

「批判佛教」思潮之「基體」論謬誤剖析

袁經文

廣西大學公共管理學院哲學系 副教授

摘要

本文將「批判佛教」思潮的實質，概括為四個特徵「一個靶的，兩個淵源，視角異化泛化，佛教學養不實」；後一特徵貫串於前三個特徵中。

松本史朗將經籍中之「界」義，等價判攝為「基體」；再以梵我論思想，填充「基體」論；然後以此「基體」論分判大乘佛教的唯識和如來藏思想為外道梵論思想。由此，他提出要掀起清除中國傳統佛教對日本佛教影響的運動，完全否決中國傳統佛教中禪宗和華嚴宗等宗派的合法性地位。

本文建構基體（不帶引號）概念，除了起到不認可松本「基體」（帶引號）概念的作用外，還有如下意義：其一，對經典表述「實體」權說的理解和肯認。其二，安立基體並隨之予以揚棄，表顯出語言的無奈，彰顯「文字般若」的非究竟性。其三，起到評判點明以往對松本進行回應駁斥的諸種觀點之乏力及其原因所在，即不敢承認「涅槃寂靜」這一基體實性，大有似乎承認之就必定是「基體」乃至是「梵我」論；確立基體概念將便於指出松本史朗之謬誤能馳騁多年的原因。

松本史朗錯誤的本質或核心思路，實質就是以佛教「三法印」中的前兩個「法印」（將之轉化為「緣起說」和「無我說」後）來反對第三個「法印」——「涅槃寂靜」；這正是他批判「界」義、建立「基體論」立場的根本依託所在。

從松本的思路和行文可知，當唯識學將第八識和無漏法種以及如來藏等，視為是「法爾而有」、本來具足時，松本史朗就已在認為，這正是具有實體性的梵或我論；松本史朗對於一至三轉法輪經中所說，第八識如來藏異於大梵、異於常見我之種種差異，視而不見。

從《奧義書》和《梵經》等典型外道梵我論經籍，以其對梵我論的權威性解釋，能夠與如來藏正義作出比較和分判。

松本史朗推崇十二支緣起，並認為「基體論」與之相矛盾；松本所持的「緣起說」，

若能涵括賴耶緣起和法界緣起等，便並未背棄第三法印「涅槃寂靜」；「十二支緣起」稟具「界」義。

松本將「法界圓融」義作了佛教外行的膚淺性解讀；日本社會的不平等性，被「批判佛教」論者視為是「基體」的總體發源造成，這是並未認清佛教的立教本質所致。

任何以哲學的範式試圖摹繪或捆綁佛教義理的作法都將證明是愚昧的，因為佛教所具有的與某些哲學思想或範式的表相相似性，並不能反映出佛教體系的真實本質。

松本以及支持「批判佛教」思潮的諸多介入學者，幾乎是以文獻學、語言學上的積累和思路，展開諸多細枝末節且是繁雜的考證論述，系統性的佛學知見往往闕如。他們在研究方法上存在著兩點通病。

關鍵字：批判佛教、松本史朗、基體、唯識、如來藏、梵我、三法印、十二支緣起

一、緒論

日本駒澤大學的袴谷憲昭和松本史朗等人，自上世紀八十年代以降，掀起「批判佛教」思潮；隨後，思潮蔓延日本、歐美及至港臺、大陸。此股旋風對國際佛教學術界和教界造成極大影響。

近年，本人開始關注該思潮的起因狀態，留意海內外對這一事件的聚焦和展開。在參加各類學術會議期間，曾與日本花園大學、臺灣清華大學、香港中文大學和大陸中國社會科學院世界宗教研究所、浙江某大學等多位佛教專家學者以及一些佛教出家法師進行過交流，獲知一些信息或姿態，現將之總結歸陳如下：

有認為「批判佛教」思潮抨擊了中國傳統佛教含天臺宗、華嚴宗和禪宗等要害，中國佛教乃至印度本土的唯識和如來藏系均需反思，宜應回歸到真正佛教上；或認為，「批判佛教」思潮與對此思潮的回應辯論目前處於膠著，雙方均難以服人；或認為，對「批判佛教」思潮的學術關注已不是目前佛教研究的熱點重點；或篤信一貫研究的中國傳統佛教的合理地位，認為不必理會「批判佛教」思潮的任何觀點；也有認為，辯論貴在繁榮學術，不必一定要從中得出對錯嚴謹的結論。¹

這些觀點，儘管因於本人非正式場合的單方提起而有隨機、散在的作答表徵，但卻深具學術典型，能讓人從中窺出種種學術狀況之折射。本人感到，凡此種種學術姿態和現狀，令人失望堪憂；學術界的探究職責和佛學水準，似乎均需潛研經典後的整體提升。此中也在表明，「批判佛教」思潮的理論思辨應是淵深精密；近三十年來，似乎不易被系列反對者動搖；大陸也有學者進行駁斥，但或捉襟見肘或削足適履，反為松本史朗本人回應之回函所駁斥，終難自立其義。

面對這一來勢兇猛、體系駁雜、不斷批判中國佛教的思想潮流，以及附和者和論文論著日漸增多的狀況，要對之進行逐一梳理和揭批，牽涉面較廣，並需揭批者不斷動態跟進；這將是異常艱巨的長期性和團隊性的任務。本文在此，只能針對接觸到的或已經閱訖之資料進行初步回應。

經審閱和思考有關資料，本人認為，可以將「批判佛教」思潮的實質，概括為「一

¹ 此處只明示述說觀點者所在的大學和研究機構，由於本人對這些觀點不予認同，具體學者專家的姓名，不予據實具出。

個靶的，兩個淵源，視角異化泛化，佛教學養不實」等四個特徵；而且，後一特徵貫串見顯於前三個特徵中。

二、「批判佛教」思潮的特徵

「批判佛教」思潮自詡之「批判」立場，以批判者的初衷而言，並不是對佛教進行批判，而是對由其自認為是滲入印度佛教和中國佛教中的外道實體思想進行批判。他們認為，佛教本身就應是批判的；而且，只有批判的，才是佛教的。

這種批判性，被其基於他們誤讀的一個佛教史實——由此也導向本文概括的「批判佛教」思潮特徵中「兩個淵源」中的第一個淵源：他們認為，釋迦牟尼以緣起²為原則，通過批判外道婆羅門的梵我實體論，而創立佛教；也即，他們的批判態度是，認為對實體論進行清除，便是佛陀本懷，是真正佛教，而他們認為中國佛教和印度佛教大乘瑜伽行派不符合這樣的佛教本質。

起碼，篤信釋迦牟尼傳授有「真正的佛教」存在，是「批判佛教」思潮確立的前提。也正是這樣的原因，袴谷憲昭和松本史朗等人，曾被其啟導的後繼者彼特·N·格里高瑞以走向極端的態度認為其「批判」立場不夠徹底，尚堅持有一個「本質主義」或「實體主義」的存在。³實質上，這與袴谷憲昭和松本史朗二人均自認為是佛教徒⁴相關；由此，二人立論的初衷便具有護教的踴躍色彩。

但是，「批判佛教」與佛教史上出現的「大乘非佛說」卻不相同；因為「批判佛

² 參見〈論緣起——我的如來藏思想批判〉：「我雖反復使用『批判』一詞，但『批判』的行為和言語本身却完全基於佛教的原理，即緣起論，就此須略做說明。」[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁14。

³ 參見〈批判佛教真是批判的嗎？〉：「袴谷對佛的覺悟以及智顛和道元的評論似乎預設了這樣的觀念，即存在一個純粹的、不變的本性（即『真正的佛教』）……難道『真正的佛教』這一觀念本身不正是本質主義的嗎？通過假設一種『真正佛教』的觀念，松本與袴谷在此似乎滑入了他們力圖駁斥的實體主義謬誤。」

彼特·N·格里高瑞著，[美]傑米·霍巴德，保羅·史萬森主編，龔雋、馮煥珍、周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁295。

⁴ 參見〈論緣起——我的如來藏思想批判〉：「如此重『理法』而忽視釋尊的態度，作為一個佛教徒我感到慚愧。」[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁40。

教」認可大乘空宗，承認龍樹諸論，承認般若經和《妙法蓮華經》⁵ 等大乘經典。

「批判佛教」的矛頭，實質是直指大乘瑜伽行派，也即直指印度本土的唯識和如來藏學說，乃至直指中國傳統佛教天臺、華嚴和禪宗等。

這些觀點，以松本史朗 1986 年的一篇論文〈如來藏思想不是佛教〉作為開端。松本史朗的立論從一首偈頌開始，此即印度無著菩薩著《攝大乘論》卷 1 據自《大乘阿毗達磨經》（此經已佚）的著名偈頌：

無始時來界，一切法等依。由此有諸趣，及涅槃證得。⁶

松本認為，此中「界」字的根本所依義，典型體現出印度唯識學的阿賴耶識和如來藏思想；他還自創一個梵文語詞 dhātu-vāda，將這種「界」義思想表述為「基體論」。他認為，「基體」就是佛陀所批判的外道實體——由此導向本文概括的「批判佛教」思潮特徵的「一個靶的」。

據此，松本將唯識、如來藏思想，直至將**中國佛教**有關心性思想的天臺、華嚴和禪宗等均視為**偽佛教**，並誓願**要將中國傳統佛教對日本佛教的影響消除淨盡**，還原佛教真實本貌。松本認為，只有「緣起」思想，並且只有「十二支緣起」的「緣起」思想才是真正的佛教思想，中國傳統佛教的如來藏教義不符合真正佛教的教義。

松本這篇論文發表後，不僅在日本學界、教界掀起軒然大波，其影響也波及歐美和漢學界。

「批判佛教」思潮自啟動始，便貫串著日本佛教學術界對日本社會不平等現象的反思和憂患。他們視日本社會文化不平等現象的根源是佛教的「本覺」思想及至如來藏思想作祟。認為如來藏「基體」的一元絕對決定論，為社會現實的不平等性提供了合理依據；這類論文，在目前的「批判佛教」思潮中，含附和性跟隨論文，佔據較大篇量。本文認為，這實質是在圍繞佛教義理進行尋究過程的一種泛化、異化現象，是佛教學養不實而導致的概念轉換的邏輯失當之舉——由此導出本文概括的「批判佛

⁵ 參見〈論緣起——我的如來藏思想批判〉：「佛教的宗教性時間論在《法華經》得以完成、完結。沒有比《法華經》更高的經典，《法華經》以外亦沒有佛教。所以，不信《法華經》的佛教徒，最終是不可能的。」[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 13。

