唐君毅對於佛教慈悲智慧的理解

——兼論心靈主體的超越性

陳振崑*

摘要：

當代新儒家學者唐君毅先生在最後的《生命存在與心靈境界》大作中，以第八境界「我法二空境—眾生普度境—觀一真法界」總結他對佛教慈悲智慧超拔生命束縛的整體理解。唐先生體認佛陀的大悲願，在於以自覺覺他的生命智慧救度普世有情生命以脫離世間的煩惱苦難。而大乘般若宗的「我執之破除」、「空性之體悟」與唯識宗的「業識不斷」和「善惡因果」，華嚴宗的「解行頓成」和「當下普度」觀念在唐先生晚年的佛教理解中，都佔有關鍵的地位。

本文宗旨即聚焦於唐君毅心通九境論中第八境界中的這幾個佛學的重要觀念進行闡釋，並提出唐君毅的哲學體系所受於佛學義理的重要啟發所在，希冀有所助益於現代人之心靈超越性的開發。

關鍵詞：唐君毅、空性、善惡因果、解行頓成、一真法界

---

* 中國文化大學哲學系教授。
衷心感謝兩位審查委員的修改建議。

T'ang Chun-I's Understanding of Buddhist Compassion and Wisdom: Also on the transcendence of the spiritual subject

Chen, Jen-kuen*

ABSTRACT:

Contemporary Neo-Confucian scholar Prof. T'ang Chun-I (1909-1978) constructs a philosophical Theory of "the Nine Realms of Mindfulness" in his final masterpiece *Life Existence and Spiritual Realm*. He summed up his overall understanding of Buddhism's compassion, wisdom and transcendence of the constraints of life with the eighth realm: "Both Emptiness of I and Dharma-Save All Beings Realm-One True Dharma Realm". Prof. T'ang realized that the Buddha's great compassion is to save all sentient beings from the afflictions and sufferings of the world by consciously realizing his wisdom of life. The Mahayana Prajna school's "removal of self-clinging" and "comprehension of emptiness" and the "consistency of karma" and " causality of good or evil" of Consciousness-Only School, and the concepts of "completing of interpretation and action on the moment" and "all sentient beings could saved" of Huayan School played a key role in Prof. T'ang's later years.

The purpose of this paper is to focus on these important Buddhist concepts in the eighth realm of T'ang Chun-I's "Theory of the Nine Realms of Mindfulness", and to propose that T'ang Chun-I's philosophical system is inspired by Buddhist principles, hoping to be helpful to the transcendence of the human mind.

Keywords:T'ang Chun-I, Emptiness, Causality of Good or Evil, Interpretation and Action, One True Dharma Realm

---

* Professor of the Department of Philosophy, Chinese Culture University.

一、前言：心通九境論與儒佛會通之心靈契合

當代新儒家唐君毅先生（T'ang Chun-I, 1909-1978）一生的學術研究，除了闡揚傳統中國的人文主義精神，以及對於中國哲學史的發展進行一番現代闡釋之外，最重要的學術成就便是建立了自己的哲學理論。從「道德哲學」、「文化哲學」到「生命=心靈哲學」分別代表唐先生的哲學理論思想拓展的三個階段。[1]

唐先生的《生命存在與心靈境界（上下）》（1976）兩冊，是其哲學理論最後階段的代表作。[2]唐先生參照佛教判教理論的理論框架，從客觀、主觀、超主客觀（依據心靈主體活動可有橫觀、順觀與縱觀三種觀法）與中國大乘佛教重要經典《大乘起信論》的「體」、「相」、「用」三分[3]（心靈所觀對象三種不同表現方式），交相構築了一個心靈貫通九個「境＝界」、足以綜羅中外百家的思想體系，並以之展現人類心靈境界與生命存在的全部內涵與層級結構的「心通九境論」。[4]

---

[1] 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》（臺北：花木蘭出版社，2015），頁 32-34。

[2] 唐君毅，《生命存在與心靈境界（上下）》，收入《唐君毅全集》第 24 卷（1976）（臺北：學生書局，2014）。

[3] 《大乘起信論》的佛法義理重心在於：一心（眾生自性清淨心、如來藏心、真心）、二門（心真如門、心生滅門）和三大（體大、相大與用大）。所謂「三大」：「一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」引文見：韓廷傑注譯：《新譯大乘起信論》（臺北：三民書局，2000），頁 19。

[4] 這九個境界依序排列是：（1）萬物散殊境—客觀個體界（體），（2）依類成化境—客觀種類界（相），（3）功能序運境—客觀因果（目的手段）界（用），（4）感覺互攝境—主觀時空（心身關係）界（體），（5）觀照虛凌境—主觀意義界（相），（6）道德實踐境—主觀德性界（用），（7）歸向一神境—超主

在「心通九境論」中，唐先生以人的生命存在是一個已然存在的整體，而與人的心靈一一對應，即以整體觀的思想方式，並且參照佛家，體、相、用三分的模式，審視心靈活動所蘊含一趨向於實現的動力。此動力是一種「能力」，一種「用」。再由此種「能力」、「用」之源源不斷，可推證其既有根源，而有其心靈的主體，即是「體」，先儒名之為「本心」、「本性」。此「體」、此「用」所生發出一必然趨向於實現之理想時，此理想便顯現為一種「呼召」或「命令」的「形式」。這「形式」是超越於一切可能的心靈活動之上的兼含普遍性與具體性的相貌，即為「相」。[5] 體、相、用三者相生，相涵，相攝，並借鏡於佛家華嚴之判教方法，精心建構其「心靈境界」與「生命存在」一一對應而層層上升的思想體系。[6]

其中最後的第七、第八和第九，亦即心靈縱觀的超主客觀的三個境界，可以分別以一神教（基督宗教）、佛教與儒教的義理勝境作為代表，堪稱是一種新形式的比較宗教哲學。唐先生以「開放的心靈」以與一切道德相感通所成之仁德，以欣賞不同型態之人格勝境。[7]唐先生並標舉出

客觀一神界（體），（8）我法二空境—超主客觀一真法界（相），（9）盡性立命境—超主客觀性命界（用）。用「心通九境論」稱呼唐先生的思想體系，語出李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1982，頁 113。唐先生建構「心通九境論」的思維方法也與黑格爾（G.W.F.Hegel, 1770-1831）的精神辯證法有關，本文暫不涉及。

[5] 唐君毅，〈後序〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 493。

[6] 在「心通九境論」裡，唐先生把人的生命存在作為一個有層次的整體，因著心靈的不同對應向度，足以感通含藏萬有的存有、足以貫通廣博精深的學術視域、足以含攝義蘊豐盈的文化生活，亦增益儒家哲學所挺立的道德心靈以更為豐富的內涵與更具廣度與高度的生命力。筆者限於篇幅，論文之主旨在於唐先生在第八境界如何理解與融攝佛家義理？先不涉及它是否屬於德性唯心論？何種型態的人文主義？基督宗教、佛教與儒教之高低褒貶問題？

