

# 為何知識論 始終未能獲得中國哲學的青睞

## 以哲學史上三場爭辯為例

作者：林鎮國

作者簡介：林鎮國為國立師範大學國文系士和碩士，美國天普大學宗教研究博士，現為政治大學哲學系特聘教授、宗教研究所合聘教授。專長領域為佛教哲學、中國哲學、跨文化比較哲學。

►佛學與其他印度哲學一向重視知識論，但在東傳中國後卻總是無法深入發展，中國哲學無法真正消化與內化知識論的原因為何？

►本文以三場中國哲學史上的諍辯考察這個問題——慧沼與法寶佛性之論、朱熹與陸九淵理學心學之論、呂澂與熊十力性寂性覺之論。

►就歷史看，中國哲學傾向存有論進路，親近如來藏思想，雅好返本頓悟。但有知識論哲學模型做為目標一致、方法殊異的對照路線，才有發展的動力。

### 前言

延續前文〈中世紀漢語佛教徒如何瞭解來自印度的知識論〉的論題<sup>①</sup>，本講考察中世紀所引進的佛教知識論在中國哲學發展的命運。如題目所示，我認為中國的哲學心態最多將量論視為世俗諦，在終極的層次（勝義諦）上知識論被認為應該辯證地揚棄<sup>②</sup>。從印度引進的量論和從歐美引進的知識論，就中國哲學發展來說，都未能真正消化與內化。為什麼？其理何在？我希望藉由中國哲學史上三場論辯的考察，試圖理出回答的線索。

我將藉由這三場論辯歸結出中國傳統哲學的二種模型：以「理」為認識對象的知識論優位模型和以「理」為主體性的存有論優位模型。這二種哲學模型的出現，從歷史來看，和印度佛教知識論的傳入有密切的關係。這特別可以從七、八世紀玄奘學派慧沼和法寶之間的辯論可以看出線索來。

第一場論辯發生於七世紀末法寶和慧沼關於唯識和如來藏思想的哲學之爭。法寶主張成佛的普遍性

根據是超越的「理心」（真如本識），而慧沼主張「真如理」只能作為修道過程的「所緣」（認識對象），不能和作為主體的「心」和合為一。前者主張真理只能由超越的主體性以自我作用的方式而證得，後者則主張真理必須作為認識對象並透過認識活動而獲得。前者強調真理之存有論的開顯，後者主張認識論的優先。

第二場辯論則是 12 世紀著名的朱陸之爭，也就是一般所謂的理學與心學之爭。從哲學類型來說，理學和心學之爭完全類同於唯識與如來藏之爭，前者強調以理為心的認識對象，透過格物致知的進路，使心合於理；後者則主張心理為一，以反求本心的方法，使理得以實現。

第三場辯論，我拿 1943 年熊十力和呂澂之間「性覺」和「性寂」的爭辯為例，說明表面上是佛教哲學內部唯識與如來藏思想的法義之爭（類同於慧沼和法寶之辯），實際上則反映出兩種哲學進路的衝突：形上學進路和知識論進路之爭。

在這三場爭辯裡，值得注意的是，慧沼、朱熹和呂澂都高度認同知識論的價值，而法寶、陸象山和熊十力則不約而同地強調真理既超越又內在的性格，貶低知識活動的價值位階。從中國哲學傳統來說，主張「反本還源」的存有論式思維最終佔據主流的地位，而「知識論轉向」始終不能順遂地開展落實。

底下的敘述則倒反過來，從熊呂之辯談起，再上溯到朱陸之爭和佛性論爭。

## 熊呂之辯

1943年2月，歐陽竟無在四川過世。作為昔日的弟子，熊十力寫了一封信給呂澂，並附上一封他給梁漱溟的信，信裡直接批評歐陽，說他「原有宗，從聞熏入手。有宗本主多聞熏習也。從聞熏而入者，雖發大心，而不如反在自心惻隱一機擴充去，無資外鑠也。」意思是說，歐陽竟無和支那內學院歸宗唯識學，而唯識學主張「正聞熏習」是成佛的主要實踐原則。這原則看在熊十力的眼裡，仍然不免落於「外鑠」，也就是說，成佛不是靠自己的主體性，而是靠外在的條件（聞見、知識）。

