

國立政治大學

宗教研究所

碩士學位論文

《勝鬘夫人經》之如來藏學說

**On the Tathagatagarbha Doctrine in the Sutra  
of Lion's Roar of Queen Srimala.**

指導教授：蔡耀明

研究生：陳雪萍

中華民國一〇〇年七月

## 【謝 誌】

時間在無聲無息中悄然流逝。論文口試前後雨下得頻繁，有時是中午時分的一場急雨，雷霆交加，聲勢驚人；有時是夜半時候淅落了清涼，雨聲稀疏，款款地敲著簷棚。雖是盛暑蒸鬱卻總是遇上雨霽的探訪，欣喜之情可想而知，而論文的寫作就在這樣的時節裡劃下句點，感謝一切的成就…！

偶爾，偌大的佛堂只有我一個人。一遍又一遍地唸著佛經，趕著每天的定課，有時會抬眼望向菩薩，菩薩不語，寧靜的臉龐靜謐著，像在等待什麼。佛堂因晨昏交替而有光影變化，空氣則總是澄淨、清新，那靜謐的氣氛凝結著，彷彿只要一聲低喃，就會有一圈圈的漣漪盪漾開去。在這裡，我把困蹙煩惱都交給菩薩，不平的心纔有幾分閒，好好思惟法義。

幾乎每天，差不多固定時間，外子便從台中打電話來，叨唸一下我論文的進度，抒發一會他生活裡的牢騷。念碩士的六年，大抵聚少離多，有時還得面對我失聯的要求，以便讓我更專心地寫論文。我們在不同的城市，過著煞似的單調生活，閒時他會看瓊斯盃來打發時間，然後在歲月流波裡作我的後盾，實現我探索生命法海的想望。

跟隨蔡耀明老師學習佛學已有幾年了。經常，向老師提的問題多是沒頭沒腦的，而他總以一貫的冷靜、熱誠，或扼要、或細膩地來抽絲剝繭，修剪雜亂、疑慮的心。對於佛法之甚深智慧，老師是頗得其味的，以此所得而安身立命，遂將之展現於教學與著作上。在教學方面，儘管面對學生各類需求已把他的時間分割得零零散散，老師仍是全力以赴、都無藏私。這本論文恐是未能敷演老師之所授於毫許吧，然而老師高高舉起，輕輕放下，令我得其所適而無憂無懼地直到最後扉頁。

一路走來，不論我做了多少令秀珊姑姑擔憂的事，她總是那句話，「我都支持你！」這肯定是人世間最幸運的事，不管我多狼狽，都有個人相信我、守護我。她讓我大膽地走自己想要的路，也在一次次的風險中給予有形、無形的資助。因為她那樣寬厚的凝視，我才能在悲戚中不絕望，歡樂時記得感恩，內心深處永遠有個溫暖而豐美的角落。

感謝宗教所黃柏棋老師、蔡彥仁老師、蔡源林老師的教導，他們從不同學科來為我的智識滋給了養份。助教榮萍以及同學們的陪伴更是這段旅程精彩的印記，我唸的那一班以女孩子居多，包括維瑩、載潤、怡蕙、子涵、慧儀、竺君、育嫻、詩茹、宜樺，以及柏君，她們是蘭心慧質的一群，光潔的臉龐若帶上幾抹笑便猶如天上雲朵般予人和煦之感，和她們相處，氣氛總是愉悅而清朗。梓源則是較有接觸的男生，他有著誠摯而熱於助人的好心腸。

這段期間，特別感謝「聖嚴教育基金會」提供了校對《法鼓全集》的工讀機會。讓我藉由校對而領薪之餘，同時悠遊於聖嚴法師其純熟而直截的學佛心要；並且依此因緣而更加深入經藏，不論會悟幾多，那閱讀佛典才有的清明與感動，

一次次地震攝並洗滌我的身心塵勞，梳理過千頭萬緒，而在論文裡吐露信息。

還要感謝兩位口試委員熊琬老師、王開府老師的指正與鼓勵。在夏暑難消之際，要去看過一本厚達兩百餘頁、充塞著詰屈聱牙文字的論文，實是一種折騰。兩位老師不辭勞苦，巨細靡遺地從各面向給予意見，一方面補強了稍前未能顧及的論述及書寫格式，二方面讓論文的研究成果有了更明確的呈顯，使得論文之整體表現更加成熟，這都要歸功於老師們的學養及耐心。他們的懇切叮嚀與鼓勵，也讓我獲得繼續深造、研究佛學的勇氣。

還有一群特別的朋友，陪我走過腸枯思竭的焦慮，也伴我渡過文思泉湧的快意，點點滴滴，不管多麼微不足道，他們都樂於分享，更不吝於表達他們的意見與看法。另外，陳平坤老師在我對某些語詞之定義產生攪混而不知所措時伸出援手，給予清楚分析，讓我越過一大關卡，順利推進論文。麗虹姊在我身心困頓、煎熬時幾番軟言慰喻，聆聽她的話語像是會遇了一場場的奇蹟，讓我褪去陰霾，重拾笑靨來面對一切。類似如此或多或少協助解決難題的朋友，雖未能一一列名，亦在此一併致謝。

最後，要將這本論文獻給我的祖父及雙親。在人生驛旅的來去之間，這是特別的一刻，儘管和世間的許多事比起來，論文的完成顯得多麼渺小，然而這份對法義的思惟卻是倚於他們無盡的愛才釀造出的獨特甘味。

## 【摘要】

本文以《勝鬘經》如來藏學說為探討主題，乃以「如來藏」為核心概念，簡擇文本與此相關之生命解釋及修學義理，透過概念釐清、界說與義理分析，嘗試對生命何以能轉凡成聖作出說明。關乎此有三道環節：(1) 表現為「生命」之根本理則。(2) 生死之所由及生死之可解脫。(3) 生命之得以開展乃至成佛。

在作法上，則扣緊此三環節而依序展開論文綱目，由此揭歷相關論題，並進行一層層之思辨與回應，從而鋪陳出《勝鬘經》如來藏學說之要義。本文各章大綱如下：

**第一章「緒論」**。說明研究主題、問題意識、研究方法、文獻依據、論述架構等，初步交代本文主要研究線索與申論項目。

**第二章「文獻回顧」**。將對古德註疏與現代相關研究作品進行介紹及討論，透過這部份的整理，希望能在本論文中呈現《勝鬘經》較完整之研究成果概觀，或盼由此發為後續之思辨題材與議論重點。

**第三章「如來藏意蘊之探討」**。先是透過 Michael Zimmermann 以及高崎直道之研究所得，大致對「如來藏」一詞理出較適切之字面意涵。繼依佛典相關教示、論說，追索並勾勒此眾生皆具之「如來藏」應何所指？另外，為接下來的討論方便，本章末後將對「藏識」一語略作介紹。

**第四章「如來藏意蘊之開顯：由法身藏、法界藏、性淨藏之辨析以理解如來藏染淨依之性格」**。本章立論有二軸線，一是借經文所示，帶出與「如來藏」同一義理脈絡之法身、法界、性淨等關鍵概念，辨析此些單詞何以能被同時使用於彼凡、聖二境殊異之說明？如關於法身之「在纏」與「出纏」。另一軸線自是由上一理路之釐清，來為「如來藏」作為生命染淨依之角色或性格進行適當解明。

**第五章「如來藏之受染與離染」**。轉入眾生染污心識以及透過修行得而去染存淨之討論。在第三章已大致對「如來藏成染或受染為藏識」之情況做了說明，本章一開始將先分析「藏識」之多重意義、階段性性格，以及與「無明住地」二者之關係，由此引介「無明住地」。繼之探討聖者對住地煩惱之去捨，即離染過程之修為與階次，是以分段生死、變易生死、意生身等為關鍵法目。最後回到「如來藏之厭苦、樂求涅槃」此一眾生得以去染存淨之立基點來加以討論。

**第六章「空如來藏與不空如來藏之修行開展」**。探討勝鬘夫人所宣說直截、堅定之修行準則，即由如來藏空智之照了，謂般若波羅蜜多之修習，依此將開展空如來藏與不空如來藏之功用運行，前者謂是智用離染，後者則為悲化聚德，由此長養行者之法身慧命，而畢竟離染無住。分析此一如來藏空智之運作，由其理據、實踐以致證果，皆是切落、符應、貫徹於法住法位之緣起法則，以此而為大乘了義，是佛陀親證之聖諦義趣，確能令眾生轉凡成聖，離苦得樂。

◎**關鍵詞**：勝鬘經、如來藏、空智、無明住地、轉凡成聖。

# 目次

謝誌.....	I
摘要.....	III
目次.....	IV
<b>第一章 緒論</b> .....	1
第一節 研究主題、問題意識與研究方法.....	1
一、初步界說與研究主題.....	1
二、問題意識.....	2
三、研究方法.....	3
四、目標與限制.....	4
第二節 文獻依據.....	4
一、《勝鬘經》傳譯本及古德註釋本.....	4
二、漢譯《勝鬘經》譯經背景.....	7
三、《勝鬘經》經題與主旨.....	7
四、《勝鬘經》組織結構.....	9
五、《勝鬘經》文本與義理特色.....	12
第三節 論述架構.....	17
<b>第二章 文獻回顧</b> .....	21
第一節 古德註疏.....	21
一、隋·慧遠大師《勝鬘義記》.....	21
二、隋·吉藏大師《勝鬘寶窟》.....	23
三、日本·聖德太子《勝鬘義疏》.....	27
第二節 如來藏思想之相關研究作品.....	34

一、印順法師《如來藏之研究》.....	35
二、高崎直道《如來藏思想の形成》等著 .....	36
三、蔡耀明〈「如來常安住」的修學義理〉等著.....	38
第三節 《勝鬘經》之研究作品.....	40
一、松本史朗 〈勝鬘經の一乘思想について〉 .....	40
二、Diana Mary Paul, <i>The Buddhist Feminine Ideal</i> .....	61
三、印順法師《勝鬘經講記》 .....	68
<b>第三章 「如來藏」意蘊之探討.....</b>	<b>74</b>
第一節 學界關於「如來藏」之討論.....	74
一、如來「藏」(-garbha)：胚胎？子宮？.....	75
二、學界就「如來藏」意涵之探討.....	76
(一) Michael Zimmermann 的見解.....	76
(二) 高崎直道的見解.....	80
三、本節小結.....	90
(一)「如來藏」宜解做「(眾生)含藏如來」.....	90
(二) 如來藏法性：緣起法性？佛・如來法性？.....	92
第二節 眾生與佛共同之「法性」.....	95
一、眾生如來藏係「潛在之佛果本性」？.....	95
二、眾生有無「眾生性」？佛有無「佛之性」？.....	96
三、佛為何說：「彼眾生如來藏德相備足，如我無異？」.....	97
四、如來藏說果真無法由論理來理解，唯信一途？.....	98
五、「如來藏」其施設為「因性」用語何義？.....	102
六、「如來藏」之說，本然呼應「緣起」真理.....	104
七、佛境、佛智、佛性、佛作皆無其自性、本性.....	104
(一)《般若經》的相關教學.....	104

(二) 《華嚴經》的相關教學.....	105
(三) 《涅槃經》的相關教學.....	106
八、本節小結.....	108
第三節 眾生生命之如來藏.....	108
一、「如來藏」即指空性，是為眾生空智.....	108
二、略釋煩惱藏：凡夫目下景況之顯現.....	112
<b>第四章 「如來藏」意蘊之開顯.....</b>	<b>115</b>
第一節 法身、如來法身.....	116
一、法身或如來法身指法性身乃至諸法集合所成身.....	117
(一) 法身之「法」當以動態、緣起相續之眼光來觀看.....	118
(二)「法身」之諸義.....	119
二、眾生所包含之「如來」是否指「果德成就之佛法身」？.....	121
(一) 佛之實際與凡夫之實際兩者之異、同？.....	122
(二) 佛所證之實際與凡夫本具之實際兩者之異、同？.....	123
(三) 如來藏即是如來果德法身？.....	125
1. 例句對照.....	126
2. 義理分析.....	127
第二節 法界、佛性.....	129
一、法界.....	129
(一) 法界：有其同時性之三義.....	129
(二) 法界：有其歷時性之三義.....	132
(三) 法界：諸法是趣不過，佛及凡夫皆然.....	133
二、關於「佛性」義之探究.....	135
(一)《寶性論》之所顯.....	135
1. 「無始世來性」.....	135

2. 「性 ( <i>dhātu</i> )」之特義.....	135
3. 小結.....	137
(二) 所謂「關於佛性是本有或始有之爭議？」.....	138
1. 《寶性論》中並無「本有」及「始有」之分判.....	138
2. 「佛性」如何言為本有？如何言為始有？.....	139
(三) 《涅槃經》之所顯.....	141
(四) 言「佛性」不等於「成佛先天的必然性」.....	143
第三節 性清淨.....	147
一、「淨」者，空性、實相之增語，為對治「染」而施設.....	147
二、「心性淨而客塵染」即謂「緣起法的趣世間流轉」.....	150
三、「染淨依持」之難可了知在於需靠實證方解.....	150
四、空藏、不空藏並不作為如來藏清淨心之「絕對本質或價值」.....	152
五、見如來藏性，即見眾生之「智」、「解脫」、「清淨」平等.....	154
本章小結：論列「如來藏」一詞可有之意涵.....	155
<b>第五章 如來藏之受染與離染</b> .....	<b>158</b>
第一節 染與淨合之藏識.....	158
一、藏識之多重意義.....	159
二、藏識之階段性性格.....	160
三、藏識以無明住地為其深刻層次.....	165
(一) 語意上的分位.....	165
(二) 運作上的分工.....	166
第二節 生死所依之住地煩惱.....	168
一、五住煩惱、起煩惱、心相應.....	168
二、云何不觸法，而能得染心？.....	172
第三節 行者離染之階次及其轉換.....	175



一、業報身、意生身、佛身.....	175
二、菩薩與阿羅漢意生身之比較.....	177
三、無明住地於修行上之惑障.....	180
第四節 如來藏：生命厭、欣之所依.....	183
<b>第六章 空如來藏與不空如來藏之修行開展.....</b>	<b>189</b>
第一節 如來藏空智之運作.....	189
一、如來藏之空與不空.....	190
二、空如來藏、不空如來藏為如來藏空智之功用運行.....	191
三、如來藏空智之運作即是般若波羅蜜多之修煉.....	192
第二節 空如來藏與不空如來藏.....	196
一、空如來藏、不空如來藏之究竟意味生命能量的最佳釋放.....	197
二、空如來藏、不空如來藏之交涉運作意圖生命之盡苦極源.....	198
三、空如來藏、不空如來藏分屬菩薩修行階段之不同重點.....	199
四、以空如來藏、不空如來藏之悲智雙運而入法性等流.....	199
第三節 無我與如來藏我.....	203
一、為什麼是無我？.....	203
二、為什麼又說如來藏我？.....	203
(一) 從其可以且必然並存之形式上來說.....	204
(二) 從其可以且必然並存之意義上來說.....	206
<b>第七章 結論.....</b>	<b>209</b>
<b>參考文獻.....</b>	<b>212</b>

# 第一章 緒論

## 第一節 研究主題、問題意識與研究方法

### 一、初步界說與研究主題

《勝鬘經》乃以「攝受正法，唯一佛乘」為其宣演宗旨，而得以開闢出此遠大途程之背景理據，是乃繫乎「如來藏 (*tathāgata-garbha*)」之學說<sup>1</sup>。如此之「如來藏」基本上即具備兩項性格或特色：

1. 承襲《如來藏經》「一切眾生有如來藏」之旨趣，特設「如來藏」一語，以為眾生若得精進勤行則能指待無上道果之珍寶<sup>2</sup>。
2. 故當說「如來藏」，即不能離開對眾生生命、生死流程之穿透與契領，以及隨之而來的一大套說明與揭示，然不止於此生死流轉實貌之解說，進而為生命之足以提昇、契入常樂我淨境域所作的修學教導，遂即構成佛家之「如來藏學說」或「如來藏法門」。

本論文研究主題即就《勝鬘經》之「如來藏說 (*tathāgatagarbha-nirdeśa*)」<sup>3</sup>進行探索及闡釋。乃以「如來藏」為核心概念，聚焦於生命如何轉凡成聖其理路之貫

<sup>1</sup> 關於「學說」，蔡耀明對此有嚴格定義，其言道：「所謂的學說 (doctrine)，大致由一套相關的概念、命題、和準則 (principle) 所組成，用以探問、觀看、說明、解釋、指引、或教導該學說所要面對的或施用的整個對象。學說有待建構或提出。然而，隨著取材的範圍、切入的視角、以及對於學說之生性 (nature 或本性) 在採認上各有偏重，以至於所提出的學說，連帶地，即呈現多樣與分化的情形。」(參閱：Alister McGrath, “Chapter 3: The Nature of Doctrine: Four Theses,” *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism*, Vancouver: Regent College Publishing, 1997, pp. 35-80. 又 McGrath 將學界所採認的學說之生性，整理成如下的四類：其一，認為學說的功能在於做為一套社會的標界 (social demarcation)；其二，認為學說在於詮釋敘事 (interpretation of narrative)；其三，認為學說在於詮釋經驗；其四，認為學說在於做成真理宣稱 (truth claim)。) (蔡耀明，〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視：做為佛教住地學說的奠基工程〉(截至本論文完稿之前，該文尚未刊登)

若依高崎直道之見，則認為包括「如來藏思想」、「如來藏說」或「如來藏學說」三者有被混用的情況。例如在《楞伽經》使用“*tathāgatagarbha-vāda* (如來藏說)”，似欲與“*ātma-vāda* (我說)”形成對比，即將「如來藏」此之思想內容當做一種學說，而與“*śūnyavāda* (空說)”及“*viññānavāda* (識說)”區別開來。在日本，一般使用「思想」的字眼即相當於印度語之“*vāda*”。

(《如來藏思想の形成》，東京：春秋社，1974，p. 11) 在本文，則是隨於行文脈絡來使用這些語詞。

<sup>2</sup> 《如來藏經》中有多喻將如來藏或佛性說為珍寶、寶物，此同於諸經善喻，如《密嚴經》將佛陀等高階行者之涅槃證境講成「密嚴佛土」，同經說：「爾時世尊…謂如實見菩薩言：如實見！今此國土名為密嚴，是中菩薩…住於諸地，淨有漏因，三昧自在，十究竟願，及以迴向，獲殊妙身而來住此。」(大正一六，頁七二三下)亦說：「此有菩薩名曰持進，…歎佛無邊猶如虛空，住內證境來密嚴國。」(大正一六，頁七二四上)。又如《瓔珞經》，以嚴持功德善業喻為頂戴「瓔珞」，見同經說：「昔始得佛光影甚明，今復放四十二光，光光皆有百萬阿僧祇功德光為瓔珞，嚴好佛身彌滿法界。」(大正二四，頁一〇一〇中)亦說：「六種性者，是一切菩薩功德瓔珞，…菩薩所著百萬阿僧祇功德行為瓔珞。」(大正二四，頁一〇一二中)。

<sup>3</sup> 在《勝鬘經》末後受持的十五經名中，曾出現「如來藏說 (*tathāgatagarbha-nirdeśa*)」一語，代表著勝鬘夫人在本期法會中，即以「如來藏」為關鍵概念之一，從而針對生命可以往趨大乘道法之所以然、何以可能等面向來進行修學上的教導。由是使「如來藏說」一語代表了聖者為凡俗之轉凡成聖所解說及擘劃的生命藍圖，獨具其觀理與事修的內涵。

通，簡擇文本與此相關之生命解釋及修學脈絡，進行一連串概念釐清、界說與義理分析等工作，據此建構本經之如來藏學說。依此思考點出發，即可將「生命」解析為三道環節：(1) 表現為「生命」之根本理則。(2) 生死之所由及生死之可解脫。(3) 生命之得以開展乃至成佛。

在論文鋪陳上，則是扣緊此三環節而依序展開論文綱目，提出相關論題，進行一層層的思辨與回應，由是呈顯《勝鬘經》如來藏學說之要義。茲設立論文綱目為：(1) 「如來藏」之基本定義。(2) 分別以法身藏、法界藏及性淨藏等關鍵概念解明「如來藏染淨依」之性格。(3) 生死所依之藏識・無明住地。(4) 空如來藏與不空如來藏之修行開展。

## 二、 問題意識

在眾生之各種生命表現或生命歷程中是否有其貫通之理則或機制？關於此一理則或機制之解明必要經得起來自各類學思論理與經驗事務之考驗，由此提供行者思考生命嶄新而顛撲不破之觀點。《勝鬘經》中有關乎佛家如來藏法門具體而微之教說，是以「如來藏」作為透視生命及生命歷程之核心觀點。因此，環繞於此一語詞而關連於「生命」之各各面向的解釋，即是本論文聚焦而將進行論究之所在。

然則關於生命或生死之提問與探索可以無窮無盡<sup>4</sup>。若總攝佛家教說其關切生命之旨趣，應可說為：轉凡成聖，是乃立基於「自利利他，嚴淨佛土」之實踐與成就上！則由《勝鬘經》所揭示的如來藏學說或如來藏法門，當要能貫通「凡」與「聖」此二看似殊異之生命境地，成為眾生可思、可行之理論理則以及修行要領。

探索並建構《勝鬘經》如來藏法門之思行理路，在運作上，即是將前文所示關於生命境地轉換之三道環節引為宗趣，以及就隨之展開的四項論文綱目進行相關闡釋。要說明的是，在進行此一論述主軸之際，首當其衝地便是面對學界關於佛家「如來藏說」或「如來藏思想」之諸多爭議。因此本文問題意識之設定，除將以解明《勝鬘經》如來藏生命教說之涵意為主線寫作外，也將一併就處理所及之學界相關說法或論斷嘗試予以討論<sup>5</sup>。在起步之始，茲列本文主要論題如下：

1. 眾生生命之「如來藏 (*tathāgata-garbha*)」如何能夠作為生命各種顯現包括凡夫與聖者之根本或基礎？如何作為生命表現出各種生命歷程之一貫理則？在回答此一論題之前，初步上先問，該如何解讀「如來藏」一語較適當？

<sup>4</sup> 可參考：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》第三五期(2008.03)，pp. 155~190；蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第四四期(2008.03) pp. 205~263。

<sup>5</sup> 主要還是環繞著「如來藏說」與印度教「梵我說」之間其異同之辨並同時作出褒貶。貶抑者，在當代來說，包括印順法師、歐陽竟無、呂澂、韓鏡清，以及日本的松本史朗等人（參見：馮煥珍，〈回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究〉，北京：中國社會科學出版社，2006，pp. 201~217）。讚許或維護者，有馮煥珍（上舉作品 p. 217）、聖嚴法師（《自家寶藏》，台北：法鼓文化，2005，pp. 3~6）、談錫永、邵頌雄（參見其著《寶性論梵本新譯》，台北：全佛文化，2006；《如來藏論集》，台北：全佛文化，2006）等。本文對於這些學者如來藏學說研究之討論，主要出現在第二章、第三章以及第四章。

2. 在如來藏學說中，經常被拿來和「如來藏」一語並提的「法身(*dharma-kāya*)」、「法界(*dharma-dhātu*)」、「佛性(*buddhatva*、*buddhatā*)」、「佛界(*buddha-dhātu*)」<sup>6</sup>等語，在生命轉凡成聖之途程上，各自擔負著何種說明角色？

3. 辨析「客塵染」、「藏識」、「無明住地」等語詞在如來藏學說中之階段性性格。這些語詞在說明眾生之生死染污情況上，各具何種特色與內容？而行者對於染污情識之斷除，又將漸次開展出何種生命風光？

4. 《勝鬘經》將「如來藏空智」設定為「空如來藏」與「不空如來藏」之並具，會否形成無法說明眾生生死染污何所從來之理論困難<sup>7</sup>？亦即該如何理解當「如來藏空智」被分析地說成「空如來藏」與「不空如來藏」時之意涵？

### 三、 研究方法

本文以呈現《勝鬘經》如來藏學說之特色及相關修證上的說明為要務。在寫作之織就上，設有兩層動機或目的，呼應於此即展開相關之研究方法：

#### 1. 義理闡釋與立論

《勝鬘經》文末共列經題十五項，依題所示而要約經之大意，即係針對佛家菩提道修煉所做要點式之教導與契領，由此開顯《勝鬘經》頗具特色的修學法門。十五經題雖各有對應行文，卻共構出勝鬘夫人自身觀修之體驗與教誡重點。換句話說，從任一經題作為探討線索切入，其餘經題所示之論理內容及觀修項目皆得作為說明上之輔助環節。「如來藏說」即為十五經題之一，所餘經題及行文皆為此一學說之義理脈絡提供重要線索及內容。

本文之如來藏研究遂即立足《勝鬘經》自具一格之教學引導，以生命之轉凡成聖為探討主軸，由此設定基本議題、關鍵概念而來逐一釐清、闡釋。過程中將相當程度地倚重其它佛家經論之相關教說，以為議論上之語詞界說、理路貫通、意涵開啓之背景或材料。此一行文、論理之鋪陳與建構，係採佛典義理之內在進路<sup>8</sup>，循依此途，務求不違遠於佛家關切生命、安頓身心之本懷及理趣。

#### 2. 資料搜整與辨議

關於「資料搜整」用意及作法有二：

(1) 為對學界於《勝鬘經》如來藏學說之研究成果有一大致掌握，依此或能據為義理思惟之媒介。即隨著本文如來藏生命環節之論理開展，將相關而有必要加以闡議之學界說法納入討論範圍。搜羅對象包括近代相關學術著作以及古德註疏，將之適當擷取而作為義理闡發、論理思辨之材料。

<sup>6</sup> “*buddhadhātu*” 中譯可做佛性或佛界。

<sup>7</sup> 詳見第四章第三節的討論。

<sup>8</sup> 參閱：蔡耀明，〈迎向專業的佛學研究〉，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001年，pp. 3~15。

(2) 本文主採義理詮釋路線，不過在研讀之初，還盼借重近代學界關於《勝鬘經》各面向之研究所得，例如思想史、社會文化史、文獻對勘、字詞解析、字源追溯等<sup>9</sup>，一方面勾勒本經之性格或特色，一方面儘可能拓展相關面向之認識，由此而為本經之研究工作儲備較厚實之理解基礎。

由於國內對《勝鬘經》之專門研究可謂鳳毛麟角<sup>10</sup>，透過上說方式，同時也希望在有限篇幅內，對頗具代表性之研究作品加以討論，以此令本文整體上能有較完整關於《勝鬘經》研究成果之呈現。

#### 四、 目標與限制

本文之希冀目標與所受限制大致如下：

1. 解明《勝鬘經》如來藏學說之意義，同時藉此闡明之義蘊，透顯出《勝鬘經》主要性格或特色。
2. 限於篇幅及所學，就上所述關於《勝鬘經》如來藏學說之探索與鋪陳，本文僅進行類似蹲馬步功夫之練就及推進。然而以此初衷，希望在前輩們斐燦研究成果之肩膀上，能讓《勝鬘經》如來藏學說有一紮實、清晰風貌之呈現，就論題所及，能有一定程度的完整申論。
3. 在《勝鬘經》之文獻參考上，本文僅處理漢、英、日、梵等資料，珍貴之藏譯部分，則未能進行適度之對勘工作。所幸不管是歐美或日本等學者大家，多是兼通各本，其作品又多以嚴謹之文獻批判、文本比對等方式來寫就或譯就，致令本文之思索及論述，不致虧漏、相違於藏譯文獻之肝要意趣。

