

教理、僧制與儀軌

——宗派佛教成立的三個因素

李四龍

北京大學講師

提要：從南北朝後期到中唐，約西元六一八世紀的二百年時間裡，中國佛教的各宗派均已形成，被稱為「宗派佛教」時期。為了探討宗派佛教形成的理論根源與社會動力，本文從「教理、僧制、儀軌」三方面考察宗派佛教的創造力，重點分析中古社會的寺院體制化過程，詮釋當時之所以形成宗派佛教的歷史條件，提出：天台宗、禪宗、華嚴宗最能反映宗派佛教的特質，彼此處在宗派之間的共生關係裡，都是在尋找「一味法」的過程中「融和性分裂」的結果。這一觀點旨在改變當前過於注重宗派史的佛教史寫法，解明人間佛教提倡「諸宗平等」的歷史依據。

關鍵詞：宗派佛教 寺院體制化 共生關係 一味法

談起中國佛教，人們往往會首先想到天台宗、禪宗、華嚴宗、淨土宗等幾大宗派，自覺不自覺地把這些宗派當作中國佛教的代表。這些宗派，從表面上看存在很大的分歧，但事實上它們擁有相當一致的共同性，彼此之間存在共生關係，它們的意見分歧，是在綜合融通的思想背景下出現的。就它們共同的時代而言，從南北朝後期一直到中唐，不妨稱為「宗派佛教」。

自從智顛（五三八—五九七）在陳、隋之際創立天台宗以後，中國的佛教宗派，到中唐以前基本都已出現，以西元紀年來算，這一時期相當於西元六一八世紀。嚴格地說，宗派佛教只能表現這一時期佛教的特點。宗派佛教一旦不能與時俱進，必然表現出某種疲弊，從而讓位於更具活力的宗教類型。現在通行的佛教史，基本上都把當時的高僧納入特定宗派的譜系裡，似乎早在各宗派形成之初，這些高僧就有了創宗立祖的想法。這種慣常的寫法，其實是在以後世形成的宗派史的觀點來理解、撰寫前代的佛教史。換言之，通行的佛教史，過於看重宗派之間的差別，卻忽略它們在歷史上曾經有過的共生關係。本文之所以強調「宗派佛教」這一術語，主要是想改變「以宗史寫教史」的傳統，還原佛教史發展的整體形象，力圖「以教史重寫宗史」。

目前的問題是：爲什麼從南北朝後期開始形成中國的佛教宗派？這些宗派爲什麼會有一種共生關係？湯用彤先生曾說，這是一個「大變動」的年代[註 1]，這個論斷背後的理據何在呢？這就要解明宗派佛教之所以成立的必要條件。作爲表徵特定歷史發展階段的宗派佛教，它所表現的是中國佛教自身的創造力。從南北朝過渡到隋唐佛教，既是學派之間互相整合、思想演化的結果，也是佛教與中國社會相互磨蕩、制度創新的產物。因爲歷史上並沒有出現過所謂「宗派佛教」的實體，僅是在主體的想像過程中構造這一概念的實在性，所以只有在「學派」與「宗派」的比較過程中才能顯現它的特質。與學派迥然不同的是，佛教宗派都有一套傳承家法的祖師譜系。在這個最表層的宗派現象背後，實際上包含了教理、僧制、儀軌三方面的創新與發展：(一)獨特而又完整的教理，創始人的思想成爲傳法定祖的依據；(二)適應特定時代的組織制度，既適用於政府對於僧團的外在監督，也適用於僧團內部的自我約束；(三)符合民眾心理的宗教儀軌，藉此發揮佛教導俗化眾的社會功能。

在這三要素中間，獨特的教理體系是宗派的根本，但若沒有適當的生存空間，這也不過是提供了一種宗派佛教興起的可能性。社會所給予的生存空間，將是最後的決定力量，從而形塑不同的宗教類型，而且有可能反過來觸動教理基礎與組織制度。本文除了交代宗派佛教的理論根源之外，主要的篇幅是在分析宗派佛教興起的社會史動力，企圖說明中國佛教生存方式的轉型，描述從學派轉向以「僧團—寺院」爲核心的宗派所需要的三項必要條件。

一、支撐宗教生活的教理體系

中國佛教究竟有多少宗派，教內外還有一定的分歧意見。不過，天台宗形成的時間相對比較早，通常還被認爲是最早的宗派，而且迄今還有法脈傳承。所以，本文主要以天台宗爲例，從「教理、僧制、儀軌」三方面考察宗派佛教的形成。衆所周知，智顛所創設的「法華圓教」，是後來天台宗的思想基礎。這方面的研究專著，一百多年來，海內外實在不能算少。這裡只是簡單地交代智顛思想的系統性與獨創性，以及天台宗自己證成的正統性。

智顛的思想，可分爲「圓頓止觀」、「三諦圓融」、「一念三千」三部分，總括起來代表大乘佛教的「境、行、果」。「圓頓止觀」的精髓，是在講述「以觀心爲本」的「一心三觀」，屬於修行方面的方法論；「三諦圓融」是在「二諦」的基礎上提出「境智不二」的圓融思想，統一了佛教的真理論與本體論，屬於認識對象；「一念三千」則要給出眾生解脫以後的不可思議境界，描繪了一幅獨特的天人宇宙圖景，屬於佛性論與解脫論的範圍。[註 2]我們通常是用「境、行、果」來涵蓋整個佛家哲學，所謂「依境而起行，修行而證果」。既然如此，智顛思想的系統性也就不言而喻了。

