

論牟宗三對華嚴思想的理解與詮釋

——以方法論為中心之討論

淡江大學中國文學學系 教授
高柏園

摘 要

當代思想家對於華嚴宗哲學的詮釋與定位立場分歧，就詮釋學的角度而言，這種現象也十分合理。因為我們永遠無法確切掌握所謂華嚴宗哲學的原意，而只是一種詮釋的嘗試，既然是一種詮釋，當然就有詮釋的前理解，也就是詮釋的角度與立場，這種前理解也就構成了詮釋的特色與限制。本文在此是以牟宗三先生對於華嚴宗哲學的詮釋與定位為題，說明其中的前理解、詮釋的內容以及可能的爭議與問題。

方東美先生認為華嚴宗哲學是中國大乘佛學的最高峰，唐君毅先生強調天台宗哲學是圓教的始教，而華嚴宗哲學則是圓教的終教，而牟宗三先生則認為中國大乘佛學的圓教是天台宗哲學，華嚴宗哲學則是圓教中的偏圓。牟先生之所以如此判斷，其實是根據了幾個基本的判準而成立的，這些判準可以大分為三類。首先，就是存有論的立場，這裡就涉及了性起與性具的不同、分析的圓與存有論的圓的差異；其次，就心的不同而言，有真心與一念無明法性心的區別，也就是真心與妄心的問題；第三，是表達形式的差異，也就是分解與非分解、分析與詭譎的差別。根據這些判準，牟先生認為天台宗思想為真正的圓教，華嚴宗思想則為偏圓。因為這樣的結論是基於某些前提而成立的，因此這些結論都是一種假言式的命題，也就是一種條件式的命題，是根據前提而推論出來的，如果我們不接受如此的前提，那麼我們就不必接受結論，因此前提的合理性問題，這是第一個重點。第二個重點在於，即使我們接受這樣的前提，是否就會推如此的結論，這是第二個問題。本文將對此兩種問題加以回應，因此是屬於第二序的研究，也就是對於詮釋的前理解以及詮釋的內容特色加以說明。就此而言，唐君毅先生的說法，似乎更能貼近天台宗與華嚴宗兩家思想的真正價值，而可以作為方東美先生與牟宗三先生兩種詮釋的交匯點，進而能對華嚴宗哲學的詮釋與定位有更進一步的說明與釐清。

關鍵詞：天台宗、華嚴宗、性起、性具、存有論的圓、分析的圓

一、前言

華嚴宗思想內容豐富，義理深刻，系統龐大，一直是佛學研究的核心論題之一。然而對如此重要思想之定位，在當代學界卻有著不同的理解。例如方東美教授就以華嚴宗哲學作為中國大乘佛學的巔峰之作，唐君毅教授則認為天台宗思想是圓教中的始教，而華嚴宗思想則是圓教中的終教；前者以華嚴思想為唯一的圓教，而後者則以始教與終教涵攝天台與華嚴思想。¹ 除此之外，牟宗三教授的詮釋則與兩位先生不同，而是以天台宗的「同教一乘圓教」為終極之圓教，華嚴宗的「別教一乘圓教」則只是一種「形式上的圓」，缺乏「存有論的圓」，因而華嚴宗思想就不具有真正圓教的地位與價值。在此之前，本人已經對於方先生、唐先生的想法加以分析說明，本文在此則是針對牟先生的立場加以展示，並嘗試提出若干反省，以供學界參考。

值得注意的是，雖然同樣是對於華嚴宗思想加以理解與詮釋，但是三位先生的立場與結論卻截然不同，這裡似乎告訴我們之所以會有如此不同的理解與詮釋，其實並不是來自於華嚴思想本身，而是來自於詮釋者的立場與態度，更直接的說，就是來自每位詮釋者的前理解，也就是他的理論預設。而這樣子的一種反省，其實就是對方法論的一種反省，事實上，對於華嚴宗思想的種種討論在學界已經有非常豐富的成果，本文在此並不是第一序的討論，也就是並不以華嚴是想直接加以分析詮釋，而是一種方法論的討論，也就是一種第二序的討論。本文所關心的是這三位先生之所以做出如此的理解與詮釋，其實是基於他們的理論預設，也就是一套方法論。例如方東美教授就是以上下雙迴向突破西方二元論限制為其主軸，以此標準而認定華嚴宗思想不但能夠超越西方二元論的困境，同時也是中國大乘佛教上下雙迴向最完整的表達，因而具有圓教的終極價值與地位。唐君毅教授則是認為所有的思想都只是道的流行的一種表現，應該都具有其意義與價值，端看我們如何加以理解與安頓。因此，歷來天台與華嚴思想之爭，在唐先生看來都只是一種單一角度的理解，而從整體的觀點而言，兩者各有其地位與價值。這就是以天台為始教，以華嚴為終教的理論背景。至於牟宗三教授則是根據幾組預設而展開，例如分解說與非分解說、存有論的圓與作用的圓、抽象的普遍與具體的普遍等等，都是牟先生基本的理論架構，也就是牟先生的方法論。這也是本文所強調的內容所在。

