對牟宗三談楞伽經與起信論的方法論反思

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

2013/8/30修訂

摘要：

　　本文討論牟宗三先生對楞伽經和起信論的詮釋意見，並提出筆者的方法論反思。本文之作是筆者對牟宗三先生儒道佛詮釋系統的方法論反思的系列作品之一，前此已討論過牟先生在佛性與般若一書中對般若學、唯識學、佛性論、和華嚴宗的詮釋意見。牟先生討論楞伽經，主要針對當代唯識學者的意見做反駁，主張楞伽經中的如來藏識不能視為只是阿賴耶識的別名，因為它有負擔使主體必可成佛的理論功能，而這是阿賴耶識系統不能成功解決的理論問題。至於起信論，牟先生一方面視其為既有保證主體成佛的工夫論系統，又有說明現象生起的存有論系統，另方面卻嚴密地防範上述二義會導致外道大梵天的實體性立場。因此，牟先生採取的詮釋策略即是，一方面承認工夫論進路的真常心有實體性地位，故而可保證成佛，另方面否定存有論進路的真常心有實體性地位，因而維持緣起性空的詮釋格局。針對後者，其作法為主張如來藏去無明之後即脫離色相而成孤懸的法身，此說配合其主張華嚴宗談法界緣起時之法界也只是佛法身自己而已，也是捨棄九界眾生，故而牟先生詮釋下的起信論和華嚴宗都只剩下說現象的緣起論，至於有實體性實有之嫌疑的如來藏及法身佛都被詮釋為但空之虛理而已了。以上這些說法，都有背離起信論及佛學基本立場的錯誤，本文逐一解釋並反駁之。

關鍵詞：起信論、實體、真如、楞伽經、如來藏識、阿賴耶識、牟宗三

1. 前言：

　　筆者對牟宗三先生哲學的討論，自其儒佛會通始，歷經對儒學詮釋道家詮釋及佛學詮釋之處理，本文之作，是對其中佛教哲學詮釋的楞伽經與起信論一段之討論[[1]](#footnote-1)。

1. 對楞伽經重要問題的理論定位

　　牟先生談楞伽經，即是要為此經的核心問題與立場做出定位，且是有意明確地與當代唯識學派歐陽竟無與呂澂的立場有別，牟先生認為，楞伽經言如來藏識，便是對前此唯識學派講阿賴耶識立場的新的轉進，且此一作法，已有其他經典為之，並非孤立奇想，更非義理之所不應有者。然而，當代唯識學者卻刻意將楞伽經言如來藏識的意旨解釋為就是只是阿賴耶識的別名而已[[2]](#footnote-2)，因此限縮了楞伽經已經打開的義理空間，此一空間，即是成佛可能性的保證。為此，牟先生做了很清楚的確斷，參見其言：

勝鬘夫人經首言空如來藏，不空如來藏。「空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。不空如來藏，過于恒沙不離不脫不異不思議佛法。」又言如來藏既為生死依，又為不思議佛法之所依。又言「自性清淨如來藏」，又言「自性清淨心」，此兩者為同一事。

繼勝鬘經後，楞伽經亦言如來藏，亦言藏識，又合言「如來藏藏識」。勝鬘經無此合言。此一合言之名引起爭論。說者謂起信論誤解了此合言之名。因此，本章首言楞伽經言如來藏之意義，次言起信論之一心開二門。[[3]](#footnote-3)

　　牟先生引《勝鬘夫人經》中之若干文句，目標在說明如來藏概念之使用意義，如來藏概念並非《楞伽經》獨有，因此其意旨不宜如當代唯識學派之限縮在阿賴耶識之別名的方式來認定，而應多方參考之後再確定。言如來藏是生死依就是說個體生命現象的生死歷程亦依如來藏而有，更進一步，言為不思議佛法之所依，即是說如來藏是可以發為做工夫的實踐活動之基礎。前一功能，正是牟先生要與支那內學院當代唯識學派爭辯的重點，後一功能，爭議較少。關鍵在，若如來藏可為生死依，則生滅現象的根本就是清淨緣起的，這是根本地與唯識學派所主之阿賴耶識染污緣起的立場對立的，當代唯識學派藉由將《楞伽經》的如來藏概念限縮在原來的染識緣起的格局之內，然後就找到理由否定《起信論》開出的義理規模，訴求的理由是違背了如來藏即阿賴耶識即藏識的原來意旨。對於這個限縮，牟先生是反對的，其言：

案據歐陽先生意，楞伽中「佛以性空、實際、涅槃、不生，是等句義說如來藏」。此如來藏是「無我如來藏」，亦即「本性清淨」的如來藏。此籠統說的「本性清淨的如來藏」豈即是攝論之持種之清淨的第八識耶？豈定不可以「自淨心──真常心」說之耶？「無我如來藏」之「無我」豈定是「無我」而不准說「我」耶？涅槃經說「常樂我淨」豈虛妄耶？性空、實際、涅槃、不生、無相、無願，是等句義所說的「如來藏」豈定是如中觀家以及虛妄唯識家所說之不生不滅不常不斷的緣起性空之「空如之理」耶？此等句義豈定不可就真常心而言之耶？[[4]](#footnote-4)

　　牟先生說歐陽竟無先生將楞伽經中的如來藏概念以《攝論》之清淨第八識義解之，如此即是以唯識學規模解釋《楞伽經》意旨，但問題是，此種子說的模式對成佛可能性及必然性的理論效力不足，因為不管怎麼說都缺乏了一個內在自主的必然動力[[5]](#footnote-5)，這就是牟先生認為的之所以會有《起信論》依《楞伽經》《勝鬘經》等經文中的如來藏識概念創發新說的原因，而就《楞伽、勝鬘》等經而言，其言於如來藏就是同時解決主體成佛以及個體生命的發生歷程的問題。必須即是個別生命主體的本身有先在的清淨本質，才可能在生命的歷程中，有內在的主動力必然地可以最終成就絕對清淨境界，即成佛。而這兩項功能，都是如來藏概念提供的作用。前此唯識學派藉由種子說處理成佛問題，而種子始終是在主體之外，又將般若思想視為般若實相只是空如之理，因此沒有內在動力因，所以依阿賴耶識的格局，它就是沒有成佛的必然保證，因此在當代唯識學家將如來藏概念解讀為就是阿賴耶釋的別名時，則如來藏識只能是阿賴耶識內的清淨原理，且是一但理之空性，而阿賴耶識還同時有染污性在，因此如來藏識即喪失了創生生命及驅使成佛的絕對主導性。此一立場，牟先生反對之。

　　對於牟先生之反對，以及牟先生對如來藏概念之功能的強調，筆者甚為贊成。但是，牟先生對《楞伽經》及《起信論》的如來藏識卻另有設想，這是他在華嚴、天台之爭，以及儒佛辯證問題下的另外設想，這一部分筆者就不能同意了。雖然此處牟先生說如來藏有生死依的功能，在後面的討論中，牟先生其實自己又要弱化這個功能的。此暫不論。就《楞伽經》的定位而言，牟先生從哲學史發展的角度說之，其言：

