對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

2013/8/30

1. 前言：

在二十世紀的中國哲學研究中，論於哲學的創造系統，筆者認定，牟宗三先生的系統當是並世無雙的。但這並不表示，牟先生的創作觀點都是令人信服的。筆者從事中國哲學研究，對於傳統儒釋道三教之學，皆是衷心欽仰，希望將其精蘊深入理解，並進而正確詮釋，而有以助益於當代中國哲學研究的成果。然而，在當代的學術環境中，欲進入傳統，沒有不通過西方哲學以及接受二十世紀的當代中國哲學家的洗禮而能有進一步的成就的。當然，筆者是就在哲學學門裡的學術工作者而言。因此，研究傳統，就意味著接受西方哲學的工作方式，並面對二十世紀中國哲學家們既有成果的繼承與發展。

這其中，牟宗三先生的著作無疑是最需要被正式面對且詮釋超越的對象。然而，當筆者愈深入牟學底蘊，愈返回傳統檢證，卻愈加地發現牟先生的中國哲學創作，是創作有餘，卻忠實不足。這就是說，牟先生自發地創造了一套新的哲學系統，且可以說是一套新儒學的當代系統，並同時討論了道佛兩教，並且出入西方哲學亦甚，但卻是，自覺地要建立一套以儒學為究極哲學的中西哲學詮釋體系，做法是，吸收西方哲學以及道佛兩教中的理論模型，用作詮釋儒學之用，且反比對照這些模型在道佛兩教及西方哲學自身中之不足。這就造成，在牟先生討論下的道佛兩教，甚至是儒學系統中的程朱之學，都在他的詮釋之下被扭曲了形象，造成形象的誤解。因此，成為一代哲學家的牟宗三，成就他自己的哲學的同時，卻犧牲了儒家以外，甚至是孔孟、陸王以外的其他中西哲學系統。

如此一來，中國哲學究竟是進步了還是退步了？可以說，牟先生自己的儒學代表了中國哲學在當代的進步，但是，不能擺脫牟先生的影響下的學者們，在他們的道佛哲學甚至西方哲學的理解中，卻是退步的。當然，學西方哲學而真受牟先生影響以致誤了西方哲學者寡，然而，學中國哲學而受牟先生影響以致誤了中國哲學者眾，尤其是道佛兩教之學以及程朱之學。這其中，最受影響的當然還是程朱之學。牟先生程朱詮釋的意見仍然橫掃當代儒學界，能有反思，敢於批評者少，附和其說，甚至以此說批評別人的研究者比比皆是。

而中國哲學界的道佛研究群中，受到牟先生影響者相對較少，這是因為，從事道佛研究也同時進行儒學研究者人數並不多。從事儒學研究者少有能不受牟先生影響，就算不全部接收他的思想，也難以見到反對他的思想者。但從事道佛研究者，畢竟仍有許多研究方法、進路以及典範，可以依據奉行，不在此處高唱牟先生思想也不會受到同儕的排擠，但這在儒學陣營中就不是這麼一回事了，尤其是，在台灣的儒學界。就此而言，牟先生的中國哲學研究成果，竟是形成了一堵高牆，正在阻礙中國哲學的繼續發展。

筆者對牟宗三先生的研究，先從其儒學詮釋系統開始，並涉及其儒佛會通問題。對牟先生曲解孔孟陸王以外系統的現象，深深不以為然。但是，牟先生學術影響所及，使得他的弟子以及受到他的影響的學者們，難以接受不同意見的批評。為使牟先生哲學研究的成果，獲得清楚準確的定位，筆者遂展開更為地毯式的研究，先從他的《心體與性體》入手，做逐家逐章的研究，再進入道家及佛教的研究，後兩者的研究則以著作史進度為模式。

