

唐牟二先生對華嚴天臺之詮釋的比較

陳 榮 灼*

摘 要

於中國佛教中除了禪宗之外，以天臺與華嚴二宗最為重要。一方面天臺建基於《法華經》而成就一「性具」思想，另一方面華嚴立足於《華嚴經》而開出一「性起」系統。長期以來兩者立場便處於一種勢同水火之對立局面。近代儘管佛教早已無復當年之盛，但上述這種對立之局面仍於當代的佛學研究中出現，這特別是見諸於唐君毅先生和牟宗三先生對天臺華嚴所作的詮釋上。其中，唐先生認為華嚴優於天臺，但牟先生則主張天臺比華嚴更符圓教之義。事實上，唐牟二先生對天臺華嚴所作的詮釋不但涉及對傳統中國佛學之理解，且由於唐先生之「心靈九境說」深受華嚴的辯證性進路所啟發，而牟先生之「儒家圓善論」則以「天臺式圓教」為立足點，所以對於當代新儒家之發展亦會有不容漠視的影響。準此，本文嘗試探討兩者能否仍存融合的可能性。於結構上，本文分成兩主要部分：首先分別勾畫出唐牟二先生對天臺華嚴所作的詮釋，其次對這兩種詮釋加以比較，並進一步論證兩者相通之可能性。此中本文指出唐先生之華嚴釋不但透露了其辯證性格，且通過凸顯其唯心論之實踐立場，使之避過來自天臺的批評。這可幫助見出於何義上既可支持唐先生會通天臺華嚴之道，又能調和其與牟先生對天臺華嚴所作的詮釋。

關鍵詞：天臺宗、華嚴宗、唐君毅、牟宗三、圓教

* 加拿大布洛克大學榮譽教授。

投稿日期：2018.05.08；接受刊登日期：2018.09.14；最後修訂日期：2018.10.29

一、前言

於中國佛教中除了禪宗之外，以天臺與華嚴二宗最為重要。一方面天臺建基於《法華經》而成就一「性具」思想，另一方面華嚴立足於《華嚴經》而開出一「性起」系統。宋代由於天臺內部出現「山外」與「山家」之分裂，企圖以華嚴解釋天臺之「山外」立場受到堅守「性具」之「山家」代表人物四明知禮的猛烈攻擊。而為了正本清源，知禮同時對華嚴的「性起」思想作出批判。簡要而言，知禮認為華嚴不但犯了「緣理斷九」之失，而且其局限亦見諸於「別理隨緣」的主張。自此以降「性具」與「性起」立場便處於一種勢同水火之對立局面。

近代儘管佛教早已無復當年之盛，但上述這種對立之局面仍於當代的佛學研究中出現，這特別是見諸於唐君毅先生和牟宗三先生對天臺華嚴所作的詮釋上。作為當代新儒家的奠基性人物，唐牟二先生都有專著研究中國佛教，而且均蔚為此方面之大家。其中，唐先生認為華嚴優於天臺，但牟先生則主張天臺比華嚴更符圓教之義。

不過，基本上唐先生在比較不同之哲學思想時均採取一種「會通的進路」。這種進路的特色清楚地表現於其對儒佛之比較上。正如他簡要地指出：「此中要在知言之各有分際，各有所當，而自其『當』在何處以思之；人固不可先存門戶之見以徒執一偏以為說。則吾人自可有更向上一著，於儒佛加以會通」。¹而十分明顯這種精神亦見諸其對天臺華嚴所作的比較。

另一方面，牟先生則採取「分析的進路」，重心落在指出天臺與華嚴的本質區別，而且沿著知禮的批判進一步論證天臺有進於華嚴之處。

事實上，唐牟二先生對天臺華嚴所作的詮釋不但涉及對傳統中國佛學之理解，且由於唐先生之「心靈九境說」深受華嚴的辯證性進路所啟發，而牟先生之「儒家圓善論」則以「天臺式圓教」為立足點，所以對於當代

¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞書院研究所，1968年），頁321。

新儒家之發展亦會有不容漠視的影響。準此，本文嘗試探討兩者能否仍存融合的可能性。於結構上，本文分成兩主要部分：首先分別勾畫出唐牟二先生對天臺華嚴所作的詮釋，其次對這兩種詮釋加以比較，並進一步論證兩者相通之可能性。此中本文指出唐先生之華嚴詮釋不但透露了其辯證性格，且通過凸顯其唯心論之實踐立場，使之避過來自天臺的批評。這可幫助見出於何義上既可支持唐先生會通天臺華嚴之道，又能調和其與牟先生對天臺華嚴所作的詮釋。