⁶ 玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1，《大正藏》冊 31，頁 133，中 15-16。

教」思潮特徵之「視角異化泛化」。

如果說以上「批判佛教」思潮特徵中「兩個淵源」中的的第一個淵源是與宗教相關，那麼第二個淵源便與哲學相關。因為「批判佛教」一詞的得名及其對批判對象所持的批判範式，實源自于西方哲學史上笛卡兒的「批判哲學」及其與維柯的「場所哲學」之相互牴牾⁷——由此導向本文概括的「批判佛教」思潮特徵中「兩個淵源」中的第二個淵源。

由此，可以進一步認為，「批判佛教」思潮不但存在著研究視域異化，而且也存在著研究方法異化。「批判佛教」將佛教稟具的宗教義理，以哲學思維及至西方哲學史上的矛盾運動來投射和判攝，不禁令人質疑其是否具有對佛教（印度佛教大乘瑜伽行派和中國傳統佛教）的「批判」資格；因為以哲學思辨的視域和路數，針對作為宗教實踐的佛教，無論如何都應不被允許，其合法性已值得置疑（誠然，若是以哲學對佛教進行某些層面的局部研究，介入於能言說、心行的部分，問題可能不大，尚可商榷），這實質見顯了作者的邏輯逾界和學脈上的混淆，同時也側顯作者佛教學養的浮泛無邊和自我侷限之表現。

據上逐項之深入揭顯，「批判佛教」思潮呈現的論文論著，令人大失所望；這些論文的作者們在佛教義理學養上淋漓盡致表現出的不足和不實，更是令這些只重視文獻考證的學者的撰文，低俗不堪。「批判佛教」之謂，便是徒存虛名——由此導出本文概括的「批判佛教」思潮特徵之「佛教學養不實」。

綜合而言，「批判佛教」思潮對印度佛教和中國佛教的批判，因其對大小乘佛教的嚴重錯解誤會而已疏離、自遠於佛教體系，純粹是發不中的，是隔岸觀火所作的批判；他們既不具備批判資格，也不得佛教深層要義。凡此種種，「批判佛教」已成為純粹偽命題——因為佛教對「梵我」實體的批判性已內在於整個大小乘佛教義理的有機體系中，松本等人自命為佛教徒，卻以斫喪佛教根本、攪亂佛教體系為代價而謂之為回歸「真正佛教」，恰恰是庸人自憂，也是徒添此舉、自毀慧命。

上文概括了「批判佛教」思潮的四個特徵，由於「佛教學養不實」這一特徵貫串

⁷ 參見袴谷憲昭的論文，〈「批判哲學」對抗「場所哲學」〉，[美]傑米·霍巴德，保羅·史萬森主編，龔雋、馮煥珍、周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁 56-79。

體現於前三個特徵，所以，在論述過程，可採納以此作為主軸，投射另外三個特徵的方式，對「批判佛教」思潮較為繁瑣的知識點所呈現的種種硬傷，進行條分縷析的揭示和批判。由於在特徵二之「兩個淵源」中，有一個淵源屬於哲學和邏輯範疇，為表明邏輯嚴謹性對論文立論之重要，應將這一內容安置在「佛教學養不實」這一模塊之外，另立主線予以分析。鑒於「視角異化泛化」特徵所涉的內容，既有佛教學養不足導致的部分，也有邏輯失當所引起，便應據其具體表現所涉而置於不同部分進行分述。這基本上是本論題研究擬展開的進路。

但是，由於這四個特徵較為駁雜，若要全面展開、逐一加以論析，已大大超越篇幅，現只能就其中一個特徵即「一個靶的」所涉及的「基體」論進行必要的分析。

三、「界」論與「批判佛教」的「基體」論

松本史朗承繼袴谷憲昭「本覺」非佛說思想，⁸ 從批判「界」論開始，展開了對中國傳統佛教唯識學和如來藏學說的批判。以下依照松本的認識路徑，看他的「基體論」有怎樣的內容，以及他是如何將如來藏與之進行等同劃分的。

（一）「基體」論的文獻學起點以及基體概念在本文的建立

松本史朗是從藏譯本《涅槃經》（北京版，No.788）的如下語段開始：

一切眾生有佛性（*buddhadhātu, sañs rgyas kyi khams*），其性（*dhātu*）存于各自身中（*tshan*）。眾生滅盡煩惱之相（*rnam pa*），即可成佛。只有一闍提除外。（Tu99a6-7）⁹

在曇無讖譯的漢文《大般涅槃經》中，上一段譯為：

一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提；除一闍提。¹⁰

⁸ 參見保羅·L·史萬森著，〈他們為何說禪不是佛教〉，[美]傑米·霍巴德，保羅·史萬森主編，龔雋、馮煥珍、周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁10。

⁹ 〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，肖平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁4。

¹⁰ 《大正藏》冊12，《大般涅槃經》卷7，頁404，下4-6。

松本認為，「『佛性』一詞是『buddha-dhātu』，並進而指出此中的「『dhātu』的原意為『放置的場所』，是『基體』或英語『locus』的意思」，並以 dhātu 一詞「絕無『本性』或『本質』之意」，反對把「佛性」解釋為「成佛的可能性」、「佛的本性」或「佛的本質」等既有觀點。¹¹

他的思路是，從文獻學 dhātu 的原義是「基體」、場所出發，並以「基體」、場所等同於梵我實體為前提，再試圖得出《大乘阿毗達磨經》之偈頌「無始時來界，……」之「界」義也是場所義；由此，展開對如來藏阿賴耶識因具有其所謂的「基體」義乃至梵我義而對唯識、如來藏體系進行清除批判。

由於《攝大乘論》的梵文原本亦已失佚，唯存漢譯和藏譯，松本史朗出示的對這一偈頌的梵文版本，應是從藏譯轉翻過去。即便此法能夠準確傳達梵文原文，並像松本得出的那樣，偈頌中的漢文「界」字就對應于梵文——dhātuḥ，¹² 那麼，是否就能據此得出「界」或 dhātuḥ 就是場所、「基體」之意？即便是場所、基體（不帶雙引號）的，是否就由此得出「界」或 dhātuḥ 便是梵我外道的正確結論？實質上，此中還有諸多關節點需要面對和論證，松本史朗如此過渡或執於表層相似，均是失於草率的。

在由美國學者傑米·霍巴德和保羅·史萬森主編的《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》一書的中譯本的〈譯者序〉中，執筆者中○大學哲學系的龔○教授提到：

關於 dhātu-vāda 這個詞的翻譯，不同譯者對用「基體論」，還是遵循傳統的「界論」來譯，存在不同的意見。我本來想用「界論」一詞來統一全書的譯法，但有的譯者堅決不同意，所以為了尊重譯者本人的想法，我們還是保留了這個詞的不同譯法。¹³

在現代漢語佛教學界，對「界」的「基體」與非「基體」論，顯然是意見尚未統一，此中存在的問題和爭議也尚未得以澄清。若簡單將「界」視為與「基體」等同，並有認為此能成為學界認可的共識時，便已足見此中誤讀之大和佛教少數人新說這一

¹¹ 參見〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁4-5。

¹² 參見〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁6。

¹³ [美]傑米·霍巴德，保羅·史萬森主編，龔雋，馮煥珍，周貴華，劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，〈譯者序〉頁6。

觀念流毒之深遠。

本文先以帶引號的「基體」一詞作為界定松本史朗「基體論」的專有名詞，在此前提下，本文建構一個新概念——基體（不帶雙引號），這是與佛教正義「界」等價的概念，以此展開「界」與松本史朗「基體」之間所具有的複雜關係的剖析。本文以下的論證思路，實是遵循「界」（基體）論與「基體」論的不一不異性展開。

本文建立這一概念時，同樣使用與松本「基體」字語一致的基體一詞，表示的是「界」（基體）論與松本史朗「基體」論所存有的相同方面或相近性特徵；去掉冠於基體一詞上面的引號，以表示「界」（基體）論與「基體」論並非完全同質。

基體與「基體」的不一不異性，正是本文乃至本論題展開對松本史朗結論的謬誤進行批判揭示的立足點，也是本文、本論題探討的重點主線。

實質上，松本史朗並不是像上面如此簡單般便將「界」視為是場所、「基體」論的，他出示了提供這一思想的經典，諸如《勝鬘經》、《法華經》、《華嚴經》、《不增不減經》，以及《大乘阿毗達磨經》和《現觀莊嚴論》等，¹⁴ 而且在〈《勝鬘經》的一乘思想〉一文中，松本對「界」與場所義，作出了梵文語詞的諸多關聯性考證。¹⁵

松本是以文獻考據為其學說建構的支撐，姑且不論松本游離於經典思想系統依文解義有可能存在之謬失（因為單以經典語境的某一詞素、詞語進行枝末的文獻考證，這一佛教研究方法是否具有足夠系統性的說服力，這本身便是值得置疑甄別；松本所涉及的批判性恰恰又是面對整個佛教系統的，其自認為具有強勢摧毀力；但松本義理學養的缺失卻難以為他篤信的架式提供令人信服的體系性相容的論據），也不論其所據藏文文本的語詞在此是否就能對應翻轉成梵文，不妨且看松本進一步的闡釋思路。

（二）「基體」與萬法的結構及其弊端

松本認為，「基體」（dhātu——單數）或場所（locus）與一切法（dharmāḥ——複數）的關係有六種，即認為「基體論」（dhātu-vāda）有六種結構特徵；現將松本繁瑣

¹⁴ 參見〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁5-6。

¹⁵ 參見〈《勝鬘經》的一乘思想〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁5、189。

的結構表述，經概括後，簡化如下：

- 1、界（locus）是法（dharma——單數）的「基體」；認為這是決定「dhātu-vāda」結構自體最重要的因素。
- 2、界生出法，界是原因；認為法從界中生出，是從界的「基體」特徵和概念的自體推導而得。
- 3、界是單一，法是多（複數的 dharmāḥ）。
- 4、界是實在，法是非實在；並認為，就此點和上面第 3 點而言，若把界看成是單一的實在，就不得不把法看成是與界性質相異的；否則，上述第 2 點界生出法便沒有意義。
- 5、界是法的本質；認為，本質的涵義就是，「如果沒有 a，就不能生出 b」關係（avinābhāva 關係）中的 a。並認為，這樣的 a，就是 ātman（我）；指出如來藏的經典《勝鬘經》和《涅槃經》就明確把界稱為 ātman（我）。
- 6、法雖是非實在，但由於係從界生出，以界為本質，故也有一定的實在性或有實在性的基礎。認為這正是構成現實社會差別性、不平等性的絕對化、固定化的思想原理，種姓制度便可從中找到依據；並指出，「一切眾生悉有佛性」（有「界」）和「一闍提不成佛」（松本將「一闍提」即包括無姓在內的五種姓均歸入「法」中）的矛盾得到「調和」。¹⁶

