

我们今天谈论天台宗，究竟在谈什么？

山东大学佛教研究中心 陈 坚

团团明月无增减，凡情颠倒见盈亏；
纵复回光照西域，于其更理未曾移。
巧用巧妙巧度物，不作怨家不作佛；
法身巧用妙难思，借问定从何处出？

——智顓《观心论》尾偈

看了这个题目，你也许会觉得奇怪，谈论天台宗，我们还能谈什么，不就是“智顓湛然”、“三谛圆融”、“性具善恶”、“忏法观法”、“山家山外”这些东西吗？谈了千百年了，不都在谈这些吗？即使我们今天来谈，除了再加上天台宗史上后出的“谛闲倓虚”，也还是离不开谈这些？诚然，我们今天谈天台宗，也肯定还是要谈这些东西，不仅要谈，而且还要大谈特谈直至谈得更为深入更为丰满而且还要谈得广为人知。既然如此，那何出此题？不瞒你说，原因是这样的。我最近在中国人民大学研究生会微信公众号（2018-04-01）上读到一篇——实际上是看到并粗略地浏览了一下——题为《当我们在谈论十九大的时候，我们在谈论什么》的文章，文章大意是说，我们现在谈论和学习十九大，目的是要摸清并有效解决研究生自身以及学校研究生教育中存在的一些问题。后来一次偶然的的机会，我在居然网上看到了很多类似的文章，比如《我们在谈论地球日时，我们在谈论什么》，《当我们谈论自然的时候，我们在谈论什么》，《当我们谈论“反自然”时，我们在谈论什么》，《当我们谈论“艺术”的时候，我们在谈论什么》，《当我们谈论王阳明时，我们在谈论什么》，《当我们在谈论性的时候，我们在谈论什么》，《当我们在谈论“疗愈”时，我们在谈论什么》，《当我们谈论策划时，我们在谈论什么》，《当我们谈论股票时，我们在谈论什么》，《当我们在谈论茶时，我们在谈论什么》，《当我们谈论创新时，我们在谈论什么》，《当我们在谈论法律的时候，我们在谈论什么》，《当我们谈论 Bot 的时候，我们在谈论什么》，《当我们谈论基因，我们在谈论什么》……真是琳琅满目，不一而足，极一时之尚，甚至还有好事者写了《当我们在谈论“我们在谈论 XX 时，我们在谈论什么”时，我们在谈论什么》高悬网上，叹为观止。不过，在网上的继续搜索可就峰回路转让我顿感孤陋寡闻无地自容了，因为“我们在谈论 XX 时，我们在谈论什么”这种句式，其来源，“最早是卡佛的一个短篇小说叫作《当我们谈论爱情时，我们在谈论什么》（what we talk, about when we talk about love），很多人用这个是因为村上春树

的《当我谈跑步时，我谈些什么》^①，这卡佛（Raymond Carver，1938—1988，美国小说家）和村上春树可都是当代大名鼎鼎如雷贯耳的作家啊！羞愧难当之余，我也赶紧亡羊补牢，结合我的专业写一篇《我们今天谈论天台宗，究竟是想谈什么》，欢迎谈论，批评指正。

一、我们今天谈论天台宗，是在谈中国佛教的一种成熟形态

冯友兰先生（1895—1990）在谈论中国哲学的发展时有所谓的“接着讲”和“照着讲”，我觉得现在的天台宗既要“接着”谛闲大师（1858—1932）讲，又“照着”蕅益大师（1599—1655）讲，为什么这么说呢？因为谛闲大师是近现代天台宗的复兴者^②，而且还是忠实保持天台宗正统派“山家派”风格的复兴者，我们今天的天台宗无疑应该沿着他所指引的方向继续往前走，也就是要“接着”谛闲大师的“山家派”思路讲天台宗，讲“三谛圆融性具恶，一念三千观妄心”，而不要歧到“山外派”的“观真心”那里去了；而蕅益大师呢？他是晚明佛教的改革家，他希望以“教观并重”的天台宗来改革当时禅净当道不是偏左就是偏右总之是弄歪了的佛教，比如他提倡“以台救禅”^③，又提倡“教宗天台，行归净土”，亦即“以台实净”，让净土宗有一个坚实的理论基础，别只是空口念佛知其然不知其所以然。我们今天不改革便无发展而且也在试图作种种改革的中国佛教，是不是应该“照着”蕅益大师来讲天台宗以天台宗的思路——至少也是一个选项——来改革中国佛教呢？答案显然是肯定的，也就是说，我们今天谈论天台宗，很有必要像蕅益大师那样，不仅仅只是在意天台宗本身，而是关注天台宗与整个中国佛教的关系及其对中国佛教所可能有的正面作用。在蕅益大师看来，天台宗，而且在中国佛教中也只有天台宗，才能作为中国佛教改革发展坚实而正确的佛学基础，而他之所以会有这样的观点，乃是因为他认为天台宗是中国佛教最为成熟的佛教形态——蕅益大师曾透过一个“春夏秋冬”的比喻表达了这一观点。

我们都知道，中国文化有一个“天人合一”的文化语境，从而“春夏秋冬”之天时往往被用来表达一定的人文理念，最著名的莫过于《论语·阳货》中的下列这则记载，曰：

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

孔子说的“四时行焉，百物生焉”中的“四时”就是春、夏、秋、冬这“四时”。还有清代学者张潮（1650—1709）在其随笔体格言小品文集《幽梦影》中说：

读经宜冬，其神专也；读史宜夏，其时久也；读诸子宜秋，其致别也；读诸集宜春，其机畅

^①《“当我们谈论时，我们在谈论什么”这个句式的由来》，参见 <https://www.zhihu.com/question/20047243>，2016-12-31。

^②严格地说，近现代天台宗的复兴者是谛闲大师与倓虚大师这一组合。倓虚大师（1875—1963）是谛闲大师的高足，追随后者在宁波观宗寺修学天台宗，学成之后到北方弘扬佛法，在环渤海的京津地区、山东半岛和东三省创建和修复了很多佛寺，比如哈尔滨极乐寺、营口楞严寺和青岛湛山寺等。

^③陈坚《“会三归一”与“开权显实”——天台学研究》，宗教文化出版社2017年9月版，第235—253页。

也。^①

当然，佛教中也有“春夏秋冬”之说辞，比如那首被谱成佛曲而传遍佛界的禅偈《春有百花秋有月》，曰：

春有百花秋有月，
夏有凉风冬有雪；
莫将闲事挂心头，
便是人间好时节。

这首禅偈的作者是宋代的无门慧开禅师(1183—1260)。^②从无门慧开禅师再往后延 300 多年，就到了满益大师，满益大师在《法海观澜》序言中谈论中国佛教的时候，也来了一个更为大气磅礴的“春夏秋冬”，且看：

