

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师

清修法师

主编

# 天台宗与佛教史研究

李四龙 著

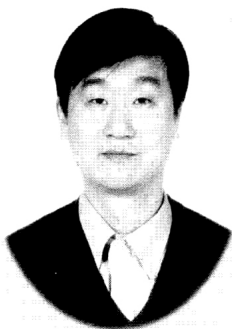


宗教文化出版社

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

主编 朗宇法师 清修法师  
副主编 圣凯 道坚 黄夏年



天台宗与佛教史研



宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

天台宗与佛教史研究/李四龙著. - 北京:宗教文化出版社,2011.3

ISBN 978-7-80254-363-8

I. ①天… II. ①李… III. ①天台宗-文集②佛教史-中国-文集

IV. ①B946.1-53②B949.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第040474号

## 天台宗与佛教史研究

李四龙 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) 64095201(编辑部)

责任编辑: 杨登保

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168毫米 32开本 13印张 350千字

2011年3月第1版 2011年3月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-363-8

定 价: 38.00元

---

## 总 序

从佛法本身来说,教、理、行、证的修学次第,已经为佛弟子指明了修学的道路。但是,佛弟子因为自己的资质、喜好的不同,往往有所偏向,于是形成不同类型的佛法,有重义理、重实践等区别。但是,作为佛弟子来说,义理的探讨是为了将佛陀所要开示的真实事理,充分、完整地表达出来,如“阿毗达摩”虽然着重于论证“法”的自性、定义、关系等,但是其本意仍然在于“谛理的现观”,最终归于修证。那么,重修证的佛教,主要是从利益众生的角度,重视佛法的适应性、实效性,所以对事相的分别比较少,如初期大乘经典以“般若”、“三昧”、“解脱门”、“陀罗尼”、“菩提心”等作为中心,来表达从发趣、修行到证入的历程。虽然存在着种种不同的侧重,但都是佛法的根本,都是以义理知识与实践经验相结合为中心。中国佛教其实已经非常明显地表明了这一点,如天台智者大师的教观并重,这是中国佛教的优良传统。《高僧传》将古代僧人分为十科,其中翻译、解义、读诵便属于义解门;而习禅、明律、感通、遗身、护法、兴福,都是属于实践门;最后一科“杂科”则是指出家人的外学修养,旁及世间经书、治世语言、礼乐

文章等,无不兼通。

但是,传统意义的佛教义解,主要是注疏经、律、论,在“述而不作”中表达自己的理解与观点,当然也有一些专门性的著作。而且,这些佛教义解僧,都是从自己的信仰与经验出发,通过注疏、论著,来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌,都与义解的繁荣是分不开的。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命,重视主体的体认、自己身心的解脱;净土法门的流行,激发了信仰佛教的感情,为佛教走入社会提供了方便。但是,我们也应该看到,随着禅、净的流行,在这种“简单”、“不立文字”的潮流下,中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣。于是,中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面,佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。近代意义上的佛学研究,应该是开始于欧洲殖民主义者侵入亚洲地区,殖民者为了维护自己的殖民统治,必须要深入研究亚洲的宗教及其文化。于是,通过接触梵文、巴利文等东方语言,开始了解佛教的理论,消化佛教的教义。在“理性主义”、“科学主义”思想的影响下,这些学者注重现代佛学研究的客观性、纯学术性,形成了佛学研究的现代传统,于是佛教便成为一种学问——佛学。19世纪后期,日本佛教界开始运用西方的学术研究方法,从而推动了日本佛学研究的兴盛与发达。随着“西学东渐”、日本佛教对中国佛教的影响增强,中国开始有了近

