如來藏之研究

印順法師

卷001

自序

抗戰期間，我寫了《唯識學探源》，《性空學探源》二書。為了探求大乘三系的淵源，還想寫一部《如來藏學探源》，由於抗戰結束了，種種因緣，沒有能寫出。來臺灣以後，在經論的探求中，才理解到：緣起與空，唯識熏變，在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源；而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。在如來藏說的開展中，與《阿含經》說的「心清淨，為客塵所染」相結合，而如來藏的原始說，是真我。眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」，「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來；在初期大乘的開展中，從多方面露出這一思想的端倪。龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說「如來之藏」，明確的說：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

一切眾生有如來藏我，在中國佛教界，從來不曾感到意外，只是信受讚歎，但印度佛教界可不同了！常住不變的，妙樂的「我」，是眾生的生命自體；轉迷妄而達「梵我一如」，得真解脫，是印度神教思想的主流。釋尊為人類說法，從眾生的蘊界處中，觀一切為緣所生法，無常故苦，苦故無我無我所；依空無我得解脫，顯出了不共世間，超越世間的佛法。從部派到初期大乘佛教，說明上有無邊的方便不同，而依空無我得解脫，還是被公認的。現在說，一切眾生的蘊界處中，有常住、清淨的如來藏我，這是極不平常的教說！印度佛教有著悠久的傳統，沒有忘卻釋尊教法的大乘者，對於如來藏我，起來給以合理的解說：如來藏是約真如空性說的，或約緣起空說的。這

樣，如來藏出纏的佛，可以名為「大我」（或約八自在說），而眾生位上的如來藏，被解說為「無我如來之藏」了。一切眾生有（與如來藏同義）佛性，被解說為「當有」了。這是印度大乘佛教的如來藏說（不過，眾生的如來藏我，秘密大乘佛教中，發展為「本初佛」，與印度的梵我一如，可說達到了一致的地步）。

我在《初期大乘佛教之起源與開展》的寫作過程中，附帶集錄些有關如來藏佛性說的資料。拿來整理一下，再補充些後期大乘經論的抉擇，題為《如來藏之研究》，作為從前想寫而沒有寫的《如來藏學探源》，補足了從前的一番心願！

第一章 序說

第一節 如來藏學在佛教中的地位

如來藏（tathāgata-garbha），如來界——如來性（tathāgata-dhātu），佛性——佛界（buddha-dhātu）等，這一類名詞，在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著一致的意義。在印度，如來藏說的興起，約在西元三世紀，從初期大乘而進入後期大乘佛教的階段。在西元四、五世紀中，非常的興盛；有關（廣義的）如來藏說的經典，也紛紛流傳出來。如來藏說，以後期大乘經為主，在論師們——印度的大乘論師，中觀（Madhyamaka）與瑜伽（Yoga）二家，都說如來藏說是不了義的，以中觀及唯識的「密意」去解說他。其實，這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；依此為宗本，說明依此而有生死、眾生，依此而有究竟解脫、如來。如《不增不減經》(大正一六．四六七中)說：

「舍利弗！即此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。舍利弗！即此法身，厭離世間生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。復次，舍利弗！即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得清淨，住於彼岸清淨法中，到一切眾生所願（見）之地；於一切境界中

，究竟通達，更無勝者；離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來應正遍知」。

《不增不減經》所說的法身（dharma-kāya），也是如來藏的別名。從這立論的宗依來說，與中觀家「以有空義故，一切法得成」不同；也與瑜伽家依虛妄分別的阿賴耶（ālaya）識為「所知依」不同。如來藏說有獨到的立場，富有「真我論」的特色。由於如來藏說以經典為主，所以重論的學派，如西藏學者，只承認大乘的「中觀見」與「唯識見」，而不承認「藏性見」的存在。

中國佛教是重經的，所以有「經富論貧」的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。如賢首宗立五教、三宗，三宗是「法相宗」、「破相宗」、「法性宗」。如來藏說是五教中的終教，與頓教、圓教，都是「顯性」的「法性宗」，只是「顯性」的理論與方法，多少不同而已。禪宗是從「如來（藏）禪」來的，所以闡揚這一法門的《楞嚴經》與《起信論》，雖有「疑偽」的傳說，卻受到賢首宗與禪宗的尊重。天臺宗的四明法智，論定如來藏緣起說為「別理隨緣」，「據理，隨緣未為圓極」。但同時的孤山智圓，就引用《起信論》，推重為圓極的法門。宋末以來，中國佛教傾向於融會，如來藏說也就成為大乘的通量。明末智旭是接近天臺學的，以為如來藏隨緣，是「圓極一乘」。近代太虛大師，晚年講《中國佛學》，首列一表，以「佛性」來貫通眾生與佛，這樣說：「是眾生與佛相通的心法。……由此，我們可以看出佛、心、眾生的不同，同時又可以看出眾生、心、佛的相通」。大師早年所作的〈佛藏擇法眼圖〉，〈如來藏心迷悟圖〉，都是以如來藏、佛性為宗本，來說明或融貫一切的。如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此去觀察，如賢首宗說「性起」，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來（界）性」、「法（界）性」為宗本的。這一法門，經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但確乎是中國佛教的主流，在中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。

第二節 與如來藏有關的經論

有關如來藏（tathāgata-garbha）學的經典，在佛教史上，屬於大乘佛教的後期，以為「一切法空」是不了義的，以真常——真常我、真常心為主的法門。宣說如來藏等的經論，在中國譯經史上，從西元三世紀末起，到七世紀止，譯出的為數不少。思想上，前後也多少不同。主要的教典，有：

1.《如來興顯經》，三卷，晉太康八年（西元二八七），竺法護（Dharmarak□a）譯，是晉譯《華嚴經》的〈寶王如來性起品〉，唐譯《華嚴經》的〈如來出現品〉的初譯本。經中說破微塵出大千經，及「斯眾生類，愚騃乃爾！不能分別如來聖慧世尊普入」，即「一切眾生皆有如來智慧德相」的如來藏說。

2.《大哀經》，八卷，晉元康元年（西元二九一），竺法護譯出，與北涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大方等大集經》的〈瓔珞品〉、〈陀羅尼自在王菩薩品〉，為同本異譯。專論如來藏法門的《寶性論》，就是依本經而造論的。在《大哀經》中，有無垢寶珠喻，及初說「無常苦空非身（我）」，「後乃達空、無相、（無）願」，「次得成於不退轉（法輪）」。這是三時教：初說聲聞教，次說空相應教，後說不退菩提法輪。《大哀經》的三時教，與《解深密經》的三時教說，第三時的意趣不同。

3.《大方等如來藏經》，一卷，「晉惠、懷時（西元二九〇——三一一），沙門法炬譯出」。這部經已經佚失，現存有晉元熙二年（西元四〇六），佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）的譯本，也名《大方等如來藏經》。經中以九種譬喻，來說明如來藏，是一部通俗的如來藏說。

4.《大般泥洹經》，六卷，晉義熙年（西元四一七——四一八）法顯所譯。這部經，傳說與宋智猛在涼州譯出的二十卷本《泥洹經》，是同本異譯。〈六卷泥洹記〉與《二十卷泥洹記》，一致說經本是從中天竺華氏城（Pā□aliputra）婆羅門處得來的。曇無讖所譯的《大般涅槃經》前十卷，從〈壽命品〉第一，到〈一切大眾所問品〉第五，也是這部經的異譯。依〈大涅槃經記〉，曇無讖所譯的前十卷，經本是智猛從印度取來，而留在高昌的？

5.《大般涅槃經》，四十卷，從北涼玄始十年（西元四二一）十月起，曇無讖在姑臧譯出。先譯前十卷，與法顯的《大般泥洹經》同本異譯。由於經本不完全，曇無讖回到西方去尋求，在于闐又得到經本，再回姑臧譯出。傳說雖略有出入，前十卷與後來續譯的部分，成立的時代有先後，解說也有點不同，這是無可疑的！

6.《大雲經》，或名《無想經》，曇無讖所譯。現存《大方等無想經》六卷，分三十七健度。別有《大雲無想經卷九》，一卷。《大雲經》中，說到了「常樂我淨」與「佛性」。

7.《大法鼓經》，二卷，宋元嘉中（西元四四〇前後），求那跋陀羅（Gu□abhadra）譯。

8.《央掘魔羅經》，四卷，宋元嘉中，求那跋陀羅譯。《大正藏》編入「阿含部」，是很不妥當的。

9.《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，二卷，宋元嘉十三年（西元四三六），求那跋陀羅初譯。唐神龍二年到先天二年間（西元七〇六——七一三），菩提流志（Bodhiruci）重譯，編為《大寶積經》第四十八〈勝鬘夫人會〉。

10《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，宋元嘉二十年（西元四四三），求那跋陀羅初譯。異譯有二本：一、元魏菩提流支（Bodhiruci）在延昌二年（西元五一三）譯，名《入楞伽經》，十卷。二、唐實叉難陀（Śik□ānanda）在長安四年（西元七〇四）譯，名《大乘入楞伽經》，七卷。魏譯與唐譯本，比宋譯本增多了序起中的「請佛」、「問答」，及末後的「偈頌」。

11《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，失譯，一卷，見《出三藏記集》的〈新集續撰失譯雜經錄〉，是道安所沒有見到的。隋《歷代三寶紀》以來，作為後漢安世高所譯，是不足信的！依所用的譯語，應是西晉以前所譯的。隋開皇十五年（西元五九五），闍那崛多（Jñānagupta）重譯，名《入法界體性經》，一卷。

12《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》，二卷，元魏景明二年（西元五〇一），曇摩流支（Dharmaruci）初譯。梁天監五年、普通元年間（西元五〇六——五二〇），僧伽婆羅（Sa□ghavarman）等再譯，名《度一切諸佛境界智嚴經》，一卷。趙宋法護（Dharmapāla）等，在大中祥符三年（西元一〇一〇）後，譯為《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》，五卷。

13《不增不減經》，一卷，元魏孝昌元年（西元五二五），菩提流支譯。

14《無上依經》，二卷，陳永定二年（西元五五八），真諦（Paramârtha）譯，有的說是梁代所譯的。《無上依經》分六品，〈校量功德品〉第一，與失譯的《未曾有經》，唐玄奘譯的《甚希有經》，是同本異譯。

15《勝天王般若波羅蜜經》，七卷，陳天嘉六年（西元五六五），月婆首那（Upaśūnya）譯。唐顯慶五年、龍朔三年間（西元六六〇——六六三），唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經．第六分》，八卷（當《大般若波羅蜜多經》五六六——五七三卷），就是《勝天王般若經》的再譯。本經是《寶雲經》、《無上依經》等纂集所成的。

16《大乘密嚴經》，三卷，唐永隆、垂拱元年間（西元六八〇——六八五），地婆訶羅（Divākara）譯。唐永泰元年（西元七六五），不空（Amoghavajra）再譯，也名為《大乘密嚴經》，三卷。

屬於如來藏說的論典，有：

1.《究竟一乘寶性論》，四卷，元魏正始五年（西元五〇八）來華的，勒那摩提（Ratnamati）所譯。這部論，有本頌，解釋——偈頌及長行，沒有標明造論者的名字。漢譯以外，現存有梵本與藏譯本。依中國古人的傳說，《寶性論》是堅慧（Sāramati）菩薩造的。但西藏傳說：偈頌是彌勒（Maitreya）造，釋論是無著（Asa□ga）造的。對於本論的作者，近代有不同的見解。真諦的《婆藪槃豆法師傳》說：世親（Vasubandhu）造《三寶性論》。「三寶性」就是「寶性」，所以《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，推定為堅慧造本頌，世親造釋論。

2.《佛性論》，四卷，真諦於陳代譯出。論初，破斥外道、小乘、大乘空執，立三性、三無性；以下部分，與《究竟一乘寶性論》釋，大致相合。傳為世親造，恐未必是。

3.《大乘法界無差別論》，二卷，堅意菩薩造。現存有二本：一、五言的二十四頌，分為十二義，別別解釋，這是賢首疏所依的論本。二、總舉七言的二十四頌，然後分十二義解釋。論義相同，都說是唐提雲般若所譯。然《開元釋教錄》所記，指五言頌本說。

《究竟一乘寶性論》，《佛性論》，《大乘法界無差別論》，與《無上依經》，意義都非常接近。這是西元四世紀末，論師將當時流行的如來藏經典，分為十門（或十二義）而作貫攝的論集。這還是如來藏說（沒有引用《楞伽經》），不是「如來藏緣起」說。大概與《寶性論》同時，傳出了《楞伽經》，立「如來藏藏識」（tathāgatagarbha-ālayavijñāna），如來藏與藏識合流，於是又有《大乘起信論》那樣的論典。《起信論》與《楞嚴經》，有「疑偽」的傳說，所以不加論列。

第三節 如來藏的名稱與意義

如來藏（tathāgata-garbha）說，是「後期大乘」（經）的主流，經「初期大乘」的演化而來。「佛法」而演化為「大乘佛法」，根本的原因，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。佛功德——如來光明智慧莊嚴與淨土莊嚴，菩薩的自利行與利他行，都在這一願求下開展出來。十方一切佛的功德莊嚴——理想中的佛陀，從菩薩行的實踐中實現出來，就是成佛。「初期大乘」中，廣說十方佛與十方淨土，一切法本來不生，無量數大劫修菩薩行，向普遍、廣大、悠久、甚深而無限的展延。這樣的佛陀，窮深極廣，成佛是不太容易的吧！這應該是佛弟子所迫切關懷的。「佛法」，原本是直從眾生身心，引導修行而證入的。「從博返約」，「後期大乘」的如來藏說，也就以「初期大乘」所闡明的，窮深極廣的如來光明智慧莊嚴，直從眾生身心中點出。一切眾生有如來藏（或佛性），不但一切眾生可以成佛，也提貢了頓入、易成的法門；「即心是佛」，「即身成佛」等法門，由此而發展

起來。

《寶性論》說：「依如來藏有四種義，依四種義有四種名」，四名是：法身（dharmakāya）、如來（tathāgata）、聖諦（ārya-satya）、涅槃（nirvā□a）。《勝鬘夫人經》說：「如來藏者，是法界藏，是法身藏，出世間藏，性清淨藏」。從如來藏的立場，貫攝經中的不同名義，可以理解這一思想系的源流。這些不同名稱，主要是由佛而來的。如佛（buddha）、如來（tathāgata）、勝者（jina）、法身（dharma-kāya），都是佛的異名。佛的智慧，是無上菩提（anuttara-bodhi），略稱菩提；離一切雜染而得解脫的，是涅槃（nirvā□a）。菩提與涅槃，約佛的果德說。佛是大覺而圓成的，所體悟的名為法（dharma）、聖諦（ārya-satya）。「初期大乘」經中，多用法性（dharmatā）、（真）如（tathā）、法界（dharma-dhātu）、實際（bhūtako□i）等。這都是固有的名詞，到表示眾生本來有之的如來藏說興起，「胎藏」、「界藏」、「攝藏」的意義重要起來，成立新的名詞。如 garbha 是胎藏的藏：如來藏（tathāgata-garbha），佛藏（buddha-garbha），正覺藏（sa□bodhi-garbha），勝者藏（jina-garbha），法界藏（dharma-dhātu-garbha），出世間藏（lokôttara-garbha），性清淨藏（prak□ti-pariśuddha-garbha）等，都是胎藏的藏。如來藏九種譬喻中，有貧女懷妊輪王喻，是胎藏的根本意義：與種姓（gotra）說有關。如 dhātu 是界藏的藏：佛界（buddha-dhātu），如來界（tathāgata-dhātu），法界（dharma-dhātu），涅槃界（nirvā□a-dhātu），眾生界（sattva-dhātu），都依界藏得名。dhātu，一般譯為界，如六界、十八界等，是最常見的名詞。《阿毘達磨俱舍論》卷一(大正二九．五上)說：

「法種族義，是界義，如一山中，有多銅鐵金銀等族，說名多界」。

界有多種意義，如山中的銅鐵金銀等族，是其中的一義，就是地下的礦藏。如來藏的九種譬喻中，有地有珍寶藏喻，就是界藏的譬喻。如《攝大乘論本》的「金土藏」喻，也是本有金而不見，經冶鍊而才顯現出來的。界，或譯為性，如法界或譯為法性，如來界或譯為如來性。胎藏與界藏，是不同

的，但在已經有了而還沒有顯現的意義上，胎藏與界藏相通，古代的譯者，每互相通譯。如《寶性論》的「僧次無礙性」，「皆實有佛性」，「性」在梵文中，都是胎藏（garbha）。反之，如來界也有譯作如來藏的。這可見胎藏與界藏，在如來藏說的經論裡，意義相通。又如佛性一詞，是中國佛教最熟悉的。從《寶性論》的梵語看來，漢譯為佛性，或是佛藏（buddha-garbha），或是佛界（buddha-dhātu），所以佛性也不外乎胎藏與界藏。kośa，是攝藏，也就是俱舍。在《寶性論》中，都用作煩惱所藏，覆藏真實的意義。然《華嚴經．十地品》的法雲地中，說到「如來藏解脫」，「法性藏解脫」，如來藏的原語，是「如來俱舍」。又《大日經疏》釋法界藏，「梵音云俱舍」。俱舍——攝藏，似乎也與胎藏、界藏相通。不過在如來藏思想中，通俗的胎藏說，是更重要的！

如來藏是「後期大乘」的術語，而如來與藏，卻是印度世俗固有的文字，在如來藏說成立以前，如來與藏又是什麼意義呢？如來，音譯為多陀阿伽陀（tathāgata），在佛教中，是佛的德號。在佛經中，世尊的德號，廣說有十號：如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛。適中的有三號：如來，應供，正遍知。簡要的，就稱為如來。如來的意義，經論中解說極多，如《大智度論》卷二(大正二五．七一中)說：

「云何名多陀阿伽陀？如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛如是來，更不去後有中：是故名多陀阿伽陀」。

多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」。「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。「如」是平等不二的實相，佛就是如如的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就（來）。如來為十號的最前者，佛為最後者，如來與佛，一般也可以通用。如

釋迦佛（Śākya）即釋迦如來，然燈佛（Dīpa□kara）即然燈如來；如來界即佛界，如來藏即佛藏。如來與佛，是世尊德號中最一般的。

作為世尊德號的「如來」，並非佛教特有的術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。世俗一般及宗教學者，對如來是怎樣解說的呢？如《大智度論》卷五五(大正二五．四五四中——下)說：

「或以佛名名為如來，或以眾生名字名為如來。如先世來，後世亦如是去，是亦名如來，亦名如去，如十四置難中說。……佛名如來者，……從如中來，故名如來」。

如來，在佛教中是佛的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的（「乘如實道來」）。在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」。換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我（ātman）。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。「十四置難」，是釋尊時代，一般宗教界所歡喜論究的十四個問題。這些難問，釋尊一概置而不答，以不加答覆來答覆他們。「十四置難」中，就有如去，如不去，如亦去亦不去，如非去非不去——四問。十四置難，即十四無記，在《阿含經》中，是一再見到的。《大智度論》這樣說：

1.「何等十四難？……死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去（後世），死後亦非有神去亦非無神去後世」。

2.「有死後如去，有死後不如去，有死後如去不如去，有死後亦不如去亦不不如去」。

3.如佛問先尼梵志：「汝見是色如去不？答言：不也。受、想、行、識如去不？答言：不也。色中如去不？答言：不也。受、想、行、識中如去不？答言：不也。離色如去不？答言：不也。離受、想、行、識如去不？答言：不也。汝更見無色、無受、想、行、識如去者不？答言：不也。……梵志

本總相為我，佛今一一別問，以是故答佛言不也」。

比對前二則，有沒有「神去」，就是有沒有「如去」。「神」是「我」的舊譯。佛與先尼（Śre□ika）梵志的問答，出於《阿含經》；《般若經》引佛與先尼梵志的問答，來說明大乘深義。經上問色如與受、想、行、識如的去不去，而龍樹（Nāgārjuna）解說為：「梵志本總相為我，佛今一一別問」，可見所問的「如」就是我；「如去」（約從前生來今生，可名「如來」）就是神我的來去。

「如來」一詞所有的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別。身心和合而有的眾生，是世間的現實。釋尊時代的印度，對於眾生的生命延續，從前生來今生，從今生去後世，已經是極大多數人的共同信仰。眾生的前後延續，生來死去，總覺得有什麼在來來去去，也就叫做「如來」或「如去」。到了宗教學者，要深一層的認識那生來死去的生命自體，也就是到底什麼是生命自體，印度宗教界，對生來死去的「我」，推論出多種不同的見解。但有的世俗學者，找不到什麼自我實體，因而懷疑死後去後世，而否定了生死的延續。於是「如去後世」，「如不去後世」等四個問題，經常被提出而論究起來。釋尊開示的佛法，是「無我」論，沒有自我實體，而在緣起（pratītya-samutpāda）的原理上，成立生死的延續，這與神教是根本不同的。在釋尊的正覺中，沒有神教所說的「我」——「如」，沒有如如不變而隨緣來去的，所以釋尊對他們提出的問題，一向是不加理會。然在隨順世俗的語言中，也可以說我去，也可以說如來。因為眾生的死生延續，是世俗的事實。在佛教自身，也有「如來」，也是人、天那樣有人格的，但給以新的解說。如來是「從如中來」，「從如實來」，是真如的圓滿體現者，如實道的成就者，也就是究竟圓滿的大聖者。世俗一般的如來，佛法所說的如來，是根本不同的。然在佛教普及大眾化的過程中，同一名詞而有不同意義的如來，可能會不自覺的融混不分，而不免有世俗神教化的傾向。我覺得，探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭

示出來。

garbha 是胎藏。印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在《梨俱吠陀》的創造讚歌中，就有創造神「生主」（prajāpati）的「金胎」（hira□ya-garbha）說。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

卷002

第二章 如來藏思想探源

第一節 如來與法身

如來藏（tathāgata-garbha）是 tathāgata 與 garbha 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來。所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！不過自釋尊入滅以來，佛法在長期的發展中，有意無意的，足以啟發如來藏思想的，真可說頭緒紛繁，這裡只能就重要的幾點，分別的加以探究。

如來藏說，是以如來（佛）為重要主題的。在佛教界，如來是釋迦（Śākya）等一切佛的德號。釋尊在世時，弟子們與如來共住，聽佛說法。佛與弟子們一起往來，一起飲食，談論，如來是那麼親切！什麼是如來？這問題簡直是不成問題。不過對如來的崇敬、了解，由於弟子們根機利鈍的不同，觀感上可能有些差別。特別是在宗教的領域中，無論是直接或從間接得來，如來有超越一般的能力——通（adhijñā），一定是早已存在的。然無論怎樣，如來總還是人間的釋尊。如來為三寶之一，為佛法住世的重要一環。自釋尊涅槃以後，如來不再見了，由於信仰及歸依的虔誠，永恒懷念，被解說為與如來藏為同一內容的法身（dharma-kāya），漸漸的在佛教界發展起來。

一、如來入涅槃後，如來的遺體，由在家弟子供養、火化、造塔；如來的遺教，由出家弟子結集。大眾感覺到如來的肉身已過去而不可再見了，好在傳誦在弟子間的法（dharma）與律（vinaya）還在，如《增壹阿含經．序品》說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。」如來在世，以法、律利益眾生。法與律長在人間，如依法、律修行，也就是見佛的法身了。

二、上座部（Sthavira）一分，如說一切有部（Sarvāstivāda）所說，代表了現實的、理性的立場。我們所歸依的佛是什麼？《阿毘達磨發智論》卷二(大正二六．九二四下)說：

「若法實有、現有，想、等想，施設言說，名為佛陀，歸依彼所有無學成菩提法」。

佛，不是因三十二相而名為佛的，由於有能成佛菩提無學法，所以名為佛。《發智》的釋論——《大毘婆沙論》說：「今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依；所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身」。有漏色身與無漏菩提法，《雜心論》也稱為色身與法身。佛的實體，是「無學成菩提法」——法身；色身只是佛菩提的所依身，是有漏的，不是所歸敬的對象。《俱舍論》以為：依色身而能成佛，所以色身也應該是所歸依的佛。這近於經部（Sūtravādin）本師矩摩邏多（Kumāralāta），「佛有漏無漏法，皆是佛

體」的主張。但佛涅槃後，色身已滅盡了，還能成為歸依處嗎？能成佛菩提的無學無漏法，就是如來所有的無漏五聚（或寫作蘊）——戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身。五無漏聚雖通於阿羅漢（arhat），佛是究竟圓滿的。經上說：舍利弗（Śāriputra）阿羅漢的無漏五聚，並不因涅槃而消滅，那麼佛的五無漏聚——「五分法身」，當然也「法身不滅」了。「白法所成身」，名為法身，約無學無漏的功德法說。

三、如來已經涅槃了，儘管信仰歸依，而不能見佛，這是多麼令人失望的事！要求見佛的宗教情操，是可以理解出來的。如《中論》卷四(大正三〇．三四下)說：

「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」。

《佛藏經》引經說：「若人見法，是為見我（佛）」。見緣起就能見法，見法就是見佛，是引經的。現存的《中阿含經》說：「見緣起便見法，若見法便見緣起」；《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。釋迦佛，七佛，都是觀緣起（pratītya-samutpāda）而成佛的，那麼佛弟子如能觀緣起而證入，不是與佛同證，而見佛之所以為佛嗎？《義足經》說：佛從三道寶階，從天來到人間，弟子們都來見佛。「一比丘」想起了佛的教說，觀緣起無常、苦、空、無我，悟入了初果。那時，蓮華色（Utpalavar□ā）比丘尼，搶著在前禮佛。《大智度論》卷一一(大正二五．一三七上)說：

「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。

觀空無我法，也就是禮佛，如《增壹阿含經》所說。須菩提（Sudhūti）觀緣起空無我而證入，就是見佛。禪者稱悟入為「與佛心心相印」，「與佛一鼻孔出氣」，是與「見法即見佛」的理念相契合的。如《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正一二．一一一二中)說：

「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。

佛將入涅槃，弟子們懊惱悵惘，覺得失去了依止的大師，所以佛這樣的開示大眾。只要佛弟子能如法修行，那麼佛的法身，就常在人間而不滅。因為有如法的修行者，就有如法的證見者，就有「見法即見佛」的。法身呈現於弟子的智證中，即是「法身常在而不滅」（如沒有修證的，法身就不在人間了）。這一充滿策勵與希望的教授，勉大眾如法修行，比後代的法身常住說，似乎有意義得多！

上來三說，一是教（法義）法身；二是功德法身；三是理法身。在少數出家人中，依法而受持，修行，體悟，達成了法身尚在的滿足。但對僧團內的青年初學，社會的一般信眾，懷念如來的內心依賴感，是不容易滿足的。原因是：生身與法身的對立，法身限於無漏功德及體悟的諦理，否定色身是所歸依的佛。《瑜伽師地論》引「體義伽陀」說：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我（佛）」；這就是《金剛經》所說，「若以色見我」頌。沒有色聲相好的法身如來，在一般人來說，缺乏具體的人格性；一般人心目中的如來，是人那樣的（釋尊本來是這樣的），所以上座部（除一部分分別論者）為主的法身如來觀，不容易成為一般人的信仰。

大眾部（Mahāsā□ghika）系的如來觀，也在發達起來，那是信仰的、理想的如來觀。大眾部的信念是：

1.「大眾部……諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

2.「如大眾部，彼作是說：經言：如來生在世間，長在世間，若行若住，不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏」。

3.「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法」。

說一切有部等，立父母所生的色身與法身，以為如來的色身是有漏的。大眾部以為：如來的色身，身中的一切，都是出世的，無漏的，大眾部的如來觀，顯然是超越常情的！如《摩訶僧祇律》卷三一(大正二二．四八一上)說：

「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥！使來世眾生，開視法明，病者受藥，施者

得福」。

如來有病，由耆舊——耆婆（Jīvaka）處方服藥，是諸部廣律一致的，但《僧祇律》以為：如來實際是不用服藥的，為未來的病比丘著想，所以才方便的服藥。這是說：如來生身是無病的，不會患病的。依此推論，如來的飲食、睡眠、大小便利等，當然都不會有的。屬於大眾部末派的《增壹阿含經》，就這樣說：

「如來身者，清淨無穢，受諸天氣」。

「清淨無穢」，「受諸天氣」，是說如來生身，沒有便利等污穢，不受人間的飲食。所以，似乎有飲食、便利，其實都是方便示現，實際上如來身，並不是這樣的。如來身出世無漏的信念發展起來，如《異部宗輪論》(大正四九．一五中——下)說：

「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。.....一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，是大眾部等如來觀的根本信念。「轉法輪」等三句，表示如來說法的不可思議。「如來色身實無邊際」以下，從多方面表示如來的究竟圓滿。「壽量無邊際」，是盡未來際，直到永遠的永遠；如來是恒有的，常住的。「色身無邊際」，是身體的無所不在；色身的相好莊嚴，是無窮無盡的。「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是心智的無所不知；不但無所不知，而且還是念念無所不知。「威力無邊」，是能力的無所不能。如來身是無所不在，無所不知，無所不能，而又是永恒常在的，這是究竟圓滿的真實的如來。無漏的出世的如來身，從人間身中顯出，是人、天那樣有色相的。《法華經》說：「微妙淨法身，具相三十二」，就是這樣的法身。在初期大乘經中，人間生身與法身，起初是沒有嚴密分別的，後來才分別為法身與化身（後來更分別三身、四身等）

。法身或法性身，是色相莊嚴的。方便示現的如來雖涅槃了，而如來並沒有涅槃，是真實存在的；無時無處，不在應機而利益眾生。

「初期大乘」經所說的如來身，深受大眾部的影響。但起初，注意到人間成佛，涅槃的事實，所以多數大乘經，說如來壽命多少劫，然後入涅槃，沒有說「壽量無邊際」。大眾部系的如來觀，在大乘經中，通過了甚深法性的體現。在對於如來的正觀，如《阿閦佛國經》說：「如仁者上向見（虛）空，觀阿閦佛及諸弟子等，并其佛剎當如是」。《摩訶般若波羅蜜經》說：「若法自性無，是為無所有。何以故？無憶故是為念佛」。《金剛般若經》說：「若見諸相非相，則見如來」。《如幻三昧經》說：「察於如來如虛空界，……如來如虛空，虛空、如來則無二矣」。《諸佛要集經》說：「如來至真不可得見，……如來何在而欲見耶」？「諸如來等則為法身，無有色像，佛身無漏。……無像無見，不可捉持，（如）欲覩虛空而不可見」。《文殊般若經》說：「不生不滅，不來不去，非名非相，是名為佛」。《思益經》說：「不以色見佛，不以受、想、行、識見佛，是名歸依佛」。《維摩詰所說經》說：佛「不可以一切言說分別顯示」。《般若》及有關文殊（Mañjuśrī）的經典，念佛、見佛，著重於超越色相、有無的勝義（如、法界等），如《諸佛要集經》卷上(大正一七．七六二下)說：

「無形而現形，亦不住於色，欲以開化眾（生），現（色）身而有（所）教（化）。佛者無色會，亦不著有為，皆度一切數，導師故現身」。

佛沒有色像，為眾生而現色像，色相莊嚴是示現的，不可以色、聲等相去擬想如來。這是「法身無色」說，從「真空觀」來，是上座部（說一切有部等）色相非佛，功德、法性為法身的大乘化。

《般舟三昧經》的念佛、見佛，佛是具足色相莊嚴的。見佛而了解為「唯心所現」，然後悟入空性。這一思想，充分發達而表顯於《華嚴經》。色相莊嚴與法界不二，佛超越一切，惟有虛空勉強的可以作為譬喻，然到底著重於從色相莊嚴的無盡無礙，去表現如來的究竟圓滿。這是「法身有相」說，從「假相（勝解）觀」來，更近於大眾部「色身無邊際」的佛身。在如來

藏說中，法身為如來藏的同義詞，色相莊嚴，是與《華嚴經》的如來相近的。

第二節 如來與界

如來界（tathāgata-dhātu），是如來與界的結合詞。在如來藏（tathāgata-garbha）說成立以前，「初期大乘」經中，已有如來界一詞；而「原始佛教」中，「界」是極重要的術語。在佛法的發展中，界是怎樣的成立如來界，又進而與如來藏合流呢？這是非常有意義而值得探究的！在原始結集中，界與界相應而組成一類——〈界相應〉（dhātu-samprayukta）。〈界相應〉中，十八界、七界、六界等，數量是很多的。《中阿含經》有《多界經》，共立六十二界，是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的。南傳《中部》立四十一界，是銅鍱部（Tāmraśāḍīya）所傳的。趙宋法賢的異譯本，名《四品法門經》，立五十六界。在早期的經典中，界是重於「多界」——種種界的。如《雜阿含經》說：「當知諸界，其數無量」，界是無量無數的。界的重要意義，一、「眾生常與界俱，與界和合」。如善心與善界俱，不善心與不善界俱；如善行者與善行者共俱，惡行者與惡行者共俱。眾生與界和合，如「膠漆得其素，火得風熾然，珂乳則同色；眾生與界俱，相似共和合，增長亦復然」。界不是現行心，也不是眾生，而是與（心）眾生相對應、相和合，而助增勢力的。二、「緣種種界，生種種觸」等，界是十八界。言說，見，想，思，欲，願，士夫，所作，施設，建立，部分，顯示，受生，這都是緣（根、境、識）界而生起的。三、眾生生死流轉，都緣界而起；出離方面，解脫界——「斷界、無欲界、滅界」，是修止觀而得的。光界……滅界——七界，是正受（三摩跋提）所得的。從上來所說，界的含義，是相當複雜的！《瑜伽師地論》說：「因義、……本性義，……是界義」。界（dhātu），從 dha 而來，有「根基」、「成素」的意義。構成事物的元素，對成果說，是「因義」；約自體說，是「不失自性」的本質、質素（性）。界是種種不同的，所以《俱舍論》說：「有說：界聲表種類義」。如地是堅性，水是溼性，立為「地界」、「水界」。對他，是不同的別類（別性）；對同一性的，是共同的通類（通性）。不過遍通一切的大通性（界），在原始的教典中，似乎還沒有說到。界有「性」義，「類」義，「因」義，但

因是依止因，如「無明緣行」，「根境識緣觸」，與後代的種子因不合。

法界（dharma-dhātu），《雜阿含經》已經說到了。在十八界中，與意根界、意識界相關的，是法界。依古人解說，法界的內涵極廣，十七界以外的，都屬於法界。如約意識能知一切法來說，一切法都可以攝屬法界。《中阿含經》說：舍利弗（Śāriputra）自己說：世尊如在一日一夜到七日七夜中，以異文異句而問同一意義，我也能夠在一日一夜到七日七夜中，以異文異句來解答同一意義。佛讚歎舍利弗，的確能這樣的回答，因為「舍梨子比丘深達法界故」。舍利弗的「深達法界」，就是大智的「深入法界」，法界是什麼意義呢？佛為比丘說緣起法（pratītya-samutpāda, pa□icca-samuppāda），說到了法界。這一段文，與大乘深法性有深切的關係，引有關的不同譯文如下：

1.《雜阿含經》：「若佛出世，若未出世，此（緣起）法常住，法住、法界。……此等諸法，法住、法空（？）、法如、法爾，法不離如、法不異如，審諦、真實、不顛倒。」

2.《舍利弗阿毘曇論》：「若諸佛出世，若不出世，法住，法界（？），住彼法界。……若如此法，如爾非不如爾，不異不異物，常法，實法，法住，法定：如是緣，是名緣」。

3.《阿毘達磨法蘊足論》：「若佛出世，若不出世，如是緣起，法住，法界。……此中所有法性，法定，法理，法趣；是真，是實，是諦，是如，非妄，非虛，非倒，非異：是名緣起」。

4.《阿毘達磨大毘婆沙論》：「如來出世，若不出世，法住，法性。……」。

5.《瑜伽師地論》：「……。法性……法住……法定……法如性……如性非不如性……實性……諦性……真性……無倒性非顛倒性……此緣起順次第性」。

6.《相應部》：「諸如來出世，若不出世，（法）界，法住，法定，即相依性。……如，不虛妄性，不異如性：此相依性名為緣起」。

不同譯本的《緣起經》，有二節。《大毘婆沙論》僅引用前一節；《瑜伽師地論》是在解說後一節中，將解說的術語摘錄下來。從經文中，可以理解到幾點：一、《大般若經》中，作為真如的異名，（真）如（tathatā），法性（dharmatā），法住（dharma-sthititā），法定（dharma-niyāmatā），法界（dharma-dhātu），不虛妄性（avitathatā），不異如性（anayatathatā）等，都可以從上引經文中發現。在大乘法中，真如、法界等是極重要的術語，都見於《緣起經》，這實在是理解從聲聞佛法，而演化為大乘佛法的關鍵性經典。二、法住，梵語 dharmasthititā，巴利語作 dhamma□□hitatā。梵語的 dharma-niyāmatā，巴利語作 dhamma-niyāmatā，玄奘是譯作「法定」的，近人或譯為「法決定性」，「法確立性」。在鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯典中，有「法位」一詞。入「正性離生」（samyaktva-niyāma），或作「正性決定」。入正性決定，或譯作入正決定，羅什是譯作「入正位」的。niyāma——尼夜摩，羅什譯作「位」，所以「法位」是 dharma-niyāmatā 的別譯。依此，《雜阿含經》的「法空」，比對其他譯本，可斷定為「法定」的誤寫。三、《阿含經》說緣起法，法性、法住、法定、法界，是表示緣起法的意義。緣起「法」是佛出世也如此，不出世也如此，有常住（nitya-sthita），恒住（dhruva-sthitā）的意義，所以分別論者（Vibhajyavādin）立緣起無為。四、《相應部》但說「界」，說緣起法是相依性（idappaccayatā）；《瑜伽師地論》沒有「法界」，而說「緣起順次第性」。依因而果的次第決定性；「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」的相依性，就是緣起法的「界」性，界是相依因。五、佛依中道說法，就是緣起。依緣起而向兩方面展開：「此有故彼有，此生故彼生」，相依而起的因果次第，開示了世間生死。又從「此無故彼無，此滅故彼滅」——因滅則果滅的相依性，顯示了出世的涅槃。這兩方面，就是有為與無為；佛稱歎為緣起甚深，寂滅更甚深。佛的處中說法，是依緣起法界——相依性原理而表達出來的。六、釋尊的教說，依緣起中道而開顯，在修學上，是有先後性的：先知緣起，次得涅槃，所以說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。法住智，正知

緣起因果的安住不亂。能知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」，被摧破了，貪、瞋等「愛煩惱」，也漸漸除滅；心無所取、無所著、無所住，能契入涅槃，得解脫自在。悟入次第，部派間異說極多，這只是依《阿含經》說，略作條理而已。

「初期大乘」興起，在修證的方法上，與《阿含經》說是有些不同的。大乘直示生死與涅槃不二，說「一切法本不生」，「一切法本來寂靜」。依「原始般若」說：一切執著，一切分別想念，都與般若不相應。與分別想念相對應的語言名字，是虛妄而不可得的。所以直從「但名無實」下手，於一切無所取著，能直入一切法無生。《大品般若經》綜合了「如，法性(界)，實際」為一類。被解說為涅槃的異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一七(大正八．三四四上)說：

「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、離、寂滅、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法，是為深奧義」。

《般若經》所說的最深奧者，是重在勝義的。真如、法界與空（śūnyatā），無生（anutpattika）、寂滅（vyupaśama）、涅槃（nirvā□a），是同一內容的不同說明，可見《般若經》是以真如、法界等表示涅槃的，而這也就是一切法性。如、法界、實際，在般若法門的發展中，更類集為十名或十二名；而另一開展，與文殊師利（Mañjuśrī）有關的經典，除了引用如、法界、實際外，特別重視「法界」，並說到了種種界。如晉竺法護所譯的《文殊師利現寶藏經》說：「人種(眾生界)，法界，虛空界，而無有二」。經末的「法界不壞頌」也說：我種，法界，人士(眾生)，慧壇，法界，塵勞，（虛）空種等一切平等。經中所說的種，壇，界，依異譯《大方廣寶篋經》，都是「界」的異譯。梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）的《文殊師利所說般若波羅蜜經》，說到：眾生界，如來界，佛界，涅槃界；法界，無相，般若波羅蜜界，無生無滅界，不思議界，如來界，我界——平等不二。《文殊般若經》的傳出遲一些，如來藏說習見的名詞，如如來界（tathāgata-dhātu），佛界（buddha-dhātu），我界（ātma-dhātu），都出現了。然《文殊師利現寶藏經》，已說到了我界，這是竺法護在泰始六

年（西元二七〇）譯出的。與文殊有關的經典，所說的法界，也有「我」的意義，這留在下一節去說。這裡所要說的，文殊經典所說的法界，著重在「一切法入於法界，一切法不出於法界」，如《入法界體性經》(大正一二．二三四下)說：

「文殊師利！我不見法界有其分數。我於法界中，不見此是凡夫法，此是阿羅漢法、辟支佛法，及諸佛法。其法界無有勝(特殊)異(差別)，亦無壞(變異)亂。文殊師利！譬如恒河，若閻摩那，若可羅跋提河，如是等大河入於大海，其水不可別異。如是文殊師利！如是種種名字諸法，入於法界中無有名字差別。文殊師利！譬如種種諸穀聚中，不可說別，是法界中亦無別名：有此、有彼，是染、是淨，凡夫、聖人及諸佛法，如是名字不可示現」。

《入法界體性經》，是隋（西元五九五）闍那崛多（Jñānagupta）所譯，譯出的時代很遲，但本經的初譯——《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，如譯法界為「法身」，與後漢支婁迦讖（Lokarak□a）的《阿闍世王經》相同，至少這是西晉時代的譯品。《問法身經》中，也說到了四河入海與穀聚的比喻。竺法護（西元二六六）的另一譯品，《須真天子經》也說：「萬川四流，各自有名，盡歸于海，合為一味。所以者何？無有異故也。如是天子！不曉了法界者，便呼有異，曉了法界者，便見而無異也。……總合聚一切諸法故」。法界的獨到意義，在大海與穀聚的比喻中，可以理解出來。法界是一切法普遍的絕對真理，古人稱之為「一大總相法門」。在法界中，一切法都無二無別，沒有數量的多少，也沒有質量的高下與勝劣。本來，《般若經》所說真如、法界等，都是同一內容，（真）如也是一切法的本性，無差別、變異，與法界沒有什麼不同。不過，《般若經》重於真如，重在於一切法中，顯無差別——如性。如，不即一切法，不離一切法，所以真如無差別中，可說一一法的如性，這是重於向上體悟的。法界當然也含有這樣的意義，但傾向於「大一」，有從法界來了達一切法的意思。如《須真天子經》卷四(大正一五．一一一上)說：

「譬若天子！於無色像悉見諸色，是色亦無，等如虛空也。如是天子！於法界為甚清淨而無瑕穢。如明鏡見其面像，菩薩悉見一切諸法，如是諸法

及與法界，等淨如空」。

經文舉了兩個比喻：如虛空中現色像，如明鏡中見面像。如像是明鏡所影現的，不離明鏡，並沒有像的實體可得。明鏡是明淨的，像也是明淨的，沒有穢染，平等平等。明鏡如法界，像如一切法。又如色像在無色像的虛空中顯現，色像沒有實體，與虛空是沒有差別的。虛空如法界，色像如一切法。在這兩個比喻中，表示了一切法在法界中不可得，又表示了依法界而現諸法的意義，界是「依」義，也是「性」義。從「大一」來說法法平等，《般若經》的如性，是沒有這樣說的。如虛空，如像，是《般若經》常用的譬喻，但比喻一切法無所有、不可得，而不是表示虛空與明鏡為依的。文殊法門顯然有了「假必依實」（超越的實理）的意境，向「妙有」（中國佛學的術語）而演進！

《雜阿含經》說：「眾生界無數無量」。在《相應部》中，眾生界（sattva-dhātu）作 pā□a，是生類的意思。《雜阿含經》的眾生界，也不外乎是眾生類。然在大乘經，尤其是與文殊有關的經典，眾生界與我界（ātma-dhātu），都流行起來。眾生界，原意只是眾生類。虛空界（ākāsa-dhātu）就是空間，《阿含經》的六界之一。眾生是六界和合所成的，所以界是構成的因素。《般若經》常用虛空界作譬喻，比喻無數、無量、無所有等。《般若經》的虛空界喻：是世俗所共知而作譬喻的，起初並不含高深的意義。眾生與我，都是神我的異名，現在都稱之為「界」，與法界、虛空界無二無別。法界已含有深義，如上文所說。經中的眾生界與我界，決不是世俗的假名我，而已存有深義。「界」，已被作為形而上的真理的別名。在「界」的意義中，一切是無二無別的，於是法界與眾生界，眾生界與如來界……，都無二無別，有超越名相的特性。

如來界，與如來的舍利（śarīra）有關。唐玄奘所譯的《甚希有經》，與失譯的《未曾有經》，是同本異譯。經文讚歎為如來舍利造塔（stūpa）的功德，即使「佛馱都如芥子許」，也是功德不可思議。真諦（Paramârtha）所譯的《無上依經》，二卷，分七品。〈校量功德品第一〉，就是《甚希有經》的異譯。第二品以下，是〈如來界品〉，〈菩提品〉，

〈如來功德品〉，〈如來事品〉。這四品的內容，是如來藏法門。如來藏法門，與讚歎如來舍利功德，怎麼會聯結在一起？佛舍利，是如來的遺體。造塔供養的如來舍利，是荼毘（jhāpati）以後所留下來的，粒形的舍利。如來舍利，也名為佛馱都（buddha-dhātu），如來馱都（tathāgata-dhātu），就是佛界與如來界，或譯作佛性與如來性，這是部派佛教熟習的名詞。如來舍利與如來藏的或名如來界，名稱竟完全相同！一向流傳於佛教界的「如來馱都」——如來界，對或名如來界的如來藏說，不能說沒有關係的。

古代的造塔供養舍利，與念佛有關。佛弟子崇敬懷念如來，歸依如來，而佛涅槃以後，缺乏崇敬的具體對象，適應一般人的需要，所以崇敬如來的舍利。如來舍利，是如來遺體的一分，所以佛舍利名佛馱都，「界」是「性」的意義。古人恭敬供養舍利，依舍利而直覺的想見如來，如親見如來一樣。供養舍利，不止是形式的禮敬，虔信而懷念於佛的，可能有深一層的意義。還有，荼毘留下來的如來舍利，只是遺體物質，然在佛教的傳說中，不論是南傳、北傳、印度、中國，舍利有放光、動地等瑞應。在一般信眾的心目中，舍利是充滿神秘性的。舍利的神妙，與信仰中的如來，在宗教的意境中，是可能合一的。開塔（見舍利而）見佛，就是這一宗教事實的說明。如《妙法蓮華經》卷四(大正九．三三中——下)說：

「釋迦牟尼佛以右指開七寶塔戶，出大音聲，如却關鑰，開大城門。即時一切眾會，皆見多寶如來，於寶塔中坐師子座，全身不散，如入禪定。……多寶佛於寶塔中，分半座與釋迦牟尼佛，而作是言」。

多寶（Prabhūtaratna）佛是過去佛，已經涅槃了。「如入禪定」的「全身不散」，是全身舍利。供養在七寶塔中的，是全身舍利——如來界，而開塔所見的就是多寶如來。有分座的動作，有說話的聲音，經文暗示了如來常住，不般涅槃的深義。但從大眾所見來說，開塔見佛，就是依佛舍利——如來界而現見如來。又唐譯《大方廣佛華嚴經》卷六八(大正一〇．三六六上——中)說：

「南方有城，名善度。中有居士，名鞞瑟胝羅，彼常供養栴檀座佛塔」。

「居士告言：善男子！我得菩薩解脫，名不般涅槃際。……我開栴檀座如來塔門時，得三昧，名佛種無盡。……我入此三昧，隨其次第，見此世界一切諸佛」。

鞞瑟胝羅（Ve□□hila）供養的佛塔，當然是舍利塔。開塔、得三昧見佛，與觀佛相好、得三昧見佛一樣。當大乘興起，觀佛像相好而見佛的法門流行，也該有念佛舍利（早期的供養舍利，與後來的供養佛像，意義完全一樣）而見佛的，鞞瑟胝羅居士，就是實例。從舍利（如來界）而現見如來，與從如來藏（界）而顯出如來，思想是一脈相通的，都以「不般涅槃」的理念為前提。如來界（藏）說的興起，與如來舍利有關，《無上依經》的結合，是不無理由的！

