

中國佛教 心性論 研探二篇

方立天
圓光佛學學報創刊號
1993.12 出版
頁183-198

頁183

壹、中國佛教「心性論」哲學範疇網絡

佛教「心性論」是著重闡述「心」與「性」的關係，心的本質以及心性的作用、意義的學說。從根本上說，就是論述人的本性的理論，即「人性論」。佛教教義最關切的問題是人類受苦的根源，以及如何解脫痛苦的途徑，而對解脫問題的探討，始終是與主體精神世界（知、情、意）的核心的心性問題相關聯的。佛教對於心性的意義，不只從它和煩惱的關係上去立論，而且更從具備成佛的因素方面去闡揚。一般地說，佛教「心性論」具有心理自然、道德修養、宗教情感、宗教實踐和萬物本源多個層面的含義，涉及了心理學、生理學、倫理學、主體論、價值論、實踐論、境界論和本體論等廣泛領域，是佛教學說，尤其是佛教主體價值論的根本內容。

從人類文明發展史的角度看，佛教「心性論」實質上是一種在主客觀世界中追求自覺和自由的學說。這種學說在歷史、地理和宗教等因素的制約下具有非常複雜的內容，而其中所反映出來的人在宇宙中的主體作用，人的主觀能動性，人對主觀世界的開拓和完善，精神對主客觀世界的覺悟等方面的思維成果，同樣蘊涵著人類的深邃智慧，值得開發、借鑒。

中國佛教學者繼承了印度佛教「心性論」的概念、範疇、命題和思想，並加以發展，進而構成了帶有鮮明民族特色的複雜而龐大的佛教「心性論」體系。要從整體上剖析和把握中國佛教「心性論」思想，最根本的途徑之一是找出「心性論」體系的範疇，揭示其涵義與實質，並分析範疇之間的相互關係，也就是要通過研究「心性論」體系的思想因素及其相互關係，來把握整個體系的結構與內容。

中國佛教「心性論」範疇網路是以「心」和「性」兩大範疇為基點，向多方面展開的：「心」的內在外在展開，「性」的內在外在展開，以及「心性」的聯結展開。這種輻射式的展開涉及了「心性論」的各個方面，從而交織成「心性論」不同層次的範疇網絡結構。

「心」、「性」是一，還是二？這是佛教內部長期探討爭論的問題之一。

歸納起來大致有兩種說法：一種認為「心」與「性」是既有區別又聯繫的兩種概念，「心」為「性」的載體，「性」是心的本質；另一種認為，「心」與「性」相通，「心」指本心，「性」指本性，本心與本性是一而二，二而一的概念，同指眾生本有的不變的真實心性。所以「明心」和「見性」是一回事，講心就是講性，講性也就是講心。這兩種說法也有共同之處，就是心性連說；「心性」是指心的本性，或指心即本性，需要精細地察別。為了敘述的方便，我們先將難以分開的「心性」姑且分為「心」和「性」兩個方面來論述，然後再加以綜合論述，以展現「心性論」範疇體系的基本面貌。

一、「心」範疇的展開

在中國佛教哲學中，「心」是一個極為重要的範疇，是主體性的標誌，成就佛果的關鍵。多數中國佛教學者認為，心雖有認識區別事物的功能和作用，但心既不是一塊白板，也不是一面鏡子，而是人性（尤其是佛性）的真正承擔者。因此，「心」也就是「性」，「心性」合一。人們應當返回自己的心靈世界求得自我覺悟，實現自我內在超越，成就自身的理想人格。下面我們將要通過心範疇的展開以展示有關心的含義、性質、類別、價值和功能的概念、範疇、內涵。

印度佛教所講的「心」大約有以下一些不同的意義，指謂（一）「肉團心」，即物質的心、心臟；（二）相對於物質（色）和肉體（身）而言，指「緣慮心」即具有思考作用的心，也就是指精神活動中的意識活動與內容；（三）指「如來藏」心，即宇宙萬物中的具有真實本性的「真心」。一些教派認為，眾生就具有這種能開顯自己佛身的自性真實心；（四）指核心、中心。佛教重要經典《般若心經》所標的「心」，就是取般若皆空的心髓精要之意。以上第一、第四兩項不具哲學意義，也是佛教使用較少的。第二、第三兩項則具有哲學意義，與佛教「心性論」直接相關。上述第一、二項的區別是相對的，佛教通常視「心」為心理和生理兩種成份組成的複合體。是意識及其「根」，亦即相當於現在所說的心腦細胞的合成體。這種人體的「心」是動態的連續體，並非永恆的實體。印度佛教論「心」，其目的是為了對治眾生論「心」為一整個事物，以揭明「心」為無獨立的自體，從而破除神的觀念。然而它又強調「心」的功能和作用可以擴展到無盡的方面，且能延展到人的壽命終了之後，這又使「心」帶有實體性的意義了。

