試論牟宗三哲學的儒佛會通[[1]](#footnote-1)

摘要：

　　本文將初步檢討牟宗三先生的儒佛會通觀念，在當代中國哲學理論建構的歷程中，牟先生的哲學體系堪稱最為龐大、最有創造力、也最為獨斷的一個系統，透過牟宗三哲學體系的研究、理解、詮釋與批判、反省，正是當代中國哲學工作者最大的理論挑戰。牟先生以佛解儒，而建立道德的形上學，本文之作，即針對牟先生由佛說儒的觀念展現，進行檢討，文中透過對牟先生若干重要命題、術語之義涵解析，進行疏理，企圖將「儒佛會通」以及「中國哲學方法論」問題試作釐清。文中將討論：牟宗三先生中國哲學詮釋體系的根本關懷、對牟先生關懷實有的詮釋體系的重新檢視、從牟先生「存有論」概念的使用重新檢討其詮釋體系、從牟先生「形上學」概念的使用重新檢討其詮釋體系、從牟先生「智的直覺」概念的使用重新檢討其詮釋體系、從牟先生「分別說與非分別說」的概念使用重新檢討其詮釋體系、從牟先生「實有型態的形上學及境界型態的形上學」之說重新檢討其詮釋體系、對牟先生在天台學中的存有論建構之重新檢討。

一、前言

 牟宗三先生的哲學系統中其實並沒有會通儒佛，牟先生自己很明白的表示他的價值選擇在儒家哲理中，參見其言：

你要解脫，表示你的斷德，也要就著三千世間法而解脫。所以，當我解脫的時候，當我表現般若的時候，當我成法身的時候，那一切法都在我這個般若解脫法身裡面保住了。這裡面確有妙趣，不要說你修行到了，你就是了解到這一套也很美。這比上帝的創造美多了，甚至比『天命不已』的創造還美。但我並不做佛弟子，我還是贊成儒家這一套，這才能心安，才是安身立命之處。[[2]](#footnote-2)

　　雖然牟先生明說他只能安心於儒家，但是牟先生所提的「圓善論」的完型卻是源自佛教天台教義的表述形式之藉鑑，因此，我們得以在牟先生整個中國哲學詮釋體系的檢討中，嘗試談論為牟先生所溝通的一些儒佛之間的方法論詮釋架構的問題。

**二、牟宗三先生中國哲學詮釋體系的根本關懷**

 牟先生的中國哲學詮釋體系的根源問題，可以說就是「如何將儒家哲學建構為在中西哲學義理系統上最為究極圓滿的理論」，他的工作方式是由康德所遺留下來的世界實有性的問題開始建構起，首先定位儒家哲學的基本性格是一個道德的形上學，在這個體系型態下儒學具有一實有性的創造本體，並且是一個道德性的創造本體，並因而說出了一個得經由聖人體證而實證的實有世界觀出來，參見其言：

照儒家的立場，肯定這個世界繼續下去，最後根據是道德的創造性（moral creativity）。所以儒家一定肯定道體，這個就是道體的所在。道德的創造性直接從我們每一個人都有的道德意志、道德心性而顯。客觀地講就是天命不已，天命不已就是創造不已。[[3]](#footnote-3)

 另言：

我們不想這個世界崩潰，是靠有一個於穆不已的天命在後面運用，不停止地運用，那麼，這個於穆不已的天命從哪裡證實呢？最重要的是從孔子所講的「仁」與孟子所講道德的心性。儒家講仁，講心性之學。「仁」是生道，心性之學就是顯最根本而親切的道德創造性，道德創造性從我們的道德心性而顯。拿這個道德心性的創造性證實天命不已的那個創造性。這一套本體宇宙論沒有像西方獨立地分別地從「存在」（to be）那個地方講ontology，也沒有分別地從上帝那裡講cosmology，它是本體宇宙論合而為一地講。本體宇宙論合而為一的表示，哪些句子表示呢？就是乾彖所說：「大哉乾元，萬物資始，乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」。這就是本體宇宙論合一的一個創造的過程。乾卦的四德：「元、亨、利、貞」四個字也是表示一個本體宇宙論的過程（ontocosmological process）。這是易傳表示。中庸怎麼表示呢？中庸從「誠」表示。「誠者，物之終始，不誠無物」（第二十五章）。「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」（第二十二章）。「其次致曲，曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化」（第二十三章）。這些話都是表示一個本體宇宙論的創造過程，拿「誠」來貫穿，這不是很具體嗎？易傳是拿「大哉乾元」來貫穿。「誠」、「乾元」，就等於西方上帝那個地位。[[4]](#footnote-4)

　　在儒學的如此定位上，牟先生同時安排了對於道家老莊學及佛教天台、華嚴學的基本義理定位的理論詮釋工作，認為道家在世界實有的問題上的形上學建構並不能說出世界的實有性，道家只是進行了某種世界運行秩序的意境的言說，所以只成就了一個境界型態的形上學。而佛教的華嚴哲學雖然仍基於佛教基本義理的緣起與空觀的形上學系統，但在工夫論義理建構上卻不能遍存在整體存在界而有其實證，因此無法藉由工夫體證而達至佛教世界觀的圓滿極境。只有天台宗哲學，不僅圓滿地述說了世界存在的間架，更且藉由不執著於此一世界間架的表述，而保留了此一世界間架表述系統的存在上的圓滿。至於貫串整個中國儒釋道三學的本體論義理，都是一種具備認識世界實相的認識心，即「智的直覺」或稱「無限智心」，因此都是縱貫地含攝了整體存在界，但是因為道佛的無限智心並不同時創造世界，因此只有儒學是縱貫縱講地完構了形上學的建立。

**三、對牟先生關懷實有的詮釋體系的重新檢視**

　　牟先生對中國哲學的關懷以及思辨的脈絡有三，一為世界是否可以被認識，二為世界是否是實有的，三為世界被表述的形式為何？

　　在形上學義理建構的理論進程中，世界可以被認識，以及世界被認識成實有是兩回事，康德哲學中的世界實相是不能被認識的，只有上帝得以有「智的直覺」以直接契入「物自身」的義蘊。牟先生則認為，中國哲學的儒釋道三學卻都在人存有者的認識心中被認為是具有直覺體悟存在真相的能力，這是中國儒釋道三學的殊勝之處，亦即在中國哲學中，世界是可以被認識的。但是，牟先生卻更關切對於世界真相的詮釋系統是否主張了世界實有，這就是牟先生的中國哲學詮釋體系中的根本關懷，就是談哲學，就必須將世界認識為是實有的，參見其言：

我稱道家的形而上學是境界形態的形上學，不是實有形態的形上學。西方的形上學、儒家的形上學都實有形態，但道家不是實有形態。[[5]](#footnote-5)

　　這樣的立場，似乎與一千年來的新儒家哲學觀念中一直認為道佛乃以世界是虛妄的立場有關。然而，道佛對於世界是虛妄的存在的言說仍有再詮釋的空間，此暫不論。筆者以為，對於世界存在的根本意義是實是虛的主張，並沒有重要到足以作為哲學體系之是否成功及圓滿與否的判準。

　　至於從知識論的問題意識來談哲學體系的建構時，對於人類在存有真相上的能否實知之問題確實是一個重要的根本問題，但是在中國哲學義理型態中，知識論問題卻並不是哲理建構的關鍵地方，關鍵地方是工夫論哲學，是工夫論哲學在保證著形上學義理觀點的成立，因此中國哲學的形上學觀點基本上是一個工夫哲學進路下的義理結果，因此在世界實相的認識問題上，重要的是工夫進路的爭辯，存有真相永遠是工夫操做後的境界彰顯，至於人類有沒有認識存有真相的能力的問題，既非中國哲學義理詮釋系統中的優位問題，更非檢別的判準。所以牟先生將「智的直覺」概念平等賦予儒釋道三學的詮釋體系之說法亦實為當然。

