赤、白、黑五色，古代以五色为正色。萦yíng回，盘旋回绕。据《别传》、《续传》记载，当智者大师的母亲梦到香烟萦回，就想把它拂掉，这时听到有人告诉她说：“宿世因缘，寄托王道，福德自至，何以去之？”智者大师的母亲听到这样的话，才没有把它拂去，因而“入怀”。

第二个瑞相是“又尝梦吞白鼠”，《续传》里面说这样的情况不止出现了一次，而是“如是再三”，于是智者大师的母亲“怪而卜之”。占卜的人说：“你所梦到的白鼠，那是白龙所化。”所以《续传》里面

直接说“白龙之兆也”。

有关这两个瑞相必须连起来看，不能分割。为了说明这个问题，请先看《宋书》第二十七卷的一段记载，书中云：“帝尧之母曰庆都，生于斗维之野，常有黄云覆护其上。及长，观于三河，常有龙随之。一旦，龙负图而至……（图中人）眉八彩，鬓发长七尺二寸……既而阴风四合，赤龙感之。孕十四月而生尧于丹陵，其状如图。及长，身長十尺，有圣德，封于唐。”

一般地，在讲智者大师传记时，最多提到智者大师“眉分八采”之相和尧帝之相一样，却不知两者在受生之前的瑞相也完全是一样的，由此更可证知智者大师是再来的大菩萨应世，绝非泛泛之辈。又或许尧帝就是智者大师的前身所化，先以先王之道引导众生趋仁趋义，后示比丘之相，以佛道光明攫众生无明之膜，光显佛法。因此智者大师幼年的时候有两个小名，一是陈王道，一是陈光道，其用意在此乎？此义前人未及，姑妄存之。

**诞灵之夕，神光发屋**（注：梁武大同四年戊午），邻人望之以为火，至则知其生子，众咸惊异，内外胥说。欲陈鼎俎，以为庆席，火灭汤冷，为事不成。

**讲** 诞灵之夕，即降生的那个晚上。神光发屋，神异的光芒从屋子里面发出来，这个时候正好是梁武帝大同四年，亦即戊午年，公元538年。

周围的邻居看见了以后，以为陈常侍家里着火了，于是纷纷赶过来

救火，到了以后才知道是生下了一个儿子。大众一开始都感到十分地惊奇诧异，不过没过多久就“内外胥说”。胥，都，全。“说”字通“悦”，亦即里里外外不管是家人还是邻居都很高兴。于是就想陈设布置鼎俎，用来做庆祝的喜筵。鼎俎zǔ，泛指割烹的用具，即烹调用的锅和割牲肉用的砧板。然而由于智者大师的威德所感，生火怎么也生不起来，所烧的水自然也是冷的，“为事不成”。从这里可以看出智者大师一生下来就是茹素的，而且还要全家也跟着一同吃素，这种威德真是不可思议。

**且有二僧扣门曰：“此儿道德所种，必当出家。”言讫而隐。**

**讲** 种，聚集。第二天早上有两个僧人来敲门说：“这个小儿是道德之所积聚，长大以后必定是要出家修道的。”说完以后就忽然不见了。道德，在这里“道德”二字不能简单地理解为一般的社会生活规制，当知德者得也，正法名为道，得道而不失称为德。因此，在佛教基本精神中，“德”有自获其利的意思，而“道”则有利益他人的意思，自利利他具足，方是道德的真义，如《无量寿经》云：“长与道德合明。”然而欲想圆满自利利他的功德，唯有出家才能真正成办，所以一早就有圣僧前来告示“必当出家”。

祖师大德在出生的前后，大多都有种种的瑞相，预示着他的一生必定是不平凡的。既如民国时的弘一大师，出生时就有麻雀衔着松枝降临其室，这根树枝到了他临灭度时，还保存在他的身边。弘一大师曾有偈云：“天心月圆，花枝春满。”可能就与此有关（现在也有人提出说所



谓的“雀衔松枝”一事并非事实，是有人乱编的。但此事在弘一大师生前就已经广泛流传，大师并未予以否认，因此也不能一定说是假的）。大家不妨回去问问自己的母亲，看看自己在降生的时候是否有什么灵瑞之相？

**师眉分八采**(注：《帝王世纪》：“尧十四月而生，眉有八采。”)，**目耀重童**(注：《汉书·项羽赞》：“舜，重童子。”○童、瞳同)，**有古帝者之相，父母每藏护之，不令人见。**

**讲** 这一段主要是讲智者大师的异相。

眉分八采，是说智者大师的眉毛有八种彩色，和尧帝的眉相是一样的。《艺文类聚》卷十一引《春秋元命苞》：“尧眉八采，是谓通明。”“采”亦作“彩”，《孔丛子·居卫》：“昔尧身修十尺，眉分八彩。”因此后来就用“八彩”来指尧眉或形容帝王容颜。小注中所标的《帝王世纪》，是魏晋时期皇甫谧（215~282）所撰，共有十卷，起三皇，尽汉、魏。

目耀重童，耀，明亮之义。

童，即“瞳”，也就是说智者大师的眼睛有两个瞳孔，目光炯炯。这个异相和古代的舜帝一样，小注中引用了《汉书》为证。《汉书》是我国第一部纪传体断代史书，东汉班固所著，体例大致沿袭《史记》，记录了西汉一代的主要史事，是研究西汉历史的重要资料。在《汉书》第三十一卷“陈胜、项籍传”的末尾（项籍即项羽），班固有发表评论

的“赞曰”，其文和《史记》略同，原文云：“周生亦有言，‘舜盖重童子’，项羽又重童子，岂其苗裔邪？何其兴之暴也！……亡其国……不自责过失，乃引‘天亡我，非用兵之罪’，岂不谬哉！”从这里可以看出，舜帝和项羽也都是具有重童子的。《论衡·骨相》：“传言黄帝龙颜，颡项戴午，帝鬻骈齿，尧眉八采，舜目重瞳，禹耳三漏，汤臂再肘，文王四乳，武王望阳，周公背偻，皋陶马口，孔子反羽。”

因为眉分八采、目耀重童都是古代帝王之相，所以智者大师的父母经常把这些异相隐藏保护起来，轻易不让人看到。这是因为在帝制时代，如果一个人具有帝王之相，而且又是出生在官宦之家，很容易被人诬陷为有不安分甚至是造反之心，因此为了避免不必要的麻烦，所以智者大师的父母总是藏护之，尽量不让别人知道。

### 在襁褓中，卧即合掌，坐必面西。

**讲** 襁褓，“襁qiǎng”原义是指背小孩的宽带子，“褓bǎo”是指裹婴儿的小被子，襁褓就是比喻幼儿时期。在智者大师还是幼儿的时候，每次睡的时候必定合掌而卧，而当他能够坐的时候，则必定面向西方。

智者大师从一出生就预示着将来要往生西方，所以在临终前“专念弥陀、观音及般若名”，又云：“吾诸师友，侍从观音，皆来迎我。”可见智者大师临终时是往生西方的。但有关这一点也不可定执，因为象智者大师这样的深位菩萨，十方世界任意都可以前往，因此也有人说智者大师是往生弥勒兜率内院的，两者并无矛盾。不过，从智者大师一贯

的形迹示现看，说智者大师是往生西方极乐世界，亦未尝不可。

【梁大同十年（544），7岁】

### 七岁喜往伽蓝，蒙僧口授《普门品》，一遍成诵。

**讲** 伽蓝，僧伽蓝摩的简称，译曰众园，原指可供建设众僧居住的房舍用地，后转为包括土地及建筑物的寺院总称。《十诵律》卷五十六云：“地法者，佛听受地，为僧伽蓝故，听僧起房舍故。”此即伽蓝的原义。一所伽蓝之完成，一般须具备七种建筑物，特称七堂伽蓝，即伽蓝须具有大殿、讲堂、塔、钟楼、藏经楼、僧坊、食堂等。中国最早的寺院是建于东汉永平年间的白马寺。

智者大师在七岁的时候就非常喜欢到寺院里去，承蒙寺院里面的僧人口头传授《观世音菩萨普门品》，智者大师只听了一遍就能完全记住背诵下来。诵，背文暗持。

唐梁肃《止观统例议》有云：“古人云：生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之，又其次也。夫生而知之者，盖性德者也；学而知之者，天机深者也。若嗜欲深，耳目塞，虽学而不能知，斯为下矣。”智者大师可谓是生而知之的上圣，如《全唐文·大泉院创建佛殿功德赞》卷九百八十八云：“生知者印印相承，积习者如如不断。”当知在因必籍师保，果满可称自悟，两者一不可缺。作为凡夫的我们，不可自轻，因为宿世善根不可思议故。

【梁承圣三年（554），17岁】

年十七，值元帝江陵失守，亲属流徙（注：元帝初封湘东王，武帝第七子。简文帝为侯景所害，王遂即位，都江陵。三年九月，为西魏所破。据历推之，应年十七，《别传》作十五者，误）。

**讲** 现在结合小注综合起来讲解这段话。南朝梁武帝萧衍自502年称帝后，在长达四十多年的统治中，一贯执行宽纵皇族，优容士族的政策。为了避免前代皇族间骨肉相残局面的重演，他取消了宋、齐两代监视和限制皇权的典签制，给皇族以实权，出任方镇，对他们的横征暴敛甚至公开抢劫和叛国均予以宽容。梁武帝晚年，出任方镇的诸王无不拥兵自重，以至窥伺皇位。长期优容士族的结果，大大加速了士族的腐朽过程，吏治极端黑暗，形成了“人人厌苦，家家思乱”的严重局面，这就给侯景之乱的得逞以可乘之机。

551年侯景杀了简文帝后，自称汉帝。552年当时的湘东王萧绎派遣大将王僧辩平定侯景之乱，就在这一年的11月，萧绎称帝于江陵，是为梁元帝。然而战乱远未结束，554年，已经投靠西魏的萧詧引领西魏大军大举南下。当西魏远征军已经入境时，萧绎还在金銮殿上向他的大将们讲解李耳的《道德经》，结果没用几天功夫，江陵城破。萧绎平常总是要求别人为国而死，但临到他时，他却屈辱地投降求生，所谓白马素车以出降。

不过在他投降之前，萧绎做了几件事：第一件是，江陵狱中囚犯约有七千余人，围城之际，城防兵力不足，军方请求把他们释放，充作战士，这是古代习惯使用的方法。萧绎不但不准，反而下令一律格杀。幸而狱吏还没来得及执行，城就陷落了。第二件是，萧绎把宫中所收藏的十四万册图书，全部放火焚毁。许多绝版珍本都成灰烬，中国文化受到一次无法弥补的损失。萧绎之所以迁怒于书，他认为是书读得太多的缘故，是书害了他。因此他在焚书时还拔剑砍柱，嚎叫地说：“文武之道，到今天为止。”意思是说从公元前十二世纪周王朝创业人文王姬昌和开国君主武王姬发，一脉传递下来的中国正统，因为他的失败而告结束。

不可否认的是，萧绎的知识水准很高，但知识水准不等于智慧水准，更不等于灵性水准，从这几件事情中暴露了萧绎不可救药的愚恶。不过他所受到的惩罚也很适当，西魏远征军故意把他交给了恨他入骨的仇人萧誉。萧誉对这位失去毒牙的毒蛇叔父，作了种种的报复性侮辱之后，用沙袋把他压死。萧誉则在西魏的支持下，即位为南梁皇帝。

以上所讲就是“值元帝江陵失守”的历史经过。

下面也顺便介绍一下从南梁到南陈的演变过程：萧誉虽然在江陵即位当了皇帝，但萧绎手下的大将王僧辩，远在建康，还拥有大军，拒绝承认萧誉这个傀儡皇帝。也就在这个时候，刚刚夺取东魏政权的北齐帝国，抓住机会，派遣大军，把俘虏已经八年之久的萧渊明送回，要求继承帝位。萧渊明是开国皇帝萧衍哥哥的儿子，在血统上根本没有继承帝位的可能性，但护送他的北齐兵团，一连几场胜利，弥补了这个缺点，

王僧辩只好接受。可是萧渊明的皇帝只当了四个月，王僧辩的部将陈霸先兵变，杀掉王僧辩，把萧渊明逐下宝座，拥立萧绎的儿子萧方智继位。

然而到了557年，已经掌握实权的陈霸先，命萧方智禅让，禅让之后又把萧方智杀掉，改国号为陈，是为南陈。这样，在中国的境内共有四国并立，即北方的北齐、北周，南方的南陈和南梁。不过南梁只剩下了江陵一小块土地，在萧警的统治下，作为北周的尾巴国，不久之后就灭亡了，不再重见于历史的舞台。（主要参考自柏杨《中国人史纲》）

亲属流徙，江陵城破以后，梁朝的百官、贵族和一般平民成了俘虏，西魏“乃选百姓男女数万口，分为奴婢，驱入长安，小弱者皆杀之”（《梁书·元帝纪》），幸免者仅有数百家族。智者大师的一家这次虽然未成俘虏，但丧失了一切的地位和财产，不得不和父母亲等到处流动转徙，没有安定的生活。

在小注中还澄清了灌顶大师于《别传》中的一个错误，在《别传》中把智者大师的年龄写成了15岁，但“孝元之败”是在承圣三年（554），智者大师应为17岁，比实际年龄小了二岁。有关这一点，可能是灌顶大师有意为之。我们知道，智者大师的父母亲就是在孝元之败的当年去世的，而智者大师是在18岁时出家的，如果孝元之败的时候智者大师是15岁的话，那么就能服满三年之丧。所以《别传》有云：“逮于服讫，从兄求去。”《国清百录》卷四《智者年谱事迹》也说“梁敬帝绍泰元年（555），十八岁，二亲服讫，坚辞兄出家”。但实际上孝元之败时智者大师已经17岁，也就是说，智者大师在父母去世仅一年左

右就实现了出家的宏愿。显然，灌顶大师的这些记载是想圆满智者大师的传统世俗道德。

这是一种“为尊者讳”的处理方式，是章安大师的一片苦心，不能简单地说是错误。如《论语·述而》：“陈司败问：‘昭公知礼乎？’孔子曰：‘知礼。’孔子退，揖巫马期而进之曰：‘吾闻君子不党，君子亦党乎？君取于吴为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？’巫马期以告。子曰：‘丘也幸，苟有过，人必知之。’”这里孔子明知鲁昭公娶同姓女，公然背礼，但还是言其知礼者，如孔安国《集解》云：“讳国恶，礼也。”这里章安大师也是一样的，“善者称君，过者称己”，这是古人的行文方式，不一定是错误的。

当然，如果以现在的眼光来看，似乎没有这样做的必要。因为出家学佛同样是实践孝道，况且佛教的孝要高于世俗的孝。这一佛教的孝道观，自东晋慧远大师予以系统论证后，已经广泛影响于僧俗两界。智者大师在出家前也曾经说：“报恩酬德，当谋道为先”，也正是这一意思。在国破家亡、双亲去世，悲痛不已的情况下，智者大师以出家学佛的行动来报答父母之恩、履行人子孝道，这是完全可以理解的（主要参考自潘桂明《智顓评传》）。但这是现代人的看法，不能以此为衡准。

### 师于长沙佛像前，誓为沙门。

**讲** 经过孝元之败，智者大师不禁“叹荣会之难久，痛凋离之易及”，于是在江陵长沙寺的佛像前面，发出世心，立誓以后一定要出家为沙门。

以下的小注是长沙寺的位置所在和佛像的来历。

(注：晋孝武时，江陵城北有五色光见，沙门昙翼，于其处得金佛一身，光相有梵书云“阿育王造”，乃迎置长沙寺，即今言长沙佛像也。寺在江陵城北，旧以为潭州长沙者，误。《天人感通传》云：“长沙寺在荆州北岸。”此言亦同。)

**讲** 现在结合《释迦方志》卷二和《高僧传》卷五中有关释昙翼的记载来讲解这段小注。昙翼是东晋道安法师的弟子，当时有一位太守腾舍，在荆州的江陵欲舍宅为寺，请求道安法师推荐一位僧人前去主持改造建寺，道安法师就让昙翼前往缔构寺宇，这就是长沙寺。寺院造好以后，却没有合适的佛像，为此昙翼经常感叹地说：“现在寺院已经建好了，僧人也住了很多，但却没有合适的佛像，这实在是一件非常令人遗憾的事情。我听说过去阿育王所造的佛像容仪神瑞，而且隐藏分布在各个地方，众生若有机缘，它就会自然涌现，但现在我们这里为什么不能招致呢？”于是专精恳恻，请求能够感应。果然在东晋孝武帝太元十九年（394）二月八日，在江陵城的北面忽然有五色的光芒出现，就在有光的地方得到一尊金佛，同时在光相上还有梵书“阿育王造”的字样。这时其他寺院的僧众先往迎接，但无任用多少人去抬，都无法抬动。昙翼于是前往作礼，对众人说：“这应该是阿育王的佛像降临我长沙寺。”即令弟子三人捧接，飘然而起，迎还长沙寺。长沙寺佛像的灵瑞非常多，每当国运臧否，佛法兴衰，佛像都会提前出现征兆，以表吉凶。或放光，或流汗，或走或遁，奇应甚多。

讲这些典故的目的就是要指出智者大师所拜见的“长沙佛像”是位



于湖北荆州地区江陵城北的长沙寺阿育王佛像，而不是位于湖南潭州的长沙市。志磐大师在这里特别予以指出来，主要是为了纠正北宋昙照法师在《天台智者大师别传注》中的错误，在《别传注》中云：“长沙即荆南路长沙郡，潭州也。”这是不对的。所以在《佛祖统纪》卷三十六中也云：“《别传注》指为潭州者，误。”

最后志磐大师还引道宣律师的《天人感通传》为证。《天人感通传》，一般称之为《律相感通传》，略称为《感通传》或《感通录》，收于T45，一卷，是记述道宣律师感得天人来降，付与戒律事相等问答者。需要注意的是，另有一本《集神州塔寺三宝感通录》，收于T52，有时也简称为《感通录》，两者不可相混。

在这里志磐大师引用《天人感通传》，证明长沙寺就位于荆州的北岸，亦即江陵城北。然而所引之文并非原文，而是义引，意义不失。

**夜梦瑞像，授金色手，从窗而入，三摩其顶。由是深厌家狱，思求出家，二亲爱之，不获见许。**

**讲** 智者大师白天在长沙佛像前发愿，晚上就梦到此像伸金色之手，从窗户而入，摩顶慰志。从此以后，就深深地厌恶“家狱”，一心想求出家修道。

家狱，《大般涅槃经》卷十一云：“居家迫迮，犹如牢狱，一切烦恼由之而生。出家宽旷，犹如虚空，一切善法因之增长。”故《释氏要览》云：“家者是烦恼因缘，夫出家者为灭垢累，故宜远离也。”可见

出家的真正含义是出离烦恼之家，观三界如火宅，如《妙法圣念处经》卷二云：“住三界时，如牢狱想。”

因此在这里可作四种分别：1、身出家心不出家，即身虽为僧伽，但心犹有顾惜爱恋；2、身在家心出家，即虽在家受用妻子，但却不耽染欲乐；3、身心俱出家，即在任何欲境中都无顾惜爱恋；4、身心俱不出家，即不但受用妻子，而且深生耽染。

虽然学修佛法并不一定要出家的，但出家闲旷，更利于学修佛法，而且出家现清静幢相，有利于佛法住世。《中阿含》卷三十六说出家、在家各有自在与不自在之苦乐，谓在家以金银、真珠、奴婢使人等不增长之不自在为苦；出家则以其行随贪、嗔、痴欲之自在为苦。在家以金银、真珠，乃至奴婢使人之增长自在为乐；出家则以其行不随三毒之不自在为乐。《大智度论》卷十三说在家之人如果想专精道业，则家业废，故为难；而出家离俗，绝诸纷乱，一向专心行道，故为易。《瑜伽师地论》卷四十七揭示出家、在家菩萨修学功德的胜劣，皆谓出家功德较在家广大，另外《贤愚经》卷四也说出家功德无穷尽，现在大家既然都已经出家了，就应该善护其念，身心俱出家，庶能上报四恩，下济三涂。

智者大师虽然发心想出家修道，但“二亲爱之，不获见许”。从疼爱自己孩子的双亲来看，一定以为离开了社会的出家之路是十分艰难困苦，因此父母亲不同意出家也在情理之中。当然，这里面也有儒家“不孝有三，无后为大”的根深蒂固的观念在内。

就我个人的经历而言，虽然我的母亲是信佛的，但当她听到我要出家时，还是觉得象世界末日一般，千方百计地予以阻扰。我问她：“你自己不也信佛、念佛的吗？怎么还阻止我出家啊？”她回答说：“我念佛是为了以后死了有钱用，并不是为了出家的。”在我们老家农村，一般的人念“阿弥陀佛”都是为了以后死了可以当钱来用，这从正信的佛教立场来看，当然是迷信，但请记住一点：这样的迷信比不信要好得多！！虽然她们不懂高深的理论，但她们向佛的那份心是十分真诚和单纯的。因此我们应该护念她们的那一份心，在必要的时候略加引导即可，而不应有任何的轻视，至少我自己就是从小受到母亲“迷信”的影响而最终走上出家之路的。

我的母亲之所以反对我出家，还有一个重要的原因就是“面子问题”。因为在农村一般人的心目中，出家是失恋者、事业失败者或走投无路者才干的事，好好的工作不干而去出家，这在世俗世间是很难被理解和接受的。因此在我出家的很长时间里，父母亲对于此事一直讳莫如深，尽量不让外人知道。后来随着时间的推移，他们才慢慢习惯和接受。我想，在这里智者大师的父母亲之所以反对智者大师出家，他们的心情肯定也是十分复杂的，世间恩爱，父母最重，这也是难免的。如《四分律行事钞资持记》卷十六谓出家有十八难行，其第一难行即为辞父母亲情。

**乃刻檀写像，披藏寻经。当拜佛时，恍焉如梦：见高山临海，山顶有僧，举手招之。须臾伸臂，至于山麓，接入伽蓝，见所造像在焉。**

**讲** 智者大师想要出家的心愿没有得到父母亲的允许，因此他只好暂时不再重提此事，但向佛之心从来就没有松懈和放弃过，《别传》上说：“虽惟将顺，而寝哺不安。”于是“刻檀写像，披藏寻经”。刻檀，用檀香木来雕刻佛像。写像，彩画圣像。披藏寻经，打开篋藏以寻讨经论。这里的藏、经不能理解为一般的大藏经，因为汉文大藏经的编纂和刻板，最早创始于北宋开宝年间（971~983），一般称之为开宝藏。因此这里的“藏”是指篋藏，篋qi è，小箱子，因为古代的书都是木刻本，一般都是装在盒子里，故称篋藏。

佛像刻写完毕以后，智者大师在拜佛的时候，仿佛象做梦一样，看见有一座高山面临大海，这座山就是位于浙江省临海市东约七十里的芙蓉山，本为海岛，后来淤为平地。下文中陈太建十年（578），智者大师应当时临海内史计诩之请作放生法会，讲经完毕以后，船出海口，看见芙蓉山，智者大师曰：“昔梦游海上，正似于此。”

同时看到在山顶上有一位僧人正在向智者大师招手，这个僧人就是定光禅师。往后智者大师第一次来到天台山，在见到定光禅师时，定光禅师就曾对智者大师说：“颇忆招手相引否？”

在《别传》中这几句话作“山顶有僧，招手唤上，须臾申臂，至于山麓，接引令登，入一伽蓝”。也就是说智者大师看到山顶上有人招手，于是先登上了芙蓉山，和定光禅师回合以后，两人才一起来到了另一座山的山脚下。

须臾，一会儿、很快。

伸臂，即展臂，引申为闪臂而行。

山麓，山脚下，这里是指天台山佛陇。从临海的芙蓉山到天台的佛陇，大约有七十公里的路程，但在梦境之中，或在有神通人那里，这点路程根本不算什么，所以须臾即至。

登上佛陇以后，定光禅师把智者大师接入一座寺院当中，见先前刻檀写像时的佛像就被供奉在寺院当中。这座寺院就是智者大师以后到了天台山后所建的第一座寺院——修禅寺。

**即悲泣自陈：“愿学得三世佛法，对千部论师，说之无碍，用报四事恩惠。”**

**讲** 千部论师，这是指印度的天亲菩萨，又作世亲，是无著菩萨的弟弟，大约在佛灭九百年左右出生于北印度犍驮罗国。世亲一开始是在小乘的说一切有部出家，受持小乘三藏，造五百部小乘论，其中最脍炙人口的就是《俱舍论》，并称大乘非佛说。后来受到其兄无著的苦心劝告，世亲终于回小向大，十分后悔自己以前的所作所为，想割舌忏悔。这时无著菩萨劝止说：“昔以舌毁，今以舌赞，岂不善乎？”于是世亲菩萨复造论五百部，主要是弘扬唯识论，用来赞述大乘，时人呼为千部论主。

四事，衣服，饮食，卧具，汤药。或衣服，饮食，房舍，汤药。

智者大师在寺院中看到自己所刻的佛像，不禁悲从心起，哭泣着自己陈述说：“我愿意学得三世一切的佛法，将来既使遇到象世亲那样宏

才博瞻之人，我也毫不畏惧，对之说法无有障碍，用来报答父母和世间的种种恩德。”

这些话虽然是在梦中所说，但同样令人充分地感受到青年时代智者大师那种伟大的理想和气概。他所立的宏愿不仅仅是要学习释迦牟尼佛的教法，而是要学习“三世佛法”。不仅仅是要救渡自己一个人，而是要以此来普渡众生。因此在智者大师想要出家的初心当中就已经包含了“四宏誓愿”：众生无边誓愿度、烦恼无尽誓愿断、法门无量誓愿学、佛道无上誓愿成。这四宏誓愿本身就是智者大师依经所立的，后来广泛普及为佛教的规范。正因为智者大师具有如此深广悲切的宏愿，所以才发出即使是遇到象世亲那样的千部论主也毫不畏惮的豪言壮语，那么又怎么会是金陵硕匠如法济、两琼等单轮只翼者所可以比拟的呢？

**僧复指像谓曰：“汝当居此，汝当终此。”**

**讲** 定光禅师有鉴于智者大师心诚意切，于是指着佛像对智者大师预示说：“你以后会居住在天台山，也会圆寂在天台山。”此，这里是指广义的天台山，并非仅指佛像所在的寺院而已。从梦境所示，可以看出智者大师和天台山的宿缘深厚。

在《荆州碑》中说是为僧受具以后所梦，在《南山传》中云是住瓦官时梦，而在《别传》和我们教材上都说是未出家时所梦，可能是梦了多次，而在记述时有先后，并无矛盾，无需苦诤。

上来所讲的一段文可以用唐代颜真卿所撰的《天台智者大师画赞》

来概括，其文云：“天台大师俗姓陈，其名智顓华容人，隋炀皇帝崇明因，号为智者诚敬申。师初孕育灵异频，彩烟浮空光照邻，尧眉舜目熙若春，禅慧悲智严其身。长沙佛前发弘誓，定光菩萨示冥契，恍如登山临海际，上指伽蓝毕身世。”颜真卿所撰共有九十句，是可以配乐歌赞的，非常动听。

### 是年父母相继倾丧。

**讲** 就在这一年（554），智者大师十七岁的时候，他的父母亲就相继去世了。倾丧，覆灭丧亡，这里就是指逝世。

（注：按《荆州碑》：师欲游方，母曰：“父母甘旨，当何供邪？”师运慈心，指其茅化为稻，水化为油。今茅穗村、油河，尚存其名。）

**讲** 《荆州碑》，在《别传》中，灌顶大师记载了智者大师圆寂以后的十条灵异事迹，其中第十条云：“荆州玉泉寺造石碑，未得镌刻，智者像至，而碑上自然生脉成文曰：‘天地玄用出生。’或有磨刮，其辞弥亮。一境观读，三日方失。”所谓“智者像至”，《玉泉寺志》卷一云：“大业间，僧法偃于江都造智者影像，还至本寺，像身流汗如生。”（《中国佛寺志》第三辑）可见在荆州玉泉寺确实有有关智者大师事迹的行业碑，但翻检大藏，未见此碑，不知是否已经亡失了。

游方，意谓周游各地寺刹，参学问道。慧皎《高僧传》卷四载：竺法义“十岁便以博见驰名，弱年出家，游方受业”。又如唐贾岛《送灵应上人》诗：“遍参尊宿游方久，名岳奇峰问此公。”再如《水浒传》

第四回：“智深道：俺行脚僧人，游方到此经过，要买碗酒吃。”甘旨，美好的食物，后多指奉养双亲，宋代陈深《次韵叔时述怀》云：

“强颜微禄营甘旨，已约烟霞共结庐。”宋陈文蔚亦有诗云：“儿因逐食浪飘蓬，欲归无以供甘旨。”

这里的意思是说：智者大师想要到处去游学参方，但他母亲说：“如果你去远游了，那么父母亲的日常生活资具又当如何提供供养呢？”于是智者大师运用广大慈悲心，手指茅草，茅草当下化为稻谷；手指河水，河水就化为了油。

在《玉泉寺志》卷二“智者大师传”云：“智者大师，名顓，姓陈氏，颍川人，或曰荆州公安茅穗里人。”可见不仅在志磐大师的年代，直到清代（《玉泉寺志》是康熙年间所修），有关茅穗村、油河的名称还为一般人所使用。

昙照法师的《别传注》有自设问答云：“问：大师之父乃散骑常侍益阳侯，何故贫而无食？答：恐梁国遭乱，人逃国破，劫掠之后，财宝不藏也。”

（注：据此两文不同，当是前求出家，父母未许时事。今附见之。）

**讲** 这时志磐大师指出《荆州碑》和《别传》的不合之处。因为根据《荆州碑》来看，智者大师指茅为稻、化水为油之事是发生在出家以后想辞亲远游，但这在时间上是不对的。因为综合各种传记来看，智者大师是在双亲去世以后才出的家，所以志磐大师指出：指茅为稻等事应当



是发生在智者大师以前求出家，而父母却不允许的时候的事情，并非是出家以后的事情，所以现在把它附录在这里。

指茅为稻、化水为油那是智者大师孝感神灵所致，不要说是智者大师这样的威德了，即使是世间人的纯孝之心，也一样能够感天动地，诸如雪中笋、冰上鲤等，不可胜数。（雪中笋，孟宗，三国时江夏人。少年时父亡，母亲年老病重，医生嘱用鲜竹笋做汤。适值严冬，没有竹笋，孟宗无计可施，独自一人跑到竹林中哭泣。少顷，他忽然听到地裂的声音，只见地上长出数茎嫩笋。孟宗大喜，采回做汤，母亲喝了后果然病愈。有诗曰：泪滴朔风寒，萧萧竹数竿；须臾冬笋出，天意报平安。

冰上鲤，西晋王祥，琅琊人，生母早丧，继母朱氏，多次在他父亲面前说他的坏话，使他失去父爱。后来父母患病，他衣不解体地侍候。继母想吃鲤鱼，适值天寒地冻，他解开衣服卧在冰上，冰突然自行融解，跃出两条鲤鱼。继母食后，果然病愈。王祥隐居二十余年，后来官至大司农、太尉。有诗曰：继母人间有，王祥天下无；至今河水上，一片卧冰模。）

【梁敬帝绍泰元年（555），18岁】

年十八，辞兄求去。（注：梁敬帝绍泰元年也，兄即中兵参军陈针。）

**讲** 梁敬帝就是萧绎的儿子萧方智，绍泰元年即公元555年。中兵参

军，官名，相当于地方军事长官。三国魏尚书曹有中兵郎，诸公府征战亦因而置中兵参军。南朝宋、齐、梁、陈和北魏等皆有。

在智者大师十八岁的时候，就辞别兄长出家了。在一般人的观点中，也许会认为智者大师是由于社会的崩溃，为了从那里逃避出来才进入佛门而出家的，但这种观点是恶俗的！也是肤浅的！从智者大师刚出生时的种种瑞相、第二天有圣僧来告知此儿“必定出家”、很小的时候就喜欢往寺院里跑、听《普门品》一遍就能够背诵、在长沙佛像前自誓出家、梦境中有天台山定光禅师对他说“汝当居此，汝当终此”等等来进行考察，可以得知：智者大师是久修之人，是带着宏誓应运而生的，因此，智者大师走到出家这一步，这是十分自然的。那种认为“智顓的出家，归根结底是由于社会环境所促成”（《智顓评传》、《中国天台宗通史》）的观点是不负责任的，也是错误的。因为他只强调了外缘，而忽视了更为重要的内因！要知道：剧烈的时代变化，可以开发和磨练一个人的优秀素质，但同样，时代的浪涛也会把人给淹死！只强调社会变动的不确定影响，而忽视其内心久劫向佛之心，这又如何能够解释得通呢？难道只有社会动荡才会使人发起出家之念？那我们现在处于太平之世，却还是有很多出家人，这又如何解释？

对于“无常”，一般人都把它理解为消极的。其实佛法所说的无常，本来包含着用更醒悟的眼光去理解的积极的意义。从荣华、权势之类的社会现象所看到的人间像并非真实之相，“梁荆百万，一朝仆妾”！这样的世界是无常的、危脆的、会崩溃的，不可能从根本上维护人的幸福——这就是佛法的无常观。因此，必须越过这些现象的表

层，从深层去凝视人的真实之相。也就是说，佛法就是要掌握现象深层的“常住”之法。

智者大师正是在这一意义上亲身体会了世间的巨变和社会的崩溃，他确实是尖锐地看透了这世间的无常，觉悟到必须从根本上去掌握支撑这个人生和世界的不变常住之法。我想，对于智者大师出家原因的考察，如此内因外缘地结合，方是比较全面的吧？（主要参考自池田大作《我的天台观》）

美国作家罗伯特·福斯特曾经说：“作家没有眼泪，读者没有眼泪；作家没有笑声，读者没有笑声。”同样地，如果讲祖师传记的人自己心中没有祖师，只是把它当作一种知识来进行平平地传授，那么听的人也就不可能有激情，这不是我们学习祖师传记的目的！实际上，要成为一个“学者”并不难。难的是，要进一步超越学者的程度，对祖师生起绝对的信心，充满渗入骨髓的感恩之情，这一点是学者们所无法想象和企及的！希望大家能够都有所立，保持住这份纯真之心，“不患人之不己知，患其不能也”，愿与大家共勉。

**时王琳守湘**（注：衡州），往从之。琳以陈侯故旧，即资给法具，依本郡**果愿寺舅氏法绪出家**（注：《辅行》云：投果愿寺舅氏出家）。

**讲** **王琳**（526～573），字子珩，会稽山阴（今浙江绍兴）人。在梁元帝还没有当皇帝，还是湘东王的时候，他的妹妹就进入后庭，受到萧绎的宠幸。因此王琳在很年轻的时候就已经被封为将帅了。后来曾经随王僧辩一起大破侯景，拜为湘州刺史。等到梁元帝萧绎被西魏所破

(554)之后，于556年王琳就与西魏相通，西魏授以大将军、司空等职。557年陈霸先建立陈朝，梁朝灭亡，于是王琳就立梁室后裔永嘉王萧庄于荆州，成为与陈朝对立的强有力的军阀。559年的时候，正值陈武帝陈霸先逝世，王琳曾经引兵东下攻打陈朝，结果在芜湖大败，投奔北齐。北齐以之为骠骑大将军，镇守寿阳。一直到573年，为陈朝大将吴明彻所败，城破后被杀，“传首建康，悬之于市”。

守湘，镇守湘州。这里的湘州并非治所在湖南长沙的“湘州”，而是治所在大活关城的湘州。《魏书·地形志》云：“（湘州）萧衍置，魏因之，治大活关城，领郡三、县三。”其具体地址相当于现在湖北省大悟县和黄陂、黄冈县一带，位于华容县的东北方向。小注中的“衡州”二字也透入出这里的湘州并不是指湖南长沙，因为据《古今地名大辞典》云：“（衡州）北齐置，陈废，北周复置，隋废。故治在今湖北黄冈县西北。”可见，早在宋代，志磐大师等就已经发现智者大师出家的“湘州果愿寺”并不是治所在长沙的湘州。（请参考《东南文化》1998年增刊，任林豪《智者大师出家寺院与肉身塔释疑》一文）

法具，又称道具、僧具，指修学佛道所必要的资具，如三衣六物、锡杖、瓶、数珠等。

如上所述，王琳曾经在梁元帝时为官，而智者大师的父亲也曾在梁元帝时官封“散骑常侍、益阳县开国侯”，所以智者大师就前往依从。按历推算，当时王琳应为30岁。王琳因为智者大师是自己的旧交老友陈侯的儿子，于是便资助供给法具，智者大师就在湖北湘州果愿寺师从法绪大师而出家。

法绪大师，一般的资料都没有记载，只知道他是智者大师的“舅氏”，也就是智者大师母亲的兄弟，因此俗家应是姓徐。

按照中国一般的习俗，母亲是最亲的。等母亲过世以后，能够依靠和最亲的人就是舅舅，而不是叔叔伯父之类的，是母系，《红楼梦》中林黛玉所投靠的就是自己的舅舅。如《论语》云：“因不失其亲，亦可宗也。”当然，如果从当时智者大师本人的心情来说，能够出家这是最为重要的，至于师从哪一位师父，恐怕还是次要的。但无论如何，智者大师是在舅氏法绪大师的门下迈出了出家的第一步。

出家以后，《别传》上说：“绪授以十戒，导以律仪。”这是符合佛教修

学次第的。广化律师《沙弥律仪要略》中云：“佛制凡度人出家，剃发异形之时，即与受沙弥十戒。经过若干时日，考核梵行无亏，然后给他受比丘戒及菩萨戒。但我国僧尼，剃度徒弟，大都把头发一剃，便算了事。沙弥十戒须等到有戒坛传戒时，将沙弥戒、比丘戒、菩萨戒等一期同受，美其名曰‘三坛大戒’。即失次第，无从考核戒行，又与佛制不合，致使佛门之内，龙蛇混杂。希望今后精通戒律的僧尼，将此错误率先纠正过来。沙弥出家之日，便给他授沙弥十戒。授戒手续不麻烦，剃度恩师即沙弥和尚，另请一位教授阿闍梨，便可授沙弥戒了。”

【梁太平二年、陈永定元年（557），20岁】

二十进受具戒(注:梁太平二年也,是年九月禅位于陈武帝),初从慧旷学律,兼通方等。

**讲** 慧旷(534~613),《南山传·义解篇》有传:俗姓曹,谯国人,即现在襄阳人。从小“天然孝敬,率性高廉”,十二岁出家,事江陵宝光寺澄法师,“发明幽旨,颇超群辈”。后来又师事真谛三藏,从受《摄大乘论》、《金光明经》等经论,“后于湘郢二州,累载弘道”,直到陈至德元年(583)才重新回到老家襄阳。于613年圆寂,春秋八十。

慧旷律师只比智者大师年长四岁,但到557年时已经出家十三年了,而且“律行精严,义门博综”,所以智者大师在二十岁受了具足戒之后就跟随慧旷律师学律,同时“兼通方等”。

方等,简单讲就是大乘经典,主要是说广大平等之理趣。

复诣大贤山(衡州南境),诵《法华》、《无量义》、《普贤观》,历涉二旬,诵通三部。

**讲** 诣,前往、到达。大贤山,根据小注可知此山也是在湖北黄冈县一带,距离果愿寺并不远,但具体位置已不可考,连《中国历史地名大辞典》都没有收入。这是因为据《三宝感应要略录》卷二T51云:“隋朝智者大师……生时地涌一山,号大贤。终时山即随没,为大贤湖也。”可能现在连大贤湖都已经淹没不存了,所以无迹可考。对于这种情况,日本兹本禅师在《天台大师略传》中云:“世间之灵异,出家之瑞相,

均非我辈言词所能妄断、心灵所能知会。”

法华三部经，指《无量义经》、《妙法莲华经》和《观普贤菩萨行法经》，略称镇国三部。1、《无量义经》，一卷，南朝萧齐昙摩伽陀耶舍译于建元三年（481），收于T9。在《法华经·序品第一》云：

“为诸菩萨说大乘经，名无量义，教菩萨法，佛所护念。佛说此经已，结跏趺坐，入于无量义处三昧，身心不动。”由此可以推定本经是佛在说《法华经》之前所说，本经的旨趣如经中云：“（众生）性欲无量故，说法无量；说法无量故，义亦无量；无量义者从一法生，其一法者即无相也。”可知本经是由一法而开无量，而《法华经》则是收无量以归一，因此古来以本经为《法华》的开经；

2、《妙法莲华经》，七卷，后秦鸠摩罗什译，为流布最广之经，智者大师依之而创立天台宗；

3、《观普贤菩萨行法经》，略称《普贤观经》、《观经》，一卷，T9，刘宋·昙摩密多译。本经的内容主要是叙述佛于毗舍离国大林精舍中，宣说自己将于三个月后入涅槃，当时阿难等随即请问佛入灭后应如何修行及大乘法要，于是佛为说普贤观门、忏悔六根罪法及忏悔后的功德。本经旨在阐明《法华经·普贤菩萨劝发品》，因此和《法华经·普贤劝发品》互为表里，智者大师将其称为《法华经》的结经。可以认为，智者大师在当时就已经有了把这三部经当作一个整体来看待的认识。

智者大师在受戒之后，除了跟随慧旷学律之外，还研习各种大乘经

典，但不久之后，智者大师就到大贤山去诵读“法华三部经”，经过了二十天的时间，就完全熟诵通达了，《别传》云：“三部究竟。”智者大师之所以注目于《法华经》，那是他在认真研习了各种经典之后，经过深思熟虑才得出的结论，并非出于偶然的兴之所至，下面的胜相就能更好地说明这一点。

**进修方等，胜相现前：见道场广博庄严，而诸经像纵横纷杂**（此表诸部杂乱），身在高座，足蹶绳床，口诵《法华》，手正经像（注：此表以《法华》旨意，区别淳杂，使一归于正）。

**讲** 进修方等，进一步地修习方等忏法。所谓方等忏，是指修习方等三昧的忏法，即行方等三昧时，诚心忏悔六根的罪障，“一切业障海，皆从妄想生，善欲忏悔者，端坐念实相，众罪如霜露，慧日能消除”（《普贤观经》）。智者大师后来曾作有《方等三昧行法》一卷，收于T46。

绳床，指比丘坐卧时所用的台座。

智者大师在进一步地修习方等忏法的时候，一种殊胜的瑞相出现在眼前：只见有一座寺院宽广宏敞，非常清静庄严，但是各种经典“纵横纷杂”。南北方向曰纵，东西方向曰横，也就是说横的和竖的交叉在一起，形容情况复杂，正如小注所云“此表诸部杂乱”。这是因为佛陀在世的时候，并没有划分说法的时间次序和教理的浅深，而是随类设教，因此大小乘或显密经典并无固定不变的僵硬次序。再加上我国在翻译经



论的时候，也并不是按照其成立次第而传译的，有时甚至在一个时间里同时传译不同时代的经典，因此从表面来看，各经典之间似乎有相互矛盾之处，以致初学者不容易理解其中奥义。同时由于经典的广泛传译，学者对其研究也不断深入，但由于其研习的重点各有所偏，难免尊己非他，不能够对整个佛法有一个宏观的统摄，因此也就无法明了佛陀的真实意旨，致使学人无法入门，故云“诸部纷杂”。

在这种情况下，智者大师只见自己坐在高座之上，脚踩着绳床（由此可见，当时智者大师并非跏趺而坐，而是垂脚端身正坐），同时口里念诵着《法华经》的经文，而双手正在整理摆正那些经像。如小注云：“此表以《法华》旨意，区别淳杂，使一归于正。”也就是说，这是预表智者大师将以《法华经》的深奥旨趣和义理为纲维，对世尊所说一代时教进行总持遍观，区别各部经典之间的纯正与芜杂，使之各有相应位置而不紊乱，这就是“教相判释”。

所谓教相判释，是指从总体上判别解释佛陀一生所说教法的高低大小、权实偏圆等的相状差别，略作判教或教判。一般而言，探讨教相的法门是属于学解研究的范畴，但解行从来就是不相离的。譬如化法四教是属于“教”的范畴，但在每一教之下，又有各自所主的修行，如藏教是用析空观，乃至圆教用一心三观等，可见教观从来就是等持不二的。当然，根性较钝的人，在教理的学习上，必须日积月累，当有了一定的程度，才可去做真正的实践功夫。根性稍利的人，可以一边学习，一边实践，所谓知愈明，行愈笃，行愈笃，知愈明。根性最利的人，一闻千悟，即解即行，解行当下一致。因此，台宗教观所内蕴的智慧和作用是

无穷无尽的，我们应当虚心继承和弘扬，方不负祖师们的一番苦心。

当然这里只是预表智者大师将会以《法华经》为根本对于整个佛法作出“五时八教”的旷古判释，但真正地展开系统而精密的论理的，应该是在593年智者大师56岁的时候于荆州玉泉寺所说的《法华玄义》。

### **既精通律藏，常乐禅悦，怏怏湘东(衡州)，无足可问。**

**讲** 禅悦，谓以禅法资养心神，而得禅定之乐。怏怏，闷闷不乐的神情。不久之后，智者大师就已经精通了律藏，内心十分好乐禅法，但是整个衡州地区“有诸法师禅慧不兼”，没有值得可去扣问的人，为此心中常觉郁闷，很不快活。

这里的“无足可问”决不是说智者大师已变得傲慢自大了，反过来证明智者大师一直在极力寻求可以学习的导师。他并不是仅仅封闭在自我的世界中去钻研佛法，而是放眼外部广阔的世界，非常关注其他佛教大师的动向和思想，对于那些或只注重义理，或只注重禅定的单轮只翼者，智者大师并不满意。为此，他深信一定会有远远超越自己现在境地的大师来作自己的终身依止。也就是在这样一个判断之下，下定了寻师访道的决心。结果，慧思大师成了智者大师终身的师父。

一般来说，在青年时代，将决定人的一生的方向。智者大师自从十八岁出家以来，一直在精进不懈地努力向道，这为他后来成为佛法的集大成者奠定了坚实的基础。既使是要钻求一门世间的学问，也必须付出很大的努力，何况是至上的佛道呢？

在李厚祜所著的《哲理故事三百篇》中有一则云：有一对兄弟，他们的家住在八十层楼上。有一天他们外出旅行回家，发现大楼停电了！虽然他们背着大包的行李，但看来没有什么别的选择，于是哥哥对弟弟说，我们就爬楼梯上去！于是，他们背着两大包行李开始爬楼梯。爬到二十楼的时候他们开始累了，哥哥说“行李太重了，不如我们把它放在这里，等来电后坐电梯来拿。”于是，他们把行李放在了二十楼，轻松多了，继续向上爬。他们有说有笑地往上爬，但是好景不长，到了四十楼，两人实在累了。想到还只爬了一半，两人开始互相埋怨，指责对方不注意大楼的停电公告，才会落得如此下场。他们边吵边爬，就这样一路爬到了六十楼。到了六十楼，他们累得连吵架的力气也没有了。弟弟对哥哥说，“我们不要吵了，爬完它吧。”于是他们默默地继续爬楼，终于八十楼到了！兴奋地来到家门口，兄弟俩这才发现他们的钥匙留在了二十楼的行李包里了……

实际上这个故事就是反映了世俗一般人的生：二十岁之前，我们活在别人的期望之下，背负着很多的压力、包袱，自己也不够成熟、能力不足，因此步履难免不稳。二十岁之后，离开了众人的压力，卸下了包袱，开始自由地、自以为是地追求自己的梦想，就这样愉快地过了二十年。可是到了四十岁，发现青春已逝，不免产生许多的遗憾和追悔，于是开始遗憾这个、惋惜那个、抱怨这个、嫉恨那个……就这样在抱怨中度过了二十年。到了六十岁，发现人生已所剩不多，于是告诉自己不要在抱怨了，就珍惜剩下的日子吧！于是默默地走完了自己的余年。到了生命的尽头，才想起自己好象什么事情都没有完成。原来，我们所有

的梦想都留在了二十岁的青春岁月，还没有来得及完成。

这个哲理故事的含义是深刻的，但智者大师不是如此。他从一开始就表现了超乎常人的认真钻研和修行的精神，一辈子都对自己严格要求，其毕生一心求道的形象仿佛就在我们的眼前。毕生求道——口头上说说容易，实践起来可不简单，愿与大家共勉。

【陈天嘉元年、北齐乾明元年（560），23岁】

**陈文帝天嘉元年**（注：《辅行》作“乾明”者误，时年二十三），时思禅师止光州大苏山，即往顶拜。

**讲** 先来讲解小注。在《止观辅行传弘决》卷一云：“至陈乾明元年，始入光州依思禅师，禀受禅法，时年二十三。”实际上“乾明”是北齐废帝高殷的年号，高殷是北齐的建国者高洋的长子，于559年十月以皇太子嗣位，但在560年亦即乾明元年的时候就被高演所废，高演是高洋的弟弟，在这一年的八月即皇帝位于晋阳（今山西省太原市），同时改年号为皇建元年。但实际上都是同一年，亦即公元560年。因此，只要将《辅行》中的“陈乾明元年”改为“北齐乾明元年”就可以了，因为光州大苏山位于北齐境内，所以湛然大师改用北齐年号。在这里“乾明”二字并没有错误，只是朝代错了。

但不管如何，这一年的时候智者大师是23岁。他听到了北方光州大苏山慧思大师的名望，于是就前往顶礼叩拜。

慧思大师是554年来到光州开岳寺，而于555年首到大苏山，至560年时已在大苏山六年了。正如在讲慧思大师传记的时候所指出的，当时的光州位于北齐和南陈的边境地区，两国冲突不断，是极其危险的战乱地区。但智者大师还是“轻于生、重于法，忽夕死、贵朝闻，涉险而去”，因此，这里面包含了智者大师为了求法、求师而不惜生命的精神。他穿过危险的境地，终于见到了南岳大师。

**思师曰：“昔日灵山，同听法华，宿缘所追，今复来矣。”**

**讲** 灵山，又称灵鹫山，因山形似鹫，且山上鹫鸟又多之故。地点在今天印度比哈尔省王舍城东北约十多公里处，世尊曾经在这里讲《法华》等大乘经。

宿缘，过去世的因缘，《华严经》卷二十五云：“同行宿缘，诸清净众，于中止住。”

慧思大师一见智者大师就说：“过去我们一起列席释尊在灵鹫山讲《法华经》的法会，由于有了这种过去世的因缘，现在你来到了这里，我们又重新见面了。”

可以想象的是，当智者大师初见慧思大师时，一定是浑身充满了激动和喜悦之情。同样地，慧思大师一见智者大师也必定就在一瞬间洞察了这个非凡人物的伟大和境界的深邃。两人之间超越了年龄、经历的差别等一切障碍，在彼此生命与生命的深层感受到了相互的沟通。这种实际感受就表现为“昔日灵山，同听法华”这句话上。

可见，智者大师和慧思大师当时是和文殊菩萨、普贤菩萨等一起听经的。我们现在也是宿缘所追，不然不会坐在一起。佛经上说，和某人渡船一次，那都是需要五百世的因缘。如果一起坠机而死，那也是要有很深的因缘的——一切都是由一定的因缘所致。

在南岳衡山慧思大师的道场福严寺，一进山门就有一块牌匾，上书“见我有缘”，看后不禁令人思绪万千。

## 即示普贤道场，为说四安乐行。

**讲** 我们学习天台圆教，从最终目的来讲是为了能够证得法华三昧，彻实相之底，达诸法之边。而修习法华三昧的方法有两种，第一是有相安乐行，第二是无相安乐行。据慧思大师的《法华经安乐行义》载，于一切法中，心安住不动，称为安；不受五阴烦恼之束缚，称为乐；身心安乐而自行化他，称为行。此外在《法华文句》卷八智者大师用依事释、附文释和法门释三者来广解“安乐行”之义，需者往检。

### 一、有相安乐行

这是主要根据《法华经·普贤菩萨劝发品》而立，所以在这里又被称为“普贤道场”，道场，即行道的场所。一般认为理观为无相安乐行，而事诵为有相安乐行，如慧思大师的《法华经安乐行义》卷一云：

“复次有相行，此是《普贤劝发品》中，诵《法华经》，散心精进。如是等人不修禅定，不入三昧，若坐、若立、若行，一心专念《法华》文字，精进不卧，如救头然，是名文字有相行。”

注意：这里的所谓“散心”是指不入禅定而言，但仍旧是没有杂想地在那里专意诵经，并非是指一边听收音机，一边诵经称之为“散心”的。因此这里的“散心精进”有随文入观、如救头然的意思在内。可见要做到这一点也并不容易，但终究要比深入禅定来得容易。

因此在诵经时要专心一意地诵，把自己的身心融入到经文当中去，就好象是在灵山会上释迦佛亲自在为我们讲说一样。如果“行者不顾身命，若行成就，即见普贤金刚色身”、“复见十方三世诸佛”，并且能够“立得三种陀罗尼门”！要知道，慧思大师是十信内凡位，常与诸佛菩萨相共语，因此绝对不会妄语，阅此文字，当起大信心！

《法华经安乐行义》又云：“或一生修行得具足，或二生得，极大迟者三生即得。若顾身命，贪四事供养，不能勤修，经劫不得，是故名有相也。”智者大师就是按照慧思大师所说去做的，他日以继夜地精进诵经，从而“持因静发”，证得“初旋陀罗尼”，这就是最好的证明。

## 二、无相安乐行

这是依据《法华经·安乐行品》而立，亦即此处所说的“四安乐行”。

1、身安乐行：谓身应当远离十种之事，①远离豪势；②远离邪人邪法；③远离凶险嬉戏；④远离旃陀罗；⑤远离二乘众；⑥远离欲想；⑦远离五种不男之人；⑧远离危害之处；⑨远离讥嫌之事；⑩远离畜养年少之弟子沙弥小儿。既远离已，常好坐禅，修摄其心，是名身安乐

行。

2、口安乐行：谓口应远离四种语，①不乐说人及经典过；②不轻慢他人；③不赞他，亦不毁他；④不生怨嫌之心。善修如是安乐行故，是名口安乐行。

3、意安乐行：谓在意念上应弃除四恶，①不嫉谄；②不轻骂，谓不应以大行而呵骂小行之人；③不恼乱；④不诤竞，为一切众生平等说法，是名意安乐行。

4、誓愿安乐行：谓由众生不闻不知不觉，于是起慈悲心，誓愿为说。故经云：“我得阿耨多罗三藐三菩提时，随在何地，以神通力、智慧力，引之令得住是法中”，是名誓愿安乐行。

这四行粗看好象也都是事行，但实际上是以止、观、慈悲为通体，于静坐中起观照般若，正观一实相境。当知修法华三昧正在思维的时候，其所缘的理境有广、中、略之别：若“广”说，则法华三昧之体正是一部《法华经》乃至《普贤观经》所诠之理；若“中”说，则如《安乐行品》所示的身、口、意、誓愿四种安乐行；若就“略”论，则如智者大师《法华三昧忏》中所云：“如菩萨法，不断结使，不住使海，观一切法空如实相”等。

由上所述可知无相安乐行，是内在的修法，修习止观，以入于心相寂灭、毕竟不生的禅定三昧之中；而有相安乐行则不入于禅定，以一心诵念《法华经》为修行。此二者乃殊途同归的修法，如果精进勤修而不懈怠，则不论无相、有相，都能够得见普贤上妙之身。



然而，对于大部分不熟悉法华一实相境的初学之人，静坐禅观并非易事。因此一般而言，可行的方法是单修“诵经”一行，等心念逐渐调顺、专注之后，就可以进行禅观的修习了。因此《四明十义书》卷二云：“若始习者，或兼修略观，或但专诵持，亦名修行也。”因此在修法华三昧时，既使无相行的禅观一时修不起来，最低限度也应该修持诵经，以辅助禅观的不足。至于诵经时的用功方法，如前面所示，是应该融入到经文里面去的，时时随文入观。否则如果只是急急忙忙地诵（背）过，或者悠悠忽忽地念（读）过，与止观毫不相应，又怎么能够代替禅观的修习呢？希望大家切实注意。

(注：南岳著《安乐行义》，久亡其本。四明行皎游方至南岳，得之古藏，归以示圆辩。其后北峰与晓石芝，始获开板，流布于世。)

**讲** 四明行皎，即四明的行皎法师，和圆辩大师同时，但生卒年代不详。

圆辩，即圆辩道琛大师（1086～1153），字元常，“圆辩”是他的赐号。南宋温州乐清人，俗姓彭。十八岁，受具足戒。师事息庵道渊，学天台教观（若以知礼大师为南湖第一世，则圆辩道琛为南湖下第六世）。曾于绍兴十二年（1142）主持四明延庆讲寺，重振山家教义，大兴净土念佛法门。临终前书偈云：“唯心净土，本无迷悟，一念不生，即入初住。”《佛祖统纪》卷十七引镜庵法师的话说：“先贤有云，四明中兴天台之道，圆辩中兴四明之宗。盖谓四明之后，有派为知解之学，近似山外者，而圆辩者出，独能发挥祖意，以起四明，盛矣哉！”

可惜并没有著作流传。

在《佛光大辞典》中，谓道琛“著有《指南集》二卷”，那是错误的。《指南集》是圆辩道琛的弟子仲韶法师所著，如《佛祖统纪》卷十七云：“法师仲韶，四明人，久参圆辩，学解卓异。绍兴中主布金，以雪川、神智、假名诸师，盛破四明，乃作三千正说以追攻之，名《指南集》，凡三卷。”所以在圆辩道琛法师的法嗣中，除月堂慧询等之外，尚有指南仲韶法师，即可为证。

北峰，即北峰宗印大师（1148~1213），字元实，号北峰，为天台宗第二十二代祖。南宋杭州盐官（浙江海宁）人，俗姓陈，师事竹庵可观大师，修习天台教观，诵读诸祖格言。后来也曾主持过杭州的上天竺寺，常讲止观。庆元五年（1199），日僧俊芳（*nǎi*，1166~1227，为日本天台和律宗的中兴之祖）来华，曾向北峰宗印大师禀受天台教观，前后共八年。嘉定六年（1213）于淞江圆寂，世寿六十六。著有《楞严经释题》、《北峰教义》等书。门人有佛光法照、古云元粹等。

晓石芝，即石芝宗晓大师（1151~1214），南宋四明人，俗姓王，字达先，号石芝。十八岁受具足戒，曾历访名师大刹，是圆辩道琛大师的法孙，月堂慧询大师的法子，弘传教观四十余年，专精净土。讲演之余，以编纂文献为务，主要著作有《四明教行录》、《乐邦文类》、《乐邦遗稿》、《施食通览》等。石芝宗晓大师是四明之学在文献意义上的总结者，对于天台宗贡献极大。1214年圆寂前书偈云：“清净本来不动，六根四大纷飞；扫却云霞雾露，一轮秋月光辉。”

