

· 哲学传统研究 ·

中国佛教心性论的形而上特征

杨维中

摘要:中国佛教把心性问题的探讨提升至本体论的高度。“心体”“理体”是中国佛教心性论建构其形而上学体系时最为重要的思维层面。以心体为基点,将理体落实于心体就形成“心性本体”,这是中国化佛教诸宗心性论的要点之一。天台宗确立的心性本体为“一念无明法性心”,华严宗确立的心性本体为“自性清净圆明体”即“一真法界”,禅宗的心性本体为“自心”。而法相唯识宗则持心体与理体两分的立场,其心体即阿赖耶识本体内含的无漏种子是连接心体与理体的媒介。上述四宗的心性本体都具有实体化倾向——将心性本体当作确定的、真实的存在,但与将实体视为独立存在、没有活动的“绝对”的西方哲学,迥然不同。“心”既是众生解脱成佛的主体,也是世间“诸法”之所以“生起”“存在”的最终根据。因此,隋唐佛教诸宗所确立的心性本体便一身兼二任,既是“人本”和修行意义上的本体,也是现象世界的本体。

关键词:佛教心性论;理体;心体;形而上学;本体论

中图分类号:B2 **文献标志码:**A **文章编号:**2095-0047(2019)03-0036-08

中国佛教心性论具有鲜明的形而上^①特征,它并不是一般性地讨论众生的本性

作者简介:杨维中,南京大学哲学系教授。

① “形而上”即“形而上学”,为 metaphysics 一词的意译。它来源于希腊文 ta meta ta physica,本来的含义是“在物理学之后”,在西方哲学中是指以研究超越感性事物而比感性更实在、更根本的对象的学科,也被称为“第一哲学”。《周易·系辞》所说“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,将抽象的、普遍的存在称为“形而上”,将具体的、物质性的存在称为“形而下”。从这个角度而言,中西哲学对于“形而上学”的理解有着惊人的一致。本文是从抽象的玄思和“本体论”两层意义上使用“形而上学”一词的。

和成佛如何可能的问题，而是将对心性问题的探讨提升至本体论^①的高度。在中国思想文化之中，数佛学的抽象性和思辨性最高，其奥妙即在于此。中国佛学所建构的数种本体论体系，即便与西方古代哲学的本体论相比，也并不见得逊色。佛教心性论起因于对解脱主体原本状态的探究，而从深层次上说，也有解脱之前的“心”与解脱之后的“心”是否同一的问题。这就是小乘佛学“心性本净”与“心性本不净”之论所阐述的主题。而中国佛教心性论在继承小乘佛教心性思想所昭示的思辨理路之外，还受到大乘中观学和如来藏思想的洗礼，因而所论及的问题无疑比印度佛学的心性思想更为复杂。综合起来，中国佛教心性论的形而上特征体现为：其一，对众生之心的原本状态的不断追寻。中国化佛教诸宗并将其与解脱论相联系，从而形成了返本还源的修证路径。其二，将“佛”视为抽象理体，并在此基点上将心性论的着重点置于探讨佛与众生即“理体”与心体的关系上。其三，受中国传统思维倾向的影响，比较明确地探讨了本体与现象的关系问题，也就是以“心”为世间诸法的最终原因，即“本根”。以下分别论之。

“心体”“理体”^②是中国佛教心性论建构其形而上学体系时最为重要的思维层面。对于“心体”，各宗均有不同说法和名称。如前所析，天台宗称其为“一念无明法性心”，华严宗称其为“自性清净圆明体”或“一真法界”，禅宗称其为“自心”，而法相唯识宗称其为阿赖耶识。至于“理体”，各宗各家所言涵义基本一致，只是在中国佛学中具有“理体”地位的概念不止一个。“实相”“真如”“如如”“法性”“实际”等，均属于对“理体”的不同称呼，数者名异义近，在具体诠释和实际运用中也有细微差别。“真如”“如如”意为如同其真实的所是；“法性”即是“性空”，指诸法的真实本性就是“空”；“实相”“实际”是指一切事物的真实、常住不变的实际相状，亦即无差别的最高真理。这些概念之中，“实相”范畴最为通用。中观学的“实相”范畴有三方面的含义：其一，从认识论言，“实相”即佛教所讲的“客观真理”、万物的本相。般若中观学认为

