

前理解與視域融合

——論中國佛教心性論範式的歷史形成

楊維中

南京大學哲學系副教授

從總體而言，中國佛教心性論是在消化印度大乘佛學的基礎上經過創造性轉化而形成的。在其形成過程之中，有兩種力量決定著它的發展路向和基本特色：第一種力量就是印度佛學的如來藏系經典以及中觀學、唯識學，第二種力量就是儒家的心學傳統、道家和魏晉玄學。前者為中國佛教心性論提供了基本的範疇和理論命題，後者則從深層次影響了中國佛教心性論的發展路向和理論範式。任何對中國佛教心性論的歷史形成所進行的考察和評估，都源於對這兩種力量之間的功能和作用的界定。而目前對於中國佛教心性論的歷史形成及其評價之所以眾說紛紜，一個很大的原因就在於方法論的缺乏。由於缺乏這種一以貫之的方法論的導引，對佛教心性論的考察和評價很難超越個人好惡的感性泥沼。在此，我們擬引入西方現代的哲學詮釋學的理論和方法作為我們分析這一問題的方法論原則。

一、一個方法論原則：哲學詮釋學

「哲學詮釋學」(die philosophische Hermeneutik)是當代西方哲學的一個流派，代表人物為德國哲學家海德格爾和加達默爾等。它本是一門研究「理解」和「解釋」的學科，最初起源於對《聖經》的解釋實踐。現代詮釋學則發展為探究人類一切理解活動得以可能的基本條件，試圖通過研究和分析一切理解現象的基本條件而找出人的世界經驗，在人類的有限的歷史性存在方式中發現人類與世界的根本關係。我們以為，「哲學詮釋學」的方法論以及所揭示出的人類理解和解釋活動之中所遵循的基本原則，也可以用來幫助我們更好地認識和研究佛教的中國化問題。

詮釋學的三個很重要的理論範疇是「前理解」、「效果歷史」和「視域融合」。「前理解」是德文 Vorverständnis 的意譯，由海德格爾首先引入，加達默爾將其作為「詮釋學」的核心概念之一。加達默爾說：「理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為，而要被認為是一種置身於傳統過程中的行為。」[註 1]因此，「一切詮釋學條件中最首要的條件總是前理解。」[註 2]「效果歷史」是德文 Wirkungsgeschichte 的意譯。加達默爾說：「真正的歷史對象根本不是對象，而是自己和他者的統一體，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在

以及歷史理解的實在。一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性。因此我就把所需要的這樣一種東西稱之為『效果歷史』。理解按其本性乃是一種效果歷史事件。」[註 3]「視域融合」是德文 *Horizontverschmelzung* 的譯意。加達默爾認為，「前理解」是歷史賦予理解或解釋主體從事理解和解釋活動的積極因素。它為理解和解釋主體提供了特殊的「視域」。誰不能把自身置於這種歷史性的視域中，誰就不能真正理解流傳物的意義。而理解和解釋主體並不是孤立和封閉的，而視域是在時間中進行交流的場所。理解和解釋主體的任務就是擴大自己的視域，使它與其它視域相交融。這就是加達默爾所說的「視域融合」。

從西方「哲學詮釋學」的理論方法對中國佛教心性論進行分析，則可以將其看作中國本土佛學家接受和詮釋印度佛教心性思想的結果。從發展而論，它深深紮根於中國特有的思惟方式和文化傳統之中。這種特有的思惟方式和文化傳統構成了中國佛教心性論的「前理解」和「效果歷史」。中國古代佛學家便是在這些自己都難於覺察的「前理解」和「效果歷史」之中，接受、解讀和詮釋印度佛教中觀學、唯識學以及如來藏系經典的。貫徹在這一歷程之中的，是一個自主選擇、認真思考和創造性轉化的過程。隋唐佛教的四種心性論範式正是那些善於消化吸收，更善於從事創造性詮釋和轉化的中土佛學家「視域融合」的結晶。

二、儒家的人本主義與性善性惡論

從中國思想的源頭言，「心」、「性」的概念很早就引起了注意。儒家學說是以「人」為中心的人本主義思想，所以儒學也有一個「心學」思想傳統。在儒家看來，何為「人」？人的本質為何？人的理想價值又是什麼？這些都是修身、齊家、治國、平天下所需要解決的最重要的哲學問題。佛教作為異質文化流入中土，並且意欲站穩腳跟，就絕不能忽視這一思想資源。事實正是如此。儘管從根源上看，中國佛教心性論是接續印度佛教心性論而「接著講」的，但對於中國傳統心性思想，特別是對儒家心學傳統的吸納，在一定程度上改變了印度佛教心性論的原貌。這一點，是研究中國佛教心性論所不能忽視的。因此，有必要對印度佛教心性論傳入之前的儒家心性思想作一追溯，以見其孕育背景。

漢字中，「心」字早在甲骨文中就已出現。[註 4]《尚書·盤庚》篇，「心」字出現達九次之多。作為君主文誥的〈盤庚〉篇，記載的是殷王為解決由於遷都而引起的各種矛盾而發佈的安撫告示。簡略分析其內容，就不難發現這是一篇現存最早的「治心」之論。因為遷都所引起的各種矛盾反映到主觀認識上，就涉及到「心」的問題。〈盤庚〉篇起首就說：「汝不憂朕心之攸困，乃咸大不宣乃心。」殷王責怪臣下不體諒君王的內心苦衷，鑒於眾人不暴露各自憂慮，於是威脅說：「汝有戕則在乃心……乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。」並聲稱要「猷黜乃心」。殷王要求臣下「各設中於乃心」，去掉私心，把「正道」（即「中」）放置於「心」中，以求達到「永肩一心」的目的。這裡的「肩」意思為「克」、「能」。通觀全篇，訓誥、勸說、威脅都是殷王針對臣下之「心」而發，這說明「心」作為象徵主體的語

言符號，已是眾所周知的。[註 5]這個事實說明，華夏先民很早就發現和瞭解到了「心」的主體性問題。

西周以後，「心」被看作主體思想感情的承擔者，並在語義層面得到廣泛確認。《詩經》中，「心」字凡一六五見[註 6]，基本上都是在「意識」，尤其是在情感意識的意義上使用的。如「我心憂傷」[註 7]、「心如結兮」[註 8]、「心之悲矣」[註 9]、「心乎愛矣」[註 10]。所有這些屬於主體情感範圍內的憂傷、結、悲、愛等都是以「心」為承載者，「我心」成為自我的代名詞。

「心」又具個體性，每個人都有一顆，「他心」可以成為「我心」的思慮對象，如《詩·小雅·巧言》所言：「他人有心，予忖度之。」這種「忖度」當然要以人心的可能相通為前提，由此可以推度古人在此時已看到了個體心之間也有共同性。這就為後世之「人同此心、心同此理」之論開了先河。

時至春秋，人們對「心」的認識又有所發展，不僅把「心」與耳、目、口等感官並列，肯定它的生理現實性，而且把「心」從其它感官中突出出來，賦予其以道德評判和心理選擇的功能。《左傳·僖公二十四年》云：「耳不聽五聲之和為聾，目不別五色之章為昧，心不則德之經為頑，口不道忠信之言為囁。」這段議論顯然在生理感官的自然屬性之上加上了一重道德屬性。又如《左傳·昭公二十年》晏嬰對齊侯所發的一套「心平德和」之論，也是反覆強調以「濟五味，和五聲」來使君子平心、民無爭心，這明確地強調了「心」在實現德政教化方面的作用。這一傾向，在孟子思想中達到了高峰，由此奠定了儒家心學的主要流向——倫理道德哲學。

在先秦諸子有關「心」的論述中，還有以《管子》和荀子突出「心」之認知功能的學派。託名於管仲的《管子·內業》篇指出：「心者，精之所舍。」〈心術〉篇又指出：「心者，智之舍也。」這裡，顯然強調的是心的理性認知功能。荀子對「心」的論述和「管子」較類似，重點講作為主體的理性主宰者的認知功能。

綜上言之，「心」主要有三種涵義：一是作為感官的生理之心，這樣的「心」是指包括感覺、欲望等在內的、低級的生理活動的承擔者；二是道德之心，指由人的情感等心理昇華而形成的道德意識，屬於道德理性範疇；三是理智之心，指認識事物的能力，屬於認知理性範疇。

「性」，本字為「生」，後演變為「性」。在中國傳統思想中，「性」的範疇一出現就具有主觀與客觀之間的中介性質。在涵義上既指人性，又泛指物性，甚及「天地之性」。由於華夏先哲早在西周初年就開始形成了天人合一思惟模式之基礎，所以整個先秦時代關於「性」的論述，雖然關注人性，但從不孤立地講人性，而是把人性放在自然和社會的宏觀視

