對牟宗三佛教般若學詮釋之方法論反思

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

2013/8/25

一、 前言

牟宗三先生是二十世紀最偉大的中國哲學家，他的創造力無人能比，他固然是當代新儒家哲學家，但是他對道佛兩家的研究亦深入骨髓，雖然筆者認為他的道佛詮釋充滿偏見，但他思路之精密，論理之詳盡，卻絕對是哲學思辨的典範，且牟先生即同時以道佛詮釋而反證儒學之優異，因此其道佛詮釋亦是其儒學建構的重要環節，欲理解其儒學體系，必須通過他的道佛詮釋。

　　牟先生作為當代新儒家，已經完成了他自己一生的使命，成為二十世紀中國哲學的最高峰，但也絕非中國哲學的最終真理系統，只是，自有牟先生之後，未來的中國哲學不能不從他的肩膀上走過，否則絕不足以接續中國哲學的創造發展。筆者有意全面檢討二十世紀中國哲學的成敗得失，以為中國哲學走出新路，這就首先必須要全面整理牟宗三哲學創造的成敗功過。筆者對於牟先生的創作，都視為發展中國哲學的資糧，有贊同也有反對，贊同者吸收而用之，反對者為文批評以揚棄之。筆者對牟先生著作的討論，特別針對他的中國哲學儒釋道三家的重要作品，採取了地毯式全面研究的方式，從《心體與性體》的儒學系統開始，做逐章的討論，又從《才性與玄理》到《智的直覺與中國哲學》《現象與物自身》《中國哲學十九講》等書來討論他的道家詮釋意見[[1]](#footnote-1)。對牟先生的佛學意見，則先從《智的直覺與中國哲學》和《現象與物自身》兩書討論起[[2]](#footnote-2)，接下來企圖對《佛性與般若》做逐章的討論。

牟先生著書的風格，在談每一個主題的同時，都會不厭其煩地重述前此所有相關的討論意見，以成立眼前的主題之宗旨。他的《智的直覺與中國哲學》和《現象與物自身》兩書與《佛性與般若》之著書時期十分接近，可以說就是同時寫作的，該兩書的討論方式比較是直接創造性地跳躍表述，而《佛性與般若》則是依經依論逐段對談而衍伸，但三書之間的意旨是完全一致的，因此，牟先生每一組觀念都是無限延伸地可以與他的其它觀念進行串聯扣合，這當然也正是顯示了他是在思辨中進行的創作，卻也正是因此，討論牟先生的作品，實在難以細分而切割為若干片段的意旨命題，而是應該從他全套的中西比較、三教辯證、及各家詮釋史觀中才能說清楚他的觀點，切割了會見樹不見林，但不切割的結果又是樹林太龐大，而不知從何說起。於是，筆者遂不以自己另訂綱領架構的方式重說牟先生的思路，而就是就著他的章節，說其中的要旨，且提出筆者的批評反思意見，以此方式來討論牟先生的哲學。此即本文表述形式所以如此的原因。

　　牟先生以為，般若學光說實相，亦即抽象的本體論意見，而對於現象世界的存在完全不涉及，也就是說沒有宇宙論，因此沒有系統相，般若經論中所出現的系統相都是等待被隨說隨掃的對象而已。牟先生此說，筆者有批評意見。既然般若經論亦有系統相，則此系統相即是其預設的知識立場，只是般若學的問題意識不在建構系統，不在說現象宛然的一切類項範疇，甚至不在說工夫理論的一切次第，而是直說本體空義，即緣起故性空之宗旨，亦即建構本體論的命題，但應是預設著前此之佛教經論之一切宇宙論及工夫論的命題。

　　牟先生說般若學不涉及存有論的問題，亦即沒有談到現象世界之如何發生的問題，所說雖是大乘佛教共法，但意旨不深不全亦不圓。筆者卻認為，般若學為說價值意識的本體論之空性智慧，並立即轉出本體工夫的命題，重點不在說現象世界之如何而有，亦不在說成佛之必然保證，而是說成佛運動的修養工夫之活動蘄向，宗旨清楚，不需要以它並未討論到的問題去說它的意旨的缺點，事實上，般若學所需要的存有論問題之理論系統，都已經預設在其前及其後之所有佛教經論的思想中了。它自身雖無系統相，但絕對是整個佛教哲學中的一個必要的環節，且與其它環節緊密扣連。筆者之意即是，佛教經論中的般若學、唯識學、佛性論、法界觀等等諸說，其實都是佛教哲學的問題發展與理論解決的思想發展項目，後面的理論預設著前面的基礎，藉由所面對的新問題，創造新說以解決之。牟先生特別關切圓不圓的問題，且又有特定標準及特定要求於此圓不圓之宗旨中，因此對各家皆有批評，而這正是筆者認為不必要的事，各家知其理論目標，究其如何解決，以定宗旨功能，這即是哲學研究的目標。牟先生自是要做哲學家，要提創造性理論，但若是逾越了正確理解、準確詮釋的文本解讀工作，自然是要被反對的。

　　筆者以為，大乘階段的般若學，當然是以原始佛教的理論為基礎，只對其中的終極意義及價值意識問題，有所申論，故說性空般若之旨。般若學說本體，亦提供本體工夫，但現象世界並未交代，因而有唯識學說出，交代現象世界的出現緣由，但因眾生是苦，故而以染法妄心說此現象之所以有生老病死之苦的出現緣由。但是問題又來了，生命因妄執而有，則成佛的可能性便不能談了，於是由妄心到真心，立如來藏觀念，無論是阿摩羅識或是起信論系統之真如心，就是在既能說現象生滅的基礎上，又有真如之不生不滅的作用在，從而為成佛可能性的問題提供了保證。但是，事情還沒結束，既然有漏皆苦，又眾生必可成佛，那麼究竟這輪轉因緣、此起彼滅的現象世界及生命種種是為何要有？方東美先生回答了這個問題，那就是世間的一切根本都是佛身演化，一切都是佛意，眾生都是佛，生滅歷程就是成佛運動，佛身演化、眾生成佛就是現象世界一切存在的終極意義，因此以佛眼觀之，所有世界一切法界都是互助成佛的存在系統，彼此在種種善惡因緣中交涉互融而齊入佛境的佛法因緣，這樣就算是說完了佛教哲學的各種基本問題[[3]](#footnote-3)。

然而，牟先生卻有對般若學的空理之批評，以其不涉及存有論問題，不能接觸法的存在的問題；又有對唯識學和如來藏思想的批評，以其不能保證成佛和但是空理說之。就唯識學言，牟先生定位有前後期唯識學，前期注意到成佛可能性問題而往如來藏真心系統發展，後期走回印度唯識學的堅持妄心緣起的系統。此中還有種種環節，但重點在，妄心唯識學不能交代成佛保證問題，故而清淨心系統尚高一籌。但是，如來藏清淨識真常心系統雖然能交代成佛可能性問題，卻對整體存在界的存在性不能給予保證。因為它的如來藏真如心只是隨著生滅因緣而適予清淨而已，因此生起現象世界的仍是阿賴耶識的染法因緣，而使修行者修證成佛的保證卻在真常心如來藏識，於是清淨的如來藏識真常心跟現象世界脫了勾，牟先生以為它是一個但中之理，亦即只是一無關實際現象存在的理體。

　　以上，筆者以為，般若學就其功能認識之即可，現象存在的問題它都預設在前後的系統中了，因此不缺討論存在的立場。唯識學亦是本身問題意識鎖定在生命是苦的現象生成之說明上，因此重於妄法緣起，其實只是原始佛教十二因緣之無明緣起的更細節發展而已，亦是接續前說，向前一步，至於它所遺漏的問題，確實有後起的系統來更建新說以補充之，如來藏系統即因此而生，便是解決了問題，如來藏係依真心而有現象世界，且因真心而終能去染還淨，故而現象世界仍是根本依於清淨之真如，而主體成佛即獲得必然性的保證了。至於此一真心如來藏本來即是阿賴耶識，由起信論以一心二門統合之，既能因無明生滅現象，又能因真如而使主體清淨成佛。因此牟先生所批評的但中之理之說，不能成立。這和他把般若學說成了只是般若智之實相學的批評是一樣的，般若智若只為理而不即存在之法，則如來藏識之心真如亦被如此定位了，於是現象之興起還是在無明妄心處，其起而不得保證，其證佛又捨棄現象，真是兩不掛搭的理論。實則不然。關鍵還在，無論是虛妄唯識或真常唯心系統，只有阿賴耶識或如來藏識是真，是必然，是永恆，是佛種，是佛身，是法身，是法界，一切現象世界十法界三千世界都只是暫時存在，是生命歷程的共業現象，本身不是目的所在，亦無定法可說。但是，牟先生討論佛學，必欲使此現象世界有一存在之保證，於是在般若唯識起信華嚴天台各家中苦心尋覓，終以為天台可得，其實天台亦不可得，若真可得，即超越儒家矣，然雖不可得，卻因表述的詭譎而有高明於其它各家之處，此其圓教不圓教的問題，於是牟先生的佛學宏論即此佈局完成。

牟先生說華嚴的定位是從真常心系統說起的，亦是說得起信論的定位，華嚴宗哲學正是在這樣的定位基礎上再發展的，華嚴宗說法界，本指向整體存在界，然依牟先生的詮釋，一如起信論的心真如之定位，亦是不落凡間，而只是佛自身的圓滿，是佛之自我套套邏輯的稱性而起之展現，本身不是即在現象世界的真實經驗，於是，對於現象世界之如何同登佛境的問題不能交代，對於現象世界整體存在之如何保證的問題不能交代，故而尚不真圓，一切必待天台宗才能澈竟佛法。

牟先生這樣的思路，始終有對於一切法的根源存在之保證的問題要解決，其實這正是儒家的問題，且是針對經驗現象世界而說的，但佛教理論的世界觀早就跳過經驗現象世界，而到了成住壞空、此起彼滅、重重緣起的宇宙中討論之，因此說保住存在已經不是佛法的要旨，牟先生卻緊抓這一條鐵律，來要求、比對、評價教佛教各宗派哲學的高下優劣。除此之外，牟先生又認死了佛教是性空之教，不能有說實有的立場，即便說最高存有範疇亦不能是遍現象世界而為實有的型態，是故在詮釋上都將其拉出現象世界之外，說其為一但理，說其與現象生滅世界是異體而非同體，即有一真常之但理，以及一生滅之現象，它們成了兩個世界。這是如來藏真如心的型態，也是華嚴宗的法身法界的型態，因此理論上未達真正圓教的境界，圓教境界必須不捨一法同登佛土。於是既是性空，又能說及存在，還能提出成佛工夫理論的格式，以及必然成佛的保證的系統，就剩天台，牟先生說它是同體的型態，即真如與生滅是同體，無明即法性，法性即無明。佛學至此臻至最盛而圓滿。然而，即便是天臺，亦只能保住現象世界亦同登佛境，且化跡為本詭譎圓融，卻仍不能有永恆地創生這個世界而有實體論的立場，因其畢竟是緣起性空的路子，這就又是從儒佛之辯來講的詮釋立場了。