然而于佛教之教義，其問題之發展固應不止于中論也。虛妄唯識是進一層，真常唯心又是進一層。豈可一概論耶？就楞伽經而言，歐陽竟無與吕秋逸以妄心系統之賴耶緣起視經中所說之「無我如來藏」，「藏識」，以及「如來藏名藏識」，未見其是，至少不能決定楞伽必如是，至少亦不能決定彼等之解釋比起信論為更順為更佳。如果楞伽真只是賴耶中心，則只講一「賴耶藏識」即可，何須又提出「如來藏」，「藏識」，「如來藏名藏識」，這一些嚕囌，以增加糾纏？如果只有一孤立的楞伽經，則如彼等所說，亦或者其可。但楞伽以外，有勝鬘經，涅槃經，會通觀之，則言「如來藏」者比只言「阿賴耶藏識」者為更多一點，或更進一步，必矣。焉能只以賴耶緣起範域之耶？[[6]](#footnote-6)

 牟先生首先說佛教教義之發展，由原始佛教發展至中論般若思想，再繼續發展出唯識學思想，本來就是問題一項翻新一項，於是理論一層創新一層，因而進至了真常唯心，也就是如來藏識說的系統，一種理論系統的出現必有其新的問題及新的解決之道，既已有如來藏觀念的出現，卻仍以傳統唯識學的格局去解讀它，甚至主張在如來藏概念為基礎上所發展出來的《起信論》系統是偽論，這就大可不必了，這就是佛教哲學義理不能再發展了，只能停留在唯識學時代中了。但真常唯心系不只是《起信論》，它還有大乘經典的依據，它更有新的問題要解決及新的理論規模在提出，因此不宜謹守在唯識學格局內限縮其義。結論就是，牟先生主張對《楞伽經》言如來藏識的意旨，就是為要面對成佛必然性的問題，所以主張依如來藏而有生死歷程也有成佛動力，而這樣的理解，正是《起信論》發展出一心二門的宗旨，因此起信論的合法性也有了。

1. 對起信論重要問題的理論定位

　　在對《起信論》基本立場的定位上，牟先生對於擺脫當代唯識學的解釋立場十分清楚，也是筆者所贊成的。但是，在《起信論》涉及中國宗派之爭的問題及儒佛之辨的問題上，牟先生對《起信論》的解釋就很有問題了。而且，這是一個在思辨的討論中逐漸發展起來的綿密系統，須逐步謹慎地揭露之。首先，對《起信論》的基本定位，牟先生言：

起信論是典型的「真心為主虛妄熏習是客」的系統。順阿賴耶系統中無漏種底問題（正聞熏習是客），我們似乎必須要通過一超越的分解而肯定一超越的真心，而此真心不可以種子論。由此真心為唯一的根源，在實踐中說明一切流轉法與還滅法之可能，即是說，一切法皆以此真心為依止；同時，並說明成佛底真實可能之超越根據，以及頓悟底超越根據，乃至一乘究竟非三乘究竟底真實可能之超越的根據。此一系統既是一系統，當然須通過一分解來展示；但此分解是一超越的分解，而不是如以阿賴耶為中心者之只為經驗的分解或心理學的分解。此一通過一超越的分解而成的系統，通常名之曰「如來藏緣起」。[[7]](#footnote-7)

 在這段文字中看似牟先生對《起信論》做出了最正確的義理定位，其實，卻是藉由超越的分解一概念，預藏了爾後華嚴、天台之爭的先在判斷。首先，牟先生肯定起信論是「真心為主，虛妄薰習是客」的立場，這就遠離了唯識學之以虛妄薰習為無明緣起而說明現象世界的進路型態。唯識學本為說現象而立，現象併主體皆是有漏皆苦，故而必然是無明緣起，因而有虛妄薰習。但是，此義雖可解決現象世界的發生的問題，卻使得主體上升成佛的可能性難以建立，因此，面對此一新的問題，必須有新的理論及新的概念，那就是《起信論》的真如心，也是《楞伽經》中的如來藏識的觀念設想。以真如心為現象世界生發的根源，也因真如心而有主體成佛的先在依據及必然保證。其次，牟先生說《起信論》有一超越的分解，一是針對唯識學為心理分析的經驗層而言，而為一超越的主體能動性，此義問題不大。有問題的是分解一詞，牟先生說一切分解的系統都有系統相，言下之意系統相也是有限制的，因此就不是圓滿的，而如來藏識既是分解的，那就不是圓教的，要到天臺宗才建立的無分解相的教理，才真正走到圓教。《起信論》最後發展至華嚴宗，是分解系統的顛峰之作，因此還有所不足。這一條思路是為對付華嚴天台之宗派之爭，及儒佛兩家之學派之爭而設立的，其深意後文再述。

 牟先生以真常心能為流轉法及還滅法的根源，亦即是以真常心生發現象世界及由真常心使主體成佛，因此《起信論》中的真常心之說法，比起般若思想便有一升進，參見其言：

此真常心亦即是一種般若智心也。實相般若即是心真如也。實相與唯心並非不相函。從般若經之實相般若，依遣執蕩相之妙用作用地言般若，進而言心真如之真心，使作用的般若成為實體性的般若，亦並非不可。此蓋由般若經只言般若作用地具足一切法，而對于一切法卻並無一根源的說明，即，只有作用的具足，而無存有論的具足，是故再進而言存有論的具足，由此進一步的說明所必至者。一心開二門，二門各總攝一切法即是存有論的具足也。依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。是則由實相般若進而言心真如之真常心，此乃由問題之轉進所必至者。惟須知此真常心仍是就諸法之空如無性而說者。只因生滅法繫屬于生滅心，故法之空如無性之實相亦繫屬于真心，因而言真常心或真如心。心真即法真，心如即法如；反之，法如即心如，法真即心真。此是存有論的智如不二，亦即心法不二（所謂色心不二），尚不只是作用的實相般若也。此種分解地說的唯真心之存有論地具足一切法尚不是真正的圓教，此待後天臺部詳簡之。[[8]](#footnote-8)

 本文重點在說《起信論》多於般若學的要點在其有存有論意義，因為般若學只有作用義而不涉存有，而《起信論》有生滅門負責存在，此亦即唯識學派之阿賴耶識的原有功能。文中說真常心就是般若智心，此義筆者同意，只是《起信論》的真常心使般若學的作用的般若上升為實體性的般若，般若智原本就是佛家的空性智慧，是佛教的本體論意旨，真常心就是說以這個空性智慧的意旨作為一切現象世界的根源，於是這個真常心，既是現象世界的存在根源，也是價值意識的終極根源，故而亦得作為主體實踐的工夫論的心理蘄向，故而有還滅的作用力在。至於其作為現象世界的存在根源，即是牟先生此處說的實體性的般若，存有論的具足。之所以要如此強調，就是前此牟先生在說般若時，割裂了般若學與說現象的系統，以為般若學是一孤立獨發的理論，只說作用，亦即只談主體實踐的工夫論，而未論及現象世界之如何而有。此說，筆者已表示反對之立場[[9]](#footnote-9)。關鍵就在，般若學是依原始佛教發展而出者，現象論部分已預設在其中，至於後來的唯識學專論現象，則亦已預設了般若學的本體論意旨。是牟先生自己割裂般若學與原始佛教及唯識學的內在關聯，才會有這樣的解讀意見，認為般若學與存在問題無涉。現在，為解決主體成佛的問題，成佛的清淨動力必須內在於主體中，故而以真常心擔任之，但真常心伴隨生滅門，後者負擔了現象的存在與發生，於是便有了存有論的意味。