不論是主張世界是實有，還是主張世界是虛妄的哲學體系，都需要說明存在界的發生的義理建構，實有與否是本體論問題，如何發生是宇宙論問題，以道德意志宣說世界實有的理論作法只是說明世界存在的諸多本體論作法之一，這個必須要處理的問題卻沒有必然的答案，因為一方面關於宇宙真相的知識需要確立，另方面關於本體的觀念需要證成，而所有需要體證以成真的中國儒釋道三學的詮釋體系的對於存有實相的最終界定都還需要它們各自的工夫哲學來予保證，因此決不是哪一套表面上是虛是實的存有真相的宣說就能夠是必然圓滿的系統。

　　對於宣說世界實相的形上學體系的圓滿與否的判準，並不能建立在表述形式的架構上，牟先生以天台荊溪湛然以及陽明弟子王龍溪的表述形式為典範，以其「非分別說」及「無執的存有論」的說法來提契中國哲學，但筆者認為，這些說法都只說到了中國哲學的特殊表述形式，而非根本主張。因此，以「表述形式的不執斷地說法」作為「對於存有真相描述的圓滿形式」之觀點，是一個基本哲學問題意識的錯置。因為，不論是王龍溪還是荊溪湛然的形式表述，都不是一種簡單正面的形上學的義理建構的表述，他們其實都是工夫活動的述說。無執的工夫述說是工夫境界調升的必然做法，在工夫哲學本位的中國儒釋道三學的義理建構的成熟階段都將出現此一表述形式的工作方法。就中國大乘佛學陣營而言，禪宗哲學系統的無執的表述更是其中之最，但這樣的無執的表述方式只是就工夫進程的形式作為之講說，最終是境界哲學問題意識的彰顯，使得義理的展現在境界的彰顯中得以達至圓滿極境，然而體系的異同甚至高下優劣的問題卻無法決定於此一工夫形式義理的展現與否，最終仍是必須回歸整個形上學系統的理論間架裏。

**四、從牟先生「存有論」概念的使用重新檢討其詮釋體系**

在牟先生的詮釋體系中及當代中國哲學工作者的概念使用中，存有論與形上學及本體論概念有通用現象，同時，向來在中國哲學界的術語系統中，宇宙論問題亦並未能被視為是一個重要的哲學問題，因此，在牟先生的使用中，以上四個形上學等級的概念幾乎被混用為一。牟先生對存有論概念的使用，有一個義理上的先在預設在，那就是他所謂的「為實有而奮戰」的信念，亦即在存有論哲學問題的中西理論建構上乃是以能證成「言說世界實有」的存有論系統為對此一問題的理論建構之完成。筆者認為，存有論作為一個基本哲學問題時它只是一個關於「題目」的概念，「是否主張世界是實有」這是各種理論體系的各自觀點，也就是各家的「答案」，「主張世界不是實有」的存有論觀點也是一種存有論。特別在東方哲學體系中，因著宇宙論問題的發達，現實經驗世界在道佛兩教的世界觀認知中並非最終極之實有，在涵蓋經驗世界及非經驗世界的諸多世界作為一個整體的存在界時就跳開了這個存有是否為實有的問題，而是這個本體是什麼的問題，因此在中國道佛哲學系統中反而是以本體論概念來作探求終極實在問題的問題意識較為恰當相應。這個本體論是就著一切存在的整體來探求其抽象意義的終極定位的問題，例如探求其為是有？是無？是苦？是樂？是善？是惡？是清淨？是染污？是一？是多？等等抽象形式的追究的。至於存在界是否是實存？是創生？誰創造？如何造？這毋寧是一個在宇宙論問題意識下的世界觀的問題。而這些宇宙論方面的知識，卻將根本地決定哲學體系的本體實相觀念。

牟先生一如康德為經驗科學立法的理性精神，要在中國哲學系統中發掘論說存在界整體是一實有受造的整體的理論體系，而先在預設地以儒家形上學為此一建構的典型，因此便找出儒學立論的絕對起點，即道德意識者，以之作為既是整體存在界的存有論總原理，復是君子聖人人格體現的意志原則，作為具道德創生作用力之一意志性普遍原理，從而使存在界得以實存之存有論最高概念範疇，其為以乾元、誠體、獨體、良知、善等儒學最高概念為基礎所建構的儒學存有論，牟先生因之以「道德的形上學」說之，亦稱頌之為存有論的完成。認定存有論旨在論說存在的實在性，而且只有道德意識才能是實在性的乾坤萬有之真基。在此一儒學本位的工作進路中，宇宙論問題意識下的世界觀差別所造成的對於存在界整體的最高概念範疇之定位的終極理解之差別，即無有言說之餘地了。

依筆者的立場，不同的宇宙論即有不同的本體論，牟先生在使用存有論及形上學概念討論問題時都忽略了此點，甚而先在地以經驗所及的宇宙視野來作為一切哲學體系之本體實相之優劣檢別之判準，筆者以為，這才是當代中國哲學詮釋系統的根本問題。例如在佛教天台教義中，它是以十法界為存在界的宇宙論系統，就此而言，其法界共存互具的貫通原理，即佛教基本教義中的緣起性空觀之提出，便不是一個道德意識本位的概念，因此道德的形上學既不能詮釋更不能衡定道佛系統。並且，對於此一經驗世界之實有與否的問題，亦不是佛學體系的終極問題，就佛家所講的重重無盡的世界觀而言，它首先是一個各層世界之為何會展現造生的根源的問題，其次是這個造生的展現顯現了對人類而言的是苦是樂的問題，再次是這個造生根源的善惡染淨的問題，最終是這整個展現的全體及其歷程的是空是實的問題，這些問題都超越了經驗世界的整體存在之存有論的有無虛實的問題，因此，對於中國儒釋道三學的認識的出發點，應該更多地有一獨立的宇宙論的關懷，亦即設若不在各教世界觀的認知系統下，而仍想要探究各家最高概念範疇的本體論義涵，則難以明其義涵實指，以及進行系統的比較。亦即應先將宇宙論的知識性認知先行提出，以作為本體論問題意識的思維前提，這樣才能真正認識各家本體論的義涵實指。

如此看來，牟先生的存有論概念在中國哲學基本哲學問題研究上的理論定位便不是太準確恰當的概念使用，因為牟先生一直地無法擺脫「存有論問題是要為實有而奮戰」的工作意識，然而這個實有立場的存有論原則，在中國哲學的道佛兩教的詮釋中，卻被多重世界觀的宇宙知識系統給打散了。不過，無論是如何地多重甚至多元，道佛世界觀中仍有將整體存在界作為一個整體而來探究這個整體的本體論總原理的問題意識，因此以本體論來探討中國哲學的最高概念範疇諸如道、天、性、理、佛性等或為較準確的研究進路。

**五、從牟先生「形上學」概念的使用重新檢討其詮釋體系**

牟先生哲學體系最高建築物乃為儒家哲學系統的「道德的形上學」，牟先生提出「道德的形上學」之名詞，以此分別於「道德底形上學」，前者意謂形上學的諸種中西哲學史上的建構努力，最終乃以儒家哲學系統中的「以道德意識作為創生實體而保住存在界整體」之說法為此一努力的最高完成，這就是由道德進路而建構成功的形上學體系，這不是一般以形上學的方式說道德概念的進程，那是「道德底形上學」。牟先生強調「道德的形上學」是主張只由道德的進路才可以完成形上學的建構，參見其言：