牟先生這樣的討論，可謂盡詮了中國佛教史上的各家重要核心理論，也可以說是依據他自己的問題意識而詮釋了這許多家的重要理論意義，但是，各家是否正如其說？筆者不以為然。牟先生一在中西哲學比較上高中哲低西哲，二在三教辯證上高儒家低道佛，三在佛教內部上高天臺低華嚴，許多理論模型都有互引套用的操作。筆者必須說，牟先生有相當嚴重的問題意識的錯置，亦即並非在各家原有的問題意識脈絡上解釋其說，而只是在牟先生自己關切的問題中說明其旨。以上說真如法界是但中之理的思路，不正是他說宋儒程朱系統之理是只存有不活動的幾乎同義詞嗎？所以一切都是牟宗三問題意識及牟宗三哲學創作而已。

　　依筆者之見，前此說妄心唯識系統的理論，就是為說現象世界之所以有生老病死之苦的緣由而說的，生命主體依妄執而進入歷程。此論說明了有漏皆苦的原因，卻不利於眾生皆可成佛的理想。於是有如來藏識系統出現，提出了主體自身內部可以成佛的動力因緣，起信論之系統更進一步，不只有主體內因，尚有已超三界外的菩薩以上存有者的心真如之外緣作用，故成佛有必然性之保證。牟先生以為妄心唯識系統有對一切法做根源說明的功能，但是缺乏成佛保證，故而不澈底，此說筆者同意。但說如來藏真常心系及起信論之真如心系是但中之理，不生起世界，此一詮釋，筆者反對。關鍵在於，如來藏識為救阿賴耶識不足而說，主要為處理修行者眾生之成佛必然保證性問題而設，但沒有取消阿賴耶識的所有功能。起信論說主體修行之內因外緣之必然成佛意旨，由心真如與生滅二門所說者，主要說的是主體個別自我的生命歷程，它也沒有丟掉生滅門的意旨及功能。實際上涉及整體存在界問題的討論，其實主要是法界觀的功能，這是天台及華嚴這些後期宗派才會討論的重要議題。天臺說十法界，重點在展示整體存在界的範域，華嚴說佛法身義之法界，重點在說整體存在界的發生起源，牟先生說其不負緣起之責，其實它正是負責說緣起的理論。

　　牟先生說其但空不及存在之思路的依據，是因佛教畢竟是依緣起性空的宗旨，他認為如來藏進路之唯識學及起信論之真如心仍是隨無明妄心緣起而隨起的系統，其起因無明之偶然性而起，故無必然性，其成佛雖有真如真常之作用而能保證，但只有作用上之保證，卻無存在上之保證。華嚴宗的闢盧遮那佛之法界緣起只是成佛者之佛身之自我示現，卻不是整體存在界的現象世界之整體活動。說到底，如來藏及佛法身都是性空之但理，而非緣起之基柱。牟先生此說當然也是有原典文本的依據，但這就是善讀不善讀的問題了，亦即是否正確理解、準確詮釋的問題了。

　　筆者不同意牟先生的詮釋意見，但是，本文之作，重點並不在和牟宗三先生辯論，而是要展示他的思路的脈絡，呈現一家哲學思維的歷程，這個歷程，是最有哲學學習及思辨訓練的功效，更是當代中國哲學創造的實際演練。本文之作，即是筆者為牟先生推演他的思路而做，目標在清晰說明牟先生思維的理論脈絡，脈絡澄清，則接受不接受、批判或贊成的話就好說了。

牟先生的理論，實際上是不好理解的，無論儒釋道三家，他所建立的系統，都不是表面上幾個命題就算了的事情，每一個命題都是他千錘百煉的思辨結晶，學習這一套思辨的過程本身就是最好的哲學訓練，因此，理解他的思維過程之後，就可以走出自己的哲學思路，此時，牟先生的三教詮釋，便有許多都是可以揚棄的了。

本文寫作方式為依據牟先生論述的次序，撿其具有重要哲學立場發言的段落，做一一對應的對話討論。可以說是地毯式的研究方式。當然，《佛性與般若》卷佚浩瀚，逐一對談絕不可能，也只能是跳躍地討論重點而已。

二、牟先生在《佛性與般若》序文中的工作態度

　　《佛性與般若》可謂牟宗三先生畢生中國哲學著作中最艱難的兩冊，艱難意味所討論的議題本身最為深奧，亦意味牟先生疏理此一環節之用功程度及筆力之輕重，亦表示讀者研習牟先生著作時它是一部最難讀懂的專書。自此之後，牟先生的直接撰寫之著作就是《圓善論》，此書稍有於孟子學及康德學的再發揮，其它就是全部牟學的綱領性綜述，內容上已不若單講佛學的艱難了。坊間再有看到的牟先生著作則是課堂講授的錄音稿，其中依然是佛學部分最為深奧艱難，但已不出《佛性與般若》的範圍。

　　《佛性與般若》的章節架構，分上下兩冊，這不重要，重要的是本書分三部講，在這三部的分類及三部內容的章節次序中，就可以看到他的佛學立場。第一部的第一至第三章談般若學及龍樹學，龍樹學即般若學，而牟先生視般若學為共法卻不澈竟。第四章談大涅槃經，佛性的觀念已正式提出，可謂本書般若與佛性的兩路佛學已首次充分展示，故第一部為綱領。接下來的第二部講唯識、楞伽、起信與華嚴，即是定位華嚴學為從唯識學進路入手的理論最高峰。第三部全講天台，且拆為二分。一分講理論，一分講宗派史。天台自是牟先生心目中的最高，為說此事，即是整部《佛性與般若》的重點，路數上先說般若，再說唯識，再將華嚴放在唯識學發展的最高峰，最後由天台另端別起，成為終極圓滿之佛教理論。

　　此書之＜序＞中要點有三，首先即明講其佛學研究歸於天台，乃個人思辨結果或氣稟傾向使然，其次亦說明自己對佛教中國化問題的看法，以及第三講他自己的佛學研究及著作撰寫的歷程。是為揭開牟先生談中國佛教哲學的開場，亦是決定牟先生佛學立場的初衷，值得注意。

　　首先，牟先生定位了他對中國佛教各宗系統的根本理解立場，參見其言：

本書以天台圓教為最後的消化。華嚴宗雖在時間上後於天台，然從義理上言，它不是最後的。它是順唯識學而發展底最高峰，但它不是最後的消化，真正的圓教。本書於天台圓教篇幅最多，以難了悟故，故須詳展。又以為此是真正圓教之所在，故以之為殿後。本書以般若與佛性兩觀念為綱領。後來各種義理系統之發展皆從此綱領出。吾人通過此綱領說明大小乘各系統之性格\_\_\_既不同而又互相關聯之關節。般若是共法；系統之不同關鍵只在佛性一問題。系統而至無諍是在天台圓教。故天台圓教是般若之無諍與系統之無諍之融一。徒般若之無諍不能決定系統之不同也。[[4]](#footnote-4)

　　上文即是牟先生談他的佛學研究的根本立場：歸宗天台，以及以佛性與般若兩路縱貫全書。首先，牟先生歸宗天台當然是他個人佛學哲思的結果，這其中卻有繁複綿密的論證細節，本文撰寫的最高目標，也可以說即是將這些論證細節清晰展現，這卻不是容易的事，甚至可以說十分艱難。其次，對於牟先生提出佛性與般若作為討論佛學的兩個軸線，對於這兩個軸線，筆者有意見，一般說來，中國大乘佛教是以般若、唯識及佛性論為三系，依據筆者的研究立場，般若學說本體論，含本體工夫論；唯識學說宇宙論，預設般若本體，含本體工夫及身體工夫論[[5]](#footnote-5)。佛性論說境界，含前此般若學及唯識學的所有基本理論。因此，牟先生說的般若與佛性的兩軸線，就會有照顧不及的缺點。又，任一宗派系統皆有其所論之重點，也有互相預設的理論事實，當然也有因誤解而彼此攻擊的現象，更有因過度推崇己宗之學而批判它宗的事實，不過，差異雖需呈顯，對立卻是可以解消的，這是筆者的基本立場，也是本文寫作的真正用力之處。總之，牟先生說般若是共法，但對佛性問題的意見才是決定宗派差別的重點，文中又有無諍及諍之分類，無諍當然高於諍，於是牟先生有天台之無諍高於一切系統的立場。此二義須再檢討如下。

　　首先，就般若為共法言，筆者以為，般若確實是共法，完全贊成，但這就表示唯識學中有般若，也就是說宇宙論系統中有本體論，這也表示，說佛性的境界論中亦有般若思想，亦即境界論之完成亦是預設了明確的本體論。因此般若之共法是遍在一切佛教宗派系統中，它就是價值意識的本體論，佛教本體論的意見就是般若性空，它是從原始佛教的苦觀轉換至大乘佛教的空觀的。原始佛教重個人生命歷程，故而說有漏皆苦。大乘佛教廣論一切現象，以緣起說性空。性空放捨一切個我的執著，解脫了個人之苦，轉出來面對眾生即是慈悲救渡的精神，這就接上了佛性論階段的經論要點，佛性論談成佛者境界，即是在運用空性智慧行救渡事業者。所以，說般若是共法，筆者是完全同意的。因此，並不需要獨立般若學出來，而追究其功能之不全備，或說其立論之不澈竟。這是因為，般若學就是談本體一事，本體既定，則其後任何宗派系統，必以般若為其本體，因此般若之學遍在一切大乘佛教宗派之內，作為本體論問題的佛教根本立場。它的澈竟就是要澈竟在與其它系統的理論一起建構而成立的新宗派之中。

