

# 佛性偏覺與佛性圓覺（上）

中央研究院中國文哲研究所研究員 吳汝鈞

## 第一部 佛性偏覺

這篇論文主要探討佛性偏覺與佛性圓覺，佛性偏覺指強調佛性或如來藏自性清淨心的思想。這種思想透過超越的分解

（transzendente Analyse）的方式，建立佛性（buddhatā, buddhatva）或如來藏心（tathāgatagarbha-citta）作為成佛得覺悟的超越依據<sup>1</sup>。人人都具足這佛性或如來藏心；即是，這佛性或如來藏心是一普遍物（universal, “物”取寬泛義）。但由於大多數的人被後天的、經驗的客塵所掩蓋，不能表現它的明覺而已<sup>2</sup>。修行者只要覺識，省察到這種超越的、清淨的心能或主體，保住它的明覺，不讓它迷失，另一方面把生命上的雜染、不淨的客塵掃除開來，像菩提達摩在其《二入四行》中所說的捨妄歸真，便能使這佛性或如來藏心重顯它的明覺，最後開悟而成佛。這佛性偏覺有很廣的概括性，包括如來藏思想、華嚴宗思想、早期禪、北宗禪、神會禪。以下我們分述這些思想與禪法，看它們如何闡述與發揮如來藏與佛性觀念。不過，我在這裡先要交待所謂超越的分解的哲學，形而上學的意涵。

<sup>1</sup> 這如來藏心的全名是“如來藏自性清淨心”（tathāgatagarbha-prakṛti-parisuddha-citta）。

<sup>2</sup> 這明覺或明覺主體相應於我在本書所提出的宗教現象學意義的自我設準中的本質明覺我。

## 一、超越的分解

在形而上學方面，有所謂“超越”（Transzendenz）和“內在”（Immanenz）兩個意思相對反的範疇。所謂內在通常指現象性格、經驗性格、個體性格和存在於時空中或時空性格的東西，我們在日常生活中所碰到的東西，都是內在性格的。超越則是對內在的超越，越過現象的、經驗的、個體的和時空的質體而具有存在性。超越的東西不是內在的東西，這沒有問題，起碼在我們一般的理解層面是如此，或者說，邏輯地是如此。但我們並不是存在於只有邏輯的世界中，很多時我們會越過邏輯的層面或範圍，去探索一些超邏輯的弔詭的生命現象，去鑽研那些較邏輯的真理更為深入的，或更具本質性的真理（Wahrheit），這便是辯證的真理（dialektische Wahrheit）、這種真理不是分解的、分析的性格，而是綜合的性格；所綜合的正是在分解的兩端的相互矛盾的質體或體性。

超越的分解是很順適的，我們的理性（Vernunft）通常便是去這條思路，沿著這條道路或導向向前發展。不管是經驗主義抑是理性主義，都像這種沒有矛盾的思維方式。自康德（I. Kant）的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）出現，提出先驗綜合判斷的可能性，超越的綜合的思維形態才成為問題。康德在這個問題上，基本上就是就範疇（Kategorie）來說。到了黑格爾（G. W. F. Hegel）則明顯地提出辯證法，以“反”來說辯證，認為反或矛盾是深化真理的一個必須經過的歷程，這便類似般若思想中的“即非”思考：要確認一個質體的真實狀態，需要否定它的自性（svabhāva），排除它的實體主義（自性是一種實體）的可能性，以取得對質體的終極真理的認知。如對於般若波羅蜜多或世界，需要否定它們的自性，再加以肯定，才能確認它們是無自性亦即是勝義諦的般若波羅蜜多

或世界。這“即非”可被視為相應於“反”的思維方式，最後確認終極真理，便是綜合，便是辯證法的合。

在黑格爾的辯證法中，正和反都是分解性格，但正和反合起來，而成一綜合，便有辯證的意味了。康德在判斷方面說分解，又說綜合，最後變成既是分解又是綜合的先驗綜合判斷，也有辯證的意味。分解是形式的、邏輯性的，是先驗的（a priori），是理性的；綜合則是反邏輯、超理性的結合，是矛盾的雙方的直接合在一起。我們說綜合，通常是在經驗的層次中說，因而有經驗的綜合的思考，這沒有問題。例如說“這雙皮鞋是黑色的”，皮鞋是經驗的東西，黑則是感覺的、經驗性格的，雙方所成的“這雙皮鞋是黑色的”是一經驗的命題。但康德卻把先驗的性格和綜合的東西合起來，而成一先驗綜合命題，如因果命題，便成先驗綜合判斷，這便有問題，起碼是邏輯上的矛盾問題。康德要建立另外一種命題，是既是先驗又是綜合的先驗綜合命題，用來說範疇，說一切知識（先驗知識與綜合知識）的可能性、基礎。於是爭論便開始了。

我基本上接受康德的說法，認為終極真理應是既先驗又是綜合的；我也認受黑格爾的辯證法，認為我們需要透過辯證歷程，才能達致更高的真理境界，但我認為光是辯證法還是不夠，正、反、合之後，還需有超越，才是圓滿。佛教中觀學的龍樹（Nāgārjuna）的四句法（catuṣkoṭi）曾把到真理（終極真理）的歷程分成四個步驟：肯定、否定、綜合、超越。其中的肯定、否定、綜合相應於辯證法的正、反、合，合或綜合之後，還需有超越這一步，真理的大門才真正敞開<sup>3</sup>。不過，我在這裡並不想細論辯證法或四句的問題，我只

<sup>3</sup> 關於四句否定，參閱拙文〈印度中觀學的四句邏輯〉，拙著《印度佛學研究》，台北：台灣學生書局，1995，pp. 141-175。

是要透過以上的闡述，來探究在形而上學的脈絡下的超越的分解的問題。在哲學上，特別是在形而上學方面，我們通常會把存在（廣義的存在）分為超越的存在與經驗的存在，這兩者與我在上面說的“超越”與“內在”兩個概念相應。佛教也有世間與出世間的區別，大略而言，世間是經驗的，出世間則是超越的；它還說世出世間，表示世間與出世間的綜合，是內在與超越的合一。哲學與宗教需要到這個階段、境界，才算完美。

回到佛學方面，所謂超越的分解，是在形而上學特別是存有論方面確認一個終極的原理，它與存在世間有某種程度上的關連，但畢竟是超越性格與經驗性的、內在性的事物在存在上與價值上有間隙。便是由於這種價值上的間隙，終極的原理不能直線地、垂直地與這些經驗的、內在的事物分享它自身的價值，因此需在實踐上作工夫，讓這阻隔雙方關係的間隙消除，俾超越者與經驗性能夠連繫起來，甚至結合在一起。這在兩方的哲學與宗教來說，是結合本體與現象，道成肉身；在東方方面則是天人合一，或與天地精神相往來。即是說，作為價值之源的終極真理、原理，不管它是主體性抑或客體性，在價值上與現實的經驗存在有一種本原的、原始的隔離。不過，這種在價值上的本原的隔離並不是必然的、無法突破的。我們可以通過工夫實踐或某種神秘經驗（mystische Erfahrung）與終極原理相遇合、相契接，俾能提升我們的生命價值與境界。這樣的超越性格的原理與經驗性格的存在、質體在存在特別是在價值上的區別、分離狀態，便是所謂超越的分解。在佛教與經驗世界或世間法有超越的分解關係的，有如來藏思想的如來藏自性清淨心，《大乘起信論》的眾生心或心真如、華嚴宗的法界性起心、達摩與早期禪的真性真心、神會禪的靈知真性與北宗禪的菩提明鏡心。特別是神秀

的北宗禪以菩提樹和明鏡台說超越的心，以塵埃說世間法，要前者遠離後者，其中的超越的分解的意味，至為明顯。

在超越的分解這個總脈絡下，作為終極原理的覺悟，成佛的基礎的如來藏心、真性真心、佛性要能有所作為，悟入真理而得解脫，勢必要和世間法保持一段距離；即使最後覺悟而成佛，也是和九界眾生劃清界線而成佛，甚至捨九界眾生而成佛，如天台宗人批評華嚴宗人“緣理斷九”斷除九界眾生而獨自緣入、體證真理。這樣的覺悟，便成偏覺：偏離九界眾生而成佛，而不是與九界眾生成為一體而覺悟成佛的圓覺。即使確認一切眾生都具有這如來藏心、真性真心、佛性，情形還是這樣。

## 二、關於佛性偏覺

對於上面所述具有超越的分解這種導向的佛教思想所提出的覺悟成佛的方式，我以“佛性偏覺”來概括，來突顯它的性格

(characterize)，其理據是以下兩點。一是佛性是佛教中挺重要的觀念，其重要性不低於空、中道、涅槃等；在中國佛教來說，佛性可說是最具關鍵性的觀念。天台宗智顛大師的判教，便是以有關的思想有無佛性觀為主要線索來進行。在他所判的四教（藏教、通教、別教、圓教）中，藏教與通教是不說佛性的，別教與圓教則盛談及發揮佛性的義理。他認為，佛性是我們覺悟成佛的超越潛能、必須開顯它，覺悟成佛的理想才能說。任何佛教派系的思想，在義理上與實踐上，必須涉及佛性的問題，才能周延。如上面提過，他曾強調，佛教的全部思想，最大的區別在於有說佛性與沒有說佛性：“大

小通有十二部，但有佛性無佛性之異耳”<sup>4</sup>。二是智顛以發揚佛性、如來藏（佛性即是如來藏，佛性是成就如來〔tathāgata〕人格的寶藏）思想的教法為別教，其“別”有多個意思，而偏覺的意味亦在這些意思中顯現出來：

- i). 隔絕九界眾生而成佛。佛教以眾生所生存的、存在的界域有十個層面（十界）：佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄。智顛以為，在經方面以《華嚴經》為代表的思想盡情喧染佛陀成道後所投射而成的世界亦即法界（dharma-dhātu）的崇高璀璨，只有佛能理解、領會，其他九界眾生則茫然無所知。這是佛“別”於九界眾生之意。依於此，偏覺的意義便突顯出來。華嚴法界崇高，難以湊泊，只有佛能體證，九界眾生無緣接觸、理解。因此，在對於華嚴法界的體證而得覺悟上來說，只有華嚴中人能做到，九界眾生不能做到，這便是偏覺，覺悟是偏於華嚴方面也。
- ii). 天台智顛以發揚佛性、如來藏思想的教法為別教。這“別”有隔別、歷別之意。即是，不是圓頓地、一剎那地體證存在世界的事物的空的本性，而得覺悟成佛。卻是要經歷階段，這是從時間說；同時在同一時間也只能對部分的、偏頗的存在本性有所體證，不能一下子、當下便能體證一切存在、一切法的本性，這是從空間說。因此，以佛性、如來藏為本而得的覺悟，不是圓滿的覺悟、圓覺，而是偏頗的覺悟、偏

<sup>4</sup> 智顛著《法華玄義》卷10，《大正藏》33·803下。

覺<sup>5</sup>。

有一點我很想指出：印度佛教在論及佛性或如來藏的問題時，有很強的分解意味。即是，它把佛性、如來藏與一切法、一切東西劃分得很清楚：前者是超越的、清淨的，與染污的世間法有一定程度的隔離。後者則是經驗的、不淨的，對人的覺悟、得解脫而成佛，有一定程度的障礙。而中國佛教的佛性、如來藏思想則未有把超越的佛性、如來藏和經驗世界區分得那麼清楚，雙方的界線比較模糊<sup>6</sup>。關於這點，我謹在這裡舉一些文獻來例示一下。限於篇幅，在印度佛學方面我只選取《勝鬘經》、《寶性論》與《佛性論》三部經論來說。至於一直為學界所重視的《大乘起信論》，由於討論已多，在這裡也就不提了。在超越的、清淨的佛性與經驗的、不淨的東西被分隔開來的義理脈絡下，所謂覺悟便只能就對於佛性的明覺說，覺悟不能同時兼及於佛性之外的種種世界事物。人只集中於自身所本具的佛性覺悟，不能對於其他東西的本性（空、緣起的本性）覺悟，這便有所偏，偏於佛性也<sup>7</sup>。這便是佛性偏覺。這種意義下的佛性，

<sup>5</sup> 要注意這裡所說對於部份的、偏頗或偏歸一邊的覺悟，並不是指一切存在、一切法的本性、空的真理可以切割成部分，而偏覺是指對真理的一部分覺悟，不是完全覺悟。這是由於真理是一個整體，不能被分割成部分，因而逐一部份去覺悟。此中的意思無寧是，偏覺不能就存在世界的整體去覺悟真理，而只能從世界被切割成部分而漸次地、一部分一部分地去覺悟。這種覺悟是偏覺，不是下面要論述的圓教。這種偏覺顯然有分裂世界、法界之嫌。

<sup>6</sup> 例如天台宗智顛在其《法華玄義》中把煩惱與涅槃、生死與涅槃等同起來，在印度佛學中便非常少見，只有少數文獻如《維摩經》

（[Vimalakīrtinirdeśa-sūtra](#)）是例外，它強調淫怒癡即是解脫。

<sup>7</sup> 對於佛性覺悟，是覺悟到它是一超越性格的能動的主體，對於其他東西的本

作為覺悟者與被覺悟者（兩者其實是在內容上同一的東西），便很像我所提的現象學中而有宗教義的自我設準中的本質明覺我。

《勝鬘經》的關聯到佛性或如來藏問題的最重要觀點，是提出兩種如來藏；空如來藏與不空如來藏（*tathāgatagarbha-sūnyātā*）表示如來藏的本性是空，而不是一形而上的實體（Substance）。不空如來藏（*tathāgatagarbha-aśūnyātā*）並不表示與空如來藏相矛盾，而是強調如來藏具有種種功德（*guṇa*）以教化、轉化眾生。這“功德”觀念在該經典中非常重要，被高調地作為方便法門提出來。其中有如下的說法：

為攝受正法，捨三種分。何等為三？謂：身、命、財。

這是說，為了受納得正確的教法，我們要犧牲（捨）三種一般人認為是寶貴的東西：身、命、財。捨身方面是：

生死後際等，離老病死，得不壞常住、無有變易、不可思議功德如來法身。

捨身即是要超越、克服我們的物理軀體上的老病死諸種現象，這些東西都是有為法、有生有滅。我們不要癡戀自己的物理軀體，要達致具有常住性、不變性和殊勝功德的精神法身（*dharmakāya*）。捨命方面是：

生死後際等，畢竟離死，得無邊、常住、不可思議功德，通達一切甚深佛法。

性覺悟，是覺悟到它們的法性（*dharmatā, dharmatva*）、空性（*sūnyatā*）、緣起（*pratītyasamutpāda*）的本質。

捨命像捨身那樣，要突破物理軀體的限制，了悟佛教的真理，貫穿到它的根深蒂固之處。捨財方面是：

生死後際等，得不共一切眾生，無盡無減，畢竟常住、不可思議，具足功德，得一切眾生殊勝供養<sup>8</sup>。

捨財也是一樣，不貪著錢財，要努力修行，獲致不與一切眾生相共有的殊勝之點，最後必能得眾生的供養，維持生活所需。錢財再多也沒有用。最後一段文字特別提到，在物理軀體或色身之外，所謂“生死後際”，得到與一切眾生不共同分享的功德。這是哪一種功德呢？經中沒有明說，但既然不共於眾生，這功德必定有特殊的性格、功能，對覺悟成佛的理想有密切的關連。這裡頗有“偏”的意味，在覺悟成佛方面有所偏，偏於修行人自己一邊，這便是偏覺。

