

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

宗派傳承與義理詮釋之間：唐代荊溪湛然在天臺宗之定位
問題論析(II-I)
研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 100-2410-H-343-016-
執行期間：100年08月01日至101年07月31日
執行單位：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：尤惠貞

公開資訊：本計畫可公開查詢

中華民國 101 年 10 月 28 日

中文摘要：本研究計畫，藉由文獻的整理、解讀到思想的對比與義理詮釋的分判，較整體而深入地理解荆溪湛然不論是內在於天臺宗之傳承，或外在於天臺宗而與其他宗派之間的相互激盪與抗衡，並立基於如此的探究，本研究之探討聚焦於荆溪湛然究竟援引了那些唐代所流行之華嚴思想？為何援引？其對於所援引之思想，具體之詮釋為何？又，作為宗承天臺思想之荆溪，如何藉由這些援引並且有所詮釋之概念或思想，建溝或傳衍自家之思想？經由此等探究，吾人是否得以具體尋繹出荆溪湛然作為唐代天臺宗祖師，在宗派傳承與義理詮釋上所據之分位與所產生之影響？

中文關鍵詞：天臺宗、天臺智顛、荆溪湛然、宗派傳承、義理詮釋、一念三千、一心三觀。

英文摘要：Between the Tradition of Religious Sect and the Interpretive Argumentation:
On the Status of Jingxi Zhan in T' ien-tai Buddhism.

There are two different commentary interpretations on the Status of Jingxi Zhan in T' ien-tai Buddhism. The researcher follows the documents Chan-jan interpreted T' ien-tai Chih Yi, from both angles of the tradition of religious sect and the interpretive argumentation in order to draw an inference on Chan-jan' s status in the history of T' ien-tai Buddhism.

英文關鍵詞：T' ien-tai Buddhism, Chih Yi, Chan-jan, Fa Hua Hsuen Yi, Maha Tsi-kuan, three thousand worlds in one thought, Three Inconceivable Meditations

宗派傳承與義理詮釋之間

——唐代荊溪湛然在天臺宗之定位問題析探

計畫申請人：南華大學哲學與生命教育學系 尤惠貞

1. 前言

本研究計畫申請人近些年之研究領域雖不只限定於天台思想，但對於與天台思想之形構以及相關文獻之解讀與詮釋之議題，一直是研究的核心，如立基於〈天臺、華嚴二宗對於圓教之判釋——教判之對比研究與當代省思〉、〈中國佛學心識論之普遍義與特殊義——以華嚴性起與天臺性具為例的對比研究〉、〈《大乘起信論》與《大乘止觀法門》的對比研究——以心意識為主的考察〉、〈佛教的文本詮釋與哲學的省思批判之關涉〉、〈牟宗三先生的佛學研究與詮釋——以天臺宗的文獻與義理為主的考察〉所已完成之研究成果，以及〈《大乘止觀法門》與《摩訶止觀》之比較研究〉（編號：NSC98-2410-H-343-020），可以較具體地釐清天臺宗的整體思想，以及天臺智顛之《摩訶止觀》的思想特色與兼雜《大乘起信論》與《華嚴經》等真常唯心思想的《大乘止觀法門》之間的差異，此皆有助於掌握荊溪有關智者教觀思想之疏解與詮釋，同時對於荊溪湛然對天臺宗思想所作之詮釋是否有所轉向或是善紹，亦較能有所分判。

其次，天臺學領域與此研究計畫相關的研究背景與已有之研究成果，大致分析如下：

一般對於荊溪湛然在天臺宗思想之傳承上的評論與定位，雖認同荊溪湛然為唐代天臺宗的傳承祖師，然其中卻存在相當極端對反的兩類見解為：

(1).或視荊溪湛然善紹天臺智顛之性具思想，因為有關天臺宗之思想傳承的記載，皆謂隋代智者大師之思想主要由其弟子章安灌頂筆錄而得以流傳後世；但唐以降的佛教發展，主要是華嚴、唯識與禪三分天下的局面，天臺教觀思想已逐漸式微，因此若非荊溪湛然之疏釋天臺三大部與弘宣天臺性具圓教，實無法與華嚴宗抗衡，而再度成為當時盛行之佛教思潮，此所以後世稱其為中興天臺之功臣。

另一方面，或主張荊溪湛然站在天台宗的立場，結合《大乘起信論》的思想，批判法相宗，對窺基的《法華玄贊》中有關批判天台宗的地方，他一一勾出，並撰寫了《法華五百問論》，提出了窺基所犯的錯謬而加以質難；為了反對華嚴宗，荊溪湛然用古印度的醫生用來醫治人們眼疾的工具「金剛錐」，來諷刺華嚴宗由於對佛性的無明蒙蔽，他寫了《金剛錐》，主張：「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵，真如之體，何專於彼我？」由於湛然大師的這番努力，大大提高了天台宗的地位，天台宗開始盛行於大江南北，南方的天台山祖庭國清寺，講經弘教，常年不斷，北方則以五台山的佛光寺為中心，大力提倡教觀雙運的天台法門，使北方的許多寺院成為了弘揚天台宗的道場，使天台宗在後唐時代廣為流行，湛然大師因此也被尊為天台宗第九代祖師。

(2).或認為荊溪湛然深受起信、華嚴真常思想影響，遂強調唯心、理具等思想，而且對於天臺教觀之詮釋亦伏藏了宋代天臺山家與山外論爭之遠因，致使天臺宗之思想轉向與歧出。此類可再區分為兩種：一種是同意荊溪湛然為中興天臺者，但亦認為湛然為了與華嚴宗相互抗衡的過程中，不免受華嚴真常思想之影響而不自覺，如依許多相關之研究成果而觀，有相當多學者所抱持的見解乃是認為荊溪湛然作為天臺宗九祖，在天臺宗思想之傳承上當然佔有相當重要的地位，但卻也深受華嚴宗思想所影響，因而在傳

衍天臺宗思想時不免摻雜其他思想而有所變化；另一種則是認為荊溪湛然既已深受起信、華嚴思想之影響，因此在疏解或詮釋天臺教觀時已有所轉向與歧，故嚴格而言，已不能視為善紹天臺智顛之圓頓教觀。如陳英善于〈從湛然「十不二門」論天台思想之發展演變〉一文中曾表示：「由於〈十不二門〉以凸顯一念理具三千為主，因此成為宋山家山外論爭的焦點。」