在此暫時不論松本將「界」對等化為他理解的「基體」義之為本文所不允，不妨先看松本史朗這些認識所存在的以下問題。

首先，具有簡單化之嫌。例如，界是法的根本，但這一定就是松本史朗所界定的「基體」嗎？（第 1 點）——即便可將之命名為基體（不帶引號），也與松本史朗的「基體」不完全等同，此點將在下面專門論述。

其次，存在著哲學程式化。例如，將哲學上一與多（第 3 點）和本體生出現象（第 2 點）的關係應用此中，儘管這能一定程度地概括出佛教本有的意義，但是，這只看到表相的相似性並不能認為是睿智和合理的；尤其是抹殺了佛教和哲學這二者之間所具有的本質區別之時，更顯如此。

¹⁶ 以上六點內容，參見〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 5-6。

再次，欠缺嚴謹性。諸如，簡單化地認為佛教意義上的界與法之性質相異（第4點）；實質上並不如此，言相異或謂之為相一，均已錯謬而失于嚴謹（若簡言之，實是不一不異；但這種表述，似乎不能讓我們從中獲得什麼，由此下文便展開了對蘊含此中真義的深層挖掘）；還有，認為在「如果沒有 a，就不能生出 b」的關係中 a 是本質，但為何這種本質義就一定是 ātman（我）的？真的就沒有其他存在的可能嗎（第5點）？而且，即便《勝鬘經》和《涅槃經》等如來藏經典有把界稱為「我」，但這樣便一定能將之與 ātman 之外道「我」等價嗎（第5點）？此中聯結過渡之內容多元性以及佛經在此中所蘊含的獨特釋義，被松本簡單而有欠邏輯的思路省略，或因其學養缺失而致缺漏；這些內容正是佛教深義有待揭示的部分。¹⁷

最後，具有嚴重錯謬性。社會的不平等以及種姓制度，並不能從此中找到絕對化和固定化的原理；而且，「一切眾生悉有佛性」和「一闡提不成佛」並不存在著需要調和的矛盾（第6點）。這些認識是由松本史朗欠缺必要的佛教學養導致的。這點內容將在以後論述「視角異化泛化」的特徵時再進行分析。

（三）「發生論性質的一元論」定性之謬

松本史朗在提出上述結構後，對之進行總結，他認為：

概括以上「dhātu-vāda」的結構，可認為它是一種主張「由單一實在基體(dhātu)生出多元 dharma」的論說。簡曰為「發生論性質的一元論」或「根源實在論」亦可。¹⁸

本文認為，這更是典型簡單化和程式化思路的產物，以之應用或針對於佛教特殊性的結構體系，已是膚淺化，並有重大錯失。

正是松本這種將佛教「界」義簡單化為「發生論的一元論」(generative monism)，認定中國傳統佛教說的如來藏心，相等於主張一切眾生都根源於同一個「基體」；而這與天竺及中國傳統佛教說的一切眾生各有自己的基體是相異的。他由此認為，如來

¹⁷ 限於篇幅，有關這些內容，無法在本文中一一展開，作為學養應是學者的知識結構本有具備的；若有需要，也可作為本人今後論文的寫作意向。另，本人撰訖在投的論文〈如來藏「我」與「無我」義考〉也涉及對此中部分議題的批判論證。

¹⁸ 〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁6。

藏思想與中國古代哲學家老子的思想具有相似性；在〈論緣起——我的如來藏思想批判〉一文之注釋[11]中，松本史朗指出：

如來藏思想（dhātu-vāda）與老子哲學之間有驚人的相似之處。一言以蔽之，就是「根源」的思想。……在此僅舉出如下一例。「天下有始，可以為天下母。」……「萬物恃之以生」。在我看來，釋尊、孔子以及蘇格拉底的哲學都是針對這種「根源」思想的反叛。¹⁹

進一步，松本史朗認為，如來藏思想也是外道「神我論」的思想：

我在此所介紹的「dhātu-vāda」的思考傾向，實際上也是釋尊本人批評的對象。毫無疑義，這是《奧義書》中的神我論。有關如來藏思想和《奧義書》哲學的類似性，高崎博士已經反復指出過。²⁰

這裡提到的高崎博士，就是被譽為世界學術界如來藏學說的集大成權威——高崎直道（松本史朗和袴谷憲昭均是高崎直道的學生，儘管高崎直道並不贊成松本的「如來藏思想不是佛教」的觀點），²¹ 本人曾對高崎直道之視如來藏思想為與《奧義書》梵我相似的觀點，進行過撰文批判，²² 此處不贅。

松本史朗甚至將如來藏思想，視為是世界各民族在古代社會所普遍具有的單純思想：

我要強調的是「根源」的思想、dhātu-vāda（如來藏思想）這一觀念，不論東方還是西方，都普遍存在于古代社會的最古（？）層。這是為什麼？這是由于對於古代人來說，沒有比認為「萬物由一生，再歸于一」更單純容易理解的思想了。²³

¹⁹ 〈論緣起——我的如來藏思想批判〉文之注釋[11]，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 68。

²⁰ 〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 7。

²¹ 參見高崎直道著，〈界論思想與佛學研究的新近趨勢〉，[美]傑米·霍巴德、保羅·史萬森主編，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁 315-320。

²² 參見拙文 2 篇：〈如來藏正義與誤讀現象考察——以高崎直道和印順等為案例〉，《廣西大學學報》，2010，第四期；〈如來藏正義與譯本歧異辨考——以《如來藏經》兩個漢文譯本為對象〉，《廣西大學學報》，2010，第五期。

²³ 〈論緣起——我的如來藏思想批判〉文之注釋[11]，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣

松本經過上述的論說後，對上文提到的《攝大乘論》引自《大乘阿毗達磨經》的著名「界」論偈頌，進行引述。²⁴ 由此，他便將狹隘理解的「界」義，覆蓋及至唯識學的阿賴耶識和如來藏，並在多處提出唯識學像如來藏一樣均是偽佛教，此等全是「批判佛教」的批判對象云云。

松本史朗對以上問題的列舉和推演，具有震懾氣勢，也似乎是以理服人；而且，松本觀點不只限於在上所引，他不斷圍繞這些論題，撰寫各種各類文章，為他的觀點持續佐證。由此，其論說系統便具有繁雜的互相佐證之效力。限於篇幅，本文在此，只針對以上引述的內容進行辨正。

以佛教「界」義為表述特徵的唯識學阿賴耶識或如來藏，實質上並不是松本如上所舉的簡單程式，也絕非發生論的一元論。

就松本史朗的原意而言，他的「一元論」是與「多元論」發生論相對舉；「一元論」是指，作為「根源」的發用是由單一元素而不是由多種元素引起。從以下將要闡釋的唯識學阿賴耶識蘊含種子的有漏、無漏或有為、無為的多類化以及與萬法相應的別別性等種子具有的無數功德功能差別而言，也已否決了松本的「一元論」。但是，嚴謹而言，松本「一元」與「多元」劃分的本身應已屬錯失。因為就阿賴耶識的涅槃存在（《大乘密嚴經》卷 2 指出「一切眾生阿賴耶識，本來而有，圓滿清淨，出過於世，同於涅槃」²⁵）而言，「一與多」數目的劃分已屬形而下的世間存在，已是背離原始佛法四大部阿含諸經中已顯示的阿賴耶識的出世涅槃性。

此外，松本史朗的一元發生論，以老子哲學、神我論和世界東西方古老民族思想附和，由此使其「發生論的一元論」除了上一層含義外，還有絕對化、單維度的決定性層面。以下舉證指出，天竺及中國傳統佛教唯識學與如來藏學，並非如此的「發生論的一元論」。

在中國禪宗所證的如來藏和華嚴宗所說的唯識義理中，凡夫第八識阿賴耶識，通過七轉識（即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識和末那識），既成為世間雜染諸

起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 69。

²⁴ 參見〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 6-7。

²⁵ 《大正藏》冊 16，《大乘密嚴經》卷 2，頁 737，下 24-25。

法現象的原因，也成為世間雜染諸法現象的結果，是人人各自具足的，與松本的一元論相反。所說阿賴耶識與七轉識雜染諸法之間也是互相為因的，若如松本提出阿賴耶識是單向綻放的一元論原因，便是真正在遠離佛教。無著菩薩的《攝大乘論》指出：

阿賴耶識與彼雜染諸法，同時更互為因，云何可見？譬如明燈，焰炷生燒，同時更互；又如蘆束，互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因，道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因。²⁶

這一段被《成唯識論》引用，以之為唯識學體系建立的來源之一。²⁷ 這裡呈現的是種子生現行和現行熏種子的雙向二維因緣；不但找不到松本認為的「界」論發生的一元論，而且，在雙向二維因緣中，真正起主宰、能發動作用的是現實維度。儘管具體某一期生命的締造和具現，必須承受領納阿賴耶識所含種子的決定勢能和諸種功德，但是，阿賴耶識所含的種子潛能，卻恰恰是過去及至往世現實業力種植造就而留下；即謂，生命和世界的創造，實質把握在現實五蘊眾生的身口意三業中。²⁸

誠然，這裡涉及的只是有漏有為種子的熏習和現行；唯識學阿賴耶識，除含藏有漏有為種子外，尚有無漏法種。無漏法分為無漏無為法和無漏有為法；無漏法種本然具足，不由外有。但無漏有為種子本然而有，從表面以觀，似乎是單向綻放的一元決定論，實質情況是怎樣呢？

《成唯識論》提到有兩類種子，即「本性住種」和「習所成種」。有漏有為種子可歸屬於「習所成種」，而無漏有為種子則可歸屬於「本性住種」。《成唯識論》對「本性住種」的界定是：

……本有，謂無始來，異熟識中，法爾而有生蘊、處、界功能差別。世尊依此，說諸有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有。……此即名為本性住種。²⁹