相反地，熊十力主張「返回本心」。他說：「吾非反對多聞，要須識得自家寶藏，然後一切聞見，皆此心之發用。若於自家寶藏信不及，專靠外來聞見熏生，此孟子所謂捨其田而耘人之田也。」熊氏的意思是，藉由認識活動獲得的聞見之知只是輔助性條件，關鍵的功夫是回歸到超越性的本體（心體）。一旦「本心」（本體）發現，作用（包括認知作用與道德作用）一切現成，不假外求。這是體用思維下的主體主義立場。

呂澂的答覆則指責熊十力所談的「本心」，是對佛教「心」的概念的誤解。他說，中國佛學傳統對於「心」一向有兩種理論：一是「性覺」說，一是「性寂」說。「性覺」義為「自性本覺」，也就是說，每個人的本心原來是明覺的，只是在出生以後受到各種習氣的障蔽而從「明」變為「無明」。對治之道非常簡易，就是回歸本心（本覺）。這種中國佛教的主流思想，呂澂認為是錯誤的，其錯誤的源頭來自《大乘起信論》和其它的中國偽經偽論，

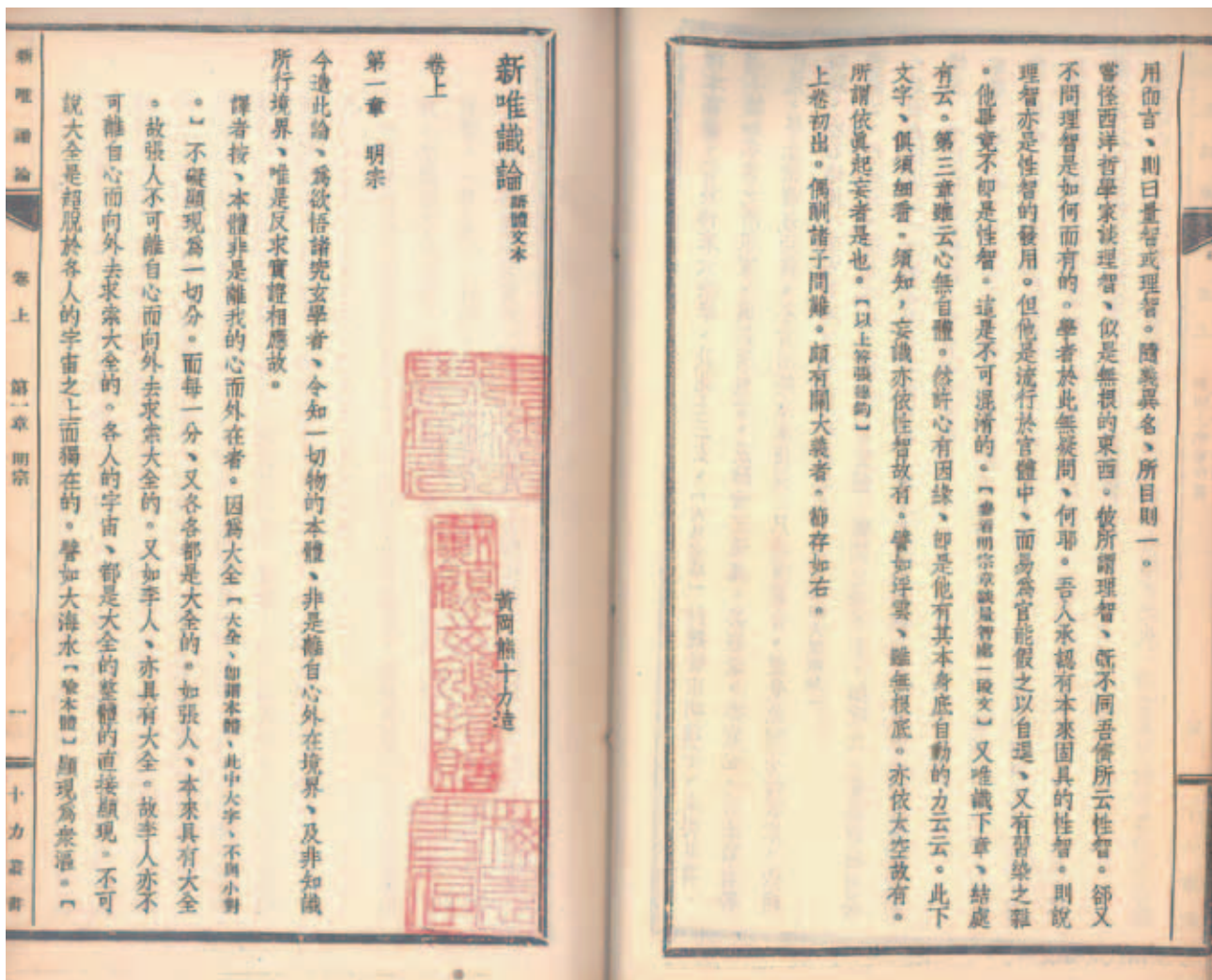
如《占察》、《圓覺》等，後來繼承這路數而成主流的則是禪宗。

相反的，呂澂強調，佛教關於心性的正確立場是「自性本（來）寂（淨）」，這也是「心性清淨」（光輝明淨）的原義。「本淨」不能等同於「本覺」，就好像以明鏡照物，不能說明鏡就是覺悟。明鏡只是正確知識的條件，不等同於知識本身。同理，覺悟只能是以明鏡如實照物之後所獲得的正確認識，不能說心性本覺。對佛教來說，從「不覺」到「覺」，從「無明」到「明」，需要經過一長段對治「所知障」和「煩惱障」的修行歷程，於其中獲得正確的認識是覺悟的關鍵。換言之，以唯識宗的話來說，成佛必須經過「轉依」的實踐，不像禪宗所說的「見性」（見本覺之性）就可以頓悟「成佛」。呂澂最終區分主張「性覺」的「偽佛教」和主張「性寂」的「真佛教」，指責熊十力的說法「完全從性覺（與性寂相反）立說，與中土一切偽經、偽論同一鼻孔出氣。」

