

唐君毅論佛學之心性與空理及其境界

錢怡君

中央大學哲學研究所博士班六年級

提要

唐君毅為第二代新儒家之代表性哲學家，其晚期集大成之作《生命存在與心靈境界》（下簡稱《境界》），不僅承繼第一代新儒家對釋家、外道採取開放態度，辨明世界各文化精神眾流之特殊價值與中國文化之同異；更進一步加以分判境界為九，以佛家為我法二空第八境，而可通天德流行第九境。然佛家之諸教法中，何以唐君毅定然以我執之破除與空性之體悟為其核心所在，其中無不關涉《中國哲學原論》對之之前沿討論。本文之所重，唯在提取唐先生《中國哲學原論》如何本於仁義禮智之心，運用“所以明同異之方法”，以論佛家之諸義理名言中之「心」、「性」、「理」，而步步分辨一概念內涵之原初所指為何、與中國之儒道交涉之發展後又為何；方得探究釋家所出之文化之原之特性究竟為何，以於《境界》判教第八境之所資。

關鍵字：唐君毅、空理、玄理、我法二空境、所以明同異

唐君毅論佛學之心性與空理及其境界

前言

唐君毅(1909-1969)學名毅伯，為當代新儒家第二代之哲學家，其綜貫會通儒釋道三教，與佛學之淵源頗深、不以宋明儒之排佛態度為然。由其家學、交遊與師承三方面，可見端倪。唐先生之父唐迪風公雖從儒，但亦師唯識宗歐陽竟無。¹而後唐君毅不僅嘗問學於歐陽大師，亦被大師視為能傳其學之唯一弟子。至於先生就讀於重慶聯中時期之交友中，有先從儒後學道與禪之游鴻如、印佛法師。²唐君毅大學階段之老師熊十力先生³，學問路數則是由唯識佛學入儒。而就唐君毅個人之學思歷程來說，梁漱溟對他影響最為深遠；十五歲時先生讀梁先生所著之《東西文化及其哲學》即是以人類文化終歸於佛家之向後要求而去欲之見為是。⁴唐君毅一生未嘗因宗儒，而廢止對佛學博大之義理的反思與吸納，其佛學研究主要著作或文章，可依其學思轉折分為三階段—即 1949 年間內地時期、1949 來港後以及 1966 年後。基上之分類，早年唐先生嘗發表〈佛學時代之來臨〉。⁵思想中期階段 1961 年代表作《哲學概論》述及佛學部分，則見於第三章到第七章以及第十八章：前半部言哲學之內容，分為名理論(略述印度之因明之特質及中國之邏輯思想)、知識論(印度哲學中之知識論問題)、天道論(印度哲學中之形上學精神、印度各派形上學之分野)、人道論與價值論(印度之人生思想之特質—其與西方之人生哲學問題之不同、印度之人生思想之各型，及其不重西方人生哲學中之若干問題之理由)；後半部第十八章言佛學中之唯識宗之哲學。單篇論文則有於 1953 年之〈印度與中國宗教道德智慧之方向〉。⁶之後有晚期著作 1966 年到 1975 年發表之六冊之《中國哲學原論》(下簡稱《原論》)與 1977 年之《生命存在與心靈境界》(下簡稱《境界》)。此外尚有 1976 年〈略談宋明儒與佛學之關係〉與 1977 年〈談中國佛學中之判教問題〉二文。⁷

本文之所及，要以《原論》與《境界》為主。原因除在於此二著作，為唐先生晚年成熟期集大成之代表著述外；還在於針對諸義理之概念(如心、性、理等等)儒釋道各家之所言，雖皆有或同或異處、各家中又有各派之分殊處；唐先生尚能就同言異、就異還同，而方可再分其真正之所異，以見各家派之獨特義理之價值。其可貴處更在於，根本地再窮究生此價值之原者，是本於何文化精神而加以細論，而不混然說之。詳言之，唐先生此二書，一方面能本仁義禮智之心之態

¹ 唐君毅，《年譜、著述年表、先人著述》(台北:學生，1980)，頁 4。

² 承上，頁 13-14。

³ 熊十力先生於 1922 年間亦曾從歐陽大師學。

⁴ 唐君毅，《年譜、著述年表、先人著述》(台北:學生，1980)，頁 15。

⁵ 收錄於《哲學論集》。

⁶ 收錄於《人文精神之重建》。

⁷ 皆收錄於《哲學論集》。

度而言之、另一方面則能就各家各派之同異處再辨其學說之實異也；而能超越地論義理概念之所別、並加以綜貫之。關於唐先生自言其主觀論述之態度如下所述：

本吾人之仁義禮智之心，以論述昔賢之學。古人往矣，以吾人之心思，遙通古人之心思，而會及其義理，更為之說，以示後人，仁也。必考其遺言，求其詰訓，循其本義而評論之，不可無據而忘臆，智也。古人之言，非僅一端，而各有所當，今果能就其所當之義，為之分疏條列，以使之各及其位，義也。義理自在天壤，唯賢者能識其大，尊賢崇聖，不改以慢易之心，低視其言，禮也。吾人今果能本此仁義禮智之心，以觀古人之言，而論述之，則情志與理智俱到，而悟解自別。⁸