第三節 如來與我

如來（tathāgata）的世俗解說，釋尊時代已經是神我（ātman）別名，所以在佛法流行中，如來而被作為神我型去解說，是非常可能的。如來界（tathāgata-dhātu）、如來藏（tathāgata-garbha）與如來有關，而如來與神我有關，所以討論有神我色彩的如來藏說，應注意佛教界對於「我」的意見！

釋尊的一代教法，以緣起（pratītya-samutpāda）、無我（nirātman）為宗要，雖然在某些大乘經中，「無我」已被巧妙的譬喻，而判為方便說了！如尊重史實，那麼釋尊的無我說，正是針對當時印度宗教的「我」，否定神我而樹立源本於正覺的正法（saddharma）。印度古代的宗教文化，經《吠陀》（Veda）、《梵書》（Brāhma□a）而大成。到了《奧義書》（Upani□ad）時期，梵（brahman）為最高原理，為萬有的本體，一切由梵而化出。梵的神格化，就是梵天；梵天自稱是常住不變，創造世界以及人類。在當時，人在世間的意義，生與死，生死流轉與解脫，受到神學的重視，「我」也就成為重要的問題。我，只是常識中的自己，但在神學的要求中，尋求真正的自我，終於成立「梵我一如」說。梵是萬有的實體，我是個人生命的主體；我就是梵，在梵而成為眾生（sattva）時，我就是眾生的生命當體。

論性質，我與梵是同一的。這樣的我，是神學的產物。當時的宗教界，以為「自我」的證知，為解脫生死的關要；解脫就是自我的脫離流轉，復歸於梵，與梵合一。我與梵同體，據一般的意見，我（與梵）是常住不變的，喜樂的，知的。釋尊面對這印度宗教的主流（及其他形形式式的「我」），依正覺的證知，展開以「無我」為關鍵的佛法。

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。依釋尊的正觀，種種的「我」說，不外乎「命異身異」，「命即是身」的二根本見。身（kāya）是身心和合的自身，命（jīva）是我的別名。「命異身異」，以為我與身心不同，我是身心以外的另一實體。身體死了，身外的我還是存在的，流轉於生死中，這是常見（śāśvata-d□□□i）。「命即是身」，以為我不離身心，身死而我也就沒有了，這是近於唯物論的，是斷見（uccheda-d□□□i）。遺除我執，如《雜阿含經》卷一(大正二．六中)說：

「彼一切色（受、想、行）……彼一切識，不是我，不異我，不相在，是名如實知」。

釋尊以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊，或六處，六界的總和。所以經中依色等五蘊，而一一的加以觀察。一、無論是色……是識，都不能說是我，這就否定了「命即是身」的「即蘊計我」。二、也不是離五蘊而可說有我——「不異我」，這就否定了「命異身異」的「離蘊計我」。三、也不可能「相在」，相在是（以為身與我不同，而又）執色等蘊（藏）在我中，或我（藏）在色等蘊中。色等不在我中，我不在色等中，所以說「相在」也是不能成立的。色等蘊為什麼不是我呢？其理由如《雜阿含經》卷一(大正二．二上)說：

「比丘！色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實正觀」（受、想、行、識，也是這樣）。

色、受、想、行、識——我們的身心，所以什麼都不是我，原因為「無常故苦，苦故非我」。一切是生滅變易法，不是常恒的。沒有常恒的，一切終歸於變壞，不安定，不徹底，所以是苦的。是無常，是苦，就不能說是我。因為神學所說的我，是常住的，喜樂的；常樂的所以是我，我是自由（主宰）的意思。釋尊依現實身心去觀察，以「無常故苦，苦故非我」，否定了色等是我。印度的神教，以為唯有證知自我，才能解脫。依佛法說，「我」，無論是眾生的自我直覺，或宗教家的神秘真我，都出於同一的迷謬根源，正是生死根本。唯有徹底的無我觀，體見正理，才能得到解脫。所以「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」，成為佛法的「三法印」。是佛法與非佛法，了義或不了義，都依此為準繩而得到決定。

色等法無常故苦，苦故非我，所以色等都不能是我，那為什麼不能離色等而別立真我的存在呢？《雜阿含經》卷二(大正二．一一中)說：

「諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我」。

印度的婆羅門，是傳統的宗教。如《奧義書》等所代表的。沙門（śrama□a）是東方新起的宗教，如耆那教（Niga□□ha）等。傳統的、新起的宗教，都是主張有神我的。他們所計著的我，雖多少不同，而都是依於現實身心——五受陰（新譯作「五取蘊」）而起執著的。如離去五取蘊，那怎麼會知道有我呢！如《奧義書》所說，我是常的，樂的，知的。喜樂是受蘊，知是識蘊，依於現實的受與識，而推論想像為微妙的，神秘的「樂」與「知」。如離開現實的五蘊，那裡會有樂與知的概念？所以，不可以為五蘊不是我，而想像為並非沒有我，可能還有「我」的存在！觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。還有，無我的實踐意義，由於我不可得而遣除我見——一切煩惱的根源。印度宗教界，如耆那教、數論（Sā□khya）等，也說到了無我無私，以為應遣除私我的妄執，自我才能得解脫，這仍舊是有我的。在佛法中，不但五蘊無

我，即使證入正法，也還是無我——「不復見我，唯見正法」。體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的最大區別。如形容「正法」而人格化的，那佛法也就有傾向有我論的可能。

人類感覺到自己的存在，覺得自己就是自己，一直是這樣。性格的定型，身心現象的微妙，外道就以「揚眉瞬目」，「呼吸」，「睡、醒覺」等現象，為自我存在的證明。釋尊的開示，論證五蘊「不是、不異、不相在」，「我」是一切處求都不可得的，達到了「諸法無我」的定論。早期的佛教，保持了佛教的這一正統的見地。約在西元前二、三世紀間，佛教內分化出有我論的部派，就是被稱為「附佛法外道」的犢子部（Vātsīputrīya），及再分出的部派。這是上座部（Sthavira）系的通俗派，信眾極多。以後，還有別的有我論，及類似有我論的部派出現。佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是，佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。

佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解（難以信受）的。如人類有「記憶」現象，但無常而論到徹底的剎那生滅，也就是最短的時間，還是生而即滅的。如剎那生滅——無常，那前一念所知所見的，剎那間就滅去，後念生起時，早已沒有前念了。前念與後念，異生異滅，怎麼會有記憶的可能？記憶，總要有一貫通前後的，才能保持過去的經驗到現在，而有再憶念的可能——這是「記憶」問題。當時的印度宗教界，承認前死後生，一生一生的死生相續。問題與記憶一樣，前生所造的業，早已剎那滅去，至少也隨這一身心的死亡而過去。前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？死了而又再生，前死與後生間，有什麼聯繫——這是「業報」問題。如生死繫縛的凡夫，經修證而成為聖人。凡夫的身心、煩惱雜染都過去了，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染，與現起的清淨，有什麼關聯？如凡夫過去了，聖人現前，凡聖間沒有一貫的體性，那凡夫並沒有成為聖人，何必求解脫呢——這是「縛脫」問題。這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。有了常住不變的自我，這一切問題都不成問題。然在佛法中，「諸行無常」，剎那剎那的生滅；

生滅中沒有從前到後的永恒者，無常所以無我。這樣，這些問題都不容易說明，至少不能使一般人滿意而信受。佛法越普及，一般信仰的人越多；在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。如說：

1.「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所受久相似境，何能憶知」？

「若我實無，誰能作業？誰能受果？……若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果」？

2.「實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？……若無實我，誰能造業，誰受果耶？……我若實無，誰於生死輪迴諸趣，誰復厭苦求趣涅槃」？

補特伽羅（pudgala），義譯為「數取趣」，意義為不斷的受生死者，是「我」的別名。佛教內的犢子部等，與神教的有我論，所以非有我不可，其理由是完全相同的。不過佛法是「諸行無常」論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。「常我」，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派，說轉部（Sa□krāntivādin），而這都是從說一切有部（Sarvāstivāda）分化出來的。我在《唯識學探源》、《性空學探源》，已一再的加以論述，這裡再作簡要的說明。《異部宗輪論》(大正四九．一六下)說：

「說一切有部：……有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅（sa□v□ti-pudgala）。有部以為：在世俗法中，一一有情（sattva）營為不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅，卻沒有實體的我可得。原來，說一切有部以為：一一法（色蘊等）「恒住自性」，法性是如如恒住的。依於因緣，安住未來的法

，剎那起用，入現在位；作用又剎那滅，入過去位。有三世不同，而一一法性卻始終恒住自性，沒有變異。這可說「法性恒住，作用隨緣」。依法的體性與作用來說，都沒有什麼是從前世到後世的，也就沒有移轉可說。但剎那起用時，不但有同時的「俱有」、「相應」、又能引發後後的「相續」；依五蘊的和合、相續，假名為補特伽羅，也就依假名補特伽羅，可說有生死相續，從前生到後世了。說一切有部的解說，是站在體（法性）用（作用）差別的見地；不過體與用的關係，雖不一而還是不異（沒有別法）的。了解說一切有部所說，說轉部的見解，就容易明白了。如《異部宗輪論》(大正四九．一七中)說：

「其經量部本宗同義；謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……有根邊薀、有一味薀。……執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部」。

銅鍱部（Tāmraśāīya）所傳，從說一切有部分出說轉部，又從說轉部分出說經部（Sūtravādin），也就是經量部。《異部宗輪論》是說一切有部所傳的，以為說轉與經量，是一部的別名。然從特有的教義來說，這是說轉部，與後起的經量部不合。說轉部以為：五蘊有二類，有可以移轉到後世的；有勝義——真實的補特伽羅。從說一切有部分出，而與說一切有部略有不同。所說的「有根邊薀，有一味薀」，唯識學者解說為種子與現行，是不正確的！如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一(大正二七．五五中)說：

「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情」。

二蘊說，沒有說明是什麼部派，但比對《異部宗輪論》，可斷定為說轉部的教義。根本蘊就是一味蘊，作用蘊就是根邊蘊。實際上，二蘊就是說一切有部的法體與作用的不同解說。法體「恒住自性」，有部只許說「恒住」，不能說是「常住」，然在其他部派看來，恒與常是一樣的。所以《俱舍論》曾評斥說：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」！有部的法體恒住，說轉部立為常住的根本蘊（即一味蘊）；作用起滅，立為無常的作用蘊（即根邊蘊）。二蘊「和合成一有情」，就是在常與無常的二蘊

統一中，建立勝義補特伽羅（paramârtha-pudgala）。從體用統一的見地，所以成立的補特伽羅，不是假名的，而是有真實性的我。依勝義補特伽羅，五蘊就有移轉——從前到後的可能。記憶與業報問題，也就可以解說了。《大毘婆沙論》的二蘊合為有情說，正是為了說明記憶問題。

犢子部及其支派——正量部（Sa□matīya）、法上部（Dharmottarīya）、賢胄部（Bhadrayānīya）、密林山部（Channagirika），都成立不可說我（anabhilāpya-pudgala）。犢子部從說一切有部分出，與說一切有部的論義相近，僅「若六若七與此不同」。主要的不同，就是不可說我。犢子部立「五法藏」：過去法藏，現在法藏，未來法藏，無為法藏，不可說法藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說藏，就是不可說我。如《異部宗輪論》(大正四九．一六下)說：

「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。

犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。犢子部所立的補特伽羅，分為三類，如《部執異論》(大正四九．二一下)說：

「犢子部——可住子部……攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝滅度假」。

屬於犢子部系的《三法度論》，說到「受施設、過去施設、滅施設」——三種施設。《三彌底部（正量部）論》立三種人：「依說人、度說人、滅說人」；「說者，亦名安，亦名制，立名假名」。假名，施設，說，都是prajñapti 的義譯。施設，說，與《部執異論》的「假」相合。犢子部系的不可說我，依蘊、界、處而施設的；約現在的，過去的，涅槃的，立為三種補特伽羅，都是施設假。依說一切有部、立「實法有」與「假名有」的差別，假名有是沒有自性的。「我」既依蘊、界、處施設，是假有，就沒有自性，怎麼又立有「不可說我」呢？這在說一切有部（及經部）的立場，是難以

通解的，所以《俱舍論》問他：到底是實有？是假有？犢子部的意見，如《阿毘達磨俱舍論》卷二九(大正二九．一五二下)說：

「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。……此如世間依薪立火。……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一」。

說一切有部的責問，到底是實是假，被犢子拒絕了。犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。如依薪立火那樣，火不能離薪，但火也並不是薪。這樣，我是不離蘊的，但依蘊立我、我並不等於蘊，所以別立不可說我。《智度論》說：犢子部「四大和合有眼法，如是五眾和合有人法」。如依四大成柱，柱是依四大施設的，但柱有柱的體相、作用，與四大是不同的。所以，說一切有部是「假無體」說，犢子部是「假有體」說。施設而可說有體，所以不可說我，不能以實有或假有去分判的，只能這樣說：不可說我不是有為（無常），不是無為（常），而是不可說的有。犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我，說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。犢子部立不可說我，當然用來說明記憶、業報的現象，還有執取根身的作用，如《中論》卷二(大正三〇．一三中)說：

「有論師言：先未有眼等法，應有本住，因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼、耳諸根，為因何生而得增長」。

本住（vyavasthita），指不可說我而說。依《般若燈論釋》說：「唯有婆私弗多羅(犢子)立如是義」。人在結生相續的胎中，身根等漸漸增長起來。《阿含經》說：「緣識有名色」，依識的執取而漸長。然犢子部以為：這是不可說我的力量，如不是先有「本住」——我，識是不能執取而使諸根增長的。在生死相續，根身漸長中，不可說我有生命主體的意義，與神教的神我說相近。又《阿毘達磨順正理論》卷三八(大正二九．五五六下)說：

「婆雌子部作如是言：補特伽羅是所歸佛」。

什麼是所歸依的佛？婆雌子——犢子部以為：歸依不可說我，歸依於成正覺的所依蘊而立的不可說我。佛就是「我」，是不可說與蘊是一是異的「我」。犢子部一系，在中印度、西印度一帶，非常興盛。以不可說我為佛（如來），對後期大乘的如來大我說，應有不容忽視的影響！

佛說：一切沙門、婆羅門，都是依五蘊而執我的。依五蘊（界，處）立我，說一切有部，犢子部，說轉部，都謹守這一原則。然在佛教中，還有依心立我的學派，如《成實論》卷五(大正三二．二七八下)說：

「又無我故，應心起業。以心是一，能起諸業，還自受報。心死，心生，心縛，心解（脫）；本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」。

佛法是沒有實我的，但世俗法中，一一眾生的死生、縛脫，作業受報，記憶等是有的。依「一心論者」的見解，這是一心的作用，依一心而有眾生相——死生、縛解、業報等。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一(大正二七．五五中)說：

「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作，後位能憶」。

「覺性是一」，所以能憶念，正是一心論者的見解。一心論者的「一心」，《成實論》也明說「覺性」。「一心」，不是常住心，是念念滅而又心相續的。前心與後心雖不同，而同一覺性，所以可依心而立為眾生相。依五蘊中的心來安立有情，在佛法是有理由的。依神教，「我」是造業、受報，繫縛與解脫的主體，所以「我」又名為「作者」（也有說是「受者」的）。佛法否定了神我的作受說，對於有情的染淨業報，都以心識為主來說明，如說：

1.「長夜心（為）貪欲所染，瞋恚、愚癡所染，心惱（雜染）故眾生惱，心淨故眾生淨。……譬如畫師，畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類」。

2.「心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢于轍」（為善，例）。

心、意、識是無常的，無我的，為一切法的主導者，取代了神我的地位。《雜阿含經》的緣起說，有「齊識而還」的十（或九）支說，也是這一意義。依五蘊而立有情，如集土地、人民、治權而成為國家。依心識而立有情，如以中央政府的元首，代表國家。「識緣名色，名色緣識」，心識與根身等有相依的關係，心識是不能獨存的；如國家元首有權力，治理民眾的政治，而又依賴於民眾的支持一樣。心識，取代神我而成為有情的主導者，所以有情（我）與心識，有聯合的可能性。如來藏說有「我」的特性，其後與心識相聯合，也是有其可能性的。

大乘佛教興起以前，「勝義我」，「不可說我」，已在「部派佛教」中流傳。大乘興起以後，到了西元二世紀中，修正了的神我說，也在大乘佛教界出現，如《大般若波羅蜜多經》（〈初分〉）卷四(大正五．一七中——下)說：

「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀！實有菩薩；不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行；……」。

玄奘所譯《大般若經》的〈第二分〉、〈第三分〉，經文相同。從「原始般若」以來，菩薩但有名字，《大品般若經》更廣說一切我、法皆空，而與《十萬頌般若經》相當的〈初分〉，卻說「實有菩薩」，不能不感到意外！考晉竺叔蘭於元康元年（西元二九一）所譯《放光般若經》，竺法護於太康七年（西元二八六）譯出的《光讚般若經》，姚秦鳩摩羅什於弘始五年（西元四〇三）所譯的《摩訶般若經》，與玄奘所譯的〈第二分〉、〈第三分〉相當，都沒有「實有菩薩」一句。在西元三到五世紀初，中國的古譯都沒有，而七世紀的玄奘譯卻有了。安慧（Sthiramati）《雜集論》這樣說：「如是十種分別，依般若波羅蜜多初分宣說」。「實有菩薩」等經文，唯識學派（Vijñānavādin）以為是對治十種散亂分別的。特別點明是「初分宣說」

，可見安慧的時代（西元五世紀），「實有菩薩」還只是〈初分〉所特有的，以後的〈第二分〉、〈第三分〉，也補入這一句，奘譯才與古譯不合了。

菩薩是菩提薩埵（bodhisattva）——覺有情，「實有菩薩」不等於實有「我」嗎？玄奘所譯的世親（Vasubandhu）《攝大乘論釋》卷四(大正三一．三四二下)說：

「此中無相散動（亂）者，謂此散動，即以其無為所緣相。為對治此散動故，般若波羅蜜多經言：實有菩薩。言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體，故名空體」。

依玄奘所譯來說：沒有遍計所執性（parikalpita-svabhāva）、依他起性（paratantrasvabhāva）為體的菩薩，但不是什麼都沒有，菩薩空性（śūnyatā）是實有的，這不過圓成實性（parini□panna-svabhāva）空是實有而已。然真諦所譯本說：「由說實有，顯有菩薩以真如空為體」。無性（Asvabhāva）的《釋論》也說：「謂實有空為菩薩體」。這都是說：菩薩是實有的，真如（tathatā）空是菩薩的實體。沒有世俗的菩薩實體，卻有勝義的實有菩薩，這可與如來大我比較研究。如傳為無著（Asa□ga）所造的《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇三下)說：

「清淨空無我，佛說第一我，諸佛我淨故，故佛名大我。……（釋）：第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。

說菩薩，菩薩以真如空為體。說如來，如來清淨真如也是佛的我自性。由於佛的真如——我最清淨，所以佛名為大我。所以，《般若經》的「實有菩薩」，依唯識論師的解說，菩薩真如空性，就是菩薩的「我」自性。「實有菩薩」，只是「真我」的別名。《大般若波羅蜜多經》（〈初分〉）卷五四(大正五．三〇六中)又說：

「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說」。

《般若經》在說明第六地菩薩時，說到了「佛及二乘能度五種所知海岸」。《般若經》〈第二分〉、〈第三分〉，也是這樣說。「五種所知海岸」，顯然是引用了犢子部的「五法藏」。《俱舍論》也稱「五法藏」為「五種爾燄」，爾燄（jñeya）是「所知」的音譯。然中國的古譯本——《光讚般若經》、《放光般若經》、《摩訶般若經》、《大智度論》所解釋的《二萬二千頌般若經》，都沒有說到「五種所知」，依「實有菩薩」為例來推論，這也是〈初分〉——《十萬頌般若經》所有，後來才補入〈第二分〉、〈第三分〉的。《大般若經．初分》，引用犢子部的「五法藏」。其中「不可說」，雖可解說為如、法界的別名，然在佛教界，對《大般若經》的「不可說」，不可能不聯想到犢子的「不可說」，而引起「如」就是「不可說我」的意解。從引用「不可說」（我）而論，「實有菩薩」也只是這一意義。如犢子部以為，歸依的佛，以補特伽羅為體，那菩薩也當然是補特伽羅為體，補特伽羅就是「不可說我」。西元一五〇年後，《大般若經》引用了「不可說我」，「我」在大乘中漸漸的被接受融會了！

鳩摩羅什所譯的《清淨毘尼方廣經》，宋法海所譯的《寂調音所問經》，與晉竺法護所譯的《文殊師利淨律經》，是同本異譯。羅什與法海的譯本，比竺法護的譯本，末後多了一段，如《清淨毘尼方廣經》(大正二四．一〇八〇下)說：

「如金器、銀器、……瓦器、木器，其中空界，器雖種種，其空無異。如是一法性(界)、一如、一實際，然諸眾生種種形相各取生處，彼自體變百千億種形色別異，謂地獄色，……佛色，以平等故色等（如），如等故色等，空等故色等。善男子！文殊師利以是事故，說一切世界等，乃至一切眾生等」。

這一段經文，主要在說明眾生與佛等平等。舉虛空界（ākāśa-dhātu）為譬喻說：如空界遍在一切處，隨器具而不同，金器空，瓦器空，隨器雖有種種，而虛空是平等不二的。這比喻法性（dharma-dhātu），如（tathatā），實際（bhūtako□i）是平等不二的，而眾生現起種種，地獄色相，……佛色相，這都是「自體」所變作的。特出的經句是：「自體變百千億種形色別

異」。《寂調音所問經》，譯為「我分化成若干千色」，可見自體是我（ātman）的異譯。約如、法界、實際說，一切色相差別而如、法界不異，與一般大乘經說相符。然從「自體變」作來說，「我」變化一切凡、聖，似乎有差別而我體不二。我與真如、法界，看作同一內容，就是如來藏說了。「自體變」作一段，是竺法護初譯所沒有，可能為後來增補的。不過與文殊師利（Mañjuśrī）有關的聖典，眾生界（sattva-dhātu）、我界（ātma-dhātu），已受到了重視。《文殊師利現寶藏經》也說：「此人種(眾生界)、法界、虛空界，而無有二」。「界」與「我」，已在西元三世紀，這樣的興起而融入大乘了！

第四節 佛子與佛種性

如來藏（tathāgata-garbha）是胎藏的藏，與懷妊、誕生，也與種性（gotra）——血統有關。從譬喻而發展起來的「佛子」與「佛種性」，對如來藏說，是有啟發作用的。

佛子，是阿羅漢（arhat）的通稱。佛讚五百阿羅漢說：「汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財」。印度的婆羅門（Brahmā），自以為從梵天口生，從梵天化生，所以佛說：阿羅漢們是從聽聞佛口說法聲（所以名為聲聞）而生，從法——法性寂滅的證入而成的。佛子，表示了有佛那樣的聖性，能繼承如來覺世的大業，所以名為佛子。經中或稱之「佛之愛子」。在《小品般若波羅蜜經》卷六，解說(大正八．五六二中)為：

「須菩提為隨佛生。隨何法生故名隨佛生？諸天子！隨如行故，須菩提隨如來生」。

須菩提（Subhūti）是著名的聖者，被稱為隨如來生。如來是從如（tathā）而來：須菩提是隨順真如而行的，所以名為隨如來（佛）生。阿羅漢，古代是稱為「佛子」，「勝者之子」，或「如來之子」的。在「佛子」中，有如來的長子，如《雜阿含經》說：「汝（舍利弗）今如是為我長子，隣受灌頂而未灌頂，住於儀法，我所應轉法輪、汝亦隨轉」。在佛經中，每以輪王（Cakravarti-rāja）的正法化世、比喻如來的出世法化世。輪王的長

子，有繼承輪王事業的義務，也就用來比喻舍利弗（Śāriputra）的助佛揚化。由於舍利弗在佛涅槃以前就涅槃了，所以釋尊的荼毘大典，結集經律，由摩訶迦葉（Mahākāśyapa）出來領導，摩訶迦葉也就以輪王長子為喻，表示自己是如來長子了！等到菩薩思想興盛起來，菩薩將來要繼位作佛，當然也是佛子。進一步，要簡別佛子，推尊菩薩為「如來真實佛子」，如《大寶積經》卷一一二〈普明菩薩會〉(大正一一．六三四中——下)說：

「迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子。於意云何？是王子不？不也！世尊！如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子。迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子」。

「迦葉！譬如轉輪聖王而有千子，未有一人有聖王相，聖王於中不生子想。如來亦爾，雖有百千萬億聲聞眷屬圍遶，而無菩薩，如來於中不生子想。迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，是子具有轉輪王相，諸天尊重，過餘諸子具身力者。所以者何？是胎王子，必紹尊位，繼聖王種。如是迦葉！初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子，諸天神王深心尊重，過於八解大阿羅漢。所以者何？如是菩薩名紹尊位，不斷佛種」。

《大寶積經》的王子譬喻，說明了菩薩才是真實佛子。第一則喻，「王大夫人與貧賤通」，生下來的並不是王子，因為不是聖位的血統——種性（gotra）。聲聞聖者雖然與佛一樣的證入法性，但由於雜有貧賤（沒有悲願，獨善）的因素，不能說是真實的佛子。父家長時代，種性是依父親而定的，所以聖王與使女生子，反而是王子。這如還在凡夫位的菩薩，但有了如來——悲願的特性，也就是佛的真子了。第二喻，說到了胎（藏）有轉輪王相，與《如來藏經》九喻中的「貧賤醜陋女，懷轉輪聖王」喻，非常近似。但《大寶積經》重在初發心菩薩，能「紹尊位，不斷佛種」。

依《中阿含經．王相應品》所說，輪王種性是代代相承的。輪王到了頭生白髮（老了），就退位而由王長子來繼承。王子遵循王家的舊法，修行仁

政，於是七寶出現，成為轉輪王。如不修仁政，輪王種性就斷絕了。輪王的世世相承，與如來出世，前佛後佛的佛佛相承一樣。輪王是父子相承，前佛與後佛間，也是父子那樣的，所以菩薩發心（求成佛道），稱為佛子。如修行圓滿，就「位登補處」，如立為太子；再進一步，就成佛了。在佛佛相承出世中，「佛種性」與「佛子」，聲聞聖者怎麼也是沒有分的，所以《大寶積經》說：菩薩才是「如來真實佛子」。輪王的種性相承，從胎兒的確定是輪王種性，經王子而登上輪王大位，是王子的一生經歷。而比喻中的佛種不斷，是從菩薩發心，修行到成佛，要經歷長時間的修證過程。說明菩薩從發心到成佛的過程，就有以王子的一生經歷為喻，成立菩薩行位的先後歷程。如說出世部（Lokottaravādin）的《大事》，說到菩薩的十地，十地是：一、難登（durārohā），二、結慢（baddhamānā），三、華莊嚴（pu□pama□□ita），四、明輝（rucirā），五、廣心（citta-vistara），六、妙相具足（rūpavatī），七、難勝（durjayā），八、誕生因緣（janmanideśa），九、王子（yauvarājyatā）十、灌頂（abhi□eka）。《大事》十地的後三地——誕生因緣、王子、灌頂，正是以王子的誕生，立為王子，灌頂為輪王，比喻菩薩的修行成佛。第六妙相具足，似乎可以解說為胎內的根相等具足。這一十地說，與大乘的「十住」與「十地」，都有關係。現在要指明的，以輪王的繼承為譬喻，以說明菩薩行位的，主要是大乘的十住說。十住的先後傳譯，譯名略有不同，今舉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯的六十卷本《華嚴經》，實叉難陀（Śik□ānanda）譯的八十卷本《華嚴經》，梵本 Ga□□avyūha 所說，對列如下：

六十華嚴

八十華嚴

Ga□□avyūha

初發心

初發心

prathamacittotpādika

治地

新學

ādikarmika

修行

修行

yogācāra

生貴

生貴

janmaja

方便道

方便具足

pūrvayogasa□panna

成就直心

成就正心

śuddhādhyāśaya

不退

不退

avivartya

童真

童子

kumārabhūta

深忍

法王子

mahādharmayauvarājyābhi□ikta

灌頂

灌頂

abhi□ekaprāpta

十住行位的名目，充分表示了輪王登位過程的譬喻。生貴，是出生（誕生）在貴勝家——生在佛家。方便具足，如悉達多（Siddhārtha）太子的學書、學武、學一切技術。童真，是沒有結婚以前。立為太子，是王子位。受灌頂而成為輪王，是灌頂位。這五位，明顯的以王子的一生為比喻，所以初發心，不妨比擬為最初入胎。十住說，古代最為流行，《大品般若經》沒有名目的十地，內容與十住相合。又如說：「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽(童真)地，……當學般若波羅蜜」。《華嚴經》的〈入法界品〉，也是採用十住說的。《大方廣佛華嚴經》（〈十住品〉）卷八(大正九．四四四下)說：

「菩薩種性，甚深廣大，與法界、虛空等，一切菩薩從三世諸佛種性中生」。

從部派佛教以來，就有種性（gotra）一詞，或略譯為「性」。如《舍利弗阿毘曇論．人品》中立「性人」。《增壹阿含經》立九種人、四向、四果以前，有「種性人」。大乘十地說先後成立的共十地，第二為「性地」。從修行的階位，立「性人」、「性地」，雖還沒有證入聖位，但已成出世法器，能入聖位。到了性地，一般以為決定不退了。但《異部宗輪論》說：大眾部（Mahāsā□ghika）等以為：「性地法皆可說有退」。如以世俗的種性來說，在入胎、誕生後，可能有夭折的；大乘所說的生在佛家，也有退與不退二類。所以發心趣求佛道的，都是佛種性所攝，不過起初還可能退失的。在佛種性中的菩薩，修行、成佛，以王子的一生為比喻。種性，住胎，誕生等，都是引發如來藏說的助緣。種性，是從發心修行進趣而說的；如來藏說是約本有說的，所以沒有發心以前，如來已具足在胎藏中了。

卷003

第三章 心性本淨說之發展

第一節 聲聞經論的心淨說

如來藏（tathāgata-garbha）說，起初沒有與心性本淨（citta-prak□ti-viśuddhi）相關聯，然在如來藏說流傳中，眾生身中有清淨如來藏，與「心性本淨，客塵所染」說，有相似的意義，所以「心性本淨」，也就成為如來藏學的重要內容。然早期的心淨說，在佛法中的意趣何在？與如來藏清淨說的內容，是否相同？如真的為了佛法而研求，在論究如來藏思想淵源時，就不能不加以深切的注意！不能由於推重如來藏說，發見了原始佛教以來的心性本淨，以為源本佛說，就可以滿足了！

「心性本淨」，是與定（samādhi）有關的，定學也稱為心（citta）學。修定的要遠離五蓋，蓋（āvara□a）是覆蔽的意思。貪、瞋等五蓋，有覆蔽的作用，使心不得澄靜、明淨。與定有關的五蓋說，啟發了心清淨的思想。《雜阿含經》卷四七(大正二．三四一下)說：

「淨心進向比丘，麁煩惱纏，惡不善業，諸惡邪見，漸斷令滅；如彼生金，淘去剛石堅塊。復次，淨心進向比丘，除次麁垢，欲覺、恚覺、害覺；如彼生金，除麁沙礫。復次，淨心進向比丘，次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅；如彼生金，除去麁垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨；猶如生金，（以火冶鍊），除去金色相似之垢，令其純淨。……復次，比丘得諸三昧，不為有行所持，得寂靜勝妙，得息樂道，一心一意，盡諸有漏；如鍊金師、鍊金師弟子，陶鍊生金，令其輕軟、不斷、光澤、屈伸，隨意（所作）」。

本經，《巴利藏》編入《增支部》。金師的陶鍊生金（礦金），漸漸純熟，能做成種種莊嚴具，比喻修定（淨心）的比丘，漸漸的盡滅煩惱，得到四禪、六通自在。生金的本質是純淨的，只是夾雜些雜質，冶鍊只是除去雜質，使純淨的金質顯現出來。鍊金的比喻，還有增火、灑水、不增火不灑水的方法，比喻修定的「思惟止相」、「思惟舉相」、「思惟捨相」——三相；除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五錆（銹），而使純金光澤、堪用的譬喻。

鍊金的譬喻以外，還有水喻：貪、瞋、惛沈，掉悔、疑——五蓋蔽心，如鉢水中有黃赤等色，熱氣沸騰，青苔覆蔽，風吹波動，泥土渾濁；離去了五蓋，心得安住，才能明解經書的義理，辯才無礙。水性本來澄淨，如離去動亂、穢濁的因素，就能照出影像，正如離五蓋而心得澄淨，能引發慧解一樣。還有浣頭、浣身、浣衣、磨鏡、鍊金（等）五喻，比喻修佛、法、僧、戒、天隨念的，能心離染污而得清淨。這一類通俗的譬喻，都有引發「心本淨」的可能。

《增支部．一集》這樣(南傳一七．一五)說：

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱雜染，無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故」。

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故」。

這是《阿含經》中明確的心明淨說。心是極光淨（pabhassara）的，使心雜染的隨煩惱（upakkilesa），是「客」，可見是外鑠的，而不是心體有這些煩惱。心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，不能不說是淵源於《阿含經》的！

「心性本淨」，在部派佛教中，是大眾部（Mahāsā□ghika）、分別說部（Vibhajyavādin）二大系所繼承宏揚的。《異部宗輪論》(大正五〇．一五中——下)說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者、……心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨」。

大眾部的心淨說，《隨相論》曾有所解說：「如僧祇等部說：眾生心性本淨，客塵所污。淨即是三善根；眾生無始生死已來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根」。依《隨相論》說：大眾部等以為心是本淨的。三善根，與三不善根——隨眠一樣，是與心不相應的，類似種習那樣的善惡功能。依三不善根而起煩惱，依三善根而起信智等善法。大眾部是但立善、惡二性的，心不是善不善心所法，不過不善的隨眠與不善

心所，是可以離滅的，所以與善根（及善心所）相契應，而被稱為「心性本淨」的。

印度本土的分別說部，如化地部（Mahīśāsaka）等，說一切有部（Sarvāstivāda）論師，是稱之為「分別論者」的。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二七(大正二七．一四〇中——下)說：

「有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。……彼說染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心，若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等：心亦如是」。

分別論者的心淨說，《阿毘達磨順正理論》卷七二(大正二九．七三三上)也說：

「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。聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染」。

「分別論者」的心性本淨，在煩惱未斷以前，是性淨相染的；雖有染污相，而心的體性不變。在「分別論者」說來，有染污心與不染污心，不是有兩類不同的心，而是「其體無異」的「一心」，只是相應煩惱斷與未斷的差別。有染污是客塵所染，是外鑠的，其體無異的心，本性是清淨的。《大毘婆沙論》所說的「一心相續論者」，與「分別論者」的見解是一致的，如卷二二(大正二七．一一〇上)說：

「有執但有一心，如說一心相續論者，彼作是說：有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性；為對治煩惱，非對治心。如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等，聖道亦爾。又此身中，若聖道未現在前，煩惱未斷故，心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心雖有隨眠、無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣、磨、鍊等已，名無垢衣等。有無垢等，時雖有異而性無別，心亦如是」。

「一心相續論者」所舉的譬喻，是出於《增支部．三集》的。「但有一心」；「而性是一」；「而性無別，心亦如是」，與「分別論者」的「其體不異」，完全一致。在《成實論》中，有「相續心」的「一心論」。《大毘婆沙論》還有「一覺論者」。這些，可能不屬於同一部，但是大同小異的「心性本淨論者」。

「心性本淨」，是大眾部及分別說部系所主張的。近於分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，引用「心性清淨，為客塵染」的教說，也與《增支部》所說相合。但在說一切有部，是沒有「心性本淨」的經說，也否定了「心性本淨」的理論，如《阿毘達磨順正理論》卷七二(大正二九．七三三上——中)說：

「分別論者作如是言：……聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染。……故不應說心本性淨，有時客塵煩惱所染。若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說」。

各部派所傳的《阿含經》，有不少出入。「分別論者」所誦的經中，有「心性本淨，客塵所染」說，而說一切有部經中，是沒有的。在宗教的傳統信仰中，要別人捨棄自宗的經文，是不容易的，所以只能論斷為「非了義說」，依正理而作解說與會通。總之，在說一切有部（及犢子部、經部），這是「非經」、「非了義說」。不過，「心性本淨」說在佛法中，是了義或不了義，方便說或究竟說，如以自宗的理論為標準，是不可能為人接受的！集成的四部《阿含經》，有一古代傳來的判別準繩，就是約四部的特性說，有不同的四種宗趣。如赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的覺音（Buddhagho□a）三藏，初期大乘的龍樹（Nāgārjuna）菩薩，就有類似的傳說，那就是：《長阿含經》是「吉祥悅意」，「世界悉檀」；《中阿含經》是「破斥猶豫」，「對治悉檀」；《增壹阿含經》——《增支部》是「滿足希求」，「各各為人（生善）悉檀」；《雜阿含經》是「顯揚真義」，「第一義悉檀」。進一步說，古傳的《雜阿含經》，實綜合了修多羅（sūtra）、祇夜（geya）、記說（vyākara□a）——三部分而成。依四種宗趣來說，「修多羅」是原始結集的相應教，如蘊相應、處相應等，是第一義悉檀。「祇夜」是順俗的偈

頌，起初是集十經為一頌的「結集文」。「記說」有如來記說、弟子記說、諸天記說。「諸天記說」，後來也稱為祇夜，就是「八眾偈」部分，是世界悉檀。「弟子記說」，如舍利弗（Śāriputra）說、目犍連（Mahāmaudgalyāyana）說等，是對治悉檀。「如來記說」，如聚落主、婆蹉出家等，是為人生善悉檀。在原始聖典的考論中，知道《增壹阿含》——《增支部》，主要是依「如來記說」（如說三念、四念、六念，四不壞信，慈心，十善等），經《如是語》（itivuttaka）而擴編所成的。「心性本淨」與鍊金等譬喻，《巴利藏》都在《增支部》中；漢譯《雜阿含經》，鍊金譬喻屬於「如來記說」部分。如考論沒有錯誤，那麼「如來記說」與《增支部》所說，「心性本淨」與鍊金等譬喻，都是「各各為人」——啟發人為善的意趣；不是第一義悉檀（顯揚真義），當然是「非了義說」了。《成實論》卷三(大正三二．二五八中)說：

「心性非是本淨，客塵故不淨，但佛為眾生謂心常在，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」。

《成實論》的思想，近於經部（Sūtravādin）。《成實論》是不同意「心性本淨」的，但對「心性本淨」的教說，從應機設教——對治的為人意義，加以解說。有些人以為心是常在（住）的；在「原始佛教」中，常心是愚癡的邪見。對治常心的邪執，所以說心是可以成為不淨的。可以不淨，可見心是非常了。有些人自覺得心地不淨，煩惱重重，所以因循懈怠，不能勇猛的發心修行。為啟發這些懈怠人的善心，所以說：自心本來是清淨的，暫時為煩惱所染，為什麼不自勉而發淨心呢！為什麼為眾生說如來藏？《寶性論》舉出了五項理由，第一項就是「以有怯弱心」，與《成實論》「為懈怠者」說相合；也與《增支部》的「各各為人生善」相合，這應該就是說「心性本淨」的根本意趣。

「心性本淨」論者，並不是從義理的論究中，得出「心淨」的結論；也不是大乘那樣，以自己修持的體驗為依據。古代的「心性本淨論」者，如「分別論者」，「一心相續論者」，主要是應用世俗的譬喻，以譬喻來說明「

心性本淨」。如上文所引的，「一心相續論者」，舉浣衣、磨鏡、鍊金等譬喻；「分別論者」，以銅器（垢或除垢）、日月為五事所覆、頗胝迦等譬喻。這些譬喻，如浣衣、磨鏡、鍊金、除銅器垢，比喻了性本清淨，只是染上些塵垢，可以用浣、磨等方法來恢復本淨；這是轉染還淨的說明。這些譬喻，有自體與外鑠的「主」、「客」意義。日月為五事所覆，五事是煙、雲、塵、霧、羅睺羅手。雖譬喻的意義相近，但以日光與陰闇相關涉，說明心與煩惱的「相應相雜」，可以引申出「道與煩惱同在」的理論。頗胝迦寶（sphaƀika），是「瑩淨通明」的，與紅色等物品在一起，就會成紅色等。這一譬喻，本是數論（Sāƀkhya）外道用來比喻自我與覺的。《順正理論》引用了頗胝迦喻，早一些的唯識學要典《解深密經》，也用來比喻三性的染淨。「心性本淨」論者專憑譬喻來說明的學風，使我們想到了《如來藏經》、《大般涅槃經》（前分）的風格。古代的正理（Nyāya）學派，立譬喻量（upamāna-pramāƀa），以為譬喻有成立正理的力量。在後起的論理學中，譬喻量沒有成立正理的力量而被取消了，然古代以為是可以成立的，所以部分佛經廣泛的應用。成立「心性本淨」的譬喻，是通俗的，合於常情的，在佛法普及化的過程中，容易為人接受而日漸光大起來。然佛法立二諦，依世俗而引向勝義；立四悉檀，方便誘化，而以第一義悉檀為究極。《瑜伽師地論》立四真實，在悟入的真實以外，立「世間極成真實」，「道理極成真實」。「道理極成真實」，是從叡智的觀察研究而來，與「世間極成真實」不同。這猶如科學的理論，與常識的見解不同一樣。「心性本淨」說，始終以常識的譬喻為依據，是平易近人的，但決不是深徹的！這所以阿毘達磨論師要一再的說：「世俗法異，賢聖法異」。

心、意、識，一般是看作同名而異實的，所以綜合為「心意識」一詞。在經典的應用中，雖然並不嚴格，卻也表示出每一名字的特性；這在古代阿毘達磨論師，早就注意到了。那麼「心性本淨」的心，有什麼特殊的意義呢？心（citta）的特義，如古師說：

1.「心是種族義。……彩畫是心業。……滋長是心業」。

2.「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」。

滋長、集起、種族，這些「心」的意義，都是種種的積集，依積集而有所生起。「彩畫」的譬喻，也是以種種色彩，畫成種種圖像的意思。所以，對於種種的統一，不離種種而起的心，並不表示單一性。如三增上學中，稱定學為心學。由於「定」是持心不動亂，使散亂的歸於平靜，於一境上，心心相續不亂，名為「心一境性」，定也就名為「心」了。後代大乘唯識學者，以心為阿賴耶識，正因為：「此識，色聲香味觸等積集滋長故」；「種種法熏習種子所積集故」；「由種種法熏習種子所積集故」。由於這一特性，除有關認識的、執取的名為「識」，引發行為，發生諸識的名為「意」而外，經中都泛稱為心，心是通泛的、總略的名詞。在經中，比起意與識來，心的應用不少，但都是不加分析的。如與身相對的心，身行與心行，身受與心受，身精進與心精進，身輕安與心輕安，身遠離與心遠離，都是內心的通稱。由於心為通稱，所以《雜阿含經》卷一〇(大正二．六九下)說：

「比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種」。

眾生的惱——雜染與清淨，是以心為主導的，因心的雜染而成為雜染，心的清淨而成為清淨。心是種種心，一切內心作用，都是可以稱為心的。如《相應部》等立十六心（他心智所知的心）：有貪心，離貪心，有瞋心，離瞋心、有癡心，離癡心，攝心，散心，廣大心，非廣大心，有上心，無上心，定心，不定心，解脫心，不解脫心。十六心的前六心，也許會被想像為：有貪心、離貪心等，似乎在貪、瞋、癡以外，別有心體的存在。然從攝心、散心、廣大心、非廣大心等而論，十六心的被稱為心，到底不外乎通稱。所以聖教所說的心，是表示集中的，積聚的，總略的，是種種的統一，純屬於現象論的立場。

「心」有種種統一的意義，所以在佛法的發展中，學者的解說，傾向於心的統一。一、如阿毘達磨論者的「心王」說：人心有或善或惡，或受或想或思等無數的作用，在分別的論究中，受、想等被分離出來，稱為「從心而有」，「依心而起」的「心所有法」。「心所」以外的，稱為心（王）——六識。分離了「心所有法」的心，近於現代心理學上的統覺作用。從種種心

所而論到所依的一心（六識中的一識），也會被誤解為心體與心用。好在阿毘達磨論者不這麼說、認為心與心所是同樣的，只是總相知（是心）與種種別相知（是心所）的差別。二、如一心論者，引用「心遍行獨行」，而以為不同的六識，只是一心的差別。三、如心性本淨論者：經上說：「心極光淨，客塵所染」，依世俗的譬喻，而解說為「性淨而相染」。心是內在的一心，雜染或離染，而心體是清淨的。佛教界傾於內在的統一，是與世間心境相應的。一般人的見解，總是這樣的：說到死生相續，就想到有一貫通前死後生者的存在，否則就不能說前後延續。說到從雜染到清淨，從繫縛到解脫，就設想為必有一貫通染與淨，貫通縛與脫的存在。這是世間的知見，為成立一心，或神我的意識根源。心淨而有煩惱，煩惱除了而心還清淨，「心」就是貫通染淨的所依自體，正如洗衣的衣，磨鏡的鏡，鍊金的金一樣。以世俗譬喻而成立的「心性本淨」，確是適合於世間一般的見識，而富有啟發人心向善的作用。

第二節 初期大乘的心性本淨說

「心性本淨」，起初為《增支部》所集錄，後來為大眾部（Mahāsā□ghika）、分別說部（Vibhajyavādin）各派所宣揚，成為佛教界論諍的主題之一。大乘佛教興起，採用了「心性本淨」說。重慧的大乘，如《般若經》等，從般若體悟的立場，給以不同的獨到解說。成立於西元以前，被考定為「原始般若」部分，已經說到了這一問題，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五三七中)說：

「菩薩行般若波羅蜜時，應如是學！不念是菩薩心，所以者何？是心非心，心相本淨故」。

「爾時，舍利弗語須菩提：有此非心心不？須菩提語舍利弗：非心心可得若有若無不？舍利弗言：不也。須菩提語舍利弗：若非心心不可得有無者，應作是言有心無心耶」！

「舍利弗言：何法為非心？須菩提言；不壞不分別」。

與本經同類而廣略不同的經本很多，唐玄奘所譯的，就有五部（《大般若經》的前五分）。無論是梵本、漢譯本等，文字上有些出入，而以「本性淨」來證成「是心非心」，是沒有實質差異的。是心非心（tac cittam acitta□），對於部派佛教中，以為相續心或與煩惱相應的心，本來是清淨的見解，可說是從根本上給以否定。《般若經》所說的「非心」，是心空、心不可得的意思。心性（cittatā）寂滅不可得，所以說「心（的）本性清淨」（prak□ti-citta-prabhāsvaratā）。接著，引起兩層問答：一、「是心非心」，不要以為有一非心的心（這是常情的意解），因為既然「非心」，不應該再問是有是沒有。「非心」是超越了有與無的概念，不能說是有是無的。二、「非心」——心不可得，是說不壞（avikāra）、不分別（avikalpa）。沒有變異（壞），沒有差別（玄奘所譯的前三分，作「無二、無二分」；或「無分、無別」），就是（真）如（tathatā），不是世間分別心所分別那樣的。對於「心性本淨」，《般若經》從勝義（Paramârtha）體悟的立場，糾正以心為清淨的見解，一直為後代中觀（Mādhyamika）、唯識（Vijñānavādin）二派所宗奉。

所引的經文，比對「小品」類《般若經》的各種本子，所說的「心」，有菩薩心（bodhisattva-citta）、菩提心（bodhi-citta）的不同，如：

1.「不念是菩薩心。（所以者何？是心非心，心相本淨故）」。

2.「心不當念是菩薩」。

3.「其心不當自念我是菩薩」。

4.「不執著是菩薩心」。

5.「彼菩薩雖如是學，不應生心我如是學」。

6.「不當念是我知道意」。

7.「不執著大菩提心」。

在大乘佛教的開展中，起先是「菩薩心」，遲一些才成立「菩提心」一詞。如上文所引的2.，是後漢（西元二世紀八十年代）支婁迦讖（Lokarak□a）所譯的《道行般若經》，為最古譯出的《般若經》。4.是唐玄

