

本淨、本寂與本覺

——論中國佛教心性論的印度淵源

楊維中

南京大學哲學系副教授

印度佛教中，心性、心識是部派佛教討論的重要問題之一。至大乘中觀學之後，如來藏系經典和唯識學系乾脆以其作為理論重心，印度佛教心性論進入成熟期。從思想史角度說，印度佛教心性思想前後期差別很大，其對「心」的本性的認定經歷了心性本淨到雜染並陳（阿賴耶識）的複雜變化；就哲學範疇而言，心性也經歷了主體性範疇到主體性的消解，再到本體論範疇的確立等理論變化。這些形態各異的理論不同程度地影響了中國佛教心性論的面貌。無可置疑，印度佛學是中國佛教心性論最重要的思想來源。

對心性問題的討論，早在部派佛教就開始了。其互相對立的兩個命題——心性本淨與心性本不淨，成為大乘佛教心性論的基礎性範式。如來藏系經典承續的是前者，唯識學承續的是後者。中國佛教心性論是印度佛教的「繼續」，也是印度佛教的發展。從「繼續」而論，部派佛學的「心性本淨」思想以及與此相關的如來藏學說，「心性本不淨」思想以及與此相關唯識學，均相繼傳入中土。^[註 1]從「發展」而論，中國佛教心性論也不是完全照搬印度佛學的現成思想，而是有許多變化，有許多創新。這些，不僅可以從魏晉南北朝時期的涅槃學派、地論學派及攝論學派對心性問題的討論之中看出，而且突出表現於隋唐時期天台、華嚴、禪宗等所謂中國化佛教宗派之中。然而，即便是被認為最接近印度瑜伽行派原貌的法相唯識宗，其心性論思想也有自己獨特的方面，並非完全等同於印度佛學。這一方面與中國獨具的文化傳統及心性論特質有關，另一方面也與中國佛學大師們以「四依菩薩」精神從事的創造性詮釋密切相關。與印度佛教相比，中國佛教更為重視心性問題。南北朝時期雖曾熱烈地討論過心性問題，但由於條件的限制，並未形成成熟的理論體系。不過，這一時期所形成的心性論資源，為隋唐佛教諸宗的綜合創新提供了堅實的基礎。殆至隋唐，中國佛教便形成了四種既具有相當理論深度，又各具特色的心性論範式。這些範式，不僅對後來的中國佛學以及儒學、道教產生了深遠影響，而且對東亞其他國家的佛教也產生了相當大的影響。

中國佛教心性論的主體部分是由如來藏思想及其「性覺」說而來，但是近代佛學界對其卻難以取得共識。近代中國有以支那內學院為中心的反傳統^[註 2]和以武昌佛學院為核心的維護傳統派，日本學界也一直有一批學者對《大乘起信論》等「疑偽經」持一定程度的懷疑態度。二十世紀八〇年代後期，日本有學者撰文宣稱「如來藏思想不是佛教」、「本覺思想不

是佛教」，認為以此為基礎的漢化佛教思想是「偽佛教」。這一思潮被概括為「批判佛教」。「批判佛教」所提出的問題又波及歐美佛學界，得到了廣泛討論。從整體而言，持「批判」立場的學者只是少數，但其倡導的觀念對中國佛教及其受中國佛教影響而形成的東亞傳統佛教卻具有較大的顛覆性。因此，不能不引起我們的重視。「批判佛教」所涉及的問題很多，而支撐上述兩個命題的核心理據是「基體」說，認為作為「基體」的如來藏和性覺之心體與佛教的「無我」觀、緣起論是相互矛盾的。本文儘管並非直接針對「批判佛教」，但希望能夠有助於回答這一挑戰。如此觀之，對中國佛教心性論的分析評估實際上便牽扯到如何看待佛教中國化的成敗得失，以及如何界定中國僧俗對世界佛學的貢獻等等重大問題。對其進行較為深入研究，不僅對更好地評估佛教中國化的歷程，而且對於我們準確地把握儒、道、釋三教的互融互滲關係，豐富我們對於中國哲學的認識，都有相當重要的價值。

一、心性本淨與心性本不淨

佛教認為解脫的關鍵在於「心」之去染現淨，因此對於解脫主體染淨狀況的判定便是確立修行解脫法門的理論前提。作為解脫主體的心，其本性是淨還是不淨？如何理解淨與不淨？圍繞著這些問題，印度部派佛教提出了兩種不同的說法：即心性本淨和心性本不淨。這兩種不同的價值判斷影響了印度大乘佛教，也影響了中國佛教。

玄奘譯的《異部宗輪論》將大眾系的大眾部、一說部、說出世部、雞胤部視為「本宗同義者」[註 3]，並說這些部派在心性問題上的主張是：「心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染，說為不淨。」[註 4]漢譯《阿毘達磨順正理論》、漢譯世親《佛性論》、漢譯《舍利弗阿毘曇》等典籍均記載「分別論者」亦主張心性本淨說。如《阿毘達磨順正理論》說：

分別論者作如是言：唯有貪心今得解脫，如有垢器後除其垢，如頗胝迦由所依處，顯色差別有異色生。如是淨心貪等所染，名有貪等後還解脫。[註 5]

世親在《佛性論》中說：「若依分別部說，一切凡聖眾生並以空為其本，所以，凡聖眾生者皆從空出，故『空』是佛性，佛性者即是大涅槃。」[註 6]此中，「分別說部」到底屬於上座系還是大眾系，單純依據漢傳資料難於遽斷。呂澂先生經與南傳佛教資料對比研究，認為《舍利弗阿毘曇》屬於上座系，因而他以為「分別說部」屬於上座部。呂澂先生斷言：「過去一般認為心性本淨是大眾部的主張，上座系無此觀點，以致有許多地方講不通。現從各方

資料綜合研究，上座系也講心性本淨，南方上座就明顯地具有這一論點。」[註 7]依呂澂先生之說，上座系分別說部及大眾系大多數部派都持心性本淨之說，不過立論略有不同。

上座部有關此問題的典籍保存在漢譯《舍利弗阿毘曇》和南傳《增一部》經文中。南方上座《增一部·一法品》的第六節有對舉體裁的兩段，大意是：「心性本淨，為客塵染。凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」「心性本淨，離客塵垢，聖人聞知，如實知見，亦有修心。」[註 8]這樣幾段材料互參，大致可以看出上座部心性說的面目。他們在此回答了兩個問題：心可以解脫，其方法是去掉客塵。這大概是與大眾部相同部分。至於淨心，立論各有不同。上座部主張淨心是心所固有的，解脫之主體是淨心。大眾系也講心性本淨，但它不講心原來就淨，而是指其未來的可能之淨，即未來可能達到的境界，而且一旦達到淨位即不再退回到染位去。這樣，大眾系強調的是染心得解脫，如衣有污垢，未洗時髒，洗後即淨，先後並非兩衣，而是一衣。化地部認為心性本淨，去掉染污就會出現淨心，主張也有不同。[註 9]關於本淨與客塵之關係，窺基撰《異部宗輪論疏述記》有云：