而本上所言之仁義禮智之心，主要在祛除漢儒之有禮無義、宋儒之有仁無義、及其世純歷史學者之有智無禮之態度也。以上三者之態度，或缺義或缺禮或缺智，無法真正得昔賢之說之本意，而皆有失其真、不能使各義理學說被客觀評價其高低。惟承此仁義禮智兼備之態度，則人方能以其心觀個家派表面衝突，實則為通貫圓融之哲學義理之不同之方方面面耳。是以，在唐君毅來說，義理世界之門戶是為互通開放，而可自由出入：

嘗以為凡哲人之所見之異者，皆由哲學義理之世界，原有千門萬戶，可容人各自出入；然既出入其間，週旋進退，還當相遇；則千門萬戶，亦應有其通。…故此觀同異之事…如專於其流之既分異之已成處，加以對比平觀，則將只見思想義理型態之相對成別，以為方以智之論述…尚未必能見其義理型態之相攝之通，而為圓而神之論述。⁹

然而人到底如何疏解各家派之義理衝突之方法，以究竟各家義理之同異，唐君毅如是說：

吾意要在就諸哲人所用名言之似同者，而知其所指之實不同；兼知其所指同者，其所以觀之之觀點或不同，而所觀之方面亦不同；更知其所觀之方面同者，所觀入之層次，又或不同。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，而衝突矛盾乃無不可解。¹⁰

以上之法，吾人可稱之為“明所以同異之法”，簡約而言，要旨或可歸結有三部：第一步在查「名言之所指」之同異；上若為同，第二步進而再查「所觀之觀點與方面」之同異；上若亦為同，則最終再查「所觀之觀入層次」之同異。藉此三部，探測除去表面衝突後，唐君毅以為，人則能讓吾人欲觀之義理內涵各當其位。基此，下文將透過唐先生《原論》先瞭解其本諸仁義禮智之心、以所究明義理同異之三部方法所考察之論佛家言心、性、理，它與中國固有哲學傳統之同異為何，及其特殊價值與地位為何；進而表述，唐君毅如何將此佛家之特殊價值與地位於《境界》一書中，歸屬九境中之我法二空第八境。

⁸唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》(台北：學生，1991)，頁9。

⁹唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》(台北：學生，1991)，頁10。

¹⁰唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》(台北：學生，1991)，頁10。

一、佛家言「性」:即法以言性-明中、印言性之異同

在唐君毅之前,近世太虛法師與羅時憲先生,皆嘗分別析論佛家性之諸意涵。前者分性為十義,是為:諸法離言自性、諸法空理為性、諸法如實相為性、心心所之自性為性、各各有情自體為性、諸現行法親能生種子因為性、親能生起無漏佛智之無漏種子以為性(佛性)、異生分別二執所具之二障種子以為性、諸法相似不相似之差別分位以為性(類性、同異性、同分、分位假法),以及謬計妄執之一個實在體性以為性(我法實質性)。唐先生認為太虛法師之說法太繁,又羅氏之文是言自性之六義:物質本體、獨立不變之實體、諸法當前相狀為自性、與他性相對為自性、主辭為自性,以及壇經之自性;此是言「自性」亦不同於言「性」。¹¹然考釋迦說法,言四諦、十二因緣與八正道,未用性之一名。在唐先生看來,此是因佛家初重說此有情與其世界之全部名言所及、非名言所及之能為任何聖或凡之心思行為所軌持者之一切法,隨機而為廣度之遍說,而加以客觀論述之思路之故。¹²又,佛教徒聞佛所說之種種分類之諸法後,更言諸法之如何可相攝、以簡攝繁;將廣度者,以聯繫於深度的解脫涅槃之誓願之道。簡既攝繁,如大乘法相唯識宗,先言萬法為五百位法,再攝之於心法之內、更統諸心法於阿賴耶識與如來藏識等;而對此心識,佛家即皆論及性。¹³是以,性雖可為一法統於一切法或法界中,人可不特標出性之概念,而獨論法以知如法行法、習佛以至成佛。然人亦可用性之一名以說法並可以舉述者,共有六義。而此六義不外依吾人所視為客觀實有之法,是否真有其「種與類、同與異、體用、因果以及善不善」,而自不同方面次第建立者,是以不可加以混淆。¹⁴以下分別詳說,並更進一步言佛家種種性之意涵之哲學意趣如何、與中國言性之意旨之相出入處又如何。

關於佛家言性之六義,第一義是為佛家大、小乘皆所欲破由人心識妄執所生之「自性」(Svabhava)見也。所謂自性見,即一般人視為能有不待任何因緣,而能有實作用、直接由之以生出實在之法之觀念者。持此自性見,不單是人之有所妄執之本染污之原,亦與佛家講求修道因緣之功、由因得果之教相對反。又,自性見依其所妄執之對象可分為人我執與法執二者。若人是自執有一恆常之自我,其自我之為實常住不變,能離其心色諸法之因緣而自在、能自主宰之自性見者;是謂人我執。如有耆那教之信人可不待修道,歷若干劫後自然解脫、或有數論之謂自性之縛神我,初無因緣而自致、乃至於基督宗教上帝可本其意志創造與無由施恩。¹⁵至於人之本於理解而所獲之事物性質之觀念概念,以該觀念概念或能不

