

佛教的真理。因而我的论文均是一种盖然性的陈述，而且此盖然性的程度也因场合而各有不同，所以我经常视自己所判断的盖然性程度而选择相应的表现方法。如果超越这种盖然性去表达，就会招致明显的错误，结果就是导致错误结论的产生。因此我认为李教授的批评是无的之矢。

以上就是我对李教授所提问题的回答。虽然在基本的思考方法中存在重大差异，但我相信随着今后研究的进展，这种差异会渐渐消除。

另外，本论文发表之时，承人民大学的张风雷先生及创价大学的菅野博史先生赐教，告知在慧思部分用《景德传灯录》的资料，不若用更早的、有同样相关记述的《续高僧传》。在表示感谢的同时，也希望读者在引用时对此相应作出修正。

(张宇红译)

净影寺慧远论“佛种姓”与“佛性”

耿 晴

中国台湾政治大学哲学系助理教授

一、前 言

净影寺慧远(523—592)是中国佛教思想中相当重要却未受到足够重视的人物。他代表的地论宗思想一般被学者认为是《大乘起信论》(以下简称《起信论》)的先驱，因而其光芒几乎被《起信论》所遮蔽，而且学者往往不加批判地将《起信论》“一心开二门”的思想架构去读慧远的作品，特别是他有名的《大乘义章·八识义》。然而笔者曾经尝试指出：如果我们将目前归属于慧远作品中明确受到《起信论》影响的部分放入括号(例如《大乘义章·八识义》以及《大乘起信论疏》等等)^①，则慧远思想中明确呈现的却是与“一心开二门”相当不同的思想架构。据此，笔者尝试挑

^① 参考冈本一平 2011 关于慧远作品年代的研究。

战之前学者认为《起信论》的思想渊源于地论宗的主张。^①

笔者所谓慧远与《起信论》之间主要的思想差异,一言以蔽之,即是:慧远完全接受了从印度阿毘达摩—唯识佛教传统的无为法(*asamkṛta - dharma*)与有为法(*samkṛta - dharma*)的峻然区分。慧远不断使用“性净门”与“方便门”的对比即是他接受无为法—有为法这个区别最明确的证据之一。也就是说,《起信论》的“一心开二门”打破了、或至少是模糊了无为法与有为法的区分,将真如门与生灭门视为是“一心”的两个侧面,两者的关系是体与用的关系,并将无为法视为是有为法的直接生因(**janaka - hetu*)。然而对于慧远来说,“性净门”与“方便门”是两个平行的领域,绝非体用关系,因为前者属于无为法,后者属于有为法。

本文延续笔者过去的研究成果,探讨慧远的“佛种姓”与“佛性”概念。笔者的结论是:慧远虽然做了一些貌似《起信论》的主张,然而就慧远一直从无为法与有为法的两个角度来考虑佛性问题,我们可以知道他很清楚意识到这两个意义不能混淆。

关于慧远“佛性”概念的检讨,笔者主要参考了冈本一平近年来的研究(冈本 2007a、2007b)。冈本尝试论证:慧远的佛性概念中包含了无为法的佛性意义(冈本 2007b:312 – 313),因而具有“常住性、一元性、所依性、遍在性”(冈本 2007b:326)。笔者赞成冈本的大方向,但还要进一步指出:慧远的“佛性”概念正如他对于两种“佛种姓”的讨论一样,必须同时包含无为法与有为法的侧

面,同时也不可避免地将有为法意义的佛性/佛种姓奠基于无为法意义的佛性/佛种姓上。

为了证明此点,本文尝试采取一个与冈本不一样的方式:先从慧远对于“两种佛种姓”的探讨出发,之后再回归到慧远对于“佛性”概念的讨论^①。笔者这么做的理由是:慧远对于“两种佛种姓”的讨论中,很明显地看出他认为成佛的“原因”(广义的“原因”,见以下讨论),必须同时包含无为法意义与有为法意义。这点厘清之后,我们会比较明确地了解慧远对于“佛性”问题的看法为什么必须同时包含无为法与有为法两种意义。

二、慧远论两种种姓

在《大乘义章·二种种性义》中,慧远详细地讨论了“两种佛种姓”的概念。首先要说明的是:根据慧远在这里的讨论,可以明确看出他讨论的对象是 *gotra*。因此笔者认为,这里的“种性”应当更正为“种姓”较为适合,也就是指“佛种姓”。为了明晰起见,下文中一律使用“佛种姓”来表达 *buddha - gotra* 的概念,以免与“佛性”(*buddha - dhātu*)混淆。

慧远首先区分了两种佛种姓,即:“习种姓”与“性种姓”。这个说法明白地可以与《瑜伽师地论·菩萨地》的概念对应,据此,我们可以明了两种佛种姓的梵文分别为:“习种姓”(*samudānīta -*

^① 冈本一平(2007b)在文章末尾提到两个未来研究课题,其中第一个即是:“二种种性”与佛性的同异问题,见冈本 2007b:326。

^① 参见 Keng 2010。

gotra)、“性种姓”(prakṛtistha – gotra)。

在《大乘义章·二种种姓义》中,慧远区分了三门,分别为“约就行位辨定先后”、“就位分别”、“就行分别”,其中与本文主题最为相关的是第三门。在第三门中,慧远细分为四种意义来讨论两种佛种姓,分别是:(1)释其名;(2)辨体相;(3)明真妄作灭之义;(4)约时辨异。在(1)“释名”之下,慧远说:

名字如何?“性种性”者,从体为名,无始法性说之为性。此之法性本为妄隐,说之为染;随修对治离染始显,说以为净。始显净德能为果本,目之为种。此乃显性以成种故,名为性种。种义不坏,故复名性。故《论》^①说言:“‘性种性’者无始法尔”。“习种性”者从因为名,方便行德本无今有,从习而生,故名为习。习成行德能生真果,故名习种,性义同前。故《论》^②说言:“若从先来修善所得,名‘习种性’”。名义如是(此一门竟)。(T44:1851.651c21 – 29)(底线为笔者所加)

这里慧远明白将“性种姓”界定为无始的“法性”(dharmatā)。这一点强烈显示慧远将性种姓视为是永恒不变的无为法。同时也正由于性种姓是无为法,因而不能有生、灭的差别,而只能有隐、显的差别。另一方面,习种姓则比较没有疑义,它是由于熏习、修习、习惯所成就的,因此说“本无今有”。这显然是属于有为法的领

域。

第二“辨体相”下,慧远说:

