

真理與意識：從佛性論爭到 朱陸異同的二種哲學類型

林鎮國

國立政治大學哲學系

地址：11605 台北市文山區指南路二段 64 號

E-mail: cklin@nccu.edu.tw

摘要

如來藏思想與唯識學之間的爭論，特別是在漢傳佛教傳統的脈絡，其哲學意涵如何？擴大言之，該爭論在整體東亞哲學的發展上有何影響？我們又該如何評估該爭論的影響？關於這些問題，本文的回應主要選取七世紀末法寶和慧沼的爭論作為考察的起點，指出如來藏思想與唯識學的對立在漢語語境下確立了新的哲學論述方向，關連到十一世紀以降宋明新儒學的問題意識，特別是心學與理學的對立發展。此論爭的哲學問題首度被法寶和慧沼表述為心與理之同一或差異的問題，也就是後來宋明理學中「心理二分」或「心即理」二種形上

投稿日期：2010.11.03；接受刊登日期：2011.09.20

責任校對：蔣逸群、劉澤佳

學之爭的問題。從結論上來說，**契傳唯識學**（**慧沼**）和**程朱理學**主張心理二分，而**如來藏思想**（**法寶**）和**陸王心學**則主張心即理，彼此之間既有歷史的連續性，也顯示出哲學類型的普遍性。本文結論時，將試圖從現象學的視角，特別是從**胡賽爾**到**海德格**的發展，重新照明主導千年東亞哲學的二種哲學類型義蘊。

關鍵詞：理、心、佛性、唯識、如來藏、慧沼、法寶、朱熹、陸象山、現象學

真理與意識：從佛性論爭到 朱陸異同的二種哲學類型

壹、前言

如來藏思想與唯識學之間的爭論，特別是在漢傳佛教傳統的脈絡，其哲學意涵如何？擴大言之，該爭論在整體東亞哲學的發展上有何影響？我們又該如何評估該爭論的影響？關於這些問題，本文的回應主要選取七世紀末法寶（約 627-705）和慧沼（648-714）的爭論作為考察的起點，指出如來藏思想與唯識學的對立在漢語語境下確立了新的哲學論述方向，關連到十一世紀以降宋明新儒學的問題意識，特別是心學與理學的對立發展。此論爭的哲學問題首度被法寶和慧沼表述為心與理之同一或差異的問題，也就是後來宋明理學中「心理二分」或「心即理」二種形上學之爭的問題。從結論上來說，契傳唯識學和程朱理學主張心理二分，而如來藏思想和陸王心學則主張心即理，彼此之間既有歷史的連續性，也顯示出哲學類型的普遍性。值得注意的是，這種從中世到近世的哲學史連續性和普遍性仍然主導著中國現代哲學的發展，試看二十世紀呂澂和熊十力，或馮友蘭和牟宗三之間的分歧，即可一目了然。我們甚至可以說，由儒學與佛學交互辯證所共構的東亞哲學傳統，在更深的層面上是由雙方內部各有的二種形態哲學理論所主導，儒佛之爭不過是表面的宗派對立而已。

這二種具有普遍性的哲學型態如何規定其各自不同的理論性格？這是當代中國哲學關注的問題。牟宗三即主張，如來藏思想（以《起信論》為代表）是先驗分解的路數（心是先驗的主體性），而唯識學是經驗分解的路數（阿賴耶識是經驗的主體性），二者皆有明確

的形上學任務，即為一切存在（一切法）提供形上學的說明。¹ 此二種路數的分別也見於陸王心學和程朱理學的不同。前者主張心是先驗性的，理既是超越的（超越於心），也是內在的（內在於心）；後者則主張心是氣之靈者，是經驗主體，理則是超越而不內在於心。² 因此，這爭論也可被視為內在論和外在論，或先驗論和經驗論之間的爭論。³

本文基本上接受將如來藏思想和唯識學的理论分歧規定為內在論和外在論，先驗論和經驗論之爭論的說法，然而不能同意單從形上學而發的詮釋，主要的理由是，不論是佛學或是儒學，他們關切的不完全在於純粹形上學的建立，而是在於吾人具體經驗的說明與轉化。回到經驗本身，也就是胡賽爾現象學所說的回到事物本身，其經驗必然是意識經驗，其作為超越對象的理也不能脫離意識經驗而存在。這種現象學的觀點，唯識學和程朱理學都能同意，至於如來藏思想和陸王心學那就更不用說了。即此而言，從現象學的進路來解釋雙方立場的差異，比起形上學的詮釋更為貼切。本文結論時，將試圖從現象學的視角，特別是從胡賽爾到海德格的發展，重新照明主導千年東亞哲學的二種哲學類型。不同於牟宗三和批判佛教學者，本文並不提出判

¹ 牟宗三，《佛性與般若》（台北：學生書局，1977），上冊，頁 453。

² 「先驗的」是“transcendental”的漢譯，而「超越的」是“transcendent”的漢譯。參見倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》（修訂版）（北京：三聯書店，2007）。牟宗三和台灣學界則譯為「超越的」。

³ 該論爭在東亞哲學的普遍性還可見於晚近日本學界所引發的批判佛教和場所佛教、批判哲學和場所哲學之爭（袴谷獻昭），或是基體論和緣起論之爭（松本史朗）。關於該論爭本人多年前處理過，這裡就不再涉及。雖然如此，日本批判佛教之爭可作為本文的參照。參見拙作，《空性與現代性》（1999）。內在論（internalism）與外在論（externalism）原是知識論的分類，前者指信念之證成與否決定於心靈內部的因素，後者則主張信念之證成決定於心靈之外的因素。這裡討論「理」是否內在於心的問題，既是知識論的問題，也是形上學的問題。

教式的評價與仲裁。判教涉及更多宗教立場的問題，不是單純的哲學問題而已。

貳、語境與轉譯：「理」與中國初期佛性論

在印度，「如來藏」概念的出現比「佛性」概念還早；在中國，「佛性」概念的使用則比「如來藏」還來得普遍。在本文，這二概念基本上可以交替使用，但是考慮到法寶和慧沼的論辯，仍以「佛性」為主要論題。法寶和慧沼的論辯延續了五世紀以來中國佛教徒所關注的一切眾生是否皆可成佛的問題，這問題隨著玄奘學派在七世紀後半葉成為顯學而再度受到熱烈的討論，造成「五性各別」的立場和「一乘佛性」立場之間的尖銳對決。首先登場的對諍見於靈潤、義榮和玄奘門下神泰的辯論，稍後才有法寶和慧沼的對諍。⁴ 慧沼造《能顯中邊慧日論》，主要以法寶的《一乘佛性究竟論》和《一參乘佛性權實論》為批判的對象，藉以護衛玄奘學派的師說，而後者顯然以窺基的三乘五性說為批判的對象。⁵ 關於論辯的年代，法寶的《究竟論》和《權實論》可能成書於 695-699 年間，慧沼的《慧日論》成書自然在這期間之後。⁶ 我們大約可以合理地

⁴ 關於靈潤和神泰的佛性論辯論，見常盤大定，《仏性の研究》（東京：國書刊行會，1973），220-240。關於法寶和慧沼的爭論，廖明活充分利用日本學界的研究成果，在其《中國佛性思想的形成和開展》（台北：文津出版社，2008）一書中有詳盡的梳理，十分值得參考。

⁵ 間中潤對照《慧日論》、《究竟論》和《權實論》之後指出，《慧日論》主要以《究竟論》為破斥的對象。參見間中潤，〈『一乘佛性究竟論』と『能顯中邊慧日論』との関連検討〉，《印度學佛教學研究》，35/2，1987：164-168。

⁶ 參見間中潤，〈『一乘佛性究竟論』と『能顯中邊慧日論』との関連検討〉，166；根無一力，〈慧沼の研究〉，龍谷大學佛教學會編，《唯識思想の研究：山崎慶輝教授定年記念論集》（京都：百華苑，1987），186-187。根無一力，〈一乘佛性究竟論の撰述と時代的背景〉，《叡山學院研究紀要》第9號，尚未見。

推估，該場重要的論爭應該發生於七、八世紀之交。

慧沼和法寶的佛性爭論，其背景應上溯到六世紀唯識學在中國的早期傳播和容受過程。值得注意的是，當時中國的佛教學者以特定的概念架構來表達他們對於該問題的認識。在釐清他們的理論內容之前，我們有必要先瞭解他們用來表達理論的概念架構以及相應的漢語詞彙。如果印度佛教漢化的現象的確存在，那麼考察關鍵的漢語佛教詞彙如何型塑當時的佛教論述將是必要的前置工作。

在早期的文獻中，「理佛性」和「行佛性」，或簡稱為「理性」和「行性」，是構成六七世紀漢傳佛性論的關鍵詞彙。吉藏 (549-623) 在論及前代關於佛性本有或始有的時候，便提到地論師的主張：「佛性有二種：一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有。」⁷ 根據這條文獻，將佛性分為理性和行性早見於地論師。在吉藏的簡要說明中，「理性」指的是成佛的先驗根據或條件，而「行性」是成佛的經驗根據或條件；前者是無為法（「理非物造」），後者是有為法（「行藉修成」）。至於無為法（不受因果律決定的存在）如何為成佛之因，亦即無為法如何起因果作用，即是爭論的核心問題。這種佛性論範疇的區分和七世紀大致相同，但是否肇始於六世紀地論師的說法，則有待於進一步的探討。⁸ 這裡不擬深論這問題，僅指出七世紀從「理」與「行」二範疇來界定佛性，有其早期概念史的淵源。

⁷ 吉藏，《大乘玄論》，大 45·39 中。

⁸ 晚近藉由敦煌文獻的考索，關於地論宗的研究有相當的進展。日本學界的研究近況，參考石井公成，〈敦煌文獻中の地論宗諸文獻の研究〉，《駒澤短期大學佛教論集》，第一集，1995：91-96；青木隆，〈地論宗〉，大久保良峻編著，《新・八宗綱要》（京都：法藏館，2001），318-340。

