

天台宗智顛的佛性论思想

王 仲 尧

作者 王仲尧, 武汉大学哲学学院博士生; 武汉, 430072

关键词 佛性论 判教标准 般若学 槃学

提要 关于智顛的佛性论思想, 可通过“三因佛性”、“无住本”、“妙有佛性”、“一念无明法性心”四个环节进行把握。智顛的佛性论思想中已经有较明确的主客之分的意思, 其强调的重点, 在于试图扩张主体理性能力, 并以此统一主客体。智顛的“一念无明法性心”范畴, 实际上成为其判教标准, 而且也是整个天台宗教理体系的基本纲领。

佛性论问题是中国佛教哲学中的本体论问题, 这是有关中国佛教哲学发展的重要问题。它也是佛教传入中国以后, 从南北朝至隋唐, 从般若学到槃学的发展过程中, 逐步明确、建立起来的价值观。智顛的佛性论思想, 又是他的独具特色的天台宗判教的价值标准。智顛的天台宗判教, 是其建立宗派教理体系过程中作为认识形式和判断规范的思想结构。这个判教结构, 实际上也成为以后隋唐佛教各宗派判教的一种难以超越的模式。智顛以其佛性论为判教标准, 建立判教结构, 缔造独具特色的天台教理体系, 同时又反过来进一步论证和确定这个标准。本文主要讨论其作为判教标准的佛性论思想, 并简述其意义。智顛的佛性论思想可通过以下四个环节把握, 即: 三因佛性——无住本——妙有佛性——一念无明法性心。

第一, 三因佛性

天台宗教理体系鲜明特色之一, 是“性具”思想。对此一问题的探讨虽各说极多, 但多认为通过其三因佛性之说才较易把握。三因佛性即正因佛性、了因佛性、缘因佛性。三因佛性之说本出《槃经》, 经中说正因佛性是中道第一义空, 了因佛性是智德, 缘因佛性是断德; 又说三因佛性相当于法身、般若、解脱 (正因佛性满显为法身, 了因佛性满显为般若, 缘因佛性满显为解脱)。此三因佛性即成佛的三种因, 换句话说, 即构成佛性范畴的三个基本方面。智顛各种著作中对三因佛性有大量发挥, 他说: “故知法性实相即是正因佛性, 般若观照即是了因佛性, 五度功德资发般若即是缘因佛性。”^① “若通观十二缘真如实理, 是正因佛性, 观十二因缘智慧, 是了因佛性, 观十二因缘心具足诸行, 是缘因佛性。”^②

检智顛《摩诃止观》《法华玄义》《法华文句》《观音玄义》《金光明玄义》等著作中说法, 基本一致, 惟有时角度略不同, 如《法华文句》卷10上说: “读诵经典, 即了因佛性, 皆行菩萨道, 即缘因佛性, 不敢轻慢而深敬者, 即正因佛性。”又如《法华玄义》卷5上说: “真性轨即是正因性, 观应轨即是了因性, 资成轨即是缘因性。”

比较《 槃经》的说法，智顓的表述实际上已经不一样，他是在肯定正因佛性为法性实相、真如实理同时，强调了因佛性乃智慧之“观照”，缘因佛性乃诸行之“具足”。也就是说，《 槃经》中三因佛性的静态的概念，到他这里一变而为动态的概念了。智顓常引《 槃经》说法身四德“常乐我净”，但又强调：“若有无明烦恼性相，即是智慧观照性相。”^③智顓把十法界诸种性相归纳，比喻为“三轨”：“如是体即真性轨，如是性，性以据内，即是观照轨，如是相，相以据外，即是福德，是资成轨。”（同上）其中真性轨是体，即正因佛性，观照轨是智，即了因佛性，资成轨是行，即缘因佛性。智顓进一步阐发“观照轨”（智慧）和“资成轨”（行为）如何起作用：

“‘力’者是为了因，是观照轨，‘作’者是万行精勤，是资成轨；

‘因’者是习因，属观照，‘缘’者是极因，属资成；

‘果’者是习果，属观照，‘极’者是习极，属资成；

‘本未等’者，空等即观照，假等即资成，中等即真性。”^④

此三轨即法身、智慧、诸行；“常乐我净”的法身，能与无明烦恼性相即；其所以能即，在于了、缘二佛性能自性萌动，观照资成；其所即，在于“即烦恼即菩提”。其能所的具体即了、缘二性的具体，了、缘二性的萌动即正因佛性的萌动，佛性三德中本来包含修智修德的自性运作的能动性，是能所的统一。佛性本质上具足一切法，在智顓的佛性结构中，正因佛性仍是纯净的，但了、缘二性既属“资成观照”，当然有染恶，佛性由正、了、缘三性构成，则佛性兼具染净。这就是其著名的“性具”思想立论的哲学基础。智顓的论述也只到此为止，他直接发挥“性具”说不多，说得也不明确，后来因得湛然和知礼的发挥，“性具”思想才大为光大，成为天台宗一面旗帜。

