

## 論唐君毅對華嚴性起思想的理解與詮釋

淡江大學中國文學學系 教授  
高柏園

### 摘 要

性起思想是華嚴宗哲學的重要概念，也是與天台宗性具思想相對的判教依據之一。唐君毅是當代新儒家的大師，其對華嚴性起思想的詮釋，在當代思想界具有一定的代表性，值得關注。唐先生的論述模式則是：第一，依時間次序展開論述。第二，既是依時間次序展開，因此並不會特別著重某宗思想的份量，而是依其理論需求而定。第三，天台華嚴同為圓教，是圓教一始一終之二型。第四，同時分析《法華經》對天台宗的影響，也分析《華嚴經》對華嚴宗的影響，凡此即可顯示出唐先生論述華嚴思想的特色；而天台華嚴圓教之爭，其重點在於性具性起說、佛性善惡說、有情有性無性說等問題。唐先生認為，此中皆如華嚴思想相予相奪之發展歷程，皆有其所以成立之理由，也都有對話與並存的可能，天台華嚴思想並非相互排斥之說，而為可同時存在，是圓教的始終二型。本文即以唐先生《中國哲學原論：原性篇》第九章〈華嚴之性起與天台之性具及其相關連之問題〉為本，並參考《中國哲學原論：原道篇卷三》，說明唐先生對華嚴性起思想的理解與詮釋，以及其對天台華嚴異同之判定與安立。

**關鍵詞：**華嚴宗、天台宗、性起、性具、唐君毅

## 一、前言

唐君毅與牟宗三是當代新儒家最具代表性的二位大師，一般並稱唐牟，二人情誼深厚，素所稱羨。例如牟先生在唐先生逝世紀念會上，便以「文化意識宇宙中的巨人」稱讚唐先生對中國文化的重要貢獻。然而唐牟雖然並稱，然二者的思想仍有重大的差異。例如唐先生對老子以道之六義說之，而重道的實體義。牟先生則以王弼注為本，而以聖人的主觀境界之客觀化，建立其主觀境界型態說。又如在宋明理學部分，牟先生以伊川朱子為一系，朱子是繼別為宗，非宋明理學之正宗。而唐先生則仍以朱子為正宗，並未完全採用牟先生的三系說。及至中國佛學，牟先生以《佛性與般若》上冊，說明龍樹的般若系統、唯識的三性說、禪宗與華嚴宗思想，而以下冊整本說明天台宗思想。此中可看出四個重點：首先就量上說，牟先生以天台思想獨佔一冊，便顯示其對其中輕重之別，也說明其中後者之為圓教。其次就次序說，牟先生是以理論次序與時間次序並列的方式展開論述。蓋華嚴宗思想乃後於天台宗思想而起，理應先依時間次序而先論天台再述華嚴，然牟先生以天台思想為圓教，是以理論次序宜為後者以收統攝之效。而在論述天台思想部分則仍是依時間次序逐一敘述，此即其時間次序與理論次序兼用之例。第三，牟先生以天台為圓教，而華嚴宗之別教一乘圓教並非真圓教，並特別重視知禮之說。《佛性與般若》下冊第三章〈十不二門指要鈔之精簡〉為題，即已暗示其乃是以知禮之說判華嚴宗非圓教，並以此分判山外山家之說。第四，對《法華經》性格之衡定。即使是《華嚴經》也與諸經類似，皆有特殊的主題與內容，而為第一序之說，《法華經》則是第二序地開權顯實，會三歸一，這不是特殊具體的第一序之問題，而是一種第二序的「虛層的問題」。

相對而言，唐先生的論述模式則是：第一，依時間次序展開論述。第二，既是依時間次序展開，因此並不會特別著重某宗思想的份量，而是依其理論需求而定。第三，天台華嚴同為圓教，是圓教一始一終之二型。第四，同時分析《法華經》對天台宗的影響，也分析《華嚴經》對華嚴宗的影響凡此即可顯示出唐先生論述華嚴思想的特色，而天台華嚴圓教之爭，其重點在於性具性起說、佛性善惡說、有情有性無性說等問題。唐先生認為，此中皆如華嚴思想相予相奪之發展歷程，皆有其所以成立之理由，也都有對話與並存的可能，天台華嚴思想並非相互排斥之說，而為可同時存在，是圓教的始終二型。本文即以唐先生《中國哲學原論：原性篇》第九章〈華嚴之性起與天台之性具及其相關連之問題〉為本，並參考《中國哲學原論：原道篇卷三》，說明唐先生對華嚴性起思想的理解與詮釋，以及其對天台華嚴異同之判定與安立。以下請即展示本文。

