

「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以 《佛性論》與《大乘起信論》為中心*

耿 晴**

摘 要

本文指出在佛學中國化的過程中出現了「佛性」與「佛姓」兩個概念的混淆，並檢討其對於中國佛學甚至儒學產生的影響。早在漢譯《大般涅槃經》中已出現「佛性」概念著重原因義或是結果義的歧義。其次，《佛性論》將原因義的「佛（種）姓」等同於結果義佛性的「真如」。這個混淆在《大乘起信論》中得到了進一步的發展與確立。之後的中國佛學主流主張修行不假外求，因為一切眾生心中皆同具有原因義與結果義的佛性。筆者認為：這個架構對於中唐之後的佛學與儒學的發展，有深遠的影響。筆者的結論是：佛學中國化的過程中包含相當複雜的機制，因而不能以過份簡化的模型來充分解釋。

關鍵詞：佛性 種姓 本有 《大般涅槃經》 《佛性論》 《大乘起信論》

* 感謝兩位匿名審查人指出筆者初稿中的錯誤以及需要進一步釐清之處，在此謹致謝誠。如仍有錯誤及不夠明晰之處，文責由筆者自負。此外，本文雖觸及到《大乘起信論》，但是由於篇幅所限，無法一一探究更多與《起信論》相關的歷史與哲學議題以及背後龐大的二手文獻，這個部分的缺憾，有待於未來進一步的努力。

** 國立政治大學哲學系助理教授

壹、前言

佛性的問題在中國、甚至在整個東亞佛教傳統，一直是一個核心議題。早在南北朝時代，就已經出現了是否包括一闡提在內的一切眾生都具有佛性，以及佛性是本有或是始有的爭論。這些問題，學者們往往只從中國佛教發展史的角度加以研究，而比較少注意在中國佛教對於「佛性」概念的接受過程中新譯介的印度佛教經典的角色。^①本文嘗試指出，《大般涅槃經》中對於「佛性」概念界定的模糊為後來的不同詮釋預留了空間。而真諦（499-569）翻譯的《佛性論》在中國佛教對於「佛性」概念的理解發揮了重要的轉折角色。這個轉折，可能是後來中國佛典中出現的「佛性」與「佛姓」兩個概念的混淆的因素之一，也可能對於《大乘起信論》的出現有直接的啟發。進一步，本文主張以《大乘起信論》為代表的對於「佛性」概念的詮釋，開啟了新的方向，而且這個新方向不僅僅對後來的佛學思想有決定性的影響力，甚至對於後來新儒學理論架構之成形，可能也都發揮了深遠的作用。

貳、《大般涅槃經》的「佛性」概念

中文佛經裡面的「佛性」概念，最早要溯源到《大般涅槃經》（*Mahāparinirvāṇa-sūtra*；T374；T375；以下簡稱《涅槃經》）的翻譯。^②關於「佛性」概念的梵文原語，目前學者的多數意見是「佛界」（*buddha-dhātu*）或是「佛種姓」（*buddha-gotra*）。^③然而

-
- ① 晚近作品之一例如廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》（臺北市：文津出版社，2008）。
 - ② 關於《大般涅槃經》的傳譯，參見王邦維，〈略論大乘《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》第6期（臺北：中華佛學研究所，1993），頁103-128。
 - ③ 參見高崎直道，《如來藏思想 I》（東京：法藏館，1988），頁54，註34。小川一乘比較了《寶性論》中關於佛性的譯語，發現三種不同的對應的梵文：“*buddha/tathāgata-dhātu*,” “*buddha/tathāgata-garbha*,” “*buddha/tathāgata-gotra*.” 換言之，中文佛經、論典中的「佛性」其梵文原語可能不僅僅只有一個。見小川一乘，《小川一乘佛教思想論集 第一卷 佛性思想論 I》（京都：法藏館，2004），頁54以下。下田正弘根據《涅槃經》前分與西藏譯的對比，在引文中列出所有重構的梵文，根據他的重構，「佛性」的原文也以“*buddha-dhātu*”為主。見下田正弘，《涅槃經的研究——大乘經典の研究方法的試論》（東京：春秋社，1997），頁274以下。

要釐清《涅槃經》中「佛性」概念的明確意涵，檢討或重建其梵文原語似乎並不是根本的解決方法。因為如筆者在下文中嘗試指出的，「種姓」(gotra)的概念在印度佛學發展中的意涵並不是單一的，而且「界」(dhātu)的概念也是如此。^④

不論「佛性」一詞的梵文原文為何，筆者認為導致關於「佛性」概念論爭的主要關鍵是《涅槃經》中對於「佛性」概念並沒有做清楚的界定。誠如日本學者高崎直道所指出的：《涅槃經》一方面主張「佛性」(buddhadhātu)意味「佛的本性」(dhātu=svabhāva, dharmatā)；而另一方面又主張「佛性」意味「成佛的原因」(dhātu=hetu)。^⑤就前一方面來看，《涅槃經》常常把佛性等同於佛、如來，因而似乎指的是已經成佛的結果狀態。據此，我們必須主張佛性是無為法(saṃskṛta-dharma)、是常(nitya)，因為佛果(涅槃)是恒常不變的。例如《大般涅槃經》卷 27 說：

善男子！是故我於諸經中說：「若有人見十二緣者，即是見法。」「見法」者即是見佛，「佛」者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。^⑥

「中道」者名為「佛性」。以是義故，佛性常恒、無有變易。無明覆故，令諸眾生不能得見。^⑦

然而另一方面，有時候《涅槃經》卻又主張「佛性」概念指的是成佛的原因(hetu)、種子(bīja)。這樣一來，由於種子總是在因果生滅序列中的有為法(saṃskṛta-dharma)，於是又不得不承認佛性也是有為法(saṃskṛta-dharma)，是無常(anitya)。例如《大般涅槃經》卷 27 中同時也說：

④ 例如在唯識學論典中，當「界」(dhātu)單獨使用的時候，《瑜伽師地論》將其視為「種姓」、「因」(hetu)的同義語，因而是有為的。然而若提到「法界」(dharmadhātu)的概念時，則所有瑜伽行派的文獻一律將「法界」視為是恒常不變的無為法。

⑤ 高崎直道，前揭書，頁 49。

⑥ 《大正藏》冊 12，頁 524 上 28-中 1。

⑦ 《大正藏》冊 12，頁 523 中 18-20。

善男子！「佛性」者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。^⑧（底線為筆者所加）

這樣看來，《涅槃經》中關於「佛性」概念的歧義，主要是由於《涅槃經》中對於「佛性」概念究竟指的是邁向成佛過程中的「因」的側面還是已經成佛的「果」的側面，尚未得到一個明確的主張。這點從以下《大般涅槃經》卷 27 的引文最能夠明白看出：

善男子！「佛性」者，有因有因因、有果有果果。「有因」者即十二因緣；「因因」者即是智慧；「有果」者即是阿耨多羅三藐三菩提；「果果」者即是無上大般涅槃。善男子！譬如無明為因，諸行為果，行因識果。以是義故，彼無明體亦因、亦因因，識亦果、亦果果。佛性亦爾。善男子！以是義故，十二因緣不出、不滅、不常、不斷、非一、非二、不來、不去、非因、非果。善男子！是因非果如佛性；是果非因如大涅槃；是因是果如十二因緣所生之法；非因非果名為佛性，非因果故常恆無變。^⑨（底線為筆者所加）

