

論中國佛教心性本體論的特質

楊維中

南京大學哲學系副教授

中國佛教心性論具有鮮明的形而上[註 1]特徵，它並不是一般性地討論眾生的本性和成佛如何可能的問題，而是將對心性問題的探討提昇至本體論[註 2]的高度。在中國思想文化之中，數佛學的抽象性和思辨性最高，其奧妙即在於此。中國佛學所建構的數種本體論體系，即便與西方古代哲學的本體論相比，也並不見得遜色。佛教心性論起因於對解脫主體原本狀態的探究，而從深層次上說，也有解脫之前的「心」與解脫之後的「心」是否同一的問題。這就是小乘佛學「心性本淨」與「心性本不淨」之論所闡述的主題。而中國佛教心性論在繼承小乘佛教心性思想所昭示的思辨理路之外，也同時受到大乘中觀學和如來藏思想的洗禮，因而所論及的問題無疑比印度佛學的心性思想更為複雜。綜合起來，中國佛教心性論的形而上特徵體現為：其一，對眾生之心的原本狀態的不斷追尋。中國化佛教諸宗並將其與解脫論相聯繫，從而形成了返本還源的修證路徑。其二，將「佛」視為抽象理體，並在此基點上將心性論的著作重點置於探討佛與眾生即「理體」與心體的關係上。其三，受中國傳統思惟傾向的影響，比較明確地探討了本體與現象的關係問題，也就是以「心」為世間諸法的最終原因即「本根」。以下分別論之。

一、佛教「心性」概念的界定

佛教所言的「心性」，簡單而言，就是指眾生的本性或稱之為心的本性。佛學慣常使用的「眾生」概念是與其三世六道輪迴理論相聯繫而界定的，實際是指六道輪迴之中的一切生命體。佛教將一切生命體稱之為「有情」（即有「情識」之意），而將其他存在稱之為「無情」（即無「情識」之意）。眾生也就是「有情」。這是佛教心性論區別於儒學、道教心性論的基點。由於佛教各宗各派對於「心」及「性」的理解各別，所持的理論立場亦互不相同，因此對心性的闡述就呈現出非常複雜的形態。在此，有必要首先對「心」、「性」兩個範疇的含義做些詮釋，然後對佛教心性論所涉及的主要問題做一歸納。

「心」指眾生各各本具之「心」，它在佛學中有種種不同含義，有六識、八識等不同層次的劃分，也有從其他角度對其所作的分疏。唐宗密在《禪源諸詮集都序》中深有感觸地說：「諸經或毀心是賊，制令斷除；或讚心是佛，勸令修習。或云善心、惡心、淨心、垢心、貪

心、瞋心、慈心、悲心；或云託境心生，或云心生於境；或云寂滅為心，或云緣慮為心，乃至種種相違。」在宗密看來，諸經諸論所說千差萬別，然而看似雜亂無章，實際卻有大致的層次與類別。概括起來，宗密這樣說：

汎言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一、訖利陀耶，此云肉團心。此是身中五藏心也。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所、善惡之殊。諸經之中，目睹心所，總名心也，謂善心、惡心等。三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子生起現行故。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心。此是真心也。

[註3]

這裡，「肉團心」多指眾生身體內的肉體之心即心臟，古人誤將其當作意識產生的根源。此義，早期佛教經典多有涉及，但後來僅有密教有所強調，其他大乘佛教諸宗諸派均不大論列。中國禪宗語錄偶有使用，然而意義已有所變化，多指眾生起用動念的「當下」之心。「緣慮心」指心的認知功能，唯識學以之泛指八識，其他宗派則僅以之指稱六識。「肉團心」、「緣慮心」有認識主體的含義，可以歸併為主體之心。「真心」指心所具有的常恆不變的清淨性質，可以將其看作眾生的形而上本體。這樣，「心」的含義就可以簡明地歸納為兩種：一是作為主體的「心」，二是作為本體的「心」。前者可稱之為心用，後者可稱之為心體。「集起心」為唯識學所特別強調，特指第八阿賴耶識。由於慈恩宗並不認為「心」有不變的部分，其所言的阿賴耶識本身就具有心體的含義，心用則以前七識充當。

「性」的含義也頗為複雜，在佛教經論之中有著廣泛的運用。儘管佛學以理論思辨和名相的嚴整著稱，但對「性」這一概念的使用仍然顯得異常混雜。佛學對於「性」的最一般性解釋，就是「法」的自相，也就是佛學之中常說的「自性」。如《瑜伽師地論》所云：「云何『性』？謂諸法體相。若自相，若共相，若假立相，若因相，若果相等。」[註4]此中所學都屬於「法」的可變的性質。而佛學中又有「法性」一語，此語之意為「諸法實相」，也就是諸法的最本質屬性即「空性」。在此所言的「性」的兩種含義，前者與「心」相聯繫構成「心相」或「心用」；後者在中國佛教心性論中略同於「理體」。除此之外，法相唯識宗通常還在兩個層面上使用「性」的概念：一是「識性」，二是「實性」。「識性」指八識各別的「自性」或性質，「實性」指「圓成實性」，也就是真如理體。

與將「心」與「性」分開使用不同，佛教典籍中時常將「心性」連起來使用。從今日的學術立場言之，「心性」應該是梵文「Citta-prakṛti」的意譯。但若想在早期漢譯經典之中做

追根求源式的研究是有相當難度的。因為據現存梵文原本，我們已經很難弄清楚佛典中所有的「心性」一詞是否均為「Citta-prakṛti」的對譯，而古代漢語以單音字為主的特點更是我們難於分清楚到底是一個範疇還是兩個詞。即便是心性論發達之後的佛教思想家，也很難說其著述中對「心性」一語的使用是完全一致。正是出於這一考慮，我們只能說，漢譯佛典中早就有了「心性」一語，至於是否為一獨立的哲學範疇尚難一概而論。[註5]

中國佛學各個宗派，甚至於不同的佛學家對於「心」與「性」的理解和詮釋都有或細微或顯著的差別，而各家各宗心性論的成就首先就體現在各自對「心」、「性」和「心性」範疇的獨特詮釋上。正因為如此，本文對「心性」一語採取最寬泛的界定，即「心之性質或本性」。在這一寬泛定義之下，我們才可以較為方便地對各個歷史時期以及各宗各派的心性思想作些歸納和比較研究。不過，為便於讀者把握古代思想家的大致思路，我們仍然以「性宗」和「相宗」的傳統分類對心性論的範疇系統作大致的說明。

中國佛學有「性宗」和「相宗」的區分。這一區分也貫穿在對「性」這一名相的不同理解上。智顛在《摩訶止觀》卷五中釋之為：「性以據內，總有三義：一不改名性。《無行經》稱『不動性』，『性』即不改義也。又姓名性分，種類之義，分分不同，各各不可改。又性是實性，實性即理性，極實無過，即佛性異名耳。」[註6]智顛所說「性分」之「性」指「自性」，即諸法以及眾生各別的特殊規定性。用於前者不屬心性論概念，用於後者則指眾生的「體性」，亦即根機。如此，智顛所說心性論之「性」就含有「不改」、「理性」及「體性」三義。「理性」即實相、佛性、真如、法性，而受中觀學影響甚深的「性宗」所認可的究極意義上的「不改」者，唯有佛性、真如。因此，上述三義實際上可歸併為二義：不改之性即真如理體與眾生的體性。在心性論意義上，法相唯識宗所言的「識性」、「種性」、「唯識實性」和「實性」屬於不同的層面。「識性」從「心識」層面對眾生的根性或本性的界定，而最根本的「識性」則是藏識；「種性」又稱「種姓」，即眾生所具解脫成佛的「根機」或根據；「唯識實性」或簡稱「實性」是指「圓成實性」即真如理體。在唯識宗中，「識性」是可以改變即「轉依」的，而「實性」則作為「最高真理」是不可改變的。但從哲學本體論的視域觀之，「藏識之性」才是「本體」，而「唯識實性」僅僅是「理體」。顯然此宗所言的「理體」與心體是兩分的。

如果綜合以上所言，中國佛教心性論所言之「性」即可簡要歸結為二義：一為本體之性，在「性宗」指「理性」，在「相宗」指「識性」。二為根性、體性之性，在「相宗」指種姓、種性，在「性宗」則指根機。為了更清晰地顯現「心」、「性」兩個範疇的含義，特別是二者之間的聯繫，可以將上述疏解簡化為如下圖示：