無始以來心體自淨，由起煩惱染，故名染煩惱。非心無始本性，故立客名。問：有情無始有心稱本性淨，心性本無染，寧非本是聖？答：有情無始心性亦然，有心即染，故非是聖。問：有心即染，何故今言心性本淨，說染為客？客、主齊故。答：後修道時，染乃離滅，唯性淨在，故稱染客。[註 10]

這裡，本淨的心性與客塵是主、客關係，持心性本淨論者將「主」看得比「客」重要；而反對者則認為應該「主、客齊」，即均等看待各方。從此段引文看，「心性本淨，客塵所染」包含如下含義：其一，從時間上言，眾生從「無始以來性體自淨」，而染煩惱乃為後起；其二，儘管心性本淨，但眾生仍不是「聖」，因為眾生之心仍天然地含有「染」的可能性，即「有心即染」是也；其三，染、淨在性質上是不相同的，染是暫時的、可斷除的。即修道時「染乃離滅」；而「淨」是恆久的、不可斷滅的，即「唯性淨在」是也。

說一切有部反對心性本淨說，《阿毘達磨順正理論》在記述了分別論者的觀點後，明確指出「此不應理」[註 11]。他們認為心性本來是染污的，只有徹底去掉染心才能得到淨心，才是心性清淨。他們認為，以有垢之器來說明心性是「不應理」的，「器與垢非互為因，容可計為垢除器在。貪心相望必互為因，如何從貪心可解脫」？[註 12]器具和污垢是外在關係，器具可以由淨變垢，再除垢變淨。而貪與心是互為因果關係，兩者相應而生，心不可能本來就清淨。因此，清淨是眾生經過修持以後才得到的。可見，有部主張眾生解脫是由染心到淨心

的轉化，即淨心代替染心的過程。前、後心是不同的，是兩個心非一個心。然而，有部也強調解脫要依心而行，因此，心也有離染向淨的一面。雜染與離染是心的二重性質，修道的任務就是去掉雜染心，轉成清淨心。

部派佛教所立的兩個相反的命題——「心性本淨」與「心性本不淨」，其理論分歧主要集中在以下三方面：

其一，煩惱的分類。佛教所謂煩惱是泛指眾生身心發生的惱、亂、煩、惑、污、瞋等消極的、否定性的心理活動。這些心理因素是妨礙修持達到覺悟的染相，因此都是對治去除的對象。心性本淨論者將煩惱分為兩方面：一是「纏」，指煩惱的現行；二是「隨眠」，指煩惱的習氣，如人處於睡眠狀態一樣，煩惱也可潛伏不彰。《異部宗輪論》載，大眾、一說、說出世、雞胤四派主張：「隨眠非心、非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠。」[註 13]有部對「隨眠」的體性持有異論，認為隨眠就是煩惱。《阿毘達磨順正理論》卷十二說：「復有諸師，於此種子，處處隨意，建立別名，或名隨界，或名熏習，或名功能，或名不失，或名增長。」[註 14]他們並不把「隨眠」與「纏」作區別。七種根本煩惱——欲貪、有貪、瞋、癡、慢、見、疑，併稱為「七隨眠」。

其二，煩惱與心的聯繫。與上述煩惱的分類相應，心性本淨論者認為：「隨眠與心不相應，纏與心相應。」[註 15]依照這一見解，不論其與心相應或不相應，煩惱的染污並不影響心的本性，「心」儘管可與煩惱同時現起，仍然是離煩惱的，因為淨心與煩惱並非同類，故表面染而其本性非染。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷六十在論及分別論者關於阿羅漢果位是否退轉時說：「分別論者又說，隨眠是纏種子，隨眠自性心不相應，諸纏自性與心相應。纏從隨眠生，纏現前故退。諸阿羅漢已斷隨眠，纏既不生，彼如何退？故說無退。」[註 16]這裡是說，「隨眠」與「纏」不同，與「心」有相應、不相應之別。而「纏」是跟從隨眠而生，若隨眠已斷，「纏」就不會再行生起。阿羅漢既已斷隨眠，當然不會退轉而失果位。有部則堅持煩惱與心常相應並且會影響到心的本性。《成實論》有文說：

有人說心性本淨，以客塵故不淨。又說不然。問曰：何因緣故說本淨？何因緣故說不然？答曰：不然者，心性非本淨，客塵故不淨。所以者何？煩惱與心常相應生，非是客相。又三種心：善、不善、無記。善、無記心是則非垢；若不善心，本自不淨，不以客故。復次，是心念念生滅，不待煩惱，若煩惱共生，不名為客。[註 17]

有部認為，煩惱與心常常相應而生，二者是共生，因此，煩惱不是「客相」，而是主體心的內在本質，此念念生滅之心本身具煩惱相。

其三，垢相究竟如何而生。持心性本淨論者認為：「心名但覺色等，然後取相，從相生諸煩惱，與心作垢，故說本淨。」意思為，心是一種認識覺知作用，在取得形相以後，由形相產生煩惱，再染垢心。也就是說，心之垢染是主體的「取相」而生，並非本性層面產生煩惱，故言心性本淨。有部則認為：「不然，是心心時即滅，未有垢相，心時滅已，垢何所染？」[註 18]正如上引「心念念生滅，不待煩惱」一樣，心一發生作用也就隨即消滅，既然生時即滅，煩惱沒有對其發生作用，又如何可能產生垢相？有部特別強調煩惱不是在心取相之後產生，而是心與煩惱俱時而生，「若心與惑俱時而生，則不應言心本性淨，有時客塵煩惱所染」[註 19]。心與煩惱既然互為因果，同時而生，就不能說心原本是清淨的。「非貪勢力令不染心轉成染污，但有自性污染心起與貪相應……心性染本不由貪，故不染心本性清淨，諸染污心本性染污，此義決定不可傾動」[註 20]。這裡是說，清淨心與染污心是完全相反的兩種「心」，既然眾生之貪心是本然性的存在，那麼此染污心之生起，除「貪勢力」之外尚應有「自性」層面的原因。若眾生本性清淨，就會使染心的形成缺乏內在根據。