次辨体相。此二种性同用真识以之为体。真识之中义别有三,谓体、相、用。“体”谓平等如实法性,古今常湛,非隐非显、非因非果。故《经》说言:“非因非果名为佛性”,此之谓也。语其“相”也:真实缘起集成心事,所谓一切恒沙佛法集成真实觉知之心。此心妄隐义说为染;出缠离垢义说为净。净中之始,能为果本,生后果故,说为“性种”。语其用也:真识在染与妄和合起作生死,在净随治集起行德。行德初立,能生后果,说为“习种”。体、相麤尔(此二门竟)。(T44:1851.652a1 – 10)(底线为笔者所加)

这里我们看到真识的三个面向:体、相、用。慧远的说明可以整理如下:

体:法性

相:真实觉知之心之隐藏、显露 = 性种姓

用:真识与妄识和合、行德初立 = 习种姓

这里的“体”与“用”比较容易了解。首先,“体”的意思是指法性,也就是“所知性”的部分。法性永恒不变,只有隐藏、显露的差别。“用”则是指的是真识与妄识和合。之前的学者泰半认为这个主张的意思与《起信论》“不生不灭与生灭和合”雷同。然而笔者在前一篇文章中曾经指出:所谓的“真妄和合”必须用妄想(遍计执性)添加到真实缘起(依他起性)的角度来理解。这正是

^① 《菩萨地持经》卷1:T30:1581.888b3 – 5。

^② 《菩萨地持经》卷1:T30:1581.888b5 – 6。

所谓的“蛇绳喻”要表达的：在暗夜中看到绳子却误以为是蛇的状况中，若只有对于蛇的妄想而没有绳子的影像作为依托，则将绳子看做是蛇的错误知觉不可能发生。然而绳子的影像（依他起性）并非蛇的错误知觉（遍计执性）的生因。妄情才是错误知觉的生因。这与《起信论》的架构完全不同：《起信论》的架构意味蛇的错误知觉由绳子的影像转变而成，后者是前者的生因。

关于“相”，慧远特别指出“真实觉知之心”，因此关联到认知的意义。然而关于清净的“用”，慧远特指“在净随治集起行德”，也似乎关联到认知意义。那么这里的“相”与清净的“用”的区别为何？

慧远在以下第四点将指出，性种姓与习种姓分别对应到性净菩提与方便菩提。因此我们先探究慧远如何讨论“性净菩提”与“方便菩提”：

次第三门：性净、方便二门分别。如彼《金刚般若》说。彼说：生因所得菩提名方便净，了因所显说为性净。此二名义悉如向前“涅槃”中释，今略辨之。

方便菩提，集从缘发，成由体起。摄德从缘，皆从缘生，如庄严具工匠所为；摄德从体，皆是佛性真心所作，如庄严具真金所作。缘虽能作，作必依体；体虽能为，为必藉缘。

性净菩提性出自古，从缘始起。于中分别有其二种：一、约缘论实，从缘始显；二、据实亡缘，无隐无显。

从缘显中义别有二：一是缘显，二是体显。摄德就

体，皆是体显。缘虽有显，必依性体。若性体中无可显义，虽修诸行竟无所显。性虽可显显必藉缘，若无众缘毕竟不显。如暗室中及并七宝，若无灯照无由自显。……

据实亡缘无隐显中，义别亦二：一、废人论法，法性本寂，从来无缘，实外无缘，知复何说隐说显、说因说果？此则是其法性菩提，理门可收，不关乎行德。二、摄法从人，则前法性至佛乃证，证已返望从来无缘。本无缘故本则非染，今非新净同前法性，非隐非显，非因非果。（T44：1851.830a1-b9）（底线为笔者所加）

方便菩提与性净菩提的主要差别因此在于：方便菩提是藉由修行得到，性净菩提是本有的。主要的理由是：“缘虽有显，必依性体。若性体中无可显义，虽修诸行竟无所显”。因此，性净菩提乃是方便菩提有可能出现的最终根据。如同“暗室中七宝”的譬喻：如果暗室中本来没有七宝，则无论如何点灯将暗室照亮，都不可能看到七宝。“点灯”譬喻的是修行；暗室中“本来有七宝”譬喻性净菩提，点灯之后发现七宝，这个后起的“发现有七宝”譬喻“方便菩提”。“性净菩提”指的是“可了”（可能看见七宝）的根据，“方便菩提”指的是“已了”（已经看见七宝）的实现。因此，性净菩提指的是本有的智慧，是方便菩提之所以可能的依据。同时，就菩提、涅槃都有性净的意涵，必须说性净菩提与性净涅槃两者都是本有的。这也是为什么慧远在以下第四点“约时辨异”将法佛、性净菩提、性净涅槃连用。三者都属于无为法。

回到第二“辨体相”的文献，慧远将性种姓界定为“净中之

始”,并且说“能为果本,生后果故”。这里可能产生疑问:如果性种姓是无为法,那么由于无为法不能做原因,则无为法如何“能为果本,生后果故”呢?慧远在第一段“释名”中又如何能说“始显净德能为果本,目之为种”呢?

笔者认为:慧远有意识到这个困难,他说“始显净德能为果本,目之为种”的意思是说:当去除隐覆性种姓的杂染时候,性种姓本来具有的清净功德(觉照的本性)才发挥作用,就这个作用乃是作为佛果(教导众生的觉照作用)的最终根据来说,可以视为是种子。藉由前面提到的“烛火照亮暗室七宝”的譬喻,烛火具有照亮的本性,乃是去除灯罩之后烛火能够真实照亮暗室七宝的根据。就最终根据的意义来说,烛火照亮的本性是广义的原因或种子,并不在因果序列之内狭义的原因。

因此我们切不可误以为慧远尝试跨越无为法与有为法的鸿沟。他要说的是:性种姓作为性净菩提,是作为方便菩提的最终根据,因此是“果本”。如果没有这个本,则任何方便菩提——也就是这里说的“用”、“行德”——都不可能产生,然而这并不使得性种姓因此落在因果序列之中。这也是慧远强调习种姓作为“用”的意思:性种姓作为“相”是无为的,不在因果序列中。但是习种姓作为“用”(方便菩提)是有为的,有开始,也可以引生果报。慧远一再强调真识的“体”是法性,“相”有显、隐的差别,用意即是在强调真识的“体”与“相”属于无为法,但真识的“用”属于有为法。

在第三“辨真妄作不作、灭不灭”中,慧远说:

次辨真妄作灭之义。于中先明真妄两心有作、不作;