在这里，慧思大师一见智者大师就向他传授了有相行和无相行的法华三昧行法，而记载法华三昧行法的主要典籍就是慧思大师所著的《法华经安乐行义》，不过可惜的是，这本书在志磐大师之前的时代就已经佚失了。一直到了南宋的四明行皎法师游学参方到了南岳衡山的福严寺，才在古代篋藏中得到了这本书。四明行皎从南岳回到四明之后，就把这本书出示给圆辩道琛大师看，不过在当时并没有出版。一直到了北峰宗印大师和石芝宗晓大师的时候才得以雕刻出版，使之流行于世。《佛祖统纪》卷二十五在介绍《安乐行义》一书时也有类似的记载：“《安乐行义》，一卷，四明行皎，游方至南岳福严，于藏中得此本，归以示圆辩，其后北峰、石芝始获开板。”

### 昏晓苦到，如教研心。

**讲** 昏晓，白天和晚上。苦到，是指在修学时如救头然般地迫切，如泰山崩那样地至诚，念念无间，发菩提心。如教研心，研，深入地探求，谓如实地按照慧思大师所教诲的教义理论来研究其心。

这是一种不分昼夜、投入全部生命的实践，“以命自归”，智者大师一辈子都是一个毫无瑕疵的严格的佛法实践者。有这么好的老师，又有这样苦行实践的高徒，若不成就，那就简直没有道理了！

### 切柏代香，柏尽继之以栗；卷帘进月，月没燎之以松。

**讲** 香，是指用富含香气的树皮、木片或根、叶等所制成的成品。依据原料的不同，可分为旃檀香、沉水香、丁香、郁金香、龙脑香等，

以上称为五香，其他尚有薰陆香、安息香等。现在由于“贫于资供”，没办法用那些材料来做香，因此一开始用柏（bǎi）木来代替。柏木，亦称垂柏，常绿乔木，木质坚硬，呈淡黄褐色，有芳香，一般主要用于建筑或制作家具时的用材。但正因为它略带香气，所以现在智者大师以此来代香。但到了后来，连柏木也都用尽了，只好使用栗木来代替。栗木，亦即板栗树，落叶乔木，果实为坚果，称“栗子”，可以食用。板栗树木材坚实，纹理细直，经久耐用，烧起来时气味不刺鼻，所以在柏木用完之后以此来代替使用。烧香是属于六种供养之一，这是因为香能净化空气，以此表示用戒定慧真香，来净化自己的五毒烦恼，征得五分法身。

前面的“切柏代香”等主要是上供诸佛，下面的“卷帘进月”等则主要是自己修行时照明所用。由于点不起油灯，只好把帘子卷起，让月光透进来，借此来读书诵经。但当没有月亮的时候，就只能来烧松明了。燎liǎo，燃烧，如：星火燎原。

松，这里是指松明，老松多油脂，把它劈成细条，可以用来燃烧照明，又叫松明火。陆游有诗云：“樵子向予说，有僧巢翠微；岩扉云共宿，锡杖鹤同飞。日暮松明火，天寒榭叶衣；弃官从此逝，非子尚谁归？”明·俞弁《逸老堂诗话》卷三云：“戴石屏诗：‘麦粳朝充食，松明夜当灯’，此实录也。山西深山老松，心有油者如蜡，山西居民多以代烛，谓之松明，颇不畏风。”

这些语句、诗词听起来很优美，但实际做起来可能就不是那么回事了。如果按法食四句分别，这里相当于有法无食——苦住。当然，这里

的“苦住”是相对而言，在世间的吃穿享用上，可能是有所不足，但在滋养法身慧命上，其菩提甘露却是源源不断的，所谓法喜食、禅悦食。对于真正的修道人来说，暂时的资供不足那根本就不算什么的。

在《历代三宝记》卷十一中，对于人、法、时三者的关系曾发感慨说：“然道由人弘，法待缘显。有道无人，虽文存而莫悟；有法无缘，虽并世而弗闻。闻法资乎时来，悟道藉于机至。机至然后理感，时来然后化通矣。”可见，大道的弘扬，必须人、法、机缘时节三者相值，才能真正彰显于世。不象现在，时逢末世，又缺人、法，“苍生可愍，良足悲夫”。

**经二七日，诵经至“是真精进，是真法供养如来”，身心豁然，寂而入定，持因静发。**

**讲** 正因为有了慧思大师这样的导师，才给他指出了走向目的地的正确轨道。也正因为智者大师对慧思大师生起了绝对的信心，没有一丝毫的怀疑，所以才会付出全部的身心，不断地进行实践，把师父所体得的法变为自身所有。智者大师依之修行，经过了十四天的时间，当诵《法华经》到《药王菩萨本事品第二十三》中的“是真精进，是真法供养如来”的时候，“身心豁然，寂而入定”。豁然，开阔明亮的样子，这是形容彻底晓悟，前后贯穿一致。寂，心神安定而无杂念。

昙照法师《别传注》中自设问答云：“或者疑云：大师悟入，何不在十如是甚深境界顿证，而至此品耶？此难无穷。况七卷文，通皆妙法，荆溪云：‘文文之下，通结妙名；句句之中，咸具体等。’但悟入

由时也。”

智者大师在修行的十四天里，每天一定是反复地读诵经文。藕益大师在《法华会义·跋语》中说：“曾闻古人一炷香中，即能朗诵《华严》一部。”杭州中天竺寺的开山祖师宝掌禅师，日诵般若等经千余卷。而民国的太虚大师自说约四十五分钟就能默诵《法华》一部。因此，我想智者大师每天诵上几百部应该是毫无问题的。

在诵经时，自我和经文之间的隔阂与对立已经不存在，完全把自己的生命融入到经文的每一个词句。就在这样的一瞬间，好象遭遇电击一样，豁然开悟了。一旦开悟，智慧就会象泉水一般滚滚涌出，对于经文字字句句的深义，包括《法华经》最深奥的地方，都可以一目了然地看得清清楚楚，所以下面接着说“持因静发”。

所谓“持因静发”，“持”即智慧，“静”即禅定，因此笼统、简单地讲就是：智慧因为禅定而显发出来。但是智慧有多种，最基本的有空智、假智和中智之分，在这里如果按次第分别来说，智者大师所证的是空智。这个空智又称为“空持”：以空智执持于心而不忘失；又称为“初旋陀罗尼”：旋转一切的世间法为佛法，终归于空。既然智慧有多种，同样地，所依的禅定也有多种，可以是世间禅，也可以是出世间禅或出世间上上禅，在这里智者大师依之而发慧的是“法华三昧前方便”，至于“前方便”的具体含义，下面就会解释。因此“持因静发”完整的理解是：依据法华三昧前方便的“静”（定）而发得了初旋陀罗尼的“空持”（慧）。

智者大师由于在过去世已经熏修了无量无边的佛法，是药王菩萨再来，同时在这一世又接上了他过去世的修行，所以他对于智慧有了总持之力——持因静发。下面的小注是引《妙乐》以重明。

(注：《妙乐》云：“圆门三昧、陀罗尼，体同名异。三昧从定，陀罗尼从慧。”静者定也，即法华前方便也。持者空持，初旋陀罗尼也。)

**讲** 《妙乐》，即《法华经文句记》，天台九祖荆溪湛然大师，曾住常州的妙乐寺，号妙乐大师，《观心略要集冠注》曰：“吾山先哲皆指湛然尊者云妙乐大师。”同时把湛然大师在妙乐寺所著的《法华文句记》称为《妙乐》，法照大师的《三大部读教记》和蒙润大师的《四教仪集注》中，凡是有言《妙乐记》的，就是指《法华文句记》。

现在所引的这段文出自《法华文句记》卷十中释妙音菩萨品，原文云：“此则圆门三昧、陀罗尼，必是体同名异。三昧从定，陀罗尼从慧，即不思議之定慧，故得互用。”在一般人的普通固定思维中，“定”和“慧”并不相即，一谈到“定”就只是把它理解为盘腿打坐而已，内中并无慧解。而所谓的“慧”也往往只是狂慧，没有定水的支持，如风中之灯，并不牢固。但圆教所说的定、慧，或者称为三昧、陀罗尼，两者之间并无本质的区别，“体同名异”，故得互用无碍。

如法藏法师在《法华三昧忏仪辅行集注序》中云：“所谓三昧，又译作三摩提、三摩地，意译为等持、调直定或正心行处等。乃是指心识离开昏沉与掉举而能不散乱，专注于一境的意思。依此理解，似乎“三昧”之名偏指心一境性的“定”而言。然而在大乘佛法中，三昧往往冠

以个别的名称，如法华三昧、般舟三昧、首楞严三昧等。这时的三昧，就已经不再只是“定”的意涵，乃是指依定而生慧解，由于慧解内容的不同，才有种种不同的三昧名称。此外，更因不同慧解的开发，而使得三昧的力用有着种种不同的表现。此时的三昧，则是意味着定慧等持且互相资助的心识状态而言，此一心识状态，即是定之体，亦是慧之体。从心意专一的角度言之，谓之“定”、“三昧”；从心所生的领悟言之，谓之“慧”、“陀罗尼”。其发生容有先后，但当其证得时，实则无二无别——即定是慧，即慧是定，定慧均等而互资。“

因此，如果对于定慧互资有深入的了解，那么就会明白“持因静发”实际上就是“非禅不智，非智不禅”的具体表现，完全有别于通常的枯定或干慧。下面再列一表以申明之：

静	持
定	慧
三昧	陀罗尼
法华三昧前方便	初旋陀罗尼（空持）
所入之定为五品位	所发之慧为十信位



**照了法华，若高晖之临幽谷(日正午也)；达诸法相，如长风之游太虚。**

**讲** 高晖，晖，阳光。高晖，即太阳高照。长风，大风。陶渊明《戊申岁六月中遇火诗》有云：“正夏长风急，林室顿烧燔。”太虚，天空，孟浩然《彭蠡湖中望庐山》：“太虚生月晕，舟子知天风。”

这是说智者大师因定发慧以后，对于《法华经》的深奥意旨全都彻照明了，就象中午时阳光普照，连幽深的山谷也能照到，共沐阳光。同时通达诸法的实相，就好象大风在虚空中吹拂一样，毫无障碍。

当知：声闻人能够达诸空相，但不能达诸法相。能解人空，乃至法空，但不能达毕竟空。实相是空而不空，不空而空，即空即假即中：我空，众生也空，一切法皆空，一空一切空；我假，众生也假，一切法皆假，一假一切假；我中，则一切众生、一切法皆中，一中一切中。所以“照了法华”、“达诸法相”等并非声闻人所能了知的。智者大师不入一果二果乃至三果，而是直接在大乘的正见上证入，所以他所入之定虽然只是五品位，却已远超二乘。

**将证白师，南岳更为开演，凡自心所悟及从师咨受，四夜加进，功逾百年。**

**讲** 咨受，即谘受，请教、承受。

智者大师将自己所证的境界向慧思大师作了禀白，慧思大师更进一步地为他开示演说经中妙义。因此，凡是他自己内心所领悟到的和从师父那里所请教承受的，经过了四天四夜的加功进取，其功效和成就超过

了别人修行一百年的时间。《别传注》云：“连环四夜，领解贯通，功夫深厚，过逾时匠一百年也。”

至于“四夜加进，功逾百年”，那是一定的！譬如往后的六祖慧能大师，在壁间书写“本来无一物，无处惹尘埃”无相偈的时候，实际上已经开悟了。但当弘忍大师到碓坊去见他时，慧能大师仍旧回答说：“米熟久矣，犹欠筛在。”这实际上是说只差印证了。于是三更入室，弘忍大师以袈裟遮围，为说《金刚经》。至“应无所住而生其心”时，言下大悟。于是启白弘忍大师说：“何期自性本自清静，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。”直到这里，弘忍大师才予以真正首肯，付传衣钵为第六代祖。当知：前面的悟觉只是悟到了空的一面，至三更受法时，那是真正的于佛事门中建立万法了。可见，慧能大师也是通过弘忍大师对他进行了进一步的讲解之后，才在“本来无一物”的基础上百尺竿头更进一步。在这里智者大师也是一样，通过慧思大师的进一步开演，“功逾百年”。

**南岳叹曰：“非汝弗证，非我莫识。所入定者，法华三昧前方便也；所发持者，初旋陀罗尼也。”**

**讲** 徒弟能有这样的成就，作师父的当然高兴，于是慧思大师略带鼓励地赞叹说：“这种境界，如果不是你，别人是轻易证不到的；如果没有我，其他人也并不认识。”可见名师高徒，一不可缺。同时慧思大师还给他指出了所入的定境和所发的慧解。

当知，智慧依禅定而发，当发初旋陀罗尼时，就能够于一心中顿时

体证空假中三谛圆融：一切的世间法转为佛法，一切的烦恼法向于菩提，一切的闻思修都能向于解脱。乃至自己生病，或者看到别人打架，也都能够向于正法，旋转一切的恶法、染法为净法，这就是依法华三昧前方便而发的初旋陀罗尼。若证得法华三昧，那就是分破无明的大菩萨了，示现百界作佛，声闻人连听都没有听过，更不用说修、证了。

天台证果的方式就是如此，五品位看起来似乎比较低，实际上相当高，诸家所不谈。能够将全部佛法的修因证果判位讲得如此清楚的，从古到今，从中到外，独有智者大师，连释迦佛都没有讲。智者大师依据释迦之教，适应时节、因缘才能讲清楚，故被称为“东土迦文”。在天台判教中，把所有佛典教理完全剖析到一滴不漏，因此天台能够摄密教，能够纳入到此系统中来，而密教不能摄天台。密教有些人的证量很高，可是法的见解、空性的见解就是没有办法入圆教。其当身成就、虹光现象等，都还是落于别教当中。当身成佛并不稀奇，藏教的佛也行。现在汉地的人也有去学密法的，有些人甚至会认为密宗的判教要好于天台，这实在是一种不负责任的说法，也从侧面反映出他对于天台宗的理论并不了解。因此希望大家能够深入经典，真正继承祖师的家业，只有把祖师的精神完全理解吃透了以后，才能真正弘扬天台宗。否则浅尝辄止，难免人云亦云，错说、误说，自误误人，其过甚大。

下面的一大段小注都是来解释“法华三昧前方便”和“初旋陀罗尼”的，有点繁琐。

**(凡登住为真修，十信为方便，今言前者，正指五品也。)**

讲 这句话是解释“法华三昧前方便”的。如果想从文字上更好地来理解，可以把“法华三昧前方便”这句话调整为“法华三昧”、“方便”和“前”这样的三段。也就是说：如果证得法华三昧，那就是初住以上的位次了，是属于真修圣位，在六即判位上是分证即。而证得法华三昧的“方便”之位就是相似即十信位，即六根清净位，是属于内凡位。依此类推，法华三昧方便之前的位次就是观行即五品弟子位，是属于外凡位。

由此可见，慧思大师在一夏之中证得的是法华三昧，但他临终前所示之位是内凡十信位，这是属于三昧功深而慧解较弱，和智者大师所示现的正好相反。

至于真修、缘修，以前在讲慧思大师传记时已经详细讲解过，这里不再重复。现在略略介绍一下五品弟子位，其名目出自《法华经·分别功德品》，1、随喜品，闻圆妙之法而自喜，并使他人随喜，内以三观观三谛之境，外用忏悔、劝请、随喜、发愿、回向等五悔勤加精进，助成理解。经曰：“若闻是经而不毁訾，起随喜心，当知己为深心解相。”2、读诵品，内修圆观，更加读诵，如膏助火，心观益明。经曰：“何况读诵受持之者。”3、说法品，如实说法，利益他人。经曰：“如来灭后，若有受持读诵为他人说。”4、兼行六度品，观心之余，辅修布施、持戒等六度万行。经曰：“况复有人，能持是经，兼行布施、持戒、忍辱、精进、一心、智慧。”5、正行六度品，修观功熟，涉事不妨于理，在理不隔于事。自行化他，转胜于前。经曰：“若人读诵，为他人说，复能清净持戒”等。五品、十信，皆圆教中位次，

此位之人，虽具烦恼性，然观慧明了，达如来秘密之藏，能令众生闻法开解、修行证果，因此可作依止，故为初依。四依配位如下：

	藏	通	别	圆
初依	四善根	性地	地前	五品六根
二依	须陀洹、斯陀含	八人、见地、薄地	初地至五地	十住
三依	阿那含	离欲地	六七地	十行十回向
四依	阿罗汉	已办地、支佛、菩萨、佛	八九十地	十地等觉

初旋陀罗尼者，旋假入空也。百千万亿陀罗尼者，旋空入假也。法音方便陀罗尼者，二观为方便得入中道也。陀罗尼，翻为总持。今言初旋，即空持也。

**讲** 这一段是指出智者大师所发的慧解在“三陀罗尼”中是属于第一个陀罗尼。

“三陀罗尼”出自《法华经·普贤菩萨劝发品》，经中云：“尔时受持读诵法华经者，得见我身，甚大欢喜，转复精进。以见我故，即得三昧及陀罗尼，名为旋陀罗尼，百千万亿旋陀罗尼，法音方便陀罗尼，得如是等陀罗尼。”这三个陀罗尼可以配于三谛、三观而解：1、旋陀

罗尼，旋，旋转之义。旋转凡夫执著有相差别的假，令人平等的空，成为一空一切空之“从假入空”的“空持”； 2、百千万亿旋陀罗尼，旋转平等的空而出于假，通达百千万亿法，成为一假一切假之“从空出假”的“假持”； 3、法音方便陀罗尼，以空假二者为方便，而入于绝待的中道，成为一中一切中之“中道第一义谛”的“中持”。如《法华文句》卷十云：“陀罗尼旋假入空也；百千旋者，旋空出假也；方便者，二为方便道，得入中道第一义谛也。”其中，旋陀罗尼居三陀罗尼之首，故又称为初旋陀罗尼或一旋陀罗尼，智者大师所证得的就是这个位次。

如小注云，陀罗尼，翻为总持，总一切法，持无量义，也就是能掌握一切法的总纲领的意思。了一切法皆是佛法，淫怒痴性即是实性，世间语言皆与实相不相违背，即戒即定即慧，三谛圆融，一空一切空，一假一切假，一中一切中，此即总持法。

大师初入定者，是前方便，即五品观行位。所发持者，旋陀罗尼，即十信相似位。依因此定，得发空持。是为由五品之功，转入十信也。

**讲** 这几句是说：智者大师所入的定境是五品观行位，而所发的慧解是十信相似位。也就是说：智者大师是定浅而慧深，和慧思大师的定深慧浅正好相反。所以当以后慧思大师在听了智者大师讲经之后，在《南山传》中慧思大师曾叹曰：“此吾义儿，恨其定力少耳。”也正因为如此，才引发了下面的疑问。

昔人以五品不应获初旋为言者，盖未思“持因静发”耳。《玄签》有云：“故获陀罗尼，由三昧之力。”正是此义。

**讲** 以前的人曾经认为“五品”的定境不应该发得“初旋”十信的慧解，这种说法是不对的，因为他没有认真地去思维、领解“持因静发”这四个字的真正含义。“持因静发”，简单讲就是智慧因为禅定而开发出来，也就是“因定发慧”或“非禅不智，非智不禅”的意思。

当知，有的人禅定功夫很深，可以一坐几天甚至几十天，功夫最深的要数窥基大师的前身了。他在迦叶佛灭度以后入定，想等释迦佛出世的时候来咨询佛法要义，不想一入定，连释迦佛都已经入灭了。当他得知释迦佛已经入灭时，又想再次入定，以便等弥勒佛出世。幸好遇到了到西天取经的玄奘大师，让他别入定了，赶快到长安去投胎，将来帮助翻译佛经，弘扬佛法。可见，禅定功深，若无慧解，那也是没有用的，否则石头公也早就成佛了。同样地，如果只有相似解悟而没有定力支撑，往往就会落于狂慧，邪魔暗入，自高自大，欺凌佛祖，这种人也是最要不得的。因此，禅定必定要有慧观才能破烦恼，见佛性。慧解也必定要有禅定的支持才能牢固，不然如风中灯，熄灭无疑。

在这里智者大师就是依靠禅定之力而发得了智慧，至于定浅慧深，那也是很好理解的，譬如大二的学生经过自己的努力，已经具备了大二，甚至大三的智慧了一样。也有很多禅师在初禅甚至未到地定的时候，就能应用慧观，当下大彻大悟，世尊也是在菩提树下应用三十四心顿断诸结的。因此，“定浅慧深”反而说明了这个人的根机比较利，在

禅定功力较浅的情况下就能发出较深的慧解。当然，在学解或修行上应该强调定慧等持，但在具体发得时，则不妨有先后，两者并不矛盾。

因此小注中进一步引《法华玄义释签》来证明此义，所引之文见《玄签》卷七。

至于临终自说只是五品，盖欲寄诫生徒，以自行为急，故托谦辞，示居观行也。大师责弟子曰：“汝等懒种善根，问他功德，告实何益。”盖此意也。

**讲** 智者大师的一生示现有两次开悟，第一次就是现在所讲的“大苏妙悟”，第二次是在天台山华顶峰的“头陀妙悟”，这两次妙悟的境界是不一样的。在第二次的华顶头陀妙悟，智者大师降服“强软二缘”，又有神僧为说“一实谛”之法，可以说是已经彻证了诸法实相，圆得三种陀罗尼的。因此，其果位绝对不会仅仅是五品弟子位。但智者大师在圆寂前又为什么自说自己的果位只有五品位呢？现在这里的几行小注就是来解释这一疑问的。

当知智者大师在临终前自说只是五品位，那是想借此来告诫学生和门徒，希望他们能够引起警惕，在平时应该以自我的修行为急务，所以假托谦虚的言辞来说示自己的果位只是居于五品观行位。智者大师在这里隐含的意思是：我一生如此精进地用功办道，“息不虚黷，言不妄出”，但到最后也才证得五品外凡位。因此，如果你们悠悠忽忽地，不努力修行，又哪有什么果位等着你们去证呢！故知智者大师临终自说只是五品位，那是大师一片慈悲心的流露，想以此来劝进行者努力修道，而并非智者大师只是证得了五品位而已。



接着引用了智者大师责备弟子智朗法师的话来进一步说明这个含义。当智者大师临入寂前，其弟子智朗法师就去请问智者大师所证的果位，于是智者大师就说了上面的“汝等懒种善根”等话语，其含意和前面所说基本一样。意思是说：如果我告诉你们我真实证得的果位，那么对你们又有什么用处呢？各人吃饭各人饱，我的果位又和你们有什么相干呢？因此还不如说一个相对较低的位次，以此来劝进后人精进修行，这样反而比较好。

你看祖师的悲心就是这样，只要对众生有利，既使再怎么地贬抑自己都在所不惜！而不象现在的人，稍稍得到一点相似的“法喜”，就恨不得把自己吹上天，恨不得让全世界的人都知道，两者相比，何啻霄壤。

当知大师若本若迹，皆不可知。“等觉与？妙觉与？”梁氏赞之若此，今复何论。）

**讲** 不要说智者大师的本地我们无法知道，既使是智者大师的迹门示现，我们也同样无法了知！“本迹虽殊，不思議一”。所以唐朝的梁肃在《台州隋故智者大师修禅道场碑铭》中赞叹云：“若安住法界，现为比丘，等觉与？妙觉与？不可得而知也。”

梁肃（753～793），唐代安定人，字敬之，世居陆浑（河南嵩县东北）。以儒学著称，其文尚古朴，官至翰林学士等。乐于奖掖后进，曾经荐举过韩愈等登第。早年归依佛门，师从台宗九祖湛然大师，深得心要，其佛学著作有《删定止观》六卷、《止观统例》一卷、《天台法门议》等多部，对天台宗做出过重要贡献。

**纵令文字之师千群万众，寻汝之辩，不可穷矣。当于说法人中，最为第一。”**

**讲** 这几句话也是慧思大师的赞叹印证之语，和前面的“非汝弗证”等是相连接的。

文字法师，指拘泥执著于文字上的学问，而无真修实行之者。与之相对称的是“暗证禅师”，即只执著于修禅定而不研究教法，暗于智解而又骄傲自大之人。这两者都有所偏，只翼单轮，未有利益，反受其害，应当予以避免。所以《摩诃止观》五曰：“非暗证禅师、诵文法师所能知也。”同七曰：“不与世间文字法师共，亦不与事相禅师共。”

千群万众，犹言成千上万，形容数量很多。

于说法人中，最为第一，这是说智者大师辩才无碍，能广说法。智者大师因定发慧，岂是那些文字法师或暗证禅师所能比拟的。如佛记富楼那尊者“说法人中最为第一”，现在慧思大师也同样印证智者大师慧解超群，无人能比，两者意义相同。

现在我们来回顾一下智者大师于长沙佛像前所发的誓愿，当时智者大师发愿说：“愿学得三世佛法，对千部论师，说之无碍，用报四事恩惠。”两相对照，因果符若宛契。

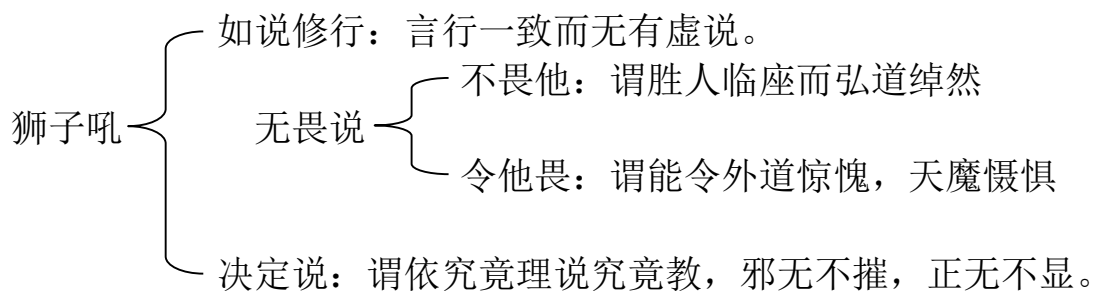
智者大师经二七日就证得了五品位，听了即让人振奋，又让人伤心。祖师只用了十四天的时间就能取得如此的成就，我们不知何时才能证得，因此对照祖师，我们又有什么好骄傲的呢？！千万不要得少为

足，**欺凌先圣**，而应该对祖师生起绝对的恭敬信仰之心，莫生高慢！莫生高慢！！

下面举例来说明智者大师的辩才无碍。

**有慧邈禅师，谓门人曰：“我所敷弘，真狮子吼。他人之说，是野干鸣。”师引经核问，邈为之屈。**

**讲** 慧邈，未见有传，但从他说话的口气中可以看出，应该也是当时比较有名的禅师。他自夸自己敷衍弘扬教义，毫无怖畏，好像狮子一吼，百兽降伏一样，而别人说法就象野干在叫。在《胜鬘宝窟》中举出狮子吼的三种要义：



可见要真做到狮子吼可不简单，这些只能是他贡高我慢的表现而已。

野干，梵云“悉迦罗”，亦名“夜干”，色青黄如狗，群行夜鸣，其声如狼，形小尾大，能上树。而狐狸形体较大，不能上树。如《法华

经》云：“狐狼野干，咀嚼践踏。”《治禅病秘要法》云：“见一野狐，又见野干。”可见两者不同。但不管如何，野干是形容其低贱下劣，内心险恶。野干鸣是比喻其妄说佛法。

以上都是慧邈禅师自高轻他之语，如果心眼未开的人，往往容易受其诱惑，夭伤慧命。于是智者大师广引经论对他进行考核问难，慧邈禅师为之理屈词穷。

**夜梦三层楼阁，已坐上，邈立下。一人怒目谓曰：“何忽邈耶？何疑法耶？宜当问我。”师设难数关，怒人结舌。师因诫之曰：“除诸法实相，余皆魔事。”**

**讲** 慧邈禅师虽然自称善于说法，象狮子吼一样，但实际上他是邪魔暗侵，通俗讲就是被鬼魅等附体，所以略有辩才而自高自大。现在在白天的时候，慧邈被智者大师说法降服了，到了晚上，那个附体就出来为慧邈禅师打抱不平了。

晚上的时候，智者大师梦到自己坐在三层楼阁之上，这是表示智者大师勤修一心三观，观于一境三谛，得证三智三德，故高高在上。同时《法华》云“诸法空为座”，因此这也是暗表智者大师当时所证为初旋空持。而慧邈邪解邪辩，故立于下首。同时在慧邈的旁边另有一个人正在瞪眼发怒，这个人就是附着在慧邈身上的附体。那个附体说：“你为什么轻视慧邈啊？你为什么怀疑他所说的法啊？若有什么问难，你现在就可以问我。”听他的口气还挺理直气壮的。

于是智者大师设立数条问难，那个发怒的人马上就张口结舌回答不上来了，《别传注》云：“既是邪神，岂敌正说。”智者大师因此告诫他说：“除诸法实相，余皆魔事。”这句话出自《大智度论》卷五，原文为：“复次除诸法实相，余残一切法尽名为魔。”《智论》又有比喻说：譬如绳子，能缘一切物，唯不能缘火焰，缘火焰被所烧。魔亦如是，能缘一切法，唯不能缘诸法实相。如果能缘实相，魔即实相，又何得称之为“魔”呢？所以智者大师安住于法界，以实相印，印定一切，还有什么天魔外道不能降服呢？

治魔的方法有三，初当观察而诃弃之，如守门人，遮恶而不进；二当自头至足一一谛观，身心了不可得，魔何自而来，欲恼何等，如恶人入舍，处处照舍而使不得住；三观之而不去，即当强心抵捍，以死为期，一心用观，使道行成就。如偈云：“若分别忆想，即是魔罗网。不动不分别，是即为法印。”这些在《摩诃止观》、《次第禅门》、《小止观》等都有讲述，需者往检。

**南岳造金字《般若》，命师代讲，唯三三昧及三观智，用以咨审，余悉自裁。**

**讲** 当时慧思大师的门下人才济济，但智者大师通过其不懈的努力，在很短的时间里，一下子超过了这些前辈，在慧解方面成了慧思大师的第一弟子，很快就能代师讲经了。

慧思大师造好金字《般若经》之后，“自开玄义”，然后慈命智者大师代讲，只有“三三昧”和“三观智”，需要来请教师父，其他的都

能够自行裁夺，称理而说。《净土往生传》卷二云：“惟于三三昧、三观智用以谘审，余皆炳然自晓。”

三三昧，三昧，华言正心行处，谓众生之心，从无始已来，常不正直，若得三昧，则心行正直。三三昧有多种，今依智者大师的《法界次第初门》略解如下：

1、有觉有观三昧，粗思名觉，细思名观。此二都能妨乱定心，因此根据觉观的有无可以来判定禅定功夫的浅深。在未到地定和色界初禅都有觉观风动，现在以空、无相、无作相应心入于诸定，则一切觉、观皆悉正直，故名有觉有观三昧；

2、无觉有观三昧，在初禅之后、二禅之前，有一个中间定，此时觉知之心已亡，而分别禅味之念犹在，现在以空、无相、无作相应心入此中间定，则一切定观皆悉正直，故名无觉有观三昧；

3、无觉无观三昧，在二禅以上，乃至灭受想定定时，觉知之心、分别禅味之念俱亡，现在以空、无相、无作相应心入此无觉无观，皆令正直，故名无觉无观三昧。

此三三昧一一皆以空、无相、无作相应之心为能修，能到涅槃。因此在因名三昧，在果名解脱。（空三昧是观察世间的一切法都是缘生不实的；无相三昧是观察一切形相皆是虚妄假有；无作三昧又名无愿三昧，即观一切法幻有，而无所愿求。）

三观智，即空假中三观之智。

兴慈老法师的《别传辑注》云：“问：‘三三昧’藏人所修，大师圆人，所疑何浅？答：凡诸法门，一一皆通四教。且如修三三昧，若著三昧名义之相，有涅槃可入者，藏教义也。若修三昧名相，直知当体空寂而达真体者，通教义也。若此名相，有十界差别浅深，次第不同者，别教义也。若依三昧一名一相，即是众名众相；众名众相，即是一名一相，众一不二，非一非异，圆融无碍者，圆教义也。时大师所疑三三昧、三观智，犹是别教次第义耳。”

在《慧思大师传》中，智者大师请教的内容是“一心具万行”，亦即为什么能够在—时、—念心中具足六波罗蜜等—切行德？实际上，“—心具万行”归根结底就是圆—心—三—观。如果是圆人修三昧，必以—心—三—观为能修，而入大乘三解脱门，得无漏智。因此，慧思大师的回答是：按般若经则不会超出次第行的范围，只有到达法华圆顿的悟境，才能证得这种—心—具—万—行，明确地指出了《法华经》和《般若经》的优劣。在这里智者大师提问的名词名相虽有不同，但其性质和内容—样—的。

**南岳手持如意，临席赞之曰：“可谓法付法臣，法王无事。”**

**讲** 如意，指说法或在法会之际，讲师手持以示威仪的用具。原来为出家人的日常用品，主要用于搔背止痒，以其能补手不能到之处，能如人意，故曰如意，又称痒和子。但在我国及日本，又成为—般—的—手—持—之—物，以示吉祥。又因为如意的形状象篆书的“心”字，因此在表法时表示执持—心—而—不—散—乱。

在“法付法臣，法王无事”这句话中更多透露的是慧思大师的欣慰之情。法，即佛法，更具体地说就是佛法的本义、《法华经》的真髓。意为：现在我把这个“法”托付给法臣——即智者大师，那么“法王”自然也就没事了，意思是自己已经完成了续佛慧命的使命。法王，慧思大师的自称。

**复谓师曰：“吾久羨南岳，恨法无所委，汝粗得其门，当传灯化物，莫作最后断种人也(最后，谓末法也)。”**

**讲** 委，委托、托付。粗得，慧思大师位在十信（断见思、六根清静），而智者大师位居五品（初伏三惑），故云粗得。

莫作断种人，这是慧思大师策励智者大师应该进修了因慧种、缘因善种，早达十信，希证初住，亲见正因理性。

慧思大师又对智者大师说：“我一直以来就很想到南岳衡山去，但遗憾的是自己所证得的法理没有足以托付的弟子，现在你已经大略地知道了进入佛法堂奥的修行途径，应该去传持法灯，教化众生，不要作末法时期的断种人，亦即不要使此法门就此断绝。”

慧思大师一开始就没有打算在大苏山长住，那是他在赴南岳衡山的途中为兵乱所阻而暂时停留的。在这期间，也许是“宿缘所追”的必然结果，终于实现了伟大的师徒相遇。对于慧思大师来说，我觉得由于获得了象智者大师这样的高徒，虽然在环境并不理想的大苏山（战乱、资供不足等）呆了有十余年之久，但内心肯定是不会后悔的。



可以想象的是，慧思大师在说这些话的时候，其神情一定是十分严肃慎重的，充满了殷切希望之情。这是出自一种“令法久住”的信念，希望尽可能地把法传授给更多的人，使之留存后世，永作众生津梁，故嘱其“莫作最后断种人”。

那么我们算不算续种人？也算也不算。我们现在只是下一个种子，要发芽不知在何年何月，只有证得法华三昧，才算是真正的佛种。但我们可以用戒律主持一下幢相，只能传幢相，最后佛法的庄严在于亲证。

【陈光大元年（567），30岁】

**师既奉训，不获从往南岳，以陈光大元年，同法喜等二十七人，初至金陵**（注：此陈废帝时，师年三十。楚曰金陵，晋曰建康，今为建康府）。

**讲** 慧思大师是568年离开大苏山入居南岳的，智者大师比他师父提早一年离开。

既，全、尽。也就是说智者大师对于慧思大师的教诲全都铭记于心。

不获从往南岳，没有获得侍从慧思大师一起前往南岳衡山。在七年的岁月里，智者大师一心侍奉师父，甘苦与共，一旦与师父别离，要说没有丝毫感伤、犹豫，那恐怕也是不真实的。从智者大师的心情来说，是想永远侍奉师父的。不过智者大师具有更深的使命，为了佛法的弘扬，令法久住，两人不得不分开。为此在分离前慧思大师曾说：“汝与陈国有缘，往必利益。”（《南山传》）于是智者大师和法喜等二十七

人一起来到了金陵。

慧思大师不让智者大师同往南岳，除了智者大师和陈朝有很深的宿世因缘之外（智者大师本身就是陈朝人），同时也包含有以下的内涵：智者大师虽然已经圆悟一切佛法，对于佛法已经有了一个完整总持的认知，但这并不意味着他已经证得了他所领解的内容，他只是圆满解，但还没有证得解。比如你看了很多有关游泳方面的书，对于游泳的理论你全都懂了，但还没有入水，还没有真正应用圆解。因此，正是出于这样的原因，慧思大师并没有让智者大师到深山里去修行，而是让他到人群当中去打混，试着在生活当中去运用你所认知的佛法。只有这样，你才会发现你所认知的佛法在实际的应运当中，有时是窒碍难行的，才会感到内有不足。经过这样子的磨炼，不仅培养了福报，培养了善因缘，而且也培养了你内修的张力。

智者大师正是带着他师父的嘱托，在金陵整整呆了八年。在这八年当中，智者大师是带着那种对佛法的总持而去的。他在教法上已经没有不足的地方了，但在实践上还不成熟。于是在实修当中，让一切法在一心当中自然整合，一切法无不从自性之中流出，同时又会归于自性，这是依圆解而起圆行，再由行来充实解，但不可能改变——这就是旋总持在日常当中的应运。

可见，慧思大师让智者大师前往金陵是具有深义的。并不是象现在一般社会上的学者认为的那样：“主动投靠陈朝”、“对于陈朝，他积极支持、主动维护”等，这些说法都是戮瞎学人眼睛！！他们连我这样最愚痴的凡夫僧的知见都无法企及，又怎么能够对祖师有一个正确的认

知呢？

智者大师始终是安住于作为一个出家人的本分的，无论是对于陈朝，还是隋朝，智者大师都是依缘而行，凡是对众生有益的，既使“为他损己”亦在所不惜，绝无自己的私心好恶在内。试观见月读体律师的《一梦漫言》，他正处于清兵打进来的时候，曾经受到清兵的种种折磨，但祖师总认为这是众生的共业所感，是自己的各业如此，安然受报，他也并没有说我是明朝的旧民，而你清朝是外族的，就有所谓的正统王朝思想。没有！绝对没有！处于同时代的蕩益大师也是如此，“已叹民生之苦”、“尤惊业报之深”、“哀哉同体之痛，惨矣切肤之悲！憾道力未全，徒怀凄怆；思拯援无策，只裂肺肝。爰鳩同志，五体投诚，代为大地被难众生，顶礼三劫三千诸佛，臂然香炷，心发菩提。仰愿大悲拔苦，大慈鉴机。大智慧光，烁群盲之积暗；大神通力，出苦海之沉沦。令今日海内海外，江北江南，已命过者，速脱九横之城，径超九莲之土。未命过者，即离惊窜之怖，永享太平之安。又愿诸佛菩萨，兴慈运悲，悯此劫波，来膺众许。又愿遇影蒙尘，蜎飞蠕动，广及法界一切有情。从今已去，乃至菩提，常知警悟，不构恶缘，永灭三涂，顿消八苦……”，我不知道世间之人，读这些文字会作何感想？

当知，祖师心中所装的是整个法界的众生，众生造业受苦，祖师感同身受，运无缘慈，兴同体悲，而从来不会去分别朝廷政务的对错。见月律师和蕩益大师是这样，智者大师更是如此。出家之人看破了时代的变迁，分久必合，合久必分，哪有一定的对错？哪里会认为某一个朝廷是正统的，所以我要积极辅助，而另外一个朝廷是外来的，所以我要

远离。这是世间俗夫的看法，出家之人超越于政治，一切以是否对众生有利为出发点，如果对众生有益，则混迹尘世，既使为他损己亦在所不惜。如果与众生无益，则高蹈山林，晦迹隐修。祖师的情怀，“岂若匹夫匹妇之为谅也”！！那种以自己的俗情来比量祖师的，“矜矜然小人哉”！！

法喜，力学无倦，曾经广参知识，在他六十岁的时候，才在大苏山值遇智者大师，一闻法音，顿获深证，于是师事智者大师。陈光大元年和同学二十七人师从智者大师到了金陵。尚书毛喜嘲笑他说：“尊师犹少，弟子何老？”法喜回答说：“所事者德，岂论其年？”尚书毛喜又问道：“何以为德？”答曰：“善巧说法，即后代富楼那；破魔得道，即今日优波鞠。”毛喜认为他非常善于应对，同时对自己的肤浅感到惭愧，于是更加尊敬和信服智者大师。法喜禅师常行方等三昧，有一次有一只鸡前来索命。护法神诃斥说：“法师当往生净土，即生得道，岂偿汝命耶？”后来在瓦官寺端坐而化。（优波鞠，即付法藏四祖优波鞠多尊者，容貌端正，富慈悲心，曾至华氏城为阿育王摩顶说偈，救渡众生无量，人称“无相好佛”。）

金陵，战国楚威王七年（公元前333年）灭掉越国后所置，《太平御览》卷170云：“昔楚威王见此有王气，因埋金以镇之，故曰金陵。”秦始皇三十七年（公元前210年）改称秣陵。后来三国时的孙吴定都于此，于212年改称为建业，西晋太康三年（282年）改为建邺。由于西晋的最后一任皇帝是愍帝司马邺，为了避讳的缘故，于是在313年把“建邺”改名为建康。到了明代，为了和北方的北京相对应，又改称

为南京，一直沿用至今。（教材上“晋曰建康”应改为“晋曰建康”。）

到金陵时智者大师正好是三十岁，时为陈废帝光大元年。南陈建国三十三年（557～589），共历五帝，首任帝为高祖武帝陈霸先，次任帝是世祖文帝陈蒨，三任帝就是临海王废帝陈伯宗，四任帝是高宗宣帝陈顼，末任帝是陈后主陈叔宝。和智者大师关系密切的是后两位皇帝，即陈宣帝陈顼和陈后主陈叔宝。

**有法济者，自矜禅学，倚卧而问曰：“有人入定，闻摄山地动，知僧诠练无常，此何禅也？”**（摄山在建康七里，诠公止观寺练无常，文出《禅秘要经》，有三十六观门，于地水火风入空观察，次第当证四果。）

**讲** 法济，传记不详，是当时比较有名望的老禅师。

自矜，傲慢之貌。

倚卧而问，法济一看智者大师只是一个三十岁的“小和尚”，根本不把智者大师放在眼里，于是非常傲慢地斜躺在床上发问。

摄山，即现在的栖霞山，位于南京市东北二十公里。小注上说“在建康七里”，那是因为从古到今中心城市的地址有所变化的缘故。因山中多产药材，食之可以摄生，故称摄山。又其形状如伞，亦称伞山。

僧诠（教材上“僧铨”应改为“僧诠”，小注上的“铨公”同样应改为“诠公”），其传记不详，曾从僧朗受学“三论”，是三论宗吉藏

大师的师公。由于僧诠一直隐居摄山，住在止观寺，因而有“山中师”、“止观诠”等称号。有关三论宗的学统略示如下：

在印度是：

龙树——提婆——罗侯罗——青目——须利耶苏摩——鸠摩罗什。

在中国是：

鸠摩罗什——僧肇……僧朗——僧诠——法朗——吉藏。

嘉祥吉藏大师以前称“古三论”，又称“北地三论”。嘉祥以后谓之“新三论”，又云“南地三论”。在“古三论”中，罗什大师门下的僧肇等所弘三论谓之“关内义”，或称“关河旧说”，而僧朗、僧诠、法朗三世相承的，谓之“山门义”。

练无常，修炼无常观的法门。小注上说这种修法是出自《禅秘要经》，此经全称《禅秘要法经》，三卷，姚秦鸠摩罗什大师译，收于T15。本经内容可以分为三段：第一段佛为迦絺罗难陀比丘说系念观左脚大指法，破溃脓烂。第二段为大众说第一系念额上，第二观白骨，第三津腑惭愧观，乃至第二十九水大观，得斯陀含，第三十风大观，成阿那含。第三段为阿祇达说明由阿那含果进至罗汉果的忍辱慈心、念佛、十二因缘、四大等数种观法，这就是小注中所说的总共“三十六观门”。总令行人，练心纯一，得悟三界诸法皆是无常、苦、空、不净，如是一一观成，能断见思，即证四果。同时在经中，佛曾一再强调应密行密语，不能向他人说自己境地。文中所说的禅定过程很详细，而以不净观为基础。

按经修炼无常观时，到了一定的境界，大地就会震动，如经中第十七观（身念处观）云：“得此观时，四方自然生四黑象，黑象大吼。”直至下文云：“象故挽树，终不休息，地渐渐动。是时行者，地动之时，当观此地，从空而有，非坚实法。”经文甚广，须者往捡。

**答曰：“边定不深，邪乘暗入，若取若说，定坏无疑。”**

**讲** 智者大师一听法济之语，便知道他禅定的境界。

边定不深，边定：即未到地定，可参昙照法师的《别传注》和妙境长老所讲的《小止观》（mp3）。

在未到地定中，身体忽然消失，但觉知尚在，对于周围所发生的事情也清楚明白。因为它是处于欲界定和色界初禅之间，所以又称为近分定。在此前的欲界定当中，内心已经能够相续明静而住，这时行者的内心会有一些灵感，但不是神通。例如：今天天空并没有云，但是早晨静坐时，他感觉今天会下雨。或者他忽然觉得午后某某人会来。事先并没有通电话，也没有任何消息。但是他心里会有这种灵感。这些灵感不一定灵，但有时也满准的。这不是神通，只是一些灵感而已。现在到了近分定，就会有轻安乐相应而发，这种乐就不是欲乐所能企及的。相应地，这种灵感也会随之增强，但仍旧不能称为神通。一般我们所说的神通，多依色界定而发，行者得到色界定时，我们的身体当中就有了色界天的地、水、火、风四大，就能够发得神通，见天之所见，闻天之所闻等。但在未到地定中，一般还不能完全算是神通，只能说是“心静而明”的灵感而已。所以在这里智者大师说他“边定未深”。

邪乘暗人，这是说他行不称法，暗无所证。我们修学佛法，其根本目的是为了成就般若波罗蜜，因为只有般若波罗蜜才能断烦恼、得圣道、证涅槃。否则即使是得到了无色界的非想非非想处定，虽然寿命很长，但也还在生死流转当中，“不动不出”。因此，得到禅定之后，必须在禅定中修行般若波罗蜜的慧观，才能够断烦恼，得证初果、二果，乃至四果罗汉，或得无生法忍，这才是我们修禅的目的所在。现在法济禅师才刚刚得到一点禅定的气分，禅定工夫还不深，他就已经自傲轻他了，这不是“邪乘暗人”吗？

接着智者大师又说：“若取若说，定坏无疑。”如果你执着于定境，恋恋不舍，或者向他人炫耀，讲说定中境界，则所入之定必定败坏而毫无疑问。当知，未到地定难得易失。妙境长老《止观大意》里面说：“由欲界定到未到地定，很难成就。你可能费了很大的劲，还无法成就。但是到了未到地定，就很容易成就初禅。在圆瑛老法师的《楞严讲义》中，有一段提到他习禅所得的境界，那正是未到地定的境界。但是，他以后四处讲经，没有继续努力静坐，又把定失掉了。用功修习静坐之事，总是进进退退，没有一定。但是再努力修习，还是能再回来，不是一失去，永不再回来。”由此可见未到地定的难得易失了。

得定之后，不能向人说，除了容易丧失定境之外，还有以下的原因：1、例如：上午你向人说，而下午失掉了。但是别人不知道，如果你不声明，就是虚诞妄语；2、一般人都喜欢亲近有修行的人，你对人家说你得定了，大家就都会跑来亲近你，你就没有时间修行静坐，辛苦得来的工夫也就退失了，所以不要乡人说。



附带需要指出的是，“边际定”有时也有简称为“边定”的。所谓边定，是指在四禅当中，再将其从下至上分为下下品至上上品，计有九品，上上品乃色界定中最高之定，称为边定。阿罗汉等如果想延留自己的寿命，就是入于此定。在《法华文句记》卷五湛然大师曾有简别说：“纵云边际定力，持令不灭。今问边定，为大为小？”在《法华五百问论》中亦有相似说法，可见“边际定”也有简称为“边定”的。但在这里所谓的“边定”，还是指未到地定，并非是边定，不可相混。

**济惊起谢曰：“老僧尝得此定，向灵曜则公说，因此永失。”**

**讲** 法济大吃一惊，站起来忏悔说：“我曾经证得过这种禅定，但向灵曜寺的则公说了以后，就永远地丧失了上述定境，再也没有得过。”灵曜则公既然不是修习禅定的，当然不会知道定相，只有过来人才能“如人有目，日光明照，见种种色”。法济一开始是“倚卧而问”，现在是惊起不安，可谓前倨后恭。但由此也说明，如果要想别人对你起敬，自己首先要有真功夫才行，否则就不能怪别人对你不恭敬了。

**已而朝野闻风，咸来请益。**

**讲** 《别传》上说法济是当时一位大官何凯的“从叔”（父亲的堂弟），法济把上面所发生的事情跟何凯说了之后，何凯又告诉了其他人，于是不久之后“朝野闻风”，真可谓是“伏强敌，始知力士”。

朝野，朝则君臣文武，野则郡县官民，亦即各界僧俗人士。闻风，听到消息之后，马上行动起来。请益，益，增加。请益就是讲了一遍还

不明了，希望再讲一遍，后来泛称向人请教。《别传》称“请益成蹊”，亦即来向智者大师请教的人把小径都踩成了大路，极言人多。

【陈太建元年（569），32岁】

**太建元年(陈宣帝)仪同沈君理，请居瓦官。**（注：晋哀帝以官瓦窑地，赐沙门慧力建寺，因名。在城西面江，号升元寺。）**开法华经题。**

**讲** 太建元年是陈宣帝陈顼的年号，是年智者大师32岁。

仪同，即“仪同三司”（三司即三公，汉称太尉、司徒、司空为三司），谓非三司而仪制同于三公。东汉殇帝延平元年（106年），邓隲为车骑将军仪同三司，仪同三司之名自此始。魏晋以后，将军之开府置官属者称“开府仪同三司”。北周改为“开府仪同大将军”。隋文帝时为散官，唐、宋、元因之，明废。

沈君理（525～573），字仲伦，吴兴（浙江湖州）人。博涉经史，陈霸先镇守南徐州的时候对他很器重，把自己的长女嫁给了他。等陈霸先称帝以后，拜驸马都尉，封永安亭侯。太建元年，任太子詹事，迁吏部尚书。太建二年（570）高宗陈宣帝以沈君理的女儿为皇太子妃。太建五年九月卒，时年四十九。诏赠侍中、太子少傅、开府仪同三司等，谥曰贞宪。可见“仪同”是他死后所追赠的，太建元年时，沈君理为45岁。

瓦官寺，东晋哀帝司马丕兴宁二年（364）的时候，因慧力的奏请，施陶官旧地用来建寺，故名瓦官寺。五代南唐升元时（937年），改称升元寺。宋太平兴国（976~983）年中，敕名“崇胜寺”。以前在讲慧思大师传记时也曾讲过，不再繁复。

开法华经题，沈君理请智者大师到了瓦官寺，不久智者大师就开讲“法华经题”，亦即详释《妙法莲华经》经题要旨，通常也称之为“玄义”或“玄谈”。这里的“玄”可不是故弄玄虚，而是指在解释经论本文之前，先阐明一部经论所论的幽玄义旨，“欲令学者预知经旨，然后寻文，使于文文成智行故”（《拾遗记》）。

这里有一点必须加以辨正：如果按现在教材上所述，智者大师于陈太建元年（569）才入住瓦官寺，那么当他575年离开金陵前往天台山时，这样虚岁也才七年而已。但在《别传》和本书下文中都云“师止瓦官前后八载”，这样就前后矛盾了。考察《别传》的文意，智者大师应该是来到金陵后不久就人居瓦官寺的，也许就在降伏法济之后。这样按时间来算，567年入住，575离开，前后刚好八年。所以《释门正统》卷一云：“初入京，仪同沈君理请居瓦官寺。首讲法华妙义，以五时八教，释一代群经，勅公卿停朝一日听法。尔后讲大智度论，秉诸来学。说次第禅门，用清心要。”因此在《佛光大辞典》、《中华佛教百科全书》等都提到说：“陈光大元年（567），智顓居瓦官寺，讲《大智度论》及《次第禅门》。”综上所述，可知志磐大师认为智者大师是太建元年才入住瓦官，这是一种错误。可以将教材上“太建元年（*陈宣帝*）”这几个字删除。

《中华佛教百科全书》又说：“（智者大师）开说《法华经》的要旨有两次：第一次是陈废帝光大元年（567），在金陵瓦官寺；第二次是隋文帝开皇十三年（593），在荆州玉泉寺。现行的《法华玄义》，是第二次讲说的记录。”这一次的讲录虽然没有被记录下来，但完全有理由相信智者大师也是围绕着名、体、宗、用、教的五重玄义而展开论述的。因为当时的金陵号称“仁义渊藪”，高匠辈出，各种叛教理论纷纭其间，最主要的就是“南三北七”十家。在各家叛教中，其中的焦点是如何安排《华严》、《法华》和《涅槃》三经的位次，当时基本的排列是将《华严》排第一，将《涅槃》列最后，而将《法华》列于中间。针对这样的一个社会大环境，智者大师在讲法华经题时，不可能不涉及到《法华经》的经体、宗要乃至作用和教相判释等，必定会发明《法华》的纯圆独妙之理，将《法华》列于和《涅槃》同等的醍醐最高位。可以说，智者大师在瓦官时期的说法，都成为后来《法华玄义》、《法华文句》的基本骨架。

这次开讲法华经题是应沈君理之请而讲的，其请文见《国清百录·陈仪同公沈君理请疏第十八》，文云：“菩萨戒弟子吴兴沈君理和南：窃闻大乘者，大士之所乘也。高广普运，直至道场。复作四依，周旋六道。仰惟德厚，深会经文。于五誓之初，请开法华题，一夏内仍就剖释。道俗咸瞻，延伫嘉唱。慈悲利益，不违本誓耳。谨和南。”

**帝敕停朝一日，令群臣往听。时仆射徐陵、光禄王固、侍中孔焕、尚书毛喜、仆射周弘正等，俱禀戒法，同闻妙旨。仍于一夏，开释**

大义。

**讲** 陈宣帝下诏停朝一天，让所有大臣都前去听法，听法的人有：

仆射徐陵：

仆射，官名，起于秦代，魏晋南北朝至宋为尚书省的长官（二品），位仅次于尚书令。唐宋左右仆射为宰相之职，宋以后废。徐陵（507~583），东海郟县（今山东郟城）人，字孝穆。父名徐摛，母臧氏，曾经梦见五色祥云化为凤凰停在左肩上，没过多久就生下了徐陵。在他乳哺时，宝志公曾摩其顶曰：“天上石麒麟也。”八岁能文，梁时，官东宫学士。入陈，官至尚书左仆射、中书监等。徐陵在当时是以文笔大家而享有盛名的，他的文体曾经风靡一时，和庾信（513-581）齐名，世称“徐庾体”，编有和《文选》并称的《玉台新咏》。

徐陵非常崇拜智者大师，每当获得智者大师的书信时，“则洗手烧香，冠带三礼，屏气开封，对文伏读，句句称诺”。徐陵可以说是当时最高级的知识分子和文化人，他如此醉心于智者大师，由此也可以推知智者大师的盛德了。（兴慈老法师《别传辑注》云：“陈破后，不入隋朝，而常随智者。”此句失察。因为徐陵逝世于583年，时年七十七岁，而陈朝则是在589年才被隋朝所灭，这时离徐陵逝世已经有六、七年了。）

光禄王固：

光禄，即光禄大夫，战国时置中大夫，汉武帝时改称光禄大夫，掌

顾问应对。自晋至南北朝，多为加官，加金章紫绶者，称金紫光禄大夫，二品；加银章青绶者，为银青光禄大夫，三品。《别传》称为“金紫光禄王固”，可见其为二品。

王固（513~575），山东临沂人，字子坚，是梁武帝的外甥，封莫口亭侯。陈文帝时拜国子祭酒，陈废帝即位，授侍中、金紫光禄大夫。后官太常卿等，年六十三而卒，谥曰恭子。王固清虚寡欲，崇信佛法，终身不茹荤，夜则坐禅，昼诵佛经。在梁朝时曾经出使西魏，西魏因为他是梁氏外戚，待他甚厚。在盛宴款待之际，请停杀一羊，羊于王固前跪拜。又宴于昆明池，魏人以为南方人喜欢吃鱼，于是大设网罟，王固以佛法咒之，遂一鳞不获。《佛祖统纪》卷九云：“大师讲《法华》于瓦官，固预法会，即坐开悟，宛同宿学。”

#### 侍中孔焕：

侍中，秦始置，两汉沿置，为正规官职外的加官之一。因侍从皇帝左右，出入宫廷，逐渐变为亲信贵重之职。晋以后至梁陈，为实际宰相，一品。隋改称纳言，又称侍内。唐复称，为门下省长官，乃宰相之职。北宋犹存其名，南宋废。

孔焕（514~583），原名孔奂，会稽山阴（浙江绍兴）人，字休文，博涉经史，善为文章。梁朝时为尚书仪曹侍郎，入陈，历事各帝。曾做过晋陵（今江苏宜兴）太守，把自己所得俸禄全部分贍孤寡，人民称其为“神君”。有一次有一个富人看见孔奂的住处非常简陋，于是送给他一件衣服和一条氈被，孔奂说：“太守身居美禄，何为不能办此？但

民有未周，不容独享温饱耳。劳卿厚意，幸勿为烦。”太建六年（574）为吏部尚书，主管选拔官吏之事，性格耿介，拒绝请托。八年加侍中，至德元年（583）卒，时年七十。

### 尚书毛喜：

尚书，始于战国，掌管文书。汉武帝时地位逐渐重要，东汉以后正式成为协助皇帝处理政务的官员。唐代中央首要机关分为尚书、中书、门下三省，尚书省执行政令。宋以后三省分立之制渐成空谈，行政全归尚书省。明代以后以吏、户、礼、兵、刑、工六部尚书分掌政务，六部尚书相当于国务大臣。

毛喜（516~587），荥阳阳武（河南原阳县）人，字伯武，少好学，善长草隶。梁元帝时为尚书功论郎，江陵陷落后，入西魏。陈文帝时还南，陈宣帝即位，授掌管机密文书的给事黄门侍郎，后加御史中丞（中央监察机构）、五兵尚书（相当于后世的兵部尚书）。由于皇太子陈叔宝好酒，经常和宫女嫔妃为长夜之宴，毛喜曾经向陈宣帝提起过，陈宣帝为此警诫了太子，太子于是暗暗恨上了他。等陈叔宝即位（陈后主），“当乞一小郡，勿令见人事”，于是贬为永嘉内史（相当于太守），有政绩。贞明元年（587）想重新征召到朝廷为官，死于道上，时年七十二。

