

心 灵 与 认 知 文 丛

高新民 主编

.....

理解与解脱

.....

高新民 沈学君 著

 中国社会科学出版社

理解与解脱

——智者的佛教解释学与人生解脱论

高新民 沈学君 著

图书在版编目(CIP)数据

理解与解脱:智者的佛教解释学与人生解脱论/高新民、沈学君著.
—北京:中国社会科学出版社,2011.12

ISBN 978-7-5004-9449-2

I. ①理… II. ①高… III. ①佛教—解释学—研究②佛教—
人生哲学—研究 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 265351 号

策划编辑 郭沂纹
特约编辑 严春发
责任校对 周昊
封面设计 四色土图文设计工作室
技术编辑 张汉林

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮编 100720

电话 010—84029450(邮购)

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷 新魏印刷厂

装订 广增装订厂

版次 2011 年 12 月第 1 版

印次 2011 年 12 月第 1 次印刷

开本 960×640 1/16

印张 22.25

字数 322 千字

定价 45.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

前 言

解脱无疑是一切宗教和非宗教的人生哲学所追求的最高境界，当然不同的体系所赋予的内涵、所构想的标准和条件是不一样的。理解是现当代使用频率最高的概念之一。一方面，它是心理学、认识论、心灵哲学、认知科学、人工智能尤其是解释学的重要而关键的研究对象；另一方面，由于它在减轻或消除冲突、构建社会和谐等过程中有着举足轻重的作用，因而受到了人们的普遍青睐，“理解万岁”在生活中的回荡就足以证明这一点。然而，把两者放在一起思考，除了在作为中国佛教宗派之一的天台宗中可以见到以外，在其他地方似不多见。天台宗的创始人智顓或智者（538—597年）不仅把它们关联在了一起，而且把它们看作是目的与手段、事实与条件、体与用的关系，在特定的意义上，甚至把它们看作等同关系，或一体的两面、同一过程或结果的两种显现。笔者认为，把两者统一起来，既是智顓佛教解释学的基本原则，同时也是其世界观、本体论和解脱论乃至全部人生哲学的轴心或拱顶石。不注意到这一点，既不能理解他对佛教“圣意”或“大旨”、佛出世本怀的解释，也不能理解他自己的人生哲学和人生实践。关键在于：这里的“理解”有特定的含义。因为“理”指的是万事万物的本来面目或体性或实际或实相，即谛理。而谛理是“诸佛所师”，是诸佛要开示悟入的知见，因此是诸佛出世的唯一的“大事因缘”，或出世的本怀。佛之所以为佛，就是因为他们彻底解了、证得了这谛理，故智者说：

“相尽解极，即是为佛。”^① 这种解是诸种理解中的最高的理解，即“顺理”之解。故智者常说：“顺理为解”。反之，乖宗为惑，迷理即痴，即无明。做到了顺理而解，甚至达到了“解极”是体，其用是“累尽苦灭、寂然永乐”，^② 是彻底、究竟的解脱，亦即超凡入圣而成佛。反之，“邪心观理”必迷理，而迷理必“倒想纷然”，^③ 执虚幻我法为实际，远离自己本具的谛理，“离家出走”，生起见爱等种种烦恼，直至轮回六道，苦不堪言。可见，理解与解脱密不可分。这一思想贯穿在智顛的所有一切论著之中，如《法华文句》云：“从惑，因缘生生死，从解，因缘生涅槃”^④，等等。学界关于智顛及天台宗的研究性论著已够多的了，似没有必要再在这个对象上浪费精力和财力。但鉴于智者一家解释诸佛“大旨”的“大旨”并未被抓住，故觉得有再作解释的必要，同时笔者又自认为有说一点新的心得的空间。

