

牟宗三與圓教問題⁶

鄭錦倫*

摘要：

分別立教，權說啟蒙；教有所宗，宗以貫通。開權顯實，圓說妙用；曲致玄同，直觀真容。現實上的每一個教都是特殊的，即有其特殊的教義。教既有不同，則須簡別之；既互相關聯，則須通貫之。此首先是一教內部的判教。每一教需有判教，以明說教之聖者之本懷。判教本是佛教內部的事。但今日之判教，則更就諸教來分判，以明「真實」之究竟。牟宗三先生對儒、釋、道、耶諸教之分判，此今日之判教也。判教之背後，已有一圓教之標準。圓教是教而有所教示。於學問言，權教立教相。圓教即於權教而開決權教，而不另立教相。圓教是開權以顯實之教。開顯是其用，權實為內容。開顯表智慧，而圓教是智慧學：智以知真，慧以行實，以義理與生命之真實為宗旨。圓教非識知之定見。識知在權，智知在圓；轉識便得智，開權便成圓。「圓」亦是虛相。此以智乃虛用，而詭譎地說乃虛說故。用虛致通，說虛得即。通且即，謂之圓。

關鍵字：牟宗三，判教，圓教，開權顯實，說（分別說與非分別說）。

⁶本文送審日期為 93 年 3 月 20 日；接受刊登日期為 93 年 4 月 30 日。

* 本文作者為東海大學哲學系副教授。

牟宗三與圓教問題

鄭錦倫

圓教從判教定。判教問題由佛教提出，而「圓教觀念可以說是佛教在中國的發展過程中，所提出的一個新觀念。」¹ 今天，牟宗三先生已順著佛家的判教問題而將圓教之觀念與問題明白地呈現了出來，而且作出了一個「哲學的解釋」。² 本文將述明先生之本懷，講明「圓教之所以為圓教」之義理，即講明圓教之「獨特模式」。先生言：「既是圓教，當然也是一種教法，而教是可以講，可以思考的；既然可以講，我們就可以依照一個路數、一個方式，把圓教的意義確切地表達出來。...教不能不立文字，而圓教仍是一種教訓（teaching），是可以確定而明白地說明的，這仍屬 theoretical [方面]；...因此，圓教既可以说，我們即可將圓教的教義當作一個哲學問題來思考」。³ 此圓教問題，先生已講明要義。未盡之言，試申述之。

從判教到圓教

「教」是那「能開啟人之理性使人運用其理性通過各種形態的實踐以純潔化其生命而達致最高理想之境」者。⁴ 現實上則是「教說多方」。圓教之「圓」從判教來定。判教之工作即在於確立圓教，且以圓教為充盡究竟之教。但這部工作該出於客觀的態度（不應是主觀之爭），即就所判者依「理」判之，並定出圓教之意義（此意義兼「內容」與「形式」兩方面來說）。判教之「判」首先是「分判」，即將不同的教說，將各種法門（教）以及說教之各種方式（說），予以合理的安排。⁵ 「安排」是要在最終的圓教系統中給與每一種教說一個位置。此每一種教說自是一個系統，但在圓教系統中就成了一個「環節」，即「必要的成素」。在分判中，被分判的每一種教說仍「是其所是」，是「如其所是」地被安排

¹ 《中國哲學十九講》，頁 313。（本文引用牟宗三先生的著作，但註明書目及頁碼。出版資料見文末「徵引書目」。）判教與圓教之問題從佛教來，其義理卻不限於佛教。但問題既從佛教來，本文雖不關涉佛教，亦當可取佛語來說明。牟宗三先生亦首先由佛教來確定圓教之模式。

² 牟宗三先生正式講判教與圓教問題，是從《智的直覺與中國哲學》開始，經《現象與物自身》、《佛性與般若》、《中國哲學十九講》而至《圓善論》，步步開展，終而圓熟。此外，先生在康德第三批判（《判斷力之批判》）之〈商榷〉中所言之「真美善合一之化境」當約於圓善問題來了解。明圓善，須先明圓教。圓教教示圓善，圓善體現圓教。

³ 《中國哲學十九講》，頁 319。引文中「教義」一詞可有二義：（1）圓教既是教，亦有其「教義」，此就內容方面說。（2）此「教義」或順前句的「意義」來說，此則兼及形式，即「說法方式」，方面。

