

论如来藏思想在解脱学上的根本困难

——以《宝性论》为中心的探讨*

耿 晴

(台湾政治大学哲学系)

解脱学(soteriology)是一个宗教学、或更好说神学的主要概念。根据 *The Oxford Dictionary of World Religions* 的界定,解脱学是关于救赎(salvation)的学说。在基督教神学的脉络下,意指借由神的恩典(grace),他在道成肉身(incarnation)以及赎罪(atonement)方面的工作。更广义的脉络下,则可以指任何关于其他宗教与救赎相类似的主题的讨论。(1)在佛教的脉络下,笔者认为相应的概念是解脱(mukti)或是涅槃(nirvāṇa),也就是追问:从在轮回中的众生到超脱轮回的佛之间的成佛

* 本文前身曾经发表于2010年12月20—21日由北京大学哲学系、复旦大学哲学学院、台湾政治大学哲学系、香港中文大学哲学系主办的“第六届两岸三地四校南北哲学论坛学术研讨会”,以及于2012年6月16—17日由华梵大学东方人文思想研究所主办的第四届东方人文思想国际学术研讨会——天台思想与实践。特别要感谢张风雷与程恭让两位教授提供的宝贵修正意见,在此敬表谢忱。

(1) Bowker 1997: 915。另外,本文作者也曾经尝试建议“汉语佛教神学”的概念,见耿晴 2011a。《宝性论》处理真如、佛身作为最终的佛的本性以及成佛的最终基础,就此来说,可以说是佛教神学的讨论。

之道是如何可能的。

在大乘佛教的脉络下,关于成佛之道一个最有名的争论,即关于是否一切众生都能成佛的问题。用佛教的术语来说,即是否存在某一类永远不能成佛的众生,也就是所谓的“一阐提(icchantika)是否存在”的争论。例如玄奘及其弟子窥基有所谓“五种种姓”的主张,承认有“无种姓”(agotra)的众生存在,也就是一阐提,因而遭受到来自敌对学派的批评。相对于此,成为中国佛学思想主流的则是所谓的如来藏思想,也就是延续《大般涅槃经》所谓“一切众生悉有佛性”⁽¹⁾或是《如来藏经》、《胜鬘经》所谓的“一切众生有如来藏”⁽²⁾的主张。认为一切众生都能够成佛或是都具备成佛的能力。

究竟什么是“如来藏”?什么是如来藏经典主张“一切众生都有如来藏”的理由?以下本文将集中讨论被认为是如来藏思想代表论典的《宝性论》(*Ratnagotravibhāga*),首先厘清《宝性论》中“如来藏”的意涵,然后尝试指出在这样的定义之下,蕴涵了解脱学上的基本困难。

关于《宝性论》中主要概念的厘清

《宝性论》对于人性的主张,最有名的无疑是所谓的“一切众生有如来藏”的命题。在探讨“如来藏”一词究竟确切指涉为何之前,笔者想先探讨这里所谓“一切”是什么意思。这里所说的“一切”,指的并不是现在存在的一切众生,而是包含了过去以及未来的一切众生。换言之,当说“一切众生”时,指的其实是一切可能的众生,也就是众生的定义里面,就已经包含了“有如来藏”的意思。或者也可以说“一切众生有如来藏”义同于“众生必然有如来藏”。“一切”蕴涵“必然性”。也就是说“众生”必

(1) 例如《大般涅槃经》卷27“‘师子吼’者名决定说:一切众生悉有佛性,如来常住无有变易。”(T374:12.522c23—24)

(2) 例如《大方等如来藏经》卷1“如是善男子,我以佛眼观一切众生贪欲恚痴诸烦恼中,有如来智、如来眼、如来身结加趺坐俨然不动。善男子,一切众生虽在诸趣烦恼身中,有如来藏常不染污,德相备足如我无异。”(T666:16.457b28—c3)

然蕴涵成佛的可能性。“必然性”的概念其实与《宝性论》对于“如来藏”的概念有密切的关联,此点以下详述。

此外同样与下文讨论“如来藏”概念有密切关联的,则是所谓的“无为法”(asaṃskṛta-dharma)与“有为法”(saṃskṛta-dharma)之间的区别。简言之,无为法意味永恒不变、不受因果法则支配的实在本身,而有为法则指涉生灭变动、受到因果法则支配的现象界。作为前者的例子是《宝性论》中的“真如”(tathatā)概念。“真如”从梵文的副词 tathā 而来,tathā 的意思是“如其所是”(thus, as it is),因而可以理解 tathatā 为“现象界事物之所以如此的本性或者是背后支配的原理”。根据大乘佛教的立场,一切现象界事物背后的原理只有一个,就是“缘起性空”的原理,或说“空性”(śūnyatā),一切的现象界事物都遵守这个原理。这个原理经历时间空间的变化而本身不变化。相对于此,在现象界由于缘起而出现生灭变化的所有事物(桌子、种子等等)都属于有为法的范围。

无为法与有为法的区分,首先在印度的阿毘达磨佛学中被提出⁽¹⁾,然后被唯识思想所继承。必须强调的是:在阿毘达磨与唯识中,无为法与有为法被认为是两个绝对不相混淆的领域。换言之,不会有任何事物既可以是无为法又是有为法。这个截然的区分在《般若经》系思想中是否完全被接受,笔者目前不敢断言。笔者认为比较明确的是:无为法与有为法的截然区分,在《大乘起信论》中被打破:真如被认为是可以受熏的。⁽²⁾《大乘起信论》的这个主张,连同其真伪问题,使得我们关于印度如来藏思想经典是否也接受无为法与有为法的截然区分,产生了怀疑。对此,笔者的博士论文曾经指出,真谛三藏(499—569)在《摄大乘论释》中所使用的“解性”概念,与《大乘起信论》的“本觉”概念不同。同时,笔者也指出真谛翻译的作品《佛性论》明确地接受了无为法与有为法的截然区分,这

(1) 关于无为法有为法在阿毘达磨中的区分,可以参见 Dhammajoti 2007: 第47—48页。

(2) 例如《大乘起信论》说“云何熏习起染法不断?所谓以依真如法故有于无明,以有无明染法因故即熏习真如;以熏习故则有妄心,以有妄心即熏习无明。”(T1666: 32. 578a21—24)

点与《大乘起信论》有明确的不同。⁽¹⁾根据个人迄今的研究,笔者的主张是:确证为印度唯识与如来藏经论的作品中,无一不接受无为法与有为法间峻然的区分。以下先论证作为如来藏思想代表性论典的《宝性论》确实接受了无为法与有为法的截然区分。

《宝性论》接受“无为法与有为法是截然二分”的前提⁽²⁾

在探讨《宝性论》如何论证“一切众生是如来藏”之前,笔者要先指出《宝性论》中,同样地接受了无为法与有为法的截然区分。例如在汉译《宝性论》卷4,散文注释问道:

问曰:如向所说诸佛如来不生不灭,若如是者即无为法,无为法者不修行业(asaṃskṛtād apravṛtti-lakṣaṇād),云何自然不休息常教化众生事?答曰:为示现彼诸佛大事断诸疑惑,是故依彼不可思议无垢清净诸佛境界,示现大事故,以譬喻说一行偈。

帝释妙鼓云 梵天日摩尼

响及虚空地 如来身亦尔(IV. 13)⁽³⁾(T1611: 31. 846a20—

(1) 见 Keng 2009, 此外也可以参见耿晴 2011b。

(2) 由于《宝性论》汉译与 E. H. Johnston 所校订的梵文本以及藏译之间有一些差异,再加上《宝性论》本身是一个由多个层次的文本构成的复合文本(参见 Takasaki 1966 序言, Schmithausen 1971),因此仔细研究《宝性论》汉译、梵文本、藏译的差异本身就是一个尚待更多研究的主题。例如学者曾经指出《宝性论》的组成,应当至少区分《宝性论》本颂与《宝性论》长行。参见 Takasaki 1966: 10ff., Schmithausen 1971: 123ff. 特别是 123—130, 高崎直道《“究竟一乘實性論”の構造と原型》,《如来藏思想Ⅱ》: 3—26, 以及页 26 的补注六。《藏要》本由于编辑时间在梵文本出版之前,因此参考价值有限。笔者由于能力有限,暂时无法对《宝性论》的构成问题做出详尽的考察。幸运的是,除了中村瑞隆(1971)的梵文本、汉译对照,现在又有 Jens Braarvig(挪威奥斯陆大学)所创立的数据库 The THESAURUS LITERATURAE BUDDHICAE (TLB: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>), 未来做进一步的文本对比分析可以说相形容易许多。要先声明的是,笔者在本文中所做的主张虽然主要依据汉译,但是笔者皆比对过梵文本,自认并没有违背梵文本的意思,这点尚祈家指正。另外,在本文中讨论到《宝性论》的文本时,在正文中引用汉译,并且提供关键概念的梵文对应词,且在注释中提供 Johnston 的梵文本与高崎直道的英文翻译出处的页数,希望对于读者自行比对时,能够减少一些麻烦。