二、唐先生對天臺華嚴的詮釋

基本上唐先生從「性」之觀點分辨天臺與華嚴之各自特色。一方面，唐先生指出：天臺言「性」的特質在於「有性具染淨之說，且歸極其義於佛性之亦不能無染，而成其佛性有惡之說。」²不過，正如智者大師所強調：「性之善惡，但是善惡之法門。」³這表示此乃「由法門不改而來之性之義」。⁴準此而觀，天臺「言佛性有惡，明乃純以惡指一可軌之法門之自身而言。」⁵職是之故，天臺「所謂不斷性惡者，實唯是不斷此之所知之惡法門之謂」。⁶

另一方面，唐先生指出：華嚴言「性」的特質則在於承接《大乘起信論》言「如來藏自性清淨心」。這因為華嚴「以佛之自證境界為本，此所自證者，自唯有一法界性起心或第一義真心；一切諸法，即莫非在一相攝相入之大緣起中，而依此心而起。此心既淨，則不得說為染與惡。」⁷十分明顯，以「真心」等同於「佛性」的華嚴不容許「佛性本身有惡」。

² 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 321。

³ 隋·智顗，《觀音玄義》，《大正藏》34：882c。

⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 248。

⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 250。

⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 251。

⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 262。

其次，唐先生分辨天臺之「圓教」義與華嚴之「圓教」義的不同。他指出：一方面，天臺宗依《法華經》言「圓教」。這表示其「圓教」是就「開權顯實，廢權立實」而說的。⁸依智者，藏教、通教與別教三者皆屬於方便為權之末教，故必須會三歸本。所謂的「圓教」就是以攝末為事的「歸本之教」。當智者言「一念三千」，其重點便在於攝三千法於一念心，而非開一念心為三千法。這顯示了其止觀工夫為「強度地」說一念心「具」三千法。後來順著湛然「色心不二」之旨，知禮遂主色法亦具三千法。因此，只有「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」方能稱為「圓教」。⁹另一方面，華嚴宗基於《華嚴經》為佛說其自證境界而言「圓教」。此表示其「圓教」是就「說法界無礙之大緣起法」而成立的。所以唐先生強調：雖然法藏稱之為「別教一乘」，但此「別教」並不同於「智顗之藏通別圓四教中之別教，此乃低於圓教者……而華嚴之說一乘，則只直顯此佛境界之真實究竟法權，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。故又名別教一乘。」¹⁰而華嚴所觀之「大緣起」，則重在觀一切法之「相奪相泯」與「相入相即」。藉此而見出「事理無礙」與「事事無礙」。這顯示「華嚴之法界觀即自始為廣度的」。¹¹而根本上「法界大緣起」就是「自性清淨心」依法界「性」所「起」之大用。因此，只有能達致這種「圓融」境界方能稱為「圓教」。

不過，儘管天臺與華嚴存在上述之差異，但唐先生認為兩者並不必然互相矛盾。基本上，他提出了以下之論證：

天臺與華嚴所言之「性」其實並不在同一層次。一方面，天臺所謂「性惡」乃是「由法門不改而來之義」。正如智者所已重申：「性之善惡，但是善

⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974年），卷3，頁1296。

⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁277。

¹⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1295。

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1298。

惡之法門。」可以見出：「言佛性有惡，明乃純以惡指一可軌之法門之自身而言。」¹²由於「此惡之為可軌之法門，對佛實無起修之任何實作用」，¹³因此「性」並非「能有業用之體性之性。」¹⁴而所謂「不斷性惡」只不過是「不斷所知之惡法門」之意。另一方面，華嚴言「性起」是指法界緣起中一切諸法均依純淨的真心而起。其「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。」¹⁵這表示此「性」乃是「體性」之意。而作為「佛」之「體性」必純是清淨唯善的。即與依此「佛性」所起之諸法有惡與染可言不同，其本身只屬清淨唯善的。因此不能說「佛性有惡」。