 文中說了執的存有論依心生滅門而有，而又有無執的存有論依心真如門而有。其實，執的存有論就是說現象世界的宇宙論，而無執的存有論只能是說主體實踐的工夫境界論，然而，工夫境界論必須依賴本體宇宙論而有，而本體論也是依宇宙論而建立，所以其實是同一套宇宙論，在其中發生了本體論及本體工夫論以及境界論。心生滅門及心真如門就是一體兩面而已，而以心真如門為最根本的依止，但是，牟先生顯有又要割裂此二門的違規作法，透過割裂，便可說其不是最高最終之最圓之教，亦即，牟先生對此一《起信論》的真常心之存有論卻不認為是真正的圓教式的存有論，關鍵就在前文後半段的一整段語焉不詳的說法中，由於本段文字語焉不詳，尚不易明解，所以需要後文更多的討論，才能解明。

　　牟先生前此肯定了《起信論》的心真如有存有論的意義在，後此即要將此存有論的實體性地位予以減殺，參見其言：

心真如是一切法門之體，此「體」是尅就空如性說，亦如言以空為性，心真如之真心就是一切法門之如性、真性、實相，而實相一相，所謂無相，故就如性、真性、實相，而說「體」，此體字是虛意的體，非有一實物曰體也。[[10]](#footnote-10)

 看似牟先生在解讀《起信論》文義，其實卻正是緩步地在變更文義、扭曲其旨，本文就是說，以空如性為體，則這只是性體，只是理體，不是萬有生滅之經驗事物之體，本來《起信論》以真如為生滅之體，一存在一本體，真如即存在之本體，現在，在牟先生的小心解讀下，真如變成只是空性之體，此體空有體義而為有存有論意旨之概念，但其實，已被隔離於存在了。又見其言：

心真如者，即是不起念而直證諸法無差別之如性之真常淨心也。法之真如性即是心之真如性，以一切法統于心故。心之真如性即是法之真如性，以此真心為諸法門之體，為一法界之大總相故。此是存有論的智如不二，色心不二也。[[11]](#footnote-11)

 牟先生說心真如有不起念之作用是對的，心真如就是要來做工夫的主體，且以此而保證必可成佛。文中雖說，此真心為諸法門之體，此語必須視為只是牟先生的聊備一格之說而已，因為後文中牟先生就會說此心真如之為體義仍是虛旨，即上文中所說的虛意而非實物之體，因此，本文中所說的智如不二及色心不二，顯然在牟先生的理解下仍有其特殊意義，就算講色心不二，卻仍不是就真如與生滅之不二而說的。

 所以，依牟先生，真如本即般若，虛理而已，無存有論意義，現在牟先生固然說真常系統的如來藏識有存有論意義，但仍所說不明，後文即會說仍是阿賴耶在負擔存在，而心真如又與存在無涉，至於真常心系的心真如之所以與般若概念不同之處，只在它的成佛保證能力上，亦即做工夫的功能上。參見其言：

故心真如即是一法界之大總相而且為諸法門之體。心真如性不生不滅實即原本通過實相般若所見之緣生法不生不滅（無生法忍，體法空），以一切法繫屬于心故，故將不生不滅移于心上說，而說為不生不滅，亦即心之真如性（空淨心，真如心）也。空淨心，以為法門之體故，故為（虛意的）實體性的心，而同時實亦即是作用的無心之心也。[[12]](#footnote-12)

 牟先生強調，心真如就是將般若不生不滅思想移上主體心上說，故而筆者說牟先生是看到了心真如的本體工夫意旨，此說筆者同意，但是，本體工夫即是以本體為蘄向所進行的心意志純粹化的工夫，本體即是現象世界的本體，主體亦是現象世界的主體，心真如作用時即是主體及現象的主宰在主導自己行動，它是作用的無心之心沒錯，但豈能說為虛意的實體性之心？既說虛意的，則又說實體性的有何意義？這就是牟先生在猶豫遲疑的筆法。就是在不必割裂意旨處割裂，以備其為天臺、華嚴之爭甚至儒佛之辨做準備，其結果，就是把具存有論旨的心真如又說回去只有作用功能的般若智心了。如下文言：

般若經只言空、如、法性、實際、實相、法位，不言法界，蓋無對于一切法作根源的說明之故。攝論依據阿毘達磨大乘經之經偈以阿賴耶為一切法之所依止，始有「最清淨法界」之說，此是賴耶系統中之法界。起信論將一切法統于如來藏自性清淨心，而有「一法界」之說，此是如來藏系統中之法界。本此系統盛談法界圓融而至其極者，則為華嚴宗。但只盛談法界本身之圓融並不真是圓教。如此圓融之法界是性起乎？抑性具乎？若如此考慮始決定是否為圓教。此則將在天臺部中詳簡之。[[13]](#footnote-13)

 本文是說，《般若經》不說明存在界，《攝論》才說及存在界之所以成立的依據，《起信論》將說一切存在的功能統合於如來藏清淨心，此一進路至華嚴宗才說到究竟至極，但根本上是性起非性具，固非最終之圓教。性起是真如心隨現象緣起而作用而起，性具是生滅心即具法性，法性即具生滅現象。亦即，《起信論》至華嚴而為性起者之真如心仍隨現象作用而起作用，至於存在，已被割離於外，唯有天台宗性具系統即在生滅心中性具法性，故而不離存在。也就是說，《起信論》開發的如來藏系統只是般若系統加上主體實踐的功能，至於說明現象存在的功能仍是心生滅門的阿賴耶識系統在負擔的，亦即現象直接依據阿賴耶識而生起，如來藏識只是其憑依因，亦即間接依據，此義當然有存有論意味，但它固然說到了存在，卻是虛意的而已，亦即如來藏識自己是一法界，如同華嚴宗之以成佛者境界為法界，而非現象世界的法界。此兩者是異體的。欲其同體，必須是天臺的性具系統，即法性即無明，才真為圓。

 筆者以為，牟先生抽象太過，割裂太多，佛教基本意旨已遭嚴重破壞。依《起信論》，即真如即生滅，即生滅而說為真如，分開來說為二，實際上是原來的阿賴耶識的所有功能再增加其為根本清淨的心真如之意涵與功能而已，此一增加，建立了世界本來清淨的本體論立場，從而使得主體必然可以成佛之事獲得保證。是牟先生曲意割裂密謀微調，將如來藏識步步脫離現象世界的本體的地位，從而才有性起、性具的對立型態，而最後藉由天台之法性無明詭譎的相即而說為圓教，但正在此一詭譎之相即中，世界存在之依據便失去了必然性的保證，以此，就可說儒佛不同了，關鍵即在，無明即法性的法性，又須接受緣起性空的立場，既是性空，即非實有，若佛家願意接受緣起性道德，才真實有，此時便即刻入儒，儒佛同矣！以上，筆者將繼續藉由牟先生的文字逐步清朗之。

