

略析《佛性與般若》在牟宗三哲學思想進展中的位置

程恭讓

首都師範大學東方文化研究所副研究員

一、問題的提出

《佛性與般若》是牟宗三先生六十歲以後寫下的一部巨著，具體寫作時間是從一九六九年至一九七五年，一九七七年六月由台北學生書局出版，全書一千二百餘頁，計一百餘萬字。此書是牟先生繼《才性與玄理》、《心體與性體》等書之後又一部闡釋中國哲學思想發展史的巨著，同時也代表牟先生晚年哲學思想進展中的一個重要環節。不過，關於此書在牟先生哲學思想進展中的位置問題，一直是牟先生的後學以及一般新儒學研究者普遍忽略的一個問題。

牟宗三重要門人之一的蔡仁厚先生在〈牟先生的學思歷程與著作〉一文中，曾將牟先生思想及學問的歷程，細分為五個階段：第一階段叫作「直覺的解悟」時期，是指牟先生三十歲以前就讀於北京大學哲學系的時期；第二階段叫作「架構的思辨」時期，是指牟先生三十、四十之間研究羅素《數學原理》、康德《純粹理性批判》的一段時期；第三階段叫作「客觀的悲情與具體的解悟」時期，時間是牟先生四十至五十歲之間，這是對民族文化命運作悲情地瞭解的階段，也是其學問思想臻於成熟的階段；第四階段叫作「舊學商量加邃密」，這是牟先生對傳統心性之學作徹底疏導、整理的階段，包括《才性與玄理》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》等三書的寫作，時間是牟先生五十至六十歲之間；最後一個階段即第五階段叫作「新知培養轉深沈」，此階段也包括三部書的寫作：詮表南北朝、隋、唐佛學的《佛性與般若》，疏導基本存有論建立問題的《智的直覺與中國哲學》，融會中國思想與康德哲學的《現象與物自身》。此階段時間是牟先生六十歲以後的時期。[註 1]蔡氏此文把《佛性與般若》同《心體與性體》等書分別安置在「商量舊學」的第四階段及「培養新知」的第五階段，且認為《佛性與般若》、《現象與物自身》等書代表牟先生學思歷程的最高階段。不過，牟先生在寫作《佛性與般若》前，曾寫出《智的直覺與中國哲學》（一九六八年），在《佛性與般若》寫作中間又寫出《現象與物自身》一書（一九七三年），如果嚴格按照這三部書的著述順序敘述牟先生「培養新知」的第五階段，則蔡氏自當先敘《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》二書，最後再敘《佛性與般若》的學術成就。蔡氏的做法則恰好相反，他先敘《佛性與般若》的學術成就，然後再敘《智的直覺與中國哲學》、《現象與物

自身》在中西哲學會通中的貢獻。[註 2]蔡氏這種處理方式說明，他雖然依著述時間為據，承認《佛性與般若》是牟先生學思發展第五階段的重要學術成果之一，但他顯然忽視了此書在牟先生哲學思想進展中的地位和價值。

又，蔡氏在評述《佛性與般若》時說：「先生以中國哲學史的立場，疏導佛教傳入中國以後的發展，並從義理上審識比對，認為天台圓教可以代表最後的消化。依著天台的判教，再回頭看看那些有關的經論，先生乃確然見出其中實有不同的分際與關節。順其判釋的眉目，而瞭解傳入中國以後的義理之發展，將其中既不相同而又互相關聯的關節展示出來，這就是先生撰著此書的旨趣。」[註 3]即判定牟先生撰著此書的立場，是依「中國哲學史的立場」疏導佛教傳入中國以後的發展；牟先生撰著此書的旨趣，則是「展示」中國佛教不同思想系統之間「既不相同而又互相關聯的關節」。依這種瞭解，則《佛性與般若》僅是一部詮解中國佛教思想發展史的純粹學術著作，其與牟先生個人哲學思想之進展無關焉。

