

天臺哲學底「形上學」詮釋與省思

以智顗與牟宗三之 「佛教」詮釋為主的考察

尤惠貞*

摘要

從佛教思想的傳衍與開展而觀，相應於佛教的教義與修證，存在著許多不同的觀點建立與義理詮釋。基于如此的思想脈絡與不同詮釋，本文之省思主要是環繞著天臺哲學是否為形上學的詮釋？又此種形上學詮釋是否為實體的存有論？論文主要是從兩方面進行探討，亦即藉由日本「批判佛教」以及支那內學院對於中國大乘佛學中有關如來藏或本覺思想之批判，針對智者大師依「一念三千」所建構的圓教系統，與牟宗三先生所提出的「天臺圓教存有論」之佛教詮釋作一省察，具體地檢討此兩種佛教詮釋究竟是客觀而相應的理解與詮釋？抑或是令佛教之義理又復歸為根本佛教或日本批判佛教所批判的形上學或本體論？希冀經由如此的探討，對於上述兩種佛教詮釋系統之分位與義涵有所釐清與辨正。

關鍵詞：天臺哲學、智顗、牟宗三、批判佛教、形上學詮釋

[收稿] 2003/1/20；[接受刊登] 2003/4/7

* 南華大學哲學系副教授



天臺哲學底「形上學」詮釋與省思

以智顗與牟宗三之 「佛教」詮釋為主的考察*

尤惠貞

一、前言

本文論題標為「天臺哲學底『形上學』詮釋與省思」，事實上，所謂天臺哲學，其涵攝之範圍非常的廣泛，它可上自天臺智顗（甚至北齊慧文與南嶽慧思）、章安灌頂、荆溪湛然、四明知禮、無盡傳燈、靈峰智旭，乃至民國以來種種與天臺宗之思想有關的傳弘與研究；本文無意于一篇論文中針對這些天臺教學相關文獻進行全盤的檢討與省察，因此，本文所說之天臺哲學主要的範圍乃是指涉：一、天臺宗智顗藉由判釋佛陀所說諸教法而開創彰顯之天臺圓教義理；二、牟宗三先生對於智顗之天臺教觀所作的哲學詮釋，此即副標題所以訂為「以智顗與牟宗三之『佛教』詮釋為主的考察」之故。而本文所以如此限定，主要的目的在於探討內在於佛教思想發展演變的過程中，陳隋之際的天臺祖師智顗（後世順晉王廣所賜之封號「智者」，亦尊稱其為智者大師）對於佛教之詮釋，與當代學者牟宗三先生對於天臺哲學之詮釋，究竟是客觀而相應的理解與詮釋？抑或是令佛教之義理又復歸為根本佛教或支那內學院，乃至日本批判佛教所批判的形上學或

* 本文初稿于 2002/05/04 華梵大學哲學系主辦的「第六屆儒佛會通學術研討會」發表，經修訂增補後，發表于南華大學哲研所主辦之「第三屆比較哲學研討會」，謹此誌之。



本體論？

從佛教的根本教義與精神而言，主要是針對現實生命所遭遇的問題與困境而給予相應的闡釋與提供解決之道，誠如馬哈希大師在闡釋佛教有關修證與了悟的問題時，指出：「佛教是一種實用性的宗教，要求人們在生活上實際奉行，而不是門外漢慣於想像的另一種形而上學系統。」¹而楊惠男先生于〈批判心靈的昇華〉，亦曾表示：「特別是一些與生命的苦痛與解脫，沒有什麼關聯的形上學問題，通常釋迦都保持沉默，拒絕回答。」²因為「哲學教育的目的，並不在探索那些與生命的苦難及其解除方法不相干的形上學論題；而是應該探索那些直接與生命的苦難與解脫有關的問題。」³又順此等見解而更進一步推其極者，則或認為佛教談如來藏或佛性，基本上是趨向本體論與存有論之形而上學發展，並因而形成了一些不可解的形上問題。⁴然而，吳怡先生于〈中國形而上學散論〉一文中，對於形上思想之意義與特質，及其與生命之關聯，則有不盡相同之觀解與詮釋，他指出：「中國哲學發展至魏晉時期，有所謂玄學產生。近人常把玄學和形上學混為一談，其實就西洋哲學來論，魏晉的玄學，確可和西方的 Metaphysics 相比。但就中國哲學來說，玄學和形而上學有著很大的

¹ 馬哈希大師，嘉義新雨編譯，《從身體中了悟解脫的真相》，頁 2。

² 楊惠男著，〈批判心靈的昇華〉，見《中印佛學泛論》，頁 13；楊氏于此文主要是依《箭喻經》所記載，鬘童子以世無有常？世無常？世有底？世無有底？命即是身？命異身異？如來終？如來不終？如來終不終？如來亦非終亦非不終？等十個問題請教釋迦牟尼佛，而釋迦即以有人中毒箭為喻以回應之例，以論述佛教四聖諦對於形上學的批判與昇華，並推論於其將時間耗費在無謂的形上思考，不如專注於現實生命的改善。參看上揭書，頁 12-17。

³ 同上揭書，頁 17。

⁴ 此種見解可由印順法師對於如來藏思想所作之詮釋得到例證，而若以最近之研究成果而言，如于林朝成、郭朝順合著之《佛學概論》一書中，亦曾表示：「如來藏側重絕對心體論，但在它向存有論和本體論邁進時，留給我們的反而是一些不可解的形上問題，於是如《勝鬘經》乃說：『自性清淨心而有染污，難可了知。』」見其書，頁 132。



差距。我們可以說孔子的形上思想，孟子的形上思想，或佛家的形上思想，但不能說孔子的玄學，孟子的玄學，或佛家的玄學。」⁵吳氏同時亦表示：「中國的形上學只是為人生開一個向上的門（所謂向上一路），重在天人合一，以打破天人的懸隔。尤其中國禪宗的興起，和王陽明思想一反宋初儒家之失，都是著重在真參實證的心性修養上。所以中國的形上學，也是心性之學。」⁶依吳氏之見解，佛教義理，尤其是注重如何觀照當下心念，而強調自我轉化與層層提升之修證法門，實關聯著如何由經驗世界而通往超驗的形而上境界之特性，因而亦可以形成佛家特殊的形上思想。

順上所述，門外漢憑想像所建構之形而上學系統，固然與如實瞭解生命之真相，並超脫一切限制與障礙之生命議題不相應；然而形而上學⁷似乎不必然與生命的苦痛與解脫無關，而釋迦所不予置評之形

⁵ 吳怡著，〈中國形而上學散論〉，見《關心茶——中國哲學的心》，頁 63。

⁶ 同上揭書，頁 66；又類似之見解亦出現於傅偉勳先生的文章中，如傅氏于〈生死智慧與宗教解脫〉一文中亦藉由海德格對於死亡之詮釋——死是終極存在的無性（Nothingness）開顯——而帶出中國哲學對於終極存在的形而上思惟，傅氏表示：「海德格所提終極存在的無性開顯已有突破西方傳統形上學的傾向，而接近於破除實體概念化理路的中國形上學思想，諸如道家的『無無』或無名無為之道，大乘佛學的諸法實相或真空妙有，宋儒的『無極而太極』或《周易繫辭傳》無方無體、陰陽不測的生生之化等是。」傅氏更進而推論：「從中國哲學的觀點來看，實存的非本然性轉向本然性的可能性關鍵是在人存在高層次的心性肯定與覺醒。」參看氏著《批判的繼承與創造的發展》，頁 190-192；若順著吳怡與傅偉勳兩位先生對於心性之學與覺醒之肯定與強調，則大乘佛教肯定眾生皆有成佛的可能性，乃至天臺圓教之重視當下一念心之觀照修證，實即蘊含了經驗心識與超驗之清淨心之辯證發展關係，而其間即存在形而上學的思惟與肯定。