至於其他兩論，《寶性論》強調一切眾生都具足如來藏、佛性，它是本來清淨；要得覺悟，只需恢復它的本性便可。這部文獻也提及《勝鬘經》所闡發的如來藏的空性與不空性，並明顯地以功德來解讀不空。對於功德問題，在佛教論典之中，這部文獻提得最頻，也最著力於功德的宗教功能。這點可以說是《寶性論》的一種特色。《佛性論》則強調佛性本來清淨，不為不淨法所污染；又明確地說不空如來藏中的“不空”是具足功德義，並說法身（dharma-kāya）與應身（nirmāṇa-kāya）各有四種功德。又此論傳為世親（Vasubandhu）所作，不管作者問題是否如此，此論實質上展示了某種程度的唯識學（Vijñāna-vāda）的內容，如論三性，說唯識智，在心識方面區分心（六識心）、意（阿陀那識）、識（阿梨耶識）。由於此論說及心、

<sup>8</sup> 以上三段《勝鬘經》的引文，見《大正藏》12.218 下-219 上。

意、識的區分，若視之為唯識學文獻，則應是在較後期成立者。

以上所述，是印度佛學中強調佛性或如來藏心的佛性偏覺的義理形態。這種義理形態傳到中國，受到高度的重視，特別是在禪學的發展方面。禪學由菩提達摩（Bodhidharma）開始到五祖弘忍，及弘忍以後由神秀所開拓出來的北宗禪，都屬於這種義理形態的佛教教法。它的特徵在於先透過一種超越的分解的方式以建立一清淨的真心真性，作為我們的成佛的超越基礎（transzendentaler Grund）。由於種種後天的、經驗的、無明的因素所障礙，致我們不能覺悟和顯現這種清淨的真心真性，而沈淪於塵俗的凡夫層面。我們要做的，主要是如何追蹤到察識（逆向的察識），到這種先驗的（a priori）真心真性，而當下予以把握，把它擴充開來，實現出來，最後便能覺悟而成佛。上面只省略地闡述了印度方面的佛性或如來藏思想，至於後來的達摩禪與北宗禪的有關說法，則留待後面專節中探討。在這裡我想就佛性偏覺的義理形態作關聯著判教的一點提示：華嚴宗法藏的判教中的大乘終教，便屬這種佛性偏覺的思想模式；就緣起的觀點來說，真如緣起是這種模式；法藏自己所提的法界緣起，則不屬這種思維形態，而接近後面專節要探討的佛性圓覺的形態<sup>9</sup>。至於以達摩為代表的早期禪和以神秀為代表的北宗禪，如上面所說，與佛性偏覺在思維導向上有密切的關連，但法藏未加留意。以下我要分節探討佛性偏覺這一導向所能概括的各派思想。

### 三、如來藏系的自性清淨心

<sup>9</sup> 實際上，華嚴宗的圓教在某種內容來說，也可與佛性圓覺相通。關於這點，下面會有交代。

首先我們看如來藏系統所說的自性清淨心（prakṛti-parisuddha-citta）的清淨覺悟成佛的思想。這個思想體系概括多部經典與論典。經典方面有最受注意的《勝鬘夫人經》（《勝鬘師子吼一乘大方廣方便經》Śrīmālādevī-simhanāda-sūtra, “Lha-mo dpal-phreñ-gi señ-gehi sgra” shes-bya-ba theg-pa chen-poñi mdo）、《如來藏經》（Tathāgata-garbha-sūtra, Rgya gar skad du / Ārya-tathāgata-garbha-nāma-mahāyāna-sūtra / Bod skad du / Hphags pa de bshin gśegs pañi sñiñ po shes bya ba theg pa chen poñi mdo）、《大般涅槃經》（Mahāparinirvāṇa-sūtra, Yons-su mya-nān-las-hdas-pa chen-poñi mdo）、《無上依經》（Anuttarāśraya-sūtra）、《央掘摩羅經》、《楞伽經》（Lañkāvatāra-sūtra）。論典方面則有《大乘莊嚴經論》（Mahāyāna-sūtrālamkāra）、《佛性論》（Buddhatā-sūtra）、《究竟一乘寶性論》（Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra, Theg-pa chen-po rgyu bla-mañi bstan-bcos (rnam-par bsad-pa)）、《大乘起信論》。另外，有些學者也把《華嚴經》（Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭvāya-sūtra, Saṅs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu rgyas-pa chen-poñi mdo）、《大寶積經》（Mahāratnakūṭa-sūtra, Dkon-mchog brtsegs-pa chen-poñi chos-kyi rnam-graṅs leñu stoñ-phrag-brgya-pa）、《不增不減經》（Anūnatvāpūrnatvanirdeśa-parivarta）、《大乘法界無差別論》（Dharmadhātvaṣeṣa-śāstra）等列入如來藏系統中。

如來藏既是自性清淨心，則當我們說起自性清淨心，便是指這如來藏而言；即使其他東西有清淨性與心靈義，也不會混淆過來。從文獻學（philology）特別是字源方面來看，我們可以把 tathāgatagarbha 拆分為 tathā-āgata-garbha。tathā 是如是這樣，真理

如是的意思，亦即是真的。āgata 即是來到之意。gata 是梵文動詞語根 gam 的過去分詞，是去之意，在這分詞前加 ā，是與 gata 相反的來或 come 之意，來的梵文動詞語根正是 ā-gam。對於 garbha 則指胎，這胎可以生長出豐富的東西來。所有這些部分連在一起，其意是；人證得菩提智（bodhi）、領悟到空（śūnyatā）的真理，可以說是從真理而來，以真理作為他的本質。而胎這個藏（寶藏），是可以產生如來的。於是，如來藏是指成就如來的人格之寶藏。也可以說，如來藏是成就如來人格之潛能。因而在大乘佛教文獻中有“佛性隱是如來藏，顯是法身”的說法。“法身”（dharmakāya）指由佛性顯現自己而成的精神性的主體。法身潛隱狀態，即是如來藏。這樣說如來藏，好像以它具有體性的意味，好像可以通到形而上的實體方面去，其實不然。如來藏有很強的精神的意義，但畢竟不是精神實體，不是實體主義的路向，而是非實體主義的路向。

以下我要集中探討如來藏思想的成立的意義，這有三點可說。第一，如來藏是覺悟成佛之寶藏，是成佛之潛能。在這個意義下，確定如來藏是成佛之潛能，可以替眾生的成佛理想確立一種形而上的超越依據。如來藏不是經驗界的東西有相對性、時間性和空間性；它作為一種覺悟成佛之潛能，內在於眾生之中，這自然不表示眾生已經得到覺悟，證得佛果。這內在性只表示眾生有成佛之可能、機會，他還是要不斷修行，累積功德（guṇa），這不必只是一生的事，卻是要累世修行，甚至歷劫（kalpa）修行，才能讓如來藏發出火花，燃燒起來，最後放大光明，證得佛果。第二，如來藏是一種潛在的主體性，是佛性、真心、清淨心。所謂主體性（Subjektivität）是從超越性格方面說。通常我們說主體性，是經驗性的主體性（empirische Subjektivität），這是一種主體的心理狀態，它的功能是感覺，概括

一切喜怒哀樂愛惡欲等感覺能力，其作用有時空性。超越的主體性（transzendente Subjektivität）則超越時空性，恆時在動感之中，沒有止息之時，只有顯現不顯現之別。第三，如來藏作為主體性，是最後的實在，處於最基要的層次，不能被還原為比它更為根本的東西。這點很容易使人將這如來藏與婆羅門教（Brahmanism）所提的梵（Brahman）和我（ātman）混淆起來，以為雙方是同一東西。實在說來，雙方有非常明顯的差別。如來藏是最高的真實（highest reality），但不是實體（Substance），不是那具有常住不變義的自性（svabhāva）。它不是實體主義（substantialism）的導向，而是非實體主義（non-substantialism）的導向。老子所說的道、儒家所說的天道、天理、天命都是實體形態，基督教的上帝和柏拉圖（Plato）的理型（Idea）都是實體。作為主體性、終極主體性的如來藏不是實體，但卻是實在，而且是最高的實在。這實在是真實不虛妄的意味，不是實在論（realism）所說的客觀實在。如來藏不是如一般所說的實體那樣，埋藏在現象的背後，作為一種基體（substratum）來支持它們，呈現寂靜的狀態。它無寧是一充滿動感（Dynamik）的主體性，其本性、本質仍是空的主體性。

關於這點，我想在這裡多說幾句，澄清一些似是而非的論點。如來藏既是成佛、成如來的潛能，而覺悟成佛是心的活動結果，因為心能活動，能發動行為，使人捨染成淨，故如來藏是心能，是活動的狀態的主體性。嚴格地說，它不具有體性，更不是形而上的實體。它是活動，而不是存有。如來藏是絕對性格，超越一切相對的、比較的考量，是夙然獨立的。它與佛陀與原始佛教所說的“無我”（anātman）思想並不矛盾。“無我”的我是個別自我、個體生命，是私欲、私念、煩惱的載體。人有自我意識，也有自我的潛意識，

這便是唯識學所說的末那識（mano-vijñāna）。這種自我意識會讓人生起我的想法，而貪著自我，排拒非我，或貪著自我所有的東西，排斥非我所有的東西，而使世界分裂。如來藏不是這“無我”的我，卻是證取無我真理的主體性。它能起用，發而為智慧（buddhi），照見生命中的無我性格。這個體證無我真理的如來藏，有時亦確被說為我義。但這是另一層次的我，是超越我、法的相對性的絕對的大我。傳為無著（Asaṅga）所著的《大乘莊嚴經論》

（Mahāyānasūtrālamkāra）說：

偈曰：清淨空無我，佛說第一我，諸佛我淨故，故佛名大我。

釋曰：此偈顯示法界大我相。清淨空無我者，此無漏界由第一無我為自性故。佛說第一我者，第一無我謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。諸佛我淨故，故佛名大我者，由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我。由此義意，諸佛於無漏界建立第一我，是名法界大我相<sup>10</sup>。

這裡明顯表示，此“大我”實以“無我”為本性（自性），而“無我”即是清淨真如、真理，故這大我是以無我的真理為根本性格。即是說，大我實已超越、摧破私欲、私念的我所張羅起來的種種藩籬、網絡，直證這種我體的本性為空，不可對之起執。這種我體的空的本性，即是真理，是無我的真理。《大般涅槃經》

（Mahāyānaparinirvāṇa-sūtra）說：

諸法無我、實非無我。何者是我？若法是實，是真，是常，是主，是依，性不變易者，是名為我<sup>11</sup>。

<sup>10</sup> 《大正藏》31·603下。

<sup>11</sup> 《大正藏》12·379上。

這段文字顯示另一層次的超越的主體性或真我。它有實（實在）、真（不虛妄）、常（常住性）、主（自主性）、依（為諸法的依據），和不變易的性格。這其實是如來藏我、佛性我。

#### 四、如來藏的普遍性與現起問題

如來藏作為一覺悟成佛的超越依據，普遍地存在於一切眾生的生命存在之中，眾生是平等地具有此一覺悟成佛的能力的。問題是眾生能否和如何將它顯發出來。從現實的角度看，眾生都是凡夫，都充滿著種種苦痛煩惱、顛倒見解。但這並不表示眾生的生命本質。他們的本質，應在於如來藏的內在性方面。只要一朝能顯發這如來藏，眾生即能當下覺悟，而得解脫。《華嚴經》有云：

無眾生身如來智慧不具足者，但眾生顛倒，不知如來智。遠離顛倒，起一切智、無師智、無礙智。……如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中。……云何如來具足智慧在於身中，而不知見？我當教彼眾生，覺悟聖道，悉令永離妄想、顛倒、垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異<sup>12</sup>。

這裡提到如來智（慧），與一切智、無師智、無礙智、無相智慧並列，謂俱有於眾生生命中，眾生只是不知而已。這些智慧雖有種種不同稱法，都是同一的覺悟智慧，與佛所具的無異，都是使人成就如來、佛性的人格的根本能力。《華嚴經》在後面才正式提到“如來藏”之名<sup>13</sup>。這如來藏應是如來智，故亦應具足於眾生的生命存在之中。

<sup>12</sup> 《大正藏》9·623下～624上。

<sup>13</sup> 《大正藏》9·631上。

不過，由如來藏到如來智，有一細微的思想歷程。說藏（garbha）是從根源方面著眼，說智（jñāna）則是從勝用上說。若以體（substance）與用（function）的範疇來說，則如來藏是體，如來智是用。《華嚴經》所強調的，是智、用方面，對於如來藏的體性（體性是借說）一面，只約略一提而已。可見其中的如來藏思想尚未成熟。

另一經典《大般涅槃經》則直言如來藏即是佛性，即是我，一切眾生都具足這個主體能力：

我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。……如彼貧人，有真金藏，不能得見，如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性<sup>14</sup>。

即是說，如來藏作為一成佛、成如來的主體性的潛能，普遍地內在於一切眾生的生命存在中。眾生之所以仍是眾生，是由於未覺察到有這寶藏，而將它顯現出來。為甚麼未覺察到呢？經說是“無量煩惱所覆”。經中多處強調一切眾生悉有佛性，亦即說一切眾生悉有如來藏，即使是最愚癡的一闍提（icchantika），也有佛性。雖然如此，由於眾生有無量罪垢，致佛性不能顯現。經中說：

一闍提雖有佛性，而為無量罪垢所纏，不能得出<sup>15</sup>。

要注意的是，經中一方面說一切眾生悉有佛性，一方面又說眾生有無量煩惱，前者為後者所覆蓋，不能顯露，故眾生只以凡夫的姿態出現，而不以覺者或佛的姿態出現。按在這裡很能顯示佛性或如來

<sup>14</sup> 《大正藏》12·407中。

<sup>15</sup> 《大正藏》12·419中。

藏的超越的分解義。超越是指佛性、如來藏具有超越的性格，分解是指這佛性、如來藏和現實的經驗性的事物分離開來，雙方不是同體，而是異體。同體是一物二面之意，即是，雙方是同一東西，同一質體，但以不同的方式顯示出來。異體則是不同的東西、質體的相互分開，它們不單是在時間上、空間上分開，更重要的是，它們各自保有其內容、性格，即使兩者被存有論地放在一起，還是沒有交集，像水與油，始終是相互分離狀態，不能混融在一起。超越的佛性與經驗的罪垢雖然碰在一起，但雙方沒有存有論上的交集，佛性仍然是清淨的佛性，罪垢仍然是污染的罪垢，始終呈分離狀態。即使在佛性為罪垢所掩蓋，不能顯露出來的情況，還是不能相互滲透，相互融合。這便是超越的分解。超越是就佛性作為一超越的主體性而言。進一步說，佛性與罪垢的“有”、“存在”，是不同的。佛性的有，是超越的、本質的存在，這存在性超越時空、範疇；罪垢的有，則作為一種經驗性格的東西而存在，存在於時間與空間中，受到思想範疇的作用，以至規限。這兩種有、存在，在層次上並不相同。以中國傳統哲學的詞彙來說，佛性是理上有，原理上有；罪垢則是事上有，實然地有。兩種“有”出現在不同的層次，這便是超越的分解。