⁴ 《圓善論》，頁 269。并見頁 ii，267，306。

⁵ 參看《圓善論》，頁 266。「說法」一詞當分析出二義：（1）「講說教義」之內容義；（2）「說之方式（方法）」之形式義。

一個位置。「但若〔所〕分判者有不諦而予以糾正，則分判過程中亦有批判義。」⁶ 由批判而知所分判者之不足、不諦、不圓，但作為環節仍有其位置。既經分判、批判，則各種教說既得其位置，又通貫為一完整的系統。當然，「光是系統完整，並不表示就是圓教的意義。」⁷ 今先問：何以必須有判教？關此，牟先生言：

一為釐清種種教說之分際故，二為徹底明了最後宗趣為如何故。若順分解說的第一序之任一教義追逐下去，窮劫不能盡，任何一點皆可使人成一專家。為防迷失故，須隨時點醒。判教之功即在點醒學者，不令迷失也。判教是消化之事。隨時學習，隨時消化，相互為用也。⁸

是以判教之作用有客觀、主觀兩面。「判教是隨時要有的，並不是判一次就完了。以前的人判，後來的人還是要判，就好像圓善必須隨時講一樣；這樣可以隨時提醒我們要將方向定在那裡。」⁹ 點醒、提醒是主觀方面的作用，這隨時要有。客觀地，由判教所確定的圓教，其義理是一定的。但，如上所述，若「分判者有不諦」，則可隨時予以批判地糾正，進而作出另一分判。如牟先生在其著述中對儒、釋、道、耶諸教之分判，此今日之判教也（雖其圓教之模式仍宗天台）。¹⁰ 判教之工作既需「個人之智慧」，亦是「歷史之使命」。¹¹ 牟先生之判教工作一方面是這歷史使命之實踐，一方面也顯先生之智慧。如先生所言，「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。...義理現成，乃有目者所共睹也。有真學力與識見者自能決之。」¹²

「判教以圓教為究極。」¹³ 先生關於「圓教」有如下之說明：

圓教即是圓滿之教。圓者滿義，無虛歉謂之滿。圓滿之教即是如理而實說之教，凡所說者皆無一毫虛歉處。故圓滿之教亦曰圓實之教。¹⁴

⁶《圓善論》，頁 266-267。「所」字為引者所加。原句說「分判者」，此可表示對一判教可再來分判、批判。吾於此就「所分判者」來說，故加一「所」字。

⁷《中國哲學十九講》，頁 325。「一個系統光是圓滿地完整起來，並不能說是圓教」（同書，頁 318）。請注意兩引句中的「光」字。圓教亦必是一完整的系統；完備性（完整性）是圓教底形式上的必要條件，雖不是其充分條件。這完備性表示一系統之「可」容備一切法（一切可能的對象）。完備是「滿」，未必「圓」滿。

⁸《佛性與般若》（下冊），頁 671。引文中「宗趣為如何故」後面之問號（？）我改為句號（。）。「第一序」是「下層」，相對於「第二序」之「上層」來說。

⁹《中國哲學十九講》，頁 370。

¹⁰「圓教不與任何權教為敵，此所以有判教之說。判教者分判各種教義之分際與層次而顯終究之實教。開權顯實，會三歸一。權融於實，權亦不廢。既非層層推進，推至塔頂極高為圓，則圓之所以為圓必有其獨特之模式。而此模式乃為天台宗所獨得之」（《智的直覺與中國哲學》，頁 324-325）。

¹¹《圓善論》，頁 267。先生亦言：「判教是一大智慧，必須真能相應地了解聖者之本懷始可」（同）。原句言「佛」，吾說「聖者」。

¹²《佛性與般若》（上冊），序，頁 7。

¹³《圓善論》，頁 267。但非先判後圓，而是圓（教）在判中圓（成）。

¹⁴《圓善論》，頁 267。這是對圓教的一個抒意的描述。或曰：「圓，實，滿，遍。圓則無偏，實則

圓教有兩種意義：從 round 方面說圓通無礙，從 perfect 方面說圓滿無盡、主伴具足，後者才是圓教所以為圓的 essential meaning [本質的意義]。¹⁵