## 二、唐君毅的方法論

唐先生對華嚴性起思想的理解與詮釋並非憑空而至，此中除了客觀文獻與思想內容之外，以何種態度、角度、方法以對此所謂「客觀文獻與思想」進行詮釋，更具有其「前理解」的地位，也決定了我們將得到如何的理解內容與結論，此即方法論的問題。唐先生的方法論簡言之，乃是一種動態的、發展的、歷程的、辯證的方法觀，也就是一種歷史性的、時間性的方法觀與方法論。因為是一種發展的歷程，因此每個思想必然是以一種「在世存有」(being-in-the-world)的身份展開其存在，其必然上有所承，下有所傳，而一切的矛盾衝突，皆乃是因為我們將不同時空的立場加以對比，由是而形成矛盾與衝突。而如果我們將其放在各自不同的時空背景下思考，便能了解其何以如此、其必然如此之種種理由，此理由支持其說在當下的有效性，也因為這樣的理由而限制其有效性。而時間所呈現的歷程性，正是一種排除限制、盲點的心靈辯證的必然歷程。就其為理，則依理即可因其互具之理而相通；就其為歷程，則差異也正是歷程統攝下的發展與內容，可以有差異而不必有矛盾。凡矛盾皆是在一特殊預設下所成立的判斷，如華嚴宗所謂之主伴俱足之主，可以以為主但不必為主，主亦可為伴，伴亦可為主，此正是一種動態的歷程觀下必有的態度。此唐先生云：

吾原論諸文，皆分別就中國哲學之一問題，以論述先哲於此所陳之義理，要在力求少用外來語，以析其所用之名言之諸義，明其演生之教迹，觀其會通之途；以使學者得循序契入，由平易以漸達於高明，由卑近以漸趨於廣大；而見此中國哲學中之義理，實豐富而多端，自合成一獨立而自足之義理世界，亦未嘗不可旁通於殊方異域之哲人之所思，以具其普遍而永恆之價值。<sup>1</sup>

至於剋就此書之所有者而觀，其論述之方式，雖是依歷史先後以為論，然吾所注重者，唯是說明：中國先哲言人性之種種義理之次第展示於歷史；而其如是如是之次第展示，亦自有其義理上之線索可循。故可參伍錯綜而統觀之，以見環繞於性之一名之種種義理，所合成之一義理世界。……故其能論述的方式，亦可謂之即哲學史以言哲學，或本哲學以言哲學史之方式也。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，台北，臺灣學生書局，1979年2月，頁1。

<sup>2</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁4。

然吾人真欲由哲學義理之流行於歷史，以指陳其真實不虛者，咸能相與融合；即必須指陳一切真實哲學義理間，其表面上的衝突矛盾，見於諸哲人之相非之言中者，皆貌似衝突矛盾，而實莫不可由吾人之分疏，而加以消解。<sup>3</sup>

唐先生論述「少用外來語」，即是避免格義失真的問題。例如當我們使用西方哲學的某些概念來表述中國哲學時，由於概念的使用並非以「字典意義」為主，而是以「脈絡意義」為用，因此使用某種概念其實也就預設了某種系統，此即可能造成系統間的差異與距離。而思想既是相繼衍生，是以即可以變化而互通，在這種「即哲學史以言哲學」之方法下的天台華嚴思想儘可能有差別，但卻沒有絕對性的排斥與衝突，而有可會通的可能。之所以可能，乃是因為思想前後是因為發展的關係而有所不同，但不是因為發展而只有否定。之所以形成否定，乃是因為「人之不免於其心思在一方向之運用，以觀他人所知」<sup>4</sup>，此即是以自己的系統去解釋他人的理論，當然會造成矛盾衝突。此即唐先生之方法論及其信念之所在。若依唐先生所言，則不但天台華嚴可以俱為圓教，即使山外山家之爭，亦有融通發展之可能。此皆不以某家、某人、某說為標準，而是將之納入開放之歷程發展中加以理解與詮釋，由是而能如《莊子·齊物論》之不齊之齊，而兼以仁義理智之心，以詮釋此先聖先賢之學也。<sup>5</sup>