印度佛教通常把「心」的結構分為兩個方面：「心王」和「心所」（心數）。「心王」指六識或八識的識體而言，「心所」指從屬於「心王」的種種複雜作用。前者是精神主體，後者是精神作用。前者從總體把握對象，是具有綜合性的精神作用，後者則取對象的整體或部分，具有細微的精神作用。「心王」與「心所」的關係是「心所」從屬於「心王」，其作用也與「心王」相應而同時存在。至於二者如何相應，以及異同關如何，則大小乘佛教各有異說。我國梁武帝把「心」分為體、用兩個方面，認為「心」的體是不變的、明淨的，而

「心」的用的是變化的、污染的。

印度佛教還根據不同情況對「心」進行不同的分類，如分爲二心、三心、四心、五心、八心乃至六十心等。其中有的又從不同角度再作出不同的分類。但最重要、最常見的是將「心」分爲「真心」與「妄心」，這也是中國佛教學者所最重視的分類。「真心」與「妄心」也稱爲「淨心」與「染心」、「清淨心」與「煩惱心」。認爲「真心」是自性清淨而又恆常不變的「心」，「妄心」是虛妄不實而又生滅變化的「心」。中國佛教不同派別對真妄二「心」的說法也不盡相同。如地論師以第八阿賴耶識爲真識、真心，而攝論師則以前八識爲「妄心」，另立第九識阿摩羅識爲「真心」，楞伽師又會通上述對立的二說。又如《大乘起信論》提出「一心」而染淨二分的說法，也有持「人心」或真或妄一分說的。對於「真心」與「妄心」，印度和中國佛教不同派別賦予其不同的內涵，如「真心」是無煩惱，或不貪執，或不謀劃等。「妄心」是煩惱，或貪執，或謀劃等。「真心」「妄心」直接關係著能否成佛的根據，因此佛教學者都極爲關注這個問題。

「真心」除「清淨心」外，還有「菩提心」，「如來藏」等同義的名稱。「菩提」是指斷絕世間煩惱而成就涅槃的智慧，「菩提心」即是成佛的種子。「如來藏」是指一切眾生的煩惱身中，所含藏的自體本來清淨的如來（佛）。「如來藏」雖含在煩惱中，但又不爲煩惱所污染，具有本來清淨和永恆不變的本性。中國佛教多數學者認爲「真心」即「人心」，是萬有的本源亦是成佛的根據，因此最爲重視「真心」。如禪宗的「自心、本心、平常心和佛心」諸說就極大地發展了佛教的「真心說」。所謂「自心」即眾生自身的「心」。所謂「本心」是說眾生的「自心」是本來如此、本來清淨的。「平常心」是說眾生當前的「心」本來就是覺悟的，這種具體而平俗閑常的「心」就是「佛心」。「佛心」是指即「心」是佛。可以說，禪宗的這種思想是佛教「心性論」的重大變革與發展。

頁186

以上是就「心」本身的內涵而展現出的一些重要範疇。根據佛典所述，由「心」向外展開的關係主要有四個方面：一是精神領域內部，心與意、識、神的關係；二是心與外界萬物，即心物的關係；三是心與萬物的理（本質、本性）的關係；四是心與佛的關係。

心與意、識。上面提到小乘佛教說一切有部認爲心、意、識三者只是同義而異名，並沒有本質區別。後來提倡八識說的大乘唯識宗則加以區分，認爲「心」是第八識（阿賴耶識），是產生一切萬物的根本識。「識」指前六識，「意」專指第七識。「心」與意、識的關係：「心」爲精神的主體，「意」、「識」爲精神的兩種不同作用。意、識都從屬於「心」主體。認爲意、識的區別是：意是思維度量作用，側重於記憶、計量、執著，以我執爲特徵；識是了知識別的作用，通過分析、分類、對外境、對象具有認知的作用，即以了別爲特徵。佛教不同典籍對於心、意、識三者的具體解釋也不盡相同，對於三者與「心識」的相應關係說法也有區別。此外，識有廣義、狹義之別，有專指前六識的，或指第八識的，也有泛指全部心理活動的，如「萬法唯識」的「識」即是廣義的。

心與神。中國佛教學者一直主張神不滅論，尤其是東晉以來發生神滅，神不滅之爭以後，更爲明確堅定。認爲精神與「心」不能分離

，因此經常是「心神連用」。若分開則「心」與「神」同義，神為心的別名。如說「妙神」、「妙識」、「神識」、「識神」就是同指微妙的心。又如《宗鏡錄》說的「識精」即識知精明，就是指眾生的「真心」。在中國佛教學者看來，不滅的「神」即神妙的心，是眾生成佛的主體。

心與物。一般地說印度佛教根據「緣起論」認為，心與物即意識與物質是相輔相成的關係，任何一方不能單獨存在，而且心與物都是空無自性的，表現了二元論與空論的傾向。大乘佛教唯識宗轉而強調「唯識所變」，認為物質是意識的變現。所謂「唯識」有二重意義：一是不離，即萬物都不離識而存在；二是人們所見的種種事物由於主觀妄念所產生的種種差別、種種境相，表現出唯心論的立場。此外，佛教雖然並不主張心或意識是唯一的存在，但是由於佛教的宗教實踐的需要和方法特徵，總是特別強調心的主體性和整體性，而傾向於唯心論。

