對唐君毅華嚴宗詮釋的反思

臺灣大學哲學系杜保瑞

摘要：

　　本文依唐君毅先生所著《中國哲學原論．原道篇．卷三》之內涵，討論唐先生對華嚴宗哲學的詮釋意見。唐先生以其哲學家的高度，疏理佛教哲學的原旨要義，從而為華嚴宗哲學說明意旨，本文討論的要點包括：唐君毅對佛教哲學的根本定位、以境行果定位四大哲學基本問題、以境行果對印度佛教發展的基本定位、以戒定慧對佛教工夫論的定位、對道生頓悟說的意旨定位、由唯識學開華嚴宗的脈絡定位、對唯識學問題意識的定位及其與華嚴學之關係、對唯識學非究竟了義之學的定位、對大乘起信論的功能定位、對華嚴宗基本類型與問題的定位、華嚴五教觀之基本風貌、華嚴對始教唯識及終教起信論的超越、華嚴立頓教的深度意旨、華嚴圓教與天台圓教的對比定位等。唐先生對這些問題都有深入且明確的討論，本文之作，既同時疏理唐先生的意旨，亦同時提出筆者的討論意見。

關鍵辭：華嚴宗、天臺宗、判教、五教觀、般若、唯識、起信論

1. **前言：**

 作為當代新儒家的重要學者，唐君毅先生，一生出入中西哲學，其學術工作的重點在做中西哲學的介紹，但是，唐先生的介紹，卻因為他的深思力辨及深邃的理解力，卻成了中外哲學詮釋的最佳典範，甚至可以說唐先生的詮釋就是他的創作。這是因為，他的詮釋每能發揮哲學文本原所隱而未發的旨趣，藉由文字的舖陳，而顯為眾人之所知。於是在他的詮釋過程中，原意所含的旨趣，無不紛然彰顯，躍然紙上，而有助於後學者真確掌握古代哲學。

 唐君毅先生對中西哲學理論的這種詮釋功力，又不因為他是宗於儒學的當代新儒家學者身分而有所障礙，他的大作《哲學概論》和《生命存在與心靈九境》都是盡說中西所有哲學的介紹式大作[[1]](#footnote-1)，讀之不覺其中有若何不合理的偏見在[[2]](#footnote-2)，這樣的結果，也正表現在他對中國儒釋道三家的理解詮釋成果上，他的中國哲學詮釋之大作《中國哲學原論》概分《導論篇》、《原道篇》、《原性篇》、《原教篇》[[3]](#footnote-3)架構之，實有取於《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」一命題而設，這其中對於中國哲學的儒釋道三學都有多重角度的討論與介紹，由於唐先生是哲學專業，尤其學貫中西又融貫三教，於是在三教的意旨說明上，是真能入乎其內而出乎其外的。學界一般注意到他的當代新儒家學者身分，於是會對他的儒學詮釋與牟宗三先生做對比參照的討論，例如牟先生以朱熹為別子，而唐先生則絕無此義，因而能有適度平衡牟學的效果。然而，作為當代新儒家學者的唐、牟二先生，他們不只詮釋儒學，而是更要進入佛學世界而盡說之，以便盡收之，此舉尤以熊十力、牟宗三二先生為甚。至於唐君毅先生的做法，卻是深入佛教哲學底蘊，盡詮之，復而合理化之，甚至彰顯其義不遺餘力。可以說，唐先生作為當代新儒家並不是藉貶抑佛教而成之立場，而是對儒家有一傾心之態度，從而全力發揚其學旨之深趣，至於對佛教哲學，則是將其視為中國哲學領域之一重要傳統，認真理解之，從而介紹之，決不為高儒於佛而有委屈其義的任何處置。

 就此而言，唐君毅先生的佛學研究，就真有其可觀之處。此一可觀，乃決定於其哲學理論能力。唐先生每能於玄遠抽象的佛教文句中尋繹命題的設立緣由，為之說法闡義，唐先生的說明，總能就哲學問題的理論推演，說明問題意識，引導思考過程，因而清楚表明立場的根據。其結果，雖不能謂唐先生信佛入佛，但也從未見其闢佛貶佛。甚至可以說，唐先生乃是能最公平地接受佛教思想為一大真理系統的當代中國哲學家。他自身的哲學任務之寫照，誠如他在《生命存在與心靈九境》一書中之所言，就是建立通路以引介所有哲學，讓各家的義理都能有被認識與認同與功能之發用的機會。可以說，唐先生不以哲學家身分自居，建立一新哲學以扼殺其它哲學，而是以哲學教學者的身分，深入各家哲學，介紹諸說以助學者之認識。

 就中國大乘佛學的理論建構及當代研究而言，自有許多的研究進路及研究方法，唐君毅先生所進行的工作，其意義是屬於在哲學學門受過西方哲學訓練又有對東方哲學的認同的學者群們，所進行的佛教哲學研究。這樣的研究態度，著重於闡發整個佛教教義所建立的思想，追問它的問題，闡明它的立場，說明它的思路，分析它的成果，一切都在哲學理論的約定、演繹、推理的脈絡中進行，目標就在說明佛教哲學真理觀的成立理由，而這正是哲學研究的任務。這樣的進路，確實是與當前佛學研究的許多做法有所不同。

 筆者以為，研究唐君毅先生的佛學詮釋，其意義在於學習以哲學理論解析的方式了解佛教哲學的理論意義，通過唐先生忠實而不偏頗的詮釋成果，認識佛教哲學，以建立學習者對佛教哲學理論意涵的了解，以及對中國大乘佛學學派建構發展的理論意義。

 唐君毅先生的佛學討論，表現在他的好幾部重要的著作中，《哲學概論》、《生命存在與心靈九境》，《中國哲學原論之導論篇、原道篇、原教篇》等。本文之作，有特定的討論目標，即唐先生的華嚴哲學研究[[4]](#footnote-4)，是以主要藉由《中國哲學原論．原道篇．卷三》的佛學專著之材料為主。本文之討論，首先介紹唐君毅先生對佛教哲學根本問題的詮釋內涵，主要是側重與華嚴宗詮釋有關的意見，然後再介紹唐先生於華嚴詮釋上的重要意見，以吸收他對佛教哲學理解的特殊貢獻。本文之作將討論以下幾個問題：唐君毅對佛教哲學的根本定位、以境行果定位四大哲學基本問題、以境行果對印度佛教發展的基本定位、以戒定慧對佛教工夫論的定位、對道生頓悟說的意旨定位、由唯識學開華嚴宗的脈絡定位、對唯識學問題意識的定位及其與華嚴學之關係、對唯識學非究竟了義之學的定位、大乘起信論的功能定位、對華嚴宗基本類型與問題的定位、華嚴五教觀之基本風貌、華嚴對始教唯識及終教起信論的超越、華嚴立頓教的深度意旨、華嚴圓教與天台圓教的對比定位。

1. **對佛教哲學根本問題的定位**

 當代中國哲學界對中國哲學的討論，每有忽視佛教哲學的它在世界世界觀及因果輪迴的生命觀的做法，如馮友蘭先生即視之為虛構的意見[[5]](#footnote-5)，因此從未在其哲學討論中予以正視其說，牟宗三先生亦以西方基督教之上帝存在為一情識之構想[[6]](#footnote-6)，則其對於佛教的它在世界及輪迴理論亦不能有一公平的對待，唐先生的佛學詮釋卻不然，一開始即予以正視之，唐先生以佛教哲學即是站在印度哲學傳統共有之業報理論、輪迴理論、解脫理論之基礎上求一新意之學派者，參見其言：

自佛學之起原以觀，則釋迦之發心作佛，乃由于深感于人與有情生命之生老病死苦，並知其原在此有情生命之業障，而求自此業障中解脫，以拔除一切苦，得寂滅寂淨之究竟樂。在印度固有之思想，素信一切有情生命所作之業，不隨其一生而盡。依此業力之不散失，而有其生命之三世流轉，以至無窮。此三世流轉之生命所遇之世界亦無窮，而此生命之苦亦無窮。今欲拔除此苦，則必須轉化此生命無始以來于無數世界中、所造一切招苦之業，藏于當前生命狀態之底層者。此則大非易事。[[7]](#footnote-7)

 由上可知，唐君毅先生十分尊重佛教哲學自己的世界觀，對佛教哲學的認識也從佛教輪迴觀的基礎上來理解與詮釋，並從而定位佛教內部各學派義理發展的理論功能。依筆者的方法論觀點，宇宙論是所有宗教哲學必具的知識，許多哲學界人對宗教哲學的討論，每每對之視若無睹，卻仍大聲發言，遂所論不準確矣。

**三、以境行果定位四大哲學基本問題**

 依筆者對中國哲學的研究，對儒釋道三家這種具實踐哲學特質的哲學學派，其理論的建構，有四大哲學基本問題必須完成。其一為說明經驗現實世界及所有可能世界的發生、演變、結構的宇宙論理論，其二為說明世界存在之意義或目的的價值哲學理論，或討論所有存有範疇的概念結構的理論，一般以本體論稱之，其有兩型，一為價值意識的本體論，一為概念範疇的存有論，其中本體論、存有論、形上學三名常混用於此。存有論義之形上學為西方哲學之所長，價值義之本體論為中國哲學之所長。第三，必須有一實踐理論以求理想，筆者以工夫論稱之。第四，即針對理想達成之時的完美人格理論，即境界論者[[8]](#footnote-8)。如此一來，這些有它在世界世界觀的特殊宗教哲學學派，其哲學理論的各種面向，都能在以上四大哲學基本問題的脈絡中找到定位，而賦予其理論有各種理論功能的角色扮演。筆者所提出的這一套基本哲學架構，就是面對中國哲學儒釋道三家的解釋架構，而對此一解釋架構最好的理論案例，就在先秦莊子哲學及原始佛教的四聖諦中[[9]](#footnote-9)，亦即東方哲學一開始，其成熟的型態中，就已經包含這四大哲學基本問題了。無獨有偶，唐君毅先生幾乎也是這樣詮釋的，參見其言：

由此佛家之言說之繁複，恆使吾人對佛家之根本意旨之了解，亦變為繁難。今欲循一簡單之路在哲學義理上加以了解，當知佛之說法，乃教人以由世間得解脫滅度之道，則自必有一說明現世間之為如何如何之理論，又必有一說明現世間之可超拔、可出離之理論，再必有一次第成此超越出離之道之理論，更必有一次第得超拔出離之「果」之理論。此中前二者大乘佛學名之為「境」，今所謂知識論宇宙論形上學也。第三者名之為「行」，今所謂道德宗教修養論也。第四名之為「果」，今所謂佛學之人格論或佛格論或究竟論是也。然原始佛教之四諦中之苦集二諦即境，滅即果，道即行。已具此三者。又原始佛學之十二因緣論順說無明緣行、行緣名色……之流轉，即世間所由成之境行；逆說無明滅，行滅則名色滅……之還滅，亦即由修道之行而至出世間之果也。此外則原始佛學之五蘊、十二處、十八界之說，皆是境論，八正道則是行論，凡說涅槃者皆是果論。[[10]](#footnote-10)

 唐先生以境行果三架構以說原始佛教的四聖諦及十二因緣觀，蘊界處觀，八正道及涅槃諸論。其實，境的部分就是形上學，筆者界定其有宇宙論及本體論兩型，唐先生文中的認識論，筆者以為不妥，但唐先生其實沒有就認識論更多著墨，應該是未及深思就一併寫出而已。唐先生說「境」，就包括對世界是如何樣態之說明，這說明中亦包括世界之可超拔或脫離的說明，這就是關於宇宙論及本體論的理論部分。至於又須有一次第出離之道者，則是工夫論，唐先生以「行」概念定位之，又說它就是道德宗教修養論，這就與筆者所謂的工夫論之意旨完全一致了。至於得出離超拔之理論者，唐先生以「果」定位之，又說即是人格論、佛格論、究竟論者，以筆者的術語說之，就是境界哲學，其定義是理想完美人格理論。

 依四聖諦之苦集二諦說，苦說意義，是本體論，集說現象，是宇宙論。這是筆者的加註。至於滅即果、道即行則是唐先生原話，依筆者之說，滅是談入滅之涅槃聖境，此即是境界論。道是談正確的行誼，這是工夫論。唐先生又說十二因緣論之順說是世間所由成之境，即是由主體而說的宇宙發生論。至於其逆說者則是行與果，即是逆此歷程而有主體實踐的工夫論以及入滅之境界論。至於蘊界處等，本來就是說主體的結構，其實也就是說現象世界，故而是境論。此時則暫未分是宇宙論或本體論。八正道就是四聖諦中之道諦，故即是工夫論，即是行論。涅槃就是滅諦，故即是果論，即是境界論。

 總之，唐先生完全依佛教學派自己的知識立場，以解說介紹佛教哲學。世界觀上是一有輪迴生命觀、有重重無盡的國土世界，利於眾生藉由做工夫歷階拾級而上，以終成佛果。

**四、以境行果對印度佛教發展的基本定位**

 依上所說，佛教學派在印度之小乘大乘的發展，以及在中國各宗派的發展，即是為論說及強化這一基本哲學面貌而逐步建構的系統。其中當然有不同的思路脈絡，唐先生的工作，即是將這些不同的脈絡賦予理論的意義，以說明他們的價值功能。參見其言：