圓教就是使德福一致真實可能之究極圓滿之教。德福一致是圓善，圓教成就圓善。¹⁶

於此，「圓通無礙」是「作用的圓」，而「圓滿無盡」是「存有論的圓」。雖說後者才是圓教底本質的意義，前者亦必須具備。蓋「顯圓境亦必須經由『辯證的遮撥』法執以顯之。」¹⁷ 或者說，「存有論的圓」關涉「存在」，是圓教之內容，而「作用的圓」則關乎「表達之方式」，是圓教之形式。

現實上的每一個教都是特殊的，即有其特殊的教義（所教之義理內容）。此因「現實之聖人事實上亦不能說盡一切話也。」¹⁸ 即「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，但亦有著重處。此即既有不同而又互相關聯。」¹⁹ 既有不同，則須簡別之。既互相關聯，則須通貫之。此即是一教內部的判教。每一教需有判教，以明說教之聖者之本懷。判教本是佛教內部的事。但今日之判教，則更就諸教來分判，以明「真實」之究竟。

圓教之模式

「聖人之所說為教。」²⁰ 但教可「有各種不同的途徑，因此，有各種不同的教，...每一教是一系統。」²¹ 再就每一教來說，也「有各種說法，每一說法亦是一系統。然則於這些說法中，那一種說法是最圓滿的說法可稱為圓教呢？因此，這便有所需於判教。」²² 依此可得：

- (1) 每一教是一系統。
- (2) 每一說法是一系統。
- (3) 教之圓或不圓是對其「說法」的分判。

圓教必是「絕對的圓實，非主觀地各圓其圓者。蓋圓教只有一，無二無三。其所以如此，即以其不用分解的模式故。凡用分解的模式以成者皆有系統相，因而有限定相，故皆是權

無虛，滿無傾側，遍無遺漏」（《智的直覺與中國哲學》，頁322）。

¹⁵ 《中國哲學十九講》，頁326。同書，頁323：「圓有兩個意義，一方面是指般若的圓通無礙，另一面則是指華嚴宗所說的圓滿無盡，主伴具足。」

¹⁶ 《圓善論》，頁271。參看註58。

¹⁷ 《理則學》，頁278。

¹⁸ 《圓善論》，頁268。

¹⁹ 《理則學》，頁278。

²⁰ 《佛性與般若》，序，頁2。參看《現象與物自身》，頁454。

²¹ 《圓善論》，頁ii, 267, 306。

²² 《圓善論》，頁269。

²³ 《圓善論》，頁269。或曰：「圓別之分根本是兩個抒義模式底差別」（《現象與物自身》，頁429）。

說，皆是可諍者。...〔而圓教〕是絕對的圓實，無可諍也。」²³「圓之為圓，雖有種種說示，最後總歸表達方式之特殊。分解說者永不能至。是故凡分解說者皆權說也。開權即顯實矣。故圓實教為第二序者。」²⁴「真正要表示圓教，一定要用非分解的方式來說；...既是一個教，就是個系統，但它卻沒有系統相。」²⁵依此可得：

- (4) 「圓教」既相對於「權教」而言，而又不離於權教。圓教之所以為圓教即在於「開權顯實」。
- (5) 權教以分解的方式說，而圓教以非分解的方式說。分解說者是可諍法，而非分解說者是無諍法。
- (6) 權教是系統而有系統相，而圓教是系統卻無系統相。

在佛教內部，牟先生判定天台宗為真實圓教，而天台亦提供了圓教之模式，總之便是「開權顯實」一句話。先生言：「天台宗講『開權顯實』，那是表示這種圓教是承著以前大、小乘那些系統下來，開決了那些系統以後而呈現出來的一個境界。」²⁶圓教之「模式」，這是個架構，是第二序上的一個架構。「開權顯實」者，「開權」便「顯實」也。如何顯實？經由開權。權說（分別說）立權教。²⁷「開」權教權說，便得圓教。故模式問題之關鍵在於此一「開」字。關此，先生之說明是：

「開」者就方便教原始要終而總言之之詞。就方便教之始出而言，「開」謂開出或開設或設立；就其要終而言，「開」謂開發（對閉塞而封於權者而言），暢通（對拘宥於權而不通者而言），或決了（對執權為實而不了者言）。...大抵一說開權顯實，開字便偏重在開發暢通或決了義。正由於此種開義，始能就權而顯實也。而開出之開則已不言而喻矣。在此說開權顯實，其意不是說開出權來以顯實，而是說就已開出者進而決了之以顯實也。²⁸