周弘正（496~574），河南汝南人，字思行，十岁通《老子》、《周易》。历梁、陈二朝，至宣帝太建二年授尚书左仆射。《陈书》卷二十四云：“弘正特善玄言，兼明释典，虽硕学名僧，莫不请质疑

滞。”虽然如此，但他对智者大师非常尊崇，这也许是因为智者大师已经真正体得了佛法的真髓，所以才会有这样的摄受力吧。太建六年卒，时年七十九，谥曰简子。

### 俱禀戒法，同闻妙旨：

这些当时有名的高官显贵都来师从智者大师禀受戒法，主要是指受菩萨戒，并且一起听闻无上微妙法旨。

### 仍于一夏，开释大义：

就在这一次的结夏安居当中，开讲阐释法华经题。《佛祖统纪》卷九“沈君理”条云：“俱服戒香，同餐妙法。仍请一夏，剖释玄义。道俗俱会，开悟为多。”

关于祖师和护法居士之间的关系，《佛祖统纪》十五曾经有非常精当的评述，其文云：“智者之为道也，广大悉备。为其徒者自尊信之，未足以信于人，惟名儒士夫信而学焉，斯其道为可信也。智者之世，有徐陵、柳顾言；荆溪之世，有梁肃、李华；明智之时，有晁以道、陈莹中。是数君子，不特知道，又能立言以赞之，故智者之道愈光也。”

**时白马敬韶、定林法岁、禅众智令、奉诚法安，皆金陵上匠，咸尽北面之敬。**

**讲** 前面是讲智者大师受到在家居士的尊崇，这里是说智者大师同样受到出家众而且是大德高僧的衷心信服。（“白马敬韶”应改为“白马警



韶” )

白马警韶：杨都白马寺的警韶法师。这里的“白马寺”并非是位于河南洛阳的我国第一座寺院，而是位于杨都(今南京市南)，所以《续高僧传》卷六在立传时其题目就是“陈杨都白马寺释警韶传”。此寺是东晋元帝大兴二年(319)创建，南朝刘宋的法平、昙凭及梁代僧旻，陈代警韶、智严、智聪等皆曾驻锡于此。警韶(508~583)，会稽上虞(浙江绍兴)人，俗姓颜，字德安。十五岁出家，二十受具，前后遍参知识，研习三藏，广摄诸家之学，二十三岁即宣讲《小品般若经》。后住杨都白马寺讲授《涅槃经》，凡十余年。其后晏居瓦官寺，智者大师曾经力请重讲经论，被他婉言谢绝。《续高僧传》卷七“释警韶”云：“时沙门智顓，定慧难踰，人神颇测，静叹精利，事等夙成。共诸前学，频请重讲，留意绵久，以疾辞之。”他是在“留意绵久”之后，自觉比不上智者大师，才作出推辞的，由此也可以想见两位大师之间“以法为亲”的高尚品德：一个是后学，坚请前辈重讲经论；一个是大师耆宿，自觉不如，于是真心奖掖后辈。年七十六寂于开善寺。

定林法岁：定林寺的法岁法师。定林寺，位于南京市钟山下，是南朝刘宋元嘉元年(424)慧觉所建。高德硕学来住者颇多，梁三大法师法云、智藏、僧旻和南齐义学泰斗僧柔等，都曾止住此处。梁大通二年(528)达磨示寂，葬于熊耳山，而建塔于定林寺。大通三年(529)法云示寂，梁武帝哀惜之余，敕葬定林寺。后来逐渐荒废，现在的建筑是明代弘治五年(1492)所重建。

法岁，生平不详。《别传》有一个插曲说：有一次小庄严寺的慧荣

来向智者大师辩论，一开始非常轻诞，扬眉舞扇的。不想没几个回合智者大师就把他辩倒了，扇子也掉在了地上，这时法岁法师抚着慧荣的背略带嘲笑地说：“从来义龙，今成伏鹿。扇既堕地，以何遮羞？”

禅众智令：禅众寺的智令法师。

奉诚法安：奉诚寺的法安法师。这两位法师也无传文，不详生平。总之，这四位法师都是当时有名的“金陵上匠”。

上匠，是指他们的佛学造诣和名望等都是首屈一指的，非常有名。

北面之敬：即面向着北方行敬师之礼。古代君见臣或尊长见后学，都是面南而坐，故以“北面”指向人称臣或拜人为师。《南山传》云：“一代高流，江表声望，皆舍其先讲，欲启禅门，率其学徒，问津取济。”

**师自此常与众讲《大智度论》，说《次第禅门》**（法慎私记三十卷，章安治定为十卷，即《禅波罗蜜》，渐次止观也）。

**讲** 从此以后，智者大师经常在金陵讲解《大论》，并说《次第禅门》。我们知道，慧文大师是读《释论》而悟“三智一心中得”的，所以《摩诃止观》称“文师用心，一依《释论》”。而慧思大师一生也非常重视《大品般若经》，并造金字《般若经》和《法华经》，发愿在弥勒佛出世讲说此经。现在智者大师也非常重视《释论》，进行讲说，是完全可以理解的，可以说正是《大智度论》把他们三位祖师统贯在一起的。

据日本人佐藤哲夫《天台大师研究》中的统计，引用《大论》的次数，在《次第禅门》中是83次，在《法华玄义》中是114次，在《法华文句》中是59次，在《摩诃止观》中是103次。另外，在《传教大师将来台州录》卷一（T55）的“天台阙本目录”中有“《释论疏》二十卷”的条目，可惜此书已经散佚不存。由此可见智者大师对《智论》的重视程度。有人说，三论宗之所以不数传而绝（相对而言），一个重要的原因就是没有把《大论》引入本宗，致使三论宗的理论不够丰富博赡，而天台宗则正好相反，非常重视《大论》，所以能够奕叶千年而不绝。此论可以聊备一说。

《次第禅门》，全称是《释禅波罗蜜次第法门》，简称为《释禅波罗蜜》、《禅波罗蜜》、《禅门修证》、《次第禅门》等，收于T46。本书一开始是智者大师的另一位弟子大庄严寺法慎在智者大师讲法时私底下记录的，总共有三十卷。后来章安灌顶大师在天台山再治为十卷，这就是我们现在所能看到的版本了。《次第禅门》在三种止观中属于渐次止观。

**又为毛喜出《六妙门》（即不定止观也）。**

**讲** 《六妙门》是智者大师应尚书毛喜的请求而写的，是智者大师为数不多的亲笔著作之一。《佛祖统纪》卷二云：“妙门者，涅槃为妙，门谓能通，六法相通能至真妙泥洹，故云妙门。一数：摄心在息，从一至十，名之为数；二随：细心依息，知入知出，故名为随；三止：息心静虑名之为止；四观：分别所证名之为观；五还：转心反照名之为还；六

净：心无所依，妄波不起，名之为净。”《六妙门》在三种止观中属于不定止观。

所谓三种止观，遵式大师《天台教随函目录》（卅57）云：“今家有三种止观，一曰渐次，谓解顿行渐，即《禅波罗蜜》是也；二曰不定，谓解顿，行或顿或渐，即《六妙门》是也；三曰圆顿，谓解行俱顿，即《摩诃止观》是也。此三止观，对根不同，行相虽殊，俱依圆理而为宗本。”

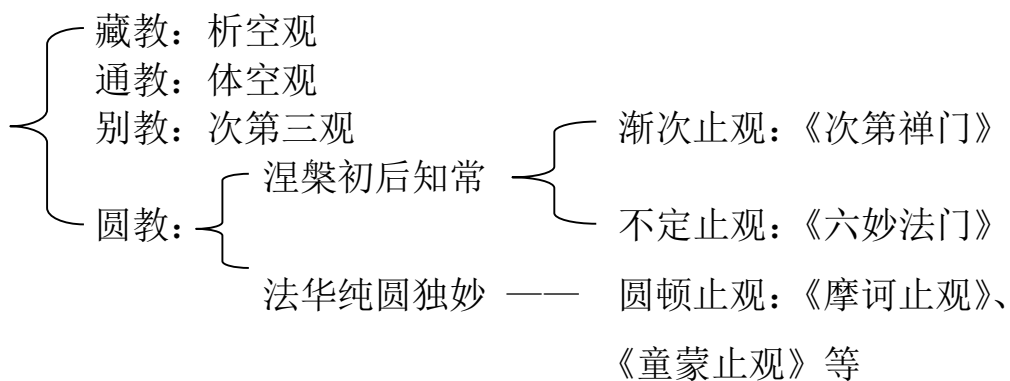
丁福保《佛学大辞典》“三种止观”条云：“（智者大师）关于止观之著述，有二十余种。”虽然有关止观的著作有这么多，但用这三种分类法都可以摄尽无余。有人看到《小止观》不在所列举的三种止观之内，于是想当然地认为《小止观》是属于小乘的，而其他的三种止观则是属于大乘，并且用四教来分对四部止观，如云：“四部止观即是藏通别圆四教中所说的析空观、体空观、次第三观、一心三观修持方法的具体内容。”又云：“《童蒙止观》不属于大乘止观……那么应该就属于藏教止观了。”再云：“《童蒙止观》即是藏教的析空观。”（以上见《台州佛教》2005年第六期《关于天台教观中“三个四”的研究》一文。）他把“三种止观”单纯地理解为“三本止观”，然后又把四部止观按四教来分配，这真是一种愚痴的看法！请问：什么叫做“俱依圆理而为宗本”？如果《小止观》是属于藏教小乘，《六妙门》是属于通教体空，乃至《次第禅门》是属于别教，那么它们难道也是“俱依圆理”的？这样的话又何来兼但对带之别呢？

当知《小止观》是相对于十卷《摩诃止观》（大止观）而名，是大

部之梗概，人道之枢机。言大，是大而无外之大；言小，是小而无内之小。因此，大无大相，大即法界；小无小相，小亦法界。既然同为法界，又哪来的一是大乘，一是小乘？只如在最后一章明“初心证果”时云：“若住此观，则定慧力等，了了见佛性。安住大乘，行步平正，其疾如风，自然流入萨婆若海……于一切法无所染著，一切佛法皆现在前……则与普贤、文殊为其等侣，常住法性身中，则为诸佛称叹授记。”“了了见佛性”、“常住法性身中”，小乘连无明的名字都没有听过，更不用说断了。既然如此又哪来的见佛性、住在法性身中呢？如此明文，岂是小乘境界！因此宝静法师在《小止观讲述》中，将其五重玄义定为：单法为名，清净实相为体，圆乘因果为宗，觉魔治病为用，无上醍醐为教相。请深思之！请深思之！

应以内在义理为准，莫被文字表相所惑，否则戮瞎学人眼睛，地狱有份。因此，以理定之，智者大师所说的止观法门都是属于圆教妙理，都是以圆解为基准，但在实际修持上则或顿或渐，各随机宜。因此，《小止观》、《证心论》，乃至临终前所说的《观心论》，都是属于圆教止观所摄。

现将其关列表如下：



另外一个需要破斥的观点是：认为智者大师的思想有一个从“禅”到“止观”的转变，这也是一个只看表面，抹煞实质的典型例子，为害甚大。当知智者大师获初旋陀罗尼，旋转一起法皆是佛法，“诸所说法，随其义趣，皆与实相不相违背。若说俗间经书、治世语言、资生业等，皆顺正法”，哪里还有什么“理论”或者“思想”是智者大师所不了解的而需要以后进一步转变提高？造成这种错误，就在于他对“初旋”根本不了解，不懂佛法。不然，何谓“具烦恼性，能知如来秘密藏”？又何谓“余佛”，而能作二乘依止呢？要知道五品位已能总持一切法，不过还没有一一彻证而已。虽论证位是外凡，若论见道，则二乘不能梦见，权教菩萨也不能知。其所证智慧一下和诸佛智慧无二无别，不过还没有一一消解根本无明，体现法身而已。即所应知的道理已经完全彻知，非二乘所能企及。因此，既使是在华顶头陀妙悟之后，其对教理的理解也没有增加一点，只是在自我证境上更进了一步，这时的果位就不仅仅是五品了，“非思量分别所能知”。虽然如此，但其慧解仍旧没有离开五品位，这就是天台一证一切证的妙理，这就是天台六即中

“即”的真正含义，这些又哪是那些文字法师所能理解的呢？他们最多把“初旋”理解为证得了从假入空的声闻空性而已，却不能够理解“总持”的含义。若以此观点而沾沾自喜，以为发现了什么重大内幕，那就可耻、可恶、可怜、可悲至极了！

既然智者大师“所证理等”，那为何又有前后期“禅”和“止观”的不同呢？那是因为众生的根机调熟不调熟的缘故。智者大师初到金陵时，当时的僧俗四众只有禅修的观念，很大部分甚至是修小乘禅观的，前面提到的“僧诠练无常”就是最好的证明，因此智者大师顺其所习、所乐而以“禅”摄一切法。到了后来圆种已熟，故直接以“止观”摄一切法。虽然“禅”和“止观”在文字上有不同，但其内在主线却无差异，因此不能只从字面上去抠，否则差之毫厘，谬之千里！故《摩诃止观》卷一云：“天台传南岳三种止观，一渐次，二不定，三圆顿。皆是上乘，俱缘实相，同名止观。渐则初浅后深，如彼梯蹬。不定前后更互，如金刚宝置之日中。圆顿初后不二，如通者腾空。为三根性，说三法门，引三譬喻。”请于“皆是上乘，俱缘实相”、“为三根性，说三法门”句著眼！再著眼！

实际上认为智者大师有从“禅法”到“观法”转变的，最早是由日本人所提出，早在1969年，关口真大就有类似的观点发表，现在国内有些人不加检讨地予以引用，还以为拣到了什么宝贝，无知之极。试问：若按别五时而言，世尊在说法的时候也有一个从小乘到大乘的过程，那么这是否也意味着世尊的证悟也在同步增进呢？

“圆顿教，拂人情，圆义不明直需诤”，“诤”是为了能够使得圆

义朗然，利益大众。使众生不至于被邪说、歪理、不究竟之理所惑，少走冤枉路，非是任己之情，徒逞口舌。尚有知我者否？

【陈太建七年（575），38岁】

师止瓦官前后八载，七年谢遣门人曰：“吾初年共坐者，四十人得法。次年百余人，得法者不满十人。其后徒众转多，得法转少。吾闻天台幽胜，昔人见称，将息缘兹岭，以展平生之志。”

**讲** 智者大师在567年来到金陵，不久就入住瓦官寺，至575年离开时，正好八年。

谢遣，谢绝遣散。宋·刘克庄有诗云：“谢遣弓旌久掩关，十年坐阅几蒲团。”《后汉书》卷四十五云：“（张酺）归里舍，谢遣诸生，闭门不通宾客。”

见称，受人称誉。陆游《梅花绝句》云：“兰茝古所贵，梅乃晚见称；盛衰各有时，类非人力能。”

息缘，止息各种外界境缘。境缘大致有四：谓息治生经纪之缘务，绝人事交际之缘务，屏工巧技术之缘务，废听学读诵之缘务。故《摩诃止观》卷四云：“缘务妨禅，由来甚矣……缘务有四，一生活，二人事，三技能，四学问。”在《止观》中主要是针对坐禅而言，因此读诵经论、问答胜负等一切学问缘务亦在遮止之列，所谓“领持记忆，心劳



志倦；言论往复，水浊珠昏”。在这里智者大师主要是想离开金陵繁杂的人事环境，“众人交络，扰攘追寻”，“非所应也”。

展，施展、满足。

太建七年即公元575年，智者大师决定停止在瓦官寺的教化行动，准备到浙江省天台山隐居。在金陵的八年时间里，智者大师依靠他自身的德行、修养，引得了朝野四众的尊敬、信赖。而且从年龄上讲，当时智者大师三十八岁，正是身心最壮健、最旺盛的时期，但他还是毅然放弃了一般人所认为的各种好条件，进入天台山。历来关于智者大师进入天台山的原因有很多不同的说法和猜测，不及一一破析。现仅就自己所知，略析如下：

首先，从内因来讲，天台山和智者大师夙缘深厚。早在智者大师十七岁时，就曾梦见此山，并有神僧对他说“汝当居此，汝当终此”，这就预示了智者大师和天台山的缘分非同一般。

当然智者大师在金陵时可能还不知道自己以前所梦见的就是天台山，但冥冥之中似乎有一种夙缘在牵引着，因此当智者大师听闻“天台幽胜，昔人见称”时，就想前去栖隐。等到他真正来到天台山以后，定光禅师对他说：“颇忆招手相引时否？”智者大师才明白以前梦到的就是天台山。

所谓“昔人见称”，是说天台山自古以来就非常有名，写天台山的诗文很多，其中尤以东晋孙绰的《游天台山赋》最负盛名。《世说新语》里说，作者孙绰对自己的这篇作品也很满意，跟他的朋友范荣期

说：“卿试掷地，要作金石声。”这位朋友怀疑他是说大话，但随着读下去，每逢佳句，不由得感叹说：“应是我辈语。”《游天台山赋》开头的序中云：“天台山者，盖山岳之神秀者也。涉海则有方丈蓬莱，登陆则有四明天台，皆玄圣之所游化，灵仙之所窟宅……或倒景于重冥，或匿峰于千岭，始经魑魅之途，卒践无人之境，举世罕能登陟，王者莫由禋祀。”在这里孙绰把天台山和海上三神山（方丈、蓬莱、瀛洲）齐观，并认为是神仙所游化和居住的地方，但又因为它处于冥奥深远之地，即使是王者也不能随意前往。也正因为如此，才更引人遐想。

其次从外因来看，其主要原因是“徒众转多，得法转少”。乍一看这似乎是矛盾的，但却是事实，这不由得让人伤感。试举最近的一个例子来说明：杭州佛学院的妙音法师曾和我聊起过这样一件事情：最早大约在1983年的时候，当时广化寺的方丈圆拙老和尚（1909～1997）为了成就界诠律师、济群法师等五位发心学律的僧青年，想方设法创造各种有利的学习条件，使他们能够安心学律。而他们几位也不负众望，大都学有所成。后来界诠律师回到他师父的道场太姥山平兴寺，一开始也有五比丘发心跟随界诠律师学律，并各有所成。然而随着学律人数的增多，有的人自我的知见十分坚固，于是难免是非竞起。有一次需要二十个人行羯磨众法，大家都已经准备就绪了，但就是有一个人不去！他认为在要行羯磨法的过程中，有几个地方的程序不是特别圆满，认为这样去做羯磨法是不能成就的。别人怎么去劝都不行，后来界诠律师亲自去讲，告诉他在对羯磨法的理解上他的看法是不全面的，而且有些地方是可以开缘的，没办法一定要完全做到和佛世时一模一样。但即使是这

样，那人还是固执己见，不愿参加，结果羯磨法不成（凑足二十个人行羯磨众法是有严格要求的，目前全国可能也就只有二、三个道场能行此众法，因此在当时要临时找人代替那是非常困难的）。

上面的这个例子是界诠律师刚到太姥山所发生的，现在可能就不会有这样了。从这里可以看出，在人少的时候，大家的知见比较统一，目标一致，力往一处使，所以容易成就。而且在人少时，大家都以某一个人为主心骨，凡有疑问全都取决于这个主心骨，“大众和合无违诤”，“如水乳合”，所以成就的人就多。而当人多起来的时候，有的人就会固执己见，认为自己的见解才是最正确的，于是就会或明或暗地反对“主心骨”，一有机会就发表、宣扬自己所谓的正确意见。这样一来，对于那些脚跟还未点地的人来说，就会无所适从，学道的环境和气氛就会大变，得道的人反而减少也就在情理之中了。

就智者大师当时的情况而言，造成这种意见纷杂的状况，和之前北周武帝的灭佛有直接的关系。武帝废佛是北周建德三年即公元574年，是在智者大师入山的前一年发生的。当时，为了逃避废佛的灾难，北方有大量的僧侣逃进建康，其中就有很多人进入了智者大师的门下。而“北方重禅定，南方重义理”，都是单轮只翼，各偏一边。而一般来说，习禅定的人其偏执心要更重一些，他总认为自己有修，不太容易接受别人的建议和意见，我们常说的“老参脾气大”就是这个意思。而现在智者大师却是定慧双弘，教观并进的，这在有“偏执狂”的人来说，“乖其所习”，是很难被接受的。

我们在学习慧思大师传时就已经感受到了这样的一点：在当时的北

方，如果在禅法的修习上有所不同，那么那些习小乘禅观者就会想方设法予以加害，因此慧思大师和早期的楞伽师都曾多次受到毒害而不得不一再南迁。因此，不难想象的是，当这些人进入智者大师的僧团时，在见解上会有怎样的不同。他们虽然不敢象加害慧思大师那样直接加害智者大师，但散布不同见解，则在所难免。学法的气氛在小范围内肯定会有所改变，因此得法的人越来越少。

智者大师入天台山的另一个原因是：以智者大师的睿智，他早就洞察了时代的必然演变。在南朝四个朝代中，陈朝的国力是最为薄弱的，北朝在武力、财力和士气方面均占绝对优势。陈朝上至天子，下至百官，虽然都信奉佛教，对智者大师也很支持，但他们更多的是把佛教当作一种教养和装饰的信仰，以求得精神上暂时的安宁。在他们身上看不到那种积极进取的精神，也看不到准备依据佛法给时代以新风的气概。而是只顾自己的享乐，却很少去关心民生以及就在眼前的危险。因此，在智者大师看来，南朝的灭亡将是一个不可逆转的时代动向。在这样的情况下，智者大师才决定前往自己的宿缘之地——天台山。这不是简单的逃避，而是在“令法久住”的强烈信念之下所作的必然选择。因为智者大师知道，如果有一天当北朝真的打过来的时候，首都金陵将是首当其冲之地，在兵荒马乱、生灵涂炭之际，又如何能够弘扬佛法呢？因此最好的选择就是暂时离开是非之地的金陵而前往相对较为偏僻的天台山，一方面可以进一步地自修，另一方面也可以为佛教留下真正的人材和佛种。因为归根到底，佛法只有通过真正掌握佛陀出世本怀和现证的人才能为社会做出贡献。

正是在这样的抉择之下，智者大师决定离开迟早难逃毁灭命运的建康，前往遥远而平静的圣域——天台山，去完成令法久住的重任。其言外之意是：即使国家灭亡了，而“佛种”已在天台山播下，这个“法”就不会因此而断灭。从这个意义上讲，智者大师对于自己师父的教导“莫作最后断种人也”，是时时牢记在心，无时或忘的。

历史证明：智者大师的选择完全是正确的。作为台宗祖庭的天台山，就象一口永不枯竭的源泉，以此为中心，历来为中国佛教输供了源源不断的僧才，真正起到了“台宗兴则佛法兴”的中流砥柱作用。因此，我们不得不佩服智者大师的远见卓识，“民到于今尚受其赐”！

至于后来智者大师在隐居天台山十年以后，重新回到金陵，那是因为受陈宣帝再三再四地劝请，而且智者大师可能也意识到自己和陈宣帝的缘分未了，并且自利兼他也已初步完成（章安大师就是在初次隐居天台山时前来受学的），因此不得已而重回金陵。只要对国家、对众生一言有益，智者大师又怎会只顾自身而拒绝到底呢？因此台宗祖师的修行，都是在成就众生的同时成就自己。智者大师临终时所说的“为他损己”，这是同体大悲的真情流露啊！作为后辈的我们，对于佛祖之恩又该以怎样的行动来进行报答呢？

### **夏四月宣帝敕留训物，徐陵泣劝勿往，师勉留度夏。**

**讲** 智者大师在这一年的年初有了前往天台山的想法，陈宣帝知道以后，在四月份下诏，希望智者大师能够留下来继续“训物”。训物，教化众生。陈宣帝所下的诏书见《国清百录·陈宣帝敕留不许入天台第

八》，原文云：“京师三藏虽弘，皆一途偏显，兼之者寡。朕闻瓦官济济，深用慰怀。宜停训物，岂遑独善。一二曹义达口具，得朕意也。四月一日臣景历。”

仆射徐陵也一边哭一边劝挽智者大师不要远到天台山去，因为时间也已经临近结夏安居了，于是智者大师就勉强留在金陵度夏，亦即结夏安居。

**秋九月，遂入天台(辅行谓此年三十八岁)。**

**讲** 这一年的结夏安居结束后，于九月份“匪从物议，直指东川”，而进入朝思暮想的天台山，这是智者大师第一次来到天台山，时年三十八岁。《净土往生传》卷二云：“（智者大师）与慧辩等二十余僧，相与南征其山。”

**尝宿石桥，见一老僧曰：“禅师若欲造寺，山下有皇太子寺基，用以仰给。三国成一(三国谓南朝陈、北朝周、齐也。成一者，隋也)，当有大势力造此寺(指太子晋王也)。寺若成，国即清。”**

**讲** 智者大师一生雅好林泉，《别传》云：“初入天台，历游山水。”石桥，即石桥山，位于天台县城北二十三公里处。因为此处有天然石梁连接二山，形状似桥，故称石桥，亦即有名的天台八景之一的石梁飞瀑。最早时，东晋的昙猷尊者曾在此结庵修行，经常和栖居此地的五百罗汉相聚，因此石梁方广寺又是五百罗汉的应真道场。宋代法照大师

(1185~1273, 台宗第二十三祖)在《昙华亭记》中云:“按《西域记》,佛言震旦天台山方广圣寺,五百大阿罗汉居焉。”明代的徐霞客曾经一天内三次考察流连于石梁奇景,激动得“几不欲卧”。

石梁飞瀑自古以来就非常有名,智者大师刚到天台山时,并没有固定的住所,于是去了石桥观览,并且留宿于此。看见有一位老僧,极有可能是罗汉应真示现,他对智者大师说:禅师如果想造立寺院的话,山脚下有一处皇太子寺基,我现在把它预先提供供养给您。山下,石梁距离现在的国清寺有二十几里,因此只能是遥指。皇太子寺基,这并不是说在这块土地上以前就已经有了皇太子所建寺院的基址,而是一种预示,预示着将来造寺的人的身份是皇太子。仰给,供给、供养。

那位老僧接着说:当目前的三个国家重新统一为一个国家的时候,就会有位高权重的人来建造此寺。如小注所说,三国是指北方的北周、北齐和南方的陈朝,成一是指最后由隋朝统一全国。而造寺的人正是当时的皇太子晋王杨广。当寺院造成以后,国家也就清宁太平了。

**时三方鼎峙,虽闻此言,何由成寺。**

**讲** 这几句话是智者大师内心的想法。鼎峙,三方面的势力对立,像鼎有三足。何由,怎能。智者大师对时事的判断非常准确,他也知道自己是看不到寺院的造成了,因此常常引以为恨。《国清百录·遗书与晋王第六十五》云:“不见寺成,冥目为恨。”《天台山众谢启第六十九》中智越回忆智者大师曾经对他说:“恨吾不见寺成。”

既出谷，见佛陇南峰(《百录·序》：“游山者多见佛像，故得此名。”)，即裴回留意此山。

**讲** 佛陇，位于天台山西南隅，在金地岭和银地岭之间。《百录·序》是章安灌顶大师所作，由于游山的人经常能够看见佛像，故称佛陇。

裴回，即“徘徊”，流连忘返。

先是神僧定光，庵居三十载。师至，光谓之曰：“颇忆招手相引时否？”师即悟礼像之征。

**讲** 神僧定光，在《净土往生传》和《南山传》中都曾提到说，青州定光禅师很早以前就已经住在天台山了，“定慧兼习，盖神人也”。在智者大师还没有到天台山的前二年，定光禅师就对山民说：“二年以后有一位大善知识要到这里来，你们应该‘种豆造酱，编蒲为席，更起屋舍，用以待之’。”因此智者大师一到佛陇，定光禅师就“欢然相接”，并且问道：“你还回忆得起以前在梦中我对你招手接引时的情景吗？”智者大师这才领悟到自己在十七岁时于梦中礼拜佛像时的征兆。如前文云：“年十七，值元帝江陵失守……乃刻檀写像，披藏寻经。当拜佛时，恍焉如梦，见高山临海，山顶有僧，举手招之。须臾伸臂，至于山麓，接入伽蓝……”

颇忆，稍微回忆起。征，迹象、征兆。

夜闻空中钟磬之声。光曰：“此**犍椎**集僧，得住之相(犍椎音虔地，此云竹



木铎铁声)。此处金地，吾已居之。北山银地，汝宜居焉。”

**讲** 晚上智者大师就住在定光禅师的住所之中，听到空中有钟鼓大磬的声音，定光禅师就说：“这是鞞椎集僧，是表示能够在这里住下来的征象。这里是金地岭，我已经居住了，北面是银地岭，你可以到那里创寺居住。”

鞞椎，梵文ghanta，读作qián dì，又作鞞槌、鞞地、鞞稚，译为钟磬、打木、声鸣等，是可打而作声的物体的通称。鞞稚本为木制，如后世所谓的“板”，但也有用铜制鞞稚的。打鞞椎的倡设缘起依《五分律》卷十八所载，在佛陀时代，有一次僧团布萨时，未能及时集合，乃至荒废坐禅行道。于是佛陀乃教示须唱言时至，并敲打鞞稚，或击鼓、吹螺集合大众。此外，《大比丘三千威仪》卷下中说有五事须打鞞稚，一者常会时，二者旦食时，三者昼饭时，四者暮投盘时，五者一切无常。

不管为何种原因打鞞椎，其目的都是为了集合僧众处理僧事，因此当智者大师听到钟磬之声后，定光禅师就知道智者大师的法缘就在这里，以后学徒定会日盛。

**乃于北峰创立伽蓝，植松引流，宛若昔梦。**

**讲** 智者大师于是按照定光禅师的指示，在金地岭的北面亦即银地岭的地方创立寺院，广泛地种植松树，并且把涧水引入寺中，山水相映，风光清秀，和他以前在梦中所见完全一样。

所创寺院即是修禅寺，是智者大师到天台山后所创立的第一所寺院，后来又称禅林寺、大慈寺。现在已经荒废，仅剩几间平房，由一户村民居住。前几年曾听说要重建，但雷声大雨点小，现在又没有消息了。兴慈老法师在《别传辑注》中讲到这一段时曾感慨地说：“后若僧有大愿力者，能恢复之，即不忘大师德也。”

### 寺北别峰名华顶，独往头陀。

**讲** 别峰，别有一峰。

华顶，天台山峰峦甚多，共由桐柏、赤城、瀑布、佛陇、香炉、罗汉、东苍、华顶等八峰组成，最高峰为华顶山，高1138米，华顶秀色是有名的天台八景之一。华顶峰距离佛陇约20多公里，原有智者拜经台等，现由军队驻守，一般不让进（并非现在的华顶寺所在）。

头陀，译曰抖擞，意即对衣、食、住等弃其贪著，以修炼身心。十二头陀行为：1、阿兰若处，2、常乞食，3、次第乞，4、一受食，5、节量食，6、中后不饮浆，7、著弊衲衣，8、但三衣，9、冢间住，10、树下坐，11、露地坐，12、长坐不卧。行头陀，或游历诸方时，大乘比丘常携带杨枝、澡豆等十八种道具，称为头陀十八物。到了后世，头陀行则主要是指巡历山野而能忍苦耐劳、行脚修行之意，或特指乞食之行法而言。

**忽于后夜，大风雷震，魑魅千群，状极可畏。安心空寂，自然退散。**

**讲** 在后半夜的时候，忽然狂风大作，又是打雷，又是闪电。并且有千群万众的鬼怪出现，它们的形状极其令人恐怖可怕。

**魑魅**（chī mèi），吉藏大师于《法华义疏》卷六云：“山神为魑，虎形也；宅神为魅，猪头人形，身有尾。”泛指能害人的山泽鬼怪。

当这些境界出现时，智者大师以止观之法安住于法性理体，止息心之散乱，不为一切外境所动，一心观照自性清净，确乎不动。当知离三谛无安心之处，离止观无安心之法，因此当智者大师如此观照时，一切妖魔鬼怪自然撤退溃散。

无诸相曰空，无起灭曰寂，故《法华经·信解品》云：“一切诸法皆悉空寂，无生无灭，无大无小，无漏无为。”《心地观经》卷一云：“今者三界大导师，座上跏趺入三昧。独处凝然空寂舍，身心不动如须弥。”因此当有境界出现时，不管是好是坏，都应安住于实相当中，不可有丝毫的执着，“除诸法实相，余皆魔事”，因此“安心空寂”是退魔第一妙手。正如古德云：“不得取相，即得除障。疑心瞥起，即被魔摄。”其意相同。

究实而言，“魔”亦非别物，《摩诃止观》十乘十境中第五即是“魔事法界”，故《止观》卷八云：“魔界即佛界，而众生不知，迷于佛界，横起魔界，于菩提中而生烦恼。”当知魔事即不可思议之法界，如《梵网经》卷上云：“能转魔界入佛界，佛界入魔界。”《楞严经》亦云：“魔界如，佛界如，一如无二如。”魔佛皆言如者，魔为修恶之

极，佛为修善之极，虽有善恶之分，其性本一，故称为一如无二如。智者大师了知尘境本空，妄念本寂，于此本空本寂之处而又灵知不昧，不受不著，故能不践阶梯，径登佛地。便与人天为师，悲智相资，堪受人天供养，日消万两黄金，是真正的大丈夫，一生之能事毕矣。

**复作父母师僧之形，乍枕乍抱，悲哽流涕。深念实相，体达本无，寻复消殒。**

**讲** 魔王波旬看到那些魑魅魍魉不能扰乱智者大师的心神，于是又变现出智者大师的父母亲或师父、同参道友的形象，一会儿以头枕膝，一会儿以手抱身，一边哭泣，一边流泪。其目的就是想以亲情来引诱智者大师，如果智者大师爱念之心或悲心一动，他也就不能安心坐禅了，魔王的目的也就此达到了。

修道的人对于恶的境界都会有一定的防范意识，因此只要功夫得力，还是能够予以祛除的。但对于善的境界，往往不容易察觉，有时甚至会生执着之心，随善境界而转，这是非常值得警惕的。在藏经中就有这样的记载，当人临终时，那些牛鬼蛇神也知道如果以原型来接引，众生可能会生恐怖之心，不跟他走。于是他就示现师长父母的形象，前来接引，这样一来，临终人就乖乖地跟他一起“游历地狱”了。

现在也一样，魔王用善境界来诱引智者大师，但智者大师不为所动，不起于座，“深念实相，体达本无”。念，作观照、安住讲。实相，即诸法如实之相，不可以“有无”等去叙述它，也不可以“大小”等去计度它，非凡夫的心理所能想象，也不是世俗的言论所能指陈。所

谓心行处灭，言语道断，无可表达，无可取著，故《法华经》云：“惟佛与佛乃能究竟诸法实相。”现权以三义于不可说中而说之：1、实相无相：离一切虚妄之相，没有一相可得，故曰无相；2、实相无不相：具足恒沙功德之相，没有一法不是，故曰无不相；3、实相无相无不相：虽离相而本体不空，虽具足而自性本寂，所谓真空不碍妙有，妙有不碍真空。若言其有，妙有不有；若言其空，真空不空。离一切相，即一切法，故曰无相无不相。无相即是空谛，无不相即是假谛，无相无不相即是中谛，因此一切万法本性本体唯是自心自性，差别的森罗万象和 平等、无相、寂灭的理体圆融一如，并无内外、自他之分。因此当智者大师安住于实相之时，则一切境界无非“一法之所印”，能够通达万法本无有生，既然无生，又怎么会受到它的干扰呢？于是这些境界也就渐渐退散消失，不复存在。

### **强软二缘，所不能动。**

**讲** 种种恐怖之境是强缘，父母师僧枕膝抱身是软缘，这两种境界都不能扰乱动摇智者大师。在止观十法成乘中，第九就是能安忍，非但了知逆缘是障碍，顺缘亦是行人之大妨碍，因此对于内外障碍，心不动摇能安忍，才能成就觉道。

(注：此皆天子魔所为之状，此土诸师修行，少有能降天子魔者。)

**讲** 这些强软二缘都是天子魔所为。

天子魔，四魔（蕴魔、烦恼魔、死魔、天子魔）之一，属于外魔，

即住于欲界第六天之魔王波旬及其眷属，常常作种种扰乱，障碍佛道。据《大智度论》卷五十六载，天魔能变现龙身等种种令人畏怖的异形，恐怖修行人；或显现上妙之五欲，以扰乱菩萨；或轻恼菩萨，打骂伤害，无所不为；或令行者遭受苦厄，心生嗔恚忧愁。具大势力，能夺行者之慧命。

据诸经论所载，世尊在成道前夕，端坐在菩提树下的金刚座上，思维正理。此时，有个欲界的天魔，名叫波旬，先派了三个魔女用种种媚态去迷惑世尊。世尊用神通力，让三个魔女都变成了面皱发白的老母。天魔愤怒，亲自率领魔军进行威吓，上震天雷，雨热铁丸，世尊不为所动，义正辞严。只听得一声巨响，天魔应声倒地，魔军都一齐俯伏地上。《维摩诘经·佛国品》云：“始在佛树力降魔，得甘露灭觉道成。”即指释迦降魔成道之事。

当我们把智者大师的事迹和世尊降魔之事作一对照时，就能发现两者是完全一样的，因此智者大师被称为“东土迦文”，是释迦牟尼佛的在震旦的示现，岂虚誉哉？！故昙照法师《别传注》叹云：“佛法东渐，南宗北祖，未尝曾有降天魔者。道逾前哲，断可知矣。”

**明星出时，见一神僧谓之曰：“制敌胜怨，乃可为勇。”**（注：此二句出《净名经》。）

**讲** 明星，又称晓星、金星、长庚，即太白星。世尊也是在明星出时豁然大悟的，如《修行本起经》卷上云：“菩萨所作已成，智慧明了，明星出时廓然大悟，成最上觉。”现在智者大师也一样，在明星出时，豁

然大悟，看见有一位神僧对他说：“制敌胜怨，乃可为勇。”亦即制服敌人，战胜冤家，这才可称为真正的勇士，这里主要是指降服生死烦恼而言。当知老病死等，是众生怨，亦是菩萨怨。又众生怨，即是菩萨怨。菩萨观视众生如子，因此不仅自除己怨亦除子怨。二乘但除自怨，而菩萨则有兼济之道，“乃可为勇”。如吉藏大师《法华游意》卷一云：“以修空观所谓自行，慈悲和忍所谓化他，具自行化他谓雄勇法师。”

小注说这两句话出自《净名经》，其原文为“譬如胜怨，乃可为勇”，见于卷二。

**复为说法，师问曰：“大圣所说是何法门？当云何学？云何弘宣？”**  
**答曰：“此名一实谛，学之以般若，宣之以大悲。从今以后，自行兼人，吾皆影响。”**

**讲** 那位神僧又为智者大师宣说法要，智者大师问道：“您所说的是什么法门？我应当怎样来学习？怎样来弘扬宣畅此法门呢？”神僧回答说：“这个法门名字叫一实谛，应该以般若智慧来学习，用同体大悲之心去宣传弘扬。从今以后，不管你是自己修行，还是兼顾别人，度化众生，我都会常随护念的。”

何谓一实谛？《大经》云：“一实谛者，则无有二。无有二故，名一实谛。又一实谛，名无虚伪。又一实谛，无有颠倒。又一实谛，非魔所说。又一实谛，名常乐我净。”一实谛者，即是实相，如是实相，即

空即假即中。即空故破一切凡夫爱论，破一切外道见论；即假故破三藏四门小实，破三人共见小实；即中故破次第偏实。如是遍历一切法，无非不思议三谛。如果一切法即一法，我说即是空，这是空观，亦即随智一切智；若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，即是假观，亦即方便随情道种权智；如果非一非一切，亦名中道义者，即是中道观，为非权非实一切种智。三谛、三观、三智虽有名义上的差别，但都为一心所摄，作为认识主体的“心”和认识对象的“三谛”是统一而圆融无碍的，“只心是一切法，一切法是心”。“点实相为空藏”、“点实相为如来藏”、“点实相为第一义空”，始终以实相为对象和归宿。因为实相“非纵非横”，所以点实相而为空藏、如来藏、第一义空，也都“非纵非横”，圆融相即，故名一实谛。如果有三谛、三观等的浅深差别，那是“异”，“异则为二，二故非一实谛。一实谛即空即假即中，无异无二，故名一实谛。”（《法华玄义》卷八）

智者大师既然已经彻证实相，何故还需圣僧为他说一实谛法？当知“一佛出世，千佛护持”，因此当世尊降兜率，投圣母胎时，诸大菩萨也随即影散万家，互为激扬。现在智者大师所见的神僧，必定也是诸佛大菩萨的示现，为作影响，为作证明。譬如《法华经·方便品》云：“我所得智慧，微妙最第一。众生诸根钝，著乐痴所盲，如斯之等类，云何而可度？……我宁不说法，疾入于涅槃。寻念过去佛，所行方便力，我今所得道，亦应说三乘。作是思惟时，十方佛皆现，梵音慰喻我：善哉释迦文，第一之导师，得是无上法，随诸一切佛，而用方便力。我等亦皆得，最妙第一法，为诸众生类，分别说三乘。”佛既然已



经成道，三业不思议化，鉴机即说法，说法即鉴机，哪里还会有先要想一想“我到底要用哪一种方式来教化众生”的道理？十方佛现，梵音慰喻等，从表面看，似乎有安慰和断疑的成分，但实际上佛陀哪里还会有疑须断呢？只不过是表示了佛佛道同罢了。在这里也是一样，智者大师既然已经成道，佛佛道同，于是有圣僧现身为他“说法”。这里的“说法”，更多的是一种印证和慰喻，并不表示智者大师所悟所证尚有欠缺，正和《法华经·方便品》的经义完全吻合。

至此，如果我们把智者大师和世尊的成道经过一经比较，发现两者几乎完全一致，因此如果说智者大师已经得道成佛了，也不为过。只是在贤劫千佛中，释迦佛之后所受记的下一尊成佛者为弥勒佛，因此既使有人现在修行成佛，但在迹门示现上，他也并不一定会说出来。这是因为：1、释迦佛之后，娑婆世界众生得度的因缘主要在弥勒佛，其他的人既使已经成佛，因为缘逊弥勒，所以不说；2、如果人人都说自己已经成佛了，那不就乱套了？因此，文殊为七佛之师，现居上首，辅佛弘化；观音是久成之佛，甘处下位，助圣宣扬。因此印光大师曾赞叹云：“支那弘道无二人。”

影响，如形有影，如谷答响，常不相离。此处是指神僧随时随地都会在暗中帮助智者大师教化众生。

【陈太建八年（576），39岁】

八年，师安居佛陇，岁偶失稔，众皆随意去住，师与慧绰种苴拾象

(注：苴者巨胜，胡麻也。象即橡斗子，榉树子也。)安贫无戚。

**讲** 在陈太建八年，亦即公元576年的时候，智者大师安居于佛陇。就在这一年，庄稼失收，值遇了饥馑。稔rěn，庄稼成熟，如稔年（丰收之年）。失稔即庄稼不成熟，值遇了饥年。如《史记》卷四十四云：“民特尤贫，连年失稔，草衣藿食，稍有流亡。”

由于山上缺粮，大众师“随意去住”，愿意留的就留，想到其他地方去参学的就走，而智者大师与慧绰法师等“种苴拾象，安贫无戚”，安于贫穷而毫无忧愁之态。

种苴jù，小注上说：“苴者巨胜，胡麻也”，亦即一般所说的芝麻，又称狗虱、油麻，含油量高，是食用油料作物。《神农本草经》云：“胡麻，味甘平，无毒。主治伤中虚羸，补五内，益气力，长肌肉，填脑髓。久服轻身不老。”因此在古代有“胡麻饭”，即胡麻烧成的饭。相传东汉永平年间（58—75），剡县人刘晨、阮肇入天台山采药，在桃源附近遇到二位女子邀至家，食以胡麻饭。留了半年以后，等他们再还乡时，子孙已历七世。后来以“胡麻饭”表示仙人的食物。

拾象，象即橡斗子，亦即橡栗，栎树的果实，含淀粉，可食，也叫橡实、橡子、橡果。在古代有橡子面，即橡实磨成的粉，味苦，可以充饥。《晋书·摯虞传》云：“粮绝饥甚，拾橡实而食之。”兴慈老法师说橡栗又名苧xù，《庄子·齐物论》：“狙公赋苧，曰：‘朝三而暮四。’众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮三。’众狙皆悦。名实未亏而喜

怒为用，亦因是也。”

小注上又说“櫟树子也”，櫟zhái树一般的解释都说它木理细密而坚韧，古用作射箭的扳指，没有看到说它有果实可以吃的，因此这四个字可以去之。

孔子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”现在智者大师饭胡麻，食橡斗，心安其贫，略无忧戚。

【陈太建九年（577），40岁】

九年二月，帝下诏曰：“禅师佛法雄杰，时匠所宗，训兼道俗，国之望也。宜割始丰县调（注：天台在六朝时名始丰。调，徒吊反，税赋也），以充众费。蠲两户民，用给薪水。”于是众复来集。

**讲** 当陈宣帝陈顼了解到这个情况后，于第二年亦即太建九年二月的时候下诏说：“瓦官禅师是佛门当中的雄才俊杰，为大臣们所尊崇宗仰。禅师的教化普被在家出家，深受全国人民的敬仰。因此应该划割始丰县的赋税给寺院，以便充当寺院日常的各种费用。并且免除两户居民的各种官方差役，专门来为寺院服务，进行担柴挑水等日常工作。”

时匠，本义是指当代掌政柄的大臣，这里当是泛指有名望的人。望，人所敬仰的，有名的，而非“希望”之意。

始丰县，三国时孙吴置始平县，晋朝时改为始丰县，唐朝时称唐兴

县，五代吴越国时才称为天台县，以天台山而得名。

调 di ào，“徒吊反”，这是反切法，是中国传统的一种注音方法，用第一个字的声母和第二个字的韵母、声调，拼成另一个字的音。例如“塑，桑故切”，第一个字“桑 sāng”取其声母，即 s；第二个字“故 gù”取其韵母和声调，即 ù，然后把两者合并起来得出读音 sù。但由于语音的演变，古代的反切法有时已经不能用现代的拼音拼出正确的读音了，以“调”字为例，如果仍旧用“徒吊反”来读，则其最后的读音为 ti ào，这显然是不对的，在这里应该读作 di ào。

“割始丰县调”，并非是把始丰县所有的赋税都交给寺院，从北魏到隋代所实行的是租、调、力役制度，到唐代对受田课丁征派的赋役则调整为租庸调。凡丁男授田一顷，岁输粟二斛，稻三斛，谓之租；岁输绢二匹，綾、絁 shī 二丈，布加五之一，绵三两，麻三斤，非蚕乡则输银十四两，谓之调；役人力，岁二十日，闰加二日，不役者日纳绢三尺，谓之庸。可见，租主要是指田赋，调主要是指绢赋，力役或庸主要是指劳役参兵制度。

在隋代，征调是按丁口来计量的，称户调。现在把天台县所有的“县调”亦即绢赋，都归修禅寺使用，这对寺院的经济是一种强有力的保障，因此“众复来集”，原先离开的僧人又重新回到了佛陇。正如《敕修百丈清规》卷五曰：“准律云：比丘有法有食处应住，有法无食处亦应住，无法有食处不应住。”《别传》上说：“众因更聚，亦不为欣。”真可谓是“宠辱不惊，闲看庭前花开花落；去留无意，漫随天外云卷云舒。”

陈宣帝所下之诏见《国清百录·太建九年宣帝敕施物第九》，亦见《全陈文》卷三。

【陈太建十年（578），41岁】

**十年五月，左仆射徐陵，以禅师创寺启于朝，赐号修禅**（注：尚书毛喜题篆，今名大慈）。

**讲** 第二年的五月，左仆射徐陵把智者大师创建寺院的事情报告给朝廷，于是陈宣帝赐号为修禅寺，事见《国清百录·太建十年宣帝敕给寺名第十》。

小注里面说当时“修禅寺”的寺匾是由尚书毛喜所题写的。**题篆**，即题写（寺名）。修禅寺又名禅林寺，宋大中祥符元年（1008）改称为大慈寺。《全宋诗》卷一叶清臣有《大慈寺》诗云：“佛陇光沉茂草平，树林犹作诵经声；一心三观休分别，秋静山高海月明。”可惜修禅寺于明洪武十七年（1384）为风雨所坏，至今未能修复。

**陈郡袁子雄，新野庾崇，二人登山，值讲《净名》，即专心斋戒，连辰听法。**

**讲** 教材上“专心斋戒”误为“传心斋戒”，应改。

陈郡袁子雄，陈郡，秦置郡，西汉改为淮阳国，东汉章和二年（公

元88年)改为陈国,治所在陈县(今河南省淮阳县)。东汉献帝时改为陈郡,隋开皇初废。

新野庾崇,西汉置,治所在今河南省新野县。东汉末刘备投奔刘表,就是屯兵于此。北周改名棘阳,隋初复旧名,唐并入穰县。

陈郡的袁子雄和新野的庾崇这两个人来到天台山,正好值遇智者大师在寺讲《净名经》,于是就专一其心地奉守斋戒,连日听法。

《净名经》,《维摩诘经》之通称。维摩诘,意译净名,净者清净无垢之谓,名者名声远布之谓。《维摩经》有三译:一吴支谦译,题为《维摩诘经》;二为秦罗什译,题为《维摩诘所说经》,三卷;三唐玄奘译,题为《说无垢称经》。三译中流行盛者为罗什译本,智者大师有《维摩经玄疏》六卷以解经题,常称为《净名玄》。又有《维摩经文疏》二十八卷以解经文,常称为《净名广疏》。后来唐湛然大师将其略为十卷,称《维摩经略疏》,世称为《净名疏》。

在修禅寺的北边,有一块椭圆形大石,称为“智者大师说法台”,相传智者大师经常在这里为大众讲说佛法。有一次在讲《净名经》时,忽为大风,吹散经卷至五里外始落地,智者大师自后赶去,因感其灵异及当地山水秀丽,于是就在该处建造净居,原名就叫“净名寺”。后来荒废,于唐天祐年间(904~907)重建,初名高明寺。后唐清泰三年(936),改称智者幽溪道场。北宋大中祥符元年(1008),又改额净名寺。其后一般多称高明寺,明万历年间,传灯大师重兴。寺内原藏有智者大师的紫金钵及天竺贝叶经。

斋戒，斋的本意是指清净，后来逐渐转指不过中食。因为凡是持斋，则必有戒，故斋戒二字自古并称。广义言之，指清净身心而慎防懈怠；狭义而言，则指八关斋戒，这里是泛指严守戒法以屏绝一切嗜欲的意思。

**雄见堂前有山，琉璃映彻，山阴曲涧，跨以虹桥。梵僧数十，皆手擎香炉，登桥入堂。雄以告崇，崇称不见，雄因发心改造讲堂。**

**讲** 修禅寺的前面是比较开阔的，并没有山林等的阻挡，但有一次陈郡的袁子雄忽然看见在讲堂的前面现出一座高山，象琉璃一样晶莹剔透。山朝北的一面有一条弯弯曲曲的溪涧，在溪涧的上面建有拱曲如虹的长桥。有数十个梵僧手里拿着香炉，登上虹桥进入讲堂。

所现瑞相即是东方妙喜世界无动如来国土，如《净名经》卷下云：“是时佛告舍利弗，有国名妙喜，佛号无动，是维摩诘于彼国没，而来生此……于是维摩诘心念，吾当不起于座，接妙喜国铁围山川，溪谷江河……乃至无动如来，及菩提树，诸妙莲华，能于十方作佛事者，三道宝阶，从阎浮提至忉利天，以此宝阶，诸天来下。”因此《三宝感应要略录·第十八隋朝智者大师讲净名经感应》（T51，辽代纯慧大师非浊著）中云：“讲净名经次，忽见三道宝阶从空而下。阿闍佛土一会，俨然而现。十数梵僧，执香炉入堂。遶顛三匝，赞曰：善哉智顛，玄悟佛意，吾来影响，感应如是。”智者大师一生的感应非常多，这只不过只是其中之一而已。

袁子雄把自己所看到的告诉给新野的庾崇听，但庾崇却说自己没有

看见，于是袁子雄就发心改造讲堂。

### **天台濒海，民业渔捕，师以身衣劝人赎簏一所，为放生之池。**

**讲** 濒bīn，接近，临近。由于天台临近海口，人民大多以捕鱼为业。于是智者大师用自己的身衣，亦即单资劝别人买了一所“簏”，作为放生之池。

簏hù，在江海中捕鱼的竹器，《集韵·姥韵》：“簏，取鱼竹网。”现在捕鱼是用尼龙绳做的渔网，在古代则是用竹子直接编成栅栏网格状，或者竖条用竹子，横的则用绳子锁之，象帘笼一样。其面积大的可以达到几间屋面，在涨潮的时候插于海口，当潮水退去时，鱼儿自然被网其中。

### **时临海内史计诩，请讲《光明经》，渔者闻法，皆好生去杀，舍江溪簏梁六十三所，三百余里俱成法池。**

**讲** 内史，西汉初，诸侯王国置内史，掌民政，在当时职如太守，六~七品。历代沿置，隋始废。

《光明经》，即《金光明经》，和《法华经》、《仁王经》同为镇护国家的三部经（护国三经）。如果读诵此经，国家可获得四天王之守护。现存共有三译，1.北凉昙无讖译，四卷，题曰《金光明经》；2.隋宝贵等糅编，八卷，题曰《合部金光明经》；3.唐义净译，十卷，题曰《金光明最胜王经》，此三部经均收于T16。在三译中，唐义净三藏在



最后，而文义周足。但由于智者大师是依据北凉昙无讖所译的《金光明经》而说《玄义》及《文句》，因此现在举世所流通和研习的，仍以四卷《金光明经》为主。

《金光明经》和放生的因缘出自卷四《流水长者子品第十六》。依经所载，当时流水长者在天自在光王国内治病救人，解除众生无量苦患。有一次，流水长者和他的两个儿子水空、水藏游行城邑聚落，看到很多虎狼鸟兽等食肉动物都朝一个方向奔去，流水长者感到很奇怪，跟着跑过去看时，见到有一个大池，里面的水快要枯竭，池中之鱼共有十千，被太阳所晒，将为鸟兽所食。这时流水长者生大悲心，先用树枝覆之，然后四处奔跑寻找水源，结果找到了一条大河，原来是一批恶人想捕获池里的鱼，把上游的源头堵塞，掘开另一水道，而水道地势险峻，修治需要90天的时间和成千上百的人工。于是流水长者急忙返回，向国王借了二十头大象来运水，池中之鱼得以再生。更对池中之鱼施与饮食，向鱼说法，解说十二因缘，称说宝胜如来名号。

其后流水长者及其二子回到家中，有一次在宴集宾客之后，醉酒而卧。尔时大地突然震动，十千鱼同日命终，共转鱼身，生忉利天。那些鱼随即想：“我等有什么因缘能生忉利天中？”又互相说道：“我等前在阎浮提内，堕在鱼身，是流水长者给了我们水和饮食，又为我们解说甚深十二因缘，并称宝胜如来名号。以此因缘，使我等得生此天，是故我等应到长者那里去报恩供养。”于是十千天子把无数真珠、璎珞放在长者的四边，更散天华以报旧恩。

佛说完这段因缘后又说，那时的流水长者就是现在的我，大儿子水

空就是现在的罗睺罗，二儿子水藏即是阿难，十千鱼即今之十千天子。

正因为有这样的因缘，所以当当时的临海太守计诩，请智者大师到治所章安（亦即现在的椒江区）去讲《金光明经》，打鱼的人听了智者大师讲经说法以后，都生起了好生去杀之心，共舍出了江溪篴梁六十三所。于是从椒江口开始，直溯灵江、始丰溪上游，整个水系总共三百余里，都成为了放生池。梁，在水中筑堤坝象桥梁一样的捕鱼设置，《诗·邶风·谷风》：“毋逝我梁。”

戒分“止持”与“作持”，就止持而言，杀生为最大的恶业；从作持而言，则放生为最大的功德。所以《梵网经》：“若佛子，以慈心故，行放生业。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生，故六道众生皆是我父母。而杀而食者，即杀我父母，亦杀我故身……故常行放生，生生受生，常住之法，教人放生。”

在我国，自南朝梁武帝时开始，佛家即盛行断肉之说。梁武帝曾下诏禁止杀生，又废除宗庙供献牺牲之制。在《金园集》卷中记载，梁朝慧集游历诸州时，曾烧臂乞钱放生。但这是应时、应地的放生活活动，未见有固定的场所作为放生池。因此正式把一水、一池作为固定的放生场所，并在中国产生重大影响的，则还是始于天台智者大师。

“三百余里俱成法池”，这里包括了：①始丰溪：发源于浙江磐安县大盘山，全长约132公里，位于天台境内的长约69公里；②灵江：始丰溪往南流，在现在临海市西北和永安溪汇合后，改称灵江，全长约45公里；③椒江：灵江继续往东南流去，在临海市三江口接纳永宁江后改

称椒江，东经椒江区入台州湾，全长约17公里。汇合之处叫三江口，《清一统志·台州府一》云：“潮至此而止，故其流中分，溪清而江浊。”这三条溪江统称为椒江水系，全长194公里，其中位于台州境内的约有131公里，这里笼统地称之为“三百余里”。

**诩后还都，坐事被系。临当伏法，遥想禅师，冀垂一救。夜梦群鱼巨亿，吐沫相濡。明旦有诏，特原谢罪。**

**讲** 计诩后来调回到首都金陵，因事获罪而被囚系，在临当受刑时，心里遥念智者大师，希望能够赐予哀怜，伸手救护。坐事，因事获罪。伏法，由于违法而受处死刑。至于计诩因何事而获罪，则未见记载。但《别传》里说“别坐余事，因系廷尉”，由此推测，可能是由于别人犯法而牵连到了他，连带受处罚。

就在受刑的前一天晚上，计诩梦见成千上百的鱼群，口吐唾沫，前来润湿自身。巨亿，数以亿计，极言其多。吐沫相濡，原意是指泉水快干了，鱼与鱼之间互相吐沫润湿。比喻同在困难之中，用微薄的力量互相帮助。《庄子·大宗师》：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”

记得以前报纸曾报道说：有一次，一群人在沙漠中迷路，等别人找到他们时，其他人都已经死了，唯有一对恋人活了下来。原来他们一直是头对头相触而呼吸的，就凭着彼此这一点点的呼吸湿度，使他们坚持到了救援人员的到来。

