



北京市社会科学理论著作出版基金资助

天台智者研究

兼论宗派佛教的兴起

李四龙◇著

北京大学出版社

北京市社会科学理论著作出版基金资助

天台智者研究

——兼论宗派佛教的兴起

李四龙 著

北京大学出版社

北 京

图书在版编目(CIP)数据

天台智者研究:兼论宗派佛教的兴起/李四龙著. —北京:北京大学出版社, 2003. 8

ISBN 7-301-06444-6

I. 天… II. 李… III. ①天台宗-研究 ②智顗(538~598)-人物研究 IV. B946.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 065621 号

书 名: 天台智者研究——兼论宗派佛教的兴起

著作责任者: 李四龙 著

责任编辑: 刘金海

标准书号: ISBN 7-301-06444-6/B·0260

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752027

排 版 者: 北京高新特打字服务社 51736661

印 刷 者: 北京市银祥福利印刷厂

经 销 者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 9.5 印张 270 千字

2003 年 8 月第 1 版 2003 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 16.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

内 容 提 要

智顗(538—598)人称智者大师、天台大师,是天台宗的实际创始人,是南北朝佛教的集大成者,奠定了隋唐佛教的基本性格,素有“东土小释迦”之称。本书以其“圆顿止观”的禅学理论为总纲,分别以“三谛圆融”、“一念三千”概括他的实相论与解脱论,从而系统地诠释他的思想全貌。他的这套理论,后来成为天台宗传法定祖的教理依据。

通过剖析南北朝佛教的问题意识、僧人处境,本书把智顗还原到当时的社会历史环境。一方面,他与三论师、地论师、摄论师等其他学派进行思想辩驳,融合不同的佛学传统,以中观学消化、超越当时传入的唯识学;另一方面,他适应大一统的政治格局,完善僧制戒规,创设忏仪行法,提高“寺院一僧团”的社会生存能力。这两个方面构成了隋唐宗派佛教兴起的理论根源与历史动力。

作 者 简 介

李四龙,男,1969年生,现任北京大学哲学系、宗教学系讲师。1987—1991年就读于上海复旦大学哲学系科学哲学专业,获学士学位;1991—1993年在航天部上海新中华机器厂机关工作;1993—1999年就读于北京大学哲学系中国哲学专业,以《智顗思想与宗派佛教的兴起》获得博士学位。2001—2002年为美国哈佛大学访问学者,在哈佛燕京学社、哈佛大学世界宗教研究中心访问学习。

作者的研究重点为中国佛教史、佛教哲学与比较宗教学。迄今已发表《民俗佛教的形成与特征》、《现代中国佛教的批判与反批判》、《智顗“三谛圆融”的学术分析》、《佛教教育的学科设置和学制管理》等论文十余篇,《佛教征服中国》、《当代学术入门:神学》等二部译著,以及《中国佛教与民间社会》一部通俗读物。

序

天台智顓大师,是中国第一个佛教宗派——天台宗的创始人,他的思想对中国佛教的发展有着深远的影响,乃至对隋唐以后的整个中国思想文化也有着重要的影响。所以对他的思想进行全面深入的研究有着重要的理论意义。李四龙博士在其博士论文基础上修订而成的这部专著,在前人研究的基础上,从一个新的视角对智顓的思想历程进行了全面的梳理与分析,提出了不少新的见解,对推进智顓思想的研究,甚有裨益。

本书对智顓所生活的时代——南北朝末年至隋初的佛教现状作了详细的分析,深刻地揭示了智顓在这一中国佛教理论创新最活跃的时期中的心路历程,以及智顓创立天台宗的整个社会文化背景等等,颇多新意。

书中把智顓对佛教思想的创新 and 特点归纳为三个方面:即圆顿止观、三谛圆融和一念三千。从表面上看,这一归纳与前人所揭示没有什么不同,但当作者从对禅学思想的革新方面来诠释圆顿止观,从实相论的弘扬方面来诠释三谛圆融和从唯心论的融入方面来诠释一念三千,这就给人们提供了一个理解和把握智顓思想的新视角,有相当的启发意义。