子舆氏有言曰：“观水有术，必观其澜，况大藏法海，甚深无量，不得其术，何以观之哉？”夫统论修证法门，浩若尘沙，非止八万四千而已。然五门收之，罄无不尽，何者？

欲游佛海，先资戒航。戒净，则解行可遵；行圆，则秘密斯证；证入，则依果自严，故首律宗，明造修之始。

次诸教，明开解之途。

次禅观，明实践之行。

继密宗，明感应之微。

终净土，明自他同归之地也。

中峰本公谓：“密咒如春，教乘如夏，南山律宗如秋，禅宗如冬。”一往似当，再研未必尽然。尅论诸宗，当究旨归，不当取其迹象。禁咒秘密，如冬令生意含于未发之中，岂全似春？戒为佛法初门，儒不学礼，无以立；释不受戒，不许听教参禅，如春令草木萌甲，安得如秋？岂谓佛制毗尼，有似萧何制律，遂拟以肃杀之气耶？可笑甚矣！禅于无修无证中妙论修证。无证而证，则体舍万用，可拟于冬；无修而修，则刊华就实，正似秋耳。教乘如夏，吾无间然。只此四门，罔不以净土为归，是故亦犹土之寄王于四时也。

夫大小两乘，皆首戒律，而大必兼小，小不兼大，南山不敢自称大乘，不应以南山名宗，但云律宗如春可矣。

教亦自有大小两乘，西土每每分弘，此土晋魏以来，或分或兼，今皆废小，独弘大乘，复有三家，一天台宗，二贤首宗，三慈恩宗。天台教观齐举，教可如夏，观即如秋；贤首教多观少，清凉收禅为顿教，圭峰自立三教以对三宗，则三教如夏，三宗如秋；慈恩弘唯识教，自修兜率观门，基公略示唯识五观，未尝尅实劝修，然夏后必定有秋，是在学者自知领会而已，故且云诸教

^①【清】张潮《幽梦影》，中州古籍出版社 2008 年 7 月版，第 25 页。

^②也有说作者是宋代的僧人释绍昙（？—1297）或释梵思（生卒不详）的，但其出名乃是因为无门慧开禅师在其评释古代禅门公案的《无门关》一书中引录了这首禅偈。

如夏也。

禅亦自有大小两门，于大乘中，复分顿渐，小及大渐，此所不论。达摩承佛教盛行之后，特来指示心要，譬如画龙点睛，令其飞去，乃至六祖，无不皆然。虽藉《楞伽（经）》《金刚（经）》印心，未尝废教，而贵行起解绝，不许坐在知解窠臼，故与台宗圆妙止观，同如秋也。

密宗唯是大乘法门，身入坛场而结密印，口诵密言，意专密观，名三密法门。若论初修之者，必须先持净戒，发菩提心，解法界理，方许入坛，尅期取证，则亦由春夏而入于秋。今约诸佛所说神咒，不许翻译，唯令持者立地证入，又令闻者乃至遇影蒙尘皆成究竟解脱种子，故但云密宗如冬也。

净土者，三德秘藏，常乐我净，究竟安隐之处，所谓常即法身，寂即解脱，光即般若，非一非三，而三而一，不纵不横，不并不别，依正不二，不可思议，不二而二，故全依即正，名为佛身；全正即依，名为净土耳。祇此常寂光法性身土，全体迷之，而为三界六道；偏证取之，而为声闻缘觉；权位菩萨随分悟之，而为三贤十圣，所以诸佛为实施权，不动法性，垂下三土。为接三贤十圣，示实报净土；为接声闻缘觉权位菩萨，示方便净土；为接三界六道凡夫，示同居净土。而诸众生根性不同，乐欲亦异，或因持三聚戒，而净四土；或因习教，解甚深义，而净四土；或因禅观，直悟自心，而净四土；或因专修三密，传持咒印，而净四土；或唯以一门，而净四土；或以二门、三门、四门，而净四土，如世间草木华果，或生长熟脱于春，或生长熟脱于夏，或生长熟脱于秋，或生长熟脱于冬，或唯经一时而即熟脱，或经二时三时，乃至具经四时而得熟脱，故须云净土如土，寄王四时也。

夫八万四千，乃至尘沙法门，未有不具戒者，未有不正解者，未有不笃行者，未有不证密者，未有不归净土者，故曰五门收之，罄无不尽也。然则无解行之戒，非戒也；无戒行之教，非教也；无戒教之禅，非禅也；无戒解及禅之密，非密也；非戒非教非禅非密，则非净土真因也；非有四种净土，则戒、教、禅、密无实果也。非真因实果，则不显非因非果之心性也；不显心性，则无以观法海之甚深无量而彻其涯底也，故以五门之澜，为观法海之术，愿与同志者共之。^①

这段引文很长，但为保持其意义完整起见，我如数照录并将其作了适当的分段以方便读者诸君清晰地了解其含义。藕益大师在这里所表达的，其实可以看作是他在以春、夏、秋、冬之“四时”来对流行于中国佛教界的各种修证法门进行“判教”。与历史上诸如天台宗“五时八教”之类判释释迦牟尼一代时教的“判教”不同，藕益大师这种“判教”只是具体针对中国佛教的“判教”，而且他还是受了中峰明本禅师（1263—1323）的影响才作此一“判教”的。中峰明本禅师说：“密咒如春，教乘如夏，南山律宗如秋，禅宗如冬。”藕益大师认为，明本禅师的这种判释是不对的，并在对它作简要批判和纠正的基础上提出了自己的春夏秋冬“四时判”，如下图所示：

春：律宗

夏：天台宗之“教”、贤首宗、慈恩宗

^①《藕益大师全集》，巴蜀书社 2013 年 12 月版，第二册第 123—124 页。

秋：禅宗、天台宗之“观”并特指“圆顿止观”