根據對這段話的理解以及與「習所成種」釋義進行比較後，可認為無漏有為種子應有兩類區分：

²⁶ 玄奘譯，《攝大乘論本》卷1，《大正藏》冊31，頁134，下15-19。

²⁷ 參見《大正藏》冊31，《成唯識論》卷2，頁8下。

²⁸ 由我見、我執等無明而造作種種業，導致如來藏成就世間生命與世界。

²⁹ 《大正藏》冊31，《成唯識論》卷2，頁8，中24-28。

一是，凡夫中也會現行的部分；二是，只在見道後才會現行的部分。

前者是與凡夫的妄執俱現和合的。一切有情異熟識中本然具有的「生蘊、處、界功能差別」，此即謂有情成為有情而必然具有的本然功能，是生起諸趣有情五蘊身、十二處和十八界等性用的本有法統；例言之，此即維繫因果法則令眾生于諸道投生、並顯現生老病死的過程、具有視聽嗅味觸等感官能力，以及舉手投足和出現饑疲寒熱等由異熟識決定的種種無覆無記性。但是，這類種子的現行，不能減少凡夫染污種子的數量和改變凡夫染污種子的質性，只是使三界現象萬法井然有序、稟具邏輯和淵深之理，起到維繫世間法相有序、據理現行之績效。

後者一旦現行，便能逐漸減少凡夫染污種子的數量和質性，在這類種子不斷現行的基礎上，客塵所致的煩惱及煩惱染污種子便不斷減少，直至佛地最終斷盡變易生死流注；這也是《攝大乘論》卷 1 所述「阿賴耶識」與「非阿賴耶識」此消彼長之寓意：

復次云何猶如水乳？非阿賴耶識與阿賴耶識，同處俱轉。而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增，譬如於水，鵝所飲乳。³⁰

既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無種子而轉，一切種永斷。³¹

但是，凡夫現行的本有種子，需要具足外緣，否則，種子不會生發。見道聖者現行的種子，同樣需要「最清淨法界等流」即至教量或大善知識的教導作為外緣來熏習，《攝大乘論》便已論述了這一議題³²。唯識學中種子六義之一的「待眾緣」³³所揭示的也是這一原理。即是說，即便是阿賴耶識本有具足的種子，也不是無條件便能一元單向發生的，現實的作用依然被提到本有種子起用的啟導地位。

從程式上看，松本史朗上文提到的東西方古老民族的思惟範式「萬物由一生，再歸於一」，似乎是與唯識學種子生現行和現行熏種子的雙向二維因緣相類似。但是，佛教唯識學蘊含的宗教倫理的現實擔當和現實的根本決定性，已使二者具有了本質的不同。

此上分析的是阿賴耶識，至於如來藏，則具有複雜多元義。本人根據對典籍的考

³⁰ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 136，下 26-28。

³¹ 同上註，頁 136，下 24-25。

³² 參見《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，頁 136 下。

³³ 參見《攝大乘論本》和《成唯識論》。《大正藏》冊 31，頁 135 上；頁 9 中。

證列舉和理據的評判分析發現，在經典文本中，如來藏至少具有四種詮義語境：

- 1、第八識阿賴耶識語境。
- 2、真如語境。
- 3、無漏有為法語境。此分三個層次：
 - (1) 成佛所需的無漏有為法種；
 - (2) 眾生的無漏有為法系統；
 - (3) 第八識安隱自住的無漏有為境界。
- 4、無漏有為法種現行語境。

這四種語境的如來藏詮義，以第一種語境為核心而呈現一體化特徵。筆者已對這些內容作出了梳理和論證。³⁴

有關如來藏與阿賴耶識等價的部分，已如同上述對阿賴耶識的分析；而如來藏其他部分內容的複雜性，也排除了松本史朗對如來藏所執持的簡單化和程式化，並令松本的批判自陷於不實。

由此，「發生論性質的一元論」以及松本如上之種種簡單化操作，實質並不是對唯識學阿賴耶識和如來藏思想的真實概括和針對，於此即可見證松本批判的謬誤和佛教學養的缺失。

(四)「文字般若」與「實體」觀念的非有非無

上文只是辨析了「界」論非「一元論」，那麼，「界」論是否就是松本史朗認為的「基體」呢？

在此便引出了本文限定和建構的兩個概念。一是松本史朗提出的「基體」，本文以引號標示以限定之（誠然，引用松本史朗的原文時除外）；二是本文建構的基體，不帶引號。

本文之所以要建構基體概念，是為了應對松本史朗論述中所涉事相的複雜性。其一，若簡單將「界」義視為與自體、實體不同，也是與佛教經典表述不符（松本也確

³⁴ 參見拙作〈如來藏多元詮義語境考析〉，中國佛教文化研究所主編《佛學研究》，2009年刊，總第十八期。

實發見了這種表述，但經典表述與經典寓意未必完全一致，畢竟教義表述與踐行見性，不能說是一，也不能說是異)。其二，若草率將佛教經典基體的含意，說成正是松本史朗所概括的「基體」，這也與教理教義相違。

松本史朗「基體」義的特點是，除了上述所說六點結構特徵和「發生論性質的一元論」外，便是認為「基體」是與梵我、神我等價。即是說，松本史朗的「基體」義，實是梵我的同義異名。他將佛教正法所說眾生各自唯我獨尊的基體（不帶引號）所具有的與梵我、神我不同的諸多微細法義，丟棄不用、漠視不見；當然，或許也是學養缺失所致。佛教基體的法義，實質是飽滿深細的；而松本的「基體」是簡單程式化的，其對佛教教義內在稟具的邏輯所實施的跳躍判教，是不能令人容忍的——這一部分將在下文涉及。

就「基體」與基體的相似性而言，也是存在的。在場所（locus）意義上，「基體」與基體二者就似乎相通（「似乎」之謂，表明本文別有立意；下詳）。應該說，松本史朗也是抓住了某些經典表述或表相的特徵，但卻不能領會實質法義（這裡「實質法義」寓意是指，即便從經典中能讀出本文出於權宜建構的不帶引號的基體（場所），也只是經典中尚未究竟的權說，下詳）；同時，松本的過失也在斷章取義、以偏概全，或謂之缺乏系統融通。

但是，松本將「基體」、實體等與外道梵我等價，這便需作辨析。梵我是外道思想，而「實體」的表述未必就是外道思想，因為「實體」可有世間法和出世間法上的兩類區分——當然，所謂出世間法的實體，也是尚停留於權說層面而言；至於實相之能否議說，則擬下述。

世間法上的實體，是指執著緣起之色法、心所法等為恆不變易之體，此純屬外道觀點無疑，梵我論即屬此類——誠然，儘管《吠陀經》和《奧義書》也有關於梵我的非世間法（即出世間）的解釋，但是，此與佛教正義所蘊含的出世間深義截然不同。佛教所倡的出世間阿賴耶識涅槃，必是與意識心境界迥異的；而梵我雖亦有名為出世間者，但卻是以意識心境界為特徵。由此，梵我之既出世間、又有意識心的特徵，就為佛教正義所不容。所以，本文便以梵我具有覺知世間的鮮明執著性為其典型特徵，並由此將之歸屬於世間法實體（意識心境界），而非以下述正法之出世間性歸攝。

但是，出世間法的實體，如果是指不可分割、獨立恆存之實相、實際、實在的「涅槃寂靜」（三法印之一）義，則恰恰是對如來藏涵意的很好表詮；在此意義上被認作

的「實體」，便是佛教正法的權說（「權說」之謂，原因下詳）。佛在《不增不減經》卷 1 中，就說到如來藏是「本際相應體」或「如實」、「法體」：

舍利弗當知：如來藏本際相應體及清淨法者，此法如實、不虛妄，不離不脫智慧清淨真如法界不思議法；無始本際來，有此清淨相應法體。³⁵

而且，如來藏實體是含攝世間法和出世間法的。學術界往往未能對此予以區分，一見「實體」便執為外道觀點的滲透。由於未能對如來藏「實體」與外道梵我作出根本區別，對如來藏的種種歧異認識便由此逐步建立。

其實，《成唯識論》卷 3 也將第八識稱為「本」、「自體」和「實有」：

此識……是界、趣、生施設本故……。³⁶

云何應知此第八識，離眼等識，有別自體？聖教正理為定量故。³⁷

若一切法，皆非實有，菩薩不應為捨生死、精勤修集菩提資糧。誰有智者，為除幻敵，求石女兒，用為軍旅？故應信有能持種心，依之建立染淨因果，彼心即是此第八識。³⁸

從這裡似乎已可看出，如來藏和第八識阿賴耶識具有「實體」的意義；誠然，在《成唯識論》和瑜伽行派經典《瑜伽師地論》卷 51 中，又再強調：「又阿賴耶識體是無常，有取受性。」³⁹ 但是，這種「無常」性，是就第八識具有阿賴耶性而稱為阿賴耶識時，即此阿賴耶性可通過修道而修滅捨棄之染污性而言，非指第八識自體（具有阿賴耶性時的第八識阿賴耶識自體）是緣起生滅的無常法。

從理上分析而言，阿賴耶識實是具有生滅與不生滅、非「斷」與非「常」的和合一致性。

首先，阿賴耶識的生滅性或非「常」性，其表現應有兩個方面：

一是阿賴耶識所含相分種子的剎那生滅性。

³⁵ 《大正藏》冊 16，《不增不減經》卷 1，頁 467，中 25。

³⁶ 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 3，頁 12，中 29-下 1。

³⁷ 同上註，頁 14，上 10-11。

³⁸ 同上註，頁 16，上 11-15。

³⁹ 《大正藏》冊 30，《瑜伽師地論》卷 51，頁 581，下 9。

二是阿賴耶識作為識自身所具有的「念念生滅」的了別性（此是指第八識如來藏對「根身、器界、種子」的了別，非指意識對六塵境界的了別）；因為阿賴耶識是現量的，其見分對相分的緣取，便是通過剎那生滅來實現。《瑜伽師地論》卷 51 便指出：「阿賴耶識於所緣境，念念生滅，當知剎那相續流轉，非一非常。」⁴⁰ 上句云「阿賴耶識體是無常」所指也有這一含意。

其次，阿賴耶識具有不生滅性或非「斷」性，其表現也應有兩個方面：

一是阿賴耶識所顯的真如實性，《成唯識論》卷 2 就指出：「然契經說，心性淨者，說心、空理所顯真如；真如是心真實性故，……。」⁴¹ 此「心」即是第八識阿賴耶識，真如實性便是第八識阿賴耶識心體所本來具有的恆常涅槃性。

