

第一章 天台宗思想渊源——大乘中观学说

第一节以《中论》为核心的大乘中观学说

天台宗以“教”和“学”为特色，重视一宗的学说教义，是充满思辨色彩的中国佛教宗派。作为注重理论建设的佛教宗派，天台宗需要从印度佛教经典和论著中获得足够的理论支持。溯本寻源，它的哲学思想渊源是大乘中观学说^①。

公元 1 世纪左右，印度大乘佛教运动兴起，他们把原始佛教和部派佛教贬称为“小乘”（*Hinayāna*），而宣称自己的佛教为“大乘”（*Mahāyāna*）。部派佛教则反唇相讥，指责大乘的教义是对正统佛教学说的篡改，提出“大乘非佛说”。现在我们说到小乘，已无任何贬斥之意，只是说明在大乘佛教兴起之后，部派佛教仍在继续流行，它们因受大乘影响而在学说上有所改变，从而进入一个新的阶段——小乘。此后，小乘在印度与大乘并行发展，其延续的时间大约也与大乘相始终。

大乘佛教是对部派佛教的继承和发展，但与部派佛教确实也有不少区别。这些区别主要表现在：第一，佛陀观方面。上座部佛教坚持认为，释迦牟尼是历史的教主，是一位觉者即依靠自己的修

^① 这是就其源头上说。事实上，天台宗的思想学说远非如此简单。在天台宗形成和发展过程中，根据自宗的理解和需要，它不断吸收和融合中国传统思想文化，改造印度佛教思想的原有面貌，从而在佛教中国化方面取得突出成就。天台宗的中国化表明，它实际上贯彻的并不是纯依经教的精神，即并没有严格遵循印度佛教的教义。

行而觉悟的人；大乘则在大众部佛教神化佛陀的基础上，进一步完全神化佛陀，把佛陀看作崇拜的偶像，并以造型艺术加以形象化表现。宣称“三世”“十方”有无量数的佛。第二，“无我”论方面。多数部派佛教派系主张“我空法有”（即“人无我”）大乘佛教则向前推进一步，主张更为彻底的“我法二空”（即“二无我”）。第三，修行目标方面。部派佛教修行的最高目标是成就阿罗汉果（Arhat，简称“罗汉”）所谓“阿罗汉”是指灭尽烦恼、超越生死、个体解脱的境界；大乘佛教修行的最高目标是成佛，作为一般的修行者则以菩萨为理想境界。第四，修行方法方面。部派佛教修习三学、八正道，大乘则提倡修行六度（六种将众生度往彼岸的方法，即持戒、禅定、智慧、精进、布施、忍辱）和四摄（菩萨为化导众生，使众生产生对佛教亲近和信仰之心的四事，即布施、爱语、利行、同事）。又，部派佛教强调断除烦恼、灭绝生死，即偏重“自利”的个人解脱，大乘佛教强调以菩提为目标，着重成就菩提智慧，并在自我解脱之外，还提倡“普度众生”。所有这些大乘佛教观念，在中国佛教各学派或宗派中都有广泛体现。

大乘佛教的兴起，与菩萨精神的提倡紧密联系。菩萨，是菩提萨埵（梵语 Bodhisattva）的简称，意为觉有情、道众生，即指那些实行所谓“自利利他”原则的人。所以，大乘佛教把上求佛道、下化众生作为自己的理想，以体现大慈（仁爱万物）、大悲（怜悯众生）的菩萨精神。这一原则的确立，导致大乘佛教对慈悲精神和居士学佛的高度重视。慈悲精神通过僧众的高尚道德和人格魅力而表现，居士学佛在教理上可以归结为菩萨人格、菩萨精神和菩萨修行等方面。这两个方面，与中国古代社会的实际需要十分适应，所以都能得到广泛推行，获取重大成就。

菩萨精神的核心是“自利利他”，凡具有自利利他精神的，必然奉持菩萨戒，修习菩萨行，从而获得菩提觉悟，达到佛的境界。因此，菩萨在广义上可以涵盖这样两种情况：一种是处于理想境界、