道德的形上學（moral metaphysics）是以形上學作主，道德的形上學就是通過道德的入路建立形上學。形上學是對天地萬物有一個交待，有一個說明。形上學包括本體論與宇宙論，就是對著天地萬物說。」[[6]](#footnote-6)

　　另言：

道德的形上學是指康德所說的超越的形而上學講。形而上學有兩部份：一個內在的形而上學，一個超越的形而上學。這個超越是超絕的意思。超越的形而上學講上帝存在，靈魂不滅，自由意志。超越的是超離經驗，因為上帝存在，靈魂不滅，自由意志是超離經驗的，經驗所達不到的。康德除超越的形上學之外，還有一個內在的形上學。「內在」（immanent）對那個「超越」講，immanent譯作「內在的」不太恰當，immanent是內指的意思，經驗範圍內的意思。在康德，這等於對知性的純粹的分解，講範疇那部份，講範疇那部份都是內在的形上學。就是傳統講的ontology，到康德來一個轉化，把ontology轉化成對知性的超越的分解，代替以往的ontology。以往的ontology講本體、因果、時間、空間。照康德看，這種形而上學是內在的形上學（immanent　metaphysics），是現實經驗範圍之內的，內在的形上學所說明的天地萬物都是在經驗範圍內的。[[7]](#footnote-7)

　　總之，形上學問題是一切哲學問題的終極問題，而由中國儒家哲學所提出的觀點則是一切形上學問題的終極解答，這是一個由道德意識作為論理進路而論說了世界之創生與實有的理論系統。

此處我們所要探討的形上學概念的使用的問題，是要保住哲學學門領域中的最終哲學問題意識的概念使用之通則。形上學在多年來的中國哲學界的術語使用中，都是哲學理論中的最終極的基本問題，牟先生說儒學系統是一個「道德的形上學」，他也說中國哲學都是一個本體宇宙論，亦即中國哲學的終極義理都關切到了在整體宇宙中探討終極本體的理論問題。參見其言：

中國的存有論，本體宇宙論，是動態的。[[8]](#footnote-8)

另言：

中國人從什麼地方表現存在呢？就是從「生」字表示，「生」也是個動詞，生就是個體存在。這樣了解存在是動態的了解，所以儒家講「生生不息」，「生生不息」不是動態嗎？因為是動態的講，所以講本體論就涵著宇宙論，中國人本體論宇宙論是連在一起講，沒有分開來成兩種學問。但西方人講形而上學分本體論（ontology）和宇宙論（cosmology）。[[9]](#footnote-9)

另言：

中國人的傳統從「生」講存在，所以沒有像西方那樣分別講的本體論與宇宙論，它是本體宇宙論合而為一地講，成本體宇宙論。這是動態的講法。[[10]](#footnote-10)。

究其實，宇宙論與本體論應該被區分為兩個相關但獨立的基本哲學問題，牟先生談的儒學的「本體宇宙論」時以「道德的形上學」說之，這是在一個現世實有的世界觀認識下的宇宙論知識間架中談儒家的本體論問題的，這個世界是實有的，這個實有的世界是有創生者的，這個創生者是一個遍在的道德意識理性，作為儒家本體宇宙論的終極本體是一個道德理性的存有原理，它本身是一個有意志理性的存有原理，它是德性天、是誠體、是善、是良知，這樣的討論已經是一個純屬本體論問題意識下的討論了，那個宇宙論的問題意識已然不存，宇宙論要討論這個創生造化的歷程，那個存在實然的物質結構，那些存有者的類別、等級等問題，這些問題在道佛兩教中都是明白討論的問題，但是在儒學系統中則未能有效深入地討論。

牟先生論說的儒學體系的本體宇宙論是直接以儒學主張世界在創生中有道德本體的理性意志在，這個道德理性意志並不是一個宗教天的人格神的位格存在者，因此不是一個宇宙論的問題，根本上仍是一個最高實體的本體論問題，是一個作為儒學體系的最高概念範疇的整體存在原理為何的問題，世界的實存預設於一個創生原理的理性構作之中。如果，牟先生去探討儒學體系中如何藉氣概念以與誠體、良知、獨體、德行天等共同構作實在世界的整體創生歷程，那麼這之中便出現了宇宙論的問題意識，而這樣的義理建構仍然是在形上學的問題討論範疇之中，因此本文要提出將宇宙論問題與本體論問題分別論述的理論作法，而這兩者都是在形上學的問題意識中的基本哲學問題，也就是說暫時擱置形上學的概念使用，而以宇宙論及本體論兩者來作為哲學理論型態陳述的基本問題，將兩者並用而看出的整體形上學觀點才更能見出儒釋道三教同異論辯的關鍵要害。

**六、從牟先生「智的直覺」概念的使用重新檢討其詮釋體系**

「智的直覺」有時牟先生又稱為「無限智心」，這是牟先生貫穿中國儒釋道三家一套共有的使用的術語，就智的直覺概念而言，其言：

照康德講的法，人沒有「智的直覺」（intellectual intuition）這種能力。智的直覺是直接看到，而且這個直覺不是認知的，不只是看到的。他看到這個東西這個東西就出現，上帝看到這張桌子祂就創造這張桌子，因為上帝是個創造原理，所以智的直覺是一個創造原則，不是個認知原則，不是個呈現原則。這種意義的智的直覺，中國人也有，而且儒釋道三教都肯定人有智的直覺。………從道家的玄智，從佛教的實相般若，從儒家講仁、講良知而發的直覺，統統是智的直覺。智的直覺不是個認知的能力，它是個創造的能力，所以從這個地方講創造性。[[11]](#footnote-11)

 智的直覺是牟先生將整個中國儒釋道三學對比於整個西洋哲學時而使用的一個核心概念，西洋哲學的存有論問題意識之理論關切乃在存在物之存在方式之探研，牟先生稱之為內在存有論，以亞理士多德的範疇學工作為典型，如欲對整個存在界的整體進行一個根源的說明，則是超越存有論，這個根源的說明已經不能再在個別存在物的存在學範疇中尋找，而整個西洋哲學的超越存有論則都是安置在上帝概念的解讀之中，在西洋哲學的傳統中，上帝是作為負擔存在界的整體的存在的根源的角色，這個角色必然具有一個無限智心即智的直覺的功能在，這是西洋哲學在康德系統中所賦予上帝的角色能力，這是超越存有論所要探討的主題，然而，牟先生認為，上帝作為人格神的概念存在是一超越存有論的情識的獨斷，因此只是西方哲學的錯覺，沒有這個東西的。

然而，這個「智的直覺」在中國哲學的儒釋道三學中卻皆是有的，中國哲學的儒釋道三學的存有論因此也都是一個超越的存有論，這個超越的存有論是直探本體以說萬法的存在的，牟先生也以「本體宇宙論」說之，而儒釋道乃結穴於儒學的高明圓熟系統，故而只有儒學的存有論是一個本體論的生起論哲學，意謂其具有一個智的直覺的無限智心而創生著整體天地萬物的存在。至於道佛，它們對於整體存在界亦有一終極的說明，即有一終極的本體學的觀點，只是其於存在界的安立問題並不圓熟，亦即不能圓熟地論說存在界的創生與恆在，但是對於存在界作為一個整體的本體學的理解仍有其極為高明之說理型態。道家以無的玄智說之，佛教以般若思維、以如來藏清淨心說之，此一「無」與「般若」皆是超越存有論的問題意識下的形上學原理，即一智的直覺者是。西洋哲學的存有論並不提出在上帝以外的存有以作為整體存在界的超越原理，中國儒釋道三學則皆各有自己的超越存有論的形上學原理。西洋哲學傳統中的實體學問題是一內在存有論，即在實體學問題意識上的個別存在物中論究其存在範疇的存有論哲學，牟先生復予之一「執的存有論」之稱說，以此對比於中國哲學的「無執的存有論」之說，這是就著康德的現象與物自身之存在學的區別而為的區別，能就著物自身之整體而為認識的理性活動之存有論是一「無執的存有論」，只就著經驗現象界作著存在學的範疇建構之學是一「執的存有論」，且這兩重存有論都是形上學問題意識中的論題，中國儒釋道三學則是特別能發揮建構各自型態的「無執的存有論」。