二是阿賴耶識這種能夠生滅的功能本性是恆續不斷的，《瑜伽師地論》將之表述為「阿賴耶識緣境無廢，時無變易，從初執受剎那乃至命終，一味了別而轉故。」⁴²

在《成唯識論》卷 3 中，對阿賴耶識上述這種非「斷」與非「常」的不二性進行了更為周全的概述：

阿賴耶識為「斷」、為「常」？非「斷」、非「常」，以「恆」、「轉」故。「恆」謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界、趣、生施設本故；性堅持種，令不失故。「轉」謂此識無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非「常」「一」故，可為轉識熏成種故。「恆」言遮「斷」，「轉」表非「常」。⁴³

這便表明了阿賴耶識流注識種的剎那生滅性和自體、實體的恆存性。

誠然，此中之「實體」是文字言說的「實體」，而文字所說雖非即是實相之真實「實體」，其文字之義理卻不能離於實體而說。二者似有不協同，此「文字般若」本身能成為指月之指而排除顯現出來的矛盾。

其實，在佛教經典中，從未證實相者的角度來看，就有較多這種「文字般若」顯出來似為矛盾之處，這是語言和心行等理性追問的必然呈現和結果，畢竟這不是「實

⁴⁰ 同上註，頁 580，上 17-18。

⁴¹ 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 2，頁 9，上 4-6。

⁴² 《大正藏》冊 30，《瑜伽師地論》卷 51，頁 580，上 15-16。

⁴³ 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 3，頁 12，中 28-下 4。

相般若」。「文字般若」與「實相般若」的關係實是非一非異。

類似的現象，康德在純粹理性追問中導出了四個二律背反，也是由文字、理性所必然引致。而在《維摩詰所說經》卷 2 中，當文殊問及「不二法門」時，維摩詰之「默然無言」，得到文殊的誇獎，謂之為「無有文字語言，是真入不二法門」。⁴⁴

本人在另一篇論文中，曾列舉佛教經典文獻和胡塞爾的現象學，也論述過這一議題。⁴⁵ 而始自數學領域、後廣被應用於哲學和數理邏輯的「哥德爾定理」也在告訴我們：在邏輯悖論之處，往往就蘊含了無法言說的深層真理。因此，發現悖論，往往就已離真理不遠——此已成為某些哲學流派和數理邏輯及至數學理論研究所信守的箴言，但這還不是實相般若。

如果我們一定要尋思，當阿賴耶識的恆常、非斷性，是在確保無數功德的具現，確保阿賴耶識的剎那生滅諸功能夠正常運轉即從無間斷、永遠存在時，是否便需要一個永恆存在的「實體」性來對涅槃本際進行詮釋支撐？而且，第八識阿賴耶識之「阿賴耶」本來就具有「藏」義；而阿賴耶識又正是具有儲藏萬法種子之效用性的。由是觀之，如果將此視為是具有場所或「基體」的性質，也似乎是毋庸置疑。

表面上看，松本史朗的場所、「基體」論之與「界」論對接，似乎經受得起辨析推敲；但是，我們認為，這恰恰是存在邏輯悖謬之處，由此，下面便需作深層的真理性的挖掘，儘管可能無法從文字上究竟性地觸及這一真理。

（五）「基體」（「場所」）與涅槃的非對稱性以及方便法門

當松本將「界」解釋為「基體」、場所義時，顯然是以存在著空間為前提的一種形而下的經驗性表述和追問。即謂這是以牆體基礎對上層建築的奠基或以容器盛物等思維範式來對如來藏阿賴耶識進行界說。那麼，儘管牆基在地下，也是以具有空間存在為前提；而容器所起到盛物功用的無質礙性空間，也是以空間存在來確保器皿和功用的兩存。在佛教看來，「空間」與「虛空」並不相同，「空間」可歸為色法，而「虛空」則是非色法、非不色法，嚴謹言之，「虛空」應是「心不相應行法」。

這裡探討的「空間」，在《阿毘曇毘婆沙論》卷 39 中，被稱為「虛空界」或「色

⁴⁴ 《大正藏》冊 14，《維摩詰所說經》卷 2，頁 551，下 23-24。

⁴⁵ 參見拙作〈現象學與唯識學阿賴耶識的堪比度〉，《現代哲學》2010，第五期。

邊色」，那麼，「虛空界」或「色邊色」是怎樣的呢？

云何虛空界？答曰：佛經說：眼中間空，耳中間空，鼻中間空，口中間空，咽喉中間空，心中間空，心邊空，飲食入處、住處，所食飲食下向在處，是名虛空界。⁴⁶

云何虛空界積聚色邊色？積聚色邊色者，如牆壁邊、樹木邊、窓向中行來處，指中間色。⁴⁷

「此虛空界，是不可却色邊色，謂牆壁邊、樹中間、葉中間、窓向行來處邊色。」⁴⁸——《鞞婆沙論》卷 6 將此中後半句譯為「……如樹間、葉間、牆間、屋間、牖間、戶間，是謂空非眾生數色邊施設。」⁴⁹

綜合此上諸句，「虛空界」或「色邊色」，正是指五蘊色身軀體內的間隙空間和房屋、容器等的無質礙性而起功能效用的空間。「虛空界」（「空間」）屬於色法，這是論典《阿毘曇毘婆沙論》卷 39 在將之與「虛空」作出區別比較中陳說的：

問曰：虛空，虛空界，有何差別？答曰：虛空非色，虛空界是色；虛空不可見，虛空界是可見；虛空無對，虛空界是有對；虛空是無為，虛空界是有為。⁵⁰

據此，「虛空界」（「色邊色」）（「空間」）便屬色法，而「虛空」則屬非色、非無色之法，如《阿毘曇毘婆沙論》卷 39：

尊者佛陀提婆說曰：「虛空不可知，非可知法故。所以者何？空非色，非無色；非彼非此。所言虛空者，是世俗假名分別耳。」⁵¹

「虛空」的本質便是色法闕如，並非有一個「虛空」本然存在，「虛空」純粹是意識虛妄分別的假立體，實乃無所有；上述引文，將「虛空」視為「無為」法者，應只是方便言說。在世親所著的《大乘百法明門論》中，便將「方」（即「虛空」），歸入「心不相應行法」中；而「心不相應行法」的全稱是「非色、非心、不相應、行法」，

⁴⁶ 《大正藏》冊 28，《阿毘曇毘婆沙論》卷 39，頁 291，上 1-4。

⁴⁷ 同上註，頁 291，上 5-7。

⁴⁸ 同上註，頁 291，上 10-11。

⁴⁹ 《大正藏》冊 28，《鞞婆沙論》卷 6，頁 460，下 15-16。

⁵⁰ 《大正藏》冊 28，《阿毘曇毘婆沙論》卷 39，頁 291，上 17-20。

⁵¹ 同上註，頁 291，中 13-16。

即謂此屬非色法、非心法、非心所法（「不相應」即是「與心不相應」，也即「不是心所」之謂），亦非無為法（「行法」即是行蘊，行蘊即是有為法；稱為「行法」有為法，即不是無為法之謂）。

顯然，在大乘中，作為「心不相應行法」的時間（時）和虛空（方）等，只不過是依據心法、心所法和色法的分位差別（「三位差別故」）而假立——康德哲學將時空稱為先驗直觀，即認為時空並不是經驗的存在，而是經驗的先決，時空也是諸現象本身的形式。在此，似乎也與佛教有一定類似。誠然，康德所說，只是涉及本文定義的「虛空」，並不是指「虛空界」（「空間」）。

既然經邏輯推演，已將「基體」、「場所」視為是「虛空界」（即「空間」，非指「虛空」）這一色法的存在，那麼，問題便出現了。將涅槃的阿賴耶識視為三界有之「色法」的形而下存在，謂之為具有空間性質的「基體」、「場所」，這已是與涅槃的意義相違。《大乘密嚴經》卷 2 指出：「一切眾生阿賴耶識……出過於世，同於涅槃。」⁵² 二乘無學聖者滅盡十八界入無餘涅槃時即是獨餘阿賴耶識心體（名異熟識）之無三界法境界，故大乘經與二乘經對涅槃的說法全體吻合。當經典明確定義如來藏阿賴耶識的涅槃存在時，實質已是突出了其**遠離三界一切相**的特徵，已不可能是松本所指涉的「基體」、「場所」、「虛空界」；《勝思惟梵天所問經》卷 1 便說：「涅槃者，名為**除滅諸相，遠離一切動、一切我想，……。**」⁵³

顯然，稟具空間性、物質色法觀念之「基體」、「場所」，必定不能用於界定非色法的阿賴耶識的出世間涅槃存在。由此，「基體」、「場所」和阿賴耶的「藏」義，以及將阿賴耶識理解為是具有儲藏種子的功能處所等等，均屬權說，而非實義。

阿賴耶識的涅槃，由於是出世間存在，所以若用容器式的「場所」儲藏種子這一世間經驗界的觀念來描述之，便不被允許，至多只是方便權宜。《攝大乘論》卷 1 就提到：

阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。」⁵⁴

⁵² 《大正藏》冊 16，《大乘密嚴經》卷 2，頁 737，下 24-25。

⁵³ 《大正藏》冊 15，《勝思惟梵天所問經》卷 1，頁 66，下 15-16。

⁵⁴ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 134，下 11-14。

這句「非彼種子有別實物於此中住」，表述了阿賴耶識與種子之間的關係，並非阿賴耶識如器皿，種子如物件，即並非容器盛物的關係。這一表述便突出了阿賴耶識作為出世間涅槃，不能用世間法相的模式來詮釋的思想。

誠然，此中緊接一句是「亦非不異」，但這並不是對自己提出前句的否定，（有誰會這樣對自己提出的前句進行同一層次否定的立論陳說呢？）而實是補充性的遞進說明。即謂在如實的意義上，儘管實相不能言說、阿賴耶識與種子不能以世間容器盛物的思維去理解，但是，在方便施設上、在不得不言說和思維上，也可方便為之；如此才是「亦非不異」的意旨所在。這裡所表明的，實是本質與方便的兩重關聯。

但「方便」之謂，並不意味著松本史朗將之稱為「場所」的駁斥路徑便是允諾許可的，絕不如斯。在信受領會唯識義理的前提下，以譬喻的施設方便去輔理解阿賴耶識與種子之間的出世間涅槃關係，與松本史朗試圖以此現象性的理解作為定性，並視之為與道或神我等同，以起到批駁拔除如來藏阿賴耶識教理的目的時，已絕不是一回事了。此中松本史朗的錯失點在於，將方便挪用為實義，將方便施設歪曲為對實相的定性認識。

漠視佛教蘊含的如此深義，以簡單化的老子思想及各古老民族甚至梵我思想比附，顯然是拙劣性的皮毛相似。如果作為知名的佛學家，以此皮毛的比附而得以知名，倒要對默認順成這種研究的日本學術界的整體佛學義理水準提出質疑。以權說來決定和判攝實相，顯然是荒謬和離題萬里。在此意義上，松本的一切批判是否還有效力，就已不是問題。