不在现实世界的人格神，但他们又通常应化人间，随机说法，引导众生脱离苦海。如文殊、普贤、观音、地藏等皆是；另一种是现实人生中对大乘思想和理念的实行者，包括出家的僧侣和在家的居士，前者如马鸣、龙树、世亲等；后者如胜鬘夫人、维摩诘长者等。大乘佛教在中国的发展，把菩萨道、菩萨行、菩萨精神置于特殊地位，中国佛教宗派的涌现就是要印证和落实大乘菩萨的伟大精神。

大乘佛教在印度的发展变化大约经历了三个时期。第一，公元 1~5 世纪为初期，是大乘经典出现和中观学派形成时期。这一时期的重要大乘经典有《般若经》类、《华严经》类、《法华经》类、《宝积经》类以及《维摩诘经》、《净土类经》。第二，公元 5~7 世纪为中期，是瑜伽行派产生并发展的时期。这一时期出现了《涅槃经》、《胜鬘经》、《菩萨藏经》、《解深密经》、《楞伽经》等大乘经典。第三，公元 7~13 世纪为后期，是大乘佛教密教化并逐渐走向衰落的时期。密教的根本经典是《大日经》、《金刚顶经》。

佛教传入中国初期，其经典和教义既有小乘的，又有大乘的。但后来的实际情况是，小乘佛教在中国没有发展起来，大乘佛教却受到了普遍的重视。其中的原因虽然很多，但主要还是决定于中国古代的社会特点和人文背景。大乘佛教在与中国文化的融合过程中，通过中国化而发育壮大，至唐代进入鼎盛时期，并逐渐成为传统文化的组成部分。

大乘佛教在印度的传承过程中，曾出现两大派别，即中观学派（中国学者称之为“空宗”）和瑜伽行派（中国学者称之为“有宗”）。这两个学派先后传入中国，中国佛教学者借助它们的思想学说，建立起各学派或宗派的学说体系。

一般认为，最早的大乘佛经当是讲述般若的，即《般若经》类。中观学派继承《般若经》的主要思想，并吸收和借鉴其他早期大乘经典，如《维摩经》、《法华经》、《华严经》等中的般若思想，对般若精神作了系统的提炼和发展。

中观学派的创始人是龙树及其弟子提婆。因为他们重视对《般若经》思想的阐扬和发挥 所以也可以把以他们为代表的学说称为“中观派般若思想”或“般若中观学说”。

据说龙树于年轻时精通婆罗门教 并修隐身之术 后来归依佛教而出家为沙门，修习说一切有部之学。但他对小乘佛教的学说并不满意，于是游历各地 寻访大乘经典 在批判小乘佛学的基础上建立起庞大的大乘教学体系。龙树著有《中论》、《十二门论》、《大智度论》等 确立起依据般若空观立场的论证方法。提婆著有《百论》等 该论以“破邪”为主旨 激烈排斥其他宗教派系的学说，他本人也因此而遭受外教的杀害。人们习惯将《中论》、《百论》、《十二门论》合称为“三论”若加上《大智度论》 则合称为“四论”。“三论”是龙树、提婆所创大乘中观学派的基本著作 它们在南北朝的流行，属魏晋之后般若学的延续和演变。

在“四论”之中，《中论》被认为是中观学派最重要的代表作 中观学派主要以《中论》为理论基础而形成。《中论》根据《般若经》的根本理论“缘起性空”来阐明诸法的实相真理 并以此为武器对世间的种种所谓错误认识予以破斥 促使人们舍邪见而生正见 去无明而生般若。“般若”系梵文音译 意译为“智慧”(超越的、非世俗的智慧)由此而体悟万物性空的本质。《般若经》的思想核心 就是阐发一切现象“性空幻有”或“真空妙有”的原理 启发人们如何通过般若智慧去把握宇宙人生的本质。汉文本“四论”均系罗什翻译 罗什弟子僧叡在给《中论》所作的序中予以高度评价 他说：

以中为名者，照其实也；以论为称者，尽其言也。实非名不悟，故寄中以宣之；言非释不尽，故假论以明之。其实既宣，其言既明，于菩萨之行，道场之照，朗然悬解矣。夫滞惑生于倒见，三界以之而沦溺；偏悟起于厌智，耿介以之而致乖。故知大觉在乎旷照，小智缠乎隘心。照之不旷，则不足以夷有

