對牟宗三詮釋天臺宗五時八教觀對比華嚴宗的反思

台大哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

　　牟宗三先生的《佛性與般若》，這一部大作，分為上下兩冊，下冊，整個談天臺宗的哲學，這裡面又分成兩部分，第一部分，談天台宗圓教義理的系統陳述，第二部分，談天臺宗的故事，也就是它的歷史發展，在第一部分分成了四章，筆者曾經針對它的第一章，談＜天臺宗之判教＞，做了其中四節的前兩節的討論，第一節是：＜法華經之性格＞，第二節是＜原初之洞見＞，本文之作，將接著討論它的第三節，＜五時八教＞，以及第四節，＜七種二諦之差異以及其層層升進＞，還有，這一部分的第二章，談＜從無住本立一切法＞，這一部分，也有四節，基本上是從天臺宗相關的著作中，討論「無住本」的觀念，以及「一念三千」的觀念。其實，牟宗三先生的觀點，可以說貫穿《佛性與般若》，不斷地重複申述。本文要討論的這些章節中的文字，這裡面的觀點，也可以說，在他的第一冊的部分，也都多少已經涉及了，只是，牟先生不斷的以天臺宗的文獻之疏解作為討論的方式，當然，觀點也有一些深入與發展，但基本原理都是相同的。對於牟宗三先生如何談佛教哲學、各宗派的義理優劣，以及借此而建立他自己的大乘佛學的詮釋系統，就是本文要討論的重點。

1. 作用的圓與存有論的圓

　　牟宗三先生在談天臺宗五時八教的時候，對五時的討論，當說到第四時時，說這是對般若學的討論，他說：

般若部中不說藏教，只帶通別二正說圓教，實只是依共般若與不共般若說圓教也，共般若為通教，通者大乘而共小乘者也，不共般若為別圓教，別圓者專限於大乘而不共小乘者也，無論共不共，般若實只是共法，通別圓之異不能只以般若定。……般若之精神為融通與淘汰，融通者，統會歸於大乘，而融化於實相一相所謂無相也。淘汰者，遣盪相著也。此中之圓教實只是般若之作用的圓，尚非開權顯實發迹顯本之真實的圓，即一念三千之存有論的圓。[[1]](#footnote-1)

牟先生又說：

般若本身之圓，只是實相般若，它只是如此，並無交替可言，但此亦並非法華之圓，因為它只是般若之作用的圓，此可說是共法，教之圓不圓不能只由般若決定也。般若經中並無智者相應法華而說的圓教，因為它無一切法之根源的解釋故，它可能涉及某種大乘粗圓權妙之教理以表現其實相般若之作用的圓，但其所涉及者非其自身所能決定。即法華之真圓實妙亦非般若自身所能決定，是則般若自身之作用的圓不需開，因為它只是如此，但卻需補充，補充之以真實圓教，使其落實於此真實圓教中方能成為實般若，依此義而言，只是作用的圓猶屬偏面也。正因其為偏面故，亦須開決，開決之，令其自身歸于圓實也。作用的圓必須歸於存有論的圓方能落實。[[2]](#footnote-2)

　　智者大師，在談五時的時候，就其中的第四時，說為般若時，而般若的思想，在通教、別教、圓教中都有，對於圓教的思想，是牟宗三先生最關心的。他認為儒佛兩家都有圓教的思想，其實是牟宗三先生從佛教的圓教思想，找到談儒家的圓教思想的原型。佛教哲學中，華嚴宗和天臺宗這兩家，都有圓教的思想，牟先生選擇的是天臺宗的圓教思想，並且貶抑華嚴宗的圓教思想，這裡涉及很多形上學的討論以及工夫境界論的討論，雖然牟宗三先生選擇天臺宗的圓教思想，但是最終天臺宗的圓教，仍然不如儒家的圓教思想，這點最後再說。現在針對天臺宗的圓教思想，牟先生認為它高於華嚴宗的圓教思想，這個理論的建構，十分複雜，甚至說詭譎可也。

　　唐君毅先生說，華嚴宗是走唯識學之路而發展至極的，天臺宗是走般若學之路而發展至極的。此說甚有見地。牟先生談天台也是從般若學說起，依據筆者的哲學基本問題研究法，般若學是佛教哲學的本體論觀點，印度原始佛教進入大乘佛教以後，從般若學到唯識學再到如來藏思想，在這個發展的系列中，般若學首出。般若學的問題意識為何？就修行者主體的認識活動而言，小乘佛教講苦，苦就是對於變動不居的現象世界的錯誤執著所致，於是要離苦得樂，而有種種苦行之實踐，理論意義在於不取為樂的執著就不會受到苦果，於是直接行苦行，心中絕不企想任何欲樂之事。這個理解，到了大乘佛教時，就以般若空性的智慧，作為認識世界實相的觀點，說明對於現象世界所有感受性的認識，其實都是自己刻意的執著，如果不去分別、不去執著，生活就能夠走在正法的軌道中，生活就能夠依照事物本來的樣子，而去進行。配合因果輪迴的佛教生命觀來談時，每一個生命都已經在長時間的輪迴中，形成了太多太有個性的自我，這些個性，就是對生活世界的偏見，去除這些偏見就是去除分別心，同時也去除了好惡的執著，這就是般若空性智慧的運用。在原始佛教中，做苦行的修行者，當他沒有了任何的欲望，也就解脫了所有的束縛，最終也解脫了輪迴中的生死生命，獲得了阿羅漢的果位，阿羅漢不死不生，就原始佛教而言這就是入涅盤。但佛學發展到大乘佛教時期，入涅槃的阿羅漢被認為並不是最高的境界，轉而宣導菩薩道的思想，也就是要去救度眾生，才是更高的生命境界。這是因為，雖然修行者自己已經具備空性的智慧，而沒有束縛、沒有煩惱、獲得解脫，但是現實世界還有太多的有情眾生，仍然遭受著輪迴業報的痛苦，如果不去拯救他們，修行者自己的生命並不圓滿。華嚴宗的圓教觀和天臺宗的圓教觀，就是在說明這一個最終最圓滿的修行者境界，於是依菩提心救度眾生，使一切眾生同登佛果，這樣的思想也成為了大乘佛教的本體論觀點。那就是生命的意義是在追求一切有情眾生同登佛果，於是修行者的修行，從解脫執著的般若思想，轉化到救度眾生的菩提心，所以可以說般若思想跟菩提心思想，都是大乘佛學的本體論觀點。一個是對錯誤的現象的空性的智慧的正確的認識，一個是對救度眾生的菩提心的行動意志，這都是本體論的命題觀點。

