

张 刚 / 著

智顗

实相论研究

 云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

智顗

实相论研究

云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

智顗实相论研究/张刚著. —昆明: 云南大学出版社, 2010

ISBN 978 - 7 - 5482 - 0097 - 0

I. ①智… II. ①张… III. ①天台宗—研究 IV.
①B946.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 086137 号

智顗实相论研究

张 刚 ■ 著

责任编辑: 伍 奇 和六花

装帧设计: 刘 雨

出版发行: 云南大学出版社

印 装: 云南南方印业有限责任公司

开 本: 850mm × 1168mm 1/32

印 张: 8

字 数: 187 千

版 次: 2010 年 4 月第 1 版

印 次: 2010 年 4 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5482 - 0097 - 0

定 价: 20.00 元

地 址: 云南省昆明市翠湖北路 2 号云南大学英华园
(邮编: 650091)

发行电话: 0871 - 5031071 5033244

网 址: <http://www.ynup.com>

E - mail: market@ynup.com

序

佛教的智慧是一种“如实观”的智慧，这意味着只有证入“诸法实相”，才能获得真正的解脱。

何谓诸法实相？实相与虚妄相的关系如何？如何才能突破重重障蔽真正证入诸法实相？对于这些问题，大乘佛教有极其深入细致的开示。可以说，一切大乘经典都是在宣说生命的实相境界以及证入实相的种种道路。

大乘佛教在中国的发展产生了极其丰富的思想成果。中国佛教思想既是佛教自身的丰富可能性在中国的彰显，也是中国佛教的创造性发明。从魏晋般若学经过南北朝的各家师说到隋唐各宗派的佛学，以至当代佛学与西学的汇通，中国佛学最大限度地实现了佛教智慧与中国本土思想的融合。但中国佛学并不是印度佛学的“异化”，而是始终坚持了佛教精神的本真的佛学。不管在形式上与印度佛学有多大的差异，中国佛学在其内在精神上从来就没有偏离过印度佛学的精神，即由证入诸法实相而获得终极自由的精神。在中国佛学各派中，天台宗是一座巍然屹立的高峰。以智者大师为首的天台思想家们，以自己独特的生命修炼和学理系统，充分地展示了中国佛教的智慧深度和广度，也充分地展示了中国心灵对存在之实相的深度契入。智者大师的实相论思想即是一个范例，它通过无明与法

性、生死与涅槃的相互对待与相互贯通，打通了一切法的隔离与障碍，使实相（“无相”、“如相”）显现出来，从而真正地实现了生命的自由。

对智顗的实相论思想，前贤进行过各具特色的研究，取得了重要的成果。本书是张刚博士在前人的基础上，对智顗实相论的进一步研究。张刚的研究不仅揭示了智顗实相论的中国化特质和当代价值，也深刻地揭示了实相与“因缘”即人类历史境遇的内在关联。虽然对书中的个别论断我还有保留意见，但这本书确实是中国佛学实相论研究的一个重要成果，希望它的出版对智顗研究起到应有的作用，也希望它能帮助我们理解当代中国人的存在。

是为序。

李广良

2010年5月9日于昆明龙泉路寓所

目 录

第一章 导 论	(1)
一、智顗的生平活动	(1)
二、智顗实相论的内在理路	(4)
三、智顗实相论研究的当代价值	(13)
四、“实相”概念辨析	(20)
第二章 对当代学者智顗实相论研究的检视	(30)
一、牟宗三对智顗实相论的研究	(30)
二、安藤俊雄对智顗实相论的研究	(41)
三、陈英善对智顗实相论的研究	(50)
第三章 智顗实相论产生的理论渊源	(62)
一、牟宗三对智顗实相论理论渊源的研究	(62)
二、《中论》与智顗实相论	(67)
三、《摄大乘论》与智顗实相论	(84)
四、《大乘起信论》实相思想辨析	(93)
五、《妙法莲华经》实相思想辨析	(99)
第四章 智顗实相诠释学	(106)
一、实相之困厄——智顗面临的历史问题	(107)
二、智顗实相诠释学的建立	(110)