因为计诩在作临海内史的时候，积极推动放生事业，不知救了多少鱼儿的生命，因此晚上的时候有鱼群“吐沫相濡”，第二天皇帝就下诏，特意赦免了计诩的罪，可谓善有善报。原，原谅、赦免。《别传注》：“原者，凡罪考信根原，罪不合者，皆悉舍之。”

(注：《百录·放生碑》作计尚儿，恐是字。)

**讲** 在《国清百录·天台山修禅寺智顓禅师放生碑文第二十一》和《智者遗书与临海镇将解拔国述放生池第一百四》中，计诩写作“计尚儿”，因此小注中志磐大师推测说，计诩是姓计，名诩，字尚儿。

**师讲经竟，乘舟出海口，望芙蓉山众峰峭耸，横石孤垂。师曰：“昔梦游海上，正似于此。”**

**讲** 智者大师讲经结束后，乘船来到海口，望见芙蓉山群峰陡峭高耸，有大石横空孤悬。海口，河流通海的地方。芙蓉山，本为海岛，后来瘀为平陆。《寰宇记》卷98云：“《临海记》云：‘州东北七十里海中有芙蓉山，《智者禅师传》云：出海口望芙蓉山，竦若红莲之始开。唐天宝六载（747），改为秀丽山。’”

智者大师看见芙蓉山后就说：“我以前曾在梦中遨游海上，所见境界就是这里。”昔梦，指十七岁在家礼佛时所梦：“恍焉如梦，见高山临海，山顶有僧，举手招之。须臾伸臂，至于山麓，接入伽蓝。”

**一日，见瑞云五采，状如月晕，遥盖寺上，群雀嘈囀，飞集栏宇。**

师曰：“江鱼化为黄雀来谢恩耳。”

**讲** 有一天，看见祥云五彩，就像月亮周围的光气一样，光采夺目，遥遥地笼盖在修禅寺上面。同时看到很多的麻雀叽叽喳喳地飞来，聚集在栏杆和屋檐之下。智者大师说：“这是江鱼化为黄雀来谢恩了。”

**嘈囋**c áo z á，声音杂乱而喧闹。

在T46《四教仪缘起》中，作者智觉法师讲述了唐末天台教典从高丽返回的经过后，在文末接着说：“四明草庵法师道因《教苑遗事》云：昔智者禅师建放生池于海涯，其放之也，必为授归戒，说大法，然后纵之海中。智者灭后，至唐末，中国天台之道浸息，而海东高丽、新罗诸国盛弘此教，扶宗继忠法师云：‘智者缘在此方，而教敷于海东者，此必放生池中诸鱼，闻教禀戒，报生者尔。’然闻此说者，颇讥以为诞，殊不知教理有凭也。流水十千天子即脱鱼报，岂外此乎？”

此一段文和“江鱼化为黄雀来谢恩”的道理是一样的，但在天台山幽溪佛学院所出的《天台四教仪·始终心要·天台八教大意》合刊本中，却只录了前半部分，未录此段，也没有写出作者的名字，致使学者不知起尽，故此点之。

【陈至德元年（583），46岁】

至德元年（注：陈少主），敕国子祭酒徐孝克树碑为铭，以赞功德（注：文载

《百录》)。

**讲** 太建十四年（582）时，陈宣帝驾崩，次年陈后主陈叔宝（553～604）继位，改元“至德”。陈叔宝是南朝陈的最后一个皇帝，又称陈少主。在他在位的八年时间里，荒于酒色，不恤政事，每天和江总、孔范等所谓“狎客”十余人游宴后庭，制作艳诗。又大建宫殿，对一衣带水的强大隋朝了无防备，结果于589被隋朝所灭，隋仁寿四年（604）病卒于洛阳。

国子祭酒，古代的学官名。晋武帝咸宁四年（278）设，以后历代多沿用。是国子学或国子监的主管官员（第三品）。国子监为教育五品以上官员子弟的最高学府，兼为全国最高的教育管理机构，主官为祭酒。

徐孝克（527～599），徐陵的弟弟。本性至孝，博览经史，能谈玄理。梁武帝太清初以太学博士起家。侯景之乱的时候，天下大饥，无以养母。于是和媒婆设谋，把妻子臧氏遣嫁给侯景手下的大将孔景行，而自己则落发为僧，以所得的稻谷、衣服等来供养母亲。后来孔景行死了，他还俗又和妻子结为夫妇。入陈，累迁国子祭酒。陈亡后入长安，有一次他的母亲想以粳米为粥而不可得。母亡，徐孝克遂终身不食粳米。

如果只是“赎簠一所，为放生之池”，那么个人的力量就能办到，但如果是“三百余里俱成法池”，并想使这一功德保持长久，那么最好的办法还是由皇帝下敕来禁止，以为定式。因此智者大师讲完《金光明

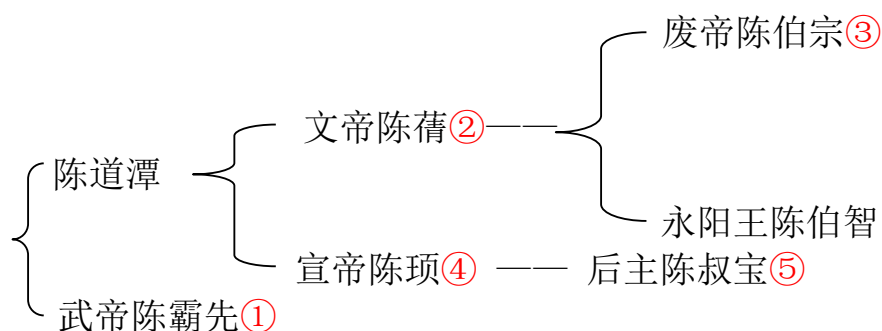
经》后，就曾派遣门人慧拔法师到金陵上表给陈宣帝，讲说此事。陈宣帝敕云：“此江若无乌贼珍味，宜依所请，永为福池。”这可能是陈宣帝喜欢吃乌贼之故，以为珍味，所以才有这样的话语吧。

本来徐陵是奏请陈宣帝亲自来撰写碑文的，而陈宣帝也已经答应了请求，但不久陈宣帝就驾崩了，这件事就拖延了下来。直到第二年，亦即至德元年的时候，才由陈后主下敕，让国子祭酒徐孝克“树碑为铭”，即立碑作铭，以赞功德。这篇碑文即是《国清百录》中的“天台山修禅寺智顓禅师放生碑文第二十一”，是中国历史上最早的放生池碑。碑文有1412字，词甚悲楚，览者堕泪。

【陈至德二年（584），47岁】

二年，永阳王(注：伯智，少主从弟)出镇东阳(注：《别传》作甌越者，一路之总称耳)，致书三请，师遂往赴。

讲 永阳王陈伯智，是陈文帝第十二子，《陈书·本纪第四》“废帝”条云：“（光大二年568）立皇弟伯智为永阳王。”《南史》卷九同此。至德年间，征拜侍中，加特进。陈亡入隋，大业中，为岐州司马，迁国子司业。他是陈后主的“从弟”，即比自己年幼的伯叔之子，亦即堂弟。现将陈朝世系略介如下：



在至德二年的时候，陈伯智出任东阳刺史，而在《别传》中写作“出抚瓠越”。瓠越，亦作瓠粤、东瓠，主要是泛指温州和浙南一带的地区，但当时的治所是在东阳，所以两者并无矛盾。

东阳位于天台的西面，两者直线距离约78公里，因此陈伯智“致书三请”，请智者大师到东阳讲经说法。智者大师感其虔诚，于是欣然前往。所写的三封书信见《国清百录·陈永阳王手自书第十五（凡三书）》，据此，《南山传》云：“永阳王伯智，出抚吴兴，与其眷属就山请戒。”非也。

**躬行方等，昼讲夜禅，王与子谌、家人，咸禀净戒。**

**讲** 现结合《别传》来讲解这段话：智者大师到了东阳以后，有一次对门人智越说：“我想劝永阳王修福禳祸，这样合适吗？”智越回答说：“我们刚刚来到这里，就劝他趋吉避凶，别人会以为我们是别有目的。”智者大师听了后就说：“息世讥嫌，亦复为善。”后来永阳王出游，不幸坠马，生命垂危。这时智越才醒悟过来，智者大师老早就已经



知道永阳王近期会有难，所以才会劝他修福禳祸。于是智者大师亲自带领大众作观音忏法，整心专志。

永阳王病卧在床，慢慢苏醒过来，凭几而坐，看见有一个梵僧手擎香炉，从大门直接走进来问道：“你现在病势如何？”永阳王满身流汗，并无回答。于是梵僧擎炉绕王一匝，香气徘徊右旋，所有病痛，豁然消除。至此永阳王对智者大师更为崇信，和儿子陈湛及家人全都依智者大师禀受菩萨戒法，执弟子礼，智者大师为他立法名曰静智，所以在《国清百录·永阳王解讲疏第十六》中自称“菩萨戒弟子陈静智稽首和南”。

**少主问群臣曰：“今之释门，谁为名胜？”徐陵对曰：“瓦官禅师，禅德高迈，永阳王亲承北面，愿陛下诏还京都，宣弘大法。”**

**讲** 智者大师内怀禅智功德之宝，虽然隐居于穷山幽壑之间，而其道风美德，早已昭明彰显，声震天下了。陈少主“意欲面礼，将申谒敬”，于是问满朝文武说：“现在在出家人里面，谁为名胜？”名胜，即名流，有名的老前辈。

徐陵回答说：“瓦官智顓禅师，禅风道德高超非凡，永阳王陈伯智亲自侍奉，拜其为师。希望陛下能够下旨让法驾重回京都，弘宣大法。”

高迈，高超非凡。北面，古代尊长见卑幼，尊长一般都是靠北面南而坐，而学生则面向北面而顶礼，因此以“北面”指拜人为师，《文中

子·立命》：“夫子十五为人师焉，陈留王孝逸，先达之傲者也，然白首北面，岂以年乎？”

【陈至德三年（585），48岁】

三年正月，前后三遣敕使，并辞以疾（注：三敕具在《百录》）。

讲 陈宣帝听从了徐陵的建议，在五八五年正月十一日，派遣宣传左右赵君卿拿着亲疏前往迎接，但智者大师报以“志存林野，兼有疾病，愿停山寺，不欲出都”。于是在二月八日又派遣主书朱宙前去迎候，希望智者大师能暂时放弃隐居岩壑的想法，以兼济为务，并说“京师甚有医药，在疾弥是所宜”。但智者大师仍旧没有答应出山，于是陈后主于二月二十八日又遣龙宫寺沙门道升法师前去，令道升“面陈一二”，说明自己完全是出于“意存三宝，故有相迎”。

但尽管如此，智者大师“并辞以疾”，全都以疾病为由而推辞掉了。《南山传》云：“顛以重法之务，不贱其身，乃辞之。”由此我们可以想见智者大师的高风了。以上三敕见《国清百录·至德三年陈少主敕迎第十一（凡五敕）》。

三月，更敕州郡为之劝请（注：《百录》有敕东阳文，时大师尚留东阳）。王劝师曰：“主上虚己思敬，愿师时往。若一言有益，则四生永赖。”师不得已遂行。

**讲** 陈宣帝看智者大师不至，“遂仗三使”，于三月份的时候又下圣旨，敕令地方上州郡长官一起劝请智者大师前往金陵弘法。

小注上说“《百录》有敕东阳文”，这句话出现在这里，容易让人产生错觉，以为“敕东阳文”是在三月下发的。但实际上“敕东阳文”的下发时间是正月十日，是和第一次派遣赵君卿去迎请时一同下发的。因此三月份“更敕州郡为之劝请”的敕文在《百录》当中并没有记载。至于《陈少主敕迎第十一》中的第五封敕书，那是陈后主得到了永阳王的上表，知道智者大师已经“随朕使出都”，于是“敕书迎候”，和让州郡为之劝请是两回事。所以《南山传》云：“前后七使，并帝手疏。”《佛祖历代通载》亦云：“陈少主降敕征入，前后七使。”可惜有些敕书已经失传了。

永阳王看到陈少主一而再、再而三地遣使迎请，而智者大师总是不去，这也不是办法，于是劝道：“皇上现在非常虚心虔诚，希望能够当面礼敬请益，愿大师您能法驾京都，按时前往。如果在讲法的时候皇上听进去了一句话，并依之而行，那么所有的众生都感其功德，有了依靠。”四生，泛指一切众生，1、胎生：含藏而出，如人、象、马、驴等；2、卵生：依壳而延，如鹅、鸡、蛇、蚁等；3、湿生：假润而生，又作因缘生、寒热和合生。即由粪聚、秽厕、腐肉、丛草等湿气而生，如飞蛾、蚊子等；4、化生：无而忽有，如诸天、地狱、中有等有情，皆由其过去之业力而化生。

智者大师看情不得已，于是回答说：“自省无德，出处又幽。过则身当，岂令枉滥？业缘如水，隆去窟留，志不可满，任之而已。”（见

《别传》。 ) 过则身当，恶事自向己之谓。枉滥，谓枉错淫滥，使无辜受害，此指“遂仗三使”而言。业缘如水等，是说水在高的地方必定难以停流，而在低的地方则容易积聚，这是一定之理。而我和陈少主之间的因缘也还没有尽，因此既使我一再表明想隐居山野，但这种愿望看来也不可能得到满足了。这就像水“隆去窟留”一样，因缘前定，不能遽改。因此我只能淡然处之，任之而已。在《南山传》中云：“顓以道通惟人，王为法寄，遂出都焉。”

从上述记载可以看出祖师一切都是以宏法为重，只要对佛法、对众生有益，于自己福德有损，亦在所不惜，三复“损己益他”之语，不禁令人堕泪。然而潘桂明《智顓的王朝正统观念》（载《东南文化》一九九四年第二期）却说：“陈朝君臣恳请智顓出山，以及智顓重返金陵弘法，意味着陈朝末年，世俗政权与宗教力量最后一次的相互信赖和配合。”又说：“稽诸史实，我们可以确认，智顓对隋朝的态度与以往他对陈朝的态度截然不同。对于陈朝，他积极支持、主动维护；对于隋朝，则阳奉阴违、消极回避。”我不知道他是如何“稽诸史实”，又是如何“确认”的？难道他没有看到“前后七使”、“并辞以疾”、“志不可满，任之而已”的字样吗？又何来“积极支持、主动维护”？

通过对智者大师全传的分析可以得知，智者大师作为一代高僧，始终是保持了自己作为僧人的本分的，他和陈、隋两朝之间的关系，那完全是出于因缘所系。因此智者大师对于陈隋两朝都是一视同仁的，既没有刻意回避，也没有主动亲近。无任是对于陈少主的恳请出山，还是以后对于晋王杨广的恳请，都是被因缘所逼，没有办法回避时，才抱着

“为他损己”、“人主不化则道不行”的信念而前往的。独独对于一己之荣辱得失，又何曾挂怀呢？

智者大师对陈隋两朝的态度始终是如此，而陈隋两朝对于智者大师的态度也自始至终都是非常崇仰和恭敬的，并非如学者所认为的智者大师“长期遭受隋文帝和晋王的疑忌和威逼”、“智顓生前曾备受隋朝统治者的政治迫害”。有关这一类的观点在学者当中很流行，以为是发前人所未发，但这些恰恰全都是弯曲史实的，是不真实的。有关这一类问题的破斥辩正，我们在下文中还会详细讲解。

### **既届金陵，暂安灵曜。**

**讲** 陈少主对智者大师的倾心归仰，那是真正出自内心的，不象现在的官员、学者，自恃有学，“如鸱高飞下视”，又何足道哉！

当陈少主知道智者大师终于答应离开东阳前往金陵时，非常高兴，于三月二十四日下旨，让黄吉宝前去迎候。并说不知大师到金陵后想住哪一个寺院，可提前告诉使者，以便“料理房舍”。过了两天，即三月二十六日，陈少主担心智者大师在旅途中过分劳累，又下旨“遣主书陈建宗赍輿往”，师徒情分由此见矣！

从《国清百录·陈建宗等宣少主口敕第十二》中可以看出，智者大师刚到金陵时首先挂锡的地方是至敬寺，没过几天就移住灵曜寺。

**四月，诏赴太极殿，开《大智度论》题及《仁王般若经》题，还寺**

就讲。

**讲** 这一年的四月份，陈少主认为“护国之力，莫过敷演”，于是请智者大师在太极殿开讲《大智度论》的论题及《仁王般若经》的经题，经题讲完后，仍旧回到寺院接着讲里面的内容。开题，解释经论的题目并提示全经之纲要，和“玄义”或“玄谈”的含义略同。

**时百座居左(注：诸高座法师也)，五等在右(注：五爵，公、侯、伯、子、男也)，慧暄(音“互”)、慧旷、慧辩皆奉敕难问。天子临筵听法，百僚莫不尽敬。**

**讲** 在智者大师讲经的时候，很多有名的大德法师坐于左边，而王公大臣们则坐在右边，并有慧暄、慧旷、慧辩等法师“奉敕难问”。所谓难问，亦即对扬，比如在佛说法的会座上，各位大菩萨对佛发起问答，以显扬佛意而成办利益。这里也是一样，由慧暄等人对智者大师提出种种问题，使智者大师能够称性宣泄，举扬宗旨。这时古代的一种讲经方式，并非有意刁难。同时陈少主自己也亲临讲席听法，自此文武百官全都竭诚恭敬。百僚，亦作百寮，即百官。《后汉书·邓彪传》：“彪在位清白，为百僚式。”《新五代史·周太祖纪》：“文武百寮，六军将校，议择贤明，以承大统。”

**时僧尼类多无业，朝议欲令策经，不通者皆休道。**

**讲** 根据唐法琳法师的《辩正论》卷三和唐道世法师的《法苑珠林》卷一百二十所载，当时陈朝有寺院1232所，僧尼32000人，不可谓不多。

而在这些僧尼当中，大多数人没有道业，亦即素质不高。朝中有人在议政时想让出家人策试经文，如果考试不及格的，就让他罢道，亦即还俗，不允许出家。

策经，又称试经，亦即令其背诵经论，且陈述要义，以试验其学力。这次的“策经”朝议，后来由于智者大师的谏阻而没能实行，但在以后的历朝历代中，这种策经制度却是一直延续的。如果想要出家，必须得通过国家考试，合格者发予祠部牒，自此被承认为僧尼，这一国家性的考试制度即称为试经度僧。《佛法金汤编》卷七曰：“唐中宗神龙二年（706）八月，诏天下试童行经义，极通无滞者度之，试经度僧始此。”

根据《唐会要》或《佛祖统纪》等记载，唐中宗时最初试经时的考试科目为背诵《法华经》，肃宗至德二年（757）是诵经五百纸，代宗大历八年（773）开始，考试的科目不再是单纯背诵经文，已改为经律论三科的考试。敬宗的宝历元年（825）是令童子诵经一百五十纸、女童子百纸。以后历朝的试经制度都有所不同，从表面上看，试经是为了整顿僧团，以期提升僧尼的素质。但其根本目的还是为了执政者能够方便控制僧尼数量，防止国家财政和兵役来源的过度流失。

不过，在唐代颇为严格的试经度僧制，到了宋代，由于宋室经济的拮据而演变成出售度牒制，直到清世祖顺治八年（1651），免纳银给牒，基本废除了试经度僧制。

**师谏之曰：“调达日诵万言，未免沦坠；槃特唯忆一偈，乃获四果。**

**笃论为道，岂关多诵。”少主大悦，即停搜简。**

**讲** 智者大师听说了这件事情以后，就向陈少主劝谏说：“提婆达多很聪明，每天能够记忆背诵上万个字，却难免堕落地狱之中。而周利槃陀伽很笨，在六年当中只记得一首偈子，却获得了四果阿罗汉。因此，从确切中肯的评论来说，修习佛道，又怎么会和能不能诵经或每天诵多少经有必定的关联呢？”陈少主听了后非常高兴，于是欣然停止“搜简”。搜简，搜查简别，淘汰之意。

(注：《智论》调达诵得六万法聚，与閻王共造五逆，生入地狱。此大权设化，而大师援此者，盖方便护法之意也。)

**讲** 调达，即提婆达多，译为天热，《法华义疏》卷九云：“诸天知其造三逆罪，破坏佛法，见其初生，心生热恼。”是斛饭王之子，为佛的堂弟。

佛陀成道后，在回国省亲之际，提婆和阿难、优波离等释迦族青年，从佛出家。在刚出家的十二年间，善心修行，精勤不懈。后来因为不能马上证得圣果，又因为贪恋名闻利养，他的道心就逐渐退转了。后来从阿难处学得神通以后，受到摩揭陀国阿闍世太子的供养，太子为其在伽耶山建造了一座精舍。因此提婆更加地僇慢了，诱惑五百比丘归伽耶山，脱离僧团，自称大师，制定五法，以此为速得涅槃的方法。其所立五法，据《有部毗奈耶破僧事》卷十载，为不食乳酪、不食鱼肉、不食盐、受用衣时不截其缕绩（即用长布）、住村舍而不住阿兰若处，遂



造下了破和合僧的逆罪。

又曾诱使阿闍世杀父自立，而提婆自己也想除去释尊而代之，所谓你杀旧王为新王，我杀旧佛为新佛。他趁佛从灵鹫山下经过时，投下大石，大石虽然为金刚神所阻，但还是有碎片划伤了佛足而出血。

他看大石伤不了佛陀，于是放狂象欲加害之，然而大象一见佛陀，全都乖乖地归服了，事又不成。

后来经过舍利弗和目犍连的劝导，提婆的徒众又重新回归到了佛陀的僧团之中，阿闍世王也受佛陀的教化而忏悔归依。但提婆仍旧不舍恶念，当莲华色比丘尼好心去劝谏他时，他却把她给打死了。

又于十指爪中置毒，假装反悔，想在顶礼佛足的时候而伤佛陀，“欲去未到王舍城中，地自然破裂，火车来迎，生入地狱”（《大智度论》卷14）。据《大唐西域记》卷六记载，玄奘大师在祇园精舍的废址之处，还曾亲眼看到过提婆生身堕地狱的深坑。

古来以破和合僧、出佛身血、放狂象、杀莲华色比丘尼、十爪毒手等五事为提婆之五逆，又特称破僧、伤佛、杀比丘尼三事为三逆。

法聚，又称法藏，即佛所说的教法。

闍王，即阿闍世王，当他还处母胎时，相师就预言此子降生后将弑父，以其未生前即已结怨，故译为未生怨。他的父亲频婆娑罗王听了占师的预言后，十分惊恐，因此在他出生后不久，就想把他从楼上扔下来摔死，然而却只是折断了手指而未死，于是又名折指。频婆娑罗王见摔

不死他，只好作罢。阿阇世长大后，被立为太子。后受提婆达多的教唆，幽困父母，终使其父饿死狱中（母亲后来得释），而自立为王。后来因为杀父重罪，遍体生疮，至佛所忏悔。痊愈后，即皈依释尊，成为佛教教团的大护法。佛灭后，分得佛陀遗骨八分之一，起塔供养；又竭力协助摩诃迦叶等于七叶窟结集佛典。

小注上说提婆达多和阿阇世王“共造五逆”，这是以提婆达多造了破僧、出佛身血、杀比丘尼的三逆，而阿阇世王则造了杀父、杀母（未遂）的二逆，两者合论，是谓“共造五逆”。

智者大师当然知道提婆达多现逆是“大权设化”，亦即佛菩萨以神通力权巧方便地示现种种异形异事。可以“现顺”，如观世音菩萨以三十三身摄化众生；也可以“现逆”，如大日如来示现明王忿怒相以惊觉难化众生。在这里提婆达多就是属于现逆，亦即“逆赞释迦之道”

（《宝王三昧念佛直指》卷一）。当知提婆达多本是深位的菩萨，如《法华经》云，在过去世的时候，世尊是弃位国王，而提婆达多则是仙人，曾为释尊宣说大乘经典，使世尊具足一切佛法，至于成佛。因此世尊在法华会上为其授记说：当于无量劫后成佛，号曰天王如来。至于现在他示现逆事，那是为了警告后人，其言外之意是说：如果你们也和我一样，去造种种的不法之事，那么将来也一定是要下地狱的。因此你们应该以我为鉴，不要重蹈覆辙。

现在智者大师援引了提婆达多的事迹，是“方便护法之意”，其目的有二：第一是说明能够背诵很多经文和是否能够证道之间并无必然的联系；第二也是想借此提醒陈少主：如果你实行搜简淘汰僧尼的政策，

那果报将是很可怕的，也会象提婆达多一样下地狱。所以《北山录》卷七引《遗教经》云：“我诸比丘，若犯王法，或杀或打，若剥袈裟，逼令还俗，若驱出国，如生剥三百头牛，其罪尚轻。”《虚空藏菩萨经》卷一云：“复次善男子，灌顶刹利王领国土，有自在力。若复有人以如来故，剃除须发，身被法服，持戒毁戒，有戒无戒，脱其袈裟，逼令还俗，或加杖捶，或复系缚，或截手足，乃至断命，自作使他，造如此恶，是名第三犯根本罪。若作五逆，杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、恶心出佛身血，于此五业，若造一业，是第四罪……若刹帝利王，于此五罪，若犯一罪，是刹帝利王，烧灭善根，趣向恶道，永堕弃损，离人天乐。”可见国王逼令“无戒”的僧尼还俗，其罪和造作五逆是一样的，故智者大师以此来劝诫。

对于出家人，不能纯粹地以局外人的眼光来评量其有戒无戒，是否具有道业等。其正确态度应如《行事钞》卷三所云：“不论受而具持，功德难数。若毁破者，犹利无边。故《十轮》云：‘破戒比丘，虽是死人，是戒余力，犹能示于人天道行，犹如牛黄，麝香烧香等喻。’佛因说偈：‘瞻卜华虽萎，胜于一切华。破戒诸比丘，犹胜诸外道。’是故行者破戒之人，功德无量，远有出期。不受戒者，随流苦海，永无解脱。《智论》说言：‘宁受戒而破，初入地狱，后得解脱。不受戒者，轮转三界。’《涅槃》亦云：‘虽复得受梵天之身，乃至非想，命终还入三恶道中。’良由无戒，故致往返。”

(注：《法句喻经》，槃特暗塞，佛授一偈：守口摄意身莫犯，如是行者得度世。豁然心开，得阿罗

汉。)

**讲** 《法句喻经》，全称《法句譬喻经》，略称《法句经》，收于T4。  
槃特，即周利槃陀伽，意译小路，他的母亲是王舍城长者之女，因为和男奴私通而流寓他乡，后来在路边产下二子，均以槃特（即路生）命名，兄名摩诃槃特，弟即周利槃特。兄弟二人先后出家，为佛陀弟子。由于其禀性愚笨，凡是学习过的教法，诵过即忘，因此又被谑称为“愚路”。后来佛陀怜悯他，亲自教授他这首偈子。

在《法句譬喻经》中，偈子原文作：“守口摄意，身莫犯非，如是行者得度世。”槃特感念佛的恩德，努力精进，终于诵熟，遂渐除业障，某日忽然开悟而证得阿罗汉果。

也有说佛陀教示槃特的只是“扫尘除垢”一语，后来他在扫地的时候，自悟到不仅要扫除地上的灰尘污垢，还应扫除心垢，由此而证道。证悟之后，具大神通，有一次五百比丘尼来请教诫，正好轮到槃特前往。那些比丘尼知道槃特最为顽钝，所学只有一首偈子而已，心里很看不起他。于是诸年少比丘尼想在槃特讲法之前，预先诵出那首偈子，以羞辱他。却口不能开，这才惊怖悔过。槃特于是依于佛说，次第敷演，诸尼皆得阿罗汉果。

又有一次，波斯匿王请佛及诸比丘去应供，槃特为佛持钵。其他人都进去了，唯有槃特，守门人故意刁难他，不让他进。于是槃特从门外伸手送钵递给佛陀。波斯匿王大惊，问佛这是谁的手？佛回答说这是槃特的手。王问：“但诵一偈，云何乃尔？”于是佛说偈云：

虽诵千章，句义不正，不如一要，闻可灭恶。

虽诵千言，不义何益，不如一义，闻行可度。

虽多诵经，不解何益，解一法句，行可得道。

蕩益大师在《灵峰宗论》卷五“复达戒”一文中，也有类似的说法：“勤心作福，不可但贪清闲。少年清闲，是不祥事，非折寿则损福。于清闲二字作毒药想，方有少分出生死路。背经虽好，非出家正务。周利不诵半偈，深证二种解脱；提婆在家通十二韦陀，出家通八万法藏，无救阿鼻地狱，三大劫苦。牛饮水成乳，蛇饮水成毒。智学成菩提，愚学成生死，不可不深思也。”

自此，智者大师已经从正反两面把道理都讲清楚了，所以陈少主听了后很高兴，“即停搜简”。

**师以灵曜偏隘，欲更求闲静。忽梦一人，翌从严整，自称冠达，请住三桥。师曰：“冠达乃梁武法名，三桥即光宅所在。”少主闻之，即迎师居之。**

**讲** 智者大师到了金陵以后，暂时住在灵曜寺。但灵曜寺比较狭窄，智者大师想另找一处大一点的安闲宁静的寺院。偏隘 à i，《别传》作“褊bi ǎn隘”，都是“狭窄、狭小”之意。

正有这种想法的时候，晚上就梦见一个人，旁边随从护卫的人威严整齐，而那人自称名叫“冠达”，请智者大师移住三桥一带。翌从，

《别传》、《南山传》均作“翼从”，即辅翼护卫的随从。如《大毘卢遮那成佛经疏》卷一云：“生身佛常有五百执金刚神，翌从侍卫。”冠达，据《中华佛教百科全书》“梁武帝”条云：“（梁武帝）相传曾诏见菩提达磨询问禅要，又亲受菩萨戒，法名冠达。”因此智者大师就说：“冠达是梁武帝受菩萨戒时的法名，三桥是光宅寺所在的位置。”陈少主听说了这件事情之后，就迎请智者大师移居光宅寺。

光宅寺，又称慧光寺，梁武帝天监元年（502，一说三年），由武帝捐舍旧宅所建，时以观音之像放光七日，故称光宅寺。梁朝时，梁三大法师之一的法云为寺主，法云在此寺讲演《法华经》，“忽感天华，状如飞雪”，致使寺名广闻于世。时隔八十多年后，梁武帝于梦中劝请智者大师前往居住，名蓝高僧，相得益彰。因此，以后的隋文帝下诏给智者大师时，就曾称其为“光宅禅师”。

顺便一提的是，在《天台教学辞典》、《中华佛教百科全书》、《佛光大辞典》的“光宅寺”条，都说智者大师“于陈至德元年（583），亦居于此讲说《仁王经》、《法华经》”，这个记载是错误的，应为陈至德三年（585）才对。

**复下诏曰：“国家旧讲《仁王》，一年两集。仰屈于太极殿，再演此经。”**

**讲** 前面四月份的时候智者大师已经在太极殿讲过《仁王般若经》，现在是陈少主第二次请讲。仰屈，仰：古代公文用语，往往和“请、祈、恳”等字连用，表示恭敬。屈：屈身。《仁王经》，现存两种译本：一

题《仁王般若波罗蜜经》，姚秦·鸠摩罗什译；一题《仁王护国般若波罗蜜多经》，唐·不空译，是佛陀为十六大国王说示守护佛果、十地之行及守护国土之因缘，谓讲说受持此经，则可息灾得福。古来以之为护国三部经之一，修仁王会时，即用此经。经中云，当国家混乱，遭遇灾难之际，如果持诵此经，则可令五谷丰收，民康物阜，所以历代公私屡有行之。智者大师著有《仁王护国般若经疏》五卷。

**是月，帝幸光宅寺，舍身大施。听讲《仁王》，躬礼三拜。**

**讲** 幸，指皇帝莅临某地，即巡幸。舍身大施，梁武帝一生曾四次舍身同泰寺，亲自为僧众服役，群臣以钱赎回帝王之身。现在陈少主效仿之，故云舍身大施。

躬礼三拜，在大众中亲自顶礼三拜。章安大师在《法华玄义·私记缘起》中列举了智者大师十种功德：1、自解佛乘，2、发陀罗尼，3、双弘定慧，4、散众归隐，5、两朝国师，6、太极讲法，7、主上三礼，8、道俗钦仰，9、圆悟法华，10、昼夜流泻。在每一德前面皆云

“纵”，谓与而言之，纵有第一，终无第二，乃至第十，所以章安大师最后总结云：“唯我智者，具诸功德”，由此可以想见智者大师的景行懿德了。

**皇后沈氏，请立法名，师答以“海慧”。**

**讲** 在这一次法会中，诸宫嫔妃等都禀受了菩萨戒法，沈皇后写书请智者大师起菩萨戒法名，智者大师号其为“海慧菩萨”，事见《国清百

录·少主后沈手令书第十三》。

【陈至德四年（586），49岁】

### 四年正月，皇太子请授菩萨戒，自太子已下，咸奉戒法。

**讲** 在这里必须纠正一个常识性的错误，据《陈书》卷二十八和《南史》卷六十五云：陈渊（575~？），字承源，他是陈后主的第四个儿子，至德元年（583）封始安王，不久为军师将军、扬州刺史。一直到祯明二年（588），陈后主才立其为皇太子。因此陈渊请受菩萨戒是在陈祯明二年（588），而不是陈至德四年（586），故昙照法师《别传注》云：“祯明二年受戒，三年国破。”这样才是对的。因此可将“四年正月”改为“祯明二年正月”。

皇太子的上书见《国清百录·少主皇太子请戒疏第十四》，内有云：“今月十五日，于崇正殿设千僧法会，奉请为菩萨戒师……弟子渊和南。正月十三日。”智者大师应允了皇太子的请求，于五八八年正月十五日为其受戒。在受戒时，《别传》中云：“于时传香在手而脸下垂泪，既字为善萌，反言成晚。后大隋吞陈，方悟前旨。”可见智者大师对于陈朝的灭亡是早有预见的（“隋萌”、“陈完”），而脸上落泪更多的是对自己年仅十四岁的弟子的一种爱怜和担心。谁说出家人是没有感情的？谁说祖师不是有血有肉的？每当我看到这一段时，总是禁不住地热泪盈眶。



(注：《南史》名深，《百录》请戒文名渊，恐因受戒，遂改此名。)

**讲** 《别传注》云：“《南史·帝纪》后主太子名深，今云渊者。误也。”在这里志磐大师和昙照法师两者皆误。当知陈后主太子的本名就是叫陈渊，但《南史》是由唐朝的李延寿所撰，而唐高祖名叫李渊，为了避讳，故改“渊”为“深”。陈垣《史讳举例·唐讳例》云：“（唐高祖名渊），渊改为泉，或为深。”因此《南齐书》三十中的“薛渊”，在《南史》中就变为了“薛深”。《北史·张奩yūn传》：“本名犯庙讳。”盖其本名为大渊，为了避讳，只好连为一字。这种避讳在史书中比比皆是，稍不注意就会出错。

《国清百录》是在隋朝成书，没必要预先避唐讳，因此在这里写作“陈渊”是正确的，就是其本名，并非“误也”，也不是受戒后改名。而《南史》名“陈深”那是避讳所致，反倒应该予以纠正，切不可以此为难。所以在《全隋文》卷十五中就写作“陈渊”，如云：“渊字承源，陈后主第四子……祯明二年，立为皇太子。”

【陈祯明元年（587），50岁】

**祯明元年，于光宅讲《法华经》，时章安预听次。**

**讲** 587年的时候，智者大师于光宅寺讲《法华经》，这时章安大师参加了这次讲经法会，后来章安大师把他结集成书，就是天台三大部之一的《法华文句》。

(注：《文句》题注：二十七岁，听受金陵，六十九于丹丘添削。)

**讲** 章安大师是583年的时候来到天台山依止智者大师的，当时章安大师是23岁，而智者大师为46岁。这不禁让我想起智者大师也是23岁的时候前往大苏山亲觐慧思大师的，而当时慧思大师的年龄也正好是46岁，历史是何等地相像啊！

章安大师自从于23岁时亲近智者大师以后，就再也没有离开过智者大师的身边，直至智者大师圆寂。这次章安大师也随之来到了金陵，并且参加了讲经法会，把智者大师所讲的内容全都记载了下来。但并没有马上成书，而是一直到了69岁的时候，才有机缘在天台山重新整理以前的笔记，把它整理成书，即《法华文句》。丹丘，传说中神仙所居之地，这里是指天台山。《吴会须知》云：“台州郡有丹丘驿。”孙绰《游天台山赋》云：“仍羽人于丹丘，寻不死之福庭。”添削，增添或删削，指文字的增减以成文体。

【陈祯明三年、隋开皇九年（589），52岁】

**三年正月，隋伐陈，国破，江南皆归于隋。师以时方丧乱，遂杖策荆湘。**

**讲** 北周武帝宇文邕于577年消灭北齐统一了北中国之后，下一个目标当然是统一全中国。但就在他并吞北齐的第二年（578），就生恶疮去世了。二十岁的荒唐儿子宇文赧继位，宇文赧因为平时有老爹的严格管

教，他只好装作非常规矩。一旦老爹去世，世界上就再没有一个力量能够拘束他了。宇文贇在宝座上凶暴肆虐了九个月后，把帝位传给了他七岁的儿子宇文阐，而他自己则因荒淫过度，于二十二岁时死掉。死掉的明年（581），他的岳父杨坚（541-604）从孤儿寡妇手中，轻易地就把政权接到了手中。然后效法宇文皇族当初屠杀西魏元姓皇族的前例，把宇文皇族也全部屠杀。北周帝国建立二十五年，距宇文邕征服北齐，气势如虹的日子，不过四年。

杨坚的国号是隋，他继承了北周强大的国力，一等内部安定，就开始统一全中国的战争。588年十月，部署了八路伐陈的兵力，晋王杨广被任命为隋军统帅。既然皇帝不亲征，太子杨勇作为国本留居京师，次子杨广（569-618，时年20岁）自然是统帅的当然人选。这次意义重大的统一战争，给了杨广第一次在历史舞台上建功立业、崭露头角的宝贵机会。

陈朝的最后—任皇帝是陈叔宝，性格较为软弱，他的身边总是围绕着象江总、孔范、施文庆、任忠等这样的佞臣。当隋军大举压境时，施文庆还说：“正月的大朝会即将来临，不宜调兵遣将前去防御，那些小股的隋军不久自然就会退去的。”孔范也在旁打边鼓说：“长江本是天险，自古隔断南北，敌人岂能飞渡？边将贪功，往往夸张战报。我总嫌我的官位太小，敌人如果真的过江，我早就封侯了。”有人报告消息说，隋军战马大批死亡，孔范佯装愤怒地喊：“那些都是我们的马，为什么让它们死？”陈叔宝的信心因为孔范等的丑角动作而日益加强，于是大笑着说：“王气在建康，北齐侵略过我们三次，北周侵略过我们两

次，都被击败，杨坚为什么不接受历史教训？”

就在589年的正月初一，隋军在大雾中渡过长江。陈军溃散，建康于正月二十日陷落。陷落之时，身边只有尚书仆射袁宪、后舍人夏侯公韵等少数几人而已。陈后主对袁宪说：“我平常对你并不怎么优厚，今天只有你还留在我身边，对此我深感惭愧。这不仅是我失德无道所致，也是由于江东士大夫完全丧失了气节所致啊。”当时陈后主心慌意乱，急着想躲藏，袁宪严肃地说：“现在隋军已经进入皇宫，大势既已如此，陛下还能躲到什么地方去？伏请陛下能够理整衣冠，登上金銮宝殿，效仿当年梁武帝见侯景时的作法。”但陈后主不接受，大惊说：“刀枪之下，非同儿戏，我自有妙计。”他的妙计是跑回后宫，躲进景阳殿一口深井之中。当时夏侯公韵以自己的身体挡住井口，不让陈后主下去，陈后主和他争执了好久，最后还是躲进深井。

隋军入宫搜索，在井上呼唤，不见回答，扬言要向井中投掷石头，这才听到应声。士兵们抛下绳索把他拉出来时，对于他的“超级体重”大为惊奇，等到拉出井口，才发现竟然有三个人，除了陈叔宝外，还有他最为宠爱的张丽华和孔贵嫔。这件事成了千古笑谈，令人唏嘘不已。

陈后主另一件软弱的事情表现为：当他被拘执来见隋军前锋贺若弼时，不禁汗流浹背，浑身发抖。一见贺若弼，就不由自主地跪下磕头。贺若弼说：“小国之君，见了大国的大臣，按照礼节是应该叩头的。你可以放心，到了京都长安之后，至少可以封一个归命侯，心里用不着恐惧。”这里既有安慰，又有讽刺。

然而当城破时，皇太子陈渊当时年方十五岁，闭门而坐，太子舍人孔伯鱼陪伴左右。隋军士卒破门而进，陈渊端坐不动，还慰劳他们说：“你们一路作战到此，各位辛苦了。”由此，隋军士卒对太子陈渊至为尊敬。三月六日，杨广率军押解着以陈后主为首的伏虏班师回朝，被进位为三公之首的太尉，陈姓皇族也都无恙。

陈国灭亡后，大分裂的南北朝时代终于结束，中国人民经过286年的离乱隔绝和互相仇恨之后，在隋朝的统治之下，又恢复了同一国度之下的手足之情，境内各民族结合成一个新的中华民族，这个新的中华民族因含有新的血液，充满了生命的活力。

在这样的时代大背景之下，到处兵荒马乱，于是智者大师扶杖北上荆州和湘州地区。

(注：杖，上声，扶也。去声者，所扶之杖，今扶义。策者，竹杖也。)

**讲** 这是指出“杖策”二字应读为zhǎng cè。

“杖，上声”，即“杖”字应读作第三声zhǎng，它的意思是“扶”，在这里作动词。如果读作去声，亦即读作第四声zhàng，那么它的意思就变为了“所扶之杖”，是名词了。而在这里是“扶”的意思，因此应该读作zhǎng。而“策”就是竹杖的意思。连起来“杖策”就是“拄着拐杖”的意思。

(注：汉邓禹杖策追光武。荆州为湖北，湘州为湖南。)

**讲** 这里志磐大师引用了一个典故来说明“杖策”的含义，但实际上却引用失当，是错误的。现在先来解释典故：

邓禹 (2-58)，字仲华，南阳新野(今河南新野南)人，是东汉的大臣。

光武，即光武帝刘秀，是东汉的第一任皇帝。据《后汉书》卷十六等记载，西汉末年，王莽篡汉，当时十三岁的邓禹正受业于长安，而刘秀也游学京师，邓禹虽然年幼，但一见光武帝就知道他不是常人，“遂相亲附”，数年后两人才分开。

后来全国各地兴起义兵，反对王莽的暴政。当时光武帝正在河北纠集义兵，邓禹听说了之后，就“杖策北渡，追及于鄴”。光武帝见到邓禹之后非常高兴，说：“你这么远的跑来跟随我，是想当官吗？”邓禹回答说：“不是。”光武帝又问：“既然是这样，那你到底想干什么？”邓禹说：“我希望您能够重兴汉室，而我来辅佐您，希望‘垂功名于竹帛’”光武帝听后大笑，封邓禹为“邓将军”。后来刘秀统一全国，建立了东汉，被封为高密侯。明帝时，追念开国功臣的功绩，将二十八名功臣图画于洛阳南宫云台，称“云台二十八将”，邓禹居首。

这就是“汉邓禹杖策追光武”的典故。但是这里的“杖策”是执马鞭的意思，亦即策马而行，并非是手执拐杖追光武。又如《北史》卷七十：“（张轨）尔朱氏败后，遂杖策入关。”这里也是策马而行的意思。不能引此来证智者大师的“杖策荆湘”。

至于《魏书·列传第二十四》：“遂杖策缓步，或渔或田。”这里

的“杖策”是拄杖之意。同样的一个单词，具有不同的含义，在引用时必须加以区别，否则就会发生错误。

**路次盆城**（注：今江州地，名湓浦，梦老僧谓曰：“陶侃瑞像，敬屈守护。”及往憩庐山，见永、远二师图像，方悟其灵。

**讲** 路次，路途中间。

盆城，又作湓城、湓浦，曾为江州治所，故址在今江西九江市，以湓水入长江口而得名。

因为荆湘位于金陵的西北方，途中必须经过九江市，晚上梦到有一位老僧对智者大师说：“东晋陶侃的金文殊像，敬请看守保护。”当时智者大师也不知道那位老僧是谁，等到了庐山东林寺之后，看见慧永大师和慧远大师的图像，这才感悟到梦中所见就是这两位大师中的慧远大师，真是太灵验了。《别传》云：“验雁门法师之灵也。”

慧远大师（334~416），俗姓贾，雁门楼烦（今山西代县）人，故世称雁门法师。21岁时，和弟弟慧持在太行山听道安大师讲《般若经》，于是彻悟真谛，感叹地说：“儒道九流学说，皆如糠粃。”于是发心出家，随从道安法师修学。46岁时，慧远大师驻锡庐山龙泉精舍。这时远公的道友慧永法师对刺史桓伊说：“远公刚刚开始弘法，就有很多的徒众前来亲近他，将来一定会有更多的学者来追随他，如果没有一个比较大的道场，那怎么行呢？”桓伊听了这话，于是发心建造了东林寺。自此慧远大师以东林寺为道场，修身弘道，著书立说，三十余

年迹不入俗，影不出山。庐山东林寺与长安逍遥园鸠摩罗什译场，作为南北二大佛教中心，遥相呼应。现在时处乱世，慧远大师唯恐东林寺遭遇兵燹，于是在梦中劝请智者大师前往守护。

**俄而浔阳反叛(注：即江州也)，寺宇焚毁，唯此山免于见侵，益知护像之验。**

**讲** 俄而，不久。当时隋朝虽然已经攻克了金陵，但全国各地的反抗力量仍旧存在。不久之后九江地方的民众就起兵反隋，战乱之下，大多数的寺院庵宇都被战火焚毁，只有庐山东林寺安然无恙，从此更加可以体会到慧远大师请智者大师来护持佛像的征验和功德了。

见侵，被侵略。

(注：晋陶侃刺广州，海上得金像文殊，送武昌寒溪寺。侃还荆州，欲载像行，船没，送还本寺。远法师造东林，执炉向方祈之，飘然飞空而至。)

**讲** 陶侃（259～334），东晋庐江浔阳人，曾官拜荆州刺史，镇武昌（今湖北鄂州市）。深为当时的另一位大臣王敦所猜忌，于是被转到广州当刺史。有一个渔民见海中有神光，撒网到放光处，得金文殊像，上有“阿育王造”的字样，陶侃以此金像送武昌寒溪寺供养。后来，寒溪寺遭火灾，殿宇全部焚毁，唯有金文殊像及其供像的殿堂得以幸存。陶侃后来移任荆、江二州刺史，派人迎请金文殊像，谁知金像一抬到船上，船就沉了，金像也随之沉到水底，多次打捞，了无踪迹。因此小注



上说“船没，送还本寺”，那是不正确的。

直至慧远大师建成东林寺，有感于“陶九州得文殊瑞像，溺於江者多年”（《角虎集》卷下），于是手执香炉，面向金像沉没的方向虔诚祷之，金像忽然浮出水面，飘然飞空而至。慧远大师于是造瑞像阁以供奉，并制《文殊瑞像赞》。当时有民谣云：“可以诚至，难以力招。”说的就是这件事。据《佛祖统纪》卷第五十和《庐山记》卷一云：“唐宣宗会昌毁寺，二僧负东林文殊像藏锦绣谷峯顶寺，复访像不获。忽圆光涌于空表，自是峯顶天池常见圣灯，百千文殊出没。”可见真正的金文殊像在唐朝后期就已经不见了，但据大安法师《净土宗教程》云：“金文殊像于文革时被毁于熔炉。”这可能是后人重新所塑。

【隋开皇十年（590），53岁】

隋开皇十年正月（注：是年南北归一，方为正统），文帝下诏曰：“皇帝敬问光宅禅师。朕于佛教，敬信惟重，往者周武毁弃佛法，朕曾发心立愿，必许护持，及受命于天，遂即兴复。师已离世网，修己化人，必希奖进僧伦，用光大道（注：言光宅者存旧称也）。”

讲 将教材上“开皇九年”改为“开皇十年”。

隋文帝杨坚（541-604）于公元581年建立隋朝，都大兴（今陕西西安）。589年灭陈，统一全国。据《隋书》记载，当时的人认为在寺院里

出生的人好养，于是他的母亲吕氏就在冯翊（今陕西大荔县）的般若寺中生下了杨坚。杨坚出生时“紫气充庭”，寺中的智仙尼师预言隋文帝奉“天佛”之命，必得天下，但其来处特别，不可在俗间抚养。于是杨坚就被留在般若寺中抚养，一直到十三岁时才离开。后来周武帝毁灭佛法，智仙尼师“内着法衣”，就隐居在隋文帝家中，可见隋文帝自小就受到佛法的熏陶，对于佛法有虔诚的信仰。他继位后，一开头就改变了周武帝毁灭佛法的政策，下令修复毁废的寺院，允许人们出家，又令每户出钱营造经像，京师（长安）及洛州等诸大都邑则由官家缮写一切经，分别收藏在寺院和秘阁之内。从而天下风从，民间的佛经比儒家的六经多了很多倍（见《隋书·经籍志》）。

因此在灭陈的第二年，他就下诏给智者大师说：“我隋文帝杨坚恭敬地问候光宅禅师，我对于佛教一直以来都是十分敬仰崇信的。以前的时候北周武帝毁坏废弃佛法，我就曾发心立下誓愿，如果以后我有能力的时候，一定答应全心全力地护持佛教（许，预先答应给与，如许诺）。等到我受命于天，当了皇帝以后，于是马上着手重兴恢复佛教。大师您已经离开了世间烦扰的红尘之网，不管是在自修，还是在随缘度化众生的时候，希望您能够奖励劝进其他的僧众，用以共同光大佛道。”僧伦，僧众。

在这里隋文帝称智者大师为“光宅禅师”，这是因为智者大师曾住光宅寺弘演《法华经》的缘故，所以小注上云：“言光宅者，存旧称也。”这封诏书收于《国清百录·隋高祖文皇帝敕书第二十二》，下诏的时间是“开皇十年正月十六日”。

时秦孝王出镇扬州(注:秦王杨俊,文帝子,晋王弟。李巡曰:“江南之气轻扬。”据此义,字当从手),致书延屈。

**讲** 教材小注上的“秦王扬俊”应改为“秦王杨俊”。

隋文帝共有五子,依次是太子杨勇、晋王杨广、秦王杨俊、蜀王杨秀和汉王杨谅。可见杨俊是文帝的第三子,开皇初立为秦王,当时是任扬州总管,他曾写书信给智者大师,邀请智者大师能够屈身前往。

小注中引用李巡的话,是要说明“扬州”的“扬”字应写作提手旁,如“江南之气轻扬”等。并非是说作为姓氏的“杨”字,也要写作提手旁,否则就错了,这一点要注意区别。

李巡,东汉时候的宦官,有感于去圣久远,经籍多谬,乃白帝,刻五经于石,诏蔡邕等正其文字。所引之句见于《晋书·地理志》卷十五,其原文为:“扬州……以为江南之气躁劲,厥性轻扬。亦曰州界多水,水波扬也。”但未说是出自李巡之口。

轻扬,轻浮不正。

师谓使者曰:“虽欲相见,终恐缘差。”既而累旬大风,袄贼竞发,水陆俱阻,竟不成行。

**讲** 智者大师对秦王杨俊派去的使者说:“虽然想相见会面,但我和他之间的缘分恐怕并不好。”这是一种婉转的说法,言外之意是说我们之间没有缘分,要想见面也不一定见得着。差,欠缺。不久之后,连续刮

了十多天的大风，而且江南相继有人聚众作乱，水路和陆路全都被堵，不能通行。由此可以看出智者大师对于各种缘分早已看得一清二楚，通达三世因果，随缘而动。

祆xi ā n贼，信奉拜火教的教徒。相传由公元前六世纪琐罗亚斯德所创，谓世界上有光明和黑暗，两者是善与恶的根源，因此人们应该弃恶就善，崇拜光明。南北朝时传入中国后，又称“火祆教”或“祆教”、“拜火教”。唐代曾一度于长安建祠盛行，并立官专管，武宗反佛后渐废不传。金庸小说《倚天屠龙记》中的“魔教”或“明教”，就是指祆教。现在这些祆教教徒相继反隋，致使“水陆俱阻”，不能成行。

【隋开皇十一年（591），54岁】

**十一年，晋王代为总管**（注：晋王杨广代秦王为扬州总管），遣使奉迎。

**讲** 晋王杨广平陈班师回朝进位太尉后，被父皇授任为并州（今山西太原）总管，总管所属二十四州军事。没过多久，亡陈故地发生反隋大叛乱，如《隋书》卷二云：“（开皇十年）十一月……婺州人汪文进、会稽人高智慧、苏州人沈玄愔皆举兵反，自称天子，署置百官。”因此就在五九〇年的十一月抽调晋王杨广为扬州总管，镇江都（今扬州市）。可见“晋王代为总管”是在开皇十年，而非开皇十一年。但他从原来的属地并州来到扬州时，其间路途遥远，到时可能已经是隋开皇十一年

了。没过多久，他就遣使去专程迎接智者大师，其迎请文见《国清百录·晋王初迎书第二十四》。

此前，担任扬州总管的是晋王杨广的弟弟杨俊。平陈之时，杨俊作为行军元帅，比起其兄杨广来，要逊色得多，连他自己也承认是“无尺寸之功”。平陈后，立即遣使赴朝，向父皇表示惭愧，但隋文帝并没有责备他，反而让他留在江南，担任了扬州总管，总管四十四州军事。但现在江南发生了大叛乱之后，隋文帝对杨俊到底还是放心不下，所以将他北调到并州总管二十四州军事，而把并州总管杨广调为扬州总管。从这一调动可以看出，次子杨广在隋文帝心目中的地位是越来越高了。

**师曰：“我与晋王深有缘契。”即束衣顺流，不日而至。**

**讲** 智者大师接到请书后说：“我和晋王杨广之间宿世的缘分很深。”于是随缘而动，整肃衣装，顺着长江一路顺风顺水地来到了扬州。不日，不久。

**王制文请授菩萨戒，师三辞不免，乃立四愿：“一者虽好禅学，行不称法，愿勿以禅法见期；二者身暗庠序，口拙暄凉，愿不责其规矩；三者为法传灯，愿勿嫌其去就；四者若丘壑念起，愿放饮啄，以终余年。许此四心，乃赴优旨。”**

**讲** 晋王杨广制作文书迎请智者大师为受菩萨戒，其请戒文见《国清百录·王受菩萨戒疏第二十六》，智者大师“三辞”，亦即“初陈寡德，

次让名僧，后举同学”，但晋王杨广没有同意，认定了只有智者大师才能当自己的菩萨戒师。于是智者大师向晋王杨广提出了四个愿望或者四个要求：

第一，我个人虽然好乐禅学，但是我的所行和禅法的要求并不相称相应，因此不要期待我会传授禅法给你。

行不称法，这是一种谦辞，如《汉书·刑法志》：“德不称位，能不称官。”

见期，期待、期望。

在此，智者大师不愿晋王杨广对于禅学有过多的期望，这是因为智者大师知道，晋王杨广一定也听说了有关自己的种种灵异神通之事，比如大苏妙悟、华顶降魔、群雀谢恩等。作为一个在家人，对于神通总是难免充满好奇之心，他也许会要求你当场显现一下，或者让你传授禅定方法以获得神通。智者大师为了避免这种情况的发生，所以首先提出了“勿以禅法见期”的要求。

第二、“身暗庠序，口拙暄凉”，暗，不熟悉，不明了。庠序，原义是指古代的学校，如《孟子·滕文公上》：“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。”这里引申为各种人际关系，如《妙乐》云：“《尔雅》云：东西墙，别内外也。”拙，不善应对。暄凉，犹寒暄，比如谈一些天气及饮食起居之类的应酬话。

因此这几句话是说：我对于各种官场上的规矩不是特别熟悉，对于那些逢场作戏的客套话也不会说，因此希望不要责备我不懂规矩。

第三、为了能够使佛法得以广泛弘传，我不可能总是呆在一个地方，因此要去要留都要随我之意，希望不要有所不满。传灯，和“传法”同义，谓法脉展转相传而不绝，如灯火相续而不灭。

嫌，不满、嫌责。

去就，去留、进退。

第四、如果我想隐居深山，希望能够任从我便，以度晚年。丘壑，深山幽谷，常指隐居的地方。饮啄，饮水啄食。语本《庄子·养生主》：“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。”成玄英疏：“饮啄自在，放旷逍遥，岂欲入樊笼而求服养！譬养生之人，萧然嘉遁，唯适情于林籁，岂企羨于荣华！”比喻自由自在地生活。在此，前条是来去自由，此愿是最后的归宿。

如果上述的四个愿望你都答应的话，“乃赴优旨”，我才答应给你授菩萨戒。优旨，优待的诏命，这里就是指杨广请求智者大师为其受戒这一件事而言。

**时王方希净戒，遂允其愿。以是年十一月二十三日，于总管金城殿设千僧斋授菩萨戒法。**

**讲** 当时晋王杨广是初发心，对于佛门净戒正是希求仰慕最为勇猛的时候，“故妙愿唯诺”。方希，正当渴望仰慕之时。于是在这一年（591）的十一月二十三日，智者大师于扬州总管的办公地金城殿为杨广授菩萨戒。

师谓王曰：“大王纡遵圣禁，可名总持。”王赞师曰：“大师传佛法灯，宜称智者（注：自受戒后，诸书往来，皆称弟子总持）。”

**讲** 在受菩萨戒时，一般都要取一个法名，于是智者大师对晋王杨广说：“大王能够遵奉佛所制定的大乘禁戒，止一切恶，持一切善，可以名为‘总持’。”

迂遵圣禁，本义是不以尊贵，能够屈尊降意，遵守佛戒。这是谦辞，在翻译时，“迂”字可以不用翻译，否则诸王刹利来受无上妙戒，反而是委屈他了，这于理不合。

晋王杨广也随即赞叹智者大师说：“大师您传持佛法，使佛种不断，犹如灯灯续焰，能照破迷界痴暗，应该称为‘智者’。”

从本教材来看，似乎晋王杨广在受戒的当场就尊称大师为“智者”了，但实际情况并非如此。据《国清寺碑》记载，晋王杨广是在受了菩萨戒之后，认为“师氏礼极，必有嘉名，如伊尹之曰阿衡，吕望之称尚父”，于是检《菩萨地持经》，乃赐予‘智者’佳号“。一般地，戒师往往在事前就已经取好了法名的，在受戒的当场告知一下而已。而晋王杨广在事后，为了表示敬师之意，特意翻检经藏，尊称大师为智者，可见这两件事情并非同时发生，在这里为了行文方便，连累而及。在《菩萨地持经》卷五（T30）云：“若在家，若出家，发无上菩提愿已……于智者前，谦下恭敬，长跪曲身。于佛像前作是言，唯愿大德，授我菩萨戒……尔时智者，于彼受者不起乱心云云。”