由於本文重點在於基本義理之釐清與辨析，關乎《勝鬘經》更全面、深細、通達之實相思惟、修學步驟等面向，尚有許多未盡其功之處，這便留待日後若有機緣再來探索與完成。

### 第二節 文獻依據

以下共分五小節介紹《勝鬘經》，包括：一、相關之傳譯本及古德註釋本。二、漢譯本譯經背景。三、經題與主旨。四、本經特色。五、組織結構。

#### 一、 《勝鬘經》傳譯本及古德註釋本

《勝鬘經》漢譯本有二存，古來大德多以劉宋本為研讀、註疏材料，至於唐本則較接近藏譯本，似亦較忠於原梵本<sup>11</sup>。為討論方便，本文所引《勝鬘經》文

<sup>9</sup> 在所涉獵《勝鬘經》研究之近代著作中，所採研究方法極廣，包括有思想史、社會文化史、文獻學之文本校勘、詮釋、比較，以及文法模型、字詞解析、字源追溯等。這些作品之呈現，對於解讀《勝鬘經》或多或少皆具一定助益。此部份之研究成果，又以日本作品為大宗，詳參本論文第二章第三節之相關說明。

<sup>10</sup> 其相關探討大多隱廁於「如來藏思想」或「佛性思想」一類研究作品中，以列居「如來藏思想之三經一論」而做為爬梳佛性思想之論據之一。

<sup>11</sup> 參閱：渡邊照宏，〈勝鬘經に現れた菩薩道——文献学的考察〉，p. 429（收錄於：渡邊照宏，〈佛教学論集〉，東京：筑摩書店，1982年，pp. 427-457）；雲井昭善（譯），〈佛典講座 10：勝鬘經〉，pp. 15-16。

仍以劉宋本爲主，並適時參酌唐本之書。以下，即依梵文本、漢譯本、藏譯本、漢藏日三譯並列、註釋本、敦煌本之分項，羅列並介紹如下<sup>12</sup>：

### （一）《勝鬘經》梵文本

《勝鬘經》完整梵本已佚，然於現存梵文本《究竟一乘寶性論(*Ratnagotrā-vibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*)》中大約引述了《勝鬘經》經文二十五處<sup>13</sup>，內容主要集中在如來藏學說，足資研究之重要依據；《大乘集菩薩學論(*Sikṣāsamuccaya*)》則引述一次<sup>14</sup>；另外在《大乘莊嚴經論(*Mahāyāna-sūtrālamkāra*)》<sup>15</sup>、《入楞伽經(*Laṅkāvatāra*)》中也有所援引<sup>16</sup>。這些留存資料都能在一定程度上呈現《勝鬘經》梵文本之原貌<sup>17</sup>。

### （二）《勝鬘經》漢譯本

漢譯本爲一闕二存。已佚本爲《勝鬘師子吼一乘大方便》，北涼·曇無讖(Dharmakṣema, 385-433)於412~433年譯。現存本之其一，爲《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，一卷，劉宋·求那跋陀羅(Guṇabhadra, 394-468)於年436譯，收於大正藏第十二冊(T.353, vol. 12, pp. 217a~223b)<sup>18</sup>。現存本之其二，爲《大寶積經·勝鬘夫人會第四十八》第一一九卷(《大寶積經》共一二〇卷)，唐·菩提流志(Bodhiruci, 562-727)於706~713年譯，收於大正藏第十一冊(T. 310, vol. 11, pp. 672c~678c)。

### （三）《勝鬘經》藏譯本

*Hphags-pa Lha-mo dpal hphren-gi sen-gehi sgra shes-bya-ba theg-pa*

<sup>12</sup> 以下資料之整理主要係參考：蔡耀明·九十五學年度第一學期「如來藏的生命哲學專題」授課大綱·「《勝鬘夫人經》的生命哲學」項下「《勝鬘經》相關文本」所列。(蔡耀明個人網頁：<http://homepage.ntu.edu.tw/~tsaiyt/>)。

<sup>13</sup> 若從見於漢譯本《寶性論》中，《勝鬘經》經文被引用之次數來說，概有：二十七~八次。

<sup>14</sup> 以上提及二著之引文片段，參閱：宇井伯壽，〈勝鬘經の梵文斷片〉《名古屋大學文學部十周年記念論集》(1958)，pp. 189~210。此文已收入：宇井伯壽，《寶性論研究》，東京：岩波書店，1959年，pp. 435~469。

至於《寶性論》梵文本：*The Ratnagotrā-vibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*, edited by E. H. Jojnston, seen through the press and furnished with indexes by T. Chowdhury, Patna, 1950.

<sup>15</sup> *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, édité et traduit par S. Lévi, Tome I, Paris 1907, p. 70.

<sup>16</sup> *The Laṅkāvatāra Sūtra*, edited by Bunyu Nanjio, Kyoto, 1923, p. 222、223；cf. p. 220.

(以上兩筆資料轉引自：渡邊照宏，〈勝鬘經に現れた菩薩道——文献学的考察〉，p. 452)。

<sup>17</sup> 《勝鬘經》梵文資料尙可見於：小川一乘，〈補註·勝鬘經〉，收錄於《鶉掘摩羅經·勝鬘經·如來藏經·不增不減經》，小川一乘校註，新國譯大藏經，如來藏·唯識部，第一冊，東京：大藏出版，2001年，pp. 233~243。

另外，挪威的史柯源收藏品(Schoyen Collection)之中，亦可見《勝鬘經》之經文葉片，參閱：Kazunobu Matsuda, “Śrīmālādevīsīṃhanādanirdeśa,” *Manuscripts in the Schoyen Collection: Buddhist Manuscripts*, vol. I, edited by Jens Braarvig, Oslo: Hermes Publishing, 2000, pp. 65~76.

<sup>18</sup> 此漢譯本之英譯本有二：Diana Mary Paul, *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*, Missoula: Scholars Press, 1980；Diana Y. Paul, *The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar* (translated from the Chinese (Taishō volume 12, number 353))(與漢譯本《維摩經》之英譯合輯), Berkeley, Calif.(USA): Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004.

日譯本亦有二：雲井昭善(譯)，《佛典講座 10：勝鬘經》東京：大藏出版，1976年；小川一乘(譯)，〈勝鬘經〉，收於《鶉掘摩羅經·勝鬘經·如來藏經·不增不減經》，小川一乘校註，新國譯大藏經，如來藏·唯識部，第一冊，東京：大藏出版，2001年，pp. 173~204。

*chen-poḥi mdo* (*Ārya Śrī-māla-devī-siṃha-nāda-mahāyāna-sūtra*，日譯：「聖なる勝鬘夫人の師子吼と名づける大乘經」，中譯：「聖勝鬘夫人師子吼稱名大乘經」)，*Jinamitra* (勝友)、*Surendrabodhi* (善帝覺)、*Ye śes sde* (智軍) 大約於八世紀末或九世紀初翻譯，並進行審閱、校訂，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 760、Derge 德格版 Kanjur No. 92.<sup>19</sup>

#### (四)《勝鬘經》之漢、藏、日三譯並列

月輪賢隆，《藏·漢·和三譯合璧：勝鬘經·寶月童子所問經》，興教書院，1940年。

#### (五)《勝鬘經》之註釋本

本經由求那跋陀羅自 436 年譯出後，立即備受關注而予以宣講與註疏。六朝以來概凡學習佛學者莫有遺漏此經，相關註疏作品亦不在少數，此可見於《梁高僧傳》及《續高僧傳》之記載<sup>20</sup>。然以時空遞遷，註疏本至今僅存十種<sup>21</sup>，較重要者有三，列如下：

1. 隋·慧遠(523-592)，《勝鬘經義記》，二卷，上卷收卍續藏(新文豐版)第三十冊，下卷(寫本殘卷)收入《大藏新纂卍續藏經》第十九冊(T0351)<sup>22</sup>。
2. 隋·吉藏(549-623)，《勝鬘寶窟》，三卷(六卷/六冊)，大正藏第三七冊(T1744)。
3. 日本·聖德太子(573-621)，《勝鬘經義疏》，一卷，大正藏第五六冊(T2185)<sup>23</sup>。

<sup>19</sup> 藏譯本的英譯，且參考梵文寫本斷片、漢譯本而譯就：*The Lion's Roar of Queen Śrīmāla: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, translated by Alex Wayman and Hideko Wayman, New York: Columbia University Press, 1974.

藏譯本的日譯：高崎直道(譯)，《大乘佛典 12：如來藏系經典》〈勝鬘經〉，東京：中央公論社，1975年，pp. 61~126.

<sup>20</sup> 相關整理請參見：◎宇井伯壽，〈勝鬘經の梵文断片〉 pp. 195~197。◎藤枝晃，〈北朝における《勝鬘經》の伝承〉，《東方學報》第 40 冊，1985/10，pp. 228~262。

<sup>21</sup> 除文中所列三份外，尚有：◎唐·窺基(632-682)，《勝鬘經述記》，二卷，卍續藏(新文豐版)第三十冊(T0352)。◎唐·明空，《勝鬘經義疏私鈔》，六卷，卍續藏(新文豐版)第三十冊(T0353)。◎慧掌蘊，(依藤枝晃之文而判其名)，《勝鬘義記》，一卷，大正藏第八五冊(T2761)。◎照法師，《勝鬘經疏》，一卷，大正藏第八五冊(T2762)。◎(佚名)《挾注勝鬘經》，一卷，大正藏第八五冊(T2763)(以上三份為敦煌出土古寫本付梓)。◎日本·凝然(1240-1321)，《勝鬘經疏詳玄記》，十八卷，前五卷缺，大日本佛教全書第四冊。◎日本·普寂(1707-1781)，《勝鬘獅子吼經顯宗鈔》，三卷，大日本佛教全書第四冊。

<sup>22</sup> 此作原本僅流傳上卷並收錄於《續藏》，後來在伯希和(Paul Pelliot)收集的敦煌文物中發現了下來之殘卷寫本(P. ch2091、3308)。此二寫本業經日本專家識讀、整理，並收入《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，即等於新文豐版卍續藏第三十冊。不過新文豐版卍續藏第三十冊中，尚未收入慧遠《義記》之下卷。CBETA 電子佛典收有《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，故可見《義記》下卷寫本內容。又敦煌出土之下卷寫本原影收於：黃永武(主編)《敦煌寶藏》(台北：新文豐，民七十)第一一四、一二七冊。

<sup>23</sup> 在敦煌「奈 93」(《勝鬘經疏》)出土後，經日本學者考證，大致可得以下結論：即原本認定為聖德太子創作之《勝鬘義疏》，乃是依於中國北朝時期某講經僧所疏之作品為本，再加以撰寫而成的。因此在一九六八年的「聖德太子研究會」上，藤枝晃博士即將「奈 93」定名為「勝鬘經義疏本義」，代表聖德太子之《義疏》乃以此為本。根據金治勇(〈勝鬘經義疏の本義について〉《印度學佛教學研究》第 21 卷第 1 號(1972 年 12 月)，p. 88-91)之研究，「本義」之流傳過程大致如下：梁朝僧旻之講述本《勝鬘經疏》，一方面於北朝流傳至今而為敦煌寫本之「奈 93」，一方面同

## （六）《勝鬘經》敦煌本與《勝鬘經》注釋書敦煌本

此可參見藤枝晃〈北朝における《勝鬘經》の傳承〉一文之專門整理<sup>24</sup>。

## 二、漢譯《勝鬘經》譯經背景

《勝鬘經》於元嘉十三年（436）由求那跋陀羅（意譯「功德賢」）誦出時，有寶雲（376-449）為譯宋語，據《高僧傳》載，當時的求那跋陀羅還不會漢語，而寶雲則「華戎兼通、音訓允正」<sup>25</sup>。關於譯經之大概經過，據《出三藏記集》〈勝鬘經序〉記載：「司徒彭城王…，請外國沙門求那跋陀羅，手執正本口宣梵音，山居苦節通悟息心。釋寶雲譯為宋語，德行諸僧慧嚴等一百餘人，考音詳義以定厥文。大宋元嘉十三年歲次玄枵八月十四日初轉梵輪，訖于月終。公乃廣寫雲布以澤未洽。」<sup>26</sup>又據《高僧傳》：「[求那跋陀羅…]後於丹陽郡譯出《勝鬘》、《楞伽經》，徒眾七百餘人，寶雲傳譯，慧觀執筆，往復諮析妙得本旨。」<sup>27</sup>此中主請譯經的「司徒彭城王」，即當時宋文帝之弟劉義康。又依日本學者橫超慧日之見<sup>28</sup>，元嘉十三年約為文帝在位時期之中頃，蔚為南朝小康之局面，這對《勝鬘經》之流布，包括宣講釋義與注疏著作等皆提供了適宜之時機<sup>29</sup>。

## 三、經題與主旨<sup>30</sup>

份寫本則經由朝鮮半島，流傳到日本，而聖德太子即以此為定本，同時亦參考其它二、三種注疏，編集而成今所見之《勝鬘義疏》。二本相較，《勝鬘義疏》中雖見太子屢發新意，不過若無《本義》，即不成太子《義疏》之風貌。

另據 Diana Mary Paul 之見，今所流傳聖德太子《義疏》，在編撰上也可能非是出自太子之手。（Diana Mary Paul, *The Buddhist Feminine Ideal*, Missoula: Scholars Press, 1980, p. 7.）

更詳細的討論，可參見藤枝晃於《日本思想大系 2・聖德太子集》（1975 年初版發行）「解說篇」中關於《勝鬘（經）義疏》其書誌學上的解說（pp. 484-544）。

另外，近代對《勝鬘經義疏》所作校勘及疏注本有：◎花山信勝（校譯），《勝鬘經義疏》，東京：吉川弘文館，1978 年；◎大日本佛教全書・第四冊共收錄聖德太子《義疏》、凝然《疏詳玄記》、普寂《顯宗鈔》，以及明空《私鈔》。◎早島鏡正、築島裕為（校注）《勝鬘經義疏》，收於《日本思想大系 2・聖德太子集》，東京：岩波書店，1975 年。

<sup>24</sup> 藤枝晃，〈北朝における《勝鬘經》の傳承〉，《東方學報》第 40 冊，1985/10，pp. 228-262。

<sup>25</sup> 大正五十，頁三四〇上。

<sup>26</sup> 大正五五，頁六七中。

<sup>27</sup> 大正五十，頁三四四中。

<sup>28</sup> 此見：橫超慧日，〈中国仏教界における勝鬘經の定着〉《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》，京都：平樂寺，1976 年，p. 667。

<sup>29</sup> 另關於菩提流支之譯經過程，參見《宋高僧傳》：「中宗神龍二年，又住京兆崇福寺譯大寶積經。屬孝和厭代睿宗登極，勅於北苑白蓮池甘露亭續其譯事。翻度云畢，御序冠諸。其經舊新凡四十九會，總一百二十卷，先天二年四月八日進內。此譯場中沙門思忠、天竺大首領伊舍羅等譯梵文，天竺沙門波若屈多、沙門達摩證梵義，沙門履方、宗一、慧覺筆受，沙門深亮、勝莊、塵外、無著、懷迪證義，沙門承禮、雲觀、神暎、道本次文，次有潤文官盧祭學士、徐堅中書、舍人蘇[王\*(普-(美-王-大))]、給事中崔璩、中書門下三品陸象先、尚書郭元振、中書令張說、侍中魏知古，儒釋二家構成全美。寶積用賢既廣，流志運功最多。」（大正五十，頁七二〇中）

<sup>30</sup> 以下關於經文之解析，所本之譯著係以求那跋陀羅譯本為主，菩提流支本為輔，並參酌高崎直道之《勝鬘經》日譯本。高崎直道之日譯本係參考藏文本及梵文斷片而譯就，詳見：高崎直道，《大乘佛典・12 如來藏系經典》東京：中央公論社，1975，pp. 61-126。



《勝鬘經》(全稱為《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》)文末十五經題可說明法會宣講要點，且此十五經題依序有其大致對應的行文，故求那跋陀羅譯本即將十五經題逐一編排於經文中，以為章節名稱。十五章節該如何分立？古德疏經所見不同，但無多殊異。今即依求那跋陀羅譯本之分章來陳述本經要義。

先釋經題。本經正式之全稱為《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。「勝鬘師子吼」者，標明本經宣法主角，是以前高階之修證經驗來宣說此無疑甚深之大法，喻為師子吼，如佛無異。「一乘」者，本經主旨，一乘諦義微細難知，是如來藏境，過諸凡愚二乘，唯佛通達。「大方便」者，宣法緣由，雖如來藏境不可思議，然聖者觀機逗教，以無量辯才、無數譬喻來為眾生開演，能渡眾如恆河沙，故謂「大方便」。「方廣」者，大乘經通稱，又本經以闡揚一乘諦理為其重點，稱名「方廣」，喻示大乘法義極其廣大。

本經辯破三乘為方便，而指歸一乘為正法正義。一乘者，即佛乘，是以佛成正覺而推為人天師範，再以此宣化、開展出成佛之道，致令眾生皆可仰歸，用以渡脫苦趣<sup>31</sup>，對「一乘、佛乘、大乘」之闡議，便是本經之主旨暨主軸。又依經文鋪排，起始先由勝鬘夫人皈依佛陀而蒙授記，為此成佛之志業故，夫人自發地立受十戒、三願，而將諸願同歸「攝受正法」此一大願，藉由一連串之說示，標明「攝受正法」即是佛陀教法落實或開展的根源。以能「攝受正法」，不論人天善法、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘等行道，皆可收歸一乘，轉入大乘，成就佛乘。

然而一乘之提出與眾生之得以成就，在於「如來藏·空智」之證知，依「攝受正法」而證見「如來藏·空智」，便得成就「唯一佛乘」。「如來藏·空智」即是一乘諦理得以成立之基礎或根本，此係眾生本具而為佛陀之內智證境，依「如來藏·空智」之常、樂、我、淨，即是眾生法身慧命之所在<sup>32</sup>，然有「在纏、出纏」(「隱、顯」)之分。又雖有「隱、顯」之分，若依「如來藏·空智」，行「攝受正法」，則能入於「唯一佛乘」，證得法身出纏，眾生皆可成佛！

故大致可將「如來藏·空智」、「攝受正法」、「唯一佛乘」此三環節，比擬為「理、行、果」三種層次，此三者環環相扣，是依眾生本具之理將得施展或揭露之如來正法<sup>33</sup>。又既決定修行，則「如來藏·空智」、「攝受正法」、「唯一佛乘」任一項目遂即兼具「理」、「行」、「果」三種意義，例如，「如來藏」者，既可說

<sup>31</sup> 對「佛」之高揚，非謂「佛」者儼然成一獨尊之自體，而佛法之練就亦「僅能憑於信佛」，眾生之理智即無絲毫措足之地。相反地，但以信佛所說，並由此展開如理「思維、實修」，即以此功夫之漸深、漸廣、漸細、漸愈澄澈，此即般若奧義，得而履踐佛道，成佛作主。

<sup>32</sup> 以「如來藏(空智)·法身」有顯、隱之分，因此眾生之「如來藏(空智)·法身」屬於「理之常樂我淨」，佛陀「如來藏(空智)·法身」屬於「果之常樂我淨」。這並非說「常樂我淨」之境域有兩種，其實勝義、真相僅是一種，然而依個人修為則有顯發上的不同。勉強說來，二境非一非異，詳參本論文第三章第三節「眾生生命之如來藏」，以及第四章第一節對「法身」之討論。又此言「如來藏空智之常樂我淨」自是指勝義之常樂我淨，下文再做說明。

<sup>33</sup> 所言「依眾生本具之理將得施展或揭露之如來正法」，乃是置於修行脈絡下說的。意謂「理、行、果」於眾生生命中得以三足鼎立或發揮連鎖效應，唯在決定修行，即興發「厭苦、欣求涅槃」之心或菩提心之際才能成立。此中的「理具如來藏」乃至「行具攝受正法」、「果具唯一佛乘」，並非說，眾生依此「三具」必然如何，而是指眾生具備著可以如何的條件，然未必能夠如何，若果決定修行，纔必然如何。

是「理」、亦是「行」、亦是「果」，餘「攝受正法」與「唯一佛乘」皆然。此如《勝鬘經》說：「攝受正法者[攝受正法的這麼一回事]，無異正法，無異攝受正法，正法即是攝受正法。…無異攝受正法，無異攝受正法者[攝受正法之善男子、善女人]。」<sup>34</sup>此中，「正法」指理，「攝受正法者」謂「唯一佛乘」之成就者或成就境地，即是「果」。並由上引經文看，當以「攝受正法」作為連繫起「正法」及「攝受正法者」之樞紐，若緣闕「攝受正法」一項，「正法」之如來藏即無由顯現或親證，亦無從造就出圓滿於唯一佛乘之「攝受正法者」。以上，即是本經宣法旨趣所在。

#### 四、 組織結構

經文首章以讚嘆「如來真實義功德」開場。法會初始先是交代緣起，近因（緣因）是勝鬘夫人雙親之家書勸信，遠因（主因）則是勝鬘夫人宿植善根，今世果熟，由此再會世尊，以偈讚佛，並蒙佛授記。繼之在佛陀印可下，開啓大乘經中少見以在家女性為宣法主角之經會。

本章名為「嘆如來真實義功德」，固是標榜修行品地之圓成，聖者光明晃耀，眾望所歸，方為人天至尊，真實不虛；而身為佛陀高弟之勝鬘夫人亦是生命修煉之楷模，纔得蒙佛記莛，自在宣法。以此喻示後續經文之鋪陳，特是以佛家實證之精粹為其內涵及基礎。

次二至四之「十受章」、「三願章」、「攝受章」，是為身心淬煉通盤運作之基本項目。

「十受章」。「十受」即指「十戒」，前部為：無犯（戒）、無慢、無恚、無嫉、無慳；中部為：成熟貧苦眾生、攝受眾生、不捨困苦眾生、不捨惡律儀眾生，最後歸結為：攝受正法。

此「十受」正可呼應佛陀於《瓔珞經》所說「戒有三緣：一自性戒，二受善法戒，三利益眾生成。」<sup>35</sup>又「十受」併可攝歸為「攝受正法」一項。「戒」者，以心為本，心不斷故，戒亦不斷<sup>36</sup>。故勝鬘夫人說，「我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。」<sup>37</sup>「戒」者亦為一切行門之本，因此若能「不忘攝受正法」，則能不忘大乘，不忘波羅蜜。戒約既受，誓行無誑，故「十受」又稱「十誓」，無畏無懼，難行能行，有天雨花及出妙音聲為之證契。

「三願章」。能以十戒為導，受持無失，日久自具善根功德，由此迴小向大，自利利他，培福培慧，無有間斷。所云「向大」者，即指「發三大願」，願、行相倚，成就福慧資糧：一願「得正法智」，二願「為眾說法」，三願「護持正法」。前章揭明「攝受正法之誓願」，本章揭明「成就攝受正法者」。

歸結至「攝受正法章」。是對「三大願」之總攝，亦是「十受」中「攝受正法」一項的再闡釋。分三環節：

<sup>34</sup> 大正一二，頁二一八上～下。

<sup>35</sup> 大正二四，頁一〇一九中。

<sup>36</sup> 如《瓔珞經》：「一切菩薩凡聖戒，盡心為體，是故心亦盡，戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡！」（大正二四，頁一〇二一中）

<sup>37</sup> 大正一二，頁二一七下。

1. 正法：《法華經》云「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。」<sup>38</sup>此「一大事因緣」謂是「開示悟入佛之知見」。「佛之知見」即是本章之「正法」，此亦為後文將宣演的「如來藏者，佛之境界」預埋伏筆。佛亦咐囑：「當以攝受正法，開示眾生，教化眾生，建立眾生。」<sup>39</sup>則此「攝受正法」，當指「開、示、悟、入」之一系列運作。「攝受正法」乃以「正法」為準則、為依歸，「攝受正法」之行處即是「正法」之所在，若欲曉識正法，亦唯能透過「攝受正法」，故經說：「攝受正法者（攝受正法的這麼一回事），無異正法，無異攝受正法，正法即是攝受正法」<sup>40</sup>。

2. 宣法：「正法」或「攝受正法」其義廣大，無量大利，乃是「過去未來現在諸佛已說、今說、當說」<sup>41</sup>者。勝鬘夫人植諸善本，憑其「智慧方便，甚深微妙」<sup>42</sup>，方得扮演大法宣演之主角，做獅子吼，如佛無異<sup>43</sup>。

3. 行法：「攝受正法」乃一調伏大願，如地荷四擔，如地出四寶，所謂人天、聲聞、緣覺、大乘等四類眾生，都能隨其所適而安之。此說利他、調伏他，亦說自利、調伏自，行者得依「攝受正法」而通達一切佛法，為佛授記。至於其具體項目可以六波羅蜜為代表，故經說：「攝受正法即是波羅蜜」<sup>44</sup>。

第五「一乘章」。「一乘章」乃本經宗義所在，於經文脈絡上，有其繼往開來之作用，所佔篇幅亦居各章之冠。「繼往」者，經由「攝受正法」此一調伏大願因而累積出無量功德善根，以便作為修行境地開展之資糧。「開來」者，對二乘之修行有餘進行辯破，會三乘歸一乘，乃至成佛。為此，更於後章提出如來密藏、自性淨藏、法身藏、法界藏、出世間藏等五藏義，用以說明通達一切佛法，成就如來真子之理據。

本章起首即言「攝受正法是摩訶衍」<sup>45</sup>，「摩訶衍」即是一乘、佛乘、大乘。換句話說，「大乘」之得以言為「大乘」，在於「攝受正法」之得以貫徹與落實。而「攝受正法」之得以言為「攝受正法」，是要切行於大乘道途而以佛果為必得。

<sup>38</sup> 大正九，頁七上。

<sup>39</sup> 大正一二，頁二一九上。

<sup>40</sup> 大正一二，頁二一八中。

<sup>41</sup> 大正一二，頁二一八上。

<sup>42</sup> 大正一二，頁二一八上。

<sup>43</sup> 勝鬘夫人之品地似在第七地或第八地以上。參考下文：

《勝鬘經》首章中，當佛為勝鬘夫人授記時曾說：「爾時勝鬘及諸眷屬頭面禮佛。佛於眾中即為授記：『汝歎如來真實功德，以此善根當於無量阿僧祇劫，天人之中為自在王，一切生處常得見我，現前讚歎如今無異。當復供養無量阿僧祇佛，過二萬阿僧祇劫，當得作佛，號普光如來應正遍知。』」（大正一二，頁二一七中）

若參考《十住經》對大乘行者階地的說明，當「第七地」時：「佛子！譬如日光，一切星宿月光所不能及，閻浮提內所有泥水悉能乾竭。菩薩亦如是，住遠行地，善根轉勝，一切聲聞辟支佛所不能及，又能乾竭眾生煩惱污泥。諸佛子！是名菩薩摩訶薩第七遠行地。菩薩摩訶薩住是地中，多作他化自在天王。諸根猛利，能發眾生，悟道善緣。所作善業，…」（大正十，頁五一九上）

兩相對照，並鑑諸《勝鬘經》後文多處勝鬘夫人對聲聞、緣覺之破斥，概可推知其品地應在第七地。不過勝鬘夫人破斥的對象還包括阿羅漢、大力菩薩（最後身菩薩）（即成就意生身者），此似又將勝鬘夫人之品地推到第八地以上。