在印度佛學之發展史中。大率上座部以下諸部派至一切有部，對世間現在境之分析最詳；而大眾部以下諸部派，則直趣向于超世間而空世間之現在境，遂對世間現有境之分析，即不如前者之詳者。大乘之瑜伽宗或法相唯識宗，由前一流之思想出，而詳于說世間現有之境。大乘般若宗或中觀論，則循後一流之思想，而言般若智慧之能照見世間一切法之空，以至言空亦空者。至于華嚴涅槃法華諸經，則多是依佛之果德上立言者。印度大乘佛學之進于小乘者，如攝大乘論等書所辨，雖極複雜，然要在言能深觀世間與出世間之不二者，即為大乘。此即依于佛之原有道諦為世間與出世間二者間之過渡與連接之故。通過此「道」以觀世間與出世間之關係，即必不可只視為二也。故大乘佛教亦由原始佛教發展而出。[[11]](#footnote-11)

 依唐先生的術語，部派佛教時期之上座部及大眾部都是對境做說明的系統，此境，依筆者的術語，即是宇宙論與本體論。唐先生說上座部對現象世界說之較詳，後流出大乘瑜伽宗或法相唯識宗；而大眾部對超世間或空世間說之較詳，而對現象世界即不如上座部說之詳細。依筆者的術語，即是上座部和瑜伽法相唯識宗等就是對宇宙論做討論的佛教哲學系統，而大眾部和大乘般若宗或中觀論就是對本體論做討論的系統。論於宇宙論而以唯識學說表出，論於本體論而以般若空性智慧表出。以上印度大乘空有兩系即獲得定位，皆是主要是說形上學的系統，包括唯識系的宇宙論與般若系的本體論兩型。當然，筆者要再度強調，固然空有二系為形上學論述為主，但是都不妨礙它們也同時論及工夫論的意旨，亦即必然仍包含行與果的理論。

 以上說印度大乘宗派的定位，接著唐先生說印度大乘佛經的定位，而以華嚴、涅槃、法華諸經為說果的理論。說果即說境界論，即是有佛性論議題的表述。此說筆者亦是同意，但仍要主張，說果的佛性論旨也必然預設及包含說境的唯識、般若兩學之系統，同時，當然也絕對包含說行的工夫論系統，這就是說，宇宙論、本體論、工夫論、境界論這四大哲學基本問題，是一直出現在佛教哲學般若、唯識諸論及華嚴、法華、涅槃諸經的知識內涵裏的，只是孰輕孰重的問題，只是哪一家多討論哪一種問題的差異而已，關鍵即在，東方哲學作為一實踐哲學學派，一道德宗教學派，都必須有宇宙論、本體論、工夫論、境界論才能完成其事。

 唐先生又定位大乘佛教亦由原始佛教發展而出，此說筆者更為同意。大小乘之間就是一套哲學思路的擴充、發展之理論事件而已。而唐先生強調的差異之重點，即是小乘佛教主修行入涅槃，成阿羅漢果。大乘佛教卻能不捨世間，追求世間與出世間的不二，亦即在理論的建構發揮上，合理化世間的存在，使不只是一業苦的存在功能而已，當然，這就需要更多的命題與理論以為建構之完成。這種關於大小乘角色差異以及華嚴、法華經典的功能不同之說，唐先生又以對色心二法的意見說明之。參見其言：

又大乘法相之論歸在唯識，即攝客觀外境以歸于主觀之心識。般若宗言般若智慧，乃轉識所成之般若智慧。此亦屬心。故唯識般若之大乘，皆以心為主，不同于小乘恆只平觀心色諸法者。又依心以言修道之歷程，則此歷程屬于心；此歷程所經之時間，與在修道心中所見一切事物之時間，亦依心而有；復依心之轉識成般若智，而得超出于此時間之外。則不能有小乘佛學之時間為外在客觀之論。此皆大乘般若與法相唯識二宗之所同。至于華嚴、涅槃、法華之依佛果立言，則佛之法身，又必遍主觀之心法與一切客觀之色法，亦遍佛界與眾生界。則依此而發揮之義理，自又有可進于唯識般若之宗者。然此則唯在中國之佛學中，乃有天臺賢首諸宗之論典，加以發揮。然此諸論典，亦非不本于此諸經而有。此上所說，即印度佛學之發展之大較，中國之佛學之淵原所自者也。[[12]](#footnote-12)

 唐先生說，大乘唯識宗攝色於心，般若系亦唯心識之活動，而小乘之說只平列色心為二，大乘之說工夫時，收時間於心內，理論的效果即是收一切世界於主體心內，此正大乘般若、唯識的共同立場，至於大乘法華、華嚴、涅槃諸經之論於佛果者，即說佛之法身遍在一切主觀心法與客觀世界之上，這又是以心法收攝一切的做法，這正是大乘理論更進於小乘之只平分色心二法，又標出世間、出世間二分的理論之處。至於大乘佛經的佛性論旨都主張佛法身遍在一切處，即遍在於佛界與眾生界處，而此意旨，需有申論，(多寫一點)相較於印度佛學者，此即中國大乘宗派之下一任務，亦各有千秋。

**五、以戒定慧對佛教工夫論的定位**

 唐先生於討論道生頓悟論處提起佛教工夫論的意旨，對此，直接影響到他後來處理華嚴五教觀的小始終頓圓之說，針對其中的頓教一說，歷來有學者反對華嚴宗之如此安排，持批評意見[[13]](#footnote-13)，唐先生為之合理化，其討論之開始，即在此節。

 針對佛教必須有工夫論旨之見，唐先生說：

吾人如知佛家之般若的觀照境界，必由生活上之修行工夫而致，則知佛家之般若學，必不止于言般若義理之故。言般若義理無論如何高，仍可說是屬于哲學。人在不以思維契會此義理時，仍是一凡俗之人，而對此義理之思維，仍屬偶有之事。故必須于此思維之外另有生活上之修行工夫。[[14]](#footnote-14)

 佛教是一追求成佛之教，是主體必須實踐以成聖境之實踐哲學，其實踐之心法，以般若智慧的本體觀念為心行之蘄向，即意志純粹化之價值意識。故而需明其本體論旨，並由主體進行實踐，則才有成佛之實際。唐先生即明謂不能只有般若本體論之哲學意旨，而仍需有主體之修行工夫。這正是筆者對工夫論的理論形式的發掘，即是由本體論的價值智慧觀點發為主體實踐時的心意志蘄向，即是本體工夫，即是工夫以本體價值為主體意志，故而般若學既是說本體亦是說工夫，般若學說到的工夫既是本體工夫，即是含般若、唯識學共義通義之佛教工夫論旨。對於工夫，當然就有工夫理論，在佛教系統中，本有戒定慧三學，唐先生即藉此戒定慧三學之介紹以說明佛教工夫論旨。其言：

此工夫之全中，必須包涵吾人之原有之日常的生活與其中之心靈之改變。此日常生活與其中之心靈之改變中，包括生活行為上之禁戒與規律。此即佛家之戒律之學。………除此戒律之學外，佛教更有個人之如何調適其身心之學。此即廣義之禪觀之學。………此中所謂禪定，初偏在心身之消極無擾動上說。言禪觀，則偏在心之積極的有所觀之境上說。此禪定之義，通于生活上之禁戒。禪觀之義，則通于純義理之照。………依釋迦之八正道言之，則理解慧解，屬正見、正思維；戒屬于正業、正語、正命；禪定禪觀屬于正定、正念。以大乘戒定慧三學言之，則戒是律學，禪定是定學。于義理有理解，慧解，以成慧觀，而通于禪觀，則是學也。然定自依于所戒，由定而有所觀解，亦必終有慧。故三學異而未嘗不通。[[15]](#footnote-15)

 唐先生以戒律、禪定、禪觀三義解說戒定慧，戒律意旨清楚，禪定偏主體心思的凝煉實踐，即本體工夫的施做，禪觀偏對佛教義理的理解思維，禪定之學合戒律之學為工夫論，禪觀之學也是工夫論的一個環節，但其實就是形上學論旨，是對本體論及宇宙論的正確認識之思維，這個思維的活動也可以說是佛教的工夫，但這個所思之內涵，則是形上學的本體宇宙論論旨。之後，唐先生又結合八正道之說，以將戒定慧配合而觀，則禪定禪觀與慧解似有出入，但意旨仍通。基本上戒定慧三學意旨相通。

**六、對道生頓悟說的意旨定位**

 以上文論於佛教工夫論旨為基礎，唐先生談了工夫論應有的重要結構，其言：

今無論吾人如何看此禪淨般若學之關係，又無論吾人對此中禪觀工夫次第如何說，與此工夫之如何艱難；然吾人經此種種工夫，以求有佛般若智慧，而知一切法之真實義理，如即動即靜、即有即空等，視之為即一切法之真諦或真實性相，而加以如實之觀照，而證知此「法性」以至成佛、更有其救度眾生之事業時；則此佛又必不只有一依于最高之安靜境界、或寂滅寂淨之涅槃境界之智心悲心，而亦有其以此法與法性為其生命、為其自身之法身。其有此法身，亦即見吾人原有之生命之澈底的解脫。此人可由工夫而成佛而有般若智、有法身、有解脫等，乃依于人或有情眾生，原有由用工夫以成佛之可能。即人之原有一能成佛之心性。若人根本無由工夫，以成佛之可能或心性，則一切工夫皆無用。**由此而人之言學佛之工夫者，宜當引致于吾人生命中佛性之肯定。**然吾人又現尚非佛，則對此吾人之是否有能成佛之性，或一切人與其他有情眾生是否皆有此能成佛之性，亦初不能無疑。又此佛畢竟有若干方面，皆可引致種種問題，亦隨人之修行之事，而必然產生者。[[16]](#footnote-16)

 這段文字跳躍頗大，但就包括工夫是有次第的、工夫中包括了救渡眾生的事業、以及工夫的可能預設了人有成佛的心性本質、以及能成佛卻尚未成佛之理論交代種種問題。唐先生很清楚佛教工夫是漸修、頓悟的意旨，生命是在輪迴歷程中歷階拾級而上的，故而禪觀是有次第要說的。又禪定、禪觀之學是針對實相的純粹化主體意志的活動，故亦需有對此法性、法身的肯定，以說明人有成佛之可能，在這個過程中，既有主體自己的去執修行，更有主體的救渡眾生之修行，此兩者都是修行的要項。而其必是長劫的上升工程，故是一漸修頓悟的結構。至於人在尚未成佛之前的主體狀態，此又即是佛性問題的深刻面向，必須有理論以對付之。此即中國諸宗的理論建構目標所在。問題很多，此處，唐先生處理的重點在於對道生的頓悟說之界定。其言：

然吾人之聞道生有此頓悟、善不受報、佛無淨土之論者，或以為此即言吾人當下即可有此頓悟，如後之禪宗之言頓悟，或佛學可不講善惡之因果報應，則又非是。**實則道生唯言成佛時，必有頓悟。人在成佛前，固仍須歷種種次第漸修之工夫，次第破除執障。唯破除至淨盡時，必有一頓悟耳。[[17]](#footnote-17)**

 此說真有真知灼見者之言，唐先生對於道生所講的「善不受報」、「佛無淨土」、「頓悟成佛」、「一闡提皆有佛性」等論旨，主張這些論旨並不能抹滅歷階而上及漸修成佛的實際。只是說道生之所言是在說明最終成佛時，必是一大頓悟境界下的成佛，故說頓悟義，但任何人的修行，必是在輪迴歷程中，也是在次第升進中漸修而上的。此義甚為重要，但另一方面，唐先生亦是高看此頓悟之教之意旨，故於後文論華嚴宗之討論中屢次維護五教判教說中的頓教一義。配合此說，可以看到唐先生對佛教哲學的理解與認識，實為一持平中正的意見，又見其言：

如實言之，佛家之論，要必言在成佛之頓悟前之有次第工夫，與次第境地。又必言此工夫可為因而致果，再必言一般善惡皆受報為果。**由此而亦必言人在成佛前，其神識之不滅，**以使其工夫境地次第升進，至于佛境之事，成為真實可能。在印度思想，原信三世輪迴之說。諸宗派言成佛之事，亦必歷多生而後能成。\_\_\_\_**則雖言涅槃法華之教，不能廢工夫境地次第之論，亦不能依此以謂無他生無死後之識神或心識之長存，以至解脫成佛，而後已也。故吾人亦不能據道生言頓悟義，而謂其不言次第工夫境地，有現世無後世也。[[18]](#footnote-18)**

 上文中，即是逼出佛教必須有一套理論，講人在輪迴歷劫中的神識，這一部分的建構，即是法相唯識學之功能，此即唯識學進路的宇宙論問題及其角色功能，至於做工夫而成佛，不能一次言成，故亦必須承認有漸修的次第，因此道生所強調的頓悟，只能說是最後一步成佛必在全體開顯、終境頓悟中完成，人不可能超越此一漸修歷劫的過程而頓悟成佛。因此，無論《法華經》言一乘成佛義，或《涅槃經》言頓悟成佛義，皆只是在說最終境界的樣態，而不能廢除前此歷階升進的漸修工夫，及尚在輪迴中流轉的意識生命階段的實存。唐先生認識精準，不好為高論，不故意誤解扭曲佛教意旨，不提出無謂的批評謾罵話語，以此為基礎，便漸漸能說出華嚴宗哲學的傳承脈絡。

**七、由唯識學開華嚴宗的脈絡定位**

 唐君毅先生對佛教哲學的認識是立體的、動態的、如實的、準確的，因此承認佛教確為一大教體系，非魏晉玄學可堪比擬。其言：

則在思想史上言，佛家自是開一人生之新道路。此一人生之道路，由今生之修道，以至來生，必歷種種工夫，至出三界而成。其途遠，而其道高。其所及之義，至于生前死後之種種境地，其義理亦更繁富，故能成大教，使賢哲之士歸心，以至於今。此則不同于魏晉玄學之論，雖一時高唱入雲，旋即音沈響絕也。[[19]](#footnote-19)