十分明顯，天臺與華嚴所言之「性」義乃是不相同的。嚴格而言，於天臺「佛性」之「性」是指「法性」之「性」，並非一「性體」義。當其強調「佛」與「眾生」之「性」同有染惡，乃在於顯「佛」與「眾生」之「相即」。而其「相即」義便是透過「互具」義來了解。但由於此中所言之「性」並非為一「性體」，所以當其聲稱「性具染淨」時，不能解作性體有染淨。其實此性所具的染淨唯指所具之法門所具的染淨，而這些染淨的法門不外係一性體所起之事。這顯示：必須以華嚴所言之「性起」為基礎，天臺所言之「性具」方能成立。即天臺所言之「性具染淨」必然預設華嚴所言之「性起唯淨」。準此而言，天臺所言之「佛性」只能屬於「第二義」，相對地，華嚴所言之「佛性」方為「第一義」。既然兩者於意義與層次上均有所不同，則天臺言「性惡」與華嚴言「性善」便各有成立之分際而可並行不悖。總而言之，依唐先生，天臺與華嚴存在一「相奪中之極相順」的關係而可「相反相成」。¹⁶而在「工夫」之層面，因應人在氣質上之差別，一時心態上之差別，乃至其所在情境上之差別，便可有不同之進路。基本上，氣質篤實而

¹² 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 250。

¹³ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 250。

¹⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 250。

¹⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 270。

¹⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷 3，頁 1362。

能面對一念之妄染者，便會循天臺之「妄心觀」，但氣質高明而能直契一念之清淨者，則多採華嚴之「真心觀」。

綜觀而言，唐先生是首先站於「工夫論」之層次來會通天臺與華嚴的。

三、牟先生對天臺華嚴的詮釋

牟先生基本上著重於「存有論」的立場分辨天臺與華嚴的本質差異。首先，他從天臺對華嚴所作的「緣理斷九」一批評出發，將華嚴定性為「終別教」。這是說華嚴義之「佛性」不性具一切染淨法門而只為一「但中」之理，其言「修德」純由「破惡而顯」，於是，必得斷九界方能成佛。底子裡說「性起」就是「唯真心」之「隨緣起現」。準此知禮判之為「別理隨緣」。其次，牟先生認為華嚴的「別教一乘圓教」只能是「分析的圓教」，因為這不過是「就佛法身作分析的鋪陳以為圓教」。¹⁷

另一方面，牟先生指出：天臺言「性具」意謂「佛必須即九界而為佛」、「不斷九界而為佛」。¹⁸其言「性惡」表示：「『惡不妨道，道不妨惡』，『明暗不相除』，以兩不妨礙，不相除故，故得即惡而為道，因此成為不斷斷。」¹⁹而其所言之「心」乃是「一念無明法性心」，由於「法性即無明」、「無明法性皆無住」，故可說「從無住本立一切法」。²⁰作為一「非唯心論」之「實相論」，天臺肯定「一切法趣空、趣色、趣非空非色」，²¹這在在顯示出其為緊扣「開權顯實」的格局而立之「第二序」的「詭譎的圓教」。²²從教義之觀點來看，則作為「終別教」的華嚴，只能與作為「始別教」的唯

¹⁷ 牟宗三，《佛性與般若》（臺北：學生書局，1977年），上冊，頁616。

¹⁸ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁829。

¹⁹ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁829。

²⁰ 參：牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁679。

²¹ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁616。

²² 參：牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁1216。

識、作為「通教」的中觀、以及作為「藏教」的小乘，同屬於「權」，而唯有天臺方能達致「實」。

準此，牟先生聲稱只有天臺才是真正的「圓教」。此正是天臺優勝於華嚴的理由所在。而於證成這一論點上，他除了進一步將「法界緣起」定性為「對於佛法身法界而為分析的展示」外，²³還提出「分別說」與「非分別說」之區分。

首先，牟先生強調：雖然華嚴於言「真心」上承接《大乘起信論》之「如來藏緣起說」而說「不變隨緣」，但與《大乘起信論》中之「隨緣」為「綜和的」不同，「法界緣起」中之「隨緣」乃是「分析的」。原因係《大乘起信論》中之「隨緣」義是指真常心的現實面，這是就真常心「不染而染」方可說的。與此相比，「法界緣起」中之「隨緣」並非指原初生滅門中通過無明而有之隨緣，而係指「海印三昧中隨眾生根欲所樂見而圓頓無礙地示現種種象」。²⁴此中說「隨緣」與說「不變」為同義，且皆是「分析性」關係，因為不變的真常心直接地涵著隨緣。這意謂「法界緣起」完全屬於真常心本身之超越面、而根本不與經驗界有直接之關連。所以，嚴格地說，這不能說是「緣起」，而只能說是「性起」。總而言之，所謂「法界緣起」實只是「佛法身之映現」，這完全是對佛法界之分析性展示。此卻非如天臺般說佛即九法界即而成為佛。十分明顯，此中言「性起」並不涵「性具」之意。所以，華嚴這種「分析性圓教」不是真正的「圓教」。

