

# 对天台宗哲学价值取向之分野<sup>\*</sup>

## ——以欧阳竟无、牟宗三为主要视角

姚 彬 彬

提 要：龚自珍的天台宗研究本为中国近代佛教复兴的重要源头之一。然自杨仁山、欧阳竟无等倡导的“居士佛教”兴起后，近代佛教思潮的主体一变而为法相唯识学的推进。天台宗哲学体系本身，受到了以欧阳竟无为代表的支那内学院一系佛教学者的强烈批判。而在新儒学领域，天台宗哲学却得到了近代以来新儒家们的重视，其代表者如牟宗三推崇天台圆教哲学为“佛说之极致”。本文以欧阳竟无与牟宗三对待天台宗义理颇具代表性的相反价值取向为视角进行剖析和反思。

姚彬彬，武汉大学哲学学院宗教学系博士研究生。

主题词：天台宗 圆教 欧阳竟无 牟宗三

“近世思想自由之向导”<sup>①</sup> 龚自珍的天台宗研究本为中国近代佛教复兴的重要源头之一。然自杨仁山、欧阳竟无等倡导的“居士佛教”兴起后，近代佛教思潮的主体一变而为法相唯识学的推进。法相唯识学的兴起，具有深刻的历史原因，在近代中国传统思想文化受到西学东渐冲击的背景下，唯识学辨析名相严谨邃密的理论风格因与西方理性逻辑相投契而得到了彼时得时代风气之先的学人们的欢迎。唯识学的勃兴，亦代表了近代佛教思想有复归印度正统，探究教理本源之一特征。因之，作为中国最早的本土佛教宗派天台宗学虽有早期龚自珍的推崇，终亦未能给近代佛教思想以较大的影响。龚自珍的天台宗思想后来不仅遭到了章太炎的批评<sup>②</sup>，天台宗思想体系本身，亦受到了以欧阳竟无为代表的支那内学院一系佛教学者的强烈批判。天台宗学后来虽亦有教界谛闲、倓虚等高僧的弘唱，终未摆脱在近代佛学界被边缘化的命运。

而在近代以来几与新文化同时出现，作为中国“文化保守主义”代表的“新儒学”领域，天台宗哲学却得到了新儒家们意外的重视。早期新儒家熊十力撰《新唯识论》，立足宋明儒学的传统，对内学院一系的法相唯识学表示不满。当时教界学者太虚、印顺已敏锐地发现，熊氏思想体系的形成，受天台宗思想的影响甚深<sup>③</sup>。而熊十力的后学牟宗三，更推崇天台圆教哲学为“佛说之极致”，为佛教于中土发展之至圆至满的最高境界。并通过天台“圆教”的哲学模式而开显“圆善”的理念，牟氏以之为立足，希图超越地批判以康德为代表的西方哲学，进而挺立东方文化慧命的主体地位。——内学院一

系佛学与以熊十力、牟宗三为代表的新儒家对天台宗哲学的不同态度，置于近代以来的思想背景下，其中内涵颇值得玩味。本文以佛教大师欧阳竟无与新儒家牟宗三对待天台宗义理的相反价值取向为视角进行剖析和反思。

### 一、欧阳竟无：从《大乘起信论》 到天台宗哲学的批判

欧阳竟无所开创的支那内学院是近代佛学复兴的思想重镇，他平生于佛教修学并重，并致力整理刊刻佛籍，培养后学，开启一代风气，影响深远。近代诸多著名学人和政治家，若章太炎、梁启超、陈三立、沈曾植、吕澂、王恩洋、熊十力、梁漱溟、汤用彤、蒙文通等，皆与其有师友之谊，并不同程度地受到他佛学思想的影响或启迪。欧阳竟无之佛学涉猎极为广泛，平生创见极多，然要之以契传唯识为归。他为收入《藏要》的《摄大乘论》作叙言，其中曾道：“唯异生、圣人，以唯识判；唯外道、内法，以唯识衡；唯小乘、大乘，以唯识别。……学莫精于唯识。”<sup>④</sup>这也是他抉择佛法的一个总原则。欧阳并极力推崇和显扬唯识学中的理性精神，拈出《瑜伽师地论》等经典中所阐发的“四依四不依”——强调佛法以“依法不依人；依义不依语；依了义经不依不了义经；依智不依识”之为纲领和宗旨<sup>⑤</sup>。此中根本，当为首句“依法不依人”。然藏经浩瀚，法门多途，佛教史上亦向来宗派林立，贯彻“四依四不依”，必须首先抉择清楚何者为释尊遗教之纯正佛法。在欧阳看来，无疑只有唐代玄奘大师从印度亲习并在归国后译出的唯识学典籍才是最可靠、最究竟的佛陀教旨。趣向唯识并回归印