「理性」一詞亦見於地論師淨影慧遠 (523-592) 的佛性論：「言理性者，癡緣談實，實之處無緣。以無緣故，真體一味，非因非果，與《涅槃》中非因果性，其一也。」⁹ 慧遠這裡強調理性作為佛的本質是絕對的無為法（廢緣、無緣），非因非果，也是一切存在和眾生所共同具有的不變本質。值得注意的是，淨影慧遠也在他處指出心理不二，理性並不離心而存在：「心外無別如理，如理之外亦無別心，如外無心，心不異如，心外無如，如不異心。」¹⁰ 慧遠稱此心理不二之心為「真識心」。將如下述所見，慧遠「理外無心，心外無理，理不異心，心不異理」的觀點，遠早於法寶以「理心」為佛性的說法，證明法寶的佛性論繼承了地論師的真心系統。

關於「理」、「行」與「理心」的關鍵詞，我們也在淨覺撰於八世紀初的《楞伽師資記》所記載的初期禪修文獻發現一些線索。淨覺明白地提及求那跋陀羅 (Guṇabhadra, 349-468) 的「理心」說：「今言安心者，略有四種。一者背理心，謂一向凡夫心也。二者向理心，謂厭惡生死，以求涅槃。趣向寂靜，名聲聞心也。三者入理心，謂雖復斷障顯理，能所未亡，是菩薩心也。四者理心，謂非理外理，非心外心，理即是心。心能平等，名之為理；理照能明，名之為心。心理平等，名之為佛心。」¹¹ 這裡所言之「背理心」、「向理心」、「入理心」之「理」應是指真如理，此可從「斷障顯理」看出。作為究竟真實的「理心」，求那跋陀羅則解釋為「非理外理，非心外心」（不是理外之理，心外之心）¹²，而是「理即是心」，其理由是「心能平

⁹ 《大乘義章》，大 44·473·中。

¹⁰ 《大乘義章》，大 44·473·上。

¹¹ 《楞伽師資記》，大 85·1284·中。

¹² 「非理外理，非心外心」疑是「非理外心，非心外理」之誤。

等，名之為理」(心的平等無分別狀態，就是真如，也就是空理)；「理照能明，名之為心」(平等無分別的真如理具有照明的作用)。心與理一，心理平等，心即是理，就是佛心。這裡可以看出，如來藏思想解答作為無為法的真如(理)如何在成佛的實踐過程起作用的老問題，答案就在「理心」(=自性清淨心=佛心)。和所有的存在一樣，心的本質也是緣起性空。問題是，空性(真如)如何開顯？不論是唯識學或如來藏思想，他們都同意由於二障(煩惱障和所知障)，空性(真如)才受到遮蔽；雙方立場分歧的是，唯識學主張空性的開顯來自正聞熏習，特別是無漏種子(本有與新熏)的作用，斷障證如，而如來藏思想則主張「真如心」(理心)本身擁有覺悟力量(本覺)才是空性開顯的主要原因(淨影慧遠即言「理能照明」)；關於心與理的關係，前者主張理在心之外，僅能作為所緣(認識對象)，可以稱為外在論，而後者則主張理在心之內，理與心一，可以稱為內在論。

淨覺的《楞伽師資記》在記錄菩提達摩的「二入四行」教法時，也提及理行範疇，將「二入」分為「理入」和「行入」：「理入者，謂藉教悟宗，深信凡聖含生，同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自[無]他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥符，無有分別，寂然無[為]，名之理入。」¹³ 該文獻明白地顯示出如來藏思想的立場(「深信凡聖含生，同一真性」)，指出禪觀修行的目的是為了達到心與理，正智與真如，兩相冥符，無有分別的境界，也就是回歸到「真性」所開顯的真理境界。

根據印順的推算，菩提達摩大約於 530 年入滅，那麼「二入四行」的教法有可能流行於六世紀初。¹⁴ 不過，我們仍然無法完全確定

¹³ 同注 9。

¹⁴ 印順，《中國禪宗史》(台北：正聞出版社，1971)，頁 4。

淨覺的記載是否為忠實可信的歷史文獻。這二條文獻僅能作為「理」與「心」，「理」與「行」範疇出現在六世紀或更早之前的參考材料，說明這些概念範疇並不是直接來自印度，而是來自中國本土的思想土壤。關於這一點，湯用彤早在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》論及道生（卒於 434 年）的佛性論時，就已經敏銳地觀察到：

佛性之義，《涅槃經》反覆譬解，不厭求詳。生公陳義，要言有三：一曰理，一曰自然，一曰本有。《涅槃集解》卷一引生公曰：「真理自然」。生注《維摩》曰：「理既不從我為空」。《法華注》曰：「窮理乃覩」。皆所以狀佛性也。此開後來以理為佛性之說，而於中國學術有大關係。¹⁵

湯用彤強調「理為佛性」之說「於中國學術有大關係」，確有見地，然未及深論。荒牧典俊後來接續湯說，¹⁶ 明確地指出由於佛教引進「理」的哲學概念使得中國思想從中世（魏晉南北朝隋唐）到近世（宋元明清）發生根本性的變化：「竺道生、謝靈運認為鳩摩羅什講的『甚深法性』就是郭象所說的『理』，並且用印度中觀哲學的真俗、真假二諦的區別，對中國傳統的『情與理』、『事與理』、『有與無』等作了解釋，確立了佛教的『理』的哲學。」¹⁷ 荒牧指出，中國佛教徒使用來自印度佛教的二諦（世俗諦/勝義諦）來解釋中國固有的「理

¹⁵ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：漢聲，1973 影版），642。

¹⁶ 荒牧典俊引用湯用彤，〈謝靈運辨宗論書後〉：「自生公以後，超凡入聖，當下即是，不須遠求，因而玄遠之學乃轉一新方向，由禪宗而下接宋明之學，此中雖經過久長，然生公立此新義實此變遷之大關鍵也。」荒牧典俊，〈中國對佛教的接受——「理」的一大變化〉，《世界宗教研究》第 1 期，1988 年。關於這問題的深入研究，參見伊藤隆壽，《中國佛教の批判的研究》（東京：大藏，1992）。

¹⁷ 同上。

與情」、「理與行」、「理與事」等範疇：勝義為理，世俗為事；佛性為理，禪觀為行。¹⁸ 其實，中國佛教徒藉由二諦論重新解釋理事關係，固然是關鍵性事實，相反地，從固有的理事範疇或理行範疇重新解釋二諦，更是瞭解佛教在中國受容過程的重要因素。我們唯有從辯證的角度來看，才能看出後來宋明理學的理氣論和中世佛教哲學之間既有連續性，也有斷裂性的關係。¹⁹

參、真理的動力：法寶的佛性論

接著下來我們來看法寶的佛性論。在久下本的《權實論》，法寶開宗明義提出他以「理心為本」的佛性論主張：

夫生死涅槃，理心為本；理為迷悟之境，心為迷悟之體。迷即理名如來藏性，心名二種生死；悟即理名法身、涅槃，心名報佛、化佛。迷與理不可說其先，生死无始；悟與真不可論其後，佛智无終。生死无始而有終，佛智有初而无盡。心之與理，无後无先。由此理心為其本性，亦曰正因。迷有輕重，六趣不同；悟有淺深，三乘性別。迷悟之業為其客性，亦曰緣因。一切眾生，理心平等，正因同也；迷悟有別，緣因異也。正因同故，皆應證得阿耨菩提；緣因

¹⁸ 同等重要的範疇是「體用」，此不及論。

¹⁹ 宋明理學多從形上學的角度談論理氣關係，特別是從《易經》「形而上」、「形而下」之分來談。這不同於佛教的二諦論同時兼有存有論和知識論二側面。

異故，分其五性。²⁰

這一段宣示性的主張有幾項重點：（一）法寶順著《涅槃經》的說法，將佛性分爲正因與緣因，正因又曰本性，緣因又曰客性。法寶主張一切眾生皆有理心爲其本性，也就是以理心爲成佛的正因（根本因）。成佛與否的緣因（輔助因）則在於「迷悟之業」，也就是種種或迷或悟的後天行爲（意念、言說、行爲）。就前者一切眾生皆有理心而言，一切眾生皆可成佛，故唯一佛乘。就後者眾生迷悟之業有別而言，則有三乘五姓差別。眾生是否可以成佛，因現實（緣因）上有不同的條件，會有不同的結果。有的眾生可以成爲聲聞，有的可以成爲菩薩，有的可以成佛，有的則根本無法成佛。然而就本性（正因）而言，眾生皆可成佛，因爲皆有理心作爲成佛的根據。

（二）「生死涅槃，理心爲本」，一般都將這句話視爲存有論命題，用來說明理心作爲生死（迷的世界）與涅槃（悟的世界）的存有論根據。事實上，該命題不宜僅當作形上學的唯心論來瞭解，而應該視爲對生死與涅槃二種存在形態的現象學式的詮釋。²¹ 對法寶來說，迷的存在，也就是生死輪迴的非本真存在，乃來自心之迷；悟的存在，也就是涅槃解脫的本真存在，乃來自心之悟。心的迷悟，繫於理的隱顯。眾生淪於迷的存在狀態時，並不可以說理不存在，而應說是理處於遮蔽的狀態。迷則理藏，悟則理顯。這就是「迷即理名如來藏性」的意思：理在迷的存在狀態中，猶似如來在胎藏中，尙未呈顯；理在

²⁰ 法寶，《一乘佛性權實論》，1-2/50, 53。引自久下陞，《一乘佛性權實論の研究 上》（東京：隆文館，1985）。所引頁數，前爲該書所附金澤文庫寫本，後爲正文所附校本。

²¹ 海德格在《存有與時間》即曾提出「本真的存在」和「非本真的存在」的區分，見 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), 68。

悟的存在狀態中，則稱為法身、涅槃。換言之，法身、涅槃即是理的開顯狀態。心在迷的狀態下，則稱之為生死（分段生死和變異生死），在悟的狀態下，則以報佛、化佛的形式呈現。

（三）理心是就主體性而言，此主體性可再分析為理和心二部分：「理為迷悟之境，心為迷悟之體。」在這裡，法寶顯然繼承地論師淨影慧遠關於「理」的用法，將「理」等同於「真如」(*tathatā*)、「法性」(*dharmatā*)和「實際」(*bhūta-koṭi*)的同義詞。²²若從現象學來看，在主體性的意識構造中，理可以說是意識構造的所思項，而心是能思項。理是所思，故曰：「理為迷悟之境」；心是能思，故曰：「心為迷悟之體」。作為能思與所思的心與理，不外是同一意識主體內部的構成項，二而不二，故綜合地稱之為理心。在這段引文，法寶當然瞭解「理」的先驗性與普遍性，然重點在於他特別強調「理心平等」、「心之與理，無後無先」，在先驗性之外，又強調其內在性，將「理心」視為不可分的整體的主體性。

