

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

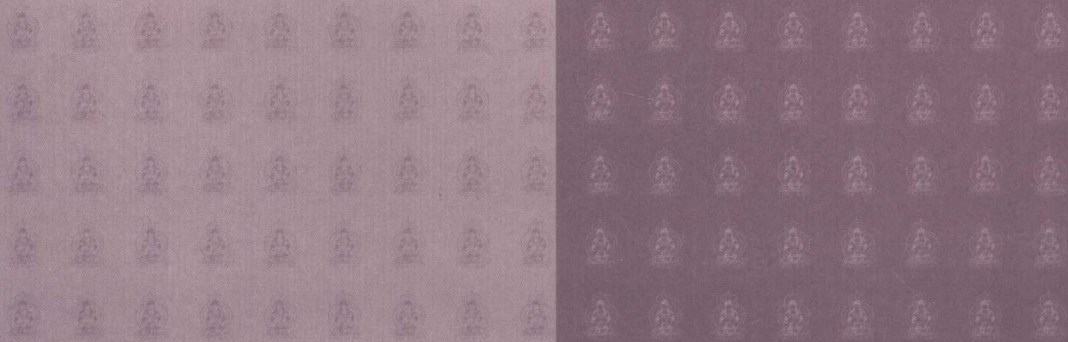
天台哲学的基础

二谛论在中国佛教中的成熟

[美] 保罗·L·史万森 著

史 文 罗同兵 译

上海古籍出版社



觉醒 佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

天台哲学的基础

二谛论在中国佛教中的成熟

[美] 保罗·L·史万森 著

史 文 罗同兵 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

天台哲学的基础：二谛论在中国佛教中的成熟 / (美)
保罗·L·史万森著；史文，罗同兵译. —上海：上海古籍
出版社，2009.2
(觉群佛学译丛)
ISBN 978-7-5325-5092-0

I. 天… II. ①保…②史…③罗… III. 天台宗—佛教哲
学—研究—中国 IV. B946.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第158349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

天台哲学的基础

——二谛论在中国佛教中的成熟

[美] 保罗·L·史万森 著

史文 罗同兵 译

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路272号 邮政编码：200020)

(1) 网 址：www.guji.com.cn

(2) E-mail：guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址：www.cwen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海颢辉印刷厂印刷

开本 787 × 1092 1/18 印张 $12\frac{6}{18}$ 插页 5 字数 240,000

2009年2月第1版 2009年2月第1次印刷

印数：1—3,300

ISBN 978-7-5325-5092-0

B·647 定价：38.00元

如有质量问题，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,可谓千载一时也欤!

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丈室

译 序

天台佛学是中印文明交流融会的结晶。文明是脱离了动物世界的人的智慧
的产物。人以其特有的智慧,追寻庄严奥秘的生命之源,探索广大精微的宇宙秩
序。对宇宙中的人的生存的反思,从早期人类文明以来,主要以宗教、哲学的形
式进行;形成了人类文明自我映现的宝珠。在关山阻隔、交通艰难的漫长年代
里,人们在相对隔离的环境中,分别发展出不同的生活方式。由此,对于宇宙、生
命真谛的追寻,也产生了不同的致思取向、不同的实践路径、不同的身心体验、不
同的问题与回答。古往今来,人类有过多种文明、多种宗教文化体系。然而,这
几乎是无限丰富的多样性中,却体现出人类智慧之生命自觉的同一性。当两种
高度发达的古老文明相遇时,它们对于生命反思的同一与差异,无疑会启发那天
地之间颇感孤独的人类灵魂仔细地端详对方,并从对方的镜象中更清楚地反观
自己。古代中国文化与天竺文化相遇时,两者各自已有至少几千年的文明史。
在相对独立的环境中,它们分别是自己的“天下”中诸多文明的融会集成,并形
成了可加分别、辨识的特色。中国文化形成了“天人合一”的主题,也经历过“反
天”思潮及高扬人文理性的百家争鸣。印度则形成了“梵我合一”的文化主流,
也经历了反婆罗门的“沙门”思潮。佛教,就是沙门思潮之一支。佛教这支沙门
思潮在印度发展壮大后流入中国,并通过对“六师外道”、“六十二见”、“九十六
种外道”等的批评,带来了天竺宗教文化的全体信息。犹如华严“因陀罗网”之
喻,映现着天竺宗教文明全体的佛教明珠,也与中华文明交相映射,显现出璀璨、
壮丽的景象。在这璀璨景象中,转入“中国佛教”奇丽秘境的的门庭,就是天台佛
学。