度佛教原旨，这也是他理想中的中国佛教复兴方向。

欧阳既以唯识为宗，并以此为最圆满究竟之学而希图揭出印度佛教之根本精神，他十分重视唯识学中的“转依”之义，——所谓“转依”，即转识成智，依赖于正闻熏习以对治无明，促使阿赖耶识中的无漏种子不断增长而有漏种子渐次断灭，转变我执、法执二障，证得涅槃、菩提二果而修成佛道。欧阳竟无指出：

诸佛得果，曰二转依，从无漏种起一切有为，而生四智，曰菩提所生得。<sup>⑥</sup>

二转依之谓，佛空其所知之障，转所依为智曰菩提；空其烦恼之障，转所依为寂曰涅槃。……二障全空，真如出缠，顿证佛果，圆满转依，谓为究竟道。<sup>⑦</sup>

是否符合上述的唯识学“转依”的根本义理，也是他判断传世佛典是否如法的准则。

按照唯识义理的标准，欧阳竟无断定中国佛教中被各宗派广泛推重的《大乘起信论》的思想竟是疑伪的“相似佛学”<sup>⑧</sup>。欧阳批判《起信》的重要理据，便是认为其违背了作为唯识学根本的“转依”之义，他指出：

《起信》无漏无种，真如自能离染成净，乃合正智真如为一，失体亦复失用也。《深密》平说八识，故八识可以同时而转，以是俱有依故；又识各有种，种生现行不妨相并故，因缘增上二用俱有故。《起信论》竖说八识，三细六粗次第而起，几似一类意识，八种差别遂不可立矣。从史实与理论观之，《起信》与分别论大体相同也如彼；以至教正理勘之，《起信》立说之不尽当也又如此；凡善求佛法者自宜慎加拣择，明其是非。<sup>⑨</sup>

《起信论》所以种种堕过者，堕在不立正智以对无明也，故直揭之曰：正智不可不立也，五法也，二转依也，圣教如是也。又直揭之曰：正智对无明，不可不立也。《大般若经》说：若于如是无所有法不能了达，说为无明；《密严经》说：法与理相应，明了能观，见说为正智。是故所知障，无明也；发菩提心，去二障，正智也。而不立此，转辗堕过，职是由欤？<sup>⑩</sup>

《起信论》以“心性本觉”立说，认为众生断灭无明后“真如”（也就是“本觉”的心性）自然呈现。尤其不同于唯识学之处是，唯识学只讲“无明熏真如”，转识成智需要后天不断修学佛法的“正闻熏习”，但《起信》则认为佛性不仅本圆满具足于众生心内，“真如”净法本身就有转化无明的功能，也即是“真如熏无明”。这样，依据《起信》建立的修学法门自截然不同于唯识学。

综合欧阳以上两段所论大意，可见他认为《起信》不讲“无漏种子”，把本应在“正闻熏习”过程中不断开显的“正智”与真如合并为一，故谓“失体亦复失用”。而且，正统的唯识学所讲的“转依”是“转八识成四

智”，八识需要各自同时转化——转前五识为成所作智，第六识转为妙观察智，第七识转为平等性智，第八识转为大圆镜智。而《起信》则不同于此，只讲真如与无明互熏，而八识在修成佛道过程中的各自的独立地位已然消泯，加之因其不讲“正智”，而转依本身便是立足于“正智”与“无明”的对待关系上，这样“转依”的理念亦在《起信论》中消解了。故欧阳认为《起信》的义理“不尽当”。

欧阳的文风一向比较晦涩，卒难尽解，按照欧阳后学吕澂先生的解说，《起信》所立的“本觉”说，把印度佛教的佛性论从未来的“可能性”，转化成了当下的“现实性”，佛性既然已经本来具足，则来自外界的不间断努力的“正闻熏习”丧失了根本的重要性，转依之义自然难以安立了<sup>⑪</sup>。