在他本人的思想框架裡，五時八教的判教，最終證成了法華圓教的系統性。南北朝中後期，判教的主要目的並不是要對經典作出梳理歸類，而是要提出一套完整的理論，支援自己信仰的圓教。根據《高僧傳》記載，西元四世紀中國僧人已經使用「圓教」這個詞，他們爲

了追求圓教，不惜身家性命，紛紛西行求法。〔註 3〕判教與這種追求始終連在一起。最初是憑個人的信仰認定一種圓教，後來則是靠理性來解證圓教。南北朝佛教，是靠這股理性精神的推動，判釋教相，融冶異說。在智顛的佛學體系裡，無論是止觀論，還是境界論、解脫論，都蘊藏著學說演化的體系化過程。判教最為重要的結果，不是別的，正是形成一些獨特的佛學體系。在中國佛教史上，智顛用「藏、通、別、圓」的「四教義」最先完成了圓教體系，天台宗的成立首先是要依靠這套教理的系統性，若沒有這一條，天台僧團就會離散，成不了宗派。在智顛的時代，地論師、攝論師、三論師都是非常活躍的佛教勢力，對於佛教義理的把握也相當深刻，但他們互相指摘，就是做不到智顛的圓融。

佛教傳入中國，到南北朝末年，大約有六百年不到的時間，印度的佛教思想林林總總，基本都有所傳播，智顛對這些不同的思想進行歸納整理，提出一套圓融無礙的佛學體系。這在中國思想史、乃至人類文明史上都是極為重要的一頁。正是這樣一種系統性，構成了智顛思想的獨創性。他在融冶同時代人思想的過程中，展現了自己的佛學理路。這種獨創性，就是灌頂（五六一—六三二）在《摩訶止觀》序論裡所說的智顛「說己心中所行法門」。摩訶止觀、一心三觀、三諦圓融、十界互具、一念三千等，無一不是智顛根據印度佛教的基本思想推演出來的，而這些思想在印度佛典裡找不到什麼原文。但是，契理契機的獨到闡釋，或許是中國佛教保全印度佛教的最佳方式，也是中國佛教綿延不絕的因素之一。

當然，最重要的是，智顛這套教理能否獲得佛教內部的正統地位。無論是智顛本人的判教，還是從灌頂開始編撰的傳法譜系，都在論證法華圓教的正統地位。智顛貶斥當時其他的判教主張，強調「五時八教」的合理性，特別是他的「藏、通、別、圓」四教，認為自己的思想體系最為圓滿。這些都成了後來天台宗師徒傳法的依據。像智顛這樣的法師，就不只是某部經論的專家學者，而是新理論的創始人與傳播者，因此擺脫了南北朝佛教學派裡「經師」、「論師」或「譯師」的角色，而被後人尊為「祖師」。從灌頂開始，天台宗就在不斷地編撰自己的傳法譜系，儘可能建立起祖師與印度佛教之間的關係。灌頂在整理智顛講稿時，提出了兩種傳法譜系。一是根據《付法藏因緣傳》，把龍樹上溯到釋迦佛，被列為第十三祖，另外則把智顛的思想上溯到龍樹，龍樹為初祖，智顛就被尊為「四祖」，構造了「龍樹—慧文—慧思—智顛」的傳法譜系。第一種譜系後來被湛然（七一—七八二）說成是「金口相承」，後一種則被稱為「今師相承」。智顛之所以敢「說己心中所行法門」，放在這個譜系裡，是因為智顛說法，其實就是代佛立言。如果大家都能接受這樣的譜系，天台教理的正統性也就不可動搖了。到湛然的時代，華嚴宗、禪宗都已有很大的影響力，相形之下，天台宗反而不見顯彰，以復興天台為己任的湛然，重新釐定天台宗的傳法譜系，在上述譜系之外進一步提出中土的「九師相承」，把智顛放在「明—最—嵩—就—監—慧—文—思—顛」的譜系裡。這無非是想說明，天台思想，無論是在印度，還是在中土，都有充分的師承源淵，用以反駁當時的禪宗。事實上，禪宗與天台宗，兩家最愛爭的就是祖統問題。到後來的趙宋王朝，佛教史學空前發達，台禪兩家祖統之爭，鬧得如火如荼，南宋時期志磐（生卒不詳）撰《佛祖統紀》，以天台宗為正統，契嵩（一〇〇七—一〇七二）撰《傳法正宗記》，立禪門為正統。

兩家紛爭，不外是要藉譜系來說明自己的正統性。要成立自己的宗派，這種正統性是萬萬不可缺少的。上面提及的系統性與獨創性，是要基於教理的合理性，而這種正統性，則是要說明教理的合法性。合理的不見得合法，合法的也不見得合理，兩者結合得好，慧命長存，否則就法脈難保。中國佛教，一般說來有八大宗，但真正香火法嗣不斷的又有幾家？

在學派佛教時期，論師或經師也有自己的教理，亦有一定的獨創性，但往往沒有什麼系統性。更為突出的是，與宗派佛教相比，他們的教理基本上沒有證成正統性，很少能有什麼師承，自然也就談不上傳法譜系的問題。在以天台宗為例討論宗派佛教的興起時，不能不強調傳法譜系之於宗派的特殊意義。湯用彤先生說：「印度佛教部派，只重學說之同異，而甚少言及師承。」[註 4]像智顛這樣用四教義論證自己的學說，這種判別偏圓的做法，在中國和印度都是共同的。然而，像灌頂這樣繼之以傳法譜系說明教理的正統性，這可是中國社會特有的做法。[註 5]系統的、獨創的、正統的教理，成為天台宗的「家法」。這套家法代代相傳，既可以用來辨明宗派之間的差別，也可以釐清宗派內部的異端思想。湛然在中唐時期辯破華嚴、唯識、禪宗，知禮（九六〇—一〇二〇）在宋初破斥山外派，都是求諸於智顛的這套思想。