<sup>44</sup> 大正一二，頁二一八下。

<sup>45</sup> 大正一二，頁二一九中。

因此不論從「大乘」或「攝受正法」那一邊來談，都能造就無量義德，出生聲聞緣覺、世出世間一切善法。

本章論旨即是藉由「正法」及其無量義德之立基，從而明揭以佛果為究竟之大乘行道。弦外之音，自是勸進行者要能迴小向大、棄暗投明。對此論旨的進一步闡釋或相關方面的發揚，則開出以下內容，簡述之：

1. 阿羅漢無究竟樂，有煩惱生死是其未斷，謂意生身之變易生死及無明住地煩惱。
2. 從各面向說明羅漢與佛陀證境之別，前者修行有餘，而佛則是常住、平等、解脫、一味、等味。
3. 羅漢若能「不愚於法、不由於他，亦自知得有餘地」<sup>46</sup>，亦將皆入大乘，實無三乘，三乘是方便說。

以下第六至九之「無邊聖諦章」、「如來藏章」、「法身章」、「空義隱覆真實章」等各章，繼續由智境、聖諦義等道果表現之不同，來對佛果與羅漢二者境地之高下給予明確、堅決之方判與褒貶。此中帶出「如來藏」、「法身」此二關鍵語詞及相關闡釋，漸進地將宣法重點從大乘道之標舉與優於二乘道果之論辯，轉換至生命得以開展出此一大乘道法其理據上的說明，關涉者有三：

1. 佛由如來藏處(境界)，纔來說得聖諦之甚深義。聖諦甚深者，所謂無量、無作、常住、自性清淨、離一切煩惱藏。
2. 提出「如來法身(佛法身)」之在纏與出纏，因而顯現出兩種生命形態，一為出纏之佛法身，二為在纏之如來藏，表現為凡夫身<sup>47</sup>。至於關於「如來藏」更清楚的定義，則見於後文「自性清淨章」。

要強調的是，勝鬘夫人由「如來法身(佛法身)」之在纏或出纏來論究生命之表現，而非由「如來藏」之在纏或出纏來立說<sup>48</sup>，此固是由高階證境出發纔有之照見，卻也透露勝鬘夫人關切眾生，是以眾生皆得離染成就(成就佛法身)為其初衷。

3. 「如來藏空智」有二，所謂「空如來藏」與「不空如來藏」。「如來藏空智」之意義可指涉三層面：(1) 初步上指佛之證智。(2) 既言佛之證智，自得由此境地透顯出佛智之如何運作，呼應前文所說「正法即是攝受正法」。(3) 眾生生命既是如來藏，則其生命根本或基礎亦應不殊異於此如來藏空智。

第十及十一「一諦章」及「一依章」，強調佛果滅諦是常是依，離有為相，過於人天、聲聞、緣覺、大力菩薩等諸無常虛妄法。

第十二「顛倒真實章」，申明佛果滅諦是如來法身之常樂我淨波羅蜜，過於凡愚思議，越彼羅漢之淨智境界。於此順道對凡愚之二邊見(斷見、常見)提出針砭。

<sup>46</sup> 大正一二，頁二二〇下。

<sup>47</sup> 需說明的是，所言「在纏」、「出纏」，代表的是一段段多樣的因緣流程。因此雖有「在纏」、「出纏」之分，卻不意味「如來法身」與「如來藏/凡夫身」就是分隔而固定不變的兩端。詳細討論，請見本論文第四章第一節。

<sup>48</sup> 「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」(大正一二，頁二二一下)

第十三「自性清淨章」。題名雖為「自性清淨」，毋寧是對「如來藏」做進一步之界說。反過來說，其實談「如來藏」，就是在講「自性清淨心」或是「自性清淨心，客塵煩惱染」的這麼一回事。

本章先談「如來藏」。其在眾生生命中之作用是為一「生死涅槃依」，相關之敘述包括：(1) 離有為相、常住不變。(2) 諸法以如來藏為依、持、建立。(3) 種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。(4) 非我、眾生、命、人。(5) 非彼墮身見眾生、顛倒眾生及空亂意眾生之境界。(6) 是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。

之後勝鬘夫人略作總結地說，如來藏為自性淨而客塵染，是不思議如來境界。因為照理說，煩惱與清淨心是不相觸的，既不相觸，何得有染心呢<sup>49</sup>？——對此，勝鬘夫人並未直接做出說明，而是仰推世尊，以惟是究竟之聖者行處，才能通達明瞭眾生生死之來龍去脈。

第十四「真子章」。指出入大乘道、究竟如來藏境界之方法，首推由「信如來語」為方便，以不謗深義，能得大利。

第十五「勝鬘章」。為維護正法深義，勝鬘夫人以強烈口吻，表示將以王力、龍天神力降伏非法。佛陀讚許之。

末後交代法會之終了，佛陀列述十五經題並教勸流通。

## 五、 本經特色

關於本經特色，可由兩方面討論，一是文本形式，二是內容義理。

### (一) 形式上<sup>50</sup>：

- (1) 雖具一定份量之論理內容，卻要約於一卷之文長。
- (2) 以勝鬘夫人如此之在家且女性身份而高揚成佛之道並為表率。
- (3) 經文組織井然，避免反覆之贅，雖近論典<sup>51</sup>卻無枯燥之虞，而保留經典特有之親切感。

### (二) 內容上<sup>52</sup>：

<sup>49</sup> 前一清淨心非剎那法，後一染心為剎那法。

<sup>50</sup> 參見：橫超慧日，〈中国仏教界における勝鬘經の定着〉，pp. 667~670。

<sup>51</sup> 類似說法亦見於印順法師之著：「特別是《勝鬘經》與《不增不減經》，文義精簡而富於條理，近於論典。」（《如來藏之研究》，p. 119。另於 p. 129 也有同樣之說。）其它如渡邊照宏，〈勝鬘經に現れた菩薩道——文献学的考察〉文中亦有此說。

<sup>52</sup> 此處所論係針對《勝鬘經》文所顯示者，若關於該經與其它如來藏系經論於義理上之比較或定位等議題的討論，學界已多所處理，可參閱相關著作如下：◎高崎直道，〈如來藏思想の形成〉東京：春秋社，1974，pp. 97~126。◎印順法師，〈如來藏之研究〉，台北：正聞出版社，民八一；關於《勝鬘經》的討論散見於多處，較集中者可參考第五章〈如來藏說之初期聖典〉、第六章〈如來藏學之主流〉，pp. 115~184。◎恆清法師，〈佛性思想〉《寶性論》的如來藏思想，台北：東大發行，民八六，pp. 73~143。◎賴賢宗，〈如來藏說與唯識思想的交涉〉《如來藏說三經一論中的如來藏說之內在發展》，台北：新文豐，民九五，pp. 83~125。◎松本史朗，〈緣起與空——如來藏思想批判〉《勝鬘經》的一乘思想，蕭平、楊金萍譯，香港：經要文化出版有限公司，2002，pp. 247~288。◎李琳華編著，〈如來藏識〉，台北：常春樹書坊，民七九，pp. 43~45。

藉前文對《勝鬘經》主旨的歸納，即以「如來藏·空智」、「攝受正法」、「唯一佛乘」此三環節之闡揚作為經文重要內涵，同時亦凸顯出本經如來藏學說之特色所在。以法會之開演，首重兩大課題，一是解釋眾生何以生死？二是說明眾生如何解脫？循此思路探索，依《勝鬘經》，則可建構出如來藏學說之義理綱目如下<sup>53</sup>：

1. 經文主旨：依如來藏<sup>54</sup>，行攝受正法，成就唯一佛乘。
2. 眾生歸趨並成就一乘、佛乘，即大乘之實踐方向或準則  
——(1) 攝受正法：得一切佛法，攝八萬四千法門；  
(2) 空如來藏：離脫一切煩惱、不空如來藏：具足不思議佛法功德。
3. 眾生歸趨並成就一乘、佛乘，即大乘之實踐步驟或階次  
——(0) 以五住煩惱，三界流轉，得蘊身、業報身(「如來藏·法身」在纏)。  
(1) 斷四住地、盡分段死，得意生身；  
(2) 斷無明地、盡變易死，得佛身(「如來藏·法身」出纏)；  
(3) 三乘同臻一乘之關鍵在於：盡斷無明住地，圓滿無量功德。
4. 眾生歸趨並成就一乘、佛乘，即大乘之實踐根據或根本  
——如來藏、法身藏、法界藏、出世間藏、性清淨藏(謂「五藏義」<sup>55</sup>)。

繼依上列綱目，略釋本經如來藏學說特色，要為三點：

1. 本經最鮮明的標記，該是「空如來藏」、「不空如來藏」的提出。此採「雙立」之教說方式，迥異於佛典另一慣用的「雙遣」或「雙非」<sup>56</sup>。「雙立」或「雙遣」僅是說法模式的不同，義蘊及旨歸則未必殊異，卻得應機、應理地隨宜說法，開演不同法門，攝受相應根機之眾生。

又《勝鬘經》之雙立二空藏，是乃置於「如來藏空智」即「空智」下說，如經文：「世尊！如來藏智是如來空智。…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。」<sup>57</sup>這在第一步驟即為二空藏提供了以空性、法性此之無為、實相層次上的義理根據，或說二空藏之種種表現至少不越出於空性、法性之真理境域<sup>58</sup>。至於

<sup>53</sup> 需要說明的是：(1) 關於如何理解「空如來藏、不空如來藏」，有一定的複雜程度，茲先將之安立在「實踐準則」項下，較全面的討論，請參見本論文第六章。(2) 本經如來藏學說可為發揚、闡議之處當不只於上述所列，未及於本論文中處理者，或盼日後再做研議。

<sup>54</sup> 如經文教示：「如來藏者離有為相，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。」(大正一二，頁二二二中)

<sup>55</sup> 《勝鬘經》「五藏義」之稱，見於《佛性論》，詳見下文討論。

<sup>56</sup> 「雙破(雙遣、雙非)」的使用，例如：◎《大般涅槃經》：「在拘尸那城娑羅雙樹間，而為無量阿僧祇等諸菩薩僧演種種法：若有若無，若有為若無為，若有漏若無漏，若煩惱果若善法果，若色法若非色法，若非色非非色法，若我若非我，若非我非非我，若常若非常，若非常非非常……」(大正一二，頁四七八上) ◎《中論》：「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。」(大正三〇，頁二四上)

<sup>57</sup> 大正一二，頁二二一下。

<sup>58</sup> 空性、法性貫穿一切諸法，而成法界，於眾生生命中表現為空智、本自覺性。故所謂「如來空智」至少不會越於空性、法性之界域，即法界。又所云「如來空智」有二義，一謂眾生本具空

第二步驟對如來藏進行相關面向的說明，《勝鬘經》有言：「世尊！如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。如來藏者，墮身見眾生、顛倒眾生、空亂意眾生非其境界。」<sup>59</sup>以上二步驟的宣示，標誌了《勝鬘經》之「如來藏·空智」其性或相無我（非我）、不二，此境唯佛所證，具勝義之常樂我淨<sup>60</sup>，眾生平等倚之，如《佛性論》說：「…謂如來藏有五種，何等為五？一『如來藏』，自性是其藏義，一切諸法不出如來自性，無我為相故，故說一切諸法為如來藏。」<sup>61</sup>

那麼該如何理解「空如來藏」、「不空如來藏」此二空藏？這在本論文第六章有較詳細之討論。依本文解，一如前述，於修行脈絡上，「如來藏·空智」具備了「理」、「行」、「果」之三重意義，換句話說，置於「如來藏·空智」下的二空藏，亦同時擁有「理具」、「行具」及「果具」於離脫一切煩惱與備齊一切佛法<sup>62</sup>。意思是，眾生以「理具」二空藏論，依此理具之本性，順一念警覺，興發厭、欣之心<sup>63</sup>，即得為生命簡擇離苦得樂的途程，表現為或做出「行具二空藏」——即是「攝受正法」之運作及內容，並由此導向「果具二空藏」，如佛陀所辦。佛陀境界自以「果具」二空藏論，而所謂「果具二空藏」，自然涵攝了「理具二空藏」與「行具二空藏」，於此斷諸煩惱，備齊功德，轉凡成聖。

2. 關於凡夫之生死表現以及為何形成生死？《勝鬘經》則提出「五住煩惱」之說。較詳細討論請參閱本論文第五章。「住地煩惱」由心所法之表現立說，內容有五，其中以無明住地 (*avidyā-vāśabhūmi*) 為大本營，潛伏著無始時來之染污習氣，分門別類而又展現為四大特色，即四住煩惱：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、

---

智，二謂佛如來之內智證境。詳見本論文第三章第三節以及第四章第二節的討論。

<sup>59</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>60</sup> 關於「常樂我淨」義蘊的相關討論，可參酌本論文第二章第三節中對於 Diana Paul 文章的「相關討論」部分，其中「4. 凡夫四倒與法身·如來藏四德」的內容，以及第二章結論；另亦可參閱第四章第三節「性清淨」。扼要說，所謂「勝義之常樂我淨」，乃是對無我之空性其性質上的說明，並非說空性或空智為一特定實體，而具備了常樂我淨之自性。空性或空智者，是無我，以無我故而言其為常樂我淨。「無我」與「常樂我淨」二義或二境相倚，基本上是同一回事！意思是，凡愚以顛倒見而謂世間乃常樂我淨，佛智證見諸法無我、如幻，而指斥世間一切為苦、空、無常、無我。若得會辨佛智所證空境，即得領略無我空性之(勝義)常樂我淨，是相對於世間之苦、空、無常、無我，一方面透過言說，指陳佛性、佛境之常樂我淨，以別出凡聖殊異；二方面，以佛性、佛境之常樂我淨，即是無我空性之境，由此反觀世間一切，自然是苦、空、無常、無我。之所以說出「苦、空、無常、無我」，乃是證見空性無我之真諦後纔有之真實語，此真諦相較於世間之表現來說，謂是常樂我淨的，自非凡愚所見之常樂我淨，名為勝義之常樂我淨。

「勝義常樂我淨」當中的「我」，初步上可解為「自在」，不同於「世間苦空無常無我」此中「無我」的「我」。總結說，若得澈見世間「無我」，即得「勝義我」，即是「如來藏我」，是為大自在！貫穿或支撐此一敘述之軸心者，即是空性、法性、無性之真常理。

再對無我、如來藏我與眾生生命之間的關係略做說明。諸法自性本空故說無我，佛陀親證空性而得如來藏我，因此，無我之境即是如來藏我之境；又以空性貫穿眾生生命，作為生命之本自覺性·如來藏（佛性）·清淨心·空智，因此眾生生命底蘊本然具備如來藏我，然以染濁癡妄而不見，若得修行成就則得見佛性，證如來藏我。

關於「無我」與「如來藏我」較多的討論，參見本論文第六章第三節。

<sup>61</sup> 大正三一，頁七九六中。

<sup>62</sup> 即言「常樂我淨」之境域。

<sup>63</sup> 《勝鬘經》：「世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」（大正一二，頁二二二中）詳見本論文第五章第三節的討論。

有愛住地。

此五住地煩惱整個來說即構成阿賴耶識（藏識）之內容，乃以「起煩惱」與心相應之形式來造業受報，遂即構成凡夫三界六道之根、塵、識、器世間諸表現，累劫以來凡夫即住於其間，受其牽引而不自知。至二乘及大力菩薩捨四住，離三界，仍未捨無明住，此時顯現為意生身，未得漏盡自在；唯佛盡諸有漏，斷無明住，所作皆辦，成就如來法身，是以無住為本，而無所不住。

「藏識」與「無明住地」此二心識系統，得為各各別立亦得相輔相成地來對凡夫生死或是清淨心受染做出說明；前者由**心識轉變**之過程及環節一個個解析開來<sup>64</sup>，後者則由**心識內容**、生命所攤展的風光來切入，二者皆令凡夫迷昧，輪迴不已，亦可說是凡夫之迷昧造就了二者。至於《勝鬘經》以「五住煩惱」來解說凡夫生死，其用意或作用概有二：(1) 為顯示生死根本肇於「無明」此之禍崇。「無明」謂資訊的缺乏與不足，以未能透曉因緣始末之故，凡夫為境所牽而起貪瞋癡諸惡行，以業捲業，如象履泥，輪迴不歇。(2) 為強調二乘之斷苦有餘。即使證得羅漢聖果，已斷四住煩惱，是彼「凡夫人天所不能辦，七種學人先所未作」<sup>65</sup>，不過仍餘有根深柢固之無明住地非其境界，唯以大乘之業行，纔能成辦究竟之常樂我淨。

又凡夫之無明住地或五住煩惱如此的生命表現，究其實仍以空性、無性（無自性）之如來藏為其根本，以如來藏之空性、無性故，隨於惡念、惡緣，累劫積集成住地煩惱，表現為六道生死。空性者，於有為層次上顯現為一種開放性、不設限性，因此若隨善業即造就善果，反之則推動生死惡果，此種顯現或運作模式則可名曰「如來藏之不空」，意指空性、法性之隨順緣起而畢竟業勢不失的表現。為方便義理的說明，在本論文中，「如來藏之不空」與「不空如來藏」此二名意涵的給定並不相同，相關討論請參見本論文第六章。

3. 《勝鬘經》中關於如來藏之相關闡釋，有言：「世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」<sup>66</sup>而此五藏之名，即被《佛性論》援引為「佛性」之五藏義，用以說明佛性所具之「如意功德相」。茲即借助《佛性論》之說而來略釋《勝鬘經》之如來藏義（五藏義）。先列《佛性論》文如下：

「…所言〔佛性之〕『如意功德相』者，謂如來藏有五種，何等為五？一『如來藏』，自性是其藏義，一切諸法不出如來自性，無我為相故，故說一切諸法為如來藏。二者『正法藏〔法界藏〕』<sup>67</sup>，因是其藏義，以一切聖人四念處等正法，

<sup>64</sup> 如《唯識三十論頌》：「由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。」（大正三一，頁六十上）

<sup>65</sup> 大正一二，頁二一九下。

<sup>66</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>67</sup> 天親菩薩似將《勝鬘經》同處經文的「法界藏」誤識為「正法藏」一語，然以「因」義作為此藏之解，而「法界藏」即有「因」、「性」義，如「法界」可解說為「諸法之原因」，又以此「諸法之原因」，因果輾轉、業勢不失故，得成「諸法之界域」，此即如天親菩薩說：「皆取此性作境，未生得生，已生得滿」。因此「法界藏」與「正法藏」二義可通。詳參本論文第四章第二節「法



皆取此性作境，未生得生，已生得滿，…。三者『法身藏』，至得是其藏義，…。四者『出世藏』，真實是其藏義，…。五者『自性清淨藏』，以祕密是其藏義，若一切法隨順此性則名為內…，則為清淨；若諸法違逆此理則名為外…，名為染濁。」

68

由引文，可解析為如下三項表現或特色：

### (1) 五義之間的相互支撐。

又分兩種：

#### I. 總別互顯。

「如來藏」是總、是本，餘四藏為別、為發揚。謂以諸法無我之如來自性，遂得表現出法界藏、法身藏、出世藏、性淨藏此四類特點或境地<sup>69</sup>。如在「法界藏」項下，行者依於如來自性，如引文說「皆取此性作境」，並且憑藉四念住等觀修，能夠長養善法善根，成一如來法界，究竟成佛。

#### II. 別義互攝

謂法身、法界、出世間、性淨四義之間相通而互顯。如「法身藏」以「至得」義取，謂以諸法本性是淨，絕塵不染（出世間），無我、無我所，假饒善因善緣之善法界，便得成就功德法身。

又如「出世間」者，義又有二：a. 同於「性淨」一語之使用，是相對於世俗樊籠，指出如來藏境猶如清淨之彼岸；意謂概凡與世間塵勞有所交涉者，即違遠於「如來藏」此「出世間藏」之本然面貌。b. 《勝鬘經》劉宋譯本則寫為「出世間上上藏」，此顯是相對於二乘及初住菩薩所領略及成就的出世間道而論。意味基於如來藏正義而啟動之修行途程，其究竟處必是凌駕於世間及二乘行者之境界，此可與《楞伽經》所說「出世間上上波羅蜜」<sup>70</sup>互相輝映，究竟處者即是本

界、佛性」。

<sup>68</sup> 此處全文為：「復次佛性一切種相有十義應知。言十相者：一『自體相』。二『因相』。…一『自體相』者有二種：一者『別相』。二者『通相』。『別相』有三種，何者為三：一者『如意功德性』。…所言『如意功德相』者，謂如來藏有五種，何等為五：

一『如來藏』，自性是其藏義；一切諸法不出如來自性，無我為相故，故說一切諸法為如來藏。

二者『正法藏』，因是其藏義；以一切聖人四念處等正法，皆取此性作境，未生得生，已生得滿，是故說名為正法藏。

三者『法身藏』，至得是其藏義；此一切聖人信樂正性，信樂願聞，由此信樂心故，令諸聖人得於四德，及過恆沙數等一切如來功德，故說此性名法身藏。

四者『出世藏』，真實是其藏義；世有三失：一者對治，可滅盡故名為世，此法則無對治故名出世。二不靜住故名為世，由虛妄心果報，念念滅不住故，此法不爾故名出世。三由有倒見故，心在世間則恆倒見，如人在三界，心中決不得見苦法忍等，以其虛妄故名為世，此法能出世間故名真實，為出世藏。

五者『自性清淨藏』，以祕密是其藏義；若一切法隨順此性，則名為內，是正非邪，則為清淨，若諸法違逆此理，則名為外，是邪非正，名為染濁，故言自性清淨藏。

故勝鬘經言：『世尊！佛性者。是如來藏、是正法藏、是法身藏、是出世藏、是自性清淨藏。』由說此五藏義故，如意功德而得顯現。」（大正三一，頁七九六中）文中可見天親菩薩對於「性」、「相」二字的使用，乃以二者為事項或事件之一體二面，是以其性得致其相，繼由其相得顯其性。

<sup>69</sup> 「特點」依假名施設說，「境地」從觀修、所證上說。

<sup>70</sup> 《楞伽經》：「佛言：大慧！波羅蜜者，差別有三，所謂世間、出世間、出世間上上。大慧！世間波羅蜜者，謂諸凡愚，著我、我所，執取二邊，求諸有身貪色等境，如是修行檀波羅蜜，持戒、忍辱、精進、禪定，成就神通生於梵世。大慧！出世間波羅蜜者，謂聲聞緣覺執著涅槃，希

經所說的「一苦滅諦」，通於「法身藏」與「法界藏」之蘊義。關於法身、法界、性淨三語詞的較詳細討論，可參閱本論文第四章。至於「出世間」一項，大意則於此論過。

### (2) 依如來藏或五藏義，眾生得可成佛。

此即《佛性論》所闡釋之五藏義，謂由此五藏故，「如意功德而得顯現」，是名佛性之「如意功德相」。其內容大意即如上述。

### (3) 依如來藏或五藏義，眾生卻致生死。

見「自性清淨藏」項下，言道：「若一切法隨順此性，則名為內，是正非邪，則為清淨；若諸法違逆此理，則名為外，是邪非正，名為染濁，故言自性清淨藏。」謂如來藏其性無我、本性是空、是淨，若順之則吉，違之則損，順之則生功德法，違之則致生死苦。若非本性空性、無性，何來順、逆之方便？何有成佛與生死之輾轉變化？因此《勝鬘經》纔說：「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！如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。」<sup>71</sup>

又如來藏既「出世間」而又「性淨」，何得有染？此「不染而染」義，如佛家說的「色不迷人，人自迷」。又如《維摩經》說，「如是諸法展轉相續〔生滅〕，互不相知竟無思念」，然以「我執、我想」則成生死之病本<sup>72</sup>，以違逆於無我之如來藏理，遂成生死染濁。又雖生死染濁，仍不離於「性淨」、「出世間」之理，此謂「染而不染」<sup>73</sup>，若能和合善法善緣，則得成就功德法身。

## 第三節 論述架構

本文主題在於《勝鬘經》如來藏學說之研究，關於其義理綱目已如上立，論文之編寫亦大體依此展開。由於本論文僅屬佛典修學義理之初階探討，故寫就之要務，將擺在為大乘之修學途程鋪設出穩定、清晰之理論基礎，因此在操作上，將與上述羅列之綱目內容反向而行，即要先由對何謂「如來藏」之解明，遂得開拔及鋪陳出可為進趣並成就一乘·大乘·佛乘之修學理路。以下介紹本論文各章

---

求自樂，如是修習諸波羅蜜。大慧！出世間上上波羅蜜者，謂菩薩摩訶薩於自心二法，了知惟是分別所現，不起妄想，不生執著，不取色相，為欲利樂一切眾生，而恒修行檀波羅蜜。於諸境界不起分別，是則修行尸波羅蜜。即於不起分別之時，忍知能取所取自性，是則名為羸提波羅蜜。初中後夜勤修匪懈，隨順實解，不生分別，是則名為毘梨耶波羅蜜。不生分別，不起外道涅槃之見，是則名為禪波羅蜜。以智觀察心無分別不墮二邊，轉淨所依而不壞滅，獲於聖智內證境界，是則名為般若波羅蜜。」（大正一六，頁六二一下～六二二上）

<sup>71</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>72</sup> 《說無垢稱經》：「…所以者何？四大和合假名為身，大中無主，身亦無我。此病若起，要由執我，是中不應妄生我執，當了此執是病根本。由此因緣，應除一切有情我想，安住法想。應作是念：眾法和合，共成此身，生滅流轉，生唯法生，滅唯法滅，如是諸法展轉相續，互不相知竟無思念。」（大正一四，頁五六八中）

<sup>73</sup> 「不染而染」、「染而不染」二語，見於嘉祥吉藏《勝鬘寶窟》，詳參本論文第五章第二節。

重點：

### 第一章「緒論」。

第一節「研究主題、問題意識與研究方法」，第二節「文獻依據」，第三節「論述架構」。

### 第二章「文獻回顧」。

本章寫就目的在於對歷來相關研究成果做一掌握並略加討論，期待能為《勝鬘經》之研究提供一較穩當、豐富之理解背景。分三部份，第一節「古德註疏」，以釋疏《勝鬘經》較重要之古德作品作為研讀與討論之對象，包括淨影慧遠、嘉祥吉藏以及日本聖德太子之作。第二節「如來藏思想相關之學界作品」，包括印順法師、高崎直道、蔡耀明等人作品。第三節，「以《勝鬘經》研究為主之學界作品」，包括松本史朗、Diana Mary Paul、印順法師等人所著之三份作品。

### 第三章「如來藏意蘊之探討」。

專門針對「如來藏」此一語詞，進行一系列意涵及指涉上的釐清與辨析。分別參酌各家——其中以 Michael Zimmermann 以及高崎直道之研究作品為主，以二位皆是深耕文獻學、語義學之大家，藉由二家之整理與判斷，大致理出「如來藏」一語可擇取之意義範圍。進一步再配合相關經論、佛家義理，如緣起說、法性、佛性等相關重要概念之探究，思審「如來藏」之承載意涵。

