



● 佛性與般若(上)

牟宗三先生全集

3

牟宗三先生全集③

佛性與般若（上）

牟宗三 著



《佛性與般若》全集本編校說明

尤惠貞

牟宗三先生於1969年開始撰寫《佛性與般若》，1975年完稿，1977年6月由臺灣學生書局出版。在撰寫此書期間，牟先生已先後發表下列的論文：

〈龍樹辯破「數」與「時」〉，《新亞書院學術年刊》第13期（1971年9月）。

〈智者大師之位居五品〉，《新亞書院學術年刊》第16期（1974年9月）。

〈關於《大乘止觀法門》〉，《成功大學學報·人文篇》第10期（1975年5月）。

〈涅槃經的佛性義〉，《清華學報》第11卷第1/2合（1975年12月）。

〈如來禪與祖師禪〉，《鵝湖月刊》第1卷第8/9期（1976年2/3月）。

〈天臺宗之衰微與中興〉，《佛光學報》第1期（1976年3月）。

〈分別說與非分別說〉，《鵝湖月刊》第1卷第11/12期（1976

(2) ◎ 佛性與般若（上）

年5/6月）。

這些論文後均收入《佛性與般若》書中。其中，〈如來禪與祖師禪〉一文相當於該書第三部第二分第一章第二節〈判攝禪宗〉。其餘諸文的標題在書中大體保持不變，讀者不難自行找出與之相當的章節。



序

《才性與玄理》主要地是詮表魏晉一階段的道家玄理，《心體與性體》是詮表宋明的儒學，而本書則是詮表南北朝隋唐一階段的佛學。

從中國哲學史底立場上說，這三階段主流的思想內容都是極不容易把握的，而佛教一階段尤難。魏晉一階段難在零碎，無集中的文獻。宋明一階段已有集中的文獻矣，而內容繁富，各家義理系統底性格不易領會。佛教一階段難在文獻太多，又是外來的獨立一套，名言熏習為難。即使已習慣于名言矣，而宗派繁多，義理系統之性格以及其既系統不同而又互相關聯之關節亦極難把握。

一部《大藏經》浩若煙海，真是令人望洋興歎。假使令一人獨立地直接地看《大藏經》，他幾時能看出一個眉目，整理出一個頭緒？即使略有眉目，略得頭緒，他又幾時能達到往賢所見所達之程度？是以吾人必須間接有所憑藉，憑藉往賢層層累積的稱述以悟入。廣言之，自佛而後，除經為佛所說外，大小乘底義理都是往賢層層累積的稱述。（一切大小乘經是否皆為佛所說，吾人不討論這個問題。）在印度已有累積，如部派佛教，大乘宗空，大乘有宗，皆是。經過翻譯，傳到中國來，又繼續有累積稱述與新的發展。

(4) ⊙ 佛性與般若（上）

即，除印度原有者外，復有天臺宗，華嚴宗，以及禪宗。（其他教派不論，講佛教史者可以論之。講佛教史與講佛家哲學史不同。往賢的義理闡發，順佛所說的教義而發展者，正合乎哲學史之論題。）

佛所說之經與諸菩薩所造之論傳到中國來，中國和尚有其消化。這種消化工作當然不容易，必須對於重要的相干的經論有廣博的學識與真切的了解方能說消化。第一個作綜和的消化者便是天臺智者大師。後來的消化如華嚴宗的消化以及所謂「教外別傳」的禪宗的消化皆不能超出其範圍。諦觀《天臺四教儀》開頭即云：「天臺智者大師以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。」這種判教即是吾所謂綜和的消化。這種判教，態度很客觀，對於大小乘經論皆予以承認，予以客觀而公平的安排與判別。我們不能只停于印度原有的空宗與有宗為已足。因為顯然空宗只是般若學，有宗只是唯識學。般若學宗《般若經》，唯識學宗《解深密經》。其他的經教怎麼辦呢？如果其他的經教亦是佛教，不是虛妄，即當有一個安排與判釋。般若當然有其根本處，唯識亦當然有其根本處。但我們不能說般若與唯識即盡了一切。如是，吾人須了解般若與唯識（空宗與有宗）底限度。吾人藉著天臺的判教，再回來看看那些有關的經論，確乎見出其中實有不同的分際與關節。因為佛本有各方面與各程度的教說。佛不能一時說盡，而所對之機亦各有不同，理應有各方面與各程度，甚至各方式的不同教說。當然有其相出入處，但亦有所著重處。此即既有不同而又互相關聯。然則其不同而又互相關聯底關節何在呢？吾人將如何了解呢？了解了此等關節便是了解了中國吸收佛教底發展，此便是此一期的哲學史。判教是靜態地