就此而言，牟先生的「智的直覺」的觀念使用，既排除了上帝意義的人格神在存有論哲學體系中的討論價值，即表示牟先生認為作為形上學的原理者可以是貫通天人的理性原理本身，這也其實就是中國儒釋道三學的共通思維，筆者認為，此時即以本體論中的最高概念範疇的進路來認識即是準確的路徑，這個智的直覺在中國哲學即是各家哲學中的本體論的最高原理，也正是作為整體存在界的形上學義下的總原理。中國哲學的形上學本就是本體論與宇宙論共同進行的論理格式，牟先生說這樣的超越的存有論是一個本體宇宙論，亦即牟先生乃以此一儒釋道三家所具之「智的直覺」是為中國哲學的形上學的本體論原理。

**七、從牟先生「分別說與非分別說」的概念使用重新檢討其詮釋體系**

牟先生以中國莊子學及佛教般若學為「非分別說」的代表[[12]](#footnote-12)，而「分別說者」正前段所言之「執的存有論」者，執於個物之內而分別說其範疇者。執的存有論及分別說非牟先生所主，故不多論。就非分別說言，筆者以為，牟先生所以為的莊子之非分別說之義理表述，其實是一個境界哲學的表述。以境界哲學定位之，將比以非分別說定位之，更能使文本意旨之詮釋更為清楚精準。關於境界的描述可有在義理架構中由本體論及宇宙論之兩路而言說及於存有者的境界，亦可直接就存有者的活動情狀以作一活動的展示，莊子書中的諸多故事性的描述即為一存有者境界的活動展示，這是因為中國哲學的基本性格是人生哲學的義理實然而致者，形上義理的建構乃為人生之需求而論理，形上義理之完成乃完成於實踐活動之證悟，用牟先生另一哲學術語即智的直覺而言，即中國哲學乃全為由人存有者之實踐證悟中來定位天地宇宙者，由人存有者之本體體悟而貫通天地宇宙之實存之實義，而儒釋道三學乃各有其本體體悟之型態，亦即各有其智的直覺之型態，因此中國哲學的形上學乃即在人存有者的實踐活動中義理燦然、昭示明白。此即使中國哲學必有一境界哲學之義理形式，此一境界哲學乃為宣說人存有者之理想人格情狀，其或為儒家的君子、聖人，或為老子聖人觀，或為莊子真人、至人、神人，或為佛家的菩薩與佛者，而此些最高人格情狀之狀態描述，乃即得由其心念攝定之本體體證之觀念，或由其身形神魂魄之客觀存在狀態之描述中言說，其一為本體論進路之境界言說，其二為宇宙論進路之境界言說。當然，此一理想人格境界之言說更可即由人存有者之生活事件予以展現，此即《論語》中言及君子之道之諸語者，亦為禪宗哲學中師弟子問答往來之際之雋永故事中之展現者，當然亦指莊子寓言、重言、卮言之漫衍中之所為言說者。

就此而言，牟先生有所見及之中國哲學中獨有之一「非分別說」之義理言說傳統者，實乃中國哲學中的境界哲學之一種表現型態。牟先生另以佛教般若學為非分別說之典範，其實，般若學之一切思維進程乃為人存有者之本體論進路之工夫活動，般若乃佛教哲學之本體實相，佛教基本教義為緣起性空，宇宙論的知識問題交給緣起法來宣說，本體論的觀念問題交給般若性空學來處理，緣起法多型，此佛教哲學史內部的各家義理理解建構之問題。但緣起法之世界觀中當下即得一本體實相之整體體悟之智慧認識者即為性空之智者，既知其為性空，故及於一切緣起之法中無論為善、為惡、為佛、為魔者皆當下體知其為情識之執著，故應即在人存有者之工夫活動中當下予以證空之解消，此就工夫進路說者，因此一切佛教教義之工夫路數皆為體空證空之實踐活動一路，一切成佛工夫皆最終收歸般若性空之修行實踐中，但是體空證空之工夫活動如從境界哲學進路言說時，即見出修行者乃於當下一切現實境界之意念執著之泯除狀態而已，一切泯除之境界持守之情狀乃為一「非分別說」之言語意境。

因此，討論佛教般若學之「非分別說」之言語意境便有兩個層次，其一為一切境界哲學之義理展現之實踐活動，即一在活動中的狀態之展現，即非言語舖陳之論理情勢，即當然非一分別言說、建立體系、展現架構之知識進程。此乃貫通一切中國哲學儒釋道三學之人生哲學本位之工夫實踐中之共同形式，即一境界展現之活動狀態之事者，此為般若學作為佛教修行者持守般若性空之本體實相而進入理想境界之事，因以謂其為非分別說。

另一個面向則為在本體論關懷之義理推演中的般若學之非分別說之立場者，依儒釋道三學之本體論建立者言，儒家道德意志本體之實義之展現乃即在君子人格意志中的實現動力中，它是有蘄向性、有目的性的一個實踐本體的動能，即在一修身齊家治國平天下之實踐義的建設性動力之中，它是有所分別的動力。在道家老子學中即為一對於「有無相生」、「反者道之動」之社會律則的把握中，拳守於「弱者道之用」的玄德操作之中，它仍然是一有蘄向性、有目的性的實踐動能，它還是一個有所分別的動力。唯有佛家的般若性空本體的修證體悟活動是一個意念心智不外不二的中道思維，即一切存在意境之情狀中而視其為假、知其為空的拳守中道之不二思維，對一切現象情狀之不予價值區隔之心念止定，因此正為一不分別的無念活動。為何如此？本體實相故。因為一切存在之現象皆為無明之緣起，故而一切區別之分辨亦為無明之繼起，此一念無明之繼起又起正是佛教哲學論說世界存在的基本教義，此一無明緣起的輪轉生死之貞定，唯有在般若空智的止觀雙運中即予收攝、證悟方能得成最高佛境，故而當般若性空之佛教本體論之本體證悟工夫一旦發動，則修行者當即於一切現象存在之境界情狀中予以收攝貞定、拳守不分，此般若學之可為牟先生所言說之是為一非分別說之第二義者，即因依本體實相而為之本體工夫論者。

以上我們乃以境界哲學及本體論哲學的觀念，重新界定為牟先生所獨標於中國哲學義理表述型態中之「非分別說」之論理形式，目的在使牟先生的語言更為清楚，進而甚至可以不再使用他的術語。

**八、從牟先生「實有型態的形上學及境界型態的形上學」之說重新檢討其詮釋體系**

　　牟先生以西洋哲學及中國儒家哲學皆為「實有型態的形上學」，而道佛兩家卻為「境界型態的形上學」，參見其言：

基督教說上帝、儒家說「天命不已」，是實有形態，那叫做實有形態的形上學（“Being-form”metaphysics），或存有形態的形上學。西方的形而上學，從希臘開始，不管是存有論（說本體論也可以）、宇宙論，統統是實有形態。[[13]](#footnote-13)

 另言：

西方形上學統統是實有形態，不管唯心論、唯物論、近代的、古代的，都是實有形態。境界形態譯成英文很困難，因為西方沒有這個形態，中國先秦經典也沒有「境界」這個詞。境界這個名詞從佛教來，但我們平常說「境界」跟原初佛教說的「境」「界」也不一樣。現在用一般人了解的普通意義來說，「境界」是從主觀方面的心境上講。境界形態我譯作“vision form”，就是說你自己的修行達到某一個層次或水平，你就根據你的層次或水平看世界，你達到了這個水平，你就這樣看世界；你若在另一水平中看，你的看法就不一樣。你看到的世界是根據你自己主體的升降而有升降，這就叫做境界形態。[[14]](#footnote-14)

