

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 從「證如」與「證悲」看儒佛的分際

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.200112.0313

中正大學中文學術年刊, (4), 2001

作者/Author：謝大寧

頁數/Page：313-343

出版日期/Publication Date：2001/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.200112.0313>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 從「證如」與「證悲」看儒佛的分際

謝 大 寧

國立中正大學中文系教授

—

從何時開始，儒者們有了「關異端」的意識形態，當然還很難說，但就中國哲學史而言，關佛這件事，恐怕是要較諸關楊、關墨、關老等等，更具有深度，也更具有重要性的。這原因無它，因為「對手」太強的原故。因此，就當代儒學的發展言，關佛也許已不是最重要的論題，但就儒學內涵的發展言，辨明儒佛的分際，對拓展儒學的詮釋空間，恐怕仍是有重要意義的。畢竟佛學乃是一個如此嚴密而具籠罩性的大論述，儒學在面對它時，如果不能發展出一套清晰的自我認知，則勢必難逃被吞沒的命運。以此而言，我們甚至亦可說，假如儒學想逃開被西方吞沒的結局，則「關佛」這一論題無疑還會是一個重要的資源也。

而就這一論題言，歷史地說，它當然發皇於宋明理學家，但嚴格說來，早期的理學家們雖早已能很敏銳地找到儒學的自我定位，以區隔於當時仍具強勢地位的佛學，可是平心而論，理學家們對佛學的認知實在太淺，他們也未遭遇真正強勁的對手，由於中唐以後佛學發展的挫厄，以致真能說法的大師幾全不

復見，因此理學家們才能憑藉一些常識性的佛學知識，來發展他們的論點。然而以我們今天對佛學的知識來談闢佛的問題，其困難度當然要高了許多。在今天，誰敢說自己已能自在出入於兩個大系統了呢？不過，也因此，牟宗三先生在這一論題上的業績，乃顯出特別的重要性。本文即擬由牟先生闢佛的基本觀點說起。

## 二

對於闢佛的論題，牟先生有一個基本的判斷，此即所謂佛教的「證如不證悲，悲如判爲二」<sup>（註一）</sup>，然而此一判斷應如何了解呢？

依牟先生自己的說法，他整個判斷是從「慧根覺情」這個概念說起。但什麼是慧根覺情呢？於此，牟先生有一個很特殊的進路，他直接從氣質生命之純在現實流蕩中沉淪，這樣的存在感受中，引出了一個「悲情三昧」的說法。所謂的悲情三昧，如實地說，即是在存在之四無掛搭，一切剝落的情境下，於無可如何中一無內容的「悲感自身」。這是一種從徹底虛無中所湧現之悲感。普通我們說悲，總有一特殊對象可爲我們撲著，國亡之慟，倫常之變，俱是可悲者，但此悲之生總源於一種可能復歸圓滿之想望。而當一切虛無，一切想望俱歸幻滅，則由之而生之悲也將無所撲著，遂返而只爲悲情之在其自己。此悲一無可訴，只能在存在之自身中自知自感，自感一種於存在深淵前之怖慄顫懼。牟先生乃於此一純然之自之自感中，而說其證入悲情三昧，證入「悲覺寂照之自身」。牟先生這樣一個說法是很有意思的，也是很具存在主義味道的說法；他於此說「沉淪」，尤其具有海德格式的味道。可是牟先生卻很快地一轉，將

---

註一：這個判斷首見於氏著《五十自述》（鵝湖，七十八台一版），參見該書頁162-182。

這個悲情三昧的說法，直接連繫到了「慧根覺情」這個概念上，並將悲情三昧視為慧根覺情之在其自己的表現，這說法就很奇特了。他說：

我之體證「悲情三昧」本是由一切崩解撤離而起，由虛無之痛苦感受而證。這原是我們的「清淨本心」，也就是這本心的「慧根覺情」。慧根言其徹視無間，通體透明；覺情言其悱惻傷痛，亦慈亦悲，亦仁亦愛。慧根朗現其覺情，覺情微潤其慧根。(註二)

依這個說法，則悲情三昧實不只是存在之於深淵前的怖慄感而已，它尚有一正面的內容，此內容可悱惻於一切人倫家國之成全，它即是良知之照察，而照察之即創造之，此創造即是良知之對其自己的客觀事業。而當此客觀事業掛空時，它亦會返而純在其自己，而成悲情三昧之自感。故他說：

我直證這「悲情三昧」，直了這「慧根覺情」，當然還是消極的，我尚不能直體之於身以見其主觀之潤，以順適條暢吾之生命。所以我證這「悲情三昧」還是靜態的、後返的、隔離的。但是這悲情三昧，慧根覺情，它不顯則已，顯則一定要呈用。在它顯而成用以「潤身」時，它便是「天心仁體」或「良知天理」。這就是由其消極相轉而為積極相。天心仁體或良知天理便即是「悲情三昧」或「慧根覺情」所必然要函蘊的光明

---

註二：同上注頁165。



## 紅輪。(註三)

因此，他所謂的慧根覺情，乃具有了多重的涵義，一方面它即是良知之自身，一方面它亦可以有存在之洞悟，這就不只是知是知非而已。再者，它亦可收縮於自己，而將良知之悱惻轉成自知自感之存在的悲感。這樣一個概念，當然是相當奇特的，而亦即在這樣一個概念中，他乃說佛教之「證如不證悲，悲如判為二」。

原則上說，佛教當然承認並重視悲的價值，甚至整個大乘精神的主旨即落在慈悲這個概念上，但何以牟先生說佛教是「證如不證悲」呢？原來牟先生此處所說之「證悲」的悲，乃是從慧根覺情之悱惻上說，依此悱惻，它固可收縮而感此存在之掛空，在此一層次上，由此存在之實感，遂領會某種緣起幻化之境界，但牟先生總以為悲不應只停在此一「悲情三昧」的層次上說，或者說，如此而說的悲只是一種「權法」，或是有限定相之悲而已。他說：

原佛教所以「證如不證悲，悲如判為二」，本由於釋迦觀生老病死無常苦，遂認生命只是流轉，緣起幻化，根由無明，體性本空，遂認萬法無自性，以空為性，即以「明」證空，空即真如，即寂滅，即涅槃，「明」證「真如」，即得解脫。而「悲」成緣起法，對待法，權法，作用法。意向在證「如」，以「所」之「空無」為宗極，不即就悲而證悲，證「悲情三昧」即為「無限的有」。故云「證如不證悲，悲如判為二」。不能至悲智為一，悲如為一，能所為一，消融一切，成就一切之仁教。

---

註三：同上注頁166。

釋迦觀生老病死無常苦，實有存在的感受，實有存在的悲情。但其悲情只悲無常，無明，此是悲情之定向，由此悲情之定向遂欣趣緣起性空，而證空性之如，以得解脫。此則心思由悲情之「能」而轉向空性之所。只是以空之所代有之所。其為捨能證所則一。此即著了一點意思。(註四)