### 三、唐先生論華嚴性起思想

勞思光先生曾提出二個中國哲學理論的設準，首先是有關自我的設準：德性我、情意我、認知我、形軀我，此乃是知情意三分加上身體之傳統區分的範疇；同時，也以形上天、人格天、自然天，說明從《詩經》、《書經》以至先秦論天之型態，並以此貫串整個中國哲學之論天範疇。<sup>6</sup>唐先生在論佛教的性時有以下六種意義的區分，此即其性之六義說：「（一）妄執之自性、（二）種性之性、（三）同異性質之性、總別性、種類性、（四）自體或自己為性、（五）種子與心識之因本或所依體性之性、（六）價值之性。<sup>7</sup>」此乃橫向之範疇義。至於縱向之發展義，則為由般若之性空、空性，轉為唯識法相之論五種性、三性與八識之性，再

<sup>3</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 8。

<sup>4</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 9。

<sup>5</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 8：「以不同為同，遂以同為不同，則觸途成滯，無往非衝突矛盾；以不同還之不同，乃能以同者還之同，而衝突矛盾乃無可不解，斯可如莊生所謂『不同而同之』『不齊而齊之』矣。」

<sup>6</sup> 參見勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1983年2月。

<sup>7</sup> 參見《中國哲學原論：原性篇》第六章論佛家言性之六義。

轉至天台華嚴之言性具或性起之心，最後則表現為禪宗之見自本心，見本性自性。<sup>8</sup>此唐先生對中國佛教論性之總說，而天台華嚴之性乃是歸在價值之性，此即說明天台華嚴思想之重點，並不在對一切存有做一存有論之說明或認識，一如法相唯識之說明，而是通攝般若之空與法相唯識之有，進而以成佛度眾之功德價值為其最終歸趨之所在。因此，性具性起都不是以認識論或存有論為核心，而是以實踐價值活動為重點，也可以說是超越了第一序以事法界之種種分別認知說明，進而展開一切存在之價值與意義的說明。就此而言，無論是《法華經》或《華嚴經》，其實都沒有第一序的認識論或存有論之說明，而是以第二序的、後設的反省融攝與開展價值世界為目標，此所以有心性論、工夫修養論與佛境界論之圓教等種種問題，而此即是唐先生此文所欲說明者。唯唐先生在此已經預設了對天台華嚴思想之第一序的說明，此如其《中國哲學原論原道三》之所論，是在此基礎上進行第二序之判定、安立與融通。在以第二序之立場回顧第一序之種種理論內容，「則知義理之呈現於人之心思，而為人之所言說，必有其歷史上之時節因緣。時節因緣不至，則義理藏於智者之默契與內證，不僅不彰於言說以使人知之，亦可不凸顯於心思之前，以為己之所知。」<sup>9</sup>但是這樣的即哲學史以言哲學的方法，並不是一種歷史主義的態度，也不是主張一種相對主義的立場，而否定普遍永恆之義理之存在，反之，乃是「即哲學義理之流行於歷史之世代中，以見其超越於任何特定之歷史世代之永恆普遍之哲學意義矣。」<sup>10</sup>今雖不必即可見此永恆普遍之哲學意義而加以客觀陳述，然其不害吾人有信念於此方向實踐之價值，此即理想義與價值義之肯定，而無論是性具性起之說，其根源亦仍不外此理想義與價值義也。

唐先生對華嚴性起思想之詮釋，依唐先生對華嚴宗興起之說明，可見華嚴宗之以《華嚴經》為根據而有信起思想，既是歷史之偶然，又是理論之必然，更是義理之應然。

此華嚴經之傳入中國，蓋始於與鳩摩羅什同時之覺賢，已譯六十華嚴，世親之十地經論亦譯華嚴十地品者。由地論之釋出，而有中國之地論宗。後以相州南道之弘地論者，為南地，相州北道之弘地論者，稱為北地。北地繼與攝論宗之思想合流。南地與南方之般若學之言法性之思想相接觸。南地自勒那摩提慧光為其開祖。歷曇遵、曇遷，智正至智儼。智儼又承杜順

<sup>8</sup> 參見《中國哲學原論：原性篇》，頁 183。

<sup>9</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 6。

<sup>10</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 8。

弘華嚴，而後人推杜順為華嚴宗初祖。然自華嚴宗傳承而言，則更當上溯至慧光。<sup>11</sup>

諸行無常，《華嚴經》何時傳入中國，何人何時譯出，何人何人為之釋，此皆為一歷史之偶然。然一旦譯出、成釋，則其理論便有一定之方向，此即理論之必然，而此理論應如何理解、詮釋、發展，始能充分展示其中之意義與價值，則有待後人之努力以成。而此詮釋未必即是經典之原意，而可以是後人之詮釋與發展，此為可有且應有之發展，此為理之應然義。據此以觀華嚴宗：