所以，宗派的成立，就理論根源而言，必須要有這樣一種教理體系，這是支撐一切宗教生活的基礎。教理的系統性與獨創性，或許是不可爭辯的理論事實，但是，教理的正統性，除了倡導者的論證以外，何以會在特定的歷史關頭被人接受呢？這裡隱藏著南北朝佛教暗中受到牽制的社會驅動力，這股力量最終導致了宗派佛教的興起。

二、回應寺院體制化的僧制建設

南北朝時期，佛教勢力取得了長足的發展，僧團及其寺院成為富有影響力的社會階層，同時也與中國社會發生了許多衝突。其中最嚴重的當數「僧團自治權」問題，就是相對獨立的僧團與大一統的國家政權之間的矛盾：一方面，政府不斷地強化僧團的管理，到隋代出現監寺制度，初步實現國家政權對於寺院的基層控制；另一方面，僧團以日臻成熟的僧制自律自治，憑藉「僧團—寺院」這種組織化的方式生存。從社會史的角度來看，佛教宗派的出現，意味著僧人的生活空間越來越依賴於固定的寺院，這在很大程度上是上述兩方面互動的結果。雖然在南北朝發生過北魏太武帝的滅佛（四四四—四五二）以及北周武帝的限佛（五七七—五七九），但在通常情況下，中央政府總想採取有效的措施，把僧團納入國家權力可以觸及的領域，監督他們的宗教生活，而不是絕對地排斥佛教。作為這種政策的回應，僧團希望借助於嚴格的戒律、僧制，提高自身的組織能力，在既定的官僚體制下申明僧團生活的合法性。

佛教一直要求僧人以戒為師，持戒雖說有其一定的強制性，但主要還是靠自律。如果缺乏有力的監督者，那些戒律、軌範或節度就很可能流於形式，難以完全落實到僧人的日常生

活裡。戒律一旦鬆馳，僧團內部勢必良莠不齊，而統治者最為擔心的也就是僧團聚眾可能有礙社會的穩定。所以，當時的政府，創設了一套從屬於世俗官僚體制的僧官制度。這些僧官是政府監管僧團的權力代表，最初的時候[註 6]，他們既是國家的行政官員，也是僧團的成員，這種雙重身分有利於他們協調政府與僧團之間的矛盾，同時也是僧團自治與政府控制互動的關節點。也就是說，僧團內部的組織化與寺院外部的體制化，這兩個過程是同步展開的，其後果是使得寺院逐漸成為能向政府負責的特殊實體。[註 7]

西元六世紀前後，僧官制度逐步完善，原本以自律為主的僧制，逐漸轉變為國家體制內的法制建設。譬如，北魏太和十七年（四九三），政府詔令立《僧制》四十七條；梁武帝（五〇二—五四九年在位）以帝王之尊禁止僧尼飲酒食肉，親撰〈斷酒肉文〉。根據《魏書·釋老志》記載，六世紀初北方僧人犯罪的適用法律保留了部分的世俗條規，儘管主體部分屬於「內律僧制」，涉及的內容相當廣泛，最高的司法權力則掌握在作為中央僧官的「昭玄」手裡。北魏永平元年（五〇八）秋天，政府的詔書稱：「緇素既殊，法律亦異。……自今已後，眾僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，以內律僧制治之。」第二年冬天，當時昭玄寺的最高長官沙門統惠深，向政府提交了一份「與經律法師群議」的提案，內容涉及基層僧官的職責、僧人的個人財產、僧人對俗父母的禮儀、造寺手續、外國僧人的管理等方面[註 8]，這份提案可能是惠深根據四十七條僧制的執行情況所作的修改意見，或者是重申幾條當時問題最大的內容，因此很快就獲得了政府的批准。

不過，中央僧官這種高度體制化的管理方法，在現實中似乎並沒有發揮應有的作用，因為當時私度僧人、私造寺院、僧尼猥濫的局面並沒有太大的改變。[註 9]原因很可能產生於中國官僚體制的通病，即中央組織與基層組織的嚴重脫節。在這一點上，南北方僧官差異比較明顯。北朝僧官制度偏於中央一級，監福曹或昭玄寺系統的官員等級鮮明，中央僧官許可權極大；而在南朝，作為中央級僧署、僧局或僧省，似乎是並不隸屬任何俗官的機構，可能直接由皇帝管轄[註 10]，暗示了中央僧官的權力相當有限，地方僧官的地位則顯得比較重要。南朝既有一州一郡的地方僧官，也有跨州郡的地區僧官，主要是在建康、揚州、三吳、荊州、廣州等佛教中心。政府對「僧團—寺院」的監督能力，很大程度上取決於中央僧官與地方僧官的合作程度，也就是取決於政府意圖滲透到基層寺院的傳遞能力。中央僧官和地方僧官的聯合行動，表面上容易，實際上很難，彼此很少有步調一致的時候。因此，僧官制度的突破口就在於政府對基層寺院的直接控制。