牟先生這意思是很明確的，亦即佛教所說之悲，只是慧根覺情之在一種收縮的定向上用，它是有悱惻，但此一悱惻不足以完成悲的全幅意蘊，因此它只成權法，也就是說它所證的，原是由悲而引發，但卻由悲岔出去，去證一個緣起幻化之真如，而悲反而在此一實踐中隱沒了。依此，牟先生乃認為，假如能充盡悱惻的全部內容，則事實上「悲」可以即是「如」，此「如」乃成真理實事，成一切倫常人文價值之朗現也。故他說：

悲情本由定向而顯發，生命如其為生命本即是「非理性」，亦是可悲的。然能反證「心覺悲情」之自身，由其因定向而顯發，反而即證悲情之自身，則因定向而發，卻不為定向所限。如此證「心覺悲情」之自身，此悲情自身即是明，亦即是如，即是有，亦即是動，即是實，亦即是虛(無)，即是能，亦即是所，此為大常之仁體，誠體，順適條暢吾人之生命而為真實之生命，如是生命之事雖是存在，亦是「存有」，雖是緣起流轉，而實一理之所貫，而其性不為空。不以空為性，而以天心仁體所發明之「天理」為性。生死轉為終始，生命不可悲而可樂。化無

註四：同上注頁168-169。

明爲一明之所貫。此則爲「心覺悲情」之解放，之如其性，由定向之限定而歸其自身之無限。非緣起法，非對待法，非權法，非作用法，乃實法，真法，絕對法。(註五)

換言之，牟先生顯然以爲天理這個存有，事實上即是「證悲」這個「慧根覺情之朗潤」，由慧根覺情這個主體性之朗潤，而成全，而創造一切實理實事，由是生命乃有主宰，有歸宿，而成宇宙生化之大用也。牟先生亦即依此而判教式地回歸於儒家之教上，此即他所謂「凡真見道者，必須證『有』」，而證有必爲內容的、理的心靈也。而有之最後歸宿必由證悲而被攝於能，此能爲大主，亦活動亦存有，此則普遍性、個體性、特殊性，一起成全而無遺，文化由此起，而解脫由此立。……我今『證悲以爲體』，則佛教從『所』方面所說之一切皆可迴向而就『能』，亦皆活轉而得其實。一切從此悲情流，一切還歸此悲情。此則天理決定，坦然明白，大中至正之道」(註六)也。

### 三

依上述，牟先生的思路當然是明白的，他依慧根覺情和悲情三昧的關係，而判教式地將佛教視爲儒家圓實之教的一種「權法」的表現，這當然是一種比較「軟性」的關佛方式，也就是依佛教的教判形式，一方面正面承認佛教的某種地位，只是說它尚不夠而已，另一方面則仍然確立儒家正統的真理性。但這樣的說法，在佛教的立場看來，當然會持異議。牟先生當年在課堂上，即曾說到印順法師對「證如不證悲」的回應，牟先生說印老想了很久，還是認爲佛教

註五：同上注頁169。

註六：同上注頁182。

亦證悲，但牟先生說，印老其實是證成不了這個命題的。牟先生之所以如此自信，其理由已如上述，但佛教真無法證悲嗎？對這個問題，我們恐怕還應再檢討一下如來藏系統對「悲」的看法，因為如來藏系統似乎並不只是在「悲情三昧」的層次上說悲而已，它對悲的理解顯然還有另外的意蘊。

限於篇幅，在此我只想以《起信論》和賢首大師的一些說法為例，來探討一下「悲」的另外界定方式。簡單地說，如來藏系統乃以如來藏心這個頗具超越主體性意味的概念為核心，所謂如來藏心，誠如《勝曼經》所說，乃是「隱名如來藏，顯名如來法身」，換言之，如來藏心就其內容言，和如來法身是一致的，如來法身乃以空性為其內容，則如來藏心當然也以空性為其內容，這也就是說空性被具體化、內在化而為眾生之心覺，並以之為仍在生死流轉中之眾生的一個超越的主宰，而此心覺有一內熏之力，它可內在於眾生中，以推動眾生步向還滅之途，但一般而言，它則總是處在無明的纏縛中，而不得自在地朗現。在這樣一套系統性的想法中，如來藏心作為一種心覺之能，它有一組意義是很值得本文注意的，此即所謂「空不空如來藏」是。《起信論》對這組概念是這麼說的：

此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本以來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不

空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。(註七)

其中真如的「如實空」義當然只是對空性，也就是如來藏自身內容的描述，這可不言。必須注意的是真如的「如實不空」義，它原則上是指「常恆不變」的如來藏心自身，不只是空性之義而已，而且它還具足一切無漏的稱性功德，「淨法滿足」，這也就是它說大乘三義中「相大」和「用大」這二義。所謂相大，即「謂如來藏具足無量性功德」，而用大即「能生一切世間出世間善因果」(註八)。然則，這一面的意義有什麼特別處呢？《起信論》在說本覺(也就是如來藏心)之「不思議業相」時說：

不思議業相者，以依智淨，能做一切勝妙境界。所謂無量功德之相，常無斷絕。隨眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。(註九)

此即是說這個內在於眾生的自性佛，它本身可以「隨眾生根」而起一切勝妙境界，以令眾生得利益，這意思不正是說如來藏心除了以空性為內容外，尚含著饒益眾生的悲願嗎？換言之，「悲」於此乃有了另外的界定方式，它不只是由「悲情三昧」之當身以企向空性而已，它尚表示自性佛為饒益眾生所發的悲願。就《起信論》言，這意思更清楚地表現在所謂的三身之說法上。它在說「真如自在用」時說：

註七：參見《大正藏》冊32，《大乘起信論》頁576。

註八：同上注頁575。

註九：同上注頁576。

復次，真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅密，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數，盡於未來。以取一切眾生如己身故，而亦不取眾生相。此以何義？謂如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故。以有如是方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用，即與真如等，遍一切處。又亦無有用相可得，何以故？謂諸佛如來，唯是法身智相之身。第一義諦，無有世俗境界，離於施作，但隨眾生見聞得益，故說爲用。

此用有二種，云何爲二？一者依分別事識，凡夫、二乘心所見者，名爲應身。以不知轉識現故，見從外來，取色分齊，不能盡知故。二者依於業識，謂諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見者，名爲報身。身有無量色，色有無量相，相有無量好。所住依果亦有無量種種莊嚴，隨所示現，即無有邊，不可窮盡，離分齊相。隨其所應，常能住持，不毀不失。如是功德，皆因諸波羅密等無漏行熏，及不思議熏之所成就，具足無量樂相，故說爲報身。又爲凡夫所見者，是其粗色，隨於六道各見不同，種種異類，非受樂相，故說爲應身。<sup>(註一〇)</sup>

亦即佛的應報身乃是如來藏心基於自身的悲願而化現，化現之以成就眾生也。然則假如說如來藏心並不以空性爲唯一內容，它同時亦以悲願爲內容時，則不可以說「證如」同時亦「證悲」呢？此時所說之悲，事實上亦不只限定在悲情三昧之自知自感上，它亦含著某種對眾生之悱惻，那麼這當如何說？