其次，牟先生指出由於華嚴仍是一種「分別說」，所以不能是真正的「圓教」。他論證道：

華嚴圓教專就佛法身法界而為分析地說，不開權，不發迹，不暢佛之本懷，猶有一隔之權，此別教之圓教猶是分別說也……凡分別說者皆是可諍法，有許多交替之可能，皆不能圓。²⁵

²³ 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 519。

²⁴ 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 506。

²⁵ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁 1210。

這是說，作為一專就佛法身法界而分析地說其圓融無礙與圓滿無盡的「分別說」，華嚴還只屬可以有所諍論的向度，因此並不能為真正的「圓教」。與之不同，天臺透過「十法界詭譎地融即」之「非分解的說明」而成之「無系統相之系統」，則是一「非分別說」的無諍法，所以乃屬真正的「圓教」。

總而言之，牟先生認為天臺與華嚴是兩不同層次的教法。一方面，作為「性起系統」，華嚴只是「第一序的教法」；另一方面，作為「性具系統」，天臺則屬「第二序的教法」。而作為一種「權」，華嚴根本比不上「開權顯實」的天臺。這意謂：於說明一切法之根源上，只有天臺的存有論方能保住一切法之存在。

四、兩詮釋立場的比較

從上可以見出：一方面，雖然唐先生認為天臺與華嚴各有成立的分際，但仍堅持立足於作為「根本法輪」之《華嚴經》的華嚴宗比起建基於作為「攝末歸本法輪」之《法華經》的天臺宗來得優勝，主要的理由是「稱為性體之佛性，必以無染惡為第一義」。²⁶另一方面，依牟先生，屬於「分別說」的華嚴宗不及屬於「無諍法」的天臺宗。主要的理由是華嚴並非「真正的圓教。蓋一則『取徑紆迴，所因處紉』；一則『不開權，不發迹，不暢佛之本懷』」。²⁷準此而觀，唐牟二先生對天臺華嚴所作的詮釋似只能處於一種對立之關係。

基本上，若果如牟先生之所言，華嚴只為一「分別說」之「超越的分解」而屬可諍法，所以是「分析的圓教」，天臺則是一「非分別說」之「非分解的說明」為無諍法，因此屬「真正的圓教」，那麼前面唐先生所宣稱的兩者相融之道便不能成立了。

²⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 279。

²⁷ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁 1209。

但其實兩者之間仍可有共通之處，而於對兩者分別作出若干修正後還存在相融之可能性。

首先，牟先生雖主天臺優於華嚴之論點，但卻同時容許華嚴的真心即使有實體性之實有之樣子與本體論之生起的架勢，然這屬可以打散的「虛說」。²⁸

上一世紀末日本「批判佛教」崛起，對中國佛教大力抨擊，高調地宣稱：「如來藏思想並非佛教。」²⁹理由是：「佛性論或如來藏思想是一基體論（dhātu-vāda），其本身與印度教毫無二致。」³⁰這是說，作為中國佛教核心觀念的「佛性」或「如來藏」一觀念不外是婆羅門教之「梵我」觀念的翻版。所謂「基體」乃是指一切法的究極生因。如同「梵我」一般，「佛性」或「如來藏」都是一「基體」，即生起萬法的「本體」。但是，「批判佛教」強調：「基體論是釋迦牟尼所批判的對象，佛教（作為緣起論）必得排斥基體論。」³¹因此之故，必得排斥佛性或如來藏之思想。不過，牟先生關於天臺之詮釋清楚地顯示出「性具或理具並非本體論的生起論。」³²其主要理由在於天臺言性具或「心具是緣起地具」。³³所以，「批判佛教」的批判根本不適用於天臺宗。而依牟先生，華嚴的真心即使有實體性之實有之樣子與本體論之生起的架勢，然屬可以打散的「虛說」，因此，這也可助華嚴避免「批判佛教」的批判。相比之下，唐先生雖未如牟先生釐清天臺

²⁸ 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 477。

²⁹ Shiro Matsumoto, "The Doctrine of Tathāgata-Garbha Is Not Buddhist," trans. by Jamie Hubbard. In *Pruning the Buddhi Tree*, edited by Jamie Hubbard and Paul Swanson (Hawai'i: Hawai'i University Press, 1977), 172.

