

神聖相對性：論佛的世間性

俞懿嫻

東海大學哲學系教授

摘要

本文試就「佛有三身」之說，分析其中內含佛的世間性層面，似具萬有在神論的特色。如大乘佛學所主張，佛有三身：法身、應化身和報身，分別代表佛的永恆、變化和樂受等不同層面。根據這個學說，中國佛學發展出「佛即眾生，眾生即佛」或「心佛眾生，三無差別」之說。這同時也引發了華嚴澄觀大師提出「生佛互在」之說。就宗教上的超卓存有和人之間的全面關係而言，這些發展明白顯示佛的世間性，從而具備了高度的哲學和人道主義的含意。因而我們可以說佛教之所以擁有不懈追求人類最高精神境界的動能，正是出於這世間性的理想。

關鍵字：三身、萬有在神論、澄觀

Divine Relativity: the Social Aspect of Buddha

Yih-hsien Yu

**Professor, Department of Philosophy
Tunghai University, Taichung, Taiwan**

ABSTRACT:

The object of this paper is to show that there is a social aspect of the conception of Buddha in of the doctrine of the Trikāya (Threefold Body) of Buddha, which seems to be of a panentheistic nature. As the Mahāyāna Buddhists had held, there were three bodies of Buddha, Dharmakāya, Nirmāṇakāya, and Saṃbohagakāya, which represented the eternal, the transformable, and the blissful aspects of Buddha respectively. From this doctrine, the well-received doctrine in Chinese Buddhism that “Buddha is related to (or as) all sentients and all sentients are related to (or as) Buddha” had been developed. This in turn gave rise the notion of the mutual immanence of Buddha and all sentients which was well expounded by Huayan (Flower Garland) Master Cheng Guan. All this development evidently reveals the prominent social character of Buddha, which, in terms of an all-embracing relationship of a Supreme Being to human beings, entails a highly philosophical and humanistic significance. And it could well be claimed that the force of Buddhism as an unceasing inspiration for human endeavors to achieve the highest spiritual level may have its source in this ideal sociality.

Key words: Trikaya, Panentheism, Cheng Guan.

一般而言，普世的宗教皆有關於超卓存有（Supreme Being）——即該宗教所崇拜的對象——和眾生之間關係的理論；如西方宗教（religion）一詞的本義便是指人與神之間的關係。如果一個宗教想要成為一個普世宗教，它不僅要提供神聖性來源的說明，也要顯示這神聖存有和所有人類的關係——且這關係是博大無分別的；不論人的種族、性別、社經背景或者家世有何不同，對超卓存有而言，均無差別對待。如此該宗教才能訴諸於所有人類，而非特定的一群人。基於這普世宗教的無私特質，在超卓存有之前普遍平等的理念自然適用於所有人，最終成為激勵其所有信徒的重要宗教主旨。這事實上可以解讀為任何宗教博愛情感的延伸，或者我們可以說，是將超卓存有和所有人類結合的內存世間性。

這宗教的世間性的特質在兩個最具有影響力的世界宗教，佛教和基督教，有根本上的不同。在西方，基督徒信仰上帝作為超卓存有，是超自然的、超越的，與現行世界不同的造物主，且是現行世界秩序的引介者。上帝是所有造物的創造者，創造而不被造，賜下天父之愛和恩典給所有人類，只有透過祂的垂憐，有罪的人才有可能得到救贖。因此，作為被創造的、被愛的、受到慈恩的人應當全心全意愛神作為酬答。於是基督徒在超卓存有和人類之間提出了愛的關係，而同時他們也斷言神是外在於人，且高高在上、與人分離的存有。在西方的神學傳統中，神經常被視為絕對必然的存在，是一切萬有所依附者。在東方，佛被視為超卓的存有，不過不是以超自然的力量或者人格神的意義受到崇拜，而是以作為啟發一切有情眾生解脫生死的精神導師受到崇拜。這連接佛與人的普遍關係，立基於佛對所有眾生皆具備潛在佛性的智慧觀照，以及佛對眾生無知於這可貴人性的悲憫。據說佛早已脫離生死輪轉，安入涅槃寂靜。然而為了引導無明的眾生進入自覺的道路，佛乘願再入世間，隨順眾生，分擔他們遭受所有的苦難。不過這裏根據佛教的基本教義，佛陀和有情眾生都是根據相同原理來到世間：也就是因緣和合的原理。佛陀和所有的有情眾生共存，

