



王仲尧 著

隋唐佛教判教 思想研究



巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

隋唐佛教判教思想研究 / 王仲尧著. — 成都: 巴蜀书社, 2000.9
ISBN 7-80659-094-3

I. 隋... II. 王... III. ①佛教-思想史-研究-中国-隋唐时代 ②佛教教派-研究-中国-隋唐时代 IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 65577 号

责任编辑 李卫红

封面设计 李文金

隋唐佛教判教思想研究

王仲尧 著

巴蜀书社出版发行

(成都盐道街三号 邮码 610012)

总编室电话(028)6656816

发行科电话(028)6662019

新华书店经销

四川五洲彩印厂印刷

成都机场路月亮湾体育中心侧

开本 850×1168 1/32

印张 7.125

字数 180 千

2000 年 9 月第一版

2000 年 9 月第一次印刷

印数: 1-1000 册

ISBN 7-80659-094-3/B·18

定价: 14.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

目 录

第一章 导 论	(1)
一、判教之概念	(1)
1. 何谓判教	(1)
2. 隋唐佛教之判教概念	(2)
二、判教之缘起	(6)
1. 经典与译传	(6)
2. 料简与会通	(8)
3. 宗派与教理	(10)
三、判教之标准	(12)
1. 中国文化精神：百虑一致殊途同归	(12)
2. 判教标准：中国佛教之价值本体	(16)
第二章 天台宗的判教	(18)
一、智顗及天台宗判教	(18)
1. 智顗及其判教结构	(18)

2. 智顗的判教标准	(22)
二、智顗判教思想的批判性和创造性	(32)
1. 深刻的批判性	(32)
2. 重大的创造性	(38)
三、智顗的“不定教”思想	(40)
1. 南北朝的“偏方不定教”及智顗的否定	(40)
2. 智顗新“不定教”的含义	(45)
3. 智顗的“不定教”在判教思想结构中的作用	(49)
四、智顗判教的价值意义	(57)
 第三章 三论宗和法相唯识宗、律宗的判教	(61)
一、吉藏的三论宗判教	(61)
1. 吉藏及其判教结构	(61)
2. 对吉藏判教的评价	(63)
二、窥基的法相唯识宗判教	(69)
1. 法相唯识宗、窥基及其判教结构	(69)
2. 对窥基判教的评价	(71)
三、道宣的律宗判教	(84)
1. 道宣及其判教结构	(84)
2. 对道宣判教的评价	(88)
 第四章 华严宗的判教	(94)
一、法藏判教的思想特征	(94)
1. 法藏创立的华严宗及其判教结构	(94)
2. 法藏判教的基本特征	(98)

二、法藏的判教标准及判教的价值意义·····	(101)
1. 法藏的判教标准 ·····	(101)
2. 法藏判教的价值意义 ·····	(113)
三、慧苑、澄观和李通玄的判教·····	(114)
1. 慧苑判教思想简评 ·····	(114)
2. 澄观判教思想简评 ·····	(121)
3. 李通玄判教思想简评 ·····	(126)
 第五章 三阶教、密宗的判教·····	(132)
一、信行的三阶教判教·····	(132)
1. 信行和三阶教, 三阶教的判教结构 ·····	(132)
2. 信行三阶教判教的主要特征 ·····	(137)
3. 三阶教的判教标准及三阶教教理思想结构 ·····	(140)
4. 对三阶教教理思想及三阶教之兴衰的若干评价 ···	(147)
二、一行的密宗判教·····	(153)
1. “密宗”概念和讨论重点·····	(153)
2. 密宗的根本判教 ·····	(154)
3. 对一行判教的评价 ·····	(158)
 第六章 宗密的判教·····	(163)
一、宗密判教的思想特征·····	(163)
1. 宗密及其判教结构 ·····	(163)
2. 宗密判教的基本特征 ·····	(166)
二、宗密的判教标准及判教的价值意义·····	(173)
1. 宗密的判教标准 ·····	(173)

2. 宗密判教的价值意义	(180)
 第七章 余 论	(182)
一、判教之意义	(182)
二、判教之启示	(187)
 附录一 1900 年以来判教研究要述	(191)
附录二 参考文献	(213)
后 记	(217)