⁷ 在布魯格編著的《西洋哲學辭典》中，對於形上學（Metaphysics）有如是的闡釋：「Metaphysical 一語除去『物性學以後』的字面意義以外，更有『超越物性學、本質地不能經驗到、不變的、以某種意義是精神的』等等意義，可譯為形上者或形上之物。……上承亞理斯多德，我們可以把形上之物分成二種形態。一種是寓於可經驗事物內的不可經驗到的核心，即透入一切存有物之最不限定或普遍的存有。另一種是超越一切可經驗事物的不可經驗到的第一根源或元始。……前者在普遍存有的觀點之下觀察一切存有物，研討普遍存有的本質、特徵和規律，通常稱為存有學，都哈美（Du Hamel）最先應用此字。形上學中有關神的理論把一切存有物引伸至神性存有，探討祂的本質



上問題，如世界有始或無始？有邊或無邊？……等等問題，與從現實生命之心性，進而肯定實存個體具有逆覺體證之可能性的形上思惟，應該是隸屬於不同層次、不同性質之議題，因為前者可說是對於未知（實際上超出理性思惟能力）之追索；而後者則是超越經驗而關聯於實踐能力之覺照與肯定。

可見相應於佛教義理，存在著許多不同的觀點與詮釋。基于如此的思想脈絡與不同詮釋，本文之省思主要是藉由日本「批判佛教」以及支那內學院對於中國大乘佛學中有關如來藏或本覺思想之批判，針對智者大師依「一念三千」所建構的圓教系統，與牟宗三先生所提出的「天臺圓教存有論」之佛教詮釋作一省察，希冀經由如此的探討，能對於上述兩種佛教詮釋是否落入形上學的實體論有所釐清與辨正。

二、從批判「佛教」與「佛教」詮釋談起

從林鎮國先生一系列有關佛教詮釋學的探討與研究，⁸不難發現林氏相當關懷東西方相關之佛教詮釋，以及佛教面對現代性問題的因應之道；而經由林氏與其學生呂凱文之引介與研究，⁹不但將吾人導

及作為；亞里斯多德稱這第二部門為 Theologike，以後人們稱之為自然神學，……存有學與根源之學（神學）一起形成一般性或純粹形上學，因為關涉到一切存有物而討論形上存有本身。」參見布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》Metaphysics 形上學 213，頁 256；又傅氏于〈論科際整合的探索理念及其具體實現〉一文曾對「形上學」提出他個人以為的新義：形上學指的是立基于知性探索而進行「科際整合的探索理念」之學；而形上學的最大功能乃是確實建立並藉由科際整合探索的理念，不斷地調整與修正，並由之而發展成宏觀的哲學。（參看氏著《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 51。依此等界定與說明，可見形而上之存有學不必限定於追求事物存在之元始或第一根源。

⁸ 參見林鎮國著，《空性與現代性》所收輯之各篇文章，臺北：立緒，1999。

⁹ 參見呂凱文著，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhatu-vada」為中心之省察》，國立政治大學哲研所碩士論文，1995；另亦可參看氏著〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀》第十期。



入八〇年代日本「批判佛教」所引發的論證脈絡中，也令吾人回顧了中國在二〇年代由支那內學院所主導的回歸真正的印度佛教運動，¹⁰並由之啟發吾人反省佛教詮釋所關聯之詮釋機制，以及所需面對的現代世界的挑戰與回應等諸問題。林氏于〈從佛教形上學到佛教詮釋學〉一文中指出：

日本「批判佛教」的立場主張真正的佛教原合於強調以理性為知識和倫理基礎的現代性精神，其歧出變質乃產生於本土化過程(在印度的婆羅門化，在東亞的漢化、和化等)中批判精神的喪失，轉變為充滿神秘主義與體驗主義色彩的「場所佛教」。據袴谷與松本二氏的說法，「場所佛教」指的是以如來藏思想、本覺思想為主調的華嚴、禪宗，以及立基於華嚴與禪的京都學派哲學。¹¹

依此，不只是日本由西田幾多郎開創的京都學派，以至於西谷啓治等強調「絕對無」或「絕對空」之「場所佛教」遭到批判，即使是在中國開展之華嚴與禪宗皆不能免於此種質疑；而若此種質疑是合理的，如此則意味著華嚴與禪宗對於「佛教」的詮釋，已然悖離了佛陀教法之根本原則與精神。另一方面，林氏亦指出依支那內學院或印順法師對於傳統佛教之批判，¹²則不僅華嚴與禪，乃至藏密、淨土與天臺等

¹⁰ 依林鎮國之見解，「從一九二〇年代到一九四〇年代，內學院透過對阿毗達磨、般若思想、中觀、唯識、律藏以及佛教因明學的提倡，致力於回歸印度佛教，希望能夠由『偽』佛教回到『真』佛教。」見氏著《空性與現代性》，頁 270。

¹¹ 見《空性與現代性》，頁 3。

¹² 依林氏之見解，支那內學院否定以「超越的形上實體」作為萬法的本源，林氏指出歐陽竟無和呂澂批判新儒家（如熊十力與牟宗三）的創造性佛學詮釋，大抵是順著《起信論》與禪「返本還源」的路數，同時亦將此「本源」理解為能緣生萬法的「本覺」。



皆不可談，因為他們「一致地不滿於傳統佛教的和會圓融，認為違離了印度佛教的本義。」並且認為佛教的漢化過程，實已「從形上學與神學的批判再度落入倡說形上學與神學的窠臼。」¹³

日本批判佛教兩位大將，袴谷憲昭與松本史朗，不僅主張「如來藏思想不是佛教」，而且批判「本覺思想」與真正佛教不同，因為他們認為本覺思想將一切存在涵攝於「單一的本覺」中，此乃是受各傳統固有的土著思想，如印度奧義書的梵我思想與中國老莊的道或自然思想之影響。¹⁴依林氏之研究，袴谷憲昭與松本史朗對於「場所佛教」之批判主要可歸結為：袴谷認為「場所佛教」將「空性」、「真如」、「本覺」、「如來藏」視為一切存在之「場的實體」，如此詮釋佛教必然淪為「一元論的形上學」，而松本則稱此種形上學為「基體論」。¹⁵袴谷與松本的哲學與實踐立場，乃是關心「觀念論的存有論」所帶有的權威性格可能產生之負面影響，他們認為漢化的本覺佛教思想裡，理性已然失去了作用。

然而對於如此的批判，林氏亦提醒吾人必須省察如此的判釋是否合理恰當？為了達到檢視的作用，林氏不但詳細地介紹日本京都學派，尤其是以西谷啓治為代表的場所佛教之具體主張以及對於現代性之超克之道，同時亦藉由新儒家（主要是指牟宗三先生）之「佛教」

「自性」、與「一心」，所以內學院批判中土佛學與新儒家均落於海德格所言的「本體神學」，不合於佛教「緣起性空」的共法。參見上揭書，頁 3-4。

¹³ 同上揭書，頁 98。

¹⁴ 同上揭書，頁 26；又南京大學哲學系楊維中教授于其〈從近代中國對傳統佛教的反思與日本的「批判佛教」看佛教研究的現代意義〉一文，亦可說是順著林鎮國先生之研究，更進一步地指出：「『批判佛教』的學理批判直接針對的就是中國化佛教。袴谷憲昭就直言不諱地說過，僧肇是把『非佛教』思想當作『佛教』來加以流行傳通的始作俑者，而智顗之後的灌頂立基於老莊思想的立場，從吉藏的著作將智顗創見加以剽竊隱覆，以致於後人對智顗的印象總歸之於贊成本覺思想的陣營。」見《普門學報——讀後感》，頁 96。