此中，「如來藏」與「如來」二語之間的交涉與會辨，應是關鍵所在！這影響到佛家如來藏說之定位釐清與教義旨歸之研判。可以說，會辨此一真義，乃是處理如來藏說不得不面對之關卡，而通篇論文亦或多或少皆為此論題之解明而努力。本章中除借重 Michael Zimmermann 與高崎直道二家研究所得，並將參酌包括《般若經》、《涅槃經》、《華嚴經》等諸經義說，隨順《勝鬘經》所提及而重要關切之敘述，由此三線論理之交織解析，從而理出「如來藏」一語之較適切、允當之意涵及相關闡釋。

另外，為後續行文方便，本章末後還將對「藏識」詞義以及「藏識」在眾生生死中如何表現或運作等情況略做討論。

### 第四章「如來藏意蘊之開顯：由法身藏、法界藏、性淨藏之辨析以理解如來藏染淨依之性格」。

以上一章「如來藏」意蘊解明為基礎，正式擴展至「如來藏」相關概念的進一步闡釋，包括「法身(藏)」、「法界(藏)」、「性清淨(藏)·清淨心」等關鍵語詞。顯而易見的，只要一談論這些語詞，便需帶出一整串關於生命有機運作的解釋，以及佛家修學教法與實諦、實理的探究。此中，備受關注的一項環節，便是這些語詞之使用皆得拉出彼凡、聖二境之登別，所謂的成染或存淨，並且能夠作為彼凡、聖二位遞嬗轉換之理據與說明。在作法上，將以諸經教說為本，隨順學界說法或對之所作的回應，逐一展開一系列地解析、釐清與立論。

**第一節「法身藏」。**主要探究一般所云「在纏之如來法身」當中之「如來法身」究為何指？文章首先對「法身」一語進行較細膩的分析，而後透過行者修證過程的說明，了解到由如來藏到成就佛法身，亦即所謂的「出纏」之梗概始末。

**第二節「法界藏」。**將由「界 (*dhātu*)」其作為「因、性、類」等義的探討，延伸地進入「佛性 (*buddha-dhātu*)」之相關討論，於此得出「佛性、佛界 (*buddha-dhātu*)」於生命理路與修行途程之指涉上可有的三個層次。

**第三節「性淨藏」。**以法性本空作為「淨」之釋說，從而明乎心性本空故本淨，因此「自性清淨心，客塵煩惱染」此一定型句之意涵，即指「本淨心性其緣起的趣世間流轉」！藉此亦對學界將「如來藏·清淨心」逕視為「佛位果德之清淨心」，由此提出「整體如來藏說無法解釋凡夫生死苦的存在」如此之間難進行回應。

最後，統整上來二章內容，羅列並分析「如來藏」一語所挾帶之多面意義。

## **第五章「如來藏之受染與離染」。**

在前文，透過對法身藏、法界藏、性淨藏之各別闡釋，瞭解了如來藏得以作為生命「染淨依」之所以然。進入本章，將對有情之生死雜染狀態進行直接討論。對此，《勝鬘經》推出「住地煩惱」之說，並扣緊行者之離染階次來對應鋪陳，如說「斷四住，成就意生身；斷無明住，成就如來法身」，以此一方面說明眾生生死苦之由來，同時亦表現阿羅漢斷苦未盡、修行有餘之情況。那麼對這一整套包括有情心識表現，以及若欲由此環圈急流勇退而修行增上之條理，大要可列示為：(1) 眾生輪迴生死之所由：住地煩惱（無明住地、四住地）。(2) 修行者所開展之階次：意生身、如來法身。(3) 生死轉依之立基點：如來藏之厭苦、樂求涅槃。本章即依此三道階序而逐一論述。而在引介「住地煩惱」此心識系統之前，本章將先對「如來藏名藏識」、「藏識與無明住地」等課題進行解說與分析，亦分為三項步驟：(1) 藏識之多重意義。(2) 藏識之階段性性格。(3) 藏識以無明住地為其深刻層次。

## **第六章「空如來藏與不空如來藏之修行開展」。**

本章將剖析「空如來藏」、「不空如來藏」二義，會辨其究屬世出世間之理境、理則？抑或是果德滿足之佛智、佛藏？還是行者戮力實踐之方向、階地？對此之回應，首先乃將「空如來藏」、「不空如來藏」置諸眾生得以超凡脫俗、振衰起敝之修行運作來看待，由此細剖其內裡，知其便是佛家六度萬行、攝受正法等一連串修學運作所將發揮出來的功用運行。而當中的運作關鍵即在於「空智」之照了，所謂「般若空觀」之修習與通達。簡言之，藉由「般若空觀」之修習與通達，生命必將施展為「空如來藏」、「不空如來藏」之境地，是順乎真理理則，勤行此道，終必相應證果！此即勝鬘夫人宣演「空如來藏」、「不空如來藏」之背景理據。

又以對「空智」之相關討論，本章第三節將延伸地進入「無我與如來藏我」之說明。

第七章「結論」。總結本文探索重點與主要結論，呈顯《勝鬘經》如來藏學說之主要義理及特色所在。



## 第二章 文獻回顧

本章進行《勝鬘經》相關註疏或研究作品之介紹與討論。有關如來藏學說及《勝鬘經》之研究，藉由不同專精學者們的努力，包括思想史、社會文化史、文獻對勘、字源追溯、義理闡釋等各個層面的整理與釐清，業已為此領域累積了相當豐碩的研究成果。本章寫就目的，即在對此一成果進行綜觀並做扼要之掌握，擇取頗具代表性之作品，儘量述其精髓，而後提出相關討論。藉此，一方面能對前人研究有所觀摩與領略，二方面則據為探索《勝鬘經》如來藏學說之媒介或觀點。本章將分三部分進行：1. 古德註疏。2. 如來藏思想相關之學界作品。3. 以《勝鬘經》研究為主之學界作品。

### 第一節 古德註疏

以下進入《勝鬘經》註疏作品之介紹。限於篇幅，僅列出該經較重要之注疏作品，概有三，依年代順序：隋·慧遠大師《義記》、吉藏大師《寶窟》，以及日本·聖德太子《義疏》。所介紹內容，亦專就其註疏中特別關涉「如來藏說」之要義者而來討論。

#### 一、 隋·慧遠大師《勝鬘義記》

《義記》寫到：

「自下第二，明如來藏，…真識之中，備含法界恒沙佛法，故名為藏；又為妄隱，亦名為藏；如來法身在此藏中，名如來藏；又此藏中出生如來，是故亦名如來藏矣。」<sup>74</sup>

又此「如來藏」之內涵，曰：

「世法別體緣集，以別體故，可離、可脫、可斷、可異，故是無常；如來藏雖具諸法 [而] 同體緣集，以同體故，不離、不脫、不斷、不異，故非無常，如世虛空無為、無礙、無有、不動，同躰義分，不可易脫，故非无常。」<sup>75</sup>

又說：

<sup>74</sup> 敦煌文獻 P. 2091 號寫本殘卷。《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，頁八八五下。此句之說法亦見於慧遠之《涅槃經義記》：「如來藏者，佛性異名，論其體也，是真識心。于此心中該含沙界恒沙佛法，故名為藏；又為無量煩惱所纏，亦名為藏；如來法身蘊此藏中，名如來藏；又此藏中出生如來，是故亦名為如來藏。」（大正三七，頁六九二下）

<sup>75</sup> 敦煌文獻 P. 2091 號寫本殘卷。《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，頁八八八下。

「空與不空，二皆名藏，俱是空故。…。問曰：妄法云何名藏？以藏能故。云何名空？以虛无故。真實之法云何名藏？以所藏故。云何名空？以其无相及无性故。」<sup>76</sup>

根據馮煥珍之疏，所謂有爲法即「世法」的「別體緣集」，乃指有爲法本來是真識心中無相無性、不生不滅的無爲法，由於凡夫妄執而無相執相、無性立性，遂被顛倒成了有爲法。凡夫所執雖爲真法，然妄相隨妄心起，因此有生有滅。真識心具足的一切法則不如此，皆爲如如不二之法性集起，此曰「同體緣集」。法雖種種，其性不異，不異則常，常則不生不滅，故堪爲諸法之體<sup>77</sup>。又從上引文可知，慧遠所言之「如來藏」，其能藏之「妄」固然是「空」，即便是所藏之「真實之法」亦同樣是「空」，「以其无相及无性故。」<sup>78</sup>

即以「空」做爲萬德佛法之體，此爲如來藏之體，說爲真識心。而此萬德非一切現成，如慧遠《大乘義章》說：

「真心如是，雖未從緣現成諸德，體是一切三昧、智慧、神通、解脫、陀羅尼等一切德性，是諸德性同體緣集，不離不斷不異不脫。」<sup>79</sup>

即萬德以空爲其共同之體、性，而以「同體緣集」的方式，備齊於真識心中。故關於慧遠之真識心說，總結其體、相，是爲「如實空與如實不空」<sup>80</sup>，其中「如實不空之恒沙佛法」，就其體性來說，仍是空性、法性，不得率爾將真識心之「不空」以「空」之相對面而視之。真識心之體性唯是一性，即空性、法性，然此真識心體實則以涵具恒沙佛法體而論，遂而標誌此如實不空之恒沙佛法體爲真識心之「如實不空相」。此言「相」者，乃專就真識心涵具恒沙佛法體而言其具備「不空相」，非是任以爲真識心固定不變之「有相」，又此「不空之相」其體性仍爲空性、法性。故以「如實空性」與「如實不空相」之二義合，而說生佛不二之真識心，備齊恒沙佛法之不空而無性、無相，是爲性空。

又，莫將萬德其同體緣集之空體，誤執爲實體之指稱。所言「空體」，乃是畢竟離性、離相者，即真識心是<sup>81</sup>。另外，所云「世法之別體緣集」，此言「別」者，乃指「相違於真識心·空體事實之異想與妄執」。

<sup>76</sup> 敦煌文獻 P. 2091 號寫本殘卷。《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，頁八八八下。

<sup>77</sup> 馮煥珍，《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2006，p. 186。

<sup>78</sup> 藤井孝雄對此有深入闡釋，見其文：〈慧遠と吉蔵の《勝鬘經》如来蔵説の解釈をめぐる〉《印度學佛教學研究》27-1，1979，pp. 108~109。

<sup>79</sup> 大正四四，頁四七三上。

<sup>80</sup> 馮煥珍《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》，見該著第三章〈如實空如實不空的真識心〉。作者疏道：「（慧遠）…並不是說在真識心的如實空性之外還有真識心的如實不空相，而是說真識心本來具有如實空與如實不空兩義，就其本具一切清淨佛德性而無相無性而言稱之為如實空性，就其本來無相無性而具足一切佛德性而言稱之為如實不空相。」（p. 188）

<sup>81</sup> 慧遠乃以「離相空」：分別從有無、一異、自他、大小、彼境此心、眾生等六門來闡明真識心遍離一切相，以及「離性空」之進路來遮遣（詳見馮煥珍之著作，pp. 179~193）。

再如前說如來藏其「世法之別體緣集」以及「萬德之同體緣集」，正好即是《勝鬘經》說的「空如來藏」義及「不空如來藏」義，前者即「不真」，後者則「顯實」<sup>82</sup>。「顯實」義前已闡明。「不真」者，即是「妄」，《義記》又說：

「如來藏者無前際下，明『真』能起，『妄』謂七識，『真』謂藏識，此猶經中所說八識（即阿賴耶識）。」<sup>83</sup>

又參照《起信論疏》所說，則知「真之起染」有二，一者依持用，二者緣起用<sup>84</sup>。前者如《勝鬘經》之說的「如來藏染淨依」，後者如《不增不減經》之說得「即此法界，輪轉五道，名為眾生」；實則二者同歸一義，即依不二、性空之真識心，隨緣起染，既起染則為染依，又染必不間淨，遂為染淨依之「真識心·如來藏·藏識·阿賴耶識」。從淨邊說，「真識心·如來藏·藏識·阿賴耶識」等語同謂性淨真空；從染邊說，以性空故則得起染，若言染法，則是「別體」，是無常、虛妄、若離若脫者也。

## 二、隋·吉藏大師《勝鬘寶窟》

先引吉藏《大乘玄論》語見其基本立論：

「故知，大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中名為佛性，則於《華嚴》名為法界。於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心，《楞伽》名為八識，《首楞嚴經》名首楞嚴三昧，《法華》名為一道一乘，《小品》名為般若法性，《維摩》名為無住實際。如是等名，皆是佛性之異名。故經云：無名相法，假名相說，於一法中說無量名，於一名中說無量門。」<sup>85</sup>

<sup>82</sup> 《大乘義章》：「如《勝鬘》中明如來藏，有其二種：一者空藏即是不真，二不空藏即是顯實。」（大正四四，頁四八三中）

<sup>83</sup> 敦煌文獻 P. 2091 號寫本殘卷。《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，頁八九三中。

<sup>84</sup> 《大乘起信論義疏》：「染中二者：一依持用，二緣起用。依持用者，此真心者，能持妄染，若無此真，妄則不立；故《勝鬘》云，若無藏識，不種眾苦，識七法不住，不得厭苦，樂求涅槃。言緣起用者，向依持用，雖在染中，而不作染，但為本耳；今與妄，令緣集起染，如水隨風，集起波浪；是以《不增不減》解言，即此法界，輪轉五道，名為眾生，染用如是。」（大正四四，頁一七九中）

<sup>85</sup> 關於經中以種種相、名指言真諦者，吉藏於此有很精闢的闡釋，見《大乘玄論》：「經中有明佛性法性真如實際等，並是佛性之異名。何以知之？涅槃經自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性涅槃，亦名般若一乘，亦名首楞嚴三昧師子吼三昧。故知，大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於涅槃經中名為佛性，…故經云：無名相法，假名相說；於一法中說無量名，於一名中說無量門。以是義故，名義雖異，理實無二。」

問：若理實無二，以何義故說種種名？答：若依名釋義，非無所以。何者？平等大道為諸眾生覺悟之性，名為佛性；義隱生死，名如來藏；融諸識性究竟清淨，名為自性清淨心；為諸法體性，名為法性；妙實不二，故名為真如；盡原之實，故名為實際；理絕動靜，名為三昧；理無所知，無所不知，名為般若；善惡平等妙運不二，名為一乘；理用圓寂，名為涅槃。如此諸義，如喻似何，譬如虛空，不動無礙，有種種名。雖有諸名，實無二相。以是故云，名字雖異，理實無二也。

問：若言真如法性並是佛性之異名者，經說真如法性亦是空之異名，今未知：佛性是二諦中



「佛性」有諸異名，則「佛性」者，其意為何？——答：謂不二中道之理，空性者是。如同處下文說：

「涅槃經云：佛性者名第一義空。豈非是空為佛性耶？若以空為空者，非佛性也，故下文云：所言空者，不見空與不空，名為佛性。」

同樣議論見於《勝鬘寶窟》：

「空如來藏、不空如來藏，即是明如來藏是中道義。空藏明煩惱畢竟空，故不可為有；不空藏具一切功德，故不可為無。非有非無，即是中道。」<sup>86</sup>

故知以中道義貫徹空藏、不空藏，是吉藏所論之特色。而其論究「如來藏」義，見於《寶窟》者，可說多處以慧遠《義記》疏解為本，纔來進一步提出自己見解。若其所見與《義記》合者則依取，若差謬者則評破，又以前者情況多，後者情況少，然於必要之處，興立個人觀點與疏解。即雖以《義記》為本，同時也呈現出吉藏思想之見地與風采；而雖顯吉藏之風，卻與慧遠之見，於如來藏說之主要議論上，二家並未離間太遠。僅是慧遠偏重心源之索驥，吉藏則專攻理境之盡徹。

茲即以吉藏對「如來藏空智」、「空如來藏」、「不空如來藏」等出現於《勝鬘經》「第九·空義隱覆真實章」之疏釋為介紹要點，它章疏釋以為輔助說明。

吉藏其盡徹理境之有力手段便是「離四句」，所謂「四絕」<sup>87</sup>。又「四絕」有

---

第一義空不？若言是者，既言是空，那得以此為佛性耶？會通諸經使不相違，善則善矣，然新聞異響未見深旨，一切諸人並皆同疑，願為開示以遣疑滯也。答：涅槃經云：佛性者名第一義空。豈非是空為佛性耶！若以空為空者，非佛性也，故下文云：所言空者，不見空與不空，名為佛性。二乘之人，但見於空，不見不空，不見佛性。故知，於有所得人，不但空非佛性，佛性亦非佛性也。若於無所得人，不但空為佛性，一切草木並是佛性也。

問：若皆是佛性，不得言非；若非佛性，不可言是。有何所以？言一切並非，而復即言一切並是，豈非是過分答耶？答：至論平等佛性之理，非空、非不空，非有、非不有，非法性、非不法性，非佛性、非不佛性也。以一切並非故，能得一切並是。何者？平等之理，以非空有，故假名法性；非不空有，故假名空有；以非法性，故假名佛性、空有；非不法性，故假名法性；以非佛性，故假名法性、空有；非不佛性，故假名佛性。當知，平等大道無方無住，故一切並非；無方無礙，故一切並得。若以是為是，以非為非者，一切是非，並皆是非也。若知無是無非，是無非無不非，假名為是非者，一切是非，並皆是也。故知，上來十一家所說正因，以是為是故，並非正因佛性，若悟諸法平等無二無是無非者，十一家所說，並得是正因佛性。」（大正四五，頁四一下～四二中）

<sup>86</sup> 大正三七，頁七三下。

<sup>87</sup> 這裡無法對吉藏思想進行通透之研究，不過就初步上的推斷，吉藏於《維摩義疏》、《勝鬘寶窟》中所說的「四絕」，基本上乃指俗慮文句之四句，即四邊，相關闡釋道：「…佛滅度後，五百論師，諸部異宗，亦不出四句。如犢子計有我有法，名為有見；方廣執無我無法，名為無見；薩婆多謂無我有法，即亦有亦無；訶梨云此俗諦有我有法故非無，真諦無我無法故非有。如此諸部，皆墮四門，無絕四之義，故無不二之道。…若然者，猶墮四門之內，何有絕四之宗？故知生心動念即便是魔，若壞無所寄方為法爾。…今明至道雖復妙絕，而四句宛然。所以經云：不動真際而建立諸法，豈可妙絕不能言耶！次明四句絕，前明理雖洞絕而宛然四句，今明雖說四句而常是絕言。如天女之詰身子，汝乃知解脫無言，而未悟言即解脫，故教滿十方，即是常絕！」（《維摩義

二番境況，一者，平等中道本離四句，以離四句而絕百非，又以四句之離而顯不二中道。二者，雖復至道妙絕，然四句宛然，又雖必解脫無言，若悟至理，言即解脫。故言教十方，即是常絕！如前引《大乘玄論》文所列「佛性」諸異名之宣說即是明證。實則理若應契，名則便宜，名雖萬象，理常四絕，若執名背理，即是大失！此可視為吉藏思想之主幹，亦見闡釋於《寶窟》：

「如來藏有其能藏、所藏。所藏即是真實，能藏即是虛妄煩惱。…又虛妄之法，情有理無，以理無故，名為空義，以情有故，障覆實性，故名為『空義隱覆真實』。…三乘亦然。三乘常四絕，故名為空義；四絕常三乘，故名為隱覆。…故知雖復四絕，於緣成三，名為隱覆。然無覆而覆，覆無所覆，是故三乘本來四絕，名為空義。此乃是佛法之大宗，得失之根本，可留心於其間哉！」<sup>88</sup>

以名言之四絕，由得會悟真如法界，又依假名返復，俗聖之間有其方便，故得說「無覆而覆，覆無所覆」，此可謂吉藏詮理之妙寶，入佛法寶山之利器。

再就經文「如來藏智是如來空智者」<sup>89</sup>之解，吉藏道：「如來知藏，名為藏智；知藏之智，絕離取相，故名空智」，又如來藏有能藏、所藏，「知所藏義，名不空[如來藏]智；知能藏義，名為空[如來藏]智」。又「空如來藏智」者，以「佛照能藏之法，畢竟空故」，「能藏之法」謂諸煩惱；而「不空如來藏智」者，以「佛知所藏中道佛性，具一切德故」。前云如來藏非有，後謂如來藏非無，非有非無，即是中道。而佛具二空智，即是親證中道者，名為大法師。

又所云「不空藏」者，吉藏延用慧遠「諸功德法同體緣集」之說<sup>90</sup>。又此過恆沙佛法，雖指示如來藏之體有其不空，然此專就「佛本法，非果法」<sup>91</sup>而言，

---

疏》，大正三八，頁九一二下~九一三中)

<sup>88</sup> 《勝鬘寶窟》：「如來藏有其能藏所藏，所藏即是真實，能藏即是虛妄煩惱。…又虛妄之法，情有理無，以理無故，名為空義；以情有故，障覆實性，故名為『空義隱覆真實』。問：云何名為情有理無？答：五住常四絕，故名空義；四絕常五住，故稱為隱覆。就人作之，六道常四絕，故名空義；四絕常六道，故稱為隱覆。三乘亦然。三乘常四絕，故名為空義；四絕常三乘，故名為隱覆。問：六道可爾，云何三乘亦然？答：下云二乘及大力菩薩，大力菩薩，即是大乘，本所不見，本所不得！故知雖復四絕，於緣成三，名為隱覆；然無覆而覆，覆無所覆，是故三乘本來四絕，名為空義。此乃是佛法之大宗，得失之根本，可留心於其間哉。欲見此旨，當尋龍樹正觀論也。」（大正三七，頁七二下）

<sup>89</sup> 原梵文：*tathāgatagarbhajñānam eva tathāgatānām śūnyatājñānam* | (如來藏智即是如來之空性智) (宇井伯壽，〈勝鬘經の梵文断片〉《名古屋大學文學部十周年記念論集》，1958，p. 192)

<sup>90</sup> 從《寶窟》本段內容來看，吉藏似乎以為「世法別體緣集（故曰空）」及「萬德同體緣集（故曰不空）」乃是出自馬鳴。不過察馬鳴之《大乘起信論》與慧遠之《勝鬘義記》二著，此二語應是首出慧遠。《起信論》原語為：「應知真如非有相，非無相，非有無相，非非有無相，非一相，非異相，非一異相，非非一異相。略說以一切眾生妄分別心所，不能觸故，立為空。據實道理，妄念非有，空性亦空，以所遮是無，能遮亦無故。言真實不空者，由妄念空無故，即顯真心常恒不變，淨法圓滿，故名不空，亦無不空相，以非妄念心所行故，唯離念智之所證故。」（大正三二，頁五八四下~五八四上）而「世法別體緣集」及「萬德同體緣集」之語應是慧遠對這段話之詮解。

<sup>91</sup> 此語仍是出自慧遠《義記》，而吉藏延用之。見《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，頁八八九上。又上來提及《寶窟》之內容者，概見於：大正三七，頁七二上~七四中。

此亦呼應慧遠所說如來藏其不空諸德並非「一切現成」<sup>92</sup>，乃是就如來藏之「所藏為中道佛性而本具諸德」，故言不空，此諸德亦是同體義分、同體緣集者。

即慧遠之不空如來藏，乃謂「真心」之具一切德，此具德真心以體論，其萬德並未從緣現起，故非「一切現成」。而吉藏則將慧遠之「真心」，改稱為「中道佛性」，此中道佛性之具諸德，亦僅是「佛本法，非果法」。

吉藏於「空義隱覆真實章」疏解如來藏其能藏為空，所藏為不空；前者乃以煩惱妄法為能藏，後者則以中道佛性為所藏。若於「顛倒真實章」<sup>93</sup>，則進一步闡明如來藏其所藏之體，空無諸相<sup>94</sup>。吉藏說道：

「前章明能藏空，所藏有；此章明所藏空，能藏有也。亦得俱空，亦得俱有。」

故知對如來藏之能藏、所藏之二分者，權依眾生而立爾。言空是體空，不空仍是體空，緣執成有，有是假有，假有故空。實則能藏、所藏一也，吉藏即說：應「辨此藏無一相可取，而順之大益，違之極損」<sup>95</sup>。

若關乎如來藏染淨緣起之說，如《勝鬘經》：「如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」<sup>96</sup>對此吉藏謂，如來藏「能為染淨因，…能起染淨」<sup>97</sup>唯此染淨之起乃是「依持義」，非「能生義」<sup>98</sup>。又約經論所釋，吉藏論列四種染淨緣起之別：

「一約緣不約佛性、二約佛性不約緣、三亦約緣亦約佛性、四不約緣不約佛性。」<sup>99</sup>

<sup>92</sup> 慧遠《大乘義章》：「真心如是，雖未從緣現成諸德，體是一切三昧、智慧、神通、解脫、陀羅尼等一切德性，是諸德性同體緣集，不離不斷不異不脫。」（大正四四，頁四七三上）

<sup>93</sup> 若依求那跋陀羅之譯本，蓋將「世尊！生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。…如來藏者，墮身見眾生、顛倒眾生、空亂意眾生，非其境界」此一大段，歸於「第十三·自性清淨章」。不過吉藏於文中說到：「江南諸師及本土有師，並以此章屬前，是明顛倒真實（指第十二·顛倒真實章）。」而吉藏顯是依之。

<sup>94</sup> 《勝鬘經》云：「如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。」吉藏曰：「直簡所依之藏不同陰內之我，明藏體絕離眾相。」而眾生不了，遂成三種顛倒眾生，即見於《勝鬘經》之「墮身見眾生、顛倒眾生、空亂意眾生」。

<sup>95</sup> 大正三七，頁八五下。

<sup>96</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>97</sup> 《勝鬘寶窟》「…舉如來藏，明有如來藏故得厭苦樂求涅槃。有三：一『如來藏』者，舉法實體。二『無前際』下，辨能起染淨所以，良由藏體無前際等，故能起染淨；『無前際』，明本有義，以本有故，無始起、終滅，能為染淨因也。三『種眾苦』下，正明能起染淨。」（大正三七，頁八四上）

<sup>98</sup> 《勝鬘寶窟》：「初三者，一明依如來藏有生死；二以如來藏故說生死本際不可知；三明能如上說當於道理名不顛倒。…今明染淨依。…明依持名依，非佛性能生生死。」（大正三七，頁八一中～下）

<sup>99</sup> 《勝鬘寶窟》：「然經論中釋染淨緣起要有四別：一約緣不約佛性、二約佛性不約緣、三亦約緣亦約佛性、四不約緣不約佛性。

一、約緣不約佛性者：只由六七妄緣，不由如來藏。此小乘教及大乘教相中，彰染淨緣中，因果自招感故有，都不言由藏實而有，如是一切。

吉藏謂《勝鬘經》「染淨依」之說蓋與「二、約佛性不約緣」合，如《楞伽經》亦說：「六七非受苦樂，非涅槃因；藏識受苦樂，是涅槃因，如是一切。」此顯示吉藏亦以如來藏、佛性、藏識三者是乃同體異名，作法同於慧遠。又對於上列四種「染淨緣起說」，吉藏一併取之，非謂孰是孰非！而將《勝鬘經》之「染淨依說」歸為「約佛性不約緣」項下的原因，在於同經之用心：「須解此章大意！此章為破外道二乘人不知有佛性，欲勸一切眾生信有佛性，故說由佛性故，得厭眾苦樂求涅槃。」<sup>100</sup>

### 三、日本·聖德太子《勝鬘義疏》

聖德太子《義疏》文句精簡，因此在下文的討論中必要時將輔以唐·明空《義疏私鈔》<sup>101</sup>之說來解讀。

先舉太子對「如來藏」之解說：

「先會五種藏：一、如來藏，蘊在惑內故名藏，亦含當果故名藏。二、法界藏，謂佛果含照法界；又云，是常住法性。三、法身藏，謂法身含萬德故名藏。四、出世間上上藏。五、自性清淨藏。前一後一就隱時為稱，中三就顯時為稱，隱顯雖殊即是一體。」<sup>102</sup>

