

當代新儒家的佛學詮釋

以牟宗三為例

葉海煙

東吳大學哲學系

自熊十力、梁漱溟以來，當代新儒家如同宋明新儒家，對儒家與佛學之間的多向度的意義交涉，以及由此展開的理論分判，確實已作了兼顧文本詮釋與哲學言說的探索工作，而其間應以牟宗三所從事的揀別、對比及概念性的演繹及辨證，最具有典範性的作用。

以人文精神與人文素養為關懷導向的儒學，基本上即具有與佛學有所不同的學術性格。自孔子、孟子以來，意圖建立一個足以實現美善的人文世界與生活世界，一直是儒家最深最真也最強烈的關切。不過，在出世與入世、上迴向與下迴向之間，儒家與佛家並不必然有所齟齬，因為上下出入之際其實潛藏著雙向並行的意義進程，特別是在大乘佛學興起之後，儒佛之間的交涉與對諍，更大有互動的態勢，而在異質的理念與分殊的系統之外，二者的相互較勁也不必然以零和作收。

一、教法圓別之判

首先，牟宗三以「佛性與般若」為題所作的繁複而有序的意理闡釋，基本上是具有相當程度的創造性的；不過，在其試圖會通佛性之真如義與般若之實相義的同時，那些關涉空、有二宗及「真常心」系統的諸多理念，卻不能不自行轉入於各種相應的概念形式與理論模態中，並由此引發理論解構與語言後設的相關問題。

基本上，牟宗三以「圓教」作為其揀別佛教各宗異同的最後設的判準，而般若之智或般若之學便成為吾人進入此一圓教系統的不二法門。牟先生認為「般若部」無任何系統，無任何教相，它只負「蕩相遣

執」之責任。因此，「它是共法，無論大小乘法，皆以般若融通淘汰之，令歸實相。」¹如此，由般若而實相，而實相一無相，佛法本無法，一切乃入於本心本性？此即「般若清淨心」。牟先生明判華嚴的「性起」系統與天台的「性具」系統，前者為真常心系，直指「如來藏自性清淨心」，而後者以「性具之性」為「一念無明法住心」，乃能進於「三千宛然，即空假中」，故不壞假名而說諸法實相。²因此，牟先生以華嚴性起之教為別教，以天台性具之教為圓教，這分明是在回應禪宗「自性生萬法」的含具萬法之義，亦即以智心含具萬法，以自性含具萬法，故云：「識自本心，見自本性，即名佛。」³

而若從「空」義入手，般若經與中論的對比便具有攸關「教法」（以大小乘為言說場域者）的究竟義與不究竟義間的諸多轉折、詭譎及相互參驗之可能。牟先生在共般若（共小乘之般若）與不共般若（不共小乘之般若）之間，作了與判教對應的工作：「實則般若只是共法。共般若只是它在小乘中表現，因有限定的通教之通共小乘而在小乘中表現。不共般若只是它在別教與圓教中表現，它本身既非小乘，亦非各種之大乘，它只隨著諸大小乘之教法而蕩相遣執。」⁴顯然，所謂「共般若」與「不共般若」之表現其實統歸於教法，故由般若而入於大小乘之教法亦可以「由教而法，由法而教」，雙向雙運，二軌並行。牟先生於是判定般若與中論皆有共法，亦皆是究竟的。由此，便不能不論及「佛性」，而以「佛性」作為負起大小乘之共法與不共法的基石。「如果佛性是灰斷佛，（化緣已盡，灰身入滅），則是小乘與有限定的通教。如果佛性是『如來藏恒沙佛法佛性』，則是別教與圓教。」⁵如此教法之判，乃一心之用、一念之起，從而由隨緣不變、流轉還滅，闡明在佛性的基礎上，吾人確實可以將如來藏解為自性清淨心。由此，便可見牟先生所以突出天台圓教，乃因其以真心或真如心為佛法究竟之意義判準。