註一〇：同上注頁579。

對如上這一意義，華嚴宗的說法事實上更為透徹。華嚴說「法界緣起」，這裡所謂的「法界」事實上只指佛法界言<sup>(註一)</sup>，然則佛法界之諸法的緣起有何特色呢？牟先生說整個法界緣起的說法，包括因門六義、由即入攝而說之十玄緣起、六相圓融等，都只是「緣起性空」一義輾轉引申之玄談，這當然是正確的，但我以為尚不只此，因為整個佛法界之緣起，固是由「唯一真心迴轉」而起，即所謂的「性起」，可是此性緣何而起，其中實不能不有「悲願」一概念之介入也，否則如「三性同異」、「隨緣不變，不變隨緣」等義便都將無從索解，何以言之呢？賢首在《華嚴一乘教義分齊章》中曾述即「三性同異」之義，他以另一種方式說三性，認為三性俱各有二義，遍計執性的二義是所謂的「情有、理無」，依他起的二義是「似有、無性」，圓成實的二義是「不變、隨緣」<sup>(註二)</sup>。首先我們當知者，此處說三性乃就法界緣起而說，而法界緣起明明是指佛法界法之緣起，而非流轉還滅中的諸法之緣起，然則這如何能沿用唯識三性之義呢？假如賢首此處並不是故意混漫，那我們就應知道，此處所謂的遍計執性，其意義必是十分特別的，他所謂的遍計執性之「情有」義，情有便不能解作因俗情而有。此情有若要能表示佛法界法，其唯一可能便是如《起信論》之「不思議業用」，而理解為「隨順眾生根欲之所樂見而有」，這意思事實上也是符合《華嚴經》之經旨的。換言之，「悲願」這個概念也就自然進去，而成為「唯一真心」之一內容了。而唯一真心亦是因為此一內容，乃得性起一切法也。賢首所謂「不變隨緣」之義亦是如此。華嚴宗說法界緣起之不變隨緣，事實上和套在如來藏系統中說的不變隨緣，也是不一致的。如來藏系統的不變隨緣乃是說不變之真心為無明所覆，而隨染淨緣起現一切流轉還滅諸法，此義的不變隨

註一：牟先生《佛性與般若》上冊頁518云「就佛法身而言法界，因此得名曰法界緣起者，那只是因地之緣起法因著示現而透映過來。因為是佛之示現，它自然是圓融無礙，圓滿無盡。」

註二：參見《華嚴義海》(河洛，六十四台一版)《華嚴一乘教義分齊章》卷四頁1-20之所說。

緣，和法界緣起義是無涉的。法界緣起之不變隨緣，其所隨之緣當然不能是隨染淨緣，因佛法界不能有染污故，於是這裡所謂的不變隨緣，便也只能理解為不變的唯一真心隨順眾生根欲之所樂見之緣，而起現為一切稱性功德也。由這一點，我們可以很肯定地說，悲願這概念絕對是內在於唯一真心而為其內容的。然則這不就是證如亦同時證悲了嗎？此悲既以隨順眾生說，它如何而會再如「悲情三昧」之有限定相呢？假如真是如此，那麼牟先生「證如不證悲」的判斷不就面臨挑戰了嗎？

#### 四

於此，我們恐怕還不能太快地下結論，而必須注意牟先生的另一篇文章。牟先生在〈佛家體用義之衡定〉這篇文章中，詳細地討論了「體用」這組概念在佛教義理中的適用性<sup>(註一三)</sup>。原則上說，牟先生很準確地將空理解為一種「抒意字」，是一遮詮，因此，由空，以及和空成一組的緣生概念，俱不能說體用之義。其次，唯識學就識變而說阿賴耶緣起，但識變只是種子現行之義，這亦不是存有論上說的體用，而仍是經驗義的。佛教真正比較像可以說體用義者，牟先生以為只有如來藏緣起這個說法，為此，牟先生詳檢了此一說法。

基本上說，牟先生當然承認如來藏心的確具有超越義，但它是否可以實體化而為一個「體」呢？在此，牟先生討論了幾種《起信論》中可能被視為某種體用義的說法。大略言之，他開為了七種體用義，此七種體用基本上又只有「真如熏習體用」和「三身體用」兩種，但真如熏習體用只是說如來藏心具有內熏力，它可內在地引發走向還滅之途的動力而已，這亦不是存有論上的體用

---

註一三：此文見牟先生《心體與性體》（學生，七十台四版）冊1附錄，頁571-657。



義，因此牟先生以為唯有在「三身體用」上似真可說體用義。他說：

是故真如熏習即是令眾生起還滅修行的體用。還滅者，還滅流轉以顯法身也。法身為體，應報身為用。真如用熏習，就佛言，即應報身之不思議業相為眾生之外緣也。真如自體相熏習是在纏的真如默默中有一種影響力令眾生「厭生死苦，樂求涅槃」；由不自覺中再進而自覺肯認此真如為性。真如用熏習是出纏的真如之或為佛、或為菩薩、或為善知識而對於眾生為緣，其極即是佛法身之不思議業用。故正面的真正的體用即在三身處，即法身與應報身的關係處：法身為體，應報身為用。（註一四）

這也就是說法身可為某種「體」義，而應報身則為用。然而嚴格言之，佛之應身其實只是依凡夫二乘之分別事識而幻現，報身亦是依菩薩之業識而幻現，即法身雖非幻相，但法身只是空性自己，它又如何能是體？因此，這表面上的體用義，事實上亦可拆穿，故牟先生云：

佛之應化身及報身之用亦只是幻相，不唯應化身是幻相示現，即佛之正報依報亦是幻相，凡依識而見者皆是幻相。因是幻相，故可離可滅。離業識，則當下即寂，無相可見。分解地稱理而談，用既幻，則用亦可息。消用入體，則無用可說。是則體用不離亦可離。蓋佛教以「流轉還滅」為主綱。流轉依識現，化識還心，則還滅。還滅無相，自亦無識。此是「緣起性空，流

註一四：同上注頁605。

轉還滅，染淨對翻，生滅不生滅對翻」綱領下體用不離而可離之體用義。(註一五)

如是言之，如來藏緣起終於還是不能說體用。

說如來藏緣起終於還不是某種體用關係，這對我們上述所關切的「證悲」問題，究竟有什麼意義呢？於此，宋明理學家的一組「虛實」概念，可能還是有效的。既然應報身作為法身的真如自在用，它本質上仍是如幻如化的，則無論是正報或依報，這一切均仍可說是「虛」的，虛則皆可壞，可拆掉。當然，於此仍可有進一步的考慮，此即我們必須注意「色心不二」這個命題。就佛教義理的發展言，它的確曾在說一切色相如幻如化的基礎上，復提出一些肯定色相之必然性的論證，牟先生總將這一論證描述為是一種「就之而滅度之而復因而能超越地肯定之」之「曲線的智慧，辯證的奇詭」(註一六)，而經此論證所確立的色心不二〔依牟先生，主要提供此一論證者即天台的系統〕，它和法身所構成的體用關係，誠如牟先生所云，乃是：

