

# 「漸解」與「圓頓」——析論唐君毅對天台、華嚴「頓教」之評述

(蕭愛蓉)

## 摘要

本文以當代新儒家代表唐君毅先生（1909~1978）對天台與華嚴頓教的論述作為探討主軸。唐君毅先生以「漸解」闡釋天台的圓頓止觀，從當前一念心的雙照雙觀而成就一心三觀；此中的歷程是唐先生著重發揮之處。在華嚴頓教方面，唐先生認為華嚴宗將頓教列在五教之中，是前三教邁入圓教的關鍵之處，此中的頓教義是天台未能觸及。唐先生檢視華嚴頓教代表的意涵，認為真俗二諦在相破與相奪而相違之中達到極相順，這是特出之處。其中，相破與相奪之力用，即是以頓教意涵概括，使終教得以邁向圓教，足見頓教的特殊意義，它是成就華嚴「圓頓」的關鍵。本文同時關切牟宗三先生（1909~1995）的相關看法，並作一簡單的比較，期望能彰顯二位先生在這一論題上的特出之處。

**關鍵詞：**唐君毅、牟宗三、天台宗、華嚴宗、頓教

## 一、前言

唐君毅先生（1909~1978）於著作中全面檢視、探討天台、華嚴的判教理論，在其中作出如下的判定：華嚴之頓教境界有其特殊地位，在五教之中有獨特的功能，唐先生認為華嚴頓教之意涵是天台智顛（538~597）未能論及之處。<sup>1</sup>至於天台，其從圓觀所成之悟，就唐先生看來，「雖自為頓悟，而吾人之解解之，則仍只是漸解也」，<sup>2</sup>因此唐先生是以層層剖析，詳細呈顯吾人如何就當前一念心而作雙照雙觀以證得圓頓。觀唐先生之論述，此詮釋方法可稱是「漸解」。唐先生所言「漸解」，是他詮釋、理解天台圓頓的入路，也是有別於牟宗三先生詮釋的所在，故本文除探討唐先生以「漸解」的方法詮釋天台圓頓外，也從此處比較他與牟先生的不同之處。本文首先簡述天台與華嚴對頓教的看法；其次，依據唐先生之詮釋，探討他論述之脈絡、模式及立論之重點，並簡要地引牟宗三先生（1909~1995）之詮釋，以作比較，以利彰顯唐先生論述之特點。期望在這樣的討論之中可以從唐先生就「頓」之詮釋以理解他天台與華嚴的相關看法

## 二、天台、華嚴之「頓教」意涵

據研究，在六朝時期，許多論師就已進行判教，其中「頓、漸、不定」已是他們在判教時的慣用語，<sup>3</sup>智顛（538~597）判教作了新的詮釋，天台談「頓」，是歸於化儀四教之一：

第一頓教者，即《華嚴經》也。從部時味等，得名為頓。所謂如來初成正覺，在寂滅道場，四十一位法身大士及宿世根熟天龍八部一時圍繞，如雲籠月。爾時如來現盧舍那身，說圓滿修多羅，故言頓教。若約機約教，未免兼權，謂初發心時便成正覺等文。為圓機說圓教，處處說行布次第；則為權機說別教，故約部為頓。<sup>4</sup>

此是從如來說明教法的內容、說法的時間、代表性質的譬喻上而言《華嚴經》不經階次、頓至佛地的教義是頓教。在修行的方法及階位上，依照順序次第而說，這是為一般根機者所說的——有層次、有先後次序的別教。所以從教義的解說方式，屬於真實中帶有方便的意味。<sup>5</sup>就智顛來看，這樣的教法雖屬圓教，但因「兼權」，且智顛批評：「如華嚴時，一權一實，各不相即，大不納小故。小雖在座，如聾若瘖。是故所說法門雖廣大圓滿，攝機不盡，不暢如來出世本懷。」<sup>6</sup>這是從教化的功能來批評華嚴教法，只有「《法

<sup>1</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁329。

<sup>2</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁204。

<sup>3</sup>藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》（台北：文津出版社有限公司，2003年），頁188。

<sup>4</sup>〔高麗〕釋諦觀：《天台四教儀》，《大正藏》第46冊，頁774。

<sup>5</sup>釋永本釋譯：《天台四教儀》（台北：佛光文化事業有限公司，1997年），頁21~22。

<sup>6</sup>〔高麗〕釋諦觀：《天台四教儀》，《大正藏》第46冊，頁774。

華》開前頓漸，會入非頓非漸，故言開權顯實，又言會三歸一」。<sup>7</sup>再舉出《摩訶止觀》有關「頓」的說法：

法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀，漸與不定置而不論。<sup>8</sup>

又云：「從初發心即坐道場，轉法輪度眾生。」此證頓也；……又云：「正直捨方便，但說無上道。」此證頓也。<sup>9</sup>

第一段引文談止觀雖有「止」、「觀」兩個修證工夫，但在圓教之圓頓止觀裡是無二無別、當下即是。智顛引述其他經句，譬喻圓頓之「頓」之殊勝，表明圓教者，起心觀照就能即空即假即中，不假方便。「別教雖知中道，次第觀智伏斷；圓教即中，一心觀智伏斷。」<sup>10</sup>圓教與別教斷除煩惱的差別，也在「次第」與否的差別。不經次第者，圓頓之體現也。智顛將頓教安排在化儀四教之中，此是作為一種說法和覺悟的方式而判定，而化法四教中沒有頓教，那是因為化法四教主要講內容，不講形式。相較於華嚴判教，把以說教或覺悟之形式的頓教與其他四教並立，智顛的安頓方法是較無爭議的。<sup>11</sup>

至於華嚴宗之頓教，法藏（643~712）說：

頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。故《楞伽》云：「頓者，如鏡中像，頓現非漸。」此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智。如淨名以默顯不二等。又《寶積經》中，亦有說頓教修多羅，故依此立名。<sup>12</sup>

劉貴傑解釋：「頓教，即頓顯真如、直顯佛性，不需次第修習的頓悟法門，亦即宣講捨離言辭、不設修行階位而頓悟佛理的教義，以及語言無法描述、思維無法把握的境界。」<sup>13</sup>華嚴設立頓教的要點在於不需言辭表述且無次第之修行，以及言語道斷，不可思議之境界，於此即能直契佛理。頓教根機成熟者認為：「即見佛從初得道，乃至涅槃不說一字。如《楞伽》說。」<sup>14</sup>；從心識上說，「若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮，不可說也。」<sup>15</sup>又從修行階位來看，「若依頓教，一切行位皆不可說，以離相故，一念不生即是佛故。若見行位差別等相，即是顛倒故。」<sup>16</sup>這都說明了華嚴頓教的特點：

<sup>7</sup>〔高麗〕釋諦觀：《天台四教儀》，《大正藏》第46冊，頁774。

<sup>8</sup>〔隋〕智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁1。

<sup>9</sup>〔隋〕智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁1。

<sup>10</sup>〔隋〕智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁62。

<sup>11</sup>吳汝鈞：《佛教的當代判釋》（台北：台灣學生書局有限公司，2011年），頁186。

<sup>12</sup>〔唐〕法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，頁481。

<sup>13</sup>劉貴傑：《華嚴宗入門》（台北：東大圖書股份有限公司，2010年），頁65~66。

<sup>14</sup>〔唐〕釋法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，頁483。

<sup>15</sup>〔唐〕釋法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，頁484。

<sup>16</sup>〔唐〕釋法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，頁488。

一是不需次第、止觀之修行，直契佛理；二是言語道斷，超越一般思維的不思議境界；最後是依真心而泯除一切差別，無階位之別。不過，法藏的弟子慧苑（673~?）質疑頓教之安立，認為頓教是用離言說相以說法性，不應當作為能詮的教相，混淆能所是不對的。<sup>17</sup>後來澄觀（738~839）辯駁，認為天台判教無法收攝禪宗「頓詮言絕」<sup>18</sup>之理，所以法藏的判教是因應於時代潮流，是有其必要的。而禪宗在智顛生活的年代僅是一種修行法門，還稱不上是宗派，所以在天台判教中將「頓教」作為一種說法、體證方式，不在化法四教之中是可以理解的。唐先生對此也有如下的說法：