然在認定牟先生以中國佛教形上學為一虛說形態的觀點下，天台一念三千，一心三觀，其實是大可避開實體主義之嫌疑。⁶而論者以為這是牟先生的詮釋策略，其真正用意是在把中國佛教形上學當作是始終不離「緣起性空」，且一本般若中觀之路數，所展開的圓融大系，其間，並沒有相應於西方存有論意義的本體哲學及儒家生生哲學所高舉的道德形上學。顯然，牟宗三在佛教各系中的判教其實有一更高的預設？足以分判佛教與儒教的形而上學，而以前者為側重境界義的偏盈之教，後者則為側重生命義的正盈之教，「正盈者能獨顯道德意識以成己成物也，偏盈者只遮顯空無以求滅度或求自得也。」⁷牟先生由此從事「判教中的判教」，其用心其實恰好和運用形上學以突顯道德心之超越，並同時一心探求「哲學原理」，以至於「哲學原型雖就盈教而立，然而一旦付諸實踐，則不但無主觀哲學可言，亦無哲學原型可言，此即哲學無

哲學相，而只是在存在的呼應中，即與聖者之生命智慧相呼應中，上達天德之踐履，並在此踐履中，對於無限心之如如證悟與如如朗現。」⁸的實踐取向遙相契合。

二、事理不二與體用無殊

牟先生的佛性論是以圓實教為基本論據的。他在「圓實佛」或佛的圓實大義中，由分解的兩路（一為經驗的分解，一為超越的分解），朝向諍而無諍，有系統而終無系統相的圓實教，從而展示其判定「中道空」義所豁顯的圓教的「無執的存有論」。在此，中論的中道空作為一種教法，便大可和天台圓教空假中三觀合一的「諦觀」（此直指真如之心）全然相應。這未始不是牟先生的創造性詮釋，雖其間難免和其他中論學者有所爭議。⁹

而牟先生將中道空義和佛性、涅槃、法身等攝用入體的佛性系統觀相結合，則是他通過覺性或覺佛性的悟解進路所完成的事理不二、體用不二之論。「以中道第一義為佛性，既是就涅槃法身說，則是以佛果為佛性，此佛性是佛之體段義。就眾生，眾生亦可具此佛之體段，但雖具而未顯，則即將佛果轉為因地而曰佛性，此即『正因佛性』一詞之所以立。」¹⁰因地與果地雖有其相待性，但在自性淨心的自證或直證之中，則因果不二，甚至於非因非果，而終入於不可思議境界，此亦即「如來法界」所透顯的佛性真諦。由此，牟先生並同時由涅槃經獲致「一切眾生皆可成佛」的「觀定」及「觀不定」二者兼容並蓄的轉化（至於轉化而證果）之歷程？此即「中道空」在吾人法身之遍攝與相涵間所呈現的佛法大義，其間，緣起幻有之事不礙「無生是常」的直證之理，而實相之體則不妨當體即用的般若圓智。¹¹由此可見，佛性與般若原無二分之義，因二者終可同入於我之法身，而與我之覺性究竟無殊。¹²

其實，覺性不外真心，這是圓融教法所不能不預設的圓理、實理。由此，吾人可進一步以真心為體，而真心之為體乃自性、自體、故無有相、亦無可立，是所謂「緣生無相，以空為性」。牟先生由此建立其法體不空，空空而不空的中道觀。「此真心一方既是空，一方又是不空，空與不空融而為一，此即是中道。此中道是就空不空的真心說。」¹³顯然，牟先生有其「圓中」（以龍樹中論「空假中」之中為根據）之論，他認為分解地說中，祇是隨緣而起現一切法，以論真心體現之中道，這是「但中」而不是「圓中」。牟先生所以肯定「真心即真如心，心真如。真心為諸法之體（大總相）即是空如為諸法之體。」¹⁴這是以真心為性，以空如理與真心為一。至此，吾人若稱此為「心性不二」之論，似亦不