熊、呂二人針對這問題，往返論辯，從同年3月起至7月，來回16書函，可以說是現代中國哲學的一大論辯。對於我們來說，論辯的真正哲學意義

① 編註：參見《數理人文》第7期，2016年1月。

② 本文下面會談到熊十力和呂澂的爭辯。熊十力即主張知識可分為真俗二諦，一般世間經驗的知識屬於世俗諦，此一立場為牟宗三所繼承。熊氏在文言本《新唯識論》（頁49下）說：「夫析理誠妄、咨於二諦、曰真曰俗。詳在量論。順俗諦故，世間極成。地唯是地，水唯是水。乃至群有，悉如其自相共相而甄明之。不違世間。入真諦故，決定遮撥世間知見。故於地不作地想、地性空故、現前即是真體澄然（地無自性、故云地自性空）。於水不作水想、水性空故、現前即是真體澄然。乃至於一切相、不作一切想、一切相無自性故、現前即是真體澄然。」



熊十力《新唯識論》語體文本卷上首頁。（戴君仁贈書，藏東海大學圖書館）

不在於佛教內部的真偽之分（對佛教徒來說，那是大問題；對於非佛教徒來說，不是他們所關心的問題），也不完全在於兩種佛教心性論的爭辯，而是中國傳統哲學的兩種哲學類型之爭——本體論進路和知識論進路之爭。只有從這角度來看，才能發現這兩種哲學類型之爭，跨越了教派界線，分別出現儒家和佛教的內部發展，具有一定的普遍性。換言之，在儒家哲學發展的內部也可以發現同樣性質的爭辯。本文就是試圖探問，在中國哲學傳統裡，包括儒家與佛教，為何知識論的哲學類型未能成為主流？

