

大乘佛學的發展與圓滿

牟宗三先生對佛家思想的詮釋

李慶餘 著

台灣學書局印行



ISBN 957-15-1193-5

00340



9 789571 511931

大乘佛學的發展與圓滿

——牟宗三先生對佛家思想的詮釋

李慶餘著

臺灣 學生書局 印行

大乘佛學的發展與圓滿：牟宗三先生對佛家思想的詮釋

李慶餘著。－初版。－臺北市：臺灣學生
2003[民 92]

面：公分

參考書目：面

ISBN 957-15-1192-7 (精裝)

ISBN 957-15-1193-5 (平裝)

1. 牟宗三 - 學術思想 - 佛教
2. 佛教 - 哲學，原理

220.9208

92015255

大乘佛學的發展與圓滿
——牟宗三先生對佛家思想的詮釋（全一冊）

著 作 者：李 慶 餘
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局
發 行 人：盧 保 宏
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02) 23634156
傳 真：(02) 23636334
E-mail：student.book@msa.hinet.net
http：//studentbook.web66.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：宏 輝 彩 色 印 刷 公 司
中和市永和路三六三巷四二號
電 話：(02) 22268853

精裝新臺幣四一〇元
定價：平裝新臺幣三四〇元

西 元 二 〇 〇 三 年 九 月 初 版

22091

有著作權・侵害必究
ISBN 957-15-1192-7 (精裝)
ISBN 957-15-1193-5 (平裝)

自 序

近年來，牟宗三先生的思想已成為了研究新儒家哲學的熱門題目，但研究範圍一直集中牟先生對儒學的詮釋、對康德哲學的理解與再造、圓善問題與中國哲學的關係，甚或中國傳統哲學如何開出科學與民主等課題上，相對而言，牟先生如何詮釋佛家義理這課題，卻較少地受到注意。可是，牟先生用以建構他哲學系統的概念中，有不少都與佛教有關，甚至是從佛教思想中借來的，如：圓教（可保證德福一致的圓滿教學形態）、留惑潤生（自我坎陷）、不相應行法（康德所說的感性形式，如時間、空間等）、於俗諦（科學知識）、執和無執的存有論中的「執」和「無執」等，便都是明顯的例子。因此，討論牟先生對佛家義理之詮釋，乃是理解牟先生哲學必要踏出的一步。當然，另一個原因，就是牟先生在討論佛家內部義理時，也有不少獨到的見解，是值得我們整理和疏通的。

基於上述原因，以及種種機緣，本人於九六年時，以「牟宗三先生對佛家思想的詮釋」為題，開始了碩士論文的寫作，而論文的最後定稿，便正是本書的藍本所在。在本書出版前，本人對論文內容略加潤飾，並把題目改為《大乘佛學的發展與圓滿》。新的題目不單涵蓋了牟先生討論佛家義理時之脈絡，也點出了全書的旨趣所在：首先，牟先生以大乘佛學為主要之討論對象，對小乘佛教則絕

· 大乘佛學的發展與圓滿——牟宗三先生對佛家思想的詮釋 ·

少提及。其次，牟先生以能否說明一切法之根源為教乘是否圓滿之關鍵，對佛教各教學系統作出科判。本書根據牟先生之看法，先由對一切法無根源說明的空宗說起，然後再層層深入，直至對一切法有最圓滿說明的天台宗為止。換言之，全書以佛教教學形態之發展為脈絡，逐步由佛教內部最基要的教學系統，一直討論至最圓滿的教學系統為止。第三，牟先生的著作等身，要從云云著述中找出他對佛教思想之論述，必然需要一番功夫。雖然牟先生有《佛性與般若》兩大冊，但此二書對佛教的討論既廣（討論範圍涉及大乘佛教各系統）且深（對佛教義理有深入而精微的討論），往往令人望而生畏，因此，本書乃以佛教各系統之關係和特色為線索，提要鉤玄地把牟先生對它們的理解疏理出來，以展示牟先生對佛家義理的詮釋。最後，本書題目也擷示了牟先生討論佛家思想時的一個前設：以佛教本身之義理為討論之重心。換言之，牟先生並不以編寫一按歷史發展的佛教史為己任，而是要透過剖析佛教各教學系統之義理，從而指出它們之間的傳承關係，撰寫一部可「縱貫橫講」的佛學思想專論。