2. 研究目的

基于上述之研究背景，本研究計畫擴展了以前之研究範圍，企圖較深入地探究荊溪湛然之疏解與詮釋天臺智顛之相關文獻，究竟是善紹？抑或是有所轉向與歧出？隋代智顛所開創之天臺宗思想，傳至唐代之荊溪湛然有何發展或演變？如果荊溪湛然強調性具思想，是因受到華嚴宗之義理思想的影響而不自覺地轉向，則顯示唐代思潮對於荊溪湛然有關天臺宗思想之詮釋實影響頗大。另一方面，若是荊溪湛然自覺地立於天臺智者大師所闡發的圓頓教觀宗義，並以「性具」思想總攝天臺要義，以對顯與華嚴宗之「性起」思想之不同義理分際與實踐觀行，此亦顯示當時思潮對荊溪湛然的確有所激盪，並進而有所創發。藉由省思此等諸多議題，希冀由之能較具體地衡定荊溪湛然在天臺宗之思想傳衍中的分位。申請人意欲探討究竟文獻疏解、義理詮釋與當時代之思潮之間所可能產生的相互關涉為何？

研究計畫的具體進行主要是以唐代荊溪湛然對於天臺智顛思想之詮釋為主，並輔之於當時代相關史傳所記載之佛教弘傳史料，以期能具體地掌握荊溪湛然是否具體地傳承了天臺宗之教觀與法脈，而且進而思惟時代背景及其對於天臺宗之詮釋所可能蘊含的意義與影響。依據筆者所已作之研究，可以發現不論是對於原典之解讀、詮釋乃至由之而引申出之推論，都可以進行哲學的省思與批判；當然對於有所爭議之問議題作哲學省思與批判時，不但要回到文本原典，同時

亦須扣緊文本的義理內涵與思想特質，乃至與文本相關時代思潮與背景，方能有所檢討並由之而有較客觀之論述。換言之，若抽離文本之義理內容與思想脈絡，而企圖對文本之意義與定位有所論述，則易流於主觀之論斷或落入諍議之困境。

整體而言，本研究計畫主要的目的乃是嘗試依荊溪湛然之天臺宗詮釋，具體省思唐代天臺宗思想傳承中之義理詮釋與時代思潮之可能關涉，以及由之對於所引發的相關議題之論析而持續於此領域之研究，可能之研究成果在於比較能將有關天臺思想方面之研究由各別之點進而貫串成相關聯之線性發展，乃至累積為全面性之研究成果，或可資天臺學關研究之學術參考。本研究計畫，藉由文獻的整理、解讀到思想的對比與義理詮釋的分判，較整體而深入地理解荊溪湛然不論是內在於天臺宗之傳承，或外在於天臺宗而與其他宗派之間的相互激盪與抗衡，並立基於如此的探究，本研究之探討聚焦於荊溪湛然究竟援引了那些唐代所流行之華嚴思想？為何援引？其對於所援引之思想，具體之詮釋為何？又，作為宗承天臺思想之荊溪，如何藉由這些援引並且有所詮釋之概念或思想，建溝或傳衍自家之思想？經由此等探究，吾人是否得以具體尋繹出荊溪湛然作為唐代天臺宗祖師，在宗派傳承與義理詮釋上所據之分位與所產生之影響？

3. 文獻探討(相關文獻重點摘要及評述)

安藤俊雄著，釋演培譯，《天臺性具思想論》，頁 112：「湛然復興天臺教學，確立一宗基礎，固屬不錯，但他的教學，已不是原始天臺教學的模型，因他對緣起論思想，顯著的表示了融會態度，如他欲取大乘起信論的真如緣起說來潤色天臺性具說，就是明顯的一個例子。」(有可能是：面對當時流行思潮加以方便援引，但詮釋有所不同)

頁 140-1：「與華嚴哲學相互抉擇的湛然選道，是將，大乘起信論的真

如緣說，採入性具哲學。對緣起論系統的諸宗，如比較智顛的批判態度，湛然顯是融會的，所以其學風很有變化。而他的學說為是天教學的第一變，其原因也就在此。（此種推論是否有充分之論證？）為此，後世湛然教學，在華嚴哲學的影響下，雖作山外派的灌證，但略含有包容的性格，以至提供種種論爭的題目。至少，湛然自身，由這包容主義，特對華嚴相互抉擇，而欲確立天臺超八醍醐的宗格。」（是包容？或只是順應當時行思潮而加以抉擇？）

橫超慧日于〈中國的天臺思想〉中曾表示：「從智顛算起，被後世稱為六祖的湛然（七一一～八二年）出而確立天臺之學，使天臺宗與在智顛歿後興起、風靡中國一時的玄奘一門的法相宗，及受法相宗影響的法藏、華嚴宗等並駕齊驅，令天臺宗之學具有不可動搖的地位。對智顛《法華玄義》的《釋籤》、對《法華文句》的《記》、對《摩訶止觀》的《輔行》，都非常忠實而且精密地發揮、註譯了智顛的真意，成為後世天臺三大部研究者必讀之書。」（參見玉城康四郎主編，許洋主譯之《佛教思想（二）——在中國的開展》，105。）但橫超氏亦認為：「湛然的思想因與法相、華嚴、禪等當時有勢力的諸宗對抗的關係，自然不得不有新說——智顛所未主張的部分。其中，將華嚴所重視的《起信論》的不變隨緣思想導入天臺學，和排斥五姓各別的法相宗立場為方便權教等幾點，都可說是深具時代意義的。」（同上揭書）由此觀之，橫氏一方面認為湛然「發揮、註譯了智顛的真意」，但又表示湛然為了對抗當時其他諸宗的緣故，所以「不得不有新說——智顛所未主張的部分」，順著橫氏如此之見解，吾人大致可以推論湛然對於法華三大部之詮釋應是忠於智顛之思想，但因時代及與其他宗派之間的關係，作了一些融會與開創，但卻不必然能因之而推論湛然之思想與智顛有所歧出或轉向。

湯用彤於《隋唐佛教史稿》曾表示：天臺自章安以后，傳法眼者為法華智威→天宮慧威→左溪玄朗，此三人作天臺為祖師，「或僅師資之關係，均非天臺弘教之有力者也」。其中「惟玄朗之弟子，有荆

溪大師湛然（亦稱妙樂大師），盛闡本宗，力辟他派，並於其時大定傳統之說，而后世天臺宗遂尊之為第九祖。湛然著述豐富，其學能使一家圓頓之教，復歸於正。」（參看《湯用彤全集》第 2 卷，頁 145，河北人民出版社，1996 年。）據湯用彤之見解，湛然九祖地位之所以得以確立，一方面固因其本人之著書立說與大力弘教，另一方面則有賴於梁肅肯定左溪玄朗付法荆溪之說。（見上揭書，頁 147）

呂澂雖肯定湛然身為天台九祖，對天台宗之中興有其貢獻，但亦認為：湛然吸收了《大乘起信論》的「真如隨緣」以詮釋智顛的「一念三千」思想，主張「諸法真如隨緣而現，當體即是實相」使天台宗原來的思想「變得模糊了」。（見《中國佛學源流略講》，177，台北：里仁書局，1985。）至於為何談「諸法真如隨緣而現，當體即是實相」，便使得天台原來的思想變得模糊，呂氏並未詳細論述。