由理上有、原理上存在很自然地會想到現起、實現的問題。眾生理上有佛性或如來藏，並不表示如來藏已實現出了，在經驗的現象中顯現出來，這是事上的現起（pravṛtti）問題。這個問題可以追溯到唯識學的無漏種子的說法，後者在功能上相當於如來藏，兩者都是覺悟成佛的基礎。這些種子（bija）得到適當的條件，才會現起，得到覺悟而成佛。關於無漏種子的現起，唯識學提出正聞熏習說，如上面所說過。這種熏習的可能，依於閱讀佛典，最好能碰到現成

的佛、菩薩開示佛法，能夠聆聽。不過，這些條件都是經驗性格，沒有必然性的保證。故正聞熏習作為一種機緣來說，是經驗性的、偶然性以至實然性的。你能否遇見現成的覺者在說法，是你的造化，這便有開顯覺悟的可能性，若遇不上，也沒有辦法。這樣，成佛成了靠外緣來決定的活動，不管當事人如何企求，如何盼望，甚至如何努力，也沒有用。這種觀點不能確立自主自律的成佛理論。

另外，正聞熏習的主角佛、菩薩，初時都只是一般的眾生、凡夫而已，他們之能夠成為佛、菩薩，也需要現成的佛、菩薩這正聞熏習的載體才成，他們的無漏種子才能現起。這樣不斷上推、上溯，可至於無窮。這便出現無窮追溯的理論困難。因此，唯識學的這種說法是行不通的。

如來藏的現起並無這樣的困難。它是自緣現起的，不是如唯識學所說需要有正聞熏習這種他緣而得現起。即是，唯識學所說的無漏種子要藉他緣才能現起，而如來藏自身內部便具有一種促發自己現起的力量。《大乘起信論》便明顯地提到這點。它用“自體相熏習”這種字眼來說這自我促發或自緣現起；它也用“眾生心”或“本覺”來說如來藏和佛性。本覺指本來就具有的覺悟潛能，它本來就具有一種無漏的功德或清淨的功德，後者能發出一種力量，以進行自我熏習。因此，這叫做“自體相熏習”。《大乘起信論》說：

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，恆常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦，樂求涅槃，自信己心有真如法，發心修行<sup>16</sup>。

<sup>16</sup> 《大正藏》32·578中。

即是說，我們本來便有無漏的質素，又能積聚不可思議的、殊勝的業力，這兩者作為一種對象或外境，可牽引眾生心或如來藏，讓後者產生一種力量，在生命存在內裡進行自我熏習，使自己遠離苦惱，而趨赴涅槃，因而發心修行，生出世求道心，最後令自己覺悟成佛。由於眾生都具足這自體相熏習，在這方面可以說超越的和絕對的平等性。眾生一方面有成佛的潛能，另一方面有顯發這潛能而趨向覺悟之域的能力。這都可以說真正的平等性。

這是眾生的超越的賦稟，另外又有後天的氣質相交涉。這個問題比較複雜。從原理上說，每一個眾生都具備如來藏心，他們都具有成佛的基礎，而且每人都有自體相熏習，自己能熏習自己，產生智慧，照見真理。但落在現實的層面，每一眾生能否做得到呢？這就不是簡單的事，因為後天的氣質的影響是很大的。在這一點上，各人所稟受的氣質不同，有些人清明，較能體證真理；有些人昏濁，生命的障蔽多，對體證真理造成障礙。《大乘起信論》便這樣說：

無量無邊無明，從本以來，自性差別，厚薄不同。故過恆沙等上煩惱，依無明起差別，我見、愛、染煩惱，依無明起差別<sup>17</sup>。

眾生從久遠以來便有無量無邊的無明氣質，無明程度不同，各人體證真理的情況便各異。無明厚，則難以體證、無明薄，則易於體證。依據眾生在無明上的享受，便有不同的煩惱。故即便眾生都平等地具有如來藏或本覺，同樣具備自體相熏習力，但由於後天的氣稟清濁不同，對覺悟的或遲或早，會構成重大的影響。

<sup>17</sup> 《大正藏》32·578中～下。

## 五、華嚴宗的性起思想

以下我們看華嚴宗的超越的分解的哲學路向，我分兩個重點來說：性起與法界緣起。在中國佛教以至印度佛教方面，以最複雜的內容和多元性思維著稱的，當推華嚴宗。此中的緣由，我想主要可就兩點來說。其一是華嚴宗的思想分幾個階段發展，最後才成熟起來。另一是華嚴宗的祖師或核心人物較多，他們各有自己的思想上的創發，在創發中也看到沿承脈絡，最後終於成就這一規模宏大而又璀璨的思想體系，呈現出一華采四溢的華藏世界<sup>18</sup>。此中的祖師或核心人物有杜順、智儼、法藏（還有他的同門新羅的義湘、元曉）、李通玄、慧苑、澄觀、宗密，其中尤以法藏、澄觀和宗密為重要。他們的重要著作有杜順的《法界觀門》、智儼的《孔目章》、法藏的《華嚴五教章》（又作《華嚴一乘教義分齊章》）、《探玄記》、《遊心法界記》、《大乘起信論義記》、澄觀的《華嚴隨疏演義鈔》、宗密的《禪源諸詮集都序》、《原人論》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《華嚴經行願品疏鈔》等，著作很多。以上諸人除了自己有個人的創意

<sup>18</sup> 在我國思想界，最欣賞華嚴宗的光彩奪目姿態的，要數方東美與唐君毅二位。方先生以美學的觀點或視角來看華嚴宗的富麗堂皇氣派，重於描繪而少說理。唐先生則重於說理，把華嚴宗的法界的事物的重重向各方投射而又吸收各方的迴響的深微關係說得廣大而又深密，事物的空、有兩邊相互蕩奪對方的存在性而最後歸於寂然無相的辯證思維方式刻意描劃，令人有深刻的印象。他對華嚴宗的判教說也有詳盡而周延的說明，特別對於頓教之被定位於五教之中有同情的理解，然這一點本來便讓人難以信服。方先生的說法見於他的《華嚴宗哲學》（上、下冊台北：黎明文化事業公司，1982）中；唐先生的說法則見於他的《中國哲學原論原道篇》（卷三，香港：新亞研究所，1974）中，其中有三章是專論華嚴宗的（pp.1244-1268，1269-1288，1289-1311）。

外，也吸收了《華嚴經》、唯識學和《大乘起信論》的義理資糧。法藏早年便習唯識學，又參加過玄奘的譯場，其後則退出，自己開宗。而宗密除了是華嚴宗的祖師外，同時是禪的祖師。他們二人的學問非常宏闊。

性起與法界緣起有密切的關連，是對應著天台宗的性具說的。它的要旨是，萬法的生起，都依於作為最高主體性的真心。此真心即是佛所自證的法界性起心或第一義心。都在一種相即、相攝、相入的大緣起中，而依這真心而現起。就價值言，這真心是純淨純善、無染無惡。但眾生有染有惡，那是未有同於佛的自證的緣故。如有此自證，則無染無惡。故這染與惡，是在理上沒有實在性，它是畢竟空的。故眾生在現實上所有的染與惡的成素，只是依真心而起，而呈現於識心面前，不是真心的本質，不是它所本有。故就理而觀，都是空的。就諸法的事相來說，有種種姿態，亦有染惡等相，但是不能說到它所依之以起的真心的體性方面，也不能這樣說起。起是就萬法依真心真性而起上說，這是真心真性的作用。宗密在他的《華嚴經行願品疏鈔》卷一說：

性起者，性即上句真界，起即下句高法。謂法界性全體起為一切諸法也。法相宗說真如，一向凝然不變，故無性起義。此宗所說真性，湛然靈明，全體即用，故法爾常為萬法，法爾常自寂然。…一切諸法全是性起，則性外更無別法。所以諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通。法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界。相即相入，無礙鎔融，具十玄門，重重無盡，良由全是性起也。…依體起用，名為性起<sup>19</sup>。

<sup>19</sup> 《續藏經》7·798上。

按性起即是法性（*dharmatā, dharmatva*）的起現法界（*dharmadhātu*）中的諸法。法性是理，但華嚴宗了解法性，不單是理，而且是心。若只是理，則是靜態的（*static*），不能活動，因而不能起現諸法。宗密指評法相唯識宗的真如是“凝然不變”，即指其真如或真理只是理，不是心，故為凝然，不能活動而起現諸法。另外，要注意的是，華嚴宗所說的法性或真如（*tathatā*）則不同，它一方面是理，另一方面又是心，心能活動，“湛然靈明”，因而能發揮其功用，起現諸法。華嚴宗說性起，所起現的，是法界緣起的無礙自在的諸法，每一法（*dharmā*）都具有其特別的存在價值，不能為其他法所替代，故這性起純然是價值義、理想義、現象學義（*phänomenologische Bedeutung*）。實際上，此中所起現的，是佛在他的海印三昧中所示現的法界的分子的種種樣相。佛能作這樣的示現，是已證得真性、法性、佛性或終極真理的緣故。而所起現的，實際是他在長時期中耐心修習所累積得的圓明性德在客體方面的反映。宗密謂性起是“依體起用”，此中的體即是真性、法性、佛性，也就是真心。

有一點非常重要：這裡說真心或佛性起現一切法中的“起現”，或性起的“起”，並不是在物理的層次依因果律而得的生起，或產生，如母雞生蛋那樣。宗密也沒有這樣說的意味。他說“依體起用”，故這種起或起現，有形而上的意義。但這又大不同於上帝創造世界那種創生的動作。這裡沒有從無中生有的生，作為體（就宗密的“依體起用”的字眼說）的真心、真性、真如並不生起、自內部生起諸法。法藏有真如隨緣不變，不變隨緣的說法，若把這個意思連同“依體起用”來理解，則真心或真如只能作為一種萬法起現的憑依因而已。真心、真如只提供萬法一種憑依、依傍，俾後者能起現，能生起而呈現；生起萬法的，別有所在，不是真心、真如。

但這別有的“所在”是甚麼呢？華嚴宗未有明說，依解讀佛典的一般慣例，對於那些找不到來源的負面的東西，只能訴諸無明（avidyā）。但這裡所涉及的萬法、諸法，不是負面的東西，而是有價值義、現象學義的東西。問題便因此變得更為複雜。我們可順著在這一點上的關注，由性起轉到法界緣起的問題方面去。

## 六、法界緣起

這是華嚴宗所說的緣起。按緣起（pratītyasamutpāda）是佛教的根本義理，它的另一面的說法是性空（svabhāva-sūnyatā）。這法界緣起又稱法界無盡緣起、一乘緣起。要理解華嚴宗的這種緣起的義理，我們最好是把佛教不同學派的緣起觀提出來，採揭它的要義，以與華嚴宗的法界緣起相比較，才能清楚。佛教的緣起觀，有五種不同說法；八不緣起、業感緣起、阿賴耶緣起、真如緣起和法界緣起。先說八不緣起。“八不”是龍樹（Nāgārjuna）的中觀學（Mādhyamika）的重要論題，表示對事物的生、滅、常、斷、一、異、來、去等八個範疇（Kategorie）的否定：事物沒有自性的生、自性的滅、……。<sup>20</sup>這是說，生、滅等活動不可能以自性（svabhāva）

<sup>20</sup> 參考龍樹的《中論》（Madhyamakakārikā）：

anirodhamanutpādamanucchedamaśāsvataṁ/  
anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam //

此偈錄自 Kenneth K. Inada, Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993, p. 38.

鳩摩羅什（Kumārajīva）的中譯作：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）。（《大正藏》30·1下）

的立場看。即是，“八不”是要否定自性立場的生起、消滅等現象，我們看不到有具有自性的東西，被生起、被滅去等。我們也可以說，“八不”並不否定緣起現象，但這緣起必須是無自性的緣起。“八不”並沒有正面地解釋緣起，我們只是從它對自性的否定中，間接地看到它對緣起的看法，即緣起的基本性格必須是無自性的，這其實是一種虛說的緣起理論。

業感緣起是小乘佛教的緣起觀。小乘佛教以為，現象、事物的生起與變化，是依於人的惑、業、苦三者因果相續而成立的。所謂“惑”是指人所具有的種種無明的顛倒見與煩惱，這些東西往往會使人使出種種惡事，這便造就了人的惡業，以此惑為因，帶出惡業的果。而惡業又會召來生死苦果，於是業又為因，苦又成了業的果。人受到生死苦果，於是不斷在輪迴的界域中打滾，起惑造業，再受各種苦痛煩惱折磨，由是惑、業、苦這個因果的串鏈相續不斷地發展下去，而現象界的事物的生滅變化便附隨著這生死苦果而說。這便是小乘佛教的業感緣起說。

阿賴耶緣起是唯識學（Vijñāna-vāda）的緣起觀。唯識學認為人的第八阿賴耶識（ālaya-vijñāna）是生命存在和現象世界的中心。在阿賴耶識中累積了無量數的各式各樣的種子，這些種子若現行起來，便會成為各種具體的行為和種種不同的事物。即是，人的行為以至現象界都是第八阿賴耶識的種子在遇到適當機緣、條件後現起的。這種說法以阿賴耶識為緣起的基礎，所以叫作阿賴耶緣起或賴耶緣起。唯識學認為阿賴耶識裡藏有無量數的精神性的種子，這些種子的性質不一樣，有清淨與染污的分別。當這些或淨或染的種子遇上適當的機緣、條件，便會由潛藏的狀態變成實現的狀態，這樣便構成我們的行為與我們在其中活動的環境，和我們所接觸到的外

境。這種對緣起的解讀便是阿賴耶緣起。

真如緣起又作如來藏緣起；真如即是真如心或真常心。這種緣起指事物的生起是以真如或如來藏為基礎或依據。即是說，現象界的種種事物是依於真如或如來藏而生起的。這個意思較為曲折，我們就以積極倡導這種緣起的《大乘起信論》的說法來解釋。《大乘起信論》有“眾生心”的說法，這相當於如來藏。眾生心是覺悟的基礎，其基本性格是清淨的，但它會受到外界各種無明因素所煽動，使內部出現分裂。如大海本來是平靜的，但不知從哪裡吹來一陣風，使水面生起很多微細的波紋，海水不能再維持它原來平靜的狀態。海水因受風的影響而生起變化，眾生心也是如此，它受到種種無明因素的影響，讓自己分裂出一種生滅心或心生滅門。眾生心在分裂出生滅心後，自身仍以真如心或心真如存在<sup>21</sup>。這生滅心可生起種種染法和淨法，真如緣起就是在這種情況下說的；即是，染法和淨法都依生滅心為緣而被生起<sup>22</sup>。而生滅心本身是附屬於眾生心，它是由眾生心受到外界無明的因素所影響而分裂出來的。因此，緣起是就生滅心而說的，這與唯識學的阿賴耶緣起以阿賴耶識種子為緣起的基礎有著明顯的不同。此外生滅心既附屬於眾生心，我們也可以說眾生心才是緣起最終的基礎或依據，而眾生心即是如來藏、佛性，所以我們也叫這種緣起為如來藏緣起。

這裡始終還有一個問題作為懸案而未得交代清楚，這即是事物依如來藏或佛性而生起、起現的問題。依是依賴的意味，只是提供憑依的作用，而不是如母雞生蛋的那種方式。若只是憑依的作用，

<sup>21</sup> 在《大乘起信論》來說，真如心即是心真如。二者都表示理與心的等同關係。

<sup>22</sup> 由生滅心生起的染法和淨法，是相對義，都是所謂生滅法。即是說，這些法都是現象義、經驗義，不是超越義，因而沒有絕對的性格可言。

則事物的成立應有其直接的生產者，憑依不是生產，不是如阿賴耶識把種子投射到外面而起現事物，這可說存有論與宇宙論。倘若只是憑依，則不可能有生產、存有論、宇宙論那種意味。