體性之性	本體之性		性
識性	藏識	相宗	
體性	理性	性宗	
肉團心 緣慮心	集起心	相宗	心
	真心	性宗	
主體之心	本體之心		

以上，為論述的便利而勉強對「心」、「性」二範疇作了簡單界定和圖示。在疏解過程中，我們說「性宗」的「理性」義其實就是指實相、佛性、真如、法性，而「真心」概念又與「如來藏自性清淨心」密切相關。因此，佛教心性論還涉及到另外一個重要範疇——「理」。大乘佛教是以解脫成佛為終極目標的，因而佛性、佛之體性是其宗教解脫論的必然環節。大乘佛教中的「佛」實際上是一抽象理體，真如、實相、佛性、法界、法性、如來藏自性清淨心，如此等等，均是佛之體性的異名。儘管這一「理體」在不同宗派中的地位不同，與主體之心的結合方式也各不相同，但所謂成佛就是修現或悟見這一「理體」的規定是相同的。大乘佛教對於「如來」的典型解釋——「乘如實道，來成正覺，來化眾生」，突出了佛的「覺他」功德，但佛之體性卻是「真如理體」。不過，對於「佛性」範疇，「性宗」與「相宗」的詮釋各不相同。印度護法系唯識學以「無漏種子」解釋佛性，而中國的法相唯識宗則以「理佛性」和「行佛性」詮釋佛性，所謂「理佛性」即真如理體。這一解釋與「性宗」有些相近。中國化佛教諸宗——天台、華嚴和禪宗是以「如來藏自性清淨心」解釋佛性的，與此相近的概念還有真如、實相、中道理體等等。這是受印度如來藏系經典，特別是南北朝傳入中土的古唯識學的影響的結果。隋代淨影慧遠這樣解釋佛性：

一者種子因本之義。所言種者，眾生自實如來藏性，出生大覺與佛為本，稱之為種。種猶因也。

二、體義名性。說體有四：一、佛因自體，名為佛性，謂真識心。二、佛果自體，名為佛性，所謂法身。第三、通就佛因佛果同一覺性，名為佛性。其猶世間麥因麥果同一麥性。如是一切當知，是性不異因果，因果恆別，性體不殊。此前三義，是能知性，局就眾生，不通非情。第四、通說，諸法自體，故名為性。此性唯是諸佛所窮，就佛以明諸法體性，故云佛性。此後一義，是所知性，通其內外。

三、不改名性。不改有四：一、因體不改，說之為性，非謂是因常不為果說為不改，此就因時，不可隨緣。……因體即是如來藏性，顯為法身，體無變易，非如有為，得果因謝，就體以論，故名不改。二、果體不改，說名為性，一得常然，不可壞故。第

三、通就因果自體不改名性，……佛因佛果，性不改故，眾生究竟必當為佛。……。

第四、通說諸法體實不改名性，雖復緣別內外染淨，性實平等湛然一味故曰不改。此是第三不改名性。

四、性別名性。性別有四：一明因性別異於果。二明果性別異於因。第三通就因果體性別異非情故。……四就一切諸法理實別於情相虛妄之法，名之為性。

淨影慧遠的解釋代表了後來中國佛教「性宗」對佛性的一般理解，因此不嫌文長而引之。其要點如下：第一，佛性是眾生成佛的根據即「因」；第二，佛性是佛與眾生共同的「體性」——真識心、佛果法身、覺性；第三，不改之性，此是就佛因與佛果之間的關係角度詮釋「理體」的不變不改的性質；第四，作為成佛之因的佛性與佛之果位又是不同的，而一切諸法之中所蘊涵的與虛妄之法不同的「理」就是「性」，簡稱為「理性」。在此，應該特別指出，慧遠所說的「不改不變」被現代學者當作「真常」理解。實際上，慧遠說的很明確，所謂「不改之性」有四方面：其一是顯為法身的如來藏因體不改，其二是證得的佛果不再改變，其三是作為佛因、佛果的自體是不改的，其四是諸法所具的本質——空性是不改不變的。這四方面並不是如日本學者所言的不改不變的「基體」之義，而是從眾生成佛的根據以及諸法的本質即「空性」而言的。前者說的是眾生成佛的「絕對」可能性，後者說的是世間諸法所具的終極「真理」——諸法實相。從眾生成佛的角度而言，眾生之心所蘊涵的絕對不變的清淨性是其之所以能夠解脫的終極根據，而此「不改不變」是從佛因、佛果的一致性著眼的，並非是說有一個不變的所謂「真心」作為眾生和佛之間共同的「所依」。淨影慧遠的這一對「性」理解以及其詮釋之中所體現的將佛性與眾生之心相結合的向度，對中國佛教心性論產生了深遠的影響。[註7]

在佛教看來，在六道輪迴之中沈淪的眾生，唯一的希望和要求應該是成就佛果。因此，佛學的首要目標就應該是為眾生尋找成佛的根據，而此根據必然要落實於眾生之心體中方才符合佛教的解脫論原則。這樣，圍繞著心、佛、眾生三者，以心體與理體的關係為核心，佛教的心性論體系便由此展開。在中國佛教心性論中，以中觀學之實相與如來藏系的真如來詮釋理體是各家各宗的通義，分歧不大。而中國佛教心性論之所以豐富而略顯繁雜，很大程度上是因為諸家諸宗依據不同的經典，對於「心」及「性」賦予各不相同的意義，並且在此基礎上建構起各具特色的心性本體論。

二、隋、唐佛教的心性本體

「心體」、「理體」[註8]是中國佛教心性論建構其形而上學體系時最為重要的思惟層面。對於「心體」，各宗均有不同說法和名稱。天台宗稱其為「一念無明法性心」，華嚴宗稱其

為「自性清淨圓明體」或「一真法界」，禪宗稱其為「自心」，而法相唯識宗稱其為阿賴耶識。

作為天台宗心性論核心範疇的一念心，其全稱為「一念無明法性心」。此全稱出之於智顛大師之《四念處》，其文說：

此之觀慧，只觀眾生一念無明心，此心即是法性，為因緣所生，即空即假即中，一心三心，三心一心。……今雖說色、心兩名，其實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈，即因緣所生心，即空即假即中。[註9]

此段引文，可以說包含了天台宗心性論的幾乎全部內容：首句明言其觀法特色為「一念無明心」，而此「一念心」即空即假即中，在此預示了「一心三觀」之理論。其次，色、心兩名可統一於「一念無明」之中，而此「一念心」則又可名之為「一心」且攝盡一切因緣法。最後一句，則總名此「心」為「一念無明法性心」，並藉用中觀哲學的「三是偈」加以說明。此句則昭示了由此「一念心」即可成立「圓融三諦」之說。從此段引文，亦可見出智顛心性思想的特色：其一，用「一念心」置換「一心」，或說依「一念心」詮釋「一心」；其二，無明與法性同體相即；其三，用心來攝納因緣所生諸法的性空義，亦即實相即心，心即實相。

那麼，何謂心之「一念」呢？智顛在《摩訶止觀》中云：「又經言：一念六百生滅。成論師云：一念六十刹那。」[註10]此雖為其引述經文及成論師之語，但仍可看作智顛所認可的對「一念」的定義。又查，諸經論及中國各宗對「一念」的時段長短說法互異，但其指心之活動的較小時間單位，則是一致的。天台宗典籍中對此亦有不同說法，如四明知禮則明確說：「今釋一念乃是趣舉根塵和合一刹那心。」[註11]綜合這些疏解，可以肯定，天台宗所言「一念心」乃指「心」與外緣相遇而起動的瞬間，此外緣可以是外物，如知禮所言之「塵」，也可以是心之自體相狀。既然此「一念心」即是「心」之瞬間起念，那麼其顯然是作為主體的「心」的自主活動，當屬「心用」無疑。

「一念心」的第二層含義為無明與法性的相即相待。依智顛的解釋，所謂無明乃是「法性無住即無明」，而法性則是「無明無住即法性」，因此法性與無明二者不但皆無所住，而且同體相依。「無明轉即變為明，如融冰成水，更非遠物，不餘處來，但一念心普皆具足。」這就是說，無明與法性如冰與水的關係，「結」則成無明，融則為水，因為「無明癡惑，本

是法性。以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒善不善等。如寒來結水，變作堅冰；又如眠來變心，有種種夢。今當體諸顛倒，即是法性，不一不異。」[註12]這裡是說，無明當體即是法性，而法性當體即是無明。然而，無明與法性並不完全同一，仍是不一不異的相待關係。智顛在《摩訶止觀》中「約智斷」和「別約諦理」論相待，「無明即法性，法性即無明。」[註13]此中「相待」亦即相顯相破之義。智顛又說：