「決了」，照康德的話說，就是一種批判的考察（critical examination）；而照佛教辭語就是一種「抉擇」，也就是將以前所說的一切法，作一個評判、抉擇，這不就是批判的考察嗎？²⁹

²³《圓善論》，頁 277。

²⁴《佛性與般若》（下冊），頁 671。又：「圓教不與任何權教為同一層次，而表達方式亦不同。但圓教必預設權教，即，必即於權教而顯」（同書，頁 615）。

²⁵《中國哲學十九講》頁 360。

²⁶《中國哲學的未來拓展》，《時代與感受》，頁 166。請注意「境界」一詞。

²⁷「凡是有所立教，就是分別說」（《中國哲學十九講》，頁 346）。「分解才能立教。要立教非分解不可。...分解盡了，就成了如何做工夫來體現你所講的道理的問題，就是講工夫」（《康德第三批判講演錄·第十講》，頁 9）。

²⁸《佛性與般若》（下冊），頁 589-590。此開決有賴一「無執的存有論」，即以此存有論來開決。是以「能」開決即表示已有一存有論。

²⁹《中國哲學十九講》，頁 360。此「批判的考察」與康德的批判不同，參看註 13、46。

由是可知，圓教之「獨特模式」即在於「開權」或「批判的考察」，於此說「圓教只有一，無二無三」，故不能各圓其圓。

圓教亦必有所說，其說法之方式是非分解（或非分別）的，是「非分別說」，即以「詭譎的方式」說。以此詭譎的方式所說的，若從命題看，可說是「玄思的命題」。³⁰ 這是「雙非（而且）雙是」之命題，其普遍的形式是： $(\sim p \& \sim q) \& (p \& q)$ 。此形式不能以「形式邏輯」解之。玄思命題所表示的是一弔詭，而不是矛盾。「矛盾」純從形式定，「弔詭」就內容來說。「雙非」是否定的表述，「雙非（而且）雙是」是肯定的表述。否定的表述由破除偏執而顯成「作用的圓」。肯定的表述顯示相即而建立「存有論的圓」。「相即」亦可為詭譎的「即」字所表。「即」於此既不是形式上的等同，亦不是內容上的等義。先生言：「依天臺，成立圓教所依據之基本原則即是由『即』字所示者。」³¹ 「若不相即，則非圓教。」³² 相即亦必是「同體相即」。³³ 蕩相祛執而融通淘汰是圓教之虛用（由詭譎說展示）。立體照如而朗現真實是圓教之實用（由存有論展示）。於此言「用」，以其「呈述」一境界故。圓教之模式即兩個原則：

一、去病原則（否定之緯軌）：融通淘汰以開化權說。

二、保法原則（肯定之經軌）：立體顯實以貫通權教。

合兩原則而為「開權顯實」（由「相即」展示）之一原則。故圓教是開權顯實之教。圓教以作用的圓為緯，以存有論的圓為經。經緯合一方是圓教。³⁴ 「相即」所表示者是存有論的圓。此存有論是「徹法源底」的「無執的存有論」。作用的圓函於存有論的圓，「相即」之肯定已函「作用」之否定。必去病然後能保法也。

圓教之獨特的模式便是決定「圓教之所以為圓教」之標準。先生言：

依照天台宗的判教，最高的標準是圓教，修行的最高境界亦是圓教，而其所以能判定其他教派是小乘抑或是大乘，是大乘通教抑或是大乘別教，乃是因為其背後有一圓教的標準在。³⁵

依此，圓教自身是那個判教的標準。此通「開權」之義，是開權即顯實。從「內容」方面來說，是「以圓攝權」。是以圓教不與權教在同一層次上，而是較權教高一層次者。權教

³⁰ 「玄思的命題」（spekulativer Satz），語出黑格爾。參看鄭錦倫，〈玄思命題與非分別說〉，《第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集》（台中：東海大學哲學系，2002），頁125-132。