 以真心為做工夫的主體，此義，牟先生說為實體心，但以真心做存在的憑依時，牟先生就說是虛意的實體了，此義繼續參見下文：

緣起法無自性。但一切無自性的緣起法皆統屬于一真心，此真心為其體，則此真心即是有自性有自體的──此真心本身就是性就是體，因而這就是它的自性，它的自體。它雖然可以是作用的無心之心，亦無有相，亦無可立，然而它畢竟是一個實體性的心。只有這樣的心始可說「有自體」緣生無性，以空為性。但我們不能說有實體性的空，此所以又說「空空」，以空為抒義字，非實體字故。[[14]](#footnote-14)

 本文說緣起法統屬於一心，但牟先生並不是說，緣起法之發生是來自於一真心，若是此說，就是心真如生起現象世界，但牟先生並非此意。真心為緣起法之體是其本體之體無誤，但它只能作為主體實踐之價值意識的依據，故而可以為工夫之作用。至於現象世界，那就非此真心的功能了，下文即意旨畢露。其言：

此真心一方既是空，一方又是不空，空與不空融而為一，此中道。此中道是就空不空的真心說。天臺宗有所謂「但中」與「不但中」之說，「但中」即指此「空而又不空」的真心說。「但中」者，意即只是分解地說的真心這個中理（一切眾生皆本有這個真心中理），但此真心中理並不性具一切法，乃只隨緣而起現一切法，因此，這個真心中理其本身便成寡頭的「但中」之理，尚不是「圓中」也。圓中即「不但中」。但無論「但中」或「不但中」，此中之「中」皆非龍樹中論「空假中」之中。此須通過「如來藏恒沙佛法佛性」一觀念始能說。實相般若固不能至此，即阿賴耶緣起亦不能至此。起信論開始至乎此，但又只是「但中」。此亦須在天台部中詳論。[[15]](#footnote-15)

 無論牟先生如何用力於解說《起信論》的空不空意旨，最終還是走入天台、華嚴之爭的格局中，文中說的但中、不但中的理論，配合性起、性具說，即是說心真如及如來藏識者，只是但中之理，雖實具於主體心中，且可為作用的動力，但現象世界仍是依阿賴耶識而有，心真如及如來藏識的作用是隨其緣起而作用的，本身不性具這些法，這些法不生起於心真如，而是生起於心生滅門的阿賴耶識，心真如只隨其緣起而有主體的清淨作用而已，這就是牟先生割裂真如生滅二門的理論模式。如此，可以說，原來在般若經系及唯識學系的觀念始終緊附在牟先生對起信論的解讀裏，時不時拿出來破壞已解決更多問題的進化系統起信論，企圖使它仍有內部矛盾而不能差比於儒學。

 牟先生直接說如來藏識不生起現象世界的話就在下文：

案：「心真如」是分解地預定一超越的真心以為「一法界大總相法門體」。「心生滅」是憑依此真心忽然不覺而起念，念即是生滅心。此生滅心即叫做阿賴耶識。但如此說的阿賴耶識不是空頭的阿賴耶識。它是憑依真心而起，亦就是「不生不滅與生滅和合」。「不生不滅」是指真如之真心說，這是它的超越的真性；「生滅」是指其本身之為念（心念妄念）說，這是它的內在的現實性（雜染性或虛妄性）。依它的超越的真性，說它的覺性（本覺）；依它的內在的現實性，說它的不覺性。因為它有此雙重性，所以此生滅門是要說明流轉與還滅之可能的。這不是空頭的阿賴耶，所以這也不是如智者所斥「那得發頭據阿黎耶出一切法」？

從它的內在的現實性（不覺性）方面說，它是生死流轉之因（生因），這叫做阿賴耶緣起。但它既不是空頭的，它是憑依如來藏真心而起現，所以阿賴耶必須統屬于如來藏，因此，遂亦方便說為「如來藏緣起」。說實了，如來藏真心並不直接緣起生死流轉，直接緣起的是阿賴耶。說如來藏緣起是間接地說，這其間是經過一曲折一跌宕的。這一曲折即是「無明」之插入。只因阿賴耶統屬于如來藏，所以才間接地說為如來藏緣起。生死流轉底直接生因是阿賴耶，而如來藏則是其憑依因，而非其生因。[[16]](#footnote-16)

 上文有前後兩段，前段牟先生解心生滅門，以之為說流轉與還滅，流轉即宇宙發生論，還滅即工夫論。生滅心即阿賴耶識，不空頭。說不空頭即是說它有真心以為憑依。實際上說，不覺依本覺而忽有，沒有本覺即無不覺，忽有不覺，說為阿賴耶識，阿賴耶識仍是如來藏識，只為在迷之狀態中，而有生滅歷程而已。說阿賴耶識不是空頭的的話沒有特別的意思，因為已經是如來藏識了，只是如來藏識有原先阿賴耶識以染法妄心生滅一切現象的功能而已。筆者此說，是合二門於一心，是合二識於一識，然而，牟先生卻要曲解意旨而將二識分離。

 後段文中，牟先生即直接說是阿賴耶生起現象世界，而非如來藏生起現象世界，這就是二識分離了。牟先生說直接間接亦無不可，但根本上的重點是，阿賴耶識即是如來藏識，且只有如來藏識，只其有忽而不覺以無明緣起現象世界的作用，此時援用舊名而說為阿賴耶識而已。依牟先生的討論方式，如來藏識與阿賴耶識被分而為二，既分而為二，如何說是一心開二門呢？一心豈不也變成了二心了？若保住一心，則依佛教唯識學說的基本義理，萬法唯識，即唯心，此一心中有現象世界也有流轉還滅，則兩分如來藏識和阿賴耶識就更不是重點了。

 下文即是牟先生再次強調如來藏識如何地是間接地緣起世界，這樣一來，就得承認另有一阿賴耶識才是直接地緣起世界，一心兩識，參見其言：

因無明之插入，間接地說如來藏緣起，這叫做「不染而染」。同一真心，只因吾人的生命有感性，所以一念昏沈，無明風動，便不染而染，陷于生死流轉。但真心本性並不因此而改變，所以雖染而為念，而其自性本淨，這又叫做「染而不染」。不染而染有生死，染而不染有還滅。故如來藏既為生死依，又為涅槃依。其為生死依是間接地為生死之憑依因，其為涅槃依是直接地為無漏功德之生因。這才是「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」一偈之完整的解釋。當真諦說「阿賴耶以解為性（為超越的真性）」時，其心目中的阿賴耶即是起信論中之非空頭的阿賴耶。（如若如一般認為起信論出自中國，但又不知何人所造，則吾人亦可方便臆想為即是真諦所造，蓋因真諦本即是此思路故。）如若以空頭的阿賴耶為中心者，則不得言「以解為性」也。「解」就是起信論所說的「覺」。[[17]](#footnote-17)