¹⁵ 見上揭書，頁 26-27。



詮釋來檢驗，而推論出新儒家對於中國佛學的詮釋，所採取的是「判教詮釋學」的進路，¹⁶而內在於此一詮釋系統中，林氏指出其首要的問題在於反省佛教哲學是否可以講「體用」、「本體論」或「存有論」？亦即以「體用」這對看似形上學的概念來詮釋佛教哲學究竟是否恰當？此即林氏所以透過牟宗三對於「佛家體用義之衡定」¹⁷來考察新儒家有關佛教本體論的詮釋，明白指出牟先生判定中國佛教之實有形態的形上學僅是一種姿態，一種虛說，不可執實；並因而推論出牟氏有意或無意地進行「過度的佛學詮釋」（特別指牟先生有關《起信論》與華嚴宗部分之詮釋），目的在於抹消所有佛教內部的差異，使佛教成為同質的整全，才能以「它者」的身份和儒家進行對比，而此亦正是牟氏欲建立儒家大成圖教之詮釋學計畫。¹⁸

從林氏之研究立場而觀，可以見出其非常重視佛教面對由現代性所帶來的問題，亦即如何經由反省與批判，而因應地提出其得以超克的解決途徑。順著上文所論述某些佛教詮釋系統所面臨之批判，若批判佛教或支那內學院所提出之反省與批判實有其意義與作用，則內在中土所開展出來之大乘佛教詮釋系統，的確有必要作一確實地省察。本文之關懷點主要是集中於反省天臺宗的思想是否隸屬於基體論、一元論形上學或神秘主義？又牟宗三先生有關天臺學之詮釋是否亦落入一元論的形上學，或實體存有論之窠臼？因此，下文擬先以智顗所

¹⁶ 見上揭書，頁 99。

¹⁷ 見牟氏所著《心體與性體》第一冊附錄。

¹⁸ 于〈佛教形上學的虛說型態〉（見《空性與現代性》，頁 97-130）一文中，林鎮國藉由詳細地分析牟氏對於佛教各義理系統之詮釋，具體地說明牟氏佛教詮釋所依據之「詮釋機制」與「價值旨趣」，此文對於了解當代新儒家與佛教之間的論諍與會通問題有相當程度的助益與參考價值；然則林氏有關牟先生佛教教詮釋之判釋，亦引發個人一些省思：或許我們可以解讀牟先生的佛教詮釋為細緻操作的結果，或具有刻意轉譯的效用，然而視佛教義理為與儒家大成圖教對比之「他者」，究竟是佛教自身即具之特性所致？抑或是牟先生進行過度詮釋之後的結果？此等問題，有待於進一步之探究與商榷。



提出之「一念三千」思想作為代表，來探討其詮釋立場與特色；其次則是扣緊牟宗三先生將天臺教觀詮釋為「圓教的存有論」作一反省，以探討牟先生所以如此詮釋之詮釋機制與目的。

三、天臺智顗「一念三千」之「佛教」詮釋

依林鎮國之見解，支那內學院「重理性輕玄思、重邏輯輕修辭」的呂澂，對於傳統佛教之批判進路，乃是「藉由本體論與知識論之間的對比，點明了保守佛教與進步佛教之間的意識形態差別。」¹⁹林氏更指出支那內學院倡導佛教的研究應回歸真正的印度佛教，並且推論出：所有「在本覺思想的陰影之下」的漢化佛教——包括天臺、華嚴——已經腐敗地成為反智主義、泛神論、神秘主義和保守主義。²⁰然則，其果其然乎？若果然如此，則吾人面對上述漢化之大乘佛教宗派思想的態度，則必須有所調整。²¹本節試圖扣緊天臺宗的教義作一省察，亦即依智顗建構天臺圓頓教觀所提出之「一念三千」思想為代表，以檢討天臺智顗于《摩訶止觀》中具體提出之「一念三千」的詮釋系統與特色，以及由之而開展出之「心具」、「性具」乃至「理具」思想，是否為一實體論式的詮釋？亦即檢討智顗對於佛所說教法之理解與詮釋是否真的落入形而上學或神學的窠臼中而不自知？

「一念三千」的思想出自智者晚年于荊州玉泉寺所講說的《摩訶

¹⁹ 見上揭書，頁 271。

²⁰ 同上註。

²¹ 相似之省思亦出現于楊維中之〈從近代中國對傳統佛教的反思與日本的「批判佛教」看佛教研究的現代意義〉一文中，楊氏曾表示：「『批判佛教』的做法提醒我們，需要認真思索中國佛教的思想根基究竟是印度佛教還是中國傳統思想的問題。特別是在支那內學院諸師反傳統觀點仍然未能澄清消化的情形下，面對我們近鄰的『批判』，我們應該如何回應呢？」見《普門學報——讀後感》，頁 96。



止觀》，智者在《摩訶止觀》中對於「一念即具三千」的思想作了如下的描述：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。²²

智者雖說一念心「即具」三千，但唯恐眾生執著一念心，落入諸法自生、他生、共生、或無因生的執著中，故特別說明一念心與三千法（亦即一切法）之關係為：

亦不可言一心在前，一切法在後；亦不可言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是。若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境，意在于此。²³

智者大師常言，一念心與根塵相應而起種種境界，然種種境界一切諸法實是因緣和合而生，故皆是生而不生，不生而生，此即《摩訶止觀·卷第一下》所云：「法無積聚，法無集惱，一切法不生不住。

²² 《大正藏》46，54 上。

²³ 同上註；而智者所以如此強調心與一切法非一非異之關係，主要是批判地論與攝論兩師對於心與一切法的關聯之詮釋，亦即不論如地論師主張心生一切法，或攝論師所認為的心含藏一切法，皆非天臺圓頓止觀所觀照之一念三千不思議境。



因緣和合而得生起，起已還滅。若心生已滅，一切結使亦生已滅，如是解無犯處。若有犯有住，無有是處，如百年闇室，若然燈時，闇不可言我是室主，住此久而不肯去。燈若生闇即滅，其義亦如是。」²⁴而從智者大師所講述與傳下的文獻中，可以見出其在詮釋如何依圓頓止觀以觀照一切法之存在時，雖處處強調萬法唯心造，²⁵並常言及諸法之源或以心作為一切法存在之源，然最終皆歸於無住本而將此種「根源」之實體性化除，²⁶如智者大師闡釋「觀心六妙門」時即表示：「何等為諸法之源？所謂眾生心也。一切萬法由心而起，若能反觀心性，不可得心源，即知萬法皆無根本。」²⁷又云：「當觀心時，即不得所觀之心，亦不得能觀之智。爾時心如虛空，²⁸無所依倚。以無著妙慧，

²⁴ 《大正藏》46，10上。

²⁵ 如智者于《觀心論》中即具體表示：「問觀自生心，云何知此心，具一切佛法，無一法出心。」見《大正藏》46，587上；《圓觀六妙門》中亦言：「但觀心源，具足六妙門。……行者觀一心，見一切心及一切法。觀一法，見一切法及一切心。觀菩提，見一切煩惱生死。觀煩惱生死，見一切菩提涅槃。觀一佛，見一切眾生及諸佛。觀一眾生，見一切佛及一切眾生。一切皆如影現，非內非外，不一不異。十方不可思議，本性自爾無能作者。非但於一心中，分別一切十方世界凡聖色心諸法數量；亦能於一微塵中，通達一切十方世界諸佛凡聖色心數量法門。」見《大正藏》46，554上—中；而《妙法蓮華經玄義·卷第一上》即引證釋論《大智度論》所說的「三界所有，皆心所作。」而將其詮釋為：「三界無別法，唯是一心作。」同時更引伸而推論出：「心能地獄，心能天堂，心能凡夫，心能賢聖。覺觀心是語本，以心分別於心，證心是教相也。」見《大正藏》33，685下；又于《摩訶止觀·卷第一下》亦引證《華嚴經》所說之：「心佛及眾生，是三無差別。」來論述「當知己心具一切佛法矣」。見《大正藏》46，9上。

