

唐君毅

全集

第二十一卷

中国哲学原论·原道篇



(三)

九州出版社

唐君毅全集

第二十一卷

中国哲学原论·原道篇
——中国哲学中之“道”之建立及其发展

(三)

唐君毅 著

唐君毅全集

目 录

第三编

第一章 中国固有哲学中之道与佛道之交涉（上）.....	3
一 印度佛学之根本问题与其思想方向.....	3
二 佛学之传入中国与般若之教.....	9
三 僧肇之物不迁义与玄学义.....	11
四 《不真空论》言有无、真俗义，及王弼、郭象之有 无义	16
第二章 中国固有哲学中之道与佛道之交涉（下）.....	22
五 《般若无知论》言心知，与中国固有思想中言心知 之同异	22
六 执见之起原，一般艺术、哲学之观照心与佛家之观 照心、悲悯心	31
七 佛学之工夫论，与道生之学.....	35
八 佛家之境地论与果德论，及中国佛学之分流.....	39
第三章 《成实论》《中论》，至成实宗之中道论	42
一 《成实论》之辨假名有与实有	42
二 《成实论》与不空假名、空假名及假名空	50
三 《中论》与《成实论》之异同.....	52
四 《中论》之破生灭等范畴之哲学意义.....	55
五 关系与关系项之宛然有而实际空义.....	60
六 《中论》言性空，与《成实论》、僧肇言空之异同.....	63

七 附论：法相唯识宗对“假”“实”“空”“有”之分别，与般若宗之义之不相违.....	69
第四章 般若三论宗之二谛义与吉藏之中道义及佛性义（上）.....	76
一 二谛之根据问题.....	76
二 二谛异体、同体之三家义.....	79
三 吉藏言二谛是教、不二为理义.....	83
四 吉藏言二谛之绝名义与不绝名义.....	91
第五章 般若三论宗之二谛义与吉藏之中道义及佛性义（下）.....	97
五 吉藏之以中道说佛性义.....	97
六 吉藏学在中国佛学思想中之地位之衡定.....	107
第六章 智颢在中国佛学史中之地位与其判教之道（上）.....	112
一 智颢与中国固有之哲学.....	112
二 智颢之学之规模，与其判教论之特色.....	116
三 智颢言本迹、权实义，与其言权实智之进于吉藏者.....	120
四 本迹之十妙之开合，与四教之判分.....	124
五 智颢对化法四教之形式的分别，其七种二谛义与吉藏四重二谛义之对比，及其依三谛、四谛以判教义.....	127
第七章 智颢在中国佛学史中之地位与其判教之道（下）.....	132
六 四教之实质的分别，与小乘藏教.....	132
七 大乘教与通教义.....	135
八 智颢之言别教义.....	138
九 智颢之言圆教义.....	145
第八章 智颢之圆顿止观论.....	150
一 观心成不思議境与一心三观.....	150
二 破法遍与三观.....	155

三 一念三千义	157
四 观当前一念心之意义	160
五 对无明与法性之圆观	162
六 圆观中之上下二层义，及无明即法性、烦恼即菩提、生死即涅槃与不脱而脱义	166
第九章 法相唯识宗之佛学道路	171
一 法相唯识学之渊源	171
二 法相唯识宗与般若宗之思想道路方向之同异	176
三 境不离识义，及三性义之契入	179
四 法相唯识宗对心理之反省的分析与追溯之态度	181
五 赖耶识之存在之契入	183
六 末那识之存在之契入	187
七 末那识与人我执、法我执，及不善心所与善心所	190
八 转识成智之可能与缘生正理	194
第十章 《大乘起信论》之佛学道路	201
一 《大乘起信论》之时代与其宗趣及内容	201
二 心真如门	207
三 心生灭门与本觉、始觉、究竟觉义	208
四 不觉义	213
五 无明熏习相应染与染净心法之熏习	219
六 对治邪执，及止观方便与发心	221
第十一章 华严宗之判教之道及其法界观（上）	225
一 导言	225
二 法藏判五教十宗之大旨	228
三 法藏所传唯识、般若二宗之判教论，及其论“破”“立”，与论护法、清辨立义之相违中之相顺	232

