

天台智顓思想研究

韩艳秋著

陕西出版传媒集团  
三秦出版社



## 韩艳秋，女。

1973年生。陕西西安人。哲学博士。曾就读于西北大学中国思想文化研究所，陕西师范大学哲学系。现任教于陕西省渭南师范学院。主要从事佛学研究，中国近现代思想文化研究。

# 天台智顓思想研究

韩艳秋 著

陕西出版传媒集团  
三秦出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

天台智顓思想研究/韩艳秋著.——西安:三秦出版社,2013.8

ISBN 978-7-5518-0553-7

I. ①天… II. ①韩… III. ①智顓(538~597) - 思想评论 IV. ①B949.92

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第195915号

## 天台智顓思想研究

---

韩艳秋 编著

出版发行 陕西出版传媒集团 三秦出版社  
陕西新华发行集团有限责任公司

社 址 西安市北大街147号

电 话 (029) 87205121

邮政编码 710003

印 刷 陕西日报印刷厂

开 本 889mm×1194mm 1/32

印 张 8

字 数 230千字

版 次 2013年8月第1版

2013年8月第1次印刷

印 数 1-1000

标准书号 ISBN 978-7-5518-0553-7

定 价 22.00元

网 址 <http://www.sqcbs.com>

# 目 录

## 绪 论

- 一、智页在天台宗发展史和中国佛教发展史上的地位
- 二、研究现状
- 三、本文的研究思路

## 第 1 章 理论背景概述

- 1.1 印度佛学发展概貌
- 1.2 中土佛学发展概述
- 1.3 慧思思想

## 第 2 章 天台缘起学说

- 2.1 缘起论的发展流变
- 2.2 智者缘起思想·
  - 2.2.1 智者缘起思想
  - 2.2.2 二谛和三谛论
  - 2.2.3 “批判佛教”风潮及其缘起论质疑之讨论

## 第 3 章 法性与佛性：天台实相论

- 3.1 “法”理论层次
- 3.2 天台实相论
  - 3.2.1 法性之“理”
  - 3.2.2 法界与法性，理事不二
  - 3.2.3 心性与法性
  - 3.2.4 智者如来藏说
  - 3.2.5 天台实相论

## 第 4 章 一念三千——圆顿境界

- 4.1 “一念心”与“心无定实”
- 4.2 百界千如
- 4.3 圆融三谛
- 4.4 境智冥一，色心不二

4.5 性具善恶

## 第 5 章 天台判教理论

5.1 经宗《法华》

5.2 智者教判

结 语

参考文献

后 记

## 序言

佛教创立于公元前 6-5 世纪的古印度，创始人为悉达多，族姓乔达摩。开始在印度传播时信徒很少。到公元前三世纪阿育王在位时，才广泛传播，向北传入大夏、安息及大月氏，并越过葱岭传入中国西北地区。

据史书记载及考古资料显示，西汉末年佛教已经在长安、四川和东部沿海的部分地区传播，但影响力很小。东汉明帝遣使至大月氏求佛经，标志着佛教正式传入中国。但在东汉末年以前，在中国内地流传的佛经仅有译者不明的《四十二章经》等，当时人们把它看作与黄老方技相类似，带有巫术性质。东汉桓、灵二帝的时候，印度及西域地区的僧人来到汉地，以洛阳为中心，译出大量佛教典籍，佛教的基本特征开始为人们所了解，信奉佛教者的人也越来越多。三国初期，一位被称为牟子的佛教信徒写了《理惑论》，介绍了佛教创立过程，轮回学说，以及三皈五戒和出家禁欲等佛教修行方式，讨论了佛教与儒家、道教的区别，表明佛教独特的信仰特征已经逐渐为国人所知。魏晋南北朝是中国佛教发展的重要时期。中国人主动了解佛教经典的愿望更加强烈，更多的佛教经典传入中国并得到翻译。最有影响的是鸠摩罗什（344~413 年），他精通汉语，佛学修养又高，所译经典简洁晓畅，对于佛教的发展有很大贡献。

随着对佛教的了解的深入，中国佛教徒已经能够准确把握佛教义理的精髓。鸠摩罗什有个弟子僧肇著有《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》等四篇论文，后称为《肇论》。在这些论文中，他对此前在中国出现的主要佛教理论见解进行了系统的批评，认为它们都不是对佛教的正确理解。对于廓清中国佛教理论界的迷雾，引导中国佛教根据佛教的根本精神发展起到了重要作用。