(3) 颂文之后出现的罗马数字及阿拉伯数字意味 Johnston 版本的颂文编号。

26) (1)

这里最值得注意的是《宝性论》散文注释的作者明确地意识到可能的挑战,也就是无为法不可能有行动(造业)的问题。试问:如果《宝性论》散文注释的作者不是由于在一个接受了无为法与有为法区别的哲学脉络下进行思考,如何会提出并尝试去回应此疑问?又如《宝性论》在接下来偈颂中的回答:

无分别(nirvikalpika) 寂静(sarvābhogapariśpandaprāśānta) 以智
故无垢

如大毘琉璃 帝释等譬喻

智究竟满足 故究竟寂静

以有净智慧 是故无分别 (IV. 82—83) (T1611: 31. 846b14—
17) (2)

这里也可以看出,散文注释的作者尝试要说:由于佛的智慧是究竟满足,因而是寂静的;然而这个寂静、不动的佛,还是可以作业的,就像太阳或是摩尼宝珠一样。问题是:为什么要举出太阳或是摩尼珠为例?这正是由于作者想要拿太阳来模拟于无为法:太阳古往今来都没有变化,类似无为法;然而太阳也晒暖大地,显然可以发挥功用。

反过来说,如果作者心中没有无为法与有为法的区分,认为无为法可以随时变化为或产生有为法(如同《大乘起信论》的真如门与生灭门),则这个讨论就完全没有必要,作者也不需要举太阳为例。

整个《宝性论》的解脱学架构,如我们底下会看到的,正是要尝试联

(1) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston 99, 15—20; 高崎直道英译见 Takasaki 1966: 355。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston 111, 12—15。IV. 83 偈文的汉译与梵文本有较大的差异。参考高崎直道英译作 “The ‘proposition’ here the pacification of effort, The ‘logical reason’ is the non-discriminateness of mind, And, in order to establish the subject in discussion, There are given ‘examples’, the form of Indra, etc.” (Takasaki 1966: 375) 可以明显看出,梵文本表达的是“宗”(pratijñā)、“因”(hetu)、“喻”(dṛṣṭānta)的三支论证。汉译本则未表达出这个意思。

系无为法与有为法。笔者认为这里存在真正无法解决的解脱学困难。这个困难的出现与难解正是因为作者接受了无为法与有为法的区别作为前提。我们不能由于《宝性论》做出一些努力尝试要去联系两者或是缩小两者之间的鸿沟,就结论道《宝性论》没有接受这个区分。(1)相反地,正是由于这个区分以及附带出现的理论困难,才使得作者做出如此的尝试。

《宝性论》关于“如来藏”概念的定义

那么,《宝性论》如何定义“如来藏”呢?可见于《宝性论》最有名的一个偈颂:

佛法身(saṃbuddhakāya) 遍满(spharaṇa) 真如(tathatā) 无差别
(avyatibheda)

皆实有佛性(gotratas) 是故说常有(sadā sarve buddhagarbhāḥ s
arīṇaḥ) (I. 28) (T1611:31.828a28—29)。(2)

《宝性论》的论文对此颂文的解释如下:

此偈明何义?有三种义,是故如来说一切时、一切众生有如来藏。何等为三?一者、如来法身遍在(tathāgatadharmakāya-parispharaṇa)一切诸众生身,偈言“佛法身遍满”故;二者、如来真如无差别(tathāgatatahatāvyatibheda),偈言“真如无差别”故;三者、一切众生皆悉实有真如佛性(tathāgatagotra - saṃbhava)。偈言“皆实有佛性”故。(T1611:31.828b1—6) (3)

这里说明,成立“一切众生皆有如来藏”命题,有三个理由:(1)如来法身的遍在(parispharaṇa);(2)如来真如的无差别(avyatibheda);(3)如来种性的存在(saṃbhava)。

(1) 参考以下“朝向扩充的‘佛种姓概念’?”一节的讨论。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston 26,5—6。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 197。

(3) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 26,7—9。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 198。

首先要说明的是:在现存汉译经典中出现了“性”与“姓”的混淆。(1) 这里所谓“佛性”的“性”,指的是“种姓”,其梵文原语是 *gotra*,而不是 *buddhadhātu*(“佛性”;直译为“佛界”)。(2)

其次的问题是:散文注释中所谓的“如来真如”(*tathāgata-tathatā*) 是什么意思? 根据第一个理由“如来法身”、第三个理由“如来种姓”,都是“属格的依主释”(*śaśhī-tatpuruśa*),笔者主张“如来真如”最可能是属格的依主释而非相违释(*dvamdva*),意思是“如来的真如”,也就是如来之所以为如来的原理。高崎直道将“如来真如”理解为“持业释”(*karmadhāraya*) 并翻译为“the Tathāgata being the Reality”(3),虽然文法解析与笔者不同,不过意思的差距不大。无论是属格的依主释或是持业释,两者的意思都是说如来就是真如,因为以下将要说明,根据《宝性论》,如来的法身就是真如,也就是现象界事物背后的原理。

“如来藏”等同法身、真如

进一步的问题是《宝性论》成立“一切众生有如来藏”的三个理由,其中包含了四个元素“如来藏”、“法身”、“真如”、“佛种姓”,这四者彼此之间是什么关系呢? 下面笔者要尝试证明:根据《宝性论》,以上四者(还包含其他的“法界”、“涅槃”、“第一义谛”等等)都有同一个指涉,同样意味“现象界事物背后的原理”。

首先,《宝性论》比较明确地将如来藏、法身、第一义谛、涅槃等同起来,如下:

又复依此四义,次第有四种名。何等为四? 一者法身、二者如来、三者第一义谛、四者涅槃。以是义故,《不增不减经》言“舍利弗言:如来藏者,即是法身故。”又复《圣者胜鬘经》言“世尊! 不离法

(1) 参见耿晴 2011b。

(2) 下面会看到,汉译《宝性论》也有使用“佛性”来翻译 *buddhadhātu* 的段落。

(3) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 26, 7—9。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 198。

身有如来藏。世尊! 不离如来藏有法身。”〔1〕“世尊! 依一苦灭谛说名如来藏。世尊! 如是说如来法身无量无边功德。”〔2〕“世尊! 言涅槃者,即是如来法身故。”〔3〕〔4〕(T1611:31.835c7—14)

进一步,《宝性论》也指出法身是无为(asaṃskṛta)、常(nitya),例如:

此偈明何义? 远离有为,名为无为应知。又有为者,生住灭法。无彼有为,是故佛体非初中后,故得名为无为法身(asaṃskṛtadharmakāya)应知。偈言:佛体无前际,及无中间际,亦复无后际故。(T1611:31.822c14—17)〔5〕

如《不增不减修多罗》中说言:舍利弗! 如来法身常(nitya),以不异法(ananyatva)故、以不尽法(akṣaya)故。舍利弗! 如来法身恒,以常可归依故、以未来际平等故。舍利弗! 如来法身清凉,以不二法故、以无分别法故。舍利弗! 如来法身不变(śāśvata),以非灭法(avināśa)故、以非作(akṛtima)法故。(T1611:31.835b8—13)〔6〕

由此我们可以确立法身是恒常不变的。另一方面,《宝性论》借由有垢真如(samalā tathatā)与无垢真如(nirmalā tathatā)来说明如来藏与法身的差异如下:

此偈明何义? “真如有杂垢”者,谓真如佛性(dhātu)未离诸烦恼所缠如来藏(tathāgatagarbha)故。“及远离诸垢”者,即彼如来藏转身

〔1〕 相应段落见《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》卷1:“世尊! 如是如来法身不离烦恼藏,名如来藏。”(T353:12.221c10—11)

〔2〕 相应段落见《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》卷1:“所言苦灭者,名无始、无作、无起、无尽、离尽、常住,自性清净,离一切烦恼藏。世尊! 过于恒沙不离不脱不异不思議佛法成就,说如来法身。”(T353:12.221c7—10)

〔3〕 相应段落见《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》卷1:“涅槃界者,即是如来法身。”(T353:12.220c23)

