

曾其海 著

天台宗佛學導論



6.1

今日中國出版社

天台宗佛学导论

曾其海 著

今日中国出版社

1993年1月北京

(京)新登字 132 号

责任编辑: 岳 静
封面设计: 孟 东
责任校对: 张家兴

天台宗佛学导论

(世纪末文学丛书)

曾其海 著

今日中国出版社出版发行
(北京阜成门外百万庄路 24 号)

邮政编码: 100037

丹阳新华印刷厂承印

开本 787 × 1092 1/32

印张 5.3 字数 115 千

1993 年 1 月第 1 版 1993 年 1 月第 1 次印刷

印数 1—1000 册

ISBN 7-5072-0499-5/I·47

定价: 3.20 元

(本书凡有印装错误可向承印厂调换)

第一章 天台宗的创立

天台宗源于北齐、南陈，创于隋。因其建寺天台山而得名，又因其奉《法华经》为宗经，故亦称“法华宗”，它是中国第一个独立的佛教宗派。天台宗的产生并非历史的偶然，而是当时社会政治、寺院经济、传统文化和地理环境诸条件的综合产物。

第一节 隋朝大一统社会的需要

隋文帝杨坚通过取周、平陈，统一了全国，建立起大一统的隋朝政权，结束了西晋以来近三百年的分裂局面。这是顺应历史潮流、符合人民愿望的。全国统一、政权建立，武力已成过去，要使隋王朝长治久安，必须进行思想上的安抚，扶持佛教不失为一个有效的方法。

在彼岸世界的统一与世俗王国统一的关系上具有一致性，彼岸世界的统一是由世俗王国统一需要决定的。隋文帝已统一了全国，而当时的佛教思想却仍然停留在南北分裂状态，未能融合，这当然不利于大一统的隋王朝的社会的安定。为有效地运用佛教这一思想武器，积极物色、扶持“一乘佛教”，隋文帝很快就看上了曾同陈王朝结纳很深的名僧智顓。开皇十年(590)正月十六，隋文帝给智顓发了一道敕书：

“皇帝敬问光宅寺智颢禅师，朕于佛教，敬信情重。……发心立愿，必许护持，……宜相劝励，以同朕心。”^①至于隋炀帝杨广对智颢则垂爱愈甚，当他还在扬州任总管时，就曾把智颢请到总管驻节的地方——扬州金城（今江苏省句容县），设“千僧斋”，受“菩萨戒”。并向智颢表态，自己“耻崎岖于小径，希优游于大乘。”^②褒智颢“纳万善于仁寿，总一乘于普会。”^③所有这些都希望在智颢，创立一种统一的中国大乘佛教与隋王朝统一相配合。因而，隋王朝尽力垂爱、结好智颢：杨广在六年时间里，探望、迎请智颢六次；^④给智颢的书信达四十封之多，并“施肥田良地”，“以充天台基业”；还赠智颢“智者”称号。^⑤智颢也极力支持隋王朝，不仅唯唯表态，并配以积极行动。他在一份《发愿疏文》里说，要“拥护大隋国土”，“处处光新国界”，决心“盛弘一乘”，以报皇上“水土之泽”。^⑥

智颢的“盛弘一乘”，即创立天台宗，要把由南北分裂造成的“南义”、“北禅”会于“一乘”，统一彼岸世界。

南北朝时期，由于南北长期分裂，南北佛教也存在显著的差别，南方佛教偏重于理论辨析，北方佛教则偏重于禅定修持。南方本来就有魏晋玄学清淡之风，宣扬佛教自然也以“义理之学”相高尚。如“梁代三大法师”的僧旻、法玄、智藏，就是这方面的代表人物。南方的南朝王室也“孜孜为道，务在弘法”，如桓玄要淘汰僧众，却把那些“能申述经诰、畅说义理”的

① 《国清百录》卷二。

② 《广弘明集》卷二七。

③ 《国清百录》卷二。

④ 《佛祖统纪》卷六。

⑤ 《佛祖统纪》卷六。

⑥ 《国清百录》卷三。

和尚留下。^①继南北朝之后的宋、齐、梁、陈，也都提倡“义理之学”。如宋文帝要“以佛经为指南”；^②南齐竟陵王肖子良“演玄音于六宵，启法门于千载。”^③

北朝，由于没有儒道思想传统，又加上兵连祸结，人民遭受苦难。所以比较讲究实际，注重于“修福”、“行善”等活动，与南方的义理之学相比较，北方佛教则有重禅定修持的特点。北朝的王室也提倡僧人“坐禅”、“修行”，反对僧人“讲经”、“说法”，这可以从《洛阳伽蓝记》里得到印证，《伽蓝记》载，有五个僧人死后，生前坐禅的得以升天；生前诵经的亦升天堂；生前讲经的僧人被阎王斥为“比丘中第一粗行”，把他交付审判；生前“行教化”的那个也受到阎王的斥责，并“送入黑门”；生前做过“陇西太守”的，亦被“送入黑门。”^④显然，这位阎王正是北魏帝王，对五位僧人死后的不同发落，亦正是北魏宗教政策的体现，即提倡“禅诵”，反对“讲经”。北齐的态度同北魏一样，也提倡禅学，如北齐文宣帝高洋，一度时期曾要废除禅学以外的所有佛教。^⑤