中國佛教學者一般特別強調人心、真心是萬有的本源，因而尤為突出「心」

頁187

的作用。如天台宗人有「心具三千」說。「三千」即泛指宇宙萬物，認為宇宙萬物都能存在於眾生日常的剎那心中，強調萬物攝於「自心」、事物心的主體性、包容性的功能。禪師也說「心」是「物我同根」的根，無限廣大的萬物都不能置於「自心」之外，從這層意義上看，可謂「心外無物」，或者說「心即世界」。中國佛教影響最大的主流派所講的心既具有萬物本體的意義，又是指個人自心的覺性、靈明、道德意識。並認為萬物不能離開這樣的「心」而存在，而這樣的「心離開萬物也不能存在。」

心與理。理指萬物的本質、本體、道理、真理。從心的本質出發思考，就會推演出心與理，即心與事物的本質是否同一的問題。中國唯識宗認為心與萬物本質並不相同，心不完全等同於理，心與理是不一不異的關係，就是說二者既有區別又互相關聯。天台、華嚴和禪諸宗認為萬物內部含有如實本性、本質，從而傾向於認為心與理是等同的，主張返本歸源，求得解脫。這是三派與唯識宗的主要分歧所在，也是佛教傳統心性學說中爭論的重大問題。

心與佛。一般來說，印度佛教認為眾生心的本質是清淨的，具有成佛的可能，並有依心成佛的說法。但大乘唯識宗認為有一部份人（一闍提），心地邪惡斷了善根則永不能成佛。中國佛教多數派別也認為眾生都能成佛，熱心宣傳《華嚴經》的「心、佛及眾生，是三無差別」的觀念。如天台、華嚴和密諸宗就是提倡這種思想，強調佛心與凡心為一，主張即身成佛。禪宗更進一步主張「即心即佛」，認為無論眾生心、佛心，其心體無異，心即是佛，若不了解「即心即佛」的道理，就猶如騎驢而覓驢，不識自心是佛也難以成佛。如前所述，後期中國佛教學者還以「心」去溝通儒佛道三教，強調「心」是能佛、能儒、能老的基礎，是三家同道的根據。

二、「性」範疇的展開

佛教言「性」，多指體的意思，指本來具有無所謂變的實體、本

質。如「法性」為事物的實體、本質，「心性」為心的實體。「性」通常與「相」（形相）相對，有時「性」與「相」也可以互用，如「諸法實相」，即謂諸法實性。所謂「性」通常有三種意義：一是不變不改的性質，也就是本來具有且不依因緣而起的自存本性；二是各類事物所具有的性即「性分」；三是指絕對的真理，真實無妄的理性。此外，佛典中所講的「性」，有時指「德」的意思。如善、惡和無記三性的「性」字就是德的意思，即指德性而言。「性」還指男

頁188

女的愛欲。佛教認為這是妨礙修持的行為，所以出家僧侶有「淫戒」之制，在家信徒「有不邪淫」的規定。只是到了後來，密教認許了愛欲行為的教說。我們這裡所講的「性」，是佛教通常所指的「體」的意義。上面提到，在佛教哲學中，心與性是緊密聯繫在一起的，這裡要講的「性」主要指心的性，心的本性、本質。在中國佛教尤其是禪宗，認為眾生的本性是生命真正的主體，是眾生的真正自我。「性」既離不開眾生而存在，又被視為獨立的絕對的實體；性是人之為人的根據，又是人之成佛的真因。下面我們以眾生的本性、素質為中心來展開論述「性」的範疇。

法性與心性。性作為事物的自體本性，首先是指「法性」而言，如前所述，「法性」是指事物恆常不變的本質。「心性」是眾生的本性，實際上也可以說是「法性」的一種。「心性」雖以「法性」為基礎，但又有些不同：「法性」是萬物的本性、本源，「心性」是眾生的本性、當體，也就是作佛的真因（佛性）。佛教著重論述的是「心性」。但也時常論及「法性」，有的佛教學者還以「心性」代「法性」。

凡性與佛性。佛教認為宇宙間存在著凡、聖兩大生類，他們的本性各有不同。凡即凡庸，乃指凡夫，佛教通常是用來指六道輪迴中尚未得佛法的有情眾生。聖即聖者，指以佛為代表的得道者。凡性是指使眾生之所以成為凡夫的本性。對於凡性的內涵規定，印度部派佛教內部說法不一，大乘瑜伽行派以煩惱、邪見而未證真理為凡性，認為只有永斷煩惱、邪見才可為聖者。佛性有種意義：一是指佛陀的本性，二是指眾生成佛的可能性、質地、原因、種子，在這層意義上，佛性被視同孕育如來（佛）的胎藏，所以也稱「如來藏」。佛性、如來藏還被視為遍於宇宙的本性和萬物的本源，又具有本性和本源的意義。中國佛教諸宗派曾就佛性的內涵與分類問題所進行的論難，構成了「心性論」體系的重要內容。北本《涅槃經》卷七，稱一切眾生悉有佛性，凡夫以煩惱覆蓋而不顯，如若斷除煩惱即顯佛性。天台宗人還根據北《涅槃經》卷二十八所說，謂一切眾生無不具有三因主體：正因佛性----事物實相的理體；了因佛性----照了的智慧；緣因佛性----功德善根，內外的條件。與此相關，中國佛教主流派十分重視「凡聖一如」即「佛凡一體」的觀念，認為凡聖的本性、生命的本質並無區別，僅由於意識活動的迷悟而不同罷了。此外，唯識宗則主二佛性說：一是以眾生所依的理體為理佛性；二是以眾生第八識中的無漏種子為行佛性，此佛性有的眾生具有，有的眾生則無，不具者永不成佛。