²⁶ 智者于《四念處》解《華嚴經》所說之「心如工畫師，造種種五陰：一切世間中，無不由心造。」不但點出「諸陰只心作耳」，同時亦強調必須觀照無明心畢竟無所有，然卻能起現十法界諸陰界入之種種存在境界，由此而成不思議境界。智者更依《法華經》所說「一念夢行因得果」之譬喻，以具體闡釋唯心所現之境界，猶如「在一念眠中，無明心與法性合，起無量煩惱」；然若究實地觀照此等煩惱，則一切煩惱實空無自性，當體無住而即于空如法性，而無一法可得，參看《大正藏》46，579上。

²⁷ 見《六妙法門》，《大正藏》46，553下。

²⁸ 此處智顗所說心如虛空，目的在於強調當下一念心實是空無自性，此亦即是《修習止觀坐禪法要》所表達之意：「坐中正念思惟一切諸法真實之相，所謂善不善無記法，內外根塵妄識，一切有漏煩惱法，三界有為生死因果法，皆因心有。故十地經云：三界無別有，唯是一心作。若知心無性，則諸法不實，心無染著，則一切生死業行止息。」



雖不見諸法，而還通達一切諸法，分別顯示。入諸法界無所缺減，普現色身，垂形九道，入變通藏。集諸善根，迴向菩提，莊嚴佛道。」²⁹

綜上所述，天臺智顗依「一念無明法性心」或「從無住本立一切法」形構出一念即具三千即空即假即中的教觀，乃是直就當下的一念心去觀照一切法的存在與意義。換言之，一念心必即于三千法為一念心，而三千法亦不可離開一念心而為三千法，此即智者所強調之「祇心是一切法，一切法是心」所詮釋而成的世界觀。從智顗特重一切法與一念心之相即性，並且在在強調「從無明無住本立一切法」與「從法性無住本立一切法」，可明顯看出智者所倡言之不思議圓頓止觀，乃是不離一切淨穢善惡法門而如實觀照一切法之生住異滅。智者此種思惟乃是依眾生皆有之心，以論一切佛法所以可能呈現之依憑，而其中實已蘊含了依天臺圓教之三止三觀，以圓滿頓觀己心所起現之一切法，皆是不可思議佛法的具體實踐過程，此可說是智顗依其心中所實踐之觀行法門，對於圓滿而充實教義的詮釋。

然智顗雖言一念心即具三千諸法，同時亦強調必須依循一心三觀于修證時確實觀照諸法依因待緣而起，皆空無自性，每一當下心念皆與不偏不倚、不落空有之中道實相自然相應，此種境界即是《四念處·卷第四》所描述的：「久行道者，如安樂行，常好坐禪，在於閑處，修攝其心，觀心無心，法不住法，我心自空，罪福無主。」³⁰而于《法華三昧懺儀》，智者大師更強調菩薩修證時，應反覆思惟當下一念心，究竟是因心故心？為不因心故心？為亦因心亦不因心故心？抑或非

見《大正藏》46，465 中。

²⁹ 《六妙法門》，《大正藏》46，554 上。

³⁰ 《四念處》，《大正藏》46，574 下。



因心非不因心故心？而此心究竟是在三世？在內外之間？...經由如此四句推求的真實觀照，以至於求心畢竟不可得，因為「心如夢幻不實，寂然如虛空，無名無相，不可分別。」³¹能如是觀照，則為「觀心無心，法不住法；諸法解脫，滅諦寂靜。」³²

因此，智者依於眾生當下一念心而對十法界一切境界所作之詮釋，或可以《法華三昧懺儀》中為行者闡明如實正觀之修證法，以具體總攝對於心之觀照與詮釋：

行者當諦觀現在一念妄心隨所緣境，如此之心為因心故心？為不因心故心？為亦因心亦不因心故心？為非因心非不因心故心？為在三世？為在內外兩中間？有何足跡？在何方所？如是等種種因緣中求心畢竟不可得。心如夢幻不實，寂然如虛空，無名無相不可分別。爾時，行者尚不見心是生死，豈見心是涅槃？既不得所觀，亦不存能觀；不取不捨不倚不著，一切念想不起，心常寂然，亦不住寂然。言語道斷不可宣說。雖不得心非心相，而了了通達一切心非心法。一切皆如幻化，是名觀心無心、法不住法，諸法解脫滅諦寂靜。作是懺悔名大懺悔，名莊嚴懺悔，名無罪相懺悔，名破壞心識懺悔，行此懺悔心如流水不住法中。³³

四、牟宗三佛教式的存有論之「佛教」詮釋

上文引證許多相關文獻以論述智顗依于一念三千所開展之天臺

³¹ 《法華三昧懺儀》，《大正藏》46，954上。

³² 同上揭書，954上。

³³ 大正藏 46，954a。



教觀，雖然收攝一切法而歸之於眾生當下之一念心，然依智者之詮釋，一念心與根塵相應而起之一切法當體即空即假即中，依因待緣、假名施設而有，故非恆常實體之有。因此，牟宗三先生曾表示天臺智顗相應《法華》開權顯實、發跡顯本，以建立之性具圓教系統，可說是「把握中國吸收佛教發展中，各義理系統之差異而又相關聯之關節」的最佳橋樑。³⁴而牟先生亦以佛教式的存論來詮釋天臺哲學對於一切法的說明與觀照。牟宗三先生在詮釋天臺宗哲學時，明確地提出：「天臺宗智者大師的本義及荆溪與知禮之所解，皆就『一念三千』言性具、理具、或體具。...『理具』者是說介爾有心，這一剎那心原則上即具（理上即具）三千世間，『性具』者是說這一剎那心本質上即具三千世間，『體具』者即是那理字性字之別名，亦是抒意的虛說，非指實字，非實體字。」³⁵並且表示：

天臺宗將諸大小乘開決以後，即以「一念三千」來說明一切法的存在；一念三千不是用分別的方式說，「一念三千」這句話對於法的存在等於沒有說明，但卻表示了法的存在，而不是表示般若，所以天臺宗不同於空宗。「一念三千」是開決了界內的小乘教通教，以及界外的阿賴耶與如來藏系統以後所說的。...天臺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。...天臺宗所說的圓教是不離權教，所謂「醍醐不離前四味」，就是用

³⁴ 參看《佛性與般若·序》，頁7。

³⁵ 〈佛家體用義之衡定〉，見《心體與性體》第一冊附錄，頁618。



前四味來顯出醍醐味；同樣的，圓教是不離前三教的。所以成佛是即九法界的眾生而成佛，沒有任何一法可以去掉。如此，佛性即把一切法的存在保住了。可見不達到圓教，法的存在是無法保住的，而從保住法的存在這點來看，我即給它規定一個名詞，叫做「佛教式的存有論」(buddhistic ontology)。本來佛教講無自性，要去掉「存有」，根本不能講存有論；但是就著佛性把法的存在保住，法的存在有必然性而言，那麼就成功了佛教式的存有論。³⁶

更具體地言之，牟先生強調智顗所開展之天臺教觀，其核心思想為「一念無明法性心」，此可從《四念處》言一念無明法性心具一切法之描述即可得知。³⁷而依牟先生之理解，唯有天臺宗性具圓教方能圓實完滿地融攝一切法，並因之而成就即于九法界而真正圓實無缺的佛果。牟先生順著智顗之判釋教相，而特別凸顯天臺性具圓教為一「圓教模型」，因此對於建構性具圓教之主要義理根據「一念無明法性心」更是特別重視，牟先生認為唯有依此「一念無明法性心」，亦即以智者所強調的「從無住本立一切法」為依據，以收攝一切法之存在，如此方得以真正保住一切法之存在，並由之以證成佛教式的存有論。

牟先生有關天臺圓教為佛教式的存有論之觀點，在《佛性與般若》中有詳盡的闡釋，尤其是扣緊《般若經》與《法華經》所作之對照與比較，具體地區分般若智之作用的圓具與一念無明法性心之存有論的圓具之不同，牟先生強調，內在佛教義理體系而言，除了《般若經》