〔4〕 整段见《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 56, 1—6。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 261。

〔5〕 《究竟一乘宝性论》卷2。梵文见 Johnston: 8, 7—9。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 156—157。

〔6〕 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 54, 12—15。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 258。

(āśrayaparivṛtti) 到佛地得证法身,名如来法身(tathāgatadharmakāya) 故。(T1611:31.827a1—4) (1)

也就是说,当真如在被烦恼所缠的时候称为如来藏,然而当远离烦恼的时候,就称为法身。由于法身是无为、恒常不变的,因此只能被揭露而不能被创造、产出。也就是说:同一个真如,在缠时称为如来藏、出缠时称为法身,因此法身与如来藏的实质就是真如。简言之,真如、法身、如来藏三者是同一的,不过是从不同的角度立名。(2)

根据法身与真如的同一来说,前面提到的《宝性论》证成一切众生有如来藏的理由,追根究底来说,是建立在法身、真如遍在一切众生中的事实上。第一个理由(1)如来法身的遍在(parispharaṇa)指的是法身无所不在;因此没有任何众生没有分享法身。第二个理由(2)如来真如的无差别(avyatibheda)也指的是真如无所不在,不能说仅仅某些众生分享真如,而其他众生没有。

由于法身与真如同义,因此《宝性论》中也存在仅仅根据真如、法身的遍在,来证成一切众生有如来藏的文证。例如根据法身来证成的段落如下:

此偈明何义?诸佛、美蜜及坚固等三种譬喻,此明如来真如法身(tathāgatadharmakāya) (3)有二种义。一者、遍覆(parispharaṇa)一切众生;二者、遍身中有无有余残(niravaśeṣa?) ,示现一切众生有如来藏。此以何义?于众生界中无有一众生离如来法身、在于法身外;离于如来智、在如来智外,如种种色像不离虚空(ākāśa)中。(T1611:31.838c1—6) (4)

(1) 《究竟一乘宝性论》卷2。梵文见 Johnston: 21, 8—11。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 187。

(2) 高崎直道(1999)用以下的方式来说明此点:种姓是因位、法身是果位、真如则共通于两者。见高崎直道 1999: 31。

(3) 汉译作“如来真如法身”,但现存梵文本并无“真如”一词。

(4) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston 70, 16—19。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 286。注意现存梵文本并没有提到“如来智”。

这里仅仅根据佛的法身遍在一切众生来证成一切众生有如来藏,而没有同时提到真如的无差别。特别值得注意的是:指出一切的物质都不外于空间,由此来模拟一切众生不外于法身。用空间来模拟法身,很强烈地显示《宝性论》认为佛法身、真如是无为法,因为空间(ākāśa)自从阿毘达磨以来,就被承认是无为法。(1)

根据真如的无差别来证明一切众生有如来藏的段落则例如:

见实者(tattvadarśin)说言 凡夫圣人佛

众生如来藏(jigarbha) 真如无差别(avyatireka) (I. 45)

(T1611:31.831c21—22) (2)

一切诸众生 平等(aviśiṣṭa)如来藏

真如清净法 名为如来体

依如是义故 说一切众生

皆有如来藏 应当如是知(T1611:31.838c25—28) (3)

前一段根据一切众生(包含凡夫、圣人、佛)由于与真如不分离或不在真如外(avyatireka),来证成一切众生都有如来藏。后一段的梵文与汉译有较大的出入,大意是根据真如在一切众生皆无差别(aviśiṣṭa)来证成一切众生有如来藏。

《宝性论》另外借由真如与法身的同义来证成一切众生有如来藏,但稍微复杂的段落如下:

此偈明何义?明彼真如如来之性,乃至邪聚众生身中自性清净心(prakṭtiprabhāsvaratā),无异无差别,光明明了,以离客尘诸烦恼故,后时说言如来法身。如是以一真金譬喻,依真如无差别(ananyathā),不离佛法身故,说诸众生皆有如来藏。(T1611:

(1) 见 Dhammajoti 2007: 638 以下。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 39, 9—11。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 229。

(3) 《究竟一乘宝性论》卷4。现存梵文本中此段落为散文而非颂文,见 Johnston 71, 15—17。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 288。

31. 838c14—18) (1)

这段文字的汉译与梵文本有一些出入,不过意思雷同,两者同样指出:借由真金来譬喻真如在众生身中,也就是说:众生为真如所充满。此段同时也指出同一个真如,当众生为烦恼所覆盖的时候称为自性清净心,而当众生成佛时成为如来法身。因此也说真如不离如来法身。值得注意的是,根据此段的现存梵文本也可以确证如来、真如与如来藏同义:“tathāgatas tathatai śāṃ garbha ḥ sarvasattvānām iti”,(2)意思是法身与真如、如来藏的指涉相同,可以支持笔者前面的论述。

总结来说,前面提到的《宝性论》成立“一切众生有如来藏”的三个理由,其中的前两个(法身遍在与真如无差别),基本上是建立在法身与真如的无所不在,因此一切众生都不与其分离的同一个事实上。

如来藏等同于佛种姓

关于前述三个理由中的第三个——“如来种性的存在(sambhava)”——的意义,《宝性论》的讨论则比较含糊。《宝性论》没有明确地将种姓与真如、法身等同起来。这点背后的理由,值得进一步思考。不过根据以下的理由,笔者主张:如果《宝性论》要根据法身、真如、佛种姓的三个面向来论证一切众生有如来藏,则《宝性论》应该也会主张佛种姓等同于如来藏、法身、真如。

首先,以下的段落中,强烈地暗示如来藏、法身、真如与佛种姓是同一的:

此明何义?明如来藏(tathāgatagarbha)究竟如来法身不差别(dharmakāyāvīpralambha),真如体相(3)(tathatāsaṃbhinnalakṣaṇa),毕竟定佛性体(niyatagoṭrasvabhāva),于一切时一切众生身中皆无余尽

(1) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston 71, 7—12。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 287。

(2) 同前注。注意高崎直道对此句的英译作“that the Tathāgata, being Reality, is ‘identical with’ the Matrix (i. e. the inner Essence) of these living beings.”

(3) 此处“真如体相”意思是:如来藏的相(lakṣaṇa)与真如无差别(asaṃbhinna)。

应知。此云何知? 依法相(dharmatā)知。(T1611:31.839b6—9) (1)

此段主张:如来藏不离开法身,其定义(lakṣaṇa)不异真如,其自性是有限定的(niyata) (2)种姓。前面已经指出,法身与真如的指涉相同,则根据此段,我们必须解读为《宝性论》将如来藏、法身、真如、佛性(佛种姓)四者等同起来,四者是同一件事的不同名称。

其次,在《宝性论》“无量烦恼所缠品”颂文 I.144 中提到的“三种实体”(trividha svabhāva),所谓“三种实体”指的是“法身”、“真如”、“如来种姓”。“无量烦恼所缠品”用三种、一种、五种譬喻来说明这三者。(3)这里特别要注意的是“三种实体”汉译对应的梵文是“trividha svabhāva”,高崎直道翻译为“3-fold Nature”,(4)意指同一个事物或事态的三种面向,而不是指三个不同的事物。根据法身与真如的同一,我们有理由相信根据《宝性论》,佛种姓也是同一的。

其三,《宝性论》将佛性(buddhadhātu)、佛种姓与如来藏等同,例如:

偈言:

若无佛性(buddhadhātu)者 不得厌诸苦

不求涅槃乐 亦不欲不愿(I.40)

以是义故,《圣者胜鬘经》言“世尊,若无如来藏者,不得厌苦、乐求涅槃,亦无欲涅槃、亦不愿求。”如是等。此明何义?略说佛性清净正因(buddhadhātu-viśuddhigotra),于不定聚众生能作二种业。何等为二?一者、依见世间种种苦恼,厌诸苦故,生心欲离诸世间中一切苦恼,偈言“若无佛性者,不得厌诸苦”故。二者、依见涅槃乐怖

(1) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston: 73, 9—11。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 294。

(2) 高崎直道将 niyata 解释为“properly fixed ‘towards the attainment of the Buddhahood’”意思是种姓的目标限定为朝向佛果。见 Takasaki 1966: 294。

(3) 《究竟一乘宝性论》卷4“法身及真如 如来性实体 三种及一种 五种喻示现”(T1611:31.838b4—5)梵文见 Johnston 69, 19—20。高崎直道英译见 Takasaki 284。此处的“法身”、“真如”、“如来种姓”对应梵文分别是: dharmakāya, tathatā, gotra。

