

禪宗佛性本體論的特質與根本見地 關係之探討

台南女子技術學院通識教育中心助理教授 黃連忠

一、西方哲學與中國哲學本體論的基本差異

本體論在西方哲學發展史上，是一項具備有多種含義的範疇，通常是指世界的本原、一切宇宙最終的存在本質、最高的統一體、宇宙間最為普遍的本質、最為深層的實在、原動力、絕對義、最高的主體、萬物的主宰與宇宙間一切事物變化生成的根源等。因此，對於不同時期的哲學家或哲學流派而言，本體論一詞的含義就有所不同，或是指某一義，或是指另一義，或是同時兼有數種意義，所以造成西方哲學發展史上許多的論爭。然而大體上來說，本體論是西方哲學傳統的基本形態，也是西方傳統哲學的核心與靈魂，整個大走向是分解思考的理路，也就是透過「本質與現象」的二元對立的思考模式，建構了「物質或精神或抽象的實體」，而此實體是「存在的唯一不變的本原」，討論宇宙萬事萬物的「本質與現象」、「共相與個（別或殊）相」的「第一哲學」。

初步了解西方哲學本體論的基本界義之後，回頭再看中國哲學或佛教禪宗是否有所謂的「本體論」。關於這個問題，可以從下列

四項要點加以說明：

第一，就研究的方法而言，西方哲學的本體論是植基於希臘或西方文化的發展背景中，強調了存在於經驗之前的世界本原，具備了或預設了事物的終極本性與存在實體。然而東方或中國哲學並不是完全走如此的分解進路，若以西方哲學本體論的角度或立場討論衡量中國哲學，並非完全不可以，而是會馬上發現在不同文化的思考形態下，很難以周全的系統整體的統攝中國哲學的思維與脈絡，必須以牽強附會的方式或配對相符的機巧安排，才能順利的找到適宜的相對觀念，這在研究方法上已經造成重大的瑕疵。

第二，就語詞的基本使用而言，西方哲學 ontology 的中文譯名，普遍使用的是「本體論」，但是已經有許多學者指出，如此的譯名是不精確的，應該譯為「存有論」、「存在論」或「是論」⁽¹⁾，可是學者們的意見也是莫衷一是，也會發現任何一種譯名都無法精準正確的翻譯這項學術的專有名詞，這當然也是西方或外國術語轉譯為中文的共同問題。然而，就此項名詞翻譯的精確性而言，恐怕以「本體論」說明中國哲學的形上依據時，就會產生極大的困擾，因為其本身的譯名即有問題，又如何以此譯名衡量中國哲學呢？

第三，中國哲學的發展史上，先秦諸子各家分流，歷代的哲學家也各有精采的論述，其中合乎西方哲學本體論的思考進路或有部

(1) 在俞孟宣：《本體論研究》(上海：人民出版社，1999年，頁14-19)中載有：「Ontology 是由 ont 加上 -logy 構成的。on 相當於英文的 being，因此從字面上說，ontology 是關於『是』或『是者』的學問，絲毫沒有關於『本體』的學問的意思。」所以建議譯為「是論」。如此的看法，是從語詞的詞意及詞源分析，值得參考。

分可能，但是整體而言，中國自有中國人的思維模式，除了很難以此名詞及其界義套裝在中國哲學的系統之外，中國哲學本身也有對萬物本原的看法及其討論本原哲學的系統觀念。換句話說，中國哲學本身自有自己的一套本體論，可能在名詞的使用上，是與西方哲學的ontology的中文譯名「本體論」同名，但是其思想的內涵卻有極大不同的。當然，不可否認的是，西方哲學ontology的中文譯名「本體論」在形成與觀念傳入中國之後，中國的近代哲學家們，或多或少會受到西方哲學本體論的思維脈絡影響，或是以此觀點及價值觀衡量中國哲學的思維，企圖架構出合乎西方哲學的系統規模與基本理論要求。但是，在中國哲學發展史上，歷代使用「本體」這項名詞或相近觀念的情況非常多，特別是西方哲學ontology「本體論」傳入之前的宋明理學家，大談特談「本體」的觀念，難道也要以西方哲學本體論的觀點衡量宋明理學嗎？顯然如此的比附是大有問題的。相對的，既然中國哲學早有「本體」的論述，自然可以在「參酌」西方哲學本體論的情況下，完全獨立來討論中國哲學的「本體論」，不僅兩者不會互相妨礙，或許也可以增進中西方哲學的溝通及了解，互相發明思想義理的底蘊。