³¹ 《圓善論》，頁273。參看《現象與物自身》，頁429。「即」亦「不二」（不二而二，二而不二）之義。

³² 《圓善論》，頁326。圓教奧義，一語說出。大智慧者，始得此語。

³³ 「同體者同一事體之謂」（《圓善論》，頁274）。

³⁴ 參看《圓善論》，頁278。「對於一切法作存有論的說明必備二義：一是其存在之根源，二是其存在之必然」（《現象與物自身》，頁407）。

³⁵ 《中國哲學十九講》，頁313。

屬第一序，圓教屬第二序。圓教之「規模」³⁶便是標準。「但此圓教之規模猶只是外部地說者。若真想內在地即義理地極成此圓教，即如圓教之實而不走造作而極成之，則必有一義理之實（不是分解的曲說的義理）而後可。此義理之實須靠一『原初的洞見』。」³⁷判教者之智慧即顯於其原初的洞見。由是而圓教有一內在的標準。此標準展示為圓教那獨特的模式，且據之而得一內證或自證。

圓教既見真實，於一切法無所漏斷而徹法之根源，又挺立實踐主體以保生萬物，則可無諍矣。「既知方便權說，並無必然，則亦不必起諍矣。」³⁸圓教所呈述（托出）者是一境界，「至此圓教境界，所有法是一體平鋪，所有權教所形成的大小土堆，至此都化為平地。」³⁹「用非分別的方式把〔圓教的〕道理、意境呈現出來，即表示這些道理、意境，不是用概念或分析可以講的；用概念或分析講，只是一個線索，一個引路。」⁴⁰先生言：「開決了一切分解的權教系統後而凸顯的另一層次另一模式的系統，此固不能再分解把它展成一第一序上之分解式的系統，然卻是一表示圓教之系統，是另一層次另一模式的存有論系統。」⁴¹作用的圓只是遮詮，實無所建立，是「融通淘汰」之精神，是權說之辯證的否定。存有論的圓則是呈現，以一切權教為內容，是「圓善實現」之境界，是權教之圓成。圓教之模式是一，此如前述。但若謂儒、釋、道，皆是圓教，則豈不圓教是多？非也。儒、釋、道三家自有其特殊的教說。既同是圓教，則必有其共同的終極關心處，此即圓善問題之解決。故牟先生認圓教為「使德福一致真實可能之究極圓滿之教」。依此，圓教仍是一，非多。此從共義說。⁴²於此，「圓教是真正的了義，了義即究竟。...圓教所指向的地方，即是究竟。」⁴³此言究竟的境界，從內容來說。若從形式來說，是先生所言之「大通」義。⁴⁴

³⁶「規模者悟入圓說時事先之義理綱維也」（《圓善論》，頁308）。此言「設教之大綱」，即「聖者之本懷」。「然即此綱維亦必須經過抉擇與簡別，始能徹底明白」（同上）。此言判教（一教內部之分判），是後人之引申發展。

³⁷《佛性與般若》（下冊），頁598。（「原初的洞見」這問題但記於此，暫不及討論。）

³⁸《佛性與般若》（下冊），頁1205。

³⁹《中國哲學十九講》，頁362。

⁴⁰《中國哲學十九講》，頁347。

⁴¹《佛性與般若》（下冊），頁756。

⁴²三家之差別，牟先生已作出分判。見《圓善論》第六章及《中國哲學十九講》第十九講。

⁴³《中國哲學十九講》，頁421。「圓教所指向」，此指乃內指，意為「圓教所朗顯」。

⁴⁴「儒釋道三教...皆表示通過自己的實踐可以朗現無限心，故皆是圓盈教也。無論離教盈教，就教說，皆有其限定相。此即必通過教之限定以彰顯無限也（此無限在離教為人格神，在盈教為無限心）。蓋成教的聖者之生命同時亦是一現實的生命，因此，他不能說盡一切話...。凡教皆有限定相，亦即是一途之通路。人總是通過一通路而彰顯那無限者。無限者通過一通路，通過一現實生命（一個體生命），而被彰顯，同時即被限定。這是一必然的詭譎，因而必然有一辯證的歷程以破除此限定。知是教之一途，既知己，則即不可是己以排他，是即雖限定而不為其所困，是即不限定。...雖知教之一途只彰顯一義，然既是無限心，則其所彰顯之一義即不因教之限而自限，因此，亦不執此一義而排他，因若排他，即非無限心故。不但此一義不排他，而且此一義即通全蘊，全蘊盡收於此一義。此之謂圓盈教之大通。然須知此大通不是一個教，乃是各圓盈教者之通達。至此，教無教相，乃得意而忘教也。只是一真實生命之作其所應作，一無限心之如如流行。此如如流行，此作所應作，吾不知其是屬於儒教者，屬於佛教者，屬於道教者，抑或是屬於耶教者」（《現象與物自身》，頁454-455）。

