

羅文全書

冊十五之二

中國哲學認識論

臺灣學生書局印行

前言

西方哲學從笛克爾以來，三百年前常在認識論裡轉來轉去，人是否能夠認識外面的事物，成爲西方哲學的中心問題。看來，似乎可笑；人若不能認識外面的事物，一切知識都是空談，還有什麼哲學可談！但是，問題不是這麼簡單。近代的學術，無論什麼主張或結論，都要求拿證據來；連自己的存在，也要證明。證明是說理由，爲自己的存在要說理由，那怎麼說？是我自己證明自己，我動作證明我在；我說話，我思想，所以我在。可是這些證明都有我，要證明就是這個我，用我去證明我，等於沒有證明。爲證明理智是否能認識對象，要用理智去證明，理智證明自己，等於沒有證明。這兩點：我的存在，理智的能力，不能用理由去證明，也不用理智的證明，乃是人心的直覺，自心的直接體驗，中國哲學就注意在這一點。

中國哲學不談認識論，但是實際上談的很多；但不是普通講中國哲學的人所講的名家，名家和墨家所講的內容，是屬於邏輯學。中國哲學的認識論有易傳的知，老子莊子的知，

理學家的「致知格物」，「窮理盡性」，佛教的「唯識」和天台宗的「摩訶止觀」，華嚴宗的「海印三昧」。我在中國哲學思想史裡面，談到了這些問題；但是沒有詳細就認識論方面去講，現在，我專門就認識論，詳細講一講。

說詳細講，也祇是在大節目方面，細節目方面則沒有講到；因為年歲大了，精力不夠。有些資料，還援用我以先所寫書裡的資料，另外關於唯識論一章，是縮短中國哲學大綱下冊，第二編的第二章而成的。其餘的各章節援用原有資料，但不是抄寫，而是費心思寫的。

我寫這本不厚的書，在提出這個重要問題，說明中國傳統哲學的思想，結論裡也滲入我自己生命哲學的思想。

一九九五年十月廿五日 天母牧廬

中國哲學認識論

目錄

前言…………… I

甲編 儒家的認識論

第一章 先秦儒家的認識論…………… 一

一、易經…………… 二

1. 見…………… 三

2. 觀…………… 四

3. 知…………… 五

4. 知的方法…………… 七

第二章 孔子的認識論

一、知

1. 人心能知

2. 知的對象

甲、知己

乙、知人

丙、知天

丁、知道

二、生知

1. 生而知之

2. 明

第三章 孟、荀的認識論

一、孟子的認識論

一一

二	荀子的認識論	二一
1.	認識的官能	二一
2.	良知	二五
二	程、朱的認識論	三三
1.	論心	二七
2.	論錯誤	三一
第四章	宋明儒家的認識論	三三
一	程、朱的認識論	三四
1.	理	三五
2.	心	三七
3.	致知格物	三八
甲、	知爲心知	三九
乙、	理	四一
丙、	窮理——明德	四六
二	陸、王的認識論	五二

乙編 道家的認識論

第五章 老子的認識論……………六七

一、概論……………六七

二、老子的認識論……………六九

1. 感覺……………六九

2. 見……………七〇

3. 知……………七一

4. 觀……………七六

第八章 莊子的認識論……………八三

丙編 佛家的認識論

第七章 唯識論……………九九

一、唯 識……………九九

1. 唯識的意義……………九九

2. 識的種類——八識……………〇〇

3. 識之作用——有漏無漏……………〇一

二、第八識阿賴耶識……………〇四

1. 阿賴耶識的意義……………〇四

一、概 論……………八三

二、莊子的認識論……………八八

1. 認識的層次……………八八

2. 氣 視……………九〇

3. 道……………九一

第八章 天台宗的摩訶止觀

2. 種子	一〇五
3. 熏習	〇九
三、第七識末那識	一四
1. 末那識的意義	一四
2. 末那識的作用	一六
四、前六識	一七
1. 前六識的意義	一七
2. 意識	一九
3. 五識	二一
五、轉識成智	二二
1. 阿賴耶識是否純爲染識	二二
2. 轉識成智	二七
3. 修行	三一
4. 智	三六
第八章 天台宗的摩訶止觀	三九

第九章 華嚴宗的海印三昧

一、概論……………一三九

1. 開權顯實……………一四〇

2. 十法界……………一四一

3. 十如如……………一四二

4. 無住本……………一四四

5. 不斷斷……………一四六

6. 一念心……………一四七

7. 性具……………一四八

二、天台宗的止觀……………一五二

1. 一念心……………一五二

2. 止觀……………一五五

3. 一念三千……………一五七

4. 修止不二……………一六〇

5. 修習止觀……………一六二

一六九

一、	概論	一六九
1.	史略	一六九
2.	法界緣起	一七〇
3.	性起	一七四
4.	華嚴世界	一七七
5.	四種法界	一八〇
6.	六相圓融	一八二
二、	華嚴宗的海印三昧	一八三
1.	三重觀	一八四
	甲、真空觀	一八四
	乙、理事無礙觀	一八六
	丙、周徧含容觀	一八七
2.	十玄門	一八九
	甲、同時具足相應門	一八九
	乙、廣狹自在無礙門	一八九

全書結語

丙、一多相容不同門	一八九
丁、諸法相即自在門	一九〇
戊、祕密隱顯俱成門	一九〇
己、微細相容安立門	一九〇
庚、因陀羅網境界門	一九一
辛、託事顯法生解門	一九一
壬、十法隔世異成門	一九一
癸、主體圓明俱顯門	一九二
3. 海印三昧	一九三
甲、觀法的理論	一九三
乙、海印三昧	一九五
丙、毘盧遮那佛	一九八
全書結語	二〇三

甲編

儒家的認識論

第一章 先秦儒家的認識論

儒家哲學，是中國哲學的主流，也是中國哲學的代表。儒家哲學思想的內容，偏重在倫理哲學，儒家倫理哲學和西方倫理哲學不同，西方倫理哲學講人生的規律，儒家倫理哲學講人性的發展。倫理規律的基本律為性律，即人性規律，其他都是人造規律。倫理規律規劃人生活的方式，善德乃稱為善的習慣，習慣是在人生活動作以外，可以說是生活向外表現的形式。儒家倫理哲學到了宋朝理學家時期，則以善德為人性的發展，為沖牖所說的「盡性」。理學家發揮孟子的思想，以仁義禮智善德，即是人性之理。人的生命（心靈生命）依據人性的理而發展，善德不是行動的善習慣，而是心靈生命的成長；倫理哲學不是講生活行動的規律，乃是講心靈生命的成長，歸屬於形上本體論。

「率性之謂道」，人的生命的成長，依據人的本性。本性的行動，本是自然的，如同植物動物生命的成長，但是人具有自由，人不是自然依據人性而動，是要自己願意依據人性去

動。「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」（中庸 第二十章）既是自己去定斷，自己便要知道人性天理，儒家乃有「格物致知」的問題，也就是儒家的認識論。

儒家對於人的感官和理智，即是對於耳目之官和心思之官，肯定可以認識各自的對象，感官認識外面的形色，理智認識物的理。西方哲學的認識論有兩大難題：理智可不可以認識事物的理，理智若何認識事物的理；這兩個難題連成一個問題，即第二個問題，而第二個問題的關鍵在於認識的主體和客體若何能夠相接而相合。儒家認識論則沒有這個主客相接的難題。但是儒家認識論對認識的內容，和西方哲學認識論不完全相同。在下面研究過程中，將研究這一個重要問題。

一、易 經

在中國邏輯學中，易經（周易經傳）佔有重要的位置，卜筮法和卦爻辭的解釋，都屬於邏輯學；在認識論，周易則沒有特別的思想，祇是假定了人有認識的能力，而且實際就是知道推知事理，才能卜卦。卜筮的理，以天理變易的理作根據，人便能推知天地之理。這種知，便作為易經的認識論。

《易經》對於認識常用的幾個術語名詞：見、觀、知，對於推究用、探、仲、窮、盡。

1. 見

見，在《周易》的經傳裡，用得很多，我舉一些重要的例：

「見龍在田。」「利見大人。」（乾卦 九二）

「見金夫，不有躬。」（蒙卦 象曰）

「復其見天地之心乎！」（復卦 象曰）

「觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」（咸卦 象曰）

「觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。」（恒卦 象曰）

「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。」（繫辭上 第五章）

「聖人有以見天下之賾。」（繫辭上 第八章）

「見」字普通用為眼睛的功能，眼能見；見的對象是物體的形色，為一種感覺，《易經》所用的見字，有艮卦的卦辭「行其庭，不見其人。」是眼睛的感覺，還有「見龍在田」。至於

「利見大人」和「見金夫」，已經不是單純的眼見，而是表現一種複雜的工作，包含感覺、理智、心理等方面的活動。

「見天地萬物之情」，「見天地萬物之心」，由推理而得到的一種知識；這種知識由外面可見的行動表現出來。天地的行動有復有恒有感，人的理智（心）由天地外面行動，推知天地萬物有復有恒有感。這種復，恒，感的特性，表示天地的心情。這種「見」是理智之知，但有外面行動可見。

「見天地之頤」，聖人從天地的運行變易，看到天地的隱密奧妙。天地之頤是隱密奧妙之理，不可見聞；但是從天地的變易，聖人能夠推知，用卦的圖象表現出來。

這種「見」，見到事物之理，乃理性之知，但不是純粹抽象的理，而是具體事物之理。

2. 觀

觀字在周易裡也多次應用：

「觀天地之道，而四時不忒」。（觀卦）

「觀其所感」（咸卦），「觀其所恒」（恒卦）「觀其所養」（頤卦）

「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，……動則觀其變。」（繫辭上 第二章）

「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」（同上 第四章）

《周易》的觀和見字相同，是就外面動作以推知事理；但「觀」字和「見」字又有些不同，「見」字表示直接理智看，「觀」字包含察，觀察不是直接純粹看，是好好察看，包含著反省。「仰以觀於天文，俯以察於地理。」

見和觀對於認識，現在社會上也仍通用，「看看事情怎樣變化」，「好好觀察一下」。見和觀，都是感官和理智合用。

3. 知

「知」為《周易》最普遍的字，指示知識。

「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。」（乾卦 文言九三）

「亢之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。……知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎」（同上 上九）

「或從王事，知光大也。」（坤卦 象曰）

「不出戶庭，知通塞也。」（節卦 象曰）

「乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能。」（繫辭上 第一章）

「是故知幽明之故。」（同上 第四章）

「知崇禮卑，崇效天，卑法地。」（同上 第七章）

「知變化之道者，其知神之所爲乎。」（同上 第九章）

「神以知本，知以藏往。」（同上 第十一章）

「其初難知，其上易知。」（繫辭下 第九章）

綜觀上面所引文據，「知」是心靈的認識能力、活動，也是心靈認識活動的效果，即是知識，也是智。「知光大也」的知爲智，「知崇禮卑」的知也是智。「知以藏往」說明知是收藏認識活動的效果，就是知識。

知的對象，爲事物之理。周易的知，首在知宇宙萬物變化之理：「乾知大始」，「知進退存亡而不失其正」，「知通塞也」，「是以知幽明之故」，「知變化之道」。

知的對象就是人事之理，周易卜筮爲知道人事吉凶，周易變化之道爲人事處理的依據，

作爲倫理的原則，在各卦的象曰，都是以天地變化之道適用於人事。因此，人事之理，爲周易的知之通常對象。

但是宇宙變化之理，不是一見可知道的，多是隱微不顯，而且神妙莫測，周易主張聖人可以知道。宇宙變化之道，周易稱爲「神」之所爲，「知變化之道者，其知神之所爲乎」。若知道「神之所爲」則知宇宙的根本，「神以知本」。

4. 知的方法

周易本爲卜筮之書，卜筮以下卦求知人事的吉凶。卜筮求知的方法，首先呼求鬼神以下得好好卦；卜得了一卦，用從卦爻辭去推演卦的意義，從卦的意義再比類推出人事的吉凶，因此周易在中國邏輯學上佔有相當重要的位置。

周易卜筮的原則，由天地之道以知人事之道，周易的知，便該先知道天地之道；然而天地之道，隱密難知，唯有聖人能有這種知識。聖人能知，因爲聖人的心靈沒有私慾的遮蔽，乃能深入追究大道變化，而能有知。

「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。」（繫辭上 第二章）

「仰以觀於天文，俯以察於地理，是以知幽明之故。」（同上 第四章）

「聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其形宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」（同

上 第八章）

「是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之。

天下之能事畢矣。：：子曰：知變化之道者，其知神之所爲乎。」（同上 第九章）

「是故著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。：：是以明於天之道而察於民之故，是興神物以前民用，聖人以此齋戒以神明其德夫。：：是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣（象）著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴，備物致用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人；探賂索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。」（同上

第十一章）

「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名辨物，正言辭斷，則備矣。」（繫

辭下 第六章）

「窮理盡性以至於命。」（說卦傳 第一章）

《周易》的求知方法：知的目標在事的吉凶，方法作解釋卦爻辭。卦爻辭的由來，也是求知方法的過程。首先，聖人觀察天文地理和人的生活，見到變化的跡象，「擬諸其形容，象其形宜。」作了卦象。則依據變化的意義，製定了卦辭、彖辭、爻辭，「觀其會通以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶。」

聖人從形色的宇宙變易和人事變動的現象，推知宇宙變化的原則；這是由感覺之知到理智之知，理智之知的根據是體用相合的原則，宇宙變易的形形色色，為宇宙本體之用，由宇宙之用推知宇宙的本性。「體用相合」的原則後來成為「體用合一」或「體用為一」的原則，在儒家的認識論乃一基本原則。

為卜卦，最重要的事在取得一個好卦，因此在卜卦之先，向鬼神求助，鬼神司管吉凶。取得一卦的方法，在《易傳》裡用著草，「四營而成易，十有八變而成卦。」在最初用龜殼去受火燒，殼上所裂的紋，結成卦形，著龜乃成為神物，「天生神物，聖人則之。」「著之德圓以神，卦之德方以知。」取得了卦，由術士（專家）按卦的爻變，解釋卦的意義，推測事的吉凶。

漢朝的象數易，用爲擴充卜卦的功用。周易六十四卦，每卦六爻，共三八四爻，所可有的變化已經很多；然爲應付千萬變化的人事，還嫌不夠。漢朝易學家乃創出一卦中的二爻至四爻，三爻至五爻變成兩變，一卦便成三爻。又爲解釋象辭爻辭常用卦象，卦象是以事物比配八卦，易傳中有一篇說卦，說卦的第十章和第十一章，爲卦象說，例如「乾爲天、爲圓、爲君、爲父、爲玉、爲金……等。」說卦的根本，則爲第三章「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。」說卦的卦象爲卜卦不數用，漢朝易學家就自創卦象，數目到幾千個象。

用卦辭和卦象的求知方法，用類比法，但是實際上所謂同類，多是臆測，不是物性，所求得的知，爲事的吉凶，易傳乃說「夫易，彰往顯來，而微顯闡幽。」吉凶爲幽微的知，「是以知幽易之故。」

這種知識，本來是鬼神的事，不是人的正常知識。周易爲推知吉凶，依據宇宙變易的原理，這種原則，爲人生的原則，儒家倫理學便注重求知這種原則。

「探頤索隱，鉤深致遠。」以定天下之吉凶，這是卜筮的工作；但是孔子把易經的吉凶，代以倫理的善惡，行善有吉，行惡有凶，便把「探頤索隱，鉤深致遠，」作爲「窮理盡性以至於命。」宋明理學家以這種研究工作，爲大學的格物致知。

第二章 孔子的認識論

孔子最看重學，自己說：

「吾十有五而志於學。」（爲政）

「十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好學也。」（公治長）

「吾嘗終日不食，終夜不寐，以思，無益，不如學也。」（衛靈公）

「學如不及，猶恐失之。」（泰伯）

學以求知，知而後行，知行合一，才稱爲好學。哀公問弟子孰爲好學？孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。」（雍也）

孔子自己講學，在論語、沖浦兩書裡，存有孔子的講話，由弟子和再傳弟子們記錄下來。大學裡沒有「子曰」，然而思想則是孔子的思想，為研究孔子的認識論，我把三書合起來作資料。

孔子沒有講過邏輯學和認識論，祇講倫理學。他提出正名，也是倫理學的問題。但是行，須先有知，這是普通一般人的共識。因為人有自由的心靈，行動自己作主。作主，須要判斷；為判斷，須要有知，因此，孔子許多次提到「知」，對於「知」也有所解釋。

一、知

1. 人心能知

感覺之知，大家都明瞭，不用解釋，在論語裡沒有提到感覺，在大學裡一次提到，不是直接而是間接說出：

「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」（第七章）

這一段文據，說明爲認識有兩種官能：一是耳目感覺之官，一是心思之官，感官的對象是外面的形色，上面這段文中，提到眼見、耳聞、口味，當然大家都知道還有鼻和手，共爲五官。五官雖能感覺，同時必須有心思之官，否則有感覺等於沒有感覺。佛教唯識論對於感覺乃有六識，除五官外，加上心識，稱爲了有識。儒家對於認識，處處不能缺少心識，心識使認識能夠成立。但是，不是說心爲感覺的一種官能，也不是說心能見能聞，乃是說感覺認識的成立，要有「主體」我的知，我知道我在看，我在聽，否則感覺的認識不能成爲認識。主體的知，是心的知。儒家的認識論的重點便在「心」的知。

人心能知，孔子絕對認定，孔子同時也認定心的知有限：

「子曰：由，誨汝知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（爲政）

「子曰：蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」（述而）

「子曰：吾有知乎哉！無知也。有鄙夫問於我，空空如也。」（子罕）

「子曰：由，知德者鮮矣。」（衛靈公）

孔子承認自己的知是有限的，別人的知也是有限的；但是人所可以知而又該知的，孔子在論語裡有所指示：

2. 知的對象

甲、知己

「觀過，斯知仁矣。」（里仁）

「子曰：莫我知也夫！子貢曰：何其為莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」（憲問）

「子曰：不患人之不己知，患其不能也。」（憲問）

「鄙哉！硜硜乎莫己知也。」（憲問）

乙、知人

「樊遲問仁，子曰：愛人。問知，子曰知人。」（顏淵）

「子曰：視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！」（為政）

「子曰：不患人之不己知，患不知人也。」（學而）

「子曰：始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。」

（公冶長）

「子曰：可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言；知者不失人亦不失言。」（衛靈公）

丙、知天

「哀公問政，子曰：文武之政，布在方策。：故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（中庸第

二十章）

「子曰：吾十有五而志於學，：五十而知天命，：。」（爲政）

「子曰：不知命，無以爲君子。」（堯曰）

丁、知道

「君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。」

(中庸 第十二章)

「樊遲問知，子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」(雍也)

「子曰：見賢思齊，見不賢而內自省也。」(里仁)

「子曰：朝聞道，夕死可也。」(里仁)

上面四節，分述孔子講知的對象：知己、知人、知天、知道。當然這四項祇是大綱，在「知人」裡有知言，在「知天」裡有知命，在「知道」裡有知天理和君子之道。在這四項以外，還有別的可以知也該當知的事物。在所引的文據，我想孔子都是講人生活各方面要有的知識，都是感官和理智共同的認識。對這種認識，孔子沒有提出學術性的問題，在方法上，提到見、觀、察。在中庸裡更有一段講求知的方法。「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」(中庸 第二十章)這等方法為儒家求學之普通方法和步驟，在學理上沒有困難。孔子的認識論，肯定感官和心靈理智的認知能力，感官可以認識物體的形色，心靈理智可以認識天理和事物之理，祇是所知者有限。這些原則在理論上都沒有問題。但是孔子的認識論卻另有一難題，即「生而知之」的問題。

二、生而知

1. 生而知之

孔子在論語裡明明說：

「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而知之者，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」（季氏）

「子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。」（述而）

中庸第二十章說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。」這一段和論語的話一樣，想必係孔子所說。

問題就來了，「生而知之」所知是什麼。西方哲學有天生觀念的學說，主張理智的幾個基本觀念是生來就有的，即是天生的。孔子所講的「生而知之」到底知道什麼？朱熹在論語季氏篇對孔子這段話注說：「言人之氣質不同，大約有此四等。」在中庸的第二十章上面所

引孔子的話語說：「知之者之所知，行之者之所行，謂達道也，以其分而言，則所以知者，知也；所以行之者，仁也；所以至於知之成功而一者，勇也。：蓋人性雖無不善，而氣稟有不同者，故聞道有蚤莫。：」這種注釋是朱熹自己的主張，孔子沒有講「氣稟」，也沒有講聞道有先後，孔子是講「生而知之」。

「生而知之」所知的是人生之道，人生之道來自天地之道，即易傳所說天道地道人道。天地之道或簡稱天道，從宇宙的變易中可以知道。周易就是易傳所說聖人觀察天地的現象，再看人物的動作，畫卦「以通神明之德，以類萬物之情。」（繫辭下 第二章）孔子的倫理原則是「禮」，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（顏淵）「禮」是按照天理所製，製禮者為聖王。「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」（中庸 第二十八章）

聖人可以知天理，是因為聖人沒有私慾，心靈清明，觀察宇宙的變易，就知道宇宙變易的理。普通人的心靈多少常有私慾，慾情蔽塞心靈，不能立時就知道天理，須要加以研究，同時還要克慾。

孔子所講「生而知之」，不是天生觀念，也不是理學家朱熹等人所講的天理本身在人心顯明，而是從宇宙萬物的現象見到天理。「生而知之」，乃聖人從宇宙萬物現象立時見到天

理，因為體用合一，由用即知體。普通人則要費力去研究，「或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。」

2. 明

大學第一章開端說：「大學之道，在明明德。」第二章說：「康誥曰：克明德；大甲曰：顧諟天之明命。帝典曰：克明峻德。」朱熹以自己的思想注釋「明德」爲人所得於天之理，天理爲人慾所蔽，大學指示要除去人慾使天理昭明。大學第二章注解「明德」，引用書經的話，書經所講明德不是人心的天理，而是光明昭著的德行，或是「天之明命」即上天所定的典章。大學所說「在明明德。」意思是人要进行善德，使善德昭明於家庭和國家，以至於天下，「明明德」不是認識論的問題，是倫理學的問題，是修身以齊家治國平天下。

但是中瀟也講「明」字。

「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣。」（第二十章）

這一章含有三個字：誠、性、明。中瀟把三個字結合一起，意義相同。在文法上，性是

名詞，是主詞，誠和明是副詞，即形容詞，意思是說「人性自然是誠的，所以是明的；自己勉力使自己誠於人性，性乃明，這是教育。」

沖庸第一章說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」第二十章說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」這兩章說明「性」的意義和誠的意義。

沖庸的思想在於倫理，率性爲人生活修身之道，誠就是率性。天然率性的爲誠，爲聖人，從容中道，不勉不思，即「誠者，天之道也。」普通的人，因有慾情，不自然率性而行，自己要思要勉強，使自己率之，擇善固執，這是「誠之」，即「誠之者，人之道也。」

但是中間夾著「明」字。「自誠明，謂之性」，性，天然自己誠於自己，性的動自然合於自己，這是「自誠」；性既然天然誠於自己，在動中自然顯出自己，性自然是顯明的，這是「自誠明」，這就是性，「性，自然顯明。」性的顯明，是本體自然顯明或是在動中顯明，沖庸沒有說。在第一章，沖庸說：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。」（第一章）這裡的「中」，是就倫理道德說，和認識論無關。到了宋明理學時代，因爲以理爲性，性即理，性自然顯明，便成爲人性之理自然顯明，於是這些觀念：誠、性、明，乃成爲認識論的題材。

第三章 孟、荀的認識論

一、孟子的認識論

孟子好辯，孟子書中對於中國邏輯學的推論式和辯論式，可以有許多資料。孟子且顯出對人的心理，有特出的敏感，很知道對什麼人說什麼話，也知道在那種環境採取適合的說話方式。研究中國邏輯學史的人，必要專心研究孟子的邏輯學。在認識論方面，孟子說的很少，因為他是宣傳仁義之政，同人辯論，不作學術研究的談話；然而在孟子論性論心時，卻說到了認識論的題材，雖然說的話很短，但有兩點在儒家認識論裡，算是承先啓後。

1. 認識的官能

在易傳和論語中庸大學裡，認識官能已經分析為感官和心靈（理智），然而沒有學術性

地肯定兩種官能的運用方式，孟子則很明確地加以肯定。

「從其大體爲大人，從其小體爲小人。……耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得。」（告子上）

人有大體小體，大體爲心思之官，小體爲耳目之官。耳目之官爲物，對象也是物，「物交物，則引之而已。」耳目之官的認識方式，是感官和對象相接相交，各有各的對象。

「口之於味也有同嗜焉，耳之於聲也有同聽焉，目之於色也有同美焉，至於心獨無所同然乎？心之所然者何也？謂理也，義也。」（告子上）

口的對象是味，耳之對象是聲，目的對象是色，乃大家所知道的。西方哲學的認識論對於感覺，沒有爭論，和中國哲學相同。所爭論的則是心思之官，即理智的作用。孟子說：「心之官則思，思則得。」心的認識方式是「思」，「思則得，不思則不得。」，心要思才能得有認識。

思是什麼？思不是見，見是直接認識，心便不直接認識對象。思是思索，是想，按照邏輯去推論。心思的基本邏輯，為天生的。心思的最基本邏輯，是肯定自己的存在；這就是大學所說：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」人的存在，由自己的心去肯定；我知道我在看，在聽，這樣才有感覺，「心不在焉，」眼睛雖是看到東西，我卻沒有看到。「思則得之，不思則不得。」這種心思，乃是直接因著感官而肯定我存在。若像笛克爾「我思則我存」，則是在心思的活動上，直接肯定我的存在。

心思的基本邏輯，孟子說在知理。人心所知的對象，為理義，理義為事物的理。孟子在理字後加個義字，說明人心所知之對象的理，不是物體存在之理，而是事物行動之理。西方哲學常把存在之理（Essen）和行動之理（Nature）分開，但是兩者相同，互相代替。中國哲學也祇講行動之理，義是「行而宜之之謂義。」（韓愈 原道）孟子說理義，理為行動之理。

人心為知道行為之理，須要「思」，不是直接看到。心思是從外面的行動，看出行動之理。

「今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙額而相告曰：吾王之好田獵，夫何使我至於此極也，父子不相見……今王田獵於此，百姓

聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也。」（梁惠王下）

這一段話，表示由外面的行動，推知事物之理。百姓由王的田獵，知道王沒有疾病，知道王好田獵。再由百姓的疾首蹙額和欣欣然有喜色，推知百姓對王的愛戴或厭惡。再由百姓的感受，推知王的賢惡。這是單純的知，邏輯法也很單純。大學說：「誠於中，形於外。」（第六章）「如惡惡臭，如好好色。」（第五章）這種邏輯法也是天生的。孟子所以說：「五官的感覺，人人有同感，「目之於色也，有同美焉。」至於心獨無所同乎？心之所然者，何也？謂理也，義也。」人心對於理義也有一同的是否。

感官的同感，是每種感官對客體肯定的標準，例如眼睛對顏色的美惡，具有大致相同的認同；大致相同的認同，有相同的標準。孟子說過：「權，然後知輕重，度，然後知長短」，度量衡就是物體輕重長短的標準。感覺的好惡，有各自的標準，爲人天生所有；在心理學上，說這是人的美感。孟子從感覺推到心思，感覺既有肯定的標準，心思爲什麼沒有判斷的標準？一定也應當有。心思的對象爲理義，心思判斷的標準，便是合不合於理義；這種標準也該是天生的。大學講正心誠意，就是發揮這種思想。

2. 良知

人心天生有標準，判斷事物合不合理；這種天才的標準，便是孟子所講的良知。

「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，莫不知愛其親者；及其長，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」（盡心上）