牟先生另一學生廖鍾慶撰有〈《佛性與般若》之研究〉一文，文中對牟先生這部著作如此評價：「《佛性與般若》一書，主要是以中國大乘佛學之理論以及理論之發展作為研討論究的一部巨著」[註 4]；「這是一部對南北朝隋唐一期大乘佛學之一總消化的經典性論著。對中國佛學之研究言，此書是一部劃時代的偉大著作。牟先生在此書中，不但對中國大乘佛學各主要宗派之代表性的思想作了具體而透闢的疏解與說明，並且對佛學的各宗派之系統性格（所謂教相）予以重新的調整與科判。就前者言，依康德，是歷史的（historical）；就後者言，則是理性的（rational），也就是批判的。」[註 5]廖氏譽《佛性與般若》是中國佛學研究中一部「劃時代的偉大著作」，是一部「消化」南北朝、隋、唐一期大乘佛學的「經典性論著」，他對牟先生此著學術成就的評價不可謂不高。不過，同蔡仁厚一樣，廖氏也純從「中國哲學史」的視角讀解牟先生此書，依此視角，《佛性與般若》的學術成就高則高矣，不過這成就僅僅是指對中國佛教思想史的疏討、理解與把握而言，其自身亦無與於牟先生哲學思想的進展情況。

廖氏讀解《佛性與般若》的這種視角，也在他那篇論文的結論中表現出來。廖氏在那裡處理了《佛性與般若》同《現象與物自身》之間的理論關係。依廖氏之見，《佛性與般若》中有一「根本的義理」「隱而未發」，這一「根本的義理」就是牟先生關於兩層存有論的理論：「此根本的義理在《佛性與般若》這部巨著中亦屢已提及，此即牟先生的兩層存有論理論。所謂兩層存有論即執的存有論與無執的存有論。前者亦名現象界的存有論，後者亦名本體界的存有論。就佛教言，能使兩層存有論充分地圓成的是天台宗。」[註 6]在《佛性與般若》中，兩層存有論的理論雖已「屢已提及」，但總的說來是「隱而未發」，而且對天台圓教為什麼能「充分地圓成」兩層存有論這一點，牟先生也未作正題的闡述。與此相反，有關兩層存有論的理論在《現象與物自身》一書中則是核心的和關鍵的主題，如廖氏以下的評述：「凡此（指天台圓教為什麼能「充分地圓成」兩層存有論之問題，引者）以及這兩層存有論之具體的理論具見於牟先生之《現象與物自身》一書。此書是牟先生融會通貫中西哲學之究極論

旨而寫成的一部劃時代的哲學巨著，這是一部自成一形而上體系的大作，亦是此時代的大判教書，牟先生本人之哲學理論詳具於此書之內。」[註 7] 廖氏這裡的結論很清楚，《現象與物自身》一書由於專題地闡述了兩層存有論之理論，所以代表了「牟先生本人之哲學理論」；《佛性與般若》並未專題地闡述兩層存有論，只是提示或指向兩層存有論，所以它同「牟先生本人之哲學理論」自然也就無關了。

綜起來看，蔡、廖二氏都是依「中國哲學史」的視角讀解《佛性與般若》的，在這種讀解方式下，《佛性與般若》一書在研究中國佛教思想發展史方面的學術成就得到了高度的重視和評價；不過與此同時，此書在牟先生個人哲學思想進展中的真確位置問題，就被完全忽視了。蔡、廖等人上述以「中國哲學史」視角讀解《佛性與般若》，以俱涵兩層存有論理論的《現象與物自身》代表「牟先生本人之哲學理論」的觀點，對其後的牟宗三研究影響甚巨。如下面一位論者的論述：「自六〇年代初到港至今，是其思想發展的最後時期。這一時期是他以前思想演進的總括時期，又是其理論體系全面整合時期。六〇年代後，他投入大量精力，深入、細致地研究中國文化，有《才性與玄理》、《佛性與般若》、《心體與性體》等一批大部頭、高水準的著作問世。這些著作旨在疏通中國文化生命，但疏通本身並不是最終目的，其真正用意在於，試圖在疏導的基礎上，融攝西方文化，建立起自己的理論體系。《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《圓善論》等是其代表作。在這些著作中，他提出並論證了道德的形上學或曰實踐的形上學的哲學構想，指出道德的形上學含有兩層存有論，即執的存有論和無執的存有論，或曰現象界的存有論和本體界的存有論。」[註 8] 人們從這一論說裡很容易看出蔡仁厚等對牟先生學思歷程所作劃分的影響。

不過上引蔡仁厚、廖鍾慶的這些研究論文，本是為牟先生七十壽慶而作。進入八〇年代以後，也就是牟先生七十歲以後，他的哲學思想仍有新的進境。故蔡、廖等人據「兩層存有論」作為標準來反省並措置《佛性與般若》學術價值及思想價值的做法，也就沒有據。在此，問題仍要被提出來：《佛性與般若》在牟先生哲學思想進展中的真正位置究竟如何？

