

論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見

台大哲學系 教授
杜保瑞

摘 要

本文針對牟宗三先生討論天臺宗哲學的理論意旨做研究，牟宗三先生以天臺宗的理論為佛家各大宗派中之最高峰，關鍵即在天台家的成佛理論是即九法界而成佛，此說使天台高於華嚴，因華嚴緣理斷九。筆者以為，此說不善，華嚴亦不捨任一法界之眾生，只華嚴更論於佛境界而已，天台以為緣理斷九只是誤解。牟先生又以天台學依據「一念無明法性心」的論旨，說其涉及整體存在界，又有清淨成佛的可能，非唯識學之不能保證成佛，亦非如來藏之只為但中之理，即不涉及現象世界，又非華嚴學之只為佛境界之自我展現。筆者以為，牟先生對唯識學、如來藏、及華嚴宗的法界緣起諸說都有錯解，只為刻意高天臺於一切宗派而建立的曲折之說。最後，牟先生以儒學立場之不捨眾生說天台即九法界而成佛之說優於各經論宗派，然後，一轉折，就再度以一念無明法性心畢竟仍只是般若智，故而不及現象世界之創生問題，最多只能論及成佛後之保住，於是佛家不及儒學。筆者以為，牟先生只是在做儒佛辯論，以實有與境界差異儒佛兩家，而不是在對佛教哲學進行忠實的意旨理解和詮釋的工作，所有的討論充滿偏見與誤解，故而應予澄清，然後捨棄。

關鍵詞： 牟宗三、天臺宗、華嚴宗、一念無明法性心、不斷斷、

一、前言：

本文將討論牟宗三先生於《佛性與般若》專書下冊的天台宗教義理論部分，牟先生的討論分為了兩分，第一分論圓教義理之系統的陳述，即理論的建構；第二分論天台宗之故事，即歷史的發展。第一分部分，共分四章，這四章基本上是以天台宗的著作為討論對象展開的¹，至於裡面的理論，則都是一致的，個中當然有依據材料而來的重點差異，但宗旨都相同。本文之作，先以第一分〈第一章：天台宗之判教〉的前兩節為討論的材料，一方面說明牟宗三先生的思想，一方面表述筆者的意見。

筆者針對牟先生《佛性與般若》的上冊，已經撰寫了四篇文章討論之，對於牟先生談般若、談佛性、談楞伽經、談起信論、談華嚴宗等主題的意見已有理解及反對的意見²，可以說牟先生的佛學立場已盡現於前述上冊的各個主題裏了，然而，牟先生是最宗天臺學的，牟先生對天臺學的討論以整整一冊的份量為之，可見天臺學在他心目中的份量。至於牟先生的寫作方式，其實就是針對一一專著作文本詮釋的方式，針對天臺宗一部部的著作，做全面的疏解，也正是這種全面對比的討論方式，個人深刻的哲學洞見才能產生，而不是如一般寫學術論文的方式，只是藉由某一主題，馳騁抽象的思維，發表一些斷裂且不連貫的意見而已。

牟先生這樣的寫作方式，表面上有失之瑣碎、重複的缺點，但是，筆者以為，就哲學家的創作而言，這才是最穩當的做法。古來的大哲，無有不是遍注群經而成為大家的，關鍵就在於：甚麼問題都討論，甚麼命題都表示立場，這樣建立起來的自己的系統，才是周備而龐大的。

在第一章中，牟先生概分四節以論之，第一節：法華經之性格；第二節：原初之洞見；第三節：五時八教；第四節：七種二諦之差異以及其層層升進。其中，第一、三、四等三節都是針對一些特定的文本之詮釋，唯第二節是牟先生自己發揮得多，但依然是有文本依據的。只是不是以單一的文本做大片的討論的模式而

¹ 包括：第二章：《維摩經玄義》《金光明經玄義》《法華經文句》《摩訶止觀》；第三章：《十不二門止要鈔》《觀音玄義》《金剛錍》；第四章：《法華玄義》。牟宗三著《佛性與般若·下冊》，台灣學生書局，1982年1月修訂三版。

² 參見：杜保瑞，2012年12月，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，《華嚴學報》，第4期：頁21-50。杜保瑞，2013年，4月15~20日，〈對牟宗三詮釋楞伽經與起信論的方法論反思〉，「漢傳佛教研究的過去、現在、未來國際學術研討會」，佛光大學主辦。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〉，「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。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〉，「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。

已。本文之作，將以其中的第一二節為討論的材料。以下，筆者的討論也將依據牟先生的章節做亦步亦趨的討論。

二、法華經之性格：

天台宗依《法華經》立教，智者大師判《法華經》為圓教，牟先生首先定位《法華經》的性格，認為《法華經》是第二序的佛教理論，而非第一序的。所謂第一序就是針對基本哲學問題做理論的建構，所謂第二序就是在理論建構完成之後，不再談理論內容，而是去談這一大套系統的理論的討論目的，亦即是佛之本懷。參見其言：

《法華經》是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數。《般若經》教吾人以實相般若；《涅槃經》教吾人以法身常住，無有變易；《解深密經》教吾人以阿賴耶系統；《勝鬘》、《楞伽》、《密嚴》等經教吾人以如來藏系統；《維摩詰經》教吾人以不二法門；《華嚴經》教吾人以法界圓融。凡此等經皆有鮮明之內容而足以吸引人。《法華經》教吾人以什麼呢？若與上列諸經對比，你馬上可以覺到它實在貧乏得很！天台宗宗《法華經》，豈不怪哉？但是它豈真無所說乎？它有所說。它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，跡本問題，不是特殊的教義問題；它處理此問題的方式是開權顯實，開跡顯本。它只在此成立圓實教，以明佛之本懷。這顯然是第二序上的問題，高一層的問題，也可以說是虛層的問題，因此，它沒有特殊的法數，教義，與系統，因而它亦無鋪排。（華嚴宗的「別教一乘圓教」是第一序上的。）³

上文中牟先生以佛之本懷為哲學上的第二序問題，但，佛之本懷的問題是第二序的問題嗎？筆者以為，佛之本懷的問題，亦須是被納入哲學基本問題中，因而仍是第一序的。因為，說本懷即說目的，說目的即是本體論的問題，佛教哲學以佛性存有為一切的終極依據，因此宇宙論與本體論都訴諸佛的意志與作為，既說本懷，即是意志，即是目的，即是本體論上對整體存在界的價值意識的討論的問題，因此，定位為第二序的說法並不需要。然而，就在這第二序的定位下，便使牟先生對天台的定位成可以於一切其它佛經論典了，也使得牟先生可以方便地

³ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，台灣，學生書局，1980年1月，第三版，頁577。

就以天台的立場作為討論諸經論的標準。因為，法華既說本懷，則佛旨盡在於此矣。

本文中，牟先生說般若講實相，此說在第一冊中已討論定位，即是般若非系統而為共法，共法之意是般若的盪相遣執的作用，是一切佛經共有的基本立場，因此不能決定它是屬於哪一種系統的。而所謂的系統，就是對現象世界的界定。依牟先生之思路，在佛教的經論典籍中，是有著幾套不同的系統的差別，其中且有高下優劣之擇。討論系統以對現象世界的理論意見為重點，於是，講阿賴耶識的《解深密經》，講如來藏識的《勝鬘》、《楞伽》、《密嚴》等經，講法界的《華嚴經》等，都有明確的說現象世界的如何而有，及其結構、染淨等問題的理論。唯《法華經》又不講這些問題了，只講佛之本懷，故為第二序。於是，在牟先生的佛學解讀之架構中，就有了般若實相之共法，諸系皆承受之；以及說現象的諸系統，如阿賴耶、如來藏、及法界緣起，各家以此別異；又有更高一層的說本懷的《法華經》，並在本懷中「開權顯實」、「開跡顯本」，這就使得宗法華經的天臺宗高人一等了。筆者以為，般若與本懷皆是本體論問題，講緣起的諸系統都是宇宙論問題，至於工夫論在各系統中都有，而根本工夫還是般若智及菩提心；至於境界，則是佛。以這樣的基本哲學問題的詮釋架構，來討論佛教思想，就無須有共法及系統及本懷的三層之說了。

對於牟先生所講的天臺宗哲學之定位，以下亦仍依牟先生的六點分說以討論之。

（一）開權顯實與開跡顯本

將《法華經》分為跡本二門者，是智者大師的創舉。此一跡本之說是針對《法華經》經文內容本身而說的，然而在牟先生的解讀之下，差不多將它等同於《法華經》和所有佛經之間的關係了，即《法華經》之所說為本、為圓教，其它諸經所說為跡、為系統、為藏通別教。