因為法身恒常遍在，作為其自在用之眾生色相自亦恒常遍在，無窮無盡。這些在超越的肯定、必然、不壞中而取得真常義、必然義、無窮無盡義，而作為法身自在用的色相，嚴格說，亦不是如來藏心真如體自身之所創生起現，而只是順應那眾生無始已來原有的緣起色相融化之而使之與己相應，遂成為其自己之自在用。這些緣起色相，順無明識念下來，原是與如來藏心

註一五：同上注頁610。

註一六：同上注頁615。

不相應的，但雖不相應，卻也虛繫無礙，所謂「不變隨緣，隨緣不變」者是。但現在通過超越的肯定，則即成為與如來藏心如如相應，遂成為其自己之自在用，但其底子還是虛繫無礙，不過原來是不相應的虛繫無礙，現在卻是相應的虛繫無礙。不相應，雖虛繫無礙，亦不能成為如來藏心之用。相應，雖虛繫無礙，卻可以為其自在之用。然亦正因是虛繫無礙的自在用，故亦是用而非用，結果只是法身之常住。是以雖云性起，而實不起。自在用者只是緣起色相通過超越的肯定把它轉為與真如心自己相應耳。在此，實有點假託的意味，假託原有者使其虛繫無礙與己相應，遂成為自己之自在用。此仍是佛教滅度教義下特別形態之體用。是故雖色心不二，能現色相，而實則是相而非相，無相之相；用而非用，無用之用；所謂無量功德，而實亦無一功德之相。（註一七）

這也就是說，無論如何，色相之為幻化的本質仍未改變，它只是「虛繫無礙」地被肯定為必然要如此存在而已。在這狀況下，所謂從「隨順眾生根欲之所樂見」而說的「證悲」，這悲之「隨緣」自然也只是一種虛繫無礙之隨緣。如果說此一狀況所說之「悲」亦是如來藏心之內容，則它之為悱惻，對眾生而言，也將只成一種虛繫式的悱惻，佛陀固然悲憫眾生，祂也企盼饒益眾生，但這並不影響祂的如如自在，乘如而來，乘如而去，祂不會有「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與」的擔負。換言之，從最嚴格的角度來看，佛的「悲」亦是「虛」的（虛不表示假，而只是說它的虛繫而不實），它作為如來藏心的內

---

註一七：同上注頁615-616。

容，這內容亦非本質性的；或者換個角度說，佛的悲事實上仍是由祂對緣起幻化之「悲情三昧」而湧現，祂只是推此自知自感的悲情三昧，而想眾生亦有相同之處境，遂發願助眾生永離煩惱也。因此，嚴格而言，即使從如來藏系統所說的證悲，這個悲的本質依然不出牟先生所意指的悲情三昧，如來藏心最基本的內容依然是如，證如的主觀基礎當然仍是悲情三昧，但依此悲情三昧所衍生的「大慈悲」，並未因其泛及於眾生而改變其本質，於是如如之空性仍然規定一切，這遂使佛教終不能正面安立一切人文倫常之價值。依照這樣的認識，牟先生自然仍可說，如來藏心不能是慧根覺情，如來藏心內含之悲，不能是慧根覺情之悲，如來藏系統亦不能證悲，而「證如不證悲，悲如判為二」仍是儒佛之基本分野也。

## 五

說至此，牟先生以證如與證悲來判儒佛，其意義也就全然顯示出來了。在這裡，我們並不能接受一種和會式的意見，即人們不能說「佛教亦證悲，只是它所說的悲和牟先生所說的悲定義不同而已」，這樣的說法其實只是一種混漫，因為一如前述，佛教隨眾生根之隨順式的悲願，其實指只是「悲情三昧」之放大，也就是說小乘人所說之悲與大乘人所說之悲，只是其弘誓大小之別而已，在這本質上只是量的差別，而非質的歧異，既然如此，則佛教所證之悲便仍只是悲情三昧之自知自感而已，對大乘言，則是對此自知自感之悲情三昧更進而推及於眾生，相信並協助眾生以進入此自知自感之自覺，同時由此自覺以進入緣生無性之如如自在的境界，只要能進入此一境界，則嚴格說，此悲情三昧實亦可化，故它實無法究極地說證悲也。當然人亦可說，大乘精神中，佛之悲願是無量無邊的，如何說此悲願以可化，但坦白說，佛之悲願原即不同於菩薩之留惑潤生，說佛之悲願無量，這是事實，但它不為此悲願所限也是事實，這意

思也就是說佛原則上可依其自己之悲情三昧以證入空性，祂亦可推其悲情三昧而普遍化於眾生，於此而說其悲願無量，但祂已從此悲情三昧中出離，故祂已不為悲願所限，這就說明了祂只需要證如，而不需證悲，此因悲情三昧只是向如過渡之憑藉而已也。然而牟先生所說的慧根覺情，卻是就此心即事實事實理這一良知之創造上說，在所謂「良知即天理」的意義上說悲如不二，證如即是證悲。因此這完全不是悲的定義不同的問題。以此而言，我們必須承認牟先生確實看到了儒佛很重大的分際。

然而我們是不是應當滿足於牟先生這一分判了呢？對佛弟子言，他們自然會排斥，因為牟先生顯然將真理定在慧根覺情之全幅朗現上，而佛教只是順悲情三昧轉而去證如而已，這對比於慧根覺情之朗現，只是一「權法」，而圓實教則定在儒家，如此而言，佛弟子無疑是會反對的。不過，我們固然可以不理會一些出之於情緒性的反對，但牟先生此一分判豈真沒有可再商榷處嗎？具體而言，我們可不可以再考慮一下，牟先生是否一定有理由將悲情三昧視為慧根覺情之在其自己的表現？再者，所謂的真理是不是必然決定在慧根覺情之朗現上？這也就是說，如果以慧根覺情來定義悲，則我們是不是非證悲不可？證悲與證如是否一定是同一件事？類似這些問題，牟先生的答案當然都是肯定的，他亦即依此乃能以判教的方式來定位儒佛，但問題是這些問題的答案真是如此肯定的嗎？

對如上的問題，當然牽涉到不少哲學問題，但我想先從如來藏系統與天台的某些差別說起，來談談天台的真理觀，以對比地呈現上述問題的一些關鍵思考點。我以為在上文所提到的牟先生之說法，不免有過度取消佛教內部系統差別之嫌。林國鎮先生曾謂：

若說牟氏有意或無意地進行過度的佛學詮釋，解消所有實體主義姿態的佛教論述，使之歸之於虛說詭辭，那是因牟氏的「詮釋學計畫」的終極導向是儒家大成圓教的建立。唯有抹消所有佛教內部的差異，使佛家成為同質的整全，才能以「它者」的身分和儒家進行對比。此詮釋學計畫清楚地表現於〈佛家體用義之衡定〉一文的結論：儒家道德意識之豁醒，內在道德性之性理、實理、天理之挺立。(註一八)