第三個判教之大師是華嚴宗之法藏。……立頓教以位新起之禪宗。（後宗密判教，承法藏更依三教，以判禪宗之三宗。）此法藏之判教之進於智顛者，即在能為新起之禪宗，及大乘起信論之說，安排一地位。在智顛之時，大乘起信論未出。在智顛之別教中，亦安排不了大乘起信論之思想。<sup>19</sup>

也就是說，頓教之安立是法藏判教之特出，唐先生認為法藏之判教「更能涵融各派之佛學」。<sup>20</sup>誠然，依上文所述，華嚴與天台論頓教本來就有不同的看法，唐先生論華嚴之頓教是「圓頓」；另從「漸解」——即層層剖析、由淺達深——探討天台之頓教，唐先生在此中特有的觀點，值得深究，以下分別就唐先生對二宗頓教之詮釋進行探討。

### 三、唐君毅先生對天台圓頓止觀之詮釋

對於智顛的化法、化儀四教，唐先生一開始就揭顯其中蘊含的人文性：

智顛嘗謂此亦由於唯在圓教之因果中，乃皆有人在，以修因與證果二者相即故。在藏通別之三教，其果頭則無人。以修因與證果不相即故。此義甚深。……吾今之提及此一點，意在明智顛之言化法、化儀各四教，皆有重聞法行佛道者之「人」之義。智顛謂《法華經》對菩薩二乘說，亦對外道與一切凡人說。《法華經》言開示悟入佛之知見，乃謂一切人皆有此佛之知見，而皆可由開示而得悟入。故此法華之圓教最為高廣。<sup>21</sup>

唐先生先突顯智顛判教蘊含的本懷，即在於肯定「人皆有佛之知見、人皆能悟入、人皆能成佛」。圓教之高廣，不專對菩薩二乘而說，芸芸眾生皆是關懷的對象。這種肯定與關切，不僅流露智顛思想的人文色彩，同時也說明了天台重止觀的原因；因為天台止觀教學的本懷，在於從「佛之所以垂此跡之本，則賴吾人之自觀其心，以求與佛心佛智之

<sup>17</sup>方立天釋譯：《華嚴金師子章》（高雄：佛光出版社，1996年），頁102。

<sup>18</sup>〔唐〕釋澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，頁62。

<sup>19</sup>唐君毅：〈談中國佛學中之判教問題〉，收入於唐君毅：《哲學論集》（台北：台灣學生書局，1991年），頁584。

<sup>20</sup>唐君毅：〈談中國佛學中之判教問題〉，收入於唐君毅：《哲學論集》，頁585。

<sup>21</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》（台北：台灣學生書局，2000年），頁143。

本，互相契應。」<sup>22</sup>可見觀心——即止觀工夫是吾人重要的修證入路，不僅是自我提升，更能與佛相契：

當先知其（案：智顛）如何依本跡以判化法四教，然後可言吾人如何自觀其心，更自用觀心之工夫，以實與佛心佛智之本懷相契應，而機感相通，以有其自成佛之事也。<sup>23</sup>

智顛依循佛陀教化之本跡建構教判體系，然後吾人可藉由止觀之修行邁向成佛。結合佛之本跡與指點修行工夫，即是智顛判教的目標。所以要強調觀自心，恰如智顛所言：「但眾生法太廣，佛法太高，於初學為難。然心佛及眾生是三無差別者，但自觀己心則為易。」<sup>24</sup>其止觀所能證得最完善之境界，即「圓教」；在天台，其「頓」的亦是超特於前三教的性質之一。而別教的體證方式是歷別人中，而在圓教，當事人能頓然地、一下子地體證終極真理，不分階段，這是圓頓入中；<sup>25</sup>可見圓教的「頓」義是其殊勝處之一。唐先也說天台圓教在直觀中道、佛性，以直破無明，使三智於一心中得，此直觀中道、佛性，以破無明，則又賴於對無明與佛性或法性二者，有一「在當前工夫之雙照雙觀」。此乃前三教所無。此雙照雙觀，乃直接破無明，亦直接顯佛性、法性，故其道最高最深。<sup>26</sup>

圓教之圓頓止觀本是唐先生的關切處，圓教修行的特色在於「於淺達深，扣在佛性之論上說」、性與修、因與果「如伊字三點，不縱不橫，性修因果不二」。能「於淺達深」，則初與後皆頓悟圓理，故湛然稱此為「頓中頓」也。<sup>27</sup>；唐先生解釋：

於淺達深之「深」，乃即以人現有之第六識之修與深藏之佛性法性之顯，合為一事，亦即視此佛性法性，乃直接顯於吾人當前意識之一念心中，而人即可於此一念心中，破無明、見法性、見佛性；而非只往思議吾人之有一深藏之佛性法性，在無明住地之底，為無明所覆，更待無量觀行，以次第破無明，如別教所說者。<sup>28</sup>

這段話說明圓教的殊勝處，一是吾人能透過止觀修行，直於當下契應現有的佛性法性，使吾人把握現前一念心即破無明、證佛性，不同於別教的次第修行。唐先生引《摩訶止觀》指出別教菩薩的「深達」是「達生死涅槃二邊之淺，漸漸深達，故名深達」，並解釋：「漸漸深達，即漸漸以觀行工夫轉化深處之無明惑業，以彰顯深藏之佛性也。」又說「由顯得佛性而有妙覺，故是頓」。<sup>29</sup>總的看來，別教之「頓」與圓教一樣，都表現在「破無明，顯佛性」；但別教是從「生死」、「涅槃」漸修，不若圓教能「即以人現有之

<sup>22</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 143。

<sup>23</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 144。

<sup>24</sup>〔隋〕釋智顛說：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 冊，頁 693。

<sup>25</sup>吳汝鈞：《佛教的當代判釋》，頁 175。

<sup>26</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 178。

<sup>27</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 173。

<sup>28</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 174。

<sup>29</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 173。

第六識之修與深藏之佛性法性之顯，合為一事」，且更能將佛性法性「直接顯於吾人當前意識之一念心中」，當下於吾人一念心中生死即涅槃，無明即法性。那麼，唐先生就從「於淺達深」簡別了別圓二教在「頓」的體現上展現的差異：前者由次第而來，是「漸中頓」，後者不經次第，「頓中頓」也。<sup>30</sup>在這之中更見圓頓止觀修行之重要，其直截性、當下性、圓融無礙性，當是天台圓教「頓」之特色，亦不同與別教的次第性、因漸而圓證佛性的「頓」。

唐先生又設一問：吾人如何能即在當前意識之一念與對此一念之知中，知其有無明，而正破此無明惑，以顯中道佛性？這問題不易解決，因為把握吾人「現前一念心」、「對此一念之知」又作到「正破此無明」，然後顯佛性法性，這都要求在「一念心」之中同時照見，同時破除，同時安立。唐先生說這要賴於吾人於現前一念作正觀，觀其即假、即空、即中。此即為一心三觀之圓觀，然後依此圓觀破無明，顯中道法性，法性即佛性。<sup>31</sup>吳汝鈞先生也說「三觀如何可能，而其中的空、假名和中道同時間由一心照見」是一個關鍵問題。<sup>32</sup>吳汝鈞先生認為智顛僅是以別圓作對比，沒有正面回答這個問題，<sup>33</sup>那麼唐先生怎麼解釋這個問題？此外，作為最高修行，圓頓之「圓」是可想見，那麼如何「頓顯」、「頓成」？