朱熹注說：「良者，本然之善也。程子曰：良知良能皆無所由，乃出於天，不繫於人。」
孟子在這裡所講的良知良能，是關於仁義兩德，仁義兩德為天生的善德，因為人生來就知道去做。孟子主張仁義禮智之端，好比種子，生來根植在人心，人生來知道去做；這種生來知道去做，稱為良知良能。宋明理學家講良知，則是天生知道善惡之知，理學家的良知，也就是王陽明的良知，和孟子的良知，是否相同？根據孟子的原文，良知良能連在一起，說明每個人對於仁義禮智之端，都天生知道去做，是對於這四種善德有天生的知和能去培養。知的對象是四種善德的端，知內包含行。四種善端屬於人之為人之理，孟子乃主張人性善。培

養四種善端是培養人性，發育人大體的生活，孟子稱爲養心或養性。這種良知不是知道善惡，而是培養善端，重點不在於知，而在於能。王陽明的良知，判斷事件的善惡；這種判斷包含行，人要按良知去做。良知的知也是行，沒有行就沒有良知，良知爲知行合一。良知的知行合一，是理論上的合一，實際上能夠合一否，則在於人的努力，王陽明乃講「致知」，致良知的知到行爲上，良知的行便不能說是天生的。孟子的良知，連同良能在一起，良知的行爲天生的，孩提之童自然表露出來。孩提之童長大成人，卻不常常表露這種良知良能，因爲私慾偏情予以阻擋，祇有具著「赤子之心」或「天真」的成人才表露良知良能。在這一點上，孟子的良知和王陽明的良知不相同，學著稱呼孟子的良知爲德性之知，也不適合。

但是孟子以仁義禮智代表一切的善，這種善之理是在人性，人的行動都該率性，人性自然傾向發育。孟子的養性同於中庸的盡性，盡性乃是率性的途徑，中庸以「誠」代表這個途徑。誠爲信，孟子的四達德乃成了五常：仁義禮智信。信不是一種善德，而是一切善德的必要條件。理學家講誠信，爲性理的顯明，性理顯明在每樁行爲上，便是良知。從這一點去解釋，孟子的良知乃演成王陽明的良知。王陽明以這一點爲孟子的心學，由陸象山和他自己繼承。宋儒二程和朱熹則以孟子的心學在於修身養心，養心在克慾，程頤和朱熹是繼承孟子這種心學。

二、荀子的認識論

1. 論心

在中國的邏輯學上，荀子佔有重要的位置，因為荀子在學術方面講「名」，對於名的構成，名的意義和種類，名的價值，都作了精確的說明，作為後代儒家講學的基礎，荀子在認識論方面，也有重要的地位。孟子講明了認識的類別；耳目之官和心思之官，兩類認識官能的對象和作用，也都加了說明，耳目之官是物交物，心思之官是思。荀子的貢獻，在於說明「心」的性質和功能。

「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，藏也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然

而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。」（解蔽）

感官和心有區別，乃是人的通識；感官的對象，也是人的通訊。荀子祇附帶提到感官：

「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心（形）欲綦佚；此五綦者，人情之所必不免也。」（王霸）

「耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是謂之天官；心居中虛，以治五官，夫是謂之天君。」（天論）

五種感官為人的天官，乃人的天生官能。五種天官和物相接，各不相能，各有各的對象。心則居中虛，治理五官，稱為天君。心能治理五官，因為心是「虛壹而靜」，荀子加以解釋。

「虛」：「不以所已藏害所將受。」人生來有知識，即孟子所說的良知，有了良知就照良知去做稱為志；良知和志都藏在心內。後來又有許多的知識，而且可以是無數的知識，還有無數的願望，這些都藏在心內；心卻常是空的，常可以接受，所以心稱虛。在哲學上，

虛，該稱爲精神性；心不是物質性，是精神性，乃稱爲虛。

「壹」：心的知識非常多，心能分門別類，不亂「不以夫一害此一。」康德以心具有天生範疇，按範疇把感覺分類。佛教唯識論以心爲了別識，都說心能分辨認識，予以類別，乃稱爲「壹」。

「靜」：「不以夢亂知謂之靜。」心常動，「臥則夢，偷則自行。」乃心的不動，不動時也有所謂知，即夢劇，莊子曾喻說夢成蝴蝶，醒來後，分不出蝴蝶是夢，或者莊周是夢，荀子說心分得清楚夢是夢，劇是劇，實是實；這種特性稱爲靜。

心因爲是「虛壹而靜」，乃能知。

「心有微知：微知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而微知必將待天官之當簿其類，然後可也。」（正名）

「心知道。……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」（解蔽）

西方哲學認識論的中庸實有論，亞里斯多德和聖多瑪斯都主張理智的心識由感覺開端，感官供給感覺印象，理智由感覺印象，攝製觀念，觀念即認識客體。荀子主張心之知，由感

覺天官而起。然而所知的不祇是聲色味臭，而是物之理，即是「道」，「心知道」。

「心知道」，是從感覺開始；感覺所認識是事物的形色；事物的形色常表示事物的變易；事物的變易是事物的動；由事物的動，微知事物之理。這種理，為行動之理，即事物之用。中國哲學以「體用合一」，由用而知物之理，所知者為物動之者。中國哲學所研究事物之理，就是事物動之理，因為中國哲學講人生之道，即人動作之理；所以研究事物之理，也是事物動之理，因此稱理為道，道由行動原則。

西方哲學所追求的為真理，即事物「存在之理」。聖多瑪斯依據亞里斯多德的思想，主張「行動追隨存在」(Operari sequitur esse)，「存在之理和行動之理互相替代。」(Ratio essendi et ratio operandi convertuntur.) 因在肯定人由事物之動可以知道事物存在之理。但是其他許多派別的哲學家，卻反對這一點。他們主張人所看見事物之動，祇能知道各種動的關係，不能知道動之理，更無法知道物的存在之理。存在之理在事物以內，行動在事物外面，人祇感覺到外面，沒有辦法可以進入事物以內，主體和客體相隔，中間有一道鴻溝，不能越過。中國當代幾位學者，方東美、梁漱溟、牟宗三都認為中國哲學認識論沒有這道鴻溝，也沒有主體客體之分，關於這一點，在這書的總結裡，我將討論，在這裡我祇說荀子沒有這種主張，孟子的良知則不是西方認識論所講的認識。

2. 論錯誤

荀子的書裡有解蔽一篇，批評當時學者的錯誤，又有非十二子篇，指出當時學者的錯誤點。荀子認為學者的錯誤都來自認識或邏輯有蔽端。

邏輯的蔽端造成名家的錯誤。

「異形離心交喻，異物名實互紐。」（正名）

有的注釋者，如揚倬、王念孫，主張上面兩句應讀為三句：「異形離心，交喻異物，名實互紐」；但是照原句法讀，更好解釋。

「異形離心交喻」，是將名和實離開，公孫龍所謂「離堅白」，在辯說時，祇講名，不顧實，所以說「白馬非馬。」

「異物名實互紐」，是名家的「合同異」。

心理方面的蔽，是關於認識論的。第一種是偏心，心不正，心不正是有私慾，偏於自己所要的。

「故爲蔽：欲爲蔽、惡爲蔽、始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽、近爲蔽，博爲蔽、淺爲蔽，古爲蔽、今爲蔽。」

「墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」（解蔽）

荀子批評這些學者，偏於一面而不公。「此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。」

錯誤的另一種原因是「多疑」。疑，對事的認識不定，不敢決定是非。

「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。……以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎。」（解蔽）

無論是單純的認識或複雜的判斷，都不能有疑，有疑則不定，不定則不能知物，「水動而景搖，人名以定美惡。」

荀子對於中國哲學的認識論，作了宋代儒者的導師，「心能知，心能主宰。」爲儒家心學的兩個重點，尤其「心，虛壹而靜」，爲爲宋明心學的基本原則。

第四章 宋明儒家的認識論

儒家哲學思想，在漢、魏晉南北朝、隋唐，沒有得到發展，但是在他方面，易傳、道家、道教、佛學，卻各在各自的思想，都有了成就，尤其是佛學在隋唐成了中國思想的一大宗。宋朝儒者在國家統一太平後，乃努力振興儒學，上追孔子、孟子、荀子，把漢朝易學視為外道，捨而不取，直取周易。於是集周易、論語、大學、中庸、孟子的思想，加入道教和佛學的思想，創造了理學，即理性之學，由周敦頤的太極圖說，到朱熹的四書集註，一系而成。陸象山則在同時開啓了明朝王陽明的心學，成為朱學以外的儒學大宗。

儒家哲學繼承孔子的思想，以學為學君子之道，中庸說得很清楚。君子之道，重在修身，修身以大學為綱領。大學講修身在正心、誠意、格物、致知。孔子以知先於行，學而後行；致知和格物，便成為宋明理學的基本問題，造成了儒家的認識論。

一、程、朱的認識論

宋朝的理學，通常以周敦頤、張載、程顥、程頤、邵雍、朱熹作代表。六位學者的思想各不相同，但在基本原則方面都相當，所以他們的思想有共同點，有共識，否則不能都屬於儒家。宋朝理學的共識，在於天、理、性、心、命、氣。

「天」，爲天理，爲天然，不講上天上帝。理，爲一事所以爲一物之理，不從存在方面去講，是從行動方面去講，從用到體，體用合一。性，爲每一物之理，在人爲人性，存在人心裡。心，爲人神明的中樞，虛一而靈。命，爲人由天所得。氣，是宇宙人物的本體。

「人」，由天地得到理，由天地得到氣，由天地的大化流行得到生命。「天命之謂性」，從天地得到的理就是人性，人性在人爲天命，爲人之天。人性在人心，人心爲大化流行的生命，常動，動則按性而動，「率性之謂道」。氣，成人的形體，形體的一切都屬於氣。

天、理、性、命、心，在宋朝理學家的思想裡，意義相同，祇是代表不同觀點：由來源說是天，由來源的形式說是命，由來源所得是理，理在人稱爲性，性理的活動是心。

儒家的目的在講做人之道，即是「率性之謂道」，性是理，人所要知道的是人性之理，

理由心而顯，爲求知理便要講心。西方普通的認識論也就是講「理」和講「理智」（心），但因爲理學家以天、理、性、命、心同一意義，理學家講理和講心，便和西方的認識論不同。理學家分見聞之知和德性之知，見聞之知爲感覺，在認識上沒有學理的問題；德性之知，爲心知，即理智之知。

1. 理

心知的對象爲理，或稱爲道，即行動之理，爲人物之性，朱熹主張理和氣成對，不是對抗，而是並立，理和氣同時存在，不能分開。張載則主張理在氣內，理不單立。

理的來源是天地，簡稱天，所以有天理。天理在宇宙中，即天道地道。天理只有一個，所以是「理一」，即「一理」。一理是全能，稱爲太極。太極是理之極致，極致之理即是全理，萬物由天地得有物理，每一物之理也是全的，每物有一太極。每物之理不相同，因爲萬物由理和氣而成，理是天地一理，氣則有清濁千萬種等級的不同，理因氣而存在，氣限制理，乃有「理一而殊」。

理是萬物存在之理，存在由行動而顯，存在之理乃是行動之理。萬物的行動爲生命，行動之理乃是生命之理，宇宙萬物雖都有生命，生命的層次很多，人則爲生命的最高層，「人

得理之全，物得理之偏」。

「天以陰陽五行化生萬物，天即理也。」（中庸章句 第一章）

「有此理，便有此氣流行發育。理無形體。」（朱子語類 卷一）

「太極只是個極好至善的道理，人人有一太極，物物有一太極。」（朱子語類

卷九十四）

「人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹，不可見，故於氣觀之，要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。」（朱子語類 卷六）

「太極者，……理之極至者也。陽動陰靜，非太極動靜，祇是理有動靜。理不可見，因陰陽而後知。」（朱子語類 卷九十四）

「太極之有動靜，是天命之流行也，所謂一陰一陽之謂道。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。」（朱子 太極圖說解）

「生的意思是仁」 「只從生意上說仁。」（朱子語類 卷六）

「或問理在先，氣在後？曰：理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理

在先，氣在後相似。」（朱子語類 卷一）

「陰陽是氣，五行是質，所以做得物事出來。五行雖是質，他又有五行之氣做這事物，方得，然卻是陰陽二氣截做這五個，不是陰陽外別有五行。」（朱

子語類 卷一）

「問氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？曰：非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見，昏濁者，是氣昏濁了。」（朱子語類 卷四）

2. 心

心為人生命的中樞，為虛，為靈，乃是精神體。心為知能主宰。人的一切活動，由心作主，由心發動。不由心發動的生理活動和夢中活動，不稱為人的活動，人自己不作主。感覺活動必由心主動，否則「視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」心活動的準則為性，心自然按照人性而動。心動為情，人有七情，心不動時，平靜適中，動而合於人性為和。

情由氣而成，氣的清濁使情有清濁，情清則心本然光明，不受掩蔽，為人之道心，這種人為人中之聖人。氣濁則心本然光明被掩蔽，掩蔽的程度隨氣濁的程度而定，氣濁之情成為慾。

「發明『心』字，曰：一言以蔽之，曰『生』而已。『天地之大德曰生』，人受天地之氣而生，故此心必仁，仁則生矣。」（朱子語類 卷五）

「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事。」（孟子 盡心注）

「心官最靈，藏往知來。」（朱子語類 卷五）

「心之全體，湛然虛明，萬理具足。」（朱子語類 卷五）

「性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。」（朱子語類 卷五）

「大凡理只在人心，此心一定，則萬理畢見；亦非能自見。心是矣，則是是非非，自然別得。」（朱子語類 卷八十七）

「心如水，情是動處，愛即流而去處。」（朱子語類 卷五）

「心感物而動，便是情。」（同上）

「情是未動，情是已動，心包得已動未動。」（同上）

3. 致知格物

大學的縛第五章佚亡了，朱熹作注，自己補了一章：

「聞嘗竊取程子之意以補之，曰：所謂致知在格物者，言致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；推於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

這一段補貼的文章，說明了朱熹的認識論，我給大家講一講。

甲、知為心知

朱熹和理學家不講見聞之知，祇講心思之知。心思之知，為心的知。知的官能是心。「蓋人心之靈，莫不有知」。心，虛靈不昧；靈，活動神妙，應付萬事；虛，光明透徹，能顯明自有之理，能接受外物之理。「顯明」和「接受」就是知，知是應付萬事。

知，由心而知；心所知為物之理，「而天下之物，莫不有理。」
心，「具眾理而應萬事。」「萬理具足」。因為心內有人性，性為理。人性之理，得天

地之理而爲性，即天理。人性的天理也是萬物的天理，即是萬物之理，因爲天地之理爲一。所以說「心具衆理」「萬理具足。」

朱熹的矛盾就出現了，既然心具衆理，爲什麼還要去求知和物之理？他說「惟於理其知有未窮，故其知有不盡」，他的目的在於「窮理盡性以至於命。」陸象山就反對這一點，因爲心是「萬理具足」，求知理便是反觀自心，不是求知外物；而且心具有萬理，又是萬理具足，那裡還要說於理未窮，於事的性未盡知呢？

朱熹講致知的方法，在於「因其已知之理而益窮之」，是推知的方法，由已知的理推知未知的理。但是朱熹主張理一，宇宙萬物同一理，既然知道了「理」，還有什麼不足呢？朱熹說於理未窮，他的意思乃是說祇知道理的一部份，不知道全部，所以要再往深處追究。這種追究便不是普通邏輯學所講的推理方法，而是用所知道的一部份去燭照不知道的部份。

「窮理盡性以至於命」，理、性、命，在理學家思想中意義相同，祇是觀點不相同。在這句話裡，理是指的天理，性是指的人性，命是指的每個人的個性。致知，應該「窮理」，徹底知道天理，應該「盡性」，完全知道人性，然後乃到知道一個人——我的個性。這是從上而下的方式。沖庸有個從下而上的方式，「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育。」（第廿二章）個性

—人性—物性（天理）。

乙、理

上面所說的個性、人性、天理，都是心知的對象或內容，雖然分作三點，其實都是理。朱熹對於理，主張「理一而殊」，理是一，理的分殊來自氣，氣有清濁，清濁限制理，天地之理就是根本之理，可以說是理的本體，天地之理祇有一個，朱熹說好比天上的月亮祇有一個，萬物各受天地之理的一部份，萬物的理就各不相同，天理乃有分殊。這種分殊，不是量的分殊，不是各物分受理的一部份，因為理不能分，所謂各物分受理的一部份，乃是各物都有天理的全部，然而各物的氣有清濁的不同，清濁的各種程度，使理在各物中所顯出的程度相對稱，而各有不同。祇有人的氣最清，全部的理都可以顯出。朱熹說好比天上的月亮，反映在地面的水中，水的容量大小，反映的月亮有大小。但是各人的氣雖然在萬物中最清，最清的程度又有分別，理在各人所有氣質之性又各不同。好比月亮反映在同容量的水中，水清水濁，反映的月亮或者光明或者模糊。

朱熹說求知外物之理，即求知分殊之理。分殊之理不在心中，在物，所以要研究外物。但是研究外物，不是求知物之存在之理，而是求知物動之理；但也不是求知物動之本理，而

是求知物動和人關係之理，即是說一件事物來了，我若何應付。王陽明有一段時期，認為朱熹的格物，是求物存在之理，乃去格竹求竹之理，越格竹越不見竹理，精神幾乎崩潰，便拋棄了朱熹的格物，而服膺陸象山的觀心。實際上朱熹的格物，是求竹對於人生的關係。

理，是生生之理。對於竹子，不是求知道竹子怎樣生長，是求竹子對我的生命有若何關係，也不是對身體生命的關係，竹子可吃不可吃，而是竹子對心靈生命的關係。

朱熹說格物致知，不是佛教所講的頓知，而是堆積知識，「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉」。弟子們多次問朱熹這種方法究竟是什麼意思？「用力之久」，怎麼叫做用力？久，究竟多久？為什麼一旦豁然貫通？貫通什麼？

朱熹語類裡有一些答覆：

「格物最是難事，如何盡格得？曰：程子謂今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。某嘗謂，他此語便是真實做工夫來。他也不說格一件後便會通，也不說盡格得天下物理後方始通，只云：積習既多，然後脫然有貫通處。」（朱子語類 卷十八）

「問伊川云：今日格得一件，明日格得一件，莫太執著否？曰：人日用間自

是不察耳，若體察當格之物，一日之間儘有之。」（同上）

「積習既多，自當脫然有貫通處，乃是零零碎碎湊合將來，不知不覺，自然醒悟。其始固須用力，及其得之也，又卻不假用力。此個事不可欲速，欲速則不達，須是慢慢做去。」（同上）

「問伊川說：今日革一件，明日革一件工夫如何？曰：如讀書，今日看一段，明日看一段，又如今日理會一事，明日理會一事，積習多後，自然貫通。……」

窮理者因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達。人之良知本所固有，然不能窮理者，只是足於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一截，不曾又見得一截，此其所以於理未精也，然仍須工夫，日日增加，今日既格得一物，明日又格得一物，工夫更不住地做，如左腳進得一步，右腳又進一步，右腳進得一步，左腳又進，接續不已，自然貫通。」（同上）

「問陸先生不取伊川格物之說，若以隨事討論，則精神易弊，不若但求之心，心明則無所不照，其說亦似省力。曰：不去隨事討論後，聽他胡做，話便信口說，腳便信步行，冥冥地去都不管他。」（同上）

上面引了幾段語類，可以知道這問題並不簡單。首先要問，格事，格什麼事？格爲討論，討論事件的什麼東西？爲什麼格多了就貫通呢？

朱熹說明所格的事，是每天日常的事。每個人在每一天裡都有許多事，對每件事留心怎樣做好。這就是格物。所格的，是每件事對人的生活所有關係的道理。

當時別的學者，有人和朱熹的意見不相同，在語類裡有一段問答，說明這事：

「或問中近世大儒格物致知之說，曰：格，猶扞也，禦也，能扞禦外物，而後能知至道（溫公）。必窮物之理同出於一爲格物（呂與叔）。窮理只是尋個是處（上蔡）。天下之物，不可勝窮，然皆備於我而非從外得（龜山）。今日格一件，明日格一件，爲非程子之言（和靖）。格物致察而宛轉歸己（胡文定）。即事即物，不厭不棄，而身親格之（五峯）。」（朱子語類 卷十八）

朱子對上段學者的意見都作了答覆，他讚成五峯的主張，但仍加以修正：

「五峯說格物立志以定其本，居敬以持其志，志立乎事物之外，敬行乎事物

之內，而知乃可精者。這段話本說得極精；然卻有病者，只說得向裡來，不曾說得外面，所以語意頗傷急迫。蓋致知本是廣大，須用說得表裡內外周備兼賅方得。其曰志立乎事物之表，敬行乎事物之內，此語極好，而曰知乃可精，便有局蹙氣象，他便要就這裡便精其知，殊不知致知之道，不如此急迫，須要寬其程限，大其度量，久久自然通貫。他言語只說得裡面一邊極精，遺了外面一邊，所以其規模之大不如程子。且看程子所說，今日格一件，明日格一件，積久自然貫通。此言賅內外寬緩不迫，有涵泳從容之意。所謂語小天下莫能破，語大天下莫能載也。」（同上）

上段話包涵問題不僅格物致知，也包涵修身主敬；但欲致知，朱熹仍舊堅持程頤的主張，留心日常事件和人民生活關係的道理，人應知道應付事件之道。事物和人民生活關係的道理，是事物行動的理，人知道事物行動的理，便知道如何應付。格物，不是求知事物的「存在之理」，而是「行動之理」。西方哲學以「行動之理」隨從「存在天理」，中國哲學以行為用，存在者為體，體與用合一。「行動之理」由事物的行動可以知道，這一點，在中西哲學都有肯定的共識，祇是西方哲學對由「行動之理」可否知道「存在之理」，則有許多不同主張。

朱熹所說「理一而殊」，「行動之理」的根本爲生命，生命的根本是一，這個根本生命理即「理一」；生命的動由氣而動，氣有種種清濁的不同，根本生命理乃有不同的活動，這不同的生命活動之理即「而殊」。致知，每日格一事，對於不同事物行動，逐漸理會到根本相同點，由根本相同點再去看不同事物的動，乃能豁然貫通，人心對於事物的應付，乃能一致。朱熹說「則衆物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」

丙、窮理—明德

「行動之理」，從感官的感覺，心可以知道，而且是從感官開始去致知，這和士林哲學的認識論相同，但是到了「豁然貫通」的知，朱熹和理學家們有不同於西方認識論的主張。

致知必須達到「豁然貫通」的境界，爲達到這境界說是一天一天地去格，用學術語來說則是「窮理盡性以至於命」。在上面我予以解釋是知道天理、人性、個性。這三層的知，都是知道「理」：天理的理，人性的理，個性的理。人性的理和個性的理，雖已結合氣，然以理爲主。所以儒家祇講「窮理」。

「問，窮理者，非謂必盡天下之理，又非謂止窮得一理便到。但積累多後自

當脫然有悟處。曰：程先生此言語，氣象自活，與眾人不同。」

「又問物必有理，皆所當窮云云。曰：此處是緊切，學者須當知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而幽顯，山河如何能融結，這方是格物。」

（朱子語類 卷十八）

不窮天下萬物之理，也不祇窮一事物之理，要積累多了就可以貫通。這種說法不是學術性的研究法，乃是普通的教育法，要各人自己去體會；陸象山就反對這一點。朱熹堅持著要這樣做，而且說要研究天地鬼神山河的結結。不過所謂天高地厚和鬼神幽顯以及山河融結，不是從自然科學去研究，祇是一氣的變化，所以是研究事理。然而還是不要去研究天地萬物之理，要就切身的事去研究。

「且窮實理，令有切己工夫。若只泛窮天下萬物之理，不務切己，即是遺書所謂遊騎無所歸矣。」（同上）

「行夫問萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。曰：近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。如此四人

在座，各有這個道理。某不用假於公，公不用求於某，仲思與廷秀亦不用自相假借；然雖各自有這一箇理，又卻同出於一箇理爾，如排數器水相似。這盂也是這樣水，那盂也是這樣水，各各滿足，不待外求假於外。然打破盂裡卻也是箇水，此所以可推而無不通也，所以謂格得多後自能貫通者，只爲是一理。釋氏云：一月普現一切水，一切水月一月攝，這是釋氏也窺見得他這些道理。濂溪通書只說這一事。」（同上）

格物之理，由分殊以到同一，「理二分殊」乃能多格事物以到貫通。湯溥說卦有「窮理盡性以至於命，朱熹解答弟子對這話的問題。

「問：窮理盡性以至於命，曰：此言作易者如此，後來不合將做學者事看。如孟子盡心知性知天之說，豈與此是一串？卻是學者事。只於窮理上著工夫，窮得理時，性與命在其中矣。橫渠之說未當。」（朱子語類 卷七十七）

「伯豐問窮理盡性以至於命，程張之說孰是？曰：各是一說。程子皆以見言，不如張子有作用。窮理是見，盡性是行，覺得程子是說得快了。如爲子知所

以孝，爲臣知所以忠，此窮理也。爲子能孝，爲臣能忠，此盡性也。能窮此理，充其性之所有，方謂之盡，以至於命是拖腳，卻說得於天者，是我之所至也。至命是說天之所以予我者。」（同上）

朱熹解說「窮理盡性以至於命」，祇有「窮理」是知，「盡性」「至於命」是行，程頤以「窮」「盡」「至」都是知，合於易傳原文。朱熹認爲易傳說物理，因此理、性、命，都是理，都用知；理學者講知行，便把「窮理」跟「盡性」「至於命」分開，因爲在理，包含性和命。但朱熹既講「理一而殊」，理爲一，性和命爲殊，應當和程頤所說相同才對。

「窮理」，爲貫通萬理的境界，今日格一事，明日格一事，格多了便自然貫通萬理，萬理同出一源，此理爲生命之理，此理在人心。

「問致知之要，當知至善之所在云云。曰：天下之理，偏塞滿前，耳之所聞，目之所至，無非物也，若之何而窮之哉！須當察之於心，使此心之理既明，然後於物之所在，從而察之，則不至於汎濫矣。」（朱熹語類 卷十八）

關於「察之於心」這一點，說到儒家認識論的關鍵點。朱熹和陸象山在格物一項上，意見不同，根本上兩人都主張理在心上，祇是朱熹主張「理一而殊」，事物之理有殊，須加研究，陸象山主張一理，以「心外無理」，不須研究外物。陸象山的「致知」完全在「察之於心」，朱熹的「致知」，開始格究事物，最後「察之於心」貫通萬理。

「察之於心」就貫通萬理，怎麼講呢？

性是理，性在心中，心光明，性理在心中自然顯出。

「人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有一身，須如喚醒方知。……某看來，大要工夫只在喚醒上，然如是等處，須是體驗教自分別。」（朱子語類卷

十二）

「問：或問云：心雖乎一身，而其體之虛靈足以管乎天下之理，理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。不知用是心之用否？曰：理必有用，何必又說是心之用。夫心之體，具乎是理，而理則無所不賅，而無一物不在；然其用，實不外乎人心。蓋理雖在物，而用實在心也。……次早，先生云，此是以身爲主，以物爲客，故如此說。要之，理在物與在吾身只一般。」（朱