由于特殊的因缘，智顛大师常被称作“智者”。在古今中外，这都是一个很神圣的字眼。当“智者”一词映入眼帘时，人们心中大概会浮现出三种不同的心像，一是见多识广、足智多谋、能言善辩、聪明干练、善于处理和解决问题的人格形象；二是古希腊那些崇尚语言力量、收费授徒、以传授修辞学和论辩术为职业的哲人或“批发、零售精神食粮的商人”^⑤。三是中国古代佛学巨擘、天台宗的实际创始人、曾为陈隋二朝“国师”的智顛大师。本书所讲的智者就是后者。“智者”这一名称是隋晋王杨广（后为隋炀帝）为答谢智顛授菩萨戒之恩、鉴于智顛传法的功德、智慧的深广而赐给他的德名。智顛享有这一称号是当之无愧的。因为他无疑是人类文明发展史上最智慧的人之一。不过，智顛的智慧与一般人

① 《金刚般若经疏》，《大正藏》第33册，第80页。

② 同上书，第77页。

③ 《法界次第初门》卷上之上，《大正藏》第46册，第667页。

④ 《妙法莲华经》（经疏论合一本），上海古籍出版社1990年版，第334页。以下只注“《法华文句》（合）”。

⑤ 柏拉图：《普罗泰戈拉篇》，313A。

所理解的智慧还不完全相同。要理解这一点，我们必须了解佛教对于智慧的看法。

我们知道，如果在从俗的意义上说佛教是一种宗教的话，那么它是一种非常特殊的宗教。作为宗教，它当然关心人的现实苦难及其解脱，当然有一种允诺：如果你如此这般去做，你将进入一种美妙的境界，乃至得到彻底的解脱。但是由于佛教不承认或者说根本否认有救世主，因此主张人只能“自救”而不能“他救”。人的现实是自作自受，人的命运是自己一手造成的，将来是什么样子完全取决于现在的所作所为，简言之“命由己立”。将来要得拯救、解脱，最重要的条件是有智慧这一资粮，最根本的途径就是从当下做起，努力去证得智慧。因此佛教指明的解脱或超度是慧解脱或慧超度。没有智慧的人是不配谈解脱的。理由很简单，众生之所以受苦受难、累缚缠身而无解脱，是因为迷失了本具的谛理。而此谛理幽隐难辨，且为妄念尘埃厚厚、死死地隐覆了，非经特殊的智慧不能发明。可见，智慧是众生得以顺理生解的桥梁，是回家的路。

对于智慧，佛教作了多种多样的分类。不管智慧的种类有多少，但大致可将一切智慧分为“有漏智”和“无漏智”两大类。所谓有漏智就是以分别或分析为特征的世俗智慧，在此意义上也可称之为分别智。这种智慧尽管也能认识事物的结构和性质，也能运用知识经验去解决问题，发明创造，给人以一定的利乐，但是由于它以分别为特征，而在分别的基础上必然产生利害、好坏、得失、是非等的计较，进而产生对能引起感官愉悦、能满足贪欲的东西的执著、穷追不舍。伴随而来的必然是：欲望满足就一时快乐，反之则愁眉苦脸、忧悲苦恼甚至绝望轻生。因此这种智慧是有漏的，即有烦恼的，因为“漏”的意思就是漏泄，即烦恼痛苦随六种感官漏泄，“流注不绝，犹如疮漏”，进而漏落入地狱、饿鬼和畜生三恶途，受更严重的苦。这种智慧尽管能带来科技的进步，物质文明的发展，尽管不应否弃而应保护和发展，但仅有这种智慧对于人类来说是不够的，因为它不仅不能从根本上消除人的痛苦烦恼，帮助人类进入无忧无虑、无烦无恼、常乐我净的美妙境界，而且单纯片

面地利用这种智慧还会加剧人类的生存危机。事实也正是这样，现今的科学技术、驾驭自然的能力、物质财富比远古增加了无数倍，现代人的消费、享受的质和量是以前的人想都想不到的，但是另一方面，人类的痛苦烦恼不见得比过去少了多少。“活着真难”、“活着真没意思”这类古人用来表达自己心声的话语并没有从享受现代文明的人嘴上消失，反倒是更经常更响亮地回荡在人们的耳边，而且增加了新的内涵。简言之，以前所有的痛苦烦恼非但没有消失，而且新形式、新花样的烦恼和焦虑还与日俱增。而这些东西的存在正好是包括佛教在内的许多宗教所想要解决的问题，同时也正好是佛教所倡导的无漏智所要对治、破除的顽疾。