四	法藏对唯识宗之三性义，及般若宗之二谛义之融通.....	235
五	总述法藏融摄般若二谛与唯识三性之根本旨趣.....	241
六	法藏对《大乘起信论》之重释，及事理无碍、真如 随缘不变义	242
第十二章	华严宗之判教之道及其法界观（中）.....	246
七	唯识宗之重缘生义，及法藏对缘生与种子义之 重释	246
八	圆融的缘起论之应用，及佛性真如之随缘不变义， 及本觉始觉义.....	256
第十三章	华严宗之判教之道及其法界观（下）.....	263
九	顿教之地位	263
十	华严之圆教义与天台之圆教义	267
十一	佛法十义及理事无碍观、事事无碍观.....	273
十二	法藏言十玄、六相及华严法界观.....	277
第十四章	宗密论禅原与禅宗之道	282
一	导言	282
二	禅宗之三宗与三教	284
三	禅定、禅观与教义关系之理解	290
四	禅宗之言说方式与华严之事理无碍、事事无碍义	296
五	禅宗之言说与超言说，及道之通流.....	300
第十五章	湛然以后之天台宗之佛道与他宗佛道之交涉.....	303
一	湛然以后之天台学中之论争，及湛然之学与智顗之 学之不同.....	303
二	湛然之心色不二义、依正不二义，及草木成佛义	306
三	以一念理具三千说体用、因果义	308
四	佛不断性恶义.....	310

五 天台宗山家、山外所争之问题，与山家、山外在中国佛学中之地位.....	312
六 山家山外之论义之相反与相成	317
附说：天台山家、山外之争后之中国佛学之一方向.....	324
第十六章 略论佛学以外之南北朝至隋唐学术中之道，及宋以后学术中之重守道及辨道	328
一 佛学以外之南北朝至隋唐之哲学文学中之道	328
二 五代宋以后中国哲学中之守道精神.....	333
三 宋以后讲学之重宗旨，及学术之辩争	336
四 清之文字训诂等学之本原，及宋以后学者之守道、辨道精神之价值.....	341
附 录.....	346
前 言.....	346
一 宋明理学家自觉异于佛家之道	349
二 由朱子之言理先气后，论当然之理与存在之理（上）.....	364
三 由朱子之言理先气后，论当然之理与存在之理（下）.....	391

第三编

第一章 中国固有哲学中之道与佛道之交涉(上)

一 印度佛学之根本问题与其思想方向

以前所述之中国哲学思想中之道，乃中国民族原有之学术文化中之道，而次第表现于由上古以至魏晋六朝之历史中者。此中之各种思想之次第生起，皆可说依于一学术文化之本原而发，以先后相承。由此可知中国之哲学思想中之“道”之流行，其种种姿态方向所在。如总其始终而观之，即可默识此道之规模与大体。但今不拟更加提要复述。下文将先就由汉末魏晋以来中国之佛学思想中之道，与当时之玄学或中国固有之哲学思想之接触，以论佛学之如何输入中国，与佛学思想之如何次第兴起，以见其中皆未尝无此固有之哲学思想之精神之贯注。由此佛学思想之次第兴起，至唐而中国佛学之各宗派皆备。历五代至宋明，而各宗派之思想，更互相摄取，以趋于融合。此中之大开大合之历史，亦极为复杂。而其中高深广大之思想之次第出现，以次第开出种种佛学之道，实为人类智慧表现之一奇观。唯下文论佛学亦暂限于指出此诸佛学之道，如何得次第开出之哲学义理之线索。至于各宗派佛学之内容之详，与五代宋明以降之佛学各宗如何趋于融合之详，则非所及论也。

关于佛家思想之流与中国固有之玄学等思想之流，其如何接触，而相影响之历史的事迹，多尚有待于历史家之次第考索。然阮籍、嵇康、何晏、王弼、向秀、郭象之言玄理，嵇康、阮籍之