³⁰ Shiro Matsumoto, "Buddha-nature as the Principle of Discrimination," *Komazawa Daigaku Bukkyugakubu Ronshu*, 27 (1996): 301.

³¹ Shiro Matsumoto, "The Doctrine of Tathāgata-Garbha Is Not Buddhist," 172.

³² 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁 1213。

³³ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁 1213。

之性具說並非本體論的生起論，但卻能更詳細地說明華嚴所承自《大乘起信論》之「真心」作為「一能生萬法，而有實作用之實體」的諦義。³⁴基本上他反對從一宇宙論之態度來了解此中所謂「生」之意義。他主張這根本上是指：「『吾人之修道心之貫徹於其所遭遇之一切之中，以使之呈現於此心之前，而又與此心求轉染而依淨，捨染而取淨，相依而轉』之生。」³⁵由此可見「真心」並非一「基體」。而這一詮解顯示了其唯心論實乃屬實踐的立場，因而可使之避過來自天臺的「取徑紆迴，所因處拙」一批評。³⁶

其次，唐先生的詮釋並非如山外之企圖以「一理隨緣」來理解天臺的「性具說」，不過，他與山外乃至華嚴相同地肯定「真心觀」之可能性，並視之為與「妄心觀」平行。基本上，唐先生認為華嚴有進於天臺之處在於「不只言性具染淨，且言由淨性以起染起淨，成染成淨，染淨乃皆直接為一性淨之真如心之所起所成。」³⁷而且，華嚴還能兼顧「眾生心與佛心之相形奪」這一面。³⁸

事實上，牟先生於論及天臺之「解脫」義時亦聲稱：「至佛究竟斷，則其法界之法全在清淨中。」³⁹這表示他也肯定「法界緣起」之「清淨性」。只可惜的是：他未進至善財童子最後所見出之「一一毛孔，悉有三千大千世界」的普賢境界作為「法界緣起」之特質，⁴⁰而只將此緣起等同為「因地中緣起事之緣起相之倒映」，⁴¹因而未能見出「性起」為一「成染淨法」的「辯證過程」這特質。

³⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 232。

³⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 242。

³⁶ 參：牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁 1209。

³⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 256。

³⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷 3，頁 1300。

³⁹ 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁 601。

⁴⁰ 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 497。

⁴¹ 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 497。

無疑，確如牟先生所言：法界緣起中之「隨緣」義不同於《大乘起信論》中之「隨緣」義，後者是屬「經驗的綜合」，但這並不表示法界緣起並不能「隨緣」地涉及「生滅門」之「染淨法」。即使法界緣起中之「隨緣」並非「經驗」義，然而這也非只是「分析」的。因為「法界緣起」其實是「綜合」了《大乘起信論》中之「真如門」(「性」)與「生滅門」(「相」)而顯示出「一即一切、一切即一」，這已超出其原來「一心開二門」之「超越分析」的格局。而由法藏之以《大乘起信論》言「理事融通無礙」為其基本立場的註解出發，可以見出這裡所言之「隨緣」毋寧是一種「辯證的綜合過程」。

十分清楚，當牟先生斷言：「此緣起非同因地中『隨緣不變不變隨緣』之生滅緣起也。此亦可說是起而無起，緣而非緣，乃只是『炳然齊頭同時顯現』」時，⁴²他只就「佛心」本身看「法界緣起」。換言之，他實際上是將此中所言之「法界」等同於《大乘起信論》中之「心真如門」。可是，這種做法似未能將「事法界」收納於「法界緣起」中。特別地，由於華嚴之基本立場是「性起唯心」，這便會導致與其「是心即攝一切世間法出世間法」的論點相違背。⁴³

此外，即使當牟先生認為華嚴所言之「佛法身法界無盡之法亦實是因中歷別緣修所修者倒映于佛法身」，他亦應同意此中之「緣起」已遠超空宗義之「緣起性空」的立場。因此，其將「法界緣起」了解為「對於佛法身法界而為分析的展示……此種展示皆是『緣起性空』一語之展轉引申」的做法便有值得商榷之處了。⁴⁴