- 
- 二、 二明約佛性不約緣：染淨之興，只由藏實，不言從緣而有。此如《楞伽》說，『六七非受苦樂，非涅槃因，藏識受苦樂，是涅槃因。』如是一切。今此說亦同彼也（指《勝鬘經》此說同此《楞伽經》）。
- 三、 三明亦約緣亦約佛性者。此亦如《楞伽》說，『藏識海常住，境界風所轉，種種諸識浪，騰躍而轉生。如海水起波浪，非異非不異，佛性亦爾，心俱和合生，亦非異非不異。』如是一切。故知真妄和合，方起染淨，海水起波浪，非異非不異者，彰不可水外求波，波外求水，故言不異；而波息水靜，故言非不異也；佛性亦爾，心俱和合生。非異非不異者，彰佛性與六七妄心和合生時，不可真外求妄，妄外求真，故言不異；而妄盡真顯，故言非不異，亦可在緣常靜，故言非不異。法華論云：『不即眾生界。不離眾生界。有如來藏性。』故經言：『佛性雖在陰界入中，而不同陰界入也。』
- 四、 不約緣不約佛性者。實相之外無緣故，無染淨法可起。此如《金剛波若論》說，『平等真法界，佛不度眾生，以無佛為能度，無眾生為所度。』又如《佛地論》（案：《十地經論》及《佛性論》皆有此說）說，『煩惱妄想中，無一法可滅，清淨法中，無一法可增。』泯上三門，歸乎一絕。」（大正三七，頁八三下～八四上）

<sup>100</sup> 此為吉藏回應《寶窟》中之設問：「問：由佛性故得厭苦樂求涅槃。此事可爾。若由佛法性種眾苦者，豈非佛性力故令眾生種生死苦。若言不由佛性力種生死苦，亦應不由佛性力樂求涅槃。又若不由佛性力種眾苦者，即是七法種苦，云何言七法一念不住不得種眾苦耶？」

答：須解此章大意。此章為破外道二乘人不知有佛性，欲勸一切眾生信有佛性，故說由佛性故得厭眾苦樂求涅槃。」（大正三七，頁八四上）吉藏後面更強調：「亦應非佛性種苦及厭苦，但顛倒妄緣種苦及厭苦。…（然則）雖因風成浪，終由有海。雖因妄心種苦及厭苦，終由有佛性。故說佛性為本，故說由佛性故種苦厭苦也。」（大正三七，頁八四上～中）

<sup>101</sup> 收於《大藏新纂卍續藏經》第十九冊（等於新文豐版卍續藏第三十冊）。內容包括太子《義疏》及明空之《私鈔》。除參考《卍續藏經》之內容外，本論文多以《大日本佛教全書》第四冊之內容為本。

<sup>102</sup> 《大日本佛教全書》第四冊，頁三六下。

如來藏即指「理在惑中」，若隱若顯，境況殊異。「顯」以法身、法界、佛果論，「隱」則指世間凡夫，說其為「本性淨」或「如來本具身中」。「顯」、「隱」之說從理上論究，至於形成「顯」、「隱」之別，在於能否求出惑累？此待事修方定。事修者，有八聖諦義。聖諦甚深，唯佛境界，故舉如來藏及法身勸信，「曰無作滅諦即如來藏，此藏顯為法身」，若能信如來藏及法身，即能信八諦<sup>103</sup>。以下進入如來藏其或隱、或顯之討論。

接續《勝鬘經》「第八法身章」後段以及「第九空義隱覆真實章」之議論，本處共舉三要點：(1) 法身與如來藏一體。(2) 智證一體。(3) 明如來藏非二乘境界<sup>104</sup>。茲以前二項為討論內容，其中「智證一體」之說，又需會通於「法身與如來藏一體」來理解。

首先，「法身與如來藏一體」者，曰：

「『過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身者』，舉如來藏即法身；過於恒沙者，明煩惱過恒沙也。『如是如來法身不離煩惱名如來藏者』，舉法身即如來藏。」<sup>105</sup>

依聖德太子之意，「過於恒沙」之語，即指為煩惱繫縛之如來藏，故「過於恒沙…說如來法身者」一句，乃言彼為恆沙數煩惱纏覆之如來藏，即是法身<sup>106</sup>。而次句「如是如來法身不離煩惱名如來藏者」亦僅是反述其實而已。故知如來藏與法身者，乃「隱為如來藏，顯為法身，隱顯雖殊，即是一體，更無異體也。」<sup>107</sup>

為方便下文之理解，再帶進明空之解，明空言：「法身不離煩惱藏，則名如來藏，成就則名法身。故知一真實理，而始終二名言，良以煩惱為稱謂也」<sup>108</sup>故知如來藏與法身，其體實一，以煩惱故，而有二名之周旋，此有二義：

- (1) 「如來藏」其立名之始，即是鑲嵌在凡夫此等世間流轉法之境況來說的。
- (2) 承上，是故「如來藏」乃為「法身」之始謂，而「法身」則為「如來藏」之終謂，此謂「如來藏」為虛，「法身」為實。然則，若以「一真實理」，即佛之證境而言，則二名皆是虛。

復次，經云：「如來藏智，是如來空智」者，此言「智證一體」。太子云：

「明智即是一，境何有二？[答:] 未離煩惱故，[如來] 藏為不空。已離煩惱故，法身為空。所以照藏為如來藏智，照法身為如來空智。照藏、照法身，

<sup>103</sup> 以上引言及內容見於：《大日本佛教全書》第四冊，頁二九上～下。

<sup>104</sup> 此三項內容，太子歸於「法身章」。也就是經文：「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。世尊！如來藏智，是如來空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢辟支佛大力菩薩，本所不見本所不得。」此段為聖德太子歸為「法身章」。

<sup>105</sup> 《大日本佛教全書》第四冊·頁三二上～下。

<sup>106</sup> 至於當中的「不離不脫不異不思議佛法」之解說則見下文。

<sup>107</sup> 《大日本佛教全書》第四冊·頁三二上。

<sup>108</sup> 新文豐版卍續藏第三十，頁七二三中。

智即終是一體智，智即是一，所照之境那得異體。」<sup>109</sup>

又云：

「有二種如來藏空智者，謂如來藏智、法身智也。直云二種如來藏智亦足，何故稱 [二種如來藏] 空智者？ [答：] 境有空不空，智即只是一空智，故言空智舉有。」<sup>110</sup>

「智證一體」，即指「智境不二」此之證境。「智」者，指「如來空智」。「境」者，卻成二：(1) 以煩惱染故，即言未離煩惱之如來藏，是乃不空。(2) 以果證故，為已離煩惱之法身，是為空。佛智雙照空境與不空境，故成二智：照不空，成「如來藏智」，照空，成「法身智」。若從「智」之「能照」這一層面說，僅是一種，即「如來空智」。此不思議「空智」唯佛得證，既證法已，雙照如來藏及法身，唯是一空智，二境俱泯，何有別體，故說「如來藏智，是如來空智」，即是「境智一體」。又境本無存，唯是一體智，以證悟之，從證立名，故曰「智證一體」。

明空釋曰：

「空義隱覆章中『直云二種如來藏智亦足』等者。無名云：第一義智，斷一切煩惱藏，言空。則當如來藏智，[以有煩惱故] 應名不空，而言空者，明其雖在煩惱之中，而自性清淨，非彼所染，故亦名空也，上言『如來藏智是如來空智』此之謂也。是為『如來藏』名生於始，『空智』之稱出於終。今言二種如來藏 [「如來藏」空智]，是以始驗終；二種空智 [如來藏「空智」]，是以終驗始。智由終顯，藏因始彰，豈非統而有致哉。」<sup>111</sup>

「以始驗終」者，境雖有二，謂空藏與不空藏，智證則一，是一空智，然從始立名，故言二種如來藏。「以終驗始」者，唯一空智，俱領二藏，然從終立名，故曰二空智。「二種如來藏」者，謂不空如來藏以及空如來藏，前者有煩惱染，後者謂證得法身。「二種空智」者，即言如來藏不空智，是照如來藏其煩惱之不空，以及法身空智，是照法身之空。其實便是在說：「如來藏智是如來空智」，從分析言，纔有「以始驗終」、「以終驗始」等語。究極來說，卻僅是一體智，言為如來空智、空智、第一義智、斷一切煩惱藏。若相對於此，而由如來所攝持之境來說<sup>112</sup>，方才分略「二種如來藏」，以及隨之具備的「二種空智」，而有始、終之

<sup>109</sup> 《大日本佛教全書》第四冊·頁三二下。

<sup>110</sup> 《大日本佛教全書》第四冊·頁三三上。

<sup>111</sup> 新文豐版卍續藏第三十，頁七二四中。

<sup>112</sup> 除參考前段引文外，如《義疏》如下之說，亦可與前引文互相呼應。即對於經文：「知一切爾炎，智慧身自在」，太子說：「爾炎，梁言智母。智母謂真諦境，空為生智之本，故稱母空。既無為所生智慧，故自在。此二句歎空智。『攝持一切法』者，謂照有參差，攝持萬境，此一句嘆有

名。又上來所述，唯佛證境，二乘等非其境界。

又關於「煩惱不空」的「不空如來藏」，明空則補述之：「而言空者，明其雖在煩惱之中，而自性清淨，非彼所染，故亦名空也，上言『如來藏智是如來空智』此之謂也。」意指明明說為煩惱「不空」的如來藏，為何要說為「二種『空』智」之一呢？蓋以佛智照故，謂「如來空智」，知如來藏自性清淨，非煩惱所染，故言為『空』智。若依太子，「智」僅是一空智，照之所及，無所不空，智證一體故，盍得非『空』智！

這裡有必要對「不空如來藏」做進一步討論，並對上來所言做更詳細地說明。

若依藏譯本之句義，《勝鬘經》所言「空如來藏」、「不空如來藏」，乃定義為「如來藏於諸煩惱則空，於諸佛德則不空」<sup>113</sup>，不過顯然聖德太子並不如此解讀。由前引文看來，「空如來藏」固可說煩惱為空，此以「法身」義取，是以煩惱斷盡則得果證法身，以法身等證空理，而言法身為空，以法身空故，如來藏斷、脫、異、外於煩惱，此指法身出纏，言為「空如來藏」。那麼「不空如來藏」者，依聖德太子義，卻是指「未離脫煩惱之如來藏，而言其不空」，這顯然與「佛德不空」之說法完全不同。那麼如何解釋「不空如來藏」句下所言之「不離不脫不異不思議佛法」呢？

經文「過於恆沙不離不脫不異不思議佛法」一句除出現在「法身章」及「空義隱覆真實章」外，還曾出現在「自性清淨章」<sup>114</sup>：

「…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。…」

對此太子言道：

「從『是故』以下，第五、結生死依如來藏。從『不離不脫』以下，第六、明眾生依藏得建立，若無此藏無有厭苦求樂。就中自有三：第一、直明依藏得建。第二、從『若無』以下，明無藏不得建。第三、從『何以故』以下，釋不得建。四不皆明未出惑也，又云藏體真實不可離斷脫，與理不異也。」<sup>115</sup>

可知太子並非逐字逐句地釋義，乃以大義略表。而「不離不斷不脫不異」之語，聖德太子簡稱「四不」，乃指如來藏未出惑，因此煩惱「不離、不斷、不脫、不異」。而在敘述煩惱生死不離眾生如來藏之同時，他又強調，僅管猶在惑中，然則藏體真實，始終與理不異，此「藏體」、「藏理」者，即是經文所說「非如來藏有生有死，如來藏者，離有為相，如來藏常住不變」。和吉藏大師相同，聖德

智。」（《大日本佛教全書》第四冊，頁五下）

<sup>113</sup> 《日本思想大系 2・聖德太子集》pp. 286-287・註釋。

<sup>114</sup> 依漢譯本為「第十三自性清淨章」，太子仍歸於「第十二顛倒真實章」

<sup>115</sup> 《大日本佛教全書》第四冊・頁三六下。

太子將如來藏分爲能藏、所藏，能藏乃指生死二法，所藏即是常恆之無爲法<sup>116</sup>。又「藏體真實不可離、斷、脫，與理不異也」之句，細分又可有二解：一謂虛妄煩惱依藏得建，與藏是不可離、斷、脫、異。二則強調如來藏之藏體爲真實，與理不異，本然不可離、斷、脫<sup>117</sup>。實則二解亦同歸旨趣如次：(一) 顛倒生死依藏得建，故藏未出惑。(二) 雖未出惑，藏體爲真，與理不異<sup>118</sup>。

綜上所列，太子對經文「不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」之解，初步上看來，與藏譯本「乃以佛德不空，故爲不空如來藏」之說法有很大的距離。亦知太子之言「不空如來藏」，即是意指「煩惱之不空」，有此二義：

1. 如來藏者，以未斷煩惱故，而言不空。
2. 不空者，乃指如來藏之未盡煩惱，故言如來藏。

然則所言「不空」，卻必定相倚於「空」而言，此乃貫乎《義疏》之言「如來藏」義！「空」者，就此前後文來看，即是一真實理，可言爲：「法身、一體智、如來空智、空智、第一義智、斷一切煩惱藏、實法道、所藏、藏體、藏理、常恆無爲法」等諸名。

又其中的「所藏、藏體、藏理」等語，亦可稱名爲「如來藏」，此乃相對於生死煩惱染，即能藏而說。當在前章，相對於法身之出纏而名之空，故說在纏之「如來藏」爲不空，然在後章，則是相對眾生生死之能藏、依藏得建、未出惑之不空，而言「如來藏」爲所藏、所依，乃指藏體、藏理，異於生死之有爲相者！前說與「法身」對舉，特就如來藏之未出纏而稱如來藏；後說與「生死」對舉，特就如來藏本然之真實藏體而稱如來藏。此恰好凸顯了如來藏之理論結構，非有矯亂。

又此言「空」、「不空」二者，故知並非於實質上對立而談。簡言之，前者是切在勝義層次上說，後者則切在世間層次上說。前者爲理，後者爲事，以理、事並立而貫徹於眾生生命之如來藏；如來藏之理則空，事則不空，不空又專指煩惱、生死之不空。故以唯一空理爲究竟，爲勝義，「不空」則是隨順眾生煩惱才有的語詞施設，即言「有」，又以一空理、一空智駕馭此「有」，「有」自是「假有」。以上即爲聖德太子此處論旨之所在。

若據早島鏡正與築島裕對《義疏》之註釋<sup>119</sup>，亦可看出，不論是「不空如來

<sup>116</sup> 《義疏》：「正明能藏 [爲] 如來藏。言此藏理非自欲藏，但以生死二法爲藏也」(《大日本佛教全書》第四冊·頁三五下)

<sup>117</sup> 明空《鈔》曰：「疏：『第一直明依藏得建』者。從初至不思議佛法明藏，斷脫異是法身，并有爲法，並由藏建。『又云藏體真實等』者，又釋，第一直明依藏得建，前釋不離煩惱，今釋藏體不可斷離等。」(《大日本佛教全書》第四冊·頁四一七下)

<sup>118</sup> 太子《疏》對此段之總說：「第六從『世尊不離不脫』以下，明眾生依藏得建立，若無藏理，無有厭苦求樂。…今第一 [直明生死依如來藏] 『世尊！生死者依如來藏』者，生死即是顛倒，如來藏是真實，今明一切眾生皆有真實之性，若無此性，則一化便盡，與草木不殊。由有此性故，相續不斷，終得大明。」(《大日本佛教全書》第四冊·頁三五上~下)

<sup>119</sup> 若依早島鏡正與築島裕二家對《義疏》之校注，則將聖德太子對「四不」之疏釋說爲是「誤解」。相關說法有：

1. 經文：「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。世尊！如來藏智。是如來空智。」



藏…」或「不離不斷不脫不異…」，聖德太子都以「『煩惱』之不空，或是與『煩惱』不離、不斷、不脫、不異」來解讀。不過這對早島鏡正與築島裕來說，似乎造成了困惑，因此才會說「這是太子的誤解」。據二氏之解說，經文此段所論的「如來藏」，乃是接續前段依於「苦滅」而欲來對「如來法身」進行說明，所以「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身」一句，應該要補上幾個字來解讀，即是：「[…並且] 過於恒沙、[與智] 不離、不脫、不異之不思議佛法成就，說如來法身」<sup>120</sup>，此中的「四不」，應指「佛法或智德之不空」，非是「煩惱之不

---

太子《疏》：「『過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身』者，舉如來藏即法身。『過於恒沙』者，明煩惱過恒沙也。『如是如來法身不離煩惱名如來藏』者，舉法身即如來藏。」「『如來藏智是如來空智』者，第二、舉智證一體。明智即是一境，何有二？未離煩惱故，藏為不空，已離煩惱故，法身為空。所以照藏為如來藏智，照法身為如來空智，照藏、照法身智，即終是一體智，智即是一所照之境，那得異體！」

早島氏與築島氏之註釋為（中譯）：(1) 「過於恒沙…」者，若依經文，接續「苦滅」而言「法身」，故此處應讀做：「成就過於恒沙之不離不脫不異之不思議佛法，說名如來法身」才對。不過《疏》卻不如此解讀（敦煌本亦然），而是做：「隱覆於恒沙數煩惱中的法身，稱名如來藏，若離脫煩惱藏即顯為法身。兩者是不離不異的，唯此乃超乎吾人之思議者。」即本段經文，首先解為：「隱」之如來藏與「顯」之法身是不離不異的。(2) 「過於恒沙」者，《疏》不取「不思議佛法」，而取「無數煩惱」之義，是誤解。(3) 「未離煩惱故，…照法身為如來空智」者，未離煩惱故，如來藏為不空（非空者）；已離煩惱，法身為空。觀察如來藏的智慧曰「如來藏智」，觀察法身的智慧曰「如來空智」。(4) 總括大意：法身已離煩惱，就把悟得法身畢竟空的智慧，稱為空如來藏智；另一面，雖然未離煩惱，就把悟得如來藏具備所有功德之不空的智慧，稱為不空如來藏智。然而二者並非本然別異，是正以空而說不空，此即一乘教法所云之「空」義。

2. 經文：「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。」

太子《疏》：「從『世尊有二種如來藏空智』以下，總明境中，第四名空義隱覆章，此章來意者，物聞上第三法身章云，隱為如來藏，顯為法身，即是一體，又舉智證一體，便生疑：理既如是，昔日何意不說？或此智昔未方，今乃得故爾耶？故釋曰：照真實智本來常有，但昔日非其時故不說，以苦空無常等為隱覆而不顯也。就中有二，第一正明智則本來常有，第二從此二空智以下明非時故不用。就第一直明智有三：第一、直明智有。」「第二、舉三若，就空境明智有。」「第三、舉四不空，就不空境明智有。」「『有二種如來藏空智』者，謂如來藏智、法身智也，直云二種如來藏智亦足，何故稱空智者？境有空不空，智即只是一空智，故言空智舉有。」

早島氏與築島氏之註釋為（中譯）：「舉四不空，就不空境明智有」：意味存在著觀察做為「不空」之如來藏之智慧。若依西藏譯本，對於如來藏之定義，是煩惱為空，佛諸德性為不空。不過，《疏》採異解，即空如來藏者，乃指做為離脫煩惱之法身之如來藏；不空如來藏者，則指不離脫煩惱之如來藏。

3. 經文：「死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死…。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。」

太子《疏》：「第六、從『世尊不離不脫』以下，明眾生依藏得建立，若無藏理，無有厭苦求樂。就中自有三：第一、直明依藏得建。」「四不皆明未出惑也，又云，藏體真實不可離斷脫，與理不異也。」

早島氏與築島氏之註釋為（中譯）：(1) 「四不皆明未出惑也」者，「四不」乃指「不離不斷不脫不異」，以此「四不」而形容「不思議佛法」。然而，就《疏》之解，此言「不」，乃指如來藏不離脫煩惱，而與煩惱無異。敦煌本亦同此解：即「如來藏雖在煩惱中而不為染污，如此之深妙真理，乃是超乎淺智之人所能理解的」。雖然如此，經文所云之「四不」，本義應為「如來藏乃本質與法身結合，而相即於佛智之無為法」，如來藏和法身是“不”離脫的。(2) 「又云，藏體真實…與理不異也」者，如來藏做為真體，和法身是不離脫的。不過這個解釋，是從異於如來藏之原義而來的。

（以上見《日本思想大系 2・聖德太子集》pp. 279、280、281、284、286、287、318、319 等之註釋）

<sup>120</sup> 《日本思想大系 2・聖德太子集》p. 279 註釋。

空」。然而，顯然《義疏》並非如此會意。

另外，對於「過於恒沙不離不脫不異『不思議佛法』」之「不思議佛法」乃至全句，若依太子之說該如何解，上述二氏註釋中已有說明。

其實，綜上討論可知，所謂「佛德不空而稱名為『不空如來藏』」這樣理解，乃是未曾出現在聖德太子《義疏》中的。這便有以下兩種情況需做說明：

(一) 《義疏》之「不空如來藏…」或「不離、不斷、不脫、不異…」，必是指如來藏其「煩惱藏」之不空、生死之俱在。若循「法身章」之疏解，其討論重點乃是擺在苦滅盡否之在纏、出纏之判，至於法身之具萬德，並非此處經文或《義疏》討論之重點。相反地，乃以會否盡滅苦邊作為標定「佛法身」之殊勝與特色，如云：

「…如來應等正覺於無作四聖諦義事究竟。以一切如來應等正覺，知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集，滅一切意生身，除一切苦滅作證。世尊！非壞法故，名為苦滅。所言苦滅者，…自性清淨離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙…」<sup>121</sup>。

由這一大段所示，乃以強調「苦滅」或「滅諦」之究竟而凸顯如來之「無作聖諦」之超凡入聖，蓋以「滅諦」而凸出佛陀之果德，則太子以苦滅之法身為顯，此時說成「空如來藏」，謂「斷、脫、異…於一切煩惱」。未滅苦之如來藏為隱，此時說成「不空如來藏」，謂「不離、不斷、不脫、不異…於一切煩惱」，亦自有其理。

另外，由此處經文看出，彼法身之斷盡煩惱，繫乎「佛智」之明照與開決。「佛智」者，何也？「『二乘不能斷，唯佛菩提智能斷』者，…菩提智，謂空解也。」又言：「佛地所斷者，通言佛地一切功德。」<sup>122123</sup>因此，《義疏》之言「空」、言「斷」、乃至言「德」，於佛位來說，三者係密切相關！空謂空智，是法身之德，此乃斷盡煩惱纔得，故曰空如來藏，又以斷盡煩惱，即具萬德。這便是聖德太子疏釋之主要理路，因此未必要將「具備萬德」比配於「不空如來藏」之下。

(二) 則如來法身豈非備具萬德，此萬德該言「空」或「不空」？——答：備具萬德，而萬德是空！此言「空」者，非空無、空闕之義，乃指緣起性空之空

<sup>121</sup> 大正一二，頁二二一下。

<sup>122</sup> 「空解」者，無所縛執之意。（「なにものにもとらわれない（空）という意味である」，《日本思想大系2・聖德太子集》p. 195 註釋）。另《疏》云：「『佛地所斷』者，通言：佛地一切功德。『佛菩提智所斷』者，偏舉：斷結空解。」「佛地一切功德」：於證悟佛果之智慧其遍一切之殊勝佛業。「偏舉：斷結空解」，敦煌本做「偏出斷結之智，即照空之解」：舉出作為如來殊勝佛業之一、去斷煩惱之空智之解（同上，p. 199 註釋）。應指以照空之智為斷結或解結之佛業。

<sup>123</sup> 以上二引句，見《大日本佛教全書》第四冊·頁二一下～二二下。又《疏》言及「佛智」者，尙有：「『知一切爾炎，智慧身自在』者，爾炎，梁言智母。智母謂真諦境，空為生智之本，故稱母空，既無為所生智慧，故自在。此二句嘆空智。」（同前，頁五下）

理、空義。如聖德太子云：「昔滅是無，今滅妙有，滅名雖同，所指各異。」<sup>124</sup>意味佛之「滅諦」證境，不同於二乘之灰身滅智，恰是具足無量無邊妙德果海之法身，故說「今滅妙有」。

又此萬德之法身，以佛智照故，不異空理如如，此前說「已離煩惱故，法身為空，…照法身為如來空智。照藏、照法身，智即終是一體智」，即是「一空智」。「空」者，非「無、缺、滅」，而是「妙有」、「生智之本」<sup>125</sup>。即佛地者，要由三德統貫之，曰：「法身是萬德之正體，解脫是斷，般若是智」<sup>126</sup>，「法身、滅諦、空智」三德一體<sup>127</sup>，一體而涵備萬德，萬德乃清淨空相，此佛之證境，即是聖德太子所言之「空如來藏」義。

總結太子於上引章節之疏論：法身在纏曰不空如來藏，謂煩惱之不空，法身出纏曰空如來藏，謂法身是空，此「如來藏與法身一體」義。又雙照空、不空境，則成空如來藏智與不空如來藏智，境本無存，二藏智併攝於如來一空智，從證立名，此曰「智證一體」。

## 第二節 如來藏思想之相關研究作品

《勝鬘經》既被推為如來藏思想重要代表作品之一<sup>128</sup>，在予論究《勝鬘經》大義之前，擬對學界之研究成果進行了解。僅舉三位學者之作，包括印順法師、

<sup>124</sup> 《大日本佛教全書》第四冊·頁三二上。

<sup>125</sup> 《大日本佛教全書》第四冊·頁五下。語云「空為生智之本」。

<sup>126</sup> 《義疏》：「常言：佛地萬德圓備，何意但據此三德為歎者？（答：）法身是萬德之正體，解脫是斷，波若是智。然即萬德之中此三為要，若舉此三德，即餘德自顯，所以但據此三德為歎也。」（《大日本佛教全書》第四冊·頁四上）

<sup>127</sup> 「一體」者，《疏》之語，說道：「『歸依第一義者是歸依如來』者，第一義，謂三德四義。本義云，此二句偏明一體佛寶最勝，…。『此二歸依第一義是究竟歸依如來』者，明依一體法僧及三德四義即是究竟歸依如來也。…然別體三寶，則其名體各異故，理自可別，但一體何以為別？釋曰：常住法身為佛寶，此法身能為物軌則，自為法寶，又此法身則能與理和合，亦為僧寶。若辨歸依為其習解斷惑，則別體可先；但不迷旨歸，必一體為要，今勝鬘唯欲以旨歸為本，故非昔梯橙唯欲今日一體也。」（《大日本佛教全書》第四冊·頁二七上～下）

又所云「三德四義」者，據早島鏡正與築島裕之註釋，則謂三德：菩提、涅槃、法身。或云：法身、般若、解脫。四義：指涅槃之四德，即常、樂、我、淨四義。（《日本思想大系2·聖德太子集》pp. 241、231。）實則「三德」之中，「涅槃」可與「解脫」合，如《疏》亦云：「『是故涅槃一味等味，謂解脫味』者，一味謂般若，等味謂法身，言此涅槃，通名三德也。涅槃無翻家，義即明涅槃，合眾義也。」（《大日本佛教全書》第四冊·頁二四上）據此或可謂，「三德」者，即法身、般若、解脫；「四義」者，即法身、般若、解脫、涅槃。若據明空，則指「四義」，即常、樂、我、淨四般羅蜜，即涅槃四德（《大日本佛教全書》第四冊·頁四一〇下）。