　　牟先生說般若思想是共通、別、圓教是不錯的。通教即般若學本身，別教依天台指華嚴，圓教乃法華思想，即天台自家所宗者。藏教是原始佛教，只有苦觀及離苦得樂的解脫觀，尚未有清楚的般若思想。般若是大乘初期創造的思想，自是而後，歷唯識學及如來藏思想諸經論，如來藏思想及大乘起信論思想即華嚴宗之所依，般若思想皆存在其中。唯識學重在說現象之所以是苦，因此是宇宙論的進路，為了說明生命是苦的原因，設立染性阿賴耶識之托子說，但是，雖然說明了現象之苦因，卻使得成佛沒保證。如來藏重在說成佛之必然性，以真如為一切現象及一切有情眾生之生命之托子，這本來就是阿賴耶識的功能，卻是將染污性放在次要的位置，而以清淨真如為根本，如來藏識的觀念既交代了清淨真如以為動力而終至成佛的可能，同時也交代了現象世界根本是佛性演化的宇宙論觀點，其理論的最高型態就是華嚴經的闢盧遮那佛放光而有了世界，現象世界一一有情皆是清淨如來藏的演化歷程，其以一心開生滅、真如二門，真如薰習永遠不停，故而最終成佛有其保證。可以說，佛教哲學自說現象之生起、以及離苦得樂之方法、以及眾生皆成佛之依據的種種問題，至此圓滿解決。

　　以上，筆者嘗試呈現一套前後一脈的佛教哲學體系，有宇宙論、本體論、工夫論、境界論在其中。而般若學扮演的是本體論及本體工夫的角色功能。談現象的宇宙論問題是阿賴耶識及如來藏識的觀念在處理的。談工夫論的理論有二系，一是去我執的般若工夫心法，一是救度眾生的菩薩道作為。談境界則是成佛境，而佛境界遍及世界，故而談境界亦是談整體存在界。就此而言，牟先生所關心的圓教問題，確實是在處理佛教哲學的極致圓滿的問題。然而，華嚴宗的圓教及天臺宗的圓教觀卻各有所重，天臺重在談一切眾生皆可成佛的理想，華嚴重在談佛境界的圓滿及遍在，故而天臺之圓是圓在五時說的法華時，以三乘一乘為佛之本懷，一切眾生最終追求皆是成佛之境，眾生成佛，以此為圓。華嚴之圓是圓在佛境遍在又變現世界而謂之圓，以法界緣起說世界清淨而謂之圓。這其中，般若思想皆不出其外。而天台更是以般若思想談眾生皆得成佛的理論極至系統。

　　天臺宗講藏通別圓，其中通別圓教皆有般若思想，筆者同意。但牟先生說，般若的圓是作用的圓而非存有論的圓。此說筆者有意見。筆者以為，說般若思想貫通通別圓教之義，旨在大乘佛教的本體論都是般若思維，只要是談成佛境，其工夫修行無有不是走般若空性智慧之路者，般若智使主體解脫痛苦、入菩薩位，菩提心使主體更具智慧，得以救度眾生而終至成佛。可以說般若智是一切智，能放下一切我執，而加上菩提心才上升至道種智，當救度眾生的智慧圓滿了，便進入得一切種智而成佛之境。因此，在道種智及一切種智階段，也無有不是般若智的作用在其間的，無有不是預設了般若智的充實而能成就的。

　　那麼，牟先生所說的作用的圓而非存有論的圓是何意？這其實是好幾個不同的哲學問題在混淆的，牟先生關心存在世界的保證問題，也因此把圓教問題與這個問題合而為一，必論至存在的必然與永恆之系統才會是圓教的系統。對天臺、華嚴之爭就是對存在的必然性之保證是否被論及的分判，牟先生主張天臺論及之，而華嚴卻割裂佛境界之法界與現象界之存在。至於般若學，絕對是不涉及存在的。所以牟先生說般若是共法，但不涉及系統。系統者討論存在之根源的問題之系統，此中有唯識學系統、有如來藏系統、有華嚴、天台兩教之系統。系統之圓不圓的問題則是決定於是否論及一切眾生皆可成佛，同時保證萬法之存在。就此而言，般若學只論去執遣相，作為工夫論的本體價值可也，做為系統則尚構不著，故而雖與圓教系統的工夫論有關，但自己不涉及存在問題。涉及存在則是存有論，不涉及存在則是作用而已。此說，筆者已討論於＜對牟宗三佛教般若學詮釋之方法論反思＞[[3]](#footnote-3)一文中，簡言之，般若學是佛教本體論，所有大乘系統皆預設之，不必單獨提為一學派而批評其不涉及存在，其存在問題就在其它諸系統中。