[7] 唐君毅，〈後序〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 465。

他理想中的宗教，是一個能貫通「天」、「地」、「人」三才之道的大教。儒教以其立「人極」見「太極」，以呈現「天人不二」之道，且在道德實踐中盡「人道」之尊嚴；一神教崇拜超越上帝之高明，可配「天德」之崇高；佛教肯定眾生平等皆有佛性之廣大，可配「地德」之平等。三教精神相互融合會通，則足以盡天、地、人三才之道。[8]

再者，在研究方法上，唐先生推崇佛家的判教方法：

> 然吾亦自謂賴吾之超越的感情，使吾有種種超越的會悟。其中之會悟之一，為吾以世間除無意義之文字之集結，與自相矛盾之語，及說經驗事實而顯違事實之語之外，一切說不同義理之語，無不可在一觀點之下成立。若分其言之種類層位，而次序對學者之問題，而當機說之，無不可使人得益，而亦皆無不可說為最勝。由此而吾乃有會於中國佛家之判教之論，於佛經之一一說為最勝之義，而似相異相反之言，莫不可會而通之，以見其義之未嘗相礙。[9]

華梵大學創辦人，倡導儒佛會通的當代佛教教育家釋曉雲導師（Ven. Hiu Wan, 1912-2004）在一篇追悼唐先生的紀念文章中，說明了兩人的友誼，並援引唐先生儒佛會通的觀點：

> 我們相識多年，為學、為人，堪稱益友。論年齡，唐先生是我的學長；論思想，我們是儒佛相交的師友。唐先生對我們興辦佛教文化事業，也曾貢獻過他的寶貴意見；如創辦原泉出版社，印行原泉雜誌；……在原泉雜誌創刊號的發刊詞，唐先生曾數度共同

---

[8] 唐君毅，〈天德流行境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 156。

[9] 唐君毅，〈後序〉，《生命存在與心靈境界（上）》，頁 481。

> 斟酌刪改，務求儒佛相融，藉宗教藝術對人生有所影響：斷煩惱而修悲智，莫尚乎佛。由仁義以行教化，莫尚乎儒。而東西哲學之求人生向上者，其道蓋亦多通於儒佛，莫不可相觀而善，宜為大心之士所不廢。[10]

在此段文章之中，展示了兩人「儒佛相融」的共同願景，即結合佛家的慈悲智慧與儒家的德性教化，並透過宗教信仰、藝術活動與文化事業以引領普世大眾的現實人生。這精神頗能契合唐先生原先對於宗教精神的界定：在〈宗教精神與現代人類〉（1950.3）一文中，唐先生說：

> 我們所要指出的真正的宗教精神，是一種深切的肯定人生之苦罪之存在，並自覺自己去除苦罪之能力有限，而發生懺悔心；化出悲憫心；由此懺悔心悲憫心，以接受呈現一超越的精神力量，便去從事道德文化實踐之精神。[11]

曉雲導師一生所從事的佛教教育文化志業與創辦華梵大學的艱辛歷程，最足以體現唐先生在此所標舉的真正宗教精神。[12]隨後亦有南華、佛光、慈濟、玄奘與法鼓諸佛教大學院校的紛紛成立。

曉雲導師指出：唐先生雖然被推崇為當代之大儒，但並不以衛道於

---

[10] 曉雲導師，〈一代哲人，已成終古——敬悼唐君毅先生〉，《紀念集》，《唐君毅全集》第 30 卷，頁 123。對於「儒佛會通」一詞，高柏園教授特別澄清應為「儒佛貫通」，有其深意，今暫且援用通行原詞。參照高柏園，〈論唐君毅對儒佛的貫通之道〉，《哲學與文化》第 40 卷第 8 期，2013 年，頁 8-9。

[11] 唐君毅，《人文精神之重建》，頁 31。

[12] 曉雲導師著，雲門學園編，《覺之教育》、《佛教教育講話》（臺北：原泉出版社，1998）；陳秀慧，〈回小向大——倓虛法師對曉雲法師的影響〉，《華梵人文學報》第 3 期，2004 年 6 月，頁 195。

儒的態度而排斥佛教或批評佛教。唐先生在進行宗教比較與對話的判教思想中，能抱持謙沖態度地主張：中國可能欠缺佛學般深刻之體驗，而由佛學在此處補足。再者，唐先生能夠真切地認識佛家的根本精神在於針對有情生命心靈中的苦痛、染污、迷妄、罪惡等等，還有一切自覺或不自覺的執著與封閉所導致的負面價值的事物，並由此感發宏大的悲願，力圖尋求加以超化解脫的途徑。曉雲導師稱許這是唐先生「站在儒家立場而談佛學之超然之處，亦是厚道之處。」[13]

曉雲導師推崇唐先生對於佛學也有深度的研究：唐先生在其大作《中國哲學原論・原道篇（三）》（1973）裏，對於吉藏師之「由般若兼通法華、涅槃與其它諸宗之論」；智顗師之「合假、空、中觀，兼通無明與法性而通達之」、宗密師之「先學教，而後捨教入山，習定均慧，前後息慮、相計十年，方見『清潭水底，影像昭昭』」，以及晚明諸師，尤以憨山與藕益二師，對「儒佛相融」課題論著甚豐。曉雲導師指出唐先生對於佛學能達到融通境界的善解，最主要的原因是因為他站在中國哲學最崇高的境界而融通般若空學。曉雲導師推舉唐先生對於佛學的空慧，具深度洞達的見解。[14]

唐君毅先生之《生命存在與心靈境界》的「超主客觀境界」中的第八境界，即「我法二空境」亦稱「眾生普度境」與「觀一真法界」，對應「超

---

[13] 曉雲導師，〈一代哲人，已成終古——敬悼唐君毅先生〉，《紀念集》，頁 125。吳汝鈞教授指出：唐先生一生所表現之溫情與厚道，從學術研究上來看，便表現為一種「尊重他人的意思與研究成果」的態度，並追溯其來自唐先生尊母思復堂女士（著有《思復堂遺詩》）之薰浴於農村大地之溫柔敦厚的母教與詩教。參閱吳汝鈞著，〈唐君毅的「心通九境」論〉，《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》（臺北：臺灣學生書局，2009），頁 298-299。