¹ 參見方東美《華嚴宗哲學》上冊，台北：黎明出版有限公司，1981年7月，頁218：「我們不要忘記華嚴經根本就是代表著佛教中的別教、不共教中最高教義的一種宗教。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》台北：台灣學生書局，1986年10月，頁327：「故不可以天台之觀即眾生性之妄心，為偏妄而不圓；亦不可以華嚴之觀即佛性之真心，為偏真而不圓；更當知本末之相貫而不可相離；還照之日即初照之日之自行于一圓也。」

二、設準與詮釋

勞思光先生在其《新編中國哲學史第一冊》討論有關自我的設準時，便提出了相關的設準問題。主要的目的在於說明，當我們要去比較、判斷理論系統之優劣得失，則必須要有相應的標準與範疇，如此才能將焦點聚集。在這樣的要求下，勞先生將「自我」分為形軀我、德性我、情意我及認知我，將「天」分為形上天、自然天與人格天，這樣的做法其實也就將先秦思想甚至整個中國哲學有關天與自我的種種可能，加以窮盡性的掌握。²而這樣的設準本身只是一種方法論的使用，因此，這些設準本身並沒有所謂的好壞或優劣，而完全取決於設準對於對象理解詮釋的周延性與有效性，這是一個標準的實用主義立場。同樣的，我們看方先生、唐先生與牟先生的理解與詮釋，其實也都有其各自的假設與角度，站在某種意義來說其實也就是一種設準。而這種設準就詮釋學而言，就是一種前理解的表現。如前所論，華嚴宗思想只是一客觀的存在，而不同的學者對華嚴宗思想可以有不同的理解與詮釋，因此，理解與詮釋顯然是華嚴宗思想本身之外，假設了某一種的角度或立場，因而也就解開了對象的部分內容，但是這種介入的另外一層意義，其實也就是對於對象原有意義的一種限制，甚至是一種遮蔽。這樣的詮釋內容與理解，我們可以用康德哲學的想法來加以回應。就康德而言，人並不是一種如洛克所說的完全客觀的白板去接受這個世界的內容，而是以某一種特殊的角度與模式來執取世界的意義，例如感性的時空，悟性的圖式，理性的範疇，其實都是一種先驗的存在。我們是通過先驗的模式而對世界展開了理解與詮釋，這其實也就是某一種意義的前理解，這樣的說法與詮釋學最大的差異，僅僅在於康德是就人類先驗的普遍形式加以呈現，而詮釋學更強調詮釋者個人的處境與特色，但是基本精神都是一種先驗哲學的立場。

現在問題是，如果我們無法逃開我們的先驗內容，無論是集體的、普遍的，或是個人的、特殊的，那麼我們所見的一切，基本上都很難是康德所謂的物自身，或者是詮釋學所說的作者的原意、文本的原意，而我們一切所說都是一種詮釋。因為我們的詮釋是根據了某一些前提或設準，因此我們根據這些前提與設準所做出的判斷，嚴格來說都是一種假言式的判斷，也就是說，如果設準與前提是成立的話，那麼相對於這樣的前提，我們可以得到如此的結論，因此這樣的結論就不必具有所謂的普遍性與必然性，而只具有理論內部的普遍性與必然性。根據這樣的說法，那麼我認為方先生、唐先生或是牟先生的詮釋，其實都只是一種假言式的判斷與詮釋，這裡似乎並沒有絕對的正確或錯誤。當然，這樣的說法並不是說我們的詮釋是任意的，而是說我們的詮釋基本上都有其相對性，也就是我所

² 參見勞思光，《新編中國哲學史一》，台北：三民書局，1990年12月，頁148~149。

謂的假言式的判斷。雖然只是一種假言式的判斷，但是我們也正是通過這樣的判斷，而揭露了對象的部分內容與意義，至於說諸多詮釋之間是否有所謂較好或正確的詮釋，其實可以有非常多討論的空間。但是就如《莊子·齊物論》所言，所有的理論系統本身只是一套系統，並沒有所謂的對錯，所謂命題的正確與否，是相應著系統而成立的，至於系統的所謂的得失對錯，就必須在系統之外尋找其他的標準。但是這樣的標準必須是各個詮釋者所共同接受的共識，這裡其實也就是最難之處，因為每個人的終極關懷與信念不必是相同的。這就是《莊子·齊物論》所想超克的難題所在。就此而言，我們並不認為某些人的詮釋是唯一合理的詮釋，但是他也的確揭露了許多值得我們深入思考的問題。在此，我們可以以一種開放的心靈，來面對諸多的詮釋系統，從而嘗試尋找出所謂最恰當或最有價值的詮釋系統。