西元七世紀初，隋煬帝的監寺制度就在這樣的歷史情境中出台，這一制度極大地強化了政府對於僧團的監控能力。隋煬帝逐漸廢弛中央、地方僧官，經常直接任命寺院三綱，即寺主、上座和維那，把各地名僧集中到為數不多的幾座大寺院去，並在寺院三綱之外設置由俗人擔任的監、丞，形成所謂的「監寺制度」。[註 11]這些寺監或監丞，在寺院裡凌駕於三綱之上，成為常駐寺院的政府代表，政府藉此實現了對僧團的基層監控。在統治者看來，這種聚眾而居的社會組織理應成為帝國政治的一部分，他們一方面能享受到皇帝的各種恩賜，一方

面也要遵守國家的各項規定。「僧團—寺院」因此被納入到國家行政體制裡。與此同時，政府開始緊縮僧眾在寺院之間的隨意流動。大業元年（六〇五）十一月，剛剛登上皇位的隋煬帝就對天台山的僧使說：「師等既是行道之眾，勿容受北僧及外州客僧。乃至私度出家，冒死相替，頻多假偽，並不得容受。」天台山的僧使回答說，寺規已經「不敢容外邑客僧，乃至私度，以生代死」。^[註 12]隋朝一統天下之前，僧人作為方外之士，游離於現實的政治爭鬥，他們經常在不同政治實體管轄下的寺院之間流動。事實上，僧人還常常是不同政治集團的統戰對象。但是到了隋朝，僧團的流動空間變小，他們被要求固定在某個特定的寺院裡生活。

從僧團的角度來看，這種體制無疑是削弱了他們的宗教自治權。他們被迫要過以寺院為中心的聚居生活，而不再是天馬行空的流動生活。中國佛教形成隱棲山林的傳統，在一定程度上也是政府力量促成的。那麼，這種聚居生活如何才能在中國社會立足呢？這實際上取決於「僧團—寺院」的自組織能力，取決於他們共同生活的能力。具體地說，這包括三方面的自組織能力：

第一是經濟生活的能力。南北朝時期寺院經濟已經很有規模，社會對僧人的供養比較充裕，只要僧團能夠遠離政治生活，避免捲入世俗社會的政治鬥爭，當時的僧團沒有生活方面的後顧之憂。有關這方面的分析，參閱謝和耐《中國五—十世紀的寺院經濟》。^[註 13]

第二是道德修持的能力。僧人應當通過自己的修行，在社會上起一種規範道德生活的作用，否則他們就不可能「莊嚴國土，利樂有情」。在中國佛教史上，廬山慧遠（三三四—四一七）就曾因嚴謹的僧眾生活，贏得了「唯廬山道德所居」的美名，在獨裁者桓玄（三六九—四〇四）面前維護「沙門不敬王者」的權力，保全了僧團的整體利益。

曹魏時期，曇柯迦羅在洛陽有感於「道風訛替」，譯出《僧祇戒心》，這是中國僧人的第一部戒律，時間大概在西元二五〇年稍後不久^[註 14]；兩晉之際，道安（三一二—三八五）針對僧團人多而又沒有完整的戒律，制定了「僧尼軌範」，所謂「安公三例」^[註 15]；差不多與道安同時的支遁（三一四—三六六），在南方制定《般若台眾僧集議節度》；東晉末年，慧遠白蓮結社，制定〈法社節度〉、〈外寺僧節度〉、〈比丘尼節度〉^[註 16]；東晉末年、南北朝初期，僧尼的大量出現迫切需要以律藏規範修行生活，戒律的搜集與翻譯因此相當興盛，《梵網經》（姚秦·鳩摩羅什譯）、《十誦律》（姚秦·弗若多羅、鳩摩羅什合譯）、《四分律》（亦稱《曇無德律》，姚秦·佛陀耶舍譯）、《菩薩戒本》（北涼·曇無讖譯、劉宋·求那跋陀羅譯）、《摩訶僧祇律》（東晉·佛陀跋陀羅、法顯合譯）等戒律先後得以傳譯。這些譯本豐富與完善了當時的僧制戒律，使得規範僧眾生活有了經典依據。

到了南北朝末年，僧團同樣面臨「道風」低靡的情況，智顓晚年在天台山提出了十條「御眾制法」，其用意不外是想提高天台僧團的道德生活能力。這十條制法的內容非常具體與實用，包括：(一)規定依堂坐禪、別場懺悔、知僧事；(二)規定四時坐禪、六時禮佛；(三)六時禮佛的服飾及禮儀要求；(四)懲罰「假託道場不稱」而別行的僧人；(五)懲罰損公肥私的知事僧；

(六)二時食的儀規；(七)寺內不許食用魚肉、辛酒及非時食；(八)寺內不許爭吵、鬥毆；(九)情節嚴重者要「依律治」；(十)「屢懺無慚愧、不能自新」者勒令逐出山門。〔註 17〕智顛這十條「僧制」，顯然是想保障僧團內部的純潔性，提高「僧團——寺院」集體生活的能力。

第三是權力分配的能力。僧團的生存能力與他們內部的團結程度成正比。按照佛教的說法，僧伽以「和合」為義，彼此之間要做到「六和敬」：身和敬、口和敬、意和敬、戒和敬、見和敬、利和敬。但是，僧團本身也是一種社會團體，內部的競爭有時也很激烈，很難完全做到「六和敬」。