① 相对于“形而上学”一语，“本体论”的涵义颇显复杂。“本体论”是 ontology 一词的意译，又译为“存在论”“有论”“是论”。从词源角度而言，ontology 是一门关于 being 即“是”的学问，其典型的界定如：“所谓本体论就是运用以‘是’为核心的范畴，逻辑地构造出来的哲学原理系统。”（俞宣孟：《本体论研究》，上海：上海人民出版社 1999 年版，第 27 页）而汉语中缺乏与之相对应的语词。也有学者将 ontology 理解为“存在”，而认为本体论是“关于存在及其本质和规律的学说”（《中国大百科全书·哲学卷》“本体论”条，北京：中国大百科全书出版社 1987 年版）。而现代西方哲学对于本体论的理解更是呈现多元化状态，在此难以尽说。至于中国哲学的“本体”则多指“本根”“本原”等，与西方哲学的“本体论”迥然不同。由于“本体论”一语使用已久，在中国哲学研究界并未引起太多的误解，所以笔者主张继续沿用此语诠释中国哲学。一些学者以西方哲学为唯一参照，认为中国哲学并不存在“本体论”，也有学者建议在中国哲学研究中放弃“本体论”的说法。这些都是笔者难以苟同的。

② 中国佛教文献中，出现过“心体”与“理体”“性体”的概念，但由于中国古代哲学家缺乏严谨地使用概念的习惯，所以，这两个概念并未取得一致的涵义，也未能成为其本体论体系的核心范畴。如前所说，中国佛教心性论诸体系之间具有很明显的“不可通约性”，因而同样层面的问题，各宗各家喜欢用各不相同的概念、范畴去说明。有鉴于此，笔者从中国佛教文献中提炼出来这两个概念作为综合分析中国佛教心性论的基础性范畴。

万有的真相是空、毕竟空，又是非有非无的中道。其二，从修行论言，“实相”为涅槃，即证得的万法如其所是地完全显现出来的相状及境界。涅槃与世间不二，涅槃即是普遍存在于一切世间法中的法性，所以并非离世间之事物而另有“实相”。既然世间与涅槃不二，那么离世间求取涅槃是不可得的。其三，从“本体论”言之，“实相”也是世间诸法得以成立的最终根据。《中论》有偈颂云：“以有空义故，一切法得成；若无空义故，一切则不成。”^①在此，中观学明确将“空”当作诸法成立的前提。“空”与诸法构成相依相待的关系，若缺少“空性”即“实相”，世间诸法就不可能存在。如此看来，“实相”既是最高真理、成佛之境界，也是世间诸法的“本体”。印度中观学的这一“理体”观对中国佛教心性论产生了深远影响。在印度中观学中，“实相”即“空性”，并不能完全当作实体看待，准确地言之则相当于“实在”(reality)。受中国传统思想，特别是道家和玄学的“本体论”所具的实体化倾向的影响，“六家七宗”以及庐山慧远等的实体化倾向比较明显。而鸠摩罗什的弟子僧肇、僧叡、道生则在融会贯通中观学的基础上对中国佛学之中过于“实体化”的观点作了清算，为中国佛教心性本体论的产生和发展奠定了较为纯正的大乘佛教基础。特别是道生，将法性、理、实相、佛、佛性等概念融通起来统一于“理”，并在此基础上提炼出“佛性我”的概念，为中国佛教心性论的形而上学化奠定了基础。在此背景之下，中国化佛学方才对如来藏系经典格外重视，并且致力于探讨将如来藏自性清净心与真如理体相结合的可能理路。