這裡一方面說佛性是因非果；然而接著馬上又說佛性非因非果，因而是常恆不變的。即便在同一個段落中，《涅槃經》都呈現出明顯的不一致，如此我們則不能不得到如下結論，即：《涅槃經》自身對於「佛性」概念究竟指涉邁向成佛的種子之「原因義」還是指涉已經成佛的狀態之「結果義」，尚未達到一個一致性的立場。

根據《涅槃經》中關於「佛性」概念的歧義，我們便容易了解為何在中國南北朝佛教，出現了佛性是本有還是始有的爭論。如果從「結果」義來理解「佛性」，則會出現以下的兩難：

(1)如果主張佛性本有，則有兩方面的困難：一方面，必須面對如果眾生的佛性

⑧ 《大正藏》冊 12，頁 523 下 1-2。

⑨ 《大正藏》冊 12，頁 524 上 5-15。

本有，則為什麼眾生現在不是佛的困難，因此必須主張眾生不具本有的佛性。^⑩另一方面，在眾生尚未成佛的狀態下主張佛性本有，則會犯了「因中有果」的謬誤。而且，如果眾生本有佛性，則不待眾緣則就可以成佛了。^⑪

(2)如果主張佛性始有，則意味著成佛的結果狀態在成佛的剎那才被新造。然而由原始佛教以來，即認為成佛的結果狀態是無為、不會變化的（常常被等同於四諦中的「滅」諦^⑫，涅槃或虛空^⑬的無為法），這就產生了抵觸。另一方面，如果成佛的結果狀態是始有的，則必須要尋求另外的原因或種子來解釋如果一個有情能夠成佛，而且這個原因還必須是具有普遍性的，否則無法證成「一切眾生皆能成佛」的命題。

另外一方面，如果從「原因」義來理解「佛性」，則也會出現以下的兩難：

(1)如果主張佛性本有，則比較容易能夠解釋何以一切眾生都能成佛，然而「本有」卻與「原因」的概念相衝突。「本有」意味恒常不變，不落於因果生滅的序列當中；然而「原因」的概念又蘊涵落在因果生滅的序列當中。要同時主張佛性既是原因又是本有，則會違背原始佛教以來「無為法」與「有為法」截然不同的區分。^⑭

(2)如果主張佛性是始有，則雖然能夠與種子是「有為法」的傳統概念一致，但是作為種子的佛性之始有——即被造成——則必須受制於種種因緣條件，因而就不

⑩ 例如《大般涅槃經》卷 28 中說正是由於眾生現在不具佛性，因此眾生未來能夠成佛。眾生成佛是由於「業、因緣」，而不是由於「佛性」。見《大正藏》冊 12，頁 532 下 11-16。

⑪ 例如《大般涅槃經》卷 26 中說若眾生本有佛性，則不待緣也可以成佛了。待緣方能成佛，足證眾生不具佛性。見《大正藏》冊 12，頁 519 中 22-下 3。

⑫ 例如《雜阿含經》卷 31，經號 890 中，將涅槃描述為「無為」，並且用「一切煩惱永盡」來描述「無為法」。見《大正藏》冊 2，頁 224 上 28-中 10。

⑬ 例如《大般涅槃經》卷 13 以佛性等同於「虛空」。見《大正藏》冊 12，頁 443 中 27-下 1。

⑭ 例如以《阿毘達磨俱舍論釋》（*Abhidharmakośabhāṣya*）為代表的傳統阿毘達磨的分類法，只有「虛空」和「擇滅」、「非擇滅」屬於無為法，其他一切在因果序列中的現象都屬於有為法。

一位匿名審查人在此質疑：在般若中觀學「一切假名、一切皆空」的立場下，是否並不接受有為法與無為法的嚴格區分？筆者的回應是：就較早的鳩摩羅什譯的《摩訶般若經》來看，經中明白提出「無為法」的概念（例如《摩訶般若波羅蜜經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 243 中 1-3。）而且常常並舉「法性」、「如」、「實際」等等（例如《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 249 下 9-12），足見此經也接受「無為法」的概念。至於《般若經》、《心經》有名的「色不異空、空不異色」的主張，不過是為了強調不能將「無為法」視為任何意義的實體。無為法指涉的不過是作為一切現象本性的空性（*śūnyatā*）罷了。

必然是普遍的，不能保證一切眾生都能得到。但如此一來，則不能證成「一切眾生皆能成佛」的主張。

吉藏（549-623）很清楚「佛性」概念在《涅槃經》中的歧義與模糊不清。例如他指出，在討論佛性問題時，《涅槃經》的一些段落明白主張佛性是本有；但另一些段落卻主張佛果從妙因生，明白地反對因（眾生）中已經有果（佛）的看法。例如吉藏在《大乘玄論》中說：

問：佛性為是本有為是始有？答：經有兩文。一云：眾生佛性，譬如暗室瓶瓮、力士額珠、貧女寶藏、雪山甜藥，本自有之，非適今也。所以《如來藏經》明有九種法身義。二云：佛果從妙因生，責驛馬直，不責駒直也；明當服蘇，今已導臭；食中已有不淨、麻中已有油，則是因中言有之過。故知佛生（按：「性」之誤）是始有。¹⁵

這裡是說，《涅槃經》使用了許多譬喻來說明佛性。然而這些譬喻卻指向不同的「佛性」概念。例如所謂的「貧女寶藏」的譬喻，似乎指向佛性本有，因為「寶藏」在未被發掘之前就已經存在。¹⁶然而與此相對，所謂母馬的價值不包含未來生小馬的價值等譬喻，則又反對「因中有果」的主張，認為佛果乃是因緣和合才能成就，眾生並不具有佛性。¹⁷

總結《涅槃經》中的「佛性」概念，筆者認為《涅槃經》自身對於「佛性」一詞的指涉不明確，仍然在「原因義」的「佛性」與「結果義」的「佛性」之間擺盪。這個不明確一方面造成後來的爭論，然而也給予後來中國佛教傳統以很大的詮釋空間。底下，我將簡單地回顧在印度唯識學傳統中關於「種姓」概念的轉變，以便更好地說明之後《大乘起信論》中蘊涵的新的關於「佛性」論題的主張。

¹⁵ 《大正藏》冊45，頁39上20-26。

¹⁶ 「貧女寶藏」的譬喻，見《大般涅槃經》卷7，《大正藏》冊12，頁407中9-28。

¹⁷ 參見《大般涅槃經》卷28，《大正藏》冊12，頁531上8-26。

參、《佛性論》中的「佛性」概念

真諦三藏 (499-569 CE) 所翻譯的《佛性論》卷四中提出佛性有兩種：「住自性佛性」以及「引出佛性」；¹⁸卷二則提出三種佛性、也就是「住自性性」、「引出性」、「至得性」的說法。¹⁹基本上，「住自性佛性」與「至得佛性」同樣都指涉真如 (tathatā)，兩者的差別只在於從原因或從結果的不同的觀點出發。²⁰因此本文僅集中討論前兩種佛性。

《佛性論》中提到的兩種佛性，就其翻譯以及思想歷史來看，其梵文原語最可能是《瑜伽師地論·菩薩地》(或更早翻譯成中文的《菩薩地持經》與《菩薩善戒經》) 中提到的“prakṛtistha-gotra”與“samudānīta-gotra”的兩種「種姓」(gotra)。²¹由此觀之，《佛性論》所討論的「佛性」概念，其對應的是「種姓」的概念而不是《涅槃經》中的「佛性」(buddha-dhātu) 概念。

「種姓」一詞的原意是家族傳承 (lineage)，引申為類似今日的「基因」(gene) 的意思，也就是基於前世業力而決定今世修行最高成果的原因。²²所以在《瑜伽師地論·聲聞地》已經有這樣的說法：如果一個人屬於聲聞種姓，則儘管發