第一章 导 论

一、判教之概念

1. 何谓判教

判教，又称“教判”或“教相判释”等。这是中国佛教特有的一个概念。我们现在说印度佛教中也有判教传统，乃是在考察中国佛教判教时，对早期印度佛教审视反思的一种说法。严格而言，印度佛教的判教，与中国佛教的判教，范畴的内涵有重大差别。本文因篇幅限定等原因，仅讨论中国佛教判教问题。

判教是中国佛教基本特征之一，它实际上是中国佛教发展过程中，南北朝各学派、隋唐各宗派普遍采用的一种认识和批判的思想结构，也可以说，它是支撑整个中国佛教教理思想的内在的价值评价体系。

中国佛教判教发生、发展的思想历史，与南北朝佛教各学派的出现，隋唐佛教各宗派的建立，以及中晚唐之后，禅宗的兴起结合在一起，没有一种学说或宗派理论可以回避判教问题，即使

是通常被认为没有什么逻辑体系的密宗等宗派教理思想中，都有基本完整，特色鲜明的判教结构，无一例外。

此项研究，对于更好地认识和把握中国佛教思想的发展，乃至佛教与中国传统文化的结合和互相改造的过程，及有关现代启示，都具有深刻理论和实践意义。为行文方便，一般情况下，我将使用“判教”一词，并特指中国佛教判教。本文的讨论又仅限于隋唐佛教判教。

2. 隋唐佛教之判教概念

判教概念，基本上可以认定是从南北朝时慧观的判教开始使用。但是从我们今天考察判教的立场看，隋唐之前的判教尚不能算是成熟的。表现是：将判教作为一种内在价值评价体系的自觉意识尚不明确。判教概念的成熟，是与隋唐时期判教的成熟同时发生的，这就是所谓逻辑和历史的统一。

智顗的天台宗判教在中国佛教判教史上有特殊地位。作为创造了使隋唐诸主要宗派的判教几乎都不得不遵循的固定模式——天台宗判教结构的智顗对判教的意义和作用的自觉意识十分明确，他说：

“教者，圣人被下之言也。相者，分别同异也。”

（《法华玄义》卷一）

“圣意幽隐，教法弥难。前代诸师，或祖承名匠，或思出神衿，虽阡陌纵横，莫知孰是。”（《法华玄义》卷十）

“若能精知教相，则识如来权实二智也。教意甚深，其略如是。”（同上）

智顗认为，究理而言，佛“所说之法，皆实不虚”，“法唯一味，寂灭归真”（《四教义》卷二）。但是众生机缘不一。故而教门有种种不同，以至“诸经同宗体用，赴缘而异”（《维摩经玄义》卷六），肯定在价值取向一致的前提下，存在着现实中的各种不同的学说思想。大部分情况下，智顗以“宗”代表“宗旨”，即佛教全体，或价值准则，以“教”代表“教相”、“教法”等，即不同类型佛经、具体学派和学说思想。对“教相”进行评价判释，既是如何去真正理解佛法，也是对各种流行的学说思想的批判总结。而新的理论，也就在这个过程中建立。相对隋唐其他各判教学说的创说者而言，他的表述有一定代表性。

下面我们比较一下隋唐几个主要宗派创建者（同时也是判教创说者）对判教的定义。

吉藏创立的三论宗，宗旨是“以无得正观为宗”，体现在判教思想中也一样，他说：

大小乘经，同明一道，以无得正观为宗。（《三论玄义》卷上）

至道未曾大小，为众生故说大小。（《中观论疏》卷十）

综观吉藏在《三论玄义》、《法华游意》、《法华玄论》、《净名玄论》、《大乘玄论》等著作中所述观点，他承认教法有大、小乘等教相的差别，也认为佛教理论自身有一个发展过程，过程中先后