(4) 见 Takasaki 1966: 283—284。

寂乐故,生求心、欲心、愿心,偈言“若无佛性者,不求涅槃乐,亦不欲不愿”故。(T1611:31.831a6—17) (1)

这里有趣的是注释者做了好几次代换。在颂文中说的是“若无佛性者”那里的梵文是 buddhadhātu。在散文中又将此诠释为“若无如来藏者”,显然将 buddhadhātu 与 tathāgatagarbha 视为同一。然后接下来的散文注释中,又将 buddhadhātu 与 viśuddhigotra 放在同一个复合词中,后者应该可以视为是佛种姓(buddhagotra)的同义语。这个复合词最理想的解释是持业释(karmadhāraya),也就是将两者视为是同位语(appositive)的关系,可以互相代换。因此高崎直道将 buddhadhātu-viśuddhigotra 翻译为“the Essence of the Buddha, the perfectly pure Germ”。换言之,这段文字将佛性(buddhadhātu)、如来藏(tathāgatagarbha)与佛种姓(buddhagotra)视为同一。前面已经指出如来藏是法身、真如同义语,因此种姓也与法身、真如等同。

其四,《宝性论》有段落将涅槃种姓界定为“常”例如:

法体不虚妄者,依此义故,经中说言:世尊!又“第一义谛”者,谓不虚妄,涅槃是也。何以故?世尊!彼性(tad-gotra)本际来常(nitya),以法体不变(sama-dharmatā)故。(T1611:31.835c2—5) (2)

本段文字之后,即是前面引用过的将如来藏、法身、第一义谛、涅槃等同起来的段落。前面也引用另一个段落说明《宝性论》将法身界定为“常”(nitya),也就是永恒不变的。这里也将“彼性”——即“涅槃种姓”——界定为常,同样意味着将“种姓”等同与无为、不变化的法身。

根据以上的四个文证,笔者主张《宝性论》证成“一切众生有如来藏”提出三个理由——法身遍在、真如无差别、佛种姓存在——其实指涉

(1) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 35, 17—36, 5。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 221—222。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston 55, 17—19。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 260。

同一件事情,也就是法身、真如、种姓的无所不在。这点乍听之下觉得神秘,其实只要我们回到真如的概念,就不会觉得无法理解。前面已经提到:真如指涉的就是“缘起性空”的原理,或说“空性”(śūnyatā)。一切现象界事物无不遵守这个原理。因此,主张真如遍在,其实就是说一切现象都遵守“空性”、不外于空性。例如一切众生的身体由五蕴聚合,支配其聚合消散的原理,即是缘起的原理。由此说来:众生的一切(包括身体、心理)都为缘起性、空性、真如所充满,而没有任何一部分可以外于真如。

因此,《宝性论》证成一切众生有如来藏的最终理据是:一切众生由于分享了真如的无为法,因而可以称为如来藏。“一切众生有如来藏”奠基在永恒不变动的无为法之上。笔者以为,这也就是高崎直道所谓的“法身的一元论”。⁽¹⁾

《宝性论》这样的主张,其实无需觉得意外。因为如果成立“一切众生有如来藏”的理由不是必然的,则无法证成“一切”所蕴涵的必然性。由于真如遍在众生是必然的,因此可以成立“众生有如来藏”的必然性。这就类似于说“物体占有空间”是必然的。反过来说,如果成立“一切众生有如来藏”的理由仅仅是基于因缘而成立的偶然理由,则绝对无法证成“一切众生有如来藏”,最多只能主张“在某些时候的某些众生有如来藏”,而不是如前引用段落提到的“于一切时一切众生身”(T1611: 31. 839b7—8)。

《宝性论》如来藏思想面临的解脱学困难

前面申论了《宝性论》如何将如来藏、法身、真如、佛种姓四者等同之后,现在笔者要探讨的问题是:根据如此定义的如来藏,是否真的能够充分解释众生如何能够成佛的根据?如来藏指涉的是无为法,但是无为法的定义包含了不在因果序列中,因此不能作为原因。也就是说:不能引生使得众生发心修行的果。

(1) 见高崎直道 1999: 29 以下,特别是页 33。

作为无为法、单一的如来藏、法身、真如、佛种姓与作为有为法、多元的众生之间,存在一个鸿沟。如果这个鸿沟无法被联系、被跨越,则解脱学上就会出现重大困难。

类似的鸿沟,同样也出现在基督教神学中,也就是神与人之间存在的无限距离的鸿沟。在基督教神学,这个鸿沟的跨越应可说主要是借由基督的“道成肉身”(incarnation)来克服。在基督教神学中,由于并不存在无为法与有为法的绝对区别,神是现象背后的单一原理,但同时自身也可以显现为作为有为法的人类,因此在基督教神学中,最深层的神学困难并不落在如何联系无为法与有为法的问题。然而在《宝性论》中,正是由于接受了无为法与有为法严格区分的前提,因而使得要去联系两者的解脱学的问题,变得益发难解。

笔者这个主张看似简单,然而却被大多数研究如来藏思想的学者忽略。例如研究如来藏学的权威之一的 D. Seyfort Ruegg 在文章中检讨 gotra 的意义时,没有明确意识到无为法与有为法的区分,也完全没有从这个区分的角度来解读《宝性论》。例如他在讨论到上述的《宝性论》颂文 I. 28 时,完全没有意识到“法身”、“真如”、“佛种姓”三者应该是等同关系,都属于无为法。(Ruegg 1976: 345)。同样地,他在讨论《宝性论》颂文 I. 149—152 关于“佛种姓有两种”以及“根据二种种姓,可以得出三种佛身”的主张,⁽¹⁾也没有意识那里的重点是:譬喻为“地藏”(nidhāna)的佛种姓对应到法身,属于无为法;譬喻为“树果”(phalavṛkṣa)的佛种姓对应到其他二身,属于有为法。⁽²⁾

(1) 《宝性论》颂文 I. 149—150。汉译见 TI611: 31. 839a1—7。梵文见 Johnston: 71: 18—72: 2。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 288。

(2) Ruegg 之所以没有使用“无为法”、“有为法”的区分来了解《宝性论》,恐怕是他过分依赖于后期印度——西藏关于“无二”(advaya)的想法。也就是说不仅仅不将有为法视为是有自性的实体,而且也不将无为法认为是有自性的实体。参见 Ruegg 1989: 41ff。笔者认为,《宝性论》固然不会将无为法视为一个实体,但这却不意味因此无为法不存在。《宝性论》还是接受无为法(法身、真如、空性)作为真实的、永恒不变化的实在,或者说空性是一切有为法缘起生灭背后的原理,这个原理本身并非依据缘起而有生灭,也不会改变。

又如另一位权威高崎直道,⁽¹⁾虽然明确意识到无为法与有为法的区分,但在2000年的论文中,却明白表示他认为《宝性论》打破了无为法与有为法的区分。例如他说:

“The same dharmakāya is called tathāgatagarbha or buddhadhātu when hypothetically admitted in all sattvas as the potentiality and postulate of their enlightenment. In this soteriological sense, dharmakāya or buddhadhātu cannot remain simply as asaṃskṛta, that is, “it” or “he” (or “she”) has powers and activity towards, or that lead to, enlightenment... Besides attaching powers to the asaṃskṛta-dhātu, the Ratnagotravibhāga has dared to violate Abhidharmic rules for the sake ‘sic’ its own doctrine.” (Takasaki 2000: 78—79)

高崎直道的理由是:引导众生成佛的无漏法(anāsrava-dharma),在《宝性论》中同时又被描述为染(saṃkleśa)。高崎认为将染与无漏法放在一起,违背了阿毘达磨中无为法与有为法的区别。⁽²⁾

高崎的解释有许多问题,最主要的是:他混淆了“无漏”与“无为”两个完全不同的概念。“无漏”意指清净,也就是能够帮助达到涅槃或成佛。相对的是“有漏”(sāsrava)的概念。然而无漏法中,有属于有为法、也有属于无为法。例如根据《瑜伽师地论》卷72的讨论,五事中的正智属于无漏有为;而真如属于无漏无为。⁽³⁾高崎援引的《宝性论》段落⁽⁴⁾其讨论的主题是从缘起的角度来讨论菩萨的四种障碍,明显是在因果的序列中讨论,跟无为法毫不相干。另外,在本段结尾《宝性论》引用《胜鬘

(1) 高崎直道早年(1953)认为《宝性论》的如来藏的意义,与因、性、藏等相同,乃是表示“成佛的可能性”(《如来藏思想 II: 29》)。然而什么是可能性呢?他并没有解释清楚。