筆者發現，牟先生詮釋儒道佛的關鍵問題是，牟先生批評眾家的思路，就是為圓成他孔孟陸王的終極型態，而這個型態，一方面是他擷取自康德、海德格以及道家郭象、佛教天台而來的，一方面又以儒家型態的特色，主張儒學超越康德、海德格以及郭象、天台，然後就在他討論周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹、劉蕺山等系中，他又藉由批評而更強化他的系統。在這個系統的發展中，牟先生前此有《才性與玄理》的道家詮釋基礎，過程中有討論康德及海德格的兩部著作，《智的直覺與中國哲學》及《現象與物自身》，並同時建立佛學詮釋體系，可以說，他終生的儒釋道哲學的建構，都是以與康德對話為基調，在完成《心體與性體》之後，才展開與佛學的對話，創作《佛性與般若》的同時，稍前是《智的直覺與中國哲學》，同時是《現象與物自身》，因此這兩部中西會通之作，可以說一是對康德的吸收與反省，二是對佛學為主的儒釋道三教的再反思與再創作。此後，則還有《中國哲學十九講》以及《圓善論》和《四因說演講錄》的出版。這後面的三部著作，佛學討論的份量都不少。

筆者認為，牟先生的佛學研究，深度是極深的。但他為了超越西方哲學，為了圓成儒家哲學，為了建立自己的終極哲學，因此對佛學有嚴重的誤解，誤解因問題意識的脫節而致，牟先生脫離了佛學自身的世界觀與價值觀思維，固然深入佛學經典文本的詮釋討論中，卻因問題意識屢在康德與儒家，以及他自己為超越康德而建立的新儒學終極系統，遂將佛學中的問題，委曲以適應於牟先生自己的圓教系統，藉天臺與華嚴後人對圓教別教問題爭辯之詮釋，重新建立解釋系統，在整個中國佛教宗派之爭中，先宗天臺，而抑華嚴，再以儒佛別異之標準，再越天台，而入儒家，終成儒家之圓教哲學。以此來看待他的佛學研究，創造有餘，卻忠實不足。

但是，牟先生畢竟是深入過佛教哲學的，可惜他的佛學在佛教學界卻甚無影響。不過，在儒家學界，對儒家學者了解佛學理論，或對一般非哲學界的學人了解儒釋道三教哲學，卻仍有重大的吸引力。筆者的研究工作，目標在於說明牟先生佛學思路的軌跡，以呈現牟先生建立新儒學體系過程中，如何採摘佛學元素而又揉捏形成一套新佛學的思辨歷程。這個歷程，出滿了牟先生哲學創作的精彩，但無論如何不能作為研究佛學、理解佛學的利器，否則佛學的本貌將受到嚴重的遮蔽，而中國哲學的當代進程便將受到阻礙。筆者認為，把牟先生思辨的歷程清楚呈現，當能免於此一缺陷。也將有助於接受牟先生儒學思想的儒學學者，不致一頭栽進他的佛學詮釋意見中，而以為佛學即是如此。

筆者的討論進程，將首先以牟先生著作史進程為主，再轉進牟先生天台華嚴詮釋之細節。找出他的核心問題意識，及藉由佛學元素所創作的重要理論。至於討論牟先生的天台華嚴詮釋，目標在與牟先生對天台華嚴命題的詮釋進行對談，這一部分將另待它文。

1. 牟宗三先生哲學活動的型態定位

牟先生是要做哲學家的，哲學家多半是遍注群經的，藉遍注群經而創發己說。遍注群經中，必以新的體系標準重新約定傳統哲學的理論意義。新體系的創造力愈強，則對傳統哲學的改造必愈多。改造中有借力發揮，但也有曲解的可能。筆者不從事西方哲學研究，對於牟先生消化康德及海德格哲學是否有所曲解暫不置言，但是，牟先生的道家詮釋，是有為顧及他的終極哲學體系的要求而變造曲解的實際。至於牟先生的佛學詮釋，則是本文及筆者此一系列要研究的主題。筆者認為，牟先生在一大關節處也是有變造曲解佛學的實際。此一大關節，即是佛教世界觀及理論立場中是否必須有保住一切法存在的項目。這就是他在天台華嚴之抉擇，以及以儒學為宗旨、以道佛為旁出、以三教皆言「無限心」與「智的直覺」而有型態之不同的陳述立場。