牟先生言：

據此科段，則知只有正說分才是《法華經》的正式內容，而此內容不過是說三乘為方便(權)，一乘為真實(實)；若只說一乘，則不能接眾機，是以方便亦必要；既說方便已，便不能死在方便下，執方便為真實，故又須開方便顯真實(開權顯實)。⁴

⁴ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 578。

筆者以為，依據牟先生所指出的佛之本懷，就是會三歸一，就是《法華經》講的聲聞、緣覺、菩薩三乘之學佛成就，並不是佛之本懷，亦即不是佛法的終境，佛之本懷就是成佛一乘而已。《法華經》之此說，是在講接引眾生的方便機巧，可以善用適於眾生根器的任一法門，但當眾生境界提升之後，還是要最終以成佛為唯一目標。而成佛是有高難度的標準的，這也因此逐步提升了佛教哲學的高度與深度。筆者以為，《法華經》所說甚善，但此說豈不也是所有大乘佛經的共同立場嗎？也許有大乘佛經以菩薩道的修行方式為論旨之強調，但豈不都是預設了最終成佛的目標，至於小乘經典的阿羅漢果位，固然非大乘佛教所謂之佛的果位境界，但也是成佛意旨，只是依據大乘立場，境界不同，不能等佛。不過，所有佛經都是以成佛為最後歸趣，《法華經》在此之特別強調，主要還是因為《法華經》在渡眾的方法論上有方便法門的觀點為主，即如牟先生之所說，既然是方便，就不能死在方便，於是就要開權顯實。因此，不是《法華經》說了別經所未說的佛之本懷，而是《法華經》是從諸種方便法門之中來談的佛之本懷。

本節中，牟先生討論了佛身的跡本二義，指出歷史上的佛是跡，而遠古以前已有本佛。其言：

但佛之近跡只是其永恆生命之一階段的示現。佛之八相成道而現為八十餘歲之一期生命(分段身)亦只是其永恆生命之示現，其成道並不自今日分段身「始成」也。他早已成了。其降生，住母胎，處王宮等等只是示現耳。是以「近跡」是對「遠本」而言。「遠本」者，其宿世久遠已來即已成佛說法矣，即此名為「遠本」。全經後十四品名為本門之開權顯實。本門之本即此「遠本」也。故本門之正說分是就《壽量品·第十六》而言。自法身而言，佛之壽量是無限。此壽量是無時間限制的壽量，即是永恆的智慧生命。然落于現實上，此無限生命能現為有長有短之生命，此即是有限之壽量。⁵

此說本不甚特別，主旨在以跡本論說佛身，但更重要的是，牟先生論於佛必即九法界而成佛之說者，也就是在本跡的示現下說的，亦即，牟先生似乎是認為，佛陀成道之跡，既可在此一現實世界，也可以是在一切眾生的其它各界中，故謂之即九法界而成佛，此義待後文再深入說明。

⁵ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 578~579。

（二）智者依《法華經》本旨而有之暢說

牟先生強調，此跡本論之說及開權顯實的本懷，是智者大師依《法華經》本旨而說者，並非智者妄意創造的，其言：

《法華經》之網格只如此，此並非天台宗師之穿鑿，乃經之大體規模自如此。智者不過相應此規模，就原有之詞語，正式說為開權顯實，發跡顯本，以彰著之，使人有如實之印持而已。⁶

此說筆者不反對，只是，運用此說及發揮此說的牟先生，他自己的思路走得比智者更遠，甚至已經脫離了智者之見識而暢說己義，最終即在：依跡本論而說《法華經》及天台學為本，其它諸經及諸宗為跡，於是便能高天台、法華於一切佛經、佛宗；之後，再輕輕一筆，又能把儒家和天台宗的差異說出，於是又高儒於佛了。這輕輕一筆，就是牟先生以跡本論、權實論所定位出的天台宗要旨之諸點，如「一念無明法性心」、「不斷斷」，以及「以無住本立一切法」。以上命題本來在工夫論上是般若進路的妙論，牟先生以之高儒於佛的要點即在：這些命題只有論及現象而未有論及實體，因此仍是一般若空虛的立場，不是一實有經驗的立場，此義轉折甚多，其實就是把工夫論中對待現象的般若無執態度當成了形上學的現象描述命題，於是有了形上學上的非實有論的批判立場，此義待後文繼續慢慢說來。

（三）收一代教法出《法華》文心

牟先生即以智者就是依跡本之說而建立判教諸觀點，以及主張唯法華才是真說如來設教之大綱，其言：

案：《法華》「唯論如來設教之大綱」，此大綱是第二序上的，唯論權實問題，以及如何處理權實問題（即開權顯實，開跡顯本）。「不委微細網目」，意即它不詳說那些「微細網目」，即第一序上的那些特殊教義。故此大綱不是如普通所謂之大綱，即不是分解的，乃是批判的。如就般若學而論般若學之大綱，就涅槃學而論涅槃學之大綱，就阿賴耶系統而論唯識學之大綱，就如來藏系統而論真常心學之大綱，就小乘教而論小乘學之大綱，或就藏通別圓四教而總論四教之綱要，凡此大綱皆是第一序上的分解鋪陳之大綱，

⁶ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 579。

故皆有特殊之內容與法數。獨《法華經》則無第一序上的特殊內容，教義，與法數，它只是開權顯實，開跡顯本，「不過數行而已」。以此觀之，它豈非空洞貧乏得很？然它本是批判疏導之大綱，本無特定之材質內容；特定之材質內容皆在他經，乃所已知而預設者。故若不精熟他經，不能了解《法華》。精熟他經是學力工夫，了解《法華》是智慧識見。故《法華玄義》「收一代教法，出《法華》文心」，鋪陳得那麼多，此見智者之學力，而「《法華》文心」寧有多哉？此「文心」，以及了解此文心之智慧與識見，乃是經過與他經一一比決而呈現出者。若浮泛觀之，或以「與他經為同層面」之態度視之，焉能知之？又焉能呈現出此智慧與識見？即以此故，乃覺智者為不可及也。彼乃真正弘揚佛法佛教而實得佛意者。⁷

牟先生這樣說也是不錯的，《法華經》確實不多說理論，智者大師確實為《法華經》的佛說本懷找出定位，關鍵是在於，智者說五時八教，以跡本、權實、圓不圓分判諸家，這些觀點都為牟先生吸收之，且利用之，更再作創造，牟先生創造地以共法不共法說般若與他學，以系統不系統說諸宗與天台宗，以第一序第二序說它經與《法華經》。亦即牟先生在定位了一切經典與宗門之論之後，便由天台宗及《法華經》來收攝一切教法，可以說，本來就是把討論的立場已經放在天台宗及《法華經》裏了，再加上他自己的特殊術語及理論模型，而用以處理他所要處理的三教辯證問題。因此可以說，牟先生藉天台宗以收諸佛學系統，再以天台宗為對象，進行儒釋道三教辯證，其結果，天台高諸宗的優點，反成了佛教劣於儒家的缺點了。

（四）高天台於華嚴

在中國大乘佛學諸宗派裏，系統最龐大、教相最繁複的就屬天台與華嚴兩家，於是兩家之相爭似亦勢所之必然，但筆者以為，相比較異同則可，互較勁高下則不必，關鍵是：是否認清兩家立論之問題與宗旨，而不是徑取一標準，以高低是非兩家。就天台、華嚴之系統而言，智者大師於五時八教中已有分判，牟先生藉取其意而說：

⁷ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 586~587。

開權顯實，開跡顯本，是《法華》之綱骨。以此比決，《華嚴》三意未周，一不攝小機，二不開權，三不發跡，不能謂為真圓教明矣。⁸

若以智者的五時八教說比對之，則牟先生之說並不悖於智者之說，牟先生對此義討論如下：

即事實上已有小乘矣，而小乘在《華嚴》會上如聾如啞，而不理它，則亦不能開發暢通而決了之；就已有此跡言，若不開發暢通而決了之，則亦不發此跡也。此發字即取開發暢通或決了義。故不但于《華嚴》說其不開權，不發跡，即于餘經亦同樣說其不開權不發跡。……即佛成道成佛不自有生之年始，有生之年之「始成」只是其永恆生命所示現之近跡；他久遠已來早已成佛，此即示法身常住，此即是遠本也。……故發跡顯本即決發聲聞菩薩佛之近跡而顯其久遠之本跡也。發佛之近跡而顯其遠本，即顯圓實佛法身常住，而且顯其自始以來即不離跡，佛身即是跡，非只神通變化是跡。……發聲聞菩薩之近跡而顯其遠本，即顯其久遠已來即已被授法身記而可作佛矣。是故發跡顯本即是開權顯實，一是皆歸于圓實之一乘，而無二無三。⁹