[14] 引自曉雲導師著，〈一代哲人，已成終古——敬悼唐君毅先生〉，《紀念集》，頁 127。

主客觀觀空界」，總結他對佛教宗教生命心靈義理的整體理解。本文主要聚焦在第八境界以下幾個重要的觀念加以評述，並提出問題討論：「佛陀救度眾生解除痛苦的大悲願」，「我執之破除」與「空性之體悟」，「三世因果」、「業識不斷」與「善惡因果」，「解行頓成」與「當下普度」等等。本文並指出唐君毅的哲學體系所受於佛學義理的重要啟發所在，希冀有所助益於現代人之心靈超越性的開發。

二、唐君毅論「我法二空境」、「衆生普度境」與「觀一真法界」

唐君毅先生對於佛教，尤其是中國佛教之義理有一番持續的研究與相應的理解。在《生命存在與心靈境界》的「超主客觀境界」中的第八境界，即「我法二空境」亦稱「眾生普度境」與「觀一真法界」，對應「超主客觀境界」，以三章十一節的篇幅，總結他對佛教對於生命心靈之慈悲智慧的整體理解。筆者綜合綱要與評介唐先生所主要聚焦的幾個重要觀念之論述如下：

（一）佛陀救度衆生解除痛苦的大悲願

首先，唐先生指出佛教的生命智慧與思想義理根源於佛陀對於有情生命生老病死之煩惱痛苦有真實之同情共感而生發慈悲心，因此生發救度一切有情生命脫離貪、瞋、癡、慢的污染與種種煩惱痛苦之束縛的大悲願；也就是使普世的有情生命從其根本的「無明」的暗昧中得見「大光明」的亮光、以生發大智慧的大悲願。唐先生解釋：一切有情生命之所以受苦，都根源於生命欲望的活動方向受到限制與封閉；相對地也從此顯現出佛陀的大悲心啟發世人從生命之封閉限制的痛苦中超拔而出，

以擴大其生命活動之幅度的價值意識。[15]在此理解之下，佛教的「慈悲」、「智慧」對應於「痛苦」與「解脫」，有如基督宗教的「博愛」、「公義」對應於「罪惡」與「救贖」一般，足以彰顯佛家利他主義的精神高度與義理勝境。

（二）般若空宗「我執」、「法執」之破除

大乘般若宗的「真空妙有二諦觀」與《中論》之「八不中道」的否定思維都闡發了佛陀所揭示的出世間之道，能夠幫助世人自我覺醒到如何超脫自我生命的限制與封閉，以一「破執觀空」的智慧破除「我執」（對主觀自我之執著）與「法執」（對一切客觀存有之執著），也就是破除世人對「我」與「非我」之事物，或一切法之虛妄的分別執著。[16]唐先生更進一步指出：信仰神靈大我以破除小我之執著的途徑，不僅不能破除小我的執著，更可能增益了對於小我的妄執與貪執。因此，唐先生主張：佛教破除「我執」之道較其它一切信仰神靈以破「我執」之道更為積極而根本。[17]因為佛教用「緣起性空」的道理來說明「我」與「非我」的虛妄分別，諸如：我的地位、財富、知識、功業、名聲與德行……等等都是因緣和合的偶然性所形成，純屬「無常」，實際上並不存在著相對

---

[15] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 88-90。

[16] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 106-107。

[17] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 91-93。參照印順法師引用龍樹之偈：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」並總結般若智慧「性空不壞緣起」的究竟說法：「佛為引導眾生，依二諦說法，說此說彼——生死與涅槃，有為與無為，緣起與性空。其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為性空。《中論》所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。」印順，《空之探究》（臺北：正聞出版社，1985），頁 265。

應的「我」與「非我」之確定不變的固定性質（無自性）。人生種種大半的煩惱痛苦都因為昧於此緣起性空的真理，而起種種妄想執著分別所造成。

（三）唯識宗「分別我執」與「俱生我執」之破除

依據唯識宗之分析，世人之所以執著我與非我之分別，以生種種貪欲、瞋恨或癡迷等執著於互相排斥，例如由邪教或邪分別所引起的分別我執與虛妄之見（例如：非我族類、種族迫害），或由世俗中的邏輯理性所增益建構而成的分別「我」與「非我」的種種觀念系統（例如：正統異端、漢賊不兩立），都更加深了我執之分別心的牢固與束縛。若更加追根究底，追溯我執之形成乃根源於第六識「意識」之自覺的俱生我執，甚至第七識「末那識」之不自覺的俱生我執。而其破除之道，非一般心理學或道德教訓所能堪任；須以極為深刻的宗教性兼道德性修持，例如禪定心性工夫，從破除自覺的分別我執與俱生我執開始，更進而深入破除不自覺的俱生我執，以徹底修為，始能有所成就。[18]

（四）唯識宗的「功能種子」說對於個體性的尊重

唐先生接著以唯識論的「萬法唯識」、「種子緣起」來解釋佛教對於破除種種因果、生滅、心物關係之執著於實有的多層洞見，以作為佛教整個存有觀與真理觀的理論基礎。[19]唐先生肯定唯識宗的「種子緣起」說把「功能種子」作為一切結果之發生原因的說法，並分別在邏輯層次與事實層次上，說明一一事物之發生乃起源於一一事物之種種親因與外緣

---

[18] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 94-97。

[19] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 93-108。

相互連結之因緣網絡所交互作用而成。[20]唐先生高度推崇唯識宗對於有情生命之個體性的尊重，體現眾生平等的慈悲與智慧：

> 此宗之思想之重視一一個體有情生命之各成一世界，此一世界中之一一精神物質之事物，各有一一之功能種子，即見此宗思想，在尊重個體之原則上，乃世界之任何宗教哲學思想，所未能超過之者。[21]

（五）唯識宗「善惡染淨種子」形成「真實之見」與「虛妄之見」

學者可善解玄奘《成唯識論》的二諦觀：虛妄唯識與涅槃智慧，其宗旨在於「轉識成智」的修行功夫：由第八藏識之清淨無染，映照自性，轉成「大圓鏡智」；由第七思量識之無分別與平等慈悲，轉成「平等性智」；由第六意識之觀察一切事物，無汙染雜慮，轉成「妙觀察智」；由前五識之清淨，轉成無私利他之「成所作智」。[22]唐先生則指出唯識宗以恆在轉變之中的阿賴耶識涵藏無量之善惡染淨種子。善惡染淨種子皆可經現行而增強其力量以發揮其功能，彼此互為因緣而相生相剋，並依此形成執著分別的不善種子的虛妄之見；以及不執著的善種子的真實之見。前者執持我執與法執為實有之相續，以致被拘束於有限的心靈封閉與限制，而凝固成種種貪欲、瞋恨、癡迷與我慢，終究形成種種不善之行為。[23]後者則由明白緣起性空而無我執、法執，並通過修持而無貪、瞋、癡、慢、