域中去考察。在儒家哲學中，「性」不僅和「心」相連，而且和「命」與「情」相連，心性之論往往和「性命」之論相關聯，而「命」多有天命、天道的涵義。

從現存文獻中尋檢，《詩·大雅·卷阿篇》是較早論及「性」的篇章。據信此篇出於西周初年，內容是周召康公告誡成王錄賢用賢之事。詩中再三提到「俾爾彌爾性」。這句的字面涵義是「好使你終養你的天性」，但從全詩傾向看，已含有修德終會有報的思想，與「積善之家，必有餘慶」[註 11]是同一思路。這裡，人性雖未獨立，但此概念已從天命中釐出，為以後人性思想的發展奠定了基礎。《左傳》所載師曠的兩則言論在此問題上又有進展。師曠指出：「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。」[註 12]又說：「天之愛民甚矣，豈使一人肆於民上，以從其淫而棄天地之性，必不然矣。」[註 13]這裡所言的「勿使失性」就是勿使失去天地之性，民性來自天，同於天地之性。這可以看作《中庸》「天命之謂性」之濫觴。《左傳·昭公八年》又記載師曠曾就「石言」現象發了一通議論，其中之「莫保其性」即指「性命」之性。當時，也有人將「性」與禮連起來看，《左傳·昭公二十五年》載：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性。」「好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性。」這裡，明確肯定民性和天地之性的統一性，可以失其性，也可能「協於天地之性」，關鍵在於主體是淫而昏亂還是哀而不失。從此可以看到古人對主體能動性之估價的抬昇，這是對人性認識的一個進步。

儒家創始人孔子儘管對「性」也有自己的看法，但大都蘊含在對其他問題之論述中，直接論及「性」的不多，正如其弟子子貢所言：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」[註 14]一部《論語》，除卻〈陽貨〉篇「性相近，習相遠」一句外，再無直接論「性」的文字。至孟子，始將心、性範疇聯結起來，使心、性始有合二為一之可能。

魏晉之前，儒家心性論主要涉及兩個層面的問題。其首要者為：人的本質是什麼？是性善還是性惡？圍繞著這一焦點：先秦的孟子和荀子提出了性善論和性惡論，漢朝的董仲舒則對二者進行折中而倡性三品說。

孟子活動之時，時人已倡言三種善惡觀，即告子之「性無善無不善」，世碩之「性可以為善可以為不善」、「有性善有性不善」。[註 15]孟子則力倡性善論，並與告子進行辯難以維護其說。據今人研究，當時之所以異論蜂起，全在於對「性」字定義不同。孟子性善論包含了道德判斷意義上的「善」，但是也應該看到，孟子更是從人之本性「善於」禽獸的本性角度去談論性善問題。也就是說，孟子所言的性善，並非單指人性「不惡」之善，而是說，人之所以成為人有「優於」或「善於」禽獸的地方。[註 16]前面已經述及，「性」字是由「生」字而來，因此有兩種可能的理解：一是以人的生理特性為「性」；二是以人與動物的區別特徵為「性」。孟子選擇了後者。《孟子·告子上》說：

告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：然。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：然。然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？

孟子反對告子「生之謂性」的說法。他詰問告子：如果以「生」為「性」，那麼，也就是說，一切白色的東西其性質都沒有差別，白羽、白雪、白玉之性都相同，犬之性也就是牛之性，牛之性也就是人之性！孟子認為，所謂「性」應該是某一屬類的特性、個性。例如：人之性應該是區別於其他生物如獸類的特性，而不能將一切生物之屬性看成人之本性。他指出：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」人之異於禽獸的地方雖然不多，但人之性究竟與禽獸之性是有差別的，小人不懂得愛惜、保存這種善性，君子則能夠存養，因而有了君子與小人之分野。

對於人與禽獸之性的異同，孟子還以「小體」、「大體」來論定。孟子認為，「小體者」，是人與禽獸所相同者，而「大體」者是人區別於禽獸、人之所以成其為人的所在。在〈告子上〉中，孟子指出：

體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。

公都子問曰：鈞（同「均」）是人也，或為大人，或為小人，何也？孟子曰：從其大體為大人，從其小體為小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。

此中所說之「大體」、「小體」，古人釋之說：「大謂心志，小謂口腹。」[註 17]也就是說，只懂得貪求聲色口味之欲者，此與禽獸無大的差別。人之所以成其為人，特別是要成為賢者聖人，則必須養其「大體」——即「心志」。此「心志」乃是天所特別賦予「我」——即人類的特殊的本性，亦即人性。在此，「心志」尤其顯得重要。何謂「心志」？孟子說：「君子所性，仁義禮智根於心。」[註 18]而「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」[註 19]。這個「弗思」而先天本具的「心志」就是「四端」，即「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有四端，猶其有四

體也」[註 20]。此「四端」也即個體本具的良心本心。孟子舉子葬其親加以說明：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之于壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目，蓋歸反藁裡而掩之。」[註 21]上古之人不埋葬父母，後來看到父屍被蟲獸所損於心不忍，良心有愧便掩其屍。此中不忍之本心為根，歸而掩之為果，因果相合則有良心本心之起，起則必有誠善之性為根基。這是從正面講的例子。既然人人本具此良心，那麼為何仍有惡人做惡事呢？孟子說：

鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。[註 22]

孟子以為，惡人之所以為惡人，不是由於缺乏良心，而是經不住物質條件的引誘從而失去了本心。良心本心是純善無雜的，發之於外、形之於表，就成了仁義禮智信等道德品性。這是從正面講。從反面言之，「行有不慊於心，則餒矣」[註 23]。若有愧於心，此本心則會變得疲軟無力，故君子務必無愧於心，培養「浩然之氣」以壯其本心、立其心志。

孟子之後，荀子為了實現禮義治國的理想，不滿意性善論而倡導性惡論，其立論接近於告子而與孟子完全相反。

荀子主張性惡論，其邏輯起點是在於對「性」的獨特解釋。荀子以人生來就具有的自然狀況為「性」，也就是荀子所說的「生之所以然者謂之性。」[註 24]荀子以為，「性者，本始材樸也。」[註 25]這是說，「性」是人先天如此的素樸材質。又因其是先天的素樸材質，因此是「不可學、不可事而在人者」[註 26]。綜觀荀子對人之「性」的概括，大要有二：一是身體器官的欲望；二是身體器官的能力。[註 27]後者與性惡論立論無關，故只言前者。荀子認為，「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生者也。」[註 28]正因為人的感官有這些欲望，而欲望的無限制滿足便是「大惡」所在。「今人之性，生而有好利焉。順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠、信亡焉；生而有耳、目之欲，有好聲、色焉，順是，故淫亂生而禮、義文理亡焉」[註 29]。人的生理欲望是沒有限度的，而尤其可怕的是人的本性是「好利惡害」的，這是人先天即有的本能。

與孟子性善論相反，荀子認為人之本性為惡，「其善者偽也」。在荀子學說之中，「性」與「偽」是截然相反的。荀子批評孟子性善論：「不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。」[註 30]在此，荀子以為，性善論的錯誤在於不知曉人的真正的本性，由此而未能明察人可分為「性」與「偽」兩部分。荀子以為：「凡性者天之就也，不可學不可事；禮義者，聖

人之所生也，人之學而能、所事而成者也。」[註 31]「性」是本自天然、不可改易的，而「偽」則是後天的、人爲的。荀子嚴分「性」、「偽」的目的是要「化性起偽」，使人棄惡生善。從這個意義上講，荀子的性惡論與孟子的性善論殊途而同歸。孟子主性善，是要人存養、擴充善端，目標在於成賢作聖；荀子倡性惡，是要人「化性起偽」，目標仍在於成賢作聖。——這就是「同歸」。而所謂「殊途」是指二人所倡導的修養方法不同：孟子主性善，因此，只要反求諸己，就可達到目標，走的是一條內省的道路；荀子則特別重視後天的學習和聖人的教化乃至環境的作用，因為「聖也者，人之所積也」，走的是一條「外向」的道路。