智顓把“南义”、“北禅”分裂的佛教融会成“止观并重”的一乘佛教天台宗，完成了“佛国”的统一，使之与隋王朝的大一统社会相适应。

第二节 寺院经济高度发展的结果

天台宗的产生，如果说大一统的隋朝社会的需要使之成

①②③ 《弘明集》卷一二、卷一一、卷一九。

④ 杨衒之：《洛阳伽蓝记》卷二。

⑤ 郭朋《隋唐佛教》第30页。

为可能的话，那么寺院经济的发展使它变为现实。从经济观点看，天台宗的产生又是寺院经济发展的结果，是经济基础的反映。

寺院经济始于晋代，那时寺院还没有独立的经济力量。僧众的生活要从多方面设法解决，有的参加农业生产，有的做小生意，有的行医，有的看相算命，有的通过借贷获利，也有通过结交权贵、甚至开赌场维持生计的。^①南北朝早期，寺院经济还不强大，如名僧翻译家法显，未出国前，就曾与数十人参加寺院割稻。又如名僧道安，在襄阳讲经时，师生三百多人的生活费用，均由官员捐助维持。^②

晋、宋以后，寺院经济力量逐渐强大，其经济来源主要有两条渠道：一是利用皇帝及官员捐助来的土地，利用寺院享有免役免税等权利，蓄养“白徒”，为寺院作无偿劳动。北方寺院的经济来源主要是“僧祇户”和“浮图户”。僧祇户每年向寺院交六十斛谷。政府把官奴和重罪犯没入寺院为“浮图户”，这些人每年为经营田地、输运谷粟，承担寺院扫洒等杂役。二是采用民间借贷形式而获得经济收入，南朝的佛寺搞了救济众生的“长生库”（即当铺），从贵重的黄金到一束苧麻都可以送到佛寺的长生库中押款。^③据《南齐书》卷二三《褚渊传》载，连朝廷大官也要到寺院去当东西，不少寺院资产巨富。

隋代佛教寺院经济，虽无系统材料可稽，但从以下几个例子，可以想见隋代寺院经济是相当雄厚的。

隋文帝开皇十三年（593）十二月八日颁发，的“于诸州各

① 《弘明集》卷一九。

② 《高僧传》卷五。

③ 《南史》卷七十。

山之下各置僧寺一所，并赐庄田”的诏文中提到的：慧胄主持的京师清禅寺，“九级浮空，重廊远摄，堂殿院宇，众事圆成，竹树森繁，园圃周绕，水陆庄田，仓廩碾碓，库藏盈满。京师殷有，无过此寺。”^①

又隋炀帝杨广一次就送给县崇和尚的寺院佃户七十多户，碾碓六具之多。^②

独立雄厚的寺院经济，一方面为佛教宗派进行理论上的创造发挥提供了经济基础。使它能走上独立发展的道路，而不再靠翻译外来的经典，而自己对佛经进行注释和阐发，著书立说。另一方面，由于寺院有了自己的产业，就产生了庙产的继承权问题，于是必须建立类似宗法制度的传法世系，以便使师父把佛教学说观点和庙产一并传给自己的嫡系弟子。

而天台的寺院经济，早在陈宣帝(陈瑛)年间就相当雄厚。据《国清百录》载，陈宣帝写给智顓的一道敕文：

“智者禅师，佛法雄杰，时匠所宗，训兼道俗，国之望也。宜割始丰县(今天台县)调，以充众费；蠲两户民，用供薪水。”^③

一个寺院的经济能以一个县的财政收入充资，还有两户农民给它打杂，由此可见天台寺院经济雄厚之一斑。后隋炀帝又勒令司马王弘“施肥田良地”，以充天台基业。天台宗的率先创立，是天台寺院经济高度发展的结果。