圓教是個系統，而又無系統相。此「無系統相的系統」如何了解？先生言：

既然有好多對立的套數（alternative system），互相更替，則非終究之圓教。圓教雖然也是教，但並不是一個 alternative system，假定它也是一個 alternative system 的話，它本身就不是圓教，而成為自我否定。⁴⁵

權教與圓教，作為「教」，便是一個系統。但權教以分解說之方式立教，因而有系統相。權教是特殊（個別而有限）的教，可多。諸多的權教可互相更替，彼此對立，各圓其圓。就權教來說的系統，是分別說的諸教義之「知識系統」。「系統」者，「系（繫）而統之」之謂。如康德所言，「系統」乃是「多樣知識之制約於一理念的統一性。此理念是『一整體底形式』之理性概念，若透過此概念，多樣者底範圍以及諸部分底彼此關聯的位置，都先驗地被決定。」⁴⁶ 依此系統義，圓教雖不是知識系統，也仍是一系統。作為究竟的實教，圓教既是判教的標準（非圓教之外另有一標準），也是攝納一切權教的一個系統。即圓教判定諸權教（多樣者）各自底限定（範圍）而將之「彼此關聯地」安排定位。圓教不能是諸權說系統之外的另一個權說系統，因為若如此，則只有橫列的各個權說系統而可以各圓其圓。權教所以為權教，以其為權說故。因權說之限定，權教有其限定，即為一「個別而有限」的系統。權教之限定性亦顯於其教義內容之不足、不盡或不諦。貫通諸權教，充其不足，究其未盡，正其不諦，是圓教之功。

引申的解說

於牟先生，權說立權教。此「權說」即「分別說」，即「以分解的方式說」。此義無差。唯「權」亦表「方便」，如是則「權說」就一切「方便說」而為言，而方便說者，不獨是「分別說」，也兼指「非分別說」。此可謂「權說」之廣義。若單就「分別說」言「權說」，此為狹義的「權說」。再就「說」言，凡「說」皆是「方便之說」。「說」是為「示意」，而「意」亦可以「不說」示之。既有說，必有所說。所說者，或可說，或不可說。「可說者」定能分解地說之，可謂之「權法」。「不可說者」為「圓法」，但能非分解地說之。又「可說而說之」，「不可說則不說」，此皆「實示」也。而「可說而不說」，「不可說而說」，此皆為「虛示」。「不說」是示意之一方式，亦可謂之「說」，即「不說之說」（無說相的說）。依此可得「示意」之四相：

⁴⁵ 《中國哲學十九講》，頁 321。

⁴⁶ "Ich verstehe... unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird" (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860). 依康德，哲學是「從概念而來的理性知識」之系統。但「批判」（Kritik）只是預備（Propädeutik / Vorübung），既非哲學系統，亦非哲學系統之一部分。哲學系統作為科學（Wissenschaft，知識體）便是形上學。

說可說：偏實說。

說不可說：圓虛說。

不說可說：偏虛說。

不說不可說：圓實說。

此中，「說可說」（偏實說）是「分別說」，而「說不可說」（圓虛說）是「非分別說」。此兩者皆方便說。⁴⁷「不說可說」（偏虛說）亦是方便說。除此諸方便說，唯「不說不可說」為真「實說」（圓實說），此拈花微笑之默然無言也。⁴⁸可說者，有限的事與理。如實說之，方以知之，可成知識系統。於此，雖不說，其方一也。（方者可測，此客觀義也。）故「說可說」，「不說可說」，皆權說也；前者實說，後者虛說。圓化聖神，其「實」不可說。說之，此說乃「虛說」（不定故虛、故妙）。其說雖虛，但所指真實。於體悟覺了時，心與境同化，無言無名。故「不說不可說」為圓實說。就「不可說而說之」而言，若說者於真實了然於心，即知其說乃虛說而函「不說不可說」。故其說雖虛亦實。反之，若說者非「於真實了然於心」，則其說固虛，而所說但是無實義之文辭。