大约在 6 世纪中叶，中国佛教已经不满足于追求什么才是原汁原味的佛教，开始出现用自己的理解去构架佛学体系的尝试。最先明确表示这一意图的是南朝梁武帝萧衍。他对佛教很投入，也确实有研究。他写了一篇文章《立神明成佛义》，认为心识之神明是统一佛教理论的基点，说心识有神明、无明两个方面，心识神明是成佛之本，显现无为法，无明是障佛之根，显现有为诸法。梁武帝的观点被吹捧为对复杂的佛教教义的根本问题的一大解决。

隋唐时期是中国佛教创宗立派的重要时期。如吉藏依据《中论》、《百论》、《十二门论》创立三论宗，智顓依据《妙法莲花经》和《大般涅槃经》创立天台宗，玄奘偏重《解深密经》和《瑜伽师地论》创立法相唯识宗，法藏依据《华严经》创立华严宗等等。这些宗派有一个共同的特点是，依据自己的理解，建立持之有据、言之成理、反映佛教根本精神、各有特色的佛教理论体系。其中最有代表性的是禅宗。禅宗正式产生于唐朝中叶，其创建人慧能被后

人推尊为禅宗六祖。慧能认为，佛教的体系并不复杂，只要对佛法有自己的真切体会，哪怕不认识字的人都可以形成对佛教的正确见解。强调要从自身求得对佛法的理解。这种将复杂的佛教教义回归内心、简易直截的佛教信仰形式，被誉为佛教中国化的最高理论成果。还有一个净土宗，由唐代道绰（562~645）和善导（613~681）正式创建，以《无量寿佛经》、《观无量寿佛经》、《阿弥陀经》为主要经典，宣扬阿弥陀佛的功德和神通，极乐世界的美好。它的修行方法极为简便易行，常念“阿弥陀佛”的名字即可。净土宗缺乏理论上的贡献，但适合社会下层的需要，在中国流传也十分广泛。

20 世纪，我国佛教研究专家汤用彤先生总结佛教在中国传播的历史，说它有三个阶段，一是格义阶段，相当于僧肇以前的阶段，当时的特点是拿中国固有的概念、范畴比附佛教，形成对佛教的基本了解。二是得意忘言的阶段，相当于僧肇以后佛教的中国化阶段，这时已经开始把握佛教的理论内涵，不受佛教语言文字约束。三是明心见性的阶段，即能够创造性地用自己的语言表达适合国情的见解，他认为这个阶段是隋唐以后宋代理学兴起。他的这个看法是很符合中国佛教的实际情况的。

中国佛教最重要的理论是缘起论、佛性论与解脱论。缘起论是佛教的基本理论，主要阐释宇宙万法皆由因缘所生起的相状及其原由。释迦牟尼创立的佛教，基本内容是“三法印”，即“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”，逻辑起点就是缘起说。关于如何表述佛教最基本的缘起观，曾经出现过多种理论，主要有业感缘起、中道缘起、阿赖耶识缘起和中国佛教的真如缘起等。业感缘起论是早期佛教倡导的一种理论。中道缘起论是由印度的龙树等倡导，在中国佛教中很受推重。他的核心思想即在《中论》第一品第一颂的“八不偈”中：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”。阿赖耶识缘起论由大乘有宗无著、世亲兄弟（生于公元 4 世纪左右）一系列的瑜伽行派倡导。它认为一切现象的种子都含藏在阿赖耶识中，世间森罗万象都是阿赖耶识种子的变现，因此“三界唯心，万法唯识”。真如缘起，认为世界万有是心真如的生起和显现。中国佛教最流行的是真如缘起论。它的基本含义是：我们生活的世界并不是气的阴阳变化运动的结果，外部的自然世界对我们真实的生活起不到实际作用。实质上，众生都生活在主观世界之中，是我们的思想、言语、行为所构造的世界真正主宰了我们的生活。我们生活的世界实质上是由众生虚构的幻想所组成的一个重重无尽，相互交错的因陀罗网。所有的生命，只要没有完全超脱，就难免受这种主观性的世界所左右。这种世界观是对中国传统世界观的颠覆。

