

牟宗三的天台宗性具圆教分析

苏磊

(黑龙江大学哲学学院,黑龙江哈尔滨 150080)

摘要:新儒家牟宗三先生在佛教史研究中高推天台宗为最圆满的圆教,并根据《法华经》及“一念三千”等天台理论进行解说,认为其赋予一切权教以终极意义,具备圆教规模;且性具论从心物不二的实相出发,为一切法的存有提供了无诤的解释。文章评述以上观点,并对其与华严性起论做比较。

关键词:牟宗三;天台宗;圆教;性具论

DOI:10.3969/j.issn.1671-2714.2013.05.013

被誉为智者型哲学家的牟宗三先生曾以般若和佛性两个概念为线索,以天台宗的性具圆教为判教标准,对中国南北朝和隋唐时期的佛教思想进行研究,认为尽管天台与华严都自判为圆教,且在创派时间上天台在先、华严在后,但是华严宗的理论逻辑在先,原因是从唯识学到华严真常唯心学秩序井然,是佛教沿着“分解的思路”达成的最高成就;而天台义理要更进一步,是“佛教式存有论”的最高形态。所谓佛教式存有论,是牟宗三在佛学研究中最为关注的问题:按照佛教立场,一切法的存在是由于“无明的插入”(譬如业感缘起论),那么当修行者的无明去掉之后(实际相当于业已成佛),一切法(之于佛)如何能够存在非常重要,否则成佛会与众生相隔绝,或落入一无所有的断灭空。按照牟先生的理解,唯识宗的唯识学、华严宗的真常唯心学均是对佛性的不同阐释,也都对一切法的根源给予了说明,但最圆满的佛性论是天台的性具圆教——通过“佛性即具恒沙佛法”来说明法的存在,使之有了必然性。笔者以牟先生的理路为线索,探讨其性具圆教的哲学意蕴。

一、开权显实:圆教的规模

天台宗是以《法华经》为宗经建立教义的,《法华经》全称《妙法莲华经》,被喻为万经之王,主要阐扬“会三归一”、“一切众生皆可成佛”等思想,中国佛教的许多判教理论都是从对此经的注疏和发挥中得出的。关于天台圆教与《法华经》的关系,牟先生说,所谓“圆教者,圆妙,圆满,圆足,圆顿,圆实之谓也,所谓圆伏,圆信,圆断,圆行,圆位,圆自然庄严,圆建立众生”^①,所以圆教必须“相应《法华》开权显实发迹显本而成之圆教。凡圆教,笼统言之,自就佛说。然佛有三藏佛,通教佛,别教佛,不必是圆实佛。惟相应《法华》圆实佛而说者方为真圆实教”。^②

所谓开权显实、发迹显本,对应着《法华经》与众不同的说法方式,全经二十八品多由生动的故事组成,采用大量的譬喻来抒发“佛之本怀”,天台智者大师将其分为“迹门”和“本门”两部分,前十四品是迹门,后十四品是本门:迹门说一乘之因,揭示了佛陀欲令众生“开示悟入佛之知见”这一“大事因缘”而出现于世,然后点明声闻、缘觉、菩萨三乘法

收稿日期:2013-01-07

在线优先出版日期:2013-09-12

作者简介:苏磊,男,黑龙江哈尔滨人,讲师,哲学博士,研究方向:佛教与中国哲学。

①②牟宗三:《佛性与般若》,台北联经出版公司2003年版,第648页。

只是方便,最终均要归入一乘、即佛乘的真实之教;本门则说一乘之果,吾人所见的释迦佛迹只是久已成佛的世尊为教化众生所显化的身迹,其实佛的寿命是无量的。本迹、权实的结合,即《法华经》的密义:释迦牟尼实为古佛垂迹,所示一切教相皆源于佛所证得的真实,释迦一代时教乃是应众生需要而施設,因此佛之教法不同于世间道理,虽为方便,却以究竟真实为依。由此,智者大师在《法华经》中孤明先发“低头举手皆成佛道”,表达了求证最高真实不必废弃言教,且修行必然经过从权到实的过程,待证人真实,一念回顾,就可以见到以往在权教中的种种活动实际都能贯入实相,因此方便当下就有真实。对此牟先生评价道,就方便而言,开是开出、开设、设立,就究竟而言,开是开发、畅通、决了,“说开权显实,其意不是说开出权来再以显实,而是说就已开出者进而决了之以显实也”^①,所以“凡在此权教指导下之凡夫之行或小机之行皆是佛因”,“佛因即圆因、妙因,圆因必生圆果——在凡夫位,成佛必即凡情而成佛,生佛法;于佛位,由无所得故,因此亦无所谓佛法”。^②总之,按照《法华经》的精神,一切凡夫皆可成佛,纵然今生不成,未来也毕竟得成,假如一定要隔断凡夫之行才成佛,则佛终不能成。