 所謂「實有型態的形上學」者是說對於整體存在界之探討與研議有著將世界存在之認識建立於一創造性實體所造生之系統的立場者，西洋哲學中的上帝概念及儒家哲學中的天道實體概念皆是針對此一實有型態的形上學的本體實在之言說。至於「境界型態之形上學」者，此種形上學中固然對於世界實相之本體有所宣說，然而作為體系中最高本體的實體概念卻不能負擔創生整體存在界之實作之作用，至於稱其為境界型態者，乃因為道佛兩家之最高本體仍有其對整體存在界之作用功能在，道佛各在其本體實相中依工夫實踐之作用對於整體存在界有一態度，因著其態度之展現而對越於整體存在界，就此對越之態度而言其即有一種形上學的理論，即於此種在作用中展現對於整體存在界的態度之理論而言其為境界型態之形上學。

此種境界型態之形上學中含著人存有者的工夫實踐活動，就此義而言，則於儒道佛三家皆為一共通之型態，亦即儒家亦含著一種工夫實踐活動的主體態度。在牟先生的哲學體系中，儒家哲學正是一個實踐進路的「道德的形上學」，亦即儒家的形上學提出了一個由普遍的道德意志貫穿在天道與人倫之中的存有原理，故而牟先生亦說儒家的實踐進路之形上學原理是一個即存有即活動的形上實體，意謂著這個形上學原理是以一個普遍意志的身份在實踐的實作之中一方面創生著這個整體的存在界而又一方面作為人存有者實現自己成聖成賢的動力原理，因此就在這個實踐的動力的意志中亦可謂儒家的道德的形上學亦為一境界型態的形上學，只是儒家的這個實踐的動力以其創生的作用同時亦直接負擔整體存在界的存在的必然性，故而這個境界型態的儒家形上學亦為一實有型態的形上學，亦即儒家的形上學原理可以作用於天地萬物之上而實在地使其創生並保證其存在的必然，然而道佛則不能為此，而僅能有使主體活動的姿態原理。

也就是說，儒家是實有型態的形上學，但同時亦是一境界型態的形上學。退一步來看儒家的道德的形上學的理論型態，儒家對於整體存在界乃視其為一在道德意志下的存在，其存在有一為著道德目的的必然性而存在之特色在，如此則其道德意志之根源豈非亦可謂為一種意志的姿態，一如老子以玄德之智慧來處理世間時是為一種意志之姿態，亦如佛家之以苦觀眾生以空觀緣起時仍為一種意志之姿態者，其皆為一種存在於人存有者心靈之中的觀解的意志，這個存在於人存有者心中的觀解的意志當其發為一種對越於整體存在界的形上學思維的時候，儒釋道三家皆以之為形上學的最高原理，亦即本體論的本體實相者，因此，作為論說世界存在的形上學原理，原本都是來自於人存有者的智慧關照之意志中，因此儒釋道三家都是一種歸屬於主體意志的境界型態的形上學。

人存有者的最高證悟境界之追求，皆是以其本體實相的觀解而作為心理修養的目標，並即在人存有者的最高證悟境界的實相理解作為整體存在界的實相情狀之義理述說，因此一切形上學本體論中的本體實相之得致皆來自於人存有者的本體證悟，來自於工夫實踐活動下的最高證悟，一切中國哲學的儒釋道三學的形上本體都是人存有者的自證境界之言說，形上學本體論將與人存有者的境界哲學之言說成為義理間架中的同構同型之理路，我們可以建構中國儒釋道三學的境界哲學的同時也可以建構其形上學了，其形上學是一個源自實踐活動中的體悟的觀解，是自證經驗下的普遍性發言，是將人存有者的信念上升為存在界的義涵的抽象作用下的理論，以此理解為進路，則更應強調中國哲學的儒釋道三學既是人生哲學本位之形上學，更皆為境界型態的形上學。

筆者更認為，應於境界型態的形上學之理解前提下再推一步，肯認出其中的境界哲學的理論獨立地位，而將其與實踐活動之工夫論哲學並舉，使得境界哲學與工夫哲學成為準確理解中國哲學的形上學的兩個重要領域，並使由之而定位的中國哲學中的儒釋道三學的形上學義理型態得以在通過工夫哲學與境界哲學的義理貞定中更見實義。

至於牟先生所堅持的儒家的形上學是為一實有型態之形上學者，有兩個層面的理論問題值得探討。首先，形上學之理想型態是否必即於實有或非實有中論理高下？亦即，實有型態是否即必為一形上學之理想型態？其次，儒家是否必然為一實有之型態？同樣的，道佛是否即不能謂為實有型態？

就第一個問題而言，對世界是否為實有之理論關切，此乃牟先生受影響於康德哲學而來的立場，康德有為一切科學知識立法之雄心壯志，而牟先生即欲為一切存在究理其實，這是哲學底層的思維心靈，是哲學家自身心靈的問題意識。康德在人類理論理性中宣斷的物自身不可知之說是牟先生理論關懷下所欲挑戰的立場，康德將此一困境藉由實踐理性之三大設準而跳脫，牟先生則在中國哲學中找出儒家哲學的道德實體作為必然性原理而使得現象世界之一切存在既可實現亦為可知，如此則現象世界便既真實又可知了，由此可見，對於經驗現象世界之存在的真實之如何確知及如何證實的問題，確實是牟先生以康德所遺留的問題作為他自己最關懷的根本問題。

相比於中國哲學的人生哲學本位的論理型態，是要在這個生存的世界中尋找生命的意義，因此對於這個生存的世界的宇宙論問題便一直是問題探問的核心焦點，這個生存世界的生活意義乃決定於這個生存世界的客觀結構，這個生存世界的客觀結構便是一個宇宙論的問題，因此中國哲學中的宇宙論問題便特別發達，察知了這個生活世界的客觀結構後所要進行的便是一個實踐的活動，這是工夫哲學要探問的問題。首先是由這個世界的客觀結構體知終極意義，對這個終極意義的理解是本體論的問題，對於這個本體進行主體自身的體證活動便是工夫論哲學的議題，最後發展出人存有者在戮力實踐後的終極成就便是境界哲學的問題。所以說中國哲學的人生哲學本位的哲學論理之建構，首先是對存在世界的察知，然後總體地確立一個意義的終極實相，然後在人存有者身上藉由應合這個終極實相進行工夫實踐與達至最終成就的境界展現。

經由以上的討論，我們可以重新再來檢討牟先生思路的模型。牟先生對於世界實在的理論要求的根本問題，乃起始即是一個本體論的生起論的思維，亦即起手便只從本體論作思維的活動，牟先生當然有見於中國哲學的宇宙論建構之各種型態，但是牟先生一貫地使用著的存有論觀念的思維心靈仍然是將整體存在界當作一個整體而直探本體的存有論思維模式，因此牟先生對於中國哲學的存有論亦稱之為是一本體宇宙論，是在本體實相的理性意志中去認識宇宙生化的有關歷程，是一個本體論本位的先在心靈。但是中國哲學的儒釋道三學卻有著不一樣的宇宙論的知識的立場，在佛教哲學的本體論思維的背後是一個緣起的世界觀的構造體，這個緣起的世界觀中有多重世界、有多重存有意識、有多生多世的存有歷程。中國道家莊子的氣化世界觀提出氣變流轉的世界結構及相應的逍遙心靈，以及神仙存有者的生活世界。中國道教傳統的世界觀提出多層神仙系譜作為人間修證的最後歸趣。這客觀世界的宇宙論知識，對於本體論觀念的型塑是有根本性的決定意義的，本體論的終極實相的觀念確立是在宇宙論知識間架下的確知，是一個宇宙本體論，是在宇宙論知識背景下的本體論的確知。中國儒釋道三學中，除了儒家哲學直接是現實關懷優位的理論外，道佛兩家則都是立基於宇宙論探知後的人生哲學，所以，其實只有儒家哲學的即現實世界而論說應然關懷的義理型態符合牟先生為實有立法的本體宇宙論思維模型。