所谓无漏智就是离烦恼、断染污之清净智，断惑证实理的高级生存智慧。其特点首先在于：此智既大又平等。所谓大，指此智无不涵摄、无不照了，所谓平等指此智观照到的一切不外中道之理，众生平等不二。因此此智可称作“平等大慧”。^①其次，从认知上说，这种智慧对任何对象没有分别，甚至也没有主体（能）与客体（所）的分别，而倡导能所双亡，因而是无分别智，是人类的一种非常奇特的、直接把握宇宙人生真理或实相的能力，是人类如实把握、回归宇宙人生之本来面目（实相），证得万事万物之真理的必经之路。因此，此智可称作实智。从心理相状上说，得到了无漏智的一个重要标志就是心灵清净、纯洁、安详、平和、宽广、寂灭。从作用和结果上看，有此智就有无碍解，即对一切不疑自解，对一切有清楚明晰的悟解或了知一切；相应地有无碍辩，因为智发于说即辩，因而辩才无碍，若说法能不说自说，乐说无穷。智颢在弘法过程中正是如此，所说内容之深、之广，所引经典之多、之准确，是世俗智慧所难以理喻的。最后，从功能上说，无漏智是一种生存智慧。因此证得这种智慧就有高质量的生存，就能断除烦恼、了生脱死；在各种环境如逆顺、利衰、毁誉、讥称、贫富、贵贱、荣辱等情境之下不生烦恼，不起焦虑，没有忧愁，直至

^① 《法华文句》（合），第312页。

进入常乐我净的涅槃妙境。这也就是所谓的“智断”和“智证”。在此意义上，此智被称为无漏即无烦恼智。在最高的层次上，这种智慧还伴有智力即正智之神通力用的开发和显现，如能知他心、知三世因缘、随意所欲而无不满足等。智颢大师认为，有这种智慧的人才可称作智者。他说：“一切诸法，空无所有，无有常住，亦无起灭，是名智者”，即能与诸法毕竟空寂本性相应、于诸法不起心动念者，或能顺理而解、顺理而行者，即智者。

不难看出，佛教把智慧与人的生存状况和质量以及与烦恼、幸福、解脱等紧紧地连在一起了。没有或不懂得无漏智的人是不可能真正理解什么是幸福、什么是解脱的，因而也不可能断除烦恼、获得幸福和解脱，即使你拥有无与伦比的分别智、有权有势、有钱有财，也是如此。由此说来，无漏智和有漏的世俗智慧之间没有根本的冲突，更不是水火不相容的，而可以相互补充、相谐并进。如果能重视无漏智的作用，那么个人及全人类在科技、物质文明不断发展、物质精神消费与享受不断提高的同时，将拥有一颗没有烦恼甚至在面对不可避免的死亡时也能如此的、常乐我净的心灵。明白了这一点，大概也不难解释这样一些常常不好理解的现象，即许多知识渊博、才能智慧超群、成就卓著的科学家、思想家为什么也加入到信佛的行列。

尽管我们不敢对智者是否达到了最高佛智妄加判断，但有一点可以肯定，即他有一般人所不可企及的智慧。第一，仅就他讲经说法时对浩如烟海的佛教典籍如数家珍、旁征博引，对博大精深、千头万绪的各家各派的理论学说了如指掌、融会贯通而言，就不是一般的智慧所能做得到的。第二，在当时那么多的弘法大师中，他一人独领风骚，被尊为陈隋“两朝国师”，也可见其智慧之一斑。第三，尽管他生活在动荡不安的年代，个人生活极为坎坷，但从来没有放松对真理的追求，没有对弘法事业的丝毫懈怠，走到哪里就把智慧的火种播种在哪里，把利乐、甘露洒在哪里，不仅自己常保一种乐观、平和、安详、高质量的心态，而且也让所有接触他的人像他那样生活，真是自利利他、自觉觉他、自匠匠他。这些说明他的

精神境界达到了相当的高度，而这正是拥有无漏智的一个重要标志。第四，他对生死的超然、豁达态度（详见第一部分）也说明他的智慧是无漏的，即是一种断除了烦恼的高级生存智慧。因为尽管他有生死关怀，但并没有常人那种对死的畏惧、对生的迷恋，而是远远超越于生死之上。