以心体为基点，将理体落实于心体就形成“心性本体”，这是中国化佛教诸宗心性论的要点之一。天台宗确立的心性本体为“一念无明法性心”，华严宗确立的心性本体为“自性清净圆明体”即“一真法界”，禅宗的心性本体为“自心”。而法相唯识宗则持心体与理体两分的立场，其心体即阿赖耶识本体内含的无漏种子是连接心体与理体的媒介。上述四宗的心性本体都具有实体化倾向——将心性本体当作确定的、真实的存在，但与将实体视为独立存在、没有活动的“绝对”的西方哲学，却是迥然不同的。无论是天台宗的“一念心”、华严宗的“真心”，还是唯识宗的阿赖耶识，都是一种动态的、可修、可证的心性本体。因为这些“本体”均是以前众生之心即心体为基石，以解脱成佛即涅槃境界为修行目标的，所以，生命机体本身的活力与修行解脱之路所特有的“过程性”，使中国佛学的本体论成为一种机体主义的存在哲学、生命哲学和人本哲学。这也可以从中国佛教心性论的“体用观”看出。

体用范畴的涵义相当复杂，大致而言，“体”指主体、实体、本体，“用”指作用、功能、效用。也可以将“用”当作“现象”理解，如此一来，体用就构成本体与现象的关系。佛学中“体”的概念运用范围非常宽泛，如“法体”“自体”“体性”均可简称为“体”。在佛学的体用关系中，“体”指法体，“用”指作用、功能。此处的“法”包

① 鸠摩罗什译：《中论》（卷四），载《藏要》第2册，第1030页。

括世间一切事物、现象,最详细而典型的归纳就是法相唯识学的“五位百法”。而众生之心就包含在“法”里面而被称为“心法”。因此,佛教心性论所涉及的“体”是指“心体”,也就是心性本体;“用”指“心用”,也就是心体的发用流行。中国哲学中,体用观念萌芽很早,但真正成为哲学范畴则是魏晋玄学所奠定的。印度佛学也使用这一对范畴,大多以“作用”理解“用”,并且认为体与用是非一非异的关系,而中国佛学大多主张体用合一、即体即用。中国化佛学受到《大乘起信论》影响,提倡体与用的相即、合一,这与印度佛学大异其趣。《大乘起信论》是以体、相、用相即不离的“三大”说来建构其心性论体系的。而天台、华严、禅宗所建构的“心性本体”明显承袭了《大乘起信论》的这一理论模式。

天台宗的“一念无明法性心”正是依“体用相即”的理路建构而成的。“一念心”本来是指心的瞬间起用,属于“心用”范畴,而“法性心”则相当于《起信论》所说的“真如心”。天台宗将此“心念”依体、用相即逻辑和中道的思维方式与“法性”理体结合起来,就成为本宗的心性本体。智顓说过:“心是诸法之本,心即总也。别说有三种心:烦恼心是三支,苦果心是七支,业心是二支。苦心即法身,是心体;烦恼心即般若,是心宗;业心即解脱,是心用。”^①理解这段话的基础是智顓从“观心”层面对“十二因缘”的独特解释。在智顓看来,“上上智者”观“十二因缘”则“知十二支三道即是三德”,“烦恼道即般若,当知烦恼不暗,般若即烦恼”。“业道即是解脱者,当知业道非缚,解脱即业者,脱非自在,业非缚故,何所可离?脱非自在,何所得得?”“苦道即法身者,当知苦非生死,法身即生死。法身非乐,苦非生死,何所可忧?法身非乐,何所可喜?”“如是观者,三道不异三德,三德不异三道,亦于三道具一切佛法。”^②在此,智顓以“体”“宗”“用”三者的开合来说明“烦恼不离菩提”“生死即涅槃”圆融互具的道理。此外,智顓在许多著述中,常常将“三心”三佛性等联系起来,以“一心三观”和三谛圆融的逻辑去说明。在天台哲学中,三因佛性可以与“三心”互释。正因佛性一般指诸法实相,缘因佛性指功德、修行和诸法假相,而了因佛性则指般若观照。二者互释可知,苦心即法身,即正因佛性,即中道理体,也就是心体;苦果心即烦恼心,即了因佛性,即般若观照,也就是心宗;业心即解脱,即缘因佛性,也就是心用。天台宗以为,正因佛性是非善非恶、非染非净,而心体即“自性清净心,即是正因,为佛体”^③。正因佛性与佛之体性是一致的,这也就是众生原本清净的心体,而了因佛性、缘因佛性与众生的现实之心相合,就有善恶、染净之别。这就是心宗、心用。而所谓“一念无明法性心”正是心体、心宗、心用三者相即合一的心性本体。^④