后明真妄有灭、不灭。

问曰:真、妄二心之中,何心能作习种行德,何心不作?释言:唯真则无作义,单唯妄想亦无作理,真妄相依方有作义。是义云何?若唯真实而无妄者,真即平等,故无修作;若唯妄想而无真者,妄想之法化化自灭,体既不立,焉有众作?故《经》说言:“若无藏识七法不住,不得厌苦乐、求涅槃。”由妄依真,真随妄转,故有修作。(T44:1851.652a10-19)(底线为笔者所加)

这里慧远标举出地论的核心宗旨“唯真则无作义,单唯妄想亦无作理,真妄相依方有作义”。笔者对此命题的了解,不同于《起信论》“不生不灭与生灭和合”的架构,参见以上关于“蛇绳喻”的说明。

在接下来的问答中,慧远提两次提出了如来藏可以熏发妄心,发生诸种善的概念:

问曰:妄心何缘能作?释言:妄心有三因缘所以能作。一、以现在善友缘力所以能作,谓诸众生于现在世由佛菩萨善友教化,故妄心中能修种性一切行德。二、以过去善行因力所以能作,谓诸众生由其过去曾习众善熏发现心,故妄心中能修众行。三、以所缘真力故作,谓彼所依如来藏中,具足一切功德法性熏发妄心,故妄心中发生诸善。

问曰:真心何缘能作?释言:真心亦以三缘所以能作。一、以现在善友缘力所以能作,谓诸众生于现在世由

佛菩萨善友教化，故真心中出生诸行。二、以妄修熏力故作，谓诸众生妄想心中修集众善彼善熏心，故真心中起诸善法。三、以自体熏力故作。是义云何？真心之体是如来藏，如来藏中具足一切恒沙法性，彼法熏心，故真心中发生诸善。若心体中不具一切恒沙法性，虽加功力善不可生。作善如是。

次辨真妄有灭不灭。真妄别论：妄想缘修一向尽灭，真修不灭。何故如是？妄想之法相有体无，穷之则尽，所以尽灭。故《楞伽》云：“妄想尔，涅槃智彼灭我涅槃。”^①真实之法相隐性实，研之则明，明显真性，说为行德，所以不灭。

随义具论：真妄皆有灭不灭义。是义云何？妄法体虚，终归灰谢，所以尽灭。藉妄熏真，真实行德由妄熏起，故言不灭。妄尽之时真随妄息，不复更起，故言“真灭”。真体常存，故云“不灭”。作灭之义辨之粗尔（此三门竟）。(T44:1851.652a19 - b17)(底线为笔者所加)

所谓“如来藏熏发妄心”接近《起信论》所谓“真如熏习无明”的意思(T32:1666.578b6 - 15)。然而我们不要错误地以为这个想法是《起信论》首创。事实上，真如熏习无明的想法，与《宝性论》卷4认为无为法可以作业的想法相同^②。《宝性论》在那里使

^① 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2:T16:670.496b1 - 3;《入楞伽经》卷4:T16:671.538c11 - 12。

^② 见T31:1611.846a20 - 26。

用九种譬喻来说明无为法如何可能作业。跟慧远“如来藏熏发妄心”相同。

另一方面，慧远所谓的“藉妄熏真”的说法，也让人联想到《起信论》所谓“无明熏习真如”(T32:1666.578a21 - 27)的说法。然而这里务必要将慧远的说法与《起信论》区别开来：因为慧远说的“藉妄熏真”中所谓的“真”不是指真如，而是指“真实行德”。用前面提到的“体、相、用”来说明：“真实行德”指的是“用”的面向。唯有妄心存在，真识觉照的本性才需要发挥作用。藉由前面提到的“烛火照亮暗室七宝”的譬喻：烛火照亮的本性，唯有在暗室中才能发挥作用，如果烛火在强烈的太阳光底下，则虽然照亮的本性没有消失，但是却不能发挥任何作用。

最后，第四点“约时辨异”中，慧远强调了“两种种姓”与“佛身”之间的关联：

次第四门，约时辨异。此二种性在外凡时，但名佛性，不名行德。佛性有二：一、法佛性；二、报佛性。“法佛性”者是性种因；“报佛性”者是习种因。二性何别？“法佛性”者本有法体，与彼果时体无增减，唯有隐显、净秽为异。“报佛性”者本无法体，但有方便可生之义。此二如前“佛性章”中具广分别。

是二佛性依至性地名二种性：法佛之性转名性种；报佛之性所生行德，名为习种。是二种性至解行中名“得方便”及“清净向”：彼习种性至解行中名“得方便”；彼性种性至解行中名“清净向”。彼得方便及清净向至初地

上转名二道：彼得方便转名“教道”；彼清净向转名“证道”。教道至果转名“报佛”、“方便菩提”、“方便涅槃”。证道至果转名“法佛”、“性净菩提”、“性净涅槃”。此等虽复随时变改，其义不殊。（T44:1851.652b17-e4）

这一段非常重要，值得仔细检讨。笔者先将法佛性与报佛性如何与其它概念对应，整理如下表：

表一

	佛性	
外凡(外凡夫地)	法佛性(无为法) * dharmakāya - dhātu	报佛性(有为法) * sambhogakāya - dhātu
性地	性种姓	习种姓
解行地	清净向	得方便
初地以上	证道	教道
佛果	法佛、性净菩提、性净涅槃	报佛、方便菩提、方便涅槃

首先值得注意的是：慧远说“此二种性在外凡时，但名佛性，不名行德”，名为佛性，意思是在“外凡”（凡夫地、尚未进入种姓地）^①时，种姓作为类似基因的东西还没有形成。由此我们可以推论，“佛性”对慧远来说，指的是一种完全的潜能，连最初步的实现都还没有成就。其次，慧远说“法佛性者是性种因。报佛性者是

习种因”，从他的说明中，我们明确看出法佛性是无为法、报佛性是有为法。因而可以将前者对应到性种姓，后者对应到习种姓。就法佛性与性种姓同样是无为法来说，前者是后者的原因只能是权宜的说法，两者实际上应该是等同的关系，所以慧远说在性地（种姓地）中“法佛之性转名性种”，两者只是名称的差异。

这一段非常明确地看出法佛性—报佛性是两个平行互不隶属的序列，其实也就是无为法与有为法的区分。法佛性由于是无为法，因此只有隐覆、显露名称上的区别。报佛性由于存在真实的因果序列变化，因此是有为的。最后，佛性中同时包含法佛性与报佛性，意思是：“佛性”指涉完全的潜能，是一个复合的（composite）概念，必须同时包含无为与有为的两个侧面。这点对以下我们讨论慧远的“佛性”概念有很大的帮助。