与这种智慧打交道，在这种智慧所实践和建构的人生哲学中漫游，沿着这种智慧留下的足迹作一番跋涉，哪怕是走马观花，也是极其难得、值得快慰的事情。作者正是带着这样的动机、心情渡过了阅读智者的论著、思考他思考过的问题、体味欣赏他的独到人生体验与见解直至把他对人生的悟解、所阐发的关于解脱至圣的思想写出来这样漫长、艰苦而充满着极稀有难得的快乐的时光。比较而言之，从这一过程中所得到的愉悦是物质、金钱、权势、色声香味触等所引起的快感绝对没法比拟的。不仅如此，从这一过程中作者受到了高级生存智慧的熏陶，尝到了无漏智的甜头。如果读者在阅读本书时，能得到一点或一些在有形可见的东西里得不到的“形而上”的收获，感受到作者创作时的愉悦喜乐和思想流程，那么这正是作者所企盼的。

此外，作者在写作过程中碰到的解释学上的问题以及对之所作的一些初步思考似乎有必要在此也说上几句。因为解释学问题是人文社会科学以及佛学研究中必然要碰到、且应予以高度重视的问题，带有普遍的方法论意义。对之作出思考或结合具体的对象作认真的探讨可避免无谓的争论、澄清许多理论上的混乱。我们知道，解释学或释义学（hermeneutics）是西方哲学中一颇有影响的流派，关心和研究的主要是意义、理解、解释这样一些极常见的现象，其目的之一是要揭示客观理解、解释的标准和可能性及其条件。在这里，我们的任务是要理解智者及其著作（文本），并把我们的理解阐发出来，当然也就无法回避解释学问题。其他类似的研究都是如此。

在阅读和理解智者的著作时，我们必然会碰到智者在解释佛教和一般读者在解释所面对的文本时所碰到的问题：智者说法、造论

几十年，所留下的文本中有没有自在的、不以读者意义为转移的意义？鉴于读者必然带着理解前结构去解读文本、因而必然把先人之见或前见加入到文本的理解之中而强调：文本的客观意义是没有的，有的只是读者与文本互动而生成的、主客兼有的意义。笔者认为，作者一经说了、写了，随着符号的诞生，其后便有一种新的抽象实在即意义发生或突现出来，这是一个层面的本体论事实。同样不可否认的是，读者阅读文本时，由于前结构、前见的不可排除的作用，文本又会向读者显现出一种与作者意义不同的读者意义，这是另一层面的本体论事实。这两个事实都是解释学必然要解答的。问题在于：能否因为第二个事实而否认第一个事实呢？能否因为作者意义会受阅读的改变而否认有作者意义呢？笔者的回答是否定的。因为这里的问题是本体论问题，而非认识论问题。如果事实上经作者的言说活动而派生了新的实在（意义），尽管它不能被原封不动地被认识或通过理解会受到改变（这是认识论问题），那么就应承认有客观的作者意义。包括智者文本在内的佛教文本更是如此，智者和佛是因为有“大旨”、“大意”或“圣意”要传递才出现于世的。这圣意在说前、说中和说后都是客观的。

如果智者的文本有大意，那么这大意究竟是什么？概述智者思想所用的文字如“圆融三谛说”、“一念三千说”、“互具论”和“五时八教说”等究竟该作何理解？文字后的真实意义究竟是什么？怎样看待智者对小乘的贬斥，智者倡导圆教是否意味着他对藏教、通教、别教、秘密教、顿教、不定教以及法华涅槃时以外的四时教的否定？对这些问题，已有的解释众说纷纭。“众说”与文本中的大意究竟是什么关系？它们是否有契合，或契合了多少？这里的麻烦在于：一当我们触及契合问题时，我们便一头扎进了下述解释学的元问题的泥潭之中：智者的著述洋洋几百万言，博大精深，有时对同一问题发表了不同乃至相互冲突的看法，这样一来，究竟有没有对智者思想的客观理解与解释？如果有，它们会是什么？其标准是什么？