“缘起论”在很大程度上会使众生不由自主地意识到其所生活的世界是空虚的，常会有一种幻灭感。“佛性论”则给众生苦难的世界带来了希望，因为它保障所有众生在获得解脱和超越的根本依据上是平等的，证明一切众生都有超越现实的潜在动力。佛性与实相、法性、真如等概念基本相同，是指现象的本质、本体。在印度佛教中，这个概念并不十分突出，但它在佛教中成为了核心。最早提起这个话题的竺道生，他敏锐地洞察到“一切众生皆可



成佛”。竺道生之后，几乎所有的中国佛教都认为众生皆有佛性。尽管后来玄奘从印度引入法相唯识宗的看法，认为众生有五种层次的差异，一阐提人永不能成佛，但是，中国人并未接受这种认识，而是接受了一切众生皆能成佛的看法。

为什么佛性讨论会成为中国佛教的核心话题呢？这是因为在佛教文化传入中国之前，中国哲人就颇为关注人性论的话题。佛教传入中国，它对于人类生活的本质有了进一步的揭露，发现人生的苦恼和迷惘、社会的纷争与动乱，都与人们对于自身本来面目（即佛性）的认识有很大的关系。它指出这样一个道理，要是不从人类所固有的更高层面的价值出发，不从人类所具有的超越于现实生存的更高价值出发去提升人性，人的内在动力就发挥不出来。这一部分内容，丰富了传统文化关于人性的观察。

但“佛性”与传统“人性”是有很明显的区别的。儒道讲人性的时候，通常采纳自然人性的看法，即人性是有实体性的规定的。但依据印度佛教的缘起论和般若理论，没有任何事物能够不受任何条件的影响而永恒的、独立的存在，佛性也是如此。外在世界与佛性在本性上是相通的，这就是排除了实体存在的“空性”。惠能指出：心体的实质是空，本无一物，但它具有自然智慧，有洞彻一切皆空的超越性情怀。佛性“外善能分别诸法相，内于第一意而不动”。可见，印性与中国传统的人性是有着差异的。

佛性是获得解脱的基础。但是要获得真正的解脱，还需要脚踏实地的修行。如何才能实现众生的解脱？早期佛教提出有八中正道：“正见解、正思想、正语、正业、正命、正方便、正念、正定”。后来规约为六度：布施、忍辱、持戒、精进、禅定、般若。中国佛教将其归结为两个根本点——止与观。止最好的办法就是禅定，通过反复的训练使内心归于静止，断灭对于幻想的追。观就是理论洞察，即通过学习佛教的道理使认识上有所觉悟。修行归根到底，就是要截断对于所有执着的习惯性沉迷。通过这些修行，人能达到一个什么样的境界呢？——“涅槃寂静”。

对如何才能达到涅槃，涅槃是一种什么样的境界，佛教自身的认识有前后期的不同。小乘佛教认识到现实生活的世界是解脱的枷锁，只有逃离，才有出路。他们主张在人迹罕至之地，通过禅修的方式使心灵沉寂下来，免受物欲的干扰，而最高的成就就是获得“罗汉果”。这些修行理论都具有明显的禁欲遁世的消极色彩。而大乘佛教认为，尽管这个世界是一个罪恶的世界，但是要想在这个世界之外去寻求佛国净土是不可能的。每个人不是独立存在的，它与形形色色的众生世界不可分割，如果众生没有解脱，单个人是不可能彻底解脱的。所以我们要把生命投向于这个罪恶的世界，但同时又能够不被这些罪恶所困住，这才是真正的解脱，这种佛教实践就是大乘佛教所倡导的菩萨行。

佛教讲究出世，主张超出三界、摆脱轮回，与中国传统特别关注现实人生本来冲突极大，但大乘佛教的上述见解，为佛教与中国文化的沟通架起了又一座桥梁。到了唐代，主要佛教

宗派都对佛教理论与修行方法进行调整，由通过出世追求解脱的修行途径，逐渐变化为不离世间而追求解脱的修行途径，甚至主动介入现实政治，并力图在思想上打破此岸世界与彼岸世界的藩篱，使佛教由印度的出世型宗教转变为中国的世俗型宗教。禅宗明确主张：真理不能在现实生活之外，离开现实生活的真理肯定不是真正的真理。世俗化程度最高的禅宗，在中国的现实环境中取得了最广泛的传播。