為過。然而，在牟先生亟欲打破孤立之本體論的用心之中，如何由「真心有實體性的實有之意味」，回歸真實圓極之教，乃是關涉佛教以「緣起性空」為通義的根本判教，而此亦即如何在一心歸向天台圓教，卻仍不失原初佛教義的努力中，不能不正視的重大課題。15

因此，佛性之體用大義對牟先生之詮釋佛教確實起了十分緊要而根本的作用。他所以強調天台三諦與實相般若相通不二，即是在扣緊佛性之體用義，亦即以「體用一貫」為「即空即假即中」之「中」。如此，真心與中道不二，煩惱妄心與靈知明覺之心亦不二。「此三千世間法，緩辭言之，就其為幻有而言是假（俗諦），就其無性而言是空（真諦），就此空有不二而言是中諦，亦即圓實諦；若急辭言之，則三千世間法同時即空即假即中也。如此言三諦仍不違實相般若之精神，但卻不止于空宗，因言性具系統故。」16由「性具」的佛性實存論出發，基本上是「依體起用」，而若由般若實智回返性具本常的真如之體，則是「息用入體」，如此順逆雙運，其實已超出一般存在論所建構的體用論或因果論。17

在此，我們似乎可以通過牟先生的體用觀，對其佛學詮釋作一善解，從而避免在邏輯性思考中無端限制了吾人概念活動可能不斷廣化深化的作用。「佛性真心為體，由此而生起一切法為用。蓋此時真如空性不只是就緣起無性而說之空性空理，而且提升一步與真心為一，而心固有力用覺用也。如只是空理，所謂『但理』，自不能生起，但與真心為一，則似可以言生起。在此系統中，不但似乎可以說體用，而且在某契機上似亦可說萬象為虛空（真如清淨之真心）中所見之物。」18所謂「心固有力用覺用」，乃是真心之活用，亦真心為體（全體）之大用。由此，吾人於是可以斷言：全體大用，是真心起用，其「全」為吾心之滿全，而其所謂「大」者則為吾心覺用無限之推擴與發展。

而牟先生如此的體用觀自有其緊要處：他從天台「一念三千」的性具、理具與體具，上達於不可思議之觀體，從而展開了「即空即假即中」的圓教。並且由此圓教觀轉入於「迷則全體是眾生，悟則全體是實相」的止觀妙用中，於是他判定天台宗屬中論系統，不屬起信論系統。19在此，牟先生是又一次合中道空與真如心為一，其消解「體」之客觀義或「物」之懸浮於吾心之外的種種可能，以及其消納「用」之功能義或「心」之游離於眾理之間的種種條件，用心至明，用意至切，實已昭然若揭，然他究竟能否因此迴避真妄對立之二分，同時自在地經由語言邏輯的自行解構，終而在虛實對應間還吾心無限之自由，並從而落下如此結論：「至因果圓滿時，則性起即性具」20，這似乎又非回到牟先生對賢首與智者一實一虛的詮解不可：「虛說的理字、性字、體字，是從『介爾有心，即具三千』之「即具」中直接邏輯上分析出來的，是屬於

語意字，不屬於指實字。『理具』者是說介爾有心，這一剎那原則上即具（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。」²¹

由此可見，牟先生顯然是通過兼具表詮與遮論的詮釋進路，不斷透入語言的後設意義，並同時不斷地在「後設」（Meta-）的途中（On-the-Wayness），而以「虛說的體用」，體現其「圓融無礙地說體用」的詮釋活動。如此，牟先生乃斷言「順煩惱心而實然地」說「體」，其實不妨「當然而必然之理想地說者」，因此二者皆可就不思議境而當下寂滅之，而寂滅即是「即空即假即中」地證實相，實相乃不空懸而仍在三千中，故牟先生乃能大破「體用」的實有形態，而肯定地說天台宗「一念三千之不思議境不是因著有一個『體』而要去積極地肯定的」²²。這分明和熊十力「體用不二」、「翕闢成變」之說若合符節，而熊十力之棄斥虛妄唯識，以其生生之變全入於如如之體，則似乎引來牟先生大異於現代佛教內部之反傳統主義，而將中國佛教之實有形態之形上學（台、賢、禪、淨等教門）轉為虛說的體用論所展現的一種姿態，因此將性空唯名、虛妄唯識與真常唯心三者通而為一（至少是詮釋脈絡之貫通為一），這未始不是儒者對佛學所作的一種創造性的詮釋？其或為「誤讀」，則有待歷史脈絡的重新爬梳以及所謂「批判佛教」論爭的再一次反省。²³