這些立場的出現，都是因為牟先生要建立終極哲學的態度而必然會有的。可以說，牟先生終其一生都在做哲學耙梳及思辨奮鬥，整個歷程，沒有一刻停息。過去的理論不會一成不變地在後期中呈現，新的歷程中必然帶進新的思想結晶，中西哲學皆為其所用，即便到了人生的晚期，寫《圓善論》講《四因說演講錄》時，都還有新意見的創發。牟先生是要建立新哲學的，讀完了他的哲學可不必再讀其他的哲學了，因為理論的最終極實相已為他所發掘，他也自信地解決了所有的哲學問題。

當然，人類的哲學活動是不可能停止的，哲學的問題是不可能不被再創造的，因此哲學理論的再創造也就不可能停止於牟宗三哲學。牟宗三哲學也沒有被所有的哲學工作者接受，即便是中國哲學領域的學者也是會有反對意見的。

筆者對牟先生哲學的討論，首先是想要吸收他的特長而為己用，這就表現為對他綿密深邃思維的歷練而成為自己的功力，其次是要對被他所詮釋的儒釋道三教哲學之文本意旨做訂正，這就表現為重反三家各系哲學理論的文本詮釋之比對，這裡，就是要反對牟先生哲學創作的最重要的關鍵處。筆者認為，牟先生對宋明儒學家的理論多有曲解及誤判，對道家郭象以外之諸家亦有曲解及誤判，對天台山家以外之天台學及其它佛學體系亦有曲解及誤判。澄清這些曲解誤判，即是筆者要努力的重點。

牟先生可以成就一代新哲學體系典範而建立新儒學，新儒學也可以藉由孔孟陸王之學思元素而凝聚結晶，而談出動態的、實有的、非分別說的、即存有即活動的、圓教的、道德的形上學及基本存有論。但這其中對周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹、蕺山的多種批評意見，卻不能視為即是這些儒學家理論的真象，這些工作，筆者已在其他研究中呈現。牟先生對道家的詮釋，僅以郭象之無道體哲學以為道家的本質，建立十分別異於儒學的境界型態形上學，這也不能視為老莊王弼的理論真象。而他的佛學，竟顯為儒學之旁支，且評判的標準，竟為能否保住一切法為結論，正是違反佛教世界觀的理論立場。

牟先生當然是成就了他的創造性哲學，且毫無疑問地位居二十世紀中國人哲學家的第一人，但是創造有餘，卻忠實不足。筆者以文本詮釋的進路重新比對傳統哲學的理論意旨時，便不能不重新為說，再度轉化其學。

1. 牟宗三先生佛學詮釋的型態定位

佛學作為中國哲學的一支，系統龐大意旨深遠，遠非儒道哲學所能企及，此事牟先生深有所知。牟先生卻不因佛學典籍更為浩瀚、理論更為深奧而捨棄研究，相反地，牟先生直入核心，以中土唯識、天台、華嚴三教的盛大著作及教義為攻堅的對象，疏解文本、抉撥意旨、巡弋關鍵、定位宗旨而建立學說。甚至有對當代佛教宗師印順思想的批評之語。當代學人可以不同意牟先生的佛學研究立場，卻不能不承認牟先生亦為一佛學理論大家。研讀他的佛學著作，固然有會陷入他的思想語言問題主張系統中而全被收編之疑慮，卻不能不讚嘆他對佛教哲學問題的意旨疏理之深厚實力。佛學理論在牟宗三先生的筆下，確實功力大進，比起時下佛學研究的重視文獻、比對文句、挑剔概念、爭議大小的研究成果，牟先生的研究才真可謂有哲學思辨的高度與密度。

但是，牟先生的研究卻自始是在他的終極哲學的建構之思路下進行，佛學理論被放在面對康德、面對海德格、面對儒家的脈絡中認識、討論及判斷，這樣一來，佛學本身思路的順暢就被打斷了，佛教內部同宗派爭辯的原意就被重新解讀了，而佛學之所以為佛學的特質及理論立場也被改變了。佛學也成了牟先生為建構他的終極哲學的元素之一，因此而產生的詮釋及批評便有了曲解與誤判之處。