本书末尾,作者还从佛教宗派形成和发展历史中总结了某些带有规律性的问题,并对佛教与中国社会互动等问题进行了探讨,发表了一些独到的见解,甚可为当今佛教发展之借鉴。

李四龙博士勤奋好学、善于思考、学风谨严,是当今佛教研究队伍中很有发展前途的青年学者之一。本书的面世将使学术界对他有更多的认识,也将激励他写作出更多更好的研究作品来。

楼宇烈

2003年3月

鸣 谢

本书是根据我的博士论文《智顗思想与宗派佛教的兴起》修改而成,算是我在北京大学六年求学生涯的总结。

1993年我从航天部上海新中华机器厂考入北大,重新开始我的为学之路。入北大以后,我的硕士、博士生导师楼宇烈教授,一次次的谆谆教诲,让我看到切实可行的为学目标、为人模范。就本书而言,从选题到写作,楼老师劝我务必写自己想写的东西,不要怕和别人雷同,更不要故意提出新奇的观点,如果自己真的有所体会,写出来的东西自然会有新意。这给了我很大的鼓励。在大量的资料面前,我从没有想要有什么特别的“创见”,而是想先进入文本,深知其意,然后忘记文本,观其大端。毕业以后,我自信还能一步一步地往前走,安心做些基础工作,这真是要感谢楼老师“平常心是道”的劝导。

当初写博士论文的时候,说得上孜孜以求,花了不少的苦心,但1999年博士毕业以来,在平常的教学与研究中,仍然发现了论文里的许多问题。所以,我也就陆续作些修改,其中有些内容已经以论文的形式公开发表,如《智顗“三谛圆融”的学术分析》,载于成都《宗教学研究》2001年第2期;《名言施设与诸法实相:智顗与三论师假名观的差异》,载于台湾《普门学报》第6期(2001年11月);《“止观相即”的两种方式》,载于《中国禅学》第一卷(北京:中华书局,2002年6月)。此外,博士论文原稿收入《法藏文库·中国佛教学术论典》第14册(台湾:佛光山文教基金会,2001年3月)。本书出版之际,我衷心感谢这些杂志社、出版社。若没有他们的推动,博士论文的修改恐怕是完不成的。

这部论著的写作与修改,始终得到学界前辈与学友的指教,这包

括论文答辩的评委,申请出版资助时匿名的评委,他们的意见对论文修改起了关键作用。我还要特别感谢复旦大学王雷泉教授,以前我在复旦哲学系读本科,他在学业方面给了我不少的启发与帮助。我来北大读研以后,彼此时有联络,论文初稿出来以后,他在百忙之中拨冗审阅,提出修改意见。北大哲学系的许抗生、魏常海、陈来、姚卫群、张学智等教授,参加我的论文开题论证、预答辩或答辩;中国人民大学方立天教授、中国社会科学院世界宗教所方广錡教授,参加我的论文答辩,他们都提出过修改意见。北大中文系刘东教授给我讲述很多海外汉学研究的情况,拓宽了我的写作思路。在此我谨向他们深表谢意。此外,本书参考、融会了海内外专家学者的研究心得,在此一并致谢。

我还要感谢那些帮我收集资料的学友或单位。北大东语系的湛如博士慷慨借阅他的日文藏书,中国社会科学院世界宗教所的黄夏年先生为我介绍该所图书馆,中国佛教文化研究所《佛教文化》前主编何云先生向我开放该所图书馆,中国佛教协会《法音》编辑部卢浔先生向我提供北大图书馆未藏的佛教杂志,在此谨向他们深表谢意。

本书最后一次大修改,是在我当哈佛大学访问学者期间(2001年8月—2002年6月)完成的。我经常有一种体会:改论文往往要比新写一篇难,很多话既想保留,又觉得不通畅,言不尽意,如鲠在喉的滋味实在不好受。记得我在哈佛修改本书第4章时,几乎是要重写,从哈佛图书馆里借来一堆过去无缘得见的书,埋在里面几近绝望。幸好邀请我们的哈佛燕京学社并没有事务性的要求,学社的主任杜维明教授也只要求大家做好自己想做的事情,这才使我有了一次系统修改的机会。在此,我要衷心感谢哈佛燕京学社与杜维明教授。