三、中道的理想

在「理想哲學」的召喚下，並且身處圓教廣大而圓融的系統，牟先生於是側重融合空有二宗的超越性的佛教系統？以「真常唯心」系思想為主軸，從而一方面超越般若系的方便之說，「般若經只是憑藉現成已有之法，而說般若之妙用，未曾予一切法一根源性的說明。」²⁴ 另一方面，則以為「阿賴耶是無覆無記，本質上是染污的。由之只能說明有漏法，不能說明清淨無漏法。故此一系統並不能算圓滿。」²⁵ 牟先生由此批判「虛妄唯識」系思想，並再推進一步講一超越的真心，這基本上是和牟先生堅持儒家道德心可以無限自由化、澈底真實化及全般形上化的基本路向相呼應的。

因此，牟先生以為天台宗更接近於空宗之般若學，並且也比華嚴宗更為圓滿，其立論之基礎即在於天台宗最能突顯佛家式的「無執的存有論」，而進一步建立了具存有論意義的圓具之系統性。²⁶ 牟先生乃通過「智具三千」的存有論圓具之思想，來詮釋「佛性」觀念，認為『佛

性』觀念的出現，即為對一切法底存在之起源以及其存在之必然性予一存有論的說明。因此，吾人勢必對「佛性」作一「存有論的圓具」的說明，而終推出「實體性的智具」，此即以「佛性」為體。於是當智具智現時，即有一「無執的存有論」，一方面用以總括識心與現象之關係，一方面則保住了法底存在之必然性。27 牟先生乃在肯定法的客觀性（屬智的客觀性）之後，特別突出天台圓教所以能以真常心顯豁實相法的「無執」之意義？超越了十二緣生的無明緣起論，澈底擺脫虛無主義之咎過，並同時以「法門不改」，轉識成智，而入於客觀自在的實相法，是所謂「智如不二」，如相一相，而所謂無相，當然亦無「對象」相。28 此一「智與如相應為一，識與執相應為一」的教法，其實即是主客並建並遣的中道思想。

顯然，牟先生是以「中道」解「佛性」，以遣蕩名相之說映照吾心之真常，並由此真常之心大顯佛性之絕對實相義，然此卻非經過空性思想之洗滌與鍛鍊不可，因此如何不偏不執，不即不離，一方面為安立假名不壞緣起，不太過與不及地「側重緣起以明空」，另一方面又能善解真空妙有之義，以法法畢竟空義在現象與本性之間發揮中道義，實非不斷回到二諦圓融的平等立場不可。印順法師以為天台宗雖難免有妙有不空之氣息，但仍與中觀義相近。對此，印順與牟先生之間是至少有兩方面可以彼此區隔開來：

（一）印順對那在形而上的本體上建立一切法的不空妙有論，提出了基於中觀學者立場的高度的警覺與批判，認為此派在妙有的真如法性中成立一切法，因此對「空」義還了解的不夠，印順於是批判真常唯心論者是從「空而不得其中」的太過派引發而來，而欲在破壞緣起之後另覓出路，結果還是對緣起了解不夠，而導致「失有也失空」。印順如此反思存有論、本體論及一切形上思維之邏輯，和牟先生從存有論的執與無執，來簡別真妄與空有，基本上走的是不同的詮釋進路。29