(2) Takasaki 2000: 78—79。

(3) “问:如是五事,几有漏、几无漏?答:相通二种;二唯有漏;二唯无漏。真如漏尽所缘义,故名无漏,非漏尽相义故。正智漏尽对治义,故名无漏。问:如是五事,几有为、几无为?答:相通二种,三唯有为;真如唯无为,诸行寂静所缘义故,非诸行寂静相义故。”(T1579: 30. 698a2—8)

(4) 见 T1611: 31. 830b1—c1。梵文见 Johnston 32: 14—34: 4。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 214—217。

经》关于“三有”与阿罗汉、辟支佛、大力菩萨独有的“三种意生身”之间的对比,足见这里的意图是要说明“三有”是“有漏”、“三种意生身”是“无漏”。跟“无为”、“有为”的对比没有关系。

延续这样的想法,高崎在2005年对于《佛性论》的译注中,认为“佛性”可以作为“引起修行、得果的原动力”。〔1〕作为无为法的真如可以扮演“原动力”,这明显地表示高崎错误地以为《宝性论》没有遵循无为法与有为法的区别。笔者认为,高崎之所以如此主张,恐怕源自于他对于《起信论》所代表的混淆无为法与有为法区别的进路,不敢断言是否合乎印度如来藏思想。〔2〕

总结来说,如果无为法与有为法之间的鸿沟在《宝性论》中无法被克服,则奠基在如来藏上的解脱学就会出现重大的危机。下面,笔者尝试去检讨《宝性论》尝试去超克这个鸿沟的努力是否成功。这可以区分为两个方向:(1)从众生的角度朝向达到佛果;(2)从佛法身的角度朝向引领众生。以下分别申论。

(1) 从众生的角度朝向达到佛果 “佛种姓”(Buddha-gotra)的概念

《宝性论》中尝试联系无为法与有为法的第一个尝试是:从众生的角度出发,也就是说从一切众生都具有的“佛种姓”出发,朝向超脱有为法生灭的现象界,而最终趋向成佛。例如前面引用过《宝性论》以下的段落中,明白提出佛种姓在解脱学扮演的角色:

偈言:

若无佛性(buddhadhātu)者 不得厌诸苦

不求涅槃乐 亦不欲不愿(I . 40)

以是义故,《圣者胜鬘经》言“世尊,若无如来藏者,不得厌苦、乐求涅槃,亦无欲涅槃、亦不愿求。”如是等。此明何义?略说佛性

〔1〕 高崎直道2005:五十五(119),注释11。

〔2〕 高崎直道在2005年对《佛性论》校注的“解题”一方面承认《起信论》为真谛所译,但另一方面又指出《起信论》不像《佛性论》一般跟真谛的关系非常密切。见高崎直道2005:64。

清净正因(buddhadhātu-viśuddhigotra) ,于不定聚众生能作二种业。何等为二? 一者、依见世间种种苦恼,厌诸苦故,生心欲离诸世间中一切苦恼,偈言“若无佛性者,不得厌诸苦”故。二者、依见涅槃乐恬寂乐故,生求心、欲心、愿心,偈言“若无佛性者,不求涅槃乐,亦不欲不愿”故。(T1611:31.831a6—17) (1)

此段的意思是:如来藏、佛性、佛种姓在众生中能够发挥两种作用(业):厌苦以及乐求涅槃。然而这里主要的问题是:前面已经看过,佛种姓乃是如来藏的同义语,是无为法,此无为法如何能够使得众生厌苦、乐求涅槃的发动力呢?任何的发动力,不是预设了自身是因,属于有为之法吗?可惜此段并未多作解释。接下来,《宝性论》继续陈述:

是故偈言:

见苦果乐果 此依性(gotra) 而有

若无佛性者(agotra) 不起如是心(I.41)

此偈明何义? 凡所有见世间苦果者,凡所有见涅槃乐果者,此二种法善根众生有。一切依因真如、佛性,非离佛性无因缘故起如是心,偈言“见苦果乐果,此依性而有”故。若无因缘生如是心者,一阐提等无涅槃性,应发菩提心,偈言“若无佛性者,不起如是心”故。(T1611:31.831a20—28) (2)

在这里,我们再一次看到《宝性论》只是肯定厌苦、乐求涅槃的意念来自于佛种姓(即真如),而完全没有说明这如何可能。更重要的困难是:前面我们已经看过,《宝性论》主张的“佛性”是无为法,但是在这里却直接肯定说:厌苦乐求涅槃的意欲,乃是由佛性中衍生出来的。如此则完全回避了如何能够从佛性中导出“厌苦乐求涅槃的意欲”的理论困难。

(1) 《究竟一乘宝性论》卷3。梵文见 Johnston: 35, 17—36, 5。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 221—222。

(2) 梵文见 Johnston: 36, 8—13。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 222—3。注意现存梵文本并无“依因真如佛性”。相应的梵文作 “gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratrayam iti” 高崎英译作 “exists only in case the Germ ‘of the Tathāgata’ exists. Thus this perception does not take place without causes or without conditions.”

从佛种姓中如何可以导出厌苦、乐求涅槃的意念呢？我们不要忘记，《宝性论》将佛种姓定义为实在背后的“缘起”或“空性”的原理。如此则我们可以打个比方：佛种姓类似于万有引力定律，作为实在依循的原理。正由于这是实在的原理，因此没有一个众生在其之外，一切众生必须受到万有引力的支配。然而“没有一个众生在万有引力的支配之外”的这个事实，是否即蕴涵“一切众生具有朝向努力去发现万有引力定律的动力”呢？笔者认为答案显然是否定的，否则，万有引力应该在牛顿之前老早就被发现了！

除此之外，从《宝性论》对于所谓“一阐提”的讨论，我们也可以明白得见《宝性论》主张的佛性不足以扮演联系有为法与无为法的角色。如以下所论述的，能够成佛的众生与不能够成佛的众生之间的区别，根本与是否具有佛性无关。

首先，《宝性论》明白承认一阐提的存在，并称他们为“邪定聚众生”，也就是在可预见的未来，绝对不可能成佛的众生^{〔1〕}。然而这里就出现了理论上的困难：既然《宝性论》明白主张一切众生皆有佛性，那么为什么还主张有些众生无法成佛？^{〔2〕}对此，《宝性论》解释它为何主张一阐提存在：

向说一阐提常不入涅槃，无涅槃性者，此义云何？为欲示现谤大乘因故。此明何义？为欲回转诽谤大乘心、不求大乘心故，依无量时故如是说。以彼实有清净性故(prakṛtīviśuddhagotrasmābhavāt)，不得

〔1〕 见“又彼求有众生一阐提人及佛法中同阐提位，名为邪定聚众生。又远离求有众生中，堕无方便求道众生，名为不定聚众生。又远离求有众生中，求离世间方便求道声闻辟支佛。及不求彼二，平等道智菩萨摩訶萨，名为正定聚众生。”（《究竟一乘宝性论》卷3《一切众生有如来藏品》；T31：829a10—15）

〔2〕 松本史朗曾经指出，在如来藏思想文献中——以《大般涅槃经》为例——往往同时主张“一切众生有佛性”而且承认“永远不能成佛之一阐提(icchantika)的存在”（松本2006：3—4），并且批评高崎直道将“除一阐提外”理解为一阐提没有佛性。松本认为：一阐提无疑也有佛性，而一阐提的存在，正好证明了“一切众生皆有佛性”的意思并非“一切皆成”（“一切众生现在已经成佛”）（同上，第4页）。笔者虽然不同意松本将佛性解释为“单一实在基底”，也不同意松本认为如来藏经典主张的是“由单一实在基底(dhātu)生出多元 dharma ”的“dhātu-vāda”，但是松本对于高崎直道的批评无疑是正确的。根据《宝性论》，一阐提当然也有佛性、如来藏。

说言彼常毕竟无清净性。(T1611:31.831b5—9)〔1〕

由此,《宝性论》一方面再次肯定一阐提同样具有佛性。〔2〕另一方面则指出:尽管一阐提无疑同样具有佛性,但是却毁谤大乘,不追求大乘,因而不能成佛。称呼他们为一阐提的用意就是在提醒他们:如果再坚持诽谤大乘的行径,则在可预见的未来(kālāntara)都不可能成佛。然而这并不是说一阐提没有佛性,因为佛性是无为法,一切众生都具备。