其次，就差別言，牟先生談差別於系統之間，系統由佛性問題的立場決定，而不是般若問題。此時，牟先生所講的佛性問題，是從唯識學談存在的根源而發展出來的問題，因此佛性問題是成佛者對存在世界的處置的問題，這就有唯識學之妄心及淨心兩系統，也有楞伽經及起信論之心真如系統，又有華嚴宗的法界緣起系統，這都是在面對佛性論問題，也就是在面對如何成佛與世界存在的問題。筆者以為，牟先生把許多不同的佛學基本問題都當成了佛性的存在根源問題一起討論了，這就會有混淆，這個混淆，就會將唯識、楞伽、起信、華嚴都放在第二部中一起討論。可以這麼說，牟先生把論於現象存在的宇宙論問題的唯識學說，和論於如何成佛的工夫論問題的楞伽經和起信論系統，和論於成佛者境界以及世界存在根本意義的華嚴法界觀之境界哲學問題，通通混在一起談，視為同一問題的系列發展，因此還有究竟不究竟的差別，甚至有前此各系統之「諍」與天台之「無諍」的判斷立場。

從筆者以上的簡單釐清，可以見出其中存在太多問題，因此，本文以下的討論，就是要對牟先生的這些說法，以筆者的問題意識與研究方法，重新疏解[[6]](#footnote-6)。

接著轉入牟先生於＜序文＞中的第二個問題，即牟先生對學界談佛教中國化問題的意見。無論如何，牟先生對中國佛學的詮釋固有個人特殊立場，以致有學界的批評討論意見，但是，牟先生的佛學研究進路，卻絕對是哲學研究的進路，而在這個進路下，對中國佛學與印度佛學的關係之意見，常常是不同於其它學科、學門的看法的。參見其言：

近人常說中國佛教如何如何，印度佛教如何如何，好像有兩個佛教似的。其實只是一個佛教之繼續發展。這一發展是中國和尚解除了印度社會歷史習氣之制約，全憑經論義理而立言。彼等雖處在中國社會中，因而有所謂中國化，然而從義理上說，他們仍然是純粹的佛教，中國的傳統文化生命與智慧之方向對于他們並無多大的影響，他們亦並不契解，他們亦不想會通，亦不取而判釋其同異，他們只是站在宗教底立場上，爾為爾，我為我。因而我可說，嚴格講，佛教並未中國化而有所變質，只是中國人講純粹的佛教，直稱經論義理而發展，發展至圓滿之境界。若謂有不同於印度原有者，那是因為印度原有者如空有兩宗並不是佛教經論義理之最後階段。這不同是繼續發展的不同，不是對立的不同；而是雖有發展，亦不背于印度原有者之本質；而且其發展皆有經論作根據，並非憑空杜撰。如是，焉有所謂中國化？即使如禪宗之教外別傳，不立文字，好像是中國人所獨創，然這亦是經論所已含之境界，不過中國人心思靈活，獨能盛發之而已。[[7]](#footnote-7)

牟先生這一段意見，筆者是完全同意的。這其實是歷史學研究、文獻學研究與哲學研究的進路之差別，史學研究更重地域而說中國化，文獻研究更重語言而說中國化，哲學研究唯論理論故不說中國化。純就理論言，牟先生以為在印度創作的空有兩宗非佛教哲學最高發展，這個最高發展的問題，便留給了牟先生廣大的理論發揮空間，馳騁思維，抉撥排比，儘管有許多根本關鍵之處，筆者不同意其說，但仍有更多基本義理理解的部分，絕對是牟先生的討論才是真實準確的，這其中，尤其以對唯識學的批判定位為佳，牟先生於唯識學真妄系統的衡定諸說，筆者也多是同意的，甚至即是透過牟先生的說明，才使唯識學說的理論定位清晰明白。總之，牟先生是當代中國哲學界研究佛學最深入者，但也幾乎就是曲解佛學最嚴重的一大系統，故應全面檢討，重新改正。

＜序文＞的第三個重點，牟先生也簡述了他的佛學研究歷程及個人氣質傾向，其言：

我之熏習佛教由來已久，……近二十年來，漸漸著力，然亦未能專注，只是隨時留意，隨時熏習，慢慢蘊蓄。先寫成《才性與玄理》，弄清魏晉一階段。後寫成《心體與性體》，弄清宋明一階段。中間復寫成兩書一是《智的直覺與中國哲學》，一是《現象與物自身》，以明中西哲學會通之道。最後始正式寫此《佛性與般若》。吾人以為若南北朝隋唐一階段弄不清楚，即無健全像樣的中國哲學史。我既非佛教徒，故亦無佛教內部宗派上的偏見。內學院的態度，我自始即不喜。……然當我著力浸潤時，我即覺得天台不錯，遂漸漸特別欣賞天台宗。這雖非偏見，然亦可說是一種主觀的感受。主觀的感受不能不與個人的生命氣質有關。然其機是主觀的感受，而浸潤久之，亦見其有客觀義理之必然。吾人以為若不通過天台之判教，我們很難把握中國吸收佛教之發展中各義理系統(所謂教相)之差異而又相關聯之關節。[[8]](#footnote-8)

這一段文字有兩項具理論意義的重點，其一為牟先生認為隋唐佛學弄不懂，就不可能清楚中國哲學史。其二為在佛學中他個人獨喜天台。就第一點而言，確乎其然。雖然不是每個治中國哲學的學者都是治中國哲學史的學者，然而，一旦談中國哲學史，則必定是儒釋道三家都要入乎其內才能出乎其外的。牟宗三、馮友蘭、方東美、唐君毅、勞思光等大家無一不是如此。雖然，其出入道佛仍有程度比重的差別，以及相應準確與否的不同。他人不談，就牟先生而言，其於佛學之涉入可謂研思極深，《佛性與般若》兩巨冊的卷佚，絕非普通閒談，也不是偶發玄智地任意演繹，更不是初學者的研究整理之作，而是深思力辨的哲學專論，其中，提出了基本佛教義理的理論解釋意見，也提出了對於中國大乘宗派理論高下的檢別意見，只不過，對於最重大的理論問題的立場，筆者卻是不同意牟先生的說法的，筆者甚至認為，牟先生於佛學的了解有數點關鍵不透之處，從而導致有嚴重的誤解進而曲解，而這都是因為牟先生必欲高天台低華嚴、起信，為此，他並且建立或發揮了不少的佛學術語，如圓教問題、但中之理、恆沙佛法佛性等等，而用之以對各家說高說低。此外，這數點不透，也表現為他在高儒家低道佛的理論判斷上。所以，雖然不通隋唐佛教即不能有完整的中國哲學史觀，但即便研究了隋唐佛教，若是理解不準確，則也會有偏頗的中國哲學史觀。只是，哲學家就是有特定意見的學者，是偏頗還是正解？亦是決定於一特定的標準的，而哲學家就是標準的建立者，牟宗三先生就是建立標準的哲學家，而筆者又正是不同意牟先所建立的標準，故而發文討論。

第二點，牟先生傾向天台。天台與華嚴初無衝突，雖有不同的判教觀念，但不是不可融通。唯後期天台，與華嚴爭議，而牟先生顯然於此類爭議，十分認同，且心有所屬，故獨厚天台。且牟先生更是發為理論建構，論證精詳，而這一部分，正是筆者要追究的重點。

三、第一部般若思想之大般若經與大智度論

　　牟先生對佛學宗派思想的基本理解架構，就是般若與佛性兩大塊。而這一立場實已充分表現在《佛性與般若》兩大冊三部分的第一部分中，牟先生依大般若經與大智度論、中論說般若思想，另依涅槃經說佛性思想，可以說，佛性與般若兩大塊的佛學領域已在其巨著之第一部分中完整討論了。唯，牟先生認為般若是共法，不決定宗派，決定宗派者是佛性思想。故而大涅槃經只是開頭，第二部之唯識、楞伽、起信、華嚴及第三部之天台才是宗派系統教相的決戰之地。說到底，牟先生有他自己關心的哲學問題，並將之交由中國大乘佛教各宗派系統來回應、解答及較勁，這個問題，關鍵地說，就是保住世界的問題。但，筆者認為，這不是佛教應有的問題，這根本是儒家的問題，無奈，牟先生一方面深入佛學教義理解思想，另方面卻不斷以非佛教體系的儒學思維干擾佛教各家思想的理解、詮釋與評價。然而，筆者這樣的解讀立場，也是不易說清楚的，必須在牟先生體系建構的蛛絲馬跡中找到重點才能論斷，而般若學思介紹的這一部分，其實已經有證據顯示牟先生還是在儒家的根本關懷中議論佛教。以下筆者將依牟先生的討論意見逐步疏理出此一重點。

　　首先，牟先生定位般若學的角色功能：

般若部只是融通淘汰，盪相遣執，則是事實。此見般若經之獨特性格。此一性格即是不分解地說法立教義，但只就所已有之法而盪相遣執，皆歸實相。實相一相，即是如相。即使佛、一切種智、涅槃，亦復如此。故云色、色性空，識、識性空，乃至一切種智性空。如有一法勝過涅槃，亦是如幻如化。此即示般若部無有任何系統，無有任何教相。它不負系統教相之責任，它只負盪相遣執之責任。[[9]](#footnote-9)

牟先生從大般若經的經文演義開始，指出經文對一切法蕩相遣執、令歸實相，又說般若部無有系統。首先，實相即性空，說性空則言於佛、涅槃、一切種智皆是此空義，說到這裡，牟先生就是在說佛教本體論的空性般若智。佛教有本體論，談意義或價值，現象世界無論如何緣起輾轉，總有一根本意義需要追究，此一根本意義即是本體、即是實相，此就其存有論定位說，就其價值意識說，即是般若、即是空性。也就是說，般若學，存有論上是本體，價值意義上是空性。它的存有論定位如同儒家的天道實體，但儒家天道實體的價值意識是仁義，而大乘佛教是性空般若。若牟先生的思路停止於此，則筆者要說，牟先生的佛學基本立場是正確無誤的。但，論到系統的問題，就表示出了牟先生其實是溢出佛學教義系統去談佛學理論意旨的。

牟先生所謂的系統教相，其實語意不清，他接下來的討論重點，是放在法的存在的問題上說，也就是宇宙論的問題，現象世界的存在的問題，成佛以後對現象世界的存在的處置問題。其實，這其中還有工夫論、境界論及宇宙論的不同，但牟先生則混為同一個問題去討論，此處暫不能詳說，再參考牟先生論旨之後再細說：

故欲得實相，必須用詭譎的遮詮以顯示。但佛不能不說法。如要說法，即須分解。一切大小乘法皆是依分解的方式而建立者，凡依分解方式說者皆有可諍處，因而亦皆是可諍法。有可諍處，即有戲論性。佛亦不免於戲論性，蓋佛不能無方便。戲論性是分解、諍處、方便之所必函。只要知其為方便而不執實便可了。只有當由分解的方式轉為般若經之異法門，即詭譎的遮詮方式，佛才真歸於無戲論，因此，其所表達者方是真正的無諍法。[[10]](#footnote-10)