第五章 智顗实相论内容的展现	(142)
一、“三谛圆融”与实相遍在	(142)
二、“一念三千”与实相诠释学	(148)
三、“性具善恶”与人性论的解构	(155)
第六章 从儒佛关系谈智顗实相论的社会意义	(162)
一、魏晋南北朝时期的儒佛关系论	(162)
二、法难的阴影与现实的生存困境	(187)
三、智顗的儒佛关系论	(195)
第七章 智顗实相论与中西哲学	(206)
一、智顗实相论与中国传统形上之学的逻辑承接	(206)
二、智顗实相诠释学与中国传统形上思维的关系	(221)
三、智顗实相诠释学与当代西方诠释学的对话	(235)
参考文献	(241)
后 记	(249)

第一章 导 论

一、智顗的生平活动

智顗，字德安，俗姓陈，生于梁武帝大同四年（公元 538 年），卒于隋文帝开皇十七年（公元 597 年）。出身于在一个仕宦家庭，其父曾为梁散骑常侍，因此，自小过着衣食无忧的生活。但在梁承圣三年（公元 554 年），智顗的生活发生了重大变化。就在这一年，西魏军攻陷江陵，梁元帝被执处死，从而宣告梁朝气数已尽。时年十七岁的智顗因深切地感受到繁华落尽后的无常痛苦，从而激发出出家寻求解脱的宏愿。据《隋天台智者大师别传》载：

值孝元帝只败，家国珍丧，亲属流徙。叹荣会之难久，痛凋离之易及，于长沙（寺）像前发弘大愿，誓作沙门，荷负正法，为己重任。^①

可见，家国离乱所导致的人生苦难是智顗出家的主要原因。第二年，年仅十八岁的他，在父亲故旧王琳的帮助下，在

^① 灌顶著：《隋天台智者大师别传》，见《大正藏》卷五十，第 191 页。

湘州（今湖北黄陂、红安一带）果愿寺跟从法绪受戒出家。随后又跟随法绪到北方慧旷律师门下学习。不久，智顗便尽得慧旷律师的真传，并经其推荐，投奔到他一生最重要的老师慧思门下学习。师徒初次见面，慧思便对智顗赞赏有加，以为“昔日灵山，同听《法华》。宿缘所追，今复来矣”^①。智顗在慧思法师处修学佛法前后共七年之久。陈废帝光大元年（公元567年），慧思正式命其走出山门，赴当时最繁华之地陈国弘扬佛法。这一年，智顗只有三十岁。

智顗来到陈国首都金陵后，受到陈宣帝的特殊礼遇。太建元年（公元569年），他被朝廷迎请住进瓦官寺。在这里，智顗整天宣讲佛法，希望能用佛教的无上真谛改造世人迷失的心灵。但遗憾的是，对习惯于过纸醉金迷生活的陈朝君臣，佛法无非只是装点生活的工具罢了。环境的喧闹、人心的不古，促使智顗萌生隐居的思想。陈宣帝太建七年（公元575年），他谢绝宣帝等人的挽留，毅然离开已生活了6年的金陵，带着自己的弟子二十余人，入天台山隐居。直到他再次回到金陵弘法，智顗在天台隐修了将近十年。期间最为著名的事情即是“华顶开悟”，相传他在天台华顶峰降伏各种魔障，受神僧指点，终于悟得佛教实相真谛。

陈至德元年（公元583年）末至二年初，陈后主屡请智顗出山讲法。在拒绝多次后，智顗无奈地又回到了金陵，住进光宅寺，为陈朝君臣讲经授戒，前后时间又达五年之久。但陈后主殷情佛教的目的是自私的，只想通过宣讲佛经挽救陈朝即