頁189

性淨與性覺。佛教對於眾生的本性有淨、覺二說，印度佛教傾向於性淨說，中國佛教則傾向於性覺說。「心性本淨」是指人的心體本來寂靜、寂滅的，後起煩惱雖能覆蔽心性，但不是心的本性。「性淨」通常又分為兩種：一是心性原本寂靜，沒有雜染；二是經過努力修持，遠離一切煩惱而得寂靜。「性淨」說始於原始佛教，然而大力倡說的是部派佛教中的大眾部，後為大乘佛教佛性與「如來藏」說的源頭。「心性本覺」是指人的心體本來智慧光明、真實覺知，沒有迷惑妄念。此說《大乘起信論》有系統的闡述。「性淨」相對於煩惱而言，覺性則相對於愚痴而言，且直接與覺悟成佛相聯繫，由此並在成佛問題上引出一系列重大的新說。

性善與性惡。此也作性淨與性染。這是佛教對心性所作的又一道價值判斷。佛教認為惱亂身心不得安寧的煩惱是惡，要求得解脫就應當斷盡煩惱，證得菩提。煩惱與菩提是眾生內心的一大矛盾。中國佛教多數派別持眾生性善說，而天台宗人則主張眾生和佛同具善惡，善惡是天然的性德，佛也不斷性惡，一闡提也不斷性善，性惡教說成為此宗的重要特色。

性有與性無。性指佛性，性有乃指有佛性。性無即無佛性。這是關於佛性的範疇問題，曾引起佛教，尤其是中國佛教內部的長期爭論。爭論的焦點：一是眾生都有佛性？一般是持肯定立場的，也有一種觀點認為一部份人是沒有佛性的；二無情識的木石是否也有佛性？有的主張萬物有性，有的則採「無情有性」說。

性本有與性始有。這是關於佛性的形成問題，也是主張一切眾生悉有佛性的教派內部長期爭論的一個重大問題。「本有說」強調佛性常住不變，即佛性是眾生與生俱有、本來固有的。「始有說」則認為佛性是眾生經過修持而後有的，是後天修成而始有的。這種爭論不僅直接涉及眾生佛性的形成題，而且也涉及到對成佛原因、修持方法和成佛境界等一系問題的分歧。

性的體、相、用。佛教通常將「性」分為體與用個方面，而《大乘起信論》對眾生心性的內在結構與功能提出新說，認為眾生自心包含三個方面：一本體（體）；二所顯現的相狀，現象與特徵（相）；三作用（用）。說稱此三者無限廣大，故有體大、相大、用大的「三大」之說。

性與情。情指情緒、情感，是人與外界接觸感於事物而生起的帶有衝動性的心理反映，通常指七情。佛教對七情的解釋多種多樣，一般來說多指喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。七情中包括欲，即指欲望，其實情與欲應是並立的兩個概念。欲有四欲、五欲、或六欲之說，如五欲乃指「財、色、名、食、睡」。即金錢欲、性欲、名譽欲、飲食欲和睡眠欲。性與情是兩大心理現象，是「心性論」的兩個重要範疇。佛教認為性是本性，是本來寂靜或本來覺悟的，情是心因所感而起的表現，是是非之王、利害之根。性與情既有區別又有聯繫。中國佛教學者有的以已發為情，未發為性，認為情是性阻塞不通的心理表現，並不是性的本質流露。佛教認為如何調解感情，統御情緒，控制欲望也是一種生活藝術，心理的平衡藝術，而且也是直接關係到修持成佛的大問題。佛教一般都主張節制情欲甚至徹底滅除情欲，強調拔斷情根，聞道見性。

性與理。這是與上文所的「心與理」的問題密切相關的。理是指法性、本質而言。亦即指合乎本性，順通無阻；不為事物所累之真理、理性、理智。從「心」的本性來講，性與理異同的問題是中國佛教

各宗派討論的大問題，也是儒學所探討的大問題，竺道生早就提出眾生見理與心性流露是一致的說法，中國佛教學者還以為情與理分別為性的阻塞或順通的兩端，並稱作天理與人情的對立，理與情構成了心性中的深層矛盾。有些中國佛教學者也和儒家學者一樣，強調「窮理盡性」，主張以天理勝人情（欲）。