³⁶ 《中國哲學十九講》，頁361-363；有關「佛教式存有論」之說明，亦可參看牟先生的《四因說演講錄》之第二十講〈圓教：佛教存有論之建成〉，見上揭書，頁220-221。

³⁷ 相關引文可參看《大正藏》46，頁578下；另拙著《天臺宗性具圓教之義理根據》，頁96-110亦有相關之說明，可資參考。



所展現之「觀法上的無諍」以外，吾人必須正視內在佛教教義中，尚有《法華經》依「開權顯實，發跡顯本」所展現之天臺圓教的圓實無諍，依牟先生之詮釋：

此(天臺)無諍之圓實教不同於般若之作用的圓實教之為無諍，即不同於觀法上的無諍。這是通過「如來藏恒沙佛法佛性」一觀念，由對於一切法即流轉與還滅的一切法作一根源的說明而來者，這不屬於「實相般若」問題，乃是屬於「法之存在」問題者。……其所以終為無諍者，即因它雖是一系統，卻不是依分解的方式說，而亦是依「異法門」而說，即亦詭譎的方式說。……「一念無明法性心」即具十法界，這不是依分解的方式說，而是依詭譎的方式說，故為圓教，為不可諍。……是則法華圓教之為圓實無諍，由天臺宗以展示者，是就「諸法」之法說的，是將諸法之「諸」圓滿起來的，有圓滿的決定的。總之，它是「法之存在」方面之圓實無諍，因此，吾將名之曰存有論的圓實無諍，以與觀法上的無諍，般若之作用的圓實，區以別。³⁸

牟先生認為：「吾人必須正視這兩種無諍，然後方能達佛教之究竟。吾人必須正視《般若》之無諍，一方顯般若為共法，一方顯出教乘之大小與圓不圓為屬於另一系列。至乎《法華》圓教，則此兩無諍密切地無任何蹺轂地相應為一，交織於一起：以存有論的圓實無諍為經，以觀法上的圓實無諍為緯。如是「諸法」之「諸」，法之存在，既有圓滿的決定，而『諸法實相』之『實相』亦隨之而究竟透

³⁸ 《佛性與般若》上冊，16-17。



徹。」³⁹

牟先生將存有論解析為「內在的存有論」（即內在于一物之存在而分析其存有性也）與「超越的存有論」（就存在著的物而超越地、外指地明其所以存在之理），前者在於「就存在之物而明其如何構造成」，而後者之興趣「單在就一物之存在而明其如何有其存在。」⁴⁰並依此兩種存有論之不同，而推論：「故中國無靜態的內在存有論，而有動態的超越的存有論。此種存有論必須見本源，如文中所說儒家的存有論（縱貫縱講者）及道家式與佛家式的存有論（縱貫橫講者）即是這種存有論，吾亦名之曰『無執的存有論』，因為這必須依智不依識故。這種存有論即在說明天地萬物之存在，就佛家言，即在如何能保住一切法之存在之必然性，不在明萬物之構造。此種存有論亦函著宇宙生生不息之動源之宇宙論，故吾常亦合言而曰本體宇宙論。」⁴¹依牟先生之詮釋，我們可以清楚地得知，此本體宇宙論主要是指儒家之道德創化而言，至於佛家所形構而成之無執的存有論或佛教式的存有論，只能就剎那生滅之心念而言一切法之生滅與流轉，究其極皆緣起無性，故實無所謂宇宙論之建構，更無本體可肯定與執實。

牟先生依《摩訶止觀》以詮釋智顗之天臺教觀時，曾表示：

從止觀工夫中說實相境，是攝「一念心即具十法界」之存有論的圓具于圓頓止觀中，以止觀為主也。...故圓頓止觀中之中道觀是性具備諸法之「圓中」中之中道觀，故以主觀為主，攝存有論的圓具于圓中觀中，然實是以「存有論圓具」為綱，以「圓中觀」為緯也。若不知此綱，而只從一心三觀說，則此三

³⁹ 同上揭書，頁 17。

⁴⁰ 參看《圓善論》，頁 337-338。

⁴¹ 同上揭書，頁 338。



觀一方為觀法之通式，一方就其中之「中」言，亦可以上下移動，久而至于模糊也。是故一心三觀雖至重要，然天臺圓教之特色以及圓頓止觀之所以為圓頓，則不能只由一心三觀來決定。……故若欲定住圓頓止觀之實義，必須以存有論的圓具為綱，以此止觀為緯。……今論天臺圓教，亦必先明「從無住本立一切法」之存有論的圓具，然後始可語圓頓止觀。⁴²

正是依于如此的詮釋，所以牟先生進而推論：

據此，則知《摩訶止觀》實據《中論》四句求不可得，遍破一切偏執，而只假名相說一念三千也。其思路是就一念三千作圓頓止觀，顯「即空即假即中」之實相。自非依據一超越分解講圓教也。此種「理具隨緣」圓教，心思極活，極為空靈，極為警策，亦是極為「作用的」，與華嚴宗真常心之「實體性」（確實而言，應是有實體性意味或態態的）的不同也。⁴³

依上述之推論，牟先生所以認為天臺理具圓教之心思極活，且「極為警策」，或即是因其能相應天台智者大師強調開權顯實，亦即必須消化融攝諸教義之後，方能真正彰顯批判性的圓實教義。因此，牟先生所提出之佛教式的存有論之詮釋，可說是相應天台一念即具三千之圓教而提出，而牟先生亦立基于如此的理解，而進一步指出天台宗性具思想所蘊含的「圓教模型」實為一重要的哲學觀念，足以作為其他哲學體系展現其終極關懷之圓滿境界的具體標竿。

⁴² 參看《佛性與般若》，頁 755-756。

⁴³ 〈佛家體用義之衡定〉，頁 632。



五、天臺哲學底「形上學」詮釋之省思及其意義

本文前言中，曾提出本文所欲省思之問題，主要是扣緊天臺哲學，即依智者大師對於佛所說教法之理解與詮釋，尤其是依一念無明法性心以詮釋一念三千之世界觀，以及牟宗三先生對於智顗之天臺學之詮釋，反省其是否有趨向形上實體論的意味？或如批判佛教等所批判的具有形上實體論與實體存有論之色彩？誠如林鎮國先生之探討與研究結果顯示：牟先生之判教詮釋學，「大體上是順著般若中觀與天臺圓教的路數，試圖解消中國傳統佛教實體性形上學的『嫌疑』。」⁴⁴而經由上述二者有關佛教之詮釋，亦不難發現智顗依「一念三千」所形構之天臺性具圓教義理，與牟宗三先生所謂的「佛教式的存有論」實有異曲同工之妙，亦即二者之重點皆即於一切法，以闡明實存個體當下一念心如實正觀或圓頓止觀下所呈現之一切法的存有狀態。智者大師強調依一心三觀，以圓頓觀照一切法即空即假即中而成就空假中圓融三諦不思議境，而牟先生則將天臺性具圓教更具體地詮釋為圓具的存有論而形成特殊意義的佛教式存有論。

在《空性與現代性》一書附錄的座談記錄中，袁保新先生對於林鎮國先生所主張的：「佛教的基本進路乃是緣起論，不是從存有論或道德的角度切入，亦即是從一個心理認識論的緣起論來做考察。」曾質疑「這樣的心理認識論果真可以不要存有論嗎？」同時亦表示他個人對於佛教與存有論之間的關聯的一些見解：「如果我們把佛學的基

⁴⁴ 見《空性與現代性》，頁121；牟先生有關天臺圓教非實體性的實有之本體論之觀點，于《佛性與般若》中隨處可見，如其曾表示：「唯真心最有實體性的實有之意味，亦最有本體論的生起之架勢，然尚且可以打散，不同外道。至于天臺圓教之『性具』系統中之法性更不可以實體性的實有之本體論言。」見《佛性與般若》上冊，頁479。由此看來，牟先生對於天臺哲學的詮釋，是否可定位為形上的實體論，似乎是不言而喻。