如小注所云，晋王杨广自从受戒以后，凡是和智者大师之间的书信



往来，都称“弟子总持和南”或“弟子总持稽首和南”，备载《国清百录》。

**授戒既毕，出居城外禅众寺，即欲西上。王固请留，师曰：“先有明约，岂当相违？”**

**讲** 受戒结束之后，智者大师就出城居住于扬州城外的禅众寺，就马上想“西上”，亦即前往荆湘等地。晋王杨广因为刚刚受完戒，而菩萨戒师马上就要离开，心有不舍，于是一再地请求智者大师能够留下来。但智者大师心意已决，一来自慧思大师于577年圆寂后，十多年来一直未能前去拜祭以报师恩；二来自17岁父母去世离家后，就没有再回过家以报地恩。所以面对晋王杨广的请留，一开始智者大师肯定是婉言谢绝的，但当杨广“固留”时，智者大师只好用以前我们就有明确的约定，怎么能够不守诺言自相违背呢？这就是指前面所提到的第三愿：“为法传灯，愿勿嫌其去就。”如此一说，杨广就不好意思当面请留了。

**王乃遣柳顾言，致书请留，待来年二月，约至栖霞送别。**

**讲** 于是晋王杨广派遣柳顾言拿着他自己书写的书信再次请求智者大师能够留下来，如《国清百录·王请留书第二十九》云：“阇梨和尚，经称胜田。种子虽投，嘉苗未植。方用心形，永伸供养。庶凭善诱，日洒尘劳。凡厥共缘，依止有地。”弟子对师父的一片依依之情表露无疑。同时令柳顾言宣口教云：“又欲奉留待二月十八日，同度延陵镇，仍共至栖霞履行，于彼送别。”意思是说，到明年的二月十八日，我和您一

起先到延陵镇（今江苏省镇江市），然后再到南京的栖霞山送别。智者大师因为晋王杨广的一再请求，又可能因为已近年底，所以就留在禅众寺过年。

柳顾言，即柳（巧+言），“巧言为辩”，字顾言。少聪敏，好读书，善属文，博览经史。晋王杨广招引才学之事，以柳顾言为第一。后来跟从隋炀帝巡幸扬州，遇疾卒，年六十九。

【隋开皇十二年（592），55岁】

**十二年二月，师奉书于王，请为东林、峰顶两寺檀越，王复书许之。**

**讲** 第二年的二月份，智者大师应该如前面所约，已经住在了金陵栖霞寺。如晋王杨广在《遣使往匡山参书第三十九》中曾回忆说：“仰承经过摄山钟岫，寺塔安善，徒众和肃。”就在这时，智者大师写信给晋王杨广，请他为庐山东林寺和峰顶寺的护法。这是因为智者大师以前在庐山的时候，看到“山下伽蓝，偏近驿道，行人归去，颇成混杂”，于是请杨广为两寺护法，“庶藉影响，众得安心，礼诵虔诚，用酬洪泽，并乞勒彼所由，永禁公私停泊”。晋王杨广收到智者大师的书信后，马上按照所请“即付所司，依事颁下”。可见智者大师和晋王杨广对于护持庐山道场大为有功。

对于东林寺的情况大家比较熟悉，现在略微介绍一下峰顶寺的情况。峰顶寺是由梁代法归法师所创，太清年间（547~549），法归于东

林寺之南建立戒坛，成为江南三戒坛之一。又有慧景禅师，清卓出众，当他圆寂的时候，山峰松树并雨甘露。智者大师的弟子大志法师于开皇十年（590）参游庐山，就住在峰顶寺中，日夜读诵《法华经》。在大业年间（605~618），因连年打仗，兵源不足，“流徙隐逸”。大志法师感慨佛法衰落，一至于此，在佛堂中，高声恸哭三日三夜，接着上表给隋炀帝说：“愿陛下兴显三宝，当然一臂于嵩岳，用报国恩。”隋炀帝答应了他的请求，于是大志法师“不食三日，登大棚上，烧铁赫然，用烙其臂，并令焦黑。以刀截断，肉裂骨现，又烙其骨。令焦黑已，布裹蜡灌，下火然之，光耀岩岫。于时大众见其行苦，皆痛心贯髓，不安其足，而志虽加烧烙，词色不变，言笑如初。时诵法句，或叹佛德，为众说法，声声不绝。臂烧既尽，如先下棚，七日入定，加坐而卒，时年四十有三。”（《高僧传》卷二十七、《法华传记》卷十）大志法师曾撰有誓愿文，有见此誓，无不掩泪。在道宣律祖的时代，“庐山峰顶，每至暮年，诸寺现僧，宿集一夜，读其遗誓，用晓道俗，合众皆酸结矣。”

正因为东林寺和峰顶寺都是“先德名踪，垂芳不断”，所以智者大师请杨广予以护持。

**三月，师将启行，王复致书，请就摄山安居度夏，师不许，王命有司具装发遣，师遂至止庐山。**

**讲** 到了三月份，智者大师又想从栖霞寺启程出发。晋王杨广听说智者大师又要西行，于是写信给智者大师，希望能够在摄山栖霞寺就近安

居，但智者大师没有答应。于是晋王杨广命令有关单位准备行装，派人一路保护西行。不就之后智者大师就到了庐山，在东林寺结夏安居，“进至匡岳，结夏安居”。

具装，治装，备办行装。

发遣，其本义有遣送、流放的意思，在这里是指保护出发，是古代公文的常用语，并不一定含有贬义或强迫。故《王许行书第三十一》云：“谨遵宿愿，即命所司发遣，发日离晨，仰听详择。”

## 七月，王遣使往庐山参省。

**讲** 七月份的时候，晋王杨广派遣主簿王灌前往庐山参拜问候。参省x ĭ ng，省，是指看望父母尊亲，所以古代有“晨昏定省”之礼。这次晋王杨广派人参省，其目的有二，一是想念自己的师父，“自江浦违心，驰情彭蠡，以日为岁，无时暂忘”；二是临近解夏，晋王杨广想供养安居僧，所以遣主簿王灌赍送“盐一百斛，米一百斛”等物供给智者大师及诸大众。

## 八月，师往衡山营建功德，酬师恩也。

**讲** 安居结束以后，智者大师首先来到了西南方向的南岳衡山，为自己的师父慧思大师营办种种功德，比如诵经、供养大众等，以报答师父的恩德。

我想智者大师站在慧思大师塔前顶礼时，其心中一定是充满了感激

之情的吧，但也难免会有伤感。拿我自己来说，每次来到剃度恩师的塔前，就不禁想起师父生前的音容笑貌，想起他老人家为寺院、为常住鞠躬尽瘁的身影，以及对我的种种关爱……，而如今师父已经高登莲台，自己却象无主孤魂，庸庸碌碌一事无成，辜负师父殷勤嘱托，思之能不伤感！而我只在自己剃度恩师身边呆了三个月，就到佛学院去读书了，此情此景已令我无法面对，智者大师在慧思大师身边亲炙七年，在慧思大师座下悟明心地，尽得慧思大师真传，这种“师恩难报”的感受，又是如何地沁入骨髓啊！

我很后悔自己在读佛学院期间没能经常去看望师父，总是以学习忙相推脱，现在想来真是万分不该。奉劝各位趁师父尚在时多去顶礼问候，否则一旦师父离去，再想听到师父的骂声都不可能了！

智者大师是567年离开大苏山前往金陵弘法的，在569年的时候慧思大师曾经因为道士的诬告来过金陵，“寓栖玄寺，尝往瓦官精舍”，师徒两人可能重新会过面（见《慧思大师传》的讲义）。但从此以后，智者大师就再也没有见过慧思大师，距离现在已经将近有24年的时间了。虽然他们在这期间没有再见面，但并不说明他们之间就没有任何联系了。当智者大师在天台山时，听说慧思大师新写了一本《四十二字门》时，曾托陈吏部尚书毛喜带到天台山，毛喜在复信中就曾提到：“南岳亦时有信，照禅师在岳岭，徒众不异大师在时。”可见智者大师对于衡山道场一直都是非常关心的，师徒情分血浓于水。

**十一月，王遣书往潭州奉迎。**

**讲** 潭州，隋开皇九年（589）改湘州置，治所在长沙县（今湖南长沙市），辖境相当于现在湖南长沙、株洲、湘潭、益阳、浏阳、湘乡、醴陵等地。南岳衡山属于衡州，以衡山得名，治所在今衡阳市。现在晋王杨广遣使往潭州奉迎，说明当时智者大师已经离开衡山北上，到达了潭州。至于智者大师是什么时候离开衡州到达潭州的，以及在潭州做了什么功德，则不得而知。

## 十二月，师至荆州，旋乡答地。

**讲** 592年12月，智者大师重新回到了自己的出生地荆州华容，以报答生地之恩。旋乡，回到家乡。

智者大师回到家乡以后到底是如何报答地恩的？在《别传》、《南山传》等传记中都没有讲到。然而明代的“公安三袁”和智者大师是同乡人（“公安三袁”是指袁宗道、袁宏道和袁中道三兄弟，他们反对后七子的拟古风气，主张文学要“独抒性灵，不拘格套”。创作上以小品文成就最高，对当时和后世都很有影响，称他们的文体为“公安体”），袁中道在《重修玉泉佛殿记》中云：“（智顓）禅师乃予邑之茅穗里人……村中圣母塔，即其母斧鬣处也。”在《游玉泉记》中又云：“此地（指玉泉山）似与吾邑人有缘，盖智者亦公安人也……其母夫人釜鬣在公安牛头里，今犹称圣母塔，旁有智者所建报恩寺。”（以上所引二文均见《中国佛寺志·玉泉寺志》卷三。惟文中一处作“斧鬣”，另一处作“釜鬣”，均不得解。）可见智者大师到了荆州华容以后，并非只是随便看看走走而已，而是有为其母亲建塔造寺做真实功德

的。

**将建福庭，乃于当阳玉泉山(注：此地在隋通为荆州，朱梁时分置荆门军)，创立精舍，及重修十住寺。道俗禀戒听讲者，至五千余人。**

**讲** 福庭，寺院的尊称，即能生福德之园庭。智者大师想在荆州地区建立一座寺院，于是在江陵以北约100公里的当阳县玉泉山“创立精舍”，亦即新建了玉泉寺，同时重新修葺原有的十住寺。僧俗四众依智者大师受戒和来听讲经说法的，共有五千多人，可谓盛况空前。

小注是说明当阳县治的沿革，早在西汉时，当阳就已经置县，隋朝时属于荆州所辖（《中国历史地名大辞典》云：“（当阳县）隋属南郡。”这是因为隋大业年间曾改荆州为南郡之故。）到了五代后梁的时候，从荆州分离别置了荆门军，“军”也是一种行政区划名，始于五代，一般和府、州同级，隶属于路。荆门军的治所在今荆门，当阳也就归属于荆门军所辖了。由于后梁（907～923）是由朱温所创立的，所以又称朱梁。

**初至当阳，望沮漳山色堆蓝，欲卜清溪以为道场，意嫌迫隘，遂上金龙池，北百余步，有一大木，婆婆偃盖，中虚如庵，乃于其处，跌坐入定。**

**讲** 从这往下，至小注的“览者宜知”，都是回过头来讲述建造玉泉寺时的经过。

沮漳，沮水与漳水的并称。沮水在湖北省中部偏西，源出保康县西南，东南流到当阳县河溶镇附近与漳水汇合后为沮漳河，南流到江陵县西入长江，因此沮漳也可特指此二水之间的地区。

堆蓝，形容草木茂盛，堆积成了深蓝色。

清溪，又名青溪，是一条溪流的名称，位于今湖北远安县西南。

《水经·沮水注》：“沮水南经临沮县西，青溪水注之。……其水导源东流，以源出青山，故以清溪为名。……青溪又东流入于沮水。”《方輿纪要》卷78远安县云：“（清溪）在县西南六十里，流径县南，东合沮水。”所以《玉泉寺志》一开头就说：“玉泉山发自房陵之景山，东支为荆山，西支蜿蜒越青溪，融结为玉泉山……介青溪紫盖之间，山高九百丈，尊特竦秀，状类覆船。老树冥郁，参错际天，其上时有异气，非烟非雾。步极而登，瞰大江其若带，初名覆舟山，亦曰堆蓝山。”

这段话是说智者大师刚到当阳的时候，看见沮水和漳水一带草木苍翠茂盛，气势蓬勃。一开始想在沮水的支流清溪之处，寻找一块比较开阔的地方“以为道场”，建立寺院。不过清溪这个地方的地势比较狭窄迫胁，智者大师于是上山来到了金龙池。在金龙池往北一百多步的地方有一棵大树，树冠茂盛，高耸如盖，而在树根之处却是空心的，就象一个天然的小木庵，智者大师于是就在里面结跏趺坐，寂然入定。

**一日，天地晦冥，风雨号怒，妖怪殊形，倏忽千变。有巨蟒长十余丈，张口内向。阴魔列陈，炮矢如雨，经一七日，了无惧色。**



**讲** 教材上“炮石如雨”应为“泡矢如雨”。

有一天晚上，天色昏暗阴沉，风雨交加，狂风怒吼，各种山妖树怪千行万状，变化多端。有一条巨蟒，长约十余丈（30多米），张开血盆大口，口吐红杏，时不时地向树洞里面张望，想以此来恐吓智者大师。又有无限妖魔鬼怪排列阵势，箭像雨一样地射下，“攒簇师前，将欲为害”。这样的情形一连持续了七天，而智者大师“了无惧色”，一点都不害怕。阴魔，这里是泛指各种妖魔鬼怪，并非是指四魔之一的五阴魔。

**师闵之曰：“汝所为者，生死众业，贪著余福，不自悲悔。”言讫，众妖俱灭。**

**讲** 闵，通“悯”，即哀悯、怜恤。智者大师怜悯地说：“你们的所作所为，都是和生死相应的魔业，如果贪恋执著于你们过去世所残余的一点福报，必定堕落无疑，还不自生悲痛忏悔。”话一说完，所有的妖怪全都不见了。

这个情形似乎和华顶降魔差不多，但实际上却有本质的差别。在华顶降伏强软二魔时，那都是天子魔之所变现，魔王及其眷属能妨碍行人之胜善，憎嫉贤圣之法，故作种种扰乱。若能降服此魔，则能“得甘露灭觉道成”，所以智者大师在降服天子魔之后，必证圣果，绝超五品，与佛相齐。而此处的阴魔等，只是一些久住此地的山精怪魅，可能冥知智者大师想在这个地方建立寺院，不愿离去，所以才会展现种种恐怖怪状来恐吓行人，想借此把智者大师吓走。因此，这里的“降魔”和在修

行功夫的增胜上并无直接的关系，两者不可相混。

修行之人往往会遇到各种魔境，在《小止观·觉知魔事第八》以及《摩诃止观·魔事境》等书中都有详细讲述，最宜先知。归纳起来，治魔之法有三：初、观察诃弃，如守门人遮恶不进；二、当从头至足，一一谛观，身心了不可得，魔从何来？欲恼何等？如恶人入舍，处处照捡，不令得住；三、观之不去，即当强心抵捍，以死为期，一心用观，令道行成就。

当阳地势险要，自古多有战争，单就三国时候来说。在建安十三年（公元208）之时，曹操已经消灭了袁绍，北方基本平定，急欲剿灭当时寄居于新野（今河南省新野县）的刘备，于是发兵来战。刘备兵少，只得弃新野投樊城（今湖北省襄樊市樊城区），但樊城也不可守，于是想投奔一江之隔的襄阳（今湖北省襄樊市襄城区）刘琮。不料刘琮已经归降了曹操，不得进城，刘备只好往南逃奔江陵。

刘备本身的军马并不多，只有三千多一点而已，本来逃跑速度应该很快才对，但由于新野、樊城两地的百姓害怕曹操的兵马，恐遭杀戮，又仰慕刘备的“仁德”，所以两地百姓共约十余万人和刘备一起上路，同往江陵。这样的大部队一起上路，其速度可想而知，“日行十里而止”，于是在当阳地区被曹军赶上。两军对阵，刘备大败，只身率百余骑脱围而出，妻小全被冲散，幸赖赵子龙于千军万马中左冲右突，救出了刘阿斗。

赵子龙怀抱阿斗来见刘备，见面后说：“刚才还听见公子在怀中啼

哭，现在却不见了动静，多是不能保了。”解开胸前衣带一看，却见阿斗正在睡觉，还没有睡醒呢！这也正是阿斗之福，合有“四十二年真主命”。

然而当阳一战，“二县百姓号哭之声，震天动地，中箭着枪、抛男弃女而走者，不计其数”，一副人间地狱景象，因此这也就难怪当阳地区多各种妖魔鬼怪了。所以《别传》云：“其地本来荒险，神兽蛇暴。谚云：‘三毒之藪。’践者寒心。”但等到智者大师在这里降服妖怪之后，“创寺其间，决无忧虑”，可谓“至人宅势胜”，理之固然。

**其夕云开月明，见二人威仪如王，长者美髯而丰厚，少者冠帽而秀发。**

**讲** 这天晚上，乌云消散，朗月当空，看见有两个人仪容举止庄重雍贵，有王者风范，年纪大一点的那个人胡须飘飘，神情丰满忠厚，这是关羽。年轻的那个头上带着帽子，神清气朗，英姿飒爽，这是关羽的义子关平。秀发，喻指人神采焕发，才华出众。

**前致敬曰：“予即关羽，汉末纷乱，九州瓜裂，曹操不仁，孙权自保，予义臣蜀汉，期复帝室。时事相违，有志不遂，死有余烈，故王此山。大德圣师，何枉神足？”**

**讲** 两人来到智者大师跟前，向大师施礼，然后说“我即是关羽”等。

关羽(162-219)，三国蜀汉时的大将，字云长，河东解县(今山西临

猗西南)人。东汉末随刘备起兵，屡有战功，是蜀汉五虎大将之首（五虎上将：关羽、张飞、赵云、马超、黄忠）。赤壁之战后，刘备派他镇守荆州，屡破曹军。但因后方空虚，孙权乘机袭取荆州，他败走麦城（今湖北当阳东），被擒杀。宋代以后，他的事迹渐被渲染神化，尊为“关公”、“关帝”。

汉末纷乱，九州瓜裂，东汉王朝的执政人物大致可分别为三类：外戚、士大夫和宦官，这三类人物互相斗争，构成了东汉王朝全部的宫廷政治史。东汉王朝皇族有一个重要的特征，即皇帝的年龄都很小。除了开国皇帝刘秀跟他的儿子刘庄外，其他皇帝，屁股坐上宝座时，最大的只不过十八岁，最小的还抱在怀里喂奶，这个现象使外戚政治的重演，不能避免。皇帝既然幼小，当母亲的皇太后自然成为权力中心。而仓促掌握权力的女性皇太后，必须面临着她十分陌生的政治行动，作为最后的决定，唯一可以依靠的人物不是朝中大臣，因为她根本不认识他们，而是她平日可以常常见到的家属，即她的娘家人，只有这些人她才相信能够帮助她解决问题。

皇帝幼小是外戚政治的唯一基础，所以外戚自己也尽力排斥年纪较长的继承人，以造成非实行外戚政治不可的形势。继承人如果已经成年，皇太后就无法掌握他，外戚就会失去魔杖，所以没有一个外戚不坚持拥立幼儿。第六任皇帝刘祐死后，他的妻子阎皇后升为皇太后，她跟她的兄长阎显决定摒除刘祐的亲生儿子刘保，而立刘祐的堂弟刘懿。这是一桩骇人听闻的反常措施，皇位不传亲子而传堂弟。但一看年龄便可恍然大悟。刘保那年已十一岁，而刘懿才八个月，掌握八个月的婴儿当

然比掌握十一岁的少年，时间要久的多。

可是，外戚们大多数不知道珍惜权力，而只知道滥用权力。只知道贪污暴虐，一味追求物质上的享受。这当然引起外戚集团以外新兴阶层士大夫们的抨击，不过士大夫显然居于劣势，因为魔杖握在外戚手中。失败的士大夫最好的下场是被免职，但大多数都被砍头或自杀。不但士大夫在斗争中会失败，纵令皇帝自己，如果他想收回本应属于自己的大权，他也同样面临危机。第十任皇帝刘缵，他九岁时，受不了梁冀的傲慢态度，说了一句“跋扈将军”（跋扈，蛮横之意），梁冀立刻就把他毒死。

皇帝跟外戚斗争，必须获得外力支持。没有外力支持的皇帝，脆弱的程度跟普通人没有分别。东汉政府第十任皇帝刘缵被外戚毒死，就是一个说明。皇帝想得到外力支持，有两种方法，一是跟士大夫结合，一是跟宦官结合。但跟士大夫结合可能很少，因为皇帝与他们平常太过疏远，而且也不知道谁是攀附外戚的走狗。唯一的一条路只有依靠宦官，别无其他选择。

比如第十一任皇帝刘志，继被毒死的十任皇帝刘缵之后，对梁冀侧目而视。刘志跟五个宦官密谋采取行动，他知道面临最大危险，生命和前途完全握在与谋的宦官之手。在密谋大计时，刘志曾把一位名单超的宦官，咬臂出血，作为盟誓。他跟宦官已摆脱了君臣名分，成为黑社会的弟兄。所以在杀掉梁冀并把梁姓戚族全体屠杀了之后，刘志把参与密谋的五个宦官，一齐封为一等侯爵（县侯），又封另外八个宦官为二等侯爵（乡侯）。

从此，宦官以正式政府官员身份出现，仗着跟刘志咬臂之盟，他们的家族和亲友，也纷纷出任地方政府首长。这些新贵的出身跟宦官相同，行为也相同，几乎除了贪污和弄权外，什么都不知道，比外戚当权所表现的，还要恶劣。这使本来专门抨击外戚的士大夫阶层，受到更重大的伤害，他们愤怒地转回头来跟外戚联合，把目标指向宦官。

宦官跟士大夫间的斗争，血腥而惨烈。双方最后一次决斗发生于一八九年，士大夫领袖之一的禁卫军官袁绍跟外戚领袖大将军何进结合，密谋铲除宦官，何进的妹妹何太后坚不同意。于是，天下最愚蠢的阴谋诡计发生了，袁绍建议：密令驻屯在河东（山西夏县）的大将董卓，统军向洛阳进逼，扬言要肃清君侧——讨伐宦官，用以胁迫何太后。另一位禁卫军官曹操反对，他说：“对付宦官，一个法官就行了。却如此转弯抹角，诱导叛变，恐怕能发不能收，天下从此大乱。”他的明智见解阻挡不住浆糊脑筋，蠢谋开始执行。宦官得到消息。把何进诱进皇宫砍头。袁绍遂率领禁卫军纵火焚烧宫门，攻入皇宫，对宦官作绝种性的屠杀，无论老幼，无论平常行为如何，同死刀下，有些倒霉的年纪较长的洛阳市民，因为没有留胡须的缘故，被误会是宦官，也遭到灾祸。中国第一次宦官时代，到此结束。宦官彻底失败，但士大夫的胜利却是悲惨的，董卓的刀子已架到他们的脖子上。

董卓到了洛阳后，他的凉州兵团马上把洛阳控制。中央政府原来那些分属于袁绍、曹操的禁卫军，在凉州兵团面前，噤若寒蝉。袁绍、曹操知道已无能为力，先后逃走。董卓忽然高兴地发现，他控制首都就等于控制皇帝，控制皇帝就等于控制全国。他本来只是一个地方部队的将

领，现在成了全国主宰。太快的形势变化，使他把政治看的太过于简单。认为现在什么都有了，只缺少威望，而建立最大威望的最大妙法，莫过于把旧皇帝废掉，另立一个新皇帝。于是，他强迫刘辩退位，另立刘辩九岁的弟弟刘协上台。明年（一九〇），更把刘辩和他的母亲何太后杀掉。

董卓没有想到，蛮干不但不能建立威望，反而引起强烈反感，等于把攻击自己的刀柄授给敌人。果然，正苦于没有借口的敌人有了借口，各地反对董卓的武力，在东方集结，推举门第最高的袁绍当盟主，讨伐董卓。董卓对洛阳是陌生的，他的根据地在关中（陕西中部），于是下令把首都迁到长安，距他进入洛阳只六个月。

一个没有政治头脑的人偏偏坐在非有政治头脑不可的座位上，不啻坐在毒蛇的牙齿上。192年，宰相级官员司徒王允唆动董卓最亲信的部将吕布叛变，把董卓刺死，屠灭董卓三族。——关于吕布干掉董卓的经过，民间流传的是一个爱情故事，故事说，王允有一位美貌绝伦的女儿貂蝉。他先让吕布跟她恋爱，等吕布入迷之后，王允却把貂蝉送给董卓，向吕布宣称是董卓抢了去的，激起吕布的杀机。

王允只是一个谋略家，不是一个有见识的政治家。董卓死了之后，中央政府下令大赦，社会似乎又有恢复正常的可能性。董卓手下大将牛辅，驻防陕县（河南三门峡），想为董卓报仇，击败前往接收他军权的政府部队。可是，不久他就死于军营中的一次夜惊。他属下的三个中级军官李傕、郭汜、樊稠，决心投降，但他们曾经在大赦令之后继续反抗政府，所以要求政府再下一次大赦令。王允坚决拒绝，他说：“刚刚大

赦过，不到一个月，怎么可以再赦？”三个军官当然不愿亲自把头塞到刀口底下，只有叛变到底。他们向首都进军，攻陷长安。霎时间，王允成了叛徒，就在长安城下，执行死刑。三个叛徒则成了国家正式高级官员，昂然地下令镇压叛徒。

三个不成材的瘪三人物，分别担任宰相元帅，共执朝政。合作了三年，到195年，李傕、郭汜把樊稠杀掉，接着李傕、郭汜也反目成仇。李傕劫持皇帝刘协，郭汜劫持文武大臣，就在长安城中对垒攻杀，五个月中，死伤数万人，长安成了恐怖与饥饿的鬼城。后来由另一位大将张济从中调解，两个小军阀才同意释放刘协和群臣，让他们东返洛阳。

这时，中央政府的权威荡然无存，全国被大小军阀割据，无处不在混战。东汉王朝划全国为十三个州，除兖州（山东西部）之外，混战遍及十二个州。这些军阀有一个共同特征，他们并非变民领袖，而全体都是政府官员，包括中央和地方政府首长或握有军权的将领。他们表面上对皇帝十分尊敬，即令任用小小官员，也要上奏章请求批准，但实际上恰恰相反。当刘协逃回洛阳，正狼狈不堪时，没有一个军阀运送一粒粮食或一文金钱。袁绍一度考虑过迎接刘协到他的地盘，但他又想到那等于平空弄一个管辖自己的主人坐在自己头上，只有傻子才干。唯一的英雄人物是曹操，刘协逃回洛阳的次月，曹操就率领他的兖州兵团抵达洛阳。洛阳太过于残破，无法居住，于是迁都到他的根据地许县（河南许昌）。

等到曹操开始用皇帝名义向全国发号施令，包括下诏责备袁绍拥兵割据的时候，袁绍那浆糊脑筋才恍然觉悟到皇帝的妙用。他既失去这个



机会，唯一的办法是硬着嘴巴宣称曹操劫持皇帝。袁绍用对付董卓的办法对付曹操，他发动勤王军事行动。双方于200年在官渡（河南中牟东北古鸿沟渡口）决战，从袁绍建议利用董卓逼何太后和拒绝迎接皇帝两件事上，可看出他的智力商数要差一截。决战结束，他以绝对优势的兵力而大败。

以曹操为宰相的东汉政府的统一中国行动，遭遇到激烈的反抗。军阀们当然不愿中央政府恢复权力，他们很满意割据的现状，因此混战在所难免，所谓“英雄并起，各霸一方”，这就是“汉末纷乱，九州瓜裂”的来龙去脉（以上的历史全部节录自柏杨的《中国人史纲》）。

曹操不仁，曹操(155-220)，即“魏武帝”。三国时政治家、军事家和诗人。字孟德，小名阿瞒，谯县(今安徽亳州)人。不仁，是说他没仁德，挟天子以令诸侯。

有关曹操不仁，可以举《三国演义》中的一个例子来说明：曹操行刺董卓不成，和陈宫一起逃到了成皋地方，天色向晚。曹操于是对陈宫说：“这里正好有一个叫吕伯奢的，是我父亲的结义弟兄，我们可以到他家去借宿一宿。”于是二人策马来到庄前。吕伯奢也知道他们是被朝廷通缉的要犯，但还是非常热心地接待了他们。临吃饭前，因无好酒，于是吕伯奢骑驴往西村去沽酒。

这时曹操和陈宫坐在席间，忽闻庄后有磨刀之声。曹操说：“吕伯奢和我并非至亲，此去可疑，当窃听之。”二人潜步入草堂后，听到有人说：“缚而杀之，何如？”曹操于是说：“这就对了！现在如果不先

下手，必遭擒获。”于是和陈宫两人拔剑直入，不问男女，皆杀之，一连杀死八口。两人搜到厨下，却看见绑了一头猪正想杀呢！陈宫说：“孟德心多，误杀好人矣！”两人急忙出庄上马而行。

行不到二里，只见吕伯奢驴鞍前悬酒二瓶，手携果菜而来，叫曰：“贤侄与使君何故便去？”曹操说：“被罪之人，不敢久住。”吕伯奢说：“我已分付家人杀一头猪来款待二位，怎么这么快就要走了？”曹操没有理他，只顾策马前行。但走了没多远，忽然返回来，一剑就把吕伯奢杀了。陈宫大惊说：“刚才我们是误杀了，现在这又是做什么？”曹操说：“吕伯奢到家以后，看见杀死了这么多人，怎么可能善罢甘休？如果他率众追来，那我们不是就危险了。”陈宫说：“知而故杀，大不义也！”曹操说：“宁教我负天下人，休教天下人负我。”陈宫不禁默然。后来陈宫还是决定离开曹操，另投他人。

孙权自保，孙权(182-252)即“吴大帝”，字仲谋，吴郡富春(今浙江富阳)人。东汉末，继父兄占据长江下游。这里说他是“自保”，亦即一心只求自我保全，偏安江东，没有太大作为。关羽对孙权一向没有太大好感，有一次，孙权派诸葛亮的哥哥诸葛瑾到荆州来见关羽，希望为他自己的儿子求婚，不料关羽勃然大怒：“吾虎女，安肯嫁犬子乎！不看汝弟之面，立斩汝首，再休多言。”为此“孙权很生气，后果很严重”，于是孙权发书请曹操派兵从旱路攻打，而他自己则派兵从水路偷袭，一举拿下荆州。因此在史书当中往往称关羽“颇盛气，好凌人”，陈寿在《三国志》中评价他失荆州、走麦城是“刚而自矜，以短取败”。至于关羽后世被封为“关圣帝”，那是有一个历史过程的，可参

《《武圣人关羽的内幕》和胡小伟《关帝崇拜的起源》等。

予义臣蜀汉，期复帝室，由于曹魏和孙吴都非正气所在，所以我从仁义出发，称臣于蜀汉，希望能够帮助刘皇叔恢复刘家天下。

时事相违，有志不遂，然而当时形势的变化和我原本所期望的相违背，虽有志向，却没能成功。

死有余烈，故王此山，我死了以后，凭借生前遗留的业绩和功业，所以得以在此山称王，亦即作当阳玉泉山的土地神。

大德圣师，何枉神足，大德长老，您何以屈尊降临此地啊？神足，神灵般的脚步，这是对对方的一种尊称。

**师曰：“欲于此地建立道场，以报生身之德耳。”**

**讲** 智者大师见关羽前来询问，于是回答说：“我想在这里建立一所寺院，用来报答生我养我的一方水土的恩德。”生身，这里是指出生之地。

**神曰：“愿哀闵我愚，特垂摄受。此去一舍，山如覆船，其土深厚。弟子当与子平，建寺化供，护持佛法。愿师安禅七日，以须其成。”**

**讲** 一舍，古以三十里为一舍。关羽听说智者大师想在这里建寺院，于是说：惟愿大德慈悲，能够哀怜同情我的愚蒙无知，特别地予以俯察摄受。从这里过去三十里的地方，有一座山象“覆船”一样，那里的土层深厚，我当和我的儿子关平一起建立寺院，劝化供养，共同来维

护住持佛法。大师您就安心入定七日，以便等待寺院的建成。

垂，犹言“俯”，作敬辞，多用于长辈或上级对自己的动作，如垂爱、垂怜、垂询等。

摄受，又叫摄取，即以慈悲心去摄取众生。

安禅，安住于禅定之意。《碧岩录》第四十三则云：“安禅不必须山水，灭却心头火自凉。”

**(注：蜀先主拜羽前将军，率众攻曹仁不克，孙权已据江陵，羽因遁走，吴马忠获羽及其子平，于章乡斩之。)**

**讲** 这一段小注是讲关羽兵败被杀的经过。东晋建安二十四年（219年）刘备自封为汉中王，立他的儿子刘禅为王世子，诸葛亮为军师，封关羽、张飞等为五虎大将。这时曹操的堂弟曹仁（168—223）屯兵于樊城，诸葛亮已经得知东吴的孙权和北方的曹操有勾结，但他料知东吴由于畏惧关羽的虎威，只要荆州防范措施得当，孙权还是不敢轻易进攻荆州的，于是命关羽“先起兵取樊城，使敌军胆寒，自然瓦解矣”。

关羽起兵攻打樊城的时候，还是留有相当的兵力驻守荆州的，以防东吴偷袭。不过接下来发生了两件事情，使关羽尽调荆州兵力支援前线：1、关羽虽然打了几次胜仗，比如水淹于禁七军，怒斩抬槎而战的庞德等，但曹仁坚守樊城，关羽始终无法攻克。2、东吴见关羽和曹仁打得不亦乐乎，自然蠢蠢欲动，但由于荆州防范严密，一直没有可乘之机。于是陆逊向当时的东吴三军统帅吕蒙出谋划策说：“关羽倚恃英

雄，自料无敌，所虑者惟将军耳。将军乘此机会，托疾辞职，以陆口之任让之他人，使他人卑辞赞美关公，以骄其心，彼必尽撤荆州之兵，以向樊城。若荆州无备，用一旅之师，别出奇计以袭之，则荆州在掌握之中矣。”吕蒙听后大喜，于是托病不起，上书孙权，就拜当时尚名不见经传的陆逊为偏将军、右都督，代蒙守陆口。陆逊接受印绶，随即修书一封，具名马、异锦、酒礼等物，遣使赍赴樊城见关公。关公大笑：“仲谋见识短浅，用此孺子为将！”于是撤荆州大半兵赴樊城听调。

这样一来，荆州的防守就空缺了，于是东吴一举下之。关羽进退失据，于是大败，退守麦城（今湖北当阳市东南四十四里两河乡东北麦城村）。麦城是一个小得不能再小的城镇，内无粮草，外无救援，于是关公和他的义子关平引领残兵败卒二百余人，向北突围。走了约二十多里，关公和关平在章乡（今湖北当阳东北）都被东吴大将潘璋的司马马忠所获，随即被杀，关公亡年五十八岁。后人有一诗叹曰：“汉末才无敌，云长独出群；神威能奋武，儒雅更知文。天日心如镜，《春秋》义薄云；昭然垂万古，不止冠三分。”

（注：《唐书》：羽生侍中兴，其裔孙播相德宗。）

**讲** 关羽的儿子是关兴，自幼习武，弓马娴熟，弱冠为侍中（秦始置，两汉沿置，为正规官职外的加官之一）。关羽死后，关兴随刘备伐吴，杀死杀父仇人潘璋。诸葛亮北伐时，关兴深受器重，出任龙骧将军、左护卫使等，后病死。

裔孙，远代子孙。

关播，（719—797），字务先，玄宗天宝末进士，累官吏部侍郎。德宗时拜同中书门下平章事，德宗贞元初，迁兵部尚书，以太子少师致仕。相，xiàng，辅助、辅佐的人，古代特指最高的官，如辅相、宰相等。关播在德宗时，当过同中书门下平章事，这是相当于宰相的职位，所以说“相德宗”。

**师既出定，见湫潭千丈，化为平址，栋宇焕丽，巧夺人目。神运鬼工，其速若是。**

**讲** 智者大师出定以后，看见金龙池的千丈潭水，已经都化为了平地。所造寺院，明鲜华丽，技艺高巧，光彩耀眼。由于是鬼神的运作和劳动，所以造寺的速度是这样不可思议地迅速。正如袁中道《游玉泉记》所云：“昔王尊立水，瓠子堤完；真王应运，滹沱冰合。世法犹然，况人天眼目，百灵护持者乎？”

栋宇，原指房屋，如“瞻栋宇而兴慕，抚身名而悼恩”，这里是指关公父子所造的玉泉寺。焕丽，光鲜美丽。

巧夺人目，义同“光彩夺目”，形容鲜艳耀眼，表示所造寺院的艺术形象具有极高成就。

神运鬼工，又作“神运鬼输”，形容运输迅疾。

**师领众入居，昼夜演法。一日神白师曰：“弟子今日获闻出世间法，愿洗心易念，求受戒永为菩提之本。”师即秉炉，授以五戒。**

**讲** 寺院造好以后，智者大师带领大众人居其间，日夜宣演佛法。有一天，关公对智者大师说：“弟子今日得闻出世间妙法，愿意悔过自新，彻底改变旧有的心思和意向。希望大师您能为我受戒，永远作为成就菩提的根本。”正如《华严经》云：“戒为无上菩提本，应当具足持净戒；若能坚持于净戒，是则如来所赞叹。”又如《涅槃》云：“欲见佛性，证大涅槃，当须净戒。”因此从关羽所说的话中，可以反映出他是具有深厚善根的，于是智者大师手拿香炉，为他授了五戒。

这里面有个问题需要解释一下，根据《羯磨疏·诸戒受法篇》云：“多论问曰：不受三皈，得五戒不？答：不得也。要先授归，方得戒矣。”亦即不受三皈不得五戒，可见智者大师在授予关羽五戒之前是先给他受了三皈的。但也有可能智者大师并未授他三皈，而是直接授予五戒。为什么？因为关羽在此之前就已经受了三皈了。据《三国演义》记载，关公死后，阴魂不散，荡荡悠悠，一直来到了荆州当阳县的玉泉山。山上有一老僧，法名普净，就在此山结草为庵，坐禅参道。“是夜月白风清，三更已后，普净正在庵中默坐，忽闻空中有人大呼曰：‘还我头来！’普净仰面谛观，只见空中一人，骑赤兔马，提青龙刀，左有一白面将军（关平），右有一黑脸虬髯之人（赵累）相随，一齐按落云头，至玉泉山顶。普净认得是关公，遂以手中麈尾击其户曰：‘云长安在？’关公英魂顿悟，即下马乘风落于庵前，叉手问曰：‘吾师何人？愿求法号。’普净曰：‘老僧普净，昔日汜水关前镇国寺中，曾与君侯相会，今日岂遂忘之耶？’公曰：‘向蒙相救，铭感不忘。今某已遇祸而死，愿求清诲，指点迷途。’普净曰：‘昔非今是，一切休论；后果

前因，彼此不爽。今将军为吕蒙所害，大呼还我头来，然则颜良、文丑，五关六将等众人之头，又将向谁索耶？’于是关公恍然大悟，稽首皈依而去。”《三国演义》虽是小说，但当有所本，可见关羽很早就已经皈依佛门了，但其内心的嗔恨杂念并没有消除，一直等遇到智者大师才彻底放下，发心“永护佛法”，做寺院的伽蓝神。目前国内很多名蓝大刹塑有关羽像，天台山国清寺、万年寺等那是不用说了，其它的如杭州灵隐寺、苏州西园寺、灵岩山寺、开封大相国寺、九华山肉身殿等，这种由来就在于智者大师曾为关羽受五戒之故。

**于是神之威德，昭布千里，远近瞻祷，莫不肃敬。**

**讲** 从此以后，关公的声威德行更加彰显流布，远近的人们都来瞻礼祈祷，莫不恭敬有加。威德，有伏恶之势曰威，有护善之功曰德。

作为比丘，见到关羽像，最多合掌问讯而已，不必礼拜。如果是居士，依所受戒体论，则礼拜亦无妨。但礼拜不等于崇拜，佛法并不禁止在家居士礼拜长者、祖先等，但是如果认为他们能够解决我们的生死、业障，就成了违背三皈依了。《优婆塞戒经》云：“若人为护舍宅身命，祠祀诸神，是人失归依法。若人至心信其能救一切怖畏，礼拜外道，是人失三归依法……或时礼拜自在天王，应如礼拜世间诸王，长者贵人，耆旧有德，如是之人，亦复不失归依之法。虽复礼拜，所说邪法，慎无受之。”可见寺院供奉关公，只是取其能够护法安僧，并非鬼神崇拜。



**(注：智者上玉泉图，必应表闻神异。故晋王答书有云：“当阳建寺，既事出神心，理生望表，即当具奏嘉号。”)**

**讲** 往下的一大段小注都是志磐法师辨正章安大师的《别传》之失。

智者上玉泉图，在古代造寺，都要得到朝廷的批准，而且寺额也要由朝廷来颁赐。因此智者大师造好玉泉寺之后，曾表写寺院的图样，上书给晋王杨广，让他向皇帝请奏寺名。

在给晋王杨广的书中，志磐法师推测智者大师一定给他讲了有关关羽显灵和鬼神造寺的经过。其理由就是在晋王杨广的回信当中有“事出神心，理生望表”的字样。事出神心，造寺这件事情是出于神仙的心意。理生望表，望表，即望外，出乎意料之外。亦即在希望之外，而又在情理当中。所以晋王杨广很痛快地答应“具奏嘉号”。

**(注：章安撰《别传》，略不及关王事，殊所未晓。)**

**讲** 在章安大师所撰的《隋天台智者大师别传》当中，没有提到关公显灵这件事，因此志磐法师感到“殊所未晓”，实在让人难以理解。

**(注：若谓之无所闻知，则章安亲在玉泉听讲矣。谓之不语神怪，则华顶安禅、强软二魔，必言之矣。矧夫关氏事迹，逮今神应，岂于当时有所遗逸邪。今据《玉泉碑》以补其阙，用彰吾祖之圣德若此。)**

**讲** 为什么难以理解呢？如果说章安大师没有听说过这件事，但他当时就在玉泉寺听智者大师讲经说法啊。如果说他不讲神奇鬼怪的事情，但之前的华顶入定，降伏强软二魔之事，又说得很详细啊。况且关公的事迹，直到现在仍旧有非常神奇的感应，怎么可能在当时就把它给遗忘逸失了昵？

志磐法师的言外之意是说：在这件事上，章安大师也太粗心大意了，竟然把这么重要的事情给漏记了。因此，现在根据《玉泉寺碑》的有关记载来弥补这个缺失，用来彰显吾祖的圣德是这样的伟大。

**（注：至若《别传》叙事之际，尚多浮辞，今并删略，务存简实。至他所未录者，今并收载，览者宜知。）**

**讲** 至若，连词，表示另提一事。志磐法师接着说：至于《别传》在叙述事情当中，尚有很多浮泛多余的话，现在我把它一并删除省略，务必做到简洁真实。至于章安大师所没有收录的，现在也一并根据其他史实予以收入记载，有关这一点，看书的人应该事先了知明白。（教材上“至他”作“至它”，应改。）

现在我们来评价一下志磐法师的这段小注：

1、《别传》中是否真的没有相关记载？《别传》在讲到创建玉泉寺的经过时说：“既慧日已明，福庭将建。于当阳县玉泉山而立精舍，蒙勅赐额，号为一音，重改为玉泉。其地本来荒险，神兽蛇暴，谚云：‘三毒之藪’，践者寒心。创寺其间，决无忧虑。”可见玉泉山自古及

今，人迹罕到，惟龙蛇虎豹，妖精鬼魅之所窟宅。但自从智者大师在此建寺之后，“决无忧虑”，所有的妖魔鬼怪全都消散不见了。在这里章安大师实际上已经有提到智者大师降魔之事，只是为了行文时的简略得当，没有明白指出关公的名字而已，但不能说章安大师完全“不及关王事”。

2、志磐法师说“今据《玉泉碑》以补其阙”，那么在《玉泉碑》中是否就提到了关王事？《玉泉碑》全称《玉泉寺碑》，收于《国清百录》卷四，是当时的当阳县令皇甫毘所撰，在提到智者大师造玉泉寺时，于长文中云：“尔乃信心檀越，积善通人，咸施一材，俱投一瓦。凭兹众力，事若神功，营之不日，而成饰矣。”于偈颂中云：“妙辩悉檀，深穷般若，缙素云会，挹其河泻。或施之材，或投之瓦，经始不日，翻成大厦。”可见在《玉泉碑》中恰恰没有提到关王的事，反而说智者大师造玉泉寺是全出于人力的，志磐法师怎么可能根据《玉泉碑》来订正章安大师的所谓不足呢？其错误是很明显的。

今考最早记载智者大师和关公之事的为中唐德宗贞元十八年(802年)董佺的《重修玉泉关庙记》(《中国佛寺志·玉泉寺志》卷三)：“先是，陈光大中，智顓禅师者至自天台，宴坐乔木之下，夜分忽与神遇，云：‘愿舍此地为僧房。请师出山，以观其用。’指期之夕，万壑震动，风号雷兢。前劈巨岭，后堙澄潭，良材丛仆，周匝其上；轮奂之用，则无乏焉。”(此碑于年代的记载上有误，“陈光大中”应为隋开皇十二年。)

其次相关的记载是北宋张商英元丰四年(1081年)所撰的《重建关将

军庙记》：“陈隋间，有大法师名曰智顓，一时圆证诸佛法门，得大总持，辩说无碍……後至天台，止於玉泉，宴坐林间，身心湛寂。此山先有大力鬼神与其眷属，怙恃凭据，以帝神力，故法行业，即现种种诸可怖畏：虎豹号擲，蛇蟒盘瞪，鬼魅嘻啸，阴兵悍怒，血唇剑齿，毛发鬃鬣，丑形妖质，剡然千变。法师愍言：‘汝何为者，生死於幻，贪著馀福，不自悲悔？’作是语已，音迹消绝，颀然丈夫，鼓髯而出，曰：‘我乃关羽，生於汉末，值世纷乱，九州瓜裂。曹操不仁，孙权自保，虎臣蜀主，同复帝室，精诚激发，洞贯金石，死有馀烈，故主此山。谛观法师，具足殊胜，我从昔来，本未闻见。今我神力，变见已尽。而师安定，曾不省视，汪洋如海，匪我能测。大悲我师，哀愍我愚，方便摄受。愿舍此山，作师道场。我有爱子，雄鸷类我，相与发心，永护佛法。’师问所能，援以五戒。帝诚受已，复白师曰：‘营造期至，幸少避之。’其夕晦冥，雷霆掣电，灵鞭鬼捶，万壑浩汗，湫潭千丈，化为平址。黎明往视，精蓝焕丽，檐楹栏楯，巧奇人目。海内四绝，遂居其一。”

综观本传，可见志磐法师基本上是根据张商英的《重建关将军庙记》改写而成，而不是如他所说的《玉泉碑》。

3、《别传》叙事之际，是否真的“尚多浮辞”？不可否认的是，《别传》文笔相对比较古奥，有比较多的对仗，然而正如蕩益大师评价章安大师的文笔时所说：“（章安）笔力古朴，不事雕巧，惟久读方知其妙。”的确，韵文的魅力就在于此，初读似乎较难，久读之后回味无穷。不象现代文，语意都尽，如同白开水一样，没有余味。因此这种韵

味是不能以“浮辞”来斥责的，相反《别传》叙事详略得当，史料精审。反而本传有较多的浮辞，尤其是小注部分，重复更多，且对于史实有不少错误。试再举一例以说明之：智者大师在见定光禅师之前，于石桥就有一个老僧对智者大师说：“禅师若欲造寺，山下有皇太子寺基，用以仰给。三国成一，当有大势力造此寺，寺若成，国即清。”这位老僧显然不是定光禅师，《别传注》认为是五百罗汉的示现，“多是宾头卢、庆友之俦”。然而在本传的后半部，智者大师的弟子智璨却说：“昔陈朝有定光禅师，迁神之后，智者梦其灵曰：‘今欲造寺，未是其时。若三国为一，当有大力势人，为之造寺。寺若成，国即清。’”变成了定光禅师圆寂以后才托梦告诉智者大师的了，两者矛盾若此。

因此，我们学习智者大师传记，还是要以《别传》和《国清百录》为主，其他的传记可作参考。

【隋开皇十三年（593），56岁】

**十三年二月，晋王入朝，行次陕州，遣书往荆州奉迎。**

**讲** 593年2月，晋王杨广从扬州回长安，经过陕州的时候，曾经发信往荆州恭迎智者大师，其书见《国清百录·王遣使荆州迎书第四十二》。但智者大师并没有应邀前往，而是继续留在荆州弘法。

陕州，北魏太和十一年（487年）置，治所在陕县（今河南三门峡市西陕县老城），辖境相当今河南三门峡市、陕县、洛宁、渑池、灵宝

及山西平陆、芮城、运城东北部地区，其后辖境逐渐缩小。隋唐时，江淮漕米北运长安，此为水陆转运站。

**夏四月，于玉泉说《法华玄义》(注：章安云：“次在江陵，奉蒙《玄义》”是也)。**

**讲** 在这次的结夏安居期间，智者大师于玉泉寺开讲《法华》经题，章安大师记录成文，这就是天台三大部之一的《法华玄义》。

小注之文出自章安大师所写的《法华玄义》中的序文，江陵是荆州治所所在。奉蒙，犹言接受。

**五月，遣智邃奉书晋王，上玉泉伽蓝图，并求撰衡禅师碑，因献万春树皮袈裟(注：梁武帝时外国所贡)。**

**讲** 这一年的五月份，智者大师派遣弟子智邃写信给晋王杨广，主要有三件事，1、把已经造好的玉泉寺图纸交给杨广，以便杨广上书朝廷，使寺院能够有一个正式的敕额；2、要求晋王杨广撰写一篇有关智者大师的师父南岳慧思大师的传记；3、把一件万春树皮袈裟进献给了杨广，以便他在受了菩萨戒之后充布萨之用。

万春树皮袈裟，万春，即万年。“是梁武帝时，外国唯献四领，今余一，而是建初乌琼法师所披”，现在智者大师把它转献给了晋王杨广。

王答曰：“奉旨于当阳造寺，既事出神心，理生望表(注：详此二句，正言关王建寺之事)，即当具奏嘉号。”

**讲** 晋王杨广的答书具见《国清百录·王入朝遣使参书第四十三》，对于智者大师所要求的事情，晋王杨广是一一照办的。

时自春徂夏，天旱不雨，百姓咸谓龙怒。师至水发之源，口咒手挥，风雨交集，民众大喜，歌咏满道。

**讲** 徂，cú，到。在这一年，从春天到夏季，天气一直非常干旱，很长时间没有下雨，老百姓都认为这是由于金龙池被填成了平地建寺，以致于龙王发怒了。于是智者大师来到溪水发源之处，口诵咒语，手洒杨枝甘露，立马就风雨交加，干旱顿除。老百姓都大喜过望，颂扬赞叹之声充满道路。

荆州总管王积入山致拜，战汗不已，退谓人曰：“吾屡经军阵，临危更勇，未尝如今日之怖惧。”

**讲** 教材上的“军陈”，应改为“军阵”。

荆州的总管（地方高级军政长官）王积，有一次来到玉泉山致敬礼拜智者大师，不禁浑身战栗，出汗不止，回去以后对身边的人说：“我身经百战，越是遇到危险的境况，越能激发我的斗志，更加勇悍，从来没有象今天这样地感到恐怖畏惧过。”

从王积的话中可以感受到智者大师的威德不可思议，这是因为出家之人修慈心三昧，有龙天护卫，当世间暴戾之人接近时，天龙环视，自然令杀业重的人心生恐惧。所以在卅续第77册《新修科分六学僧传·隋智顓》卷第三中，王积自己也说“是殆天龙所诃护欤”。

**(注：《隋书》王世积，后为凉州总管，谋反被诛。)**

**讲** 《隋书》卷四十作“王世积”，这是他的本名，这里写作“王积”，是为了避唐太宗李世民的讳。这样的例子是很多的，最明显的就是佛门中“观世音菩萨”的圣号在当时也要改称为“观音菩萨”。

王积（？～599年），阆熙新阆guó人（今陕西靖边县西）。在平陈之役中，以军功进位柱国，迁荆州总管。文帝开皇十八年（598年）攻高丽，途中遇疾而还，拜凉州总管。“未几，其亲信安定皇甫孝谐有罪，吏捕之，亡抵世积。世积不纳，由是有憾。孝谐竟配防桂州，事总管令狐熙。熙又不之礼，甚困穷，因微幸上变，称：‘世积尝令道人相其贵不，道人答曰：公当为国主。谓其妻曰：夫人当为皇后。又将之凉州，其所亲谓世积曰：河西天下精兵处，可以图大事也。世积曰：凉州土旷人稀，非用武之国。’由是被征入朝，按其事。有司奏：‘左卫大将军元旻、右卫大将军元胄、左仆射高颀，并与世积交通，受其名马之赠。’世积竟坐诛，旻、胄等免官，拜孝谐为上大将军。”从《隋书》的记载可知，王世积是被别人诬告谋反而坐诛的，与小注中所说的“谋反被诛”有天壤之别，志磐法师于此有所失检。



**七月，王以创寺奏上，赐名玉泉。**

**讲** 七月份的时候，晋王杨广把智者大师在荆州创建寺院的情况上奏隋文帝，隋文帝于是很快下旨赐于“玉泉寺”的寺额，敕书见《文皇帝敕给荆州玉泉寺额书第四十四》。

**八月，荆州弟子陈子秀，致疏请讲《法华》。**

**讲** 八月份，荆州弟子陈子秀，致疏表请智者大师开讲《法华经》。

【隋开皇十四年（594），57岁】

**十四年夏四月，于玉泉说《摩诃止观》，一夏敷扬，二时慈霑（注：此早晚两讲之明据）。**

**讲** 在594年的安居期间，智者大师于荆州玉泉寺开讲“天台三大部”中的最后一部——《摩诃止观》。在《摩诃止观》的总序当中，章安灌顶大师说：“止观明静，前代未闻。智者大隋开皇十四年四月二十六日，于荆州玉泉寺，一夏敷扬，二时慈霑。”

《辅行》在解释“一夏敷扬，二时慈霑”时云：“一夏者，通举始终策修之限。开演称赞，故曰敷扬。二时，朝、晡也。慈霑者，慈心所说，如霑大雨。若以生法二缘，说则有穷。以无缘慈，心无依倚，恣乐说辨，故曰不穷。位居五品，乃是观行无缘慈也。霑者，如《大论》第

五评四法师偈云：‘多闻辩慧巧言语，美说诸法转人心，自不如法行不正，譬如云雷而无雨(其一)；广学多闻有智慧，讷口拙言无巧便，不能显发法宝藏，譬如无雷而小雨(其二)；不广学问无智慧，不能说法无好行，是弊法师无惭愧，譬如小云无雷雨(其三)；多闻广智巧言语，美说诸法转人心，行法心正无所畏，如大云雷霆洪雨(其四)。偈意以多闻为云，说法如雷，慈行如雨，大师具三，即第四法师。’

**是年过岳州，刺史王宣武，请授大乘戒法。学士昙捷，请讲《金光明》。其俗专业杀捕，及闻法感化，于是一郡五县，一千余所，咸舍杀业。**

**讲** 安居结束之后，智者大师就离开荆州，准备回到南方，途径岳州（治所在巴陵，今湖南岳阳市）的时候，刺史王宣武礼请智者大师为其传授大乘菩萨戒法。学士昙捷，请讲《金光明经》。学士，官名，主掌编纂撰述。

岳阳就在洞庭湖边上，因此那里的人们专门以捕鱼杀生为业，等到听了智者大师所讲的《金光明经》以后，全都被感化了。感化，用言行感动人，使之转变。于是一郡所属的五个县共一千多个“所”，全都舍弃了原有的杀生捕鱼之业，另谋正当职业。

所，这里是指在县以下的一种驻军和屯田军建制，历代不同，《元史·兵志二》：“睿宗在潜邸，尝于居庸关立南、北口屯军，徼巡盗贼，各设千户所。”《明史·兵志二》：“天下既定，度要害地，系一

郡者设所，连郡者设卫。大率五千六百人为卫，千一百二十人为千户所，百十有二人為百户所。”《清史稿·食货志一》：“〔乾隆〕四十一年，令叶尔羌、成丁余回，特畀耕地编户，凡千五百户为一所，三千户为一卫。”既使按后代最小的“百十有二人為百户所”来算，“一千余所”也有近112000多人受教感化。

【隋开皇十五年（595），58岁】

**十五年春，晋王久留京师，将还镇，遣使奉迎。师乘流东下，止扬州禅众寺。**

**讲** 晋王杨广从隋开皇十三年二月入朝述职，一直到十五年的初春才回到他原来的镇守之地——扬州，于是马上遣派使者前去恭迎。智者大师顺流东下，到扬州以后，住于城外禅众寺。还镇，返回并镇守。

**六月，王奉书求学禅慧。其辞曰：“戒为基址，昔年虔受，而定品禅枝，屏散归静，未知可开化否？”**

**讲** 这一年的六月份，晋王杨广写信给智者大师，希望能够求学禅慧。这里的“求学禅慧”，主要是偏指求学智慧，亦即求请智者大师注解《净名疏》以开慧解，如《别传》云：“大王尸波罗蜜，先到彼岸，智波罗蜜，今从禀受。”

“其辞曰”以下是志磐法师略引晋王杨广的《请义书》，然而所引

失当，如果按照引文来看，似乎晋王杨广想在受戒以后进一步地学习禅定，而这恰恰是把晋王杨广的意思给弄反了，如此断章取义地引用，是深为不妥的。现在依据《国清百录·王谢天冠并请义书第四十八》中之文来讲解。

文云：“戒为基址，信实行先。保解毘尼，昔年虔受。身虽疎漏，心护明珠。而定品禅枝，屏散归静。猥以凡薄，荷国镇蕃，为子为臣，难亏难怠。岂藉四缘，能入三昧？此非臆断，实荷诚说。经称非禅不智，非智不禅。定解相资，能证无漏。又电光断结，其例甚多；慧解脱人，厥朋不少。即日欲服膺智断，率先名教，永泛法流，兼同治国。未知底滞，可开化不？师严道尊，可降意不？宿世根浅，可发萌不？菩萨应机，可逗时不？”

