

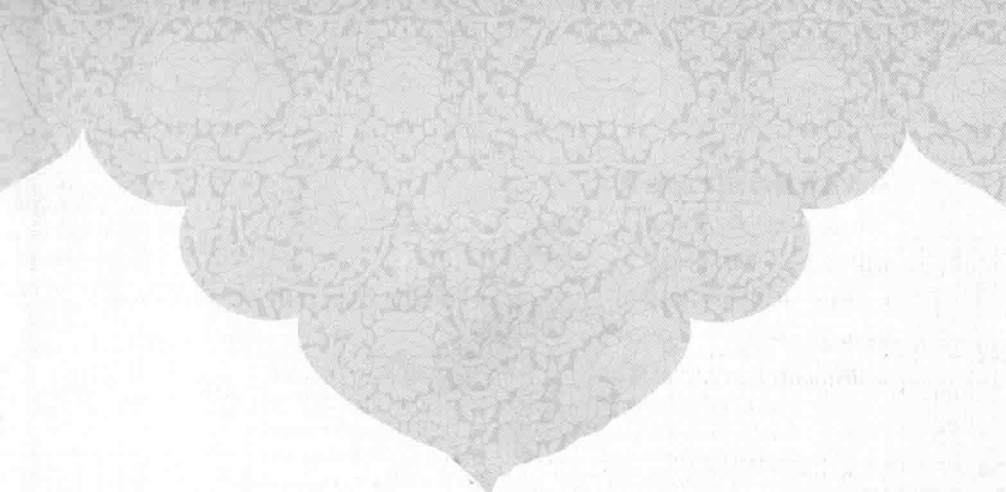
天台宗与法华经

本书探讨了《法华经》与其他佛经究竟有何殊胜之处，
智顗解读此经形成了怎样的法华观，智顗是如何运用《法华经》
的元素建构天台理论的，以及天台各代大师又是如何
延续智顗法华观的等问题。



文海 | 著

◎ 宗教文化出版社



天台宗与法华经



文海 | 著

图书在版编目(CIP)数据

天台宗与法华经/文海著. --北京:宗教文化出版社,2014.12

ISBN 978-7-80254-935-7

I. ①天… II. ①文… III. ①天台宗-研究②大乘-佛经③《法华经》-研究 IV. ①B946.1②B942.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 283856 号

天台宗与法华经

文 海 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 袁 珂

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京牛山世兴印刷厂

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 5.75 印张 130 千字

2014 年 12 月第 1 版 2014 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-935-7

定 价: 35.00 元

前 言

印度佛教自两汉之际由西域传入中国内地。刚传入的异域文化,由于它有自己一套的思想体系和概念范畴,中国人找不到“钥匙”解读它。因此,只能运用中国文化的概念范畴去比附它,进行所谓的“格义”,这就是“格义”佛教阶段。

但人们很快发现,“格义”无法使人们了达印度佛教的本真,因此很快就抛弃了这种解读方法。随着各种重要佛教经论的译出(诸如《般若经》、《法华经》、《华严经》、《大智度论》、《中论》等),加上西域僧人和印度僧人的陆续来华(尤其是姚秦的鸠摩罗什),中国人对佛教义理的把握基本就绪。

时至隋唐,佛教界出现了许多中国的高僧大家,如智顗、吉藏、法藏、玄奘等等,他们选择某一部经典,或某个流派,以此为中心重新构建自己的思想,如智顗以《妙法莲华经》为中心,法藏以《华严经》为中心,吉藏以“三论”(《中论》、《百论》、《十二门论》)为中心等。由于这些大家对佛教经论的重组(通过各自的判教),并吸收中国文化的元素加以淋漓尽致的发挥,各种理论辉煌灿烂,这就是后人所称的天台宗(智顗)、华严宗(法藏)、三论宗(吉藏)等。这些佛教宗派的诞生,标志着两汉时期传入的印度佛教已转位为中国佛教,这是中国佛教阶段。

唐以降,佛教出现了“蒸馏”分层现象,上一层为“泛佛教”,最典型的的就是明代佛教四大家之一的智旭,他用佛教融合儒道,

认为佛儒道只是表述不同,其义只一(即佛),名之曰“会通”,实为“融合”,如《周易禅解》即为“泛佛教”的产物。中层为“准佛教”,最典型的是宋代天台宗山家派知礼,他坚守天台宗门,为了“救天台一家之正义”,与山外派论战 30 年,耗尽毕生精力。下层为“亚佛教”,这一层面的佛教比较典型的表现,以崇拜佛教中某一菩萨或某一人物;教义上以简单、称念为特点;内容上以实用功利的消灾赐福为重点;活动往往与民间的节日、风俗、习惯、祖先崇拜等相融合。如观世音信仰、地藏王信仰、弥勒信仰等等。