（二）印順並未如同牟先生從圓教的圓照之眼來作判教的焦點與判準，他顯然是以中觀宗為立場，展開對佛教各後起理論的批判，亦即是以正見二諦無礙的中道為基準，通過緣起與性空二者不即不離的平等思維，對一切可能偏離中道的太過與不及，作具有收放自如，既不失焦又能隨時回歸佛法本義的觀察。因此印順認為唯識多明俗諦，天台、賢首則偏重平等本性而多明真諦。30 不過，印順與牟先生都不約而同地推崇天台的性具法門，則多少有殊途同歸的況味。

所謂「殊途」指的是教法，而「同歸」則指向中道與佛性互通為一的唯一的真實、唯一的目的以及唯一的終極。對比於印順，牟先生的

判教之心顯然來得更為熱切，而這大半肇因於牟先生對「圓融」理想的堅持以及對生命作為一真實之存有的普遍性的認同。

教法難免有異，而宗門的歸趨終究無殊。佛學學者萬金川認為中觀哲學的基本立場有三：一為「無我」，二為「三三昧」或「三解脫門」、包括空三昧、無相三昧與無願三昧，三為「佛陀之教的權與實」。31 由澈見「無我」而入於解脫門，再由「三三昧」之實踐上達修證一如的實相世界；最後則以權實相應的教法總攝佛陀一切教說教理與教相，終進入「龍樹辯破自性，而彰顯『一切法空』的義理大海。」32 由此可見，「教」不離「法」，「法」不離「教」，而一切的語言施設莫非教，亦莫非法，佛陀之應機宣說與對根救治，原就是一具無比創造性的詮釋系統，其中的複雜與奧妙，原不外意義之實相與語言之方便，是不容吾人妄執或妄斷的。

通過對教法的反省，一方面可以對吾心之虛妄作全面而澈底的疏理廓清，一方面則可以重新建構一套以如來藏自性清淨心為義理內核的佛教系統觀。由此，牟先生是已坦然地表示其對佛教為一完整系統的肯認，他並同時斷言佛教這完整的一套卻是不能成就道德行為的。33 因此，牟先生途經佛教清淨廣大世界中的迂迴之路，其間，他意欲行走的是中道，履踐的是佛性、而他目光所及的卻是生趣淋漓的道德理性、道德意識與道德世界？這些正是儒家儒學與儒教所特別突出的人文意涵。

四、佛性與人性的對比

就宗教理想而言，牟先生自有其「盡圓融之極致」的無限之推擴，以呈現其「盡不著相的極致」，而由「如來藏清淨心」體現絕對真實、絕對美善、絕對圓融的境界。如此一往直前，四方開拓並一體顯豁的人性高明之極致，牟先生是從其所謂「境界型態的形上學」去瞭解的；而就其始終堅持道德為人性之歸趨、道德意識為吾人理性思考之主軸的立場，牟先生顯然寧可回到「道中庸」的生活場域裡，不斷地去體察吾人大可「既負面地消除淨化一切心理情意之糾結網，復正面地成就道德行為之實事」的真實意義，而且在此一正反並用的道德思辨與道德實踐之中，由道德意識統攝苦業意識與罪惡意識，以成就真實統一的大成圓滿之教。由此，牟先生顯然肯定道德為人生唯一真實之創造，而道德心（以宋明心學為主要的闡釋者）即為此創造之真幾。34