释迦牟尼生活的时代大约与孔子、老子同时。中国和古印度地理距离又不是十分遥远。那么，为什么要到佛教产生600多年以后，它才与中国文化发生联系，而到1000年以后，才在中国生根发芽呢？其中的关键原因是：从春秋战国到秦汉时期，以儒道为主的传统思想资源能够对当时的社会问题进行有效解决，而到魏晋时代，传统思想资源在解决新的时代问题时已经出现了困难。佛教正是在此背景下发展起来的，它为中国文化的发展提示出另外的思路。

第一，它提出了关于世界的一种全新认识。佛教传入中国之前，中国流行天人感应式的世界观。而缘起论认为我们生活的世界并不是气的阴阳变化运动的结果，有没有这个稳定的自然世界对我们生活的真实起不到实际的作用。我们生活的世界之所以如此，是因为众生言语、意识、行为的共同构造，而不是某个阶层（圣、王）对宇宙真理的发现与运用。这导致了中国天人观的巨大变化。

第二，它高扬了人的伦理责任和社会责任。在汉代社会中，个体是以夫妇关系为起点的众生，所谓“君子之道造端于夫妇”，个体的人是以家庭、家族活动为基础而在社会整体之中活动的。而从佛教的世界观来看，每个个体都是独立的，每个人的业报结果不由他者所决定，而是由自己的所作所为决定，即自作自受。与传统认为家庭关系有助于个人成长与发展的认识相左，佛教主张出家修行，尽量摆脱家庭这种最容易使人发生执着，从而遏制人精神自由的生活形态。这种生活形态确实对中国以自耕农家庭为基础的社会基础构成了一定程度的破坏，但它在某种程度上动摇了古代社会根基的同时，又软化了古代家族这个牢固的堡垒，使个体在家族以外的社会关系中可以展开更自由的活动。

第三，它扩展了众生的精神空间。在佛教的世界观中，众生虽然免不了一死，但并不等于他的言语、意识、行为所产生的后果不存在了，这些都随着人的“识”体而发生作用。只要这个个体没有脱离轮回，他必定会在六道中辗转，并接受报应的赏罚。这种对个体存在无限延伸的认识，一方面有助于化解个体对现实境遇的不满和愤懑，同时也有助于清醒个体对于现实境遇的麻木不仁，还有助于个体对众生平等具备高度自觉。

佛教是外来文化。从佛教在中国的发展历史可以看出：外来文化的输入与传播肯定是在本有文化遇到自身难以克服的矛盾的背景下才会出现。外来文化最核心的冲击力必定是它的世界观及其所衍生的人生观。佛教同时传播了大量的文化形式，比如佛教徒的生活方式、佛教艺术等等，但支持这些文化形式的是它的思想基础，是这个思想基础自身的生命力对于本土思想有巨大的瓦解力。面对异质文化的传播，最佳的选择是消化吸收。佛教传入确实一定

程度上改变了中国传统的世界观，但中国文化最终消化了佛教世界观，使之成为中国传统文化中的一个组成部份。有人说中国文化的精神是和谐，实际上，中国文化的精神是和而不同，是在不同中和谐，而不是以和为和。

韩艳秋博士对佛教很有悟性，在西北大学攻读硕士学位时，对禅宗理论发生浓厚兴趣，曾经对南宗禅分化的路径和思想特色做出研究，并对禅宗思想与现代西方的精神分析哲学做过很有深度的比较研究。后来在陕西师范大学跟随丁为祥老师攻读博士学位，感到天台宗智顓的思想是佛教中国化过程中比较原生的型态，又是印度佛教中国化的重要环节，虽然以前吕澂先生、周叔迦先生等对天台宗的大思路有所提示，近来潘桂明、董平等也有所勾勒，但还是有拓展的空间，遂从原著入手，经过自己的思考，写出了系统讨论智顓思想的学位论文。该论文认为，智顓所面临的佛教理论难题可归结为三个主题，一是如何统一三种缘起学说，二是如何论证诸法皆空，三是如何亲证涅槃境界。论文重点对智顓的缘起思想进行研究，涉及十二因缘新解、二谛和三谛论、批判佛教的缘起观反思，并对智顓的实相论的主要命题法界与法性、心性与法性、实相论，以及智顓的境界论的主要命题如止观学说等都做了概要性论述。读了她的论文，我的主要的感受是：智顓最根本的努力是试图从理论上统一佛教诸缘起学说。由于其缘起学说的广摄性与包容性，导致他在论述诸法即空假即中的实相时，既要考虑人无我的角度，也要考虑法无我的角度。这影响到他在证得境界时强调止观并重、定慧双修。她的这个判断对于如何把握天台宗的思想路径有了新的思考。虽然在表述作者自己的心得时，论述还不够细致明白，但我个人认为论文对推进智顓与天台宗思想的研究大有助益。该论文经修改完善，即将出版，书此以志欢喜。