本義理定位於『緣起性空』的話，這一句話其實是有存有論意涵的一個語句，我相信唯識學在使用心理認識論的這種進路來說明我們心理意識的構成與對象的構成的時候，其背後其實還是有它存有論的涉入，所以我會覺得唯識學所表現的批判裡頭，並沒有因此排斥或否定它對存有論這一方面的關懷。……換言之，我們今天在談所謂的佛教哲學的現代性的時候，也就是開發它在現代文化的意義和功能的時候，我們是否可以言說的歷史性，從批判意識的言說結構，進一步導向到對整個歷史的存有學省察，讓我們整個反省批判理解的素材變得更豐富，更為具體。」⁴⁵單純只就此處所引述之文而言，吾人雖無法很明確地得知袁氏肯定佛教實有其存有論關懷乃至涉入，究竟屬於何種存有論，然而似乎接近於牟先生所說之佛教式的存有論，亦即牟先生常強調的：「有存有論之相而無存有論之實」的存有論，因為其目的只在於說明一切法之存在現象或情形，而非探討一切法之存在根源。而沈清松先生亦曾表示：「就我所理解的中國佛學，所謂『即煩惱即菩提』，最後仍回歸一層存有論。如果有二層的話，那也只是方法學上的區分。」⁴⁶依此等見解，實皆顯示佛教義理之詮釋或表述，亦可以有存有論的關懷與涉入，關鍵只在於對於存有論之界定與詮釋如何的問題。

經由上文之探討與省察，本文所欲論述者，在於表明：從存有論，尤其是標名為佛教式的存有論立場，以詮釋天臺圓教思想，並不能斷然等同於一形上實體論的詮釋系統，⁴⁷因為不論依一念三千，或依「從無住本立一切法」，以對一切法有一根源的解釋，不等同于視「一念

⁴⁵ 見《空性與現代性》，頁 305-306。

⁴⁶ 同上揭書，頁 303。

⁴⁷ 請參見拙文〈從般若經到法華經——試論一念具足萬行與一念即具三千〉，《第一屆比較哲學研討會論文集》，頁 150。



無明法性心」爲一切法存在之根源，前者固然對一切法之存在有所解釋闡明，然不表示一切法即有一存在之根源。至於牟先生以「存有論的圓具」來詮釋天臺圓教，則是爲了凸顯天臺從一念心即具三千並由之開展一切法之存在而言。「牟先生雖以存有論的圓具詮釋天臺性具思想，然也同時強調一念即具三千的圓具思想必須立基於實相般若的觀照，亦即必須藉由般若觀智的作用，方能成就真正的存有論地圓具。」⁴⁸

另依慧開法師于〈遺蕩與建立：論智顗的形上學立場〉一文中之見解，智顗之學，「不但融合禪坐、經行、禮佛、懺悔、誦經、持咒、念佛、觀想、四句推檢、四運推檢等等行法於四種三昧之中，可謂千古獨步。」但針對天臺教觀的後續發展，他也提出了一些批判：「惜乎後世天臺義理研究者，大多著眼於『一念三千、十如是、百界千如、性具三千、性具善惡、……』等等充滿形上學意味的論題，又每每墮入存有論的思惟與論辯，而成為語言文字遊戲，忘失佛教的無生宗旨，而落入說食數寶之譏。彼等論題亦是智顗所開演，故非不可談，非不可論，而是必須建立在修證的基礎，先蕩滌遺除妄想與迷執，開

⁴⁸ 同上揭書；又于此篇論文中，針對陳英善將牟先生對天臺哲學之理解，歸屬爲「形上主體型」，陳氏認爲牟先生對天臺圓教之理解，乃是將「一念無明法性心」視爲建構天臺圓教無靜存有論中一切法之存在根源。（見氏著《天臺緣起中道實相論》，頁448）而且指出：牟先生所理解的天臺教判，事實上已非天臺教判，而其對於天臺基本教義的掌握，亦非天臺之教義。並推論「牟氏對天臺的理解，也只不過是牟氏一人的天臺學而已。」（同上揭書，頁438-439）個人曾表示：「針對天臺宗此種一念即具一切法的圓頓教觀，牟先生特別名之爲『佛教式的存有論』，以特別凸顯其與一般所謂的存有論有所不同。因爲依牟先生對於天臺宗的詮釋，一念三千的思想雖說明了一切法的存在情形，但它並不是探討一切法存在的『根源』，亦不承認一念心或佛性爲最終的形上實體。不論是般若觀智無所住著之一念具萬行，或是一切法即空即假即中之一念即具三千，皆無有一法是獨立自存而常恆不變者。因此，法是緣起幻化之法，而心亦是剎那生滅的心，則類乎『作用的圓具』、『存有論的圓具』，甚或『佛教式的存有論』等西方哲學的詮釋方式，只要能掌握其基本界定與分際，未嘗不可作爲了解佛教義理的一種方便詮釋法門。」見上揭書，頁150-151。



發慧眼，才能如實知見所論之境界。」⁴⁹筆者個人對於如此的反省與批判，在相當程度上是贊同的；然其中有些觀點，則值得再進一步地商榷。慧開法師于其論文之前言中，曾表示：「佛教傳入中國後，又與中國本土的孔孟心性論與道德形上學相互激盪，在義理上頗有形上學化的傾向。」因此其文章之企圖主要是「從佛教的根本立場，與龍樹的中觀思想，以及智顗實際所採取的止觀教學進路，來檢視智顗的形上學立場。」⁵⁰而其文末的結論則強調：「智顗在最後的遺言中，仍叮嚀弟子們修習四種三昧，吾人也可由此而窺知智顗的佛法修學態度與形上學立場。」從前言至結論，慧開法師所關懷的主要是智顗之教觀是否為形上學立場？事實上，依于此篇論文之論述，上述之問題可以成為一種開放性的議題，亦即我們一方面似乎可以推論出智顗之教觀乃是重視經行、觀想等實踐之學，所以不是形上學；但同時似亦可推論出，智顗在建構天臺教觀時，實際上亦有其特殊之形上思惟與關涉，亦即將一切法之生住異滅，以及由之所帶起之生死流轉與涅槃還滅等種種境界，皆收攝于當下一念心來說明和觀照，然此一念心卻是立基於實際修證之可能性上的形上關懷而非形上實體之肯定與建立。

又個人在評論王興煥之〈天臺別圓教的形上學立場〉⁵¹一文時，亦曾表示：若順王文所提出「存有論意義的形上學則涵蓋一切事物原理、依憑與根源的探討」⁵²之界定，則天臺強調「從無住本立一切法」，而開展出一念三千不思議境的思想，亦可說某種存有論意義的形上

⁴⁹ 〈遺蕩與建立：論智顗的形上學立場〉，頁 10。

⁵⁰ 同上揭文，頁 2。

⁵¹ 王文〈天臺別圓教的形上學立場〉主要之內容可以歸納為兩點：一、對以何謂形上學、實體論，存有之本源的追求與探討、廣義形上學與存有論等作了相當簡明的陳述；二、論文主要之企圖在於反省天臺別圓教是否為形上學的實體論或存有論。依上述之第一點可看出作者對於與論文所欲探討之議題相關的思想背景作了一番整理與闡釋，此有助於讀者掌握或進入其核心議題。