牟先生前說系統相，指得是中國大乘佛教各宗派的系統差異之相，其實正是講世界觀的本體宇宙論。說般若是共法，指得是不論任何系統，都有空性本體的意旨。本文中，牟先生指實相須以詭譎的遮詮以表之，此義若是指般若學的實際運用是一種遮詮的方式在進行的，則筆者也完全同意。唯牟先生所講的「詭譎」的意旨繁瑣，難究其旨，簡言之，既要講存在，又不直講、明講，以免所講成了有限且執著了對象因而不無窮且不圓滿，因此有種種表意上的詭譎方式。其實，牟先生正是混淆了哲學基本問題，以及錯誤地要以儒家思維定位佛教哲學思想，因此需要創造「詭譎」的思路以談佛教哲學的般若實相。依牟先生本文之說，要談各家的系統，就是要分解，結果就是有限而可爭辯，因此便不免於是戲論，既是戲論，當然不是圓滿的哲學，至於如何到達佛教哲學的圓滿？就是要有系統卻免於分解相，免於爭辯，免於戲論，作法即是言系統卻以般若遮詮詭譎的方式說。

牟先生這樣的定位佛教哲學，筆者認為實在是不必要的作法。實踐哲學的哲學基本問題就是宇宙論、本體論、工夫論、境界論四大塊，宇宙論說知識，必是分解的，本體論說觀念，則是獨斷的，工夫論及境界論談活動及結果，遮詮及詭譎在此說才是合適的。說現象存在的宇宙論沒有甚麼因知解、可諍而是戲論的，說工夫及境界才會有因操做不到位而為戲論的，也才有因實施到位而有遮詮及詭譎的表達方式的。

牟先生接著又說：

因此，我們似可綜括說：凡依分解的方式而有所建立者，即有系統性；有系統性即有限定相；有限定相即有可諍處。因此，阿賴耶系統是可諍法，如來藏真心系統亦同樣是可諍法。般若經不是分解的方式，無所建立，因而亦非一系統。它根本無系統相，因此，它是無諍法。此種無諍法，吾將名之曰觀法上的無諍。即是實相般若之無諍，亦即般若作用的圓實，圓實故無諍。此是般若經之獨特性格。[[11]](#footnote-11)

　　牟先生這一段談話是在很長的分疏之後逐漸提出來的，本文不可能跟隨牟先生分疏的細節逐句講過來，因此跳過許多過程，直接來到這樣結論式的地方。此段文中，牟先生以阿賴耶及如來藏真心為系統，般若是非系統，因其無諍，故能圓，其為實相的無諍也是作用的圓實。此說究為何義？筆者擬轉譯之。說是系統者是說到了存在的起源以及成佛後對於世界存在的處理，則阿賴耶以無明妄識說生命現象之緣起，如來藏以清淨之真心說生命現象的緣起，至於成佛後對世界的處理，顯然要到華嚴、天台等更後期的中國大乘佛學才真的討論到的。不過，阿賴耶識系統以及如來藏識系統至少已經說到了存在的起源的問題了，亦即，說到了宇宙論的問題，但尚未說清楚成佛者境界的問題。至於實相之無諍及作用之圓實，其實是以空性智慧在談工夫論的問題的，亦即是本體工夫的問題，般若是空，故而工夫必是無諍，說作用即是說工夫，有本體就可以有本體工夫，說工夫就是說作用，說作用的圓實就是說這般若智慧的本體是可以拿來做本體工夫的，且般若是空是無諍非是戲論故是圓實。

牟先生說般若是共法，筆者亦說般若是共法，但筆者更要強調，般若作為共法是就佛教本體論為般若智而說般若是共法的，般若有作用的圓實是因為佛教本體工夫無一不是般若工夫的。佛教宗派的差異，是依般若工夫的施做方式之次第、進路等差異之分別而建立的，如禪宗、淨土宗、律宗等，或是就世界之起源及成佛者境界之不同設想而有所分別的，如唯識宗、天台宗、華嚴宗等。也就是說，有工夫論進路之別異而為宗派之別異的，也有因宇宙論及境界論之差別而有宗派之差別的。

牟先生既以般若為共法，則般若學是各家皆需要的，那麼各家的差別何在？那就是對存在之法的知解說明，於是有唯識學之阿賴耶識，起信論之如來藏心真如，有華嚴宗之法界緣起，當天台以般若之遮詮詭譎而有作用之圓實時，這些各家差別的系統卻因有知解相故而不圓實，唯有天台之一念無明法性心能有詭譎的圓實。此何義？何理？參見其言：

但是吾人必須正視還有一個法華經開權顯實，發跡顯本的一乘即佛乘之圓實教，此亦是無諍法。此是通過「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念而演至者，由天台宗盛發之。此無諍之圓實教不同於般若之作用的圓實之為無諍，即不同於觀法上的無諍。這是通過「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念，由對於一切法即流轉與還滅的一切法做一根源的說明而來者，這不屬於「實相般若」問題，乃是屬於「法之存在」問題者。這一問題決定諸大小乘系統之不同，因此，這是屬於教乘一系者。法華圓教既屬於這一系，何以又為無諍？既是圓實，即當無諍。但既屬於教乘，而又是一系統，似又不能無諍。其所以終為無諍者，即因它雖是一系統，卻不是依分解的方式說，而是依一「異法門」而說，即亦依詭譎的方式說。凡依分解方式說者即是權教，因而是可諍。因此，系統有多端。既有多端，即是有限定的系統。因此，是權教，是可諍法。法華圓教既不依分解方式說，故雖是一系統，而卻是無限定的系統，無另端交替的系統，因而它無系統相，它是遍滿常圓之一體平鋪：低頭舉手無非佛道，因此，為圓實，為無諍。分解說者中之一切蹺敧相皆歸於平實，故為無諍。依阿賴耶說明一切法，依如來藏真心說明一切法，此皆是分解地說，故為權教，為可諍。「一念無明法性心」即具十法界，這不是依分解的方式說，而是依詭譎的方式說，故為圓教，為不可諍。這個無諍的圓實教既是屬於教乘的，即屬於一乘即佛乘之教乘的，故它是就「諸法」之法說的，不是就「諸法實相」之實相說的。在實相般若中，實相是透徹了的。但是「諸法」之法是無限定的，是未圓滿起來的，是留在不決定的狀態中的，因此，顯實相般若，觀法上的無諍，是共法，而又不能決定教乘之大小。故必須引出「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念，由之以決定教乘之大小以及圓不圓。凡隨「佛性」一觀念，不及於「如來藏恆沙佛法佛性」者為小乘，為通教；及於「如來藏恆沙佛法佛性」而卻是依分解的方式說者，則為別教（始別教與終別教）；依詭譎的方式說者，則為圓教。是則法華圓教之為圓實無諍，由天台宗以展示者，是就「諸法」之法說的，是將諸法之「諸」圓滿起來的，有圓滿的決定的。總之，它是「法之存在」方面之圓實無諍。因此，吾將名之曰存有論的圓實無諍，以與觀法上的無諍，般若之作用的圓實，區以別。[[12]](#footnote-12)

上文中，牟先生都是在下定義，而不是在做論證，因此，必須依據牟先生的特殊定義，才能了解他的命題，那麼，究竟牟先生說了甚麼？重點何在？以及筆者的意見為何？首先，牟先生之所說，是天臺宗有般若無諍詭譎圓實的優點，又沒有各個分解的系統之可諍的缺點。而天台說法是就諸法之存在而說，而不只是諸法之實相在說的，故而文末說它是存有論的圓實無諍，而非只觀法之無諍及作用之圓實。以上簡述牟先生所說，但意思仍是抽象不明，筆者試轉譯如下：般若學以其說實相，故而是佛教本體論，談作用的圓實，即是談本體工夫。談佛性是談法之存在的問題，法之存在就是宇宙論的問題，但牟先生又談到一切法之流轉與還滅的問題，流轉可以是宇宙論問題，但還滅必然就是主體的成佛問題，亦即是工夫論問題，工夫至還滅，那還有境界論問題。牟先生之意即是，天臺宗既有般若學的詭譎無諍，又面對並解決了法的存在的問題，但卻沒有法的存在的系統分解相的問題，因此是一套圓教的系統，並且是存有論的圓實無諍。

牟先生說的天台宗之「一念無明法性心」即具十法界是說及存在的系統，但卻不是分解的，而是詭譎的，因為無明與法性相即不分，不分即非知解，故為不可諍之圓教系統，筆者以為，此說不能成立。關鍵即在，一念無明法性心不是在說存在的命題，而是在說本體工夫的命題，是以法性心轉無明，而不論是在那一個心思念慮的法界中都能當下即轉，是主體自己在任一法界中皆能運轉心念而由無明熏習轉為法性真如熏習。此一觀念，仍是般若學進路的佛教本體工夫之路，並未升進至存有論問題。至於天臺宗的宇宙論系統，仍是有的，即其十法界觀者，而此即是如牟先生自己所說的屬於知解的系統，因此天臺宗也須是有系統的，所以要說天臺宗獨能免於牟先生所規定的涉及存在的問題的系統必有系統相，必是知解的，筆者不以為然。

由般若學的功能說到天臺宗的存有論的圓滿之義，此義又見牟先生發揮於下：

由具足亦可說般若成就一切法，不捨不著，不壞假名而說諸法實相，此即是成就一切法。此種成就是何意義？曰：此不過是在般若活智之作用中具足而成就一切法，此是水平的具足，而不是豎生的具足。「是法住法位，世間相常住」，一切法是本來現成的，不過以實相般若穿透之，因此而說具足而成就一切法，成就其空如之實相而不必破壞之。般若經只是憑藉已有之法，而說般若之妙用，未曾予一切法一根源的說明。般若具足一切法，此並非說一切法皆豎生地根源於般若，以般若為最初的根源，一切法皆由之而得一生出之說明。龍樹之論釋以及中論之緣起性空皆不過秉承般若經之旨趣而反覆申明諸法之實相，亦未曾以般若為最初之根源，一切法皆由之而生起也。依此而言，吾人可說：平常所謂空宗者實非一系統，一門戶。說明一切法之來源是另一問題。空宗無此問題。如有願做此工作者，不管如何說法，般若經及空宗皆可以般若之不捨不著而具足成就之。依此而言，般若經及空宗之所說可以說是共法，大小乘乃至佛乘之共法。此是普遍的而無色者，故非一系統。如是，凡想予一切法之來源一說明者皆是一系統，如解深密經及前後期唯識學即是一系統，華嚴宗亦是一系統。天台宗最接近于空宗，然彼畢竟不即是空宗而需自立宗者，以彼亦具有一系統性。然天台宗之系統性甚特別，與唯識及華嚴俱不同。彼為講圓教，從無住本立一切法，一念無明法性心即具三千世間，由之說明一切淨穢法門，此即是其系統性。此與般若具足一切法不同。般若之具足只是般若活智之不捨不著，此具足是作用的，尚不是存有論的（佛家式之存有論）。般若之圓只是不捨不著之妙用的圓，尚不是存有論的圓，此即表示空宗尚非真圓教。真圓教必須是存有論的圓具，而存有論的圓具即是一系統。惟此系統不是分解地建立，故既與講阿賴耶緣起者不同，亦與講如來藏緣起者不同，（因此皆是分解的故），而又最接近于空宗而又不同於空宗而為一無系統相之系統也。[[13]](#footnote-13)