性具。性指人的真實本性。具即具有、具足。前面所述天台宗的「心具三千」說和佛與眾生同具善惡（「性具善惡」說，即是「性具」思想）。天台宗人認為，人心的本性圓滿具足宇宙萬物，包括因果、迷悟、善惡的各種現象，彼此互不混淆是為「性具」。所以此宗也認為，在修行中眾生本性互具六凡四聖，既具有佛界的善法，也具有其他九界的惡法，佛與眾生無根本區別。

性起。性即真實本性，指佛的本性。起即生起。華嚴宗從佛果的境界說性起。認為在成佛境界上，一切事物都從性而起，也就是一切事物隨順其真實本性而顯現，並順應眾生的條件、能力而起作用。又眾生心中本來具足悟的本性，而當下顯現萬象，也稱性起。

「性具說」和「性起說」分別是天台宗和華嚴的獨特學說，著重的是心性的功能、作用，偏屬宇宙論、境界論和認識論的內容。

三、合論

綜上所述，佛教把心性視為存在範疇，並作出系統的展開與論述，是具有巨大的理論意義的。它闡述了什麼是人的本質，什麼是成佛的根源問題，從而為佛教的成佛理論奠定了基礎。「心性論」還為佛教確立了道德主體論的立場，提倡眾生返回自己的心靈世界，以成就其最高理想人格，這又具有宗教實踐意義。

頁191

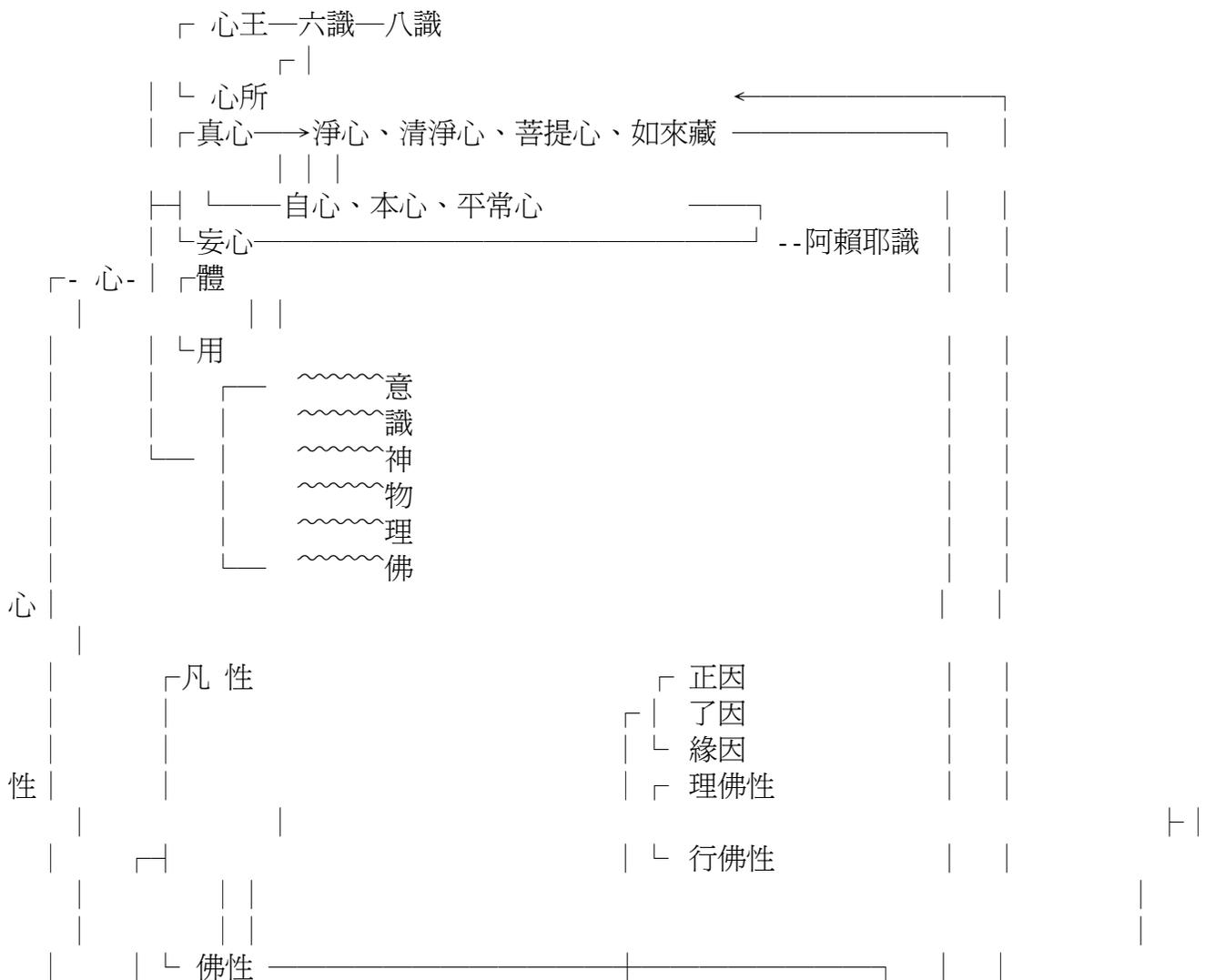
佛教對於「心」範疇的論述，主要是從三個方面展開的：一是以地位、功能、作用和結構的角度，把「心」分為「心王」和「心所」兩個方面，並從理論上概括出心的體、用兩個層次，或體、相、用三層次；二是從性質上對心實體作出價值判斷和價值分類，把「心」分為「真心」與「妄心」兩類，或作淨分與染分兩分。「真心」與「淨心」、「清淨心」、「菩提心」、「如來藏」相應，是所取角度不同而實質相同的概念。由「真心」又衍生出「自心」、「本心」、「平常心」的概念，並給佛教思想帶來深刻的變化。至於阿賴耶識的真妄問題，即與「真心」、「妄心」的關聯問題，在佛教內部也有長期的爭論；三是從「心」與精神現象、客觀事物、佛三者的關係展開。「心」與意、識二者的關係被視為體與用的關係。在中國佛教學者看來，神與心是同義範疇，並喜用妙神、妙識、神識、識神、識精的概念，以表述微妙的心。關於心與物的關係，主要有「心物不二」和「唯心所變」的命題。由心物關係進而又衍出心與物理，即物所含的道理的關係，中國佛教學者多傾向於心與理等同說。「心」作為成佛的主體與佛果、佛境的關係是非常重要的問題，中國佛主流派持「心佛不二」，「即心即佛」的觀點。