朱熹主張心是光明，理在心中。人卻不自知，因為人不會意識到，好比人睡覺了，人要喚醒自己的意識，使自己體驗到心中的理。「夫心之體，具乎是理」，心中的理包括天地萬物的理，「而理則無所不賅，無一物不在。」這是說「理一」，天地萬物基本的理是同一的理，即是生生之理。但是「理一而殊」，萬物之「個理」各不相同。「個理」對人有什麼關係？即是每一物對人有什麼關係？這種關係為「理之用」。「理之用」乃是心之用。一物的「個理」對我接近，我的「心之理」就會顯映兩者相符合，這種符合就是我應當調整應付這物。例如父親出現在我眼前，我心就顯出我應怎樣孝順父親。孝親之理是在我心內，這時這地應該怎樣孝順父親。父親出現在我眼前，不是一個抽象的父親，而是一位在一定的狀況下的父親，應付一定情狀的父親，便是「孝之理」之用。這種用，是「心之理」之用，由心而顯。「蓋理雖在物，而用實在心也。」這種說法，朱熹認為乃是解晰時，把理和用分開，以理在物，以用在人身內的心，「此是以身為主，以物為客，故如此說」。主客問題，在西洋認識論，為一關鍵性問題，理在物，理智在人身，物和理智怎麼能夠相接？朱熹則說「理在物與在吾身只一般」，「物之理」和「身之心」是一般。一般，是不是同一？不是同一，是

合一。「物之理」和「身之心」所顯的理相合。「相合」是認識的相合嗎？不是認識的相合，是「用」的相合。我若能夠用「心之理」應付萬物之理，「而吾心之全體大用無不明矣」。心的全體大用無不明，便是「窮理盡性以至於命」。

朱熹的窮理，是「心之理」顯明，應付萬事。這種窮理，不是認識的窮理，是行為盡合於「心之理」，也就是「盡性」。王陽明後來把窮理解釋為「致良知」。「心之理」之用為良知，即心顯映自心之理。在用辭上，朱熹和王陽明不同，在實際上則相同。

朱熹認識論說人認識理，是心顯明理，雖然和佛教天台宗華嚴宗的「觀」相似，但所有的內涵不相同。雖然和西方認識論的唯心論相似，但意義不相同。朱熹的窮理，不是心的知，而是心的用，即是行為合不合理。

二、陸、王的認識論

1. 陸九淵論理

陸九淵和朱熹對於格物致知，意見不同，鵝湖之會以後，仍舊各持己見，陸九淵不主張

理和氣二元，祇講「理」，雖講陰陽五行，可是很少提到氣。他主張太極爲一實理，爲宇宙的根源。

「夫太極者，實有是理，聖人從而發明之耳，非以空言立論，使後人簸弄於頰舌紙筆之間也。其爲萬化根本固自素定，其足不足，能不能，豈以人言不言之故耶？易大傳曰：易有太極。聖人言有，今乃言無，何也？作大傳時不言無極，太極何嘗同於一物，而不足爲萬化根本耶？洪範五皇極，列在九疇之中，不言無極，太極亦何嘗同於一物，而不足爲萬化根本耶？太極固自若也，尊兄只管言來言去，轉加糊塗。」（象山先生全集 卷二 與朱元晦書）

陸九淵以理爲宇宙萬化的根本，以這根本怎麼可以化生陰陽兩氣呢？他以陰陽爲道，如易傳所說：「一陰一陽之謂道。」（第五章）即是陰陽之理。

「太極判而爲陰陽，陰陽播而爲五行。天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之。」

五奇天數，陽也；五偶地數，陰也。陰陽奇偶相與配合，而五行生成備矣。故太極判而為陰陽，陰陽即太極也。陰陽播而為五行，五行即陰陽也。塞宇宙之間，何往而非五行？」（象山先生全集 卷二十三 講義）

陸九淵探易傳的數，合上漢易的象數，用數字去解釋陰陽五行，這種解釋非常的牽強。

「此理塞宇宙，古先聖賢常在目前。蓋他不曾用私智，不識不知，順帝之則。此理豈容識知哉？」（象山先生全集 卷十二 與張輔之書）

「塞宇宙一理耳。上古聖人先覺此理……後世聖人，雖累千百載，其所知所覺不容有異。曰若何符節，曰其揆一也，非真知此理者，不能為此言也。」

（象山先生全集 卷十五 與吳斗南書）

莊子曾說「充宇宙一氣耳」，陸九淵說「塞宇宙一理耳」。莊子乃講「氣知」，陸九淵卻說「此理豈容識知哉」！陸九淵認為充塞宇宙之理不可知；但他卻又說：「上古聖人，先覺此理……非真知此理者不能為此言也」，上古聖人確實覺此理，真知此理，對理有知。

理，不可知，是對普通的知識，由感覺印象，心乃知宇宙事物，這種知識不能知識「理」，理屬於形而上；莊子稱這種知爲小知。但是，理又必須爲人所知，因爲是人生之道，「上古聖人，先覺此理，……後世聖人，雖累千百載，其所知所覺，不容有異。」聖人能覺見此理。

2. 陸九淵論心

理塞宇宙，理也在人心。

「蓋心，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，如是則爲仁，反是則爲不仁。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。」（象山先生全集 卷一 與會

宅之書）

理在人心，宋朝理學家都這樣說：因爲理是人性，人性爲人心的體。陸九淵的主張和他們的不同點，在於主張心和理爲一，心即理，而且主張「心外無理」。

「四方上下曰宇，往古來今日宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」（象山先生

全集 卷二十二 雜說）

心，本來靈明，人心的理自然顯明。但人心有私慾，則心受蒙蔽，失去靈明。

「人心至靈，惟受蔽者失其靈耳。」（象山先生全集 卷十四 與姪孫濬一書）

「人心至靈，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。」（象山先生全集 卷二十二

雜說）

陸九淵以宇宙萬物之理都在「吾心」，為致知，便應該反觀自心，自心靈明，在自心便見到物之理，不要去對外面事物去研究。

「先生居象山，多告學者云：『汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求，在乎自立而已』，學者於此亦多興起。」（象山先生

全集 卷二十四 語錄上）

「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子？故游某之門者踐履多不及之。』觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以為爲不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學。」（同上）

「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。朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離，此頗不合，」（象山先生文集 卷三十六 年譜 淳熙二年乙未）

「陸子靜說良知良能，四端根心，只是他弄這物事，其他有合理會者，渠理會不得，卻禁人理會。鵝湖之會，渠作詩云：『易簡工夫終久大』，彼所謂易簡者，苟簡容易爾，全看得不仔細。……易簡有幾多事在，豈容易苟簡之云乎！」（朱子語類 卷十六）

從上面所引的文據，可以看到陸九淵以孟子的良知良能講致知。知，是良知良能。有如耳目自然能聽能看，心自然知理，知就事行，行是尊德性，行善。在飲食方面，人的身體自然感到一種飲料或食物，合於自己的要求，可以助身體發育，也自然感到一種飲料或食物，

於身體有害，以致中毒或生病。在心靈生活上，心自然知覺那種行為是合於心靈的發展，即是善，那種行為不合於心靈生活的發展，即是惡。這種知，是心的理自然顯明；這種知，是良知，不是普通的知，也不是學術的知，不必向外物去求，只求之於吾心。「不必他求，在乎自立而已。」

中國哲學講爲人之道，乃是尊德性，一切的知識，都在於爲人之道。人從外物所有的一切知識，都要歸到這一點。朱熹講格物致知，是在應證外物之理，合於人心之理，因爲理一而殊，分殊的物理，要合於唯一的天理。天理是人性，人性在人心，萬物之理合於人心之理。陸九淵既然萬物之理要合於人心之理，何必去求外物之理，支離破碎，簡單地祇看人心之理就夠了，這樣很簡單節約。朱熹批評陸九淵的簡約過於只看大綱，不看節目，不切實際。但是兩人最終還是相同於「理由心顯」。

這種「理由心顯」，不是心知理，乃是心顯理，理本已在心，事物臨到眼前即心前，心上顯出應付之理。這種顯明之理，乃是善惡之理，即是良知，王陽明後來就發揮這種思想。

3. 王陽明論理

王陽明崇拜陸九淵，替陸九淵作文集序，稱他是孟子、心學的繼承人，孟子、心學沒有傳承

者，及到陸九淵才把孟子的絕學再復興。王陽明自己則繼承陸氏的心學。陸氏的心學以心即理，理即心，心外無理。

「經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，是常道也。……

六經者非他，吾心之常道也。是故易也者，志吾心之陰陽消息者也；書也者，志吾心之紀綱政事者也；詩也者，志吾心之歌詠性情者也；禮也者，志吾心之條理節文者也；樂也者，志吾心之欣喜和平者也；春秋也者，志吾心之誠僞邪正者也。君子之於六經，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊易也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊書也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊詩也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊禮也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊樂也；求之吾心之誠僞邪正而時辨焉，所以尊春秋也。……故六經者，吾心之記籍也；而六經之實，則具吾心。猶之產業庫藏之實積，種種形色，具存於其家；其記籍者，特名狀數目而已，而世之學者，不

知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以爲是六經矣。……」（王陽明 尊經閣記）

王陽明承陸九淵的思想，認爲「理」全在人心。六經是中華民族的人生大道，六經的「實」，即是「理」，都是「吾心之常道也。」研究六經，就在於反觀吾心，不要去研究文義，也不要求證於外面事物。

「嗚呼！六經之學，其不明於世，非一朝一夕之故矣！尚功利，崇邪說，是謂亂經。習訓詁，傳記誦，沒溺於淺聞小見，以塗天下之耳目，是謂侮經。侈淫辭，競詭辯，飾奸心盜行，逐世壟斷，而猶自以爲通經，是謂賊經。若是者，是并其所謂記籍者，而割裂棄毀之矣，寧復知所以爲尊經也乎？」（同上）

王陽明肯定研究六經之常道，漢儒、宋儒都完全錯了，他們是亂經、侮經、賊經，把六經割裂棄毀了。他認爲唯一的方法，就是反觀吾心，因爲六經之道，就是吾心之常道。這種論斷，非常武斷。六經文字的真偽，難道在吾心，反觀吾心就可以知道嗎？陰陽五行的變化，

難道在吾心，反觀吾心就可以知道嗎？禮儀的節目，行禮的儀式，難道也在吾心，反觀吾心就可以知道嗎？音樂的樂曲，難道也在吾心，反觀吾心就可以知道嗎？春秋褒貶的史事，難道也在吾心，反觀吾心就可以知道嗎？王陽明當然知道這些問題，他的答案若認為普通所講六經的這一些，都是外面形色，不是六經之實；「六經之實，則具吾心。」，六經之實，是六經之理，即「吾心之常道」。普通研究六經的人，不求實理，而求外形，「而世之學者，不知求六經之實於吾心，」反求於外面的形色，都走錯了。

朱熹所講的格物，就格這些外面的形色，因為形色由氣而成，氣的清濁，構成「理一而殊」；致知，要由理之殊而到理之一。王陽明和陸九淵則以外面的「殊」，沒有價值，不必去格，免得支離破碎，祇是簡單地求知心之理。

4. 王陽明致良知

王陽明以心的本體為理，理和心為一，心光明無塵，自然知理，心和知又同為一。心、理、知，相同為一，乃是良知。

「又曰：知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺

子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（王文成公全書 卷一 傳習錄上）

「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」

又曰：是非兩字是個大規矩，巧處則存乎其人。」（王文成公全書 卷三 傳習錄下）

良知，爲孟子所說「不學而知」，所知爲行爲的是非。心對於行爲的是非，如同一面鏡子，一樁行爲一到心前，心就顯出行爲的是或非。

良知又是良能，知就是行，知行合一。有如「如惡惡臭，如好好色」，不僅是臭覺和視覺的感覺，同時有心理上的好惡感觸。良知對於是非之知，同時自然是是，就去作；是非，就不去作。這是王陽明的致良知，致知於行爲上。若是不按照良知去做，良知就沒有表現，沒有成，便是沒有良知。

「愛（徐愛）曰：古人分知行爲二，恐是要人用二有分曉否？」

先生曰：此正失卻古人宗旨。某嘗說：知是行之主意，行實知之工夫；知是行之始，行實知之成，已可理會矣。」（年譜一 三十八歲 王文成公全書 卷三十二）

「聖人無所不知，只是知箇天理，無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理，不是本體明後，卻於天下事物都便知得便做得來也。」

天下事物，如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明白了，亦何緣能盡得知得。」（王文成公全書 卷三 傳習錄下）

「丁亥九月，先生起復征思田，將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」（王文成公全書 卷三 傳習錄下）

王陽明的知，是良知，知的內容是行爲的善惡。良知是心的知，不是心知道外物，也不是反觀自心，而是心自然顯出行爲的是非，是非即是天理，心顯明是非，即顯天理，所以說：「聖人無所不知，只是知箇天理。」聖人無所不知，是對凡百事物，都知道是非，因爲聖人的心，光明純淨，沒有私慾的掩蔽。「聖人本體明白，故事事知箇天理所在。」這個知天理，不是知道外界的事物，「天下事物……不勝其煩，聖人須是本體明白了，亦何緣能盡得知得。」

王陽明說清楚了，他的知識論所講的知，爲知事物的天理，即是事物在人生生活倫理的是

非。也就是西方哲學的人性律或自然律，人生來具有這種人性律，人天然在行爲上知道合不合性律，合爲是，不合爲非。在這一點上，中西哲學相同。但是西方哲學不以良知屬於認識論，是屬於倫理和宗教哲學。

王陽明以這種良知，就是陸九淵所講的知，陸九淵所講的理，就是行爲的是非之理。陸九淵的認識論也不同於西方哲學的認識論。

王陽明主張良知爲知行合一，西方士林哲學也主張良知之知爲知行合一，但是普通認識論之知，不是知行合一。哲學和科學的「純知識」，和行是分開的。

王陽明的良知，乃是宋明理學的共識，講法雖不同，實際上都主張理在人心，理由心顯，「明心見性」。這種理由心顯，和西方哲學的「直見」(Intuition)不同。西方哲學的「直覺」，是理智(心)直接透視物之理，和莊子的氣知，有些相似。理學家的「明知」，爲「明明德」，爲自心天理的顯出，不是心去知理，是理已在心中，由心顯出，這是自然律的知。

朱熹的格物，對外物的研究，由已知推到未知，爲莊子所說的小知，這是理性的知識，和西方哲學士林哲學相同，由感覺印象去推理，即是由用去求知本體。士林哲學也肯定由行動可以知道行動之理，由行動之理可以知道存在本體之理。例如由人的行動，知道人是理性

的動物。朱熹由人的行動，知道人在萬物中最靈，然而朱熹格物，不是求知物之行動之理，而是求知物之行動和人生活的關係，即是求知物之行動和人生活發生關係時，人應付這種關係之理，人應付物之關係之理即是人心之天理，天理顯出這種關係的是非，歸根便是是非之知。這一點和士林哲學不同，士林哲學的認識論在求知事物本體之理，這也是西方哲學認識論的共同點。因此，西方哲學的認識論乃有理智是否有認識物理的能力？是否可以認識物理的問題。勝過主體和客體間的距離？

乙編

道家的認識論

第五章 老子的認識論

一、概論

老子、莊子的思想，結成道家的思想。道家的思想，如同儒家的思想，以人生之道為中心。所不同點，老子把重點放在形上本體論，由本體論申出人生之道，先講「道」，構成形上宇宙論，以宇宙論的原則作人生的原則。孔子原本也作了這種工作，即是講解《易經》，將《易經》的宇宙變易的原則，作人生之道。但是孔子沒有明顯地把《易經》作自己思想的基本，而是以天道之禮作為基本，因此研究中國哲學的人常認為道家為形上學，儒家則是倫理學。

道家的思想，以「道」為中心，「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」（《道德經》第二十五章）「道」的本體是「道之為物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，

其精甚真，其中有信。」（第二十一章）「其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」（第十四章）

道家（老子）的宇宙觀為「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（第四十二章）

「道」動的原則是：「反者，道之動；弱者，道之用。天生萬物生於有，有生於無。」（第四十章）「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是為復命，復命曰常。」（第十六章）「大道汜兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主，常無欲可名於小，萬物歸焉而不為主可名為大，以其終不自為大，故能成其大。」（第三十四章）

道的原則，即人生的原則，「上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」（第八章）「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一而為天下式，不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」（第二十二章）「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，無名之樸，亦將不欲，不欲以靜，天下將自立。」（第三十七章）

上面，我很簡單舉出了道家的宇宙本體論和人生之道的幾個重要觀念，我沒有詳細講解，因為這次不是講道家思想，祇講道家的認識論，提出幾個重要觀念，為使講認識論有思想的

根據。

二、老子的認識論

在道德經裡，很少有認識論的資料；就所有的資料，我提出老子對認識論的幾個觀念。

1. 感覺

感覺是人生的日常生活；人有感官，感官能夠感覺，也是人的常識。在道德經裡有提到感覺的處所：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」（第十二章）

「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。」（第十四章）

「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」（第三

十五章）

普通的常識，即目、耳、鼻、舌、身，五種感官，各有自己的對象，目視色，耳聽聲，鼻聞香，舌（口）嚐味，身感觸。老子不廢這種常識；但對感覺的價值，則看得很清；因感官的對象，都是物質形色之物。

2. 見

見，在普通的認識論裡，是眼睛的功能和作用，普通都說目能見，見是眼睛看見有顏色的物體。在道德經裡，「見」有不同的意義。

「不自見，故明。」（第二十二章）

「自見者，不明。」（第二十四章）

「吾欲取天下而為之，吾見其不得已。」（第二十九章）

「見小，曰明。守柔，曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是為習常。」

（第五十二章）

上面的「見」，不是看一件有色的物體，而是看人間的事。普通人們也用「見」去指着

見事件，因為人世的事，都是由有形色的人或物所成的。這種「見」，不單用眼睛看，還要用理智（心）去想。所以在這樣「見」中，包含着理智。

老子說，「自見者，不明。」「不自見，故明。」在這裡，老子指有自己見識或意見（偏見）的人，看事看不明白。因為接著他說「不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」這一切的動作，都包含心的認識和判斷，而且是自己反省的判斷。自己反省，不是反省自己的存在，不是認識自己本體，像西洋認識論所有的問題；如同笛克爾所說「我思故我存」；而是日常生活上的現象。自見、自是、自伐、自矜，先認識自己所有的才能，和所有的動作，再又認識別人的才能和動作，最後作判斷，以自己比別人強。這都是理智（心）的認識作用。老子肯定人有這種認識作用，便是肯定人有理智，理智能知，即是心能知。

3. 知

上面講「見」，作為理智的認識作用，普通說是「知」；這種作用的結果，就是知識。

「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（第二章）

「是以聖人之治，常使民無常知無欲，使夫智者不敢為也。」（第三章）

「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗，吾不知誰之子，象帝之先。」

（第四章）

「知常曰明，不知常，妄作凶。知常容，容乃公。」（第十六章）

「太上，下知有之。」（第十七章）

「孔德之容，惟道是從。……以閱眾甫。我何以知眾甫之狀哉？以此。」（第二十一章）

「知人者智，自知者明。」（第三十三章）

「有物混成，先天地生。……吾不知其名，字之曰道。」（第二十五章）

「知其雄，守其雌，為天下谿。……知其白，守其黑，為天下式。」（第二十八章）

「知足不辱，知止不殆。」（第四十四章）

「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得；故知足之足，常足矣。」（第四十六章）

「不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」（第四十七章）

「知和曰常，知常曰明。」（第五十五章）

「以正治國，以奇用兵，以無事取天下，吾何以知其然哉！」（第五十七章）

「無不克，則莫知其極。」（第五十九章）

「夫唯無知，是以我不知。知我者希，則我者貴。」（第七十章）

「知不知上，不知知病；夫唯病，是以不病。」（第七十一章）

「是以聖人不自知，不自見，自愛不自貴。」（第七十二章）

「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫有知，莫能行。」（第七十八章）

「知者不博，博者不知。」（第八十一章）

上面可以說把道德經各章的「知」字，都抄出來了。根據這些文據，可以推敲「知」在老子的思想中，所有的意義。

第一，知，是理智的認識作用。

知美、知善、知常、知衆甫之狀，知足，這些都是理智（心）的認識作用，不是感官的作用，也是普通的理智作用，沒有特別的性質。

第二，知的對象，爲人世社會的人物、事故，和其中的道理。知有限制，對於「道」不能知，「吾不知誰之子」，「吾不知其名」。

第三，知的價值，老子予以否定，以不知爲貴。「是以聖人之治，……常使民無知無欲。」
「夫唯無知，是以我不知。」
「聖人不自知」，「知不知上，不知知病；夫唯病，是以不病。」
老子的人生原則，在於自然，不用人造的制度，人的知識，常用爲多欲，不知足；常製造供人慾望的事物，添人貪心，常訂立禮儀倫理規律，拘束人的人性，因此他主張：

「絕智棄聖，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」（第十九章）

「絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？」（第二十章）

「爲學日益，爲道日損。」（第四十八章）

「夫禮者：忠信之薄，而亂之首。」（第三十八章）

聖人乃不自見，不自知。「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。渼渼兮若無所歸，眾人皆有餘而我獨遺，我愚人之心也哉！沌沌乎！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶；澹兮其若海，颺兮若無止；眾人皆有以，而我獨頑似鄙，我獨異於人而貴食母。」（第二十章）

「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲。」（第六十四章）

但是聖人的無知，並不是沒有知識，聖人的無知，是不知人世紛雜的事物，但卻有高
等的知，「知常」，「知明」。

老子說：

「聖人抱一爲天下式，不自見，故明。」（第二十二章）

「歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。」（第十六章）

「知和曰常，知常曰明。」（第五十五章）

「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物
得一以生，侯王得一以爲天下，貞以致之。」（第三十九章）

老子以聖人的知，在知人生的基本原則，基本爲「一」爲「常」，「一」和常是什麼？

老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

（第四十二章）在這一章老子的形上宇宙本體觀，有「一」，有「和」。「一」爲「道」的

「初生」，「和」爲「道」的沖氣。王弼注說：「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無
也。」王弼並沒有說明「一」與「和」。從老子的道德經研究，一是有，有生於無。既從

無生有，乃生二生三生萬物。「有」是萬物的根基，萬物要歸根，歸根曰復命，復命曰常。知常曰明。常是復命歸根到一。

聖人知常，抱一。老子沒有說聖人知一，知，在老子的思想中是有限的。

「道，沖而用之，……吾不知誰之子，象帝之先。」（第四章）

「是謂惚恍，迎之不見其首，隨之不見其後。」（第十四章）

「有物混成，先天地生，……吾不知其名，字之曰道。」（第二十五章）

「夫唯無知，是以不我知。」（第七十章）

「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。」（第七十一章）

老子所講的「不知」，是對於「道」。「道」本體不可知，人便不能知。「道」本體不可知，因為「道」超越宇宙萬物以上。又因為「道」的本體，恍惚不定，無形無象無名，人的理智不能認識。

4. 觀

在道德經的第一章，老子說：

「道可道，非常道；名可名，非常名，無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之元，元之又元，眾妙之門。」

這一章文字的句讀，在古今學者中，常有問題，我不討論這些問題，祇就上面的句讀來研究認識問題。在這一章中，對認識問題最重要的觀念是「觀」，次要的是「妙」和「微」，再次的是「元」。

我看了這本講老子道德經的書，作者對妙字和微字都有解釋，對元字也有，對「觀」字，卻沒有看見任何的解釋。「道」的本體是不可知的，為什麼老子卻說：「欲以觀其妙」和「欲以觀其微」？所觀的是「常無」和「常有」。「常無」是「道」的本體，「常有」是「道」的用。不能像有些學者把「常無」和「常有」放在同一層面；因為老子自己說了「無名天地之始，有名天下之母。」易經說乾為萬物資始，坤為萬物資生，中國傳統儒家都以乾為上，坤為下，始和生意義不同一層次。「道」名為「常無」，有生於無，「常有」便是

「道」之用。「道，沖而用之，吾不知誰之子，象帝之先。」

老子想「觀」的，是「常無」的妙，和「常有」的微。妙是神妙，王弼注爲「妙者，微之極也。」王是從數量去解釋。妙，實際上是指不是物質之體，是精神體，精神體無形無像，不可見，不可知，乃非常神妙莫測，即不可用有形體之知去認識。微，有些道德經本作噉，噉是明，因爲噉指日光。有的道德經本作皎，皎爲月光清明。普通說徹底，看清楚，所以微有明瞭和光明的意思。老子的「觀」，觀「道」體的妙，觀「道」用的微。

「道」本體的妙，是不能觀到的，因爲本體恍惚：

「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微；此三者不可致詰，故混而爲一。其上不噉，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚，望之不見其首，隨之不見其後。」（第十四章）

這樣，人對於「道」的本體不能有一個觀念，不能有一個名，「吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（第二十五章）「道」的用：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

（第四十二章）

「致虛極守靜篤，萬物竝作，吾以觀復。夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」（第十六章）

「反者，道之動；弱者，道之動；弱者，道之用。天生萬物生於有，有生於無。」（第四十章）

老子所注意的是在「道」之用，「吾以觀復」。「復」是「道」用的原則，復是歸根，是反，是弱。老子說「吾以觀復」，不是「欲觀其微」，是「吾以觀復」；不是希望觀到，而是肯定觀到。他說「復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。」因此老子能用「道」的原則，作爲人生的原則。

「復命」、「反」、「弱」。道的原則，也就是人生的原則，稱爲一。「是以聖人抱一爲天下式」（第二十二章）「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下，貞以致之。」（第三十九章）

問題則在怎樣可以觀「道」的用？「道」的本體不能觀，不能知；「道」的用——復命是

有形跡，所有形跡不是形色的形跡，乃是宇宙萬物動的原則，宇宙萬物在「道」的用，是在第四個層次，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」萬物動的原則，從萬物有形色的動，可以推論出來，這是由感覺供給資料，理智根據這些資料去推論，這是人們的通常認識動作。但是提高到萬物以上三個層次，對於「道生一」，老子不用見，不用知，卻用「觀」，「觀」便超越感覺和理智，「觀」的主體是誰？當然主體是人，然而人卻用什麼去觀道？不用感官，不用理智（心），人還有什麼認識的官能？佛教天台宗和華嚴宗都用「觀」，為佛教最高的認識。佛教的「觀」是佛—真如，自己顯示自己的本體。儒家主張「窮理盡性」，以人性為「明德」，人性由人心而顯，自然光明。佛家使用觀，儒家用明，解釋了最高的認識。

觀，是直見，西洋哲學稱為 intuition，是精神界直到精神界，不經過理智，彼此面對面。老子書裡沒有這種思想，沒有說「道」本體顯明，也沒有說道的用是顯明。然而道德經說：「知常曰明」，對於「常」的知是明，「常」為復命，復命是「道」之用的原則，也就是「故常有，欲以觀其徼。」的常有的原則，即「反，道之動。」道之動的「復命」，在人的知，是明。明，是普通所說的明白，或者是儒家明德之明？老子說：「不知常，妄作凶。」知對不知，明對妄作；明，不是通常的明白，或知道清楚；因明白是形容詞，形容「知」的程度，不是用為解釋知的對象。知常為明，不知為妄作；明，是名詞，是明智，「知常曰明」，

知道「常」是明智，「不知常，妄作凶。」不知「常」是妄作。這個「明」字，評判知識的價值，不解釋知識的由來。老子當然肯定知道「復命」是有很高價值的知識，但是他不是用「明」解釋「觀」呢？道之用的常是「復命」，「復命」自然顯明，人可以直見呢？莊子講宇宙萬物爲一，一爲通，通爲氣；萬物由二氣所成，故相通，既然人與萬物在本體上相通，當然可以直見氣的本體，氣的本體對於人便是明，本體和本體相對面。道德經說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」老子以「和」爲一，宇宙萬物都因沖氣而成一，這樣就可以同莊子以一爲通，通爲氣，氣相通。人乃能直見：「反者道之動。」老子說：「天下有始以爲天下母，既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，終身不殆。」（第五十二章）老子以「道生一」爲天下之始，爲天下母，萬物爲「一」的子，由萬物反復到「一」。