筆者以為，就大乘佛教之立場而言，《華嚴經》即佛所說經，佛所說經各有旨趣，智者大師依其旨趣說五時八教之架構，以收編一切經論，這是就佛經佛論而言。五時八教說中，天臺家以佛說《華嚴經》時諸劣根器者如聾如啞之現象說《華嚴經》不攝小機、不開權、不發跡，此說可成立否？還有，此說對華嚴宗亦成立否？筆者以為：首先，就華嚴宗而言，必是不能成立的，華嚴宗五教說沒有否定小乘教，只作為起點，故絕非一不攝小機、不開權、不發跡之系統，餘不多論。不過，智者大師本就不是論於華嚴宗，智者之時尚無華嚴宗，那麼，就《華嚴經》而言如何？《華嚴經》所說教法，包羅萬象，從小乘到大乘，無有不說者。因此以上三不之說，只能說是智者大師的一個觀察側面而已，目的在堆高《華嚴經》只攝大乘利根器之機者的特色，以維護《法華經》開權顯實、開跡顯本、會三歸一的宗旨。筆者以為，這是為強調《法華經》特色功能的強調手法，不必視為定

⁸ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 587。

⁹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 590~591。

位《華嚴經》宗旨的立論。

(五) 跡門十用與本門十用

牟先生引《法華玄義》中智者大師所說跡門十用及本門十用之文，由文中見出，此實發揮智者大師對佛法精義的解析功力，但意旨就是會三歸一一義而已，甚至可以說，是智者大師過度展現學力而好為文義的說法。暫略之不論。

(六) 低頭舉手皆佛道

牟先生言：

「低頭舉手皆佛道」，此中即含有一「最元初最根源之洞見」，此洞見乃決定圓教之所以為圓教者。吾人只從文句之科段即可勾畫出開權顯實發跡顯本以為設教之大綱。此已示出一圓教之規模。但此圓教之規模猶只是外部地說者。若真想內在地即義理地極成此圓教，即如圓教之實而不走作而極成之，則必有一義理之實(不是分解的曲說的義理)而後可。此義理之實須靠一「元初的洞見」。此原初的洞見是天台智者大師的智慧識見，當然是由那圓教規模而啟發出者。此洞見中之義理之實不見于《法華經》，乃是智者大師之所抒發。當然其他經，尤其是《維摩詰經》，已有此理境，而且盛談此理境；但將此理境收于《法華》開權顯實之大綱，相應《法華》圓實教而言之，以極成此圓實教之所以為圓實教者，則是智者之創闢，亦是天台圓教獨特性格之所在，亦是決定圓實教之為圓實教者，即，是決定圓教之所以為圓教之標準。此則下節論之。¹⁰

以上之說法即為以下第二節要討論的全部重點所在，筆者以為，牟先生於此處之討論，固然有所引用智者大師的文本原典，但是，更多的是他自己的發揮，正是這些發揮，建構了牟先生天臺學的理论系統，至於牟先生創闢的意旨還是不是智者之意呢？筆者十分懷疑，尤其是所謂的圓教之定位。以下轉入下節的正式討論。

三、原初之洞見：

牟宗三先生於本節之處分九點以說，其實這九點之內的立論宗旨也是不斷重複，只是牟先生的思路仍可藉由不同的話題或是智者文字的材料文本重新啟動而

¹⁰ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 598。

已。以下仍順著牟先生的小節次序而說。此處之標題為筆者為牟先生所下，以幫助討論之眉目更為清晰。

(一) 即眾生而為佛：

牟先生「即眾生而成佛」之命題，正是他以天台高於華嚴的最重要命題，牟先生不斷申說天台之說乃「即眾生而成佛」、「即十法界而成佛」、「不捨一切眾生而成佛」，言下之意即是華嚴只顧佛自己成佛。筆者以為，此說必不成立。先參見牟先生言：

既開權以顯實已，雖凡夫或小機亦可成佛，今生不成，來生成，或經阿僧祇劫而成，畢竟總可成佛。要者是在成佛必須不離此凡夫之任一行或小機之任一行。「低頭舉手，著法之眾，皆成佛道，更無非佛道因。佛道既成，那得猶有非佛之果？散善微因，今皆開決，悉是圓因。何況二乘行？何況菩薩行？無不皆是妙因果也。」此即是圓佛之圓因圓果。若必隔斷了此凡夫或小機之任一行，以為成佛必別是一套作法，則佛終不得成，即有所成，亦不是圓佛，蓋其因不圓，故果亦不圓也。是則成佛必即于凡夫、二乘、菩薩之任一行而成佛，擴大之，必即于九法界(六道眾生加聲聞緣覺與菩薩)之任一法而成佛。誰即誰？首先便是成佛必即于九法界之任何一法而成佛，此即佛之即眾生而為佛也。¹¹

以上牟先生之所說，在義理上甚為奇怪。牟先生指出一圓佛觀，亦即一圓教理論，主佛即眾生而成佛。但此說已有意旨上的歧義，一義是說十界眾生是否皆有成佛之可能？一義是說佛是否會捨棄任一界之眾生而自行成佛？還是再一義說成佛者是否會救渡一切法界之眾生？對以上三義，牟先生並沒有清楚的分別，故而其說論旨不明。依筆者之大量閱讀及反覆理解，牟先生真正的思路是放在：成佛者之成佛活動，是可以在任一法界中為之的，既為之矣，則主體自身清淨，而那個法界亦清淨了。此說自有許多不當的連結之處。成佛永遠是佛自己的事情，佛救渡眾生則當然涉及了所有眾生，佛在任一法界皆可以進行成佛運動，及成佛以後的救渡事業，但是，成佛這件事就是只是佛在十地菩薩位以上的再高一境而成佛境之事業。不論此成佛一事的當下，此佛正與何境互動救渡或化現，都與成佛境就是十法界中最高最後一法界之事無關也無礙，亦即是不相干的事情。而牟

¹¹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，599。

先生確實刻意地要對成佛這個活動，主張他是可以在任一法界中進行的事業，其目的則是為了論證天台學高於華嚴學，華嚴是只渡利根器菩薩，結果只成就了佛自己而已，而天臺卻因能即九法界而成佛，故而能渡一切法界之眾生。此說筆者不同意。華嚴說成佛最終境，只有利根器菩薩能聽聞能受益，這是眾生根器及境界問題，並不是眾生本性能否成佛的問題，也不是菩薩及佛是否救渡一切法界之眾生的問題。一切法界之眾生皆可能佛，這在竺道生以《涅槃經》證說之後，以及《大乘起信論》一心開二門之後，都已經是中國大乘佛教各宗派的共同基本立場了，因此根本不存在是否一切眾生皆有成佛之可能的問題，更不存在佛是否會捨棄某些法界的眾生而自行成佛的問題，同樣也不存在佛是否會救渡一切法界之眾生的問題。現在，牟先生特別強調天臺主張佛之成佛及於下九法界，故而非議華嚴之成佛只在佛界之說，筆者以為，這是對華嚴的亂解，也是對佛教成佛理論的亂解，根本是不成立的說法。

就眾生成佛的可能性問題而言，如來藏系統諸經論以及《大乘起信論》主旨本身，皆已解決了這個問題曾有的困境，就是一切眾生皆可成佛，不論他現在是一闍提、還是下三惡道、還是任一界的存有者有情眾生，因此不存在眾生能否成佛這樣的問題。所以，牟先生討論的問題轉向為佛是否在眾生界成佛的問題，這個問題，再下一轉，就變成是佛是否會救渡下界眾生的問題，牟先生藉天台「一念三千即於十法界」之說，主張天臺即下界一切法界而成佛之旨，就等於是天臺之佛既救渡一切眾生，也保住一切萬法。究其實，保住一切萬法才是牟先生真正要談的重點，不過藉天台之說而發揮而已。但是，在牟宗三先生解讀下的華嚴宗哲學，卻變成華嚴宗所論之成佛者是法身佛自身的理體活動的結果，此一結果，當然就不顧及九法界眾生了，所以天臺即九法界而成佛之說就大有道理了。筆者以為，此說必是惡解。此義筆者已討論於〈牟宗三對華嚴宗詮釋的方法論反思〉一文中¹²，可以說，若非在天台宗後學刻意曲解華嚴宗的背景下，何來華嚴宗或他宗之學會有捨棄二乘及六道凡夫而主張只有自己成佛的立場？因此，牟先生為高天台，確實有誤解，而不只是貶低華嚴宗及其它諸宗的理論而已。就誤解它宗而言，暫不多論。就牟先生的思路而言，則有必要追根究底，弄清楚他在說甚麼。