這說法的確是值得注意的。不過我以為問題並不一定是在「解消所有實體主義姿態的佛教論述」，基本上，我支持牟先生的論述，即在本體論上，佛教只有一種虛說的體用關係，我也覺得牟先生對《起信論》的理解可謂善解，雖然這並不表示如來藏心這概念的實體相真的可以那麼容易地解消掉，不過牟先生採取一種判教式的詮釋方式，來處理如來藏心的實體性問題，基本上也還可以接受(註一九)。然而，我以為有問題的部分乃在天台和如來藏系統的關係上。牟先生當然清楚曉得，天台是屬於中觀這一系統的，只是它較諸中觀系統又進一步處理了存有論的問題。而在存有論的問題上，天台的說法，和如來藏系統究竟有何區別呢？原則上說，如來藏系統採取的是真心即性的說法，這當然有相當強的超越地立體之「嫌疑」，此一面向姑且不言，依如來藏系統的說法，真如心乃是「一法界大總相法門體」，「是心則攝一切世間出世間法」(註二〇)，這

註一八：參見氏著《空性與現代性》（立緒，八十八台一版）頁123。

註一九：這主要是指牟先生引《楞伽經》之說，證如來藏只是「權說」而言。此說見《佛性與般若》頁475-480。林鎮國上引書頁112云「將《起信論》之實有形態形上學解釋為一種『方便權說』而消融其實有本體論的姿態，基本上是順著般若中觀學的路數，也是順著《法華經》與天臺家的路數。此路數，牟氏皆有諦解，甚能相契。這也是一種判教式的詮釋。」

註二〇：同注7頁575云「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法」，頁576云「心真如者，

是一種很顯然的「超越的分解」之模式，它將一切染淨諸法超越地關聯於一個主體性意味濃厚的真心。這樣的一種分析進路，在牟先生看來，它乃是「分解地稱理而談」，而唯其是「分別說」，遂不免有系統相，有系統相即為可諍的，因此它尚不是圓實之教。在這個觀點下，他乃以為需有一種「非分別說」的教路，一種依「詭譎地辯證」之進路而說的不可諍法，以承當判教上的圓實之教<sup>(註二一)</sup>，而天台即承當此一使命，故他以為天台的教路乃是一種「詭譎的」、「非分別的」進路，這便是天台與如來藏系統的根本差別。然而，現在的問題是我們究竟應如何了解此處所說的「詭譎」的意思？

## 六

對所謂的「詭譎」，牟先生曾經清楚地指出了兩重意思，一是由般若而說的異法門，牟先生云：

吾人必須知此般若之無諍雖與分別說者為相反，然不與其為同一層次，即它們不是同層次同一方式者之對反，乃是異層而不同方式者之對反。因為實相般若之無諍只是順所已分別說者而當體通化之，寂滅之，其本身並無分別說，亦無所建立。因此，所謂異層者，即它是消化層，而非建立層。所謂不同方式者，即它非分別說中之分解的方式，而是詭譎地體所已分別說者之實相一相所謂無相而為詭譎的方式，即以不住法住般若，以不

---

即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅」。

註二一：參見牟先生《佛性與般若》下冊附錄〈分別說與非分別說〉部分，尤其是第四節頁1204-1214的說法。

住法住貪欲、瞋恚、愚癡之平等性中之詭譎的方式，「般若非般若是之謂般若」之詭譎之方式，以不得得，以不行行之詭譎的方式。三道即三德、生死即涅槃、煩惱即菩提、業縛即解脫之詭譎的方式。此詭譎方式之異法門目的即在巧示實相一相所謂無相，當體寂滅，歸於畢竟空，無所有也，歸於不二法門也。是之謂般若之妙用。(註二二)

這意思的詭譎即是牟先生常說的作用層上的共法，其意旨相當清楚，也很好懂，但誠如牟先生指出的，般若之作用詭譎是無所建立的，它的無諍即是源於它的無所建立，無系統相，但也因此它乃不能存有論地窮法之源，而牟先生亦清楚地指出，天台之詭譎乃是存有論的(註二三)，因此天台之詭譎當然不會是指般若作用的詭譎。他說：

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。此即是天臺宗相應法華開權顯實，發跡顯本，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

註二二：同上注頁1205-1206。

註二三：同上注頁708，牟先生云「佛家大小乘說識皆有執著於染污性，此就是眾生通常所表現的了別識，望高一層的智，而作心理學的分解，兼亦作認識論的分解，分解其種種功能，種種形態，如心意識是，故其所說者皆為分解的指謂語。惟獨智者則不如此說識，當然亦不是反對這些分解的指謂語而另提出一些分解的陳述。他不在此層次上作修改補充的工作。他對於那些分解的陳述勿寧都是承認的，惟就佛教的標地而言，他以為那些都是教道權說，不是圓實說。他是從圓教的立場把那些分解的陳述作一開決融化而作一詭譎的表象。」既然天臺是承認且建立在所有「分解的陳述」之上，則其詭譎自然是存有論的。



一，則圓實佛成。(註二四)

由此乃有了另一層的詭譎義，然則這一層的詭譎當如何說？於此，牟先生看重的是「一念心即」這個概念，或者說，這另一義的詭譎就是指一念心即具十法界三千世間法言，他說：

既即具恆沙佛法而為三因佛性，則此恆沙佛法之存在即不由阿賴耶緣起說明，亦不由如來藏真心緣起說明，因為這都是分解地說故。它們是由「一念無明法性心」即具十法界而說明。既非分解地說明，故是無說明之說明，故「一念三千」為不思議境也。既為無說明之說明，故此說明之系統亦為無系統相之系統。說明而無說明相，系統而無系統相，故此圓教系統亦為無諍者。(註二五)

無疑地，一念三千當然是個存有論的語句，但說一念三千是詭譎的，這話亦不好懂，它究竟該如何理解呢？具體地說，牟先生所謂天台的詭譎義，主要乃是從「即具」這意思聯想而來。不過光是說一念心即，這意思是不清楚的，亦不能令人理解何以說即具即是一種詭譎地圓融說。對這點，牟先生其實亦有清楚的詮釋，他很明白地指出了「一念心即」乃是由「無明即法性」和「法性即無明」這一組概念而來，因此，如果要想理解天台的詭譎義，或者說如果想判斷天台是不是真有什麼詭譎義，其關鍵即在解明這一組概念。然則這組概念如何

註二四：同上注頁1210-1211。

註二五：同上注頁1212。

會是一種存有論的語句呢？而若作為存有論的語句，這個「即」是什麼意思？它可不可以說是一種詭譎？

關於「無明無住，無明即法性」「法性無住，法性即無明」這一組概念，如何會是一種存有論的語句這個問題，顯然必須溯源於《維摩詰經》「從無住本立一切法」這句話。然而平心而論，天台固然是用這兩句來解從無住本立一切法，但真要將之發展成存有論語句，還是必須出之於某種誤讀，此因「從無住本立一切法」其實還只是「以有空義故，一切法得成」之同義語，它初無存有論之意涵之故也<sup>(註二六)</sup>。而天台是怎麼將這兩句話發展成存有論語句的呢？牟先生在說明荊溪《法華玄義釋籤》有關從無住本立一切法的說法時，曾解釋說：