法寶根據如來藏系經典，進一步說明作為主體性的理心由如來藏和阿賴耶識所共構。其中，如來藏作為主體的普遍性根據，也就是真如、理，法寶謂之「一切眾生平等共有」，阿賴耶識則是用來說明主體的個別性根據，也就是心，法寶謂之「一一眾生各各別有」。二者並非各自獨立，而是同一主體的二重結構。此可見於《權實論·破法爾五性章》：

種性不同者，諸經論中或說理心正因本性，或說三種熏習為生死因，或說聞熏習等緣因客性為聖道因。本性正因者，一切六趣三乘身土，皆以真如本識為本性正因也。於

²² 慧遠，《大乘義章》：「如、法性、實際義，出《小品經》。此三乃是理之別目。」大 44·487·中。

中有別有共。別者謂第八識，一一眾生各各別有；共者謂如來藏性，一切眾生平等共有。²³

法寶持典型的如來藏佛性論的立場，主張成佛的正因本性為「理心」，又稱之為「真如本識」，明白地以「理」解「真如」，而以「心」解「本識」，二者之間是普遍性和特殊性，先驗性和經驗性，或以佛教本身的名相來說，無為法和有為法的和合關係。這種主體性構造的內部關係，歷來是唯識與如來藏思想爭論的重點。法寶顯然認為，各別經驗性的心識並不足以完整說明生死輪迴與涅槃還滅的世界構成。相對地，只有內具普遍性和先驗性真理的主體性，才能作為世界構成的根據。此先驗性的根據不能僅是「識」而已，必須是以「理」（真如）為本性的「理心」（真如本識）。真理必然是在存有之「此」中開顯，這最切近的「此」就是心識。於心識之此，真理以自反的方式開顯自己。也唯有在心識之場域，真理才有自證自顯的作用可言。如下所見，這種如來藏的觀點不同於唯識師堅持從認識論的角度視理為認識對象（所緣）。根據唯識家，真理必須透過認識而起作用，真理本身則是無作用可言，因為真理是無為法，也是純粹的客體性。

關於主體性的雙重構造，法寶引述許多如來藏經典的典型譬喻，說明此先驗的主體性「如摩尼寶珠，體性清淨，若有置於日月光中，隨其所應，各雨其物。阿賴耶識亦復如是，是諸如來清淨之藏與習氣合，變似眾色，周於世間，若無漏相應，即雨一切諸功德法。」²⁴ 寶珠體性光明，以之為喻，暗示了理心經由自我認識以開顯真理的可能性。相對地，自我認識的障蔽則以外來的習氣作為原因來說明。法寶

²³ 法寶，《一乘佛性權實論》，75/356。

²⁴ 同上，76/359。此譬喻引自《大乘密嚴經》，見大 16·741·中。

再度引述《大乘密嚴經》說明理和心的關係等同於如來藏和阿賴耶識的關係：

又如來藏與藏識，諸經論中，或說為同，或說為異，皆不相違。如《密嚴經》下卷云：「如來清淨藏，亦名無垢智。常住無終始，離四句言說。佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶。如金與指環，展轉無差別」。准此經文，雙說理心二本性也。**如來清淨藏，是理也；世間阿賴耶，是心也。如金，是理也；指環，是心也。金為環體，喻真諦也；環為金相，喻俗諦也。藏即賴耶識者，藏為真也，識為俗也。諦雖是二，解常應一。**²⁵

我們可以將作為正因佛性的理心概念分解為理和心、如來藏和阿賴耶識之間的關係，二者之間猶二諦之不一不異，法寶並以礦中之金為喻，必須經由「爐冶人功，方得有金」，說明二者之間比存有論的關係更多的是宗教實踐的關係。在這裡，法寶小心地避免將理實體化、外在化，他引述《密嚴》、《楞伽》、《優婆塞戒》等經，謂「凡位中有如來藏性，如鑛中金性相，本無今有」，「因緣故而得有金」，「若說石中先有金性，是名外道」。²⁶ 理並非在發心修行之先之外而存在，而是在修行成佛之後，由果望因，才安立理的先驗性和普遍性。實際上，只能說理和心不一不異，「如金與指環，展轉無差別」。說其不異，才可以說「心外無理，理外無心」；說其不一，才可以維持無為法和有為法，真諦和俗諦的區分。

²⁵ 同上，77-78/362, 367。

²⁶ 同上，80/375。

問題是，在理心的結構中理（如來藏）為成佛的先驗根據，作為經驗根據的身語意業則是心（阿賴耶識）。用傳統漢傳佛教的講法，理是性，心是相，理是無為法，心是有為法。問題在於，性相如何融通？無為法如何作用於有為法呢？這問題類似笛卡兒心物二元論所面對的難題：思維性的心如何作用於擴延性的物呢？對於佛性論爭來說，作為無為法的理若能起作用，為成佛之因，那已經不能說是無為法，而是有為法了，因為無為法無因果作用可言，有因果作用的全是有為法。針對這問題，法寶的答覆如下：

問：理有何力，能有者定當成佛？答：《佛性論》第二云：「此清淨事能有二，一、於生死苦中，能生厭離；二於涅槃，欲求願樂。若無清淨之性，如是二事，即不得成。」又唐《攝論》云：「又佛法界，普為一切作證得因，令諸菩薩悲願纏心，勤求佛果。」又《寶性論》第二云：「以彼實有清淨性故，不得說言彼常畢竟無清淨心」。又《起信論》云：「真如熏習，義有二種。乃至以有力故，能令眾生，厭生死苦，樂求涅槃。」《涅槃經》三十二云：「汝言眾生悉有佛性，得無上菩提，如慈石者，善哉善哉。以有佛性因緣力故，得無上菩提。若言不須脩聖道者，是義不然。」²⁷

法寶引述諸經論說明如來藏（真如、理）本身即具有能夠引生厭苦求樂的力用，不是凝然不動的真理。這些經論的論證是從可觀察到的宗教經驗，也就是人皆有厭苦求樂的解脫論意欲，推論出眾生具有清淨本性作為該宗教性經驗的可能性的條件。這是先驗論證，也就是從既有經驗推論出該經驗的可能性的原因或條件，該原因或條件必然是先

²⁷ 《究竟論》，卍續 55·495 下。又見《權實論》，久下本 69-79/332-336。後者引證經論略有不同。

驗的，而非經驗的。²⁸ 法寶引述的《佛性論》最能表示這種先驗論證。他也承續如來藏經典的譬喻修辭，以水中明珠能清濁水，比喻理性的積極性作用，並得出結論：「若有理性，定當成佛。」²⁹

肆、作為認識對象的真理：慧沼的回應

法寶順著《涅槃經》將佛性分為正因本性和緣因客性二種，並從如來藏思想的進路以理心規定前者。理心也就是真如心，將真如（無為法）和心（有為法）合而為一，強調直接就實踐主體性（心識）當下的真如性（理性、法性）作為覺悟解脫的根據。在這一點上，法寶完全不能同意正統唯識學僅以真如作為認識對象（所緣）的立場。從歷史的角度來說，法寶的如來藏思想乃針對玄奘唯識學派的種姓論和三乘論而發。法寶入玄奘門下，學《大毘婆沙論》和《俱舍論》等，《宋高僧傳》譽為「三藏奘師學法之神足」，嘗作《俱舍論疏》，和普光二人並稱，「若什門之融叡焉」。³⁰ 法寶雖入玄奘門下，然教學立場和師門相左。待《權實論》和《究竟論》一出，立刻招來慧沼撰

²⁸ 康德的「先驗分析」或「先驗論證」是用來展示客觀世界的構成必然基於吾人先天 (*a priori*) 的範疇，而概念範疇則可從判斷的邏輯形式推述出來。參見 Allen Wood, *Kant* (Blackwell, 2005), 40-45。法寶這裡的論證當然和康德的目的不同，但是作為從經驗現象推論出構成該現象的先驗條件，則有形式上的類同。

²⁹ 《究竟論》，叢 55·495·下：「法寶的《一乘佛性究竟論》：又見准此等文，其理佛性，如水清珠，能清濁水。水若常動，雖珠有力，水不得清。眾生亦爾，雖有理性，能生善法，妄心常動，無漏不生。若制之一處，無事不辨。又水性清，動即常濁，止即自清。眾生亦爾，本性清淨，若妄心恒動，即生死輪迴。妄心不動，即寂滅涅槃。准此教理，若有理性，定當成佛。既信一切眾生平等悉有理性，豈得執一分眾生不成佛邪？」

³⁰ 贊寧，《宋高僧傳》，大 50·727·上。

《能顯中邊慧日論》，予以強烈的反駁。³¹

在討論慧沼針對法寶的駁議之前，我們先看他關於佛性的理論。慧沼將佛性分解為三類：理性、行性和隱密性。（一）所謂理性，慧沼依《佛性論》解為「人法二空所顯真如」，並引《涅槃經》強調真如理性的先驗性。³² 理就是真如，又稱真如理。真如（理）為一切法之法性，眾生亦不例外，皆以真如（理）為性。由於理性遍在，即使極惡之人一闡提也具有理性。所謂「若是理性，闡提不斷」。³³ 但是，光有理性，並不足成佛。若要成佛，需有行性。

（二）行性，此為成佛的動力因或實踐因。《慧日論》曰：「行性者，通有漏無漏一切萬行。若望三身，無漏為正生了，有漏為緣，疎名生了。無漏正名佛性，有漏假名，非正佛性。」³⁴ 慧沼這裡將行性界定為作為成佛的現實條件，此現實條件可以再分為有漏法和無漏法，前者是成佛的緣因，後者是成佛的正因。作為成佛正因的無漏種子，其無漏現行，凡夫並不具有，至於無漏種子，則有些眾生的具有，有些不具有，例如一闡提就不具有無漏種子。³⁵ 法相宗主張一闡提不能成佛，理由在於不具有無漏種子。這一點和法