迨至秦漢，大儒董仲舒綜合孟、荀二家之說，特別標立「性三品說」，即聖人之性、中民之性、斗筭之性。聖人之性是生而善；斗筭之性是生而惡；中民之性是有善有不善。董仲舒所言之「性」，如其自己所說：「生之自然之資，謂之性。性者，質也。」[註 32]這個看法與告子、荀子相近而略有區別，其主要區別就在於：董仲舒並不以此自然之質爲惡，同時也反對孟子的性善論。他說：「性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全爲米也。善出於性中，而性未可全爲善也。善與米，人之所繼天而成於外，非在天所爲之內也。」[註 33]也就是說，善雖然出於天生之性中，但善並非純是天然，而是成於外的，即有待後天的作爲。如禾可以生長而爲米，但禾不即是米，人性亦然。這裡，董仲舒明確地區分了「善端」和「善質」。他認爲，儘管心性的善端和善質有異，但善端之性由善質之心而發，善質之心蘊含著善端之性，心攝性。這是就心性關係而言。就心性與善而言，心性蘊含著善質、善端，但心性本身並不就是善，心性與善之間還有一個轉化的條件問題。「性如繭如卵，卵待覆而爲雛，繭待繅而爲絲，性待教而爲善，此之謂真天。」[註 34]性轉化爲善，必須有外在的教化活動和條件。「性者，天質之樸也。善者，王教之化也。無其質則王教不能化，無其王教則質樸不能善。」[註 35]內在的心性善質、善端與外在的王教相結合，以啓迪內心善質的自我轉化，化心性爲善，這就是轉化的條件和前提。

董仲舒論人性之善惡有一個特點，即將「善」視之爲道德理性。他認爲，聖人所說之「善」，「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善」.[註 36]正是從此定義出發，董仲舒認爲，若以禽獸之性這個基點作標準，那麼人性確實是善的；但是，若以道德理性爲標準，則萬民未能及此「善」也。孟子言性善，就其指善於禽獸之性言之，這是可以的；但這不是聖人之所言之善。董仲舒以爲，將孟子所言之「善」「上質於聖人之所善，故謂性未善」.[註 37]董仲舒由此推定：「聖人之性，不可以名性；斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。」[註 38]在三品中，上、下二品都不可以言「性」，只有「中民之性」才可以代表人之性（即人之「類本質」）。因爲上品之人乃具天生之善性，下品之人僅具天生之惡質，二者都不是他所定義的「天質之樸」之「性」，因此都不可以以「性」言之，更不能以上、下二品之狀況來判定人性之善惡。

綜合上述所論，孟、荀、董三者就同一問題作出了不同的結論，其癥結有三：一是「性」之定義的歧義；二是應以何者作為參照標準判定人性；三是聖人與凡人之「性」有無區別。前二者三家均有分歧，唯後一原因，孟荀同主「一」，董仲舒主「異」。

不過，話又說回來。從影響於佛教心性論而言，孟子性善論、荀子性惡論及董仲舒「性三品」說，均可於佛教心性論之中找到「印痕」，至隋唐終於形成與儒學「異質同調」的四種佛教心性論範式。此點下文當再論之。

三、道家道體論與玄學本體論

道家以及魏晉玄學是印度佛教進入中土所直接面對的思想背景之一，因而在相當長一段時期內佛教依附於道家、玄學而力圖在中土站穩腳跟。作為中土有著複雜而深刻的思想內涵的哲學體系，道家、玄學對早期中國佛學曾經產生過相當大的影響，但相當多的印痕在中國佛學以後的發展過程中卻逐漸淡漠，唯有道家的「道體論」和玄學的「本體論」對中國佛教心性論的影響卻歷久彌新。

「道」是道家哲學的核心概念，但研究者對其卻有不同的理解。首先應該肯定，「道」經歷過從一個普通語詞到哲學概念，再到「本體論」範疇的發展變化過程。而作為哲學概念的「道」在不同思想家及其哲學體系之中，是有細微差別的。在中國佛教心性論的研究中，這一點尤其顯得重要。為便於論述道家對佛教心性論的影響，我們分以下三層分析「道」的概念及其先秦道家的「道體論」：其一，「道」的語義學考察；其二，老子的「道體論」；其三，莊子的「道體論」。

從語義學的角度考察「道」，許慎《說文解字》的說法不能不充分注意。許慎明確說：「道」指「所行道也。從辵從，一達謂之道」。從這一材料可以明確得出「道」的本義為「道路」。此外，「道」還有二義：其一是「言說」之義；其二，「道」也有「疏導」、「疏通」的涵義，在此意義上，「道」同「導」，二者為古今字。這三種涵義是「道」最基本的語義，其他帶有思想意義的語義都可從上述三種涵義之中引申出來。在《老子》一書中，「道」字凡七十三見^[註 39]。陳鼓應先生將《老子》中「道」的思想涵義歸納為三大類^[註 40]：第一類，實存意義的「道」。第二類，規律性的「道」。第三類，生活準則的「道」。在《莊子》一書中，「道」字共有三百二十多個用例^[註 41]。崔大華先生將《莊子》之中「道」的思想涵義歸納為三種^[註 42]：其一，含有具體內容的「道」。其二，作為抽象思想形式的「道」。其三，具有總體內容的「道」。上述二位學者的歸納都是從自己對老、莊之學的理解和詮釋出發的，因而帶有相當程度的思想分析意味。其實，從純粹語義學角度而言，陳、崔所說，可再行歸結為「規律」、「準則」和「道體」三義。這樣，我們就可以將「道」的語意歸納為六種^[註 43]，其中前三種為「道」的語言學意義，而後三種則是「道」在「思想史」上所具有的意義。

在先秦道家思想中，老子、莊子哲學對「道」概念的使用和詮釋有若干差別。唐君毅先生曾將老子之「道」分出六義[註 44]，傅偉勳先生則在此基礎上又分出「六大層面」[註 45]：「道體」、「道原」、「道理」、「道用」、「道德」以及「道術」，而這六個層面恰好構成一個以「道體」為核心的「本末次序」。傅先生說：「從道原到道術的五個層面，又可以合成『道相』。」[註 46]而「道相」與「道體」又可以構成一個形而上學的詮釋循環，「道體」為「本體」，「道相」為「道」的相狀和顯現。儘管二位先生所論為老子哲學，但實際上均將其說用之於對莊子哲學的分析。傅先生的「六層面」說更具概括性，因而可以將這一分疏作為分析先秦道家哲學「道」概念的一個重要參照。[註 47]

在《老子》哲學中，「道體」是一個不能用語言名狀的真實的存在。它「視之不見，名曰『夷』；聽之不聞，名曰『希』；搏之不得，名曰『微』。此三者，不可致詰，故混而為一」。總之一句話，「道」是「無狀之狀，無物之象」[註 48]。「道」雖然沒有固定的形狀，也無法用語言去描述它，但它卻並非空無所有，它「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」、「其中有信」[註 49]。這說明，「道」又是一個實體性存在。將上述兩層面的意義相結合，「道」方才能夠充當天地萬物的「根源」即「道原」。老子認為有一個先於天地而存在的「實體」——「道」，「道」從其「無」的方面言之，「名天地之始」；從其「有」的方面言之，「名萬物之母」[註 50]。此中，有兩點非常重要：其一，「無」與「有」表面似乎對立，實際上卻是一個連續的過程，它是「道」一體之兩面。「無」含藏著無限的生機和可能，「有」則是「道」之「無」沈降而產生萬物的結果。其二，如何理解老子所言的「生」？是指宇宙論意義上的「生成」還是本體論意義上的「本根」？從老子的表述看，似乎兼而有之。如「道法自然」[註 51]而又「道常無為」[註 52]，因而所謂「生」應該含有「相依而有」之義。但是，從「道生一，一生二，二生三，三生萬物」[註 53]而論，又含有明顯的宇宙生成論色彩。二者相較，前者處於從屬或者萌芽狀態，而後者才是老子哲學的主旨。從「道法自然」和「道常無為」所蘊涵的意蘊看，老子也曾經試圖探討「道」之中所蘊涵的「規律」。老子總結的「道」之「理」主要有「相反相成」和「返本歸根」兩方面。前面所述老子對「道體」、「道原」、「道理」的論述構成老子哲學的「形而上」的方面，其中，「道原」是對「道體」之地位的說明，「道理」是對「道體」所蘊涵的規律的描述，因而三者是以「道體」為核心的。

莊子哲學是對老子思想的發展和深化，在「本體論」問題上尤其如此。莊學之中的「道體」是一精神性的實體，這一實體具有絕對性、永恆性、普遍性和無差別性等特性。老子「道性」的六大層面，在莊學之中仍然清晰可見。在「道原」層面，莊子強調「道」是物的本根和始源。莊子以為，「物物者，非物」。也就是說，作為萬物的「本根」必然是一個「非物」的存在，它本身不可能是「物」，因為「物出不得先物也」[註 54]。正是從這個角度考量，莊子將「道」設定為「自本自根，未有天地，自古以固存」[註 55]。「自本自根」，說明「道」是絕對的，先天地而生的，因而可以避免無窮追溯之虞；「自古以固存」，說明「道」是一超越時間制限的存在。在此邏輯之下，莊子試圖將「道」與「物」在時間上的相生關係轉換為在邏輯或者在思辨層面上的依存關係。不過，在莊學中，這一理論意圖並未完全實現，後