僧團因此既要在政府的嚴密監視下繼續生存下去，保持僧人的人格、僧團的自治、佛教的理想，又要在內部完成權力資源的合理分配。只有這樣，僧團才有可能過上良好的集體生活，才能在寺院內部保持高度的團結。如果寺院裡有一群相當志同道合的僧人，他們對佛教的理解相當一致，能夠推舉他們共同尊重的僧人主持寺院生活，那麼，這樣的僧團就比較容易在社會上立足。對於普通僧人來說，他們適應集體生活的辦法，通常就是遵守各種僧制戒律；而對於僧團裡的精英人物來說，他們的聲望，他們在僧團裡的權力，除了依靠個人的修行，就是表現在對於某種特殊教理的領悟。這樣，我們也就不難理解，宗派的出現必然要有獨特的教理，要有特定的傳法程序。「傳法」實際上是僧團內部權力的交接。權力的這種分配方式，在某種程度上又是公正合理的，有利於維護僧團的集體生活。因為記載那套教理的文獻是公開的，理論上誰都有「得法」的可能。在這一點上，我們確實可以看到「權力」與「知識」的密切關係，宗派佛教的社會史條件與它們的教理基礎必須是相應並行的。而且，這些特定的教理，在權力的交接過程中還有可能被不斷地強化與誇大。這在宗派佛教裡也是常有的現象。

在這三種自組織能力裡面，起決定性作用的當然是僧團的道德修持能力。如若沒有這方面的修持，那麼，經濟方面的自組織能力只能帶來斂財的惡名，權力分配的自組織能力只能帶來世俗社會的宗法色彩。正是在這一點上，作為僧團自律表現的僧制，才能真正地回應國家對於寺院的體制化要求，才能使這種客觀條件與主觀努力相互適應：客觀上說，寺院生活受到僧官的高度監管，寺院逐漸納入國家的官僚體制；主觀上說，寺院內部管理越來越嚴，僧制戒律越來越多，而且這些規範不必照搬印度的律藏。換言之，宗派佛教成立的社會根源或歷史動力，也正是寺院體制化過程中的這種雙向互動。

像天台宗這樣的宗派，固然是佛教義學發展到一定程度以後判教立宗的結果。但在教理背後，隱藏著僧團與政府不斷衝突與整合的社會史脈絡。寺院的體制化一旦中止或弱化，論證教理正統性的需求隨之消解或鬆馳，宗派佛教的活力也會相應的消滅。這種活力，只有再次受到外力刺激的時候，才能被重新激發出來，譬如，其他宗派的興盛，宗派內部異端思想的崛起等。

三、顯揚民間俗信的儀軌懺法

在中國的中古社會，政府通常難以容忍民間組織的過度發展，主要是擔心聚眾鬧事。對於僧團來講，辭親出家的生活方式還受到儒家倫理的限制與非難，也就是與儒家社會的主流意識形態存在分歧。所以，僧團的存在，必須同時符合兩項條件：

第一，遠離世俗利益之爭，這既包括政治利益，也包括經濟利益。僧團內部的良莠不齊，往往導致僧人干政、寺院經濟過於龐大等問題，這是歷史上幾次特大「法難」的直接起因。上面談到寺院的體制化，實際上是提防僧團捲入利益漩渦的策略，避免僧團與政府之間的極端衝突。

第二，履行社會所賦予的宗教義務，建立溝通世俗生活與宗教生活的宗教倫理。佛教因此就要建立自己的宗教儀軌，包括在家與出家兩種生活形態。這些儀軌對於佛教宗派的出現意義十分重大。教理是無形的，是寫在紙上、記在心裡的東西；儀軌則不然，它是有形的，是形之於外、證之於內的東西，也就是說，儀軌是信仰的形式。佛教的早期傳播，主要依靠類似於玄學的般若思辯，以及一貫被誤作養生術的禪定冥想。但到後來，佛教逐漸也靠這些儀軌來爭取信徒，尤其是到南北朝，隨著道教在士大夫中間流傳，從民間宗教演變為官方認可的合法宗教以後，佛教變得特別重視發展符合中國人習慣的儀軌。[註 18]

佛教儀軌主要是在戒律基礎上發展起來，南北朝末年，這方面的建設集中在「授戒」和「懺法」。在智顛的撰述裡有二卷《菩薩戒義疏》，他也經常給人授菩薩戒。《續高僧傳》「智顛傳」說他「手度僧眾四千餘人……受菩薩戒者不可稱記」。《國清百錄》記載，陳少主、沈后、皇太子、徐陵等，都曾由智顛授菩薩戒。[註 19]隋煬帝楊廣當晉王時，智顛在他幾次催請之下，不得已給楊廣授菩薩戒。兩人的師徒關係由此建立，這是天台宗史上一件特別重要的事情。菩薩戒傳入中國以後，到南北朝已是僧人階層爭取信眾的重要方法。梁武帝時期已經盛行受菩薩戒之風，他本人也從鍾山草堂寺的慧約受菩薩戒。《梁書·江革傳》記載「高祖盛於佛教，朝賢多乞求受戒」，《陳書》記載江總從鍾山靈曜寺則法師受戒，姚察從明慶寺尚禪師受戒。智顛的做法，其實是這種風尚的延續。

相傳，懺法開始於南齊竟陵王，他撰有一篇〈懺悔〉。梁武帝當年與這位王子過從甚密，得位以後，思懺六根罪孽，讓人根據這篇〈懺悔〉，引經據典，敷演而成他的懺法。但這只是說明了齊·竟陵王、梁武帝在推廣懺法方面的功績，並不能說明懺法的歷史源頭。其實，從佛教傳入開始，「懺悔」就已經是僧人宗教生活的一部分，早在三國時期出現的〈牟子理惑論〉，裡面就有「六齋日」懺悔的說法。劉宋永初年間（四二〇—四二三），僧苞做過《普賢齋懺》；北魏·釋玄高為太子拓跋晃做過《金光明齋懺》。[註 20]