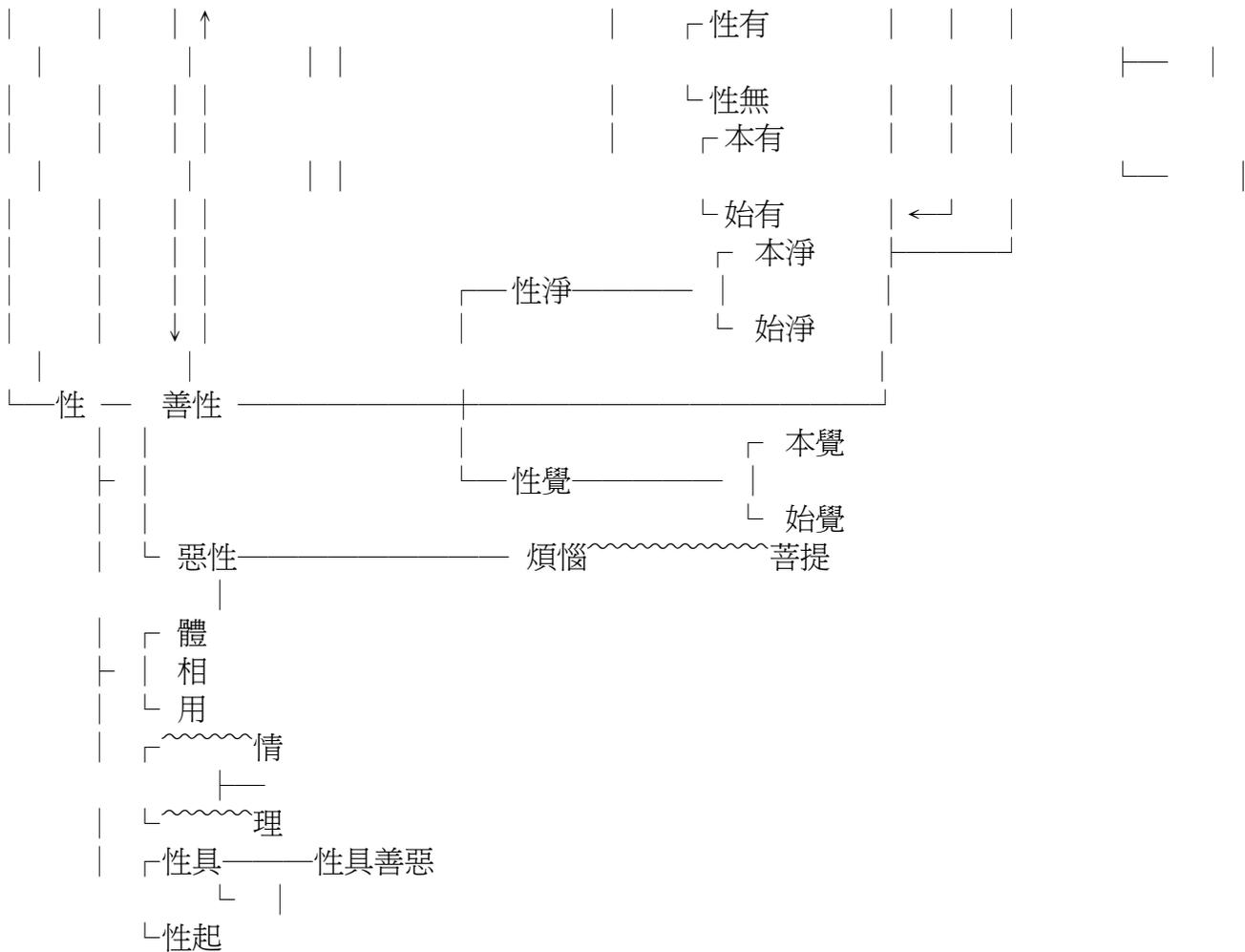
佛教對心性的「性」範疇所作的闡述更加豐富多彩。在類別上，把「性」分為凡性與佛性，並著重就佛性進行多方面的詳盡的評述。佛性不僅被視為眾生成佛的內在質地，而且被昇華為宇宙萬物的本源