由此，智顓的三因佛性说视了、缘二佛性是在与正因佛性的“三轨”互动中，显示为即性即修，是能是所，佛性乃是包含着由妄转净的对立统一过程，是染净的统一。与智顓基本同时的吉藏与慧远曾对南北朝佛性论思潮进行全面批判总结，如吉藏概括已有的 槃佛性说为十二家，有以众生为正因佛性，或以六法、神识、真神、避苦求乐、当果或当理、阿赖耶识自性清净心、中道第一义空等为正因佛性^⑤。比较上述智顓三因佛性说，可以看出是在南北朝佛性论思潮基础上的一种理论整合，一种扬弃。值得注意的是，我们也可以看出，智顓已经有了较明确的主客之分的意识，即在设定正因佛性为客体的同时，确立了、缘二性的主体地位，佛性在他这里已经成为一种主客体的统一。这与南北朝时佛性论诸说各自强调佛性范畴的某一方面，已经明显不同。这点是以前尚未被人们重视的。

第二，无住本

性具染恶的三因佛性如何统一运作？智顓建立“无住本”范畴。他说：“从无住本立一切法。”湛然在《法华玄义释签》中发挥此意道：“‘从无住本立一切法’者，无明为一切法作本，当知诸法亦以法性为本。法性即无明，法性即以无明为本。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’。”^⑥

“无明”即与光明对立，未得理性的状态，现实中种种迷妄痛苦都是无明的表现，也即“烦恼”。所谓“觉悟”即从无明转为光明的过程，有无明才有光明的对应，故光明即在无明之中。智顓说：“若解无明，即是于明。《大经》（即《 槃经》）云：‘无明转，即变为明。’《净名》（即《维摩经》）云：‘‘无明即是明’。当知不离无明而有于明，如冰是水，如冰是水。”^⑦这个意思，也相当于《维摩经·佛道品》中所说的“譬如高原陆地不生莲华，卑湿污泥乃生此华”，“又如殖种于空，终不得生；粪壤之地，乃能滋茂”。“烦恼泥中乃有众生起佛法耳”。也就是所谓的“烦恼即菩提，生死即 槃”，菩提必相应烦恼而生， 槃必相应生死而成。此“无明为一切法作本”的“无住本”，亦即所谓“玄妙深绝”，“非言所言”的“不思議境”，即为“妙有”。

第三，妙有佛性

按《法华经》佛以垂迹显本，化度众生的主旨，佛界是摄入众生界，与众生界相通的。因此众生界染恶之事，也即摄入佛界。智顓说：“如来藏理含一切法。”“一切众生，无不具此三德（正因、了因、缘因）。 ”^⑧

故佛性具足一切法,众生也皆有佛性。对这种具有辩证精神的主客对立统一中的佛性,智顗创造了一个概念,称为“妙有”。他说:“其一法者,所谓实相。实相之相,无相之相,又此实相,诸佛得法,故称‘妙有’。”^⑤“破著空故,故言不空。空著若破,但是见空,不见不空。利人谓不空是‘妙有’。”^⑥

这个“妙有”与以往般若学中常用概念“假有”有重大差别。如比较吉藏的“四重二谛义”结构,可以明显看出,吉藏的“假有”,理论重心偏向“无所得”之“空”(真空)。智顗的“妙有”是针对偏空而发,范畴本身即包含批判和扬弃意味,如果说,吉藏的“中道佛性”强调的是对现象世界不起偏执的话,那么智顗的中道观(智顗极重般若学,他的著作中随处可见对龙树中观思想的引用和阐发),则是在强调经验的现象世界的同时又强调对之不起偏执。由此,他的佛性也可以称为“妙有佛性”。

其根本意义在于强调对象的同时,也强调了主体的存在。费希特说:“任何对立面,其本身仅仅是由于自我的行动才存在的,并不需要任何其他根据。对立面一般来说,仅仅是由自我的力量设定的。”对象乃是主体自我意识设定的,此前人们并未认清这一点,如南北朝时佛性论讨论中主客界限显然是模糊的,智顗区分出了主客,设定了客体,即建立了主体。从此之后,中国佛教界就少谈“真空”,多说“妙有”。

第四,一念无明法性心

对此主客体的统一关系中的主体方面,智顗进一步规定为“一念心”或“一念无明法性心”,他说:“夫一心具十法界,一法界又具十法界,百法界。一界具三十种世间,百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已,介尔有心,即具三千。亦不言一心在前,一切法在后,亦不言一切法在前,一心在后,……前亦不可,后亦不可。若从一心生一切法看,此则是纵,若心一时含一切法看,此即是横,纵亦不可,横亦不可。祇心是一切法,一切法是心故。非纵非横,非一非异,玄妙深绝,非识所识,非言所言,所以称为不可思议境,意在于此。”^⑦这就是他的著名的“一念三千”说,就是认为即一念心即一切法。智顗又说:“理即者,一念心即如来藏理。如故即空,藏故即假,理故即中。三者一心中现,不可思议。如上说三谛一谛,非三非一,一色一香,一切法一切心,亦复如是。是名理即是菩提心,亦是理即止观。”^⑧如此则“一念心”即“无住本”,处无明处,是“无明心”,从法理上说,也即如来藏,即实相中道——由此,则一念心又非仅即如来藏理,而又即如来藏,或者说,即了、缘二因即正因。此心乃“不可思议境”,既一心具三千法,则三千法即一法性,此心即“法性心”。“一念无明心”也就是“一念无明法性心”。智顗说:“今观明白十法界皆是一识。识空,十法界空,识假,十法界假,识中,十法界亦中。专以内心破一切法,若外观十法界,即见内心,当知若色若识,皆是唯识,若色若识,皆是唯色。今虽说色心两名,其实只一念无明法性十法界,即是不可思议一心具一切因缘所生法。一句名为:一念无明法性心。”^⑨