智顛在這方面的建樹，主要有法華懺法、方等懺法、請觀世音懺法、金光明懺法四種。在現存智顛撰述裡有一卷《法華三昧懺儀》、一卷《方等三昧行法》，在《國清百錄》卷一收有〈請觀音懺法〉、〈金光明懺法〉、〈方等懺法〉三種，另在《摩訶止觀》講述四種三昧時，其實也都提到了這幾種懺法。在智顛的章疏裡，如《摩訶止觀》，主要講這些懺法的「觀慧」，而在《國清百錄》裡主要是「直錄其事」，講述舉行懺法的儀軌。智顛對這些儀軌的說明非常詳細，要求參加者通過這些懺法，獲得法華圓教的「觀慧」，他把懺儀和三昧法聯繫在一起，經常把某個具體的程式和特定的佛理相配。

南北朝時期，懺法已經相當流行了，世俗社會通常也以這種方法表示皈依佛教。《廣弘明集》卷二十八「悔罪篇」，就收錄了梁陳時期部分皇帝大臣的懺悔文，表露了他們依經懺悔的心情。不過，這些文章非常接近於「發願文」，沒有說明如何舉行懺法的儀軌，可能是因為主持懺法完全是僧人的事務。實際上，只有到了智顛那裡，才有了完整詳細的懺法儀軌。他在前人的基礎上，總結制定了懺法儀軌，使之成為天台僧團必須遵循奉守的東西。儀軌是宗教行為的指南，智顛的懺法使得天台教理落實到具體的宗教行為裡面。

不光是懺法，智顛的各種禪法、三昧法，也都有一定的修持儀軌，譬如「二十五方便」、「四種三昧」。此外，他還撰有〈敬禮法〉、〈普禮法〉。[註 21]有了這些儀軌以後，天台宗在吸引信眾方面，就有了非常明顯的優勢。

在智顛的時代，《法華經》已經非常流行，其中的〈普門品〉突出了觀音菩薩的救世形象。法華信仰、觀音信仰已在當時流行，智顛制定法華懺法、觀音懺法，非常有利於他在民間獲得信眾，也無怪乎他的講經說法都能招來動輒上千的聽眾。一旦具備了能為民眾接受的儀軌，這種儀軌背後的教理、信仰自然就有廣泛傳播的基礎，也就意味著，宗派的存在擁有深厚的社會基礎。僧團在中央集權政府裡的生存空間，藉此徒然從狹小的寺院走向了廣闊的民間社會。這可能是並不真正信仰佛教的儒家統治者所始料未及的。

四、宗派佛教的特質

綜上所述，南北朝末年湧現智顛這樣的人物創立佛教宗派，確實有其相當的思想與社會基礎。在這個時期，中國佛教開始從學派過渡到宗派，並不是偶然的事情。宗派佛教之所以能夠興起，獨特的教理、用於自律自治的僧制規範，以及能夠導俗化眾的儀軌，三要素缺一不可，否則就很難長久。譬如，禪宗，雖說「不立文字」，但它有的是「文字禪」，叢林制度也相當健全。不過，由於這個宗派缺乏必要的儀軌，像宗密（七八〇—八四一）這樣的人物，最終也不得不搞些「坐禪儀」，北宋以後，禪宗更是借用淨土宗的念佛法門，走到「禪淨合一」的路上。

那麼，宗派佛教到底有什麼特點？它究竟代表什麼樣的歷史時期？南北朝時期，僧人通常是學無常師，當時頻繁的僧團流動，客觀上加劇了這種狀況。到了宗派佛教時期，開始突出傳法譜系的重要性。從「學無常師」到「傳法定祖」，這種師承關係的變化，很能反映中國佛教從南北朝到隋唐的轉變。當時的學派，在文獻裡有時也被稱為「宗」，不過，這只是「學說」、「宗旨」的意思，並不是我們所說的「宗派」。他們的每種「師說」都無法圓融當時傳入中國的各種佛學思想，這就注定了「師說」必然要被「教理」取代的歷史命運。所以，擺在智顛面前的，是要能夠調和各種異說，為中國佛教提供一套圓滿的教理。

印度佛教傳入中國的時候，並沒有按照一定的秩序傳譯，不時還有互相矛盾的地方，這些思想在印度未必就一定能調和起來，但對中國僧人來說，他們更相信佛陀所說的是「一味法」，一定要把這些表面看來不無歧義的思想糅合起來。宗派佛教，從教理的角度來說，是尋找這種「一味法」的結果，或者說是高僧大德追求「圓教」的結果，就其特質而言，展示了中國佛教的創造力。智顛創立天台宗的思想體系，是用以《法華經》為代表的實相論融和以《華嚴經》為代表的唯心論，也就是用般若學來理解剛傳入中國的唯識學；但對於禪宗來說，特別是在道信、弘忍創立東山法門時，他們是從唯心論入手，融攝般若學的思想。[註 22] 因此，中國的佛教宗派，產生於「融和性分裂」的過程，彼此的分歧是在追求融和的過程中表現出來的。這種「融和性分裂」，正是佛教宗派之間的共生關係。「僧伽」如果意譯，是「和合」的意思，所以，佛教裡的分宗分派，應該是和合的親家，而不是你死我活的仇家。中國的佛教宗派，在其成立之初實際上就是要追求那個「一味法」，並非是想標新立異。中國僧人的創造力是非常值得敬佩的，並不是現在所謂「批判佛教」所講的「偽佛教」所能否定得了的。