方光华

2012年12月12日

## 绪 论

### 一、智顓在天台宗发展史和中国佛教发展史上的地位

佛教自汉代初传中土，作为有异于中国本土文化的思想文化形态，经历魏晋南北朝的持续传入和发展，从被接受，到被真正理解和吸收，至隋唐达到鼎盛。天台宗是中国佛教史上形成的第一个宗派，开启了中国佛教发展的宗派佛教时期。智顓被尊为天台宗四祖，是天台宗实际的创始人，在天台宗发展史和中国佛教发展史上都有非常重要的地位。

佛教传入中土后，到智顓所身处身的陈隋之际，在中国已有了较为充分的传播和发展，同时也面临一些重要问题。从印度佛学传入和接受状况来看：中观思想经鸠摩罗什系统译传，在中国得以被准确地阐释和把握，对其的玄学化理解受到批判。但般若思想方法在当时和其后一段时间，仍旧未成为被普遍接受的思想原则。唯识思想的传入和传播，还未达到它的高峰，并在传播中，由于学僧对其思想诠释的不同产生了学系分化。而在中国不同于印度大乘佛学的是，在印度并未产生很大影响的如来藏思想，在中国被广泛接受，这与中国的思想文化底色应该有很大关系。

在经论持续传入的浪潮推动下，佛教思想在中国的吸收、发展，由于地域、宗经、学系等的不同，呈现出较为复杂的形态。如形成各宗所学的各系师说，南义北禅的各有侧重，佛学与社会政治形势的关系等。唯识真、妄心之争，佛性与般若思想的通贯，唯识心意识论与佛性论的关系，佛教理论与实践的融汇等许多问题浮出水面。佛学自身发展的要求，以及大一统时代的重新到来，使得解答这些问题，进行佛教理论的整合，成为重要的命题。

智顓出身南方仕宦家族，具有较好的文化底蕴。在其宗教修学和传播活动的际遇中，能够广涉经论、多方交流，同时更重要的是他是一个禅师。这使得他一方面能积淀丰厚的学识，形成广阔视野，一方面能够以自己的禅修实践为坐标，对诸经论学说判别取舍，条理安排，并对前述问题提出自己的看法，给出自己的解答，最终融汇诸家，形成系统的思想，成为创宗天台的关键人物。智顓一生历

梁、陈、隋三朝，所身处的是中国历二百余年的分裂后，在隋初重新走向大一统的时代。其思想所代表的，也正是佛学经南北朝分裂时期，由于地域、学系的不同而引起学术偏向，至此开始走向的融合。智顓在南北朝至隋唐统一之际，对佛教思想进行整合，推进其理论的发展和创新，是中国佛教史上承前启后的重要人物。他的理论开拓性给佛教在中国隋唐的高峰性发展带来诸多的启示。其后形成的华严宗在理论架构上对天台多有借鉴。天台思想对禅宗也具有一定的影响。

选取智顓这一中国佛教历史上极具代表性的人物，对其思想进行专门研究，能使我们了解在那一时代的主要佛教思潮和其理论所达到的高度，并以此为坐标，更清晰地横向示明彼时代佛学的总体发展状况、所达到的思想深度，和纵向勾画其前历史中佛教发展的思想理论之脉络。

## 二、研究现状

学术界对天台宗思想，尤其是其创立者智顓的思想已进行了较广泛和深入的研究，取得了丰硕的成果。具体而论可分如下几个方面：

1、佛教通史中的专章研究，如吕澂先生的《中国佛学源流略讲》、汤用彤先生的《隋唐佛教史稿》、黄忏华先生的《中国佛教史》、周叔迦先生的《周叔迦佛学论著集》、侯外庐先生的《中国思想通史》、任继愈先生的《汉唐佛教思想论集》、严北溟先生的《中国佛教哲学简史》、以及郭朋先生、方立天先生等的佛教通史类著作中，都辟有专章论述天台思想，将天台宗放置于中国佛教乃至整个佛教发展的历史背景下加以观照和阐述。