奘所譯的，《大般若經》的第五分，是文字最簡短的。最先譯出的，最簡短的，都作「菩薩」與「心」，與鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《小品般若經》一致。從文義的先後來說，須菩提（Subhūti）說：菩薩、菩薩的名字不可得，般若、般若的名字不可得。菩薩與般若都不可得，如聽了而能體悟，不驚不怖的，那就是菩薩應學的般若波羅蜜。接著說：菩薩這樣的學，不念（manyeta）——不執著、不高慢是菩薩心。上文從菩薩與般若——我、法的都不可得，指出菩薩應這樣的學般若。然後，使菩薩反觀自心——知道我、法都不可得的心，也是不可得而不可著的。依修行的過程來說，前說所觀的不可得，次說能觀的不可得。如改作「菩提心」，在文義上，就不免感到突然了！在大乘佛教開展中，菩提心受到了佛教界的重視，菩薩心也就被轉化為菩提心了。如 6.是吳支謙（西元三世紀初）譯出的《大明度經》，作「不當念是我知道意」，道意是菩提心的古譯。7.是玄奘所譯《大般若經》的〈第四分〉，譯為「不執著大菩提心」。現在梵本的《八千頌般若經》（A□□asāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra），也作「菩提心不應著」（bodhicittena namanyeta）；manyeta 有高慢的意思。進一步，到了《大品般若經》及《十萬頌般若經》（與玄奘譯的前三分相當），就引申為「菩提心」（bodhi-citta），「無等等心」（asamasama-citta），「廣大心」（udāra-citta）——三心。羅什所譯的《大品般若經》，作「得是心」，「無等等心」，「大心」；「得是心」，一定是「菩提心」的訛寫。這樣，本是觀能觀心的本性清淨，演化為菩提心的本性清淨了。

心性本淨的「清淨」——prabhāsvara 有「明淨」的意思，是繼承《阿含經》說而來的。依《般若經》說，清淨並不局限於心的本性，而是通於一切法的。如《小品般若經》說：「一切法本清淨相」。清淨，《般若經》是形容諸法甚深相的；經說極多，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六六下)說：

「如來所說無盡，無量，空，無相，無作，無起，無生無滅，無所有，無染，涅槃，但以名字方便故說」。

《大般若經．第五分》說：「諸如是等無量法門，義實無異，皆是如來方便演說」。無染是清淨的異名，所以《大智度論》卷六三(大正二五．五〇七上)說：

「諸法實相常淨。……是清淨有種種名字，或名如、法性(界)、實際，或名般若波羅蜜，或名道(菩提)，或名無生、無滅、空、無相、無作、無知、無得，或名畢竟空等，如是無量無邊名字」。

依經、論所說，清淨，無生，空等，都是「異名同實」。方便的約境說，名為（真）如、法界、實際等。約行說，名為空，無相，般若等。約果說，名為菩提，涅槃等。雖有種種名字，而都表示那勝義的體悟內容。《般若經》的「心本性淨」，可說引發了自性清淨如來藏說，但方法是不同的。《般若經》是平等法門，觀一切法都是「本性空」的；如說「本性淨」，那就是一切法本性淨。如《摩訶般若波羅蜜經》卷三(大正八．二三四上)，在說明了「是心非心，心相本淨故」，接著就說：

「舍利弗復問須菩提：但心不壞不分別，色亦不壞不分別，乃至佛道(菩提)亦不壞不分別耶？須菩提言：若能知心相(性)不壞不分別，是菩薩亦能知色，乃至佛道不壞不分別」。

「不壞不分別」，是「心非心相」的意義。在菩薩觀慧中，不但是心，色……佛菩提，一切都是不壞不分別，也就都是本性淨的。所以《般若經》說：「我不可得，……佛不可得，畢竟淨故」。「我不可得，……五眼不可得，畢竟淨故」。《小品般若波羅蜜經》卷三(大正八．五五一中)說：

「須菩提！色淨即是果淨，色淨故果亦淨。受、想、行、識淨即是果淨，受、想、行、識淨故果亦淨」。

「須菩提！色淨即是薩婆若淨，薩婆若淨故色淨。須菩提！色淨、薩婆若淨，無二無別，無異無壞。受、想、行、識淨，即是薩婆若淨，薩婆若淨故，受、想、行、識淨。須菩提！薩婆若淨、受、想、行、識淨，無二無別，無異無壞」。

《般若經》是實踐的平等法門，說一切法本空，一切法本淨，而不是特重於心性本淨的。所以說清淨，我與法，色與心，凡與聖，道與果，沒有一法不是畢竟清淨的。這是般若正觀的平等法門，是實踐的，向上的。如來藏自性清淨，指出眾生本有如來性，為成佛淨因；或以如來藏為依止，建立凡聖、染淨一切法。這是重於心（或我）的，說明的，從上向下的（或稱之為「卻來門」）。所以《般若經》的心性本淨說，可能引發如來藏說，卻不是如來藏說。

《般若經》說一切法本性空（prak□ti-śūnyatā），又說一切法畢竟空（atyanta-śūnyatā）；說本性淨（prak□ti-viśuddha），又說畢竟淨（atyanta-viśuddha）。淨與空，有什麼不同意義呢？《大智度論》卷六三(大正二五．五〇八下)說：

「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」。

空與淨，只是名字不同，而內容是一樣的。佛法所說的空，是「最甚深處」，而聽者容易想像為什麼都沒有。愛有惡空，是眾生的常情，所以大乘空義，屬於少數，而非一般人所能信受的，信受也容易誤解的。為了教化的方便，所以又稱為本性淨，畢竟淨。雖內容還是一樣，而在聽眾聽起來，似乎有清淨微妙的存在，只要有所依著，就易於接受了。龍樹這一解說，對「初期大乘」說空，而演化為「後期大乘」的說有，提貢了一項應機設教的合理解說。

「初期大乘經」的部類非常多，有關心性本淨說，大抵與《般若經》相契合，如《思益梵天所問經》卷三(大正一五．五一中)說：

「前際一切法淨，後際一切法淨，現在一切法淨，是三世畢竟淨，無能令不淨，性常淨故，是以說一切諸法性常清淨」。

「何謂諸法性淨？謂一切法空相，……無相相，……無作相，……是名性常清淨。以是常淨相，知生死性即是涅槃性，涅槃性即是一切法性，是故說心性常清淨」。

「譬如虛空，若受垢污，無有是處；心性亦如是，若有垢污，無有是處。……以心相實不垢污，性常明淨，是故心得解脫」。

《思益經》從一切性——空、無相、無作的常清淨，說到心性常清淨。舉虛空為譬喻，比喻凡夫心從來不為客塵所染污。這是在法法性淨的理念中，闡明心解脫（citta-vimukti）的可能。因為「設垢污者，不可復淨」；修行而能達成心淨解脫，可見心性的本來清淨。

大乘經採用「心性本淨」說，是應用到多方面的，如《持世經》所說的心念處（Citta-sm□tyupasthāna）。觀心的生滅，虛妄無實，「從本以來，不生、不起，性常清淨，客塵煩惱染故有分別」。從通達心無心相，「不分別是心是非心，但善知心無生相」。「不得心垢相，不得心淨相，但知是心常清淨相」。心常清淨，是超越於是垢是淨的；不著垢相、淨相，才是經說心性常淨的意趣所在。《阿闍世王經》，是以悟解罪性本空，而懺除罪業為主題的。懺罪的教授，是說明心不可得：不在內，不在外，不在中間；過去心已滅，未來心未至，現在心不住；心無形、無處，無來無去。心如虛空那樣，煙、霧等五事，不能使虛空有垢，所以說：「心者本淨故，亦無有沾污，亦無有而淨者」。如《大淨法門經》，應用於煩惱即菩提的說明。一般以為心本清淨，而不知一切法本來清淨，貪、瞋、癡等煩惱也是本來清淨，所以說：「若能思惟分別貪欲、瞋怒、愚癡及諸塵勞，本悉清淨，是則菩薩求佛道也」。從這幾部大乘經來看，心性本淨，只是心空、不可得的別名，決不是說：心有清淨莊嚴的功德。

卷004

第四章 如來藏說之孕育與完成

第一節 法法平等與事事無礙

如來藏（tathāgata-garbha）說，不是直承「原始佛教」的法流，而是繼承「初期大乘」，適應世俗，有了獨到的發展——不共大乘。初期的大

乘經，可以《般若》、《華嚴》為二大流。《般若經》與《華嚴經》，現存的都是大部，這是不斷的傳出，而再組集為一部的。在發展而次第集出中，《般若》的傳出早一些，但彼此都互相影響，而又表現出獨特的風格。《般若經》所說的，是菩薩道，菩薩道是以般若（Prajñā）的都無所住為主導，重於「正法」的悟入。在般若的如實觀中，一切法——境、行、果，一切人——聲聞、辟支佛、菩薩、如來，都如幻如化，本性空寂。代表自證內容的真如（tathatā），法界（dharma-dhātu），實際（bhūtako□i），也不離如幻如化，本性空寂。《般若經》是以本性空為門，引導行人，透出名相分別的戲論，也就是超脫了語言與思惟，現證「戲論寂滅」的（不過菩薩忍而不證，以免落入二乘）。在現證中，說作什麼也是不相符的。超越了時空性，所以沒有先後，沒有內外、彼此；沒有體的生滅，質的垢淨，量的增減可說。沒有對立——「二」（也就沒有矛盾），也沒有變異，充分表顯了大乘深觀的特性。釋尊方便說法，說世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，安立相對的論門（不是相對，就無法可說），使人捨有為而入無為，捨生死而得涅槃。後代的佛弟子，依名相安立，落入相對的有諍論處：世間與出世間的對立，隨順世俗而有礙於勝義的現證。《般若經》以一切性空為門，達到了一切無二、無分別——如，世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，在如、法界、實際（的勝義現證）中，無二、無分別，開展了一切本空，一切皆如，一切平等的理念。

「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中」。《中論》說：「諸法實相者、心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」。戲論寂滅的自證，不能說沒有，也不能說有，世俗的「有」、「無」概念，都不能表示戲論寂滅的現證。稱之為空（śūnyatā）也只是假名安立，要人無所住著而已。然「般若法門」在開展中，漸演化為不同的二流：一、在現證時，一切戲論、一切幻相都不現前，如清辨（Bhavya）引《般若經》說：「慧眼都無所見」。這是「般若法門」的本義，如瑜伽師不許圓成實性是空，而在根本智證真如——真見道中，也還是一切依他幻相泯滅不現前的。二、西藏傳說有二宗，在於現境斷絕戲論的「極無所住」（如上所說）外，還有現起與空寂無礙

的「理成如幻」。這二宗，在中國佛學中，就是證真空與中道了。在「般若法門」中，這二者是次第發展所成的，可以引為證明的，如鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二(大正八．二二七中——下)說：

「慧眼菩薩不作是念：有法若有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏。是慧眼菩薩，亦無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識」。

慧眼（prajñā-cak□us），是現證般若。經上所說的第一節，是不念一切法，下一節是無一法不知。經文用一「亦」字，那是慧眼不見一切而又無所不見，就是中國學者所說的見中道了。玄奘所譯，與前《摩訶般若經》相當的，《大般若波羅蜜多經》（〈第二分〉）卷四〇四(大正七．二一下)說：

「菩薩摩訶薩慧眼，不見有法若有為、若無為，若有漏、若無漏，若世間、若出世間，……。是菩薩摩訶薩慧眼，不見有法是可見、是可聞、是可覺、是可識」。

〈第二分〉所說，與清辨所說相合；〈第三分〉也是這樣說。羅什所譯的，不見一切而又無法不見的慧眼，明顯的與奘譯不同。《大般若波羅蜜多經》（〈初分〉）卷八(大正五．四三中)說：

「諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，不見有法若有漏、若無漏，……。是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法非見非不見，非聞非不聞，非覺非不覺，非識非不識」。

〈初分〉的「非見非不見」，意思還是一切不見，只是進一步說：不見也不可得而已。「無所不見，……無所不識」，其實是佛眼（buddha-cak□us），這是各種譯本所共同的。將佛眼的「無所不見」，作為慧眼的德用，《摩訶般若經》如此，古譯的《放光般若經》，《光讚般若經》，《大智度論》所依的（二萬二千頌）經本也如此。《大智度論》卷三九(大正二五．三四八上——中)說：

「諸佛慧眼，照諸法實性，盡其邊底，以是故無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識」。

「問曰：佛用佛眼無法不知，非是慧眼，今云何言慧眼無法不知？答曰：慧眼成佛時變名佛眼。……成佛時失其本名，但名佛眼」。

「無法不知」是屬於佛眼的，為什麼也作為慧眼的內容？《智論》解說為：「慧眼成佛時變名佛眼」，表示慧眼與佛眼，只是名字的差別，淺深的差別，而不是體性的不同。在菩薩通達法性時，佛眼就是慧眼；如究竟明淨通達，就稱為佛眼。這如《十地經》所說，從初地到十地，都名為一切智智那樣。「般若法門」的發展（到後來），慧眼從一切法無所見，到達無所見而無所不見。這一演進的程序，成為中國佛教界真空與中道的思想根源。

另一引起不同意解的，如《小品般若波羅蜜經》卷六(大正八．五六一下)說：

「菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，為眾生說色趣空，說受、想、行、識趣空，一切法皆趣空，不來不去。何以故？色空不來不去，受、想、行、識空不來不去，乃至一切法空不來不去故，一切法趣空，不過是趣。一切法趣無相、趣無作、趣無起、趣無生、趣無所有、趣夢、趣無量、趣無邊、趣無我、趣寂滅、趣涅槃、趣不還、趣不趣：一切法不過是趣。」

趣，是究竟歸向的意思。求一切法的究竟相，一切法無不是空的，無不是無生、無我的，寂滅涅槃的（末後的「不還」，「不趣」，是總說沒有趣與不趣）。這只是一切法終歸於空，不出於如；沒有比這更甚深的，所以說「不過是趣」，或譯為「於如是趣不可超越」。與《般若經》所說的「深法相」、「深奧義」，是完全符合的。與《小品》文段相當的，《摩訶般若波羅蜜經》卷一一五(大正八．三三二下——三三三下)說：

「為眾生說色趣空，說受、想、行、識趣空，乃至說一切種智趣空。……一切法趣空，是趣不過。何以故？空中趣不趣不可得故」。

「一切法趣無相……趣無作……趣無起……趣無所有、不生不滅、不垢不淨……」。

「一切法趣夢……趣幻、趣響、趣影、趣化……」。

「一切法趣無量無邊……趣不與不取……趣不舉不下……趣不來不去……趣不入不出、不合不散、不著不斷……」。

「一切法趣我、眾生、壽命、人、起、使起、作、使作、知者、見者……」。

「一切法趣有常……趣樂、淨、我……趣無常、苦、不淨、無我……」。

「一切法趣欲事……趣瞋事、癡事、見事……」。

「一切法趣如……越法性、實際、不可思議性……趣平等……趣不動相……」。

「一切法趣色……趣受、想、行、識……十二入、十八界……」。

「一切法趣檀波羅蜜……趣尸羅……趣羼提……趣毘梨耶……趣禪那……趣般若波羅蜜……」。

「一切法趣內空……趣外空……趣內外空……乃至一切法趣無法有法空……」。

「一切法趣四念處，乃至八聖道分……」。

「一切法趣佛十力，乃至一切種智……」。

「一切法趣須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢道、辟支佛道……趣阿耨多羅三藐三菩提……」。

「一切法趣須陀洹，乃至佛，是趣不過。何以故？須陀洹乃至佛中，趣不趣不可得故」。

《小品般若》所說，只是一切法趣於如夢如幻，本性空寂的涅槃——「最甚深處」。《摩訶般若波羅蜜經》所說，有二大段：從一切法趣空，到一切法趣平等，趣不動，大體與《小品經》相合。以下的一大段：一切法趣色……識，到一切法趣佛，《大智度論》卷七一(大正二五．五六〇下)解說為：

「色等法亦爾，終歸於空。諸法究竟相必空故，餘者皆虛妄。……我等十六名，皆因五眾和合，假有此名無有實法。……如常（樂我淨）等四法不

可得，以顛倒故。色等諸法亦如是」。

色等蘊、處、界法、六度、十八空、三十七品等行法，須陀洹果等果法，須陀洹、佛等人，一切都無非是假名施設，「終歸於空」。所以經說一切法趣色，到趣佛，都以「畢竟不可得故」，說明沒有趣與非趣可說。一切法趣一切法，其實是一切法趣一切法性——畢竟不可得（空、如）。不過，一切法趣一切法的經文，可能被意解為：一切法與一切法，無著無礙，與《華嚴》相涉相入的思想合流。

《華嚴經》也是宣說菩薩行的，中國佛學所說的修行位次——十住，十行，十迴向，十地，就是依據《華嚴經》的集成次第，而被公認為菩薩行位次第的。但《般若》著重於菩薩的自行化他，「無所得為方便」的進修，而《華嚴》是以如來甚深果德為重的。古譯的《兜沙經》，是大部《華嚴》的少分。《三曼陀跋陀羅菩薩經》，說到「般若波羅蜜、兜沙陀比羅經」。兜沙陀比羅（Tathāgata-pi□aka），義譯為如來（篋）藏。如來甚深果德的顯示，在大部《華嚴經》中，如「晉譯本」的〈世間淨眼品〉、〈盧舍那佛品〉，就是「唐譯本」的前六品。在大眾部（Mahāsā□ghika）中，如來的無漏身，已經是「色身無邊際」，「壽量無邊際」，「威德無邊際」，「一音說一切法」，「一念知一切法」。同時，十方有無量世界，無數佛現在。原則的說，這些都與《華嚴經》說相同。承受這些信念，在平等寂滅的悟解中，以信仰的、藝術的、神秘的意境，將如來的甚深果德，無盡利生的大用，充分表達出來，成為莊嚴瑰奇的毘盧遮那佛（Vairocana-buddha）、華藏莊嚴世界海（Kusuma-tala-garbha-vyūhâla□kāra-lokadhātu-samudra）。以此為信解修證的理想，然後明菩薩的行位到成佛。《般若》所顯示的無性、空、不生不滅、寂靜、無二無別——一切法的平等寂滅，《華嚴經》是相同的。一般以為《華嚴經》是妙有說，然與後期大乘，批判一切法空而別說不空，並不相同。法法平等，正如《維摩詰所說經》所說的「如者，不二不異」（無分別、無變異）：「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也」。法法的勝義平等，如說到事相——凡聖、道果、生死涅槃，一切是世俗施設，所以一切是「唯名唯表唯假施設」。這是

「般若法門」，深入勝義而不違世俗的善巧！對於法法平等，如不重視（世俗施設的）一切法，與（勝義現證的）如的不即不離，而直說一切法的無二無別，自然會引出一切法「相即相入」，「法法無礙」的理論。如眾生如此，如來也如此，眾生與如來無二無別，那就可以意解出：眾生不離如來，如來不離眾生；眾生即如來，如來即眾生。大眾部說如來「色身無邊際」，也就是佛身遍滿而無所不在。這是信仰的事實，受到法法平等，相涉相入思想的啟發，那就佛與佛相即相入，平等無礙。也可以意解出：如來遍在眾生中，（眾生遍在如來中），如來與眾生，也相即相入而平等無礙。這樣，眾生身中有如來的如來藏說，在華嚴的無礙法界中，以象徵的、譬喻的形式，漸漸的開展出來。

第二節 華嚴經含蓄的如來藏說

如來藏（tathāgata-garbha）思想，隱約的出現於《華嚴經》中，以譬喻的、象徵的而表示出來。在《華嚴經》中，主要的就有三處：

一、〈寶王如來性起品〉：晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯，為《華嚴經》第三二品。晉竺法護（Dharmarak□a）所譯的，名《如來興顯經》。唐實叉難陀（Śik□ānanda）所譯《華嚴》第三七品，名〈如來出現品〉。梵文也是如來興起、出現的意義。晉譯作「如來性起」，「性起」為後代華嚴學家所重視。《大方廣佛華嚴經》（〈寶王如來性起品〉）卷三五(大正九．六二三下——六二四上)說：

「無有眾生，無眾生身如來智慧不具足者，但眾生顛倒不知如來智；遠離顛倒，起一切智、無師智、無礙智。佛子！譬如有一經卷，如一三千大千世界，大千世界一切所有無不記錄。……彼三千大千世界等經卷，在一微塵內，一切微塵亦復如是。……佛子！如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。爾時，如來以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生，觀已作如是言：奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見！我當教彼眾生，覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異」。

三千大千世界經卷在一微塵內，譬如如來智慧在眾生身內；一切微塵都是這樣，就是一切眾生都有如來智慧。約佛說，佛的智慧，遍入一切眾生身中；約眾生說，眾生具足如來智慧。「眾生身」，依《寶性論》所引，原文為 sattva-citta-sa□tāna，應譯作「眾生心相續」。這一段文，在〈寶王如來性起品〉的「如來應供等正覺心」段中，表示了眾生具有如來智慧說，是眾生心的本具如來智德。這一經文，被看作如來藏說，為後代如來藏學者所一再引述。《如來藏經》的譯者——佛陀跋陀羅譯作「如來性起」，又在本品末說：「如是微密法，無量劫難聞，精進智慧者，乃聞如來藏」，明確的說到了「如來藏」。然唐譯與此相當的，作：「如是微密甚深法，百千萬劫難可聞；精進智慧調伏者，乃得聞此祕奧義」。晉譯的如來藏，是秘奧藏，可以從旁證而確定的，如說：

1.「如是洪範，則是如來祕奧之藏」。

2.「此經名為一切諸佛微密法藏」。

3.「此法門名為如來祕密之處」。

三種不同譯本，都稱這一法門為「如來祕密藏」，可見晉譯本的「如來藏」，是如來祕密藏——祕密處（guhya-sthāna），而不是胎藏的藏（garbha）。〈寶王如來性起品〉傳出的時間遲一些，思想與如來藏說相近，但還沒有「如來（胎）藏」的名目。

二、〈十地品〉：一般稱為《十地經》；竺法護譯為《漸備一切智德經》，鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為《十住經》。在本品中，與如來藏說相近的，有金喻與寶喻。金——鍊金喻，《雜阿含經》已說到了。本品的鍊金喻，是分散在十地中的，每一地都以金為譬喻，比喻「此諸功德，皆迴向薩婆若，轉益明顯，隨意所用」；「一切善根轉勝明淨」等。以鍊金喻說明地上的功德善根，一地一地的展轉增勝。菩薩的功德善根，當然以智（菩提）德為主，所以這一法門，名為「漸備一切智德」。大摩尼寶喻，在〈十地品〉末，如《大方廣佛華嚴經》卷二七(大正九．五七五中)說：

「譬如大摩尼寶珠，有十事能與眾生一切寶物。何等為十？一、出大海；二、巧匠加治；三、轉精妙；四、除垢穢；五、以火鍊治；六、眾寶莊嚴；七、貫以寶縷；八、置瑠璃高柱；九、光明四照；十、隨王意雨眾寶物。菩薩發菩提心寶，亦有十事，何等為十？一、初發心布施離慳；……十、諸佛授智職，於一切眾生能為佛事，墮在佛數」。

大摩尼寶的從海中得來，經治鍊到懸在高柱上，雨一切眾寶，如眾生發大菩提心，從初地……十地而成佛。寶從大海中來，還需要治鍊，但寶的體性與德用，是早已成就了的；與金從礦中採出，經冶鍊而製成飾物，而金性是礦中已經成就了的一樣。以此來譬喻菩提心，菩提心從初地到十地、成佛，是菩提的發起到圓滿菩提，暗示了菩提是本來如此的。金喻與寶喻，以菩提（智德）為主，而說明菩提的離垢到究竟清淨，發生無邊的利生德用。在本品中，也沒有說到「如來藏」的名目，但如來藏學者，作為眾生本有菩提，與如來藏說為同一內容。

三、〈盧舍那品〉：晉譯的〈盧舍那品〉第二，與唐譯本的第二——六品相當。盧舍那——毘盧遮那（Vairocana）佛的世界，名華藏莊嚴世界海（Kusuma-tala-garbha-vyūhâla□kāra-lokadhātu-samudra），從世界住在蓮華上得名，如（唐譯）《大方廣佛華嚴經》說：

1.「此香水海，有大蓮華，名種種光明藥香幢，華嚴莊嚴世界海住在其中」。

2.「華藏世界海，法界等無別，莊嚴極清淨，安住於虛空。此世界海中，剎種難思議。……如是諸剎種，悉在蓮華住」。

世界是住此蓮華上的。世界中有佛出現，有菩薩眾翼從，這又都是坐在蓮華上的。佛與世界都安住在蓮華上，到底意義何在？《大智度論》卷八(大正二五．一一六上)說：

「劫盡燒時，一切皆空。眾生福德因緣力故，十方風至，相對相觸，能持大水。水上有一千頭人，二千手足，名為韋紐。是人臍中出千葉金色妙寶蓮華，其光大明，如萬日俱照。華中有人，結跏趺坐，此人復有無量光明，

名曰梵天王。此梵天王心生八子，八子生天地人民。……是梵天王坐蓮華上，是故諸佛隨世俗故，於寶華上結跏趺坐」。

韋紐（Vi□□u）臍中生蓮華，梵（brahman）天王坐蓮華上，是印度的創造神話。這一創造天地人民的神話，與《摩訶婆羅多詩篇》第三卷．二〇三章的傳說相近。所以，華藏世界住蓮華上，佛菩薩坐蓮華上，都不過是「隨世俗法」，在印度神教文化區中，為了適應神教信仰的新適應。從蓮華的表徵來說，是有相當意義的。蓮華是深受人類推重的，《阿含經》與《法句》，已經用蓮華為譬喻。部派佛教中，塔（stūpa）與支提（caitya）的莊嚴，也有作蓮華形的。蓮華的受人重視，有兩點：一、蓮華生在淤泥裡，卻不受淤泥的污染，微妙香潔。《阿含》與《法句》，以蓮華為譬喻，象徵（共三乘）聖者的不染煩惱，品德的高尚與清淨。我國周敦頤的〈愛蓮說〉，也只是這個意思。如約不離淤泥而生長來說，那就如不離生死與煩惱的菩薩，如《維摩詰經》所說的。二、蓮華從含苞到開放，蓮實已在華內生長。等到華瓣脫落，蓮實（蓮臺）就完全呈現出來。平常說：《華嚴》是以「萬行之因華，嚴萬德之佛果」。華如菩薩行，蓮實如佛果。在菩薩修行時，佛果（菩提）已內在，等到因行滿足，也就是圓滿菩提。象徵這一意義的，是蓮華開而如來出現，坐在蓮華臺上。《華嚴經》與《法華經》，重視佛果，都以蓮華為譬喻。所以〈盧舍那品〉所顯示的華藏莊嚴世界海，以及佛菩薩坐蓮華上，都暗示了菩提本有，待萬行而顯出莊嚴佛果的意思。蓮華開敷，中有如來坐在蓮華座上，有通俗的神話背景，容易在佛教中傳開；而有類似意義的如來藏說，也就適於通俗而流行起來。《華嚴經》所傳的「華藏莊嚴世界海」，藏文譯本中有 garbha，即如來藏的（胎）藏，蓮實在華內，正如在胎內一樣。不過唐代所傳，華藏世界海的原語，還是沒有胎藏（garbha）的。

總之，《華嚴經》的微塵內有三千大千經卷喻，及金喻、寶喻，特別是華藏所象徵的意義，即使還沒有明確的提到如來藏一詞，但如來藏說，已確乎達到了呼之欲出的階段。

第三節 心、菩提心、菩提、眾生界

華嚴法門是起於南方的。南方的部分持法比丘，取《華嚴經》等譬喻，宣揚「如來常、恒及有性」的法門；而後如來藏（tathāgata-garbha）、如來界（tathāgata-dhātu）、佛藏（buddha-garbha）、佛性（buddha-dhātu）、眾生界（sattva-dhātu）、我（ātman）的教說，形成「真我」——不空大乘的一大流；是重在如來果德，及眾生本有佛性的。如來藏說的引發因緣，是多方面的，菩提（bodhi）與菩提心（bodhi-citta）是近於如來藏說的。如《華嚴經．寶王如來性起品》，「如來應正等覺心」中，說到如來智慧（菩提的異名）在眾生心相續中。〈十地品〉的金喻與寶喻，是比喻十地所有菩提心、一切智智（sarvajña-jñāna）的。〈昇夜摩天宮品〉說：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」。〈十地品〉說：「三界所有，唯是一心」。華嚴的唯心說，當然是心性本淨的。

一般的說，菩提——無上菩提，是如來的果智。聲聞法中，約修行所成就說，以為菩提是有為法。在大乘中，菩提是超越時空相對性的，如《維摩詰所說經》說：「菩提者，不可以身得，不可以心得」；「以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今」。大乘所說的菩提心，是求得佛菩提的心；發菩提心，只是上求佛道（菩提）的願欲。論到菩薩行位，十住說比歡喜等十地說要早些。十住的初住，名發心住，如《大方廣佛華嚴經》卷八(大正九．四四五上)說：

「何等是菩薩摩訶薩初發心住？此菩薩見佛三十二相，八十種好，妙色具足，尊重難遇；或覩神變；或聞說法；或聽教誡；或見眾生受無量苦；或聞如來廣說佛法；發菩提心，求一切智，一向不迴」。

初發心住的發菩提心，是願求一切智，堅定不移的。重頌中廣說發心，都這樣說：「悉欲……，菩薩於此初發心」。發大誓願，志求佛道，是菩提心的原始意義。在大乘法的開展中，菩提心不只是菩提願（這是不可缺的），更有深一層的意義，那就是「菩提的自覺」，佛菩提的少分顯發。如《小品般若》說：「是心非心，心相(性)本淨故」，本來是泛說菩薩心。到了《

大品般若》（如《大般若經》的前三分）就舉「菩提心」、「無等等心」、「廣大心」，而說本性淨，也就是本淨菩提心。本淨菩提心，稱為勝義菩提心；而願求一切智的菩提心，被稱為世俗菩提心。〈十地品〉明勝義菩提心，也說「十無盡藏」大願。菩提心是（心淨性，也是）本有佛菩提的顯發，展轉明淨，所以用金與寶來譬說。直指眾生身中有佛性，是如來與如來藏說；菩薩位中本有菩提的顯發，是菩提與菩提心說。這二說有著共同的傾向，所以後代學者，作為同一法門來處理。

以菩提、菩提心為主的聖典，數目不少，這裡只略舉為例。依《華嚴經．十地品》的內容，增減而別為編集的，如姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《莊嚴菩提心經》，元魏吉迦夜（Ki□kara）所譯的《大方廣菩薩十地經》。唐菩提流志（Bodhiruci）所譯的，編入《大寶積經》（四十五會）的〈無盡慧菩薩會〉，都是同本異譯，大同小異。陳真諦（Paramârtha）所譯，《金光明經》的〈陀羅尼最淨地品〉，也是同本而略有增減，只是人名的變化罷了！這幾部經，首先問「何者是菩提心」，菩提與心的關係；說到菩提、心、薩埵（眾生）、一切法，都是假名安立而無所得的。「若於一切法無所得，是名得菩提」，這是隨順般若，般若相應的。從菩提的不可施設，非三世，而說到心、眾生、一切法。《莊嚴菩提心經》說：「菩提即是心，心即是眾生，若能如是解，是名菩薩修菩提心」，與《華嚴經》的「心佛眾生，三無差別」相合。菩薩修行，以發菩提心為先，而發菩提心，要從「非去來今」的菩提說起，這是與如來藏說有著共同的傾向。

曇無讖（Dharmarak□a）所譯《大集經》的〈序品〉、〈陀羅尼自在王菩薩品〉，竺法護（Dharmarak□a）所譯的，名《大哀經》。這是《寶性論》所依的本經，在古人的心目中，這至少是與如來藏說有密切關係的。《寶性論》依〈序品〉，立佛寶（buddharatna）、法寶（dharmaratna）、僧寶（Sa□gharatna）——三寶性（tri-ratna-gotra），而歸於佛寶。依〈陀羅尼自在王菩薩品〉，立如來界、菩提、如來功德（tathāgata-gu□a）、如來業（tathāgata-karman）。到底本經說些什麼？〈陀羅尼自在王菩薩品〉中，先說菩薩大行：四菩薩瓔珞莊嚴，八菩薩光明，十六菩薩大悲，三

十二菩薩善業。次說如來果德：如來十六大悲，如來三十二業——十力，四無所畏，十八佛不共法。以不斷菩薩授記，為如來真實之業。其次降魔；說八種陀羅尼；寶炬陀羅尼。《大集經》的這一部分，被作為如來藏說，可說是論師的方便。經上說：「不斷三寶種性」，依之而立三寶性。其實，「不斷三寶種性」的話，是多種大乘經所說的；而〈序品〉中提到佛、菩薩眾，所說的法門，也是極一般的。說菩薩行與佛功德，也不能說與如來藏有什麼關聯。有些近似的，是所說的如來十六大悲。如來為眾生起大悲，是由於眾生的不知菩提。經上說：菩提是「無根無住」，「清淨寂靜」，「心性本淨」，「不取不捨」，「無想無緣」，「非是三世」，「無身無為」，「無有分別，無有句義」，「不可以身得不可以心得」，「無取無緣」，「名之為空」，「同於虛空」，「名真實句」，「非內非外」，「無漏無取」，「清淨寂靜光明無諍」。如《大方等大集經》卷二(大正一三．一一中——一三中)說：

「如來所得無上菩提，無根無住。根名我見，住名四顛倒。……一切眾生皆悉無有，無根無住。欲施眾生無根無住，起大悲心，如來於此欲令知故，演說正法」。（其餘十五大悲，體例相同）。

依〈陀羅尼自在王品〉，可說眾生本來就是菩提那樣的。菩提無根無住，眾生也無根無住，可是眾生不知道，如來所以起大悲心而為說法。這與《華嚴經》的慨歎：「奇哉！奇哉！云何如來具足智慧，在於身中而不知見」，是同一意境。眾生不知不得，如來為此而起大悲，有十六事。如菩提「名之為空」，「同於虛空」，與如來藏說不同，而是近於《般若》、《華嚴》的。

在廣說如來德業以後，有寶珠譬喻，如《大方等大集經》卷三(大正一三．二一下)說：

「善男子！諸佛所說，觀察眾生及佛世界，解脫涅槃，等無差別。佛觀法界皆一味已，轉不可轉正法之輪。」

「善男子！譬如善識真寶之匠，於寶山中獲得一珠。得已，水漬；從漬出已，置醋漿中，從醋漿出已，置之豆汁；意猶不已，復置苦酒；苦酒出已，置眾藥中；從藥出已，以瓔褐磨：是名真正青琉璃珠。」

「善男子！如來亦爾。知眾生界不明淨故，說無常苦及以不淨，為壞貪樂生死之心。如來精進無有休息，復為演說空、無相、（無）願，為令了知佛之正法。如來精進猶不休息，復為說法，令其不退菩提之心，知三世法，成菩提道」。

經中先列舉眾生、世界、解脫、涅槃的「法界一味」——凡聖、依正的平等一如，作為佛法的究極意義，然後說明如來的次第說法。從礦中採得的寶珠，如「眾生界不明淨」；經佛法的修治，成菩提道，入佛境界，就是明淨的寶珠，眾生界的離垢清淨。青琉璃寶譬喻，不約菩提心說起，而是直從眾生界說起，到成菩提道，入如來境界，與如來藏說完全一樣。關於如來說法，分三階段：初說無常、苦、無我，是聲聞法（見《寶性論》引文）；次說空、無相，無願、令（菩薩）少分的了解正法；末說不退轉法輪，使得三事清淨，證入正法。這一次第，與《解深密經．無自性相品》所說的三時教，雖略有不同，而在說一切法空、無相、無願以上，有更深一層的教法，大體是一致的。這是三時教的又一型。從青琉璃喻，可以看出〈陀羅尼自在王菩薩品〉的集成，是在般若法門盛行以後的。

經文的護法降魔中，有象徵如來藏法門的部分，如《大方等大集經》卷四(大正一三．二二中)說：

「魔王聞是語已，如教諦觀，見其齊中，有一世界名水王光，有佛世尊號寶優鉢羅。其世界中，有大寶山，如來處中，結加趺坐，與諸菩薩宣說正法」。

諸法神通王菩薩，自稱「我此身常住無變」，在他的齊中有世界與佛。「寶優鉢羅」，晉譯作「樂蓮華首」。「有大寶山」，晉譯作「又有蓮華名寶莊嚴」，這是佛菩薩所坐的。與印度神話有關，象徵諸法神通王身中，有此（蓮華中有佛）寶器——如來藏。〈陀羅尼自在王菩薩品〉，雖沒有如來

藏的名詞，但說到菩提、功德，眾生界及身中有寶器的譬喻，所以受到《寶性論》主的重視。

第四節 如來藏經

繼承《華嚴》的〈寶王如來性起品〉，以如來藏（tathāgata-garbha）為主題而出現於大乘佛教界的，是《如來藏經》。這是對以後的大乘佛教，有極深遠影響的譬喻集。僧祐《出三藏記集》，說到晉惠帝時（西元二九〇——三〇六），法矩譯出《大方等如來藏經》；《舊錄》作《佛藏方等經》。《如來藏經》的傳來中國，與竺法護（Dharmarak□a）所譯「華嚴部」的《如來興顯經》、《漸備一切智德經》；「大集部」的《大哀經》（〈陀羅尼自在王菩薩品〉與〈序品〉的舊譯）等同時。可見《如來藏經》的集出，約與這幾部經同時，可能多少遲一些，成立於西元二五〇年以前。法矩所譯的經本，已經佚失了，現在存有東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）的《大方等如來藏經》，唐不空（Amoghavajra）所譯的《大方廣如來藏經》。傳說本經是如來成道十年所說，表示比佛成道時所說的《華嚴》要遲些吧！

經文一開始，佛就現神變，象徵了這一法門，如《大方等如來藏經》(大正一六．四五七上——中)說：

「世尊於栴檀重閣，正坐三昧而現神變：有千葉蓮華，大如車輪，其數無量，色香具足而未開敷，一切花內皆有化佛。……一一蓮花放無量光，一切蓮花同時舒榮。佛神力故，須臾之間，皆悉萎變。其諸花內，一切化佛結加趺坐，各放無數百千光明。……見佛百千億，坐彼蓮花藏」。

神變所現的無數蓮華，華內都有化佛。華開了，又萎謝了，一切佛都顯現出來，坐在「蓮華藏」上。這與《華嚴經》的「華藏」相同，「華藏」在唐譯本中，作「華胎」，正是蓮華沒有開以前，華內已有的蓮實。這一神變所表徵的意義，就是眾生身中有佛，經修持而顯現出來。為了開示這一神變的意義，舉九種譬喻：一、萎華有佛；二、蜂群繞蜜；三、糠糟粳糧；四、不淨處真金；五、貧家寶藏；六、穀內果種；七、弊物裹金像；八、貧女懷輪王；九、鑄模內金像。九種譬喻中，萎華有佛，是如來在「華藏」中，也

就是名為「如來藏」的根本喻。其他，貧賤女懷輪王，出於《大寶積經》。《十地經》的金喻與寶喻，本經共有四喻：不淨處真金，貧家寶藏，弊物裹金像，鑄模內金像，都只表示如來本有，而沒有《十地經》所說的治鍊意義。蜂蜜，糠粳，果種喻，為本經獨有的比喻。這九種譬喻，後代論師——《寶性論》主解說為如來藏為九類煩惱所染，然九喻的共同意義，是在眾生煩惱身中，有清淨如來。到底眾生身中的如來（胎）藏，是怎樣的呢？如《大方等如來藏經》(大正一六．四五七中——下、四五八中、四五八下、四五九上)說：

「一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異」。

「如來知見、力、無所畏，大法寶藏、在其身內」。

「彼如來藏清涼無熱，大智慧聚，妙寂泥洹，名為如來應供等正覺」。

「佛藏在身，眾相具足」。

如來藏是眾生身內的如來知見、力、無所畏——大智慧聚，也就是妙寂的涅槃。然依第一則說，如來藏不但是如來智，也是如來身、如來眼（眾生具足），結加趺坐，與佛沒有不同。正如《楞伽經》引經所說：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」。這樣的如來藏，與如來同樣的相好莊嚴。眾生身內有這樣的如來藏，難怪《楞伽》會上，提出一般人的懷疑：這樣的如來藏，不就是外道的神我嗎？

《華嚴經》的華藏法門，重重無盡，事事無礙，表顯出宏偉莊嚴的佛德。這是菩薩所仰望，菩薩進修的理想。盧舍那——毘盧遮那（Vairocana）是：「無量劫海修功德，供養十方一切佛，教化無邊眾生海，盧舍那佛成正覺」。廣大圓滿的佛德，要從無量劫海的自利利他中來，在佛教思想上，勝過聲聞的急求己利，有其不朽的價值！這樣功德圓滿的佛，雖多少適應印度的神教，但「無量劫海修功德」，雖欽仰信受，而終覺得不容易成就！如來藏法門，承「一切眾生同有如來智慧德相」，而更具體的通俗化，一連用九種譬喻來譬說，使人人覺得身相莊嚴的如來，就在自己身中，現現成成的不離自

身，而容易激發願求修持的精進。西藏多羅那他（Tāranātha）的《印度佛教史》說：南印度毘土耶那竭羅（Vidyānagara）地方，《如來藏經》的偈頌，連童女們都會吟詠歌唱。佛教的通俗化、大眾化，如來藏說的確有不容忽視的力量！

卷005

第五章 如來藏說之初期聖典

第一節 初期聖典與弘傳者的風格

如來藏（tathāgata-garbha）說，西元三世紀中，從大乘佛教界傳布出來。從眾生自己身心中，點出本有如來藏性，而得一切眾生成佛的結論。教說通俗而又切要，成為後期大乘（經）的主流。如來藏是如來（tathāgata）在胎藏（garbha）中，也就是眾生（因）位的如來。從「如來常住不變」的思想，而理解出眾生本有如來體性。代表這一法門的初期經典，在第一章敘列的經典中，主要的有七部：一、《大方等(廣)如來藏經》，現存晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra），唐不空（Amoghavajra）所譯的二本。二、晉法顯所譯的《大般泥洹經》六卷，與北涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大般涅槃經》（初分）前四品、十卷相當。《大般涅槃經》本來也只是這一部分，後來曇無讖到西域去搜集，才續譯成四十卷。《大般涅槃經》「初分」，是經的原始部分。這一部分，法顯與智猛，都是在華氏城（Pā□aliputra）大乘寺中得來的，曇無讖也是中天竺人，可見當時（西元五世紀初）華氏城一帶，這部經是相當流行的。三、《大雲經》——《大方等無想經》，現存殘本七卷，也是曇無讖譯的。四、《大法鼓經》二卷；五、《央掘魔羅經》四卷；六、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》二卷：這三部，都是宋元嘉年間，求那跋陀羅（Gu□abhadra）所譯的。七、《不增不減經》一卷，元魏菩提流支（Bodhiruci）譯。

上面所列幾部經，足以代表早期的如來藏說，雖然法門是相通的，而說法的因緣，說明的內容，傳出的先後，也有多少不同。如《如來藏經》：以

「華藏」為緣起，受到了《華嚴經》的影響，專用譬喻來說明，在煩惱覆藏中，一切眾生有如來藏。依晉譯本，佛性（buddha-dhātu）、佛藏（buddha-garbha）、如來性（tathāgata-dhātu），都是如來藏的異名。《大般涅槃經》（初分）：以如來（tathāgata）的入涅槃（parinirvā□a）為緣起，說如來常住大般涅槃，不同於二乘所見的入滅。如來常住，所以一切眾生有佛性，如《大般涅槃經》卷七(大正一二．四〇七中)說：

「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

《大般涅槃經》說一切眾生有佛性，佛性就是如來藏我（ātman），對我有著力的說明。經上又說：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是法義」；「我者名為如來，……常者如來法身，……樂者即是涅槃，……淨者諸佛菩薩所有正法」。大般涅槃的四德，依如來、法身（dharma-kāya）、涅槃、正法（saddharma）而安立，都是異名而同實的。《大雲經》——《大方等無想經》：經上簡略的說到：「一切眾生皆有佛性，其性無盡。……令諸眾生明見佛性，得見如來常樂我淨」。《央掘魔羅經》：以央掘魔羅（A□gulimāla）執劍害佛為緣，受有文殊（Mañjuśrī）執劍法門的影響，呵斥諸天、聲聞大弟子、文殊的空行。一再說：「一切眾生有如來藏」，「如來常恒不變如來之藏」。經上說：「一切眾生界是一界」；「一切眾生界、我界，即是一界」。「界、安隱界、一切眾生第（是？）一界，無垢如來藏」，表示了如來藏與眾生界、我界的同一性。《大法鼓經》：以波斯匿王（Prasenajit）的擊鼓見佛為緣起，可說是《法華經》的如來藏化。從「眾生和合施設」說起，說到眾生（sattva）的不增不減。不減，所以「眾生般涅槃者，為有盡耶？為無盡耶？佛告迦葉：眾生無有盡」；「般涅槃者，悉皆常住」。又說：「佛性無量相好莊嚴照明」；「如來之性，淨如滿月」；「彼眾生界無邊淨明」；「一切眾生有如來藏，一性、一乘」。眾生是和合施設的，而眾生界（sattva-dhātu）與如來界（性）一致，富有犢子部（Vātsīputrīya）所說，我假施設而有不可說我的意味。《勝鬘經》：受到了《法華經》的影響，說「正法」，二乘涅槃的不真實，闡明一乘而說到如來藏。如《經》(大正一二．二二〇下、二二一下、二二二中)說：

「得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提；阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界；涅槃界者，即是如來法身」。

「如來法身不離煩惱藏，名如來藏」。

「如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏」。

《勝鬘經》說到了心識與如來藏的關係。說到「自性清淨心而有染污」，更明確的到達空如來藏（śūnya-tathāgata-garbha）、不空如來藏（aśūnya-tathāgata-garbha）的安立。《不增不減經》：從眾生的不增不減，說「一界」的甚深。《經》上(大正一六．四六七上)說：

「甚深義者，即是第一義諦；第一義諦者，即是眾生界；眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身」。

第一義諦（paramârtha-satya）、眾生界、如來藏、法身，四者是異名而同一實質的。依眾生界說如來藏三義，如《經》(大正一六．四六七中)說：

「眾生界中示三種法，皆真實如不異不差。何謂三法？一者，如來藏本際相應體及清淨法；二者，如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法；三者，如來藏未來際平等恒及有法」。

眾生界所示的三法，第一是如來藏不空義，第二是如來藏空義，第三約如來藏的平等、恒、有法，也就是普遍、永恒、真實有。經上解釋說：「如來藏未來際平等恒及有法者，即是一切諸法根本，備一切法，具一切法，於世法中不離不脫真實一切法，住持一切法，攝一切法。舍利弗！我依此不生不滅、常恒清涼、不變歸依，不可思議清淨法界，說名眾生」。「一切法根本，……住持一切法，攝一切法」，就是如來藏為依、為持，而有世間生死，及涅槃真實法。如來藏為依而有一切法，與《勝鬘經》所說的相合。《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《不增不減經》，都說到了心自性清淨（citta-prak□ti-prabhāsvaratā）。特別是《勝鬘經》與《不增不減經》，文義精簡而富有條理，近於論典，在如來藏經部中，為成熟而傳出遲一些的要典。

初期的如來藏說，依經文所說，可證明是興起於南印度的。在傳說中，與一切世間樂見（Sarvalokananda-darśana）比丘有關，如《大法鼓經》說：

「有離車童子，名一切世間樂見，作轉輪聖王。……佛記此童子，當來有佛名釋迦牟尼，世界名忍，汝童子名一切世間樂見離車童子。佛涅槃後，正法欲滅，餘八十年，作比丘，持佛名，宣揚此經，不顧身命。百年壽終，生安樂國，得大神力，住第八地」。

「一切世間樂見離車童子，於正法欲滅餘八十年，……當廣宣唱大法鼓經。……此童子聞此經已，……為凡夫身，住於七地。正法欲滅餘八十年，在於南方文荼羅國，大波利村，善方便河邊，迦耶梨姓中生，當作比丘，持我名」。

依經文說，釋尊時代的離車（Licchavi）族的一切世間樂見童子，就是未來一切世間樂見比丘的前生。樂見比丘生在印度南方，不顧身命的宣揚這一法門。《大雲經》——《大方等無想經》，也大同小異的說到：梨車童子一切世間樂見，宣說舍利不可得。他是大精進龍王的後身；在釋迦佛的正法將滅時，出家護持佛法。一切世間樂見比丘，生在南天竺的須賴吒國，善方便河邊，華鬘村中。「其年二十，出家修道，多有徒眾。……為護正法，不惜身命」。那時是「法垂欲滅餘四十年」，娑多婆訶那（Śātavāhana）的時代。這位持法比丘，受到當時一般比丘的反對，如《大方等無想經》卷五(大正二四．一一〇〇中——下)說：