本人論文之所以能夠完成、出版，廖明活教授在過去四年多的悉心指導，可謂居功至偉。雖然本人以兼讀的形式來從事研究，但廖教授卻差不多每星期都會抽空見我一次。現在回想，他那時必定付出了無比的忍耐。事實上，若不是他的再三叮囑，這論文恐怕不會有完成的一天。我也要多謝黎活仁博士和陳萬誠博士給我的鼓勵和支持。四年來，每當我在冷清的晚上或星期天走進冷清的圖書館時，都會看到他們兩位埋頭苦幹，而兩位老師也從不會介意在百忙中給我問候和勉勵。當然，兩位老師對研究的正面態度，也是我發奮向上的原因。我更要多謝教我認識牟宗三先生哲學與慧命的方穎

嫻老師，若不是她的栽培與啓發，我想我也不對新儒家的哲學產生興趣。我也要多謝尤惠貞教授從台灣寄給我她最新發表的論文，讓我在寫作和整理資料時，更有方向感。而本論文之所以能夠順利通過評審，全都是因孫昌武教授和馮錦榮先生對本人論文的舉薦和肯定，而他倆對本人論文的指正，也令本人獲益良多。

我也得多謝張健新學兄、陳維健先生、張雲瑩小姐、盧維基醫生，他們不單給我無限的支持，也從來沒有拒絕聆聽我的故事。像我這樣一個對人世間的冷暖特別敏感的人，若沒有他們的諒解和安慰，恐怕真的會受不了這些年間的急風暴雨。在此又要特別多謝丘鳳儀小姐對我的忍耐和幫助，這幾年來，她的照料與同行，正是我完成一份又一份的工作，並走過一個又一個人生關口的原因。

在工作與研究間，四年半的時光倏忽地便過去了，但內心所經歷的，卻是蹉跎而悠長的躑躅。誠然，生、老、病、死乃是人間的宿命，但在一切的劫難中，自當有解脫之道。而眾生或輪迴，或超升，其關鍵只在一念之迷悟。縱然上蒼的愚弄、命運的冷嘲、人生的無常，都並非偶然，但若能轉迷成悟，人生便能豁然開朗，於煩惱中證得菩提，於生死間體現涅槃。

· 大乘佛學的發展與圓滿——牟宗三先生對佛家思想的詮釋 ·

導 論

牟宗三先生（1909—1995）為當代新儒家的泰斗。❶所謂「當代新儒家」，乃是指繼先秦及宋明兩期儒學的「第三期儒學」，❷其主要工作為通過對儒家、道家和佛家義理的闡釋，重新建構中國傳

-
- ❶ 「當代新儒家」這概念首先由賀麟在 1941 年提出，泛指熊十力（1883—1968）、馬一浮（1883—1967）、馮友蘭（1895—1990）、牟宗三、唐君毅（1909—1978）等人對宋、明儒思想的繼承與發展。近年港、台的學者則多以「當代新儒家」一詞專指熊十力及其弟子牟宗三、唐君毅等人所創立的哲學流派。
- ❷ 就當代新儒家與第三期儒學之關係，李瑞全有如下說明：「第三期儒學乃相對先秦及宋明儒學而言，代表學者主要是熊十力先生及其嫡傳的唐、徐、牟三位先生。大陸上以『現代儒學』一名泛指熊先生及其弟子和梁漱溟、馬一浮、馮友蘭以致賀麟、方東美等，既無簡別，亦且暗含貶意，即以儒學為已屬過去時代之產物，並非當前尚在生長發展或在當代社會仍具有真實意義與影響力的學術流派，其所意謂當代的學術思想只有馬列主義。『當代新儒學』一名乃針對此意而立，以表明第三期儒學並非已過去了的思想，而是在當前仍在生長發展和在海外具有重要影響力的思潮，也是中國當代最有活力的一個思潮。此名也同時為判別旅居港台的唐徐牟三位先生及其後繼者不同於一般研究中國哲學以致儒學，而缺乏真正『新』的學術意義的儒家或儒學研究者。」（〈總導言：當代新儒學的危機與開展〉，見蔡仁厚等著，江日新主編：《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》〔台北：文津出版社，1997 年〕，頁 2—3。）