¹¹唐君毅,《原論·原性篇》(台北:學生,1991),頁183。

¹²承上,頁179。

¹³承上,頁181。

¹⁴承上,頁199。

¹⁵承上,頁185-6。

待因緣，實現於實際世界之自性見者；是謂法我執或稱法執。如有印度哲學之彌曼差以語言自身能有實作用能招致實事、或有科學家哲學家以抽象觀念為具體事物者。吾人唯有破此有實我實法之自性見，方能得智慧。¹⁶關於第二義種姓之性又可稱為種性，蓋如瑜伽楞伽說有情本有五種性¹⁷，將人之心性分其種別謂。¹⁸依此種性說，人之修道所能證得之聖果之種類，已先天地為人心之種性所定。基此，佛之說法可對不同種性之眾生而有不同，故有大小乘或三乘之分。是以，此中則有三乘是否可歸一、為方便說或究竟說之問題，而尚涉及能否有不能成佛之一闡提之問題。¹⁹法相與天台二宗，對上述論題爭辯尤多，吾人將於下一部分言佛心佛性部分處理。第三義之性為同異性，即以事物之共同點（同相、總相）與不同點（異相、別相）為性之謂；是似於今日之種類抽象概念者。²⁰第四義之性為體性（Dhatu），此所謂體性者非謂實體事物之實體義；而是就心理活動之自身，既可相對於其發用、發業來說，而稱其為自體自性(itself)謂；非指另有一自我(self)之意。²¹又，以自性為實有是為我執或法執，然此諸知、情、意之心理活動之相對於其所顯之用業而言，自身則確為實有者也、即體即性也。上述之體性，吾人若更加引申，其之所依則可稱為所依體。所依體即是為就當下之體性與相用，而更追溯其隱藏的最內在根源者；此是第五義之性也。其義主要在言，人雖可以一心理活動之自體為性，然若溯及此活動之根源，則可發見潛伏之種子、更而見此種子源於阿賴耶識。故阿賴耶識方為真正性體、是為所依體；種子皆為此體之用，此識乃最後之性之所在。²²至於剋就心理活動及其原之或無善無惡、或善、或不善而決定其價值並以之為性，是謂第六義之價值性。此性既非心識實體亦非心理活動之實事，純是用以標示實物實事之價值意義者。如釋迦言三法印之涅槃寂靜、十二因緣之還滅；談無流轉之苦之寂靜性還滅性者，皆屬之。或者言究竟空性、真如興、佛之德；由無反面之煩惱染污所昭顯者，亦皆屬之。唐君毅先生以此究竟價值之性義，是兼攝知識義、存在義者。

針對上所言之佛家之性之六義，唐先生以為初皆非中國哲學所固有以為性者。然其所指之義理，則若有與中國哲學通同處。如佛家言妄執之實我實法之自性，有如莊子言向外逐馳之分別心知²³；但中國先哲言性，無不連於生化義，罕如印人執有自性²⁴。至於種性概念，則有類於漢儒以聖人為天生，又姓三品說以善惡

¹⁶承上，頁 187。

¹⁷ 此五種性分別為：聲聞種姓、獨覺種姓、菩薩種姓、不定種姓、一闡提種姓。

¹⁸ 佛家所謂種姓之種別，原在分人之心性之種別；故中國佛經中有逕書為種性者。參見唐君毅，《原論·原性篇》(台北：學生，1991)，頁 189。

¹⁹ 承上，頁 189。

²⁰ 承上，頁 190。

²¹ 如人有對所樂之境之欲望，此是為「自體自性」；依此則生有努力之「用」，而又生苦「業」。故，體性指一心所或心理活動；業用是即該心理活動所發出之正反作用者。參見唐君毅，《原論·原性篇》(台北：學生，1991)，頁 193。

²² 承上，頁 194。

²³ 然莊子以之為性者，則在此分別妄想心外。其是以可游於宇宙萬物而與之為一之靈臺心為性。

²⁴ 唐君毅先生以此為中國易於接受印度破執之教之緣由。唐君毅，《原論·原性篇》(台北：學生，

之品不可移，但先秦思想則未有此類分型態。²⁵而荀子哲學中雖有共名別名之意涵，但非指抽象之事物為吾人所對之同異以為性。此為中國哲學連性於具體存在、生命、人心內在之性或質之故。²⁶佛家之體性，則相當於中國哲學之知情意；惟其之為體是因其非用、非業說，此是中國昔之未有之新意也。²⁷又佛家之發見所依體性，要在本吾人心理活動之原而次地上溯而見者²⁸；非同於中國儒者直下就人之本心言性之存在論意義，並其實作用者也²⁹。³⁰最後，中印哲學雖皆重價值之性而以之為歸，如中國儒道言善、真、誠、至德、上德與全德；然中國罕謂此善惡等，本身為性自身（所依性）之又一性。³¹綜上可知中國、印度佛學思想之互通而有所別異處。而唐君毅自「性」之意涵一面觀察，二方文化相通接之道路及其思想發展：初表現，佛家般若空宗與老莊哲學觀念相通接；次表現，唯識法相論種姓、以致天台性具華嚴性起，則漸若孟學之言本心之性善；三表現，禪宗直指以見自本心自性，若忘此「自性」本指人之虛妄所執之原義，已益轉近中國傳統思想重簡易之工夫之旨。³²又，天台華嚴二宗之義理同異與價值之辨，為唐君毅處理佛學之中心所在。故以下我們將處理中印哲學交涉之第二階段之性論問題。