 此說中，唐先生以佛教哲學是有今生有來生，有生前也有死後之生命，是有欲界色界無色界，需歷種種工夫次第並超三界方有成佛之可能，可見唐先生認識佛教義理完全依據佛教自己所主張的世界觀知識為前提，從而展開思辨的證成，以發揮他的哲學專長，為佛教哲學命題的合理性，說明其思路的歷程脈絡。也因此，唐先生深切理解佛教哲學的龐大知識系統，真遠非魏晉玄學可比擬，雖然在道生之際同時有魏晉玄學，同時有格義佛教的出現，但是魏晉玄學仍然終成絕唱，而之後的中國哲學史便由佛教而大放異彩。此外，唐先生更由此一輪迴歷階的次第工夫說中，找到說華嚴宗哲學問題意識及義理宗旨的脈絡，此即是由唯識學而上升之路。其言：

由此佛家之言次第之修行工夫、與次第所達之境地，而印度佛學自始有種種修道證果之境、地之說，見于大小乘之經論。般若經之發趣品已有十地之說，華嚴經之十地品，彌勒之瑜伽師地論、世親之十地經論，為其大宗。西晉竺法護已始譯華嚴十地品，名漸備一切智德經。羅什亦譯十住毗婆沙論。十住即十地也。菩提流支譯十地經論，而開地論宗，更分南北地，以更與真諦所傳之攝論宗及後之華嚴宗相接。真諦譯攝論，傳法相唯識之學，此即以心識為中心之佛學。心識即神識。法相唯識宗之成立賴耶、末那所以建立此心識或神識之不滅，以實成立此三世因果，與歷劫修行之可能者也。至于華嚴經之有十地品，言地地間之因果相生相攝之關係，亦言佛境菩薩境界之相攝相入，則開後之華嚴宗之根本義。由真諦之法相唯識學，至玄奘窺基之法相唯識學，是一流相接。地論宗則華嚴宗之先導。然無心識之相依而起，則無由世間至出世間，以至成佛之種種境地可言，更不能有華嚴宗之通佛境菩薩境，以觀一切境，依佛心菩薩心，以觀一切眾生之心識，而以真心觀代法相唯識宗之心識觀之說。故華嚴宗義，又多由法相唯識宗義之升進而成，而可合視為佛學中之一大流者也。[[20]](#footnote-20)

 說工夫需有次第，以由次第而達最高境界，實因佛教世界觀主人生乃一在長劫輪迴中的歷程，成佛乃一切於輪迴歷程中所招染之業障完全被清除消弭的結果，故而需是一長劫的過程，一方面主體的工夫內涵逐步進階提升，二方面主體的所居國土也不斷向上躍升，故有超三界之說，也有十地菩薩的逐地升進之說。此其一。其二，唐先生明確主張，佛教此一主體歷經輪迴長劫而逐步修行上升的事業，必須要有一連接生命生死的理論結構，而法相唯識宗所成立的阿賴耶識之說，即為此理論目的而設，其功能在成立一歷劫輪迴的串聯主體，以使歷劫修行成為可能。至於華嚴宗哲學許多更廣大精深的思想，亦必須基於此一基本立場方能出現。華嚴宗理論面向更深更廣，需面對及解決的問題更多，但於大乘般若唯識二系的脈絡來看，唐先生主天台宗主要由般若系思維上來，而華嚴宗主要由唯識系思維上來。

 以上唐先生於《中國哲學原論．原道篇．卷三》所說之涉及華嚴宗相關理論之要點，接下來該書之第三、四章以後至第八章皆是般若系的討論，以及天台宗哲學意旨的介紹。至第九章談唯識宗，第十章談大乘起信論，至此則更接近華嚴宗義理之前導脈絡。

八、對唯識學問題意識的定位及其與華嚴學之關係

 唐先生在《中國哲學原論．導論篇．卷三》的討論，經第一、二章談＜中國固有哲學之道與佛道之交涉＞之後，第三章至第八章可以說整個都是談般若學至天台宗的主題。唐先生於天台、華嚴之分判即是以天台主承般若學，華嚴主承唯識學而說之。故於談般若學後即續三論、續天台。第九章起，進入法相唯識宗之介紹，而其中的關鍵要點，就是切入華嚴宗的關節。以下簡說唐先生對唯識學及其與華嚴學關係的定位以及他的討論重點，參見其言：

中國佛學初盛般若之學。………然印度之佛學原有大乘之瑜伽宗或法相唯識宗之一支，與般若中觀之學併行。………此法相唯識之學所宗之大乘經論，則為由勝鬘、楞伽、密嚴、解深密諸經，及傳為彌勒著之瑜伽師地論等。………傳法藏在少年時嘗參加玄奘之譯場，對此系之學之大體，亦心知其意。乃通過大乘起信論之義；由法相唯識宗之言賴耶緣起，轉出其法界緣起之論，以判論一切佛教。故中國之華嚴宗之對法相唯識宗之義，有進一步之發展，亦如天臺宗之于般若宗之義，有進一步之發展。………今論法相唯識之學，亦將唯及于可通接于大乘起信論之義以至華嚴宗義者為止。………欲辦此中之種種異同之際，乃屬專家之學。而民國以來通論此宗之義之書，出版者亦多，吾亦不擬多所重複。………故此下之文唯當略論此印度之法相唯識一流之佛學之特性畢竟何在，其所開出之佛學之道路，循何方向而進行；**並依哲學之思辨，試代說明其中若干義，在今日當何如契入。**此則多本吾一人之見。此皆所以為後章進而論大乘起信論之義與華嚴宗義之資者也。[[21]](#footnote-21)

 佛教在印度的發展，自原始佛教，經部派佛教，再至大乘佛教時期，其實是一脈相承的，後期有前期的基礎而更發揮的意旨。上文中，唐先生說明中國大乘佛學的發展最早是先引介並發展般若學，之後才是唯識學之興盛，他簡介了唯識學所依據的佛經及論典，並說明華嚴三祖法藏本身接觸過唯識宗的譯經活動，固本有唯識之基礎及傳承。而唐先生對唯識學的說明，即是要將唯識學的意旨引介至大乘起信論的出現，以及更由此進入華嚴宗的系統。而他明講許多細節不必專論詳說，而是要從哲學的思辨，說明義理，表明他自己的理解。

　　唐先生認為，唯識宗由十二因緣說的問題意識繼起而論，收色心二法於心法為主，以解決歷劫生命及修行成佛的主體存在結構的問題，參見其言：

此印度之法相唯識一流之佛學之根本之特性，乃在明此心識之緣起，更次第修相應之行或瑜伽行。此一重心識之緣起之說，可遠溯至釋迦說法之重十二因緣。此十二因緣之說，唯是就吾人之生命心識之流轉與還滅，以說緣起。………此十二因緣之說生命心識之緣起，乃將此因緣拉長而縱說之。此與依五蘊、十二處、十八界而言因緣者，乃將因緣關係舖開而橫說者，可互相配合。………然在如此分析一切法之有而說之之時，即已可見此心識法遠多于外界之色法。………又一切修道以成佛之法，更無不屬于心。故重此心，亦一切佛教所同趣。………而為人依其善惡，以更受種種若樂之報者。此業之力貫于眾生生命之過去現在未來之三世，而永不散失。此為原始佛教與大多數之印度之哲學宗教思想中所共有。而此業之存在與其力之貫于三世，則非吾人之意識所能自覺。又吾人之意識，亦恆有斷絕不行之時，如在睡眠與悶絕。在此意識不行之時，此業之存于何處，即為人所必然發生之一問題。[[22]](#footnote-22)

 唐先生認為，印度大乘法相唯識學的根本，在於處理心識問題，目的在為修行問題提供成立的合理性。佛教自是要修行的，佛教又有印度諸宗教共有的輪迴生命觀念，因此如何貫通歷劫生命而修行成佛，這就要對於主體的生命結構有所研究，對此問題的討論，大乘佛教唯識學藉原始佛教十二因緣之說而繼續深入發展，十二因緣本來就是說主體生命的生死過程，則唯識學就將之縱深拉長至過現未乃至無盡的劫數，又將五蘊十二處十八界的說主體結構的基本理論，結合起來。唯識主萬法唯心識變現，由蘊處界看來，主體結構就已經是心法多於色法了，說結構主心法，說修行亦是心法的事業，因此唯識學展開了唯心法的結構功能之探討。筆者前已說，談心識結構及功能的目的在為修行理論做準備，但修行理論需配合輪迴生命觀，因此如何說明生命之相續，正是唯識學派最重要的任務。此即主體的個體性特殊性之業力如何儲存與作用的問題。為回答這個問題，唯識學派有種種脈絡的發展，外此有數論之意見，前此有部派犢子部意見，亦有上座部、化地部、大眾部、經量部之發明於前，亦有諸大乘經典的義理，最終才有唯識學派的阿賴耶識說及種子說的出現。阿賴耶識的功能在使主體的心識活動持續不間斷，但人欲成佛，卻需有更多的設計，種子說即為此而出現，參見其言：

對上列之種種在此吾人自覺的意識之外，說有一底層之下意識心，或超意識心之說，可直下自吾人現在意識之活動之**相續不斷地流出**，或欲斷之而不能斷，以直下認取：此意識之應有其根原或底層。又人欲作佛，必須先自肯定其有求超一般意識之意識，或**一求成佛之心性，**此一心性未全實現，亦可說其在吾人現在之意識或心性之底層。由此人之現在意識或心性之相續不斷地流出，而其染淨善惡，與人之欲作佛之意識或意願，不必相順，而或相違，人即不能不思此吾人現在之意識其底層之下意識心、超意識心之何所似，及其與吾人欲作佛之意識或意願所自出之「嚮往在清淨至善者之心性」之為一為二，其關係如何之種種問題矣。[[23]](#footnote-23)

 上文之說，即是說唯識學有阿賴耶識的設計，使主體的心識可持續而出，又，為求作佛的可能性，主體的心識又必須有一欲超越目前心識狀態的高級意識，而前此持續之意識及後來求超越之意識可能互相敵對，那麼，這兩種心識的關係為一為二？如何調適？這便是唯識學派必須處理解決的大問題。針對這個問題，各種佛經及相關論典即有一持續且深刻的討論。原始佛教說有漏皆苦，四聖諦說苦諦，因此唯識學以心法收攝色法而說眾生業力時，即首需說主體為不善之因，故由無明開始，以形成生命世界及現象之一切，此義，總收於阿賴耶識的觀念中。然而，佛教是講成佛之道的，眾生皆要修行成佛，原始佛教追求阿羅漢果，大乘佛教追求菩薩及佛境界，故而說主體能有成佛的條件亦是唯識學說心識結構的重要課題。對此，有追增如來藏識說，亦有仍依阿賴耶識而以種子之功能說者。對此，唐先生分析道：

楞伽經言如來藏藏識，亦有以如來藏為人之成佛因之義。兼名之為藏識，則蓋在言其藏吾人之染淨善惡業之習氣種子，為吾人後起之染淨善惡業之因者。則此如來藏藏識之名乃表示吾人之底層之心識中，既有染淨善惡業之習氣種子，為後起之染淨善惡業之因，亦有純清淨之如來藏為成佛因。　　則見其仍存勝鬘以如來藏為最深一層之即佛性即心性之旨。至于在密嚴經，則以人必出此藏識或賴耶識，方至密嚴國土。此密嚴國土，相當于如來藏呈現之境界，則當由于視賴耶或藏識之亦恆藏染汅不善之種子，或其所藏淨善種子，尚非成佛之種子之故。至解深密經，乃唯言賴耶識，而不言其即如來藏識。唯重言此賴耶識，與其他心識之自具三性中之圓成實性或真如，以言此心識之可轉為智，以悟此圓成實或真如，以言人之成佛之事所以可能。此即為後之唯識宗之諸論之所宗。故此由勝鬘至楞伽、密嚴、解深密、與後之唯識宗諸論之發展，乃傾向于以此最底層之心識為兼具染汅不善性與清淨善性之賴耶識者。然此中如人循勝鬘密嚴經之最底層之心識為如來藏之義而發展，亦可另形成一路之思想。此即為中國之大乘起信論之依如來藏為本，以言藏識之思想。循此大乘起信論之思想，更言唯此如來藏自性清淨心為唯一真實，此心亦即遍法界之心性者，則為由大乘起信論更發展一步所成之華嚴宗義也。[[24]](#footnote-24)

 唯識宗之發展自是在這些經典之後而有的論典中所說者，諸經典中亦已有針對主體成佛之事進行了理論的設計，而不只是為說現象及輪迴之相續而有的心識學說而已。其中，有稱名如來藏識以表示根本識中是有清淨及染污兩型的，而稍以清淨為最後真實主體者，也有仍守阿賴耶識之說而立三性之真如圓成實性理論，以轉識成智的修行工夫論，以說成佛。此即後來的唯識學派所走的路。關鍵在於，最終的阿賴耶識是染淨同置的，而如來藏識系是以清淨識為根底的。唐先生即說：大乘起信論和華嚴宗是走如來藏識之清淨心之路以成一大教者。那麼，走阿賴耶識的唯識學派能根本解決問題嗎？依唐先生的討論，他主張唯識學說仍有一究竟未達之缺失。