无，一道俗；知之不尽，则未可以涉中途，混二际。道俗之不夷，二际之不混，菩萨之忧也。是以龙树大士折之以中道，使惑趣之徒望玄指而一变；括之以即化，令玄悟之宾丧咨詢于朝彻。荡荡焉！真可谓理夷路于冲阶，敞玄门于宇内，扇慧风于陈枚，流甘露于枯悴者矣。（《出三藏记集》卷一一）

《中论》的罗什译本包括青目的注，共四卷，每卷都有自己的中心议题。

卷一的中心是论述“八不”思想。“观因缘品”开宗明义就提出“八不”，即“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”。这是根据“缘起”思想来表述中观学派不着两边的“中道”或“中道观”思想（即所谓“八不中道”）。在中观派看来，事物是由缘而起的，因而无自体，世俗所谓的生、常、一、来，或其对立面灭、断、异、出，都只不过是事物的假象，缺乏其真实性。

“中道”的定义见于卷四“观四谛品”。该品云：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”众缘生法，法无自性，故是空。但又不坏假名，而说空义，故是假。空假并观，以假显空，以空显假，假空不二，正显中道。此“三是偈”或“三谛偈”表达的是中观学派的根本原理，意思是说，一切依赖条件而生起的事物，其本质乃是空，但是它又并非虚无，而表现为虚假不实的名相，所以若能同时认识到事物的本质空和它表现的名相，就能达到“中道”。龙树和佛陀都说中道，但内容并不相同。佛陀所说的中道，基本上是一种修行方式（如不偏于苦、乐两端），还不是方法论原理，龙树则将中道提到一般方法论的高度，作为把握事物本质（实相）的根本途径。这一“三谛偈”后来受到天台宗学者的高度重视，成为天台宗有关理论的重要背景。中道思想的基础是般若性空理论。“三谛偈”所说的“空”指的就是性空，而这性空也就是假有。《中论》认为，从“因缘生法”原理出发，既看到事物之性空，又要承认事

物之假名。假名是有，但不是实有，中道的原理就是既不偏于空，也不偏于有。

“八不”所表达的就是不执著两边的中道。龙树以否定式的思想方法，分别从实体、运动、空间、时间诸方面考察一切事物的真相，认为从真正的缘起观上说，即从缘起性空角度说，对生灭、常断、一异、来去八个方面都不能执著。若能坚持这“八不”便成就中道实相观。从思维方法上看，八不侧重的是破（遮诠、否定）通过破除而有所建立，即通过否定一切世俗之见而达到对宇宙本质（实相）的认识。龙树运用相待的两分法，从两方面破生又破灭，破常又破断，破一又破异，破来又破去，以体现中道正观。生、灭、常、断可以概括为有、无，所以龙树又着力于破有破无以显示中道，也就是‘破邪即显正’之谓。（方立天《佛教哲学》中国人民大学出版社1991年版第308页）宇宙人生之真相不可正面表述，故唯有采取否定的方式。这种方式对天台宗的影响非常深远。但天台宗学者在运用这一方法时往往有所限定，故而没有像禅宗那样走上极端^①。

《中论》卷四重点论述了“二谛”学说。所谓二谛，即俗谛和真谛，或名世俗谛和第一义谛。其“观四谛品”说：

诸佛依二谛，为众生说法，一依世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

青目对此解释道：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间

如禅宗经常使用中观学派“离四句，绝百非”（四句为：有、无、亦有亦无、非有非无，或是、非、亦是亦非、非是非非）来启发弟子，从而使禅的形式日益表现为激烈放旷。天台宗则是另一番景象。

是实；诸圣贤真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法，不知实义。

龙树又说：

若不依俗谛 不得第一义 不得第一义 则不得涅槃。

青目又解释道：

第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。若不得第一义，云何得至涅槃，是故诸法虽无生，而有二谛。

这就是说，诸佛为众生说法，依据的是二谛，即两种相对的实在的认识。俗谛，指世间的一般认识，这种认识以世间事物为真实存在（所以它是假设的真理 主要表现为言说即名词概念）真谛 指佛教最高的认识，也就是绝对的真理。它通过对万物本质即“实相”的认识对“缘起性空”原理的领悟而获得。