對於心性本淨還是本不淨的爭論和對立，後出的小乘著作《成實論》對本淨與本不淨二說做出了圓融的解釋：

心性非是本淨，客塵故不淨。但佛為眾生說心常在故，說客塵所染，則心不淨。又佛為懈怠眾生若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。[註 21]

這裡將心性本不淨判為「了義」，而以本淨為「權說」。雖為折中之說，但仍然較為明顯地偏向「本不淨」說，因而並未成為定論。由此可見，心的本性、本質到底如何，是一個非常複雜的問題，並不容易解決。此後印度大乘佛學以及中國佛學為此展開了長期討論，其基本路向其實在印度部派佛教中已經見出端倪。

二、如來藏義與阿賴耶識

佛教心性思想的最終歸趣在於為眾生成佛（小乘成聖）尋找形而上的、超越性的根據。原始佛教、部派佛教對心性問題的討論只停留在心理學及倫理學層面而缺乏更進一步的追

究。迨至般若類經典及中觀學派拈出實相觀念之後，佛教心性思想才向形而上的層面發展。發展的成果便是如來藏思想和阿賴耶識說。前者與部派佛教之心性本淨說關係較為直接，後者與心性本不淨說一脈相承。

大乘佛教佛陀觀的變化帶來了心性本淨說的深化。在部派佛學討論的基礎上，大乘佛教結合法身遍在的觀念和佛陀的大悲精神，對心性思想作了進一步探求。法身之「身」是聚集的意思。法身的含義，在部派佛教通常是指佛所推行的教法及所成就教法的聚集，即佛之所以為佛的真理性根據。大乘佛教強調佛的真實自性，佛之內在本質即是法身，而且這種自性、本質也就是萬物的真實面目即「客觀真理」。此「真理」也就是法性，它是清淨的、遍在的、無生無滅的等等。既然法身或「法性」遍在於世間，那麼，有情眾生之心性自然本淨。大乘佛教以盡度眾生相號召，這種大悲思想必然要求肯認眾生之苦可拔，眾生之樂可得，也就是眾生可以普遍得到拯救，獲得解脫，成就佛果。而這一目標的最佳理論依據就是如來藏及佛性思想。

如來藏、佛性意思相近，但略有區別，佛性（*buddha-dhātu* 或 *buddha-gotra*）一詞使用範圍略寬一些。如來藏（*Tathāga-garbha*）是「如來」（*tathāgata*）和「藏」（*garbha*）的複合詞。「如來」又含有「如去」（*tatā-gata*）和「如來」（*tathā-āgata*）兩種意義。前者意指修「如」實法而「去」（由生死去涅槃），後者指乘「如」實法而「來」（由涅槃來生死）。「藏」（*garbha*）亦有二義：胎藏、母胎。因此，如來藏意指如來的母胎或胎兒「如來」。前者指如來的「因性」，後者指如來的「果性」。「佛性」一詞並不是譯自如來藏，而是譯自「佛界」（*buddhadhātu*）。[註 22]佛界含有二義：佛之體性，佛之因性。以前者言，佛性是眾生之所以成佛的先驗依據，後者則是眾生具有的成佛的能力。如來藏的意思是，如來之所以成為如來，是因為原來就在胎裡孕育著，後來功德圓滿而成就為如來。也就是說，如來藏是指在一切眾生的煩惱身中隱藏著的自性清淨的如來法身。如來藏也稱為如來藏心，即眾生本來具有的自性清淨心、真實心。從起源而論，國際學術界非常重視三經一論——《大方等如來藏經》、《佛說不增不減經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》以及《究竟一乘寶性論》。《大般涅槃經》以佛性代替了如來藏，與前述三經一論略有區別，代表了如來藏思想與涅槃佛性說的合流，在印度如來藏思想發展中佔據著重要地位。《究竟一乘寶性論》梵文本現今尚存，所以極受國際佛學界注意。印順法師認為，它只是「曾受到瑜伽學派的影響，但不是屬於瑜伽學的」[註 23]。但更多的學者則認為即便它不是堅慧所造，也應該是「瑜伽行派吸收如來藏思想而完成的」[註 24]。這反映了一個重大問題，即後期如來藏思想究竟與瑜伽行派是何種關係？這是學術界目前面臨的難題。

《大方等如來藏經》據《華嚴經·性起品》的佛智週遍圓滿和法身遍在的思想，強調一切眾生均為如來所攝，都有如來藏。《佛說不增不減經》說，眾生與佛是「一界」——眾生、如來藏和法身三者是不異的，同為一界，並且說此義為「甚深義」。《勝鬘經》對如來藏思想作了充分的論述。經中將如來藏定義為「如來法身不離煩惱藏」，它既是自性清淨又不離煩惱，不為煩惱所染，這是一種不可思議的境界，唯如來智慧才能了知。此經文又用空與不

空、所纏與出纏的統一來論說如來藏，對後世心性論影響深遠。接續《勝鬘經》等三經而出的《涅槃經》則把如來藏發展為佛性觀念。《大般涅槃經集解》：「以至極妙有為指南，常住佛性為宗致」[註 25]，闡釋了眾生成佛的先驗根據和原動力問題。全經「前分」以如來藏說明佛性，「後分」則將佛性歸之於法性、勝義空，反映了如來藏思想的進一步發展。

接續中觀學派而興起的瑜伽行派（主流）主張阿賴耶識為宇宙萬有的根本，眾生的本性也由阿賴耶識決定，並由之提出了五種種性的說法，其學說被稱為「虛妄唯識」[註 26]。因為其對眾生心性的評估偏於妄染，故也被稱為「妄心派」。在此僅通過阿賴耶識及種子說略見其心性論取向。