來魏晉玄學的理论突破就在於此。莊學的「道」之「理」包含兩個相互聯繫的層面：一是「天理」或者「物理」，二是無差別的精神境界。從前者而言，「道」是蘊涵於萬物之中的永恆不變之「理」。《莊子·知北遊》說：「六合爲巨，未離其內；秋毫爲小，待之成體。天下莫不沈浮，終身不故。陰陽四時運行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知，此之謂本根。」這是說，無論是從天地而言，還是從「秋毫」而言，萬物都是因爲蘊涵「道體」方才存在，而「道」又是遍在於萬事萬物的，用《莊子·知北遊》的極端之語言之，則是「道在屎溺」。從作爲精神境界的「道」而言，「道」又是一種可修可證的精神實體。《莊子·大宗師》說：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」魚以水爲適，人以道爲適，因此，人只有在體得這一無差別的境界之後，才能得到心靈的高度自由。而「體道」便是達到這一目標的唯一途徑。

「道體」也就是「道」本身，雖然無形無象，但卻有「用」。此「道」之「用」，在老子學說中就是「德」的內容。此「德」是從「道」中推衍出來的，也是人們順應自然的必然結果。一部《道德經》，用了相當大的篇幅來論說這種「道」之「用」——「道德」和「道術」。老子思想的這一「形而下」方面，使得老子哲學並未停留於抽象的玄思，而是具有相當多的人文關懷，也就是說，「道體」並非高高在上的抽象實體^[註 56]，它實際上也是人們可以體悟，可以依之而實踐的「真理」本身。這一點，在莊子哲學中得到集中發揮，形成很有特色的「直覺主義」的認識方法。而莊子同時具有比老子更爲鮮明的超越性，他反對「道術」，主張徹底忘記「道術」即人與人之間的是非以及物與人、物與物之間的差別等等計較。而這種任性逍遙、「無心無情」的生活態度，與後來傳入中土的佛教中觀學頗多相似之處。

總而言之，先秦道家的「道」論實際上是宇宙生成論和「哲學本體論」的混合。在老子和莊子那裡，二者並沒有得到有效的分疏。而這一將「本體論」從宇宙生成論之中分離出來的工作是由魏晉玄學完成的。魏晉玄學在哲學思辨領域內的最大貢獻就是將道家宇宙生成論意義上的「道體」發展爲「哲學本體論」意義上的「本體」。正如湯用彤先生所說：「簡言之，玄學蓋爲本體論而漢學則爲宇宙論或宇宙構成論。玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。」^[註 57]此中，最重要的理論命題就是「以無爲本」、「崇有論」和「獨化於玄冥之境」等等。

「以無爲本」是由何晏提出，王弼集中加以論述的。王弼在《老子註》中說：「凡有皆始於無，故未性形無名之時，則爲萬物之始。」^[註 58]他在《老子指略》中說：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」^[註 59]以「無」爲本體與老莊以「道」爲體的區別是：王弼將老、莊哲學之中用來描述「道」的「無」提高到「本體」的高度，進一步抽空了「道」所具有的「規律」、「準則」和「言說」的涵義。這樣，「道」就更有可能成爲「本體」範疇。這是其一。其二，王弼又將「道」與老、莊學說中「自然」的概念加以貫通互釋。他在解釋老子「道法自然」一句時說：「道不違自然，乃得其性，

法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。」[註 60]這裡，王弼以為，「道」與「自然」是相通的，「道」只有不違背「自然」方可「得到」其本性。「道法自然」被王弼解釋為「道」以合於「自然」為本性，而「自然」與「道」一樣，也是無名無狀的「窮極之辭」。依靠這一理路，王弼就將「道體」與名教聯繫了起來。其三，在以上詮釋的基礎上，王弼提出了「崇本息末」的理論命題以說明名教與自然的關係。王弼在《老子指略》中說：「《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之，噫，崇本息末而已矣。」[註 61]「崇本以息末，守母以存子。賤夫巧術，為在未有。無貴於人，必求諸己。此其大要也。」[註 62]在王弼看來，《老子》一書的宗旨就是以「道」即「無」為本，而以「有」為「末」。「崇本」意味著「本」比「末」更為根本，而並非放棄「末」而去求「本」，這就是「守母以存子」的意思。

不過，「正始玄學」力主的「貴無論」並未一勞永逸地解決「無」為何能夠生出「有」的問題，所以「永嘉玄學」的代表人物大多反對「貴無論」，如裴頠、郭象都持此立場。裴頠說：「夫至無者無以能生。故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也。理既有之眾，非無為之所能循也。」[註 63]裴頠認為，「至無」是不能夠生「物」的，而最初所生之物，是「物」自己出生即「自生」。「生」是「有」的分化，「虛無」則是「有」的「缺位」造成的。因此，無論是對「養既化之有」的「自然」，還是對「理既有之眾」的社會，均不能以「無用」與「無為」的態度處之。裴頠的最後結論便是：「總混群本，宗極之道也。……生而可尋，所謂理也。理之所體，所謂有也。」這是說，萬物的「生」是有「理」可尋的，而萬物之「理」的「體」即「所本」就是「有」。而此「有」是不能超越於「物」之外的。與裴頠同時代的向秀、郭象也是反對「貴無論」的。郭象說：「誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚為先？然則先物者，誰乎哉？而猶有物。無已，明物之自然，非有使然也。」「以天言之，所以明其自然也。」[註 64]這裡，郭象對將「陰陽」、「自然」、「至道」作為先於物的存在的數種觀點作了分析。其中，「陰陽」本身就是「物」，而「自然」的意思本身就是「物」自己如此。「至道」又是「無」，既然為「無」，又怎麼能作為「先」呢？可見，「物」是「自然而然」的。「自然」的意思為「自己本來就是如此」，這種意義的「自然」又稱之為「塊然自生」即「獨化」。郭象說：「自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。」[註 65]「物」都是「自然而然」的，因而不需要設定「無」作為其根源。這裡面包含的基本思路就是將「道原」這一層面剔除出去，以淡化宇宙生成論的色彩，凸現哲學本體論之思。

與先秦道家哲學相同，魏晉玄學所言的「本體」不僅具有「自然哲學」的意味，更重要的是，它也是人可以體悟的最高「真理」本身。這一點，在郭象思想中表現得尤其突出。郭象講「自然」和「獨化」，是為了「知本」。他在《莊子註·序》中就開宗明義：「然莊生

雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道。上知造物無物，下知有物之自造也。」[註 66]也就是說，在郭象看來，「體道」才是道家思想的核心。而「體道」之途就是「物各任性，乃正正也」[註 67]。而「乘天地之正者，即是順萬物之性也。」[註 68]郭象以為，「物各有性，性各有極」[註 69]，萬物與個人只要順應其性，就可達至逍遙的境界。而這一境界就是「獨化於玄冥之境」[註 70]，但這一極具道家色彩的境界也被冠之以「聖人」。郭象說：「然則體玄而極妙者，其所以會通萬物之性，而陶鑄天下之化，以成堯舜之名者，常以不為為之耳。」[註 71]郭象明確將「體玄而極妙者」當作「聖人」的代名詞。

概括上述所論，無論是先秦道家的「道體論」，還是魏晉玄學的「本體論」，都具有如下三方面的特點：一是「本根論」的自然哲學向度，二是「道」或「無」、「有」、「自然」的實體化向度，三是「道體」或「本體」的「實證」化向度。上述三點，直接引發了佛教的「六家七宗」，也不同程度地影響到了僧肇、道生的思想，通過僧肇、道生和慧遠又滲透到隋唐佛教心性論的某些理論環節之中。