。在性質上，把「性」分爲善、惡、無記（中性）三類，並著重論述性善與性惡的對立。從總體上說，佛教肯定人的本性是善的，因而有「心性本淨」與「心性本覺」，即淨（寂）與性覺之說，並成爲佛教「心性論」的基調。中國天台宗人對性惡思想有所發展，提出了性具善惡說。佛教各派對佛性的存在範疇與形成問題分歧頗大，爭論的焦點是眾生是否都有佛性，動物以外的事物，如木石之類是否也存在佛性，佛性是怎樣具有的，並由此又出現了性有與性無、本有與始有的概念。佛教學者不僅確定了「性」的體、相、用三要素的內在結構，還就性與情、性與理的關係作出民族化的闡述，出現天理人情和窮理盡性的說法。中國佛教宗派非常重視「性」的功能、作用。天台宗和華嚴宗聯繫佛教理想境界論和宇宙論，分別提出了「性具說」和「性起說」，禪宗則提出見性以成就佛境說，這都表現出了中國佛教「心性論」的理論特色。

頁192

根據上面對佛教心性範疇的論述，可列簡表以展示心性範疇體系網絡。表中符號「--」表示直接展衍，「~~~~」表示直接聯繫，「→」表示兩者相通或相同。表如下：





在中國佛教「心性論」體系網絡中，心、性、真心、妄心、阿賴耶識、平常心、佛性、善、惡、淨、覺、情、理都是最重要的範疇，也可稱為基本範疇。所謂基本範疇是指具有決定性乃至終極性的地位，並且是其它概念、範疇、命題、思想的依據和支點。抓住上述基本範疇，無疑對於把握整個佛教「心性論」體系具有關鍵性作用。

上述基本範疇和其他一些範疇作為構成佛教「心性論」體系的要素，是眾生修持得道獲得解脫所必須把握的重要環節，因而都有獨特的價值規定和功能作用，即和一般哲學範疇不同而有其自身的特殊性格。這些範疇具有以下的某一特性或幾重特性：（一）道德性：心性是指人的心和性的關係問題，道德是關於人的行為規範問題，兩者不同。而佛教心性範疇都有鮮明的道德主義傾向，它以善惡道德觀念作為判斷心性的標準，以去惡從善的道德主義方法作為心性修養的途徑。佛教對於「心」所作的「真心」與「妄心」的基本分類，其真妄即善惡，淨染也指善也指善惡。真妄、染淨、善惡都指價值而言。佛教以性善性惡為基本分類，並在此基礎上衍生出若干重要範疇。至於佛性，其實就是善性的一種形象化的表述。（二）絕對性：佛教為了論證和實現佛理的需要，賦予心性中正面成份以絕對、永恆的屬性。中國佛教的主流派者強調真心、善性、佛性、本覺是眾生本有的、不變的、不改的，從而為眾生都能成佛的理論提供了堅實的基石。（三）相對性：為了論證和實現成佛理想的需要，佛教又賦予心性中相

對負面的成份，為可變的屬性。認為妄心、惡心、煩惱都是分別相對真心、善性、菩提而言，是可以轉化、消融的，是可以用「以正克服」「以善止惡」的方法加以克服的。禪宗甚至認為，只要體證煩惱本空，也就是當一念煩惱產生時，能及時覺察，以正見觀照它從緣而生，本無實體，本來清淨，煩惱也就轉為菩提。（四）自然性：所謂自然性是指順其自然、自由自在的意思。禪宗所講的自心、本心，尤其是平常心，都有順從本心、本性自然發露的意義，以為人心本始狀態的自然呈現就是佛。

佛教心性範疇體系也是龐大的結構功能系統，它基本範疇以及其他範疇相互間存在著複雜的關係，主要是：（一）邏輯性：如上所說的「心性論」以「心」與「性」兩大範疇為主，分別從內在、外在兩方面展開，「心」和「性」又連結展開，通過派生、推衍、推理等邏輯地展示出不同層次的範疇，並構成了「心性論」範疇體系。（二）互釋性：由於「心」和「性」存在範疇時而異義，時而同義的複雜情況，由「心」和「性」衍生的範疇，有的在內涵上是可以互