佛教从印度向中国持续传播,跨越了五百多年悠悠时空,才从天台佛学开
始,形成别具特色的中国佛教。这五百多年,恰逢魏晋南北朝;这是汉文化礼崩
乐坏、异族入主中原的民族大融合、文化大会通时期。人世的沧桑巨变,愈刺激
人们探索根源而发出强烈的“天问”。可是,在汉以来崇奉的主流文化中,“子之



言性与天道不可得而闻也”。这时传来的佛教，犹如雪山顶上流下的清泉，滋润了多少焦灼的心灵！翻译、传习、修证佛教经典，成为最优秀的中国文化人的事业。他们全身心投入这追求真理的事业；在南北朝诸多割据势力的阻隔下，或专宗于一经一论的研讨而形成涅槃、地论、摄论、成实、俱舍等诸学派，或默隐山林而深修禅观。天下大势，分久必合。中华文化的内在统一性力量，在驱动历史的巨轮转向大一统的隋唐时代的同时，也有力地推动着佛教的统一、贯通。天台宗早期诸祖应运而生。他们一变当时佛教北禅南义的割裂的学风，教观总持，解行并进，总汇南北各家义学和禅观之说，以《法华》之理统摄而融冶为一家之言。天台学虽特尚《法华》，然并不唯《法华》是宗。有谓天台“一家教门所用义旨，以法华为宗骨，以智论为指南，以大经为扶疏，以大品为观法，引诸经以增信，引诸论以助成，观心为经，诸法为纬，织成部帙，不与他同”。诚哉斯言，确有见于天台之博大。作为最早创立的中国化佛教宗派，天台确立起中国佛教宗经博教、教证健全的性格。

天台学胚胎于慧文禅师，长养于慧思禅师，集成于智者大师。慧文于禅观中自证自得“一心三观”之悟境。而印证于《大智度论》“三智一心中得”之旨。由此禅观妙悟启发的一境三谛之说，再由慧思和智者以《法华》实相十如义发挥为重妙理，堪称绝唱！

慧思受持法华安乐行三昧，专重习禅，尤极推崇般若。他解法华譬喻，依般若三论等发明天台一乘义，谓之一华成众果，一时而具。这启发了智者大师以五时八教判释释迦一代教法，由此建立起中国佛教史上最伟大的教观思想。

智者大师以其博大天才合《法华》、《涅槃》为一时，涅槃宗遂融入天台。又依据《中论》而说一境三谛，故亦收摄三论宗诸师所说之义。《成实论》意，智者大师多取以为通教。旧译《俱舍论》，则多取为藏教教义。地论、摄论之义，则于《摩诃止观》所讲庵摩罗识中有所汲取。中国五百年传译佛教的诸多先河，终于融会成天台宗的广大学海。

承上启下，继往开来；天台佛学由此在中国佛教史中占据了枢纽地位。隋唐以来成立的诸宗派中，特具中国风格而影响深远者为天台、华严、禅宗、净土；故谓“中国佛学，一向称为台贤禅净”。天台大成于智者之时，经论传译尚未完全，然而智者大师在中国佛学史上却堪称最博大圆融之一人。天台学亦以其博大渊



译序

深、解行并重,而深植影响于贤禅净三宗。贤首判教多仿天台,贤首高足之一慧苑法师已有揭示。智者大师曾著《十疑论》以弘净土;“教宗天台、行归净土”,至今多为学者遵循。天台对禅宗的影响,如本书作者相信:“禅宗早期历史之根的养料,更多地来自天台上发生的事,而不是传说中的菩提达摩。”

事实上,天台佛学对整个东亚文明的影响,至今还未为人们充分认识。随着天台学东传日本、朝鲜,它在中国作为“本土化佛教第一宗”的历史,在海东异国再次上演。因此,从整个东亚佛教文化圈着眼,天台作为活水源头的文化地位,确实值得更多的关注与研究。

在交通发达、通讯便捷的今天,全人类的多种文明都共时域地彼此直面在小小地球村中。天台宗依以得名的天台山,早自三国东吴时代,已开儒、释、道共栖之先河。“佛宗道源”的天台山,对今天人类文明的共处,不是很有启发性么?

