

智顗观“一念心”的认识论理路及其时代意义

稂 荻

(吉林大学 哲学社会学院, 吉林 长春 130012)

摘 要: 借助“一念三千”和“三谛圆融”的理论观点, 探讨智顗“一念心”以及“心”作为认识对象的合理性问题, 兼论这种认识论方式所具有的时代意义。通过层层分析和推理, 考察出“心”作为认识主体与客体的整合是其自我反思方式的必然结果, 并为解决现代社会在认识层面上的混乱局面提供新的理论指向。

关键词: 智顗; “一念心”; “诸法即实相”; “三谛圆融”

中图分类号: B946 1

文献标志码: A

文章编号: 1671-6248(2010) 04-0050-05

天台宗的实际创始人智顗大师在天台核心思想“诸法即实相”说的基础上, 提出了“一念心”的概念。他以“心”作为认识对象予以观照, 进而建构了庞大的学说体系, 内容涉及本体论、认识论、真理观和实践论等诸多方面。本文选取“一念心”在认识论领域的相关思想加以重点论述, 试图梳理“一念心”在认识过程中所具有的理论内涵。

一、智顗之“心”

在中国佛教研究中, “心”是一个极其重要的范畴, 它可以表述为生理之心、精神之心、众生成佛根据的佛性之心、蕴含真理的如来藏之心、思虑的主体之心等等。智顗在《法华玄义》中对于“心”有过这样一段表述: “心是法本者, 《释论》说: 一切世间中, 无不从心造。无心无思觉, 无思觉无言, 当知心即语本。心是行本者, 《大集》说: 心行大行遍行, 心是思数, 思数属行阴。诸行由思心而立, 故名为行本。心是理本者, 若无心, 理与谁合? 以初心研理, 恍恍将悟, 稍入相似则证真实, 是为理本。”^[1]

(一) “心”造诸法

“心是法本者, 《释论》说: 一切世间中, 无不从心造。”“心”有能生的功能, 创造万物, 全体现象界都是由“心”的一时念动所发。《大乘起信论》建立了“一心二门”的思想架构, 将“心”分为真如心和生灭心。真如心就是如来藏心, 自性本来清静, 不生不灭。由真如心缘起生灭心, 生灭心即是无明心, 是世间万法生起的根源^[2]。然而其中蕴含着一个理论困境: 自性清静的真如心如何能生起杂染的无明心? 与《起信论》相似, 智顗之“心”也兼具真如和无明的性质: “色心不二, 不二而二。为化众生, 假名说二耳。此之观慧, 只观众生一念无明心。此心即是法性, 为因缘所生, 即空即假即中。……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; 若广说四句成一偈, 即因缘所生心, 即空即假即中。”^[1]“心”就是“一念心”, 是在极短的时间内生起的种种心识、念头。于“心”中产生的一念, 即具法性和无明两种性质的心识, 法性和无明居同等地位, 皆源于同一“心”中。观“心”也正是观此“一念无明

收稿日期: 2010-07-22

作者简介: 稂 荻 (1982-), 女, 辽宁本溪人, 哲学博士研究生。

法性心”。由此可以看出,“心”既是法性心,是清静无染的;又是无明心,有杂染不净的性质。在“不可思议一心”中,一切因缘所生法,尽皆呈现,牟宗三说:“从无明立一切法,亦可从法性立一切法,总说则为‘从一念无明法性心立一切法’。”^[3]从这一层意义上理解,“心”即实相。故而,世间诸法有善有恶,同一事物会表现出时善时恶的不同侧面也就不足为奇了。

(二)“心”具实相

“心是理本者,若无心,理与谁含?以初心研理,恍恍将悟,稍入相似则证真实,是为理本。”理即是佛教所谓的真理,它包含于“心”中,透过“心”,不仅可以研发真理,深入进去,更可以体悟宇宙之本然。在天台宗的教义里,“诸法实相”就是佛教的最高真理,证悟了“诸法实相”的境界,也就获得了佛的智慧。何谓“诸法实相”?诸法即一切事物,这里指一切存在呈现出来的现象。实相指法性、无差别的真理。智顗认为诸法实相是大乘佛教的根本概念,就如他所说:“大乘经但有一法印,谓诸法实相,名了义经,能得大道。若无实相印,是魔所说。”^[1]在智顗看来,一切现象的本身就是法性的体现,现象就是实相、本质,现象与本质是相即不二,并不是分开存在的。如果要认识万法,应该缘相而寻,而无需脱离于事物另觅本质。