問：無明即法性，法性即無明。無明破時，法性破不？法性顯時，無明顯不？答：然。理實無名，對無明稱法性。法性顯，則無明轉變為明；無明破，則無無明，對誰復論法性耶？[註14]

因為二者相「對待」，因此要一「破」一「顯」。在未破無明、未顯法性前，眾生處於昏睡狀態。一旦破除無明、顯示法性，二者的對待不復存在，依存關係蕩然無存，無明即法性，眾生即由迷轉悟。這一相待關係，充分昭顯了智顛立「一念心」的教觀意圖，無明與法性的相即相待奠基於眾生的一念心中，只要觀此心之當體一念，明淨心體即自然呈現。這樣看來，無明與法性系動態中的統一，其之所以可能相即一體全賴於心之一念起用。

智顛所言「一念心」的第三層意思為心即實相，實相即心。在這一置換下，一念心即如來藏，亦即「中實理心」。智顛云：

心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質；適言其無，復起慮想；不可以「有」、「無」思度故，故名心為妙。……心本無名，亦無「無名」。心名不生，亦復不滅，心即實相。[註15]

此中所述顯然係「一心」之特質。那麼，何謂實相？智顛的定義為「理極真實，以實為相，故名實相」[註16]。智顛以為，實相就不同層面言之，則有不同名稱，實相即第一義空，亦為如來藏，「實相寂滅，故名涅槃；覺了不改，故名虛空；佛性多所含受，故名如來藏；

寂照靈知，故名中實理心」[註 17]。應指出，佛教諸派一般將實相作為理體，亦即最高真理。天台宗除此規定之外，特別強調一念心起即是實相，「一念心起，即空即假即中者，若根若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道」[註 18]；「此一念能穿五住，達於實相。實相非觀，亦非不觀。如此等義，但在一念心中，不動實際而有種種差別」[註 19]。從這裡明顯可見，心即實相是一心三觀的修行實踐中證悟所得之果，一念心祇是一種觀想主體，並不具有萬法的本體地位。智顛《六妙法門》中說：「何等為諸法之源？所謂眾生心也。一切萬法由心而起，若能反觀心性不可得心源，即知萬法皆無根本。」[註 20]那麼，何謂「眾生心」？此中與《大乘起信論》以「一心」解「眾生心」的理路並不完全相同，智顛是藉用唯識古學的「三識」去說明。《六妙法門》云：「一切數量之法，悉隨心王。若無心王，即無心數。」[註 21]此「三識」不是指唯識宗之阿賴耶識，而是指第九菴摩羅識。《金光明經玄義》云：「云何三識？識名為覺了，是智慧之異名爾。菴摩羅識是第九不動識；若分別之則是佛識。阿黎耶識即是第八無沒識，猶有隨眠煩惱與無明合；別而分之即是菩薩識。……阿陀那識是第七分別識，訶惡生死，欣羨涅槃；別而分之，是二乘識；於佛即是方便智；波浪是凡夫第六識，無俟復言。」[註 22]在此，智顛襲用真諦九識之說而歸其為三類以說明「眾生心」。然而，智顛以「分別」——用現代術語即分析地說明「眾生心」為三之後，又用其「圓融」的方法加以「料簡」。智顛說：「若分別說者，則屬三人。此乃別教意，非今所用。若依《攝論》『如土染金』之文，即是圓意。土即阿陀那，染即阿黎耶，金即菴摩羅，此即圓說。」[註 23]所謂「圓意」、「圓說」也即於當下一念中觀此「一心」即空即假即中是也，亦即於實踐觀修中將一念心當作「實相心」，或說中實理體。但在理論上，「一心」即如來藏自性清淨心仍為眾生之根本依，落實於「三識」說中則為「菴摩羅識」。這正如智顛在回答經中「依智不依識」與「三識」說如何協調時所說：「經言『不依識』者，是生死識。今則不爾。今言依識者，是智之異名，名清淨識。又，道前通名為識，道後轉依即是智慧。」[註 24]可見，歸根到底，眾生之根本依仍是真心與佛智一體的「一心」。

唯識宗是在「八識」框架之中論定其「藏識」本體的。「八識」均指眾生之「心」。不過，依其功能差別而有三類之別，「第八名心，集諸法種起諸法故；第七名意，緣藏識等恆審思量為我故；餘六名識，於六別境羶動間斷了別轉故」[註 25]心、意、識中，第八識是本識，即識體，其餘七種皆由第八識轉生，故稱轉識。唯識宗認為，世間萬物作為虛假不實的存在「有種種相轉，彼依識所變」[註 26]，這裡是說，因為有「識」的存在，所以才有世間萬象的存在和現起。第八識有三相，即三條主要特徵：自相、果相、因相。自相指阿賴耶的「自體」之相，是第八識最核心的規定。阿賴耶，意譯為藏識，「藏」有三義：能藏、所藏、執藏。因為此識能貯藏七轉識諸法的種子，因此第八識也可名「能藏」；此識之中所受七轉識現行所熏習的種子及「法爾本有」之種子便叫「所藏」；此第八識又恆常被第七識執持為「我」，因而第八識亦相應潛藏此「我執」，故亦可名「執藏」。藏識雖具此三義，但以「能藏」為最重要，「第八識攝藏諸法，是種子識，名阿賴耶」[註 27]，而「異熟」是第八識的果相。《成唯識論》說：「此是能引諸界、趣生善、不善業異熟果故，說名異熟。」[註 28]「異」為不同，「熟」是成熟。此義舊譯為「果報」，指第八識所藏之「業識」可因不同時、不同類而成熟

果報之體。此中之「異熟」可有三種情況：由因至果時間不同，稱「異時而熟」；由因至果必有變易，稱「變異而熟」；由因至果性質不同，稱「異類而熟」。窺基釋之說：「真異熟具三義：一、業果，二、不斷，三、徧三界。」[註29]「業果」意為前世造業，今世感果，或今世造業，來世感果，略近於「異時而熟」。「不斷」意謂輪迴不息，直至成佛，與「變異而熟」相同；「徧三界」意為所感果報徧通欲界、色界、無色界，此略近於「異類而熟」。不過，在現象世界中，果報之相狀非常複雜，僅僅以上述三類單獨分析是不夠的。唯識學者之所以如此言之，無非是為了以「時」、「變」和「類」這樣三類範疇的組合來說明因果報應的徧在性和涵攝性。一切種，是第八識的因相，因為此識「能執持諸法種子令不失故」[註30]，所以「名一切種」。依此種子能生起一切諸法現行果故，因此第八識乃諸法現行之原因，故可名此持種功能為「因相」。此「三相」中，因相和果相最終須融攝統一於「自相」之中，換言之，第八識之自相乃其因相和果相的總和，因為「此即顯示初能變所有自相，攝持因果為自相故」[註31]。

第七識為末那識，意為「意識」。與第六識意識同名，但涵義不同。為了區別二者，特用音譯。《成唯識論》卷四說：「此名何異第六意識？此持業釋，如藏識名，識即意故，彼依主釋，如眼識等，識異意故。」[註32]所謂「持業釋」及「依主釋」是梵文詞的結構方式和解釋方法。「持業釋」所及之詞兩個詞根系對等關係，用語法術語講叫「聯合詞組」，如藏識就可依此解釋為「藏」即識。「依主釋」所及之詞兩個詞根為主、謂關係，用語法術語講叫「主謂詞組」，如「眼識」可依此而釋之。這樣看來，第七識之「意識」意思為意即識，而第六識之「意識」係依「意根」而有「識」。換言之，第七識並無「實體」作為其所依，而是於動態活動中生成的。前六識為：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，此六識是隨根得名，並且分別緣取色、聲、香、味、觸、法六境，隨境取名分別稱為色識、聲識、香識、味識、觸識、法識。因為一切法的種子都蘊藏於阿賴耶識之中，因此，唯識宗認為五識都是依止於阿賴耶識，並且是隨著外緣而顯現起用。關於第六識「意識」，唯識學認為，每一前五識生起時，並非單獨起用，必定有一相應意識顯起，《瑜伽師地論》卷一將之命名為「五心」[註33]：率爾心，五識第一刹那接觸某一事物之心；尋求心，即推尋追求之心；決定心，尋求之後起判斷作用之心；等流心，即心識的持續狀態。從這個角度，第六意識又分為五俱意識和不俱意識兩種。與前五種同時俱起的意識稱為五俱意識。不與前五識同時俱起而單獨生起的意識稱為不俱意識。前者用現代心理學術語言之近於「知覺」，後者則近於「想象」。