說，發展底關節是動態地說，其義一也。

智者大師已說教相難判。若非精察與通識，決難語此。當然有可商量處，然大體亦不甚差。若讓吾人自己去讀，決難達到此種程度。就吾個人言，吾只順其判釋而期能了解之，亦覺不易。我看後來許多專家亦很少能達到此程度。開宗者如華嚴宗之賢首尚不能超過之，而何況近時之專家？吾順其判釋之眉目而了解此一期佛教義理之發展，將其既不同而又互相關聯底關節展示出來，此即是本書之旨趣。

本書以天臺圓教為最後的消化。華嚴宗雖在時間上後于天臺，然從義理上言，它不是最後的。它是順唯識學而發展底最高峰，但它不是最後的消化，真正的圓教。本書于天臺圓教篇幅最多，以難了悟故，講之者少故，故須詳展。又以為此是真正圓教之所在，故以之為殿後。

本書以般若與佛性兩觀念為綱領。後來各種義理系統之發展皆從此綱領出。吾人通過此綱領說明大小乘各系統之性格——既不同而又互相關聯之關節。般若是共法；系統之不同關鍵只在佛性一問題。系統而至無諍是在天臺圓教。故天臺圓教是般若之無諍與系統之無諍之融一。徒般若之無諍不能決定系統之不同也。

本書重在集中論點，詳明各系統差異之關節，不重在細大不捐，漫盡一切駢枝。是故三論宗，成實宗，甚至僧肇，皆不曾述及。僧肇是鳩摩羅什門下解空第一，然亦只是般若學，屬空宗，故不專述。《肇論》文字美麗，初學者可由之悟入空宗，然亦不能盡般若學之詳也。三論宗既宗龍樹三論（《中論》、《百論》、《十二門論》），則亦空宗而已矣。如不止于空宗而有進于空宗者，則

不得曰三論宗。如不止于空宗而曰三論宗，則是氾濫；氾濫而不能達至天臺圓教之程度，則只是一過渡。爲此之故，故不述及。如有詳之者，當然有價值。本書則略。南北朝時，有一個時期，《成實論》流行。此亦只是有過渡的歷史價值，無所取詳焉。累積太多，須簡化也。

中國吸收佛教，順印度已有之空有兩宗繼續發展，發展至天臺、華嚴、禪，已至其極，故中國已往之吸收亦盡于此。吾人以此頂點爲標準，返溯東流一代聖教，展示其教義發展之關節，即爲南北朝隋唐一階段佛教哲學史之主要課題。史跡與版本文獻之考據無甚關重要也。重要者是在義理之了解。

近時佛學專家多喜習梵文，從頭來。我很希望他們能對於以往的傳譯有所糾正，並希望他們能有新發現，無論是文獻，或是教義。如若讀了梵文，只是將已往的翻譯重新綴上梵文字，則無多大的意義。以往的翻譯是經過了幾百年的傳統，都已成了定本，而且他們的翻譯都是純粹的翻譯，不雜以任何梵文字，即使不是意譯，亦是音譯過來。這樣的翻譯才可以獨立發展。故講述者，無論在當時，或在後時，翻譯家或非翻譯家，都是以譯文爲憑。小出入，小疵病，或不能免，然大體或不至于太差。翻譯工作直到賢首成立華嚴宗時還在進行。賢首即曾參與八十《華嚴》之譯事，而其引述經文卻大體仍據晉譯六十《華嚴》。他們都是行家，其梵文程度決不亞于今人。吾不是佛學專家，亦無力學梵文，故只憑東流的經論講述中國吸收佛教過程中義理發展之綱脈與關節。如若今人之學梵文，重頭來，能有新發見，能超過中國前賢所已吸收者，或能成立一面目不同之新佛教，則當然是大佳事。然這已超出了中國南北朝

隋唐一階段之所吸收者，而這一階段，如非全虛妄，仍當有講述之價值。

近人常說中國佛教如何如何，印度佛教如何如何，好像有兩個佛教似的。其實只是一個佛教之繼續發展。這一發展是中國和尚解除了印度社會歷史習氣之制約，全憑經論義理而立言。彼等雖處在中國社會中，因而有所謂中國化，然而從義理上說，他們仍然是純粹的佛教，中國的傳統文化生命與智慧之方向對於他們並無多大的影響，他們亦並不契解，他們亦不想會通，亦不取而判釋其同異，他們只是站在宗教底立場上，爾為爾，我為我。因而我可說，嚴格講，佛教並未中國化而有所變質，只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。若謂有不同於印度原有者，那是因為印度原有者如空有兩宗並不是佛教經論義理之最後階段。這不同是繼續發展的不同，不是對立的不同；而且雖有發展，亦不背於印度原有者之本質；而且其發展皆有經論作根據，並非憑空杜撰。如是，焉有所謂中國化？即使如禪宗之教外別傳，不立文字，好像是中國人所獨創，然這亦是經論所已含之境界，不過中國人心思靈活，獨能盛發之而已。其盛發之也，是依發展之軌道，步步逼至者，亦非偶然而來也。何嘗中國化？須知最高智慧都有普遍性。順其理路，印度人能發之，中國人亦能發之，任何人亦能發之。何嘗有如普通所說之中國化？一般人說禪中國化而迎之，而朱子又說象山是禪而拒之。這種無謂的迎拒都是心思不廣，情識用事，未得其實。禪仍是佛教，象山仍是儒家。若謂有相同相似者，那是因為最高智慧本有相同相似者。有相同相似處，何 其本質之異耶？人莫不飲食也。不能因佛教徒亦飲食，我須不飲食以異之。