自西晋竺法护译出《正法华经》(尤其是姚秦鸠摩罗什译出《妙法莲华经》)后,研究《法华经》成为一门专门的学问,不少人“皓首穷经,不知老之将至”。齐梁以来讲《法华经》者多矣,刘虬注《法华》已述八家,吉藏在会稽讲《法华》宗旨凡有十三家。各家对《法华》的解读互不相同:如智顗认为《华严》为圆教,《法华》超越《华严》,不是一般意义上的圆教,而是纯圆;吉藏认为《法华》圆教与《华严》圆教无异。又如光宅寺法云认为《法华》的佛身就是阿弥陀佛;智顗认为《法华》的佛身是“三身”(法身、报身、应身)相即。再如道生认为《法华经·药草喻品》以云法身,以雨为说法;智顗认为此品是譬喻“会三归一”(即会声闻、缘觉、菩萨之三乘归于佛之一乘)。再如,即便同门师徒,对《法华经》的解读亦生分别:智顗在讲《法华经·方便品》的“十如是”,与其师慧思的句读不同,^①天台对“十如是”读法有三种,所谓“翻转三读”,“依义读文”。

智顗选择《法华经》为天台的立宗本经,确实是下过一番抉择功夫的,其他各家均淡出历史视野,唯智顗这家盛行历史上千

① 《法华玄义》卷二,或《止观辅行》卷五之三。

年,可见其对《法华经》见识之高迈。只要人们去读一读他的“天台三大部”就会叹为观止,相比之下,其他各家“众义冷然”。

那么,《法华经》文本的原旨比其他佛经究竟有何殊胜之处?智顗解读此经形成怎样的法华观?智顗是如何运用《法华经》的元素建构天台理论的?天台各代大师又是如何延续智顗法华观的等问题,就是这本小册子的思路,也是这本小册子要展示的目的。出于简要明了,这本小册子就名《天台宗与法华经》。

最后,祝愿本书为外孙嘟嘟祈福。

文 海

于浙江省台州学院

2013年夏

目 录 | CONTENTS

前 言 / 1

法华妙旨 / 1

《法华经》的翻译与传播 / 3

《法华》与《般若》旨趣相摄 / 6

《法华》与《涅槃》究竟处相通 / 15

《法华》与净土指归相同 / 20

“会三归一”的包容性 / 26

“开权显实”的幽远性 / 30

“菩萨信仰”的平民性 / 34

舍身精神与佛塔崇拜 / 50

“民间信仰”的变异性 / 55

智顗对《法华经》的解读 / 59

“三个教相”推崇《法华》为殊胜 / 60

“五时八教”判释《法华》为纯圆 / 65

智顗对天台佛学的建构 / 73

“一心三观”的观法 / 74

“一念三千”的行法 / 76

湛然对智顗法华观和判教思想的发展 / 77

天台宗“以《法华》为宗骨” / 78

“法华超八”的判教思想 / 80

把《起信论》思想引入天台 / 82

“无情有性”的佛性论 / 85

“佛不断性恶”的性恶说 / 87

阅读链接 / 91

智顗《金刚经》论疏的特色 / 92

智顗的弥勒信仰探讨 / 101

天台宗与普贤感应 / 111

天台宗与“舍报”问题 / 124

智顗的“三·一”思维结构模式 / 131

隋唐天台宗净土修持之特色 / 138

智顗对弥陀净土信仰的判释 / 146

智顗对佛教忏法的贡献 / 153

天台宗的止观忏法 / 162

天台宗忏法对华严宗密的影响 / 168

天·台·宗·与·法·华·经

法华妙旨

《法华经》在佛教之中,被称为“诸经之王”,《方便品》称《法华经》为“最妙第一法”。^①对此,《药王菩萨本事品》中作了大量的譬喻:

譬如一切川流江河诸水之中,海为第一,此《法华经》亦复如是,于诸如来所说经中最为深大;又如土山、黑山、小铁围山、大铁围山,及十宝山,众山之中,须弥山为第一,此《法华经》亦复如是,于诸经中,最为其上;又如众星之中,月天子最为第一,此《法华经》亦复如是,于千万亿种诸经法中,最为照明;又如日天子能除诸暗,此经亦复如是,能破一切不善之暗;又如诸小王中,转轮圣王最为第一,此经亦复如是,于众经中,最为其尊;又如帝释,于三十三天中王,此经亦复如是,诸经中王。^②