代意义上的佛学研究,这在当时中国佛教界引起很大的反响与回应,如《大乘起信论》、《楞严经》的辨伪,“大乘佛教非佛说”的讨论,“佛教非宗教非哲学”之辩等。同时,佛教界受时代流行的学术方法的影响,尤其是以太虚大师为首的“人生佛教”运动,佛教理性主义思想的高扬都直接推动了佛教界从事佛学研究,其中以印顺法师的成就最大。但是,相对来说,学术界则在佛学研究上取得举世瞩目的成就,像吕澂、陈垣、汤用彤等,皆为一代学术大师。

改革开放后,中国佛教进入了一个新的发展阶段,经过二十年的努力,佛教界基本上完成了修复寺院、重塑佛像的工作,寺院呈现出游人如织、香火旺盛的现象。于是,培养人才、弘法、学术研究等工作提到首要位置。然而,人能弘道,非道弘人,各方面人才的紧缺无形中遏制中国佛教事业的发展。而人才的成长与培养,这又与佛教界的观念与重视程度是成正比的。

近代佛教学术研究的发展,由于受到欧美治学风气的影响,文献学、考据学、思想史、语言学、社会学、人类学等方法被大量地使用,对佛教进行理性地分析,定性定量,促使人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具,用来剖析佛教的历史与思想等等领域,扩大了佛教的知识面,更凸显了佛教的悠久历史和文化积淀。学术研究利用各种先进的研究方法,通过对各种文献的比较研究,不断挖掘利用新出土的资料,显示其优胜之处。通过学术研究,使佛教的思想体系与历史发展脉络更加清楚,提高了

人们对佛法的正确认识。从事学术研究的社会学者本身就是社会的精英,对社会了解非常透彻,其思想观点往往能够补充僧界的不足;同时,他们作为佛教界与社会沟通的桥梁,圆融转化佛教的思想,向社会表达佛教的看法,这些都是有益于社会与众生的活动。

因此,佛教学术研究的根本意义,不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态,而且更是从现存的文献、文物中,去伪存真,去粗取精,探索其前后延续,彼此关联的因果性;从而更清楚地认识到佛法的本质,及其因时、因地的适应。以了解过去,承受根本的佛法特质,作为我们信行的基础,这也是非常有意义的事情。中国佛教协会第七届代表大会便提出要契理契机地弘扬“人间佛教”思想,其中一项重要内容便是“以文化阐扬佛法,佛教文化是中国传统文化的重要组成部分,契理契机地以文化阐扬佛法是实现佛教中国化、本土化、现代化的权巧方便。”现代中国佛教界,应该认真地认识学者们的新观点,吸收其中的有用之处,通过转化与变通,仍然能够落实到佛法的信仰与实践,佛教才具有更大的潜力。

宁波宝庆寺始建于北宋端拱二年(989),至今已有千余年的历史。嘉定十五年(1222)宋宁宗赐名“宝庆讲寺”。寺里历代住持及僧众均有重视义理、尊重学术、礼待学人的优良传统,一直讲法不辍。曾在中国历史上流传最广,现已被联合国教科文组织指定为世界性启蒙教材《三字经》的作者王应麟曾为宝庆寺撰写了《宝庆讲寺

记》。大儒黄震为寺里撰写了《宝庆寺观音殿记》。此二文的碑刻至今仍然保存完好,高高地耸立在寺里。现在宝庆全寺僧众十分重视自身素质的提高,在日常事务、早晚功课、坐禅念佛等之外,勤于读书,研究经论。我本人自从出家以来,参访名山大寺,受到多位高僧大德善知识的指点,喜欢研读经论及现代学者的研究著作。因此无论到哪里,我都会带上一些书,也经常到各地的书店去逛逛,看到佛教书籍经过十多年的出版,蔚为大观,感到欣慰。但是,对于社会的需求和佛教文化的发展,目前出版的书籍远远无法满足人们对佛法的需求,而且现有书籍之中,难免良莠不齐,精品佛教图书仍然少见。有感于此,我和道坚法师、圣凯法师、黄夏年先生进行一些交流,得到他们的赞同与支持。于是,我们决定以本寺的名义出版一套丛书,希望能够推进佛学研究的发展,让佛法能够深入人心,达到净化人生的效果。