这也就是说:佛种姓作为无为法,与在有为生灭、因果序列是两个平行的领域。一阐提与其他一切众生都同样具备完全的佛种姓,不多也不少,因为“具有佛种姓/如来藏”包含在众生的定义中。区别一阐提与众生不同之处,则是在有为法领域的差别:一阐提诽谤大乘,不亲近佛法,在可预见的未来不具备走上成佛之道的原因、因而无法成佛;其他众生则不诽谤大乘,乐意亲近佛法,因而在可预见的未来有可能成佛。

《宝性论》承认一阐提的存在意味着:佛性的存在与一个众生是否未来真实能够成佛完全无关(irrelevant)。无论是一阐提或是非一阐提,两者都具有相等的佛性。进一步延续前一段提到的,就算《宝性论》主张佛性本身蕴涵“厌苦乐求涅槃”的动力,那么承认一阐提的存在则充分显示:即使佛性蕴涵动力,这个动力也不足以构成使得一个众生现实地(actually)成佛的充分条件,因为如果这个动力足以使得众生成佛,则一阐提不可能存在,因为一阐提同样拥有佛性。

因此结论是:决定一个众生是否是一阐提与否,跟他所具备的佛性完全无关;尽管他拥有佛性,还是可以作为一个在可预见的未来永远不能成佛的一阐提。决定一个众生是否是一阐提,完全取决于他在有为法的领域的意念与作为。那么,这样意义下的佛性不过成为一个纯然的、抽象的

〔1〕 梵文见 Johnston: 37, 1—5。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 224。

〔2〕 《宝性论》中另外至少两处明白指出一阐提也有佛性,见《究竟一乘宝性论》卷2“观察一切众生法性者,乃至邪聚众生,如我身中法性、法体、法界、如来藏等,彼诸众生亦复如是无有差别,如来智眼了了知故。”(T1611:31.823b5—8);《究竟一乘宝性论》卷4“此偈明何义?明彼真如来之性、乃至邪聚众生身中自性清净心,无异无差别,光明明了,以离客尘诸烦恼故。”(T1611:31.838c14—16)。

肯定“一切众生有佛性” ,但这个佛性对于联系无为法与有为法的实际修行过程 ,却完全不能扮演任何角色。肯定这样意义下的佛性并不能解决蕴涵在其中的解脱学困难。

那么 ,为什么《宝性论》要主张这样无功用的“佛种姓”呢? 《宝性论》自己的回答如下:

以有怯弱心 轻慢诸众生
执着虚妄法(abhūtagrāha) 谤真如佛性(bhūtadharmāpavāda)
计身有神我(ātmasneha) 为令如是等
远离五种过 故说有佛性(I. 157) (T1611: 31. 840c2—c5) (1)

这里是说 ,由于五种理由,《宝性论》主张“一切众生有如来藏”的命题。这些理由包括:不相信自己能够成佛、相信他人不能成佛、相信不存在的事物、不相信真实存在的事物(例如真如、佛种姓)、错误地相信身中存在永恒不变的自我等等。仔细观察这五种理由 ,发觉都与建立正确的信念有关。为何要建立正确的信念? 关键在于如来藏、佛种姓、真如的存在乃是超越感官的。唯有借由在有为法领域的信念以及伴随正确信念而来的正确修行 ,才能破除障碍真如的烦恼 ,显露出作为法身的真如。这也是《宝性论》为何强调“信”(śraddhā)的重要性。(2) 如此观之,《宝性论》的作者 ,其实很明白如来藏自身由于是无为法 ,不能直接扮演发动、引导众生修行的角色。真正扮演发动、引导众生修行的角色的 ,其实是对于不可见真如的真实存在的信念。(3)

(1) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston: 77, 16—19。高崎直道的英译见 Takasaki 1966: 305—306。

(2) 例如《究竟一乘宝性论》卷4说“唯依如来信 信于第一义 如无眼目者 不能见日轮”(I. 153) (T1611: 31. 839b16—17) 。梵文见 Johnston: 74, 102。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 296。

(3) 如来藏、佛种姓、真如本身并非作为直接的发动因 ,而是对于如来藏存在的信念才是直接的发动因 ,此点真谛三藏翻译的《佛性论》说明的最清楚。如《佛性论》卷2说“是故佛子有于四义: 一因、二缘、三依止、四成就。初言因者有二: 一佛性、二信乐。此两法佛性是无为 ,信乐是有为; 信乐约性得佛性为了因 ,能显了正因性故。信乐约加行为生因 ,能生起众行故。”(T1610: 31. 798a6—10) 这里所谓的“信乐” ,梵文应该是 adhimukti ,意思接近于英文的 confidence。高崎直道认为 śraddhā 与 adhimukti 的意义接近 ,见高崎直道 1999: 249 ,注解 19。“信”在如来藏思想扮演的角色值得专文论述 ,由于篇幅的限制 ,本文不能深入探究 ,读者可参阅水谷信正,《如来藏与信》,收录于高崎直道等著 李世杰译,《如来藏思想》,第 181—226 页。

至此,我们必须结论说《宝性论》从作为人性中本质性部分之“佛种姓”出发朝向成佛结果的联系不算成功。

(2) 从佛法身的角度朝向引领众生“法身”概念

《宝性论》提供可能跨越无为法与有为法鸿沟的另一条途径是从无为法朝向有为法。这条路主要是建立在“佛身”理论上。也就是说,将众生迈向成佛的可能性建立在佛的教化能力之上。根据佛的无限教化能力,人能够超脱被烦恼障蔽的状态。

“佛身”在唯识学传统中发展出相当繁复的理论,本文只能略述《宝性论》中“佛身”论的概要。^{〔1〕}《宝性论》的佛身理论将佛身区分为三种:法身(dharma-kāya)、受用身(saṃbhoga-kāya)、变化身(nirmāṇa-kāya)。^{〔2〕}简单来说,法身指涉的是一切佛教法(dharma)的最终基础,根据前面对于《宝性论》的讨论,我们知道法身被等同于真如,也就是一切现象界事物背后的原理。

此处《宝性论》面临的困难是:因为将法身等同于真如,因此佛如果要教化众生,不可能以法身来教化,因为这样的法身超越感官经验,不能被众生知觉到。因此,若要教化众生,只能以有形象可见的色身(受用身以及变化身)对众生显现,并以众生可以理解的语言表达教法。唯有如此,教化、引领众生朝向解脱才有可能。因此,法身如何引领众生成佛的问题,也就成为从作为无为法的法身中如何导出有生灭变化的色身的问题。

对此,《宝性论》一方面揭示法身为后二身的基础,如下:

初法身如来 第二色身佛
譬如虚空(vyoman)中 有一切色身(rūpa)

〔1〕 要深入了解佛身论,读者可参阅 Makransky 1997。

〔2〕 《宝性论》汉译对于佛三身的译语并不一致,有使用“法身”指第一种佛身(多处);有使用“实佛、受法乐佛、化身佛”(T31: 842c5—6);也有使用“实法、报、化(身)”(T1611: 31. 843a2)等等。本文为避免混淆,一律使用后来在汉传佛教通用的玄奘译语,即“法身、受用身、变化身”。

于初佛身中 最后身(rūpakayau) 亦尔(II. 61) (T1611: 31. 843b16—18) (1)

这里所谓的初佛身也就是被等同于真如的法身,最后身则是双数,意指受用身与变化身二者。意思是说:如同物质(色)出现在空间中,受用身与变化身也出现在法身中。

然而与此同时,《宝性论》也清楚意识到这里存在哲学上的困难,也就是:作为不变化无为法的法身,如何可能进行教化众生的行动?例如前面提到《宝性论》自己提出的设问:

问曰:如向所说诸佛如来不生不灭。若如是者,即无为法。无为法者不修行业,云何自然不休息、常教化众生事? (T31: 846a20—22) (2)

针对这个困难,《宝性论》中提出种种譬喻来尝试说明色身从法身中导出是如何可能。以下,笔者尝试整理其中主要的论证。

(1) 法身自然、无功用作业,色身的变化不影响到法身,如说:

以何等性智 何者何处时
作业无分别 是故业自然(anābhoga) (IV. 3) (T1611: 31. 845 c21—22) (3)

这里的关键词是“自然”(anābhoga) 而作业的概念。anābhoga 被译为“自然”,意味“无需费力、无需特殊努力”(without efforts) 的意思。也

(1) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见: Johnston: 88, 13—14。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 331。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston 99, 15—20; 高崎直道英译见 Takasaki 1966: 355。