以牟先生而言，他對先秦儒家的發展，尤其是《論語》、《孟子》與《中庸》、《大學》之間的關係提出了「道德的形上學」與「形而上的道德學」加以定位，並以此回應勞思光先生以實然應然二分，「心性論中心」與「宇宙論中心」的二分，而對於儒家形上學的排斥。同時，也以「繼別為宗」定位朱子，因此，有了宋明理學的三系說。同時，在功夫論方面，則以認知心的順取型態與德性心的逆覺型態，區分「心即理」與「性即理」的差別，進一步將逆覺體證區分為「超越的逆覺體證」與「內在的逆覺體證」，說明儒釋道三教的功夫型態。³至於對於老子的道家思想，則以「境界型態」與「實有型態」，說明老子思想中道的地位與價值。⁴在佛教方面，則以「作用的圓」與「存有論的圓」，分別說明空宗、華嚴宗以及天台宗對於圓教的理解與看法。⁵至於就表達形式而言，最重要的區分就是「分解說」與「非分解說」，由分解而產生種種的理論系統，而所謂的超越分解、經驗的分析，都是屬於分解說，但是分解說一如前文所說的理解與詮釋，都是一種特殊立場下的理解與詮釋，因此其所說這就與所謂的實相不必然相應。因此，我們就必須超越這種分解所造成的疏離，因此也就有所謂的非分解說。既然是說又要非分解，就必須在形式上有一種特殊性的設計，這就是所謂的「詭辭為用」，無論是《般若經》、天台宗、華嚴宗、禪宗的思想，都能對此非分解說有充分的自覺與運用。此外，就理論內容而言，牟先生特別強調「具體的普遍」與「抽象的普遍」兩種範疇的差異。⁶一般而言，具體與抽象是相對概念，因此，具體就不抽象，抽象就不具體，但是就牟先生而言，我們的生命對於世界

³ 參見牟宗三，《心體與性體一》，第一部，綜論，台北：正中書局，1979年12月。

⁴ 參見牟宗三，《才性與玄理》，第五章「王弼之老學：王弼《老子注》疏解」，台北：台灣學生書局，1974年8月。

⁵ 參見牟宗三，《佛性與般若上》第六章「華嚴宗」，台北：台灣學生書局，1977年6月。

⁶ 參見牟宗三，《中國哲學十九講》第二章「兩種真理以及其普遍性之不同」，台北：台灣學生書局1983年10月。

的理解，其實正是從一種具體而抽象，由抽象而具體的辯證歷程。如果道無所不在，那麼，一切存在都是道的呈現，而一切具體的內容也就是道的內容所在，道作為普遍性，具體的事物作為具體性，由具體事物去體會道的普遍性意義，就是一種具體普遍的呈現。如果沒有具體的事物，普遍就是空洞的；如果沒有普遍的道為根據，那麼具體的事物就是混亂的。因此，生命最充分的智慧，就在於超越具體與普遍的對立，而形成一種辯證的發展歷程，這就是所謂具體的普遍。即就本文的主題而言，主要的設準其實就是分解說與非分解說、作用的圓與存有論的圓、具體的普遍與抽象的普遍等三組設準。簡單地說，華嚴宗思想是屬於超越的分解、作用的圓以及一種抽象的普遍，這與天台宗思想詭譎的相即、存有論的圓、具體的普遍相對應，這就是牟先生對於天台與華嚴分判的基本設準所在。

三、牟宗三先生對華嚴宗思想的展示與定位

（一）展示的部分

牟先生對於華嚴宗思想的說明，主要以《佛性與般若》為主，此書的寫作並不是以時間發展次序為標準，而是以理論發展的層次為標準，也就是說這本書的寫作不是一種哲學史的進路，而是一種哲學理論的進路。在這樣的角度下，《佛性與般若》上冊首先討論了空宗、唯識宗以及華嚴宗的思想內容，而在下冊正式集中討論天台宗，並兼論禪宗思想，討論法登與宗密對於禪宗思想的定位，而以惠能禪屬天台宗系統，超越了分解的進路，而以詭譎的方式加以表達；而神會禪屬於華嚴宗系統，則是一種超越分解的模式，而已唯一真心作為一切法的基礎。我們從這樣的次序安排，也就可以理解牟先生心目中中國佛學發展的理論層次與高低的定位。