朗 宇

2004年6月21日于宁波宝庆讲寺



# Contents

## 目 录

---

001 / 总 序      朗 宇

### 上编 天台宗与佛教哲学

002 / “止观相即”的两种方式

013 / 天台智者的“秘教”思想

029 / 智顓“一念心”的解脱论内涵

052 / 以“一行三昧”为中心的台禅两宗观心论比较

078 / 一心与机用——佛教“观心论”的实践意义

098 / 天台智顓的如来藏思想述评

118 / 如来藏与中印佛学的分歧

139 / 现象学视野中的佛教世界观

154 / 智者真身今安在？

158 / 谛闲长老与现代天台宗复兴

173 / 当代韩国天台宗掠影

---

## 下编 佛教史与现代批判

- 180 / 中古佛教引言
- 190 / 佛教征服了什么？
- 200 / 慧远的“心无义”与“不敬论”
- 215 / 法显西行求法的目的与意义
- 225 / 论中国佛教的民族融合功能
- 235 / 论宗派佛教成立的三要素
- 257 / 论仁寿舍利的“感应”现象
- 280 / 楚山绍琦及其参究念佛
- 303 / 论儒释道“三教合流”的类型
- 327 / 民俗佛教的形成与特征
- 343 / “盂兰盆节”应受重视
- 350 / 杨文会的弘法理念与国际视野
- 372 / 佛教教育的学科设置和学制管理
- 385 / 现代中国佛教的批判与反批判
- 397 / 空性与现代性
- 403 / 后 记
- 412 / 《宝庆讲寺丛书》已出书目

上  
编

天台宗与佛教哲学

## “止观相即”的两种方式<sup>①</sup>

在小乘佛教里，“止观”指两种具体的禅法，通常用来代指一切禅修法门。譬如，东汉安世高所译的《阴持入经》说，人生最根本的烦恼一是痴二是爱，而根治的药方一是止二是观。到了大乘佛教，止观的重要性有增无减。

止观坐禅何以如此重要？止、观，这两种方法有什么内在关系？在中国佛教史上，天台宗的实际创始人智顓（538—598），毕其一生精力，倡导圆顿止观（亦称摩诃止观），揭示了止观相即的原则。本文根据智顓有关摩诃止观的论述，提出“止观相即”的两种方式：圆融相即与互具相即。

---

<sup>①</sup> 本文原载于《中国禅学》第一卷，北京：中华书局，2002年6月。本次发表，略有改动。

## 止观相即

止(Samatha),音译为“奢摩他”,是止息妄念的意思,旨在达到止心不乱的禅法;观(vipāśyanā),音译为“毗钵舍那”,是观察诸法的意思,希望获得人生解脱的智慧。在小乘禅法里,两者分别代表不同的境界,譬如,“安般守意”(数息观)的禅法,分为“数、随、止、观、还、净”六个阶段。但在大乘禅法里,止与观,这种层次上的差异不复存在,被认为“体性不二”,即所谓“止观不二”。在智顓看来,“止亦名观,亦名不止;观亦名止,亦名不观”<sup>①</sup>,因此奠定了“止观相即”的原则。

智顓的止观体系,包括渐次止观、不定止观、圆顿止观三种。止观相即,其实仅限于他所讲的圆顿止观。在这种框架里,“止观”的界定,要从“实相”、“法性”入手。灌顶(561-632)在《摩诃止观》的序言里说:

纯一实相,实相外更无别法。法性寂然名止,寂而常照名观。虽言初后,无二无别,是名圆顿止观。<sup>②</sup>

后来的湛然(711-782)亦说,“中道即法界,法界即止观。止观不二,境智冥一。”<sup>③</sup>因此,“圆顿止观”里的止观,并无根本上的层次差异,在修行时并不必然会有时间上的先后,只有逻辑上的先后关系,止与观“纯一实相”,彼此相即。