相比之下，唐先生則能突破「知性思惟」之向度而確認出「法界緣起」之「辯證」性格。即使他並未直言「法界緣起」中「一即一切、一切即一」

⁴² 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 495。

⁴³ 唐·法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》45：640a。

⁴⁴ 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁 519。

之「即」為「對立統一」的格局，但他已指出：

華嚴宗所言之法界緣起之義，仍有其特色者，則在其言一切法自其相對而觀，則以法為自，其餘一切法即並是他。依自觀自，其中無其他一切法，而一切法皆對自為空，而為此自之所空，亦即在此所空之中，為自所奪所攝，而一切法，即皆入于此自中。而一切法之相入相即，又皆由其相對而相反相矛盾，以相奪而成。⁴⁵

這可幫助見出：華嚴宗所言之「理事無礙」與「事事無礙」之「無礙」就是通過這種「對立統一」的格局而形成。此中之「理事無礙」實已屬一「辯證的過程」，而與《大乘起信論》中之「理事無礙」只屬一「直接的不二」有所不同。正正在此一基礎上法藏方言：「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。」⁴⁶更重要的是此一解釋有助於華嚴回應對來自天臺之「緣理斷九」的指控。其中之關鍵在於這對華嚴的「佛法身法界無盡之法」一概念的了解可有正面之貢獻。這一點可透過以下的比喻來加以闡明。於一花圃中，當每一花朵都自以為大而無視其他花朵之存在時，它們便處於凌架他者之互相否定的狀態中。這便是一相奪的局面。但這卻非真正的實相。因為一花圃之成為一花圃乃是要靠個中的所有花朵之合成。此中不但每一朵花都不可或缺，而且還要以相互襯托之方式排列在一起。這便是一相入相即的局面。而只有這樣方為真正的實相。從華嚴之角度來說，當一切法處於相奪的局面時尚是一妄染之狀態，而所謂「轉染成淨」就是使得一切法能進一步達致「相入相即」，其所得之淨法便是「佛法身法界無盡之法」。十分清楚，通過這種方式所了解的「去妄歸真」其實並無否定任一法之存在，如此便可與天臺所言之「去病不去法」相應。更何況「法界緣起」中「一即一切、一切即一」之結構亦不容許當「真心」作為「一」時會有「隨緣」上「不周」的局限。

⁴⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1296。

⁴⁶ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》45：499a。

從一西方哲學之觀點來看，唐先生對「法界緣起」的「辯證性格」之強調，可有助於見出華嚴宗所言之「轉染成淨」義實質上近乎黑格爾的「揚棄」(Aufhebung)一概念。眾所週知，黑格爾式「揚棄」並非一「簡單的否定」(simple negation)。⁴⁷基本上，「揚棄」同時具有「捨棄」、「保存」與「提升」三義。這是說：華嚴所謂「去妄歸真」實為一包含「捨棄」法之染、「保存」法本身、且「提升」法為淨這三部曲在內的過程。準此，華嚴不但可免於天臺所提出之「緣理斷九」的指控，且能修正牟先生將華嚴所言之「法界」只等同於《大乘起信論》中「心真如門」的做法。⁴⁸

況且，唐先生強調華嚴重「上達」之義，如能依循下例來了解，則也可助於其對天臺之「緣理斷九」的指控之回應。好比一般而言，若不超越小學生階段便不能成為大學生。即必得通過小學生階段方能成為大學生。然一大學生已非一小學生並不表示要廢除其小學生階段。反而其大學生階段與其小學生階段是相即的。相似地，佛乃是並非只是眾生而已，這並不表示佛已非一有情之生命。

而從湛然之「三千在理同名無明，三千果成咸稱常樂」一論調，⁴⁹可以見出天臺並未充分地照顧到《涅槃經》所言之「四德」中其他的「我」、「淨」這兩面。不過，正如唐先生所指出：智者與湛然「亦皆言佛之修中無惡，則亦可引出佛之性之為純善之義。」⁵⁰而「佛所以不斷九之惡，乃正所以成就此佛之全善之一內容。今自具此全善之佛之性之理之自身言，則可只謂其是一全善，更不須再以此九界之惡說之。」⁵¹於此點上，華嚴之「真心」一概念反可易於交待「我」、「淨」二德之意義。