至于《法华经》为什么是“诸经中王”,学界一般认为:其一,认为《法华经》是释氏晚年定论,是佛教最圆熟的思想表达,是开示佛怀之说;其二,认为佛教思想的最高形态是菩萨行的实践体系,也就是所谓菩萨道,《法华经》就是这一思想的代表。

在近代佛学研究中,开始时一直把“成立论”作为《法华经》的研究重点,探究该经成立的时间、地点、作者及与其他诸经的关系等。后来,研究重点转向了《法华经》的思想研究。

① 《妙法莲华经·方便品》第71页。鸠摩罗什译,中华佛教文献编撰社,2004年8月印行。下面凡引用同一书的,就只注明引自哪一品哪一页。

② 《药王菩萨本事品》第488-489页。

《法华经》的翻译与传播

《法华经》现存有三译：一为西晋太康七年（公元 286），竺法护译的《正法华经》十卷，二十七品；二为姚秦弘始八年（公元 406），鸠摩罗什译的《妙法莲华经》（简称《法华经》）七卷，二十八品；三为隋仁寿元年（公元 601），闍那崛多、达摩笈多重勘梵本，补订罗什译本，名《添品妙法莲华经》七卷，二十七品。罗什译本原是七卷二十七品，而且它的《观世音普门品》中无重诵偈。后人将南齐法献和达摩摩提译的《妙法莲华经》之《提婆达多品》第十二和北周闍那崛多译的《观世音普门品》偈收入罗什译本，构成七卷二十八品。其后，又将玄奘所译的《药王菩萨咒》编入罗什本，而成为现行流通本的内容。《法华经》三个译本，尤以罗什译本影响最大，历代以来世所广泛流传，讲解注疏皆据罗什译本。

罗什《妙法莲华经》的译出，在其门徒中引起了强烈的反响，僧叡在《喻疑》中有描述：

既蒙什公入关，开托真照，般若之明，复得挥光末俗，
朗兹实化。寻出《法华》，开方便门，令一实究竟，广事殊
途，欣乐之家，景仰沐浴，真复不知老之将至。^①

到南北朝，研究《法华经》已成为佛教的一门专门学问。齐梁以来讲研《法华》者，刘虬注《法华》已述八家，吉藏《法华游意》记有十三家，由此可见一斑。

对《法华经》的解读，各家各派的原因不大一样，如竺法护对

^① 《出三藏记集》卷五《喻疑》。

《法华经》的解读,他只是把《法华经》作为大乘佛教经典的代表而加以翻译,因为《法华经》具有简短精练,思想脉络清晰,逻辑结构合理,佛教理论容量大等独特优点。竺法护的译文处处发挥“法身”常存,佛与众生“平等”、“本净”等思想,这是竺法护的一贯主张。比如他所译的《正法华经》之《药草品》中讲到如来说法的目的,是使众生“因从本力、如其能量,坚固成就平等法身”,也就是说,把“成就法身”作为菩萨行的最后归宿。而罗什译的《妙法莲华经》之《药草喻品》则完全没有这样的内容,而连“法身”的字眼都不见。又如,竺法护译本的《授五百弟子决品》之初,本有一个“入海求宝喻”,把入海“得如意珠”喻作佛教大乘的最高成就,所谓“获如来无极法身”。而罗什译本的《五百弟子受记品》中,根本没有这个比喻。再如,竺法护译本的《善权品》中有颂偈:

诸佛本净,常行自然,
以诸宜者,佛所开化。

主张佛与众生平等,“自然”、“本净”。而罗什译本的《方便品》中无自然、本净之说,而颂文为:

诸佛两足尊,道法常无性,
佛种从缘起,是故说一乘。

罗什强调佛本“无性”,“佛种”需托缘而有。而且这两个译本在结构安排上也存在不少差别:比如,竺法护译本把《嘱累品》放在最后一品,而罗什译本则把该品列为第二十二品,后还有六品。

《法华经》起源很早,大约产生于公元前一世纪左右,在《大般涅槃》、《优婆塞戒》等早期经典已提到它的名字,《大智度论》等论里曾引用其文,世亲为之撰写了《优婆提舍》(议论)。此经在古代印度、尼泊尔等地曾长期广泛流行,迄今已发现分布在克什米尔、尼泊尔和中国新疆、西藏等地梵文写本四十余种。国际上有不少