(三)“心”的认识能力

从认识论的角度来看,“心”是能观的主体。“对境觉知,异乎木石,名为心。次心筹量,名为意。了了别知,名为识。”^[1]智顗将“心”分为心、意、识三种认知能力。“心”能感觉到外境,具有主体感受能力,不同于无情之草木瓦砾。意为思量,对现象的考察、认识。了别为识,分别思虑的能力,对万物作出区分方有三千世界的呈现。“无心无思觉,无思觉无言。当知心即语本。心是行本者,《大集》说:心行大行遍行,心是思数,思数属行阴。诸行由思心而立,故名为行本。”^[1]“心”具思虑功能,能思虑方能语言。而“行”为行动,有心的思考才能指导身体的行动。有语言和行动作为主体认识的外在载体,“心”的认识能力就可以发生作用。

(四)将“心”作为认识对象的合理性

认识活动的产生是认识主体作用于认识对象,

力图对其发生了解的过程。“在智顗的撰述里,作为认识对象的如来藏理与作为认识能力的如来藏智,被要求统一于‘一念心’,彼此呼应,而不可以剖分为不相干的两截。”^[4]在整个认识进程中,“心”既是能知,也是所知。“心”既是认识的主体,具有思虑、了别的作用,也是认识的对象,具备众生证悟成佛所指向的真理。这样,将“心”立为认识的起点和终点,有其理论上的合理性。另外,智顗理论体系中的“心”,也就是众生心,是众生所共同具有的本然之心。是人就必有心,既然每个人都有,就不用向外界寻求,只要返观内心,内求诸己,就有可能获得成就。所以,以观“心”为认识万法的途径更是便利、有效的,正如智顗大师在《法华玄义》中说:“但众生法太广,佛法太高,于初学为难。然心佛及众生是三无差别者,但自观心则为易”^[1]。

二、“心”物关系

诸法由“心”造,然而诸法的相状在智顗的理论体系中究竟是怎样的?“心”与物的关系究竟是怎样被联系起来的?基于“诸法实相”说,智顗提出“一念三千”说,将“心”与万法在现象的起灭过程中置于等同地位,从而系统地阐发了对“心”物不二的看法和理解。

(一)“心”与万物在内容上的同一

“一念三千”表达了这样一种观点,即“一念心”中既有万有的体现,也具备诸法的实相。具体展开,涉及十如是、十界互具和三世间等学说^①。“一念心”就是“一念无明法性心”,“三千”意指现象界。百界千如集于一心,融合三世间,形成三千世界。三千用以形容宇宙万物森罗万象,指称现象界的全体,但就“三千”而言,仅是一个数字、一种概说,诸法千差万别,瞬息万变,何止三千而已?表陈三千的主要用意是,只要心念一动,即刻具足宇宙万法。“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。若从一心生一切法者,此则是纵。若心一时含一切法

^① 十如是为诸法同具的十种性质:十法界是地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天等六凡和声闻、缘觉、菩萨、佛等四圣;三世间是五蕴、众生、国土。

者,此即是横。纵亦不可,横亦不可。只心是一切法,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(云云)。”^[1]三千世间与“一念心”是同步的,若无心则已,若有心念生起,此心就融三千世间,“介尔有心”,世间上的一刹那,心动就有三千性相的体现。“一心具十界”,从地狱到佛,起恶念就是四恶道,起善念即天、人、思圣道即为四圣。“一法界又具十法界,百法界”,因十界互具,心一动则具有百法界,“一界具之十种世间”,十界互具,又各有三种世间,百法界即具三千世间。“此三千在一念心”,一念动处就是现象的整体。三千世间或显或隐,或染或净,皆是“一念无明法性心”于两种性相的表呈,在具体事物上又达成相即,并会于一“心”。

所以,与其说是“心”生万有,莫若说是“心”具万象,这样,“心”同时也是所生。能生所生于“心”一体中所同具,既是创造主体,也是被创造的客体;既有万物本体的意义,又与万物体性合一,心物融合贯通,不一不二。万法繁杂,变幻莫测,如果以观察万千现象的种种差别相为切入点去探寻诸法的普遍本质,一物一物地去格以取得真理性的认识,不仅在认识能力上达不到,而且在实践中亦不可能实现,况且也难以保证认识活动所取得的知识的普遍性和必然性。既然如此,莫若返归于一“心”,把“心”确立为认识的对象,将认识的重点放在观“心”上,这样的求知方式也是理论和实践上的必然结果。