二谛说认为，虽然真谛要高于俗谛，是人们认识的最终目标，但二谛又有对立统一的关系，故不可缺一。这就是说，为使人们证得真谛，就得为真谛而说俗谛，真谛若不依随俗谛，便无以说明现实世界的种种现象，无从化导世人入门。通过俗谛而导入真谛，即“由俗入真”。而在人们证得真谛以后，仍然需要保留俗谛，以便通过真谛而化导俗谛，即“由真化俗”。因为对任何事物来说，从俗谛看是“有”，从真谛看是“空”，都具有相对真理性，所以“二谛”说要求人们既看到“有”（幻有）又看到“空”（性空）既不偏于俗（不执著有）又不偏于真（不执著空）这才是“中道正观”。

中观学派强调所谓“空”并不是虚无、空无，而是指没有自体和主宰；事物的本质是空，但看上去又似乎是有，这叫做“性空幻有”。龙树强调，二谛是佛根据众生（说法对象）的不同情况（包括信仰态度、佛学基础、领悟能力等）而采用的两种说法，有时采用俗谛，有时采用真谛。这就是大乘佛教所主张的“权宜”、“方便”、“善巧”。将二谛说运用于言教方面，便是对佛教学说的方便权宜。通过方便权宜，借助于文字语言，把宇宙人生的真理揭示出来。

龙树和提婆的论著系统地发挥了《般若经》有关宇宙万有之本性“空”的思想，在理论上带有很强的辩证色彩。他们认为，世界上的一切事物以及人们的所有认识（甚至包括佛法在内）都是一种相对的、依存的关系（即所谓“因缘”，也就是条件），是名“缘起性空”（依赖条件而产生，故而其本性是空），所以万物只不过是名言概念即名相（假名）而已，因为它们本身并非实体，没有自性（即所谓“空”、“无自性”）。《中论》云：“未曾有一法，不从因缘生。是故一切法，无不是空者。”“空”是一切事物的本质，即“实相”，实相也即无相，是不可言说、不可思议的最高真理，它不能用一般名词概念加以正面表述，只可予以直观体悟。这种思维方法对天台宗学者具有根本性影响。天台宗虽然说“三谛圆融”，但其理论基础仍是中观学派的二谛说。

中观学派还主张实相涅槃说，把小乘的涅槃观向前推进了一大步。小乘佛教认为，作为最高境界的涅槃与现实世界是不能相容的，是两个完全不同的领域，中观学派则从事物的现象与本质的关系出发，认为人们只要认识了“诸法实相”，也就是达到了涅槃境界。这就是说，在现实生活中也能实现涅槃，故不必将涅槃与世间人生作绝然的区分。这样一来，中观学派就把涅槃变成了世界观问题、认识问题，它为大乘佛教在世俗社会的推广提供了理论依据。这种实相涅槃思想，与中国传统文化以及上层居士的性格有相通之处，所以它在中国的传播具有十分有利的客观环境。

《中论》卷三重点论述了“实相涅槃”。

龙树认为所谓涅槃也就是对诸法实相的认识。而所谓诸法实相就是指一切事物的本质，它必须与中道原理联系起来才能加以认识（体悟）。《中论·观法品》说：

诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。自知不随他寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。

青目对此有明确的解释，他说：

佛说诸法实相，实相中无语言道，灭诸心行。

诸法实相即是涅槃。涅槃名灭，是灭为向涅槃故，亦名为灭。

诸法实相者，出诸心数法，无生无灭，寂灭相，如涅槃。

着法者，分别法有二重种，是世间是涅槃，说涅槃是寂灭，不说世间是寂灭。此论中说一切法性空寂灭相，为着法者不解故，以涅槃为喻，如汝说涅槃相空、无相、寂灭、无戏论，一切世间法亦如是。