統的心性之學，以吸收、消融西方的思想和學術，並進而為東西文化之會通提示進路。新儒家學者往往稱這工作為從內聖開新外王：內聖是指傳統儒家的心性之學，新外王是指西方的科學知識和民主政體。近二十年來，當代新儒家的研究在兩岸三地都備受重視，自八十年代中葉開始，更出現對當代新儒家個別代表人物專門討論的情況，其中以對牟先生哲學的論議尤為熱烈，^③以致近年甚至有成立「牟宗三哲學」的建議。^④

不少論者在討論牟先生的思想時，都會嘗試把牟先生的思想分為不同階段，如蔡仁厚教授便在《牟宗三先生學思年譜》中，把牟先生之學思歷程分為六個階段，分別為：一、直覺的解悟（代表作品有《從周易方面研究中國之玄學與道德哲學》）。二、架構的思辨（代表作品有《邏輯典範》、《理則學》、《認識心之批判》）。三、客觀的悲情與具體的解悟（代表作品有《道德的理想主義》、《歷史哲學》、《政道與

③ 正如顏炳罡所說：「一九八二年，夏威夷國際朱子會議曾一度集中討論牟宗三的思想，一九八三年，加拿大多倫多國際中國哲學會議也將其思想作為大會的主要議題之一。九十年代以前，研究牟先生的論文並不多見，然而，一九九一年在台北舉辦的國際當代新儒家學術研討會上，有關牟先生思想的研究論文竟占去了全部論文的大半。一九九二年十月，山東大學主辦了國內外第一次『牟宗三與當代新儒家學術研討會』，竟收到了數十篇研究文章，引起海峽兩岸輿論的強烈反響！」（《整合與重鑄》〔台北：學生書局，1995年〕，頁1。）

④ 江日新在《第三屆當代新儒學國際學術會議論文集之二》的導言中說：「至於有關這本論文集的編輯策略以及書名的擬訂，我們則懷有一個更深遠的想法和期待。這亦即是說，我們希望能藉由本論文集的出版，正式宣告『唐君毅哲學』和『牟宗三哲學』的成立。」（《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》，頁7。）

治道》)。四、舊學商量加邃密（代表作品有《才性與玄理》、《心體與性體》等）。五、新知培養轉深沉（代表作品有《佛性與般若》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》）。六、學思的圓成（代表作品有《圓善論》等）。⑤此外，鄭家棟博士在《牟宗三》一書中，亦透過檢視牟先生的一生，把他的思想分為五個階段：一、大學時期（代表作品有《從周易方面研究中國之玄學與道德哲學》）。二、自大學畢業到離開中國前（代表作品有《邏輯典範》、《認識心之批判》、《理則學》）。三、五十年代（代表作品有《歷史哲學》、《政道與治道》、《道德的理想主義》）。四、六十年代，牟先生此時之注意力乃在疏理中國傳統的學術思想（代表作品有《心體與性體》、《才性與玄理》、《佛性與般若》等）。五、七十年代以後，牟先生此時的努力方向為消化康德、會通中西、以及建構自己的哲學體系（代表作品有《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《圓善論》等）。

只是牟先生對佛家義理之看法，並不像他的整體思想般，經歷了幾個不同的階段，相反，他對佛家義理的看法，多年來都沒有太大的改變，因此，在討論牟先生如何詮釋佛家義理時，並沒有必要把牟先生的思想分為不同的時期或不同的發展階段。

此外，又因本書的注意力並不在牟先生整體思想之發展，而是在牟先生對佛家義理的闡析，所以，本導論便以牟先生的作品

⑤ 蔡仁厚教授對牟先生學思歷程之分期，大抵是參照牟先生在《五十自述》中的分期而來。在《五十自述》中，牟先生把自己的學術生命分為「直覺的解悟」、「架構的思辨」和「客觀的悲情」三個階段。但這三個階段只能指出牟先生自己五十歲以前的思想特點，所以後人往往要在此三個階段的基礎上，作出增潤，才能總括牟先生一生之思想。