欧阳认为，天台、贤首二宗之学之建立，皆基于《起信》的义理模式，因此，他对天台等宗进行了诸多批评。欧阳在其所撰《杨仁山居士传》明确指出：

《起信论》出，独帜法坛，支离僿侗之害，千有余年，至今不熄。盖《起信》之谬，在立真如门，而不立证智门，违二转依。《般若》说：与生灭合者为菩提，不与生灭合者为涅槃；而《起信》说：不生不灭与生灭合者为阿梨耶识。《瑜伽》：熏习是识用边事，非寂灭边事；而《起信》说：无明、真如互相熏习。贤首、天台欲成法界一乘之勋，而义根《起信》，反窃据于外魔，盖体性智用，樊乱淆然。<sup>⑫</sup>

作为中国佛教宗派的天台等宗，欧阳认为皆据《起信论》的“心性本觉”而立说。我们知道，就天台宗而言，其先驱慧思大师的《大乘止观法门》等著，已然随处援用了《起信》的“真如缘起”观念。至九祖湛然的《止观大意》与《金刚錱》更广泛糅合《起信》义理来解释“一念三千”等理论。按照欧阳的学术理路，自然要对这些深受《起信》影响的宗派加以清算，应该说，欧阳对天台等宗思想的批判，是他对《起信》义理批判的延续。

欧阳著述中对于天台宗哲学的批判远多于针对贤首宗的，于其所撰《〈大般涅槃经〉叙》中所涉尤多。他在该文阐发佛教缘生法则的一段中随后对天台哲学加以指责：

天台智者，三观三止，已译经论百八三昧，百三三昧都无其事，未译经论，或无或有，尔犹悬度，我固茫然，是事若何，姑勿议论，然其词语处处乖违，无生非缘而彼于缘外谈生，无心非缘而彼于缘外谈心，率意随情不顾经论。既说因缘所生法，又说心自生心，不须藉缘，藉缘无力心无缘生（《玄义》卷二），既说无病道人，一色一香无非中道，又说一日一夜常造种种当自选择，何道可从（《玄义》卷二），既说诸法不自生，又说问观自生心，一念自生

心(《观心篇》)。如是种种,犯自语相违过,犯自教相违过,又犯随一,似此随情立教,谁能受过盲从?<sup>3</sup>

欧阳的批判可以总结为三点:首先,欧阳认为天台宗的“三观三止”学说于印度经论中毫无依据;其次,天台宗的“缘外谈生”与“缘外谈心”违背了佛教的缘生法则;此外,欧阳尚找出天台宗的一些具体的论说,认为其充满了逻辑矛盾。因之,欧阳认为天台宗哲学乃是违背了印度佛教根本原则的“随情立教”。

此外,欧阳对天台宗的“藏通别圆”的判教思想亦深致不满,他认为“天台智者……四教臆说无征,圣言量根本不立,乌足判经?”<sup>4</sup> 欧阳甚至认为,天台宗哲学影响所及后世,形成一种散漫恣侗的学风,今世“大法凌夷”之状况,天台难辞其咎<sup>5</sup>。因之,欧阳常常感慨中国佛教“自天台、贤首等宗兴盛而后,佛法之光愈晦”<sup>6</sup>。

纵观欧阳竟无立足于唯识义理对从《起信论》到天台宗哲学的批判思想,从表面上看,正如郭朋先生所言,其实“是以一种佛学思想体系,来批判另一种佛学思想体系”<sup>7</sup>。不过我们若结合近代佛学思想的历史背景,或可看出更深层的意蕴。自章太炎“以宗教发起信心”之说起,近代佛教之复兴乃与彼时救亡图存、革故鼎新的社会思潮发生了紧密联系,众多有革命思想的学人对唯识学发生了浓厚兴趣,这一点不会是偶然的。其本质原因,当在唯识学的“唯识无境”思想中蕴含的改变现实社会的理论上的一种可能性。如麻天祥先生所言,这种理论“就是以识为本体……并用识把绝对超越的本体和大千世界联系在一起”<sup>8</sup>。因为“唯识无境”理论把外界环境亦纳入心识,内识与外境种现辗转,无尽相生,这样,修行“转依”的转染成净的过程必然不能避开外境。吕澂先生在阐述“转依”思想的理论意义时已然深刻指明,他认为,主观方面,“转依”是由认识的质变,即由错误的认识转变为正确的认识,间接改变行为,而造成身心的全盘改变;客观方面,由于认识的质变而造成事象的变革;事象的变革“不是简单地从名想认识的转移便直接有了改变,却是由认识的不断矫正,事象实相的显现益加了然,这再引起行动,革新事象,使它更和实相随顺地发展”<sup>9</sup>。唯识学的这种思想显然可以加以利用,成为变革社会、改造环境的理论依据。