老子祇有定「知常曰明」的價值，其他的知識都要歸到這一點，否則沒有價值。故曰：「慧智出，有大僞。」（第十八章）「絕聖棄智」（第十九章），「絕學無憂」（第二十章），「載營魄抱一，能無離乎。」（第十章）「我愚人之心哉！……我獨昏昏。」（第二十章）。

第六章 莊子的認識論

一、概 論

莊子繼承老子的思想，完成道家思想的系統，但在一些方面，和老子的思想不完全相同。

「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不老。稀韋氏得之以挈天地，伏羲氏得之以襲氣母，維斗得之終古不忒，日月得之終古不息，堪坏得之以襲崑崙，馮夷得之以遊大川，肩吾得之以處太山，黃帝得之以登雲天，顓頊得之以處玄宮，禺強得之立乎北極，西王母得之坐乎少廣，莫知其始，莫知

其終，彭祖得之，上及有虞，下及五伯，傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維騎箕尾而比於列星。」（大宗師）

莊子所講的「道」，有道德經所講的「道」，先天地所有的最高實體，「自本自根，未有天地，自古以固存。」「有情有信，無爲無形。」另一方面，莊子所講的「道」，又有宇宙最高原則和人生最基本道理之「道」，他述說古代偉人得「道」以處理宇宙。在道德經也有人生最高之「道」，但老子講論不詳，莊子則更注重這種「道」。

對宇宙的起源，莊子更有一種思想：

「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者，有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」（齊物篇）

「泰初有無無，有無名，一之所起。有一而未形。物得以生謂之德，未形者有分且然無聞謂之命。留動而生形，物成生理謂之形，形體保神，各有儀則，謂之性。」（天地篇）

「察其始，而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。」（至樂篇）

莊子不講老子所講「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」他講「泰初有無」，「變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」莊子在濟物篇所說萬物有個「元始」，元始又有一個高於元始的沒有始者，在沒有元始者以上另有一個沒有沒有元始者。在這種程序中，不知道把老子的「道」放在那一層次，是「未始有始也者」，或是「有未始有夫未始也者」？我拿列子天瑞篇所說作比較，列子說：

「夫有形者生於無形，則天地安生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒。易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九變者，究也，乃復變而爲一，一者形變之始也。清

輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人。故天地含精，萬物化生。」

東晉張湛注說：「易者，不窮滯之稱，凝寂於太虛之域，將何所見耶？如易繫之太極，老氏之渾成也。」列子的話本來就亂，張湛的注解更亂。列子的「易有太易，有太初：」是往下行，張湛以列子的「易」，相當於易傳的「太極」和老子的「道」。太極和道不相配，道稱爲無，太極爲元氣和太虛之氣，則是有。莊子天地篇所講：「無，一，形。」在至樂篇講：「無、氣、形、生、死。」莊子的「無」，符合於老子的「道」。齊物篇所說的「有始也者，未始有始也者……」應該是講邏輯，有如佛教中論的四層真俗兩諦。

莊子另外又有一點和老子不同，他講「造物者」：

「子祀子輿子犁子來，四人相與語曰：孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友。俄而子輿有病，子祀往問之，曰：偉哉！夫造物者，將以予爲此拘拘也。……嗟乎！夫造物者又將以予爲此拘拘也。」（大宗師篇）

「予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有

之鄉，以處墳塚之野，又何帛以治天下感予之心爲！」（應帝王篇）

「造物者」是不是和「造化者」同一意義？莊子在大宗師篇說：

「今大冶鑄金，金踊躍曰：我且必爲鏃鉞，大冶必以爲不祥之金。今一犯人形而曰：人耳人耳！夫造化者必以爲不祥之人。」

造化者爲造人者，造物者爲造萬物者，兩者同一。因有造化者，莊子講「命」，天地都不願人貧困，人若貧困，「然而至此極者，命也夫！」（大宗師篇）莊子喪妻，鼓盆而歌，惠子責他不合人性，莊子答說妻死是返回元氣，「人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨之哭，自以爲不通乎命，故止也。」（至樂篇）

命和造物者必定是有關，造物者和道和氣有什麼關係？關係是在那一個層次？在本體論和宇宙論裡應該詳細討論，在這裡祇是提出來，爲更明瞭莊子的認識論。

至於莊子的人生觀，他主張養生。人由氣而成，氣有天地的元氣和人的本氣，本氣由父母而來，構成人的身體，元氣的大地而來，構成人的生命，是爲人的心靈。人和宇宙萬物，

一氣相通，保養這種天地的元氣，堅守心齋，勿因身體而浪傷元氣，人便可以不死，與天地而長終。

二、莊子的認識論

1. 認識的層次

通常人都分認識的層次為兩級；心思之官，耳目之官；耳目之官為感覺之官能，心思之官為理智之官能。莊子也肯定這兩種官能。

「而目將榮之，而色將平之；口將營之，容將形之，心且成之。」（人間世篇）

「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。」（人間世篇）

「目無所見，耳無所聞，心無所知。」（在宥篇）

「故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫世人以形色名聲

爲足以得彼之情。夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」（天道篇）

從上面所引的文據，莊子分人的認識官能爲三種：感官、心、氣。感官的對象爲物質的形色，形色包含五官的對象。心爲理智之官，心的功能爲知，將感官所得的形色合成一項知識；「心且成之」，「心無所知」。心的知爲「符」，「心止於符」，符合外面的客體。心的知，不是幻象，而是要和客體相合。莊子提出了「氣」，「而聽之以氣，：氣也者，虛而待物者也。」這是莊子自己的主張。他主張萬物由氣而成，「人之生，氣之聚也。：：通乎下一氣耳。」（知北遊篇）

「氣」，在形以先，「變而有氣，氣變而有形」，氣從「芒芴」而變，「芒芴」代表道。氣沒有形，因爲「虛而待物者也。」荀子曾說心虛而靈；心是虛，乃可以接收無窮的知識和感情。虛，等於西洋哲學的精神性，氣分陰陽就成了形，有清濁，便有物質性。莊子講「而聽之以氣」，以氣爲一種認識官能，和荀子以心爲虛，爲認識官能不同，因爲莊子列舉心爲認識官能後，又列舉氣，氣和心便不是同一官能。莊子也特別講心，以心爲心齋；然而他講認識官能的氣，不是心，而是心齋。心齋，是心空無任何事物的念慮。

莊子的認識論，低級的認識官能是耳目等感官，感官的對象是形色聲味等物質客體；中級的認識官能是心，心的對象是物理事理；高等的認識官能是氣，氣的對象為宇宙的自然之道，認識的價值也分為三等，感官的覺，心的知，氣的視或直見。感覺的價值最低，心知的價值也不高，祇能算是小知，氣的觀式直覺才最真知，大知。

2. 氣 視

氣，虛以待物，不是心虛以接收知識，而是氣虛，絕無阻礙，一貫相通，人的氣可以進入物的氣，物的氣可以進入人的氣。

「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軼乎！」（養生篇）

「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈台一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也。」（達生篇）

氣觀，不以見視，不以心稽，而是以神遇，是物化。這種氣視，氣和氣相遇。元氣在人，在人之心，「唯道集虛；虛者，心齋也。」（人間世篇）心齋，心空無任何事物的思慮，也無人事物的知識，祇有元氣，元氣沒有形色，不可聞見，稱為神，有似易傳的生命力，神妙莫測。氣，為認識官能，心齋元神直接和事物的元氣相遇，是一種透視，稱為神遇。庖丁說：「以神遇而不以目視。」感官和理智（心）止於自己的對象，「神」則行入事物以內，直見事物的天理，「官欲止而神欲行，依乎天理」，則行動本乎物之固然，不受外面形色的阻擾，可以說是與物同化的「物化」。

莊子的「氣視」或「氣知」，和他的本體宇宙觀相連，萬物由氣而成，萬物的氣在根基上為同一的氣，稱為元氣，元氣而萬物內周遊不停，一氣相通。這個「一氣相通」就是莊子認識論「氣視」的根基。「一氣相通」在本體論是物體的成因，是萬物的「生命根」；在認識論，「一氣相通」則是一氣之理相通，「氣視」直見相通之理。相通之理就是道。道，不是本體先天的「道」，而是「道」之理，莊子也稱這種理為道。

3. 道

「唯道集虛」，張湛注說：「虛其心，則至道集於懷也。」「氣視」的對象就是至道，

「氣視」所知，是知「道」。

「至道之精，窈窈冥冥，至道之極，昏昏默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。」（在宥篇）

這一段話，是黃帝向廣成子請教長生之道，廣成子說：「善哉問乎！來，吾語女至道。」所說至道，不是本體的絕對的「道」，而是天理。「道」，不可見，不可聞，祇能以神視，「抱神以靜」。神和天理相遇，「神將守形」，「形將自正」。

「通於天者，德也；行於萬物者，道也。上治人者，事也。」（天地篇）

「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。」（知北遊篇）

「行於萬物者，道也。」道為元氣的天理，隨元氣行於萬物之中。道，不可見聞，祇能

神遇。這種天理的道，既沒有形色，沒有限制，便沒有觀念可以代表，所以也不能言。「道不可言，言而非也。」可言，就不是天理自然之道。

「大道不稱，大辯不言。」（齊物篇）

「孰知不言之辯，不道之道；若有能知，此之謂天府。」（同上）

不可言之道，乃「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」這一連串的「理」，又是宇宙萬物生存的基理。道，既不可見聞，不是由見聞之知和理性之知所構成的，祇能心齋以元氣相通而神遇。

「至人之用心若鏡，不將不逆，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王篇）

神遇，在心齋由氣相通。心齋的心，空除一切念慮。外物的元氣，通過心齋，聖心「不將迎，不逆拒」，自然地讓元氣相通。外物之氣通過心齋，心齋如同一座明鏡座，顯出外物元氣之理，這種理，本來已在心齋裡，元氣相通，理也相通。相通之理為道，聖人自然明

「道」。「應而不藏」，外物的理通過心齋，和心齋原先之理，彼此相應，但不留藏在心齋內。張湛注「勝物而不傷」說：「物來即鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。」
「鑒」，對鏡說；宋明理學家的認識論就常用「鑒」，心如明鏡怡，遇事即鑒定事物之理。
「道」，為宇宙萬物一切事理的根本。

「北海若曰：知道者，必達於理；達於理者，必明於權；明於權者，不以物害己。」（秋水篇）

聖人和真人追求至道之知，至道之知，才是真知。「且有真人，而後有真知。」（大宗師篇）因為感官之知和心之知，都有不足。「形莫若就，心莫若和；雖然之二者有患，就不欲入，和不欲出。」（人間世篇）感官之知，是物就物，不能入物之理。心之知，是結合印象而抽出理，在外物沒有觀念的物。道，則是氣相通，物理相鑒。

道，乃理之極至，為一。元氣為一，元氣之道也為一。養生，貴養「一元氣」；至知，貴知「一道」。道，乃理之極至，最高最大，知「道」為大知，「小知不及大知。」（逍遙遊篇）「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。」張湛注說閑閑為「廣博之貌，無所

容貌」，閒閒爲「有所閒別也」。

「自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心於德之和。」（德充符篇）

「物視其所，一而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」（同上）

道既爲一，德也爲一；人世的道德分多少類，那是因爲人的知，不是至知，乃分成多少類的知，成多少類的德。

「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。：且若亦知夫德之所蕩而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也；二者凶器，非所以盡行也。」（人間世篇）

至德爲一，不是人世謂各種道德。老子所謂「上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德。」（三十八章）「大道廢有仁義，慧智出有大偽。」（第十八章）

「道」既無言，至知的人不言也不辯；至德的人不行也不爲，一切順乎天然。

「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不賺，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成，……故知止其所不知，至矣！孰知不言之辯，不道之道，若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所繇來，此之謂葆光。」（齊物篇）

莊子在齊物篇說明小知的人，辯論是非，究其竟，誰也不知道誰是誰非，而且事的本身就沒有是非；因爲小知的人，知事物的一面，事物各面不相同，事物的本體則是同一。大知的人，看到事物的全體，看到宇宙的大道，宇宙就是「一」，沒有分別。行「道」的上德的人，一切順乎「道」，自然而成。

「遊心於淡，合氣於漠，順乎自然而無容私焉而天下治矣。」（應帝王篇）

「夫虛靜恬淡寂寞無爲者，萬物之本也。」（天道篇）

莊子主靜，主靜在「無心」。在生活，無心於一事，一切順其自然。在認識上，無心於任何知識，空心而成心齋，虛以待物，物至氣通，氣理鑑於心鏡，即有神遇，直見事理，所見事物之理不是事物存在之理，是事物行動變化之理。

丙編

佛家的認識論

第七章 唯識論

一、唯識

1. 唯識的意義

佛教的教義跟哲學上的認識論，關連很深。佛教以人生爲苦；人所以有苦，因爲人貪心不厭。人爲甚麼貪心不厭呢？因爲人把世界本來虛無的東西，誤認爲實有。那麼，人生的痛苦不是發生於一種誤解嗎？誤解屬於認識，所以佛教各宗都討論人的認識。但是詳細講解認識論的，則是法相宗和唯識宗。兩宗的重要典籍，爲玄奘所譯的戒蘊論，窺基所作的戒蘊實論述記。

唯識有什麼意義？唯識與唯心相連，佛教的禪宗與天台華嚴等宗，注重一個心字，說萬法唯心。唯識宗則說萬法唯識，無論色法心法，都是識所造成的。佛書解釋唯識說：

「此唯識二字，先離解，次合解。先且離解，初唯後識。初唯字有三義：一者揀持之義，揀謂之揀去我法所持。持謂持取，持取依圓二性。……二者決定義，決無離心之境，定有內識之心。……三者顯勝義，謂心王勝，心所籌劣，今但顯勝，不彰於劣。……次合釋唯識者。唯為揀去，遮無外境。境無外境，境無非有。識能了別，詮有內心。心有非無，合名唯識。」（大藏經延

壽 宗鏡錄 卷四）

唯識即是說：人所謂實在有的東西，都是人因識而誤執為實有；那麼說明這其中的所以然，叫人除去我執法執，便稱為唯識。所以說唯為揀持，為決定，為勝。唯為揀持；揀是揀去，持是我執法執，把我執法執都除去，稱為唯識。唯為決定；決定心以外的東西都是空的，只有心是實的。唯為勝；以實勝空，知道外間的東西都不起貪戀，便稱為唯識。識字在佛教中有了別的意義。了是明了，別是分別，人對於一切事物能夠了別，便稱為識。若能了別外間事物都是由識所變，這種識稱為唯識。

2. 識的種類——八識

佛教常說八識，以識爲八種。前六種，跟普通哲學上的分類很相彷彿，可是後二識，就是佛教的特有物。

「八識之義，出楞加經。故彼經中（第二章），大慧白佛，世尊不立八識耶？佛言，建立！所言識者，乃是神知之別名也，隨義分別，識乃無量。今據一門，且論八種。八名是何？一者眼識，二者耳識，三者鼻識，四者舌識，五者身識，六者意識，七者阿陀那識，八者阿梨耶識。八中前六，隨根受名，後之二種，就體立稱。」（大藏經 慧遠 大乘義章 卷三）

這八識，前面六種，「隨根受名」，即按六識的官能取名詞，故稱爲眼耳鼻舌身意。眼耳鼻舌，大家都懂，身識則是觸覺。觸覺滿身，因此稱爲身識。意識則屬於心，是人的一種判斷，表示人的一種反省，故稱意識。八識的後兩種，或稱阿陀那識和阿梨耶識，或稱爲末那識和阿賴耶識，這只是譯音的不同，在意義上，無關重要。

3. 識之作用——有漏無漏

佛教以人的智識，跟人的善惡，套在一個環圈以內。普通哲學上以認識的過程，屬於心理學，以人的善惡行爲，屬於倫理，雖說認識可以影響人的倫理，但是倫理與心理，完全判爲兩事，彼此間並沒有內在的關係。佛教則以認識爲倫理，互爲因果。人今生的認識能力，乃人前生的倫理果；人今生的認識，轉爲人今生及來生的倫理因，彼此環套相連，因果互應。

識既爲人生倫理的因，識乃分爲有漏識與無漏識。漏者是煩惱，煩惱不單指的人生痛苦，也指的人生惡行，有漏識即是使人有煩惱之識。這種識也稱爲無明，也稱爲愚癡。人因爲昏愚不明，誤以空爲實，貪戀世物，所以有苦有惡。無漏識則爲明，則爲智，使人觀看清楚，萬物俱空，一切苦痛便都消失，再不行惡，這種識稱爲無漏。

爲什麼緣故一個人的認識是有漏呢？那是因爲他有我執和法執，我執是執我以爲實有，法執是執法以爲實有。

「諸所執我略有三種：一者執我體常週遍，量同虛空，隨處造業，受苦樂故。二者執我其體雖常，而量不定，隨身大小有卷舒故。三者執我體常，至細如一極微，潛轉身中，作事業故。」（大藏經 成唯識論 卷一 玄奘譯）

我身本不有，但以我能造業，我能輪迴，便以我爲有，我既爲有，我所認識的外界事物，也該爲有了。於是萬法該有，人遂有我執法執。

可是人爲什麼有這種我執法執的有漏識呢？有漏識是因爲所緣和能緣，都爲著前生的惡果，不得不生出這種錯誤。

「然有漏自體生時，皆似所緣能緣相現。彼相應法，應知亦爾。似所緣相，說明相分。似能緣相，說明見分……相見所依自體名事，即自證分。」（大藏

經 成唯識論 卷二 玄奘譯）

識發生時，必能知道自己所知道的對象，那麼便有能夠知道的本能，稱爲「能緣」；又有能夠知道的對象，稱爲「所緣」。因著本能與對象相合，乃有一種物相，物相稱爲「相分」。有了物相，知道分別本能與物象，這種分別，稱爲「見分」。有了見分，自己知道自己有了認識，這種自反的認識，稱爲「自證分」。還有所謂「證自證分」，即是有了自證分的自反認識，自己知道有這種自反認識，便是「證自證分」。識的這四種作用，都受阿賴耶識所有種子的影響，因爲所藏的種子有漏，所熏出來的識也就有漏。

二、第八識阿賴耶識

1. 阿賴耶識的意義

普通講認識論，常由感覺以到靈覺，在佛教的認識論，也應該由前六識以到後二識。但是因佛教的認識論，跟前生今生的善惡互為因果；這個因果的樞紐是第八識，則我們講佛教認識論，便該從阿賴耶識開始，把普通認識論的次序倒過來。

佛教的認識論，重在一個變字，佛教的識，本不可稱為識，因為這種識只是一種幻見。幻見完全由於識所變成。第一能變是第八識，第二能變是第七識，第三能變是前六識。所以認識論的次序，便由後者而至前者。

阿賴耶或阿梨耶為梵語的譯音，意義為藏，因此也稱為藏識。藏字包含三部分：一為「能藏」，二為「所藏」，三為「執藏」。「能藏」謂能藏有前七識的萬法種子，阿賴耶識好似一個倉庫，藏蓄各般識的種子。「所藏」即是藏識中所藏的各种種子。「執藏」是說第七識因著第八識的種子，熏成認識，誤有我執法執，故稱執藏。在這三種意義中。以第三義最關重要；因為有了我執，乃生萬般煩惱，人便墮在塵裏。

「初能變識，大小乘教，名阿賴耶識。此識具有能藏所藏執藏義故，謂與雜染互爲緣故，有情執爲自內我故。……此是能引諸界趣生善不善業異熟果故，說各異熟。……此能執持諸法種子令不失敗，名一切種。」（大藏經 成唯識論

卷三 玄奘譯）

阿賴耶識亦名異熟識，第八識雖因前生善業而有真智，然異熟兩字皆用於無明，故說爲有情者的總報應，得道成佛的人已是無情。無情人的識，不稱爲異熟果。法相宗所謂無記法也不由阿賴耶而生。無記法即虛空無爲，爲眞如無爲等法。

2. 種子

阿賴耶識的重要性，在於藏有萬法的種子。種子是甚麼？種子是第八識生法的能力。

種子發生了，乃有法，乃有現行，乃有果。佛教的這個法字，指的物體或事物。萬法，即指的各般事物。法相宗講百法，把宇宙的事物，劃分爲百類。除六種無爲法以外，其餘的各法，都由第八識發生。發生各法的能力，便稱爲種子。

「此中何法名爲種子？謂本識中親生自果功能差別。」（大藏經 成唯識論 卷一）。

種子爲能真正稱爲種子，須具有六種條件。一，剎那滅。二，果俱有。三，恆隨轉。四，性決定。五，待衆緣。六，引自果。種子乃生識的能力，既生識，種子就滅。種子不滅，識則不生，故須是「剎那滅」。種子生識，識是現行，種子和現行同時俱有。所謂同時，則是說識與種子相連續，彼此相應，同時俱有稱爲「果俱有」。種子的轉變，常繼續不斷，八識中能常現者唯有第八識，其餘各識不常現。所以種子須在第八識中。這一點稱爲「恆隨轉」。可是第八識雖常現，但種子的轉變，要緊有其餘的各緣，互相結合，纔能實現，所以有「待衆緣」。衆緣結合了乃生識果，識果的性質，跟種子的因力，該當相合，善因生善識，惡因生惡識。識果由種子決定，故稱「性決定」，既然識果由種子決定，種子所引生的果跟自己性質相同，色法種子引生色法。心法種子引生心法，因此便有「引自果」。

種子是怎樣來的？關於種子的來源，有三種意見，第一種意見爲唯本有說，謂種子是人性本就有，不由熏習而成。不過因著熏習，纔能生長。

「皆本性有，不從熏習，由熏習力，但可增長。」（大藏經 成唯識論 玄奘譯 卷

二)

第二種意見，爲唯新熏說，謂種子是第八識因其餘七識的熏習，纔有種子。不過「所熏」和「能熏」是人本性所有。因此也可說種子是無始成就。

「種子皆熏故生，所熏能熏，皆無始有故，諸種子無始成就。」（成唯識論 卷二）

第三種意見爲折衷派，可稱爲本有始起並有說，這派以第八識中，本就帶有生起諸法的功能，這種功能爲本有種子。本有種子生起現行，現行熏習第八識又生新種子，新種子乃爲熏起種子。

「一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有生蘊處界功能差別。……二者始起，謂無始來數數現行熏習而有。」（大藏經 成唯識論 玄奘譯 卷二）

玄奘的成唯識論，讚成第三說，以種子即有本生者，也該經過熏習。且人生的現行，一定生成種子。

「諸聖教中雖說內種定有熏習，而不定說一切種子皆熏故生，寧全撥無本有種子，然本有種亦由熏習全其增盛，方能得果，故能內種定有熏習，……由此應知，諸法種子，各有本有始起二類。」（同上）

種子的種類，有內種子，有外種子，外種子，是外界一切生物的種子，內種子是第八識的種子。

「一外二內，外謂穀麥等，於善惡二性不明了，是有記故，內謂阿梨耶識，於善惡二性則明了。」（大藏經 世親 攝大乘論釋 真諦譯 卷二）

但是唯識論所講的，當然是內種子。內種子普通分「有漏色心種子」，「無漏色心種子」兩種。有漏種子，為世間諸法之因，無漏種子，為出世間諸法之因。有漏種子之來源，乃惡

業所熏成，無漏種子，乃善業所熏成。

有漏種子再分兩種：「名言種子」和「業種子」。名言種子，即由名言所熏，能引生善惡諸法之種子，名言種子又分爲「表義名言種子」，「顯境名言種子」。業種子，即造作諸業所熏之種子。無漏種子又分三類：「生空無漏種子」，「法空無漏種子」，「俱空無漏種子」。又有分種子爲四類者，即「世間種子」，「出世種子」，「不清淨種子」，「清淨種子」。

在認識論上有價值的，另有一種分類，即是種子分爲「共相」和「不共相」。共相種子，使每個人所有的識相似，例如一山一水一域，大家所有的識都相似，爲共相種子所變。不共相種子則是每人各自所有的。各人的五官有強有弱，各人的意力也有不同，這些都是不共相種子所變的。

種子的作用有兩種：第一是使所謂客觀世界的萬法，顯於人的認識前。第二是使人以這些法，認爲是實，或認爲是虛。

3. 熏習

有了有漏或無漏的種子，僅僅只有產生識果的功能。若沒有別的因緣，叫種子發長，仍舊不能成爲識。使種子長成，乃識的過程，稱爲熏習。好比把種子種在地下，必要有熱氣，種子纔能生芽。

但是熏習還有另一意義，因爲熏習不但是說種子發育成芽的緣因；並且也說種子生成的緣因。種子的生成無論是本生或是始成，都要經過熏習，因此種子也稱爲習氣。所謂習氣，氣是說的氣分。習是說的熏習。由現行的熏習，而得相應的氣分，稱爲習氣，習氣便是種子。

「如是建立，因果不亂。有義種子，皆熏故生。所熏能熏俱無始有，故諸種子，無始成就。種子既是習氣異成，習氣必由熏習而有。如麻香氣，花熏故生，如契經說諸有情心，染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集。論說內種定有熏習，外種熏習，或有或無，又名言等三種熏習。總攝一切有漏法種，彼三既由熏習而有，故有漏種子必藉熏生，無漏種生，亦由熏習。說聞熏習，聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。」（大藏經 成唯識論 卷二 玄

奘譯）

種子由熏習而生長，因是第八識藏有種子。第八識受其餘七識之熏，乃是識成現行，這樣現行生種子，種子生現行，互爲因果。

第八識之種子，因前七識之熏而生識時，前七識稱爲「能熏」，第八識稱爲「所熏」。

「如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成，令所熏中種子生長，如熏芭藤，故名熏習。能熏識等，從種生時，即能爲因，復熏成種。三法展轉，因果同時。如炷生燄，炷生焦炷，亦如蘆束，更互相依，因果俱時，理不傾動。」

（大藏經 成唯識論 玄奘譯 卷三）

「三法展轉，因果同時。」第八識之種子，與前七識相接，乃生識。識生即有現行，現行即又在第八識內留生種子。因此前種子生識，識又生新種子。前種子生識，爲受前七識之熏；識又生新種子，乃受現行之熏。這樣第八識常是「所熏」，常是轉變不斷。

「阿賴耶識，爲斷爲常？非斷非常，以恆轉故。恆謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生施設本故，性堅持種令不失故。轉，謂此識無始時

來，念念生滅，前後變異。因滅果生，非常一故。」（大藏經 成唯識論 玄奘譯

卷三）

三法相轉，常是同類相引。有漏的舊種子，生世間法的無明現行；無明現行再生有漏新種子。這類繼續不斷，人也便輪迴百世千世，再也斷不了煩惱，這一點都與佛法不和；因為佛法在教人斷煩惱，得出世法，那麼怎樣辦呢？佛教的高僧們乃說，有有漏種子的人，若因聞了佛法，發生信心，造作善業。善業便熏生無漏新種子，無漏新種子又可生無漏善行。若有一天，有漏種子因著這個人的修行，再不熏習現行，這個人便得道成佛了。有漏種子的無明現行，其最無明的是我執。我執由於第七識熏習第八識有漏種子而成。若能除了我執，無明便可除淨。

「共相識中，佛性真心與無明地，合為本識，名阿梨耶，依本變起阿陀那識執我之心，依本變起眼等六識及六根塵，義如上辨。如攝論說，於中曲有三門分別：一辨熏相，二明能熏所熏差別，三明受熏不受熏異，熏相若何？今此光明阿陀那識共阿梨耶相熏習義。彼阿陀那執我之心，熏於本識，成我種

子。本識受彼陀那熏，已還能引起彼心中我性，生阿陀那。如是相熏，往來無窮。是則陀那望於本識，互為因果。問：此我何由而盡？由六識中聞無我教，修無我解，熏於本識成無我種。本中真心，受彼熏己，熏於本中令無明薄，無明薄故，令無明中我種薄。我種薄故，轉生陀那。執我亦薄，如是展轉，乃至窮盡。」（大藏經 慧遠 大乘義章 卷三）