汉语佛典构成的北传大乘佛教,与儒家文化同为东亚汉字文化圈的主要内涵。东亚学人对西欧北美基督教文化圈传来的文明力量的感触,与天台诸祖时代传入中土的佛教正堪比拟。时代在呼唤着博大圆融的“智者”再世。

缘此,译介史万森先生的著作《天台哲学的基础》是有意义的。保罗·L·史万森是日本南山大学南山宗教文化研究所研究员、所长。该所通过研究会、恳话会、研究活动、出版活动等,致力于促进东西方诸宗教、诸文化及其思想、哲学间的对话。保罗·L·史万森实践该所宗旨的工作,在本书中可见一斑。他在尊重超越的价值话语的同时,严格遵守现代学术的理性规范。这种注重人世觉悟的现代全球眼光下的严谨学术,是译者乐意为之付出翻译的辛劳的。

史文 罗同兵

2008年6月

序

本书呈献的,是第一部用英语对三谛教义进行综合研究的著作;而三谛可能是天台佛教最重要的义理。作者 Paul Swanson,在新一代佛教学者中,第一个尝试为西方世界提供天台的综合分析,为把东亚佛教作为一个整体来理解提供了前景。

作为东亚佛教的第一个主要流派,天台标志着中国哲学的分水岭。后来的佛教思想,都通过其相关于天台之位置来自我界定。理解天台对于研究佛教思想史至关重要,原因即在于此。

仅举一例。中国的中观三论学说在五、六世纪的中土起了决定性的重要作用,之后即消失了。这一直对人们都是个谜。Paul Swanson 的这一研究提供了部分答案。他认为中观事实上在中国并未消亡,它只是不再作为一个特别的、社会意义上可识别的实体;因为它被吸收了,成为本土佛教宗派新生的基础。这些新宗派的第一家,如作者所表明的,就是天台。

作为中国佛教主要宗派的第一家,天台的关键人物就是智顗(538—597)。人们正确地尊他为所有中国佛教哲学家中最伟大的一位,是与托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)、安萨里(Al-Ghazali)同列的世界史上伟大的宗教思想与实践的系统化大师。然而,对照于禅与净土,天台佛教是如此地多面与综合,以致理解它常常是不容易的。这一事实,除了使它未能在西方世界吸引强烈的信奉,还导致了严肃学者对它的忽略。在1960年代,Leon Hurvitz 在他的博士论文中先驱性地研究了智顗,将这一忽略引入关注之中。这一著作几乎孤独了十五年,直到 Hurvitz 的学生 Neal Donner 进行了智顗思想的研究。

《法华经》,天台(日语 Tendai)传统尊奉为了义圣典,长期以来仅有1884年出版于《东方圣典》中的 H. Kern 英文译本可得。直到1970年代,才由村野宣忠(Senchu Murano)和 Leon Hurvitz 分别从汉文翻译出两种新本。同时,加藤文应(Katō Bunnō)和 Williams Soothill 早些的节译也重新编辑并出版了完整本。一群



学者合力于 1975 年出版了两部相关经典即《无量义经》与《普贤观经》的译本 (*The Sūtra of Innumerable Meanings; The Sūtra of Contemplation on the Bodhisattva Samantabhadra*)。这些文本,加上这两部经的译本,为 1980 年代开始的天台研究新时代搭建了平台。1983 年,我们,夏威夷的一群朋友,奉献了天台义理的标准纲要译本;次年,Paul Groner 又以其学术经典《最澄:日本天台宗的建立》(*Saichō: The Establishment of Japanese Tendai School*)开辟了新天地。

我最初遇上作者是在 1985 年。当时他刚完成了在威斯康星大学的博士论文答辩,在回日本途中停留夏威夷。在过去的几年间,天台思想在学术界已经开始有其自身的位置;而 Paul 就是这一故事的一个角色。1987 年,为纪念日本天台宗建立 1200 周年,《日本宗教研究学刊》出版特刊。Paul 为此编辑的论文集,在我心目中,就是当代天台学界最重要的文辑。同一年,日本天台宗与基督教在南山宗教文化学院(Nanzan Institute for Religion and Culture)进行了一次重要对话,并将其于 1988 年出版。Paul 也是主要参与者之一。同时,在美国,美国宗教学院(American Academy of Religion)于 1987 年举办了它关于日本天台宗的第一次讨论会。