¹⁸ 《大正藏》冊 31，頁 808 中 15-16。

¹⁹ 《大正藏》冊 31，頁 794 上 21-24。

²⁰ 《佛性論》卷 2 解釋「如來」的「如性」為「從住自性性來，至至得，如體不變」。由此得知「至得」指的是「成佛的結果狀態」，與真如不異。參見《大正藏》，冊 31，頁 796 上 22-23。高崎直道推測「至得」的梵文原語可能是“paripuṣṭa”。高崎直道並說明也許“paripuṣṭa”的意味與「引出」(samudānīta) 不太遠，後一個部分的解釋筆者認為是錯的，因為「至得性」與「住自性性」一樣，皆指涉恒常不變、作為無為法的真如，而「引出」則意味有生滅的有為法。參見高崎直道，柏木弘雄《佛性論·大乘起信論(舊·新二譯)》(東京：大藏出版社，2005)，頁 121，註 10。

²¹ 高崎直道持相同看法。見高崎直道前揭書，頁 48 以下以及頁 237。關於兩種種姓，中文佛典有種種不同的譯名：《菩薩地持經》譯為「性種姓」與「習種姓」，見《大正藏》冊 30，頁 888 中 3。《菩薩善戒經》譯為「本性」與「客性」，見《大正藏》冊 30，頁 962 下 14-15。玄奘則翻譯為「本性住種姓」與「習所成種姓」，見《大正藏》冊 30，頁 478 下 12-13。

²² 參見 Ruegg, David Seyfort (1976). “The Meaning of the Term ‘Gotra’ and the Textual History of the ‘Ratnagotravibhāga,’” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39, no. 2: 341-363.

願追求獨覺菩提或無上正等菩提，最終還是不免捨棄這個願，而回到原本種姓所決定的聲聞乘中。²³

「種姓」蘊涵的前於此世生命的決定性，在《瑜伽師地論·菩薩地》中，有了進一步發展。前面已經提到，《瑜伽師地論·菩薩地》提出了兩種種姓的說法。前一種「本性住種姓」是「從無始世展轉傳來，法爾所得」，也就是非由個人修行所造成；後一種「習所成種姓」是「先串習善根所得」，也就是由於前世以及此世的修行而得到的。據此，「種姓」的概念就同時涵蓋基於一切可能的原因而具有的規定性／定向性。²⁴

不管是基於什麼原因而形成，《瑜伽師地論》中「種姓」概念的核心是其多元性。²⁵也就是說，「種姓」概念是被援引來解釋為何有些眾生沒有走向大乘成佛的道路，而只停留在聲聞、獨覺乘或甚至輪迴中的較低層次，例如有名的所謂「五種種姓」的說法。²⁶在唯識學主流的作品，例如《瑜伽師地論》、《佛地經論》等，「種姓」的多元性使得這個概念明顯屬於生滅變動的「有為法」。

將「種姓」視為「某些原因造成、對於修行方向及結果的規定性原因，因而是多元、變動的有為法」這樣的界定，在《佛性論》中卻出現了變化。如上所述，

²³ 例如《瑜伽師地論》卷 26，見《大正藏》冊 30，頁 426 中 14-下 2。

²⁴ 見《大正藏》冊 30，頁 478 下 12-17。

²⁵ 例如《瑜伽師地論·菩薩地》卷 49 提到有多種種姓，包含聲聞種姓、獨覺種姓、如來種姓以及不定種姓。見《大正藏》冊 30，頁 570 上 1-3。

²⁶ 「五種種姓」（聲聞種姓、獨覺種姓、如來種姓、不定種姓、無種姓）在唯識學派中似乎是一個相對來說比較後期的說法。最明白列舉出「五種種姓」的似乎是比較晚出的《佛地經論》，見《大正藏》冊 26，頁 298 上 12-15。

在較早的《瑜伽師地論》中似乎沒有五種種姓並列的說法。例如前註 25 中《瑜伽師地論·菩薩地》末尾只提到四種種姓（聲聞、獨覺、如來、不定）而沒有「無種姓」。又，《瑜伽師地論·攝抉擇分》只並列了四種種姓（無種姓、聲聞、獨覺、如來），而這裡又沒有提到「不定種姓」。見《大正藏》冊 30，頁 587 中 25-29。在《瑜伽師地論·攝抉擇分》的末尾則提到了「不定種姓」的概念，見《大正藏》冊 30，頁 749 中 22-25。此外，劉宋求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》中提到了五種「無間種姓」，包含「聲聞乘無間種性、緣覺乘無間種性、如來乘無間種性、不定種性、各別種性」，但是卻沒有界定「各別種性」是什麼，見《大正藏》冊 16，頁 487 上 8-中 9。

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心·

《佛性論》區分兩種「性」（種姓），即、「住自性性」與「引出性」。這裡最特殊的是：儘管援引了《瑜伽師地論》中的「種姓」概念，《佛性論》卻將兩種種姓中的一種，即「住自性性」，界定為無為的（*asamskrta*）。如《佛性論》說：

佛性有二種：一者、住自性性；二者、引出性。諸佛三身，因此二性故得成就。為顯住自性故，說地中寶藏譬。此「住自性佛性」者，有六種德故如寶藏。一者、最難得。佛性亦爾，於無數時節，起正勤心，因福德智慧滿足莊嚴，方始顯現故。譬如意寶藏，由勝因乃感。二者、清淨無垢。由佛性與煩惱不相染故，是故譬如寶，不為不淨所污。三者、威神無窮，明六神通等功德圓滿故。如意寶亦爾，隨意能辦，故說寶藏譬。四者、能莊嚴一切世間功德善根，於一切處相稱可故。如意寶亦爾，能為世間種種莊嚴具。五者、最勝，於一切法中無與等故。亦如如意寶，物中最勝故，說寶藏為譬。六者、八種世法中無有變異，為十種常住因故。真寶亦爾，雖燒打磨不能改其自性故，取寶藏以譬住自性佛性。²⁷（底線為筆者所加）

這段引文提出「住自性性」有六種特別的屬性，其中最明白指出它是無為法的，是第六項說「住自性性」無有變異（*avikāra*）、是常住因。正由於它是無變異，因此它不能為煩惱所染。並且當一個有情（*sattva*）成佛的時候，這個「住自性性」並沒有被新造出來，而只是從被隱蔽的狀態開顯（*prabhāvita*）出來。²⁸

「住自性性」是不變異的無為法這一點，還可以從《佛性論》連結「住自性性」與「法身」中可以看出。例如《佛性論》說：

一者、因住自性佛性故說法身。法身有四種功德，是故第七說敗帛裹真金譬。「四功德」者：一、自性有，如金本有，非所造作。二、清淨，如金本

²⁷ 《大正藏》冊 31，頁 808 中 15-下 1。

²⁸ 限於篇幅，本文無法對此詳加論述。請參見筆者博士論文第七章：Ching Keng, “Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters” (Cambridge, M.A.: Harvard University, 2009), 頁 401 以下。

淨，塵垢不能染污。三、為一切功德所依處，如金能感種種貴物故。四、平等所得，謂一切眾生並同應得，如金無的主，眾人共有，隨其功力，修者即得，故說法身猶如真金。⁴⁹（底線為筆者所加）