依唐先生的概述，圓教一心三觀破無明，是一方觀無明，一方觀法性，觀兩者如是互動：

1. 觀無明之能觀，亦是一能觀之「明」，而為此心之法性之表現。

2. 觀無明，無明為所明，即為「明」所觀達貫穿，亦為法性之明之表現處。

→在此，即觀無明即法性，煩惱即菩提，生死即涅槃。亦可暫視人當前之意識之一念為無明與法性之合，或視一切心念與其中一切法，亦皆無明與法性之和。<sup>34</sup>

3. 無明不復是無明，此即正破無明，唯顯一中道、佛性、法性之事。

如此，唐先生稱此是圓教直下頓顯中道佛性之道，也是不同於別教路數之處。<sup>35</sup>他稱一方面觀無明，一方面觀法性的修行工夫是「當前工夫之雙照雙觀」，<sup>36</sup>這樣的詮釋應是從《摩訶止觀》「觀亦三義：貫穿義、觀達義、對不觀觀義。」<sup>37</sup>進行解說，偏重在此中的「貫穿」、「觀達」二義。接著，唐先生又據《摩訶止觀》作詳細的解說，並提出自己的見解。以下呈述唐先生講說之要後，再作相關的評述與探討。

#### 四、圓頓止觀的修行

如上所提，唐先生解釋天台圓教時，同時指出圓教之圓頓止觀不經次第、直下頓顯

<sup>30</sup>「別教妙覺是漸中頓，即生公所立頓悟義也，圓教初後是頓中頓。」〔唐〕釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第46冊，頁174。

<sup>31</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁176。

<sup>32</sup>參見吳汝鈞：《中道佛性詮釋學：天台與中觀》（台北：台灣學生書局有限公司，2010年），頁213。

<sup>33</sup>參見吳汝鈞：《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，頁213。

<sup>34</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁177。

<sup>35</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁176。

<sup>36</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁178。

<sup>37</sup>〔隋〕釋智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁21。

的修行是前三教所無，又勝於別教之處，故「不經次第」、「直下頓顯」的圓教止觀所兼帶的頓教義即是簡別別、圓二教的最簡易之方法。然如何修證圓頓止觀的一心三觀如何可能是一大問題；因為在一心三觀，圓融三諦之境地裡，同時也彰顯圓教有別於前三教的「頓」。此處從唐先生就「不思議境」、「破法偏」、「一念三千」、「現前一念心」、「對無明與法性之圓觀」與「圓觀上下二層義」的論述中談論這個問題。

### （一）不思議境與破法偏

前三教觀心皆對心尚有所思議，而圓教之觀心法，是在觀心之不可思議處，成一不可思議境。<sup>38</sup>欲成成就此不思議境，須通過「破法偏」。<sup>39</sup>唐先生引《維摩經玄疏》描述此不思議境：「約觀心明圓教者，觀心因緣所生，具足一切十法界法，無所積聚，不縱不橫 不思議中道 二諦之理；一切圓教所明行位因果皆從此起。」<sup>40</sup>此標示圓教觀心是直觀中道，得證此心具足一切法，這就是不思議。又引《摩訶止觀》說明此不思議境：「祇心是一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異」，<sup>41</sup>同樣表彰「不縱不橫 不思議中道 二諦之理」；且強調了在此現有之心呈顯於其中一切法。此心即法，此法即心。<sup>42</sup>如此也就說明吾人所觀之心實是「現前一念心」，且吾人確實能透過止觀工夫而修得圓頓之一心三觀。另一方面，唐先生再引《中論》作三觀之比配：一法一切法是「眾因緣生法」，是假名、假觀；一切法一法，是《中論》「我說即是空」；非一非一切，是中道觀。那麼，「無空假而不中，總中觀也」<sup>43</sup>，這是《摩訶止觀》所說的不思議境。簡單來說，三觀與破無明可以下表示：

無明與法性合→假觀

知此一切法皆有真空法性→空觀

知一切法非有非空，亦有亦空→中觀<sup>44</sup>

且證成中觀時，即有雙觀無明與法性，而通達之；此通達即「明此無明與法性二者」之「明」，也是「超無明而破無明」之「明」。<sup>45</sup>由此可以想見此心不僅是觀「不思議」，其用也是「不思議」，且具一切法，「一心具一切心，而能作即空、即假、即中之三觀之心也。」依此三觀以觀境，即形成對一切法、一切心的不思議境。<sup>46</sup>

從以上來看，證成一心三觀者實能一切事物境況分別作空、假、中三觀以因應之，圓融巧妙、當下即是地證成不思議境，即唐先生說的「直就其當下之現起而觀不思議境」<sup>47</sup>。從這裡亦可顯示不思議境、一心三觀之「頓」實是圓教止觀的殊勝處，它代表「無明即

<sup>38</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 180。

<sup>39</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 181。

<sup>40</sup>〔隋〕釋智顛撰：《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊，頁 540。

<sup>41</sup>〔隋〕釋智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第 46 冊，頁 52。

<sup>42</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 182。

<sup>43</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 183。

<sup>44</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 183。

<sup>45</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 184。

<sup>46</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 184。

<sup>47</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 184。

法性」、「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」的不次第、翻轉即是特性，智顓只是未如法藏將之獨立論之，且對「頓」的定義不盡相同而已。此外，智顓《摩訶止觀》論如何成就一心三觀時，首先從發菩提心與安心而論；唐先生取其中較重要的部分——「破法偏」而論，以分量而言，「破法偏」占了《摩訶止觀》五分之一的篇幅；以止觀修行來看，「破法偏」關切吾人如何在平日破除對心法之種種深固之偏執，<sup>48</sup>可見「破法偏」對於修證解脫有相當的意義。唐先生在此部分不一一敘述，但他認為智顓在這地方能重新整合、調整龍樹《中論》破四句的要旨，專就吾人現前一念心依此四句而從思議邁向不思議境，這不僅是智顓思想上的一大創發，更是般若思想前所未有之創見。<sup>49</sup>

唐先生在這部分的論述不若牟宗三先生以「不斷斷」、「詭譎的即」作論述；唐先生主要是切合《摩訶止觀》的敘述，並從中標明三觀破無明以證不思議境的圓教義；但從唐先生的論述裡，實可察見天台圓頓止觀之「頓」的特性與作用。

## （二）觀當前一念心之義

觀當前一念心是從上述一心三觀而來，因為此心原具三千法，又可轉化為其餘諸界諸世間之念，即「一念三千」。一心即具諸法，即是十界互轉之前提，亦是九界眾生成佛之保證。唐先生說：「佛界之外之九界眾生之當下一念心，皆可互相轉入」<sup>50</sup>此心所具有的「轉」實是要點，吾人之心須藉由止觀將一念染污轉成三千清淨，此是證得佛果的下手處。故唐先生說：「此皆依於人之知此一念原具三千，而又對一念能作三諦圓融之三觀，以為人最直接之超凡界入聖界之因緣故也。」<sup>51</sup>

從這裡持續帶出「觀現前一念心」之重要，圓頓止觀所以可「直下頓顯中道佛性之道」實賴於此心透過止觀轉染汙為清靜，觀空假中而成不思議：「修道之要，唯在對當前一念，依對空假中三諦之圓觀，以觀之，以使成一不思議境；更知一念具三千法，則一念成不思議境，三千諸法亦頓成一不思議境。」<sup>52</sup>此中一念心能頓成不思議的要點又在於不加執取，只要能不加執取，那麼此一念心即使為無明所覆，吾人亦能觀染污念中的無明，而知其性空，以見其法性。正因如此，所以現前一念心的善惡染淨實不妨礙吾人作止觀。<sup>53</sup>