而从唯识学的视角去看《起信》以降的天台、贤首诸学,在“恣侗颠顶”理论表述之下,无不贯穿了调和圆融、安于现状的社会态度。如天台的“一念三千”的理论,认为四圣六凡的诸法界尽皆平等,具足一心,可立足任何一法界而成佛,无疑这种理论更加投契于历代统治阶层谋求社会稳定的客观要求。天台宗的实际开创者智顗能与暴君隋炀帝相交莫逆,应该也不是偶然的。智顗将隋炀帝比之佛经中的阿闍世王,认为炀帝为菩萨

应世,所作恶行,皆“大权现恶”以教化世人<sup>10</sup>。由此可见,智顗所阐发的“阐提不断性善,菩萨不断性恶”的“性具善恶”之学说,一旦引入现实,正可以释明他与隋炀帝交往的性质,也算一种现身说法。这样看来,欧阳竟无对天台宗哲学的批判,仍不乏历史的启示意义。

## 二、牟宗三：从天台“圆教”到“圆善”

牟宗三是今世所称的“第二代新儒家”中的代表人物。研究者称誉其为当代“对儒家思想之解说最富有创造性的智者型哲学家”。牟先生也是乃师熊十力先生最为器重的衣钵传人。其平生学术延续了熊十力的基本理路,较全面地阐发和整理了中国儒、道、佛三家的哲学遗产。其代表作有发挥宋明儒学的《心体与性体》、提要魏晋玄学的《才性与玄理》;在佛学方面,其两大卷的《佛性与般若》涵盖了他主要的佛学创见。他晚年立足于天台圆教的思想模式,希图会通中国三教思想及西方康德哲学,撰写了可称之晚年定论的《圆善论》,对汉语思想界和学术界均产生了重大影响。

牟宗三的佛学研究延续了近代以来新儒家学派“中国文化本位”的原则,因此,其视角完全不同于内学院一系把中国佛教归诸于对印度原典的“误读”或“误译”,他认为只有一个佛学,中国佛学的发展是对印度佛学的继承和发扬,而不是背离。他说:

近人常说中国佛教如何如何,印度佛教如何如何,好象有两个佛教似的。其实只是一个佛教之继续发展。这一发展是中国和尚解除了印度社会历史习气之制约,全凭经论义理而立言。彼等虽处在中国社会中,因而有所谓中国化,然而从义理上说,他们仍然是纯粹的佛教,中国的传统文化生命与智能之方向对于他们并无多大的影响,他们亦并不契合,他们亦不想会通,亦不取而判释其同异,他们只是站在宗教底立场上,尔为尔,我为我。因而我可说,严格,佛教并未中国化而有所变质,只是中国人讲纯粹的佛教,直称经论义理而发展,发展至满之境界。若谓有不同印度原有者,那是因为印度原有者如空有两宗并不是佛教经论义理之最后阶段。这不同是继续发展的不同,不是对立的不同;而且虽有发展,亦不背于印度原有者之本质;而且其发皆有经论作根据,并非凭空杜撰。<sup>11</sup>

除了这种立足于学派传统的学术视角,牟宗三的佛学研究亦颇有替师门张目和辩护的浓厚情结。我们知道,牟先生的恩师熊十力先生早年撰写《新唯识论》后,遭到了内学院一系学者如刘定权、吕澂、王恩洋甚至包括欧阳竟无本人的批驳和攻击,双方往来论战十分热烈。其中使熊十力一派学者耿耿于怀的,应是发生于20世纪40年代熊十力、吕澂间“辩佛学根本问题”的往复信函,此次论战中,双方围绕着《新唯识论》的理论基础

和中印佛学之同异和如何定位中国佛学价值等问题展开了激烈讨论。双方立足于不同视角和学派，互不相让，但熊十力平生注重“反求诸己”的义理体悟，与吕澂相比，不以佛教文献功夫见长，因之吕澂批评熊先生“谈师则与师异，说佛则与佛异，涉及龙树、无著，又与龙树、无著异。无往不异，天壤间宁有此理乎？认真讲学，只有是非，不嫌于师说、圣说、佛说，一慨非之可也。不敢非而又欲异，是诚何心哉？”<sup>②</sup>其言不可谓不严厉。就事论事，论战后期，熊十力多少显得左右支绌，力不从心。