這裡明白指出法身是「自性有，非所造作」，因而是不變動的無為法。與此相對，另一個佛性，即「引出佛性」，則是會變動的有為法。《佛性論》說：

二者、因引出佛性故說應身。應身有四種功德，是故第八說如貧賤女人有轉輪王胎。「四功德」者：一、依止，「依止」者，三十七道品是所依止。二者、正生，謂欲得應得，即是未知欲知根。三者、正住，謂正得，即是知根。四、正受用，即知已根。合此四義，名為應身。如胎中轉輪王子，亦有四義。一、以宿業為依止；二、未得王位欲得，如初生；三、正得王位，如住；四、得已不失，如受用。是故應身以胎中轉輪王為譬。三者、因引出佛性復出化身。「化身」者，有三事。一、有相，如水中月，以影相為體故。二、由功力，以宿願所作故。三、有始有終故。第九立摸中佛像為譬。⁵⁰

這段指出：根據「引出佛性」導出佛的應身（sambhogakāya；或譯「受用身」）與化身（nirmāṇakāya；或譯「變化身」）。由於應身與化身是需要依照說法對象的不同而有所改變的，我們可以推論「引出佛性」必然屬於有為法。另外一個理由是：應身以「三十七道品」，也就是種種修行方法作為依止。三十七道品本身是有為的修行方法，應身以此為依止，則當然同樣屬於有為法。類似的理由也由此段引文對於化身的描述得到證實：化身由宿願所作，而由於宿願是有為法，則化身以及「引出佛性」當然也屬有為法。

綜合上述，《佛性論》提出了兩種佛性的主張：「自性住佛性」與「引出佛性」。前者是不變動的無為法；後者則是有變動的有為法。這點與《瑜伽師地論》

⁴⁹ 《大正藏》冊 31，頁 808 下 9-16。

⁵⁰ 《大正藏》冊 31，頁 808 下 16-28。

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心 ·

以及其他主流的唯識學著作將兩種「種姓」都界定為有為的，形成強烈的對比。^⑪

這裡提到的關於「種姓」概念兩種不同的界定，已經在傳為安慧（Sthiramati：約七世紀）所著的《中邊分別論疏》（*Madhyāntavibhāṅgāṭīkā*）中指出來了：

有些〔學者〕主張此處的「種姓」（gotra）應當被理解為「真如性」（tathātva），因為〔他們認為〕在一切眾生中有如來種姓的緣故。^⑫

這裡所謂的「在一切眾生中有如來種姓」，也就是所謂的「如來藏」（Tathāgatagarbha）思想。也就是說，《中邊分別論疏》報導說傾向於如來藏思想的學者，將種姓理解為真如性，也就是普遍不變的真理。用大乘的術語來說，這個真如性也常常被等同於空（śūnyatā）、勝義（paramārtha）、實際（bhūtaḥkoṭi）、法界（dharmadhātu）等等。這些全都是屬於無為法的範疇。由於這些無為法無生無滅，沒有時間方所的限制，因而不能說有任何眾生沒有分享這個真理。基於一切眾生都分享真理（如來種姓）來說，於是可以證成如來藏思想「一切眾生皆有佛／如來種姓（buddha-/tathāgata-gotra）」的主張。

將種姓理解為不變的「真如性」，這顯然符合《佛性論》對於「住自性（種姓）」的界定。如果我們進一步探索，則不難發現《佛性論》對於兩種佛種姓的區分

⑪ 即使是被認為為日本如來藏學權威的高崎直道，也沒有清楚地指出「住自性性」與「引出性」的最重要差別在於：前者是無為的而後者是有為的。高崎直道認為「住自性性」是「在眾生中遍在的真如佛性的無自覺的狀態」，而「引出性」則是「真如發動追求菩提的狀態」。高崎直道認為「引出性」是「住自性性」的發動，兩者是一體的。這是誤解了兩種佛性之間的區別，並且以《起信論》的「真如隨緣作用」的架構來理解《佛性論》的兩種佛性。見高崎直道，柏木弘雄《佛性論·大乘起信論（舊·新二譯）》（東京：大藏出版社，2005），頁33。

⑫ 梵文原文作：“Sarasattvasya tathāgatagotrikatvāt atra gotram iti tathātvam jñeyam ity anye.” 見YAMAGUCHI Susumu [山口益]，*Madhyantavibhagatika; exposition systématique du Yogacaravijnapti-vada* (Nagoya: Librairie Hajinkaku, 1934)，頁55。

——無為的與有為的——其實是遵循《寶性論》(Ratnagoṭravibhāga)的立場。³³

《佛性論》與《寶性論》將《瑜伽師地論》以來提到的兩種「種姓」(gotra)之一定義為「真如性」(tathātva)的做法其實偏離了較早的傳統中「種姓」一詞的原意。如前所述，所謂的聲聞種姓，就是指一個有情中存在某種基於之前的原因，驅使其走向聲聞乘的修行道路以及相應的修行終點(即，阿羅漢)。這樣的種姓概念總是蘊含了在因果序列中，而且是多元性的意思。現在《佛性論》拿作為普遍真理的「如來性」來界定「如來種姓」，並據此主張一切眾生都具有「如來種姓」，違背了「種姓」一詞在較古老的脈絡中的意涵。

肆、「佛性」與「佛姓」的混淆

從現存中文佛教大藏經來看，公元七世紀之後出現了一個有趣的變化，即，「佛性」與「佛姓」兩個中文詞彙出現了混用。³⁴從中文佛教詞彙的歷史來看，「佛性」源自於《涅槃經》，而「佛姓」則應該是「佛種姓」的簡稱，與瑜伽行派論典中的「種姓」概念相關聯。從現存中文佛典來看，「種姓」一詞在南北朝時代尚多所使用，與中文的「性」字混用的情形尚不明顯。然而到了南北朝後期之後，「種姓」與「種性」的混用，也就是說，中文使用「種性」一詞而事實上指涉梵文「種姓」(gotra)的狀況，大幅增加。也就是說，普遍義、無為的「性」(結果義的「佛性」)與多元義、有為的「姓」(種姓)在原本佛教脈絡中的區別，已經越來越

³³ 例如《究竟一乘寶性論》卷4舉出「地藏」與「樹果」來譬喻兩種佛種姓；前者譬喻法身；後者譬喻其他二佛身。見《大正藏》冊31，頁839上1-10。真諦的《佛性論》與《寶性論》之間的密切關係，早已為學者所認識到。可參考高崎直道關於《佛性論》歷來學者研究的文獻回顧，見高崎直道，柏木弘雄《佛性論·大乘起信論(舊·新二譯)》(東京：大藏出版社，2005)，頁19以下。高崎直道沒有明白認識到「住自性性」是無為的，可見他對於《寶性論》的理解也有問題，參見前註³¹。

³⁴ 例如現存《大正藏》中玄奘翻譯的《瑜伽師地論》卷21中，出現了明顯的「種姓」與「種性」混用，然而在兩個詞彙背後的梵文詞彙卻同樣是「種姓」(gotra)。又、例如波羅頗蜜多羅翻譯的《大乘莊嚴經論》卷1，也出現使用「種性」來翻譯「種姓」(gotra)的現象。感謝 Professor Dan Lusthaus 於2005年的提醒讓我注意到這個問題。

模糊。甚至一個很可能的狀況是：後來藏經編輯者也根據後來混淆了的「佛性」與「佛姓」的用法，而來篡改先前截然區分的這兩個字。例如，《佛性論》的標題原本很可能是《佛姓論》，而其中的核心概念——「住自性性」與「引出性」——也可能原本作「住自性姓」與「引出姓」，因為其中討論的核心概念是從《瑜伽師地論》所借用來的「種姓」，其對應的梵文字明顯是“gotra”。在現存版本中作「佛性」而非「佛姓」，有可能是後來藏經編輯者的篡改。⁴⁵