① 智顓:《法华玄义》(卷一上),载《大正藏》第33卷,第685页下一686页上。

② 智顓:《法华玄义》(卷三上),载《大正藏》第33卷,第711页中。

③ 智顓:《法华玄义》(卷二上),载《大正藏》第33卷,第695页上。

④ 智顓之后,湛然、知礼等也采用更为简明的“心体”“心用”二分来说明“一念心”。

华严宗更直接沿用了《大乘起信论》的如来藏真心缘起说,但将《大乘起信论》的体、相、用简化为理、事与体、用关系,用更为抽象、简明的“二分法”代替了“三分法”。这是华严哲学对佛学体用观的重大贡献。法藏这样论说体用关系:

观体用者,谓了达尘无生无性一味,是体;智照理时,不碍事相宛然,是用。事虽宛然,恒无所有,是故用即体也,如会百川以归于海。理虽一味,恒自随缘,是故体即用也,如举大海以明百川。由理事互融,故体用自在。若相入,则用开差别;若相即,乃体恒一味。恒一恒二,是为体用也。^①

此段引文将华严宗“体为用本,用依体起”^②的体用观表达得很清晰。华严宗心性论的核心就是依于“自性清净圆明体”起“二用”,法藏这样说:

依体起二用者,谓依前净体,起于二用:一者,海印森罗常住用。言海印者,真如本觉也。……二者,法界圆明自在用,是华严三昧也。^③

法藏将“海印三昧”定义为真如本觉之现起,而“华严三昧”则是说心体具有一切修行功德。前者为所证得的佛果,后者是能证佛果之因,二者同为心体所起之大用。这样的依体所起的二用,便可将佛教的自体论与修行解脱论融合为一体。与天台派的创始人智顓相比,法藏对体用关系的论述更多,也更为明晰。华严宗的体用观对唐代以后的天台哲学和后期禅宗产生过直接影响。

与天台、华严相同,体用合一也是禅宗建构其心性论体系的重要方法。这突出地表现在《坛经》的“三无”之旨和“心用通性”的体用一如观之上。慧能以无相、无住、无念诠释众生之心的体、相、用,以为从此悟入便可见性成佛。其中,心相和心用在禅宗中可合称为“心用”。六祖“革命”就体现在以“心用通性”原理将真如心落实于众生的个体之心中。在禅宗心性论中,未发或待构成的心是真如心即真心,心体之发用便构成体用一如的“当下现实之心”。这一理路被后来的洪州禅系发展为“性在作用”。而与洪州禅系略有区别的石头禅系之所以在坚持禅宗“自心”本体的前提下,有向真心偏移的倾向,一个重要原因就是较多地受到华严宗体用、理事观的影响。但无论如何,在佛教哲学中,仍然数禅宗的体用合一程度最高,也最为成熟。

应该特别指出,隋唐佛教诸宗的体用观是相互影响的。在各宗的实际创始者那里,在中国佛教心性论之中,各宗的体用观即如上所论。但至后期,如天台宗的湛然、

① 法藏:《华严经义海百门》,载《大正藏》第45卷,第635页上。

② 同上书,第635页中。

③ 法藏:《修华严奥旨妄尽还源观》,载《大正藏》第45卷,第637页上。

知礼及华严宗的澄观、宗密等，大多采用心体、心用的二分法。后期禅宗也是如此。

“心”既是众生解脱成佛的主体，也是世间“诸法”之所以“生起”“存在”的最终根据。因此，隋唐佛教诸宗所确立的心性本体便一身兼二任，既是“人本”和修行意义上的本体，也是现象世界的本体。大乘佛学一向以“心生万法”为共许的命题，其所言“心生，一切法生；心灭，一切法灭”，着重于探究“法”与心的特殊关联。佛教以为人生痛苦的根源在于主体之心与客体之“法”“色”“境”的二元对立。这里的“法”“色”“境”实际上指的是主体之心因对象化而形成的意义世界。由此，佛教认为众生之心是万物意义的给予者，并且是将此意义加以确定的执持者。从这个意义上说，佛教“唯心论”是以“心”为基点的对存在的“意义”的追究。它并不主张万物以“心”的存在为其存在的前提，而是言万物因心而有意义的生成。这种生成论与一般所说的宇宙生成论和以“是”为核心的哲学本体论，有着很大的区别。以下以唯识、天台、华严为例对中国佛学的本体论略作分析说明。