<sup>①</sup> 智顓《摩诃止观》卷三上,《大正藏》卷46,第22页下。

<sup>②</sup> 《摩诃止观》卷一上,《大正藏》卷46,第1页下至第2页上。

<sup>③</sup> 湛然《止观辅行传弘诀》卷第一之二,《大正藏》卷46,第151页。

北宋复兴天台宗的知礼(960 - 1028),强调天台宗所讲的“相即”,只能是“当体全是”。他说,通常所谓的“相即”,可以有三种形式:一、二物相合,二、背面相翻,三、当体全是。知礼认为,如果以“烦恼即菩提”、“生死即涅槃”为例子,这种二法相合算不上相即;如果用“迷悟”来表示,则是一法相翻,依然算不上相即。他说,烦恼定非本无,菩提定非本有,只有天台宗的“当体全是”,才称得上“相即”。<sup>①</sup>这种相即,无论在空间上,还是在时间上,都表示诸法“当体全是”、“体性不二”,它们彼此之间既“同体”又“同时”。

这种“当体全是”的“相即”,所要表达的内容,其实是我们对于“诸法实相”的把握。但是,我们体认“诸法实相”的途径,从来就是多面向的:站在“个人”自身的立场来看,世界具有一种诸法实相;站在“宇宙”整体的角度来看,世界又有一种诸法实相。

在第一种情况里,个人把自身规定为主体,赋予自我一种主体性,人与外境处在主客体关系之中,所谓的“诸法实相”,需要采用认识论上“真理”的表达形式,体现诸法最根本的依据。这种基于个体立场的主客相即,是指有关个体的各种关系或属性的统一。这种相即,不妨被称为“圆融相即”,属于一种“同体相即”,事物在空间上彼此渗透,泯灭各种对立的相待法,形成完全没有质碍的、绝对统一的无分别状态。

在第二种情况里,个人如果把自身理解为宇宙全体,其他的生命个体亦有同等的价值与意义,那么,人与外境就构成了一与多的关系,所谓的“诸法实相”,就要采用解脱论上“佛性”的表达形式,

<sup>①</sup> 参见知礼《十不二门指要钞》,《大正藏》卷46,第707页中。

体现觉悟后的境界。这种基于宇宙全体的一多相即,是指不同个体的相互涵摄。这种相即,不妨被称为“互具相即”,这是一种“全体相即”,三千大千世界可以同时被涵摄在一念心里。

当然,谁去“站在宇宙全体”上呢?只有那位“个人”。所以,第一种与第二种情况,最终亦是相即不二,只是在理论上彼此各有侧重。“同体相即”是要消融主客的对待,“全体相即”则是消融一多的对待。

智顛的摩诃止观,最终落实在他的观心论里,重点是在诠释“一心三观”或“一心三止”。智顛有一卷《观心论》,是他的临终遗言。所以,“止观相即”,是实现“所止之法”与“能止之心”、“所观之境”与“能观之心”的统一,达到心与色或心与物、境与智的不二。“一心”在天台宗的理论体系里,因此具有举足轻重的意义。

如果把“一心”理解为众生自己的一念心,就有天台宗“三谛圆融”的境界;若被理解成“心、佛、众生”三法无差的一念心<sup>①</sup>,则可达致天台宗“十界互具”、“一念三千”的境界。在我看来,智者大师所讲的这两种境界,分别体现了“圆融相即”与“互具相即”这两种不同的“止观相即”。

## 圆融相即

从学术史的角度来看,三谛圆融,是要解决南北朝时期特别是三论师与成论师之间的二谛之争。在各种二谛的理论里,关键问题是真谛、俗谛如何相即统一?能不能统摄一切万法?智顛认为,