### 熊十力的默然自證

以熊、呂二人為例，他們在這兩種哲學類型與哲學進路之間的抉擇，十分清楚，也十分不同。熊十

力在 1932 年出版的《新唯識論》，開頭就說，該論擬分為二部，甲部是「境論」，乙部是「量論」。熊氏解釋說，「境」是「所量」，也就是「認識對象」，境論就是存有論。量論，「量境證實，或不證實，應更推詳，量為何等。」也就說，所提出的存有論是否能被證實，應該考察其認識條件與過程。

熊十力自造《新唯識論》，曾學唯識於支那內學院。1923 年在北大出版《唯識學概論》，1926 年出版《因明大疏刪注》。這些學問經歷顯示熊十力十分熟悉玄奘學派所引入的因明與量論。然而，他的哲學系統最後歸宗於本體論，乙部的量論始終沒有完成。一直要等到 1955 年出版《原儒》時 [1]，



才簡略提到他的量論大綱：他將量分為「比量」與「證量」，後者的作用在於「涵養性智」（也就是前面所說的「本心」）。「性智」的作用不同於「量智」，後者和印度量論一樣，唯熊氏僅提比量、非量。現量的部分，熊氏強調性智內證自己的「證量」，也就是禪宗所說的「自己認識自己」。

我們可以繼續追問：自己認識自己的什麼呢？在熊十力哲學裡，默然自證的是宇宙創造的實體（本體）。若從中國佛教的角度來說，這「本體」稱為「真如」、「法性」、「佛性」等。熊氏在回歸儒家之後，則將「本體」詮釋為「非是離自心外在境界及非知識所行境界。唯是反求實證相應故。」（《新唯識論》文言本，頁1）底下會看到，佛教將這「本體」理解為「理」——真如理、理佛性，而理學家則直接稱為「理」。這作為本體的「理」要如何被認識，成為不論是儒家或佛教的主要哲學問題。關於這問題，熊十力的答案是，這本體不是獨立存在於「心」之外（「非是離自心外在境界」），也因此不能作為「心」的認識對象（「非知識所行境界」），而只能經由「默然自證」的功夫，也就是後來牟宗三先生所說的「逆覺體證」的功夫，以體認天理。這「返本」的功夫論基本上通見於儒家（陸王心學）、道教、和禪宗傳統，而和量論以「理」為所緣（認識對象）的主張，大相逕庭。

### 呂澂的性寂立論

反觀呂澂，自1920年代始治因明，研讀陳那《因明正理門論》、《集量論》、《觀所緣論》、商羯羅主的《因明入正理論》、窺基《大疏》、法稱《正

理滴論》，並譯出《集量論略抄》（1926）。基本上，他從語言文獻學的進路來研究量論，並取得高度的成績。呂澂的量論研究當然也反映了他的哲學觀點。呂澂在辨析「性寂」和「性覺」時指出，前者重視對客體的正確認識，後者重視主體的回歸；前者重視認識，因此強調「革新」，後者重視超越主體性的建立，因此主張「返本」。

在1943年4月12日函，呂澂寫道：「由前（性寂）立論，乃重視所緣境界依；由後（性覺）立論，乃重視因緣種子依。能所異位，功行全殊。一則革新，一則返本，故謂之相反也。」這是呂澂哲學立場的釐清與宣示，有幾點值得注意：

一、性寂說重視「所緣境界依」，這「依」有清淨與雜染之分，而佛教實踐的主要目的就是要將雜染的所依轉換為清淨的所依，也就是唯識學所說的「轉依」。換言之，從雜染心轉換為清淨心要透過正確的認識活動，也就是以「真如」為對象的認識。真如只能作為認識對象（「所緣」）[2]。