学者在对这些梵文写本从佛学、语言学、哲学等方面进行研究。1983年,北京民族文化宫图书馆曾用珂罗版彩色复制出版了原由尼泊尔传入的珍藏于中国西藏萨迦寺的1082年所写的此经梵文贝叶写本,全经共一百三十七页,二百七十四面,内容完整无缺,字体清晰优美。

此经曾由日帝觉和智军译成藏文。1924年河口慧海把它同梵本对照日译出版了《藏梵传译法华经》。19世纪以来,此经先后译成法文和英文,还有梵汉对照、改订梵本以及原文等出版。

在《高僧传》所列举的讲经、诵经者中,以讲诵此经的人数最多,在敦煌写经里也是此经所占比重最大,仅南北朝时期,注疏此经的就达七十余家。译本流入朝鲜、日本后,流传也很盛。尤其日本,6世纪就有圣德太子撰写此经《义疏》。9世纪传教大师创日本天台宗,特倡此经。13世纪日莲专奉此经与经题创立日莲宗。

此经的伪作,在隋代就已出现,隋代的《众经目录》中就有《妙法莲华经度量天地品》等三种伪经。

此经的注疏很多,现存的主要有:刘宋道生《法华经略疏》二卷;梁法云《法华经义记》八卷;隋智顗《法华玄义》二十卷、《法华文句》二十卷;吉藏《法华玄论》十卷、《法华义疏》十二卷;赵宋法照《三大部读教记》二十卷等。新罗元晓《法华宗要》一卷;日本圣德太子《法华义疏》四卷;最澄《法华大意》一卷;日莲《法华注》十卷等。

《法华》与《般若》旨趣相摄

《法华经》、《般若经》、《大般泥洹经》，三足鼎立，构成了东晋南北朝时期佛教思想的经典支柱。

虽然，佛教大乘经典有“般若”、“宝积”、“华严”、“方等”等，但对汉地发生重大影响的，乃是“般若”类经典。“般若”以后扩展为其他大乘经类的主要成分。从汉末到南北朝的四百年前后，般若理论同当时流行的魏晋玄学相互助长，风靡一时，使佛教理论跻足于最高统治阶层的理论界。下面以支娄迦谶所译的《道行般若》（《小品般若》，译于汉末）为例，谈谈它与《法华》（以罗什译本为例）旨趣相摄。

两者都突出“般若”在修持中的重要性：“般若”，意译为“智慧”，全称为“般若波罗蜜多”，意译为“智度”，即通过般若这种智慧，以达到佛的境界的意思。按照《道行般若经》说法，成佛修习的法门多种，只有学习般若波罗蜜所得的功德最多，修习般若波罗蜜的效果最大。

在《道行般若经·功德品》中，佛言：不如书般若、持经卷归礼供养的福多也。佛又言：不如讽诵般若波罗蜜所得功德百千倍、万亿倍、无数倍。因为，“从般若波罗蜜中出怛萨阿竭阿罗呵三耶三佛萨云若。”^①“萨云若”，意译“一切智”。上边的意思说，只有般若思想才能使一切众生成就“一切智”，达到佛的境地。

大乘佛教主张“六度”（即六种解脱方法：布施、持戒、忍辱、精

① 佛陀“十号”中的三号。怛萨阿竭，译如来；阿罗呵，译应供；三耶三佛，译正遍知。

进、禅定、般若),认为“般若”是六度的核心,在六波罗蜜中为“最尊”,其余五波罗蜜都是从属于般若波罗蜜的,都要受般若波罗蜜的指导才能奏效。在《道行般若经·累教品》中,佛说:慈孝于佛,恭敬思念于佛,不如恭敬于般若波罗蜜。最后,还特别以般若波罗蜜作为信誓的凭证,说:

过去当来今现在佛,皆从般若中出。

这样,就把般若的地位抬高到了佛的地位之上,不但释迦牟尼被般若化了,而且可以根据般若的原则,造就无限多佛。般若经类鼓吹,佛绝不只释迦牟尼一人,在他之前有佛,在他之后也会有;天竺有,十方世界都有。

般若经类把读诵和传播它的经籍加以神化。佛经说,只要受持和宣传般若经类,人们就可以受到诸天神和诸佛的护祐;而般若波罗蜜自身也有威力,它可以击退任何邪恶的伤害。经中举了很多例子,说明书写诵持般若经的各种利益。这种思想,特别影响到统治阶级的上层知识分子,他们卖力抄写、刻印、流通这类经典(尤其是般若经类中的《心经》、《金刚经》、《法华经》等)。