這裡就進入「無明與法性如何相即」的問題。唐先生先指出「心的善惡染淨無關止觀修行」的特徵後，再從此進一步說此心是：「兼有此無明、法性為所觀」之一能觀之心，又是「圓觀之明」，<sup>54</sup>這同時又可說是依一念心作「當前工夫之雙照雙觀」。唐先生認為，吾人正依此一念心作雙照雙觀而入中觀，破此中之無明，然後返回圓觀；圓觀自身是「明」，這是它的性質與功用；「無無明」即是法性的直接表現，即是圓觀之明的表

<sup>48</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁186~187。

<sup>49</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁188。

<sup>50</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁189。

<sup>51</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁191。

<sup>52</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁194。

<sup>53</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁192。

<sup>54</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁193。



現。<sup>55</sup>那麼，從圓觀看，就有「無明法性相轉變而相即」之一義，又依此圓觀之明成就此自無明之解脫言，法性與無明又不一不即，亦無相轉變之義。<sup>56</sup>唐先生這個觀點自有其特殊性，唐先生在此強調了「轉變」——也就是「當前工夫之雙照雙觀」的實踐義、歷程義與轉化義，側重在提示吾人在當前一念中作止觀工夫。圓教雖是「雖言初後，無二無別」、「圓教即中，一心觀智伏斷。」從理上來說，圓融不可分，但唐先生把握《摩訶止觀》「為不思議利根巧度令人見中故說圓觀，是名為一實而施三權；權實相對則有四種止觀，為實施權意齊此也。」<sup>57</sup>的原則，以權說實，以「漸解」的方式剖析圓頓止觀，突顯一心三觀蘊含的工夫層次，提供吾人修證可下手處。

唐先生主張吾人需以「一念三千，十界互具」作為修行之前提，又需肯認吾人能由觀現前一念中作雙照雙觀而「一心三觀」，在這樣的前提與實踐之下，最後必能使「無明法性轉變而相即」，完成圓教之圓融無礙與頓成佛果。唐先生不強調無明與法性的相即而選擇著重詮釋此中的工夫，不僅是他詮釋天台的一大特色，更從中體現他對人的關懷，蘊含他對人之心靈妙用與開拓境界的信心與肯定。

### （三）圓觀無明與法性之上下二層義

以上談論一心三觀可轉化無明與法性後，唐先生再聚焦於《摩訶止觀》提到的法性與無明之間存有的矛盾；無明與法性為不相合、不相轉、不相礙，卻又能相即相合相依，<sup>58</sup>以上雖說兩者可「轉變」，又該如何解決此中的矛盾？唐先生認為，將無明、法性關係之所觀分成種種層面以論之，可消除此中的矛盾。

唐先生說：「法性，即此能觀所觀之心法之性」，這就是說「法性」具有動態義，在此所觀之法中，其中雖有能觀能覺之明，亦有無明存在，可以說是無明與法性所合成。<sup>59</sup>但觀此心念為無明之法法性只是圓觀之一面，人不可只停留此觀；必須依圓觀之中觀，更觀此法性之不法無明，二者亦不相即相合，以觀此假有之空，而觀此無明之無，以無無明，這才是成就此圓觀的中道正觀。<sup>60</sup>

那麼中道正觀如何破除無明？唐先生引《摩訶止觀·卷六》「觀此無明，即為三番：一、觀無明，二、法性，三、觀真緣」，分別就此三番之中如何破除無明作了說明，可詳見唐先生著作之論。<sup>61</sup>此處與下文要談的圓觀上下二層義較直接相關的是第一番，在此將唐先生之原文稍作整理以表示：

<sup>55</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 193。

<sup>56</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 193。

<sup>57</sup> 〔隋〕釋智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第 46 冊，頁 34。

<sup>58</sup> 「幻化與空及以法性不相妨礙。所以者何？若蔽礙法性，法性應破壞。若法性礙蔽，蔽應不得起。當知蔽即法性，蔽起即法性起，蔽息即法性息。《無行經》云：『貪欲即是道，恚癡亦如是。』如是三法中具一切佛法，若人離貪欲而更求菩提，譬如天與地，貪欲即菩提。《淨名》云：『行於非道，通達佛道。』一切眾生即菩提相不可復得，即涅槃相不可復滅。為增上慢說離姪怒癡名為解脫，無增上慢者說姪怒癡性即是解脫，一切塵勞是如來種。」〔隋〕釋智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第 46 冊，頁 17。

<sup>59</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 195。

<sup>60</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 195~196。

<sup>61</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 194~198。

言空假之智與心相應，即言心兼觀空假之智。此心智在所觀之一念心法之無明法性之上層，而能觀此心法之假有與空者。「執心法為實有，是無明」、「不執，即兼顯此心之寂而能照之法性」，合此二者，則於當前一念心能兼觀其無明與法性；從這就可以四句破之。

此能觀之心智不由此所觀而生，也不由無明生。此心智「明」此無明，故能見無明之不實；此心智亦不由法性生。因為此心智是法性之明，此「明」不能分裂，以自生自，故不自生

無明不生「明」，是「他」，故不他生。

「明」不自生也不他生，故不共生。

此「明」能明於無明法，亦非無所明之無明法為緣，又非無此心自有之能明之佛性法性為因，則此「明」亦非無因緣。

破此自生、他生、共生、無因緣之四句，證所以正觀此法性之明。人只需正觀此法性之明，即所以破無明。<sup>62</sup>

從「此心智在所觀之一念心法之無明法性之上層」就可發現唐先生將圓觀分作上下兩層而論，又從四句說明此當前能觀之明是不思議，故可破無明。「能觀此心法之假有與空者。……合此二者，則於當前一念心能兼觀其無明與法性」一段，則是智顛說的「無明與法性合」、「無明法法性」，唐先生認為這都是從圓觀之所觀上說，這是下一層義；自下層所觀說，則無明與法性相合相即，亦可相轉變，以由此成彼。上一層義是「能觀此無明與法性之圓觀」之只有法性之明，乃無無明而能破無明者。從上下層中，分說法性與無明，不成矛盾，亦不相礙。<sup>63</sup>

值得注意的是，唐先生緊接著這麼說：

自上層來說，愈觀此所觀之無明法性之相合、相即、相轉變；亦即愈顯此法性之明，而愈能依此四句破，以見此明之不由所觀之無明法性之合而生，以愈向於顯其心中所自有之法性之明，以成其解脫也。<sup>64</sup>

這段話強調圓觀的歷程，而不是強調「直下頓顯」的性質。唐先生在三番之中以四句推求，又將圓觀分作二層，下層的無明與法性互動愈多，上層之明愈顯方成就解脫。若不能明下層，就不能成上層；所以下層是上層的因緣。上層愈觀下層，自身愈能「無無明」。那麼，上層的無無明正是依於下層的無明，所以能對無明與法性雙照雙觀而不偏廢；此雙照雙觀又有一兼與無明法性相即之義，所以一定能兼觀無明與法性之自相即。在此，就能「觀無明即法性」，以成此法性之明，破無明。<sup>65</sup>除了觀照無明與法性外，煩惱與菩提，生死與涅槃皆作如是觀；而此由雙照雙觀而成就之法性之明，是通於般若智慧涅槃

<sup>62</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 196。

<sup>63</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 200。

<sup>64</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 200。

<sup>65</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 201。

清淨而成其解脫者。<sup>66</sup>理論上，雖說於一念心作雙照雙觀而破無明是「直下頓顯」，但在唐先生看來，此中實有如此上下兩層的互動、歷程，在這之中，唐先生側重能觀之心與無明、法性的互動轉換，而不強調三者「當下即是」的性質。

