

觉群佛学译丛

名誉主编 季羡林

主 编 觉 醒

善与恶

天台佛教思想中的遍中
整体论、交互主体性与
价值吊诡

[美] 任博克 著
吴忠伟 译 周建刚 校
上海古籍出版社

佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

善与恶

天台佛教思想中的遍
中整体论、交互主体
性与价值吊诡

[美] 任博克 著

吴忠伟 译 周建刚 校

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

善与恶:天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡/(美)任博克著;吴忠伟译. —上海:上海古籍出版社,2006.12

(觉群佛学译丛)

ISBN 7-5325-4549-0

I. 善... II. ①任...②吴... III. 天台宗—研究
IV. B946.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第163372号

本丛书由觉群编译馆主持编译

责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

善 与 恶

——天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡

[美]任博克 著

吴忠伟 译 周建刚 校

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:gujil@guji.com.cn

(3)易文网网址:www.ewen.cc

新华书店 上海发行所发行经销 启东人民印刷有限公司印刷

开本787×960 1/16 印张25.5 插页5 字数400,000

2006年12月第1版 2006年12月第1次印刷

印数:1—3,300

ISBN 7-5325-4549-0

B·568 定价:43.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

总 序

佛教源于印度,而发扬光大却在中土。自东汉时输入,经诸多朝代之努力,将原为梵文(或巴利文)等古天竺文字的佛经译为汉语,并通过手工抄写到印刷技术之运用,终于使佛法深入人心,广大信众,同沾法益,此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来,其思想趋向也颇为接近,复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合,乃至酝酿、吸收,至隋唐而大成,创宗立派,鼎盛繁荣,前所未有的。影响所及,朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后,历经宋、元、明、清各代,我国始终为大乘佛教之重镇,有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究,自古以来即有僧伽、居士之分,虽无“研究”之名,而出于信仰之诚,寻求佛教精义者,彪炳史册,所在多有。降及近世,因科技发展之刺激,佛法潮流,亦屡有扩张。自19世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来,欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教,作为古老的宗教之一,海外研究也日见蓬勃,从东瀛至南亚,从德意志、法兰西至英吉利,于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚,自C.R.莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来,从地域上说,其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教(包括藏传佛教)、东亚佛教,举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及,成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文,横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科,在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言,佛教从印度本土向南、北方向分别传播,菩萨高僧,筚路蓝缕,而成北传大乘、南传上座二极,于今因缘增上,不断发展,已趋于世界佛法之域,可谓千载一时也软!

因此之故,时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册,介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等,内容广泛,对于国内学界拓



展学术视野,提升佛学研究水准,甚有裨益,可喜可贺!惜其著作多属近代,且以日文为主,时过境迁,欧美近代以后之佛学研究日新月异,相关成果不断涌现,将此类新知卓见译为汉语,嘉惠学林,已成迫切之势。

藉此因缘,敝寺故有觉群编译馆之设立,集思广益,斟酌权衡,适时推出《觉群佛学译丛》,实欲借古人译梵为汉之经验,取信、达、雅之准则,推陈出新,俾在家出家,两俱得益。佛法虽重在行持实证,佛经所说理趣,亦无不以求证生死大事之门径,若依文解义,理事分途,则徒成慧业,殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言,非指俗世传教之事,况时际浊世,佛法传扬端赖因缘,适应时会,则日以广信,僧伽寄质尘寰,岂可遗世而独立者乎!

倘参以此译丛为契机,重视我国古代传译之汉文圣典,探悉诸宗玄义,同时摄取世界各地佛法之优长,融贯现代国际佛学界之研究成果,“他山之石,可以攻错”,深信国内会有更好的研究成绩出现,佛教亦将进一步充实与光大,余之愿也,因序之而随喜赞叹云尔!

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若文室

作者前言

本书英文版原来在2000年问世,是由我的密西根大学博士论文(1996年)改写而成的。当时我所面对的最大问题之一就是如何恰当地把中国思想中的概念与术语译成英文,让熟悉西方思想模式的读者能够体会一种十分崭新、甚至相当惊人的宇宙观。这一工作之值得我花费那么多心血,是因为我深深地认同这一奇特的思想体系——即中国佛教天台宗的哲学,特别是其对价值诡谲的洞见——不但对现在西方文化会带来深远长久的意义,也可提供一种在全人类的其他思想范畴中所找不到的思想资源。但正因为这种思想模式是西方未曾有的东西,此一研究过程自然会带有其特殊的困难。