不是超越的存有，而是通過千百億劫、無數業感累積所成就。以這個方式，佛陀早就在過去無數劫以來，便曾來到世間，施行教化。

佛陀和所有有情眾生共存，他廣大的慈悲心使他成為與世間所有人關聯在一起的超卓存有，而非超越乎人、超自然的神力。佛陀的這項人道特質避免了基督教超自然、有神論的上帝概念所引起的各種二元對立的困難——如絕對與相對、必然與偶然、秩序與自由、普遍與個體（如果將神視為絕對、必然、秩序提供者的普遍存有，那麼神將如何具有相對、偶然、自由和容許個體的世間特性？）。不過這使得宗教上對於佛陀存在作為終極實相（ultimate reality）的要求，受到質疑。一個人怎麼可能以終極的含意成為一個普遍原理？也許是看到這點，之後大乘佛學家試圖發展「佛有三身」的學說，¹來回應這個問題。「佛有三身」明顯提供了一種對佛陀的「萬有在神論」（panentheism）的詮釋，也為「生佛互在」（the mutual immanence of Buddha and all sentients）的學說提供了形而上學的基礎。對佛陀萬有在神性質的詮釋，在中國佛學的華嚴宗可看到完整的說明，尤其可見於澄觀大師對《華嚴經》詳細的詮釋（即《華嚴經疏鈔》）。

有關前述的說法，在這裏須稍加解釋。首先，這裏我們所理解的「萬有在神論」是指當代西方歷程神學家（process theologian）哈茲洵（Charles Hartshorne, 1897-2000）所提的觀點，似乎非常適合應用在「佛有三身」的學說上。哈茲洵是歷程哲學家懷德海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）的傑出追隨者，他提出首先神有世間性（social nature）的概念——神雖然是絕對的，然而神愛世人，必然與世

¹ 據《佛光大辭典》，「佛有三身」說可見於《十地經論》，《金光明經》等經典，而印度學者 Chandradhar Sharma 則主張該說最早是由大乘佛教中的楞伽宗所提出。參見 Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), p. 109。而華嚴的澄觀大師事實上曾主張有佛有十身之說，十即無盡義：願、智、法、力持、意生、化、威勢、菩提、福德及相好莊嚴身。見〔唐〕澄觀：《華嚴經疏鈔》第八冊，卷 72（台北：新文豐出版公司，民國六十七年），頁 17。

人有「關係」，因而同時具備神聖相對性（Divine Relativity）。他引用柏爾斯（Charles Sanders Peirce, 1839-1914）和懷德海的說法，這是世間性可被界定為所有普遍範疇的綜合：是絕對與相對、獨立和依賴、自由和秩序、個體和普遍、性質和結構等等的綜合。² 他的這項說法，正符合自然神學（natural theology）中的「萬有在神論」。所謂「萬有在神論」是指一綜合「有神論」（theism）與「泛神論」（pantheism）的神學觀。有神論主張神為一創造世界、超越世界的無上存有，神本身純粹、永恆、絕對、完美、無限、完全實現，任何與上述概念相反的性質，均不適用於神。泛神論者如斯賓諾莎（B. Spinoza, 1632-1677）則主張神雖為能產的自然（Natura naturans），亦為所產的自然（Natura naturata），神不得自外於世界。萬有在神論綜合有神論以神超越世界，泛神論以神內在於世界的觀點，提出神既超越又內在於世界的理論。神原為難以言宣者，任何引發對立的概念均不足以片面的表達神。所有對立的概念相反相成，神既為完全的實現，也是無上的潛存；既為主動，又為被動；既為存有，又為變化生成；既為嚴格的絕對者，又為普遍相對者；既為永恆，又為現行（temporal）。哈茲洵認為懷德海的神觀與德國觀念論者（German idealist）謝林（F. W. J. Schelling 1775-1854）與費希那（G. T. Fechner 1801-1887）一致，可稱作是萬有在神論。³