由于包括智者言说在内的佛教文本是一种极为独特的文本，例

如它的名实界线十分分明，但对它所要宣示的实，光借助文字知解还不够，非经心性的体验不能接近。这个实既幽隐又不幽隐，一经证得，便一通百通，万事大吉，因此要想找到判断解读是否契合文本大意的标准，说难比登天还难，如只停留于文字层次，永远不能如愿，但一当进到心性体验或“印心”的层面便再简单也不过了。由于佛祖说的八万四千种法以及智者等佛学大师对佛之教化所作的无穷无尽的阐释只是围绕一个中心展开的，或只说了“一实”，即把万事万物的唯一的谛理说清楚，因此判断对佛教文本是否作出了真正的理解的标准只能是看在文本中所把握到的意义与那“一实”是否相契、或契合了多少，质言之，判断诠释是否正确的标准只能是：是否“契理”（详见本书第2章）。

现在的问题是：怎样才能“契理”以准确理解佛教文本？或者说，客观理解智者文本的可能性条件是什么？智者对佛教文本解释的元解释学理论探讨和实践本身就对这些问题作了绝妙的解答。这些对我们正确理解智者也是适用的。

在智者看来，要正确理解佛教文本，首要的、最关键的是要“本迹观心”。这个命题是印光大师在评价智者的解释学理论和实践时提出的，十分中肯。^①所谓“本”，即指体，“迹”即指体的表现、作用。要理解佛教文本，必须观心或如禅宗所说的明心，通过观心获得对心的本质的通彻的把握。唯其如此，才能见谛理或实相。而要明心，又必须从本和迹上观心。前者是顿悟之路，后者是渐悟之法，即通过反观任一现前的念头，谛观其本性。果能如此，便由迹达本，由妄心达于真心，一心一切心，一空一切空。用智者的话，这就是“开权显实”的一种形式。因为开权显实有两个维度，一是竖向的，指“即权而实”，即在为诸根机方便说诸乘教法时，将一乘实法贯穿于其中。二是横向的，“即于一心，广解一切心，即以一心，望于余心，名之为横”，换言之，如能于一心，通达一切心、一切法，知一切法皆是佛法，无有障碍，即是开权显

① 印光：《法华入疏重刻序》，见《法华文句》（合），第468页。

实。到此境界，圆解文本便易如反掌，可做到“无义不显、无机不被”，^①甚至达致“极解”。

正确解释的第二个重要条件是要有“通见”。智者在揭示前此诸解释之问题的原因时指出：其原因在于“不晓”诸佛所说之“大旨”，而造成这种结果的原因又在于“无通见”。而无通见，必“令后学不明宗途”。^②所谓通见是指能作系统全面的理解，能贯通诸言教，直至晓其大旨。

第三，正确的理解不仅离不开通见，还依赖于对体宗的把握。这里的“体”指文本所要宣示的万法之实理、实相，“宗”指文本的旨归、宗旨。宗与体的关系类似于房间内框架与空间、虚空的关系，体就是宗所支撑起的那个空间。文本的体和宗是理解、解释的关键。不能传递体和宗的诠释不是真正的诠释。它们与文字及其具体的意义是体与用的关系，是渔网上的纲与目的关系，只有纲举才能目张。

第四，要理解智者，还必须在对智者及其文本的理解和阐释中不仅展开其文本的活生生的思想、跳动的脉搏、内在的逻辑，而且还应触及作者创作的动机、情感、气质、性格以及他在心中想到要针对的听众或读者的需要、疑问和心态等。当然，要进至这种境界无疑有很多困难，如解释者和被解释者之间的时空隔阂、心理结构和知识结构等上的差异等。而要超越这些困难，最好的办法就是像解释学告诉我们的那样：把理解当作是对原创作过程的创造性重构。当然这里的“创造性”不是任意想象或虚构，不是大胆的、自由的猜想，而是发挥主动性、创造性去努力跨越时间和空间的间隔，“设身处地”，进而在精神的层面努力与文本的作者的思想、感情、气质等方面尽可能保持一致，重新体验作者的创作意图和过程。而要这样，完全站在佛教之外，对佛教信众、对智者的心理完全一无所知，甚至鄙视、憎恨这种心理，这既违反了解释学的有效