(二)“心”与万物在存在形式上的合一

“一念三千”说解决了观“心”在认识结果上能够取得普遍性的问题,就具体的操作过程而言,“心”与万法又是何种关系?“亦不言一心在前,一切法在后;亦不言一切法在前,一心在后。”在时间性上,一心与一切法是同时性的。“若从一心生一切法者,此则是纵。若心一时含一切法者,此即是横。纵亦不可,横亦不可。”纵是时间上的先后,横是空间上的包含,“心”与一切法在“一念三千”的运行过程中既无时间意义的先后,亦无空间上的包含。二者既不是生成,亦不是包含关系,“只心是一切法,一切法是心故,非纵非横,非一非异。”心物一体,心动则物显,心息则物隐,因其“玄妙深绝,非识所识,非言所言。”“心”在“一介尔”的短瞬间与万法

合一的境界之高,非言语可以表述,非凡夫的认识能力所及,故称“不可思议境”。但“不思议并非神秘,不过表示这是无待的、绝对的而已”^[5]。凡夫如果想求得正果,就要不断修行,希求观悟到此境界,而途径之一就是观“一念心”。

三、“一心三观”之以“心”观“心”

“从一切法存在的意味说,智顗又发展了慧文的‘一心三观’思想成为‘圆融三谛’的观法。”^[5]

(一)“心”对于诸法实相的三观

“心”既是认识的主体,又是认识的对象,观“心”就是要具体考察“心”与诸法所同具的实相。天台宗对于实相的解释,是通过观“一念心”而引发的同时观照“心”所具备的空、假、中三谛,即智顗的“一心三观”所实现的^[6]。

“若一法一切法,即是因缘所生法,是为假名,假观也。若一切法即一法,我说即是空,空观也。若非一非一切者,即是中道观。一空一切空,无假、中而不空,总空观也。一假一切假,无空、中而不假,总假观也。一中一切中,无空、假而不中,总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观,历一切法亦如是。”^[1]空、假、中三观在一“心”中是同时进行的,介尔一念同时照见三观,一观起则三观同现。以空观,则假观、中观皆空,空观能破一切执著;以假观,则空观、中观皆假,假观立一切法相;立中观,则空观、假观皆中,中观使空、假不二,万法相待于心。此三观只在一心,谓之不可思议三观。

(二)反思的“三谛圆融”

既然“一念心”中同具三千世界,从“一念心”出发,以空、假、中三个角度观照诸法实相,以空观诸法,则侧重于一切存在自性本空,假观是观一切存在是缘起假名,以中观是观一切存在非空非假的中道实相。以“心”作为认识主体,而诸法与心同一,则观照诸法也就是反观自心,“一念心”也就可以从三观即三个角度同时考量。当把心转为客体时,智顗将“一心三观”发反思为“三谛圆融”说。空、假、中三谛互相融合,一谛兼具其他三谛,三谛可同时为一心所观照,也可以说,一心同时观照三谛。三谛就是诸法实相的三个方面,即空谛(诸法本性空),假谛(诸法假有),中谛(空假不二)。“在观法上,三谛不

是一种先后次第的关系,而是并存于同一对象上的不同侧面,这样来观察思维三谛,便名‘圆融三谛’。”^[7]万法本具实相,每一法在自身内都体现三谛的圆融无碍,于我心中同时存在,不分主次先后,即任一现象在存在上都是空、假、中三者的相互依存、相互包含,既空又假又中。“一念心”起“即空、即假、即中,虽三而一,虽一而三,不相妨碍”^[1]。圆融三谛即是一切现象的本质内涵,诸法虽然千差万别,但是从诸法即实相的立场出发,无一不是真如的显现。“生死即涅槃,一色一香皆是中道”^[1],这种三谛圆融的不可思议之境,也是言语所无法表述的,在宗教实践中只能以“心”观“心”。

四、将“心”作为认识对象的时代意义

西方的认识论发端,从泰勒斯开始,就是将认识对象指向了思维主体之外的客体,形成一种主客二分的认识论格局。即使发展到以黑格尔为代表的古典哲学时期,明确“哲学的最高目的,就在于确认思想和经验的一致,并达到自觉的理性与存在于尚未中的理性的和解,亦即达到理性与现实的和解”^[8],但此时人们思维的对象也已经不再是自然的对象,而是现象之外或之上的高度抽象的本质。它将主体思维抽离于主体自身,另外构建了一个概念王国。当人们运用这些概念和思想来反观现象界的时候,就会造成一种“混乱”和“冲突”。佛教讲的“惑”,就是主体迷惑于所对之境,从而产生的颠倒事理的情况。尽管后现代主义极力排斥形而上学,破除本质。但我们现在面对的世界已不同于自然的本然状态,而是被全面人化了的、充满了人的习以为常的世俗社会。人若盲目地抛开本质,所带来的情况很可能就是更加的混乱和无序。如何解决这种困境,也许可以从先哲那里得到一些启发和灵感,运用我们的智慧将之融入到现代生活和文明中。