译曰：戒是定慧的基础和根本，而信实在是修行之前就必须确立的。作为保任解脱的毗尼律法，前几年我就已经虔诚地接受了，虽然我自身十分疏懒漏劣，但对于戒体，内心却是象保护明珠一样地时时予以护念的。然而只有戒还是不够的，唯有四禅八定的支林功德，才能摒除散乱，使心猿意马一归于寂静。虽然我十分平庸浅薄，但蒙荷国恩以镇守一方，无任是作为儿子，还是作为臣下来讲，在工作上都不允许我有所亏失和懈怠的。事务如此繁杂，哪里能够凭藉荷国、镇藩、为臣、为子这样的四缘而入于三昧正定呢？这并非是我凭臆测而下的决断，实在是荷担如来诚实之说而来的。比如经中有云：没有定水的滋润是开发不了真正的般若智慧的，同样地，没有智慧也不能进一步地深化禅定。只有禅定和慧解互相资发，才能得证无漏圣果。然而断结主要靠的还是般

若智慧，比如阿难入电光三昧，顿时断除烦恼结使，这种例子是很多的。又比如慧解脱阿罗汉，利用智慧能离一切烦恼障，而证涅槃，这样的朋类也是不少的。因此从现在开始我就想衷心信服智慧断结的圣教，作表率于佛门。使我能够永远泛泊于佛法大海，兼用佛法来指导治理国家的日常事务，庄严国土，利乐有情。不知道我这样平庸的人还能不能予以开示教化？为师之道严肃尊贵，不知大师您能否降心屈意以相从？我过去世的善根十分浅薄，能予以慈悲教化以便其萌发滋长吗？菩萨随应众生的根机以自利利他，大师您能逗宜时机以满足我的请求吗？

（猥，谦辞，犹言辱。《出师表》云：“先帝不以臣卑鄙，猥自枉屈，三顾臣于草庐之中。”率先，作表率。名教，原意是指封建礼教，这里是指佛教而言。底滞，平庸、迟钝。）

从这封《请义书》中可以看出，晋王杨广自从受戒以后，因为事务缠身，没有机会修习禅定，因此他想学慧解脱人，“服膺智断”，期以增上慧学来圆满菩提，于是殷勤请智者大师注解《净名经》以开发智慧。而不是象志磐法师所引的“定品禅枝，屏散归静，未知可开化否”，以为晋王杨广是想学习禅定，这样就和事实相差太远了。

《请义书》中虽然没有提及晋王杨广到底要求智者大师注解哪一部经典，但从后来智者大师为其亲注《净名经》，可知晋王所请就是此经。

**师复书：“以本怀夙在天台旧居，禅定一门，惧乖深寄。更回神虑，别俟胜贤。”**

讲 这段引文也是志磐法师节引的，但“禅定一门”四字却是妄加妄改的，前云《请义书》，但智者大师没有答应，作《让请义书》，乃至《王重请义书》、《王谢义疏书》，都是请求开导义解的，哪里有“禅定一门，惧乖深寄”之说？

现依《国清百录》中智者大师的复书——《让请义书》来进行讲解，其书略云：“近岁谬承人泛，拟迹师资。顾此疏蔽，似非时许。况圣泽日隆，复垂今命。省诸庸鄙，弥匪克堪……况乎去圣滋远，晓悟甚微。徒欲承恩，惧乖深寄。有招幽谴，兼亏圣德。特愿更回神虑，别俟胜贤。”

译曰：近年来你错误地相信接受了别人对我的过分称誉，仿效师徒之分。反观自己，自认为是十分粗疏敝陋的，似乎并不是象现时之人所赞许的那样的。何况你对我的礼遇恩泽正日益隆盛，现在又垂示注疏的请命，这就更让我惶恐了。反省自身平庸鄙薄，因此实在不敢克当堪任……况且现在离佛世渐久，能够透晓领悟的人是少之又少。徒然地想接受你的请命，但恐怕要违背你深切的寄托，要让你失望了。（如果我勉强为之，若于义理有所缺失，）即会招致幽冥的谴责，又有亏于你的圣明德化（指无知人之明）。因此希望你能回转你原有的想法，另外等待其他的胜德贤能之人。

（泛，过分地赞誉。拟迹，仿效。圣泽，原意是指帝王的恩泽，这里主要是指晋王杨广对智者大师的礼遇恩宠。）

智者大师的回复虽然十分谦退，但其根本意思正如《别传注》所

云：“此乃不允所请者也。”

后三日，王复书云：“智者昔在陈朝，瓦官大集，荣公先被折角，两琼才获交绥。

**讲** 晋王杨广接到智者大师的回信后，“循复久之，恍如自失”，于是在三天之后又写书给智者大师，书中有说到：大师您以前在陈朝的时候，于瓦官寺举行盛大的集僧法会，小庄严寺的慧荣一下子就被您折服了，而彭城宝琼和建初宝琼这两位当时有名的大德，也是刚开始交锋几句，便怯而退走了。

(注：小庄严寺慧荣，答难堕负，如折其角。《汉书》“五鹿岳岳，朱云折其角”。)

**讲** 五鹿，这是复姓，全名五鹿充宗。

岳岳，比喻位尊气盛，锋芒毕露。折其角，这是双关语，因为鹿角高耸突出，比喻五鹿充宗的为人恃气好胜，现在把鹿角给折断了，比喻在争论中被人驳倒。

其典出《汉书·朱云传》：汉元帝时，“少府五鹿充宗贵幸，为《梁丘易》。自宣帝时善梁丘氏说，元帝好之，欲考其异同，令充宗与诸《易》家论。充宗乘贵辩口，诸儒莫能与抗，皆称疾不敢会。有荐云者，召入，摄齐登堂，抗着而请，音动左右。既论难，连拄五鹿君，故诸儒为之语曰：‘五鹿岳岳，朱云折其角。’由是为博士。”

（注：两琼者，彭城宝琼、建初宝琼，并梁朝人。绥者，马颌下纒也，战则两马相触。今两琼与智者议论，才交绥便怯走也。《左传》：“交绥而退。”）

**讲** 梁朝时有两个宝琼，1、彭城宝琼（504~584），彭城，今江苏徐州市，少年出家，精于《成实》之学，曾蒙梁武帝诏入寿光殿论谈。其后，请辞归乡，在建安寺讲说，外人见寺有白龙现，男女奔至寺，但见琼在座讲，因是号为白琼。在陈朝武帝、文帝之世，师被举为京邑大僧正，其名声遂传于四方。寂于陈至德二年，世寿八十一。2、建初宝琼，生卒年不详，常被万春树皮黑袈裟，故号乌琼。此衣后来宝琼可能供养给了智者大师，大师又转赠给了杨广。

绥suí，马颌下（下巴）挽以登车的绳索。《仪礼·士昏礼》：“婿御妇车授绥，姆辞不受。”郑玄注：“绥，所以引升车者。”《史记·张仪列传》：“张仪至秦，详失绥堕车，不朝三月。”古代打仗的时候两马相触，以争胜负。现在两琼和智者大师言议辩论，没几句话就把他给辩倒了，就好象在战时两马才刚刚接触，便怯而退走一样，如《左传》云：“交绥而退。”其义相同。

**前往荆州，旧学名僧，莫不归服。非禅不智，验乎金口。**

**讲** 后来您前去荆州，饱学而有名望的僧众，莫不归依叹服。之所以有这样的功德，那完全由于您是依定而发慧，纵无碍辩，才能“融会包举，始得佛意”，这和如来金口所说的“非禅不智”是一样的道理。



(注：《止观》引经云：“非禅不智，非智不禅。”)

**讲** “非禅不智，非智不禅”这句话在很多经典里面都可以看到，现依《摩诃止观》卷三来解之：“若从正见、正思惟入定，从定发无漏，是时正见智名大臣，正定为大王。从此得名，名三三昧，‘非智不禅’，即此意也。若由正定生正见，从正见发无漏，是时正定为大臣，智慧为大王。从此得名，名三解脱，‘非禅不智’，即此意也。”

### 弟子即日而不依请，如彼弥勒，今当问谁？

**讲** 这封《重请义书》的开头，杨广就说“学贵承师”，如果我现在不向您依从咨请，那就比如弥勒菩萨看到世尊放光动地而不去请教文殊菩萨一样，不就当面错过了吗？我又能够向谁去请教呢？

(注：《法华经》：“弥勒作是念，今者世尊，现神变相，以何因缘，而有此瑞？今当问谁？谁能答者？”云云。)

**讲** 此引经文，文显不释。

### 七月，以所著《净名义疏》初卷奉王。

**讲** 杨广写《重请义书》是六月二十五日，智者大师于七月份的时候就把写好的《净名义疏》第一卷交给了他。晋王杨广为此有《王谢义疏书》，见《国清百录》卷三。

是月，师以荆州立玉泉及所修十住寺，请王为檀越。王即贻书达荆州总管，尝令检校。

**讲** 这个月，智者大师请晋王杨广为荆州玉泉寺和重新修葺了的十住寺的护法，杨广于次月（八月二日）写书给当时的荆州总管达奚儒，让他共同来护持寺院。检校，原意审核察看，这里有共同护持寺院的意思。如在《王与上柱国蕲郡公荆州总管达奚儒书第五十五》中云：“复闻公等多结胜缘，大乘运通，良深随喜……想加心影响，奖成妙业，公私覃福，幽显同赖。”

这时的荆州总管是达奚儒，可能原先的总管王世积已经调任他处了。

复致书劝留栖霞，庶获咨决，“行道本贵安心，宁劳过远天台之路，幸辍前怀”。

**讲** 在七月二十七日的时候，晋王杨广曾写信给智者大师，劝请智者大师能够留在栖霞寺，这样就能够“朝发暮到，应可咨决”。咨决，咨询决疑。在信中又说：“修行佛道本来重视的就是能够随时随处将心安住于一处，何必烦扰地前往遥远的天台之地呢？希望您能放弃原有的情怀和想法，‘屈己为人’。”

师复书曰：“栖霞咫尺，非关本誓。天台既是寄终之地，故每属弟子，一旦无常，愿归骨于天台。昔愿创伽蓝，故欲遣修葺，方乞寺

**名，屈作檀越。”王答皆许之。**

**讲** 智者大师回信说：“栖霞寺虽然很近，但和我原本的誓愿了不相关。天台山既然是寄托终身的地方，所以我经常嘱咐弟子们，如果哪一天我圆寂了，就把我的骨灰送往天台（《国清百录·重述还天台书第五十三》作“一旦无常，身充禽鸟，焚烧余骨，送往天台，愿得次生，还栖山谷”）。以前曾经发愿要在天台山创建寺院（此指国清寺而言），所以想派人前去修理整葺，将来如果要向朝廷乞求寺名，还望你能屈尊作寺院的护法。“晋王杨广在《答书》中都一一答应了。

方，副词。将，将要，表未来。《诗·秦风·小戎》：“方何为期，胡然我思之？”马瑞辰《通释》：“方之言将也。”汉荀悦《汉纪·高祖纪》：“信方斩，叹曰：‘悔不用蒯通之言，为女子所执’。”唐皎然《送秘上人游京》诗：“共君方异路，山伴与谁同。”

**八月，蒋山栖霞寺沙门保恭，奉纳本寺田园，请师来居，不赴。**

**讲** 在这里首先要辨正一个差错，栖霞寺是在摄山，而不是在蒋山，这两座山不是同一座山，相去近20公里，应予改正。这个差错是沿用了《国清百录》卷四《蒋山栖霞寺保恭请疏第一百》的，在《请疏》中保恭明确讲：“但所居栖霞寺者，宋代明征君宅，僧绍之所建主也。镌山现像，疏岩敞殿。似若飞来，无惭踊出。”而明征君（即明僧绍）所建的栖霞寺是在摄山，并非蒋山。

摄山，即栖霞山，位于江苏南京东北二十三公里处，又称聂山、摄

岭。山多产药材，食之可以摄生，故称摄山。又其形状如伞，亦称伞山。山麓有栖霞寺，据《梁高僧传》卷八法度传、陈侍中尚书令江总持之《摄山栖霞寺碑铭》等所载，刘宋明帝泰始年中（465~471），处士明僧绍（即明征君）隐居此山，结草庵，凡二十余年。时有僧法度自黄龙来游，与明僧绍道契甚厚。明僧绍去世后，法度以其宅为寺，号栖霞精舍，是为栖霞寺之起源。

蒋山，即钟山，又名紫金山，在今江苏省南京市中山门外。汉末有秣陵尉蒋子文逐盗死于此，三国吴孙权为立庙于钟山，因此改称蒋山（见《初学记》卷八引《丹阳记》）。两者不可相混。

八月，摄山栖霞寺的保恭法师敬献本寺的园田基业，请智者大师前往居住，“庶金刚之域，与鹫岭而长存；法宝斯传，等鸡山而不灭”。但智者大师志在天台，所以没有前往。

**九月，王迎师入城，既入谒，恳辞东归，王不敢留，遂行。**

**讲** 智者大师住于扬州城外禅众寺，九月的时候，晋王杨广迎请大师入城，等到见了晋王，智者大师就恳切辞让东还天台，杨广见智者大师心意已决，虽然不舍，但也不敢强留，于是智者大师动身前往天台山。这是大师第二次入山，直至圆寂。

**吴越之民，扫巷以迎。沿道令牧，幡华交俟。**

**讲** 令牧，县令和州牧（太守）。东南百姓纷纷洒扫巷陌来迎接智者大

师的归来，沿途的县令和州牧，手持幢幡华盖，交相问候请益。

**寺久荒芜，已十二载。人踪断绝，竹木成林。将至半涂，一僧雪顶，驻锡当路，逡巡即没，咸谓圣贤之见迎。**

**讲** 智者大师于陈至德二年（584年）应永阳王陈伯智之请，离开天台山前往东阳，直到现在（595年）东归，前后正好12年。在这十二年当中，原先的寺院修禅寺已经荒废很久了，人迹罕至，竹木成林。将要到半山的时候，看到有一位老僧满头白发，拿着锡杖站在路中间，徘徊一阵就不见了，大众都认为这是圣贤现身来迎接了。

雪顶，满头白发。宋刘克庄《怀晦岩》诗：“草鞋曾遍三千界，雪顶今皆八十馀。”

逡巡，徘徊不进，滞留。汉王逸《九思·悯上》：“逡巡兮圃薮，率彼兮畛陌。”清孙枝蔚《富安场》诗：“海风吹日夜，作客竟逡巡。”

**师雅好林泉，负杖吟咏。尝游行而叹曰：“静夜深山，澄神自照，岂不乐乎？”**

**讲** 智者大师平素爱好山林源泉，经常手拄拐杖到处游历欣赏。

吟咏，原意是歌咏作诗，这里主要指欣赏风景而言。智者大师曾经在出游的时候感叹地说：“在寂静的夜晚，于大山深处，摄念安禅，澄清散乱，反观自性，这不是最为快乐的事情吗？”

【隋开皇十七年（597），60岁】

十七年四月，立《御众制法》十条，付知堂上座慧谏（注：见《百录》）。

讲 所立制法见《国清百录·立制法第一》，前有序云：“夫新衣无孔，不可补之以缕；宿植淳善，不可加之以罚。吾初在浮度，中处金陵。前入天台，诸来法徒，各集道业，尚不须软语劝进，况立制肃之。后入天台，观乎晚学，如新猿马，若不控锁，日甚月增。为成就故，失二治一。蒲鞭示耻，非吾苦之。今训诸学者，略示十条，后若妨起，应须增损，众共裁之。”

是月，王遣使入山参问，期以今秋，迎覲江都。

讲 四月，晋王杨广派遣使者入天台山参拜问候，相约在结夏安居结束以后，于秋天迎请覲见于江都（扬州）。

八月，会稽嘉祥寺沙门吉藏百余人，奉疏请讲《法华》，不赴。

讲 吉藏大师（549～623）的请疏见《国清百录·吉藏法师请讲法华经疏第一百三》。在请疏中吉藏大师对智者大师倾倒备至，如云：“若非道参穷学，德侔补处，岂能经论洞明，定慧兼照。”又云：“生知妙悟，魏晋以来，典籍风谣，实无连类。”

吉藏大师在当时虽然也已经非常有名，但和智者大师相比，还是属于后辈晚学，于是他抱着“但佛日将沈，群生眼灭。若非大师弘忍，何以克兴”（见《吉藏法师书第一百二》）的为法之情，延请智者大师出山宏演《法华》妙典。然而在当时智者大师可能已经现疾，所以没有前往开讲。吉藏大师后来曾从章安灌顶大师听天台宗义（《续高僧传》卷十九《灌顶传》）。有关吉藏大师和智者大师的关系也可参阅张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第四十九册《佛教人物史话·天台与嘉祥》。

**尝于一夜，皎月映床，独坐说法，如人问难。侍者智晞，明旦启曰：“未审夜来，见何因缘？”**

**讲** 在某一天的晚上，明月映射于绳床之上，智者大师独坐说法，就好像有人在问答辩难一样。第二天早上，侍者智晞就启问道：“不知道昨天晚上示现的是什么因缘？”

**启**，启奏，禀告。《商君书·开塞》：“今日愿启之以效。”《玉台新咏·古诗为焦仲卿妻作》：“府吏得闻之，堂上启阿母。”

**审**，察知，知道。南朝宋刘义庆《世说新语·言语》：“明公蒙尘路次，群下不宁，不审尊体起居何如？”管桦《怕水的人》：“自古道，天有不测风云，人有旦夕祸福。今早脱下鞋和袜，未审明朝穿不穿。”

**见**，通“现”，示现。

**师曰：“吾初梦大风忽起，吹坏宝塔。”**

**讲** 从此至“使见者发菩提心”都是智者大师的答语，在答语中，智者大师梦到了三种境界，首先梦到的是突然刮起一阵大风，把宝塔给吹坏了。

宝塔的吹坏，只是表示一种不祥之兆，和梦到树倒房塌、地坏人倾是一样的，并非“表示了智顓的治学生涯及倾其心血所建的天台教学的崩溃”（《法音》1999年第11期，日·安藤俊雄《智顓晚年的苦闷》），这实在是太过牵强和不知所云了。

**次见梵僧谓我曰：‘机缘如薪，照用如火，傍助如风，三事备矣，化道乃行。华顶之夜，许相影响，机用将尽，傍助亦息，故相告耳’。**

**讲** 智者大师接着说：又梦到有一个梵僧对我说：就好象木头遇火和风才能烧得旺一样，众生有信受佛法的根机和因缘，法师才有讲经说法以照明心地之用，再加上旁人的佐助，这三件事情全都具备以后，才能共襄盛举，使教化之道广为流行。以前在华顶降魔的那个夜晚，我曾经答应“从今以后，自行兼人，吾皆影响”，但现在众生的机缘和法师您的教化之用都将尽了，那么我的从旁佐助也将息化停止，所以特意来告知你一声。

**又见南岳共喜禅师令吾说法，即自念言：‘余法名义，皆晓自裁，**



唯三观三智，最初面受。’

**讲** 又梦见自己的师父南岳慧思大师和法喜禅师共同前来，让我说法，于是我自己考虑道：其他佛法的名词义理，我都能晓了通悟，自我裁夺，只有三观智是最初从师父那里当面承受的。

言外之意是说，那天晚上南岳共喜禅师令吾说法，所说的法就是三观三智。

说竟，谓我曰：‘他方华整(注：应是国名，未详所在)，相望甚久，缘必应往，吾等相送。’吾拜称诺。

**讲** 说法完毕之后，师父等对我说：极乐世界的莲花整蔚庄严，已经等待很久了，从缘分上说应该前往，我等共同前来送行。我拜谢以后回答说：好的。

他方华整，小注里面把“华整”解释为他方国土的名称，但不知所在，我不是特别同意这样的理解。我更倾向于“他方”是指极乐世界，而“华整”就是指极乐世界的莲华整齐庄严，这样文从句顺，没有任何歧义。

当知，智者大师是往生西方极乐世界的，如下文云：“吾诸师友，侍从观音皆来迎我。”又云：“（慧延）忽梦智者从观音西来。”其他如《王答遗旨文第六十六》云：“况乎五百岁后，四依拯溺。深顺佛旨，居世同凡。将欲泥洹，现希有事。五品十信，已自皎然。弥陀观音，亲来接引。”《王遣使人天台建功德愿文第六十七》云：“今开侍

者所书，巨有异相……于是空声异响，遍满山房。索披大衣，云观音来至。验知人决定聚，面覩弥陀。静摄迁神，安坐身证。”又如《皇太子敬灵龕文第七十五》云：“具如临终证现，已生安养。顷来留瑞，久现弥陀，踵武观音，连衡大势，回眸东视，不舍娑婆。”种种文证表明智者大师是往生极乐世界的，似无可疑。

或有人问：在《佛祖统纪·智晞传》中，智晞临终时云：“据吾梦验，当在兜率。宫殿青色，居天西北。见吾先师，侍左右者，皆坐宝座，唯一座空，吾询所以。答云：却后六年，顶法师当升此座说法。”据此则智晞和章安灌顶大师都是求生兜率内院的，而智者大师也在兜率天迎接他们，这不是说明智者大师也是往生兜率天的吗？答：这是一个不成为问题的问题。智者大师自往生安养，又何妨于智晞、灌顶等求生兜率？《弥陀经》明明云：“其国众生，常以清旦，各以衣祴，盛众妙华，供养他方十万亿佛。即以食时，还到本国，饭食经行。”亦即在极乐世界，一念之中就能供养十方诸佛，往来无碍。当智晞、灌顶等往生兜率陀天时，智者大师前去接引一下自己的弟子，有何不可？又唯心净土，安养兜率，岂有二致？因此于事于理，俱无所违，故知所问者非。

### 此死相现也。

**讲** 这句话是对前面三种梦境的总结，不管是风吹塔坏，还是师友相送，都是表示我圆寂的日子不远了，意思十分明了，而不是象安藤俊雄那样瞎猜胡编的。

**吾忆少时之梦，当终此地，所以每欣归山，今奉冥告，势必不久。**

**讲** 我回忆起少年时候所做之梦，正当终于此地，所以我总是盼望能够早日回到天台山，现在得到暗示，势必不久于世。

**吾终后，当藏尸于西南峰，累石周龕，植松覆坎。立二白塔，使见者发菩提心。”**

**讲** 教材上“复”应改为“后”，“一”应改为“二”。

我圆寂后，应当把我安葬在西南别峰，亦即金地岭和银地岭之间，现在的智者塔院所在地。先在灵龕的周围累上石头，然后再种植松柏等覆荫于坟穴之上。在坟龕前立两座白塔，使看到的人发菩提心。累，重叠，堆积。

任林豪《智者大师出家寺院与肉身塔释疑》文末云：“塔曰‘定慧’，摄乱意为定，观照事理为慧，因而又名‘止观’。《法华经·序品》说：‘又见佛子，定慧具足’，正是智者大师龕前立二白塔的最圆满解释。”

**又经少时，语弟子曰：“商行寄金，医去留药，吾虽不敏，狂子可悲。”乃口授《观心论》，随语疏成。**

**讲** 商行寄金，典出《涅槃经·寿命品》：佛告诸比丘，汝于戒律有所疑者，今恣汝问，我当解说。时诸比丘，即白佛言：世尊，我等无有智慧，能问如来。所以者何？如来境界不可思议，所有诸定不可思议，所

演教诲不可思议，是故我等无有智慧能问如来。世尊，譬如老人，年百二十，身婴长病，余命无几。有一富人，缘事欲行，以百斤金，寄是老人，而作是言：我今他行，以是宝物，持用相寄。或十年还，二十年还，汝当还我。是时老人即便受之，而此老人，复无继嗣，其后不久，病笃命终。所寄之物，悉皆散失。财主行还，偿索无所。这是比喻诸声闻等，不久住世，不堪付嘱大法。

又譬如有人，年二十五，盛壮端正，眷属宗亲，悉皆存在。亦有人来寄其宝物，语其人言：我有缘事，欲至他处，事讫当还，汝当还我。是时壮人守护是物，如自己有，又展转托付亲属，彼人既归，索还无失。这是比喻大心菩萨，智慧猛利，能教化众生，如来堪付大法，永为流传而不散失。

医去留药，语出《法华经·如来寿量品》：譬如良医，以他事往，家多诸子，误饮毒药，闷乱于地。父归治药，不失心者，服而即愈（譬宿根深厚，一化便转）。余失心者，而不肯服（譬宿根微弱，不生精进）。父设方便，权留好药，复至他国，遣使还告，汝父已死。诸子闻之，心大忧恼，自惟孤露，方即服药，毒病皆愈。

不敏，不明达，不敏捷，多为谦语。《国语·晋语二》：“款也不才，寡智不敏，不能教导，以至于死。”《后汉书·列女传·曹世叔妻》：“鄙人愚暗，受性不敏。”

狂子，本义狂妄无礼的人，这里是指有狂慧而不发精进之者。

智者大师悲悯弟子，怕自己圆寂以后，弟子们无所依怙，于命将

终，仍口授《观心论》以遗警策。如佛说《涅槃》扶律谈常，以救末世。如佛说《法华》，令种佛种，父子义成。后世子孙，依教进修，终因斯脱。诸佛如来，大德祖师，可谓恩被万世，“永锡尔类”矣。

《观心论》，一卷，别名《煎乳论》，收于T46。智者大师于临入灭前鉴于弘法之人为利物故，多施加水之乳，致令听者失真味道，乃说诸经之根本在于观心一法。内容设三十六问而劝勉实修观法，历来受到天台宗人的重视。章安灌顶大师撰有《观心论疏》五卷以注解此文。

十月，王遣使入山奉迎。师即日散施什物，以与贫乏。标杙山下，以拟殿堂(注：杙音弋，概也)。画作图形，以为模式。诫其徒曰：“后若造寺，一用此法。”

**讲** 教材上“戒”字应改为“诫”。

什物，什即杂、聚之意，此指个人所有的私人器物。

十月，晋王杨广派遣使者入山来奉请迎接智者大师，于是大师于当天把什物分散布施给了那些贫困乏无资具的人。在山下标立木桩，用来拟定造设寺院殿宇堂舍的范围。画好图样，用来作为以后造寺的标准样式。并且告诫徒众说：“以后如果造立寺院，一概采用这个法则样式。”

或疑山涧险峙，何能成寺？师曰：“此非小缘，乃是王家所辨(注：俗辨)。”众不测其旨。

**讲** 有的人怀疑智者大师所指定的地方山林溪涧太过险峻，怎么可能建立寺院呢？于是智者大师回答说：“建造这座寺院并非小小的因缘就能成就的，而是王家之所成办。”大家都不明白这句话的含义。《别传》讲到此处时云：“合众同闻，互相推测。或言是姓王之王，或言是天王之王，或言是国王之王。喧喧成论，竟不能决。今事已验，方知先旨，乃说帝王之王。”

辨b à n，是“辦”的古字，今作“办”，亦即备办、成办。《周礼·考工记序》：“或审曲面势，以飭五材，以辨民器。”宋王观国《学林·辨》：“古无从力之‘辦’，止用‘辨’字。”又《南山行事钞》云：“此违谏等戒……或但有因用，终不辨果。局佛在世有，灭后所无。”此中“辨”字也是通于“辦”的，意为成功，办成。

**次日，随使出山，行次石城，乃称有疾。**

**讲** 第二天，和使者出山，行到新昌县石城寺的时候，才自称疾病增重。

次，旅行所居止之处所，旅次、舟次等。

石城，即今浙江绍兴新昌县，因县东北三十里有石城山，故名。宋贺铸《忆仙姿》词：“日日春风楼上，不见石城双桨。”康有为《过石城》诗：“城墙何盘盘，苔莓封之厚。沿溪绕曲曲，帆樯在前后。云此是石城，小邑万家有。”

乃，副词，才。《书·盘庚上》：“若衣服田力穡，乃亦有秋。”

《战国策·齐策四》：“先生所为文市义者，乃今日见之。”

谓智越曰：“大王欲使吾来，吾不负言。吾知命在此，故不须前进。石城是天台西门，大佛是当来灵像，处所既好，宜最后用心。衣钵道具，一分奉弥勒，一分充羯磨。”

**讲** 对智越法师说：“晋王想让我前来，我没有背弃约定。不过我知道我将命终在这里，因此不需要再向前进发了。石城山是天台山的西面门户，大佛是当来下生弥勒菩萨的灵瑞之像，地方既然这样的好，正好适宜最后的用功办道。我的三衣钵具等一切学道之器，一份供养弥勒菩萨，一份入于僧团充当羯磨。”

石城寺佛像，位于新昌市城南一点五公里的石城山谷中，又名石城寺，因寺内有石雕弥勒大佛像而闻名。此寺创建于东晋永和年间（345～356），先是高僧昙光在石城山下，就崖结庐，久而成寺，名为隐岳寺。而石像的造显发愿始于僧护，齐明帝建武年中（495～497），师于寺后山崖凿石造像，梁天监（502～519）初年，造像尚未完成，师即示寂。僧淑继之，后以资力不足又辍。梁天监六年（507），武帝遣僧祐律师续成之，完成于梁天监十五年（516）。主持者历护、淑、祐三僧，故世称三世石佛。大佛像高约十四公尺，头部高约五公尺，耳长约三公尺，目长一公尺余，世称江南第一大佛。

道具，修道时所用的器物，通常有三衣六物、十八物、百一物等，《翻译名义集》卷十八“犍椎道具篇”举出：犍椎、舍罗（筹）、锡

杖、军迟（瓶）、滤水器、数珠、浮囊等十一种。至后世，一般的日常应用器具亦称道具。唯其能够资身，即是增长善法之具。

**语已，右胁西向而卧，专念弥陀、观音及般若名。**

**讲** 说完以后，面向西方向右作吉祥卧，一心专念阿弥陀佛和观世音菩萨的圣号以及摩诃般若波罗蜜多的名称。

注意：这里的“念”不单单只是指持名念佛，而是有实相念佛“据乎心性观彼依正”的含义在内。否则只是口中念般若名，有何大利？当知，能观皆是一心三观，所观皆是三谛一境。毘卢遮那，遍一切处，一切诸法，皆是佛法。“故知果佛圆明之体，是我凡夫本具性德，故一切教所谈行法，无不为显此之觉体。故四三昧，通名念佛，但其观法，为门不同。如一行三昧，直观三道，显本性佛。方等三昧，观袒持显。法华兼诵经，观音兼数息，觉意历三性，此等三昧，历事虽异，念佛是同。”

因此不要一见“念佛”二字，就当持名念佛会。学天台者，虽然不废持名念佛，但又不会仅仅局限于此，必定融汇有实相念佛的，谓“托彼安养依正之境，用微妙观。专就弥陀，显真佛体。虽托彼境，须知依正同居一心。心性遍周，无法不造，无法不具。若一毫法从心外生，则不名为大乘观也。行者应知，据乎心性，观彼依正，依正可彰。托彼依正，观于心性，心性易发。所言心性，具一切法，造一切法者，实无能具所具，能造所造，即心是法，即法是心，能造因缘及所造法，皆悉当处全是心性。是故今观，若依若正，乃法界心观法界境，生于法界依正



色心。”天台圆妙念佛幽深玄绝如此，不可便以愚夫愚妇有口无心的持名念佛相比拟。

### 晋王闻师在疾，遣医往治。

**讲** 晋王杨广听说智者大师有病在身，急忙派遣御医李膺前往诊治，文见《国清百录·王参病书第六十三》。

### 或请进药，师曰：“能遣病留残年乎？”

**讲** 侍者智晞又请智者大师用药，智者大师回答说：服药能够遣除病患延长我的寿命吗？

### 病不与身合，药何能遣？

**讲** 凡夫肉身全由四大而成，正如《圆觉经》云：“妄认四大为自身相。”又云：“恒作此念，我今此身四大和合，所谓发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色、皆归于地；唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利、皆归于水；暖气归于火；动转归于风。四大各离，今者妄身当在何处？”既无妄身，又哪来的疾病来害身？故云“药何能遣”。

若更广分别，应有四句料简。今我病者，为是身体四大自生病？为是外缘病因所致？为是病因与四大和合所致？为是离病因离四大所致？若是自生，无不生时，是为不可。若是外缘所致，即是他生，他生则离于四大而得生，与我何干？若为合生，今问前责自生不得，即是内无有生。前责他生不得，即是外境无生。是二各无生，合共云何得生？譬如

一沙无油，合两沙亦无也。若内外各有生，合则两生。又若必各自有生，何用共合而生？是则共生，犹有三过。若谓离四大身体、离外缘病因而生者，有因缘责生尚不可得，何况无因缘而得有生耶。故《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故说无生。”如是自他共离四句料简，不见疾病生相，“了不可得空耳”。既然如此，用药又想除去什么呢？智者大师现在是略说，只有“病不与身合”的共生一句，理合有四，细研可知。

### 年不与心合，药何所留？

**讲** 四大无体，迁变不居，之所以不即败坏者，因有四心持之之故。所谓识心持地（识生诸心，故识如地），想心持风（想取像貌，如风转动），受心持火（受性领纳，如火坚物），行心持水（行心为作如水去来）。正因四心持于四大，是故得以暂时不坏，是名寿命，亦名为“年”。

今者推求此心，为自生？为他生？为共？为离？如是穷简，不见有心，不在过去内外两中间。心既叵得，依心而立之“命”、“年”又岂可得？既无“寿者相”，那么服药又能挽留什么呢？和上面一样，“年”和“心”亦应四运推简的，今者略说。

### 智晞往日，复何所闻？

**讲** 智晞啊，以前你不是也曾经听说过这样的道理吗？这是遥点《摩诃止观》卷八“观病患境”。在此章中，智者大师详明了“观病为五，一

明病相，二病起因缘，三明治法，四损益，五明止观”。在治法当中，智者大师明确提出“宜对不同。若行役食饮而致患者，此须方药，调养即差。若坐禅不调而致患者，此还须坐禅，善调息观，乃可差耳，则非汤药所宜。若鬼魔二病，此须深观行力及大神呪，乃得差耳。若业病者，当内用观力，外须忏悔，乃可得差。众治不同，宜善得其意，不可操刀把刃而自毁伤也。”因此，不是所有的病都能够靠医药就能解决的，为此智者大师曾感慨地说：“夫世间医药，费财用工，又苦涩难服，多诸禁忌，将养惜命者，死计将饵。今无一文之费，不废半日之功，无苦口之忧，恣意饮嗽，而人皆不肯行之。庸者不别货，韵高和寡，吾甚伤之。”

现智者大师于临入灭前，借智晞进药的因缘，重为开示，使后人能于病患境达诸法门，可谓悲心切矣。故荆溪湛然大师云：“此约迹说，用病法门，以利于他。《大经》云：吾今此身，即是法身。为度众生，示同毒树。以疾利物，即此意也。”

## 《观心论》中，复何所道？“

**讲** 在《观心论》中，我不是也已经讲得很清楚了吗？

《观心论》是智者大师一方面有感于自己“年衰身带病，眼闇耳渐聋，心昏多忘漏，年不如一年。死王金翅鸟，不久吞命根，一旦业绳断，气绝岂能言”。另一方面是智者大师看到不仅三师破佛法，“四众转就浇离……将恐深广大法，不久停留。众生眼灭，失正法利”，而且既使是一家门徒，往往也有“不染内法，著外文字，偷记注而奔走，负

经论而浪行”之者。因此智者大师悲切转深，故作斯论。

在论中，智者大师专就自、他、共、离四句中的初自生一句，起三十六问，令绝语置文，破一微尘，出大千经卷。若能如实而观，则具足十乘十境、十力三昧等。达病实际，何喜何忧？

**又请进斋。师曰：“非但步影为斋(注：日影不过午)，能无缘无观，即真斋也(注：无所缘，无能观，是为境观俱亡)。”**

**讲** 步影，推算圭影的变化以计算时间。在古代，计算时间的仪器叫圭表，圭是平卧的尺，表是直立的标竿。表放在圭的南、北端，与圭垂直。《宋史·律历志九》：“观天地阴阳之体，以正位辨方、定时考闰，莫近乎圭表。”明张煌言《乡荐经义》：“乃稽其赢缩，斯圭表修而算数永。”步影为斋，简单讲就是计算着时间来吃饭，亦即过午不食。如《南海寄归传》三曰：“然四部律文，皆以午时为正，若影过线许，即曰非时。”《多论》卷一云：“斋法以过中不食为体。”

然而“斋”的本义是指清净，亦即屏绝嗜欲，净洁身心。严格地不非时食当然很好，但如果没有大乘观慧，亦仅成有漏人天福报。因此在进食时，应于食起观。《辅行》卷十四云：“故南岳《随自意》中云：‘凡所得食，应云此食色香味，上供十方佛，中奉诸贤圣，下及六道品。等施无差别，随感皆饱满。令诸施主得，无量波罗蜜。’又云：‘念食色香，如旃檀风，一时普熏，十方世界。凡圣有感，各得上味，六道闻香，发菩提心。于食能生，六波罗蜜，及以三行。’”然而虽作如此之观，上供诸佛，下施众生，亦复了知这些都是想念因缘而有，无

实性相。此因缘所生之法，法尔无自性、无他性、无共性、无无因性，四性皆空，故无实性。而此想念所生之食，非但性空，相亦不可得，如镜像水月，故无实相。性相无实，故即空即真。随念即能令所施之食遍于十方，故即假即俗。即假即俗，故非真空。即空即真，故非俗假。此则作是一念，遮照同时。离即离非，是即非即，故三一圆融，是为境智双亡之不可思议中道观境。

若就性德而论，则本来明静，现于无为法中，示有差别。虽非能非所，强说理观为能观。亦于非能非所之中，强说色心为所观。之所以要立境立观，旨在妙契一如。苟契一如，则无能所可得。

要知道，境观二者，有相成、融泯之旨。如《止观统例》云：“由相待以成法，即绝待以照本。”所谓由相待以成法，这是指境观两法，一不可缺，而有相成之义。何者，若但境无观，则境不能显，境既不显，妄何由息？若但观无境，则观何所成，观既不成，理何由达？是则观有显境之功，境有成观之用，亦是由境故有观，由观故有境，两者相须，故能成一家之观法。但如果只有相成而不融即，则是境外有观，观外有境，能所不能冥一，犹是思议之说。若不思议境观者，则全境作观，还照性源，照性之处，观全是境，境观无外，能所一如，即绝待义。所谓全谛发观，观还照谛，境观不二，唯是一性。性则无有境观之异，境观尚不可得，况有能所之分。故古德云：“于境观双绝之处，融妙三千，一时显现。”然云“三千显现”，犹约修门说，究竟到头，亦无三千可得，这才是复本还源之究竟大旨。

在这里智者大师以“无缘无观，即是真斋”为劝，似乎偏于双亡，

然而双亡必具双照，试以古德颂略为解之。古德颂云：“境为妙假观为空，境观双亡即是中，亡照何曾有前后，一心融绝了无踪。”言境为妙假，则空与中，在其中矣。不具空中，焉称妙假？言观为空，即妙空也，而中与假，在其中矣。言境观双亡，则双照在其中矣。双亡即非空非假，双照是即空即假。二边不著，亦复不离，故即是中道。而下二句即言亡照同时，一心融绝也。盖境虽具三，既属所观之境，但称妙假。观虽具三，既属能观之观，但名妙空。境观虽各具三，既用双亡双照之妙观，冥合双非双即之妙境，但是妙中。由是举一即三，言三即一，三一非同，三三非异，不可以意识思量，不可以名言分别，故曰亡照何曾有前后，一心融绝了无踪也。（此一段解释全引《净土警语》，卅62）

智者大师他老人家可谓悲心切切，婆心片片，自知不久当入于涅槃，因此随所触缘，立为开示，其目的就是让后世子孙知道：莫滞事法，应修理观，触境成观，以复于本。

十一月二十一日，造《发愿文》言：“吴县维卫、迦叶二像，鄞县阿育王塔寺，剡县十丈弥勒，三处尊仪，用表三世。颓毁剥坏，愿更庄严。付嘱后人，使经营修立。”

**讲** 教材上“郟县”二字应改为“剡县”。文见《国清百录·发愿疏文第六十四》。

吴县，即今江苏省苏州市。

维卫、迦叶，维卫即过去七佛中的第一尊佛毗婆尸佛，迦叶即于释

迦佛之前成道的迦叶佛，这两尊佛代表过去。过去七佛：毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛、拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛。此中前三佛出于过去庄严劫之末，拘留孙佛以下，出于现在之贤劫。

鄞县，即今浙江宁波市鄞县。

阿育王塔寺，相传印度阿育王为供养释迦佛舍利，造八万四千塔，分置于南赡部洲各地。其中，中国原设有十九塔，后来全都隐没不见。据《法苑珠林》卷三十八载，西晋太康二年（281），有并州离石（山西离石县）人，名刘萨诃者，于昏迷中，梦一胡僧，告以其罪当入地狱，宜往会稽顶礼阿育王塔等，以忏悔诸罪。苏醒后即出家，改名慧达。乃往会稽鄞县寻塔，惟遍寻不获。于是日夜礼诵祈祷，某夜，忽闻地下有钟声传来，历时三日而有宝塔及舍利涌出。该塔呈紫乌色，非金玉铜铁，亦非石土，四面刻有萨埵王子变、舍眼变、出脑变、救鸽变等四种。慧达即于该地建精舍供奉舍利宝塔，并精勤礼忏，此为阿育王山舍利殿之由来。

剡县十丈弥勒，即智者大师卧疾处的新昌弥勒大佛。

尊仪，尊贵的仪容，谓佛菩萨之形体。

智者大师说：这三处佛像，是用来表示过去、现在、未来三世佛法的，能为众生之福田。但现如今这些佛像都已经颓败毁缺、剥落损坏了，因此希望你能够予以重新装饰修整。我现在把这个愿望吩咐嘱托给后世之人，让他们去筹划组织修葺事宜。修立，修建。北魏郦道元《水经注·渭水》：“河东裴仲恂役其逸力，修立坛庙，夹道树柏，迄于山

阴。”《南史·张邵传》：“及至襄阳，筑长围，修立堤堰，创田数千顷，公私充给。”

**是日口授遗书，并手书四十六字(注：唯此四十六字亲笔)。**

**讲** 昙照法师《别传注》云：“遗书乃侍人录示遗旨，手书四十六字乃亲笔也。”但这四十六字到底是什么内容，现在则无从知道了。

**其书略云：“莲华香炉，犀角如意，是王所施，今以仰别。愿德香远闻，长保如意也。及以造寺图式，并石像发愿文，悉用仰嘱。”**

**讲** 智者大师的遗书见《国清百录·遗书与晋王第六十五》，在书中智者大师提到：莲华状的香炉，犀角做成的如意，这些都是大王您所布施供养的，现在用以向您告别。惟愿道德馨香远近都闻，长久保佑称遂心意。并且我把将来要造寺的图纸式样和在石像前所发的愿文，全都一并嘱托给你。

**书毕，命净扫室内，索三衣钵，令侍者唱二部经，为最后闻思。**

**讲** 遗书写完后，让弟子们把室内打扫干净，索要三衣钵，放在自己的身边。令侍者唱诵《法华经》和《无量寿经》，作为最后的闻思修慧。

兴慈老法师云：“三衣一钵，佛佛亲持，祖祖授受，比丘必备，须常随身，不得暂离，如护眼目。”是故智者大师索三衣钵以近身。

**听《法华》竟，赞曰：“法门父母，慧解由生。本迹旷大，微妙难**



测。四十余年蕴之，知谁可与。唯独自明了，余人所不能见，辍斤绝弦于今日矣(注：郢人辍斤，伯牙绝弦，并见《庄子》)。

**讲** 法门父母，慧解由生，《法华经》以诸法实相为体，此实相者，不仅是如来圣智之所游履，亦能够令一切众生即于诸法而通一实，故此实相法门犹如父母，智慧解脱皆由此而生。

本迹旷大，微妙难测，本，谓久成之本地；迹，谓近成之垂迹。过去久远久远劫前，道场树下先所成就，名之为本。中间今日，寂灭道场所成就者，名之为迹。非本无以垂迹，非迹无以显本，本迹虽殊，不思議一。若诸经所说本迹，则以寂场所成法报为本，从本所起胜劣两应为迹。今以寂场所成三身，乃至无量劫来中间所成三身，皆名为迹。独取最初实得菩提所成三身，名之为本，故与诸经永异。

如此本地久远，垂迹深广，精微深奥而难可窥测。如《大经》云：“凡夫二乘，见佛寿命，犹如冬日；菩萨所见，犹如春日；唯佛见佛，寿命无量，犹如夏日。”这是因为凡夫博地，三惑全在。藏通二乘，虽断四住，不见中道，故见如冬日。如果诸菩萨未登别地圆住，所见同彼凡夫二乘。若破无明，乃至受于分证法身，因其未穷报身之源，未尽法性之极，所见佛寿，犹是春日。唯佛与佛，穷性尽源，见法身寿，犹如夏日。登地菩萨于佛本迹寿命，尚所未尽，其微妙难测可知矣。

四十余年蕴之，知谁可与，这是双关语，一方面可指佛陀一化始终，经过华严拟宜，三藏诱引，方等调熟，般若淘汰，已是四十余年过去了。来至第五时，开方便门，示真实相。决声闻法，是诸经王。生忍

弊衣，开为瓔珞。劣应丈六，量等虚空。出世本怀，于兹始畅。

另一方面也是智者大师的自述，智者大师于二十岁出家受具后，二十天内在大贤山诵通“法华三部经”，二十三岁在大苏山发初旋陀罗尼，之后内怀宝璧，到处讲经说法，欲以佛知佛慧授以众生，至今也已有四十余年了（按虚岁来算为四十一年）。按智者大师度生的本怀，当然希望所有的众生都能明识衣珠本有，不动而到的。然而真正能够领知证悟佛知佛慧的人并不多，这在智者大师《石城遗书》的“六恨”中表露无疑，故大师不禁感慨道：“知谁可与？”此是反义问句，犹言不知道谁才是真正可以授予的。

辍斤绝弦于今日矣，辍chù斤，停止使用斧头。《庄子·徐无鬼》载：“郢人堊漫其鼻端，若蝇翼，使匠石斫之。匠石运斤成风，听而斫之，尽堊而鼻不伤，郢人立不失容……自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣。”后用“郢人”喻知己。郢，古代楚国的都城，在今湖北省江陵县附近。

绝弦，断绝琴弦，不再弹琴。语本《列子·汤问》，并非如小注所说“并见《庄子》”，应改。《列子·汤问》：“伯牙善鼓琴，钟子期善听。伯牙鼓琴，志在登高山，钟子期曰：‘善哉，峨峨兮若泰山。’志在流水，曰：‘善哉，洋洋兮若江河。’”钟子期死后，伯牙不再弹琴，以为没有人能像钟子期那样懂得自己的音志，后遂以“知音”比喻对自己非常了解的知己朋友。黄庭坚诗云：“君不见古来良为知音难，绝弦不为时人弹。”宋黎廷瑞亦有诗云：“所以绝弦者，痛惜无钟期。”

这句话是说：由于众生没有根机，我将不久入于寂灭，就象没有了知音，郢人不再运斤，伯牙不复弹琴一样。

**听《无量寿》竟，赞曰：“四十八愿，庄严净土。华池宝树，易往无人。火车相现，能改悔者，尚得往生。况戒慧熏修，行道力故，实不唐捐。”**

**讲** 听完《无量寿经》之后，智者大师赞叹道：“阿弥陀佛的四十八大愿，装饰严净西方极乐净土。那里的莲华宝池，七宝行树，皆宣妙法，只要具足信、愿、持名三资粮就能往生，实在是非常地简便易行。但众生愚迷，很少有人求生西方。当地狱的火车之相出现时，若能临终改过忏悔，“乃至十念”，尚且能够得以往生。何况平时能够认真持戒修慧，精进薰习修行，依此修行佛道的力量，所作努力实在是不会落空的。”

易往无人，康僧铠译《佛说无量寿经》卷下云：“横截五恶趣，恶趣自然闭，升道无穷极，易往而无人。其国不逆违，自然之所牵，何不弃世事，勤行求道德。”修因即去，名为易往。无人修因，往生者眇，故曰无人。

火车，车身发火，专为运载罪人至地狱之车。

唐捐，落空、虚耗、虚掷。

**当唱经时，吴郡侍官张达等五人，见石佛倍大，光明满山，直入房**

内。

**讲** 倍大，比以前大了好几倍。

**唱经竟，索香汤漱口，说：“十如、四不生、十法界、三观、四无量心、四悉檀、四谛、十二因缘、六波罗蜜，一一法门，摄一切法。皆能通心，到清凉池。**

**讲** 唱经完毕以后，智者大师索要香汤漱口，然后索：“十如、四不生乃至六度等，每一个法门都能摄持一切法，都能通达心地，直到涅槃无烦恼之处。”

十如，即如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。凡有三转，一云：是相如，是性如，乃至是报如，如名不异，即空义。二云：如是相，如是性，乃至如是报，名字施設，各各不同，即假义。三云：相如是，性如是，乃至报如是，如于中道实相之是，即中义。

四不生，不自生、不他生、不共生、不无因生。

十法界，地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。前六是六凡，后四是四圣。

三观，空观是观诸法缘生无性，当体即空；假观是观诸法虽同幻化，但有假相和作用；中观是观诸法非空亦非假，亦空亦假之中道实理。修此三观，能破三惑，证三智，成三德。

四无量心，与一切众生乐，名慈无量心；拔一切众生苦，名悲无量心；见人行善或离苦得乐，深生欢喜，名喜无量心；如上三心，舍之而不执着，或怨亲平等，不起爱憎，名舍无量心。因此四心普缘无量众生，引生无量之福，故名无量心。

四悉檀，悉，遍也。檀，施也。佛以此四法，遍施一切众生，故名四悉檀也。1、世界悉檀，佛先顺凡情，用人我等假名，随顺众生所乐而说世界之法，令闻者欢喜适悦。2、各各为人悉檀，佛说法鉴众生之机，随机宜之大小，宿种之浅深，说各人所应之法，令彼发起正信，增长善根。3、对治悉檀，贪欲多者教以慈心，愚痴多者教以因缘观，如是施种种之法药，除遣众生之恶病。4、第一义悉檀，佛见众生之机缘既熟，说诸法实相，令彼入于真证。《大智度论》卷一云：“有四种悉檀……四悉檀中总摄一切十二部经，八万四千法藏，皆是实相，无相违背。”

谛缘度，四教分别，藏教生灭四谛、思议生灭十二因缘、事六度；通教不生灭四谛、思议不生灭十二因缘、理六度；别教无量四谛、不思議生灭十二因缘、不思議六度十度；圆教无作四谛、不思議不生灭十二因缘、称性六度十度。

**若能于病患境，达诸法门者，即二十五人，百金可寄(注：《涅槃经》商行寄金喻)。**

**讲** 商行寄金，前面已解。二十五人，即二十五岁人。

《净名》云：“于食等者，于法亦等。于法等者，于食亦等。”谓于食起观，能令食遍。因此不要局限于事食，应起理观，若得食为法界，则历一切法，无一味。一色一香，无非中道，即如二十五岁人可寄托也。

**今我最后策观谈玄(注：凡言策经、策试、策法，及今策观，皆鞭策令进之义)，最后善寂，吾今当入(注：善入寂灭)。”**

**讲** 教材上“同观”应改为“策观”。

这是我最后对你们进行鞭策修习止观和谈论佛法玄理，最终的真善寂灭，我现在应当趋入。

**智朗请曰：“不审师入何位？没此何生？谁可宗仰？”**

**讲** 不审，不知道。《战国策·楚策四》：“不审君之圣孰与尧也？”《汉书·英布传》：“谒者随何进曰：‘不审陛下所谓。’”

宗仰，推崇景仰，亦即信奉依止之意。《晋书·儒林传·范宣》：“宣虽闲居屡空，常以讲诵为业。谯国戴逵等皆闻风宗仰，自远而至。”《新唐书·儒学传上·盖文懿》：“文懿为国子助教。既升席，公卿更相质问，文懿譬晓密微，远近宗仰。”

**师曰：“汝等懒种善根，问他功德，如盲问乳，告实何益？”**

**讲** 如盲问乳，典出《涅槃经》，南本卷十三云：“如生盲人不识乳



“余佛”来为其决了了！

又如世间的学位，圆教之人是不落渐次，直接就读博士的，但在没有毕业之前是没有文凭的。而前面三教是从小学、中学、高中、大学慢慢往上升，每次毕业后都有相应的文凭。因此他们就拿着文凭到处炫耀，似乎比没有文凭而直接读博士的人要高超。但实际上两者如何能比嘛！根本不在一个级别，直接读博士的圆教之人不知要比前三教高干多少！

有关五品位的解释在前面也已经讲了很多了，现在再用上面两个比喻来说明，若能真实了知五品位的含义，就不会于此生轻慢想，从而精进修道。

**吾诸师友，侍从观音，皆来迎我。**

**讲** 这是答第二问“没此何生”，智者大师明示往生西方极乐世界。

**波罗提木叉，是汝之师。吾常说四种三昧，是汝明导。**

**讲** 这是答第三问“谁可宗仰”。波罗提木叉，意译别解脱、随顺解脱、保得解脱等。即若受持五、八、十、具等戒，于身三口四等七支罪别解脱，故名别解脱。依戒而解脱生死轮回，顺应涅槃境地，故名随顺解脱。又依戒而保得解脱，故名保得解脱。故《佛遗教经》云：“汝等比丘，于我灭后当尊重珍敬波罗提木叉，如闇遇明，贫人得宝，当知此则是汝大师。”智者大师临当灭度，故同佛所嘱。



四种三昧，解见前，其修行也不出依身、受、心、法为主，故得与佛所云“依四念处而住”同理同义。明导，贤明的导师。如《大唐西域记》卷六：“如来降尊，即斯下土，灭世间明导，丧众生慈父。”

在《观心论疏》中，章安大师有一问答料简，现不惮繁琐，全录如下：

“问：诸佛入道法门无量，云何唯令依念处、木叉二法而住耶？”

答：二法虽略，而理含摄一切法门皆尽，故偏劝也。今略辨二行多含之相者何耶？四念处是慧性为目，木叉戒为足。经云：目足具故，能到清凉池。又念处慧是解，木叉之戒为行；又念处是智慧庄严，木叉之戒是福德庄严；又念处是般若度，行是五度；又念处是观照轨，行是资成轨，由是二轨，能显真性之轨；又慧是圆净涅槃，行是方便净涅槃，由是二涅槃，能显性净涅槃；又慧是了因，行是缘因，由是二因，能显正因；又慧是般若德，行是解脱德，由是二德，能显法身，成三德也；又念处是观照般若，行是方便般若，由是二般若，能显实相般若；又念处是圆净解脱，行是方便解脱，由是二解脱，能显性净解脱。是则念处之慧，木叉之戒，略具十义，故偏劝耳。

但凡夫谓身为净，言受是乐，执心是常，计法为我。由斯四倒而起贪爱，贪爱无明而有诸行，乃至老死，苦集浩然，八万四千烦恼火，烧于五阴舍宅。故法华云：四面俱时，欵然火起。即譬四倒也。

若小乘观人，即观身不净破于净倒，观受是苦破于乐倒，观心无常破于常倒，观法无我破于我倒。是则由前迷心颠倒，谓身是常乐我净，

故起贪爱诸烦恼。今既观知身是不净，乃至苦无我，则不起贪爱，无明行识乃至老死灭。是则生死河倾，涅槃河满，即是竞共推排，争出火宅，到无畏处。为是因缘，劝为小行之人，令依念处修道耳。

次明大乘念处者，经云：烦恼即菩提，生死即涅槃。然菩提涅槃之道，寂寥无相，非净非秽，非苦非乐，非常非无常，非我非无我等也。而今既言生死之身即是菩提涅槃之身，即是真如法界实相之体。故经云：不坏于身，而随一相。又云：观身实相，观佛亦然，一切众生，即涅槃相，不复更灭。斯则非枯非荣，在双树之间，恬淡寂于二死苦矣。但众生抱慧而常夜游，宁识身中佛之知见；醉无明酒，岂觉衣中之宝。故劝令依修大乘念处，观身非净非秽，观受非苦非乐，观心非常非无常，观法非我非无我。是则非枯非荣，归于大寂涅槃，住于如来三德涅槃秘密之藏。经云：安置诸子，秘密藏中，我亦不久，安住是中。为是因缘，令依四念处修道耳。

劝依木叉戒者，持小乘戒，则有十利功德。何者？一者云摄僧。僧者，此云众，众以和为义。然虽殊方异国，若同在佛法，出家具戒，财法悉共，摄令不乖，则事和也。无作戒资发定慧，契于无漏，同归一极，即理和也。二者极好摄。同禀净戒，各护三业，则无相恼触，即极好摄也。三者僧安乐住。以戒各护身口，无相恼乱，故僧得安乐住也。四者折伏高心。以戒净故，能得禅定，观解心生，能伏烦恼高心也。五者有惭愧得安乐住。由有净戒，能发定慧，内怀惭愧，是得安乐住也。六者未信得净信，即是内凡得假名定慧，遣外凡不信也。七者已信增长信。进修实法空，得暖顶忍等三法，信解转深也。八者遮今世恼漏。此

则世第一法，折伏道满也。九者断后世恶。从苦忍初心，讫罗汉金刚心，以还真断惑故也。十者梵行久住。梵之言净，亦云涅槃，此是罗汉极果，所作已办也。斯是持小乘戒，得此十利，故劝依木叉住也。

次明持大乘戒者，即是智所赞戒、自在戒、具足戒、诸波罗密戒也。持此者亦有十利，名同前而义大别。何者？一摄僧，即是一体三宝之僧。三智与三谛理和融，即是僧义。智照于境，无境不明，即智摄于境。境发于智，无智不发，即境摄于智。境智相摄和融，故名摄僧也。二极好摄者，智照于境，摄境无不中。境发于智，摄智无不圆，故名极好摄也。三僧安乐住者，三观之智，栖三谛之境，境智相称和融，故名安乐住也。四折伏高心人者，得大乘戒，能折伏三谛下惑之高心也。五者有惭愧得安乐住者，惭天即是惭第一义天，愧人即是愧方便道中之人，故名惭愧得安乐住也。六者未信得净信者，未信谛理者，令皆得明信也。七者已信增长信者，增进中道信也。八遮今世漏者，即大乘伏道满也。九断后世恶者，即断五住惑，讫金刚心。十梵行久住者，即是妙觉大涅槃，始名极净，即梵行久住也。是则持净戒者，得大乘十利之益，故劝令依木叉住。“

亦如藕益大师《灵峰宗论》卷五云：“律中第一要务，在常一其心，念无错乱，谓依四念处行道也。四念处慧，佛法总关。无念处慧，著袈裟如木头幡，礼拜如碓上下，六度万行，皆同外道苦行，无与真修。若依念处行道，则持戒功德，现能获四沙门果，乃至圆十地，克获无难。”