三、慧远对于“佛性”的讨论

在看过慧远对于两种佛种姓的看法之后，让我们回过头来检讨慧远对于“佛性”的理解。在《大乘义章·佛性义》中，慧远首先解释了“佛性”概念的意涵，区分为四个意义：(1)种子、因、本义；(2)“体”义；(3)“不改”义；(4)“性别”义。关于第一，慧远说：

“佛”者是其中国之言，此翻名觉。返妄契真，悟实名觉。举佛树性，故明佛也。所言“性”者，释有四义。

一者“种子”、“因”、“本”之义。所言“种”者，众生自实如来藏性，出生大觉，与佛为本，称之为种。“种”犹

^① 关于慧远如何理解“外凡夫位”，见《大乘义章》卷2（T44:1851.499c11-14）、《大乘义章》卷17：(T44:1851.792b28-e4)。

“因”也。故经说言：“云何名‘性’？‘性’者所谓阿耨菩提中道种子。”^①《大智论》中亦云“‘性’者名本人分种，如黄石中所有金性白石银性，一切众生有涅槃性。”^②斯文显矣。（T44:1851.472a7 – 14）

冈本认为，慧远在这里提到的“种子”、“种”的意涵并不相同。冈本主张，慧远说的“种子”对应到梵文 *bija* 与报佛性；而“所言种者”中的“种”，则对应到梵文 *gotra* 与法佛性（2007a:183 – 4）。笔者不同意这个解读，理由有三：

（1）诚如冈本自己也意识到的，这里的“种”，最可能是“种子”的简称，为了符合四个字一句的行文结构。

（2）在《大智度论》中，“黄石中所有金性、白石银性”明确指出黄色石头具有金性、白色石头具有银性。这很明显的是“多界论”而不是“一界论”。

（3）冈本想要主张之与法佛性对应、作为无为法的“种姓”意义的佛性，应该与以下“佛性”之第二种意义“体”义对应，而不是与第一种“种子”、“因”、“本”义对应。

因此笔者认为：慧远提到的“种子、因、本”义，重点在强调“佛性”作为成佛种子的意思。这表示佛性是在因果序列中的有为法。

这里可能的困难是：“如来藏性”作为无为法如何能够“出生大觉”？笔者认为：这点必须从前面笔者讨论过的“法身具有觉照

本性”的角度来解释，因此这里的“出生”不是作为因的如来藏性产生与作为果的大觉，而是如来藏性本身就具有大觉的本性，如同被覆盖的烛火一般。只是大觉必须等到成佛时才能发挥作用。

佛性的第二义是“体”的意思，慧远说：

二、“体”义名性，说体有四。一、佛因自体，名为佛性，谓真识心。二、佛果自体，名为佛性，所谓法身。第三、通就佛因佛果同一觉性，名为佛性，其犹世间麦因麦果同一麦性，如是一切。当知是性不异因果，因果恒别，性体不殊。此前三义，是能知性，局就众生，不通非情。第四通说诸法自体，故名为性。此性唯是诸佛所穷，就佛以明诸法体性，故云佛性。此后一义，是所知性，通其内外，斯等皆是体义名性。（T44:1851.472a15 – 23）

关于“体”，笔者同意冈本的看法，认为慧远这里强调的是“佛性”作为“真识心”、“法身”、“同一觉性”、也就是“一界”说。（冈本 2007a:185）。然而，笔者不同意冈本认为“佛性 = 真心识”即是“实体论”的看法（ibid.）。笔者认为慧远这里的重点在强调佛性作为无为法的意义。慧远这里提到的“真识心”、“法身”都是无为法，也就是“空性”的同义语。

笔者最不同意冈本的地方在于：冈本认为无为法的存在与无常的思想相抵触（2007b:313），因而对于慧远肯定无为法此点产生困惑。然而笔者的想法是：这里关联到印度如来藏与唯识思想的根本特征：认为空性、真如、法身、圆成实性（*parinippanna-svabhāva*）真实存在。换言之，就是尽管一切现象是无常的，但是

^① 《大般涅槃经》卷 27; T12:374.523c1 – 2。

^② 《大智度论》卷 32; T25:1509.298b19 – 23。

“无常”作为一个原理真实存在于所有现象中，这点并非缘起，因而不是无常。

进一步的问题是：“佛性”第一个“种子”的意义表示佛性是有为法，而第二个“体”的意思却表示佛性是无为法。慧远要如何来调解这个冲突？笔者认为：调和两者的关键在第三的“不改”，慧远说：

三、“不改”名性。不改有四。一、因体不改，说之为性。非谓是因常不为果说为不改，此就因时，不可随缘返为非因，故称不改。故经说言：若杀众生，丧灭佛性，无有是处。又复说言：“因不改”者，得果之时，因名虽改，因体不亡。因体即是如来藏性显为法身，体无变易，非如有为得果因谢。就体以论，故名不改。二、果体不改，说名为性。一得常然，不可坏故。第三、通就因果自体不改名性，如麦因、果，麦性不改。以不改故，种麦得麦，不得余物，如是一切。佛性亦尔，佛因、佛果，性不改故，众生究竟，必当为佛，不作余法。经说佛性，旨要在斯。第四，通说诸法体实不改名性，虽复缘别内外染净，性实平等湛然一味故曰不改，此是第三不改名性。（T44:1851.472a23-b9）（底线为笔者所加）

冈本对于此段的解读笔者认为有问题。他解读“因体不改”的意思为“眾生の真識心 = 如來藏性は変化しない”（2007b: 311），却忽略了慧远在这里其实是同时包含了有为法与无法的双重意涵。慧远所说“此就因时不可随缘返为非因，故称不改。故

经说言：若杀众生，丧灭佛性，无有是处”的部分指的是有为法意义的因。“又复说言”以下，才指涉无为法的如来藏性。不过总的来说，笔者同意冈本的主张，认为“佛性”概念同时包含了“成仏の原因・可能性”、“‘性’そのものが変化しない”（2007b:322）两方面的意涵，这正好反映了慧远接受了有为法与无为法的峻然区别，与《起信论》不同。

这里的第一个“因体不改”非常重要，因为慧远在其中结合了两种“不改”的意义。第一种意义的“不改”的意思是：因不会变成非因，也就是因不能消失的意思。然而要注意的是：不能消失不是由于因是永恒不变的无为法。慧远举的例子是：众生内在的佛性并不会因为此世生命的消逝而消逝。一个约略与此相近的例子是：例如树可以被砍伐做成椅子、房子等等，因而不再是树。然而尽管如此，树具有能烧的性质却不会改变。