　　至於唯識學，牟先生認為，唯識學涉及存在，但其存在是偶然性出現，沒有必然性，且其對眾生成佛的必然保證不足，因為它的般若智只是虛懸但中之理，一切還是存在的種子具不具備而已。此一批評，筆者以為是牟先生佛學義理詮釋中最準確到位的一說，筆者同意。對於如來藏思想，牟先生以《大乘起信論》的一心開二門為代表而說之，卻以為此論中負責存在的仍是唯識學的阿賴耶識，而如來藏識的般若智與菩提心，則是隨生滅法而作用起現，成佛是保住了，但現象之升起仍是阿賴耶識之偶然性作用而已，故現象之存在仍無其必然性，如來藏識仍是但中之理而已，只是有作用，心理為一，但真心只隨緣而起，緣起來自無明，如果沒有阿賴耶識染污識的出現，就沒有無明，因而也就沒有現象存在了，那麼但中之理及真如之心就作用不到了。此說，真一大誤解矣。佛是永恆，一心開二門之心是佛心，阿賴耶識無明緣起是真，但心真如清淨伴隨更真，心真如才是真正的存在之依據，它既恆存，又恆作用，不變隨緣、隨緣不變固然是就作用說，卻並非不涉及存在。以上深入討論，參見筆者另文＜對牟宗三談楞伽經與起信論的方法論反思＞[[4]](#footnote-4)。

　　對於華嚴宗，法界緣起說是其圓教的圓滿，圓者圓於成佛者遍在一切，以佛眼觀之，法界一切有情眾生都是未來成佛者，因而事事無礙。然而，牟先生卻認為，此法界之觀法，只是成佛者之自我套套邏輯，與下界眾生無關，佛已成佛，自證一切皆圓，但現象九界，仍在迷惘之中。此說更是詭譎至極的誤解。此義筆者亦已有討論，參見＜對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思＞[[5]](#footnote-5)。簡言之，華嚴宗之法界即是整體存在界，遍一切現象界而為法界，只是以佛眼觀之之時，現象世界的一切眾生、一切事理皆是圓融無礙，眾生固有其迷悟升降的個別生命歷程，但總一切歷程在佛眼觀之皆是最終邁向成佛境界的歷程，此即所謂事理圓融之智慧觀法，即法界緣起之說。此觀法，依成佛境者而說。至於眾生成佛之歷程，少不了因果業報、修行升階、漸修頓悟諸種種事，故九界眾生尚未成佛。法界緣起乃為說明現象世界存在之根本意義而言者，絕非虛懸一佛境界的本身而已。牟先生的批評意見，直接是天臺宗十法界的世界觀立場，認為華嚴緣理斷九，而天台是即九法界而成佛者。天臺謂成佛者是要救度九界眾生的，此說甚善，但認為華嚴斷九之說是不對的。以佛與下九界對看而言，則佛世界自與下九界自非同一存有等級，但華嚴所謂法界緣起是說整體存在界以佛眼觀之之時，一切事項圓融無礙，這並非是說佛自己在活動而捨棄九界眾生，而是說眾生生命歷程皆有其事其理而圓融無礙，是以佛境界而觀整體存在界，不是只在佛存有者世界的自我活動。牟先生以佛自身的套套邏輯說華嚴法界觀，這是牟先生自己的錯誤的理解。

　　對天臺宗，牟先生以為天臺之圓是既能讓一切眾生成佛，又保住世間之存在。以「無明即法性、法性即無明」說世間即是成佛道場，而成佛即在一切世間中成之保之，故而現象世界一切圓滿且又必然，一切眾生必得救度而同登佛國，此天台之圓教。高於般若學、唯識學、如來藏、華嚴學，只比於儒家而尚不及。這是因為天臺對於世間存在之發生，仍交給緣起法，若是緣起法，則無發生之必然。若是儒家，世界之存在交給道德意識，故而有其發生之必然，此佛家之圓尚差一著者也。

就前說般若思想而言，依筆者的界定，般若是佛教本體論的命題，諸法皆空，一切現象無有感性的立場，以此為本體工夫，則貫起信論、華嚴、天台諸教系統皆為其工夫論之宗旨，牟先生謂般若有作用之圓義，卻非存有論之圓義，意即般若作為本體工夫，是一切圓教系統的本體工夫，作為工夫，故謂之作用，作為圓教之工夫，故有作用之圓，但論及系統，即是論即存在，則般若學無此意旨在，故而無存有論之圓，而存有論之圓不圓，又是牟先生列比起信論、華嚴、天台及佛儒之間的要害關鍵。就牟先生而言，存在的圓不圓要追究的是現象世界的存在是否保住及是否必然的問題，起信論交給阿賴耶識故只有偶然，華嚴宗交給法界緣起故只有佛自己的存有，唯天臺宗交給「無明即法性」及「遍十法界而成佛」，即謂存在即是實存已存，而眾生必是可受救度而成佛者，故而才真是圓中之圓。至於般若，只能說是以作用的圓而併入上述諸大乘教義系統中。筆者認為，般若學是起信論、華嚴、天台諸學的本體論命題及本體工夫論命題，說其涉及作用是對的，但說其只是作用之圓而非存有論之圓，這就只是在牟先生自己的問題意識及理論立場上說的事了。就系統之圓不圓而言，就是對於救度眾生是否遍覆、以及現象世界是否保住而論者，根本上說，這不是佛教的問題意識，這是牟先生的問題意識，所以牟先生在佛教詮釋上犯了問題意識不準確的錯誤，這是拿儒家的問題要求佛教的答案，以符不符合儒家問題的標準，以論定佛教系統誰家理論圓不圓滿而做的討論。根本上，現象世界是否必然存在的問題，就不是佛教世界觀的焦點問題，更不是必須要有的立場，所以根本上牟先生深入論述的圓不圓的問題，以及對賢台兩教優劣判斷的意見，可以說都是外道之論，與佛教義理無關，一廂情願之說而已。