從上述分析中，可以明顯看出第八識的關鍵地位。藏識既然是其餘七識的「所依」，當然就可以將其看作眾生的心體。唯識學認為第八識中蘊藏了染淨不同的兩種種子，即有漏和無漏種子，而唯識古學與唯識宗對第八識之性質的認定卻大相逕庭。唯識古學將第八識作為真妄和合識看待，唯識宗將阿賴耶識所執之有漏種子的功能看作「主」而將無漏種子看作「客」。在此，應該特別指出，從種子角度看，第八識乃無覆無記[註34]攝，因而其染淨性僅僅呈現為一種潛質。如果以真如為所緣，則為「淨」；如果以有為法為所緣，則為染。這僅僅是問題的一方面。另一方面，如果從唯識宗經典所言有漏種子「為主」、無漏種子為「客」

的染「主」淨「客」模式觀之，阿賴耶識之「染」性潛質便成了主流。從這個角度上說，仍可將第八識看著妄識（妄心）。從這個角度而言，完全可以將唯識宗的阿賴耶識定為「妄識」。至於其餘七識，由於均是以阿賴耶識為「所依」的，自然全是妄染的了。具體而言，第七末那識是以第八識為所緣而執持「我」為實有。這是妄執，因而是有覆無記的。它與第八識的區別在於，第八識之「體」是「真有」因而不是「有覆」，而第七識並無自體而妄執第八識之自體而為「體」，因而它是有覆無記性的。前六識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，分屬五種感覺，第六意識則起綜合感覺、知覺和思惟活動的功能。《成唯識論》卷五說，前六識以「了境為性相」，「『善不善俱非』性攝」。「俱非者，謂無記非善不善」[註 35]。這是說，不能單獨就心法角度判定前六識的「三性」，而要視其所緣而定。「此六轉識，若與信等十一相應，是善心攝；與無慚等十法相應，不善性攝；俱不相應，無記性攝」[註 36]。這就是說，前六識可通於「三性」，但具體判攝則須視外緣——即心所法、色法等之性質而定。

華嚴宗所標示的心性本體即心體為「自性清淨圓明體」，如法藏所言：「顯一體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足。處染不垢，修治不淨，故云自性清淨；性體徧照，無幽不燭，故說圓明。」[註 37]此段文字，言簡意賅，可當作華嚴宗真心本體的標準定義。華嚴哲學認為「總該萬有，唯是一心」[註 38]，「是心則攝一切世間、出世間法。即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別。若離妄念，唯一真如，故言海印三昧也」[註 39]。在此，法藏所表述的真心為本體、妄念為心體之虛妄作用的模式，成為以後華嚴宗人立自家「圓」義的根本所在。法藏所標示的自宗圓教之「心識」本體，若作表詮方式言之則包含三層含義：其一，真如理體；其二，本覺真心；其三，依體起用、理事俱融、事事無礙之圓明性。其中第三層含義乃華嚴哲學的創發，其源頭在於《華嚴經》所言「海印三昧」和因陀羅網之喻。「海印」是用來比喻真心之廣大無涯及清淨無染，所有在時間、空間中的無盡事物都印現於汪洋大海般的真心之中。「因陀羅網」則用來比喻此真心作本體的世間萬事萬物均可相即相入、圓融無礙。華嚴宗人正是受此啟發而吸收《起信論》、唯識學思想而將「一心」本體詮釋為「自性清淨圓明體」及「一真法界」的。

「心」作為主體性範疇在佛學中邏輯地包含真心與妄心兩方面。與北宗禪以真妄混合釋「自心」不同，《壇經》所言之「自心」是超越真妄二元對峙的「當下現實之心」。與此義相近，《壇經》中亦用自本心、本心替換「自心」而使用之。「本心」之「本」是本來狀態、本來如此、本來清淨的意思。在此意義上，「本心」也就是淨心。《壇經》說：「菩提般若之知，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。」[註 40]意即菩提、智慧、覺悟就是眾生之心的本來狀態，是眾生之心的本質，不過由於其迷惑即無明而使其妄染。這一解釋符合心性本淨的模式，但其將妄染的「客塵」之來源全歸於主體的迷惑，使這一心性論模式所著力強調的主淨、客染的性質區分在主體心之上得到統一。這一變動使「客染」失去了非染其心不可的必然性，使眾生之心本淨的一面得以抬昇其地位。在此前提下，惠能強調本心的重要性就是必然而合理的。這一心性定位明顯不同於北宗禪，儘管二宗所使用的概念是相同的。正是以眾生之本性為淨的前提下，《壇經》也改變了北宗禪關於體用的見解。

儘管從「用」的角度看，心之起動、作用必然有兩種情況、兩種可能，但是惠能認為善心、淨心與本心是一致的，而惡心、染心則是與本心相違的。從體用關係看，惡染之心用並非心體的真實作用，也不是心體必然而有的功能，它只是眾生之心的一時迷亂所致。這是《壇經》體用關係的一方面。另一方面，惠能又十分強調淨心就在妄心之中[註 41]。《壇經》說：「何不從於自心頓現真如本性」[註 42]，眾生「自色身中，邪見煩惱，愚癡名妄，自有本覺性」[註 43]。惠能甚至明確地說：「淨性於妄中」[註 44]，「姪性本是清淨因」[註 45]。惠能認為，本心與現實心、真心與妄心，雖然層次與性質有所不同，但彼此又是體用一如的關係，眾生不應離妄另去求真，而是要即妄求真，或者說即妄顯真。這就是「呈自本心」之禪法的來由，也是南宗禪區別於北宗守本真心之禪法的根本原因所在。祖師禪之自心是一種緣構發生型的「當下現實之心」，是心靈世界向外境、外物的全面開放。在開放態中，自我與外在世界在視域交融中當下證成清淨的心、性合一狀態。這裡，未發或待構成的自心是真如心即真心，心體之發用流行便成有體有用的「當下現實之心」。禪宗與華嚴宗一樣，同持真心立場。但與華嚴宗不同，禪宗是將此真心加以個體化而變為自心，再將自心依「心用通性」原理加以詮釋便成「當下現實之心」。這一變化，改變了如來禪將真心看作靜態的死寂從而主張消極地修成淨心、守住真心的路向。正因為有了這一改變，才有了禪宗隨緣任用、任性逍遙的生活化、行為化的頓悟解脫方式。此之意義，不可低估。

三、中國佛教心性本體論的特質

如前所論，以心體為基點，將理體落實於心體就形成「心性本體」，這是中國化佛教諸宗心性論的要點之一。天台宗確立的心性本體為「一念無明法性心」，華嚴宗確立的心性本體為「自性清淨圓明體」即「一真法界」，禪宗的心性本體為「自心」，法相唯識宗則持心體與理體兩分的立場，其心體即阿賴耶識本體內含的無漏種子為連接心體與理體的媒介。上述四宗的心性本體都具有一定程度的「實體化」傾向——將心性本體當作確定的、真實的存在，但與將實體視為獨立存在、沒有活動的「絕對」的西方哲學，卻是迥然不同。無論是天台宗的「一念心」、華嚴宗的「真心」，還是唯識宗的阿賴耶識，都是一種動態的、可修、可證的心性本體。因為這些「本體」均是以眾生之心即心體為基石，以解脫成佛即涅槃境界為修行目標的，所以，生命機體本身的活力與修行解脫之路所特有的「過程性」，使中國佛學的本體論成為一種機體主義的存在哲學、生命哲學和人本哲學。這也可從中國佛教心性論的「體用觀」看出。

體用範疇的涵義相當複雜，大致而言，「體」指主體、實體、本體，「用」指作用、功能、效用。也可以將「用」當作「現象」理解，如此一來，體用就構成本體與現象的關係。佛學中「體」的概念運用範圍非常寬泛，如「法體」、「自體」、「體性」均可簡稱為「體」。在佛學的體用關係中，「體」指法體，「用」指作用、功能。此處的「法」包括世間一切事物、現象，最詳細而典型的歸納就是法相唯識學的「五位百法」。而眾生之心就包含在「法」

裡面而被稱之為「心法」。因此，佛教心性論所涉及的「體」是指「心體」，也就是心性本體；「用」指「心用」，也就是心體的發用流行。中國哲學中，體用觀念萌芽很早，但真正成為哲學範疇則是魏晉玄學所奠定。印度佛學也使用這一對範疇，大多以「作用」理解「用」，並且認為體與用是非一非異的關係，而中國佛學大多主張體用合一、即體即用。《順正理論》卷五十二載：