牟先生在《佛性與般若》上冊第六章專門討論華嚴宗，全章分為四節。首先分析了《華嚴經》之大旨，第二節則討論起信論以來的「不變隨緣隨緣不變」，而後在第三節以法界緣起海印三昧為核心，分別說明了一多相即、十玄緣起、六相圓融等等的法界觀。而這一切的內容，其實都是佛境界的呈現，既然是佛境界當然沒有任何的矛盾與衝突，因此，所有的互入、互攝、相即、無礙、圓融，其實都是一種分析性的轉語與表達而已。因為是佛境界，是一真法界，因此，此中的緣起是所謂的法界緣起，此時的緣起其實是虛說，因為它不同於一般的緣起。

十十法門表主伴具足，圓滿無盡，此並非是佛法身法界之法。而此佛法身法界無盡之法亦實是是因中歷別緣修所修者倒映于佛法身，並非此外自有一套無盡之法也。亦可以說因中無量四諦轉為果地即是佛法身無盡之法。

因中普解普行久遠所修者于海印定中一時頓現即成為佛法身上之大緣起陀羅尼，亦即佛法身上之法界緣起。……此緣起非同因地中「隨緣不變不變隨緣」之生滅緣起也。此亦可說是起而無起，緣而非緣，乃只是「炳然齊頭同時顯現」。說其為緣起乃只是因地中之緣起相之倒映于佛法身，而實則是佛法身之實德而非緣起也。（頁 492、493）⁷

法界緣起之佛境界，乃是將佛成道過程中的內容加以呈現而已，不同於一般所謂的緣起，正是在這種圓融無礙的意義下，華嚴宗以此境界作為佛教圓教的最後歸宿。

何以故？法性如是故。此莊嚴藏安住於虛空（此即示無住處），為菩薩智慧神力所持，如雲持雨。其本身無因緣相，無生起相。因緣生起皆是因地中事。然依菩薩神力可以頓現此莊嚴事，而善財童子亦可仗菩薩神力，依自己的善根力，得見此莊嚴事。就頓現、得見，假說為法界緣起，此緣起即是因地中緣起事之緣起相之倒映。（頁 495）

故吾人可說此三觀所觀之法界緣起之三觀相及以及賢首《分齊章》所觀之法界緣起之十玄相皆不過是「緣起性空」一通義套于畀盧遮那佛法身法界上之輾轉引申，此種引申皆是分析的（不是形式邏輯之分析的，而是緣起性空一義套于法身法界上之強度地詭譎地分析的）。于此說圓教，此圓教之為圓亦只是分析的，即由佛法身法界抽引出而為分析的；佛法身法界當然是圓滿無盡圓融無礙——圓滿無盡由主伴具足十十無盡明，圓融無礙由緣起性空一義之輾轉引申明。此即所謂「別教一乘圓教」也。（頁 544）

華嚴宗師于此玄談之思理十分感興趣，又十分精緻，此其所以吸引人處。但既只是分析的，並不是問題之所在。吾不謂此種精緻的輾轉引申無價值，但只有主觀的，印持上的價值，無決定問題之客觀的，批判的價值。（頁 553）

首先，所謂邏輯性的分析，就只是形式的轉化而不參與任何的內容，例如邏輯、數學就是明顯的例子。而空宗以「緣起性空」說明一切法，其實也是一種形式性的、分析性的說明，因為並沒有對於一切法的內容有任何的補充或說明，也就是不具有經驗意義，它就是一套理論，也就是一種合理的系統，其自身具有系統的完整性，但不必能涵攝到外在世界的內容。而華嚴宗所謂的分析，並不只具有「緣起性空」之形式性的意義，同時也說明了一切法的意義與內容，只是這樣

⁷ 本文以下引用《佛性與般若》之引文，將直接以頁碼標示。

的意義與內容乃是根據佛境界加以分析而獲得的，因此，這一切都是對佛境界的描述，而不是對於外在世界的分析與說明。就其對佛境界的分析而不對外在世界做具體有效地說明而言，它是分析的，但是它又同時說明了生命內容的多樣性與豐富意義，所謂法界緣起，這就具有詭譎的與分析的總和，這也就是兩種分析的差異。因為是對佛境界的分析與展示，而佛境界的世界是完全圓滿的世界，因此，佛境界中所有的內容當然是圓融無礙、一多相即、重重無盡，而這些內容對人來說是不可思議的，因為人是以有限心、有限性面對世界，而佛是以無限心、無限性來面對世界。就此而言，我們可以對佛境界有種種的分析與展示，這是華嚴宗最重要的理論貢獻所在，他也宣示了人類生命最圓滿的狀態所在。這樣的境界既是佛所獨有，其他九法界眾生當然是不可能達到的，這樣的圓教專屬於佛，此為一乘，而有別於其他九法界，非其他九法界所能識，此為別教。就此而言華嚴宗思想就是一套完整的理論系統，其中並沒有任何內在的矛盾或衝突，不但在理論上成立，同時對於人生也有積極的反省與指導，這是完全值得肯定的學術貢獻。