我还要感谢北京大学怀云奖、台湾中流文教奖的设奖单位。当年做学生的时候,每次拿到他们的资助,就会感到生活其实蛮幸福的。而亲友的关心和鼓励,不断地呵护我的学术热情,我有时因此觉得这生活还蛮高尚的。不过,我知道这种情意是无法回报的,真所谓“恩重难报”。特别是自己的父母,当年我小的时候一天都不能离开他们,现在长大了却终年远游在外。

最后,本书的出版得到“北京市哲学社会科学理论著作出版基金”的资助,本书的写作得到“北京大学创建世界一流大学计划”经费的资助,在此谨表谢意。北京大学出版社刘金海先生负责本书编辑工作,多次磋商具体事宜,在此并致谢意。

作者 2003 年 6 月

凡 例

一、本书经常出现的文献,采用简称。对应关系如下:

《大正新修大藏经》=《大正藏》

《卍字续藏经》=《续藏经》

《隋天台智者大师别传》=《别传》

《国清百录》=《百录》

《续高僧传》=《续传》

《十地经论》=《地论》

《摄大乘论》=《摄论》

二、凡属智顗撰述,注释内不再署名。

三、注释征引的文献,章内重复出现时通常不再注明版本,书后附有参考文献目录。

四、各章重复出现的人名不再注明生卒年,重复出现的地名或年号不再标注现地名或西历纪年。

五、注引著作如系编译,标明编者或译者;如系撰写,作者之后紧接书名,不标“著”字。所有注引论文,一概不标“著”字。若有疑义,参见书后参考文献目录。

目 录

序	楼宇烈
鸣 谢	
凡 例	
导 论	(1)
第一节 宗派佛教	(1)
第二节 现代天台宗研究	(5)
一、汉语世界的研究	(6)
二、非汉语世界的研究	(6)
三、本书的两条线索	(7)
第一章 南北朝佛教的抉择	(9)
第一节 法难阴影里的问题意识	(10)
一、众生能否成佛	(12)
二、僧团能否生存	(20)
第二节 分裂格局下的僧团流动	(27)
一、重要的佛教中心	(28)
二、僧团流动的概况	(31)
第三节 智顗及其天台僧团	(34)
一、智顗的生平活动	(34)
二、智顗的撰述及其体例	(40)
三、天台僧团的形成	(46)
第二章 圆顿止观：禅学思想的革新	(48)
第一节 禅法的改转	(49)
一、安世高、支谶的禅法初传	(50)

二、罗什、觉贤的禅法中兴	(51)
三、达摩、慧思的禅法创新	(55)
第二节 前期的次第止观	(61)
一、《次第禅门》的唯禅为最	(63)
二、《六妙门》的定慧二分	(71)
三、“次第意”的突破	(76)
第三节 后期的圆顿止观	(80)
一、四种三昧	(81)
二、十乘观法	(85)
三、一心三观	(88)
第四节 止观相即的原则	(94)
第三章 三谛圆融：实相论的弘扬	(100)
第一节 二谛思想的分歧	(100)
一、智颢以前的“二谛义”	(101)
二、“二谛义”的两个问题	(115)
第二节 智颢的三谛圆融	(118)
一、二谛的分类	(118)
二、三谛的分类	(122)
三、圆融相即	(130)
第三节 假名的理论意义	(134)
一、假名的范畴史	(135)
二、三论师的假名观	(140)
三、智颢的假名观	(143)
第四章 一念三千：唯心论的融合	(152)
第一节 佛性的诠释	(153)
一、三因佛性	(153)
二、三德秘密藏	(158)
三、性德与修德	(161)
第二节 成佛的必然性	(162)
一、地论师、摄论师的异同	(163)
二、非三非一的心意识	(170)