就此而论，恐怕熊先生及其传人难以释怀。唯其如此，发明师门主张，也就成了牟宗三先生责无旁贷的事。因之，牟先生谈佛学，凡有机会便对内学院的佛学立场展开批判，如他在《佛性与般若·序》便开宗明义般地表明：

内学院的态度，我自始即不喜。欧阳竟无先生说藏密、禅、净、天台、华严，绝口不谈；又说自台、贤宗兴，佛法之光益晦。藏密、净土，不谈可以。天台、华严、禅，如何可不谈？若谓人力有限，不能全谈，则可。若有贬视，则不可。台、贤宗兴，如何便使佛法之光益晦？而吕秋逸写信给熊先生竟谓天台、华严、禅是俗学。此皆是宗派作祟，不能见中国吸收佛教发展之全程矣。他们说这是力复印度原有之旧。然而佛之教义岂只停于印度原有之唯识宗耶？此亦是浅心狭地之过也。<sup>③</sup>

在其《佛家体用义之衡定》一文中，牟先生也曾指出：

性宗（真常唯心）可说是中国佛教所创，而亦是大乘佛教发展之自然趋势。中国佛教即居此颠峰而立言，故亦可说超过印度原有之佛学传统。内学院欧阳竟无，吕秋逸等宗奭传之唯识，力复印度传统之旧，虽不无价值，而力贬损中国之性宗，斥之为俗学，则亦崇洋自贬，识见不开之过也。<sup>④</sup>

牟宗三还在《佛性与般若》的《楞伽经与起信论》一章中，几乎全文转载吕澂的《〈起信〉与禅——对于〈大乘起信论〉来历的探讨》一文，并逐条批驳。于此，说句题外话，牟先生撰写此书在20世纪70年代，遗憾的是，这时身在大陆的吕澂先生早已彻底停止了佛学写作，若非如此，两位大师也许能够再来一次学术争鸣，并将近代佛学研究的此一大论题引向深入？

牟宗三顺着他“中国佛教居颠峰而立言”的学术立场，在《佛性与般若》一书中，无论是对于《大乘起信论》还是贤首、天台义理，均给予了极高评价。尤其于天台哲学，牟先生认为是中国佛教“最后的消化”和“真正圆教之所在”，是佛教发展之究极。综观其全书宗旨，亦是以天台“藏通别圆”之四教判为理解佛教思想史的指导思想。按牟氏的理解，藏教可对应部派佛学。

通教即龙树大乘空宗。至于别教，牟氏将其划为三期——始别教：无著世亲一系之阿赖耶缘起系统；终别教：《起信论》一系之如来藏缘起系统；别教一乘圆教：华严宗之法界缘起系统。圆教即天台宗哲学<sup>⑤</sup>。从“别教”三期的步步推进到天台圆教的最终出现，是牟氏所讲的特色和重点所在。以下吾就其原著对此思路略作解说。

《佛性与般若》分三部，第一部是“纲领”，第二部是“前后期唯识学以及《起信论》与华严宗”，第三部是“天台宗之性具圆教”。在第一部“纲领”中，牟宗三着力阐发了《大般若经》《大智度论》等空宗典籍的般若思想与《大般涅槃经》的佛性思想，牟氏以此“般若”与“佛性”二概念为中国佛教发展的统绪。按牟氏的理解，龙树空宗的“般若”是贯穿全体佛教之共法，通于大小乘义理，故空宗可判为“通教”。但大乘思想的真正出现尚需“度尽一切众生”的悲愿之开显，此种悲愿，客观上要求以“一切众生均有佛性”为理论前提。故有《大般涅槃经》所进一步阐发的佛性义，由此而入于“别教”。但牟氏认为，佛法与印度只发展到无著世亲阿赖耶缘起的“妄心为主，真心为客”的“始别教”。而更进一步讲“真心为主，妄心为客”的真常心学说，在印度，只产生了《胜鬘经》、《法华经》、《华严经》等经典，并无杰出的论师也未发生较大的影响。因之，“终别教”是佛教传入到中国后才进一步发展。这也是牟氏所谓“中国人讲纯粹的佛教，直称经论义理而发展，发展至满之境界”的具体所指的开始了。