现在吴忠伟教授要把拙作译成中文,他恐怕也会碰到类似的头痛问题,甚至要付出双倍的辛苦,但同时也可能附加上更深刻的文化意义。中国佛教以及整个中国传统思想现在正处于一个过渡时期。当代的中国知识分子必须在文化全球化、多元化不断交流的今天重新整理、评估、消化自己宝贵的、不可取代的文化资源,这并不是一件简单的工作。在这种情形下,中国佛教对未来中国文化,甚至对全球的未来文化,应具有一种特别重要的地位与使命,因为中国佛教本是人类历史上最早、最大规模的两种截然不同文化——即印欧语系与汉语系文化的交流、对话、谈判、互融的结晶。不同文化的冲突与交融正是现今世界最大的难题,而汉化了印度佛教的天台宗思想不仅是解决这一难题的绝佳例子,同时也提供了一种最有效的互融诠释方法与调节不同立场、互通不同价值观的思路。进而言之,我们也许可以这样说,天台思想在中国主流传统文化后期蜕变为冷门学派之因,正是其可成为未来全球文化新起点之所在。缘何如此呢?因为天台处理价值、道德问题有一个极特殊理论,即惊世骇俗的佛性具恶之说。盖此处所谓之善即他处所谓之恶,此时,此人所谓之善即他时、他人所谓之恶。于此不同文化交流的今天,此种问题变得更为明显。在这种条件之下,所谓存善去恶的道德观就很容易转变为侵略、统治他人、他处的凭依。再者,现代心理学发现人类的



最高成就并非是由一个神圣、纯善的来源所造成的，而似乎是从最低级的兽性所演变过来的。此演变，与其说是个压抑、超越兽性的过程，毋宁说是个升华、扬弃兽性的过程。故要达于极善就必须保存，甚至即于极恶。对此吊诡，我们该如何理解呢？中国佛教天台宗的性恶说可能给出了全人类历史上最圆满的解答。

因此，我非常感谢吴教授下如此的苦功来翻译拙作。当代中国学界正致力于重新整理、开掘自身极可贵的文化遗产，并已自觉认识到其对未来全球文化的重要性。我希望本书中文版的出版能对此学术大业有所贡献。

任博克
2006年6月

译者前言

本书是由美国西北大学宗教(哲学)系教授任博克(Brook Ziporyn)先生所撰写的一部天台佛学专著。诚如本书颇为怪异的书名所显示的,作者的旨趣显然不在中国佛教史或一般意义上的佛教思想史,而在对蕴涵于汉语佛学(尤其是天台佛学)中的一些思想命题与逻辑构造予以一种哲学意义的推演、阐发。换言之,作者藉以诠释的文本是“特殊性”的天台经典文句,而诠释的理路则是“普遍性”的、思辨的、建构性的,其方法既不是西方传统汉学的文献学,亦非流行于当代西方学界的新文化史,体现了作者思想的特异性。

事实上,若不对本书作细致阅读的话,我们很容易会误解作者的这样一种诠释方法,以为他不过是独抒胸臆之“六经注我”,还是落入到老套的“六经注我”、“我注六经”的争论中,由此而未能了达作者之旨。其实,作者在书中已毫不掩饰地坦白了自己的立场:他的写作原则是纯粹的“现在主义者”(presentist)态度。这样一种现在主义同所谓的庸俗实用主义都拒绝对文本(Text)作还原式分析,并不奢望求得一个绝对真实的“原初版本”与“本义”,但两者貌似相同的形式并不足以掩盖他们之间的实质差别:作者之现在主义的拒绝还原不是否定、弃离文本,而是不欲对文本作“实体性”的认定。当文本非是实体化的陈述,而是“空性”时,文本的“再脉络化”(recontextualization)也就成为可能,也就是说在保持文本“本文”的同时,将文本的原有语境置换到新的语境中。就此而言,“紧扣”文本而非抛弃文本就成为作者之现在主义必须恪守的一道原则。

由此,在“现在”(作者所谓的“对于我”)与文本之间就形成了一种张力,如果用天台的三谛论来表达的话,则我们可以说:文本有确定义为假谛,文本空无自性、无确定所指为空谛,文本既有确定义又是开放的、任意的则为中谛。对文本诠释的可能不是单纯来自于“现在”(我)的诠释维度,自然也不能完全归诸于实体性的文本本身,而是来源于二者的互动,其中的关键就在于文本的再脉络化。这样,诠释虽是基于现在主义的立场,而文本却具有某种优先性:不是对文