本文中，牟先生先說般若學的功能，再次發揮般若學與存在無涉的觀點。然而，筆者認為，文中說般若之具足與成就一切法的立論，並不是一種本體宇宙論式的意旨，亦即不是涉及存在的存有論的命題，而是本體工夫論的意旨而已。牟先生說只是以般若實相穿透之，此義即是筆者所說的本體工夫論的命題意旨。其實一切佛經論典在本體工夫論的立場上都必須就是這個命題的意旨，所以說是共法。牟先生此處竭盡所能地將般若學與存在的問題分裂，說它與萬法之間的具足與成就諸義並不是豎生的關係，而只是般若的妙用，豎生是宇宙發生論的問題，這就是說它只是以般若智慧說到了本體工夫，而並未說到對一切法的存在根源是如何而來的問題。此說筆者要明確餅是反對，般若說本體，故及於實相，般若預設宇宙論，故及於萬法。現在，牟先生割裂般若與實相的關係，等於說及實相者不及存在，而及存在者不及實相了。牟先生如此對待般若學，是要對於一切佛教哲學宗派中涉及存在的系統予以一有限知解且為可諍的定位，唯識、起信、華嚴皆然，其有系統相故不圓滿。不過，獨天臺宗不是如此。天臺宗依般若故及實相，但般若本身不及存在，而天台卻及存在，且是以詭譎無系統相的方式及存在，故而是圓滿之教，因其無限制在故。說天臺宗是圓滿之教，關鍵在它的系統無教相、不知解、無可諍、而圓滿，理由是天臺宗講圓教的系統是依從無住本立一切法處說，說一念無明法性心即具三千世間，由之說明一切淨穢法門，此即是其系統性。故，它說到了存在，所以與般若學之全不涉及存在的型態不同，但它雖有系統卻無系統相，故有般若之作用的圓實的功能。因為只是就已有之現象，以般若穿透之而已，不像其它系統立種種心識之說以面對存在根源的問題。

牟先生不斷講天臺宗涉及存在的命題是無系統教相及知解的思路，其實不能成立。說「從無住本立一切法」，此說與般若學具足一切法之只為作用的圓實之意旨其實是完全一樣的，就是佛教哲學的本體工夫論命題而已。說一念無明法性心即具三千世間，是說在一念三千的任一無明運作的心境中，主體都可以以法性心轉念之，因此不論主體在三千念頭中的哪一個層級，以般若智轉念之，就都入清淨位，因此，這些都是天臺宗說本體工夫的命題。說由之說明一切淨穢法門，是說由主體所在之一切淨穢位階都得以般若智慧光照之而清淨之。因此，前此說般若學不涉及存在的立場，在天臺宗的本體工夫論之命題中都成立，唯牟先生將其視為存有論命題亦即本體宇宙論命題而已，既為涉及存在，又有般若作用的圓實效能，故而為一詭譎的系統、為異法門、為無教相，故為存有論的圓實教，而與唯識、起信、華嚴之知解的存有論系統不同，此天臺圓於它教之緣故。究其實，是牟先生有文本誤讀及哲學基本問題錯置的失誤所致。也就是將工夫論命題當成了本體宇宙論的命題，亦即是對一念三千的誤讀。

牟先生糾結於般若學與天台學之又同又異的問題，又見下文：

菩薩行般若波羅密時，一念具足萬行，布施具足一切，持戒具足一切，其他皆然。此「一念具」即是「智具」，于無相無得無作中具足一切，此仍是不捨不著之具。此「一念具」顯然與天台宗一念無明法性心即具三千世間不同。天台宗之「一念」是陰入心，煩惱心，故亦曰無明法性心。此即所謂「性具」（詳解見天台宗章）。此是存有論的圓具之說法。及其轉染成淨，亦可說是智具，此即與般若經及空宗之旨趣相符順，然其底子不相同也。天台宗之性具乃是順般若經及空宗之旨趣而進一步，由般若智之作用的圓具，進而為一念無明法性心之存有論的圓具，故可為一系統也。此種進一步底可能之關鍵乃在涅槃經之佛性。必待顧及佛性之觀念，存有論的圓具始能成立，徒般若經尚不能至此也。[[14]](#footnote-14)

本文是從念具與智具之同異說般若與天台之同異，牟先生之意是，般若學中念具即智具，而天台學中念具是性具，前者是作用的，後者是存有論的。筆者的立場是，前者同意，後者反對。言於菩薩行般若學之具足諸事，都是工夫論，正是佛教般若學進路的本體工夫論，貫通大乘佛教所有宗派都是成立的。因此般若及天台皆有智具作用。至於說到天臺宗的一念無明法性心即具三千世界，牟先生說為是性具，亦即是存有論的性具，此意是說這已經是在談形上學存有論的問題了，念中即是主體已備具三千世間一切萬法了。此說筆者不同意。天台具三千世間之意仍是般若學進路的本體工夫之意，一念無明中，上下轉變結構複雜說為三千，三千淨穢皆有，但以法性心智及之則一切轉淨，此一命題仍是本體工夫論的命題。若說般若學之作用是工夫論的，則天台學之一念無明法性心即具三千大千世界也是工夫論的，說為有三千世間具足於法性中是牟先生創造性的誤讀。不過，天台並非不具存有論，只不主要在此命題中說，然而說此命題預設存有論立場，亦是成立，但絕不需是預設有三千世間。佛教世界觀是此起彼滅，成住壞空，去執著世間是三千、是實有、具存在之保證諸事都非關佛教立場。但牟先生都是時不時地回到這樣的立場來討論問題，以至於對佛教文本會有誤讀錯解之失。

牟先生對於般若學的定位十分關切，便又從傳統上空有兩宗的脈絡再做討論，但是，討論的結果，空有兩宗互相需要彼此，不能否定對方，且互相包含彼此，因此，牟先生自己設定的般若學的定位，受到了衝擊，參見其言：

又，空宗之名亦不恰。據說，龍樹弟子提婆自標空宗以與無著世親之有宗相對抗，因此在印度自始即有空有兩輪。傳至中國，仍沿其舊。空有對言，令人誤會空宗只講空，不能成就緣起法的有，而有宗似乎又只著重於法數之解釋而不能透徹於空慧。此顯然非是，大家亦知不如此。空宗顯然不只講空，且亦能成就緣起法的有（假名有）。「不壞假名而說諸法實相」豈止空而無有耶？有宗亦不能違背緣生無性，亦能透徹於我法二空，豈止專著重于法數之解釋耶？然空宗有宗兩名總無的解，只是順俗如此說，說及空宗，則說般若三論，說及有宗，則說法相唯識，而空之所以為空，有之所以為有，則無的解也，兩者之本質的差異亦無的解也。今作如此說：兩宗之本質的差異即在有宗是一系統，對於一切法有一緣起的說明，所謂賴耶緣起如來藏緣起是也；而空宗則非一系統，緣生法是現成的所與，而不須予以存有論的說明，只需以般若智穿透之，見諸法實相，即是佛。因此，空有兩名皆不恰。空宗只是般若學，有宗只是唯識學，或真常心學。若說空，皆是空：十八空之應用，有宗亦不能拒絕也。……若說有，皆是有：不但有起源之說明之一切法是有，「不壞假名」亦是有也。空有兩名不能決定宗派，系統非系統始能決定宗派。如此判之，當較豁順。[[15]](#footnote-15)

牟先生於本文中，幾乎把空有二宗在概念的差異上所預設的立場的不同之處全予解消，空宗系統亦不能無緣起觀，有宗系統亦不能無空性立場。所以空有二宗其實分不得宗。要分宗，只在系統的問題裡，系統不系統不決定於空宗之理，而是對於法之存在之說明，有宗說明了，唯識、起信、華嚴諸宗都說明了，但空宗卻不直接涉及之，因為緣生法是現成的所與，只智及之即是佛。牟先生這一段文字，是全書中少數讓筆者大多數同意的段落，只最後對於般若學之不需予存有論說明一段不同意。牟先生既已說緣生法是既有的，就表示般若學就是在緣生法的存有論立場上談本體論的觀念而已，它的重點在本體實相的問題，後期學派各家系統內都有般若本體的觀念，只還有其它問題的理論立場而已，因此強說般若學不涉及存在是多說的。總之，空有二宗確實只是建立一個簡易的分類名相，細說下去，般若學與唯識學都是佛教哲學的兩大基本哲學問題的區塊，一是本體論，一是宇宙論。互相需要，缺一不可。只是在談到工夫論及境界論的問題之後，教內各學派對般若唯識空有兩宗的運用和建構始有不同，問題不是空有二宗必須對立差異，而是後來的學派在面對甚麼問題，問題不同就會對空有兩宗在取材及發展上有所不同。牟先生以教內宗派的不同就是在對存在的起源之設想上，這其實只是問題之一，牟先生並未深刻認識工夫論問題及境界論問題，他都是在形上學存有論問題內設想，把宇宙論問題收編在此，也把工夫境界論問題收編在此，一方面不能準確無誤地解讀經論文本，二方面不能公平有效地比較宗派。

牟先生既已如此高舉天台，等於就是集空有兩宗之優點而融貫無礙，因此，天台高於華嚴也就可說了，下一段文字牟先生一方面高天台於華嚴，另方面將天台之所以融貫空有的道理再予申說。就天台申說部分，差不多等於是整部《佛性與般若》的結論要旨了。參見：