九、對唯識學非究竟了義之學的定位

　　說唯識學未達究竟，是針對主體成佛的條件而說的，而所謂究竟，則是依一理性的需求，追求一切眾生皆可成佛的理想，而有的理論建置。就此而言，唐先生展開了唯識學說是否能究竟於此的哲學討論。參見其言：

至凡之所以當求成聖者，則以此緣生原是聖凡之一切法之正理，而為聖凡所同不能違。故當為人所知，亦為人所能知，更依之而行，以去除種種我法之執障，……以至成其清淨善行以至成佛者。此人之能知，亦能依此知以行，以有一般之善行之能力，即人之賴耶識中有漏善種。而其能真破除此我法之執障之根在賴耶識之染汅不善種子，而澈底根絕之之能力，則為其賴耶識中之無漏善種。此無漏善種，乃人與一切有情眾生，所必有而後可成佛者。故成佛之事即依之為因，更以種種修道之事為緣，而合此因緣，以有。故人亦當知此成佛之事，亦依因緣生，不可謂其不待因緣。[[25]](#footnote-25)

 此文首先強調，這個去凡成聖的歷程是一在因緣中的過程，因為一切生命都是在因緣中而有，其向惡向善亦是依據種種因緣的條件而產生者，成佛也因此是要配合因緣，其中的關鍵要點在無漏善種，必須要有無漏善種，以及種種因緣配合，才有成佛的可能，也就是說，沒有無因而突然可以成佛之事。此理無誤，有問題的是，這些因或這些緣，有沒有它的存在之必然性或是作為之能動性？這才是唐先生討論的核心問題。又見其言：

依此緣生正理，以觀人之成佛之事之所以可能，則客觀說是人之心識法中原有此正理，則此理有可知之義，而人可由知之，以去除其對我法之執、無明之障而成佛者。自主觀說，則此知之以至緣此知以行，以至成佛之能力，即人之有漏善種與無漏善種。然于此卻不許說此無漏善種即賴耶識中所藏之一本來自性清淨之如來藏或本來自性天真佛，唯以為執障所纏所覆不得出，故當由修行以破執障，使之出纏，而顯此本來自性清淨之如來藏。因依此唯識之論，此賴耶識雖藏善種無漏種，亦藏染汅不善種。則賴耶識非自性清淨之心或如來藏，而為一無記之心。無漏種非依因緣不能現，染汅不善種，非依因緣不能去除，則縱有一本來自性清淨之如來藏，為染汅不善種所覆，此人之意識之底層所有者之全體，仍為兼有此清淨之如來藏與染污不善種者。此全體之內容，即仍同于賴耶識之內容。[[26]](#footnote-26)

 以唯識學說現象存在以及眾生之苦並不是難事，其難在於說眾生之成佛可能之事，唐先生說，首先，客觀地說，要有人能成佛之理在，此理即在因緣流轉中有成佛之可能，即人可在因緣流轉中經種種努力而得成佛，此其客觀面，重點在必經因緣而非無因突變。至於主觀面者，即在於阿賴耶識中人有有漏善種及無漏善種在。但就唯識學立場言，即便有此無漏善種，卻不等於此無漏善種必會作用，且必會最終使主體成佛。關鍵即在，阿賴耶識中可能有善種但也可能有惡種，有清淨之如來藏，但也有染污之不善種，且善種不具一優位性地位而能主導主體本身，故其成佛仍待種種因緣條件。又見其言：

此清淨之如來藏未現，即只是種子，而其義即仍同于唯識宗之無漏種。此中，人之成佛之可能，唯係于此染汅不善種，原有可依因緣而化除而空之理。亦如此無漏種有能現實化，而呈現或現行之理。合上二者，而吾人亦可說一切法之真如或一真法界，有可為轉識所成之智所知所證之理。故真如亦只是理。證真如之正智，則由轉識所修成之能知能證者，而真如只為其所知所證。正智證真如時，雖相應而如如不二；然真如本有，正智則依無漏種之現行，與染汅種之化除而修成。則二者初不同其來路。[[27]](#footnote-27)

 此處，清淨如來藏只是以種子的身分有一可能性之存在，人要成佛，是在不善種有可化而空之理，以及無漏善種有能實現化之理，合言之，即真如或一真法界，可為轉識之智所知之理，總之，真如仍只是理。唐先生此說，是在說唯識學的轉識成智之修行理論，此識，一直在因緣中，其可成為智。但正智需在種種因緣中進行，而真如之理卻是一外在之理，亦即由識成智之善惡染污是一回事，正智所證知之真如或一真法界卻是另一回事，兩者不是同體的存有。又言：

此正智之呈現，依無漏種為主緣，更依其他外緣為附緣。若無無漏種，則眾生不得成佛。然眾生之有此無漏種，與無此無漏種，在理論上同為可能者。故法相唯識宗許眾生中之或無無漏種，為一闡提，而不能成佛者，並謂無漏種須以為佛所說之正法等流之言教為外緣，方得現行。此皆相連而起之理論。對此諸理論，吾于原性篇中嘗加以評論，謂其有一闡提之眾生之說，與佛之度盡一切眾生之悲願相矛盾。又言無漏種不能自現，必待聞以前之佛之言教為外緣方能自現之說，即使後待前，前更待前，而無佛能成。吾又言正智緣真如之事，可說是一整個之「真如心」之全體之自現，不必說正智只是修成。此則意在由此以引致于一切眾生皆本有自性清淨心如來藏，為成佛因之佛學之論。吾人于前此所論之中國佛學如吉藏、真諦、智顗與大乘起信論所言，即皆意許有此**正智與真如合一之心，**或智如合一之如來藏，為成佛正因者。故此法相唯識宗所歸之成唯識論之說，與此前此所論之中國佛學，在根本義上，正大有出入。吾對此問題所加之評論，自是以唯識法相宗所論，尚有一間未達。然亦認為此成唯識論之說，最能貫澈佛家緣生之義，以言一切心佛眾生之成，無不賴于因緣者。[[28]](#footnote-28)

 這段文字的關鍵在指出，唯識宗唯識而已，且待因緣而論其成佛與否，其中成佛之關鍵為其無漏善種，但無漏善種之是否存在卻非一必然之事，理論上可能有無漏善種也可能有不善之惡種，也可能就是沒有無漏善種，因此唯識學派同意有那種缺乏無漏善種因此永不能成佛的眾生存在，即一闡提者。又即便是有無漏善種，它仍是需依賴聽聞聖言教之外在條件才有機會呈現，而聽聞與否又是依緣而論者，此些種種緣由之條件無一必然者，故即便有無漏善種，卻因無緣而不能成佛之事，便真實可能。如此一來，其唯賴一識，又唯依外緣，雖始終忠實於緣生意旨，卻對必然成佛之事，不能究竟其論。故而唯識論旨，即不如另一系走如來藏真心之路者，關鍵在後者之如來藏識真如之心是最終的實體，有絕對的優位性在，故其正智之證真如，乃內在同體之事，故能說其有必然性者，故印度所傳唯識之學及其在中土的繼承者，確實與中土所重之如來藏系之路數有所不同。

 但是，唯識學之路數卻又有一優點，即是更能說明此成佛之需待修行努力而無輕易不需努力的空間在，這是唐君毅先生為唯識學說找到的優點，其言：

又在眾生未成佛，有染汅執障之種子與現行時，此種子與現行之可轉化可空，初亦原只是一理。由其轉化而空，方證真如，則真如亦當說是一理。人亦必須正視此染汅之種子現行之可轉可化，是理；亦實有此理，而依因緣以實成其轉化之事，方能在現實上成佛。人之染汅之種子與現行，有種種差別，其依因緣以實成之轉化之事，亦有種種之差別。此皆須一一正視。人固不能只自恃其有一自性清淨之如來藏心，便謂其可尅日成佛。此自恃，即是末那識之妄執一恆常之自我，亦即人之我見、我慢、我愛之所依，而為自信其有此如來藏者所恆難自免者。在此點上，則此唯識法相宗之論，有一破此自恃妄執之教化上的價值，又唯識法相宗言人須由清淨法流之言教為緣，方得顯其無漏種子。吾人固不能以此而謂此無漏種或如來藏，必無自顯之義。然以眾生無量劫來，染汅執障之深重，則不聞清淨法流之言教，在實際上，亦實極難得悟。此亦正如人為學之不能全離師法，而妄自擇。再法相唯識宗之謂眾生既可有無漏種，亦可無無漏種，此自抽象之可能說，自亦應說二者同為可能。而自現實經驗說，則現見六道眾生，只一人成佛，其餘眾生在現實上既未成佛，自亦可能永不成佛。唯此事與佛之悲願相違。[[29]](#footnote-29)

 本文之重點仍在強調，人之能證真如以成佛之事，初時只是一理，需經歷緣而上之後才有成佛之實事，而不同的人的成佛歷程又千差萬別，就算此人有無漏善種，有自性清淨之如來藏心，亦仍需有聖言教之聽聞及主體的轉識成智的修行努力，若以為即此可以一登直入如來地，則只能說是主體自己的末那識之妄執見慢。雖然，無漏種或如來藏不一定就不能有主體能動性以自顯，但眾生歷經無量劫的輪迴雜染，不藉由聖言教的聽聞學習，確實極難自悟修行。總之，唯識學理論的基本立場逼近現實實況，但卻與佛之悲願及人之理想相違，「故至多只為一權說，而非究竟了義說也」[[30]](#footnote-30)。那麼，究竟了義應說至何處呢？筆者簡述於此，認為重點在眾生生命的最終主宰者必須是根本清淨的主體，而現象世界的出現亦必須是因為佛意旨而有者，這樣才是解決了所有問題而為圓滿之教的體系。

十、大乘起信論的功能定位

 唐君毅先生由華嚴宗法藏大師判教的觀點以說此大乘起信論的地位，基本上是一高於般若、唯識二學的地位。其言：

大乘起信論一書，對中國後世之佛學影響至大。華嚴宗之法藏，始大推尊此書。法藏判教，以印度所傳之法相唯識與般若宗之義為始教，而于大乘起信論，則判為終教。而法藏之論華嚴為圓教，亦立根在本書之義。後之天臺宗學者湛然，亦有取于此書言真如之不變隨緣之義。（金剛錍）宋之天臺宗之山家山外之爭，亦正與此真如隨緣問題，密切相關。山家之知禮以真如隨緣，仍是別教理。然至明末為天臺宗之殿軍之智旭起信論裂網疏，則依智顗所言之當前之介爾一念心，釋此書所言之心真如，為此書作註，並稱此書為圓教義。而一般禪門課誦，在家學佛者，亦多習此書。故此書之註疏，不下數十種。此吾人論中國佛學中之哲學思想，不能不及于此書也。[[31]](#footnote-31)

 上文意旨明晰，不需再解，文後唐先生討論了一些起信論著書真偽問題，總之不論結果為何？都不妨礙本書在中國佛教史之價值。至於起信論的理論功能，唐先生有言：

起信論以起信為名，此信以自信有清淨如來藏為成佛因為主，所謂自信己性是也。然亦言**人之成佛賴諸佛菩薩等之慈悲願護為外緣，此則略類似法相唯識宗之言人之成佛，必以清淨法流之聖教為外緣之說。然諸佛菩薩之慈悲願護，可不只表現于其言教，而可表現于言教外之神通感應。此乃依宗教情操以信佛者，所共許。**智顗之法華玄義十妙中有感應妙、神通妙是也。自此點看，則大乘起信論所言之諸佛菩薩之慈悲護念，為成佛之外緣，其義亦廣于法相唯識宗所言之清淨法流之言教。總而言之，即大乘起信論所言成佛因緣，乃既許此眾生有如來藏為成佛正因，使人有以信其自力，又有諸佛菩薩之慈悲護念，使人兼信此諸佛菩薩之他力者。兼此二信，即能起大乘之大信。此與智顗之釋法華，重在斷疑起信，與成唯識論之言善心所，以信為首，其旨亦正同。然此書以此大乘起信為書名，兼以有法能起摩訶衍（即大乘）信根，為總論之第一句，則其重起信之義，更為昭顯耳。[[32]](#footnote-32)

 本文說起信論著作的要點就在於起信，一方面有如來藏自性清淨心真如以為作用的內在動力來源，故而眾生主體自己能主動修行追求成佛，這個意思就超越了在唯識學理論中的轉識成智之說，其識與智之需一緣才有轉變之可能，其識與智又與此心真如為二而非一，真如是理，識智是心。但在起信論，心與真如為一，心有真如一門，真如始終在心，即類似主張在唯識學中無漏善種為必然之有，且為阿賴耶識之主宰，則阿賴耶識必有此清淨真如心之能動力而得依主體自己的作用成佛，當然，這不是唯識學派的路子，而是起信論的路子。又，唐先生深刻地掌握到了起信論講的菩薩救渡之外緣，雖然以宗教面的神通感應說之，但也同意這就是所有宗教徒之所共許之意，並以為這樣的結構是比唯識學講的要聽聞聖教言說的外緣才能使無漏善種呈現之說要更有實效。此義之成立，乃是眾生心之真如作用以至成菩薩諸地境界之後，便即是以救渡為業，故而將主動救助所有尚在迷染中的眾生，雖然迷染眾生也有內因之真如心自己作用，故而此內因加外緣一起作用之後，起信論便更能保證主體成佛的效力了。