阿賴耶識的地位和作用可以定義為「所知依」。「所知」指一切認識對象，「依」謂「依止」、「依持」。合此，阿賴耶識就是三界六道、凡聖眾生及一切萬物賴以存在和變化的根本依據。阿賴耶識由無數之功能種子組成，因而從內容而言又可稱之為「種子識」。它既含藏、貯存一切種子，以其貯藏之作用而言亦可名之為「藏識」。由於阿賴耶識就是種子識，種子待緣而顯起，猶如種子之變異而成熟生起現行，所以，從這種轉化過程而言，阿賴耶識又可名之為「異熟識」。依照瑜伽行派的觀點，阿賴耶識既是「能藏」，也是「所藏」。從前者言，現象世界由阿賴耶識所轉化而現起；從後者言，現象世界由其轉化而出之後又重新返回阿賴耶識之中儲存起來。現象世界既出於阿賴耶識，表明它乃萬法之因；現象世界既回歸於阿賴耶識，顯示它乃萬法積集之果。這種既作為因，又作為果的兩方面的統一就是阿賴耶識的「自相」，亦即本質規定。此中作為經驗而積累成的存在叫「習氣」，當這種「習氣」被儲存起來，能夠成為派生同類事物的原因時，就叫「種子」。從染淨性質而言，阿賴耶識中之種子分為有漏種子與無漏種子兩類。有漏種子為現象世界生起的根源，為雜染；無漏種子則是清淨佛界之根源，乃眾生成佛之因。瑜伽行派對此有頗為特別的解釋，無漏種子並不參與阿賴耶識之活動，只寄存於其中，此乃「異體同居」的關係。這表明，瑜伽行派認為眾生本性是雜染的，因為阿賴耶識中清淨的無漏種子處於「客居」地位，因此，它的存在並不能改變眾生心性的雜染本質。這一模式與如來藏思想含蘊的本淨客塵模式完全相反，因此，印順稱其為「妄心派」還是有道理的。

然而，時下一種流行見解將上述心性論模式目之為印度瑜伽行派唯一的見解，並以此分判中印佛學理論的深廣高下。之所以有這種觀點，動機、目標各異，但均未能持研究者應有之客觀性立場。印度瑜伽行派理論複雜，典籍繁多。就一般所列「六經十一論」而言，其心性思想並非單一「妄心」所能概括，如《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》明顯地持心性本淨說，而《瑜伽師地論》及《解深密經》似乎兩可。此外，由於預設了瑜伽行派單純持「妄心」的立場，由之對堅慧的《究竟一乘寶性論》和《大乘法界無差別論》以及彌勒的著作及世親的《佛性論》發生疑問，幾乎一致否定其理論價值。這一偏向反映在中國佛教研究上，就是以玄奘所傳唯識學為正宗而否認南北朝時期唯識古學的獨特價值並將真諦等人的譯籍目為誤譯。然而，就上述典籍研究，可以發現瑜伽行派內部存在著一條與如來藏思想相貫通的學說走向，即「淨識派」或說「真心派」。實際上，中國化佛教心性論的最大奧秘就在於其所受

唯識古學的影響。現在的國際佛學界圍繞著如來藏思想在印度是否有獨立的地位爭論不休，一時難有確論。本人以為，如來藏思想是在中觀思想日益成熟的情況下，將小乘「心性本淨」說與大乘佛陀觀相結合而出現的。如《勝鬘經》等經論所示，如來藏、佛性與空性、法性有相當密切的關係。在瑜伽行派出現以後，如來藏思想便逐漸被唯識學所吸收，失去了獨立的地位。印度佛教後來又出現綜合如來藏思想與阿賴耶識思想之《楞伽經》和《密嚴經》就是順理成章的了。《楞伽經》因譯本互異，一時難於說清楚，在此以《密嚴經》[註 27]為例說明如來藏思想與唯識學的關聯。

《大乘密嚴經》的要旨是闡發一切現象及事物都是心識所變，其中既強調如來藏不生不滅，又突出阿賴耶識有染淨二分，隨著迷悟不同、因緣有別而有凡聖的差別。此經從眾生的本性與修持兩方面來統一如來藏與阿賴耶識，經文言：「心性本淨不可思議，是諸如來微妙之藏，如金在礦……阿賴耶識，雖與能熏及諸心法，乃至一切染淨種子而同止住，性恒明潔。如來種性應知亦然。」[註 28]顯然，《大乘密嚴經》將兩種看似對立的學說綜合了起來。由此看來，《大乘起信論》的出現，並非一個偶然的事件，它是印度佛教長期發展的必然結果。不管將其看作中國撰述，還是印度作品，都不應該否認印度佛教之中曾經出現過如來藏思想與唯識學合流的情形。

印度佛教心性思想由佛陀之無我論到般若中觀之實相論，經過一個理論循環而確立了其以實相（法性、真如）為最高本體的理論體系，這是一方面；另一方面，關於眾生心之本質、本性的問題，由部派佛教在心理、倫理層面之討論，再到大乘佛教瑜伽行派運用本體論的思惟方法對之進行的深化，最終形成了真心、妄心及真妄和合三種不同理論路向。這些思想，作為取之不竭的思想源泉哺育了中國佛教心性論。

三、「心性本寂」與「心性本覺」

在論及中印佛教心性論的區別時，呂澂先生的「本寂」與「本覺」之論是不能繞過的。儘管中國學界均將此論看作呂澂先生對中印佛學研究的重大貢獻，但在如何理解這一論斷以及如何對待此論斷所包含的褒貶二義方面，仍然未能取得一致。其中的疑難有二：其一，呂澂先生所言「心性本寂」究竟為何意？其二，如何評價「本覺」說及其經典。在此，我們通過對呂澂先生「本寂」與「本覺」論的原本涵義的分析來說明中國化佛教諸宗即「性宗」與法相唯識宗即「相宗」在心性論上的核心區別。

關於「心性本寂」與「心性本覺」的區別，呂澂先生在許多論著中都曾涉及，但以〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉一文的表述最為明確：

印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性之不與煩惱同類。它以為煩惱的性質騷動不安，乃是偶然發生的，與心性不相順的，因此形容心性為寂滅、寂靜的。這一種說法可稱為「性寂」之說。中國佛學用本覺的意義來理解心性明淨，則可稱為「性覺」之說。從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」、「當然的」方面而言；至於從性覺上說來，則等同「現實的」、「已然的」一般。這一切都是中印佛學有關心性的思想所有的重要區別。[註 29]