与此相对，第二种“不改”的意思则是：从因到果貌似改变，但是实际的本体没有改变。这是由于佛性指涉无为法的面向，因而与前一种意义有很大的差别：第一种意义在因果序列之中，第二种意义则不在因果序列之中。从这里我们可以确认，慧远对于“佛性”概念的诠释，同时结合了作为无为法与有为法的两种意涵。

第四种意义与本文关联不大，此处省略。^①

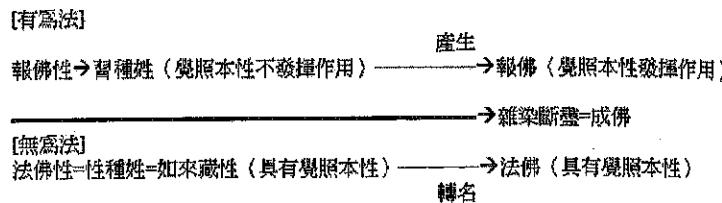
在如来藏思想的一切众生皆具有如来藏，即佛法身的前提下，有为与无为法的两个侧面必然包含在一起。就佛法身是永恒不变

^① 原文见 T44:1851.472b9 - 16。

的,法身本净,从来没有被烦恼染污,只是被烦恼覆盖因而隐藏,当去除了烦恼之时就显露出来。这是无为法的面向。

现在笔者可以将法佛性、如来藏性、法佛、报佛性、报佛、烦恼等等的关系整理如下:

[表二]



四、结 论

经由前面的讨论,笔者达到了以下结论:慧远对于“佛性”的解释,与他关于“佛种姓”的解释非常类似。“佛性”与“佛种姓”一样,都必须同时包含无为法与有为法的两个侧面。在两种佛种姓中,性种姓代表无为法的侧面,习种姓代表了有为法的侧面。在佛性的概念下,“种子”、“因”、“本”义代表了有为法的侧面,而“体”义则代表了无为法的侧面。“不改”则同时结合两种侧面。无为法侧重“体”的不改、法身显露的意味;有为法侧重烦恼的消除、报身的生成的意味。

从慧远对于两种“佛种姓”与两种“佛性”的讨论可以确认,慧远并未违背无为法与有为法的峻然区别。慧远对于法佛性显隐的区别,正好反映了他认为法佛性 = 性种姓 = 法身是无为法,从法佛性显露成为法身,其中没有“体”的变化。从报佛性到报佛则是有为法,报佛有真实的产生,以成佛的刹那为开端。

比较复杂的议题是:慧远主张法佛、法佛性对应到性净菩提,意思是众生本具有觉照的本性,只是这个本性在成佛(烦恼覆盖完全消除)之前,不能发挥作用。根据慧远,这个觉照的本性是与法佛(而不是报佛)联系在一起的。

参考书目:

冈本一平(2007a),“净影寺慧远的佛性思想(上)”,《驹泽大学佛教学部研究纪要》65:177 - 192(R)。

冈本一平(2007b),“净影寺慧远的佛性思想(下)”,《驹泽大学佛教学部论集》38:309 - 332(R)。

冈本一平(2010),“试论净影寺慧远著作的前后关系”,金刚大学校佛教文化研究所编,《地论思想的形成与变容》(东京都:国书刊行会,2010):162 - 183。

耿晴(2011),“‘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):69 - 98。

Johnston, E. H. (1950), ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society.

Keng, Ching (2009), "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499 – 569CE) and His Chinese Interpreters," unpublished Ph. D. dissertation, Harvard University.

Keng, Ching (2010), "A Re-examination of the Relationship between the *Awakening of Faith* and *Dilun* Thought: Focusing on the Works of Huiyuan (慧远, 523 – 592 CE)," to be published by the Research Project "Indian Buddhist Thought in 6th – 7th Century China," principal investigator: Chen-kuo, Lin, National Chengchi University, Taipei, Taiwan.

Takasaki, Jikidō (1966), *A study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Roma: Serie Orientale.

对耿晴论文的评议

朴普蓝

韩国金刚大学佛教文化研究所教授

作者就慧远的佛性思想以慧远所著《大乘义章》为中心做了一番说明,归纳整理如下:

(1) 作者注意到慧远的佛性思想与其佛种姓思想在构造上相似,并以此为中心展开论述。即“‘佛性’与‘佛种姓’同时包含在无为法有为法之中。”由此,作者在展开论述慧远的佛性思想时强调要明确区分有为法、无为法。整理如下:

	無爲法	有爲法
佛種性(筆者 佛種姓)	性種性(筆者 性種姓)	習種性(筆者 習種姓)
佛性	體	種子·因·本
	法佛性	報佛性
	佛	報佛

不改

(2)作者认为慧远“不断使用‘性净门’与‘方便门’的对比即是是他接受无为法—有为法这个区别最明确的证据之一。也就是说,《起信论》的‘一心开二门’打破了、或至少是模糊了无为法与有为法的区分。”继而提出与学界不同的主张,即慧远与《大乘起信论》间虽不无相似之处,但总体来说还是不同的思想体系。

以下就作者的主张及其依据中一些不明白的地方做一些请教。基于慧远与《大乘起信论》之间的影响关系不是作者论述的主体,也没有其主张的详细根据之论述,这里略去不谈。

1. 在作者的主张中,慧远对无为法有为法的区分非常重要。那么请问,慧远区分无为有为的基准是什么?作者认为慧远把无为法“性净门”与有为法“方便门”做了一番归纳(根据是何?),并与《大乘起信论》中无为法有为法“两者的关系是体与用的关系,并将无为法视为是有为法的直接生因”的见解不同。慧远认为“性净门”(=无为法)与“方便门”(=有为法)“是两个平行的领域,绝非体用关系”。但作者又在其它段落中说到“将有为法意义的佛性/佛种姓奠基在无为法意义的佛性/佛种姓上。”两说似乎有所矛盾。

当然对于慧远的性净门、方便门,有为法、无为法等多层面的寓意阐述起来很复杂,正因为这样希望文中能对此有更详细的阐述和说明。不然文中陆续出现的无为法—有为法,习种姓—性种姓,法佛性—报佛性等概念让人不容易了解作者在论述什么。

文中根据《大乘义章》中的对性净门、方便门论述最多的“涅槃义”的“四体用分二向前所述一切涅槃体名性净用称方便用相

善巧故名方便德体常寂故云性净”,T44. 819a4 – 6)而认为性净门、方便门“绝非体用关系”,有关这一点觉得还需要进一步的探讨。

2. 种性与种姓:作者认为慧远的“佛种性”是“*buddha - gotra*”之含义,与意为“*buddha - dhātu*”的“佛性”有所混用,为了区分而提出用“佛种姓”来替换。但是①慧远对“种性”一词使用虽然始于“种姓”,可《大乘义章》不是翻译书而是自己的著作。②慧远说到“性种性”是“无始法性说之为性。……中略……种义不坏,故复名性。”“性种性”前后的“性”可以统一理解,这不是错误而是在词汇概念的使用过程中的一种兼用结果。③考虑受到慧远影响的智俨、法藏、澄观等华严学者的著作都采用“种性”一词,替换“种性”为“种姓”,是否对理解慧远的“种性”会带来一些误会呢?