2、天台专史研究。将研究聚焦于天台一宗，及或集中于天台重要人物的生平思想，进行专门研究。有事理兼述、互相发明者，如潘桂明、张风雷各著有一部《智顓评传》，潘桂明与吴忠伟合著的《中国天台宗通史》等；有侧重于理论研究的，如牟宗三先生的《佛性与般若》、李四龙的《天台智者研究》、董平的《天台宗研究》等。

3、天台智者及其思想的专题研究。有对智者大师生平的考证，对其卒年、出家地、死因等的争论。思想方面，如程群的《〈摩诃止观〉修道次第解读》，以《摩诃止观》为主，综合智者止观方面的其他著述，主要研究天台的止观修证实践。心皓法师的《天台教制史》为填补天台教制研究空白之作。

专题中有天台思想起源的争论，如或认为天台思想渊源于中观学，代表人物

有吕澂、严北溟先生。吕澂先生首先简别了天台宗与三论宗的异同。天台思想上虽部分和三论同源，但三论是产生于南方的宗派，重义理玄谈，天台则植根北方之躬行实践的学风里。故天台虽以鸠摩罗什所译《法华经》为宗经，又参合鸠摩罗什所传般若诸论，但并不自认为出自罗什一系，而是远尊龙树。天台三谛三观的学说，史载是天台二祖慧文因读《大智度论》“三智一时具有”说，及联系《中论》“三是偈”，结合自己的禅观实践而得。慧文传慧思，由一心三观，归宿到实相。这些思想至智顓而完备和光大<sup>①</sup>。

或有认为天台思想是中观与瑜伽学思想之调和者，如周叔迦先生。周先生从理论和观法两方面论证。就理论而言，虽然天台宗尊龙树为初祖，但思想上不同于传弘中观学的三论宗一系。三论宗以二谛立言，认为二谛是通贯一切经典的宗旨，天台则安立三谛、三观、三智。周先生认为，《大智度论》与《中论》相关内容都是依二谛说法，并非说明三谛。而唯识一系，南道地论师的代表人物净影寺慧远在其所著《大乘义章》中则明确提出三谛说，“三谛者，一是世谛，谓法有相；二第一义谛，谓法无相；三一实谛，谓法非有非无之相”<sup>②</sup>，并有三智说。可见慧远是以地论师说解释和发展了中观思想。其次就观法论，天台以观心为教行之枢机。观心是瑜伽之行法，不同于中观行法的观实相、法性。观心法门是《楞伽经》、《唯识论》等谈阿赖耶识的经论传入后才兴起的，《大乘义章》曾论述地论师观心大意。天台主祖中慧文“多用觉心，重观三昧，灭尽三昧，无间三昧，於一切法心无分别”，慧思“多用随自意安乐行”，智顓临终口授《观心铭》。故可见天台的圆顿止观是本于瑜伽观心法门而发展起来的。再从判教而论，天台藏、通、别、圆四教判，以藏教小乘为第一时，通教——般若教为第二时，以唯识为第三时，此种判法合于唯识自判的小乘、般若、唯识的次序，而不同于中观的小乘、唯识、般若的判序。由上，从理论、观法、判教上，都可得出天台为调和瑜伽和中观、以瑜伽思想发展了中观思想的产物<sup>③</sup>。

近年有四川大学刘朝霞的博士论文：《早期天台学对唯识古学的吸收与抉择》，对此作了进一步探讨。论文对印度唯识学与中土古唯识地论、摄论二师说思想、师承进行梳理，指出中土古唯识分派的理论之关节点在于对第八识理解各有不同。文章以“心意识”研究为切入点，探讨了天台三祖慧思、四祖智顓的“心意识”论。并从教、观两方面以智顓学说与古唯识思想做了比较：“一念三千”与“唯识”，“三谛”与“三性”、“三无性”；“止观名义”、“圆顿止观与缘总法止观”、“无生观门”与“四寻思”、“判位次”，通过几个方面的比较，认为二者既有差异，又有