(8) ⊙ 佛性與般若 (上)

我非佛教徒。然如講中國哲學史，依學術的立場，則不能不客觀。我平視各大教，通觀其同異，覺得它們是人類最高的智慧，皆足以決定生命之方向。過分貶視儒家、道家，我們覺得不對，過分貶斥佛教亦同樣是不對的。若從歷史文化底立場上說，都有其高度的價值，亦都有其流弊。我依此立場，曾經批評過佛教在中國之作用，人們以為我闢佛。然而我亦曾嚴厲地批評過儒家與道家，這將如何說？「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求？」今純從義理上說，則亦可以心平氣和矣。

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。儒家訓練我們如何省察道德意識，通過道德意識來把握實有，把握心體、性體、道體之創造性。道家則處於實有與非實有之間，道德與非道德之間，亦如莊子處於材不材之間；它只有「如何」之問題，而無「是什麼」（存在）之問題。它不原則上否定實有，亦不原則上肯定實有；它不原則上肯定道德，亦不原則上否定道德。就前一問題言，它開藝術境界；就後一問題言，它是作用地保存道德。它的「如何」之作用亦可通佛家之般若。此所以以魏晉玄學為橋樑而可接近佛家之般若學也。此在初步吸收佛教上是一大極大之方便，皆有其故也。故吾亦常說道家是哲學的意味重，教底意味輕。它所說的「無」亦可以是個共法。

我之熏習佛教由來已久，然初只是道聽塗說，並未著力。初講中國哲學史，對於佛教一階段，亦只是甚淺、甚簡、甚枝末的一般知識。如緣起性空，僧肇、竺道生，以及唯識宗，亦都知道一些；對於華嚴宗只知道事理無礙，事事無礙；對於天台宗根本一無所

知，只朦朧地知道個「一心三觀」。這都是一般人口頭上所常說的。然簡單地講一點「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，亦不大差。近二十年來，漸漸著力，然亦未能專注，只是隨時留意，隨時熏習，慢慢蘊蓄。先寫成《才性與玄理》，弄清魏晉一階段。後寫成《心體與性體》，弄清宋明一階段。中間復寫成兩書一是《智的直覺與中國哲學》，一是《現象與物自身》，以明中西哲學會通之道。最後始正式寫此《佛性與般若》。吾人以爲若南北朝隋唐一階段弄不清楚，即無健全像樣的中國哲學史。我既非佛教徒，故亦無佛教內部宗派上的偏見。內學院的態度，我自始即不喜。歐陽竟無先生說藏密、禪、淨、天臺、華嚴，絕口不談；又說自臺、賢宗興，佛法之光益晦。藏密、淨土，不談可以。天臺、華嚴、禪，如何可不談？若謂人力有限，不能全談，則可。若有貶視，則不可。臺、賢宗興，如何便使佛法之光益晦？而呂秋逸寫信給熊先生竟謂天臺、華嚴、禪是俗學。此皆是宗派作祟，不能見中國吸收佛教發展之全程矣。他們說這是力復印度原有之舊。然而佛之教義豈只停于印度原有之唯識宗耶？此亦是淺心狹志之過也。

我既依講中國哲學史之立場，我不能有此宗派之偏見。我既非佛弟子，我根本亦無任何宗派之偏見。然當我著力浸潤時，我即覺得天臺不錯，遂漸漸特別欣賞天臺宗。這雖非偏見，然亦可說是一種主觀的感受。主觀的感受不能不與個人的生命氣質有關。然其機是主觀的感受，而浸潤久之，亦見其有客觀義理之必然。吾人以爲若不通過天臺之判教，我們很難把握中國吸收佛教之發展中各義理系統（所謂教相）之差異而又相關聯之關節。當然一個人可以獨自地去摸索，然不必真能達到天臺智者大師之程度。即使真能達到，