「咄哉！咄哉！如是眾生樂見比丘，實非比丘作比丘像，遠離諸佛所說經典，自說所造名大雲經；遠離諸佛所制禁戒，自為眾生更制禁戒。……如是邪法，誰當信受！……諸惡比丘尋共害是持法比丘」。

《央掘魔羅經》中，沒有說到一切世間樂見比丘，但央掘魔羅（A□gulimāla）的幼年名字，叫「一切世間現」；未來成佛時，是「南方……有國，名一切寶莊嚴，佛名一切世間樂見上大精進」。「一切世間現」與「眾生樂見」，與「一切世間樂見（童子或比丘）」，是不能說無關的。佛名

「上大精進」，也與《大雲經》所說，一切世間樂見童子的前身，是「大精進（龍）王」相合。這位傳說中的比丘——一切世間樂見，就是弘揚這一法門的比丘；生於南方，娑多婆訶那——案達羅（Andhra）王朝時代。案達羅王朝亡於西元二三六年頃，所以這位持法比丘，不能遲於西元二世紀末。經典的集成，可能在西元三世紀間。《大般涅槃經》、《勝鬘經》、《不增不減經》，雖法門相通，但沒有說到這位持法比丘，似乎已從南方而傳宏到中印度，或西北印度了。傳說的一切世間樂見比丘，應該是龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva）那樣的歷史人物。

《大法鼓經》說：一切世間樂見比丘，「百年壽終，生安樂國，得大神通，住第八地」，與傳說的龍樹相似，如《入楞伽經》卷九(大正一六．五六九上)說：

「如來滅度後，未來當有人，大慧汝諦聽，有人持我法。於南大國中，有大德比丘，名龍樹菩薩，能破有無見，為人說我法，大乘無上法。證得歡喜地，往生安樂國」。

「南大國中」，據梵文本，是南方的 Vedalī，與《大法鼓經》的「文荼羅」相近。漢譯《楞伽經》的龍樹，依梵本及藏文本，是 Nāgāhvaya，譯義為「龍呼」、「龍叫」或「龍猛」，與龍樹的梵語不合，應該是龍樹以外另一位大德比丘。藏譯本的《大雲經》說：梨車童子，名一切世間樂見。在佛滅後四百年出家，名龍叫（Nāgāhvaya）比丘，盛大弘通我（佛）的教法；也說到得初（歡喜）地。月稱（Candrakīrti）造的《入中論》（釋），也引《大雲經》一切有情樂見童子，以龍名比丘，廣大佛的教法。月稱的引文，也以為就是龍樹的。多羅那他（Tāranātha）《印度佛教史》說：南方阿闍黎龍叫，真實名字是如來賢（Tathāgata-bhadra），與提婆同時，為「唯識中道義」的唱道者。在佛法中，如來藏與唯識（唯心）論，確是一脈相通的。這位持法比丘——一切世間樂見，可能就是龍叫，而被集入《楞伽經》中。「龍」，傳說中與龍樹相混雜，於是龍樹與一切世間樂見比丘，也被糾纏在一起了。總之，經典所說，雖表現為佛的預記（預言），而印度南方的一切世間樂見比丘，與如來藏說的發展，應該有多少事實成分的。

初期如來藏說的倡導者，是律身謹嚴的，如《大方等無想經》卷五(大正一二．一〇九九下——一一〇〇上)說：

「未來持法弟子如迦葉者，成就大慈，具足淨戒」。

一切世間樂見比丘，是大迦葉（Mahākāśyapa）那樣的比丘。《大法鼓經》是佛為迦葉說的；《大般涅槃經》，佛為迦葉菩薩說，這都暗示了這一法門持法者的風格。《大雲經》與《大般涅槃經》，一再說到：正法將滅時，非法比丘的惡行非常嚴重。持法比丘是戒律的謹嚴者、倡導者，與非法比丘們形成嚴重的對立。《大般涅槃經》，要國王以武器來守護持戒比丘。《大雲經》說：惡比丘們，「尋共害是持法比丘」。《央掘魔羅經》也說：「我於爾時，當作比丘，棄捨身命而為作護」。為了護法，要不顧惜自己的身命。《勝鬘經》中有三大願，也說到捨身命財，「護持正法，於所生身不惜軀命」。如來藏法門所顯出的，就是「扶律談常」，反映了那個時代的佛教情況。佛法說：不殺生得長壽報。如來藏學派，可能由於「佛壽無量」，「常住不變」，「一切眾生一眾生」的信仰，淨持不殺生戒而徹底禁止肉食。肉食，聲聞學派是沒有禁絕的；大乘的《般若》、《華嚴》、《大集經》等，也沒有說到。但《大乘入楞伽經》卷六(大正一六．六二四下)說：

「象腋與大雲，涅槃央掘摩，及此楞伽經，我皆制斷肉」。

「象腋」，是《象腋經》。「央掘摩」，是《央掘魔羅經》；魏譯《楞伽經》作「勝鬘」，應該是「指鬘」（央掘摩羅的義譯）的誤寫。這幾部如來真實常住不變的經典，及唐代出現於中國的《佛頂首楞嚴經》，都嚴格的禁止肉食。這是印度如來藏學派的特色（婆羅門教徒，也有嚴持不肉食的），深深的影響了中國佛教。

第二節 如來與如來藏

初期的如來藏（tathāgata-garbha）法門，是從如來（tathāgata）而論到如來藏的。如來，般涅槃（parinirvā□a），解脫（vimukta），法身（dharma-kāya），無上菩提（anuttara-samyak-sa□bodhi），是有關佛果的一系列名詞。這部分聖典的共通性，是如來的涅槃解脫，與二乘不同，惟

有如來才是究竟大般涅槃。在聲聞學派中，如經部（Sūtravādin）以為：涅槃是無體的，只是「災橫畢竟非有，……永違煩惱後有所依身故，名得涅槃」。說一切有部（Sarvāstivāda）以為：涅槃是無為實法，「自性實有離言，唯諸聖者各別內證，……是善是常，別有實物」。三乘聖者的涅槃，是沒有差別的。雖說涅槃是善是常，但入涅槃的如來（及阿羅漢），沒有身與智，被稱為「灰身泯智」，不再有利益眾生的活動。這樣的涅槃，一般人是不大容易信受的。即使說涅槃是常的，但被稱為「如來」的佛，依《阿含經》說：佛入涅槃，遺體被火化了，如來色身是無常滅盡而不再存在的。大眾部（Mahāsā□ghika）等說：「如來色身實無邊際，……諸佛壽量亦無邊際」。如來的真身，與說一切有部等不同。如來藏說，就是遠承大眾部說，通過《華嚴》等大乘經而來的。用無數的比喻，說明如來的涅槃，不是沒有了，所以說：「如來常住，非變易法」。被解說為滅盡的（《阿含》等）經文，一一解說為實體不滅。因為不是無常滅盡，所以說「常住非變易法」。不是沒有了，所以說是「有」，是「不空」。多方面表示如來實德的，經中或說四，或說八，如說：

1.「舍利弗！如來法身常，以不異法故，以不盡法故。舍利弗！如來法身恒，以常可歸依故，以未來際平等故。舍利弗！如來法身清涼，以不二法故，以無分別法故。舍利弗！如來法身不變，以非滅法故，以非作法故」。

2.「我者，即是佛義。常者，是法身義。樂者，是涅槃義。淨者，是法義」。

3.「如來法身，是常波羅蜜，樂波羅蜜，我波羅蜜，淨波羅蜜」。

4.「如來常及恒，第一、不變易，清淨、極寂靜，（正覺妙法身，甚深如來藏），畢竟、無衰老，是則摩訶衍，具足八聖道」。

5.「大般涅槃亦復如是，八味具足。云何為八？一者常，二者恒，三者安，四者清涼，五者不老，六者不死，七者無垢，八者快樂」。

法身四德：常、樂、我、淨，是一般所常用的，也是可以總攝一切的。如恒、不變易、無衰老、不老、不死，可用「常」來總攝。安、快樂、清涼、

極寂靜，可用「樂」來總攝。無垢就是「淨」。第一與畢竟，可通於四德。樂與淨，是一般所能信受的；有異議而需要辨明的，是常與我，也就是問題的重點所在。

說到常住，或常、恒、不變易，到底是什麼意義？眾生是無常的，生死流轉的，不可能永久的。如經修行到斷盡一切煩惱，入究竟涅槃，涅槃是再沒有生死變異了。這樣的涅槃常住，是共聲聞而容易理解的。但大乘要約如來說，般涅槃的如來說。什麼是常？常是超越時間，沒有時間可說的。盡未來際的利益眾生，雖出現於時間流中，卻沒有變易，這叫做恒，如《不增不減經》說：「未來際平等恒及有法」。如來是常、是恒，所以說壽命無量。在初期大乘經中，受到歷史事實的影響，所以釋尊雖被解說為方便示現的，而一般大乘經，還是以釋迦佛為說法的法主。《華嚴經》也還這樣說：「在摩竭提國寂滅道場，始成正覺」；毘盧遮那（Vairocana）佛是釋迦佛的別名。釋迦佛的誕生、成佛到入涅槃，是方便示現，不是真實的，但總得有個成佛的開始。釋迦的法身（真身），到底什麼時候初成佛道呢？《首楞嚴三昧經》說：「我壽七百阿僧祇劫」。《法華經》說：「我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫」。《大般涅槃經》卷四(大正一二．三八八中、三八九中)說：

「我已久住是大涅槃，種種示現神通變化，……如首楞嚴經中廣說」。

「眾生皆謂我始成佛，然我已於無量劫中所作已辦」。

《涅槃經》的久已成佛，久已住大涅槃，與《法華經》所說的一樣，說明了釋迦如來的久證常身，壽命無量。但所說的久已成佛，壽命無量，也有解說為未來還是有數量的；在成佛以前，也有不是常住的意味。無常法，不可能成為常住的；常恒是始終沒有變異的，所以為了貫徹如來是常、是恒，非達到一切眾生本來是佛不可。從來就是常恒不變易的，這不只是釋迦佛，而是一切佛、一切眾生。

常住不變的如來，不唯是理性的，唯是智慧的，在如來藏法門中，久住大涅槃的如來，是有色相的，這是與二乘涅槃大大不同的，如經說：

1.「涅槃者，名為解脫。……言非色者，即是聲聞、緣覺解脫；言是色者，即是諸佛如來解脫」。

2.「常解脫非名，妙色湛然住，非聲聞、緣覺、菩薩之境界」。

3.「虛空色是佛，非色是二乘；解脫色是佛，非色是二乘」。「第一義淨身，妙法身真實」。

4.「一切諸如來，解脫有妙色」。

如來在大般涅槃的真解脫中，是有色的，所以《勝鬘經》說：「如來妙色身，世間無與等。……如來色無盡，智慧亦復然」。《法華經》也說：「微妙淨法身，具相三十二」。這是從大眾部「如來色身無有邊際」發展而來的。

如來藏法門是「法身有色」說。從如來常恒不變，論到眾生因位，就是眾生身有如來藏。如來涅槃（或法身）是有色的，如來藏當然也有色相，如經說：

1.「一切眾生貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐、儼然不動」。

2.「如來性是無作，於一切眾生中，無量相好清淨莊嚴」。「佛性於一切眾生所，無量相好清淨莊嚴」。

3.「一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明」。

4.「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」。

如來（涅槃）與如來藏，是有色的，有無量相好莊嚴，這是初期如來藏說的特色！

佛所說法，除常住不變的如來與如來性（佛性），都是方便說。如來藏法門，貫徹了這一理念。如《法華經》說：「唯有一乘法」；二乘的涅槃，「是滅非真滅」。這是從「三乘兼暢」（承認二乘的涅槃是真實），而進入「會歸一乘」的階段。如來藏法門，充分發展了這一傾向。佛所說的法，如「歸依三寶」，三寶中有二乘聖者；「知四諦」，一般以為苦、集、道三諦

是有為，四諦是為聲聞說的；「三乘」，有二乘與二乘的涅槃。現在說：這都是方便說，真實是「一歸依」——歸依佛；「一諦」——滅諦；「一乘」——大乘；「一究竟涅槃」——如來涅槃。有論典風味的《勝鬘經》，說得最簡練而明白，如說：

1.「歸依第一義者，是歸依如來。此（法與僧）二歸依第一義，是究竟歸依如來。……如來即三歸依」。

2.「聖諦者，非聲聞、緣覺諦。……非虛妄者，是諦、是常、是依，是故滅諦是第一義。不思議是滅諦，過一切眾生心識所緣，亦非一切阿羅漢、辟支佛智慧境界」。

3.「聲聞、緣覺乘，皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘」。「二乘者入於一乘，一乘者即第一義乘」。

4.「唯有如來應等正覺得般涅槃」。

《央掘魔羅經》也說：「一乘、一歸依，佛第一義依」。《大般泥洹經》也說：「唯一歸依佛，當知非有三。終歸平等道，佛法僧一味」。四真諦中「滅諦者，是如來性」。「聲聞、緣覺及諸菩薩，皆當悉歸如來泥洹，猶如百川歸於大海常住之法」。無邊佛法，會歸於一——一依、一諦、一乘、一涅槃。歸依一，就是如來，是常是遍，無量相好，盡未來際的示現一切，利益眾生。這不只是果德的仰信而已，是可以體驗的。如來，不僅是如來，也是如來性（佛性、如來藏），「一切眾生悉有佛性」，也是要從自己去體證實現，如《大般涅槃經》卷八(大正一二．四一〇中)說：

「如來秘藏有佛性故，其有宣說是經典者，皆言身中盡有佛性。如是之人，則不遠求三歸依處。何以故？於未來世，我身即當成就三寶」。

「一切眾生有如來藏」（性），在理論上，指出眾生本有的清淨因，人人可以成佛的可能性。在修行上，不用向外馳求，依於自身的三寶性——如來性，精進修行來求其實現。這一「為人生善」的切要方法，在宗教的實踐精神上，有著高度的價值！有頭陀風格，傳如來禪（tathāgatagarbha-dhyāna）的達摩門下，在中國佛教界，放出無比的光輝

，正是繼承這一方針。

第三節 如來藏我

般涅槃（parinirvā□a）四德中，我（ātman）最為特出，而是傳統佛教所難以信受的。從釋尊說法以來，佛法一貫的宣說無我（nirātman）；「諸法無我」，是「三法印」的一印，是以無我來印定為是佛法的（與外道說不同）。部派佛教中，犢子部（Vātsīputrīya）等立「我」。被稱為附佛法外道。然犢子部與說轉部（Sa□krāntivādin），成立「我」論的目的，是為了成立生死流轉，從繫縛到解脫的聯繫，而不是以「我」為真理，為證悟的內容。所以初期大乘的《大寶積經》，雖說「聖性」是常、是樂、是淨，還是說無我，如《大寶積經》卷一一二〈普明菩薩會〉(大正一一．六三五下)說：

「是性常住，諸法常如故。是性安樂，涅槃為第一故。是性清淨，離一切相故。是性無我，求我不可得故」。

到了如來藏（tathāgata-garbha）說興起，揭示如來藏我的法幢，在佛教、大乘佛教界、可說是劃時代的變化，意義太不平常了！如約因圓果滿的如來（tathāgata），說如來涅槃界有「我」德，還可以說我是「自在」義，以佛果的「八自在」來解說。但如來藏說的宏傳者，從如來的常、樂、我、淨，說到一切眾生有如來藏我。從如來而說到我，如來性（tathāgata-dhātu）就是我，這不能不回憶到釋尊的時代，世俗所說的「如來」，有與神「我」的同樣意義。如來與我，神教所說的梵（brahman）與我，不是非常類似嗎？佛法漸漸的進入「佛梵同化」的時代。

從如來而說到如來藏，有一系列的相關名詞。如來藏從譬喻而來，有印度神教的神學淵源。如來界——如來性的意義相同，但有佛教的學理意味。依梵文的《寶性論》，知道「佛性」是佛藏（buddha-garbha），或佛界（buddha-dhātu）的漢譯。佛藏與如來藏，佛界與如來界，內容完全一樣。《大般涅槃經》卷七(大正一二．四〇七上、中)說：

「佛法有我，即是佛性」。

「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性、即是我義」。

如來藏、佛性，與我是同一的。在世俗語言中，我與眾生（sattva）是同義詞，所以眾生界（sattva-dhātu）也與如來藏的意義相同。《不增不減經》，就是依眾生界而立論的，如經(大正一六．四六七中)說：

「不離眾生界有（如來）法身，不離法身有眾生界；眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗！此二法者，義一名異」。

與眾生界同義的法身（dharma-kāya），依經上說：法身隨生死流，名為眾生；修菩提行，名為菩薩；離一切煩惱苦迫而得自在，名為如來。「此三種法，皆真實、如、不異、不差」，也就是從眾生界——我的立場，說眾生、菩薩、如來法身的無二無別。《大法鼓經》也說：「若勤方便，除煩惱垢，爾乃得我」。「常住安樂，則必有我」。「彼眾生界，無邊淨明」。《央掘魔羅經》說：「一切眾生皆有如來藏我。……斷一切煩惱，故見我界」。可見我與我界，眾生與眾生界，都就是如來藏、如來界（性）、佛藏、佛性的異名。這是如來藏法門的根本論題，是生死與涅槃的主體；是迷成生死、悟成如來的迷悟所依；是證見的內容。這樣的如來藏我說，在佛法中，的確是初期大乘所不曾見過的。

如來藏，約如來（性）在眾生身中說。眾生身中有如來藏，主要是說明本有如來德性，所以眾生有成佛的可能。《華嚴經》「眾生具有如來智慧德相」，也是這個意思。但眾生身中的如來藏，明確的說是我的別名。印度神學中的我，與梵同體，而成為生死中的主體。在如來藏法門中，我與如來不二，依我而可以成佛，也就是眾生的主體。《不增不減經》(大正一六．四六六中)說：

「不如實知一法界故，不如實見一法界故，起邪見心，謂眾生界增，眾生界減」。

「一法界」，下文又作「一界」。在如來藏法門中，「界」（dhātu）是普遍使用的術語，如眾生界，我界，如來界，佛界，法界。界是界藏（礦）、界性，如金礦中有金性，銀礦中有銀性，表示本來如此，只是隱藏而沒有

顯現出來。等到經冶鍊而顯發出來，也還是那樣的界性。界是「不失自性」的，《阿含經》說：「法界常住」，「善達法界」；在如來藏說中，界就是如來藏我的別名。《華嚴經》常說「諸法界」，法界與法界，平等不二，所以是「一法界」，「一界」。眾生的界性，如來的界性，平等平等。所以眾生入涅槃，從眾生而成為如來，不是滅去眾生，眾生就是如來：眾生界是不增不減的。如來藏是「俗妄真實」說，所以這不是染淨一如，而是眾生性與如來性，界性的無二無別。經上說：「彼眾生界，無邊淨明」。不過約眾生性說，名眾生界；約眾生位中的如來性說，名如來界。只此「無邊淨明」的「一（法）界」，隨染還淨，而有眾生、菩薩、如來等名稱。如《不增不減經》(大正一六．四六七上——中)說：

「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。……此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生」。

「此法身，厭離世間生死苦惱，……修菩提行，名為菩薩」。

「此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦……離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來」。

眾生界「無邊淨明」，由於無量煩惱所纏縛，成為生死流轉的眾生。眾生的界性，就是如來藏我。眾生，菩薩，如來，界性是沒有不同的。如來法身流轉而成為眾生，是如來藏法門的通義，《不增不減經》以外，還有其他的經說，如說：

1.「雪山有一味藥。……如是一味，隨其流處，有種種異；是藥真味，停留在山，猶如滿月。……一味者，喻如佛性。以煩惱故，出種種味，所謂地獄、畜生、餓鬼、天、人」。

2.「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣」。

3.「生死者，依如來藏。……有如來藏故得有生死，是名善說」。

4.「彼自體變百千億種形色別異，謂地獄色、畜生色、餓鬼色、天色、人色、聲聞色、緣覺色、菩薩色、佛色」。

如來藏我，是眾生身中，有如來那樣的「十力、三十二相、八十種好」的。不過在煩惱纏縛中，「無邊淨明」還不能顯發，所以成為流轉中的眾生，生死是以如來藏我為依止的。這一被稱為「不思議我」、「大我」、「真我」的法門、對於傳統及初期大乘的佛教界，無疑的會引起震驚，引起懷疑。懷疑的是：印度自有佛教以來，一貫的宣說「無我」，而現在卻說非有我不可。「我」是印度神教固有的，現在佛法也說有我，與印度的神學有什麼差別？對於這些疑問，《大般涅槃經》盡量的用比喻來解說。現在說我，與過去說無我的關係，《大般涅槃經》卷二，舉了舊醫與新醫，治病用乳的比喻(大正一二．三七八下——三七九上)說：

「我為醫王，欲伏外道，……是故如來於佛法中，唱說無我。為調（伏）眾生故，為知時故，說是無我。有因緣故，亦說有我，……非如凡夫所計吾我。……是故說言諸法無我，實非無我。何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我」。

經文的意思是：為了破斥凡夫外道的我，所以說無我。凡夫外道的我，「如蟲食木，偶成字耳」，其實並不理解，只是妄執。為了破凡夫外道而說無我，其實不是沒有我。什麼是我？經上舉出了是常、是主等定義，以為這才是真我。經上又舉了苦毒塗乳的比喻：小兒有病，不適宜服乳，所以在母乳上塗了苦味，說乳是毒的，吃不得的。等到小兒病好了，又讓他服乳。這比喻所比喻的，如《大般泥洹經》卷五(大正一二．八八三下)說：

「如來誘進化眾生故，初為眾生說一切法修無我行。修無我時，滅除我見；滅我見已，入於泥洹。除世俗我，故說非我方便密教，然後為說如來之性，是名離世真實之我」。

先禁乳，後服乳；先說無我，今說有我。上來兩則的用意，是一樣的。過去為什麼不說真我？只為了根機的不適合。一向沒有聽說過，所以如來藏法門，被稱為「方等秘密之藏」，表示了過去沒有公開宣說的事實。如來藏

我與印度外道所說的我，到底有沒有關係？《大般涅槃經》是認為有關的。如經說：

「所有種種異論、呪術、言語文字，皆是佛說，非外道說。」

這一見解，是如來藏說者的信念，也可說是大乘共通的見解。印度文化，文化中的善法，連咒術、文字學在內，都是佛說的。這當然是過去佛說過的，不過流傳人間久了，有些不免被誤解了，這才演變為印度種種的宗教神學。如印度教說有我，現在佛法也說我；外道說是從佛法中來的，佛法說有我，當然會與神教相同。不過外道雖說有我，在理解上不免錯誤了。外道說我，是多種多樣的，如經說：

「凡夫愚人所計我者，或言大如拇指，或如芥子，或如微塵」。

「凡夫愚人說言：一切有我。……我相大如拇指，或言如米，或如稗子。有言：我相住在心中，熾然如日」。

如來藏我，「具三十二相，八十種好，結加趺坐」，當然與外道所說的不同。《涅槃經》又舉刀的比喻：有人只聽說刀，雖說刀而不知刀的真相；有的見了刀，才說有刀。聽說有刀，雖不知刀的真相，到底是從真刀來的，不過沒有親見而只憑傳說罷了！這是說，外道說我與佛法說我，是同一來源，只是外道憑傳說，誤解而沒有真知。依據這一比喻，可見印度神我所說的我，從佛法中來，而不是佛法所說的我，從外道中來；這真是非常巧妙的解說！好在古佛所說，是不能從歷史去證明的。印度神教所說的我，並不只是「大如拇指」，「小如微塵」，……。《奧義書》（Upani□ad）說我是常、是樂、是知，也說周遍清淨，與「是實、是真、是常、是主、是依」的如來藏我，確是非常相近；特別是如來與如來藏我，梵與我的關係。佛經說：外道所說的我，是從佛法中來的，事關過去佛所說，只可以信仰，而不能從歷史去證明。反之，在現實世界中，印度神教先說有我，釋尊否定他們，建立無我的宗教；到西元二、三世紀，佛教才宣說如來藏我，卻是歷史的事實。所以《大般涅槃經》的比喻與解說，只能說是信仰而已。《楞伽經》說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。佛教為了適應印度神教文化，為了誘化主

張有我的外道們，使他們漸入佛法，所以方便的宣說如來藏我，這也許更符合佛教方便適應的事實！

第四節 如來藏不空

對初期大乘的一切法空（sarvadharma-śūnyatā）說，採取批評態度的，是如來藏（tathāgata-garbha）法門的特色，如《大法鼓經》卷下(大正九．二九五上、二九六中)說：

「諸不了義空相應經」。

「迦葉白佛言：世尊！諸摩訶衍經多說空義。佛告迦葉：一切空經是有餘說」。

「空相應經」與「一切空經」，是通於初期大乘的，可以《大般若經》為代表。「不了義」，「有餘說」，就是指「一切法空」說為不徹底的，還需要再作解說的。以「一切法空」為不了義，而要成立某些是不空（aśūnya）的，為後期大乘的特徵。這一見解，《央掘魔羅經》等都是一致的。《央掘魔羅經》中，文殊師利（Mañjuśrī）說大空：「諸佛如虛空，虛空無有相。……解脫則如來，空寂無所有」。央掘魔羅（A□gulimāla）呵責為：「嗚呼蚊蚋行，不知真空義」！然後提出了「有異法是空，有異法不空」的見地；並且說：「謂說唯極空，……傾覆佛正法」。這是針對一切法空是了義說，所作毫不容情的批評。《大般涅槃經》也說：「我已修學一切諸法本性空寂」。復告諸比丘：「莫謂如來唯修諸法本性空寂」。在諸法空寂以上，更有所修的，那當然是不空了。如《大般泥洹經》卷三(大正一二．八七五上)說：

「又其空者，如酥蜜瓶，無酥蜜故，名為空瓶。其實不空，因無物故，形色猶存，當知非空。解脫不空，亦復如是，有形有色，故說不空。……滅諸過患，故名為空」。

這就是「有異法是空，有異法不空」的見解。曇無讖（Dharmarak□a）譯作「不空空」、「空不空」，本義反而晦昧了！《不增不減經》以「涅槃畢竟空寂」，為「無涅槃見」。《勝鬘經》也說：「如來藏者，墮身見眾生，顛倒眾生、空亂意眾生，非其境界」。「空亂意眾生」，依《寶性論》的

解說，是大乘人。總之，《般若經》等說一切法空，如來（tathāgata），無上菩提（anuttara-bodhi）、涅槃（nirvā□a）也是畢竟空寂的，在如來藏學者看來，是不對的，是「有餘說」，「不了義說」。

「有異法是空，有異法不空」，意思是：有些是空的，另外一些是不空的，這就是佛教中的「有宗」。這種思想，在部派佛教中，有二大系。如說一切有部（Sarvāstivāda）說：有為（sa□sk□ta）、無為（asa□sk□ta）法是實有的，我（ātman）與我所（ātmīya）是沒有的。經上說「諸行空」，是說諸行——五蘊沒有我（與我所），而有為法是不空的。這一思想體系，在大乘中，就是瑜伽師（Yogācāra）所說：依他起性（para-tantra-svabhāva）是有為，圓成實性（parini□panna-svabhāva）是無為，這是有的；遍計所執性（parikalpita-svabhāva）的我、法執（grāha），是沒有的。一切法空，是說依他起（及圓成實）性上，沒有遍計所執性，依他與圓成是不可空的：這是「情（執）空法有」說。說出世部（Lokottaravādin）以為：「世間法從顛倒生業，業生果，故是不實。出世法不從顛倒生，故是真實」。世間法虛妄，出世法真實，被稱為「俗妄真實」說。虛妄的是空，真實的不空，在大乘思想界，就與如來藏說相合。如《大法鼓經》說：

「除如是等方廣大經，不說餘經，唯說如來常住及有如來藏而不捨空，亦非身見空，空彼一切有為自性」。「一切佛經皆說無我，而彼不知空無我義，彼無慧人趣向滅盡。然空無我說亦是佛語，所以者何？無量塵垢諸煩惱藏常空涅槃。如是涅槃是一切句，彼常住安樂，是佛所得大般涅槃」。

空與不空，如來藏法門，不出於這一原則。第一則經文說：佛說如來常住，有如來藏，但也說到空。空的含義，是一切有為法無自性，不是說一切有部那樣，只以無我（身見）為空。有為自性空，如來（無為）不空，《大般涅槃經》正是這樣說的。如文殊勸純陀（Cundakarmāraputra）說：「汝今當觀諸行性相，如是觀行具空三昧。」——這是有為空。純陀以為：如來是不屬於有為的，所以說：「勿觀如來同於諸行」！「如來真實是無為法，不應復言是有為也」。但大乘經中，說一切法皆空，如來與涅槃也是空的

，這又是什麼意義呢？第二則經文以為：涅槃常空，那是說諸煩惱藏空，如《大般涅槃經》卷五(大正一二．三九五中)說：

「空者，謂無二十五有，及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有為行，如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空」。

瓶，譬如大般涅槃。瓶中有酪，那是為無量煩惱生死所藏了。涅槃空，是說涅槃出離一切煩惱、諸行；離諸行的大般涅槃，是不空的。這一基本見解，就是《勝鬘經》所說的空如來藏（śūnya-tathāgata-garbha）與不空如來藏（aśūnya-tathāgata-garbha）；也就是《不增不減經》所說的：「一者、如來藏本際相應體及清淨法，二者、如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法」。《央掘魔羅經》卷二(大正二．五二七中——下)說：

「有異法是空，有異法不空。……云何於空相，而言真解脫！……如來真解脫，不空亦如是。出離一切過，故說解脫空，如來實不空。離一切煩惱，及諸天人陰，是故說名空」。

俗空真實，有為行空而無為——如來涅槃不空，是如來藏說的決定說。

後期大乘佛教，是以一切法空為不了義，而說「有異法是空，有異法不空」的。依《般若經》本義，「空、無相、無願」，與「無生、清淨、寂滅」等，同樣是甚深涅槃的增語；空與無的意義，是不相同的。《般若》說一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。在空義的發展中，本性空（prak□ti-śūnyatā）、自性空（svabhāva-śūnyatā）特別發展，空是本性如此，沒有自性，不是說沒有一切法。所以，如幻如化的有（包含了菩薩大行與如來果德），當下就是畢竟空寂，即有即空，空有無礙。但在初期大乘的發展中，一般著重於離情執的觀照（空觀、空慧），空與無生寂滅的同異問題，早已被提出來，空與寂（無生涅槃）是一致的嗎？《須真天子經》說：「空寂適等，亦復無異」。〈陀羅尼自在王菩薩品〉，卻以空、無相、無願為淺，更說佛菩提道。實在的說，一切法如幻，一切法空的法門，不適於一般根性，一般初學是不能正確理解的。如《摩訶般若波羅蜜經》卷二六，說

法終了時(大正八．四一六上)說：

「若新發意菩薩，聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」。

一切法如幻，一切法性空，是不適於初發心人的。《小品般若》沒有說到，而《大品般若》終了時，就提出了：為新發意人說：「生滅如化，不生不滅不如化」，與俗空、真實不空的法門相合。《解深密經．無自性相品》也說：久行利根，聽說一切法性空，就能現證。五事不具足的鈍根聽了一切法空，不是反對空相應，就是顛倒僻解，自誤誤人。這暗示空相應經流行，對於根機不適合的，引起了嚴重的副作用，所以不能不解釋深密，成為顯了明白，易信易解的法門。解說為有些是空的，有些是不能不有（不空）的，對於初機鈍根，就可以方便引入正道了。在大乘空教的發揚中，《大品般若經》（末了），《解深密經》，如來藏法門，表示了時代佛教的共同傾向。不過，依《般若經》意，為初學者不得不說「不生不滅不如化」（不空）。《解深密經》以為：為初學者，還需要作一下淺顯的解釋。但如來藏法門，卻呵責空教，宣說真實不空的究竟法門，與《般若》、《深密》經意，恰好相反！

卷006

第六章 如來藏學之主流

第一節 傳說中的如來藏法門

有神我（ātman）色彩的如來藏（tathāgata-garbha）說，是從理想的如來常住、偏在信仰而來的，通俗而能適合一般人心，所以迅速的傳布開來。對於初期大乘佛教界，多少會有些驚異的感覺。但這是一般所容易接受的，而大乘佛教界又一向以為：「所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說」（文字）。對從來沒有聽說過，新近傳出的經典，不可輕率的加以誹毀，要本著正確的法義，給以合理的解說。初期大乘經，就是這樣

流傳起來的，對於新出現的如來藏經典，當然也不能不接受了！西元三世紀起，如來藏經典，次第流傳出來。成立於三世紀的中觀（Madhyamaka）論典，還沒有提到如來藏說，但提婆（Āryadeva）弟子羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra）傳說已以常樂我淨解釋八不了。四世紀中，推宗為未來佛——彌勒（Maitreya）菩薩的教學，稱為瑜伽（Yoga）派的，深受經部（Sūtravādin）思想的影響，但面對流行的如來藏說，也不能不給以解說會通。從四世紀以來，大乘佛教界的論書或經典，都不能不對如來藏有所說明。在這些解說中，《究竟一乘寶性論》，在中國是被看作代表如來藏學的。《寶性論》比較的接近初期的如來藏說，但受到瑜伽學派的影響，也可能從瑜伽派脫出而自成體系的，所以解說的方法，近於瑜伽派，而初期的神我色采，也大為淡化了。從如來常住、遍在，引出眾生本有如來藏或佛性（buddha-dhātu），起初是真我論，又與真心論合流的。印度的大乘佛教界，也許覺得這過分與梵我論類似，所以論師們（及經典），都給以方便的會通。因為這樣，西藏等傳說，印度大乘佛法，唯有瑜伽與中觀二大流；其實，真我與真心系的如來藏說，有獨到的立場，在印度是真實存在的！

接近初期如來藏說的，如西藏所傳的覺曩巴（Jo nan pa）派，克主所著《密宗道次第論》說：

「如來藏經，陀羅尼自在王請問經，大般涅槃經，利益指鬘經，勝鬘師子吼經，智光莊嚴經，無增減經，大法鼓經，入無分別陀羅尼經，解深密經。覺曩巴說此十經為如來藏十經，為後法輪，為了義經。許彼諸經所說如來藏，與佛自性身，同是諦實有，常恒堅固，無為相好而自莊嚴。一切有情，從無始生死（以來），於煩惱網(纏)壳(殼)（中），本來具足，以九喻、九義而為宣說」。

《利益指鬘經》，即漢譯的《央掘魔羅經》。覺曩巴以為：如來藏與佛的自性身（svabhāvakāya），是同樣的相好莊嚴。自性身是轉依（āśraya-parāv□tti）所顯的佛自體；眾生本來如是，只是還在煩惱中，沒有顯出而已。這與初期的如來藏說，是符合的。然覺曩巴派以《解深密經》為如來藏經類，顯然是不妥當的！凡如來藏部類，都是說一乘（eka-yāna）的

，與《解深密經》的「普為發趣一切乘者」不同。這是拘蔽於《解深密經》的三時教說，以為第三時教才是了義的，這才比附於《解深密經》的後轉法輪。如取《陀羅尼自在王經》的次第（三時）說法，也許會更合適些！

中國的禪宗，是菩提達磨（Bodhidharma）從南印度傳來的。「初達宋境」，可能西元四五〇年前後，已到達中國了。這一系禪法，本來是「如來（藏）禪」。在流傳中，化導的方便不一，或淺或深，但早就有所謂「密傳」，「密作用」。如福州大安說：「汝諸人各自有無價大寶，從眼門放光，照山河大地；耳門放光，領采一切善惡音響。六門晝夜常放光明，……汝自不識取。……如人負重擔，從獨木橋上過，亦不教失腳，且是什麼物任持便得如是！汝若覓，毫髮即不見」。臨濟每說「無位真人」，只是真我的別名。傳說達磨的弟子波羅提，為王說法，即明說「性在作用」，如《景德傳燈錄》卷三(大正五一．二一八中)說：

「問曰：何者是佛？答曰：見性是佛。……王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波羅提即說偈曰：在胎為身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂」。

覺曩巴所傳，禪宗的南方宗旨，對於初期的如來藏說，比論師及後出經典的解說，似乎要切近得多！

第二節 寶性論為主的如來藏論

論師們對如來藏（tathāgata-garbha）說的條理、分別，都有淡化神我（ātman）色彩的傾向。傳說為堅慧（Sāramati）所造的《究竟一乘寶性論》，《法界無差別論》，及《無上依經》，比較接近如來藏說的本義，代表了如來藏論學的主流。

一、《究竟一乘寶性論》：四卷（古代或作三卷，五卷），元魏勒那摩提（Ratnamati）譯。依古代經錄所傳，或作勒那摩提譯，或作菩提流支（Bodhiruci）譯；或作二人分別的譯出，如《開元釋教錄》說：「菩提留支傳本，勒那、扇多參助，其後，……三處各翻，訖乃參校，其間隱沒，互有

不同，致有文旨時間異綴，後人合之，共成通部，見（梁）寶唱等錄」。古代有不同的兩種譯本，在流傳中，僅存一部，傳說為勒那摩提所譯。這部論——《究竟一乘寶性論》，或簡稱《寶性論》；依《內典錄》說：「一（名）寶性分別七（大？）乘增上論」。這部論有藏文譯本，也存有梵本。依中村瑞隆所作的《(梵漢對照)究竟一乘寶性論研究》，《(藏和對譯)究竟一乘寶性論研究》說：梵本論名 Ratnagotravibhāgo mahāyānottaratantra-śāstra，譯義為《寶性分別、大乘最上秘義論》，與《內典錄》所傳的《寶性分別大乘增上論》相合；西藏譯本作《大乘最上秘論》，沒有說到「寶性分別」。依漢文譯本，分「本論」與「釋論」二部分：「本論」是偈頌；「釋論」有偈頌也有長行，「釋論」中包含了「本論」頌。依中國所傳，全論都是堅慧（Sāramati）菩薩造的；依梵、藏本，論本偈是彌勒（Maitreya）菩薩造的，釋論是無著（Asa□ga）菩薩造的。真諦（Paramârtha）的《婆藪槃豆法師傳》(大正五〇．一九一上)說：

「阿僧伽（即無著）法師殂歿後，天親方造大乘論，解釋諸大乘經。……釋攝大乘、三寶性、甘露門等諸大乘論」。

天親，是世親（Vasubandhu）的異譯，無著的親弟。《寶性論》的「寶性」，是佛法僧的「三寶性」，所以傳說天親釋《三寶性論》，就是釋《寶性論》。這樣，《寶性論》的釋論，或說無著造，或說世親造。到底是誰？是很難考定的！依《婆藪槃豆傳》說：無著、世親等兄弟三人，都名為婆藪槃豆——世親，這也許就是傳說不一的原因！不過《寶性論》的風格與內容，近於瑜伽系，而在如來藏的見解上，與瑜伽系有著根本不同處，所以傳說為無著造，世親造，似乎還不如傳為堅慧造的好。至於彌勒造，到底不過表示這一法門的出於未來佛而已！

《寶性論》的組成要素，如《論》說：「佛性、佛菩提，佛法及佛業，諸出世淨人，所不能思議」；「身及彼所轉，功德及成（就）義（利），示此四種法，唯如來境界」。佛所依止的「性」（界 dhātu），經修行而證得的「菩提」（bodhi），圓滿一切「法」（dharma）——「功德」（gu□a），及利益眾生的事「業」（karman），這四法是本論開示的主題。《釋論

》說：「佛、法、僧寶、性、菩提、功德、業，略說此論體，七種金剛句」，那是分判全論為七大科了。漢譯的《究竟一乘寶性論》，分為十一品；十一品與七金剛句、四法的關係，如下：

四法｜七句｜十一品

————┼————┼————————

｜｜1.教化品

｜1.佛寶｜2.佛寶品

｜2.法寶｜3.法寶品

｜3.僧寶｜4.僧寶品

｜ 𠂉｜5.一切眾生有如來藏品

1.佛性｜4.性𠂉｜6.無量煩惱所纏品

｜ 乚｜7.為何義說品

2.佛菩提｜5.菩提｜8.身轉清淨成菩提品

3.佛法｜6.功德｜9.如來功德品

4.佛業｜7.業｜10.自然不休息佛業品

｜｜11.校量信功德品

梵本與藏譯本，缺少〈教化品〉，全論分為五章：一、如來藏，包括了第二到第七的六品；二、菩提，三、功德，四、佛業，五、信勝益。〈教化品〉十八偈，說明造論的意義，呵責謗法與毀謗法師的罪惡，意義與末後品相同。這十八偈是梵、藏本所沒有的，極可能是後人所增補。「七金剛句」中的佛寶、法寶、僧寶部分，讚歎三寶的功德，以「故我今敬禮」作結。印度造論，多數是以讚歎三寶，歸敬三寶開始的，本論的讚禮三寶，也只是論前的歸敬。所以梵本與藏本，分為五章，讚禮三寶是附屬於初章以前的，沒有獨立的意義。我以為，這是「本論」的原意；由於《釋論》重視「三寶性」，所以將全論科分為「七金剛句」；在《釋論》中，引《陀羅尼自在王經》，以說明這七句次第的符合經說。其實，經說的並不明白。如以菩薩修行的

六十種法，來比配佛性——如來藏，無論從「本論」頌，與本論有關的經論來看，都不免感到過分的勉強！「本論」頌，先讚禮三寶；次論述四法；末了說這一法門的功德，而勸人信修，具備了序、正、流通的一般形式。這部論，或作《大乘最上秘論》，或加「寶性分別」而成《大乘最上秘論（之）寶性分別》，可能表示了這一意義。《大乘最上秘論》，就是如來藏說，是「本論」的名字。由於別立「七金剛句」，重視「三寶性」，所以又加上「寶性分別」字樣。在流傳中，一般都依《釋論》來解說「本論」，重視「寶性」，而在名稱上，還有保持原名《大乘最上秘論》的。

二、《無上依經》，二卷，梁真諦譯，是一部論典形式的經典。全經分七品：一、〈校量功德品〉，二、〈如來界品〉，三、〈菩提品〉，四、〈如來功德品〉，五、〈如來事品〉，六、〈讚歎品〉，七、〈囑累品〉。從品的名稱，就可以看出：從第二到第五——「如來界」，「菩提」，「如來功德」，「如來事」，與《寶性論》的主題——「佛性」，「佛菩提」，「佛功德」，「佛業」，是完全一致的。〈校量功德品〉第一，本為一部獨立的經典，讚歎造如來舍利（śarīra）塔的不可思議功德，與唐玄奘所譯的《甚希有經》等同本異譯。如來的舍利，佛教界稱之為如來馱都（tathāgata-dhātu），就是「如來界」，與如來藏別名的「如來界」，名字相同；也就這樣，本為稱歎如來舍利界功德的經典，連類而稱歎如來（藏）界的不可思議了！《無上依經》的〈如來界品〉，與一般如來藏經典相同。〈菩提品〉十事分別，與《寶性論》的「佛性」、「佛菩提」的主要內容，大致相同。

約轉依（āśraya-parāv□tti）說明菩提自性，說「轉依法有四種相」；說如來無上的不可思議，都是出於《瑜伽師地論》，《顯揚聖教論》的。《無上依經》沒有說如來藏的九種譬喻，如來事業的九種譬喻，也沒有說到「三寶性」。在如來藏學中，這是重於義理分別的。參考了《寶性論》，《瑜伽師地論》等，但不只是集錄，而有獨自組織的一部（論）經。《勝天王般若經》（與玄奘《大般若經．第六分》同本），在次第與內容方面，一部分與《無上依經》相合，如 5.〈法性品〉，從品初到「行般若波羅蜜，如實通

達甚深法性」，與《無上依經》的〈如來界品〉相合。14〈二行品〉，與《無上依經》的〈菩提品〉十事的後六事——「五者作事，六者相攝，七者行處，八者常住，九者不共，十者不可思惟」；及〈如來功德品〉的大部分相合。15〈讚歎品〉的偈頌，一部分與《無上依經》的〈讚歎品〉相合；16〈付囑品〉，「受持此修多羅有十種法」，與《無上依經》的〈囑累品〉相合。

《勝天王般若經》也與《寶雲經》的全部內容相合，可以斷定：《勝天王般若經》是纂集《寶雲經》、《無上依經》等而成的；但不知為什麼沒有將《無上依經》義，全部纂集進去！《無上依經》為《勝天王般若經》所集入，《佛性論》也引用了這部經，在如來藏學中，這應該是一部重要的（論）經。《無上依經》的成立，應該是參考了《寶性論》「釋論」的。如來界等四品的組織，與《寶性論》一致，而內容卻有些出入。如關於「如來功德」，《寶性論》依《寶女經》，說六十四種功德，而《無上依經》說百八十功德。《瑜伽師地論》說百四十功德，《顯揚聖教論》說百九十六功德，《無上依經》的功德增多，有採用瑜伽學的傾向。關於「如來事業」，《寶性論》引用《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》的九種譬喻，著重在佛體的不生不滅，而「自然不休息常教化眾生事」。《無上依經》卻別立十八事，就是依佛的百八十功德，所起不同的種種佛事。〈如來界品〉與〈菩提品〉二品，不妨說是彼此大體相同的。

不過《寶性論》的如來藏，包含了本性清淨的如來藏，與煩惱所覆的九種譬喻，而在《無上依經》中，九種譬喻被刪略了。《無上依經》的〈如來界品〉，雖然部分與《寶性論》相同，但沒有分門解說，保持了契經的特性。「如來界」是眾生位中，本有的有垢真如（samalā-tathatā）；「菩提」是佛位中，修顯的離垢真如（nirmalā-tathatā）。眾生本具的「如來界」，《寶性論》卻以：「信法及般若，三昧大悲等」為因，這四法能說是本有如來藏的因嗎？《無上依經》解說為佛菩提的因，似乎更妥貼些！《寶性論》中，「如來界」立十門，「菩提」立八門；《無上依經》的〈如來界品〉，不立門（包含了《寶性論》的部分意義），〈菩提品〉立十門：《經》與《論》的對比如下：

【圖：Y39p0157_01.svg】無上依經、寶性論、菩提十義、如來藏十義、菩提八義、如來界義、自性、因緣、惑障、至果、作事、相攝、行處、常住、不共、不可思惟、體、因、果、業、相應、行、時差別、遍一切處、不變、無差別、實體、因、果、業、相應、行、常、不思議

三、《大乘法界無差別論》，堅慧菩薩造，唐提雲般若所譯。這部論現有兩種本子：一本，分為十二段，每段先偈頌，再以長行解釋。另一本，偈頌總列在前為「論體」，然後以長行解說。雖然二本的體裁不同，而內容一致，都作提雲般若譯。《法界無差別論》的內容，是「菩提心略說有十二種義，……所謂果故，因故，自性故，異名故，無差別故，分位故，無染故，常恒故，相應故，不作義利故，作義利故」，與傳為堅慧所造的《寶性論》「本論」，非常接近。大體的說，上面所說的二論一經，是屬於同一類的。《寶性論》與《無上依經》，說到了佛界、佛菩提、佛德、佛業——四大主題，最為完備。《法界無差別論》的十二義，以菩提心（bodhicitta）為主題，內容包含了《寶性論》的「如來藏章」，及「菩提章」的「果」與自利。《無上依經》在〈菩提品〉中，分別十義，內容包含了《寶性論》的「如來藏章」及「菩提章」的部分。由於各部的著重點不同，所以也不能完全吻合了！

第三節 寶性論所依的經論

《寶性論》的「本論」，傳說是彌勒造（Maitreya），《釋論》是無著（Asa□ga）造，或說世親（Vasubandhu）造，而中國所傳，本釋都是堅慧（Sāramati）造的。北涼道泰所譯的《入大乘論》，也是堅意（堅慧的異譯）造的，《論》中引：「密藏經中說：如來法身住於一切眾生身中，光影外現，猶如淨綵裹摩尼珠，無所障蔽」，也是如來藏（tathāgata-garbha）說。在傳說中，《寶性論》是彌勒、無著或世親造，表示了與瑜伽（Yoga）學派的關係，至少與《大乘莊嚴經論》有關。《大乘莊嚴經論》的作者，傳說為彌勒，或說無著，或說本頌是彌勒造，世親造釋；與《寶性論》的作者，同樣的傳說紛紜。從《寶性論》的內容來觀察，《寶性論》與《莊嚴論》，有些偈頌是一致的，如：