 起信論的路子跟唯識學有所不同而更進一層，但起信論畢竟是唯識學進路而更起的系統，故而正與大乘般若系有理論模式之另一大差異在。其言：

此所特顯之義蘊，是先肯定此一真如心或本覺之真實，而後更依之以起修，以有始覺究竟覺而還證此本覺。此即不同于智顗之言反本還原，乃透過止觀之修習而見，初未嘗先建立一本覺或心真如者。至在智顗言判教中，則其所謂本迹之本，乃以能垂教迹之佛心為本，而非直指眾生之心之以其本覺為本。大乘起信論之先立此一一眾生皆有此本覺或心真如，為其成佛與修行之事之本，乃另成一思想路向。此乃承勝鬘楞伽攝論之思想路向而來，亦近成唯識論之先立阿賴耶識與其種子為修行之本之思路者。此一思路，乃以一**形上學為先，修行工夫論為後，**而不同于般若宗至智顗，乃以觀照般若之工夫或止觀之工夫為先，而由之以顯諸法實相或法性者。然此一形上學之所以能建立，則又實須人對其修行工夫之究竟處，加以一懸想，與更進一步反省其如何可能，方得建立。否則此只為一獨斷論之形上學也。今試說明此義，以助吾人對此形上學為先之佛學之理解。所謂吾人須對修行之工夫之究竟處，加以懸想，更有進一步之反省，方能建立此形上學者，則以在此工夫之究竟處看，即在人之成佛處看。在人之成佛處看人之生命心靈，必是一無限而遍法界而永恆常住、不生滅之生命心靈。然人現有之生命心靈，則為一生滅無常者，此現在之生滅無常而有限之生命心靈其自身，必不能為此不生滅而永恆無限之心靈生命之出現之理由，或原因。則**能為其原因與理由者，即只能是一尚未顯出之永恆無限之心靈生命。簡言之，即尚未顯出之心真如，或佛性，而在內容上同于如來平等法身者**。吾人之顯此心真如，誠須賴于修行之工夫，以化除吾人現有之生滅的心靈生命、或生滅心。然此修行之工夫，只是化除此生滅心，即不能說人之成佛，乃此工夫之所造作。因若其是此工夫所造作，則凡造作者，皆先無後有，而既有亦旋無者，其本身便是一無常法或生滅法。則人造成一佛之後，亦可再壞，而還為眾生。所謂「若屬修成，修成還壞」，則人終不能成此常住不壞之佛也。故必須謂人之所以能成常住不壞之佛之根據，在人之本有此同于如來平等法身之心真如為佛性，然後使此成佛之事為真實可能，而亦須形而上學地先建立此心真如或本覺，而以人之成佛，只是覺其本覺或心真如，由始覺至究竟覺之事也。[[33]](#footnote-33)

 唐先生這段文字就是很標準的以哲學思辨的進路說明佛教義理的作法，藉由理論的說明，反推《大乘起信論》特殊佛學立場的理由。首先明說起信論明立心真如系統，以其為最終真實主體，由之以談主體修行之種種歷程及可能，即眾生主體本為一有本覺之存在，透過生滅法歷程中的始覺而至究竟覺而使本覺完全呈顯。此路與天台智頤之路不同，後者直接在心念狀態中進行修止的工夫，達終境而證真佛，起信論則是先立眾生心本有本覺，本為本覺之覺悟作用而展開的生命之旅以及修行過程，因此正是勝鬘、楞伽、攝論諸說之傳承，同時亦是唯識學派立阿賴耶識及種子以說生命存在及修行依據的作法，但是，唯識學之主體結構中並未將清淨的心真如法設為最高絕對存有，而起信論就明示之為最高絕對存有了。

 唐先生又說，這是形上學進路的理論模型，先完構形上學，再衍生工夫論。當然，這裡的形上學之型態，也需要是與工夫論的思維同時設想的。重點就是，眾生主體透過修行工夫以至成佛，而佛性存有正是一遍法界、盡虛空的永存恆存的存有，因此並非一前無依據、後無保證的主體工夫之本身可究竟其事的，因此，能終究成佛的，其實正是本來是佛的，從此而透過主體的逐步覺醒之活動，修行成佛。這個對於主體本來是佛的肯定，就是起信論所說眾生心之本來有心真如的理論設定，心真如體相用大，即是佛性本有之自體自相自用之廣大，亦即眾生心本即佛，其佛性真如恆在眾生生命所有歷程中伴隨甚而主導其生命史歷程，故得保證必然成佛。此義，即是所謂理論的圓滿化之構想。唯識學派固然面對現象世界及主體生命受苦的實際現實而建構理論，於是雖有阿賴耶識以及其中所藏善法種子，但都因受限於從現象界思考，以致不能純理論性思考地建構一必然成佛的保證系統，主體實踐的工夫論當然是第一重要的，但是理論上主體實踐的必然可能卻是一形上學的設計了，這正是唐君毅先生為起信論理論目標所建立的合理性說明。

 起信論說本覺，正是形上學進路地說心真如的作用，但在生滅法中，主體卻是在不覺狀態中由不覺而始覺而究竟覺的，為此，此不覺如何而有？為何要有？依何而有？唐先生依據起信論的文字意旨而發揮了以下的說法：

茲按此心生滅門中之**不覺義**，乃謂不如實知真如法，為不覺，非謂無一般之念念相續為不覺。此一般之念念相續，正是一般所謂有覺。然此一般之念念相續，正依于有所不覺。如依不覺彼方覺此，覺此不足，乃轉而求覺彼，遂暫不覺此。即成此彼二念之相續。吾人一般之心，因不能頓覺全法界之一切法，故須依次第而覺。依次第而覺，即依其所不覺而覺，亦即依無明，而有所謂覺，依不覺而有所謂覺。故此覺，即實是不覺。然此不覺，既是依其有所不覺，而不覺，亦是依其本覺而不覺。據大乘起信論，則此人所自謂為不覺者，皆為人之本覺所覺。全法界皆為本覺所覺。唯依全法界皆為本覺所覺，而人又不覺此本覺，乃有無明。即由此本覺之與無明，不相捨離，以表現其自己，方成一般吾人所謂次第生滅之覺。故此覺，又實是依不覺，依無明而起；此無明不覺，又依本覺而起。亦可說此次第生滅之覺，即是依此本來之心覺之有無明，而又不安于無明，更欲自無明中動出，而旋出旋沒，所成之之一「不覺之覺」。此心覺欲自無明中動出，而成不覺之覺，由于有無明。故此動，即可說為無明之作用，無明之業。故言「以依不覺，故心動，說名為業」。若無此無明，純是覺，「覺則不動」。唯今以非全是覺，乃有動。此動即表示無明使本來之心覺不安，此不安，即是苦。故言「動則有苦」為果。此即謂此心有其無明或不覺，而必不免有動，即必有此苦。而吾人之心之種種次第生滅之念或覺，亦自始皆為有無明業相，而皆為苦果者也。[[34]](#footnote-34)

 主體心有真如生滅二門，依真如門，主體在生命的歷程中都是有本覺的狀態的，但本覺畢竟是一隱性的狀態，必須等待主體完全開悟之後才完全呈顯，而主體的生滅門即是進行這樣的由隱性至顯性的活動歷程，心生滅門依主體之無明而啟動生命歷程，此一無明是依於原有一心真如之本覺存有而來的覺醒工程之始點，即此一無明之不覺乃是依本覺而有，亦即是依佛性存有而存有，依眾生心本來已有而存有，不是一念無明之忽爾自生而有，而是一念無明依於佛性存有、依於心真如存有、依於主體心之本覺存有而有。所以不覺一作用就預設了本覺的本質及存有，故是不覺依本覺而有。故而，不覺從不脫離本覺而作用，且唯有不覺作用方有本覺覺醒的機制，當然，無明生滅不覺啟動之後眾生隨各自主體的業力招感，升升降降，即起信論所說之薰習，有無明薰習也有真如薰習，至無明薰習斷，則最終只有真如薰習而至成佛，亦即最終仍是一本覺之存有，此亦起信論走如來藏清淨心之路所能取得的理論效果。

 最後，眾生必是在生滅法的歷程中才有的眾生生命，生滅法依無明不覺而開展，若無此作用，亦無眾生之歷程，所剩者唯本來是佛之心真如之如如不動，故有不覺方有動，有動即引苦，有苦故需捨離，故有解脫法之種種工夫修行，最終成佛，關鍵是本來是佛，才有必可成佛之保證。

 以上，唐先生依據起信論已開發之觀念作的哲學解說，讓不覺概念有了積極的理論意義，亦即讓現象世界的生命歷程有了成佛經歷的哲學意涵，這一義涵，正為華嚴宗言於法界緣起觀之完全繼承。唐先生介紹起信論仍有多義，唯本文重點在談與華嚴宗的傳承關係，故即略去。

十一、對華嚴宗基本類型與問題的定位

 唐君毅於華嚴宗的討論，概分上、中、下三章，重點討論其判教觀及法界觀的哲學意旨，以下，先介紹唐先生對華嚴宗哲學的幾個基本定位，首先，唐先生約定天台與華嚴在印度佛教的分別傳承之不同，其言：

義淨自印度歸著南海寄歸傳，謂印度所言大乘，無過二種。一則中觀，一則瑜伽。中觀即般若宗，瑜伽則法相唯識宗。而天臺與華嚴二宗，皆同純屬中國人所創造。[[35]](#footnote-35)

若再接印度佛學以觀，則華嚴經為法相唯識宗所自出之六經十一論之一經。故對其中十地品，世親嘗為十地經論。如前所已及。成唯識論言品地與勝行，亦取此華嚴十地之說。攝大乘論與十地經論，在印度並屬一系之思想。至法藏所重之大乘起信論，則無論謂其為印度或中國之撰述，其重言心、意、意識，亦與攝論唯識論等，同屬一系之思想。此乃初由彌勒、無著、世親所開，而盛于印度西北者。故自始不同于般若經及四論之思想，乃由龍樹提婆所開，盛于印度之南方者。[[36]](#footnote-36)

 以上之說，只釋教派的名相，少及意旨，本文略為補充之，筆者以為，般若學為本體論問題，唯識學為宇宙論問題。宇宙論與本體論都是形上學中必不可或缺的理論，所以前節唐先生說《起信論》為一形上學中心之路，則與般若學為一工夫論之路者不同，應略與修正。工夫論以心行之，所行之意志蘄向即此本體論的實相觀，即般若智，故而般若學之走工夫論之路者亦是有形上學的預設，因為般若思維本身就是形上學觀念，故而般若學也有形上學，只其多重本體論以發為本體工夫意旨而少及宇宙論問題，但當其發展至天台宗時，則已不能免於宇宙論系統的接受了，如十法界觀之在天台系統內之事者。而唯識、起信至華嚴，它當然也要有工夫論，只其多發揮本體宇宙論的形上學建構，使其談工夫時，更能落實由工夫至境界的佛性論旨之圓滿義。但是，無論唯識、起信、華嚴如何談本體宇宙論，其宇宙論永遠離不開般若智慧之本體論，般若唯識都必須是同一個般若智慧的本體論，亦即系統中說為心真如或無漏善種等等者，唯唯識說之不究竟，只重宇宙論的趨近現實現象，遂忽略了成佛所需之佛性論的理論圓滿之理性需求，故而必須有起信論、華嚴宗等學之發展。

 以上，筆者以本體論及宇宙論及本體宇宙論合論之形上學，以及本體工夫論，重新約定般若、唯識及起信、天台、華嚴學之意旨，作為補充。以下，唐先生再說天台、華嚴特色之別異：

印度佛學之傳入中國，初盛大乘般若之學，次有成實論師為小乘佛學近大乘般若者。及吉藏以般若通涅槃法華，至智顗而歸宗法華圓教，以攝論地論人所論者，為別教義。此是沿印度般若之學之路，而進至融攝印度二大流之佛學所成之圓教。故智顗于法華文句卷一有「張大教網，亘法界海，漉人天魚，置涅槃岸」之語，氣象弘闊。此是中國佛學之一大成。前文嘗謂之為一大創造。至于由十地經論攝大乘論之譯出，中國之地論宗攝論宗之成立，至大乘起信論之出現，再至華嚴宗之成立，則為沿印度瑜伽法相唯識之學之道路，而進以融攝般若之學所成之又一圓教。[[37]](#footnote-37)

 由上文即可知，天台學必須融般若與攝論、地論之說，後者即唯識系觀點，華嚴需融唯識及般若學而成，此即可見，說本體論的般若學與說宇宙論的唯識學都是佛教哲學所必含的理論要項。當其談論工夫論旨時，都是本體工夫，亦即般若智的工夫，只其論於成佛可能性問題時，各家有不同的設想，這就是決定於宇宙論問題的存有結構之構作，此義，是筆者的補充。就天台、華嚴之比較而言，唐先生認為重點有二：

天臺宗之為一中華佛學之大成，一表現于其判教，一表現於其言止觀。華嚴宗之為中國佛學之大成，亦一表于其判教，一表現于其言法界觀。天臺智顗之判教，乃慧觀以降之判教論之一綜合。華嚴宗法藏以至宗密之判教，則可謂依天臺之判教，而重加增補修造以形成。[[38]](#footnote-38)

 可見，唐先生重視判教與觀門，所謂判教，問題意識極清楚，但判教理論所涉及的問題，其實已是宇宙論、本體論、工夫論、境界論之全體合構了；至於止觀則為工夫論與形上學，而法界觀亦是在工夫之後的境界論，背景仍是本體宇宙論。可以說止觀與法界觀，即是天台、華嚴兩家判教的基礎知識了。也可以說，判教及法界觀即是一完整的華嚴宗人之宇宙本體工夫境界論理論。