筆者以為，牟先生之所說，只有在一種情況下可以成立，即是說成佛者之救渡行動必即九法界而救渡之，則說即九法界而成佛之說可以成立，但此說是境界

¹² 參見：杜保瑞，2012年12月，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，《華嚴學報》，第4期：頁21-50。<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1803.htm>

論問題，是就成佛者已成佛之後的行動而言，既不是論於十法界眾生的成佛可能性問題，也不是論於十法界之國土存在的必然性問題。然而，牟先生幾乎都是偷渡到這兩個問題上在講，藉以一方面貶抑它宗，以及另一方面創性地錯誤詮釋了佛法宗旨。這些細節，將在以下藉由其它更多的討論中慢慢引伸而出。

本小節中有另一重點，此亦是下一小節的主要重點，那就是「即煩惱即菩提之說」，牟先生言：

眾生固有散善，亦有散惡。眾生世間本即是穢惡之汙泥。但成佛不是高蹈事，必即于汙泥而成佛。「譬如高原陸地不生蓮華，卑濕汙泥乃生此華。如是，見無為法入正位者，終不復能生于佛法。煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。又如殖種于空，終不得生。糞壤之地，乃能滋茂。如是，入無為正位者，不生佛法。起于我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣。是故當知一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是，不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」（《維摩詰經·佛道品第八》）。此即「煩惱即菩提」，菩提必即于煩惱而生；「生死即涅槃」，涅槃必即于生死而成。推之，《維摩詰經·佛道品》又說：「若菩薩行于非道，是為通達佛道。」是即佛道即于非道而見。《觀眾生品·第七》又說：「言說文字皆解脫相。……無離文字說解脫也。」又說：「佛為增上慢人說離淫怒痴為解脫耳。若無增上慢者，佛說淫怒痴性即是解脫。」「離淫怒痴為解脫」是方便權說。「淫怒痴性即是解脫」是圓實說。「離文字說解脫」是方便權說。「不離文字說解脫」是圓實說。《弟子品·第三》又云：「不斷淫怒痴，亦不與俱。不壞于身，而隨一相。不滅痴愛，起于明說。以五逆相而得解脫，亦不解不縛」。是即解脫乃即于淫怒痴，即于身，即于痴愛，即于五逆相，而為解脫，不是隔離或斷除此種種而為解脫。¹³

此說之最重要立場即是，一切眾生之成佛因緣是在眾生起無明煩惱中發生的。此說即通於智者大師一念三千之說，即三千之念當下淨善即是入佛道。此說是工夫論命題，不是形上學命題。工夫論中說成佛修行者在任一當下雜想妄念中就正好是用功的時機，所以只是說即那個妄雜之念而清淨之即解脫之，並不是說那個妄雜之念即是成佛境，也不是說那個妄雜之念之境即是成佛者之所在國土。牟先

¹³ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 599~600。

生既有混淆境界論為形上學問題的錯誤，亦有混淆工夫論為形上學問題的錯誤。下一小節再作更深的討論。

(二) 不斷斷的工夫論旨

牟先生說天台的重要命題之一即是「不斷斷」，唯「不斷斷」何意？牟先生言：

即于淫怒痴而得解脫，此名曰「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，或「圓斷」。「不斷斷」者，不客觀地斷除或隔離淫怒痴等非道之惡事而主觀地即得「解心無染」也。不即于淫怒痴等而得解脫，則曰「斷斷」，亦曰「思議斷」，此非圓斷。¹⁴

上文說不斷除惡事之境是圓斷，不即於惡事之境反而不是圓斷。筆者以為，這個命題有嚴重的錯誤。成佛境者，主體自身絕對清淨，豈有不客觀地斷除惡事，而仍有所謂主觀的清淨之旨？唯一可說的，就是絕對清淨的主體仍能與尚不清淨的眾生互動，引導之而教示成佛之道，這就是成佛境以後的行動事業，這樣的行動亦無所謂成佛主體還有惡事在身的意義在。就成佛之完成而言，必定是完成在主體自身絕無任何惡事的清淨狀態，亦即牟先生所言的斷斷之境中，因此，不斷斷只能說是成佛以後的活動，且不是「不斷」「斷」，而是「斷」而「不隔眾生」而已。筆者認為，牟先生於佛教教義辨理不清。牟先生又言：

在「不斷斷」中，首先顯出主觀的解心無染與客觀的存在之法兩不相礙而並存，此即《維摩詰經》所謂「但除其病而不除法」《文殊問疾品·第五》。本來客觀地就法理說，「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至于彌勒亦如也。」「一切眾生即菩提相。」「一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」《菩薩品·第四》就此而言，則亦無所謂斷不斷。但相應此法理而解心無染，則即有「不斷斷」。「解心無染」不是獨自成一個覺解的清淨體擺在那裡，而是即于一切法之法理之如而當體即如其如而如之，此即是「不斷斷」，亦曰「解惑不二」。淫怒痴等即是惑事，「不斷斷」即解心無染。只有「不斷斷」才是圓佛之斷。¹⁵

¹⁴牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁600。

¹⁵牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁600。

文中說主觀的無染心與客觀的存在兩不妨礙，此說亦是充滿混淆。說一切眾生皆如、即菩提相、即涅槃相者，這是形上學存有論的命題，就是在說眾生本來是佛之義而已。但眾生有愚痴，然只要一念覺悟，即在此愚痴之念察覺之、淨化之，即是入於佛道，意思是說走上了學佛的正確道路，但這並不等於成佛，成佛還需要無盡的歷程，因為還有其它眾多更細微的愚痴要斷除，成佛是要直至完全斷除為止，此處也可以說成佛的活動就是即在愚痴之見中當下斷除的活動。但是，一旦成佛，成佛主體自己必是絕對清淨，至於其活動，當可即於一切淨穢眾生之國土世間，這是無疑的，但不是佛身之存有性中仍含具不淨穢土。而說佛身不含穢土，這並不表示佛的活動捨棄穢土下界，菩薩以上即是意生身，自由化現，佛身更是遍在一切虛空所有國土，所以，牟先生說佛即不即於九法界以成佛以保住法界及救渡眾生的立論根本是不需要的意見。

牟先生說只此不斷斷才是圓佛，此說有歧義。其意似乎是說有其它宗派之成佛者不是即於一切淨穢眾生而救渡之，筆者不以為然。究竟其說何意？再見其言：

生死、煩惱、淫怒痴等，有是凡夫的，有是聲聞的，有是菩薩的(菩薩只斷分段身，不斷變易身，至等覺位尚有一生待斷，唯佛究竟斷，即徹底的圓滿的解心無染)是則下自凡夫(六道眾生亦在內)，上至菩薩，每一法界之差別法，差別相，其成為差別，主要地說，是由于無明。此中客觀地說固本法，而主觀地說亦皆有無明。而客觀的法之類聚于九法界而成為此九法界之差別，則由于無明。凡夫的生命全在無明中，因此，其法界之法亦全在染著中。小乘斷見思惑，而不能斷塵沙惑，至如根本惑(無始無明)則只伏不斷，正因此故，而成其為小乘法界。菩薩斷及無明，而不能斷盡，亦正因此而成為菩薩界。至佛究竟斷(不斷斷，徹底而圓滿的解心無染)，則其法界之法全在清淨中。他雖有凡夫法，而他畢竟不是凡夫，而只是佛。他雖有聲聞法，而他畢竟不是阿羅漢，而只是佛。他雖有菩薩法，而他畢竟不是菩薩，而卻純然是佛。他既具有九法界法(連其自身即為十界互融而為佛)，則他即是「不斷斷」。他即于凡夫而為「不斷斷」，則在其「不斷斷」中的凡夫法即與凡夫之無明脫節，病除而法存，因此，即成為佛法。他即于聲聞緣覺與菩薩而為「不斷斷」，亦復如此。¹⁶

¹⁶ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 600~601。

說凡夫因有無明而有，此說正確。但是，凡夫即著國土而有，因此穢惡凡夫連著穢惡國土，此即牟先生所說的：「客觀地說固有法，而主觀地說亦皆有無明。」牟先生所說的九界之法似成為九界之國土，因為他也說成佛者病除而法存，但最後說佛究竟斷，而其法界之法全在清淨中，此說甚怪異。等於是成佛者有九法界之客觀的存在，這就是牟先生藉天台之說的詮釋而建立天台虛空萬有的形上學立場，天台以其即九法界而有了存有論的保住萬法之立場，但又因根本是般若虛空之立場而非實有論者。以下申說之。