进一步,开权显实还要依靠《维摩诘经》的义理,该经云“佛为增上慢人,说离淫怒痴为解脱耳;若无增上慢者,佛说淫怒痴性即是解脱”^③,这其中的“即”字是性具圆教的关键,牟先生认为智者大师对“即”的重视是原始的洞见,表达出权即是实,佛道即于非道而见,解脱即于淫怒痴而得,佛即于众生而成的大智慧。这种修行与觉悟可名之“不断断”,是不需客观的隔断淫怒痴而主观的解心不染,真正做到“去病不去法”,虽在三界,而心能无住。从这个方面讲佛教之圆融,就不仅仅局限于佛自身的圆满,而是包含了本迹权实,含裹一切之圆满。

也正因为《法华经》融和权实的特质,牟先生认为它结合了般若学与佛性论,譬如智者大师非常重视的“十如是”——“唯佛与佛,乃能究尽诸法实相。所谓诸法,如是相,如是性,如是体,如是力,如是作,如是因,如是缘,如是果,如是报,如是本末究竟等”^④,前“九如是”是差别事相,最后“本末究竟”是真空佛性,二者结合正是《法华经》所言“是法住法

位,世间相常住”。而以“如”来表达,也非常契合般若学与佛性论的双重要求:“如”不是“是”,相当于般若学常用的遮诠;“如”亦近于“是”,相当于佛性论常用的表诠;这意味着在语言概念使用上的双遮双取,避免了经过分解式的语言表达而产生的逻辑冲突。能够发明此点实源于智者大师对实相的理解,唯有使用这种语言才能与实相相应,成立教法系统才无矛盾相,达成无净的圆教。

二、一念三千:圆教存有论

按照牟先生的理路,最圆满的佛性论必须要完满地说明一切法的存有,天台宗圆教之所以特别,就是因为“佛性即具恒沙佛法”的性具论,而对此典型的表达是“一念三千”。按照佛教主流的观念,客观一切法与主观认识心之间是互为缘起的,因此需要从主客两个角度具体言之。

1. 从一念三千的主观方面来讲。一念是为“一念无明法性心”,这一概念望文生义是很奇特的,一念心中有无明又有法性,但在牟先生看来,这正是该命题的关键:从无明说,一念心是烦恼心、阴识心、妄心;从法性说,是清净心、如来藏、真心;二者是以“相即”结合的,所谓“无明即法性”。所以一念心不是由经验分解的方式得来的杂染的阿赖耶识,也不是由超越分解的方式得来的纯净的如来藏;而是“不断断”的超越空有二宗的中道,“它虽是无明识心,却即是法性;它虽是烦恼,却即是菩提;它虽是刹那,却即是常住”^⑤。从佛教史来看,智者大师整合了地论师与摄论师分别提出的“法性依持”与“黎耶依持”,在唯识学与真常学之间另辟蹊径,提出了具有“相即”特点的一念三千。因此天台宗不说唯真心或唯阿赖耶,由此开决掉分解方式的权教而成立圆教:无明与法性同体相依,无能覆之无明、无所覆之法性;一念执,法性成无明,十界皆染,一念无执,无明即法性,十界皆净;从而达成了解脱论与佛性论的统一,论证了众生成佛的逻辑必然。

2. 从一念三千的客观方面来讲。需要《维摩诘经》的“从无住本立一切法”来补充,所谓“善不善孰为本?身为本。身孰为本?欲贪为本。欲贪孰为本?虚妄分别为本。虚妄分别为本?颠倒想为