當然，純粹研究佛教思想的學者可以僅以不中理即可不關心牟先生的這些研究成果，但是，關心中國哲學現代化的哲學研究者，卻不能不正視牟先生這些討論的結果，因為它畢竟是中國哲學在二十世紀的幾大建構型態中最重要的一支。它調整了中國哲學工作者群再度進發的新地基，這個地基的面貌不清楚，中國哲學再進發的路線就非常有爭議了。

以下，筆者將透過牟先生在佛學相關著作中的理論立場，進行陳述，說明他的問題意識與思維脈絡，將他的定見的思路澄清，一方面呈現牟先生佛學研究的成果，二方面提出依據佛教本旨及文本詮釋的研究心得，而表達若干對牟先生理論立場的反對意見。

1. 牟先生佛學研究之相關著作

討論牟先生佛學研究的著作，應以《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《佛性與般若》、《中國哲學十九講》、《圓善論》和《四因說演講錄》這六部書為主。其中，《佛性與般若》當然是牟先生直接講佛學且是有系統性計畫寫作的大部頭作品，但其中觀念的開啟、強調、發揮與舖陳，則其它幾部著作都仍有極精要且夠份量的展示，甚至一些畫龍點睛之語就出現在這些其它著作中。

牟先生完成《才性與玄理》及《心體與性體之後》，對中國哲學的掌握以及自己的體系開創，已有沛然不可阻擋之勢，牟先生雖以發揚儒學為終生學術的目標，但他的儒學創作卻不停止於《心體與性體》之作而已。而是要進入道佛，消化西洋哲學，以康德所解決的西方哲學問題為地基，建立終極哲學，這其中，佛學有超越康德哲學的思想要素，便吸收擴充以為己用，這便是《智的直覺與中國哲學》和《現象與物自身》兩書對佛學討論運用的重點。至於《圓善論》，則又是以康德哲學為地基，高舉儒學旁及道佛的發揮。而《四因說演講錄》，則是消化亞理士多德哲學，而結穴於中國儒釋道三教的發揮。

1. 《智的直覺與中國哲學》中的佛學討論

《智的直覺與中國哲學》一書成於《心體與性體》之後，《佛性與般若》之前，共22章，儒學一章，卻有兩三章的篇幅專論佛教，可以說是牟先生在《心體與性體》的基礎上，由西方哲學的再反思而開始討論佛教哲學的起點。

本書在中國哲學的討論上，最重要的是針對康德所提「智的直覺」一觀念，提出儒釋道三教皆有智的直覺的理論立場。智的直覺是康德的觀念，康德謂只有上帝有之而人不能有，智的直覺是智及之即呈現之而創造之，康德談知識論問題，設定人類理性的限制，但上帝無此限制。牟先生以為，人類不能有之的話，道德實踐活動即不可能，準此，主張儒釋道三教皆有之。但儒家是以道德意識呈現之且創造之，是智的直覺的正道，道佛兩教雖有卻難說。道家此處不論，佛教部份，以圓教之般若智說之，此說見於19章＜道家與佛教方面的智的直覺＞，但牟先生深知講佛教要講創生是困難的，雖訴諸於般若智，但般若智不負創生之責，於是整個討論轉進入圓教之在天台和華嚴的不同路數中說。且完全站在後期天台對華嚴「別教不圓」及「緣理斷九」兩條思路的立場中解析。

20章談天台，牟先生初步的一些討論立場已於此章中呈現，牟先生以無住本立一切法思路串起天台圓教體系，藉此說讓一切法被保住，前說智的直覺儒家有之且為正解之路，重點在智及之即創造之。至於天台家的圓照之智首先不同於識知，識知及現象不及本體，圓教之般若智在天台家重在「以無住本立一切法」，無住即般若，卻立一切法，立一切法即保住萬法。此又轉進入天台性具而華嚴性起之不同處說。性具者具一切法於般若無住智中，經般若智詭譎之作用而全體保住，性起者，一切法依真常心轉生滅法隨緣而起，生滅法隨緣而有，本起於無明，真常心轉無明生滅法為佛智，無生滅即無轉，無轉即無起，起而不必然，萬法不因此而保住。此性具之得依詭譎般若智而立一切法，卻性起不能因無明轉真而保住一切法，兩者差異在此。性具優於性起，天台優於華嚴，關鍵在照顧到萬法之存在保證與否。但無住為本以立萬法的路數是詭譎之路，詭譎才能圓融，詭譎之路是圓教的理論在說明的，圓不圓依表意的方式說，詭譎圓融方能表意，這些就是依天台圓教的理論立場說的。