四、儒家、道家、玄學對中國佛教心性論的影響綜論

中國佛教心性論是以印度佛教的相關內容為依託發展而來的，用哲學詮釋學的術語言之，印度佛學是作為中國佛學的詮釋對象而起作用的。理解和詮釋活動既是一種有既定對象的主體性行為[註 72]，也是一種將詮釋對象置身於當事者的文化傳統之中進行重新「調解」的過程。因此，中國佛學的發展，在根本上是將印度佛學思想置於中國的文化情境中的一種「調解性」移植。在這一過程中，作為中國文化重要組成部分的儒家思想和道家、玄學思想充當了中土僧俗理解印度佛學的既定視域。這些既定視域相糾結便形成一種「效果歷史」，而這種「效果歷史」在深層次上左右著中國佛學的發展路向。負載著這些「效果歷史」的印度佛學的中土詮釋者，不可避免地帶有詮釋學的「定見」和特定的詮釋興趣。中、印佛學的許多差別，特別是有關佛教心性論的問題，都可以在這一角度得到解釋。中國佛教為何比印度佛教更為重視心性問題？換言之，中國佛教的心性論思想為何異常豐富多彩？還有，中國佛教心性論為何具有比印度佛教更為鮮明的人本化特徵？這種人本化特徵為何會進一步發展到印度佛教並未明確達到的「人心化」程度？最後，中國佛教心性論為何特別重視確立「心性本體」？中國化佛教諸宗為何會在此基礎上發展出返本還源的心性解脫路徑？所有這些，都可以從儒、道、玄學對中國佛教心性論的滲透和影響中得到大部分答案。

作為中國佛教心性論醞釀、探索期的魏晉南北朝佛教，中土佛教僧侶的「前理解」主要包括如下內容：其一，儒家的人本主義思想以及人性善惡論；其二，道家的「道體論」和玄學的本體論、體用論；其三，中國傳統思想的實體主義思惟傾向；其四，天人合一論和對「性與天道」之間關聯的不懈探求所蘊涵的機體主義生命觀。這四種重要的「前理解」，前兩種在前兩節中已經作過論述，後兩種只零散涉及，在此有必要作些補充。

中國哲學有較為悠久的實體主義傳統。在隋唐佛學之前，「五行」、「陰陽」、「氣」以及「道」、「神」、「天」等等範疇，都程度不同的具有實體化的特徵。成中英先生「僅僅把五行和陰陽視為宇宙現象的範疇，並賦予其以方法論的涵義」。他認為，「五行及陰陽實為宇宙本質及萬物萬象的屬性，而不必視之為宇宙本質的範疇。換言之，即不必視為本體論的範疇。」[註 73]成先生將「陰陽」與「五行」範疇摒除於「本體」之外，是正確的。「五行」與「陰陽」以及更為抽象的「氣」，在許多思想家那裡都被看作一個實體性存在。正因為如此，才會在中國哲學研究中出現簡單地將著力於探討「五行」、「陰陽」與「氣」的思想家統統貼上「唯物主義者」的封號。「道」與玄學中的「有」、「無」均是實體性範疇。不過，因為它們在道學、玄學中的使用較為複雜，所以學術界對其究竟是「唯物」還是「唯心」，難於定讞。其實，我們不必過分糾纏於將其與西方哲學的這兩種形態進行嚴格比照。因為中國古代哲學中，即便是同一個思想家，往往將「唯心」與「唯物」、「客觀」與「主觀」數種層面併用。譬如，「道」既可以是萬物的本根，又可以同時成為修身養性的目標。「天」的範疇也是如此。「天」的涵義儘管複雜，但可以簡明地概括為如下三義[註 74]：第一，自然之天，即物質之天、本然之天、天然之天。第二，神靈之天，即皇天之天、天命之天、主宰之天。第三，義理之天，即客觀規律或精神性的實體。而中國古代哲學家往往將「天」的三層涵義重疊起來使用。特別是，在對「天道」與「人道」的關係進行分析時，三層意義同時在起作用。儘管有些時候，有些哲學家比較側重於從特定涵義去立論。但是，如果單單以其自述去論其理路，往往難於驟得要領。「天」在上古本來是對至上神得稱呼，因而「宗教之天」於此時佔據主導地位。諸子之學則不同程度地淡化了「天」的宗教涵義，但董仲舒卻又恢復了「天」的宗教意義。後來的宋明理學雖然力圖隱匿「天」的宗教涵義，但其「天理」與「人道」的關聯如果沒有「宗教之天」作隱蔽支撐，在邏輯上會有裂隙存在。正因為如此，影響深遠的《中庸》才會以「天」來定義「性」。《中庸》所說的「天命之謂性」，一方面，用「天」之「命」來說明人之性，彰顯的是「天」作為外在於人的存在所具有的對人的主宰力量；另一方面，將人之「性」等同於「天」之所命，也意味著「天」的內在化成為一種必然。這就是中國傳統思想對「性」與「天道」關係的標準回答——天人合一學說的基本思路。這一理路是中國傳統的機體主義生命觀的最典型形態。與這一理路相仿的，還有「心」與「神」的範疇。「神」的本來涵義應該是「神靈」，後來也用來指人的「靈魂」，後者顯然是從前者引申出來的。在「心」與「神」對舉時，「神」通常指人所具有的不滅不變的最高精神實體。這一理路所昭示的是，「人」的形體可滅壞而「心」中所蘊藏的「心神」卻為絕對永恆的實體性存在。這樣的思路，與「天人合一」所昭示的將「天理」內在化的理路不但近似，而且共同對中國佛教心性論的形成和發展產生了較為深刻的影響。

由於「前理解」及其「效果歷史」的潛在作用，隋唐之前的中土僧侶起先固著於中國固有的思想理路去比附佛學義理，而這種理解與印度佛學的原旨確實有很大的差距。現存於世的《牟子理惑論》以及《魏書·釋老志》的有關記載，就是最好的證明。這是第一種情形。這一時期的佛教思潮，一個很重要的方面就是與儒、道二教的論爭。在論爭過程之中，佛教明顯處於劣勢。為了在論爭中發展自身，佛教僧侶不可避免地需要瞭解儒、道思想的肯綮，

並且暗中將儒、道兩家思想的一些精髓吸收進佛學之中。典型的如「六家七宗」的提倡者、廬山慧遠、僧肇、道生等等。這裡面，有些是有意為之或明確意識到的，有些則是如詮釋學所言作為「效果歷史」的組成部分而起作用，當事者並未意識到，也不承認。前者如「六家七宗」的提倡者、廬山慧遠等，後者如僧肇、道生、吉藏等。這是第二種情形。以僧肇、道生較為準確的對般若學的理解為標誌，中國佛學開始了自主的創造性移植階段。在南北朝時期，這種創造性詮釋集中表現為對印度佛學的自主選擇方面。對以後中國佛教心性論的形成和發展尤為重要的是，中土僧人對印度佛學之中並不佔據主流的如來藏系經典格外關注。中國佛教心性論的醞釀期起源於《大涅槃經》的譯出及其由此引發的對佛性問題的討論。而如來藏思想之所以能趕超羅什所弘傳的中觀學而成為此後的理論熱點，擴大一點說，南北朝時期所流行的、來源仍然難於理清的所謂「古唯識學」之所以以「理體與心體」為核心，都與儒家學說的心學傳統、道家思想之中的「道體」論以及魏晉玄學的本體論密切相關。中國化佛教諸宗心性論之所以持心、性合一立場，與中國傳統的「天人合一」的思惟方式也有相當的關聯。中國佛教心性論以《大涅槃經》的翻譯為形成的標誌，並不是偶然的。儒家思想所昭示的人本主義立場和以「人心」為基點的修心養性的成聖路徑，是涅槃佛性說得以流行的最重要的思想背景。正是有了這些方面的內容作為本有的詮釋學「定見」以及由此產生的特定的詮釋學興趣，中國佛學方才會以心性論為中心建構其理論體系。

儒家學說是以突出「人」為中心的人本主義為最大特徵的。在儒學之中，人的本質以及人的價值是解決一切問題的出發點。從這一價值取向出發，儒學凸現的是關懷現實人生、重視現實社會而較少涉足「終極關懷」的人文精神。這一特質體現在心性思想方面主要有三方面的內容：其一，人性本善還是本惡；其二，「心」的現實定位；其三，從性善論出發的內省的修養路徑。隋唐佛教諸宗之中，天台宗的性具善惡說與荀子性惡論和揚雄的「善惡混」思想的影響有關，而華嚴、禪宗則以孟子一系性善論學說作為自己的「詮釋視域」。儒學從性善論出發所確定的內省的修養路徑也同時成為華嚴、禪宗「妄盡還源」、「見性成佛」的修行成佛路徑的可能視域之一。其次，儒學對「心」的現實定位非常明顯地影響了中國化佛教諸宗的心性本體論，而禪宗之所以被學界稱為中國化的極致，最重要的原因就在於其在儒學心性思想影響之下所發展出的「當下現實之心」。