衷心希望这本书能有助于天台思想超出专家的世界,进入更宽广的宗教学与哲学领域,就像我们大学里所教授的那样。无论如何,本书的成就明显地使 Paul Swanson 跻身于使天台更为西方所知的领先的学者之列。

David W. Chappell 于夏威夷·火奴鲁鲁

1989 年 1 月

有什么价值——
去征服土、水、风？
去战胜时与空？
去弄清是什么法则，
支配着心灵燃烧的沙漠上
一再升起的海市蜃楼？

我只有一个渴望：
抓住那显现背后的隐匿；
搜出那让我生死的神秘；
发现这可见的、不息的世界之流，
后面是否藏着个
不可见、永不变的临在。

——Nikos Kazantakis

前 言

对天台的介绍,通常是通过它的判教体系,即所谓“五教八时”(汉译注:英文原文“Five Teachings and Eight Periods”;应为“五时八教”)。用这个架构来介绍它是方便,但也会误导。日本和西方都用这个体系来把整体佛法分判为几种不同类型的教导。它们被认为是佛陀在教化事业的不同阶段所说。当然这后一观念是天台传统的重要部分,但它造成的印象是,天台佛教相当死板、过时,是过去的残遗;它那精致的经院分析只有学术的、历史的趣味。

这里我想说的是,换个视角看天台,就会开启一部错综精细、包罗万象的佛教义理与修法体系。它贯通无碍的基础原理,把天台佛教带入生活,更接近我们今天的男男女女。这一原理,是天台佛教的关键,就是智顗的“三谛”:空、假、中。

智顗(538—597),是最伟大的中国佛教哲学家之一。他综合了透视佛法的非凡学术眼光与献身于佛道的行者的精深造诣。可能有其他中国佛教徒,是更为精严的文献注疏家。比如,比智顗年轻的注疏家吉藏,就有更完备、更精审的文本分析;而智顗(可能因为他的多数著作是讲法,我们拥有的文本多是学生的记录)有时对经文段落的解释相当随意,有时却又分析得过于学术气。也有其他僧侣专修禅定或别的行门。而智顗花费了大量时间在京城里作荣誉“教授”;尽管他的禅修造诣决不次于任何人,他的师父们也曾确认他获得的多种三昧。在本土化佛道以适应中国环境方面,有些佛教徒可能比智顗更有创造性;尽管智顗在他的时代里最早成功地将佛教各方面整合成一个真正“中国的”宗派。无论如何,智顗将他之前的一切融为一套义理与实修整体,从而改变了其后的中国佛教进程。这一成就,无人可比。其他一切都拱卫、围绕着的核心洞见,就是三谛。它所提供的原则,将各异的佛教因素整合成一套内凝的教、证体系。相应地,现在要敷陈天台义理基础,三谛思想提供了焦点。

在第一章,我将三谛作为中观二谛——真谛、俗谛——的扩展,以概现三谛



说的背景,也展示这一概念如何贯穿于天台佛教各个方面。这第一章,既是本研究所欲呈现内容的导言,也是它的总结。诚请读者看完其他章节后,再回顾第一章。可能显得混淆、失当的很多内容,在诸章照应的信息的帮助下,会更清晰地呈现其意义。

我最初研究天台佛教,是经由对日本宗教尤其是修验道及日本佛教的兴趣。很快我就为天台传统在日本宗教、文化、历史中遍在的影响而震撼。在西方,如果条条道路通罗马;那么在日本佛教与相关宗教现象中,可说条条道路都在天台总部比叡山的山坡上起伏。我开始怀疑,尽管我现在无法完全证实,在中国佛教中,天台也可做相似之宣称。我相信,会有越来越多的证据表明,禅宗早期历史之根的养料,更多地来自天台山上发生的事,而不是传说中的菩提达摩。至少这个想法在将来的某个时候值得更密切的关注。