论音乐，陆机、刘彦和之论文，以至宗炳之论画，就前文所述及者而观，则皆出自中国固有之学术思想之传，而可由其所陈义理，言义理所用之名辞，以见之，而更无可疑者。佛学虽自汉末已来中国，然魏晋时学术思想之主流，仍是中国固有学术之传。如魏晋之言玄学者，多宗孔圣而用庄老，以兼崇儒道。东晋与南朝之士人之言佛学者，则多三教共宗，亦兼学三教之学。如上述之刘彦和虽为僧，宗炳亦信佛，而论文论画，则皆纯本儒道之义是也。大率玄学之流之连于佛学之流者，有伪《列子》书之言有西方圣人，并取其幻化生死之言，以合于道家言生化之旨。后皇侃《论语集解义疏》、成玄英之疏《庄子》，更明用佛书之辞语。此佛学之流之思想，其连于中国固有思想之流，则由佛经之初译，即用中国典籍中辞语，以为格义，已可见之。至对佛家思想，加以消化，更加论述者，如僧肇，乃由其妙善老庄与王弼等之注，而后有其论述。故其书之行文，亦与王弼等相类似。如其《般若无知论》谓“言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其意，无之者伤其躯”，即全仿王弼《老子微旨略例》“言之者失其常，名之者离其真，为之者败其性，执之者失其原”是也。又佛家之著述，则自吉藏之《大乘玄论》《法华玄论》《三论玄义》《净名玄论》，智颢之《妙法莲华经玄义》《观音玄义》《金光明经玄义》，智俨之《华严一乘十玄门》，法藏之《华严探玄记》，窥基之《法华玄赞》等，皆不能离此“玄”一字，以成其书名。大率在玄学或其他中国固有思想与佛学相接之时，学者皆唯重观其立义相类，而可相证会、相发明者，以自求其安身立命之道，而自为心安理得之言。然初无比较学术宗派异同之念，亦无运用辞语之忌讳。故吾人由其所用辞语之同，亦即不易见其义之同而异之处。唯可由其所视为不可意译之辞语、及其新造之辞语或对旧辞语所作之新释中，乃可明见佛家之义，异于中国固有思想中之义者之所在。然其所视为不可意译之辞语，如涅槃、菩提，或对新辞语之解释，又仍

须用旧辞语。旧辞语之新释，亦由旧辞语合成。此即为一循环。而使人于佛家思想与中国固有之思想之同异，仍不易定者。今吾人欲定之，则须先观佛学之思想所自出之印度之文化学术之背景，与佛学之原始之问题之所在，更观其问题与中国学术思想原有之问题之异同，然后可不惑于其辞语之同，其所表之意或义之异者也。

自佛学之起原以观，则释迦之发心作佛，乃由于深感于人与有情生命之生老病死苦，并知其原在此有情生命之业障，而求自此业障中解脱，以拔除一切苦，得寂灭寂净之究竟乐。在印度固有之思想，素信一切有情生命所作之业，不随其一生而尽。依此业力之不散失，而有其生命之三世流转，以至无穷。此三世流转之生命所遇之世界亦无穷，而此生命之苦亦无穷。今欲拔除此苦，则必须转化此生命无始以来于无数世界中，所造一切招苦之业，藏于当前生命状态之底层者。此则大非易事。在印度他派思想，同有此如何转业，以致寂灭之乐之问题。在婆罗门教之《吠陀》《奥义书》，及吠檀多学派，大皆信有天神或大梵，为一切有情生命所自出，而其自身则超越于一切流转生死之有情生命之上，而永恒遍在，亦圆满自在，无一切苦，具究竟乐者。故人对之礼赞崇拜，更加观想，亦即可超于其所造之业、所感之苦之上，出此生命之流转之外；而由证知其自我生命之原自大梵来，知此我之即梵，而我即可还归于梵，与梵为一。此为由《吠陀》《奥义书》至吠檀多学派，所启示之人之拔苦转业，超越三世流转之道路。此外又有如数论之以生命之原自一神我，此神我自束缚之之自性解脱，即可超越流转者；又有如弥曼差之由永恒常在之声所示之法，而得超越世间之无常者。更有胜论、尼耶也、耆那诸宗之种种说。然凡此各宗派之哲学或宗教，皆或信有一神我或信有一自我。然在释迦之说法，则首谓人由信一常在之自我而执之，以造种种业，即其流转三世，而招种种苦报之本。人之信大梵为神我，