　　對於般若學不涉及存有論的圓不圓的問題，筆者的立場是，這個討論不是很相關於佛教哲學基本問題，般若學就是佛教哲學的本體論，至於宇宙論及境界論，可以有不同學派的不同系統，但般若學的宗旨永遠存在各系統中，說般若學不涉及存在是一個多餘的說法，至於存在的問題，則確實是在唯識學、起信論、華嚴、天台諸學中是一重要的核心問題。

1. 觀法的切入

　　智者大師五時八教中的八教，是由藏通別圓的化法四教，以及頓漸秘密不定的化儀四教而說的。其中對藏通別圓的討論，牟先生是以觀法、解脫、佛果三方面說其內涵。其中解脫就是工夫論問題，佛果就是境界論問題，至於觀法，應該是針對本體論及宇宙論的問題，參閱牟先生的討論，卻都是般若思想的本體論問題。這也可以見出，天臺宗的路徑，就是從般若思想進行修心實踐，而提出成佛路徑的學派，因此天臺分析各派的理論重點，也就會是由般若思想的深淺以分別各家思想的深淺。

　　對於藏教，以四阿含經、具舍論、婆沙論等論之，即原始佛教。對於通教，即是龍樹之般若學。對於別教，唯識學及大乘起信論者也，一為始別教、一為終別教，這是把華嚴小始終頓圓的架構平移過來說的。

　　其中對於別教之佛果而言，牟先生有一些說法值得討論，參見其言：

約佛果言，通過還滅後，真常心之全部朗現即是佛。「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念至此始充分證成，而法身常住亦充分證成，「空不空」亦充分證成。但此一系統是由真心之「不變隨緣隨緣不變」而展示，空不空是由隨緣中緣修還滅而充實。故當說如來藏自性清淨心空而不空時，此「空而不空」之中道只是「但中」之理，須緣修以實之。在此緣修方便上說一切法趣不空。故此仍權說之別教，非圓教也。即進而依此別教而言法界緣起，如華嚴宗之所示，那也只是分析的圓教，不開權，不發迹，猶有一隔之權，仍只是別教而已。[[6]](#footnote-6)

不論就始別教之唯識學說，還是就終別教之起信論說，牟先生意思就是，別教成佛是成了沒錯，但成佛所依據的理是但中之理，亦即不是負擔現象存在之理，成佛者自成其佛，但現象世界的存在問題被丟下了，現象世界仍是阿賴耶識無明緣起中事，現象世界的存在不完美，故而別教之佛境界不真圓，只仍別教之圓。即便發展至華嚴宗的法界緣起說，只是佛境界自身之圓滿遍在，對下界眾生隔絕捨棄，仍是分析之圓。

對於牟先生如此界定天台宗所謂別教諸系的意見，筆者不同意。關鍵是針對存在的問題。關於存在的問題，牟先生自己有一特別怪異的立場，也就是現象世界的存在必須有其存在的保證。但是，這根本就不是佛教世界觀的立場，所以牟先生的批評及論斷十分的詭譎。其理論歸結於天台圓教，下文再談。就唯識學和起信論對成佛可能性的理論建構而言，起信論固然較唯識學為究竟，但在存在問題上，依牟先生的理解，起信論對現象世界的存在問題之安立，則仍是阿賴耶識生滅門之作用，其結果，真如心、法性理隨生命緣起而作用而已，這就造成雖有學佛者看似成佛，卻不下及現象世界，以致不能及現象世界而使一切眾生必然成佛。意思是說，當存在的問題仍依無明而起，真如心與法性理的成佛作為，只能是跟在後面追著跑的活動而已，就算像華嚴宗的法界緣起說，跑出了佛境界出來，則仍是個別成佛者的自我歷程，終究與現象世界無關。牟先生這樣割斷現象世界的理解與詮釋，就是依據儒家哲學的現象實有的根本哲學立場下的思路，為實有而奮戰是牟先生一向的哲學戮力目標，詮釋佛學是為了高舉儒家而做，於是，非實有就是牟先生始終一貫的說佛態度。首先，佛教般若學始終不涉及存在，其次，唯識學系統涉及現象世界了，卻不能保證成佛。如來藏系統自己成佛，卻顧不及現象世界一起成佛。法界緣起只是佛自己在手舞足蹈，現象世界還在迷惘受苦中。依據儒家實有論的立場，現象實有，實有的現象世界經聖人的點化可以成善美境界，於是實有保住，圓善之境界保住，這才是儒家的圓教終境。牟先生認為，以上唯識、起信、華嚴的缺點，天臺宗可以超克。關鍵就在，天台主張成佛及於下九界，既有現象之升起，又有現象世界整體成就的完成，故而超越各家。然而，如何超越？文中說各家皆是分析的圓教，依牟先生，一旦是分析的、分解的就非究竟的，要非分解的、詭譎的、圓融的才是最終的圓滿之教。此義見下文：

別教是分解地說。凡分解地說者皆不融，不即，有次第，斷斷，有縱橫，非圓詮。圓教是詭譎地說。凡詭譎地說者皆融，皆即，皆不次第，皆不斷斷，皆不縱不橫，故皆為圓詮。[[7]](#footnote-7)