二、圓教與圓善一系思想

對於《佛性與般若》可以有兩種讀解方式，一是依整理、疏導「中國哲學史」的視角來讀解此書，此如蔡仁厚、廖鍾慶的讀解方式，牟先生自己也認同這種讀解，如他說過：「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」，所以他「依講中國哲學史之立場」，著《佛性與般若》以「詮表南北朝隋唐一階段的佛學」。^[註 9] 二是依牟先生哲學思想進展之內在理路來讀解此書，此即是將本書作為牟先生個人哲學思想進展中的環節之一來對待。前一種讀解方式照顯《佛性與般若》的學術成就，後一種讀解方式照顯《佛性與般若》的思想成就。只有後一種讀解方式才能真確顯示此書在牟先生哲學思想進展中的地位和價值，同時也只有依這種讀解方式，才能更好地理解牟先生七十歲以後哲學思想的新進境。

採取這後一種讀解方式，至少有三個理由：(一)從本書寫作的時間說，它雖然比《現象與物自身》動手早，但卻後於《現象與物自身》完成，因此依牟先生「步步學思，步步糾正，步步比對，步步參透」[註 10]的學思特點，他在此書中有可能在《現象與物自身》兩層存有理論的基礎之上，展示新的思考和新的理境；(二)牟先生自己曾有如下的自述：「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》。」[註 11]這一自述表明，當牟先生自己反省學思與著述之歷程時，也是明確地把《佛性與般若》視為《現象與物自身》之後的作品的。(三)最重要最值得注意的理由是，在《佛性與般若》完成以後，即牟先生進入七十歲以後，他的哲學思想較之《現象與物自身》有了長足的發展，而這一發展與《佛性與般若》理解及整理中國佛教思想史的思路，存在著密切的關係。現在讓我們仔細考慮這最後一條理由。

代表牟先生七十歲前後思想新境的是兩本書：《中國哲學十九講》及《圓善論》。前一本是牟先生七十八年給台大哲學研究所學生所作講座的記錄，後加以修改，一九八三年首版，此書是牟先生六十、七十歲之間思想過渡之作；《圓善論》初版於一九八五年，是代表牟先生七十歲後思想新境的主要著作。《圓善論》的核心問題是這樣一些問題：什麼是圓教？圓教之為圓教的獨特模式何在？如何依據圓教模式說明、解決康德哲學中的最高善問題？最高善問題是西方哲學中的一個傳統問題，康德在《實踐理性批判》辯證部正式地、專題地提出了這個問題。康德認為最高善表示德性與幸福的和諧、配稱，單有德性這一面或單有幸福這一面，都只能是有缺陷的善，不圓滿的善。本來康德提出的最高善問題，牟先生在《現象與物自身》中即已經注意到，如牟先生曾在那本書中提出：「若依圓教而言之，則即無德性與幸福之隔絕之可言，佛具九界（菩薩、緣覺、聲聞，加六道眾生，為九界）而為佛，則雖處地獄、餓鬼，亦非無幸福也。德性與幸福本無隔絕，即本非綜合，是則絕對地言之也，煩惱即菩提，菩提即煩惱，固即是圓善也。康德設定上帝來保證圓善，那是機械的想法；視德性與幸福為一綜合關係，那亦是機械的想法、非圓教也。」[註 12]《現象與物自身》提出人具有「智的直覺」，這智的直覺（自由無限心）確證人雖有限而可無限，由此牟宗三認為可以以自由無限心代替康德哲學中的上帝，以擔保最高善實現之可能性。這種說法一則沒有確立圓教與最高善二者之間必然相應的關係，一則僅開德福一致之機，尚未把德福一致的真實可能完全揭示出來，所以《現象與物自身》中對最高善問題的思考，還只是「一般性的思考」[註 13]。牟先生譯康德哲學中的最高善為「圓善」。《圓善論》全力以赴地依圓教模式解決圓善之實踐可能性問題，所以牟先生七十歲後哲學思想的新境，就是指他對圓教與圓善一系問題的思考。

《中國哲學十九講》中關於這一系思想共有三講，即第十五講、第十六講及第十七講。第十五講題目是「佛教中圓教底意義」，主要討論中國佛教傳統判教觀念中圓教一觀念的真實意義。牟先生說：「依照天台宗的判教，最高的標準是圓教，修行的最高境界亦是圓教；而其所以能判定其他教派是小乘抑或是大乘，是大乘通教抑或是大乘別教，乃是因為其背後