現在我們可以詳細論述法界緣起了。首先，我們要提出，前面三種實說（不是八不緣起的虛說）緣起有一共同點，即它們都是從現實層面來展開緣起的作業。這現實層面的緣起並不代表任何價值、理想的義涵，它們只是從現實的角度說明現象界的事物是如是如是地生起。如就阿賴耶緣起來說，當第八阿賴耶識的種子遇上各種現實的因素，亦即是種子六義中的待眾緣的眾緣或條件，便會由隱伏的狀態（potentiality）轉而為現實的狀態（actualization），由是現起而成具體的事物，這明顯是從現實的處境下說緣起，當中沒有價值、理想或現象學導向的意味。業感緣起和真如緣起或如來藏緣起亦如是。

至於華嚴宗的法界緣起，則不是從現實層面或處境來說緣起，而是從一價值的、理想的角度來說緣起的。這種緣起觀和觀照者有著密不可分的關係，這是由於法界緣起所起現出來的事物，是從修行者內在的修証工夫中映照出來。根據華嚴宗的說法，其教主毗盧遮那大佛（Vairocana Buddha）在深邃的禪定中獲致一種稱為“海印三昧”的禪定（sāgara-mudrā-samādhi）；在這種禪定中，佛將自己所體證得的關於現象世界的真相投射到這個世界中，而成就法界緣起的境界。在這種境界中，各種各類事物都處於圓融無礙的關係中，那是透過諸法的相即相入的形式而得的。整個法界或宇宙的諸法，都浸沒於這種相即相入的緣起關係中，而成所謂“大緣起陀羅尼（dhāraṇī）法”。法藏的《華嚴五教章》（又稱《華嚴一乘教義分齊章》）這樣說：

初中，由自若有時，他必無故，故他即自。可以故？由他無性，以自作故。二，由自若空時，他必是有，故自即他。何以故？由自無性，用他做故<sup>23</sup>。

此中，相即是透過空、有兩概念來說明。若以一自一他的兩面的緣起法為例來說，相即是“互相地即”、“交互地即”之意，即是“他即自”或“自即他”。“他即自”的成立，是“自若有時，他必無”，其理由是“由他無性，以自作”。即是，己方的緣起法若是居於有的、實的、肯定的、實現的狀態，則相應的他方的緣起法必居於空的、虛的、否定的、潛存的狀態，這是“他即自”。他方的緣起法處於虛位、否定位，是“無性”，因而趨順於處於實位、肯定位的己方的緣起法，後者因此而能“自作”。這是緣起法的本性如此。“自即他”的成立，則是“自若空時，他必是有”，其理由是“由自無性，用他作”。總之都是處於虛位、否定位、潛存位的一方趨順於處於實位、肯定位、實現位的一方之意。趨順（即）有依於之意。整個大緣起陀羅尼法界都依這種趨順或即的關係而成立，其結果即成就事事無礙法界。

關於法界緣起的要義是如此。若進一步探尋其中所涉的概念的邏輯性格，則可以這樣說，在法界緣起中的事象的依據而起，不是有對礙的、有定相的生起，而是無對礙的、無定相的生起。此中的關鍵點在，此種緣起所牽涉的一切概念，包括經驗的、邏輯的、數學的，與先驗綜合的，都應視為無決定性（determination）。即是說，此等概念都不指涉任何決定的意義、任何定相，因而都是非決定的概念（indeterminate concept）。由於不指涉決定的意義，因而這些概

<sup>23</sup> 《大正藏》45·503中。

念都在相依相待的關係中成立，其意義都是相對待的。舉例來說，法界緣起最明顯的例子，是六相圓融<sup>24</sup>。此中所涉及的概念，若以世間的理解來說，六相（“總別”、“同異”、“成壞”）應是先驗綜合概念，“一”、“一切”應是邏輯字，“椽”、“舍”、“瓦”應是經驗概念。總之都應具有決定的意義和定相，有決定性。但實際不應這樣理解。又在這種緣起中，具體顯示緣起事象的關係的表示式，如相即、相入、相攝，其中的即、入、攝，都不應視為決定的概念<sup>25</sup>。“即”不能作數學上的決定的等同意看。“入”、“攝”都無決定的時空相。再進一步，這些即、入、攝的關係概念，又是通過有力、無力的力用概念來說，而這些力用又不是決定的物理意義的力用，不具有時空相，而純粹是虛說<sup>26</sup>。凡此都應視為非決定的概念。否則圓融無礙的義理便不能成立。

又由於此等概念無決定性，因而不在于主客的對偶關係中。故這種緣起不是知識的對象，它無寧是實相，是佛智之所證見。每一緣起法自身都應視為一實在，是一整全，而無部分之分。就六相圓融

<sup>24</sup> 參看“六相圓融”條，拙著《佛教思想大辭典》，台北：台灣商務印書館，1992，pp.131右～132左。

<sup>25</sup> 參看“相即相入”條，拙著《佛教思想大辭典》，pp.352右～353右。

<sup>26</sup> 這裡所說的力用，若是就筆者自己所倡導的純粹力動現象學言，它既不是物理的力用，甚至也不是精神的力用，倘若這精神的力用是由精神實體所發出來的話。真正的力用、純粹力動現象學的力用，只是作為活動、純粹活動自身。宇宙萬物都是純粹力動自身的凝聚、下墮、分化而詐現（pratibhāsa）的結果。而純粹活動自身便是力用的表現；更真確地說，純粹力動既是活動，則力用已包涵在其中，不必為它在外界找一個源頭，如精神實體或物理機械體。拙著《純粹力動現象學》整部書都是環繞這個力用、力動、活動的問題而開展的。

的例子來說，每一椽必“全力”作舍，而不是“少力”作舍，故椽即此即是舍。全力表示整全，少力則表示部分也。

再深一層看此種緣起的義理根據，可說是在“空”這一基本觀念。空是自性空，是自性的否定。這是《般若經》與中觀學的說法，用以說作為現象的緣生法的本質。華嚴宗吸收此一說法，而特別用來說概念的無決定性與相對性。即是，一切概念，都在本質上是空，都無自性，因而不能有決定意義和定相，因而是非決定的，其意義只能相互依待地成立。華嚴宗的法藏且以一般來說是先驗的數學概念的“一”為例，以之不是“自性一”，而是“緣成無性一”，由此而說“一即十”。自性一即是具有由自性而來的決定意義的數目的一，緣成無性一則是作為無自性的緣起法的一，它不具有決定性。故此種緣起說的理路為，由空義以說概念的無決定性，由概念的無決定性以說緣起事象的生起及相互關聯，以遍於整個法界。這種法界緣起可說是實相在動態中呈現，而不是在空寂中呈現。而能體證以至實現這種法界緣起的真理境界的，便能覺悟成佛。

我們還可以順帶一提，華嚴宗的法界緣起和天台宗的五時判教也有密切的關係，它們都是關連著《華嚴經》（*Avatamsaka-sūtra*，簡寫）的內容而說的。按《華嚴經》中所描述的覺悟境界十分崇高，充滿理想、價值與宗教解脫意味。華嚴宗的法界緣起說即據此而作發揮，而天台宗的五時判教亦把《華嚴經》的教法放於五時中的首位，認為這是釋迦在覺悟後最初的說教內容。由於佛陀直接將他所証得的真理境界宣講，眾生都無法把握佛陀的教法，“如聾如啞”，佛陀才翻過來從佛教的基本義理說起。這也可以看到《華嚴經》的義理是偏向崇高或理想方面的，所以由此經所引申出來的法界緣起說也有這方面的傾向。而我對它的定位為“佛性偏覺”中的“偏”

與此也有關連：這種法界緣起在理解上只偏向根器較優的眾生，一般根器的眾生便難以湊泊也。關於這點，我在後面會作更詳盡的解說。

## 七、達摩與早期禪的真性真心觀

印度佛教的如來藏自性清淨心或佛性的思想傳到中國，在禪佛教一面，開拓出豐盛而又璀璨的發展。這種發展有二種形態：超越的分解與超越的綜合。超越是就那作為最高主體性的佛性說。分解則如上面提及，是最高主體與經驗世界的事物有一定程度的分離；綜合則是最高主體與經驗世界的事物合而為一，在存有論上難以把雙方分離開來，但在理解上雙方還是有其自身的走向、導向。大體上，在關連到一般人對中國佛教的禪分為北宗禪與南宗禪這兩個流派來說，北宗禪走的是超越的分解之路，南宗禪走的是超越的綜合之路。但這種說法有欠缺精確性（*imprecision*）的流弊，需要再次分判、定位。我個人的理解是，達摩（菩提達摩 *Bodhidharma*）和慧能以前（不包括慧能）的早期禪、慧能弟子神會禪和與慧能相抗衡的神秀的北宗禪，都是屬於超越的分解的導向，確認一種清淨的真性特別是清淨的真心作為成佛的主體，與上面說及的強調如來藏自性清淨心或眾生心（特別是心真如或真如心）的說如來藏、佛性經論和《大乘起信論》，以及於說法界緣起的華嚴宗，都屬於這種超越的分解的思維走向。而由慧能開始的南宗禪，包括他的後學如臨濟義玄、馬祖道一、南泉普願、趙州從諗等所強調的平常心或平常心一心的禪法，則是走超越的綜合的思維導向。其中含有弔詭或辯証成分，不是那麼好理解。這種導向與印度佛學的《維摩經》

（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）所說的諸煩惱是道場、淫念心即是解脫，

以及天台宗的一念無明法性心的思想，有很大的比較空間。至於宗密，則應列於超越的分解的走向。

超越的綜合作為一種思維方式，自不同於超越的分解，也較後者難懂。就這一點看，我們不妨先考量經驗的綜合，這是很易理解的，同時也可舉出很多事例。例如父母與子女合而為家庭，老師與學生合而為學校，都是經驗性格的綜合活動。超越的東西突破經驗性的限制，例如本於道德良知不受錢財、權力的引誘，而固窮守節，甚至損己利人，捨身取義，這內裏的確有一種弔詭的智慧在裏頭。這種弔詭的智慧具有辯證的性格，讓當事人的行為成為一種辯證的綜合活動：損己利人、捨身取義與固窮守節的綜合。構成這種辯證的綜合的雙方可以成正比例，固窮守節的決心越是堅定不移，則損己利人，捨身取義便越是要爭取更大的空間。文天祥說“時窮節乃現，一一垂丹青”是一個很好的說明：時越窮，節便越是要現，這是如孟子所說“沛然莫之能禦”的。人的現實的境遇越是艱難困苦，堅持理想的心念便是越穩固。這真是人生價值的高下的分水嶺，精神的向上升揚抑是向下沉淪，只在一念之間而已。生與死、善與惡、苦與樂、罪與福都變得無所謂，普通的道德與個人的利害考慮，沒有比這樣情況變得更為靠近的了。

以下我們看達摩和他以下的初期祖師的禪法。在這一點上，我先把總的觀察提出來：達摩喜歡說真性，他下來的祖師則傾向於真心。兩者都是真實無妄，只是在動感上，真心較真性為強。有關達摩禪法的文獻，應以《二入四行》和《達摩禪師論》為準。前者分本論與雜論，我在這裏以本論為據，而不涉入雜論。本論可代表達摩本人的思想，雜論則雜有他的弟子的意思。至於《達摩禪師論》，是日本學者關口真大發現的一個敦煌本子。我以《二入四行》為主，

《達摩禪師論》為輔，來看達摩的禪法<sup>27</sup>。

《二入四行》以入佛道有多途，要約而言，則不外理入與行入。關於理入，達摩說：

理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥符，無有分別，寂然無名，名之理入<sup>28</sup>。

所謂理入，應是在原理方面悟入。所悟入的，是眾生本來平等具有的真性，這是內在的真性，為一切覺悟的根本。或者說，所謂覺悟，是體證到自己生命中本來具足的真實之性，而顯發之。這應該是達摩禪的最基本的觀念。如何悟入這真性呢？達摩提出“藉教悟宗”。教是經典中的訓示，藉著經典的教法，以悟入佛教的宗旨：真性。

這裏有一點值得留意。“含生凡聖同一真性”明顯地是說眾生的本質，但達摩不以心說，而以性說。心是主體，性是客體，主客分際不同。以性來說眾生的本質，有把這本質置定為某種存有的傾向；而且性有時被認為是不能活動的。心則不同，它是能活動的，能表現種種有功德涵義的作用。禪門後期盛言心，這是很不同於早期的達摩之處。現在的問題是，眾生既本來具有真性，何以在現實上仍是一個凡夫，有那麼多煩惱呢？達摩以為，這是由於這真性為外在的對象與虛妄的想像所覆蓋，而不能顯發開來所致。故我們要

<sup>27</sup> 有關這兩種作品的文獻學和義理的問題，參看文〈達摩及早期的禪法〉，載於拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北：台灣學生書局，1993，pp.1-4。

<sup>28</sup> 柳田聖山編著《初期之禪史》I，《禪の語錄》二，東京：筑摩書房，1971。此書收入《二入四行》原文，我在這裏所引，即是這一原文。

“捨妄歸真”，捨棄種種纏繞生命的虛妄性，而回歸至本來的真性。“捨妄歸真”這幾個字眼非常重要，這是表示眾生本來是具足清淨無染的真性的，由於為外在因素所障礙，“為客塵妄覆”。這樣，生命中的真性與客塵便鬥個不停，而超越的分解的思維方式便於焉成立。捨妄歸真的確是達摩禪在實踐上的大原則。說到實踐；便涉及具體的工夫、行為，這需要由心來做的。但達摩在這裏並未提及心只在後面討論行入的問題時，才說“心無增減”。可見他對心的意識，是比較淡的。他所較為重視的，是客觀的性問題。

現在我要把討論集中在真性一觀念上。這真性既然以“真”來說，自然是清淨性格的。在這方面，《達摩禪師論》表示得非常清楚。它說：

以舉眼觀法界眾生，一體一相，平等無二，一等看故一種，皆是如來藏佛故，以常用一清淨心故，以常乘一理而行故，即是頓入一乘。

又說：

法佛者，本性清淨心，真如本覺，凝然常住，不增不減。

又說：

從本已來，身心清淨。<sup>29</sup>

這裏明顯地提出“清淨心”觀念。這清淨心內在於法界的眾生的生命中，等一無二，故有普遍性可說。所謂“一清淨心”，這“一”不是數目的一，卻是絕對的一，表示清淨心是一絕對的主體性。這

<sup>29</sup> 以上所引幾段文字，都出自《達摩禪師論》，這部作品載於關口真大著《達摩大師的研究》，東京：春秋社，1969，pp.463-468。

心本性，本來清淨。這與《二入四行》的真性比較，可以說是同一東西。不過，說心是強調主體一面，說性則是強調客體一面。

達摩禪經慧可、僧璨、道信而至弘忍，眉目越來越清楚。我在這裏只引一些道信和弘忍的文字，展示他們的清淨真心觀<sup>30</sup>。道信的《入道安心要方便法門》便多處展示達摩的清淨真性或清淨心的思想。在這裏略引幾處如下（所附是柳田《初期の禪史 I》一書的頁碼）：

心本來不生不滅，究竟清淨。（p.213）  
（心體）體性清淨，體與佛同。（p.225）  
心如明鏡。（p.205）  
眾生不悟心性本來常清淨。（p.205）

清淨的觀念在道信的思想中，佔很重要的位置。不過，他與上代的祖師們終有不同。他較強調清淨的心體，而少說清淨的真性。他對主體性顯然有一明確的自覺，這是與達摩的《二入四行》很不同的。