本的过度诠释,而是以尊重文本为前提才具有无限的诠释空间。这就相应于天台性具论的“开权显实”之说,文本是“权”、“粗”,文本自身的“开显”所达是“实”、“妙”,要达“实”、“妙”,必须即就作为“权”、“粗”的文本。由此,关键所在乃是开显文本。

作者的这一诠释原则其实是同时施用于作为文本的论述“主题”与作为文本的“经典”。就本书主题来说,作者乃是要处理善/恶价值二元对立的消解问题。作者不认同盛行于西方哲学传统主流中的善/恶价值二元对立,而欲代之以价值吊诡(value paradox),即以极善乃保存和达于极恶来使善/恶在维系紧张对立的同时,又处于同一关系之中。为此,作者采取的策略是将善/恶置换为整体/部分(整全/偏执)关系。从原子论的角度理解善/恶,则善/恶均是隔别之原子个体,二者的决然对立不可避免;但当善/恶都是一整体之部分时,情形就变了。因为在此框架中,无论善还是恶,只要是“部分”,其“价值性”必须关联到“整体”才能得以测定。事实上,整体亦非一实体、给定之状态,实乃部分之间所达致之结局,故关键之处乃在部分与部分之间的关系。由此,作者引入了“交互主体性”概念将部分与部分之间的“可转换性”(互趣性)展示出来,并依此可转换性程度来判定“整体”的圆融性(普遍性),故有一中、多中、遍中整体论的类型分别。

由此思路出发,要消解善/恶的二元对立,也就是将处于部分语境中的善/恶置换到整体语境中,实现二者的当体全是——善/恶二者间具有完全而坚定的互摄性——故作者所属意的一个字眼便是“即”,而天台宗的佛性具恶说也就成为其可以用来抒其心意的最理想的思想表述形式。这样,就如作者所表白的,其全部的工作无非是对宋代天台僧四明知礼的八字之言“魔外无佛,佛外无魔”(即“反价值之外没有价值,价值之外没有反价值”)的诠释,是对此句话之构造语境的分析与推进(再脉络化)。

从这句话的构造语境来看,作者首先关注的是天台遍中论的构成来源:一是本土中国思想的遍中整体论,二是印度佛学的价值诡谲表达。作者不是历史语言学家,亦非是先据有一价值本位的思想史家,其对早期中国思想的兴趣在叙述语法层面,具体而言就是“整体论”的类型学分析。在此意义上,作者予先秦道家(尤其是《庄子》)的表述方式以更多肯认。至于印度佛学,作者强调的是其通



过“观”行和“空”所展示的价值吊诡性，即所谓“生死即涅槃”。作者特别指出，印度大乘佛学仍保留了从外部来处理价值问题的做法，而其与本土遍中整体论的结合方形成天台佛学，并在知礼颠覆性的标志式话语“魔外无佛，佛外无魔”中达至价值吊诡形式的顶点。作者的这样一种构建式分析自然有其预设之理论图式——遍中整体论的优先性，但其对佛学思想形态合法性的判定也为我们理解中印思想之会通以及汉语佛学理论形态提供了一个新的视角。

其次，就此八字的天台佛学语境自身而言，作者突出的是开权显实说在天台基础理论中的核心地位。众所周知，学界对天台佛学教义独特性的判定存有差异，或突出判教，或强调二谛，甚至独标性具等等。作者对上述教义都有论说，但最后还是把天台思想的旨归落实于天台方便论的特有表述——开权显实（opening the provisional to reveal）之说，因为此说表达了作者所心醉的“转换性的自我再脉络化”概念。此一概念的哲学基础是天台性具/一念三千说，而启发于莲花之譬喻形象。花开则子显，正是作为“权”的花“开”（发展达致其极），故而作为“实”的子才“显”（完全呈现出来），故权法的实现也就是实相的展现。由此推论，由任何一点可达至中，由任何一权法可达至实相，则由任何一恶可达至善。如此，“行恶”的合法性得到确保。不宁惟是，由于没有“中”可以独善其身地成为中，“中”自身非是自明给定的，而是有待于开显为中，而这种开显只能就着部分/局限/偏见而开显。故“部分”成为一种“已具”、“前提”，我们不是要去除部分/偏见，而是将之表达为中。