*

*

*

这本书花了我十多年的时间;对其完成有帮助的人,无法一一致谢。是在 Pier P. Campana 指导下学习时,我最初被引向天台及 Luon Hurvitz 关于智顗的先驱性著作。后来,我在东京大学的日子,田村芳朗做了我的导师,并保持了我对天台传统的兴趣。Minoru Kiyota 指导了我在威斯康星-迈迪逊大学的学习;他给了我持续的激励及有价值的建议。福岛光哉指导我在大谷大学的研究,并费时与我共读《法华玄义》;很多我觉得无望理解的段落,都承他阐明。1985 年提交博士论文后,我把材料搁置一边,以获得一种批判性观察的距离。去年,我在南山宗教文化学院的同事们,参加了关于我的著作的系列研讨会;会后我修订、校正、润色我的文字,预备它以现在的样子出版。衷心感谢他们所有人的帮助与鼓励。我也要感谢 David W. Chappell 为本书写序的善语善意。还要感谢亚洲人文出版社 (Asian Humanities Press) 接纳本书之出版。特别的致谢之言,要致于 James Heisig,为他在许多事情上的鼓励与建议,为他同意将我的作品纳入他的系列,最后,然非最少——为他在出版此书中的技术帮助。

自始至终,我都要把我的研究奉献给我的大家庭——我的妻子、我的孩子、我的父母——他们给了我永不消减的支持。很长时间以来,这本书就如属于我一样地属于他们。

目 录

总序	觉 醒 1
译序	史文 罗同兵 1
序.....	David W. Chappell 1
前言	1
第一章 天台哲学的真理观.....	1
第二章 中国早期中观学说	17
第三章 早期中国伪经	35
第四章 梁朝时期	52
第五章 隋慧远的大乘佛教百科全书	62
第六章 成实论师	71
第七章 三论宗评议	82
第八章 智顗的三谛论	98
《法华玄义》(节译)	125
表.....	202

第一章 天台哲学的真理观

神圣与世俗,完美的圣人境界与日常生活的缺憾世界,上帝之城与人类之城,天堂与尘世,此岸与彼岸,佛与凡夫——他们之间是什么关系?一句话,实体和存在的本质是什么?神圣者纯净的境界是否仅仅是一个“理想”,一个“神秘的”目标,远离了我们的庸常生活,永远不可企及?如果完美与平凡属于不同的领域,他们有什么关系,一个人又如何能实现“由此及彼”的跨越?假如他们是同一的,那么我们这尘俗生活中明显的缺陷和痛苦又从何而来?任何认识论或宗教哲学,任何追寻生命奥义的人,都不得不考虑如何解决这些问题。

龙树的答案,成为后来大多数大乘佛教思想的基础,它体现在《中论》里。《中论》第二十四章,第八、九两颂有非常凝炼的表述:

8. 诸佛依二谛 为众生说法
 一以世俗谛 二第一义谛
9. 若人不能知 分别于二谛
 则于深佛法 不知真实义^①

这两颂最明确的表达了中观哲学的二谛义,或曰二重真理观。这里建立了二种

① 英语译自汉文,《大正新修大藏经》,高楠顺次郎、渡边海旭編集,东京:大正一切经刊行会,1924—1934,卷30,页32,c栏,16—19行[T30,32c16—19]。部分英译见 Mervyn Sprung (tr.), *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979。关于此主题之背景,见研究龙树与中观哲学的相关著作,如, T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System* (汉译注:郭忠生译《中观哲学》,世界佛学名著译丛,第64—65册,台北:华宇出版社,1985年), London: George Allen and Unwin, 1960; Federick, J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, New York: Abingdon, 1967; David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (汉译注:霍韬晦、陈尧鸿译《佛教哲学:一个历史的分析》,新二版,香港:法住出版社,1999年), Albany: State University of New York, 1986; David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, Mervyn Sprung, (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Boston: D. Reidel Publishing Co., 1973。



“谛”:俗谛(梵文 samvrtisatya)与真谛(梵文 paramarthasatya),二谛论成为实相的内容和观照实相的方法。

俗谛,又称“世俗谛”(梵语 lokasamvrtisatya),是对感官所体验、所诠释的日常现象世界的庸常的、常识性的领受。月称(Candrakirti, 560—640?)对俗谛(梵语 samvrtisatya)提出了三种解释^①:

1. 俗谛是一种“掩盖,蒙蔽,闭塞”。我们对现象世界的错误理解犹如无知的遮障,蒙蔽了实相的本质。

2. 俗谛与所有互相缘起,互相依赖的现象是等同的。在这个意义上俗谛(梵语 samvrtisatya)与缘起(梵语 pratityasamutpada)是同义词。缘起论是佛教基础的因缘观,认为万事万物互相依赖,互为因缘。