其次，既然是分析的，就沒有真正的問題存在，因為一切只是分析的輾轉引申而已，因此，這樣的說法並不會積極對世界種種差別內容加以說明。因為一切差別在此境界中只是一種佛德的呈現，而非一種在迷的緣起，因此，一切法在佛境界中都只是一種佛德的映現，一切圓滿，一切法差異的說明並非佛境界最主要的意義所在。這也可以說是對一切法的一種特殊性的理解、說明與安頓。

以此故，有六道眾生界法，有聲聞緣覺界法，有菩薩界法，有佛界法。此十界的法即成為十法類，名曰十法界。前九法界皆不能脫離無明。成佛始脫盡。故九法界中的法猶是無明中的法也。故必超過而斷絕九界始能成佛界。此即天台宗所謂「緣理斷九」也。「緣理」者緣空不空如來藏但中之理也。「斷九」者，以此但中之理本不具九法界，故成佛亦須斷九界而始顯佛界也。九界法是由真心隨緣起現的。故荆溪云「真如在迷，能生九界」。真如心全顯成佛，則九界自絕。此意是說九界差別完全是隨緣起現與隨緣修行過程上的事。修行圓滿成佛，則過程自捨，而九界差別亦絕。順分解之路而說固如此也。（頁 517）

「緣理斷九」其實是生命成長的必經歷程，也就是成佛必然經過的程序與道路。之所以如此，是因為如果我們肯定佛境界是所謂的圓境、最圓滿的境界，那麼，我們沒有理由拒絕最圓滿而接受相對不圓滿的存在，雖然我們在生命的過程必然要經歷種種不圓滿，但是並不表示這不圓滿是應該必然存在的，因為我們的努力正是要通過自覺而對這種不圓滿進行一種改造與創新。因此，斷九法界其實也就是對於一切有限性的超越，而不限於九法界中的有限性，就此而言，必然是

一乘，也就是以佛法界為唯一標準與歸宿，其他的九法界都只具有過程性的意義，而不具有本質性的價值。當然，我們如果是通過斷九而達到佛法界，那麼，每斷一種煩惱，其實也正是體會一種智慧與功德，因此，煩惱無量，功德也就相應為無量。而所謂的「斷九」的意義，不必然是取消九法界的存在，而是在經歷九法界的磨練之後，我們能充分體會有限性的限制而進行一種突破，而所有所經歷的有限性，其實在自覺之後都轉化為一種資糧，「斷」並不是一種否定，而是一種超越。其次，雖然我們對於有限性是一種超越而不是否定，但是也唯有當我們真正掌握到了佛境界的無限意義與價值的時候，我們才能真正的安頓九法界的意義與價值，而這樣的意義與價值，也就不再是一種在迷的緣起，而是一種佛德的呈現。此時「斷」正是一種「成」，也就是所謂的「即斷即成」。如果用方東美先生的說法，那麼「緣理斷九」就是一種上迴向的努力，也就是「截斷眾流」，突顯佛境界的唯一價值。在此佛境界，乃能對九法界加以真實的安頓，這就是所謂的下迴向的圓成，也就是「即斷即成」。易言之，上迴向具有一種自覺性的修養實踐，如此而證成緣起性空之理，而下迴向則是一種超自覺的生命實踐。此時「以有空義故，一切法得成」。緣理斷九可以兼具自覺與超自覺二義，就此而言，對華嚴宗的「緣理斷九」之批評，其實我們依然是可以有效回應的。

總之，華嚴宗思想不但與小乘、大乘、通教、始教、終教有別，是所謂「別教一乘圓教」，而且與天台宗的圓教有別，進而將天台宗的圓教定為「同教一乘圓教」。

（二）定位的部分

有關定位的部分，其實也就是作為圓教的判準，這裡有兩個主要的關鍵，第一就是表達的形式問題，也就是分別說與非分別說或是分解與非分解的差異；就語言內容說，就是「超越的分解」與「詭辭為用」的區分。第二則是一種理論內容的差異，其中的重點就在對一切法的說明與安頓，這裡就是性起與性具的區別。

牟先生在《佛性與般若》第二冊最後附錄部分，討論了分別說與非分別說，其中引用了兩部。經典《諸法無行經》、《觀察諸法行經》。此中的差別在於：

《諸法無行經》重在不分別說。若《觀察諸法行經》是決定何法當行，何法不當行，決定修習當行諸法之行，則《諸法無行經》即是從實相般若見諸法畢竟空，無所有，不可得之立場說「諸法無行」（諸法不轉）也。此兩經相連，一則分別地說諸惡莫作，眾善奉行，「諸白法行，取而不厭」；一則詭譎地說諸法無所有，不可得，無可行，即是修「無」行，不可思議行，不斷斷之斷行，佛所行，亦即是實相觀，般若行，以不行行