圓滿的教理，當然是表現了宗派佛教的理論創新。這種創造力，還表現為制度創新與儀式創新。不過，制度創新與儀式創新，在宗派之間並沒有表現出太多的差異，而且這些有形的東西，是很容易互相模仿與借鑑的。在中國佛教史上，宗派佛教的特質是在於它們的理論創新，而另外兩項創新，則為佛教全面融入中國社會打下了扎實的基礎。到了宋元明清，宗派之間的教理差異，並不受人重視，變得若有若無，反而是寺院的生活方式、佛事儀軌，還在激發人們的宗教熱情。

事實上，宗派在教理方面的創新，一定是受到特定的社會史因素的推動。如果陳、隋之際沒有「寺院體制化」的進程，僧團的流動空間沒有急劇萎縮，那麼，宗派真的沒有必要過於強調自己的正統性，也沒有必要把寺院搞得像大家族似的井然有序，祖師譜、權力分配就會變得有些多餘。中唐以後，僧團的流動空間重新增大，宋代以後，寺院的體制化流於形式，政府公開的度牒買賣，表明國家並沒有整肅佛教的願望或能力。在這樣的社會條件下，教理的獨特性，僧團內部的團結，並不十分迫切，相反，吸引信眾成了一般僧眾最為關心的事務。久而久之，一方面僧團內部積弊叢生，一方面佛教在民間社會獲得前所未有的成功，居士力

量日趨壯大。宗派佛教之所以成立的社會動力，在宋元明清已經不復存在，豈能指望中國佛教會有重要的理論發展？

推論

如此說來，中國的佛教宗派究竟應該包括哪些呢？現在通行的說法，一般有「八宗」、「十宗」、「十三宗」等。日本凝然（一二四〇—一三二一）撰有《八宗綱要》，「八宗」即指三論、天台、華嚴、法相、律、真言、成實、俱舍。但在書末，又加禪宗、淨土宗，故成「十宗」。他還撰有《三國佛法傳通緣起》，裡面提到中國弘傳的宗派有十三宗之多，包括：毘曇宗、成實宗、律宗、三論宗、涅槃宗、地論宗、淨土宗、禪宗、攝論宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、真言宗。楊文會（一八三七—一九一一）大居士曾經撰有《十宗略說》，所以凝然的十宗說在學術界一度較為流行。但因《成實》、《俱舍》兩論係屬小乘，現在通行的說法只講八宗（天台、三論、華嚴、法相、律、禪宗、真言、淨土宗）。「宗」，這個詞在漢語佛教文獻裡有兩層意思：一是學說，與「義」等同，表明是一種師說，譬如「六家七宗」、「成實宗」等說法；一是教派，與「教」、「門」相通，天台宗亦稱「天台教」，禪宗、淨土宗亦稱「禪門」、「淨土門」。湯用彤雖也主張八宗，但他沒有列入淨土宗，而是換上三階教。在他看來，各個宗派都有淨土法門，很難把它剝離出來，且沒有統一的教理與譜系，而三階教盛行民間，應屬教派。[註 23]

宗派佛教最要緊的是創造力，而不是單純地移植印度佛教，同時還要有自己的傳法譜系。以此來看，天台宗、禪宗、華嚴宗最能反映宗派佛教的特質，且有傳承，謂之「宗派」極為恰當；三論、法相、真言，偏於移植，創造力較弱，師徒傳承有限，謂之「宗派」未免勉強，實際上是南北朝學派佛教的延續。至於律宗，原係對於戒律的重視，本該屬於各個宗派皆應恪守之信條，不該單獨開宗立派，每個宗派均需研究戒律；淨土宗，誠如湯用彤先生所言，應為各宗所用，無須單列。至於三階教，雖然一度在民間流行，但一直沒有獲得合法地位，形同後世的白蓮教、羅教，帶有民間宗教性質，且已失傳，謂之「宗派」已無必要。

以這樣的視角看待宗派佛教，並不是想說中國佛教只能有天台、禪、華嚴三個宗派，而是想藉此還原佛教史的本相，說明宗派之間的共生關係。其他沒有被納入宗派佛教的學派，都可以在當時的共生關係中被重新估量。不管是分成多少派，這些宗派最初都是要找「一味法」，它們之間的差異有時只是方法上的不同。這種認識，我想，應該是當前提倡「諸宗平等」的理論前提。新世紀的人間佛教，何嘗不是要找契理契機的「一味法」呢？