哈茲洵說萬有在神論提供超卓存有一種雙重性的說明，摹畫神祇的各種對比層面。永恆性和暫時性、實現和潛存、他因和無因、絕對和相對、超越和內在、具體和抽象等等，所有這些對比的屬性全都可以歸屬於上帝，是祂實在性的不同層面。⁴ 如哈茲洵所見，上帝的雙

² Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (New Haven: Yale University Press, 1984), pp. 25-29.

³ 參見 Charles Hartshorne and William L. Reese eds., *Philosophers Speak of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), pp. 1-16.

⁴ 同注 2，頁 1-17。

重性是萬有在神論和泛神論及有神論不同的主要特徵。萬有在神論的神，涵蓋所有對立和相反的性質。在某方面，這神是不同於且獨立於所有事物，就像傳統有神論的神一般；在另一方面，這神又內在於現行世界和萬物之中，就像泛神論的神一般。因之，根據哈茲洵的說法，萬有在神論的神有五種特質：永恆性（Eternity）、暫時性（Temporality）、意識（Consciousness）、能知（Knowing），以及內涵世界（World-inclusion），他以 ETCKW 五個字母代表這些特質的縮寫。⁵ 萬有在神論的上帝擁有所有這五種特質，而古典有神論的上帝或超卓存有只擁有永恆性、意識和能知等三種特質，而泛神論的上帝則具備永恆性、意識、能知以及內涵於世界等四種特質。

根據這前述的萬有在神論，我們可以說佛有三身的學說可類比萬有在神的理論，雖然佛的概念在本質上是不同於基督教的神，佛並不是神。如同大乘佛教中的楞伽宗曾提出佛有三身（或者我們也可以說佛有三種不同的面向）的說法：應化身佛、報身佛和法身佛。首先佛陀之為一個人，曾經在西元前 560 年到 480 年之間生活在印度的東北地方，他的名字是悉達多喬達摩（Siddhārtha Gautama）或者釋迦牟尼（Śākyamuni）。身為淨飯國國王（Śuddhodana）和摩耶（Maya）夫人的兒子，生來便是該當繼承王位的是釋迦族王子。但在親睹人生老病死的痛苦之後，他便出家修道，過著超過六十年的宗教生活。經歷長期的自我鍛鍊和禪修，終於在菩提樹下成道開悟，在人生的最後階段進入涅槃。這生而為人的佛陀，是一個受因的超卓存有，從過去無數劫以來，經過無數功德業力累積，始成釋迦牟尼——即應化身佛。其次，為了教化各種不同的有情眾生，佛陀有時生而為人，成為釋迦牟尼，有時變身為女性的觀世音菩薩。這些都是佛的應化身。再者，佛有報身，應智慧之光而生，即盧舍那如來，或是阿彌陀佛。最後，佛作為無因的超卓存有，就形而上的觀點而言，是普遍原理，或

⁵ Charles Hartshorne and William L. Reese eds., *Philosophers Speak of God*, p. 16.