道信後的弘忍，亦即神秀與慧能的師輩，規模逐漸宏闊，努力建立寺院，接引四方學眾。他的《最上乘論》基本上亦是同一意趣，亦以清淨心為根本觀念。如其中謂：

自心本來清淨<sup>31</sup>

又說：

一切眾生清淨之心亦復如是。只為攀緣、妄念、煩惱、諸見黑雲覆。

<sup>30</sup> 道信仍略有真性的意識，但到弘忍，則純是真心觀了。

<sup>31</sup> 《大正藏》48 377 上。

但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現。故知自心本來清淨<sup>32</sup>。

又說：

此真心者，自然而有，不從外來。<sup>33</sup>

又說：

眾生佛性本來清淨，如雲底日。但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現<sup>34</sup>

此中更謂這清淨的主體性“自然而有，不從外來”。這“自然而有”不應是經驗意義的本來有之意，而應是超越意義的本來有之意。即是，這清淨的主體性不是事上本有，而是理上本有；它內在於（不從外來）眾生的生命中，有其絕對的普遍性與必然性。這樣便建立這真心為眾生覺悟成佛的超越根據（transzendentaler Grund）。眾生之所以未覺悟成佛，是經驗的外在的虛妄因素障礙所致。這在達摩來說是“客塵妄覆”，在弘忍來說是“攀緣、妄念、煩惱、諸見黑雲所覆”。覺悟成佛的關鍵，是否定這些虛妄因素，把它們轉捨掉，所謂“捨妄”、“妄念雲盡”，而回復真心的明覺。

到了這裏，弘忍已完全說心，不再說性。這顯示弘忍的禪法集中在主體性的闡揚方面，傾向客體義的真性已漸被忘懷了。這是禪法由達摩到弘忍這一早期階段的重要轉變。《二入四行》主要是說真性，《達摩禪師論》則補說真心或清淨心一面。這兩篇作品合起來看，

<sup>32</sup> 《大正藏》48 377 上～中。

<sup>33</sup> 《大正藏》48 377 中。

<sup>34</sup> 《大正藏》48 378 上。

達摩基本上是心、性兼容，但以性方為主的。道信則心、性並舉，而重點則在真心方面。弘忍則幾乎全說真心。故由達摩到弘忍，我們可以看到早期禪的發展是由客體的性漸漸轉移到主體的心上來。不過，不管是性抑是說心，它總是本來清淨的，之所以有染污、不清淨，是受到後天的經驗的客塵的影響所致。在清淨的取向上，超越的分解的導向是非常明顯的。以下我即要順著這個思想脈絡討論即清淨心是佛的實踐旨趣。

## 八、即清淨心是佛

以上是達摩及早期禪的思想，以下我要討論工夫實踐問題，這便是即清淨心是佛的總原則。這清淨心可以是佛性，也可以是如來藏，各家各派有不同的字眼，但都直指一本性是清淨無染的覺悟成佛的主體性（Subjektivität）。這工夫實踐的總的導向、走向，可以“即清淨心是佛”一命題來概括。這是超越的分解的哲學形態在實踐上的一個總綱要：我們即就這清淨心本身做工夫，自覺到自家具足這樣的主體性，而讓它在我們的日常生活中展現出來。倘若這清淨心為後天的煩惱、妄想所遮蔽，則需要對治這些煩惱、妄想，把它們克服、驅除，清淨心的明覺會即在這種對煩惱、妄想克服、驅除之際，顯露出來，回復它原來的明覺作用。這猶如浮雲聚在天空，遮擋了太陽的光輝，只要這些浮雲移離，太陽的光輝便能普照大地。

進一步和更清晰地看這個問題，我們可以說，禪法的目的是覺悟成佛，此中的著力點在心。這在禪宗來說，是一種共同的想法，沒有甚麼可爭論的。但這心到底是甚麼樣的心，則是一個極堪注意和可以充滿爭論的問題。就宗教實踐來說，這問題不外有兩個答案：是清淨的如來藏心，或是染污的識心。由此便有兩個命題：即清淨

心是佛與即染污心是佛。選取不同的命題，當然會影響整個實踐的方法與程序。這裏讓我們先對這兩個命題作一種知識論的分析。

就即清淨心是佛而言，由於清淨心即是成佛可能性，故說這命題等於說即成佛可能性是佛。這後一命題是一定的，有其必然性，佛自然是要在成佛可能性中。以康德哲學的詞彙來說，這是一分析命題；作為謂詞的佛的涵義，包含於作為主詞的成佛可能性的涵義中；或者說，佛的涵義包含於清淨心的涵義中。就即染污心是佛而言，佛是清淨的，其涵義當然不能包含於染污心中，故這命題是一綜合命題。更明顯的是，佛的清淨性與染污心的染污性剛成一強烈的對比。

分析命題不表示經驗知識，而表示一謂詞與主詞的邏輯的必然的連繫。綜合命題則表示知識，謂詞與主詞如何連結起來，不能是一種邏輯的決定，卻是涉及經驗的觀察或某些特別的智慧。說即清淨心是佛，此中當然有智慧在，這可以說是邏輯的智慧或分解的智慧。說即染污心是佛，此中涉及一種如何從染污心與清淨性所成的背反突破的思考，有弔詭的成素，這或可以說成一種辯證的智慧，或綜合的智慧。就哲學的思考言，邏輯的分解的思路有確定性；就宗教體驗言，辯證的綜合的思路能使人臻於較圓滿的真實。

達摩禪的真性觀，應該是屬於即清淨心是佛的思考。這在《二入四行》中雖未有明說，卻明顯地透露於《達摩禪師論》中。該文謂：

如是清淨心故，即此身心，名為淨土，名為淨法身。

這種思想為道信所繼承。他在《入道安心要方便法門》中謂：

念佛即是念心，求心即是求佛。……即看此等心，即是如來真實法性

之身。亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性實際，亦名淨土，亦名菩提金剛三昧本覺等，亦名涅槃界般若等<sup>35</sup>。

上面引弘忍《最上乘論》的說法，如“眾生佛性本來清淨，如雲底日。但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現。”也是同一旨趣，都是以佛為成立於清淨心或清淨的心性的顯發中，而這清淨的心性，是眾生本有的，不必外求。這種思路對禪思想有極大的影響；即神會以“靈知真性”說成佛，亦是這個方向。宗密對這種思路所成的禪法，有極深刻的印象，評價極高，以之為最根本的禪法。這可見於他在其《禪源諸詮集都序》的一段話語中：

若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本。……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。……唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門<sup>36</sup>。

這段話很能道出達摩及早期的這種禪法的本質。但它能否是“一切三昧根本”，便很難說。這種禪法所表示的，是一種分解的智慧。由這智慧設定一超越的清淨心，作為因，由此分析出作為果的佛來。就這一意義言，這清淨心似可說為是一切三昧根本。但分解的智慧的這種運用，未免把成佛的事推到超越方面去，而與日常的心識與現實的世間構成對立。這則使人有不圓滿之感。這使我們想到即染污心是佛的辯證的禪法，由此可達致淨與染超越與經驗兼收的圓滿

<sup>35</sup> 柳田聖山：《初期の禪史》I，p.192。

<sup>36</sup> 《大正藏》48 399 中。

境地<sup>37</sup>。其後慧能開出的禪法，即是這個路向。

這裏兼及一些工夫實踐的問題。達摩禪既是即清淨心是佛的思路，而這作為真性的清淨心在現實上又往往為虛妄的、染污的客塵所覆蓋，因而不能顯現；故覺悟成佛的關鍵，自然是要捨棄一切虛妄性、染污性，回歸至本來的清淨的真性。這種思考程序，仍然是分析的。由此便得所謂“捨妄歸真”的實踐方法。這是達摩禪法的另一特色。捨妄歸真是《二入四行》的說法。《達摩禪師論》說“息妄入真”，“化邪歸正”，都是同一旨趣。後來的道信與弘忍都是這種說法。如道信的《入道安心要方便法門》謂：

住是心中，諸結煩惱，自然除滅<sup>38</sup>。

弘忍《最上乘論》謂：

妄想斷故，則具正念<sup>39</sup>。

又謂：

妄念雲盡，慧日即現<sup>40</sup>。

這種實踐的觀念基礎，是把真與妄分開為兩種互不相容的範疇，真不是妄，妄不是真，妄能障真，故要捨妄歸真。這是把覺悟嚴格地

<sup>37</sup> 宗密自己也提及這種禪法。他論馬祖禪時，便謂：“即今能語言動作，貪嗔慈忍，造善惡、受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。”（《禪源諸詮集都序》，《大正藏》48 402 下）

<sup>38</sup> 柳田聖山：《初期の禪史》I，p.192。

<sup>39</sup> 《大正藏》48 377 下。

<sup>40</sup> 《大正藏》48 378 上。

限於真的一面，所表現的仍然是分解的智慧。如即清淨心是佛不同於即染污心是佛那樣，這種實踐亦不同於不捨妄而證真的實踐。後者所表現的是辯證性格的綜合的智慧。這在《維摩經》中有很清楚的表示，《壇經》也有這種傾向<sup>41</sup>。馬祖以後的禪法，更是如此了。

捨妄歸真是達摩與早期禪的共通的實踐原則。在具體的修行方面，達摩與早期禪特別是道信與弘忍有顯著的不同，即是，他並不著重具體的修法程序與技術。他提出“壁觀”，似是具體的修法技術，但壁觀不是觀壁，而是像壁那樣地堅固不移地觀，這即是凝住，目的是要把精神集中起來，觀照空理。至於他的繼承者如道信與弘忍，便很不同。道信特重“守一不移”的修法。他在敘述修行的具體方法時謂：

初學坐禪看心，獨坐一處，先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體，自按摩七八翻，令腹中嗔氣出盡，即滔然得性，清虛恬靜。身心調適，能安心神，則窈窈冥冥，氣息清冷，徐徐斂心，神道清利，心地明淨。觀察分明，內外空淨，即心性寂滅。如其寂滅，則聖心顯矣<sup>42</sup>。

弘忍則特重“守本真心”的修法。他提出具體的修習法是：

坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字。證後，坐時狀若曠野澤中，迴處獨一高山，山上露地坐。四顧遠看，無有邊畔。坐時滿世界，寬放身心，住

<sup>41</sup> 《維摩經》謂：“諸煩惱是道場。”（《大正藏》14 542 下）又謂：“婬怒癡性即是解脫。”（《大正藏》14 548 上）《壇經》謂：“凡夫即佛，煩惱即菩提。”（《大正藏》48 350 中）

<sup>42</sup> 《入道安心要方便法門》，柳田聖山：《初期の禪史》I，p.255。

佛境界。清淨法身無有邊畔，其狀亦如是<sup>43</sup>。

達摩雖強調大乘安心之法，但到底循何程序，用何方法，才能達到這個地步，並未有明說。雖說壁觀，也只是提供一個原則性的途徑而已，到底不易落實。即是，面向曠遠無人之野，或在斗室中，如何坐法，觀甚麼東西，是否還想著某些東西，或完全淘空腦中一切思想內容，都沒有明說。道信與弘忍便不同。他們分別提出的方法，都涉及技術的程序，學者較易依法修習。這可說是早期禪在修習禪道方面的一種發展。

以上闡述了達摩、道信、弘忍的禪法。他們都是即清淨心是佛的超越的分解的工夫論導向，都在現象的、經驗的世界之上置定一超越的真心真性的覺悟成佛的主體性，把這主體性從昏濁的客塵世界抽離開來，把周圍的染污因素一一掃除，以漸次地彰顯這清淨的主體性，以至於覺悟成佛的正果。此中有一懸案問題：據《壇經》所載，五祖弘忍是透過同時考量弟子神秀和慧能各自抒寫心中悟境的偈頌而決定誰是接班人的，結果他選中慧能，把衣鉢傳授給他。但據《壇經》所列出慧能與神秀的偈頌看來，慧能的悟境顯然不同於神秀，是辯證的綜合路向，神秀的悟境是超越的分解路向。前者不與弘忍為同路，後者或他所開拓出來的北宗禪反而近於弘忍，何故經中說弘忍認為神秀的修行境界未到家，而慧能的悟境為圓熟，而把衣鉢傳與慧能呢？這個禪學的宗教問題一直少有人提起，更不要說精細的研討了。以下我們即帶著這個懸案來考察神秀和他所建立的北宗禪的思維與實踐。

<sup>43</sup> 《楞伽師資記》，《大正藏》85 1289下—1290上。

## 九、明鏡心與客塵煩惱的分離

關於神秀與北宗禪法，慚愧得很，我一直沒有作文獻學上的研究。現在說這種禪法，也只是就《壇經》中所載的神秀的偈頌來理解。這樣的研究，就我自己所提的文獻學與哲學分析雙軌並進的學術研究法來說，自然不及格的。不過，我在這裏的著眼點不是學術性（scholarship），不是思想史性，而是哲學思維，故不會有太大的影響。而就《壇經》來說，我也不會涉及作者的問題，特別不會評論胡適以《壇經》是神會所作的問題。我只就《壇經》可以代表慧能和南宗的禪法這點著眼而已。另外，《壇經》有多個版本，因而神秀與慧能的那兩首偈頌在行文上也有些出入，但主要的意思則是一樣。我在這裏所據的，是載於《全唐文》中的釋法海所撰的本子。神秀的偈頌是：

身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

有關這偈頌，我們可作如下解讀。第一，這裏以菩提樹喻身，以明鏡（台）喻心，很明顯地是運用譬喻（analogy）的手法。這種手法是傳統的印度佛教所優為的，最明顯的和最為人所留意的是《法華經》（*Saddharmapundarika-sūtra*），有所謂“法華七喻”的說法。在這首偈頌裏，菩提樹、明鏡都是外物。不管我們如何把這兩者與覺悟、清淨的性格相連起來（據說釋迦族的王子在菩提樹下覺悟成佛，被稱為“釋迦牟尼” Śākyamuni），兩者都是外物，是外在的東西，這是毋庸置疑的。以明鏡來譬況心，不能不有一種把心推卻開去，視之為外物或對象之嫌。即是說，這是把心外在化（externalize）、對象化（objectify）。心是覺悟的主體，具有絕對的性格，是不能外在化的；外在化的作用會把心從絕對的性格拉扯下來，成為相對的

事物。另外，身與心同是我們的生命存在的內容，神秀偈把兩者拆開來說，以至對說，無異將生命存在分裂為二分：身與心，因而淪於身與心的二元性（dichotomy）的狀態。這破壞了生命存在的同源性、整一性。具體地說，從筆者所倡導的純粹力動現象學（Die Phänomenologie der reinen Vitalität）來說，身是作為終極原理的純粹力動（reine Vitalität）為了自我呈現而凝聚、下墮、詐現為氣，再由氣分化、詐現而成。而心方面，倘若這心是超越的明覺心，則是純粹力動直貫到生命主體中而表現的睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）；倘若這心是經驗的主體，則是純粹力動所詐現而成的氣而凝結於生命主體之中。把身心切割，即把生命存在的同源性摧毀掉。就覺悟的境界來說，心或主體性的外在化、對象化，與身、心的分離，去掉雙方的同源性，都是不能容許的。這是神秀未臻悟境的一個重要的理由。即使他後來發展出北宗禪，但也不能長久。