牟先生不滿足於境界型態的形上學，似已昭然若揭，而他一心向「生生之幾」進行飽和存有意義與生命意義的開發，並且大肆推擴其道德創造

之自由，以建構生活世界與價值世界的統一，以尋求理想之真實與人生之現實的融洽，則用心良苦。他不向任何本質論討取具決定性的支援，也不一味流連於繁複的存在樣態之間以至於淪入淺薄的存在論。因此，「中道」對牟先生而言，是至少有兩方面的意義：一是本道德意識，為道德的形上學敞開終極之探索，一是以道德主體為恒定的立足點，全向度地躍向一切存在的源頭。景海峰認為牟先生最終的理論歸趨是儒家的道德理想主義，而天台宗宏大而圓融的教理只能為深化儒學命題「打開空間和鋪墊厚度。」³⁵所謂「空間」與「厚度」即由「空」的思想開出，亦即由「無執」、「無念」、「無相」、「無住」等屬於境界型態形上學的核心理念經營得來，這分明是牟先生對比儒、佛二教，對比兩種存有論、對比兩種型態的形上學所獲致的結論，它依然充滿思辨性、邏輯性與哲學性，而這是否因此與那依循歷史縱向去考察佛教，以建構佛教學術的努力產生了一定的距離、則似乎值得吾人關切。

但若說牟先生所進行的是對佛教哲學作全視域的綜觀，而因此側重理論性的思維，也不一定盡合實情。因為在佛學理論的發展歷程中，概念化（Conceptualization）一直如影隨形，雖龍樹大闡「空」義，唯識家力探真妄之源，都難免語言之方便施設。就以「八不」為例，它在無數對反的兩端之間採取的是跡近枚舉的方法，以「不盡」的實際界推到「無盡」（不能盡也不必盡）的真實界，而終以理想的中道概括充滿變數的「執」的思考，這顯然是以兼攝主客與能所的方法（method），以及對方法的後設思考，來設法清除任何隱含價值意向的觀點或立場（Viewpoint or Standpoint）。因此，牟先生在其對「性空」的理解上，不斷向前向後同時向哲學理想的無限界成就其佛學概念的系統觀，似乎是可以在一定程度上被容忍的。

然而，論者以為天台性具圓教提倡的唯一佛乘思想，乃依「正因佛性」，肯定闡提亦可成佛。³⁶這顯然涉及人性論與佛性論二者是否全然交涉交融的義理問題，而在人間義理與終極關懷之間，又似乎不能不在形上思考一逕通向究竟解脫境界，並同時以道德實踐的功夫不斷圓滿人性，成就佛性，否則便可能落入人性與佛性斷裂、人性論與佛性論各擁意義範疇而難以相洽為一的困境。

就牟先生的人性論亦即德性論的立場看來，解脫之道並不必然保證道德實踐之通貫全幅人生，而生活場域的無止境的開發則有待吾心自由的全體大用？即「自由無限心」的澈頭澈尾的顯豁，然而這如何可能呢？牟先生所以大肆建構其「道德的形上學」，其實便是為了回應這個事關緊要的問題，而人性與佛性的對比所帶來的緊張及無以抹平的差距即為「執」與「無執」的相互較勁？其間，佛性之於人性，美善理想之

於現實存在物，無限真實境界之於人間紛紛擾擾的百態，似乎都在等待吾人道德實踐一路打開生生之門。

因此，論者以為在牟先生堅持「『無執的存有論』才稱得上是真正的形上學」的前提下，牟先生基本上肯定「儒家從道德的實踐入手，其展露自由無限心，可以說是正面的，而佛、道兩家是從求止求寂的實踐入，則是負面的，三者都可以稱是『實踐的形上學』。不過儒家是道德的實踐，而佛、道是解脫的實踐，前者是道德的形上學，而後者是解脫的形上學。」³⁷如此形上學的分類其實已隱含形上學的吊詭？「實踐」的意義究能如何構作形上學，也就是說：實踐的形上學如何可能？而道德與解脫未始不是一事，如果形上學不落入封閉系統的話，道德的實踐大可朝向解脫的實踐，其間亟需吾人生命內蘊之形上關懷作為一開放（道德與解脫之間即為吾心開放之歷程）的動力。