對於這個有趣現象可能的解釋之一，筆者建議是由於《佛性論》中將其中一種「佛種姓」界定為「真如性」（tathātva），使得當時中國佛教學者混淆了多元義、有為的「（種）姓」與普遍義、無為的「（真如）性」的意涵。伴隨這個混淆的結果，是成佛的原因或根據（佛種姓以及原因義的「佛性」）被視為是像真如一樣普遍而無所不在的。換言之，《佛性論》中的「佛種姓」（即、「住自性性」），被等同於《涅槃經》中的作為「原因義」（hetu）的「佛性」（buddha-dhātu），而且兩者同樣被界定為是像真如一樣、遍在一切眾生中的無為法。

這個混淆的一個明顯的理論後果是：普遍的真如性被認為是成佛的種姓或成佛的原因。由於真如遍在於一切眾生中，因此成佛的原因也就遍在一切眾生當中。據此，則不難證成「一切眾生皆有佛性」的命題。

另一方面，將無為的「真如性」視為是有為的成佛的種姓，顯然違背了印度佛教思想中對此兩者的嚴格區分。這個泯除了無為法與有為法嚴格區分的新架構，筆者認為，正是在真諦之後出現的《大乘起信論》在理論上最重要的特色。而隨著中國佛教學者將《佛性論》中「佛種姓」誤讀為《涅槃經》中原因義的「佛性」，一個全然不同的對於「佛性」的理解也被醞釀成形。

對比於此，在作為印度佛教典籍的《佛性論》中，無為法與有為法的界限仍然相當嚴格。儘管主張「住自性（佛）性」是等同於真如，然而《佛性論》從來沒有主張真如直接作為眾生成佛的原因。相反地，眾生對於自己具有「住自性（佛）

⁴⁵ 這個問題牽涉很多，目前筆者無法進行完整的討論。主要的困難是：較早談到「佛性」的佛典，例如《涅槃經》以及《寶性論》提到如來的種姓（gotra）的時候，究竟原本使用的中文詞彙是「如來性」還是「如來姓」。未來必須再考察其他古版的中文藏經、以及敦煌文獻中，是否存在「如來姓」的詞彙。

性」產生的「信樂」(adhimukti)，才是引導眾生走向成佛之路的動力。例如《佛性論》卷2說：

是故佛子有於四義：一、因；二、緣；三、依止；四、成就。初言「因」者有二：一、佛性；二、信樂。此兩法，佛性是無為；信樂是有為。信樂約「性得佛性」為了因，能顯了正因性故。信樂約加行為生因，能生起眾行故。³⁶（底線為筆者所加）

這裡明白指出：（任自性）佛性（即真如）是無為的，是成佛的「正因」。³⁷然而由於佛性是無為的，它不能作為成佛的動力。是對於佛性的信樂才是使得在眾生中隱藏的「正因」（真如）開顯的「了因」。這是因為信樂本身是佛教修行（加行）的生因，推動眾生走向修行的道，成就「引出佛性」，最終能夠去除隱蔽真如的煩惱，而使得真如開顯。這裡信樂、加行等等，無疑皆屬有為的領域。³⁸

伍、《大乘起信論》的「佛性」概念

《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）對於後世中國佛教思想發展的重要性，此

³⁶ 《大正藏》冊31，頁798上6-10。

³⁷ 無為的佛性如何能夠作為「正因」需要做一些解釋。簡單地說：任自性佛性是無為的，與真如同義。當成佛時，一切遮蔽此性得佛性的煩惱被除去，真如得以開顯（prabhāvita），而開顯了的真如即是「法身」。因此當成佛時，無為法——真如、法身、性得佛性——並沒有任何變化，也沒有被新造。被新造出來的是有為的應身（受用身）與化身（變化身）。因此嚴格說來，在因果序列的意義下，法身沒有外於自己的原因，最多只能說是以恆常不變的自己為原因，因此在這個意義下說發生自身為自己的「正因」。

³⁸ 在《佛性論》的架構中，「任自性（佛）性」與「引出（佛）性」分別對應到無為的法身、真如，以及有為的應身（受用身）與化身（變化身）。這裡兩個領域仍然維持峻然有別的平行結構，並沒有出現混淆或互相攝入的狀況。無為法與有為法截然分別的狀況，到了《起信論》才發生了根本的改變。關於此點，本文無法做深入的討論，請參見筆者博士論文第5章第2節：Ching Keng, "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters" (Cambridge, M.A.: Harvard University, 2009), 頁291以下。

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心·

處無需贅言。關於《起信論》的來源，自古以來即有疑義。³⁹二十世紀初以來，日本學者對此多所爭論，迄今尚無定論。⁴⁰印順法師對此議題亦有所著墨。⁴¹筆者在博士論文中指出，將真諦三藏在《攝大乘論釋》中使用的「解性」一詞，⁴²解釋為《起信論》的「本覺」概念的詮釋進路，其實並非真諦原本的解釋。如果筆者的結論是正確的，則蘊涵的結果之一是《起信論》並非真諦三藏所譯，而很可能是中國人所造的。⁴³底下，筆者則嘗試進一步指出，《起信論》誤解了真諦所譯《佛性論》中的「佛性」概念。

關於《起信論》中的「佛性」概念，首先要澄清的是：《起信論》本身並沒有明白地提到「佛性」的概念。然而我們卻可以藉由分析《起信論》的其他相關概念，來嘗試重構在《起信論》義理架構下的「佛性」概念的內涵。

《起信論》最獨特的理論架構，是它的所謂「一心開二門」的架構。根據「一心開二門」，眾生的心本來是清淨的（心真如門），然而心受到無明風吹，則起了擾動，而變現起虛妄的現象（心生滅門）。眾生在輪迴中受苦的狀態，正是由於更進一步執持那些虛妄現象為實有的進一步結果。據此，如果能夠透過修行而使得心回到

³⁹ 例如隋代法經於公元 594 年編輯的《眾經目錄》即已將《起信論》列入「眾論疑惑」，見《大正藏》冊 55，頁 142 上 16。

⁴⁰ 關於日本學者對於《起信論》起源爭論，最好的回顧之一請參見柏木弘雄（1981），《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に関する資料論的研究》，第一章，頁 61-182。

⁴¹ 印順法師對於《起信論》與真諦關係，曾經做過不同的判斷。印順早年主張《起信論》非真諦所作，但晚年的〈起信論與扶南大乘〉一文，卻主張《起信論》為真諦所譯，且與扶南（今柬埔寨）的大乘佛教思想有關，參見印順（1995），〈起信論與扶南大乘〉。

⁴² 關於真諦「解性」一詞的用例，見《大正藏》冊 31，頁 156 下 16；以及頁 175 上 25。

⁴³ 例如許多學者已經指出，《起信論》的「一心開二門」的架構，顯然是受到了《楞伽經》以及地論宗思想的影響。這方面主張最力的是日本學者望月信亨以及竹村牧男。可以參見望月信亨《大乘起信論の研究》（東京：金尾文淵堂，1922）、竹村牧男〈地論宗と大乘起信論〉，收錄於平川彰《如來藏と大乘起信論》（東京：春秋社，1990）、竹村牧男《大乘起信論讀釈》（東京：山喜房，1993）等。柏木弘雄對於望月信亨的論點做過簡要的概述，見柏木弘雄《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に関する資料論的研究》（東京：春秋社，1981），頁 152 以下。歐洲學者方面，支持《起信論》與地論宗間存在密切關聯的著作，可參見：Liebenthal, Walter, "New Light on the *Mahāyāna-sraddotpāda śāstra*" in *T'oung Pao*, vol. XLVI (Leiden: E.J. Brill, 1958), 頁 155-216。