出现的佛经教义又有深浅等差别，如说：“大众部唯弘了义，弃于深义”（《三论玄义》卷下）之类。但与隋唐其他各家判教说不同的是，他并不主张对教法作高下、优劣、权实的分判，他的判教是一种以“无得正观为宗”的思想结构，是一种并不强调宗派意识的判教，这可算是其特色。但是作为判教的基本原则，吉藏也是按照其师法朗所指出的，在于“弹破”（批判总结）和“显自”（建构自身理论）两方面。窥基是法相唯识宗创始人之一，唯识宗判教结构主要是由他创说。他论述的判教原则与智顗大体相同。比如他说：

法谓教法，戒定慧等，应利益法。此法可益，必以逗机，无棘乱故。由此道理，准知佛语皆为有情，或近或远，生无漏智。是故一切三藏教法，或曲或直，皆名法轮，悉皆如义，咸为利益，无有虚言，问（如）天雨等。如前所说，皆利益故，粗言细语，归胜义故。（《法苑义林章》卷一）

类似说法，在其著作中，随处可见，都是肯定在统一的价值取向前提下，根据不同对象（“逗机”），具体教法有近有远，有曲有直，有粗言有细语，这样就产生了教相判释，即认识批判和总结会通的需要。

法藏创立的华严宗判教是最重要的判教思想之一，不但特色鲜明，结构井然，而且由于同一体系中异说纷起而为人注目。法藏在肯定价值取向一致前提下，指出：

但以如来在世，根熟易调，一稟尊言，无不悬契。

大师灭后，异执纷纭，或趣邪途，或奔小径……加以大乘深旨，沈贝叶而不寻；群有盲徒，驰异路而莫返。（《大乘起信论义记》卷一）

他在《华严教义章》中，批判总结了自南北朝至他之前的各家判教说之后，指出：

此等诸德（大师），岂夫好异？但以备穷三藏，睹斯异轸，不得已而分之。遂各依教开宗，务存通会，使坚疑硕滞，冰释朗然；圣说差异，其宜各契耳。（《华严教义章》卷一）

他对判教概念的理解，也是统一佛说真理，批判总结各种学说，在料简与会通（“务存通会”）的同时，建立自宗的教理体系。

宗密对判教概念的涵义是这样清楚明白地表达的：

经有权实，须依了义者，谓佛说诸经，有随自意语，有随他意语；有称毕竟之理，有随当时之机，有诠性相，有顿渐大小，有了义不了义。文或敌体相违，义必圆通无碍。（《禅源诸诠集都序》卷一）

余今依内外教理，推穷万法，初从浅入深，于习权教者，斥滞令通，而极其本。后依了教，显示辗转生起之义，会偏令圆，而至于末。（原注：末即天地人物。《华严原人论序》）

他在自己的判教结构中，贯彻这种思想方式始终如一。

上述各说，表达的基本思想都一致。涉及的方面，概括而

言，一是佛教经典与译传，二是料简与会通，三是宗派与教理。此亦中国佛教判教之缘起问题。

二、判教之缘起

1. 经典与译传——整理佛经使之系统化

中国佛教的发生、发展，从佛经的译传开始，这是学界共识。而且，一方面，就中国传统而言，往往要从经书中找行为的根据，所谓“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇（指《诗经》）当谏书”，就是将经书视为判定行为合理性的价值标准；另一方面，就一种宗教文化而言，也需要有一个绝对的标准，作为信仰对象和行为准则。在一般意义上，佛经就被视为佛教的信仰对象、行为准则——即价值标准。因此，学术界常有人说，判教就是对佛经进行整理排列。

但是，若深入思考一下，就会发现有问题。将判教看作是对于佛经进行整理的观点，实际上内含着一个无法解决的二律背反：既是绝对的标准，就不能对之进行人为的整理；既是可以对之进行人为整理排列的，就不是绝对的标准——最多只是相对的标准。

事实上，由于佛经译传过程中存在的诸多现实问题，佛经本身往往也是引起人们质疑的。所以，判教的目的之一（注意，并非惟一目的），的确是通过对众多中土译传佛经的整理和排列，以及对不少中国人士撰写，亦取得经典地位的佛教著作的认识和