我許作用是法差別，而不可言與法體異，……法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起，本無今有，有已還無。法體如前，自相恆存，而勝功能有起有息，……現在差別作用非異於法，無別體故。亦非即法，有有體時，無作用故。

這是一切有部的看法。有部認為，有時，「法」只有「體」而沒有「用」，如過去之法與未來之法就是如此，所以不能說體、用為「一」；另一方面，引生自果的作用是依「法」而起的，所以也不能說是「異」。依「法」的作用而言，「法」有三世的差別，但「法體」終歸是恆住自性的。有部的這一看法中，「法體」恆有的主張，受到中觀學的嚴厲批判。但其體用「不一不異」的觀點，被後來印度大乘佛學所接受，成為印度佛學關於體用關係的定論。中國化佛學受到《大乘起信論》影響，提倡體與用的相即、合一，這與印度佛學大異其趣。《大乘起信論》是以體、相、用相即不離的「三大」說而建構其心性論體系的。而天台、華嚴、禪宗所建構的「心性本體」明顯承襲了《起信論》的這一理論模式。

天台宗的「一念無明法性心」正是依「體用相即」的理路建構而成的。「一念心」本來是指心的瞬間起用，屬於「心用」範疇，而「法性心」則相當於《起信論》所說的「真如心」。天台宗將此「心念」依體、用「相」即邏輯和中道的思惟方式與「法性」理體結合起來，就成為本宗的心性本體。智顛說過：「心是諸法之本，心即總也。別說有三種心：煩惱心是三支，苦果心是七支，業心是二支。苦心即法身，是心體；煩惱心即般若，是心宗；業心即解脫，是心用。」[註 46]此中，「苦心」、「苦果心」的概念很特別，一時難於琢磨清楚其全部意義，不過其大致含義還是可知曉的。智顛在許多著述中，常常將「三心」、三佛性等等聯繫起來，以「一心三觀」和三諦圓融的邏輯去說明。在天台哲學中，三因佛性可以與「三心」互釋。正因佛性一般指諸法實相，緣因佛性指功德、修行和諸法假相，而了因佛性則指般若觀照。二者互釋可知，苦心即法身，即正因佛性，即中道理體，也就是心體；苦果心即煩惱心，即了因佛性，即般若觀照，也就是心宗；業心即解脫，即緣因佛性，也就是心用。天台宗以為，正因佛性是非善非惡、非染非淨，而心體即「自性清淨心，即是正因，為佛體。」[註 47]正因佛性與佛之體性是一致的，這也就是眾生原本清淨的心體，而了因佛性、緣因佛性

與眾生的現實之心相合，就有善惡、染淨之別。這就是心宗、心用。而所謂「一念無明法性心」正是心體、心宗、心用三者相即合一的心性本體[註 48]。

華嚴宗更直接沿用了《起信論》的如來藏真心緣起說，但將《起信論》的體、相、用簡化為理、事與體、用關係，用更為抽象、簡明的「二分法」代替了「三分法」。這是華嚴哲學對佛學體用觀的重大貢獻。法藏這樣論說體用關係：

觀體用者，謂了達塵無生無性一味，是體；智照理時，不礙事相宛然，是用。事雖宛然，恆無所有，是故用即體也，如會百川以歸於海。理雖一味，恆自隨緣，是故體即用也，如舉大海以明百川。有理事互融，故體用自在。若相入，則用開差別；若相即，乃體恆一味。恆一恆三，是為體用也。[註 49]

此段引文將華嚴宗「體為用本，用依體起」[註 50]的體用觀表達的很清晰。華嚴宗心性論的核心就是依於「自性清淨圓明體」起「二用」，法藏這樣說：

依體起二用者，謂依前淨體，起於二用：一者，海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。……二者，法界圓明自在用，是華嚴三昧也。

法藏將「海印三昧」定義為真如本覺之現起，「華嚴三昧」指心體具有一切修行功德。前者為所證得的佛果，後者是能證佛果之因，二者同為心體所起之大用。這樣依體所起的二用，便可將佛教的本體論與修行解脫論融合為一體。與天台的創始人智顛相比，法藏對體用關係的論述更多，也更為明晰。華嚴宗的體用觀對唐代以後的天台哲學和後期禪宗產生過直接影響。

與天台、華嚴相同，體用合一也是禪宗建構其心性論體系的重要方法。這突出地表現在《壇經》的「三無」之旨和「心用通性」的體用一如觀之上。惠能以無相、無住、無念詮釋眾生之心的體、相、用，以為從此悟入便可見性成佛。其中，心相和心用在禪宗中可合稱為

「心用」。六祖「革命」就體現在以「心用通性」原理將真如心落實於眾生的個體之心中。在禪宗心性論中，未發或待構成的心是真如心即真心，心體之發用便構成體用一如的「當下現實之心」。這一理路被後來的洪州禪系發展為「性在作用」。而與洪州禪系略有區別的石頭禪系之所以在堅持禪宗「自心」本體的前提下，有向真心偏移的傾向，一個重要原因就是較多地受到華嚴宗體用、理事觀的影響。但無論如何，在佛教哲學中，仍然數禪宗的體用合一程度最高，也最為成熟。

應該特別指出，隋唐佛教諸宗的體用觀是相互影響的。在各宗的實際創始者那裡，在中國佛教心性論之中，各宗的體用觀即如上所論。但至後期，如天台宗的湛然、知禮及華嚴宗的澄觀、宗密等等，大多採用心體、心用的二分法。後期禪宗也是如此。

「心」既是眾生解脫成佛的主體，也是世間「諸法」之所以「生起」、「存在」的最終根據。因此，隋唐佛教諸宗所確立的心性本體便一身兼二任，既是「人本」和修行意義上的本體，也是現象世界的本體。大乘佛學一向以「心生萬法」為共許的命題，其所言「心生，一切法生；心滅，一切法滅」，著重於探究「法」與心的特殊關聯。佛教以為人生痛苦的根源在於主體之心與客體之「法」、色與境的二元對立。這裡的「法」、境、色實際上指的是主體之心因對象化而形成的意義世界。由此，佛教認為眾生之心是萬物意義的給予者，並且是將此意義加以確定的執持者。從這個意義上說，佛教唯心論是以「心」為基點的對存在的「意義」的追究。它並不主張萬物以「心」的存在為其存在的前提，而是言萬物因心而有意義的生成。這種生成論與一般所說的宇宙生成論和以「是」為核心的哲學本體論，有著很大的區別。以下以唯識、天台、華嚴為例對中國佛學的本體論略作分析說明。

法相唯識宗的本體論命題「唯識無境」有三層涵義：其一，以「唯」而遮外境，證成境無識有；其二，識體即「唯」，識相及認識功能皆不離此識體；其三，境無而非有，識有而仍空，不可定執兩邊，而應取中道。這裡的關鍵有二：一是唯識宗著力所否定的並不是純粹的物質世界，而是由「語言」及其意義構成的世界。對象世界及其顯現之境，乃是眾生之見分產生相分的結果，而其本體依據則是作為心體的第八識。唯識師看來，正是眾生心體（阿賴耶識）所蘊藏的「名言種子」之現行，方才有虛妄分別而假立的外在世界。其二，境乃由識變現，因而認識活動也是主體對於「識」自體所變現出來的相分的認識。所謂「轉依」即解脫成佛就是從「名言」及其妄計所成的意義世界脫離，而顯現出被徧計所執的錯誤認識所遮蔽的真如實性。法相唯識宗以「五位百法」分析現象世界，其基本理路是將「世界」兩分為「有為法」和「無為法」。其中，「無為法」即真如理體，也就是佛智；「有為法」則指世俗世界的所有內容，包括眾生的肉體存在和精神活動以及客觀的物質世界。應指出，唯識學被許多學者目為「多重本體論」，他們認為真如理體為最高本體，此外「三能變」也各為不同層次的本體，甚至也有人試圖在種子、功能、習氣、阿賴耶、阿陀那等名中排比出核心範疇作為「本體」。這種看法其實是誤解，唯識學所言的「本體」只有一個，這就是藏識即第八識。藏識是一動態性的存在，其本身就包含在「有為法」之中[註 51]。這與一般哲學所說