中观派的实相涅槃是以对诸法实相的体悟为根本的，也就是说，一旦获得对诸法实相的体悟，也就进入了实相涅槃的境界。“在这种境界中，一切烦恼去处，不再有‘我我所’一类的观念，认识到了诸法毕竟空，但又不执著于任何偏执（包括偏空的观念），‘无语言道，灭诸心行’。但这种境界不是一种脱离了世间而达到的另一个更高级的境界，而是对世间或事物‘实相’的认识，即认识到世间法空、无相、寂灭、无戏论，达到了这种对世间的认识，也就是达到了中

观派所追求的涅槃。”姚卫群《佛教般若思想发展源流》北京大学出版社 1996 年版 第 217 页 在这一意义上 中观派强调‘诸法实相即是涅槃’。《中论》卷四‘观涅槃品’说：

涅槃与世间 无有少分别 世间与涅槃 亦无少分别。
涅槃之实际 及与世间际 如是二际者 无毫厘差别。

世间与涅槃虽系矛盾对立 但又相互依存 不可分割。因为涅槃本身就是指向人们对世间真实相的认识，并非指在现实之外另有涅槃世界。这也就是说 以《中论》为代表的中观派 并无彻底否定世间的意义，而是把重心放在人们思想认识的转变上。中观派指出，通过人们在世间的努力 实现对诸法实相的认识 就能达到涅槃境界。

如何达到实相涅槃？基本方法就是直观。实相涅槃不能依靠语言思维获得，只能依赖直观领悟。如何直观？当以般若为指导。“般若”意即智慧 但不是世俗经验认识之知 而是超越的、神秘的特殊智慧，它通过佛教信仰和长期精神训练获得。佛教信仰的根本目的是成佛 成佛可以通过直观‘诸法实相’而实现 所以说 中观学派的基本思想，实际上是在般若学说的基础上建立起来的。

这一思想对整个中国佛教有决定性的影响。对于天台宗来说 将‘实相涅槃’既作为一宗思想的理论指导 又运用于具体的修行实践，从而取得多方面的实际效果。

中观学派的‘实相涅槃’思想本质上是一种智慧解脱理论 与中国大乘佛教的重智轻悲思想趋势十分合拍，所以受到各家学说的欢迎。其中 天台宗、三论宗、禅宗对‘实相涅槃’都显示出浓厚兴趣 成为它们立宗的理论基础。在这些佛教宗派看来，一旦通过般若智慧 获得了对宇宙万物中道实相的把握 佛教修学的目的即已基本达到。只是，天台宗更重视与此智慧相应的修行实践活动。

天台宗人虽然标榜以《法华经》为所宗经典，但事实上更重视中观派般若思想。他们之所以将龙树尊为“初祖”，很能看出其中的实际含义。也就是说，为保证自宗在佛教界的特殊地位，天台宗务必找到印度佛经方面的依据，《法华经》在当时佛教界的显赫地位和广泛影响足以使天台宗获得有力支持。中国佛教宗派大多以印度佛教经典为立宗依据，基本原因也在这里。但是，天台宗从其先驱者慧文、慧思起，就特别重视般若思想，把般若智慧解脱置于最重要地位。或者说，天台宗虽然在判教活动中，把《法华经》放在最高地位，但从该宗的主要理论来看，中观派般若思想的影响更为明显。这在智顛的有关学说，如“一心三观”、“三谛圆融”、“一念三千”等，中都可以看出。智顛之《观心论》即有“归命龙树师”等语，故“验知龙树是高祖师也”（见《摩诃止观》卷首灌顶所作缘起）。

中观学派所重视的大乘经典《般若经》以及重要论著《中论》、《百论》、《十二门论》在传入中国内地后，很受汉族佛教学者的欢迎，这些经论通过鸠摩罗什的翻译，成为汉地佛教义学的主要对象，从而以它们为研究中心形成中国佛教的“三论学”和“三论宗”。最早传习“三论”之学的，是罗什弟子僧叡、僧肇、昙影等人。僧肇所著《肇论》被推为三论学的中国经典之作。此后积极阐发“三论”思想的重要学者，有僧朗、僧诠、法朗、吉藏等。