^① 灌顶著：《隋天台智者大师别传》，见《大正藏》卷五十，第191页。

将灭亡的命运，而自己依旧过着奢靡的生活，无丝毫悔改之意。这使智顗颇感失落无助。

祯明三年（公元589年），隋军大举南下，攻入金陵，陈朝灭亡，宣告长达二百余年的南北分裂局面正式结束。受陈朝的牵连，智顗在五十二岁这一年离开金陵开始他生命中最为颠沛流离的八年流浪生活。他一路沿江而下，后来避居到庐山。但隋朝并没有遗忘这位德高望重的佛教领袖，多次下诏命其与新王朝合作。在万般无奈的情况下，智顗终于答应隋晋王杨广的要求，于公元591年冬到扬州为杨广授戒，戒名总持菩萨，杨广尊其为智者大师。授戒结束后，智顗马上要求离开扬州返回庐山隐居。几经周折，智顗才得以动身离开扬州，先重返庐山，后又前往潭州（今湖南湘潭）、南岳衡山，最后来到故乡荆州。他一路颠沛一路广播佛教种子，在民间形成了巨大的宗教影响力：“道俗延颈，老幼相携；戒场讲座，众将及万。”^①这又触动了隋朝统治者敏感的政治神经。晋王杨广于开皇十五年（公元595年）又一次邀请智顗去扬州，并命智顗为其撰《净名经疏》一书。劳累一年多时间后，智顗才得以带着疾病缠绕的身躯回到他一直魂牵梦萦的天台山。幽静的山林、叮咚的泉水使智顗身心感到无比愉悦，忘记了尘世带给他的不幸，直至产生了终老于此不再出山的心愿。但是，事与愿违。开皇十七年（公元597年）冬，始终没有忘记智顗的晋王杨广再次遣使强命智顗去扬州为其说法。为了佛教事业的发展，智顗只好奉命随使者前往。行至石城寺（今浙江新昌），身感不适，随即入灭坐化，享年六十岁。

^① 《续高僧传》卷十七，见《大正藏》卷五十，第566页。

智顗一生先后经历了梁、陈、隋三个朝代。经历了世事的动荡、国破家亡的痛苦、政治斗争的险恶，所以他的一生是那个时代种种不幸的缩影。正是在这种特有的生活背景下，智顗精研佛学、弘扬佛法，积极地寻找人世解脱之道，因此，他的思想不仅是个人创造的结晶，更是历史选择的结果，代表着中国人使用佛教思想思考中国历史生活的开始，标志着中国佛教不断走向成熟。

从历史看，佛教中国化历程是相当复杂曲折的，能取得成功离不开历代高僧大德艰苦卓绝的努力，而智顗应该是其中的佼佼者之一。通过对佛教实相论的研究，他熔佛教各种理论于一炉，建立起中国佛教的第一个宗派，使中国化佛教获得了坚实的理论基础与实践原则，并以中国文化为背景，对印度佛教实相思想进行了全面改造，使原本旨在论证客观世界虚妄不实的实相理论，融入追求现实生活的中国元素，从而缩短了佛教与现实生活的距离。智顗以后的佛教大家，多数都沿着他创建的路线走下去，如最为人们称道的禅宗就是这种思想路线的结晶。这种实相诠释路径使得中国佛教的社会责任感和使命感明显强于印度佛教，一定程度上克服了印度佛教空疏虚浮之弊，从而保证了佛教能够在中国社会长期生存发展下去。因此，智顗是佛教的一位伟大哲人。

二、智顗实相论的内在理路

追问世界最本真的存在是世界上一切宗教都不可回避的问题。因为，只有充分理解本真的存在形式，宗教才能为自身超世间的价值追求提供理论证明。与其他宗教不同，佛教没有把世界的本真存在直接付诸需要信仰才能理解的人格神，而是主

动利用哲学思辨来完成信仰留给世人的理论重负。这既彰显了佛教坚毅的自信，又折射出其对人性的认同，如弗洛姆说：“道教与佛教在合理与讲求实际方面，要超乎西方宗教。他们能够事实如是地、客观地看人，而除了‘觉悟者’之外，并没有别的东西可做人的引导者，而人又是可以被这些‘觉悟者’所引导的，因为每个人在内在里都有着觉醒与开悟的能力。”^① 在上座部佛教中，佛只是明识宇宙真相的开悟者，至大乘佛教，则被直接视为宇宙实相的代名词，所以实相是佛教哲学诠释的根本对象。在佛学中，实相论又可直接归约为如何正确审视方便缘起法的问题。从大乘中观学派思想看，实相既然不能被理性正面直视，那只能从方便缘起法的提示中升华出自身面貌，如《中论》云：“若不依俗谛，不得第一义。”^② 同时，又认为众生不能过分计较方便缘起法而作茧自缚，毕竟这只是因众生根机利钝而设的方便法的，所以需要辨明其内在矛盾不断地破除对方便法的依恋之心，直至达到无一法可得的境界，即为证得实相涅槃。然而，中观学派实相论明显地过分强调破执显理的现实功能，而忽视了对其可能性的考察。在其看来，众生似乎平等地具备这种能力，而无根机利钝之差别。同时，一味地从“破”的立场来理解方便缘起法，而不适当地分析其存在的价值，最终一定会置自身于“顽空”之地，自然就不利于佛教事业在现实世界的生存发展。因此，大乘有宗