最後，唐先生再次強調修行工夫之要點：

此中之一切修行工夫之要點，唯在對一切生死煩惱無明法之即其假有，而觀其即空、即中道佛性法性，以成一此心之圓觀。依此圓觀成圓悟，而有對煩惱生死之圓斷與圓行，以入圓位，證圓果，而別無所去除造作。是即見四諦無作，四諦無作，一切生死煩惱無明法，本來即空、即假、即中，亦即佛性法性。<sup>67</sup>

由雙照雙觀中觀一切生死煩惱等等事物現象的空、假體性，再證成中道佛性完成一心三觀。直能知此一切本來是即空、假、中、佛性，圓頓之「頓」在此彰顯矣！那麼，就唐先生對圓頓止觀之論述來看，則一心三觀與不思議境固然有頓顯頓成的性質，但也限於圓觀之所觀的最上層、最究竟處；吾人若要從當下之煩惱而轉菩提、欲破無明而即法性，此一念之中自有深刻之工夫存在，如先生所說「上層愈觀，愈顯其明」，直至圓成佛果。上文曾提到吳汝鈞先生指出的關鍵問題：「三觀如何可能，而其中的空、假名和中道同時由一心照見呢？」從這問題檢視唐先生所作的詮釋，就可發現他不是很強調三觀「同時由一心照見」；而是著重在三觀的互動與歷程，把握當前一念心作雙照雙觀的工夫，直待圓觀上層之明愈明，自能「同時由一心照見」。這樣的詮釋方法就是做層層的剖析，關照到三觀三諦的互動，當下成就一心三觀的「頓」是隨著境界的提高而隨之而來的。

唐先生的詮釋主要就《摩訶止觀》立論，這有助於吾人理解湛然於《法華玄義釋籤》裡對天台與華嚴兩宗頓教的評論：「今《法華經》是漸後之頓，謂開漸顯頓，故云『漸頓』，非法華前漸中之漸。」<sup>68</sup>他認為天台頓教的特色就是「漸頓」，宋代天台宗從義（1042~1091）秉湛然「法華是開漸顯頓」之語，也說「今法華是顯露非秘密。是漸頓非漸漸」<sup>69</sup>並解釋湛然說的「漸頓」：

是故漸頓之言自含三義：一者，《法華》與前二漸中之頓顯實是同；故云漸頓。二者，《法華》開漸顯頓，故云漸頓。三者，《法華》獨顯妙頓，對前之漸故云漸頓。故下文云：「頓居漸後，對漸明頓，故云漸頓。」即此意也。<sup>70</sup>

因為頓教是一種說法、方式，所以智顛認為大乘經典中亦有頓教的教相，也都有頓教之

<sup>66</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 202。

<sup>67</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 203。

<sup>68</sup>〔唐〕釋湛然：《法華玄義釋籤》，《大正藏》第 33 冊，頁 822。

<sup>69</sup>〔宋〕釋從義：《摩訶止觀義例纂要》，《卍續藏》第 56 冊，頁 89。

<sup>70</sup>〔宋〕釋從義：《摩訶止觀義例纂要》，《卍續藏》第 56 冊，頁 89。

義，不只限於《華嚴經》而已。<sup>71</sup>《法華》所揭示的「漸頓」，一是和其他教有相同的部分；二是《法華》開漸顯頓，唐先生言圓觀上層與下層互動而破無明，便有這個意思；三是《法華》的圓「頓」實是超特前三教之所在，天台圓教的圓頓也自有殊勝處，不遜於專設頓教以安立禪宗的華嚴宗；湛然說「勿云法華漸圓不及華嚴頓極」<sup>72</sup>即說明此理。唐先生採「漸解」的方式進行詮釋，詳細說明吾人如何在無明與法性中雙照雙觀以入中觀、證佛性；又將圓觀分作上下二層，不強調「圓頓者，初圓實相，造境即中。無不真實，繫緣法界。一念法界，一色一香，無非中道」所涵的「直下頓顯」、「當下即是」。恰如他末後所評論，智顛雖說圓頓止觀初後不二；但以他的理解，這圓頓是開漸顯頓，故需以漸說頓，方能呈現止觀工夫之歷程與底蘊。這就是唐先生有關天台圓頓止觀「頓教」學說的特點，這顯然是有別於牟宗三先生之詮釋。

## 五、牟宗三先生對天台頓教之評析

牟先生說：「開權顯實，開跡顯本，是《法華》之綱骨。以此比決，《華嚴》三意未周，一不攝小機，二不開權，三不發跡，不能謂為真圓教明矣。」<sup>73</sup>此中自有判教之意。關於天台有關頓的說法，牟先生就「不斷斷」把握此中「即」的意義，此「即」有「當下完成」、「翻面就是」之意味，就是天台「頓」的體現。牟先生認為「低頭舉手皆成佛道」含有智顛從圓教規模啟發的「原初之洞見」，此洞見就是「即」字也。從修證上說，「成佛必即於九法界之任一法而成佛，此即佛之即眾生而為佛也」，<sup>74</sup>此「即」就蘊含「佛不離眾生，眾生皆可成佛」的悲懷，同時也說明吾人能即於煩惱瞋怒等欲望中解脫，牟先生說成佛不須斬斷與種種欲望的連結，可稱是「不斷斷」。<sup>75</sup>他引《維摩詰經》「但除其病而不除法」而論「不斷斷」，牟先生說：

「即於淫怒痴而得解脫」，此名曰「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，或「圓斷」。「不斷斷」者，不客觀地斷除或隔離淫怒痴等非道之惡事而主觀地即得「解心無染」也。不即於淫怒痴等而得解脫，則曰「斷斷」，亦曰「思議斷」，此非圓斷。<sup>76</sup>

此「洞見」隱含之「即」字義，不僅強調佛與眾生之密切，更有「不斷斷」義，以證眾生可超越煩惱愚痴而成佛。牟先生說「即」與「不斷斷」是「原初之洞見」，「此一不斷一切無明中的法之『即』之洞見顯然是由《法華》之開權顯實發跡顯本以及《維摩詰經》

<sup>71</sup>參見藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》，頁177~178。又，安藤俊雄指出：「自古以來，南方莫不從化儀觀點視《華嚴經》為頓教。」參見安藤俊雄著、蘇俊雄譯：《天台學：根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，1998年），頁80。

<sup>72</sup>〔唐〕釋湛然：《法華玄義釋籤》，《大正藏》第33冊，頁948。

<sup>73</sup>牟宗三：《佛性與般若》（台北：台灣學生書局，1997年），頁587。

<sup>74</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》（台北：台灣學生書局，1997年），頁598~599。

<sup>75</sup>牟宗三：《佛性與般若》（台北：台灣學生書局，1997年），頁600。

<sup>76</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁600。

中不斷淫怒痴等而得解脫之理境而啟發出。」<sup>77</sup>天台使用「即」涵蓋了「頓」所代表的解脫與當下性。原初之洞見所涵的「即」字義，除了表示十界眾生互俱與「不斷斷」外，牟先生也從存有論的角度作說明：

「原初之洞見」可相應法華開權顯實而立一義理之實以成立天台宗所謂之圓教，這圓教是對一切法亦有一根源的說明即存有論的說明之圓教。……這不斷斷之洞見啟發出一存有論的圓教，同時亦即收入於此存有論的圓教中而被表現。因此，此一存有論的圓教即在「不斷斷」之實踐中而呈現。<sup>78</sup>