又關於「一體佛寶」者，明空亦道：「『即是一種理』者，佛寶常住，亦是一體中佛寶理也。…，昔日別體可見，今日此經一乘之教為法寶，三忍真子為僧寶，所論法身為佛寶也，皆不如此經所詮法身，身理自具三寶為最極也。」（《大日本佛教全書》第四冊·頁四一〇下）

<sup>128</sup> 如一般學界認定的「如來藏說三經一論」，「三經」指：《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》，「一論」指：《寶性論》。（參見：高崎直道，《如來藏思想の形成》〈第一章 如來藏系經典の三部經〉東京：春秋社，1974，pp. 39~126。）

高崎直道、蔡耀明等<sup>129</sup>。

### 一、 印順法師《如來藏之研究》<sup>130</sup>

印順法師之治學方式雖被歸於傳統之經學式研究<sup>131</sup>，不過由本著所呈顯者，則是以文獻學與思想史為其研究特色，在資料之考證與論證方面，可說極為紮實與豐富。本著之研究架構，乃以《寶性論》為中繼點，由此各別往前、往後地論列相關經論思想之遞嬗。可分成四大段落：

1. 如來藏說之初期以「真我論」為主。此與印度神我說非常類似，概可稱此為「佛梵同化」之時代<sup>132</sup> (pp. 133~136、179)。
2. 由「真我論」向「真心論」合流時期。以《寶性論》為代表，其旨趣雖接近初期如來藏說，然解說近於瑜伽派，而初期的神我色采已大為淡化<sup>133</sup> (pp. 148、162~163、177~178)。
3. 瑜伽學派(唯心論)之如來藏說。進入後期大乘時代，唯心論致力泯滅來自梵我論的影響，概依平等空性來會通，又以緣起論的立場，藉由種子之受熏來對如來藏·種性<sup>134</sup>給予善巧的解說 (pp. 193~195、202~206、229、231)。
4. 最後階段，以《楞伽經》與《大般涅槃經》後分(後三十卷)的如來藏說為代表。首先，《楞伽經》繼承《勝鬘經》，融攝了唯識學，結合如來藏與阿賴耶識為第八識。(pp. 237~248)。至於《大般涅槃經》後分部分，便是淡化前期之眾生真我色采<sup>135</sup>，分別使用《般若經》義以及《中論》之八不說、因緣說，來對「如來常住」、「常樂我淨」、「一切眾生悉有佛性」等根本論題進行善巧解釋 (pp.237~270)。

### ◎相關討論

印順法師之研究，對鳥瞰佛家如來藏學之相關文獻、基本概念、思想源流，以及與奧義書、唯識、般若等思想或學派之關連，都有相當廣泛與詳盡的討論，展現其人博學強記、論理貫攝之一面。就中關於《勝鬘經》思想之疏解，包括何

<sup>129</sup> 關於如來藏說較全面之學界研究概況集列或簡介，可參見：高崎直道，〈如來藏思想關係·研究文獻目錄〉《如來藏思想の形成》(書末) pp. 75~106 (東京：春秋社，1974)；杜正民，〈如來藏學研究小史(上)(下)〉《佛教圖書館館訊》第 10/11 期，1997 年 6/9 月。

<sup>130</sup> 台北：正聞出版社，民八一年。

<sup>131</sup> 見馮煥珍，《回歸本覺》，北京：中國社會科學出版社，2006(真如叢書)，pp. 26~42。

<sup>132</sup> 被印順法師歸為如來藏說初期聖典的有七部，這些經典義理主要提倡眾生身內本具如來體性，即果德如來之性。包括《如來藏經》、《大般涅槃經》初分、《大方等無想經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《不增不減經》(同著 pp. 115~116)。至於《華嚴經》則被說為更早地如來藏說孕育時期的經典 (pp. 98~103)。由於二期所引文句義理相同，故一併於此提及。

<sup>133</sup> 印順法師謂，相對於《大般涅槃經》初分、《央掘魔羅經》、《如來藏經》所說如來藏、佛性其富有神我的色采，而《勝鬘經》、《寶性論》、《大乘莊嚴經論》等乃約佛果而說我、大身等名，雖然眾生位中仍可以說我，不過在文字表面上，如來藏的自我色采已大大的淡化了(同著 p. 179)！

<sup>134</sup> 印順法師謂：若以《寶性論》「如來藏三義」中的「佛種性」義來看，乃是相應於無量不思議佛法的，故說「一切眾生有佛性」(同著 p. 177)。

<sup>135</sup> 印順法師認為，《涅槃經》之前、後分，其成立的時代有先後，關於佛性之解說也有所不同(pp. 5、251~274)。不過關於法師所議，古正美有另外看法，見其文〈定義大乘及研究佛性論上的一些反思〉(《佛學研究中心學報第三期/1998 年》)。

謂「如來」、「如來藏」、「藏識」、「厭苦樂求涅槃」、「心性淨客塵染」等課題，則將之致於文本比較之脈絡中而探討其意涵演變。凡此種種，對於佛家如來藏學之認識與掌握，皆能予以頗多之助益<sup>136</sup>。

## 二、高崎直道《如來藏思想の形成》<sup>137</sup>(1974)、《如來藏思想 I、II》<sup>138</sup>(1988)、 《仏性とは何か》<sup>139</sup>(1997)

高崎直道之《如來藏思想の形成》(以下簡稱《形成》)一書有「集當代如來藏學研究大成」之譽<sup>140</sup>，運用梵本、藏譯、漢譯等文本，使用嚴謹之「文獻批判」方法，視《寶性論》為佛家如來藏思想之集大成作品，以此為中心而延伸地來對如來藏學說相關文獻進行通盤而細膩之研究。其後第二作《如來藏思想》為單篇論文集，當中的論理主張基本上不出前著《形成》範圍。第三作《仏性とは何か》則是作者一系列演講筆記、雜誌邀稿等集錄而成，自然較不具學術規模與論理思辨之縝密，不過卻也因此顯示作者對如來藏說的最後信念與心得沉澱，茲即擇第三作《仏性とは何か》簡述如下：

### 1. 如來藏思想非印度外道「我」之說。

如來藏之教說雖與「*ātman* / 我」之教幾乎一模一樣<sup>141</sup>，不過卻被說成是自性清淨心、佛的智慧，並非做為輪迴中不變、持續之實體，這在教理上是有說明的(pp. 40~41)。

### 2. 如來藏既非一實體，自然便是空之教理。

在「空」教之基礎而撇除可能的誤解，便是如來藏說自負之處，若一旦執滯「有佛性」之說，就等同於 *ātman* 之論，這是諸經論再三強調的。不過仍是有人對此提出非難，指其同於外道「我」說(pp. 41~43)。

### 3. 眾生身中皆具佛智。

眾生身中皆具佛智，此佛智並非眾生自身所蘊藏的，是因為佛陀智光、法身

<sup>136</sup> 若是關於印順法師對如來藏思想之研究的更多討論或評價，可參考下列作品：◎賴賢宗，〈印順法師的如來藏思想之研究〉，收於《如來藏說與唯識思想的交涉》，台北：新文豐，民九五，pp. 237~286。◎邵頌雄，〈略談近世漢代學術界對如來藏的詮釋與研究〉，收於《如來藏論集》(談錫永、邵頌雄著)，台北：全佛文化，民九五，pp. 252~309。◎馮煥珍，《回歸本覺》第三章第二節「簡濫與辨正」pp. 201~217。

<sup>137</sup> 高崎直道，《如來藏思想の形成》東京：春秋社，1974。

<sup>138</sup> 高崎直道，《如來藏思想》京都：法藏館，1988。

<sup>139</sup> 高崎直道，《仏性とは何か？》京都：法藏館，1997。

<sup>140</sup> 對高崎氏之稱譽，見於：杜正民，〈如來藏學研究小史——如來藏學書目簡介與導讀(下)〉。至於《形成》之內容概要，亦可參考杜正民該篇文章之介紹與導論，茲不贅述。

在聖嚴法師《華嚴心詮——原人論考釋》中也對印順法師及高崎氏讚譽有加，言道：「…如來藏的思想及信仰，是屬於印度的後期大乘教。此在漢文化圈內，是以印順長老的研究最為卓越，他在一九八一年出版了一冊《如來藏之研究》，資料考證和論證，都是極具學術價值的。在日本，也有幾位專攻如來藏研究的學者，其中則以高崎直道教授的成果最為輝煌。」(台北：法鼓文化，民九五，p. 265)

<sup>141</sup> 高崎氏說，根據奧義書，世界最開始為 *ātman*，隨後分裂展開為宇宙世界，分裂之 *ātman* 進入一個一個(「一つ一つ」)動物之中，成為眾生之魂；由於所有動物皆具 *ātman*，故此世界之全體皆具 *ātman*、皆是 *ātman*。在佛教，佛之法身入於一個一個(「一人一人」)眾生之中，此如《華嚴經》「三千世界微塵之具」所說，亦為後來《如來藏經》立基之源(pp. 40~41)。

之普被，眾生身內方纔有著等同於佛如來之智慧被蘊育著，而一切皆是如來悲智其作業之恩惠，此如《華嚴經》「性起品」所說。不過切莫因此以為不用修行就可成佛，這只是說眾生皆具備成佛的可能性，如《涅槃經》所示，此為大乘佛教之究極關懷 (pp. 136~137、140~142)。

## ◎ 相關討論

在第一本鉅著《形成》中，高崎氏即對：「佛以法身之型態遍入有情，使令有情皆潛在等同之佛德、佛智」的如來藏教法作出說明，並將此「如來藏說」歸結為「佛之一元化」(《形成》pp. 19~23)之形式<sup>142</sup>。在第二本鉅著《如來藏思想》中，高崎氏則以「正、反、合之辯證法」套用到佛家之「緣起法」即「空」義之教說<sup>143</sup>。這些研究所得及線索，皆構成高崎氏對「如來藏說」之認識與看法，並據此提出相關詰問<sup>144</sup>。這也就不難說明，儘管在第三作《仏性とは何か》中，氏雖一再堅稱如來藏說是道地的佛家教法，然而從其《形成》以及第二作《如來藏思想》部份篇章之研究來看，「如來藏說」卻有著「梵我說」之影子與論理不足之處。他在《形成》中便一再提及，這就是如來藏說為何後來要導入唯識學來予以補強的原因(《形成》pp. 121、326~329、350~362)。

而在面對松本史朗以其所議「佛・法身一元化」、「界 (dhātu) 一元論」從而

<sup>142</sup> 高崎氏以「佛之一元化」作為「如來藏」之根基，此內容除見於《形成》一著外，其大意尙可參考《如來藏思想》〈如來藏思想與緣起〉一文，摘要為(中譯)：「『如來藏』一詞，若依《如來藏經》，意指「眾生內宿如來」，此之「如來」即是前述真理之自體，並指如來法性(本性)、已悟之智，即如來本質，等同如來(佛)、法身者。即此「法身」兼含理與智，此為如來藏思想之基本見解。

若是後來的《不增不減經》、《勝鬘經》等，「如來藏」意指「如來之胎」=「因」，即眾生具備同於如來之本質、成佛之智，將來得成如來之因，《涅槃經》稱為「佛性」(buddha-dhātu)(dhātu同於法界之界，即言本質、基礎、出生因)。如來藏思想將此眾生具備成佛可能性之智之根據，歸於佛智之運作(為濟度眾生後得之世間智)，以佛法身遍滿，故眾生即攝於此佛法身內。儘管說明不足，不過由上來之討論，概可圖示如下：如來藏=佛性(buddha-dhātu)=如來智慧=真如=法性=空性=緣起=無為。(同著 pp. 189~190)

又，關於「如來藏」與「緣起」的關聯，高崎氏以「見緣起則見法，見法則見緣起」、「見法則見我(=佛)、見我則見法」等語，歸結說為「緣起=法=佛」(《如來藏思想》p.183)。由他後來之議論，得知乃以「佛」為尊位，進而統攝了「緣起」及「法」，並形成了「佛之一元化」之觀點。依「佛之一元化」，以佛智、佛身為本質、根據的如來藏，自然具備「佛之一元性」。

不過，同樣的經句，聖嚴法師則明揭為「『佛』即空性，是一切諸法的自性本空。」其言道：「《阿含經》講緣起，見緣起即見法，見法即見佛；這個佛是什麼？是空性，是一切諸法的自性本空！」(《承先啓後的中華禪法鼓宗·法鼓法音六》〈中華禪法鼓宗〉台北：法鼓山文化中心，p.59)

<sup>143</sup> 見於《如來藏思想》之〈如來藏思想與緣起〉一文。相關文段為(中譯)：

「…而『緣起之理』，即是諸法之“決定”，正如同此空間，自體無變化，是無為法，它並非緣起之世界，而是超乎緣起者；並由『彼處』做為展開緣起世界的基礎。依無為法才是成立有為法的說法，或者是說「諸法都是緣起的，亦即，[諸法都是]依諸條件所成就的，因此生滅、變化本身」，並不存在於有為法中，就好像是辯證法，等於是說，所有法的真理自體都是依正、反、合開展的，反——和轉化成辯證法一樣都是無法解決的難題，在形式論理上是矛盾的，無法解決。但是佛教就是如此主張，這在後來言及如來藏之構造時，再度成為問題。」(同著 p. 187)

<sup>144</sup> 大致來說，即如來藏涵攝著一元性之法身(佛身)、真如(無為)，而此「一元論」或「一元化」的觀點，表現出印度思想之特色，並在如來藏思想中，以「dhātu」之運用為其最佳體現，在哲學上可稱之為「(法)界一元論」<sup>144</sup>。而此「一元性」義下之如來藏，對於如何解釋眾生輪迴染污之必然性，則始終捉襟見肘、疑難缺漏。(《形成》p. 762)

提出的「批判佛教」之舉<sup>145</sup>，高崎氏亦對自身之學術論述作出檢視，此可見於《如來藏思想》收錄的〈法性、法界、法身、佛性——大乘仏教に於ける究極的価値の構造〉以及〈法身の一元論——如來藏思想の法觀念〉二篇作品。據稱，此二文即是針對作為大乘佛教究極價值的「法身一元論」所作的再簡擇，認為「法身一元論」其背後足以形成的廣大基盤，雖說或許在於「界之一元論」，不過若再進一步探究，則可推歸到「法 (dharma)」此之最高依據，例如由佛典表徵出來的「悟法、說法之佛」，正是因為如此，佛陀之「dharma / 法」取代了印度正統派的「brahman / 梵」。透過此二作，高崎氏一方面肯認如來藏思想中印度哲思的性格，另一方面則力圖凸顯以 dharma 取代 brahman 的佛教究極價值與特色。即在如來藏思想中，「法身」之概念雖專屬於「佛」，不過其實質重點卻傾向於「法」。(《如來藏思想》pp. 290~291) 另外，關於高崎氏於《形成》之論，尚可參見本論文第三、四章。

### 三、 蔡耀明

〈「如來常安住」的修學義理：以《佛說不增不減經》為主要依據延伸的研究構想〉、  
〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉<sup>146</sup>、

〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：《不增不減經》為依據的共生同成理念〉<sup>147</sup>

此三篇皆圍繞著《不增不減經》而有其一貫之理路闡釋。首篇為研究目標、題材、主旨之設定與提出，中篇是乃就支撐《不增不減經》經典主旨及其所開展的修學義理較深入、融貫的爬梳，後篇則在前二篇的紮實論理上，進而對眾生生命系統之世界觀、住地觀等課題進行闡釋。此間又以中篇為透發《不增不減經》義理內涵之中流砥柱。限於篇幅，今即扼要介紹其文旨趣，可分成兩大部分：

#### 1. 關於研究進路、方法之主張

總的言為「內在建構之道的佛教進路」。即佛典文本所要求者，在於能做出「專業主體內涵」之表現及養成。《不增不減經》自不外於此項特質，這使得經文研究與探討需有如下關照點：(1) 意會經典乃以高超之修學實證為後盾，由如實知見之悟境出發，表現為語詞言說與理性思辨。(2) 由前述之性格與特色，就經典其文字、思辯之平面進行上，遂而開展出兩種境域之動態切換，分別是如實知見與施設字詞之間的切換，以及在現象層面與諸法實相層面之間的切換<sup>148</sup>。

<sup>145</sup> 參見上註，而這樣的說法成為後來松本史朗提出「如來藏思想=dhātu-vāda (基體論、界論)」之論據背景，見松本氏著作《緣起與空——如來藏思想批判》：

「(高崎直道) 博士將如來藏思想概括如下：『將全宇宙的擴展作為一元來把握的印度思想，另一方面也是 dhātu 的哲學。如來藏思想是最能體現印度思想中這種特色的學說，若以哲學而言，可稱其為法界一元論。』…高崎博士似乎在十多年前就已經預言了我的『如來藏思想=dhātu-vāda』的學說，我現在並沒有面對博士的意見而從心底裡反省自己的心情。對師來說，儘管是以怨報恩，但我的如來藏思想研究(「如來藏思想非佛教」)，亦只能說完全是由博士的不減業績所引導的。」(蕭平、楊金萍譯，香港：經要出版，2002，p.86)

<sup>146</sup> 此前二文收於其專著《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》(台北：法鼓文化，民九五) pp. 327~339、341~399。

<sup>147</sup> 收於《臺大佛學雜誌·第十七期》(民九八年六月)台北：台灣大學文學院佛學研究中心，pp. 1~48。

<sup>148</sup> 研究者若能看清強調實修實學從而徹見諸法實相之佛典展演特色及宗旨，即能適度地擺脫概

(《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理)《佛學建構的出路》，pp. 345~349、366、369、376)

## 2. 關鍵語詞與義理拓展之表現

扼要地說，《不增不減經》之甚深義，即在分別以一切眾生、生死輪迴、眾生界、一法界、法身、如來藏為關鍵概念，以甚深義或第一義諦為著眼，就此顯示而為正確之論理，從而帶出以空性、不二中道、生命實踐為主軸觀念的義理<sup>149</sup>。(〈一法界的世界觀、住地考察、包容說〉p. 17)

作者以經文為本，分別針對「眾生界」、「法界」、「法身」、「如來藏」<sup>150</sup>等關鍵語詞，進行義理解析與實相理路之貫通(詳參《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理)一文)。最後對於《不增不減經》之要義以及這些語詞之基本定調，概可由這段話來總攝之：「《不增不減經》之整體意象或視野其最優先的事項，在於辨明一切眾生的生死輪迴——其根本，稱為空性、法身；其運作，以因緣生滅的機制；其緣由的徵結，在於煩惱與錯謬的見解；其打通成平等一貫的領域，稱為一法界；其奔流之主軸，稱為如來藏；其歷程與網絡，不具任何實體性、分別性、或邊界性，而是全方位無限的。也因此，面對生死輪迴，足可予以轉化；其樞紐，則繫於生命實踐。」

又由此觀視所展示生命體之「住地」，至少可表現為三種：一、將煩惱、謬見標示為住地；二、將一法界或如來藏標示為住地；三、將生命實踐標示為住地(〈一法界的世界觀、住地考察、包容說〉pp. 18~19)。

### ◎ 相關討論

此處研究者乃以佛典內容為聖者實證所得之傳授，佛典真諦雖意在言外，而另一面卻需透過語言文字，來對凡夫生命實相、生死運作型態進行解說與揭啟。則經典所言即具真理價值並與凡夫生命緊密相關，對經典之思惟與探索，便是進

---

念語詞之左右。有以下兩種情況，可說受到語詞牽絆特別嚴重者：「其一，基於語詞書寫成文字且各自有其定義，進而以為各個語詞，就像一個一個的字那樣，由表至裡都有其相對封閉且一定的內容。其二，基於眾多語詞在書寫和意涵皆呈現差異或甚至對立的情況，進而以為語詞之間，就像棋盤的縱橫線條那樣，由表至裡都有其一定的差別。」(同著 pp. 375~376)

<sup>149</sup> 參見其文〈一法界的世界觀、住地考察、包容說〉p. 17。又對於這段話，作者註釋道：「『第一義諦』：打開極致的意義所顯示的正確之論理，而非僅局限在短暫、偏狹、表面、相對、或約定俗成的格局或情境。為了確實且正確地打開極致的意義，即有必要進行生命實踐。至於極致的意義，借用語詞，則可表示為空性和不二中道，這是由於空性之觀念至少將認定在個體或事物所形成的遮蔽或局限解開，而不二中道之觀念至少將分別在所謂相對的概念所形成的對立或邊界解開。隨著逐一解開不明就裡而添加在各自或相對的種種遮蔽、局限、對立、或邊界，即可理解或領悟出越來越高超或開闊的意義。」

<sup>150</sup> 如其中對「如來藏」之解析，作者表示：就「凡夫」此一生命型態而剖析其構成要項，分別為：法身的內在貫穿力(空性)、成為眾生之事實，以及揮之不去的無邊生死苦。而得以整合此三大項並帶入生命實存且可無限綿延的時空歷程之語詞，即是「如來藏」。

又以「如來藏」，即可逐一料理關乎生命何所從來、所至去之探問，例如：回顧遙遠的過去，法身如何一路貫穿到眾生的地步；又就目下而言，法身、眾生、生死煩惱這三者，其特性、位置、關聯如何呈現；以及展望無窮之未來，法身或眾生還可變成怎樣的眾生…。若以佛如來境地來說，正好是以實證且體現到法身貫穿在實存的且可無限綿延的時空歷程，此在《不增不減經》說為「如來法身常」。(〈「如來常安住」的修學義理)《佛學建構的出路》，pp. 337、339)



入解讀生命、選擇生活之場域。依此進路之研究所得，自然呈現出不同於前二家之論述風貌。

故知佛典之間即有一共通宗趣：為生命做出解說並令生死解脫，只是解說重點有所不同。而《不增不減經》與《勝鬘經》確有相當接近之論述理念與內容，例如「法界」、「法身」、「如來藏」等關鍵語詞之運用。只不過在《不增不減經》，這些語詞被用來解說生命，意欲藉此來為「生命」或「生命相續」確立正知正見。到了《勝鬘經》，則以此為論據背景，進一步地做出包括修學或論理上其它層面之闡釋與發揮。因此，對於《不增不減經》大義旨趣之盡量掌握，即能為研究《勝鬘經》提供較適切之觀視角度，由是大致地走入文本，汲取文本關於解說生命、解脫生死之教授與引導。

### 第三節 《勝鬘經》之研究作品

以下即對以《勝鬘經》為主之研究作品進行介紹。此中之成果展現，當屬日本學界最為豐碩，包括義理詮釋、文化史、思想史、文獻對勘、字源解析等各面向之探討作品實不勝枚舉，研究者之間亦具備一定之分工與專精本領，使其寫題及作品足以拓展至相當深細之層面，整體呈現多元、活潑而豐富之風貌<sup>151</sup>。限於篇幅，茲擇松本史朗〈勝鬘經の一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉一文做為討論對象，松本係採文獻學、語義學為其研究進路。英文作品則不多，今取 Diana Mary Paul 之 *The Buddhist Feminine Ideal* 一書來做介紹。國內較著者，則有印順法師之《勝鬘經講記》，亦一併羅列討論。

#### 一、松本史朗<sup>152</sup>〈勝鬘經の一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉<sup>153</sup>

本作擬對《勝鬘經》之一乘思想探討其基本構造及歷史沿革，乃依藏譯之《勝

<sup>151</sup> 相關資料之整理可參考：◎蔡耀明老師於九十五學年度第一學期「如來藏的生命哲學專題」授課大綱・「《勝鬘夫人經》的生命哲學」項下「《勝鬘經》相關學術論著」所列，共列出三十一份作品資料，係以日本學界作品為大宗。（其個人網頁：<http://homepage.ntu.edu.tw/~tsaiyt/>）。◎香光尼眾佛學院圖書館網頁（<http://www.gaya.org.tw/library/index.html>）「佛教資料庫整合查詢系統」。

<sup>152</sup> 一九九〇年前後，松本史朗曾與袴谷憲昭等人唱和而掀起所謂的「批判佛教」思潮，一九九三年經由 Paul Swanson 的介紹，更將此思潮推向國際佛學界。關於「批判佛教」的「批判」有兩層含義，第一是唯有批判的佛教才是真正的佛教，也就是將佛教主要的功能定位為社會批判。第二是以批判的精神批判以如來藏或性覺思想為根基的傳統佛教，倡言「如來藏或本覺思想不是佛教」。整體上，支持「批判佛教」的學者僅是少數，不過其提出的觀念對中國佛教及東亞佛教卻頗具顛覆性。（詳參：楊維中，〈本淨、本寂與本覺——論中國佛教心性論的印度淵源〉，《普門學報》第 11 期（2002/09）pp. 23~49。）當然，面對「批判佛教」之主張，自有學者提出不同看法，如楊維中就形容「批判佛教」思潮是一種「明顯的歷史虛無傾向」。又如吳汝鈞亦以如來藏、佛性與本覺之說仍符於原始教說，是以空為其本性，並且對普渡眾生的宗教理想有更深廣的適切性，而謂「批判佛教」並未真確理解如來藏、佛性與本覺思想。（吳汝鈞，〈批判佛教：新的闡釋與反思（上）（下）〉，《新世紀宗教研究》第八卷第 2/3 期（2009/12、2010/03）pp. 1~42、1~48。）

<sup>153</sup> 刊登於《駒沢大学佛教学部研究紀要》第 41 號（1983/03），pp. 37~64。以下並參考蕭平、楊金萍所中譯之內容，收於氏作《緣起與空——如來藏思想批判》，pp. 248~288。

鬘經》<sup>154</sup>進行嚴密之文本研究。所云「一乘思想」，即是探究《勝鬘經》之「一乘說」究屬「一乘真實」抑或「唯識派之三乘真實」？結論上，作者認為《勝鬘經》不屬「三乘真實說」，但也不否認該經存在構成「三乘真實說」典據的要素。

在介紹松本氏研究結論之前，先對其據經文語句而構設出、以為經義模形的「基體論」有所了解。據氏說，所謂的“dhātu-vāda”（基體論）僅是一假設用語，其結構可簡述為：「唯一、實在、能生的 locus (基體)，出生為多、互異、非實在的 super-locus，即是所生。」<sup>155</sup>

又關於《勝鬘經》一乘思想之基本構造，作者結論有二：

- (a) 在《勝鬘經》，一乘 (*ekāyāna*) 為三乘 (*yānatraya*) 之基體 (locus)。
- (b) 在《勝鬘經》，一乘為三乘之 *ātman* (本質)。

其實還可加入第三項說法，是由上來二論推得：

- (c) 因此，《勝鬘經》將所謂「一乘」此之 locus 規定為 *ātman* 的作法，是該經論理上的最大矛盾。因為 *ātman* 不可能會是 locus，如果「一乘為三乘之 *ātman*」，那麼所謂「三乘之 *ātman*」，就意味「在於三乘，且三乘持有 *ātman*」，這樣就會變成三乘是 locus，而一乘反而是 super-locus 了。作者評論道：《勝鬘經》之一乘思想是代表 dhātuvāda 最完璧之作品，因為 dhātuvāda 所具有的邏輯整體性（齊合性）及其破綻，在其中均被暴露無餘。