冬：密宗

四时：天台宗之“四净土”（凡圣同居土、方便有余土、实报无障碍土、常寂光土）

藕益大师对中国佛教的这种“四时判”，实际上应该说是“四时五门判”，其中春、夏、秋、冬各占一门，再加上春夏秋冬合起来的“四时”一门，就是“五门”^①，至于“五门”的具体内涵，限于篇幅，我就不再详加解释了，敬请大家自行对照原文予以理解。我在这里想说的是，藕益大师将这“五门”看作是中国佛教修行法门的全部，而在这“五门”中，天台宗是最为显眼的，因为，其他宗派（律宗、贤首宗、慈恩宗、禅宗、密宗）^②都只占一门，而天台宗明着就占有三门（夏、秋、四时），如果考虑天台宗对于戒律的极端重视^③以及天台宗传入日本后因其“观心”实践与密宗修习有着内在的密切关系而产生了“台密”，那么天台宗就是“五门”都占全了！从这个意义上来说，天台宗无疑是中国佛教最为成熟的形态，修习天台宗就等于修习了其他所有宗派，也就是说，天台宗足堪称为中国佛教之全权代表——为了表达天台宗这种作为中国佛教最为成熟形态的特征，藕益大师将天台宗的核心内容“教观”对应于夏秋二时，说“天台教观齐举，教可如夏，观即如秋”，而夏天和秋天我们都知道乃是农作物的成熟期。^④藕益大师对天台宗的这

^①藕益大师这个“五门”施設，有点类似于佛教的“五眼”说。所谓“五眼”，是指佛具有肉眼、天眼、慧眼、法眼和佛眼之“五眼”，然而，“五眼”的实际内容只是肉眼、天眼、慧眼、法眼之“四眼”。佛因为具足这“四眼”，故名有“佛眼”，这“佛眼”再加上刚才这“四眼”，不就是“五眼”了吗？佛有“四眼”而成有“佛眼”，而其他众生呢，则不是缺一眼，就是缺二眼缺三眼，总之是不具足此之“四眼”，故而没有“佛眼”。差不多同样的思路，藕益大师合春夏秋冬“四门”于“一门”，并与此之“四门”一起组成“五门”。

^②我们一般说中国佛教有天台宗、三论宗、贤首宗（华严宗）、律宗、慈恩宗（唯识宗）、禅宗、密宗、净土宗之八大宗派，但藕益大师鉴于中国佛教发展的实际情况，认为中国佛教只有六宗而将三论宗和净土宗排除在宗派视野之外，个中原因，在我看来是这样的，净土宗乃是坊间通俗的说法，它实际上只是一种流行的佛教方法，历史上从来没成过宗；而三论宗呢？三论宗除了不出隋朝疏忽即逝以外，还有一个重要的原因，那就是三论宗所说的东西无非就是般若思想，而般若思想后来在其他宗派中都有明确的体现并将其彻底落实到具体的修行实践，比如天台宗的“观心”实践。就是在表面上看来与般若思想相对立的唯识宗那里，般若思想也还是其理论（万法唯识）和实践（转识成智）的内在基础。

^③在天台宗早期思想家那里，持守戒律被视为是一切佛教修行的第一前提，比如慧思大师（515—577）在《诸法无诤三昧法门》中开宗明义便说：“夫欲学一切佛法，先持净戒勤禅定。”在《受菩萨戒仪》中又说：“戒为万行之先锋，六度之基址，如造宫室，先固其基；徒架虚空，必不成就，故戒为大道之资粮，戒为苦海之船筏。庄严法身，以戒为璎珞；破除烦恼，以戒为清凉。”又，慧思的弟子、天台宗的实际创始人智顓（538—597）在《童蒙止观》中一开始就抬出“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，这显然是在强调持戒的重要性；然而进入正文，说修习止观先得具“五缘”，其中的第一缘便是“持戒清淨”，曰：“夫发心起行，欲修止观者，先要外具五缘，第一持戒清淨。”

^④相对于天台宗的“教观齐举”或“教观并重”，其他宗派要么“有教无观”或“教强观弱”而只有“夏”，比如贤首宗和慈恩宗；要么“有观无教”或“观强教弱”而只有“秋”，比如禅宗。相比之下，“有教有观”、“教观并重”的天台宗显然是兼具夏秋双重特质最为成熟的佛教宗派。

一看法强化了我一直持有但却是第一次在这里为之一说的观点，即天台宗不能被简单地看成是与
中国佛教其他宗派并列的宗派，就其广大的佛学施设而言，天台宗乃是中国佛教其他宗派的母
体，其他宗派皆可以看作是从这个母体中“分娩”出来从而在天台宗的“五时八教”中各能找到
其位置的“子宗派”^①——作为母体的天台宗相对其他“子宗派”显然是要更为成熟的。既然天
台宗是中国佛教最为成熟的形态，那我们今天就完全有理由甚至是必须回到天台宗，因为在我看
来，像又圆又熟的苹果一样的天台宗乃是中国佛教的本怀。说到这里，你也许会想起牟宗三先生，
因为牟先生有一本探讨佛教的书，叫《佛性与般若》（分上下两册）。在这本书中，他最为推崇天
台宗，认为天台宗乃是中国佛教中最为圆熟并且还可以用来衡准其他宗派的宗派。“牟先生喜中
国佛学，又以此天台、华严之为圆教，而比较何者最圆，故最后归趋于天台学，并以天台学为判
准，判别各派系之优劣。牟先生的天台学，于《佛性与般若》下册写了一整册，占其书的一半，
可见其对于天台学的喜好与重视。”^②实际上，牟先生不但把天台宗看作是中国佛教的最圆熟形态，
甚至在他眼中，天台宗还是包括印度佛教在内的整个佛教的最圆熟形态，因为牟先生在批评支那
内学院只认印度佛学为佛学正宗而否定中国佛教在佛法上的正当性而绝口不提中国佛学时认为，
“中国佛学是印度原始佛学的合理发展，只有一个佛学，不用区别中国佛学与印度佛学，而且是
佛法的最圆满发展。”^③你看，中国佛学是整个佛学体系的最为圆满发展，而天台宗又是中国佛教
的最圆熟形态，这岂不是在说天台宗乃是自佛陀创教以来直到今天最为圆熟的佛教形态？牟先生
说得对错，大家自己去评判，我不便置喙，我想说的是他与藕益大师对天台宗的看法是基本一致
的，即天台宗是中国佛教最为圆熟的心态。

二、我们今天谈论天台宗，是在谈回到中国佛教的本怀

我刚才以“又圆又熟的苹果”来比喻“教观并重”的天台宗，其中的“圆”是就“教”而言，
系指天台宗教义理论的圆融；“熟”是就“观”而言，系指天台宗止观实践的纯熟。关于天台宗
“教观并重”的佛学意义，藕益大师在《教观纲宗》中就曾开宗明义地指出：“佛祖之要，教观
而已矣。观非教不正，教非观不传；有教无观则罔，有观无教则殆。”这句话很明显地包含着两