⁴⁷ 參：黑格爾著，賀麟譯，《小邏輯》（北京：三聯書店，1957年），頁222。

⁴⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1268。

⁴⁹ 唐·湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》33：919a。

⁵⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1354。

⁵¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1359-1369。

五、結語

總而言之，從唐先生的「天臺之為圓頓之頓，為頓破無明；而華嚴之為圓頓之頓，為頓入一真法界」這一論點出發，⁵²應可見出於牟先生所言的「華嚴只屬天臺開權顯實格中之一權」這種消極的關連之外，兩者還有積極的互補關係。基本上，天臺的立場為「佛性必具九界」，但其重「破無明」的進路礙於其「性惡」一論點卻不易說明「至佛究竟斷，則其法界之法全在清淨中」之可能性，所以當其能同時如華嚴強調「佛之『體性』為純善」便可有助於解決這一問題。但華嚴的立場是「性起唯淨」，既且其重「入法界」的進路亦易導致否定世間之不良後果，所以當其能同時如天臺之重申「即九界而成佛」便可防止此一不良結果出現。這是說：從「工夫論」之角度來說，華嚴勝在對「上達」的強調，而從「存有論」之觀點而言，則天臺優於能做對一切法有圓足的保證。不過，如果大乘佛教之特質是「出世間與世間不二」，那麼應包含「即世間言出世間」與「即出世間言世間」這兩面。則主張「即九界而成佛」之天臺正擅長於「即世間言出世間」一面，而華嚴的「理事無礙」教義較可照顧「即出世間言世間」一面。而於此義上，亦可證成唐先生於會通天臺華嚴上所宣稱的「華嚴長在極高明而致廣大，天臺則優於盡精微而道中庸」一論點。⁵³這清楚地顯示：畢竟華嚴所重者在於當一切眾生均已成佛之最高境界，故就此而強調「佛性」為「純淨」。而另一方面，天臺則從「悲心」為主之立場出發，因而堅持無一法可以漠視，於是乃有「性惡」的主張。

準此而觀，不但天臺與華嚴仍可存在積極的互補關係，而且亦可有一貫通唐先生與牟先生對天臺華嚴的詮釋之途徑了。

⁵² 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1299。

⁵³ 參：唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁1298。

徵引文獻

（一）古籍

隋・智顗。《觀音玄義》，《大正藏》34：877a-892a。

唐・法藏。《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》45：637a-640c。

——。《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》45：477a-509a。

唐・湛然。《法華玄義釋籤》，《大正藏》33：815a-963b。

（二）近人論著

牟宗三。《佛性與般若》上、下冊。臺北：學生書局，1977年。

唐君毅。《中國哲學原論・原性篇》。香港：新亞書院研究所，1968年。

——。《中國哲學原論・原道篇》卷3。香港：新亞書院研究所，1974年。

黑格爾著，賀麟譯。《小邏輯》。北京：三聯書店，1957年。

Shiro, Matsumoto. “The Doctrine of Tathāgata-Garbha Is Not Buddhist,” trans. by Jamie Hubbard. In *Pruning the Buddhi Tree*, edited by Jamie Hubbard and Paul Swanson. Hawai’i: Hawai’i University Press, 1971: 165-173.

——. “Buddha-nature as the Principle of Discrimination,” *Komazawa Daigaku Bukkyugakubu Ronshu*, Vol. 27 (1996): 296-328.

A Comparison between Tang Junyi's and Mou Zongsan's Interpretations of Tiantai and Huayan Buddhism

Wing-cheuk Chan *

Abstract

Tiantai and Huayan Buddhism are two major schools in traditional Chinese Buddhism. While Tiantai Buddhism was found on the *Lotus Sūtra*, Huayan Buddhism was founded on the *Flower Garland Sūtra*. In the past, these two schools constituted a zero-sum game. This tension recurred in modern scholarship on Chinese Buddhism. Tang Junyi and Mou Zongsan, as the two major founders of modern Confucianism, developed different interpretations of Tiantai and Huayan Buddhism. Whereas Tang maintained the superiority of Huayan Buddhism, Mou identified Tiantai Buddhism as the only perfect theory. In fact, both Tang's and Mou's Confucian doctrines were formed under decisive influences from Buddhism. It is accordingly of significance to explore the possibility of harmonizing their interpretations of Tiantai and Huayan Buddhism.

Keywords: Tang Junyi, Mou Zongsan, Tiantai, Huayan, Perfect Theory

* Professor Emeritus, Brock University, Canada

Received May 8, 2018; accepted September 14, 2018; last revised October 29, 2018