 以下的討論，將以唐君毅先生對三祖法藏之學的討論為主題，而所論之重點，即集中在華嚴五教之始教、終教、頓教、圓教的意旨闡釋上，在此處，既是判教觀的討論，更是華嚴宗形上學理論，及工夫境界論的討論，同時是華嚴、天台兩宗之理論比較的討論。

十二、華嚴五教觀之基本風貌

 佛教判教自是在對全體佛學有所通盤掌握之後，才可能進行之綜合理論的事業。但有一重點是筆者要強調的，即判教必依某種標準以判之，而此標準則唯判教者自訂，判教者關心甚麼問題？或自信甚麼立場？則將形成判教的最終標準，因此，也可以說判教都是一套套主觀的系統，並無若何之絕對客觀性在，便於理解及講說即可。若真要分判，筆者以為唯有依哲學基本問題詳細界定各家各教之學即可，各種理論因此只有詳細疏略的差別以及所重問題的不同而已，理論間必有發展，但必欲說高下就有不公平的可能了，因為前後之際都是一相承發展的關係。依華嚴之判教，華嚴所立之五教，參照於天台五時八教之說，八教為談工夫的化儀四教，與談形上學的化法四教，則法藏的五教說自是以談形上學的分類為主而塞入一談工夫論的頓教系統，故而引發若干學術界的質疑批評，但唐君毅先生以為這是合理且殊勝的，並傾全力為法藏的系統說明其運思之合理之處。其言：

如頓、漸、秘密、不定，智顗所謂化儀四教也；藏、通、別、圓，智顗所謂化法四教也。法藏之五教為小、始、終、頓、圓。其中之小教即小乘教，與智顗之藏教相當。大乘始終教與智顗之通別教，大體相當。二家又同判法華、華嚴為圓教。然法藏之五教中，則頓教亦為化法之一，澄觀更有其十儀之說，以言化儀。澄觀十儀之說，今不擬及。今觀法藏之五教之說，其以小始終頓圓標五教之名，蓋于佛所說之教義，乃由小而大，大之由始而終，與教之由漸而頓，由偏而圓之義，實最能豁顯。此與藏通別圓之名之義尚瞹眛，待解說而明者，固有其優勝之處也。[[39]](#footnote-39)

 唐先生說五教說能由小而大、由始而終、由漸而頓、由偏而圓，此誠其然。唐先生向來是最能以抽象的系統綜攝理論並發揮要旨的哲學家，實言之，判教系統都在以己收他、高己屈他，法藏有必要將實已興盛之禪宗頓教收入系統，而仍以華嚴之圓為最終境的理論，動機上並無不可，義理上就看是否說之順暢即是，沒有對錯、甚至沒有高下。參見其言：

要言之，皆以印度之大乘般若唯識法相及大乘起信論之上，尚須歷一頓教，方抵于一最高之圓教。………華嚴宗人以大乘起信論為終教，乃由視起信論之言心真如之兼空不空，有進於唯識法相般若之教義。其位頓教於大乘終教之後，以通圓教，則由其特有取於頓教之絕言會旨之故。此即更開後之華嚴宗與禪宗相接之機。[[40]](#footnote-40)

 上文中唐先生言立頓教是取其絕言會旨之要旨，且開與禪宗接軌之機。筆者以為，天台化儀四教專言工夫型態的類別，是真有明確問題意識的分類系統。而華嚴以頓教收工夫論合於小大始終圓教之中，是有硬塞之現象。但是，圓教者，亦為境界哲學之意旨，不論天台之圓教亦或華嚴之圓教，莫不是置於談境界哲學的問題意識中，因此天台之藏通別圓說中，亦是有形上學系統的分類混同境界論系統的分類而成的。當然。以哲學基本問題為宇宙論、本體論、工夫論、境界論的系統是筆者的意見，天台及華嚴的判教都是依其問題意識與持論立場而自訂的系統，本來沒有絕對的標準定論，因此華嚴先說小始終，以形上學系統分類為主，再說以頓圓，以工夫境界論的系統分類為主。而究其實，說小始終時絕非只形上學問題，而必定是都有本體宇宙工夫境界的，只多少側重有所不同而已。依唐先生，其實就是將其五教結構的意旨先予敘明，其中自小至大與自始至終，必是皆有形上學及工夫論者，然後再上升至最終最高之工夫境界論之頓與圓者，並認為，介紹華嚴宗思想必須有所知於華嚴思想之此一歷程，其言：

於此中之大乘始教，若於般若宗之說空外，再加法相唯識宗，為始教之重說有者，而以終教之大乘起信論及楞伽之言如來藏者，為真實空亦真實不空之一綜合之教，則可說此大乘教中，有一正反合之辯證歷程，然此皆屬有言教之漸教，而後之頓教，則以絕言教為教，又與其前之以言教為漸教者相對反，而最後之圓教，則又當為緣此對反再升進所成之合。今即擬本此意，以觀法藏圓教義之如何形成，而先述其若干對般若三論宗義與法相唯識宗義重加之解釋，以歸於大乘起信論之旨，再透過其言頓教義，以歸於其言法界緣起之四法界十玄六相，以使人修法界觀之論。此則略不同一般之言法藏或華嚴宗義，恆直下說其四法界，十玄六相之說者。此直下說其四法界，十玄六相之論者，恆先不注意其思想，乃由若干對般若唯識等之義，重加解釋而形成，故亦不重其再成就一法界觀，以為修行之資。則十玄六相等論，純成一套無學術淵源之玄談。故非今所取也。[[41]](#footnote-41)

 華嚴學說要旨除五教觀外最為彰顯者即其法界觀之諸命題，但此一命題之出現，是迭經華嚴宗人對前此大小乘諸經論及中國大乘佛教諸教派之消化吸收，而針對尚未解決的問題而發展出來的系統。此一問題意識之建築，即表現在五教觀中，法藏即是藉五教觀彰顯他對佛教教義思想的會通之見，此說成立，則華嚴宗人自己所創作的法界觀理論自能獲得合理的說明了，此即唐君毅先生重視先敘明五教觀對它教學說的定位消化之意見，才來談法界觀，因為這樣道理才容易說清楚。是以，本文對唐先生言說華嚴的討論，亦重在此五教觀的基本結構之說明上，對於一般所熟知的法界緣起諸說，暫不視為重點。

 以上簡述唐先生為五教說所持之肯定的立場，以下，針對始教及終教所涉及的唯識學和起信論的定位，以及針對頓教的定位，和針對圓教的天台華嚴之對比，展開討論。

十三、華嚴對始教唯識學及終教起信論的超越

 法藏立五教，以般若唯識為始教，以起信論為終教，這就表明了法藏對於唯識學說及起信論有一高下之立場，此義，唐先生為之詮釋如下：

此法藏之依大乘起信論，而言真如之隨緣不變，即謂無論吾人之轉識如何生滅，或染或淨，或善或惡，此轉識恆依賴耶識，而賴耶識恆依如來藏或心真如。如來藏或心真如，亦恆隨此轉識之緣而不變。如海水與其溼性，恆遍隨波浪之動靜生滅而不變。此如來藏心真如即吾人之佛性，而佛性亦恆隨吾人心識與其所對境界之轉變而自不變。由此而無論吾人心識與其境界如何轉變，吾人皆有止息其種種擾動煩惱染汅以歸清淨，而自覺其佛性所在，以成佛之道路。如海水之息波以歸明淨，而日月山川皆于其中，全然呈現。此佛性如來藏或心真如之如何呈現，亦由其原能如何呈現。此呈現即其本有之大用，其呈現為如何，即其本有之大相。故**此心真如之隨緣，亦即為隨緣而能表現其自身之體相用，而以其自身為因，以成佛果者。由**此而在法藏，即以法相唯識宗之真如，只是一正智或般若智所緣之理為無為法，其正智之種子，即謂無漏種，亦無自現之義者；其所說之真如只為一不動之凝然真如，乃不能隨緣而自表現，以其自身為因，以成佛果者矣。[[42]](#footnote-42)

 法藏以海水溼性喻真如，以波浪喻生滅現象，以說真如不離現象，即波浪永遠仍是海水。唐君毅先生為此發揮而詮釋如上，重點在真如隨緣不變的意旨上。此真如，是為眾生心的主宰，或有為無明薰習而被遮覆不顯之時，但其存在及活動之存有性卻永遠不變，因此永遠以一佛性本體的作用臨在主體的所有歷程中，因此主體永遠有自己生命的撥亂反正的歷程。這就是起信論及法藏所受於大乘教義的又一新局，亦即在現象存在問題依唯識理論初步獲得解決之後，對於主體成佛問題，直接以真如內在於心的本質性及能動性為理論之構作，因此不論不覺依無明而有任何的生滅歷程發生，心真如自身之體相用大的功能都仍在更深層的主體心內以為臨在受薰以及適度的回應中，這便是主體成佛可能的內在原因。依此，則從法藏的眼光中，便對於唯識學派處理真如的作法有所增進，唯識學派只以真如為一空理，其無漏種子亦只為一待緣之存有，不能自現，主體在識智的隨緣歷程中需有碰到無漏種子可以現行的外緣時才有機會作用，內外諸因緣決定了主體的一切，遇適度外緣而無漏種子得現行之時真如之理才能呈現，故唯識學之真如仍是一待呈現的唯理存在，而起信論的真如卻已是內在於主體心的本質能動性，能自為主宰而使主體實踐。

 又見：

真如乃一切法之真實之如是，或一切之真理。此真理本是無為，證真如之正智，乃如其無為，以證知其無為。然此正智乃由無漏種之現行而有，其由未現至現，以成正智，即是有為；故此亦必待緣生。人之修行，即其緣也。無此修行之緣，此無漏種必不能顯，正智亦必不能有。無此正智之有為法，則只有真如之無為法，只有此未表現而無作用之無漏種。若將此無漏種說為一如來藏或心真如，此如來藏、心真如既未表現，即亦為無作用者。而法藏言如來藏心真如能隨緣表現，其理能自即于事，與事融通無礙，若依此唯識宗義論之，即皆不可說，說之必違佛家所共許之緣生大義矣。然法藏之言心真如如來藏之能隨緣表現，亦非不重此「緣」，故言隨緣。而**法藏**之言此心真如之隨緣，而**能自表現，**亦正透過其對唯識宗所言之因緣關係與種子義之分析，而重加解釋以形成。此亦正是法藏對佛學之一**真實貢獻之所在也。[[43]](#footnote-43)**

 上文是唐先生繼續申說法藏講隨緣不變意旨的理論效用，依唯識學，重點在成佛皆待因緣，真如之理需待因緣方使無漏善種有呈現的機會。這是唯識學派先為解釋現象存在及主體是苦的生命而設想的理論，初時對於成佛問題並非主要觀切。後因成佛問題愈加逼近，便在原來的結構中依據人事經驗的現實，而設想其有無漏善種作為主體待緣向善的可能性依據，但主體也有不善種子的可能，也可能依不善因緣而使不善之種子現行，故而主體向善向惡仍是因緣中決定的事業，此固說明了一般人的現象，但對佛教追求眾生成佛的理想而言，即有理論完備性不足的缺失，關鍵就在成佛的必然保證力不充分。唐先生認為，法藏立真如之能主動作用之旨，即在真如能於隨緣作用中呈現，且並不否定緣起，只更堅持主動性，而不是只立一待緣起現的無漏種子，而純屬被動的作用功能者，而是將無漏種子的功能發展為主體心的主動能力。這樣一來，成佛的可能性就掌握在眾生心自己的手中了。是故，起信論於唯識學又高一層，唯識與般若為大乘始教，起信論卻是大乘終教。以上唐先生說始教終教之異，以下說頓教。

十四、華嚴立頓教的深度意旨

 唐先生認為，華嚴自有其自己的最高圓教觀，其說始教、終教之定位，即依此圓教觀而說，而說頓教，亦是依圓教的視野標準來定位的。那麼，唐先生如何詮釋法藏頓教系統的理由呢？其言：

此頓教所示之境，要在依凡為相對之兩邊者，皆有此相奪之義說。此相對之兩邊之相奪，乃一邊之充極其量，以奪盡另一邊，而另一邊則更無所有，而此另一邊，亦復奪盡此一邊，亦使之更無所有而說。故即以理事相對作兩邊觀，法藏雖言理事可相顯、相成、相即、相遍，亦言其可相隱、相非、相奪而俱盡。如其發菩提心章既言「理遍于事，事遍于理，依理成事，事能顯理」，亦言「以理奪事，事能隱理」。既言「真理即事，事法即理」。又言「真理非事，事法非理」故「事理雙觀，互相形奪，遂使兩雙俱盡，非理非事，寂然雙絕」。至于一般之事與事相對，理與理相對，互為空有隱顯，以成兩邊者，吾人之觀之，更無不見其既可相即而俱存而並在，亦可相奪，而俱靈、雙絕，故凡分別說此兩邊之一切思想言說，皆可相奪，而皆可歸于寂然雙絕，以入于一不可思議境。然由此兩邊互奪，而一邊之自，奪盡另一邊之他，為其所有，而他全入于自，即又再成相入而相即。由奪以再成相入而相即，而相與相順，亦原只是圓教之義理。然人之契此相奪而相入相即所成之境界，則非義理之思議之事，亦不同于說此義理之事，即不同于說始教終教之事，亦非始教終教所立之教。故亦不同于天臺所謂絕言，在其四教中皆有者。便當說為另一教。法藏即依此而言頓教之旨，以說維摩經之默然無言，即是說不二法門之旨，及思益經中之聖默然之義，並以大乘起信論之離言真如，即終教之通于頓教之義者也。[[44]](#footnote-44)