頁194

相解釋、通用的。如「真心」不僅和「清淨心」、「菩提心」、「如來藏」具有互釋關係，而且和佛性也具有互釋關係。（三）對立性：佛教的宗旨在於教化眾生修持成佛，眾生本不是佛，因而與佛構成對立兩極；眾生能成佛而又與佛構成統一兩極，這就決定了眾生心性的兩重性、對立性；正面和負面、向上和向下。如眾生心性中的真與妄、染與淨、善與惡、自性與煩惱等就是。（四）圓融性：如上所述，佛教肯定眾生與佛的統一性，而中國佛教尤其是禪宗更把這種統一性推向極致，主張「即心即佛」，實質上消融了對立範疇的矛盾，為眾生的頓悟成佛、現身成佛提供了理論根據。

貳、「心性論」----佛教哲學與中國固有哲學的主要契合點

中國佛教「心性論」是佛教哲學與中國固有思想旨趣最為契合之點，也是中國佛教理論的核心內容，在中國佛教哲學思想中佔有最重要的地位。本文就著重形成這種契合文化根據和歷史根據作一縱向橫向結合論述，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。它與同樣事物內在超越和主體思維的中國固有儒、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、道三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為君子、賢人、聖人，道家熱衷於追求成為神人、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，但都是為了獲得人和人生的意義，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，都追求一種自覺地空破世俗利益的束縛，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

頁195

鴻溝如何逾越呢？值得我們特別意的是，中國的固有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昇，也就是認知的飛躍，情感的昇華，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真切的覺醒、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予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，而且與中國固有思杙的旨趣相協調。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，儒、道、佛三家的學說都可說是生命哲學，都是強調人要在生命中進行向內磨礪，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。

關於佛教與儒，道思想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，佛教著作《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。（註1）

認爲儒、道、佛三家所不同的名稱，相同的是心，是本心，極爲明確地點明了「心」即思想意識是三教成就人格的共同根據，強調三教都以「不昧本心」爲共同宗旨，都以「直指本心」爲心性修養的共同途徑。

頁196

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。如史載：「范泰、謝靈運每云：『六經典文，本在濟俗爲治耳，必求性靈真奧，豈得不以佛經爲指南耶（註2）？』認爲佛教的「心性論」超過了儒家經典的論述。又如柳宗元、劉禹錫也認爲佛教的內在美勝過外形，其心性修養是值得肯定的。尤其值得注意的是，唐代儒家及名流韓愈和李翱，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其至吸收佛教的心性學說。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、齊、治、平的起點和基礎，而批評「今也欲治其心而外天下國家」，即指責佛、老「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，這是以儒家的立場透露出這樣的信息：「心性論」爲儒、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」（註3），又鑒於當時儒者「不足以窮性命之道」（註4）而在批判佛教的同時又吸取佛教的心性思想，建立「復性」說。直至現代代，著名史學家陳寅恪還說：「佛教於性理之學Metaphysics獨有深造，足救中國缺失，而爲常人所觀通。」（註5）「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，別開生面（註6）。」

道家《莊子》繼承和發展《老子》的「見素抱樸」思想，認爲人性是自然的、純真的、樸實的，情欲和仁義都不是性，主張性不爲外物所動，「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，並以道德性命之學爲立教之本。如新起的最大道派「全真道」就是如此。史載：

全大定初，重陽祖師（註7）出焉，以道德性命之學，唱爲全真，洗百家之流弊，紹千載之絕學，天下靡然從之。（註8）

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，也是儒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。這可以從三方面加以說明。首先我們以主導思想，儒家學說的演變來看。古代中國是盛行宗法制的農業社會，人們追求的是人與自然的和諧、人與社會等級的協調。

頁197

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、行爲的準則。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。（註9）

這是對秦至漢之間思想史的總結，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，便先言性命道德，先驅之知者，才愈高明，則陷溺愈深。（註10）

二程敏銳地意識到佛教「言性命道德」取奪了儒家的地盤，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為己任，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，從佛教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，宇宙論成為熱點，一些哲人熱心於探討宇宙萬物的生成、結構和變化等題。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」成為了當時時代哲學主題的標誌。後來，在佛教「心性論」的刺激下，儒家也更為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。

頁198

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應，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的內核心性問題，從論證靈魂不滅轉向成佛主體開發，著重於對佛性、真心的闡揚，此後中國佛教哲學也就轉到「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成了眾多派別的、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。

註釋

- 註01 《紫柏老人集》卷九<長松茹退>。
- 註02 宋·何尚之：《答宋文讚揚佛教書》，《弘明集》卷第十一。
- 註03 《去佛齋》，《李文公集》卷四。
- 註04 《復性書》上，《李文公集》卷二。
- 註05 引自吳學昭：《吳宓與陳寅恪》第一章第10頁，清華大學出版社1992年3月版。
- 註06 同上書，第11頁。
- 註07 重陽祖師，即王重陽，爲全真道創始人。
- 註08 元·李鼎《大元重修古樓觀宗聖宮記》，見朱象山《古樓觀紫雲衍慶集》卷上第十八，《正統道藏》第32冊，第26029頁，台北藝文印書館1977年3月版。
- 註09 《原道》，《朱文公校昌黎先生集》卷之十一。
- 註10 《河南程氏遺書》卷第二上，《二程集》第23頁，中華書局1981年7月版。