「無住本」是指「法性無住」與「無明無住」兩面而言。法性無住處，法性即無明。無明無住處，無明即法性。此種來回的「相即」明法性與無明非異體，乃即在「不斷斷」中而為同體之不思議境也。此即是「一念無明法性心」矣。此「一念心」（無住本）從無明處一骨碌即是法性，從法性處一骨碌即是無明：未動無明而言法性，未動法性而言無明。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，此是就一念心而籠綜地言之。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。「心如工畫師，造種種五陰。一切世間中，無法而不造。」是故凡說法〔緣起生滅法〕皆就心而說也。以心始

註二六：關於這點仍請參閱《佛性與般若》頁676-679的討論。

有生滅故，一說心，就是法。心是緣起造作或變現地具一切法。  
若圓說，一念心就是一切法。(註二七)

然而我以為，這段話是相當難以索解的，何以言之呢？依牟先生此一說法，是說無明法性乃是同體，在另一處，牟先生亦將此同體理解為同一事體<sup>(註二八)</sup>，意即無明與法性更互相依，無明即依於法性而成為無明，法性亦然，非為二事，而此事俱表現於「一念無明法性心」之上也，此一表現基本上是依「理具事造」而表現，理具者「迷中之實相」當體即是「法性」也，由此以成「理具三千」，事造者，緣起諸事俱由一念陰妄之心所緣起造作者也，由此以成「事用三千」，而即在此理具事造中，乃確立一念三千這一存有論的表述。可是我們如果再仔細些看，迷中實相之當體即為法性，依一般的理解，這句話似乎只是同義重複而已，如何能成為某種存有論意味的說法呢？迷中實相並不以法性為因，法性亦不能為因，亦不能視迷中實相為果，這都是很顯然的。而就事用三千言，一念陰妄之心緣起造作諸事，這似可說為某種因果了，可是天台卻又明顯區隔說，一念心之緣起造作，完全不同於唯識所說，然則若不由唯識的途徑，又如何能理解一念心之緣起造作？更何況事用三千亦並不只指妄染之法而言，這不就更奇特了嗎？尤有進者，荊溪云「並由理具，方有事用」，既然理具之本質只是指法性，則理具如何能起事用？此豈真只是指法不出如這一「從主後勝」的說法而已嗎？或者說，我們能不能提供建立這套存有論的哲學論證？在我看來，牟先生在整個說明過程中，並未能提供此一必要的論證，不只此也，牟先生云：

註二七：同上注頁611-612。

註二八：同上注頁696，牟先生云「荊溪云：依他即圓者，更互相依，以體同故，依而復即。此所謂體同意即無明與法性同一事體也，只是一個當體，並不是分別的兩個當體。」

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，意味此「一念無明法性心」就法理說，它原則上即是佛也。<sup>(註二九)</sup>

這話中似乎隱含著一重意思，即一念心乃是某種特殊意義的如來藏。如果真是如此的話，難道一念心亦有某種意義上的超越性嗎？而依這樣的思路，真有可能建立一套從理具事造上而說的存有論之哲學論證嗎？既然理具事造很難用一套體用式的因果來說，那把一念心概念向如來藏的意思上導，究竟有何助益？而當把一念心概念如來藏化，則在如來藏心所生之一種體用姿態上固可說詭譎，也就是作用的詭譎，但這一詭譎義真可以是一念心之詭譎嗎？若是，則一念三千便不可能是存有論的詭譎；若不是，則詭譎便只能落在一念心上說，而成一種「體的詭譎」，但什麼是體的詭譎？凡此，皆有極難索解處。當然，牟先生上引文字，也未必真要如此推論<sup>(註三〇)</sup>，天台有時也將一念心稱為「如來藏理」，這樣的稱呼究竟如何理解是另一問題，只是上述推論多少顯示了以「意識哲學」的進路來理解天台的存有論進路之困難。然則我們當如何理解天台的這個說法呢？

註二九：同上注頁603。

註三〇：上引文字是否代表牟先生亦主張一念心也具有超越性，的確並不明確，但他在《現象與物自身》一書頁409中曾謂「但是這所謂法門不改的客觀自在的實相法，此中所謂客觀自在並不是空頭兀然的客觀自在，乃是隸屬於智的：由智具而智現。因具而現，則現是本有者任運而現，不是作意而現，而且是一現全現(三千法門一現全身)……此亦如康德說物自身是隸屬於上帝，上帝創造物自身，並不創造現象。上帝之創造物自身是依神意神智而創造。神智底作用是直覺，因此也就是依智的直覺而創造。而隸屬這一點上，康德的說法與佛家的天臺宗……無以異」這就明確將一念心亦當作某種超越的神智了。

## 七

限於篇幅和題旨，此處我將無法提供較完整的論證，不過，在拙作《儒家圓教底再詮釋》中，我曾作了一些初步的說明，茲將重點略引述如下：

天台所說的心法關係並不建立在一般意義的「因果關係」之下，而是一種理具事用的關係，理具者，法性具也，而事用者，則是法性之隨事隱顯而起種種迷悟之緣起事相。在這樣一種關係中，真正扮演關鍵角色的則是「無明無住」和「法性無住」這兩個概念，而所謂的心，則是由無明、法性兩皆無住、各自依他所結成的概念。依這樣的存有論表述，則嚴格說，構造此一存有論的核心概念，本應該是法性，而法性從來就不是一個「體」，它只是一個「義」。其次，這個所謂的心，顯然也只能理解為法性之或隱或顯底寄託處。然則，我們當然必須問：這樣一個法性是如何構造成一套存有論的呢？又何以由法性、無明兩皆無住即可凝成所謂的「一念心」之義呢？這兩個問題無疑是天台思想最令人費解處，因為天台表面上說心具，但心之具只是緣起造作的具，這具不能含著存有論之義，它只是心所現起之或迷或悟的緣起事相；從而由此收縮，從勝從主地說性具，以法不出如的原故，遂說法性具，但為什麼說法不出如便可以成一套存有論呢？這是極難說明白者一。再說，我們平常總將心視為某種主義體，而法性、無明兩皆無住的無住本，以平常的看法，它總是指客觀之法而言，主客總是相對待的，而如今何以卻說由無住本凝成一念心呢？這又是極不可解者二。關於這兩個問題，筆者曾百思不得其解，牟先生總將這思路稱為詭譎地即，難道它真只是詭譎難言的嗎？這真令人有匪夷所思之感。