在此，呂澂先生認為，「心性本寂」也就是「心性明淨」。呂澂還多次說過，「心性本寂」就是「心性本淨」的另一種譯法，有時並將其看作印度小乘佛學、中觀學及唯識學一以貫之的心性思想線索。在呂澂先生看來，小乘佛學的「心性本淨」與「心性本不淨」的爭論，討論的是解脫前的「心」與解脫後的「心」是一還是二的問題。而「本淨」論者的結論是「一」，這樣便又須解釋染心以何方式存在的問題。「本淨」論者的回答是：心的本性或本質為「不與煩惱同類」，依照非類不相生的原則，心即本淨或本明。眾生因「執」而有妄心，此妄心與眾生的本性無關。但對印度大乘佛學的心性思想，呂澂先生仍然堅持以「本寂」來概括。仔細揣摩呂澂所論，「心性本寂」可有四層涵義：其一，「本寂」為眾生之心可能的、應當的本質。此即上述引文所論。其二，「本寂」指「自性涅槃」。呂澂先生明確說：「『性寂』一語，在漢譯的佛典裡通常作『自性涅槃』。」所謂「自性涅槃」為唯識學所立四涅槃之一，是指菩薩在「十住」位之九「法王子住」所證。其三，「本寂」意為「非一切言執所得擾亂」，因而「心性本寂」即指心的不動、寂靜的本質。應該特別注意的是，呂澂對「心性」一語的理解和使用。他在不同場合所用「心性」一語，其意並不完全統一。有時他以為「心性」就指眾生的本性、本質，此時他將其與「法性」、真如區分地很清楚。在〈復巨贊法師書〉（一九六二年）中，呂澂說：「雖心性亦必以法性為基礎，但究竟是兩回事。」其實，呂澂在信中所反對的將心性與法性的混淆，他本人似乎也是有過的。如其在〈《辯中邊論》要義〉一文中就說過：「虛妄分別可謂之『心』，空性可謂之心性，此二原不相離。」[註 30]在撰於六○年代的〈正覺與出離〉一文中，呂澂說：

菩薩乘裡的重要學說，起初有龍樹一提婆一系。他們依據《般若》、《寶積》等經典，由「法性本寂」，這是從諸法實相不為煩惱所騷動變化而言，也可謂之「法性本淨」的看法立言，以為人們對於一切事物現象，如沒有真正智慧，就不會得其實在，由此發生顛倒分別、無益戲論（執著），而招致人生的無窮痛苦。但這種迷執……並不像分別戲論那一回事，也就是沒有分別戲論所構畫的那樣實體，這謂之「無自性」，謂

之「空」。在形式上，這無異把分別戲論給與現象的染污去掉了，而見著它原來的寂靜面目，所以謂之「法性本寂」。^[註 31]

這段引文似乎有一點語病，「由『法性本寂』」至「這是從」中間不好連接，而這恰恰是理解呂先生所言意旨的關鍵。這可能是整理者致誤。在此段引文之後，呂澂還加了一個註解：「秦譯：《中論》卷三〈觀法品〉，第五頌至第七頌。」^[註 32]而《中論》的三頌恰恰是說：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」^[註 33]依我們的理解，呂澂可能是說「法性本寂」既可以從「諸法實相」立言，也可以從「法性本淨」的看法立言。呂先生的這一表述應該是心的本性、本質就是「空性」即法性的意思。這可以作為呂澂所論「心性本寂」的第四層涵義。這四層涵義中，第二義特指唯識學所論，第四義特指中觀學所持，而其餘兩義最具概括性。

經過如此解析，我們可以明確地說明呂澂先生是以「心性本寂」與心性本覺之別來區分印度、中國佛教心性論的內在意味的。如前所論，所謂「心性本寂」是偏於法性、真如一邊言眾生將來可能證得之「心性」，而心性本覺是偏於眾生之心而言眾生之心內在地蘊涵著真如理體。呂澂先生之所以斷定印度佛教心性論的特徵為「本寂」，其立論依據主要有兩點：其一，他堅決否認如來藏系經典在印度佛學之中的合法地位。其二，他沒有將羅什所傳中觀學和後來的三論宗以及法相唯識宗當作中國佛教的有機組成部分。從第一個理由出發，呂澂先生將所有持「如來藏自性清淨心」之論的經論都不計於印度佛學之中，而此類經論恰恰有明確主張「心性本覺」的傾向；從第二個理由立論，呂澂先生在概括中國佛教心性論的特徵之時，並未將中土的唯識學——包括古唯識學和玄奘所傳唯識學考慮在內。這樣的兩種不同尋常的考量，就促使呂澂先生作出了上述結論。我們對於呂先生的這一概括保持高度敬意，但並不贊成如前所述的兩條立論依據。因此，我們認為，中、印佛教心性論事實上都有本寂和本覺的思想流派，不過，印度佛學是以本寂說為主流，而中國佛學則以本覺說為主流。這是其一。

其二，呂先生將「本寂」和「本覺」截然分開來論述中、印心性論之別的做法，從佛教心性論的內在理路來衡定，也存在若干疑難。我們經過分析發現，所謂「心性本寂」指的是「法性」即真如，是眾生將來可能證得的佛法理體。如果我們以眾生當下之心的本性為基點來判定各類心性論模式，那麼，「本寂」之「本」應當作何種理解呢？顯然，接近梵文原意的「明淨」並不含有「本來」之義。因而「心性本寂」論當然也應該對眾生當下的本性作出界定。從這一視角分疏，我們贊同印順法師以「真心派」和「妄心派」分疏佛教心性論。

其三，「本寂」既然指的是眾生將來可能證得的「理體」，「本覺」是指眾生之心所蘊涵的「覺性」，那麼，作為以論證眾生解脫成佛如何可能為最終歸趣的佛教心性論，是不能

將二者截然分開的。印度佛教心性論並非只言「本寂」而不及「覺性」，作為聯結眾生心體與真如理體的無漏淨種就近似於「覺性」。因為二者同樣內在於眾生之心中，在解脫成佛之時同樣具有重大作用。二者唯一的不同是，中國化佛學所說的「覺性」在成佛之時無需捨棄，而唯識學所說的「無漏種子」必須轉捨。

經過這樣一番分析，我們的結論可歸結如下：第一、我們並不贊成呂澂先生將「本寂」與「本覺」說作為兩種截然對立並且前者為「真」說而後者為「偽」說的觀點；第二，我們贊同印度佛教心性思想「側重於」「本寂」或者說以「本寂」為主流而中國佛學以「本覺」為主流的觀點；第三，「本寂」說作為中土法相唯識宗心性論的基本特徵是可以成立的，但其基本內涵應是理體與心體的兩分。

四、中國佛教的反傳統傾向與日本的「批判佛教」

中國近代的反傳統思潮與日本的「批判佛教」儘管在許多方面有所不同，但其反思、批判對象卻有著驚人的一致，那就是如來藏思想及其奠基於其上的性覺思想。這與佛教心性論密切相關。