① [日] 铃木大拙、[美] 弗洛姆著，孟祥森译：《禅宗与精神分析》，中国民间文艺出版社1986年版，第132页。

② [古印度] 龙树著，（后秦）鸠摩罗什译：《中论》卷四，见《大正藏》卷三十，第33页。

的实相论凸显可承载一切染净种子的阿赖耶识，并将其视为业报轮回的主体。它指出人的现世根机都由往世业力造就，只有依靠方便缘起法渐进地修行，才能转识成智，证得实相。这就在一定意义上承认了方便缘起法的合理地位及其作用。在其看来，阿赖耶识中的染净种子分别来自无明与清净法界，受无明熏习即生虚妄分别的染法种子，相反，依托清净法界而生的即为清净种子。大乘有宗认为，只要众生努力地累劫修行就可把阿赖耶识中的染污种子彻底祛除，更置清净种子，这也意味着人获得了解脱。然而，阿赖耶识只是承载染净种子的器具，且不能脱离种子单独存在，所以无法充当沟通无明与清净法界的桥梁，那么，众生由无明进至清净法界的内在必然依据在大乘有宗实相论那里很难找到。这无疑会使成佛之路变成遥不可及的漫长征程，直至成为一种虚幻的设想。可见，众生对方便缘起法既不可简单地理解为展现破执能力的工具性对象，也不可视为无目标征程中的台阶，而必须于两者之间斡旋出一条通道。

在智顗看来，这其实就是如何正确审视无明与法性关系的问题。他认为无明与法性并不是绝对对峙的，而可当下相即，如《摩诃止观》卷六载：

问：无明即法性，法性即无明。无明破时，法性破不？法性显时，无明显不？

答：然。理实无名，对无明称法性。法性显，则无明转变为明，无明破，则无无明，对谁复论法性耶？

问：无明即法性，无复无明与谁相即？

答：如为不识水人，指水是水，指水是水，但有名字，宁复有二物相即耶？如一珠向月生水，向日生火，不向则无水火。一物未曾二，而有水火之珠耳。^①

这就是说，无明与法性本来就是相对而存在的，离无明即无法性，反之亦然。所以，无明与法性必然是当下相即一体所生的，否则就没有相因而存的内在纽带。天台湛然法师亦云：

无明即法性，无明复以法性为本，当知诸法亦以法性为本。法性即无明，法性复以无明为本。法性即无明，法性无住处，无明即法性，无明无住处，无明法性虽皆无住，而与一切诸法为本，故云从无住本立一切法。^②

可见，无明与法性互即互具遍一切法。一切法既不以无明为本也不以法性为本，而是“从无住本立”。这意味着一切方便缘起法与实相是不离的，如智顗云：“从无住本立一切法。无住之理，即是本时实相真谛也。一切法，即是本时森罗俗谛也。由实相真本垂于俗迹，寻于俗迹即显真本，本迹虽殊不思议一也。”^③ 换言之，方便缘起法虽比实相法低劣，但仍不失实相之体，所以众生自利根性即可于方便缘起法中证得实相，

① 智顗著：《摩诃止观》卷六下，见《大正藏》卷四十六，第82~83页。

② 《法华玄义释卷》卷十五，见《大正藏》卷三十三，第920页。

③ （后秦）鸠摩罗什译：《妙法莲华经》卷七上，见《大正藏》卷三十三，第764页。

故智顗说：“决了声闻法，但说无上道，纯是一实体也。”^① 这既为方便缘起法存在的合理性寻得了本真的依据，也为冲破对其执障确立了目标。因此，智顗认为一切方便缘起法都是众生根机与实相相结合的产物，如其言：“但一佛乘，无二亦无三，一音说法，随类异解，诸佛常行一乘，众生见三，但是一音教也，出异解。”^② 也就是说，佛只以实相法度人，而众生却于“一音法”中生种种见。换言之，方便缘起法产生的根源在由众生根机决定的认知能力上，所以众生修行不必着力于教相的破解上，更重要的是通过诸种方便缘起法来渐进的利其根机，进而达至于一切法当下即识实相的境界，故智顗说：“夫实相幽微，其理渊奥，如登绝壑，必假飞梯，欲契真源，要因教行。”^③ 根据当时教界的情况，智顗又把对待方便缘起法的态度总结为两种：