種子與現行兩者間的關係，因此該由兩方面去看。在舊種子引起現行時，常是同類相引。在現行熏生新種子時，現行能夠已經有了改變。把繼續熏習的過程中斷。因為無明的現行，能因信佛法而改為有明的善業，同時有明的現行，也能因信外道而變為無明的惡業，善業熏生無漏種子，惡業熏生有漏種子，這樣一個人纔能有進於善或進於惡的分別。

「復次有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕，云何為四？一者淨法，名為真如。二者一切染因，名為無明。三者妄心，名為業識。四者妄境界，所謂六塵。熏習義故。如世間衣服實無於香，若人以香氣而熏習故，則有香氣。此亦如是。真如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相，無明染法，

實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。」（大藏經 馬鳴 大乘起信論 真諦譯）

人心本有真如，但因無明染因的熏習，所起者乃是無明的染相。無明的染相，若有真如的教導，也能起真如的淨業。這即是說熏習的兩層關係。

三 第七識末那識

1. 末那識的意義

佛教唯識論的第七識，稱為末那，也稱為阿陀那，末那與阿陀那都是梵語的譯音，意義則為「意」。因為這一識是由意而生的。但是第八識稱為意識，也由意而生。兩者的分別則是第七識為「恆審思量」，第六識則既不是恆，也不是審思量。所以第七識也稱為「思量能變」。為的不與第六識相混。意識的名詞，留給第六識，第七識乃稱為末那識。

「次初異熟能變識後，應辨思量能變識相。是識聖教別名末那，恆審思量，

勝餘識故。」（大藏經 成唯識論 卷四 玄奘譯）。

「恆審思量」，恆是說沒有間斷，審思量是說知道分別。第七末那識不是一時因故而成的認識，乃是一種判斷，常存在意中，造成了一種心理狀態。甚麼是這種心理狀態？即是「恆審思量，所執我相。」（成唯識論 卷四）所執我相，乃是第七識的判斷，因著這種判斷常存人的意中，人便常信自己為有。

末那識在四證分中屬於「自證分」。自證分是自己知道自己有認識。在見分與相分裡，人沒有反省到自身，末那識則是反省自身，而且以自己為有。於是「證自證分」也由第七識而生。不過，證自證分不算是識所造成的心理狀態。「自證分」則純粹是識。因此第七識從識一方面說是屬於自證分。

因著末那識引出我執，於是屬於「心所相應門」。「心所」「心王」屬於心。心王指心的本體，心所指心所生的動作。「心所相應門」，謂第七識常生煩惱，煩惱與第七識之心王相應。有第七識即有煩惱。

2. 末那識的作用

末那識熏習第八識種子而生我執。它的發生以第八識爲所依，「所依」是依託的意思。末那識依託阿賴耶識而生，阿賴耶識的種子是能力。末那識要靠這種能力才能生識。但是第七識不以第八識爲本體。第七識的本體是意。意依託種子的能力而有末那識。因此稱第八識爲所依，同時也稱第八識爲「所緣境」。所緣境指的認識官能的對象，第七識的對象不是在外面，而是在心內。心內的對象則是第八識種子所造，因此說第八識爲第七識的所緣境。若是把第七識的所緣境，再加分析，有謂此識緣第八識的種子，執爲我所，緣第八識的現行，執爲我。又有說此識緣第八識的見分，執爲我，緣第八識的相分，執爲我所。但據理說，第七識祇緣第八識的見分。緣著第八識的見分，乃有我執。因此謂第八識的見分，爲第七識的所緣境。

第七識既常生我執，我執乃是煩惱之根；因此末那識爲心所相應門。所相應的煩惱，分爲四項。即：我癡，我見，我慢，我愛。我癡是無明，判事常判錯，常以空爲有。我見即常見自身，執以爲有。我慢則是自以爲大，妄生倨傲。我愛爲一切貪念，這四種煩惱常跟著第七識。

「此意任運恆緣藏識，與四根本煩惱相應。其四者何？謂我癡我見并我慢我愛，是名四種。我癡者謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡。我見者謂我執，於非我法，妄計爲我，故名我見。我慢者謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名高慢。我愛者謂我貪，於所執我深生耽著，故名我愛。……此四常起擾濁內心，令外轉識恆成雜染，有情由此又生死輪迴，不能出離，故名煩惱。」（大藏經 成唯識論 玄奘譯 卷四）

四 前六識

1. 前六識的意義

唯識分八識爲三種能變，第一異熟能變爲阿賴耶識。第二思量能變爲末那識。第三了別能變爲前六識。因此前六識都屬於一類。這一類的特點，在於「了別」。了別是說能夠分別識外的事物。這六識的對象，不是在於識的自身，而是在於識以外的事物。能夠了明識以外的事物，可說眞真是識；第七識和第八識，雖然對於人生影響極大，但在認識一方面說，不

算爲真正的認識。所以佛經上有時單單說前六識稱爲識。

「集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義，雖通八識，而隨勝顯。第八名心，集諸法種，起諸法故。第七名意，緣藏經故。恆審思量爲我等故。餘六種於六別境，麤動間斷，了別轉故。如入楞伽地中說：藏識名心，思量名意，能了諸境相，是說名爲識。」（大藏經 成唯識論 卷五 玄奘譯）

前六識還有一點與第七識第八識不同。第七第八兩識常不間斷；因爲這兩識所依所緣和所知的對象，都是在自身，所以可以不間斷。前六識的所依所緣和所知的對象，乃與外界事物相連。外界的事物不能常在跟前，所以常有間斷。例如眼睛不是常常看見，若有光有色的時候才可以看見。然而在前六識中，意識則比前五識較爲常有。因爲意識的對象，雖也在於物相，這種物相則已是意中的相分。若是人願意回想時，即可以見意中的物相。所以滅唯識論說：

「頌曰：依止根本識，五識隨緣現；或俱或不俱，如濤波依水，意識常現起，

除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。論曰：根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識爲共親依。五識者，謂前五轉識，種類相似，故總說之，隨緣現言，顯非常起。緣謂作意、根、境等眾緣。謂五識身，內依本識，外隨作意、五根、境等眾緣和合。方得現前，由此或俱或不俱起，外緣合者有頓暫故。如水波濤，隨緣多少。此等法喻，廣說如經。由五轉識行相麤動，所藉眾緣。時多不具，故起時少，不起時多。第六意識雖亦麤動，而所藉眾緣，無時不具。由違緣故，有時不起。第七八識，行相微細，所藉眾緣，一切時有，故無緣礙，合總不行。」（同上，卷七）

前六識的名詞，或隨根得名，或隨所依得名，隨根得名者，爲眼耳鼻舌身五識。隨所依得名者，爲意識。

2. 意識

第六識意識，所知道的對象，是我有了一種感覺時，我知道自己有了一種感覺，或是把感覺互相比較，知有分別。所以第六識是反省，反省到感覺，知道感覺乃自己所有的。第六

識的所依，即第六識的器官，是意，所以稱爲意識。因爲意能反省。第六識和第七識雖同是意識，兩識彼此有不同。第七識是判斷，所以稱爲審思量；而且還是判斷所造成的執我心理狀態，所以稱爲恆審思量。第六識則只是能理會自己有了感覺，或是有所思索，所以只是了別，而且也是無恆。第六識爲能了別，所依的還有第八識的種子，因著種子，第六識才能有別能力，才能知道反省自己的感覺，所以第八識常稱爲根本所依。

第六識的所緣，爲第五識所有的感覺和心的作用。因此意識分爲兩類：有「五俱意識」和「無俱意識」。五俱意識，是在五種感官有一感覺時，即激動意識而生識。無俱意識，不與感官俱起，而由心的作用，在外面感官不動時，也能生識。五俱意識又分「五同緣」和「不同緣」兩種。五同緣意識與五種感覺同緣一樣的境而起，不同緣意識則雖與五識俱起，卻不同緣一樣的境。無俱意識也分爲「五後意識」與「獨頭意識」兩種。五後意識，雖不與五種感覺同時俱起，但生於感覺之後。獨頭意識，則獨自而起。獨頭意識又分爲「獨散意識」，「夢中意識」，「定中意識」三種。獨散意識是獨自一人回憶已往，推想將來，或比較推度眼前事，所引起的。夢中意識，爲作夢時所生。定中意識爲得道入定後所生。

3. 五識

前五識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。五識分根、境、塵。根是五識的機官，即眼、耳、鼻、舌、身，境是五識的對象，便是色、聲、香、味、觸。塵是五識為能達到對象的媒介物。即是空與明等。沒有空間，五識不能感覺，沒有光明，眼睛不能見。然普通則以塵與境混用，所說五塵即是五境了。因為色聲香味觸，乃風火水土四大所造，故稱為塵。塵者，言是塵界的東西。

五識為能夠生識，須根境相合。根境相合須五識的各緣都和在一起，五識各緣，分內緣外緣兩類。內緣是人身內的緣，外緣是人身外的緣。內緣只有種子，外緣則包有心所，現行，染淨法，分別，空、明、根、境等緣。種子乃第八識的種子，為五識的根本依，稱為親因緣，心所謂心之作用。現行謂由第八識所起的現行。染淨法謂第七識所生之心理狀態。分別謂第六識的反省。根為器官，境為對象，空為空間，明為光明。這些內緣外緣都相和時才能有一完全的感覺。

佛教既以萬法為空，那麼客觀的宇宙，何以現於感覺？這都是種子所變成的，種子有本能，使萬法現於感覺。

五識所生的識，也跟意識一樣，通於不善性，善性，和無記性，然五識的通於三性，隨意識而定。意識是主腦，領導著五識去通變。意識通於一性，五識也就通於這一性。

唯識宗講論八識目的，並不在說明人的知識由何而來。唯識宗的目的，乃在說明世間的事件，都是人的八識所造的。實際上世界是一大空，宇宙本身也是空。凡夫等因著不淨種子，乃造出了腦中的花花世界。因此唯識宗便說一切唯識。

五 轉識成智

1. 阿賴耶識是否純爲染識

佛教的目的，在於破除無明，解脫人生痛苦，唯識的認識論雖然講明萬法（物）由識而成，識則來自藏識的種子，種子造境，根境由緣結合乃有五識的感覺，感覺由意識而成了別識。第七識末那識執著了別識造成了「物執」和「我執」。這就是無明，也是苦集滅道四諦的第二諦。知道了苦的原因，就要問怎樣去滅這種原因呢？

「物執」和「我執」的末那識，在本身依附第八識，因爲第八識是染識，是染污不善，

末那識和第八阿賴耶識同一體，所以也是染識不淨，因而產生執著的意識（不是第六識）；所以說以現行阿賴耶識爲不共依。一方面，因有第六識的了別識，末那識才執著了別識，了別識是第七識的資料。了別識的根源是第八識的種子。因而以種子阿賴耶識爲親因緣。

爲破除無明，即是破除「物執」和「我執」，便應該從第八識下手，要使阿賴耶識從不淨識轉成淨識，淨識的知才是智慧，這就是所謂轉識成智。

攝大乘論主張阿賴耶識是染識，又是淨識，或更好說阿賴耶識根本是淨識，因著染污而成爲染污不淨識，除去染污，阿賴耶識恢復本身的淨識。

攝論開端引阿毘達磨大乘經兩偈，玄奘譯：

「無昔時來界，一切法等依，

由此有諸趣，及涅槃證得。」

玄奘加一頌說：

「由攝藏諸法，一切種子說，

故名阿賴耶，勝者我開示。」

玄奘翻譯攝論，攝論以阿賴耶識藏有種子，一切法（事物）依阿賴耶識而起，有染識使人輪迴走入五趣或六趣，也有淨識，使人證入涅槃。

真諦則主張阿賴耶識純爲染識，淨識爲第九識。

「真諦三藏，依決定藏識立九識義，如九識品說。言九識者：眼等六識，大同唯識論第七阿陀那，此云執持，執持爲人爲我所……第八阿黎耶，……第九阿摩羅識，此云無垢識。」（真諦譯攝大乘論卷中 應知勝相第二之二）

真諦講「識轉」有兩面，不淨阿賴耶識轉爲不淨行，淨識阿摩羅識轉爲智。「此中言「唯識義」分別兩類。一是就淨品而言識，淨品者，「遣境遣心」，「境界俱無，唯識又泯」。由境識俱泯立唯識義，所立所成者唯一阿摩羅識也。另一是就不淨品而言唯識。不淨品者，遣境不遣心，因爲所言唯識本爲「境不離識唯識所變」故。此所唯之識即雜染之八識也。」

（牟宗三 佛性與般若 上冊 頁三五七）

真諦譯決定藏論卷上心地品第一之一有云：

「一切行種煩惱者，聚在阿羅耶識（阿賴耶識）中。得真如境智，增上行故，修習行故，斷阿羅耶識，即轉凡夫性，阿羅耶識滅。此識滅故，一切煩惱滅。

阿羅耶識對治故，燈阿摩羅識。……

阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本。阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本。阿摩羅識作聖道依因，不作生因。」

真諦以阿摩羅識為清淨心，也就是法身。「若依真諦，此法身即是如來藏自性清淨心，在纏名如來藏，出纏名法身，它既是自性清淨心，它自身具無量無漏功德，因而亦自能為功德法之生因。通過加行工夫，只把它連同其本具之功德法顯現出來而已。此亦可說工夫即本體。」（牟宗三 佛性與般若 上冊 頁三五四）

但是真諦認為阿摩羅識祇是聖道依因，不作生因；這是順遂攝論的思想。玄奘作上面這段經的譯文，在「阿摩羅識」的字句上，用「轉依」兩字，沒有「阿摩羅識」的字句。攝論的意思是說「由緣真如境智，修習多修習故，而得轉依。」轉識成智，是靠真如智，以作修

習多修習，能夠轉阿賴耶雜染識成爲清淨智。清淨智當然不是阿賴耶識所生，只是無漏種子所依，真諦改「轉依」爲「阿摩羅識」，但不能在翻譯上，改攝論的基本思想。

楞伽經以心爲如來應身，稱爲如來藏，稱爲佛性，不在阿賴耶識內。楞嚴經講一乘真實，如來藏法身，自性清淨，涅槃經講佛性如來藏。如來藏爲人心的佛性，自性清淨，爲清淨智的根。淨智之修成，由正聞熏習種子爲淨種子，熏習漸漸增多，以到成智慧，現真心如來的根。淨智之種子依存在藏識內，但不以藏識爲所依。「淨種是出世淨心之種子，也是法身之種子，爲法身所攝，與法身爲同一類，不與阿賴耶識同一類，是故當轉依時，它即依法身，不復再依異熟果。……阿賴耶「以解爲性」，這個「解性」是它的「超越的性」。當它在纏時，它是迷染的。這迷染性不是它的超越的自性，乃是它的客性。故當它通過正聞熏習而得轉依時，它恢復了它的超越的自性。當其在纏時，吾人就其迷染之客性而名之曰阿賴耶。當其出纏時，吾人就其超越的自性而名之曰『如來藏自性清淨心』，此時它只是一解性呈現，它就是法身。……此一解說完全與攝論本義不合。」（同上 頁三〇八—三〇九）

因此可以分爲兩派：妄心派、真心派。玄奘攝論爲妄心派；真諦傾向真心派，天台宗和華嚴宗爲真心派。真心派由大乘起信論起，以天台宗和華嚴宗完成；雖然天台宗講「性具」，華嚴宗講「性起」，對「真如心」的講法不同，但兩宗都以真如心爲根本。

2. 轉識成智

真諦曾翻譯轉識論說：

「識轉有兩種：一轉爲眾生，二轉爲法，一切所緣不出此二。此二實無，但是識轉作二相貌也。」

次明能緣有三種：一果報識，即是阿黎耶識；二執識，即阿陀那識；三塵識，即是六識。」

所謂兩種轉識，即是雜染識轉，清淨識轉。轉是由識轉爲行，即是果。雜染識轉而成的行，即是眾生；清淨識轉而成的行，即是法。識的轉是識的自體變現起見分，成爲能認識的心法業用，再變起相分，成爲所認識的客觀對象。識轉有兩種意義：一是轉變義，就是因果同時的轉變；一是轉現義，就是由因變成果的顯現，識自體轉變所現起的相分和見分。相爲識的執受，爲見分；執受的種子爲境，爲相分。普通說：境是感官所見之物，稱爲相分；相是第六意識分別了感官印象所得的相，而爲第七識所執，相當於我們常說的觀念，這是識

轉的第一迴合。唯識論分別識的轉變爲三種：一、第八阿賴耶識爲異識能變；二、第七末那識爲思量能變；三、前六識爲了別能變，我以三迴合的變來說明。由種子造境有感覺，由感覺而有觀念，因著觀念而生執著；第一迴合識轉變爲執著的無明。第二迴合，無明造行而生種子，又造業，第三迴合，業力造輪迴五趣而有衆生，所以說識轉爲衆生。識轉變爲行，行造業，業造輪迴。阿賴耶雜染識的轉變，造成人生的痛苦。佛教的目標就在於消除這種識變，所以講轉識爲智，即第二種識轉，轉爲法。

轉識爲智的方法和內容，佛教各宗派有不同的講法，小乘業感緣起論和初期唯識論注意在種子。惡的雜染種子爲「有漏種子」，善的清淨種子爲「無漏種子」，「有漏種子」由惡行爲所熏生，「無漏種子」由善行爲所熏生。一個凡夫，心中有阿賴耶識，阿賴耶識所藏都是有漏種子，怎麼樣能夠有善行爲而熏生無識的種子？爲能轉識成智須要以無漏種子消除有漏種子，凡夫一生所行，不都是惡，也有善，但是善行少，不常繼續，善行所產無漏種子便少，藏在阿賴耶識不生效力。凡夫聽了佛法，起了善心，願意相信，又執守戒律，勤奮爲善，無漏種子越積越多，最後便能消除有漏種子，得有佛智。

聽了佛道而相信爲「正聞」，「正聞」熏習無漏種子。「正聞」的內容有兩：一是聽佛道，一是相信的善心。聽道爲人世的事件，善心則是人內心的事，人心既是阿賴耶識怎麼能

起善心，玄奘認爲阿賴耶識爲染淨兩面的識，淨面爲本體，染面爲客體。但若按唯識宗所講，阿賴耶識所有的作用，多是污染的，怎麼能說它的本性是淨，客性是染？

真諦乃主講淨識爲第九識阿摩羅識。阿摩羅識爲本有，不是行善時而始有。它是自性清淨心，爲客塵所染乃不淨，名爲阿賴耶識。真諦卻說它是正聞聖道之所依，而不是正聞的生因，「阿摩羅識作聖道依因，不作生因」，這一點大約因爲真諦祇說第九識，沒有說明第九識爲「自性清淨心」，或爲「法身」。

無漏種子爲清淨的、常的、超越的，隸屬法身，不屬於雜染的阿賴耶識，屬於阿摩羅識。阿摩羅既稱爲識，識是了別作用，或是作用的能力，不是根本，因而不說是善種的生因。而且既是種子，種子不分明有漏無漏都藏在阿賴耶識中。到無漏種子因積多而消除有漏種子，阿賴耶識也消除，這時才得正見智慧。這種解說缺乏根本。唐君毅說：「依法相唯識宗之教，成佛之無漏種，決不能由有漏善熏習以成：人之悟入惟賴多聞熏習逢諸佛出現於世，以積諸善法，……因佛之言教，皆無漏種之現行，皆淨法界之等流；故吾人聞其言教，使得熏習吾人之無漏種，使之增長。……然一理論，實無異將一切後來之佛之成道，歸於其前之佛之成道，而唯以其自淨法界等流之言教，以使後來諸求道者，有其正聞，而亦有出世心種。若然……即畢竟是否有最先始發出世心以自成道之佛？……是見此種謂衆生之無漏種必待聞熏習

之爲無漏，然後能增長成出世心之說，必有某一不妥當之處。」（中國哲學原論 原性篇 頁二

二八一—三〇）

楞伽經乃講如來藏。大般涅槃經主張一切衆生皆有佛性，佛性爲客塵所染，藏而不顯，稱爲如來藏；如來藏爲自性清淨心，就是法身，自具無量無漏功德，能生正見，能解除雜染阿賴耶識。楞伽經說「見一切法如實處。」

「大慧，如實處見一切法者，謂超自心現量」（求那跋陀羅譯 楞伽經 卷第二 一切

佛語心品 第二）

「見一切法如實處」，是如來正見的境界，超越自心現量。楞伽經說：

「大慧，有七種性自性：所謂集自性，性自性，相自性，大種性自性，因性自性，緣因自性，成性自性。復次，大慧，有七種第一義：所謂心境界，慧境界，智境界，見境界，超二見境界，超子地境界，如來自到境界。」（求譯

楞伽阿跋多羅寶經 卷第一 一切佛心品第一之一）

所謂七種性，是自七種方面去見自己的性，都不出因果關係，第七成性自性，是心的本義。所謂境界，是行的境界。如來境界爲佛境界，佛有慧智正見，不以外物性相爲有，也不以破除性相爲空，而是見如實處，即見真如。這種正見，以「一切法離所作因緣」，「無生無滅」。如來藏乃是正智真如。唯識論述說轉識成智：一、第六意識轉成妙觀察智，二、第七末那識轉成平等性智，三、第八阿賴耶識轉成大圓鏡智，四、前五識轉成成所作智。

然而楞伽經說「見一切法如實處」，祇提出一種境界，沒有提出真如實體。即是正覺智慧觀宇宙萬物，不有不空，不生不滅，脫離因緣，一切平等，一切如一，如同一實有。這是一種境界，是一處。而且如來藏爲客塵所覆，塵勞所污，須要修行，以加無漏種子。佛的正見智慧不漏種子。所以楞伽經、涅槃經的佛性如來藏還不是最終的講法，後來由起信論開起的真如緣起論，天台宗和華嚴宗才到終點。

3. 修行

爲能轉識成智須有「無漏種子」，「無漏種子」發自正聞熏習，藏於阿賴耶識，但不屬於阿賴耶識，而屬於清淨識，或阿摩羅識，或如來藏。無漏種子由善行去加增，善行就是修行。修行的方法有五階段，戒律論講唯識五位：第一資糧位，第二加行位，第三通達位，

第四修習位，第五究竟位。

「何謂悟入唯識五位？一資糧位，謂修大乘順解脫分。二加行位，謂修大乘順決擇分。三通達位，謂諸菩薩所住見道。四修習位，謂諸菩薩所住修道。五究竟位，謂住無上正等菩提。云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識相性質糧位中，能深信解。在加行位，能漸伏除所取能取，引發真見。在通達位，如實通達。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。」（成唯識論 卷九）

第一資糧位，深信佛法，然對於引起煩惱的貪慾未能克制，心有愛，有取，有法執我執，祇是在修識上有好心起步走。

「二取習氣，名彼隨眠，隨逐有情，眠伏藏識，或隨增過，故名隨眠。即是所知煩惱障種。煩惱障者，謂執偏計所執實我，薩迦耶（我及我所）見而為上首。百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆煩惱有情身心，能障涅槃，名

煩惱障。所知障者，謂執徧計所執實法，薩迦耶見而爲上首。見疑無明愛恚慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。」（同上）

第二加行位，對於名、義、自性、差別，四種法皆是假名，係自心所變，實不可得，破法執我執，以萬法爲空。

「皆帶相故，未能證實。故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心，有所得故，非實安住唯識真理。彼相滅已，方實安住。」（成唯識論 卷九）

第三通達位，破除了別識，一切無差別，有空相通，得無分別智，即證真如。

「若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如。智與真如，平等平等，俱離能取所取相故。能所取相，俱是分別，有所得心戲論現故。」（同上）

第四修習位，依照佛法，如所見理，數數修習，伏斷魔障。修行者能到第三位，已經知道證真如之理，堅執修習，不要後退，乃能轉依。

「菩薩從前見道起已，爲斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取能取，故說無得。及不思議，或離戲論，說爲無得；妙用難測，名不思議。……依謂所依，即依他起，與染淨法，爲所依故。染謂虛妄徧計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分轉捨轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重，故能轉捨依他起上徧計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱，得大涅槃；轉所知障，證無上覺。成立唯識，意爲有情證得如斯二轉依果。或依即是唯識真如，生死涅槃之所依故。愚夫顛倒，迷此真如，故無始來，受生死苦。聖者離倒，悟此真如，便得涅槃，畢竟安樂。」（同上）

第五究竟位，轉依得中圓成實性，破除徧計所執性和依他起性。轉煩惱而得大涅槃，畢竟安樂。

「前修習位所得轉依，應知即是究竟位相。此謂此前二轉依果，即是究竟無漏界攝。諸漏永盡，非漏隨增。性淨圓明，故名無漏。界是藏義，此中含容無邊希有大功德故。或是因義，能生五乘世出世間利樂事故。」（同上 卷十）

上述的五位，是五種境界，修行者在修行時所歷的境界，修行所行的善行，並未說明，修行的善行，是大乘各宗所行的六度，八正道。

六度（波羅密）：一布施，二持戒，三忍辱，四精進，五禪定，六智慧。

布施：財施，無畏施，法施三種。財施為施錢財什物；無畏施，為無殺害之心；法施為施救佛法。

持戒：持守在家出家關於小乘大乘的戒律。

忍辱：忍受一切有情辱罵打擊。

精進：精勵身心進修前三度，遇難不退。

禪定：坐禪，有四禪八定等方法。

智慧：通達諸法之智，破除迷惑證成佛理之慧。

八正道：正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

正見：見苦集滅道四諦的道理，勉力去明白。

正思維：對苦集滅道四諦的道理，好好去思維。

正語：謹慎語言，口不亂語。

正業：對於身體，務守戒律，不有邪業。

正命：對於身、口、意的動作，敢加管束，不能結惡業，遠離五種感官的邪活法，不遭邪命。

正精進：努力勤習佛道，發真智慧。

正念：常以真智憶念佛道，避開凡俗邪念。

正定：以真智入於禪定，離開一切有無的色相，心常安定。

六度，八正道，為修行的普遍善行，能生無漏種子，積蓄加多，消除有漏種子。

4. 智

「轉識成智」，識在唯識論為八識，總括起來以第八識阿賴耶識作代表。「轉識成智」要消滅八識。八識的認識所得的為色相，執著色相而有物執我執，消滅八識是要把色相消滅，

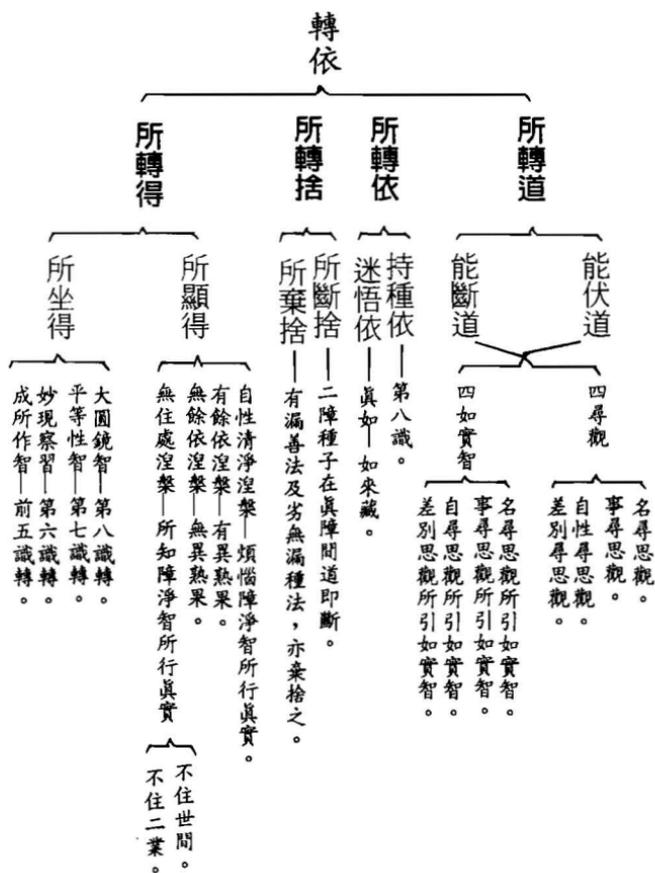
同時「我執物執」也隨著消失，消失了「執著」我色相，得到了智，這個智是什麼？這個智稱為淨智，沒有雜染，即是自性清淨心，稱為如來藏，稱為法身。