為線索，點出牟先生在不同著作中，對佛家義理的詮釋。而在牟先生云云作品中，本導論又以《佛性與般若》為中心，因此書乃是牟先生晚年唯一有系統地討論佛教義理之著作，也是他長期鑽研佛家哲理的結果^⑥。牟先生於 1969 年開始撰寫該書，1975 年完稿，1977 年出版，前後歷時共八年，是研究牟先生對佛家義理看法之必讀，也是公認的當代中國佛學鉅著。

然而，在《佛性與般若》出版之前，牟先生已在他的著作中，對佛教義理作出論述。這些論述雖欠缺嚴謹的架構，但基本上都能反映牟先生對佛教義理的整體看法。在這些早期作品中，牟先生往往把佛家義理與儒、道二家義理相比較，以突出三者在教學進路上之異同，其中不乏精彩的洞見。^⑦

⑥ 牟先生講及他撰寫《佛性與般若》之緣起時說：「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。……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。……最後始正式寫此《佛性與般若》。」（《佛性與般若》〔上冊〕〔台北：學生書局，1993 年〕，序，頁 6。）

⑦ 牟先生總結他早期寫書的原因時，都不外是要把中國本土的文化生命表現出來，他說：「中華民族文化原初那個模型一條根發展到東漢末年停下來了，至魏晉時代是峰迴路轉，所謂『柳暗花明又一村』，就是道家復興。道家是中國原有的，道家在先秦戰國時代已經出來了，但沒有起作用，道家真正在時代中發光是在魏晉時代。所以，我寫《才性與玄理》，展現魏晉玄學系統。通過道家的復興，接受佛教，下一個階段是南北朝、隋唐，到南北朝、隋唐的時候，中國文化生命斷絕了，那是一個大彎曲，繞個大彎曲子，繞出去了。那個時候是佛教的天下……我寫了《佛性與般若》，徹底了解佛教。佛教以後，下面就是宋明理學。我寫了《心體與性體》疏導宋明理學。通過長時期的工作，寫出這幾部書，契入中華民族文化生命

譬如在《才性與玄理》（1963年出版）中，牟先生便以佛、道二家的教學俱屬太陰教形態，把它們與屬太陽教形態的儒家教學相比較。正因佛、道二家俱屬太陰教，故道家可契接佛家之東來，而佛家則進一步把太陰教之精神深刻化，並將其義蘊表露無遺。^⑧此外，牟先生又認為太陰教有順適調暢太陽教之作用，能把太陽教剛烈精神所產生的界限和爭執，予以沖淡和消化。^⑨由是儒、釋、道三家互相關連，構成中國文化生命的全體。牟先生以「太陰教」與「太陽教」來概括儒、釋、道三家之特色及其相互之關係，正是他過人識見的表現。

又如在《中國哲學的特質》（1963年出版）一書中，牟先生把竺道生（355—434）之主張一切眾生皆有佛性和惠能（638—713）之主張頓悟本心，來類比孟子（約西元前 385—304）之主張人人皆有良知良能、皆可成聖成賢，褒揚兩者之教學為孟子靈魂在中國歷史上的重

命脈的內部，然後把這個生命表現出來。」（牟宗三：〈中國文化發展中的大綜和與中西傳統的融會〉，見楊祖漢主編，牟宗三等著：《儒學與當今世界》〔台北：文津出版社，1994年〕，頁8。）

- ⑧ 牟先生解釋佛家對太陰教之繼承與發展，並有進於道家的原因時說：「道家原是對於任何存在取『不著』之態度，所以它無任何分解。但是佛教一方對於『生命』有一『經驗之分解』（取廣義），此即是『無明』之系統，一方對於陰教之『自由主體』……復有一『超越之分解』，此即是佛性之系統，或如來藏自性清淨心之系統。有此兩步分解，遂得使清涼沖淡之趣味更形深刻化，將使屬於太陰教之自由系統之全幅義蘊全部表露無遺。」（《才性與玄理》〔台北：學生書局，1993年〕，頁377。）

- ⑨ 牟先生如此說：「但天地之明不能只有太陽而無月亮，所以太陰教之自由亦有其輔助消導沖淡之作用。它可以將太陽教之自由中所產生出的界限、分際、剛烈、爭執、予以清涼沖淡之消化」（同上註，頁376。）