有一圓教的標準在。那麼，何謂圓教？何謂非圓教？這圓不圓實在是個很有趣的大問題；而這個問題，在西方哲學中，是不曾出現的。西方哲學史中有好多系統、好多宗派，但是從來沒有『圓教』這個觀念，也沒有圓教與非圓教的問題，所以圓教觀念，可以說是佛教在中國的發展過程中所提出的一個新觀念。」[註 14]圓教這一觀念看似很容易，實則其確意並不好理解，這不僅是個哲學問題，而且是個高度的哲學問題，二千年來哲學上都沒有提出圓教的問題，現在依佛家判教重新提出並說明這一問題，即能將哲學思考向前大大推進一步。[註 15]牟先生在此講中還提出，不應當從系統自身的自足（self-sufficient）來規定圓教，因為任何一個自身自足的系統同時都是一個可以交替（alternative system）的系統，而一個思想系統既然可由其他的系統交替，那就不可能是真正的圓教。

第十六講題目是「分別說與非分別說以及『表達圓教』之模式」，此講專門提出圓教的表達模式問題。天台宗規定圓教有一特別的模式（special pattern），此即是「非分別說」之模式。牟先生說：「分別說與非分別說是佛教的詞語，或稱差別說與非差別說，若用現代西方的說法，則是分解地說與非分解地說。」[註 16]分別說（分解地說）即鋪陳法相，成立概念，以概念、命題和邏輯的形式建立思想系統；非分別說是指將法相、概念予以融通、淘汰，把以概念、邏輯方式建立的思想系統一一予以「開決」，開權顯實，由此成立思想系統的方式叫非分別說。分別說和非分別說一對觀念本來來自佛教，但牟先生認為人類的整個思考歷程，大體都可以概括在分別說與非分別說這兩種模式之下。這一講最後闡明天台規定圓教的獨特模式如下：「天台宗用非分別的方式開決了分別說的一切法。並使一切法通暢；如此，每一法都得以保住，沒有一法可以去掉，所以說一低頭一舉手，都是佛法。因此成佛必即於九法界而成佛，不可離開任何一法而成佛。如此即保住了一切法之存在。此種非分別說的說法，可說是一種 tautology；它既是用非分別的方式說一切法，所以是系統而無系統相。以其無系統相，所以不可爭辯，也因此成其為圓教。」[註 17]

第十七講題目是「圓教與圓善」，此講集中討論處理圓教與圓善的關係問題。牟先生在此提出：（一）圓善之觀念與圓教之觀念是相應的。照佛教的判教說，教的最高境界是圓教；照哲學思考說，最高的哲學問題是圓善問題。牟先生認為：「最高善和圓教是相應的，你要鄭重地正視並討論『圓善』這個概念（康德便能正視它），進而把這個問題具體地呈現出來，使之有意義，那麼只有通過『圓教』的概念，才能使它豁然開朗。」[註 18]（二）圓教的理論使法的存在具有必然性，法的存在既有必然性，圓善中不可缺少的幸福這一成分也就有了必然性，如牟先生所說：「就判教說，權教不能保住法的存在，法的存在於此無必然性；既無必然性，則幸福的觀念也沒有寄託，也保不住；這樣一來，我們如何能要求幸福呢？」[註 19]當然，就道德實踐本身來說，我們可以不去要求幸福，但這樣一來，就不可能發展到最高善了。圓教保住了法的存在，法的存在既有必然性，則無論是對幸福的要求，還是幸福的最後獲得，也都具有必然性了。（三）圓教是從天台判教中發展出來的觀念，是中國思想中的獨創理念，西方思想中沒有這個觀念；最高善則是西方哲學中發展出來的觀念，在康德哲學中這一觀念達到頂峰，但康德藉上帝來保證實現最高善，並不能使最高善的可能成為真的可能。

現在將最高善問題放在圓教的思路下予以說明和解決，一方面能挑破西方思想文化之「蔽」，使西方哲學得以另開新面；同時對中國哲學而言，也是個重要的進步。所以牟先生認為，在對圓教與圓善的問題作過這樣一番思考、揭明之後，圓教與圓善「便成了一個普遍的問題，無所謂東方，也無所謂西方」[註 20]。