---

[20] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 109。

[21] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 113。

[22] 參閱劉紀璐，〈唯識宗〉，《中國哲學導論：從古代哲學智中國佛學》（新北：聯經出版，2021），頁 336-343。

[23] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 116-118。

疑，是以去除種種不善之行，且能成就布施、忍辱、持戒、精進、禪定與般若智慧諸六度萬行之善；更進而單純顯示無漏善種以實現佛性，並且不自恃己能，而歸六度萬行之德為空性以超凡入聖。[24]

（六）「業識不斷」、「意念行為」與「三世因果」

唐先生指出修行人要具足六度萬行而成佛，常常不是一輩子可以完成的事情。而成佛後其功德之表現，亦為未來無窮無盡之事業。來世前生之心靈與世界，雖然具有可以想像與邏輯思維的可能性，但卻未必能由人今世之親身感覺經驗得以證實，而成就知識上的實有。於是唐先生由形上學的可能途徑尋求一個「即其自身能成為其現實之原則」，亦即從人的「意念行為」來尋求其成為現實的可能性。唐先生說：

> 人之心靈生命中之實能，即如吾人之意念行為，能自顯隱升降起伏之實能。如人之意念行為之顯，即其現實，其隱之後能再顯，即見一實有之可能或實能。[25]

人之意念行為之相繼生起而顯，亦可相互壓伏而隱。一切相異而相反之實有間的可能關係，因著意念行為的此現彼隱，相生相剋，互相阻礙或互相助成，而成就其現實世界。於是唐先生援用唯識宗阿賴耶識之全部種子，有如「無盡識海」，乃成為一個自身即具備吾人之生命心靈與世界事物存在的現實化原理。而功能種子之無限含藏，有如深沉大海；而海上之波浪，乃部分種子所變現而出之現行。唐先生也藉此意念行為之起伏顯隱說明吾人的生命心靈之生滅與三世之輪迴。[26]

---

[24] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 120-121。
[25] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 136。
[26] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 140-141。

再者，唐先生給予「佛家善惡因果報應」之說相應的理解。佛家勸人為善之說：「善有善報，惡有惡報。」若被錯誤地故意曲解，反向逆推乃可得出：「縱使是善人，今受惡報，先前當有作惡，可不予以同情；縱使是惡人，今享福樂，先前當有為善，享福樂乃理所當然。」由此乍看可導致顛倒善惡，摧毀人間道德的嚴重後果。[27]唐先生則為佛家善惡因果說看似不符合德福一致原則辯護：對於善人之受苦，我們不應該本於生命之自我封限，以自私自利之心，而心存幸災樂禍或更加施苦於受苦者之上；反而應以當下同情共感以體會受苦者的真實痛苦。再者，即使是瞭解為了消除受苦者（前世）之罪債，以懲罰受苦人，亦當省察自己是否真明白受苦人之罪債何在？且省察本身是否真正出自於希望減輕受苦人之罪債的至仁之心？[28]至於今世不善人之得樂，可能源於不善人生命心靈本身原先儲有一其它的更大的開通所成就的善德，以致今世還能得到多方面活動的暢遂，或由於外緣之順遂，而成就其幸運。但是不善而幸運的人若未能及時懺悔，而讓自我生命持續於封閉與限制，以致自滿與沉溺於所已擁有的福樂，甚至鬆懈而淪為驕縱放肆，則又可引生另一更大的不善，而自當終受苦報。[29]

（七）《金剛經》：眾生成菩薩成佛或輪轉於六道輪迴繫於一心之染淨

---

[27] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 142。

[28] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 143。唐先生論及「理事一如」，更言及依華嚴宗當成聖佛之理而觀善人之受苦，除橫觀之而起「悲憫心」之外；當縱觀而知業報之不可挽，而起「莊嚴心」；當順觀而知一切有情眾生皆在成佛之道上，皆是未來之佛，而起「讚嘆心」。唐君毅，〈理事一如，與理行於事之大事因緣〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 393。

[29] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 144。

芸芸眾生因無邊之貪、瞋、癡、慢、疑諸毒所造之罪惡而輪轉於「畜牲」、「餓鬼」、「地獄」；或人之自覺心以其罪惡之被消除而輪轉為「修羅」或「天道」，所謂六道輪迴世界。但佛家佛菩薩的胸懷普度一切有情的大悲心仍設定：一切有情經無量劫、無量世界之轉生，終究皆有超脫六道輪迴，以入聖界而成菩薩、成佛之可能。[30]正如《金剛經》所宣示：

> 所有一切眾生，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有想、若無想、若非有想、若非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。[31]

諸佛菩薩雖有普度眾生之悲願，然而芸芸眾生是否仍執迷不悟，是否仍持續沾染五毒，而輪轉於六道世界，完全繫乎眾生當下一心之染淨，正如唐先生所指出：

> 六道之眾生，即吾人之一心之所能為，六道之世界即在當下之一心中也。……吾人果知吾人當下之此心，原可輪轉於六道，則亦可知六道之眾生之可互相輪轉。[32]

唐先生重申《金剛經》所宣稱一切眾生應當成佛之大悲願：「我皆令入無餘涅槃而滅度之」。學佛者唯當以佛心為心，使此一念大悲心相續無間。若讓人從此大悲心轉念，而生私吝心，把此具無量智慧德行之事，僅侷限於人類，那就沒辦法契悟此大悲願。因為感受到眾生執著的痛苦，來自生命活動之封閉限制急須開通與解脫，以致無量智慧與無邊

---

[30] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 145-146。唐先生申論佛家亦有人禽之辯，是以人之有自覺心而知聖道之廣大；反之，人因五毒熾烈攻心所造惡業無極，則非畜牲、餓鬼、甚至地獄所受之苦，無以報償以減銷其罪。

[31] 《金剛般若波羅蜜經》（CBETA 2021.Q4, T08, no. 235, p. 749a6-9）。

[32] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 146-147。

德福，才能拔除一切苦，得究竟樂，終歸於成佛。由此亦必肯定眾生皆有佛性。[33]

（八）《華嚴經》：微塵中藏佛國，一一佛皆放光明

唐先生用人類生命之成長過程，由受精卵、胚胎、胎兒、嬰兒、幼兒……，類比生物從多細胞小蟲、蚯蚓軟體動物、脊錐類魚類、爬蟲類、而哺乳類犬猴……之進化過程。人自知其有心靈之自覺，然而其在人類的成長過程，有如生物之進化過程，唯因功能種子存於其中，涵具可有無量智慧德性之心靈。心靈智慧之自覺或潛藏如牛羊眼；或顯現為大光明，是否能終究除盡重重積障而表現出？一切生命心靈之大德，可因於內在種子與緣於外緣，能放能收之間，正如所謂：「放之則彌六合，卷之則退藏於密」[34]，繫乎人心一念之靈明。眾生覺即成佛，迷還落眾生，覺迷決乎一心。生命一念靈明可以由微顯著，由因結果，以至於成就無量智慧與無邊德福。[35]