三论宗是在南北朝三论学的基础上成立的，它的实际创始人是吉藏。吉藏曾把自己的学说追溯到“关河旧说”，而后人也以罗什、僧肇为三论宗的先驱。三论宗成立于天台宗之后，其思想学说曾受天台宗深刻影响。据说三论学的“诠公四友”之一慧布曾造访慧思，受慧思指点，并获得印可。而三论宗的实际创始人吉藏也曾于隋初先后三次致书智顛，表示要向智顛请教天台教义。事实上，在三论宗的理论体系中，确实有不少天台思想的痕迹。但三论宗为了立宗需要，也必须标榜与其他各宗的不同。三论宗的思想理论，可概括为“二谛”论和“八不中道”说两个方面。吉藏在二谛论

中 特别设立于谛和教谛 以显示三论宗与其他宗派在二谛论上的根本区别。

第二节 《大智度论》的实相涅槃论

《大智度论》在天台宗思想体系中也占有重要地位 它是天台宗得以成立的另一思想资源。

《大智度论》一百卷 龙树著 是用以解释《小品般若经》(即《摩诃般若波罗蜜经》)的。该论于姚秦弘始四年(402)至七年(405),由鸠摩罗什在长安逍遥园西明阁译出,是罗什最具代表性的译著。由于它是对《小品般若经》的注释 所以全部论述以经的内容顺序展开 这样也就与《中论》所具备的严密逻辑体系有一定距离 但因其规模庞大 内容丰富 所涉范围广泛 所以又有独特的价值。

罗什所译的中观学派的“四论”可以构成一个完整般若学说体系 各论之间相互存在内在联系 由实相空观加以统领。罗什弟子僧叡在《中论序》中说:

法师皆裁而裨之,于经通之理尽矣。……《百论》治外以闲邪 斯文指《中论》祛内以流滞,《大智释论》之渊博,《十二门观》之精诣。寻斯四者,真若日月入怀,无不朗然鉴彻矣!
(《出三藏记集》卷一一)

意思是说,《百论》用以折服佛家以外各派学说 排斥邪见;《中论》用以对治佛家内部各派学说 沟通歧异;《大智度论》具有内容渊博的特点;《十二门论》具有精诣的观法。研究这“四论”便可透彻全部佛法。在《大智释论序》中 僧叡更标明罗什对该论的重视 说他“常仗兹论为渊镜 凭高致以明宗”(《出三藏记集》卷一〇)。

《大智度论》的核心内容 是在举出对法相的各种不同解释的

基础上 将诸法归结为无相、实相。所谓‘佛说诸法 皆先分别 后出实相’(《大智度论》卷二四 见《大正藏》卷二五)因为《大智度论》是龙树依佛经而作 其解释不能完全穷尽中观学派义理 于是由《中论》、《十二门论》等以‘折中’(‘中道原理’)的思想进一步阐述。《大智度论》的根本思想 可以归结为实相论 在实相论的基础上, 进而确立实相涅槃学说。《大智度论》虽然也说中道实相 但与《中论》相比 消极否定的成分要少些 而积极肯定的东西要多些 这特别表现在实相涅槃的思想上。

小乘佛教以四谛、十二因缘等为实相 以灰身灭智为涅槃。大乘佛教一开始就反对这种看法, 而把般若之智的发掘和运用视为根本。罗什译著中观学派基本理论著作, 继承和发展大乘般若思想 对诸法性空原理作了系统解释和论证 完成大乘佛教的实相理论, 并用以统一涅槃学说。

实相 相当于后来一般组织大乘学说为境、行、果三类之中的境类。境是行、果的所依 是行、果的理论基础。中观学派认为, 一切现象都只是虚幻不实的存在, 它们的本质是空。而在现象界之外 则有一个称为‘实相’的客体存在 它可以用般若之智予以证得。《大智度论》说:“实相者 于各各相中分别求 实不可得。”(卷三二)实相是与个别事物的自相不同的概念 它是在自相上显示的共性即空相。一切事物无实体可言 无须分析 当体即空。实相的内涵就是空 这种空可名之为性空、自性空、毕竟空。但它不是虚无 不是没有 不是不存在 而只是对独立实在性的否定 即无自性。自性 即指自己作、自己成、自己有 不从缘起 独立的)无变化(永恒的)无自性 即无质的规定性 无独立、永恒的实体。《大智度论》卷七〇把实相与‘虚空、如、法性、实际、涅槃’等概念并提, 指出它并非客观的实体。