第二，神秀偈的重點在說心，這是可以肯定的。但他是以甚麼方式、意義來說心呢？就偈意來說，他是以超越的分解的方式，把心從經驗層的種種現象、事物分離開來，置定（posit）於一個超越的位置。康德（I. Kant）在其名著《純粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）中，運用超越的分解（transzendente Analytik）的方式，把作為思想的形式範疇（Kategorie）建立起來，置定在超越的位置，使之從經驗的現象分離開來，而具有超越的性格。但這些範疇如因果、關係之類，又不是與現象沒有交集之處，卻是它們被視為具有客觀有效性，能展示現象界的事物的普遍性相。這裏我們說超越的分解，取康德的前一截的意思，即是，它把心的超越的性格突顯出來，使它從現實界的事象的經驗性格析離開來，把心置定於一個超越的層面或位置中。這樣，超越的心與經驗的事象便被分割成

兩截，而成一種超越與經驗的對立。這種對立關係並不出現於筆者所提的純粹力動現象學之中，超越的心是純粹力動作為一個客體物（以終極原理言）在主體中直貫地表現為睿智的直覺，而經驗的事象則是純粹力動由凝聚、下墮以至最後詐現為現象事物的結果，雙方同源於純粹力動這一終極原理，因而無所謂超越性與經驗性的對峙關係。不過，雙方在意義上分開而各有它們所扮演的角色，則是一定的了。

讀者或許會問：如何能就偈意看到神秀是以超越的分解的方式，把心置定於超越層面之上呢？我的答覆是，偈文把心看作明鏡，又教人不時拂拭，使不致沾染塵埃；此中，明鏡有照明作用，心亦如是，所照明的當是經驗的事象，而為了保持此種照明作用，需要不時拂拭，不使之沾染塵埃、塵埃即是經驗上的東西，象徵塵濁的東西，故在這裏的界線很清楚：心是超越的（transzendent），我們要讓它與經驗的塵濁的東西隔離開來，以保持它的照明作用。這正是超越的分解所要做的事情。另外很明顯的一點是，這心是清淨心，或本性清淨。我們不要染污它，否則它即不能有照明的作用，一如不能染污明鏡，不然，它便不能照見萬物的真相。

超越的清淨心若與經驗的世界對立起來，便難以說心的內在性（Immanenz）。心若只是超越而不內在（內在於經驗世界，或一般說的現實世界），則就覺悟的境界來說，只能說真，而不能說實。心是清淨無染、無虛妄成分，這當然是真；若不內在，若在現實世界之外，不能包容現實世界，則不能說充實。充實需就在時、空、範疇中存在的經驗事象說。真而不實，不能既真且實，不是圓滿的覺悟境界。

第三，清淨的本心可以說是我們的真性，這真性是覺悟的基礎，

像明鏡能照見世間一切事物的樣相那樣，它能表現智慧的光輝，照見萬物的本來樣貌。明鏡所照得的世間萬物是多采多姿的，個別不同，這是分殊（particularity）方面。心的智慧所照見的，可有兩方面。第一方面應是萬物的共同性（universality），這在佛教與禪來說，自然是空（*sūnyatā*）或無自性（*svabhāva-sūnyatā*）。另一方面，既以明鏡為喻，則亦可說心能照見萬物的散殊相狀。唯識學言轉識成智，提出四種照物的智慧：成所作智、妙觀察智、平等性智和大圓鏡智，所謂“四智相應心品”。若以這四智的明照作用作為背景，神秀或北宗禪的清淨心最相應的，是平等性智（*samatā-jñāna*），這是觀照諸法或種種事物所共同具足、分享的性格，這即是空的、無自性的性格。另外，這種清淨心若能以靜態運作，在沒有其他客塵煩惱的障礙下，與種種事物保時一種適中的距離，也應能照見事物的緣起（*pratīyasamutpāda*）性格，而由於各有自身的緣起狀況，因而有種種外貌與作用，這便是事物的特殊性格，關於這方面，清淨心應該也能照見，這即是四智中的妙觀察智（*pratyavekṣanika-jñāna*）的功能。概括地言，依唯識學，大圓鏡智（*ādarśa-jñāna*）應是綜合了平等性智和妙觀察智的不同功能，能同時照見事物的共同性格和個別性格。神秀和北宗禪的清淨心也應該有這種功能。至於四智中與具體事物有最具體關係的、涉及對於經驗世界的直接的建立與認知的成所作智（*kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*），清淨心恐怕無適切性，與這種智慧沒有真切的關連<sup>44</sup>。在這一點上，我的考量是清淨心為了保持自身的清淨性、照物性，不得不採取一種較極端的態度，不涉入事物的實質的現象性、經驗性方面去，和它們隔離太遠，因而不能表

<sup>44</sup> 有關唯識學所強調的轉識成智和四種智慧的功能，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002，pp.245-263。

現這種功能，對它們沒有適切性。

第四，偈中既說“時時勤拂拭”，則顯然有被拂拭者的心與能拂拭者的分別。此能拂拭者是甚麼，偈中未有交代。按理應是一種層次較高的心或主體性；只有心或主體性能夠說作用、活動，表現拂拭的作用。倘若是這樣，便會生起二重主體性的問題，因而那個如明鏡般明亮的清淨心便難以說是覺悟的基礎，因為它不是較高層次的；同時，它是被拂拭的，被處理的，覺悟的基礎應該是在那較高層次的能拂拭、處理這清淨心的另一主體性說。這是甚麼樣的主體呢？偈中並未有透露。這都是問題所在。

這裏也牽涉一個難解的困局。倘若心或清淨心不能自我拂拭，需要另外一個層次較高的主體性來拂拭，才能保持它的照明的作用，則這個較高的主體性自身亦需時常警策、被監督以保持自己的明覺與功用，才能對心或清淨心作用。這樣，又要推設一更高的主體性來作拂拭。這樣下去，心或主體性要不斷往上推，理論上可至於無窮，因而產生無盡追溯的困難。這便是所謂“頭上安頭”也。神秀在這一點上，顯然未有足夠的省察。

第五，在實踐方面，心既被視為如明鏡般，被置定為照明萬物的覺悟的基礎，則必須保任之，“時時勤拂拭”，不使它為塵俗所掩蓋，而失去照明的作用，“勿使惹塵埃”也；不然的話，心便為塵俗所掩，不能起照明的作用，如明鏡為塵埃所熏蓋而不能照現物像那樣。拂拭是一種保護任持的工夫，而且要不斷地（時時）作這種工夫，這表示一個不斷努力修習的歷程。不斷努力修習，步步臻向最高境界，最後的覺悟，這便有漸教的意味。其實，偈文以譬喻的方式來說心，已有一種漸的意味。譬喻即不是直指的、直截了當的，而是繞了一個彎來做，這是一種權宜的方便（*upāya*）做法。它

可以幫助說明和指點道理，在實際的修行上提供漸進的階梯。但這終是權法，目的達到後，終要捨棄。

以上是有關神秀及其北宗禪法的要義，很明顯是超越的分解路向，肯定一個超越的真心，但會為客塵所遮掩，不能發揮明覺、照明的作用，故需時常加以保任，俾它的照明作用能維持下去。就上面我們根據《最上乘論》解讀而得的弘忍的禪法，也不外是以自心本來清淨，只是會為後天的因素所障蔽，不能生起覺照的作用，一旦這些後天的障蔽消除，自心便能重現本來的明覺。這在基本的思維導向上與神秀禪沒有兩樣。我無法理解《壇經》作者何以說弘忍不許神秀的禪法，反而嘉許慧能偈所展示的那種綜合的平常心為覺悟的本源所在的禪法。胡適曾大膽假設《壇經》純是慧能的弟子神會所撰，不能全部代表慧能的思想。其後我細心研究神會的禪法，發覺在基本導向上還是即清淨心是佛那個路向，但他自己沒有覺察到這一點，因而撰著《壇經》，說五祖弘忍嘉許慧能而不許神秀，於是慧能得為六祖，而神會是慧能的門下，便可以自命為七祖了。實際上，神會出自慧能門下，但未能抓緊慧能的辯證的綜合的思維模式，認為乃師得到五祖弘忍的真傳，而他自己是六祖慧能的繼承人，這樣，便很自然地把神秀從禪門正統的系譜中剔除開去了。從客觀的義理模式來說，弘忍、神秀、神會的禪法都是同一路的東西，都是走“即清淨心是佛”的超越的分解的路向，慧能禪則與他們三人不同，他是“平常心是佛”的辯證的綜合的路向。不過，這樣的客觀的想法，又引出另外一個問題：《壇經》所說的是慧能的禪法，而神會的禪法又不同於慧能，則在義理上我們便不能確定《壇經》是神會所撰寫；更嚴刻地說，以神會的超越的分解的思維方式，根本無法產生出《壇經》所表現的那種與此思維方式迥異的以辯證的

綜合為主導的禪法。胡適在判斷《壇經》的作者是神會時，顯然沒有注意這個問題，他也沒能清晰地意識到中國禪有超越的分解與辯證的綜合這兩種分殊的導向。他是弄歷史考據方面的學問的，未有足夠的哲學與宗教的學養去研究《壇經》的作者問題。以下我們即懷著這些想法去探究神會的禪法。

## 十、如來禪與祖師禪

禪自慧能以後，分為兩種形態：如來禪與祖師禪。所謂如來禪是透過一種分解的、分析的方式，超越地設定一如來藏自性清淨心作為覺悟成佛的基礎，並以此真心來解釋生死流轉與涅槃還滅的現象。一切佛教的修行，都概括在這如來藏自性清淨心

（*tathāgatagarbha-prakṛti-pariśuddha-citta*）之下來進行。達摩和早期禪、北宗禪、神會禪，都是這種禪法的形態。而慧能所開出的禪法，所謂南宗禪，則基本上是祖師禪的形態。所謂祖師，是專指慧能而言。這種禪法不同於如來禪的即清淨心是佛的路向，卻強調平常心是佛，或即一念識心是佛的路向。它是就當前所表現的善惡兼備的一念識心或平常心作一頓然的轉化，或克服這同時具有淨、染成素的背反心而覺悟成佛的宗旨。此中有一辯證的歷程：對一念淨、染心作強力的突破，而作具有絕對意義的純淨無染的轉向。由淨、染的識心到純淨無染的覺悟，沒有邏輯上的必然關係，一切要看修行者如何同時超越淨染的綜合性的組合而趨於正覺而言。簡約地說，如來禪的即清淨心是佛的導向，而覺悟成佛的結果或可能性是潛藏在清淨心之內的，覺悟成佛可以分析地由清淨心的觀念中推算出來，這中間的工夫作業是分析的、分解的。祖師禪則是綜合的思路，是辯證的綜合。這種綜合是通過對負面因素克服而對它的反的因素

吸納過來而成就的。故如來禪是分析的（analytic），而祖師禪則是綜合的（synthetic）。

我們通常說禪，都會提到它的“教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛”的宗旨，一般人都有一些誤解，認為禪是排斥文字，文字愈多便愈不好。這是不對的。禪其實與多種印度佛學的經論有密切的關聯。在這兩路的禪法中，都可以找到經論的根據。如來禪或分解路向的禪是以《大乘起信論》（這書依傳統說法作為印度佛教典籍看）和《楞伽經》（Lankāvatāra-sūtra）作為其經典的依據，而綜合的禪法，則是以《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）和般若（Prajñāpāramitā）系統的經典作為其義理的根據。若把這兩個路向的禪法放在中國佛教中，試圖替它們找尋配搭的思想派別，則我們可以說，分解的路向自然近於華嚴宗，故我在上面把華嚴思路放在超越的分解的義理脈絡下說。而綜合的路向則近於天台宗。所以說禪是“教外別傳”，並不是說禪可以脫離整個佛教傳統，在這個傳統之外另立一個稱為“禪”的宗派。它仍然是以佛教的根本立場作為其基礎來發展其義理，仍然是佛教中的一個重要的教派。如佛教的“空”和“緣起”這些根本義理，禪也不可以違悖，它還是要本著這根本立場，作進一步的發展。

回返到神會的如來禪思想，他以超越的分解的方式確立清淨而超越的真心作為成佛的根據，並且強調這一真心為一普遍心靈，為一切眾生超越地擁有，不是後天積習而來。以下試列舉一些文字來印證神會在這方面的思想。《荷澤神會禪師語錄》說：

我今能了如來性，如來即在我身中<sup>45</sup>。

“如來”或“如來性”應是就成就如來人格的清淨心而言，這是即清淨心是佛的思路。神會強調本心或清淨心是成佛的基礎，只要我們真能顯發這清淨心，最後便能得到覺悟。這是分解的說法，說清淨心的超越性。但說得簡單，不夠集中。以下一段文字有更確定的意涵：

佛性者，無得無生。何以故？非色非不色，不長不短，不高不下、不生不滅故。以不生不滅故，得稱為常。以常故，得稱為本<sup>46</sup>。

佛性即是真心。它是甚麼東西呢？神會說“非色非不色”，即是說佛性既不是物質性的東西，也不是非物質性的東西。因為物質性和非物質性是一相對的關係，而佛性是超越乎“色”與“不色”兩種事物之上。他又說“不長不短，不高不下”，這些所謂長短高下是我們用來形容經驗性的東西的相狀，但佛性是超越乎一切經驗的相對性，所以也不能以長短、高下等來形容它。這些概念都是相對的，佛性則是超越的，是一絕對者，不能以相對的詞彙來形容。它也是最根本的，不能由任何東西推導出來，它是一切現象的基礎。

說到佛性，便自然會生起一個問題。我們既說佛性是超越的、清淨的，並且是一切眾生本來具有的，則眾生的表現，也應當是依循佛性而都是清淨的、善的。何以在現實生活上，人總是有種種迷執和染污的顛倒行為呢？關於這一點，神會指出，佛性本來是清淨

<sup>45</sup> 《荷澤神會禪師語錄》，鈴木貞太郎輯，香港：大乘精舍印經會，1992，p.75。

<sup>46</sup> 《神會錄》，石井本，載於鈴木大拙《禪思想史研究》，第三，東京：岩波書店，1987，p.244。

的，但不排除會受到外在的染污因素所覆蓋的可能性，致其清淨性無法顯露出來。對於這清淨和染污的關係，他提出兩句話來說明，即“本有今無”和“本無今有”。這兩句話表面是矛盾的，但實則不然，因為本有今無是言佛性，而本無今有則是指染污或煩惱。這兩句話既是指涉不同的對象，所以兩者並無矛盾。所謂本有今無，是指佛性本來具備於一切眾生的生命之中，從本質上講，這是“本有”。但現實上的眾生，卻大都不能顯發佛性，這是因為後天有種種煩惱及顛倒見解、行為等因素覆蓋著佛性，所以在現實上，人有很多煩惱、迷執的表現，做如沒有佛性一樣。從現實上講，這是“今無”。此謂之“本有今無”。至於本無今有乃是就煩惱言，從人生命最初的狀態來說，本來是沒有煩惱，人本來便有佛性，是清淨的。所以從本質上講，煩惱是“本無”。但現實上並不如此，人往往被種種煩惱、染污的因素所裹著。這些煩惱是從外面粘附過來的，漸漸變成生命的一部分似的。所以從現實上講，它是“今有”。

我在上面說神會的思路是如來禪的思路，是分解的性格，他把佛性或真心或如來藏自性清淨心與現實世界種種染污的事物明顯地分割開來。所謂分解、分析即是這個意思，把清淨和染污的因素分離開來。這裏我們又看一段文字去說明他這一意思：