3. 性种姓与法性的关系:作者写道慧远“将‘性种姓’界定为无始的‘法性’(*dharmatā*)。”但是参考原文(脚注6)中,无始佛性展开后是“性”还是“性种性”不得而知。姑且认为无始佛性(“性”)因为有妄,而结出果本,被称为“种”,因为此“性种”不坏,所以称为“性”。作者认为“性种性”中,不是“性 = 法性”,而是“性种性 = 法性”,这一点显示慧远“将性种姓视为是永恒不变的无为法”,但是之后不见性种性和佛性的关系与原文有什么不同。慧远在《大乘义章》“三无为”中将列出虚空、数灭、非数灭等三种无为法。当然这不能说明“性种性”不是无为法,但是为了将“性种性”视为无为法,应该需要其它的证据。

4. 性净菩提(~性种性)与方便菩提(~习种性):作者在“约

时辨异”论述性净菩提与方便菩提关系时引用的“无上菩提义”部分整理如下，

方便菩提	通过修行	-	点灯	已了的实现
性净菩提	本有	方便菩提之根据	七宝	可了的根据

参考原文(脚注8)，如同“暗室中七宝”的譬喻是说明性净菩提的两个方面(缘显、体显)，而不是说明性净菩提与方便菩提的关系。方便菩萨的两个方面(从缘生、从体作)以匠人用真金打造饰品的比喻来说明。(摄德从缘，皆从缘生，如庄严具工匠所为；摄德从体，皆是佛性真心所作，如庄严具真金所作。)原文中就菩提之生成(=方便菩提)和显现(=性净菩提)两个方面进行说明，各自比喻为庄严具(=生成)和暗室七宝(=显现)，七宝和佛光似乎不能与性净菩提、方便菩提相对应。另外，此比喻的出处《大般涅槃经》(T12.735b7-20)中解释涅槃的“常”，非“本无今有”(=非生成)的部分，与生成对应方便菩提并不适用这个比喻。这么一来，视性净菩提为方便菩提之根据，再进一步，视性种性为习种性的根据，似乎需要其它的论证来说明。

5. 慧远把“真识之体”解释为法性，“相”解释为性种性，“用”解释为习种性。对此，作者就性种性既是法性又是无为法而说明两者之关系，作者认为性种性既是法性又是无为法，而且针对习种性之最终根据“种”的意义所产生的矛盾，指出“性种性是广义的原因或种子，并不在因果序列之内狭义的原因。”提出真识之“体”(=法性)与“相”(=性种性)隶属无为法，二者间没有矛盾的主

张。但如前所述，“性种性 = 法性”不成立，因为“性种性”前面的“性”是“法性”的原因，所以把“性种性”看做是无为法，似乎还需要其它的根据来说明。

6. 作者不同意冈本认为“佛性 = 真心识”即是“实体论”的看法。也不认同冈本的因慧远肯定无为法，而引起与佛教的根本教理——无常产生矛盾的主张。作者认为“印度如来藏与唯识思想的根本特征：认为空性、真如、法身、圆成实性真实存在。换言之，就是尽管一切现象是无常的，但是‘无常’作为一个原理真实存在于所有现象中，这点并非缘起，因而不是无常。”不知此处的“真实存在”而且“并非缘起”的东西是何？作者的主张与冈本主张的实体论之间具体有什么不同？还请给予明确的说明。

作者在本文中就慧远巨著中的佛性的意义，分解为佛种姓以及无为法、有为法来说明，这点有非常大意义。作为点评者的笔者在这里提出的有关慧远佛性思想的点滴，如果能有助于认识其思想则余之幸也，就此搁笔。

(朴光哲译)

对朴普蓝评议的答复

耿 晴

中国台湾政治大学哲学系助理教授

1. 在作者的主张中,慧远对无为法有为法的区分非常重要。那么请问,慧远区分无为有为的基准是什么?作者认为慧远把无为法“性净门”与有为法“方便门”做了一番归纳(根据是何?),并与《大乘起信论》中无为法有为法“两者的关系是体与用的关系,并将无为法视为是有为法的直接生因”的见解不同。慧远认为“性净门”(=无为法)与“方便门”(=有为法)“是两个平行的领域,绝非体用关系”。但作者又在其它段落中说到“将有为法意义的佛性/佛种姓奠基在无为法意义的佛性/佛种姓上。”两说似乎有所矛盾。

当然对于慧远的性净门、方便门,有为法、无为法等多层面的寓意阐述起来很复杂,正因为这样希望文中能对此有更详细的阐述和说明。不然文中陆续出现的无为法—有为法,习种姓—性种姓,法佛性—报佛性等概念让人不容易了解作者在论述什么。

文中根据《大乘义章》中的对性净门、方便门论述最多的“涅槃义”的“四体用分二 向前所说一切涅槃体名性净 用称方便 用相善巧 故名方便 德体常寂 故云性净”,T44. 819a4–6)而认为性净门、方便门“绝非体用关系”,有关这一点觉得还需要进一步的探讨。

回应 1

1. 慧远对于“性净门”与“方便门”的区分,散见于慧远作品多处,特别是《大乘义章》。根据本文中提到的“生因所得菩提名方便净,了因所显说为性净”,意思是性净菩提本来就在一切众生中存在,只是藉由修行为因缘而开显。慧远提到“显、隐”的用意就是要强调该事物本来即存在,不是由因缘造成的。又如慧远讨论“性净涅槃”时提到法性,“性净涅槃有其二种:一、本隐法性,显成今德,名为性净;二、涅槃体净,说为性净。”(《大乘义章》卷 18, T1851:44. 818a27–29)。相对于此,根据因缘造成的则归属于方便门。