在宇宙論與本體論的義理確立後便是一個工夫論與境界論的理論發展，而在工夫境界哲學的研議中，論究工夫實踐活動的要義是一個當下自身的體證與踐形，是以主體自覺的發生為第一要義的活動格式，自覺是主體對於本體實相的體覺，體覺於本體實相的內證自立中發生起工夫活動的格式，這是由性說心，也是以心顯性。從論理的進程說是本體作為工夫主體的證悟蘄向，從活動的進程說是主體彰顯了實相本體的實際作用，至於宇宙論知識間架的使用，則是用於說明上述本體工夫的存在背境，並從而得以說明主體在工夫歷程中的狀態進展，這尤其是在道佛的工夫進程中更見其用，關鍵是道佛的世界觀結構多重，因此主體的工夫姿態萬千。但是，當世界觀的論究只在於現實世界的系統內言說時，這個反映於宇宙論知識間架的工夫歷程與境界展現便較不明顯，如儒學之系統。以道佛為典範時則不然，道佛是具它在世界的多重世界的宇宙論知識間架作為工夫實作的背景型態，則其主體的自覺體證的發用將逐步打開存有者身形神魂的宇宙論結構之形變情狀，此即從人體宇宙學中建立存有者形變化升之論說，這並不是將工夫活動交給宇宙論來要求的理論，並不是宇宙論中的超越意志來命令要求而決定主體的工夫實踐，而是工夫實踐主體自身的活動歷程中顯現存有者在宇宙論知識意義的主體自身之存在情狀的改變，是人在宇宙論中的地位的探研之學，這是中國道佛兩家特有的實踐哲學的另一層義理模型。

　　牟先生的究理實有之學，因為一起始便是一個本體論本位的存有論思維，因此即就中國儒釋道各家之理論體系要求對實有問題有一表態，然而，各家的宇宙論範域實則各不相同，莊子＜逍遙遊＞中的「堯往見四子藐孤射山窅然喪其天下」之說即為一最明顯的例證，藐孤射山為一神仙的生活世界，宇宙論中既有神仙世界，則對於現實世界的天下概念的價值觀點必因之隨而改變，因此莊子本體論的造化逍遙觀即是以道通為一的立場取消對於現實世俗世界的關照心理，因為，神仙世界才是真正值得追求的嚮往，既然如此，現實世俗世界便可捨棄，從而成就一出世價值立場的本體論觀點，因此即與儒家關懷現世的立場分道揚鑣了。

中國哲學的本體論的價值根源問題就是對整體的終極實相的探究問題，此一關懷的起點無論如何已先在地決定於各家宇宙論世界觀的前提中了，在這個前提下，牟先生論證實有的哲學立場及問題意識，並以儒家的道德意志作為現世實有之根源之理論立場，便不能能有其客觀絕對的依據了。

道佛兩家顯然有著與儒者不一樣的世界觀，在不一樣的世界觀下的本體論觀點亦必然不同。哲學理論的進行是一個自證圓滿之系統，各家依據其世界觀之知識間架而構作宇宙論、本體論、工夫論、境界論之體系，體系既立，型態即各自有別，因為世界觀的基礎認知不同，故而本體論的根本關懷亦不同。如欲要求此三家針對共同之特定問題作意見表態，並因而建構判教標準者，則必生錯解，因為三家都只能是在自己的系統內圓滿成立。但是，為追求自家真理的絕對性地位，去建構回應特定問題的判教標準又實為各家哲學創進發展之必然趨勢，此時，判教標準之相應與否及準確與否便是應該追究的重要問題，在相應性及準確性的探求之下，論究世界實有之哲學問題意識並不是道佛兩家的終極問題，也就是說根本不相應，因為道佛體系中的宇宙論知識明白地昭告了世界的結構是一個在氣化流變與在心識流變中的多元與多重，兩家都並沒有執定在此世現實的實有恆存中。道佛宇宙論既然如此，道佛的本體論便在此一多重多元的世界結構中意識其終極實相的確義，佛家體苦與空，莊子體通與全，儒家則是在現實經驗世界中體證生生之德。

至於證明世界實相的工作則是落實於工夫活動中的境界追求，並非一知識活動中的概念定義，各家各自發展工夫，實證實相，當存有者的工夫純熟、境界完滿之際，亦即是存有者與整體存在界的宇宙秩序心靈同合為一之際，即傳統中所說的天人合一之境之達至時，這時真正是一個宇宙秩序即個人秩序、個人存在即宇宙存在、人的完成即世界的完成的天人合一之境，這是《易傳》中言於大人境界之說者，亦是佛教哲學中言於佛性概念及佛身觀者。此一理想境界正是實證其本體實相以及世界觀體貌的具體經驗，除了儒家以外，並不以現世實有為最終極的目標及絕對的真理。

牟先生所念茲在茲的實有意識實為一源自西洋哲學的問題意識，參見其言：

西方人依實有之路講形上學（metaphysics in the line of“being”），西方形而上學一開始就從「有」（being）著眼，為什麼講有呢？什麼叫有呢？「有」是從動詞“to be”來。中文沒有動詞“to be”，那麼，中文怎麼了解這個存有論（ontology）呢？文字沒有，但思想義理總可以接觸到這個道理。中國的存有論，本體宇宙論，是動態的。[[15]](#footnote-15)

 中國哲學的人生哲學本位的哲學意識實為一實相意識，西方論究實有，以整個經驗世界為對象所作的探討，在柏拉圖中分為理型與現象之兩層，在亞里士多德中即就實在世界而研議實體之範疇學，即由形式因與質料因構作一存在的連續等級而上達上帝下迄原初質料，史賓諾沙說這個世界中的一切都是合理的，萊布尼茲說這個世界是一切可能的世界中最好的，然而康德卻說我們只能訴諸上帝存在之設準來保證世界之實有存在，於是牟先生訴諸一創生實體的普遍道德性意志理性來保證世界的實在。然而，中國本位傳統的道家系統之世界觀，則由秦漢之際起即一再地直接論說宇宙發生的階次歷程，如太始、太初、太素、太易諸說者，世界實存已為一先在的事實，亦即，中國道家哲學並不從事於在知識概念的定義脈絡中去論證實有，並不像西洋哲學所有的理論實為「為實有而奮戰的關懷」，當西方哲學家認為現實的經驗本身不足以斷說實在之時，則求諸於一超越實體即上帝概念來保證實有，並因此基於對於上帝概念的不同定義而發展出各家不同的實在與現象關係的形上學體系，或為柏拉圖的理型與經驗之兩重，或為萬有在神論或泛神論系統的統一世界觀，或為單子論的多元世界觀，或為絕對精神發展的辯證史觀。