①牟宗三:《佛性与般若》,台北联经出版公司2003年版,第590页;第600页。

②鸠摩罗什译:《维摩诘所说经》,《大正藏14册》,台北新文丰出版社1983年版,第548页。

③鸠摩罗什译:《妙法莲华经》,《大正藏9册》,台北新文丰出版社1983年版,第5页。

④牟宗三:《佛性与般若》,台北联经出版出版社2003年版,第616页。

本。颠倒想孰为本?无住为本。无住孰为本?无住则无本。文殊师利。从无住本,立一切法。”^①牟宗三先生称其为该经的法眼。僧肇对此注释说:“一切法从众缘会而成。体缘未会则法无寄,无寄则无住,无住则无法。以无法为本,故能立一切法也。若以心动为本,则有相生。”^②不但以缘起理论为基础说明了一切法是无法追究最终根本的,还进一步否定了以心为本的看法。尽管佛教中也有一切经验不离于主观识心的理论,但《维摩诘经》在此突破,认为善与不善不能有所本,更不能另立真实作为根本,否则就是“高推圣境”、“自生法相”的颠倒想,都意味着相对性。唯有破尽一切,扫除所有归向于“实有”或“实无”的观念,才能与实相对应,因此天台宗处理存有虽然也从心物关系出发,但将主体识心(一念)的分别活动化解为一切法的展现、相续、性相(三千),并不把一切法归结为心,也不把心归结为一切法。这就是使用“即具”的意义,消除心与法之间的二元对立,说明其为同一的存在。尤其在止观修行中,再配合前述无明与法性的相即关系,即达成:法性无住,法性即无明,无明无住,无明即法性,法性与无明非是异体;如此一切法化归法性,一切法如此生、如此住、如此异、如此灭,迁流不息,而都无所住;修行者若能从此悟入,则执着性相的实有便会消解,识心分别也同时消解,主客一切存在皆为法性笼罩,所谓“法不出如,以如为位”。这便是天台智者对于世界存在实相的理解,“存在世界的构造就是这种浑然一体的,不可依靠某一点来割裂的、上下交遍的形态。”^③

这样一来,以一念三千说明法的存在似乎等于没做解释,至少性具论不是本体生起诸法式的表达,这一点已普遍为学界共识,天台宗之一念三千直承般若学的实相观,所谓实相就是一切法的本然状态,无须再为其寻求根源性的依待,心与物无前无后、不纵不横。也有观点认为,一念三千通过般若学达成了主客相即,从主体而言是般若智慧,从客体而言是诸法实相,说明了“心与境的对立不复存在”^④,般若与实相互为发明。不过牟先生认为,一念三千不是如唯识、真常等将一切法之根源分解推衍到阿赖耶识或是如来藏,此类分解说就像“平地起土堆”,是有曲折的;而圆教的解说是一切法成为一体平铺,在

看似没有解释中做了很好的解释,故而圆教没有特定的系统相,也是不可诤的。并且,一念三千也不是般若学即着现有存在之法,破除其自性实有而成立缘起假有的命题表达,霍韬晦评价它异于般若学之处是“翻转过来作立体的笼罩,彻上彻下,使无一法可以孤离在外。这一个意思,可以说是从《维摩经》的‘无住则无本’的观念转出。因为现实上的一切法既不能归结为主体上的分别活动,则主体作为现象根源的意义便破除,而全部落入实相”^⑤,由此天台宗“脱出分析与思议的途径,而成为非纵非横的圆融状态”,其“无意为一切法立根源,他们只是强调客观存在之笼罩性,以吞没主体”,这是“把印度佛教的客观存在的入路发挥到极致,而成为一种圆融的存有论。从中国的观点看来,这样存有论不必消解现实而能开出高明之境。”^⑥

可以说,一念三千代表了天台宗的最高成就,智者大师通过“即”字的运用,把存有的结构贯通起来,达到了观达实相而无需遮拨现象,即现象以见即空即假的中道的高度,由此消解了宗教修行的彼世性。还确认了个体的主体性、能动性,由心本具足一切法,修行成佛即完全可以自身为依据,反对向外驰求。同时也超越于任何理论的规定性,因为凡是建立出的“真理”,便难免因相对性而成妄。另外,天台性具善恶的佛性论(如来不断性恶,但不起修恶)也是精彩超迈之说,因为佛性即实相,必然包含现象界所具的善恶一切,故而性恶问题亦为本文所讨论内容的自然延伸。

三、性具论与性起论之别

至此,天台宗圆教的义理基本显豁,牟先生亦言“从无住本立一切法”与“普通从实有之体立一切法”“正是两绝异之系统”^⑦,因此提出“一切法趣空、趣色、趣非空非色”的观点。他认为,般若空宗讲中道,中道只是性空之异名,不具功用,与一切法之存有无涉;华严宗讲中道,是结合了空如来藏和不空如来藏的真空妙有;而天台宗圆教讲中道,是“一切法趣某,而趣不过”,意思是现象当体即有终极意义。如果仅有“一切法趣某”,就像华严宗,是以真常心

① 鸠摩罗什译:《维摩诘所说经》:《大正藏 14 册》,台北新文丰出版社 1983 年版,第 547 页。

② 僧肇:《注维摩诘经》,《大正藏 38 册》,台北新文丰出版社 1983 年版,第 386 页。

③ 霍韬晦:《现代佛学》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 263 页。

④ 李四龙:《天台智者研究》,北京大学出版社 2003 年版,第 130 页。

⑤ ⑥ 霍韬晦:《现代佛学》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 262 页;第 267 页。