评价，去找出那个绝对准则——价值标准。

不过，这个价值标准虽然与佛经密切相关，又并非仅等同于佛经文本。价值本身是一种主体评价，是主体意识对于主客关系以及联结这种关系的行为结果的一种利益评价。除了佛经中的价值诠释之外，这个价值标准的真正确定，必定还要涉及到特定的社会政治、经济、历史、民族、文化所构成的时代背景和文化氛围。

所以，判教标准与经典有关，而且首先涉及的总是佛经问题，但更与主体认定的价值标准有关，那才是水之源，木之本（佛经的译传、取舍亦相当程度上受此制约）。经典与价值密切相关：没有佛教经典就没有佛教价值，但二者又非等同之物（为叙述层次清晰度计，以下将专列一节讨论判教的价值标准问题）。

中土佛经译传中存在的问题，以往学者研究成果已多，尤其近现代以来，欧、美、日本学者在语言学，版本学，文献学等方面的研究，达到较深的水平。本文因主题关系，仅讨论与判教标准有关的问题。

中土佛经译传，除了数量庞大，称得上浩如烟海之外，引人注目的特征还在于从一开始就不忠于原文，当时译经者不但在版本、术语（Terminology）、归属（Attribution）等方面往往随意处置，而且在翻译过程中，还往往增删原文，臆入己意，这一点，与20世纪初“五四”运动前后，中国再次大规模引进西方外来文化时始终注重忠实原意的情况不同。尤其中译佛经既从不与印度原文，也不与用其他文字（如藏文）翻译的佛经进行批判性的比较。对于印度佛经原有的术语概念既无系统研究，且往往用中国文化中现成的哲学和宗教语言，早期尤其是用道家语言直

接代入原本术语。佛经汉译一开始就存在的增删、改写、大量臆入译者己意之类的学风，始终严重存在。这类问题的存在，都会使深究者产生疑惑。

随着中国佛教的发展，教理成熟和宗派形成的过程中理论建构的需要，作为宗教，也作为为信仰建立价值的绝对性的需要，以特定价值标准，对所有翻译的和实际流传的经典进行整理排列，使之系统化，减少理论体系中的自相矛盾、不能自圆其说之处，是必须的。这是中国佛教发展中面临的严峻现实任务，是判教产生的因缘之一。

2. 料简与会通——认识、批判和总结各家思想学说

智顗在《法华玄义》中，以释名、辨体、明宗、论用、判教五重意义，开说一经要旨，实际上既是全面阐发天台宗教理体系，同时也是全面论说判教思想结构。他提出七个范畴，用以解释五重玄义，称为“七番共解”，就是：（一）标章，标示名、体、宗、用、教（五章）名称及要略；（二）引证，援引经文，以为论证根据；（三）生起，论述五章前后、粗细顺序；（四）开合，从各角度解释五章内容；（五）料简，排列梳理各种异说；（六）观心，论说从标章至料简，都会于观心一门；（七）会异，会通同异。

从判教角度看，此“七番共解”，深堪玩味。“标章”、“引证”、“生起”、“开合”，实际上都是“料简”的问题，而后的“观心”，实际上就是“料简”的价值标准问题，“会异”则是据此标准，予以和合会通。

料简，即认识分析各种不同学派、思想，用今天的概念代入，即批判。会通，即在此基础上指出异中之同，使“统之有宗，会之有无”（王弼语：《周易略例·明彖章》），用今天概念代入，即总结。料简和会通是智顗创立的，以后为中国佛教判教常用的一对术语。

佛教在中国的发展，先是从般若学系统经典的翻译、传播、研究、阐发开始，东晋南北朝时，形成般若学六家七宗，诸说纷纭。接着涅槃学系统经籍译出，又形成涅槃学研究高潮。据吉藏和慧均等总结，涅槃学各家流派更多，形成十二家师说。然后（有的是同时）随着阐发印度佛教大小乘系统思想学说的经籍的译传，楞伽师（依据《楞伽经》），成论师（依据《成实论》），地论师（依据《十地经论》），毗昙师（依据《阿毗昙》），摄论师（依据《摄大乘论》），及重兴的三论师（依据《中论》、《百论》、《十二门论》），诸说并出，蔚为大观。但是，在看似兴旺发达的现象后面，存在着一个严重问题。