終極實相，或遍及一切存有的純粹本質，他是蘊藏萬有的如來藏；這便是法身佛。雖然應化身佛和報身佛是在時間之中的、受因的、偶有的、隨來隨顯的，但是法身佛卻是永恆的、無因的、必然的、不生不滅、不來不去的。如此這佛有三身之說便有萬有在神論的特色：佛有雙重性，就某個層面而言，他是超越時空的絕對實在性；然而就另一個層面而言，他是存在於時空之中的相對實在性。從一方面說，他是一個人或者受因的覺者，同時在另一方面而言，他是終極的形而上原理，或者無因的超卓存有。⁶

這佛有三身的萬有在神的特質，提供了超卓存有和世間之間關係最適當的理論基礎。佛一方面是超卓存有，同時另一方面也是人。他能超越也同時內在於這個世界。他的無限慈悲加披所有的有情眾生，不僅是作為一個抽象原理，同時也是具體的一個人或者使人覺悟的覺者。於是這佛有三身的學說，提供了超卓存有和有情眾生之間一個平衡的、雙向的世間關係。

更為具體的說，我們可以先考慮應化身體和報身的世間性。比如說應化身佛以淨飯國的王子悉達多現示世間，捨棄世俗的榮華富貴和王位，獻身追求解決人世苦難的途徑。出於佛陀的無邊智慧與大慈大悲，使他決定過著宗教的生活，最後成為全人類的導師。他不僅自證自覺，也為所有人類發現通向生命解脫的神聖道路。又出於對人類更大的悲憫情懷，報身佛遲不入涅槃，留在世間，以喚起每個深受無明煩惱糾纏的眾生內在本有的佛性。這些慈悲的佛和所有眾生有情感與教育的關係。不過我們可以說，他們只是宗教性的推崇一種人類本性高貴品質——同情達於極致，但並沒有提供一種超卓存有與全體人類

⁶ 即如《大般涅槃經》第二十卷，〈德王品〉上說：「如來非常，亦非非常。何以故？生永斷故。有生之法，名曰無常。無生之法，乃名為常。如來無生，是故為常。」「常住之法，無名無色。虛空常故，無名無色。如來亦爾，無名無色。是故為常。常住之法，無因無果，虛空常故。無因無果，如來亦爾。」此常住如來，實即法身，常住遍在，是以法身無因。（CBETA, T12, no. 375, p. 738c）

形而上的關係。這時法身佛的概念，作為內在於所有存在中的終極實在性，無疑地以作為真如實相建立起佛與所有人類之間的形而上關係。

其次，在《大般涅槃經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《華嚴經》以及其他無數的經典曾提到「法身佛」這個詞，是「如來藏」的同義詞，⁷意思是指無分別、無差別的實在或者不可言說的、如是最原初的型態。在如來藏中，一切分別如主客、心物、存有與生成變化、無限和有限、受因和無因、必然性和偶然性、永恆性和暫時性、絕對和相對、潛存和實現、涅槃和生死、淨與染，甚至於諸佛與眾生都在其間消失。正如許多經典所說，這終極的實在性，如來藏，不受任何有意識的心靈概念化、範疇化或者虛妄分別的作用。他無私地孕藏所有存在，如其所是，毫不加以分別。基於相同的邏輯，佛與有情眾生都是這個終極實在性的一部份，並且同樣地分享著終極實在性。因為他們都具有如來藏作為他們存有的最原初的根據，他們彼此是共存的。

這如來藏的本體原理廣泛地為多數大乘佛學家所接受，並且被視為「生佛平等」（一切眾生與佛平等）觀念的形而上基礎。佛與眾生在如來藏無分別，因此彼此是平等的。不過這不當被視為佛與眾生之間有宗教上的民主平等關係，而當被解讀為對於終極實在性的真理的肯定。這個真理是來自於佛及眾生無分別地被涵蓋在如來藏中，因而必然導出的結果。因為如來藏是每個生命存有的永恆成分，也是人性中無價的部份，也是所有存有最原初的狀態，純粹無染。這在《楞伽阿跋多羅寶經》卷二〈一切佛語心品〉中，從大慧菩薩之口所說，最明白可見：