法相唯识宗的本体论命题“唯识无境”有三层涵义：其一，以“唯”而遮外境，证成境无识有；其二，识体即“唯”，识相及认识功能皆不离此识体；其三，境无而非有，识有而仍空，不可定执两边，而应取中道。这里的关键有二：一是唯识宗着力所否定的并不是纯粹的物质世界，而是由“语言”及其意义构成的世界。对象世界及其显现之境，乃是众生之见分产生相分的结果，而其本体依据则是作为心体的第八识。唯识师看来，正是众生心体（阿赖耶识）所蕴藏的“名言种子”之现行，方才有虚妄分别而假立的外在世界。其二，境乃由识变现，因而认识活动也是主体对于“识”自体所变现出来的相分的认识。所谓“转依”即解脱成佛就是从“名言”及其妄计所成的意义世界脱离，而显现出被遍计所执的错误认识所遮蔽的真如实性。法相唯识宗以“五位百法”分析现象世界，其基本理路是将“世界”两分为“有为法”和“无为法”。其中，“无为法”即真如理体，也就是佛智；“有为法”则指世俗世界的所有内容，包括众生的肉体存在和精神活动以及客观的物质世界。应该指出，唯识学被许多学者目为“多重本体论”，他们认为，真如理体为最高本体，此外“三能变”也各为不同层次的本体，甚至也有人试图在种子、功能、习气、阿赖耶、阿陀那等名中排出核心范畴作为“本体”。这种看法其实是一种误解，唯识学所言的“本体”只有一个，这就是藏识即第八识。藏识是一动态性的存在，其本身就包含在“有为法”之中。^①这与一般哲学所说永恒不变的“本体”不同。唯识学虽言“三能变”，但第二能变即第七识、第三能变即前六识均以第八识为依止，它们并非最终的依据，因而不能

① “有为法”并不能简单地等同于现象界，只能说大略与现实世界近似。唯识学的藏识本身就包含在作为“有为法”的“心法”之中，而且是一动态的存在，因而不能简单地套用西方哲学的“本体与现象”的区分来分疏唯识学的本体论。从其藏识本体不离“有为法”的角度而言，唯识学也有某种程度的体用相即不离的倾向。

作为“本体”看待。而种子、功能、习气、阿赖耶、阿陀那等名都是对第八识不同侧面的展示,并不能再于第八识之中排比出一个所谓的另一重“本体”来。至于“真如理体”即“无为法”,在唯识宗思想之中并不与“有为法”发生直接关联,它只是众生修行成佛时心体的“所缘缘”和佛之体性即法身,并不具备现象界之“本体”的地位。

天台宗以“一念心”本体为基点而成立一念三千的本体论模式,湛然在《十不二门》中以“色心不二”“内外不二”等命题深化了本宗的本体论。所谓“一念三千”是说众生的每“一念心”都同时具足三千法界或三千种世间。台家认为,世间诸法虽然纷然杂陈,但归根结蒂都在众生的“一念心”中。三千世间本具心中,它的存在与“心”密切相关。既非“从一心生一切法”;也非“心一时含一切法”,而是“心是一切法,一切法是心”。^①这里,智顱尽管在竭力避免以“依持”和“生成”论定“心”与“诸法”的关系,但在“一念心”与“诸法”之间仍然有着主、客体的对立。荆溪湛然的“色心不二”“内外不二”以彻底的“性具”逻辑倡导色与心的平等、互收与互摄,其心具三千,色亦具三千之说,将心、色平等不二的观念推至极致。湛然也言“变造”,但其更多的是从“即心”的角度而言的。所谓“即心名变,变名为造,造谓体用”^②,是说一切诸法都是“心体”的发用的结果。从体与用相即不离的角度言之,“心”与“法”未曾相离,因而不存在“心”之外的“变造”问题。这种说法,“唯心”的倾向显然加深了。