在《中國哲學十九講》這一系列講座述及天台圓教時，牟先生即有計畫要將以上有關圓教與圓善一系問題的思考，寫成一本專書。[註 21]此即他七十歲以後構思寫作的《圓善論》。牟先生在書中說：「我之想寫這部書是開始於講天台圓教時。天台判教而顯圓教是真能把圓教之所依以為圓教的獨特模式表達出來者。圓教之所以為圓教必有其必然性，那就是說，必有所依以為圓教的獨特模式，這個模式是不可以移易的，意即若非如此，便非圓教。這是西方哲學所不能觸及的，而且西方哲學亦根本無此問題——圓教之問題。由圓教而想到康德哲學系統中最高善——圓滿的善（圓善）之問題。圓教一觀念啟發了圓善問題之解決，這一解決是依佛家圓教、道家圓教、儒家圓教之義理模式而解決的，這與康德之依基督教傳統而成的解決不同。若依天台判教底觀點說，康德的解決並非圓教中的解決，而乃別教中的解決。」[註 22]由天台判教的思路啟發出圓教之觀念及圓教之模式，把康德哲學的圓善問題套在圓教模式下予以解決，這便是《圓善論》的主題。

由上述，從六十歲、七十歲之交及七十以後的這段時期，是牟先生哲學思想取得重要進展的階段，此段進展的核心是關於圓教與圓善一系問題之思考。這一系思想仍是建基於兩層存有論理論基礎之上的，不過有著重大的突破：(一)《現象與物自身》的兩層存有論主旨在證成康德理論哲學對現象與物自身所作的「超越的區分」，牟先生七十以後這系思想的主旨則在融通康德在道德哲學中提出的最高善問題；(二)《現象與物自身》通過無執的存有論來思考最高善問題，這只是開啓德福一致之機，牟先生七十以後的這系思想把最高善問題套在圓教模式裡，這不僅深化了無執的存有論，也使德福一致的真實可能性完全呈現出來。

如果依牟先生七十歲以後圓教與圓善一系思想為準，來領會和解讀《佛性與般若》，我們就能比較準確地把握此書在牟先生哲學思想進展中的位置：《佛性與般若》界於《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》二書與《中國哲學十九講》、《圓善論》二書之間，界於兩層存有論理論與圓教及圓善一系思想之間，所以《佛性與般若》不僅是牟先生解析、整理南北朝、隋唐一期佛教思想史的學術著作，也代表著牟先生六十歲、七十歲之間哲學思想發展中的重要進境。

三、《佛性與般若》的特點

牟先生所著《佛性與般若》中，有以下幾個引人注目的特點：

(一)《佛性與般若》全書在結構上分三部，第一部是「綱領」，第二部是「前後期唯識學以及《起信論》與華嚴宗」，第三部是「天台宗之性具圓教」。其中第一部以「佛性」與「般若」二觀念作為解析中國佛教思想史的關鍵性概念，牟先生認為中國佛教後來發展的各種義理系統，無非是對此二觀念的不同理解及演繹。第二部述說在中國發展出來的「廣義的唯識學」，此「廣義的唯識學」可分為妄識系及真心系二大派。此部內容共分為六章，第一章是地論與地論師，第二章是攝論與攝論師，第三章是真諦言阿摩羅識，第四章是《攝論》與《成唯識論》，這四章敘述中國所傳前後期唯識學的全部內容；第五章是《楞伽經》與《起信論》，第六章是《起信論》與華嚴宗。第三部專述天台宗一家之學：天台的性具圓教。這部又分成二分，第一分是對圓教義理之系統的陳述，第二分是天台宗之故事，分別從理論進展和史實沿革兩方面，細述天台一家學說思想及淵源流傳的情況。以上為《佛性與般若》一書的基本結構。從這一結構安排中可以明顯地看出一點：本來，《攝大乘論》、《解深密經》所標誌的妄心系，與《起信論》、《楞伽經》所代表的真心系，在思想旨趣上差異甚大，佛教史上的分宗判教也歷來視這兩派思想形同水火，牟先生把二大派都放在第二部中敘述，目的顯然是為了張大天台佛教思想的地位及特色。再由篇幅論，第一部及第二部共一冊，第三部獨占一冊，第三部文字份量幾占全書的一半，這一篇幅份量明顯反映出牟先生極力張大天台佛教思想的用心。