俞學明，〈大陸湛然現狀綜述〉（見「佛教在綫學術論文」2009 年 09 月 28 日《浙江學刊》）表示：「中唐時期的天台宗在整個天台宗史上是一個重要的發展階段。一方面，經過湛然等人的努力，天台宗的教義得到了進一步的闡釋和創造性的發揮；另一方面，為天台后學的理論和實踐奠定了基礎，指明了方向。在這個過程中，湛然功績卓越，為后人認可，成為后世公認的天台宗中興九祖。有關湛然的研究，二十世紀以來還是相對冷落，專著欠缺，專論也寥寥，研究成果主要散見於通史、通論中。」文中指出：賴永海的《湛然》是大陸學者中迄今有關湛然研究的唯一專著，並表示賴氏對於湛然的事跡僅作了簡單的勾勒。

至於賴永海對荆溪湛然之研究，主要表現於其著作《湛然》（東大，1993）一書，文中指出湛然面對當時中國佛教界諸宗並起、各家興盛、名僧輩出、各振宗風，而天台宗自入唐以來，則默默無聞、道用不振的狀況，慨然以中興天台為己任，大力闡釋、弘揚天台宗的「當體實相」論。賴氏于此書的第四章：湛然的「當體實相」論，開宗明

義即表示：就學術思想的歷史發展說，湛然的「當體實相」論是對智者大師「性具實相」說繼承和進一步的發揮，而宋代山家派領袖人物四明知禮的很多思想也與湛然的「當體實相」論有聯繫；從學術思想的相互浸透、相互交融的角度說，湛然的「當體實相」論在相當程度上吸收了華嚴宗和《大乘起信論》關於「真如隨緣」的思想。（頁 75）賴氏雖認為天台的性具和華嚴的性起有所不同，但卻認為湛然是有某程度的吸取華嚴思想，然並未詳細地論證湛然融會華嚴思想之具體例證（經證、理證）為何？

龔雋，〈北宋天臺宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉（見《中國哲學史》，2005 年第 3 期）：強調荊溪湛然所重視的是經典詮釋與正統性(orthodoxy)的建立，但同時也認為荊溪湛然為了振興天臺，雖引述到當時華嚴宗十分推重的《大乘起信論》，但卻作了與華嚴宗不同方向的解釋與發揮。龔氏更依《釋門正統》卷二所傳達的訊息，認為湛然注解《起信》，乃不滿於賢首之疏「不符佛祖大意」，亦與《起信》之說相違背，進而推論作為經師，湛然在解經中「重塑傳統」，以期建立天臺的正統性。

潘桂明、吳忠偉的《中國天臺宗通史》以及董平的《天臺宗研究》也都把湛然對天臺宗的貢獻，歸結為兩個方面：第一，全面詮釋和發展智顛的思想，倡導「無情有性」說；第二，以天臺宗的學說為基點批評其他諸家之學，擴大天臺宗的影響。通過立己、破他，使逐漸衰歇的天臺佛教得以復興，從而確立了他中興天臺功臣的歷史地位。

又，池田魯參之〈荊溪湛然に及ばした華嚴教學の影響〉，（見《華嚴學論集》，333-348，日本東京：大藏出版，1997。）與〈荊溪湛然の傳性說——《金剛錍》の一斑を窺がう〉，（見《天台思想と東アジア文化の研究》，東京：山喜房佛書林，1991。）皆呈現池田氏有關荊溪湛然與華嚴教學相關涉之研究成果與見解，為天臺學相關要參考。

依陳英善之見，荊溪湛然所以強調「具」思想，是因為「處於盛唐時期的荊溪湛然，面對各家各宗的蓬勃發展，於天台學力圖有所振興，自然而然吸收他宗之理論來開展自家學說，尤其華嚴思想中的一法遍一切攝一切的無盡法界緣起道理激發了湛然以『具』來彰顯天台思想，將其天台智者《摩訶止觀》的一念三千結合，而成為理具三千、心具三千之理論學說。」（《天台性具思想》，東大，1997）

又，陳英善于〈從湛然「十不二門」論天台思想之發展演變〉一文中曾表示：「由於〈十不二門〉以凸顯一念理具三千為主，因此成為宋山家山外論爭的焦點，尤其『一念』為理為事（或真心或妄心）的爭議，在山家山外有關〈十不二門〉的注疏中有相當精彩豐富的論述，而被視為雜山外派的仁岳針對山家山外之爭而提出即事顯理的一念心性看法，亦有其獨到之處。從後代對〈十不二門〉相當豐富的注疏中，吾人可看出湛然〈十不二門〉所扮演之重要性，不僅顯示《法華玄義》之妙義，同時也是結合《法華玄義》、《摩訶止觀》教觀之重要論著，此也無怪乎在宋代時那麼多天台宗精英們投入對此論著的研究，但也成為宋代天台宗論爭癥結之所在。」（見《天台性具思想》，頁 34，台北：東大，1997。）此雖充分地顯示陳氏肯定湛然對於「十不二門」之詮釋，乃作為理解天台學及其發展之重要代表文獻，然其認為湛然之〈十不二門〉肩負了導致宋代山家、山外之爭的責任，則有進一步商榷的必要。

郭朝順的《湛然與澄觀佛性思想之研究》，頁 229 推論：山家山外四十年之論爭，「看似以智顛的《金光明經玄義》為導火線，但是影響這場論爭的更重要的因素，卻是由於湛然把華嚴及《起信論》思想帶進天台之中的緣故。然正如我們所述的，湛然引用華嚴的「心」、起信論的「真如隨緣」等，都是為了支持他的中興天臺的地位；但本質上，湛然可以說還是嚴守智顛以來的天台

宗義。

牟宗三先生于《佛性與般若》有關天臺教理部分，明白表示欲了解天臺宗之教觀，必扣緊智者大師、荊溪湛然與四明知禮之著作，方能有較具體的掌握。依牟宗三先生對於天臺哲學之疏解與詮釋，他認為：「荊溪無別新意，亦無不同于智者者。其主要工作唯在疏通智者之三大部。《輔行》是釋《摩訶止觀》者，《釋籤》是釋《法華玄義》者，《文句記》是釋《法華文句》者。其釋此三大部是逐句逐段科判地之，或只疏通其次第，或亦訓詁其字義，說典故之出處，或點示而補充其義，詳瞻精審，出入通透，而從無溢出或違離智者之規範，此見其力之深與家法之嚴；.....荊溪之主要工作雖只疏通智者之作，然彼復有自作之《金剛錍》，正式聲言「無情有性」，此似為智者所未言。然衡其所言之「無情有性」之實義，則知仍未越出智者之規範，只是『性具』之轉語耳。不值如何誇大也。」（參看《佛性與般若》下冊，896-906。）換言之，牟先生以認為：荊溪之《金剛錍》主要是「依三德體遍言佛性遍」以總述「性具」之義，如此之闡述根本未超出智者性具圓教之義。牟先生具體之研究成果，皆詳細地呈現在《佛性與般若》中，而對於牟先生之佛教研究所作之論述與評析亦陸續有學者提出。