³¹ 參考廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，第六章，「慧沼的佛性思想」。

³² 《慧日論》：「言理性者，《佛性論》云：為除此執故，佛說佛性。佛性者，即是人法二空所顯真如。由真如故，無能罵所罵。通達此理，離虛妄過。《涅槃》第二十五：善男子，佛性者，非陰界入，非本無今有，非有已還無。第八云：開示如來祕密之藏，清淨佛性，常住不變。三十三云：如佛所說，眾生佛性，猶如虛空。廣說非三世故，如虛空無故，非三世攝，佛性常故，非三世攝等。」大 45·439·上。

³³ 《慧日論》，大 45·440·下。

³⁴ 《慧日論》，大 45·439·上。

³⁵ 《慧日論》，大 45·440·下：「若論行性，復有二種，謂有漏、無漏。此二種性有無不定。若有漏性，一切有情，種子定有。現行之者，或成不成。若無漏者，據現行說，凡夫不成。」

寶的主張不同。法寶主張，成佛的主要條件是眾生遍有的理心，不僅是理性而已。理心既是普遍的，成佛的可能性也就是普遍的。

（三）隱密性，此從「煩惱即菩提」的不二詭辭說無明煩惱悉是佛性，強調成佛不離世間煩惱法。³⁶ 慧沼在這裡另立隱密性為佛性，顯然強調佛性論的實踐必須正視負面的存在，不能僅一味強調眾生皆有理心的理想主義。如果沒有無明煩惱，也就沒有轉迷成悟、轉染成淨的宗教實踐的必要。

關於三種佛性的內在關係，慧沼顯然將重點放在行性上，特別是無漏種子的熏習與現行，才是成佛的真正關鍵。至於理性，慧沼雖然引述《佛性論·三因品》，指出真如為應得因（真如作為應得的目標，即此而稱之為因，類同於亞里斯多德之目的因）。實際上，「真如因果，體無別故」，³⁷ 真如作為因和作為果是無分別的，本身既不可視為因，也不可視為果。以真如（理）為佛性，僅表示佛的本質（法身）是真理而已。理不可以有生因或了因的作用。這一點是法寶和慧沼之間最為關鍵的區別。相對地，法寶主張理（真如）有力用，可以發揮應得因（目的因）的作用。慧沼則主張，真如是無為法，無作用可言，實際上有作用的只能是阿賴耶識的種子。法寶引述《起信論》證明真如體「能生一切世出世善因果」之用，慧沼則回應說：「真如豈有作用？若有作用，同諸行故。」³⁸ 有作用的只能是有為法（諸行），心識的認識活動就是有為法。唯

³⁶ 《慧日論》，大 45·439·中：「隱密性者，如《維摩經》云：塵勞之儔為如來種等。《涅槃》三十三云：如來未得阿耨菩提時，一切善不善無記，悉名佛性。《涅槃》二十二云：一切無明煩惱等結悉是佛性，何以故？佛性因故。從無明行及煩惱得善五陰。」

³⁷ 《慧日論》，大 45·440·中。

³⁸ 《慧日論》，大 45·426·中。參見久下本《權實論》，92-93/420, 424。

識家主張，在成佛的過程中，真如只能是所緣緣，不能是親生因。

關於真如在成佛過程所扮演的角色上，法寶和慧沼展開一場關於「真如所緣緣種子」的爭論。該問題見於《瑜伽師地論》討論種子的一段文獻：若阿賴耶識中的種子都是雜染的，那麼清淨的出世間法從甚麼性質的種子而生？如果說是來自雜染種子，那是不合理的，因為雜染種子如何能生出清淨無漏的出世間法呢？如果不是來自阿賴耶識中的雜染種子，那又會是甚麼種子呢？《瑜伽師地論》提出的答案是：「諸出世間法從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生」。³⁹ 問題是，甚麼是「真如所緣緣種子」？是本有嗎？是新熏嗎？根據玄奘的教學，這些問題在印度論師之間，如勝軍、護月、難陀、護法等人，早已提出各種不同的解釋。據保留在窺基的《瑜伽師地論略纂》和遁倫的《瑜伽論記》的玄奘口義，⁴⁰ 印度論師有新熏和本有的解釋：一、勝軍主張新熏說，認為在見道以前瑜伽行者觀十二部經為所緣，由於十二部經不外是佛所證真如（清淨法界）所流出，以經教為所緣即可說是以（影像）真如為所緣。待入見道後，其無漏智始以真如本身為所緣，其所熏成的種子稱為「真如所緣緣種子」。窺基《略纂》又云：「由決擇分世第一法，緣真如教法為所緣故。以此為因緣種子，生見道智，即說世第一法，名真如所緣緣種子。以緣教法影像真如修習為緣故，言從真

³⁹ 《瑜伽師地論》，大·30·589·上。

⁴⁰ 參見袁輪顯量，〈真如所緣緣種子と法爾無漏種子〉，《佛教學》第30號，1991，48-53；廖明活，〈中國佛性思想的形成和開展〉，第八章，「初唐時期佛性論爭的真如所緣緣種子問題」；張文良，〈法寶的「真如種子」與「真如所緣緣種子」說〉，《南昌航空大學學報》（社會科學版），第10卷第1期，2008。

如所緣緣種子生。」⁴¹ 值得注意的是，這裡「真如」可以分為「影像真如」（教法真如）和「法界真如」，前者可稱為「表象真理」，後者可稱為「存有真理」；前者可以言說或命題表示，後者則是事實本身。⁴² 這裡以真如為所緣，從修道論來看，先以「影像真如」為認識對象，然後才以「法界真如」為認識對象，其所熏成的種子都只能說是新熏，並非本有。二、護月主張本有說，認為在入道前緣教法真如，名「真如所緣緣」，熏習本有無漏種子，使之成熟，才能緣著真如，此時所緣才是真實的真如。其所言之修習過程和勝軍的說法沒有不同，差別的只是無漏種子究竟是新熏或本有。⁴³ 後來為法相宗正統的護法，主張同於護月的本有說，兼採新熏。此可見於《成唯識論》和《述記》。

法寶在《究竟論》針對該問題提出新解，將真如所緣緣種子生出色世間法解釋為真如生諸法，真如具有種子的能生作用。真如既是所緣緣，也是種子。真如是種子，自然有能生的作用。這裡暫且不處理

⁴¹ 《瑜伽師地論略纂》，大·43·184·下：「問諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生者。備景法師云：若欲入解脫分時，觀十二部經教法。此教遠從清淨法界出。由緣此教，乃至在入決擇分位將證見道已前，緣教為境，修多修習力故，故言真如所緣緣。入見道已，此緣見道無漏之智，本無漏，無漏故，今緣真如既著，即熏成種。即現行智，以真如為所緣緣之種子生。即此種子，不從因緣生，唯有前世第一法為等無間緣，俱有法為增上緣，真如為所緣。至後念已，即從因緣者。又由決擇分世第一法，緣真如教法為所緣故，以此為因緣種子，生見道智，即說世第一法，名真如所緣緣種子。以緣教法影像真如修習為緣故，言從真如所緣緣種子生。此是勝軍論師義。即以此文故，言一切皆從新熏成。」

⁴² 參見拙稿，〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉，《現象學與人文科學》第3期，2006，27-49。

⁴³ 《瑜伽師地論略纂》，大·43·184·：「護月釋云：其自身中本有無漏種，由在解脫分等位中緣教法故，名真如所緣緣。當於此時，舊種遂增。由本有種故，得入解脫分位。又入見道時，由前已習緣真如觀，今得成熟，緣著真如，真如即是所緣緣。本有無漏之種，乃能生此現行智果。由緣真如為境，種方生現行故，言真如所緣緣種子生。」

「真如所緣緣種子」這複合詞在《瑜伽論》原典如何解讀的問題。⁴⁴ 法寶的論證主要是引經證：《大般若經》「真如雖生諸法，真如不生」、
 「一切聖者戒定智品從此性生」和《華嚴經》「清淨甚深智，如來性中生。」⁴⁵ 他另外再引《涅槃經》「第一義空為種子」和《瑜伽論》
 「種及界、性，名異體同」，反問：「因何（真如）許是佛性，不許是佛種邪？」⁴⁶ 法寶以「第一義空為種子」同於「真如為種子」，在句法上可成立；若以「種」(gotra)、「界」(dhātu)和「性」(prakṛti)為同義詞而說「真如」(tathāta)是「種子」(bīja)，顯然混淆此「種」(gotra)與彼「種」(bīja)的不同。無論如何，法寶藉由經證，主張「真如種子」的存在，而且更重要的是，真如既是種子，真如遍在，真如種子也就一切皆有，而不是唯識師所稱的，一部分眾生有無漏種子，另一部分眾生則無，故有五性三乘之分。這是法寶的結論：「准此理教，《善戒經》等本性即是真如，平等而有，無別有為無漏種子，眾生有無不同。」⁴⁷

針對法寶的解讀，慧沼質問如下：「若即真如為種能生，應但云從真如種子生出世法，何須云真如所緣緣種子生因？」⁴⁸ 慧沼的意思

⁴⁴ 相關研究，見山部能宜，〈真如所緣緣種子について〉，《日本の佛教と文化》（京都：永田文昌堂，1990），63-87；松本史朗，〈佛教思想論 上〉（東京：大藏出版社，2004），第二章第四、五、六節。

⁴⁵ 淺田本《究竟論》，364-366 行。見淺田正博，〈法寶撰『一乘佛性究竟論』卷第四・卷第五の兩卷について〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第 25 號，1986 年。經證出處，參見末木文美士，〈法寶の真如論一端〉，平川彰編，《如來藏と大乘起信論》（東京：春秋社，1990）。

⁴⁶ 淺田本《究竟論》，396-397 行。另參見末木文美士，〈法寶の真如論一端〉，平川彰編，《如來藏と大乘起信論》（東京：春秋社，1990），頁 480-481。