《寶性論》：「如清淨真空，得第一無我；諸佛得淨體，是名得大身」。

《莊嚴論》：「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我」。

《寶性論》：「如空遍一切，而空無分別，自性無垢心，亦遍無分別」。

《莊嚴論》：「如空遍一切，佛亦一切遍，虛空遍諸色，諸佛遍眾生」。

又如《寶性論》說：「大乘信為（種）子，般若以為母，禪胎大悲乳，諸佛如實子」。《莊嚴論》約第一義發心說：「生勝由四義者，一、種子勝，信大乘法為種子故；二、生母勝，般若波羅蜜為生母故；三、胎藏勝，大禪定樂為胎藏故；四、乳母勝，大悲長養為乳母故」。雖文句不同，意義是完全一致的。在文句的類似以外，還有論法的一致，如《寶性論》以十義分別如來界（tathāgata-dhātu），前六義是：「一者、體，二者、因，三者、果，四者、業，五者、相應，六者、行」。又說：「體等六句義，略明法性體……，次第三時中，說三種名字」。依《論》說：「時差別」等後四義，是依前六義所明的法性，再作「時差別」等分別的。這六義分別，正是《大乘莊嚴經論》所用的論法，如：

1.「佛相有六種：一、體，二、因，三、果，四、業，五、相應，六、差別」。

2.「歸依差別有六種」：自性，因，果，業，相應，品類。

3.神通分別：自性，修習（就是因），果，業，相應，差別。

4.「諸佛法界清淨」有六：法界性，法界因，法界果，法界業，法界相應，法界位。

《莊嚴論》的分別論法，與《寶性論》是大致相同的。所說的「法界清淨」有六義，無著所造的《攝大乘論本》也說：「諸佛法身，……復與所餘自性，因，果，業，相應，轉功德相應」。再從法義來說：《寶性論》立有垢真如（samalā-tathatā）、無垢真如（nirmala-tathatā）；轉依（āśraya-parāv□tti）；三身——實體身（svabhāvikakāyā），受樂身（sā□bhogikakāya），化身（nairmā□ikakāya），二障——煩惱、智（所知）障（kleśa-jñeya-āvara□a）；二種（出世間）無分別智（

dvividha-jñāna-lokôttara-avikalpa）；無漏界（anāsrava-dhātu）等，都與瑜伽學相合。但瑜伽學特有的法義，如「五法」，「三自性」，「三無性」，「八識」，「四智」，《寶性論》都沒有引用，這是有點難以理解的，也許《寶性論》重於如來藏說，重於佛德的說明，而瑜伽學的發展，著重於一切法相分別的緣故。然《寶性論》的最大不同，是不用瑜伽學的種子（bīja）說，所以也不立不般涅槃種性。可以說：《寶性論》造於瑜伽學風開展的時代，受到了瑜伽學的影響。但對如來藏的解說，不取北方大乘經部師說的種子說，而保持了南方分別部（Prajñaptivādin），以空（性）為佛性的立場。總之，這是與瑜伽學有關，而不是屬於瑜伽派的。這樣，關於《寶性論》的作者，不可能是彌勒、無著的。中國所傳的《入大乘論》主堅慧，曾引用彌勒的《莊嚴經》（論）。據真諦（Paramârtha）說：堅慧出於龍樹（Nāgārjuna）與世親之間。依《入大乘論》，堅慧引用了如來藏說及《大乘莊嚴經論》，與《寶性論》相近，所以《寶性論》的作者，極可能就是堅慧！

《寶性論》立四章：佛界（buddha-dhātu），佛菩提（buddha-bodhi），佛德（buddha-gu□a），佛業（buddhakarman），可見是以佛果為主題的。佛菩提是佛的體性，從如來常住大般涅槃（mahā-parinirvā□a）而來的如來藏說，重在般涅槃，《寶性論》依「菩提」來說，與瑜伽學相同。菩提是佛的體性，佛德是佛的德相，佛業是佛的業用；所以這是從佛的體、相、用，或實、德、業——三方面來闡明佛果。這部分，是依大乘經，如《華嚴》、《大集經》等而說的。眾生所以能成佛，由於「一切眾生有如來藏」。如來藏與佛的關係，如《大寶積經．勝鬘夫人會》說：「如來成就過於恒沙具解脫智不思議法，說名法身。世尊！如是法身不離煩惱，名如來藏」。《大法鼓經》說：「一切眾生悉有佛性，無量相好莊嚴照明。……諸煩惱藏覆如來性，性不明淨，若離一切煩惱雲覆，如來之性淨如滿月。……若離一切諸煩惱藏，彼如來性煩惱永盡，相好照明，施作佛事」。如來藏的種種譬喻，說明如來（tathāgata）或法身（dharma-kāya），在煩惱中就是眾生如來藏；眾生的如來藏，如離卻煩惱，

就名為如來或法身。從如來常住，說到眾生本來如此，說一切眾生有佛性——佛界，佛藏（buddha-garbha），一切眾生有如來藏或如來界（如來性 tathāgata-dhātu）。肯定的說：佛與眾生的體性，是無二無別的，只是在纏與出纏而已。說明這一論題的，就是佛界。《寶性論》四章，應這樣的去了解：

┌眾生因位（如來在纏名如來藏）──佛界

生佛不二┤ ┌實體（菩提）

└如來果位（眾生出纏名為法身）┤德相

└業用

《寶性論》是依經而造的。「本論」所依據的，「佛界」的主題，是依《如來藏經》的（九種譬喻在內）。此外，「佛界」十義中的「因」義，見於《大乘莊嚴經論》；「果」義，出於《大般涅槃經》；「業」義，出於《勝鬘經》；「無差別」義，出於《不增不減經》：這都是明顯而可見的。「佛德」的六十四種功德，依於《大集經》的〈寶女品〉。「佛業」的九種譬喻，出於《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》。「佛菩提」立八義：實體、因、果、業、相應、行、常、不思議。《釋論》說：「行、常、不思議者，謂三種佛法身，無始世來作眾生利益，常不休息，不可思議」。行、常、不思議，同明佛的三身，所以與《大乘莊嚴經論．菩提品》，以性，因，果，業，相應，位（三身）——六義，說明「諸佛法界（最）清淨」，是完全一致的。「佛菩提」八義，與《大乘莊嚴經論》相同；而《大乘莊嚴經論》的「生勝由四義」（信、般若、禪定、大悲），及「一切無別故，……名為如來藏」偈，都被編入「佛界」：《寶性論》確定是參考了《大乘莊嚴經論》的。《釋論》的引經更廣，可以考見的，有：

《不增不減經》

《勝鬘經》

《如來藏經》

《大般涅槃經》

《大般若經》，《金剛般若經》

《華嚴經．如來出現品》

《佛華嚴入如來智德不思議境界經》

《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》

《法華經》

《大寶積經．普明菩薩會》

《六根聚經》

《阿毘達磨大乘經》

《大方等大集經》——〈陀羅尼自在王品〉（〈瓔珞品〉在內）、〈海慧菩薩品〉、〈寶女品〉、〈虛空藏品〉、〈寶髻品〉

從所引契經，可以了解：《寶性論》不是狹義的如來藏論，不但以如來藏說為主，闡明「生佛不二」的不可思議的如來境界，更廣引大乘經，使之與其他大乘經說相貫通；當然，所引的經典，極大多數是屬於後期大乘的。《寶性論》的注釋者，引《陀羅尼自在王經》，成立七種金剛句義，並引《大集經》其他各品，在一般大乘經中，對於《大集經》，似乎是特別重視的！

第四節 寶性論義的分別

以《寶性論》為主的如來藏（tathāgata-garbha）說，曾受到瑜伽（Yoga）學派的影響，但不是屬於瑜伽學的。論中所表達的義理，這裡略說重要的幾點。

一、如來藏：如來藏，是這一學系的主題。《寶性論》說：「是故說眾生，常有如來藏」；「說一切眾生，皆有如來藏」。「說」，是值得注意的字樣！西元三世紀以來，佛教界不斷的傳出了如來藏說的經典。由於如來藏說，與印度外道的神我說類似，在（初期）大乘佛教界，多少會發生疑問：到底依佛法的什麼意義，而說眾生有如來藏呢？《寶性論》的佛界——如來藏章，可說就是為了解答這一問題，如《論》卷三(大正三一．八二八上

——中)說：

「法身遍、無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏」。

「一切眾生界，不離諸佛智；以彼淨無垢，性體不二故；依一切諸佛，平等法性身：知一切眾生，皆有如來藏」。

上引二偈，依梵文本，「一切眾生界」偈在前，是「本論」偈；「法身遍無差」在後，是注釋偈，也就是解說「本論」偈的。《論》長行解說(大正三一．八二八中)為：

「有三種義，是故如來說一切時、一切眾生有如來藏。何等為三？一者，如來法身遍在一切諸眾生身（或本作「眾生心識」），偈言法身遍故。二者，真如之體，一切眾生無差別，偈言無差故。三者，一切眾生皆悉實有真如佛性，偈言皆實有佛性故。此三句義，自下論依如來藏修多羅，我後時說應知」！

「一切眾生有如來藏」，是約三種意義說的，三種是：一、法身（dharma-kāya），是遍在一切眾生身（心）中的。二、真如（tathatā），是一切無差別的。三、佛性——佛種性（buddha-gotra），是眾生確實有的。依據這三種意義，所以可說「一切眾生有如來藏」。這三種意義，是依《如來藏經》的，所以說：「依如來藏修多羅，我後時說應知」。在論到如來藏的九種譬喻時，《論》卷四(大正三一．八三八中)說：

「法身及真如，如來性實體，三種及一種，五種喻示現」。

「法身」、「真如」、「如來性」（tathāgata-gotra），用九種譬喻來表示。譬喻法身的有三喻：佛；蜂蜜；（糠內的）堅實。譬喻真如的有一喻：（糞內的）真金。譬喻佛種性的有五喻：地（中寶）藏；（果）樹（芽）；（弊衣內的）金像；（貧女懷妊）輪王；（泥模內的）寶像。依據《如來藏經》的九種譬喻，解說為法身遍滿，真如無別，佛性實有。依這三種意義，說「一切眾生有如來藏」，這是《寶性論》的如來藏說。

1.法身遍滿義：法身是究竟圓滿的佛果。大乘經中，主要是《華嚴經》，充分表達了佛身的遍滿，沒有一處沒有法身的。法身無所不在，那麼眾生

的身心中，也不能說沒有佛身。「本論」頌說：「一切眾生界，不離諸佛智」，所以法身遍眾生，就是佛智遍眾生，如《論》卷四(大正三一．八三八下)說：

「於眾生界中，無有一眾生離如來法身，在法身外；離於如來智，在如來智外。如種種色像，不離虛空中，是故偈言：譬如諸色像，不離於虛空，如是眾生身，不離諸佛智。以如是義故，說一切眾生，皆有如來藏」。

這一意義，是從如來法身（或佛智）的遍滿，無處不至，而說眾生身心中有佛智的。《華嚴經．寶王如來性起品》所說：「如來智慧，無處不至。……如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中。……如來智慧在其身內，與佛無異」，正是這個意義。眾生身中有如來法身（智慧），與佛無異，所以可說眾生有如來藏了！從佛而說到眾生，在說明上，有佛的智慧，（從外而）入於眾生身中的意義，如《楞伽經》說：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」。《觀無量壽經》說：「諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中」。如《華嚴經．如來出現品》，梵文也有「隨入」（anupravi□□a）的意義。這與修持觀想中，觀佛從外而入於自己身心中，進而觀自己身中有佛，自身是佛，也有一定的關係。

2.真如無差別義：《論本》偈說：「以彼淨無垢，性體不二故」。本性或譯自性（prak□ti），清淨，不二，《釋論》解說為約無差別的真如說。在九種譬喻處，以真金來比喻，如《論》卷四(大正三一．八三八下)說：

「以性不改變，體本來清淨，如真金不變，故說真如喻」。

「一切諸眾生，平等如來藏。真如清淨法，名為如來體。依如是義故，說一切眾生，皆有如來藏」。

清淨不二，就是清淨而沒有改變，本性是沒有垢穢與清淨的改變，而只是如此如此的清淨，所以用金性的不變作比喻。後一偈，漢譯有點重複、不明顯。這一偈的梵文，是與《大乘莊嚴經論》所說：「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」，完全相同。本性無差別，指心的本性清淨說。本性清淨，為什麼可稱為如來藏？tathāgata（如來）的 gata 或

āgata，有來去（行）、到達、入的意義，如來是（真）如的契入、體得者，也就是真如離雜染而達最清淨（法界）階段。如來之所以為如來的清淨真如，是一切無差別的，與眾生如沒有任何差別，只是眾生（如）為煩惱所覆障而已。這樣，眾生本性清淨而為煩惱所覆，當然可以稱為如來藏了。

3.佛種性義：種性（gotra）是如來藏三義中重要的一義。《論本》偈說：「依一切諸佛，平等法性身」，依梵本，是「佛種性」。種性是印度的階級名詞，如婆羅門種性，剎帝利種性。生在某一種性中，在社會上，就屬於這一種性。所以種性有血統的意味，如血統不同，就不屬於這一種性了。應用在佛法中，佛是最高上的，眾生可以成佛，那眾生應有佛性；佛種性是對佛果而說的。在如來藏九種譬喻中，後五喻是比喻佛種性的。先說：「佛（種）性有二種：一者如地藏，二者如果樹」，這是通說。然後約金像，輪王，鏡像——三喻，分別的說明，如依種性而生起佛的三身。「以依自體性如來之性（界）諸眾生藏，是故說言一切眾生有如來藏」。這意思是：依如來界，說一切眾生之（如來）藏。所以《論》上說：「以是義故，說如來性（界）因。此明何義？此中明性義以為因義」。如來性——如來界（tathāgata-dhātu）的界，是「因」的意義。依如來界為因而有如來果，所以種性約因說，依如來界說。《論》中並引《阿毘達磨大乘經》，「無始時來性」（界），以說明種性；引《勝鬘經》說：「依如來藏故證涅槃；世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」。這都是為了說明：「如來藏：究竟如來法身，不差別真如體相，畢竟定佛（種）性體，於一切時、一切眾生身中皆無餘盡」。這樣，雖說三義，其實只是一事。「如來法身」，「不差別真如」，「畢竟定佛（種）性」，不就是如來藏的三義嗎？所以三義只是一事，不過說明不同：從佛說到遍眾生中，是法身遍滿義；從眾生說到有佛性，是佛種性義；約眾生與佛平等說，是真如無差別義。雖有三義，都是為了說明「一切眾生有如來藏」。

《寶性論》是以三義來說明如來藏的，如說明如來藏「自體」，《論》卷三(大正三一．八二八中)說：

「自性常不染，如寶、空、淨水」。

三種譬喻，漢譯本所說缺略。依梵本及藏文本，顯然也是約三義說的。如來法身的威神力，能成就眾生，如摩尼寶珠，能隨眾生的意樂而成就。真如不變異，如虛空一樣。如來種性對眾生而起慈悲柔和心，與淨水的潤澤一樣。雖有三種譬喻，同樣的比喻了「自性常不染」，本性清淨，這就是如來藏自體。不同的說明，其實是相通的。如四大章中，說明如來藏的，是「界」。如來藏的九種譬喻，漢譯本說：「諸佛者，喻如來藏」；一直到「摸像喻者，如來藏相似」，梵文本都是如來界。又如「真如有雜垢，及遠離諸垢」，就是佛界（buddha-dhātu）與佛菩提（buddha-bodhi）二章，那麼佛界與如來藏，都就是有垢真如（samalā-tathatā）了。總之，依《寶性論》所說，法身（遍入眾生），真如（清淨不二），（眾生有）如來界——種性，是一體三義，如來藏是依此而立名的。如來藏本性清淨（prak□ti-pariśuddha），在煩惱所藏（kleśa-kośa）中，還是本淨的。本性淨而還在煩惱藏中，所以說「一切眾生有如來藏」，約眾生位說。點出眾生位中的本清淨性，最重要的是：如來藏是成佛的因性。

二、自性清淨心：與如來藏有關的大乘經，說到了自性清淨心（prak□ti-pariśuddha-citta）。如來藏說的特徵，是在眾生煩惱覆藏中，有本性清淨的如來。本性清淨而為煩惱所覆，與《增壹阿含》「心本清淨，為客塵所染」說，有共同意義，所以如來藏說的經典，也就說到了自性清淨心。自性清淨心是如來藏的別名，但與如來藏不同，在佛教的法義中，有著悠久的淵源。《勝鬘經》在說如來藏時，這樣說：「（自）性清淨心，難可了知；彼心為煩惱染，亦難了知」。所說的自性清淨心，就是「自性清淨如來藏」。《不增不減經》說：「我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」。所說的清淨真如法界，就是法身，眾生，如來藏，自性清淨心的別名。《寶性論》中，在說如來界時，自性清淨心是如來藏別名；在說如來菩提時，也就是佛的自體，如《論》卷四(大正三一．八四一中)說：

「向說佛法身，自性清淨體」。

「清淨者，略有二種，何等為二？一者、自性清淨；二者、離垢清淨。自性清淨者，謂（自）性解脫，無所捨離，以彼自性清淨心體，不捨一切客

塵煩惱，以彼本來不相應故。離垢清淨者，謂得解脫。又彼解脫不離一切法，如水不離諸塵垢等而言清淨；以自性清淨心遠離客塵諸煩惱垢，更無餘故」。

自性清淨，是如來藏——眾生位；離垢清淨，是佛位。其實，佛也還是自性清淨，因為心從來不與煩惱相應。離煩惱，得解脫，也只是本來清淨。所以自性清淨心，在眾生位沒有減少，成佛也沒有增多，如說：「不減一法者，不減煩惱；不增一法者，真如性中不增一法，以不捨離清淨體故」。

自性清淨心，是心、自性、清淨的結合詞。心（citta）是心意識的心。自性（prak□ti），也譯為本性，如《般若經》中的本性空（prak□ti-śūnyatā），或簡稱「性空」，就是 prak□ti。prak□ti 有事物本原的意思，如數論（Sā□khya）所立二十五諦，與我（ātman）相對的自性，就是 prak□ti，是展開萬化的本原。佛法中別有 svabhāva，意義為自有自成的，一般也譯為自性。般若法門所說的一切法無自性，就是沒有 svabhāva。《般若經》所立的自性空（svabhāva-śūnyatā）、無性自性空（abhāva-svabhāva-śūnyatā），鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為有法空與無法有法空；自性與有法，也就是 svabhāva。說一切有部（Sarvāstivāda）析假見實，依相立法，而說一切法有「自性」（svabhāva）。《大毘婆沙論》說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。依說一切有部，自性（svabhāva）與本性（prak□ti），是看作同一意義的。《般若經》與龍樹（Nāgārjuna）論，依本性空而說無自性空，是有對治「自性」意義的。受說一切有部影響的大乘有宗，無論是經與論，都應用自性（svabhāva）一詞，也偶爾說 svabhāva-śuddha——自性清淨。prak□ti 與 svabhāva，雖被認為有共通的意義，而說心本性清淨，大都是用 prak□ti 的。自（本）性清淨心的清淨，梵文主要是 prabhāsvara，光明清淨的意思，如《阿含經》（巴利本作 pabhassara）與《般若經》所說的心清淨。《寶性論》中，與煩惱相對的本性清淨心，也應用這一術語。如對不清淨而說清淨，或說一切法清淨，常用 śuddha 或 viśuddha；《般若經》說一切法清淨，也是用 viśuddha 的。還有 pariśuddha，是純淨、極淨的意思，大

都用於體見清淨，證得清淨，離煩惱所顯的清淨。

本性清淨心，心本性清淨，是淵源於《增壹阿含經》的，為大眾部（Mahāsā□ghika）、分別論者（Vibhajyavādin）所宗。說如來常住不變的如來藏說，融合了心性本淨說，而說「自（本）性清淨心」。從《阿含經》以來，心性清淨，就與客塵煩惱（āgantuka-kleśa）對說，含有主體——本性（prak□ti）與客性（āgantukatva）的關係。煩惱是附屬的，雖現起染污相，卻不能改變心本性的清淨。煩惱怎麼不能影響心，而能保持心的清淨本性呢？《寶性論》卷二，引《勝鬘經》(大正三一．八二四下)說：

「世尊！剎尼迦善心，非煩惱所染；剎尼迦不善心，亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知」！

客塵煩惱與本性清淨的關係，依《勝鬘經》所說，多少可以了解一些。在常識上，我們的心，或與煩惱相應，似乎心也成為染污的。大眾部說：一切法唯有善性與不善性，沒有第三性——無記性。《寶性論》也說：「法界中，善心不善心俱，更無第三心」。依世俗諦說：心是剎那——剎尼迦不住的。生滅不住的善心，與煩惱不相應，當然不能使心成為染污的。剎那不善心，也不是煩惱所能染污的，因為心不能觸煩惱，煩惱也不能觸心。為什麼不能觸（合）？心與煩惱同時，即生即滅，不可能使同時俱起的有生有滅，成染成淨。《增壹阿含經》說：「法法自生，法法自滅，法法相動，法法自息（定）」，就是「法法不相到，法法不相知」的道理。這是在剎那生滅不住中，體會出當下不動，法法各住於自性，這怎麼能染污心呢！然而，世俗諦中，有煩惱，有煩惱染心而成為不善（有部稱為「相應不善」）；稱為不善心，而心卻還是本性清淨的，這實在難以了解！上座部（Sthavira）立無記心，所以無所謂善惡的（本性）心，與不善相應而成為不善心。大眾部不立無記心，所以雖有染污心的現象，而心不失清淨的本性。從不立無記，本性與客性去理解，才能正確理解如來藏說中的本性清淨心。早期的如來藏說，本性清淨心還不是所傳的第八淨識，或第九識，只是六識——平常心識的本性，不過習慣的稱迷妄的為六識而已。《勝鬘經》以剎那心來表示本性清

淨心。如來藏禪（tathāgatagarbha-dhyāna）傳來中國，成為禪宗，如六祖《壇經》說：「但能離相，性體清淨」。「為人本性念念不住，……念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住，即無縛也，以無住為本」：也是念念不住中見本性。在妄心外別立真心，怕不是如來藏學的正義！

三、不空與種性：《勝鬘經》立空如來藏（aśūnya-tathāgata-garbha）、不空如來藏（aśūnya-tathāgata-garbha），如《究竟一乘寶性論》卷四引經(大正三一．八四〇上)說：

「勝鬘經言：世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法」。

《寶性論》繼承《勝鬘經》說。依如來藏說，《般若》等大乘經說「空」，是正確的，但還是不了義的。如來藏是本性清淨心，著重於客塵煩惱空。對本性清淨心來說，煩惱是客性——外鑠的，附屬的，與心性清淨，是本來別異而相離的。生死中的眾生，有煩惱、有業與苦陰，也就是有為法（sa□sk□ta-dharma）。《大法鼓經》說：「空彼一切有為自性」。《央掘魔羅經》說：「離一切煩惱，及諸天人陰，是故說名空」。《大般涅槃經》說：「空者，謂無二十五有，及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有為行」。這都是說有為諸行是空。《不增不減經》與《勝鬘經》，以如來藏為自性清淨心，所以只說煩惱空，煩惱是造業受苦的根源。依空如來藏說，如來藏，自性清淨心，真如，法界，也可以說是空，而其實是說離煩惱諸行，煩惱諸行空而已；諸行空，而如來藏、自性清淨心體是不空的。如來藏有無量數的不思議佛（功德）法，與如來藏相應，不異而不可分離的。如《論》說：「不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相」。不相離的無上佛法，就是稱性功德，這不但是有的，而且是有作用的，如《論》說：「若無佛性（界）者，不得厭諸苦，不求涅槃樂，亦不欲不願」。「見苦果樂果，依此（種）性而有；若無佛性者，不起如是心」。見世間苦而想離苦，見涅槃樂而想得涅槃，厭苦求樂而發的希願欲求心，是眾生離苦得樂，捨凡成聖成佛的根本動力。

這種向光明喜樂自在的傾向，就是如來藏稱性功德的業用。如來藏三義中的種性（gotra）義，是如來藏的要義，指如來藏相應的無數不思議佛功德法，也就依此說「一切眾生有佛性」。然如來藏在眾生身中，不一定能發菩提心，求成佛道，問題在雖有厭苦求樂的動機，但沒有遇到、親近善知識，不曾修習大乘信心，所以或學二乘法，或但求世間樂，不過總是要依如來藏而成佛的。《寶性論》引《華嚴經》，「乃至邪見聚等眾生身中，皆有如來日輪光照」，就是說明這一意義。這樣，世間、出世間、出世間上上善法的根源，都是如來藏不思議功德的業用。是成佛的種性，所以名為如來界（tathāgata-dhātu），界就是「因義」。

如來藏可以說是空，但空是與煩惱等不相應，而如來藏自體，與如來藏相應的不思議功德法，是決定不空的。如來藏有空、不空二義，正是虛妄法空，真實法不空的立場。或者從緣起有與性空，妙有與真空去解說，顯然是不符合經論的本意。如來藏有空與不空義，而《勝鬘經》又說：「二種如來藏空智」。空與不空，都稱為空智（śūnyatā-jñāna），《究竟一乘寶性論》卷四解說(大正三一．八四〇上)為：

「如是以何等煩惱，以何等處無，如是如實見知，名為空智。又何等諸佛法，何處具足有，如是如實見知，名不空智。如是明離有無二邊，如實知空相。……以離第一義空智門，無分別境界，不可得證，不可得見，是故聖者勝鬘經言：世尊！如來藏智名為空智」。

空的知道是空的，離增益的有邊；不空的知道是不空的，離損減的無邊。也可以說：「客塵虛妄染，本來自性空」，知道是本來空的，所以「不減一法」。「不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相」，本來具足，所以「真如性中，不增一法」。這樣，空與不空的見知，不增不減，能遠離有無二邊。離二邊的中道，能如實知空相（śūnyatā），如來藏智也就名為空（性）智，空性是無分別智境。以空為無，因空而顯的如來藏自體清淨，名為空性，與瑜伽者所說的相同。依無分別智證第一義空性（paramârtha-śūnyatā），所以引《摩訶般若經》，《金剛般若經》義。根本智證第一義空性，名為空性智，會通了初期大乘的空相應經。

《大般涅槃經》一再說：「我者即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。「真我名曰佛性」；「我性及佛性，無二無差別」。我（ātman），佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha），如來藏（tathāgata-garbha），是同一內容。《涅槃經》「初分」所說的我，除佛果常樂我淨的我以外，著重在眾生位中的真我。《央掘魔羅經》也一再說「如來藏我」。這二部經，與《如來藏經》所說的如來藏、佛性，富有神我的色采。《勝鬘經》以如來藏為本性清淨心，所以說佛果的常樂我淨，不再說眾生位的（如來藏）我。《寶性論》也是這樣，只說果位的常樂我淨。《釋論》引偈說：「如清淨真空，得第一無我，諸佛得淨體，是名得大身」；解說大身（mahākāya）「是諸佛如來實我」。這一偈，與《大乘莊嚴經論》偈相同，也約佛果說。雖然眾生位中，仍有可以說我的意義，但在文字表面上，經中如來藏的自我色采，大大的淡化了！這是《寶性論》主與瑜伽學者的共同傾向。

四、轉依：從眾生生死到如來涅槃，當時的佛教界，提出了轉依（āśraya-parāv□tti）一詞。在漢譯《寶性論》中，轉依是被譯為「轉身」，「轉」或「轉得」的。生死是雜染的，涅槃是清淨的，如兩不相干，那不能說某人成佛得涅槃了。本來，從前生到後生，從生死到解脫，前後間有什麼關聯，部派間早已考慮到，有的提出不可說我（anabhilāpya-pudgala），勝義我（paramārtha-pudgala）的說明。《大般涅槃經》說：「何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易，是名為我」。外道立我的意義，也大致是這樣。在《寶性論》等論中，提出了轉依說。依（āśraya）是依止，是生死與涅槃的所依體；依此，從生死而轉化為涅槃，就是轉依。《大寶積經》卷一一九〈勝鬘夫人會〉(大正一一．六七七下)說：

「生死者，依如來藏；以如來藏故，說前際不可了知。世尊！有如來藏故得有生死，是名善說。……如來藏者，常恒不壞。是故世尊！如來藏者，與不離解脫智藏，是依、是持、是為建立；亦與外離不解脫智諸有為法，依、持、建立」。

依如來藏，才能善說眾生有生死涅槃，如來藏是生死與涅槃的依止。從生死而轉為涅槃，就是如來藏轉依——轉生死依為涅槃依。《不增不減經》說：如來藏「是一切諸法根本」；「住持一切法，攝一切法」，也就是為依止的意思。

生死依如來藏，如《寶性論》卷三(大正三一．八三二下)說：

「地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。……陰入界如地，煩惱業如水，不正念如風，淨心界如空。依性（界）起邪念，念起煩惱業，依因煩惱業，能起陰入界。依止於五陰，界入等諸法，有諸根生滅，如世界成壞。淨心如虛空，無因復無緣，及無和合義，亦無生住滅。如虛空淨心，常明無轉變，為虛妄分別，客塵煩惱染」。

生死，是諸根的生起與敗壞。淨心，是如來藏異名。邪念、不正念、不善思惟，都是不如理作意（ayoniśo-manasikāra）的異譯。推求生死的根源，到達不如理作意，不如理作意是依於淨心的。這就是生死依如來藏而有，但如來藏淨心，卻是虛空那樣的無所依止，也不受生死虛妄的影響。《維摩詰所說經》說：身以欲貪為本，欲貪以虛妄為本，虛妄分別以顛倒想為本，顛倒想以無住為本；「無住則無本」，「從無住本立一切法」，與依如來藏而有生死的意思相近。一切不離於真如（tathatā），一切不出法界（dharma-dhātu），正如一切色不離虛空那樣。但在如來藏學中，如來藏不生不滅，常住不變，本來清淨，與無邊佛法不相離，更具有充實的內容。「為虛妄分別，客塵煩惱染」，所以有生死，如遠離虛妄分別，出煩惱藏，如虛空回復本來的明淨，那就是菩提與涅槃——轉依了。《論》卷四(大正三一．八四一上)說：

「無垢如者，……於無漏（法）界中，遠離一切種種諸垢，轉（雜穢身，得淨妙）身」。

「如來藏不離煩惱藏所纏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨，是名為（轉依的）實體」。

《寶性論》所說「離垢真如」部分，名〈菩提品〉，漢譯作〈身轉清淨成菩提品〉。全論分八義，與《大乘莊嚴經論．菩提品》的「諸佛法界清淨」六義，是一致的。轉依清淨的實體（自性 svabhāva），就是離垢清淨的如來藏，如《論》說：「佛功德無垢，常恒及不變」。「佛身不捨離，清淨真妙法，如虛空日月，智離染不二。過恒沙佛法，明淨諸功德，非作法相應，不離彼實體」。轉依的實體，是不離一切明淨功德，常恒不變，非作法的。說到「轉身實體清淨」，有二清淨，其中「離垢清淨者，謂得解脫。又彼解脫不離一切法，如水不離諸塵垢等而言清淨，以自性清淨心，遠離客塵諸煩惱垢，更無餘故」。離垢清淨，只是本來那樣的清淨。約智能證得說，說二種無分別智為「因」；約離煩惱而得說，說遠離二障為「果」。其實，只是「智離染不二」的實體。《寶性論》卷四(大正三一．八四一中——下)說：

「依彼果離垢清淨故，說四偈：……無垢功德具，顯現即彼體。蜂王美味蜜，堅實、淨真金，寶藏、大果樹，無垢真金像，轉輪聖王身，妙寶如來像：如是等諸法，即是如來身」。

轉依所得的如來身，舉《如來藏經》的九種譬喻，這正說明了，具一切功德的如來藏，出煩惱藏，就是如來法身（dharma-kāya）。《寶性論》所說的轉依，菩提，一切功德是本具的，與瑜伽學者，顯然採取了不同的觀點。

卷007

第七章 瑜伽學派之如來藏說

第一節 瑜伽學派略說

瑜伽（Yoga）學派，或稱為唯識派（Vijñānavādin），是以彌勒（Maitreya）、無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）所造的論典——《瑜伽師地論》，《顯揚聖教論》，《辯中邊論》，《分別瑜伽論》，《大乘莊嚴經論》，《攝大乘論》，《大乘阿毘達磨集論》，《唯識三十論》，《唯識二十論》等論為宗依的學派。瑜伽學派所依的經典，主要為《解深密經

》與《阿毘達磨大乘經》。在這些經論中，《阿毘達磨大乘經》與《分別瑜伽論》，沒有譯為漢文（原本現已佚失）。除了《大乘莊嚴經論》，是唐波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）譯出以外，其餘的都有唐玄奘的譯本。早在西元五世紀上半，北涼（西元四一四——）曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《地持經》十卷，宋（西元四三一）求那跋摩（Gu□avarman）所譯的《菩薩善戒經》九卷，就是《瑜伽師地論．本地分》的〈菩薩地〉的異譯。宋（西元四三六——四五三）求那跋陀羅（Gu□abhadra）所譯的《第一義五相略集》一卷，《相續解脫經》二卷，是《解深密經》的一部分，從《瑜伽師地論．攝決擇分》中節錄出來的。

可見瑜伽派的根本經論——《解深密經》與《瑜伽師地論》，在西元五世紀上半，已部分的傳來中國了，但對中國佛教的影響，似乎並不太大！到西元六世紀上半，菩提流支（Bodhiruci）、佛陀扇多（Buddhaśāmti）、勒那摩提（Ratnamati）、瞿曇般若流支（Prajñāruci）等，到中國北魏來，譯出了與無著、世親有關的論典。世親的《十地經論》，以菩提流支為主，勒那摩提、佛陀扇多相助而譯出。當時意見不一致，所以有各別譯出而合為一部的傳說。這部論受到當時的重視，傳承宏揚，成為「地論宗」。這幾位譯師所譯的，如《十地經論》，《法華經論》，《金剛般若波羅蜜經論》，《大乘寶積經論》、《勝思惟梵天所問經論》等，都與無著、世親有關，重於菩薩大行的釋經論。雖然，菩提流支譯出了《深密解脫經》（《解深密經》的異譯）五卷，佛陀扇多譯出了《攝大乘論》二卷，瞿曇般若流支譯出了（二十）《唯識論》一卷，但對於瑜伽學派，分別抉擇甚深法義的宗經論，顯然譯出是不充分的，所以法義也不夠明確。

《究竟一乘寶性論》，也是菩提流支與勒那摩提譯的，所以「地論宗」，尤其是傳承勒那摩提的「地論南道」，與《寶性論》的思想極為接近。同時而多少遲一些，真諦（Paramârtha）到達中國的南方，在梁、陳間（西元五四九——五六七），譯出了《攝大乘論》三卷，《攝大乘論（世親）釋》十五卷，是真諦所傳唯識學的要典，所以有「攝論宗」的傳宏。真諦所譯的，還有《解節經》一卷，是《解深密經》的「勝義了義」部分。《決定藏

論》三卷，是《瑜伽師地論．攝決擇分》中的〈五識身相應地〉與〈意地〉的異譯。《十七地論》五卷，是《瑜伽師地論．本地分》的異譯；但當時沒有全部譯出，早已佚失。《三無性論》一卷，是《顯揚聖教論．成無性品》的別譯。《中邊分別論》二卷，是《辯中邊論》的異譯；《十八空論》一卷，是《中邊分別論》的部分注釋。《轉識論》一卷，是《唯識三十論》的釋論。《大乘唯識論》一卷，是《唯識二十論》的異譯。真諦所譯的，比北方菩提流支等所譯，無疑的充分明確得多！

真諦又譯出《無上依經》三卷，《佛性論》四卷，那是接近《寶性論》思想的。西元七世紀中，唐玄奘從印度回來，從貞觀十九年（西元六四五），到龍朔元年（西元六六一），譯出瑜伽、唯識學的大量經論。其中，《成唯識論》十卷，是玄奘所傳的精要所在，所以稱玄奘所傳的為「唯識宗」。這部論，糅合《唯識三十論》的十家注釋所成，而其實是以護法（Dharmapāla）論義為正宗的，代表了印度的唯識學，在發展中所完成的思想。

在部派佛教中，尋求瑜伽唯識學的淵源，近於上座部（Sthavira）中的說一切有（Sarvāstivāda）——「三世有」系。說一切有系分裂為犢子部（Vātsīputrīya）及其末派，與說一切有部（Sarvāstivāda）。從《大毘婆沙論》中，可以看出說一切有部中，有重論的阿毘達磨者（abhidhārmika），也就是一般所說的說一切有部；重經的譬喻者（dār□□āntika），如法救（Dharmatrāta），覺天（Buddhadeva）等。從論師系又分出說轉部（Sa□krāntivādin）。說轉部立「勝義補特伽羅」（paramârtha-pudgala），與立「不可說我」（anabhilāpya-pudgala）的犢子部等，都是「我法俱有」的；說一切有部是「法有我無」的。西元三世紀初，譬喻師捨棄了「三世有」說，改宗（大眾部與分別說部的）「現在有」而過未無說，演化為著名的經部（Sūtravādin）譬喻師。

經部的一項重要思想，是種子（bīja）或習氣（vāsanā）說。瑜伽唯識學所說的法相，是廣義的說一切有，而依「現在有」立種子說，與經部的關係更密切。如世親的《大乘成業論》，對於業（karman）力，取種子說，

更進一步的說：「一類經為量者」，立「異熟果識具一切種子」；有「集起心」與「種種心」，引《解深密經》，就是大乘瑜伽論師。瑜伽大乘的興起，已經是大乘佛教的後期，所以面對初期大乘的一切法空（sarvadharma-śūnyatā），一切法無自性（sarvadharma-ni□svabhāva）說，後期大乘的如來藏（tathāgata-garbha）、佛性（buddha-dhātu,buddha-garbha）說，從說一切有，特別是經部的思想，接受而解說他。對於初期大乘，如《大般若經》等空無自性說，從「說有」的立場，給以善巧的再解說，如《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉所說。對於後期大乘，眾生本有如來藏、佛性說，也給以善巧的再解說，如依《阿毘達磨大乘經》而造的《攝大乘論》，引述《阿毘達磨大乘經》說：「法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分」，引「金、土、（礦）藏為喻」，來說明遍計所執性（parikalpita-svabhāva）、圓成實性（parini□panna-svabhāva），依他起性（para-tantra-svabhāva）——三性。

因此，依他起性的定義，除了一般的「依他熏習種子而生起」以外，又有「雜染清淨性不成故」，作為眾生與佛的共同依止性。《解深密經》是繼承經部的《瑜伽師地論》所宗；《阿毘達磨大乘經》中圓熟的唯識思想，代表了大乘不共的唯識學，是《攝大乘論》所宗依的。《瑜伽師地論》說：阿賴耶（ālaya）是「一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」；「由八種相，證阿賴耶識決定是有」，說「諸識俱轉」，是重於阿賴耶現行識的。《唯識三十論》也是這樣，所以說三種（能）變。《攝大乘論》重於阿賴耶識為種子性；依阿賴耶為種子而現似一切，所以有「一能變」說。瑜伽唯識學系，對廣義的說一切有，取捨不同：或立本有種子，或說種子由熏習而有；或說依心現似心所，或說心所別有；依他起性，或重從種子生，或重於雜染清淨性不成；或立無漏依他起（正智是依他起性），或說無漏是圓成實，所以立「四種清淨」。雖有種種異說，但大義是一致的；

對如來藏的解說，也是一致的。真諦所傳譯的，是瑜伽唯識學，而有折衷如來藏學的傾向，所以要分別的加以論究。

第二節 瑜伽唯識學的如來藏說

唯識學派（Vijñānavādin）有關如來藏（tathāgata-garbha）的見解，試分別的加以論究。

一、「如來藏」：如來藏是什麼？是依什麼意義而說的？《寶性論》約三義說——「佛身遍」，「無差別」，「如來（佛種）性」。在這三義中，唯識學者但約「無差別」說，如《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇四下)說：

「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」。

「一切眾生，一切諸佛等無差別」，無二無別，所以名為真「如」（tathatā）。世親（Vasubandhu）的《攝大乘論釋》也說：「自性本來清淨，即是真如，自性實有，一切有情平等共相；由有此故，說一切法有如來藏」。真如是圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）的別名。真如是實有自性的；本來清淨的；是一切有情的平等共相（無差別相），也就是生佛不二的。無差別的真如性，遍於一切眾生，所以說「一切眾生有如來藏」，這是如來藏說的本義。真如是遍於一切法的，所以說「一切法有如來藏」，這應該是唯識學者的新義。也許「眾生有如來藏」，無論怎樣解說，總不免帶點神我（ātman）的意味，所以雖然真如是「一切有情平等共相」，卻說為「一切法有如來藏」！一切眾生或一切法有「如」性，為什麼說有「如來」藏呢？tathāgata，或譯如來、如去，是契入如、顯現如的意義。契入如或顯現如，約究竟說，就是如來——佛的異名。佛是如性究竟顯現清淨的，眾生是沒有清淨顯現的，這就是真如（圓成實性）的離垢清淨與自性清淨。然而這到底是約世俗安立說的，如約真如自性（勝義），那是無所謂契入不契入，顯現不顯現的。真如離能所，所以約真如自性說，眾生如與如來如，沒有任何差別可說。那麼，一切眾生有「如」性，一切法有「如」性，也就可說有「如來」了。依世俗安立說，眾生雖可說有「如來」，而還沒有能離障

清淨，隱而未顯，如胎兒在胎藏（garbha）中一樣；依於這一意義，所以說為「如來藏」。

二、「我」：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。如來藏（tathāgata-garbha），佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha），都就是我（ātman），這是《大般涅槃經》，《央掘魔羅經》所明確說到的。如來有常、樂、我、淨——四種功德；如來的「我」德，是一切如來藏經論所說到的，而如來藏，佛性就是我，在唯識學派中，說得多少含蓄一點，其實也還是說到了的。《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇三下)說：

「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我」。

漢譯的《究竟一乘寶性論》，也引證了這一偈：「如清淨真空，得第一無我；諸佛得淨體，是名得大身」。梵、藏本沒有這一偈。《佛性論》也引此偈說：「二空已清淨，得無我勝我；佛得淨性故，無我轉成我」。這一偈，在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界（dharma-dhātu）的大我（mahātman）相。「如」是空性清淨（śūnyatā viśuddha）；空性是無我（nairātmya），沒有眾生妄執的神我，而無我空性，正就是佛所得的最勝我。如《論》釋說：「第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。如清淨空性，唯識學者是解說為（如來藏）我的；佛證得最清淨法界（真如），所以佛可以稱為大我。

真如法界是佛與一切眾生無差別的平等共相，既然是「諸佛我自性」，當然也是菩薩、一切眾生的我自性。《大般若經．初分．學觀品》：「實有菩薩，不見有菩薩，……由不見故，不生執著」。唯識學者依據這一段文字，解說為對治「十種散動分別」。《般若經》一向說「菩薩不可得」，「不見有菩薩」，「菩薩但有名字」，而〈學觀品〉卻說「實有菩薩」，這是什麼意義？玄奘譯《攝大乘論（世親）釋》卷四(大正三一．三四二下)解說為：

「此中無相散動（十種散動之一）者，謂此散動，即以其無為所緣相。為對治此散動故。般若波羅蜜多經言：實有菩薩。言實有者，顯示菩薩實有

空體；空即是體，故名空體」。

玄奘所譯的，可以解說為菩薩的實有空體。其實，這是說：菩薩以真如空性為自體。如真諦（Paramârtha）所譯《攝大乘論釋》說：「由說實有，顯有菩薩以真如空為體」。無性（Asvabhāva）《釋論》也說：「謂實有空為菩薩體」。可見「實有菩薩」的意義是：真如空是菩薩實體。菩薩沒有世俗的神我，卻有勝義的真我。如來藏約真如無差別說，我也是約真如說。佛可說為大我，菩薩可說「實有菩薩」，眾生當然也可說「實有眾生」。不過後代的唯識學者，大都避而不談，儘量避免以真如為「我自性」的意義。

唯識學的本義，是以真如空性解說「如來藏我」的，還有可以證明的，如《大乘莊嚴經論》卷二(大正三一．五九六上)說：

「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。

佛以最清淨法界為自體，以法界與我的無差別，說明佛自體的平等，「我」正是法界的「大我相」。《顯揚聖教論》也說到了「大我」，如說：

1.「廣大阿世耶者，謂大我阿世耶及廣普阿世耶。大我阿世耶者，謂諸菩薩由得自他平等解故，為諸有情皆得解脫清淨信欲。廣普阿世耶者，謂諸菩薩於流轉寂滅得無分別平等解故，為利有情二俱不住清淨信欲」。

2.「是大我意樂，於自性無得；廣意樂當知，二性無分別。論曰：當知此平等心性，即是大我阿世耶，及廣大阿世耶。於遍計所執自性無所得故；於有漏無漏二性，過失功德亦無所得，由無分別故」。

阿世耶（āśaya）譯為「意樂」，這裡的二種意樂，就是「清淨信欲」。依第一則，理解有情的自他平等，發起一切有情同得解脫的意樂（與「同體大悲」的意義相同），名為大我阿世耶，大我約一切有情的「自他平等」說。依第二則，（唯識宗依心立我）「平等心性」是通達遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）無所得，也就是心空性。每一有情的「我自性」，是平等無差別的，但有情不能通達，迷著虛妄的神我。菩薩能通達自他平等，起大我意樂。佛能圓滿證得法界（我）平等，遍法界身以法界為自體，就是佛的「大我相」。《顯揚聖教論》卷一二(大正三一．五三九上——中)又

說：

「五、究竟不可見故，如言內我之體，有何相貌而常恒不變自性正住？……如於語相違難，隨順會通，如是於不定顯示難，究竟不可見難，亦爾」。

論文是解釋從經文引起的疑難。疑難共有五類，「究竟不可見難」是第五難。自「內我」，怎麼說也都不是的。沒有相可說，怎麼知道有自體？知道是「常恒不變自性正住」呢？依論說，這應該隨順會通。佛經所說的，有的「語相違」，前說與後說不合。有的「不定顯示」，對於同一內容，以種種異門來說明。對於「語相違」、「不定顯示」所引起的疑難，應該「隨順會通」。「隨順會通」，是隨順無顛倒解，如理的正義為準繩，依此如實法義來會通經說。常恒不變的自內我，難以說明，引起學者的疑難，唯識學者是依真如平等空性來解說會通的。

三、心性本淨：citta-prak□ti-prabhāsvaratā，譯為心本性淨，心性本淨，或譯為自性清淨心。源出《增壹阿含經》，為《般若》等大乘經所採用。初期大乘經，多說一切法本性淨，一切法本性空，表示法界（dharma-dhātu）、真如（tathatā）的意義；心性淨只是法性淨中之一。後期大乘經，傾向唯心（cittamātratā）說，心為一切法的所依，多說心性本淨。法界清淨與心性本淨，有了同樣的意義，如來藏經典也就多說自性清淨心。唯識者對於心性本淨的見解，如《大乘莊嚴經論》卷六(大正三一．六二二下——六二三上)說：

「譬如清水濁，穢除還本清；自心淨亦爾，唯離客塵故」。「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨」。

《論》文以水的清濁，來比喻「自心淨」（svacitta-śuddha）。水有垢濁與清淨的；除去垢濁所得的清淨水，「清（淨）非外來」，水的清淨性是本來如此的。這正如方便修行，除去客塵，顯心的清淨，也是「淨非外來，本性淨故」。從雜染心而轉為清淨，顯出的心清淨性本來如此，與真如的自性清淨，離垢清淨，意義完全一樣。所以，所說的自心本淨，約心的真如性（citta-tathatā）說，並非說虛妄分別（abhūta-parikalpa）的有漏心識

是清淨的。對於心清淨，《莊嚴論》解說為：「如是心性自淨，而為客塵所染，此義已成。由是義故，不離心之真如，別有異心，謂依他相，說為自性清淨。此中應知說心真如，名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識」。自性清淨的心，是心真如，梵本作法性心（dharma-citta）；真如心與法性心，意義是相同的。總之，自心清淨，約無差別的真如說，與如來藏、我的約真如說，意義相同。《成唯識論》卷二(大正三一．九上)說：