眾生本有無師智、自然智。眾生承自然智，得成於佛。佛將此法展轉教化眾生，得成等正覺。……眾生雖有自然佛性，為迷故不覺。被煩惱所覆，流浪生死，不得成佛<sup>47</sup>。

這裏說的無師智、自然智其實都是指佛性或如來藏所發出來的智

<sup>47</sup> Ibid, p.278。

慧。它是依分解的路數而成立，透過與經驗的種種煩惱隔離開來，超越地被置定下來。所謂“眾生承自然智，得成於佛”，此中的“承”是關鍵性字眼。這即是承繼、顯發這自然智，便能覺悟成佛。不論無師智、自然智、如來藏自性清淨心，都是同一東西，都是成佛的基礎。只要能在這方面作培養、下工夫，使它從種種染污、煩惱的成素解放出來，披露其光明，最終便可成佛。神會在成佛這一關鍵問題上，其實是走達摩的道路，即是“捨妄歸真”。“妄”即是指那些後天的染污因素，“真”即是達摩所講的真性，亦即這裏的無師智、自然智、佛性，都無分別。

## 十一、靈知真性

“靈知真性”是神會禪中最重要的一個觀念，他把主體性稱作“靈知真性”，這其實也是指自己的真心、佛性，只是以“靈知”去界定它。到底甚麼是靈知呢？“靈”即是靈明，“知”是知覺。靈知即是具有靈明性的知覺。靈明有比較特別的意義，它不是感性，與感官沒有特定的關連；它卻是超感覺而接近睿智性的。故靈知不應是康德（I. Kant）所說的感性直覺（*sinnliche Anschauung*），而毋寧是他所說的睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）。這種知不是知識論的意義，不是一種認知外界事物的作用，它不是要對外界建立客觀而有效的知識。另一方面，它也不是道德的意義，不是王陽明所說的道德的良知。有些人以為靈知是德性的知，也有人以為這是知識的知，都不對。神會的靈知是宗教性格的，它能從事物的表層滲透到它的內裏的本質，而知其為空，為無自性；同時，它也能自覺自悟，自發睿智，知自己自身是一覺照的主體，是覺悟成佛的基礎。這靈知觀念是神會提出來描述佛性或清淨心的，其後隔了幾代

的宗密所繼承。他們是以這個觀念來解讀在超越的分解脈絡下說的佛性、如來藏、清淨心的。

對於神會的靈知真性的性格與作用，宗密在他的《禪源諸詮集都序》中有相當精確的解釋，他說：

妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧，此即空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知。……知之一字，眾妙之門。由無始迷之，故妄執身心為我，起貪瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知，……覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無<sup>48</sup>。

這段文字十分扼要地點出神會思想中最重要的觀念的性格與作用。他說“妄念本寂，塵境本空”，人的虛妄的念想本來是不存在的，妄念都是後起的，一切境相原來都是空寂，沒有自性，但“空寂之心，靈知不昧”。所謂空寂之心即是靈知真性，這真性本身也是空寂的，卻能照察到“塵境本空”，了悟一切境相的本質。這真性即是真心，它有一種靈明的睿智，恆常地發揮其作用，而不被蒙蔽、覆蓋。它有“空寂之知”，這“知”是由一空寂的主體所發出，這主體便是真性。

神會的真性或靈知真性，讓我們想起達摩禪的真性觀念，雙方是否在義理層面上有連繫呢？我想連繫是有的，但不是那麼明顯。達摩在《二入四行》中，一直都是說理說性，除了上面解理入提過的“含生凡聖同一真性”外，也說“真理”、“性淨之理”，在《達摩禪師論》中說到“心”、“清淨心”，隔了兩三個世代，到弘忍才多說心。神會重提真性或靈知真性，可能是要借助達摩的第一祖

師的地位，鞏固他的靈知真性的說法。但宗密在上面的引文中已表示得很清楚，他是以心為主，以性為輔，雖然兩者的內涵，都是一樣。宗密的引文“任迷任悟，心本自知”，表示人不論是處於迷執的狀態或是覺悟的狀態，這真性都是知道的。但人能自覺在迷，並不等於馬上能脫離迷的狀態。所謂“知之一字，眾妙之門”，即知所包含的，是眾妙之門。妙即是妙用，一切在世間生起的妙用，都是由知處開出來。沒有這知，則靈知真性的活動、世間所有教化的妙用，便無法開出。所以說它是眾妙之門，是人能在世界興起種種妙用的根本。在自我一點來說，宗密認為，由於人在久遠以來，便迷失了真理，不知人生命中有一精神意義的真我，於是執取身心，以之為自我。這身心指經驗層面的肉體的、心理學的身心，是感受性格。心可以有不同的層次，靈知真性是最深層的，具有創發作用的主體性，一切理想、價值都可由它開拓出來。生理、心理的身心，是自然的、生物學的，不是真正的主體性。人執取俗情的身心，以為是自己的真我，是在迷的狀態中。迷是迷失，迷失自家本具的靈知真性也。迷失了真性，便會向外面求索，對外在事物起貪瞋的意念、煩惱。最後需要明師善友開導，才能轉頭頓悟到自己原來的靈知真性。

宗密在這裏提到頓悟，是承神會的禪法而來。神會雖然與北宗禪一樣，屬如來禪的思路，但就覺悟的方法來說，兩者又不同。北宗禪言漸悟，講“時時勤拂拭，勿使惹塵埃”。神會則說頓悟，認為人的覺悟，由“覺諸相空”一直到“覺之即無”，這中間是沒有歷程的，而是一下子，一瞬間發生的，這便是頓。覺甚麼呢？“覺諸相空”，諸相包括經驗意義的身心，都是空的、無自性可得的。這又回到般若思想的般若智（prajñā）了。既然悟得諸相、萬法都是

<sup>48</sup> 《大正藏》48 402 下—403 上。

空，則“心自無念”，心或靈知之心對於這些空無自性的東西，自然不會執取，無癡戀追逐的念想。“念起即覺，覺之即無”也。

神會與宗密以“空寂之知”來解讀“靈知真性”。寬鬆地說，靈知真性有體性的意味，而空寂之知則是靈知真性所發出來的用。這裏說“寬鬆”，是表示這種體用關係只是虛說，不是實說。佛教的義理大海，是容不下體用關係的。體是實體（substance），在佛教來說，即是自性（svabhāva），是常住不變的體性。佛教講緣起

（pratīyasamutpāda）、空（śūnyatā），是沒有自性、實體的意思。一切法都是這樣。既無實體、自性，又如何能夠說用、發用呢？不過，我在這裏只講作用、工夫問題，不講存有論問題。空是自性的否定，寂則是遠離煩惱。能夠達致這種境界，便有空靈、清淨的感受、快樂。這也可以說是處於靈知真性的狀態，是一種超越的知覺

（transzendente Wahrnehmung）。這是一種知，但不是德性的知，也不是知識的知，而是一種宗教意味的知。知甚麼呢？知存在世界是空無自性的，也知自己是空寂的。因此不會執取存在世界，也不會執取以空性為本的自我。這樣便不會起顛倒的見解，不會起顛倒的行為，這樣便沒有煩惱，而達致自由自在的解脫的境界。

這種知其實可上溯至佛教般若思想的核心觀念般若智（prajñā）。不過，般若智強調發用的一面，是一種作用的表現。而靈知真性則是從真性來講，即從發用的源頭，能生起般若智慧的本源上講<sup>49</sup>。其實都是同一回事。但我們如何確定靈知真性是般若智一觀念發展出來的呢？如何能確認前者可追溯至後者呢？我們可看

<sup>49</sup> 這本源不能被視為體用關係中的具有實體義的體，本源與發用不能輕率地被視為形而上學意義的體用關係。參看拙文〈熊十力的體用論和有關問題〉，拙著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005，pp.14-19。

神會以下一句話，以印證這一講法：

本空寂體上，自有般若智<sup>50</sup>。

所謂“空寂體”是指靈知真性。對於這句話，特別是“體”一觀念，不能執實看，視之為形而上的實體、自性，它只有虛說義。一切佛教都不能說嚴格意義的體，亦即是實體。神會這句話的意思是，以空寂的真性為本，可生發出般若智。這般若智是本來已有，並非外在所加。它的作用是觀照真理。人在修行上達到成熟的階段，可藉著某種契機引發出智慧的火花，其結果是對整一的真理（緣起、性空之理）有一全面的覺悟。神會在覺悟的方式這一點上，是強調頓悟的，這是與達摩禪、北宗禪的不同之處，後二者是漸悟的形態。神會在這一問題上是守著慧能的頓門的家法的。

## 十二、總的評論

以下，我要就佛性偏覺這種思維模式作總的評論。在這一點上，我仍依縱軸、橫軸和真理與方法三方面來處理。

在縱軸的動感方面，我擬分下面幾點來說。首先，我們對於本具的超越的明覺的自我、般若心，應該像孟子和宋明儒者那樣，有一套工夫論，特別是在認同的問題上，向內追溯察識，確認它的存在性，並視這存在性是一切功德（guṇa）的根源，而起一種悲心弘願，要把這明覺的自我、般若心從迷妄的塵境中認取和透顯出來，也幫助別人這樣做，衝破一切障蔽的因素。這便需要一種堅強的意志和挺拔的勇氣才能成就，故動感是免不了的。即使說人人都普遍

<sup>50</sup> 《神會錄》，p.249。

地具有佛性、如來藏清淨心，也需要認取它，不斷修行，進行自我轉化，以累積功德，這未必只是一生的事，也是歷劫修行的事，故不單要具動感，而且要有動感的持續性，不能講速戰速決。雖說有頓悟，一下子便能成就覺悟、解脫，但只有極少數的聰明睿智的人才能做到；我們大部分都是凡夫，只能艱苦地步步移動，向理想、目標漸次地邁進。

但在另一方面言，佛性偏覺的基礎的超越的分解本身已預認動感的收斂，因為這需要分立兩界：超越界與經驗界、現象界。兩界分離，佛性或如來藏心便不能直接參予一切經驗的、現象的事務。超越的分解的意涵充量地表示於真妄分離的思維中。真不是妄，妄不是真。若真妄和合，兩者糾纏在一起，則真心真性或如來藏清淨心無由顯露。解決之道，必須把兩者分開，讓雙方界線分離兩邊而無交集，然後捨妄歸真，讓真心真性或如來藏脫離虛妄事物的纏繞，盡量展現其光明、覺悟，覺悟成佛才能說。但這樣便影響動感問題。在超越的分解的兩端的東西，如佛性與罪垢，呈遙遙相對的分離狀態。雙方的“存在性”、“有”都不同。佛性的有是理有，是超越的、本質的存在，超越時空而存在。罪垢的“有”、“存在性”則是事有，是後天的、經驗的，而且其存在有時空性。

第二，就分解與綜合比對著來看，超越的分解在原則上其動感是較超越的綜合或辯證的綜合為弱的，因為分解本身已邏輯地預認綜合。分解之所以可能，必須預認綜合。沒有綜合，哪來分解呢？再從存有論看，分解本身是從某些東西分隔開來，在現前這脈絡來說，分解先已預設超越的真理與經驗的事物有一隔離，這隔離會拖延真理施於經驗事物的作用，結果是真理的動感不能自然地、暢順地施展開來。因此，我們可以說，分解是一種動感的活動，綜合也

如是，且較分解有更強的動感，理由是綜合需把性格相反的質體結合起來，超越和克服雙方的矛盾，這種超越和克服需要較強的動感才可能實現。

第三，如所周知，佛教以緣起（*pratityasamutpāda*）、無自性（*svabhāva-sūnyatā*）、空（*sūnyatā*）、中道（*madhyamā pratipad*）、法性（*dharmatā*）、佛性（*buddhatā*）等觀念來說真理；此中與我們生於斯長於斯的現象世界有最密切關係的，自然是緣起，這是以因緣結合來交代現象世界種種事物的成立，相應地，緣起也最具有動感。在佛教所說的諸種緣起中，龍樹（*Nāgārjuna*）所提的“八不”緣起最缺乏動感。它是我們探尋真理的一種思想過濾的工夫，是主體思想方面的運作。由業感緣起開始，是由八不的虛說到緣起的實說，以惑、業、苦的因果相續為主軸，涉及經驗的因果關係。阿賴耶緣起則加上種子（*bija*）的現行（*pravṛtti*）概念。種子由潛藏狀態（*potentiality*）到實現狀態（*actualization*），表現很強的經驗性格的動感。到了真如緣起，如上面所說，是真如（*tathatā*）作為所依而生起現象世界，如來藏（*tathāgatagarbha*）作為一超越分解形態的主體能力，提供諸法在生起上的所依處所，動感性不大。華嚴宗的法界緣起的動感在主體於其海印三昧（*sāgara-mudrā-samādhi*）的禪定工夫中見，那是在心靈的觀照下所現的境界，故能說動感，但只限於超越的法界方面，不能通於經驗的世界一面。故法界緣起是宗教的理想主義的導向，心靈有很強的動感。在這種緣起中，法與法的關係、法與理的關係，都不存在於現象的、經驗的層面。倘若把動感傾向於物理、生理以至心理方面，法界緣起的法與法的圓融關係便不能說很強的動感了。

說到華嚴宗的法界緣起，它的重點已由空一觀念轉到緣起一觀

念去。若空只作為真理的狀態亦即無自性來看，動感不可能很強。但緣起則不同，它主要涉及事物如何依緣而生起，而依緣而生起基本上是一種經驗的組合、活動，易見動感。不過，這緣起不是一般的構造論的因果關係，而是有理想義、價值義活動，主體心靈需在其中作禪定與觀照的工夫。這是一種化世間的俗見為智慧的真理的工夫，主體心靈的作用很重要，不可能沒有動感，雖然不是在宇宙論中見到的那種。不過，華嚴宗的性起的說法又如何呢？能不能說動感呢？在性起這個問題上，性是所依，不管是佛性也好，法性也好，性只提供一種憑藉，讓事物能依傍著它而得生起，它不是直接的生起的原因。而在其中的事物的相即、相攝、相入都是從靜態的關係說，而且是基於一種三昧禪定而成，不是實際的、物理的即、攝、入的動作，故談不上宇宙論，動感是有限的。而起，也不是由真心真性所生起，不是宇宙論義的創生。“性起”的意涵，有很大的隱晦性（ambiguity）。宗密對性起有“法界性全體起為一切諸法”的解讀法，此中的“起”易生誤解<sup>51</sup>。由他所說“性外無別法”，說“一切法全是性起”，我們可以看到前者是存有論義，後者則可有宇宙論意味，法藏的真意是性外無別法，不是後者。前者所含有的動感很是有限。因此，他說“法爾全為萬法，法爾常自寂然”，這純粹是海印三昧的工夫義，所謂“心如工畫師，一切唯心造”亦不是宇宙論意味。“依體起用，全是性起”更不是由實體產生作用以成就萬法之意，華嚴宗根本無實體可說，而體用亦不是一般所理解的涵義<sup>52</sup>。

<sup>51</sup> 參看上面第五節。

<sup>52</sup> 在這裏，我想提出一個問題。華嚴宗法藏他們所說的事事無礙與事理無礙似不能完全被劃入超越的分解的路向。因為事事無礙背後有真心真性在作用，

以上的評論是有關動感方面的問題。以下看對世界的關心與理解的問題。在超越的分解的脈絡下，超越指睿智界（包含佛性、如來藏清淨心、真性、真心等）對於經驗的、塵俗的眾生界的隔離、疏離，這意味作為主體性的真理對作為客體性的經驗世界的疏遠，這種疏遠對於主體性對客體性的關心與理解，都有負面的影響。就理解來說，主體性對客體性只能有經驗性格的理解，在主客的對待、對峙關係中的理解。這是橫向性的理解，不是直貫性的理解。橫向性的理解只能涉及現象層的理解，只有直貫性的理解是本質、本性的理解；前者是表面的，缺乏深度，後者則是本質的，具有深刻性。或者可以進一步說，橫向的理解是知識論的理解，以知性、感性為主，後者則是存有論的理解，是睿智性格的理解<sup>53</sup>。