^①我这样说，并不意味着其他宗派与天台宗就一定存在着谱系上的传承关系。它们与天台宗的关系不一定就是谱
系性质的，而是教理上与天台宗契合，或者说在教理上私淑天台，比如藕益大师自己就是私淑天台教理的典型，
因为他在其自传《八不道人传》中就明确地说自己是“究心台部而不肯为台家子孙”，这不就是私淑吗？当然，有
谱系关系的也不是没有，比如永嘉玄觉禅师（665—713）“少习经论，精天台止观法门，因看《维摩经》，发明心
地”（宗宝本《坛经·机缘品》）而改入禅门；风穴延沼禅师（896—973）“幼不茹荤，习儒典，应进士，一举
不遂，乃出家，依本州开元寺智恭披削受具，习天台止观，年二十五，谒镜清（禅师）”而成了一个
禅和子。看得出来，永嘉玄觉禅师和风穴延沼禅师，他们两人年轻的时候都与天台宗有谱系关系，
只是后来才改转了门庭。

^②蔡家和《心学家牟宗三的佛学判准研究》，载《贵阳学院学报》2018年第2期，第19页。

^③同上，第18页。

层意思，一是天台“教观”乃是上承“佛祖之要”，没有偏离佛祖释迦牟尼的根本精神；二是天台“教观”完全合乎中国主流文化儒家的思想逻辑，因为其中的“有教无观则罔，有观无教则殆”无疑是遵循了孔子“学而不思则罔，思而不学则殆”这一教导。^①从这个意义上来说，天台宗乃是以中国化的思维方式来处理和发展印度佛教，从而使得它成为中国佛教史上第一个中国化的佛教，而且还是唯一一个标准的中国化佛教，因为其他宗派，虽然也都有程度不等的中国化成分，但不是过了就是不及，“过犹不及”^②，都不能保持中国文化所崇尚的“中庸之道”或圆融精神，像“三论宗”跟在印度佛教后面亦步亦趋、禅宗的“呵佛骂祖”以及净土宗的“只管念佛，其他莫做”，说实话都很难与中国文化的圆融精神相应相契，因而往往会招致某种非议。相比之下，天台宗，无论是处理其内部的教观关系，还是作为一个佛教宗派处理其与中国本土文化的外在关系，处处都展示出中国文化高超的圆融手腕——正是因为这一点，我才认为天台宗乃是中国佛教的本怀。

说到“本怀”这个词，它在当下的中国佛教谈论中还是比较时髦的，比如，现在有很多拥护“人间佛教”的人说，我们现在提倡“人间佛教”，不是在搞佛教的旁门左道，而是在真真切切地回到佛陀的本怀，或者甚至说，“人间佛教”直接就是佛陀的本怀，也无所谓回到不回到，因为它本来就是佛陀的本怀嘛！对于“人间佛教”的这个观点，我不反对，至少它也是我们理解当代“人间佛教”的一条比较好的思路，值得尊重和肯定。实际上，当蕅益大师在提倡“教观并重”时说“佛祖之要，教观而已矣”，他不也是在回到佛陀的本怀吗？总之，凡是佛教正法，都应该是回到佛陀的本怀。不回到佛陀本怀，哪还能叫佛教吗？一如不回到上帝（或耶稣）的本怀，哪还能叫基督宗教吗？显然不能，所以在佛教中讲回到佛陀的本怀，那是绝对没错的——佛陀的思想就是佛教或者说古今中外一切佛教的本怀，一言以蔽之，就是整个佛教的本怀，这是不容拟议不容怀疑的！不过，我这里要缩小佛教的外延，不去谈整个佛教，而要谈中国佛教（特指中国化的佛教）。我现在要问的是，中国佛教的本怀是什么？你若回答是佛陀的思想，当然没错，但不够精准，这就好像有人问，临沂在哪里？你说在中国，这有错吗？这没错，但太大了，不精准，应该说在山东才对。同样道理，中国佛教的本怀远说是佛陀的思想，近说就是天台宗，亦即由史上被称为“东土小释迦”的智顓（538—597）所创立的天台宗。所谓“东土小释迦”不就是“东土佛陀”吗？从而说东土中国佛教的本怀就是“东土佛陀”智顓的天台宗思想不也是顺理成章的吗？既然天台宗是中国佛教的本怀，那我们今天“做中国佛教”^③的无疑也应该回到天台宗的轨

^① 《论语·为政》。

^② 《论语·先进》：子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”

^③ “做中国佛教”的说法，我是因为受了中山大学陈少明教授的影响而提出来的。陈教授有一本书就叫《做中国哲学》（生活·读书·新知三联书店2015年5月版）所谓“做中国哲学”，看似一个口号，其实是一种方法，更是通达哲学研究的道路。学科意义上的“哲学”，舶自西学；“哲学”之前加上“中国”，则常常变成对“中国哲学史”的研究。西方化与历史化，是“中国哲学”研究的两种基本取向，这两种取向乃是中国哲学这一学科赖以成立的基础，也是“中国哲学”研究发展的必要动力。但是，过度西方化与过度历史化，也容易成为中国哲学研究的陷阱。前者在“中