華嚴宗是承廣義的唯識學中之真常心系而建立起的「性起」系統。天台宗則是承般若實相學進一步通過「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念，依據法華開權顯實發跡顯本，而建立起的「性具」系統。兩者同是系統，而建立底方式有異：前者是分解的，後者是詭譎的。因建立底方式不同，故性起性具之性字解釋亦異。性起之性是指如來藏自性清淨心說，所謂「偏指清淨真如」，「唯真心」也。性具之性就「一念無明法性心」說：通過詭譎之方式，念具即是智具，無明具即是法性具。念具可以說緣起，智具不可以說緣起，以智非生滅法故，非緣起法故。無明具可以說緣起，以無明即一念心故。法性具不可以說緣起，以法性是空如理，或中道實相理，非心法故，無所謂起不起故，故只言「性具」，不言「性起」。一切法皆在「一念無明法性心」處成立，所謂「一念三千」皆是本有，無一可改。以從勝說，故言「性具」或「理具」。蓋「三千宛然，即空假中」故。「法性無住，法性即無明」，即是一切法。「無明無住，無明即法性」，即是無一法可得，然而亦是「三千宛然，即空假中」。此為「圓談法性」，亦仍是「不壞假名而說諸法實相」，然而卻是中道實相，即圓實相。雖有承于般若實相學，然而與般若經及龍樹中論所談者異也，以有存有論的圓具故。故性具為圓教，性起為別教。而般若經與龍樹所談者則只是通教。[[16]](#footnote-16)

前文講念具與智具及性具的關係及性具與性起的不同，若念具與智具合則是本體工夫的問題，若念具與性具合則是存有論的問題，這是在說般若學與天台學之同異問題。本段重點在講性具與性起之別異，這是就天台與華嚴的不同而說的，這是存有論型態中的圓不圓的問題，圓者涉及存在且無教相非知解且無限謂之詭譎的呈現者，天臺得之，華嚴陷知解故不圓。此圓不圓的問題本段討論極少，故不再申述。倒是性起性具的問題是本段的重點，相較言之，更是談性具為要。性具者，性中本具一念三千，天臺以之說主體在迷之時一念中淨穢萬法分殊說之即是三千。牟先生卻將此三千之念說成三千世間的萬法結構，即以之論於存在，即謂之存在之萬法就在此處說及。此亦不大謬，真有問題者是在三千之為本有的理解上，此一本有之說使現象世界獲得永恆的存在之保住，此是牟先生發揮過度的結果。至於，性具之三千為何及於現象世界呢？這是因為它是從一念無明法性心一命題處來的，既是無明，即有無明緣起，這是唯識學基本教理，而牟先生認為天臺宗哲學直接將般若智之智具即性具說為即是無明，即此無明之在迷一念，本具三千世界，即為緣起法而涉及存在，故而性具系統即涉及存在之系統，然因性中只是般若空智，既是空智即是不著不捨，故而無知解相，而為詭譎的圓實的系統。

　　那麼性起呢？前此牟先生論於般若學時一意孤注地以般若學不涉及存在，則此時之性起即比照般若學不涉及存在的脈絡而說其是但中之理，可以說它是一說及但不涉及存在的空疏之理。因為它是偏指清淨真如，唯真心，本身不是緣起法，緣起法在無明緣起中，真如心只伴隨無明緣起而起，故此性伴隨緣起而起，謂之性起。性起系統對於存在的涉及是伴隨而不創造，存在仍是依於無明而有，所以還是唯識學的發展，只真如心作用，故有成佛的保證。此處，此空性之「或在性起系統之為但中之理」以及「或在般若系統只有實相作用而無存有論者」，具與現象之緣起分離，這兩路都是牟先生苦心孤詣地將般若智與存在割離的說法，雖已以般若智為主體之性，卻割裂其與存在的關係，而仍只無明在處理存在，這些理解，筆者以為，並不是佛教經論的本意。可以說，牟先生從未脫離唯識學立場說大乘宗派的哲學。而且，將真如與無明列為兩體，存在的是無明緣起的系列，真如之性只依其而起，真如之性只但中之理，幾乎可以說是一個只活動而不存在的理體。以上對於性起系統之申論，在後文談起信論、華嚴宗時將再深入展開。

再回到性具系統，性具說即是牟先生建立了一套天台式的存有論。以無明故有現象，但此現象以般若智具法性具既有實相透之卻全體不執，可謂有現象存在卻又要化掉現象的存在，即是其所言之「三千宛然，即空假中」、「不壞假名而說諸法實相」，因立持空假中，所以有承於般若實相學，因直顯無明緣起，所以是存有論系統，因具般若實相與存有論合，故是存有論的圓具。

以上的討論，是牟先生定位般若學的基本觀念，以般若學的定位為基礎，對比了唯識學至起信論，華嚴宗的角色，更建立了天臺宗哲學的崇高地位，中間有許多複雜詭譎的思路之輾轉，筆者以為，牟先生說系統不系統的立論基礎不準確，因此一步，割離般若、唯識之空有二宗，也割離起信、華嚴的真如理體與現象世界，至於天臺宗之所以既涉存在又具圓實，則需一複雜詭譎的轉折方能提出。筆者並不同意牟先生這樣的分判，但牟先生的分判仍在《佛性與般若》一書中繼續深化奔馳，因此問題的討論尚未結束，之後還有許多新的理論問題。

四：第一部般若思想之中論與龍樹

般若思維初步定位之後，牟先生藉由中論與龍樹思想的介紹，一方面繼續深入發揮，一方面尋出新路線，本文之作，關切的是牟先生哲學思路的重大線索，因此此處的討論，將逐步轉入與重大哲學問題交涉的議題上，一個思路是將華嚴之學視為大梵天的理論的型態，另一個思路是將佛教緣起論與儒家世界觀立場作一義理的拉近，此二思路，都是影響牟先生討論佛學及中國哲學的重大問題，以下藉由他的文字依序討論之。

在第二章＜中論之觀法與八不＞中，牟先生關切佛教緣起論跟儒家本體宇宙論的創生說之異同的問題，其言：

正以緣起，所以性空；正以性空，所以才是緣起，因而才有緣起的一切法。若不知性空，而認為有自性，則亦用不著緣起了。既無緣起，哪裡還有一切法？「以有空義故，一切法得成」，這並不是說以空性為實體而生起萬法也；乃是說以無自性義，所以才成就緣生義，以緣生義得成，故一切法得成也。這「因此所以」是「緣起性空」一義之詮表上的邏輯因果關係，非客觀的實體生起上之存在的因果關係。此不可誤解。此一總原則當為佛家所共同遵守之通義。後來輾轉發展，亦有可令人生起誤解之嫌疑詞語，如天台宗之「性具」，起信論與華嚴宗之「性起」，六祖壇經之「自性能生萬法」，皆可令人誤認為是本體論之生起論。其實不是。六祖語是漫畫語，其實義不是如此。天台宗之「性具」更不是如此。嫌疑最大的是起信論與華嚴宗，而說穿了，亦不是如此。凡此，吾于各該章中具有詳簡。在此一提，是令人注意「以有空義故，一切法得成」一語之重要以及其實義。[[17]](#footnote-17)

　　儒家的本體宇宙論對於現象世界的存在是一客觀的實體生起萬法的立場，亦即有一實體性的存有，創生之保住之使萬法因而為有且永恆地有。牟先生自然是基於儒家的立場在談這項哲學基本問題的，對於佛教哲學的萬法創生與永恆存在問題，自始至終是他對佛學討論的核心關切。轉到般若學及華嚴與天台學時，首先，般若學是緣起性空之學，本來就是就現象萬法的緣起現象說其個別一法之本體是空，所以筆者不斷強調，牟先生割裂般若與存在的思路是錯誤的。本體就是現象的本體，說本體就是說終極意義，般若的存有論地位是本體，般若的價值意識意義是空。牟先生則是為了「以有空義故，一切法得成」這個命題而展開本段文字的討論。他關心的立場是，並不是有一個空性的實體以實體的身分創生了萬法，如此則儒佛不分矣！所以說般若學時他就竭盡所能地割裂般若與存在的關係，然而，隨著大乘佛學的理論發展，起信論講真如緣起，天台講性具實相，華嚴講法界緣起而為性起，牟先生見到佛教形上學一路往實體創生的理論型態發展，這就是他要面對的問題且要解消的立場。

牟先生說緣起與性空的關係，所論亦當。但是，從印度般若學的建立開始到中國大乘宗派的理論發展，其實是有著不同的根本問題在面對，因而才有不斷創新的佛學理論的建構。先就般若學的發生而言，主要是面對個別存有者的個別存在現象，就其正確認識之道而說為空，因為當前現象一定是在萬緣來去中形成，也不間斷地繼續在萬緣中變化，故而當下現象的實在性永恆性意義性皆不必設定，它就是還是回歸緣起的歷程的當下實況就好了，即是如來，即是不對其採取任何態度，即是空。所以般若學就現象說意義是空，特別是就主體的實存狀態說主體的存在感受諸現象是空，因此般若實相智就在作用中由主體的修行而提起並逐步成就而成佛，牟先生說般若學有作用的圓實但沒有存有論的圓實，就是說般若學轉出本體工夫而謂之作用，但般若學不直接論述存在，故非存有論的圓實。其實，般若學就是就存在的現象的意義說的，般若學就是存在的本體之學，它說本體而不說存在，並不表示它不涉及存在，也不表示它不預設對存在的觀點，更絕不表示它主張了一個現象不存在的觀點，但這一切，僅僅是就個別存有者的當前現象而說的。面對個別存有者成佛可能性的問題，需要起信論的一心二門之說，以說現象的出現，且需心佛眾生三無差別之說，以說眾生最終成佛的可能性。然而，為何要有此一眾生的生命歷程及一切世界一切眾生的生命歷程呢？以及這一切世界一切眾生的生命歷程的生發緣由為何呢？這是華嚴法界緣起觀在回答的問題，簡言之即佛身演化而成，一切最終亦皆終歸反於佛。而這種回答整體存在界的起源問題的華嚴系統，牟先生認為最有實體生起的意旨，而這正是他最要努力否定掉的立場。筆者認為，僅就起信論一心二門說以及華嚴法界緣起說視之，就個別存在世界的成住壞空、生住異滅而言，它有創生只不永恆，但這一切成住壞空的世界復為一大整體世界來看時，便不能說佛教沒有恆存的本體宇宙論立場，也不能說佛教沒有終極實有的立場了。一大法界緣起恆有，而佛性即其終極實體。牟先生說華嚴最有嫌疑，其實是不欲華嚴有此立場，否則儒佛不別。但筆者以為，中國大乘佛學不問這個問題也不回答這個問題則已，一旦問了答了就不能不走向這個立場，但這並不是大梵天化，也不是混亂儒佛之別。就此問題，牟先生則是不斷建立說法以疏理之，他是沒有將大乘佛學說為大梵天理論，但卻努力否定這個實體生起論的立場。