二、呂澂十分強調不同的哲學立場導致不同的實踐後果。他認為，採取客觀認識的進路，必然強調「革新」，而採取「返本還源」的進路必然「保守」，委身情性，安於現狀。他這實踐立場，終其一生，未嘗改變。

三、心只能是認知心，不能是《起信論》「一心開二門」所說的存有論意義的「真如心」。《起信論》將「真如」收攝在能生一切法的「心」上來瞭解，這一點呂澂完全無法接受，理由是真如是無為法，而心是有為法。說「真如心」或「心真如」，「心」與「真如」和合，是混淆了有為法和無為法的區分。心是有為法，可以有因果作用（認識作用、



道德判斷等），真如（理）是無為法，無作用可言，只能作為認識對象。《起信論》將兩項完全不同性質的概念「和合」一起，造成嚴重的混淆。這也是呂澂批評《起信論》不遺餘力的緣故。

熊、呂二人的論辯，看似有關心性問題的辯論（性覺 vs. 性寂），真正的差異則在於他們採取了完全不同的哲學進路。這一點可以從熊十力最有影響力的弟子牟宗三的哲學看出。不同於熊十力，牟宗三在重建中國哲學時，不再訴諸佛教哲學，特別是20世紀初葉流行的唯識學和因明，而是直接訴諸西方哲學。先是羅素和懷德海的數理邏輯，後來歸於康德哲學。

熊十力初習唯識與因明，後因其未能直探本源而放棄。有趣的是，牟宗三也是先習邏輯，後因不滿其或落入形式主義、約定主義，或流於共相潛存說、邏輯原子論，進而試圖在康德哲學裡尋求理性主體作為知識的超越性基礎。這「超越的轉向」使得牟宗三從「純理自己」（邏輯我、認知我）的發現步步回歸到存有論意義的「道德主體」的建立。

牟宗三在《五十自述》談到這階段的學思歷程時曾說：「吾《認識心之批判》由西方哲學之路數與問題入手，而遙契中土心性之學。」這是什麼意思？用他的話說，他從邏輯我和認知我的限度，進而發現「超越形上學之真實可能性」就在於「形上的天心」。我們可以這麼說，牟宗三繞過羅素、懷德海、康德一大圈，最後還是回到他的老師熊十力

的根本立場：反求本心，安頓存有。從同一理路來看，牟宗三批評歐陽竟無、呂澂、朱熹，乃是順理成章，理所當然。

### 朱陸之爭

20世紀上半葉的熊呂之辯絕非只是儒佛之爭，或佛學內部的義理分歧而已，其所代表的不同哲學類型，可以上溯宋、明、清八百年間理學與心學的對立。其原初典型就是眾所熟悉的朱陸之爭，也就是「心理二分」與「心即理」之爭。

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）是尚未被分別（概念化、語言化）的緣起現象本身或緣起法則，而儒家的理則統指與氣相對的道德之理和陰陽變化之理。朱熹在許多地方提到「心」是「氣之靈」[3]，因此理與心的區分也就同於理與氣的區分，或是佛教所說的無為法和有為法的區分。①

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，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。（〈答黃道夫〉，《朱文公文集》卷 58）

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。

朱熹關於「心」的理論較為複雜，許多地方需要從文脈上謹慎解讀，以免錯解。例如，朱熹也常說「心與理一」，「理在心中」<sup>④</sup>，這些都是經驗描述的說法，特別是實踐結果或聖賢境界的描述，不是邏輯上的先驗區分<sup>⑤</sup>。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密切的內在關連。

### 朱熹——以心求心其理虛

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。[4]

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，其認知對象是事物之理。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」。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理的同一。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？[5]

<sup>③</sup> 關於「理」、「事」這一對中國哲學核心概念的歷史與用法，十分複雜，涉及前佛教時期（先秦、兩漢）、魏晉佛教與玄學時期、隋唐佛教時期和宋元明理學時期的諸多用法。可參考：James Behuniak, Jr., "Li in East Asian Buddhism: One Approach from Plato's *Parmenides*" 19/1 *Asian Philosophy* (2009), 31-49.