牟先生從存有論的角度認為「不斷斷」——即於淫怒痴而解脫——是體現圓教的呈現方式；同時也說明了吾人與佛之體性無二無別，成為吾人修成佛果的保證。牟先生又指出，這存有論之圓教實依「一念無明法性心」而成立。<sup>79</sup>此一念無明法性心是「即具一切法的一念心」，「即」是「就是」，「具」是「緣起造作地『具』」；<sup>80</sup>「法性或中道實相理即具十法界」，此「即」是「即於」義，表示不離，「具」是以即而具，說明了即於法而見法性。<sup>81</sup>所以這一念無明法性心是有動態義，以相應存有的意涵，表示吾人一念心不僅是能造作，更能以一念心中即具法見法性，相應「不斷斷而圓具三千一切法」，<sup>82</sup>在這「不斷斷」中圓具一切法，吾人必須在這層次之上方能瞭解一念三千的不思議境。<sup>83</sup>不只是靜態地保有十法界與法性而已，牟先生從此談論了「性具」，可詳見他的論述，<sup>84</sup>此處暫先不論。而牟先生就在此處判定天台圓教所以相應於《法華》發跡顯本開權顯實，正是在於「一念無明法性心即具十法界」，這是在「不斷斷」——於當前的煩惱、生死等等——所成立的圓說，以成就「低頭舉手皆成佛道」<sup>85</sup>

再從「不斷斷」的層面理解吾人何以能就當前一念心而證得圓教境界。牟先生認為，天台圓教之真心，須從「詭譎的即」而呈現。別教是先肯認一真心以為一切法之源，然後在「緣理斷九」之還滅以恢復之；但圓教並非如此。此天台圓教不須預設真心，而只說一念無明法性心。<sup>86</sup>所以這一念心不能是超越分解下所預設的真心，而是在詭譎的方式下，即於煩惱中，在不斷斷中，令其在「一念心即具十法界」中呈現，因從這裡也顯示別圓二教之差異，故牟先生說以華嚴為代表的「分析的圓教」；而天台的法華圓教不就佛法身作分析的鋪陳以為圓教，而是就開權顯實以為圓教，所以是真圓教。<sup>87</sup>

以上，牟先生說明了天台圓教的特性，也辨明別圓二教的差異。從牟先生的解說裡，可以發現他在說明天台不離煩惱而開出的「不斷斷」、即煩惱、生死而超脫的「詭譎的

<sup>77</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 602。

<sup>78</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 603。

<sup>79</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 603。

<sup>80</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 612。

<sup>81</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 612。

<sup>82</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 604。

<sup>83</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 604~605。

<sup>84</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 612。

<sup>85</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 613。

<sup>86</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 613~614。

<sup>87</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 615~616。

即」等論點時，都表示了此中不可作分析、解析，而是能當下圓具，再從牟先生有關「法性無住」、「無明無住」說明法性與無明之相即，更可見此特點：

法性無住處，法性即無明。無明無住處，無明即法性。此種來回地「相即」明法性與無明非異體，乃即在「不斷斷」中而為同體之不思議境也。此即是「一念無明法性心」矣。此「一念心」（無住本）從無明處一骨碌即是法性，從法性處一骨碌即是無明：未動無明而言法性，未動法性而言無明。法性與無明在「不斷斷」中相即為一，即成「一念無明法性心」。<sup>88</sup>

因為「無明一骨碌即是法性」，所以無明與法性實一體兩面，此中轉換是相即而成，不經次第，此見不同於與唐先生就一念心作雙照雙觀而促使無明與法性轉換而作說明。牟先生又從智顛五時判教裡作了以下的說明：

第五時，經般若融通淘汰後，諸根成熟，如是應說《法華》，開權顯實，發跡顯本，開前頓漸，會入非頓非漸。此示《法華》非第一序上之頓漸，亦非第一序上之藏通別圓，乃是開決後第二序上非頓非漸之圓實教也。此圓實教，若依不斷斷，低頭舉手皆是佛道，圓因圓果，以及「一念心即具三千，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境」，諸義而言，亦可說是頓說頓示，在此，圓即頓，頓即圓，圓頓是一也。可是若開權顯實，發跡顯本，以顯示出此圓實境而言，則此圓實教亦可說是漸說，故《法華》亦曰：「漸圓」，因不似《華嚴》之不開權故，因根本無權故；不發跡，因根本無跡故，只直就佛之自證以頓說「稱法本教」也。法華之此種漸義是說其圓實教之來歷——批判的來歷，此亦是第二序上之漸義。開決後，圓實既顯，則此漸義即泯，而歸於頓示。頓示已，則只是一體平鋪，法法皆實，咸稱常樂，令成一味，亦更無頓義可言，此即所謂非頓非漸，末後教也。<sup>89</sup>

從這段話得出幾點牟先生對天台「圓頓」的見解：在智顛的化儀四教裡，頓教確指華嚴教說，但天台圓教的「頓」是不同於華嚴之頓。從「不斷斷」、「低頭舉手皆是佛道」、「一念心即具三千即中道實相即法性」來看，圓教是「頓說頓示」，體現「圓頓是一」的最高境界，這顯然是前三教未有之內容。然此圓頓不止是「頓說頓示」，它因為開權顯實而有「漸」義，又可從存有論來看，為了說明這圓實教的來歷，為了說明吾人就現前一念心即具法性，終能邁向破無明顯法性的圓教境界，圓教須有這漸義。待證得圓教境界顯後，此漸義消泯而顯頓義，但在此境界，實無頓可言，就可說是非頓非漸。故從牟先生的論述來看，圓頓之「頓」，不僅是象徵三觀當下即成，更是「非頓非漸」。

尚要注意的是，牟先生從存有論說天台之圓頓，實是他與唐先生最大的不同。唐先

<sup>88</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 611。

<sup>89</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 622。

生主張由當前一念心作雙照雙觀而入一心三觀，當下圓融三諦；其說多就《摩訶止觀》而立論。牟先生雖也認同《摩訶止觀》是從一心三觀說中道實相，但一心三觀「只是觀法的通式，其本身不能決定什麼」，因為一心三觀無法說明、無法決定「中」的內容與性質。牟先生認為此須從「教」說起，必須「以存有論的圓具」為綱領，以「圓中觀」為緯：

若不知此綱，而只從一心三觀說，則此三觀一方為觀法之通式，一方就其中之「中」言，亦可上下移動，久而至於模糊也。是故一心三觀雖至重要，然天台圓教之特色以及圓頓止觀之所以為圓頓，則不能只有一心三觀來決定。<sup>90</sup>

從這段話就可明瞭牟先生與唐先生對於天台圓頓止觀的看法是顯而有別的。從牟先生對一心三觀的評價來看，唐先生以《摩訶止觀》為據，著重一心三觀之觀法是有些危險，且識不足以說明「圓頓之所以為圓頓」。但正在此處又可突顯二位先生在天台教說的切入點不同，看法也各有特色。

在此略述唐先生與牟先生詮釋之特色，從「當前一念心」來看，唐先生認為只要「吾人於現前一念作正觀，觀其即假、即空、即中。此即為一心三觀之圓觀」，可見現前一念心的善惡染淨不妨礙吾人作止觀，所以不須拘執真心。牟先生則就「不斷斷」、「即」的涵義連繫現象界的種種煩惱欲望，所以天台圓教不必如華嚴別圓須先設一真心，這是天台圓教優於後者之處。就止觀工夫而言，唐先生就「從思議推求不思議，而觀假有、性空、不離中道佛性，則能於此無明見法性，更轉變此無明之表現為法性之表現」而論，而闡釋吾人如何就此一念心作止觀工夫，又將圓觀分作上下兩層以觀之，最終能「愈顯此心之明」以頓成一心三觀。然牟先生認為一心三觀是不足以說明圓教之殊勝，必須從存有論出發，把握天台圓中的特點，方能成就圓頓止觀。

