

智顗评传 (下)

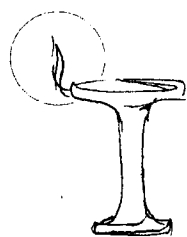
潘桂明 著

匡亚明 主编

中国思想家评传丛书



南京大学出版社



匡亚明 主编 中国思想家评传丛书

智顗评传 (下)

潘桂明 著

南京大学中国思想家研究中心
南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

智顗评传 / 潘桂明著. —南京: 南京大学出版社,
2011.4

(中国思想家评传丛书/匡亚明主编)

ISBN 978-7-305-05972-8

I. 智… II. 潘… III. 智顗(538~597)—评传
IV. B949.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 067191 号

中国思想家评传丛书

(典藏版)

智顗评传

潘桂明 著

南京大学出版社 出版

(南京大学校内 邮政编码:210093)

安徽省儒林图书有限公司 发行

网址:www.rulin.com.cn

三河市华新科达彩色印务有限公司 印刷

开本 660×960 1/16 印张 37.25 字数 418 千

2011 年 4 月第 1 版 第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-05972-8

定价:73.00 元(上、下)

中国思想家评传丛书

名誉顾问 陆定一 谷 牧 李铁映

《中国思想家评传丛书》工作领导小组

组 长 孙家正

组 员 匡亚明 王霞林 蒋迪安
袁相碗 韩星臣 张永桃

学术顾问 (按姓氏笔画为序)

丁光训	王元化	王朝闻	冯友兰
曲钦岳	任继愈	刘导生	刘海粟
安子介	孙家正	杜维明(美国)	
杨向奎	苏步青	李 侃	吴 泽
何东昌	张岱年	陈 沂	罗竹风
赵朴初	施觉怀	钱临照	徐福基
席 文(美国)	唐敖庆	黄辛白	
程千帆	谭其骧	滕 藤	戴安邦
魏荣爵			

主 编 匡亚明

副 主 编 (按姓氏笔画为序)

时惠荣	张永桃	陈 振	茅家琦
林德宏	周勋初	蒋广学	潘富恩

第六章 “一念三千”的 性具实相说

一、“一念三千”学说

“一念三千”是智顗晚年时成熟的思想,是他“观心”学说发展的终结,代表天台哲学的最高成就。湛然曾指出:

大师于《觉意三昧》、《观心食法》及《诵经法》、《小止观》等诸心观文,但以自、他等观推于三假,并未云一念三千具足。乃至《观心论》中亦只以三十六问责于四心,亦不涉于一念三千。唯《四念处》中略云观心十界而已。故至《止观》,正明观法,并以三千而为指南,乃是终穷究竟极说。^①

① 《止观辅行传弘决》卷五之三。

这就是说,智颢前后所创观法有多种,但只有“一念三千”学说才是“终究究竟极说”,而它主要又表现在《摩诃止观》一书中。

“一念三千”是“一念心具三千世界”的略称。“一念”,即为“一念心”、“一心”,指心念活动的最短时刻;“三千”,即“三千世间”,此三千并非实指,而是总括宇宙万有、整个世界。

“一念三千”建立于《法华经》“十如”实相说、《华严经》“十法界”说以及《大智度论》“三种世间”说的基础上,是智颢晚年“性具实相”说的重要组成部分。

按照“一心三观”、“一心三谛”的思维方式,“一念三千”也是在实相原理指导下,通过“一念”与“三千世间”的圆融而建立起来的。现分别考察智颢的这两个概念。若按智颢所说,“一念”是不思议境,“三千世间”是可思议境,故应“先明思议境,令不思议境易显”^①。但为论述方便,我们还是从关键的“一念”说起。

从逻辑意义上说,“一念三千”具有能所的对应关系,即“一念”是能、“三千”是所。但“一念三千”作为“观心”哲学思辨体系的组成部分,其“一念”并非单纯的意识活动的主体,而同时成为观照的对境。“一念”之所以是不可思议境,是因为它在确立自身能“观”的主体地位时,同时自我转化为所“观”的客体。故“一念”兼有能观和所观的两重功能,“三千”是“一念”的对象,同时又是“一念”自身。