至於《勝鬘經》一乘思想或 dhātuvāda，與唯識思想有何關聯？作者謂，唯識說在許多方面都表現為 dhātuvāda，因為唯識說的「依他起性」是 locus，其上則有作為 super-locus 的「遍計執性」，若前者中無後者，則為「圓成實性」。而唯識說把阿賴耶識假設為一切法的根源，已然具備 locus 特質，更可視為是從《勝鬘經》「無明住地」此一概念發展而來的。

雖高崎直道將「無明住地」譯為「潛在的無知」或「煩惱」，不過作者認為，就其在「無明所在之『場』」的意義上，絕非意味「無明」和「煩惱」。而對反於高崎氏所持「只要是識，就能成為一切法之依(locus)」之見，松本則謂，這只是將唯識說的解釋拿來套用，並不正確。dhātuvāda 中有多個 locus 是違反定義而無法想像的，因此，在《勝鬘經》的 locus 只能有一個，或者被稱為「攝受正法」、或是「大乘」、「佛乘」、「無明住地」、「如來藏」等，皆為相同之物，即指唯一之 locus。如經文形容「無明住地」時之說法：「譬如，無論什麼種子，草、灌木、藥草、林木，皆依於大地生長、增大。」<sup>156</sup>——這與描述「大乘」之比喻是相同的<sup>157</sup>，故知 locus 只有一個。

<sup>154</sup> 採用高崎直道之《勝鬘經》藏譯本日譯文，本作其它引證諸經亦出自高崎譯本，見於：高崎直道譯，《大乘佛典 12 如來藏系經典》，東京：中央公論社，昭和 50 年（1975）。

<sup>155</sup> 松本史朗，《緣起與空——如來藏思想批判》，p. 264。

<sup>156</sup> 見於：(松本史朗，〈勝鬘經の一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉《駒沢大学佛教学部研究紀要》第 41 號(1983/03)，p. 60。

<sup>157</sup> 據(藏譯本)「一乘章」(由高崎直道之日譯文譯成中文)：「世尊！所謂『正法』，即是『大乘』之同義詞。何以故？一切聲聞、緣覺之乘，以及一切世間及出世間善法，皆依大乘而出生。如阿耨達湖出生四大河……，如任何種子，草木、藥草等，皆依大地而得生長……。」(p. 40)(松本史朗，〈勝鬘經の一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉 pp. 37~64)

依《勝鬘經》「心爲剎那滅」之敘述，故知「locus 不可能爲心」，否則即與「locus 爲實在」之定義不合。又一般謂「如來藏是自性清淨心」，亦只不過是一種主觀臆斷<sup>158</sup>。然而《勝鬘經》雖主張「locus 不可能爲心」，到了《不增不減經》卻便又變成 locus 爲「自性清淨心」，進而在唯識派那裡成了阿賴耶識。應當說，唯識派偏離了 dhātuvāda 之邏輯一貫性，將阿賴耶識說爲實在之 locus，卻又是剎那滅，此其邏輯之最大矛盾。

## ◎相關討論

本文論述之第一道軸線，便是論證《勝鬘經》之「大乘或一乘思想」乃屬一「基體論 (dhātuvāda)」模形，是以「基體論」爲其呈現基礎，而此種「基體論」亦得表現爲某種「存有論」，並進而發展成爲世界生成之基體的「如來藏」<sup>159</sup>。至於其論述之第二道軸線，則是隨著「基體論」之確立以及經文或經文譬喻所顯之特色，證明《勝鬘經》及相關佛典之一乘思想乃屬「四車家說」，亦即「一乘真實，三乘方便」。

至於其論證進路。先將「基體論 (dhātuvāda)」立爲假說，而後擷取《勝鬘經》及它經相關經文，特別是譬喻部分，並且倚重譬喻所直接或表面呈顯之意象或概念，例如凸出「誰出生誰」的從屬關係，以之鑲嵌、建構成一 dhātuvāda 模形——一開始雖被賦予固定定義，不過隨著經文與之異左之表現，作者逐一檢討或評破此一假說，同時反向地以此「不甚謀合」之假說型塑彼些被選用的譬喻，藉此一來一往之過程，所謂「《勝鬘經》之 dhātuvāda」進展成形！而後反過來成爲解釋《勝鬘經》及相關經論內容要義之理論框架或模形。

又在解讀經文過程中，幾乎不辨會經典中所使用語詞、譬喻之施設特質、修道內涵等層面，而是直接摘取經文表面意思，或是透過文法分析之特定、慣例、派生之語義，標誌爲經文演說之本意，搭配前提 dhātuvāda 之型塑過程——執取特定經文以符應 dhātuvāda，又以此 dhātuvāda 型塑經文，說爲經文旨趣。又此一藉由抽象知識建構而來之模型尚不甘寂寞，隨此 dhātuvāda 本身之二分存有、實體論色彩，由而要約整部經文旨歸，令《勝鬘經》一躍成爲論述存有論、本質論、實體論、宇宙論最是完美之作品——即以「如來藏」做爲世界生成之基體。此即與「空之教說」對反，理應不成佛之教導。

<sup>158</sup> 松本氏依經文：「…善心爲剎那滅，不爲煩惱所染。…不善心亦爲剎那滅，不爲煩惱所染。…有諸煩惱，亦有被染污之心，…故難理解自性清淨心被污染的意義。」認爲，此段文乃針對《勝鬘經》之前「自性清淨心客塵煩惱染」的命題，所作的一種「略帶否定的解答」。松本似將「清淨心」以剎那滅解。（見《緣起與空——如來藏思想批判》，2002年，p. 281）。

<sup>159</sup> 參見松本氏作之蕭平、楊金萍中譯本：「…《勝鬘經》的 dhātuvāda，就像如來藏染淨依持等說一樣，具有極高的哲學抽象度，即原本由一乘·三乘之救濟論發展出來的 dhātuvāda，在此亦被適用於存在論，並進而發展成爲作為世界生成之基體的如來藏。繼承這種存在論，並加以理論化的恐怕就是《不增不減經》吧。…正如高崎博士所指出的，《性起經》中包含描述『一微塵等量於三千大千世界經卷』的比喻，的確構成了《如來藏經》的思想背景。這一比喻的核心在於說『如來之智滲透於一切物』上，那麼，其『滲透』之根據又是甚麼呢？筆者認爲，那就是 dhātuvāda。…」（《緣起與空——如來藏思想批判》，2002年，pp. 274~275。）又關於高崎氏所論斷的「滲透」說之討論，請參見本論文第三章。

又雖不辨會經文義理、解脫指標等教誡，卻得引用乃以經文義理、解脫指標為著作旨歸之作品，以為本文推理論證之輔佐題材，如採聖德太子《義疏》之說。方法上同樣不論其疏之脈絡意趣，而逕取注疏文字之表面或片面意思。儘管如此，卻得使松本之文儼然具備幾分義理論述風貌。

以下分別就上來所提及之各層面進行討論。

1. 該如何看待一篇文章例如經文中的「譬喻」？一般來說，「譬喻」手法之使用，當是做為「指月之指」的絕佳選擇。好的譬喻，就其最高價值來說，在於達理會意，並且在通常情況下，亦是隨順聽聞者之可理解範圍，而來進行譬說、假設。在如此之文字表徵中，有一基本特質，便是由文章意旨而來駕馭譬喻內容之展演。當然，另一方面，聽聞者之得以曉識文旨，即是依循譬喻之帶領而來登堂入室。古德云：得魚忘荃，得意忘言。便是在脫卻對語言、文字之滯泥，更何況是反其道而行地在旨趣敘述上進行疊床架屋之舉！雖然專對譬喻之推敲，固可成為探測文旨之試金石，然而，在譬喻內容與文章意旨之間的「缺隙」卻是應予考量的。如果任以譬喻為實，如松本氏文之研究方式，那麼，每一則譬喻的細節、形狀、品類等，皆得成為拼湊經文旨理之素材，那麼其同之處概易歸納——例如以一假說模型來總攝之；然則其異之處又該如何解釋，也就煞費周章了。

從松本之文看到，在面對這許多類似之譬喻群，松本將之分類、解說，如說 pre-dhātuvāda 之意象，是由上 (locus) 至下 (super-locus)，而 dhātuvāda 則反之；如在某時期 locus 竟為「多」，因為依照 dhātuvāda 定義，locus 只能為「單一」，super-locus 必為「多」；或是如《勝鬘經》之「大乘」一語既為 locus，又是 super-locus 等「矛盾」情況。松本之作法，自然也只得面對這些分歧並統整出一套屬於 dhātuvāda 說之「進程史」。這便產生兩個問題：一是掛一漏萬，例如在《勝鬘經》，松本將該經歸為 dhātuvāda 最成熟之作品。可以看到在形容「攝受正法」之四喻，包括「雲」、「水」、「地」、「礦脈」，以及後來「一乘章」之「阿耨大池」等喻，此中之「雲」便不合「由下之上」之 dhātuvāda 運作。又「阿耨大池出八大河」之意象，該說由上至下，還是由下之上？大池在高山，流趨四分，自是由上而下，然此池水本身，是從地來？抑或天來？——換句話說，僅是一喻之中，若真要細究，可能就有多種與模型「矛盾、不一致」的情況，如何盡將此等說法解釋妥善？又是否值得耗費精力於此旁枝末節鑽營不休？實為見仁見智。

另一問題是，松本氏即由 dhātuvāda 模型之確立，連帶地也成立了各經產出之先後順序。那麼，倘若有其它同樣採文獻學、思想史研究進路而對各經產出先後有異議者，是否連帶地也就否定了 dhātuvāda？如松本氏以為《勝鬘經》在《不增不減經》之前，然包括高崎直道、Diana Mary Paul、金澤篤等即不以為然<sup>160</sup>。

2. 又關於「《勝鬘經》中一乘為三乘之 ātman (本質)」之「結論」。試問，此中

<sup>160</sup> 關於高崎氏之相關看法可參見：《緣起與空——如來藏思想批判》，2002年，p. 284，註23。另外，在同註中，金澤篤亦不認同松本氏之謂「《不增不減經》承襲《勝》做了不嚴密的解釋」，而謂「《不》說的是與《勝》無關的獨立思想」，或許也可算是不認同松本之推斷。而 Diana Mary Paul 之見，則參詳下文之討論。

之 *ātman* 一詞，以及將 *ātman* 意解為「本質」之設定，又是如何得來的呢？以下分項討論：

### I.

先列出相關經文，其藏文為：

*theg pa gñis po thebs kyi sgrub pas bsgrubs pa de dag kyañ theg pa chen po*  
***bdag ñid*** *kyi slad du lags so* ||

高崎直道之日譯為：「便宜地實行二乘，這一切乃是為了大乘**本身**(之方便)。」  
松本則改譯為：「以方便而形成的二乘，是為了大乘這個二乘的**本質**。」

松本乃將其中 *bdag ñid*，推測應是 *ātman* 之翻譯<sup>161</sup>，並且排除掉 *ātman* 做為反身代名詞(「…其本身」)之解釋，而認為應解做「本質」。松本說，因為反身代名詞之使用，基本上是個衍詞，無能增添語句之新意，故經典作者無需多此一舉地多個 *ātman*。

首先，要問的是，研究者可有多大權限地去裁定某譯文之原文何指？並且，對於類似如此依據個人學養或主觀上的估量或判斷，以及在此基礎上衍生而來之一系列論斷，讀者應該給予幾分信任？再者，若果原文真是 *ātman*，則此處是以「反身代名詞」或是「本質」來解，又該如何決定？若拿此處經文來看：

「…世尊啊！(A)如來與二皈依不異，…只有如來才是(eva)三者之皈依處。…對於依各自之信解的人們，如來以方便(B)之手段設立二乘，也是為了大乘自身 [或此之本質]。…無有此二乘之名，…一乘才是真實之乘，三乘為集(於一乘)。」

松本氏之將 *ātman* 解為「本質(essence)」，是從(A)得到啟發之一，據松本氏說，因為 *eva* 限定了如來、突出了如來。(A)(B)之旨趣，其實便是宣揭「只有一乘才是三乘」的經文主張。*eva* 一詞，不意味前後兩個述語之同一，而必定是標誌著「前者作為後者之『本質(*ātma*)』」才對。這便是藉由 *eva* 之引導而來對 *ātman* 所作之解讀。

問題是，從譯文來看，*eva* 與 *ātman* (反身代名詞)兩者都有加強語氣的效果，此二者之使用，恰可遙相呼應，看不出須把 *ātman* 解為「本質」之必然性，且是帶著存有論意蘊之「本質」。而當說「只有如來才是(*eva*)三者之皈依處」，若反述為「三者之皈依處即是如來」，與前句相較，在語意上同樣相即，並無不妥。至於松本氏依「只有如來才是(*eva*)三者之皈依處」(x)一句，歸結經文用意乃為導出「只有一乘才是三乘」(y)之主張(述句)——後句(y)是否果真能夠貼切地詮釋前句(x)之意涵？此先不論。而松本氏之所以說「A *eva* B」並不意味 A=B、B=A，而是指 A 為 B 之「本質(*ātman*)」，故而加上「*eva*」以為限定，此種作法

<sup>161</sup> 松本氏文：「*bdag ñid* は恐らく *ātman* の訳だと思われる。」(松本史朗，〈勝鬘經の一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉p. 45)

乃是將各句之中的前、後述詞，包括「如來」與「三者（或「三歸依處）」、「一乘」與「三乘」等語詞抽離原來所在語句後，而給予一種類似份量上的、或是涵蓋範圍上的比較，這種作法是否妥當，很有討論的空間。畢竟，閱讀文本，很顯然地，是由多個單詞構成語句，再由此多個語句構成整體達意之脈絡，此時個別語句中的單詞，與現下嶄新的語句之間，其意涵或講述重點應該已經不同。因此，當進行語句解讀時，如果是先去拆解句中單詞，並對這些單詞進行意義上的猜測、約限，而後返來裁定原句之達意，這可能已造成此一語句其原意的扭曲。如此作法之結果究竟是更近原文意思？抑或越離越遠？實得三思。

## II.

即如前面提到的，當經文說「只有如來才是（*eva*）三者之皈依處」（*x*），是否就可依樣畫葫蘆地說，其實《勝鬘經》旨趣便是在說「只有一乘才是三乘」（*y*）？也就是問，*x* 與 *y* 究竟是哪裡一樣？方得如此導出結論。這一點要先說明清楚。

先問，*x* 與 *y* 是語句構式相同？還是意涵相同呢？顯然，松本氏之意，是兩者皆同，也就是以相同之語句構式「*A eva B*」，因此順理成章地推出 *x* 與 *y* 意涵為同，並且裁定 *x* 與 *y* 兩句如出一轍，因此可依 *x* 之經證，導出松本自裁之 *y* 句，並以 *y* 句之「*A eva B*」，而來判讀前引經文（*B*）句之 *bdag ñid*，原文大概是 *ātman*，意思應做「本質」解。

究實說來，*x* 與 *y* 之構句模式不盡相同，解讀方式亦可相左。如前說，若將 *x* 句反述為「三皈依處即是如來」，意思亦同。原因是，此句重點在於「如來」作為「三者之『皈依處』」，此中所言「三皈依」，其指陳對象在此「三皈依」之外，即指「如來」。以表意主旨橫豎都在「如來」，因此，雖然「如來」一語被加上 *eva*，其用意最多也僅在於加強語氣之用，說成「只有如來才是（*eva*）三者之皈依處」或「三皈依處即是如來」，並無異左。

至於 *y* 句，由於後半段之「才是三乘」，其意涵之承載，即在此「三乘」本身，因此，判讀 *y* 句之意涵，以「一乘本身」與「三乘本身」兩者相較，重點可能就要歸結到被加上 *eva* 的述詞上，即「一乘」。但儘管如此，如無前後文之脈絡，光看「只有一乘才是三乘」一句，意思可說頗為模糊。

以上，即是所說，為何 *x* 與 *y* 兩者並不能劃上等號來看的原因。再詳述如下，松本氏之所以認為「*A eva B*」並不意味  $A=B$ 、 $B=A$ ，顯是將「…三皈依處」一語，直取其語句外殼（以 *B* 讀之），沒有考量到，在語意之表達上，所謂「…三皈依」，其實原意乃是「*B* 之 *C*（三者之皈依處）」，又雖有 *B*（「三者」），然 *B* 之意義已被限縮於 *C*（「皈依處」），故此句其實應表示為「*A eva C*」。而此中之 *C* 乃為「歸結於如來」之意鋪路，由於 *C* 之旨趣或意涵在於、同於、或導向於「如來（*A*）」，故可將 *C* 看做與 *A* 乃屬同樣之語意群組，因此 *C* 其實意味 *A'*。因此，經證之「只有如來才是（*eva*）三者之皈依處」，其實是「*A eva A'*」，故可說  $A=A'$ 、 $A'=A$ ，如經文說的「如來『不異』二皈依」。這就不同於松本氏判定的「只有一乘才是三乘」（*y*）：「*A eva B*」， $A=?B$ 、 $B=?A$ 。而  $A=?B$  與  $B=?A$  意指 *A*

未必等於 B、B 未必等於 A，因為被加上 *eva* 的 A 應解為「B 的本質」。

當然，這並不意味 y 句即不能同於 x 句之解讀方式，y 句中的 *eva*，仍可僅以單純「語氣加強」作用來解讀。如前說，實則「只有一乘才是三乘」留有頗大之解讀空間，因此要正確判讀其義，還要仰賴此句講述之前後脈絡來理解。

為說明方便，再將前引經文相關內容羅列於下：

「世尊啊！對如來的皈依，是真實的皈依。（對法與僧的）二皈依，在實義上應正確理解為最終也等同於被稱為對如來的皈依。那是因為，世尊啊！（A）如來與二皈依（=法、僧）不異。世尊啊！只有如來才是三者之皈依處。那是因為，世尊啊！說示一乘之道的此法也和牡牛一樣，是如來的語言，是俱足四無礙解的如來的獅子吼。

世尊啊！對於依各自之信解的人們，如來以方便（B）之手段設立二乘，也是為了大乘自身。世尊啊！無有此二乘之名。即，世尊啊！於實義上，此（乘）中一乘才是真實之乘，三乘為集（於一乘）。」<sup>162</sup>

此處（A）之後半句即是前說之 x。所列之經文，取自《勝鬘經》之「一乘章」，本章之旨趣，即在說明並宣唱：「三乘匯歸一乘」及其所以然。此言「一乘」即「唯一大乘」<sup>163</sup>，即佛乘。而言「三乘匯歸一乘」之言下之意，便在指出，如來施設之二乘，其實皆可做為成就佛果的一道津樑，故修習二乘之道，同樣具足機緣，得而進趣佛果、成就佛果<sup>164</sup>。

再者，等同於「三乘或二乘匯歸一乘」義趣之說法，在「一乘章」可說多次出現<sup>165</sup>。因此，如要正確表達「一乘」與「三乘」之間的關係，妥善地解讀出「只有一乘才是三乘」之意義，恰可呼應上言 x 句之解讀，其真義應做「只有一乘才是三乘之匯歸處」或類似之說法。如此，則可大膽地說「三乘之匯歸處即是一乘」，簡說為「三乘即是一乘」或「三乘歸於一乘」，若依藏譯為「三乘集於一乘」，漢譯為「三乘入於一乘」，亦可反述為「只有一乘才是三乘」。

<sup>162</sup> 此處所引為高崎直道譯自藏譯版《勝鬘經》者。（引自《緣起與空——如來藏思想批判》，p. 257）

<sup>163</sup> 參考聖德太子《義疏》對「一乘」、「大乘」之解讀與分判，其言道：「不求自度，齊物為先，等流佛果，稱為大乘。…大乘、一乘大意雖復同，所以小異，大乘猶是三中之別名，一乘則無二三之稱。」（《大日本佛教全書》第四冊，頁一六上。）

<sup>164</sup> 「一乘章」即清楚地說道：「世尊！阿羅漢辟支佛觀察時得不受後有，觀第一蘇息處涅槃地。世尊！彼先所得地，不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？聲聞緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘。是故三乘即是一乘，得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提。」（大正一二，頁二二〇下）

<sup>165</sup> 列舉如下：◎「是故世尊！住於大乘攝受大乘，即是住於二乘攝受二乘一切世間出世間善法。」（大正一二，頁二一九中）此句雖略異於「三乘匯歸一乘」之意，不過同樣表達「大乘、一乘包攝二乘或三乘、四乘」之性格。◎「何以故？聲聞緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘，得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提。」（大正一二，頁二二〇下）◎「若如來隨彼所欲而方便說，即是大乘無有三乘，三乘者入於一乘，一乘者即第一義乘。」（大正一二，頁二二一上）對於類似說法，高崎直道解釋道：「其不單純否定二乘，而僅作為方便之物包攝它，其與最終推出（究竟一乘）的立場貫通一致。（《形成》p. 116）」顯見高崎氏乃以「包攝」看待一乘與三乘之關係，或相關之敘述。這與松本氏以「本質」之提出大異其趣。

難以理解的是，明明本章總地強調「三乘匯歸一乘」，而類似之述句亦一再出現，為何松本氏必欲棄之不顧，而欲將「只有一乘才是三乘」之說，解為意指「因為一乘是三乘（實存上）的『本質』」。從上推理及經證來看，這裡反而要說，「一乘章」若果出現「只有一乘才是三乘」之語句，那麼此句之真意也唯在等同於「三乘歸於一乘」或類似說法上，才算是被正確理解！以此併攝三乘得為成就佛果之契機！故經文說：「若如來隨彼所欲而方便說，即是大乘無有三乘。三乘者入於一乘，一乘者即第一義乘。」<sup>166</sup>因此，此處之 *eva* 或是 *ātman*，在前引經文中，即是用來強調「如來」或是「一乘」其本身之總攝、包攝、足為集一大成之性格與特色，並無必要橫生枝節地強以「本質」來解釋 *ātman*。

### III.

當歸結出「一乘為三乘 *ātman*（本質）」——此為松本對《勝鬘經》經文要義結論之二，松本氏謂，這是《勝鬘經》最大的邏輯矛盾。此中的「一乘」，是為單一、實在、能生之 *locus*，而「三乘」則為多雜、非實在、所生之 *super-locus*。如果再加上松本對於前述「*eva*——*ātman*（本質）」之推衍，甚至還可幫他的「基體論」加上 *locus* 為「普遍」，*super-locus* 為「個別」之特點<sup>167</sup>。松本所認為的「矛盾」在於，如此一來，所謂「三乘之 *ātman*（本質）」即「一乘」，乃是「存在於三乘之中，並且三乘便持有 *ātman*（本質）」，則三乘即成為 *locus*，而一乘反成 *super-locus*。

依上所論，的確形成矛盾。可以說，松本之言恰好說中實體論等相關論述之矛盾。不過，矛盾之產生與此《勝鬘經》結論之二「一乘為三乘之 *ātman*（本質）」可說並無干係，因為，依此往前推理，即在當說《勝鬘經》結論之一「一乘為三乘之 *locus*（基體）」時，矛盾就已產生。

也就是，基體論之 *locus* 與 *super-locus* 既然是相互別異屬性之二者，那麼當說 *locus* 為能生，而 *super-locus* 為所生時，則所生之雜多、非實之物之內裡，是否也應當含藏能生者 *locus* 的某些特質呢？如果答案是肯定的，則此基體論本身即矛盾<sup>168</sup>。如果答案是否定的，那麼兩兩別異者，例如像是 *locus* 與 *super-locus* 之間，如何發生關係？對此，松本氏乃是採取前者之說法<sup>169</sup>，並論斷，「這便是

<sup>166</sup> 《勝鬘經》大正一二，頁二二一上。

<sup>167</sup> 如前述，即是以 *eva* 附加於「一乘」，限定了一定的方向性。作者謂，若以二乘或三乘為視角來看待一乘，*tādātmya* 即為「以此為本質」的關係。這種關係用法稱 (*Dharmakīrti*) 的話來說，就是 *bhāva* 對 *svabhāva* 所具有的關係。在 *kumārila* 來看，就是「普遍 (*ākṛti*) 對於「個別 (*vyakti*)」所具有的關係。(詳參〈勝鬘經之一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉p. 46 以及其註二六，pp. 63~64)。

<sup>168</sup> 以「大我·*locus*」乃單一、實在、能生、普遍者，「小我·*super-locus*」則為多雜、非實在、所生、個別者，此二者如何並存於一處 (*locus* 或 *super-locus*)？或說「小我」如何得能含納「大我」之部分或全部？(在以上討論中，*locus* 與 *super-locus* 乃被限定、分割，而 *locus* 更是具備實體性質者)

<sup>169</sup> 其相關之言：「總之，《勝》中的二乘雖說僅是方便，但由於一乘（大乘）被當作本質，所以其價值便不能受到全面否定。」(〈勝鬘經之一乘思想〉(1982/12)《緣起與空——如來藏思想批判》p. 260) 在同著〈如來藏思想不是佛教〉(1986/12)一文中，則是更明確地講到這點：「*super-locus* 是非實在的，但因它是從 *locus* 生出來的，所以也具有一定程度的實在性，或具有實在性的基礎。」



《勝鬘經》「基體論」之矛盾。」——這當中有一頗為微妙的細節須待釐清。也就是，當松本說此「基體論」之矛盾，乃是歸咎於《勝鬘經》上來「一乘為三乘 *ātman* (本質)」之說。不過，這裡要申明的是，並不需要費力地去導出「《勝鬘經》中一乘為三乘之 *ātman* (本質)」這樣的結論，因為，光此一「基體論」模型本身即已存在著矛盾。

意思是，例如，當松本氏依《勝鬘經》「攝受正法」之為「四重擔」喻而做出其「基體論」之第一份圖示時，矛盾就已隱含其中。那麼，這時就要問，此一矛盾是來自《勝鬘經》經文？還是來自框立此經文的「基體論」假說呢？

為進行較詳細的討論，茲將松本氏參考高崎直道譯自藏譯本，從而導出基體論之日譯《勝鬘經》文節錄於下：

「(1) 世尊啊！攝受正法為完成一切無量佛法之物。世尊啊！攝受正法為包攝八萬四千法門之物。…比如，大地為四種大的重負的依所（四重擔），其四者為何？…作為大海、山、草木、眾生的依所。世尊啊！恰如大地為上述四大重負之依所一樣，…攝受正法的善男子或善女人，負荷比大地更大的重負。四者為何？將離善知識，無有聽聞之眾生，令其與天、人之諸善根的完成而繫屬之善男子或善女人，負荷比大地更大的重負。…令某眾生與大乘之乘相繫的善男子或善女人，負荷比大地更大的重負。世尊啊！這便是四大重負。

(2) 世尊啊！比如大地是四種寶的礦脈，…世尊啊！與大地為四種寶之礦脈一樣，依存於攝受正法的善男子或善女人，眾生能獲得寶中之最。…四者為何？依存於作為善知識的善男子或善女人的眾生，獲得為完成天與人之福德的資糧；…獲得向正等覺者前進的、崇高的福德資糧吧！」<sup>170</sup>

在描寫「攝受正法」之四喻中：「大雲、水蘊、大地、大地礦脈」，前二者乃形容「攝受正法」，後二者則是形容「攝受正法者」，這裡所引二例(上引文標(1)(2))則屬描寫後者之文。松本氏摘取此二例示因而小結道：

「這裡的『依存於攝受正法』，就是以攝受正法為 locus 的意思，根據如上所示，可圖表如下：

(圖—1) “locus——攝受正法  
super-locus——四乘”