釋大願，《天台宗諸祖》：

181-189 唐德宗建中三年（公元七八三年）二月五日，（荊溪湛然）示疾於佛隴道場。語門人曰：「道無方，性無體，生歟死歟，其旨一貫。吾歸骨此山，報盡今夕，要與汝等談道而訣。夫一念無相謂之『空』，無法不備謂之『假』，不一不異謂之『中』；在凡為『三因』，在聖為『三德』。爇炷則初後同相，涉海則淺深異流，自利、利人，在此而已，爾其志之！」言訖而化。世壽七十二，僧臘三十四，奉全身起塔於智者大師塋域（墓地）之西南隅，門人梁肅撰師碑銘。

184 賢首宗清涼澄觀大師，早年亦曾從師受學天台《止觀》、《法華》、《維摩》等經疏。

185-186師極力發揮智者大師的宗旨，藉助於《大乘起信論》與華嚴宗旨意，創「無情有性」學說。師在《金剛錍》、《止觀義例》及其他著作中，按依、正不二，色、心一如之理，廣論佛性遍法界，不隔有情、無情，一草、一木，一礫、一塵，皆有佛性。其所說佛性，乃依三因（正因、了因、緣因），**佛性中的正因佛性，即是法性**，又即真如。師吸取《大乘起信論》的真如隨緣不變說，來證明無情有性。又依真如不變隨緣的道理，常住真如和萬法是一體，有情、無情無不在萬法之中，猶如波雖有清濁之分，濕性卻無彼此之別189師在論無情有性時，幾乎動用了天台宗的全部圓義，而又相互交織互用。如《四明十義書》云：「**荊溪立於無情有性，正為顯圓妄染即佛性，旁遮偏指清淨真如。**」據此可謂斷盡《金剛錍》述作之意。**無情有性學說的提出，大大增強了眾生成佛的信心。因此，這不僅對當時的佛教界產生強大的衝擊，對中國文化思想亦產生了重大的影響。**（所謂強大之衝擊所指為何？具體影響為何？可否更系統、更詳實地說明？）

187-188師又以真如隨緣不變、不變隨緣來釋佛性徧在。《金剛錍》載：「故子應知，萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶！」真如是一名，但有即離、具不具之別。在理解上稍有偏差，則天地懸隔。若以談法界者往明，則真如是指自性清淨心；因其不守自性而有無明風起，於是呈現為千差萬別的事法世界。因此，就現象界而言，其本質是屬於無明妄的一邊，而作為本體的清淨真如與作為其現象的無明事法，是處於兩歧的分離當中。由此可知，所謂理事無礙的圓義，實質上亦正是以理事的二分為前提，再予以融會而已。是故，四明(知禮大師)有云：「應知不談理具，單說真如隨緣，仍是離義。」而師此處所談乃圓教具法真如，性具佛法界，則性善緣因，性淨了因，善淨不二即善正因；性具九法界，則性惡緣因，性染了因，染惡不二即惡正因。因本具故，

不隨緣時三千宛然，隨緣時作而無作，九界通是緣自法、本住法，即是佛界之全體。而真如與佛性，體一名異，真如隨緣徧在，亦即佛性隨緣徧在。因此，佛性是不隔纖塵，不專彼我的，那麼也就沒有理由認為無情無佛性了。

傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立--兼論中國天台的特質與思維限制〉，中華佛學學報第 10 期，中華佛學研究所發行，1997.7 月出版，頁 383~395。

傅偉勳對於湛然之評析：也正因為如此，原本執守諸法實相論的天台宗自（稍受澄觀的《起信論》介紹影響的）湛然開始，一方面雖仍強調相即不二的天台法門（如湛然本人在《十不二門》所堅持的色心不二乃至受潤不等等二而不二、不二而二），另一方面卻又援用法藏詮釋《起信論》之時所分辨的「不變（真如）」與「隨緣（真如）」，大談「隨緣」、「事用」、「事造」等等現象界緣起緣生的「即事而真」。為何天台家不像中觀二諦中道那樣，簡易地主張「緣起性空」了事？要進一步理解這一點，我們還得提示天台另一特質，即涉及修證門或觀心門的「教觀雙美」或「教觀一致」。見〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立--兼論中國天台的特質與思維限制〉，頁 389。

一般佛教學者以「華嚴宗的真心論與天台宗的妄心論對立」的說法，也有待重新檢討的必要。我的意思是說，智顛開始的天台家觀心、觀法，由於強調「即事而真」，且又由於當前己心——亦即眾生的陰妄之心，乃是觀心所要著手的入門要領或修行方便的關鍵所在，故謂「妄心論」，其實天台圓教的觀心論，原無所謂真心與妄心之分，蓋因即事而真但又相即不二之故。就這一點說，後來在天台山家、山外之爭，山家派以妄心論破斥山外派的真心論，恐怕有矯枉過正而易失天台圓教本旨之嫌。這又涉及下面天台思想的另一特質。見

〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立--兼論中國天台的特質與思維限制〉，頁 390。

我們知道，華嚴宗性起論與真心（如來藏自性清淨心）論的說法，經由澄觀對於《起信論》的極端重視（甚至介紹給代表天台正宗的湛然，影響所及終於導致山家、山外兩派之爭），到了宗密更加強烈，形成一種絕對（常住）真心論，主張「所謂第一義諦，常住不變，自性清淨心」，「自性清淨常住真心者，不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨，故云自性清淨。見〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立--兼論中國天台的特質與思維限制〉，頁 391。

天台家因極有自信宣稱本宗的法華一乘圓教，最能弔詭地表達最勝義佛法的相即不二、究竟平等之理，因此自智顛中經湛然而至知禮，天台本宗的圓教理念愈來愈明，到了山家、山外之爭終於徹底暴露台賢二宗思想對立的深層結構。由是，在心性門台賢二宗的根本殊異不僅僅是妄心論與真心論的對立，湛然的「無情有性論」更依相即不二、性具互具的圓教原理等同法性與佛性。而智顛以來的「性惡論」更關涉到修證門，即批判華嚴宗以真如不變為「性」、隨緣差別為「修」的「緣理斷九」等等別教主張。由於天台宗站在「諸法實相」論立場去談相即不二、即事而真的緣起，當然也不得不批判華嚴宗脫離「性具實相」或「當體實相」的不二法門，所建立的性起論主張了。四明知禮專就「即」字分辨天台本家的「圓理隨緣」與承繼華嚴性起論的山外派「別理隨緣」，謂對方所說的「即」祇是「二物相合」或「背面相翻」之即，非本家不離最勝義不二法門所堅持著的「當體全是」之即。總之，在天台圓教，心性門、實相門、緣起門、修證門皆是不二門的分別展現，相即不二而一時並了，這是天台思想的特質，非屬別教系統的華嚴宗所能分享。大體上說，由於天台本宗自智顛直至知禮緊守般若系經典與中觀所開始倡導的，無分別智自然流露出來的最勝義不二法門，同時又要講求不可思議佛法「即事而真」地落實成就之為言詮佛法，因此容易批判華嚴宗思想為一種別教，低劣於天