如來藏被雜染阿賴耶識所覆蓋，或說所纏，消除了雜染阿賴耶識，如來藏顯現自己。如來藏自己即是法身，即是自性清淨心。如來藏顯出自己，一切色相都消失，顯現清淨心。清淨心是光明，是圓成實性。在清淨性的光明中，一切名色都消失了，萬法（萬有）亦有亦空，萬法平等，不生不滅，不一不異。

這種智是否知識？清淨光明心所顯現，沒有知識的主體和客體，沒有認識的官能，祇有清淨心，清淨心自己顯現，顯現萬法平等，不有不無。修行的人得達這種智的顯現，修行人的「我」化滅，入於清淨心，即入於法身。智，不是修行人的智，乃是法身，法身的智，不是認識，而是顯現。這種顯現的智，從認識論去解釋，是精神體的認識。精神體是淨，是明，自己所有的一切，都明明顯現。不是主體去認識客體，是客體自己顯現自己；認識不是認識，而是見，是觀；當然不是眼睛見，或眼睛觀，而是精神體的見或觀；即認識論所謂的「直見」。但在如來藏的見或觀，沒有見或觀的主體，見和被見和成一體，自見自觀。

在如來藏所觀的萬法平等，萬法不是外在的萬法（萬有），是在如來藏自性清淨心內見到萬法，這一層的問題，屬於如來藏緣起論。

附錄：法航著 唯識史觀及其哲學 頁二六五轉依表



第八章 天台宗的摩訶止觀

一、概論

天台宗以慧文爲第一祖，慧思爲第二祖，智顛爲第三祖。實際建立天台宗的法師爲智顛，智顛也稱爲「智者」，於陳朝宣德七年入天台山，終身修行，註釋法華經，作摩訶止觀、法華玄義二十卷，法華經文句二十卷。後人以他所住的山名稱他所立的宗。

妙法蓮華經爲天台宗的基本經典，爲佛祖後期所說。中國有三種譯本，西晉竺法護翻譯本十卷，名法華經；東晉，後秦鳩摩羅什翻譯本七卷，名妙法蓮華經；隋朝闍那笈多翻譯本八卷，名妙法蓮華經。隋唐時，法華經所有的注疏本很多。

天台宗號稱圓教，講權講實，以權教包括小乘和大乘各宗派，（華嚴宗在外），故稱圓教，而以華嚴宗爲圓教別教。

「以明圓教者，圓如圓妙、圓滿、圓足、圓頓，故名圓教。所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位，圓自在莊嚴，圓建立眾生，諸大乘經論說佛境界，不共三乘位次，總屬此教也。」（天台四教儀）

天台宗的特點：開權顯實，十界互具，十如如，無住本，不斷斷，一念心，性具。

1. 開權顯實

天台宗特別標明「開權顯實」，以小乘和大乘宗派，都可得到解脫，為佛祖對各種心境不同的人所設的佛道，但是唯一的真實佛道，則是天台宗。天台宗是實，其他各宗都包涵在天台宗以內，乃是權，即是臨時權變之道。然有華嚴宗則是圓教的別教。

「若法華後教不俟更開。法華前教，或門、理已入妙者，更何所開？或門、理，雖妙，而未入妙，門理妙者亦不須開。若門理若人未入妙者，今當開。

謂開一切愛見煩惱即是菩提，故云：「觀一切空法如實相」。開一切生死即是涅槃，故云：「世間相常住」。開一切凡人即是妙人，故云：「一切眾生

皆吾子」。開一切愛見言教即是佛法，故云：「若說俗間經書，治生產業，皆與實相不相違背」。開一切眾生即是妙理，故云：「為眾生開佛知見」，示悟入等亦復如是。」（法華玄義第九 上 于辨體中入實相門）

這種開權思想，根源為「十界互具」。

2. 十法界

法界為實相，十法界為十種實相，即是：地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。十法界包括一切有情。天台宗講十法界，就權實方面去講，佛，是實，其他九界是權。十界互相通，每界都有佛理，佛之實是在九界中，每一界都可見自己的佛性，見到佛性即得道，即成佛。佛，自己也包涵其他九界。使九界見到佛性是權，即從權的修行法，稱為方便法。法華經不用心字或性字，常用「身」字，表示法華經認為每一法的形相雖是假，雖是空，然也是實相。實相又不是存在的實相，而是理的實相，可以說是抽象的實相，但又不是完全的抽象，而稱為如實相，即普通說好似一個實相。關於這一點，後面將再有說明。

3. 十如如

十如如，實相不可認識，祇是如如實相。實相在每一有情（法）內，每一法也是如如。如如的意義為「如是！如是！」我們對於一種微妙深奧的理論，聽高明的人給我們講了，還是不懂，祇能羨慕地說：「是這樣！是這樣！」或者，在夜色昏明裡，或者在晨光稀微中，看見一個影子像是人，看不清楚，祇能說：「似乎是一個人。」實相不可認識，祇能說是「如如」，因此稱有情界的佛性為「如來藏」。實相在每一法內，每一法就是實相；每一法的成素為十：相、性、體、力、作、因、緣、果、報，本末究竟。這十個因素也同為「如如」，因為實相不可認識，不可思議，祇是如如，它的因素也就同是「如如」，佛家各宗所講的空諦、假諦、中諦，都是因素如如的觀點，可以由下面的圖表看出。

空諦由如
字觀點

是相如	是性如	是體如	是力如	是作如	是緣如	是因如	是果如	是報如	是究竟如
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------

假諦由成
素觀點

如是相	如是性	如是體	如是力	如是作	如是因	如是緣	如是果	如是報	如是究竟
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------

中諦由如
和素相連

相如是	性如是	體如是	力如是	作如是	因如是	緣如是	果如是	報如是	究竟如是
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------

天台圓教祇講一乘，以最後「究竟本末」為一乘：

「次判權實者，光宅以前五如，是為權，屬凡夫；次四如，是為實，屬聖人；後一如，總結權實。」（妙法蓮華經玄義 卷二上）

實相和諸法，相即相融，諸法常住，又常變，以「無」爲本。無，是不可言說，不可分析，沒有自性，祇可說爲「如如」。

4. 無住本

「無住本」，意思是無所依，實相是無所依，沒有定位。法華經說：

「一、約理事明本迹者，從無住本立一切法。無住之理即是本時實相真諦也，一切法即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗諦，尋於俗諦即顯真本，本迹雖殊，不可思議一也。觀一切法空如實相，但以因緣有從顛倒生。」（妙法

蓮華經玄義 卷七上）

維摩詰經觀衆生品第七說：善不善以身爲本，身以貪欲爲本，貪欲以虛妄分別爲本，虛妄分別以顛倒想爲本，顛倒想以無住爲本，無住則無本，從無住本立一切法。

無住即實相的異名，實相即性空的異名。一切法都沒有自性，由因緣而起，都是性空。一切法的根本性爲實相，性既是空，實相便是空。但凡夫無明，顛倒空實，以空爲實，乃生

一切法。無明顛倒沒有自性，沒有根本，即無所住。然而無明顛倒就是實相自己，因為普通說「我錯了」，錯是以我爲本。無明顛倒以實相爲本，實相則無本，實相爲絕對的最後實相，牟宗三說：「以一切法無住無本所表示的空如之理爲實，此非如通常肯認一最後的實有之體，此實有之體既是最後的，故不能再有所本。因此，此實有之體即是自住自本。……「從無住本立一切法」，此與普通從實有之體立一切法不同。諸法無住無本，是空。若從仁體起用，則一切法正是有住有本。是故「從空立一切法」與「從實有之體立一切法」正是兩絕異之系統。不特此也。從佛教內部說，「從無住本立一切法」亦與從阿賴耶識立一切法，從如來藏真心立一切法不同。……且甚至亦與中論所說：「以有空義故，一切法得成不同。」（牟宗

三 佛性與般若 下冊 頁六七七—六七八）

但是牟宗三以最後實相爲空如實相之理，不是存在的實體，等於以抽象之理立一切物（法），在普通哲學上不能講，在佛教教義也不能講。「無住」應該解釋沒有「定位」，天台宗主張十界相通，每一界都沒有自性，都是空。餓鬼和菩薩相通，餓鬼立時成爲菩薩，人和畜生相通，人立時可以成爲畜生，畜生立時成爲人，十界都以實相爲本，實相也是空，和十界相通，沒有定位，所以無住；因爲是無住，便能「立一切法。」實相爲一空體，但爲實有體，有如老子的「道」，因爲不定，稱爲「無」，乃能生「有」。天台宗又講「從無明生

一切法」。

5. 不斷斷

佛教講修行，以斷絕煩惱，為斷煩惱須斷絕貪欲，斷貪欲須斷無明。斷了無明也就斷了凡夫的身份。在十界中，從一界轉變另一界，先要斷了前一界；修行便是「斷」的工夫，天台宗講十界相通，講無住本，從一界立刻轉另一界，不要斷前一界，而且立刻轉到另一界，是不斷而斷，所以稱為「不斷斷」。也就是「煩惱即菩提」，「生死即涅槃」，從「方便權」說，「離淫怒痴為解脫」；從「不斷斷」說，「淫怒痴性即是解脫」。前者是權，後者為圓實。

「謂聞一切愛見煩惱即是菩提，故云：『觀一切法空如實相』。聞一切生死即是涅槃，故云：『世間相常住』。聞一切凡人即妙人，故云：『一切眾生皆是吾子』。聞一切愛見言教即是佛法，故云：『若說俗間經書，治生產業，皆與實相不相違背』。聞一切眾生即是妙理，故云：『為今生開佛知見』。

示悟入等亦復如是。」（法華玄義卷九 辨體第四 入實相門）

按理說，一切衆生，即十法界皆是如如，衆生都有佛性，都是菩提相，便無所謂斷不斷；而所謂解脫，在主觀心理有解脫。所謂解脫即在本身，即在淫欲，即在痴愛，不要斷絕以後才有解脫。

佛，完全清淨，純然佛法，但既具有其他九法界之法，便是「不斷斷」，和無明脫節。

6. 一念心

天下事物必有一根基，天台宗以一切法的根基爲無住本，無住本就是佛，佛就是「一念心」，也簡單地說「一心」。

心爲知，知爲觀，觀爲智慧。若「無明」爲一切法的依止本，無明即是「一念心」，是就迷就事而說。反過來，就智慧而說，觀一切皆空，本性純淨，便是「一念無明法性心」。

牟宗三說：「不可以阿賴耶系統或如來藏系統來混視，而此「一念心」既不可以分解說的識心視，亦不可以分解的真心視。此是對於「一念心」之初步的規定。」（牟宗三 佛性與般若

下冊 頁六〇四）

牟宗三認爲「一念心」不是認識的主體，也不是存在的主體，而是一切法的理，理又不是純粹抽象物，而又是實相，他詭譎的方式而圓說的一念心。「此一念心即如來藏理，故此

中有法性，亦有無明，法性就空如說，無明就十法界之差別相說，佛是即于九法界在「不斷斷」中成。」（同上 頁六〇九）「有心有法即有法性。……法性雖已即于無明而爲心。即，爲一切法，然法性亦不失。故「一念心即具十法界」就等于說「法性即具十法界」或「中道實相理即具十法界」，此中之「即」是「就是」義，「具」是緣起作用地具。……故只說「性具」，不說性起。」（同上 頁六一二）

一念心明明是真如心，就是真心，牟宗三捨真心而說實相理，但若捨真心的真相，怎麼說實相理。一念心具十法界，不是祇具十法界之理，而是具十法界之實，所以具有法性和無明；所以天台宗講「性具」，以佛性具有善惡之性，即真如心有善惡。這一點似乎唯識宗以阿賴耶識有染淨兩性，也似乎大乘起信論的一心二門，但是在內容的解釋不相同。

7. 性 具

天台宗既然主張「一念無明法性心」爲無住本，生一切法，無明即是法性，不斷斷而解脫，便應該主張「一念明」即真如心具有善惡。

牟宗三說：「生死、煩惱、淫怒痴等，有的是凡夫的，有的是聲聞的，有的是菩薩的。是則下自凡夫，上至菩薩，每一法界之差別法，差別相，其成爲差別，主要地說，是由於無

明。此生客觀地說固_有法，而主觀說亦皆有無明。……小乘斷見思惑，而不能斷塵沙惑，至如根本惑則只伏不斷，正因此故，而成爲小乘法界。菩薩及無明，而不能斷盡，亦正因此而成爲菩薩界。至佛究竟斷，則其法界之法全在清淨中。……他既具有九法界，則他即是「不斷斷」。他即于凡夫而爲不斷斷，則在其「不斷斷」中的凡夫即與凡夫之無明脫節，病除而法存，因此，即成爲佛法。」（佛性與般若 下冊 頁六〇一）

「一念心即具十法界」，牟宗三說「性具者，法性是即于一切法而切具備一切法之謂也，故心具，從勝從主說，即是性具，法不出如故也。以法不出如，故如性即備一切法矣。是故如性之「性具」即是「圓具」，此即所謂「圓談法性」（同上 頁六一）

一念心具一切法，但若何能具善與惡，染與淨呢？牟宗三說：「然則何謂體同？荊溪云：『依他即圓者，更互相依，以圓同故，依而復即』，此所謂體同，意即謂無明與法性同一事體也。……是故無明即法性，法性即無明，此兩者不是分解地有自住地拉開說，乃是緊扣在一起而詭譎地無自主地圓融地說。這詭譎地圓融地說的「體同」即是圓教之所以爲圓教處。此一表達模式乃爲天台宗所把握，依此而有種種「不二」之妙談」，（同上 頁六九六）「通常易走分解的思路，故難于解天台宗所謂性具，性惡，……此蓋爲三道即三德，不斷斷，一念無明心即具十法界，一一法界皆有惑業苦三道性相，十界互融如水，情執十局限如冰，

等辭語所必涵。」(同上 頁七三四)

但是這些辭語是由「性具而來」，而不是由這些辭句逆行式去解釋性具。牟宗三以這種逆行式爲詭譎式，順行式從性具下行到這些辭句爲分解式，詭譎形爲圓融式。但是問題的根本，一念心性善惡性，即性具善惡，並沒有解釋。

唐君毅解釋說：

「則吾人之所以異於佛者，非無覺與有覺之分，乃人有本覺，而不覺其有此本覺，尚未覺此本覺，以有始覺之故耳。然人之有本覺者，雖可不覺其本覺，亦可覺其本覺。則此本覺之覺，固有此不覺與覺之二可能或二義。此二可能或二義，即同依心真如，而有之心生滅門與心真如門。此本覺之心真如，依自而有不覺，有無明，有心之生滅；亦能依自而覺，以成始覺，成究竟覺，成佛，而具一切種智。」(中國哲學原論 原性篇 頁三三三)

「人若能於此承認其當下之自覺心，自有其一知捨染取淨，而自向於其心之真知，或自性清淨之如來藏，而使之呈現之「知」；或承認此自覺心，能自悟此本心，或此本心能自悟者；即可不重此自覺的意識心以外尚有末那、賴

耶、五識心等之一面，而將不重此心識之多之一面。……此能兼知轉染依淨之一「知」，既通於心之染淨二面；今通過此「知」以觀染，則知染之心，既涵去染之能，此染者之能亦即通於淨；心又能取淨去染，則淨者應亦通於染。……在此一思路中，其通染淨以言性者即天台宗之說。」（同上 頁二四七）

唯識宗的遍計所執性爲純染，圓成實性爲純淨，依他起者分染淨二分，唯識宗把染淨分開截然不同，汰乘起信論以真心有染淨二門，華嚴宗以真心爲純淨，都和天台宗的主張不同，天台宗的「性具」以善惡相融。唐君毅認爲這是自覺和不覺，在不覺中有自覺之能，也有向自淨化之能，佛真心是純全自覺，然涵有不覺之能，這就是性具惡。但仍舊祇解釋了現實，沒有說明爲什麼真心——一念之心有不自覺之能。牟宗三認爲這樣追究，是華嚴宗分析式的觀法，天台宗是圓融觀法，而且是詭譎式，不分析去追求原因。否則一念心不爲「無住本」，而有所依（原因）。一念心既然無住本的自己爲本，它是這樣，就是這樣，不能去問原因。況且「一念心」真心或眞如，不能認爲一絕對實相，否則便和華嚴宗一樣，而是一實相理。我則認爲「理」不能是一切法的根源，應該是實相。天台宗的實相，有如老子的「道」，或張載的太和（太虛），本性彷彿不定，中涵各種變化之道；染淨乃是變化之道。

二、天台宗的止觀

1. 一念心

天台宗的最高的理想，爲「一念三千」，不僅以「一念心」具十法界，即是具宇宙萬物；而具以「一念」具三千世界。普通講佛教哲學，都以真如，或佛，作爲佛教的最高實相；天台宗的大乘止觀法門解釋「真如」：

「一切諸法，依此心有，以心爲體。望於諸法，法悉虛虛，有即非有。對此虛僞法故，目之爲真。又復諸法雖實非有，但以虛妄因緣，而有生滅之相。然此虛法生時，此心不生；諸法滅時，此心不滅。不生，故不增；不滅，故不減。以不生不滅，不增不減，故名之爲真。三世諸佛，及以眾生，同以此一淨心爲體。凡聖諸法，自有差別異相；而此真心，無異無相，故名之爲如。又真如者，以一切法，真實如是，唯是一心；故名此一心，以爲真如。」（卷二）

眞如乃一心的代名詞，這個代名詞解釋「一心」的本性，不生不滅，無異無相，爲一切萬物之理。眞如既爲萬物之理，在萬物之內，稱爲「如來藏」，稱爲「佛性」。

「眞如」爲「一心」，「眞如」是名詞，「一心」是實體。佛教大乘各宗莫不講心，佛學辭典綜合佛經所說心爲六種心：一、肉團心，即吾人的心臟；二、集起心，即阿賴耶識；三、思量心，即末那識；四、緣慮心，或了別心，即意識（第六識）；五、堅實心，即自性清淨心，如來藏心，眞如；六、積聚精要心，積聚諸經中一切要義。

六種心除第一種和第六種不是認識官能外，其他四種都是認識官能，第二種爲第八識，第三種爲第七識，第四種爲第六識，第五種爲眞如。天台止觀所講的心爲一念心，眞如；因此，眞如爲「無明法性心」，「一念心」，爲止觀的主體。「一念心」生一切法。

「若隨便宜者，應言無明法性生一切法。如眠法性，則有一切夢事。心與緣合，則三種世界，三千性相，皆從心起。」（摩訶止觀 第七章 觀心是不可思議境）

所謂生不是造作而生二物，或成一物，而是顯現。心和緣相合，現出一切法。一法即有一切法，現一法即現一切法。同樣，不是心陸續地生一切法，而是心的一念，生一法，一法

即一切法，故一念生一切法。

一念心又不是說心的一念，而就是心，一念心就是全心，全心就是一念。

「今釋一念，乃是趣舉根塵和合一刹那心。若陰若惑，若善若惡，皆具三千，皆即三諦，乃十妙之大體，故云「咸爾」。斯之「一念」，爲成觀故。」（十

不二門指要抄 第一）

一念即一心，一心爲不可思議境。

「觀心是不可思議境者，此境難說。先明思議境，令不思議境易顯。思議法者，小乘亦說心生一切法，謂六道因果，三界輪環，若去凡欣聖，則棄下上出，厭身滅智，乃是作有四諦，蓋思議法也。」

大乘亦明心生一切法，謂十法界也。……此之十法（十法界之十種因果法），迤邐淺深，皆從心出。雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。……若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時合一切法者，此即是橫。縱

亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境。」（摩訶止觀 卷第五）

天台宗的「一念心」，不像華嚴宗作爲絕對最高實相，而是宇宙萬物的整體。宇宙萬物以十法界代表，萬物不各自分立，每一法界具其他九法界，十界共融。十界又不是自立存在，而是在心內，心和萬物不分，萬物彼此不分，也不能分析去講，也沒有辦法可以講；所以說一念心爲不可思議境。

2. 止 觀

觀心爲不可思議境，是一種認識的行爲，這種行動和普通所講認識行動不同。天台宗智顛著有摩訶止觀一書，講這種認識行爲。

「摩訶」意思是「大乘」，「止觀」爲禪法，「止」爲停止一切妄念，「觀」爲正見佛道。

「復以何義立止觀名？略有四：一相待，二絕待，三會異，四通三德。」（摩

訶止觀 卷第三上

「相待」有三種意義：息義、停義、對不止止義。息義，是息止一切惡覺妄念。停義，是按心諦的理，祇想現前的事，心停住不動。對不止止義，是無明爲法性，法明爲無明，無明爲不止，法性爲非止非不止。由無明而觀法性，由法性而觀無明。

「絕待」，則是破除上面的三種相待，以照境爲正觀，除惑爲傍觀，成爲無生止觀。

「故今言絕待止觀者，絕橫豎諸待，絕諸思議，絕諸煩惱諸業諸果，絕諸教觀證等，悉皆不生，故名爲止。止亦不可得觀冥如境，境既息滅清淨，尚無清淨，何得有觀。」（同上）

這種絕止，也稱不可思議境。

「會異」是會通各種異名：止觀、不止觀、不觀。

「通三德」，是止觀通於般若、法身、解脫、三德；或以三種榮若爲三德：

「夫槃若者具足般若，具有三種：道慧般若通貫穿觀，道種慧般若通通達觀，一切種慧通非觀。觀具足法身亦有三種：色身通一止一觀，法門身通一止一觀，實相身通一止一觀。」（同上）

止觀是心觀，心觀明宇宙一切，不是禪定，也是禪定，止觀更是圓融一切，一心三千世界。

《淨觀止觀共十卷，但為智顗所說，灌頂所記，缺第八第九第十章。第七章講「正觀」，為全書的中心，敘說十種觀境，每境各有十乘觀法，但最後三境已闕失。

《淨觀止觀解釋止觀的體相，以止觀通於凡聖，止屬於心，觀屬於行，所止要證於行。

3. 一念三千

《淨觀止觀第七章講「正觀」，分十種觀境即十法門觀心。第一法門，為觀不可思議境，以一念心為所觀境。一念心總攝一切，具十法界。故觀一念心即觀宇宙一切，宇宙一切不是分立的，不是實在的，也不是完全不實的，非有非不有，彼此互相通，互相融，都在一念心之中。

「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世界，百法界即具三千種世界。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。」

（摩訶止觀 卷第五上）

十法界在上面已經說過，十如如也在上面說過。每一法界都有相、性、體、力、作、因、緣、果、報，本末十如如。於是十法界的每一法界又具十法界，成百法界；百法界因著十如如而成千法界。十法界在三世界以內，三世界爲五陰世間，衆生世間，國土世間。因此千法界成爲三千世界。結果就是一念三千。

一念不是一個思念（念頭），而是心，心又不是思慮的心，而是無明法性心，就是整體的心。

一心三千，無所依附，不託因緣。和法相宗所說，地論師所說都不同。

「問：心起必託緣，爲心具三千法，爲緣具？不共具？爲離具？若心具者，心起不用緣。若緣具者，緣具不關心。若共具者，未共若無，共時安有？若離具者，既離心離緣，那忽心具？四句尚不可得，云何具三千法耶？」

答：地人云：一切解惑真妄依法性，法性持真妄，真妄依法性也。攝大乘云：法性不爲惑所染，不爲淨所淨，故法性非所依，言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。若從地師，則心具一切法。若從攝師，則緣具一切法。此兩師各據一邊。」（同上）

一念三千，爲止觀最高境界的代名詞，在這一代名詞中含有兩方面的意義：第一，在存
在本體論方面，是一念心具一切法，一切法存在一念心，因爲一切法由心所生所立。凡夫所
看見宇宙萬物，不是實在有個宇宙，也不是實在有的一切萬物，宇宙萬物都是空的。但又都不
是假的虛的，宇宙萬物是有是在，是在一念心中，一切萬物無論染淨，都存在一念心中；所
以說：一念心具十法界，一念心具善惡性。第二，從認識方面，一念心具一切法，是在認識
性存在，是一念；一切法（萬物）爲一念，一念爲萬物。沒有念，心是心，心是無明法性心。
一念心認識萬法（萬物），萬法乃生乃立。認識不是心爲認識主體，萬法爲認識客體，認識
爲主體和客體相結合，而是一念心自然呈現自己，所呈現的就是萬法（萬物），萬法和一念
心是一，不是二。一念心的呈現無所依持。

一心的一念，不是和普通所說的心的一個念頭，不是心本體是靜，不是動而起念。心本

來就是一念，心本來就呈現自己，本來就具一切。但是這本來的呈現，並不生也不立離開自己的萬物，一切都圓融在自己本體以內。可是呈現本體時有的物卻有了假意識，認為自己是自立的，又認為別的物也是自立的，於是這些物（人）因自己的意識立了宇宙萬物。人自立了，對於別的物也不是認識，祇是錯誤的意識，即是所謂我執物執。好比一海的波浪，一個波浪認為自己是自立存在，同時也認為別的波浪都是自立的，其實都是一個海水的波浪，波浪就是海水。

這種認識論，是一念心自己的呈現，一念心是光明的，呈現自己，就是顯明自己。

4. 修止不二

十法界圓融，煩惱是菩提，餓鬼或凡夫是菩薩；但是現在的凡夫，用怎麼方法就成為菩薩，或更好悟明自己是一念心，是佛。普通佛教都講修行以得道，得道能解脫。天台宗以無明法性心為最高實相，最高實相為如如之實相理，理內具一切法，十法界的九法界都和第十法界之佛相融，而且十法界為一念心的「性具」，不生不滅，不變不異，餓鬼成佛，餓鬼的法性並不消滅，所以天台宗主張「不斷斷」，不斷而斷，修止不二。

荊溪著十不二門指要抄，書中第三節為修止不二門。

「修止不二門者，性德只是界如一念，此內界如三法具足。性雖本爾，藉智起修。由修照性，由性發修。存性，則全修成性。起修，則全性成修。性無所移，修常宛爾。」

「修謂修治造作，即變造三千。性謂本有不改，即理具三千。今示全性起修，則諸行無作。全修在性，則一念圓成。是則修外無性，性外無修。互泯互融，故稱不二，而就心法妙爲門。」

修行，是修德行善。凡夫和聲聞緣覺的人，認爲外面的事物爲實有，爲能達到佛的境界，須要克除心中的念慮，消滅對我和對事物的執著，佛教教人守戒律，靜坐禪定。這些善行可以把人從無明煩惱中解脫出來。天台宗主張一界具十界，每界都有一念心。在佛以外的九界，一念心隱而不現，修行不是去找尋在外在上的真如，而是把自有的一念心顯明出來。一念心若顯明佛境界，其他九法界就隱沒，而不是被克除或被消滅，仍舊存在。十法界就是一念心，一念心爲性，性具三千，即是具十界。在修行時，性不變。修行是全性起修，不是在性外修善行以發現性，而是性自行顯現，故說「全性修行，則諸行無作」。使性自己顯示，「由修照性」，不是用善行去除無明煩惱，而是由修去照性，再由「性發修」，性自顯現。