在此，牟先生又有性惡法門與一念三千兩概念加入討論。性惡法門即關注到生滅法之一切污穢世間的存在性，性具說搭配性惡法門，是牟先生以為天台學能關注現象世界的存在不至灰滅的思路。而一念三千之說亦然，三千之念亦即現象世界的種種世間，一念有三千，雖起於一念無明，但無明即法性、法性即無明，牟先生即以「一念無明法性心」觀念，定位性具、性惡及三千無明皆法性。但此一念只是佛智之詭譎圓融之智思，因此在天台圓教之說中，現象世界並具保住。

說華嚴緣理斷九是依天台後學之意而說的，華嚴以真常心隨緣不滅而成佛，此時十法界只成就佛身一界而已，餘九界皆為捨離，故謂斷九。斷九即不能保住一切法，此牟先生擇天台捨華嚴之理據。

以上諸說已有種種糾結。筆者以為：牟先生說智的直覺之意旨筆者可以接受，但以之說中國哲學的特色即可，無須以為康德之說有其疏漏，畢竟問題意識不同，系統不同，若不強要建立終極哲學，則尊重康德創說即可。

至於論佛學而以保住萬法為立場以評價天台、華嚴之說，筆者不以為然。此中有成佛問題與萬法創生保住問題的糾結。萬法之存在是宇宙論問題，是菩薩與佛之親證體悟後的言說，並非僅依思辨即可擇優汰劣的。此處，筆者不認為牟先生有真正進入佛教宇宙觀然後轉出其思辨，而是在他的形上學存有論思路中做的判斷。一念三千並不是萬法存在的概念，而是主體執染的概念，牟先生以之說天台之萬法，此於文本詮釋上不準確。成佛是主體完全清淨之工夫論事業，九法界眾生非佛存有者，佛需使九法界眾生皆成佛，但九法界眾生一旦成佛即全是成佛界而非仍在九法界。佛當然不捨九法界，但九法界皆是虛妄世界，不需保住。保住九法界甚至保住三千世界都是不可理解的觀念，都不是佛教的觀念，正是牟先生對天台學的曲解誤判。

佛不斷性惡法門可說為佛不捨離下界眾生而與之親近互動，但不可說為佛欲保住污穢染法。

至於依詭譎圓融之般若智而說圓教以別異華嚴之別教，則是牟先生將天台言於工夫境界論的詭譎命題，混淆於華嚴言於本體宇宙論的形上學命題，工夫境界論語多詭譎誠是其然，但表意上之圓融與形上學理論裏的解析命題不應有高下之別，此處無可比較性，不應比較。

其實，牟先生這些說法本身都非常詭譎。牟先生對佛教哲學的討論可以說是一層詭譎之深又深卻又再跳入另一層詭譎之奧又奧，前面的抽象模糊尚未釐清，後面又再加入更為抽象模糊的理論。

在《智的直覺與中國哲學》中除了對康德理論的轉化之外，牟先生還討論了海德格的基本存有論觀念。但他一如改康德之僅有上帝能行智的直覺為儒釋道皆能由實踐而行智的直覺之說的作法，他認為海德格的基本存有論之路走現象學途徑是不能成功的，存有論必究其實，則唯有講實踐的道德的形上學始為可能，這其中儒釋道三教皆有基本存有論，也才是真能講基本存有論，當然，最後還是唯儒家才能澈究其說。

1. 《現象與物自身》中的佛學討論

此書成於《佛性與般若》撰寫期間，主要是講康德的知識論問題，共七章，最後一章主要就在講佛學。本書所提最重要的觀念在「執的存有論」與「無執的存有論」上。以及以無限心說儒家之為主流而道佛為旁支，以及要建立一原型的哲學等。