爾時，大慧菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！世尊修多羅說，如來

⁷ 見 CBETA, T12, no. 353, p. 217-222。

藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變。」⁸

亦如《如來藏經》上佛說：

如來應正等覺，以佛自己智慧光明，眼見一切有情欲、瞋、癡、貪、無明、煩惱。彼善男子、善女人，為於煩惱之所凌沒，於胎藏中有俱胝百千諸佛，悉皆如我。如來智眼，觀察彼等有佛法體，結跏趺坐，寂不動搖，於一切煩惱染污之中，如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染……如是，如是！善男子！如來以佛眼，觀察一切有情如來藏，令彼有情欲、瞋、癡、貪、無明、煩惱藏，悉除遣故而為說法；由聞法故則正修行，即得清淨如來實體。善男子！如來出世若不出世，法性法界一切有情如來藏常恒不變。⁹

因之，雖然在假有世界中，眾生常為貪瞋癡迷煩惱纏縛，而不知自身原來具有寶貴本性，如來藏，那使得他們實質地且潛在地具備和佛一般的本性。基於這點，佛陀和有情眾生因為同時擁有如來藏作為他們最終的本性，所以內在平等。藉著強調如來藏的概念，大乘佛教得以和小乘佛教有所區別；小乘特別強調個人的解脫。小乘佛教的一個核心學說是十二因緣，用以解釋所有的存有起源於這因果鎖鏈。十二種狀態：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛取、有、生、老死，以因果鎖鏈的關係聯結在一起。十二因緣以無明煩惱作為有情眾生存有的起源，可說是一種負面含意的泛心靈論。陷入這十二因緣引發的生死輪迴，眾生遭受所有塵世的痛苦，一切都因為前意識的無

⁸ 見 CBETA, T16, no. 670, p. 489, a25-28。

⁹ 見 CBETA, T16, no. 667, p. 461, c3-21。

知、無意識的癡迷和有意識的愛恨。這十二因緣的學說，或者業惑緣起之說，似乎解釋了眾生之所以遭受種種苦難的原因，不過這僅限於人生心理因果的層面。這樣的學說不免導致悲觀主義，使我們對人生抱持著消極的態度——人生的目的不外乎厭離世間。這也是佛陀引領僧眾過著出家離世的生活，遠離塵俗的理由。但這消極的人生態度不足以滿足理性的和精神的宗教訴求，也不適合普遍以積極人生觀和淑世主義為特色的中國思想。無論是從宗教上還是理論上，在中國大乘佛教似乎有一種要求，肯定一切眾生緣起於如來藏，是一切存有的真實本質。這「如來藏緣起」或「法界緣起」的學說終究超越了「業惑緣起」或「無明緣起」的理論，成為大乘佛教顯著的特徵，而普遍為古代中國人所接受。因為「如來藏緣起」的學說肯定每一個個體先天本有的心靈力量和精神潛能，並且和中國傳統相信人性本善的觀念符合。此外，這學說將人生從心理因果鎖鏈的層次，提升到精神的層次，使得正面的人生態度和淑世主義成為可能。

一切眾生本來具有佛性，因而是潛存的佛，原是佛教的一個基本教義。¹⁰ 這佛性被形容為心靈的覺悟狀態，不受任何煩惱和貪瞋癡的染著。這也是心靈的一種前意識形態，完全沒有任何虛妄分別的作用，純粹而不執著。這樣的佛性非常接近如來藏的概念；如來藏經常被認為是每個有情眾生所擁有最純潔無垢的本性。這如來藏不僅是清淨實體，且可等同於如來法身。而通過如來藏，將佛性等同於法身，是「佛有三身」之說發展的一個重要步驟；透過這個步驟，便確認了佛與眾生平等——生佛平等。如《勝鬘經》〈法身章第八〉上說：

若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。……世尊，過於恒沙不離、不脫，不異、不思議佛法成就，說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏，名如來