华严宗以“自性清净圆明体”本体为基点而成立真如随缘、法界圆融的本体论模式。华严学者引入唯识学“三性”说并将其加以创造性诠释来证成“真如随缘、随缘不变”之说。法藏将真如的“不变”性当作能随缘的前提条件。真如依随缘义,才能表现不变之理,如果没有随缘义,也就没有不变义;反过来,真如有不变义,才能随缘显现世间万象,依不变之理,才能显现随缘义,如果没有不变,也就没有变。不变与随缘相反相成,绝对(不变)与相对(随缘)相互依存。在华严哲学中,“真如随缘”论是其证成法界圆融理论的逻辑前提,而四法界——理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界,是其对本体界和现象界的独特区分。华严宗倡法界圆融有两层相互联系的涵义:一是将诸法分为理法界和事法界两部分,这与西方哲学的本体界和现象界的二分法有些类似。二是真如理体遍在于万事万物之中,每个事中都包含了作为“大全”的理。三是由于“事”与“事”都平等地包含了真如理体,因此,“事”或色之真空本性则决定了事与事之圆融。这是说,事与事也是“相即相入”的。在此,四法界理论涵摄了两个本体论原则:一是理优先于事的原则。理作为“一般”,作为本体,比事、用、个别更为根本;二是理同于一心,故曰“一真法界”。因此,四法界的圆融无碍,实际上是真心本体的遍在性、绝对性之展示,其“十玄”学说的核心——“唯心回转善成门”强化了其哲学本体论的“唯心论”立场。澄观所言“总该

① 智顱:《摩诃止观》(卷五上),载《大正藏》第46卷,第54页上。

② 湛然:《十不二门》,载《大正藏》第46卷,第703页上。

万有，即是一心；然心融万有，便成四种法界”^①，准确概括了法界圆融的真意所在。

从总体上说，中国佛教的哲学本体论始终是在生成论、本根论、本质论、认识论数者的纠葛融合中展开其理论思辨的，因而佛学大师们的论述有时会显得驳杂而分散。其中，解脱成佛的目的是产生这种本体论的根源。佛教的解脱其实就是观念的彻底转换，也就是所谓以大乘佛教的最高真理“空”为究极真理，以佛教的真理观去认识、分析世间万物及其世俗现象便成为逻辑的必然。佛教以“心”为解脱主体，“心”的根本目标就是去体验、证得“空”理。从总体上说，佛教并不否定外物的存在，只是强调这种存在是虚假的、暂时的，人们却误以为它们是永恒的实体。唯识学以“意义”和“语言”去解释世间诸法，而“心”所具有的将“意义”和“语言”对象化并加以执持的“习气”^②是形成“现象界”即“有为法”的究极原因。而中国化佛教诸宗则在这种“生成论”、本根论的基础上，力图以新的范式解释“心”与“法”的关系。天台宗创造出“性具”说，华严宗创造出“四法界”论。与唯识学的“意义生成论”相比，二者的明显进展在于倡导本体与现象的相即或互具，也就是即体即用，表现在其学说之中就是“色心不二”论及“理事圆融”所蕴含的色与心、理与事的平等观念。但这种较为明显的脱离“生成论”的愿望，并未完全实现。其论述过程中，仍然时时将“生成论”观念混杂其中。

最后，我们有必要对佛教形而上学的性质作出说明。尽管中国佛学也讨论本体和现象、心与外部世界的关系，所涉及的问题藐视哲学的基本问题，有时也采用世俗哲学的话语方式和方法论，但它并不是从一般意义上去建构哲学本体论。佛学本体论的原本意图是“认识论”的，哲学本体论之思只是其“方便”。大乘佛教在中观学之后所讲的本体论，虽对本体的命名不同，但都不是孤立地对世间万物进行抽象分析而追究万物的根源性，而是联系佛教的终极目标对万法的本质加以说明。因此，中国佛教本体论既具有一般哲学本体论的特点，又具有宗教品格的可证、可修、可悟的特征。“佛”其实就是抽象的真如理体本身，在中国化佛教之中，此真如理体其实就是众生的心性本体；而在法相唯识宗之中，真如理体则是由众生之心体“转依”而证得的。佛教僧侣之所以热衷于探讨这些问题，归根结蒂是为了论证众生成佛如何可能以及如何实践的问题。作为为修行解脱提供理论基础的佛教心性之学，中国佛教心性论所具有的哲学思辨性和智慧解脱的双重取向，使其既有世俗哲学本体论的致思倾向，又有与欧洲中世纪经院神学相类似的“神学”本体论的性质。这是中国佛教心性本体论所特有的二重性质。

