

心性論

----佛教哲學與中國固有哲學的主要契合點

方立天

中印佛學泛論--傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集

1993年出版

頁 101-107

101 頁

中國佛教心性論是佛教哲學與中國固有哲學思想旨趣最爲契合之點，也是中國佛教理論的核心內容，在中國佛教哲學思想中占有最重要的地位。本文著重就形成這種契合的文化根據和歷史根據作一縱向橫向結合的論述，以求教於方家。

佛教哲學思想主要是倡導內在超越的一種宗教文化，是重視人的主體性思維的宗教哲學。他與同樣高揚內在超越和主體思維的中國固有的儒道思想，在文化旨趣上有著共同之處。內在超越和主體思維離不開心性修養，佛教與儒道兩家都具有鮮明的心性旨趣，因而心性論逐漸成了佛教哲學與中國固有哲學的主要契合點。這種契合對於佛教及其哲學在中國的命運具有舉足輕重的作用，這種契合具有深厚的文化根據。

中國固有哲學的中心關懷和根本宗旨是什麼呢？簡而言之，就是教人如何做人。儒家歷來津津樂道如何成爲君子、賢人、聖人，道家熱衷於追求成爲神人、至人、真人。儒家強調成就社會關懷與道德義務的境界，道家則注重內心寧靜和平與超越自我的境界，二者所追求的理想人格和精神境界具體內容雖有不同，但都是爲了獲得人和人生

102 頁

的意義，也就是要在宇宙中求得「安身立命之地」。可以說，儒道兩家都主張人的本真生命的存全不應受外界的牽引、控制，都追求一種自覺地突破世俗利益的束縛而以冷靜的理性眼光去正視人生、社會和宇宙的超越精神。那麼，世俗性的人生世界與超越性的精神世界之間的鴻溝如何逾越呢？值

得我們特別注意的是，中國固有的哲學思維強調在現實生命
中去實現人生理想，追求人生歸宿，認為人生的「安身立命
之地」既不在死後，也不在彼岸，而是就在自己的生命之中
。如此，心性修養就至關重要，成爲了人能否達到理想境界
的起點和關鍵，理想人格的成就是人性即人的存在的完美顯
現與提升，也就是認知的飛躍，情感的升華，意志的實現，
道德的完善。

佛教教義的中心關懷和根本宗旨是教人成佛。所謂佛就
是覺悟者。覺悟就是對人生和宇宙有了深切的覺醒，體悟。
而獲得這種覺悟的根本途徑不是以外界的客觀事物爲對象進
行考察、分析，從而求得對外界事物的具體看法，成就理想
人格。即使分析、認識外界事物，也是從內在的主體意識出
發，按照主體意識的評價和取向來賦於世界以某種價值意義
(如「空」)。隨著印度佛教的發展，雖然也出現了阿彌陀佛
信仰，在中國也形成了以信奉西方極樂世界阿彌陀佛爲特徵
的淨土宗，宣揚人可以在死後到彼岸世界求得永恆與幸福。
但是印度原始佛教並不提倡彼岸超越的觀念，中國的幾個富
有理論色彩的民族化的大宗派----天台、華嚴和禪諸宗也都
是側重於心性修養，講求內在超越的。而且與中國固有思想
的旨趣相協調，晚唐以來中國佛教的主流派禪宗尤爲重視內
在超越。從思想文化的旨趣來看，可以說儒道佛三家的學說
都是生命哲學，都是強調人要在生命中進行向內磨勵、完善
心性修養的學問。這便是佛教與儒道能夠共存、契合的前提
和基礎。

103 頁

關於佛教與儒道思想在文化旨歸上的共似性，古代有些
學者尤其是佛教學者早已發現了，而且後來在思想的溝通上
也越來越深入。在佛教傳入初期，儒教著作《理惑論》就從
追求理想人格的角度，強調佛與儒道的一致，後來東晉時的
慧遠等人則從佛教與儒家的倫理綱常和社會作用著眼，肯定
兩者的共同之處。宋代以來的佛教學者更直接從理想人格和
倫理道德的理論基礎即心性論入手，鼓吹三教同心說。明代
著名佛教學者真可說：

學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而
能得老氏之心，……且儒也，釋也，老也，皆名焉而
也，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒能佛

能老者也。……知此乃可與言三家一道也。而有不同者，名也，非心也。

認為儒、道、佛三家所不同的是名稱，相同的是心，是本心，極其明確地點明了「心」即思想意識是三教成就理想人格的共同根據，強調三教都以「不昧本心」為共同宗旨，都以「直指本心」為心性修養的共同途徑。

儒家學者多數持反對佛教立場，但也有少數人主張儒佛可以會通的，如史載：「范泰、謝靈運每云，六經典文，本在濟俗為治耳，必求性靈真奧，豈得不以佛經為指南耶？」認為佛教的心性論超過了儒家經典的論述。又如柳宗元、劉禹錫也認為佛教的內美勝過外形，其心性修養是值得肯定的。尤其值得注意的是，唐代儒家反佛名流韓愈和李翱，他們一面強烈的排斥佛教，一面又羞羞答答轉彎抹角地承認甚至吸取佛教的心性學說。韓愈在高揚儒家道統的宣言書《原道》中，就十分明確地強調個人的正心誠意是修、治、齊、平的起點和基