但是，中國哲學的人生哲學本位之理論關懷是首先定位在對於生活世界的實相的確立，從先秦起以道說之、以理說之，以迄隋唐佛教之後以本體說之、以實相說之者，由之而定位價值，由之而確立生活標的，儒家即於現實世界確立價值標的之工作心靈亦首先並非為證說世界之實有，而乃首先為確立道德信念之為實相者也，一旦道德信念為其確立，接下來的工作便是建構人存有者的價值追求活動之各種所需之理論，孔子說境界論、孟子說工夫論、中庸說本體論、易傳說宇宙論，這都是將現實世界的道德意識先在地確定為世界實相之後的論理構作，所以，世界實有的問題不是中國哲學論理的起點，世界實相的問題才是理論的目標，亦即價值意識的本體論者。道德意志作為實相是儒家的立場，無為與逍遙是道家的立場，苦與空是佛教的立場，各家皆有各自的價值意識之立場，本體論的終極實相的立場來自實踐的體悟與宇宙論知識的邏輯推演，本體論立場的出現需依據宇宙論，而證明本體論與宇宙論的知識與觀念需在工夫實踐中，所以中國哲學亦都是一個實踐哲學的進路，統合實踐哲學與形上學的論說，乃匯聚於境界的實際展現之中，因此，中國哲學的一切形上學語言都是境界的展現之語言，形上語言即境界語言，故而中國哲學的形上學亦可說即是境界哲學，價值心靈的多種表述實為各家展現本體實相的證量。故而，實有問題應退位，成為一個理論的虛位。如此才能使各家獨立的宇宙論知識顯現出它在理論體系中應有的決定性地位，宇宙論確定，再以整體存在界的關照論究實相，而不是論究實有，這樣三教各自的理論體系才能被公平合理地建構以及被認識而了解，因此，道德創生型態之實有哲學亦只為實相型態之一，其並未有義理之優位。

當然，就牟先生而言，存有論問題的理論關切是對實有之奮戰，必須即在理論體系中解釋世界實存，對此，可有兩種方案對應之。其一為重新約定存有論問題在中國哲學詮釋模型的術語使用，另配合意旨更為清晰的本體論與宇宙論兩種哲學基本問題來說明，本體論只論究本體實相，即價值意識，至於世界結構如何、宇宙的發生歷程、根本元素材質等等問題則交給宇宙論系統予以論說。存有論仍論究世界實有與否的問題，亦仍討論存有範疇的關係及義涵，存有論與本體論及宇宙論各依所要詮釋的哲學系統之特質而自由應用。其二為解消實有問題與存有論問題在概念分析上的同義定義，存有論只為哲學基本問題，實存與否以及如何實存的問題交由各家去自作結論。使存有論與本體論及宇宙論問題共同作為討論中西形上學的三項基本哲學問題。如此，則儒家哲學的實有論只是中國哲學的形上學諸理論型態之一，這樣將更可相應於對道佛哲學之詮解，亦能使中國哲學的形上學義理建構更有進程。

關於前所論究之第二個問題，即儒家是否即為實有而道佛是否即非實有之學？筆者認為，以中國哲學為一對於世界實相之追求之學之時，中國儒釋道三學即已皆為一實有之學，此一實有之意義則等同於價值標的及終極意義之義，亦即有一價值本體之哲學體系即為有實有立場的哲學體系，至於牟先生所主張之實有之學則只是討論到經驗現象界之實在性之實有，雖然牟先生以存有論之圓熟只在儒家道德創生義中才有，而道佛皆未予證說及此，故道佛非實有之學。然而筆者以為，當道佛有本體論之探究時，其即有對於存在世界之終極確定之立場，有確定就有意義，就有價值，就有追求的標的，就有人生的理想，就在人存有者之工夫實踐中提升了整體存在界的價值，此時無論現實經驗世界在道佛系統中從其自家宇宙論觀點下是實有恆在還是生滅變化不已，這都已經不是第一序的使其有意義、有價值的問題焦點了。經驗現實世界之實有與否更應歸結於宇宙論知識的理論探究，而即在包括經驗現實世界以及它在世界的整體存在界的宇宙論知識間架中來論究本體實相才是中國哲學各家義理理解的要點，即在本體實相中的工夫實踐及境界完成才是各家對於世界理想的落實，中國哲學是要使世界成為一個有意義、有價值、有理想可以追求的對象，此時個人要追求哪一種理想是個人自己的選擇，而哲學研究之任務便是將各家理想價值經由本體論及宇宙論的宣說而予確立，並經由工夫哲學及境界哲學的實踐及展現而予以證成，當然，真正的證成只能是在具體的生活世界中的完成，理論中所言說的證成都只是一套言語系統的完成而已。

**九、對牟先生在天台學中的存有論建構之重新檢討**

天臺宗哲學是牟先生藉佛學以舉儒學的佛教典範，也是牟先生認為的佛教教義中的最高典範，參見其言：

通過「動力因」來說明天地萬物的存在，照佛教講就是說明一切法的存在。這一切法的存在，不管是阿賴耶緣起或是如來藏緣起，一切法的出現最重要的就要靠無明，還是原初的業感緣起，從無明開始。所以，照佛教講，這個「動力因」既不是靠上帝，也不是「天命不已」，也不是道家的那個「無」，而是無明。由無明而有一切法。那麼我們修行成佛，成佛就要從無明中解脫，那麼，我們成佛以後，一切法還保住保不住呢？問題就在這裡。所以，這個地方佛教提出一個圓教，達到真正的圓教，才能保住一切法。沒有達到真正圓教的時候，一切法統統保不住，就是說從無明所緣起的天地萬物一切法到時候斷掉，沒有了。這就保不住了，沒有必然性。沒有必然性怎麼成呢？因為佛教不是斷滅主義。[[16]](#footnote-16)

 另言：

我們修行成佛是就著法而修行，就著法修行把你的病去掉，這個法並沒有去掉，是怎樣能夠把這個法圓滿起來。就著法而修行就是說沒有一個法可以離開。就著一切法而成佛，在成佛的過程中就把一切法保得住。………你覺悟時候也不是說離開這個生死海，就著這個生死海而成佛。那麼，成佛的時候一切法統統乾淨了，在這個地方，它可以把一切法保住。假定成佛的道路不是圓教，你還是保不住。成佛要是圓教才能保住一切法。這個圓教的意義就是天台宗所表達的。[[17]](#footnote-17)

 另言：

你要解脫，表示你的斷德，也要就著三千世間法而解脫。所以，當我解脫的時候，當我表現般若的時候，當我成法身的時候，那一切法都在我這個般若解脫法身裡面保住了。這裡面確有妙趣，不要說你修行到了，你就是了解到這一套也很美。這比上帝的創造美多了，甚至比「天命不已」的創造還美。但我並不做佛弟子，我還是贊成儒家這一套，這才能心安，才是安身立命之處。[[18]](#footnote-18)

 另言：

「三千果成，咸稱常樂」，你通過修行達到佛果的時候，三千法統統是常樂，不但你的法身常樂，三千法統統是常樂，統統純潔化。這樣你才能保住三千世間法。保住三千世間法，佛教式的存有論才能夠出現，才完整。[[19]](#footnote-19)

 牟先生以天台學的「一念無明法性心之即三千世界而成佛」之說作為佛教存有論的圓教義理之型態，此說中首先是將天台言於三千世界的概念作為一「性具」說下的存在之整體，從此一步再來論究天台成佛觀之是否保住了整體存在界之論題。然而，一念三千之三千世界之說在天台本是一「一心三觀」之工夫哲學下的觀法因緣，三千並非針對存在界之實指之說，天台並未對於存在界之整體進行一宇宙論式之知識建構之工作，三千是一浮動的境界，是天台止觀工夫中的修行者的心念廣攝，喻其念慮範域之廣大，即三千世界而收攝一心之中乃本於性中之所具，因此得保一切修證之可能，故云十界互具，而得即九法界而成佛，故天台斥華嚴為緣理斷九，即佛應不壞惡法門而成佛，此中所論皆為天台工夫哲學思維脈絡下之義理進程。因此十法界即法界互具而成之百界，及復合十如是之千如是，及復合三世界之三千世界之說，皆為介爾一念的性具涵幅，並非存在世界的客觀的法。