⁴⁷ 淺田本《究竟論》，312-313 行。

⁴⁸ 《慧日論》，大 45・429 上。

是，出世清淨法是由無漏智所產生，而無漏智則來自以真如為所緣的觀行所產生，需要修行（正確的認識）而得的無漏智作為中介環節。倘若去除這認識論的中介環節，認為真如即可為種，生出萬法，包括出世間法，這會導致不假修證即可成佛的不合理結論。另外，針對法寶引述《大般若經》「真如雖生諸法，真如不生」之經證，慧沼的答覆指出，真如僅能作為一切法的增上緣，不可以作為親因緣。若說真如是一切法的親因，便會導致「一如生萬德，何有定異因」的一元論困境。也就是，一真如體生出各種不同屬性的存在，這些存在的殊異性便無法得到恰當的解釋。⁴⁹ 慧沼總結他對法寶「理心」的批判，其中的一項論證，如上所見，在於指出法寶的理論落入形上學一元論的困境：「若一切生，同有真如，共一正因，同數論等從一因起情非情等。」⁵⁰ 依相同的理路，慧沼指出，若一切眾生皆有理心為成佛正因，怎麼會有染淨、善惡、三界、六道、三乘等種種差別現象？慧沼顯然認為如來藏思想的一元論無法妥當說明現象世界的差異。⁵¹

伍、反思與自證：朱熹與陸象山論理與心

法寶與慧沼的佛性論爭，基本上繼承由玄奘引入的印度瑜伽行派的問題脈絡，此可從論爭所引的經論皆是印度經論看出。然而，從論爭的關鍵詞彙來看，中國傳統固有的「理」與「心」範疇，有意地替代印度佛教原有的名相（真如、阿賴耶識），這種換喻修辭相當程度

⁴⁹ 《慧日論》，大 45·426 中。參見菴輪顯量，〈真如所緣緣種子と法爾無漏種子〉，61。

⁵⁰ 《慧日論》，大 45·426 下。

⁵¹ 批判佛教學者，特別是松本史朗，指責如來藏思想為基體論，其論據和慧沼的批評理由相同。

地為後來的宋明新儒學分為理學和心學的發展定下基調。更重要的是，不僅是在修辭層面上法寶與慧沼的佛性論爭和宋明心學和理學之爭之間有所承續，在哲學問題上更可以看出真理和心識的關係成為東亞哲學從中世到近世的主要關注。心理二分或心理為一，理作為認識對象或是作為主體性的根本構成關係到佛教內部和儒家內部在實踐論上不同路線的競爭。此問題在儒家內的爭論以朱陸之爭最為典型。朱熹主張心理二分、格物窮理，和唯識學強調真如理為所緣的認識論進路，若合符節，而陸象山心即理的主張則和法寶的理心說前後呼應。法寶的佛性論和禪宗的心性論基本上同一理路，而朱熹批判陸象山為禪，間接說明法寶佛性論和象山心學的可共量性。

我們先看朱熹關於心與理關係的說法。欲釐清心與理的關係，必須先瞭解作為朱熹哲學核心的理氣論。理與氣作為宋明新儒學的形上學範疇類同於佛教的無為法與有為法的區分。佛教的有為法是緣起生滅的現象，而儒家的氣則指陰陽變化的現象；佛教的無為法（真如）是緣起本身或緣起法則，而儒家的理則統指道德之理與陰陽變化之理。朱熹在許多地方提到心是「氣之靈」⁵²，因此理與心的關係也就同於理與氣的關係，或是佛教所說的無為法和有為法的關係。

關於理與氣，朱熹強調二者之間，「分際甚明，不可亂也」：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。其性其形，

⁵² 「所覺者心之理也，能覺者氣之靈也。」「心者，氣之精爽。」《朱子語類》第一冊（北京：中華書局，1986），頁 85。

雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。⁵³

朱熹以《易傳》形上與形下，道與器的範疇來區分理與氣，並且強調這區分是必要的，不可取消。二者之間，理為先，氣為後，理為本，氣為末。這本末先後是就邏輯（形上學）來說，不是就經驗事實來說。若就經驗事實來說，朱熹則說理氣不離或理在氣中，這一點需先辨別：

問：「先有理，抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」⁵⁴

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣中；無是氣，則理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。」⁵⁵

理與氣是形上學的區分，不是經驗科學的區分。此形上學區分乃從經驗推述出來，故說「必欲推其所從來，則須說先有是理」。必須注意的是，朱熹的理同時包含存在之理和價值之理，前者「如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理」⁵⁶，後者「則為仁義禮智」，前者是自然法則，後者是道德法則。佛教則以真如為理，其內容以清淨法性來規定，道德色彩並不濃厚，然有宗教性，因為真如之相對於諸行，理之相對於

⁵³ 〈答黃道夫〉，《朱文公文集》卷 58

⁵⁴ 《朱子語類》第一冊，頁 3。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 同上。

事，仍有染淨迷悟的區分。

朱熹關於心的理論較為複雜，許多地方需要謹慎地從文脈上解讀，以免錯解。例如，朱熹也常說「心與理一」，「理在心中」⁵⁷，這些都是經驗描述的說法，特別是就實踐結果或聖賢境界而言的描述，不是邏輯上的先驗區分。⁵⁸ 這並不是說經驗描述的說法不可取，正好相反，朱熹的這些經驗描述正好顯示出形上學和實踐有著密切的內在關連。但是，朱熹畢竟有強烈的形上學取向，其心與理的形上學區分，目的在於強調心的認知作用和理的客觀性。他認為如果認知的客觀性未能貞定住，則易迷於本心風光，和禪家無異。這可見於朱熹批評佛教的〈觀心說〉一文：

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二也，為主而不為客也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心而能管乎此心者也。然則所謂心者為一耶？為二耶？為主耶？為客耶？為命物者耶？為命於物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。⁵⁹

此段前半是朱子的主張，後半則是對佛教觀心說的批評。朱子主張，相對於客體，心是認知主體，具有知覺與判斷的能力，其認知對象是

⁵⁷ 「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。」《朱子語類》第一冊，頁 85。

⁵⁸ 陳來引述《朱子語類》三十七，朱子解《論語》「仁者無憂」時說道：「仁者理即是心，心即是理，有一事來便有一理以應之，所以無憂。」認為這裡所說的「心與理一」指的是仁者修養後達到的境界，不是就存有論而言。參見陳來，《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社 1987），頁 164。

⁵⁹ 《朱文公集》卷第六十七，雜著，引自牟宗三，《心體與性體》（台北：正中書局，1969），第三冊，頁 331。

事物之理。當此事物之理被認知時，此理是作為認知對象而非作為心外對象被認識，故可說「理在心中」，但這不等於說心與理是存有論地同一。對朱子來說，理的存有論的獨立地位不容絲毫質疑。朱子批評的佛教觀心論也許是針對禪宗，例如神秀即著有《觀心論》。神會便曾說神秀禪法為「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」。⁶⁰朱子反對禪家自證本心的功夫，因為自證本心在理論上必須預設能觀之心與所觀之心的二分。因此他質疑：「所謂心者為一耶？為二耶？為主耶？為客耶？為命物者耶？為命於物者耶？」他批評象山為禪，也是基於同樣的理路。朱子又說：

大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，如口齧口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同，蓋如此也。然非審思明辨之君子，其亦無能無惑於斯耶？⁶¹

朱子認為儒釋不同就在於儒者「以心窮理」，佛家「以心求心」，前者「理實」，後者「理虛」。朱子批評禪宗的觀心法門，以心求心，就好像以口嚙口，以目視目，是不可能的。朱子本人可能不一定清楚他的批評早見於佛教內部對自證的爭論。佛教經常使用「刀不能自割」，「目不能自視」來論證自證的不可能。朱子顯然對此有所瞭解，只是他的批評卻不是像印度佛教那般落在知識論上討論，而是直接表現出他對佛家這種功夫論落入危險迫塞、自相矛盾的憂慮。朱子在這

⁶⁰ 神會，《菩提達摩南宗定是非論》，見楊曾文編校，《神會和尚禪語錄》（北京：中華書局，1996），頁 29。

⁶¹ 同上。

裡並沒明白說出危險究竟在哪裡，從他平素批評禪學來看，他憂慮的不外是學者沉溺於玩弄光景，自以為見道。

陸象山則十分不同。《象山年譜》記載鵝湖之會 (1175) 的朱陸異同曾說道：「鵝湖之會，論及教人，元晦之意欲令人泛觀博覽而後歸之約；二陸之意欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離。」⁶² 以「發明本心」概括象山學風，可以說是十分恰當。象山本來就對形上學思辨缺乏興趣，這使得他對北宋諸子的講學不能相應，自然也對朱熹的格物窮理進路不能贊同。形上學的興趣主要表現在對存有者本質的追問，這種追問基本上是在觀念中進行。象山的興趣則在於直指事物事理本身，著重於從經驗本身掌握所做開的事理。所謂「發明本心」，就是這意思。《象山年譜》記載富陽主簿楊敬仲 (1141-1226) 和象山的一段對話，充分反映出象山的現象學式的興趣。有一天，楊敬仲問象山：「如何是本心？」象山以孟子四端說答之：「惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心。」敬仲曰：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，先生終不易其說，敬仲亦未省。正好有賣扇子的人來要求仲裁糾紛，楊敬仲裁判雙方是非曲直之後繼續問前問。象山答曰：「聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。」敬仲大覺，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。先生嘗語人曰：「敬仲可謂一日千里。」⁶³

這則記載顯示出，悟與不悟的區分在於認知態度的不同。當楊敬仲採取形上學的態度提問，追問什麼是「本心」時，無論象山如何回答，都無法真正地瞭解。只有當所有的形上思辨都懸擱之後，直接回

⁶² 陸象山，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁 491。

⁶³ 同上，頁 487-488。

到經驗本身，事理才能做開，理解才能相應。象山顯然明白形上學態度和現象學態度的區分，才要求逕入經驗本身，指點本心的意義，因為在實存的情境中，本心並非作為思辨的對象，而是行爲（知覺、判斷、行動）的主體。唯有主體當下回到主體，也就是回到本心，才能明證在主體經驗中的事理。換言之，事理的明證性只有在主體性經驗才可以獲得。這就是現象學的基本態度。相對地，朱子界定理為仁義禮智，此道德之理雖由良心之四端（惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心）表現，朱子仍主張心與理在存有論上必須嚴加區分，否則無法保住理的客觀性，象山則認為心理二分乃形上學預設，如果回到經驗本身，「是者知其為是，非者知其為非」，是非之理即不外乎心知的活動。心與理不可分，心即理。