法藏之時，更有華嚴之新譯，為法藏所資取，以弘華嚴宗義。後澄觀所見華嚴經之譯文，又更多。其華嚴疏抄卷七十九，更攝天臺湛然所重之佛性有惡之義，而言如來不斷性惡，蓋其嘗就湛然學摩訶止觀之故。唯澄觀于此染惡之上，更有染淨雙泯、至淨無染之二義以超之耳。宗密更疏圓覺經，作禪源諸詮集都序，原人論。<sup>12</sup>

由此可見，以華嚴宗的發展為例，不只在華嚴宗如此，天台宗之發展亦然，而山家山外之爭亦是可有、必有且應有之發展。既是發展，則此中各階段必然有其一貫性，否則不足以完成其統一性的發展義；然既是發展即有所開創，此即與其前之諸說有別，由此而有發展之新意。依唐先生，我們當然要掌握學派思想之發展，但仍應細心判別先後理論之異同，以明其發展之線索，然不可以後起之說為準以評定前者之說，或謂前者之說必為後者之意。蓋後起之說乃是承前說而有之詮釋，但未必是前說之原意，此唐先生謂：

大率宋之知禮，因被視為山家正統，故後人之言天台宗者，多依知禮以講湛然，更依湛然以講智顛；此乃由流溯原，以明天台教旨。然此則非吾前章論智顛之學之所取。吾之前章論智顛之學，要在更由智顛之前之佛學，以見智顛之學與其前之佛學異同何在，及其後之天台學之流之所以別；而亦不可逕以知禮釋湛然，以湛然釋智顛。然後可見此天台之學之發展，其種種教義之問題之所由生，其後之對外對內之爭辯之所由成，以及後起之人對天台學之貢獻之所在。……在此後來之天台學，其由湛然所提示之義，而引起後之天台學者種種問題者，其要者有三：其一為湛然之重言心色、依正不二、無情成佛，而引起者；其二為緣湛然之以一念理具三千，言內外因果不二，而引起者；其三為由湛然之重言染淨、性修不二、及佛

<sup>11</sup> 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇卷三》，台北，臺灣學生書局，1986年10月，頁272。

<sup>12</sup> 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁272-273。

性有惡，而引起者。而此三者，又皆湛然引申智顛之義，向焦點而趨之所成，而初非智顛之言之所明具，明加以重視者。由此即可見由智顛至湛然之天台學之一發展。<sup>13</sup>

唐先生此論即與牟先生以知禮為核心論天台，有明顯的不同。唐先生更細密地區別了學派不同階段之特色及其差異，除非學派已然完成而定型，否則學派既在歷史發展中，則其與其他學派之矛盾衝突，亦可以是緣此特殊情境而起，亦可隨此情境之去而滅，其表面之矛盾即可以此消解。而這樣的消解並非混漫，而是在一更豐富的意義下涵攝各階段性之價值使其無礙，此亦華嚴思想無限、無礙精神之所在。依此，唐先生便不同於牟先生堅持天台宗為唯一的圓教，堅持知禮對華嚴宗思想之判定為決定性的，唐先生雖然承認此中的差異，但更試圖以更開放的角度，取消表面或某種意義下的衝突，而其根據則一方面是動態的歷程觀，另一方面則是以一圓滿無礙之境界為歸宿，此則必然有如此之態度也。

唐先生認為華嚴宗性起思想之所以立，首先乃是受其所依之《華嚴經》之性格而立。《華嚴經》為佛始說其自證境界，既是佛之自證境界，此佛心當即是一「法界性起心或第一義真心」，亦即為一絕對義之真心，而一般之染淨善惡乃是相對義之說，是第二義的內容，佛心仍可性起種種善惡之事與相，然此善惡染淨乃是就事與相說，是第二義、相對義，非可以此論第一義真心：

此即華嚴宗之所以必言性起，而在性之根本義上，不能言染與惡之故也。依華嚴宗在性之根本義上，不能言染與惡，故若謂性亦具染惡，即為只能在第二義上說。<sup>14</sup>

善惡染淨既是第二義，則此真心即可如《起信論》之開真如與生滅二門，此即同於大乘起信論、大乘止觀法門論以一自性清淨之如來藏心，兼有生滅不生滅二門，而兼具染淨之旨。華嚴宗之澄觀，所以能攝取湛然佛性有惡之思想，於華嚴宗之教之中，其關鍵即在於此。<sup>15</sup>