 本文中說如來藏識間接的為生死依而直接的為涅槃依，為涅槃依即是為還滅依，即為做工夫而設，此義筆者無異議。至於間接的為生死依，就是說另有阿賴耶識為直接的生死依。此說不諦，這等於是說阿賴耶與如來藏是兩回事了。當初，真諦譯攝論，攝論只有阿賴耶識沒有如來藏識，真諦就把阿賴耶識的功能以後來的如來藏識根本清淨的意旨去定位它，即是真諦解攝論說阿賴耶時是以解為性之意，雖以解為性，但仍以染性生發現象世界，所以一個阿賴耶識有兩種功能，即《起信論》之一心開二門，故而牟先生直接臆測《起信論》的作者就是真諦，而筆者則要說，以解為性之阿賴耶識在《起信論》就稱新名為如來藏識，如來藏識當然以解為性，但不礙其忽然不覺而無明起用而有現象世界，這是《起信論》的理論設計。重點是，沒有一心二識，沒有獨立的空如之但中之理的如來藏識，又復另有一阿賴耶識之存在並負生起之責，而是一心一識兩種功能，因此說間接地為生死因是有問題的，因為最後的依託仍是此心一心而已，是同一主體心有兩種功能，而不是有兩種實體分裂為二而不相統屬的，因此在《起信論》就是一個如來藏識而已，也是一個主體心，其有兩種功能，生滅及真如，此心既為生死因亦為涅槃因，為生死因是由此心忽而不覺輾轉而出一生滅歷程，說為生滅門之作用，為涅槃因是此心之真如作用薰習一直不斷終至成佛，說為真如門之作用，這樣就不會把《起信論》至華嚴宗的如來藏緣起和法界緣起孤立於現象世界之外。然而，一心二識分虛分實，就是牟先生逐步形成的明確理論立場，就是巧妙地將如來藏識切出阿賴耶識且分為二事，結果就是一但中之理如柏拉圖之理型，而另一生滅世界為現象世界，這樣，如來藏識就被割離於現象之外了，如來藏識如此，法界緣起的法界亦如此了，這實在是對《起信論》及華嚴宗理論的誤解。

 牟先生於《起信論》言於覺不覺處進行討論，強調了心真如的工夫論功能，但仍忽略其生起存在的功能，見下文：

起信論所謂「真如」即心真如之真心，不只是觀緣起無性這無性之空如之理，如中觀家及唯識家之所說。如真如只是空如之理，則它自然既不被熏，亦非能熏。但在此，真如是真心。心始有活動力，故它亦自有一種能熏力。它既可以為無明所熏，不染而染，它亦可以染而不染，能熏無明。唯識家斥「真如熏習」為不通，此由于不知雙方所說真如意義不同故也。真如心有內熏力（內在的影響力），是即無異于承認成佛有一先天的超越根據，成佛有必然性。此即從無漏種問題，轉進至「超越的根據」之問題，而作為成佛之超越根據的真如心不可以種子說也。不但不可以新熏種子說，亦不可以「法爾本有種」或「本性住種」說。蓋種子必對現行而言，它本身只是一潛能，必待受熏而起現行，然而真心卻自有一種自己湧現之能力。又，種子是散列的，個個差別的，各有其特殊的因果對應，然而真心卻是遍、常、一，是無為法，不是有為法。由此二義，可知真心不可以種子說。

本文強調真如是心而不只是理，如此才能真正薰習而終至成佛，這是就涅槃因說的，也就是對工夫論而說的。文中討論真心不可以種子說，因種子說缺乏內在主動力，以上的講法筆者都是同意的。就工夫論說，真如心就是在承擔這個任務的。所以工夫論部分沒有問題，有問題的是宇宙論部分，亦即涉及存在的討論的部分，亦即是為生死因的部分。依牟先生之意，還滅作用時之真心之主體心是實在的，而非空理而已，但是，生死歷程中的真心就只是但中之理是空理而已了。此義甚為奇怪，明明佛教就是唯心論系統，萬法皆識變，生滅是識變，還滅也是識變，宇宙論是唯心的，工夫論也是主體心在實踐的，只此一心，既生死亦還滅，豈有同一真心只還滅不生死，還滅時是實有此心而非但理，生死時就只是但理而另外交給阿賴耶識去執行，即便語意上於生死因時說為阿賴耶識，但阿賴耶識仍屬如來藏識，仍是《起信論》系統內事，割裂之設想實屬無根。

下文即是牟先生言於如來藏識不能有真正的存有論的明確陳述，參見其言：

案：說至此「色心不二」，「真如自在用」，這好像已甚圓滿了。然依天台，這仍只是別教底圓滿，尚非真是圓教。分解的說法取徑紆廻，紆廻至此已算達到極致。既是「從本已來色心不二」，何以「法身」又無色相？「色性即智，無體無形，說名智身；智性即色，說名法身遍一切處」。這個「即」字「即」到什麼程度？是何形態的「即」？平看，這個「即」是存有論的自即，分析的即。如是，則不應說「法身離于色相」。涅槃經說如來法身捨無常色，獲得常色。則法身必然有色，只爭在執相與否而已。然依起信論無量色相皆是菩薩業識所見，若離業識，則無相可見。如是，則見有色相，全是無明之功。必斷無明，法身乃顯。如是，則法身不即色相，色相不即法身；推之，也就是法身不能即于無明，無明亦不能即于法身。六道眾生、聲聞、緣覺、菩薩，這九界全在迷中（真如在迷能生九界），必斷此九界，始能見法身、成法身也。然則「色性即智，智性即色」，實未真成為「即」也。此「即」字豈只是離于色相之法身能現于色相，能現後之「即」耶？若如此，則「法身是色體」不是分析語，「智性即色」亦不是分析語。如是，則「色心不二」亦未能究極完成。到需要時，隨便拿來一說而已。如是，則「真如之自然用」亦不是存有論地分析地必然的，只是隨感而應而已。有是自然地應現，有是神通作意地應現。此即示真如用不是存有論地分析地必然的。凡以上所說皆是天台宗所注意者。故起信論之超越的分解雖高于以阿賴耶為中心者，然仍是別教，非圓教也。此將于天台章中詳簡。[[18]](#footnote-18)