台圓教。但是，中國天台思想不論如何圓妙圓融，畢竟仍屬言詮佛法，而非最勝義諦，因此隨著社會變遷、時代進步等等而有思維、言詮、修證等等方面的自我創新可能性。

尤惠貞于《天臺學之傳衍與開展——從智顛之圓頓教觀到湛然之性具圓教》一文中（NSC88-2411-H-343-001）曾經探討隋代智顛所開創之天臺宗思想（所謂「圓頓教觀」），傳至唐代之荊溪湛然之間之發展與演變，此一論文主要是憑藉天臺智顛與荊溪湛然的著述，扣緊「性具」一詞，依「語源學」與「詮釋學」的進路，探討性具思想所以形成之可能根據（如智者大師所建構之圓頓教觀）與演變（如荊溪湛然所開展之性具圓教），亦即以「性具」一詞之出現與此一思想之發展作為探討之核心，並由之以論述天臺哲學之傳衍與開展。其目的在於針對後世所以以「性具圓教」或「性具思想」稱呼天臺宗之義理，探討其究竟是順承自智者大師所建構之天臺教觀，抑或是源自荊溪湛然之強解。

4.研究方法

(1).外在背景與相關思潮之整理與對照：

探討從智顛→章安灌頂→隋唐時期天臺傳承中出現的祖師之相關記載，以及當時流行宗派之相關僧傳與史料→左溪玄朗→荊溪湛然，可以作為釐清荊溪湛然在疏解天臺智顛之思想時，所可能受到之影響，以及是否有所轉向之參考與對照文獻。因為關於荊溪所處之唐代中國佛教的發展過程與宗派之間的互動情形，仍有諸多問題有待更進一地研究與釐清，皆須進一步地探討與掌握。

研究唐初天臺宗的動向以及荊溪湛然在天臺宗之宗派傳承中之分位，唐都長安佛教中有關天臺宗教學的過程實不容忽視；尤其武則天、唐玄宗時代，荊州玉泉寺系統的天臺宗向首都發展的勢力顯著強

大，所以考察玉泉寺等系統的天臺宗教理思想之傳承，有助於本研究計畫之進行。(玉泉寺系之法華思想傳衍與國清寺系不盡相同，本研究主要是以國清寺系之荊溪湛然為代表。)具體研究方法可從僧傳與相關之碑文中關切與掌握唐初天臺宗的教學動向，如在長安、洛陽方面的天臺宗玉泉寺的弘景(634—712)、惠真(637—751)、慧持、慧忍、一行(663—727)、楚金與弁才(723—778)等法師之弘揚天臺法華思想，顯示當時長安的佛教中，天臺宗已深入的影響到宮庭中，其教義為各派所相融，高舉法華一乘主義，行法華三昧之法華道場(法華院)成為廣泛宣傳佛教之場所。又，在江南一帶的天臺宗教學，主要是以左溪玄朗(可參考李華的《故左溪大師碑》)與荊溪湛然之中興天臺為最具代表性，玄朗周邊相關之法師則有玄儼(675—741)、玄明、(673—754)、神邕(719—788)、大義(691—779)、守真(700—780)、道遵(714—784)、李華(荊溪湛然的弟子之一)。依此類相關僧傳之記載，顯示江南的佛教也是以法華道場為中心，並依照天臺法華一乘思想而展開與各教派相融合的佛教。然于其同時，是否也可以尋繹出與此見解不盡相同之史料記載，以作為對照比較之參考。

(2). 經典或文獻爬梳與思想的傳承之關涉：

以荊溪湛然疏解天臺智顛之三大部為主，並參照目前已有之研究成果，爬梳出可能具有爭議性之相關註解或詮釋。本研究計畫以荊溪湛然對於天臺智顛之教觀思想的疏解與詮釋為核心主軸，並進而探析荊溪湛然與當時流行之佛教思潮究竟是相互融攝？抑或是相互抗衡？以及其可能引發的影響為何？又荊溪湛然在天臺宗思想傳衍中所佔之分位，以及詳細的研究集中在下列幾方面：1.湛然對於智者天台教觀之疏解與詮釋；2.「理具」、「事造」與天台宗風之關涉；3.「性具」、「性起」與湛然之天臺宗詮釋乃至精簡別圓等議題之關連。因此，申請人所採取的研究方法，首先為利用 Cbeta 電子佛典檢索與上述

議題相關之重要概念或關鍵詞，如性具、理具、一念三千、當體實相、十不二門、無情有性等，進行文獻資料之爬疏與解讀的工作，以具體掌握荊溪湛然對於智顛所開創之天臺教觀思想之疏解與詮釋，尤其是針對智顛之《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》，以及荊溪湛然對此法華三大部所作之疏解，即《法華文句記》、《法華玄義釋籤》、《止觀輔行傳弘決》，依之以具體對照比較智顛與湛然二者所詮釋與形構之天臺宗思想；同時亦須研讀與疏解《止觀義例》、《止觀大義》以更整體而深入地理解荊溪湛然所可能呈現的思想創發。

其次則是檢索與彙整荊溪湛然與唐代宗派思想相關的佛教史料，如宗派發展與不同宗派之間可能的交涉關係等之相關文獻與研究成果，以釐清荊溪湛然與當時代的流行思潮以及與其他宗派之間的可能關涉，例如針對《大乘起信論》以及華嚴三祖賢首法藏之《大乘起信論義記》與《華嚴一乘教義分齊章》等相關文獻，作有系統的解讀與整理，因為這些相關之真常唯心思想的代表經論，皆為探究荊溪湛然的思想是否受當時流行思潮影響之重要參考文獻由。藉由如此的文獻研讀與思想的對比研究，方能深入地探討究竟荊溪湛然所以強調性具思想，是否因受到華嚴宗之義理思想的影響而不自覺地轉向？還是自覺地立於天臺智者大師所闡發的圓頓教觀宗義，並以「性具」思想總攝天臺要義，以對顯與華嚴宗之「性起」思想不同的義理分際與實踐觀行？

(3). 詮釋學、比較哲學等方法之參照與輔助：

國外學者論析唐宋時代之天臺宗傳承時，較側重於從詮釋學的進路，目的在於凸顯天臺宗祖師為了自宗之教派傳承所作之義理詮釋與創發，如 Linda Penkower 認為：湛然和知禮等天臺學者熱衷於通過詮注經典的方式來建立天臺的新傳統。見其， *Making and Remaking Tradition: Chan-Jan's Strategies Toward a T'ang T'ien-T'ai Agenda* 中指