牟先生在其著第二部“前后期唯识学以及《起信论》与华严宗”中开始具体阐述中国佛教对“真常心”佛学的进一步发展。牟氏将中国所传的唯识学称之为“广义的唯识学”，可分妄识系及真心系二大派。妄识系即玄奘所传，忠实地引进了印度无著世亲学的本义，但牟氏认为，妄识系虽然忠实于原典，却于成佛的主体无漏种子只承认后天的熏习，这样只能算是“渐教”，按天台宗的判教观点，是“界外一途法门，非通方便门”。反倒是前期的“真心派”，也就是南北朝时期的地论师和摄论师们对唯识的理解在义理上更加圆满，他们逐渐将唯识理论理解为“真心为主，妄心为客”，顺此思路发展，则出现了“如来藏自性清净心”系统的《大乘起信论》，《起信》以一心开出真如、生灭二门，于一切染净法之存在皆得有根据之说明，而且舍弃“无漏种子”而言真心，则众生能够修成佛道才有了超越性的最终依据和理论保证，因之这是“了义之通方便教”，也就是“终别教”。

依据《大乘起信论》的“如来藏自性清净心”的义理系统，天台、华严、禅<sup>⑥</sup>均由此而开出。但按照牟宗三的看法，华严宗虽出现在天台之后，但在义理上仍无天台之圆满，只能算是“别教一乘圆教”，以下征引一段牟宗三在《圆善论》中的原文来说明：

依此真心系统，通过一顿教，而至华严毗卢遮

那佛法身法界之圆满教，这仍还是别教一乘圆教，非真正了义之圆教。盖“曲径迂回，所因处拙”故也。“所因处拙”者谓以唯真心为准的，不能即染成净，必“缘理断九”（缘清净真如理以断九法界之无明，因而亦无九法界法，唯只一佛法身法界法）而后成佛也。“曲径迂回”者通过一超越的分解以立真心之随缘不变统摄一切法，然后经立劫修行舍染取净也。此则为“性起”系统，而非“性具”系统。<sup>⑦</sup>

如上所论，之所以华严为“别教一乘圆教”而天台为“真正了义之圆教”，牟先生用了他所建立的两个独特的概念来说明，即“分别说”与“非分别说”，此二概念的含义，程恭让先生曾作了准确的解说：“分别说（分解地说）即铺陈法相，成立概念，以概念、命题和逻辑的形式建立思想系统；非分别说是指将法相、概念予以融通、淘汰，把以概念、逻辑方式建立的思想系统一一予以‘开决’，开权显实，由此成立思想系统的方式叫非分别说。”<sup>⑧</sup>牟先生认为，天台之前的佛教，皆属于“分别说”的“权教”，到了华严宗为发展之顶点，而天台宗的“非分别说”才是真正的圆教。牟氏指出：

凡分别说者皆是可诤法，有许多交替之可能，皆不能圆。即使是别教之圆教，因是分别说者，故亦非真圆，盖“所因处拙”故也，专就佛法身而分析地说其圆融无碍与圆满无尽，这不能决定圆教之所以为圆教也。然则真正圆教必非分别说者，然却亦不只是般若无诤法。然则除般若无诤法外，必尚有一个非分别说的圆教无诤法。此即是天台宗相应《法华》开权显实，发迹显本，在三道即三德下，在不断中，所成立之圆教也。真正的圆教，非分别说的圆教，只有一，无二无三，故亦为无诤。般若无诤与圆教无诤交织为一，则圆实佛成。<sup>⑨</sup>

牟宗三之所以对于天台哲学如此推崇，正是因为他对其“圆教”模式的偏爱。按照他的哲学理解，圆教之优越性高于其他佛法之处在于最终体现了“佛法无诤”的海纳百川的至高境界，他指出：

天台宗用非分别的方式开决了分别说的一切法。并使一切法通畅；如此，每一法都得以保住，没有一法可以去掉，所以说一低头一举手，都是佛法。因此成佛必即于九法界而成佛，不可离开任何一法而成佛。如此即保住了一切法之存在。此种非分别说的说法，可说是一种 tautology；它既是用非分别的方式说一切法，所以是系统而无系统相。以其无系统相，所以不可诤辩，也因此成其为圆教。至此圆教境界，所有的法是一体平铺，所有权教所形成的大小土堆，至此都化为平地。此种圆教，不在是另一交替可能的系统（alternative system），它不再有特定的系统相，所以是不可诤辩的。<sup>⑩</sup>更进一步，牟宗三还将“圆教”模式纳入其晚年的