牟先生詮釋《起信論》言於法身和色相的問題，《起信論》明講色性即智，智性即色，依筆者的解讀，色法本來虛妄，根本是智，智性本來真實，能化現虛妄的色法。故說及存有論，色性即智、智性即色。另外一個意義就是主體之心一心包攝智色一切萬法。然而，牟先生卻創發奇解。他卻是將工夫論的話語當成存有論的命題在解讀了。牟先生謂之：「依起信論無量色相皆是菩薩業識所見，若離業識，則無相可見。如是，則見有色相，全是無明之功。必斷無明，法身乃顯。」就是說菩薩斷無明薰習以後才會有法身的出現，亦即在有無明色相的歷程中時，法身是不存在的，是被脫離於主體色身的。必斷無明，才忽而有法身為主體。此說怪異至極。這就是筆者說牟先生把工夫論的話當存有論的命題在解讀了，結果就支離了理論的全貌。工夫論進路說主體修證至斷無明時即顯法身，其實是說，法身一直處於被遮狀態，當真如薰習而終斷無明之後，法身完全呈顯了，也就是說，在工夫實踐的所有過程中，皆有法身即在主體之中，此即心真如，此即如來藏識，只其為成佛前，仍有在迷之無明之程度精粗不等的束縛作用而已。故斷無明時，法身是全顯，而不是或遮或顯，更不是突然出現。但牟先生之解讀，卻是將主體之法身呈顯之狀態與主體在迷染無明的狀態切割為二，法身中無色相，色相中無法身，法身與色相互不相即，其實，說「若離業識，則無相可見」是不執相，是有智有色但不執色，執色即在迷，不執色即開悟，是有智而不執色，而不是有智無色，是斷無明離九界識離九界之執，而不是捨離九界不復救渡成一孤懸的玄溟之境者。

然而，牟先生卻以此意解釋華嚴宗之斷九界始能成佛境之說法。所以，牟先生認為《起信論》的智色相即之說，其實一點也不即，表面上看是存有論的即，其實卻不是。牟先生說智性即色不是分析語，即是說存有論上不必然智即色了，於是色心不二也成立不了了，因此牟先生說《起信論》的智色相即的立場只是需要時拿來說一說而已。此說，筆者深深不以為然。筆者以為，是牟先生自己需要時說一說《起信論》有智色相即的立場，但究其實，牟先生真正的立場是，如來藏識不及於現象世界，心真如不及於心生滅的現象世界，於是真如之用便缺乏存有論的必然性，它只是隨感而用而已，這樣說來，差不多工夫論也缺乏必然實踐的主動力了，因為做工夫的主體已不必然同時即是擁有現象的實體了。

《起信論》的討論進入最後總結的階段時，牟先生又定位了《起信論》的理論地位，以下將這些結論再做一整理及討論，則牟先生的思路就很清晰了，但其中的缺點也就暴露無遺了。其言：

茲須作一總檢查。自起信論依華嚴、密嚴、楞伽、勝鬘、涅槃等言如來藏之真常經而提練出一個真心後，佛教的發展至一新階段。此一新階段似是一特別的動相。它對內對外俱有特別的意義與作用。就佛教內部言，它實比印度原有的空有兩宗為進一步。唯識宗的有宗已比中觀論的般若學為進一步，以中觀論無對于一切法（即流轉還滅）作根源的說明故。起信論又比唯識宗為進一步，以唯識宗以阿賴耶識為中心，以正聞熏習為客，成佛底根據不足夠故；起信論提出真心，成佛始有一超越的根據。[[19]](#footnote-19)

本文首先肯定《起信論》應有一新的貢獻，重點就在於對成佛可能性的貢獻。此說無誤。但就如前此對般若學的割裂式詮釋的做法一樣，牟先生固然肯定《起信論》能談成佛問題，卻對於般若學無涉法的存在之說不能稍忘，對於心真如的詮釋亦逐步朝向此一立場趨進。即見下文：

進一步，再從內在的義理說。從內在的義理說者，如如智（無分別智）本是佛所呈現，但它總是清淨心。清淨之所以為清淨乃是因相應如如境而不起分別，故亦為如如智。空有兩宗本只如此說。般若予「菩薩應無所住而生其心」，即是不住著于色聲百味觸法上而生其心，此即是作為空慧的般若清淨心。但通過「如來藏恒沙佛法佛性」一觀念，須對一切法有一根源的說明。在此問題上，此般若清淨心，無分別智心，須作一切法之所依止。在此一轉之機上，原初如如智與如如境是平說的，遂轉為竪說，以如如智心為主綱，將諸法之如境空性吸收于此如如智心上而與此智心為一，如此，此智心遂成為一竪立的真心而為一法界之大總相，並且是一切法門之體。真心即真如心，心真如。真心為諸法之體（大總相）即是空如為諸法之體。原初，空如是不能為體的。緣起性空，依化無性，此無自性之空性是抒義字（抒緣起無性之義），並非實體字。但到「真心」成立，空如理與真心為一，空如理遂因真心故而亦成為一實體字。空如為體，實即真心為體。因空如理被吞沒于真心而從心故。此成為一條鞭地唯真心。原初，原是心從空如性的，清淨心只是佛所浮現，故心與性原是鬆散地平說的。今轉為竪說，故性從心，而成為真心，遂得成為一法界之大總相，而且是諸法之體。此則真心便有實體性的意。真心是一切法之所依止。在此，亦得說：若見真心，即見諸法之空如無相。然此真心本身卻是一個實體性的實有，此即所謂不空如來藏也。

般若清淨心原是因照見如境而清淨。此是鬆散出去說。現在說竪立的真心，那是如境反射進來而內處于般若清淨心，遂將此般若清淨心映現而為一竪立的真心。此是將佛之鬆散的如智與如境之平平境界凸起而為一緊張的狀態，困對眾生而說其成佛可能並對一切法作一根源的說明這兩問題而凸現為一緊張的狀態。因此緊張的狀態，般若清淨心遂轉為竪立的真心，成為一有實體性意味的實有。但既是一緊張的狀態中的佛（即唯竪立的真心系統中之佛）亦是權佛。

竪立的真心既有實體性的實有之意味，則真心即性，此性，以今語言之，便可有實體性的本體之嫌，以古語言之，便可有外道梵我之嫌。但嫌疑畢竟是嫌疑，而不是真實。故須詳為抉擇。[[20]](#footnote-20)

牟先生對《起信論》的討論意見是很猶豫的，要說《起信論》能有成佛之保證故而心真如必須是一實體，但又要說此一實體非真能使智色相即，否則即為有外道梵我之嫌的存有論，遂又建立說法以避開之。上文前後三段相連，第一段將般若智由不涉及存在轉變為如來藏識真如心需負擔存在的說明，而這樣一來就有實體性的意味在。第二段說要負擔成佛及說明存在就必有實體性意味，但這卻是一權現，非真實有。必須將此實有意旨予以打散。第三段說此實有之疑即是為外道梵我之嫌，故需破除之。

筆者以為，佛教假設外道梵我執一切現象為實，且為一次性生起世界的宇宙論。而大乘佛教自己則視現象不真，非不謂有現象，故而如來藏識非不負擔使現象為有之功能，但有而不執，且世界都在此起彼滅成住壞空之中，因此負擔現象世界且有實體性意旨的如來藏概念並不需要即等同是外道梵我之說，因宇宙論已不相同，但是，使現象世界生起的功能不能與如來藏識無涉，詮釋大乘佛學的理論，也無須一昧要擺脫實體性的立場。