① 《续高僧传》卷二九《慧胄传》。

② 《续高僧传》卷一七《县崇传》。

③ 《大正藏》卷四六，第799页。

第三节 中国传统文化制约和天台山地理环境的产物

天台宗是印度佛教与中国传统文化融合的产物。印度佛教传入中国后,在中国发生转向,到了隋唐,这种转向已成定势,天台思想就是这种定势的表现。这是因为,一种文化能够在异国生根,它必须与当地的文化环境、价值取向相适应。否则就会产生文化冲突,遭到传统文化的排斥。中国传统文化的特点是以现实为主,把超然的精神藏于现实之中。所以儒道两家都主张宇宙万物一体的观念,在万物的自我存在中体现超然的宇宙精神。因此一个人能够“尽人之性则能尽物之性,能够尽物之性则可以赞天地之化育”,每个个体都是有价值的。所以每个人只要能采取直下感悟的方式,就能把形而上,形而下的世界彻底打通,使内藏于现实世界中的超然的宇宙精神得以体现,两者各居其份而不得相碍,这便是中国传统文化中的“圆融境界”。

中国佛教史的事实充分说明中国传统文化是以现实为主的特点,从东晋以来,曾发生过“沙门不敬王者”、“沙门不应拜俗”的争辩,均以沙门失败而告终。凡佛经原著与现实统治有冲突的,则删略不译,或改译,或增字以迎合其需要。^①佛教徒宁肯冒堕地狱、受恶报的危险,也不敢触犯现实。中国佛教的禅林清规,首先祝君王,然后祝佛祖。相反,一些硬要坚持印度佛教那一套的僧人,如出家为僧,便模仿天竺生活方式,连

^① 任继愈:《朱熹与宗教》;载于《哲学论文集》,四川人民出版社,1982年版。

大小便也要搞烦琐仪式，自诩为天竺人，这些僧人遭到当时社会的极大的厌恶与不容。^①

天台宗的圆融思想，就是对中国传统文化中“圆融境界”的反照；天台宗善于结纳历史上各代王朝，以及天台理论中的一家要义“性恶”说，也都是中国传统文化以现实为主的特点在天台宗实践和理论中的反映。

还顺便提一下天台宗产生的地理原因。汉魏以来，佛教传入中国不久，大体上分为两系，一是般若学，一是禅学。南方基本上继承了般若学这一系，所以南方一直就有理论辨析的学风。晋室南迁之后，在知识分子的心目中，南方成了“正朔”所在的地方。这一点对知识分子来说，确是一个重要的问题，所以大批豪门世家的士大夫纷纷南迁，他们大兴佛教的义理之学。南方这种学风，对“义理之学”的天台宗创立是有利的。

天台山的地理环境，很适合智顓这一类搞佛教理论研究的高僧。天台山位于浙江天台县城北，民间俗称高一万八千丈，周围八百里。早在晋代，孙绰曾游历天台山，并作《游天台山赋》，赋的序中说：

“天台山者，盖山岳之神秀也，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。”^②

孙绰把天台山与蓬莱仙岛齐观，认为是神仙的灵地。传说周灵王的太子乔，乘白鹤从嵩山来到天台，担任仙人之官桐柏，治理此山。

天台山的环境吸引仙人虽属神话传说，但却反映出天台山环境清幽虚逸的特点。三国时，吴国赤乌（238—251）年间，

^① 义净：《南海寄归内法传》。

^② 《文选》卷三。

就有僧人来到这“神仙灵地”建寺修行。东晋以来，如名僧支道林、昙光、竺昙猷等都曾在天台山修习禅定。可见智顓选中天台山为佛教圣地来创立天台宗，并非是一种偶然的巧合。

第二章 天台宗佛学思想的理论来源

尽管天台宗的佛学思想理论独标一帜，自成体系，其思想理论还是有来源的。它的来源大致有三个方面：一是对印度佛教中观学派龙树思想的继承；二是对中国儒、道思想的吸收融合；三是天台宗人的自由发挥，并且第三点是主要的。

第一节 印度龙树思想的继承

天台宗佛学思想的渊源，直接的可上溯至南岳慧思和北齐的慧文，如果间接地说，则可上溯至印度的中观学派龙树。这一传承说法，见于天台三大部的《摩诃止观》卷首：文说，慧文的禅法是“文师用心，一依释论（指《大智度论》），论是龙树所说，《付法藏》中第十三师（《付法藏·因缘传》中记载释迦以后的传承，龙树为第十三）。智者《观心论》云，‘命归龙树师’，验知龙树是高祖师也。”天台宗人的这种说法是有依据的。