綜觀陸象山的著作，他甚少進行諸如理氣問題的形上學論證，即使就其再三致意的本心，也未嘗論證以展示其義理。對他來說，論證本身就是方法上的歧出。所謂「事實湮於意見，典訓蕪於辨說」，論證分析就是意見辨說，未能使事實典訓明白，反而隱蔽不清。象山批評朱熹支離，就是這個意思。象山直接以踐履為進路，其〈與曾宅之〉書裡首揭「存誠」、「存心」工夫：

易曰：閑邪存其誠。孟子曰：存其心。某舊亦嘗以存名齋。孟子曰：庶民去之，君子存之。又曰：其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。只存一字，自可使人明得此理。此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。⁶⁴

象山強調以「存」的工夫為先，才能「明得此理」，而此理本有，非

⁶⁴ 同上，頁 4。

由外鑠，明得此本有之理即是主宰。這裡有幾層意思。首先，象山並未論證理的先驗性，而是先經由「典訓」，也就是聖人經驗的宣示，指出「存心」（存其本心）的工夫是天理得以開顯的入處。天理並非透過論證而得，而是在本心的發用中呈顯。至於本心的發用，象山完全順著孟子學的路數，從四端的擴充做起。此四端之心的存養擴充過程同時就是天理的實現過程。象山在與李宰書裡發揮此義，十分透徹：

人非木石，安得無心？心於五官最尊大。《洪範》曰：「思曰睿，睿作聖。」孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」又曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」又曰：「至於心，獨無所同然乎？」又曰：「君子之所以異於人者以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」又曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰：「此之謂失其本心」。存之者，存其心也，故曰：「大人者不失其赤子之心。」四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。有所蒙蔽，有所移奪，有所陷溺，則此心為之不靈，此理為之不明。是謂不得其正，其見乃邪見，其說乃邪說。⁶⁵

所謂本心即是「即心即理」之心，於佛教無異於法寶所言之「理心」，於儒家象山則順孟子稱為「本心」，其作為成聖成佛的先驗主體性則無不同。此本心既普遍地見之於四端（道德情感），其內容則是先驗之理（道德法則）。「人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」理並非在心之外，而是在心的自證下所開顯的本質。唯在這結構下，才能

⁶⁵ 同上，頁 149。

說「心即理」，心與理同一的本心。所謂失其本心，即是作為建構意義世界的先驗主體（本心）並未被自我所覺知。如何促成本心的自我覺知就是象山或孟子所說的「存心」工夫。

象山在另外給曾宅之書中更清楚地展示本心的情感與法則的同一性：

心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。故夫子曰：「吾道一以貫之。」孟子曰：「夫道一而已矣。」又曰：「道二，仁與不仁而已矣。」如是則為仁，反是則為不仁。仁，即此心也，此理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也；愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其為是，非知其為非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也；敬此理也，義亦此理也；內此理也，外亦此理也。⁶⁶

象山明白宣示「此心此理，不容有二」，其理由在於道德法則無法獨立於道德行為（故可說是道德內在論者）。⁶⁷ 吾人認為道德法則有其客觀性，可獨立於意識（心）之外，乃就概念或語言來表述道德法則，將道德法則脫離實踐脈絡，並以命題予以固著，如曰：「人不可殺人」，

⁶⁶ 同上，頁 5。

⁶⁷ 我在這裡區分道德內在論和外在論，主要在於辨明道德法則在說明道德行為的地位。若道德行為需要藉由外在的道德法則（理）來說明，則稱為外在論；相反的，若不需要外在的道德法則，純粹從內在因素，即可說明道德行為，則稱之為內在論者。這和時下道德哲學的用法，將內在論界定為「接受某些道德判斷必須來自某種內在的動機」，而將外在論界定為「接受某些道德判斷可以和內在動機無關」，有所不同。參見 R. M. Hare, "Universal prescriptivism," in Peter Singer, ed., *A Companion to Ethics* (Oxford, UK: Blackwell, 1991), 458。

故看似可和意識分離，並以此衍生的道德法則反過來規範道德行為。認為道德法則是外在的認識對象，使心合之，這是朱熹心理二分的工夫路數，也是象山所反對的。象山認為道德的根源應該回到道德經驗本身。唯有回到道德經驗，也就是道德的意向性活動，才會發現「愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其為是，非知其為非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也」。子愛其親，弟敬其長，這是再平常不過的道德行為（愛、敬），其意向對象不僅是親長的具體存在，此意向活動本身就是理的活動。理不孤懸，必須就其在具體的活動中來瞭解。這一點乃來自「即事而真」、「理事不二」的固有思維傳統。以象山所舉的例子來看，親長的具體存在是愛的意向性活動的對象，也是讓理得以體現的場域。此所以親歿之後仍無損於孝思活動的延續，因為孝思並不決定於外在對象，更不是決定於作為認知對象的理。理必須和心合說，即心即理，這就是就心的作用言理。理是實理，然非孤懸之理，而是能有作用。

陸、結論與對話：作為現象學問題的一種解讀

從以上慧沼和法寶的佛性論爭到朱陸異同，不論是佛教內部或是儒家內部，即使雙方對於理的內容各有不同的界定，理的全幅實現卻是雙方的共同關注。佛教所證的理是真如空理，以人法二無我或無自性來規定，而儒家肯定的則是實理，有其積極的道德價值內容。儒釋雙方內部的分歧，或稱理學，或稱心學，或強調真如理，或強調真如心，其存有論上的差異其實和各自採取的不同實踐方法密切相關。強調理的優先性者（唯識學與程朱理學）必然在工夫上主張格物窮理，而強調心的優先性者（如來藏思想和陸王心學）必然強調回歸本心。前者強調主客之間的認識活動，而後者則強調自證。前者有明顯的知

識論取向，而後者則是存有論取向。⁶⁸

然而雙方的差異並不影響彼此之間更為根本的共同立場：存有論不能獨立於意識哲學，真理問題必須關聯到意識問題來討論。換言之，不能孤立地問：什麼是理？不論是佛教或儒家，或各自內部的不同系統，他們從未孤立地進行形上學思辨。什麼是理的問題一定不能離開心識的活動來回答。若藉由現象學來說明，理必然和意向性有關，理是意向性的對象。離開意識的意向性活動，我們無法孤立地談論理。這是現象學的基本立場，即使唯識學和朱熹都會同意。就唯識學來說，智為心所，識為心王，智依識轉，真如理作為智的對象，不能視為心識之外的對象。⁶⁹ 若將真如理視為心外的存在，則不可避免自相矛盾，因為就唯識學而言，真如理的內容即是唯識性（唯識無境）。理既是識之所緣，經驗上就離不開能緣。能緣與所緣既是識的結構，離識別無所緣。唯識宗以真如為所緣，真如還是不能離開識。⁷⁰ 至於朱熹，他常言「理在心中」，也必須也視為關於意識經驗的現象

⁶⁸ 本文寫至結論時，重翻牟宗三《佛性與般若》，驟然發現牟先生早以縱貫系統和橫攝系統分判真諦真心系統與玄奘妄心系統的分歧乃相應於陸王心學與朱子學的分歧：「[真諦]從亂識起，到唯真心止，空如之理始終從主體說也。此與妄心派之境智分能所而作差別說者異矣。要者是在妄心派以阿賴耶為主，而以正聞熏習為客，真如境始終是在正聞熏習所成之出世淨心之仰企中，亦在其所緣中，因此，始終是在對列之局中（一如朱子），而未能以真心為提綱，融真如理於真心中，而為一實踐存有論之縱貫系統也。……心理為一即是縱貫系統。心理為一的真如有內熏力，能生無漏功德法，所謂『性起』，即是縱貫系統。（在生死流轉方面只是緣起）。此與妄心派言真如理不生起，既不能熏，亦不受熏，賢首所謂『凝然真如』者，異矣。」牟宗三，《佛性與般若》（台北：學生書局，1977），上冊，頁 359-360。即此以觀，本文至此可以說是牟解之註腳。

⁶⁹ 《成唯識論》：「智雖非識，而依識轉，識為主故，說轉識得。」（大 31·56·中）。

⁷⁰ 歐陽竟無，《瑜伽真實品敘》：「但一真如，無別正智，過即無邊；說有正智，不離真如，相映正理。」引自程恭讓，《歐陽竟無佛學思想研究》（台北：新文豐，2000），頁 249。

學描述。

就如來藏思想（法寶）和心學（陸象山）而言，理並非心的認識對象，而是內在於主體性的先驗根據。不同於經驗主體（分別識）的能所構造，本心或理心以先驗性的理為根據，其主體性並不以分別識或孟子的耳目之官（小體）來界定，而是以理來界定。既然先驗的主體性奠基於理，理的認識與實現只能來自先驗主體性的反身性覺知 (self-reflexive awareness)，而不在於認知主體的對象性認識。這種內溯主體以尋理則根源 (the subjective sources of the laws of logic) 的進路正是胡賽爾在批判心理主義後所提出的現象學方法：「相對的，現象學展現純粹邏輯的基本概念和理則所出的根源，回到這些[概念與理則]必須再度回溯的根源，才能給予它們瞭解純粹邏輯以及涉及的知識論批判所需的『清晰和明了』。」⁷¹ 我們注意到胡賽爾使用「回溯」(traced back)、「根源」(sources)、「流出」(flow) 等意象，來表達其內溯主體性的轉向，和陸王心學或受到如來藏思想影響的禪宗要求自證本心的方法非常接近。唯有回到意識經驗，這些理則才能被「清晰明白」地直觀，而不是思辨地構畫。就佛教來說，後者是分別，前者是正智。只有在正智的現觀自證之下，理才能全幅開顯。

對胡賽爾來說，形式邏輯的致命傷乃在於它和思維主體的分離，以致於和生活世界脫節，成為乾枯無力的學問。對治之道則唯有回到先驗性主體的根源，胡賽爾稱之為「先驗邏輯」。如 John Sallis 所言：「先驗邏輯僅是刻意地、論題地關連到先驗根源的形式邏輯。先驗邏輯是從根本上先驗地奠基的形式邏輯。」⁷² 換言之，胡賽爾不僅

⁷¹ Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations* (London and New York: Routledge, 2001), 86. 又見 John Sallis, "The Logic of Thinking," 發表於 2008 年 11 月 25 日在政治大學的講稿，頁 5-6。