(二)牟先生在《佛性與般若》中主要評述三個佛理系統：虛妄唯識系統，真心如來藏系統，以及天台宗佛學系統。此書第二部第四章中有以下一個「總抉擇」：「《攝論》的一種七現與《成唯識論》的八識現行所成的這一『妄心為主正聞熏習是客』的賴耶緣起系統，從其以妄心（虛妄的異熟識）為主這一方面說，它積極地展示了『生死流轉』這一面；從其以正聞熏習為客這一方面說，它消極地說明了『涅槃還滅』這一面之經驗的可能。從其展示『生死流轉』一面說，依其中的遍計執性與染依他，它可含有一現象界的存有論，即執的存有論。此一存有論，我們處於今日可依康德的對於知性所作的超越的分解來補充之或積極完成之。……可是在『涅槃還滅』方面，因為這一系統主張正聞熏習是客，即，是經驗的，這便使『涅槃還滅』無必然可能底超越根據。……在涅槃還滅中可有清淨依他底呈現，此即函有一『無執的存有論』。但因為成佛無必然可能底超越根據，故此無執的存有論亦不能積極地被建立。」[註 23]反之，「依天台宗，達到『如來藏恒沙佛法佛性』，始可進入『無量四諦』，即無量法門也。……如來藏自性清淨心，無論在迷在悟，俱有無量法門。而無量法門，無論在染在淨，在執與無執，俱是『恒沙佛法佛性』之所具。在染，成立執的存有論，現象界的存有論；在淨，成立無執的存有論，本體界（智思界）的存有論。」[註 24]這是依兩層存有論的理論為準，來判定虛妄唯識思想體系與天台佛教體系佛學價值的高下：阿賴耶妄心系統涵有一執的存有論，不過它不能積極建立無執的存有論；天台佛教思想則能圓成兩層存有論。

又真心如來藏系統亦可建立兩層存有論，牟先生舉《大乘起信論》一心開二門學說為例，他說：「一心開二門，二門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。」[註 25]由此，真心系統與天台系統佛學價值之分判，就不是

判之於兩層存有論，而是判之於是否有「佛法身之孤懸性所顯的緊張相」，如牟先生所說，《大乘起信論》的如來藏自性清淨心理論，以及依據這一理論而來的華嚴宗佛教學說，都有將佛法身（佛界）與九界眾生隔離、隔開之嫌，其佛法身高懸於九界眾生的存在之上，故其「佛法身之孤懸性所顯的緊張相」仍未打散；反之，「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」[註 26]。這樣，無論是依是否證成兩層存有論以判，還是依是否打散「佛法身孤懸性所顯之緊張相」以判，牟先生都特別肯定和認同天台宗佛學的佛理價值，這是《佛性與般若》一書的重大特點之一。

(三)天台宗與華嚴宗都曾提出圓教觀念，天台宗把東傳一代教法判為藏、通、別、圓四教，華嚴宗則判有小、始、終、頓、圓五教。華嚴宗祖師賢首把天台智顛所說的圓教稱為「同教一乘圓教」，自宗所判的圓教則稱為「別教一乘圓教」。因此在中國佛教的傳統判教思想中，實有兩種圓教觀念。牟先生在《佛性與般若》中著力討論這兩種圓教觀念的內在不相同，他認為華嚴宗判教思想中的圓教高居於小、始、終、頓四教之上，這是「寶塔型的圓教」；天台宗判教中的圓教則是把那高居於塔頂上的佛法身之圓拉下來，使之即於權教而為圓教，即於九法界而為佛，此是真正的「真圓實教」。由此，所謂「同教一乘圓教」中的「同」，是指同於權教，同於六道眾生，這是即權以顯圓教，即九法界以成佛；反之，所謂「別教一乘圓教」中的「別」，則是指不僅不共六道眾生，而且也不共一切逐機的末教（權教）。[註 27]所以，兩種圓教觀念區別開來的關鍵，在於是否把此圓教與一般的逐機權教相隔別。牟先生說：「蓋《華嚴》之妙與圓是有『隔權』之妙與圓，而《法華》之妙與圓則是無那『隔權』之妙與圓，焉得無別？有隔權者為『別教一乘圓教』，無隔權者為『同教一乘圓教』，此後者方是真圓實教。前者亦正是智者大師所評之別教為『曲徑紆迴，所因處拙』也。因為有隔而為佛，即是『所因處拙』也。此是鑑定圓不圓之本質的關鍵。此種鑑定是就『所因』處而為批判的鑑定。從就佛法身而為分析的鋪陳，以此為圓教，無助於真圓否之決定也。此亦示天台宗並不以佛果之圓為圓教也，要在看其所因處耳。」[註 28]據以上引證可見，著力區別天台、華嚴二家的圓教觀念，以批判地決定什麼才是真正的圓實之教，這也是《佛性與般若》的一個思考重心。