哲学体系，认为“圆教”是中国文化传统对世界哲学的独一无二的最高贡献，可以最终更加圆满地解决康德哲学中的与“德福一致”等问题，牟氏认为，康德的“德福一致”需要“目的王国”（德）和“自由王国”（福）之统一，这个统一要有“上帝”概念之保证。在牟宗三看来，上帝之概念实属虚妄，这两层王国完全可以统一于圆教之理境“同体相即”而为“圆善”<sup>⑪</sup>。牟氏《圆善论》之著便为阐发此义，兹不赘述。

事实上，如从思想史上客观地去看，正如美国学者芮沃寿所指出的，天台宗的“圆教”之哲学模式本来就是立足于儒家传统的，“反映了中国人调和不同观点的长久努力……其调和的基本方法——一种历史的相对主义，可追溯至周朝的古典哲学”<sup>⑫</sup>。天台圆教的实质精神其实也就是儒家所说的“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，作为新儒家的牟宗三之所以偏爱于这种模式，其奥妙或当在此。

### 三、结 论

纵观中国自 19 世纪末以来的历史，不同形态和模式的西学东渐向未停歇，西方的科学理性日益深入到“百姓人情日用”的一切领域。此一期间，立足于儒、佛、道诸家传统的中国学人们一直面临如何调适自身的思想体系，以迎合或争衡于西学的问题。作为“近代佛教复兴”的代表内学院一系的欧阳竟无等学者，他们对中国佛教宗派哲学的批判，就其在主观出发点言，自然是希图正本清源以回归印度唯识学宗旨，但客观上则反映出一种发掘佛教体系内的理性成分以回应并争胜于西方科学理性的一种文化努力，观其“佛法非宗教非哲学”“结论后之研究”等方法建构<sup>⑬</sup>，莫不显现如是用意。而新儒家若能十力、牟宗三等，他们所立足的理论模式，事实上一直都仍在张之洞以来的“中体西用”思维框架内，他们希望解决的，是如何安立一个代表中国文化传统之优越性的主体作为“本位”，以吸纳、消化并“统驭”西学。若牟宗三所阐发的“圆教”、“二层存有论”等体系设想，归根结底，都是这种努力的实施。欧阳竟无和牟宗三对天台宗哲学的批判或消化，亦皆是立足于他们的以上思想立场而体现出的各自价值取向。

欧阳竟无立足于唯识学对从《起信论》到天台宗哲学的批判，试图颠覆传统以重新赋予佛教以久违的谨严学风和理性精神，扫清中国佛教中诸多佻侗颀顽和不求甚解之弊端，这种文化努力，无疑至今仍有其现实意义。但是，他的批判在我们看来，在一定程度上仍未脱离宗派之见的窠臼，所重唯一家之宗旨而忽视了文化思想本身的复杂性和多样性。特别在批判方法上，他们认为中国佛教宋代以后的整体堕落仅仅是由于教义自身偏离原旨，这难免就陷入了“以宗教说明历史，而非以历史说明宗教”的悖论之中。

牟宗三从天台圆教到“圆善论”的阐扬，采用的是一个哲学家的“六经注我”的方式，体现了他对中国文化哲学的整体把握和独到理解，亦不可不谓体大思精。不过值得我们注意的是，他对于天台圆教阐发的只是正面的文化价值。诚然，这种圆教模式中体现的“道并行而不相悖”的哲学精神，或可作为在文化学术领域海纳百川、和而不同，在社会政治体系中维持稳定和和谐的理论基础。但亦不能忽视这种模式淡化甚至消解了佛法应有的现实批判精神的可能性。如以天台圆教为视角，世间万法悉皆平等而无差别相，这样会不会导致对现实社会中种种源于不平等和权力压迫的社会苦难的漠视？笔者觉得，日本“批判佛教”的学者们对“差别即平等，平等即差别”等大乘佛教观念所导致的现实关怀的缺失的指责<sup>⑨</sup>，亦足值得我们警醒。

此外，从思想史研究的视角着眼，欧阳竟无等内学院学者的佛学研究立足于中国佛教对印度佛教的误解和二者的差异性；而牟宗三的佛学研究则立足于中国佛教对印度佛教的继承和二者的一贯性。这两位大家研究工作的具体得失，笔者因学力所限，固不敢妄加评论。不过就思想史发展的一般规律而言，一种文化思想的异地移植，均应是既有对原有宗旨的保留和承继，也有因适应新的文化环境而出现的内在调适<sup>⑩</sup>。因之，吾人对天台宗哲学的研究如能将这两个不同视角结合起来进行整体分析，必将会有更进一步的发展。