唐代重要华严学者李通玄，在其代表作《华严经论》中，曾特别讨论关于佛教经籍的内容互相冲突的问题，概括其说，乃是认为，如《般若经》，是用“空”这一基本范畴概括一切；《解深密经》是从阿赖耶识角度讲中道，实际是偏向“有”，与般若学思想比较就有冲突；《楞伽经》提出十几种基本范畴（五法，三自性，八识等），在实存层面，即世谛层面说“空”，在最高智慧层面，即真谛层面讲“有”，立足点又不同；《维摩经》说存在万有非以普通语言概念所能表达，按这个说法，连前面几种大乘经典本身的可靠性似乎也成问题；而《华严经》认为佛性构成一真法界，如因陀罗网（传说中天帝殿上的蛛网）有千万层次，每一

层次都是真实，仔细分析，与上面几种经文的说法，也有冲突。

李通玄时佛学达到大唐国家哲学的地位，与南北朝时已不可同日而语。设想在南北朝时佛经相对不全，南北地域分隔，思想沟通和交锋相对缺乏的情况下，类似的问题，对佛教学者而言，引起的困惑可想而知。如地论师就分为南北二道，争论激烈，在佛教思想界引起很大波动，一直到玄奘西去印度取经时，这仍是他想要解决的重大问题，他说：

遗教东流，六百余祀，腾、会振辉于吴洛，讖、什钟美于秦凉，不坠玄风，咸匡胜业。但远人来译，音训不同，去圣时遥，义类差舛。遂使双林一味之旨，分成当现二常，大乘不二之宗，析为南北二道，纷纭争论，凡数百年，率土怀疑，莫有匠决。（《启谢高昌王表》，《大慈恩寺三藏法师传》卷一）

玄奘说的是李通玄后来提出的同样问题：各种佛经，因“远人来译，音训不同”等等原因，而致使“去圣时遥，义类差舛”。这样，对各种思想学说进行认识、分析、评价、批判，即料简的基础上，又按“双林一味之旨”，“大乘不二之宗”，予以总结会通，亦成为中国佛教发展中面临的严峻现实任务。这也意味着，要从介绍、译传、研究印度佛教走向阐发自己的佛学思想的阶段。这是判教产生的因缘之二。

3. 宗派与教理——建构中国佛教思想体系

也有学者认为，判教是为创立宗派的需要，是一种创宗意

识。就是说，判教是创宗意识的结果，因为有创宗意识，而产生了判教。这个观点，值得商榷。

隋唐佛教各宗派的创立，意味着对于印度传来的佛教思想，形成了中国本土的，有中国特色的，系统的理解和诠释，并有了一套相应的修持仪轨，由于此宗教理论和实践两方面的，及在特定的政治、经济、文化环境下产生的特定的人事和经济管理的传承体系，才形成了宗派。

宗派是自然形成的。作为被遵奉为创始人的宗派缔造者，我认为不可能有我们今天所说的那种“创宗”意识。被公认为中国佛教第一个宗派天台宗的缔造者智顗，临死时慨叹后继无人（见《石城遗书》，《国清百录》卷三），证明其创宗意图之说为不可能。灌顶及后人定天台法脉，既是为提高和维护自己在本系统中的地位，也是为提高和维护本集团的利益和地位。智顗是大思想家，但又是大教主，是僧团领袖，他不是纯粹的哲学家、知识分子，故不能以今天纯知识、纯哲学立场（这是基于希腊传统的欧洲近代哲学的方法论传统之一）看待。分析其思想，不能忘记这一点。

智顗之前的南北朝诸家判教学说，之所以说是不成熟的，并非仅因为其形式上的不完整性。从上述分析中我们看到，由于各种异论的出现，对之进行料简（批判），已是急不待缓的现实的、历史性的任务，佛教想要发展，就必要走这一步料简和会通的工作。料简和会通，即批判和总结，本身意味着主体意识的成熟和主体立场的强化。非经这一过程，成熟的中国佛教教理体系不可能出现。中国佛教思想体系，只能是在这种批判和总结的过程中，被建立起来。