故当作者着力于辨析山家/山外对交互主体的不同理解时，其显然是要申明这样的立场：任何一种纯然之“善”的地位并不能得到保障，即使达致极善之境，我们性具之蛄蛭之性也毫无去除。这样，任何法均处于某种有限的脉络层次下，但通过再脉络化其实现了可转化性。正像作者反复征引的笑话结构：套话/妙语。妙语一旦被领会，则套话的正儿八经也就成为好笑；而也正是因为套话的存在，妙语方为妙语。就此而言，“魔外无佛，佛外无魔”要表达的是，必须彻底、究竟极致地成为魔，才能真正实现为佛。换言之，知礼充满吊诡的反道德律的表述以及依之而采取的苦行其实仍然只是一种方便、手段（只是这方便对知礼来说是一种“必然”之方便），知礼最终是要藉此达到其向往之解脱境界。

作者最后是要将“开权显实”之原则应用于其普遍意义的思想实验中，这便



是作者对此八字之言的构造语境的再脉络化。在作者看似随心所欲的思想畅游中,我们看到了作者实际上是将开权显实(套话/妙语结构)作为一普遍的思维方式来处理形而上学、伦理学等问题。

你溜达着吹着口哨而被一块石头砸中,这样的事件如何被归为偶然/必然、唯心/唯物的解释模式中呢?作者别出心裁地将“溜达着吹着口哨”解释为一种“方便”,其意指着包括“被一块石头砸中”在内的所有“不溜达着吹着口哨”,这样“被一块石头砸中”已“具”于“溜达着吹着口哨”之中,前者只是对后者的开显。由此,心/物间的二元对立也就由心与物之可转化性所取代,这体现了作者对形而上学问题所贡献出的睿见。

至于从佛教僧人所谓的特殊之“恶”(偏执)转到原始部落的食人之习乃至现代社会的凶杀之举,作者其实是在藉助反思人类“行为”而反思人性、人类社会、文明制度。我们千万不要误解作者之意,以为他在为上述“恶行”开托辩护,毋宁说作者是在更为毫不留情地批判“正常”的我们、“文明”的社会。因为所谓正常/反常、文明/野蛮的二元对立恰恰是对自身之“恶”的遮蔽,对他者之开显性的否定。事实上,任何一种文明形式都存有其自我封闭的偏执与可开显之潜能,既然是“性具善恶”,则恶是不可除,乃是要通过了达而将其转化,理解此点也就是要对自己之文明形式予以批判,对他者之文明形式给与同情之了解与接纳,这对维护当代文明的多样性,强调差异文明之间的对话无疑是一种支持。

实际上,作者的开放精神与反思态度最终施及此作品本身。本书对“特殊性”的天台佛学采取了“普遍”诠释的原则,即他要从一“有限”立场而达至一般性的结论,有趣的是,作者的这一研究原则也恰恰正是他所研究之对象本身——开权显实——故此,作者以为可将此作看成是在遭遇到二十世纪美国文化时,天台开权显实原则对天台传统自身的施用。

故此,为了最彻底地贯彻作者恪守的开权显实原则,我们必须扣紧作品本身阅读。由此,译者之浅显介绍只是一种方便,而作品更为丰富的意涵有待广大读者自己去开显。

吴忠伟

2006年6月于武汉大学博士后流动站

致谢与体例

如果本作品应得任何荣誉,该是由许多人分享的。此作是以一种习见的方式从一个混乱的思想缠绕发展成为一篇学位论文,然后再通过一个漫长的变形和蜕变而成为本书。我在此必须带着真正的感激而不是任何“内疚式感恩”之情来表达对他们贡献的谢意,这也是对我的老师们所具优秀作风的一种证明。就他们中的任何一位而言,严厉的指导无疑已激起了相反的反应——感激。首先我要感谢我的学位论文指导小组的所有成员,他们是:蒙罗(Donald J. Munro)教授、杜志豪(Kenneth J. Dewoskin)教授、福克(T. Griffith Foulk)教授、林顺夫教授以及斯蒂文森(Daniel B. Stevenson)教授——在过去的岁月里,我已经受益于他们的著作和个人风范。他们循循善诱,鞭策鼓励,使我敢于承担这一难以把握的课题。

蒙罗教授是我所知的少数几个在气度与影响上持续增长的人。我认识教授久矣,但随着岁月的流逝,他温和平正的指导,对早期中国思想罕见的无人企及的洞察力(这几点挺立于这一课题的基础上,很少被隐藏),以及他的个人风范似乎却对我愈发呈现出不断增长的意义。我在人世间经历得越久,也就越发体会到蒙罗教授人格与成就的难能可贵。