然而，牟先生卻極力地為擺脫此一立場而構作理論，續見其言：

如來藏「真心即性」之有「實體性的實有」之意味只因在對眾生而說其成佛可能之根據並對一切法作一根源的說明這兩個問題上始顯出這一姿態，即是說，只在這兩問題所示現的架勢上始顯出這一姿態。這實體性的實有只是一個虛樣子。如來藏真心「隨緣不變不變隨緣」之緣起並不是實體性的實有之本體論的生起。它是通過無明妄念（阿賴耶識），不染而染，始隨染緣起生死流轉之雜染法，它本身並不起現這一切。它本身染而不染，故又能就這一切雜染法而起還滅之功行，因而得有清淨法，此即所謂隨淨緣起淨法（內外真如熏習即是淨緣）。至還滅功成，無明斷盡，仍是無我如來藏，離妄想無所有境界。此時，那個有實體性的實有之虛樣子的真心即被打散，而仍歸于最清淨而有豐富意義的涅槃法身，即「如如智與如如境」之境界。[[21]](#footnote-21)

本文開始說如來藏有實體性意味只是一姿態，一個虛樣子，並不是實體性實有之本體論的生起，負責生死流轉的是阿賴耶識，這個如來藏識的心真如，待主體起還滅之功後，歸於涅槃境後，便又只是一個如如之境界而已。這一段話中，萬法唯識的佛教基本教義被打散得七零八落了。阿賴耶識即是如來藏識的一個功能面向，說阿賴耶識生起世界生死流轉，即是說如來藏識生起世界生死流轉，有而且只有一個主體心，此一主體心成佛後之如如智境仍必須說為是一實體性的實有，否則其前此不會有生死流轉，後來不會有還滅入證，甚至，最終不會有成佛聖境，成佛聖界必須為實有，否則整個佛教哲學就是一宣布自我虛幻且最終斷滅的系統，而這正是華嚴宗言法界緣起所關注到的問題，現象世界為佛法身自己，故而有其意義與目的在，故而一切皆實，但不礙世界仍然重重無盡此起彼滅成住壞空。

牟先生先割裂如來藏與阿賴耶，生死交給阿賴耶，還滅交給如來藏，至成佛境，全無了現象世界，故而如來藏並不實有，只是虛樣子。此說，筆者不能同意。牟先生要取消心真如的實體性實有概分兩套說法進行，參見其言：

其實體性的實有之虛樣子之打散可分兩步說。一是就此真心即性之別教當身說，二是就圓教說。就此別教當身說，如適所說，至還滅功成，歸于無我如來藏時，只打散真心之本體論的生起之架勢，但尚未打散那無我如來藏（離妄想無所有境界）之孤懸性，此即示此真心系統之緊張性仍未完全鬆散，故為權佛也。何以故？以真心不即妄歸真，乃離妄歸真故。此即天台宗所謂「緣理斷九」，屬「斷斷」也。因此，涅槃法身本無任何色相，色相只是其應化上之示現，或菩薩依業識之所見，或凡夫二乘分別事識之所見。若離此等識，便無所見。無所見，自亦無所謂示現。因此，「無色相而能現色相」便不是分析地必然的，以所謂「從本已來色心不二」，此「不二」非分析的「不二」故。因此，在法身上，本只是一個「智身」，嚴格講，只能說「如如智」而並無「如如境」之可言。以如如境必即緣起事而為如如境，而此時，卻並無緣起事故。即華嚴宗就法身所展示的法界緣起亦是因地久遠修行中之事之倒映于法身，因此，亦即是佛法身之映現或示現，隨眾生之所樂見而示現，而其自身卻無此等事，既無此等事，自亦無所謂法界緣起也。此見下章可明。華嚴宗之所以如此，以其義理支持點本在起信，唯真心故，此所以同為別教也。以為別教，故佛仍是權佛。既是權佛，則佛法身之孤懸性所顯的緊張相即仍未打散。若想將此孤懸性之緊張相打散，則必須進至於圓教，由不即而進至於即，由斷斷而進至於不斷斷，此即是天台宗之所說。[[22]](#footnote-22)

筆者並不同意將《起信論》的實體性實有打散，但牟先生執意為之。《起信論》立一眾生心，此一心開真如及生滅二門，即已在此處說明了萬法。自凡夫以迄成佛，一是皆此眾生心之有而為之。成佛如若不實，則佛教依何成立？故而必須最終要有實體性的實有立場。是牟先生必欲進行儒佛虛實有無之辯，故而逼得自己勢必要將《起信論》言於心真如之實體性地位打散，作法都是就成佛境是空理不涉世間而說。然而，一眾生心呢？牟先生完全未及言此。心真如是一眾生心之一門，一眾生心是實，才有其還滅證佛之事，眾生心既真實作用，則如何能說真心不實呢？牟先生概分兩步說其不實。第一由別教說，第二由不圓教說，其實都是依天台的思路以說《起信論》的意旨。

牟先生的第一步是說成佛時只剩一如智本身，已無現象世界，故而是不實虛意的實體性，因為本體論的生起之架式已被打散。此說真怪異哉！因為如智還是實的，如智就是會起大功德作用的主體，如智就是會有不思議佛法的作用的，豈能就被打散？還滅而成佛境時，只能是更有清淨大力能仁而已，豈有實體性被打散的說法可以出現？牟先生此說之出現，是一經天台後學歪曲之後的解讀，以為成佛境後涅槃法身無色相，所以智身及色身本不一體，因此，甚至從一開始就只有如如智，亦即只有一無經驗之根源的智慧原理，故亦畢竟無如如境可言。以緣起者皆非自其自身所起而言，緣起是阿賴耶識之事業，主體行還滅之功之後，無明滅且現象隨之滅，又只剩一無現象之如如智而已。牟先生這樣的思路，既支離了華嚴教義，也背離了佛教思維，如來藏識及法身法界都成了自我內思的套套邏輯，也因為這樣割裂如來藏識和阿賴耶識，所以於詮釋華嚴宗的法界緣起時，牟先生也就得出是法界自己自性清淨地緣起，又是與現象無涉的活動了，因此也就沒有真正的法界緣起了。

雖然如此，牟先生對起信、華嚴的扭曲尚不停手，因為，《起信論》及華嚴宗仍然有一如來藏識之堅持在，故而仍有一佛法身之理體存在，實有性尚未完全打散，牟先生還要繼續打，因為佛教就是不能是實有的系統。他接下來的作法就是利用天台宗的若干說法，以撤消獨立的如來藏佛法身的概念，以法性即無明、無明即法性之說，使兩者詭譎地相及，即如來藏識和法界能與現象生滅世界相及，透過這種相即的表意方式，取消孤懸的法身實有性，建立更澈底的唯現象論系統，只有緣起，但緣起性空，緣起可以接受，因為緣起直接說現象，但性空不能是一實體性的實理，只能是無此一性體，此即最終打散了。當然，經過這樣的改造之後，佛教哲學的本貌已經不知道跑到哪裡去了。為何要打散？因需與儒家別異，若未打散，則近於儒家，然此一進於儒家的理論卻也是佛教宜有應有之立場，因需溝通交流故。參見其言：