那麼，唐先生的詮釋方式確如他評價智顛圓頓止觀之語「漸解」而領會。此「漸解」不止是他詮釋天台圓頓之特點；亦說明在唐先生看來，天台圓頓之論說的特色也是「漸解」而成就「漸圓」。而牟先生把握天台圓教「不次第」之特點，從「不斷斷」、「即」說明一念心確可將煩惱頓轉為清淨；又從存有論的角度，說明一念心具有「不斷斷」、「即」之意涵，既是一念之中含百界千如，更具有動態義，能「緣起造作地『具』」，又能「即於法而見法性」，故天台圓教是活潑潑地即無明即法性，而存有一切法，此中無甚次第可言，也不需如唐先生所見須將圓觀分作兩層以圓證。且因圓教境界中一切如如，一體平鋪而已，此中的「頓」則成「非漸非頓」。總結來說，二位先生對「圓頓」的定義也是顯然有別，故各有特色。

## 六、華嚴圓頓教說之底蘊

唐先生稱《華嚴》教說為「圓頓教」，而華嚴宗祖師法藏（643~712）判「小、始、

<sup>90</sup>牟宗三：《佛性與般若》，頁 755。

終、頓、圓」五教，實標識佛所說的教義乃由小至大，由始而終，由漸而頓，由偏而圓。頗能豁顯佛陀教說。<sup>91</sup>在五教之中，歷一頓教而抵於最高之圓教，此見是不同於天台智顛判教之處。頓教所以列在終教之後以通圓教，是取頓教絕言會旨之故；此判教也開華嚴與禪二宗會通之契機。<sup>92</sup>由可足見唐先生對華嚴頓教之重視，但他認為華嚴頓教義之精神，是言華嚴者未能如實瞭解之處：

然後之華嚴學者言相即相入者，恆忽此相入之根於相奪，由相奪方可言相泯與相隱。頓教義之精神，亦全在此相奪相泯相隱，……然今人言華嚴者，則多只就其言相入相即而泛說，而不知法藏之相入相即，當先歷大乘始終二教，再通過此頓教中相奪相泯之義而說。<sup>93</sup>

可見華嚴頓教有其特出之處，其相奪相泯之特性亦是唐先生著力論述之處。此是法藏判教的一大特色：

第四大乘頓教者，謂即此二相，互奪兩亡，以理奪事，事隱理顯，情偽不存，俱無有力，空有雙泯，名言路絕，棲心無寄，直辯真性本空，無一法可當情者，喻金與師子二相俱泯，內外無寄，故名大乘頓教。<sup>94</sup>

這裡提到空有二相有互奪互泯之力用，而頓教正是代表這個力用所證得的境界，這種互奪互泯，除了蕩除矛盾及差別相之外，亦具有言辭無法表述之特點。那麼，吾人常注意圓教之相即相入的力用外，也應注意除了先歷始終二教外，必須在絕對矛盾中融會，即相奪殆盡，方能完成。唐先生以緣起幻有之俗諦與性空之真諦兩者來看，認為此中不只是相即不二而已，更有相奪相違之義；他稱此是「依絕對矛盾而形成之絕對一致」。在矛盾之中所以能夠形成絕對一致，在於在這之中即是矛盾兩端之互相破斥而互相徹入，以成不二中道。再依此不二中道以觀緣起，在緣起之中觀察諸緣之中不僅有相對之處，更有相破斥相奪而相徹入之義。<sup>95</sup>天台雖也有看似矛盾卻又統一的命題，例如「無明即法性」、「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」，但天台如何在矛盾之中取得統一，其進路與華嚴是不同的。唐先生解析華嚴圓教之力用，在法藏構想之華嚴圓教中，不僅是相即相入成就而已，又把握相順的原則，在相破與相奪而相違之中，達到極相順，使得華嚴圓教有別於般若宗而形成融通，這是特出之處。其中，相破與相奪之力用，即是以頓教意涵概括，使終教得以邁向圓教；故頓教是邁向圓教不可或缺的關鍵。<sup>96</sup>

唐先生引法藏見解，指出緣起與性空，一方不異以相順，而空有二諦得並存；一方

<sup>91</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 275~276。

<sup>92</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 277。

<sup>93</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 334。

<sup>94</sup>〔唐〕釋法藏撰、〔宋〕釋承遷註：《華嚴金師子章註》，《大正藏》第 45 冊，頁 669。

<sup>95</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 292。

<sup>96</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 294。



又不一以相違，而空奪有、有亦奪空，而相壞。<sup>97</sup>緣起與性空，此是基於空有二諦平等而說其不異，<sup>98</sup>又因為「說彼緣有，永非是空。永非空故，方為俗諦。如是二諦，極相形奪，方成本性」，<sup>99</sup>故說空有二諦有互奪互空的特質。唐先生也據此談頓教之地位，他如此描述：

頓教之所以為頓教，即在依此圓融義中皆有相對之兩邊，而即此兩邊之相對，以見其絕對相反相矛盾，而使其由相即相順以相與，而歸在相奪，使對兩邊之義，皆心無所思，亦言無可說。此即由見不可思議，而直證此兩邊相奪，所顯之空有不二之真實。<sup>100</sup>

先見相反及相矛盾，使其相即相順，最後達到「相奪」之境界，即無可言說，言語道斷之境界，這是空有兩邊從矛盾走向相即，也因最後無可言說，故可說兩邊相奪，顯空有不二。所以在頓教中，也是有其次第，不只是指點靜默無言的境界；正在此處，即可察見就唐先生看來，華嚴頓教是有其教法，在五教判中有關鍵地位。華嚴頓教不僅象徵空有二諦從相反相矛盾走向相即相順的力用，更兼有言語道斷的不思議境界義。所以，唐先生主張頓教有別於其他四教，足以成為獨立一教，例如《大乘起信論》便是終教通於頓教。<sup>101</sup>

最後，從法界緣起談頓教：

此頓教法門，決不同於以前之諸門，有廣度的觀有觀空之相融之觀解者。此乃以有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。<sup>102</sup>

從這裡總結出唐先生對華嚴頓教之解釋：首先，頓教可以與其他四教並列，而不僅僅是「有教法而無境界」；再者，頓教專指空有二諦互相蕩盡而絕對相奪，無此不融，這是它特出之處；最後，因為從相奪而無不融，故成就相入而相即，重重無盡而成緣起，這就是唐先生論華嚴頓教的三個要點。而所以稱華嚴圓教為「圓頓教」，代表了華嚴圓教融通此頓教義，有別於天台之圓頓；頓教是能突顯華嚴圓教之殊勝與圓融無礙。

唐先生認為頓教是華嚴與天台的主要分別之一，其相異處如下：

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。相奪淨盡，

<sup>97</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 288。

<sup>98</sup>「異空之因果，非幻法故，失於俗諦。異因果之空，非真空故，失於真諦。是故二諦得存，由於不異；不異，則是中道平等。」〔唐〕釋法藏：《十二門論宗致義記》，《大正藏》第 42 冊，頁 214。

<sup>99</sup>〔唐〕釋法藏：《十二門論宗致義記》，《大正藏》第 42 冊，頁 214。

<sup>100</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 317~318。

<sup>101</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 319。

<sup>102</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 321。

為頓教境界。過此頓教境界，更觀其由相奪所成之相入相即，與一攝一切，一切攝一……方是華嚴之圓教大緣起界。此則不特為華嚴之五教中前四教所未能及，而智顛之圓教之要在明中偏相即，而非在由相奪以明即相入者，亦未有之也。<sup>103</sup>

天台雖也有看似矛盾卻又一致的命題，但就唐先生看來，華嚴圓教也有「絕對矛盾而形成的絕對一致」，天台所以能化矛盾而一致，端賴其不但中之三諦所成就；而華嚴則是從相奪而蕩盡，走向相入相即，重重無盡之法界緣起，就在這圓教法界中達到絕對一致。兩者入路不同，故唐先生又說「智顛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，以為一乘圓教之所攝也。」<sup>104</sup>此是從佛心與眾生心的關係而說，智顛不如法藏說得透闢，唐先生就《探玄記》比配眾生心與佛心的關係，將其比配五教，第四義「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，如頓教之直會」，<sup>105</sup>在這方面，智顛談眾生心與佛心僅止於「佛心與眾生心自體他體相即」的終教義，<sup>106</sup>就唐先生看來，華嚴判教就彌補了不足之處。