而执此我为真我，亦是我执。有此我执，则终不能超越流转，而亦终不能自苦中解脱。必须见及吾人所执之自我或神我，皆本来无有，然后可去此我执，而超越流转，自一切苦中真实解脱。释迦言无我，乃谓我只是种种心色之法之和合集结而成。言无我，乃谓此心色之法外，更无为常、为一，而能自外主宰此心色之法之我。然此心色诸法，则自是有。知其有，并知此外更无“常、一而能主宰之我之智慧”，自是有。又证解脱得寂灭寂净之究竟乐之心，亦自是有，否则亦无所谓解脱也。

然此佛之言世间之苦与其苦之原于业、业之原于执我之惑；更言此无我之理，以使人有知此等理之智慧，而得自苦业惑解脱以成佛之果，皆对此在世间流转，而现有其种种苦、种种业障之有情生命而言。此由流转之世间解脱而超此世间、出离此世间，则须经一逐渐自世间中拔出之道路。此道路即一在生活上精神上心灵上之修持之道。此道乃使人自世间之苦超拔，亦自形成此苦之种种原因——即心色诸法之和合集结所成之业——超拔，而达于寂灭寂净之究竟乐之媒介。故释迦之四谛之一为苦，二为苦之因之集，三为灭，四为道。道为四谛之终。道之效用，为转世间之苦集，以集人之修道之功，而得灭或解脱，以成佛果者。故道为由世间至超世间之媒介，即为使人得渡过世间之苦海至彼岸之解脱之渡船或宝筏。佛家之教，即以四谛之最后一谛之道为归宿。此道之所以为道，则在其为一由世间以过渡至超世间出世间者，故应自其在此世间与出世间之二端之间或之中，加以了解。知此道，在于人之觉悟或智慧，即菩提。故菩提亦初译为道。直至智顗《摩诃止观》卷一《大意》文中，仍言：“菩提者，天竺音也，此方称道。”此菩提，亦同应自其在此世间与出世间之二端之间或之中，加以了解者也。

由佛学中之道，乃由世间之苦与其苦之因——一切色心之法之集结和合中，超拔，而度过之，以至于灭之道；故佛道即一面

对世间之苦集，而求灭度之道。世间有情生命无穷，其苦无穷，为其苦之因之一切心色之法之集结无穷，其所成之世界亦无穷。于此人如欲面对此无穷，而求加以灭度之道，即为无穷的沉重之一负担，而与一无穷的悲悯之情相俱者。由此而释迦对世间人说法，亦必对种种苦、种种心色之法之集结说种种道。其说之也，恒须就世间人所及知者，依种种譬喻而说之，更来回重复说之。弟子所闻者，代代相传，更不断增益，遂成佛经之繁。故即原始佛经之《阿含经》，其卷帙亦甚多。其故盖即在佛之说法，乃面对世间之一般人，而亦依于沉重之负担与悲悯之情而说之故。然此亦可说由印度之地，草木禽兽，繁殖至速，其争生存而相杀之事，亦至惨烈；故使其圣哲，特感此世间之有情生命之生死流转之事之可怖；而欲教人自此世间中超拔，乃非以此繁复之语言成教，不能为功。更可说印度之圣哲或其徒众，亦初即印度之常人。今观今日之印度之人生殖率之高，正如其地之动植物，再观印度语言构造之繁复，与今日印度人谈论之喜自多方面论述，亦喜重复；则于佛家经论之繁复，亦自有由印度人之习气使然者。又非仅由佛说法原依一沉重之负担与悲悯之情而说之故也。

由此佛家之言说之繁复，恒使吾人对佛家之根本意旨之了解，亦变为繁难。今欲循一简单之路在哲学义理上加以了解，当知佛之说法，乃教人以由世间得解脱灭度之道，则自必有一说明现世间之为如何如何之理论，又必有一说明现世间之可超拔、可出离之理论，再必有一次第成此超越出离之道之理论，更必有一次第得超拔出离之“果”之理论。此中前二者大乘佛学名之为“境”，今所谓知识论宇宙论形上学也。第三者名之为“行”，今所谓道德宗教修养论也。第四名之为“果”，今所谓佛学之人格论或佛格论或究竟论是也。然原始佛教之四谛中之苦集二谛即境，灭即果，道即行。已具此三者。又原始佛学之十二因缘论顺说无明缘行、行缘名色……之流转，即世间所由成之境行；逆说无明灭则行灭，