本然的清淨狀態，則也就是成佛了。

從成佛狀態的結果義「佛性」的角度來檢討《起信論》，則發現《起信論》主張的本來清淨的眾生心並不異於後來成佛的狀態。這樣一來，心的本體（真如門）也就具有無為的、結果義的「佛性」的意涵。因為眾生不過是這個本體受到擾動之後的狀態，「佛」與「眾生」在「體」（即本來清淨的眾生心）上來說是同一的。如此，則「佛性」本有、「一切眾生本有佛性」就能夠被證成。

換一個角度，如果我們從原因義的「佛性」來考察，則根據《起信論》的架構，什麼是眾生從迷轉悟的原因或根據呢？依照「一心開二門」的理論，根本上使眾生超脫痛苦，乃是基於眾生從來未曾離開心的清淨本體的事實。因為眾生迷的狀態，不過是本來清淨的狀態的擾動，因而即使在擾動狀態，眾生還是沒有片刻離開清淨的本體。就這個意義來說，眾生本來具有能夠成佛的潛能。最明顯表達這個想法的，就是《起信論》中的「本覺」概念，如《起信論》說：

「心生滅」者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。所言「覺」義者，謂心體離念。「離念相」者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名「本覺」。

④（底線為筆者所加）

這個「不生不滅與生滅和合」的阿梨耶識，為何具有「覺」的意涵？因為「心體離念」。也就是說，由於心的本來狀態是清淨的，即使被「念」（煩惱）所擾動，其本體仍然是清淨的。就這個清淨的本體無時不在而言，說心具有本來的覺性，稱為「本覺」。另一段《起信論》的引文也發揮類似的觀點說「無明之相不離覺性」：

復次，本覺隨染，分別生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者、智

④ 《大正藏》冊 32，頁 576 中 7-14。

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心·

淨相，二者、不思議業相。「智淨相」者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故，破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。此義云何？以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。⁴⁵（底線為筆者所加）

這是說，心識產生的「相」，皆是由無明擾動所產生。然而即使受到無明擾動，這個心識的相卻沒有離開覺性，也就是本覺，因為本覺就是心的本然清淨的本體。這裡引用《楞伽經》的海水波喻，⁴⁶來說明即便海水因風擾動，海本身的本性（濕性）並不會改變。

根據本具的清淨的體，《起信論》進一步主張真如（等同於清淨的體）可以由內熏習，使眾生發心修行，如《起信論》說：

真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。「自體相熏習」者，從無始世來具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦、樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。⁴⁷

這裡是說，由於心的本體是真如（心真如門），而這個真如本身即可以由內對自己——也就是被擾動的自己——進行往解脫的方向熏習，從而引領每一個有情發心修行。這個本體一方面永遠不離自己的清淨本性，而另一方面也能恒常發揮使眾生由迷轉悟的熏習作用。

這樣看來，在《起信論》的架構下，「心的本體」匯聚了好幾方面的「佛性」

⁴⁵ 《大正藏》冊 32，頁 576 下 5-16。

⁴⁶ 參見劉宋、求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》冊 16，頁 484 中 9-25。

⁴⁷ 《大正藏》冊 32，頁 578 中 19-24。

概念的意涵。一方面，心的本體是最終的成佛的狀態，這與前述結果義的「佛性」相同。另外，「心的本體」同時又是能夠發動熏習，是有情由迷轉悟，朝向佛教修行的根源動力，這又與前述的原因義的「佛性」概念的意涵相同。

《起信論》的架構下與之前的《佛性論》以及其他印度佛教經典的主要差別是：《起信論》模糊、甚至抹殺了在印度佛學傳統中無為法與有為法峻然的區別。如前所述，即使在所謂的如來藏思想的代表作品的《寶性論》與《佛性論》中，無為法與有為法全然是兩個平行的領域，彼此不互相依屬。無為法不能變動，因此不能作為有為法的存有學根據。《起信論》全然忽視了這一個基本的區別，同時將結果義的「佛性」（無為法）與原因義的「佛性」（有為法）等同於真如（無為法、心真如門）；而且又將眾生（有為法、心生滅門）安立在真如的「體」上。尤有甚者，《起信論》甚至主張真如是可以被熏習的，例如《起信論》說：

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故有於無明，以有無明染法因故即熏習真如。以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。⁴⁸

能被熏習即蘊涵能被改變。作為無為法的真如而能被熏習，這在印度佛教經典是不能被接受的。⁴⁹

凡此種種，都是忽略了在印度佛教傳統以來的無為法與有為法的峻然區別的產物。筆者以為，《起信論》違反了這個區別，標誌了中國佛教思想發展的一個分水嶺：《起信論》創造性的誤讀，帶領後來中國佛教思想走上一個與印度相當不同的方向！

⁴⁸ 《大正藏》冊 32，頁 578 上 21-24。

⁴⁹ 例如《成唯識論》卷 2 明白指出無為法乃不具「可熏性」，因而非「所熏」。見《大正藏》冊 31，頁 9 下 13-15。

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心·

陸、《起信論》之後的「佛性」

儘管《起信論》沒有明白討論「佛性」的概念，然而《起信論》「一心開二門」的架構卻對之後中國佛教對於「佛性」的看法，產生了巨大的影響。除了前面提到的混淆了無為的結果義的「佛性」與有為的原因義的「佛性」，另一個關鍵的側面是：《起信論》之後，本覺被認為是眾生心的本有屬性。換言之，眾生不但本來具有佛性，而且本來具有達到解脫的智慧。如《起信論》說：

復次，真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生、非後際滅，畢竟常恒。從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離、不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。⁵⁰（底線為筆者所加）

這裡所謂的「自體有大智慧光明義」，與「本覺」概念一樣，用意都在強調眾生其實已經本具解脫的智慧，無須要向外尋求。這個觀點，後來為華嚴宗所詳加發揮，例如唐代華嚴宗的法藏（643-712）已經使用「性得之智」或「本有菩提」的概念，也就是說，智慧是一切眾生本來具有。例如法藏在《大乘法界無差別論疏》中說：

《華嚴》〈性起〉中，一切眾生心中有無師智、無相智等，皆約真如、本覺、性得之智為出世法作正因，與《瑜伽》等宗並不同。以彼宗但約生滅有為明種姓，是故許有一分無性。今此宗中約真如無為明種姓，是故一切皆有佛性。⁵¹

⁵⁰ 《大正藏》冊 32，頁 579 上 12-20。

⁵¹ 《大正藏》冊 44，頁 69 上 4-9。

「亦菩提即涅槃」者，諸說不同。一云：以智證理，同無分別，故名為即。非彼智法同理凝然。一云：菩提有二種。一、修起菩提，謂始覺之智；二本有菩提，謂本覺智也。⁵²

在第二段引文中提到了兩種主張，而如果我們參考這裡的第一段引文，則不難發現法藏對於《華嚴經》〈性起品〉的解釋接近於後一種主張。而前一種主張，則接近傳統的唯識學派認為當（無分別）智親證（真如）理的時候，兩者間並無能取、所取的分別，因而是無分別的。⁵³

除了法藏之外，一切眾生本有智慧的主張，也可見於稍晚的宗密（780-841）。宗密受到《起信論》的影響甚大，而他也同時對後世禪宗影響甚大。例如他在《原人論》中，即遵循《起信論》的架構來討論「佛性」：

五、「一乘顯性教」者，說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性、亦名如來藏。從無始際妄相翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業受生死苦。⁵⁴（底線為筆者所加）