（责任编辑：熊邑）

\* 本文受中央高校基本科研业务费专项资金资助，资金编号：201111301020007。

- ① 梁启超语，见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海古籍出版社，2007年，第126页。
- ② 章太炎：《答铁铮》，见《章太炎全集（四）》，上海：上海人民出版社，1985年，第370页。
- ③ 参见太虚：《略评〈新唯识论〉》，见《太虚大师全书》；印顺：《评熊十力的〈新唯识论〉》，见《印顺法师佛学著作集》。二书均据印顺文教基金会光盘版。
- ④ 欧阳竟无：《〈摄大乘论〉叙》，见《欧阳竟无先生内外学》，南京：金陵刻经处，2004年，线装版。
- ⑤ 欧阳竟无：《佛法非宗教非哲学》，见黄夏年编《欧阳竟无集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第2页。
- ⑥ 欧阳竟无：《〈维摩诘所说经〉叙》，同注④。
- ⑦ 欧阳竟无：《孔佛》，同注④。
- ⑧ 关于内学院学者对《大乘起信论》真伪和义理问题的详细讨论，可参见拙文《宗教与哲学的两难：〈大乘起信论〉义理之争的百年回顾与反思》，见麻天祥编《佛学百年》，武汉：武汉大学出版社，2008年，第408—423页。
- ⑨ 欧阳竟无：《唯识抉择谈》，同注⑤，第108—109页。
- ⑩ 欧阳竟无：《覆梅撷芸书六》，同注④。
- ⑪ 参见吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，见《吕澂佛学论著选集（3）》，济南：齐鲁书社，1991年，第1417—1418页。
- ⑫ 欧阳竟无：《杨仁山居士传》，同注④。
- ⑬ 欧阳竟无：《〈大般涅槃经〉叙》，同注④。
- ⑭ 同注⑬。
- ⑮ 同注⑬。
- ⑯ 欧阳竟无：《唯识抉择谈》，同注⑤，第90页。
- ⑰ 郭朋、张新鹰、廖自力：《中国近代佛学思想史稿》，成都：巴蜀书社，1989年，第100页。
- ⑱ 麻天祥：《晚清佛学与近代社会思潮》，郑州：河南大学出版社，2006年，第467页。
- ⑲ 吕澂：《观行与转依》，同注⑪，第1378页。
- ⑳ 参见陈寅恪：《武备与佛教》，见《陈寅恪史学论文选集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第358—359页。
- ㉑ 牟宗三：《佛性与般若》，台北：台湾学生书局，2003年，第4—5页。
- ㉒ 熊十力、吕澂：《辩佛学根本问题》，见《中国哲学》第11辑，北京：人民出版社，1986年，第172页。
- ㉓ 同注㉑，6—7页。
- ㉔ 牟宗三：《佛家体用义之衡定》，见《心体与性体·上》，上海：上海古籍出版社，2007年，第497页。
- ㉕ 参见廖钟庆：《〈佛性与般若〉之研究》，见《牟宗三先生的哲学与著作》，台北：台湾学生书局，1978年，第523—626页。
- ㉖ 关于禅宗方面，牟宗三认为禅教合一，禅宗不能离教而独立地讲，并未给与其单独判教，而是将禅宗亦分“通、始、终、圆”四派与天台判教观相比附，这里不作介绍。
- ㉗ 牟宗三：《圆善论》，台北：台湾学生书局，1996年，第272页。
- ㉘ 程恭让：《略析〈佛性与般若〉在牟宗三哲学思想进展中的位置》，见《普门学报》2002年第13期，第135—152页。
- ㉙ 同注㉑，1210—1211页。
- ㉚ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005年，第282页。
- ㉛ 同注㉑，320—323页。
- ㉜ [美] 芮沃寿：《中国历史中的佛教》，常蕾译，北京：北京大学出版社，2009年，第59—60页。
- ㉝ 参见拙文：《理性与正信——略论内学院一系佛学的修学观》，《法音》2009年第3期，第22—27页。
- ㉞ 参见[日] 松本史朗：《缘起与空——如来藏思想批判》，肖平、杨金萍译，北京：中国人民大学出版社，2006年。
- ㉟ 参见汤用彤：《文化思想之冲突与调和》，见《中国现代学术经典·汤用彤卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第777页。