<sup>①</sup> 《华严经》卷十“唯心偈”：“心如工画师，画种种五阴；一切世界中，无法而造作。如心佛亦尔，如佛众生然；心佛及众生，是三无差别。”《大正藏》卷9，第465页下。

法华圆教可以达到“三谛圆融”的境界，二谛与中道相即不二，含具一切万法。从止观的角度来看，三谛圆融是在“一心三观”中认识到的真理或本体（诸法实相），亦即“一心三谛”。此时，心与境的对立不复存在，三谛之间的相即，乃是基于相同的实相，所以称之为“圆融相即”，这是一种自体相即。

三谛，简单地说，指空、假、中三谛。三谛圆融，也就是“即空即假即中”。在智顓那里，这有两层含义：

第一，认识论的含义，着重讨论主体的认识活动，也就是般若智慧的作用。经由“一心三观”，生起“一心三智”，修行者认识到“三谛圆融”，实现“一心三谛”的境界。智顓说：“一心三观所成三智，知不思议三境。”<sup>①</sup>又说：“三谛具足，只在一心。分别相貌，如次第说；或论道理，只在一心，即空即假即中。”<sup>②</sup>三谛圆融，在这里的意思也就是“三观圆融”、“三智圆融”，我们完全可以换不同的说法来表达同样的意思。

第二，本体论的含义，直接描述世界的真实相状，亦即“诸法实相”。根据《中论》“三是偈”，智顓直接得出“因缘所生法，即空即假即中”。他说：“《中论》偈云：因缘所生法，我说即是空，此即论真谛；亦名为假名，即论俗谛也；亦是中道义，即论中道第一义也。此偈即是申摩诃衍论三谛之理。”<sup>③</sup>智顓还把一切因缘所生法归纳

① 《摩诃止观》卷三上，《大正藏》卷46，第26页中。

② 《摩诃止观》卷六下，《大正藏》卷46，第84页下至第85页上。

③ 智顓《四教义》卷二，《大正藏》卷46，第728页上。



为各种各样的“三法”<sup>①</sup>，并且归结为相当抽象的“三轨”<sup>②</sup>，所谓真性轨、资成轨、观照轨。三谛圆融，因此也可说是“三法圆融”、“三轨圆融”。

显然，第一种是从“心”的角度说，而第二种是从“境”的角度说。之所以要同时从这两个角度立义，是因为三谛圆融要泯除心与境的对立，实现所谓的“境智不二”。因此，不论从认识论的角度，还是从本体论的角度，“三谛圆融”都在阐发世界的本来面目，即通常所说的“诸法实相”，而且是由般若智慧开显的诸法实相。也就是说，“三谛圆融”同时代表了智顗的真理论与本体论思想。这构成了他的法华实相论，实现真理论与本体论的统一，消除两者的对待关系。这个境界，用智顗本人的话说，就是“一实谛”，代表佛教对于现实生活或现象世界的最高认识。智顗说：

《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。常乐我净，无空假中之异。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。若有三异，则为虚伪；虚伪之法，不名一实谛。无三异故，即一实谛。若异，即是颠

① 在《法华玄义》解释“三法妙”时，智顗列举了十种“三法”：三道、三识、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三宝、三德。三道指苦道、烦恼道、业道；三识指庵摩罗识、阿黎耶识、阿陀那识；三佛性：正因佛性、了因佛性、缘因佛性；三般若：实相般若、观照般若、文字般若；三菩提：真性菩提、实智菩提、方便菩提；三大乘：理乘、随乘、得乘；三身：法身、报身、应身；三涅槃：性净涅槃、圆净涅槃、方便涅槃；三宝：法宝、佛宝、僧宝；三德：法身、般若、解脱。参见智顗《法华玄义》卷五下，《大正藏》卷33，第744页上。

② 在智顗的佛学体系里，真性轨是诸法的“体”，指中道第一义谛或“即中”；资成轨是诸法的“相”，指假谛或“即假”；观照轨是诸法的“用”，指空谛或“即空”。