當然，任何分類都隱含二元或多元的傾向，而如何由多而一，由分殊而普遍，便正考驗著系統理論向度與其飽含價值分判性思維的意義向度二者應如何呼應的難題，而這兩個向度其實常相左右，牟先生所以本其理論家或作為學術流脈之一家，意欲向道德理想逼進，其思考之動態即肇因於各種對比之真切情境，其間包括了理論的對比、意義的對比、實有（存有）的對比及終極性或理想性的對比。如此，牟先生屬意儒家義理性格的縱貫系統，並以此作為積極的道德創生的基礎，終而攝存有於活動，即活動而存有，其實總不離對比（創造性的對比）之活動？此即生生之創造。由此，吾心乃能證立「既超越又內在」的本體，而迥異於西方「超越外在」的本體。論者認為這是「由解構而重構」的「一角」舞步，確有其具說服力的理由。³⁸然就生命實踐而言，一切之對比應終於生命之回歸、還原、成全與圓滿，而人性與佛性亦應同時終於不比而比，比而不比，而融人佛為一體。

五、結 論

論者以為牟先生的佛學詮釋已然患了「過度詮釋」之病，而此病乃肇因於牟先生詮釋學計畫的終極導向是大成圓教（儒家）的建立，牟先生於是試圖抹消所有佛教內部的差異，以使佛家成為同質的整全，而將其對比於儒家道德意識之豁醒與性理天理的挺立。³⁹對此，另有論者以較為溫和的態度，寬容地看待「詮釋機制」在牟先生的佛教詮釋中所發揮的參考性指標作用，而這其間並不必然出現過度詮釋的不如實之理解。⁴⁰

其實，任何詮釋性活動都難免摻合事實性命題與價值性命題，在各種觀點、看法及態度的相互運作下，中性思維與價值思維往往互為表裡，而二者其實都無法任意取消對方。牟先生強烈的儒者本懷確實已挾其價值滿全的理想性言說一路向力探智珠以上求解脫的佛陀大法逼進，他理應警覺在儒佛之間的意義交涉與理論分判實在不能缺少典範（Paradigm）創造的思維。因此對牟先生所已獲致的詮釋業績，我們在注目之餘，仍可約略歸納如下：

（一）牟先生突出了儒家的道德人文精神，其判教工作，以天台一心（真常心）為最高亦最終之依歸，理由即在於一切之道德皆以真常心為本，而人文精神亦不外乎真常心之全般顯豁。

（二）牟先生以儒家人天洽合的性命一貫論來診治佛教緣起性空可能導致的頑空或溺於空的虛無之病，他所以不吝於多方論證以綜合佛教發展的理序，道理亦在此。

（三）面對佛教的宗教向度與智慧向度，牟先生採取中道的探索模式，因此他終能以人心、人性、人道及人世等人文思維為軸，從而立基於儒者心性之田，以轉佛教思想之繁瑣質素為吾人自由而真實的心靈機趣。至於此一事業是否已終畢其功於一役，迄今尚無人可以從容斷言。

註 1：牟宗三《佛性與般若》（上冊），台北，台灣學生書局，1997，p. 11。

註 2：前揭書，p. 84。

註 3：前揭書，p. 85。

註 4：前揭書，p. 115。

註 5：前揭書，p. 115。

註 6：林鎮國〈中國佛教形上學的虛說型態？新儒家論佛家體用論〉，台北，中央研究院中國文哲研究所籌備處「當代儒家主題計劃」第二期小型研討會，1998. 7，p. 12。

註 7：牟宗三《現象與物自身》，台北，台灣學生書局，1990，p. 455。

註 8：前揭書，p. 469。

註 9：前揭書，p. 374~380。牟宗三以為天台三諦之說其實與性空義無殊，雖天台圓教已入於真常之心，然於「緣起性空」之通義仍不背。這顯然不同於印順法師堅持天台三諦圓融之論和龍樹性空義之間實質存在著難以混同的教義發展歷程所展現的不同理論特色，印順並斷言龍樹中論只言「無不是空者」，並沒說「是故一切法無不是即空即假即中。」這分明是印順對中國佛教真如心系的批判性的省思。