**我与汝等，因法相遇，以法为亲，传通佛灯，是为眷属。**“

**讲** 此一段是智者大师诫劝之文。

传通，谓转转相传而流通无尽。《别传》作“传习”，谓接受师传并进行温习训练。语出《论语·学而》：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”

眷属，谓受如来之法，助如来之化者。

此句意为应以法为亲，莫以情相牵，否则“传习魔灯，非吾徒也”。

**又诫维那曰：“人命将终，闻钟磬声，增其正念。惟长惟久，气尽为期。云何身冷，方复声磬？世间哭泣丧服，皆不应为。”**

**讲** 声磬，《别传》、《南山传》作“响磬”。

**言讫，唱三宝名，如入三昧，实此月二十四日未时也。春秋六十，僧夏四十。**

**讲** 此所谓“安禅而化”也！不出禅定，端坐取灭，故云安禅而化。

未时，下午一点至三点。

**安坐在外，经历十日，道俗奔赴，号泣绕拜。入龕之后，流汗遍身，**

将鼻归佛陇，连雨不休。弟子咒愿，乞加神力，才举禅龕，应时开霁。乃于寺西南峰起坟奉藏，从先嘱也。

**讲** 绕拜，旋绕礼拜。

鼻yú归，抬归。

开霁，放晴。

传法弟子三十二人，得法自行者不可称数(注：梁肃《禅林寺碑》：“得门者千数，得深心者三十二人)。

**讲** 传法，可以传持佛法。得法，得到这个法门。《禅林寺碑》即《修禅道场碑铭》，梁肃撰于唐元和六年（811），现立于智者塔院。

师造寺三十六所，尝曰：“予所造寺，栖霞、灵岩、天台、玉泉，乃天下四绝也。”

**讲** 栖霞寺，即南京摄山栖霞寺，始建于南齐永明元年（483），智者大师592年的时候曾驻锡此地，大为扩建整修。

灵岩寺，位于山东省长清县泰山西北麓，最初天竺僧朗于苻秦永兴年间（357～358）来此说法，由于“猛兽归伏，乱石点头”，故名灵岩。寺初兴于北魏，盛于唐宋。

晋王杨广于594年的时候曾经奉旨到东岳泰山封禅祭祀，于途中曾写信向智者大师问安，书见《王从驾东岳于路遣书第四十六》。当时智

者大师应在湖南岳州，并没有前往泰山，但可能正是由于这个因缘，智者大师才让杨广为外护，重修灵岩寺的吧。汪子清《泰山志》：“唐李吉甫纂《十道图》，以润之栖霞、台之国清、荆之玉泉，合兹寺为四绝。”宋嘉祐六年（1061）《灵岩千佛殿碑文》亦曰：“其间煊赫中夏，辉映诸蓝，得四绝之伟者，则有荆之玉泉、润之栖霞、台之国清，洎兹灵岩是也。”

天台寺，即后之国清寺，是智者大师于生前定址定样，而于灭后所建者。坐落在五峰环峙、双涧回澜的形胜之地，如诗云：“台山一万重，帝割为佛国。刹院如星罗，国清最雄特。”故《天台山记》云：“天下四绝寺，国清第一绝。”

玉泉寺，智者大师于隋开皇十二年（592）十二月所建，翌年四月，于此开讲《法华玄义》。十四年，智者大师复于此说《摩诃止观》。

**又造大藏十五处，旃檀金铜画像八十万躯，亲度僧一万四千人。**

**讲** 此为福德庄严，如文不释。

或问：《行事抄资持记》卷四十一云：“《四分》不得畜二沙弥，若畜者须乞。《祇》中不得畜众多沙弥，听一极至三人。”今大师云何广收徒众？

答：此乃圣制，自当遵奉！智者大师于《摩诃止观》卷六认为，唯有五部律填胸，才能“对缘行事，自正正他”。此种道理，智者大师岂

会不知？然大师所为，亦有说者，请看下表：

年 份	全国户数	全国人口	减 少
609年	890万	4600万	
626年	290万	1600万	2/3

隋末十八年的改朝换代混战，使全国三分之二的人民死于非命。这还是就平均数而言，在混战激烈的地区，如中原（河南省）、关中（陕西中部）一带，人民幸存的不及十分之一。试想一下：在战乱时代，严禁官私剃度出家，那么全国出家人还能剩下多少呢？

智者大师正是洞达了时代的发展趋势，深感佛教的未来堪忧，于是不得不“为他损己”，广收徒众，希望能够为未来的佛教留下佛种！这种大菩萨洞察力、发心利他力，岂是凡心所能测度？这样的“犯戒”功德，岂是斤斤著衣持钵、小心小量者所可比拟？百分、千分、百千万亿分不及其一啊！因此我们对于智者大师的“为他损己”之行，又该是怎样地感激涕零啊！请三复“贫道在世六十年，未尝作有为功德”、“生来所以周章者，皆为佛法、为国土、为众生”之言。“未尝作有为功德”，岂非所作一切皆与实相不相违背耶？

然则现在我们也学智者大师而广收徒众吗？

答：今时之人，心杂名利，好多眷属，是为狮子虫，岂可与智者大师同类相比哉！若无智者大师之慧眼、大菩萨之权巧方便，幸依戒律而

行。否则何止损己，亦乃损他。吾恐非是法门之幸，恰是法门败坏之源耳。故济群法师于《佛教的师资问题》一文中呼吁道：“经律对于剃度沙弥人数的限制，除了对被度人负责外，更重要的是为了保持僧团的纯洁。《四分律》规定的三项为师条件中，其中有一项“能勤教授”，一个人的精力有限，不可能把所有的时间都花在教授弟子上，还必须兼顾弘法和自己的修行。一旦徒众多了，必然无法一一认真教授。如果放松教育，就不能使弟子成为合格的僧伽，如此不负责任，不但害了徒弟，也害了整个佛教！试看今日僧团，许多人只喜欢广收徒众，多多益善，美其名曰‘发心度人’，结果造成僧人素质下降，佛教面上无光。希望这些广收徒众的大德们，发点善心，救救佛教吧！”

**师于三十年，唯着一衲(注：衲非)，冬夏未尝释体。有所受施，一果一缕，悉以入众。**

**讲** 教材小注上的“衲”字应改为“衲”。释体，脱去衣服。此段明智者大师持戒谨严，犹如冰霜，语出《训知事人第七》。

**凡所弘通，不畜章疏，安无碍辩，契理符文，有大机感，乃亲著述。**

**讲** 智者大师在弘扬流通教法的时候，从来不预先蓄积写文章注疏，而是安住于无碍辩才，自然契合义理，符合经文。只有当有了大的机缘和感应时，才会亲自予以著作撰写。

四无碍辩，又云四无碍智，约于意业而谓为解，谓为智，约于口业而谓为辩。1、法无碍，于教法无滞；2、义无碍，知教法所诠之义理而



无滞；3、辞无碍，于诸方言辞通达自在；4、乐说无碍，以前三种之智为众生乐说自在。

**为晋王著《净名义疏》二十八卷，为毛喜著《六妙门》，为兄陈针著《小止观》，为学徒著《觉意三昧》、《法华三昧行仪》各一卷、《法界次第》三卷(注：已上皆亲制)。**

**讲** 目前收于大正藏和卍字续藏中有关智者大师的著作共有35部166卷，由大师亲笔所著的共有六部：

1、《净名义疏》：又称《净名广疏》、《维摩经大疏》等，收于卍27、28册，是智者大师应晋王杨广之请而作。《净名经》共三卷十四品，但智者大师只解到第八品《佛道品》，就因疾而止，后面的六品则由灌顶大师补作完成。

智者大师另有《净名玄疏》六卷，收于T46，是以“五重玄义”来注释《维摩经》之经题的，为台宗《维摩经》注疏之双璧。

2、《六妙门》：即不定止观，收于T46。

3、《小止观》：本书写作因缘如《别传》云：“梁晋安王中兵参军陈针，即智者之长兄也。年在知命，张果相之，死在晦朔。师令行方等忏，针见天堂牌门，此是陈针之堂，过十五年，当生此地，遂延十五年寿。果后见针，惊问：‘君服何药？’答：‘但修忏耳。’果云：‘若非道力，安能超死耶？’”

4、《觉意三昧》：全称《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》，收于T46。意为在一切时中，一切事上，念起即觉，意起即修之三昧。即台宗四种三昧中之非行非坐三昧，《大品般若经》名为“觉意三昧”，慧思大师称为“随自意三昧”。

5、《法华三昧行仪》：又作《法华三昧忏》、《法华三昧仪》等，书名之下副题为“法华三昧行事运想补助仪礼法华经仪式”，收于T46。本书为智者大师从慧思大师所传承的法华三昧的精髓，撷取《法华经》、《观普贤经》等诸大乘经典之精义，揭示了法华三昧之方便及正修之行仪。

6、《法界次第》：具名《法界次第初门》，收于T46。根据本书“总序”可以知道，智者大师原本是想撰写三百科共七卷的，但只完成了前面的六十科三卷。其撰写之意有三：“一为读经寻论，随见法门，脱有迷于名数者。二为未解圣教所制法门浅深之次第。三为学三观之者，当以此诸法名相义理，一一历心而转作，则观解无碍，触境不迷。若于一念心中，通达一切佛法者，则三观自然了了分明也。”

智者大师其他重要著作：

一、天台三大部：《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》。

二、天台五小部：《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量寿佛经疏》。

三、其他止观著述：《观心论》、《禅门要略》、《禅门章》、

《禅法口诀》、《观心食法》、《观心诵经法》等。

四、有关净土的著述：《阿弥陀经义记》、《净土十疑论》、《五方便念佛门》等。

五、其他著述：《四念处》、《四教义》、《菩萨戒经疏》、《仁王经疏》、《三观义》、《方等三昧行法》、《普贤菩萨发愿文》、《天台大师发愿文》等。

**常在高座云：“若说《次第禅门》，一年一遍。若著章疏，可五十卷(注：慎禅师私记为三十卷，章安治定为十五卷)。**

**讲** 常，通“尝”，曾经。《荀子·天论》：“夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。”北魏酈道元《水经注·江水三》：“孙权常猎于山下。”唐赵璘《因话录》卷三：“常躬耕得金一瓶。”

《次第禅门》收于T46，题下云：“隋天台智者大师说，弟子法慎记，弟子灌顶再治。”其序文云：“天台山修禅寺顓禅师，于都讲说禅法，大庄严寺沙门法慎记。预听学，辄依说采记。法门深广，难可委悉，若取具足，有三十卷。今略出前卷要用，流通此本。于天台更得治改，前诸同学所写之者，尔时既未好成就，犹应阙略，或繁而不次。若见此本，更改定之，庶于学者得免谬失矣。”

可见，《次第禅门》如果由智者大师亲笔来写，可以达到50卷左右，而法慎大师的私记本为30卷，后来再经过章安大师的重新治定为十

卷。小注云“十五卷”者，误。如前文智者大师刚到金陵弘法，说《次第禅门》，其下小注云：“法慎私记三十卷，章安治定为十卷，即《禅波罗蜜》，渐次止观也。”何乃前后相违如是。

**若说《法华玄义》、《圆顿止观》，半年各一遍，若著章疏，各三十卷。**“

**讲** 目前流通的《法华玄义》、《摩诃止观》等是章安大师所记，各有十卷。然就此十卷，其内容已经非常广博精深，好佛法者，遍于天下，又有几人在认真研读修习教观？又有几人能够真正明悟继承教观？多见世人往往兴望洋之叹，连一本《小止观》都不愿下苦功去研读领会，何能指望他深入教海、正视教观呢？连十卷都嫌多，若真著成“各三十卷”，还不是束之高阁而已。不是智者大师有意“偷懒”，实在是众生根基浅陋所致啊。“读书百遍，其义自见”，现之人，少有所解，不出知见窠臼而兢兢自夸者，何足道哉！

**此三法门，常时讲授。章安一闻，述以为疏。**

**讲** “此三法门”应是指上面所提到的《次第禅门》、《法华玄义》和《摩诃止观》，然而智者大师于567年到金陵讲《次第禅门》时，章安大师才七岁，而且上面也明明讲到是法慎法师私记，章安大师据此重订，哪来的“章安一闻，述以为疏”？因此此八字可删之。

【隋开皇十八年（598），智者大师灭后第二年】

十八年，智者弟子上首智越，遣僧使灌顶、普明，奉《遗书》及《净名义疏》三十一卷至扬州。

**讲** 智越（543～616），少小出家，于金陵从智者大师北面请业，授以禅法，深达五门六妙，诵《法华》万遍，居学徒之首。智者大师示寂前，四众一以付之。其后二十年间，为天台山众僧之长。如汤用彤《隋唐佛教史稿》云：“继智者纲领天台山寺者为智越，而弘宣大师之教者则为灌顶。”

普明，浙江会稽人，俗姓朱，生卒年不详。初名法京，后改普明。陈太建十四年（582），入天台山，值智者大师讲经，即礼拜为师，作其弟子。专习禅法，行方等、般若等诸三昧，并持诵法华经。祯明元年（587），跟随在光宅寺宣讲法华经之智者前往金陵，以禅思为业。后又与智者共赴庐山东林寺，行观音忏法。终其一生，计造金铜像十尊，阅读藏经二遍，又书写其他经论，修造殿宇，八十六岁时示寂于国清寺。

《净名义疏》三十一卷，智者大师解至《佛道品》的《净名义疏》其原貌就是三十一卷本，如《国清百录·王答遗旨文》云：“灌顶所送最后《净名义疏》三十一卷，至《佛道品》，谨即装治，缮书习读。”

那么前面为何说《净名义疏》是二十八卷呢？实际上这二十八卷本的《净名义疏》是全本的《净名义疏》，亦即将智者大师所著的三十一

卷本再加上后来由章安大师所补的三卷本予以重新厘定编排为二十八卷。可见二十八卷本并非都是智者大师亲笔所著的，据此，前文的“为晋王著《净名义疏》二十八卷”可以改为三十一卷。如周叔迦《释家艺文提要》卷二云：“顓因晋王广之请，为撰《维摩玄疏》六卷。进解经文至《佛道品》，因疾而止，凡三十一卷。弟子章安灌顶续解六品，益以三卷，凡三十四卷。后人合以《玄义》，仍依三十四卷之数，遂重厘定《文疏》为二十八卷耳。”

**王遣使答遗旨，以不获亲承《义疏》，为之悔恨。所嘱造寺，今遣司马王弘，一遵指画。吴郡、鄮境、剡邑三处像塔及智者卧疾处，亦当严饰。复遣使至佛陇，建千僧法会。**

**讲** 教材上“郟邑”应改为“剡邑”。

以，因为。

司马，司马，掌军旅之事，后世用作兵部尚书的别称。

一遵指画，一概遵从智者大师原有的指点和规划。

严饰，庄严修饰。

**王初览《遗书》，对《净名疏》而立愿曰：“昔亲奉师颜，未能咨决，今承遗旨，何由可悟？若寻文生解，愿示神通。”**

**讲** 咨决，咨询裁决。

夜梦群僧集阁，王自说义，见智者飞空而至，写七宝珊瑚于阁，还复飞去。

**讲** 教材上“远”字应改为“还”。

写，倾泻。《周礼·地官·稻人》：“以澮写水。”汉董仲舒《春秋繁露·考功名》：“其为天下除害也，若川渎之写于海也。”唐冯著《燕衔泥》诗：“井旁写水泥自足，衔泥上屋随尔欲。”明高启《杂诗》：“春晖何悠悠，清川自东写。”

四月十六日，佛陇僧众方就坐禅，上座道修见智者常服，按行堂内，少时方出。上座惊起瞻拜，众共悲叹。

**讲** 上座，指法腊高而居上位者，相当于现在的首座和尚。

常服，平常所穿的便服。

按行，巡行、往来视察。

少时，不久，不多时。

十一月，王遣典签吴景贤入山，以诿日设五百众斋。

**讲** 典签，本为处理文书的小吏。南朝宋齐时，由于监视出任方镇的宗室诸王和各州刺史，常由皇帝派亲信担任此职，号为“签帅”，实握州镇全权。梁以后渐废。唐代诸王府亦设典签，仅掌表启书疏，宣行教命。宋废。

讳日，圆寂之日。

【隋开皇二十年（600），智者大师灭后第四年】

二十年，立晋王为皇太子。

讲 隋朝一开始的太子是杨坚的长子杨勇，后来杨勇失宠，改立晋王杨广为太子。

【隋仁寿元年（601），智者大师灭后第五年】

仁寿元年正月，永嘉僧法晓，生闻智者胜德，特至龕所旋绕千拜。一夕龕户自开，光照林木，一寺奔驰，众共瞻礼。

讲 生闻，以前曾经听闻。

十月，智者弟子上首智越，遣僧使灌顶、智瓌，奉启入京称贺，并谢造寺新成。

讲 智瓌（556～638），清河人，俗姓张，十七岁时双亲辞世，后从安宁寺慧凭法师出家。复往天台山，受学于智者大师，精修法华忏法。第二七日初夜忏讫，还就禅床，始欲安坐，乃见九头龙从地涌出，上升虚空。明旦咨白，智者大师云：“此表九道众生闻《法华经》，将来之



世，破无明地，入法性空耳。”贞观十二年，示寂于国清寺，世寿八十三。

奉启入京称贺，启，此指书函。《太平御览》卷595引《通俗文》：“官信曰启。”南朝梁刘勰《文心雕龙·奏启》：“至魏国笺记，始云启闻。奏事之末，或云谨启……必敛饬入规，促其音节，辨要轻清，文而不侈，亦启之大略也。”此封书启见《国清百录·天台众贺启第七十二》，启末未写日期。但在书启中明言是因为晋王杨广“恭膺储副”，智越等才“谨遣僧使灌顶、智璨等奉启以闻”的，因此此封书启应该是隋开皇二十年（600）杨广被立为太子时所写，而不应是隋仁寿元年十月。

谢造寺新成，此启见《国清百录·天台众谢造寺成启第七十三》，作于仁寿元年十月三日。

**王既鼎创蓝宇，即登春宫，此皇太子寺基是也。王既寺为檀越，王弘实任经理，此王家造寺是也。陈齐俱灭，隋方代周，此三国成一是也。寺成乞名，即从先记，此呼为国清是也。神僧之言，至此俱验。**

**讲** 此一段是应验智者大师第一次到天台山时，尝宿石桥，有一老僧对智者大师所说的话：“禅师若欲造寺，山下有皇太子寺基，用以仰给。三国成一，当有大势力造此寺，寺若成，国即清。”

鼎创，鼎力创建。

蓝宇，犹言伽蓝堂宇，即指佛寺。

春宫，即东宫、太子宫。《资治通鉴·陈宣帝太建八年》：“皇太子养德春宫，未闻有过。”胡三省注：“太子居东宫，东方主春，故亦曰春宫。”明余继登《典故纪闻》卷八：“卿等皆国家旧臣，又事朕于春宫，练达老成。”

实任，实际承担。经理，经营管理、处理。宋朱熹《答高国楹书》：“若经理世务，商略古今，窃恐今日力量未易遽及。”《警世通言·桂员外途穷忏悔》：“（施还）自此遍赎田产，又得支翁代为经理，重为富室。”

**十二月，皇太子遣散骑侍郎张乾威送灌顶还山，设千僧斋，及为文致敬坟龕，开视舍利，见灵体不动，如在定中。**

**讲** 散骑侍郎，即员外散骑侍郎，是皇帝近侍官之一。隋开皇时，于尚书省各司置员外郎一人，为各司之次官。唐宋沿置，与郎中通称郎官，皆为中央官吏中的要职。明清各部仍沿此制，以郎中、员外郎、主事为司官的三级，得以递升。

设千僧斋，设斋前有愿文，见《皇太子于天台设斋愿文第七十六》，如云“庶同纯陀之末供，有如净名之遥请”等。

为文致敬坟龕，文见《国清百录·皇太子敬灵龕文第七十五》，文末偈云：“不著世间如莲华，常善入于空寂行，达诸法相无罣碍，稽首如空无所依。”上面两文的日期均为“隋仁寿元年岁次辛酉十二月十七

日”。

【隋仁寿四年（604），智者大师灭后第八年】

**四年七月，皇太子登位。**

**讲** 隋文帝于仁寿四年七月十三日驾崩，七月二十一日，皇太子杨广即皇帝位，是为历史上著名的隋炀帝。

**十一月，寺遣僧使智瓌，奉启称贺。**

**讲** 启见《仁寿四年皇太子登极天台众贺至尊第八十二》。

【隋大业元年（605），智者大师灭后第九年】

**炀帝大业元年九月，车驾巡幸至扬州，寺遣智瓌诣行在所。**

**讲** 巡游是秦始皇的一大爱好，从他统一中国而自称皇帝的第三年起，便开始了全国性的大巡游；汉武帝乃至后来的乾隆帝也好巡游，并乐此不疲。但如果和隋炀帝比起来，秦皇汉武乾隆等就是小巫见大巫了。现将其重大的南游北巡事件简列一表如下：

605年8月：一下江南

607年4月：第一次北巡

608年3月：第二次北巡

609年3月：西巡河右

610年3月：二下江南

612年1月：一征高丽

613年1月：二征高丽

614年2月：三征高丽

615年3月：第三次北巡

616年3月：三下江南

618年3月：隋炀帝死于兵变

车驾，帝王所乘的马车，亦用为帝王的代称。《汉书·高帝纪下》：“车驾西都长安。”颜师古注：“凡言车驾者，谓天子乘车而行，不敢指斥也。”

巡幸，指皇帝巡游驾幸。《汉书·郊祀志上》：“上（武帝）始巡幸郡县，寢寻于泰山矣。”《北齐书·冯子琮传》：“（世祖）诏子琮监造大明宫，宫成，世祖亲自巡幸。”

行在所，指天子巡行所到之地。《晋书·忠义传·嵇绍》：“绍以天子蒙尘，承诏驰诣行在所。”《明史·徐达传》：“捷闻，太祖幸汴梁，召达诣行在所，置酒劳之。”

此次仅遣智瓌一人前往，而灌顶大师没有前往者，为“灌顶师在寺，本应出奉参见，为患病四十余日，不堪在道”之故。

十月，引对大牙殿赐坐。宣敕云：“师等并是行道之众，勿容北僧，及私度出家，冒死相替。”

**讲** 引对，谓皇帝召见臣僚询问对答。

大牙，又称牙旗，指旗竿上饰有象牙的大旗，多为主将主帅所建。薛综注《东京赋》云：“古者天子出，建大牙旗，竿上以象牙饰之，故云牙旗。”《宋史·仪卫志六》：“古者，天子出建大牙。”大牙殿，是指建有牙旗的大殿，是隋炀帝在扬州的行在所大殿。

冒死相替，不顾生命危险来相互顶替冒充。

瓌对曰：“天台一寺，即是天之所覆，寺有常制，不敢容外客，及私度代死。”

**讲** 天之所覆，是由天子所保护庇护的。覆，覆护，庇佑。《魏书·甄琛传》：“故周《诗》称‘教之诲之，饮之食之’，皆所以抚覆导养，为之求利者也。”《后汉书·东平宪王苍传》：“臣苍疲弩，特为陛下慈恩覆护，在家备教导之仁，升朝蒙爵命之首。”

私度代死，私下里剃度出家来代替应有的死罪。

又敕云：“师还寺，可更开灵龕，必当大异。弟子欲为先师造碑，当有行状。”

**讲** 行状，履历、事迹。《晋书·刘弘传》：“臣辄以勃为归乡令，贞为信陵令。皆功行相参，循名校实，条列行状，公文具上。”宋陈善《扞虱新话·孔子曾子之说》：“孔子曰：‘吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。’此孔子未死前自作行状也。”

璪对曰：“先师灵异非一，灌顶录成一卷。”当即贡上。

**讲** 此指灌顶大师所著之《智者别传》。

帝敕秘书监柳顾言曰：“朕欲为智者制碑，非卿文不得朕心。”碑成，敕于寺刻石。

**讲** 教材上“柳雇言”应改为“柳顾言”。

秘书监，官名，南北朝末期以后为秘书省之长官，掌图书著作等事，正三品，明废。柳顾言，生卒年不详，《隋书》卷六十七云：“柳顾言博学有才，罕所推谢，至是与世基相见，（虞世基）叹曰：‘海内当共推此一人，非吾侪所及也。’”

碑成，此即柳顾言根据《别传》等而作的《天台国清寺智者禅师碑文》，现仍立于国清寺之中。

其要云：“约《仁王》、《瓔珞》，龙树、马鸣，立三观四教，述其本宗(注：云云)。”

**讲** 述其本宗，阐述其本怀和宗旨。

帝敕扬州五十僧立天台寺名，一表为禅门，一表为五净居。

**讲** 如《勅立国清寺名第八十七》云：“又前为智者造寺，权因山称，经论之内，复有胜名，可各述所怀，朕自详择。”

五净居，即五净居天，色界第四禅，证不还果的圣者所生之处。有五地：无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天。《俱舍颂疏》卷一云：“此五名净居天，唯圣人居，无异生杂，故名净居。”

僧使智瓌进曰：“昔陈朝有定光禅师，迁神之后，智者梦其灵曰：‘今欲造寺，未是其时，若三国为一，当有大力势人为之造寺，寺若成，国即清。必呼为国清寺。’”

**讲** 此段引文见《表国清启第八十八》。

迁神，即圆寂之意。梁慧皎《高僧传·慧严》：“严法师器识渊远，学道之匠，奄尔迁神，痛悼于怀。”清梁绍壬《两般秋雨盦随笔·书卒异词》：“凡人死曰卒，曰歿，曰疾终……又曰迁神。”

然此一段话历来记载不一，本文前面提到是智者大师初游石梁时“有一老僧”所说，而并非是定光禅师，《别传》同此。道宣律师《续

高僧传》谓是定光禅师生前就告知智者大师的，而这里又说是定光禅师圆寂之后才托梦给智者大师的。个人认为，应以《别传》的记载为准，即由石梁罗汉示现而告知的，但也有可能定光禅师也曾不止一次地告示过智者大师。但不管如何，在同一篇文章中出现这样前后不一的记载，还是有所疏忽的。

**帝曰：“此先师之灵瑞，即用为名。”**

**讲** 国清之名自此确立。

**遂即大牙殿榜，以雌黄大篆书之。遣通事舍人卢正方，入山奉安寺额。**

**讲** 榜，匾额。南朝宋刘义庆《世说新语·巧艺》：“韋仲將能書，魏明帝起殿，欲安榜，使仲將登梯題之。”宋范成大《吴船录》卷上：“凡山中巖潭亭院之榜，皆山谷書。”

雌黄，是一种矿物名，即三硫化二砷，半透明，柠檬黄色，有毒，能杀菌灭虫。这里是指用矿物雌黄为原料进行书写。北魏贾思勰《齐民要术·杂说》：“雌黄治书法：先于青硬石上水磨雌黄令熟，曝干；更于瓷碗中研令极熟，曝干；又于瓷碗中研令极熟，乃融好胶清，和于铁杵臼中，熟捣丸如黑丸，阴干。以水研而治书，永不剥落。”

大篆，汉字书体的一种。相传周宣王时史籀所作，故亦名籀文或籀书。秦时称为大篆，与小篆相区别。



通事舍人，掌传宣诏命的官员。

奉安，安置佛像牌匾等。宋苏轼《画西方阿弥陀佛赞》：“像成，奉安於金陵清涼寺。”

译曰：于是就用大牙殿的牌匾，以雌黄为原料，用大篆书写而成。并且派遣通事舍人卢正方到天台山来奉安国清寺的寺额。如《国清百录·序》云：“敕取江都宫大牙殿榜，填以雌黄，书以大篆，遣兼内史通事舍人卢正方送安寺门，国清之称，从而为始。”

以十一月二十四日忌辰，度四十九僧，设千僧斋。有司案名，满足千数，临斋受嚬，则数溢一人，咸谓智者化身来受国供。

**讲** 案名，登记名字。

受嚬chèn，接受布施。

溢，多出、超出。

是日午后，使人同大众开视灵龕，唯空床虚帐而已。

**讲** 空床虚帐，谓灵龕内智者大师的“坐禅肉体”已经不见，其去处可能有二：1、被天人请去供养了。此可用荆溪大师的事迹比照而知，如《荆溪湛然大师传》云：“本朝元佑初，永嘉忠法师遣门人扫塔，草棘荒芜不能辨。即案梁氏碑，去大师莹兆百步寻识之。其龕已空，唯乳香一块耳。夜梦玄弼山君谓曰：‘昨者天神遣多人取全身去也，不须犹豫。’于是即旧基建石塔以识之。”2、迁神到了玉泉寺，如《玉泉寺

志》卷二云：“一日，玉泉山转藏殿轮，关公附人语曰：‘吾师智者肉身在此，不得动飞轮其上。’方知公以神力，移师归玉泉。”

**使者反命，帝谓群臣曰：“智者是朕戒师，先多灵异。朕于仁寿元年令张乾威往视，龕室俨然。今卢正方往，则灵体不可复见，既从变化，得道非虚。”**

**讲** 反命，复命。

俨然，庄重的样子。《论语·尧曰》：“君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之。”宋陆游《九月十日夜独坐》诗：“小竖夜阑私怪我，俨然危坐若深思。”

从，随顺。

**天乡寺沙门慧延，昔游光宅，曾沾法润，忽闻迁化，感咽无已。欲知智者生处，因写《法华经》，以求冥示。潜思屡旬，忽梦智者从观音西来，顾谓之曰：“疑心遣否？”**

**讲** 曾沾法润，曾经听智者大师讲经说法而得到佛法利益。以佛法滋润心地，犹如雨水能够滋润大地。

感咽，“感噎”，因感伤而泣不成声。《西京杂记》卷一：“及即大位，每持此镜，感咽移辰。”《北史·杨愔传》：“愔便号泣感噎。”

潜思屡旬，连日来深思不已。潜思，深思。《后汉书·崔駰传》：“（崔篆）客居荥阳，闭门潜思，著《周易林》六十四篇。”《明史·儒林传一·陈真晟》：“遂归闽，潜思静坐，自号漳南布衣。”

邑人马绍宗，刈稻百束，以供寺众。执役劳疾，心念求护。夜梦智者趺坐床上，焚香如雾。慰绍宗曰：“家贫能施，何疑无福？”时兄及妻母，同夕感梦，香气屡日。

**讲** 邑人，乡人，此指天台山附近的村民。

执役劳疾，担任劳役，因过度辛劳而得病。

又张造者，年迈足蹶，登龕拜祝曰：“早蒙香火，愿来世得度脱。”忽闻龕中应声及以弹指，造再请曰：“愿重赐神应。”即闻如初。

**讲** 足蹶jué，跛足。

早蒙香火，以前我就和您佛法当中结过缘。可能这个张造是智者大师的在家皈依弟子。

蒙，接受。香火，即香火因缘，亦省作“香火缘”，谓彼此契合，犹如结盟于宿世。《北齐书·陆法和传》：“法和是求佛之人，尚不希释梵天王坐处，岂规王位？但于空王佛所与主上有香火因缘，见主人应有报至，故救援耳。”唐白居易《祭中书韦相公文》：“长庆初，俱为中书舍人日，寻诣普济寺宗律师所，同受八戒，各持十斋。由是香火因缘，渐相亲近。”

老妇俞氏，年九十，患一脚短，凡十八年。专往龕所，殷勤设斋，即觉短脚还申，步履平正。

**讲** 申，通“伸”，伸长。

荆州玉泉弟子法偃，于江都造智者像，还至江津，像身流汗，拭已更出。识者谓师色身，不异于此也。

**讲** 江都，即扬州。江津，即荆州。

钱忠懿王时，申请于朝，追谥法空宝觉尊者(注：当时周世宗朝)。

**讲** 吴越国的国王钱弘俶上表请后周世宗柴荣追谥的。钱弘俶，929年~988年，杭州临安人，948~978年在位，一生护持佛教甚力。

本朝宁宗庆元三年，以荆门请，加谥灵慧大禅师(注：杂出《百录》、《别传》、《高僧传》、《三部疏记》、《南北史》、《玉泉碑》、《国清碑》诸文，及《关王祠堂记》)。

**讲** 南宋庆元三年（1197）时，当时的皇帝赵扩加谥智者大师为灵慧大禅师。

以上正传结束，往下是述赞。

【第一大段：引神智从义以证】

**义神智曰：“吾佛出世，虽说诸经，而本怀得畅，唯在《法华》。”**

**讲** 此一段文出自神智从义法师的《天台三大部补注序》。

义神智，即神智从义法师（1042～1091），北宋温州平阳人，俗姓叶。八岁剃度出家，年十七，师事扶宗继忠，研习天台教义。二十七岁于妙果寺讲说《天台四教仪》，并撰《集解》一书。以隋唐以来他宗并立为患，谓彼等不本经论，但任胸臆修证，判释不尽佛意，因此于所著《补注》、《集解》处处辨明。如论贤首妄判华严，议慈恩专用唯识，辨祖承无二十八祖，判道家当摄入儒宗，辞理切直，为世所信。著有《天台四教仪集解》三卷、《法华三大部补注》十四卷、《金光明玄义顺正记》三卷、《金光明文句新记》七卷、《止观义例纂要》六卷、《始终心要注》一卷等书。

然而其在义学上，凡有论说，每迥异于四明知礼大师。如他认为法性之门当一分为三：“一曰性体，此当正因；二曰性量，此当了因；三曰性具；此当缘因。具即是假，假即空中，只一法性，有兹三义。会之弥分，派之常合，虽一一遍，亦无所在。当知他宗谈乎法性，亦同今家性体、性量。以彼皆云：法性真如，与虚空等，但阙第三性具之义。”这自然是对华严宗的批驳，但他把性具仅作为三谛当中的假谛，卓然违宗，是对知礼大师以性具独标法性的一种篡改和变相的批评。另外他对于境本定身、生身尊特等义亦于山家相背。所以志磐法师毫不客气地指出：“神智之从扶宗，视四明为曾祖，而于有所立义，极力诋排之。去乃翁已五十年，其说已定，而特为之异，破坏祖业，不肖为甚。非同当

时孤山、净觉，一抑一扬之比也。旧系扶宗，今故黜之，置之杂传，以示家法之在。”后世乃以“后山外”称之。

神智从义法师既然是后山外派，那么在这里又为何引其言为重呢？此如陈垣《中国佛教史籍概论》卷五所云：“窃尝譬之武夫，当国家承平时则抑之，虑其骄蹇而难制。一旦大敌当前，则不得不倚以为干城之寄也。”

本怀得畅，唯在《法华》，此如《天台四教仪》云：“次说法华，开前顿渐，会入非顿非渐，故言开权显实，又言废权立实，又言会三归一。言权实者，名通今昔，义意不同，谓法华已前，权实不同，大小相隔。如华严时，一权一实，各不相即，大不纳小，故小虽在座，如聋若症。是故所说法门虽广大圆满，摄机不尽，不畅如来出世本怀。所以者何？初顿部有一粗一妙，一妙则与法华无二无别，若是一麤粗，须待法华开会废了，方始称妙。次鹿苑，但粗无妙；次方等，三粗一妙；次般若，二粗一妙；来至法华会上，总开会废前四味粗，令成一乘妙，诸味圆教，更不须开，本自圆融，不待开也。但是部内兼、但、对、带，故不及法华淳一无杂。独得妙名，良有以也。”

**自阿难结集之后，天亲作论，虽曰通经，然但约文申义，举其大略而已。至于斯经大事，教化始终，则晦而未明。**

**讲** 世亲菩萨曾作《法华经论》二卷，后魏菩提流支、昙林等合译，又名《妙法莲华经优波提舍》，收在T26，只略略解释了《法华经》的前三品。智者大师《法华文句》中云：“天亲作《法华经论》，以七功德

分序品，五示现分方便品，其余品各有处分……昙鸾云：‘细科烟扬，杂砺尘飞。’盖若过若不及也。”

现藏中，亦别有《妙法莲华经论优波提舍》一卷，署为元魏中天竺三藏勒那摩提共僧朗等合译，或为后人会合之故。

通经，解释经旨。

约文申义，根据经文来说明义理，亦即依文解义。

斯经大事，指如来出世本怀。如《法华经·方便品》云：“如来为一大事因缘故出现于世，所谓为令众生开示悟入佛之知见。”

教化始终，《法华玄义》卷一云：“教相为三，一根性融不融相，二化道始终不始终相，三师弟远近不远近相。”第一，根性融不融相：佛初成道，顿说华严，本不为小，小虽在座，如聋如哑，此者初教建立融不融，小根并不闻。不得已，息大施小，此如三藏，建立不融。三藏本不为大，大根都不用。次教俱建立，以融斥不融，令小根耻不融慕于融。次教俱建立，令小根寄融向不融，令大根从不融向于融。虽种种建立，施設众生，但随他意语，非佛本怀。今经正直舍不融，但说于融，令一座席，同一道味，乃畅如来出世本怀。

第二，化道始终不始终相：余教当机益物，不说如来施化之意。此经明佛设教元始，巧为众生，作顿、渐、不定、显密种子，中间以顿渐五味调伏长养而成熟之，又以顿渐五味而度脱之。并脱、并熟、并种，番番不息，大势威猛，三世益物，迥超余经。

第三，师弟远近不远近相：又众经咸云，道树师实智始满，起道树始施权智，今经明师之权实在道树前久久已满。诸经明二乘弟子不得入实智，亦不能施权智，今经明弟子入实甚久，亦先解行权。又众经尚不论道树之前师之与弟近近权实，况复远远？今经明道树之前权实长远，补处数世界不知，况其尘数？当知此经，永异诸教，殷勤称赞，良有以也。

天亲菩萨可能是限于当时天竺众生的因缘，只是依文解义，对此大事因缘和教化始终都没有予以彰显，故而对于经义隐晦而不明显。

**暨罗什翻译，东传此土，造疏消释者，异论非一。**

**讲** 暨，到，至。

异论非一，自从《法华经》翻译出来后，“受持盛者，无出此经”。仅南北朝时期，对该经作注疏的就达七十余家，当时比较著名的注解有刘宋竺道生撰《法华义疏》、梁法云撰《法华经义记》等。但都但述己意，不会经旨。

**唯我智者，灵山亲承，大苏证悟，发挥妙旨，幽赞上乘。以五义释经题，四释消文句，而又能以十章宣演明静法门。**

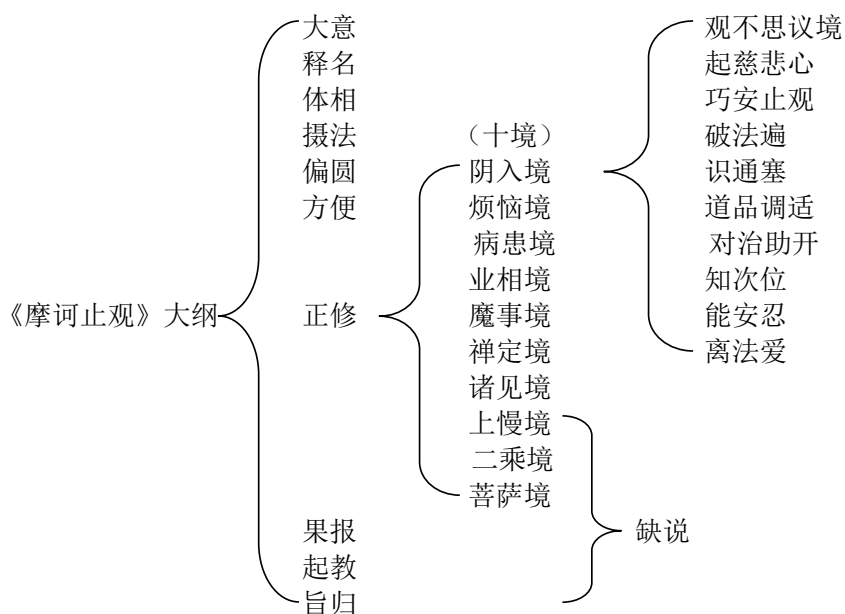
**讲** 幽赞上乘，谓使隐微难见的无上佛乘得以显明彰著。《汉书·兒宽传》：“六律五声，幽赞圣意。”三国魏曹植《王仲宣诔》：“强记洽闻，幽赞微言。”



以五义释经题，即名、体、宗、用、教等五重玄义，解见前。

四释消文句，即用四意消文来解释经文的句子。1、因缘释，又称感应释，就佛与众生之关系因缘而作解释。谓教法系由感应道交而兴起，以四种悉檀为因缘，作四种释义，即世界悉檀、各各为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀；2、约教释，就藏、通、别、圆四教之义，由浅至深解释经文；3、本迹释，示本迹之别，依本地与垂迹二门而解法义；4、观心释，即于如来所说法义，作为观心之对境，由观己心之高广而入实相妙理。盖若寻迹迹广，徒自疲劳。若寻本。本高不可及，此犹日夜数他宝，自无半分钱，故当寄于我一心，作观心释。

十章宣演明静法门，明静法门者，即是止观法门，谓“止体静，观体明”。十章者，列表如下：



于是解行俱陈，义观兼举，可谓行人之心镜，巨夜之明灯。

**讲** 《玄义》、《文句》教正观旁，《止观》观正教旁，两者结合，如鸟二翼，似车双轮，能运行人至究竟地。

心镜，如《宗镜录序》云：“举一心为宗，照万法如镜。”

虽天竺《大论》，尚非其类，岂震旦人师，所能跂及(云云)？“

**讲** 天竺《大论》，即《大智度论》，因其是解释般若类经典的，不可避免地带通别，正说圆教，和《法华》的纯圆独妙还是不能相比的。

跂及，犹企及，勉力达到。

又设问曰：“《辅行》引九师相承，谓北齐已前，非今所承。且北齐既用觉心重观三昧，今此何故斥于觉观？但是一辙耳，将非智者斥于北齐耶？”

**讲** 此下一段出自《法华三大部补注》卷十三。

教材上“七师”应改为“九师”。

有关九师相承，解见《慧文大师传》。

止观之法，乃万世师，所谓“高尚者高尚，卑劣者卑劣”，若不得其人，则不应说此止观。故智者大师在《摩诃止观》卷五，于明止观十境十乘前曾斥于旧医旧药：“又一种禅人，不达他根性，纯教乳药。体心、踏心，和融、觉觅，若泯若了，斯一辙之意。”意谓：不管是体

心、踏心、和融、觉觅，还是泯心、了心，这些观法都是旧医乳药，并不究竟。如荆溪《辅行》解释云：“虽体达如空，非体法实智；虽推踏不受，非无作舍觉；虽调和融通，非混同法界；虽觉察求觅，非反照心源；虽泯然亡离，非契理寂灭；虽了本无生，非智鉴妙境。如此等用，非不一途，故云一辙。故知此等，永迷十观及所观境。”

在这里面，慧文大师是用觉心三昧的，如《辅行》卷一云：“第七讳文，多用觉心，重观三昧、灭尽三昧、无间三昧，于一切法，心无分别。”所用觉心三昧的初步结果是“于一切法心无分别”，因此被智者大师同斥为旧医乳药。

所谓旧医，这是比喻佛教成立以前的外道学说，纯用乳药，说常乐我等邪三修，不知众生五浊障重，反增其病。因此佛陀新医为之禁乳，说于无常、非乐、无我之劣三修予以对治。若于小法得证，成小乘无常已，世尊还为说大乘真常、真乐、真我之胜三修乳药，而破声闻之执。新旧二乳，乳之名虽同，而邪正之义大别。

正因为智者大师有斥于觉观，所以才引出问意，“将非智者斥于北齐耶”。

一辙，同一车轮碾出的痕迹，喻趋向相同。晋卢谌《赠刘琨》诗：“惟同大观，万涂一辙。”《新唐书·后妃传上赞》：“或称武、韦乱唐同一辙，武持久，韦亟灭，何哉？”

答：“《妙玄》开演法华十妙，尚云‘莫以《中论》相比’，又云

‘天竺《大论》尚非其类’。盖智者用如来之意，明法华之妙，故龙树、北齐亦所不及。

讲 莫以《中论》相比，句出《妙玄》卷三“智妙·对二谛境明智”，此中先明对七种二谛境明七种二谛智，七番谛境各开随情、随情智、随智，合有二十一种谛。相应地，七番二智亦各开三种，谓化他、自行化他、自行，合二十一权实。若待前粗智而明妙智者，是《法华》破待之意。若会一切权经论所明谛理，皆成妙理，无非妙智，悉是大车，则是《法华》绝待之意。如此广明，巨细不遗，岂是《中论》所可比拟？

故《玄签》卷六云：“如此破会，莫以中论相比者，依向所说，岂比《中论》末代通经，虽兼别含通，岂能委明二十一种单复开合，适时破会，逗物之妙，结撮始终耶？”《玄签》接着又设问道：“问：一家所承，本宗龙树，今此何以反斥本宗？答：本承观法，不承论所破势。论意唯以四句观法，破大小执，令末代行者，归心有由。若部意所立，功归于此。若论破会者，未若法华。故权实本迹，遣偏废近，久远圣旨，于兹始存。故获陀罗尼，由三昧之力，师资之宗，宛如符契。”深体《玄签》之语，庶免邪僻。

天竺《大论》尚非其类，语出《玄义》“境妙·二谛境”。二谛之名，出于众经，而理实难晓，世间纷纭，“古今异执，各引证据，自保一文，不信余说”，失于如来无量善权方便。今以随情、情智、智等三意，分当教和受接共七种、二十一种二谛，若各有位置，次第不紊者，是相待意。若开粗显妙，惟有一实，无二无三，诸粗皆妙，则是绝待

意。是以佛出世之本意，诸教法之指归，于此《法华经》总括无遗，而事极于此。如此意气博远，横周竖穷，不仅《地论》、《摄论》不可为比，天竺《大论》亦不能与之同类。

栢庭善月《妙玄格言》卷下云：“又曰：天竺大论，尚非其类等，殆于反破师宗，无乃于法有胜劣之见耶？余曰：不然。若以开显之说为出于天台，则固如所责。其如妙理，本诸经旨，经旨出于佛意，纵使形斥，是亦约佛意有在云尔，何关申明者耶？故曰前此迹门，谈其因果等，则知十妙，出于佛说明矣。又曰但承观法，不承论所破势者，岂非今所斥者，据论所破势，则以衍斥小而已。其所承者，宗其所承观法耳，故知不应以所承难所斥也。”

《台宗十类因革论》卷第三亦有类似问答：“或问：山家观门，既以龙树为师宗，何以《玄》云天竺大论，尚非其类；震旦人师，何劳及语？曰：此《记》固简之矣，如曰但承观法，不承论所破势。然则所破势者，盖论释般若，唯得以衍破小，故不同天台宗自法华，徧破徧立之势。使不以论所破势，而妨所传观法，则文不为难矣。余有文义，琐琐疑难，苟无妨观门大体，虽略之可也。”

**若无生宗旨，三观行门，其实祖龙树，宗北齐，禀南岳，师资相承，宛如宿契(云云)。**

**讲** 无生宗旨，如《中论》偈云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”所有存在之诸法无实体，是空，若能观此无生之理，可破除生灭之烦恼。故《止观大意》云：“众教诸门，大各有四，

乃至八万四千不同，莫不并以无生为首。今且从初于无生门，遍破诸惑。”《摩诃止观》亦云：“无生门能通止观，到因至果。又能显无生，使门光显。”

三观行门，即空假中三观，如偈云：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦是中道义。”

祖，效法、沿袭。宗，宗仰、尊崇。稟，秉承、禀受。

师资，犹师生、师徒。《世说新语·言语》：“昔先君仲尼，与君先人伯阳有师资之尊，是仆与君奕世为通好也。”《旧唐书·孙思邈》：“当时知名之士宋令文、孟洗、卢照邻等，执师资之礼以事焉。”

宛如宿契，好象过去世就已经非常契合投分一样。

又曰：“天台所谈三谛、三观，出乎《仁王》及《瓔珞经》；三智三德，本乎《涅槃》、《大品》；所用义旨，以《法华》为宗骨，以《智论》为指南(云云)。”

**讲** 此段出自《法华三大部补注》卷十一。

宗骨，一宗之骨目，亦即是最主要的依据。

指南，指南针，比喻正确的指导或依据。

【第二大段：志磐法师正赞】

**赞曰：舍天台之学，而欲识佛法意者，未足与议也。**

**讲** 天台智者大师以五时八教，判释东流一代圣教，罄无不尽。若别五时，此是渐次调熟之相。若通五时，此乃如来三业不思议化，不差时，不差机，种熟脱三，番番不息。若化仪四教，此乃教化众生的方法仪式，有顿、渐、秘密、不定的区别，如世药方。而化法四教则是教化众生的内容，有藏、通、别、圆之分，如世药味。如是横罗竖收，判释无遗，舍此而不学不修，则“未足与议”——不足以和他商议佛法。

**故自夫圣教东度，经论遍弘，唯任己心，莫知正义。**

**讲** 唯任己心，只是凭着自己的臆测来讲授佛法。以其单轮只翼，慧不由定发，只是世智而已。

**齐梁之际，挺出诸贤，盛演法华，立言判教，一音四相之说，四时六宗之谈，众制纷纭，相倾相夺。南三北七，竞化当时。**

**讲** 挺出，涌出、涌现。

立言判教，创立学说，判释教相。中土判教的起源，凡有两方面：其一，佛教传来，到南北朝时代的二、三百年间，三藏经典已大致译出。这些教典，在印度出现的时地和因缘各异，而且隶属的部派有别，因而所显的义理互有出入，有、空，性、相等许多学说同时分存并立。

然而佛教的教义，是在多样之中有它的统一的理体的，把这些纷歧的教义加以整理，予以有秩序地配列，于是形成一个佛教大一统的构图，这是教相判释发生原因的一面。其二，由于这时教典略备，学者钻研探讨，各有所崇，思想的体系逐渐成熟，因而逐渐呈现宗派的雏形，象毗昙师、成实师、涅槃师、地论师、摄论师等相继而出。他们把释迦如来一代的教法，依一家的义旨，或者加以时间的配列，或者就教理的浅深加以组织，来剖判解释，以阐明各家在整个佛教当中所占的地位和价值。这是教相判释发生原因的又一面。但天台之前的任何一家判教，都不能做到总持佛法，难免相倾相夺。

一音四相之说，一音教是北地禅师所立，谓佛以一音演说法，众生随类各得解。众生见诸乘之差异，实由其根机之不同，佛实际上只以一音说法，并无差别。此者虽得一道真实，但失五味方便，对于芸芸众生，机缘差品，不能随感赴应，施法教化。

四相教是北地慧光禅师所立，1、因缘宗，指说六因、四缘的《毗昙》；2、假名宗，指说三假的《成实》；3、诳相宗，指说凡所有相皆是虚妄的《大品经》及三论；4、常宗，指说常住佛性本有湛然的《涅槃经》及《华严经》。智者大师初难因缘宗，《毗昙》讲六因四缘而判为因缘宗，则《成论》明三因四缘，亦应判为因缘宗。次难假名宗，《实论》不以观三假浮虚为彼论宗，而是见空得道，应用空为宗，不应以假名为宗。次难诳相宗，何止《般若》等经明于幻化，《华严》亦云：如化忍、如梦忍、心如工幻师等。《涅槃》亦云：诸法如幻化，佛于中不著。难不成如是诸经亦是不真宗？次难常宗，《涅槃》之经不但



明常，亦明非常非无常，能常能无常双用。云何单取常用为宗，何不取无常用为宗？况且般若是佛性之异名，难不成《般若》亦是常宗？如是前后混漫，判义不成。

四时六宗之谈，四时教是江南宗爱法师所立，即有相教、无相教、同归教、常住教四时。六宗是北地凛法师所立，即因缘、假名、诳相、常、真、圆等六宗。

众制纷纭，各种判教之法繁多而杂乱。

相倾相夺，相互竞争争夺。《史记·春申君列传》：“是时齐有孟尝君，赵有平原君，魏有信陵君，方争下士、致宾客，以相倾夺，辅国持权。”《文选·舞赋》：“马材不同，各相倾夺。”李善注：“倾夺，驰竞也。”

南三北七，除上面所提到的四家之外，尚有六家，具体见《法华玄义》卷十，此不赘述。

竞化，竞相教化。

**犹夫粟散小王，妄自尊大(注：《补注》：置粟盘中，各分位，以喻诸小王也)，而不知金轮飞行，统御四海，威德之盛也。**

**讲** 粟散小王，小王之多如散粟。粟为一年生草本植物，子实为圆形小粒，即俗称的“小米”。《仁王经》上曰：“中下品善粟散王，上品十善铁轮王。”天台《仁王经疏》云：“小王众多，犹如粟散。”《大部

补注》十三曰：“或云取数之众多，故云粟散，即诸经中诸小王是也。或云如人把粟散置盘中，各得分位，喻王亦尔。”

妄自尊大，过高地看待自己。形容狂妄自大，不把别人放眼里。

金轮飞行，轮王有四种，铁轮王统南瞻部洲，铜轮王统辖南瞻部及东胜身二洲，银轮王统南瞻部、东胜身和西牛货三洲，金轮王统四天下。故《法华经》云：“又如诸小王中，转轮圣王最为第一。此经亦复如是，于诸经中，最为其尊。”清一松大师《妙法莲华经演义》卷六解云：“轮王能以十善化世，粟散小王之中，而为第一。此经明于诸法悉皆实相，而能出生一切众生无上之善，所谓令三乘会一乘，使九界归佛界。既皆会一乘，同归佛界，则生善之极矣。故于诸经为尊，而如轮王于小王中为第一也。”此喻诸家判教比于天台，犹粟散小王比于金轮王，不可为类。

**惟我智者大禅师，天纵之圣，备诸功德。以为缵承祖父三观之绪，未遂光大，于是约法华悟门，说止观大道，立经陈纪，为万世法。**

**讲** 天纵之圣，意谓上天赋予的圣人。《论语·子罕》：“固天纵之将圣，又多能也。”南朝梁沈约《丞相长沙宣武王墓铭》：“峩峩哲人，实惟天纵。”

缵承，继承。《周书·明帝纪》：“今朕缵承大业，处万乘之上。”明宋濂《吴公墓碣铭》：“自幼以缵承家学为事。”

绪，事业、功业。

立经陈纪，建立和陈示纲常法度。经纪，和经纬的意思接近，原意都有丝缕的意思，可以引申为动词的治理规划，也可以引申为名词的纲常法度。《管子·版法》：“天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。”《汉书·司马迁传》：“《春秋》上明三王之道，下辨人事之经纪。”

为万世法，作为永远的法则。

**至于盛破光宅，则余者望风；遍难四宗，则他皆失据。宣布至化，坐致太平。**

**讲** 望风，即望风而靡，远远望见对方的气势就为之折服倾倒了。智者以前，弘扬《法华》最盛者就是光宅法云法师，现在把光宅评破之后，其他的人自然望风而靡。

失据，失去凭依。《文选·神女赋》：“徊肠伤气，颠倒失据。”章炳麟《诸子学略说》：“进退失据，两无所容，此可谓调和者之戒也。”在南三北七中，虽各出手眼，而以北地慧光禅师的四宗义为长，现在全面地问难驳诘四宗，了知四宗义前后混漫，判义不成，则其他的判教也就随之进退无据了。

宣布至化，弘宣无上教化。至化，极美好的教化。《后汉书·仲长统传》：“今欲张太平之纪纲，立至化之基址。”《晋书·阮种传》：“旁求俊乂，以辅至化，此诚尧舜之用心也。”

坐致，安坐而得，极言其易，全不费力。

非夫间生圣人，其孰能为此大业者哉？然则欲识佛法意者，其唯天台之学乎！

讲 夫，语气词，无意义。

间生，间气所钟而生出。所谓间气，古谓英雄伟人，上应星象，禀天地特殊之气，间世而出，故称。《太平御览》卷三六〇引《春秋孔演图》：“正气为帝，间气为臣，宫商为姓，秀气为人。”唐郑棨《开天传信记》：“上以晏间生秀妙，引晏于内殿，纵六宫观看。”元辛文房《唐才子传·韩愈》：“公英伟间生，才名冠世。”

上来的《智者大师传》出自《佛祖统纪》卷六，已经全部讲完了。往下的“述曰”是出自《佛祖统纪》第三十九卷“法运通塞志第十七之六·文帝”，这是谛闲大师把它调上来附列在此的。

【第三大段：志磐法师述】

**述曰：世谓炀帝稟戒学慧，而弑父代立，何智者之不知预鉴耶？**

讲 弑父代立，在任何正史中，都没有明言杨广是弑父代立的，今将张宏杰的《隋炀帝真是弑父淫母的野兽吗》一文附列于此（来源于中华网）：

“在老百姓的传说中，杨广原本是终南山间一只巨鼠转世，所以淫猥贪婪，无恶不作。这个古今恶人排行榜中的第一人，几乎集中了人类所能有的全部邪恶品种：淫荡、贪婪、狡诈、阴险、自私、冷血、残

暴、血腥、昏乱……他犯下了几乎人类所有能犯下的罪行：谋兄、淫母、弑父、幽弟、逆天、虐民

其实，杨广远没有这样坏。从唐代开始，御用历史学家就把杨广做为他们攻击的对象。他们以杨广为主角，编造了一个又一个匪夷所思的故事，其中最有名的当然是杨广弑父淫母的传说。

让我们回到历史现场。

一般来说，豪门子弟都免不了有一些共同的毛病：骄纵狂傲、眼高手低以及缺乏自制能力。可杨广似乎是个异数。

从很早开始，他就已经学会设计自己，虽然出身天潢贵胄，他却善于下人，从无骄纵之色。‘大臣用事者，皆倾心与交’，‘敬接朝士，礼极卑屈，由是声名籍甚，冠于诸王。’ 父亲杨坚印象最深刻的是这样一个细节：史万岁是国之名将，开皇十七年他远征云南回朝时，分别路过秦王杨俊所在的成都和晋王杨广所在的江都。两个王爷对史万岁的到来都很重视，亲自接见。不过秦王关心的是向史万岁索要战征中虏获的奇珍异宝，而晋王却‘虚衿敬之，待以交友之礼’，与他探讨军国大事。杨坚见二人情好，乃命史万岁干脆留在晋王身边，督晋王府军事。（《隋书·炀帝纪》）

在杨广成为太子后第三年的大隋仁寿四年（604）六月，一个隐秘的消息溜出仁寿宫那厚厚的宫门，迅速在隋帝国蔓延：六十四岁的当今皇帝杨坚病了。

皇帝的病情属国家最高机密。当这个机密成为普通百姓悄悄谈论的

话题时，每个人都知道这意味着什么。

迹象越来越明显。七月初七，老皇帝的病已经被证明不治，他召百官入宫‘诀别’，与百官‘握手歔歔’。《隋书·何稠传》并记载文帝临终前的细节说：文帝把杨广叫到床前，用手摩挲着杨广的脖子嘱咐说：‘何稠用心，我付以后事，动静当共平章。’