道上来“做”。不过，理想虽然丰满，现实却很骨感。记得在去年宁波七塔寺举办的“首届天台宗佛教学术研讨会”的开幕式致辞中，北京大学的李四龙教授曾指出这样一种现象，即现在那些研究佛教的硕士生和博士生在做毕业论文时很少有人以天台宗为选题。实际上，不但学术界，就是佛教界，也是大多把天台宗给忘了，而后者尤其事关重大。当然，把天台宗给忘了，也不是从今天才开始，最迟从藕益大师所处的晚明那会儿就这个样子了，藕益大师以及后来的谛闲大师，他们所做的无非就是要唤起人们对天台宗的回忆，呼吁中国佛教要回到天台宗的本怀。然而，回到当下，环顾四围，我们今天的佛教界，虽然在谱系和法统上，很多人都接了天台宗的法，都说自己是天台宗的法裔^①，然而他们在多大程度上了解并实践天台佛法，那就不好说了，尽管全中国那么大的地方那么多的佛寺肯定也不乏有人在那里弘扬天台宗，但他们对于天台宗，也仅仅只是在将天台宗看作是中国佛教八大宗派之一而不是将其看作是中国佛教的本怀来弘扬，并没有窥见天台宗作为中国佛教本怀的宏大意义，倒是禅宗一面偶尔还有这样的意识和手眼，比如净慧法师（1933—2013）生前就曾经经常对习禅者开讲智顓的《童蒙止观》，并以《童蒙止观》看作是修习中国禅的初步，这显然是在以天台宗为本怀来谈禅。当然，以天台宗为本怀来谈禅的，也不独净慧法师一人，至少还有南怀瑾先生（1918—2012），因为他谈禅是从智顓的《六妙法门》开始的。也许有人会说，无论是《童蒙止观》还是《六妙法门》，内中很多东西其实都是来自小乘佛教或者说来自南传佛教（这个判断本身没有错），既然如此，那我们直接从南传佛教入手岂不更好？何必要学《童蒙止观》和《六妙法门》？此言差矣！我们世俗有句格言叫“站在巨人的肩膀上”，天台宗当然也是“站在巨人的肩膀上”发展起来的，其所站的“巨人”就是印度佛教，这只要看一下天台宗的发家史你就知道了，因为天台宗是在智顓“五时八教”判教思想的指导下吸收汉魏两晋南北朝时期传入中国的印度各种佛教流派的佛法而发展起来的第一个的中国化佛教宗派，这还不是站在印度佛教这个“巨人”的肩膀上吗？因为是“站在巨人的肩膀上”发展起来的，所以“巨人”是需要感恩和尊重的，但这并不意味着一定要回到“巨人”，如果都是回到原来的“巨人”，那就无所谓发展了。站在印度佛教“巨人肩膀上发展起来”的天台宗无疑是包含了作为印度佛教忠实继承者的南传佛教元素，这些元素在智顓“五时八教”的判教体系中就是以《阿含经》为内容的“藏教”，其中最核心的修行法门就是所谓的“四念处”。如果说“四念处”在智顓《童蒙止观》和《六妙法门》中的体现还不是很直接和明显，那么在智顓老师慧思大师（515—577）的《诸法无诤三昧法门》中就是晃如白日了，因为《诸法无诤三昧法门》主要

西’维度中，过度使用西方哲学概念，从而忽视中国文明自身的特征；后者在‘古今’维度上，过度注重历史化，忽视中国当代哲学的创造。陈少明先生所提出的“做中国哲学”的方法，正是试图对过度西方化与过度历史化的克服。”参见《陈壁生：何谓“做中国哲学”？——陈少明〈做中国哲学〉评议》，<http://www.aisixiang.com/data/106420.html>，2017-10-12。

^①现在中国佛教界还活着的佛教谱系，就是禅宗和天台宗，别无第三家，所以我们的僧人，你问他接的是什么法，他的回答不是接的禅宗的法，就是接的天台宗的法。虽然现在有人接了台湾华严莲社华严宗的法，或到日本高野山接了密宗的法，但都寥若晨星，不足观也。

就是谈“观身不净”、“观受是苦”、“观心无常”和“观法无我”之“四念处”的，但它不仅仅只是原原本本地谈“四念处”，而是将“四念处”及其相关的南传佛教修行法门与慧思大师自己根据《法华经》而发明的大乘佛教“法华三昧”修法结合了起来，并将“四念处”与“法华三昧”的结合当作是禅修的根本方法加以拣择，这种两相结合的禅法就是后来天台宗止观法门的前身。有鉴于此，我想，现在如果有人真要修习“四念处”，作为中国人，也没必要远求南传佛教，参照天台宗慧思大师的《诸法无诤三昧法门》就可以修，又何必舍近求远劳师远征呢？更何况《诸法无诤三昧法门》中的“四念处”还是渗透了我们中国人自己的佛教创造而中国化了的“四念处”！中国人修习“四念处”而不知道回到近在眼前的《诸法无诤三昧法门》，反而大老远跑到缅甸和泰国去修习“四念处”或将那里的僧人请到中国来屈膝求教，那是有点太寒碜太不讲究了。中国人可以修习“四念处”，但依照《诸法无诤三昧》修与依照缅甸老师的指导修，在基本内容大同小异的情况下，其意义却有天壤之别，其中前者是回到中国佛教的本怀，而后者不说崇洋媚外，也是偏离了当代中国宗教的中国化方向。十九大报告中指出要“坚持我国宗教的中国化方向”，这在佛教中的落实，在我看来就是要回到作为中国佛教的本怀的天台宗，至少这是佛教中国化的方向之一，因为天台宗对于印度佛教的很多东西实际上都已处理过，并在这个过程中还加进了我们中国人对于佛教的许多中国化理解而且有所发展，比如慧思大师将南传佛教的“四念处”转变成了《诸法无诤三昧法门》中的“四念处”（请回看前文），而后智顓又将《诸法无诤三昧法门》中的“四念处”继续往前推进了一步，提出“观心”法门，这“观心”法门已远非南传佛教“四念处”可比了。且看智顓在《观心论》（实际上是智顓临终遗嘱）中的如下问答：

问曰：“何故作此《观心论》？”答曰：“末世数宝人，本不预此言。若禅坐观行之者，但安心、鼻隔、不净、安般。此亦面墙，何可论道？”

这里的“安心、鼻隔、不净、安般”就是“四念处”的一些修行方法。智顓说自己之所以要作《观心论》，乃是因为“四念处”这种修行方法只是教人“面墙”而已，“何可论道”？哪有我智顓所发明的“观心”法门简单实用？我不反对在学术上原原本本地去研究印度佛教或“四念处”，也没有任何理由去反对，不唯不反对，而且还要大加点赞，因为下至蚁蝼上至佛，学术都可以或需要研究，这是学术的本质规定。在学术上，我们现在有很多人主张要重新翻译原本就有汉译且在中国佛教史上被广泛运用的佛教经典，比如重新翻译《法华经》，重新翻译《俱舍论》，重新翻译《善生经》等等，这都没问题；甚至现在很多人看不起只研究汉译佛经或只以汉语为研究语言的佛教学者，推崇研究梵语巴利语藏语佛经，尤其是那佶屈聱牙的唯识宗经典，崇拜用外语写作的英美德法等外国学者，觉得只有他们才能理解相关佛典的本意，尽管他们对汉语佛典和中国佛教一窍不通，一问三不知，这同样也没问题，至少是可以容忍的，因为我们中国学者自己在佛学研究上尽管有很多超过国外学者的长处，但由于历史的原因，语言确实是大部分研究佛教的中国学者的短板，这也是明摆着的事实。既然是事实，那就得承认，不能责怪别人。然而，我刚才说的都是学术，若是回到宗教，那就是另外一回事了。