至於此中之觀行工夫，則在觀法界緣起之無礙而契入佛之自證之真心，而佛之性起無量，是以此中不可能以漸之方式一一為之，必也有頓悟之模式以契接此佛之自證境界，由是而頓教乃成為必要之內容，而為由小、始、終教之入圓教之必經之路也。唯吾人之真心與佛之真心不二，皆為一超越義之空寂靈知之性，「此即

<sup>13</sup> 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 368-370。

<sup>14</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 263。

<sup>15</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 263-264。

圭峯所以本神會以靈知為眾妙之門之旨。而重在教人本此靈知，以求直接契入佛之真心之故。此即直攝禪宗之頓超法門以詮教，而使後之華嚴與禪，更結不解之緣之故也。」<sup>16</sup>而華嚴宗由此唯一真實靈知為核心，其必也是依此心而隨緣起現種種法，此即性起說之存有論之意義，而此亦表現在其教之特色與說法之方式上。唐先生分判天台華嚴如下：

簡言之，此二者之別，即一直接說與間接說之差別，或直顯與開顯，流出與會歸之差別。此二說法之方式，原不相衝突。故兩宗於此共尊二經。兩宗之諸祖師，亦多互相影響而互相尊戴；而二宗之義，亦原可並行不悖。<sup>17</sup>

經為佛所說，凡佛弟子皆應奉行而不應起分別心，至於某宗以某部經為依據亦自有其因緣。天台宗華嚴宗皆奉行《華嚴經》、《法華經》，唯取證則有輕重緩急之別，而於經體則無異議。《華嚴經》既是佛自證境界，當然是直接說、直顯說、流出說，也就是由一而多的發展歷程。《法華經》乃是會三歸一，攝三歸一，是以為攝三而非直接說佛境界，而為間接說、開權顯實之開顯說，以及攝三歸一之會歸說，也就是由多而一的統合過程。此中只是說法不同，而其為佛之本懷則無別而可會通無礙。若以其時代觀之，天台宗之問題在以「心佛眾生是三無差別」的佛性論基礎上，如何收攝藏、通、別三教，而歸於佛性之圓教，其根據自是佛性本有義、本具義，心具三千大千世界。是以三千大千世界之內容皆為佛之施教內容，《法華經》雖有化城喻品、藥草喻品之大機小機以及藏通別教之別，然其本仍在本具之佛性，此是攝三歸一，所謂攝末歸本法輪。華嚴宗繼法相唯識之後，轉識成智如何可能正是問題的核心，而性起思想之起，正是一種動力義之表現。蓋性具之具乃是言其本有義、不二義，然其中性之發用義並非其重點所在；而華嚴宗則特別重視此性起之動力義，以此說明成佛如何可能之終極動力之來源，此即是對凝然真如的回應。<sup>18</sup>佛性不只是存有義而且也有活動義，性具思想強調存有義，性起思想則強調活動義，實則存有義必有其活動義，而活動義亦必有其存有義，佛性乃既存有又活動之存在。唯此性起性具之初的強調既成一宗之特色，是以日後其發展便往往特別強調此特色，甚至以此為本質，因此未必能完全呼應其初最早之開宗立場，此即所以有學派之爭。

<sup>16</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 265。

<sup>17</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 261-262。

<sup>18</sup> 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 294-295：「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，即所謂無漏種，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。」



天台宗之觀妄與華嚴宗之契真，皆是一種入道之法門，本來就不具有唯一性與排他性。唯人畢竟有限，是以不得不在此中選擇其一以為方便法門，既是法門則為無量，雖一法門皆可具、可起、可攝無量法門，然吾人工夫修養之起點仍不得不有一方便入手處，此即見法門之方便義與無礙義：

故天台宗由智顛至湛然、知禮益重言性具，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。天台言一念無明法性心，可歸于觀妄心、觀性惡為法門；華嚴以一念心上契佛眼所見之大緣起法，則要在此興起萬法之真心真性之清淨無妄，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。<sup>19</sup>

故不可以天台之觀即眾生之妄心，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於一圓也。<sup>20</sup>

至於此二宗說法方式之差別，則天台宗為強度的工夫，華嚴宗為廣度的工夫：

故智顛言小止觀，更教人于數息中起止觀工夫。于此介爾一念中起工夫，乃強度的說此一念具三千，即言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。故智顛之言一念三千，乃重在攝三千于一念，而不重在開一念為三千。……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，而不同天台之本法華而以救苦救難之觀世音菩薩為宗。<sup>21</sup>