二、佛家言「心」：即心以言性－斥唯識別天台華嚴

魏晉初盛般若，而重空有之問題。此時所論之性，如僧肇之言般若體性之淨性，是謂純粹價值之性、乃印度佛學之性，非有存在意義之體性。在唐先生看來，而後中國佛學之發展，則轉入第二階段關於佛性體性層面之問題探討，漸接於上所言之孟學之心體性善方向；要所關涉者，乃唯識法相宗與天台、華嚴之論佛心佛性之爭。由義理發展方向上言，吾人或疑於唯識論既主張人可由「資糧、加行、見道、修道與究竟」之五位之歷程以超凡入聖，應含有一切眾生皆有佛種姓、藉經此諸歷程可入最高聖境之可能。詳言之，雖阿賴耶識中除有善種子外，亦有染污種子；又，通常之善心善種子現行，不能保證染污種子不更繼而現行，此善乃

1991)，頁 188。

²⁵ 承上，189。

²⁶ 承上，191。

²⁷ 承上，194。

²⁸ 承上，195。

²⁹ 承上，197。

³⁰ 唐先生十分強調中國印度之哲學根本上所異質處。如章太炎以易之乾坤為唯識宗之阿賴耶，或如歐陽竟無先生早年以孟子之善性為賴耶之善種子、荀子之惡性為惡種子、告子之行無善無不善是無記種子也是也；而謂二者「未免忽視儒家之孟子中庸，皆自始就心之生、心之能自盡祈性。而不同於唯識宗論性，乃是就此人生之現實，加以客觀的置定，視為現行之世界；而更向後向下反省，探索其所自生之體；奶更延吉人之轉染依淨之修道程序，以及人之成聖所根據之無漏種」。是以儒釋雙方思想本身開始之入路方向本不同，吾人會通知道乃宜由異途而漸交處看、不宜直取其概念相類者而比附。唐君毅，《原論·原性篇》（台北：學生，1991），頁 221。

³¹ 承上，198。

³² 承上，201。

旋而或有可無，故謂之「有漏善」；人能否超凡成聖之關鍵，即在如何使無漏善現行、此染污種子永不再現行。吾人或可謂，有漏善之現行，可引起無漏種子之相續現行，使不善種子不得表現以致永不表現；如歷此五位後，至此人心妄執之根永不表現可盡除去，終得證萬法之圓成實性與宇宙真如。³³唯識宗不以上之意見為然，其以為就已成聖成佛者之所經歷程以分析看來，能否得此果位，端視二條件是否兼備：其一，在各各歷程階段之因緣是否一一具足，方有能有種種歷程可經；其二，在是否為具有成佛之無漏種者。此無漏種若能現行，便能進一步現種種相熏，使人轉「識」成「智」，以智證識之實性、之真如，不可再以普通心識之名稱之一前五識心轉為所作智、第六識心轉為妙觀察智、第七識心轉為平等性智、第八識心轉成大圓境智。而由諸智之自始證心識之實性真如而能所不二、無分別，可稱為根本智。至於依根本智之無分別以分別，而知諸法之分別相、進而分別利眾生者，則稱分別智。而即便有眾生皆有無漏種子，但由於因緣不具足——或不能使該“種子現行”、又或即便該種子現行亦不一定能“全幅現行”。針對無漏種之如何方能現行之問題，又有二說。一說以為成佛之無漏種，不能由有漏善熏習，只能由佛說之正法自外熏習起，是說為唯識論。一說則以眾生本有無漏種，可由熏習增長，是為成唯識論。後說雖看似人能藉見道修道而得大乘聖果，然實則人仍待佛所說之正聞，方能有正思正修，否則至多成聲聞獨覺。

是以，無論在唯識論或成唯識論，客觀事實上看來，實則必有上述二種情況，而定然不能成聖成佛者，故人何須做一眾生皆有佛性之虛設；此蓋是唯識宗所以持種姓之分之一理由。唯識宗所以主張種姓說之另一理由，則在眾生界不可斷。眾生界之所以不可斷之故，一方面在有違世界不常不斷之理、一方面在若斷眾生界則佛之利他功德無所施而有盡也。綜上，在唯識宗立場看來，非可謂眾生同有佛性，三乘之別不可破、有不能成佛之一闡堤也。上之唯識宗據以為眾生非皆能成聖成佛之二理由，唐君毅一一破之，以為其所提出之理據，非吾人之斷不可無疑也。針對眾生界不可斷之理由，唐先生有言：