唐先生援引《華嚴經》一多圓融的法界緣起觀，以從一微塵中含藏佛國，其中一一佛，皆放大光明，遍照三千大千世界，描述華嚴宗獨特的「一即一切，一切即一」的事事無礙法界。如《華嚴經・普賢行願品》云：

---

[33] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 150-151。

[34] 引文出自朱子《中庸章句》卷頭引程顥語：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。」後總括《中庸》之宗旨：「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。」收入朱子撰，朱傑人等編，《四書章句集注》，《朱子全書》6，上海與安徽：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2010，頁 32。

[35] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 148-149。

> 於一塵中塵數佛，各處菩薩眾會中，無盡法界塵亦然，深信諸佛皆充滿。
>
> 一毛孔中難思剎，等微塵數種種住；一一皆有遍照尊，在眾會中而說法。[36]

華嚴宗之所以能主張「一即一切，一切即一」的事事無礙之一心法界或一真法界，乃是從毘盧遮那佛所證知的最純粹境界而知法界之無邊無量，十方國土、三世一切佛剎、一切世界、一切眾生等都因佛之證悟而具有正面價值。[37]其一心即是真如心，即是佛心。佛光遍照三千大千世界的理想境界。

唐先生描述諸佛世尊的大慈悲，為救護一切眾生，陪伴眾生經歷無量劫、無量法、無量清淨功德般的不可思議境界，如《華嚴經・如來出現品》云：

> 佛子！諸佛世尊，大慈救護一切眾生，大悲度脫一切眾生，大慈大悲普遍饒益。然大慈大悲，依大方便善巧；大方便善巧，依如來出現；如來出現，依無礙慧光明；無礙慧光明無有所依。[38]

（九）華嚴宗之「解行頓成」與「當下普度」

佛家本於悲憫以種種法門救助一切眾生超拔煩惱痛苦，期待能普度一切眾生而成佛。唐先生從「自理觀事」與「自事觀事」兩個觀點，初淺言之，即就「理論」與「實踐」兩個相即而有別的綜合向度來看：從

---

[36] 《大方廣佛華嚴經・普賢行願品》〈偈頌〉卷 49（CBETA 2021.Q4, T10, no. 279, p. 259c24），https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0279_049。

[37] 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社，1997），頁 45-46。

[38] 《大方廣佛華嚴經・如來出現品》卷 50〈之一〉（CBETA 2021.Q4, T10, no. 279, p. 264c14-23），https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T10n0279_p0264c14。

理論看來，一切煩惱雖未斷而莫不可斷，一切有情雖未度而莫不可度。一切眾生的法性即佛性，無不可一時頓了，當下成佛，所謂「解行頓成」及「當下普度」，在此顯現出華嚴宗「圓頓止觀」的思想[39]；然而，從實踐看來，有情眾生畢竟有得度與未得度的分別，因此仍不免有待一番無盡期的事業，一切惟賴四弘誓的大悲願：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願知，佛道無上誓願成」。唐先生佛學義理的最終理解，如此理事並觀，相輔相成而互不妨礙。如此見佛道之既難而易，亦易而難，以臻避免求道人可能的畏難心或輕忽心，可謂用心良苦！[40]

三、對於唐君毅「我法二空境」、「眾生普度境」與「觀一真法界」的討論

印順法師在儒佛之諍中評論現代新儒家學者們，諸如：熊十力的《新唯識論》、方東美的《華嚴宗哲學》、牟宗三的《佛性與般若》、以及梁漱溟之論佛教文化所對於佛教的攝取、闡發與可能曲解時，亦論及唐君毅早期之佛法多元觀議題。[41]唐先生在早期的《中國文化之精神價值》

---

[39] 澄觀的判教思想指出《華嚴經》屬於「頓頓」，《法華經》屬於「漸頓」：「故以化儀取法，《華嚴》之圓是頓中之圓，《法華》之圓是漸中之圓，漸頓之儀，二經則圓，圓教化法，二經不殊，大師本意判教如是。又名圓教亦名為頓，故云圓頓止觀。由此亦謂《華嚴》名為頓頓，《法華》名為漸頓，以是頓儀中圓頓，漸儀中圓頓故。」

[40] 唐君毅，〈我法二空境〉，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 154。華嚴宗自智儼起，即以《華嚴經》為頓、圓二教收攝。法藏與澄觀都以「真如」為頓教之要義，不過澄觀更重視頓教表現真如空寂一面，並以禪宗比配頓教，而以華嚴則是頓中之圓，對比於法華甚至為頓頓。參照屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》（臺北：文津出版社，2000），頁 210，241-242。

[41] 黃文樹，〈印順對現代新儒家的理解與評騭〉，《國立彰化師範大學文學院學

（1951）中比較世界各大宗教時的確說了：

> 佛教之理論問題，則在一切諸佛是一或是多，佛心是否可說自始永恆存在者。……如佛教徒而決不承認有共同之佛心佛性，不承認諸佛之即一即多，……終不能免於「諸佛與眾生之世界」之散漫，而無統攝之失。佛教之所以恆只能成為一個人的宗教，而不能成為一凝結集體社會之人心之宗教。[42]

對於唐先生早期的說法，印順法師在〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉一文勘誤道：「佛法決不是多元論」；「唐君毅先生誤認佛法為多元論」，並推論到佛教無助於凝結社會人心，「不免因誤起誤」。[43]印順法師指出：諸佛法身平等，或者說「即一即多」，也是佛教的共說。然而對於「共同之佛心佛性」（佛心與佛性，含義大有差別），卻因時因地因人，佛法中有著不同的見解，不可一概而論。印順法師認為佛教並沒有建立「共同之佛心佛性」或「絕對精神」，因為無此必要。[44]

再者，印順法師指出：釋尊之特見，正是標舉「緣起無我說」，以反對吠陀之常我論而興。後期之佛教，卻又漸漸傾向於「真常、唯心」，而與常我論合流。……「真常唯心論」，即佛教之梵化，假設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也！[45]印順法師認為：「真常唯心論」是不究竟的、不了義的。中國佛教被「圓融」、「真常」、「唯心」、「他力」等說法

報》第 14 期，頁 27-46（2017.6）。林安梧撰輯《現代儒佛之爭》（臺北：全國出版社，1981）。

[42] 唐君毅：《中國文化之精神價值》，收入《唐君毅全集》第 4 卷（1951），頁 448-449。

[43] 印順：《無諍之辯》，頁 151。

[44] 印順：《無諍之辯》，頁 159。

[45] 印順：〈自序〉，《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1987），頁 6。

所困擾，無怪乎已淪落為「奄奄無生氣」。[46]在此筆者未能分辨中國佛學不同宗派之間的辯難與宗旨認同之差異，但至少能體會出印順法師所標舉原始佛法之宗旨；以及中國大乘佛教的發展大不同於印度佛教之特色所在。