智颢于《摩诃止观》卷五上论述“正修止观”时说,止观修习应依次观想“阴界入”等十境,而在观每一境时又应

^① 《摩诃止观》卷五上。



根。虽然前五识都以第七末那为染净依，然唯第六识以之为不共所依根，即，唯第六识为近依第七意根而由之顺生者，依第七意之识，故名意识。其所缘境则遍于一切色心诸法乃至无为法，因此大体说来，这相当于一种综合前五识之感知的心理统觉。除不共依根第七末那、所缘境一切法之外，第六意识的生起尚需作意心所、根本依第八现识及自类种子，共为五缘。^①正因为前五识的生起需要多种条件，所以只有当相应的条件具备时，才能分别有一识乃至多识俱起。而第六意识所藉缘少、其缘无时不有，因此与多有间断的前五识不同，除了无想天、无想定、灭尽定、极重的睡眠及闷绝（即俗称为“昏迷”者）此五位能障碍其生起之外，它通常总能现起。

按其是否与前五识俱时而起，第六意识大别可分为两类，与前五识同时俱起者为“五俱意识”，以其能明了取所缘境故，亦名“明了意识”。具体说来，此谓“明了”应有二义：一者，前五识缘取相应之色境，并不能有清晰细致的认识，惟因五俱意识亦同时缘取此境，才能分别出明晰的形象。所以如上述，五俱意识为前五识的“分别依”。二者，五俱意识因与前五识俱起、同缘现境，故而非如下面所说的不与五俱的独散意识，具有认知的生动性与明晰性。《摄决择分》起首以“八相”证成阿赖耶识中，第三“明了证”即与之相关。盖上座系诸部派如前述多否认于一身中有多识俱起，然若意识之明了既因五俱，则必有诸识俱转，以此为前提，在粗浅的六识外有与之俱转的阿

① 另外，七、八二识则各需四缘，即俱有依（两者互为俱有依）、所缘境、作意心所及自类种子，参《成唯识论述记》第七本，T43，p. 476a。



境之种种差别,故若无它识间杂,意识即能于违境住恶、于顺境住善、于非顺非违之中容境住舍,由此染净心生。由意识有染净故而引生眼识之染净。眼识既自无分别力,其染净惟赖它识所引生,生灭皆非易,故需多刹那,意识则不然,其染净唯一刹那,第二念即意等流故。眼、意二识染净心既生,若无它识间杂,即有等流之眼、意二识相续流转,此等流心亦通多刹那。^①

这只是一种理想化的情况。按窥基对《瑜伽论》的理解,只有率尔、寻求二心定无间起,寻求心后,都有因其它对境现前而引生它识间杂的可能,这就使得心识之流呈现出更为复杂的样态,为避繁琐,我们这里就不一一展开讨论了。

① 窥基的说法其实有若干难解之处,故论者或多有争议。即就“五心”刹那多少而论,依梅光羲先生之见,“率尔多唯一念,余四则多相续也。”见氏著:《相宗纲要正续合编》(上海:上海佛学书局,出版时间未详),页86;熊十力先生则认为,决定与染净二心均惟一刹那,见氏著:《佛家名相通释》,页108—109。恐繁不辨。



若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一阴一切阴，一切阴一阴，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一众生一切众生，一切众生一众生，非一非一切；一国土一切国土，一切国土一国土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。遍历一切，皆是不可思议境。^①

一念三千、一即一切，在这里表现为与尔后华严宗的“法界缘起”说和禅宗的“唯心顿现”论相区别的独特世界观。根据这一理论，世界万物本来具足于一心，无须另外寻找本原；世界万物本来等同于一心，一心与万物并无体用的关系。千差万别的事物及其现象，都是真如实相的显现，与一念心在实相原理下相即相融；现象与本体完全统一，没有差别隔阂。