老、莊之學以及魏晉玄學對於中國佛學的影響，是眾所周知的，但對於這些思想體系中的哪些方面以及通過何種渠道、如何對中國佛學發生影響的，則各有不同說法。在前一節歸納出的先秦道家的「道體論」與魏晉玄學的「本體論」所具有的三方面特徵之中，「本根論」的自然哲學向度作為中國哲學的不朽追思，為中國佛教心性論致力於對「心」、物關係的探求提供了動力和外在刺激；「道」或「無」、「有」、「自然」的實體化向度與傳統的「靈魂不朽」觀念，使得中國佛教心性論中的「真心」本體立場的流行變得更為現實和迫切；「道體」或「本體」的「實證」化向度，則與印度佛學本身所具有的「實修」、「實證」向度遙相契合，但道家、玄學的「任性逍遙」的「體道」路徑與先秦儒學的內省自返的道德修養路線合力，在某種程度改變了中國佛教心性論的發展方向。由「格義佛教」到「六家七宗」，

再到僧肇、道生之學所受道家、玄學不同程度的影響。此中，貫穿著的一個明顯的線索就是：隨著佛教自身的發展，佛學曾經積極致力於消解道家、玄學對佛教的這種影響。僧肇以及吉藏為此作了不懈努力。不過，道家、玄學具體的理論主張，特別是與純正的印度佛學明顯相違背的地方，比較容易清除，而其特殊的話語方式以及更爲內在的思惟模式並非輕易可以清理淨盡，因爲中土的佛學家畢竟是生活在中國的文化傳統之中的，因此，實際上，道家、玄學又從深層次上繼續發揮著對佛教心性論的影響和滲透作用。後來，在佛、道互相爭奪思想和社會地位的背景下，佛教一直致力於否認和消解自身所受的道家和玄學思想影響的印痕。這一歷程，直到宋明以後方才被三教合一思潮所替代。在隋唐時期的三教論諍中，至少在學理方面已經取得優勢的佛教，對於道家、玄學以及道教對自身的理論滲透，一直保持警覺。儘管如此，華嚴、禪宗曾經程度不同地受到過道家思想的影響，卻是一個難於否認的事實，甚至被有些學者描述爲「老莊哲學的借屍還魂」[註 75]。這並非偶然，其根子就在於魏晉南北朝時期。與其說僧肇、道生之學直接從老、莊之書中汲取，毋寧說是通過魏晉玄學而間接受益；更進一步說，與其將隋唐之台、賢、禪之不同程度的「老莊化」歸結於玄學，毋寧將其歸結於僧肇、道生之用佛學理路改造玄學問題更爲妥貼。換言之，隋唐佛學所接受的老、莊及玄學影響，都不是原本意義上的先秦道學和魏晉玄學，而是通過玄學家或受玄學影響的學僧之重新闡釋、改造過的老、莊之學和玄學。這裡，僧肇、道生的佛學思想實際上充當了道家、玄學思想進入隋唐佛教心性論的重要中介。而隋唐時期之所以是中國佛教心性論的成熟期，一個很重要的方面就是因爲隋唐佛教諸宗的大師們已經在中國文化所固有的視域與佛教本身的視域之間找到了融合的空間和方法。

隋唐佛教諸宗在創立自己的心性思想時，面對的最大既定「詮釋視域」就是儒家的人本主義和道家「道體論」、玄學本體論，而將二者的內在意蘊統一於佛學的性空之理和「如來藏自性清淨心」之上，就成爲中國化佛教諸宗以所謂「真常心」爲特徵的心性本體論。從「本體」而言，佛教心性論較爲完滿地克服了「道體論」和玄學本體論固有的濃厚的實體性質。儘管佛教的心性本體有時仍然不可避免地帶有某種程度的實體化傾向，但比之於道家、玄學，確實有較爲明顯的淡化。天台、華嚴、禪宗以及法相唯識宗的本體，都不能單純說其爲「有」或者「無」，而必須用中道的邏輯去體悟。從實在性（Reality）而言，天台的「一念心」、華嚴的「自性清淨圓明體」、禪宗的「自心」、唯識宗的「藏識」，各自都是一種「存在」。但是，「一念心」是瞬間性的心體心用的合一狀態，「藏識」是可以轉捨的，「自心」是「當下構成」的，因此，這種「存在」又是動態的、可修可證的，並不能將其看作「實有」。相對而言，華嚴宗的「自性清淨圓明體」的實體性稍微強一些，其原因在於較多地強調此體是「如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足」[註 76]，具有一定程度的先驗性。但比之於道家和玄學，「實有」的執持傾向仍然要淡得多。禪宗將儒學之「心」的日用化特質吸收進來，並進一步以般若中觀學的理論方法將如來藏真心轉化爲以「無相、無住、無念」並且可依之起用的體用合一之「自心」本體。禪宗的「自心」以及「無證無修」，從形式上看，具有若干道家、玄學色彩，牛頭禪系和石頭禪系尤其明顯。但是，並不能因此將道家、玄學的影響誇大到壓倒一切的地步。從根本上說，禪宗（包括牛頭和石頭禪系）都保持了佛教的宗旨。

正如印順法師在分析牛頭禪時所說：「義學盛行的南朝，即使受到玄學的多少影響，而總還能保持佛法的特質。」^[註 7]無論從價值觀、解脫修行論層面，還是方法論原則，佛學都與道家、玄學不同。而禪宗確實在這些主要層面保持了鮮明的佛教特色，那種將禪宗視為「老莊哲學的借屍還魂」的說法確實誇大了道家對禪宗的影響，是完全站不住腳的。

研究者一向將天台宗「性具惡」的觀念歸結於中國傳統思想的影響，這固然有若干根據。人們通常認為天台所主「性具善惡」說與荀子的「性惡論」以及揚雄的「善惡混」思想有關。此說大致不差，但對影響程度的估價卻迭有差別。天台的「性具善惡」論是有很深遠的佛學淵源的，更貼切的直接依據恐怕是古唯識學關於八識善惡、染淨的討論。具體而言，則是攝論學派所言的「和合識」。若參照唯識學的第八識蘊藏有漏、無漏兩種性質相反的種子來理解「性具」範式，「性具」的涵義則更易於為人所瞭解。台家儘管並未將「八識說」明確地納入其理論中，但其解決染淨、善惡問題的思路與唯識「八識說」及「種子說」的關聯仍是明晰可見的。至少可以說，台家諸師是受此啟發而創立己說的。依據本文的分析，天台宗之所以創立並且能夠證成其說，以下三點至關重要：一是「末世」思想之下的救世意識，二是佛學中的「三因佛性」說，三是由中道二諦發展而來的「圓融三諦」邏輯。上述三點使得台家「性具」說與荀子、揚雄所言有了本質的區別。正是從這一背景上，我們認為，台家之所以發明「性具」思想，與其將主要淵源定為中國傳統思想，毋寧歸之於天台諸大師所確立的獨特的宗教解脫觀和方法論原則更為妥當。在天台哲學的形成過程之中，中國傳統思想僅僅作為存在於慧思、智顛思想深處的「前理解」和「效果歷史」而隱隱其作用。換言之，正是有荀子、揚雄的相關思想作為背景，台家的「性具善惡」之論才會有發展和被接受的空間。華嚴宗和禪宗都是以「真淨之心」為其建構心性本體的出發點，而這一基點與孟子性善論的關聯就在於「本」字。也就是說，它們都是以「人」的本來之心為人性的基點的。以此為基點，孟子倡導「盡心知性」的內省修養路線，華嚴宗倡言「妄盡還源」、禪宗力主「明心見性」的頓悟解脫修行論。如果粗略觀之，華嚴、禪宗的這一理路似乎與孟子思想相一致，但如果仔細分析則可以發現，華嚴宗確立的「自性清淨圓明體」、禪宗確立的「當下現實之心」的「自心」與孟子的「性善」論是完全不同的。孟子「性善」的具體涵義是「四端」，而華嚴、禪宗思想中的「心體」之核心規定是「性空」之理體。因此，無論從價值論內涵，還是從返本之後心之狀態而言，它們都是絕不相侔的。

五、中國佛教心性論範式的歷史形成

若干年以來，無論是日本、韓國佛學界，還是中國佛學界，將中國化佛教的形成完全歸結於中國思想文化的影響這樣一種觀念相當流行。在相當多的學者之中，似乎將中國化佛教的中國淵源抬得越高就越能說明中國佛教的成就，也有一些學者則以此為據鼓吹中國佛教「非佛說」的不公正觀點。我們認為，中國佛教心性論無論「中國化」程度多麼高，其基本的方面仍然來源於印度佛學，並未改變印度佛教的基本精神。這是我們討論中國佛教心性論歷史