¹⁰ 此說可見於《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 375。

藏。¹¹

類似的說法也可見於《寶性論》〈僧寶品第四〉：

正覺正知者 見一切眾生 清淨無有我 寂靜真實際
以能知於彼 自性清淨性…… 佛法僧境界……。¹²

及〈一切眾生有如來藏品第五〉偈言說：

佛法身遍滿 真如無差別 皆實有佛性 是故說常有¹³

《寶性論》並且解釋這個偈的含意說道：

此偈明何義？有三種義，是故如來說一時一切眾生有如來藏。
何等為三？一者如來法身遍在一切諸眾生身，偈言佛法身遍滿
故。二者如來真如無差別，偈言真如無差別故。三者一切眾
生，皆悉實有真如佛性，偈言皆實有佛性故。¹⁴

接著又有以下偈言，說明眾生不離諸佛，因法身而平等，皆有如來藏：

一切眾生界 不離諸佛智 以彼淨無垢 性體不二故
依一切諸佛 平等法性身 知一切眾生 皆有如來藏¹⁵

¹¹ 見 CBETA, T12, no. 353, p. 231。

¹² 〔後魏〕中印度三藏勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》（台北：佛教出版社，民國 69 年），頁 79。

¹³ 同上注，頁 107。

¹⁴ 同上注，頁 107-108。

¹⁵ 同上注，頁 108。

這裏法身、如來藏和佛性三者結合為一體，可視為人類精神勝利的一個標誌。法身的普遍精神性，純粹、無所不包，且無分別，掩蓋過不純粹、受因果鎖鏈決定的、有分別的心理作用。受到法身和如來藏的保障，人性之中一定有純潔無垢的部份，那便是佛性。於是以這種方式，大乘佛教重新發現了一個「自性」，並且將之發展成「自性清淨心」的概念。而如來藏、佛性及法身之所以等同，是由於三者都建立在「自性清淨心」之上。《佛性論》〈辯相分第四中無變異品第九〉上說：

因三種自性為顯心清淨界，名如來藏。……三種自性者，一者法身，二如如，三佛性。……譬如如者，如如有三義故。取金為譬，一者性無變異，二者功德無窮，三者清淨無二。……故說一切眾生為如來藏，能藏如來不得顯現，為顯此清淨無二故。¹⁶

由此可見，大乘佛教主張清淨自性便是如來藏。而一切眾生原具之佛性，便是此自性的真實意義。只因這個如來藏含意的自性，從無始以來受到無量無明覆蓋，以致不為眾生所知。就有如一位貧婦自家藏了許多黃金，但她和她的家人卻對此毫無所悉。當一位智者告訴貧婦此事，貧婦卻全然不信，並且要求智者告訴她黃金何在。待智者告訴她黃金所在，才得到貧婦的敬重。同樣的道理，眾生心因受到貪瞋癡和各種煩惱的覆蓋纏縛，以致完全不知自身本具的佛性，就好像貧婦不知家中有黃金。直到佛陀示現眾生本具佛性，一旦眾生因而覺悟，發現自身真實自性，便會恭敬追隨佛陀。這裏佛陀就好像智者，貧婦就好像眾生，而黃金就如同佛性。

¹⁶ 天親菩薩造，真諦三藏譯：《佛性論》卷四（台北：佛教出版社，民國65年），頁6-7。

這裡發現的「自性」與因緣法中的「無自性」相對立，使人聯想到「涅槃四德」中的「我」正好和小乘佛教主張的三法印中的「無我」相對立。三法印即諸行無常、諸法無我和涅槃寂靜。基於因緣生的原理，佛陀指出所有有情眾生皆由四大（地水火風）和合，五陰（色受想行識）覆蓋，經過時間變化，必定成住壞空，生住異滅。因此就嚴格意義而言，沒有我存在，只有生理和心理的、各種變遷不已的暫有的集合。不過在大乘佛教的學說發展之後，佛陀又提出常、樂、我、淨四德的學說。這裏再次肯定「我」，正是大乘佛教的主要特徵，這也是對所有有情眾生作為精神存有的一項肯定。

基於這「自性」的概念，《佛性論》中的〈辯相分第四中自體相品第一〉試圖解釋五種「如來藏」的涵意：

謂如來藏有五種，何等為五？一如來藏自性是其藏義。……二者正法藏。……三者法身藏。……四者出世藏。……五者自性清淨藏。……故佛告舍利佛，眾生界不異法身，法身不異眾生界。由此義故，無二無別，唯有名字，如是佛性於三位中，平等遍滿。¹⁷