出：湛然和知禮等天臺學者主要是藉由經典詮注的方式以建立天臺的新傳統。

又如龔雋曾參引 Kevin J.Vanhoozer 的 *Is There a Meaning in This Text?* Zondervan Publishing House (1998,P158,167-169.) 表示：「注經不僅是一種詮釋學意義上的『視野融合』，『意義』已經不再是指向『文本』中所存在的東西，而更多地指涉到閱讀經驗中所發生的事情。解釋作為一種『修辭的策略』(a rhetorical device)，不再是對文本意義的客觀揭示，毋寧說關係到『詮釋共同體』(interpretive community) 根據自身的利益和旨趣對『意義』進行『再創造』(reproduce)。」基于如此的理解與進路，龔氏認為天臺為了建立正統，後來也有意識地與權力接近，而且天臺一直以華嚴宗系作為自家主要的敵手，特別要辟華嚴為「異端」。因此，對於在中國佛教思想史上一部頗有爭議性的論典，但在唐代經過華嚴祖師的努力（特別是法藏），已經被經典化並取得了權威性的地位的《大乘起信論》，迫使天臺為了一爭正統，也不得不開始重視。依龔氏之見解，荊溪湛然為了振興天臺，雖引述到當時華嚴宗十分推重的《大乘起信論》，但卻作了與華嚴宗不同方向的解釋與發揮。龔氏更依《釋門正統》卷二所傳達的訊息，認為湛然注解《起信》，乃不滿於賢首之疏「不符佛祖大意」，亦與《起信》之說相違背，進而推論作為經師，湛然在解經中「重塑傳統」，以期建立天臺的正統性。（見龔氏〈北宋天台宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉）

藉由上述之研究方法與已有之研究成果，可以提供本研究計畫在處理爭議性議題時，較多元與較廣濶的省思視野與可能的參考資料。

5.結果與討論

本研究計畫的主要關懷在於探討義理詮釋與時代思潮之間所可能產生的相互關涉，以唐代荊溪湛然之天臺宗詮釋為主，具體地探

討荆溪湛然傳承天臺宗之思想背景與面對唐代其他宗派繁興之時代背景，及其對於天臺宗之詮釋所可能蘊含的意義與影響。此研究可預期之貢獻，內在於天臺教學之傳衍過程而言，可以具體地掌握荆溪湛然如何有系統地詮釋天臺教學，及其所可能展現的客觀意義；同時亦可以外在地分判荆溪湛然精簡別圓所依之文獻以及是否能確實證成其工作與分位。

具體而言，藉由此研究計畫之具體研究成果，一方面可以釐清湛然與所處時代其他宗派思想之可能關涉，其次，對於荆溪湛然在天臺思想傳衍過程中之定位與評價等議題之思考乃至解決亦有所助益。本研究對於如何彰顯天臺性具圓教之特色與判釋別圓所以不同之分際，具有學術參考之意義與價值。又持續於此領域之研究，可能獲得之研究成果在於比較能將有關天臺思想方面之研究由各別之點進而貫串成相關聯之線性發展，乃至累積為全面性之研究成果，或可資天臺學關研究之學術參考。

本研究計畫在進行的過程中，從文獻的整理、解讀到思想的對比與義理詮釋的分判，乃至整體而深入地理解荆溪湛然，不論是內在於天臺宗之傳承，或外在於天臺宗而與其他宗派之間的相互激盪與抗衡，更具體地理解荆溪闡釋天臺的思想確實蘊含了許多承先啟後的因素與作用，對於唐代天臺宗之具體思想展現，以及與當時社會中所流行的佛教思潮之間的對話與交流，皆有所呈現與應對。

依思想傳衍之時代變遷以及當時思潮之因素而言，天臺教學傳至荆溪湛然，其中不免包含了湛然個人因時代思潮之影響，並因之而特別強調的創造性的詮釋，如強調「不變隨緣名心，隨緣不變名性。」（荆溪于《止觀大意》中曾云：「正觀者何？所謂十法，若無此十，名壞驢車。又此十法雖俱圓常圓，人復有三根不等。上根唯一法，中根二或七，下根方具十。上根一法者，謂觀不思議境。境為所觀，觀為能觀。所觀者何？謂陰界入不出色心，色從心造，全體是心。故經

云：『三界無別法，唯是一心作。』此之能造具足諸法，若漏無漏非漏非無漏等，若因若果非因非果等，故經云：「心佛及眾生，是三無差別。」眾生理具，諸佛已成。成之與理，莫不性等。……諸法諸塵諸剎身，其體宛然無自性。無性本來隨物變，所以相入事恆分。……隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。」如此的詮釋，從表面而觀，的確相當近似華嚴宗賢首法藏所強調之「不變隨緣，隨緣不變。」然根據相關文獻之解讀，其實關聯著荊溪湛然對於所謂的心與性之不同解讀與詮釋，其所欲強調之主旨仍環繞著天臺智顛所宣說的一念心即具三千法，只是荊溪更進而強調唯心所現之一切法，就其空無自性而言，實是不能離一切空如法性而獨立自存，故由之而推論一念心即具三千（心具）實亦是法性即具一切法（性具），並因之得以將華嚴宗賢首法藏原來之句子開展為「不變隨緣名心，隨緣不變名性。」亦即諸法不變之空如法性即于當下一念心而變造一切諸法，而且眾生當下心念雖隨緣而有因果生滅，然不變者乃是諸法之性恆空如。因此，藉由本研究計畫之探究過程與研究成果之呈現，主要之學術價值在於：透過相應而客觀地理解，面對唐代之佛教思潮，盡可能地達至「華嚴歸華嚴，天臺歸天臺」，除了闡明各自義理之特質，同時也能釐清不同宗派彼此之間的分際。

本研究計畫申請人藉著定期讀書會的進行，帶引參與本研究計畫案之研究助理與同學具體研讀原典、參考資料以及相關之研究成果，亦有助於同學對此等議題的具體義涵，思想的來龍去脈以及其中所蘊含的問題有所理解。藉由解讀不同的研究成果，並進而討論的研究過程，一方面計畫申請人可以獲得更進一步的研究成果，而參與的工作人亦可以在此過程中具體學習如何客觀地進行研究乃至進一地形構自己的學習成果。

藉由本研究計畫所可能面對的文獻與研究成果之殊異性，進一步省思與釐清客觀詮釋、創造的詮釋、有意的建構與詮釋等方法所可能牽涉的因素與可能引起的影響；同時亦經由不同的文獻解讀之詳細對

照與相互比對、乃至具體分析與判釋等研究所得之具體資料，一方面可往前作為具體掌握荊溪湛然與天臺智顛有關法華三大部之文獻詮釋的依循，往後則可作為唐代與荊溪湛然相關涉之思想或宗派人物等文獻相對照比較之具體參考；亦即將荊溪湛然置於天台宗的思想體系與傳承脈絡中進行整體的考察與理解，並且與其他宗派的思想作確實的比對，經由如此的比較研究所獲得之更完整而有系統的研究成果，的確可提供學相關之學術研究，較具體地理解以荊溪湛然之天臺宗詮釋為主軸所彰顯出之義理詮釋與宗派傳承所交織而成的相互關涉情形。