「然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故，或說心體非煩惱故名性本淨，非有漏心性是無漏，故名本淨」。

對於心性本淨，《成唯識論》有二說：一、約心空理所顯真如說，與《莊嚴論》所說的相同。二、約心體非煩惱說，是採取了說一切有（Sarvāstivāda）系的見解，如《阿毘達磨順正理論》卷七二(大正二九．七三三中——下)說：

「此經依何密意？依本客性，密作是說：謂本性心必是清淨，若客性心容有染污。本性心者，謂無記心，非慼非欣任運轉位，諸有情類多住此心，一切位中皆容有故。此心必淨，非染污故。客性心者，謂所餘心，非諸有情多分安住，亦有諸位非皆容有，斷善根者必無善心，無學位中必無染故。……如是但約心相續中，住本性時說名為淨，住客性位容暫有染」。

依說一切有部說：心識的本性，是中容的無記性，與善或不善心所相應，名為善心、不善心。善心與不善心，是相應善，相應不善，而心的自性是無記的，所以善與惡是心的客性。心的本性是無記，不是染污性，所以說「心體非煩惱故名性本淨」。後一說，是通於有漏心的，也許是《阿含經》的本意，但在大乘經中，心性本淨應該是約心真如說的。《成唯識論》的識本性無記說，也是繼承《瑜伽師地論》的，如卷五四（〈攝決擇分〉）(大正三〇．五九五下)說：

「又復諸識自性非染，由世尊說一切心性本清淨故。所以者何？非心自性畢竟不淨，能生過失，猶如貪等一切煩惱。亦不獨為煩惱因緣，如色受等，所以者何？以必無有獨於識性而起染愛，如於色等」。

一切識自性非染污，不是煩惱。如識不與煩惱相應，識不能獨為煩惱的因緣；如於識而起染愛，那是識與煩惱俱起的關係。約識自性非染污來解說心性本淨，正合於識本性無記的意義。《瑜伽師地論》說「淨識」，都指無漏識，與心性本淨不合。《大乘莊嚴經論》的漢譯本說：「此心（真如）即是阿摩羅識」，梵文本沒有這一句。阿摩羅識（amala-vijñāna）譯義為無垢識，是真諦所傳唯識學所一再提到的，可能是傳譯時，綴文、證義者，受到真諦學影響而附加進去的！

心性是依心真如性說的。心性本淨，是與客塵煩惱相對稱的。在大乘法中，心性依心真如說，所以心性清淨，就是真如或法界清淨。聖者內自所證的真如或法界，其實是非染非淨的，所以從勝義（聖智自證）的立場，《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇三下)說：

「如前後亦爾，及離一切障，非淨非不淨，佛說名為如」。

「釋曰：此偈顯示法界清淨相。如前後亦爾者，所謂非淨，由自性不染故。及離一切障者，所謂非不淨，由後時客塵離故。非淨非不淨，佛說名為如者，是故佛說：是如非淨非不淨。是名法界清淨相。」

法界、真如無差別，無變異，是非淨非不淨（也可說非染非不染），沒有淨不淨可說的。清淨是對雜染說的，真如是前後一如，本來如此，實在無所謂清淨；不過從離客塵雜染所顯來說，真如也可說非不淨的。唯識學者依世俗說勝義，對於勝義——真如、法界，是從世俗安立去闡明的。如直從勝義（非安立）說，那是超越於相對界，非分別名相所及，有什麼淨不淨呢！

真如非淨非不淨，《辯中邊論》卷上(大正三一．四六六中)也說：

「此若無雜染，一切應自脫；此若無清淨，功用應無果」！「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」。

《辯中邊論》說：真如、法界等，是「空性異門」，約不同意義來表示空性，所以有不同名字，而內容是相同的。成立「空性差別」——有垢與無垢的差別，所以說了上面二頌。雜染與清淨，是佛法化世的根本論題；染淨相對的意義，是不可能沒有的，一定要肯定這雜染與清淨的事實，因此空性

就有了有垢位與無垢位的差別。然依空性——真如、法界自性來說，實在是「非染非不染，非淨非不淨」的。不過，說空性、真如是「非染非不染，非淨非不淨」，還是依雜染與清淨而說的，所以，約「心性本淨」，說非染非不染；約「客塵所染」，說非淨非不淨。這與說「非空非不空」一樣，都是依世俗說勝義，而不是直就勝義的超越說。《辯中邊論》說：「有情及法俱非有故，彼染淨性亦俱非有；以染淨義俱不可得，故染淨品無減無增」。可見說「法界本淨」，「心性本淨」，都不過觀待世俗的雜染性而說。

四、種性：如來藏，我，心性本淨——自性清淨心，唯識學者是約真如性說的。如來種性（tathāgata-gotra），佛種性（buddha-gotra），唯識學約菩薩所有的成佛種子（bīja）說，這是與《寶性論》如來藏學最大的差別所在。《瑜伽師地論》（〈菩薩地〉）卷三五(大正三〇．四七八下)說：

「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性」。

「又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性」。

依《論》說，種子（bīja），界（dhātu），性（prak□ti），都是種性（gotra）的名字差別。不同的名字，解說為同一內容，都是種子的別名。《瑜伽師地論．聲聞地》也這樣說。《大乘莊嚴經論》也說：「性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故」。菩薩種性，有性種性——本性住種性（prak□ti-stha-gotra），習（所成）種性（samudānīta-gotra）。本性住種性，是無始以來法爾而有的；習所成種性，是經過不斷的熏習而成就的。這二類，是本有的，及經不斷熏習而功能增勝的種子。《莊嚴論》所說，與《瑜伽師地論》所說相同。種性、種子是什麼意義？種子是有因體而還沒有果體——「有非有」，所以是可能性，可能生起果法的潛能。因為能出生菩薩功德，所以名為菩薩種性。種性是「功德度義」，能出生功德的意義；種性雖是種子的異名，但種性專約能生無漏功德說。無漏功德有三乘差別，不同的無漏功德，從不同的種子生，所以唯識學立五種種性：一、聲聞

（śrāvaka）種性；二、獨覺（pratyeka-buddha）種性；三、如來（tathāgata）種性；四、不定（aniyata）種性，有多種無漏種子，雖隨緣修證二乘聖果，而可以迴小入大；五、無種性（a-gotra），沒有三乘無漏種子，怎麼也不能發生無漏功德，證入聖果。種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」而不是唯一佛乘的。

《瑜伽師地論．本地分》，《大乘莊嚴經論》，立本有的本性住種性，而《攝大乘論》，立種子從熏習（vāsanā）而有的新熏說，如《攝大乘論本》卷上(大正三一．一三六中——下)說：

「云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心，昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生。……此聞熏習，隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳，然非阿賴耶識，是彼對治種子性故」。

依《攝論》說，依止阿賴耶（ālaya）識的內種子，一定是從熏習而有的，所以說：「外（種子）或無熏習，非內種應知」。佛菩薩的無漏功德，是出世心，一定是從種子生的。眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，也就不可能有熏習所成的無漏種子；沒有無漏種子，最初的出世無漏清淨心，從那裡生起呢？《攝論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。佛盡離一切障，所以佛證無漏法界，是最清淨的。從佛自證的最清淨法界，應機而流出的「經等教法」，在四種圓成實自性（parini□panna-svabhāva）中，名為「生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性」。佛的教法，從佛自證法界等流而有的。眾生聽聞正法的耳識與意識，雖是有漏的世間心。但聽聞正法教，能在眾生心中，引發趣向清淨出世的動力，所以正聞熏習所成的，名為正聞熏習種子。正聞熏習力漸漸增盛，能生無漏出世心。三乘的無漏功德，都從正聞熏習生，所以雖本來沒有無漏種子，而清淨無漏法，卻有緣而能夠生起。正聞熏習是寄在阿賴耶識中的，依阿賴耶而有對治阿賴耶識的作用，所以不是阿賴耶識自性，是圓成實自性所攝，法身

（dharma-kāya）、解脫身（vimuktikāya）所攝。唯識學對出世無漏法的生起，有本有說、新熏說二流（《成唯識論》綜合而加以會通），而都是以種子為種性的，約不定種性而說會三歸一的。

與《攝大乘論》相契合的，是《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，如卷五二(大正三〇．五八九上——中)說：

「諸出世間法，從真如所緣緣種子生」。

「若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅；若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子，布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅」。

「若出世間諸法生已，即便隨轉，當知由轉依力所任持故。然此轉依與阿賴耶識，互相違反，對治阿賴耶識，名無漏界，離諸戲論」。

種子與種性，《瑜伽師地論》是作為同一內容的，但種性約能生無漏功德法說。能生無漏出世間法的，是般涅槃法種性（parinirvā□a-dharma-gotra），就是三乘聖種性；不能生起無漏出世法的，是不般涅槃種性（a-pari-nirvā□a-gotra），也就是無種性人。出世間法從什麼種子生起呢？「從真如所緣緣種子生」，與《攝論》的「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，意義是相通的。《攝論》約大乘種性說；大乘的正法教，是最清淨法界等流，圓成實性所攝。大乘法教是「生此能證菩提分法所緣境界」，所以名為「生此境清淨」，這就是「從真如所緣緣」的意義。從聽聞大乘法教，成聞熏習種子，漸漸增勝而能引生無漏出世間法，聞熏習——真如所緣緣種子，不屬於阿賴耶識，而能對治阿賴耶識，與法界（真如）相應，名無漏界。依《攝論》，這是法身、解脫身所攝的。《瑜伽師地論》卷八〇(大正三〇．七四七下)又說：

「諸阿羅漢實有轉依，而此轉依與其六處，異不異性俱不可說。何以故？由此轉依，真如清淨所顯，真如種性，真如種子，真如集成，而彼真如與其六處，異不異性俱不可說」。

三乘聖者的般涅槃，是以轉依（āśraya-parāv□tti）為體的。捨雜染分而轉化為清淨分；離遍計所執性，捨雜染依他起性，體悟圓成實性而得依他起性清淨分，名為轉依。從法界等流而起的聞熏習，使雜染力減而清淨功能增長，也可以名為轉依——「損力益能轉」，但主要是體悟真如，出世無漏心現前，到達究竟清淨。所以《論》上說：轉依是「真如清淨所顯」（tathatāviśuddhi-prabhāvita），以離垢真如為體的；「真如種性」（tathatā-gotraka）、「真如種子」（tathatā-bījaka），以真如所緣緣而熏成聖種性的；「真如集起」（tathatā-samudāgata），依真如而集成一切功德的。轉依是離一切戲論的，不離有情自體——六處，也不就是六處，所以不是名相分別所能擬議的。

瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。然推究起來，《瑜伽師地論．本地分》的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」；對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。如《瑜伽師地論》說：

1.〈聲聞地〉：「今此種姓以何為體？答：附在所依有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來，法爾所得」。

2.〈菩薩地〉：「謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種」。

無漏種子是附在所依中的，種子是能依（āśrita），有情自體——六處（□a□-āyatana）是所依（āśraya）。〈菩薩地〉的異譯，《菩薩善戒經》譯作：「言本性者，陰界六入次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性」。「六處殊勝」，後代唯識學者解說為第六意處——阿賴耶識（ālayavijñāna），其實只是（五）陰（六）界六入（處）的簡說。陰界六入是有情自體，在陰界六入——有情身中，是舊義；在阿賴耶識中，是唯識學的新義。為什麼名為阿賴耶識？《解深密經》以為：「由此識於身，攝受藏隱，同安危義故」。「身」是根身六處的總名，阿賴耶識與「身」，是不相離的，所以古義的依附（陰界）六處，唯識學中轉為依附阿賴耶識，只是著重本識，而不是與

依附六處相違反的。能生無漏法的種性，在有情身中——六處或陰界六處中，與如來藏說是相同的，如說：

1.《無上依經》：「云何如來為界不可思議？阿難！一切眾生有陰界入，勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善」。

2.《勝天王般若經》：「云何法性不可思議？佛言：大王！在諸眾生陰界入中，無始相續，所不能染，法性體淨」。《大般若經》：「如來法性，在有情類蘊界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨」。

3.《入楞伽經》：「如修多羅說：如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」。

如來藏——如來界，如來性在有情的蘊界處中，為無漏功德法的根源，是如來藏契經的本義。印度的《奧義書》中說：「識所成我，梵也。……識為一切之因，識者梵也」；「依名色而開展，我入於名色而隱於其中」。梵我——識入於名色中，不就是「如來藏自性清淨，……入於一切眾生身中」嗎？如來藏我，是深受印度神學影響的。唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采，這就是唯識學的種性說。

一切眾生本有無漏種子，而無漏種子非虛妄分別識自性，多少還有本有如來藏的形跡。也許為了這樣，《瑜伽師地論．攝決擇分》，《攝大乘論》改取了新熏說。但新熏無漏種，是「法界等流聞熏習」，「真如所緣緣種子」，「真如種子」，與法界及真如，有了不可離的關係。在唯識學中，真如是有情、菩薩、如來的真實我體，那新熏的無漏法種，又有了依「我」而現起的意義。在後期大乘時代，唯心論而要泯絕梵我論的影響，也真還不容易呢！

第三節 真諦所傳的如來藏說

真諦（Paramârtha）所譯的論書不少，以世親（Vasubandhu）《攝大乘論釋》為主，被稱為攝論宗。傳攝論學的，有靖嵩與曇遷二大系。靖嵩

是親承真諦的法泰弟子。靖嵩的弟子，一、法護，與玄奘的新譯，「奄然符會」。二、道因，參與玄奘的譯場，「奘師偏奬賞之，每有難文，同加參酌」。靖嵩系，是接近唯識宗的。曇遷是地論師曇遵的弟子，到南方來，得到了《攝大乘論釋》，大加讚賞。後來在北地宏揚《攝論》，受到地論師的讚同，這是近於地論師的。真諦所傳的，以《攝大乘論釋》為主，與印度後期完成的，玄奘所宗的《成唯識論》，見解上應有多少不同，但真諦的譯典，如《攝大乘論釋》（簡稱陳譯），與隋達摩笈多（Dharmagupta）、唐玄奘所譯的《攝大乘論釋》（簡稱隋譯、唐譯），互相比對起來，顯然有了增飾的成分。從翻譯來說，真諦譯是不夠忠實的，然在思想上，確有獨到處，這裡擇要的加以論述。

一、如來藏學與瑜伽學的糅合：真諦學的主要特色，是將《寶性論》的如來藏（tathāgata-garbha）說，與瑜伽（yoga）學的阿賴耶（ālaya）說，結合起來，在真諦譯書中，是可以充分證明的。如《佛性論》四分中，前二分是〈緣起分〉與〈破執分〉；後二分是〈顯體分〉與〈辯相分〉，可說是《寶性論．如來藏品》的解說。〈顯體分〉是闡明佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha）體性的，先立〈三因品〉，明「三因與三種佛性」，如《論》卷二(大正三一．七九四上)說：

「三因者，一、應得因，二、加行因，三、圓滿因。應得因者，二空所現真如；由此空故，應得菩提心及加行等，乃至道後法身，故稱應得。加行因者，謂菩提心；由此心故，能得三十七品、十地、十波羅蜜助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行；由加行故，得因圓滿及果圓滿」。

《佛性論》的三因說，是參照《瑜伽師地論．菩薩地》的三持而改寫的，如《瑜伽師地論》說：「云何名持？謂諸菩薩自乘種性，最初發心，及以一切菩提分法，是名為持」。持（ādhāra）是所依止、所建立的意義，也就是因（hetu）。菩薩的自乘種性，是菩薩的堪任性持；初發菩提心，是菩薩行加行持；一切所行菩提分法，是菩薩所圓滿的大菩提持。三持與《佛性論》的三因，次第相同，但《佛性論》改《瑜伽師地論》的種性（gotra）

——種子（bīja）為真如（tathatā），真如為如來藏別名。由於以真如性為應得因，所以說：「應得因中具有三性：一、住自性性（不淨位），二、引出性（淨不淨位），三、至得性」（清淨位）。這樣，《瑜伽師地論》的三持說，成為如來藏說的三因三佛性了。

《佛性論》次立〈三性品〉，是瑜伽學所立的三自性（trisvabhāva）與三無性（trinihsvabhāva），引此以作融會如來藏學的理論依據。

次立〈如來藏品〉，是正面說明如來藏的名義，如《佛性論》卷二(大正三一．七九五下——七九六上)說：

「如來藏義有三種應知。何者為三？一、所攝藏，二、隱覆藏，三、能攝藏」。

「一、所攝名藏者，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。言如者，有二義：一、如如智，二、如如境，並不倒故名如如。言來者，約從自性來來至至得，是名如來。……一切眾生悉在如來智內，故名為藏。以如如智稱如如境，故一切眾生決無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏眾生為如來藏。……由此（佛）果能攝藏一切眾生，故說眾生為如來藏」。

「二、隱覆為藏者，……如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見，故名為藏」。

「三、能攝為藏者，謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡」。

《佛性論》的三藏說，與《寶性論》所說，如來藏有三義相當。一、所攝藏：佛「果能攝藏一切眾生」，「一切眾生悉在如來智內」——眾生為如來所攝藏，是《寶性論》第一「法身遍眾生」義。三、能攝藏：如來應得性，約沒有發心以前的眾生說。在眾生位，已經攝盡了「果地一切過恒沙數功德」，是《寶性論》第三「眾生有如來種性」義。上二義，與《寶性論》說相同，但二，隱覆為藏義，約煩惱隱覆如來性（界）說，與《寶性論》第二「真如無差別」義不合。《佛性論》為什麼不同？不能不說是受了《攝大乘論》的影響。無著（Asa□ga）的《攝大乘論》，引「無始時來界」偈，「

由攝藏諸法」偈，然後解說阿賴耶（或譯為阿梨耶、阿羅耶）識名為阿賴耶（藏）的意義說：「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識於彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識」。阿賴耶識有：攝藏為因性，攝藏為果性，攝藏為自我性——三義，《成唯識論》引申說：「此識具有能藏、所藏、執藏義故」。《佛性論》以三藏解釋如來藏，是比合阿賴耶三藏的。在能攝藏、所攝藏以外，隱覆藏與執藏，是富有共同性的。

從《佛性論》的〈顯體分〉，可以明確的看出，真諦是以瑜伽學所說的，去解說、比附、充實如來藏學。而在無著、世親論，如《攝大乘論釋》中，處處引入如來藏說，這是比對異譯而可以明白的。真諦所傳述的，只有把握這一特色，才能得出正確的見解。如以為真諦所傳，代表唯識古學，那是不能免於誤解的！

二、阿梨耶識通二分：真諦所譯的無著《攝大乘論》，引《阿毘達磨大乘經》的「此界無始時」偈，證明阿梨耶識體；又引「諸法依藏住」偈，說明名為阿梨耶識的理由。引證了二偈，然後說：「一切有生不淨品法，於中隱藏為果故，此識於諸法中隱藏為因故。復次，諸眾生藏此識中，由取我相故，名阿黎耶識」。這段論文，與隋、唐譯本是一致的，也就是果報種子阿梨耶識為依止說。然在陳譯的《攝大乘論釋》中，增入了初偈的解說，如《釋論》卷一(大正三一．一五六下)說：

「此，即此阿黎耶識界，以解為性；此界有五義」。

「界有五義」，真諦譯引《勝鬘經》說，而給以一一的解說，這是如來藏為依止說。這樣，阿梨耶識有二分：與「有生不淨（即雜染）品法」互為因果的「果報（vipāka）種子」性，及清淨的「解性」。「此界無始時」的「界」，是「因義」，是一切法的所依止。在大乘佛法中，有二類不同的所依說，如《瑜伽師地論．本地分》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」。有漏的雜染種，依附的無漏清淨種，都以阿賴耶識——心（citta）為所依止。異熟一切種的阿賴耶識，

為一切法依止，是瑜伽學系的根本立場：這是興起於印度北方的阿賴耶識為依說。還有，如《勝鬘經》、《不增不減經》等，說如來藏為依止而有生死，涅槃，這是興起於印度南方的如來藏為依說。基本立場是不同的，《成唯識論》曾給以解說：「一、持種依，謂本識，由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨。……二、迷悟依，謂真如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨」。這二大系，思想體系是不同的，而真諦在「果報種子」梨耶外，別立「解性梨耶」，綜合了這二大系。這不是真諦的自出機杼，是多少有依據的，如宋譯《楞伽經》，處處說「如來藏藏識心」，將如來藏與藏（阿賴耶）識統一起來了。

真諦譯《攝大乘論釋》卷一四(大正三一．二五四下)說：

「滅不淨品盡，證得法身，名為清淨法。云何得此清淨法？……對治起時，離本識不淨品一分，與本識淨品一分相應，名為轉依」。

這也是阿梨耶識二分說。第八阿梨耶識，重在「異熟」性，所以到了阿羅漢位，就捨去阿梨耶的名稱。也許為了這點，真諦多用「本識」一詞，代表第八識。本識有不淨（雜染）品一分，清淨品一分，雖與前一說不完全相同，但都是本識有二分。真諦的第八識通二分說，應該是受到《攝大乘論》的啟發。如《攝大乘論本》卷中(大正三一．一三九下)說：

「依他起略有二種：一者，依他熏習種子而生起故；二者，依他雜染清淨性不成故。由此二種依他別故，名依他起」。

「依他熏習種子而生起」，是一般常說的依他起（para-tantra），阿賴耶識為種子而生起的。「依他雜染清淨性不成」——不一定雜染，也不一定清淨；隨分別染緣而成為雜染，隨無分別淨緣而成為清淨，不自成而依他的定義，是《攝大乘論》所有的特義。《攝大乘論》說到三自性，「非異非不異」；又「由異門，依他起自性有三自性」。對於三自性，不但說明三自性的差別相，更著重三自性的關聯，從依他起自性而統攝三性。這一獨到的見解，是本於《阿毘達磨大乘經》的，如《攝大乘論本》卷中(大正三一．一四〇下)說：

「阿毘達磨大乘經中，薄伽梵說：法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分」。

「依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分：依此密意作如是說。於此義中，以何喻顯？以金、土、藏為喻顯示。譬如世間金土藏中，三法可得：一、地界，二、土，三、金。於地界中，土非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界土顯現時，虛妄顯現；金顯現時，真實顯現，是故地界是彼二分。識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中，所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中，所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現。是故此虛妄分別識依他起自性，有彼二分，如金、土、藏中所有地界」。

土、金、藏比喻中，解說為地界的「藏」，就是礦藏，如《攝大乘論釋》說：「界者謂因，是一切法等所依止，現見世間於金鑛等說界名故」；「此中藏者，是彼種子」。界藏，比喻通二分的依他起自性（para-tantra-svabhāva）。無分別（avikalpa）火沒有燒鍊以前，遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）顯現，如只見土相。遍計所執自性是非有的，所以是虛妄。在無分別智火燒鍊以後，圓成實自性（parini□panna-svabhāva）顯現，如土相消失而金現顯現。圓成實自性是有的，所以是真實。依這一意義說，依他起自性是虛妄而又真實的。虛妄遍計所執性顯現，圓成實性不顯現，那是雜染分——生死。虛妄遍計所執性不顯現，圓成實性顯現，就是清淨分——涅槃。雜染與清淨，生死與涅槃，都是依依他起自性而為轉移，所以說依他起通二分。這正是《攝大乘論本》的轉依（āśraya-parāv□tti）義，如卷下(大正三一．一四九上)說：

「諸凡夫覆真，一向顯虛妄；諸菩薩捨妄，一向顯真實。應知顯不顯，真義非真義，轉依即解脫，隨欲自在行」。

約三自性說，依依他起而安立三性，依他起性有二分。如約唯識（vijñapti-mātratā）說：依他起自性，是「三界心心所，是虛妄分別」。心所是依心識所生的；一切識中，一切種子阿賴耶識，為一切法所依。所以，世親《釋論》解說依他起為：「虛妄分別識依他起自性」。識等於依他起自性，是各種譯本所一致的。在土、金、藏譬喻中，玄奘所譯的「此識」，陳譯作「本識」，指阿梨耶識。以阿梨耶識來解說「界藏」，至少是可以這樣說的。那麼虛妄分別的種子識，在眾生位，雖現起雜染生死而不見清淨真實，而種子識的本性，是有清淨真實分的。真諦的別立「解性梨耶」，不正是說明這通二分的意義嗎？「解性梨耶」是解說如來藏的，應該是解脫（vimok□a）性，也就是心真如性（citta-tathatā），合於無著、世親的論義。如解說為知解、勝解（adhimok□a）性，那就與無著、世親義不合，近於《起信論》的「本覺」了。至於所說的「本識清淨分」，是清淨依他起，指無漏有為功德說。

三、如來藏我：《攝大乘論釋》卷六(大正三一．一九一下)說：

「由是法自性本來清淨，此清淨名如如，於一切眾生平等有，以是通相故。由此法是有故，說一切法名如來藏」。

如如（tathatā）或譯真如，是一切法的通相——共相（sāmānya-lak□a□a），本性清淨，一切眾生平等不二，所以說「一切法名如來藏」。依真如無差別說如來藏，是世親釋三種譯本所一致的。真諦又採用了《寶性論》的如來藏說，如《佛性論．顯體分》，如來藏有三藏義，結合瑜伽學而多少與《寶性論》不同，但〈無變異品〉中說：「此九譬為三：初三譬法身，次一譬如如，後五譬佛性（佛種性）」，所說如來藏九喻，譬喻法身、真如、種性，與《寶性論》相同。

陳譯《攝大乘論釋》卷一(大正三一．一五六下——一五七上)說：

「界以解為性，此界有五義」。

阿梨耶識「界，以解為性，此界有五義」，是依《勝鬘經》而解說的。《勝鬘經》的五藏，《寶性論》也引用了。但《寶性論》梵本，僅如來藏（

tathāgata-garbha），出世間藏（lokôttara-garbha），自性清淨藏（prak□ti-pariśuddha-garbha）——三名。漢譯本作：「如來藏者，是法界藏，（出世間）法身藏，出世間上上藏，自性清淨法身藏，自性清淨如來藏」。陳譯所引用的五藏，與《勝鬘經》相合。真諦譯三次引用了五藏義：一、《攝大乘論釋》卷一，引來解說「一切法依止」的「界」。二、《攝大乘論釋》卷一五，引五義來解說「法身含法界五義」。三、《佛性論》卷二，引五義來解說如來藏「自體」的「如意功德性」。三說大致相同，也有多少差別。大意是：1.如來藏（tathāgata-garbha），藏是體類（自性）義：一切法以無（二）我為性——如性（tathatā），一切眾生不出於真如無差別性。2.法界藏（dharmadhātu-garbha），藏是因義：一切聖人的無漏法，都緣法界而生起。3.法身藏（dharma-kāya-garbha），藏是生義：一切聖人所得的法身，由於信樂界性而得成就。《攝論釋》卷一五，解說為：由於虛妄法所隱覆，所以凡夫、二乘都不見法身。這是「藏義」，與如來藏三藏中的「隱覆藏」相同。《佛性論》所說又不同，也是約佛法身說的，但說佛性的成就佛果，所以說「至得是其藏義」。法身藏的解說，是五義中最不一致的。4.出世間藏（lokôttarra-garbha），藏是真實義：出世間法，不像世間（有為）法那樣的可以破壞，可以滅盡，這正是（說出世部）世間法虛妄，出世法真實的見解。5.自性清淨藏（prak□ti-pariśuddha-garbha），藏是藏（甚深，秘密）義：如與（如來）界相應的，自性成為善淨的；如與界不相應，名為外，自性成為不善淨的（煩惱）殼；自性清淨是甚深秘密而難以了知的。真諦所說的如來藏，是隨順《寶性論》說的。但瑜伽學本義，是以真如解說如來藏的，在陳譯《攝大乘論釋》中，也還保留這一定義。

《寶性論》與瑜伽學，沒有說眾生身中的如來藏，就是我（ātman），真諦學也是這樣。如來法身中有「我」德，我是離外道的神我執，也不著聲聞的無我；一切法無我性，如離二障而證法身時，名為大我，這是無我之我。《佛性論》所說，與《寶性論》等相同。

四、轉依：轉凡夫為聖人，轉雜染為清淨，轉生死為涅槃，轉煩惱為菩提，是修學佛法的目的。假使只是捨去這部分，得到那部分，就不能說明從

凡入聖之間的關聯性，所以提出了轉依（āśraya-parāv□tti）一詞。在生死還滅的轉化中，有統一的依止（āśraya），依止的雜染分，成為清淨分。瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。但以阿賴耶異熟種子識為依，重於雜染的；轉雜染熏習為清淨熏習，轉化中本來清淨的真如的體現，說明上是難得圓滿的。以如來藏為依，重於清淨本有的；依此而能起雜染，也是難得說明圓滿的。《攝大乘論》與〈攝決擇分〉，提出了依他起通二分說。在依他起通二分中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，實為一極有意義的解說！

轉依，論書所說的，各有著重點，《成唯識論》綜合而分別為四種：一、能轉道；二、所轉依，有染淨依與迷悟依二類；三、所轉捨，四、所轉得，又有所顯得的大般涅槃，所生得的大菩提。《成唯識論》所說，極為完備！但對《攝大乘論》依他起通二分的轉依說，不免忽略了！「轉依」這一術語，可能是瑜伽學者所安立的。起初，轉依是轉生死為涅槃，阿羅漢與如來的究竟體證。因為，《瑜伽師地論．本地分》，是普為三乘的；所說的大乘〈菩薩地〉，沒有如來藏經典的色采。說到轉依，如《瑜伽師地論》卷五〇(大正三〇．五七七中——下)說：

「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界。……由此清淨真如所顯，一向無垢，是名無損惱寂滅」。

《論》說無餘依涅槃界（nirupadhi-śe□a-nirvā□a-dhātu），是「轉依所顯」，「清淨真如所顯」，所以無餘依涅槃界，「唯餘清淨無為離垢真法界在」。《瑜伽師地論．攝決擇分》中，說得更為明顯，如《論》卷八〇(大正三〇．七四七下——七四八上)說：

「阿羅漢實有轉依（體），而此轉依與其六處，異不異性俱不可說。何以故？由此轉依，真如清淨所顯，真如種性，真如種子，真如集成，而彼真如與其六處，異不異性俱不可說」。

「世尊依此轉依體性，密意說言：遍計自性中，由有執無執，二種習氣故，成雜染清淨，是即有漏界，是即無漏界；是即為轉依，清淨無有上」。

無餘依涅槃，是三乘所共的。轉依與六處（□a□-āyatana），是不能說異，不能說不異的。因為轉依是清淨真如所顯的，真如與六處，不能說異不異，所以轉依與六處，也不能說異不異了。偈頌所說，與《攝大乘論》說相同。於依他起自性（para-tantra-svabhāva）而有所執，成遍計所執（parikalpita）種子——雜染習氣；依雜染習氣而生依他起雜染分，立為遍計所執自性。如於依他起而不起執著，成清淨習氣，起無漏功德，能顯真如離垢清淨，立為圓成實自性（parini□panna-svabhāva）。阿賴耶為雜染種子依，是有漏界；離垢真如——法界為清淨種子依，就是無漏界（anāsrava-dhātu）。偈頌所說轉依，似乎是轉雜染種子依為清淨種子依，而佛意在以真如離垢清淨為轉依體。轉依是常，是有，是樂，無戲論相，善清淨法界為相。

《瑜伽師地論》所說的〈菩薩地〉與轉依，是普為三乘的。所說的菩薩法，是初期大乘的，後期的如來藏思想，還沒有被注意。依〈菩薩地〉品目次第而造的《大乘莊嚴經論》，已接觸到如來藏說，並在《瑜伽師地論》的思想體系上，方便的給予會通了。《大乘莊嚴經論》的內容，極為廣大！廣說唯識所現，觀唯識現而證入的次第以外，融會了如來藏說。〈菩提品〉說到轉依相：「二障種恒隨，彼滅極廣斷；白法圓滿故，依轉二道成」。《論》以為：轉依是永滅二障種子，最上的白法圓滿。這是以菩提（bodhi）為轉依體，從轉捨二障種子，成就二種出世智道而轉得的。又在「諸佛法界清淨」性說：「二障已永除，法如得清淨，諸物及緣智，自在亦無盡」。離二障所顯的清淨真如，就是無漏（法）界。不只是離障清淨，也是事物與所緣、智慧，都是無窮無盡，自由自在的。《大乘莊嚴經論》所說，顯然與《寶性論》有關的，如《究竟一乘寶性論》（〈菩提品〉）卷四(大正三一．八四一上、中)說：

「實體者，向說如來藏不離煩惱障所纏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨。……因者，有二種無分別智，……偈言得故。果者，即依此得得證智果，是名

為果，偈言遠離故」。

「佛功德無垢，常恒及不變，不分別諸法，得無漏真智」。

菩提的自性（實體），是如來藏的轉依而得清淨，這由於遠離二障，得二智而成就。這與《大乘莊嚴經論．菩提品》，以「得」及「捨」來說明，是一致的。然如來藏學，如來藏有三義，而瑜伽學但約真如無差別說。種性約如來藏本有功德說，而瑜伽學約種子說。如說遠離二障，《大乘莊嚴經論》說「二障種恒隨，彼滅極廣斷」，《寶性論》與《佛性論》，卻都沒有說種子。依如來藏學，轉依成佛，只是具足一切功德的如來藏，離煩惱而圓滿顯現，所以佛德是常住無為（asa□sk□ta）的；如《勝鬘經》說是滅諦（nirodha）。真諦在如來藏學中，也是這樣，如《佛性論》卷三(大正三一．八〇二下——八〇三上)說：

「如來轉依法身，已度四種生死故，一切煩惱虛妄已滅盡故，一切道已修故，棄生死、捨道諦故，此二無四德故，唯法身獨住四德圓滿故」。

在轉依法身中，依之能得轉依的道，也被棄捨；道是有為而法身唯是無為滅諦。然在瑜伽學中，真如是無為，而「正智」是有為，是依他起，是道諦。在安立中，佛果是有有為、無為功德的。

真諦在《佛性論》中，雖多少引入瑜伽學，而關於如來藏、轉依的說明，還是與《寶性論》一致的。在《攝大乘論釋》及《決定藏論》中，雖多少引入如來藏學，而大義還是順於無著、世親《論》的。大乘的究竟轉依，在佛位，然轉依一詞，可通於聲聞及菩薩位。如《瑜伽師地論》卷五一（〈攝決擇分〉）(大正三〇．五八一下)說：

「修觀行者，以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故，略彼諸行，於阿賴耶識中總為一團、一積、一聚；為一聚已，由緣真如境智修習多修習故，而得轉依。轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。

「阿賴耶識體是無常，有取受性；轉依是常，無取受性，緣真如境聖道方能轉依故」。

「又阿賴耶識是煩惱轉因，聖道不轉因；轉依是煩惱不轉因，聖道轉因。應知但是建立因性，非生因性」。

真諦異譯的《決定藏論》，也是這樣說，不過將轉依譯作阿摩羅識。轉依，是經修行，使依阿賴耶識的雜習種子滅；雜染種子滅，一切業、苦也滅，雜染依止的阿賴耶識也滅。《瑜伽師地論》普為三乘，所以阿賴耶識滅，是二乘的阿羅漢，不退菩薩及如來。這是轉捨轉滅阿賴耶識依，而轉得的轉依，是離垢真如，所以說：「轉依究竟遠離一切所有麁重。……轉依是聖道轉因」。聖道因，就是真如異名的法界（dharma-dhātu）。法界的意義，正是：「由聖法因義，說為法界，以一切聖法緣此生故」。

真諦所傳，是以《攝大乘論》為主的。轉依的本義，是究竟解脫的，阿羅漢與如來的聖證。但說明轉依，主要是現實界——依他起性或阿賴耶為種子的轉捨，理想界——圓成實性真如的轉顯。雜染種子是漸漸捨滅的，清淨真如是分分顯現的，兩者有對應的關係，所以《攝大乘論》有六位轉依的安立，說明轉依的漸次究竟。六位是：一、損力益能轉；二、通達轉；三、修習轉；四、果圓滿轉；五、下劣轉；六、廣大轉。後二類，是小乘與大乘的轉依差別；前四位，是菩薩趣入佛位的次第轉依。《攝大乘論》重視聞熏習，作為成佛的種子，所以在沒有體悟真如以前，由於聞熏習的漸漸增上，使煩惱部分不起，也就稱為轉依——損力益能轉。通達轉是初地以上，已經是虛妄不顯現，真實顯現了。修習轉是七地以上，能「一切相不顯現，真實顯現」，不過所知障種子還沒有斷盡。果圓滿轉是佛位，「最清淨真實顯現，於一切相得自在」。《攝論》大乘轉依的四位安立，不但是捨虛妄而顯真實，並有減捨雜染習氣，增益清淨習氣的意義。

聞熏習是生起出世心，轉依的關鍵所在。在從凡入聖的歷程中，聞熏習是怎樣的呢？陳譯《攝大乘論》卷上(大正三一．一一七上)說：

「此聞慧種子，以何法為依止？至諸佛無上菩提位，是聞慧熏習生，隨在一依止處，此中共果報識俱生」。

「此聞熏習雖是世間法，初修觀菩薩所得，應知此法屬法身攝；若聲聞、獨覺所得，屬解脫身攝」。

聞熏習，從初熏習起，到成佛為止，雖與阿梨耶（果報）識的性質相反，卻依附阿梨耶識，與阿梨耶識俱生俱滅，這應該要阿梨耶識滅盡，聞熏習才與阿梨耶識相分離。但《攝論》又說：聞熏習是法身（dharma-kāya）、解脫身（vimukti-kāya）所攝的。法身與解脫身，都是以真如清淨所顯為體。所以在生死相續中，聞熏習雖與阿梨耶識俱生，而約聞熏習屬圓成實性說，這又是屬於真如的。因此，陳譯《攝大乘論釋》卷三(大正三一．一七五上)說：

「由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生」。

凡位與聖位，陳譯《攝大乘論釋》這樣說：「菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心，訖十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位」。「菩薩有二種，謂凡夫，聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人」。十解，就是十住位。依真諦所傳，從十解以上的菩薩，就是聖者，因為「此人我執，前十解中已滅除故，唯法我未除」。十解位菩薩，已滅除人我執，能悟入人空真如，就到達聖位。從凡入聖，就轉捨阿梨耶識（中我執）——凡夫依，轉得我空真如性。「聖人依」，是聞熏習與解性梨耶和合，也就是聞熏習依於梨耶的心真如性，成為一切聖道的生起因。

有關轉依的說明，真諦不但說明佛果的道是有為法，更會通了如來藏學，如《攝大乘論釋》卷三(大正三一．一七三下——一七四上)說：

「何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜，出離轉依功德為相。由聞熏習，四法得成：一、信樂大乘是大淨種子；二、般若波羅蜜是大我種子；三、虛空器三昧是大樂種子；四、大悲是大常種子。常、樂、我、淨是法身四德，此聞熏習及四法為四德種子。四德圓時，本識都盡；聞熏習及四法，既為四德種子，故能對治本識。聞熏習正是五分法身種子，聞熏習是行法，未有而有，五分法身亦未有而有，故正是五分法身種

子。聞熏習但是四德道種子，四德道能成顯四德。四德本來是有，不從種子生；從因作名，故稱種子」。

「本論」說：「是聞熏習下中上品，應知是法身種子」，《釋論》補充了這大段解說。信，般若，三昧，大悲，是能顯如來藏的因；常、樂、我、淨，是如來藏的果德；並舉闡提，外道，聲聞，獨覺——四種障：這是《寶性論》所說的。現在說：聞熏習為因，能生信等四法；四法是道，能顯出法身四德，所以說聞熏習是法身種子。然在《寶性論》中，是不立聞熏習的。這與《論釋》所說：「若證法身果，則得淨、我、樂、常四德果。淨不與闡提等，我不與外道等，樂不與聲聞等，常不與獨覺等」，都是會入《寶性論》義，與其他譯本不同的。同時，聞熏習是行法——生滅法，能生起五分法身——戒，定，慧，解脫，解脫知見，所以聞熏習也是五分法身種子。五分中的戒、定、慧，修道時已有了，證果時更有解脫、解脫知見。這樣，聞熏習是有為的五分法身種子，也可說常等四德法身種子，貫通了如來藏學。

六種轉依中的果圓滿轉，是佛位的圓滿轉依，如陳譯《攝大乘論釋》卷一三(大正三一．二四八上)說：

「三德具足，名果圓滿。已離一切障人，即是諸佛能得此轉。一切相不顯現，即是斷德，以一切相滅故。清淨真如顯現，即是智德，如理、如量智圓滿故，謂具一切智及一切種智。至得一切相自在，即是恩德，依止一切相中所得自在，由得此自在，如意能作一切眾生利益事。三德並以此轉為依止」。

果圓滿轉，含有多種意義，所以約三德來解說。「清淨真如顯現，即是智德」，以菩薩修二智圓滿，轉得一切智（sarvajñā）、一切種智（sarvathā-jñāna）來解說。如依其他譯本，是說一切相不顯現，所以清淨真如顯現。真諦譯似乎與《寶性論》的思想有關。《寶性論》的〈菩提品〉，說無漏法界中，遠離一切垢得轉依。全品以八義來說明，前四義是：

轉依自性——「淨」：離垢真如。

轉依因——「得」：二種無分別智為因。

轉依果——「遠離」：遠離二種障，得證果智。

轉依業——「自他利」：離障得無障礙清淨法身；依彼二種佛身，得世間自在力行。

轉依清淨成菩提，自體只是離垢真如（如來藏出纏）。由二無分別智的修習，遠離二障，得證果智。真如最清淨顯現，就是無障礙清淨法身。這與陳譯《攝論釋》的「真如清淨所顯，即是智德」，是相契合的。

五、阿摩羅識：在真諦所傳的唯識學中，阿摩羅識（amala-vijñāna）是最特出的！阿摩羅識，譯義為無垢識。依《成唯識論》：「或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有」；並引經說：「如來無垢識，……圓鏡智相應」：這顯然是如來所有的無漏第八識。如泛稱善淨無漏識為無垢識，地上無漏第六、第七識，也可說無垢識了。但「唯識宗」所說，與真諦所傳的阿摩羅識的意義，都是不相合的。我以為：虛妄分別為自性的心識（根本是阿賴耶識）為依止，說明「一切法唯識所現」，開示轉雜染為清淨的轉依，是彌勒、無著、世親論所說的。但轉依的內容，都沒有說到「識」；可以見到的，反而是阿賴耶識，「阿羅漢位捨」。《攝大乘論》說：「謂轉阿賴耶識，得法身故」；法身由五種自在而得自在，「五、由圓鏡，平等，觀察，成所作智自在，由轉識蘊依故」。《大乘莊嚴經論》說：「如是種子轉者，阿梨耶識轉故。……是名無漏界」。阿賴耶識與識蘊，被轉捨了，在無漏法界中，還是生死雜染那樣的有「識」嗎？識是虛妄分別為自性的，轉依而真實相顯現，這也可以稱為唯識嗎？為了貫徹「一切法唯識」的原則，是真諦提出阿摩羅識的理由所在。如《轉識論》(大正三一．六二中——下)說：

「立唯識義，意本為遣境遣心，今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也」。

「問：遣境存識，乃可稱唯識義，既境識俱遣，何識可成？答：立唯識乃一往遣境留心，卒終為論，遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其（唯識）義成。此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識；亦可卒終為

論，是阿摩羅識也」。

「唯識」，一般是說「遣境存識」，「遣境留心」，也就是唯有內識，沒有離心的外境。唯識無塵，表顯出唯識的獨到意義！「依識有所得，境無所得生」，正是唯識觀的初門。《辯中邊論》卷上(大正三一．四六五上)說：

「依識有所得，境無所得生——（遣境存識）；依境無所得，識無所得生——（境識俱泯）」。「由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」。

境與識是相關的，境不可得，識也不得生，所以從識有境無，到境識並泯，是唯識學中，從虛妄分別而契入空性的方便次第。到了境識並泯，依《辯中邊論》說：是空性，真如，這怎麼還可以說唯識呢？為了解答這一疑難，所以說：「此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識」。意思說：唯識的真正意義，不只是說明生死虛妄的唯識，而目的在境識並泯的實證。境識並泯的真如實性，就是阿摩羅識，這當然可以說唯識了。這一見解，《十八空論》(大正三一．八六四上)也說：

「明唯識真實，辨一切諸法唯有淨識」。

「唯識義有兩：一者，方便：謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界，現得境智兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二、明正觀唯識：遣蕩生死虛妄識心，及以境界一切皆淨盡，惟有阿摩羅清淨心也」。

論文辨二類唯識，主意在說明「一切諸法唯有淨識」。一、方便唯識，是以阿梨耶識為種子性，為一切法依止而成立一切唯識的。修唯識觀，達到境空、心空，也就是妄分別識不起。這是登地以前的唯識觀，是方便唯識。二、正觀唯識，無分別智現證真如，從登地到究竟清淨，生死虛妄識心（阿梨耶識為根本）及一切境界，都轉滅而為清淨。稱為正觀唯識的，就是以阿摩羅淨識為依的唯識說。從虛妄到真實，作兩層唯識說，是真諦所傳的一致說明，如《三無性論》卷上(大正三一．八七一下——八七二上)說：

「識如如者，謂一切諸行但唯是識。此識二義故稱如如：一、攝無倒；二、無變異。（一）攝無倒者，謂十二入等一切諸法，但唯是識，離亂識外無別餘法故，一切諸法皆為識攝。此義決定，故稱攝無倒，無倒故如如，無倒如如未是無相如如也。（二）無變異者，明此亂識即是分別，依他似塵識所顯；由分別性永無故，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識。唯有此識獨無變異，故稱如如」。

「先以唯一亂識，遣於外境，次阿摩羅識遣於亂識故，究竟唯一淨識也」。

《三無性論》解說識如如（vijñapti-tathatā），也是分為兩層的。外境、亂識並泯，是阿摩羅識，阿摩羅識是無變異的如如，顯然是真如的別名。在《決定藏論》中，玄奘譯為轉依的，真諦也譯為阿摩羅識，如說：「阿羅（梨）耶識對治故，證阿摩羅識」；「阿摩羅識是常，是無漏法；得真如境道故，證阿摩羅識」；「阿摩羅識作聖道依因，不作生因」（法界的意義）。論上一再說「證阿摩羅識」，就是證得轉依，轉依以真如離垢為性。這與「實性即是阿摩羅識」；「阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如」的意義，完全相合。說唯識而作二層說，陳譯《攝大乘論釋》也有相近的說明，如說：「一切法以識為相，真如為體故。若方便道，以識為相；若入見道，以真如為體」。以方便道、見道來分別解說，與《三無性論》等相同，只是稱為真如，而沒有稱為阿摩羅識而已。

阿摩羅識是真如的異名，是無可懷疑的，如《十八空論》(大正三一．八六三中)說：

「云何分判法界非淨非不淨？答：阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨；為客塵盡故，故立為淨」。

《十八空論》是《中邊分別論》的部分解釋。《中邊分別論．相品》末，「空成立義」說：「不染非不染，非淨非不淨，心本清淨故，煩惱客塵故」。真如、法界等，是空（śūnyatā）的異名，在說明真如有雜垢與離垢時，不說真如或法界本淨，而說「心本清淨」（prabhāsvaratva-citta）。心本

明淨，約心真如說。《十八空論》說：「阿摩羅識是自性清淨心」，與上來所說，阿摩羅識是真如，意義是相合的。不過上來所說的阿摩羅識，約離垢清淨說，這裡約本性清淨說。心自性清淨，或譯為自性清淨心，如《大乘莊嚴經論》說：「不離心之真如，別有異心，謂依他相，說為自性清淨。此中應知說心真如，名之為（自性清淨的）心」。可以說心真如（tathatā-citta）為「心」，當然也可以稱識真如為「識」了。在這樣的意義下，真諦學立識的體性為阿摩羅識。在解說「此界無始時」的「界」時，是「此識為一切法因」，又說「阿梨耶識界以解為性」。從虛妄的唯識相，到真實的唯識體——阿摩羅識，轉染識為淨識，貫徹了「一切法唯識」的教說。而阿摩羅識即是自性清淨心，又會通了如來藏學。不過，真諦所譯傳的論書，除《佛性論》（及《無上依經》）以上，大意都是符合瑜伽學的。

卷008

第八章 如來藏佛性之抉擇

第一節 楞伽經的如來藏說

《楞伽經》共有三譯，求那跋陀羅（Gu□abhadra）在宋元嘉年間（約西元四四〇頃）初譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷。在無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）的論書裡，還沒有引用這部經，所以這部經的集成，約在西元四世紀末。