牟先生說佛即於凡夫而不斷斷，有凡夫法卻無凡夫之無明，病除法存，即成佛法。那也就是說有凡夫九界之國土而無其無明之意。這個要國土的意旨，就是牟先生要為天台宗建立的有別於華嚴及其它諸宗學說的重要立場，於是，牟先生心目中的成佛境，就是一主體清淨，但含具下九界國土的存有者。為什麼牟先生要建立這樣的理論呢？這就涉及儒佛之爭的問題了。本來佛之成佛即是成佛了，九法界的國土皆在此起彼滅之中，九法界之眾生則在各個國土中輪迴生滅不已，眾生成佛即不再受限束縛於三界內之國土，而是自由出入三界內外，甚至繼續放光而有新的國土，以成就另一國土眾生的成佛歷程。所以，說成佛者有九界法而本身不是九界眾生而是佛法界之存有者，此說真是怪異至極。可以說是導因於一個不相干的問題而創造出一個不相干的理論，那就是儒佛之爭的問題及理論，儒家向來批判佛家說世界為虛妄幻滅的立場，現在天台能即九法界而成佛便似乎是保住了九法界的存在而不再是虛空幻滅了，但這是一個對佛教言不必要的理論，佛性存有是實有此佛時即是實有了，國土本就在佛教世界觀中必須是成住壞空、此起彼滅的，何況萬法以無明生滅而有，今牟先生以儒家形上學的立場而稱許保住萬法的天台學，此義既非天台學之宗旨，更有悖於佛家世界觀之基本立場，此說非善。以下再轉入下一節的存有論相關問題的討論。

（三）以一念無明法性心談存有論的圓教

牟先生說天台宗之圓教觀時上升到一存有論的問題意識裡，說存有論即說及整體存在界，而牟先生所說的存有論是很有實踐哲學意味的，其言：

由此原初之洞見即可進而相應《法華經》之開權顯實而立一義理之實以成立天台宗所謂之圓教。此一圓教是對一切法亦有一根源的說明即存有論的說明之圓教。那「不斷斷」之洞見是收于此存有論的圓教而說，不只是《維摩詰經》中所說菩薩解脫所應走之途徑，亦不只是《般若經》中不捨不著

之實相般若之妙用(不壞假名而說諸法實相)。當然，實相義是被保存下來的。故《法華玄義》明經體即是以「一實相印」為《法華經》之「體」也。但此「實相印」是就《法華經》之開權顯實而立之存有論的圓教中之實相印，不只是般若妙用中的實相，亦不只是般若之作用地圓具一切法這圓具中之實相。那不斷斷之洞見啟發出一存有論的圓教，同時亦即收入于此存有論的圓教中而被表現。因此，此一存有論的圓教即在「不斷斷」之實踐中而呈現。此一「不斷斷」之實踐中的存有論之圓教因為由于一義理之實而成立，故它亦為一系統。此一圓教系統之義理既不同于阿賴耶妄心系統，亦不同于如來藏真心系統。它全無現成的論藏可據。它是天台智者大師之所獨發。¹⁷

存有論問題正是形上學問題，牟先生合於天台圓教講，又合於不斷斷命題中講，又說不斷斷是實踐，又說他亦為一系統，以上諸說都十分詭譎纏繞，筆者疏理如下：牟先生所思考的正是一套形上學系統的佛學理論，由天台宗的詮釋而建構出。前此，阿賴耶系統對成佛無保證性，因為妄心故；而如來藏系統又對現象無必然性，因為現象始終是從無明緣起的阿賴耶識中來¹⁸。現在，牟先生自己創發的天台宗的不斷斷之系統，即是成佛者不捨一切國土眾生，故為不斷，但主體又自身清淨，故為斷，於是保住了國土，不斷，又能成清淨佛體，是為斷。既然有國土，且保住，則為存有論，即是對一切法有一根源的說明了。

牟先生這樣的思路，重點是放在佛教哲學如何安立現象界的問題，而以天臺之安立為最高。前此阿賴耶識緣起說安立了，但只成了一染污的世界。後來如來藏識緣起說得以使世界清淨了，但現象的安立依然依靠阿賴耶識，因此是踏空的存有論。即便是華嚴宗的法界緣起說，又只是成佛者自身的清淨意識的套套邏輯，更是不入現象世界。唯有天台之學，成佛者不斷九界而成佛，才真有保住現象世界的理論完成，是為真正圓教的存有論。

但是，這樣的思路是有問題的，因為，佛教的宇宙論根本就是此起彼滅、虛幻不實的，因此去思考存在界也就是客觀的法的存在之是否被成佛者保住而不捨

¹⁷ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 602~603。

¹⁸ 事實上，此說皆有誤。關鍵即在，如來藏即是阿賴耶識，只是改阿賴耶識的妄心緣起為真心為主妄心為從的系統，因此現象的出現依然有所交代，至於成佛的必然性就有了絕對的保證了。因此沒有牟先生所批評的缺點。牟先生對唯識學理論的批評筆者皆可接受，唯其對如來藏說及法界緣起說及般若學的定位筆者皆不能接受。

的問題是一個錯亂的問題，這些現象世界的六道或三聖者的世界，都毋須視為實有而要保住的，世界在緣起生滅的流轉中，與眾生的生滅輪迴是同樣地不實的，仍需要追究的實有性與否的問題，應放在成佛之必然性及佛性存有之實有性上，此處一實，則現象世界即實，而終究來說，現象世界之實不實根本不關重點。

關於實不實的問題，牟先生確實十分關切，遂又討論如下：

然則此一圓教系統所依以成的義理之實是什麼呢？曰：即「一念心」是。此「一念心」亦曰「一念無明法性心」，亦曰「無住本」，亦曰「如來藏理」（六即中「理即」的如來藏，不是經過觀行後的如來藏）。此是相應那原初的洞見（不斷斷中的「即」）而來的存有論的圓具（圓具一切法之圓具）之「一念心」。它不是通過經驗的分解（心理學的分解）而建立的持種的阿賴耶識，雖然它與阿賴耶識同是無明妄心；它亦不是分解地說的八識中的第六意識，雖然統此八識皆可名曰一念心，亦可說開決了此八識而成為一念心。分為八識是阿賴耶系統，此是別教說（此當說為始別教，見下節。依華嚴宗，此為大乘始教。）而此「一念心」則是圓教說，故它既不可以被視為第八識，亦不可以被視為第六識。它是開決了八識，相應圓教融而為一說的。（圓教是就次第而不次第；開權顯實，非四味外別有醍醐，非三乘外別有一乘。）復次，它亦不是通過超越的分解而來的真常心。真常心之隨緣不變不變隨緣是如來藏真心系統，此亦是別教，而非圓教。它是消化了這真心之「但中」，就「不斷斷」之實踐中的存有論的圓具而說的煩惱心，故不偏指清淨真如理以為「一念心」也，此不是一念靈知，「知之一字眾妙之門」，這靈知心也。是故若就此「一念心」而言如來藏，這如來藏即是無明陰妄心，是就迷就事而論，此即是「理即」之如來藏。「理即」者，意謂此「一念無明法性心」，就法理說，它原則上即是佛也。法理之理即空如實相之中道理而且是圓具的「不但中」之中道理。法理如此，即是理佛。就眾生言，即是一理佛，即潛存的佛也。眾生在迷，有理無事，故只能就之而說「理即佛」，至多再進而說「名字即佛」，但總不能說「觀行即佛」，因根本無觀行故。至于「觀行即」後之其他「即」更必說了。但「觀行即」以及此後「相似、分證、究竟即」亦不過就是此「一念心即如來藏理」在「不斷斷」中之明徹無染地逐步朗現。¹⁹

¹⁹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 603~604。

以上牟先生的討論十分跳躍，關鍵就在提出「一念無明法性心」的概念上。筆者認為，牟先生就是把許多想要的元素塞進這個概念裏，充實之，以達成他要的功能，那就是，說到整體存在界，保住它，又能成佛。這些元素包括：必須是實有論立場的存有論，雖然終極來說是達不到的，但絕對要積極接近之；也必須是論及現象世界的；又必須是能保證成佛的。而這些元素，都是他過去在批評阿賴耶識緣起系統及如來藏系統和法界緣起系統時所缺乏的元素，以及是共法而非系統的般若學所缺乏的。也就是說，牟先生前此對佛學的眾多批評，現在都要藉由「一念無明法性心」這一概念以掙脫之，使其無有那些缺點，而高舉天台之學。只是，筆者認為，過去牟先生這些優缺點的討論，勝義劣義的討論，其實都是牟先生自作的網羅。而此處所詮釋的一念無明法性心的概念，竟成了一個形上學的觀念叢，功能太多，意旨纏繞，詭譎難明。