本年度研究計畫進行過程中，因參與其他相關之學術研討會(如2012 第四屆東方人文思想國際學術研討會：天臺思想與實踐；第十三屆比較哲學學術研討會——經典與生命的對話；2012 第五屆兩岸四地佛教學術研討會——人間佛教：佛教文化的繼承與創新)並宣讀論文，以致稍微延後本研究計畫之成果發表；然這期間所發表之論文1.《妙法蓮華經》生命教育義涵的現代詮釋——從佛之知見談現實生命圓滿自在之道、2.天臺的圓頓教觀與生活的中道實踐、3.法華經義與天臺教觀的現代詮釋與實踐，與本研究計畫亦不無關聯。

本專題研究計畫之主軸為唐代荊溪湛然在天臺宗之定位問題與論析，藉由解讀相關文獻與現代學者之研究成果，具體之研究心得與成果，目前仍在撰寫論文，並計畫參與相關學術研討會發表或投稿具有學術審查制度之學術刊物。

相關參考文獻

- 玉城康四郎，《心把握の展開—天台實相論觀を中心として》，東京：山喜房佛書林，1961。
- 玉城康四郎主編，許洋主譯，《佛教思想（二）：在中國的發展》，台北：幻獅，1985。
- 日比宣正，《唐代天台學序說》，東京：山喜房佛書林，1950。
- 日比宣正，《唐代天台學研究》，東京：山喜房佛書林，1975。

- 日比宣正，〈荊溪湛然の天台教學について〉，中村瑞隆博士古稀記念會編《中村瑞隆博士古稀記念論集》，東京：春秋社，頁 515-525，1985。
- 村上專精著，釋印海譯，《佛教唯心論概論》，台北：慧日講堂，1977。
- 秋田光兆，〈湛然の真如觀〉，《天台學報》，32，頁 81-85，1990。
- 新田雅章，《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1981。
- 新田雅章，〈性具說をめぐる湛然の理解〉《北陸宗教文化》，8，頁 75-98，1996。
- 佛教思想研究會編，《佛教思想 9—心》，京都：平樂寺，1984。
- 田村芳朗著，釋慧嶽譯，《天臺思想》，臺北：華宇出版社，1998。
- 安藤俊雄著，釋演培譯，《天臺性具思想論》，臺北：慧日講堂出版，1967。
- 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天臺學—根本思想及其開展》，臺北：慧炬出版社，1998。
- 釋慧嶽編著，《天臺教學史》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1989。
- ，《摩訶止觀輔行傳弘決》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1978。
- ，《法華玄義釋籤》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1990。
- 池田魯參，釋覺上譯，〈荊溪湛然受華嚴教學的影響〉，《普門學報》，台北：普門學報社，第 8 期 (2002)：38-66。
- Linda Penkower, *Making and Remaking Tradition: Chan-Jan's Strategies Toward a T'ang T'ien-T'ai Agenda*，〈天臺大師研究〉，平成 9 年 3 月 1 日發行。
- Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* Zondervan Publishing House, 1998.
- 牟宗三著，《心體與性體》(全三冊) 第一冊附錄，台北：正中書局，1973。
- ，《佛性與般若》(全二冊)，台北：台灣學生書局，1977。
- ，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985。
- 唐君毅著，《中國哲學原論——原道篇三》，香港：新亞書院研究所，1974。
- 張曼濤主編，《天臺宗之判教與發展》，現代佛教學術叢刊 56，台北：大乘文化出版社，1979。
- 霍韜晦著，《佛學》(下冊)，香港：中文大學出版社，1984。
- 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台灣學生書局。
- ，《佛教的概念與方法》，台灣商務。
- ，《龍樹與華嚴哲學》，《內明》，151 期。
- 賴永海著，《中國佛性論》，高雄：佛光出版社，1990。

- 一，《湛然》，台北：東大圖書公司，1992。
- 王志遠釋譯，《金剛鐸》，台北：佛光，1998。
- ，《宋初天台佛學窺豹》，北京：中國建設出版社，1989。
- 釋慧岳著，《知禮》，台北：東大圖書公司，1995。
- 陳英善著，《天臺性具思想》，台北：東大圖書公司，1997。
- 郭朝順著，《湛然與澄觀佛性思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1995。
- 林志欽，《天臺大師教觀思想之研究》，文化哲研所博士論文，1999。
- 龔隽，〈北宋天台宗对《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，見《中國哲學史》，2005年第3期。
- 蔡惠明，〈智者大師的「一心三觀」學說〉，《內明》164，1985。
- 杭大元，〈天臺教觀之特色〉，《中國佛教》30:3，1986。
- 曾慶豹，〈天臺宗與止觀說〉，《獅子吼》，27:5，1988。
- 郭朝順，〈智者的圓頓思想〉，《中華佛學學報》5，1992。
- 胡曉光著，〈略論性具與性起〉，《內明》261：27-30，1993。
- 蘇榮焜，〈天臺思想的淵源〉，《慧炬》354，1993。
- 蘇榮焜，〈天臺宗的創始〉，《慧炬》359，1994。
- 陳英善，〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉，《中華佛學學報》5，1992。
- 陳英善，〈天臺智者大師修學心路歷程之探索〉，《獅子吼》，33:3，1994。
- 陳英善，〈《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較〉，《諦觀》80，1995。
- 陳英善，〈天臺智者思想形成之時代背景—南北朝佛學思潮對智者之激發〉，《諦觀》81，1995。
- 陳英善，《天臺緣起中道實相論》，臺北：東初，1995。
- 陳英善，〈由《大乘止觀法門》論慧思思想有否與前期相違〉，《諦觀》第85期，頁31-68，1996。
- 陳英善，〈慧思與智者心意識說之探討〉，《中華佛學學報》11，155-179，1998。
- 冉雲華，〈從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉，《中國佛學學報》，3，1990。
- 冉雲華，〈論《摩訶止觀》中「止觀」概念的中國化〉，《中國文化》3，1990。
- 陳 堅，《煩惱即菩提—天臺宗「性惡」思想研究》，收錄於《中國佛教學術論典》第十五冊，（高雄縣：佛光山文教基金會出版，2001。