① 印光：《法华入疏重刻序》，见《法华文句》（合），第289页。

② 同上书，第302页。

解释的原则，而且事实上也不利于我们接近被解释的对象，将妨碍我们对智者思想生成过程的把握。因此我们不采取也不赞成有些研究者在研究对象面前所表现出的优越感和傲慢心理，当然我们这样说也不是主张唯有信徒才有资格研究佛教，而只是说要尽可能清除妨碍客观理解与解释的心理障碍。

必须承认：理解作为一种特殊的认识活动，或如佛教所说是一种见闻义理而生的心解，无论如何也排除不了理解“前结构”的作用。一方面，人作为特殊的理智动物，不可能没有这样的结构，不可能人为地铲除理解者在理解之前就建构好了的理解结构；另一方面，如果真的没有这种结构，就不可能有理解，而只有背诵或传声筒式的阅读。例如没有相应的佛学知识和一定的能力、一定的解决字词句等方面的技术形态学素养以及动机、价值取向、现实需要与关怀等组合而成的理解前结构，就不能理解佛教典籍包括智者的论著的内容及实质。因此理解的前结构尽管有时会引起错误的理解，或妨碍客观的理解，但是建构适当的前结构并正确地加以利用是会产生积极的作用的。例如正因为有融汇着现实需要、关怀、特定的价值取向等的理解前结构，对智者人生哲学的诠释才有可能具有“契机”即符合现实人生需要与特点的性质，才有可能使古老的佛教理论在现实中发挥它教化人的作用。当然“契机”必须以“契理”即契合被解释对象的精神实质进而契合诸法谛理为前提。因此理解的前结构是排除不了的，也不应排除。关键是建构真正科学的、能作为有效理解之一条件的、契理契机的前结构。正是基于这样的考虑，作者除了努力在精神上向智者时代回归以设身处地，努力掌握必要的技术形态学技能与方法，努力学习相关的知识等以外，也积极亲近“善知识”即能知其心、识其人、自利利他的高僧大德，阅读一些出自他们手笔的论著，以便听闻接触到“正宗”的佛学知识，接近他们的心理世界。另一方面，作者为了接近智者的感情、气质、性格等所构成的心理世界，以便在此基础上去重新体验、重构他的创作过程，也按他所演说的修持方法如止观等去实践，也用他倡导的方法、态度去对待外部世界吹来的利衰、毁誉、

称讥、名利、金钱等风，用他所倡导的生活原则如“安贫养道”、无为、重道证道、“病不与身合”、“年不与心合”等去对待生活、理解生命的价值与意义。尽管这些还只是尝试，做得很不成功或极其肤浅，但毕竟借此得到了一些在读书、冥思苦想、搜索枯肠、纯粹的字面理解和寻思等活动中所得不到的东西，如得到了一些新的而又没有背离文本的理解，悟到了文本的一些尚未被人注意到的言内和言外之意。因为对文字意义的纯技术性理解尽管也能帮人悟到什么，但这样的悟只能是解悟，对于佛教以外的研究对象来说也许足够了，但对于理解佛教的典籍就显然不够。因为脱离必要的实证实修的验证、印证或改选升华的解悟，离文本的精神实质还有巨大的鸿沟。再则，佛教的许多思想、智者的许多看法是离言绝相的，其意义在语言之外，也就是说有许多言外之意。因此纯粹的文字、话语理解对佛教文本的理解和阐释是不够的。非但如此，仅着眼于文字，还会“增长诤讼，妄想烦恼”。^①由此所决定，在建立有效理解的前结构时，应重视其中的非理性、非逻辑、超名相的证悟品格的建构。

根据笔者的粗浅理解，尽管研究智者的书已为数不少，其中不乏上乘之作，但智者大师的许多佛教解释学思想以及在诠释佛教过程中所表达的哲学思想仍未被解读出来，有些即使有解读，但有误读和不到位的解读等问题，因此有重新解读的必要。例如前述的智者关于理解与解脱关系的思想，尤其是智者诸哲学理论中贯穿始终的中心思想、对佛教的一乘与诸乘关系的思想等，似乎没有得到足够清晰、准确的阐释。在智者看来，佛教言说尽管很多，但诸言说实“一相一味”，所谓一相，指“众生同一真如之相也，……一切法无住无相，即无差别”，所谓一味，指“一乘之法，同诠一理”。^②这也就是说，佛教的各种言论里面的确有微言大义，或有“圣意”、“大旨”，或“出世本怀”，或“大事因缘”，但此大旨只