因此，儘管佛教正法經典有著類似實體、自體的陳述，但若以「場所」為特徵的「基體」論去定性理解「界」義時，並不能得以成立。

此外，也涉及究竟是以形而上還是以形而下去理解佛教阿賴耶識涅槃思想的問題；這似乎本不應成為一個問題，但是，在松本那裡卻由此出現紕漏。其實，松本史朗就已認為佛教是形而上的，他在提到釋迦牟尼與孔子和蘇格拉底時說：

我不認為以釋尊為代表的三位哲學家否定形而上學，而只是否定「根源」的思想。⁵⁵

⁵⁵ 〈論緣起——我的如來藏思想批判〉文之注釋[11]，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁 69。

但是，另一方面，除了上述分析的「色法」、「虛空界」之形而下外，松本史朗也將「基體」、「場所」直接明說為是形而下的物的存在，即「作為基體的個物」、「個物（thing）」等⁵⁶。

由此，不管松本史朗是否承認形而上，他的論述邏輯或方法已是毛病叢生：

一方面，如果認為他可能是承認形而上的，但在松本史朗的表述中，他又陷入了將「基體」明確視為「個物」（thing）、「場所」、「虛空界」、「色法」等的形而下解釋。

另一方面，如果認為他不承認形而上，而他既已發現、認可世尊是承認形而上的，作為佛教徒篤信世尊原義的他，在其研究立場的處置中，卻以形而下為其立足點。即謂，不去應用其發見的世尊認可形而上之第一手材料，而卻以不認可形而上為其研究立場，竟自疏遠於第一手資料——即便不是佛教信徒，也不能如此出爾反爾而捨棄第一手研究資料；這應是學者職能的最低要求。畢竟，哲學史上的形而上追問，已然呈現出構成哲學史得以發展的原動力；松本若片面認為對形而上的探索一定是與非理性相應而捨棄之，便已陷入片面和曲解。

如此種種，顯然已致松本的研究因其體系內的非自洽性而成為是難以理喻的。這是研究？抑或兒戲？

由於涅槃義觸及的是形而上或向形而上敞開（儘管涅槃不離世間，涅槃也不離形而下，但是當松本將「基體」理解為「個物」（thing），而這樣的「個物」等，不可能對應「界」義時，此中之涅槃義便只需朝向「界」義應有的形而上而對松本作出質疑和針對），松本以形而下之「個物」（thing）當作「基體」、「場所」去判攝涅槃的「界」義，顯然已是無的放矢（即便松本之「基體」涉及了形而下的個物，但在佛教正法中，形而下所見顯之涅槃卻不是個物），其邏輯性錯謬已極為嚴重；可以將此視為是在以哲學運動中之一維性即哲學經驗論去要脅或綁架佛教。

因此，「基體」、「場所」之強加與運用，實質也是信息不對稱、不對等的謬誤性結果；其批判已然無效。

⁵⁶ 參見〈論緣起——我的如來藏思想批判〉：「我基本上把『法』作為『保存之物』看待……它是屬性，而不是個物（thing）……緣起的各支（諸法）之所以是可滅的，是因為其缺乏像作為基體的個物那樣的固定的存在論根據。」[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁22。

儘管經典或阿賴耶的「藏」義，也有「界」論、場所性質，也有實體、基體的表述，但是，佛教系統同時給出了其與梵我不同的闡釋、給出了語言不能真入「不二法門」的思想。由此，經邏輯推演可知，所謂「界」、實體、基體的表述，不過是度生的施設方便。所以，經典中出現的「我」、實體、實際等之與松本的「基體」、「場所」的認定，並不能認為是等同性的，此中有著甚為嚴格的邏輯分際，有著本質性不同。

四、結語：遺留的議題

本文建構基體（不帶引號）概念，除了起到不認可松本「基體」（帶引號）概念一具有上述六點結構特徵和「發生論性質的一元論」以及直接過渡為梵我一的作用外，還有如下幾點意義：

其一，對經典表述「實體」權說的理解和肯認。

其二，安立基體並隨之予以揚棄，表顯出語言的無奈，彰顯「文字般若」的非究竟性。

其三，起到評判點明以往對松本進行回應駁斥的諸種觀點之乏力及其原因所在，即不敢承認「涅槃寂靜」這一基體實性，大有似乎承認之就必定是「基體」乃至是「梵我」論了；確立基體概念將便於指出松本史朗之謬誤能馳騁多年的原因。

若要闡釋此中的第三點、並對「基體論」進行更為周全性的批判、以及對「批判佛教」思潮四個特徵的癥結展開全面論述，以目前本人對論題的思考和材料的準備而言，認為尚需兼及以下內容的闡釋論證。限於篇幅只能提點，不予系統展開。

（一）佛教真偽標準的抉擇

「批判佛教」思潮之所以能馳騁多年，一個根本原因，便是諸多回應駁斥者不敢直接承認佛教「涅槃寂靜」這一基體之恆常性。論辯的局面就成為這樣：凡有反對松本史朗者，皆因佛經中如來藏、阿賴耶識等義，無法脫離「界」義，從而以為這便是松本史朗的「基體」義，直至在松本史朗錯謬的邏輯聯構之下便誤認為這與梵我論脫離不了干係。所見的諸已回應文或著述，未能發現或不敢發現「界」義的基體特徵，往往因為「界」義有類似於「基體」的特質而誤以為不得不認可松本的系列批判。實質上，這是不能因應變通議題，不能針對性地探討基體與「基體」的區別，從而，始

終無法跳出松本範式。

大陸便有知名學者曾部分成功地提出如來藏阿賴耶識的非「基體」說，對松本史朗進行一定的駁斥。但是，卻單以阿賴耶識的有為變易性來否決「基體」的實體性，不能認為這是明智的中道觀；因為如上所陳，阿賴耶識實是有為法和無為法的統一，是非「斷」非「常」的不二法門。此外，該學者還以如來藏有所謂不同階段的思想發展史觀點，即以所謂後期如來藏思想逐漸走出早中期「實體」梵化的如來藏思想而轉向於「法性真如」等，來抗衡松本史朗的實體「基體」說；這同樣是失當的，因為如來藏思想在印度大乘佛教的經籍中也是一貫的，並無所謂前中後期的劃分和發展軌跡的不同，儘管時有不用如來藏一語，而其實義始終未變；至於論典（不指經典，尤其是指聲聞部派佛教後的論典）所具有的種種詮釋學的發展則已是另一議題，不能混淆二者；此外，另有學者，以「如來藏為方便說法」而持「終會在佛教法脈中捨棄之」的觀點來迎合順成如來藏的非實體性……，此等實是削足適履的羸弱應對。

松本史朗將經籍中之「界」義，判攝為「基體」，並將二者完全等價；再以梵我論的思想，去詮釋填充他所確立的「基體」論（他僅止於以具有一個根本不變的萬法依之而生的本體，作為「基體」思想的核心，並以此去對「界」義和梵論，作出聯繫），然後以此「基體」論作為立場或模式，去梳理、分判大乘佛教；最終認為，大乘佛教，包括唯識和如來藏思想，均是外道梵論思想。由此，他提出要掀起**清除中國傳統佛教對日本佛教影響**的運動，完全否決中國傳統佛教中禪宗和華嚴宗等宗派的合法性地位。

由於唯識、如來藏思想以及禪宗的證悟，均是建立在「界」義的基礎上，若松本史朗的「基體」模式得到如其所是般確立，即「基體」既等價於「界」，又以他的附會而等價於梵我，那麼，在他的視域下，唯識、如來藏思想和禪宗就成為了偽佛教。

實質上，根本問題在於，「界」若具有與松本「基體」的某些同質性，是否就是不合理的，是否就如此簡單地與梵我等同。

誠然，「界」（基體）與「基體」具有少部分同質性，但二者不能完全等價。回應的焦點，實質不在於對此不完全等價性進行分辨。可以認為，即便分辨極為周全，依然不免陷入因與「基體」具有同質的層面，而終是無法避免落入松本史朗設定的「基體」、直至所謂梵論的窠臼，始終跳不出松本所針對的批判系列。在此前提下，便致使種種回應均難以在邏輯上得以成立，畢竟經典明確有「界」義——基體。由是觀之，

基體（不帶引號）概念的確立，並由之發見「基體」與基體既有少分同質又並非完全等價性，便成為本論題的關鍵。

但是，松本史朗的批判體系並不就此宣告垮塌；他還試圖探討佛教的真正內涵：

關於佛教是什麼？我先說自己的意見。就結論而言，我認為佛教是主張無我說、緣起說。⁵⁷

以「無我說」和「緣起說」作為佛教的意義或作為判別佛教真偽的標準，確乎是冠冕堂皇，是足以震懾國內外佛教界諸多學者的。但實質上，這反而是松本史朗最大的硬傷或缺漏處。松本史朗這是在自立於佛教判別標準之外發出創說，是與真正佛教相背離的錯誤觀點。

因為佛教判別的標準，既不是「無我說」，也不是「緣起說」，而是「三法印」，此即「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。「三法印」是大小乘共許的判攝佛教真偽的標準。此中，「涅槃寂靜」是關鍵，是「三法印」的根本。「無始時來界」的「界」義，乃至唯識、如來藏思想和禪宗等的根本——阿賴耶識和如來藏，就是與此「涅槃寂靜」等價。

松本史朗錯誤的本質或核心思路，實質就是以佛教「三法印」中的前兩個「法印」（將之轉化為「緣起說」和「無我說」後）來反對第三個「法印」——「涅槃寂靜」；這正是他批判「界」義、建立「基體論」立場的根本依託所在。

但是，松本史朗對「涅槃寂靜」的不認可，並不是漠視的結果，而是有意為之。他撰寫了〈解脫與涅槃——此非佛教之物〉一文，⁵⁸ 直接對「解脫」、「涅槃」乃至「三法印」之「涅槃寂靜」進行否定，而提出佛教只應是「緣起說」和「無我說」。

由於他這一論文涉及較為複雜的線索和義理梳析，要全面批判之，尚需較大篇幅，但是，在此可以直接針對的思考是：

⁵⁷ 松本史朗著〈如來藏思想不是佛教〉，[美]傑米·霍巴德、保羅·史萬森主編，龔雋、馮煥珍、周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁166。