唯真心雖有實體性的實有之意味，本體論的生起之架勢，然此一系統在佛教的發展中實是一特別的動相。它對內對外俱有特殊的意義與作用。對內而言，它比阿賴耶系統為進一步。對外而言，如楞伽經所說，它可以接引愚夫之「畏無我」，並開引外道之「計我」。茲再就此點而詳言之，即，因這一實體性的實有之意，這一本體論的生起之架勢，佛法可以與其他外道以及其他講本體講實有之教義（如儒家道家乃至耶教）乃至一切理想主義之哲學相出入，相接引，相觀摩。若與旁人不能相出入，相通氣，完全隔絕，則亦非佛法之福。能相出入，相通氣，而不隔絕，始可言相接引。即不說相接引，亦可相觀摩。真理是要靠相觀摩而始可各自純淨，各自豐富，各自限制的。凡一切大教皆非無真處。判教可，相非則不可。佛教發展中唯真心這一特別的動相有這作用。

就佛教自身言，這一特別的動相未至圓極，因緊張相未全散故。何以要全散始歸圓極？因佛教畢竟是以「緣起性空」為通義，故不願亦不能使「性空」之性落于實體性的實有之境也。是故唯真心之實體性的實有之意味，本體論的生起之架勢，必須打散，觀真心之由何而立（從何處來）再回歸其原處。而此系統中佛法身之孤懸相亦即緊張相亦必須打散，始能歸于圓實佛，即平平佛。天台圓教即能至此完全鬆散之境，而不失原初之佛法義也。（歸于「實相」即是歸于原初之佛法義。至「實相」始能至一體平鋪，全體平平。蓋無孤懸弔起之實相也。）[[23]](#footnote-23)

 本文前段在說此一實體性意味的有效功能，除了可以使成佛有保證之外，更能與他教他派做溝通。筆者以為，牟先生此說甚怪。既然能溝通，就表示此一論點有其普世性的真理觀在，故宜保留，然牟先生卻欲將其打散。打散後卻又要說就其立場而言有其可通氣出入的可能。此真多餘的無謂之語。

 第二段，牟先生必欲持佛教哲學不能有實體性的實有之立場，故而必將實有性打散，理由是佛教自己說它是緣起性空。筆者以為，佛教哲學發展已有多期，各期問題及主張重點不一，牟先生亦自己有此認識，於般若唯識階段說緣起性空可，若於真常心時段則有常樂我淨義出，此時應關切的是世界之為何而有以及如何而有的問題，既是整體存在界的為何而有，也是個別主體生命歷程的為何而有的問題，既要問為何而有，就要有一個理想性的目的在，又要問如何而有，就要有一個實體性的開端在，這兩個問題都需要走入實體性的實有論的立場，華嚴宗的法界緣起即此一立場，法界是法身之法界，法身是佛是實有的，法界亦就是實有的，亦即是有意義的，而不是但為虛幻而已，說虛幻是執著為己時的改正之解，改正之後即是清淨的淨土，即是有意義的世界，但具體的經驗現實世界可以是生滅的，生滅而說為不實，但對主體而言的一切經驗都是成佛運動的歷程，故而皆實。問題不同，主張就要不同，不能一昧堅持原來的格局，否則不需有小乘走向大乘。

四、結論

 牟先生在《楞伽經》如來藏識的解釋上與支那內學院採取對立的立場，主張如來藏識正是解決阿賴耶識不能保證成佛的缺點而設立的，因其有成佛動力於主體心內，因此，《楞伽經》理論又進於唯識學宗旨。而這正是《起信論》發揮楞伽經如來藏識的立場，然而，這卻引發另一問題，即是《起信論》的進路會導致有實有論的結果，牟先生當然不接受《起信論》可以有實體性實有的立場，故而設論將其打散。主張天台宗的圓教模式才是佛家的高義，即現象即本體，即無明即法性，於是，佛教只剩下緣起論，性空之性空空如也絕對不實，至於這個緣起論，儒家也可以接受，因為它就是現象論，但是，現象必有因，必有意義，必有目的，所以，只要佛教能接受即緣起即道德就能說明現象之為何而有，於是佛教就成為儒學。此牟先生的最願也。可惜，這並不是對佛教哲學的正確認識。前此牟先生反對支那內學院以唯識學派的阿賴耶識格局解讀如來藏識的概念，可以說，後來牟先生自己則是以般若學隔別現象的格局來解讀如來藏識的概念，兩者一樣奇乎怪哉！

1. 關於牟先生討論佛學的相關問題，筆者已發表過以下會議論文：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。杜保瑞，2012年5月12~13日，[＜牟宗三對華嚴宗詮釋的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1803.htm)，「2012年 臺灣第三屆華嚴國際學術研討會」，華嚴學術中心主辦。)杜保瑞，2012年，8月16日，[＜對牟宗三詮釋般若概念的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1801.htm)，「2012年第32次中國學國際學術大會，主題：中國文化的現代性」，韓國中國學會主辦。杜保瑞，2012年，8月21~22日，[＜對牟宗三詮釋佛性概念之方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1802.htm)，「紀念　曉雲導師百歲誕辰：第十四屆國際佛教教育文化研討會」，華梵大學主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 有關起信論的當代辯爭，可以參考印順著《大乘起信論講記》台北正聞出版社，1992年2月修訂1版，＜懸論＞。及蕭箑父釋譯《大乘起信論》高雄佛光出版社，1996年8月初版，＜題解＞。及勞思光著《新編中國哲學史（2）》＜大乘起信論之真偽問題＞台北三民書局，1991年8月增訂6版。及唐君毅著《中國哲學原論原道篇》台灣學生書局，1980年修訂4版，＜第十章第一節大乘起信論之時代與其宗趣及內容＞。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三，《佛性與般若》，臺灣學生書局，1982年1月，修訂三版，頁435。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三，《佛性與般若》，頁437~438。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見拙著：杜保瑞，2012年，8月21~22日，[＜對牟宗三詮釋佛性概念之方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1802.htm)，「紀念　曉雲導師百歲誕辰：第十四屆國際佛教教育文化研討會」，華梵大學主辦。《會後論文集》頁153。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三，《佛性與般若》，頁439。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三，《佛性與般若》，頁453。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三，《佛性與般若》，頁456。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見：杜保瑞，2012年，8月16日，[＜對牟宗三詮釋般若概念的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1801.htm)，「2012年第32次中國學國際學術大會，主題：中國文化的現代性」，韓國中國學會主辦。參見：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1801.htm> [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三，《佛性與般若》，頁457 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三，《佛性與般若》，頁457。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三，《佛性與般若》，頁458。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三，《佛性與般若》，頁458。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三，《佛性與般若》，頁459。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三，《佛性與般若》， 頁459。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三，《佛性與般若》，頁460。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三，《佛性與般若》，頁461。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三，《佛性與般若》，頁472。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三，《佛性與般若》，頁473。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 牟宗三，《佛性與般若》，頁474~475。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 牟宗三，《佛性與般若》，頁477。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三，《佛性與般若》，頁478。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 牟宗三，《佛性與般若》，頁480。 [↑](#footnote-ref-23)