性的自己顯現是「一念圓成」。所以是「修外無性，性外無修」。修止不能分，不是修行而後有止修和止不分，而且修和觀不能分，即是止和觀不能分，不是修止而後有觀。

一念心具有十法界，每一法界是一念心自己顯現在這一法界，如人，一念心顯現自己爲人；如餓鬼，一念心顯現自己是餓鬼，其他九法界都隱沒。一個人得道成佛，就是使佛法界顯現，其他九法界隱沒；雖然隱沒，仍舊未滅。故曰：「性無所移」。

5. 修習止觀

在理論上，「性外無修」，實際上仍舊要有行爲使一念心本性（佛法界）顯現，修止仍舊要有修習，須要實際的行爲，天台宗乃有修行止觀坐禪法要講述。這本書爲智顛所口述，寶靜所講述。寶靜爲清末和民國初年的法師（一八九九—一九四〇）。「天台止觀有四本：一曰圓頓止觀，大師（智顛）於荊州玉泉寺說，章安記爲十卷，二曰漸次止觀，在瓦官寺說，弟子法慎記本三十卷，章安治定爲十卷，今禪波羅密是。三曰不定止觀，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷，今六妙門是。四曰小止觀，即今文是。大師爲俗兄陳鍼出，實大部之梗概，入道之樞機。」（修習止觀坐禪法要講述 小止觀序 頁一五）

實行止觀的方法，在「修習止觀坐禪法要講述」的書裡，提出十點，「具緣第一，訶欲

第二，棄蓋第三，調和第四，方便第五，正修第六，善發第七，覺魔第八，治病第九，證果第十。」

「具緣第一」，修止觀的人，要具備的五個條件（助緣），一、守戒律，二、懺悔，三、誓滅罪原，四、堅持清淨心，五、衣食住按法具足。

「訶欲第二」，訶責情慾，使不煩心。欲爲五欲，色、聲、香、味、觸五欲，即目耳鼻舌身，五種感官所引起的情慾，須嚴加節制。

「棄蓋第三」，捨棄五種煩惱障道，一、外面五官所引發情慾，內心意念被動，覆蓋善念，應該捨棄。二、棄瞋惡蓋，即不惱恨人，三、棄睡眠蓋，不恣意放縱手足四肢。四、棄掉悔蓋，即克制身口心放逸，五、棄疑蓋，應信心堅定。

「調和第四」，調和五事，即身、息、心、眠、食五事，使用得宜。

「方便第五」，方便法門有五：一、樂欲，心樂佛法。二、精進，堅持志向。三、憶念，念世間一切都是欺人迷人的虛相，念禪法令人安定得道。四、巧慧，衡量世間逸樂是虛假，禪定之樂爲智慧。五、一心分別，明見世間諸事可惡可患，善識定慧可尊可貴。

「正修行第六」，正式修行止觀的方法，分爲二種，第一、坐中修行，即靜坐修習。分五階梯，先收粗心，次收淨心，再安心，然後入定，細心克服偏執歪邪之念，再於定中得智

慧，最後有均齊定慧修止觀，第二、歷緣對境修習，即在行事中，隨境隨緣作修習。

「善根發第七」，修習止觀過了第六正修行，便有種善根發生：一、外善根，所謂布施、持戒、孝順父母尊長，二、內善根，所謂諸禪定法門善根：明善根發相、不淨觀善根發相、慈心善根發相，因緣觀善根發相，念佛善根發相。

「覺知魔事第八」，惡魔破壞善根，應善識魔事，魔有四種：煩惱魔、陰魔、死魔、鬼神魔。

「治病第九」，修習止觀，須調和身、心息以絕病源。

「證果第十」，修習止觀者，經過上面的九梯，可以得達止觀，即觀一切是空，是假相。作有空二諦觀。再往上修，超越空假二諦，達到中道一諦，行於中道止觀，即不有不空，於一切事物無所染者，一切佛法皆現眼前。

證果第十的小止觀原文：

「若行者如是修止觀時，能了知一切諸法皆從心生，因緣虛假不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相則體真止也。

爾時上不可佛果若求，下不見眾生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦

名慧眼，亦名一切智。

若住此觀，即墮聲聞辟支佛地。……

若菩薩爲一切眾生，成就一切佛法，不應取著無爲而自寂滅，爾時應從空入假觀。……

行者如是觀時，雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，如空中種樹，亦能分別眾生諸根，性，欲無量故，則說法無量。……乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。住此觀中，智慧力多故，雖見佛性而不明了。菩薩雖復成就此二種觀，定名方便觀門，非正觀也。……

云何修正觀？若體知心性非真非假，息緣真假之心，名之爲正。諦觀心性非空非假，而不壞空假之法。若能如是照了，則於心性通達中道，圓照二諦，則見一切諸法中道二諦，亦不取道二諦，以決定性不可得故，是名中道正觀。

……

當知中道正觀，則是佛眼一切種智，若住此觀，則定慧力等，了了見佛性。

安住大乘，行步平正，其疾如風，自然流入薩婆若海。」（修習止觀坐禪法要講述

證果等）

摩訶止觀的實證方法，在修習止觀坐禪法要講述書中詳細講述。附錄四，有倣虛的止觀大義，扼要地說出修習的過程。第一步，凡夫習染俗氣，示以由俗審理，苦無立腳處。第二步，令修空觀，以捨萬物的名相，空觀若成，見思惑盡。第三步，從空出假，假從空出，成俗中觀。第四步，方便隨緣，隨緣不染，度化衆生，假觀告成。依別教義，人我不分，渾然正理。以上爲別教次第止觀。按圓教說：是以不可思議心，觀不可思議境，行無分別止，頓破三惑，圓證三智，圓成三德，而三德仍成於三諦。

天台宗止觀，以次第修行爲方便法，不違法止觀包涵在止觀以內。天台宗的正觀，則是一念心，觀不可思議境，一念心十法界，一念心三千世間。心，就是宇宙萬物，宇宙萬物就是心。

我們研究天台宗的認識論，以一念心三千世間爲對象，因爲一念三千爲天台宗的正觀。在上面已經說過，一念三千的認識，沒有認識主體和客體的分，也沒有認識器官的理智，乃是一念心自己顯明自己，自性清淨，空無一物，同時心內隱然一切法界。

從一念心往下，好似一個波浪觀看全海，則有三種智，最高爲一切道種智，這是佛所看見的世界，非空非假，不壞空假，圓照二諦。次等爲道種智，觀一切法畢竟空，一切平等，但智慧力強，多加思索爲菩薩法界。下一等爲一切智，觀一切物爲空，即空爲假，有空假二

諦觀，爲聲聞緣覺法界。三種智的觀，都是認識，佛的觀，爲自己顯明，自己觀自己，不是反省，因爲不用理智。這種境，似乎天主教神學所講的天主，天主認識自己，是自己顯明自己，沒有理智作用，沒有觀念。天主本性是光明，是純淨，是絕對真美善，不具有任何污點，這和天台宗的性具，完全不同。

菩薩，聲聞緣覺，凡夫所觀，用理智，止觀說「智慧力強」，認識法界（外物），這種理智力，就是無明的作用；所認識的法界，是一念心所呈現。好似海中的波浪，一個波浪看別的波浪，認爲是這樣，是那樣，都是看的主體波浪，智慧不同，他所看的就不同，實則都是海水的波浪，是海水所呈現，本性都是一樣，一切平等。

菩薩，聲聞，緣覺，凡夫的理智，乃是一念心的無明的呈現，實際上並無所謂理智力，只是一念心所呈現的法界，不是凡夫等等是觀的主體，觀到別的客體法界，而是凡夫等等就是無明，無明呈現各種法界，凡夫等等觀到別的法界，到達佛的境界，乃體驗到自己是一念心，所觀的就是自己一念心。天台宗根本反對分析，理智的作用爲分析。

天台宗的認識論，完全是一念心的呈現。

第九章 華嚴宗の海印三昧

一、概論

1. 史略

華嚴宗爲法藏所建立，在他以前，先有唐朝初期的杜順爲第一祖，著有五教止觀一卷，法界觀門一卷，後有他的弟子智儼爲第二祖，著有華嚴搜玄記九卷，法藏爲第三祖。法藏字賢首，俗姓康，生於貞觀十七年，著作很多，建立了華嚴宗思想系統，第四祖爲澄觀，第五祖爲宗密。

華嚴宗所宗爲華嚴經，詳名爲大方廣佛華嚴經，爲佛祖得道地初次所說的經，述說自己得道的心境和學理，因含義太高太玄，聽衆不能懂。佛祖乃改方式，先從淺近的小乘，再以漸漸入高深的大乘，最後講了法華經，去世前，講了涅槃經。

華嚴經在中國有三種譯本：第一種譯本，爲東晉佛跋陀羅的譯本，共六十卷，稱六十華嚴。第二種譯本，爲唐實義難陀的譯本，共八十卷，稱八十華嚴。第三種譯本爲唐般若的譯本，共四十卷，稱四十華嚴。

華嚴宗源於地論宗，地論宗分南北兩派，兩派爭論點在於阿黎耶識（阿賴耶識）的性相，北派以這識爲妄識，和真如有分別，南派以這識爲淨識。

華嚴宗的宗趣，以法界理實緣起因果不思議爲宗，內涵四方面：第一別開法界以成因果，因果不離理實法界，第二會融因果以同法界，第三法界因果分明顯示，第四法界因果雙融俱離，性相混然，無礙自定，以上四門，第一即體之用，第二即用之體，第三即體用雙顯，第四即體用鎔融。這第四爲不思議，第四融會前三，即四門一揆。

華嚴宗的特點：法界緣起，性起，四法界，三重觀，海印三昧，修行。

2. 法界緣起

法界，有兩種意義：一、指最高真理，也可以說是絕對實體，實體即是法界；二、指一切物，即是宇宙萬物。法界緣起講萬法的緣起，這種緣起以最高實體的真如爲本體，隱在一切法（物）以內，負有無明的污染，然真如本體是淨。因此萬法由自身的「法」真如的法界

而緣起，真如又能除去染污而顯自身淨相。法界是一法，而又是萬法，一即一切，一切即一，互相圓融。

法藏著有金獅子章，說明華嚴宗的教義大綱，共有十點：明緣起，辨色空，約三性，顯無相，說無生，論五教，勒十玄，括六相，成菩提，入涅槃。

法藏在金獅子章明緣起說：

「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有獅子相起。起但是緣，故名緣起。」

用金和師子作比喻，金為本體，師子為相。金的本體沒有定相，即「金無自性」。金存在時必有相，所有的相，是工匠加給的。工匠是緣，因此說金師子由緣起。

辨色空說：

「謂師子相虛，唯是真金。師子不有，金體不無，故名色空。又復空無自相，約色以明。不礙幻有，名為色空。」

相爲形色，相不是實有，是空，實有的是金，金是本體。本體實有，色相爲空。色相由緣起，緣起乃一幻有，祇有外面的形色。

約三性說：

「師子情有，名爲徧計。師子似有，名曰依他。金性不變，故號圓成。」

師子既是幻有，爲何人都以爲有？是因爲人無明，誤徧計以爲有，乃是人們的執著。實際上師子是相，依附在金體上，師子相叫做依他。除去徧計，師子相乃爲空，金體呈現，乃爲圓成。這是佛教常說的三性：徧計所有性，依他性，圓成實性。

顯無相說：

「謂以金收師子盡，金外更無師子可得，故名無相。」

相爲幻有，爲空，爲無。沒有金當然沒有師子；有師子當然也可以沒有師子；所以師子相，不能是實有。

說無注說：

「謂正見師子生時，但是金子，金外更無一物。師子雖有生滅，金體本無增減，故曰無生。」

生滅歸於實有，不歸於虛相。虛相爲無明藉緣所起，緣失即消，無所謂生滅。

上面五點，法藏用比喻解釋宇宙萬物的緣起。天台宗講法界緣起，一面說萬法的緣起，一面說萬法的緣起是絕絕實體，即是「法界」在兩方面的意義。

牟宗三說：「般若經只言空、如、法性、實際、法位，不言法界，蓋無對於一切法作根源的說明之故。攝論依據阿毘達摩大乘經之經偈以阿賴耶識爲一切法所依止，始有「最清淨法界」之說，此是阿賴耶系統中之法界。起信論將一切法統于如來藏自性清淨心，始有「一法界」之說，此是如來藏系統中之法界。本此系統盛談法界圓融而至其極者，則爲華嚴宗。」

（佛性與般若 上冊 頁四五八）

天台宗主張「法界」爲最高實體，爲「真心」，爲「真如」。「真心」爲萬法的根由，萬法由真心而起，稱爲法界緣起。

華嚴宗的宗趣，使用「體用」。「體」、「用」以外，有「相」，「體」和「用」和「相」三者以講緣起。真心或真如爲「體」，體性清淨，不生不滅，不增不減；好比金師子的金。「相」，爲一切法，即宇宙萬物，爲真心向外的表現，好比金師子的師子相，又好比海水中的波浪。「用」，爲緣起，真心自力向外顯示而起「相」。緣是無明，真心自力向外表現而起相，相因無明而執爲有，一切萬法是真心隨緣而起的相。

華嚴宗不主張真心具有染性，無明不在真心內，和天台宗不同，因此講「性起」，不講「性具」。

3. 性起

「性起」的意思，是宇宙萬法，不來自各種緣起，而是自己本性的顯現。真心（真如）爲本體，萬法是真如的顯相。「性起」還有另一種意義，在華嚴宗的觀法裡，由自己的本心而見到自己的本性，本性即真如，其他一切都泯滅，頓然成佛。所以，「性起」爲真如自力向外顯示而有萬相，又爲真如泯滅一切外相而顯示本體，有似黑格爾的正反合，絕對精神體爲本體，本體向外顯示「非我」爲宇宙萬物，萬物再由精神回向本體。

「性起」的法界緣起，牟宗三說：「此與阿賴耶緣起，如來藏緣起，層次不同，而意義

與作用亦皆不同。此蓋只是就毘盧遮那佛法身法界中之法以緣起觀點觀之而說爲法界緣起，因而即如此亦只是緣起性空一義之展轉引申，引申之以表示佛法身法界之無邊無盡圓融無礙也，此與阿賴耶緣起以及如來藏緣起之說明一切法之來源者不同也。」（佛性與般若 上冊 頁四九一）但是講法雖不同，法界緣起也是爲解說宇宙萬法的來源。層次不同，阿賴耶系統和如來藏系統講萬法來源，以萬法爲阿賴耶識或如來藏所生，是就「存在」層面說。法界緣起則就「觀」層面說，由華嚴宗的觀，顯示佛法身無邊無量，一切圓融，這種緣起和天台宗的緣起都是由心去觀。

法藏在一乘教義分齊章諸教所詮差別第七說：

「不染者，即隨緣作諸法也。染而不染者，明隨緣時不失自性。由初義故，俗諦得成。由後義故，真諦復立，如是真俗但有二義，而無二體，相融無碍，離諸情執。」

真如隨緣性起，但隨緣不變。上面已經說過，真如向外顯示，而有萬法相。因無明污染的緣，乃有情執萬法的凡夫，又有三種智的得道者。執著萬法爲有，是俗諦；真如本體的顯

示爲慧，慧觀真如本體不變爲空，是真諦。真如（真心）有兩層的意義，一層是隨緣，一層是不變。

天台宗和華嚴宗的性具和性起都有一個根本問題，就是「緣」無明的問題。天台宗性具論以一念心（真心，真如）本性具有無明，因著無明而起萬法；問題是一念心爲什麼顯示了無明？就似海水起浪是因有風力。華嚴宗主張真心本性完全清淨，不具污染；爲什麼真心顯出萬法？是因隨緣，緣是什麼呢？是無明，無明爲什麼對真心起作用？都是因爲有種力去發動無明。或者更好說，無明不是因一種力而發動，而是在一種境況中，一念心顯示了具有的無明，或是按華嚴宗所說，真如顯示自己，在一種境況中，被無明所誤執。

華嚴宗的法界緣起論，法界既指真心，又指萬法，法界緣起以萬法由真心所起，不是說萬法由真心所生，而是真心顯示本體時，因無明而顯污染的萬法，成爲緣起性空。真如本性是空無一物，純全清淨，光明不染。萬法是無明緣起。然而所起萬法，並不是實有，不是在真如以外有萬法，而是真如顯示自己被無明執爲萬法。因此，萬法實際就是真如，所以說萬法和真如互相融會。天台宗講十法界互攝，一法界即具十法界。華嚴宗講華嚴世界，華嚴世界以一入一切，一切入一。

4. 華嚴世界

華嚴世界，爲事事圓融的世界，在一中有一切，在一切中祇有一。首先的講法，眞如爲理，萬法爲事；萬法爲空，以眞如而爲有。所以理在事中，萬事同一理，一理即一切事，一切事祇有一理，再進一步，還有一切入一切，一切入一；萬事在每一事中，即萬物在一物中，一物在萬物中。華嚴宗用比喻解說，一間大廳中懸掛一大型的晶珠燈，每粒晶珠明亮如鏡，反映別的晶珠，每粒晶珠都反映所有的晶珠。這樣，每粒晶珠都接受了所有晶珠的映像，就是所謂一切入一。同時，每粒晶珠都映在一切晶珠裡，就是所謂一入一切。同時，所有晶珠都映在一切晶珠裡，就是所謂一入一切。也可以用別的一個比喻，一間大廳，上下四方都裝的是鏡子，一個人站在廳子中間，他的像首先反映在上下四方的六面鏡子裡，六面鏡子的六個像再反映到六面的鏡子裡，就變爲三十六，這樣再反映，像越加越多，六面鏡子裡滿是人像。其實，所有的像是一個人的像。這就是華嚴世界。這種華嚴世界有如香水海，一遍音氣；又如光明海，四面遍光明，無絲毫塵垢。在世界中，依照毗盧遮那佛的佛力，顯出各種莊嚴，有種種差別，各種莊嚴相連，成世界網，一切平等。

華嚴經以華嚴世界，爲毗盧遮那佛所修的無量劫修行，經歷了無量世界。佛自身放光明，

在光明中顯出無量的世界。普賢菩薩作頌說：

「華嚴世界海，法界等無別，莊嚴極清淨，安住於虛空。此世界海中，刹種難思議。

一一皆自在，各界無雜亂。華嚴世界海，

刹種善安布，殊形異莊嚴，種種相不同，

諸佛變化音，種種爲其體。隨其業力見。

……

大海真珠焰，光網不思議，如是諸刹種，

悉在蓮華住。一切諸刹種，光網不可說，

光中現諸刹，普徧十方海。……」（八十華嚴 卷十 華嚴世界品第五之三）

華嚴經疏論纂要，道霈編，在疏解華嚴世界品第五之一，說明這品的宗趣，華嚴世界圓

攝三世業境，因爲一念三世。一念，就是無念，無念即無三世古今等法。「法身無念，一切衆生妄念三世多劫之法，不離無念之中。以是義故，此華嚴世界所有莊嚴境界，能現諸佛業，

衆生三世所行行業因果，總現其中。……如百千明鏡，俱懸四面，前後影像，互相徹故，爲法界之體性無時故。……九明華嚴世界因何得隱現自在者，爲從一切法空之理，隨智現故，得隱現自在。……善財白言，此莊嚴何處去？彌勒答言：從來處去。曰：從何處來？曰從菩薩智慧神通來，依菩薩智慧神力而住，無有去處，亦無住處。非集非常，遠離一切。……雖無來去，然以慣習不可思議幻智力故，及往昔大願力故，如是顯現。華嚴世界亦復如是。以如來大願智力，法性自體空無性力，隱現自在。若隨法性，萬相都無，隨願智力，衆相隨現。隱現隨緣，都無作者。但以理智，法爾自具不可思議功，不思議境變，無能作者，自在隱現。凡夫執著，用作無明。執障既無，智用自在。順法身，萬象俱寂；隨智用，萬象俱生；隨大悲，常居生死；隨理智，生死恒真。以此三事，隱顯萬端，不離一真之智，化儀百變。」（上

冊 頁三一—三三）

這段解釋相當清楚，萬法，乃是隱現問題。在真如法身空無一物，純淨光明，就如一片光海。真如光海現出萬物，是理智力的作用，理智力觀到光海中有萬物。理智力是三世的業力，也是果報，三世業力不同，所見萬物的層次不同，凡夫執著萬物爲有，得道的人聲聞緣覺菩薩觀萬物，知道是空是假，但心仍有所偏，「智用自在」，「執障既無」，佛則一真之智，「萬象俱寂」，因此萬事「隱現隨緣」。

緣，「緣何意義？緣意有四：一爲明二乘雖得解脫三界粗業，無有福音，不利衆生，滯於涅槃。二爲三乘菩薩，有樂生淨土，淨相常在，障法性如理，染淨當情知見不普，情存淨土，不得自在。……三爲佈一切法空衆生，爲法空無相之理，謂言斷見，空無福智，不樂觀空，樂取相縛，隨境存業，不得解脫者，所現福樂依現果故，令觀空法，空卻無明，成福德業。四、總爲一切三乘，及一切凡夫，現廣大願行福智境界量度樣式，令其做學，不偏執故。」

(同上 頁三一二)

上面所講的緣，爲華嚴世界的緣，所以現出華嚴世界是爲指示三乘及凡夫一切人，要除去心理障礙，以得福智。心理障礙是心所著，或執著萬法爲有，或執著涅槃，或執著淨土，或執著渡衆生。因心有著，心不能空，心便隨所執著而現各層物相或法理。若能心空一切，完全自在，則萬象俱寂。

萬法是空幻，空幻成爲假相，因著人的理智去想。萬法的存在，是在理智即人的心中。

5. 四種法界

法界的第一種意義，爲宇宙萬法。華嚴宗解說宇宙，以理和事兩個觀念作綱要：理，爲宇宙萬法的實相，即宇宙萬法所以存在之理，是爲眞如；事，爲宇宙萬法，宇宙萬法是空，

是假相，是現象。就理和事的關係，有四種法界：事法界、理法界、理事無碍法界、事事無碍法界。這四種關係，就是華嚴世界萬法的關係。華嚴世界在整體來說，一切關係都寂滅，一切圓融；就萬法來說，則有這四種關係。佛教的宗派，各主重一種關係，各派宗義乃不同。

事世界，為現象世界，即宇宙萬物，小乘佛教以現象為有。

理世界，為事物存在之理，隱藏在事物裡，即是眞如。大乘如來藏系統講萬法唯心，心為如來藏，如來藏就是眞如。

理事無碍世界，~~絕~~信論和天台宗，以理事同一，天台宗以十法界互攝。

事事無礙界，宇宙萬物，互相通融，華嚴宗的華嚴世界各事如同晶珠互映，彼此互融。

小乘佛教把事和理相分離，祇講事，以五蘊的事（物）為有，不講眞如。

大乘始教，如中論，般若，都講空，講如來藏。理和事相即而不相離。

大乘圓教，如天台和華嚴都講理和事，事和事互相融，不分彼此，眞如為本體，事物為現象。

四種事和理的關係，華嚴宗認為不是存在的關係，而是「觀」——認識的關係，天台宗乃有三重觀和海印三昧。

6. 六相圓融

天台宗講十如如，華嚴宗講六相圓融。六相爲：總相、別相、同相、異相、成相、壞相。

法藏在金獅子章說：

「獅子是總相，五根差別爲別相，共一緣起爲同相，眼耳各不相知是異相，諸緣共會是成相，諸緣各住自法是壞相。」（金獅子章）

「初列名者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一含多德故。別相者，多德非一故。別依止總，滿被總故。同相者，多義不相離，同成一總故。異相者，多義相望，各各異故。成相者，由此諸義緣起成故。壞相者，諸義各位自法不移動故。」（華嚴一乘教義分齊章 卷四）

六相爲物體構成因素的名稱，每一物有總相和別相，有成相和壞相；多數物體也有總相和別相，也有成相和壞相。至於同相和異相則在兩個以上物體中可以有。六相的意義是在「相」上，「相」在佛教思想裡指著形相，形相常有狀態的意思，狀態可以用線條繪出，看

來是一種模形或規劃。因此，一切計劃都可以稱為形相，計劃的形成是有「理」的，「理」乃是計劃的根基和目標。「相」便也指著物體的「理」，稱為性相。「六相」不是講外面的形相，是講事物的性理，從性理方面觀看萬法（物）的性理的總別同異和成壞；但是萬法沒有各自的性相，萬法為空為虛，祇有萬法的真實性——真如是實相，因此，六相實際是一，互相攝取，互相圓融。

法藏在上面所引華嚴一乘教義章接著用偈說：

「一即具多名總相，多耶非一是別相。

多數自同成於總，各種別異現於同。

一多緣起理妙成，壞住自法常不作。

唯智境界非事識，以此方便會一乘。」（同上）

因著人的理智，就是人心的了別識，分別這些六相，達到悲觀的境界，只有一乘的圓融。

二、華嚴宗的海印三昧

方東美在輔仁大學講華嚴宗哲學，曾說華嚴宗思想具足五套哲學理論，第一套是三重觀，第二套是四法界，第三套是法界緣起，第四套是一真法界，第五套是六相圓融。（華嚴哲學上冊 頁三三六）這五套哲學，其實是一套相連的思想，在上面已經講過了第二、第三、第五套，在後面要講第一和第四套，就是華嚴的認識論。

天台宗和華嚴宗的認識論，要從兩宗所講「觀」法去研究，對天台宗我們研究了「摩訶止觀」，對華嚴宗的觀法，我們研究「三重觀」，「十玄門」，「海印三昧」。

1. 三重觀

佛教大乘各派常講三性和三無性，三性為徧計所執性、依他起性、圓成實性。三無性為相無性、生無性、勝義無性。三無性針對三性以破除，破除的方法，都是在觀法。三重觀為杜順所講，一為真空觀，二為理事無礙觀，三為周徧含忍觀。

甲、真空觀

觀一切萬法為空，但不執著空為空，空無自性，不能執；心理須平衡，也不能執著。真空觀，以萬法畢竟為空，然心理上沒有「空」的想念。

杜順講真空觀分爲四類：會色歸空觀，明色即空觀，空色無礙觀，泯絕無寄觀。

會色歸空觀，把一切の色，即是一切物質物，歸於真空，這一類再分爲四門：色非斷空觀，色非真空觀，色空非空觀，色即是空門。這一種觀，以色爲空，心繫在空上，心裡並不真空，祇講到觀空，但仍執著空。所謂空在本體上又不是空，因爲不是無，所以是空非空。既然空非空，心便不執著空。

明空即色觀，由空的觀點去觀色，有四種觀法：空非幻色門，空非實色門，空非空色門，空即是色門。由空的觀點去觀色，空就是色，色不是幻色，又不是實色，也不是空色。這是從存在去觀色，色是不有又有，是無又非無，宇宙萬法（物）是亦有亦不有，亦無亦不無。

空色無礙觀，如同理事無礙，空就是色，空和色相互解釋。空是否定，色是否定；空是無，色是有；兩者對立，互相衝突。華嚴宗的觀，目的則是取消一切衝突，把否定和肯定結在一個主體上。

泯絕無寄觀；否定和肯定結在一起，這句話便失去意義；若一切的語言都失去了意義，心上便是一片空白，什麼思想都沒有，什麼意念都沒有。色和空既是一，色也沒有意義，空也沒有意義，宇宙萬物一切都沒有意義，心便寂滅，無所寄託。這是真空觀。

乙、理事無礙觀

華嚴宗的四法界中第三法界，就是理事無礙法界，理爲真如，事爲宇宙萬物。在存在方面，理事不能分離；事固不能脫離理，宇宙萬物脫離真如就不存在；理也不能和事脫離，實際上宇宙萬物是存在，理便不能和它們脫離，在理論上，真如不能是一孤單體，它必表現自己。在「觀」方面，理事相連，觀宇宙萬物，必須從真如去觀，觀真如，也要從宇宙萬物去觀，否則就會陷入真如不可見，不可說，就如禪宗不立文字，文字失去意義。