以下繼續分析牟先生的意見。說生起的問題，牟先生是交給談佛性的理論系統來處理的，般若學不涉及，其言：

般若只是共法義，中論則亦有共法義，亦有限定的通教義。……如是，中論與般若具是究竟的。但雖究竟，而又不能負諸大小乘之異之責。負此責者是在「佛性」一觀念。如果佛性是灰斷佛，（化緣已盡，灰身入滅），則是小乘與有限定的通教。如果佛性是「如來藏恆沙佛法佛性」，則是別教與圓教。[[18]](#footnote-18)

這個意見前此已經充分展示過了，牟先生其實是太簡化佛教哲學教派的根本問題，因此僅以般若與佛性兩大概念來定位諸家，且關鍵在佛性概念的立場，但以此為基礎，深入論之，牟先生即處理了教派別異及儒佛異同的問題。若成佛是入滅，則是小乘，若成佛是遍一切處，才是大乘，但大乘中有別圓之別，關鍵是即一切處或不即一切處成佛的差異，參見其言：

現在且把「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念作一形式的規定：佛性者具著無量數的佛法而為佛性也。悲願弘大，不捨眾生。無量數的佛法具體地言之，即是十法界法（六道眾生加四聖）。佛性具著恆河沙數那樣多的佛法而為佛性即是具著十法界而為佛性。佛性從因地說，依涅槃經，即是三因佛性：正因佛性即是中道第一義空，乃是即于十法界法而為空也；緣因佛性是斷德，乃是即于十法界法而為斷德也；了因佛性是智德，乃是即于十法界法而為智德也。正因佛性顯為法身，緣因佛性顯為解脫，了因佛性顯為般若。此總曰三德秘密藏，亦即佛果。三因佛性合而為一整一佛性，這樣的佛性根本就是體法空的寂滅相這一模型之應用于或移轉于恆沙佛法佛性上說，那就是說，它根本未脫離體法空的軌道，未少損害或違背體法空的寂滅相。不過中論是只表達體法空的寂滅相之強度的（內容的）意義，而此言佛性則是在存有論的圓具下表達了這體法空的寂滅相之廣度的外延的意義，因此必言恆沙佛法佛性也。[[19]](#footnote-19)

本文專論佛性概念，其實，牟先生還是把許多不同類型的哲學問題都置放在一起了，光從他對佛性問題的定位說明，就可以看出佛性問題包括宇宙論的、本體論的、工夫論的與境界論的問題在裡面了。但是，如此一來，它就不會是一個有效溝通的良好概念。首先，說佛性悲願宏大不捨眾生，這就是在說成佛者的境界。又說無量數的佛法即是十法界，佛性即是具著十法界而為佛性，這就是把整體存在界說為佛性，是把成佛者與整體存在界等同的說法，如此，佛性遍在一切現象世間，這是宇宙論也是境界論。其次，三因佛性說中，正因等於是本體論，即是般若空性，因為他說是中道第一義空，那麼，這就是在說本體論的命題；緣因佛性是工夫論，因為他說是斷德，又說是顯為解脫，所以這是在談成佛的工夫的問題；了因佛性是境界論，因為他說是智德，是已有了這樣的一切種智之後的智德，故筆者以之為談成佛者境界之命題。筆者以為，這樣的界定更為清晰，也不會影響到基本佛教理論的理解。然而，牟先生接下來的討論，就顯現出種種混淆與詭譎，關鍵就在，他把般若空性與成佛者境界的問題混在一起了，所以牟先生才會說出強度與廣度的話以及會說佛性未脫離中道空義的話。其實，說佛性為說成佛者境界，則其意旨就清晰了。至於說十法界，這是宇宙論的問題。而成佛與十法界的關係，這是另一議題。說般若空性就是本體論的問題，佛與佛皆以無為法而有差別，所有成佛者皆是依般若空性為本體而行本體工夫而終至絕對清淨而成佛的，因此不是甚麼強度的意義，說為內容可也，因為這就是在說以般若實相為修行的本體蘄向。又有說為廣度的意義者，這是佛境界，它遍十法界，因此牟先生又說這是恆沙佛法佛性，也是指涉其在一切世間處之意，但這一方面是宇宙論的問題，另方面是境界論的問題，因此不需要還拉著般若原理說為廣度的外延意義。牟先生使用了這麼具創造性但卻更為模糊的話語來描寫這三因佛性的意旨，並沒有使理論更清晰，相反卻是愈陷入詭譎的牢籠中。但，這其實是牟先生要辯證儒佛因而不得不舖陳的思路。

下文即是牟先生對中國大乘佛學不是梵我論的一段討論，劃清了與梵我論的關係，一定程度上也劃清了與儒家的關係。參見其言：

正因佛性為中道第一義空即是那體法空下的中道空之移轉于想成佛的眾生身上來而為其佛性。這個佛性既是中道空，則空而不空。空是就無生說，無一法可得。不空是就恆沙佛法之為假名而轉為無量無漏功德說。此即是真空妙有一語之所示。……正因佛性既如此，則緣了二佛性即是吾人（眾生）藉以具體地體現這真空妙有者。寂滅相之涅槃雖名曰「無受」，然不亦曰如如智與如如境乎？不亦曰解脫乎？就般若智德與解脫斷德而說為清淨心亦未嘗不可。以此清淨真心為佛性亦未嘗不可。豈因一說清淨心即流于梵我耶？是則就著具備恆沙佛法的三因佛性而說如來藏我，如來藏自性清淨心，亦未嘗不可。此時說常樂我淨亦未嘗不可。此時之常不只是一個「如」常，而是具備著恆沙佛法而一起為常，此即所謂法身常住。此與上帝之為常，梵我之為常，皆不同。它只是恆沙佛法之法不出如，一體平鋪之寂滅相：說無一法可得可，說恆沙佛法，法法宛然，亦可。實則常亦沒有常相。還是不背于那「如」常。此時說「我」亦無我相，那只是因著法身而方便說為「我」。這只是因著即于而且具備著恆沙佛法而成佛，因而為恆沙佛法之中心，即就此中心而說為我。佛佛交光，因而中心亦無中心相。蓋每一佛是絕對的遍、常、一故，無交替的對待相故。因此，說無我如來藏亦可。豈因一說我便成梵我耶？樂與淨易明，不須說。這樣的佛性非中論所遮之自性執之「佛性」。 [[20]](#footnote-20)

這一段文字藉由說三因佛性，以說常樂我淨，雖說常樂我淨，卻要避免落入梵我論，這就是本段文字的重點，因此牟先生努力於重解三因佛性觀念與常樂我淨觀念的意旨。首先，正因佛性部分，著重於說其空不空，空旨已明，即是般若中道義，不空指其功德，以功德說妙有。筆者前已指出，正因佛性指中道空義即是般若意旨，般若為佛教本體論，本體發為工夫，佛境界之工夫只有救渡功德，佛境界以前之救渡工夫有渡人及自渡，因此以正因說功德並無不可。但以功德說妙有就怪了，妙有本就是說現象，是唯識論旨，非功德論旨。總之，牟先生是要努力去掉此有的，至於如何稱說，筆者以為，這一段文字的意旨十分不明。就緣了二因言，筆者前說其為工夫論與境界論，牟先生此處說為具體的體現真空妙有，說是具體的體現筆者同意，因為具體體現正是工夫與境界的作為。牟先生說斷德是解脫斷德，此正是說工夫論的意旨。配合般若智德，即是成佛境界，此時可說常樂我淨。以上以三因佛性的哲學問題意識分析之，意旨尚可，接下來談上帝梵我問題就是所論之重點了。

　　牟先生說此常為法身常住之常，但即非上帝存在之常亦非梵我論旨，此實有待商確。並非筆者反對牟先生此說，而是牟先生以佛性常樂我淨義並非上帝梵我的論述模式筆者不贊成。因為牟先生的論述方式似乎使佛性亦不佛性了。因為牟先生就是在成佛境中說此常樂我淨，所以是說得主體，但是，當主體說完，就拋棄客體了，所以牟先生又說佛性之常不是上帝或梵我之常。筆者以為，上帝梵我的客體義可以拋棄，但拋棄客體筆者就不同意了。首先，此常，就是一真實實體以為萬法之根源，牟先生必欲規避者，並非梵我論之大我遍在世界之常義，而是梵我論與上帝概念都具備的實體存在義，由於此義將使儒佛不分，故牟先生又回去強調此佛性之空無如來義，使避免此常有實體創生義。然而，既有主體成佛之事實不能規避，且既已成佛而說常樂我淨，則前此一切使其可以成佛的形上保證，亦即本體宇宙論諸命題，豈能就此罷休，直接拋棄？牟先生以為說到了涅槃無相境即是擺脫了實體梵我上帝的立場，此說極為有待商榷。

以下，牟先生還是接續此說，主張佛性非實體性的本體之生起論，此義清楚，但究竟佛性是甚麼？牟先生仍是所說不明的，參見其言：

以上是就「如來藏恆沙佛法(佛)性」一觀念所作的形式的說明，亦即分析的說明，故皆是必然的，以明其不備于體法空的寂滅相那個做為共法的模型。此下再就此「恆沙佛法佛性」一觀念說其不同的解釋之系統相。 [[21]](#footnote-21)

文中說前文是對佛性作形式義的說明，牟先生每當說到糾纏複雜時就創一新名詞以為有所澄清，其實並沒有。所以仍是無助於澄清前文的佛性諸命題之意旨，下文就是他轉出其它進路以說佛性的文字，重點就是割離佛教形上本體的實體義，其言：