如果不是在密西根大学的研究生生涯中有幸得到斯蒂文森教授的两年指引,我确实不大可能阅读和理解天台经典。我初次迈入深厚怪异的天台表达模式就是由于斯蒂文森教授的引导,他是美国甚至世界上少数几个能够从事这一工作的学者。因为这,我将永远感激他。学会用全新的眼光来阅读甚至理解,这确实是一种真正体验,中的方法为我打开了一个新的思想天地。

同样,福克教授在这最初的阅读学期也起到了关键作用。首先是敏锐的质疑头脑、广博的知识面以及他对中国佛学严肃而宽容的探究精神乃至其个人风范。作为他研讨班上的一个学生,我尤有受益的是最后所提到的即他的个人风范,还有其对佛学的一般态度,这首先体现在随着新问题在这一领域的出现,他总有一个独具效用的探究方式。为此,我要特别感谢他。无论作为一名学者、



一位教师还是个人，他的个人风范已经在很多场景下激励了我。

林教授是我研究生生涯的另一位伟大的施惠者——还有什么能够比阅读中国诗歌予人以更大的礼物呢？——从他那里我学到了许多关于如何仔细研读中国经典，享受畅游于交织而成的剧本深层底流的快乐以及一种就最高意义而言自身即是诗歌的在世方式。

必须感谢杜志豪教授，他以其罕有其匹的方式给予了我一些最丰饶的概念，而这些概念特别是这些与早期中国思想的组织系统以及另样的秩序模式有关的概念，已经融入到此书的构成中。他对这些问题的研究及其穷究到底的信念为我此处的探究历程提供了巨大的勇气。

我远未预计到会公开谈论我专业与私人关系上的同伴对这一工作的激励，那些将我从善变中摆脱出来的人是我所有的珍爱。科勒(Alan Cole)是我目前在这一事业中最早并最好的朋友，他对这一工作予以了特别的关注。在所历经的争辩/紧凑(argument/jam)日子里，科勒和我已经愉快地度过了过去的十年。假如并没有这样一个锐利、敏感、有通感和兴奋的坚强对手/知音(opponent/Doppelgänger)，我就不会被迫用如此仔细一致而且较有趣的方式来解释我自己以及我最奇怪的主张和最令人反感的承诺。试图准确描绘分歧的细枝末节的岁月塑造了我们的世界观，这些岁月对我们双方都是如此的亲密，同时如此深深地互不兼容，以至它们已经成为我生命中最有趣和最富教育意义的体验之一，没有它们，生命将不堪孤独。

在此方面我同样必须提到我的朋友顾古考(Scott Cook)，他让作为研究生的我整日埋首汉学，其乐无穷而又成果丰硕。顾古考具有无与伦比的幽默，他能缜密而仔细地处理材料，又酷爱经典，具有惊人的译解技巧，这使他成为我无价的同伴。当然这也或多或少地挫伤了先前自己对汉语能力的自负，也震惊、惭愧和敬仰地发现，在用汉语作四言诗这个行当他是超逸群伦的。

在我台湾的老师中，我必须特别提到幸意云教授，他的解释策略和对先秦思想总趋向的洞见使我第一次理解了这一伟大传统，从那以后，我便深深地以这种方式关联着这些经典，并使之成为持续激励我的一个源泉。幸教授对我影响的痕迹能在整本书中找到。我的感激同样要献给释圣严大师、释慧敏法师和中华佛学研究所的陈英善教授，以及台湾大学的杨惠南教授、释慧岳法师，还有葛婉



章、徐敏华、蔡嘉雯、林光明和温金柯诸位先生与女士，他们每个人都以各自的方式为这篇学位论文做出了巨大贡献，这并不是由于在我居台期间，他们对我的慷慨、宽宏大量和友善。

还要感谢我在西北大学哲学系的同事，首先是理查德·基克希弗(Richard Kieckhefer)，他对我欢迎而大度的态度使得我在那儿的首次教学时光十分愉快，不但具有启发性并且成果丰硕。同样要感谢包文(Peter Bol)和普明(Michael Puett)这两位哈佛大学卓越的巨人，他们让我在那儿的教学不仅成为可能，而且格外快乐和振奋。我还想感谢富布赖特基金会、夏洛特·W 纽康波基金会、蒋经国基金会以及密西根大学研究生院对学位论文的慷慨赞助，没有这些，我的这一工作将无法完成。在一个完全不同但在某种程度上更广大的意义上，我要特别感谢哈佛大学亚洲中心的编辑约翰·齐默(John Ziemer)，他是本书真正的助产士，没有他，此书显然不会存在的。我只能在对他的敬畏中喘息，他的阅读才能和眼光使他能够在我沉重地置于其桌上的巨大而杂乱无章的文稿中看到一贯性、主旨和确切的错讹，并对需做之事给予细致、准确的指导。一个伟大的裁缝很少剪裁，但他首先必须要有眼光来把握将要用以制作的布料。约翰只是这些真正懂得如何阅读的人中的一个，我认为，在某种意义上，直至他阅读此书之前，即便我也没有真正阅读此书。