【註釋】

- [註 1] 湯用彤說：「然自宗派言之，約在陳隋之際，中國佛教實起一大變動。蓋佛教入華，約在西漢之末，勢力始盛在東晉之初。其時經典之傳譯未廣，學者之理解不深。及道安以後，輸入既豐，受用遂勝。此中發展之跡，不能詳言。自陳至隋，我國之佛學，遂大成。」《隋唐佛教史稿·緒言》（北京：中華書局，一九八二年）第一頁。
- [註 2] 以此方式分析智顓的思想框架，參見筆者的博士論文〈智顓思想與宗派佛教的興起〉（北京大學哲學系，一九九九年博士論文）現已收入台灣佛光山《法藏文庫·中國佛教學術論典》第二輯。本文的第一、二、三節，根據博士論文結束語的第一節「從學派走向宗派」修改而成。本文第二節最初出現於一九九八年無錫「紀念佛教傳入中國二千年」筆者的會議論文〈「中國僧人」釋義〉。
- [註 3] 東晉·于法蘭（約西元四世紀二〇年代）說：「大法雖興，經道多闕。若一聞圓教，夕死可也。」《高僧傳》卷四（北京：中華書局，一九九二年）第一六六頁。
- [註 4] 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，第二一五頁。
- [註 5] 古代中國以儒家文化治國，社會結構帶有以血緣為基礎的宗法色彩，中古時期又是一個門閥社會，士族門第的譜牒學非常發達。尤其是在南北朝時期，中央王權積弱不振，社會的維繫全在士族的門第精神，士大夫利用他們的譜牒顯示文化的正統。或許是受這種譜牒學的啟發，僧人為了表示佛法的歷史真實性，而不是「亂力怪神」，表明他們的正統地位，他們也為自己編造了傳法譜系。約在西元五世紀，出現了各個宗派後來經常引用的《付法藏因緣傳》和《薩婆多部記》（僧祐採集古今記載編撰而成，已佚，《出三藏記集》卷十二存有序言和目錄）。
- [註 6] 《僧史略》、《佛祖統紀》等書一般認為僧官始於姚秦時期。不過，在此之前的拓跋魏皇始年間（三九六—三九七），已有法果出任道人統（沙門統）的記載。
- [註 7] 就其成員而言，「僧團」與「寺院」可以是同義詞，但各有特定的社會功能。本文在講「僧團」時，是就他們的思想空間而言，更多地注重內部的自治；在講「寺院」時，是就他們的生活空間而言，注重政府對於僧人的監控。事實上，只有在宗派形成之後，寺院才對僧人具有越來越強的束縛力，同一座寺院很難相容不同宗派的僧人。在此之前，僧人的自由空間很大，他們的束縛主要來源於自己的老師，對於寺院並沒有太強的依賴性，寺院內的僧人可能分屬於不同的佛學思想傳統。
- [註 8] 《魏書》卷一一四〈釋老志〉記載：「僧尼浩曠，清濁混流，不遵禁典，精粗莫別。輒與經律法師群議立制：諸州、鎮、郡維那、上坐、寺主，各令戒律自修，咸依內禁，若不解律者，退其本次。又，出家之人，不應犯法，積八不淨物。然經律所制，通塞有方。依律，車牛淨人，不淨之物，不得為己私畜。唯有老病年六十以上者，限聽一乘。又，比來僧尼，或因三寶，出貸私財。緣州外。又，出家捨著，本無凶儀，不應廢道從俗。其父母三師，遠聞凶問，聽哭三日。若在見前，限以七日。或有不安寺舍，遊止民間，亂道生過，皆由此等。若有犯者，脫服還民。其有造寺者，限僧五十以上，啓聞聽造。若有輒營置者，處以違敕之罪，其寺僧眾擯出外州。僧尼之法，不得為俗人所使。若有犯者，還配本屬。其外國僧尼來歸化者，求精檢德行合三藏者聽住，若無德行，遣還本國，若其不去，依此僧制治罪。」（北京：中華書局，一九七四年）第三〇四〇—三〇四一頁。

- [註 9] 永平四年（五一—），尚書令高肇參奏都維那僧暹、僧頻等違旨背律；熙平二年（五一七），靈太后嚴令禁止私度僧，在這項法令中，這位女皇聲稱要對失職的各級地方僧俗官員嚴懲不貸。
- [註 10] 參見謝重光、白文固，《中國僧官制度史》（西寧：青海人民出版社，一九九〇年）第十七—十八頁。
- [註 11] 有關監寺制度的源流，參見所引上書，第九十三頁起。
- [註 12] 《國清百錄》卷三，《大正藏》第四十六冊，第八一五頁中。
- [註 13] Gernet, Jacques, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*. Saigon: École Française d'Extrême-Orient, 1956（耿昇譯，《中國五—十世紀的寺院經濟》，蘭州：甘肅人民出版社，一九八七年）英譯本：*Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, trans. by Franciscus Verellen. (New York: Columbia University Press, 1995.)
- [註 14] 《高僧傳》卷一〈曇柯迦羅傳〉，第十二—十三頁。
- [註 15] 趙·宋贊寧，《大宋僧史略》卷中記載：「晉·道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其闕，埭堰其流，立三例以命章，使一時而生信。一、行香定座上講，二、六時禮懺，三、布薩等法。過踰此法者，則別立遮防。」參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第八章「釋道安」（上海：上海書店，一九九一年影印版）第二一二—二一七頁。
- [註 16] 參見《出三藏記集》卷十二，陸澄，〈法論目錄序〉（北京：中華書局，一九九五年）第四三七頁。
- [註 17] 參見《國清百錄》卷一，《大正藏》第四十六冊，第七九三頁下。
- [註 18] 道教一向有重視「符籙」的傳統。符籙的使用，通常有一定的儀式程序。在道教的傳播史上，「符籙」起了極為關鍵的作用，特別能吸引普通民眾的信仰。佛教可能受道教這種做法的刺激，加強自己的儀軌建設。有關這方面的研究，參見小林正美，《六朝佛教思想の研究》（創文社，一九九三年）第三七一—四〇一頁。
- [註 19] 參見《國清百錄》第十三、十四、十九頁。
- [註 20] 參見塩入良道，〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉，《印度學佛教學研究》第十一卷第二號，一九六三年三月。
- [註 21] 參見《國清百錄》卷一。
- [註 22] 參見李四龍，〈三法無差與自性自度：以「一行三昧」為中心的台禪兩宗觀心論比較〉，《華林》第一卷（北京：中華書局，二〇〇一年）第一〇七—一二〇頁。
- [註 23] 參見同 [註 4]，第二〇〇—二〇一、二二三頁。