　　依佛教教義本懷，實無法的客觀存在之說可立者，性具之具仍是心具即是念具，若無一念清淨之般若智之貞定攝住，即是迷界因緣，此一念是一無明之念，雖然天台家亦提出一念無明法性心之說以透視無明即法性、法性即無明，然此皆未能即謂為天台家在作存在界的證說活動，而只能認知為一工夫活動中的心念轉攝之工夫，既是無明即不證立存在，既不證立存在，又如何安心於其保住存在呢？只要是佛教教義系統就不應該有對存在界予以保住之理論。修行者可以即於一切無明之念識中而轉染歸淨，但是從不保住依無明染識而起現之一切存在。

牟先生之存有論哲學先在地以一切存有論系統必須論至存在之法的安立及必然而後可，於是以天台「性具三千」說來批評華嚴「緣理斷九」，是說「天台即九法界而成佛之說」是保住了存在，而華嚴則只有一成佛境。但是，天台保住了存在了嗎？筆者以為，天台批評華嚴「緣理斷九」之說是佛教教義內部之工夫爭訟，並不是存在問題的爭訟。其實天台是工夫論的關切，而華嚴是境界論的關切。至於成佛理論，各家必須相同。簡單地說，即依天台系統而成佛之成佛境界依然同於所有佛教宗派的佛境界，佛境界是一任清淨法的存在，其一旦稱性而起，則隨緣不變、不變隨緣，成佛者任運的境域乃稱性而起，稱性而起，依起而有法之存在，未起之法即無有存在，依佛境界而言，如何能有不在佛境界之內的存在？此豈非一矛盾命題。此華嚴一境界哲學之言說，而天台一工夫哲學之言說，而牟先生皆平面地都以之為存有論之言說。一在天台之工夫攝受之念具之境中論說存在，一在華嚴佛境之性起展佈中論說存在，此皆非為佛教教義論說存在之準確位置。

佛教論說存在之說實無定說，即在天台學中亦未能盡說，天台乃依禪觀進路之工夫哲學建立宗派，由「一心三觀」、「三諦圓融」至「性具三千」、「不斷性惡」諸說一路下來，皆只以現有之佛教教義系統之存在界之一般說法來做為說工夫論之背境，佛教存在界之說因著其為無明起現之緣起論，故而絕無定相之可能。故而華嚴由境界哲學入路之時，即以「法界緣起」觀而說一重重無盡之世界觀，既已重重無盡，即無存在界之定相，既無定相，即無保住。因此，即於一切存在而成佛之保住存在之說，並非佛教教義之重點。即於一切境界而皆得成佛之說，才是佛教論理之重心所在，即是說任何存有者皆可成佛之意，即是眾生皆可成佛才是要點，而不是一切國土皆實的問題。天台之十法界互具之說，原為言說存有者之心念流轉之可能，並從而論說存有者之在一切境界中之皆能成佛，此即即十法界而成佛之義，只要在任一法界之存有者能將其心念拳拳守在佛法界中即可。對存有者而言，其存處於哪一個存在界其實也是自心流轉之自造業果，因此此處之任一法界之存在更無存在學之意義，既無存在學意義，則亦無從保住矣，保住一說，就佛教教義而言，實為多此一說。天台所講之一念三千，並不論說存在，天台實為論說工夫之可能，而強調即於一切法界亦即存有者自身所處之世界亦即任一境界之當下皆乃可能成佛者。天台此說既不論說存在，故即無由保住存在。

牟先生認為佛教存有論要得成立，必須說及存在，並保住存在，這是一回事。天台是否說及存在，及說盡存在，更在成佛工夫作用中保住存在，這是另一回事。依牟先生之理論關切，一切存有論義理之成熟，必須即在存在諸法中，使其有存在的創生及存在的必然，而此即唯有道德意識為唯一可能之存有論原理，即以道德意識本身為一創生意志之實然作用，而予整體存在一創生且必然之保證。即此而言，佛教存有論系統並不具備此一創生性意志之道德意識，其各系統中之最高存有原理，亦即最高本體範疇之作用，只在呈現存在諸法之如實而然而已。牟先生特殊的認為，當其如實而然之際即能使諸法之存在藉由此成佛圓境而為保住，此即天台圓教之義理系統，此天台即三千世界而成佛之說之可貴者，即能既在三千世界成佛亦同時保住三千世界之意。筆者以為，天台之即三千世界成佛之說乃修證者之得即於任一境界皆能成佛之意，非為任一法界之當有一眾生成佛之際即全體是佛，而予整個法界之存在之保證，因此天台並未進行保住諸法存在之理論工程，即便天台後期思想中發揮了佛不斷性惡、豈能壞九斷九，及批評華嚴為緣理斷九之諸說中，亦只能保證任一存在法界之眾生皆有成佛之可能，亦並未保證任一法界之存在為一存在上之必然。

人存有者或任一存有者可有在一切處皆得成佛之可能，成佛者得有在一切處對一切存有者皆渡其成佛之願量，但並不表示成佛者對一切存在之法將予以存在之保住，作為存在之法之法界觀念在天台一念三千觀法中拉開來的是一個證法心念的量域，三千在理是一個修證者的心念在般若空觀之實相如理之境中，轉一切惡法為中道正觀，不是證一切存在為存在之必然。般若思維即於一切處而觀其如實宛然之工夫實作之活動者，乃因空觀之本身即為不住之絕對思維，不住善、不住惡、不住地獄、亦不住於佛，住即有對，有對即二，佛法不二，即般若思維定於清淨境界之中，故般若思維之發動即得於一切存在之境界中當下轉化，天台家本為般若學之法脈，般若學思維中即空即假即中的三諦圓融思維之發動即在當下一念中無論性具三千皆得三千在理，在理即在空性智慧之理，因此在工夫的發動中即一切法而有成佛之可能，即便是無明即法性法性即無明之說者，亦皆需在一工夫實作之境界涵攝之狀態中才可，並非一只是形上學的客觀理論，而是一在工夫境界實作下的言說，言說其一切存有者得即於一切存在處境中之境界而當下使其清淨無染者，但是這並不是就一切法而證其為實之意者。

牟先生在存有論圓成的義理興趣的強烈信念中，迫使本來只在工夫境界中言說的天台禪觀法門之學轉成天台形而上學，從而溢出地為天台宗論說了客觀存在之存有論哲學，同樣地，在華嚴言說成佛境界的法界緣起一切清淨之佛境界之說中，牟先生亦轉化之為一言說客觀的存在界之存有論哲學，又窄化其佛性主體的法界緣起之境界創造有非佛法界之存在學上的掛漏。種種諸說，只顯其對佛教義理的問題意識之錯置，和對文本意旨的誤解而已。

十、結論

　　牟先生的哲學體系宏大綿密，理論進行之層次過多，欲由一篇短文，簡單結構之，實非可能，更遑論批判及解構，本書次章將再次討論牟先生論說儒佛的哲學觀念。

1. 本文已發表於1998年9月，[＜試論牟宗三哲學的儒佛會通(上、下)＞](http://huafan.hfu.edu.tw/~bauruei/basic/ba02.htm)，台北，《法光雜誌》第107期，1998年8月，第108期。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁231。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁117。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁118-119。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁73。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁53。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁56。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁94。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁95。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁117 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁193。另參見《智的直覺與中國哲學》台灣商務印書館，1980年，三版。 [↑](#footnote-ref-11)
12. ：參見《中國哲學十九講》台灣學生書局。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁77。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁77。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁94。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁228~229。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁229。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁231。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三《「四因說」演講錄》，鵝湖出版社，1997年9月再版，頁232。 [↑](#footnote-ref-19)