这种思维方式很独特,唯中国佛教、唯智顗才有。它体现的是一种属于“人类理性的内部结构”。^⑩智顗的一念心以及其止观哲学企图全面论证揭示的“一念三个”、“三谛圆融”说,是创立了一个处于不同转变层次上的主体,也为主体设置了一个无限广阔的客体,并且,止观也就成为统一主客体的过程。学术界有一种说法,认为天台宗在强调主体有无限的把握客体的能力,极度夸大思维能动性的同时,强调的是在非理性的意识活动中统一主客体^⑪。这种说法我不能同意。我认为恰好相反,从以上三因佛性至一念心的佛性论思想结构以及智顗“五时八教”的判教结构中都可看出,其中“化法四教”是前无古人的独创,也是整个判教结构中的主要内容,正因为智顗看到客体的无限性,他才试图同样扩展主体认识能力的无限性,他强调的,是试图扩展主体理性能力,以此统一主客体,作为其哲学基点之一的“性具”说,用意也是在试图扩张理性能够把握的领域。

智顗论证和建立的“一念无明法性心”范畴,有重大意义。这实际上即其判教的标准、依据。他说:“是则四教(指藏、通、别、圆‘化法四教’)皆从‘一念无明心’起,即是破微尘出三千大千世界经卷之义也。”^⑫智顗以此“心”为根本依据,判分藏、能、别、圆四教不同:“第一,约观心明三藏教相者,即是观一念因缘所生之心生灭相,析假入空;约此观门,起一切三藏教也。第二,约观心明通教者,观心因缘所生一切法,心空则一切空,是为体假入空;一切通教所明,行位因果,皆从此起。第三,约观心明别教者,观心因缘所生即假名,具足一切恒沙佛法,依无明阿黎耶识,分别无量四谛;一切别教所明,行位因果,皆从此

起。第四，约观心明圆教者，观心因缘所生具足一切十法界，无所积聚，不纵不横，不思议中道二谛之理；一切圆教所明，行位因果，皆从此起。”^⑩由此，因圆教之“心因缘”“具足一切十法界”，则藏、通、别三教所依之“一念心”，皆属“无明心”，圆教所依“一念心”，乃是“一念无明法性心”。

此外，我还要指出一点，即“无明心”与“无明法性心”的区别，在于“无明阿黎耶识”只“具足一切恒沙佛法”，但不“具足一切十法界”，换句话说，“无明心”具足“理”而不具足“事”，而“无明法性心”则理事具足。当然智顓尚未使用“理事”一类更清晰规整的范畴，这类范畴的出现和被采用是唯识哲学高度发达以后的事。但是从以上智顓的佛性论思想结构，以及之作为判教的“心识依据”，我们很容易发现两个重要问题：

第一，以“一念无明法性心”作为判教标准，则判教就成为围绕此价值准则的一种作为“认识形式”和“判断规范”的思想结构，并且以此也就成为整个天台教理体系的理论架构。这样智顓的判教与南北朝判教以佛经排列和教相料简为主相比，性质就已不同：智顓的判教成为宗派教理体系本身的建构方式。以后隋唐各宗判教，莫不循此理路。

第二，从“一念无明法性心”之说中我们可以发现其与后来的华严宗的法藏的真如本觉、随缘性起到宗密的“知即是心”、“知之一字，从妙之门”诸说紧密的逻辑关联。《大乘起信论》的广泛流传是在其被法藏大力阐发之后的事，但是比较一下即可发现智顓的“一念无明法性心”思想方式与《起信论》本觉之说实相吻合，这也是值得注意的。

最后顺便指出，以上智顓的佛性论思想，既是其“判教标准”，实际上也就是整个天台教理体系的基本纲领，这不但是了解智顓全部著作和思想的入门途径，也是把握从湛然到知礼全部天台学说发展的关键。

注 释：

①⑥⑧⑨⑩ 《法华玄义》卷 10上，卷 7下，卷 6下，卷 10下，卷 2下。

② 《摩诃止观》卷 9下

③④⑦ 《法华玄义》卷 5下

⑤ 见吉藏：《大乘玄论》卷 3和净影慧远：《大乘义章》卷 1

⑪⑫ 《摩诃止观》卷 7

⑬ 《四念处》卷 4

⑭ 参见文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆 1996年中文版，第 30页。

⑮ 王雷泉：《天台宗止观哲学述评》，《中国社会科学》1994年第 4期。

⑯⑰ 《四教义》卷 6下

(责任编辑 严 真)