這便是說，首先一切法皆來自於有自性卻不執我、遍在一切的如來，因而被稱為如來自性藏。其次，這遍在一切的自性只有通過自我涵養的正道，才能實現，所以被稱做為正法藏。其三，這寶藏其自身出自如來無量功德累積，因此被稱作法身藏。第四，如我們先前提到一切實有之所以為真實，在於超越這變遷不已、幻化生滅的世界，因此他被稱為出世藏。最後，如來藏也可稱作是自性清淨藏，因為它顯示一切法的內在真實性和純粹性，不受任何世俗染著。這裏《佛性論》所詮釋的如來藏和佛性，似乎是精神主義（spiritualism）和實在

¹⁷ 同上注，卷2，頁9。

論（realism）的結合。

根據這個觀點，真實的就是精神性，而精神性的就是真實的（What is real is spiritual, and what is spiritual is real）。

而如來藏作為所有存有的精神和真實的元素，只能被具有最高智慧覺悟的心所發現。這個引導出清淨自性的觀念，也提供了自性清淨心發展的線索。而這清淨心最後成為華嚴宗提出「生佛互在」之說的基礎。正如我們先前提到，法身、如來藏和佛性這三個概念緊密地關聯在我們最高精神層次的成就——無分別的、不執著的心靈覺悟狀態。這種精神成就被稱作菩提或者自性清淨心，成為佛陀和有情眾生共同並存的終極所在。因此清淨無垢的覺悟心和它的同義詞，如來藏與佛性，遍在一切，而佛陀和有情眾生平等無分別的共存於其間，猶如《華嚴經》卷十九〈夜摩宮中偈讚品〉上說：

心如工畫師 能畫諸世間 五蘊悉從生 無法而不造
如心佛亦爾 如佛眾生然 應知佛與心 體性皆無盡¹⁸

在此偈言說明心、佛和眾生三者同樣性體無盡，這便是華嚴所謂的「心佛及眾生，是三無差別」之說。稍後華嚴澄觀大師便將這個理念發展成「生佛互在」之說。¹⁹澄觀認為這真實無垢的心，要不是實現的佛陀的，就是潛存的眾生的，二者的心是一樣的。因此他主張我們可以說佛心之外別無眾生，而眾生心之外別無佛，佛陀與眾生交互存在。在《華嚴經疏鈔》中，澄觀運用「生佛互在」和「生佛平等」的觀念解釋佛陀與眾生之間「聽」「說」的關係，他說：

謂一佛真心外無別視眾生，以眾生真心即佛真心故，則唯說無

¹⁸ 見 CBETA, T10, no. 279, p.102, a21-25。

¹⁹ 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏鈔》第一冊，卷6，頁47。

聽。故所說教，唯佛所現。二眾生心外更無別佛，以佛真心即眾生真心故。則唯聽無說。故所說教，即眾生自現。……三佛真心現時，不礙眾生真心現。故說聽雙存。……四佛即眾生故非佛，眾生即佛故非眾生，互奪雙亡，則說聽斯寂。……[鈔]初二句但以生佛同一真心，故互相收。三即互不相礙，故得雙存。四乃互相即故，所以相泯，並易可知。²⁰

澄觀將說法的佛和聽法的眾生之間的關係分成四種層次：如果以佛的真心含攝眾生，那只有說法的佛而沒有聽法的眾生。反之，如果以眾生的真心含攝佛，那只有聽法的眾生沒有說法的佛。但當佛的真心不礙眾生心時，那麼聽法的眾生和說法的佛同時並存。最後，若說因眾生含攝而是佛，不是真的佛；因佛含攝眾生而是眾生，不是真的眾生，則既沒有說法的佛，也沒有聽法的眾生。總之，佛陀和眾生的真心實無差別，說法的佛和聽法的眾生以一種方式結合在這無垢的真心之中。於是以這些不同形式，佛陀和眾生的交互關係消融在無垢真心之中。這不僅保證了「生佛平等」，同時也為「生佛互在」提供了精神場域。這似乎是宗教所能提供最偉大的一種世間理想，不僅鼓勵人尋求自身之最高的精神價值，同時引導他們基於一種終極意義的平等，彼此尊重。