关于如何理解“无为法”,笔者认为慧远使用的意思与阿毘部分意义没有不同,“无为法”意味永恒不变的事物。例如慧远使用“无为”来描述“涅槃”[例如《大乘义章》卷 18:“性净之果悉为涅槃,性净体寂无为相故”(T1851:44. 833b16–17)]、描述“真如”(例如《维摩义记》卷 4:“三宝悉是真如常法,故皆无为。与虚空等类以显之。”(T1776:38. 497a24–25)、以及描述“法身”[例如《大乘义章》卷 19:“本来自性常净无为法身”(T1851:44. 842a21)]等等。

笔者要强调的是,在文章中提到的慧远认为法佛性对应到性

种姓、清净向、证道、法佛、性净菩提、性净涅槃；报佛性对应到得方便、教道、报佛、方便菩提、方便涅槃，这样明白看出两条平行的结构，可以支持笔者所主张的前者是无为法，后者是有为法。

关于“体用”，这是笔者行文一时的疏忽造成的误会。慧远显然也有使用“体、相、用”的架构。不过笔者要强调的是：正由于慧远对于“体”是无为法的坚持，慧远思想中的“体、用”绝对不是《起信论》中的“体、用”关系。如笔者在文中指出的：《起信论》的体是用的直接生因，错误认识与烦恼是真识被扰动的样态（*mode*），其关系是“海”与“浪”之间的关系。但在慧远中并非如此，慧远认为当真识随妄时，错误认识与烦恼的生因是妄情，与真识从来没有接触，真识本身没有被改变。例如以下的文证：

“惱不触耆心，心不触耆惱”，释前不染。惱出妄情，不及真识，故不触耆心。据真无妄，故不触耆惱。其犹世人见绳为蛇，蛇出妄情，故不触耆绳。绳体常净，亦不触耆地。（《胜鬘经义记》卷2, X19;351.894b2-5）

真法体同，名之为如。如随妄情，集起生灭。随妄起染，名之为生，净隐称灭。又随对治，净起名生，染息云灭。缘起之生，非生为生，生则无生；缘起之灭，非灭为灭，灭则无灭。如人夜暗见绳为蛇。蛇起名生，生则无生；至明蛇灭，灭则无灭。（《维摩义记》卷2, T38;1776.462a1-6）

关于此点的更多细节可以参考 Keng 2010。

2. 种性与种姓：作者认为慧远的“佛种性”是“*buddha-gotra*”之含义，与意为“*buddha-dhātu*”的“佛性”有所混用，为了区分而提出用“佛种姓”来替换。但是 ① 慧远对“种性”一词的使用虽然始于“种姓”，可《大乘义章》不是翻译书而是自己的著作。② 慧远说到“性种性”是“无始法性说之为性。……中略……种义不坏，故复名性。”“性种性”前后的“性”可以统一理解，这不是错误而是在词汇概念的使用过程中的一种兼用结果。③ 考虑受到慧远影响的智俨、法藏、澄观等华严学者的著作都采用“种性”一词，替换“种性”为“种姓”，是否对理解慧远的“种性”会带来一些误会呢。

回应 2

2. 在现存汉译佛经中出现了“种性”与“种姓”的混淆。例如现存《大正藏》中玄奘翻译的《瑜伽师地论》卷46 提到的“安住种性”，对应梵文为“*gotrastha*”，然而在现存诸版本有“种姓”与“种性”的两种写法。又如《瑜伽师地论》卷21 中，出现了明显的“种姓”与“种性”混用，然而在两个词汇背后的梵文词汇应该同样是“种姓”（*gotra*）。关于此点，可以参考笔者 2011 年论文。

因此笔者认为，现存慧远作品中使用的是“种姓”或是“种性”并不是关键，关键是他引用的《菩萨地》文字，可以确认他使用的“性种性”与“习种性”概念背后的梵文原语。至于慧远如何解释此二种种姓，则不必然与《菩萨地》全然等同。

3. 性种姓与法性的关系：作者写道慧远“将‘性种姓’界定为

无始的‘法性’(*dharmaṭā*)。”但是参考原文(脚注6)中,无始佛性展开后是“性”还是“性种性”不得而知。姑且认为无始佛性(“性”)因为有妄,而结出果本,被称为“种”,因为此“性种”不坏,所以称为“性”。作者认为“性种性”中,不是“性 = 法性”,而是“性种性 = 法性”,这一点显示慧远“将性种姓视为是永恒不变的无为法”,但是之后不见性种性和佛性的关系与原文有什么不同。慧远在《大乘义章》“三无为”中将列出虚空、数灭、非数灭等三种无为法。当然这不能说明“性种性”不是无为法,但是为了将“性种性”视为无为法,应该需要其它的证据。

回应3

3. 笔者将性种姓视为是无为法最重要的理由是慧远将法佛性对应到性种姓、清净向、证道、法佛、性净菩提、性净涅槃(表一)。这些全属于无为法。评论人主张“性种姓”的“性”指的是无为的“法性”,而不是笔者所说的“性种姓 = 法性”。根据慧远所说的“‘性种性’者,从体为名,无始法性说之为性。”(《大乘义章》卷9, T1851:44.651c21–22)来看,笔者认为评论人的建议也是可能的解释,也就是说,慧远将“性种姓”的“性”(*prakṛti*)理解为“法性”(*dharmaṭā*)。

然而笔者主要的疑惑在于:如果遵从评论人的建议,则“性”与“性种姓”的区别如何来理解?如果将“性种姓”理解为“性”(法性)产生的果,则在什么意义下,慧远可以将“性种姓”对应到法佛?笔者未来将会持续认真地考虑这个问题。

4. 性净菩提(~性种性)与方便菩提(~习种性):作者在“约时辨异”论述性净菩提与方便菩提关系时引用的“无上菩提义”部分整理如下,

方便菩提通过修行 – 点灯已了的实现

性净菩提本有方便菩提之根据七宝可了的根据

参考原文(脚注8),如同“暗室中七宝”的譬喻是说明性净菩提的两个方面(缘显、体显),而不是说明性净菩提与方便菩提的关系。方便菩萨的两个方面(从缘生、从体作)以匠人用真金打造饰品的比喻来说明。(摄德从缘,皆从缘生,如庄严具工匠所为;摄德从体,皆是佛性真心所作,如庄严具真金所作。)原文中就菩提之生成(=方便菩提)和显现(=性净菩提)两个方面进行说明,各自比喻为庄严具(=生成)和暗室七宝(=显现),七宝和佛光似乎不能与性净菩提、方便菩提相对应。另外,此比喻的出处《大般涅槃经》(T12.735b7–20)中解释涅槃的“常”,非“本无今有”(=非生成)的部分,与生成对应的方便菩提并不适用这个比喻。这么一来,视性净菩提为方便菩提之根据,再进一步,视性种性为习种性的根据,似乎需要其它的论证来说明。