其次说到“一念”在逻辑上的对象“三千”。“三千”，即三千世间、三千诸法，指宇宙万有、整个世界。这三千世间相对于“一念”的不可思议境而言，属于可思议境。它由十如是、十法界、三种世间配合而成。

“十如是”说源于罗什译八卷本《法华经·方便品》。原文前面已引。《法华经》的意思是说，一切事物都具有现象、性质、实体、功能、活动、主因、辅因、直接后果、间接后果、本末究竟平等这十种性质或关系，它们是区别一切事物

^① 《摩诃止观》卷五上。



的别相。这十类普遍而稳定的性质或关系，也是一切诸法的实相。因此，“十如是”要说明的基本观念是，诸法实相乃是包含多样性的统一，它与诸法的别相并非隔历或对立。

智颚对《法华经》的“十如是”给予了充分的重视和高度的评价。他认为，《法华经》的这段经文可以“翻转三读”，即用三种不同方法加以读出。他说：

依义读文，凡有三转。一云是相如、是性如乃至是报如。二云如是相、如是性乃至如是报。三云相如是、性如是乃至报如是。若皆称如者，如名不异，即空义也。若作如是相、如是性者，点空相性，名字施設，迥迥不同，即假义也。若作相如是者，如于中道实相之是，即中义也。分别令易解，故明空假中；得意为言，空即假中。约如明空，一空一切空；点如明相，一假一切假；就是论中，一中一切中。非一二三而一二三，不纵不横名为实相。唯佛与佛究竟此法，是十法摄一切法。^①

三种读法分别显示空、假、中三谛，三谛又同时归于一实相。智颚又说，所谓“究竟”，就是指实相，“十如是”便是从不同角度说明实相。他说：

相以据外，览而可别，名为相；性以据内，自分不改，名为性；主质名为体；功能为力；构造为

① 《法华玄义》卷二上。



作；习因为因；助因为缘；习果为果；报果为报；初相为本；后报为末；所归趣处为究竟等。若作如义，初后皆空为等；若作性相义，初后相在为等；若作中义，初后皆实相为等。今不依此等三法具足为究竟等，夫究竟者，中乃究竟，即是实相为等也。^①

“究竟”即中道，即“初后皆实相为等”。实相可作空、假、中三义解，又可表现为十种别相，所以，从止观实践的角度看，“十如”纳于“一念”，“一念”即是实相。

在《法华文句》一书中，智顗从方便权宜的角度，对“十如”实相说中的“唯佛与佛乃能穷尽诸法实相”一句，作了独特的解释。他说：

佛界非本非末，而言本末，本即佛相，末即佛报，是自行权也。佛界非等非不等，而言究竟等，指于实相，故标章云实相也，是自行之实也。即实而权，故言本末；即权而实，故言为等，此是如来自行权实，最为无上。^②

又说：

若佛心中所观，十界十如，皆无上相。乃至无上果报，唯是一佛法界，如海总万流，若千车共一

① 《法华玄义》卷二上。

② 《法华文句》卷三下。



辙，此即自行权实。若随他意，则有九法界、十如相性等，即是化他权实。化虽复有实，皆束为权；自行虽复有权，皆束为实。此即自行、化他权实。随他则开，随自则合；横竖周照，开合自在。^①

既有“自行”、“化他”两种权实，所谓“唯佛与佛乃能穷尽诸法实相”也就可以重新予以理解。所以智顗说：

法虽无量，数不出十。一一界中，虽复多派，不出十如。如地狱界，当地自具相性本末，亦具畜生界相、性、本、末，乃至具佛法界相、性、本、末，无有缺减。

如是相者，一切众生皆有实相，本自有之，乃是如来藏之相貌也。如是性，即是性德智慧第一义空也。如是体，即是中道法性之理也。是为三德通十法界，位位皆有。若研此三德，入于十信位，则名如是力、如是作；入四十一地，名如是因、如是缘；若至佛地，名如是果、如是报。初三名本，后三名末，初后同是三德，故言究竟等。^②