總之，基於佛陀最原初的教義以及大乘佛教所作的詮釋，法身、如來藏和佛性這三者，可視為生佛平等的世間關係的形而上的、宗教的和人道主義的基礎。從佛有三身的學說，可以衍生出一種佛的萬有在神的觀念。佛陀既被視為是一個受因的人，同樣也是每個存在來源的無因的超卓存有。在這三者之中，如來藏的觀念居於中間地位，成為法身和佛性的橋樑，使它們成為相同實在的不同層面。這法身被視為佛的精神表現，而佛性則是眾生的精神表現。這佛性的理念引導我

²⁰ 同上注，頁 47-54。

們發現自性，並且引進了自性清淨心的概念，進而成為支持「生佛互在」學說的基石。

上述的觀念和學說也許看來是過分簡化、讓人困惑的語言遊戲。佛陀之為一個人，怎能同時又是無因的超卓存有？如果法身和如來藏是指無分別實在性的原初形態化，他們怎能和佛性一起成為人性中最可貴部分？如果佛性是人類內在最真實的特質，它又怎能同時處於無分別心先乎意識的狀態，和覺悟的心的意識狀態呢？更且，即使法身和如來藏被接受作為遍在一切的普遍原理和終極實相，這又怎能證明佛與眾生平等呢？畢竟雖然所有事物可以來自相同起源，但並不能因此保證他們的平等性。最後當華嚴大師將佛陀和眾生結合在真心之中，他們難道不會成為主觀唯心論者，因而無法公平對待整個實在嗎？

當我們了解就佛教而言，宗教的本質是追求自覺的精神歷程——那自覺是超越理智或概念的分析的，而不是人格神和人之間關係的啟示時，上述問題就沒有那麼重要了。在這個精神追求的歷程中，所要求的是觀照終極實相之為所有存有彼此相互關聯、且為平等無分別整體——包含佛陀與眾生——的最高智慧。這裏佛陀與眾生是在潛存性和可能性上平等，但在實質性上平等的。總之他們是平等的，因為他們都是真實的，也就是如如不二。

以眾生皆有佛性，因而肯定眾生與佛平等，在宗教和人道上都具有極大的意義。這不僅是客觀的肯定某些某種最高層次的宗教境界是所有人都可以企及的，也暗示著我們並不需要一個超越的、超自然的神。所需要的僅是受到人性終極內在本性的激勵，人朝著這最高的精神境界努力向上。人人皆可以成佛，因此是潛存的佛陀。這佛陀的教言，根據其後大乘佛教徒的詮釋，意謂著喚醒人心之中最深刻的自覺，尋求人性的完美，警惕他們尊重他們的同胞，因為他們同樣具備佛性。因此我們可以將之視為是宗教淑世主義的積極想法。

參考文獻

Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Charles Hartshorne, *The Divine Relativity*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Charles Hartshorne and William L. Reese eds., *Philosophers Speak of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

〔劉宋〕慧嚴等：《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。

〔後魏〕中印度三藏勒那摩提譯：《究竟一乘寶性論》，台北：佛教出版社，民國69年。

天親菩薩造，〔陳〕真諦三藏譯：《佛性論》，台北：佛教出版社，民國65年。

〔唐〕不空譯《大方廣如來藏經》，《大正藏》第16冊。

〔唐〕澄觀：《華嚴經疏鈔》，台北：新文豐出版公司，民國67年。

〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第10冊。

〔宋〕中印度三藏求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第16冊。

〔宋〕中印度三藏求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》第12冊。