文中說「一念無明法性心」是「如來藏理」，是「理即佛」之理，但不是「但中」之理，是「眾生在迷」，而「如來藏」又是無明陰妄心。這些都是很麻煩、很跳躍、且不清楚的說法，筆者試為重說如下：一個眾生心，即是無明陰妄心，故即接觸了現象世界，而它本身又是理即佛，且不是如牟先生所批評的如來藏真如理之但中之理，亦即不落現象唯隨阿賴耶識緣起而起而已，而是就在在迷之眾生心中已具此真如之理，所以就存在而言，它是實的，實的意思說，它就實存在九法界的各階層之現象世界中，而它又是理即佛的意思說，它完具著成佛的本質，只待逐步朗現。然而因著它的無明陰妄之旨而即於現象世界之立場，則當其相似分證究竟即朗現之時，九界眾生所在的世界便依然存在。這九界世界正是牟先生談這一套理論所要保住的重點。此一意旨，下節更將和盤托出。

仍就本小節言，理即佛的觀念就是心佛眾生三無差別的觀念，也正是一切眾生皆有佛性的觀念，這都是大乘共法而由智者大師以理即之名義說出而已。真如之理就在現象界，這也是《起信論》一心開二門的意旨所含具的道理，這些都沒有問題，有問題的是牟先生對阿賴耶、如來藏、及法界觀、和般若學的前此之定位都是大有問題的，於是，此處便建立了一個奇怪的成佛理論，即此成佛者即在九界而成佛，此義下節又要再度討論之。

（四）一念心圓具一切法

說「一念心圓具一切法」就是說這「一念無明法性心」包含了十法界一切世界，牟先生言：

再進而說此「一念心」不但只是一念心，而且是即具一切法的一念心。一切法趣此一念心，是趣不過。(此是將《般若經》的「一切法趣某某，是趣不過」之語移于此存有論的圓具上說)。此亦即是「一念三千」也。若只是分解說的識心，則不能說一念心即具三千。若只是分解說的真心，則亦不能說此一念真心即是三千世間法，而只能說它隨緣起現三千世間法。但此一念心，相應開權顯實之圓教，在「不斷斷」中，它必須存有論地圓具一切法_____三千世間法。²⁰

這個「一念無明法性心」是牟先生詮釋天台宗哲學的最高範疇，即是佛，即是形上道體的地位了，因此此處牟先生不斷深化其意旨及功能。說一念心不只是分解的真心，是說分解的真心就是只能隨阿賴耶緣起而起現，自己不具創造現象的能力，若說為真如之理，則又只是但中之理，本身不創造現象世界，這指得就是如來藏概念。這些就是牟先生辛苦地刻意區別他的「一念無明法性心」與他之前所批判的如來藏真如緣起觀的地方，至於他的一念心，是不捨棄九法界而能保住其存在且又清淨的法性心，故而說是存有論地圓具一切法，亦即是，包含了現象世界的存在。又見：

此是言「一念心即具三千」之典型文字。此境是不可思議之境。有此不思議境，故有「不斷斷」之「不思議斷」。因此，三千世間法皆成佛法。就十法界言，十界互融如水，非情執十界局限如冰也。此顯是開權顯實、決粗令妙、不斷斷中之「一念三千」也。情執十界局限如冰，是粗。十界互融如水，是妙。成佛必即九界而成佛也。故九界與第十佛界互融如水，皆成佛法，此是「不斷斷」也。在「一念三千」中，有十法界法。每一法界又各具十法界，是則成百法界。此是重疊言之耳。十法界中，除佛界外，有其他九界。就此其他九界而言，皆有無明在內。就此皆有無明在內之九界而言，則曰「不斷」（不離不除）。就開權顯實皆成妙法(佛法)而言，則曰「斷」（解脫），此斷是「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，即圓斷也。圓斷後而成佛，佛界既與其他九界互融，即在「不斷斷」中即于九界而成佛，則雖佛界亦有其他九界之煩惱相，惡業相，與苦道相，不過內心無「無明染

²⁰牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 604。

執」而已。吾人必須在「不斷斷」之層次上了解那一念三千之不思議境。²¹

上文中兩個需要討論的要點，其一為成佛的概念，其二為一念三千的意旨。

牟先生說的斷後成佛、九界與佛界互融、成佛就是即九界而成佛，這些話有點兒混亂。筆者以為：成佛者要救渡眾生，因此成佛前後都在眾生所在之三界內救渡之，但眾生所在的世界是一此起彼滅、虛幻不實的世界，佛隨意自在九界，甚至遍在一切處，這些都不等於佛界與九界融，更不能說佛仍有其他九界之煩惱相，只不過無染而已，此說甚為奇怪，明明不中佛理。這就涉及牟先生對「一念三千說」的定位了。智者大師雖說「介爾有心，即具三千」，但也說「縱亦不可，橫亦不可。」具三千只能是說雜念妄生染淨繁複多至三千，三千絕非定數，但問題是，牟先生竟把三千當成了三千世界的概念，縮小之即是十法界的客觀存在的概念，成佛是不斷斷，即是不執而即在十法界的，這就保住了下九界的存在，這就是實化了現象世界的作法，這是把與成佛理論混淆入形上學世界觀的理論裏的作法。此說已經違背了基本佛理的認識了。

（五）一念心即具十法界

牟先生接著引《法華玄義》談凡夫心一念具十相十界之討論文字，其言：

此一整段由凡夫一念心起至究竟三軌止，明三法之始終。此中「凡夫一念心即具十法界」即一念三千也。「一念心即三道性相」，而三道即三德，此即「不斷斷」也。「十法界中一一法界悉有三道性相」，是則雖成佛而亦有三道性相也，因本即九界而成佛，自身即是跡，永不離化跡故，不過「解心無染」而已。此之謂「不斷淫怒癡，亦不與俱；不壞於身，而隨一相（一相無相即實相）；不滅癡愛，起於明脫；以五逆相而得解脫，亦不解不縛。」²²

牟先生所引智者文字確實談到一心具十相十界，但是筆者以為，智者之意就是眾生在迷時的十相十界之具，即此在迷之當下而能去惡向善，即是菩提智心的發露，成佛之因緣在此。但是，並不能就此認為成佛者還在守住這迷念、惡心、及五逆相，更不是說成佛者主體清淨但有凡夫餓鬼地獄等國土之身，這是不通之

²¹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 605。

²² 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 608。

論。也並不是說，眾生的世界就是必然有著十界十相。牟先生的理解，幾乎就是這十界、十相、三世間等等諸事，就是一個必存、定存、永存的世界結構，成佛亦不捨之而是即之。也就是說，眾生心念的狀態，被牟先生視為存在的客觀的法，亦即客觀世界。這些客觀的世界，正是佛自身的化跡，佛存有者永不離之，一方面佛意識中有九界眾生的雜染心念，以備存九界的國土，是不斷，但主體心淨而不執染，故斷其染，是斷。可以說是牟先生在談成佛者的工夫活動中，偷渡概念的把現象世界的存在性問題給保住而且主張了。

（六）再說理即佛

牟先生又引《摩訶止觀》「六即佛」的理論，說其所謂之「一念心」正是「理即佛」。其言：

此由「一念心」說如來藏。因說「理即佛」，故言「如來藏理」，此一念心即具十法界，故它即是一如來藏。²³

如此說的如來藏是實相觀下的如來藏，非唯識系統中「如來藏」之單就自性清淨理即空如理而言，如世親《佛性論》之所說，亦非真常心系統中「如來藏」之只就自性清淨心而言，如《起信論》與華嚴宗之所說。此後兩者皆是權教中的如來藏，皆是分解地說者，亦皆是「斷斷」即「思議斷」中的如來藏。而此「一念心即如來藏」，若就理即佛而言，則進而說「一念心即如來藏理」，卻是相應開權顯實在「不斷斷」中之如來藏。故此如來藏是就迷就事而論也。「就迷」者，以有無明故，始有十法界之差別相。「就事」者，以一念心即是十法界故。（十法界詳展之，即三千世間。謂一一法界皆具十法界，是即成百法界。百法界之每一界皆有十種眾生世間，十種五陰世間，十種國土世間，共有三十種世間。每一界皆如此，則百法界即成三千世間矣。）²⁴

說「一念心」是「理即佛」是奇怪的結合。「一念心」在天台宗是在迷眾生的雜染狀態，而「理即佛」在天台宗是一切眾生的存有論命題，由理即、名字即、而觀行即，相似即，而分證即，以至究竟即，由存有論的討論，至工夫論的實踐，