此全部眾生界之不容斷是一義，是否有一眾生，能不能由佛之化度，使之成佛，又是一義……世界總有未成佛之眾生，以使佛之利他功德有所施。然此絕非佛之故意留此不成佛之眾生……若然，則此佛乃為自己之功德有所施，而留此不成佛之眾生，即成一大私心，而此佛即無功德而非佛矣。……眾生界無量即總有未成佛之眾生。此固不必如唯識家之對特定之一眾生之無佛種姓，而永不成佛？若佛對眾生之利他功德，可容許一眾生永不成佛，則此佛之對此眾生之功德與慈悲弘願，豈非有盡而有量？³⁴

上引文，唐先生乃本於人之仁義禮智之心中之「仁心」與「智心」以論唯識家之說不可立。由仁心說之，佛既有欲化度無盡眾生之無量慈悲弘願，豈能有為己私之有功德可施而留不應留之眾生？由智心說之，唯識家本欲以眾生界之不斷以保

³³ 承上，頁 228。

³⁴ 承上，頁 236。

佛之功德無量無盡，然此正好反證因存在佛之不能使一闍堤成佛、或使聲聞獨覺亦迴小向大成佛，而顯佛之功德有量有盡。而針對眾生有種姓之別之理由，唯識宗本其種姓之說，縱可說佛之慈悲宏願功德固無盡，願見眾生皆得成佛，然眾生之業力亦無盡。故依於眾生之賴耶中種子之情狀之不同，則佛之無量功德對之效應仍不同；即便是佛，亦不能壞眾生之有種姓之別之法爾如是。³⁵然此所謂法爾如是，是否為一「根本不可變」之法爾如是，唐先生如是言：

如依佛學一切法畢竟空，而一切由緣起之教，此一切法既為畢竟空，「一切從緣起」，應即為一根本義之法爾如是。若然，則一闍堤之種姓應畢竟是空，而亦應可有佛種以佛之無盡之救度功德為緣而起，以成正覺；應有同一之佛性，而佛性當亦無聲聞、緣覺與菩薩之三乘之別，而唯一佛乘矣。³⁶

唐先生上述駁斥唯識宗種姓之理念，實是秉一最根本之法爾如是--三法印之「諸行無常」之理念，以仁義禮智之心之智而析論之。誠如吾人第一部分論佛家言性之六義時所提及，佛家言法者皆涵蓋言性；既一切法空，一闍堤之種姓應亦是空，而當無例外可說。基此，三乘種姓之分僅當是在一遮撥義下所言之性，實則唯一佛乘、唯一佛性也。天台宗本涅槃、法華二經³⁷，華嚴宗本華嚴經；二者同以眾生皆有佛心佛性，不以法相唯識宗種姓說為然。天台與華嚴二家，雖於眾生有佛心佛性上有共識，但二者論性畢竟有別；前者言性有染淨善惡與性具、後者則言本性清淨與性起。而據上之言“染惡之性”與“性具性起”之異，二家又各有工夫論上之不同修道方向。以下吾人先分別詳述之，而後言其能互通處。

首先，華嚴宗所崇之華嚴經，是以佛所自說之內證境界、如日出使照高山之根本法輪為本。唐君毅謂，佛之所自證者，唯有第一義「真心」或稱「法界性起心」可說。此心為佛與眾生同有者，惟能言其本淨、不得說其染與惡。此所謂“性起”即緣起、是為性起心之用也；所起之法界事相，其中固然有染有惡，但不可在此第一義之體性義下說，只可在第二義之用義下說。蓋是以第一義性起，攝第二義性具也。³⁸此染與惡，既起於本淨之心的性之理，故究竟非實、是空。華嚴之教所立，在佛之自證內證所得之自性清淨之法界性起心；其所重之功夫，亦在求觀法界緣起以直接契入佛所自證所得之唯一真心也。次者，天台宗所崇之法華經，則是以佛之度化開導三乘之人，指出其皆具同歸一乘之密藏佛性，而眾生尚未成佛之因在佛性未顯。唯有顯佛性者，方能有起功德、見自身為萬法所以起者之佛果。是以，天台不言性起，僅言眾生於染與惡之性外，兼具淨善之佛性。換言之，人有修成聖與佛之因，可就因言果、不可就果為因；性之既未顯只能言性具，不能言性起。而針對如何顯此未顯之佛性，天台以為要在“止觀”工夫，即觀染、求除染轉淨。觀妄心及其所依之三千諸法，以即假即空觀之，乃歸即中之

³⁵ 承上，頁 237。

³⁶ 承上，頁 237。

³⁷ 在唐君毅看來，此二經之乃基於頓悟一宗教情操上言眾生當有佛性，而不重論證何以眾生當有佛性。承上，頁 241。

³⁸ 承上，頁 282。

道也。唯有知佛之性，如眾生兼有淨善與染惡，便知染性惡性不可破、不可斷，然亦無礙人之修善，方能全性以修。³⁹綜上，天台華嚴二家之工夫論，惟是各由觀妄心或觀真心出。唐君毅以為，此兩種觀法當可隨機應用，彼此相容。如人或為觀妄心而得所觀真心也、或為真心不雖可為所觀但可自悟；天台山家，不必斥山外，以真心絕不可觀。至於天台華嚴二家之言佛性之染淨善惡之辨、性具性起之說，唐君毅以為二者之貌似之有根本衝突，實則此衝突非不可銷者也。唐先生要以別二家用名之所指究竟何是，其言華嚴之論佛性性起是體性義，如下：