般若经类突出智慧(般若)的作用,称“般若”为“诸佛之母”。《法华经》也强调“智慧”的作用,它把这种智慧叫做“佛之知见”,又叫“阿耨多罗三藐三菩提”,是唯佛才能达到的一种觉悟,这里的“佛智慧”主要指“一切种智”,即通晓大小乘各种佛地的智慧。

《法华经》用“佛之知见”取代“般若”,并称,佛出现于世的唯一“大事因缘”,就是为了引起人们注意到“佛慧”在成佛中的作用:

诸佛世尊唯以一大事因缘故,出现于世。诸佛世尊欲令众生开佛知见,使得清净故。出现于世,欲示众生佛之知见故……欲令众生悟佛知见故……欲令众生入佛知

见道故，出现于世。^①

佛之知见是无限的，不但二乘猜测不到，即使已经升入“不退地”的菩萨也把握不住，所以称之为“无漏不思议”，它能究尽“诸法实相”，“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”，^②“诸法实相”是般若经类的共同要义。《妙法莲华经》中说，此经本来“名无量义，教菩萨法”，“无量义”的意思是“从一实相生无量法”。^③《序品》中还说，佛说《法华经》本怀在于“告于天人众，诸法实相义”，“演畅实相义，开阐一乘法”。^④以至有后人把“诸法实相义”看作《法华》要旨。^⑤后来，通过智顗，“诸法实相”成为天台宗理论的主要命题之一。

两者都主张“性空假有”：般若经类都主张任何事物和现象都没有固有的本质属性，它们把这种现象叫“无自性”，“假有性空”的“性空”，就是从这种“无自性”上讲的。般若的所谓“性空”，是指“因缘法”而言的，般若认为，世界万有都是“因缘和合”的产物。换言之，事物的自性是在同其他事物的本质联系中构成的，与通过和其周围条件的相互关系，得以充分表现出来。从这点出发，《道行般若经·昙无竭品》中，通过昙无竭与萨波仑的问答，用大量的例子来说明“性空”（无自性），如箜篌之声、山中响声、佛的塑像、魔术师变化的幻人、禅定中见到的天宫等，都是因缘和合的产物，如“箜篌之声”，箜篌需“有木有柱有弦”，要发声，还需人弹拨，听的人需耳聪等，所有要素去掉一个，“箜篌之声”就不能存在。般若经类的“因缘和合”主张，导出了世界万有无自性的结论，从哲学上讲，它

① 《方便品》第 50-51 页。

② 《方便品》第 38 页。

③ 《序品》第 8-9 页。

④ 《序品》第 32 页、《提婆达多品》第 310 页。

⑤ 参见任继愈主编，《中国佛教史》第二卷，第 425-426 页。

把世界的普遍联系当成了论证“无自性”的根据。

人们的认识分为感性认识和理性认识，般若经类从缘起论出发对两者都加以否定。先看看它是如何否定理性认识的，理性认识具有间接性、抽象性，它运用概念、判断、推理进行思维，般若经类的所谓名、字、名言、名相、“想”等等，大都指概念而言，统称为“名言概念”。般若经类认为，“因缘诸法”之所以被看做是有“自性”的东西，全是由于人们约定俗成，给予现象的一定的名言概念造成的。所以，《道行般若经·随品》讲：“诸经法但有字耳，无有处所”。由此推出一个普遍性的结论：一切名言概念都不代表也不反映有真实形体的东西，因而一切事物也都像佛经所说的法一样，如幻如化，所以一切事物原本是无自性的，因而也是不真实的。这样，一切名言概念都不代表有客观内容的东西；人们见闻觉知的事物，也就都不是由客观对象所引起的，而是由于主观“念”、“想”的作用，把名言概念当成了实有其物而发生错觉的结果。总之，般若经类认为，事物本无自性，他们的自性纯属名言概念强加给事物的。

般若经对人们的感性认识也是否定的，它告诫人们，感性认识是不可靠的。罗什译的小品《般若》说：

若人不知诸法虚妄如梦，以色身、色字、语言、章句而生贪着，如是人等分别诸佛而有来去，不知诸法相故；若人于分别来去，当知是人凡夫无智，数受生死，往来六道，离般若，离佛法。

般若缘起说对人们的感性认识也加以否定，人们的感觉表象和知觉的客观对象，不但是无自性的，而且是不真实的，如梦中幻觉。

般若经类经常借用“梦幻”来说明事物的虚妄不实。《道行般若经·但竭优婆夷品》中，讨论修习“三解脱门”对增益般若智慧的