亦不必定能證明天臺之非。義理現成，乃有目者所共睹也。有真學力與識見者自能決之。此非可純以主觀主義論之也。吾在浸潤過程中稍作比較，覺得智者大師真有學力、功力與識見。此非聰明人如蟲食木，偶然成字也。經論熟，義理通，心思活，出語警策。慧思預記其為「說法第一」，誠不虛也。其相應《法華》開權顯實，發跡顯本，以立性具圓教，荆溪、知禮而後，吾未見有真能了徹之者也。而吾人今日略用一點新詞語表達之，當更能使其眉目清楚。其與空宗之別，與唯識宗之別，與真常心宗之別，與華嚴宗之別，甚至由之判攝禪宗，皆可由對此圓教之了徹而了解之。此非隨意高下說也。吾自問經論不熟，自愧若獨自摸索決難達至此程度。即使可以達到，不知何年何月始可有如彼之恰當。故只好通過彼之判釋以及其所自立之圓教以為橋樑。然即對其判釋以及其所立之性具圓教本身，了解亦非易也。

人之生命有限，積思至今，已不覺垂垂老矣。吾之學思時下亦只能達至此而止。將來恐亦不會有多大進步。望教內外方家隨時予以匡正，以增益其所不能。時在中華民國六十四年十二月作者自序于九龍。



《牟宗三先生全集》總目

- ① 周易的自然哲學與道德函義
- ② 名家與荀子 才性與玄理
- ③ 佛性與般若（上）
- ④ 佛性與般若（下）
- ⑤ 心體與性體（一）
- ⑥ 心體與性體（二）
- ⑦ 心體與性體（三）
- ⑧ 從陸象山到劉蕺山 王陽明致良知教 蕺山全書選錄
- ⑨ 道德的理想主義 歷史哲學
- ⑩ 政道與治道
- ⑪ 邏輯典範
- ⑫ 理則學 理則學簡本
- ⑬ 康德「純粹理性之批判」（上）
- ⑭ 康德「純粹理性之批判」（下）
- ⑮ 康德的道德哲學
- ⑯ 康德「判斷力之批判」（上）（下）
- ⑰ 名理論 牟宗三先生譯述集

新學
社
PDG

- ⑮ 認識心之批判（上）
- ⑯ 認識心之批判（下）
- ⑰ 智的直覺與中國哲學
- ⑱ 現象與物自身
- ⑳ 圓善論
- ㉑ 時代與感受
- ㉒ 時代與感受續編
- ㉓ 牟宗三先生早期文集（上）
- ㉔ 牟宗三先生早期文集（下） 牟宗三先生未刊遺稿
- ㉕ 牟宗三先生晚期文集
- ㉖ 人文講習錄 中國哲學的特質
- ㉗ 中國哲學十九講
- ㉘ 中西哲學之會通十四講 宋明儒學綜述 宋明理學演講錄 陸
王一系之心性之學
- ㉙ 四因說演講錄 周易哲學演講錄
- ㉚ 五十自述 牟宗三先生學思年譜 國史擬傳 牟宗三先生著作
編年目錄

新學
社
PDG

目次

上册

《佛性與般若》全集本編校說明	(1)
序	(3)
第一部 綱領	1
第一章 《大智度論》與《大般若經》	3
第一節 《大般若經》之性格以及其中之法數	3
第二節 三智義	19
第三節 十八空義	42
第四節 實相，如，法性，實際	59
第五節 般若具足一切法	70

第二章	《中論》之觀法與八不	89
第三章	龍樹之辯破數與時	123
第一節	關於數目之辯破	127
第二節	關於時間之辯破	140
甲、	不相應行法	140
乙、	龍樹之辯破	161
第四章	《涅槃經》之佛性義	179
引 言		179
第一節	《涅槃經》中關於佛性義之種種說	190
第二節	《涅槃經》之「三德秘密藏」	219
第三節	《涅槃經》之「空不空」與「不空空」	231
第四節	《涅槃經》之定與不定原則：一切衆生皆可成佛…	236
第五節	三因佛性之遍局問題	244
第二部	前後期唯識學以及《起信論》 與華嚴宗	263
第一章	《地論》與《地論》師	265

第二章 《攝論》與《攝論》師	287
第一節 「界」字之異解	288
第二節 出世清淨種之所依止以及其所因而生	298
第三節 本性住種與世親的《佛性論》中之理性佛性	313
附錄一 《究竟一乘寶性論》	333
附錄二 《大乘法界無差別論》	337
第三章 真諦言阿摩羅識	347
第一節 真諦之譯《決定藏論》	347
第二節 真諦所譯之《轉識論》	353
第三節 真諦所譯之《三無性論》	358
第四節 真諦之《十八空論》	372
第四章 《攝論》與《成唯識論》	393
第一節 《攝論》之「義識」與其所似現的「相識」與 「見識」之關係：一種七現	393
第二節 《辯中邊頌》之本識之變現似塵、根、我、了： 一種七現	400
第三節 《解深密經》之一「本現」與六「轉現」以及 世親《唯識三十頌》之「八識現行」	405
第四節 賴耶體中的種子與識之不一不異	413
第五節 簡濫與抉擇	421