華嚴宗所謂性起之性，乃直指法界性起心之性，而此心性，乃一存在之實體者.....此體性必有其用，故能有所起。此所起者，在眾生界，固兼具染淨善惡.....此仍是在第二義上說。自淨能奪染上說，則第一義之性或佛性，仍當泯絕此第二義上之染，以言其真淨。故謂依佛性論，唯以清淨法界為法身。⁴⁰

關於天台之論佛性之有惡，唐先生則析論以為其實非在體性義上言，而唯是在依體而有之用義上言、或價值義上言，如下：

天台，則謂在第一義上佛性亦有惡，而天台宗如知禮，即言逕言天台所以異諸宗，全在此性惡之一義.....溯天台所謂性之義，初乃本法華經十如是中之如是性之義而轉出。此所謂如是性，乃就十界之種種範疇法相而說。故此性初未必有體義。而觀音玄義、大乘止觀法門論，所謂染淨善惡之性.....只是就染淨善惡法門之不改，而名為性.....亦唯剋就佛之有此不改法門，以與眾生同作一惡事而言。此中之法門，乃佛所出入，有如房屋之門，中虛而無實，可供人出入，即見其非實體。此義同於法之性，實非體性之性謂。⁴¹

眾生在染惡門中，佛化度眾生，亦在此門中。此門不改，則眾生與佛，同此一染惡之性。此乃離於一切實體實用，而純同於吾人前所謂價值之性者。⁴²基此，吾人可知唐君毅此是採“明所以同異之法”之第一步查「名言之所指」之同異，以知天台華嚴所指之性所指分是性之六義中之第四義體性（天台性具之性義）、第五義所依體性義（華嚴性起之性義）以及第六義價值性（天台垂跡化度之性義）；非是所指同而各言其異之關係，彼此不有矛盾。是以，吾人可知天台華嚴，唯是各就其所重之性之不同方面以言性之染淨，所指非同而各有所當、亦為二者所言之性理可並行不悖故。⁴³唐先生於《境界》中，分境界為前三客觀境（萬物散殊境、依類化成境、功能序運境）、中三主觀境（感覺互攝境、觀照凌虛境、道德實踐境）與後三超主客境（歸向一神境、我法二空境、天德流行境）；佛學所言之性、心之義理上歸旨為何、又所屬何層別之境界，該問題下詳論之。

³⁹承上，頁 285。

⁴⁰承上，頁 287。

⁴¹承上，頁 288。

⁴²承上，頁 288。

⁴³承上，頁 290。

三、佛家言「理」及「境」—立釋家於我法二空第八境

唐君毅於《中國哲學原論·導論篇》中論「理」有六義，在中國哲學中次第發展而生，分別為先秦之文理、魏晉之名理、隋唐之空理、宋明之性理、清代之事理與當代之物理。「文理」者人倫或人文之理，即人與人相互活動或表現其精神，而合成之社會或客觀精神中之理。「名理」者或稱玄理，即由思想或名言所顯之意之理，而或通於哲學本體論上之理。「空理」者由思想言說，以超越思想言說所顯之性。「性理」者是人生行為之內容的當然的理，而有形上義並通天理。「事理」者，歷史事件之理。「物理」者，作為客觀對象看的存在事物之理。⁴⁴吾人上雖言佛學中雖亦有言性之六義，似亦如中國哲學之言性理者，如其初言種姓之性、所依體性。唯印度佛學發展次地，是在以法攝性而攝心上，至於有第二階段之攝法攝性於心是在與中國哲學交涉後之事，尚非其學之所重與核心所在。唐先生以佛學之精神特殊處，還在佛家之境界或理境，是由「空諸情見」而後顯上；故名佛家之理為「空理」。此言似僅有合於般若空宗，但先生以為佛家諸派皆根本上皆承認有此共理、共法：

成唯識論中以真理釋四涅槃，及華嚴之理法界之理，仍初畢竟是指由執障空所證得之諸法實相，或清淨寂滅相，或涅槃，真如而言。至所謂「唯識理」之理，則可是指唯識之理論義諦而言。涅槃真如之理，是直指一境界或理境。唯識理是指為達此境界，吾人當如何思想，當去掉何種錯誤之觀念情見，而逐漸引生正知見，得正智之理論。然吾人可說涅槃真如，既是由空執障而後顯，亦即須吾人在思想上去掉所執之錯誤觀念，或空執見而後顯。則佛學家所講之「理論」，亦即所以顯真如涅槃之為「真理」或「理法界」者。二者相應，而為一事。因而可同一理字表之。吾人今亦至少可自佛家之境界或理境必由空諸情見而後顯上說，名佛家之理為空理。⁴⁵

簡言之，佛家是針對情見與外道學術之種種妄執，加以破除以說空理。是以，吾人雖可見佛學中述及修行方法與空諸情見後所證之果境，但其層次更當在述及超越一般情見之思議境，而達至之超思議或不可思議境也。⁴⁶唐先生以為東晉南北朝佛家之空宗理論，最能發現清談之名理之論之未能落實之虛幻，而能出現空此諸理論之理論，是為中國思想史之一進一步發展。⁴⁷