於覺者，「非分別說」之「說不可說」實函「不說不可說」。而「不說可說」，既「不說」，則無分別可言，故亦是「非分別」說。（此主觀義也。）若此，則「說不可說」，「不說可說」，「不說不可說」，此皆「非分別說」。而唯「說不可說」為「詭譎地說」。不說，亦無詭譎。而唯「說可說」是「分別說」。分別說與詭譎說，皆是言辭，皆是方便。⁴⁹分別地說始能明白。為免於執著定說，以詭譎說開決之。「說」止於詭譎說，越此則無言可說。⁵⁰

圓教既是教，必有所說，且以詭譎的方式說，以示那實不可說者。以其是「說」，故亦是一「系統」。以其是「詭譎地說」（圓虛說），其「系統相」是一虛相，實是無系統相。無相一相，是其如相。圓教「是開決了亦即消化了一切權教而無說以說者，無立以立者」，

⁴⁷「權即實，則雖權而亦實。實即權，則雖實而亦權。無權無實，當體即如」（《現象與物自身》，頁418）。

⁴⁸牟先生言：「任何透過語言文字的方式來表達的系統，都不是圓教」（《中國哲學十九講》，頁320）。若僅就「表達」來說，圓教亦有其表達的方式，即詭譎地說。而詭譎地說亦「透過語言文字來表達」。牟先生明言「圓不圓之判定在於表達方式」。是以上引該句只能有兩解：（1）將「表達」解為「分解地表達」，則如此來表達的系統（即權教）自不是圓教。此義較直接。（2）將該句中的「圓教」解為「圓境」，如此則權教與圓教雖不同，皆為「透過語言文字的方式來表達的系統」，而此等系統都不即是圓境（如境、化境）。（前已提及，先生確有「圓教是境界」之說。）此兩解對原句皆有所改動。但就該句所在之脈絡來看，以取第一解為宜。

⁴⁹《法華經·方便品》：「言辭方便力，令一切歡喜。」若就語言（言辭）再來區分，分解地說的是陳述語，而「非分解地說是詭譎地說、遮顯地說，此是啟發語言或指點語言」（維特根什坦《名理論》，譯者之言，頁18）。

⁵⁰或如牟先生所言：「不可說而先導之以分解地可說，由此分解地可說進而至于非分解地可說（詭譎地說），由非分解地可說最後歸于不可說。/ 如此而至之不可說是不可說而可說，可說而不可說，故雖即不說而亦全體圓明」（維特根什坦《名理論》，譯者之言，頁18）。

⁵¹ 以至「無有文字語言」而「真入不二法門」。⁵² 故圓教就解悟（言教）言，是終極之教。就證悟（身教）言，即圓教亦一方便法門（教示）耳。徹悟者，合解悟與證悟而為言，是「聖神」之位。

圓教是教而有所教示。此教是「生命的學問」，而所教示者是「通徹於真美善之道以立己而立人並開物成務以順適人之生命。」⁵³ 於學問言，權教立教相。圓教即於權教而開決權教，而不另立教相。圓教是開權顯實之教。「開顯」是其用，「權實」為內容。「開顯」表智慧，而圓教是「智慧學」；智以知真，慧以行實，以義理與生命之真實為宗旨。圓教非識知之定見。識知在權，智知在圓；轉識便得智，開權便成圓。⁵⁴ 「圓」亦是虛相。此以智乃虛用，而詭譎地說乃虛說故。用虛致通，說虛得即。通且即，謂之圓。

圓教化成

終極之境越過言說，但吾人可體證理悟之。於此，智者固不得不說（詭譎地說），終只能默然。此終極之境是先生所言「真美善合一」之化境：

在此合一之化境中，不惟獨立意義的道德相之善相與獨立意義的現象知識之真相被化掉，即獨立意義的妙慧別才之審美之美相亦被化掉。...凡應有者皆盡有，一切皆可非分解地溶化而為一，亦一切皆可分解地並存而不背。莊子云：「聖人懷之，眾人辯之以相示也。」（齊物論）。⁵⁵

聖人之本懷，是「建體立極之綱維」。但，雖聖人之所說為教，「一切聖人開始走的路都是分解的。...分解的東西才能成『經』，...分別說乃是非分別說的必要條件」。⁵⁶ 或說：「聖人初始所說大抵皆是當機而說者，很少是純客觀地如理實說或圓說。圓實之境大體皆是後來之發展或後人之引申，而且越重視具體生活而少玄思者越是如此，此如孔子。...此雖是後人之發展，亦是引申的發展，但其所決定之方向本可含有此圓實之境〔而〕非是外