正因为诸法实相并非实体 所以它远离语言文字 超越正常思维活动。《大智度论》说:“诸法实相虽不可说”(卷七四); 无字即

是诸法实相义(卷八九);一切法实性 皆过心、心所法 出名字语言道(卷一〇〇)都是这一意思。既然实相决非世俗认识、正常思维所能证得,也就只有借助于般若智慧。证得实相的智慧,被称为“一切智”,它经由“慧眼”完成,《大智度论》所谓“慧眼知诸法实相”(卷七)即具此义。

般若学说形成之后 般若被大乘佛教视为“诸佛之母”。但中期般若的重点,在于探讨如何获得空观的智慧;至罗什译《大智度论》等中观派代表作后,重点转向智慧的对象问题,即如何把握诸法实相。《大智度论》说“三世诸佛 皆以诸法实相为师”(卷一〇);“得诸法实相 故名为佛”(卷八五)众生修学的最终目的是成佛,而成佛的标准是获取诸法实相。因此,如何证得实相,成为众生成就佛道的根本问题。

据说 天台宗自其先驱者慧文起 已与《大智度论》结下不解之缘。前引《摩诃止观》灌顶所作缘起云:“文师用心,一依《释论》。论是龙树所说,《付法藏》中第十三师。智者《观心论》云:‘归命龙树师’ 验知龙树是高祖师也。”天台宗人之所以立龙树为初祖 其主要原因就是自慧文起已接受《大智度论》(即《释论》)的影响。其后 慧思也十分重视《大智度论》的实相说 他通过对“心”的观察思维 悟得“业由心起 本无外境”;“反见心源 业非可得”。虽然慧思最终证得的是《法华经》诸法实相原理 但不能无视他早年对《大智度论》实相说的重视。

智顗在突出以《法华经》为所依经典的同时 并未放弃对《大智度论》的重视。他“停瓦官八载 讲《大智度论》”;立禅众于灵耀,开《释论》于太极(《别传》);智顗所完成的诸法实相理论,既受到《法华经》的影响 又得了《大智度论》的启发。智顗所创立的“一念三千”学说 也与《大智度论》实相说有内在联系;“一念”之所以具足“三千大千世间”,是因为这一念心和三千世间都归结于实相。在智顗看来 所谓成佛 就是证悟实相 这与《大智度论》思想原则

相一致。

涅槃，是大、小乘佛教修习要达到的最终目标。小乘以灭烦恼、灭生死、离众相、大寂静为涅槃。大乘中观学派则以实相为涅槃。名“实相涅槃”就是以认识诸法实相为涅槃的内容。《中论》中已表述过这一思想，《大智度论》更重点予以说明。如说：

问曰：云何是诸法实相？答曰：众人各各说诸法实相，自以为是。此中实相者，不可破坏，常住不移，无能作者。……是义舍一切观，灭一切言语，离诸心行，从本以来无生无灭，如涅槃相。一切诸法相亦如是，是名诸法实相。（卷一八）

这一说法与《中论》相似，但他把实相与涅槃联系在一起，看做是不可分割的统一体。它要说明的是，一切诸法当体即是实相，实相不可言说，不可分别，远离戏论，远离执著。当人们体悟到一切事物的实相时，也就已进入涅槃的境界。《大智度论》又说：

法性者，法名涅槃，不可坏，不可戏论。法性名为本分种，如黄石中有金性，白石中有银性。如是，一切世间法中皆有涅槃性。（卷三二）

诸法中皆有涅槃性，是名法性。（卷三二）

断诸忆想分别，灭诸缘，以无缘智不堕生数中，则得安稳，常住涅槃。（卷三〇）

法性，这里相等于实相，无缘智，即无分别智，生数，即世俗流转世界。意思是说，涅槃就存在于一切世间法之中，只要达到对一切世间法的实相本质的认识，就是进入涅槃精神境界。