⁵² 見〈天臺別圓教的形上學立場〉，頁 3。



學，因為天臺即于三千世間法而如實觀照諸法實相，乃是依一心三觀實際修證之解脫道。既即世間法而觀，即屬存有論；既為解脫道，即屬「形而上者謂之道」的「道」。只是其並未形而上地肯定一個終極實體為一切法之存在根源，而是從無明與法性皆空無自性，然卻能即具于一切法並根源性地說明一切法的存在處著眼。其並非為建構一套形上實體論的存有論，然就廣義的形上學而言，實亦可視其為虛說形態的存有論。因此，若界定廣義的存有論為：對一切法的存在（情形）作說明與觀照，此並不必然牽涉到存在根源或事物原理之探討，而可以是對存在事物之存在情形作一如實的闡釋與觀照。亦即對一切法的存在作根源性的說明，並不等於肯定一切法的存在有一最初的根源，此即牟宗三先生所說的「佛教式的存有論」，因為佛教並非立於「有」的觀點以追求存有之最終根源或第一因；而是依於緣起性空，一切法皆空無自性，皆空無所住（無住本）之觀點來如實觀照一切法之存在。因此，「佛教式的存有論」，某一意義下可界定為：對於（依因待緣而無自性的）一切法之存在情形作說明而形成之理論或教義系統。當然如此的詮釋，不可忽略依教修觀之具體行法，因為佛教作為了生死、得解脫之宗教與信仰而言，教理與觀行是不可偏廢的，此亦是天臺圓教所以必強調「解行並重」，並由之而得「教觀雙美」之故。⁵³諸法實相固然唯觀相應，然而智者大師所開創之天臺圓教既是教，則設若將其對於一切法的說明，亦即依一念三千而開顯之不思議境之具體內容

⁵³ 王興煥之文曾強調「教法只是修觀指南，不應以教法系統為『完整探討宇宙人生真相』的知識架構」，並由之而推論：「畢竟，佛教不在所認識的境界上建築，而是在認識的思維上遺邊。」見王文頁 18；針對此見解，個人相當地贊同，但同時也要提醒：吾人固然不應在所認識的境界上建築，然若無清楚的認知又如何能相應地遺邊？作為修觀指南之教法，如何藉由語言文字加以詮表，必然涉及概念系統等因素；而針對此概念系統加以探討其所以建構之義理依據與所形成之系統等，並不等於就是定限於此知識系統，它可以是契入觀行之方便理解，否則智者大師何以強調「教道指導觀法」之外，還要特別指出「觀深而明教道」之重要性？



界定為佛教式的存有論，亦未嘗不可視為是依四悉檀而權說之教相，只要在依教義而如實觀照的過程中，隨時開決一切教相，隨時轉化，亦即隨時建立，隨時遣蕩，則自可以廢權顯實而不必定執于虛說形態之形上學或存有論了。

牟先生評價東西方哲學之特質，尤其是對於存有與道德兩方面之關涉時，特別指出：「西方哲學主要地是在訓練我們如何把握實有（存有、存在之存在性）；而佛教則在訓練我們如何觀空，去掉這個實有。」⁵⁴事實上，從牟先生對於佛家體用義之衡定可以清楚而具體地看出，牟先生不僅要論證中國佛教之各種教義系統有關體用之思想，皆只是虛說而無有實義，更重要的是要指出「佛教並未中國化而有所變質」，若說中國佛教與印度佛教之發展有所不同，主要是「中國人講純粹的佛教，直稱經論義理而發展，發展至圓滿之境界。」⁵⁵因此，雖然林鎮國在反省新儒家對於佛教的詮釋時，曾指出熊十力與牟宗三兩位先生對於佛教的詮釋有其師承與連續性，而其共同的立場皆在於「重建創生的本體論」，⁵⁶然而不論是依上文所論述，或依牟先生與佛教相關之詮釋文獻以觀，實很難將牟氏之佛教詮釋歸屬為「重建創生的本體論」，尤其是藉由天臺圓教從無住本立一切法之對顯與釐清，

⁵⁴ 《佛性與般若·序》，頁 6。

⁵⁵ 同上揭書，頁 5；另楊維中教授亦曾表示：「中國佛教無論『中國化』程度多麼高，其基本的方面仍然來源於印度佛學，並未改變印度佛教的基本精神。從內因、外因兩方面去考察中國佛教的歷史形成，可以得出這樣的結論：中國佛教的發展確實受到了儒、道、玄學等思想的影響，而且這種影響愈往後愈隱蔽，愈內在。因此，它們只能作為中國佛學所面臨的『前理解』和『效果歷史』而起作用，真正起決定性作用的是作為『詮釋對象』的印度佛學。隋、唐諸宗大師正是在『前理解』和『效果歷史』內在化的背景下，達到了充分的『視域融和』，因而纔建構出與儒學、道家、玄學不同的天台、華嚴、禪宗、淨土宗、律宗等佛教思想體系。依照『哲學詮釋學』的原則和方法論，中國佛學實際上只是對印度佛學的理解、接受和『詮釋。』」見《普門學報——讀後感》，頁 99。

⁵⁶ 見《空性與現代性》，頁 91。



更不可能從「超絕形上學」⁵⁷之方向進行佛教詮釋。綜上所述，可見牟先生以佛教式的存有論來詮釋佛教，所面對的質疑與批判，一如智顗及其後代承繼者所詮釋之天臺教觀，受到支那內學院乃至批判佛教等之批判一般，無怪乎牟先生常歎曰：「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。」⁵⁸

六、結論

誠如前言所述，本文之省思主要是緣於林鎮國先生《空性與現代性》一書中有關佛教詮釋之探討與研究而引發，林氏于其著作中表示：「批判佛教與場所佛教都一致認為佛教思想中不能容許同一性形上學或實體形上學的存在。」因為「在佛教初傳時，人們早就知道形上學與慾望之間的關連。」⁵⁹因為「批判佛教所重視的乃是，希冀從對於真實世界之存在的無知與一元論形上學的宰制當中解放，因此，「他們對本覺與如來藏形上學的批判是不可以妄加拒斥，視為僅是佛教宗派上的情見或基本教義派的反動。」⁶⁰他同時也指出批判佛教與場所佛教雙方彼此的誤解遠勝於他們的自我理解，如場所佛教從未如批判佛教所批判的視「絕對無」或「本覺」為一元論的實體。⁶¹然而經過多方面的研究與探討，林氏提出了他個人關於佛教與形上學之關聯的一些見解：若將禪與尼采的「遊戲」觀念導入形上學，那麼場所佛教所說之「空之場」或「絕對無」也就不會被視為一種存在物的「基

⁵⁷ 參看《空性與現代性》，頁 91。

⁵⁸ 見《佛性與般若·序》，頁 5。

⁵⁹ 見《空性與現代性》，頁 277。

⁶⁰ 同上揭書，頁 269。

⁶¹ 同上揭書，頁 278-279。



體」或「根源」。「『場所』」反而是指我們的日常生活世界，在其中（如西谷氏自己所指出）所有事物的存在『並沒有外在於它們的目的或理由，它們自己成為自己真正的目的，並不需要任何原因或理由，所謂毋需理由的人生。』這個遊戲的、自我空無的生活世界是永遠看不到的，如果吾人只透過自我中心理性或主體性來看生命中的事物。只有入於『遊戲三昧』時，它才成為可見的。如同西谷氏進一步提到，在遊戲三昧中所見的必定是空掉理性主體所提供的目的或實體。因此，若把西谷氏的『空之場』了解為具有『實體』的意涵，既不必要也不恰當。我們不可以輕易地忽略西谷啓治和京都學派其他思想家在運用觀念論的詞彙時所具有的解構意涵。⁶²林氏亦指出：「我們可以從『涅槃即生死』這句代表大乘佛教的格言知道，苦難和現代性的完成之間存在著相即的弔詭關係。就如同阿多諾在《啓蒙的辯證》提示，假如生死和苦難是現代性之所不可避免，那麼形上學將無法被完全地終結或克服。果真如此，那麼問題則是在於如何以更歡愉與解構的形上學形式來進行。」⁶³綜攝而言，林氏于其文中反復表示：肯定形上學與否定形上學皆是當代佛教思想家所必須面對與思考的重要議題。而對於形上學之思考，更提出：「是否會有人敢取法遊蕩的戴奧尼索斯，使形上學成為一種歡愉的事業嗎？」⁶⁴之反思，因為他認為如此的態度，也許「將帶領我們跨過『否定形上學』或『否定神學』，將佛教往『歡愉的學問』方向推進一步。」⁶⁵因為「假如佛教被視為是一種歡愉的學問，那麼在肯認形上學與現代性中的苦難之際，不致於陷於對解脫的空想與執著。對歡愉的佛教徒而言，出現於現代性計劃的同