這裡宗密已經明白將心本來的清淨狀態認為是「昭昭不昧、了了常知」，即本來具有智慧。這個真心同時又被稱為「本覺」、「佛性」與「如來藏」。底下我要主張的是：這個智慧本有的模型，對後起的宋明儒學也產生了根本的影響。

柒、「回歸本性／本心」的思考進路

上述的由《起信論》「一心開二門」架構以及「本覺」概念開啟的本有解脫智慧的進路，我認為對於後來整個中國、甚至東亞哲學的「回歸本性」的理論框架，

⁵² 《大正藏》冊44，頁74下9-13。

⁵³ 參見《成唯識論》對於《唯識三十論頌》第28頌的解釋，《大正藏》冊31，頁49下14以下。

⁵⁴ 《大正藏》冊45，頁710上11-15。

· 「佛性」與「佛性」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心·

有根本的影響。如前所述，《起信論》有兩個核心的理論基礎：一是心的本體是清淨的；而且這個清淨的本體本具有正確的認識，即所謂「本覺」。二是這個清淨的本體本具帶領自我由迷返悟的力量。明師善友，其實不過是這個心體的「用」。⁵⁵這就是說，儘管我們現在處在未解脫的狀態，然而我們的本性具有自我導向解脫的力量，而且一旦心回歸到本然的清淨——即未受擾動的寂靜狀態——則本具的對於真理的認識自然朗現。從迷轉悟的過程，因而（至少在理論上）可以是一個不假外求的過程。

這個架構用在後來的儒學傳統上，就形成了所謂「回歸本性」的架構。惡起源於情，然而由於我們的本性是善，則其具有自我修正的力量。只要透過適當的功夫，則可以去情而回到本善的性。這整個過程，都是一個不假外求的過程，可說是「萬物皆備於我矣」。

在儒學傳統中明顯採納「回歸本性」架構的例子之一是李翱（774-836）的《復性書》。《復性書》開宗明義說：

人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者皆情之所為也，情既昏，性斯匿矣；非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明；非水、火清明之過，沙不渾，流斯清矣；煙不鬱，光斯明矣；情不作，性斯充矣。⁵⁶

這裡用水被沙混濁因而不清，來譬喻性被情所惑因而不能彰顯。儘管水被沙弄混濁，然而水的本性並沒有改變。在這樣的架構下，《復性書》也與《起信論》同樣主張當性不動的時候，本身即具備「明照」的作用：

⁵⁵ 參見《起信論》對於真如的「自體相熏習」以及「用熏習」的討論。明師善友被認為是的眾生外緣之力，不過是真如的「用」。見《大正藏》冊32，頁578中19-下29。

⁵⁶ 《四庫全書》，《李文公集》卷二。

是故誠者，聖人性之也；寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣。⁵⁷

問曰：「不慮不思之時，物格於外，情應於內，如之何而可止也？以情止情，其可乎？」曰：「情者，性之邪也，知其為邪，邪本無有，心寂然不動，邪思自息，惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也；情互相止，其有已乎？」⁵⁸

聖人也不過就是保持本性之寂然不動、明照的作用。因此，一旦回到寂然不動的性，則明照作用自然朗現。這與《起信論》的「本覺」概念，幾乎是同出一轍。

在這個「回歸本性」的架構下，「主靜」就成為宋明儒家修養功夫的核心。在「主靜」的功夫之後，隱含的預設是一切對於善惡的知識原本就包含在本性中。向外推求的「格物」變成是次要的、輔助性的。返回寂靜而明照、先天具有明辨善惡能力的本性，就是開顯本具的良知良能的修養功夫。一言以蔽之，修養就是「返本」！

捌、「本有」的兩種意涵

對比於此，印度佛教經典卻從來未曾主張類似「本覺」的概念，更沒有主張「回歸本性」的修行模式。學者往往指出所謂「自性清淨心」（prakṛti-prabhāsvaracitta）、「佛性」或「如來藏」等等概念來支持印度佛教傳統中也支持「回歸本性」的修行方法。然而在印度佛教之如來藏系論典的《寶性論》以及《佛性論》中，所謂的「（住自性）佛性」（prakṛtistha-[buddha]-gotra）本有，指的是真如或真理沒有變化，沒有界限，因而不能說任何一個眾生沒有分享真理。進一步來說，由於當

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上。

一個人認識到真理——即真如 (tathatā)、亦即事物的本來樣貌——的時候，這個真理作為一種（無分別的）對象，與關於這個真理的智——即無分別智 (nirvikalpa-jñāna)、亦即對於事物本來樣貌的正確的認識——之間是沒有區別的。⁵⁹因此既然真如／真理是恒常不變的，則關於真理的智，也不得不承認是恒常不變的。

在這樣的意義之下來看如來藏論典所主張的「本有智慧」，其意義指的是對於真理的認識 (jñāna) 是「恒常不變」的。這就是說，當一人見到真如／真理的時候，他所得到的智慧並不是在那一刻被新造出來，而只是在那一刻被顯現出來。因此與其說在彼時「人得到智慧」，不如說是「智慧向人顯現」、或說「人發現智慧」。因為智慧作為對於真理的認識，在那一刻前不能說不存在，而只是被人的煩惱無知所遮蔽，因而不對他顯現。這種情況有些類似於我們說萬有引力定律被牛頓發現，而當牛頓發現的那一刻，萬有引力的所指涉到的實在以及這個實在相對應的唯一種的「智」，並沒有被牛頓所新造出來。⁶⁰

因此，儘管印度佛教的如來藏思想主張「智慧本有」，也和《起信論》一樣，認為本有智慧的朗現，有待於終極性地去除煩惱。然而印度佛教從來沒有主張只要「主靜」，讓意識中的紛亂思想止息，則解脫的智慧自然朗現。佛教修行並非只重視消除紛亂的意念。在傳統佛教修行法門中，去除紛亂的意念只相當於「止」 (śamatha)，而更重要的則是「觀」 (vipaśyanā)。顧名思義，「觀」指的是向外觀察現象的生滅變化，並進而得到領悟一切現象皆是緣起 (pratītya-samutpāda)、無自性 (asvabhāva)、空 (śūnyatā)。在朝向發心以及開始修行的過程中，向外尋求名師善友也是絕對必要的。聽聞佛法——也就是聽聞佛陀這一位名師的教導——造成的聞熏習 (śrutavāsanā) 的力量，則是走向佛教修行的第一步。⁶¹凡此種種，皆是外求的

⁵⁹ 簡單來說，當真如作為認識的對象時，主體或能取 (grāhaka) 與客體或所取 (grāhya) 之間的區別已經泯除，因而兩者之間無法區分。

⁶⁰ 參見筆者博士論文第 6 章第 8 節，Ching Keng, "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters" (Cambridge, M.A.: Harvard University, 2009), 頁 395 以下。

⁶¹ 關於「聞熏習」在修行扮演的角色，請參閱玄奘譯，《攝大乘論本》，卷上，〈所知依分〉。另可參見維勤 (Eyal Aviv) (2009)。〈對法充耳不聞——20 世紀中國關於聞熏 (Śrutavāsanā) 思想以及聞與思本質的辯論〉，《漢語佛學評論》，第 1 期，頁 85-112。

過程，而且外求是不可或缺的。根據印度大乘佛教的看法，如果不聽聞佛陀（在佛經中）的教導，想要憑自己觀察現象而得到超脫輪迴的智慧——也就是成為「緣覺」（*pratyeka-buddha*；或譯為「辟支佛」）——的成功機率是相當低的。換言之，終極性地斷除煩惱，不能只依賴消極性的離念，而必須聽聞佛法、據此觀察現象生滅而得到「緣起性空」的智慧，才是終極性地去除煩惱唯一可行的方法。因此在修行過程中，外求（向外尋求佛法、觀察現象）是絕對必要的，而不是像《起信論》所言，僅僅憑藉「心體離念」，本性的明照作用就自然朗現。