三、一念无明法性心	(173)
第三节 不可思议的境界	(185)
一、互具相即	(186)
二、一念三千	(189)
第五章 正统性的自觉	(199)
第一节 判教的缘起	(200)
第二节 智顗的判教	(203)
一、南三北七的局限	(205)
二、四教义的综合创新	(207)
第三节 道统的建立	(214)
余 论 宗派佛教的条件	(222)
第一节 支撑宗教生活的教理体系	(223)
第二节 回应寺院体制化的僧制建设	(225)
第三节 显扬民间俗信的仪轨忏法	(231)
附录一 敦煌本智顗《证心论》	(238)
附录二 智顗学术年谱简编	(240)
附录三 参考文献目录	(257)
索 引	(276)
后 记	(288)

导 论

智顗(538—598)^①,俗姓陈氏,字德安,祖籍颍川(今河南许昌),生于荆州华容(今湖北潜江县南、监利县西北),人称智者大师、天台大师。他融冶南北朝佛教的各种异说,以《法华经》为思想基础,在中国历史上首次构筑了完整的佛学体系——法华圆教,是天台宗的实际创始人。

南北朝末年、陈隋之际,是中国佛教发生大变动的时期,开始出现后世所谓的佛教宗派,标志了中国佛教进入圆熟的时期。这一阶段的中国佛教,已经具备了在印度、中亚佛教之外独立发展的能力,不仅在义学方面具有独特的圆融性,融会贯通各种不同的修持方法与理论,“破斥南北、禅义均弘”,而且在组织制度、宗教仪轨方面也有许多创造,戒律清规趋于完善,忏仪行法、民间俗信日见蓬勃。

作为一代创宗大师,智顗奠定了隋唐佛教的基本性格,他在当时复杂的政教关系里,把中国佛教从学派纷呈的时代推进到宗派鼎盛的时代。这个时代表面上出现宗派的分裂,而在骨子里却在不断地进行义学的融合,解答中国佛教自身的问题。

第一节 宗 派 佛 教

自两汉之际佛教初传^②,到东晋末年已有四百年的发展。进入

① 智顗卒于隋开皇十七年十一月二十四日,享年六十。但由于中西历法换算的原因,据陈垣《二十史朔闰表》,开皇十七年十一月二十四日应为公元598年1月7日。参见杨曾文:《关于中日天台宗的几个问题》,《东南文化》1994年第2期;张风雷:《智顗评传》,京华出版社1995年版,第104页。

② 关于佛教初传中国的时间与诸传说,参见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第一、二、四章,上海书店1991年影印本。

南北朝,中国僧人对于般若学基本没有理解上的困难。面对陆续传译的新经典,他们有选择地深入研究,因个人兴趣而生出一些重要的佛学问题,譬如“二谛”、“佛性”。当时的名僧,经常和那些有良好佛学修养的名士,一起讨论类似的玄理。而像竺道生(355—434)这样的高僧还能孤明先发,道破尚未译成汉语的印度佛教思想。所有这些情况表明,中国佛教开始拥有自我发展的能力,尽管还需要传入新经典,不断地激扬新思想,解决新问题,但我们已经不可能忽略当时中国佛教表现出来的创造力。

南北朝之前的四百年,一般称为“格义佛教”。通过“格义”、“连类”^①,在佛教与黄老之术、老庄玄学等本土思想之间建立理解上的相似性,这是外来佛教在中国社会寻求生存基础的漫长过程^②。这个时期的终结,是由于中国僧人领悟到“格义”的局限^③。特别是经过鸠摩罗什(343—413)的译传,道安(312—385)、慧远(334—417)、僧肇(384—414)等人,最后都主张摆脱老庄玄学的思想影响。《肇论》的文风虽然采用玄学的语言,但就义理而言,足可以代表魏晋时期理解般若性空思想的最高水平。

中国僧人对于佛典产生独特的理解与发微,导致南北朝时期涌现了许多著名的译师、经师或论师。在他们周围,分别围绕各自尊崇的经典,逐步形成各种不同的学派。譬如,毗昙学、涅槃学、楞伽学、成实学、地论学、三论学、摄论学等。这段时间,包括整个南北朝时期,大约有二百年不到的历史,不妨被称为“学派佛教”。智顗在这样的环境下成长,他所接触的佛教,当时就是这种异说纷呈、莫衷一是