<sup>④</sup> 「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包著不住，隨事而發。」《朱子語類》第一冊，頁 85。

<sup>⑤</sup> 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。



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，就好像以口喫口，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主觀主義的憂慮。朱子在這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，自以為見道的主觀主義。

### 陸象山——本心是主體而非對象

陸象山則十分不同。《象山年譜》記載 1175 年鵝湖之會的朱陸異同，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。」[6] 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，自然也不能贊同朱熹的格物窮理進路。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敞開的事理。所謂「發明本心」，就是這個意思。

《象山年譜》記載富陽主簿楊敬仲（1141-1226）和象山的一段對話，充分反映出象山如何「發明本心」。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：「箇兒時已曉得，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。」[7]

這則語錄顯示出，悟與不悟的區分在於面對問題態度的不同。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，都無法真正的了解。只有當所有的思辨都懸擱之後，直接回到意識經驗本身，事理才能敞開，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，而是行為（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。

相對的，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。

這則記載也讓我們想起 20 世紀初期熊十力和馮友蘭之間十分類似的對話：

有一次，馮友蘭往訪熊先生於二道橋。那時馮氏《中國哲學史》已出版。熊先生和他談這談那，並隨時指點說：「這當然是你所不贊同的。」最後又提到「你說良知是個假定。這怎麼可以說是假定。良知是真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定。」馮氏木然，不置可否。

這段公案見於牟宗三的《五十自述》，是他親自聞見的對話。牟氏接著評論道：

良知是真實，是呈現，這在當時，是從所未聞的。這霹靂一聲，直是振聾發聵，把人的覺悟提升到宋明儒者的層次。然而馮氏，依舊聾依舊聵。這表示那些僵化了的教授的心思只停在經驗層上、知識層上，只認

經驗的為真實，只認理智所能推比的為真實。這一層真實形成一個界線，過此以往，便都是假定，便都是虛幻。人們只是在昏沉的習氣中滾，是無法契悟良知的。

我們現在自然不需要如牟氏一般從宗派意識出發，臧否人物，評論高下。不過，牟氏的解讀明白區分知識層和實存層。不論是陸象山批評朱熹，或是熊十力批評呂澂，或是牟宗三批評馮友蘭，都是批評對方以「格物致知」、「聞熏」、「知識」為主，落入知識層。相反地，朱熹、呂澂、馮友蘭則批評對方採取直指本心、見性成聖，流於神祕主義。

### 慧沼與法寶的佛性論爭

當我們從 12 世紀的朱陸之爭和 20 世紀的熊呂之爭之間，看到一脈相承的問題脈絡，我們會更驚訝地發現宋明理學的心、理二分或合一的問題早見於六、七、八世紀的佛教內部諍論。我們以七、八世紀之交的法寶和慧沼的諍論為例，理由之一是，這爭辯的背景和熊呂之爭十分類似，都發生在師門之內。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」。<sup>[8]</sup>

然法寶的如來藏教學立場和師門相左，待其《一乘佛性權實論》和《一乘佛性究竟論》一出，立刻招來慧沼撰《能顯中邊慧日論》，予以強烈的反駁<sup>[9]</sup>。這如同熊十力先入支那內學院習唯識與因明，後不滿師說，造《新唯識論》，引起師門的圍剿批判。



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，再度受到熱烈的討論，造成「五性各別」（一闡提不能成佛）的立場和「一乘佛性」（眾生皆可成佛）立場之間的尖銳對決。前者是玄奘學派的立場，後者是法寶的立場。底下我們先看法寶的觀點。