⁵¹ 《圓善論》，頁 277。說與立俱在權教，故圓教無說無立。

⁵² 引《維摩詰經·入不二法門品》語。唯此語仍是語言文字，必越過之始得不二之境。雖得不二之境，仍當不住其中。不住，則無所得。得耶？無得耶？「得而無得，無得而得」，仍一「說」也。吾將無言。

⁵³ 《康德：判斷力之批判》，〈商榷〉，頁 91。

⁵⁴ 參看鄭錦倫，〈轉識成智之哲學課題〉，《中西哲學比較研究》，創刊號（台中，東海大學哲學系，2003），頁 61-67。

⁵⁵ 《康德：判斷力之批判》，〈商榷〉，頁 85，87。唯「導致『即真即美即善』之合一之境者仍在善方面之道德的心，即實踐理性之心。此即表示說道德實踐的心仍是主導者，是建體立極之綱維者」（〈商榷〉，頁 83）。先生又曰：「在合一的地方是如，就是言語道斷，心行路絕。即真即美即善那就是如的境界。...在這個地方不可說。因為不可說，我們對它沒有知識，不能分別講」（〈康德第三批判講演錄·第十四講〉，頁 8）。

⁵⁶ 〈中國哲學的未來拓展〉，《時代與感受》，頁 175，176。

來的增加。」⁵⁷ 聖者以圓教圓善為懷，後人但述明其本懷而已。就圓善言，「德福一致是教之極致之關節，而圓教就是使德福一致真實可能之究極圓滿之教。德福一致是圓善，圓教成就圓善。就哲學言，其系統至此而止。」⁵⁸ 本文已多言，至此亦可止。數語綜之，曰：

覺者自覺，證不可說；但以覺他，說不可說。
分解地說，建教立相；詭譎地說，開權顯實。
圓教能明，圓善證成；圓覺如境，圓意無名。
得意忘教，方是真實；智慧遠通，方便近導。⁵⁹

⁵⁷ 《圓善論》，頁 267。

⁵⁸ 《圓善論》，頁 271。先生又言：「圓教使圓善為可能；圓聖體現之使圓善為真實的可能」（同書，頁 333）。「真實的可能」即「能實現之」，此須有無限智心為依據。而圓教首先能證成圓善，而使圓善為「義理上」可能。又：「聖賢立教則成始成終矣。至聖神位，則圓教成。圓教成則圓善明。圓聖者體現圓善於天下者也。此為人極之極則矣」（同書，頁 334）。此先生之「圓善之教」。圓善問題，本文未能詳說。唯說圓教，亦所以明圓善也，此先生之本懷，故略及之。

⁵⁹ (1) 「智慧遠通，方便近導」，僧肇語，見《注維摩詰經·不思議品》。(2) 本文曾得兩位評審者之肯定與指正。作者已就「審查意見」斟酌定稿，力有未逮處，則暫置之。言未能一時而盡也。

徵引書目

I. 牟宗三：

《理則學》。台北：正中書局，1955/1965。

《智的直覺與中國哲學》。台北：商務印書館，1971。

《現象與物自身》。台北：學生書局，1975。

《佛性與般若》。台北：學生書局，1977。

《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1983。

《時代與感受》。台北：鵝湖出版社，1984。

《圓善論》。台北：學生書局，1985。

維特根什坦《名理論》（譯）。台北：學生書局，1987。

《康德：判斷力之批判》（譯），上冊。〈卷首：商榷〉。台北：學生書局，1992。

〈康德第三批判講演錄·第十講〉。盧雪崑記錄。《鵝湖月刊》，26:12，1-13。台北：鵝湖雜誌社，2001/6。

〈康德第三批判講演錄·第十四講〉。盧雪崑記錄。《鵝湖月刊》，27:4，1-8。台北：鵝湖雜誌社，2001/10。

II. Immanuel Kant：

Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1976.

III. 鄭錦倫：

〈玄思命題與非分別說〉。《第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集》，頁125-132。台中：東海大學哲學系，2002。

〈轉識成智之哲學課題〉。《中西哲學比較研究》，創刊號，頁61-67。台中，東海大學哲學系，2003。