⑦ 牟宗三:《佛性与般若》,台北联经出版公司 2003 年版,第 680 页。

为归,是分析的讲而不是总集的讲;如果是“一切法趣某,而趣不过”,就是天台圆教,不以识或智为归,但在识中一切是执、在智中一切常乐,由无明执心可成立“执的存有论”,由清净智慧成立“无执的存有论”,就如同《大乘起信论》“一心开二门”超越地套入唯识一样,能形成超越与世俗的两层存有论。那么对此需要做一些分析,在佛教史上天台与华严都自判为圆教,其教理组织也均臻至相当高度,但是在牟先生的著述中屡次提及华严与天台之别,认为华严之圆不及天台之圆,那么天台性具论与华严性起论各自特点为何,将是二者作出比较的依据。

1. 性具论与性起论,二者“性”字用法并不相同。天台是从全体存在说“性”,上下交遍,佛不断十界之恶,众生的妄想心一念间即具三千世界一切性相,一切现存的和可能的现象世界全体都是一念心的当下开展。因此,性具论不是缘起论,超越了缘起论,就此而言,天台宗不需要以清净心为归,由平常妄想心直接开出现象界,无明与清净法性同体同如,比分解得来的真常心少了一层曲折。华严展示的则是真实法界,乃佛心所现、佛智境界,当然纯净无染,性起论是从佛果境界来说的,将其套在华严“四法界”的教义中解释:理法界是以性空之理将事相全收全夺,事法界是事相具空理而为事相;理事无碍法界是由理彻入一切而使事相本空;最后,由理事互夺而双亡,一切分别和语言全部消解,达成一个缘起世界的必然存在,这就是事事无碍法界,是华严的极旨。华严对缘起法的处理也十分高明,不是简单的单向因果,而是互为因果,由佛眼观法界缘起,一即一切,一切即一,一切法在“相即相入”的关系中达到圆满存在。那么总体上对比台贤二者:天台是存有形态的圆满,华严是现象意义的圆满;天台以妄心为本,但也是法性,即空即假即中,妄心非本体非现象,即本体即现象;华严以清净心为依,圆满是挂

在真心上说的,价值绝对保证;天台为消解形上学的模式,华严为归入形上学的模式。

2. 判别佛教义理必须考虑其实践意义,也就是修行实证的方面。因为佛教作为追求解脱生死的宗教,从来就不是以建立哲学为目标的。对于这一点,牟先生也有所认识,他总结天台圆教是“以性具为经,以止观为纬,织成部帙,不与他同”,“以性具为经是客观性,以止观为纬是主观性。纳性具于止观,虽客观而亦主观,无孤立之存有论,即是实践之存有论。融止观于性具,虽主观而亦客观,非只观法通式之三观,乃与性具为一之圆顿大止观也。”^①故而天台的止观修行以相即为特色,能够实现心与物、境与智的不二,这就要求修行者能在一心中达到“所止之法”与“能止之心”、“所观之境”与“能观之心”的统一,从而把握诸法实相。若从修行阶次来说,无论天台止观还是华严法界观,其实都是“教的运用过程”,按佛教术语讲均属因地,然而它们要观修的实相、或是无量法界则是果地境界,因此严格的天台圆顿止观与华严法界观门是相当的,均是以果地境界作为修行方便的高深法门(渐次止观等则不在此列)。因此就修行而言,两种圆教的现实区别仅在于,天台依《法华经》“会三归一”、“开权显实”的特征为权教、方便教保留了意义,而华严亲自判“别教一乘圆教”,只适应大根机的菩萨道,此圆教是就佛果境界之圆而说的。不过成佛毕竟只有一种境界,牟先生所言“通教佛”“别教佛”“圆教佛”在笔者看来也只是“抒义字”而已,无论依华严还是天台的路,待到究竟成佛时,佛境界之圆满自然包含一切法门悉皆通达的方便,岂能说与众生界孤绝对立?

综上所述,两种圆教在佛教本身的立场上相比,性格确有差别,但并无本质不同。而在哲学的视域下,牟宗三先生提出的关于存有论、教相系统等观点,则可为佛学研究提供参鉴。

Analysis of Mu Zongsan's Study in Tiantai Human Nature Yuan Jiao

SU Lei

(Philosophical School of Harbin University, Harbin, Heilongjiang, 150080, China)

Abstract: Mu Zongsan believed Tiantai human nature Yuan Jiao was the best in Buddhist Philosophy. He gave an interpretation for Tiantai Theory by explaining *Lotus Sutra* and the topic of “One mind equals to the world”. He believed Tiantai Theory gave significance to other teachings and gave a perfect explanation for existence.

Key words: Mu Zongsan; Tiantai Sect; Yuan Jiao; human nature theory

(责任编辑 陈汉轮)

^①牟宗三:《佛性与般若》,台北联经出版公司2003年版,第764页。