而唐先生對於中國般若學、唯識宗與華嚴宗之佛學義理整體性的理解與攝受，才是本文關心所在。且其中唐先生後來深研的唯識學的虛妄唯識以及轉識成智；與華嚴宗之推舉真心或佛心，並不一定會像印順法師所指稱般淪為常我論或梵化。吳汝鈞教授對於唐先生的佛學研究基本上極其肯定。不過，吳汝鈞教授反而對於唐先生以「我法二空」來總括佛教的思想義理有所批評。吳教授也同意印度佛學的整個關鍵概念的確是「空」這一個沒有自性的客觀性終極真理。不過到了中國佛學有了新的開拓，也就是由「空」轉變成較重視主體性意義的「佛性」。禪宗慧能講「自性」，很明顯就是從主體性來談終極真理。到了天臺宗，就能綜合地，把客體性的「空」與主體性的「佛性」統合起來以「中道」講終極真理。[47]

吳教授的這個批評如果從另一位當代大儒牟宗三教授花費十年功夫完成的概括整個中國佛學義理的二卷本專著《佛性與般若》的書名與

---

46 印順：〈自序〉，《印度之佛教》，頁 7。

47 吳汝鈞，《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，（臺北：學生書局，2009），頁 271。參閱印順，《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992）一書，縷列「阿含」——空與解脫道、「部派」——空義之開展、「般若」——甚深知一切法空、龍樹——中道緣起與假名空性之統一，總論印度空宗之佛學要理。天臺宗智顗大師以「中道佛性」總結別教、圓教不同於藏教、通教對終極真理的看法：「藏、通觀生、無生，入偏真理，名為真實。別、圓觀無量、無作，入中道佛性，名為真實。」《維摩經略疏》卷 3，CBETA, T38, no. 1778, p. 607b。

論旨看來，[48]唐君毅先生在第八境界裡的佛學研究似乎比較侷限在於般若學的空性與中觀學的中道思想，而較欠缺足以凸顯中國佛教特色的「佛性」的理論闡發。實者，唐先生的第八境除了闡發我法二空境對於實體的超越，後面的內容一再推崇與攝受《金剛經》與《華嚴宗》的佛性思想、真心真如與一真法界，以及心靈與萬法「相即相入」的圓融境界。

唐先生所一再引用的《華嚴經》根本否定了個別心的作用：「眼耳鼻舌身，心意諸情根，一切空無性，妄心分別有。」法藏（643-712）解釋「心」不是真實存在，因為它們沒有自性：「如一小塵圓小之相。是自心變起，假立無實。今取不得，則知塵相虛無，從心所生，了無自性。」[49]劉紀璐教授指出：華嚴除了主張眾多的個別心俱非實有之外，也同時假定有一真實心（One True Mind），一心創造一切諸心。如《華嚴經》提出，這個唯一的真心即是佛心，並且正是一心的力量能生種種心：「譬如一心力，能生種種心，如是一佛身，普現一切佛。」[50]法藏的「一心法界觀」指出這個一心是足以包羅萬象的：「『森羅及萬象，一法之所印』。言一法者所謂一心也，是心即攝一切世間法出世間法。即是一法界大總相法門體。」[51]

陳榮灼教授指出唐先生推崇華嚴宗基於《華嚴經》為佛說自證境界而言「圓教」，其「圓教」是就「說法界無礙之大緣起法」而成立的。

---

[48] 牟宗三著，《佛性與般若（上、下）》，《牟宗三先生全集 3，4》，臺北：聯經出版公司，2003 年。程恭讓，〈略析《佛性與般若》在牟宗三哲學思想進展中的位置〉，《華梵之間》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁 432-444。

[49] 法藏，《華嚴經義海百門》，CBETA, T45, no. 1875, p. 627。

[50] 《大方廣佛華嚴經》卷 23，《大正藏》冊 10，頁 122 中。

[51] 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637。

而華嚴所觀之「大緣起」，則重視觀一切法之「相奪相泯」與「相入相即」。藉此而見出「理事無礙」與「事事無礙」之圓融境界。根本上依華嚴性起說之論「法界大緣起」就是一無雜染的「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」。[52]

唐先生所指稱「觀一真法界」即是來自華嚴宗之澄觀（738-839）。澄觀對於智儼（602-668）與法藏「一心法界」的主觀唯心圓融傾向，做了重要的修正，並對於法藏在修行主體方面的論述作了加強，也因此更為確立華嚴圓融無礙的思想特色與嚴密體系。其中四法界說中的「事事無礙法界」正是佛陀所自證的「一真法界」。澄觀在此「心」與「境」之「能」、「所」相互圓融對應的思想架構，應該給予唐先生心通九境（界）的體系建構提供了作為根本而精確的參照系統。澄觀說：

> 謂一真法界，本無內外，不屬一多，佛自證窮知物等有，欲令物語，義分心境：境為所證，心為能證。[53]

澄觀所呈現的華嚴無礙圓融的法界緣起觀，初看像是一種對於實有的描述，雖其亦展現出「心」或「真如」作為價值領域的主體，但終究不離空性的智慧。因此華嚴宗對於真常心或佛心的肯定並不會造成實體性的虛妄執著。其四法界緣起觀安置理與事的圓融無礙，也不會因為把理法界作為心之本體，看成先驗固定不變的本質，而喪失其真理活潑的

---

[52] 陳榮灼，〈唐牟二先生對華嚴天臺之詮釋的比較〉，《中央大學人文學報》第 66 期，2018 年，頁 5。在此限於題旨與論文篇幅，先不涉及天臺宗與華嚴宗之圓教觀之比較問題。

[53] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，頁 2 下至 3 上。參照郭朝順，《佛教文化哲學》（臺北：里仁書局，2012），頁 276。

能動性。如此看來以佛家或理學家以「鏡子照物」的比喻反而不如以「金獅子含藏金子」或以「大海含藏波浪」的比喻，能夠精確描述「理事圓融無礙」的理論效應。再者，澄觀的「三聖圓融觀」特別強調文殊菩薩起解佛理的「智德」與普賢菩薩萬行所證的「行德」。由此「智德」與「行德」兩個法門相互融通證悟，成就釋尊的果分，亦即達致「一真法界」無障礙解脫境界，[54]亦即完成唐先生所謂「解行頓成」的修持目標。