以上這一段話，配合前文說別教都是分析的進路之說，讓我們了解到，牟先生說華嚴別、天台圓的關鍵，竟是語言表述方式上的分解和不分解，天台詭譎地圓融，華嚴分解而不澈竟。分解而不能澈竟、不分解才達圓融的說法是牟先在儒學的討論上運用的方法，分別說的是抽象的理論建構，非分別說的是工夫境界論的結果。至於在《佛性與般若》中，牟先生則是主張有系統相者皆不能達到最終圓教境界，無系統相者的詭譎圓融才能真正達到最高的圓教境界。筆者以為，最高圓教與系統不系統是無關的，與分析不分析也是無關的，說到底，根本不是表達方式的問題，若只是表達方式的問題那就不是義理的問題，一種義理在分析的、系統的表達之時不圓融，而換成非系統、不分解的表達就圓融，這恐怕根本就沒有義理，而都是一些詭辭的跳躍而已。此義，於下節談圓教中申述。

1. 天台圓教的模式

　　牟先生說明天台圓教的方式有何特殊性呢？首先，從解脫方面說天台之不斷斷之意旨，其次，從佛果上講無執的存有論。講解脫從未成佛的眾生心講，講佛果從已成佛的佛存有者講，且都是本體宇宙工夫境界論一起講了。參見其言：

約解脫說，為圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。此中即是一「不斷斷」。而此「不斷斷」即預設「從無住本立一切法」，即「一念無明法性心即具三千世間法」，此是存有論的圓。性德三軌不縱不橫，修德三軌亦不縱不橫。性修不二，皆具三千，故為無作無量四諦。此是性具系統，非「隨緣不變不變隨緣」之性起系統也。性起系統只是無量，而非無作;是斷斷，而非不斷斷。「斷斷」有能覆與所覆，故必斷除能覆之無明，始顯所覆之真心;必斷除九界之差別，始顯佛界之法身。此即荊溪所謂「緣理斷九」也。不斷斷者，法身必十界互融而為法身，般若解脫亦然。此即是說，必即三千世間法而為法身、般若與解脫。而三千世間法皆是本具，皆是性德，無一可改，無一可廢，無一是由作意造作而成，故皆為無作。法性必即無明而為法性。無明須斷，此即所謂「解心無染」;而無明中之差別法則不斷，此即所謂「除病不除法」，即「不斷斷」也。低頭舉手皆成佛道，通達惡際即是實際，何況二乘行?何況菩薩行?依此而言「性德惡」。「性德惡」者即性德三千中除佛界外餘九界中一切本具之穢惡法也。此明是在「不斷淫怒痴」下之詞語，無足驚怪也。此與儒家言性善性惡者異矣。「性德惡」有時亦言「性惡」，此略詞也。惡是形容法者，非形容性者。「性德惡」即是一念無明法性心所所本具之不可改變之穢惡法。無明無住，無明即法性，如是則法性心即本具有這些穢惡法而一不可改。故佛界亦有惑業苦三道性相，而三道即三德，解心無染也，通達惡際即是實際也。法性即無住，法性即無明，如是，則無明心亦本具有這些穢惡法而一不可改。是故眾生皆在惑業苦之三道中，此是迷執之三道。佛之解脫是在「不斷斷」中，三道即三德下，解心無染也，而三千法仍自若也。是故荊溪云:「三千在理，同名無明。三千果成，咸稱常樂。」( (十不二門因果不二門語)。此即「圓斷」，亦曰「不思議斷」。故「性德惡」是性具系統無作四諦之重要標識，實只是「不斷斷」之變換語耳。[[8]](#footnote-8)

以上講天臺宗的圓教，是從不斷斷講起。講不斷斷要先從斷斷講起，斷斷者，成佛要斷九界之無明，而顯佛法身。此說，筆者以為，十分正常合理。但牟先生有不斷斷之說，並以其預設了「一念無明法性心即具三千世間法」。此一預設，近似存有論的命題，前所說之斷斷命題意旨，顯見就是工夫論旨，也就是說牟先生把工夫論和存有論混在一起討論，而此說所預設的存有論旨，就是直接肯定現象世界的存在，及其意義上的圓滿，故而要無明與法性同屬一體，同時使現象世界具恆久的存在性，這其中便出現了性德惡的意旨。簡言之，眾生所生存的穢惡世界是一必然存在的世界，而成佛的實踐活動就是從這些在穢惡國土的眾生之實踐做起，所以穢惡國土一不能少。成佛是眾生成佛，依唯識學原理，萬法唯識，現象世界一切萬法唯識所變，且為眾生心所具，重點是，此具為本具，故成佛之時，穢惡之土仍存，沒有因為成佛而穢惡之土就消失了，且要強調，成佛就是眾生在穢惡國土實踐而成，穢惡國土之眾生可以捨惡成佛，但國土不壞。以上這樣的理論，可以說是涵蓋了許多不同的哲學問題而擷取其中的一些特殊意見部分所構成，輾轉跳躍，難以繩約。必須說，牟先生是站在天台高華嚴、儒學高佛學的先在預設下而做出的討論，且在討論中，不斷創造新概念及新命題，幾乎就是藉由定義在做論證。問題是，牟先生建立的天台圓教思想，並沒有明確的哲學基本問題的脈絡，而是把所有表述上看起來符合他的基本立場的新概念及新命題予以連結而說出的理論體系。