⁷² John Sallis, 同上，頁 8。

未曾取消形式邏輯，還藉由現象學方法賦予形式邏輯應有的生命力，讓邏輯和先驗主體的活動重新結合。胡賽爾對於形式邏輯的批評類似華嚴宗批評法相宗的「真如凝然」。同理，法寶強調真如（理）有其力用，主要的理由就在於經驗上理不離心，理因心而有力用。由此可見，不可如批判佛教學者僅視如來藏思想為一元論形上學。相反的，如來藏思想要求徹底地回歸到先驗主體性根源，其用心乃出於實踐的要求，因為唯有回到作為先驗性根源的本心或理心（真如心），理才獲得實踐的動力。

如上所言，從佛性論爭到朱陸異同的東亞哲學發展，基本上相應於現象學關於真理的觀點：真理不能僅從形式判斷來規定，而應該奠基於明證性 (evidence)，使真理能夠直觀地給予。⁷³ 胡賽爾拒絕符應論的真理觀，因為符應論未批判地預設外在於意識的對象。就這點而言，唯識學、如來藏思想和心學都無二致。朱熹哲學則較為複雜，他主張理在氣先，帶有明顯的柏拉圖主義的色彩。然而成熟期的朱熹強調「心統性情」，將先驗的道德規範（仁義禮智＝性＝理）和經驗的道德情感（四端）收攝為心的體用關係，主張唯有經由心的中介，先驗之理才能發用於經驗之情，而為心所明證。⁷⁴ 若無心的中介，理將凝然不起作用，吾人亦無從明證之。此所以朱熹常強調「理不離知覺，知覺不離理」。即此而言，朱熹也是不離心來展現理。不同的是，朱熹並未將心視為先驗的主體性，因為心為氣之靈明者，雖是靈明，畢

⁷³ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Investigation VI, §39. Cf., Dieter Lohmar, "Truth", in Lester Embree, et al., eds., *Encyclopedia of Phenomenology* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997), 708-712.

⁷⁴ 《朱子文集》（卷 67，〈元亨利貞說〉）：「仁義禮智，性也；惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知者，心也。性者心之理也，情者心之用也，心者性情之主也。」陳俊民校訂，台北德富文教基金會出版，2000 年，第七冊，頁 3361。

竟還是氣。此點不同於象山之心即理說。

如果佛性論爭和朱陸之爭的雙方都採取現象學的進路，吾人又如何在現象學內部來判釋其中的分歧？這是不容易回答的問題，原因可能在於雙方的哲學動機大異其趣。佛教和理學的終極關懷是成佛成聖，成為存有的守護者和充實者。晚期胡賽爾雖然關懷歷史危機和生活世界，基本上為科學提供嚴格性的奠基是他的終生志業。這二種學問旨趣相當不同。在這一點，海德格的基本存有論反而和東亞哲學比較有親近性。至於如何在現象學內部來判釋佛性論爭和朱陸異同雙方的分歧，我們或許可以從胡賽爾在《邏輯研究》第二卷第六研究關於明證和真理的探討和海德格〈論真理的本質〉找到可能的回應線索。

胡賽爾在《邏輯研究》中關於真理的理論，基本上是為正確性真理 (truth of correctness)，例如判斷的正確性，提供現象學的奠基。他給「真理」一個完整的定義：「真理作為一個認同行為的相關物便是一個事態，而作為一個相合的認同的相關物便是一個同一性，即：在被意指之物和被給予之物本身之間的完整一致性。這種一致性是在明見性中被體驗到的，因為明見性就是相即認同的現時進行。」⁷⁵ 首先，真理是認同行為的相關物，此相關物既是事態 (state of affairs)，也是同一性 (identity)，作為所意和所予的一致性。胡賽爾從意向性的能所結構的所方將真理界定為意向的相關項，也是明證行為的對象。在接下來的補充定義，胡賽爾就明證行為的觀念的本質 (ideal essence) 來界定真理，則是從能思來界定。整體來說，胡賽爾還是強調真理為在明證性行為中被給予的對象，同時也是被意指的對象，此對象為直觀

⁷⁵ 胡賽爾著，倪梁康譯，《邏輯研究·第二卷第二部分》（上海：上海譯文出版社，1999），頁 122。英譯參見：Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations* (London and New York: Routledge, 2001), 331.

所充實本身就是真理，就是存有。⁷⁶ 這種意義的真理當然不是判斷的真理和命題的真理，而是在明證性行為中展示的事態。此真理必然是一種同一性。必須注意的是，這同一性並非古典哲學的同一性，如亞里斯多德的自我同一 (*auto kath' auto*) 或印度佛教的自性 (*svabhāva*)，而是事物之所給予和所意指之間的同一性。⁷⁷

相對地，唯識學將真如分為盡所有性和如所有性，也在修道進程上分為影像真如和親證真如，前者透過表象認識，後者透過直觀認識，窮盡一切法的如性。唯識學主張真如作為認識對象，這一點是和胡賽爾現象學一致的。同樣的，朱熹將理視為格物致知的對象，也是採取和胡賽爾現象學一致的知識論進路。

關於真理問題，繼承胡賽爾而另開新局的海德格，一方面重新解釋現象學的旨趣在於讓事物顯示其本身，讓事物在光照下顯現⁷⁸，另一方面以「自由」、「開顯」來說明真理的本質。和胡賽爾一樣，海氏追問作為一般的真理根據，也就是符應的正確性，如何在更根本的層面上成為可能？他指出，只有先在敞開之境，讓事物敞開自己，讓存在者存在，才能使「心合於理」的符應真理（命題真理）成為可能。換言之，只有植根於自由的開放狀態，才是真理的真正本質。「真理的本質乃是自由」(*Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*)。⁷⁹「自由先被規定為在開放之境開顯的自由。這自由的本質如何被思及？那正

⁷⁶ 同上。

⁷⁷ 關於古典哲學的真理論，參見 Barry Allen, *Truth in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 9-28。

⁷⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), 51.

⁷⁹ Martin Heidegger, "On the Essence of Truth," in *Basic Writings*, ed., by David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1976), 125.

確的表象性陳述所相應的開顯者是在開放行為所開顯的存有者。在開放之境得以開顯者的自由使存有者如其所是。自由表現為讓存有者如其所是。」⁸⁰ 海氏即此而以「解蔽」(*alētheia*)、「開顯」(*disclosure*)來說明真理的本質。

如果將以上海德格的真理觀和如來藏思想、心學比較，表面上看不出彼此有太多的共通處。如來藏思想和心學容易被解讀為一種先驗唯心論，主張將理心或本心解讀為存有論，甚至於宇宙論意義的先驗主體性，而海德格的哲學基調則和先驗主體性哲學互不相容。海氏哲學更多的著力是對主體形上學的解構。海德格的思維顯然有意脫掙胡賽爾的知識論進路，轉向海氏所言的基本存有論，後者試圖解消笛卡兒以降的二元論形上學，以現象學的方法揭顯作為「在世存有」的「此在」義蘊。真理的問題必須在基本存有論的範圍內考察。真理的問題就是存有的問題，或是更明確的說，存有開顯的問題。⁸¹ 就理與心的關係來說，海氏自然不會同意從能所對立的存在者的 (*ontic*) 層面來處理，而會從更為根源的存有的 (*ontological*) 的層面來考察「心理二分」之前真理可能的條件，也就是存有的開顯。在佛教來看，特別是如來藏思想，存有開顯的根源性和優先性就是真如法性的根源性和優先性。如來藏思想主張，真如直接在如來藏自性清淨心（理心）開顯，而關於生死世界的說明則歸於識心的分別活動。這是如來藏思想和唯識學的根本不同，後者更多地關注以真如為所緣的認識論問題；相對地，如來藏自性清淨心本身應該被理解為未被遍計所執執定以前如如自在的場域，此如如自在即相應於海德格所言的作為真理本質的自

⁸⁰ 同上，127。

⁸¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 256: "If, however, *truth* rightfully has a primordial connection with *Being*, then the phenomenon of truth comes within the range of the problematic of fundamental ontology."

由。即此而言，海德格的真理論顯然更為相應如來藏思想系統，其和陸王心學的比較亦可如是觀。透過基本存有論的分析，海德格得出結論：真的肯斷 (true assertion) 讓事物在開顯中呈現，真理就是開顯存有 (Being-uncovering)。「因此真理絕非知與物，能與所之間的一致。」⁸² 真理作為開顯存有唯有於「在世存有」才可能。這即是象山常說的「道外無事，事外無道」。道就是真理，事就是「在世存有」。真理必須於「在世存有」中開顯。僧肇說：「即事而真」，也是同樣的意思。象山也會同意海德格的說法，說存有在世的自在開顯是第一義，至於道問學的知識活動，如朱熹所好，已落於第二義矣。

⁸² Ibid., 261.