如上面提過，真性與真心都是超越性格，性傾向客體性的理，心則是主體性的心靈。心與性明顯不同，最明白是動感方面。性或理有較重的規範義，被置定於一個固定的地方，供人在行為上作參考，以之為準則來生活。心本身便是一活動的主體，不管是超越的真心或經驗的氣心，都是一樣，早期禪由真性發展到真心，展示出實踐上的世俗化轉向：由隱居山林野外作頭陀行轉到與塵俗的世間事物去，直接和它們打交道，和它們建立較密切的關係，以利於普

---

事與真心真性應有一種圓融的交集在內，不純粹是分解形態。至於事理無礙，更是超越的真心真性與經驗的事渾而為一的關係，分解不是這樣的。

<sup>53</sup> 或者可以這樣說，佛性、如來藏心與現象諸法雙方不是同體，而是異體。同體是一物二面之意，即是，雙方是同一東西、同一質體，但以不同的方或展示出來。異體則是不同東西、質體相互分開，各有不同的時空關係，而且各有其內容、性格，沒有存有論上的交集性。關於同體、異體的分別，我們只能說到這裏，具體的解釋，要在下一章探討佛性圓覺的問題才好交代。

渡眾生的宗教目標的實現。這種轉向（把焦點由清幽的山林轉到十字街頭的市纏方面），對動感的表現和對世間的關心與認識、理解，都會有積極的幫助。這種宗教活動的所在地的移位，由清靜的山林走向喧鬧的市纏，是很自然的事；特別是禪，越是向前發展，便越傾向於這種轉變。淨土宗雖強調“淨土”，卻是與眾生有最低層但最緊密的連繫。結果是，在中國佛教來說，禪與淨土有最多信眾，兩者後來更有頻密交集、互動，甚至結合起來，在工夫上採取禪淨雙修的方法。

以下我要轉到橫軸方面，探究佛性偏覺的宗教現象的自我的設準問題。佛性偏覺的思維是以超越的分解方式把一切存在分開為兩界：超越界經驗界，而發揚超越界，貶抑經驗界，視兩界為屬於不同價值的存在界域。它是先確認一清淨的心靈或佛性作為覺悟成佛的依據，這需要一種能超越存在的表現的、表面的性格，滲透到存在的核心深處，洞悉它們的真相、本質（Wesen）的心能。此中最重要的是能清晰地、不含糊地把存在作兩面的分解：超越的一面和經驗的一面。而能作這種對存在的分析、分解的，當然也是具有超越性格的心靈、佛性或如來藏清淨心。這心靈、佛性或如來藏清淨心可以說是一種佛教式的本質明覺我。這種自我既是佛教式的，它對於存在的真理，亦即佛教所強調的緣起、無自性、空，要有相應的認識、體證。此中所需的動感，不會很強；而對於世間的關心，雖是不太濃烈，但也不能忽視。特別要提的是，在佛教的網絡下，本質是存在的我、法均無自性，這即是我空與法空。本質是分解的，分析的；明覺亦是分解的、分析的。此中基本上沒有綜合的、辯證的運作在裏頭。

在現實生命和宗教理想的關係方面，本質明覺我的橫軸基本上

清一色地設定眾生有與生俱來的經驗的客塵煩惱，掩蓋了我們的佛性或如來藏心的光明。因此需要掃除客塵煩惱，讓佛性或如來藏心能夠展現其光明。如雲霧消散，陽光便能免除雲霧的遮蓋，而照耀大地那樣。達摩禪提的捨妄歸真，神秀的對明鏡（心靈明鏡）的“時時勤拂拭，勿使惹塵埃”，以至《華嚴經》的“永離妄想、顛倒、垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異”，基本上都是同一旨趣。這種說法，清楚易明，也符合現實的真正情況，只是說得多了，便讓人覺得流於機械化（mechanical），難道眾生的生命的現實，都是這樣麼？

除了本質明覺我外，橫軸的總別觀照我與佛性偏覺有某種程度的適切性。這個問題比較複雜，較難處理；這是由於總別觀照我游離於俗諦智與真諦智之間，或世諦智（saṃvṛti-satya-jñāna）與第一義智（paramārtha-satya-jñāna）之間，界線比較模糊。同時，這種自我基本上是權能性格，在某些方面可以接連世諦智，在另外的方面可以接連第一義智。我在這裏的處理，也只能就某種趨勢、傾向說，不能精確地說。大體而言，總別觀照我與唯識學的轉識成智而成的四智有較大的比較空間，而在這四智中又與除成所作智

（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）外的其他三智較能說適切性<sup>54</sup>。倘若以總別觀照我作為背景來看佛性偏覺，特別是北宗禪的清淨心，同時又以與總別觀照我有一定程度的相應性的唯識學的三智比較，則我們大體上可以說，這清淨心最相應於平等性智（samata-jñāna），照見高法平等一如的平等空性，也相應於妙觀察智

（pratyavekṣamika-jñāna），照見萬法的特殊相狀，也相應於大圓鏡

<sup>54</sup> 關於這點，我只能說到這裏。進一步的觀點，則有待進一步詳細的研究，才能提出來。

智（ādarśa-jñāna），同時照見得萬法的平等性與別異性。但與成所作智則沒有甚連繫可說。這是由於成所作智較傾向於事物的經驗性格、現象性格，最有現實世界的意味，而北宗禪最關心的是守住清淨心的明覺性，不讓客塵煩惱有熏染它的機會，這樣，便減少清淨心與“與客塵煩惱都屬經驗性格的現實世界”的連繫。同時，我們對現實世界的關心與理解也無從說起。

### 十三、真理與方法

最後，我想對佛性偏覺在有關真理與方法或實踐方法的問題上作些闡揚。我並不是在每一章之後部都提出這問題來作探討，而是看該章所論述的題材而作個別的考量。考量的準則也並不是很嚴格，只是隨著有關內容範圍的或廣或狹、理論效能的或高或低和觀念的或深或淺來權衡。佛性偏覺在這些準則上有些地方需要澄清，有些地方具有啟發性，有些觀念牽連很廣，因此在這裏作些討論作結。

在真理方面，佛陀與原始佛教所提出的緣起

（pratīyasamutpāda），無自性（svabhāva-sūnyatā）與空（śūnyatā），是毋庸置疑的。但到了後來，特別是東傳到中國，與中國傳統思想碰面而相互交集，讓原來的真理在內容上變得豐富了，在思考上、在實踐工夫上變得多元而細密了，特別是在對真理的解讀隨著與其他思想融合而作出不同的說法。在這一點上，佛性偏覺與下一章要討論的佛性圓覺便顯示出強烈的對比。佛性偏覺以超越的分解的方式，置定一個超越的佛性或如來藏或自性清淨心，作為覺悟成佛的基礎。這超越的佛性能發出一種智慧（例如般若智 prajñā），洞見宇宙和人生的終極的（ultimate）真相、真理，這便是一般所說的真如

（tathatā）。以超越的智慧去認識終極的真如，有兩種不同的方式。其一是智慧在一種靜態的、主客相對峙的方式來體證真如。這樣，智慧是主體，真如是客體，雙方所成的關係，頗近於一般認識論（Erkenntnistheorie, epistemology）所說的認識主體與被認識的客體或對象之間的認識關係。唯識學（護法 Dharmapāla 系）所說的智與真如便近於這種關係<sup>55</sup>。不過，唯識學不屬於佛性偏覺形態，它是講無漏種子的，不是講佛性的。另外一種智慧與真如的關係是佛性偏覺中強調佛性或清淨心的思想所持的。如達摩自己的真性與真理冥符，沒有分別；神會說我們的空寂之知能夠覺諸相空，心自無念。這諸相空，其實即是真如。在這種覺悟活動之中，覺悟的主體或智慧與所覺悟的客體或真如，是在一種冥合的狀態中，其中沒有主客的意識分別，智慧與真如已相互滲透、融入對方之中，而成為一體。

另外一個重要的問題是，我們通常都以終極性格來說佛性、如來藏、清淨心，和空、真如、法性，等等，《大乘起信論》更把前者概括為眾生心、真常心，把後者概括為真如。由於雙方都具有終極性，因而不能被化約為較它們更為根本的東西。它們都對覺悟有非常密切的關係：真常心體證得真如，而覺悟成佛。真常心由於是心，故可言動感，這沒有問題；而作為覺悟的對象的真如，自然有價值基準、原理的意味。我們通常說理，都有把它視為靜態的傾向。但依達摩禪，自己的真性與真理冥符，既然是冥符，則真性或真心應與真理冥合為一體，真心有動感，它與真理冥符，真理也應該有動感才成，不然的話，雙方冥合為一又如何可能呢？這的確是一個繁

<sup>55</sup> 關於唯識學所這的智與真如的關係，參看拙文〈唯識宗轉識成智理論之研究〉，拙著《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，修訂本，2000，pp.145-148。

費思量的問題。真心是心，是活動的主體，具有動感，這變不了。現在只能在真理方面來考量。倘若要維持真心與真理冥符的一體無間的關係，則非要把理確認為心，等同於心不可，這便出現心即理、心理為一的命題了。這種主體性與客體性等同的思維導向，在中國儒學中實在不乏知音，例如孟子、陸九淵、王陽明，只是雙方運用不同的詞彙來表述這種關係而已：孟子說“盡心，知性，知元”，陸九淵說“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”，王陽明說“良知即天理”。儒者的說法，除了有心理為一的意涵外，還有宇宙論（本體宇宙論）的意思，佛教則在這方面措意很少。

這種主體性即客體性、心即理的思維，在佛性圓覺的思路中更為明顯，這是下一章要討論的。在這裏我想只就佛性偏覺的範圍中進行探討。如來藏系的文獻，便時常提到這種傾向；《大乘起信論》便提出“真如心”、“心真如”，把主體性（心）與客體性（真如）等同起來。在本源方面、原則方面是如此，但就現實來說，眾生能夠體證到這一點，更能在工夫實踐中做到的，真是少之又少。即就單方面能體會到心、理的超越性，把它從經驗現實中區隔開來，認證出來（identify），也不多見。在他們的現實的生命存在中，總是明覺與無明、清淨與染污混同起來，在這種情況下，他們的行為（包括思想），總是隨順流俗的腳跟轉，他們甚至對這樣的現實生活缺乏鮮明的、清晰的自覺。對於這種清淨要素與染污要素的混同處境，我們應該怎樣做呢？佛性偏覺所提出的對治方法，是先把雙方分開，在混同中把超越明覺從經驗的無明檢別開來，把力量集中在去除經驗的無明因素，一方面這樣做，他方面明覺便自然顯露出來。達摩禪所說的“捨妄歸真”和弘忍禪說的“眾生佛性本來清淨，如雲底日。但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現”，便是傳達這個

訊息，只是弘忍教人把重點放在守護著真心，待妄念無明除去或自動移散，太陽的光芒便自然呈現，這種說法比較消極、被動。實際上，我們應積極地、主動驅散妄念之雲、妄念無明。不過，大體而言，弘忍的提法原則上是正確的。佛性偏覺是基於以超越的分解置定佛性或如來藏或清淨心，那是透過把升揚的佛性從沉淪的經驗世界、塵俗世界中上提出來而成的。現在雙方存有論地混在一起，解決的方法自然是把雙方分離開來，使佛性不再受塵俗的染污所遮蓋，而重新展現自己的明覺。這種捨妄歸真的做法，是假定妄或無明可以為真或明覺所克服的，當然還可有其他覺悟成佛的方法。讓我們記取這點，來探討下一章的佛性圓覺的問題<sup>56</sup>。

<sup>56</sup> 以上是有關佛性偏覺在義理上的探討。以下謹列出有關思想方面的著述。我基本上是依如來藏問題、華嚴宗、達摩與早期禪、神秀的北宗禪與神會的發展脈絡來開列有關研究、論著。

E. H. Johnston, ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra-śāstra* Patna :

Bihar Research Society, 1950

印順著《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1981。

唐君毅著〈原性（八）佛心與眾生之佛性〉、〈原性（九）華嚴之性起與天台之性具及其相關連之問題〉，唐君毅著《中國哲學原論原性篇》，香港：新亞研究所，1968，pp.221-280。

唐君毅著〈大乘起信論之佛學道路〉、〈華嚴宗之判教之道及其法界觀（上、中、下）〉，唐君毅著《中國哲學原論原道篇三》，香港：新亞研究所，1974，pp.1214-1243，1244-1311。

牟宗三著〈前後期唯識學以及起信論與華嚴宗〉，牟宗三著《佛性與般若》上，台北：台灣學生書局，1977，pp.435-572。

吳汝鈞著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北：台灣學生書局，1993。

吳汝鈞著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995。

- 冉雲華著《宗密》，台北：東大圖書公司，1988。
- 高崎直道譯《大乘佛典に：如來藏系經典》，東京：中央公論社，1980。
- 平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教6：如來藏思想》，東京：春秋社，1984。
- 高崎直道著《如來藏思想の形成》，東京：春秋社，1975。
- 高崎直道著《如來藏思想》I、II，京都：法藏館，1988，1989。
- 小川弘貫著《中國如來藏思想研究》，東京：中山書房，1976。
- 久松真一著《起信論の課題》，《久松真一著作集6：經錄抄》，東京：理想社，1973，pp.11-99。
- 柏木弘雄著《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に關する資料論的研究》，東京：春秋社，1991。
- 柏木弘雄著《大乘とは何か：大乘起信論を讀む》，東京：春秋社，1991。
- 袴谷憲昭、荒井裕明校注《大乘莊嚴經論》，東京：大藏出版社，1997。
- 高崎直道譯註《寶性論》，東京：講談社，1989。
- 中村瑞隆著《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，東京：山喜房佛書林，1961。
- 高崎直道著《佛性とは何か》京都：法藏館，1985。
- 小川一乘著《佛性思想》京都：文榮堂，1982。
- 袴谷憲昭著《本覺思想批判》，東京：大藏出版社，1995。
- 松本史朗著《緣起と空：如來藏思想批判》，東京：大藏出版社，1993。
- 張文良著《澄觀：華嚴思想の研究～“心”の問題を中心に》，東京：山喜房佛書林，2006。
- 禪文化研究所編注《神會の語錄：壇語》，京都：耕文社，2006。
- 鎌田茂雄著《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學出版會，1975。
- J. Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga (uttaratantra), Roma: IsMEO (S.O.R. XXXIII), 1966.
- Surekha Vijay Limaye, tr., Mahāyānasūtrālamkāra by Asaṅga. Delhi: Sri Satguru Publications, 2000.

- Yajñeshwar S. Shastri, Mahāyānasūtrālamkāra of Asaṅga: A Study in Vijñānavāda Buddhism. Delhi: Sri Satguru Publications, 1989.
- Alex and Hideko Wayman, trs., The Lion's Roar of Queen Śrīmālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
- Sallie B. King, Buddha Nature. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Lambert Schmithausen, "Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga", Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Vol. 15, 1971, S.123-177.