吳汝鈞教授以主體性的真理觀「佛性」，甚至加上「中道」的觀念，而以綜合的「中道佛性」的真理觀，[55]來評判唐先生的佛教空性的理解，是可以從另一個角度來反思的。筆者對於這個議題有持續的反省。雖然主體性的思想模式是現代哲學的主要特色。當代新儒學的「返本開新」也都以主體性，特別是道德主體性的挺立作為理論建構的基礎。然而，對於主體性與實體性的過於持守，如果因此不自覺中減退了心靈的開放性與超越性，而瀰漫著自我封閉性，則可能造就出種種自我中心主義、人類中心主義、種族中心主義的執礙。從這個角度看來，唐先生特別重視佛家我法二空義之勝境，反而是有其思想深度的。我們也可以善解八十年代日本「批判佛教」的爭議中，日本學者松本史朗為甚麼以「無我論」與「緣起論」思想批判實體義的「如來藏」思想（其中心概念為「法性」、「法身」）雖出自《般若經》，然非真正佛教思想；而「緣起性空」思想，即「無住所」、「無分別」（平等）、「無自性」等「空性」才是真正的佛教思想重心。[56]如此主張似乎過於偏激，但仍有其可令人善解的深意。

---

[54] 楊政河，《華嚴哲學研究》（臺北：慧炬出版社，1997），頁 280-283。

[55] 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995），頁 54。

[56] 日・松本史朗著，肖平等譯，〈如來藏思想不是佛教〉，《緣起與空——如來藏思想批判》（北京：中國人民出版社，2006），頁 1-4，123，142，149。

林鎮國教授則在《空性與現代性》中援引牟宗三教授的佛教詮釋學闡釋指出《大乘起信論》中的「一心開二門」的「心真如」「畢竟是一個實體性的心」，但是此「心真如」是一切法門之體，此「體」是就「空如性」而言，亦可說是「以空為體」，此「體」字是虛意的體，非有一實物的體。[57]如此佛教中的中觀、唯識與真常心的佛性或如來藏思想所主張的「空性」都不屬於實體義，更不同於儒家之道德本心的實體性與創生性。[58]

儒佛之辨有其源遠流長的歷史脈絡發展與豐富理論成果。日本荒木見悟教授深入精研此課題，其《佛教與儒教》之〈序論〉反省儒佛交會，特別是宋明理學家與佛教經典義理（例如《華嚴經》與《圓覺經》）之間的交涉，由於儒家思想之「純粹性」的堅持，雖然在表面上有排佛的互相對立與衝突，卻由於熱切地擁護彼此之間思想立場的純粹性，反而無意之間將自我的情感與思想移入其中，因此造就中國化的禪學與禪學化的宋明理學與心學。從整體的、綜合的民族思想發展運動來觀照儒佛之爭的課題，才能確立儒家之所以為儒家，以及佛教之所以為佛教的根由所在。於是荒木見悟提出「本來性」與「現實性」的兩個判準，把諸如：「頓悟行道」、「常寂常感」思想、體驗與工夫的開展與交匯放在歷史現實脈絡的演變當中來理解。[59]其間亦顯現出儒佛思想既相涉攝又相拒斥

---

[57] 林鎮國，〈「批判佛教」思潮〉，《空性與現代性》（臺北：立緒文化公司，1999），頁 37。

[58] 林鎮國，〈佛教形上學的虛說型態〉，《空性與現代性》，頁 37，108。「空性」只是形容詞「空」的名詞化，如同「法性」、「如性」，都不能被看成形上學的超越實體。

[59] 荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》（臺北：聯經出版公司，2008），頁 4-5。並參閱熊琬著，〈朱子闢佛學之探討〉，《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，1985），頁 251。

的複雜情態。

啓蒙運動以來標榜現代性以「主體性」代替傳統哲學的「實體性」。譬如在哲學形上學中，亞里斯多德的實體形上學，被康德知識論的轉向後所發展出來的意識哲學，亦即主體性形上學所取代。而後現代思潮所對於現代性的批判與反省的具體目標，便是「理性的否定」與「主體性的解消」。筆者在此所謂後現代思潮的「主體性的解消」或「理性的否定」的解放批判傾向乃是參考高宣揚教授所評析傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）以後結構主義（post-structuralism）批判現代性的「主體建構」。簡言之，傅柯認為主體性是啟蒙運動之後，為了適應資本主義現代社會的規訓標準所需要，先後透過兩次革命式的改變：十六世紀末和十七世紀初的普通語法、財富分析和自然史；以及十九世紀的語言學、政治經濟學和生物學等三大類型知識論述結構所建構出來的「說話的、勞動的與生活的主體」，其實質是現代資本主義社會之知識、道德與權力之互相滲透的機制。[60]又勞思光教授所評析後現代主義（postmodernism 的反理性（anti-rational）思潮以及對於現代普遍理性文化的質疑。諸如：《哲學的終結或轉換》一書的結果。[61]後現代的反理性思潮雖然如勞思光教授所指出造成了思想的片段化、特權化與虛無化；但是，後現代思潮還有多元主義尊重「差異」的傾向，促使佛教義理的「另類」與「多音」的包容性與開放性詮釋與論述，並且鼓勵佛教研究方法的多元化。[62]勞思光教授指出：後現代思想的最複雜之處，在於對宗教的態度。在 21 世紀發

---

[60] 高宣揚，《後現代論》（臺北：五南出版社，1999），頁 333-335。

[61] 勞思光，《當代西方思想的困局》（臺北：臺灣商務印書館，2014），頁 41-49。《哲學的終結或轉換》一書書名翻譯自 Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation*（Cambridge, Mass :MIT Press, c1987）.

[62] 林鎮國，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，《空性與現代性》，頁 167。

生後現代情境的趨勢來說，宗教本來的面目已經有了非常大的變化。「後現代思潮」表現出對「實踐性」的強調、以及對「普遍性」與「理性」的否定等等相同或類似的傾向。勞思光教授談後現代世界裡的宗教，舉出兩個最基本的態度，值得我們參考：

（1）一是「多元主義」（pluralism），講宗教問題要用多數 religions，而不是使用單一的宗教為唯一「真」的宗教。而宗教上的「多元主義」與政治上的「反權威主義」剛好互相配合。因為反對權威，因而對於所謂單一的標準、秩序與所要求的普遍性都不予於承認；（2）另一是「相對主義」（relativism），特別是「道德的相對主義」。道德價值若是順著多元論的想法，抗拒權威與排斥絕對性，也就把道德價值的選擇看成是多元可能的、相對成立的。若是抱持這種態度，就會碰觸文化現象中非常嚴重的問題：在道德相對主義的態度下，沒有共同信仰的不同宗教之間——特別是就它們的基本教義派而言——彼此之間的溝通將更為困難。[63] 這是吾人必須面對而加以克服的難題，而唐先生所援引的般若、唯識與華嚴的緣起性空、轉識成智與圓融智慧將可提供思想探索的重要精神資糧。