在「恆沙佛法佛性」一觀念下，如果把如來藏理解為自性清淨心，或真如心，亦曰真常心，由其隨緣不變之兩義而說明流轉還滅之一切法，則為如來藏真心系統。此真心空不空之中理亦為但中之理，亦須由歷別緣修以趣赴之。此是以真心為主，以虛妄熏習為客。此則窮法之源已窮至超越的真心矣。天台宗以別教名之。華嚴宗名之曰終教，即大乘之最後一階段也。吾借用此「終」字，依天台之判教，名之曰終別教。依華嚴宗，此終教以上，即為華嚴圓教。然此圓教只是就毘廬遮那佛法身而為分析的展示，此無所謂，故天台宗亦只以別教視之。此一系統既就佛之寂滅相所顯之清淨境界亦即清淨真心而說一切眾生皆可有之之佛性，故即預先肯定一超越的真心以為流轉還滅之源。既如此肯定，自有一實體性的實有或本體（即真心）之生起之嫌，因而亦有梵我之嫌。然亦只是嫌疑而已。此嫌疑只在說明流轉還滅之架式上顯出。及至反本還源，此嫌疑仍可打散。因為此真心原只是佛之寂滅相所顯之清淨境界，而其起現生死流轉實亦不是其自身之所起現，而是通過阿賴耶而始起現，而其於還滅方面所起現之清淨法亦不是另有一套法曰清淨法，乃是就著流轉方面通過緣修（內外熏習即真如之自體相熏習與用熏習）而反顯者，是故還滅而至究竟，仍歸于那寂滅相，那嫌疑即被打散。不要以為一言真心即是梵我也。起信論雖云此真心「是一法界大總相法門體」，然此語只表示此真心具備著恆沙佛法，而恆沙佛法所成之整一法界皆不出此真心之如相，故此真心為此一法界之大總相而且是一切法門之體也。一切法門皆通過此真心之「隨緣不變不變隨緣」而憑依于此真心也。此焉得視為實體性的本體之生起論？ [[22]](#footnote-22)

　　本文中，牟先生即是用力於解說為何佛性不是梵我上帝之實體性的本體之生起論，文中涉及華嚴宗旨，先不展開，簡言之即是將華嚴之法界緣起視為成佛者主體自身的分析的展示，因而與現象世界無涉，一如其說真常心如來藏識是為但中之理者；又涉及天台華嚴的同異界定，後面章節論之更詳，此暫不申論。本文重點是：「故即預先肯定一超越的真心以為流轉還滅之源。既如此肯定，自有一實體性的實有或本體（即真心）之生起之嫌，因而亦有梵我之嫌。」亦即前說佛性之能終趣涅槃境是因為佛性概念中預設一超越的真心，如此即有實體論的嫌疑，因而亦有梵我之嫌，此嫌不是嫌其遍在萬象中而是嫌其實體義。筆者以為，無需擔心實體義。儒佛及印度教天主教間之差別根本上是宇宙論的問題，不是是否實體性這種存有論形上學的差別，這是西方哲學史的根本議題，卻不是東方實踐哲學根本議題。牟先生的思路是：大梵天我遍在一切為其母體，但更重要的是，大梵天實存恆存而為實體，儒家天道亦是實存恆存以為創生之源，今佛性有一超越真心之義，其事先預存，而使眾生終於成佛，因此有儒家天道、梵我之大梵天、天主教之上帝的實體義之嫌。筆者以為，從存有論形上學說時，確實都有實體義，不實體不能成現象，更不能成佛成聖，但那只是最高最終存有之實，不是現象之實，現象世界成住壞空、此起彼滅，依佛教世界觀言，無一是實，要說佛家與上帝、梵我、儒家之別，就在宇宙論中說即可，宇宙論中各家不同，千差萬別，但就佛教知識立場言，宇宙論無論三千大千世界，最終確實不實，此不實，就宇宙論之現象世界說，不就主體成佛之涅槃境說，涅槃境亦是實，只無相，無相非不實。牟先生欲規避最高佛性非實體的立場，便說成佛前的實體生起義在成佛涅槃境之無相義中解消了，此說，筆者不同意。此說，是不必說而多此一說的。無相並不解消涅槃之實有義，即是此實有、必有才使成佛獲最終保證，理論上使主體成佛的保證性之超越實體，不能在成佛後就丟掉了。

　　總之，牟先生不能使佛教哲學等同於儒家，見其意旨相近之處，便另謀出路說其不同，但只是出路不同，根本終境仍是儒佛相同的，因為只此一世界便只此一真理，佛家與儒家之真理觀的最終歸趣仍必須是相同的，只中間一段叉路有別，此別，則使佛教又不儒家了，但是，此同不同與別不別都是以儒家為模型典範而論者，此則筆者不能同意之處。見下文：

緣起法的自體自性除通過數而成的現象義的自體自性，尚可有通過意志因果或天道性體而成的超越義的自體自性。超越義的自體自性是由於意志因果或天道性體將緣起實法定然而實然之。因天道性體創生之，使之實然而如此，即定然而如此，此即緣起法之超越義（定然義）的自體自性。此不是天道性體之箍定作用，而是天道性體之實現之；此是實理之貫注，即因此貫注而有自體自性，故緣起法亦得曰「實事」，此時即不得說為如幻如化之假名。此是儒家義。現象義的自體自性，佛家順俗可以承認之，承認其為「情有理無」（賢首語），屬遍計執攝。但超越義的自體自性，佛家不能承認。因為緣起性空，並無超越實體以創生之故。即使言如來藏清淨心，此清淨心並無道德的內容，即無道德意志之定向與創生，所以緣起法仍只是緣起而為如幻如化之假名（似有無性，依它起攝）。但吾不以為如來藏清淨心必排斥道德意志之定向。排斥者只是教之限定，並非清淨心本身必如此。清淨心豈因含有道德意志便不清淨乎？豈道德心（如良知，如純善的道德意志）尚不清淨乎？依此，緣起法必不能一往只是假名。如通於天道性體而觀之，則緣起而實事。如只就緣起本身而觀之，則實事而假名。吾不以為假名與實事必相排拒。因此，性空與超越義的自體自性亦不必相排拒。此將是儒佛之大通。儒佛亦可以說是一真理之兩面觀。再加上道家，亦可以說是一真理之三面觀。惟觀者有偏有全，有自覺到與不自覺到而已。並非真理自身自有如此之限定而必相排拒也。限定只是教相。[[23]](#footnote-23)

前此排拒佛家，但慮其斥之太過，儒學便對佛學失控了，因此本文又要將佛學義理與儒學義理雙方拉近，拉近後儒佛之間便是一真理之兩面觀，牟先生此說，只是昧於理論事實的儒者心態而已，因此所論乖謬，不成義理。首先，他說緣起法是在說現象，現象自體自性在佛家是性空義，現象有超越實體使其有之是儒家義，牟先生以為，緣起不必一定是佛家義，即不必一定是性空意旨，亦可以是實事之事實，此說就毫無理論討論的意義了，緣起法在原始佛教十二因緣觀中說出，在大乘佛教宇宙論成住壞空下說出，今以其只是現象，又亦可說實，則是昧於佛教宇宙論的知識事實，單憑己意就經驗世界而說此話。其次，他說佛家清淨義不必排斥儒家道德意志義，就因為佛家排斥道德意志義，故而連實體創生義也排斥了，也就是說佛家也可以有實體創生義，因為緣起法不必定為假名，也就是說，牟先生眼中的佛教緣起法就是儒家的現象世界而已，走假名性空之路是佛家，走實體創生之路是儒家，前者般若智，後者道德意志，唯系統自覺地選擇而已。說到這裡，儒佛可以是一真理之兩面。牟先生是統三教而簡義理，所說至此，已是一廂情願之說，不成理論，無法討論了。前此非說佛教沒有實體創生義，現在則說只要接受道德意志則佛家就是儒家，亦是一實體創生的系統了。其實牟先生更擔心佛教有實體創生義，所以必說成佛境之常樂我淨並非上帝梵我而去實體創生義，牟先生此處去實體創生義的做法筆者不同意，但竟然，上文又說佛儒可通，一體兩面，牟先生自我否定，只為高儒低佛而做此論，不成義理，儒佛之別在宇宙論，不在是否實體創生，此義，筆者將另文持續討論。

五：結論

可以看到的是，終極立場言之，牟先生以儒學掌握最終真理，佛學亦是一真理之另一面觀，就在緣起法是否依道德意志而有實體創生之旨趣上，唯佛家走另一路，超越的真心必竟是空，只成立在主體成佛涅槃境上，而不建立在實體性的本體創生之形上道體上，雖然華嚴起信之說有實體性的嫌疑，但畢竟一成佛即入無相涅槃而不再是。故而儒佛始終有別。

筆者以為，牟先生一誤再誤。佛家存有論亦可有實體創生立場，但佛家現象論絕對是無實性空之旨。配合佛教成住壞空、此起彼滅的宇宙論，儒佛同異不能如此簡單陳述，也就不能如此簡單統一。牟先生於詮釋佛家時多有詭譎失誤錯解之處，才有儒佛有別、儒高於佛的立論空間。

　　以上就大般若經的般若學說，接下來就大涅槃經的佛性論說。另文為之。

1. 參見筆者著作目錄：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/1dbr/paperbook.htm>。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 杜保瑞，2012年4月7~8日，[＜對牟宗三佛學基本立場的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1800.htm)，「2012年第二屆兩岸跨宗教與文化對話學術研討會Year of 2012 the Second Both Bands Academic Conference of Cross-religions & Cutural Dialogues」，財團法人鼓岩世界教育基金會、台灣經典悅讀協會主辦。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見筆者對於方東美先生佛學理論的討論文章。杜保瑞，2011年9月，＜方東美對中國大乘佛學亦宗教亦哲學的基本立場＞，《師大學報\_\_語言與文學類》，2011年9月，第56卷，第2期。頁1~31。國立臺灣師範大學出版。杜保瑞，2011年11月12~13日，＜方東美對華嚴宗詮釋的方法論反省＞，「儒道佛三家的哲學論辯」國際學術研討會，臺灣大學哲系主辦。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，學生書局，＜序＞頁3。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 身體工夫論是宇宙論進路的修煉工夫，知識上預設宇宙論，操做上以身體感官知能為主，道教佛教多有之。相關討參見：《哲學概論》，杜保瑞，陳榮華著，五南出版社。《中國哲學方法論》，杜保瑞著，臺灣商務印書館，2013。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 筆者的研究方法，是以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構而進行的哲學基本問題研究法，目的在做哲學史研究，目標重在能進行文本詮釋，效果多在能澄清問題、解消衝突，以及融會同一學派的各系統。參見：杜保瑞，2012年3月，＜中國哲學史方法論\_\_\_\_以四方架構為中心＞(The Methodology of Chinese Philosophy\_\_\_Exemplified by the four Square Framework) ，《亞非文集》《Asian and African Studies》，頁3~27。以及杜保瑞、陳榮華合著，《哲學概論》，（臺北：五南圖書，2008年1月初版）。另，杜保瑞，《中國哲學方法論》，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，＜序＞，頁5。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》＜序＞，頁6~7。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁11。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁15。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁16。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁17。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁78~79。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，82~83。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁83~84。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁84。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁95。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》頁115。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁115~116。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁116~117。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁117。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁118~119。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 牟宗三，《佛性與般若🞄上冊》，頁137~138。 [↑](#footnote-ref-23)