公元一世纪左右，印度出现了大乘佛教的思潮，大乘佛教在发展过程中又演化为中观学派和瑜伽学派两大派别。中观学派由龙树及其学生提婆所创立，因主张观察问题要不落一边，即综合二边，合乎中道而得名。中观学派奉《大品般若经》为主要经典，龙树的《大智度论》、《中论》、《十二门论》为此宗的基本理论著作。《大智度论》是解释《般若经》文句的；《十二门论》是《大智度论》和《中论》的提要之作；《中论》是对治佛家

内部各派学说的，用以沟通其歧异之处。这三论构成了一个完整的思想体系，各论之间有着内在的联系：《大智度论》先举出对法相的各种不同解释，最后归结为实相。其第二十四卷中，还特别提到“佛说诸法，皆先分别，后出实相”。但它是依经而作的解经，解释难免不能穷尽义理，因而需“立论以明之”，即《大智度论》中没有完全讲清楚的，《中论》等则以“中道”思想予以裁决。所以，可以说三论思想全部归宿于中道。

龙树既反对小乘一切有部承认五蕴实有的执有主张，也反对大乘方广部认为因缘和合而生的一切现象就是虚无、零的主张。龙树主张不是单纯的说有说无，而是有与无的统一。他从认识论的角度，强调人们的认识是感性开始的，为此，他提出二谛说。二谛就是相对的两种实在的认识，二谛的关系是对立统一关系：从对立的角度看，俗谛是虚幻的、颠倒的，真谛是真实的、正确的。从统一角度看，两者相即相依，缺一不可。真谛本来是无法用语言、名相概念来表达的，但不用语言概念表达又如何叫世俗的人们把握真谛呢？为了使人们证得真谛，就得“为真谛而说俗谛”。只要能正确运用名相，和真谛配合，相顺相成，就是通向理解实相的道路，足以成为真实。人们认识实相的道路，可以以俗谛为阶梯，由俗入真，俗不得真。在这个意义上说，俗谛又是有真实性的。在证得真谛以后，俗谛仍在，这叫由真化俗，真不碍俗，因为真谛也需随顺世间的种种概念作方便权说，逐步提高，趋向究竟。从这个意义上说，真谛如不依俗谛，也无从成立，无以说明世间的现象，更无以化导人们。因此，必须用二谛相即的方法来观察世间现象。从真谛来看是空，从俗谛看来是有，既看到空，也看到非空；同时又不着两边，于是便成为非有(空)非非有(非空)，这

便是中观、中道。龙树用这种二谛相即的中道来解释实相，构成了中道实相学说，中道实相学说是贯穿于中观学派的主要思想。

龙树为了显自己“中道”的正，必须破其他“诸戏论”的邪，他在《中论·观因缘品第一》中提出了著名的“八不中道”思想。文说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一。”这里龙树用“八不”中的四对范畴，分别从事物的存在与非存在；事物运动的连续性和间断性；事物的统一性和差异性；事物在空间中的运动状态这四个方面，批判了认识上的八种偏见或极端。龙树认为要破八种边见，须确立中道观，故称“八不中道”。从逻辑上看，这四对范畴，根本性的是生灭这对，只要否定了生灭，进而便可否定常断、一异、来去。而在生灭这对范畴中，只要从逻辑上证明“生”这个概念与客观事实不符，那么作为生之对立面的“灭”也就不复存在。龙树的论证是：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”在《十二门论》中，龙树对“自生”提出了十四个问难，把“自生”的错误归纳为三类：第一，假如自己产生自己，势必将自体分割成所生和能生两种，这与自生的原义矛盾。第二，如果自己生自己，也就自为因果，自生自等于无因而生，这在逻辑上不通。第三，自生若能成立，则生更有生，犯了“无限追溯”的过错。同理可证，“他生”亦无法成立。

龙树的中道实相学说和他的这套正反双边否定的思想方法，对天台宗佛学思想形成影响很大。天台宗佛学思想体系的基石是性具实相说，从内容上看，天台的性具实相说是龙树中道实相说这个基因的展开：天台宗人同样是用中道来解释实

相的，只不过是把龙树的“双遣中”发展为天台的“双遣双取的圆中”罢了，龙树把俗谛收入实相，智顓则发展为把现实上的一切法都收归实相。再从思想方法上看，智顓通过对地论师和摄论师的批判完成性具说就是运用龙树这套正反双边否定思想方法的。地论师以法性为一切现象的本原，智顓认为，这是“自己生自己”，难以成立；摄论师以阿赖耶识为一切现象的本原，智顓认为，这是“他生”，因为对于清净心来说，阿赖耶识成了“他”，所以也难以成立。由此，智顓认为现实上的一切法不能采取可思议的方式（即理性的进路）来建立根源：既不可归结为心生，亦不可归结为缘生，提出了当体即具一切的“性具实相”说。