- 劉雅婷，〈天台「性具」思想的開展—以智顛和湛然為中心〉，《新世紀宗教研究》5(1) (2006/09)。
- 朱封袖、韋彥鐸，《中華天台宗通史》，北京：宗教文化出版社，2001。
- 潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998。
- 鄧克銘著，《華嚴思想之心與法界》，台北文津，1997。
- 一，〈法藏之心識觀的特色〉，《中華佛學學報》第九期，頁 243～260，1996。
- 釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》，1997。
- 張國一著，《唐代禪宗心性思想》台北：法鼓，2004。
- 馬定波著，《中國佛教心性說之研究》台北：正中書局，1980。
- 傅新毅著，〈從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變〉，《中華佛學研究》，5:233-248，2001。
- 尤惠貞，《天臺宗性具圓教之研究》，台北：文津，1993。
- 一，《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999。
- 一，〈天臺宗之傳衍與開展——從智顛之圓頓教觀到湛然之性具圓教〉，《宗教藝術、傳播與媒介》論文集，頁 73-120，嘉義：南華大學宗教中心，2001。
- 一，〈天臺圓教的義理詮釋與觀點建立之省思〉，《揭諦》第四期，1-34，南華哲學研究所，2002/07。
- 一，〈天臺哲學底形上學詮釋—以智顛與牟宗三之佛教詮釋為主的考察〉，《揭諦》第五期 1-31，南華哲學研究所，2003/06。
- 一，〈佛教的文本詮釋與哲學的省思批判之關涉—以《大乘起信論》與《大乘止觀法門》的對比研究為主的考察〉，「佛學與人文學方法學術研討會」論文，2007。
- 一，〈宗三先生的佛學研究與詮釋——以天臺宗的文獻義理為主的考察〉，「第八屆當代新儒學國際學術會議」論文，灣：臺北，2009。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2012/10/26

國科會補助計畫	計畫名稱: 宗派傳承與義理詮釋之間: 唐代荊溪湛然在天臺宗之定位問題論析(II-I)
	計畫主持人: 尤惠貞
	計畫編號: 100-2410-H-343-016- 學門領域: 宗教哲學及宗教研究
無研發成果推廣資料	

100 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：尤惠貞		計畫編號：100-2410-H-343-016-					
計畫名稱：宗派傳承與義理詮釋之間：唐代荊溪湛然在天臺宗之定位問題論析(II-I)							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	1	70%	篇	
		研究報告/技術報告	1	1	100%		
		研討會論文	3	3	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	2	2	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>無</p>
--	----------

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

本年度之專題研究計畫為唐代荊溪湛然在天臺宗之定位問題與論析，藉由解讀相關文獻與現代學者之研究成果，具體之研究心得與成果，目前仍在撰寫論文，並計畫參與相關學術研討會發表或投稿具有學術審查制度之學術刊物。

本年度研究計畫進行過程中，因參與其他相關之學術研討會（如 2012 第四屆東方人文思想國際學術研討會：天臺思想與實踐；第十三屆比較哲學學術研討會——經典與生命的對話；2012 第五屆兩岸四地佛教學術研討會——人間佛教：佛教文化的繼承與創新）並宣讀論文，以致稍微延後本研究計畫之成果發表；然這期間所發表之論文（1.《妙法蓮華經》生命教育義涵的現代詮釋——從佛之知見談現實生命圓滿自在之道、2. 天臺的圓頓教觀與生活的中道實踐、3. 法華經義與天臺教觀的現代詮釋與實踐。）與本研究計畫亦不無關聯。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本研究計畫在進行的過程中，從文獻的整理、解讀到思想的對比與義理詮釋的分判，乃至整體而深入地理解荊溪湛然，不論是內在於天臺宗之傳承，或外在於天臺宗而與其他宗派之間的相互激盪與抗衡，更具體地理解荊溪闡釋天臺的思想確實蘊含了許多承先啟後的因素與作用，對於唐代天臺宗之具體思想展現，以及與當時社會中所流行的佛教思潮之間的對話與交流，皆有所呈現與應對。

依思想傳衍之時代變遷以及當時思潮之因素而言，天臺教學傳至荊溪湛然，其中不免包含了湛然個人因時代思潮之影響，並因之而特別強調的創造性的詮釋，如強調「不變隨緣名心，隨緣不變名性。」（荊溪于《止觀大意》中曾云：「正觀者何？所謂十法，若無此十，名壞驢車。又此十法雖俱圓常圓，人復有三根不等。上根唯一法，中根二或七，下根方具十。上根一法者，謂觀不思議境。境為所觀，觀為能觀。所觀者何？謂陰界入不出色心，色從心造，全體是心。故經云：『三界無別法，唯是一心作。』此之能造具足諸法，

若漏無漏非漏非無漏等，若因若果非因非果等，故經云：「心佛及眾生，是三無差別。」眾生理具，諸佛已成。成之與理，莫不性等。……諸法諸塵諸剎身，其體宛然無自性。無性本來隨物變，所以相入事恒分。……隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。」如此的詮釋，從表面而觀，的確相當近似華嚴宗賢首法藏所強調之「不變隨緣，隨緣不變。」然根據相關文獻之解讀，其實關聯著荊溪湛然對於所謂的心與性之不同解讀與詮釋，其所欲強調之主旨仍環繞著天臺智顛所宣說的一念心即具三千法，只是荊溪更進而強調唯心所現之一切法，就其空無自性而言，實是不能離一切空如法性而獨立自存，故由之而推論一念心即具三千（心具）實亦是法性即具一切法（性具），並因之得以將華嚴宗賢首法藏原來之句子開展為「不變隨緣名心，隨緣不變名性。」亦即諸法不變之空如法性即于當下一念心而變造一切諸法，而且眾生當下心念雖隨緣而有因果生滅，然不變者乃是諸法之性恒空如。

藉由本研究計畫之探究過程與研究成果之呈現，主要之學術價值在於：透過相應而客觀地理解，面對唐代之佛教思潮，盡可能地達至「華嚴歸華嚴，天臺歸天臺」，除了闡明各自義理之特質，同時也能釐清不同宗派彼此之間的分際。

本研究計畫申請人藉著定期讀書會的進行，帶引參與本研究計畫案之研究助理與同學具體研讀原典、參考資料以及相關之研究成果，亦有助於同學對此等議題的具體義涵，思想的來龍去脈以及其中所蘊含的問題有所理解。藉由解讀不同的研究成果，並進而討論的研究過程，一方面計畫申請人可以獲得更進一步的研究成果，而參與的工作人亦可以在此過程中具體學習如何客觀地進行研究乃至進一地形構自己的學習成果。

藉由本研究計畫所可能面對的文獻與研究成果之殊異性，進一步省思與釐清客觀詮釋、創造的詮釋、有意的建構與詮釋等方法所可能牽涉的因素與可能引起的影響；同時亦經由不同的文獻解讀之詳細對照與相互比對、乃至具體分析與判釋等研究所得之具體資料，一方面可往前作為具體掌握荊溪湛然與天臺智顛有關法華三大部之文獻詮釋的依循，往後則可作為唐代與荊溪湛然相關涉之思想或宗派人物等文獻相對照比較之具體參考；亦即將荊溪湛然置於天台宗的思想體系與傳承脈絡中進行整體的考察與理解，並且與其他宗派的思想作確實的比對，經由如此的比較研究所獲得之更完整而有系統的研究成果，的確可提供學相關之學術研究，較具體地理解以荊溪湛然之天臺宗詮釋為主軸所彰顯出之義理詮釋與宗派傳承所交織而成的相互關涉情形。