一、如來藏與我：《楞伽經》與瑜伽（Yoga）學派，有非常親密的關係，如有些差別，那就是會通如來藏（tathāgata-garbha）說。瑜伽學者約清淨真如（tathatā）無差別，解說經中的如來藏；《楞伽經》也這樣說，但有更進一步的說明如來藏的本義。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷二(大正一六．四八九上——中)說：

「世尊修多羅說：如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。如大價寶，垢衣所纏，如來之藏常住不變，亦復如是，而陰界入垢衣所纏，

貪欲恚癡不實妄想塵勞所污。……云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常作者，離於求那，周遍不滅」。

「大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃……如是等句說如來藏已，如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悕望疾得阿耨多羅三藐三菩提。是故如來應供等正覺，作如是說如來之藏。……為離外道見故，當依無我如來之藏」！

《如來藏經》等所說：眾生身心中的如來藏，是自性清淨（prak□ti-viśuddha）的，常住（dhruva）的，這與外道所說的我（ātman），有什麼差別？外道所說的我，不也是常住，周遍不滅，離於求那（gu□a）嗎？「離於求那」，魏譯本作「不依諸緣，自然而有」，所以我是作者，不是依緣而有的。這樣的我，與如來藏不是相同嗎？經上為什麼要說如來藏呢？《楞伽經》解說為：如來藏是如（tathatā）、實際（bhūtako□i）、法性（dharma-dhātu）等異名，是「離妄想無所有境界」。經中常見的真如、法界等，為什麼又要稱為如來藏呢？這是為了「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的方便。在生死流轉與解脫中，外道都是主張有「我」的。對生死說，我是作者；解脫，我就離生死而常樂。佛說無我（nirātman），是外道，也是一般人所不容易信受的。沒有我，誰在作業，誰在受報呢？沒有我，解脫不等於什麼都沒有嗎？佛說的無我與涅槃（nirvā□a），是外道與一般愚夫的怖畏處。不得已，只好將真如說為如來藏，說得近於外道的神我。如信受如來藏說，更進一步理解其內容，就知道與神我不同，實在是「離妄想無所有」的真如。不起我見、法見，從三解脫門（trī□i-vimok□a-mukhāni）向佛道。如來藏是誘化外道的方便，所以是「無我如來之藏」。

《楞伽經》說與瑜伽學相近，而說得更為分明！「無我如來之藏」，與《大涅槃經》的「我者，即是如來藏義」，方便是不相同的。《寶性論》「本頌」說：為了使眾生遠離五種過失，第五過失是「計身有神我」，所以說

眾生有佛性（buddha-garbha），也有為了誘化外道執我見而說有佛性（如來藏別名）的意義。但《釋論》說：「以取虛妄過，不知實功德，是故不得生，自他平等慈」。《佛性論》解說為：「由聞佛說佛性故，知虛妄過失，真實功德，則於眾生中起大悲心；無有彼此，故除我執」。這是以自他平等的大我，離虛妄的小我。《顯揚聖教論》說：「當知此平等心性，即是大我阿世耶，及廣大阿世耶」，與《寶性論釋》同一意義。這固然是本於真如無差別義，但對應機說教——「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的教意，《楞伽經》顯然更勝一著！

二、如來藏與藏識：如來藏（tathāgata-garbha）為依止（āśraya），阿賴耶識（ālayāvijñāna）為依止，本為不同的二種思想系。無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）論中，雖以真如（tathatā）解說如來藏，也沒有與阿賴耶識聯合起來。將二者聯合而說明其關係的，是《楞伽經》，如《楞伽阿跋多羅寶經》卷四(大正一六．五一二中)說：

「大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏心、意、意識，及五識身」。

八識，是瑜伽學者的創說。識藏，就是藏識——阿賴耶識。約特殊的意義，第八阿賴耶識名心（citta），第七識名意（mano），前六識名識（vijñāna）。經上說「八識」，又說「如來藏名識藏（心）」，這是將如來藏與阿賴耶合為第八識了。魏譯本雖只說「阿梨耶識」，而下文說：「阿梨耶識名如來藏」，也表示了「如來藏名識藏」的意義。《楞伽經》以真如為如來藏，與阿賴耶的含義，當然是並不完全一致的，但到底結合為第八識了。如來藏與阿賴耶的合為第八識，應該是依於心性本淨（prak□ti-pariśuddha-citta），客塵煩惱所覆（āgantuka-kleśa-āv□ta）而來，如《楞伽阿跋多羅寶經》卷四(大正一六．五一〇下)說：

「此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故猶見不淨」。

「我於此義，以神力建立，令勝鬘夫人及利智滿足諸菩薩等，宣揚演說如來藏及識藏名，與七識俱生，（令）聲聞（不）計著，見人法無我故。勝鬘夫人承佛威神說如來境界，非聲聞、緣覺及外道境界，如來藏識藏唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界」。

《楞伽經》是依《勝鬘經》而作進一步的說明。《勝鬘經》有沒有說到阿賴耶識，是另一問題，而「自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，（是）不思議如來境界」，確是《勝鬘經》所說的。依如來藏說，為客塵煩惱所覆（或「所染」）；依阿賴耶說，是雜染種子（或「熏習」）所積集。在《楞伽經》中，這二者也統一起來。原來，阿賴耶——藏，是窟、宅那樣的藏。《攝大乘論》中，玄奘譯義為「攝藏」、「執藏」。攝藏，魏佛陀扇多（Buddhaśāmti）譯作「依」；陳譯作「隱藏」；隋譯作「依住」。玄奘所譯《解深密經》說：「亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身，攝受藏隱同安危義故」；「攝受藏隱」，《深密解脫經》作：「以彼身中住著故」。阿賴耶有隱藏、依住的意義，如依住在窟宅中，也就是隱藏在窟宅中。所以《楞伽經》中，顯現境界，起七識等，當然是阿賴耶識的作用，而自性清淨，為虛偽惡習所熏染，生（雜染的根本）無明住地（或作「習地」），為如來藏而轉名為阿賴耶識的關鍵。《楞伽阿跋多羅寶經》卷四(大正一六．五一〇中)說：

「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生；……外道不覺，計著作者。無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」。

魏譯本的文句小異，如說：（上略）「諸外道等妄計我故，不能如實見如來藏。以諸外道無始世來，虛妄執著種種戲論諸熏習故。大慧！阿梨耶識者，名如來藏，而與無明、七識共俱。如大海波，常不斷絕，身俱生故，離無常過，離於我過，自性清淨」。依經所說：稱為阿賴耶識，是由於如來藏為無始虛偽惡習——虛妄執著種種戲論所熏習。所受的熏習，瑜伽學名為「遍計所執種子」，或說阿賴耶是「過患之聚」。《楞伽經》雖採用種子（bīja）、熏習（vāsanā）說，而阿賴耶顯然就是：自性清淨而為煩惱所覆染。

依《大乘莊嚴經論》來解說：如來藏與阿賴耶識，有同一義，那是心真如（tathatā-citta）是自性清淨的。也有差別義，阿賴耶識雖不離真如自性清淨，卻是覆障真如的，雜染過患、煩惱熏習的總聚。宋譯或譯阿賴耶識為「覆彼真識」，深得《楞伽》的經意！所以，阿賴耶識一名，是不清淨的。如修到一切妄執不起，斷盡無始以來的戲論熏習，就轉捨阿賴耶識的名字，唯是離垢清淨的如來藏了。轉捨如來藏中藏識的名字，如《經》上說：

宋譯：「修行者作解脫想，不離不轉名如來藏識藏，七識流轉不滅。所以者何？彼因攀緣諸識生故」。

「欲求勝進者，當淨如來藏及識藏名。大慧！若無識藏名如來藏者，則無生滅」。

唐譯：「得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。若無藏識，七識則滅，何以故？因彼及所緣而得生故」。

「欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅」。

魏譯：「生解脫相，以不轉滅虛妄相故，大慧！如來藏識不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅。何以故？彼七種識依諸境界念觀而生」。

「欲證勝法，如來藏阿梨耶識者，應當修行令清淨故。大慧！若如來藏阿梨耶識名為無者，離阿梨耶識，無生無滅」。

宋、唐二譯，文義相同，魏譯的文句，有點不同。但魏譯說：沒有阿賴耶識名，如來藏不生不滅，七識的生滅流轉也就滅而不起，與宋、唐譯還是一致的。《楞伽經》說八識，起初是以藏識心與轉識——七識對論的，如說：「譬如海水變，種種波浪轉，七識亦如是，心俱和合生，謂彼藏識處，種種諸識轉」。藏識與七轉識的關係，舉泥團與微塵為譬喻，說明轉識可滅，而不是藏識的「自真相識滅，但業相滅」。這顯然以真如為藏識的自真相，所以說「藏識不滅」。在宋譯第四卷中，說「如來藏名藏識」，以如來藏（藏識）與七識對論，如說：「甚深如來藏，而與七識俱」。所以轉捨阿賴耶

識，只是除去覆障真相的虛偽惡習所熏，淨除阿賴耶識的名稱而已。如來藏與阿賴耶識的統一，可說是《楞伽經》的特色！《楞伽經》所說的阿賴耶識，特重心真如，而有被解說為「真心」的可能！

如來藏為生死涅槃依：《勝鬘經》明確提到了如來藏為一切法依，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正一二．二二二中)說：

「世尊！有如來藏故說生死，是名善說」。

「如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立，世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷、脫、異、外有為法，依、持、建立者，是如來藏」。

「世尊！若無如來藏者，不得厭苦、樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃」。

在所引的經文中，首先說，有如來藏，所以能有生死流轉，這是善巧的說法。其次，成立兩類依止：如來藏是常住不變異的無為法，所以為不離、不斷、不脫、不異的不思議佛法的依持，也就依此而有佛涅槃。同時，為斷、脫、異、外的有為法的依持，也就是依此而有生死。結論說：如沒有如來藏，生死流轉不能成立，因為六識等七法，是剎那不住的生滅法，是不種（受）眾苦的。沒有如來藏，也不能厭生死苦，發生對涅槃解脫的樂求。如來藏為生死、涅槃依，表示出如來藏學的特色！

繼承《勝鬘經》，融攝瑜伽學，《楞伽經》作了進一步的說明。《勝鬘經》沒有說到阿賴耶識，《楞伽經》卻合如來藏與阿賴耶（藏）識為第八識。《勝鬘經》說：「六識及心法智」，唐譯作「六識及以所知」。所知（jñeya），古人每譯為「智」與「應知」的。「六識及心法智」，《楞伽經》是稱為意、意識等七識的。在八種識中，為什麼「如來藏名藏識」可以為一切法依止，而不是前七識呢？《楞伽阿跋多羅寶經》卷四(大正一六．五一〇上——中)說：

「大慧菩薩復白佛言：世尊！惟願世尊更為我說！陰界入生滅，彼無有我，誰生誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃」。

「佛告大慧：如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，離我我所。……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷；離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」。

上面說過，為了外道的怖畏無我（nirātman），妄執有我（ātman），所以說如來藏；如來藏不是神我，卻有神我的色采。佛說「諸法無我」，是一般人所不易信受的，所以部派佛教中，也有成立「我」的學派。《楞伽經》中，大慧（Mahāmati）菩薩代表了一般的心理，請佛解說。佛說生死流轉，在生死流轉中的，只是五陰、六界、六入（處），並沒有我。在一般人看來，如沒有我，那誰在生，誰在滅？也就是誰在生死？這是以「無我」為不能成立生死的。還有，如《經》說：「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是大慧！若陰界入性，已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故，彼無次第生」。滅（nirodha），被解說為什麼都沒有了，那麼前一剎那滅，第二剎那就「無因」而不可能生起了。這是說：生滅無常是不能成立生死流轉的，如經說：「其餘諸識有生有滅，意意識等念念有七」；「七識不流轉，不受苦樂」，與《勝鬘經》的「此七法，剎那不住，不種眾苦」說相合。瑜伽學說：剎那不住的有為生滅，可以成立生死的流轉，受苦樂的異熟（vipāka），所以以依他起自性（para-tantra-svabhāva），阿賴耶識（ālaya）為所依。但《楞伽經》雖肯認「無我」，卻同意一般的觀點，所以要在諸行生滅法外，立常住不變，不生不滅的如來藏（藏識）為依止。這樣，「離無常過，離於我論」的如來藏，為一切法依，是最善巧的說法。

如來藏為生死依，《寶性論》依《陀羅尼自在王經》，這樣說：「地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。如是陰界（六）根，住煩惱業中；諸煩惱業等，依不善思惟；不善思惟行，住清淨心中；自性清淨心，不住彼諸法。……如虛空淨心，常明無轉變，為虛妄分別，客塵煩惱染」。依如來藏——自性清淨心而有生死，正如依虛空而有風、水、地一樣，雖為風、水、地所依，而虛空明淨，常住不變。《楞伽經》所說的如來藏為依，也是這樣，不過融合了瑜伽唯識說，所以無始以來的惡習所熏，與七識俱生

，生死相續，流轉於五趣、四生的，依於名為阿賴耶（藏）識的如來藏，如一切依於虛空那樣。《楞伽經》說：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切（五）趣（四）生」；所說的因（hetu），是「為依、為住、為建立」的意義。依（niśraya），持（ādhāra），建立（prati□□hā），不是種子生現行那樣，是「依止因」。如大種造色，約「生、依、立、持、養」說，依、持、建立，就是這類的因——能作因（kāra□a-hetu）。「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣」，近於外道的神我說。這是「開引計我外道」的方便，如來藏只是真如的異名。如來藏是善不善因，為生死依止，決不是如來藏——真如能生起善惡，流轉生死，只是善惡、生死依如來藏而成立，如雲霧依於虛空一樣。雲霧依於虛空，虛空自性還是那樣的明淨，雖然似乎虛空晦昧而失去明淨，其實是不見而不是虛空有任何變化。所以《經》上接著說：「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」。為了化導沒有常住法就不能成立生死流轉的凡夫見，所以說如來藏為因為依。如中國佛教所傳的《楞嚴經》，及《起信論》所說，「真如熏無明」，「無明熏真如」等，在印度後期大乘佛教中，似乎沒有這樣的見解。

依如來而有涅槃，也是「為依為持為建立」。《楞伽經》融合瑜伽學，所以立習氣，如《楞伽阿跋多羅寶經》卷四(大正一六．五一二中)說：

「大慧！剎那者，名識藏如來藏，意俱生識習氣剎那，無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。計著剎那論故，不覺一切法剎那（與）非剎那，以斷見壞無為法」。

如來藏名藏識中，生七識的習氣，是剎那（k□a□a），是有為生滅法；另有無漏習氣，是非剎那，也就是不生滅的無為法。這裡，顯然與瑜伽學不同。瑜伽學以為：無漏習氣也是剎那生滅的，所以佛果的四智菩提，也還是有為生滅的。《楞伽經》批評說：「若得無間有剎那者，聖應非聖」！宋譯的得「無間」，就是「無間等」（abhisamaya），為「現觀」或「現證」的異譯。這是聖智的證得，如智證而是剎那生滅，那聖者也不成其為聖者了！無漏智等功德，《楞伽經》是無為不生滅的。魏譯《入楞伽經》卷八(大正一六．五五九下)說：

「言剎尼迦者，名之為空。阿梨耶識名如來藏，無共意轉識熏習故，名之為空；具足無漏熏習法故，名為不空」。

魏譯本略有差別。《楞伽經》所說的剎尼迦——剎那，是與如來藏相離的，所以是空（śūnyatā）的；無漏習氣是（非剎那）不空（aśūnya）的。空是有為生滅的，不空是無為不生滅的。空與不空，顯然是引用了《勝鬘經》說：「空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙，不離、不脫、不異，不思議佛法」。依於如來藏的煩惱等有為法，是空的；依於如來藏，與如來藏不離不異的，無量無邊的不思議佛法，是不空的。如來藏是真如的異名，是一切法無差別性，無漏功德不是從真如生的，而是與真如不離不異的無漏習氣所顯的。經修習離障而現起，與真如相應而永不失壞的。《楞伽經》依無漏習氣說，而歸宗於如來藏學。也就因此，《楞伽經》與瑜伽學相同，說五種種性。立無種性（a-gotra），無種性是一闡提（icchantika）人，但捨一切善根的一闡提，「以如來神力故，或時善根生」。所以「為初治地而說種性」差別，其實都是可以成佛的。

第二節 涅槃經續譯部分的佛性說

曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大般涅槃經》，初譯十卷，與法顯所譯《大般泥洹經》，是同本異譯。以下的三十卷，是曇無讖再到西域去，訪求得來而再譯的。續譯部分，共八品：〈現病品〉，〈聖行品〉，〈梵行品〉（此下應有〈天行品〉，指如《雜華經》說），〈嬰兒行品〉，以上明「五行」；〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，明「十德」；〈師子吼菩薩品〉；〈迦葉菩薩品〉；〈憍陳如品〉。《大般涅槃經》的中心論題，是「如來常住不變」，涅槃有「常樂我淨」四德，「一切眾生悉有佛性」。大般涅槃（mahā-parinirvā□a）是無量功德所成就，常住不變而無盡的利益眾生。如來（tathāgata）也不是生在王宮，在拘尸那（Kuśinagara）入滅，這是如來常住大涅槃中所有的示現。《涅槃經》初分十卷，明確的揭示了如來藏義，如《大般涅槃經》說：

1.「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

2.「一切眾生悉有佛性，以佛性故，眾生身中即有十力、三十二相、八十種好」。

3.「佛性如是不可思議，（具）三十二相、八十種好，亦不可思議」。

如來藏就是我（ātman），我就是佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha, tathāgata-dhātu），眾生身中具有如來的十力、三十二相等功德，與初期的如來藏說——《如來藏經》，《央掘魔羅經》，《法鼓經》等，主體是完全一致的。這一富有神我色采的如來藏——佛性說，大乘佛教界，有給以淨化的傾向。如《寶性論》主，約三義解說如來藏；瑜伽（yoga）學者，以真如（tathatā）無差別義解說如來藏；《涅槃經》的後三十卷，也有獨到的解說。淨化如來藏——佛性所有的共同傾向，就是淡化了眾生有真我的色采。《涅槃經》後續的三十卷，也不是同時集出的。如〈現病品〉等五品、〈師子吼菩薩品〉、〈迦葉菩薩品〉，在佛性的解說上，也是對前說加以多少不同的解說。在續出部分集出（或譯出）時，對於初出部分，也可能多少修正補充的。如「三德秘藏」，法顯譯本是沒有的。迦葉菩薩的啟問，法顯譯本也簡略得多。《大般涅槃經》續譯部分，思想極為博雜，不是這裡所能充分討論的，這裡只略論續譯部分，是怎樣的解說「一切眾生悉有佛性」。

如來藏，我，佛性，是異名而同一意義。在後三十卷中，值得我們注意的，是不再提到如來藏一詞了！〈師子吼菩薩品〉說：五百梵志難佛說無我：「若無我者，持戒者誰？破戒者誰」？佛說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶」，梵志們「聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心」。佛然後告訴他們：「佛性者實非我也；為眾生故，說名為我」。佛性（如來藏）無我而說之為我，只是適應印度神教，誘引計我外道的方便，與《楞伽經》的見解一致。〈迦葉菩薩品〉中，佛說五陰無常無我，外道弟子都心生恐怖，不信受佛的教說。但佛「為諸大眾說有常樂我淨之法」，外道弟子們就捨外道而信佛了。佛說常樂我淨，自有如來涅槃不空的意義，但說常樂我淨，確有適應世俗神教的意趣。

如來藏（佛性）說，總是說在眾生身（相續）中，在眾生蘊界處中，有如來藏，具三十二相。現在，修正而給以新的解說，如《大般涅槃經》卷二七(大正一二．五二四中)說：

「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性，一切眾生真實未有三十二相、八十種好」。

「一切眾生悉有佛性」，不是說眾生現在身內，有如來那樣的三十二相好。「若諸眾生（身）內有佛性者，一切眾生應有佛身，如我今也」。這樣，眾生身中有如來藏，具足三十二相，是密意的方便說了！無我而說有我，依《涅槃經》續譯部分，無疑是適應當時神教學的方便。那麼，如來常樂我淨的我，真意何在呢？如《大般涅槃經》說：

1.「有大我故，名大涅槃。涅槃無我，大自在故，名為大我。云何名為大自在耶？有八自在，則名為我」。

2.「如來法身無邊無礙，不生不滅，得八自在，是名為我」。

3.「諸佛……不復受二十五有，故名出世，以出世故名為我」。

4.「以是常故，名之為我」。

5.「無我法中有真我」。

依初二則說，涅槃是無我的，但如來常住大般涅槃，得八種自在（如經說），所以名為大我。我是「自在」的意義，所以佛名大我，表示了佛的大自在。大涅槃是出離二十五有世間生死的，所以 3.說：「以出世故名為我」。4.說「以是常故，名之為我」，也是約出離無常生死而說的。5.則所說「無我法中有真我」，是〈迦葉菩薩品〉的讚偈。讚歎的偈頌，有文學意味，在法義上，是不能作為準量的！

續譯部分，可分為四部分。「第一部分」：明「五行」、「十德」的，是〈現病品〉……〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，這五品，是以大乘空義來說明一切。如〈梵行品〉明十一空：內空（adhyātma-śūnyatā），外空（bahirdhā-śūnyatā），內外空（adhyātma-bahirdhā-śūnyata），有為空（sa□sk□ta-śūnyatā），無為空（asa□sk□ta-śūnyatā），無始（終）空

（anavarāgra-śūnyatā），性空（prakṛti-śūnyatā），無所有空（abhāva-śūnyatā），第一義空（paramârtha-śūnyatā），空空（śūnyatā-śūnyatā），大空（mahā-śūnyatā）。「諸佛世尊從六波羅蜜，三十七品，十一空，來至大涅槃」。《經》中也說到了：「如來常修十八空義」。如《經》上說：

1.「涅槃之性，實非有也，諸佛世尊因世間故，說言是有」。

2.「如是涅槃亦得名有，而是涅槃實非是有，諸佛如來隨世俗故，說涅槃有。……隨世俗故，說言諸佛有大涅槃」。

3.「若見佛性，則不復見一切法（有）性。以修如是空三昧故，不見法（有）性，以不見故，則見佛性。……菩薩摩訶薩修大涅槃，於一切法悉無所見，若有見者，不見佛性。……菩薩不但因見（空？）三昧而見空也，般若波羅蜜亦空，……如來亦空，大般涅槃亦空：是故菩薩見一切法皆悉是空」。

4.「眾生佛性亦復如是，假眾緣故，則便可見。假眾緣故，得成阿耨多羅三藐三菩提。若待眾緣然後成者，即是無性；以無性故，能得阿耨多羅三藐三菩提」。

「一切諸法本性自空」，依緣而有，是無自性（Asvabhāva）的空的。不只是雜染生死法，般若（Prajñā），如來，大般涅槃也是空的。一切空，所以無上菩提與大般涅槃，都是隨俗的假名安立。一切本性空，不是什麼都沒有，這是一切如實相，所以大般涅槃可說有常樂我淨。依此來說，佛性不外乎依空（性）、如（tathatā）而說的，如《大般涅槃經》卷一四(大正一二．四四五中——下、四四七下)說：

「佛性無生無滅，無去無來，非過去非未來非現在，非因所作，非無因作，非作非作者，非相非無相，非有名非無名，非名非色，非長非短，非陰界入之所攝持，是故名常。……佛性無為，是故為常。虛空者，即是佛性」。

「虛空非生非出，非作非造，非有為法。如來亦爾。……如如來性，佛性亦爾」。

佛性，是虛空那樣的，是無為——非有為法，常住——非變異法。《經》說：菩薩知佛性六義：常，淨，實，善，當見，真；佛性的定義，與「空性」相同。「若見佛性，則不復見一切法性」，正是般若體證的「絕無戲論」的「空性」。《經》上說：「佛性者即是如來」；「佛性義者，名為阿耨多羅三藐三菩提」。其實，「佛亦不說佛（如來）及佛性、涅槃無差別相，惟說常恒不變無差別耳」。約空真如性常住無差別義，所以說佛性即如來，佛性即無上菩提。說空性為佛性，當然是「一切眾生悉有佛性」。但說眾生有佛性，決不是瓶中有物那樣，芽中有樹那樣，「佛性亦復如是，無有住處，以善方便故得可見」。所以一闡提（icchantika）人不斷佛性，也可說「一闡提中無有佛性」。

「第二部分」是〈師子吼菩薩品〉，共六卷，以佛性（及涅槃）為主題，而予以充分的論究。上面五品所說的：「若見佛性，則不見一切法性」；說常樂我淨，而不說「不空」；泛說生死、涅槃一切法性空，是深受《般若經》影響的。〈師子吼菩薩品〉，又回到了〈初分〉空與不空的立場，但是依十二因緣——十二（支）緣起（dvādaśâ□ga-pratītya-samutpāda），中道（madhyamārga），第一義空——勝義空（paramârtha-śūnyatā），而展開佛性的論究，無疑的受到了龍樹（Nāgārjuna）《中論》的影響。當然，這是引用論師說以莊嚴自己，思想不必與《中論》一致的。〈師子吼菩薩品〉首先提出了：什麼是佛性？為什麼名為佛性？為什麼又名為常樂我淨？為什麼有的不見，有的不了了見，有的了了見佛性？對前二問題的主要解答，如《大般涅槃經》卷二七(大正一二．五二三中——五二四中)說：

「善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空不見不空，不名中道；乃至見一切無我不見我者，不名中道。中道者名為佛性，以是義故，佛性常恒無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞緣覺見一切空不見不空，乃至見一切無我不見於我，以是義故，不得第一義空；不得第一義空故，不行中道；無中道故，不見佛性」——上答第一問。

「善男子！佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子」。

「無常無斷，乃名中道。無常無斷，即是觀照十二因緣智，如是觀智是名佛性」。

「善男子！是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子，以是義故，十二因緣名為佛性。善男子！譬如胡瓜名為熱病，何以故？能為熱病作因緣故；十二因緣亦復如是」。

「善男子！佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣；因因者，即是智慧；有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，即是無上大般涅槃」。

「十二因緣，不出（生？）不滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果。善男子！是因非果，如佛性；是果非因，如大涅槃；是因是果，如十二因緣所生之法；非因非果，名為佛性。（佛性）非因果故，常恒無變。以是義故，我經中說：十二因緣，其義甚深！……是故我於諸經中說：若有人見十二緣者，即是見法；見法者，即是見佛。佛者即是佛性，何以故？一切諸佛以此為性」。

「善男子！觀十二緣智，凡有四種……上上智觀者，見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃」——以上答第二問。

佛性是什麼？「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧」。第一義空，出於《雜阿含經》，也見於本經的〈梵行品〉。經上說：眼等六處，生無所從來，滅去也無所至；有業報而沒有作者。依世俗施設，十二因緣是：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，也就是因緣的集與滅，生死與涅槃：這就是《阿含經》所說的緣起中道。所以，本經所說的第一義空，是十二因緣勝義空。《大智度論》說：「般若波羅蜜分為二分，成就者名為菩提，未成就者名為空」。「十八空即是智慧」。要知道，十一空或十八空，是觀法本性空——空觀（或「空三昧」）；在觀行中，觀因緣等本性空，到了現見（證）空性，空觀就成為般若——智慧，所以說「第一義空

名為智慧（實相般若）」。經上接著說：「所言空者，不見空與不空；智者，見空及與不空……。」這是解說上文所（言）說的第一義空與智（慧）。這兩句，似乎是很費解的！依上文來說，第一義空的空，梵語是空性（śūnyatā），空性是絕無戲論的無諍論處，不但不空（aśūnya）不可得，空（śūnyatā）也不可得，所以說：菩薩「行不可得空，空亦不可得」。說到體見空性的智（慧），《般若經》就傳有二說：一、於一切法都無所見；二、無所見而無所不見。本經與第二說相合。十二因緣第一義空，在離一切戲論執著的體見中，見緣起生死邊的空、無常、苦、無我，也見緣滅涅槃邊的不空、常、樂、我，所以說：「智者，見空及與不空」；「空者，一切生死；不空者，大般涅槃」。這是智慧所見的緣起中道，「中道名為佛性」；二乘見空、無常、苦、無我，不見不空、常、樂、我，見一邊而不行中道，也就不能見佛性了。

為什麼名為佛性？佛性是阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sa□bodhi）的種子。種子是比喻因緣，與瑜伽學者的種子說不同。依此而能成佛，所以名為佛性，與佛種性（gotra）的意義相近。「觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子」，可見這是以第一義空智為佛性的。第一義空智，依十二因緣的觀照而來，所以又說「十二因緣名為佛性」。到這裡，可以稱為佛性的，有三：一、十二因緣；二、十二因緣空——中道；三、觀十二因緣智。十二因緣被名為佛性，是因中說果，經舉胡瓜名為熱病來喻說。十二因緣為佛性所依，也就名為佛性了。到了這裡，經上舉出了佛性的因果說，如：

┌十二因緣……因
｜觀十二因緣智慧……因因
佛性┤十二因緣不生不滅不常不斷非一非二不來不去……非因非果
｜阿耨多羅三藐三菩提……果
└大般涅槃……果果

佛性這一名詞，雖然通於三事，但從上列的分解中，可見佛性是「十二因緣，不出（生？）不滅，不常不斷，非一非二，不來不去」，就是《中論》所說的八不緣起，也就是本經所說的：「佛性者即第一義空，第一義空名為中道」（古人稱之為正因佛性）。依上表所列，十二因緣是佛性所依因，因中說果，所以名為佛性。觀十二因緣智，是依十二因緣，能證見因緣八不的「了因」，名為佛性，其實是佛性的因因。佛性是成佛的種性又體性，所以佛性的果，是無上菩提。依無上菩提的覺證，得離障的涅槃寂滅，所以涅槃是佛性的果果。而十二因緣八不——中道第一義空（性），是非因非果的，常恒不變的：這才是佛性的真實義。第一義空為佛性，與瑜伽學以一切法空性為如來藏，大意相近，不過本經重在第一義空的中道。接著，有四句分別：「是因非果如佛性」，應該是觀十二因緣智慧（因因），「是果非因如大涅槃」（果果）；「是因是果，如十二因緣所生法」，就是十二「緣所生」（pa□icca-samuppanna）法；「非因非果名為佛性」，即八不因緣中道。在四句分別中，「是因非果」，如佛性；「非因非果」，也名為佛性。在文句上，未免不夠善巧！嘉祥《中論疏》說：「羅睺羅（跋陀羅）法師是龍樹同時人，釋八不，乃作常樂我淨四德明之」。《止觀輔行傳弘決》與《三論玄疏文義要》，都說羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra）法師作《中論注》。梁真諦（Paramârtha）曾譯出《中論》一卷，嘉祥等傳說，大抵由此而來。羅睺羅法師以常樂我淨釋八不，與〈師子吼菩薩品〉的思想，應該是很接近的。《中論》的八不中道，依《阿含經》的緣起中道而來：〈師子吼菩薩品〉依第一義空，而展開空、不空的中道說，可說是龍樹一切皆空的中道說，進入後期大乘的一般傾向。〈師子吼菩薩品〉說，也還是源於《阿含經》的，所以說：「我經中說：十二因緣其義甚深」。十二因緣義甚深，是《阿含經》多處所說到的。本經又說：「我於諸經中說：見十二因緣者即是見法，見法者即見佛。佛者即是佛性，何以故？一切諸佛以此為性」。所引的經說，是《中阿含》的《象跡喻經》。然上座部（Sthavira）所傳，只說「見緣起便見法，若見法便見因緣」，沒有說「見法即見佛」。大乘經所引，都有「見法即見佛」一句，可能源出大眾部（Mahāsā□ghika）所傳的。本經依

此而加以解說，「佛者即是佛性」，因為佛是依此十二因緣空中道為體性的。這樣，以十二因緣空——中道為佛性，是源本於《阿含》，經龍樹學演進而來的。

依上來所說，佛性可以有二種意義：一、是無上菩提的種子——因性；二、是佛的體性。所以佛性的原語，極可能是 buddha-dhātu，可以譯為「佛界」，「佛性」。dhātu——界的意義很多，有「因」義，也有「體性」義。依據這一佛性的含義，所以除了說到過的十二因緣，觀十二因緣智慧，八不因緣——中道第一義空以外，又說到一乘（ekayāna），首楞嚴三昧（śūra□gama-samādhi），十力（daśabala），四無所畏（catvāri-vaiśāradyāni），大悲（mahākaru□ā），三念處（trī□i-sm□ty-upasthānāni）。我（ātman），大慈（mahā-maitrī），大悲（mahākaru□ā），大喜（mahā-mudita），大捨（mahā-upek□a），大信心（mahā-śraddhā），一子地（eka-putra-bhūmi），第四力（caturtha-bala），十二因緣，四無礙智（catasra-pratisa□vida），頂三昧（mūrdha-samādhi）：這一切都名為佛性。這些被名為佛性的，有的是佛的果德，是佛的體性；有的是菩薩行，菩薩地，是佛的因性。菩薩行與佛功德，眾生是沒有的，但「一切眾生必定當得」，約未來當有說：「一切眾生悉有佛性」。惟有十二因緣，本經用「緣起（因緣）無為」說，所以，「十二因緣常，佛性亦爾」。「佛性者名十二因緣，何以故？以因緣故，如來常住」。名為佛性的十二因緣，常住不變，這與未來必定當得的不同，所以說：「一切眾生定有如是十二因緣，是故說言一切眾生悉有佛性」。這樣，約十二因緣說，佛性是眾生「定有」的。約菩薩行、佛功德說，佛性是眾生「當有」的。約第一義空——中道說，佛性是「一切眾生同共有之」的，但與世俗所想像的不同，所以經中破「因中有性」，「因中無性」。經上說：

1.「眾生佛性，不破不壞，不牽不捉，不繫不縛，如眾生中所有虛空」。

2.佛性「云何為有？一切眾生悉皆有故。云何為無？從善方便而得見故。云何非有非無？虛空性故」。

3.「佛性者，非陰界入（非離陰界入）；非本無今有，非已有還無；從善因緣，眾生得見」。

4.「佛性者，非內非外，雖非內外，然非失壞，故名眾生悉有佛性」。

5.「以正因故，故令眾生得阿耨多羅三藐三菩提。何等正因？所謂佛性」。

6.「眾生佛性，不一不二；諸佛平等，（佛性）猶如虛空，一切眾生同共有之」。

正因佛性是「一切眾生所同有的」，當然可說「悉有」。但佛性如虛空，不一不異，非內非外，常住而非三世所攝的，所以可說有，也可說無，可說非有非無的。一切眾生同有正因佛性，然對於成佛，《大般涅槃經》卷三二(大正一二．五五五中——下)說：

「善男子！汝言眾生悉有佛性，應得阿耨多羅三藐三菩提如磁石者，善哉！善哉！以有佛性因緣力故，得阿耨多羅三藐三菩提。若言不須修聖道者，是義不然！善男子！……眾生佛性亦復如是，不能吸得阿耨多羅三藐三菩提」。

中道第一義空——正因佛性，雖然可說一切眾生所同有的；也由於佛性，眾生都可以成佛。但成佛，還要修行聖道。因為因緣第一義空性，常住不變，並不能吸引眾生去成就佛道。否則，一切眾生同有佛性，有佛無佛，法性常住，一切眾生都早該成佛了！總之，〈師子吼菩薩品〉所說佛性，菩薩行與佛功德，是「當有」的；正因佛性是「當見」的，「悉有」的，與《勝鬘經》所說如來藏，能使眾生厭苦而求涅槃說不同。從第一義空性（也就是「無性」）的見地，對一般所說，眾生本有如來藏、我、佛性說，給以批判的修正。

天臺學者，依《涅槃經》立三因佛性：正因佛性，了因佛性，緣因佛性，也許比《涅槃經》說得更好！如依《涅槃經》本文，所說略有些不同。〈師子吼菩薩品〉中，一再的說到不同的二因：或是生因與了因，或是正因與緣因，或是正因與了因。如綜合起來，有生因，了因，正因，緣因——四名

不同。《經》上說：

1.「佛性……是常，可見，了因非作（與「生」義同）因」。

2.「正道能為一切眾生佛性而作了因，不作生因，猶如明燈照了於物」。

3.「緣因者，即是了因」。

正因佛性，是十住菩薩與佛所能證見的，但要從緣顯了。正因佛性是常住的，所以不是生因所生，而是了因所了的。從緣顯了，所以「緣因者即是了因」。正道是八（支）正道（āryâ□□â□ga-mārga），部派中有「道支無為」說。本經也說無漏聖道是「平等無二，無有方處此彼之異」。〈梵行品〉也說：「道與菩提，及以涅槃，悉名為常」。聖道是常，所以是佛性的了因。約佛的因性說，佛性有正因與了因（了因就是緣因）。如約佛的體性說，所說就不同了。《經》上曾有一問答：「若佛與佛性無差別者，一切眾生何用修道？佛言：善男子！如汝所問，是義不然。佛與佛性雖無差別，然諸眾生悉未具足」。這是說：約第一義空——中道說，佛與佛性是無二無別的；然佛性是眾生成佛的正因，比起圓滿究竟的佛——（得）阿耨多羅三藐三菩提，到底不可同日而語，要有了因與生因，如《大般涅槃經》卷二八(大正一二．五三〇上)說：

「復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提」。

「復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提」。

「復有了因，謂六波羅蜜佛性」。

「復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提」。

「復有了因，謂八正道阿耨多羅三藐三菩提」。

「復有生因，所謂信心六波羅蜜」。

阿耨多羅三藐三菩提，是佛果，是中道第一義空而為無量無邊功德所成就的。所以修六波羅蜜，首楞嚴三昧，對於阿耨多羅三藐三菩提，是生因。佛性與八正道，是常住的，所以對阿耨多羅三藐三菩提，是了因而不是生因。正因佛性是常住的，不是生因所生的，所以修六波羅蜜（觀智在內），顯了

佛性，只能說是了因。信心對於六波羅蜜，當然是生因了。依此可見，〈師子吼菩薩品〉的智果，阿耨多羅三藐三菩提，不但是了因所了，也是生因所生。經文所說的，沒有天臺學者所說的那麼圓妙！

第三部分是〈迦葉菩薩品〉，共六卷。對眾生有佛性，如貧家寶藏，力士額珠等比喻，凡《涅槃經》上來所曾說過的，幾乎都作了新的解說。解說的方針是：如來應機而不定說法；又舉「隨他意語」，「隨自他意語」，「如來隨自意語」，以會通佛性的不同解說。在會通的解說中，著重於因緣說，表現出本品的特色。佛性，有佛的因性，佛的體性——二義。如來的佛性，如《經》上說：

1.「如來十力、四無所畏，大慈大悲，三念處，首楞嚴等八萬億諸三昧門，三十二相，八十種好，五智印等，……如是等法，是佛佛性」。

2.「善男子！如來已得阿耨多羅三藐三菩提，所有佛性，一切佛法，常無變易，以是義故，無有三世，猶如虛空。善男子！虛空無故，非內非外，佛性常故，非內非外，故說佛性猶如虛空。善男子！如世間中無罣礙處名為虛空，如來得阿耨多羅三藐三菩提，已於一切佛法無有罣礙，故言佛性猶如虛空」。

佛性是佛的體性，含攝了一切如來功德。在佛位中，「佛性常故，非三世攝」，到了究竟圓滿，不再有任何變易，也就沒有過去、現在、未來可說。在佛果以前，後身菩薩——十住等佛性，與佛的佛性，差別是這樣的：

佛————常樂我淨真實善……了了見

十住———常 淨真實善……少分見

九住———常 淨真實善……可見

六至八住— 淨真實善……可見

初至五住— 淨真實善不善……可見

論到眾生佛性，《大般涅槃經》卷三七(大正一二．五八一上)說：

「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物；離如是等無情之物，是名佛性」。

佛性與眾生，有不可離的關係，惟有眾生，才能趣向，顯了成就佛性。雖然眾生並不等於佛性，而可以這樣說：「眾生即佛性，佛性即眾生，直以時異，有淨不淨」。〈師子吼菩薩品〉所說，眾生佛性「正因者，謂諸眾生」，也是這個意思。眾生佛性的淨不淨，與《不增不減經》所說：法身（dharma-kāya）在煩惱中，名為眾生；修菩提行，名為菩薩；離障究竟清淨，名為如來：有相近的意義。《寶性論》也約如來界（tathāgata-dhātu）——如來性，說不淨、淨不淨、淨三位。眾生佛性，本品提出的中道說，也就是可以說有、說無、說亦有亦無、非有非無的。如《經》說：

1.「眾生佛性，非有非無。所以者何？佛性雖有，非如虛空。……佛性雖無，不同兔角。……是故佛性非有非無，亦有亦無。云何名有？一切（眾生）悉有，是諸眾生不斷不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法，常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道，是故佛說眾生佛性非有非無。……是故如來於是經中說如是言：一切眾生定有佛性，是名為著；若無佛性，是名虛妄：智者應說眾生佛性亦有亦無」。

2.「善男子！若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。若有說言：一切眾生都無佛性，猶如兔角，從方便生，本無今有，已有還無，當知是人謗佛法僧。若有說言：眾生佛性，非有如虛空，非無如兔角，……是故得言亦有亦無。有故破兔角，無故破虛空，如是說者，不謗三寶」。

「眾生定有佛性」，如一般所說的，一切眾生有如來藏，如佛那樣的具足智慧莊嚴，是本品所不能同意的！但也可以說眾生有佛性，如《經》上說：

1.「我常宣說一切眾生悉有佛性，是名隨自意說。一切眾生不斷不滅，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是名隨自意說」。

2.「云何名有（佛性）？一切悉有，是諸眾生不斷不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有」。

3.「一切無明煩惱等結，悉是佛性。何以故？佛性因故。從無明行及諸煩惱，得善五陰，是名佛性。從善五陰，乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提」。

「一切眾生悉有佛性」，不是眾生身中有了什麼，如無漏種子，稱性功德等等，而是從眾生無始以來，因緣不斷不滅的延續去了解。即使是煩惱，煩惱也能感得人天善報——「善五陰」。依善五陰，可以親近善友，聽聞正法，一直到圓滿佛性。眾生在十二因緣河中，生死流轉，始終是不斷不滅的相似相續。猶如燈燄，前後有不即不離，不一不異的關係。沒有無明、行等，就沒有生死眾生；沒有眾生就沒有佛，沒有生死又那裡有涅槃！所以，不但是善法，煩惱等也是佛性，是佛性所因依的。依據這一見地，《大般涅槃經》卷三六(大正一二．五七九中、五八〇下)說：

「如是微妙大涅槃中，從一闡提上至諸佛，雖有異名，然亦不離於佛性水。善男子！是七眾生，若善法，若不善法；若方便道，若解脫道，若次第道，若因若果，悉是佛性，是名如來隨自意語」。

「未得阿耨多羅三藐三菩提時，一切善、不善、無記，盡名佛性」。

《涅槃經》續譯部分，對「如來常住」，「常樂我淨」，「一切眾生悉有佛性」等根本論題，都給以善巧的解說。前五品多用《般若經》意；〈師子吼菩薩品〉，參考了《中論》的八不說；〈迦葉菩薩品〉依因緣說。眾生有如來藏的本有論，到這裡，淡化得簡直不見了。反而明白的指責：「若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧」。古人說：《涅槃經》「扶律談常」，扶律與聲聞律制有關。《涅槃經》也廣引經說，主要是《阿含經》，而給以獨到的解說。續譯部分，多用說一切有部（Sarvāstivāda）的「名相」，尤其是〈迦葉菩薩品〉；「三世有」義也引用了，這是涅槃學者所不大注意的！如來藏說，《勝鬘經》等與「心性本淨」——「自性清淨心」（prak□ti-prabhāsvara-citta）合流，終於與阿賴耶識（ālayavijñāna）相結合。《涅槃經》的佛性說，重

視《阿含經》的因緣說，參用《般若》、《中論》等思想來解說，所以與傾向唯心的如來藏說，在思想上，踏著不同的途徑而前進。《涅槃經》不說「生死即涅槃」，「煩惱即菩提」，也不說「一法具一切法」，「一行具一切行」，大概宣說如來常住，久已成佛，所以天臺學看作與《法華經》同為圓教。「圓機對教，無教不圓」，具有圓融手眼的作家，要說這部經是圓教，那當然就是圓教了！

中文索引

一畫

一子地

262

一切大眾所問品

5

一切世間現

120

一切世間樂見

119, 121, 122

一切世間樂見上大精進

120

一切有情樂見童子

121

一切法本來清淨

87

一切法空

140, 141, 188

一切法無自性

188
一切法趣空
93
一切智
226
一切智智
92, 104
一切種智
226
一心
53, 78
一心相續論者
71, 74
一心論
53, 71, 77
一究竟涅槃
129
一依
130
一味蘊
48, 49
一性
117
一法界

135
一界
117, 118, 135
一乘
117, 129, 130, 149, 262
一乘法
129
一涅槃
130
一能變
189
一說部
24, 69
一諦
129, 130
一歸依
129, 130
一類經為量者
188
一闡提
248, 256, 269
一覺論者
71
二畫

七（種）金剛句
152-154, 165
九種譬喻
163, 168, 170, 172, 182
九識
176
了因
260, 264-266
了因佛性
264
二十五有
143, 177, 253, 254
二十卷泥洹經
5
二（種出世間）無分別智
161, 227
二障
161, 220, 221, 227
二乘
128, 129
二智
221
二萬二千頌般若經
56

二諦
75
人我執
224
人空真如
224
人種
34
入大乘論
159, 162
入中論
121
入法界品
64
入法界體性經
6, 34, 35
入涅槃
116, 125
入無分別陀羅尼經
148
入楞伽經
6, 121, 205, 248
八十種好
251, 253, 266

八千頌般若經
82
八不
147, 260, 261, 270
八不中道
261
八不緣起（因緣）
260, 262
八正道
265, 266
八自在
133, 253
八萬四千法門
2
八眾偈
73
八聖道
126
八解
61
八種陀羅尼
107
八識
161, 240

十一空
254, 258
十七地論
187
十二因緣
256-262, 269
十二緣起
256
十二緣智
258
十力
251, 252, 262, 266
十八空
254, 258
十八空論
187, 229-231
十六心
76
十四置難
14
十四無記
14
十地
63-65, 95, 104, 225

十地品（經）
12, 92, 100, 104, 105, 112
十地經論
186
十行
95
十住
63, 64, 95, 104, 224, 267
十住經
100
十波羅蜜
1
十信
224
十廻向
95
十善
73
十無盡藏
105
十萬頌般若
54, 56, 82
十解
224

十種散亂分別
55
十德
251, 254
三畫
三十七（道）品
254
三十二相
169, 205, 237, 251-253, 266
三不善根
69, 70
三因
208, 209
三因佛性
264
三（自）性
161, 189, 209, 213, 215
三身
161, 164
三佛性
209
三念
73
三念處

262, 266

三法印

44, 132

三法度論

50

三持

209

三乘

129, 222

三時教

4, 109, 149

三曼陀跋陀羅菩薩經

95

三無性

161, 209

三無性論

187, 229, 230

三善根

69, 70

三解脫門

238, 239

三種人

50

三種施設

50
三種（能）變
189
三種假
50
三增上學
76
三德
226
三德秘藏
252
三論玄疏文義要
261
三彌底部
50
三寶
20, 129, 130, 153, 154
三寶性
106, 107, 151, 153-155
三寶性論
8
三歸依
129
三藏

210, 211, 216
上座部
20, 23, 26, 45, 176, 187, 261
于闐
5
凡夫依
224
大心
83
大方廣如來藏經
111
大方廣佛華嚴經
38, 64, 98, 100, 101, 104
大方廣菩薩十地經
105
大方廣寶篋經
34
大方等大集經
4, 107, 108, 165
大方等如來藏經
4, 5, 110-112, 115
大方等無想經
5, 115, 120, 122
大日經疏

12
大身
160, 179, 192
大我
52, 55, 56, 136, 192-194, 218, 239, 253, 254
大我阿世耶
193, 194, 239
大我意樂
193
大事
63
大明度經
82
大法鼓經
5, 116, 117, 119, 121, 122, 134, 140, 148, 162, 177
大空
254
大信心
262
大哀經
4, 106, 110
大品般若（經）
33, 54, 64, 82, 105, 144, 145
大淨法門經