　　唐先生發揮法藏說頓教的要旨，而以兩邊相奪之義說之，藉理事關係以說「使兩雙俱盡，非理非事，寂然雙絕」之旨，唐先生固然是詮釋法藏之文，但在他自己的陳述中，也出現了一些特殊的述辭，即不可思議之境界等辭。此即筆者要強調的重點，其實頓教是就工夫論脈絡說的主體達至最高境界的狀態，依筆者之分類，工夫論就知識的來源有本體論進路以及宇宙論進路兩型，而依工夫論的歷程便有工夫入手、工夫次第、境界工夫等幾項。頓教就是說到境界工夫的層面，既是工夫論的最高階段也是境界論之所談的主題。而佛教哲學作為實踐哲學是要有本體論、宇宙論、工夫論、境界論的，前此小乘教即有「苦、寂、滅、道」四聖諦之為同具「本體論、宇宙論、境界論、工夫論」的架構，而再及於大乘始教之般若學與唯識學言，筆者主張，般若學即本體論中心意旨之學，其亦預設其它三項哲學基本問題的主張立場，而唯識學即宇宙論中心的哲學基本問題意旨，它一樣是要預設其它三項哲學基本問題的立場意見，只是重點在此，或許顧此失彼。筆者要強調的是，般若學強調本體論，唯識學強調宇宙論，起信論強調工夫論的合理完成，法藏言頓教所涉及的禪宗亦是工夫論的要點，且禪宗的工夫論重點在境界工夫，亦即直接以最高證悟境界者的狀態作為評量主體實踐成果的標準以及建議主體操做的模式。因此也可以說頓教就是境界哲學的重點。法藏所強調的事理雙邊之相奪消泯，只是頓教的外顯形式，之所以事理雙泯，是因為主體正在聖境中，而此義亦正是佛教追求的目標，故而置於「小、始、終、頓、圓」之架構系列中，亦非無理，亦即，筆者主張，法藏及智頤等判教論者，固然有一自主的標準以說各家，但其實，都是各種不同的哲學問題的側重系統以成之學理。就頓教言，說為不思議境界，即是指其重在談主體依小、始、終的種種理論終至可以鍵入成佛實踐問題，而有此一成佛境的頓教之說可出者，說非義理思議之事即是因其已為主體實踐狀態之事，故是談主體的狀態而不是要學習的理論，故亦直接強調是為一境界，而非只義理的內涵。又說即是聖默然，即是離言真如，這都是說它是言說境界的項目了。

 又見：

此頓教法門之教人入此境，要在于空有之相奪中入。則于一切相對互為空有之法中，入此境，不為多；即在一相對互為空有之法中，入此境，亦不為少。此入乃深度的契入之事，固非廣度的思議之事。人亦正須絕此廣度之思議，乃能有此深度的契入也。故此頓教法門，決不同于以前之諸門，有廣度的觀有觀空與觀空有之相融之觀解者。此乃以空有之相奪而互相蕩盡，以使相對者由絕對矛盾不融，更絕對相奪，以無此不融，故與前三教不同。而由相奪以無不融，即更有由相入而相即，以更成融，由相入而相即之重重無盡，以成一大緣起。此即其後文之法界無礙之大緣起，圓教之華嚴三昧所證之境也。[[45]](#footnote-45)

說頓教，說唯證相應，是佛教之前多已提出的要點，它正是修行者的實踐操做，此時，言語道斷，心行路絕，思議停止，唯深度契入而已。所以要強調的不再是種種本體論、宇宙論、工夫論的要點，亦即非廣度的理論，而是深度的契入。筆者認為，此頓教說的是個別修行主體的實踐活動，以此為基礎，義理的深度可以再進一層，亦即當主體頓悟成佛之後，以佛眼觀世界，則是如何一番光景？此即進入華嚴宗種種形上學論旨所談的法界緣起諸原理。這是一個甚麼樣的問題呢？筆者以為，這正是要去說明為何會有這現象世界？以及眾生生命歷程的緣由的問題，而這個問題的回答，就是要由佛存有者本身來提出，因此也可以說是以佛眼觀世界的問題。以下進入談華嚴圓教的討論。

十五、華嚴圓教與天台圓教的對比定位

說頓教是境界哲學時，重點在說主體修行實踐而為境界工夫之意旨，使主體進入冥思慮、絕言說的狀態，但法藏及智頤之圓教卻更是說境界的哲學，但此處之圓教，卻真是主體在聖境的自我展示，因主體即世界，故此一展示即是世界在最清淨的佛眼下的最終實況，故而既是境界哲學，卻也更同時是本體宇宙論。又因它正是佛性存有者的自我活動，故而亦是功力的展現，以此而說為工夫論亦是可說。以上，是筆者自己的立場，以下，引出唐君毅先生對華嚴圓教的討論，首先：

此華嚴之圓教三昧與法界無礙之大緣起之義，與前此四教之義不同者，在前四教皆是方便入法界門，而華嚴之說此法界，則純是實顯真實相，故不同于前三教之方便為權說，與頓教為絕思議而無說者。………而華嚴之說一乘，則只直顯此佛境界之真實究竟法，更無權可開可廢；而為一自始不與權教相待之絕待教，迥然別異餘教，以成實教一乘。[[46]](#footnote-46)

　　說圓教三昧自是說一工夫至三昧之境界，說法界大緣起，則是說以佛眼觀世界之整體，其種種之世界又稱法界，顯為無礙之義，之所以無礙當然是因為以佛眼觀之，若以凡夫之眼觀之，則經驗現象世界種種紛紜，而人間世界更是紛然不善，故以凡夫眼所觀之現象世界就絕非法界緣起觀的景況了，圓教既然是站在這樣的立足點以說觀點，則便絕非前三教之小、始、終的格局意旨，唐先生詮釋前四教是要入法界，意即是說前四教提供的哲學理論是供應主體自我實踐提升而成佛的種種進路，至於圓教，則是已入法界，亦即已能以佛眼觀世界時，從佛心的高度看一切世界，而見其緣起無礙，故說為實顯真實相。亦說為佛境界之真實究竟法，亦即說佛自己的全體生命世界觀。故而筆者說圓教就是整體境界展現的境界哲學。以此而言，唐先生比較了天台之圓教說與華嚴圓教說的差別，此一說明，更能深入發揚華嚴圓教奧旨。其言：

至于吾人若立于天臺華嚴之言之外，以平觀此二圓教之別，則天臺之以法華為圓教，乃自其開權顯實，廢權立實說。此個是有權可廢，意在開顯。而華嚴則只說一佛境界之實，而無權可廢，意在直顯。二經不同，而天臺華嚴二宗，其立根，亦初不一。此即直依本流出乳教，與由三教之末教會歸于本之醍醐教之不同也。[[47]](#footnote-47)

　　天臺宗依法華經強調三乘一乘，故唐先生說它是開權顯實，廢權立實之教，以筆者的話就是：從主體不淨的狀態中做工夫，以求至清淨境界之學思進路。至於華嚴，則是主體成聖境之後，對全體世界的完全開悟，而全面揭露的學思進路。也可以說，天台之圓是圓於主體無論自何處起手都能臻至圓境而為圓，華嚴之圓是圓於主體與世界的絕對終極真實情境中的圓滿展現之圓。故而天台之教多為教人於如何在介爾一念收攝入清淨位中之路數，亦即教人由不淨至清淨的工夫論旨，參見其言：

歸本之教以攝末為事，而其工夫，亦以收攝此心為要，智顗言止觀，皆要在收攝此心。其言一念三千，乃意在于當前之一念中，見其即具三千諸法，而即在此介爾一念中，起空假中。故智顗言小止觀，更教人于數息中起止觀工夫。于此介爾一念中起工夫，乃強度的說此一念中具三千，即言不須于一念外求三千，亦不須于三千法更起觀。此三千法，固亦是相攝而相即相入者。但亦不須于此起觀，以觀其相即相入，而更明此相即相入如何展現為一法界無礙之大緣起法。故智顗之言一念三千，乃重在攝三千于一念，而不重在開一念為三千。其判教之論所歸者，全在教人于當前介爾一念中，用止觀工夫，使此工夫與此一念相即，而止于是，而更即假、即空、即中，以觀其理或法性。先持與其名，更與此理相應，而生起相似之念，與法性有相似即，更有分證即，與由分證而全證之究竟即等。此皆為凝聚心念更求息止，以成觀之強度的工夫。[[48]](#footnote-48)

　　所謂歸本之教即是說天臺宗以眾生位為討論的起點，討論在迷惘的眾生心識中如何收攝心識以至聖境，亦即收攝此心，亦即用止觀工夫而使諸種紛紜的心念收歸於空、假、中三觀之中，而證見空性智慧之理，但其中有歷程階次的上升問題，故而有六即佛的理論出現，同時，其工夫是在凡夫位的任何念頭都收攝入內，而不似華嚴以佛位觀之，任何作用都是稱性而起，以展開更大的視野與境界，以開顯世界為目標。天台是以成就主體為事業之圓，華嚴是以展現世界為法界的本懷。唐先生這樣說華嚴的境界展現之事業：

然華嚴之圓教，則始于直觀華嚴所說之佛境界之廣大無礙。華嚴經言佛以一音說法，為眾菩薩所圍繞。佛說法時，于「高臺樓觀師子之座，諸莊嚴內，一一各出一佛世界，塵數菩薩，謂海慧等。此是如來依報所攝，以表依正無礙故，人法無二故。又如佛眉間，出勝音等佛世界，塵數菩薩，以表因果無礙故。………十方各十億佛土微塵數等大菩薩來，一一各將一佛世界，塵數菩薩，以為眷屬。一一菩薩各與一佛世界，微塵數等妙莊嚴雲，悉皆彌覆，充滿虛空………一一毛孔，各出十佛世界………一切妙寶光明雲，一一光中出十佛世界」；（據華嚴經旨歸）而佛說法之音聲，即遍重重無盡之世界，而無不聞，其光明遍重重無盡之世界，而無不照。而華嚴經中言善財童子之五十三參，見法界中之重重無盡之境，其故事皆甚美。[[49]](#footnote-49)

　　這一段就說華嚴的圓教所示，已經不是在眾生凡夫位的做工夫的臻至圓境之事了，而是說在佛境界的主體活動，這是已開悟者的智慧流出之事業，故說佛以一音說法，為眾菩薩所圍繞，而出一一世界，亦即世界以佛的活動而演化而出，亦即佛存有是宇宙萬化的最終本體與實體，世界由佛說法放光而生起，且世界無窮無盡，亦即佛的活動無窮無盡，故而華嚴圓教觀所說的就是佛所做的世界之圓融無礙於一佛心中之旨。亦即，佛造一切世界，一切世界皆佛流出之世界，故而彼此圓融無礙於佛智中。眾生得此佛眼佛智時亦能圓融無礙，故於說此世界時，能以法界緣起的進路說法界即世界之彼此無礙，故而有其三觀或四法界觀之成立因緣。接下來即說華嚴法界觀旨，唐先生言：

華嚴宗人，即由華嚴經所說之事法界如是，而得其所啟示之義理，並即以此義理，為吾人當前所見之事法界之義理；謂一切事法界之事，即皆同依此義理而成就，以成事理無礙法界與事事無礙法界。由是而此華嚴之法界觀即自始為廣度的，故重周遍、重普融。故以有大行願之普賢菩薩為宗，而不同天臺之本法華而以救苦救難之觀世音菩薩為宗。華嚴經言一毫端出大千世界無量經卷，雖亦似天臺之言一念三千，然卻非重在納三千于一念，納大千世界無量經卷于一毫瑞；而意在于一毫端開出大千世界無量經卷，以見法界緣起之廣大無礙。此非謂其全無納廣大法界于一之意，如天臺亦非無即一念以觀三千諸法之意。然畸輕畸重，則顯有不同。[[50]](#footnote-50)

　　華嚴是談佛位格之主體對世界的開顯，亦即佛的作為，以佛之作為為眾生之作為時，則此眾生即重視以救渡精神入世實踐之一切實事，故重事，亦重理，重視理事無礙，更重視事事無礙。理事無礙是某一事於理無礙，事事無礙是一切事皆與理無礙，故而一切事事之間，皆彼此無礙。故華嚴談法界，重周遍，重圓融。此與法華以主體在凡夫位上升成佛，故重觀世音菩薩的救渡精神者有別，後者重於主體之收斂，華嚴重於佛存有之發散創造。此義又見：

又天臺華嚴雖皆言止觀，然天臺自是重在止于介爾一念，以成觀；而華嚴則重在觀無礙法界之大緣起，以成止。天臺所止之介爾一念，即吾人凡夫無明法性心，以止觀破無明，而開顯法性。而華嚴所之大緣起，則初只佛眼所見一真法界。故吾嘗于原性篇謂天臺宗能道中庸而極精微，而華嚴宗則是極高明而致廣大。[[51]](#footnote-51)

　　天台是要談凡夫眾生介爾一念皆入清淨而成佛境，故唐先生即說天台是即吾人凡夫無明法性心，而破無明顯法性。但華嚴是由已成佛之佛位格存有者，將世界開啟，展現佛法無邊的創造力，故而是極高明而致廣大，相對與天台則是道中庸而盡精微。既有此差別，則天台與華嚴有一性具性起之爭的課題，唐先生分析如下：