(四)《佛性與般若》既認天台判教中的圓教觀念為代表真正的圓實之教，則對天台宗規定圓教的獨特方式的探討，自然就是牟先生此書中的一個焦點和重點。牟先生把天台宗規定圓教的這一獨特方式稱作「非分別地說」（非分別說），凡以分別說（分解地說）方式成立之教，就是權教；抉了分別說所立的權教，開權顯實，由此成立的教即是圓教，或圓實之教。牟先生在書中隨時指點天台宗這一非分別說的圓教立教模式[註 29]，如他依據這一圓教立教模式分析賴耶妄心系統、如來藏真心系統及華嚴系統之佛理特徵：「阿賴耶緣起是經驗的分解，或心理學意義的分解，如來藏緣起是超越的分解。順分解之路前進，至華嚴宗而極，無可再進者。由如來藏緣起悟入佛法身，就此法身而言法界緣起，一乘無盡緣起，所謂『大緣起陀羅尼法』者，便是華嚴宗。」[註 30]《佛性與般若》中收有一個附錄：〈分別說與非分別說〉，

這篇附錄對佛教中分別說與非分別說兩種立教方式作了專題性的研究，並對天台圓教的立教方式作了集中的規定，所以實際上可以作為《佛性與般若》全書的一個引論，或「大綱」看待。[註 31]牟先生在這篇附錄中說：「凡分別說者皆是可諍法，有許多交替之可能，皆不能圓。即使是別教之圓教，因是分別說者，故亦非真圓，蓋『所因處拙』故也，專就佛法身而分析地說其圓融無礙與圓滿無盡，這不能決定圓教之所以為圓教也。然則真正圓教必非分別說者，然卻亦不只是般若無諍法。然則除般若無諍法外，必尚有一個非分別說的圓教無諍法。此即是天台宗相應《法華》開權顯實，發迹顯本，在三道即三德下，在不斷斷中，所成立之圓教也。真正的圓教，非分別說的圓教，只有一，無二無三，故亦為無諍。般若無諍與圓教無諍交織為一，則圓實佛成。」[註 32]總之，對天台宗規定圓教這一獨特模式不厭其煩的探解，確是《佛性與般若》一書的中心內涵。

從《佛性與般若》在結構和思想方面的以上四個特點，可以看出牟先生對天台佛教思想的重視，也可以看出，牟先生之重視天台佛教思想，關鍵是因為天台宗提出了圓教的觀念，並且對圓教之為圓教的模式作了獨特的規定。所以牟先生認定，在中國吸收、消化印度佛教思想的過程中，天台之圓教觀念乃是「最後的消化」：「本書以天台圓教為最後的消化。華嚴宗雖在時間上後于天台，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。本書于天台圓教篇幅最多，以難了悟故，講之者少故，故須詳展。又以為此是真正圓教之所在，故以之為殿後。」[註 33]牟先生這裡論說天台圓教是中國吸收印度佛教思想的「最後的消化」一問題時，還只是站在佛教思想史或「中國哲學史」的角度申論，所以他也就不可能從自己哲學思想發展內在理路的角度，從主觀方面來檢討《佛性與般若》如此看重天台圓教的真正原因。

關於《佛性與般若》為什麼於天台佛教部分須要予以「詳展」，及為什麼要以天台佛教「殿後」來予以「詳展」，廖鍾慶也提出三個理由，他說：「第一，本書是以理論與理論之發展為主，並不是以歷史之發展的先後為主。第二，以理論以及理論之發展為主，則宜取理論之涵攝性最大的宗派，亦即取佛教中之真正的非分別說的圓教了義置於最後而探求其論旨之終極歸趣並用之以綜攝前面一切分別說之非了義。此真正的圓教，依牟先生之判，則唯獨天台宗能當之。故此，特將天台宗放在最後予以綜述。第三，天台圓教之思想本身殊難把握，即使於宋初天台宗之僧人亦誤解其本宗之思想，更遑論近時淺嘗輒止、浮誇比附之輩矣。故此牟先生特別費大勁將天台宗之理論與歷史兩部分詳細地展示了其具體之內容。由以上三大點，可見牟先生將天台宗綜述於最後，實在是特具用心的。」[註 34]廖氏這些解釋基本是重複牟先生自己的說法，他對牟先生在《佛性與般若》一書中須要把天台宗「殿後」予以「詳展」的真正原因，同樣不能作出合理的解釋或說明。