也。此正是兩種精神，一種是分別地說法立教義，一種是不分別地蕩相遺執，皆歸實相，實相一相，即是無相。（頁 1188）

凡事正面的說都是一種分別的說，也就是分別將所說的內容加以展示，這是我們展示教義時必然採取的一種普遍的形式。因為如果我們不說明，則聽者是無法理解我們所要傳達的內容，但是當我們一旦有所說，我們的說都是某一種立場或角度的展示，而聽者也是從某一種立場或角度加以聆聽、理解與詮釋，因此，無論是從聽者或講者而言，我們都不得不說，也不得不接受一些正面的分析與陳述，這就是我們在表達上所必然採取的一種形式，這就是分別說。但是分別說因為受到其角度與立場的影響，因而它永遠只是一種部分的揭露，而無法與無限的內容相應。當我們發現了分別說的限制，此時我們就會採取一種對於這種限制的超越，這就是所謂的非分別說。非分別說與分別說最大的差異，在於分別說積極地提供了內容與說明，而非分別說並不提供積極性的內容或說明，而是針對第一序的分別說加以後設的反省與超越，也可以說這是某一種型態的治療學，也就是針對分別說的有限性而提供一種治療與超越。既然是治療與超越，因此，重點並不在於提供內容，而是對於已有內容的一種自覺理解與安頓，這基本上就屬於第一序與第二序的問題。這就是牟先生所說的層次問題：

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，即台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。因為實相般若的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（異法門）者，及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。（頁 1205）

牟先生說：「凡分別說者皆是可諍法。抑又不只隨執心而起諍也，即此分別說者之本身即是可諍，並無必然。」（頁 1205）分別說的可諍並不是執心偏執所引發的爭論，而是分別說本身的不具有必然性，因此，它是可以討論的，也就不是必然的，既然不是必然的，就不會是最後圓滿之所在。凡是分別說都是可諍的，也都是不究竟的、不圓滿的，就此而言，凡是第一序的分別說都不具有必然性，也不會是圓教的表達形式與內容，因此，《華嚴經》的正面陳述就會落入分別說的領域，有所說就有所不盡，因而也就不可能成為終極究竟的圓教形式與內容。而《法華經》的攝三歸一、化權顯實，基本上就是一種第二序的立場，是非分別說，也是圓教的形式與內容所在。這是牟先生根據分別說與非分別說所得到的結論。

除了分別說與非分別所的設準之外，牟先生特別重視的是對於一切法的說明與安頓，以此作為圓教的判準。也就是說，所謂的圓教必須對於一切法有終極的說明與安頓，這樣的圓教就不會只是一種作用的圓、形式的圓、分析的圓，而是一種具有存有論意義的圓。之所以如此，是因為牟先生是從「恆沙佛法佛性」的概念加以展開，「恆沙佛法佛性」是一種無限的意義與價值的呈現，而意義與價值並非空洞而無內容的，因此，所有的內容其實就是一切法的真實意義與價值之所在。一切法必須存在，因為只有通過「恆沙佛法佛性」的內容，一切法才得以表現與充實。當然，我們也可以通過業惑緣起而對於一切法加以說明，但是這只是對一切法的一種現象的說明，並不是對一切法存有的意義的說明，也就是我們只是說明了法的然，而未能說明法的所以然，也未能肯定法的積極性的意義與價值。我們並不否認有為法的緣起緣滅可以說明一切的現象，但是這樣的緣起並不能夠彰顯生命的意義與價值，也不能夠回應佛教對於解脫涅槃的所具有的意義。就此而言，如來藏緣起有其必然的意義與價值。依牟先生的立場而言，華嚴宗的如來藏緣起是以為真心為根據，而以隨緣說明一切法的存在，這是就現象意義說，因為一切法只是隨緣起現，因此一切法也就沒有存在的必然性價值，一切法也就成為可有可無的內容。果如此，那麼佛性的無量內容似乎也就成為可有可無的內容，這就使得佛性普遍性與必然性的意義產生了疑慮；至於法界緣起，則根本是佛境界的倒映，此時的緣起只是虛說，因此，對於一切法似乎也只是一種分析性的說明。至於天台宗則是採取妄心的系統，在此，一念無明法性心，無明與法性同在一心而具三千大千世界。既然是佛性所具，也就成為必然的內容，因此一切法也就有其必然存在的價值與意義。由此而使得佛德的內容「恆沙佛法佛性」的意義價值，得到了充分的說明與安頓。這是牟先生判定天台宗思想為圓教的判準。我們看看牟先生的講法：