⁵⁸ 參見[日]松本史朗著，肖平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁88-118。

從松本的思路和行文可知，當唯識學將第八識和無漏法種以及如來藏等，視為是「法爾而有」、本來具足時，松本史朗就已在認為，這正是具有實體性的梵或我論；松本史朗對於一至三轉法輪經中所說，第八識如來藏異於大梵、異於常見我之種種差異，視而不見。

松本的錯失，實質在於，祇是簡單地和表相性地看到，「法爾而有」的第八識、無漏法種或如來藏的基體恆存性，便膚淺地將此一基體與其定義的「基體」等價；這顯然是為佛教正法所不容。基體與「基體」的區別性立論辨析，已使松本的問題路數和本質錯謬，暴露無遺。

此外，本文在上已有關於梵我論「世間實體」與第八識、如來藏、無漏法種等「出世間實體」的辨證，有關於「文字般若」的方便施設和「實相般若」的究竟性等關係的申述；而且，本文在下面還可就此作出某些深入探討。既然如上所論，涅槃是除相、離想的，似乎就應視第八識如來藏本來具足的涅槃為一個「無限」概念，即不能對之有任何界說和限定，擬議即乖。若視之為實體或非實體，或若視之為恆在抑或本有等，便已屬「想」蘊，是陷入與法相現象進行對舉的思考了。

在這一點上，儘管梵我論也會將梵我作此跟進而有與此相類的申述，但是，佛教體系呈現給我們的還有其他辨正的路向，這便是尋究如來藏阿賴耶識與梵我的諸多本質性不同；很自然地便應轉向對下一議題的探討。

（二）如來藏與「梵我」是同質，還是異質？

如來藏與吠檀多的梵我是否一致呢？回答這一問題將是繁重的學術索證之旅。先不論《吠陀經》和《奧義書》之成文得自于釋迦牟尼以前諸佛教誨的餘緒等原因的尋據，也不論印度佛教史上自月稱初始的中觀思想對唯識學阿賴耶識的詬病，只論近代以來日本、歐美以及歐陽竟無、呂澂、印順等人發表的對如來藏的種種錯誤知見，以及呂澂對性覺和性寂進行劃分的純粹偽命題等，便使對這一議題的探索，面臨著對諸多重大脈絡進行釐清的重重困難。視如來藏為梵我外道對佛教的滲入，也左右著諸多學者對如來藏的認識。據筆者在 2010 年夏天參加學術會議期間所知，南○大學有一位教授正著手準備撰寫專著，論證《奧義書》對佛教如來藏乃至對佛教出現的直接影響；儘管筆者曾懇切與之交換意見，表達我所認為的這是一個誤區的憂患，勸其慎重，但可能收效甚微。而若要對如來藏與梵我進行區分也非易事，因為對於一切尚無實證者言，此中並不存在區別的儼然分野；或者這種區別性難以被一般依文解義的學術研

究所發見。筆者依據《奧義書》和《梵經》，曾對如來藏與梵我進行過異質性的考證，並已成文待發，我是著重從以下幾個方面來對如來藏與梵我作初步區分：

- 1、關於有無起始的問題。
- 2、關於「有我」、「無我」以及有無世間六塵諸相的覺知等問題。
- 3、關於存在於五蘊身的局部和全體的問題。
如來藏存在於十八界的每一界，遍及境塵、眾生五根身和七識心。而梵我則有存在於以下三個方面的論述：第一，「梵我」存在於「眼睛」；第二，「梵我」存在於「心」或「心靈」；第三，「梵我」是「光明」、「其大如拇指」等。
- 4、關於「梵我」論與如來藏似是而非的考證。
- 5、阿含部經典中世尊宣說如來藏「我」與外道「我」的實質差異。

在此基礎上，本人還得出幾點新認識：

- 1、梵我實體有三界我，如來藏實體無三界我。儘管我們無法遏止松本史朗要將本有的第八識和無漏法種視為實體性的梵或三界我的思路跟進，但是，從文獻的表述而言，梵我實體是具有六塵的意識覺知的，其「我」義便是與此緊密關切。而第八識和無漏法種以及如來藏等，儘管時有經典將之方便稱為「我」，但卻是遠離現實境塵的非意識心境界，並無三界我的自性，這便是佛教正法的「無我」義，也由此而成就其清淨性；這在《楞伽經》中佛已作闡釋。⁵⁹
- 2、梵我對現象界是一元生發的單向決定，如來藏的生發現行則是與受熏雙向互為因緣。
- 3、相對於梵我，現實中的人是被動性、被決定的；而相對於如來藏，現實中的人儘管也受到如來藏既有決定性勢能的影響，但根本而言，卻是以現實業力的啟導為主宰——此點和上一點，上面已作過論述。
- 4、梵我有我，性、相不外於三界中的我；真如佛性也有「常樂我淨」之「我」，此「我」所示真實空性無我之理之恆存於十八界及恆存於現實境塵而不染著境塵；此一複雜深奧性，便非梵我論持者可知。至於佛地無垢識「空如來藏」⁶⁰

⁵⁹ 本人撰訖在投的論文〈如來藏「我」與「無我」義考〉便直接探討這一議題。

⁶⁰ 「空如來藏」是《楞嚴經》提出的佛地無垢識的七種名稱之一，參見《大佛頂如來密因修

的涅槃四德「常、樂、我、淨」中也有能知能覺之「我」，但是，這與梵我截然不同。梵我被視為是在不斷對現象界有決定作用，而佛地之「我」，已斷除一切客塵煩惱，變易生死、一切種子已盡，此時不再有對現實染污性的流注影響或所謂決定；此外，佛地之「我」，尚有諸多甚深法義，是佛地妙覺殊勝自受用身的無上境界，非梵我論可以想知。

從《奧義書》和《梵經》中對梵我的闡釋⁶¹可知，松本史朗對於梵我的理解，簡直過於天真和無知。從《奧義書》和《梵經》等典型外道梵我論經籍，以其對梵我論的權威性解釋，是能夠與如來藏正義，作出比較和分判的；但是，顯然，這已不是松本史朗的能力所能駕馭和發見。

(三)「十二支緣起」稟具「界」義

松本史朗推崇緣起，認為這才是真正佛教；他確信，「基體論」是與緣起思想相矛盾的：

在此雖不能依文獻而證明作為釋尊批評對象的「dhātu-vāda」，但比任何都重要的是，緣起論只有作為承認「唯一的實在的萬物根源」論，即「dhātu-vāda」的對立面時，才具有意義。所以，如來藏思想（dhātu-vāda）是佛教，即緣起論所批評的對象。⁶²

誠然，松本所持的「緣起說」，若能涵括賴耶緣起和法界緣起等，便並未背棄第三法印「涅槃寂靜」；但是，松本的緣起只是十二支緣起，他接續上文指出：

然而，這裡所謂的「緣起說」並不是指重重無盡的法界緣起或是相依相待的、同時的、空間的緣起。我所謂的緣起主要是指十二支緣起。⁶³

證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷4：「阿難白佛言：『世尊！如佛說言：因地覺心欲求常住，要與果位名目相應；世尊！如果位中菩提、涅槃、真如、佛性、菴摩羅識、空如來藏、大圓鏡智，是七種名，稱謂雖別，清淨圓滿，體性堅凝，如金剛王常住不壞。……』」

《大正藏》冊19，頁123，下13。

⁶¹ 參見徐梵澄譯，《五十奧義書》（1995年修訂版），中國社會科學出版社（北京），2007。亦參見姚衛群編譯，《古印度六派哲學經典》中之《梵經》，商務印書館（北京），2003。

⁶² 〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空——如來藏思想批判》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁7。

⁶³ 松本史朗著，〈如來藏思想不是佛教〉，[美]傑米·霍巴德、保羅·史萬森主編，龔雋、馮煥珍、

釋迦牟尼創立佛教的歷史和淵源，並不是如松本史朗所陳緣起那般簡單和形式化，而是具有需經揀擇的深刻性。

退一步言之，如果松本能夠真正領會十二支緣起，即同樣不會背棄「涅槃寂靜」這一根本法印；由於未能分辨「界」論與梵我論的區別，松本對十二支緣起的認識也不確當。因為十二支緣起的大前提是十因緣法，即是因為十支因緣法中有涅槃的阿賴耶識，此即「識緣名色」「名色緣識」「輾轉相依」之第八「識」，始有十二支緣起法之流轉與還滅。捨十因緣法中的「識」，即無十二支緣起法之現行與流轉還滅可言。

誠然，佛教「緣起」的真義也不是指萬物萬法自身相依而際會集成。佛教提出十二支緣起，其以「胎生學」為主線視角進行演繹的鮮明特徵，便已凸顯，所謂萬物萬法是以眾生皆有的本住心識來貫串體現的，十二支緣起恰恰是建立在「因緣」即眾生均有的阿賴耶識的基礎上，不是建立在「父母、四大、虛空」等俱有依緣、所緣緣上，此即賴耶緣起。因為十二支緣起之流程全是關於五蘊及其出生之基礎，由之演繹而見顯十八界得以成就；並不是謂單靠物物之間便有所謂的獨立性緣起，即謂一切都要攝歸眾生、攝歸眾生的根本心識——阿賴耶識，這才是佛教緣起的真正意義。因為必須有因緣，才能藉等無間緣、所緣緣、增上緣而成為「有因有緣集世間」，否則即成為龍樹所破的生命可以藉諸緣之共生而誕生的迷思中。

但是，松本史朗明確反對涅槃思想，他認為解脫、涅槃均不是佛教的思想。在〈論緣起——我的如來藏思想批判〉一文中，松本史朗的分析路徑是，對十二支緣起的时间性予以強化和絕對化，將此中的同時性、空間性或邏輯性進行清除，從而達至對十二支緣起之被認為稟具有實體的任何可能進行駁斥：

緣起，特別是十二支緣起，我把它理解成完全是法與法之間的時間性的因果關係。十二支緣起的各支即是法。⁶⁴

但是，松本的時間又並非「日常時間」，而是所謂「宗教時間」云云。要對松本的論點進行分析辯駁，還要契入其建立的邏輯結構，面對時間性、空間性與邏輯性等種種與十二支緣起相關的複雜問題進行梳理，任務不輕。

周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁166。

⁶⁴ 〈論緣起——我的如來藏思想批判〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁18。

(四) 由佛教學養缺乏所導致的「異化泛化」

問題至少有如下三個：

1、松本認為，既然如來藏思想提出「一切眾生悉有佛性」，同時又提出「一闍提不能成佛」，這便應表明，「佛性」不是指成佛的可能性（本文按：松本這點當然是正確的），由此如來藏系的「佛性」思想，在成佛上並不是平等的而是有差異的。⁶⁵