104 頁

礎，而批評「今也欲治其心而外天下國家」，即指責佛老的「外天下國家」，批評他們的超俗避世的生活方式，然而對於佛老的「治心」則持肯定態度，這是從儒家的立場透露出這樣的信息：心性論為儒道佛三家文化的基本契合點。李翱也說過時人對於佛教「排之者不知其心」，又鑒於當時儒者「不足以窮性命之道」，而在批判佛教的同時，又吸取佛教的心性，建立「復性」說。直至現代，著名史學家陳寅恪還說：佛教於性理之學 Metaphysics 獨有深造。足救中國之缺失，而為常人所歡迎。佛教實有功於中國甚大，……自得佛教之裨助，而中國之學問，立時增長元氣，另開生面。」

《莊子》發展《老子》的「見素抱樸」思想，認為人性是自然的、純真的、樸實的，情欲和仁義都不是性，主張性不為外物所動，「任其性命之情」，保全本性。崇奉《老子》、《莊子》的道教講究養生成仙，但在南宋以後，道教的新起派別則力圖革新教義，主張道儒佛三教結合，並以道德性命為立教之本。如新起的最大道派「全真道」就是如此。

史載：

金大定初，重陽祖師出焉，以道德性命之學，唱為全真，洗百家之流弊，紹千載之絕學，天下靡然從之。

王重陽不尚符籙，不事黃白，不信羽化登仙之說，而力主道德性命之學，表明道教學者把教義宗旨定位於內在超越上面，以進一步取得與儒佛文化旨歸的一致。以上情況表明，心性論實是佛教與儒道兩家共同關注的文化課題，也是佛教哲學與中國固有哲學相契合的文化根據。

佛教心性論與中國固有的哲學思想相契合也是歷史的必然。這可

105 頁

以從三方面加以說明。首先我們從主導思想儒家學說的演變來看。古代中國是盛行宗法制的農業社會，人們提倡的是人與自然的和諧，人與社會等級的協調。因此強調的不是如何征服自然、改造社會，而是十分重視主體內心修養。克服主體自身局限的儒家學說，成爲了社會的正宗思想。如孟子講「盡心知性」、《周易大傳》強調「窮理盡性」、《大學》和《中庸》重視個人道德修養，提倡「慎獨」，主張誠心恪守道德規範等，成爲了人們生活、行爲的准則。但自漢代以後，儒風發生了變化，偏離了心性之學。儒家名教又受到魏晉玄學的批判，更加削弱了它的正宗主導的地位。正如韓愈所說：

周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉魏、梁、隋之間，其言道德仁義者，不入於楊，則入於墨，不入於老，則入於佛。

這是對秦至漢間思想史的總結，表明了儒家仁義道德學說的失落，心性旨趣的缺失。西晉玄學家郭象就曾綜合儒道兩家思想，強調遊外（逍遙）與弘內（從事世俗事務）、內聖（到達內心最高精神境界的聖人）與外王（從事外部事務的帝王）的統一，以糾正儒家的偏頗。韓愈、李翱則站在儒家本位立場，高舉仁義道德的大旗，重興心性之學。迄至宋代，二程還說：

古亦有釋氏，盛時尚只是崇設像教，其害至小。今日之風，便先立性命道德，先軀了知者，才愈高明，則陷溺愈深。

二程敏銳地意識到佛教「言性命道德」奪取了儒家的地盤，對儒家構

成了極大的威脅。因此宋儒都自覺地以重建心性之學爲己任，並建立了理學體系。這從一個歷史側面表明，佛教心性學說大行中土是合乎中國固有文化旨趣的，是一種歷史的必然。

其次，從中國哲學主題思想的變化來看。先秦時代思想活躍，百家爭鳴，各種哲學問題，如本體論、宇宙論、人生理想論和心性論等都有了發軔和展開，呈現出百花齊放的鼎盛局面。到了漢代，宇宙論成爲熱點，一些哲人熱心於探討宇宙萬物的生成、結構和變化等問題。魏晉時，玄學盛行，其重心是本體論，著重從宏觀方面深究宇宙萬物的有無、本末、體用關係。在魏晉玄學思潮的推動和本體論思維方式的影響下，中國哲學的興奮點從宇宙(天)轉到人，著重透過人的生理、心理現象進而深入探究人的本質、本性，從而由宇宙本體論轉入心性論，即人本體論。而著了先鞭，首先完成這一轉變的便是佛教學者。南北朝時佛教的佛性論思潮就是心性論成爲了當時時代哲學主題的標誌。後來，在佛教心性論的刺激下，儒家也更爲系統地闡發了奠基在道德本體上的心性論，把社會倫理本體化，超越化，說成既是人的形上本體，又是宇宙的形上本體，從而又與佛教心性本體論進一步相溝通。

再次，從中國佛教哲學發展邏輯來看，最早引起中國佛教學者興趣和注意的佛教思想是般若空論和因果報應論。開始，般若空論在教外知識界中並未引起強烈的反響，因果報應論還遭到了儒家學者的激烈反對，並由教內外的因果報應之辯發展到神滅神不滅之爭。這種具有重大哲學意義的爭論最終以雙方堅持各自立場而告終。但經過這場爭論，中國佛教學者把理論建設的重點從形神關係轉移到身心關係，從論證靈魂不滅轉向成佛主體性的開發，著重於對佛性、真心的闡揚，此後中國佛教就轉到心性論軌道上來。並且由於與重視心

性修養的中國固有文化旨趣相吻合而日益發展，以致在南北朝隋唐時代形成了派別眾多的豐富多彩的心性論體系。

佛教和儒道的內在超越的共同文化旨歸，佛教和儒道在心性論哲學上的互相契合，是佛教得以在中國流行的根本原因，也是佛教哲學與中國固有哲學相融合，進而成爲中國傳統哲學重要內容的原因。故此，研究中國佛教哲學不能不把心性論作爲重點。