（责任编辑：韦海波）

① 宗密：《注华严法界观门》（引澄观语），载《大正藏》第45卷，第684页中。

② 此“习气”是藏识的功能之一，并非如熊十力所认为的唯识宗的“本体”。

- The Metaphysical Feature of the Study of Mind in Chinese Buddhism

YANG Weizhong

Abstract: The discussion of the study of mind has raised the height of the ontology in Chinese Buddhism. The mind-ontology and the truth-ontology are the most important intellectual levels for the study of mind in Chinese Buddhism, by which Buddhism establishes its metaphysical system. Based on the mind-ontology, one of the points of localized sects of Buddhism, truth-ontology was to connect the truth-body to the mind-body and formed the study of mind ontology. *Tiantai* sect established its mind-ontology as “the ignorance of one thought is pure mind”, while the Hua-yen sect set its mind-ontology as “one’s own nature is of satisfactory purity” or as “a true dharmadhatu”, and the Chan sect’s mind-ontology was the “mind of its own”. Otherwise, the Vijnaptimātratā school took the standpoint by separating the mind-ontology and the truth-ontology. The undefiled seeds in the mind ontology or in the alaya-consciousness are the medium to link the mind-ontology and the truth-ontology. The mind-ontology of the above four sects all possessed the substantive tendency, namely that, they all regarded the mind-ontology as something certain and real, which are totally different from what western philosophy has put forward. The western philosophy sees the substance as something absolute, with the quality of independence and no action. Mind is not only the subject for the living creatures to liberate and attain Buddhahood, but also it is the ultimate basis for the dharma to rise up and exist. Therefore, the mind-ontology in the sects in Sui and Tang dynasty had two missions. On the one hand, it was the ontology in the sense of living beings and the practice of Buddhism. On the other hand, it was the ontology of the phenomenological world.

Key words: study of mind in Buddhism; truth-ontology; mind-ontology; metaphysics, ontology

- Characteristics of Governmental and Nongovernmental Neo-Confucianism in Ming Dynasty: On the Unity of Sinology and Song Studies

LU Pengfei

Abstract: The controversy between Qing Sinology and Song Studies is a main line running through the academia, but Qing Sinology and Song Studies were not only against each other, but also had coherence and unity. From the unity point of view, the Confucianism in Ming Dynasty has sorted out the documents and books since Song and Yuan Dynasties. As the imperial examination and value orientation, it influenced the Confucian culture of the whole East Asia on the aspects of instrumental rationality and value rationality, and has formed the Confucian cultural community which continues to the present. In the aspect of nongovernmental Neo-Confucianism, Ming Dynasty’s theory of mind raised the value rationality and subjectivity, made full ideological preparations for Qing Dynasty’s scholarship, and laid a theoretical foundation for it. In methodology, the Ming Dynasty Confucianism is the prelude to the academic method of the Qing Dynasty; its *gongfu* theory laid down by Ming Dynasty psychologists still has great influence on Qing Dynasty.

Key words: nongovernmental neo-Confucianism; dispute between Han and Song; unity

- From Art to Philosophy: The Transformation of the Figure Dionysus in Nietzsche’s Works

HAN Wangwei

Abstract: The image of Dionysus shows different connotations in the early and late writings of Nietzsche. In the early writings, Dionysus represents a primitive artistic impulse. In the late writings, Zarathustra is the incarnation of Dionysus. It is the image of Zarathustra that helps Nietzsche change the connotation of Dionysus from art to philosophy. Additionally, by Dionysus, early Nietzsche wants to wake the enthusiasm for ancient myth. On the contrary, Nietzsche in his late years tries to conceive a new Dionysian religion, which could replace the Christianity.

Key words: Nietzsche; Dionysus; Bacchus; Zarathustra