第四，佛教或禪宗基本的立場是反對一個「物質或精神或抽象的形上實體」，也不認為有「存在的唯一不變的本原」，因此討論宇宙萬事萬物的「本質與現象」是無法成立的命題。換句話說，佛教或禪宗並無西方哲學ontology的「本體論」，但並不因此表示沒有佛教哲學式的「本體論」思想，只是佛教的「本體」是指「法體」，

是指「不生不滅的佛性」，是屬於緣起性空的思想，是指「諸法的體性」，而此體性是「空幻無生」，下文將再作詳論。

為了證成中國哲學自有一套有別於西方哲學的本體論，此處延續以上第三要點再加以說明。在中國先秦的典籍中，包括先秦諸子 14 種典籍，⁽²⁾以及《十三經注疏》中都沒有「本體」的名詞，⁽³⁾其他在中國哲學史或語詞基本使用意義上，以「本」為詞源而意思相近的有二十餘種，筆者以為可以分成六大類：第一類，如說明創造萬物或根源、根本的「本元」（元氣）、「本原」（根原）、「本源」（根本源頭）、「本柢」（萬物的根源）、「本祖」（根由）、「本根」（萬物變化的依據）；第二類，說明宇宙萬物的本來原始狀態的，如「本然」（本來面目）、「本真」（本來面目）、「本始」（萬物的原始及本初狀態）；第三類，說明萬物根本的大道或根本屬性，如「本道」（本根之道）、「本質」（事物本身根本的屬性）；第四類，說明眾生本性真心的心性本質的，如「本心」（天性真心）、「本性」（固有之性質或個性）；第五類，說明萬物的主體及其中心的，如「本位」（事物的主體與中心）；第六類，是說明佛教自性清淨的眾生心體，如「本覺」（眾生本自覺悟的心體佛性）、「本寂」（眾生不生不滅的佛性本體）等。

(2) 在此所指的 14 種典籍，係以中華書局發行的《諸子集成》為據，包含《荀子》、《老子》、《莊子》、《墨子》、《晏子春秋》、《管子》、《商君書》、《慎子》、《韓非子》、《孫子》、《吳子》、《尹文子》與《呂氏春秋》等。

(3) 在此所指的《十三經注疏》，是由藝文印書館刊印發行。

以上六類，特別值得注意的是「本原」及「本根」的思想。所謂的「本原」，是指宇宙世界的根本或原始狀態，近代的哲學以此為萬物的根源或組成的基本元素，亦指世界的來源和存在的根據。在先秦典籍中，如《莊子·天地篇》的「立之本原而知通於神」，此「本原」是萬物初始的「道」，是天人合一的根據，並不是西方哲學二分法的「本質及現象」；另外，如《墨子·兼愛下》有「姑嘗本原若眾利之所自生」一句，但此「本原」是推究事物的根本原因，與事物的根源無關；在《管子·水地篇》有「水者何也？萬物之本原也」一句，指出水是萬物的主體，與世界的根原無甚關聯；在《左傳·昭公九年》有「我在伯父，猶衣服之有冠冕，木水之有本原」句，是指根原或根由的意思，也沒有萬物根原的涵義。以上是以道家老莊思想的「本原」來詮釋「道」的體性為主，可是中國哲學中老莊的「道」與西方哲學形而上學的本體論及宇宙論，是有很大的不同，因為老莊的「道」走的是綜合的路線，是指萬物一體或一元論的思考模式，並未分解成「本質與現象」的對立模式，這一點從老莊的典籍中隨處可見。此外，所謂的「本根」思想，是指探究天地宇宙萬物存在、產生、發展、變化的根本原因與根本依據的學說，也是道家哲學的根本概念之一，在《老子》第16章中已有「根」的概念：「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是為復命。」其中的「根」，是指「道」，具備了「虛」與「靜」的特質，是萬物的根原，至於「命」則是眾生的本性，所以歸返了大道的「根」，就回復到眾生沈靜的本性，因此「大道的根」與「眾生本