以下深入分析。不斷斷者，現象世界在成佛前性具本具，雖為穢惡諸法，但法性仍善，而穢惡國土即由無明之緣而升起者，此穢土與法性卻不二，「法性無住」「法性即無明」，這套說法在形式上就是一種理氣合一的理論，理即氣、氣即理，但此說乃為避免理氣割裂而設，避免法性無明割裂而設，目的是為建立在認知上穢土固然是因無明而有，卻仍有法性在其中的意旨，這種理論從形上學說是形上學的一種型態，從境界論說是成聖境者的視域，但卻不是從工夫論說，否則無從下手，工夫論必是從初級到高級，必是從低等狀態到高等狀態，故而說工夫論時還得深入實踐主體的存有論結構再做細分，才能有切題的討論，而這個主體結構的知識細節，就在唯識學到如來藏識的系統中才有深談的，天台為般若學進路，對這個問題是談不深入的。

又，成佛者的實踐成果和現象國土的存在不是同一個問題，牟先生混淆二者為一，故而造出奇特詭異的理論。工夫主體在實踐開始的時候，必處於染心狀態，卻必有真如心為內在動力，且必可心與理合一以為成長的模式，而一旦心理合一而成佛，現象世界仍是現象世界。自己雖已成佛，眾生卻仍在迷。但是，成佛者可以持續救度眾生，且一切眾生都有被救度的機會，更有成佛的機會，所以眾生所處的穢土存在也必然有其存在的條件。雖有存在的條件，這卻與眾生具備成佛的可能性及必然性不是一回事，不必在成佛必然性的問題上牽出國土存在的永恆性立場。牟先生幾乎在這件事情上整個攪混在一起，認為成佛者之成佛必是成於穢土中，並且穢土必須有其存在的永恆性。於是穢土雖自無明而來，但是卻主張無明與法性是一，如是則穢土與清淨真如理是一。筆者以為，此說混沌不清。牟先生這種詭譎相融的圓教說，真不如分析地說的能說得清楚，實際上就是：有國土，國土有下六上四的十法界，可以說未成佛前下九界皆穢土，也可以說下六凡界是穢土，或於六凡中再分淨穢國土，重點是，成佛之時，佛自己已是成佛者境界，這是就佛性存有者的主體說，至於國土，只要還有下界眾生，就有國土，不論淨穢。而這個成佛的存有者，對祂來說，國土不是一個存在的必要條件，而只是有情眾生的活動領域而已，祂自己則是遍在一切國土，臨在一切國土，結緣與救度一切國土之眾生，但眾生之成佛仍需眾生之自渡，眾生在下九界之各界中流轉生死，但仍有一拾階上升的歷程，這個上升仍有其結構上的必然性，這一方面說得是所居住國土、所屬於的國土，二方面說得是所活動的國土。就所活動的國土而言，上四界存有者可以遍在下六道中活動，上四界嚴格說沒有明確的國土，一切依主體境界而顯現。下六道眾生則不能跨界活動，亦即不能以上四聖界存有者的活動方式來活動。牟先生批評華嚴法界是證佛者自身的境界，因而與下界無關。又批評如來藏真如緣起是但中之理，現實世界是另一回事。總之如來藏真如心與法性理固得合一，但現象世界還是被遺棄了。故而提出無明即法性的主張，目的在使法性之真如心和真如理不隔離於無明緣起的現象世界。此說，立意上有其可說者，但理論上有理解的錯誤。

　　現象世界有層層眾生出生、居住、及活動於此，任一眾生皆有如來藏真如心內在於性中，不論其如何無明薰習而有生滅不已之輪迴歷程，最終仍有真如心以為主導而促使成佛，這是就人性論及工夫論說，就存有論言，如來藏就是主體的一切，個別主體的輪迴歷程及現象世界都在其中，今有個別主體的修行成佛，則是去無明全真如，依唯識學系統說，則是轉識成智，而成佛永遠是個別存有者的事業，成佛者成佛不影響未成佛者的國土存在與否，未成佛者雖未成佛，不影響其最終有成佛的可能，這便是由唯識學發展至如來藏思想的理論建樹，亦即一切眾生皆可成佛之立場在如來藏學說中恰當地建立了。此時沒有如來藏真如理只是但中而抽離現象的問題，眾生以真如心與真如理合一而成佛之後，一樣是在層層世界中遍在及作用，穢土仍在，穢土眾生仍在，眾生成佛可能性亦在，只是有某一眾生成佛而已。追求成佛者之真如心與真如理和生滅歷程都是同一主體中事，從實踐活動說或從現象流變說，都是此心以為主宰之歷程，不是真如心、真如理作為一獨立的存有在但中、在隨緣不隨緣，而是主體之心在隨緣不隨緣、在如理不如理、在成佛不成佛，牟先生割裂真如心與生滅法的思路，正是分解太過的結果。從形上學說，是講一心及真如、生滅二門，但從現象說，就只有眾生主體與現象世界。有眾生成佛也罷，無眾生成佛也罷，現象世界還其依然，世界是依據它自己的成住壞空歷程而流轉不已，並沒有保住與否的問題與需求，也沒有成佛者成佛之後捨棄現象世界的事情。但中之理不是一真實獨立的存有，不必談其隨緣不隨緣以致現象存在不存在的問題，只有眾生心成佛不成佛，以致染心或淨心的問題而已，說真如心與真如理與法性等事時，都是主體的真如心是否如其理而與法性是否合一之事而已，不是心真如隨緣起現、無緣則不起現的事情。這樣的描述方式好像同一個主體自我分裂為有心真如和心生滅，其中心真如隨生滅緣起而作用而清淨化之，若無明生滅不緣起，則心真如即無可作用之事矣，而一旦真如作用，一切淨化而成佛，則留下了無明生滅依然在穢土中，且視同被真如心捨棄之窘況。此說，真混亂義理矣。而牟先生於它處也真的是以同體及異體說這件事情，說別教是異體而圓教才同體，其說，筆者也不同意。