首先，前書中牟先生已將「智的直覺」說為主體皆有之直覺，以儒釋道之主體有之而非僅依康德之只有上帝有之者。既然人皆可有智的直覺，此即依自由無限心，則康德所立的現象與物自身之分別，在人主體之處，便即有知此物自身之能力矣！知此物自身而立一本體界的存有論，以此而有別於現象界的存有論。此說，配合唯識學的理論，牟先生以為唯識學中的遍計所執性之所執之世界即是現象世界，現象界的存有論即依執而有故為執的存有論，另，牟先生也以此匯通了唯識學的心不相應行法與康德的知識論理論中的範疇學。

至於無執的存有論，以佛家貢獻最多，此即般若智之貢獻處，言其直入實相，即康德之物自身。牟先生對此之討論，首先以自由無限心三教共有，但呈現為道德意識、無為之智與般若心，而以儒家之道德意識為其主軸，因道德意識即欲實現之意志，故意識之即創造之，故儒為正宗。道佛亦有無限心，但意旨不同頗費曲折。儒家的道德心與佛家的真常心皆是同時是道德的亦同時是存有論的，因此牟先生亦斷言絕對的真常心即是絕對的實在論。話雖如此，華嚴系是以真常心做分解地說，既分解即不圓，天台系卻非以真常心說而是以般若智說，般若智乃非分解說，故只有天台系之說為圓融之教，華嚴之說只別不圓，關鍵在緣理斷九成就佛身卻捨離九界。此一大套說法即又以「無住本立一切法」、「一念無明法性心」及「性具」等天台觀念切入。

牟先生以天台依空宗而提三諦圓融觀，當下依般若智而轉無明識為法性心，即現成之識念而予即般若之智及，只在般若智之作用中成就一切法。並不是如真常心之予一切法以根源的說明，並不是以般若為存有論地生起萬法，而是般若智之不捨不著之作用地具足，是妙用地圓而非存有論地圓。淺白地說，即是天台就現象萬法直接以般若智空慧待之因而圓之，而未如華嚴宗分解地以真常心論究萬法之根源，然有分解即不圓融故非圓滿之教。

牟先生的意思就是天台宗依般若學說現象萬法在「一念無明法性心」中保住了，於是可以說「無住本立一切法」，就是當下一念之清淨而萬法具足之意。但，真要生起一切法卻不能單由般若智入，而須依佛性觀念入，亦即就成佛事業而說的萬法之保住。牟先生所認識的成佛，是以一切眾生得渡為條件，其中有兩義必須具備，「存在之根源」及「存在之必然」。前者依「無明即法性」，此時主體智及之，智及之即具足之，具足之即萬法無論染淨皆含具在中，以此，說明萬法之根源性問題。簡言之，念及之而成立現象界的執的存有論，智及之而成立本體界的存有論，則存有論有可說處，但仍非真成立。真成立要論究必然性問題，至於「存在之必然」問題，則交給天台學所講之即九法界而成佛之說。

但這還是要在性具系統處說起，性具說中，牟先生直接將「一念無明法性心」和「一念三千」說合在一起了解，一念智悟即三千世界為法性，但亦同時具足三千，即具足一切法，即於般若智中性具萬法。故成佛者不犧牲九界而成佛，而是即九法界而成佛，關鍵就在即不即，即者，即煩惱即菩提，即生死即涅槃，即九法界而成佛。牟先生以為此即才是真圓，此圓才是真保住萬法，真保住萬法道德才真有可說，存在的必然性有成佛者之保證才真有存在，有真存在才有真圓，圓教是即一切法之存在皆予保證且皆予點化成善，此方即為圓善。此圓不圓之關鍵就在即不即，此即不即之要點在「無明」、「法性」之當下一體，兩者一體即對一切現象以般若智的作用而提升為本體，故有即煩惱即菩提、即生死即涅槃之立場。