形成的理論基點。而對中國佛教心性論歷史形成的內在理路進行考察，能夠幫助我們較為恰當地把握這一問題。

在印度佛學中，心性思想起源於部派佛教關於「心性本淨」與「心性本不淨」問題的討論。「心性本淨、客塵所染」有三層涵義：一是心體自淨，染煩惱為後起；二是眾生儘管心性本淨，但眾生之心仍天然地含有「染」的可能性；三是淨性是恒久的，染性則是可以斷除。「心性本不淨」亦有三層涵義：一是心體本不淨，淨性乃為後起；二是儘管心性本不淨，但仍有離染向淨的一面；三是由於心性本不淨，因而解脫是由染心到淨心的轉化，染心與後出的淨心是兩個心。這兩個相反的命題所蘊含的核心有二：一是眾生的本性如何；二是眾生解脫的基礎為何。對前者的回答關係到解脫的方法和路徑問題，對後者的回答涉及到解脫前的「心」與解脫後的「心」是否同一的問題。後來的大乘佛教，沿著這一理路繼續發展，出現了如來藏思想和唯識學的心性論體系。

印度佛教心性思想的三大系統實際上都傳播到了中土。部派佛教對於「心性本淨本不淨」的討論在安世高和竺法護的譯籍中已經有所反映。安世高在《安般守意經·序》中說：「昭然心明，踰明月珠，姪邪污心，猶鏡處泥，穢垢污焉。……若得良師劃刮鑿磨，薄塵微暄，蕩使無餘。舉之以照，毛髮面理，無微不察。垢退明存，使其然矣。」[註 78]文中以鏡明來比喻禪修而成的境界，似乎持的是心性本淨的立場。而竺法護所譯經籍已有多處闡述「心本清淨」等義理的經文。如《度世品經》卷五曰：「一切諸法本淨，自然悉虛無實，為諸客塵之所沾污。」[註 79]《大寶集經·密迹金剛力士會》又云：「本淨而無沾汙，自然鮮明，永無塵冥；本性仁和，悉無所生；其身寂然，不為心意識所拘繫。」[註 80]《大方等頂王經》則曰：「自然之故，心本清淨。權未即解，便有三毒、五陰、六衰，客塵所蔽。雖有是非，不污本淨。」[註 81]儘管如此，中國佛教對心性思想的探索，準確地說，是從涅槃佛性思想切入的。在南北朝時期，以羅什來華傳譯中觀經典為標誌，以當時的廬山慧遠、僧肇、道生等為理論代表，在引進、吸收印度佛學的同時，中國佛教由此開始了建構心性論體系的歷程。由《大涅槃經》的翻譯肇端的關於佛性問題的討論，再到《十地經論》傳譯後興起的「地論」學派及真諦譯籍所引發的「攝論」學派，最後至《大乘起信論》的行世以及產生的深遠影響，中國佛教心性論的幾乎所有問題都被提出，並且反覆討論過。這一時期最重要的理論成果有三方面：一是「理體」的確立——竺道生的學說；二是心識的分疏以及心之本性的討論——「地論」學派、「攝論」學派；三是「一心二門」的心性論模式——《大乘起信論》。在竺道生的學說中，「理」即般若實相，亦即法性，「窮理盡性」即為佛；而「佛性我」即真法身，亦即「真常之我」，它蘊含於眾生的心中。這樣，「理體」實際上是道生將中道、實相、如來藏佛性等等落實於眾生內心深處的理論成果。「地論」學派、「攝論」學派在傳入中土的印度早期唯識學的基礎上，著重以八識說來統合理體與心體。其中，真諦所傳攝論學派以第八識開出第九阿摩羅識作為眾生清淨的心體與佛性理體的合一之體；地論師南道派則以第八識為真識或真心，第七識為妄心，前六識為「事識」.[註 82]地論師言真如心與妄心之間的「依真起妄」以期將理體與心體融合而未逮；攝論師以阿摩羅識試圖統一理體與心體，但由於主

阿黎耶識緣起世間諸法的理念，遂使統一迷、悟兩界於一「心」的企圖落空。真正從學理上為解決這一難題提供切實借鑑的是《大乘起信論》。此論以「一心開二門」模式將本體之「理性」與主體之心合於「一心」，以本體論原理與主體性原理的融貫，為中國佛教心性論的發展創出了一條新路。此中，「一心」即「眾生心」，泛指眾生所涵攝的不變的法體及眾生的心性。此處之「一」是唯一、絕對之義，此處之「心」乃真如心。「心真如門」總攝一切清淨無漏之法，為眾生成佛的形而上依據；「心生滅門」則總攝一切有漏染法，是世間及現象界的總貌。如此一來，「一心」既是世間法的所依，也是出世間法的所依。

南北朝時期心性問題之探討，實乃連接印度佛學與隋唐佛學必不可少的理論中介。隋唐佛教諸宗的心性論體系，是在吸取南北朝時期心性問題大討論所累積的理論成果的基礎之上形成的。這種吸取，大致有兩種路徑：一是較多地受地論、攝論學派及《大乘起信論》影響的天台、華嚴和禪宗，以貫通心體與理體為理論旨趣，可以將其看作心性合一模式。這三派心性思想的共同來源為《起信論》，而天台、華嚴受古唯識學的影響更為明顯。二是以批判、清理地論、攝論學派及《起信論》的主張，以新譯法相唯識學典籍為主要思想資料的慈恩宗。這一派別以印度護法、戒賢系的唯識學為正宗，一反梁代真諦所傳的印度早期唯識學以真心即如來藏自性清淨心詮釋眾生之心體的說法，竭力主張佛心與眾生心的分別，從而力主心體與理體兩分而以無漏種子聯結二者。上述分類，就是傳統所稱的「相宗」與「性宗」兩種不同的發展路向。第一種發展路向就是中國化程度較低的法相唯識宗心性論，而經過我們疏解[註 83]的「本寂」說也可以用來說明此宗心性論的理路。第二種路向就是天台、華嚴、禪宗等中國化程度較高的心性論體系。據前文分析，唯識宗的藏識範式最重要的特徵在於力主心體與理體的兩分。這也就是呂澂以「自性涅槃」和「空性」來界定「心性」的原由。在呂澂的這一概括中，「心性」相當於理體，而眾生當下的、現實的本性即心體則是由藏識的妄染性所決定的。這就是唯識宗的藏識範式與「性宗」心性論範式的最重要區別。在某種意義上，可以將「相宗」的這一特徵看作「心」論與「性」論的分離，心體僅僅為「依他起」，因而是可轉捨的。而在「性宗」看來，理體內在於心體，即為「心性」。由於「性宗」即中國化佛學力主理體內在於心體，所以認為眾生之心本來覺悟，本含覺性，只是由於「無明」而有「不覺」。這種理路被恰切地稱之為「心性本覺」。

與印度佛學以「本寂」說佔據上分相反，中國佛教心性論的主流是以「本覺」說為基礎的。之所以如此，原因很多。最重要的有兩條：其一，「本覺」說將「真心」即真如心與眾生之心相結合，從理論上更易於說明眾生成佛的可能性。其二，「本覺」說所蘊涵的不變「真心」的理路與儒家思想特別是思孟學派的「心學」思想以及道家、玄學的「本體論」[註 84]思想，有著較為明晰的契合點。正緣於此，法相唯識宗的心性論傳之未久，而天台、華嚴、禪宗的心性思想卻影響巨大，並且成為唐代以後儒學、道學、道教心性思想的重要發展資源。這是歷史的自我選擇。從思想接受史的角度而言就是如此。

從內因、外因兩方面去考察中國佛教心性論的歷史形成，可以得出這樣的結論：中國佛教心性論的形成和發展確實受到了儒、道、玄學等思想的影響，而且這種影響愈往後愈隱蔽，愈內在。因此，它們只能作為中國佛學所面臨的「前理解」和「效果歷史」而起作用，真正起決定性作用的是作為「詮釋對象」的印度佛學。隋唐諸宗大師正是在「前理解」和「效果歷史」內在化的背景下，達到了充分的「視域融合」，因而才建構出與儒學、道家、玄學不同的心性思想體系。宋代之後的情況當另當別論，因為佛家主「三教合一」的人士試圖竭力彌合佛教與儒學、道教的這一裂隙，而儒學和道教則針對佛教心性論各自作出了較為完整的回應。依照「哲學詮釋學」的原則和方法論，中國佛學實際上只是對印度佛學的理解、接受和詮釋。而作為詮釋主體的中土僧侶面對中土傳統思想文化所構成的「前理解」和「效果歷史」，在理解和詮釋印度大乘佛學時，較為充分地發揮了自主選擇的能力，對其作了若干不可避免的創造性轉化。但是，必須指出，我們並不應過分強調這種轉化的力度和程度。中國佛教心性論既然是在印度佛學相關學說之中生長、壯大起來的，印度佛學是它的源泉，中國佛教的心性思想無論中國化程度多高，都是基本符合佛教，特別是大乘佛教的基本精神的。中國佛教心性論無論其特徵多麼鮮明，它都是對作為源泉的印度中觀學、唯識學和如來藏思想的合理、「合法」的詮釋。只有認識到這一點，才能較為客觀、公正的對以「性覺」為主體的中國化佛教的心性思想做出準確評價。