²³ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 608。

²⁴ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 609。

再上升至境界論的成佛理論。因此應該講說是眾生在迷的狀態中已本具佛性，故而是理即佛，這是智者之意沒錯。至於牟先生講這些理論的目的，卻是首先錯解在它宗它經所言的如來藏觀念意旨，說其只是空如之理，亦即無有現象世界的生滅功能，以及不即在現象世界進行成佛活動者。然後再說天臺宗之此一念心是理即佛，意即其以一念心而即在現象世界，藉不斷斷的工夫活動，而即九法界而成佛，說即九法界而成佛即是要說成佛之後九法界之世界仍然存在，佛亦不斷的在九法界中活動。此說亦無大礙。有礙者是在：佛即在現象世界的目的不是為現象世界的客觀存在之需要被保住，而是佛必定在一切世界救渡眾生的意思，眾生在佛的救渡就到哪裡，目的不是為保世界，而是為救眾生。至於眾生所在的國土世界，依佛教基本教義，根本是生滅不已不論其實的，故而無有即九法界而以保其存在的理論意義。

（七）此語出處

牟先生引「一念無明法性心」的文字出處，就在智者〈四念處〉文中，以下引牟先生所引的智者之言：

一句，名為「一念無明法性心」，若廣說四句，成一偈，即因緣所生心，即空，即假，即中。²⁵

牟先生的討論是在強調這不是唯識學的立場，因為說到無明即似乎是唯識學的無明緣起之意旨，故而易被誤會為所說的是唯識學的理論，但若還是唯識學，則成佛的保證性不存，故而牟先生必須強調他的「一念無明法性心」概念中雖有「無明」，但卻非唯識學之旨。筆者以為，唯識學的立場還是存在於如來藏系統中，而智者大師之所言，正是即現象說般若的清淨智心之妙用，這是個工夫論的命題，而牟先生則結合工夫論的命題，上升至存有論、形上學的立場。然而，雖然上升至存有論，卻只能說是有說到現象，但不能說是主張現象是實，因為這個佛教的教義畢竟是般若學的性空之教，否則，何以異於儒學？下一小節即是牟先生將要從此一存有論立場中脫實入空。也就是說，高天臺於一切佛教宗派經論之後，仍要高儒家於佛教。但是，牟先生高天臺於它宗的作法是以國土是否被保住的儒家問題意識為方法而說的，現在，他要高儒家於天台佛教的方法則仍改為國土是否被創生的儒家立場來論說的。

²⁵ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 609。

(八) 一念心不是實體性的本體

牟先生前此詭譎、纏繞、繁瑣的發表，其實就是要藉此以說論及存在的天台之學，最終對現象存在的問題上仍不是一實有論的立場，其言：

法性與無明在「不斷斷」中相即為一，即成「一念無明法性心」矣。此「一念無明法性心」即具十法界，此是就一念心而籠統地言之。如此言之，是「心具」。若分拆而從主從勝言之，則是「性具」或「理具」。性者法性也。理者中道實相理也。蓋法性無住，法性即無明，此即是心也。……「性具」者，法性是即于一切法而且具備著一切法之謂也。故心具，從勝從主說，即是「性具」，法不出如故也。以法不出如，故如性即具備一切法矣。是故如性之「性具」，即是「圓具」，此即所謂「圓談法性」。「理具」亦復如此。理者即「中道實相理」也。此「中道實相」之中是「圓中」，尚不只是「即空即假即中」之中，因為此後者可只是一觀法之通式。「圓中」者，「即空即假即中」之中而復具備著十法界以為中也。反過來，若以十法界為主，則十法界一切法皆趣空趣假趣非空非假之中也。「一切法趣中，是趣不過」，即是圓中。故「中道實相理」是即于而且具備著十法界而為實相理，因此，遂名曰「理具」，非謂此實相理是一實體性的本體或實有能生起萬法也。……此亦如「圓談法性」中之法性之不可視為實體性的本體也。是故天台雖是圓教，而仍歸於實相學，不失《般若》與《中論》之規範也。圓教之所以為圓教是相應《法華》開權顯實發跡顯本而立。關鍵即在「一念無明法性心」即具十法界。從勝從主而說，則曰性具或理具。「一念心即具十法界」不是大混亂、大渾沌，而是開權顯實，發跡顯本，相應圓教，在「不斷斷」中，所成立的圓說。只有這樣圓說的一念心(函著性具理具)始能顯出開粗令妙，在「不斷斷」中，「低頭舉手皆成佛道」。²⁶

以上，即是牟先生既要說天台保住萬法，又要說天台不實具萬法的詭譎之論了。法性與無明相即之一念心，被牟先生說成了含具一切法，即是含具十法界三千世界。其實，一念無明法性心差不多就是起信論的一心開二門，只是，起信論的一心，心佛眾生三無差別，佛概念被討論到哪裡，此心即到哪裡。至於牟宗三先生說的這個一念心，首先是般若實相的心，然而，牟先生之前說般若實相時說

²⁶ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 611~612。

其不涉及現象世界，是共法，但不是系統，因此，此時之一念心的實相，便需自己改變義涵以脫困，此即是無明即法性，法性是般若，無明則可講生滅歷程，於是此一念無明法性心即是一具備著現象的十法界的中道實相理。這就是牟先生的變魔術，前面談般若時斥其不涉現象，現在談天台又要讓其涉及現象。關鍵就是，般若學本來就涉及現象，是牟先生前此談般若時的不涉現象之說有誤而已。但是，非常重要且真正關鍵的，便是牟先生主張此一中道實相理並不能使此十法界的現象具備著如儒家一般的實體性地位，如其言：「非謂此實相理是一實體性的本體或實有能生起萬法也」。

牟先生千說萬說，就是要說佛家教義現象不實。之前說法界緣起是佛境界的套套邏輯，不涉世間；而如來藏緣起是隨緣才起，不隨緣即不起，但緣不緣是阿賴耶識的事情，所以如來藏只成了空頭的藏識；而阿賴耶識固然生起現象世界，但畢竟染污生滅，故不能成佛；至於般若學根本不涉及一切法，更脫離世間現象。好不容易在天臺學中藉由「一念無明法性心」以及「於九法界而成佛」因而保住世間了，但是，牟先生自己又還要說此世間背後之「法性心」「中道實相理」卻是一非實體性的理，此說之目的就是天台佛家還是有涉及並保住現象，但只不實，以此而有別異於儒學之實有論之論旨。然而，既非實體性，則與但中之理有何差別？牟先生就是因為一直守在儒佛辯爭的思路，所以才有這許多奇怪的理論說法。

（九）一念心只是個境界

當牟先生意識到他所說的中道實相不能是有實體性意旨之後，那麼，本體既然不實，現象又如何而來呢？牟先生的思路即是，這是一境界而不是一現象了。然而，筆者以為，就算是境界，也須是有主體，既然有主體，若沒有實體在背後的話，又如何有主體呢？總之，這真是一套隨說隨扔的怪異理論了。參見其言：

若問一念心既是無明法性陰識心，為所觀之不思議境，則「真心」在那裡？如何得見？曰：即在「不斷斷」中見。此是在「不斷斷」之解脫中依詭譎方式見，不是依分解方式先肯認一平常心以為一切法之源，然後在「緣理斷九」之還滅中再恢復之，如《起信論》與華嚴宗之所說。此後者之方式是別教，不是圓教。圓教之圓實地見真心亦即呈現真心必須依詭譎方式見亦即呈現。²⁷

²⁷ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 613。

此處說一念心為所觀之不思議境，然有境便有心，故而問說真心在哪裡？答曰真心就是在不斷斷的做工夫中作為主體者，並且達致境界，然而，牟先生思路糾纏，故說詭譎，詭譎即做工夫達境界之牟先生特殊用語。此外，牟先生不論何時都要對比地批評一下華嚴宗，因為華嚴宗是最具有實體相的佛教宗派，好在華嚴宗已經被打成了只是抽象理佛的自我觀照境，捨棄了起信、華嚴之路後，談工夫境界都不好談了，只好說是真心依詭譎方式見。又見其言：

今既開權顯實，則此真心定慧緣了二佛性即詭譎地收入於「一念心即如來藏理」中而為不縱不橫圓說之二佛性，而其自身即能萌動而為「能」也。其自身既即能萌動而為「能」，則它們即能依詭譎之方式而為「不斷斷」之解脫，因而解心無染之佛心(即真心)得全現_____三德滿即真心全現。真心即《中論》所說之寂滅相，由圓解脫與圓實相般若處而見者，是一個境界，不是一個法，尤其不是一個實體性的法。是即無明無住，無明即法性，無一相可得，而亦三千宛然即空假中也。²⁸