此般若之妙用是共法，一切大小乘皆不能背。它可行于一切大小乘中，然它卻不能決定大小乘之為大小乘。……它圓具一切成就一切是般若之作用的圓具與成就（即不壞不捨義），而卻對於一切法並無根源的說明，因為它無所建立，無分解的或非分解的說明故，因而這般若之作用的圓具並非一存有論的圓具。然則負「大小乘為大小乘」之責者，負「一切法之根源的說明」之責者，乃至負「存有論的圓具」之責者，必是在般若外之另一系之概念中。此另一系之概念即悲願與佛性是。（頁 1206）

徹法之源而達至無限之境，由此以立三因佛性之遍滿常，此即所謂「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念。此是由絕對而無限的悲願所至者。大悲慈覆，遍滿一切。故佛性必是遍滿常，即此之故，說它是具備著恆沙佛法的佛

性。「恆沙佛法佛性」一觀念即函著「窮法之源」之工作。因為恆沙佛法（無量數的佛法）只是籠統地說。落實於何處，始能見其為窮法之源之真正的存有論的無量數？是以恆沙佛法若追究其落實處，必函著對於那相應於遍滿常之佛性之一切流轉還滅之法有一根源的說明。此一說明工作即是窮法之源。此窮法之源即是存有論地窮而且決定恆沙佛法為存有論的無量數者。如果遍滿常之三因佛性代表智慧、光明、理性，則理性無限，無明亦無限。何以必說無明？以有生死流轉故。窮法之源必窮至此理性無限與無明無限處始能算是徹其淵底。此顯然須預設著一個絕對無限的大悲慈覆。絕對無限的大悲引至遍滿常之佛性，如是之佛性引致理性無限與無明無限。大悲無限，理性無限，無明無限，此三者標識出法之淵底。（頁1207~1208）

如果以終別教為支點，相應華嚴經之圓融無礙，圓滿無盡，就比毘盧遮那佛法身而說華嚴圓教，視法界緣起為「唯一真心迴轉」，此則是華嚴宗之「別教一乘圓教」，依天台，仍屬別教也。……此示非真正的圓教。蓋一則「取徑與紆迴，所因處拙」；一則「不開權，不發迹，不暢佛之本懷」，光就佛法身而分析地說圓融無礙圓滿無盡，此則不能決定圓教之所以為圓教也。（頁1209）

此「一念無明法性心」，從無明方面說，它是煩惱心，陰識心，它當然是妄心，但天台圓教卻不分解地唯阿賴耶。從法性方面說，它就是真心，但天台圓教卻不分解地唯真心。此即所謂由決了一切分別說的權教而成圓教。故一念無明法性心不是與阿賴耶妄心以及如來藏真心為同一層次上隨意提出的另一交替的可能。如為同層次的另一交替可能，則不能無諍，而圓亦是各圓其圓，即非真圓。（頁1213）

此一系列之圓說皆是由三因佛性遍滿常以及法之存在之說明而來者。至此圓說之法之存在，則十界法始能被穩定得住，此即佛教式的圓教之存有論。此圓教之存有論，以非分別說，故為真圓。真圓則無諍。以此圓教之無諍為經，織之以般若無諍為緯，則圓實佛成，此是佛之究竟了義。（頁1213~1214）

牟先生以上的說法有以下幾個重點，首先，《般若經》代表的是空宗的智慧，對一切法以「緣起性空」加以說明，一切法都不離「緣起性空」的原理，因此也就是對了一切法做了一種形式性的、作用性的說明，這就是一種所謂的「作

用的圓」。但是一切法的差異性，在緣起性空的原則下是無法得到說明與解釋的，因此，無論是業惑緣起或是如來藏緣起，其實都是在對於一切法的差異性有所安頓與回應，這也就是一種存有論，而華嚴宗思想也正是如來藏緣起系統下的最高表現。

其次，為什麼我們要對一切法有究竟的說明呢？理由在於佛性的概念，也就是佛性本來就具有無量的功德，而這種無量的功德表現就是在一切法中得以呈現。因此，如果我們肯定佛性意義與價值的無限，那麼我們就必須對一切法有積極的肯定。值得注意的是，如果佛性只是真如心，它是以實相如相為其對象，在此並沒有一切法的差別與多樣性，所謂的「一切」這個描述辭就不具有意義，一切法的多樣性其實是相應無明而產生的。因此，我們的生命也就有兩種內容，其一就是以法性為主，由此而呈現一種實相的價值與意義。另外就是以無明為主，由執而起現種種現象差別，以此而豐富了佛法的無量內容。而此時的佛性也就成為一種既具體又普遍的存在，這就是所謂「具體的普遍」，牟先生是以此作為圓教的重要判準。因為無明與法性都在我們一念心中，一切法也就是我們佛性的內容，因此一切法都有其不可取代的意義與價值，這也是對一切存在的價值與意義的說明，而一切法存在的必然性，其實正是佛性的內容所在，也是一種價值意義的存在。在天台宗是是如此說一切法的存在，至於華嚴宗同樣也對一切法有窮盡性的說明，這樣的說明是通過「隨緣不變，不變隨緣」而加以呈現的。真心不變而隨緣起現一切法，其實這是一個非常真實的生命描述，一切法的確是隨緣起現，但是這樣的起現也只是一種現象的意義，我們必須在佛境界的角度下，才能對這一切的現象之價值與意義給予終極的提升與肯定，自此也就進入了所謂的「法界緣起」的層次了。如前所論，「緣理斷九」其實具有一種修養論意義，也就是一種上迴向的超越與自覺。在最高的自覺意義下，我們才能對一切存在給予真正的肯定，而此時一切法已經不再是緣起的內容，而是佛德的呈現，這裡依然是一個無限的佛德境界，至於這樣的說明是否就不能夠保住一切法的必然性呢？