　　就佛果的討論言，牟先生討論了法身概念，以及提出執的存有論和無執的存有論兩說，參見其言：

約佛果言，即為法身常住，無有變易，「如來藏恆沙佛法佛性」之圓滿的體現。如來藏即「一念無明法性心」也，不指真心而言。圓滿體現者必即三千法而體現之也，因恆沙佛法佛性本具此三千法也;數言三千，實即無量無作法也，即是恆沙佛法矣。本具三千即是「三千在理，同名無明。」圓滿體現即是「三千果成，咸稱常樂。」三千在理即是性德三軌，不縱不橫。不縱者，法身、般若、解脫皆本具故;般若與解脫雖修德亦性德故，而性德是在修德中顯，故雖性而又是修，雖不縱而亦不橫。不橫者，般若與解脫性德，亦修德故，而修德又是在「不斷斷」下成故，故雖修而又是性，雖不橫而亦不縱。在因地如此，在果地亦然。此為圓伊，亦曰三德秘密藏。而別教三德，因為是性起系統，又是「斷斷」，故有縱有橫，不為圓伊。

復次，總上三點言之，此圓教之特色又在「一切法趣某，是趣不過」之一語，此即「不但中」，故曰圓中。此語本是《般若經》中表示「般若之作用的圓」之語。今將表示「般若之作用的圓」之「一切法趣」套於「存有論的圓」中說。一念三千不只是散列的三千，而且是一切法趣空，趣假，趣中之三千。又不止此，而且是一切法趣色、趣聲、趣香、趣味、趣觸，固不只趣一念也。是故得言唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識、唯智。若在識中，一切都是迷執。若在智中，一切都是常樂。在識中，是識色不二。在智中，是智色不二。依前者說執的存有論。依後者，說無執的存有論。此即是圓教下的兩層存有論，而在一念三千與不斷斷中完成之。別教不能至此也。故佛教必發展至《法華》圓教始至其極。極者徹底透出兩層存有論之謂也。至此，始極成無諍＿＿《般若》之無諍與《法華》之無諍合而為一。[[9]](#footnote-9)

文中言「圓滿體現者必即三千法而體現之也」即言佛果即在一切現象世界中呈現，而一切現象世界則是佛性本具，所以成佛之後亦不捨離世界。筆者以為，牟先生這樣的說法實在錯置了問題。性具說謂性中本具三千法，此義可以說是一念心可能的視域是三千之念，這是人性存有者的染淨狀態問題，但這不是說，三千善惡諸念必須永恆地存在並呈顯，而只能是說，若未做工夫，則三千善惡諸念皆是可能，至於工夫論，仍是要去惡向善，以至纖惡必除。智者初講性具思想時，重點在性具善惡，此說若與原始佛教的十二因緣說對比，以及輪迴因果說對比，則眾生的個性是習氣的結果，因而說性具善惡與習氣我執說似有扞格之處。筆者以為，論及佛教人性論，還是習氣說是根本教法，性具善惡說，就可能性的狀態而言是可以說的，就必然性而言是不可以說的。眾生可能性具善惡，這只能是就習氣言而已，端看個人生命歷程的習染發展而定，諸惡具染亦是可能，但眾生亦同時性具善法，故有淨因作用，此即進入如來藏說中，問題就容易解決了，關鍵就是，心真如薰習永恆不斷，而生滅門的無明薰習到一定清淨程度之後就斷了，這就和智者大師回答菩薩不斷性惡法門，卻不入惡行中的道理是一樣的[[10]](#footnote-10)，這就可以說是不斷斷的意思，但其義是說，佛不斷對性惡之理解，以及不斷對在迷之性惡眾生的接觸，卻自己無染，這並不等於是說現象世界在迷眾生的存在及其國土必須永恆存在。現象世界此起彼滅是佛教世界觀的根本認識，成住壞空之際，只要還有國土與眾生，就有可以有成佛的修行活動，也就有佛與菩薩的救度眾生之行為，因此不斷斷之不斷應是不斷救度眾生的心力，不斷與眾生接觸的機緣，不斷與下界眾生互動的願力，不斷理解惡事的能力，而不是，現象世界的存在永恆不滅，現象不斷而染心斷。

依牟先生詞彙用法，相較於性具說的不斷斷，所謂性起系統的斷斷，是斷去本來不實的雜染，由心真如作用於無明薰習的一切緣起諸事，是修行者主體自己斷去自己的惡染，而並不是成佛後斷去與現象世界的接觸及救度，更不是斷去了使現象世界持續存在的存有論原理。可以說，都是因為牟先生過於關切世界實有的問題，以致強把性起說的斷斷系統與性具說的不斷斷系統對比起來，甚至對立起來。其實，兩說無須對立，問題根本不同。性起說面對工夫論問題，心真如隨緣作用起現，預設了如來藏的存有論系統，發展於十二因緣緣起、阿賴耶識無明緣起的改良系統。性具說也是面對工夫論問題，不斷性惡才能不受制於惡，這卻是智者大師自己提出來的人性論命題，智者大師確實是走般若學進路而成一大教理系統者，這與華嚴宗走唯識學、如來藏系統而成法界緣起說的一大教理系統者不同。走般若學之路只破不立，對於存有論的問題討論並不精準，牟先生卻以詭辭說之，企圖高天台於華嚴，當然，依哲學史之史實，實際上華嚴、天台也是彼此高低兩造，牟先生只是走了天台之路而已。只是，牟先生更有自己的語言與命題的創作，導致將天台、華嚴對比的問題更加複雜。