參考文獻

中文 / 日文 :

《大乘密嚴經》 *Dasheng miyan jing* , 《大正新脩大藏經》 *Taishō shinshū daizōkyō* , 第 16 冊 Vol. 16 。

久下陸 KUGE Noboru , 1985 , 《一乘佛性權實論の研究 上》 *Ichijō busshō gonjitsuron no kenkyū I* , 東京 [Tokyo]: 隆文館 [Ryūbunkan] 。

山部能宜 YAMABE Nobuyoshi , 1990 , 〈真如所緣緣種子について〉 *Shinnyo shoenen shuji ni tsuite* , 《日本の佛教と文化》 *Nihon no bukkyō to bunka* , 北畠典生教授還暦記念論集刊行会 (編) Kitabatake Tensei Kyōju Kanreki Kinen Ronshū Kankōkai Ed. , 63-87 , 京都 [Kyoto]: 永田文昌堂 [Kyōto-shi: Nagata Bunshōdō] 。

末木文美士 SUEKI Fumihiko , 1990 , 〈法寶の真如論一端〉 *Hōbō no sinnyoron ittan* , 《如來藏と大乘起信論》 *Nyoraijō to daijōkushinron* , 平川彰 (編) AKIRA Hirakawa Ed. , 471-506 , 東京 [Tokyo]: 春秋社 [Shunjūsha] 。

石井公成 ISHII Kosei , 1995 , 〈敦煌文獻中の地論宗諸文獻の研究〉 *Tonkō bunken chū no jironshū sho bunken no kenkyū* , 《駒澤短期大學佛教論集》 *Komazawa tanki daigaku bukkyō ronshū* , 第 1 集 Vol. 1 : 91-96 。

- 印順 Yinshun, 1971, 《中國禪宗史》 *Zhongguo chanzong shi*, 台北 [Taipei]: 正聞出版社 [Zhengwen publish]。
- 朱熹 ZHU Xi, 1986, 《朱子語類》第一冊, *Zhu Zi Yulei* Vol. 1, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 吉藏 Jizang, 《大乘玄論》 *Dashengxuanlun*, 《大正新脩大藏經》 *Taishō shinshū daizōkyō*, 第 145 冊 Vol. 145。
- 伊藤隆壽 ITŌ Takatoshi, 1992, 《中國佛教の批判的研究》 *Chūgoku bukkyō no hihanteki kenkyū*。東京 [Tokyo]: 大藏 [Daizo]。
- 牟宗三 MOU Zongsan, 1977, 《佛性與般若》 *Foxing yu bore*。台北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。
- , 1969, 《心體與性體》第三冊, *Xinti yu xingti* Vol. 3。台北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。
- 青木隆 AOKI Takashi, 2001, 《地論宗》 *Jironshū*, 大久保良峻 (編著) ŌKUBO Ryōshun Ed., 《新・八宗綱要》 *Shin hasshū kōyō*, 318-340, 京都 [Kyoto]: 法藏館 [Hōzōkan]。
- 林鎮國 LIN Zhengou, 2006, 〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉 *Chuqi dasheng yujiaxingpai zhenli yu fangfa de wenti*, 《現象學與人文科學》 *Journal of Phenomenology and the Human Science*, no. 3: 27-49。
- 松本史朗 MATSUMOTO Shiro, 2004, 《佛教思想論 上》 *Bukkyō shisōron I*, 東京 [Tokyo]: 大藏 [Daizo]。
- 法寶 Fabao, 《一乘佛性究竟論》 *Yisheng foxing jiujiing lun*, 卍續藏經

- Wan xuzang jing*，第 55 冊 Vol. 55。
- 倪梁康 NI Liangkang，2007，〈胡賽爾現象學概念通釋〉*Husaier xianxiangxue gainian tongshi*，北京 [Beijing]：三聯書店 [Sanlian book]。
- 胡賽爾 HUSSERL Edmund，1999，〈邏輯研究·第二卷第二部分〉*Luoji yanjiu · di er juan di er bufen*，倪梁康譯 NI Liangkang Trans.，上海 [Shanghai]：上海譯文出版社 [Shanghai yiwén chubanshe]。
- 荒牧典俊 ARAMAKI Noritoshi，1988，〈中國對佛教的接受——“理”的一大變化〉*Zhongguo dui fojiao de jieshou. “Li” de yi da bianhua*，《世界宗教研究》*Studies in World Religions* 第 1 期 Vol. 1。
- 根無一力 NEMU Kazuchika，1987，〈慧沼の研究〉*Eshō no kenkyū*，《唯識思想の研究：山崎慶輝教授定年記念論集》*Yuishiki shisō no kenkyū : Yamasaki keiki kyōju teinen kinen ronshū*，龍谷大學佛教學會（編）Ryūkoku daigaku bukkyō gakkai Ed.，161-168，京都 [Kyoto]：百華苑 [Hyakka'en Shōwa]。
- 張文良 ZHANG Wenliang，2008，〈法寶的“真如種子”與“真如所緣緣種子”說〉*Fabao de “zhenru zhongzi” yu “zhenru suoyuan yuan zhongzi” shuo*，《南昌航空大學學報》（社會科學版）[*Journal of Nanchang Hangkong University (Social Science)*]，第 10 卷第 1 期 Vol. 10 no. 1：52-60。
- 淺田正博 ASADA Masahiro，1986，〈法寶撰『一乘佛性究竟論』卷第四・卷第五の兩卷について〉*Hōbō sen “ichijō busshō*

kukyōron” kan dai yon, kan daigo no ryōkan ni tsuite, 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》 *Ryūkoku daigaku bukkyō bunka kenkyūjo kiyō* 第 25 號 no. 25, 112-146。

陳來 CHEN Lai, 1987, 《朱熹哲學研究》 *Zhu xi zhexue yanjiu*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [Social Science China]。

陸象山 LU Xiangshan, 1980, 《陸九淵集》 *LU Jiuyuan ji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。

淨覺 Jingjue, 《楞伽師資記》 *Lengjia shizi ji*, 《大正新脩大藏經》 *Taishō shinshū daizōkyō*, 第 85 冊 Vol. 85。

湯用彤 TANG Yongtong, 1973, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 *Han wei liangjin nanbeichao fojiaoshi*, 台北 [Taipei]: 漢聲出版社 [Hansheng publish]。

間中潤 KENCHU Jun, 1987, 〈『一乘佛性究竟論』と『能顯中邊慧日論』との関連検討〉 “Ichijō busshō kukyōron” to “nōkenchūhenenichiron” to no kanren kentō, 《印度學佛教學研究》 *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, 35/2: 164-168。

——, 1987, 〈『一乘佛性究竟論』と『能顯中邊慧日論』との関連検討〉 “Ichijō busshō kukyōron” to “nōkenchūhenenichiron” to no kanren kentō, 《唯識思想の研究：山崎慶輝教授定年記念論集》 *Yuishiki shisō no kenkyū: Yamasaki Keiki kyōju teinen kinen ronshū*, 龍谷大學佛教學會 (編) Ryūkoku daigaku bukkyō gakkai Ed., 頁 43-63, 京都 [Kyoto]: 百華苑 [Hyakka'en Shōwa]。

程恭讓 CHENG Gongrang, 2000, 《歐陽竟無佛學思想研究》 *Ouyang*

jingwu foxue sixiang yanjiu，台北 [Taipei]：新文豐出版公司 [Xinwenfeng publish]。

楊曾文（編校）YANG Zengwen Ed.，1996，《神會和尚禪語錄》*Shenhui heshang chanyulu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book Company]。

蓑輪顯量 MINOWA Kenryo，1991，〈真如所緣緣種子と法爾無漏種子〉Shinnyo shoenen shuji to hōnimuro shuji，《佛教學》*Bukkyōgaku*，第30號 no. 30：48-53。

廖明活 LIAO Minghuo，2008，《中國佛性思想的形成和開展》*Zhongguo foxing sixiang de xingcheng han kaizhan*，台北 [Taipei]：文津出版社 [Wenjin]。

慧沼 Huizhao，《能顯中邊慧日論》*Nengxian zhongbian huiri lun*，《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū daizōkyō*，第45冊 Vol. 45。

慧遠 Huiyuan，《大乘義章》*Dasheng yizhang*，《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū daizōkyō*，第44冊 Vol. 44。

窺基 Kuiji，《瑜伽師地論略纂》*Yujiashidilun luezuan*，《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū daizōkyō*，第43冊 Vol. 43。

彌勒菩薩 Maitreya，《瑜伽師地論》*Yujiashidilun*，《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū daizōkyō*，第30冊 Vol. 30。

贊寧 Zanning，《宋高僧傳》*Song gaoseng zhuan*，《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū daizōkyō*，第50冊 Vol. 50。

護法 Dharmapāla，《成唯識論》*Cheng weishi lun*，《大正新脩大藏

經》 *Taishō shinshū daizōkyō*，第 43 冊 Vol. 43。

西文：

- Allen, B. 1993. *Truth in Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hare, R. M. 1991. "Universal Prescriptivism." In *A Companion to Ethics*. Ed. by Peter Singer. Oxford, UK: Blackwell: 451-463.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. Trans. by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- Husserl, E. 2001. *The Shorter Logical Investigations*. London and New York: Routledge.
- Lohmar, D. 1997. "Truth." In *Encyclopedia of Phenomenology*. Ed. by Lester Embree et al. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers: 708-712.
- Sallis, J. 2008. "The Logic of Thinking." Paper presented at National Chengchi University.
- Wood, A. 2005. *Kant*. Malden, MA: Blackwell.

Truth and Mind: the Polemics in the Philosophical Trajectories from Chinese Buddhism to Neo-Confucianism

LIN Chen-Kuo

Department of Philosophy, National Chengchi University

Address: No. 64, Sec. 2, Chihnan Rd., Wenshan Dist., Taipei City 11605, Taiwan

E-mail: cklin@nccu.edu.tw

Abstract

This article attempts to demonstrate the universality of philosophical significance in both the Vijñaptimātra-Tathāgatagarbha controversy between Huizao (648-714) and Fabao (627-705) in the late 7th century, on the one hand, and the Neo-Confucian debate between Zhu Xi (1130-1200) and Lu Xiangshan (1139-1193) in the 12th century, on the other hand. More surprisingly, the same pattern of hermeneutic conflict continued in East Asia from the 7th century down to the early 20th century. The debate between Lü Cheng (1896-1989) and Xiong Shili (1885-1968), which was centered upon the criticism of the *Awakening of Faith* ignited by Ouyang Jingwu and his school, is one of the most significance.

In the beginning, the philosophical problem in the polemic is raised to spell out the conditions for attaining the Buddhahood. Two theories are developed in both the Buddhist and the Neo-Confucian to answer this problem. (1) The first theory, which takes a cognitive approach, contends that the condition for attaining the Buddhahood or sagehood is found in the mind which is capable of cognizing the truth. Truth is taken as the object of cognition, while mind is the subject of cognition. Truth is transcendent. Both Yogācāra and Zhu Xi hold this theory. (2) The second theory, which takes an ontological approach, holds that the condition for attaining the Buddhahood or sagehood is found in the subjectivity which is transcendently grounded in truth. Truth is both transcendent and immanent. This theory even goes further to claim that mind *is* truth. This theory is held by both the Tathāgatagarbha School and Lu Xianshan.

In the conclusion, I take an excursion to exercise a phenomenological reflection on the debate. The insight we obtain from phenomenology is that truth in formal logic should be also evidenced in eidetic intuition. That is, truth should not be separated from the experience of truth, which is possible only in the activity of mind.

Keywords: Tathāgatagarbha, Yogācāra, Buddha Nature, Phenomenology, Husserl, Heidegger