然而我們且試想一下，天台的法性之義，如果暫不考慮其特殊的內涵意義

的話，則它不正相當於後期海德格所謂的存有嗎？在佛教，說法性，它的第一義當然是指諸法空性，由空之抒義而顯諸法之意義——而非諸法之實體，這法義是直接由緣起法之幻化而顯，它就像海氏對「現像」和「現象」之區分一般，緣起法實只是現像，而法性始為海氏意指之現象，現象也者，依海氏，即能「顯示自身」者也。而海氏復清楚地指出，此一能顯示自身之現象，即是「存有」，這不就清楚地為法性和海氏之「存有」概念勾聯上關係了嗎？但在前期海德格，存有只是在此有之開顯性中，通過意蘊整體性所開顯的意義，也就是說這套基本存有論是建立在此有之開顯性上的，因此它和天台說法性具的思路自不相類。可是我們如進一步對比海氏後期的想法，既然存有即是解蔽性，也就是存有必然自在地顯示他自己，以此而有一套存有論的思路，這不就正相當於由法性具而說一套存有論嗎？海氏復云存有之解蔽也總是伴隨著隱蔽而顯示著，這不也可說是就迷中之實相而言的理具三千嗎？進一步說，存有之解蔽與隱蔽並不是什麼一體兩面之義，而是解蔽即在隱蔽中，隱蔽亦在解蔽中，那麼假如我們即指法性為解蔽，無明為隱蔽，它豈不正好就說出了「無明無住」和「法性無住」之理嗎？

以上，筆者配比著存有即是解蔽性，而認為它完全可以相應地補足由理具事造而說的一套「非因果性」的存有論。更進一步說，天台由無明、法性兩皆無住而凝成一念心，這所謂的凝成，筆者也以為可以完全相應地以後期海德格對此有的解說來理解。一念心即是此有，這話怎麼說呢？這主要是一念心並無獨立的存有論根據，它的存有論根據是在無明、法性兩皆無住上，也就是說它是根據在理在迷之實相而成，這成當然只能理解為迷中實相之具體落實而持存之成，成之即彰顯其實相也。唯心能有持存義，故它必須落在心上。海德格也以同樣的思路在說存有之落實。如前所述，後期海德格不再以開顯性來說此

有，他只是將此有理解為「存有之落實而持存於此」，也就是此有之存有論根據，乃在存有之自在顯示其自己而為此有所領受，從而此有乃能通過思攷以復返而彰顯存有。如這樣的對比，其相似性當然是至為明顯的。而海氏也一再強調，此有恆是在時間性的向度中，亦即此有恆是有限的，這和天台之強調一念心是剎那心、煩惱心，不正是若何符節嗎？<sup>(註三一)</sup>

這樣的說明嚴格說當然是很不夠的，但我的基本意旨乃是我們必須清楚意識到，唯有改換牟先生的哲學典範，才真可能為天台這套奇特的存有論，提供比較切近的說明和論證。依我的看法，天台的確可以建立一套依法性而說的存有論，只是它不會再是傳統實有型態的存有論，而是依以法性之解蔽其自己而說的存有論<sup>(註三二)</sup>，而一念心亦不會是任何型態的主體概念，它只是法性之落實與持存處而已。如此一來，整個天台的真理觀乃將有一詮釋上徹底的新面貌，亦即它不再是以任何主體為核心，而是以一個存有的概念——法性——為核心，是存有在說，它說而成什麼呢？即依一念心而將之持存為法性，法性者，空如之理也，以此而顯示為空性之意義。法性不是任何主體所創造或所攝持者，所以意義不繫屬於主體，它只繫屬於存有的開顯，我以為這就是天台的真理觀。依這套真理觀，它和如來藏系統的區隔自然是很顯著的。而在這樣的思路中，所謂「無明即法性」「法性即無明」，表示的只是法性在開顯其自己時，一念心於或順或違下來回於兩個意義之間的情形，一念迷悟即可能從一個意義轉移到另一個意義上，或者從法性上說，這也只表示法性之解蔽與遮蔽是同時的，即由此一意思而說為即，而這一意義之即，嚴格而言，其實是說不上什麼「詭譎」之義也。<sup>(註三三)</sup>

註三一：參見拙作頁195-198。

註三二：這能不能說是一套存有論，當然是個問題，至少海德格就不會如此用，於此，我仍以順俗的方式，名之為一套存有論，這只是純為方便表達而已。

註三三：同上注頁268，拙作曾云「對天臺而言，即字事實上是兩個脈絡上使用，一個比較明顯的脈

以上，我費了一些力氣，交待天台的真理觀，我的意思是什麼呢？我想明眼人應已可清楚地看出來，對天台言，其實根本沒有什麼證悲這回事，如果依照這套真理觀，則所有意義皆是存有的言說，而不是來自於主體，問題端視Dasein之如何持存之而已，而這就是證如，所有的真理型態在這樣的思路中俱是證如，如並非依慧根覺情而創造，如是，慧根覺情之主體義亦解消，悲情三昧也就不會是慧根覺情之在其自己，而只是Dasein之當下靜觀而已也。當然，天台這套真理觀對不對是另一問題，但至少通過上面的討論，佛教內部系統之差別，事實上還涉及了真理觀的差別，因此牟先生對儒佛的判教，是不是會因沒有注意到此一差別，而使他的判斷失焦呢？基本上，我承認儒佛在意義實踐上，確有相當本質的差別，佛對法性空如之把握，的確代表了某種意義實踐的型態，而它之無法確保從人倫立場上所立之人文價值亦是事實，後者則成儒家式意義實踐之焦點。換言之，儒佛之意義實踐，其實可以視為只是存有開顯其自己的兩種形態而已，至於證悲或悲如為一之類的命題，其主體性的意味都太強，而卻未必是真理判準之所在也。能把握儒佛此一差別，在我看來實已足夠了，我們實在沒有必要再作高下式的判教。我今如此說，倒不是我想討好誰，之所以不去作高下的判斷，其實是在尊重不同的真理觀下，所可能產生之不同觀照角度也。

## 八

在上文的討論中，我們主要通過了牟先生對儒佛分際的觀點之檢討，一方

---

絡，乃是存有論上依『依他住』而說的『無明無住，無明即法性』……這只是依理具事造而存有論地說性具時，對無明無住和法性無住這兩個存有論基點所作的補充性說法，事實上只是法性之在理在迷地即事而顯而已。因此在這脈絡中的即字，事實上並無太深刻的意義，它嚴格說並無法表示出牟先生所謂的詭譎之義。」



面承認了佛教的思路的確不足以積極成就一些人文倫常的價值，另一方面亦認為純以所謂的「證如」與「證悲」來判儒佛的高下，彷彿儒佛的確可以拉到同一套價值或是真理觀下來判斷其義理的圓滿性一般，這似乎是一種過分樂觀，也有些忽視佛教內部義理系統之歧異性的看法。當然，在此亦可附帶一提的是，即使只從儒家義理系統內部來看，儒家的正宗也未必只能以「證悲」這個概念作為儒家真理觀的概括，不過這點限於篇幅和題旨，只能暫略了<sup>(註三四)</sup>。總之，我以為牟先生對儒佛分際的判斷，似乎太受限於超越分解的義理型態，而事實上，這一義理型態並不適合用來詮釋天臺思想的特殊進路。基本上說，牟先生很能看到天臺的特異性，但也許由於哲學立場，以至於窄化了整個詮釋方向。從而也影響到了他對儒佛問題的判斷。如今，我們若能針對這點稍作解放，看來不只對理解天臺有益，對重新定位儒佛分際有益，同時對深化儒學的自我理解，也必會是十分有益的。