　　牟先生又提兩層存有論之說，以執的存有論和無執的存有論分說之，依牟先生之意，天台之圓才是無執的存有論，別教之圓都只能到達執的存有論。別教只論及識，主要針對一切迷執的討論，圓教論及智，主要對實做工夫之後的境界作討論。此說筆者必同意，此說牟先生早已運用於程朱陸王之辯中，對於以執的存有論及無執的存有論討論儒家，而高陸王於程朱之說，筆者亦不同意[[11]](#footnote-11)。

1. 七種二諦

　　天台講通教無生四諦，別教無量四諦，圓教無作四諦，通教說般若諸法不生，別教說菩薩道度眾無量，圓教說境界一切作而無作。牟先生依《法華玄義》講七種二諦，發揮天台之說，卻仍有值得討論之處，其言：

由別教之不空上融至圓教之一切法趣不空，則須知別教是分解的展示，故一方有次第，一方佛性之理又為但中。真空妙有之佛性理為惑所覆，藉緣修方便，破惑而後顯，此即「緣理斷九」，故佛性理為「但中」也。此亦是權說。既知是權說，故捨分解的展示而為詭譎的展示，則即歸于「性具」之圓教。此圓教亦不能由通教之體法入空可直接通至者，光只一心三觀並不能決定圓教之所以為圓教。此必須經過「如來藏恆沙佛法佛性但中之理」之開決，始可通至此圓教。由別教融至圓教，不須另有客觀之觀念，只須在《法華》之「開權顯實發迹顯本」下，另換一表達方式即可，即在「不斷斷」下，在「三道即三德」下，由分解的展示轉為詭譎的展示，即可。此詭譎的展示不只是般若智之無執無著，不捨不壞，乃是般若智之作用的圓與不但中佛性理之存有論的圓之合一，因此，而成為性具系統也。此必須由表達方式之殊特來了解，非是由另一新概念而撐起也。詞語詞意之不同皆由性具而來。是以圓之所以為圓雖種種說示，最後總歸于表達方式之殊特。分解說者永不能至。是故凡分解說者皆權說也。開權即顯實矣。故圓實教為第二序者。不離前三而有圓，不離四味( (乳、酪、生酥、熟酥)而有醍醐，故須由表達方式之殊特而認取之也。[[12]](#footnote-12)

牟先生以為，從別教至圓教就是一個表達方式的轉換而已，並不需要有任何的新知識，此旨，筆者有質疑。其說，別教成佛，乃將無明所惑者去惑顯真即是成佛，此即緣理斷九，故佛性理為但中。此說之中，成佛既斷九，則佛性理為但中，亦即，不涉世間。以上是分解地說。若是詭譎地說，則不斷九界而成佛，故為不斷斷，則其理不但中，且為性具善惡萬法。此即謂萬法實存，成佛即九界，成佛不斷九界，九界性具，佛性理不但理而具九界。以上，牟先生說只是表達方式之別，不須另有新觀念，不由另一新概念，只是改分解之表達為詭譎之表達。筆者以為，這並不是表達方式的差異而已，所謂開權顯實，實在是推翻了別教說法而另起新說的系統。就所指別教言，破惑顯真，是成佛的必然格式，成佛是去自性中的九界而證入佛界，並不是捨棄九界眾生，所說緣理斷九及但中之理說者皆不正確。至於不斷斷及不但中之理之說者，是把成佛境界問題和宇宙論的問題混淆為一而說的存有論，牟先生想說的是，既成佛境矣，又要保住現象世界，既是主體成佛，又是世界皆實有。

　　如果牟先生認為這是表達方式的不同而已，那其實就是無所新說。即便是別教，成佛本來就沒有捨棄現象世界，至於保住現象世界的說法，則是牟先生個人的錯誤理解，這絕非佛教的世界觀。就不但中而遍在現象世界而言，別教之佛性理也不是但中而不遍在，這整個都是錯亂的理解與詮釋。

　　如果這種新的表達方式根本就是一套新的學說，那麼正是這一套新的學說可以被牟先生再度犧牲，這在和儒家學說對比時就可以見到，關鍵就是這一套詭譎的圓教系統並不具備實存實有性，以及緣起法不依道德意志而起，故而終究是對現象世界落空的一套佛教哲學，而哲學，就是要為實有而奮戰，故而佛不及儒矣。

六、小結

　　筆者以為，佛教哲學在如來藏緣起說中，在起信論一心二門說中，在華嚴宗法界緣起說中，就已經把佛教哲學所有的理論漏洞補足而成為圓滿的系統，天台家的一些論述，正是華嚴教之終頓階段，整個理解不同，思路不同，問題意識不同，強為高下的結果，就是混亂佛學意旨。牟先生以天台圓勝華嚴別之說，究竟是改變表達方式而無所新說？還是另一立一套新的佛教教義？這將在他第二章談＜以無住本立一切法＞中繼續討論。這就另待它文了。

1. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，台灣學生書局，1982年1月三版，頁621。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，頁623。 [↑](#footnote-ref-2)
3. http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1801.htm [↑](#footnote-ref-3)
4. http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1804.htm [↑](#footnote-ref-4)
5. http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1803.htm [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，頁640。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，頁645。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，頁646~647。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，頁648。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見：《觀音玄義》卷上又云「問：闡提不斷性善，還能令修善起。佛不斷性惡，還令修惡起耶？答：闡提既不達性善，以不達故，還為善所染，修善得起，廣治諸惡。佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故，於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起。」 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見拙著：《南宋儒學》，台灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三著《佛性與般若》下冊，頁670~671。 [↑](#footnote-ref-12)