<sup>①</sup> 参见吕澂著：《中国佛学源流略讲》相关内容，中华书局，1979年版。

<sup>②</sup> 慧远著：《大乘义章》卷第十，《大正藏》第44册，第667页。

<sup>③</sup> 参见周叔迦著：《周叔迦佛学论著集》相关内容，中华书局，1991年版。

互补性。文章认为，天台对古唯识学有吸收，但更有抉择扬弃，故天台并未成为唯识学一系<sup>①</sup>。

另有认为天台宗思想源自《大乘起信论》者，如郭朋先生；以及曾其海先生有诸学脉调和说。

学界还有围绕天台重要命题如“一念三千”、“三谛圆融”等进行的专题讨论，并希图用现代哲学理论——本体论、认识论等范畴这些专题，乃至用现象学、存在主义的系统理论诠释天台思想的尝试。如曾其海认为，“一念三千”、“三谛圆融”、止观学说、“无情有性”、“性具实相”等命题，如果去掉宗教外衣，则大致相当于哲学之本体论、认识论、真理论、方法论、人性论和宇宙发生说。有的命题有双重内容，如“一念三千”既是本体论命题，又是认识论命题。天台“一念三千”，即“思维与存在同一”的命题，并通过对“一念三千”思想三个层次的分析，与德国古典哲学中费希特、康德、黑格尔的哲学思想加以比较。曾其海并且将现象学的“返回事物本身”与天台的反观“实相”，现象学的“悬置”、“本质的还原”与天台的“止”、“观照论”，“现象学的“先验构造”与天台“一念三千”等思想命题加以比较研究，意图阐述出天台思想中的现象学意涵。<sup>②</sup>

又如郭朋认为，天台基本思想有“真如缘起”论的客观唯心主义世界观，“一心三观”、“一念三千”的形而上学认识论，止观学说的僧侣主义方法论几部分构成。<sup>③</sup>

学界还有对于天台“性具”思想所含伦理意蕴的专题研究，“性具善恶”一直被认为是天台有别于其他宗派的独特论点，这一命题的背后是天台性具实相论作为理论支撑。对此专题国内外学者多有探讨研究。

周叔迦认为，天台依据阿赖耶识含一切种子建立一念具足三千的学说，种子有“本性住种子”与“习所成种子”，天台称“本性住种子”为“性具”，“习所成种子”为“修具”，所以一念三千具足三千世间，善恶之法，有性善、性恶，修善、修恶之分。性善、性恶为一切有情平等同具，为理具；差异在修善、修恶，又称事用。法界本清净，而能无碍受无明熏，无明依于法性而复即是法性。以理慧、理定消性恶之理毒，无明与法性，理慧与理毒消泯为一<sup>④</sup>。

山东大学陈坚著有《烦恼即菩提——天台‘性恶’思想研究》一书，在讨论中国传统人性论中具有代表性的荀子“人性恶”论基础上，对比佛教天台宗“性

<sup>①</sup> 参见刘朝霞：《早期天台学对唯识古学的吸收与抉择》，四川大学 2005 年博士论文。

<sup>②</sup> 参见曾其海著：《天台佛学》，学林出版社，1999 年版；及黄夏年：《二十世界天台佛教研究》，《企业导报》2000 年第 10 期。

<sup>③</sup> 参见郭朋著：《隋唐佛教·为统一的隋王朝服务的天台宗》，齐鲁书社 1980 年版。

<sup>④</sup> 参见周叔迦著：《周叔迦佛学论著集》相关内容，中华书局，1991 年版。

恶”论，深入辨析二者“性”的含义之不同。就天台“性恶”思想的思想渊源、理论依据给以深入细致的梳理，导出智顛对“性恶”思想的理论化，以及天台后续者对“性恶”思想的阐扬。陈坚并且认为“目前中国佛学的研究，宏观方面比较兴盛，也取得了很大的成绩，但是在微观方面的专题性研究较为缺乏”，倡导“对佛教某一命题或教义的细致入微的研究”<sup>①</sup>。

潘桂明认为，智顛的“性具善恶”说是在慧思“性具染净”说的基础上建立起来的。“性具善恶”这一思想的核心是由“阐提不断性善、如来不断性恶”所体现出来的“心、佛及众生，是三无差别”的平等原理，众生虽在现象界表现为种种差别，但在本质上绝对平等。“十界互具”、“一念三千”都与性恶学说相联系，因为光说性善，不说性恶，就不能得出十界互具的结论，当然也谈不上一念三千。这一说法调和中土人性论诸说，“是从人的本质问题着手，展开对中国传统思想适应和改造的尝试<sup>②</sup>”，是以性具善恶为论证之因，以十界互具、一念三千为论证之结论<sup>③</sup>。