雖然華嚴宗以廣度工夫為要，然其廣度乃是來自佛之自證境界而非凡夫所能及，是以有超越性之色彩。而天台宗以強度之當下一念為工夫之要，則可由吾人當下之一念而起止觀之效，此即具有內在性之特色。<sup>22</sup>

另就佛性義而言：

<sup>19</sup> 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 326。

<sup>20</sup> 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 327。

<sup>21</sup> 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 325-326。

<sup>22</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 272。

然在華嚴，不謂真心之性有九界之染惡，性乃純淨善，則在性之自身上，便不能見對此染惡之銷伏義與修治義，因其純淨，在性上更無染惡之可銷伏也。<sup>23</sup>

又：

今吾人於此，若不能於當下介爾一念之心，觀其性具十界，亦具佛界，與佛所證之真如理；則此隨緣不變之真如理，仍為超越外在，與吾人當下之介爾一念之心，隔別不融，不能在「當下一念之觀一心中得」，即不能稱為圓教。只依此真如不變隨緣之義，人如不能免於妄心，又不能於此能證真如之真心，直下有契入；便亦在觀行上，無下手處。<sup>24</sup>

對此華嚴宗工夫下手處問題，唐先生云：

華嚴宗固亦非只有教無觀。華嚴宗之法界觀，或不如天台之介爾一念心之心，以觀其具三千諸法即空即假即中之切摯，足以稱盡精微而道中庸。然華嚴宗本其四法界、十玄、六相之論，以展示「無盡法界，性還圓融，緣起無礙，相即相入」，如因陀羅網之無際，「微細相容，主伴無盡，十法門，各攝法界」，而依之以成觀；則可以拓學者之心量，以致廣大。由華嚴之教觀以通於禪，以直契一念之中之「昭昭不昧、了了常知」之靈知，則可以導人入於極高明。<sup>25</sup>

此即華嚴宗何以重視禪宗，亦正以此頓教直契佛心於當下，進而能起種種觀以契法界緣起之無量也。唐先生對此之最後總結如下：

吾意如依哲學與審美之觀點看，則華嚴之通透而上達，蓋非天台所及；若自學聖成佛之工夫看，則華嚴之教，又似不如天台之切摯而警策。然自人之求直契佛所自證境界之目標看，則徒觀佛所證之境界之相攝相入，又不如直由一念靈知，以頓悟己心即佛心，更不重教理之詮說者之直截。然此後者則尤為禪宗所擅長。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 273。

<sup>24</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 277。

<sup>25</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 278。

<sup>26</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 280。

## 四、反省與引申

唐先生對華嚴宗性起思想之詮釋已如上述，今即以三義回應之。

### (一) 超越性與內在性

試觀唐先生語：

然因華嚴所重者，在言一佛所自證之法界性起之真心自性清淨，以及緣此而有之佛之功德之無盡等；則華嚴宗所嚮往之境界，即對吾人在凡之心識，多顯一超越之色彩。天台之言佛與眾生之性，同此染惡，則佛與世間眾生，更見其相即而不離。<sup>27</sup>

依唐先生，天台宗華嚴宗之言性原可並行而不悖，而華嚴宗則多顯一超越性意義，此所以導人於極高明。天台宗則即世間而開顯出世間之道，此更顯一內在性意義。此天台宗之即世間之說，頗類似西方哲學家海德格的「在世存有」之說。人乃是在世間中的存在，是以吾人也即可依此世間之種種情境而體會此中諸法之價值與意義，是即生活而悟道之路，此所以讓人有親切感者，所謂「切摯之教義」也。此種即生活世界之內容而體會道之無所不在，佛性之無所不具，此為一「內在的逆覺體證」之模式。相對而言，華嚴宗觀吾人靈覺真知，此靈覺真知乃是超越一般生活內容之上而為其本者，是為「超越的逆覺體證」之模式。<sup>28</sup>唯無論是內在的或超越的逆覺體證，都是當下之自反自覺，也即是一種頓教的型態，內在的逆覺體證乃是即生活世界以明道之無所不在，而一切法皆具道之內容，即是性具之型態。而超越的逆覺體證則以暫時隔離於一切法之上，而獨契自心之靈明真知，有此靈明真知乃能隨緣起現種種法，此即為性起之型態。因此，性具性起乃是逆覺體證自家心性的二種型態，至於內在的逆覺體證如性具之工夫，乃是由當下一念心下手，此其為親切。然而其難處即在此一念心畢竟兼含法性與無明，而要能有此圓頓止觀以得證此不思議境，此實非易事，甚至也容易落入現實生活中而難以自拔。反之，超越的逆覺體證要截斷眾流以契本心本性，以觀佛之自證境界，此自是超越而難以下手。然吾人之心亦可自覺此心之執與此心之本，此即可直悟本心之靈覺真知，則契本心觀佛境亦是一念之間耳，亦非必難