回应4

4. 根据笔者写作此文时候的理解,“性净菩提”对应到“房间里有七宝”;而“方便菩提”对应到“认识到房间内有七宝”。换言之,如果七宝不先存在在房间里,则对于“房间内有七宝”的认识就不可能发生。《大般涅槃经》的出处,用七宝来譬喻涅槃是本有的,并没有违背笔者此处所说的意思。也就是说:七宝的存在譬喻

性净涅槃；而藉由方便（例如点灯）从原本不认识认识到认识七宝存在，用来譬喻方便涅槃。

然而评论人指出了很重要的一点，就是“性净菩提”的“显”与方便菩提之间的关系为何。这个问题很值得深思，笔者目前不同意评论人的主张，因为如果我们不将“性净菩提”的“显”等同于方便菩提，则就变成有三个元素：（1）性净菩提；（2）性净菩提的显；（3）方便菩提。但是慧远的作品中似乎从来没有看到他尝试区分这三个元素。顺此，我们再看慧远对于方便菩提的说明：“方便菩提，集从缘发，成由体起。摄德从缘，皆从缘生，如庄严具工匠所为；摄德从体，皆是佛性真心所作，如庄严具真金所作。缘虽能作，作必依体；体虽能为，为必藉缘。”（《大乘义章》卷 18, T1851:44. 830a4 – 8）这里笔者认为最可行的解释，即是将性净菩提视为是方便菩提的体。也就是说：如果没有性净菩提，则方便菩提不可能出生。如同如果没有真金，则庄严具不可能被制造。也就是说：性净菩提的显就是方便菩提。

5. 慧远把“真识之体”解释为法性，“相”解释为性种性，“用”解释为习种性。对此，作者就性种性既是法性又是无为法而说明两者之关系，作者认为性种性既是法性又是无为法，而且针对习种性之最终根据“种”的意义所产生的矛盾，指出“性种性是广义的原因或种子，并不在因果序列之内狭义的原因”，提出真识之“体”（= 法性）与“相”（= 性种性）隶属无为法，二者间没有矛盾的主张。但如前所述，“性种性 = 法性”不成立，因为“性种性”前

面的“性”是“法性”的原因，所以把“性种性”看做是无为法，似乎还需要其它的根据来说明。

回应 5

5. 前面已经说过，由于慧远将“性种姓”与法佛性与性净涅槃、性净菩提等等排列在一起，强烈显示“性种姓”与无为法有很深的关联。笔者也同意评论人所说的，将性种姓同时视为无为法又是广义的原因或种子也许并非最妥当的诠释，不过这是笔者目前所能想到最合理的解释。笔者认为这里的的关键在于：慧远说“法佛性者是性种因”，这是否暗示了法佛性本身不是性种姓（如前回应 3 提到的，法佛性 = 法性对应到“性”而非“性种姓”），两者之间存在因果关系？如此，则无为的法佛性作为性种姓的因，是否暗示了性种姓并非无为法？如果性种姓并非无为法，则为什么慧远将性种姓与法佛性、性净菩提、性净涅槃等等对应起来？这个对应具有什么涵义？这是笔者未来必须继续思考的议题。

6. 作者不同意冈本认为“佛性 = 真心识”即是“实体论”的看法。也不认同冈本的因慧远肯定无为法，而引起与佛教的根本教理——无常产生矛盾的主张。作者认为“印度如来藏与唯识思想的根本特征：认为空性、真如、法身、圆成实性真实存在。换言之，就是尽管一切现象是无常的，但是‘无常’作为一个原理真实存在于所有现象中，这点并非缘起，因而不是无常。”不知此处的“真实存在”而且“并非缘起”的东西是何？作者的主张与冈本主张的实体论之间具体有什么不同？还请给予明确的说明。

回应 6

6.“无常”作为一个原理是实在的，意思与《辨中边论》(*Madhyāntavibhāga - bhāṣya*)中谈到的“空性存在”(“*atrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihaśtū*”)①相同。唯识学派认为“圆成实性存在”，这点也遭致清辩(*Bhāviveka*, 约 6 世纪)的批判。②站在唯识学的立场，他们认为这个主张与“一切现象是缘起”的主张完全没有矛盾，“空性存在”正意味“一切现象是缘起”作为“理”(*principle*)，本身不因其它条件的改变而改变。承认这个原理存在，绝不蕴涵承认永恒存在的实体(*entity, dravya*)。

7. 作者在本文中就慧远巨著中的佛性的意义，分解为佛种姓以及无为法、有为法来说明，这点有非常大意义。作为点评者的笔者在这里提出的有关慧远佛性思想的点滴，如果能有助于认识其思想则余之幸也，就此搁笔。

8. 笔者总结以上的响应如下：

未来要仔细考虑的议题包含：慧远究竟如何了解性种姓与法性之间的关系，两者究竟是否等同？如果性种姓与法性不等同，则法性—性种姓—习种姓三者似乎更能够对应到体—相—用的三个面向，但是如此也比较困难理解慧远为何将“性种姓”与法佛性与性净涅槃、性净菩提等等排列在一起。如何进一步厘清法性—性种姓—习种姓三者的关系，并且使用适切的例子来说明，将是笔者

近期的任务。

“法性”与“种姓”的关系在解脱学的涵义其实是至为关键的，因为法性—性种姓—习种姓三者的过渡，正是要阐释作为无为法的法性与佛法身如何在众生有为的修行过程中发挥作用。如果将法性直接视为性种姓的狭义的原因，则慧远似乎就是表达了与《起信论》“真如内熏”非常类似的主张。这点实在值得进一步探究。

最后，笔者要再一次感谢朴普兰教授极具有洞察力的评论，深刻地指出了笔者目前对于慧远诠释不足的部分，也有力地帮助笔者厘清了未来尚待探讨的议题。

① 见 NAGAO Gaji 长尾雅人, 1964. *Madhyāntavibhāga - bhāṣya: a Buddhist Philosophical Treatise*. Tōkyō: Suzuki Research Foundation, p. 16.

② 参见 Eckel, Malcolm David, 2008. *Bhāviveka's critique of Yogācāra*, Chapter 5, esp. verses 5.2 – 5.3. 清辩对于瑜伽行派的批评见于 verses 5.10 – 5.16.