相反，我們不是依解析「中國哲學史」的視角讀解《佛性與般若》，而是從牟先生哲學思想進展內在理路的角度讀解此書。既然牟先生七十歲以後哲學思想新的進境，乃是關於圓教與圓善一系思想，而牟先生六十、七十之間的思想轉進，是由兩層存有論理論向圓教與圓

善一系思想過渡，則《佛性與般若》對天台圓教一系思想的極端看重，以及此書對天台圓教立教模式費盡心機的闡釋，就可以合情合理地被領會成是出自牟先生個人哲學思想進展的內在需要了。[註 35]

【註釋】

[註 1] 蔡仁厚，〈牟先生的學思歷程與著作〉，載於《牟宗三先生的哲學與著作》（台灣學生書局，一九七八年）第十一—十二頁。

[註 2] 同 [註 1]，第七十五—九十二頁。

[註 3] 同 [註 1]，第七十六頁。

[註 4] 廖鍾慶，〈《佛性與般若》之研究〉，同 [註 1]，第五二七頁。

[註 5] 同 [註 4]，第五二四頁。

[註 6] 同 [註 4]，第六二一頁。

[註 7] 同 [註 4]，第六二二頁。

[註 8] 方克立、李錦全主編，〈牟宗三學案〉，《現代新儒家學案》，（中國社會科學出版社）下冊第三八八頁。

[註 9] 牟宗三，《佛性與般若·序言》（台灣學生書局，一九八九年）第六—七頁。

[註 10] 牟宗三，《現象與物自身·序言》（台灣學生書局，一九八四年第四版）第四頁。

[註 11] 同 [註 9]，第六頁。

[註 12] 同 [註 10]，第二十八—二十九頁。

[註 13] 牟宗三，《中國哲學十九講》（上海古籍出版社，一九九七年十二月）第三六五頁。

[註 14] 同 [註 13]，第二九六頁。

[註 15] 同 [註 13]，第三〇四頁。

[註 16] 同 [註 13]，第三一三頁。

[註 17] 同 [註 13]，第三四一頁。

[註 18] 同 [註 13]，第三五〇頁。

[註 19] 同 [註 13]，第三五八頁。

[註 20] 同 [註 13]，第三五二頁。

[註 21] 同 [註 13]，第三六五頁。

[註 22] 牟宗三，《圓善論·序言》，（台灣學生書局，一九八五年七月）i 頁。

[註 23] 牟宗三，《佛性與般若》上冊，第四二九—四三〇頁。

[註 24] 同 [註 23]，第四三〇—四三一頁。

[註 25] 同 [註 23]，第四五六頁。

[註 26] 同 [註 23]，第四七八頁。

[註 27] 同 [註 23]，第五五八頁。

[註 28] 同 [註 23]，第五六〇—五六一頁。

[註 29] 同 [註 13]，第三一三頁。

[註 30] 同 [註 23]，第四八三頁。

[註 31] 同 [註 13]，第三一三頁；參考同 [註 4]，第五三二頁。

[註 32] 同 [註 23] 下冊，第一二一〇—一二一一頁。

[註 33] 同 [註 9]，第三頁。

[註 34] 同 [註 4]，第四十六—四十七頁。

[註 35] 作者後記：本文寫成於一九九九年底，此後一直篋而未用。最近得到台灣南華大學尤惠貞教授賜贈的新著《天台哲學與佛教實踐》，內中收錄有一篇論文〈牟宗三先生對於佛教義理的詮釋與建構〉，副題「從天台判教理論到圓教模型的提出與開展」，文中論述：「牟先生不但以其淵博的哲學涵養來詮釋與建構佛教義理系統，並且更藉由天台宗判教所呈現之『圓教模型』的啟發，進而對儒、道及其他中西哲學思想作一反省與分判，企圖為實踐哲學找出真正之圓滿究竟的歸趣處。」此說與本文試圖在牟先生個人哲學思想發展的內在理路中界定《佛性與般若》一書位置的作法，實有不謀而合之處。故謹附記於此，並表示對尤教授贈書的謝意。引文見於氏著書，（南華大學出版社，一九九九年八月）第三一七頁。