① 《高僧传》卷四“竺法雅传”记载:“雅乃与康法朗等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之格义。”同书卷六“慧远传”记载:“远乃引《庄子》义为连类,于是惑者晓然,是后安公(道安)特听慧远不废俗书。”参见汤用彤校注、汤一玄整理:《高僧传》,中华书局1992年版,第152、212页。

② 参见 Erich Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: E. J. Brill, 1972. 中译本《佛教征服中国》,李四龙、裴勇等译,江苏人民出版社1998年版。该书主要叙述这四百年间佛教在中国社会的传播与同化过程。

③ 譬如,僧叡说:“格义迂而乖本,六家偏而不即。”参见僧祐:《出三藏记集》卷八“毗摩罗诘提经义疏序”,苏晋仁、萧鍊子点校,中华书局1995年版,第311页。

的局面。

这些学派,其实从来没有同时出现过,它们受重视的程度,一直有时间和地域的差别。譬如,毗昙学在北方比较受重视,时间比较早,也比较短;涅槃学在南方很受重视,时间上几乎延续了整个南北朝;齐梁之际南方流行成实师、地论师的思想,北方则有地论师、楞伽师在发展势力;而到梁陈之际,南方佛教界成了三论师的天下,北方几乎是地论师的天下,摄论师此时在偏远之地南海(今广东的广州市)艰难发展,到陈隋之际也得以在大江南北发扬光大。几乎在每个阶段,学派之间都会有不同程度的论争。譬如,梁代有成实师与三论师的争论,陈隋之际有地论师与摄论师的分歧。不仅如此,这些学派内部也没有统一的教义,师徒之间的传授一般很简单,弟子跟着老师主要是学习某部特定的经典,他们学无常师,一般还向其他的学派学习。这些特点与后来的宗派佛教迥然不同。智顗如何因应这样的局面,创立自己的教观体系,成立天台宗,这将是本书最为关注的问题。

隋唐被公认为中国佛教史上学理圆熟的黄金时代。在这个阶段,出现了我们现在常说的八个佛教宗派,天台宗、禅宗、三论宗、华严宗、净土宗、唯识宗、律宗、密宗^①,不妨称之为“宗派佛教”。从南北朝的学派佛教,转而成为隋唐的宗派佛教,中国佛教的创造力得到空前的张扬。大家不再特别重视印度佛教经典的依据,而是更多地强调佛法自身的圆融。譬如,智顗所说的“三谛圆融”、“十界互具”,都没有印度佛典的明确记载,灌顶(561—632)认为其师主要在“说己心中所行法门”。本书之所以要写智顗,重要的诱因是想通过这位大师,把中国佛教的创造力展现出来,归纳宗派佛教成立的条件或要素。佛教作为一种异质文化,到了隋唐社会,终于有了全面的移植,获得一种结构性的自我生成的能力,成为“中国文化”这个母体里能够独立发展的有机部分。

比起学派佛教的“学无常师”,宗派佛教非常重视自己的“道统”

^① 至于隋唐佛教宗派的数目,历来有八宗、十宗、十三宗的争议。这里列举的八宗,是现在普遍接受的看法。若以本书所提的宗派标准衡量,天台、华严、禅宗三家最能代表这一时期佛教的特点。参见本书“余论”结尾。

(“祖统”或“灯统”),具有鲜明的正统意识。他们通过判教、编撰传法谱系,为本宗本派的正统性辩护。以现在的文献学、考古学发现来看,他们的提法不无荒谬之处,但是,我们必须同情地理解他们具体的历史处境。本书的基本态度,是把这些宗派当作“佛教在中国社会传播过程中的生存方式”。宗教的传播,首先是如何适应、如何生存的问题。北朝先后发起了两次灭佛运动。当时的僧人在残酷的现实面前,不得不认真省思佛教关于“末法”的预言,担心佛教在中国社会难以为继。中国的宗派佛教,其实是在这股悲凉的情绪中酝酿成熟的,并不像我们通常所理解的,是南北朝佛教蓬勃发展的必然产物。在这样的背景下,宗派佛教之所以要呼唤“正统性”,其关键是要整合中国佛教内部的力量,找到佛教在中国社会生存的合法性。