佛學初以老莊之名言如自然、本無等等義理，以格自身般若空義，然二者所重之理之本質內涵畢竟不同。如魏晉玄學要在為談玄而談玄，始於個人與個人間之清談，其論名理未離“言意境”。至於佛學之態度，基於為求行證與信解而有

⁴⁴唐君毅，《原論·導論篇》（台北：學生，1991），頁24。

⁴⁵承上，頁62。

⁴⁶承上，頁62。

⁴⁷承上，頁65。

修養工夫，始於個人發心求善，其論名理必求達“超思議或不可思議境”。⁴⁸前者之玄理境，為一虛曠之境；賴人提起「意」方有此「理」，放下則無、提起則有。基此，若執上之言意境為定說，一方與實際相違，另一方則自相矛盾。從佛家釋者觀點以論之，清談之說本身無去執著習氣之工夫，一不提起此意理境便如常人，縱然提起，此理境本身虛幻又落實不得。唐君毅先生因是之故，於《境界》不以其為獨立可存之境，而以之判道家玄理為觀照凌虛第五境。詳言之，觀照凌虛境其之所觀在觀意義界，其為一中間境；一方承前一般世俗生活之境，一方起後之超世俗生活之境界，而可上可下者。吾人之純粹知識學術文化生活所主要寄託之境之所指也。此所謂「純粹知識」，指一不必求應用於判斷實際事物，或改變實際事物之知識，但仍可依之以成判斷實際事物或改變實際事物之知識者。此所謂「意義」，則是人或出於純直覺或直觀而認知之一內容的意義。⁴⁹然道家所觀之意義與世之西方學術，如柏拉圖、史賓諾沙、胡賽爾等之觀一類之意義界，作系統觀照、成系統知識：

專就世之哲學而論，則對意義世界之靈境之存有，實見其為觀照所對，而不下屬於實際存在之自然世界而不在地，亦不上屬之於一實際存在之神而不在天；內不屬於主觀之心理活動，外亦不附於知識所判斷之事物之實體者.... 莊子之哲學之異於此上所述之西哲者..... 在導人以泛觀其在天地間與人間之生活境界中之美，而成隨意表意揮灑之文學藝術，又非意在成一專門某類文學家藝術家者，而只在成為一逍遙自得之真人、天人、神人、至人者。⁵⁰ 觀照凌虛境是一美之境界，然其無道德實踐工夫、究竟非是一吾人能久處久留之飄渺境。至於佛家之境界，在唐君毅看來，則一方高於歸屬主觀境之道家觀照凌虛境、一般儒者道德實踐境第六境；是為歸屬超主客觀之相對之絕對第八境—我法二空境：

此我法二空境之思想，要在以佛家破我法之執，如實觀法界諸法，證諸法之空性、眾生之佛性思想為代表。此在西方印度他家思想與道家思想中，雖有類似者，皆未如佛家之極其致。⁵¹

此所謂絕對境者，是在前六境之上之外者，在證人之心靈除了具可反省吾人之能觀而有之主觀境、所觀而有客觀境之能，尚還更具自超此能、所之相對之能，而有超主客觀境。據此超自覺之心靈之能，人可“統一相對二觀”而成非主非客之超相對境、或者“通貫相對二觀”而成亦主亦客之絕對觀之真實境，此又稱「形上境」。值得注意的是，唐君毅此所謂形上境既已言繫屬於超主客之絕對境，便非一設定宇宙萬物為實有、主觀觀點為實有者，故方可泯除一般宇宙論中之主觀觀點與所觀客觀宇宙萬物之相對。⁵²藉由上述玄理與空理之對較，吾人便可瞭解二者之別，可說在前者為一求美之虛理境僅為一主觀境、後者為一兼求真美善之