这就是说，由于一切众生皆具实相，具如来藏之相貌，与佛究竟平等；即使处于地狱界，亦具畜生界相、性、本、末，乃至具佛法界相、性、本、末，所以不仅佛能穷尽诸法实相，说

① 《法华文句》卷三下。

② 《法华文句》卷三下。



到底,一切众生亦应穷尽诸法实相。

“十如”实相说不仅从十个不同角度(别相)说明实相,而且指出这十个不同角度之间的相互融合统一,在每一“如是”中包含了其他九“如是”。因此,穷尽诸法的止观实践不仅可以一一做起,而且可以于一念中完成。一一分别把握十如,是为权;于一念中彻底把握,是为实。智颢论“十如是”,就是要开权显实,令众生同于佛,于一念中契入诸法实相。

在《法华文句》中,智颢又从“十法界”、“佛界”、“离合”、“位次”四个方面,分别以权实为“十如是”作释,并指出:

十界相性,权实开合,差别若干。以平等大慧如实观之,究竟皆等。若迷此境,即有六界相性,名为世谛。若解此境,即有二乘相性,名为真谛。达此非迷非解,即有菩萨佛界性相中道第一义谛。若以此慧等于俗谛,俗谛非迷;等于真谛,真谛非解。非解非迷,双非迷解,但名平等。若双照者,权即是实,实即是权。虽二而不二,亦名究竟等也。^①

性相等“十如”,虽有差别若干,但以平等智慧如实而观察,则“究竟皆等”,同一实相,无所差别。前者是权,后者是实。又,十界相性中,六界为世谛,二乘为真谛,菩萨佛界为第一中道义谛;虽有分别三谛,但实则平等,还归同一实相。权即是实,实即是权,如此则凡圣均可穷尽诸法实相,“十如

① 《法华文句》卷三下。



是”为众生成佛点明了理论依据；所谓“本末究竟等”不仅涵盖了从初相至末报的九“如是”，而且指出了一切事物在实相原理下的绝对平等，无有高下。这是智颢“一念三千”说的基本理论背景。

根据上述理论，智颢批评了时人在“十如”说上的不同看法。他说：

世间人可笑，以其偏闻判圆经。《涅槃》明佛知众生有佛性，判为极常；《法华》明佛知一切法如是性，判为无常。岂可以少知为常，多知为无常？又《法华》云：佛知一切法，皆是一种性。此语亦少，何故判为无常？又有师判《法华》“十如是”，前五如属凡，是权；后五属圣，为实。依汝所判，则凡无实，永不得成圣；圣无权，非正遍知。此乃专辄之说，诬佛漫凡耳。又《涅槃》明一切众生悉有佛性，而言是常；《净名》云一切众生即菩提相，判是无常。若佛性、菩提相异者，可一常一无常；若不异者，此判大谬。如占者见王相王性，俱得登极，佛性、菩提相何故不同？^①

《涅槃经》讲众生佛性，《法华经》说诸法实相，都属终极真理，而且《法华经》诸法实相论中已包含了众生佛性思想。《法华经》中的“十如是”说，有人判其前五如是凡，后五如是圣，则是有意将凡圣、权实分离，以证明凡者无实，永不

① 《摩诃止观》卷五上。



成圣。智颢从权实相即、究竟平等的角度指出,这种看法不仅是对凡夫的蔑视,而且也是对佛的诬罔。因为《法华经》说,“佛知一切法,皆是一种性”,凡夫即具圣者之性,众生皆可成佛;同时,圣者若无权宜随机之说,也非究竟的真理。智颢这样诠释《法华经》的“十如是”,目的就在于将“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”改造成“一切众生也能究尽诸法实相”,使凡夫等同圣者,同登彼岸。这里不仅蕴含着对传统佛教的批判因素,而且也具有对不平等的社会现象的否定意义。