理事無礙觀分爲十門：理偏於事門，事偏於理門，依理成事門，事能顯理門，以理奪事門，事能隱理門，真理即事門，事法即理門，真理非事門，事法非理門。

這十門代表理和事的十種關係，十種關係從存在和認識兩方面去看，互相成立，互相顯示，互相分別。

佛教講空，不講無。宇宙萬物是空，但不是無。宇宙萬物實際存在，是有，不能用一句話說都不存在，是無，把一切都否決。可以說一切都是幻想，但幻想是有，不能說是沒有，就必須詮釋幻想是什麼？怎麼成的？佛教就在作這種解釋。

丙、周徧含容觀

華嚴四法界的第四法界，爲事事無礙法界，三性的第三性爲圓成實性；這兩點在「觀」方面，合爲周徧含容觀。從理一，即真如，去觀宇宙萬物，萬物同一理，互相通，互相攝。從萬物去觀萬物，萬物都沒有本性，沒有本相，都是空，彼此也相通。周徧含容觀，觀萬物一切相通相攝，絕不排擠，絕不自相限制。這種觀也分十門：理如事門，事如理門，事含理事門，通局無礙門，廣狹無礙門，徧容無礙門，攝入無礙門，交涉無礙門，相在無礙門，普融無礙門。

華嚴宗的這種觀，建立了下面的三種方式：

交涉無礙門：

一攝一，一入一。

一攝一切，一入一切。

一切攝一，一切入一。

一切攝一切，一切入一切，

相在無礙門：

攝一入一。

攝一切入一。

攝一入一切。

攝一切入一切。

普融無礙門：

一法攝一入一， 一切攝一入一，

一法攝一切入一切， 一切攝一切入一切，

一法攝一入一切， 一切攝一入一切，

一法攝一切入一。 一切攝一切入一。

華嚴宗的三重觀是很邏輯的，它的原理有四點：一切萬法爲一心真如的現象，一切萬法

爲空，一切萬法以真如而存在，一切萬法以一心真如的性相爲性相。

2. 十玄門

法藏在探玄記講十玄，澄觀在華嚴疏抄講新十玄，兩種十玄沒有不同，實則在杜順的三重觀就包括十玄門。

甲、同時具足相應門

一切萬法是空，但具有真如的性相。因著真如的性相，各各具有同一的性相，彼此互相通應。而且一物具有一切物的性相；因此同時具足一切。

乙、廣狹自在無礙門

萬法沒有各自的性相，爲空；便沒有物質，沒有量，沒有廣狹，當然彼此交通無礙。

丙、一多相容不同門

萬物在色相方面，都不相同，各自獨立；但實際上是空無自性，一和多相容相通。

「以一剎種入一切，一切入一亦無餘。

體相如本無差別，無等無量悉周遍。」（八十華嚴 卷八 華藏品）

丁、諸法相即自在門

既然一入一切，一切入一，一切入一切，諸法便相即自在。相即是相連相通，而且彼此可以互相代替。

戊、祕密隱顯俱成門

從萬法（物）說，理是隱，事是顯，理事互相成。從真如說：真如向外顯示，乃有萬法，真如本體則純淨不污染，真如本體為祕密隱，萬法為向外的顯露。隱顯常是俱成。

己、微細相容安立門

這一門和廣狹無礙門，一多相容不同門相連，細微和廣狹的意義相通。

「昔曾受化及修行，皆使了知真實義。

十方所有諸國土，悉入毛孔無有餘。

一切毛孔剝無邊，於彼普現神通力。」（八十華嚴 卷第三十一 十迴向品第十五之九）

庚、因陀羅網境界門

這一門觀法為華嚴宗的特點，因陀羅網是掛在帝釋天宮的極大珠網，每個網孔嵌有一顆明珠。每顆明珠，映顯所有明珠。在上面我們已經講過這種情景。

六十華嚴經卷四盧舍那佛品第二下，描寫摩尼寶王有無數香水海，又有一羅網，網中盛滿香水，水中有眾花，花又噴香，水香花香互相融會，每一花具有一切花的香味。

辛、託事顯法生解門

事由法生，就事觀理，理顯。這門所標出的法，和理同義，不是通常所說的萬法。

壬、十法隔世異成門

十世相隔的法，法為事，十世的事互相成，這一門破除時間的阻礙，就似上面第二廣狹

自在無礙門，破除空間的阻礙。十世的法，同由一心真如而來，以同一真如爲性相，故異時相成。

癸、主體圓明俱顯門

萬法的主體是一心，主體因萬法而顯，萬法實際上是空，各種法顯明一心的能力（德），所以萬法顯明一心的各種德能。各種德能同爲一心所顯，萬法和一心真如互相圓融。

十玄門和三重觀，多多少少常有重覆。主體圓明俱德門和三重觀的周遍含容觀很相同。宗密在注華嚴法界觀門結語說：「令圓明顯現，稱行境界，無障無礙，深思之，令現在前。」

若人欲識真空理，身內真如還徧外。

情與無情共一體，處處皆同眞法界。

祇用一念觀一境，一切諸境同時會。

於一境中一切智，一切智中諸法界。

一念照入於多劫，一一念劫收一切。

時處帝網現重重，一切智通無窒礙。」

3. 海印三昧

甲、觀法的理論

澄觀作華嚴法界玄義，疏解杜順三重觀，在開端解釋三重觀說：

「言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議爲宗故。然法界之相要唯有三，然總具四種：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界，今是後三。其事法界歷別難陳，一一事相皆可成觀，故略不明。總爲三觀所依體，事略有十對，一教義，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十感應。隨一一事，皆爲三體所依之正體。」

澄觀標明華嚴宗之宗義，爲法界緣起。緣起性空，不可思議，爲觀法的原則。法界爲四，第一事法界爲色，色爲空，沒有觀的價值。事法界須和理法界由關係方面去講，才有觀的價值。「觀」的對象是事和法的關係，關係從十方面去考慮。

「言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。如文具之。二，理事無礙者，理無形相，全在相中，互奪存亡，故去無礙，亦如文具，三周遍含容者，事本相礙，大小等殊，理本包徧，即空無礙，以理融事，全事如理，乃至塵毛，皆具包徧。此二相望，成於十門，亦如下說。」

澄觀概括說了三重觀的大意：真空觀是「即有明空」，根據有去觀空，不是觀空為斷滅一切的空，也不是觀空為和色相分離的空。空是色，空亦是有。理沒有形相，全在各萬中，有包徧名事。因此事理無礙，事事無礙。

宗密作注華嚴法界觀門，在真空第一注說：

「理法界也，原其實體，但是本心，今以簡非虛妄念慮，故云真。簡非形礙色相，故云空。」

「理事無礙觀第二，注說：前雖說色是簡情計以成真空，空色無礙，泯斷無寄，方為真如之理，未顯真如妙用，故唯是真空觀門，未為理事無礙。今諸事與理，炳然雙融，故得此觀名也。」

「周徧含融觀第三，注說：一一事皆如理，故融通也。謂若唯約事，即彼此相礙，若唯約理，則無可相礙，亦無可徧容。今以事如理融，故有十門無礙。」

牟宗三曾說：「這一圓教系統之基本前題可如下列：1.緣起性空，2.毘盧遮那佛法身，

3.海印三昧。由此三前題，可以奇詭地引申出種種玄談，如十玄緣起之所示。」（佛性與般若

上冊 頁五四）

實際上，三重觀和十玄門的基本原理，萬法由一心真如性起，性相俱空。因此，乃有真空觀我，有「理本包遍，即空無礙」相即相入。

乙、海印三昧

海印三昧在華嚴經嚴賢首品提出，為十種三昧的第一種，總攝其他九種三昧。

海印三昧為真如本覺，好似大海，風平浪息，海水澄清，天上星辰，地上山林樹木，都映在海中。真如本身，明淨如海，萬法反映在海中。真如本覺顯示自身，如同一片澄清的海水，在自己本身顯映萬法。

澄觀在華嚴經疏釋以十層次解釋海印三昧的意義：一無心能現，二現所所現，三能現與

所現非一，四非異，五無去來，六廣大，七普現，八頓現，九常現，十非現現。法藏在法盡還源觀說：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬像直現，猶如大海由風起浪，若風止息，海水澄清，無像不現。」

法藏作修華嚴奧旨妄盡還源觀，說明這觀法的意義，在書的開端說：

「今略明此觀，總分六門，先列名，後廣辨。

- 一、顯一體，謂自性清淨圓明體。
- 二、起用，一者，海印森羅常住用；二者，法界圓明自在用。
- 三、示三徧：一者，一塵普周法界徧；二者，一塵出生無盡徧；三者，一塵含容空有徧。
- 四、行四德：一者，隨緣妙用無方德；二者，威儀住持有則德；三者，柔和質直攝生德；四者，普代眾生受苦德。
- 五、入五止：一者，照法清虛離緣止；二者，觀人寂寞絕欲止；三者，性起繁興法爾止；四者，定光顯現無念止；五者，事理玄通非相止。
- 六、起六觀：一者，攝境歸心真空觀；二者，從心現境妙有觀；三者，心境秘密圓融觀；四者，智身影現眾緣觀；五者，多身入一鏡像觀；六者，主伴互現帝網觀。」

這段疏解說明了海印三昧的各種意義。海印三昧是一心真如的自性清淨圓明體之一種作用，海水澄清，萬象齊現。法藏引華嚴經「經云：森羅及萬象，一法之所印，言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如。」真如本體的另一作用法界圓明自在用，為華嚴三昧，廣修萬行，稱理成德，乃能得華嚴三昧，有海印三昧的圓覺，又有智慧方便神通，一切自在。第二到第五所說，為修行的境界，第六則講海印三昧的六種觀法。這六種觀法，包括上面三重觀和十玄門的重要觀法。先由真空觀觀世物為空，次由一心觀萬物為妙有，第三觀心物合一，祕密圓融，第四，一心如海水顯現萬物，第五，萬物融入一心，第六本體一心和萬法顯現在每一物中，如帝網珠粒互相反映。

海印三昧按澄觀的十層意義，海印三昧的本體一心真如，澄清無物，也無心，故無心能現。真如一心所現，凡入世出世一切法，都現，故現所現。所現萬法和真如本體不是一體，故能現與所現非一。但雖不是一體，但萬法和真如一心為一，故非異。萬法沒有來去，沒有生滅，祇現在真如一心，如在大海，故無去來。真如一心所現，廣大、普現、頓現、常現，不是幻象的顯現。

華嚴宗為表現海印三昧的實際境界，乃用毘盧遮那佛象徵一心真如，或稱毘盧遮那法身

佛，或簡稱盧舍那。「毘盧遮那」意譯爲「遍一切處」，「盧舍那」意譯爲「光明遍照」。

丙、毘盧遮那佛

毘盧遮那佛，（毗盧遮那），「毗盧」意思是「種種」，「遮那」意思是「光明」，即是說毘盧遮那佛法身慈智以種種救行的光，破除衆生的暗昧。毗盧遮那佛爲修行多世的佛，轉了多數法輪：

「毗盧遮那佛，能轉正法輪，法界諸國土，如雲悉周徧，

十方中所有，諸大世界海，佛神通願力，處處轉法輪。

十方塵國土，光網悉周徧，光中悉有佛，普化群眾生，

佛身無差別，充滿於法界，能令見色心，隨機善調伏。」（八十華嚴經 如來現品

第二）

毗盧遮那佛法身把曠劫修行的嚴淨故，一時都能顯現，所以稱爲「世主」。一身遍射光明，遍照無數世界，連一毛孔中也現三千大世界。「世主」也就是「世尊」，是釋迦牟尼佛。

他成道後，演說華嚴。

「爾時世尊，處于此座，於一切法，成最正覺。

智入三世，悉皆平等，其身充滿一切世間。」（八十華嚴 世主妙嚴品第二）

毗盧遮那佛法身，如比大海，三世一切都顯映在海中。又好比一盞大晶珠燈，燈上懸掛無數晶珠，每一顆珠反映無數的珠；又好比一大帝網，網絲結處有寶珠，寶珠互相顯映，這種描述華嚴經稱為不可思議。

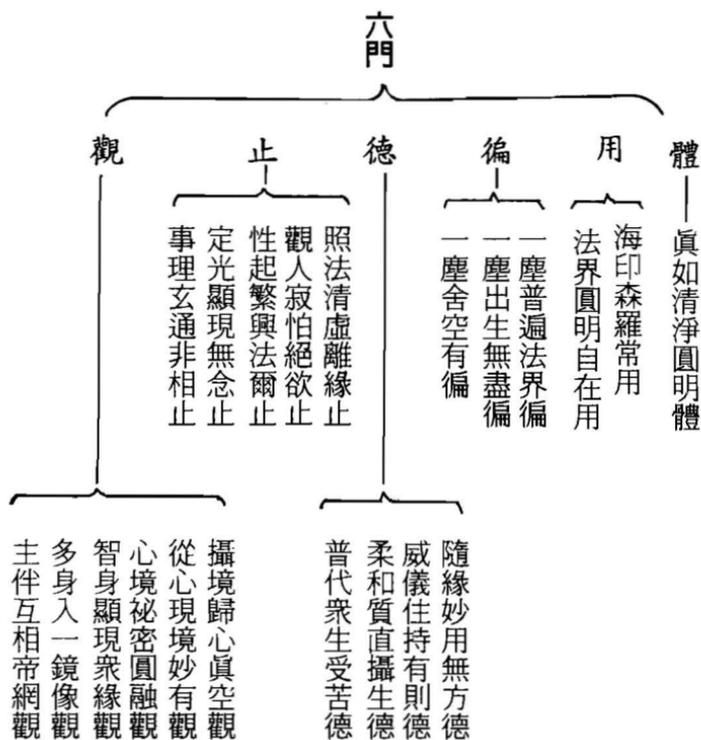
這種不可思議的情景，描述華嚴宗的認識論。真真的認識，祇有佛的「正覺」，其他的凡夫，聲聞，緣覺，菩薩所有智識，不是真的認識，都是假想，誤覺，佛的正覺，為佛，即一心真如的自覺，自己認識自己。一心真如本體純淨光明，自然顯露自己，即是自己認識自己，不是用理智去反省自己，也不用觀念代表自己，祇是自己顯露自己。

一心真如顯露自己，宇宙的一切萬法都在中顯現，所顯現的人，好比顆顆寶珠，反現宇宙的一切，有的認為是真的，有的認為是假的，有的認為是通的，這就凡夫的愚昧，和求道的人的一切智及道種智，到最後這些人修行到最高境一切種智，認識一切圓融於一心真

如：從真如去觀宇宙萬法，一切平等，一切無礙，一切圓融。

這種認識論可以彷彿天主教神學講天主上帝的認識，天主自己認識是顯露自己，天主是純淨的絕對精神體，光明無暗，天主所造的天使和宇宙萬物，這些受造物的性相也顯在天主本體內，天主在本體內又在本體以外認識受造物。宇宙人類認識萬物，用天生的理智去認識，認識的對象是宇宙萬物。天使和在天堂的聖人，都是相對精神體，和宇宙物質沒有接觸，他們認識宇宙萬物，是在天主本體所顯露的萬物去認識。人世的事物的理也顯露在天主本體內，天使和天堂的聖人，在天主本體內看到人事發生和經過的理。沒有升天而受罰的靈魂，不能見天主，也不能知道人世的事。這一點在西洋歸屬於神學，在中國佛教歸於哲學。在一層祇是一種彷彿相似，在本質上則不相同，佛教的宇宙萬法為空為假，天主教的天使聖人以及宇宙萬物是在是實，是天主創造力的果。

華嚴經詳細講修行之道，有十心、十信、十住、十地、十行、十迴向。修行的行果，為妄盡還源觀，普賢十大願。法藏述華嚴奧旨妄盡還源觀，分為六門：



普賢十大願

禮讚諸佛
稱讚如來
虔修供養
懺悔業障
隨喜功德
諸轉法輪
諸佛世住
常隨佛學
恆須衆生
普皆迴向

華嚴經的入法界品，在各種華嚴經譯本中都有，在品中，佛向各方菩薩講如來境界，智行，加持，力，無畏，三昧，所住，自在，身，智，表現佛的圓融智。

方東美曾經說華嚴事理圓融觀可解決一切哲學上主客空有對立難解諸問題，又說華嚴真空觀解決了哲學史上存而未決的思想體系。（華嚴宗哲學 下冊 二章）這種說法似乎太懸空，太誇獎，中西哲學的認識論，出發點不同，所依附的形上本體論不同，不能混而為一。

這一篇所寫已經很長了，在這裡作結束。

全書結語

西方哲學從笛克爾以來，幾乎四百年都在認識論裡面轉來轉去，不能有個共同的結論。英國洛克、休謨等的經驗主義，否定理智有認識物性的能力，德國康德的純理性批判，祇標出先天的範疇，費希特和黑格爾主張絕對理念論，馬克斯主張唯物論的感覺，胡賽爾的現象論提出「回歸事物本身」，最近的邏輯實証論，或是數學邏輯，或是語言邏輯，都沒有對理智認識力的共同點，祇有士林哲學繼承亞里斯多德和聖多瑪斯的思識，肯定理智可以認識物的性理，被認識的對象在人的理性中，和理智相結合，得有一種「理性的存在」。

當代中國哲學家對西方哲學認識論，予以批判、責備兩分主義，或主客二元主義，認為西方認識論把認識主體和被認識的客體分離，中間設了一道鴻溝，主客兩體沒結合的可能，不能有理智的認識，這乃是人自己造的孽。他們稱揚中國的認識論，沒有主客兩體的分離，主客為一體，認識便沒有問題。

方東美稱揚佛教華嚴宗，可解決一切二元對立的心病，華嚴事理圓融觀可以解決一切哲學上主客空有對立難解諸問題。（方東美 華嚴宗哲學 下冊 第十七 第二十一講）

牟宗三則認為華嚴宗為分析法的別圓教，真正圓教是天台宗，天台宗以權實通於大小各宗，一切圓通平等。天台宗教義不以直線分解方式，是以曲線詭譎方式，在圓教的佛心智上始有智的直覺。「一念三千，法性三千，法性具三千即智具三千，智現三千。智具智現即智的直覺之自性妙用。智的直覺，只是佛心智之自我活動，不是成性之被動與接受。其自我活動即具而現三千世間法，此即智的直覺在佛教系統一之創生性——消生意義的創生性，此與儒家意志因果之積極意義的創生性不同。」（牟宗三 智的直覺與中國哲學 頁三二二）

梁漱溟則分理智和理性：「理性者人心之妙用，理性者人心之美德。後者為體，前者為用。雖體用不二，而為了認識人心有必要分別指出。……自我言之，理智、理性各有其所認識之理。理智靜以觀物，其所得者可云物理，是夾雜一毫感情（主觀好惡）不得的。理性反之，要以無私的感情的中心，即從不自欺其好惡而為判斷焉，其所得者可云情理。」（梁漱溟 人心與人生 頁九五）

簡單來說：梁漱溟分理智和理性為體用，可以說是中國儒家傳統的性和心；理智為性、為理，為體，理性為心、為知、為用。但是梁氏說兩者都認識理，實則就是儒家所說理智的

物理，就是心所顯的天理；理性的情理，就是心知外物之理。

這種儒家傳統的認識，以完滿的認識，爲窮理盡性，即是人心顯明天理。這種認識是心顯明理，不是心認識理，理已在心中，遇事物乃顯出，這種認識是良知，是直覺式的知，不是西方哲學的理智認識，也不是理智的直覺。不能拿這種認識方式去批判西方認識論。兩方的認識對象和內容不同。西方哲學也有良知，和儒家的思想相同。

儒家認識論可以用爲批判西方認識論，在於肯定理智（心）的認識能力，可以認識理。西方哲學除士林哲學外，都不肯定理智的認識「理」的能力。

中國哲學無論儒、墨、道，都肯定理智的認識能力，都肯定名必有實。中國哲學用的基本原理是「體用合一」。熊十力非常強調這一點，「本書的旨趣，是在即用顯體，這是上卷已經說過的。爲什麼可以即用顯體呢？許多學者，每云，體不可說，只好依作用顯示之。這句話，等於空說白道。我們應先理會體用二詞的意義，是可以分作二片的事物事呢，抑是畢竟不可分爲二片的呢。這個問題，真正重要。如果說，體用是可分的，那麼，體自爲體，用自爲用，如何可云即用而顯體？我願好學深思的人，不要忽視這個問題。」（熊十力 新唯識論 頁二一）「余嘗默然息慮，而知體用畢竟不可分爲二片。使其可分，則用既別於體而獨存，即用體有自體，不應於用之外，更覓一物，說是本體。又體，若離於用而獨存，則體爲無用

之體，不獨是死物，亦是閒物。往復推徵，體用畢竟不可分，是事無疑。今當以二義，明不可分。一曰：即體而言，用在體。夫體，至寂而善動者也，至無而妙有也。寂無者，是其德恒常而不可易也。動有者，是其化至神而不守故也。……然而寂無，則說爲體之本然；動有，亦名爲體之妙用。本然不可致詰，妙用有可形容。是故顯體，必於其用。誠知動有，元無留迹。則於動有，而知其本自寂無矣。故夫即用而顯體者，正以即用即體故也。所以說用在體者，在字須活看。意云，此用即是顯之顯現，非有別異於體而獨在的用故。二曰，即用而言，體在用，此與前義本一貫，特返覆以盡其蘊耳。」（同上 頁三一九—三二〇）

熊十力的「即用顯體」的意義和普通哲學界的體用意義不相同。他採用佛教的思想，揉和易經的思想，構成自己的「生生」思想。他所說的「體」，「是一種極絕待，無方無相。尅就用說，是幻現相狀，宛爾萬殊。體，喻如淵深停蓄之大海水；用，喻如起滅不住之衆瀚。」（同上 頁三七〇）這種體，是佛教的眞如，用，是宇宙萬物。他的「即用顯體」，和陸九淵、王陽明的「即心顯理」相同，也和朱熹的「窮理盡性」相同，歸根是大學的「明明德」。

普通中西哲學的認識論，講「即用顯體」，體和用在本性上是分別的，體是體，用是用；在存在上，則是合一的，用是存在於主體上，用是主體的行動，行動之理是主體的理，因此由行動之用可以認識主體。「即用顯體」是用顯主體之理，我們可以說主體是這種物體；例

如由人的行爲，說人是理性的動物。西方士林哲學肯定這一點，其他的哲學派別，或是否認「用」可以顯主體之理，或是否認人的理智可以由用以知理，或者認爲用所顯的理只是局部的理，不代表整個主體。

最後的這一說，也是老子莊子所說的小知，不足爲知識，因而沒有是和非。

儒家肯定理智的知識，所以主張：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」（中庸 第二十章）但是宋明理學家則認爲理智的知識，祇是對外物的普知識，爲人日常生活之用，真真的完好知識，則是「大學之道，在明明德。」，在於人心顯出人性的天理。

儒家的理智知識，不是科學知識，王陽明以爲朱熹的格物，是求科學知識，乃埋頭去剖竹，求知竹的竹理，到底求不得，幾乎精神分裂，遂放棄朱熹的格物，走向陸九淵的反觀自心。

朱熹的格物致知，是由感覺印象，人心得知物體行動之理，然後人心知道應付物體行動之理。人和物的關係都是在生命方面。宇宙之理爲一理，一理即是生命之理。萬物在生命的根本上是相通的。莊子以這種相通爲「一氣」的相通，所以講「氣知」。朱熹以這種相通爲「一理」的相通，所以講「今日格一物，明日格一物，久之，自然貫通。」貫通時，則是人性天理，由人心而顯。

理智（人心）格物致知，朱熹和儒家學者都不講認識的主體客體之分，因為外物的行動之理，即生命之理，本來就在人心，對外物的感覺，引導人心反觀自心，這種思想和西方哲學的認識論不相同。

佛教的認識論，更和中、西哲學的認識論不同，方東美和牟宗三稱揚華嚴宗或天台宗的圓融，說是解決或破除西方二元對立論，都不合於理。天台和華嚴兩宗代表中國佛教的最高峰，也結合了佛教各宗的思想。佛教以人生為痛苦，痛苦的來源，因為人心對世物有貪戀；人心的貪戀是因為人認為事物為實有；人認為事物為實有，是因為人無明，錯把空無的萬物視為實有。痛苦的緣因來自不正當的認識，破除不正當的認識在於以正當的認識去破除。這種正當的認識，稱為智慧，稱為正覺，稱為得道。正覺所認識的是什麼？宇宙祇有一「真如」實體，實體向外的顯露，是為宇宙萬物。好比海水是真如，海波是萬物。所顯海波中，有些海波認為自己是實體，別的海波也是實體，全海波浪成了宇宙萬法，正覺使錯覺的海波體驗自己是海水的一形色，別的海浪都是形色，而且像大海風平浪息的一樣，海波回歸海水，沒有波浪，只有海水，沒有波浪的高低大小不齊，一切是海水平平，一切平等。這就是方東美和牟宗三所稱揚的圓融。這種圓融為本體的圓融，一切事物無性無相。物是空無，又因真如而有，亦有亦無，亦空亦不空。當然，一切二元相對都破除了，實則一切萬物都不存在了，

都不是認識的對象。方東美說華嚴宗以事理相即相融，事是物，理是真如，物當然融在真如裡。

佛教的最高正覺，有天台宗的摩訶止觀，有華嚴宗的海印三昧，還有禪宗的禪觀，都是真如本體顯現萬物，好似海水顯出海波；這是本體論的存在，體驗到這種存在，乃有正覺，為佛教的智慧。這種正覺不是認識物的理，而是體驗物的不存在。無明幻化萬物為有，正覺體驗萬法為無。但同時，又體驗到萬物的根本為真如；能夠達到這種正覺的境界，人就體驗和真如和而為一，好比海波跌入海中，和全海水合而為一，進入涅槃、成佛。

佛教大乘以人人都有佛性，佛性為人的真性，為人的真我，所以要「明心見性」，在心見到真性，即佛性。

宋明理學家採取佛性這種認識論，也談「明心見性」，去掉人心的私慾，以見人性的天理；內容和佛教不同，方式則相同。

真正要貫通中西哲學的認識論，可以用朱熹「理一而殊」的思想，萬物生命之理，根本相同，彼此相通，沒有認識主體和客體之分。這就是生命哲學的認識論。

整個的學術，整個的宇宙，都是人的認識所構成的，全球人所不認識的天際銀河，等於不存在。人們認識萬物，當然不是虛構，是根據外面的實體，人為認識，天生有感官和理智，

感官認識形色，理智認識物的理；應該對理智的認識力，沒有問題，既是天生的認識官能，當然具有認識對象的能力。西方哲學家，要證明理智有認識能力，不能證明，就是沒有。可是為證明理智的認識能力，還要用理智去證明，就像西方哲學家中有人要證明自己的存在，仍舊要用自己的存在去證明。這些前提都是不能用證明去證明，也不要去證明，而是自己的直覺。

人的一切知識，是理智，即人心的活動，是人的生活。人的生活為生命的發育，生命的發育和生命相關連；人的一切知識都直接或間接和生命發育相關連，都要有益於生命發揚，而不傷害生命。例如原子能的知識要為人類生命服務，而不摧毀人類的生命。中國哲學以人的生命，由心靈生命作主幹，代表人的生命，心靈生命的發揚為人精神的發揚，建立高尚的道德生活。中國哲學乃以「人生之道」作為求知，即求學的目的，倫理道德乃範圍整個人生，私人生活，家庭生活，社會國家生活，日常生活，學術生活，工業生活，政治生活，藝術生活，一切都有倫理道德的規範。生命是一體，生命的發展是一體，發展的原則是一體。這是中國哲學的優點！