<sup>27</sup> 《中國哲學原論：原性篇》，頁 272。

<sup>28</sup> 參見牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北，正中書局，1978年6月，頁360-377。頁371-372：「胡氏之路吾名之曰「內在的體證」。此與延平之「超越體證」雖有型態之異，而卻屬于同一義理間架。」頁260：「……而且同時亦並不通過格物窮理之方式以把握之，而是通過「逆覺體證」之方式以把握之。此是兩大系統之大較也。」

以捉摸而無從下手也。此即「華嚴宗固非有教無觀」，唯其觀法乃一超越的逆覺體證之型態而已！華嚴宗以事法界為首，而後言理法界，理事無礙法界，則此以事法界為先，除了存有論之意義外，亦是一工夫論的提示，也正是觀此事法界之理而知性起之妙。此事固可是佛之性起，然此中能有此性起與緣起之別，其本仍在真心之靈知，此亦正是一念心之轉，當下即是，並非遙不可及也。

## （二）對儒學思想之運用

如前所述，性具是重性之存有義，而性起是重性之活動義，此說亦可說明孟子人性論及朱熹與陸象山思想之異同問題。袁保新教授在其「孟子人性論現代詮釋的困境與翻轉——從中西哲學的基本差異談起」一文中，重新反省了孟子人性論的二種詮釋：本善論與向善論，並予以評定，其義甚精。<sup>29</sup>以其中之義對比本文之主題，則有二義可說：其一是袁教授認為無論是人性向善論或是人性本善論，皆不應該是一種本質主義的態度與立場，否則即有違《孟子》文獻之原意。其二，孟子人性論原本就有本善之體與向善之用二種面向，這正是一種道德實踐必有之內容，向善說明人性的動力義與實踐義；本善則強調人性之善的絕對義與本有義。而在道德實踐的過程中，人性也逐步完成、實現其無限、無量之可能價值與意義。類比此義，則性起說相近於向善論，強調由體起用的過程與內容，而這特別又是由佛之自證境界說，是以相即相入相攝相奪皆是一體而無礙之圓境。唯此性起並非性之緣外而起，而是性之自身功德的自現、自起，其本在性不在外緣，其所起之緣則只是增上而已。同理，向善並非是人性朝向性外之善而實踐，此是「行仁義」，也是一種仁義外在之說。向善乃是性之自成自向，是「由仁義行」，也是仁義內在說的表現。此即唐先生所謂致廣大之教，是直接說、直顯、流出之教，而此仁義內在之說，即是性具說的主要根據所在。無論眾生或佛，其心性平等無差別，此中之重點正在由眾生之假中見其空性，以至於中道第一義諦，而即空即假即中，此即唐先生所謂極高明之教，是間接說、開顯與會歸之教。

另就宋明理學之理學與心學之爭論而言，理學的朱子與心學的象山皆承認性即理，此相當於承認性具義，然而象山也同時承認心即理，此有超越真心之肯定的意味，而心性是一。至於朱子則認為心不即是理，而只是「氣之靈」，要通過格物致知能具理而成聖。心若是本心、絕對的真心，此是就體而言，性起性具之性皆應如是觀。唯以天台宗一貫之精神，乃有即世間而開顯出世間之道，此即近

<sup>29</sup> 參見袁保新，「孟子人性論現代詮釋的困境與翻轉——從中西哲學的基本差異談起」，台北，《孔孟學報》第98期，2020年9月。

乎朱子之立場。<sup>30</sup>蓋吾人之性為善為理，然而吾人之心卻是在一現實生命中展開，是即此世間之種種主觀習氣、客觀環境而逐步上達於出世間之理。是以朱子此種「心不即理」說，類似天台宗所謂「一念無明法性心」，其差別在天台宗此心在第一義應為佛心，是純善的絕對，而其可不斷惡法門，此即佛性有惡之說，亦即是就心之實存義而言。而朱子之心亦可具理、具法性，然此具並非「先天之本具」，而是通過格物致知之後的「後天之當具」，而牟先生即以此判定朱子「繼別為宗」，非儒學之正統。今若以「一念無明法性心」一義說明朱子之心論，或可為朱子心學開出一條新的詮釋進路。