現。這論點可說是牟先生以儒家立場來詮釋佛家義理的典型例子。

而在《心體與性體》（第三冊）（1969 年出版）中，牟先生分別從剛骨基體、義理形態和功夫形態三方面，比較佛家和儒家思想取向的異同，其分析深刻而具體，是研究牟先生如何定位佛家的重要材料。至於《心體與性體》（第一冊）（1968 年出版）所收入的〈佛家體用義之衡定〉一文，^⑩檢討佛家各思想系統是否具有體、用義，亦甚具參考價值。

此外，《生命的學問》（1970 年出版）、《中國文化的省察》（1984 年出版）和《時代與感受》（1984 年出版）為牟先生早期雜文和講稿的結集，其所收文章如〈人民主義與宗教〉（原刊於 1955 年 4 月的《人生雜誌》）、〈中國文化大動脈中的終極關心問題〉（原刊於 1983 年 9 月 28 日到 10 月 5 日的《聯合報副刊》）、〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉（為 1979 年於東海大學之演講）等，都有論及佛教的地位、思想、教學形態等問題，是研究牟先生對佛教整體看法的重要資料。

以上提及的各種作品，都是在《佛性與般若》一書出版前發表的，這些著作雖有論及佛教之義理，卻欠系統性的分析，及至《佛性與般若》一書面世，牟先生對佛教各宗派系統性的詮釋才可得見。

^⑩ 林鎮國對此文有如下的按語：「牟宗三全面而系統地詮釋佛學的代表作是《佛性與般若》……不過，更早之前作為《心體與性體》第一冊附錄的〈佛家體用義之衡定〉（大約寫於一九六六年到一九六八年間）長文，則可以說是牟氏首度判定佛家各系統之性格的綜論。其後來的觀點大抵不出該文所論。學者讀《佛性與般若》，常苦於其文獻徵引繁複，份量太重，不知從何入手，卻往往不知〈佛家體用義之衡定〉是最佳的導論。」（《空性與現代性》〔台北：立緒文化，1999 年〕，頁 99—100。）

於該書中，牟先生以「佛性」和「般若」兩個主要佛教觀念為骨幹，從義理角度審視佛教不同思想系統的形成背景和主要特點。該書的討論範圍包括印度的空宗（般若教學和中觀教學）、有宗（瑜伽行教學、如來藏教學），以及中國本土的華嚴宗、天台宗和禪宗，為現今可見探討佛教教義的內容和發展最全面又最深入的中文論著之一，也是本書的主要參考對象。

在《佛性與般若》出版之後，牟先生陸續發表了一些論述佛教的專文，如〈佛家的存有論〉（1975年12月發表）、〈天台宗在中國佛教中的地位〉（1978年8月發表）、〈講南北朝隋唐佛學之緣起〉（1977年10月發表）、〈依通、別、圓三教看佛家的「中道」義〉（1988年10月發表）等。這些論文不論是表達對佛教義理整體之見解，或是檢視佛教教學之發展，或是釐清佛教不同思想系統之特色，皆不出《佛性與般若》之觀點，而且都是以天台宗的立場為依歸，充份反映出牟先生對天台宗教學的推崇。

除論文以外，牟先生晚年不少的演講都被輯錄成書，其中較多論及佛家義理者，要為《中國哲學十九講》（1983年出版）及《四因說演講錄》（1997年出版）。前者為牟先生對中國各階段哲學之綜述，^⑩而佛教作為南北朝隋唐時代之顯學，自然受到不少注意。

⑩ 蔡仁厚回顧該書的寫作緣起時如此說：「先生以數十年之精誠，疏導中國哲學之思想脈絡，表述儒釋道三教之義理價值，先後完成《才性與玄理》、《佛性與般若》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》等四部專著；又復注其心力，疏通中國文化生命之癥結，承晚明諸儒之豁醒外王大義而推進一步，以解答中國文化中政道、事功、科學之問題，而寫成《道德的理想主義》、《歷史哲學》、《政道與治道》三書；此外，關涉於中西文化思想之會通問題，亦先後有《認識心之批判》、《智的直覺與中國哲學》、

後者旨在通過對亞里士多德所說的「形式」、「質料」、「動力」和「目的」四種原因的解說，對顯儒、釋、道三家立場之殊義。此書在論述佛家立場時，廣泛地援引了佛教各系思想以爲說明，並對之作出深入剖析，爲探討牟先生對佛教各思想系統的看法的重要材料。