永恆不變的「本體」不同。唯識學雖言「三能變」，但第二能變即第七識、第三能變即前六識均以第八識為依止，它們並非最終的依據，因而不能作為「本體」看待。而種子、功能、習氣、阿賴耶、阿陀那等名都是對第八識不同側面的展示，並不能再於第八識之中排比出一個所謂的另一重「本體」來。至於「真如理體」即「無為法」，在唯識宗思想之中並不與「有為法」發生直接關聯，它只是眾生修行成佛時心體的「所緣緣」和佛之體性即法身，並不具備現象界之「本體」的地位。

天台宗以「一念心」本體為基點而成立一念三千的本體論模式，湛然在《十不二門》中以「色心不二」、「內外不二」等命題深化了本宗的本體論。所謂「一念三千」是說眾生的每「一念心」都同時具足三千法界或三千種世間。台家認為，世間諸法雖然紛然雜陳，但歸根結底都在眾生的「一念心」中。三千世間本具心中，它的存在與「心」密切相關。既非「從一心生一切法」；也非「心一時含一切法」，而是「心是一切法，一切法是心」[註 52]這裡，智顛儘管在竭力避免以「依持」和「生成」論定「心」與「諸法」的關係，但在「一念心」與「諸法」之間仍然有著主、客體的對立。荆溪湛然的「色心不二」、「內外不二」以徹底的「性具」邏輯倡導色與心的平等、互收與互攝，其心具三千，色亦具三千之說，將心、色平等不二的觀念推至極致。湛然也言「變造」，但其更多的是從「即心」的角度而言的。所謂「即心名變，變名為造，造謂體用」[註 53]，是說一切諸法都是「心體」的發用。從體與用相即不離的角度言之，「心」與「法」未曾相離，因而不存在「心」之外的「變造」問題。這種說法，「唯心」的傾向顯然加深了。

華嚴宗以「自性清淨圓明體」本體為基點而成立真如隨緣、法界圓融的本體論模式。華嚴學者引入唯識學「三性」說並將其加以創造性詮釋來證成「真如隨緣、隨緣不變」之說。法藏將真如的「不變」性當作能隨緣的前提條件。真如依隨緣義，才能表現不變之理，如果沒有隨緣義，也就沒有不變義；反過來，真如有不變義，才能隨緣顯現世間萬象，依不變之理，才能顯現隨緣義，如果沒有不變，也就沒有變。不變與隨緣相反相成，絕對（不變）與相對（隨緣）相互依存。在華嚴哲學中，「真如隨緣」論是其證成法界圓融理論的邏輯前提，而四法界——理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界，是其對本體界和現象界的獨特區分。華嚴宗倡法界圓融有兩層相互聯繫的涵義：一是將諸法分為理法界和事法界兩部分，這與西方哲學的本體界和現象界的二分法有些類似。二是真如理體偏在於萬事萬物，每個事中都包含了作為「大全」的理。三是由於「事」與「事」都平等地包含了真如理體，因此，「事」或色之真空本性則決定了事與事之圓融。這是說，事與事也是「相即相入」的。在此，四法界理論涵攝了兩個本體論原則：一是理優先於事的原則。理作為「一般」，作為本體，比事、用、個別更為根本；二是理同於一心，故曰「一真法界」。因此，四法界的圓融無礙，實際上是真心本體的偏在性、絕對性之展示，其「十玄」學說的核心——「唯心回轉善成門」強化了其哲學本體論的「唯心論」立場。澄觀所言「總該萬有即是一心；心融萬有便成四種法界」，準確概括了法界圓融的真意所在。

從總體上說，中國佛教的哲學本體論始終是在生成論、本根論、本質論、認識論數者的糾葛融合中展開其理論思辨的，因而佛學大師們的論述有時會顯得駁雜而分散。其中，解脫成佛的目的是產生這種本體論的根源。佛教的解脫其實就是觀念的徹底轉換，也就是所謂以大乘佛教的最高真理「空」為究極真理，以佛教的真理觀去認識、分析世間萬物及其世俗現象便成為邏輯的必然。佛教以「心」為解脫主體，「心」的根本目標就是去體驗、證得「空」理。從總體上說，佛教並不否定外物的存在，只是強調這種存在是虛假的、暫時的，人們卻誤以為它們是永恆的實體。唯識學以「意義」和「語言」去解釋世間諸法，而「心」所具有的將「意義」和「語言」對象化並加以執持的「習氣」[註 54]「現象界」即「有為法」的究極原因。而中國化佛教諸宗則在這種「生成論」、本根論的基礎上，力圖以新的範式解釋「心」與「法」的關係。天台宗創造出「性具」說，華嚴宗創造出「四法界」論。與唯識學的「意義生成論」相比，二者的明顯進展在於倡導本體與現象的相即或互具，也就是即體即用，表現在其學說之中就是「色心不二」論及「理事圓融」所蘊含的色與心、理與事的平等觀念。但這種較為明顯的脫離「生成論」的願望，並未完全實現。其論述過程中，仍然時時將「生成論」觀念混雜其中。

綜觀隋唐佛教心性論，其理論體系由以下四個環節構成：其一為「心體與理體」。中國佛教心性論的首要目標是為眾生成佛尋找形而上的根據，而為了將此根據落實於眾生之心中，對眾生本性的判定便是當然的理論前提。中國佛教心性論的根基便是如何論定眾生之心體與真如理體的關係。在印度佛學相關命題的基礎上，中國佛學引入了「覺」與「不覺」、真心與妄心、善與惡等理論範疇以分析眾生之心的染淨以及與理體的關係。其二為「生佛與佛性」。大乘佛教中，眾生與佛的關係是一個相當重要的問題。而將「生、佛」關係與眾生的心性聯繫起來，正是大乘佛學的特質所在。換言之，將「心體與理體」的關係問題貫注於「生、佛」關係之中，正好是所謂「心、佛、眾生」「三法」之所指。其三為「唯心與唯識」。在上述問題的探討中，由於理論本身的邏輯需要，更為重要的是宗教解脫的需要，中國古代佛學家又將其理論觸覺擴展到對「色、心關係」的討論。這樣，本體與現象的關係問題便成為佛教心性論的重要內容。不過，應該指出，佛學並不是從一般意義上去談論心物關係。「色、心關係」又稱「心、法關係」，而佛學中的「色」與「法」並不能簡單地將其與普通所說「物」或「物質」等同起來。「色」與「法」實際上是指主觀意識之對象化所形成的「意義」及其「世界」。佛學之所以熱衷於談論心物關係，其深層用意在於為眾生解脫成佛提供心性論依據。所謂解脫，從「心」與「法」的關係而言，其實就是斬斷心與物及其「意義世界」的關聯。其四為「心性與解脫」，即「心性」的證得或「轉變」。佛教心性論的所有理論，其歸趣均指向修行解脫論。這是佛學的宗教特質使然。而中國佛教心性論的完整性和嚴密性正好就體現在這裡。理論色彩濃厚的天台、華嚴、唯識、禪宗，由各自特有的心性論立場所決定，各各倡導獨具自宗特色的修行解脫論。換言之，隋唐佛教諸宗無不將自家的心性論宗旨貫注於其所倡的修行解脫論之中。概括而言，隋唐佛教諸宗，特別是理論色彩濃厚的天台、法相唯識、華嚴、禪宗，由於對於「心」、「性」二範疇及其相互關係的釋義各異，因而對於生

佛關係及其佛性如何落實於眾生的心體之中等等重大問題的回答亦各不相同，並由此形成了各具特色的四種心性論範式。

最後，我們有必要對佛教形而上學的性質作出說明。中國佛教心性論，既是本體論，也是修行解脫論。作為本體論，它既在心、佛、眾生「三法」的框架之中探討心體與理體、心性與佛性的關係，也在更大範圍內追究諸法之所以存在的根據，進而現證諸法的真實相狀。作為修行解脫論，它以解脫成佛為終極目標。由於眾生本具真如佛性，眾生心性本淨本覺，因而現證心性、返觀心源即可成佛。這是台、賢、禪等「性宗」在心體、理體合一基礎上所形成的修行法門。由於倡心體與理體兩分，唯識宗則以「轉依」即轉變心體而以真如為「依」的「轉識成智」為修行成佛的門徑。它並不限於身心的轉易，而且還聯繫著事相的變革，在認識和行為的交互作用，亦即主、客兩方面的交互變化之中實現認識的徹底的如「理」的轉變。在某種程度上，中國佛教心性論也是一種特殊的人性論。儘管佛教慣於以六道輪迴中的所有生命體為對象討論心性問題，但「人」無疑是其理論最深切的關注點，因而其心性論之中本來就含有明顯的人性論傾向。中國佛學進一步發展了這一傾向，宋代以後，其人性化、倫理化的特質終於由潛流變成主流。中國佛教心性論打通了本體論、修行解脫論與人性論的隔膜，將三者較為完滿地結合為一體。而這一特質的形成既與儒學、道家及道教的滲透有關，也是佛學對儒學、道教的重大影響之所在，更是佛學對中國哲學的最大貢獻。