① 《法界次第初门》卷下之上，《大正藏》第46册，第688页。

② 同上书，第227—228页。

有一个，就是展示宇宙人生的本来面目，或实相或“一理”。极解此理即解脱，即为佛，反之即为轮回六道的受苦众生。

不达此大旨，解释得再多都无用，甚至可能开口即错，而悟此大旨，怎么说都行。更重要的是，如果悟此大旨，在佛教中看到的就不是诸乘、诸教、诸家的纷争和对抗，不是大小乘的相互攻讟和诋毁，不是硝烟弥漫的战场，而是完整和谐的体系，是三乘归一乘的井然有序。根据智者的解读，“教本一实”，^①方便为三乘（声闻、缘觉和菩萨乘），或者说，佛只说了一乘佛法，即圆顿之教，但由于众生根机不同，于是方便说为三乘或藏道别圆四教或大小二乘。圆顿之教不在方便诸乘之外，而是贯穿于其中的红线或基本思想。智者的这一解读将世代佛学大师打通大小乘、圆融显密的理想真正变成了现实，也将看待大小乘的正确态度展现在了人们面前。常见的倚小贬大无疑不可取，同理，学大乘的人也应不轻慢小乘。所谓不轻慢，即“不倚圆蔑偏，重实轻权”，而“须顺佛旨，将护物机”。因为一切都离不开条件，“偏圆约教，权实约法，”在特定的条件下，如对只适用于小乘法的人，说权、说偏可能比直宣圆理更好。^②总之，佛在不同时间、地点尽管说了不同的乘和教，但它们不是不同的教，而是一乘一教，只有“一相一味”。就像一雨可以滋润出不同的树木、一地上可以长出不同的庄稼一样，它们尽管不同，但都出自一雨一地。同理，诸说教尽管形式内容有别，但却是一实法在不同条件下的具体展现。智者说：如来所说诸法“一相一味”，“言一相者，众生同一真如之相也，……一切法无住无相，即无差别，如一地。”“一味者，一乘之法，同途一理，是一雨也。”^③

毋庸讳言，笔者在建立客观理解智者及其人生哲学的前结构方面所做的工作是初步的、有待深化的。这也就决定了我们所理解、

① 《法界次第初门》卷下之上，《大正藏》第46册，第112页。

② 同上书，第337页。

③ 《法华文句》（合），第227—228页。

所阐释的智者及其思想是初步的、基本的，其中的错谬在所难免，欢迎读者批评指正。借此机会还想说的是：我们在修学、思索和写作本书的过程中曾亲近过一些大德和善知识，从他们那里得到了开示，通过与他们的讨论与切磋化解了许多疑义与困惑，例如净慧法师、本乐法师、寂如法师等。此外湖北当阳玉泉寺（智者所创、并说法之道场）和浙江天台国清寺的多位师父的热情关怀和帮助也都使人难以忘怀。每当想起这些，敬佩和感激之情便油然而生。在此，让这里的文字符号永远载上我们对这些智德双具而又超越于名利之外的人的谢意和敬意！

作 者

二〇〇九年十二月

目 录

前言	(1)
第一章 圆智与圆行	
——智者的爱智人生实践	(1)
一 出身异相	(2)
二 发轫南岳	(3)
三 弘道金陵	(7)
四 创教天台	(9)
五 托业玉泉	(12)
六 两朝国师	(16)
七 归骨天台	(19)
第二章 圆教之圆解	
——智者在佛教解释学上的清原正本	(23)
一 佛教解释中的问题及其诊断	(24)
二 佛教文本的本质特征	(28)
三 理解圣意的原则和条件	(38)
四 五时八教新解	(46)
第三章 三界无安 犹如火宅	
——人生的第一现实	(71)
一 苦是“审实而有”	(72)