不過在結束本文之前，我還想簡單提一下和本文密切相關的一個問題，亦即近幾十年來出現的儒佛爭論問題。這個問題對於我們今天何以還要重新檢討牟先生對儒學分際的判斷，應該會有相當的啓示作用也。這個由熊十力先生、牟先生和南京內學院所展開的論爭，就義理層面言，固然是所謂「性覺」與「性寂」的對證，但若撇開義理問題，就誠如許多論者早已指出的，它事實上表現了熊牟二先生和歐陽先生、呂秋逸他們之間不同的現實關切。熊牟二先生走的是一條超越的分解之路數，因此他們在佛學上乃以如來藏系統為共同的歸宗。內學院則顯然比較強調知識論的取向，因此他們在佛學上歸宗於唯識學。而這些立場上的不同，事實上和他們對如何回應所謂的「現代情境」是密切相關的<sup>(註三五)</sup>。這就像呂澂和牟先生在現實關切上的區別，呂澂認為走一條本覺的

註三四：關於這點，請參閱拙作《儒家圖教底再詮釋》有關「儒家密教型範」的討論。

註三五：林鎮國先生前引書頁33云「內學院與呂澂對性覺說的嚴厲批評，固然是屬於佛教內部的爭議，

道路，只會走向一種保守主義的道路，因此必須通過一種轉識成智的過程，由認識上的質變，而產生一種對社會的批判與革新。而牟先生則依開新必須反本的立場，以為唯有從本體論的立場上確立創造之源，乃可能有現代事業，他亦以此立場而認為如來藏心固是「體」矣，確是一個虛的體，所以他乃歸宗於儒家之良知，並由良知依一種辯證坎陷之進路，而展開他對如何吸收現代性的論述。從這裡，我們當然也可以感受到牟先生何以要從證如與證悲這一分判上來辨儒佛的原故。然而此處我倒不是要討論此一問題，我想提的倒是另一點。林鎮國先生曾作了一個十分精闢的對照，他將上述論爭對比於日本「批判佛教」和「場所佛教」的對證<sup>(註三六)</sup>。依他的論述，夸谷憲昭等人的批判佛教，恰相應於內學院的進路，而西谷啓治等的場所佛教，則是以如來藏系統為背景。在日本這一論爭中，夸谷等人強烈抨擊場所教的保守色彩，導致西谷等人之為軍國主義張本，這立場的確和內學院，尤其是呂秋逸的思路相近。不過有趣的則是西谷啓治等人之引如來藏，為的是對現代性進行反省，並尋求超越現代性。而熊牟二先生之引入如來藏式的超越分解的進路，卻為的是批判地吸納並開創現代性，這其間的差別卻是林先生未曾注意分析的。在我看來，若要理解這一差別產生的原因，事實上還是得注意到天臺系統的獨特性，何以言之呢？

當然，要詳細說明上述問題，當需以專文為之。簡單地說，在西谷啓治所謂的「意識之場」以迄「虛無之場」乃至「空之場」之辯證的轉換上，意識之場如林鎮國先生所說的，即是執取的表象活動，而虛無之場則是通過一種「無

---

但是不能忽略他們的批判反映出整個時代對變革的要求」，頁71云「現代儒家之佛學格義，與其說是全然決定於傳統，不如說是受到他們對當前處境的察省，對未來發展的期望所影響」。類似的看法亦請見藍吉富〈現代中國佛教的反傳統傾向〉（收於氏著《二十世紀的中日佛教》），以及王守常〈二十世紀儒佛之爭—熊十力與劉定權的爭論〉（收於《學人》二輯）等文。

註三六：參見林鎮國先生前引書〈導論：從佛教形上學到佛教詮釋學〉、〈批判佛教思潮〉、〈西谷啓治與現代性的超克〉、〈東方鏡映中的現代性〉等文。

化」而讓意識之執取脫落，從而得以過渡至「為根源的智所知的」「空之場」(註三七)。林鎮國以為此一轉換，「即佛教『轉識成智』，『從生死到涅槃』的轉換模型，不同的是西谷更複雜地以此作為實存詮釋與歷史權式的模型」(註三八)。在這樣一套思路中，無疑地，它乃是一種以「空性」之開顯為核心的思想，這套思想對照於我們前面所說，嚴格言之，當然是近於天臺而遠於如來藏思想的。假如真是如此的話，則場所佛教恐怕便不能將之歸屬於如來藏系統的本覺思想之中，林鎮國先生云：

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」。據夸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。(註三九)

在上述說法中，其實夸谷這樣的批判根本就是有問題的，而這個問題其實正是出在沒有嚴格區分天臺系統和如來藏系統的差別上。原則上說，順如來藏系統式的思路，是不是必然導向保守主義的性格，倒是不得而知，但誠如林鎮國先生在另一處所言的：

---

註三七：參見前引書頁52-54。

註三八：同上注頁55。

註三九：同上注頁3。

從八〇年代以降所熱烈討論的現代／後現代爭論來看，可以發現來自禪佛教傳統的西谷契接尼采、海德格的後現代思維，企向那不再有任何「超越理體」規約的遊戲三昧美學；而來自儒教傳統的牟宗三則取法康德與黑格爾，辯證地肯定現代性，而毫不迴避地直言尼采／海德格〔及其所開之後現代思維〕之歧出與不相應，因為他們遠離大本大根的理性理想主義。西谷氏與牟氏立場不同，詮解互異，其對現代性的反省皆各有洞見，吾人「繞道」東亞五〇年代思想界，回顧九〇年代的論述景觀，當能提供另一種哲學抉擇的視域。<sup>(註四〇)</sup>

事實上，我倒以為儒佛，尤其是儒家與天台的論爭，很可以套到現代與後現代的爭論上，來重新理解它們的意義<sup>(註四一)</sup>。果真如此的話，則現代版的所謂「儒佛論爭」，恐怕就可以跳出是不是積極成就人文倫常的價值這個關切點之外，而開啓另外的關切點了。換言之，就像後現代之反一切建構一般，也許他們會以為任何倫常價值之建構，也都只是反映某種權力關係吧！那麼佛教採取根本不去積極成就人文倫常價值的思路，又豈沒有一些值得深思處呢？若然，則每個人在其自我的意義實踐上，究竟要歸宗於儒，或歸宗於佛，便可以有更多而且也更切合於我們當下的生活世界之考量點了。然則本文的檢討又豈無小補者哉！

註四〇：同上注頁152。

註四一：在前引拙作中，我曾嘗試以哈伯瑪斯的思路來和儒家進行某種格義式的詮釋工作，而如果天臺思想恰可和海德格的思想進行格義的話，則儒佛之爭當然很可以套到現代和後現代論爭的相關議題上來理解。