有別於唐先生之論述華嚴頓教之肯認，牟先生則認為華嚴判教有不盡之處，頓教不只是方便而已，由此安立禪宗是有問題的。<sup>107</sup>吳汝鈞先生也作出評述：他認同唐先生有關頓教的觀點的確展示了對華嚴宗的總體的發展取向的洞見，而且有文獻上的依據。<sup>108</sup>從唐先生的解讀看來，他未從教法的形式或實踐的方法來看頓教，因而不認為法藏判教中所提到的頓教是涉形式或方法，與其他涉內容的教說放在一起有何矛盾之處。吳汝鈞先生對此頗有疑義，第一，唐先生提出分別說的事物的相對兩邊，如事與理、有與空的相互奪蕩結果是寂然無所有，由此引入不思議境，此是頓教的勝境，但頓教所宗的是哪種型態或真理，都不清楚。且頓教本質仍是佛性、如來藏，止是透過事物或概念相互奪蕩而展現出來的境界，其與大乘終教、別教一乘圓教的不同只在於顯現的方式，故在義理上，頓教不能獨立而成一教法。<sup>109</sup>第二，唐先生認為法藏在五教與十宗方面都展示一種辯證歷程，但這種由實有經空而轉出真德不空的辯證歷程，仍是一漸進的歷程，經過這漸進的歷程的教法，需經一頓然的階段，以達於絕言慮的教法。其中，頓教即相應於相想俱絕宗，而所達致的絕言慮的教法，則是圓明具德宗的圓教。倘若是這樣，那麼頓教便成了一種中介，那麼頓教仍只能被視為一種讓人精神超升的方法，是方法論概念，不是一種教法。因此，五教中強調方法義的頓教不能與其他四教並列，而作為頓宗的相想俱絕宗也不與其他九宗同為對等的一宗。<sup>110</sup>吳汝鈞先生對於唐先生論述中可斟酌處已有相當之論斷，吾人同意唐先生對華嚴頓教之析論，乃至於天台頓教之釐析，皆有獨到之處，但唐先生的論述未能完全解決有關華嚴頓教的疑義部分。例如智顛認為大乘經典

<sup>103</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 324。

<sup>104</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 329。

<sup>105</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 329。

<sup>106</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 328。

<sup>107</sup>參見牟宗三：《佛性與般若》，頁 564。

<sup>108</sup>吳汝鈞：《佛教的當代判釋》，頁 136。

<sup>109</sup>參見吳汝鈞：《佛教的當代判釋》，頁 139~140。

<sup>110</sup>參見吳汝鈞：《佛教的當代判釋》，頁 140~141。

中亦有頓教的教相，也都有頓教之義，不只限於《華嚴經》而已。澄觀說：「天台四教皆有絕言，四教分之故不立頓。」<sup>111</sup>也就是說，在化法四教中都有「絕言」的頓教性質，作為一種方法、形式，是否需要在四教之外再立頓教呢？此外，唐先生說：「智顛之圓教之要在明中偏相即，而非在由相奪以明即相入者，亦未有之也。」<sup>112</sup>但在無明與法性、煩惱與菩提、生死與涅槃等矛盾弔詭在圓頓止觀之雙照雙觀中相合相即時，同時消去彼此的矛盾而一致，這是否也有「相奪」的作用？唐先生說「此頓教法門，……乃以有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。」雖是指出頓教與其他三教不同之處，但唐先生著重於頓教在體證歷程的意義，代表相奪相蕩的力用以及相奪相蕩後的境界，那麼頓教的歷程意義顯然大過於實質的底蘊，因此頓教就很難不被看作是一「中介」、是一「方法」了。

## 七、結語

本文對唐君毅先生針關於天台與華嚴之頓教的闡釋進行論述，在天台部分，唐先生把握《摩訶止觀》，以一心三觀為主要修證內容，於現前一念心的雙照雙觀中照見無明與法性的轉變與互動。唐先生就「從思議推求不思議，而觀假有、性空、不離中道佛性，則能於此無明見法性，更轉變此無明之表現為法性之表現」而論，而闡釋吾人如何就此一念心作止觀工夫，又將圓觀分作上下兩層以觀之，最終能「愈顯此心之明」以頓成一心三觀。唐先生於此處的意涵、修證工夫所作之詮釋頗能說明其中的歷程。他以「漸解」的方式剖析智顛所論的圓頓止觀；而從唐先生的立論來看，天台圓教之圓頓特色也是「漸解」，開漸顯頓，以成「漸圓」。總而言之，「漸解」既是唐先生詮釋天台圓頓之方式，也表示他對天台圓頓止觀的評價。而牟宗三先生不同於唐先生著重發揮一心三觀，他認為一心三觀是不足以說明圓教之殊勝，必須從存有論出發，把握天台圓中的特點，方能成就圓頓止觀。所以牟先生從「不斷斷」、「詭譎的即」來說明天台圓教與圓頓止觀，認為此圓頓止觀之「頓」，終究是「非頓非漸」，無頓可言也。由此可見二位先生論述上的歧異與特出之處。至於在華嚴頓教的部分，唐先生認可頓教可作為五教之一，且是前三教邁向圓教的關鍵歷程。然牟宗三先生認為華嚴頓教安立是有疑義的，吳汝鈞先生也作出相當的評論，認為如此一來，頓教便成了中介，只能是方法論概念，難以與其他四教並列，也不足以與其他九宗同等。

唐先生對於佛教義理有其獨到之處，且根據文獻作義理上的闡釋，頗有可觀之處，他作為當代新儒家的代表之一，對佛學之開發研究是頗具有意義，有助於吾人瞭解當代新儒家對佛教的看法以及研究特色。

<sup>111</sup>〔唐〕釋澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，頁62。

<sup>112</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁324。

## 參考文獻

- 〔隋〕釋智顛說：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 冊。
- 〔隋〕釋智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》第 46 冊。
- 〔隋〕釋智顛撰：《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊。
- 〔唐〕法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊。
- 〔唐〕釋法藏：《十二門論宗致義記》，《大正藏》第 42 冊。
- 〔唐〕釋法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊。
- 〔唐〕釋法藏撰、〔宋〕釋承遷註：《華嚴金師子章註》，《大正藏》第 45 冊。
- 〔唐〕釋澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊。
- 〔唐〕釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第 46 冊，頁 174。
- 〔唐〕釋湛然：《法華玄義釋籤》，《大正藏》第 33 冊，頁 822。
- 〔宋〕釋從義：《摩訶止觀義例纂要》，《卍續藏》第 56 冊，頁 89。
- 〔高麗〕釋諦觀：《天台四教儀》，《大正藏》第 46 冊。
- 方立天釋譯：《華嚴金師子章》，高雄：佛光出版社，1996 年。
- 安藤俊雄著、蘇俊雄譯：《天台學：根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998 年。
- 牟宗三：《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1997 年。
- 吳汝鈞：《《法華玄義》的哲學與綱領》，台北：文津出版社有限公司，2002 年。
- 吳汝鈞：《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，台北：台灣學生書局有限公司，2010 年。
- 吳汝鈞：《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局有限公司，2011 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，台北：台灣學生書局，2000 年。
- 唐君毅：《哲學論集》，台北：台灣學生書局，1991 年。
- 劉貴傑：《華嚴宗入門》，台北：東大圖書股份有限公司，2010 年。
- 藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》，台北：文津出版社有限公司，2003 年。
- 釋永本釋譯：《天台四教儀》，台北：佛光文化事業有限公司，1997 年。