性的命」就合而為一，充份展現道家思想的特質。此外，在《莊子·知北遊》中有一段重要的原文：「今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。六合為巨，未離其內；秋毫為小，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，可以觀於天矣。」意思是說「道」的神明德性極為精妙，與萬化冥合為一，萬物的死生變化，雖然不知道其根原，但萬物自古以來就自然生存著。天下四方與陰陽四時都沒有離開「道」，這個「道」茫昧的樣子似存似無，自然而無痕跡，卻有神妙的作用。萬物受其化育而不自知，這就是「道」的「本根」。由此可見，中國道家哲學的本體論，是以「道」的玄妙為主體，其思考進路是有別於西方哲學的本體論。

除了道家之外，顯然儒家思想也是走綜合的路線，如孔子的「吾道一以貫之」，孟子的「一本論」及「盡心知性知天」的思考進路，其中孔子的「道」是以「仁」為主體，孟子的「道」是以「性善」為主體，都強調「天道」與「人心」是一本的。此外，荀子是先秦儒家思想的歧出，雖然強調的是「自然天」的思想，可是卻要以儒家的「禮」為教化的重心而化性起偽，顯然是走分解的路線，卻無法統合及交代本性為惡的本質，如何可以生出禮樂來。同時，荀子的自然天思想也不是西方哲學本體論的萬物本原，所以也無法在荀子思想中找到比附的條件及資料。

在兩漢到魏晉時期，無疑的是中國哲學探討宇宙本原的關鍵階

段，其中包含了三大發展路向，分別是董仲舒的天人感應學說、揚雄《太玄》與王充元氣說、從黃老之學到魏晉玄學的會通儒道。董仲舒的天人感應說是以春秋公羊學為理論基礎，統合了陰陽五行的推論方法，所形成的哲學體系，強調「道之大原出於天，天不變，道亦不變」的根本原則，說明天與人之間是互相交感的，所以人之所為「乃與天地流通而往來相應」，也是一元論的思想。至於揚雄的學術性格，是一生都致力於會通儒道兩家，希望能夠恢復儒家的正宗思想，他與王充一樣都反對天人感應與圖讖學說，他提出了以玄為本體的宇宙圖式及善惡混的人性論。其中，《太玄》最高的哲學範疇是「玄」，並且說明「玄」是宇宙的起始，也是創生萬物的本體，具體體現的「三方、九州、八十一首、七百二十九贊」，並且以「一以三起」為事物發展的規律，「遇九則變」則是說明變化的週期。因此，揚雄以「玄」為本體，以「數」的基本格式，通過了陰陽消長及五行生剋的緊密結合，形成了總括宇宙時空並包容天、地、人的世界模式。後來的王充元氣生成說，以為「元氣」是宇宙間最微小的物質，是產生和構成天地萬物的原始物質，在《論衡·談天篇》中有「元氣未分，渾沌為一」的說法。後來的《太平經》也有「夫物，始于元氣」的觀點。以上揚雄與王充的本體論，一個是以「玄」為本體，一個是以「元氣」為本體，雖然是走分解的路線，但是與西方哲學的ontology的本體論仍有極大的差異。至於形成於戰國中期而大盛於漢初的黃老學說，學術的基本性格是「會通儒道」、「兼揉各家」，表面是以道家思想為主，卻有先秦

雜家的個性，後來經過漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」的截斷，直到魏晉玄學的興起，何晏王弼「援道入儒」，擴展了儒家視野，融入了道家的玄學本體思維，王弼提出了「聖人體無」與體用範疇的重要概念，在《老子注·第23章》中說：「道以無形、無為成濟萬物，故從事於道者，以無為為君，以不言為教，綿綿若存，而物得其真。與道同體，故曰『同於道』。」另在何劭〈王弼傳〉中說：「(裴徽)問弼曰：『夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言無所不足。』」王弼的「聖人體無」，是指聖人的「本體」是「無」，而且體證了「無」的境界，所以不能「訓」(解釋)，其中強調的是「無」的本體論，而且以「體用一如」的觀念貫通其中，形成了王弼的玄學本體論。

在王弼提出體用範疇及玄學本體論之後，由於佛學對於中國思想滲透日漸加深，也逐步的形成中國哲學更為繁密與複雜的本體論思想。到了唐宋時期，不論是儒家或禪宗，使用「本體」概念的情形已經十分普遍了，更何況是陸王心學的體系，以王陽明為中心的姚江學派，基本上就以「良知者，心之本體」為立論的根本依據而大談特談了，所以中國哲學自有一套本體論的學說，筆者就不再冗言贅述了。

二、佛教是否有本體論思想

至於佛教或禪宗有無本體論思想呢？