本文中，牟先生其實在討論的是現象的存在性問題，那麼，就是一念無明法性心之使其有，此一念心亦正是真心，其在做工夫的不斷斷活動中使現象保住而有。但歸根結底，仍不是創造現象地使現象有，而是現象不知如何已有，一念心不斷斷自身清淨不捨九界而成佛，此時，現象不被捨棄，故仍有其存在性。但是，此一不捨現象的不斷斷活動已經不能再說為是一涉及現象的客觀之法了，那是甚麼？牟先生就說為是一境界，在此境界中，無一相可得，而亦三千宛然即空假中。筆者以為，牟先生此處的說法，既不是在談宇宙論，也不是在談本體論，也不是在談工夫論，也不是在談境界論，而是胡亂跳躍，任意亂談。縱然各種名相都收進，看似深入佛教義理而討論問題，其實都是誤解、錯解，任意下定義，以及任意判斷而已。其實，說境界是不錯地。在不斷斷中三德圓滿而成佛時當然可以說為是一境界，但此境界之可以達至是有其宇宙論本體論工夫論的互相推演之依據的，並不是說到了境界它就脫離了實有性的立場，可惜，牟先生說境界之意旨就是非實有性的立場了。

²⁸ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 614。

(十) 再論存有論圓具下的一念心

牟先生仍要高天台於其他一切佛教宗派，因此再度討論此一念心的存有論定位，而說其非唯識、非權教，其言：

依以上輾轉引申之縷述，則知智者所說之「一念心」，雖是陰識心、煩惱心、剎那心，卻是一念心即具十法界而為不可思議境之一念心，故決不是唯識宗之分解說的識心，故必曰「一念無明法性心」。它雖是無明識心，卻即是法性；它雖是煩惱，卻即是菩提；它雖是剎那，卻即是常住（不是心理學的時間中之一心態）。此其所以為不思議境也。它是決了唯識宗權說的八識，相應《法華》圓教，在「不斷斷」中，依詭譎的方式，而圓說的一念心，作為「無住本」的一念心，亦即可以視作一「存有論的圓具」之一念心。²⁹

牟先生空頭地設想了一個一念心的狀態，首先說它是陰識心，這就是要賦予它有涉及現象的功能，但卻不是唯識學之唯無明而緣起世界的八識中之任一意識，因為唯識學之八識不能清淨化自己而終於成佛。牟先生之此一念心又是一法性心，故而能有清淨化自己的成佛可能，而牟先生則又把天台宗和禪宗修證的工夫方法當作存有論的命題來認定，工夫實做的完成也被說成世界存在的保住。筆者以為，牟先生引用的所謂即煩惱即菩提之命題，本來是說就在此一當下妄雜之念中以般若智、菩提心轉化之而做工夫，這種般若工夫的命題，被牟先生轉為存有論的命題來解讀，意即煩惱界即菩提界，凡夫法即佛法，因此轉成了就存有論說，這就十分詭譎了，故牟先生自己便以詭譎的相即之說，以說其有存有論的圓具之功。

此外，對於上文中排斥唯識學的立場，筆者認為，如來藏緣起也好，法界緣起也好，都沒有丟掉唯識學的無明緣起的基本教義，只是以真如伴隨此無明，改染識為根本淨識，而清淨如來藏就即在生滅法中。因此無須丟棄唯識學說而另持一念無明法性心之說，又把說成佛境的境界論與說現象的宇宙論問題混在一起，而提出這個「存有論的圓具」的說法。

²⁹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 614~615。

(十一) 圓教與權教

牟先生藉智者的圓教觀說天台、華嚴之別，即是一圓教與權教之別。其言：

圓教不與任何權教為同一層次，而表達方式亦不同。但圓教必預設權教，即，必即於權教而顯。蓋《法華》圓教為末後說，由開權顯實而成故。_____依此，吾人可說華嚴宗的別教一乘圓教是分析的圓教，其前提如下：1 緣起性空；2 毘盧遮那佛法身。其所因之前提如下：1 空不空但中之理（靈知真心）；2 隨緣起現。吾人就此所因處作一批判的考察，說其「曲徑紆迴，所因處拙」。（智者已說「所因」，而後來華嚴宗之澄觀即就十玄而言玄之「所因」。此「所因」智者早已說其是「拙」矣，澄觀仍如此說「所因」而對於拙無答辯。）是故但為別教，非圓實教。那就佛法身法界而說的分析的圓教不能決定什麼也。天台宗的《法華》圓教，吾人可名之曰詭譎的圓實教，其前提如下：1 原初的洞見_____不斷斷。2 一念無明法性心_____無住本。3 一切法趣空、趣色、趣非空非色。不就佛法身作分析的鋪陳以為圓教，因為此是不言而喻的（當然分析地言之亦有價值），但就所因處開權顯實以為圓教，故此圓教為真圓實教也。³⁰

上文中牟先生把華嚴宗和天台宗的宗旨依其自解而予以呈現，總之天台圓而華嚴只是權。牟先生又說，圓教必即於權教而顯，筆者以為，此說意旨含混。牟先生的理由是，法華圓教為末後說，由開權顯實而後說。筆者以為，說開權顯實可，然而主張必即於權教而說就不清楚了，關鍵即在依牟先生自己的詮釋，諸權教之宗旨實在已經難以和他自己所暢說的圓教之宗旨有可以溝通互攝的可能了。下一小節牟先生又有奇特的理論，即是說天台宗的一念無明法性心是收攝了前此所有權教的理論而完成的，亦即對藏通別諸教之收攝而成就了天台宗的真正的圓教。筆者無法解讀何謂收攝了前說、預設了前說，明明都予以錯解、誤解又捨棄之而超越之，則何來預設之說呢？在智者的藏通別圓之分判下，前說與天台之說確實只是問題意識的不同以及立論意旨的不同，其中並無對立之立場，因此說預設說收攝則可，因為系統不對立。但是，在牟先生的解讀下，在系統不系統、圓不圓、捨不捨的分判下，前說諸教實已無法被天台圓教收攝進來了，至少無法被牟先生解讀下的天台圓教收攝進來了。

³⁰ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 615~616。

本小節中，牟先生以華嚴之圓教為別教一乘圓教，是分析的圓。意思是說那是就法身佛的概念之解析而得的一切清淨的圓滿佛身觀，既是如此，又如何收攝呢？可以說，這只是牟先生為反駁華嚴而說的意旨。

（十二）真圓實教

牟先生於此原初的洞見一節中結論道：

經此此簡別，則可確定地正說此圓實教之「一念無明法性心」即攝前諸教所說心識。藏通二教之六識經開決後，即攝入于此「一念無明法性心」中而亦為不思議之妙境。始別教之阿賴耶經開決後，亦攝入于此「一念無明法性心」中而為不思議之妙境。終別教之真常心經開決後，亦攝入于此「一念無明法性心」中而為不思議之妙境。反過來，則說藏通二教之六識是由此圓說的「一念無明住心」所開出的對機之限定說。始別教之阿賴耶以及終別教之真常心亦然。此種開出如破微塵出三千大千世界之經卷。開出後，再開發、暢通，而決了之，則復歸于圓實。³¹

此說即是牟先生以「一念無明法性心」的自創命題的立場，說它已經收攝了藏通二教及唯識始別與華嚴終別之教，牟先生藉華嚴宗之小始終頓圓之五教說，將唯識說為大乘始教，而將華嚴說成大乘終教，並兩收於天台圓教中。但是，筆者認為，牟先生問題意識不清明，討論重點不斷跳躍，主張的立場隨環境而改變，前此被排擠的理論又如何說能收攝進來呢？不能因為智者四教是前後排序逐漸轉深彼此不隔，則牟先生在此處就可以說它自己設想解釋創造的「一念無明法性心」的理論也能收攝前此藏通別諸教的理論，因為那些理論已經被他改頭換面至不忍卒睹了，牟先生自己的天臺學理論，無論如何收進不了藏通別諸說了。

四、結論

牟先生的佛學理論，無疑地是一大創作，有其極精彩之處，但更有其極顛預之處。本文中說明了牟先生的「一念無明法性心」的意旨，既有工夫論旨又有境界論旨又有宇宙論旨還有本體論旨，可以說所有的哲學問題都在這個概念範疇中被討論到了，但結果卻是表面上看似解決了所有的問題，實質上卻又不能成立任何理論。筆者以為，牟先生是在做辯論比賽，而不是真的在做理論研究，因為他

³¹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 619。

不忠誠於文本，只管自己找理由，要肯定要否定都任意由他。本文盡一切努力疏通牟先生的意旨，目的在使他的理論可被理解，理解之從而捨棄之，而不留下當代新儒家學派的佛學研究的影響力。

牟先生於本書中還有其它要點，此待它文再討論，限於篇幅，本文暫止於此。