嚴格言之，一切法的存在，其實代表了一切存在的差異性與多樣性，這樣的性格是由緣起造成的，就佛性本身而言並無此一切法的內容，如果有內容一定是從我們的修養過程中加以認識的。因此，一切法的存在都是一種隨緣的起現並沒有所謂的必然性，而之所以要強調必然性，乃是因為我們要肯定佛境界佛德無量的必然性，而佛德無量與必然性其實依然是佛境界的內容，也就是一真法界的內容，此時的一切法就具有了必然性，而在緣起過程中的一切法既不必也不可能具有所謂必然性。性具其實只是一種理具，這是以「緣起性空」的般若精神為根據，而一切法依然是生命過程中緣起的呈現，如果說「具」也僅僅只是「理具」，我們可以說一切法的必然性乃是由佛德的無量加以說明，也就是以佛境界

的意義作為最後的保證，這裡其實依然是分析性的。換言之，性具既然只是理具，因此也就不必起現一切法，一切法的起現一定是相應個人的生命而成立，而這也正是某一種意義的「性起」。性具既然是理具，因此依然是一種共法，而其差別依然要由無明加以說明，而無明無根，它只是相應人的有限性而成立的對象與內容。人的存在內容既然不具必然性，因此無明也就不具有必然性，具有必然性的唯一內容是佛性，也就是無量價值與意義的堅持，而當我們能夠達到佛的圓滿境界，此時我們才有真正的可能將一切法轉化為無量的功德。這也正是性起說對一切法的終極說明所在。

同時，是否非分解的、詭辭為用的第二序的圓教形式才是真正的圓教呢？其實這依然是一個開放的問題。因為如果是第二序的、非分解的，那麼基本上它就是一種治療型的說法，而不提供第一序的、積極的內容，但是這樣的層次是否就具有獨立性的意義與價值呢？如果沒有第一序的種種說法與表達，那麼僅僅是第二序的內容，其實是無法建立宗教的意識，第二序的說法的確是化權顯實，而真正的實相、佛的佛境界根本是不可說的，因此，華嚴宗思想所展開的種種分析看似一種分析，其實正是一種相應於實相的一種表達。因為是分析的，當然就是無諍的，而重重無盡、圓融無礙正是一種非表達性的表達，至於一切法的說明，就交給「隨緣不變，不變隨緣」的原理加以負責，這就是華嚴宗思想依然可以具有終極性價值的理由所在。

四、結論

總結全文可得到以下結論：

第一，無論是天台宗或是華嚴宗大師，其實對於佛法的理解與詮釋依然有其根據與判準，例如以《法華經》為判準，相對於以《華嚴經》為根據，其對佛法的意義就會有不同的理解與詮釋，而當代學者的理解與詮釋，依然是從其設準而展開，因此都是一種假言式的命題與結論。因為如此，所以彼此就有對話溝通的可能，而這種理解與詮釋都有其存在的意義與價值，至於高下得失，就必須訂立共識與標準，而這樣的共識與標準可能不是一時所能獲致，而成為人類不斷追求的理念與理想。

第二，「緣理斷九」的意義可以有不同的理解與詮釋，本文這是根據方東美先生的上下雙迴向概念重新進行理解與說明。這使得原來具有批判性意義的概念，轉而成為一種積極性的肯定與發展，同時在修養論與境界論上，也提供了進一步深化的可能。

第三，華嚴宗思想並不只是具有第一序的說明，而且也具有第二序的理論內容，也就是對於一真法界的展示。因為是分析性的，也就無所說，也就與不可說的實相相應，因而具有一種象徵性的意義與價值。而就人的實踐過程而言，我們的確是通過「隨緣不變，不變隨緣」的程序而達到佛境界，再由佛境界將一切存在加以轉化，進而實現法界的無限意義與價值。這依然是對於一切法的一種根源性的說明，不必只是一種形式性的、分析性的說明而已，因此，華嚴宗思想依然具有圓教的價值與意義。