### （三）有關工夫論之得失

唐先生以為天台宗之即世間法以入出世間法，其工夫所對為人間之覺與無明，由假入空入中，此由假乃吾人日常生活之所及，此為親切，而日常生活之種種過與不及之迷則為工夫下手處，此工夫著落十分明確。相對而言，華嚴宗以佛自證境界為觀，則吾人非佛境界，是以對佛境界恆有其距離與想像，此於工夫則不切。而且法界緣起圓融無礙，此中無過無不及，是以自觀過以下工夫之下手處不顯，而可謂石頭路滑，難以捉摸。唐先生特別說明華嚴宗之攝頓教，即在回應此工夫問題，而以頓教之模式建構其悟道之方法。然而我們也可以說，天台宗之工夫由日常生活下手，自是平易近人而親切。然其問題也正因其為日常親切，反而容易視而不見，道器不分，滯於日常而缺其上達之動力。此即人皆有日常生活，而未必人皆能悟道，其重點在心而不在其日常與否，親切並非決定性條件。反之，心佛眾生是三無差別，則眾生心即是佛心，心之當下一念固是無明法性皆具，然亦有本心呈現之時。如孟子所說之乍見孺子將入於井時之怵惕惻隱之心，此心雖是當下，但其未發之本則是圓具。易言之，華嚴宗類似《中庸》之重「喜怒哀樂未發之謂中」未發之精神，而天台宗則重「發而皆中節」之已發之精神。如前所述，能否於日常生活中見道起信，此中關鍵在心，是以華嚴宗之超越的逆覺體證之精神、未發之謂中的精神、「上座本來面目」的精神，正是掌握此本心，由是而能於日常生活中見道，而於一切緣起諸法，轉成性起功德之無量也。總之，已發未發、性具性起、親切莊嚴，皆可相即而無礙，皆法門之方便為用也。

<sup>30</sup> 朱子之所以主張「心不即理」，乃是就心在吾人實存生命與生活中呈現，為一可善可惡、有善有惡之實存心。依朱子，即使吾人之心即理，然此乃是就理上說，當此心落入現實生活中，則不必然即理，此所以要有修養工夫。因此，朱子的問題不是心的實存義，而是心的本質義，但朱子既主張心為氣之靈，則心的本質就不是理。而天台的佛性有惡說，其佛性於第一義仍是絕對之善，此與朱子之心論有別。

## 五、結論

天台宗華嚴宗是中國佛教理論發展之極致表現，此所謂皆為圓教。而性具性起做為核心概念，此一方面說明二家思想之異同，另一方面也是佛性即存有即活動的最佳寫照。唐先生由即哲學史以言哲學之方法入手，逐一說明性具性起之發展及其異同，而後以直接說與間接說、直顯與開顯、流出與會歸等三義論其差別，然皆為一圓教之始與終而成一圓，為圓教之二種型態，非是「以此非彼」，亦非只許一家為唯一之圓教也。同時，唐先生也特別說明華嚴宗所以判攝頓教之理由，其正以此頓教而顯一絕對性之矛盾、相奪，以順成絕對之相即與相攝，此即在天台宗之重相即之外，更凸顯華嚴宗相奪思想之特色與貢獻。至於工夫之差別，雖有親切與莊嚴之別，然皆為方便法門而不必相排斥，也無大小先後之別，唯當是用即可。此外，我們也藉此義反省儒學內部的人性向善本善之爭、心即理與性即理之爭等問題，並以超越的與內在的逆覺體證，方便說明性具性起所可能呈現的模型及其意義。天台宗一念三千，華嚴宗法海無量，可論述的問題仍多，今即以性起義說明唐先生之詮釋，並期待以此更為第一序的文獻，提供一詮釋的方向與可能。區區之意，或即在是。

## 參考文獻

### （一）現代專書

- 牟宗三，《時代與感受》，台北，鵝湖出版社，1982年3月。  
 牟宗三，《心體與性體》第一冊，台北，正中書局，1979年12月。  
 牟宗三，《佛性與般若》，台北，臺灣學生書局，1977年6月。  
 唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，台北，臺灣學生書局，1979年2月。  
 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1983年2月。  
 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇卷三》，台北，臺灣學生書局，1986年10月。  
 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北，正中書局，1978年6月。

### （二）期刊論文

- 袁保新，「孟子人性論現代詮釋的困境與翻轉——從中西哲學的基本差異談起」，台北，《孔孟學報》第98期，2020年9月。