开方便门，示真实相者。光宅云：昔鹿苑机杂，盛说三藏，未明一理，尔时以权隐实，一理为权教所闭，今王城赴大机，显于真实，真实既显，则废除昔教，昔教被废，故方便门开，一理既彰，真实相显也。私谓此解乃是破方便，非开方便也。河西道朗云：直谕三为方便，即是开方便门，昔不言三是方

① 智顗著：《妙法莲华经玄义》卷八上，见《大正藏》卷三十三，第781页。

② 智顗著：《妙法莲华经玄义》卷十上，见《大正藏》卷三十三，第801页。

③ 智顗著：《妙法莲华经玄义》卷八下，见《大正藏》卷三十三，第784页。

便，故方便门闭，今诸三为方便，即示一为真实也。

私谓此释符文。^①

第一种观点认为，开权显实即是废除权教后，再立一实教。这就像从具体中抽象出另一形式的具体，然后视此为更高级的存在。智顗批判此种观点为废教立实，而非开权显实。与此相对的另一观点，即是把开权显实理解成一种视阈的转换，也就是说，当意识到诸教为方便时，实门即开。对这一观点，智顗表示了首肯，故曰：“私谓此释符文。”其实，这亦彰显了智顗实相论的进路。在这以前各家各派的判教系统还是比较多的，如通常所言的“南三北七”诸家。在智顗看来，他们只是从诸教相中选择一教相以充当第一义法，然后再以此为标准来处理各教相的高下次第关系。先不论此教相的具体内容如何，而就这一判教进路来看，智顗就认为是一种教相之执，如其云：

非虚非实，如实相也。若一切法皆权，何所不破，纵令百千种师，一一师作百千种说，无不是权，如来有所说尚复是权，况复人师宁得非权，如前所出悉皆权也。若一切法皆实者，何所不破，唯此一事实，余二则非真，但一究竟道，宁得众多究竟道耶？如前所出诸师，皆破入实，宁复保其巢窟耶？若一切法亦权亦实，复何所不破；一切悉有权有实，那得自是一途，非他异解；一一法中皆有权实，不得一向权

^① 智顗著：《妙法莲华经文句》卷八上，《大正藏》卷三十四，第111页。

一向实也。若一切法非权非实，复何所不破，何复纷纭强生建立，直列名尚自如此。^①

那么，如何消解众生执教为实的无明倾向呢？智顗认为一方面需要众生践修之努力，另一方面则需要实相本具内熏之力的提拔。他说：

如来慈者，具一切佛法，十力无畏。是如来藏诸法都海，故《大经》云：慈若有若无，非有非无，如是之慈乃是诸佛如来境界，当知慈具三谛也。……此慈任运，无请为依，手出师子，令彼调伏，如慈石吸铁，无心而取。^②

这里的“如来慈”就是实相的代名词，如智顗云：“无缘慈悲者，即如来慈悲也。此慈悲与实相同体。”^③ 引文大意是，如来慈悲，众生无所请，即随时普施一切法雨，如磁石吸铁自然天成。若把“如来慈”转换成实相义，也可这样说，众生本具实相之理，此理无时无刻不在教化众生。这就为众生冲破以教为实的执障提供了内在依据。在笔者看来，这是智顗约根机说教的根本义谛，是其实相论最为殊胜的地方。

自佛法东传始，佛教中国化的历程便艰难地展开了。如何把佛教从教权为上的印度社会嫁接到王权至上的中国社会中，

① 智顗著：《妙法莲华经文句》卷三下，见《大正藏》卷三十四，第37页。

② 智顗著：《摩诃止观》卷六下，见《大正藏》卷四十六，第81页。

③ 智顗著：《摩诃止观》卷六下，见《大正藏》卷四十六，第81页。