“十法界”,又名“十界”,出自《华严经》。法界,意为诸法的分界;因为诸法各有自体而分界不同,故名。十法界,则是将迷和悟(无明和法性)两种趋势的盛衰消长分作十个层次,它们是:地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。其中,前六界合称为“六凡”,属六道轮回的迷妄法界;后四界合称为“四圣”,属圣者的觉悟法界。

智颢对“十法界”的解释和发挥,包括两个方面,即“十界互具”说和“一念十界”说。

传统佛教认为,十法界各有质的规定性,彼此隔绝,互不融通。智颢则反对此说,并予以新的解释。他说:

十法界者三义:十数是能依,法界是所依,能所合称,故言十法界;又此十法,各各因、各各果,不相混滥,故言十法界;又此十法,一一当体是法界,故言十法界。十法界通称阴入界,其实不同。三途是有漏恶阴界入,三善是有漏善阴界入,二乘是无漏阴界入,菩萨是亦漏亦无漏阴界入,佛是非有



漏非无漏阴界入。^①

一方面,十法界各有因果,所以“不相混滥”。从因果相异上分类,既可分为六凡、四圣两类,又可分为三途(三恶道)、三善、二乘、菩萨、佛五类,它们各有自己的因,各得自己的果。但是,另一方面,智颢又指出,这十种法界“一一当体是法界”,并且通名“阴入界”,意味着它们之间有着密切的联系。所谓“阴入界”,即“阴界入”,前面已经论及,指一切物质和精神现象,其本质系无明法性心。智颢曾说:“谓五阴、十二入、十八界也。阴者,阴盖善法,此就因得名;又,阴是积聚,生死重沓,此就果得名。入者,涉入,亦名输门。界名界别,亦名性分。……如是种种,源从心出。”又说:“大乘亦明心生一切法,谓十法界也。”^②阴界入由心而造,十法界由心而起;在“心”的至高原则下,十法界不仅可以融通,而且可以相互转化。智颢由此而立“十界互具”说。

十界互具,意即十种法界互相包含,互相渗透,互相转化,如地狱界蕴含和具备佛界等其他九界,而佛界也蕴含和具备地狱界等其他九界。智颢把这称之为圆教之“妙”。他说:

一法界具九法界,名体广;九法界即佛法界,名位高;十法界即空、即假、即中,名用长。即一而论三,即三而论一,非各异,亦非横亦非一,故称妙也。^③

① 《摩诃止观》卷五上。

② 《摩诃止观》卷五上。

③ 《法华玄义》卷二上。



无论从“体”或“位”或“用”诸方面看,十界都有“互具”的功效,而且体、位、用三者间也非一非异。所以他又说:“于一法界通达十法界。六即位者,亦是体广,亦是位高,亦是用长。”^①这也就是《法华经》所说的“妙法”。

智颢认为,“十界互具”是圆教所具备的真实教法,它高出其他各教之说。他说,这是圆教十法界与别教十法界的重要区别。别教论十界权实,属于可思议的,即以九界为妄法,佛界为真实,这是相待而非圆融的认识。圆教则认为,虽然通常说九界为权,佛界为实,但实际上十界各具权实,而权实的本质不异,属同一本体,所以可以说“十界真实”。这是绝待圆融的认识,属不可思议境界。

十界所属同一本体,即中道实相。实相可以“十如是”表现,所以“十界真实”也应“以十如是约十法界”,明权中之实、实中之权。智颢说:

今明权实者,以十如是约十法界,谓六道、四圣也。皆称法界者,其意有三。十数皆依法界,法界外更无复法,能、所合称,故言十法界也。二,此十种法分齐不同,因果隔别,凡圣有异,故加之以界也。三,此十皆即法界,摄一切法,一切法趣地狱,是趣不过,当体即理,更无所依,故名法界,乃至佛法界亦复如是。若十数依法界者,能依从所依,即入空界也;十界界隔者,即假界也;十数皆法界

① 《法华玄义》卷二上。