儘管中國佛學也討論本體和現象、心與外部世界的關係，所涉及的問題藐視哲學的基本問題，有時也採用世俗哲學的話語方式和方法論，但它並不是從一般意義上去建構哲學本體論。佛學本體論的原本意圖是「認識論」的，哲學本體論之思只是其「方便」。大乘佛教在中觀學之後所講的本體論，雖對本體的命名不同，但都不是孤立地對世間萬物進行抽象分析而追究萬物的根源性，而是聯繫佛教的終極目標對萬法的本質加以說明的。因此，中國佛教本體論既具有一般哲學本體論的特點，又具有宗教品格的可證、可修、可悟的特徵。「佛」其實就是抽象的真如理體本身，在中國化佛教之中，此真如理體其實就是眾生的心性本體；而在法相唯識宗之中，真如理體則是由眾生之心體「轉依」而證得的。佛教僧侶之所以熱衷於探討這些問題，歸根結蒂是為了論證眾生成佛如何可能以及如何實踐的問題。作為為修行解脫提供理論基礎的佛教心性之學，中國佛教心性論所具有的哲學思辨性和智慧解脫的雙重取向，使其既有世俗哲學本體論的致思傾向，又有與歐洲中世紀經院神學相類似的「神學」本體論的性質。這是中國佛教心性本體論所特有的二重性質。

「批判佛教」反對如來藏、性覺思想的一個重要依據是「基體」(dhatu-vada)說，這是松本史朗多年研究如來藏思想所得出的結論。松本認為，將「基體」觀落實於實踐層面時，很容易誤導人們無視個體所存在的差別，反而從根本上將現象世界的種種分別與差異統統視為相同而無分別。袴谷憲昭也從這個角度認定本覺思想。他認為，本覺思想「就其本質而言，乃是指一切法的根底皆以單一的『體』或『真如』的『本覺』作為其基礎。」[註 55]袴谷憲昭所理解的「本覺」側重以「基體」來解釋「心體」，因而與松本所言基本一致。這裡便蘊涵

著三個問題：一是佛教的「心性本體」是否等同於「基體」；二是如何看待佛教本體論所蘊涵的「生成論」的「實體化」傾向；三是本覺思想是否會導致社會批判功能的喪失。以下對此三點作一簡單回應。

松本史朗所說的「基體」也就是「單一」、「普遍永恆的實在」，它包含六個特徵：其一，L 是 S 的基體；其二，L 是 S 生起的原因；其三，L 是單一，S 是多數；其四，L 是實在，S 非是實在；其五，L 是 S 之本質；其六，S 是非實在，但是因為它是從 L 生起，又以 L 作為本質，因此，S 也就具有某種程度的實在性或具有實在性的根據。[註 56]由以上界定，松本、袴谷認為如來藏自性清淨心、《起信論》的「本覺」之心以及華嚴宗的真心等等都是這樣的「基體」。以此「基體」為根底的傳統佛教都是「非佛教」，因為它們違反了無我、緣起的基本教理。對於這些指責，我們認為：第一，松本上述的界定用之於如來藏思想是不妥當的，因為《勝鬘經》已經說過，如來藏不是單純的「實在」或實有，而是「空如來藏」與「不空如來藏」的統一。松本先生僅承認其「實在」的一面，而對其「空」的一面視而不見，顯然不妥。第二，《起信論》的「本覺思想」並不是言「眾生之心」是一實體。袴谷憲昭在解讀《起信論》的「本覺」概念時說，「心真如」不外是「體」的別稱，它與「法界」、「法身」等概念實同名異。依照「依此法身說明本覺」的字面設想，顯然「本覺」一詞與「體」、「真如」等概念全然無異。[註 57]「依此法身說明本覺」是指《起信論》中「所言覺者，謂心體離念」一段中的文字。袴谷憲昭認為，《起信論》的立場是在「心」的背後有著「心之體」作為恆常不變的「真如」支配一切法。其實，「覺」並不能簡單地等同於「真如」、「法身」，「覺」是眾生之心的本來狀態，它與真如一樣不與妄染法相應，但「覺」之體是「眾生心」而非「真如」本身。「真如」、「空性」是眾生之心的本質，但世間諸法並不是依於真如而生起，而是依於「心生滅門」即「無明風」而生起。「真如」是「心」之本質或曰本來面目，但並不是世間諸法的依持。《起信論》對此言之不詳，後來的台、賢、禪宗正是順著《起信論》所蘊涵的這一向度而建構各自心性本體論的。這就引出了我們對松本史朗、袴谷憲昭「基體」說的第三點反駁——隋唐佛教心性本體並非如二位所說的「基體」，而這一點早在淨影慧遠思想中就已經很明確。

在前文中，我們已經分析了隋唐佛教心性論的四種範式。這四種範式的共同特點就是在心體與理體密切關聯的框架之下建立各自的心性（心）本體。在天台宗的「一念無明法性心」本體、華嚴宗的「自性清淨圓明體」、禪宗的「自心」之中，心體是與理體合一的。在這些本體之中，充當諸法之本體的不再單純是理體，而是這種理體與心體合一的整體形態的「心」。學術界慣常以「真如緣起論」來看待中國化佛教諸宗，故而難免「基體」之譏。本文的分析表明，充當諸法生起與還滅的「本體」並非「實相」、「法性」、「真如」，而是蘊涵理體於其內的「心體」，而「心體」的現證又是一個動態的過程。「心」是無有「自性」和固定的「自相」的，它並非通常所說的「實體」，而是「動態」本體。至於蘊涵於心體之中的理體——「實相」、「法性」、「真如」，其基本的規定是「空性」，只是從「最高真理」的角度姑且（即「方便」）稱之為「不變」，何談一般意義上的「真常」呢？至於「真心」是

與「妄心」相對而言的，此「真」並非「不變」義，而是「本來清淨」之義，「真常」也就是「本來長久地清淨」的意思。因此，將中國化佛教諸宗稱之為以「實體」或「基體」為特質的「真常唯心論」並不見得恰當。法相唯識宗心性論範式的特徵是心體與理體的兩分，其真正意義上的「本體」是藏識，而不是有人所說的「真如」，真如只是「轉依」完成之後的所證而已。藏識即第八識是可轉捨和必須轉捨的，這怎麼能說「識本體」具有不變的「基體」的涵義呢？

「如來藏」思想揭示了眾生皆具解脫成佛的根據和可能，而本覺思想則在此基礎上將其發展成爲一種「樂觀的人性論」[註 58]。從前者言之，它奠定了眾生在成佛的可能性上的平等地位，符合佛陀創教的本懷；從後者言之，它抬昇了眾生心中清淨向善的一面，從而使其有了更強有力的追求解脫的自信。而中國化佛教諸宗心性論則進一步完善了印度如來藏和本覺思想，並將其發展至理體與心體合一的深度。這才是如來藏和本覺思想的真正意蘊。不過，毋庸諱言，任何完善的思想體系在實際運用之中都存在著失當的可能性，中國佛教心性論也不例外。前述支那內學院諸師擔心「性覺論」混同體用染淨，過分強調當下圓成，容易產生滿街都是聖人和狂禪的流弊，這是有道理的。但由此而如呂澂所說，從性覺上說來，眾生「現實的」、「已然的」等同於「佛」[註 59]，顯係誇大之辭。後期禪宗走的是頓悟不廢漸修的修證路徑；天台宗儘管言說「性具惡」，但卻發展出了最爲完備的止觀修證方法。這些都是言本覺並不必然地意味著眾生現實地就是「佛」的明證。當然，也毋庸諱言，本覺的判定也蘊藏著使用失當的根由，就如任何真理性認識若超越了其可以運用的限度都將導致謬誤一樣。宋元以後的狂禪作風，不能說與本覺思想隱藏的使用限度無關。支那內學院諸師的擔心以及「批判佛教」者對於本覺思想容易導致批判功能的喪失的指責，應該成爲我們在新的情勢下研究、詮釋隋、唐佛教心性論的反動力。