从宗教上讲，中国佛教就必须尊重在历史上有传承的汉译《法华经》，不能把它废了再重译，因为宗教最为重要的，不是经典的本意是什么，而是经典在什么样的传承中被理解。经典处于什么样的传承就应该有什么样的含义，老是从语言学的角度寻求什么文本原意而有浓郁的“处女情结”，那不是宗教，那是学术，甚至可以说那是对宗教的无知。今年三月底，我应邀前往香港参加“第二届慈宗国际学术论坛”。在论坛上，华东师范大学的赵东明先生发表了题为《近五十年来“转依”研究的学术回顾以及真谛翻译“转依”为“阿摩罗识”的问题》论文，这篇论文很学术，系统地回顾和梳理了学术界近五十年来对“转依”语义的不同翻译，琳琅满目，各有理由，莫衷一是。后来论坛的主办人、香港慈氏学会会长王联章先生在评论这篇论文时说，“转依”究竟是什么意思，要看它是什么传承，不能光从语言文本上去寻求解释，王先生这是从宗教角度说的，说得没错^①，那是赵先生错了，赵先生也没说错，因为他是从学术上说的。总之，赵先生碰到王先生，索然所说不同样，但都没说错，因为一说学术一说宗教，而我现在要说的是宗教。回到刚才的“四念处”话题，在宗教上亦即在佛教修行上，我们中国人如果要修习“四念处”，那回到《诸法无诤三昧》岂不更好？当然，你一定要在宗教上学习南传佛教也无所谓，就算是跑到缅甸、泰国去学也没什么，因为现在都“一带一路”国际化了，出国学习是很正常的事，但这样做的前提必须是立足于包括天台宗在内的中国佛教，从中国佛教延伸出去学习南传佛教，看看中国佛教有哪些问题没有解决而需要南传佛教予以援手，这是我所举双手赞成的。然而，我们绝不能矫枉过正地把中国佛教撇在一边，说中国佛教已经不行了，远没有南传佛教好，所以我们需要抛弃中国佛教而学习南传佛教，搞这种“文化虚无主义”，那是不妥的！要知道，学术无国界，但宗教一定是而且必须要有国界的，不存在所谓的“普世价值”^②，因为宗教本质上就是民族文化不同程度直接或间接的反映，即便是同一个宗教问题，在不同的民族文化中也会有不同的表达和表现方式，正因如此，所以我们对中国佛教要有信心，不要因为我们与印度佛教或缅甸佛教不一样就自我否定，或者看到别人否定我们就觉得自己真的不行或真的错了而改弦更张，总之对中

^①王先生是反对“如来藏”而推崇慈氏学也就是唯识学的，但他的这个见解却令人大为赞叹，让我对他刮目相看，因为从他这一番说辞中，我能看出他是懂宗教的。

^②“普世价值”这种说法最早应该是西方基督教提出来的，系指基督教有着合乎人类一切族群的价值观念，从这个意义上来说，“普世价值”就是宗教“普世价值”，但后来“普世价值”这个概念却给泛化了，西方人说他们的民主自由那一套东西也是“普世价值”。实际上人类哪有什么共同的“普世价值”？只有适合于不同民族和不同个体的不同的价值观。西方提出“普世价值”，本质上还是想掌握话语权，控制世界思想，属于忽悠的范畴。早在上世纪初那场“科学与人生观”的论战中，张君勱先生（1887—1969）就曾指出：“甲一说，乙一说，漫无是非真伪之标准，此何物欤？曰，是为人生。同为人生，因彼此观察点不同，而意见各异，故天下古今之最不统一者，莫若人生观。”（参见张君勱《人生观》，载中国人民大学哲学系中国哲学史教研室编《中国现代资产阶级哲学资料》，1964年5月，内部资料，下册，第319页）无论是宗教，还是政治，抑或是其他思想文化，其观点实际上都属于“人生观”的范畴。张君勱先生说“人生观”是“天下古今之最不统一者”，言下之意就是世界上不存在什么“普世价值”，毫不含糊十分爽快地直接将“普世价值”给否定了。

国佛教要有我们自己的“文化自信”，而这“文化自信”实际上也是十九大报告中所特别强调的，并且我们在天台宗中就能找到中国佛教的“文化自信”。

三、我们今天谈论天台宗，是在谈树立中国佛教的“文化自信”

1840年鸦片战争后直到今天，中国的历史就开始与世界有了更大更广泛的交集，从而中国的政治、经济、军事、文化、教育等方面都被拖进了世界的视野而接受世人的评判，而且还是被批判甚至被审判的居多，尽管今天这种局面已经有所改变甚至还有某种程度上的翻转。别的我们不说，就说这文化吧，包括中国佛教在内的中国文化（这里特指以汉民族文化为底蕴的中国文化，下同），饱受种种批判和非议，比如日本的“批判佛教”思潮就猛烈地批判中国佛教，说中国佛教提倡以“如来藏”为佛学基础的“本觉”思想，含有明显的“基体论”和“场所论”的意思，彻底违背了印度佛教的“缘起论”，因而不是佛教。这样的佛教逻辑其实就是佛教的原教旨主义，不合印度佛教就不是佛教，这是对吗？日本人这样主张也就罢了，偏偏有中国人也跟着这么说，比如近现代南京“支那内学院”那些佛学家，他们也是反对“如来藏”反对中国佛教的，好像中国佛教主张“如来藏”就是犯了杀人放火之类的弥天大罪似的，搞得“如来藏”就像是佛教的“烫手山芋”甚至佛教的“洪水猛兽”似的，扔之唯恐不及，避之只怕不速。然而，“如来藏”在佛教中真的有这么可怕吗？真的就是一个固定不变的“基体”吗？我们且看《大乘起信论》是如何描述“如来藏”的，这个最有说服力，因为无论是日本“批判佛教”学者，还是“支那内学院”，他们都把《大乘起信论》看作是中国佛教理论的缩影，因为《大乘起信论》就是谈“如来藏”本觉思想的。《大乘起信论》确实是谈“如来藏”本觉思想的，这个不错，但它究竟是如何谈“如来藏”和“本觉”的呢？恐怕“批判佛教”和“支那内学院”这一中外组合理解错了。首先我们看“如来藏”，《大乘起信论》在讨论体相用“三大”时提出了“如来藏”这一概念，曰：