此外，牟先生晚年出版的專書，亦有不少談及佛教義理的地方。譬如在撰寫《佛性與般若》期間出版的《智的直覺與中國哲學》（1971年出版）和《現象與物自身》（1975年出版）二書，都旨在探討中西哲學會通的問題，內中有不少章節談及中國儒、釋、道三家之哲學。^⑫在《智的直覺與中國哲學》中，牟先生對康德「智

《現象與物自身》等三書之撰著，然上述各著，卷帙浩繁，讀之非易，而如何對中國各階段之哲學思想及其所涵蘊之問題，作一簡要之綜述，俾學者易於順之而悟入，仍屬極爲重要而不可忽視之事。而此十九講，即先生所作之綜述也。」（《牟宗三先生學思年譜》〔台北：學生書局，1996年〕，頁184。）

- ⑫ 牟先生以《智的直覺與中國哲學》及《現象與物自身》二書之主旨爲說明中國儒、釋、道三家皆肯定人可有智的直覺，他說：「依康德智的直覺只屬於上帝，吾人不能有之。我以爲這影響太大。我反觀中國的哲學，若以康德哲學的詞語衡之，我乃見出無論儒釋或道，似乎都已肯定了吾人可有智的直覺，否則成聖成佛，乃至成真人，俱不可能。因此，智的直覺不能單劃給上帝；人雖有限而可無限。有限是有限，無限是無限，這是西方人的傳統。在此傳統下，人不可能有智的直覺。但中國的傳統不如此。因此，我寫成《智的直覺與中國哲學》一書。在此書中，我重述康德，引出康德書中所說的智的直覺之意義與作用，並述儒釋道三家，以明其義理非通過智的直覺之肯定不能說明。……吾人必須依中國的傳統肯定『人雖有限而可無限』以及『人可有智的直覺』這兩義。我們由中國哲學傳統與康德哲學之相會合激出一個浪花來，見到中國哲學傳統之意義價值以及其時代之

的直覺」只屬於上帝這說法表示不同意，從而指出中國儒、釋、道三家的教學都肯認人有「智的直覺」。就佛家而言，牟先生認為《般若經》講般若智之圓照作用，天台宗講「從無住本立一切法」，華嚴宗講「法界緣起」，都具備某一意義的「智的直覺」，並用了不少篇幅作出解釋。至於《現象與物自身》一書，乃為對康德所提出的「智的直覺」和「物自身」觀念之意義和關係的進一步剖析。牟先生於書中提到「執」和「無執」兩層存有論的觀念。他以西方哲學所講的存有論為「執的存有論」，以中國儒、釋、道三家所講的存有論為「無執的存有論」，並表示儒、釋、道三家可通過「自我坎陷」而開出「執的存有論」。¹⁶此書在申釋

使命與新生，並見到康德哲學之不足。系統而完整通透的陳述就是在这部書：《現象與物之在其自己》。至於《智的直覺與中國哲學》一書則是它的前奏。」（牟宗三：《現象與物自身》〔台北：學生書局，1996年〕，序，頁3—4。）而所謂智的直覺，在儒家為性智，在道家為玄智，在佛家為空智。此三種智皆可認識物自身。牟先生說：「道家以玄理玄智為主。儒家講心體，性體，道體，吾人可方便轉名，說其以性理性智為主。佛家以空理空智為主。……玄智就是無玄同之道心之明照。在此明照中，物是自在物也。……空智是實相般若。無論套於何系統皆然。在實相般若之朗照中，法之實相顯。實相一相，所謂無相，即是如相。此即是無自性的法之在其自己。……而性理不離道德的本心，乃即於道德的本心而見。此本心之自由自律，自定方向，自立法則，就是理，亦可以說就是性之所以為性，性理之所以為理。此本心，依陽明，即曰『知體明覺』。知體明覺知是知非（自定方向自立法則）即是『性智』，性體所之智也。……在此性智面前，物，無論行為物（事），或存在物，皆是在其自己之物」（同上註，序，頁14—15。）

¹⁶ 牟先生認為「自我坎陷」是一種辯證的開顯，而通過這種辯證的開顯，中國哲學也可以成就科學知識。他說：「此步開顯是辯證的……（1）外部地說：