3. 俗谛属于世俗假名和普通语言的范围。这包括一种观点,即俗谛包含了以语言和分别认知之思想为媒介,而被构思和理解了的东西。同样,在肯定的意义上,它也包含了“方便法”(upaya),即用以表达最高真理的善巧便捷的手段。这里假设的前提是:在语言中构思和表达的东西,已经远离事物真相许多层次,所以永远无法完全表达它。这又把我们引入“第一义谛”(梵语 paramarthasatya),意为“真理的最高意义”,它指的是实相的真正内容及对它的正确理解,而这是超越于任何语言和名相思维的。

这种二谛论,虽然自有其合理性,但也留下了进一步发展的余地。如果坚持两种“真理”观,那么紧接着的一个问题就是这两重真理之间是什么关系。由于一种主张认为这两种真理实际上是同一的两重真理(他们是看待同一实相的两种不同方法),所以上述问题得以缓和。但人们还是忍不住要探究这种真理的两个“视角”或“层次”之间的关系,这种理论张力导致了唯识学派开出他们的三性说。唯识学把实相描述为三重^②:遍计所执性,即“虚妄分别

① 见《明句论》(Prasannapada), Sprung: Lucid, 230; 亦见 Matilel 在 Sprung: Two Truths, 57 的文章; Murti: Central, 244.

② 唯识三性论的清晰阐释,见 Nagao Gadjin 的文章《三性论及其比喻所说明的佛教世界观》(The Buddhist World-view as Elucidated in the Three-Nature Theory and Its Similies), Eastern Buddhist, New Series, Vol. X VI, Vol. 1, spring 1983, 1 - 18; 亦见 Janice Dean Willis, On Knowing Reality, New York: Columbia University Press, 1979.



相”，或者说是无知凡夫误以为真实的错误构想；依它起性，即“依他性”，意谓现象世界乃是互为缘起及互相依赖的；圆成实性，即“第一义相”、“真实相”，或曰对原本的实在真理的直接知识^①。智顗（538—597），这位天台哲学与修行的集大成者和创始人，运用一个三重结构，以他的“三谛圆融”思想来处理这个理论张力，独立地找到了一个同上述“三性说”类似的解决方法。

《中论》第二十四章第八、九颂明确地提出了二谛说；智顗的三谛说，是对这一传统中观理论的进一步发挥。三谛论直接的文本启发来源于同一章的第十八颂。这个当之无愧的名颂有种种的解释，正如下梵文原文及一些英文翻译所示：

yah pratityasamutpadah sunyatam tam pracaksmāhe
sa prajñaptirūpadaya pratipat saiva madhyama (此为梵文原文)^②。

卡卢帕哈那 (Kalupahana)：我们说任何依它而起的是物，都是空，都是依赖习俗的，本身即是中道^③。

拉莫特 (Lamotte)：缘起即我们所谓的空，即“因为”之称谓，即是中道^④。

那高 (Nagao)：互依而起者，我们称为空。它是基于（某种实质的）名称，只

① 见 Nagao Gadjin 的文章《从中观到唯识：〈中论〉分析》（From Madhyamika to Yogacara: An Analysis of MMK, X X IV: 18 and MV I. 1 - 2），Eastern Buddhist, New Series, Vol. X VI, Vol. 1, spring 1983, 1 - 18；《国际佛教研究学会会刊》（Journal of the International association of Buddhist Studies），卷 2, No. 1, 28 - 43。

② 梵文原本见 Louis de La Vallée-Poussin 辑《佛学文库》IV，《〈中观论颂〉（中观经典）与月称注即〈入中论〉》（Bibliotheca Buddhica IV, Mulamadhyamakakarika (Madhyamakāsūtras) de Nagarjuna avec la Prāṇapada Commentaire de Candrakīrti），Biblo verlag, Osnabrück, 1970, 491 与 De Jong 编 Nagarjuna Mulamadhyamakakarika, Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1977, 35。《入中论》的其他西文部分翻译见 J. W. De Jong, Cinq Chapures de la Prasannapada, Paris: Paul Geuthner, 1949；Jacques May, Candrakīrti Prassanapada Madhyamakavrti, Paris: Adrien Maisonneuve, 1959；T. Stcherbatsky, The Concept of Buddhist Nirvanat, (reprint) Delhi: Molital Banarsidass, 1977。

③ 见 Kalupahana, Nagarjuna, 339 - 341。

④ Elienne Lamotte, (Sara Boin 英译), The Teaching of Vimalakīrti, London: The Pali Text Society, 1976, 1X iv。