中國近代佛教的反傳統是從「疑古」開始的，而其突破口則是《大乘起信論》真偽問題的論爭。《大乘起信論》的爭論起因於古人的二處記載：隋代法經在其所編《眾經目錄》中將其編入「眾經疑惑部」。唐·均正也說過：「《起信論》一卷，或人云真諦譯，馬鳴菩薩所造。北地諸論師云，非馬鳴造論，昔日地論師造論，藉菩薩名目之，故尋覓翻經論目錄無有也。未知定是否？」[註 34]第一條懷疑譯者，第二條則並疑造論者。近代以來，中日學者圍繞著此經的真偽展開了激烈的爭論，但卻未能取得一致意見。疑偽派就譯者、譯時、撰著者等古來記述的不完善處大做文章，並且進一步就中、印佛學的差異處強化其說。依時間，不但《起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》、《圓覺經》受到懷疑，就連華嚴、天台、禪宗等中國化特色比較鮮明的宗派也遭到批評。歐陽漸所說堪稱典型：「自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。」[註 35]這裡，不光將這些宗派判為「偽說」，而且將中國佛教後來的「衰微」歸之以中國化佛教思想[註 36]，將以如來藏思想以及「性覺」思想為主流的中國化佛教判定為「訛傳」或「誤讀」的產物，欲藉此抽掉中國化佛教的「合法性」。支那內學院的主要論據有二：一是不承認如來藏系經典在印度佛教中的合法地位，如來藏思想是中國佛教「誤讀」的產物；二是以玄奘的唯識學為正統而竭力批評南北朝時流傳的古唯識學；三是以「心性本寂」與「心性本覺」來區分中國佛教。

「批判佛教」直接起源於日本曹洞宗內部對於社會歧視問題的宗教根源的反思。一九八六年，日本學者袴谷憲昭[註 37]撰文宣稱：「本覺思想是社會差別的意識形態背景，因而本覺思想並非佛教思想。」袴谷憲昭、松本史朗[註 38]等人將日本文化缺乏深刻的反思、批判精神的根源歸結於由佛教的本覺思想衍生出來的「和」的思想，顯然已經超出了純粹的佛學研究

領域，而具有社會批判的意味。一九九〇年，袴谷憲昭又以「批判佛教」一詞作為書名，企圖突現傳統佛教的所謂缺陷，「批判佛教」[註 39]思潮正式形成。這一批判思潮，一開始只是曹洞宗的大本營駒澤大學的數位同仁唱和。一九九三年，美國學者 Paul Swanson 撰文介紹日本的這一動態，引起了國際佛學界的注意，此年，美國宗教學學術年會專門開闢專場討論「批判佛教」問題。隨後，陸續有更多學者加入了討論，這一思潮國際化了。所謂「批判」有兩層含義：第一是說唯有批判的佛教才是真正的佛教，也就是將佛教的主要功能定位為社會批判；第二就是以批判精神批判以如來藏和性覺思想為根基的傳統佛教。「批判佛教」所涉及的問題很多，而支撐「如來藏思想不是佛教」、「本覺思想不是佛教」兩個命題的核心理據是「基體」說。袴谷憲昭和松本史朗認為，作為「基體」的如來藏和性覺之心體與佛教的「無我」觀、緣起論是相互矛盾的，並且「本覺思想」使得佛教失去了社會批判功能。這是「批判佛教」與如來藏以及佛教心性思想最為關切的兩點。

對於「批判佛教」的缺陷，日本著名如來藏思想研究專家高崎直道一針見血地指出：松本的立場，若以印度佛教史來看，不外是從中觀派的立場來排除一切「有」的觀點，進而反對瑜伽行派和如來藏思想中所蘊涵的「實有」化的傾向。然而儘管中觀派曾批判過這些思想，但是那也只不過說自派才是了義，他派思想是不了義，批判他家學說為方便說罷了，最後依然視之為大乘佛教的一部分並加以接受。從未聽到中觀派說這些思想不是佛教。而「批判佛教」所設定的「佛教」定義過於狹窄，「可說僅限於佛陀的教法中不會被否定之最少限度的教導，諸如像是諸法無行無常和典型的十二因緣，或者是非一元論或多元論的佛教立場」。[註 40]這就是說，「批判佛教」恒定是否為「佛教」的標準是「中觀」以及原始佛教的基本教義，而對大乘佛教的成就採取一概不屑的態度，歷史虛無主義的特質非常明顯。

表面看來，「批判佛教」起因於日本，似乎以日本佛教為反思批判對象。實際上，因為日本佛教是在中國佛教的深刻影響之下完成的，所以，任何對東亞佛教傳統的批判都不可避免地涉及到中國佛教。甚至可以說，「批判佛教」的學理批判直接針對的就是中國化佛教。袴谷憲昭就直言不諱地說過，僧肇是把「非佛教」思想當作「佛教」來加以流行傳通的始作俑者，而智顛之後的灌頂立基於老莊思想的立場，從吉藏的著作將智顛創見加以剽竊隱覆，以致於後人對智顛的印象總歸之於贊成本覺思想的陣營。諸如此類的言論，在這些學者著作中，比比皆是。相反，「批判佛教」的學者，總是力圖掩飾日本曹洞宗的祖師道元對本覺思想的吸收，而竭力將其刻畫為一個堅定地反對本覺思想的僧人。「批判佛教」的做法提醒我們，需要認真思索中國佛教的思想根基究竟是印度佛教還是中國傳統思想的問題。特別是在支那內學院諸師的反傳統觀點仍然未能澄清消化的情形下，面對我們近鄰的「批判」，我們應該如何回應呢？

總之，中國近代反傳統思潮和日本「批判佛教」對於佛教心性論研究的最大啓示為：一是如何評價如來藏及其「性覺」思想？二是中國佛教心性論的「中國化」程度究竟如何？三是如何界定儒學、道教心性論對佛教心性論的影響？界定中國佛教心性論的歷史貢獻首先需要從此入手。