(3) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston: 98. 12—14。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 352。另一个类似的段落是《究竟一乘宝性论》卷2 “如是依于如来无为法身相故,一切佛事无始世来自然而行常不休息。” (T31: 822c21—23) 梵文作 “ ity asaṃskṛtād apravṛtilakṣaṇād api tathāgatavād anābhogataḥ sarvasaṃbuddhakṛtyamā saṃsārakoḷer anuparatam anupacchinnaṃpravartate ” (Johnston: 8, 11—12) 高崎直道英译作 “Thus, as being Tathāgata, though it is immutable and of the characteristic of non-activity, the whole action of the Perfectly Enlightened One proceeds without any effort, ceaselessly and uninterruptedly as far as the world exists.” (Takasaki 1966: 157)

就是说,佛法身作教化众生的行动,乃是出于其本然的状态而无需任何有意图的努力。然而此处《宝性论》仅仅肯定了法身作业是自然的,却并未提出任何具说服力的解释,当然不能令人满意。事实上,《宝性论》自己也说法身如何自然作业,其实是不可思议:

同一时、一切处、一切时自然(anābhogena) 无分别(avikalpatas) ,
随顺众生心,随顺可化众生根性,不错、不谬、随顺作佛业,此处不可
思议(acintya)。(T1611:31.827c2—5) (1)

承认佛能够自然作业此事是不可思议,也就是承认了无法对这个问题提出完满的解释。接下来,我们来看看《宝性论》中提出另一个解释是否具说服力。

(2) 法身无变化,色身的变化乃是相对于众生的业而成立:

既然法身没有变化,则为何众生会感知到不同的佛的色身呢?《宝性论》很清楚地意识到这个困难,因此尝试将感知到不同色身的原因归诸于众生心识的作用。例如举太阳为譬喻:

| | |
|-------|------------------------------------|
| 如日光初出 | 普照诸莲华 |
| 有同一时开 | 亦有一时合 |
| 佛日亦如是 | 照一切众生 |
| 有智如华开 | 有罪如华合 |
| 如日照水华 | 而日无分别 |
| 佛日亦如是 | 照而无分别(IV. 58) (T31:819b5—10) (2) |

这就是说,佛身本身没有差别,有差别的乃是众生的心。不同的众生感知到不同的色身,正如同一束阳光照在不同的莲花上,却会有不同的作用一般。

(1) 《究竟一乘宝性论》卷2。梵文见 Johnston: 24, 9—10。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 192。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷1。梵文见 Johnston: 107, 18—108, 2。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 369。其他类似的表达例如《宝性论》提到的雨水譬喻“譬如虚空中,雨八功德水,到醜等住处,生种种异味,如来慈悲云,雨八圣道水,到众生心处,生种种解味。”(T31: 818c15—18)

另外一个类似的段落指出:就好像高、低之分必须有空间为前提但是空间本身却没有高低一般,色身以法身为前提,但法身本身却没有色的差别:

空(vyoman)中见高下 而空不如是

佛中见一切 其义亦如是(IV.74)(T31:819c11—12) (1)

根据如来影像乃是由于众生心而生起的前提,则进一步的推论是:众生若无业力,则色身没有必要生起,例如:

如毘琉璃灭 彼镜像亦灭

无可化众生 如来不出世(IV.89)(T31:818b16—17) (2)

这就是说:当无众生可化的时候,如来当然也就不会在众生心中映现。就如琉璃不存在,则镜像也就不会生起了。

如此,则《宝性论》的解脱论必须奠基在其佛身论上,然而成功的佛身论又必须奠基在同一个佛法身在具有不同业力背景的众生中映现出不同的色身的理论。这里我们可以看出为何《宝性论》的架构逼使它必须要与唯识合流。(3)

这个理论乍看之下是很有说服力的,然而其中不是没有蕴涵困难,即:这个解释充其量说明了众生对于佛的感知如何可能是有差别的,然而却不能解释:同一个佛法身如何能以相应于个别众生需要的方式来呈现。例如:同一个佛法身如何能在说梵文的众生中以对她来说有意义的方式被理解;而同时也能在说中文的众生心中被理解?仅仅解释差别如何可能显然还是不够的,从佛本身发动的某种主动能力似乎还是必要的。

进一步,既然由于众生心是染污的,因而如何保证在这样染污的心

(1) 《究竟一乘宝性论》卷1。梵文见 Johnston: 110, 16—17。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 373。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷1。梵文见 Johnston: 112, 21。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 377。注意此处汉译“无可化众生,如来不出世”在 Johnston 的梵文本中并没有对应的梵文,本颂文顺序与汉译本顺序不一致。

(3) Takasaki 指出由于如来藏思想无法为现象界如何成立提供一个完满的解释,因而不能建立自己的学派(school),而被吸纳到唯识学中。见 Takasaki 1966: 60。

中,还是能够呈现出佛的清静样貌?例如:我们能够同意在一个贴上黄色玻璃纸的镜子中会看到黄色的影像;在贴上绿色玻璃纸的镜子中会看到绿色的影像,然而,若在一个扭曲或甚至破裂的镜子中,如何能够呈现完整美好的影像呢?同样地,似乎必须进一步肯定从佛本身发动的某种主动能力,但这点显然抵触佛作为无为法与佛自然作业的前提。

笔者以为,这里的根本问题是:佛的法身仍然被视为是外在于众生的某种异质性物,由于两者间存在异质性,因此法身在众生之中总是合宜地显现此事无从得到保证。

(3) 正如色中有空,空中本来也蕴涵色:

前述的异质性困难,《宝性论》似乎也有意识到。在所述的譬喻之前,《宝性论》尝试提出了一个跨越这个异质性的更基础性的解释。也就是:空(法身)与色(色身)原本就是不分离的。《宝性论》提出的解释是:既然色蕴涵空,则反过来说:空也应该蕴涵色。例如前面引用到的颂文:

初法身如来 第二色身佛

譬如虚空(vyoman)中 有一切色身(rūpa)

于初佛身中 最后身(rūpakaya)亦尔(II . 61) (T1611: 31. 843b16—18) (1)

如来法身譬如虚空,而就像虚空中有色一样,如来法身中也有色身。另一个类似的段落是:

如来镜像身(bimba) 而不离(avaruddha)本体

犹如一切色 不离于虚空(II . 41cd) (T31: 842c24—25) (2)

这似乎是《宝性论》中最明显想要从根源上建立法身与众生间联系的努力,即,从色与空不相离的特征来譬喻佛法身与色身的关系。然而问题是:这里所谓“色与空不相离”与“法身与色身不相离”在理论上还是有

(1) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见: Johnston: 88, 13—14。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 331。

(2) 《究竟一乘宝性论》卷4。梵文见 Johnston: 86, 7—10。高崎直道英译见 Takasaki 1966: 326。

明显的差别,因而不是一个正确的譬喻。笔者的质疑是:根据《宝性论》的佛身论,从法身必须能够导出色身,否则法身不可能从事任何教化活动。然而,《宝性论》是否也同样主张从空也可以导出色呢?于是我们又回到前面说过的基本的难题:从空可以导出色的主张,意味着空本身即蕴涵色。然而前面已经指出,作为无为法的空不在因果序列中,不能作为有为法的色之原因。那么,这里所谓的从空中可以导出色,其具体的蕴涵关系究竟是什么呢?

《宝性论》这里没有做任何进一步清楚的陈述,这点留给后人发挥的空间。事实上,我们可以很清楚地看到《大乘起信论》中,明白地进一步发挥了此点而主张色心不二。这里的“心”无疑指的是所谓的“心真如门”,也就是清净真如,如《大乘起信论》说:

问曰“若诸佛法身离于色相者,云何能现色相?”答曰“即此法身是色体故,能现于色。所谓从本已来色心不二,以色性即智故。色体无形,说名智身;以智性即色故,说名法身遍一切处。所现之色无有分齐,随心能示十方世界,无量菩萨无量报身,无量庄严各各差别,皆无分齐而不相妨。此非心识分别能知,以真如自在用义故。”(T1666:32.579c11—19)(底线为笔者所加)

根据印度佛学中普遍接受的无为法与有为法之间的迥然区分,笔者以为《起信论》如此的主张,明显是中国人的引申,而不可能是印度佛教思想家的主张。⁽¹⁾尽管《起信论》提出的解释不能在印度佛教思想的架构下被接受,然而从另一方面来看,《起信论》认为眼不可见的真如却能随意以“色”显示,显然也是明确地意识到本文所提出的联系无为法与有为法的基本困难,而尝试要突破这个困难。

(1) 关于《大乘起信论》的来历问题,从古代以来即有不同意见。这个议题牵连甚广,笔者无法在此详述。关于此议题在二十世纪汉语学界争论的回顾,读者可以参考黄夏年2001。关于此议题在日本学界争论的回顾,读者可以参考柏木弘雄1981。笔者自身的研究,则认为《起信论》与真谛三藏本人无关,而是与以昙迁(542—607)为首的摄论师关联密切。参见 Keng 2009, Chapter 5。

朝向扩充的“佛种姓概念”?