註 10：同註一，p. 202。

註 11：佛法無量，即體是用，即用是體，其真實之意義原不離佛法在世間在現象在一切事物中之作用，故牟先生云：「既即于恒沙佛法而為實相、圓智、圓斷，而法不出如，以如為相，以如為位，故恒沙佛法雖為緣起幻有，而終局言之，亦是常，直證無生即是常，此即『是法住法位，世間相常住。』」見牟宗三《佛性與般若》，（上冊）頁 240。

註 12：法身呈現之際，物我不分，故牟先生認為「我之佛性即是彼之佛性，我之法身即是彼之法身。」然彼我之間依然可以不分而分，因為法身與佛性的普遍意義並不取消彼我作為一個體的特殊意義。以上參閱前揭書，頁 241。

註 13：前揭書，頁 459。

註 14：前揭書，頁 474。

註 15：前揭書，頁 480。牟先生認為歸于實相即是歸于原初之佛法義；同時，以真心為實相、實有、實體的本體論必須打散，而使真心與實相一體平鋪，全向度展開於圓極之境。這一方面是對西方本體論的批判，一方面則建構了牟先生高舉圓實佛（或佛的圓實義）的佛法詮釋論。

註 16：前揭書，頁 570。

註 17：牟先生認為真如空性與緣生（依他起）之關係並非體用因果之關係；真如空性不是能創生之體，依他起亦不是真如空性所生起之用。因此，「依體起用」只是方便說，而不能以一般之發生論或創生論視之。於是牟先生為詳析佛家體用義，乃特別撰作一篇長文，名之曰：「佛家體用義衡定」。參閱牟宗三《心體與性體》第一冊，台北，正中書局，1968年5月初版，頁 575。

註 18：前揭書，頁 577。

註 19：前揭書，頁 618。

註 20：前揭書，頁 619。

註 21：前揭書，頁 618。

註 22：前揭書，641。

註 23：同註六，頁 14~15。林鎮國斷言：牟先生判定佛教迄今尚未發展任何一種實有形態的本體論，因此佛教思想各系談體用都只是「虛說的體用」，牟先生這個論點和現代佛教內部判定台、賢、禪、淨等中國佛教為重視實有形態本體論的不純淨佛法，有著很大的歧異。

註 24：見牟宗三《現象與物自身》，頁 404。

註 25：前揭書，頁 405。

註 26：前揭書，頁 406。

註 27：前揭書，頁 407。

註 28：前揭書，頁 410。

註 29：參閱印順法師《佛道與中道》，台北，正聞學社，1969.7，頁 134~135。

註 30：前揭書，頁 139。

註 31：萬金川《中觀思想講錄》，台北，香光書鄉出版社，1998.4，頁 83~134。

註 32：前揭書，頁 128。

註 33：見牟宗三《心體與性體》第一冊，頁 656。

註 34：前揭書，頁 657。

註 35：景海峰〈圓教與圓善：牟宗三哲學的核心思想〉，頁 3。「牟宗三與當代新儒學國際學術會議」，山東濟南，1998.9。

註 36：尤惠貞《天台宗性具圓教之研究》，台北，文津出版社，1993，頁 286~287。

註 37：顏炳罡《整合與重鑄?當代大儒牟宗三先生思想研究》，台北，台灣學生書局，1995.2，頁 293。

註 38：所謂「一角」策略，指的是四種哲學探究方式，四者之間有所不同，但又有連續性，它們是「回歸」、「不可化約」、「神奇」（或「神妙」、「神秘」）及「消除」。馮耀明在其〈解構與重構?牟宗三先生在哲學上的另一面貢獻〉一文中即運用此「一角」策略來說明牟先生經由解構而重構所建立的哲學思維典範。見李明輝主編，蔡仁厚等著《牟宗三先生與中國哲學之重建》，台北，文津出版社，1996.12，頁 16。

註 39：同註六，頁 16。

註 40：尤惠貞〈牟宗三先生的《佛性與般若》與佛教詮釋〉，頁 17。「牟宗三與當代新儒學國際學術會議」，山東濟南，1998.9。