代表天台宗思想特色的“一心三观”、“一念三千”和“三谛圆融”等命题，也都和龙树的思想有渊源关系。

“一心三观”，从典据上来说，来自《中论》的三是偈。龙树在《中论·观四谛品》中说：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”。因偈中有三个“是”字，一般称三是偈，天台宗因称该偈中的空、假、中为三谛，所以称“三谛偈”。这个偈是龙树思想理论的集中表现，它表述了因缘、空、假、中四者的内在联系。龙树在这里陈述的是对象在缘生状态中的非有非无义。空和假名是同一缘起法的两个方面，空指自性空、毕竟空；假是指假有的现象，因用语言文字表达，故为假名；中是双遣中，打掉执着有和执着无二边。智顓将其翻转为圆融的中道，认为空、假、中相互对立统一、圆融无碍，三者同时论为因缘所生法的对象；在思想上可以有空、假、中的分割，以分别形成对象的三种观法，但对象的本质却是不能分割的，三者相即，时间上亦无先后。智顓通过一个“即”字把三者贯通起来，

称为“一心三观”。

“三谛圆融”命题的雏型就是龙树的“二谛相即”理论。龙树用真俗二谛相即来观察世界，主张由俗入真、由真化俗，认为真俗无碍。这种思想方法都被智顓继承下来，并把原来对空、假二谛关系的论述发展为对空、假、中三谛关系的论述。

“一念三千”的命题，同样与龙树的思想有关，从经典上看，这个命题的组成就是把《华严经》的“六凡”、“四圣”，《法华经》的“十如是”，龙树《大智度论》的“三世界”配合而成的。

通过以上分析，可以说天台佛学思想的主要理论，与龙树思想或多或少有渊源关系。尽管印度的龙树和中国的天台宗相隔几个世纪，天台宗人把龙树验为高祖是有根据的，因为不仅龙树的思想是天台宗思想的理论来源之一，而且龙树的《大智度论》、《中论》、《十二门论》也是天台立宗的重要经典。

第二节 中国传统文化的吸收

印度佛教传入中国后，就与中国传统文化的代表——儒、道发生交涉，两种不同的民族文化在中国这块古老的土地上，既冲突又融合，既争辩又相互吸收。三国魏鱼豢的《魏略·西戎传》所说：“《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域之天竺，教胡。”^①当时，佛教徒对此说法不得不默认，因为该时佛教不远万里传入中国，可以说人生地不熟，很难为中国人所接受。在这种情况下，佛教能攀附上老子的关系，把老子思想当作“药引”和媒介，是有利于佛教传播

^① 任继愈主编的《中国佛教史》第三卷，第551页。

的。晋代以后,情况就有了改观,佛教势力日盛,道教对佛教也不再等闲视之,佛道之间出于争夺信徒和范围的需要,各自抬高自己,贬低对方,并不惜捏造本教历史,把对方教主说成是自己所奉教主的弟子。如西晋道士王浮造的《老子化胡经》,该经把道教说成母教,设佛教为子教地位,称释迦牟尼为老子后世弟子。^①儒家也攻击佛教是“夷狄之教”,不事君亲,不忠不孝。面对这种情况,佛教也采取了“以其人之道还治其人之身”的方法,当时流行佛教伪造的《清净法行经》,该经说:“佛遣三弟子震旦(中国)教化,儒童菩萨,彼称孔丘,光净菩萨,彼称颜渊,摩诃迦叶,彼称老子。”^②把道教及儒家都说成源于佛教,把道教、儒家的创始人老子、孔子说成佛陀座下的儒童菩萨和摩诃迦叶。佛教一方面编造以佛教为本的三教同源说,另一方面又巧妙地把道教的长生修仙和儒家的纲常伦理等思想吸收过来。佛教这种伪造教史和吸收儒道文化的做法,被天台宗默认和效仿。天台宗人在创建天台佛学思想体系的过程中,大量吸收了中国传统文化,特别是儒道文化。比如:

在证悟论方面,被天台宗追溯为东土二祖的南岳慧思,站在佛教的立场,大量吸收当时道教中的神仙方术。他在《誓愿文》中说:“今故人入山,忏悔修禅,学五通仙,求无上道,愿先成就五通神仙,然后乃学第六神通。”慧思的目的是:“我今入山修习苦行,忏悔破戒障道重罪。今身及先身是罪恶忏悔。为护法故,求长寿命。不愿生天及余趣,愿诸贤圣佐助我得好芝草及神丹,疗治众病除饥渴。”“籍外丹力修内丹,欲安众生

① 任继愈主编的《中国佛教史》第三卷,第551页。

② 《广弘明集》卷八。