美国西北大学宗教系教授任博克著有《善与恶——天台佛教思想中的遍中主体论、交互主体性与价值吊诡》一书，以一种全新的视角阐发了这一命题。作者意在消解善、恶价值二元对立的问题，而代之以如天台思想之价值吊诡。作者认为，天台思想综合了中国本土的“遍中整体论”和印度佛学的价值之诡譎表达，将善与恶的关系替换为整体与部分，也即整全与偏执的关系。“从原子论的角度理解善/恶，则善/恶均是隔别的原子个体，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，无论是善还是恶，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。”<sup>④</sup>

另外对天台宗后续发展中一些著名的理论命题的讨论。如对天台九祖湛然提出的“无情有性”重要命题，学界有以“泛神论”加以解释者，如任继愈、郭朋、曾其海等。周叔迦则认为，“这个问题只是观行中的问题，而不能作为事相问题来看待”。此问题并不始于湛然，“初唐时三论宗的吉藏、盛唐时禅宗的南阳慧忠，都曾提出这一问题。吉藏提出这一问题是对地论师的末流说的，慧忠提出这一问题是对禅宗末流说的，湛然提出这一问题是对慈恩宗末流说的。”对此问题必须从“无我”的原则了解，因为人我见将法界二分为有情与无情，而以为只有有情有

<sup>①</sup> 陈坚著：《烦恼即菩提——天台“性恶”思想研究·前言》，宗教文化出版社，2007年版，第4页。

<sup>②</sup> 潘桂明 吴伟忠著：《中国天台宗通史》，江苏古籍出版社，2001年版，第161页。

<sup>③</sup> 相关内容参见潘桂明 吴伟忠著：《中国天台宗通史》，江苏古籍出版社，2001年版。

<sup>④</sup> [美]任博克著：《善与恶——天台佛教思想中的遍中主体论、交互主体性与价值吊诡·译者序言》，上海古籍出版社，2006年版，第2页。



佛性。实则有情、无情乃至佛性是统一的，情与无情不二，心性即佛性。<sup>①</sup>

4、还有天台与其前或同时期其他学派思想之关系讨论，及与其后续起的诸宗派，如华严、禅宗之关系，彼此的思想论争和相互融摄之研究。另有对天台其他重要人物及其思想的研究，近年来学术界对天台人物研究比较多的是三祖慧思、五祖灌顶、和九祖湛然等。

### 三、本文的研究思路

确定以天台智顓的思想作为论文选题，面对智顓思想体系的庞大丰富和调和融通的特点，以及现当代学术界已经有的丰富研究成果，使得自己的研究如何切入成为一个需要考虑的问题。论文选择缘起论这一公认的佛教理论基石作为研究出发点和主脉，希望能够通过对缘起思想在印度佛学发展史中，以及中国宗派佛学的起始点天台宗思想中发展之的梳理，贯通印度大乘佛学各宗从“人无我”到“法无我”的理论拓展历程，并展示智顓在相应问题上的理论创思。

印度大乘佛学的发展，尤其从中观到唯识学的发展是有其内在理路的。从缘起论而言，是从对人生现象进行说明的十二支缘起说，逐渐扩展到对于世界和宇宙整体的说明，故印度佛教有从原始的“业感缘起”，到中观学“受用缘起”，再到唯识学的“分别一切法自性缘起”的拓展<sup>②</sup>。缘起理论的变化，势必引起以它为基础的佛教相关理论或发生改变，或需要在新的理论基础上被重新论证。以佛教的术语表示，即从“人无我”的关注点，拓展为“法无我”的关注度，其中的实质问题，是如何解决人的自然存在与价值存在的关系问题。本文认为，大乘佛教相对于小乘佛教从“人无我”到“法无我”的推进，在实际的理论形态中，对二者的论证虽然也有切入角度和侧重点的不同，但并非分离的，而是互相证成、彼此融摄而不可分割的。如中观“受用缘起”是以“法无我”的角度反向涵容“人无我”；唯识的“三界唯心”是以“人无我”证成“法无我”。中土天台宗则将之发展为“百法界、千如是”重重无尽的缘起境界。“人无我”和“法无我”两向互证，无尽时空的无量法因果生灭，假有真空、真空妙有，人无我，而“无不我”，二者同归空、假、中圆融的中道实相。

<sup>①</sup>见周叔迦著：《周叔迦佛学论著集》，中华书局，1991年版，第346-347页。

<sup>②</sup>相关内容见吕澂著：《缘起与实相》，《吕澂佛学论著选集》第三册，齐鲁书社，1991年版。