天臺之一念三千，乃即一念心以言此心之性具三千。而華嚴經性起品言「如來性起正法，一切如來平等智慧光明所起。」則此大緣起為佛眼所見者，皆佛之如來種性之所起。然心佛眾生，三無差別；則此大緣起，亦即由吾人一念心性之所起。故天臺宗由智顗至湛然知禮益重言性具，華嚴宗由智儼法藏澄觀宗密，益重言性起。天臺知禮言性具，而以華嚴之言性起，乃隨外緣方起，故不如言本性內具之必具。然後華嚴宗之續法，則以「外全起，內豈不具？」「起必含具」，而「具不必起」，乃以言性具者，不如言性起之全備。[[52]](#footnote-52)

 天臺宗言性具、華嚴宗言性起，兩家的不同延伸至其後來弟子，激起了理論戰火，這一性具、性起的衝突，唐君毅先生以兩家進路不同，問題不同，而予以消解。重點在，天台言性具，說性具佛性，三千之念皆性具佛性，故三千之念之任何介爾一念，都可即念清淨而入佛境，故三千之念念念性具，三千之念念念可以收攝進入佛性，因重凡夫修行之故，故重性具，因凡夫念多，但念念皆可即念成佛，因其皆已佛性所具。華嚴不然，所言佛位格的創造活動，任何一念都已是清淨佛境之念，故而須由之起現天地萬物，由之淨化一切眾生事緣，故說性起，實是佛境界之活動而起。顯然，兩路問題不同，無須爭辯，雖然如此，兩家後期仍是展開爭辯，天台批評華嚴之性起是隨外緣而起，若無外緣，則佛性不起。此說顯然是惡解[[53]](#footnote-53)。華嚴之心為真如本心，不變隨緣，謂其恆在並作用，所以不待外緣，非如天台後期學者批評的須待外緣才有佛性之起。至於華嚴宗人，則即主張起必含具，亦即預設了佛性本有之性起活動，反而，只具者卻未必起，不起即不作用，則世界未能圓滿矣！

 又，後期天台有觀性惡法門之說，及批評華嚴緣理斷九之說，此二說且皆為牟宗三先生所接受並繼續用之以評華嚴[[54]](#footnote-54)，顯然，唐君毅先生不同意其說，故而有所說明於下：

天臺言一念無明法性心，可歸于觀妄心、觀性惡為法門；華嚴以一念心上契佛間所見之大緣起法，則要在見此興起萬法之真性之清淨無妄，為法門。觀妄所以即真，不可說為止於觀妄心；契真所以破妄，亦不說為離妄別緣真心。天臺即九界眾生性，以開顯其所具之佛性，會三乘於一乘。華嚴觀九界眾生性，皆如來性之所起，由一乘之本教，以出三乘。會三歸一，如日之還照；一能出三，如日之初照。三原是一，方能歸一；一原函三，方能出三。天臺之圓，在即眾生心性，開佛知見，開三乘之權，顯一乘之實；而其本則在華嚴經所言；佛眼所見之「心佛眾生三無差別」。華嚴之圓，則在直契此佛眼所見，以知佛之本懷，必普渡眾生，使與佛無異。而其末，則為法華經之開權顯實，使一切眾生畢竟成佛，而還契佛之本懷。故不可以天臺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。[[55]](#footnote-55)

 此處首先說天台可謂之為觀性惡之法門，即以天台言於一念無明法性心者，即是於主體介爾一念在迷之心，當下觀空假中而證真如智而謂之具法性心、顯佛法性，因為天台就眾生位格說工夫，故而不能不即於眾生所立在之無明性惡狀態而為觀門，唐先生指出，不能因其立於偏處以去妄求真，就說其祈求妄心，更不能落入主張惡法是佛法，這是對性惡法門最嚴重的誤解。至於華嚴宗言，直接以佛位格的清淨境界作為心法作用的內涵，故而是以真心真性興起萬法，是直接流出、創造善業的做法。天台於凡夫各界中說工夫向上之事，故論旨即為即九法界眾生而說成佛，華嚴者，直證佛境，故後期天台批評其緣理斷九，亦即責其只在清淨佛位格而遠離凡介眾生，此又一不如理之批評。唐先生認為，從終極境界來說，一切世界之眾生都是佛，九法界眾生亦本來是佛也最終成佛，故而見一切法圓融無礙，亦即都不會有任何的不自在及執縛之觀感，因其已以佛位格視之，這絕不是捨棄九界眾生，而是知九界眾生亦必入佛位格，九界眾生亦都是佛界之佛格存有，此一觀門，既是說境界，也是說工夫，更是說形上學的本體宇宙論。會有這樣的思維，是因為佛教哲學是一談主體修行、提升境界、以致對世界的看法會全然改觀的哲學體系，因此，天台華嚴所提出的觀法與對世界的樣態的主張才會有這些差異。唐先生兩面具呈兩派的思路及宗旨，為兩派受誤解的地方還原本旨，認為兩家應互相支持，互為使用，不宜辯難彼此。

　　又，就佛說法之形式，唐先生也有對比的意見：

至就華嚴與天臺之說法方式而論，則天臺之教義，乃以中統假空二偏成三法、三諦、三觀、三佛性、三法身，………皆如伊字三點，不縱不橫，華嚴于一切法皆自其異體之自他之相對，與同體中自與自之相對，以觀其「相即相入」與「相奪相泯」；乃由兩兩對開，而有四法界、六相、十玄之說，故其義理皆縱橫交錯，而亦縱亦橫。天臺所宗之法華，只一佛說法，眾生聞教，華嚴經則一佛說法，十方世界諸佛一齊俱說，而說者即是聞者。菩薩聞法亦皆能說法者，故亦皆為能說能聞者。于是一切佛法皆在諸佛菩薩之相對互說相聞之中，以相即相入。佛對眾生說法，眾生由本覺之因，而得始覺之果是為佛。佛之有此始覺之果，亦由其原是一有本覺之眾生為因。因果不二，相即相入，而佛與眾生，亦相即相入，以合為一無礙之大緣起法。[[56]](#footnote-56)

 本文說天台依法華為一佛說法，而華嚴一佛說法卻引發諸佛共同說法，實際上是，天台講眾生修行成佛的圓滿教，華嚴講世界即諸佛、諸佛即世界的存有論，講眾生即佛、佛即眾生的存有論，故而無論自何處切入，皆是說得諸佛觀點，故而一切相即相融。故就佛說法言，圓融觀之，亦即眾生之活動而已。佛與眾生皆佛、亦皆眾生，無從分辨，更無須分別，共成一大法界緣起。說到底，在華嚴法界觀法中，實已無佛與眾生之分別，全體是佛，一切皆如法矣！唐先生言：

故佛之為眾生說法，探玄記卷一言四義，一、眾生無別自體，攬如來藏以成眾生。然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體，總在佛心智中；二、佛證眾生心中真如成佛，亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中；三、眾生心內佛，為佛心中眾生說法；佛心中眾生，聽眾生心中佛說法。如是全收，說聽無礙；四、或彼聖教，俱非二心，以兩相形奪，不並現故；雙融二位，無不泯故。謂佛心眾生，無聽者故；眾生心佛，無聞者故。兩相俱泯，二相盡故。經云夫說法者，無說無示；亦其聽法者，無聞無得。………是故此四，圓融無礙，方為究竟」。探玄記。依此四義之圓融，以觀佛對眾生說法所成之聖教。依其中之第一義言眾生所依以成眾生之如來藏，即佛智證為自，使眾生在佛心中者；則不可言眾生所自有如來藏佛性，只屬于眾生，而當說為是佛所證得，以使眾生在佛心中者，依其中第二義，言佛證此眾生如來藏，眾生之心真如，即佛以其始覺，同于此眾生之心真如之本覺；則佛乃在眾生心中，而佛亦不屬于其自己而屬于眾生。此即為佛與眾生之相入而相即。由此而有第三義，即佛對眾生說法，即眾生心中之佛對此佛心中眾生說法；亦是佛心中眾生，聽眾生心中佛說法。于是此說法聽法之事，與此中所說所聞之聖教即全在此二心。他說他聞，即自說自聞，此即佛心與眾生心自體他體相即，同時是佛心與眾生心之自體，各與其自體之相即。此即終教義。至于依第四義，則佛心與眾生心，異而相奪，其說聽亦相奪，無說無聞，皆歸寂默，亦無佛與眾生之差別相，如頓教之所直會。合此四者，以成圓融觀，即為一乘圓說之聖教流行之大緣起法。此與智顗言較，則智顗能言佛心與眾生心相即，以說一念具三千法，則其圓教中亦有前三義。然智顗未言眾生心與佛心相形奪而成之頓教義，亦未言前三義通過此頓教義，以為一乘圓教所攝也。[[57]](#footnote-57)

　　以上說法，觀其總旨，就是以眾生已是佛位的眼光看眾生及做佛事，理論上預設了世界以佛之觀照而有，表達上將眾生視為已成佛而交代，則眾生雖尚未成佛，但意旨上已入佛位，此即華嚴宗哲學的極高明且致廣大之處。

　　在此處的討論之後，唐先生便進入一般談華嚴宗哲學時會處理的法界緣起諸原則，由於重要的創作意見已盡述於前，故本文不再多做討論。

結語：

本文談唐君毅先生的華嚴宗詮釋，依筆者之見，唐先生應是當代學人中最能發掘華嚴哲學奧旨的學者，關鍵亦在，唐先生的哲學分析功底，以及深入佛教世界觀的同情態度。唐先生自身哲學思辨力強，不受華嚴宗師抽象複雜的形上術語之阻礙，又能進入佛教輪迴生命觀及重重無盡的世界觀系統，因此更能了解佛教哲學的深廣，從而善予詮解。綜觀其論，其深入佛教哲學史發展而找出線索，貫串大小乘諸說於一系列理論發展中而各就定位。其疏解華嚴天台判教而各另其功能盡現。其演繹華嚴法界觀旨而直指是佛境界的演化歷程，因而說清楚了天台華嚴之別異關鍵，不是形上系統的對立有別，而是問題意識起手進路的差異。華嚴說佛境而性起，天台說眾生修證成佛而性具。凡此種種諸說，都是複雜的理論問題，唯唐先生高智為能疏理解釋清楚，其於佛學現代化的學術貢獻，絕非一意創作又貶抑他教的其他當代新儒家學者所可比。

1. 唐君毅著，《哲學概論》和《生命存在與心靈九境》台灣學生書局1986年5月全集教訂版。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 其中《生命存在與心靈九境》一書，有高儒學於佛教及基督教的立場，但也不是說在系統哲學的真理觀上孰高孰低的做法，而是說就教化的次序而言宜先儒學後耶佛，因此有高儒於耶佛的指稱，但三教卻又皆為主客合一的真理系統，無人能否定別家的真理。以上說明，請參見：杜保瑞，2006年10月，[＜對唐君毅高舉儒學的方法論反省＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/12.htm)，《 香港中文大學的當代儒者》，《新亞學術集刊》第19期，頁281-330。至於唐君毅先生的《哲學概論》專書，就是一忠忠實實的哲學理論介紹之作。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 唐君毅著，《中國哲學原論》概分《導論篇》、《原道篇》、《原性篇》、《原教篇》。台灣學生書局1986年5月全集教訂版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 本文乃為參加第四屆華嚴國際學術研討會而作，主辦單位：中華民國佛教華嚴學會，政治大學宗教研究所。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見馮友蘭言：「佛教講到一個人的前生和來生，這就毫無可考，任憑瞎說。」《中國哲學史新編第四冊》，台北藍燈文化事業有限公司，1991年12月，頁248。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見牟宗三言：「是故將此無限的智心人格化而為一個體性存有，這是人的情識作用，是有虛幻性的。」《圓善論》台灣學生書局，1985年7月初版，頁248。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 唐君毅著，《中國哲學原論．原道篇．卷三》，1980年3月，台三版，頁3~4。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 參見拙著《哲學概論》，杜保瑞、陳榮華合著，五南書局。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 莊子哲學有宇宙論、本體論、工夫論、境界論的基本哲學問題之所有論述與主張。而四聖諦中之苦諦即本體論，集諦即宇宙論，滅諦即境界論，道諦即工夫論，亦正一一相應。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》6~7。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》7。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》7~8。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見呂澂先生言：「法藏由智儼的五教說改成自己的說法，在天台的藏通別圓的基礎上又加了頓，這一來就和天台的判教標準不同，而這分法本身就存在著矛盾了。天台的頓教歸於佛說法的形式，即所謂化儀，而藏通別圓則屬於佛說法的內容，即所謂化法。這說法是合理的。………以頓教隨順了禪宗，未免有趕潮流之嫌。」《中國佛學思想概論》，弘文館出版社，1986年初版，頁213。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》39。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》40~41。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》42。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》43。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》44。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》46。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》46。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》203~205。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》205~206。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁207。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁208~209。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁235~236。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁236。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁236~237。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁237~238。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁238。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁239。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁240。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁244~245。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁251~253。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁257~258。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁270。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁271。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁272。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁272。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁274~275。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁275。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁278。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁292。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁295~296。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁316~317。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁319。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁320。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁322。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁ˇ322~323。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁323。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁324。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁324。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁324。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 惜牟宗三先生即是依此一路數而批評華嚴宗性起哲學，參見：杜保瑞，2012年12月，[＜對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1803.htm)，《華嚴學報》，第4期：頁21-50。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 同上。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁324~325。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁325。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 《中國哲學原論．原道篇．卷三》頁325~326。 [↑](#footnote-ref-57)