五、結語：如來藏思想與本覺思想的底蘊

從上述歸納可以看出，對於如來藏思想的懷疑與批判是與對印度佛教的特殊理解分不開的。印度大乘佛教包含如來藏系經典，本應沒有任何疑問。但是，由於唐代玄奘未曾語及印度有如來藏思想，之後義淨也說印度大乘佛教「無過二種：一則中觀，二乃瑜伽」[註 41]，所以，中國佛教界一貫相信印度大乘佛教僅有空、有二宗。在傳統的二宗框架之下，如來藏思想難有獨立的「派系」地位[註 42]。至一九三一年，E. Obermiller 將藏文《寶性論》編譯成英文出版，後來 H. W. Barley 和 E. H. Johnson 發現梵文殘卷，並將其整理出版，國際學術界開始重視對如來藏思想的研究。一九三二年，日本人宇井伯壽在其所撰《印度哲學史》中，以漢傳資料為依據，將《涅槃經》、《勝鬘經》、《佛性論》等作為獨立於中觀學、瑜伽行派之外的另一系統處理。一九四七年，宇井伯壽在《佛教泛論》中正式提出了如來藏緣起說。此外，日本學者望月信亨、山口益、月輪賢隆、高崎直道等相繼對如來藏思想的研究作出了重大貢獻，特別是高崎直道更是日本如來藏思想研究的執牛耳者，他們共同的觀點是高度評價如來藏思想在印度佛教中的重要性，但並不非要將其列為獨立一系。在中國，太虛大師早在一九二二年就提出了般若宗、唯識宗、真如宗三系判釋，但未提及如來藏思想。印順法師後來在《印度之佛教》中將其修正為性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論三系，明確將如來藏系思想視為印度大乘佛教的獨立派系。在歐美方面，Johnson 將《寶性論》歸為瑜伽行派，而 Minoru. Kiyota 以及 E. Frauwallner 則提出了如來藏思想為「第三系」的說法。從這一簡單敘述可以看出，對於如來藏系經典在印度佛教中是否具有獨立地位，古代以否定意見佔據上風，而近代則有兩種意見。太虛大師之所以將如來藏系經典獨立列出，是為了在評破性覺思想之說喧囂塵上的情形下維護中國化佛教諸宗的合法地位。印順法師雖然繼承並改造了太虛的三系判定，但卻對如來藏及其性覺思想持溫和的批評態度。而高崎直道等人則認為：「在印度的佛教，將大乘佛教唯限於中觀、瑜伽二宗，這是古來傳統的見解，西藏也是依照如此的看法，並不把如來藏思想認為是中觀、瑜伽唯識之外的獨立學說。但這並不是說如來藏思想不能作為學說而存在的意思。」[註 43]筆者贊成這一主張，如來藏思想是否有價值並不一定取決於在印度佛教思想之中的獨立地位。

古來相傳均無印度大乘佛教三系的說法，今人從學理分析角度提出來這一判定，缺乏起碼的事實根據，實際上難於服人。欲為受如來藏思想深厚影響的中國化佛教諸宗的心性思想辯護，也不一定非從三系來立論。我們以為，早期如來藏、佛性思想與中觀學有密切的關聯，如《勝鬘經》以「空」與「不空」的統一來界定如來藏，顯然與中道有關，而「如來藏所展示出來的佛性觀念，原是從法性轉出」[註 44]。而後期如來藏思想則逐漸消融於唯識思想之中了。南北朝時期菩提流支、真諦等人所傳譯的唯識思想並非空穴來風，肯定是有所本的。《大乘法界無差別論》、《究竟一乘寶性論》以及《佛性論》、《大莊嚴經論》等等論典同樣吸收了如來藏思想於其內。至於玄奘從印度歸來未曾語及如來藏思想，這不能作為此系思想不存的證據，恰好說明如來藏思想已經融入了唯識學之中。依照漢地所傳，古唯識學主九識，

而唯識今學主八識。如前文研究，唯識古學所立第九識是以真如為其體的，而據呂澂的研究，「阿摩羅識」實際是「轉依」的「誤譯」。這裡，可能存在著這樣一種發展線索：早期唯識學實際上並未完全將「正智」與真如分開，反映在心性問題上就有了「真如心」的提法，並以「真如心」為第九「無垢識」。後期唯識學則走的是真如與「心識」兩分的理路，並且以無漏種子解釋佛性。儘管這是不同的兩種路向，但佛性內在於眾生之心的原則是沒有改變的。「心性本覺」思想確實是從如來藏思想與早期唯識學中發展而出的，但如前文對「心性本寂」與「心性本覺」原本意蘊的分析，「寂」是對真如、法性而言的，而「覺」是對解脫主體的「心」而言的。如果眾生之心性當來「本寂」，但其心卻並不具備覺性，解脫如何可能呢？玄奘至印度時，唯識學內部所開展的種子本有還是新熏的爭論正是為了解決善惡、染淨之間的生成與轉化問題。玄奘選擇傳入的護法系唯識學，走的是一條折中之路。承認無漏種子亦本亦始，在邏輯上已經承認了以下兩點：一分無漏種子本有，意味著眾生內在地含有覺悟的種子，儘管這些種子勢力可能還比較弱小；一分無漏種子可藉新熏而成就，實際上便意味著本有的這一部分無漏種子可以藉助於外緣而擴張其勢力，這不正好體現了眾生之心所蘊涵的「覺性」的內在力量嗎？因此，我們說本覺與本寂是相互補充的，本覺指「心」，指當下；而「本寂」指真如、法性，指向當來解脫之果。完整意義上的心性思想是不能將二者割裂開來的。這就是說，如歐陽竟無、呂澂等所言只有以「寂」言說心性的提法，至少是不全面的，「覺性」是眾生解脫成佛的必要條件，玄奘所傳唯識學同樣強調這一條件，不過其本有的「覺性」是無漏種子而已。

在對如來藏及性覺思想的內在意蘊作了若干澄清之後，我們可以順理成章地對中國佛教心性論與印度佛教的關係作一儘可能合理的定位。中印佛教心性論在許多方面確實是有區別的，特別是中國的天台宗、華嚴宗和禪宗的心性思想尤其如此。而這種區別之所以產生，既與儒學、道家及道教的影響、滲透有關，也與中國文化在消化、吸收外來文化的過程之中，不可避免的創造性轉化有關。依照「哲學詮釋學」的原則和方法論，中國佛學實際上只是對印度佛學的理解、接受和詮釋。而作為詮釋主體的中土僧侶面對中土傳統思想文化所構成的「前理解」和「效果歷史」，在理解和詮釋印度大乘佛學時，較為充分地發揮了自主選擇的能力，對其作了若干不可避免的創造性轉化。但是，必須指出，我們並不應過分強調這種轉化的力度和程度。中國佛教心性論既然是在印度佛學相關學說之中生長、壯大起來的，印度佛學是它的源泉，中國佛教的心性思想無論中國化程度多高，都是基本符合佛教，特別是大乘佛教的基本精神的。中國佛教心性論無論其特徵多麼鮮明，它都是對作為源泉的印度中觀學、唯識學（包括如來藏思想）的合理、「合法」的詮釋。只有認識到這一點，才能較為客觀、公正的對以「性覺」為主體的中國化佛教心性思想做出準確評價。那些竭力將《大乘起信論》、《楞伽經》等並無確切證據證實其「偽」的「性覺」說基本經典界定為中土人士所撰的觀點，其用意不管是提昇中國佛學的地位，還是為了取消這些經典的「合法性」，都是缺乏歷史依據的。而所謂「批判佛教」思潮，更帶有明顯的歷史虛無主義傾向。