行灭则名色灭……之还灭，亦即由修道之行而至出世间之果也。此外则原始佛学之五蕴、十二处、十八界之说，皆是境论，八正道则是行论，凡说涅槃者皆是果论。部派佛学之有种种不同，如见于《大毗婆沙论》等书者，乃由对世间境与成佛之行及果，有种种不同之见而生。此部派佛学之复杂，即由吾人顺世间之境以修行致果，原为一复杂之历程之故。克就此历程之为一历程以观，乃为在时间中者。然此历程之所归向在成佛果，又为出世间而超时间者。故部派佛学之分野，又多依于其对时间与超时间之观念之不同，及对必须历若干生之时间，乃能得此佛果之观念之不同，而分野。在印度佛学之发展史中，大率上座部以下诸部派至一切有部，对世间现有境之分析最详；而大众部以下诸部派，则直趣向于超世间而空世间之现有境，遂对世间现有境之分析，即不如前者之详者。大乘之瑜伽宗或法相唯识宗，由前一流之思想出，而详于说世间现有之境。大乘般若宗或中观论，则循后一流之思想，而言般若智慧之能照见世间一切法之空，以至言空亦空者。至于《华严》《涅槃》《法华》诸经，则多是依佛之果德上立言者。印度大乘佛学之进于小乘者，如《摄大乘论》等书所辨，虽极复杂，然要在言能深观世间与出世间之不二者，即为大乘。此即依于佛之原有道谛为世间与出世间二者间之过渡与连接之故。通过此“道”以观世间与出世间之关系，即必不可只视为二也。故大乘佛教亦由原始佛教发展而出。又大乘法相之论归在唯识，即摄客观外境以归于主观之心识。般若宗言般若智慧，乃转识所成之般若智慧。此亦属心。故唯识、般若之大乘，皆以心为主，不同于小乘恒只平观心色诸法者。又依心以言修道之历程，则此历程属于心；此历程所经之时间，与在修道心中所见一切事物之时间，亦依心而有；复依心之转识成般若智，而得超出于此时间之外。则不能有小乘佛学之时间为外在客观之论。此皆大乘般若与法相唯识二宗之所同。至于《华严》《涅槃》《法华》之依佛果立言，

则佛之法身，又必遍主观之心法与一切客观之色法，亦遍佛界与众生界。则依此而发挥之义理，自又有可进于唯识般若之宗者。然此则唯在中国之佛学中，乃有天台、贤首诸宗之论典，加以发挥。然此诸论典，亦非不本于此诸经而有。此上所说，即印度佛学之发展之大较，中国之佛学之渊原所自者也。

二 佛学之传入中国与般若之教

印度佛学书入中国，传始汉明帝时之《四十二章经》。今存此经，据汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》考证，乃迭经改窜，其原文甚平易，唯重戒爱欲以求佛道。汤书又谓佛教传入，初附于道教。汉末，安世高译书，多关于小乘禅数。后支谶始译大乘之禅法及般若书，然于世初未有影响。《牟子理惑论》果真，则牟子之学佛道，亦初由学神仙不死之术转手，遂求依佛道，得魂神之不灭，而更不求此身之长生。其言“道之为言，导也，导人至于无为”，明以道家义释佛家出世义。安世高所译禅教书，如《安般守意经》，要在使心意不起。此与《淮南子》所传之安精养神之旨，初不相远。其禅法以心寄托于出入息，亦道教所传之吐纳之术之类。故佛教之传入，初未能大别于道教之说。唯安世高之禅法，已重形成一观境，如作不净观，以白骨死尸为所观，以使人对世间生厌离心，以代吾人日常生活中心所观之境。由此而发展为种种禅定禅观之学，则非中国之所固有者也。

至于佛家之教理之入中国，则初传入者，即以大乘般若之教义为主。按在印度大乘般若之教义，乃对小乘如一切有部等之毗昙（对法、无比法）而发，亦对其他大乘宗派之论而发。故其说空、说般若，乃有其所破、欲空之外道小乘执见为所对者。佛学入中国，虽早有毗昙义之传入，然毗昙之大论，如《六足论》《大毗婆沙论》等，尚未传入时，即已先传入般若之胜义。此般若