【註釋】

[註 1] 形而上即「形而上學」，爲 *Metaphysics* 一詞的意譯。它來源於希臘文 *ta meta ta physica*，本來的含義是「在物理學之後」，在西方哲學中是指以研究超越感性事物而比感性更實在、更根本的對象的學科，也稱爲「第一哲學」。《周易·繫辭》所說「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，將抽象的、普遍的存在稱爲「形而上」，將具體的、物質性的存在稱之爲「形而下」。從這個角度而言，中、西哲學對於「形而上學」的理解有著驚人的一致。本文是從抽象的玄思和「本體論」兩層意義上使用「形而上學」一語的。

[註 2] 相對於「形而上學」一語，「本體論」的涵義頗顯複雜。「本體論」是 *Ontology* 一詞的意譯，又譯爲「存在論」、「有論」、「是論」。從詞源角度而言，*Ontology* 是一門關於 *being* 即「是」的學問，其典型的界定爲：「所謂本體論就是運用以『是』爲核心的範疇，邏輯地構造出來的哲學原理系統。」（俞宣

孟，《本體論研究》，上海人民出版社，一九九九年五月，第二十七頁）而漢語中缺乏與之相對應的語詞。也有學者將 *Ontology* 理解為「存在」而認為本體論是「關於存在及其本質和規律的學說。」（《中國大百科全書·哲學卷》「本體論」條，中國大百科出版社，一九八七年）而現代西方哲學對於本體論的理解更是呈現多元化狀態，在此難於盡說。至於中國哲學的「本體」則多指本根、本原等等，與西方哲學的「本體論」迥然不同。由於「本體論」一語使用已久，在中國哲學研究界並未引起太多的誤解，所以筆者主張繼續沿用此語詮釋中國哲學。一些學者以西方哲學為唯一參照，認為中國哲學並不存在「本體論」，也有學者建議在中國哲學研究中放棄「本體論」的說法。這些都是本人難於苟同的。

[註 3] 《禪源諸詮集都序》卷一，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第四二九頁。

[註 4] 《瑜伽師地論》卷十三，《大正藏》第三十卷，第三四五頁下。

[註 5] 正是由於這一原因，我們主張對於中國佛教心性論最好是以「問題」貫穿其間進行研究。若拘泥於文獻的本來用語，則很難有確切的結論。本著就是採取這一作法而將佛教心性論分為四大層面的「問題」進行研究的。佛教各宗各派心性思想異常複雜，為了便於把握，本著在吸收古代佛教文獻相關說法的基礎上，以「理體」指解脫成佛之後所證得的「最高真理」，也是是佛教所說的「真如」、「實相」、「法性」等等，「心體」則指眾生之心的「本來」狀況。佛教心性論的主要理論「問題」則見下文。

[註 6] 智顛，《摩訶止觀》卷五，《大正藏》第四十六冊，第五十三頁上。

[註 7] 與廬山慧遠將「法性」當作「真神」來詮釋「至極以不變為體」，淨影慧遠的解釋並無將「真識心」「實體化」的傾向。這是中國佛教心性論自覺地消解在心性本體問題上的「實體化」向度的成功一例。淨影慧遠的這一努力在隋、唐佛教諸宗心性論之中得到鮮明的反響。

[註 8] 中國佛教文獻中，出現過「心體」與「理體」、「性體」的概念，但由於中國古代哲學家缺乏嚴謹地使用概念的習慣，所以，這兩個概念並未取得一致的涵義，也未能成為其本體論體系的核心範疇。如前所說，中國佛教心性論諸體系之間具有很明顯的「不可通約性」，因而同樣層面的問題，各宗各家喜歡用各不相同的概念、範疇去說明。有鑒於此，筆者從中國佛教文獻中提煉出來這兩個概念作為綜合分析中國佛教心性論的基礎性範疇。

[註 9] 《四念處》卷二，《大正藏》第四十六冊，第五七八頁上、下。

[註 10] 《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》第四十六冊，第二十七頁下。

[註 11] 知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》第三十三冊，第七〇七頁上。

[註 12] 《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》第四十六冊，第五十六頁中。

[註 13] 《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》第四十六冊，第二十一頁中。

[註 14] 《摩訶止觀》卷六下，《大正藏》第四十六冊，第八十二頁下。

[註 15] 《法華玄義》卷一上，《大正藏》第三十三冊，第六八五頁下。

[註 16] 《法華玄義》卷九上，《大正藏》第三十三冊，第七九三頁上。

[註 17] 《法華玄義》卷八下，《大正藏》第三十三冊，第七八三頁下。

- [註 18] 《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》第四十六冊，第八頁下。
- [註 19] 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第四十六冊，第二十五頁下。
- [註 20] 《六妙法門》，《大正藏》第四十六冊，第五五三頁下。
- [註 21] 《六妙法門》，《大正藏》第四十六冊第五五三下一五五四上頁。
- [註 22] 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》第三十九冊，第四頁上。
- [註 23] 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》第三十九冊，第五頁下。
- [註 24] 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》第三十九冊，第五頁下。
- [註 25] 《成唯識論》卷五，《藏要》第四冊，第六五三頁。
- [註 26] 《成唯識論》卷一，《藏要》第四冊，第五六五頁。
- [註 27] 《成唯識論述記》卷七，《大正藏》第四十三冊，第三五〇頁下。
- [註 28] 《成唯識論》卷二，《藏要》第四冊，第五九〇頁。
- [註 29] 窺基，《成唯識論掌中樞要》卷上，《大正藏》第四十三冊，第六二九下頁。
- [註 30] 《成唯識論》卷二，《藏要》第四冊，第五九〇頁。
- [註 31] 《成唯識論》卷二，《藏要》第四冊，第五九〇頁。
- [註 32] 《成唯識論》卷四，《藏要》第四冊，第六三三頁。
- [註 33] 《瑜伽師地論》卷一，《大正藏》第三十冊，第二八〇頁上。
- [註 34] 唯識學是以善、惡、無記三性來判定諸法的染、淨。
- [註 35] 《成唯識論》卷五，《藏要》第四冊，第六五九頁。
- [註 36] 同 [註 35] 。
- [註 37] 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第九十八頁。
- [註 38] 宗密，《註華嚴法界觀門》引法藏語，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第三九四頁。
- [註 39] 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第九十九頁。
- [註 40] 《大藏經》第四十八冊，第三三八頁中。
- [註 41] 參見方立天〈性淨自悟〉一文，《哲學研究》一九九四年第五期。
- [註 42] 《大藏經》第四十八冊，第三四〇頁下。
- [註 43] 同 [註 42] ，第三三九頁中。
- [註 44] 同 [註 42] ，第三四一頁下。
- [註 45] 同 [註 42] ，第三四五頁上。
- [註 46] 《法華玄義》卷一下，《大正藏》第三十三冊，第四八六頁上。

- [註 47] 《法華玄義》卷二，《大正藏》第三十三冊，第六九五頁上。
- [註 48] 智顛之後，湛然、知禮等也採用更為簡明的「心體」、「心用」二分來說明「一念心」。
- [註 49] 《華嚴經義海百門·體用開合門》第九，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第二十七頁。
- [註 50] 《華嚴經義海百門·體用開合門》第九，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第二十七頁。
- [註 51] 「有為法」並不能簡單地等同於現象界，只能說大略與現實世界近似。唯識學的藏識本身就包含在作為「有為法」的「心法」之中，而且是一動態的存在，因而不能簡單地套用西方哲學的「本體與現象」的區分來分疏唯識學的本體論。從其藏識本體不離「有為法」的角度而言，唯識學也有某種程度的體用相即不離的傾向。
- [註 52] 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第四十六冊，第五十四頁上。
- [註 53] 湛然，《十不二門》，《大正藏》第四十六冊，第七〇三頁上。
- [註 54] 此「習氣」是藏識的功能之一，並非如熊十力所認為的唯識宗的「本體」。
- [註 55] 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》第七一八頁。轉引自呂凱文〈當代日本「批判佛教」思潮〉一文，臺灣《正觀雜誌》第十期，第二十九頁。
- [註 56] 參見松本史朗撰、呂凱文譯，〈如來藏思想不是佛教〉一文，臺灣《法光月刊》第一〇一期，一九九八年出版。
- [註 57] 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》第六頁。參見呂凱文，〈當代日本「批判佛教」思潮〉一文，臺灣《正觀雜誌》第十期，第三十一—三十二頁。
- [註 58] 釋恆清〈佛性論研究〉，見《中印佛學泛論》（臺灣：東大圖書公司，一九九三年），第九十九頁。
- [註 59] 《呂澂佛學論著選集》，第一四一八頁。