【註釋】

[註 1] 部派佛教對於「心性本淨本不淨」的討論在安世高和竺法護的譯籍中已經有所反映。安世高在〈安般守意經序〉中以鏡明來比喻禪修而成的境界，似乎持的是心性本淨的立場。而竺法護所譯《度世品經》卷五以及《大寶積經》卷八〈密迹金剛力士經〉、〈大方等頂王經〉就有「心本清淨」等等義理。

[註 2] 台灣學者藍吉富稱其為「反傳統傾向」，本文採用其說。詳見《世界宗教研究》一九九〇年，第二期所載〈現代中國佛教的反傳統傾向〉一文。

[註 3] 玄奘譯，《異部宗輪論》，《藏要》第四冊（金陵刻經處編，上海書店影印本共十冊，一九九一年六月，第一版）第九四三頁。

[註 4] 同 [註 3]，第九四四頁。

[註 5] 《阿毘達磨順正理論》卷七十二，《大正藏》第二十九冊，第七三三頁上。

[註 6] 《佛性論》卷一，《大正藏》第三十一冊，第七八七頁下。

[註 7] 呂澂，《印度佛學源流略講》（上海人民出版社，一九七九年）第七十七頁。

[註 8] 轉引自同 [註 7]，第二六八頁。

[註 9] 參見同 [註 7]。

[註 10] 窺基，《異部宗輪論疏述記》，《卍續藏經》第八十三冊（台灣：新文豐出版社，一九八三年元月，影印版）四五〇—四五二頁。

[註 11] 同 [註 5]。

[註 12] 同 [註 5]。

[註 13] 同 [註 3]，第九四四頁。

[註 14] 同 [註 5]，第三九八頁中。

[註 15] 同 [註 3]，第九四四頁。

[註 16] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷六十，《大正藏》第二十七冊，第三一三頁上。

[註 17] 《成實論》卷三，《大正藏》第三十二冊，第二五八頁中。

[註 18] 同 [註 17]。

[註 19] 同 [註 5]，第七三三頁中。

[註 20] 同 [註 5]，第七三三頁下。

[註 21] 同 [註 17]。

[註 22] 參見釋恒清，〈佛性論研究〉，載《中印佛學泛論》（台灣：東大圖書公司，一九九三年）。

[註 23] 印順，《如來藏之研究》（台灣：正聞出版社，一九八一年十二月）第一六六頁。

[註 24] 高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，《世界佛學名著譯叢》第六十八冊（台灣：華宇出版社，一九八六年六月）第五頁

[註 25] 《大般涅槃經集解》卷一所載智秀注文，《卍續藏經》第九十四冊，第二二一頁上。

[註 26] 參見印順，《印度之佛教》、《印度佛教思想史》等。

[註 27] 也有學者認為此經為「偽經」，恐證據未足，不從。

[註 28] 日照譯，《大乘密嚴經》卷一，《大正藏》第十六冊，第七二七頁中。

[註 29] 《呂澂佛學論著選集》（齊魯書社，一九九〇年）第一四一八頁。

[註 30] 同 [註 29]，第二七八頁。

[註 31] 同 [註 30]，第一三三五頁。〔編按〕台灣文殊出版社出版的《呂澂文集》所載與此文略有出入，茲錄如下，以供讀者研究：

菩薩乘裡的重要學說，起初有龍樹—提婆一系。他們依據《般若》、《寶積》等經典，由「法性本寂」（這是從諸法實相不為煩惱所囂動變化而言，也可謂之「法性本淨」）的看法立言，以為人們對於一切事物現象，如沒有真正智慧，就不會得其實在，由此發生顛倒分別、無益戲論（執著），而招致人生的無窮痛苦。但這種迷執可以從根本上解除，最重要的是體會一切事物現象實際和那些執著無干，並不像分別戲論那一回事，也就是沒有分別戲論所構畫的那樣實體，這謂之「無自性」，謂之「空」。在形式上，這無異把分別戲論給與現象的染污去掉了，而見著它原來的寂靜面目，所以謂之「法性本寂」（洪啓嵩、黃啓霖主編《呂澂文集》第二一〇頁，文殊出版社，一九八八年三月）。

[註 32] 同 [註 31]。

[註 33] 《中論》卷三，《藏要》第二冊，第九九五頁。

[註 34] 唐·均正，《四論玄義》卷十。此段是為日本珍海《三論玄疏文義要》第二轉引，現存《四論玄義》並無此文。

[註 35] 歐陽漸，〈唯識抉擇談〉，黃夏年主編，《歐陽竟無集》（中國社會科學出版社，一九九五年十二月）第九十頁。

[註 36] 「疑偽派」中，也有一些學者是為了突出中國僧人的創造性，如梁啟超等人就是力圖藉此突現中國佛教的歷史貢獻。

[註 37] 袴谷憲昭的主要作品為：《本覺思想批判》（日本大藏出版社，一九八九年）；《批判佛教》（日本大藏出版社，一九九〇年）。

[註 38] 松本史朗的主要作品有：《緣起性空：如來藏思想批判》（日本大藏出版社，一九八九年）；《禪思想的批判研究》（日本大藏出版社，一九九四年）。

[註 39] 關於「批判佛教」較為詳細的評述可參見林鎮國，〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？〉（見《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，台灣：東大出版公司，一九九五年）。以及呂凱文，「當代日本『批判佛教』研究」諸文（台灣政治大學哲學研究所碩士論文，另有〈當代日本「批判佛教」思潮〉一文為其部分內容的修訂版（見台灣《正觀雜誌》第十期，一九九九年九月）。

[註 40] 轉引自呂凱文, 「當代日本『批判佛教』研究: 以『緣起』、『dhatu-vada』為中心之省察」(台灣政治大學哲學研究所碩士學位論文)第一〇一—一〇二頁。

[註 41] 義淨, 《南海寄歸內法傳》卷一, 王邦維校注本(中華書局, 一九九五年四月)第二十頁。

[註 42] 唯法藏在《大乘起信論義記》中將印度佛教判為四宗, 即小乘、大乘空、有以及「如來藏緣起宗」。見《大正藏》第四十四冊, 第二四三頁中。

[註 43] 同 [註 24], 第四頁。

[註 44] 霍韜晦, 〈如來藏與阿賴耶識〉, 《絕對與圓融》(台灣: 東大圖書公司, 一九八六年)第二五四頁。