【註釋】

[註 1] 加達默爾著、洪漢鼎譯，《真理與方法》（上海：譯文出版社，一九九九年）第三七二頁。

[註 2] 同 [註 1]，第三七八頁。

[註 3] 同 [註 1]，第三八四—三八五頁。

[註 4] 見《殷契摭佚續編》，第三三八頁；《殷墟文字甲編》，第三五一〇頁。

[註 5] 參見周繼旨，《論中國古代社會與傳統哲學》（人民出版社，一九九四年）第一八二頁。

[註 6] 據何懷宏之統計，見《良心論》（上海：三聯書店，一九九四年）第八頁。

[註 7] 《詩·小雅·節南山》。

[註 8] 《詩·曹風·鴉鳩》。

[註 9] 《詩·大雅·瞻卬》。

[註 10] 《詩·大雅·隰桑》。

[註 11] 《周易·坤·文言》。

[註 12] 《左傳·襄公十四年》。

[註 13] 同 [註 12]。

[註 14] 《論語·公冶長》。

[註 15] 《孟子·告子上》。

[註 16] 參見賴永海，《佛學與儒學》（浙江人民出版社，一九九二年）第四十三—四十四頁。

[註 17] 《諸子集成》第一冊，《孟子正義》，第四六六頁。

[註 18] 《孟子·盡心上》。

[註 19] 《孟子·告子上》。

[註 20] 《孟子·公孫丑上》。

[註 21] 《孟子·滕文公上》。

[註 22] 同 [註 19] 。

[註 23] 同 [註 21] 。

[註 24] 《荀子集解·正名》（中華書局，一九八八年）第四一二頁。

[註 25] 《荀子集解·禮論》，第三六六頁。

[註 26] 《荀子集解·榮辱》，第六十三頁。

[註 27] 參見楊澤波，《孟子性善論研究》（中國社會科學出版社，一九九六年）第二〇九頁。

[註 28] 《荀子集解·性惡》，第四三五頁。

[註 29] 同 [註 28] ，第四三四頁。

[註 30] 同 [註 28] 。

[註 31] 同 [註 28] 。

[註 32] 《春秋繁露·深察名號》。

[註 33] 同 [註 32] 。

[註 34] 同 [註 32] 。

[註 35] 《春秋繁露·實性》。

[註 36] 同 [註 32] 。

[註 37] 同 [註 32] 。

[註 38] 同 [註 35] 。

[註 39] 此據陳鼓應先生之統計，見其〈老子哲學系統的形成〉一文，載《老子註譯及評介》（中華書局，一九八四年五月）。

[註 40] 詳見陳鼓應〈老子哲學系統的形成〉一文。

[註 41] 此據崔大華的統計，見其所著《莊學研究》（人民出版社，一九九二年十一月）第一一八頁。

[註 42] 詳見崔大華，《莊學研究》，第一一九—一二二頁。

[註 43] 另外，《辭源》「道」字條將其義歸納為十二項，分疏很細，可以參看。見《辭源》（商務印書館，一九八三年修訂版）第三〇七三頁。

[註 44] 此六義為：虛理之道，形而上之存在的道體或實理，道相之道，修德之道及其他生活之道，事物及心境人格狀態之道。參見唐君毅，《中國哲學原論》，第十一、十二章。

[註 45] 詳見傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》（三聯書店，一九八九年）第三八五—三八九頁。

[註 46] 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，第三八五頁。

[註 47] 本文雖借用了傅偉勳的「層次論」，但並不認同傅先生對六個層面間的關係的分析。傅先生以為，「以形上學為根基的老子哲學一開始就有道之體相兩面的分辨，而道體所彰顯的道相又分別呈現之為道原到道術的五個層面。」（《從西方哲學到禪佛教》，第三八五頁）傅先生又認為，「道體」為「超形上學」，「道原」、「道理」和「道用」為「形上學」，而「道德」、「道術」為實踐哲學。我們的觀點見於下文。

[註 48] 上述兩處引文均見《老子·第十四章》。

[註 49] 上述引文均見《老子·第二十一章》。

[註 50] 上述二處引文均見《老子·第一章》。

[註 51] 《老子·第二十五章》。

[註 52] 《老子·第三十七章》。

[註 53] 《老子·第四十二章》。

[註 54] 以上兩處引文出自《莊子·知北遊》。

[註 55] 《莊子·大宗師》。

[註 56] 傅偉勳先生所言的「超形上學」是指「道」的「超越人為思辨」的特性。老子和莊子的「道」是有這一方面的特性的，但如果將其強調得過分，就會有將老、莊神秘主義的一面視為核心之虞。

[註 57] 〈王弼大衍義略釋〉，《湯用彤學術論文集》（中華書局，一九八三年）第二四九頁。

[註 58] 王弼，《老子註·第一章》，樓宇烈，《王弼集校釋》（中華書局，一九八〇年八月）第一頁。

[註 59] 王弼，《老子指略》，樓宇烈，《王弼集校釋》，第一九五頁。

[註 60] 王弼，《老子註·第二十五章》，樓宇烈，《王弼集校釋》，第六十五頁。

[註 61] 同 [註 59]，第一九八頁。

[註 62] 同 [註 59]，第一九六頁。

[註 63] 裴頠，《崇有論》。

[註 64] 郭象，《莊子·知北遊註》，郭慶藩輯、王孝魚整理，《莊子集釋》第三冊（中華書局，一九六一年）第七六四頁；《莊子·齊物論註》，《莊子集釋》第一冊，第五十頁。

[註 65] 郭象，《莊子·齊物論註》，《莊子集釋》第一冊，第五十頁。

[註 66] 《莊子集釋》第一冊。

[註 67] 郭象，《莊子·駢拇註》，《莊子集釋》第二冊，第三一七頁。

[註 68] 郭象，《莊子·逍遙遊註》，《莊子集釋》第一冊，第二十頁。

[註 69] 同 [註 68]，第十一頁。

[註 70] 郭象，《莊子註·序》，《莊子集釋》第一冊。

[註 71] 同 [註 68]，第三十一—三十二頁。

[註 72] 這一點，我們的觀點與加達默爾略有區別。加達默爾大概是為了強調「前理解」而有意降低瞭解釋主體作用的重要性。

[註 73] 成中英，《世紀之交的抉擇：論中西哲學的會通與融合》（上海：知識出版社，一九九一年五月）第一四五頁。

[註 74] 參見拙文〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《傳統文化與現代化》，一九九七年第二期。

[註 75] 參見麻天祥，《中國禪宗思想發展史》（湖南教育出版社，一九九七年）。

[註 76] 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 77] 印順，《中國禪宗史》（江西人民出版社，一九九〇年十二月）第一〇二頁。

[註 78] 梁·僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校本，《出三藏記集》卷六（中華書局，一九九五年）第二四三頁。

[註 79] 竺法護譯，《度世品經》卷五，《大正藏》第十冊，第六四五頁下。

[註 80] 竺法護譯，《大寶集經》卷八，〈密迹金剛力士經會之一〉，《大正藏》第十一冊，第四十六頁上。

[註 81] 竺法護譯，《大方等頂王經》，《大正藏》第十四冊，第五九三頁下。此經為《維摩詰經》的異譯本，僅一卷，顯然為節譯。

[註 82] 地論師南道除此觀點之外，也有將第八識看作真妄和合識的看法。這可能是受《起信論》影響所致。可參見拙著《中國佛教心性論研究》第二章第二節的論述（中國青年出版社，二〇〇二年三月）。

[註 83] 請參見拙著《中國佛教心性論研究》第七章第三節的有關論述。

[註 84] 道家及玄學的「本體」與佛學所言的「本體」有著重要差別。此點，請參見拙著《中國佛教心性論研究》第七章第三節所論。