最后但绝非不重要，我想感谢我的家庭——我的先辈、我的兄妹、我的妻子菜穗子及其父母，还有我的儿子周枢。我以为，将欢乐与痛苦嵌入于这样一种亲密的私人关系中实际上已超出了感激和仇怨的范围。但因为有此机会，我体会到这种实际交叉的亲情以及它在其他事物中所带来的微妙体验。事实上，若没有亲情，我工作将因丧失灵感而变得枯竭。为此，我要感谢我的亲人。

除非特别指出，此书译自中文的全部译文由我所做，译文中所有的下划线、着重号和括号均由我所加。对于中文术语和专有名词，我用大陆的拼音系统(Pinyin System of romanization)，但在拼写当代学者或作家的英文名字时则应用另一套罗马系统。

任博克

目 录

| | |
|----------------------------|-----|
| 作者前言 | 1 |
| 译者前言 | 1 |
| 致谢与体例 | 1 |
| | |
| 第一章 导论:问题 | 1 |
| 价值对立的问题 | 1 |
| 一个价值空无的世界 | 19 |
| 反道德律的 | 21 |
| 第二章 价值、交互主体性和整体:哲学参数与中国的背景 | 26 |
| 第一部分 整体论——界定与区分 | 27 |
| 中 | 29 |
| 交互主体性与汉语整体论 | 40 |
| 作为焦点和场的物体 | 49 |
| 一中论、多中论和遍中论的意蕴 | 54 |
| 第二部分 价值 | 67 |
| 价值吊诡一般理论的反思地基 | 68 |
| 工具价值和终极价值的倒置金字塔 | 77 |
| 汉语修辞中的吊诡 | 84 |
| 早期中国思想中的整体论的应用及其价值论的结局 | 93 |
| 第三章 印度佛学的价值与反价值 | 99 |
| 第四章 天台基础:遍中整体论 | 112 |
| 第一部分 基础 | 113 |
| 四教与三谛 | 113 |
| 三轨 | 136 |



| | |
|-----------------------|-----|
| 十如 | 138 |
| 十界 | 138 |
| 相待妙与绝待妙 | 140 |
| 开权显实(转化性的再脉络化) | 145 |
| 一念三千/性具 | 157 |
| 第二部分 后期天台的转化史思考 | 167 |
| 华严宗与“性起” | 167 |
| 《楞严经》与早期禅宗中的“清净心” | 173 |
| 湛然复兴天台 | 182 |
| 山家/山外的分裂 | 190 |
| 第五章 知礼理解的天台传统中的交互主体性 | 193 |
| 自行即化他 | 194 |
| 感应 | 197 |
| 交互主体的遍在 | 202 |
| 作为山家山外之争焦点的交互主体性的首要性 | 212 |
| 第六章 天台思想中的价值与反价值 | 232 |
| 第一部分 智顓与湛然思想中的善与恶 | 232 |
| 天台方便论的价值吊诡结局 | 232 |
| 性具恶的道德利益及智顓对反道德律的质疑 | 241 |
| 湛然论性恶与修善 | 250 |
| 第二部分 知礼的价值吊诡概念 | 258 |
| 交互主体性的基础:恶的不可去除及与善的相即 | 259 |
| 究竟蛄蛻 | 281 |
| 知礼与智顓、湛然的比较 | 290 |
| 与山外的比较 | 295 |
| 反对与回应 | 305 |
| 知礼的修恶 | 310 |
| 第七章 为何要说恶这样的好:结论与意涵 | 324 |
| 形而上学的意涵 | 330 |



目录

| | |
|--------------|-----|
| 知识论的意涵····· | 337 |
| 伦理动机与意涵····· | 340 |
| 参考文献····· | 365 |
| 术语····· | 375 |
| 索引····· | 380 |
| 译者后记····· | 391 |