但眾生成為一闍提人時，其一闍提性並非永遠不變；經由極惡劣果報的報盡以及後來善根的培養，仍可斷除一闍提性。因此，雖然眾生均有佛性，這是佛教所倡眾生平等的根本原因所在，但是，卻不能由存在「一闍提」的事實，便抹殺這種由眾生稟具自性清淨涅槃而顯現的平等性及成佛之可能性，二者並不是一回事。

2、認為「界」論的發生論性質的一元論，是構成支撐「差別·區別的絕對化·固定化」的思想原理，因為五種姓制度，在此可以找到根據；由此，「『現實』的差別就被絕對化了」。⁶⁶

儘管如來藏作為積澱的種子勢能具有現實的生發性，但是，現實的不平等性，依然是由於現實的業因業力決定的——此點上文已談。

3、松本在批判華嚴宗「事事無礙、重重無盡」的思想時，總結性地指出：「進而『一即一切』、『重重無盡』、『法界圓融』，亦無所阻礙，這個『世界』就變為善美的、極致的、可喜可賀的了。當然，在這個最善的『世界』上，既不會有奴隸，也沒有遭受戰爭、貧困和政治壓迫的人們。」⁶⁷

松本在此實是將「法界圓融」義作了佛教外行的膚淺性解讀，已淪落到世間法的層面了。

日本社會的不平等性，被「批判佛教」論者視為是「基體」的總體發源造成，這

⁶⁵ 〈如來藏思想不是佛教〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空——如來藏思想批判》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁3-4。

⁶⁶ 同上註，頁6-7。

⁶⁷ 〈論緣起——我的如來藏思想批判〉，[日]松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空》，中國人民大學出版社（北京），2006.9，頁28。

是並未認清佛教的立教本質所致，其不平等性之形成實與「基體」論及基體論並不相干。⁶⁸ 佛教確立的基本意義便在於，告誡人們他們能夠改變自己的命運，命運實質掌握在眾生手中，異於宿命論。而唯識、如來藏學說也絕不是像道家道教、梵我或一神教的上帝那樣，認為人類的命運被道、上帝或梵在絕對決定，佛教的義理與行門絕不如此。

凡此種種，已見顯松本學養缺失的可悲性。並且，將唯識、如來藏思想與現實之間，作出如此異化泛化且是蘊含極大錯誤的聯結，似乎不宜是一個知名佛教學者所應有。

（五）有關松本史朗哲學、邏輯素養癥結的考察

此上的四點內容均可連同「基體論」一併構成「佛教學養不實」的論證模塊，惟此關於松本在哲學和邏輯方面的癥結，宜作為一個獨立模塊進行論析。

這部分，涉及對松本史朗的著述在哲學和邏輯上見顯的諸多錯失錯謬進行辨析，內容博雜，在此不擬略述；但以下問題卻需關切。

任何以哲學的範式試圖摹繪或捆綁佛教義理的作法都將證明是愚昧的，因為佛教所具有的與某些哲學思想或範式的表相相似性，並不能反映出佛教體系的真實本質。此舉雖於把準佛教的脈搏無益，但作為輔助瞭解佛教義理的方便法門卻有某些功用；而在核心內容的把握上，就不能停留於教外之任何學科的學術性詮釋，更不能以此作為準則去判攝佛教——松本所犯之錯失或根本謬誤正在於此。

松本以及支持「批判佛教」思潮的諸多介入學者，幾乎是以文獻學、語言學上的積累和思路，展開諸多細枝末節且是繁雜的考證論述，系統性的佛學知見往往闕如。他們在研究方法上存在的通病是：

- 1、依照文獻學進路，不遵從義理的進路，割裂佛教體系的有機性，進行斷句取詞、斷章取義。
- 2、只重視源自聲聞部派佛教六識論的論典和日本學術界的論文，誤會八識論的《中論》等論典又不重視經典，還堂而皇之地提出「直接從這佛教正經內容

⁶⁸ 關於日本的社會不平等性探究，必須涉及織田信長與本願念佛創宗時的一向宗之間的社會狀況諸事的追本溯源，長篇累牘才能說清楚，不是本文所探究的內涵。

中抽出釋迦牟尼的教義是不可能的。這是純經典研究的局限性」⁶⁹云云，這似乎是為其只重論典文獻考證的權威性搖旗吶喊。這是違背佛說的三量原則的，是依文解義的又一具現形式。正是因為純經典解讀無法切近佛意，所以實修實證便成為佛教的要求。但實修於從事學術研究的學者（儘管松本自認為是佛教徒）又極見艱難；而松本走向被稱為「小學」的文獻考據，因於其指導思想及出發點的謬誤，更是使其南轅北轍；於此亦可見松本史朗治學路向的悖理和悲哀。

松本史朗的行文看似率性隨意，卻又不乏一針見血的表相功效。他的每一篇論文往往不能讓讀者充分瞭解他的意圖。此中原因，既有遁避深入研探之伎倆涉嫌，也有看似是他偶得的一些思路擬將來涉及研究而表示之，但卻在推進論點過程又將之作為必然的結論而提早預支使用；更由於松本及其跟隨者固守浸潤以上觀點時年長近三十載，累積了盤根錯節的諸多論文，由此，往往在其論文關鍵處擱筆不言而橫空引出注釋，讓讀者去參看他發表於何處之何文以及參看日本學界的其他論文等。

以上作為，儘管有在學術上無可厚非之點，但也確有不負責任之嫌疑，因為後文所引證的前文所說命題尚未舉證及研究確定；如此等等，這便給回應者帶來較大困難；且不說日本語言文字和發表出版等學術信息所致的隔閡，須耐心對此予以緊隨和審察，便也耗時費力。所以，長期性的團隊合作便成為必需。徹底清除「批判佛教」思潮對正法的褻瀆、損害和糟蹋，遏制其餘毒流布，任重道遠；誠然，此中最为根本者，是有賴於實證佛教⁷⁰之推展。

⁶⁹ 松本史朗著，〈「禪」的含義〉，[美]傑米·霍巴德、保羅·史萬森主編，龔雋、馮煥珍、周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》，上海古籍出版社（上海），2004.11，頁258。

⁷⁰ 「實證佛教」一詞，首見蕭平實用於《正覺學報》創刊號〈創刊詞〉，正覺教育基金會（台北），2007，頁9。

Analyzing the Errors in the “Dhātu-vāda” of the “Critical Buddhism”

Yuan Jingwen

Associate Professor,

Department of Philosophy, Guangxi University

Abstract

This article summarizes the essence of “Critical Buddhism” in four characteristics: “one target, two origins, alienation and generalization of vision angle, and lack of correct Buddhist knowledge”; the last one runs through the first three.

Shiro Matsumoto equated the meaning of “Realm” in the sutras with the “Dhātu,” filled the “Dhātu-vāda” with the thought of Brahma-Atma-Aikya theory, and then used this “Dhātu-vāda” as the base to presume the thoughts of Vijnana-Only and Tathagatagarbha of Mahayana Buddhism to be the thought of Brahma-Atma-Aikya theory. Starting from that point, he brought up a campaign to eliminate the influence of Chinese Traditional Buddhism on Japanese Buddhism, and to completely veto the legal position of the Chan School, Huayan (Kegon) School, etc. in Chinese Traditional Buddhism.

In disagreement with Matsumoto’s concept of “Dhātu” (with quotation marks), this article builds the concept of Dhātu (without quotation marks) to help convey the following meanings: First, to understand and recognize the expedient expression of the “real entity” in the sutras, second, to set up the term Dhātu and then to give it up, expressing the incapability of language and manifesting the limitation of “the *prajna* of words,” third, to identify the reason why various viewpoints are unable to refute Matsumoto’s concept is that they dare not recognize the real nature of Dhātu of “the nirvana being tranquil,” with the implication that what is admitted will become “Dhātu” or even the “Brahma-Atma-Aikya” theory; a well-established concept of Dhātu will help to explain the reason why Matsumoto’s errors can actively exist for so many years.

The essence or kernel thinking logic of Shiro Matsumoto’s errors is in fact using the first two “dharma-seals” (after transforming them into the “Theory of Dependent Arising” and the “Theory of No-Self” respectively) of Buddhist “Three Dharma-Seals” to oppose the third “dharma-seal,” “the nirvana being tranquil”; based on this fundamental concept, he built his “Dhātu-vāda” to criticize the meaning of “Realm.”

From his thinking logic and context, Matsumoto thought, when Vijnana-Only theory regards the eighth *vijnana*, seeds of flawless dharmas, and Tathagatagarbha as “existing just the way they are” and being perfect and complete inherently, it is exactly the real nature of the Brahma or Self theory; Matsumoto completely ignored various differences, which are mentioned in the sutras of the three rounds of Buddha Sakyamuni’s dharma transmission, between the eighth *vijnana* Tathagatagarbha and Mahabrahma or the self of eternalism.

From *Upanishad* and *Brahma Sutra*, which are the typical non-Buddhist sutras of Brahma-Atma-Aikya theory, and their authoritative interpretations, we can make a comparison and identify its difference from the correct meanings of Tathagatagarbha.

Matsumoto highly praised the theory of twelve links of dependent arising and thought that “Dhātu-vāda” conflicts with that theory; if Matsumoto’s “Theory of Dependent Arising” can include the Alaya dependent arising and dharma-realm dependent arising, it will not violate the third dharma-seal, “the nirvana being tranquil.” The “twelve links of dependent arising” possesses the meaning of “Realm.”

Matsumoto explained the meaning of the “perfect harmony of dharma-realm” with a shallow understanding, which shows that he was unfamiliar with Buddhist knowledge; the supporters of “Critical Buddhism” thought that “Dhātu” is the general origin of the social inequality in Japan; this is because they did not clearly understand the essence of Buddhism when it was founded.

Any intention to depict or restrain the doctrines of Buddhism with philosophical models will be proved foolish; it is because the superficial similarities between Buddhism and some philosophical thoughts or models cannot reflect the true essence of the Buddhist system.

Matsumoto and many scholars who support the “Critical Buddhism” mostly use the knowledge and thinking logic of document study and linguistics to start many trivial, miscellaneous textual researches and discourses, but they lack the systematic Buddhist knowledge. They have two general faults in their research method.

Keywords: Critical Buddhism, Shiro Matsumoto, Dhātu, Vijnana-Only, Tathagatagarbha, Brahma-Atma-Aikya, Three Dharma-Seals, twelve links of dependent arising