这个细节流露出了这对天家父子少见的天伦之情。

杨坚得病、病重直到死亡的过程，史书都有明确记载。从这些史料看，老皇帝的死是从容的，安详的。一直到死，杨坚都确信他的帝国所托得人。

然而，为了证明杨广继位的非法，后世的编史者却把整个杨广前半生传奇的高潮定位于‘篡位’。据说在杨坚病重的时候，这个野兽终于撕开画皮，露出了狰狞的面目。他迫不及待地几乎就在父亲身边强奸了父亲的妃子，也就是自己的后母，然后又挥刀杀死了父亲，关押了自己的弟弟，宣布自己即位。由此圆满完成了谋兄、淫母、弑父、幽弟这一系列经典罪恶。

这实在匪夷所思。

也许是因为师傅们教育的成功，也许是因为他过人的悟性，杨广从小就表现出非同寻常的自制力，举止端凝，‘深沉严重’。其他兄弟多是典型的纨绔，为了一时之欲，多违父母之意：长兄杨勇缺乏心机，行事放纵，老三杨俊性格软弱，奢侈无度，老四杨秀则性情暴烈，甚至‘生剖死囚，取胆为乐’（《北史·列传第六十三》）。只有他对父母

之命奉之唯谨。父亲提倡节俭，他便衣着朴素，用度有节。母亲性嫉妒，最看不得男人好色，他则正妃萧氏举案齐眉，恩爱有加。

在那几天里，杨广当然是全帝国心情最紧张、最复杂的人。不管内心是否如野史小说中所说盼着老皇帝早一天咽气，至少在皇帝诀别了百僚，全帝国都知道皇帝熬不了几天的时候，他没有任何必要像传说中的那样提前谋杀父亲。在这些天里，他的全部身心都必须全部调动起来，力求完美地扮演孝子的角色，尽可能多地呆在老皇帝身边，亲自端水尝药，衣不解带。另外，需要他做的事还有很多。一方面他要代理老皇帝处理积累起来的日常政务，一方面要筹备、计划、拍板老皇帝的医疗以至规模巨大、头绪纷繁的国葬事宜，同时，更重要的，他还要掂量，分析，捉摸各派大臣的内部争斗情况及心理，特别是掌握各地武力的调配情况，以防止国家大丧之际出现任何变乱。据内线报，他最小的弟弟已经连日招兵买马，准备动手。一个人的精力无论如何是应付不了这么多的事情，连日睡眠不足，面容迅速消瘦，两眼布满血丝，说话偶尔前言不搭后语都应该是正常情况。

在这个时候，杨广怎么会不着四六地打起父亲宠妃的主意以致闹出了强奸案来？

香风密密帷幕重重的后宫是民间历史爱好者的笔触掀开时间之帘后最热衷探究的地方。这些离奇的情节，主要是由野史作家贡献的。在《大业略记》中，记载了这样一段绘声绘色的传奇故事：

高祖在仁寿宫，病重，杨广侍疾。高祖晚年最喜欢的美人，唯陈、

蔡二人而已。杨广乃召蔡美人于别室，美人既还，面部有伤而头发凌乱，高祖问之，蔡曰：‘皇太子为非礼。’高祖大怒，咬指出血，召柳述、元严等，要换杨勇当太子。杨广于是命杨素、张衡进毒药。杨广选了三十个健壮的太监穿上女人的衣服，衣服下面藏着刀枪，立于宫内道路边，不许寻常人入内。杨素等既入，而高祖暴崩。”

另一种野史《通历》中记载得更为离奇。它说杨广试图强奸文帝宠妃就发生在杨坚与百官举行诀别仪式的重大时刻。隋文帝死亡的情形时更为具体详细：‘张衡进入殿内，拉住皇帝，不知怎么回事，只见血溅屏风，老皇帝惨叫之声达于户外，崩。’

简直成了一部强奸暴力片。

这些野史，把那个善于蛰伏，长于自制，强毅隐忍，雄图大志的杨广描写成了一个急吼吼的多年没有亲近过女人的色情狂。于众大臣聚集，举国聚焦的焦点之地，权力授受的关键之时，演出这极可能毁自己二十年积累的夺嫡成果于一旦的愚蠢下流故事。杨广再愚蠢，能有此乎？

也许正是因为考虑到这一点，所以虽然这是丑化杨广的最好武器，正史也不敢直接使用。事实上，就连用力搜集炀帝的反面材料以为批判的唐太宗君臣，也没有一人指控杨广弑父。试想，如果果有此说，则李唐起兵之时，何不以为宣传材料？

关于杨广的故事就是这样漏洞百出，存在太多逻辑上的硬伤。然而，就是这样一个明显不合常理的传说，却被人们津津乐道了千余年。



我们不得不说，杨广是古往今来被历史学家们侮辱和损害的人中最严重的一个。“

此中问意，秉承世间一般人的认知：既然晋王杨广当了皇帝之后是这样地残暴，为什么智者大师不预先予以照察审辨呢？

**然能借阎王之事，以比决之，则此滞自销。**

**讲** 此为总标。

**故《观经疏》释之则有二义：一者事属前因，由彼宿怨，来为父子，故阿闍世此云未生怨。**

**讲** 宿世因缘，不可思议，若彼此有缘，逃也逃不掉。就象阿闍世和频婆娑罗王、智者和杨广，以宿缘所牵，而有今世父子、师徒之分。

**二者大权现逆，非同俗间恶逆之比。**

**讲** 此如五行中有病行，谓菩萨以平等心，运无缘大悲，示同众生，同有烦恼，同有病苦。故智者大师《观经疏》云：“如此等事，皆是大士善权现化。行于非道，通达佛道。众生根性不同，人道有异，一逆一顺，弘道益物，示行无间，而无恼恚。闍王现逆，为息恶人，令不起逆。”

**故佛言：闍王昔于毘婆尸佛发菩提心，未尝堕于地狱（注：《涅槃**

经》云)。

**讲** 此出《南本涅槃》卷第十八，如云：“大王，汝昔已于毘婆尸佛初，发阿耨多罗三藐三菩提心。从是已来，至我出世，于其中间，未曾堕于地狱受苦。”

**又佛为授记，却后作佛，号净身(注：《阿闍王授决经》)。**

**讲** 此出T14《阿闍世王授决经》。阿闍世王闻佛将般涅槃，心大悲号，至心忏悔，头面接礼，以七宝华，前散佛上。佛便授与王决曰：“却后八万劫，劫名喜观，王当为佛，佛号净其所部如来，刹土名华王，时人民寿四十小劫。”今云“号净身”，与经文少异。

**又《垂裕记》：闍王未受果而求忏，令无量人发菩提心。**

**讲** 《垂裕记》，即宋孤山智圆大师所撰的《维摩经略疏垂裕记》，十卷。

**有能熟思此等文意，则知智者之于炀帝，鉴之深矣。**

**讲** 两义相需，庶免妄自指摘。

**故智者自云：我与晋王，深有缘契。今观其始则护庐山、主玉泉，终则创国清、保龕壑，而章安结集，十年送供。**

**讲** 此明彼此深有宿缘，故得为师徒，乃至护法安僧。

以是比知，则炀帝之事，亦应有前因、现逆二者之义。

**讲** 此句结前生后。

**孤山云：**菩萨住首楞严定者，或现无道，所以为百王之鉴也。

**讲** 此引孤山以明现逆之义。

如《维摩经略疏垂裕记》卷一云：“问：‘隋炀帝、陈后主皆师稟天台，何皆无道失国耶？岂大师之累乎？’答：‘始善终凶，以至失国，苟稟师训，行之靡替，岂至是哉。故书曰：惟狂克念作圣，惟圣罔念作狂。故中人之性，不可不慎。上智则不然也，故曰：有始有卒，其唯圣人乎？故行之在彼，岂责其师。昔李斯学儒于荀子，元嵩学佛于亡名，李斯相秦而坑儒焚书，元嵩辅周而灭释毁佛，岂归罪于师耶？抑又圣如尧、舜、周公，而子有丹朱、商均之不肖，弟有管叔、蔡叔之不仁，岂尧舜周公教之不至耶？文中子曰：诗书盛而秦灭，非仲尼之罪也；虚玄长而晋乱，非老聃之罪也；斋戒修而梁国危，非释迦之罪也。以是明之，隋炀之无道，后主之荒恣，非智者之罪也。又菩萨住首楞严，或现无道，或现有道。现无道则为百王之殷鉴，俾远其恶。现有道则为百王之师范，俾迁其善。夫如是，则随机理应，岂言论之可及。’”

2007-7-6 礼贤 述

## 智者大师赞

智祖生来具异相，眉分八彩舜瞳嘉；

大苏妙悟彻权实，华顶降魔辨正邪。

百界千如注法雨，一心三智肃高车；

若人有学天台教，放眼犹能抗百家。

## 五祖结集宗教章安尊者总持大禅师传

2007-7-23

### 五祖章安大师传提要

天台章安大师（561～632），名灌顶，字法云，章安人。天资聪敏，日能记诵万言。七岁入摄静寺，从慧拯出家。二十岁受具足戒，行持严谨。二十四岁往天台山修禅寺礼谒智者大师，承习天台教观。之后一直随侍于智者大师左右，直至智者大师圆寂。

隋末兵兴，乃隐居山寺，潜心编撰，其间完成《大般涅槃经玄义》二卷、《大般涅槃经疏》三十三卷等书，“疏成，烈火焚之不爇”。曾在摄静寺讲《涅槃经》，群盗突至，见寺门旌旗耀日，神兵执仗，贼众大惊，奔走溃散，俗因称为“山兵寺”。

晚年移住会稽称心精舍，宣讲《法华经》，当时三论宗的嘉祥吉藏大师尝列席听讲。唐贞观六年示寂，世寿七十二，法腊五十二，追谥“总持尊者”。

天台一家教典，全赖章安大师予以整理编辑，居功最伟。其著作除上述者外，现存者另有《观心论疏》五卷、《天台八教大意》一卷、《隋天台智者大师别传》一卷、《国清百录》四卷等书。

**五祖章安尊者灌顶(注：其师以此子非凡，故以地住极位，为立名**

字，将以进之也)。

**讲** 章安大师的法名是“灌顶”，这是属于十住当中的第十住，十住即：发心住、治地住、修行住、生贵住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住。

章安大师的字是“法云”，这是属于十地当中的第十地，十地即：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地。因此这里说“以地住极位，为立名字”。

**姓吴氏，临海章安人，始生三月(注：陈文帝天嘉二年生)，能随母称三宝名。**

**讲** 章安，即今浙江台州市椒江北岸之章安镇。自西汉至唐初，历为回浦县、章安县治。《宋史·高宗纪》：南宋建炎四年（1130）正月丙午，“帝次台州章安镇”，即此。

陈文帝天嘉二年，即561年。

**有僧过门谓其母曰：“此子非凡。”因以为名。**

**讲** 即章安大师俗姓吴，名非凡。

**七岁入摄静寺依慧拯，日记万言。**

**年二十受具戒，天纵慧解，一闻不忘。**

陈至德初(注：陈后主)，谒智者于修禅寺，禀受观法。研绎既久，顿蒙印可，因为侍者，随所住处，所说法门，悉能领解。

**讲** “至德”是陈后主陈叔宝的年号，共有四年，即至德元年～至德四年（583～586）。那么章安大师到底是哪一年依止智者大师的呢？我们知道，583年的时候，陈后主“勅国子祭酒徐孝克树碑为铭，以赞功德”。至德二年（584）就受永阳王陈伯智之请而来到了东阳，因此章安大师要见智者大师就在这两年之中。据章安大师《涅槃玄义》云：“余以童年，给侍摄静。摄静授《大涅槃》，诵将欲半，走虽不敏，愿闻旨趣。于是负笈天台，心欣蓝染。登山甫尔，仍逢出谷，不惟菲薄，奉从帝庭。”可见章安大师是为了能够听学《涅槃经》而来天台山依止智者大师的，但刚到不久，正逢智者大师出谷前往东阳，于是“奉从帝庭”，一起来到了永阳王的治所。由此推知，章安大师见智者大师正是至德二年（584）的时候。

祯明元年，随智者止金陵光宅，听讲《法华》(注：《文句》注云：二十七，听受金陵)。

**讲** 祯明元年，即587年，即听受《法华文句》。

隋开皇十三年(注：隋文帝)夏，受《法华玄义》于江陵玉泉(注：时年三十三，“次在江陵，奉蒙玄义”是也)。

**讲** 此为593年之事。

十四年夏，受《圆顿止观》于玉泉(注：“一夏敷扬，二时慈霑”是也)。

**讲** 据荆溪大师《辅行》云：“此之一部，前后三本。其第一本，二十卷成，并第二本，十卷成者，首并题为《圆顿》者是，为异偏小及不定故。其第二本即文初列‘窃念’者是。其第三本，题意少异，具如后释，初云‘止观明静’者是。今之所承，即第三本。时人相传，多以第三本为略本，以第二本号为广本。一往观之，似有广略。寻讨始末，纸数乃齐，应以第三本为再治本，不须云略。”可见止观前后有三本，前面两本都名《圆顿止观》，第三本为再治本，章安大师乃更名为《摩诃止观》。下文又云：“所以改称摩诃名者，有二义故。一者为对俗兄出《小止观》；二者为存梵音兼含之富。故《大论》云：‘言摩诃者，名含三义，谓大、多、胜。’……大是空义，多是假义，胜是中义，是故改从兼含之名，以题一心三观之部。若尔，何异圆顿，改从摩诃？答：圆顿之名，虽异偏渐，其言通总，阙于含三，故改此土单浅之音，以存彼语多含之称。”

至于余处讲说，听受之次，悉与结集，大小部帙，百有余卷。传诸未闻，皆师之功也。

十八年正月，师与普明奉智者遗书，自天台至扬州谒晋王，并奉《净名义疏》。



二月，王遣使王弘送还山，为智者设千僧斋，始用工造国清寺。

仁寿元年，晋王为皇太子。师与智瓌奉表至长安称贺，并谢造寺。右庶子张衡宣令问智者亡后灵异，对以五事(注：备见《百录》)，皇太子悲喜交至，遣散骑常侍张乾威入山，设千僧斋。

**讲** 教材上“张乾震”应改为“张乾威”。

在这一段话中，年份有误，晋王杨广被立为皇太子是在隋开皇二十年（600），而不是仁寿元年（601），如《全隋文》卷四云：“（开皇）二十年十一月，立为皇太子。”

因此，《国清百录·天台众贺启第七十二》中虽然没有写明日期，但内有“恭膺储副”句，当是开皇二十年所贺。而《天台众谢造寺成启第七十三》写明是“仁寿元年十月三日”，两事不能混淆相杂。所对五事见《僧使对皇太子问答第七十四》。

二年四月，遣扬州参军张谐入山，宣令慧日道场道庄、法论二师(注：隋改寺曰道场。此寺在东都，二师见《唐续僧传》)，于东宫讲《净名经》，全用智者疏文判释。可令寺众谳委法华玄义者，赍疏入京，众推师随使应令。八月，遣使送师还山。

**讲** 在这里首先要纠正一个错误，杨广让张谐入山，是要请“有谳委智者法华义者一人，仍赍疏入京”，而不是“可令寺众谳委法华玄义者，

賚疏入京”，一字之差，意义已经变味了。见《皇太子弘净名疏书第八十一》。

道庄（525～605），传见《续高僧传》卷九，《皇太子弘净名疏书第八十一》作慧庄。建业（南京）人，初从彭城寺宝琮学《成实论》，继从兴皇寺法朗研习中、百、十二门、大智度等四论。入住东都内慧日道场，后入京师日严寺讲说《法华经》，炀帝亲临其讲座，并赐以施物。著有《集数》十卷等，示寂于大业元年，世寿八十一。

法论，亦见《续高僧传》卷九，俗姓孟，南郡人，初住荆州天皇寺，博通《成实》，精于文采。晋王杨广曾经召入道场，晨夕赏对。后入京，住日严寺。年七十八而终，有《别集》八卷行世。

慧日道场，位于今江苏扬州。隋文帝开皇（581～600）末年，晋王杨广所立天下四道场之一，嘉祥大师吉藏大师曾被召入本寺，宣说三论之宗旨。隋炀帝原先的身份是晋王，曾以扬州总管的职务驻守扬州，在扬州杨广礼请智者大师为他授菩萨戒。开皇十九年，杨广在扬州设立慧日、法云两个佛教道场，邀请学问僧、律僧在其中研究、弘扬佛教，自己藩府出资供养。隋炀帝称帝后，立即将洛阳营建为东都，并设立东都内慧日道场，称为皇家宫廷佛教研究院。

**炀帝大业十年(注：时年四十五)，著《涅槃玄义》二卷，《疏》二十卷。**

**讲** 大业十年，即614年，应为44岁，小注说“时年四十五”者，误。

时隋末兵兴，寇盗群起。师自序云：“推度圣文，凡历五载，何年不见兵火，何月不见干戈。菜食水斋，冰床雪被。”其劳苦有若此云。

**讲** 此段略节自《涅槃玄义·疏缘起》，如云：“以大业十年十月十日，庐于天台之南，管窥智者义意，辄为解释。”期间展转经历天台——沃洲——遂安——安洲，于五年后才完璧。（沃洲，即新昌境内的沃洲山，位于县东南三十六里。遂安，即遂安县，治所在浙江省淳安县排岭镇附近，历朝沿革不同，1927年直属浙江省，1958年撤销，并入淳安县，1959年没入新安江水库。安洲，即安洲山，在今浙江省仙居县。）

**疏成，烈火焚之不爇。**

**讲** 此事发生在遂安期间，如《涅槃玄义》云：“于是怀挟鄙志，托命遂安。草本略通，放笔仍病。县令邓氏，呼讲《净名》，曳疾应之。事不兼举，寄疏他舍，他舍被烧，廓然荡尽。冥持此本，得免灰扬。重寄栅城，海寇冲突，玉石俱罄，萧亮提挾，复获安存。所谓焦不能烧，贼不能得，再蒙灵异，重厉微诚。”（栅城，此处疑即栅浦，位于今浙江台州市椒江区西十里栅浦乡，靠近海边。《方輿纪要》卷92云“（栅浦）在海门卫东南，嘉靖中倭贼由此入海门港，又由此犯松门卫。”）

师晚年于会稽称心精舍讲说《法华》，时人赞之有“跨朗笼基，超云迈印”之语。

讲

(注：兴皇朗师，齐山阴慧基撰《法华疏》，梁光宅法云制疏讲经，并见《唐续僧传》，印师未详。)

讲 兴皇寺法朗（507～581），南朝僧。徐州沛郡（今江苏沛县东）人，俗姓周，二十一岁出家，从僧诠学三论，与慧勇、慧布、慧辩共称为僧诠门下四哲。陈武帝永定二年（558）奉敕入京驻锡兴皇寺，致力于三论宗之弘扬，其门下知名者有吉藏、罗云、法安等。太建十三年示寂，世寿七十五。

南齐绍兴慧基（412～496），钱塘（浙江）人，俗姓吕，十五岁出家，研习群经，后从西域僧伽跋摩探究禅律。年二十受具足戒后，即四方游历访师，深研《法华》、《思益》、《胜鬘》等经。东归钱塘后，遍历三吴（浙江一带），宣讲经教。刘宋·元徽元年（473），奉敕任僧正，此为东土僧正之始。齐建武三年示寂，世寿八十五。著有《法华义疏》、《注遗教经》等。

光宅法云（467～529），义兴阳羨（江苏宜兴）人，俗姓周，七岁出家，十三岁开始研习佛学。三十岁，于妙音寺讲《法华》、《净名》二经。梁天监二年（503），奉敕出入诸殿，又奉敕主光宅寺，创立僧制。天监末年，建法云寺，并受命译扶南国所献之三部经。普通六年（525），敕为大僧正（僧界统制官）。大通三年示寂，世寿六十三。师属成实学派，精通《涅槃经》，亦为《法华经》之学者，现存有《法华经义记》八卷。又与智藏、僧旻并称为梁朝三大法师。

印师即僧印，如智者大师《法华文句》云：“庐山龙师，分文为序、正、流通，二十七品统唯两种……齐中兴印、小山瑶，从龙受经。”其传见《高僧传》卷八，小注说“未详”者，误。僧印（435～499），姓朱，寿春人。初游彭城从昙度受三论，后进往庐山，从慧龙谿受《法华》，后住于京师中兴寺，以讲学为务，虽学涉众典而偏以《法华》著名，讲《法华》凡二百五十二遍。以齐永元元年卒，春秋六十有五。

郡中有嘉祥吉藏，先曾疏解《法华》，闻章安之道，废讲散众，投足请业，深悔前作之妄。

唐贞观六年八月七日，终于国清，寿七十二，腊五十二。

**讲** 贞观六年，632年。

初示疾，室有异香，临终命弟子曰：“《弥勒经》说：‘世尊入灭，多爇名香，其烟如云。’汝今可多焚香，吾将去矣。”因委曲遗诫，辞理甚切。忽起合掌，如有所敬，称净土佛菩萨名，奄然而化。

**讲** 《弥勒经》，即《弥勒上生经》，具名《观弥勒菩萨上生兜率天经》，一卷，宋沮渠京声译。如经中有云：“佛灭度后，我诸弟子，若有精勤修诸功德，威仪不缺，扫塔涂地，以众名香，妙花供养，行众三昧，深入正受，读诵经典，如是等人，应当至心。虽不断结，如得六通，应当系念，念佛形像，称弥勒名，如是等辈，若一念顷，受八戒

斋，修诸净业，发弘誓愿，命终之后，譬如壮士屈伸臂顷，即得往生兜率陀天。”

先是贞观元年，同学智晞临终曰：“吾生兜率，见先师智者，宝座行列，皆悉有人，唯一座空，彼天人曰：‘却后六年，顶法师来升此座。’”计岁论期，审晞不谬。

是月九日，窆于寺之南山。

**讲** 窆biǎn，下葬。

居国清日，有老父染疾，百药不瘳，其子求救于师，即焚香转《法华经》，病者闻香入鼻，其疾遂愈。

仙居乐安岭南曰安洲，溪流湍急，岁常溺人。师誓之曰：“若此溪坦平，当于此讲经。”旬浹之间，白沙遍涌，平如玉镜，乃讲《光明》、《法华》以答灵惠。

**讲** 隋末兵乱的时候，章安大师曾展转各地，《涅槃玄义》和《涅槃经疏》的最后完成就是在安洲，章安大师对于安洲的环境还是很满意的，如云：“安洲者，微澜四绕，绝人兽之踪；峯连伟括，兼二山之美。左临水镜，澄彻鉴心；右带藁池，红葩悦目。修竹冷风，胜白牙团扇；萋蒨翠草，加戴氏重席。云霞镂糅于松桂，五彩羞其绘图；猿麋和韵于蝉

蛙，八音陋其弦管。雅有高致，丰趣冥伦。仍蒔粟拾薪，勤兼晓夜。”

尝于摄静寺讲《涅槃经》，群盗突至，见寺门旌旗耀日，神兵执仗皆长丈余，贼众大惊，奔走溃散，俗因称为“山兵寺”。

每诵经宴坐，常有天华飘坠其侧。

所著《八教大意》、《智者别传》各一卷，《观心论疏》二卷，《国清百录》五卷，《涅槃玄义》二卷，《涅槃经疏》二十卷，《真观法师传》、《南岳记》各一卷。

讲 前面六本均存，最后两本失传。

吴越王请谥为总持尊者(出《百录》、《九祖传》、《高僧传》、《三部疏记》)。

### 【赞文】

赞曰。昔在智者，为佛所使，以灵山亲闻《法华》之旨，惠我震旦。乃开八教，明三观，纵辨宣说，以被当机，可也。至于末代传弘之寄，则章安侍右，以一遍记之才(注：昔河南有一遍照，蒲州有不听泰)，笔为论疏，垂之将来，殆与庆喜结集，同功而比德也。微

章安，吾恐智者之道，将绝闻于今日矣。

讲 一遍照，《续高僧传》卷十三：“释神照，姓淳于，汴州中牟人……年十二，投尉氏明智律师而出家焉……又往邺下休法师听《摄大乘论》，一遍无遗。讲散辞还，休送出寺，学门怪异，休顾曰：‘斯是河南一遍照也，后生领袖，尔其知之。’又往许州空法师所听《杂心论》，才始八卷，为师疾而返。后因遂讲之，初后通冠，时人语曰：‘河南一遍照，英声不徒召。’……贞观中遘疾逾久，而戒行无玷，卒于安业本寺，春秋五十有九。”

不听泰，不知具体所指，《玄奘备检》卷一云：“如蒲州泰法师，不曾听学，自解经论，时人语云：蒲州不听泰。”

庆喜，即阿难。斛饭王之子，佛成道日生，生时举国欣庆，故云庆喜。随佛出家，得阿罗汉果。多闻第一，能持法藏。如来灭后，与文殊师利集诸大众于铁围山等处，结集修多罗藏。

（完）



## 六祖传持教观法华尊者圆达大禅师传

### 六祖法华智威尊者传提要

智威（？～680），台宗第六祖，世称法华尊者。浙江缙云人，俗姓蒋。其前身是陈朝仆射徐陵，生前曾发五愿：一愿临终正念；二愿不堕三途；三愿人中托生；四愿童真出家；五愿不为流俗之僧。

十八岁时，往天台山国清寺师事章安灌顶大师，受具足戒后，咨受心要，证得法华三昧。永隆元年示寂，年寿不详。

贞观二十年（646）补朝散大夫，并赐大师号。嗣法弟子为慧威，与师并称二威。师称大威，慧威为小威。著有《六门陀罗尼经论广释》一卷（敦煌出土品）。

**六祖法华尊者智威，姓蒋氏，处州缙云人。母朱氏，家世业儒。**

**讲** 智威，（？～680）。

处州缙云，即今浙江省丽水市缙云县。隋开皇九年（公元589年）置州，治所在括苍县（今丽水县东南）。旋改名括州，唐大历末复为处州。辖境相当今浙江丽水、缙云、青田、遂昌、龙泉、云和等县地区。元改为路，明改为府。1912年废。

**年十八，为本郡堂长(郡学之职)。**

**讲** 堂长，书院和州学职事名，为学生首领，由州官给牒委任，位在学录之下。

父母令归纳妇，路逢梵僧，谓之曰：“少年何意，欲违昔日重誓耶？”因示其五愿曰：一愿临终正念；二愿不堕三途；三愿人中托生；四愿童真出家；五愿不为流俗之僧。盖前身为徐陵，听智者讲经，深有诣入，对智者亲立此愿。

**讲** 所发五愿见《国清百录·陈左仆射徐陵书第十九》。

师闻愿已，不复还家，即往国清，投章安为师。受具之后，咨受心要，定慧俱发，即证法华三昧。

**讲** 在台宗九祖中，示现证得法华三昧的有两位，一位是慧思大师，另一位就是智威大师。

唐上元元年(高宗)，欲卜胜地，说法度人，执锡而誓曰：“锡止之处，即吾住所。”

**讲** 上元元年，即674年。

其锡自国清飞至苍岭普通山(台婺分界)，可五百里。以隘狭不容广众，凌空再掷，至轩辕炼丹山。

**讲** 苍岭普通山，即现在民间俗称的苍山，位于浙江仙居县与缙云县交

界处。《輿地纪胜》卷十二台州：苍岭“在仙居县西北九十里，高五千丈，周回八十里，与缙云界接。”《方輿纪要》卷九十二仙居县：苍岭“重冈复径，随势高下，行者病其险峭。”小注上说是“台婺分界”——台州和金华的分界，这是因为仙居最早是属于台州所辖之故。从天台至苍岭普通山的直线距离约150里左右，这里说“可五百里”，这是一种夸张的写法。

轩辕炼丹山，即今浙江省缙云县县城东北二十七公里的壶镇镇塘川村东的惠明寺山。据有关记载，轩辕炼丹山又名炼丹山（明成化《处州府志》，乾隆、道光《缙云县志》）、法华山（康熙二十三年、光绪《缙云县志》及《佛祖统纪》等）、石釜山（康熙十一年《缙云县志》）、仙石山（《舍惠明寺记》）、惠明寺山（民间俗称）等等。1999年所编的《缙云县地名志》进一步明确：“法华山在（缙云）县城东北27公里壶镇塘川村东（石龙头）。”

**师既戾止，翦棘刈茅，班荆为座，聚石为徒，昼讲夜禅，手写藏典，于是名其地曰法华。**

**讲** 戾止，来到。《诗·鲁颂·泮水》：“鲁侯戾止，言观其旗。”毛传：“戾，来；止，至也。”唐任华《寄李白》诗：“及余戾止，君已江东访元丹，邂逅不得见君面。”

其地名法华山，其寺名法华寺，故其人名法华尊者。查缙云县《云滩陶氏宗谱》，内有缙云北宋宣和三年进士詹宗益所写的《舍惠明寺记》一文，里面记载了“陶公夫妇施舍别墅作智威大师最初弘法寺宇”

之事，如云：“邑东六十里有惠明寺……初有异僧号法华尊者，由天台越缙邑东苍岭，以锡杖飞卜，缘地与仙石山之阳，乃乡人讳雷，字仲震，陶公之别墅也。谒而请曰：‘余卜创寺基，而缘属公墅，愿为此丘主，能捐弗贰乎？’公初有难色，淑配朱氏谕之曰：‘吾与君享有余饶，所乏者嗣耳，厚积何为哉？舍此以成善事，倘若获嗣，尚足以自给。’乃乐从。遂将附近田九千六百余秧，盖以田地山塘，东起石龙头，西界仙人岭，南至高堪，今黄婆堰，北抵山里塘山冈，约二里许舍之，寺遂告成焉。”

经过智威大师的努力，呈现在人们面前新的弘法道场——法华山之法华寺，“梵宫静宇，轮奂翬飞，胜概供乐，红尘不染，隐然一方真境也（《舍惠明寺记》）。”

**既而学者自来，习禅者三百人，听讲者七百众，常分为九处安居。**

**师身长七尺，骨法古秀。每登座，有紫云覆顶，状如宝盖。鸟雀旁止，有同家畜。**

**众苦乏水，浚一石井，才三尺深，日给千众，冬夏无竭。**

**讲** 智威大师的神异很多，另如《舍惠明寺记》云：“灵异所钟，仓常自满，油常自来，众徒安享，未尝告乏。”

**法华至仙居上阪(仙居，台州属邑。阪、坂同，坡也，音反)约八十**

里，师每日往反，斋粥禅讲，未尝少违，咸谓有神足通。

**讲** 上阪，“阪”与“坂”相同，音bǎn，即山坡、斜坡。小注说“音反”，可能是“音板”之误。

永隆元年十一月二十八日，趺坐禅堂而化，异香七日不歇(自上元初建寺，至永隆初入灭，才七年耳)。

**讲** 永隆元年，即680年。

是日众见坐逝于寺，而上阪之人见师赴檀越舍。至人起灭，其不可测识若此。

传法虽众，唯天宫威师，为之正嗣。

师在太宗朝，名德升闻，召补朝散大夫，封四大师。

**讲** 太宗朝，即唐太宗李世民，627年~649年在位。

朝散大夫，隋时设置的散官名。唐宋时文阶官之制，从五品下称朝散大夫。元朝时升至从四品下，明时废除。唐白居易《闻行简恩赐章服喜成长句寄之》：“吾年五十加朝散，尔亦今年赐服章。”《续资治通鉴·宋太祖端拱元年》：“近制，宰相子起家即授水部员外郎，加朝散阶。”

封四大师，即被封为四大引驾大师之一。

(耆老相传云：唐有四大师，谓引驾大师，护国大师，余二阙闻。今详考隋唐僧传，但有引驾之名，其员有四。)

吴越王请谥玄达尊者。

宋朝皇佑初元，仙居令伍秩，于传道处重修殿庭，奉安真像，是夜有虎绕殿三匝而去。

**讲** 皇佑初元，即北宋皇佑元年，公元1049年。

麻松亘《台宗六祖智威大师生平及主要贡献》一文云：“智威大师的弘法道场法华寺屡有兴衰。先湮没于唐末，宋大中祥符元年（1008）重建，更名为惠明寺。宋宣和三年（1121）二月，方腊部将霍成富率部攻陷缙云，寺宇诸胜惨遭焚毁，云滩陶氏河公即率众鼎力复成，后又败湮。清乾隆十年（1745）再建大殿、山门各三间，厢房六间。清咸丰八年（1858）四月至同治二年（1863）正月间，太平军陷缙云，寺宇又遭兵燹，仅存断垣残壁。民国十四年（1925），佛徒又致力募捐重建部分殿宇。解放后，厢房等分配无房农户居住，时光流逝，风侵雨蚀，殿宇破败不堪矣。今闻有高僧、居士众人，将重新筹划，欲鼎力恢复原胜，并增祖师大殿，实乃大善之举。期方便之门大开，百家之力云集，先圣古迹早日重辉也。”

元丰五年，十三代孙忠法师，躬礼舍利，增饰其塔。录行实而记之曰：“师与天宫同时行化，俱受封官继祖之位。若横论，只成八世，

豎分则有九代也。昔如来涅槃，阿难结集，出二弟子，一名商那，一名末田地，居国虽异，行化则同。故《付法藏》横列二十三，豎分二十四。今智者示灭，章安结集，出二弟子，亦同其时。阿难结集之际，阎王送供一夏。章安结集之日，炆帝送供十年。挹流寻源，智者如东土一佛，章安有似阿难，二威亦犹商那、末田地，炆帝外护有同阎王，可不信哉。师平日坐禅旧址，至今不生春草。”

**讲** 元丰五年，即1082年。

忠法师，即扶宗继忠法师（1012~1082），宋四明尊者知礼之法孙，得法于四明弟子广智尚贤。浙江永嘉人，俗姓丘，八岁于开元寺剃发。稍长，习经律，不久，入南湖延庆寺就广智尚贤受法，深受器重，常代讲席，雪窦见而叹赏。其后历住杭州天竺寺、开元、妙果、慧安诸寺，复退隐于江心寺，研习禅观。师形貌魁伟，声如洪钟，说法不喜文饰，而贯穿经论，辩才无碍。每年正月八日授菩萨戒，常有数万人来集。若入市中，坐者避席，行者让路，时人尊称为戒师。世寿七十一，法腊六十四。受其教化之弟子数百人，以从义、处元为著。著有《扶宗集》五十卷、《二师口义》十五卷，又尝编纂《十谏书》、《指迷》、《抉膜》、《十门析难》、《解谤书》等。

文中比对可见。有关智威大师的功绩，麻松亘于文中总结了有两点：首先是智威大师在入唐后，台宗面临生死存亡的关键时刻，率领僧众探索和创立了天台宗大本营——国清寺新的自我生存、发展的机制；其次是在他巩固祖庭的同时，首开向外拓展道场、张大法网、努力扩大

台宗佛法影响之风气（见《台州佛教》2006年第六期）。

### 【赞文】

赞曰。世谓徐陵对智者发五愿，转身得出家学道，证法华三昧，嗣承祖位。今详观愿辞，何期心未深，而所获更胜？

讲 此为问辞。

殊不知灵鹫同会，咸为得人。故能以自在力用，或现宰官身，或示比丘相，昔徐陵，今法华，大权益物，随愿出兴，岂当以世间仕宦因福受报者比量之耶？此意有权实二义，唯明教者知之。

讲 此为答辞。需深明本迹权实，不可惑迹迷本、弃实执权。

（完）



## 七祖传持教观天宫尊者全真大禅师传

### 七祖天宫慧威尊者传提要

慧威（634～713），台宗第七祖，婺州东阳人，俗姓刘。幼年出家，受具后礼六祖智威研习天台之学，时人以“小威”呼之。高宗时，与智威同为朝散大夫、四大师。于开元元年示寂，世寿八十。左溪玄朗大师为其嗣法弟子。

**七祖天宫尊者慧威，姓刘氏，婺州东阳人。**

**讲** 婺州东阳，即现在的浙江省金华地区东阳市。

**总角之岁，深厌劳生，遂入空门，祝发受具。**

**讲** 总角之岁，古时儿童束发为两结，向上分开，形状如角，故称总角，借指童年。晋陶潜《荣木》诗序：“总角闻道，白首无成。”

劳生，《庄子·大宗师》：“夫大块载我以形，劳我以生，俟我以老，息我以死。”后以“劳生”指尘世烦劳之生活。唐张乔《江南别友人》诗：“劳生故白头，头白未应休。”明刘基《次韵和孟伯真感兴》之二：“无用文章岂疗饥，劳生筋骨已支离。”郁达夫《夜偕陈世鸿氏、松永氏宿鼓山》诗：“供宿赞公房，一洗劳生悴。”

**闻法华大弘天台之道，即往受业，刻志禅法，昼夜惟勤三观法门，**

顿获开悟。时人见其深入威师之室，遂以小威师称之。

后归止东阳，深居山谷，罕交人事。自法华入灭之后，登门求道者，不知其数，传法之的，唯左溪耳。

**讲** 所止即东阳天宫寺，是慧威大师出家、久住、入灭之处，位于浙江省东阳市城西约八公里处的甌山北麓。《道光·东阳志》寺观篇载曰：“般若寺，县西十五里，六十四都。旧名天宫寺，梁天监五年（506）刘将军昆舍宅所建盖，昆山以此得名。天台智者大师七世之孙，尝尸是刹，衲子云集，是谓七世尊者道场。宋大中祥符元年，改今额……。”甌山，一名昆山，又名佛陀山，主峰酷肖跏趺而坐的弥勒大佛，四周重峦叠嶂，云蒸霞蔚，宛似天上宫殿，故名。

天宫寺的现状，据康大利《天台宗七祖慧威大师道场天宫寺介绍》（见《台州佛教》2006年第一期）文末云：“当今，我国处于政通人和、民富国强的盛世，党的宗教政策是重振千年佛教圣地的殊胜机缘。经东阳市政府、民宗局同意的“天宫寺翻建、扩建工程”……勘测、规划、设计等前期工作已全面展开，喜看来日，一座庄严恢宏、盛唐风格、“教宗天台，行归净土”道风纯正的天台宗中兴祖庭，必将屹立在弥勒应迹圣山，复现其昔日的风采。”

传法之的，即传法的嗣，的，通“嫡”。宋周密《癸辛杂识前集》：“所传正统谅未绝，舍此的传皆伪耳。”

师于高宗朝，与法华同封朝散大夫、四大师，吴越王请谥全真尊者。

### 【赞文】

赞曰。或见梁氏《统例》“二威緘授，其道不行”之言，则便以为緘默无言，坐证而已。

讲 人同此疑。文见梁肃《天台止观统例》：“隋开皇十八年，智者大师去世。至皇朝建中垂二百载，以斯文相传，凡五家师，其始曰灌顶，其次曰晋云威，又其次曰东阳小威，又其次曰左溪朗公，其五曰荆溪然公。顶于同门中慧解第一，能奉师训，集成此书，盖不以文辞为本故也。或失则烦，或得则野。当二威之际，緘授而已，其道不行。天宝中，左溪始弘解说，而知者盖寡。荆溪广以传记，数十万言，网罗遗法，勤矣备矣。”

然梁氏此言，将以张皇荆溪立言弘道之盛，故权为之重轻耳。要之讲经坐禅，未尝不并行也。不然法华听习千众，天宫求道无数，为何事耶？是知“其道不行”，亦太过论。

（完）

## 八祖传持教观左溪尊者明觉大禅师传

### 八祖左溪玄朗大师传提要

玄朗（673～754），台宗第八祖，婺州东阳县人。俗姓傅，为傅翕第六代曾孙。字慧明，号左溪。

九岁出家。二十受具，后诣东阳天宫寺，从慧威尊者研修止观。一生雅好山林，遂隐居于婺州左溪山三十余年。天宝十三年示寂，世寿八十二。门下名僧辈出，其中荆溪湛然大师继其法统，再兴天台。著有《法华科文》二卷。

### 八祖左溪尊者玄朗(与本朝圣祖讳上下字同)，字慧明。

**讲** 左溪，浦阳江支流，在今浙江浦阳县东。《方輿纪要》卷九十三浦阳县：左溪在“县东二十五里，源出县南三十五里之白岩岭，与大阳岭水合流，一名双溪，东北注于浦阳江。”

### 婺州东阳人，姓傅氏，双林大士六世孙也。

**讲** 双林大士，即傅翕（497～569），东阳乌伤（浙江义乌）人，字玄风，号善慧，又称善慧大士、鱼行大士、傅大士、双林大士、东阳大士、乌伤居士，与宝志共称为梁代二大士。尝与里人共捕鱼，每得鱼则盛于竹笼，沉入深水，并谓：“欲去者去，欲止者留。”时人以之为愚。年十六，娶刘氏女妙光，生普建、普成二子。年二十四，于沂水取

鱼，适逢胡僧嵩头陀，遂弃鱼具，入乌伤县松山双栲树下结庵，自号“双林树下当来解脱善慧大士”，自称由兜率天宫来说法。日常营作，夜归行道，苦行七年，自谓得首楞严定。并能通儒道典籍，学徒渐集，众皆虔诚精进，不惜身命。

梁大通六年（534）遣弟子傅陞上书致武帝，献上中下三善之策。闰十二月，帝召入禁阙，讲经于重云殿，帝亲临听之，众见帝至皆起，唯傅翕独坐不动，群臣诘之，傅翕言：“法地若动，一切不安。”禅林传为佳话。太清二年（549）欲焚身供养三宝，弟子坚留之，代师烧身者十九人，师乃止之。未久乱起，梁亡。

傅翕家居徒众甚多，讲说不辍，每率徒众焚指燃臂以供佛。尝营斋转法华经二十一遍，屡设无遮会，并于会稽铸宝王像十尊。为便于读大藏经，建有轮藏，令众转之，可得大利益，故后世所作轮藏皆安置其父子三人之像。此外，师于天台之一心三观有其独到之领略，而以三观四运为其心要，倡导三观一心四运推检之说。陈太建元年四月，集弟子告诫毕，趺坐入寂，世寿七十三。弟子葬之于双林山顶，号弥勒下生。撰有心王铭、语录四卷、还源诗等。

**母葛氏。感异梦而有娠(唐太宗贞观十八年生)既产未尝作婴儿啼。每见人则欣笑盈面。**

**九岁(高宗永徽二年)肄业清泰寺。受经日过七纸。唐武后如意二年(时年五十)落发得戒。闻天台盛弘止观。即往求学。未几一家宗趣**

解悟无遗。常以十八种物行头陀行。依凭岩穴建立招提。面列翠峯左萦碧涧。因自号曰左溪。每言。泉石可以洗昏蒙。云松可以遗身世。常宴居一室。自以为法界之宽。心不离定口不尝药。耄耆之岁同于壮龄。揉纸而衣掬溪而饮。洗钵则群猿争捧。诵经则众禽交翔。幽栖林谷深以为乐。一日有盲狗。至山长嗥伏地。师为行忏。不逾旬日双目俱明。每翘跪祈请。愿生兜率内院。敛念之顷。忽感舍利从空而下(天宝中建塔奉藏。会昌发毁寺。僧緘而闕之。至皇朝开宝六年。复建塔藏之本山东南隅)开元十六年。州刺史王正容。屡屈入城冀亲法喜。师不欲往教。辞之以疾。与永嘉真觉为同门友。尝贻书招觉山居。觉复书千余言。有誼不在塵。寂不在山之语(今永嘉集。有答友人书。近世有左溪住山。清穆刊二书于山中。而序之曰。左溪永嘉同道也。左溪之言非不知也。彼将有激云耳。永嘉之言非责也。彼将有说云耳。此常人所不能知也。反是而议者惑也)师所居兰若坐非正阳。将移殿与像。用力实艰杖策指挥。工人听命为日未久。旧制俨然山水频涸。众以为患。举杖刺之岩泉涌出。尝累成二塔。绘事悉煎香汁不用牛胶(此用观音诸陀罗尼经画像之法)天宝十三载九月十九日。呼门人谓曰。吾六即道圆。万行无得。戒为心本。汝等师之。即端坐长别。寿八十二。夏三十一。弟子有梦。其居宝阁第四重者。寤以告邻。邻梦亦协。时以为表第四天慈氏内

院也。荼毘已。门人分舍利为二分。一塔左溪之西原。遵像法之遗制。一塔东阳之东原。尉邑人之后思。司封李华。为之铭云。禀法十二人。的嗣曰荆溪。新罗传道者。法融。理应。纯英。撰法华科文二卷。及修治法华文句。吴越王。请谥明觉尊者。

赞曰。刺史张成绮状其行曰。师诲人无倦讲不待众。一龕多罗四十余年。一尼师坛终身不易。食无重味居必偏厦。非因讨寻经论不虚然一灯。非因瞻礼圣容不虚行一步。未尝因利说一句法。未尝因法受一豪财。遂得远域龙象。邻境耆耄。争趋以前填门拥室。若冬阳夏阴弗召而自至也(耄徒结反年八十也)。

(完)

## 九祖天台记主荆溪尊者圆通大禅师传

### 九祖荆溪湛然大师传提要

湛然（711~782），台宗第九祖。俗姓戚，常州晋陵荆溪（今江苏宜兴县）人。其家世习儒学，十七岁时游学浙东，后以居士身求学于台宗八祖左溪玄朗大师门下。玄朗大师知为道器，诲以天台教观大旨，其后十余年间专究此学。

到天宝七年（748），三十八岁，才在宜兴净乐寺出家。天宝十三年（754），玄朗大师圆寂，于是在东南各地，盛弘天台的教法。当时禅、华严、法相诸宗，名僧辈出，各阐宗风，湛然大师慨然以中兴天台为己任，尝谓门弟子曰：

“道之难行也，我知之矣。古之至人，静以观其复，动以应其物，二俱不住，乃蹈乎大方。今之人或荡于空，或胶于有，自病病他，道用不振，将欲取正，舍予谁归？”

于是祖述所传，撰“天台三大部”的注释等凡数十万言，显扬宗义，对抗他家，于是台学复兴。天宝、大历间（742~779），玄、肃、代三宗前后征召，都托病固辞。晚年迁天台国清寺，德宗建中三年（782），在佛陇道场圆寂。一般称为荆溪尊者，又称妙乐大师。

其著作有《法华玄义释签》二十卷、《法华文句记》二十卷、《摩诃止观辅行传弘决》二十卷、《金刚錍》一卷、《止观义例》二卷、《法华五百问论》三卷、《摩诃止观辅行搜要记》十卷、《维摩经略



疏》十卷、《华严经骨目》二卷、《十不二门》、《始终心要》、《法华三昧行事运想补助仪》各一卷等。

九祖荆溪尊者湛然。姓戚氏。世居晋陵荆溪。时人尊其道因以为号。家本习儒。故幼学夙成。在儿童中超然有迈俗志。年十七(睿宗景云二年生。至玄宗开元十五年。当十七岁)访道浙右。遇金华方岩。授以止观之法。开元十八年。始从学左溪(时年二十)溪与之语知为道器。尝谓师曰。汝曾何梦。答曰。畴昔之夜。梦披僧服掖二轮游大河中。溪曰。嘻。岂当以止观二法度群生于生死之渊乎。遂以处士服受教观之道。天宝七载。始解缝掖着僧伽梨(时年三十八。受业于宜兴君山乡净乐寺。缝掖儒士布衣。僧伽梨。翻为大衣。二十五条也)寻诣会稽一律师博究律部。久之演止观于吴门。开元左溪既没。师挈密藏独运东南。谓门弟子曰。道之难行也。我知之矣。古之至人。静以观其复。动以应其物。二俱不住。乃蹈乎大方。今之人或荡于空或胶于有。自病病他道用不振。将欲取正舍予谁归。于是大启妙法旁罗万行。尽摄诸相入于无间。即文字以达观。导语默以还源。乃祖述所传着为记文。凡数十万言。使一家圆顿之教悉归于正。每以智者破斥南北之后。百余年间。学佛之士。莫不自谓双弘定慧。圆照一乘。初无单轮只翼之弊。而自唐以来。传衣钵者起于庾岭。谈法界阐名相者盛于长安。是三者皆以道行卓犖(力角

反卓犖超绝也)名播九重。为帝王师范。故得侈大其学。自名一家。然而宗经弘论判释无归。讲华严者唯尊我佛。读唯识者不许他经。至于教外别传但任胸臆而已。师追援其说辩而论之。曰金铍。曰义例。皆孟子尊孔道辟杨墨之辞。识者谓。荆溪不生则圆义将永沈矣。天宝大历间(玄肃代三宗)朝廷三诏。并辞疾不起。师始居兰陵。尝与江淮名僧四十人。同礼五台。有不空三藏门人含光白师曰。顷从不空游历天竺。见梵僧云。闻大唐有天台教迹。可以识偏圆简邪正明止观。可能译之至此土耶。师闻之叹曰。可谓中国失法求之四维(左传。孔子曰。天子失官。学在四夷。后汉东夷传序。中国失礼求之四夷)晚归台岭。大布而衣。一床而居。以身诲人耆年不倦。大兵大饥之际。学徒愈蕃。瞻望堂室以为依怙。建中三年(德宗)二月五日。示疾于佛陇。语门人曰。道无方性无体。生欤死欤。其旨一贯。吾归骨此山。报尽今夕。要与汝等谈道而决。夫一念无相谓之空。无法不备谓之假。不一不异谓之中。在凡为三因。在圣为三德。蒸炷则初后同相。涉海则浅深异流。自利利人在此而已。汝其志之。言讫隐几而化。寿七十二。夏四十三。门人奉全身塔于智者茔域之西南隅。所著法华释签。文句记。止观辅行。止观搜玄记。各十卷。止观文句一卷。为司封李华说。止观大意一卷。释签别行十不二门。金刚铍。止观义例。三观义涅盘后分疏。观心诵经记。

授菩萨戒文。始终心要。各一卷。略净名疏十卷。记三卷。净名广疏记六卷。治定涅槃疏十五卷。文句科。止观科。各六卷。华严骨目二卷。法华三昧补助仪。观心补助仪。各一卷。方等忏补助仪二卷。门人梁肃撰师碑铭。而论之曰。圣人不兴。其间必有名世者出。自智者以法付章安。安再世至于左溪。明道若昧待公而发。乘此宝乘焕然中兴。盖受业身通者三十九人。搢绅先生高位崇名。屈体承教者又数十人(史记。孔子世家云。弟子盖三千人。身通六艺者七十二人。今言。受业身通。谓通教观之道。有言见身发通者无义)吴越三请谥圆通尊者。本朝元佑初。永嘉忠法师遣门人扫塔。草棘荒芜不能辨。即案梁氏碑。去大师莹兆百步寻识之。其龕已空。唯乳香一块耳。夜梦玄弼山君谓曰。昨者天神遣多人。取全身去也。不须犹豫。于是即旧基建石塔以识之。

赞曰。疏以申经记以解疏。夫然故旨义始归于至当。而后人得以守其正说。大哉释签妙乐辅行之文。其能发挥天台之道。畴不曰厥功茂焉。不有荆溪。则慈恩南山之徒。横议于其后者。得以并行而惑众矣。师之言曰。将欲取正舍予谁归。诚然哉。宝训也。本记言搢绅受业者数十人。知当时儒宗君子学此道者。若是之盛。今所闻梁李三四人耳。惜哉。

(完)

## 跋

2001年8月，当我决定要出家时，父母亲属就象天塌下来一样，极力予以谏止。无奈先佯装答应，却于9月中旬不辞而别，独自访道浙右。意谓只要努力修道，自能总报四恩。因此多年来（直至今年2月），心中虽念念不忘劬劳之恩，而父母却不知我身在何处，是死是活。

11月蒙先师<sup>上宗下透</sup>长老摄受，于路桥香严寺剃度出家。先师以梵呗为佛事，借营福而修道，平生训徒，不假颜色，总令徒众能够深明因果，荷担正法而已。未几，于2002年1月离师到天台山佛学院求学。一开始先师并不同意，认为刚刚出家，既不会梵唱，又不会打坐营福，出去只会污讟佛门。后来见我终究只是一个知解门徒，才勉强慈允，但嘱咐道：“出去以后一定要把学业修完，不得半途而废，不得东跑西颠。”我唯唯称诺，不敢稍懈。不料2003年4月9日，先师遽然圆寂，虽然痛彻心脾，但因临近期中考试，只是匆匆回寺一趟，马上就赶回了佛学院，连先师荼毗都没有参加。意谓只要我认真学习，不负先师所望，就是最好地报答师恩了。

2006年7月，留校和同学共同研习《天台九祖传》。虽矻矻终日，手不释卷，但神昏智钝，东抄西摘，仅成此数纸《讲义》。如果里面有错误或离经魔说，那么过则身当。如果有一隙之明，半毫之善，那么愿以此功德回向法界师僧同学、父母眷属、一切有情，愿同乘般若船，共登涅槃岸。

值此搁笔之际，不胜感慨，故跋。

礼贤 书于临溪山房

2007 - 7 - 6

## ◇ 故左溪大师碑

百亿三昧，无非度门，於觉照中，而得自在。过去大士，时惟左溪，傅氏之子，法号元朗。字惠明，其先北地泥阳人。汉魏大族，随晋南度，家於义乌，今为东阳义乌人也。自江夏太守极梁居士翕，贤达相承，世谓居士为诸佛化身，杳不可测。左溪即居士六代孙，梵行之门，宜生上德。母葛氏，梦天降灵瑞，而娠左溪，心静体安，及於乳育。生九年矣，辞家入道，兼综群言曰：「此法门之畎浍也。」如意年中，度，隶义乌清泰寺。寻光州岸律师受具戒，就会稽印宗禅师商律部。重山深林，怖畏之地，独处岩穴，凡三十年。宴居左溪，因以为号。每言泉石可以洗昏蒙，云松可以遗身世，吾以此始，亦以此终。於所居之方，建立精舍，约而不陋，跪忏其间。如来诸大弟子，皆菩萨僧。大迦叶之头陀，舍利佛之智慧，罗睺罗之密行，须菩提之解空，由此四者，皆最上乘，同趣异名，分流合体。舍利佛先佛灭度，佛以心法付大迦叶，此後相承，凡二十九世。至梁魏间，有菩萨僧菩提达摩禅师，传楞伽法。八世至东京圣善寺宏正禅师，今北宗是也。又达摩六世至大通禅师，大通又授大智禅师，降及长安山北寺融禅师，盖北宗之一源也。又达摩五世至璨禅师，璨又授能禅师，今南宗是也。又达摩四世至信禅师，信又授融禅师，住牛头山，今径山禅师承其後也。至梁陈间，有慧文禅师学龙树法，授惠思大师，南岳祖师是也。思传智者大师，天台法门是也。智者传灌顶大师，灌顶传缙云威大师，缙云传东阳威大师，左溪是也。又宏景禅师得天台法，居荆州当阳，传真禅师，俗谓兰若和尚是也。左溪所传，止观为本。祇树园内，常闻此经；然灯佛前，无有少

法。因字以詮義，因義以明理，因理以同如，定慧雙修，空有皆舍，此其略也，菩薩或以性海度，或以普門化。香象至底，彌樓最高，其餘幽贊不知，充滿法界。夫知上法易行，上法難修，上法易證，上法難明。謂左溪為有，則實無所行；謂左溪為無，則妙有常住。視聽之表巍巍，左溪因恭禪師重研心法，唯十八種物行頭陀教。厥後奉東陽威大師，得最上乘，詮第一義，現聲聞像，宏大覺心，大無可名也。偏袒跪膝，奉觀音上聖，願生兜率天，親近彌勒。殫罄衣鉢，嚴具尊儀，焚香稽首，則舍利降，靈光發。寺非正陽，屋宇凋落，殿移則像毀，財匱則力艱。左溪錫杖指揮，工人聽命，如從舊貫，儼若天成。心不離定中，口不嘗葯味，耄期之歲，同於壯齡。告門人曰：「吾六印道圓，萬行無礙，戒為心本，汝等師之。」天寶十三載九月十六日就滅，春秋八十二，僧夏六十一。四輩號恟，如慕如疑，香花幢幡，雷動山谷。鄉人或夢左溪居寶閣第四重者，寤告其鄰，與之夢協。兜率天者，第四天也。願力所屆，廣度人天。既荼毗已，門人分舍利，起塔於左溪之西源，遵相法也。城邑之人，願獲親近，分半舍利，起塔於州之東原，申永慕也。左溪僻在深山，衣弊食絕，布紙而衣，掬泉而齋，如繪紵之溫，均滑甘之飽。誦經則翔禽下聽，洗鉢則騰猿跪捧。宴坐一室，如法界之樂，蕭然一院，等他方之游；或問曰：「萬行皆空，云何苦行？」對曰：「本無苦樂，妄習為因。眾生妄除，我若隨盡。」又問曰：「山水自利，如聚落何？」對曰：「名香挺根於海岸，如來成道於雪山。未聞籠中，比大遼廓。」至若旱蛙躍流，警犬能視，雷云興而獵者舍弓矢，鱗介絕而漁者坏罾梁，舉其倬然，曷可殫載？弟子衢州龍邱寺僧道賓、越州法華寺僧法源、僧神邕、本州靈隱寺僧元淨、栖嵒寺僧法開、蘇州報恩寺僧道



尊，皆菩萨僧，开左溪之秘藏。常州福业寺僧守真、杭州灵曜寺僧法澄、灵隐寺僧法真、明州天宝寺僧道源、净安寺僧惠从、本州开元寺僧清辨，纯得醍醐，饱左溪之道味。入室弟子本州开元寺僧行宣、常州妙乐寺僧湛然，见如来性，专左溪之法门。新罗僧法融理应英纯，理应归国，化行东表，宏左溪之妙愿。菩萨戒弟子傅礼王光福等，菩萨惠芽，左溪之一雨。清辨禅师等荷担遗烈，见请斯文。铭曰：

磁石凑金，澄流见月。法与心起，缘随定设。众生未度，我为舟筏。将如赵代，岂望荆越？趋道云何？知之在行。殍烦恼鹜，归寂灭城。不住之住，无生之生。兜率天乐，徘徊下迎。潺 左溪，东入苍海。青松白日，人亡地在。四辈尽哀，时乎不待。颂德空岭，动尘无改。

## ◎ 元朗

元朗，字慧明。俗姓傅氏，东阳乌伤人。大士六世孙浦江江夏太守拯公之後。九岁出家。如意元年敕度清泰寺。天宝十三年卒，年八十二。

## ◇ 招元觉大师山居书

自到灵溪，泰然心意，高低峰顶，振锡常游，石室岩龕，拂手宴坐。青松碧沼，明月自生，风埽白云，纵目千里。名华香果，蜂鸟衔将，猿啸长吟，远近皆听，锄头当枕，细草为毡。世上峥嵘，竞争人我，心地未达，方乃如斯。倘有寸阴，愿垂相访。