一者体大，谓一切法真如平等不增减故；二者相大，谓如来藏具足无量性功德故；三者用大，能生一切世间出世间善因果故。

与当下讨论无关的我就不说了，单看其中的第二条，说“二者相大，谓如来藏具足无量性功德故”，可见，《大乘起信论》是将“如来藏”与“相”联系在一起谈的，也就是在“相”上来加以定义的。我们都知道，佛教所谓的“相”，都是缘起有生灭的。然而，“具足”一词又很容易让我们想起“如来藏”好像是违背了缘起论，因为既然“具足”了，那就无需缘起了，这不是违背缘起论吗？事情好像确实是这样。不过，是不是违背缘起论，不能光看“具足”，更主要地是要看怎么“具足”或“具足”什么，如果说“具足”具体的什么东西，那是违背缘起论的，但如果说“具足”无量无边无限的东西，那这“具足”就与“缘起”是一个意思了，就是华严宗的所说的“法界”无尽大缘起了，这就好比一个气球，里面“具足”有限的空气，那是一个球，一

个“基体”，但如果这球不断地庞大庞大再庞大，“具足”无量无边无限的空气，那这个气球还是一个气球吗？它不就是无边无际的宇宙本身了吗？我的这个气球比喻，说实话还是受了慧能（638—713）的启发。慧能曾在《坛经》中透过解释“摩诃”来阐明“自性”之义，曰：

何名摩诃？摩诃是大。心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。

善知识，莫闻吾说空便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。

善知识，世界虚空，能含万物色像。日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，总在空。世人性空，亦复如是。

善知识，自性能含万法是大。万法在诸人性中，若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染著，心如虚空，名之为大。故曰摩诃。^①

在这里，慧能以宇宙“虚空”来比喻“自性”，从而阐明其双重含义，即就像宇宙“虚空”一样，一方面“无有边畔”无边无际，“无有一法可得”；另一方面又“能含万物色像”，充满了“日月星宿、山河大地”等等具体的东西。我们都知道，慧能在《坛经》中所说的“自性”就是“如来藏自性清净心”，就是“如来藏”。按照慧能的这个解释，“自性”或者说“如来藏”，是不能简单地归结为“有一个东西”的，至少也是既有亦无的。^②慧能所提出的这个事实上并非是“有一个东西”的“自性”，后来被其徒子徒孙们想尽各种方法用各种术语来加以表达，比如临济义玄禅师（？—766）的“无位真人”，且看：

临济一日上堂云：“汝等诸人，肉团心上有一无位真人，常向诸人面门出入，汝若不识，但问老僧。”时有僧问：“如何是无位真人？”师便打云：“无位真人是什么干屎橛？”^③

临济义玄禅师说每一个人的“肉团心”上都有一“无位真人”，这“无位真人”就是慧能所说的“自性”。表面上看来，这“无位真人”好像是在指向有一个“真人”，但因为这“真人”是“无位”的，所以实际上是不存在这么一个“真人”的。你想啊，既然“无位”，那他又在哪儿呢？既然不在哪儿，那又有什么“真人”呢？正因实际上不存在一个“真人”，所以当有僧问“如何是无位真人”时，临济义玄禅师答曰：“无位真人是什么干屎橛？”言下之意就是胡说八道，哪有什么“无位真人”？哪有什么“自性”，哪有什么“如来藏”？话至此，《大乘起信论》中的“如来藏具足无量性功德”是什么意思你自己掂量着办吧！可以说，“如来藏具足无量性功

^①宗宝本《坛经·般若品》。

^②慧能的“虚空之喻”可以促使我们这样思考宇宙，即宇宙中充满了各种各样的东西，但是宇宙中的任何东西，无论它有多大，都不能代表宇宙，或都不是宇宙本身，就是现在美国航天器所探测到的广大空间，也不是宇宙本身，甚至凡是我们能想象到或所能言说的宇宙也都不是宇宙本身，甚至都只是宇宙中的一个几何点，因为宇宙本身无有边界，无有边界的东西，既无法想象，也无法言说，凡想象和言说皆有边界。从这个意义上来说，宇宙本身就是不是一个可以说的东西，从而“自性”和“如来藏”也就不是一个东西，不是一个“基体”。

^③【宋】善卿《祖庭事苑》卷一，载《卍续藏》第64册，第313页上。

德”乃是天台宗“一念三千”的理论基础，而这“一念三千”，实在是在说人们的任何一个念头，无论是烦恼还是快乐，无论喜怒哀乐仁义礼智，甚至哪怕是日常生活中诸如想吃苹果、想大小便之类的“介而阴妄一念心”，那都是由“三千”缘起的。然而，既然是缘起，那为什么《大乘起信论》和与《大乘起信论》一气相通的天台宗不说缘起而要说让人听了觉得有一个固定的“基体”存在的“具足”和“一念”呢？那完全是因为它们，或者一般地说中国佛教，是以佛教修行实践为主导的，而不是光在那里谈谈高妙的佛学理论。世上任何实践，如果要具体落实，那都得说有一个东西，有一个抓手，没有一个抓手，怎么实践？你象《金刚经》，是讲“缘起性空”、“应无所住”的，但你读完都不知道怎么修行怎么个“无所住”。反过来你看天台宗，它就明确地告诉你修行就是去观你那个“一念心”，简单得很，你一听就知道该怎么做，而观“一念心”观着观着最终也还不是观到“缘起性空”那里去，这么可能违背“缘起性空”？日本学者研究佛教，往往没有佛教实修行践的视角，斤斤于文字资料，这也难怪他们要批判中国佛教了。一言以蔽之，中国佛教走的是毛泽东的路子，而不是王明的路子，这是中国佛教之所以能发展壮大的根本原因，远不是什么“缘起”、“基体”之类的学究话语能说得明白的。就《大乘起信论》而言，《大乘起信论》讲的就是一套实践佛教，而不是理论佛教，虽然它也有深刻的理论，但这理论完全是为佛教实践服务的，比如它之所以要讲“本觉”，或者说它的那一套“本觉”说辞，就是透露出强烈的实践韵味，曰：

本觉义者，对始觉义说。以始觉者，即同本觉。始觉义者，依本觉故，而有不觉，依不觉故，说有始觉。又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。

这里涉及到“本觉”、“始觉”和“不觉”三个相互依存的概念，即相对“本觉”，才有所谓的“不觉”；相对于“不觉”，才有所谓的“始觉”。从“不觉”经“始觉”而回归“本觉”，这是一个完整的佛教修行实践过程。尤其要请大家注意的是，“本觉义者，对始觉义说”这句话，其意思是说，“本觉”是相对于“始觉”实践——“始觉”是佛教修行实践的关键——而言的，如果没有“始觉”实践，空谈“本觉”那是毫无意义的。可见《大乘起信论》是依于佛教实践而谈“本觉”的，并非是在那里空谈“本觉”理论。总而言之，言而总之，《大乘起信论》实际上是“佛教实践论”，而且还是能很好地体现中国佛教除三论宗、唯识宗和密宗外诸宗派实际的佛教修行实践——《大乘起信论》就是靠佛教的修行实践来“起信”的，而不是因为某种佛教教条而起信，这就是《大乘起信论》在“修行信心分”中所说的内容，曰：