「理心」觀念的提出。「理心」是作為存有論的概念，說明生死與涅槃兩界的存在根據，也是作為成佛的正因。「理心」，又稱之為「真如本識」，法寶以「理」解「真如」，而以「心」解「本識」。兩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，是純粹的客體性。

法寶再度引述《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：「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。」[10]

### 無為法與有為法

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。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。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《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。」[11]

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驗的，而非經驗的<sup>6</sup>。法寶引述的《佛性論》最能表示這種先驗論證。不過法寶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。」<sup>7</sup>

法寶主張理有作用，為成佛之正因，慧沼則主張，理（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。」[12] 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。

### 真如所緣緣種子之辯

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」[13]。問題是，甚麼是「真如所緣緣種子」？

法寶在《究竟論》針對該問題提出新解，將真如

所緣緣種子生出出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。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？」[14] 慧沼的意思是，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，中間需要修行（正確的認識）而得的無漏智作為環節。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[15]。

慧沼總結他對法寶「理心」的批判，其中的一項

<sup>6</sup> 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。

<sup>7</sup> 《究竟論》，卍續 95·495·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，無事不辦。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？」





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。」[16] 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性。⑧

### 結語

回到本章所設定的問題：為何知識論始終未能獲得中國哲學青睞？基本上，這是歷史問題，哲學史

的問題。不過，既然是哲學史的問題，我們總需要從中國歷史上所發展的哲學來尋求解釋。我們的問題已經先肯定了一項歷史事實——知識論未曾在中國哲學裡被正面看待，也未曾有如在歐洲哲學和印度哲學中所享有的地位。

如上章所說，從五世紀後中國傳入來自印度的因明和量論，到了七、八世紀玄奘學派傳譯講論陳那的因明系統，一時蔚為顯學。慧沼還為《法苑義林》補寫了〈二量章〉，是漢傳佛教量論中少數的系統性之作，足以證明慧沼和法寶的差別在於他採取知識論的進路。同樣的情形也見於呂澂的案例。





1175年（宋淳熙二年），朱熹和陸九淵、陸九齡兄弟論辯於鵝湖山，並由呂祖謙主持，史稱「鵝湖之會」。原址屢經增建，明朝正式定名為「鵝湖書院」。照片中為其講堂現貌。（維基）

體和強調主體的差異，工夫上也有漸頓之分<sup>9</sup>。雖然從歷史發展來看，中國哲學的心態傾向於存有論進路，雅好返本頓悟，但是若沒有這兩種哲學模型的相互辯證，中世以後的中國哲學就要全盤改寫了。<sup>10</sup>

本文參考資料請見〈數理人文資料網頁〉

<http://yaucenter.nctu.edu.tw/periodical.php>

#### 本文出處

本文是2011年9月香港中文大學「丘鎮英講座」講稿的第二篇。後來收入作者著作《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（2012），政大出版社。講稿第一篇已在本刊第7期刊出。

#### 延伸閱讀

- ▶ 林鎮國《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（2012），政大出版社，收錄「丘鎮英講座」兩講稿為一、二章。另有佛學相關著作：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（1999），立緒；《辯證的行旅》（2002），立緒。
- ▶ 吳汝鈞《佛教知識論：陳那、法稱、脫作護》（2015），學生書局。

另一邊，採取存有論進路的新儒家（孟子學、陸王心學、熊十力、牟宗三）和佛家的如來藏思想、《起信論》、禪宗，則以反求本心、自證本心、以本心逆覺本心為工夫。

在哲學問題的陳述上，雙方爭論的焦點在於：理（真理）是超越而外在的，還是內在而本有的？前者主張理與心二分，後者則主張心即理，心理不二。根據前者，理只能藉由認識活動而獲得；根據後者，理則必須透過自己認識自己的方式而開顯。這兩種哲學模型構成中國哲學的兩條路線，目標一致，都要求理的實現，然而在理論和實踐上，則有強調客

<sup>8</sup> 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。

<sup>9</sup> 牟宗三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。