四、結論

唐君毅先生基於文化熱情、哲學智慧與超越理想所凝練的「宗教精神」，在曉雲導師「儒佛會通」的佛教文化教育志業中得以具體實踐，對於臺灣佛教文化的復興與社會的整合具有重要的學術價值與教育文化

---

[63] 勞思光，第三章〈反理性思潮之檢評與理性言談之轉向〉，《當代西方思想的困局》，頁 171-172。又勞思光教授嘗試提出一個穿越於「絕對主義的獨斷」與「相對主義的放任」兩個極端之間的「非絕對主義的新基礎主義」，參閱勞思光，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》（新界沙田：香港中文大學出版社，2007），頁 129-183。

意義。唐君毅先生更能以我法二空、眾生普度與觀一真法界的佛家智慧，亦即因為吸收了般若宗、唯識宗與華嚴宗的佛教哲學義理精華，消解了原先當代新儒家主體性哲學可能太過侷限於實體性的本心思想，以及心學家主體性哲學侷限於固定不變本體的先驗哲學傾向，因此更提煉了中國傳統儒道與宋明理學的心性之學的新發展，且讓當代社會的道德與宗教思想更具有心靈的開放性與超越性。

特別是華嚴宗之事事無礙法界的緣起觀，讓唐先生的哲學體系突破了當代新儒學核心觀的思想框架，不再像中期以前的思想以道德良知本體性為核心，而調合整全為一種以「心靈存在」與「生命境界」相感通的整體性哲學，[64]在此整體性哲學體系中，心靈主體與客體世界相即相入與感通圓融為一體。正好印證筆者前文所展現，後現代多元主義下的宗教視野所顯示出的景象，必須通過「主體性的解消」或「理性的否定」的解放批判傾向，有如契合佛家原始生命智慧之企求「我執」與「法執」之根本解構。又般若與中觀思想的對於「空性」；唯識學轉識成智與華嚴宗的事事無礙法界緣起與六相圓融的義理闡發與理論建構，其中所展現的「空靈明覺」的解脫智慧，都可以在後現代情境與多元文化環境建構中，展現出其內蘊的心靈開放性與超越性。如此心靈的開放性與超越性有助於現代人的思想活動能綻放於嶄新的解構意識，並能發揮更積極活躍的創造性哲學思維活力與文化教育的實踐力量。

---

[64] 唐先生早在 1968 年即構思其整體性思想，後來又攝取了特別是華嚴佛教的圓融思想，最後落實於其《生命存在與心靈境界》最後巨著的心通九境論。唐先生：「吾意中國文字中之有此一合『生』與『心』所成之『性』字，即象徵中國思想之自始把穩一『即心靈與生命之一整體以言性』之大方向；故形物之性，神靈之性，皆非其所先也。」參照唐君毅，〈自序〉，《中國哲學原論・原性篇》（1968），頁 13。

參考書目（依作者姓氏筆劃排列）

一、專書

方立天，《華嚴金師子章》，高雄：佛光文化事業，2012 年。

印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1985 年。

印順，《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1987 年。

牟宗三，《佛性與般若（上、下）》，《牟宗三先生全集 3，4》，臺北：聯經出版公司，2003 年。

吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1998 年。

吳汝鈞，《印度中觀哲學》，臺北縣：圓明出版社，1993 年。

吳汝鈞，《金剛經哲學的通俗詮釋》，臺北：臺灣商務印書館，1996 年。

吳汝鈞，《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，臺北：臺灣學生書局，2009 年。

李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1989 年。

屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，臺北：文津出版社，2000 年。

唐君毅，〈宗教信仰與現代中國文化〉，《中國人文精神之發展》，收入《唐君毅全集》第 6 卷（1957），臺北：學生書局，2014。（1957）為該書初版年份。

唐君毅，〈宗教精神與現代人類〉，《人文精神之重建》，收入《唐君毅全集》第 5 卷（1975）。

唐君毅，《中國文化之精神價值》，收入《唐君毅全集》第 4 卷（1953）。

唐君毅，《中國哲學原論・原性篇》，收入《唐君毅全集》第 13 卷（1968）。

唐君毅，《中國哲學原論・原道篇（三）》，收入《唐君毅全集》第 16 卷（1973）。

唐君毅，《生命存在與心靈境界（上）》，〈導論〉，收入《唐君毅全集》第

23 卷（1976）。
唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，收入《唐君毅全集》第 24 卷（1976）。
徐興無注釋，侯迺慧校閱，《新譯金剛經》，臺北：三民書局，2013 年。
荒木見悟著，廖肇亨譯注，《佛教與儒教》，臺北：聯經出版事業，2008 年。
高宣揚，《後現代論》，臺北：五南出版社，1999 年。
郭朝順，《佛教文化哲學》，臺北：里仁書局，2012 年。
陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996 年。
陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，臺北：花木蘭出版社，2015 年。
勞思光，《當代西方思想的困局》，臺北：臺灣商務印書館，2014 年。
楊政河，《華嚴哲學研究》，臺北：慧炬出版社，1997 年。
楊惠南，《佛教思想新論》，臺北：東大圖書公司，1998 年。
熊十力等撰，林安梧輯，《現代儒佛之爭》，臺北：明文書局，1990 年。
熊琬著，《宋代理學與佛學之探討》，臺北：文津出版社，1985 年。
劉紀璐，《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》，新北：聯經出版，2021 年。
鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，臺北：文津出版社，1997 年。
賴永海，《中國佛性論》，臺北：佛光出版社，1990 年。
霍韜晦編，《唐君毅思想國際會議論文集（I）》，香港：法住出版社，1992 年。
曉雲導師，〈一代哲人，已成終古——敬悼唐君毅先生〉，《紀念集》，收入《唐君毅全集》第 30 卷（1978）。
日・松本史朗著，肖平等譯，〈如來藏思想不是佛教〉，《緣起與空——如來藏思想批判》，北京：中國人民出版社，2006 年。

二、期刊論文

李玉芳、張云江、朱麗曉，〈略論華嚴宗判教思想對唐君毅「心靈九境」理論建構的影響〉，《宗教學研究》第 3 期，2008 年，頁 60-64。

高柏園，〈論唐君毅對儒佛的貫通之道〉，《哲學與文化》第 40 卷第 8 期，2013 年，頁 5-24。

張云江、李玉芳，〈唐君毅對佛教思想價值的肯定與認同〉，《宜賓學院學報》第 10 卷第 7 期，2010 年 7 月，頁 11-14。

陳榮灼，〈唐牟二先生對華嚴天臺之詮釋的比較〉，《中央大學人文學報》第 66 期，2018 年，頁 1-17。

黃文樹，〈印順對現代新儒家的理解與評騭〉，《國立彰化師範大學文學院學報》第 14 期，2017 年 6 月，頁 27-46。