“天台宗人所讲的心是指众生的能动主体,妄心是经验的主体,净心则是超越的主体。”^[9]智顗观“一念心”的理论,就是合认识的思维主体与客观对象为一,消解主客体之间的界限,将观“心”作为认识诸法实相的途径,使认识活动由向外的寻求探索转向对内心世界的观照,把主体思维作为认识的对

象。这样不但避免了知识经由外—内—外的一系列过程中所造成的混乱、偏差甚至颠倒,而且这种意识上的自我反省,把思维主体自身作为认识对象,在运思过程中将充满生机与活力。它不仅高扬了人的主体精神,而且肯定了人作为思维主体的崇高地位。

当然,我们也必须看到,智顗观“一念心”的认识活动的侧重点在于宗教实践的层面,它是为一定的宗教目的服务的。但是,如果能够提取对现代社会文化现状有效的思想为我们所用,那么其理论贡献将是十分巨大的。

五、结 语

通过对智顗理论体系中“一念心”范畴的细致分析,我们从“心”所具有的能造、所造;能知、所知等各个层面的功能,探讨了心与万物、心与自身在本质和认识领域上的相即关系,得出“一念三千”即是心物合一,“三谛圆融”则是世间真理的核心和彰显。将“心”作为认识和实践的对象予以观照是智顗理论思维的逻辑走向,这种思维自我反思型的认识方式,可以在相当程度上消解由认识主客体的分离所带来的纠结和纷争,因此也为解决现代社会在认识层面上的混乱局面提供了新的理论指向。

参考文献:

- [1] 智 顗.大正藏:第33卷[M].台北:新文丰出版社,1983
- [2] 高振农.大乘起信论校释[M].北京:中华书局,1992
- [3] 牟宗三.佛性与般若[M].台北:台湾学生书局,1993
- [4] 李四龙.天台智顗的如来藏思想述评[J].中国哲学史,2004,13(4):5-12
- [5] 吕 澂.中国佛学源流略讲[M].北京:中华书局,1979
- [6] 张风雷.天台先驱慧思佛学思想初探:关于早期天台宗思想的几个问题[J].世界宗教研究,2001,23(2):51-58
- [7] 潘桂明,吴忠伟.中国天台宗通史[M].南京:凤凰出版社,2008
- [8] 黑格尔.小逻辑[M].贺麟,译.北京:商务印书馆,1980
- [9] 方立天.中国佛教哲学要义[M].北京:中国人民大学出版社,2002

Epistemology and significance of ZHIYI's "one instant mind"

LANG Di

(School of Philosophy and Society, Jilin University, Changchun 130012, Jilin, China)

Abstract By "three thousand worlds in one instant mind" and "three truths", the author tries to find the foundation of making the "one instant mind" as object and how it was, and talk about the significance of the times in this thought. Through the arrangement of ideas, she finds that it is necessary to integrate the subject and object of knowledge, in which process self-reflection is the thinking mode. Meanwhile, this thinking mode can also provide a new enlightenment to resolve the disordered situation in epistemology of modern society.

Key words ZHIYI; "one instant mind"; "all things are ultimately real"; "three truths"

(上接第 49 页)

[26] 张世英. 自我实现的历程 [M]. 济南: 山东人民出版社, 2001.

[27] 黑格尔. 逻辑学: 下卷 [M]. 杨一之, 译. 北京: 商务印书馆, 1976.

[28] 叔本华. 作为意志和表象的世界 [M]. 石冲白, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.

[29] 马克思. 1844 年经济学哲学手稿 [M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 译. 北京: 人民出版社, 2000.

Comparative study between Lao Tzu and Hegel

TIAN Yirong^{1, 2}

(1. School of Humanities, Zhejiang University, Hangzhou 310028, Zhejiang, China)

2. School of Humanities, Zhejiang International Studies University,
Hangzhou 310012, Zhejiang, China)

Abstract Both Lao Tzu and Hegel attached great importance to dialectics. But there is great differences between them. In Hegel's view, the ultimate goal is the externalization of subject. The separation of subject and object is treated as a real starting point. The conquest of object and turning object into itself's stage is taken as a real end. From the viewpoint of Lao Tzu, a successful return is the elimination of subject and the persistence in subject is abnormal. From the beginning, he tried to get rid of the involvement into material, thus in the end, he had access to subject-object integration. So, the comparison by QIAN Zhong-shu to seek the sameness between them is defective.

Key words Lao Tzu; Hegel; QIAN Zhong-shu; comparison between Chinese and western ideas