所以,本书展现智顗思想的创造力与合法性,必然是要指向宗派佛教的基本性格。但实际上,我们很难孤立地谈论“宗派佛教”的特征。历史上并没有这样一种实体,这个词所要表达的内容,只有在“学派”与“宗派”的比较过程中出现。从根本上说,这个词的内涵,是南北朝中后期乃至中唐以前中国佛教自身的创造力,即在“教理”、“僧制”、“仪轨”三方面的发展。尤其是在教理方面,南北朝任何一家佛教学派,都没有一以贯之的教学体系,相形之下,宗派佛教强调教理的完整与独立。而且,这样的创新既要表达大乘佛教的根本精神,消解新译经典之间的理论分歧,又要适应时代的历史需要。譬如宗派成员对于教理的认同感,有助于强化特定宗派的社会生存能力。隋朝统一中国以后,中央王权留给僧团的自由空间越来越小,逐渐把佛教寺院正式纳入国家的官僚体制。僧团的生存空间,因此被限制在有限的寺院内部,僧团流动的可能性明显变弱。在这种情况下,寺院若有宗派内部的认同感,那就可以通过思想的一致来维系“寺院—僧团”的团结,而不仅仅是通过戒律保障正常的寺院生活。智顗的思想,最好能被放在这样的历史背景下加以解读。因此,本书一方面挖掘智顗思想的理论根源,另一方面也在探索智顗思想的历史动力。

在智顗的时代,中国僧人已经能对佛教的根本问题做出独立的思考。这就使他有可能在前人的基础上,吸收同时代人的成果,提出比较完整的思想体系。事实上,他在教观两方面融合了南北朝几乎

所有佛教学派的不同思想,气势宏伟。从佛典传译的角度来看,当时般若学已广泛传播,而唯识学或唯心论尚属初传。智顗总是想用般若学来消化初传的唯识学,对于单纯的般若思想表示理论上的不满。在他“法华圆教”的理想里,智顗关注《法华经》所讲的“诸法实相”,依照世间法与出世间法不二的大乘精神,认可现实世俗社会存在的合理性,末法时代的众生仍有成佛的希望。

中国佛教在“僧制”方面的创新,一直是世俗社会(特别是政治力量)与出世宗教之间互动的结果。宗派佛教亦不例外。僧制建设主要是对“寺院体制化”的回应,也就是回应寺院被逐渐纳入国家的官僚体制。这一时期在仪轨方面的创新,除了仪轨本身具有不可替代的宗教意义之外,我们发现,仪轨还有吸引信徒的功能。这些仪轨一旦向世俗社会开放,无形之间已经把佛教的生存空间从有限的寺院扩展到民间社会。所以,宗派佛教形成之后,僧团流动的空间虽然变小,但是佛教在民间社会的影响力反而急剧扩增,原因之一在于仪轨的创新及其在民间社会的辐射。

就拿智顗的例子来看,在当时复杂的社会政治形势下,智顗避开政治中心,不走城市佛教的道路,而在浙江天台山、湖北当阳山两地建设山林佛教。特别是在天台山,不仅制定寺院生活的规章制度,还搞了多种忏仪行法。这些举措一方面有助于天台僧团取得政府的信任,保全僧团的整体利益,另一方面,迎合当时的社会心理,为寺院争取到大批信众,保障了僧团的生活基础。不过,本书的论述主要不在这些方面,仍然是以智顗思想为主。

第二节 现代天台宗研究

智顗或天台宗的研究,中、日、韩三国代不乏人。近半个世纪以来欧美佛教学者的加入,使得这项研究成为国际性的学术事业。特别是因为许多学者采用新的研究方法,如历史语言学、思想史、社会史、比较宗教学等,无论是在史料考证,还是在思想会通方面,都取得了丰硕的成果,使得我们有可能重新估价智顗的思想遗产。根据目前收集到的文献材料,本书首先介绍中外学者的研究情况。