總結來說，我們可以概略地區分兩種關於「智慧本有」的主張。其一是印度的如來藏思想所主張的外求型的「本有智慧」：「本有」意味此解脫智慧是永恒不變的，如同萬有引力定理一樣。然而除非修行者經過長時間的聽聞佛法、觀察現象、仔細思維，這個「本有智慧」不能對修行者顯現。在外求型的模式之下，若說修行者只要去除雜念就能發現此「本有智慧」，就如同說牛頓只要在房間中保持清明的思緒，就可以得到關於萬有引力定律的智慧一樣荒謬。

另一種是以《起信論》為代表的不假外求型的「本有智慧」：「本有」意味心中本來具有，只是暫時被心中雜念、妄念遮蔽。這個「本有智慧」，原則上可以藉由一個不假外求的修行過程得到。只要能夠去除雜念、回到心本來寂然不動的狀態，則「本有智慧」自然顯現。這個「本有智慧」的模型，對唐代以後的中國佛學以及儒學都有深遠的影響。

玖、結語：佛教中國化的複雜因素

最後，讓筆者對所謂「佛教中國化」（*Sinification of Buddhism*）的論題作一個概略的評論，並以此為結語。過去數十年以來，有學者主張佛教傳入中國之後的變化，基本上是中國本土思想對佛教進行了轉化（*Chinese transformation of Buddhism*）。⁶²有學者甚至主張當時的中國佛教徒以及學者從來就不了解佛教思想，而只是被包在中文

⁶² 一個適當的例子是：Chen, Kenneth K.S. [陳觀勝], *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973)。

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心·

的隔膜裡瞎子摸象。^⑬相反與此，有學者則主張佛教中國化基本上是佛教思想對中國本土文化的「征服」(Buddhist conquest of China)。^⑭藉由對於「佛性」的概念的檢討，本文嘗試指出佛教傳入中國直到形成本土化的佛教思想，中間包含了許多複雜的因素。有佛教經典本身的模糊歧義性在內（例如《大般涅槃經》對於「佛性」概念的界定不清），有印度佛教思想的進一步發展而導致的混淆（例如《佛性論》將本來是有為的「佛種姓」概念解釋為無為的真如），以及有中國讀者基於誤解而進行的創造性詮釋（例如迥異於印度佛教的《起信論》「一心開二門」的革命性思想架構）。佛教的中國化，包含了這些種種因素一起發揮作用。過分簡化的「中國轉化」或「印度征服」的模式，並不足以提出充分的解釋。

參考文獻

- 玄奘譯。《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。
玄奘譯。《佛地經論》，《大正藏》冊 26。
玄奘譯。《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31。
吉藏。《大乘玄論》，《大正藏》冊 45。
佚名。《大乘起信論》，《大正藏》冊 32。
求那跋陀羅譯。《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16。
求那跋摩譯。《菩薩善戒經》，《大正藏》冊 30。
李翱。《復性書》，《李文公集》，《四庫全書》。
法藏。《大乘法界無差別論疏》，《大正藏》冊 44。
宗密。《原人論》，《大正藏》冊 45。
真諦譯。《佛性論》，《大正藏》冊 31。
勒那摩提譯。《究竟一乘寶性論》，《大正藏》冊 31。
曇無讖譯。《菩薩地持經》，《大正藏》冊 30。

^⑬ 持此極端的立場的例如：Sharf, Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: a Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: Hawaii Press, 2002)。

^⑭ 這是著名的荷蘭漢學家許理和大作的標題：Zürcher, Erich, *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 2007)。

- 曇無讖譯。《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
- 王邦維（1993）。〈略論大乘《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》，第 6 期：103-127。
- 印順（1995）。〈起信論與扶南大乘〉，《中華佛學學報》，第 8 期：1-16。
- 廖明活（2008）。《中國佛性思想的形成和開展》。臺北市：文津出版社。
- 維勤 [Eyal Aviv]（2009）。〈對法充耳不聞——20 世紀中國關於聞熏（Śrutavāsanā）思想以及聞與思本質的辯論〉，《漢語佛學評論》，第 1 期：85-112。
- 小川一乘（2004）。《小川一乘佛教思想論集 第一卷 佛性思想論 I》。京都：法藏館。
- 下田正弘（1997）。《涅槃經の研究——大乘經典の研究試論》。東京：春秋社。
- 柏木弘雄（1981）。《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に関する資料論的研究》。東京：春秋社。
- 望月信亨（1922）。《大乘起信論の研究》。東京：金尾文淵堂。
- 竹村牧男（1990）。〈地論宗と大乘起信論〉，平川彰（編），《如來藏と大乘起信論》，335-376。東京：春秋社。
- 竹村牧男（1993）。《大乘起信論読釈》。東京：山喜房。
- 高崎直道（1988）。《如來藏思想 I》。東京：法藏館。
- 高崎直道，柏木弘雄（2005）。《佛性論・大乘起信論（舊・新二譯）》（東京：大藏出版社）。
- Chen, Kenneth K.S. [陳觀勝] (1973). *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Keng, Ching (2009). "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters." Unpublished doctoral dissertation, Harvard University, Cambridge, M.A. U.S.A.
- Lieenthal, Walter, "New Light on the *Mahāyāna-śraddhotpāda śāstra*." *T'oung Pao*, vol. XLVI: 155-216.

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心 ·

Ruegg, David Seyfort (1976). "The Meaning of the Term 'Gotra' and the Textual History of the 'Ratnagotravibhāga,'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39, no. 2: 341-363.

Sharf, Robert H. (2002). *Coming to Terms with Chinese Buddhism: a Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: Hawai'i Press.

YAMAGUCHI Susumu [山口益] (1934). *Madhyantavibhagatika; exposition systématique du Yogacaravijnaptivada*. Nagoya: Librairie Hajinkaku.

Zürcher, Erich (2007). *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill.

The Confusion between “Buddha-nature” and “Buddha-gotra”: Centering on the Foxing Lun and the Dasheng Qixin Lun

*Keng, Ching**

Abstract

This paper argues that there existed a confusion between the notions of “Buddha-nature” and “Buddha-gotra” in the sinification of Buddhism, and tries to investigate the impacts of this confusion on Buddhism and Confucianism in China. To begin, as early as the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* there already existed the ambiguity regarding whether “Buddha-nature” refers to the cause to or to the fruit of Buddhahood. Following this, the *Foxing lun* identifies the Buddha-gotra, i.e., the “Buddha-nature as the cause to Buddhahood,” with Thusness, i.e., the “Buddha-nature as the fruit of Buddhahood.” This confusion was further developed in the *Awakening of Faith*. Afterwards, the mainstream of Chinese Buddhism insisted that all sentient beings are endowed with both the “Buddha-nature as the cause” and the “Buddha-nature as the fruit,” and for this reason, one does not need to look for anything outside of the mind to become a Buddha. I argue that this scheme has huge impact on the development of Confucianism as well as Buddhism after mid-Tang dynasty in China. I conclude by the observation that the sinification of Buddhism involves very complicated mechanism and cannot be adequately

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

· 「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心 ·

explained by oversimplified models.

Keywords: Buddha-nature, Gotra, Inherent, Mahāparinirvāṇa-Sūtra, Foxing Lun, Awakening of Faith

· 漢語哲學新視域 ·