⁶² 同上揭書，頁 275。

⁶³ 同上揭書，頁 262。

⁶⁴ 同上揭書，頁 279。

⁶⁵ 同上註。



一性形上學或主體性概念，猶如世俗諦一樣，乃是為證得勝義諦所不可缺少的假名。很清楚地，論爭雙方所常運用的『非彼即此』的邏輯無法使吾人認知到形上學、苦難與解脫彼此之間的辯證關係。唯有充分認知與肯定這本質上的弔詭時，人們才能夠在不失去苦難的批判意識，同時還可以遊戲與開懷暢笑。」⁶⁶

若順林氏之思路，或許天臺所倡言依於一心三觀，如實觀照一念三千所即具之一切法，而展現之圓融三諦不思議境，正是遊戲三昧與歡娛的佛教所以可能的場所，因為天臺圓頓教觀所具體彰顯的從思議境到不思議境之修證轉化歷程，可以說是即世間一切法而如實地、無執地、圓滿地、頓悟地觀照之，相對於世間一切思議境而言，不思議境猶如林氏所說的解構的形上學，因為如此的不思議境並非與現實生活世界的一切事物隔別而獨立存在之實體或一切法之存在根源，而是即于一切事物之當體的如如與真實；換言之，智者大師經由一心三觀所體證的「一色一香無非中道」，亦可詮釋為將思議的一色一香與不思議的中道實相，藉由形上學的關懷，更確切地說，乃是藉由解構的形上學，而加以關聯起來。此好比「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閑事掛心頭，便是人間好時節。」詩偈所揭示的意境乃是：心念無作而任運自在。這樣的一種禪定意境，依天臺而言，正是心念乃至身心整體從思議到不思議的轉化過程所呈顯的境界。若說是場所，它就一種身心得以悠遊的場所；若說它是一種時節，就在那樣的時節因緣，心境即如是如是地呈顯而真實地存在。

如上所述，本文對於智顗天臺教觀之一念心與一切法的關聯，以及牟宗三先生將天臺哲學詮釋為佛教式的存有論之探討省察，吾人較能釐清批判佛教（無論是中國或日本佛教學界所引發的批判思潮）所

⁶⁶ 同上註。



帶出的問題，並進而對於二者之佛教詮釋，亦即對於一切法所可能形構之形而上詮釋，有較清晰而相應之理解。

後記：

謝謝兩位校外審查委員之意見與指正；因為時間因素，除了相關之修訂與補充之外，有些評論無法在此文中一一回應，或留待他日另文再作進一步之論述。唯作者希望藉文末再次地表明寫作此文之策略乃是：藉由林鎮國教授所引介之日本「批判佛教」以及支那內學院對於中國大乘佛學中有關如來藏或本覺思想之批判，針對智者大師依「一念三千」所建構之圓教系統，與牟宗三先生所提出的「天臺圓教存有論」之佛教詮釋作一省察；而所以作如此地省察，主要的目的在於：希冀經由如此的省思與探討，能對於上述兩種佛教詮釋是否落入形上學的實體論有所釐清與辨正。



參考書目

- 隋、智顗，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》三三，編號一七一六。
- ，《摩訶止觀》，《大正藏》四六，編號一九一一。
- ，《六妙法門》，《大正藏》四六，編號一九一七。
- ，《四念處》，《大正藏》四六，編號一九一八。
- ，《觀心論》，《大正藏》四六，編號一九二〇。
- ，《四教義》，《大正藏》四六，編號一九二九。
- ，《法華三昧懺儀》，《大正藏》四六，編號一九四一。
- 牟宗三，〈佛家體用義之衡定〉，《心體與性體》第一冊附錄，1968。
- ，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975。
- ，《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1977。
- ，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- ，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- ，盧雪崑錄音整理，〈圓教：佛教式存有論之建成〉，見《四因說演講錄》，220-221，台北：鵝湖，1997。
- 釋慧獄，《天臺教學史》臺北：中華佛教文獻編撰社，1979。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大，1990。
- ，《批判的繼承與創造的發展》，臺北：東大，1991。
- 林鎮國，《空性與現代性》，臺北：立緒，1999。
- 呂凱文，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhatu-vada」為中心之省察》，國立政治大學哲研所碩士論文，1995。
- ，〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀》第十期。
- 陳英善，《天臺緣起中道實相論》，臺北：東初，1995。
- 釋慧開，〈遺蕩與建立：論智顗的形上學立場〉，「第二屆比較哲學學



- 術研討會」宣讀論文，嘉義：南華大學哲研所主辦，2001/06/06。
- 林志欽，〈試論天臺別教思想的形上意涵〉，「第二屆比較哲學學術研討會」宣讀論文，嘉義：南華大學哲研所主辦，2001/06/06。
- 王興煥，〈天臺別圓教的形上學立場〉，研究生論文發表會宣讀論文，嘉義：南華大學佛學研究中心主辦，2001/09/07。
- 吳怡，〈中國形而上學散論〉，《關心茶——中國哲學的心》，63，臺北：東大，1991。
- 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，臺北：三民，2000。
- 馬哈希大師，嘉義新雨編譯，《從身體中了悟解脫的真相》，頁 2。
- 楊惠男著，〈批判心靈的昇華〉，見《中印佛學泛論》，頁 13。
- 楊維中著，〈從近代中國對傳統佛教的反思與日本的「批判佛教」看佛教研究的現代意義〉，見《普門學報——讀後感》，93-101，臺北：普門學報社，2002/01。
- 尤惠貞，《天臺宗性具圓教之研究》，臺北：文津，1993。
- ，〈從《般若經》到《法華經》——試論「一念具足萬行」與「念即具三千」〉，嘉義：南華管理學院哲學研究所發行，1998。
- ，〈牟宗三先生的《佛性與般若》與佛教詮釋〉，「牟宗三與當代新儒學國際學術會議」宣讀論文，山東：濟南，1998。
- 布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，臺北：先知，1976。



The Reflection on
the “metaphysical” interpretation of
T’ien-t’ai philosophy:
Inquiries based on Chih-I’s and
Mo-tsung-san’s interpretations of “Buddhism”

You, Huey-Jen

Abstract

Accord with the Buddhist doctrines and practices, people in different historical periods constructed lots of different perceptions and interpretations on Buddhism. Based on its intellectual contexts and different interpretations, the author in this paper tries to argue whether T’ien-t’ai philosophy is a metaphysical interpretation or not. If the answer is “yes”, is it a certain kind of substantial ontology? Both Japanese “Critical Buddhism” and 支那內學院 criticized Chinese Buddhism on the subject of ju-lai tsang or original bodhi. The author stands on the interpretations constructed both by Master Chih-I’s system of yuan-tun chiao-chung which was constituted by the notion of “i-nien san chian” and the interpretations of the “Buddhist Ontology of the perfect teaching of T’ien t’ai Buddhism” brought up by Mo-tsung-san, in order to evaluate these two interpretations, to see if they were objective and correspondent understanding, or were it went back to the Metaphysics criticized by fundamental Buddhism or Japanese critical Buddhism. After re-examining all these, we can make clear and clarify these two buddhistic interpretative systems.

Keywords: T’ien-t’ai philosophy, Chih-I, Mo-tsung-san, Japanese Critical Buddhism, metaphysical interpretation.