至於華嚴真常心之系統者，牟先生判其不圓，不圓者不盡全一切法。固有成佛者，然其緣理斷九；固有真常心，卻隨緣才起，無緣即無起，即不依據無明緣起即無真常隨起，無起即不具足。只有天台之性具才是具足一切法，天台言一念無明法性心則具足一念三千之法，具則全具，當下即是實相，即予保存。華嚴之性起則只能是隨起，無緣起則不隨起，因而不全起，因而不全具，因而不保住萬法。且華嚴言成佛而捨離下九界，故只為別教之圓，非圓教之圓。圓教之圓者，即一切法而成佛。故牟先生大言說：圓不圓就是即不即的問題，而即不即又是即不即無明而法性的問題，在性具中即法性，在性起中只隨無明而已，故性具為圓，性起為別，言別言其只佛性存有一家圓滿而已。

最後，牟先生又倡無限心三家同有，但有主旁之別。儒家是正盈之教，道佛是旁通偏盈之教。而原型的哲學實是可能，故有聖人也有理想的哲學家，牟先生以孔子為聖人典範，則他自己則是理想的哲學家而創造原型的哲學體系者。

以上牟先生之所說，具見本書。筆者以為，牟先生對華嚴以真常心說世界之起源，與對華嚴成佛概念之理解，有扭曲誤判之處。對天台所言，有過溢之辭。過溢者，溢出天台原意。

依方東美先生說所說之華嚴宗哲學，華嚴宗是說世界是佛身演化的，故有法界緣起之說。法界者佛身、法性之世界。依牟宗三以佛性論為談存在保證之必然性問題而言，佛存在當為佛教哲學第一原理，現象世界無論是十法界無論是三界無論是十八界等等諸說，皆是佛身演化，既然如此，華嚴宗豈不將法的存在必然性予以絕對保證了，且不僅予必然性之保證，甚至還予清淨性的保證。因眾生即本來是佛，而謂之心佛眾生三無差別。

華嚴宗以真常心說法界，是以佛境界說世界，卻正是一標準的本體宇宙論之學。天台宗於般若學進路講三諦圓融、講一念三千、講一念無明法性心，卻講得是工夫論哲學。當然，工夫論哲學預設本體宇宙論哲學、預設存有論形上學，但只有在講工夫論時會有詭譎之辭，詭譎之辭即般若空智的任運，《金剛經》中「佛說佈施，即非佈施，是為佈施」之說，即是詭譎之辭。詭譎之辭不是不肯認一切法，而是於境界上在言說中予以超脫，即現象即本體，故謂一念無明法性心，並非在一念無明處要立一切法，表意之超脫卻仍預設佛教基本理論，因仍預設故亦是落實在本體宇宙論處，故而天台並非不具備如真常心系的本體宇宙論立場。至於其工夫論之諸講說，確實被牟先生上升為存有論的系統，而以為其與直接說存有論的華嚴系統有別。

關於緣理斷九之說，佛之成佛即是主體成佛，不是存在的世界成佛，存在的世界即是現象即是虛妄的即是終究會毀滅的，佛學中從沒有說成佛說到現象世界成佛的話上。至於現象世界或九法界的眾生，佛絕對不捨眾生，華嚴宗亦從未說其捨卻九法界眾生，這是天台後學的無謂攻擊，筆者大膽說，天台後學嚴重混淆佛教哲學問題。他們是拿智者大師講華嚴時只照高山之說來做的文章。一切眾生皆可成佛當是華嚴立場也是諸大乘各宗派之共同立場，而成佛當不是在九法界位，成佛當即是一乘成佛，此亦法華經義所指，可以說成佛者不捨一法因而有化身遍在九法界而性具惡法以留惑潤生，但絕不是九法界眾生即是佛身位格，更不是九法界仍是九法界卻因佛之成佛而予保住九法界，法界流轉還滅，國土世界即器世間，此是成住壞空流轉不已，亦生滅不已，豈有保住之需？此說即非佛教立場。原型哲學只是牟先生的個人設想。為此一目的卻改變佛教世界觀立場則已非佛學研究的正解。

1. 《佛性與般若》中的佛學討論
2. 《中國哲學十九講》中的佛學討論
3. 《圓善論》中的佛學討論
4. 《四因說演講錄》中的佛學討論
5. 小結