笔者前面的讨论,暂时回避了存在于《宝性论》一个隐含的不一致之处。在《宝性论》I.28 论证“一切众生有如来藏”那里,笔者论证在那里提出的三个理由——“法身”、“真如”、“佛种姓”——三者是同义语。然而在接下来的 I.149—152 的颂文中,《宝性论》却又指出“佛性(种姓)有二种,一者如地藏(midhāna)、二者如树果(phalavṛkṣa)”以及“依二种佛性,得出三种身。依初譬喻故,知有初法身;依第二譬喻,知有二佛身”的主张。(1)也就是说:在 I.149—152 那里,已经明确出现了想要将“佛种姓”概念扩充到同时包含无为法(如地下矿藏的种姓)与有为法(如从果生之树的种姓)的两个领域。特别是这里所谓的两种“种姓”的术语,明显与《瑜伽师地论·菩萨地》开头的两种种姓密切相关,也就是后来玄奘翻译为“本性住种姓”(prakṛtistha-gotra)与“习所成种姓”(samudānīta-gotra)。(2)从《宝性论》与瑜伽行派在术语上的重迭,可以推测在现今《宝性论》的成书时候,已经出现了与瑜伽行派分享主要概念的趋势。(3)

这样的扩充,笔者认为,绝对不是意味《宝性论》已经放弃了无为法与有为法的区别,因为提出两种佛种姓的想法仅仅在《宝性论》昙花一现地出现一次而已,没有任何进一步的开展。更进一步的论述,在真谛翻译的《佛性论》中才出现。(4)相反地,笔者认为,正是因为《宝性论》的作

(1) 见 T1611:31.839a1—10。梵文见 Johnston: 71,18—72,6。高崎直道英译见 Takasaki 1966:288—289。

(2) 见《瑜伽师地论》卷35“云何种姓?谓略有二种:一本性住种姓、二习所成种姓。”(T1579:30.478c12—13)梵文本见 Wogihara:3,1—2。

(3) 笔者还可以举出其他《宝性论》使用瑜伽行派术语的例子,例如“转身”(āśraya-parivṛtti or āśraya-parāvṛtti,真谛与玄奘译为“转依”)。另一个例子是“无分别智”(avikalpa-jñāna)与“后得智”(tat-pṛṣṭhalabdha-jñāna,《宝性论》中有数种不同的汉译方式)的概念这可以暗示现存的《宝性论》版本在最后的成书阶段与瑜伽行派有密切的关系。

(4) 主要在《佛性论》卷4“无变异品”中,将佛种姓区分为两种“住自性性”与“引出性”,并且将前者对应到作为无为法的法身;将后者对应到作为有为法的受用身与变化身。参见: T1610:31.808b15 以下。

者接受无为法与有为法的区别,而且意识到这个区别所蕴涵的解脱学困难,因此才觉得有必要将原本属于无为法的“佛种姓”概念扩充为同时包含无为法与有为法两个侧面。笔者以为,这样的扩充“种姓”概念意义的路径未必能够获得成功,因为接下来还是必须面对两种佛种姓之间如何联系的困难。追根究底,两种佛种姓之间如何联系的困难,还是与前述讨论中出现的无为法与有为法如何联系的问题,是同一个哲学难题。(1)

结 论

本文首先指出《宝性论》将“如来藏”界定为无为法,而由于此界定再加上印度佛学思想中作为背景的无为法与有为法迥然区别的哲学前提,因而造成了解脱如何可能——也就是无为法的如来藏、真如、法身与有为法的众生如何联系——的困难。接着笔者检讨《宝性论》如何尝试去联系无为法与有为法的努力。这个尝试分为两个方向:从众生的佛性出发朝向成佛;与从佛的法身出发朝向众生。然而经过仔细的考察,笔者发现《宝性论》提供的数种途径没有一种具有说服力。

因此,《宝性论》的如来藏思想还是无法成功地联系无为法与有为法之间的鸿沟。后来在中国以《大乘起信论》为代表的思想虽然可以说跨越这个鸿沟,然而却是由于《起信论》放弃了无为法与有为法间绝对差异之前提。由此,我们可以说:站在无为法与有为法绝对差异的前提之下,两者间联系的困难在以《宝性论》为代表的印度如来藏思想的脉络下并没有获得完满的解决。

《宝性论》的如来藏思想的根本困难在于:如果不将佛性界定为无为法,则“一切众生皆有如来藏”的命题无法证成。因为如笔者前面指出,“一切”蕴涵了必然性,而这个必然性无法在因果序列中得到保证。然而从众生的角度来说,一旦将佛性界定为无为法,则其代价是不可承受

(1) 就笔者目前研究所及,认为这个议题在《佛性论》中也未得到恰当的处理,未来笔者希望能够进一步针对《佛性论》进一步探讨两种种姓与三种佛身之间的关系。

的。作为无为法的佛性,无法产生引导众生厌苦乐求涅槃,朝向修行、最终达到成佛的作用,因为任何能够产生这样作用的必须是有为法。简言之,这样的佛性成为无用的佛性,与实际上发心并从事修行完全无关。反过来,从佛的角度来说,如果不将佛的法身界定为等同于真如的无为法,则“一切众生有如来藏”的命题无法证成,因为唯有作为无为法的法身才能遍在一切众生。然而一旦将法身界定为无为法,则从法身中无法导出受用身与变化身,而后者才是真正发挥引导众生朝向修行、成佛作用的原因。如同佛种姓一般,被定义为无为法的法身也成为无用的法身。如此,我们可以看到印度如来藏思想如何陷入进退维谷的解脱学困难之中而找不到出路。

参考书目

- 勒那摩提译,《究竟一乘宝性论》,《大正藏》册 31。
- 佚名,《大乘起信论》,《大正藏》册 32。
- 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》(东京:春秋社,1981)。
- 高崎直道,《如来藏思想Ⅱ》(东京:法藏馆,1988—1989)。
- 高崎直道,《宝性论·法界无差别论》(东京:大藏出版,1999)。
- 高崎直道、柏木弘雄校注,《仏性論・大乘起信論(旧・新二訳)》(东京:大藏出版,2005)。
- 高崎直道等著,李世杰译,《如来藏思想》(台北:华宇出版社,1986)。
- 黄夏年,2001。《〈大乘起信论〉研究百年之路》,《普门学报》,第六期:第 233—267 页。
- 耿晴,2011a。《在解脱学脉络下的佛身论——以〈摄大乘论〉为中心之探讨》,《哲学与文化》,第 38 卷第 3 期,页 119—145。
- 耿晴,2011b。《“佛性”与“佛姓”概念的混淆:以〈佛性论〉与〈大乘起信论〉为中心》,汪文圣主编,《汉语哲学新视域》(台北:台湾学生书局,2011):第 69—98 页。
- 松本史朗,《縁起と空:如来藏思想批判》(东京:大藏出版社,1993)。
- 中村瑞隆,《究竟一乘寶性の研究》(东京:山喜房佛书林,1971) [台湾版:蓝吉富主编,《梵汉对照究竟一乘宝性论研究》(台北:华宇出版社,1984—1990)]。
- Bowker, John, ed., 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford, New

- York: Oxford University Press.
- Bhikkhu K. L. Dhammajoti(法光), 2007. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong.
- Johnston, E. H., ed., 1950. *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra by Asaṅga*, Patna: Bihar Research Society.
- Keng, Ching, 2009. “Yogacara Buddhism Transmitted or Transformed? Paramartha (499—569 CE) and His Chinese Disciples,” Ph. D. Dissertation, Harvard University.
- Makransky, John J., 1997. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: State University of New York Press.
- 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, pp. 341—363.
- , 1989. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: on the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. London: School of Oriental and African Studies.
- Schmithausen, Lambert, 1971. “Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga.” In *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XV/1971: 123—177.
- Takasaki, J., 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga(Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Roma: Serie Orientale.
- Takasaki, Jikidō, 2000. “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in *Japanese Buddhist Studies*,” in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27/1—2: 73—83.
- WOGIHARA Unrai 荻原云来, 1930. *Bodhisattvabhūmi; a statement of whole course of the Bodhisattva(being fifteenth section of Yogācārabhūmi)*. Reprint. Tōkyō: Sankibō, 1971.