在大乘般若学中，尤其是罗什传译的中观派学说中，对于小乘

无余涅槃思想曾作不遗余力的攻击，对大乘的涅槃类经典，也没有太大兴趣。罗什本人没有翻译过一本有关涅槃的专门经论。但是，对于涅槃问题又是谁也无法回避的，因为佛教的根本目的是要学佛者证得涅槃。通过《大智度论》的翻译，罗什表达了中观派般若学的实相涅槃思想。《大智度论》的实相涅槃学说，事实上将佛教传统所追求的、现实世间之外的另一彼岸世界否定了（参考任继愈主编《中国佛教史》第二卷第 398 页）。

这一“实相涅槃”说的意义在于，它调和了世间与涅槃的矛盾，撤除了此岸与彼岸的樊篱，为大乘佛教深入世俗社会、推动民间的佛教活动提供了理论依据。这种经过改造以后的涅槃观指出，世间与涅槃并无矛盾，只要认识世间一切现象毕竟空，就不必离开世间而另求涅槃；世间即是涅槃，涅槃即是世间。从而，涅槃也就成了哲学世界观问题。智顗所创的天台宗，建立起一个庞大的宗教哲学体系，理论思维上达到相当高的水平，在很大程度上受益于《大智度论》的有关思想。天台宗的许多学说和命题，都与上述实相涅槃观有内在联系，并根据这一涅槃观，对现实世界和社会人生作出解释，进行干预。

天台智顗等人以《大智度论》为重要理论依据，受其“渊博”广大的体系的启发，建立庞大而严密的天台哲学体系。其后吉藏所创三论宗集中阐述关河三论《中论》、《百论》、《十二门论》思想，而不把《大智度论》列入，从而使该宗体系缺乏天台那样的宏大气势。另一方面，智顗等天台学者在对《大智度论》进行讲解演说的过程中，却并未忽视《中论》等其他三论的学说。这种哲学理论上的圆融和佛教经典上的会通，使该宗具有更强的适应能力。

实相涅槃说的建立，是大乘中观派的一大理论成就。它是般若智慧为基础的。所以，《大智度论》在论及实相涅槃时始终与般若智慧联系在一起。它说：“以般若波罗蜜利智慧力故，能破五众通达令空，即是涅槃寂灭相。”（卷八三）《大智度论》认为般若

智慧有三种之分 它们是：一切智、道种智、一切种智 合称“三智”。它们的关系 大致是：“一切智是声闻、辟支佛事 道智是诸菩萨事，一切种智是佛事。”（卷二七）它指出 这三智虽可为“一心”于一时所得 但仍有先、中、后次第 即由道种智生一切智 由一切智生一切种智 由一切种智而灭一切“烦恼习”。一切智的任务 是达到对事物无分别的认识，即把握现象的空性本质。但是，就般若智慧而言，它的最终目的，是要用一切智所把握的有关现象空性本质的智慧 重新观察“世间诸法”这是一切种智的任务。《大智度论》说：“今以一切智慧门 入一切种 观一切法 是名一切种。”（卷一一）意思是说，般若智慧不能停留在一切智对事物本质空的认识，而应该更有所深入 所以说：“从寂灭出 住六情中 还念寂灭相 知世间诸法 皆是空 虚诞不坚实 是名般若。”（卷八三）这就意味着 般若的认识最终要将世间和出世间加以统一，而统一的基础，便是诸法实相。因此，般若智慧与二谛说、中道实相说完全可以构成完整的哲学体系，建立别具一格的中观学派的佛教认识论。这对天台宗学说体系的建立，无疑具有重要的启发意义。

天台学者十分重视《大智度论》的三智说。从慧文起 他们对三智开始作各种不同的解释 通过方便解经 使《大智度论》的般若思想为己所用，以完成自己的宗教哲学。慧文曾经据该论关于三智“一心心得”的说法 配合假、空、中三谛 提出“一心三智”之说，认为三智都是佛智一心的表现，只是观照现象的侧重点有所不同。慧思和智颢在此基础上 结合《法华经》十如实相说 继续予以推广、发展 至智颢之时 终于完成了“圆融三谛”之说。

《大智度论》为天台学者所推崇的另一理由是 它不仅提出了实相涅槃说、般若三智论，而且还指出了佛教修行的基本方法，这就是禅定实践。《大智度论》第十七卷全部用以解释《大品般若经》初品中的“禅波罗蜜”对禅定修习的意义给予充分评价。它说：