87

大毘婆沙論

20, 31, 49, 71, 174, 187

大迦葉

122

大乘

129

大乘入楞伽經

6, 122

大乘入諸佛境界光明莊嚴經

7

大乘成業論

188

大乘法界無差別論

8, 158

大乘阿毘達磨集論

185

大乘莊嚴經論

55, 160, 161, 163, 164, 170, 179, 182, 185, 190, 191, 193, 195, 198, 200, 220, 227, 242

大乘起信論

8

大乘唯識論

187

大乘密嚴經

7

大乘最上秘論

151, 154

大乘最上秘論寶性分別

154

大乘寶積經論

186

大涅槃

127, 253-255, 257, 258, 261, 269

大般泥洹經

5, 115, 130, 251

大般涅槃

125, 128, 142, 143, 218, 251, 254, 255, 257-260

大（般）涅槃經

5, 75, 115, 116, 120, 122, 127, 130, 133, 137-139, 141, 143, 148, 163, 164, 177, 179, 180, 191, 239, 251, 253, 263, 267, 269

大般涅槃經記

5

大般若（波羅蜜多）經

7, 31, 54, 56, 57, 80, 82, 91, 140, 155, 164, 188, 192, 205

大般若經初分

56

大捨

262
大喜
262
大悲
262
大智度論
12, 14, 21, 56, 83, 85, 92, 95, 101, 258
大眾部
23, 24, 65, 69, 70, 79, 96, 97, 125, 174, 175, 188, 261
大集經
106, 107, 122, 162, 163, 165
大雲無想經
5
大雲（經）
5, 115, 120-123
大慈
262
大慈大悲
266
大精進龍王
119, 120
大菩提
218
大菩提持

209
大慧
240, 241
大摩尼寶喻
100
大寶積經
6, 61, 105, 132, 180
小品（般若波羅蜜經）
60, 80, 82-84, 92, 94, 144
四畫
不可說
57
不可說我
49-52, 54, 57, 180, 188
不如理作意
181
不定種性
200
不念
82
不空
7, 111, 115, 141-143, 176, 178, 248, 253, 257, 259, 261
不空如來藏
118, 143, 176, 177, 178, 248

不空空
141
不淨處真金
111, 112
不思議我
136
不思議界
34
不差別真如
171
不般涅槃
39
不般涅槃（法）種性
162, 202
不異如性
32
不虛妄性
32
不退菩提法輪
4
不退菩薩
222
不退轉法輪
109

不增不減經

1, 2, 7, 116, 118-120, 126, 133-136, 141, 143, 163, 164, 172, 177, 180, 212, 267

不壞

81, 84

中村瑞龍

151

中阿含（經）

21, 29, 30, 62, 72, 261

中部

29

中道

256-263, 265, 268

中道第一義空

260, 262, 264, 266

中論

21, 90, 257, 260, 261, 270

中論注

261

中論疏

261

中邊分別論

187, 231

中觀

1, 2, 3, 81, 147, 148
中觀見
2
五分法身
21, 225, 226
五行
251, 254
五取蘊
44
五受陰
44
五性各別
200
五法
161
五法藏
50, 56
五智印
266
五種所知海岸
56
五種爾燄
56
五種種性

200, 248
五蓋
67
五藏
216
五蘊
43
內外空
254
內我
194, 195
內典錄
151
內空
254
六位轉依
223
六卷泥洹經
5
六念
73
六波羅蜜
254, 265, 266
六界

43
六根聚經
165
六處
43, 204
六識
176
分別部
162
分別瑜伽論
185
分別說部
69-71, 79, 188
分別論
174
分別論者
23, 32, 70-72, 74
化地部
70
化身
25, 161
天臺宗
2, 3
天親

151
太虛
3
巴利藏
73
心
75, 76
心一境性
76
心王
77
心本性淨
80, 84, 174, 195
心本清淨
87, 172, 231
心自性清淨
119, 231
心佛眾生三無差別
106
心念處
86
心性
86
心性本淨

67, 70-75, 78-81, 85, 86, 104, 174, 195-197, 199, 240, 270

心性本淨論者

71, 77

心性本清淨

197

心性寂滅

80

心性常清淨

86

心性（清）淨

175, 177, 195

心所有法

77

心空性

194

心相本淨

80, 105

心真如

196, 197, 231, 242, 243

心真如性

215, 224

心真如界

218

心極光淨

69, 77
心意識
75, 173
心解脫
86
心學
67
支提
102
支婁迦讖
35, 82
文殊
26, 34, 36, 117, 143
文殊師利
34, 58, 141
文殊師利所說般若波羅蜜經
34
文殊師利淨律經
57
文殊師利現寶藏經
34, 58
文殊般若經
26, 34
文荼羅（國）

119, 121
方便唯識
229
月婆首那
7
月稱
121
止觀輔行傳弘決
261
比丘
119
水喻
68
五畫
世俗菩提心
105
世俗諦
175
世界悉檀
72, 73
世親
8, 55, 151, 152, 159, 160, 162, 185, 186, 188, 190, 207, 211, 215, 216, 222, 227, 237, 239
出三藏記集

6, 110
出世間（上上）藏
10, 11, 118, 216, 217
功德
153
加行因
208
可住子部
50
四不壞信
73
四向
65
四念
73
四明法智
2
四果
65
四法
152, 154
四品法門經
29
四真實

75
四悉檀
75
四無所畏
262, 266
四無礙智
262
四智
161, 248
四種生死
221
四種清淨
189
四種障
225
四德
116, 126, 132, 221, 225, 226, 251
四諦
129
外空
254
央掘魔（羅）
117, 120, 123, 141
央掘魔羅經

5, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 130, 134, 140, 141, 143, 148, 177, 179, 191, 252

尼夜摩

32

平等心性

193, 194, 239

平等空性

195

未曾有經

37

本住

51, 52

本不生

33

本來寂靜

33

本性

169, 170, 173, 174, 176, 204

本性心

196

本性住種（性）

199, 200, 204

本性空

84, 85, 89, 144, 173, 259

本性空寂

89, 94

本性淨

84, 85

本性清淨

170, 172, 175, 176, 216, 231

本性清淨心

176, 179

本性無差別

170

本淨菩提心

105

本識

212, 213, 224

本覺

215

正因

263-265

正因佛性

260, 263-266

正受（三摩跋提）

29

正法

41, 45, 116

正理學派
75
正智
221
正量部
49
正聞熏習
201
正聞熏習種子
201
正覺藏
11
正觀唯識
229
玄奘
7, 32, 37, 54, 55, 80, 187, 208, 230
生主
16
生因
265-267
生此境清淨
201, 203
生身
22, 23

生類
36
目犍連
73
六畫
先尼
14
光明遍照高貴德王菩薩品
254
光界
29
光讚般若經
54, 56, 92
全身舍利（如來界）
38
共十地
65
印度佛教史
113, 121
各各為人生善（悉檀）
72, 74
吉迦夜
105
吉祥悅意

72
地持經
185
地婆訶羅
7
地論宗
186
地論師
208
多拉那他
113, 121
多陀阿伽陀
12
多界經
29
多寶如來
38
如
15, 33, 56-58, 81, 83, 90, 170, 238, 255
如幻三昧經
25
如幻如化
89, 144
如去

14, 15

如如

210, 216, 230

如如智

210

如如境

210

如性

217

如來

10, 12, 13, 15, 16, 19, 22, 25, 26, 38, 41, 115, 124, 125, 129, 130, 133, 134, 136, 139, 141, 163, 170, 172, 210, 218, 222, 223, 251, 255, 256, 268

如來十六大悲

106, 107

如來三十二業

106

如來之子

60

如來之性

117, 137, 170

如來之藏

16, 117, 136, 237, 238, 241, 245, 246

如來出現品

4, 98

如來功德

106, 154

如來生身

24

如來身

182

如來（事）業

106, 154, 155

如來性

3, 11, 37, 85, 116, 128-130, 133, 163, 168, 171, 190, 205, 210, 256, 268

如來性起

99

如來性起品

99, 104, 110

如來法身

117, 125, 126, 167-169, 171, 182, 217

如來舍利

37, 38

如來長子

61

如來界

1, 11, 13, 28, 29, 34, 37, 39, 41, 104, 106, 117, 133, 135, 154, 156, 160, 163, 171-173, 178, 205, 268

如來界品

155

如來俱舍

12

如來真實佛子

61, 62

如來秘密藏

99

如來莊嚴智慧光明一切佛境界經

6, 156, 164

如來記說

73

如來常住

38, 125, 270

如來常住不變

174, 251

如來智（慧）

168, 169

如來馱都

37, 154

如來種性

199, 200, 202, 210

如來實我

179

如來興顯經

4, 98, 110

如來賢

121

如來隨自意語

266

如來應正遍知

2

如來藏

1-5, 8-11, 13, 16, 19, 26-28, 34, 37, 39, 41, 54, 58, 60, 65, 67, 69, 84, 85, 89, 95, 97-110, 112, 113, 115-119, 121-125, 127-130, 133, 135-138, 140-142, 144, 145, 147, 148, 150, 153-156, 160-174, 176-182, 188-191, 195, 196, 199, 204, 205, 208-212, 215-222, 225, 227, 231, 237-247, 251-253, 260, 264, 270

如來藏九喻

216

如來藏心迷悟圖

3

如來藏名識藏心

240

如來藏我

133-135, 136, 138, 139, 179, 193, 205, 215

如來藏空智

178
如來藏修多羅
167
如來藏經
62, 75, 99, 110, 111, 113, 116, 148, 163, 164, 168, 179, 182, 238, 252
如來藏緣起
2, 8
如來（藏）禪
2, 130, 149, 176
如來藏藏識（心）
8, 212
如來藏識
243
如來藏識藏
240, 242
如是語
73
如夢如幻
94
安世高
6
安慧
55

安樂國
119, 121
安穩界
117
度一切諸佛境界智嚴經
6
行加行持
209
成唯識論
187, 196, 197, 202, 208, 211, 218, 227
成實論
52, 73, 74
有法空
174
有為
33
有為空
254
有為法
177
有垢真如
156, 161, 172
有部
176

有漏界
219, 220
灰身泯智
125
自心淨
195
自我
42, 75
自性
169, 171, 173, 174, 182
自性本來清淨
190, 216
自性身
148
自性空
144, 174
自性清淨
129, 169, 173, 174, 191, 195, 196, 205, 237, 238, 242
自性清淨心
118, 172-174, 177, 182, 195, 199, 230, 231, 246, 270
自性清淨如來藏
216, 241
自性清淨法身藏
216

自性清淨藏
118, 216, 217
自性無垢
241, 245, 247
自體
57, 58, 136
色身
20, 21, 25
西藏
2, 8, 148
七晝
但名無實
33
佛
10, 12, 26, 126
佛之愛子
60
佛子
60-62
佛功德
154
佛身遍
190
佛性

1, 2, 3, 5, 10, 12, 37, 104, 116, 117, 128-130, 133, 134, 136, 148, 150, 152-155, 162, 163, 167, 168, 177, 179, 188, 191, 208, 216, 217, 239, 251-253, 255-264, 266, 267, 269, 270

佛性論

8, 155, 187, 192, 208, 209, 211, 216-218, 221, 222, 231, 239

佛法

152

佛陀

20

佛陀扇多

186, 241

佛陀跋陀羅

5, 63, 98, 99, 111, 115

佛界

11-13, 34, 133, 135, 162-164, 167, 172

佛乘

129

佛華嚴入如來智德不思議境界經

164

佛頂首楞嚴經

123

佛眼

92

佛菩提

152, 154, 155, 162, 164, 172

佛智

168, 169

佛業

152-154, 162

佛馱都

37, 38

佛種性

60, 62, 168, 170, 171, 199, 259

佛德

162

佛藏

11-13, 104, 116, 133, 134, 163

佛藏方等經

110

佛藏經

21

佛藏擇法眼圖

3

作用蘊

49

作者

53

克主

148
利益指鬘經
148
吠陀
41
妙法蓮華經
38
弟子記說
73
我
13-15, 37, 41, 42, 54, 57, 58, 104, 116, 132-134, 137, 139, 173, 179, 180, 191, 199, 205, 206, 217, 218, 237, 238, 245, 251-254, 257, 262, 264
我自性
56, 193, 194
我見
42, 45, 137
我空真如
224
我界
34, 36, 37, 58, 117, 134, 135
我種
34
戒身

21
扶律談常
122
求那跋陀羅
5, 6, 116, 185, 237
求那跋摩
185
決定藏論
186, 222, 230
沙門
44
究竟一乘寶性論
7, 8, 148, 150-152, 176, 186, 192, 220
見佛
26
見煩惱
33
赤銅鍱部
72
陀羅尼自在王經
149
陀羅尼自在王請問經
148
八晝

依止因
246
依他起
213, 218
依他起（自）性
55, 142, 188, 201, 203, 213-215, 219, 223, 246
依持建立
246, 247
剎尼迦
175, 248
剎那
175, 247
受樂身
161
周敦頤
102
命
42
命即是身
42, 43
命異身異
42, 43
姑臧
5

定身
21
彼二分
213
性
199
性人
65
性生
3
性地
65
性在作用
149
性具
3
性空
173, 254
性空學探源
47
性起
3
性常明淨
86

性常清淨
86
性清淨藏
10, 11
性種（性）
200
念佛
25, 26
所知
244
所知依
2
所知障
202, 223
所藏
211
所攝藏
210
拘尸那
251
放光般若（經）
54, 56, 92
法上部
49

法句
102
法住
30-32
法住智
33
法位
32
法我
224
法身
1, 2, 10, 20, 22, 23, 25-27, 35, 116, 118, 124, 126, 127, 134, 135, 162, 163, 167, 168, 172, 173, 201, 203, 213, 216, 217, 221, 224, 225, 227, 238, 268
法身有色
128
法身有相
26
法身常住
22
法身無色
26
法身遍
168, 171, 210

法身種子
225
法身藏
10, 118, 216, 217
法定
31, 32
法性
3, 10, 11, 31, 33, 57, 62, 83, 205, 238
法性心
196
法性身
25, 167
法性宗
2
法法平等
96, 97
法法無礙
96
法空
22, 31
法相宗
2
法界

10, 11, 30-37, 56, 58, 64, 89, 90, 118, 135, 175, 177, 181, 192, 193, 195, 197-199, 203, 206, 216, 217, 219, 220, 222, 223, 230, 231

法界不壞頌

34

法界本淨

199

法界身

169

法界清淨

161, 195, 220

法界無差別論

150

法界等流聞熏習

206

法界藏

10-12, 118, 216, 217

法矩

4, 110, 111

法海

57

法泰

208

法華經

25, 102, 117, 127-129, 165, 270

法華經論
186
法救
187
法理
31
法義
126
法鼓經
252
法賢
29
法趣
31
法護
6, 208
法顯
115, 252
波斯匿王
117
波羅提
149
波羅頗蜜多羅
185

泥洹經
5
昇夜摩天宮品
104
空
33, 83, 84, 90, 141-143, 177, 178, 231, 238, 255, 257-259, 261
空三昧
143, 255
空不空
141
空如來藏
118, 143, 176, 177, 248
空性
26, 55, 179, 198, 199, 228, 256, 259
空性清淨
192
空空
254
空相
179
空相應教
4
空智
178, 179

竺叔蘭
54
竺法護
4, 34, 35, 54, 57, 58, 98, 100, 106, 110
舍利
37, 119, 154
舍利子
54
舍利弗
1, 2, 21, 30, 60, 61, 73, 80, 84, 118, 125, 134
舍利弗阿毘曇論
31, 64, 71
金土藏喻
11, 214
金光明經
106
金胎
16
金剛般若波羅蜜經論
186
金剛（般若）經
23, 25, 164, 179
金喻
104, 112

長子
60
長阿含經
72
阿世耶
194
阿含
262
阿含部
5
阿含經
14, 32, 33, 36, 52, 69, 72, 83, 102, 125, 135, 174, 175, 197, 258, 261, 270
阿毘達磨大毘婆沙論
31, 48, 53, 70
阿毘達磨大乘經
165, 171, 185, 188, 189, 211, 213
阿毘達磨法蘊足論
31
阿毘達磨俱舍論
11, 51
阿毘達磨發智論
20
阿毘達磨順正理論

52, 70, 72, 196

阿毘達磨論

75

阿梨耶識

211, 213, 215, 224, 227, 229, 240, 241, 243, 248

阿僧伽

151

阿閦佛

25

阿閦佛國經

25

阿摩羅清淨心

229

阿摩羅識

196, 197, 222, 227, 229-231

阿耨多羅三藐三菩提

117, 238, 253, 255-260, 263-268, 270

阿黎耶識

212

阿闍世王經

35, 87

阿闍黎

121

阿賴耶（識）

2, 76, 189, 201, 202, 204, 208, 210-212, 215, 218, 220, 222, 223, 227, 239-242, 244, 246, 270

阿羅漢

21, 60, 213, 218, 219, 222, 223, 227

陀羅尼自在王（菩薩）品

4, 106, 107, 109, 110, 144, 153, 165, 246

陀羅尼最淨地品

106

青琉璃喻

109

九畫

俗妄真實

135, 142

信心

265, 266

前後一覺論者

53

即心是佛

10

即身成佛

10

即蘊計我

43

孤山智圓

2
客性
196
客塵所染
72, 77, 86, 199
客塵煩惱
70, 175, 240, 241, 246
客隨煩惱
69
思益（梵天所問）經
26, 86
恒
126
恒住自性
48
持世經
86
持種依
212
指鬘
123
是心非心
80
染淨依

218
毘土那竭羅
113
毘盧遮那佛
96, 101, 113, 127
甚希有經
7, 37, 154
界
29, 117, 135, 172, 199, 212, 216, 262
界藏
11
相依性
31, 32
相即相入
96
相涉相入
97
相應部
31, 32, 36, 76
相應教
73
相續解脫經
185
矩摩邏多

21
祇夜
73
胎藏
11, 16, 115, 191
迦耶梨
119
迦葉
61
迦葉菩薩
122
迦葉菩薩品
252, 253, 266, 270
首楞嚴
266
首楞嚴三昧
262, 265, 266
首楞嚴三昧經
127
十畫
修多羅
72
俱舍（論）
12, 20, 30, 49, 51, 56

娑多婆訶那
120
師子吼菩薩品
252, 256, 257, 261, 264, 266, 267, 270
扇多
151
根本智
90
根本蘊
49
根邊蘊
48, 49
海慧菩薩品
165
涅槃
10, 20, 21, 33, 34, 83, 84, 116, 123, 125, 126, 128, 141, 238, 239, 254, 258, 260, 265
涅槃界
11, 34, 117
涅槃寂靜
44
涅槃經
127, 138, 252, 253, 264, 266, 270
畢竟定佛（種）性

171
畢竟空
85, 90
畢竟空寂
144
畢竟淨
85
畢竟清淨
85
病行品
252, 254
真心
148
真如
10, 31, 33-35, 58, 89, 90, 167-169, 172, 173, 177, 181, 190, 191, 193, 195-199, 206, 208, 212, 216-224, 227-231, 240, 242, 247, 248
真如心
196
真如佛性
167
真如我體
206
真如性
195

真如所緣緣種子
202, 203, 206
真如法界
172
真如空
55, 56, 193
真如清淨所顯
203, 219
真如無差別
169, 171, 210, 221, 237, 239, 252
真如集成
203, 219
真如種子
203, 206, 219
真如種性
203, 219
真我
2, 42, 56, 104, 136, 148, 179, 193, 252, 254
真見道
90
真空
141
真空觀
26

真相
243
真相識
243
真常心
4
真常我
4
真常唯心論
16
真實我體
206
真諦
7, 8, 37, 55, 106, 151, 154, 162, 187, 189, 193, 197, 207, 208, 211, 212, 216, 218, 221-228, 230, 239
真識
242
破斥猶豫
72
破相宗
2
神
14
神我

16, 37, 41, 44, 45, 78, 147, 148, 150, 191, 239, 245, 247, 252

純陀

143

耆那教

44, 45

耆舊（耆婆）童子

23, 24

能藏

211

能攝藏

210

般舟三昧經

26

般若

26, 33, 84, 96, 108, 122, 176, 255, 259, 270

般若波羅蜜

83, 90, 95, 258

般若波羅蜜多初分

55

般若波羅蜜界

34

般若經

14, 34-37, 56, 80-86, 89, 90, 93, 141, 144, 173, 174, 256, 259, 270

般若燈論釋

52
般涅槃
117, 124, 130, 132, 162
般涅槃法種性
202
荼毘
37, 38, 61
莊嚴菩提心經
105, 106
莊嚴經（論）
160, 162, 164, 195, 197, 220, 221, 231
記說
73
起信論
2, 8, 215, 247
迷悟依
212, 218
韋紐
101, 102
高昌
5
十一畫
假名有
50

假名我
47, 51
假有體
51
假相（勝解）觀
26
假無體
51
健度
5
兜沙（陀比羅）經
95
勒那（摩提）
7, 150, 151, 186
唯一佛乘
200
唯心
195
唯心所現
26
唯心說
104
唯名唯表唯假施設
96

唯識

1, 3, 55, 81, 121, 187, 188, 190, 192-194, 198, 199, 202, 204, 205, 215, 220, 228, 229

唯識二十論

185, 187

唯識三十論

185, 187, 189

唯識見

2

唯識宗

187, 227

唯識派

185

唯識論

186, 187

唯識學探源

47

執藏

211

堅意

8, 161

堅慧

8, 150-152, 158, 159, 162

婆私弗多羅

52
婆雌子部
52
婆藪槃豆
152
婆藪槃豆法師傳
8, 151, 152
婆羅門
60
密宗道次第論
148
密意
1
密林山部
49
密藏經
160
寂滅
34
寂調音所問經
57, 58
常
126
常住

256
常見
43
常住非變易法
125
常樂我淨
5, 117, 126, 133, 143, 147, 179, 191, 225, 251, 253, 255-257, 261, 268, 270
得是心
83
悉達多
64
梵
41, 42, 133, 134, 139, 205
梵天
41, 60
梵天王
101, 102
梵行品
254, 258, 265
梵我
148
梵我一如
42

梵書

41

梵漢對照究竟一乘寶性論研究

8, 151

梨車

121

梨俱吠陀

16

淨心

181, 246

淨識

229-231

深密解脫經

186, 241

深奧

33

清靜

83

猜淨分

213

清淨如

192

清淨毘尼方廣經

57

清淨真如
220, 226
清辨
90, 91
為人生善悉檀
73
理成如幻
90
異部宗輪論
24, 47-50, 65, 69
異熟
246
第一義
129, 130
第一義五相略集
185
第一義空
254, 256-261, 263, 265
第一義空性
179, 264
第一義空智
178
第一義乘
130

第一義悉擅
72, 73, 75
第一義諦
118
第八淨識
176
第四力
262
終教
2
終歸於空
95
習所成種性
199, 200
習氣
188, 223, 247
習種
200
萎華有佛
11l, 112
菩提
84, 104-106, 153, 154, 156, 220, 221, 227, 258, 265
菩提心
81, 82, 100, 104-106, 108, 158, 209

菩提品
155
菩提流支
6, 7, 116, 150, 151, 186, 187
菩提流志
6, 105
菩提達磨
149
菩提薩埵
55
菩提願
105
菩薩
2, 134, 135, 268
菩薩心
80-82, 105
菩薩善戒經
185, 204
菩薩實體
193
華氏城
5, 115
華藏莊嚴世界海
96, 101, 102

華嚴

95, 102, 108, 110, 111, 122, 125, 162

華嚴經

4, 12, 26, 27, 63, 64, 89, 95, 96, 98, 102-104, 105, 111, 113, 116, 127, 134, 135, 168, 178

華嚴經如來出現品

164, 169

華鬘村

120

虛妄分別

195, 228, 246

虛空

36, 37, 64, 256, 263, 266-268

虛空界

25, 34, 36, 37, 57, 58

虛空界喻

37

虛空藏品

165

貧女懷輪王

111, 112

貧家寶藏

11l, 112

通

20
部執異論
50
陰界（六）入
181, 204, 205, 237, 245
頂三昧
262
十二畫
勝天王般若（波羅蜜）經
7, 155, 205
勝者
10
勝者藏
11
勝思惟梵天所問經
186
勝義我
51, 54, 180
勝義空
256, 258
勝義菩提心
105
勝義補特伽羅
49, 188

勝解

215

勝鬘

123

勝鬘夫人會

6, 180

勝鬘（師子吼一乘大方便方廣）經

6, 10, 116-120, 122, 128, 129, 141, 143, 148, 162-164, 171, 172, 175-179, 212, 216, 221, 240, 241, 243, 244, 246, 248, 264, 270

堪任性持

209

塔

102

徧計所執性

55

提婆

120, 121, 147

提雲般若

8, 158

普明菩薩會

61, 132

景德傳燈錄

149

智光莊嚴經

148
智旭
3
智度論
51
智猛
5, 115
智慧
257-262
智論
92
最甚深處
94
最清淨法界
192, 193
最清淨法界等流
201
最勝我
192
無二無別
85
無二無分別
90
無上菩提

10, 124, 141, 260, 262

無上依經

7, 37, 39, 150, 154-156, 187, 205, 231

無分別智

179, 214, 221, 229

無分別無變異

96

無生

33

無生無滅

83

無生無滅界

34

無自性

174, 255

無位真人

149

無作

83

無我

15, 41, 42, 44, 132, 136, 137, 192, 245, 246, 252-254, 257

無我如來之藏

238, 239

無我性

218
無始空
254
無性
55, 193, 255
無性自性空
174
無所有
83
無所有空
254
無明住地
241, 245
無法有法空
174
無垢如
181
無垢真如
161
無垢識
197, 227
無相
34, 83, 84, 238
無起

83
無差別
190
無染
83
無欲界
29
無為
33, 256
無為空
254
無異無壞
84, 85
無著
8, 55, 151, 152, 159-162, 185, 186, 210, 211, 215, 222, 227, 237, 239
無間等
248
無等等心
83, 105
無量
83
無想經
5

無漏法界
192, 226, 228
無漏界
161, 181, 202, 203, 219, 220, 228
無漏習氣
247, 248
無漏熏習
248
無種性
200, 248
無障礙清淨法身
227
無盡
83
無盡慧菩薩會
106
無增減經
148
無餘依涅槃界
219
無願
238
然燈佛
13

發心住
104, 105
發菩提心
106
結集文
73
眾生
1, 15, 37, 42, 117, 118, 133, 135, 172, 267-269
眾生心相續
99
眾生身
99
眾生界
11, 34, 36, 37, 58, 104, 108, 117, 118, 133-136, 167
眾生樂見比丘
120
象脇
123
象腋經
123
象跡喻經
261
開元釋教錄
8, 151

開塔（見舍利而）見佛
38
須真天子經
35, 144
須菩提
22, 60, 82, 84
須賴吒國
119
順正理論
75
十三畫
聖人依
224
聖性
60, 132
聖諦
10, 129
圓教
2
圓鏡智
227
圓成實（自）性
55, 90, 142, 188, 190, 201, 203, 214, 220, 223, 224
圓滿因

208
圓鏡平等觀察成所作智
227
奧義書
41, 44, 139, 205
微妙淨法身
128
愛煩惱
33
愛蓮說
102
慈心
73
新發意
144
業相
243
極無所住
90
楞伽
242
楞伽阿跋多羅寶經
6, 237, 240, 241, 245, 247
楞伽經

8, 112, 123, 139, 169, 237, 241-243, 245-248, 252

楞嚴經

2, 8, 247

滅界

29

滅諦

221

煩惱即菩提

87

煩惱客塵

231

煩惱障

221

煩惱藏

117, 143, 163, 176, 181, 182, 202

瑜伽

1, 2, 148, 156, 160-162, 166, 179, 182, 185-188, 204, 208, 211, 212, 216-218, 221, 222, 231, 237, 239, 240, 242, 244, 246, 247, 252, 259, 260

瑜伽系

152

瑜伽師

90, 142

瑜伽（師地）論

23, 29, 31, 32, 75, 155, 156, 185, 186, 189, 197, 199, 200, 202-204, 206, 209, 212, 219, 220, 222

瑜伽（學）派

147, 148

經（量）部

21, 48, 51, 72, 73, 125, 147, 162, 188, 189

義足經

21

蜂群繞蜜

111

補特伽羅

46-48, 57

解性

212, 224

解性梨耶

212, 215, 224

解深密經

4, 75, 109, 145, 148, 149, 185, 186, 188, 189, 204, 241

解脫

124, 128, 215

解脫身

21, 201, 203, 224

解脫知見身

21

解節經
186
道支無為
265
道因
208
道行般若經
82
道泰
159
道
83
道意
81, 82
道諦
221
達摩笈多
208
達摩（磨）
130, 149
遍計自性
219
遍計所執（自）性
142, 188, 194, 201, 203, 214, 220

遍計所執種子
219, 242
靖嵩
208
頓教
2
鳩摩羅什
32, 54, 57, 82, 90, 100, 105
鳩摩羅伽地
64
十四畫
僧伽婆羅
6, 34
僧祇律
24
僧祇等部
69
嘉祥
261
實叉難陀
6, 63, 98
實有空體
192, 193
實有菩薩

54, 55, 57

實性

228, 229

實法有

50

實際

10, 33, 34, 57, 58, 83, 84, 89, 90, 238

實體身

161

壽命品

5

壽命無量

127

對治悉檀

72, 73

廣大心

83, 105

廣大阿世耶

194, 239

廣普阿世耶

193

弊物裹金像

111, 112

滿足希求

72

漸備一切智德經

100, 110

熏習

200, 242

種子

162, 188, 199, 200, 201, 204, 205, 209, 212-214, 218, 221, 223, 242, 257, 259, 262

種子界

218

種性

11, 60, 62, 64, 170, 172, 176-178, 199, 200, 203, 204, 209, 221

種性人

65

維摩詰（所說）經

26, 96, 102, 104, 181

聞熏習

201, 203, 223-226

蓮華色

21

蓮華藏

111

說一切有

187, 196

說一切有部
20, 29, 47, 48, 50-52, 70-72, 125, 142, 143, 174, 188, 197, 270
說出世部
24, 62, 69, 142
說經部
48
說轉部
47-52, 132, 187
銅鍱部
29, 48
頗胝迦寶
74
十五畫
增支部
68, 69, 71-74, 79
增壹阿含（經）
20, 22, 24, 65, 72, 73, 172, 174, 175, 195
慧身
21
慧眼
90-92
摩訶衍
126
摩訶迦葉

61
摩訶般若（波羅蜜）經
25, 54, 56, 84, 90-94, 144, 179
摩訶婆羅多詩篇
102
摩訶僧祇律
23
摩竭提國
127
數論
45, 74, 173
穀內果種
111
諸天記說
73
諸行無常
44, 46
諸佛要集經
26
諸法無我
44, 45
賢胄部
49
賢首宗

2, 3
輪王
60
十六畫
壇經
176
曇無讖
4, 5, 106, 115, 141, 185, 251
曇摩流支
6
曇遷
208
曇遵
208
歷代三寶紀
6
獨覺種性
200, 202
盧舍那佛
113
盧舍那品
101
緣因
264, 265

緣因佛性
264
緣所生
261
緣起
15, 21, 22, 31, 41
緣起中道
258, 259, 261
緣起法
30, 32
緣起無為
32, 262
緣起經
31, 32
緣起論
204
闍那崛多
6, 35
隨入
169
隨他意語
266
隨自他意語
266

隨自意語
270
隨自意說
269
隨相論
69, 70
頭陀
130
十七畫
彌勒
8, 147, 151, 152, 159, 160, 162, 185, 227
應得因
208
戲論寂滅
89, 90
禪宗
2, 3, 149, 150
糠糟粳糧
111
聲聞法
108
聲聞教
4
聲聞種性

200, 202

舊錄

110

薩婆若

84

藏和對譯究竟一乘寶性論研究

151

藏性見

2

藏識

8, 239, 240, 242, 243, 245, 247

護法

187

鍊金喻

68, 100

鍊金（等）五喻

68

隱覆藏

210, 211, 217

龍叫

121

龍名

121

龍呼

121

龍猛

121

龍樹

14, 72, 85, 120, 121, 162, 174, 257, 261, 262

十八畫

斷見

43

斷界

29

蘊界處

205, 253

瞿曇般若流支

186

轉身

180, 181

轉依

149, 155, 161, 179, 180, 182, 202, 203, 213, 215, 218-220, 222, 223, 225, 227, 228, 230

轉法輪

24

轉得

180

轉輪王

61

轉識

243

轉識論

187, 228

雜心論

20

雜阿含（經）

29, 30, 32, 36, 43, 53, 60, 67, 72, 73, 76, 258

雜華經

251

雜染分

213

雜集論

55

離車

119

離垢真如

156, 181, 203, 220, 222, 226, 227

離垢清淨

173, 182, 191, 195, 220, 231, 242

離蘊計我

43

鞞瑟胝羅

39

十九畫

寶女品

163, 165

寶女經

156

寶王如來性起品

4, 98

寶喻

104, 112

寶性分別七（大？）乘增上論

151

寶性分別大乘最上秘密論

151

寶性論

4, 8, 10-12, 74, 99, 106, 109, 112, 133, 141, 148, 151, 152, 154-156, 158-168, 172-176, 178-182, 187, 190, 199, 208, 210, 216, 218, 220-222, 225, 226, 239, 246, 252, 268

寶炬陀羅尼

107

寶珠譬喻

108

寶唱錄

151

寶雲經
7, 155
寶積三昧文殊師利菩薩問法身經
6, 35
寶積經
61, 62, 112, 132
寶積經普明菩薩會
165
寶髻品
165
羅睺羅
261
羅睺羅跋陀羅
147, 261
犢子部
45, 47, 49-52, 56, 57, 72, 117, 132, 187, 188
識如如
229, 230
識藏
240-242, 245, 247
二十畫
覺天
187
覺性

53
覺音
72
覺曩巴
148, 150
譬喻者
187
譬喻師
188
譬喻量
75
釋迦（牟尼）佛
13, 19, 21, 38, 119, 127
二一畫
攝大乘論
185, 186, 188, 189, 200, 202, 206, 210, 211, 213, 218, 219, 223, 227, 241
攝大乘論本
11, 161, 200, 213, 215
攝大乘論釋
55, 186, 190, 192, 193, 207, 208, 211, 212, 214-217, , 222, 224-227, 230
攝決擇分
218

攝論

201, 203, 208, 223, 234

攝論宗

186, 208

攝藏

11, 241

歡喜地

121

瓔珞品

4

辯中邊論

185, 198, 199, 228

鷄胤部

24, 69

二二畫

鑄模內金像

111, 112

二三畫

顯揚真義

72

顯揚聖教論

155, 156, 185, 193, 194, 239

體義伽陀

23

梵巴藏歐文索引

A

abhāva-śūnyatā

254

abhāva-svabhāva-śūnyatā

174

Ābhidhārmika

187

abhijñā

20

abhisamaya

248

abhi□ekata

63, 64

abhūta-parikalpa

195

ādikarmika

63

ādhāra

209, 246

adhyātma-bahirdhā-śūnyatā

254

adhyātma-śūnyatā

254

āgantuka-kleśa
175
āgantuka-kleśa-āv□ita
240
āgantukatva
175
āgata
170
a-gotra
200, 248
ākāśa-dhātu
36, 57
ālaya
2, 201, 208, 246
ālayavijñāna
204, 239, 270
amala-vijñāna
197, 227
Amoghavajra
7, 111, 115
anabhilāpya-pudgala
49, 180, 188
ananya-tathatā
32

anāsrava-dhātu
161, 220
anavarâgra-śūnyatā
254
Andhra
120
A□guli-mālya
117, 120, 141
aniyata
200
anupravi□□a
169
anutpattika
33
anuttara-bodhi
141
anuttara-samyak-sa□bodhi
124, 259
ā-pari-nirvā□a-gotra
202
arhat
21, 60
Āryadeva
120, 147

ārya-satya
10
āryâ□□â□ga-mārga
265
asamasama-citta
83
asa□sk□ita
142, 221
asa□sk□ita-śūnyatā
254
Asa□ga
8, 55, 151, 159, 185, 210, 237, 239
āśaya
194
āśraya
180, 204, 218, 239
āśraya-parāv□tti
149, 155, 161, 179, 203, 215, 218
āśrita
204
A□□asāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra
82
aśūnya
141, 248, 259

aśūnya-tathāgata-garbha

118, 143, 176

asvabhāva

55, 193, 255

ātma-dhātu

34, 36, 58

ātman

13, 41, 58, 104, 116, 132, 142, 147, 150, 173, 179, 191, 217, 238, 245, 251, 262

ātmīya

142

atyanta-śūnyatā

85

atyanta-viśuddhi

85

āvara□āni

67

avikalpa

81, 214

avikāra

81

avitathatā

32

avivartya

64
ayoniśo-manas-kāra
181
B
baddha-mānā
63
bahirdhā-śūnyatā
254
Bhadrayānīyā□
49
Bhavya
90
bhūta-ko□i
10, 57, 89, 238
bīja
162, 188, 199, 209, 242
bodhi
104, 152, 220
bodhi-citta
81, 82, 104, 158
bodhi-cittena na-manyeta
82
Bodhi-dharma
149

Bodhiruci
6, 105, 116, 150, 186
bodhi-sattva
55
bodhisattva-citta
81
brahmā
60
brahman
41, 102, 133
brahmī
41
buddha
10
Buddhabhadra
5, 63, 98, 111, 115
buddha-bodhi
162, 172
buddha-cak□us
92
Buddhadeva
187
buddha-dhātu

1, 11, 12, 34, 37, 104, 116, 133, 148, 162, 172, 179, 188, 191, 208, 251, 262

buddha-garbha

11, 12, 104, 116, 133, 163, 179, 188, 191, 208, 239, 251

Buddhagho□a

72

buddha-gotram

168, 199

buddha-gu□a

162

buddha-karman

162

buddha-ratna

106

Buddhaśānti

186, 241

C

caitya

102

cakra-varti-rājan

60

Candrakīrti

121

catasra□-pratisa□vidah

262
caturtha-bala
262
catvāri-vaiśāradyāni
262
Channagirikā
49
citta
67, 75, 173, 212, 240
cittamātra
195
citta-prak□iti-prabhāsvaratā
119, 195
citta-prak□itiviśuddhi
67
citta-sm□ty-upasthāna
86
cittata
80
citta-tathatā
195, 215
citta-vistara
63
citta-vimukti

86
Cunda-karmāraputra
143
D
Dār□□antika
187
daśa-bala
262
dhā
29
dhamma-niyāmatā
32
dhamma-□□hitatā
32
dharma
10, 20, 152
dharma-citta
196
dharma-dhātu
10, 11, 30, 32, 57, 89, 181, 192, 195, 222, 238
dharma-dhātu-garbha
11, 217
Dharmagupta
208

dharma-kāya
2, 10, 20, 116, 124, 134, 163, 167, 182, 201, 224, 268
dharma-kāya-garbha
217
dharma-niyāmatā
31, 32
Dharmapāla
6, 187
Dharmarak□a
4, 98, 106, 110, 115, 141, 185, 251
dharma-ratna
106
Dharmaruci
6
dharma-sthitita
31, 32
dharmatā
10, 31
Dharmatrāta
187
Dharmottarīya
49
dhātu
11, 29, 135, 152, 199, 262

dhātu-samprayukta
29
dhruva
238
dhruva-sthita
32
Dipa□kara
13
Divākara
7
dur-āroha
63
dur-jaya
63
dvādaśâ□ga-pratitya-samutpāda
256
dvividha-jñāna-lokôttara-avikal-pa
161
E
eka-putra-bhūmi
262
eka-yāna-
149, 262
G

ga□□a-vyāha
63
gata
170
garbha
11, 16, 19, 99, 103, 115, 191
geya
73
gotra
11, 60, 62, 64, 170, 177, 199, 209, 259
grāha
142
guhya-sthāna
99
guna
152, 238
Gu□abhadra
5, 116, 185, 237
Gu□avarman
185
H
hetu
209, 246
Hira□yagarbha

16
I
icchantika
248, 256
idappaccayatā
32
itivuttaka
73
J
janmaja
63
janma-nideśa
63
jhāpeti
37
jina
10
jina-garbha
11
jīva
42
Jīvaka
24
Jñānagupta

6, 35
jñeya
56, 244
Jo nan pa
148
K
kāra□a-hetu
247
karman
152, 188
kāya
42
Kinkara
105
kleśa-jñeya-abhra
161
kleśa-kośa
172
kośa
12
k□a□ika
247
kumārabhūta
64

Kumārajīva
32, 82, 90, 100, 105, 174
Kumāralāta
21
Kuśinagara
251
Kusuma-tala-garbha-vyūhâla□kā-ra-lokadhātu-samudra
96, 101
L
Licchavi
119
Lokarak□a
35, 82
lokôttara-garbha
11, 216, 217
Lokottaravādinā□
62, 142
M
madhya-mārga
256
Mādhyamikā□
1, 81, 147
Mahākāśyapa
61, 122

mahā-karu□ā
262
mahā-kāya
179
mahā-maitrya
262
Mahāmati
245
Mahāmaudgalyāyana
73
mahā-mudita
262
mahā-parinirvā□a
162, 251
Mahāsa□ghikā□
23, 65, 69, 79, 96, 125, 174, 261
mahā-śraddhā
262
mahā-śunyatā
254
mahātman
192
mahā-upek□a
262

Mahīśāsakā□
70
Maitreya
8, 147, 151, 159, 185
Mañjuśri
26, 34, 58, 117, 141
mano
240
manyeta
82
mok□a
215
mūrdha-samādhi
262
N
Nāgāhvaya
121
Nāgārjuna
14, 72, 120, 162, 174, 257
nairātmya
192
nairmā□ika-kāya
161
niga□□ha

44
nir-ātman
41, 132, 238, 245
nirmalā-tathatā
156, 161
nirodha
221, 245
nir-upadhi-śe□a-nirvā□a-dhātu
219
ni□vā□a
10, 34, 141, 239
nirvā□a-dhātu
11
niśraya
246
niyāma
32
nitya-sthita
32
nyāya
75
P
pabhassara
69, 174

pā□a
36
paramārtha-satya
118
paramârtha-śūnyatā
179, 254, 256
Paramârtha
7, 37, 81, 106, 151, 162, 186, 193, 207, 261
paramârtha pudgala
49, 180, 188
para-tantra
213
para-tantra-svabhāva
55, 142, 188, 214, 219, 246
parikalpita
220
parikalpita-svabhāva
55, 142, 188, 194, 214
parinirvā□a
116, 124, 132
parini□panna-svabhāva
55, 142, 188, 190, 201, 214, 220
pariśuddha
174

Pā□aliputra
5, 115
pa□icca-samuppanna
30, 261
pari-nirvā□a-dharma-gotra
202
Prabhākaramitra
185
prabhāsvara
83, 174
prabhāsvaratva-citta
231
Prabhūtaratna
38
prāg-vyavasthīta-bhāva
52
prajā-pati
16
prajña
89, 255
prajña-cak□us
91
prajñapti
50

Prajñaptivādinā□
162
Prajñāruci
186
prak□iti
169, 173-175, 199
prak□iti-pariśuddha
172
prak□iti-pariśuddha-citta
172, 240
prak□iti-pariśuddhi-garbha
11, 216, 217
prak□iti-prabhāsvara-citta
270
prak□iti-stha-gotra
200
prak□iti-viśuddha
238
prak□tiś cittasya prabhāsvaratā
80
prak□ti-śūnyatā
85, 144, 173, 254
prak□ti-viśuddhi
85

Prasenajit
117
prathamacittotpādika
63
pratītya-samutpāda
15, 21, 30, 41
prati□□hā
246
pratyeka-buddha
200
pudgala
47
pūrvayogasampanna
64
pu□pa-ma□□ita
63
R
Rāhulabhadra
147, 261
Ratnagotravibhāgo mahāyānott-aratantra-śāstram
151
Ratnamati
7, 150, 186
rucira

63
rūpavati
63
S
□a□-āyatana
204, 219
sad-dharma
41, 116
Śākya
13, 19
samādhi
67
samalā-tathatā
156, 161, 172
sāmānya-lak□a□a
216
sā□bhogika-kāya-
161
ā□-bodhi-garbha
11
Sa□ghavarman
6, 34
sa□gha-ratna
106

Sā□khya
45, 74, 173
Sa□krāntivādā□
47, 132, 187
Sa□matīyā□
49
sa□sk□ta
142
sa□sk□ta-dharma
177
sa□sk□ta-śūnyatā
254
samudānīta-gotra
200
sa□v□ti-pudgala
47
samyaktva-nyāma
32
Sāramati
8, 150, 159
Śāriputra
21, 30, 61, 73
śarīra
37, 154

sarva-dharma-nihsvabhāva
188
sarva-dharma-śūnyata
140, 188
sarvajña
226
sarvajña-jñāna
104
Sarvaloka-nadna-drśana
119
Sarvāstivādinā□
20, 29, 47, 70, 125, 142, 174, 187, 196, 270
sarvathā-jñāna
226
śāśyata-d□□□i
43
Sātavāhana
120
sattva
47, 117, 133
sattva-citta-sa□tāna
99
sattva-dhātu
11, 36, 58, 104, 117, 133

Siddhārtha
64
Śik□ānanda
6, 63, 98
spha□ika
74
śrama□a
44
Sra□ika
14
śrāvaka
200
Sthavirā□
20, 45, 176, 187, 261
Sthiramati
55
stūpa
37, 102
Subhūti
22, 60, 82
śuddha
174
śuddhādhyāśaya
64

śūnyatā
33, 55, 90, 179, 231, 248, 259
śūnyatā-jñāna
178
śūnyatā-śunyatā
254
śūnya-tathāgata-garbha
118, 143, 176
śūnyatā viśuddha
192
śūra□gama-samādhi
262
sūtra
72
Sūtravādinā□
21, 48, 73, 125, 147, 188
svabhāva
173, 174, 182
svabhāva-kāya
148
svabhāva-śuddha
174
svabhāva-śūnyatā
144, 174

svabhavika-kāya
161
svacitta-śuddha
195
T
tac cittam acitta□
80
Tāmraśā□īyā□
29, 48, 72
Tāranātha
113, 121
tathā
10, 60
tathāgata
10, 12, 19, 41, 115, 116, 124, 133, 141, 163, 170, 191, 200, 251
Tathāgata-bhadra
121
tathāgata-dhatu
1, 11, 28, 34, 37, 41, 104, 116, 133, 154, 160, 163, 171, 178, 251, 268
tathāgata-garbha
1, 4, 9, 11, 19, 28, 41, 60, 67, 89, 98, 104, 110, 115, 124, 133, 140, 147, 150, 160, 166, 179, 188, 190, 191, 208, 216, 217, 237, 239
tathāgatagarbha-ālayavijñāna

8
tathāgata-garbha-dhyāna
130, 176
tathāgata-gotram
168, 199
tathāgata-gu□a
106
tathāgata-karman
106
tathāgata-pi□aka
95
tathatā
31, 55, 57, 81, 89, 168, 181, 190, 195, 209, 216, 217, 237, 238, 240, 252, 255
tathatā-bījaka
203
tathatā-citta
231, 242
tathatā-gotraka
203
tathatā-samudāgata
203
tathatā-viśuddhi-prabhāvita
203

tra-nihsvabhāva
209
tra-svabhāva
209
trī□i-sm□ty-upasthānāni
262
trī□i-vimok□a-mukhāni
239
tri-ratna-gotra
106
U
uccheda-d□□□i
43
udāra-citta
83
upakkilesa
69
upamāna-prāmā□a
75
upani□ad
41, 139
Upaśūnya
7
Utpalavar□ā

21
V
Vairocana
101, 113, 127
vairocana-buddha
96
Vātsīputrīyā□
45, 117, 132, 187
vāsanā
188, 200, 242
Vasubandhu
8, 55, 151, 159, 185, 190, 207, 237, 239
veda
41
Vedalī
121
Ve□□hila
39
Vibhājyavādin
32
Vibhajyavādinā□
69, 80, 174
Vidyānāgara
113

vijñāna
240
vijñapti-mātratā
215
vijñapti-tathatā
230
Vijñānavadin
55, 81, 185, 190
vimok□a
215
vimukta
124
vimukti-kāya
201, 224
vinaya
20
vipāka
212
Vi□□u
102
viśuddhi
174
vyākara□a
73

vyupaśama
34
Y
yauvarājyata
63, 64
Yoga
1, 147, 160, 166, 185, 208, 237, 252
yogācāra
63, 142