……已说解释分，次说修行信心分。是中依未入正定众生，故说修行信心。何等信心？云何修行？略说信心有四种，云何为四？

一者、信根本，所谓乐念真如法故。

二者、信佛有无量功德，常念亲近供养恭敬，发起善根，愿求一切智故。

三者、信法有大利益，常念修行诸波罗蜜故。

四者、信僧能正修行自利利他，常乐亲近诸菩萨众，求学如实行故。

修行有五门，能成此信。云何为五？

一者、施门，二者、戒门，三者、忍门，四者、进门，五者、止观门。

这其实就是《大乘起信论》的结论^①，这个结论显然是实践唯物主义的佛学观。关于《大乘起信论》基于实践立场的佛学思想，我这里远没有穷尽，当然也不想再费笔墨去谈它，实际上写本书写篇博士论文都是可以的，因为此前包括日本“批判佛教”学派在内的对《大乘起信论》的研究，都没有从实践佛学的角度来加以审视和考察，以至于也连累到了中国佛教，即人们对中国佛教也很少从实践佛学的角度去加以研究，而正是实践佛学，才是中国佛教区别于印度佛教和其他系统佛教的根本所在，也是中国佛教建立“文化自信”的基础，这种建立在实践佛学基础上的中国佛教“文化自信”不但足以对日本“批判佛教”嗤之以鼻，而且还可以坦然面对甚至信心满满地面对当代公众对中国佛教的一个指责，即中国佛教不像南传佛教（有时还会提到藏传佛教和日本密教）那样有明确的修行次第，因而不如后者优秀不如后者好。如果你真这样认为，那是因为你不了解天台宗。天台宗的修行方法叫“十乘观法”，这“十乘观法可以说是几乎涵盖了佛教所有的修行方法。智者大师在《摩诃止观》中就讲‘此十重观法，横竖收束，微妙精巧。’并且十乘观法是有其相生的次第关系的。”^②“十乘观法”的具体名相如下：

第一、观不思議境；第二、真正发菩提心；第三、善巧安心止观；第四、破法遍；第五、识通塞；第六、道品调适；第七、对治助开；第八、知位次；第九、能安忍；第十、离法爱。

“十乘观法”并非是一种包含着十个步骤的修行方法，更不能简单地理解成是十种修行方法。确切地说，它蕴含着十种修行模式，亦即从第一到第十级差递增而成的十种模式，具体地说就是，（一）根机锐利的人只要依第一“观不思議境”就能修成，其他九步就不需要了，这是第一种模式，它就一个步骤，这是第一种模式；（二）根机稍差一点的人，那要从第二“真正发菩提心”开始修，即先修“真正发菩提心”，再修“观不思議境”，这是第二种模式，它包含两个步骤，这是第二种模式；（三）根机再差一些的，那就启动第三“善巧安心止观”，即先修“善巧安心止观”，再修“真正发菩提心”，最后修“观不思議境”，它有三个步骤，这是第三种模式……依此类推至于（十）那些根机最钝的人，那就得慢慢从第十“离法爱”开始渐渐一级一级往上修，一直修到“观不思議境”为止，此乃第十种模式。我们平时谈到天台宗，说天台宗的修行方法是“止观”，这“止观”实际上就是“十乘观法”的第一种模式“观不思議境”，亦叫“观一念心”，亦叫“圆顿止观”，这是天台宗最为推崇的修行模式，但却不是它唯一要求的修行模式。天台宗

^①《大乘起信论》正文共分五个部分：“一者、因缘分，二者、立义分，三者、解释分，四者、修行信心分，五者、劝修利益分”。了解佛教经论的人都知道，第五“劝修利益分”只是讲受持《大乘起信论》有无量无边的功德，正因如此，所以大家一定要按《大乘起信论》去修行。从这个意义上讲，“劝修利益分”是没有实际内容的，而在其前的“修行信心分”就是《大乘起信论》的最后结论。

^②正谛《浅谈〈摩诃止观〉的正修行法》，载《杭州佛教》2018年第1期，第25页。

的修行方法，准确地说应该就是“十乘观法”^②，“十乘观法将人分为三种根性，上根一法就可观照到一心具三千诸法，中根需要二到七种方法才能悟入，下根之人则需要具修十法。在修行中，真正的做到随处为实施权，开权显实，废权立实，使所有根机都能与今生中入圆教初住位，彰显了天台宗的中道法意内涵”。^①所谓上、中、下“三种根性”，那是一种方便归类，实际上“十乘观法”一一对应着有上、中、下之别的“十种根性”。“十乘观法”的意思是说，因为人分三六九，根机有差异，所以，如果你不能藉由“观不思议境”这种模式一步到位而获得解脱，那也没关系，还有其他九种模式供你选择，天地大得很！而其他九种模式，显然都是有不同次第的，至于选择哪种次第，你自己根据实际情况看着办就行，总之你是自由的。从这个意义上来说，那些指责中国佛教不讲修行次第的人，那完全是因为他们不看天台宗不懂天台宗。天台宗“十乘观法”所开出的修行次第乃是考虑不同人的个性亦即因人而异的次第，是次第中还有次第像“俄罗斯套娃”一样的次第，是可供人们自由选择的次第，不像南传佛教所提倡的修行次第，所有的人都要按照这个次第走。从实践佛学的角度讲，考虑修行者个性的修行次第，是最能落到实处的，从而也是最为圆融的；相反，不考虑修行者个性的修行次第，本质上还是属于教条主义。只可惜，我们今人都不读天台宗，以至于那么好的“十乘观法”修行次第无有得见天日。幸好，我的博士生郝金广同学以《论天台宗“十乘观法”的诠释与运用》为题做博士论文，对天台宗“十乘观法”作了系统的研究。阿弥陀佛！善哉善哉！

^②一般天台宗教科书上都说天台宗的修行方法是“三大止观”，即渐次止观、不定止观和圆顿止观，这个当然没错。不过，大家千万不要以为天台宗内部存在着“三大止观”与“十乘观法”这两大修行体系，因为“三大止观”和“十乘观法”实际上是一体的，即“三大止观”是从“止观”形式上讲的，而在内容上，“三大止观”实在都含具于“十乘观法”之中。

^①正谛《浅谈〈摩诃止观〉的正修行法》，载《杭州佛教》2018年第1期，第27页。