⁴⁸承上，頁 63。

⁴⁹唐君毅，《生命存在與心靈境界(上)》(台北:學生，1986)，頁 441。

⁵⁰承上，頁 562。

⁵¹唐君毅，《生命存在與心靈境界(下)》(台北:學生，1986)，頁 75。

⁵²承上，頁 4。

更高實理之超主客之絕對形上境。

然吾人或可問，此佛家空理之自身與其他諸理之別異如何、其境界內涵之宗教價值之異於他宗教者又如何。關於上述第一個問題之解答，唐君毅以為其他諸理之顯現，與其所指之物恆為一在關係，但空理之顯現，則與其所指之物之不存在為條件。換言之，唯有妄執得以破，空理方得以顯。然人又或以既妄執得空，空理亦得空。唐先生不以妄執之得全空，空理亦可得空、不存在為然。原因在於，當吾人空一切執之後，便證得超思議之境，此空理仍橫亘於心，是為成佛聖者之可說法，以破他人妄執之故。⁵³至於第二個問題，吾人或可分為普度的對象、苦宗教心靈方向與破執的方法，三層面為之答。首先，佛家所言之救度對象之所指，非特唯吾人今生所見之人類，還及於一切能感苦樂之生命存在。唐先生謂佛家對此有情生命之情，當說為一及於全法界一切有情生命之「宇宙情感」。⁵⁴此宇宙情感所以高於一般儒者之為道德實踐境者，在於其之所以成就者不限於道德人格之世界，而在其上其外。又，一般宗教乃依於人之宗教心靈之自下提升，以願一在上之神力之救贖自己與其所在之世界，是為一自下而上之「縱觀」。然佛家之思想，要在破除吾人之心靈對主觀我執與客觀法執之妄，是為一對法界一切之「橫觀」之向上提升；其後更自上而下，「以澈入於法界中『一切有情生命之核心』，由其有所執而生之苦痛煩惱，更與之有一同情共感，而起慈悲心情；再以智慧照明此有情生命之核心所執之本性空，而即以此智慧拔除其苦痛煩惱，以成此有情生命之救度」。⁵⁵最後，相對較於西方宗教之以眾生同有一大目的之願欲，替代有情之痛苦煩惱之根本衝突之願欲，未能根本地有效解決苦痛之問題。詳言之，人可一念在神靈前忘我而破其小我之執，第二念中又以此神靈為我或祈求神靈必當應許我之願。⁵⁶唯有真知佛家因緣之義，知以真空為性之妙有；人方知生命願欲對人之主宰為一生命之根本癡，而能以修持工夫破之也。⁵⁷

結論

針對唐君毅先生之《境界》之述評，學界之意見各有不同，有從宗教融合立場論其所本之價值疑義者(如陳振崑之〈唐君毅的宗教融合思想〉一文⁵⁸)、有從方法論角度立論其是否能證成者(如杜保瑞之〈對唐君毅高舉儒學的方法論反省〉一文⁵⁹)等，亦不乏對唐先生之四教會通體系反思其貢獻與限制者。其中學者劉桂

⁵³承上，頁 68-9。

⁵⁴承上，頁 76。

⁵⁵承上，頁 77。

⁵⁶承上，頁 92。

⁵⁷承上，頁 101。

⁵⁸陳振崑，〈唐君毅的宗教融合思想〉，《華梵人文學報》(第七期，民 95)，頁 1-39。

⁵⁹參見 <http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/4pap/5mod/12.htm>

標先生所提之見解，具體兼從系統之理論架構與價值取向之面向出發，值得注意。據劉文之所陳，唐先生《境界》之貢獻有三項，吾人下論與佛家相關涉者：傳統的佛教的判教體系，只涉佛教內部，即使後來宗密等中國佛學家，也只判分儒、釋、道三教；但唐先生卻擴展到中西四大宗教去，為其一。⁶⁰其二，他以超越的宇宙本體、內在的價值主體和貫通兩者的融合體來依次會通耶教、佛教和儒(道)家，帶出了佛教側重講人的執障及其破除，相對來說較不著重講超越的宇宙本體，而較重講內在的價值主體。⁶¹最後，唐先生表現出兼容並包、和平寬厚的胸懷。他一方面指出四教的共通處——具超主客觀，或即超越的層面，他們所講的形上實體只是名稱不同，但終極是一；另一方面，即使講其不共通處，也能承認各有其勝義。一是在體、相、用方面各擅勝場——佛教講內在主體優勝(相大)；二是在對應人性的教法方面，也互相補足——耶、佛二教對應負面的人性，是逆反之教；彼此可相輔相乘、相資為用。⁶²但劉文亦舉出唐君毅此書之限制在於唐先生之觀點「將儒、道二家與耶、佛二家比較時，往往以儒代道，令得道家本身的義理地位隱而不顯」、「佛教講破除執障的價值主體雖為勝義，但講滅去罪惡的價值主體卻不及耶教，講實現善性的價值主體卻不及儒家，故此說佛教『相大』其實並不全面」。而藉由本文之言佛家之「性之六義」、中國哲學中「理之六義」及其境界之所指；如何一方連於“空理”之概念，一方凸顯其與中國哲學之他義之理有所別異。則可知唐君毅所以於天德流行境有以儒代道之傾向，為是因道家之玄理之屬觀照凌虛境其飄渺不定，非一實境，乃須依道德實踐境而更上至佛家我法二空境，而再轉進至第九。而道家玄理之境，所以可上至佛家之空理境，惟是因共有其所當破處，然仍不泯二家所以異。又，劉文指唐君毅言四教相通，但傾於儒；但劉氏以佛家不可言「相大」，自身亦傾於耶、儒是也。實則唐先生論佛家之境，承本文之所言，是以唯識法相宗為論⁶³，若以大乘佛教之義理而論，則非但可言相大、亦可言如儒家用大耶教體大。唐君毅四教會通體系博大，本文之試以《原論》之相關互涉者，為一瞭解入路之一；藉此言境可思理、言理可思性、言性可思命；正其所謂盡性立命者第九境者也。

⁶⁰ <http://www.inmediahk.net/node/1017166>

⁶¹ 承上。

⁶² 承上。

⁶³ 如其論天德流行境所以高於我法二空境者，特以標示原始佛學與大乘佛學之有別，以大乘佛學系屬第九境也。唐君毅，《生命存在與心靈境界(下)》(台北:學生，1986)，頁 165。