如果仔細斟酌，文中得出「四乘」之所由來，乃是「攝受正法者（依存於作為善知識的善男子或善女人）」，而非「攝受正法」。再者，「攝受正法者」與「四乘」之關係，則是以「負荷、荷擔」為繫屬，如地之負物，此文中明說，並未提及「出生」。雖在(2)文中云：「『依存於』作為善知識的善男子或善女人的眾生」，然依循於前文，這裡如將「依存於…」，同樣讀解為「以攝受正法者之擔負而為依存」

並強調，此種表現最明顯者，即是《勝鬘經》及《涅槃經》。(同前著 p. 7)又關於 locus 與 super-locus 之關係：「在 dhātuvāda 中，單一之物變為多之物，無需“根機相異”的原因，因為單一之物只依據 locus，即因，以出生 (production) 之行為為契機，來與多之物發生關係。」(同前著, p. 267)  
<sup>170</sup> 松本氏，〈勝鬘經的一乘思想〉(1982/12)《緣起與空——如來藏思想批判》pp. 249~251。

應不為過。不過在松本氏文中，對於經文語句的「依據於…」或「依存於…」之說，一律解為「後者出生前者」。然而，光是從字面上看，「荷擔」與「出生」已是多所不同，更別說又將此中之「出生」，衍繹為具存有論之意義。

從文意之理解來說，大可不必對此處究竟是「攝受正法」或是「攝受正法者」進行細究。不過，由於松本氏之作既屬「嚴密之文獻研究」，字字句句該當有所本、有所據才是，對經文之理解，自應不同於以義理詮釋、大義解讀之研究方法。關於究以「荷擔」或「出生」為繫屬之推理亦然。再者，由於此處乃是松本據以導出「基體論」之第一關卡，故亦必進行較嚴格之審視。又或者，如果松本必欲將經文明說之「攝受正法者」，置換為「攝受正法」，又將經文所說之「荷擔」解為「出生」，並且由此形成「基體論」之模型及定義，諸如對立出能生與所生、實在與非實在、單一與雜多等二分存有情況，型塑出具有實體性、存有論意味之基體論而套在《勝鬘經》上<sup>171</sup>，那麼就該進行更多的說明。

由上列經文之鋪陳，顯而易見，所謂的「攝受正法者」，並非任何特定對象，概凡能夠修習而攝持如來之正法者，即堪稱「攝受正法者」，故不成如松本所說單一、實在的 locus。又對於四乘眾生之繫屬與關聯，乃以「荷擔」為務。「荷擔」之語，標誌出大乘佛教之救度精神，以隨眾生機宜，隨其所欲而應材施教，從而得出四乘眾生之善樂生命，如經文亦說，「[眾生] 獲得為完成天與人之福德的資糧，…獲得向正等覺者前進的、崇高的福德資糧」。若欲使用「出生」一語，可從此處理解，這當中並沒有任何實體性、存有論之色彩。若借用松本之語，則上列經文卻正好顯示出大乘之救濟論，謹守大乘菩薩其拔溺救苦之使命與分際，意欲眾生轉換並開拓出不凡的生命境地。

再者，前面提到，在描寫「攝受正法」之四喻中：「大雲、水蘊、大地、大地礦脈」，前二者乃形容「攝受正法」，後二者則是形容「攝受正法者」。在描寫前二者之經文為：

「攝受正法廣大義者，則是無量，得一切佛法，攝八萬四千法門。譬如劫初成時普興大雲，雨眾色雨及種種寶，如是攝受正法雨無量福報及無量善根之雨。世尊！又如劫初成時有大水聚，出生三千大千界藏及四百億種種類洲，如是攝受正法，出生大乘無量界藏，一切菩薩神通之力，一切世間安隱快樂，一切世間如意自在及出世間安樂，劫成乃至天人本所未得，皆於中出。」<sup>172</sup>

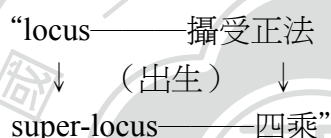
由文可知，前云之「攝受正法者」，即是由「攝受正法」而來。而這裡提到的「大乘」，從語意來看，反而成為「所生」了。那麼，「攝受正法」究為何指？文說：「則是無量，得一切佛法，攝八萬四千法門。」這樣的意思同於緊接著這整段經文所言之「六波羅蜜」，亦說道「攝受正法即是波羅蜜」。換句話說，「攝

<sup>171</sup> 如松本氏文中說：「《勝》的 dhātu-vada，就像如來藏染淨依持等說一樣，具有極高的哲學抽象度，即原本由一乘·三乘之救濟論，發展出來的 dhātu-vada，在此亦被適用於存在論，並進而發展成為作為世界生成之基體的如來藏。」（同前文，《緣起與空——如來藏思想批判》p. 274）

<sup>172</sup> 大正一二，頁二一八上～中。

受正法」同於「波羅蜜」之語，其意既關涉於修行之要目，且同時標舉著行者其修踐之落實，故《勝鬘經》雖以「調伏大願」、「一大願」來帶出「攝受正法」，然言「攝受正法」，實以「發願」為起點，而後拉出修踐之途程，完整意義應作「一大願『行』」<sup>173</sup>。「攝受正法」意指「攝取萬善正法，受持在身」，並藉由「攝受正法」此之願行的堅持與磨練，得以舉揚「攝受正法」一語，具備了和「大乘」、「佛乘」、「一乘」等明揭佛道開展諸語同樣的份量與地位。甚至可說，在《勝鬘經》，大有將「攝受正法」設置為是否開展得出「大乘」、「佛乘」、「一乘」此成佛道程之關鍵樞紐。亦即，以對「攝受如來正法」之力行，故而開展出「大乘」修行之道；而步上大乘，即落實於「攝受如來正法」，藉此開發出等同如來之果位與能力。

又上文中的「出生」一語何意？不消贅述，不管是「攝受正法」，乃至「波羅蜜」、「大乘」、「佛乘」、「一乘」等語，必定離不開「行者」而來談論。故「出生」意指：行者將藉由「攝受正法」，得而造就、成就自己以及他人獲致一切世出世間之安穩快樂。如果必將所云「行者將藉由『攝受正法』，得而造就、成就自己及他人獲致一切世出世間之安穩快樂」的這樣敘述，建構為「基體論」，因此圖示<sup>174</sup>為：



則如此之「基體論」，亦僅是依於語言構句所形成的一套模式，實際上，它之成立與否，端賴「行者」其佛道之履踐與生命之開展而論，是透過行者三業之實踐纔能開展而證知者。此「基體論」則煞似存有論之語句形式，實際上卻無一絲一毫實體論或存有論之意味。並且即便僅就語言之構句模式來說，亦不存在著如圖示「二分存有」的情況，將之二分，只為思惟概念上的執取方便。以在行者之「攝受正法」中，即包攝四乘，乃至無量。意思是，所謂「攝受正法」，即指無量無數之大乘願行，總攝言為「六度萬行」。在此之中，雖有二乘、人天乘等與大乘看似相左之異名，然都得作為趨就佛果的一道津樑，皆為「攝受正法」之數。故經文開宗明義即說：「攝受正法廣大義者，則是無量，得一切佛法，攝八萬四千法門」。而對此「攝四乘入大乘」於論理上的更多闡釋，則是次章「一乘章」的重心。在此「攝受正法章」，則是強調「攝受正法」之得以出生萬善，並揭示著大乘行者將以同攜眾生歸渡彼岸為已任之旨趣。

要強調的是，從另個角度說，「攝受正法」一語並不具備或指陳出任何具體、現成之內容，但總歸是履踐如來正法、正向佛道之一類。可以說，「攝受正法」一語表達出語言表意之極限，但也受制於語言表述之限度。它所傳達者即是六度萬行之總攝，不過此「總攝」之無量行，卻得一點一滴、一步一腳印地由行者來落實，並同時轉化、內化為行者生命的內涵與本領。因此當說「攝受正法出生四

<sup>173</sup> 印順法師，《勝鬘經講記》：「…既立志大乘歸依，應受大乘戒、發大乘願、修大乘行。此下十受、三願、攝受正法的三章，即是大乘行願。…約受戒說，即願；約持戒說，即行。」(pp. 50~51)

<sup>174</sup> 此圖示依於松本氏文之(圖 - 1)以及他對基體論之定義而作。

乘」，其中的「出生」單純地僅為「造就、成就」之表意，整句話僅是一「但有實踐即能成就相應果地」的虛擬表述，卻不因此坐大為一具實在論或存在論意味的「基體論」。如前說，若無行者之願力與履踐，「攝受正法」一語即不具任何意義。故勝鬘夫人在經文中，分別以戒、願、行來支撐「攝受正法」此之表述的實質內涵。

在對「攝受正法即是六波羅」的宣演告一段落後，經文揭露「無異攝受正法，無異攝受正法者，攝受正法善男子善女人，即是攝受正法。」此時之「攝受正法」，儼已成為真理之標竿，而「攝受正法者」則指陳一真理之化身。其後經文釋說道：

「若攝受正法善男子善女人，為攝受正法捨三種分。何等為三？謂身、命、財。善男子善女人捨身者，…得不壞常住、無有變易、不可思議功德如來法身。捨命者，…得無邊常住、不可思議功德，通達一切甚深佛法。捨財者，生死後際等…得一切眾生殊勝供養。世尊！如是捨三分善男子善女人，攝受正法，常為一切諸佛所記，一切眾生之所瞻仰。」<sup>175</sup>

首先，這裡凸出所謂「攝受正法」乃是一種修行上的履踐。若能以對「攝受正法」之戒、願、行的堅固攝持，乃至棄捨世人最珍重之身、命、財，則能以此願行獲致常住之如來法身，攝一切功德、通達一切佛法、得一切殊勝供養。如前文說，「攝受正法」雖攝無量，然亦不具備任何具體內容，而經文至此，述其極致，即在令「攝受正法者」成就佛果，號為如來。這樣看起來，「如來」者，似也成為「攝受正法」之所生、所造就了。而對本段經文之理解，絕不能缺漏前面關於「攝受正法」及「攝受正法者」之鋪陳。

如此再整理上述。「攝受正法」無其實體，無其定相，唯在「攝受正法者」之實修潛鍊之中見其真章。雖無體無相，卻能蘊釀出煞是有形有色之顯現來，諸如身心圓滿、智慧通達、福德具足、所作皆辦、四乘之善等。此即「攝受正法者」所獲致之功德資糧，究極處即是成佛！佛之法身唯是一「攝受正法」之諸功德體，而此體同樣非是實體，無其定相，以「攝受正法」無其本質、無其體相故；亦唯無體無相、無有沾染，得而功德無限、遊戲自在。貫穿此間者，即是緣生義、法界義。而由此處之敘述看來，乃以「攝受正法」成為「攝受正法者」，又以此「攝受正法者」其自利、利他諸行之積累，究極處而成佛。佛者，即是「攝受正法」之究極典範或圓滿表徵，故《勝鬘經》說，攝受正法者，即是攝受正法，即是正法。則所云「攝受正法」既是能生，又是所生，既是因，又是果。

反過來說，彼「攝受正法」之行使「所生」或「所造就者」，其具體展現即是「高階」之「攝受正法者」，併及此「攝受正法者」所懷具「高階」的「攝受正法」本領。也唯有具備「高階」之「攝受正法」的「攝受正法者」，此時不管說成「攝受正法」或「攝受正法者」，方得「負擔」或「出生、造就」四乘及四乘善法，隨眾生機宜而教化之，俾令增上，使其獲益，而此時之高階「攝受正法

<sup>175</sup> 大正一二，頁二一八下～二一九上。

者」反又成爲能生了。這就是爲何聖德太子之《義疏》一開始便將「攝受正法章」揭義爲：

「第一攝受正法章，明萬善出生義，言八地以上一念心中，能生五乘諸善。…八地以上一念之中，備修萬行之心為攝受，所修之行當理非邪，故言正，為物軌則，故言法。初地以上七地以還之行，實是真無漏故亦應言正，為物軌則故亦可稱法。然但一念之中不能備修萬行，亦未併觀故，猶不得攝受之名。」<sup>176</sup>

這是聖德太子對「攝受正法」及「攝受正法者」所做直接之定義與闡釋，即將「攝受正法」及「攝受正法者」，直接以「八地以上菩薩及其觀修功用」來定義之。然此「八地以上菩薩及其觀修功用」，非從天降、非由地來，乃是由對「攝受正法」之「戒、願、行」一步一履所打造出來的，以「攝受正法」之「大精進力」<sup>177</sup>，如行十戒、三願、六波羅蜜、捨身命財三分等，則得造就出高階之「攝受正法」及其本領，得成「八地以上菩薩及其觀修」。既成就已，此中「八地以上一念之中，備修萬行之心為攝受」，即是前說「攝受正法者，即是攝受正法」，此成「攝受正法」之表率，乃以「備修萬行」得而造就一「攝受正法」之諸功德體，即高階之「攝受正法者」，遂能於其「念念之中，備修萬行」，出生諸善。

又「萬善」者，如太子又說：「此攝受正法，上能感種智，下能化眾生，如是功德利益，說不可盡。」<sup>178</sup>說得簡要些，便是自利利他。既「自利」以去，乃至成就佛果，既「利他」以去，令眾生渡彼岸，乃至佛果，同登彼岸。此自利、利他之舉，便是「出生」、「造就」自、他萬善之言表。如前段文，太子用到「出生」、「能生」，後段文則以「感致」、「教化、渡化」<sup>179</sup>爲稱，實則若將後段文之「感致」、「化育」換成「出生」、「造就」亦無不可。可見在表意、溝通上，語言、文字有一定的靈活度，不需一看到出生、能生、依存、所依等詞，就必要大作文章，強名違空之教。

「攝受正法」意趣爲何？可再從經文末段佛陀對勝鬘夫人隨喜之語得以一窺：

「爾時世尊於勝鬘所說攝受正法大精進力，起隨喜心：如是勝鬘！如汝所說，攝受正法大精進力。…如是大乘少攝受正法，勝於一切二乘善根。以廣大故。…如是大乘捨身命財以攝取心攝受正法，勝不捨身命財初住大乘一切善根，何況二乘，以廣大故。是故勝鬘！當以攝受正法，開示眾生，教化眾生，建立眾生。如是勝鬘！攝受正法，如是大利，如是大福，如是大果。」<sup>180</sup>

<sup>176</sup> 《大日本佛教全書》第四冊，頁九上～下。

<sup>177</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》：「爾時世尊於勝鬘所說攝受正法大精進力，起隨喜心：如是勝鬘！如汝所說，攝受正法大精進力，如大力士少觸身分生大苦痛。如是勝鬘！少攝受正法令魔苦惱，我不見餘一善法令魔憂苦如少攝受正法。」（大正一二，頁二一九上）

<sup>178</sup> 《大日本佛教全書》第四冊，頁十下。

<sup>179</sup> 如說「上能感種智，下能化眾生」。（同上註）

<sup>180</sup> 大正一二，頁二一九上～中。此段之唐本爲：「爾時世尊聞勝鬘夫人所說攝受正法有大威力，歎言：如是如是！善哉勝鬘！如汝所說攝受正法大威德力。…如是勝鬘！修大乘者，設令少分攝

有如下要點：

(1) 以「攝受正法」或「攝受正法者」得而造就四乘、出生萬善。此中，不論使用「造就」或「出生」，僅是描述行者將依「攝受正法」趨就自利利他之果報，與任何存有論或實體論上之意味毫無相干。

(2) 行者以「攝受正法」既自利已，更不忘以利他<sup>181</sup>為志。這裡「建立眾生」之「建立」，與「依存、依據」等語息息相關，亦且隱含「出生」之意。這也是佛陀對大乘行者給予之囑咐，乃是透過行者自身之切行正法、攝受正法，以及隨而造就之高階本領，得而從事開示、教化、建立眾生之事業。此中之「攝受正法」，若如松本氏所說之「locus：實在、單一、能生」這樣具備實體論性格之角色，佛陀何需諄諄囑咐勝鬘？蓋眾自化成，何勞世尊說法。又此言「建立眾生」者，謂以「攝受正法」為「依存」，故得出生、建立四乘諸善，然當不得遺漏「開示」、「教化」之必要因緣，否則不成「建立」之功。既需要緣，有其階次，故亦不成存有論上 locus 之「能生」：此意味「由無生有」，倒不如說是「緣生」四乘諸善，還更貼切。

(3) 所謂的高階「攝受正法者」之所從來，乃是靠著比他人付出更多心血及修習而來，絕非命定、固定之本然如是。任何人只要藉由「戒、願、行」乃至「捨身命財以攝取心攝受正法」，即可成為大乘修道場中之高階「攝受正法者」。也唯有透過專精之修行，方得成為高階之「攝受正法者」。由此而來之「攝受正法者」，固得為能生者、能施者，卻不具備任何「locus：實在、單一、能生」之性質。

故回到松本氏據以鑄砌「基體論」模型之《勝鬘經》「攝受正法章」，或說此章關於「攝受正法」之「大地、礦脈」二喻來看，包括「能生—出生—所生」此三輪之各各環節中，實未見有充份構成實存上之實體論或存在（有）論之意思及特徵。

#### IV.

上來對「攝受正法」進行闡議，此處擬對松本氏於《勝鬘經》所作結論之其一：「一乘為三乘之 locus（基體）」予以討論。對其結論之一的討論，其實也是在審視其結論之二：「一乘之為『本質』」之可否？「一乘章」可說是《勝鬘經》經文要義之重鎮，限於篇幅，僅對「一乘」一語相關於松本氏結論者稍作辯析。

---

受正法，即能蔽於聲聞獨覺一切善法。…如是勝鬘！初趣大乘，以饒益心不顧身命攝受正法，便能超過願其身命久住大乘一切善根。是故勝鬘！當以攝受正法開示教化一切有情。如是勝鬘！攝受正法。獲大福利及大果報。」（大正一一，頁六七四下～六七五上）

<sup>181</sup> 此之「自利、利他」，雖言「自、他」，似成「能、所」，卻不因此隔歷出像是松本氏「基體論」之「二分存有」之表徵或型態來。從「自利」之情況說，「攝受正法」即是「攝受正法者」，如此可造就人天諸善乃至成佛。從「利他」之情況說，似成「能、所」之相對，唯「能生或能施」之一方，不管是「攝受正法」或「攝受正法者」，必皆不具任何實體論上之固定體、相，而「所生」之一方，亦得藉「攝受正法」之行，如此獲致人天諸善乃成佛，故亦不具任何實體論上之固定體、相。因此過程中雖有「能、所」之相對，卻不因此分隔出實在論、存有論上之對反，更不會滋生出像是存有論上「所生」究否挾帶「能生」之本質等相關矛盾或問題。

這裡的一乘，即指大乘或佛乘，「一」者，有「究竟」、「總攝」之意，「乘」者，即「車乘」，衍生而有「運出」之意<sup>182</sup>，又所謂「究竟或總攝」，則是以修踐大乘道果作為支撐背景。故說「究竟或總攝」，乃是切於佛教修道論或如松本氏所說的救濟論而談。既然如此，一乘或大乘、佛乘之說，即是為佛果此之究竟成就而論，並且強調於修道、實踐、增上境之運作，故曰「車乘」，有「由此至彼」之意，此亦得與上文「波羅蜜」之說遙相呼應。換句話說，「一乘」之如何有意義，也只有在它能夠做為「由此岸至彼岸」之運顯及足以達辦時方得稱美。

再者，「大乘」之「大」，何也？謂「多、勝、廣」也。「多」者，如前舉經文：「如是攝受正法，出生大乘無量界藏」，蓋以大乘為總，四乘為別；又以大乘為總，菩薩神通萬用為別<sup>183</sup>。「勝」者，殊勝也，言其勝善過於人天、二乘果報諸善。「廣」者，寬廣而周全，四乘均收，同歸大乘。「佛乘」之「佛」，何也？披靡於聲聞、獨覺、初住菩薩，涵攝一切世出世間善法者。綜上所示，「一乘」之角色與性格，其「本身」所表現出的是一變化歷程與駭盡圓善之特色，這與松本基體論下之 locus 乃單一、實在、能生、普遍之形塑或定義，相去甚遠。首先，其非單一，以內涵「多、勝、廣」故。再者，其非實在，以「運出」義競尊，由此至彼，變動無常，且如《金剛經》「如筏喻者，法尚應捨，何況非法」之說，亦無所住。三者，亦非能生，莫如說為「緣生」。此前已略辨，再待後釋。四者，以「造就」義取，而非「普遍」，若「普遍」，如何允許施設八萬四千種種法門，並待實修，方得有所成就。

也就是說，並不存在著所謂「單一、獨立、自存」之「一乘」、「大乘」或「佛乘」，若是抽掉以上簡述之變化歷程與萬善積累之內涵，「一乘」、「大乘」及「佛乘」即徒具空殼，並無任何談論價值。此有多義：

(1) 因此不存在著像是 locus 與 super-locus 如此固定、二分存有之情況，以「一乘」本身遂即蘊藉著變化無窮、無限之意義。

(2) 此中的 locus，或說「一乘」、「大乘」、「佛乘」，亦不做為一具實體、能生之「場域」<sup>184</sup>而存在。從某種意義說，此中之「一乘」、「大乘」、「佛乘」既是

<sup>182</sup> 聖德太子，《勝鬘義疏》，收於《大日本佛教全書》第四冊，頁一五下。

<sup>183</sup> 《勝鬘寶窟》卷2：「今所明者凡有二義：一者總別，二者因果。言總別者，大千為總，四百億類洲為別，則以大乘為總，於大乘中離出四乘為別。又總別者，大乘為總，菩薩神通之力（為別），於大乘中別明菩薩神通之用。二者以大乘為果乘，四乘為因乘；所以知然者，下明四乘中，但辨菩薩神通，不明佛乘，故知大千喻果乘，四百喻因乘。」（大正三七，頁三一下～三二上）

<sup>184</sup> 松本氏之「基體」，基本上由梵文之 dhātu，即英文之 locus 概念所組成，意指「場所、場域」（《緣起與空》p. 6）。

其議《勝鬘經》之「基體論」，如說：「（高崎）博士把『無明住地』譯為『潛在的無知』，亦稱作煩惱，然而『無明住地』在『無明所在之場』的意義上，絕不意味著無明與煩惱。…既如 dhātuvada 之定義 2 所述，在 dhātuvada 中 locus 是“單一”的，因此，即使不像《不增不減經》那樣特殊提出『一界』等說法，也無法想像在 dhātuvada 中有多個 locus 存在。故而，在《勝鬘經》中亦只有一個 locus。其或被稱為『攝受正法』，或被稱為『大乘』，或被稱為『佛乘』，或被稱為『無明住地』，或被稱為『如來藏』，但均為相同之物，即指唯一的 locus。為了證實這一個論點，請參閱下列論述：

“世尊啊！譬如，無論甚麼種類的種子，草、灌木、藥草、林木，它們皆依存於大地，依據於大地，生長、成長、增大。”（SMDS, Hi, 273a7-8, 高崎譯，p. 98）

能生，亦為所生<sup>185</sup>，如同「法界 (*dharma-dhātu*)」義，是為「法界」義所貫穿者<sup>186</sup>。例如，若不是透過六度萬行之因地修煉，如何成就彼佛果之威勢，而號為佛乘、大乘及一乘。

對於「場域」、「場所」，有必要進行說明，先引經說：

「世尊！攝受正法者是摩訶衍。何以故？摩訶衍者，出生一切聲聞緣覺世間出世間善法。世尊！如阿耨大池出八大河。如是摩訶衍，出生一切聲聞緣覺世間出世間善法。世尊！又如一切種子皆依於地而得生長，如是一切聲聞緣覺世間出世間善法，依於大乘而得增長。」<sup>187</sup>

當經文做如是說時，並非就把「攝受正法」或「大乘」，認做像是「阿耨大池」或「大地」那樣存在著的某種「場域」、「場所」概念。如將譬喻中所列舉之有形物態之概念，硬生生地置入可無限變化之生命流程與修行途程當中，其結果可能將與經文旨趣形成極大之偏離與誤差！就後者而言，此同於前文「攝受正法」之闡述，「攝受正法」或「大乘」二語並不存在著任何現成之具體內容，唯在行者腳下之實踐功夫，即在自利與利他之行持之中而成就、而顯現。因此，若真要使用「場域」一語，也唯在一切之變化歷程中，故隨之成立某種「場域」。也就是，「唯修道之展演過程中，故『場』在」，若無攝受正法或大乘之運行、施辦、磨練，則攝受正法或大乘之「場」即不在。

若真要拿譬喻來套用，也可說，唯在陽光、空氣、水、土壤、種子、風息、蜂、鳥、蟲、蝶等種種條件之聚合運轉下，故「大地」得而出生一切草木叢林，由此方得成就一欣欣向榮、萬物蓬勃之「大地」。若緣闕上述陽光、空氣、水、蜂、鳥、蟲、蝶等諸條件，「大地」即不成某種「場」，不成為各種種子依存、依據，得而增長之「場域」或「場所」。

因此，即便是大地亦不成其「單一、實在、能生」之 locus，更何況是「得一切佛法，攝四乘萬善」之攝受正法或大乘。

特別說明的是，松本依上引經文，而把「攝受正法」及「大乘」理解為近似一獨立、自存、固定之某種「場域」，不啻是思惟概念上疊床架屋之舉。這種習慣將經文語句及其中語詞，以一個個的概念括弧或框架去區別、限定，並依據現成之經證論述，模擬、歸納出語句之流程、模式，並任以為經典主張的作法，似乎便是松本氏解讀文本之一貫武器。過程中可說幾乎將語句、語言、文字其本來做為溝通、達意媒介如此之功能棄之不顧，而寧可耗費心神於語言之型式外殼或語句圖騰來推演、比擬。這種作法還會出現在下文松本氏將「攝受正法、大乘、

---

此處被比喻為「大地」的是『無明住地』，與之完全相同的記述亦見於作為『大乘』之比喻的經文記述。」（《緣起與空》p. 279）也就是透過「譬喻」，松本氏所言《勝鬘經》「基體論」中的 locus，包括攝受正法、大乘、佛乘、無明住地、如來藏等，通通都以一種「場域」而存在著，如「大地」之喻，又此 locus 被定義為「單一、實在、能生」。

<sup>185</sup> 印順法師，《勝鬘經講記》：「菩薩的因行是大乘，如來的果德也是大乘。」（p. 32）

<sup>186</sup> 關於「法界」意義之詳細說明，請見本論文第四章第二節。

<sup>187</sup> 大正一二，頁二一九中。又關於這段經文之藏譯版日譯，可參見《緣起與空》p. 252。



無明住地、如來藏」等語一律解讀為 locus 之處。

(3) 「法不自弘，弘之由人」，若闕行者之履踐與體證，「一乘」、「大乘」及「佛乘」之名即不具任何意義。「一乘」、「大乘」及「佛乘」之得以開啓或出生四乘萬善，端在行者之方寸與力行之間。「一乘」、「大乘」及「佛乘」得為引導、標誌、成就佛之證境，那卻也是因為行者之信、解、行、證而來，並不因此反過來使得「一乘」、「大乘」及「佛乘」成為瀰天蓋地之「單一、實在、能生」之具備存有論意義之 locus (基體)。

若但質難：「一乘」之為 locus，乃是由「一乘為三乘之基體」而發，如經文內容可有意表：「只有一乘才是三乘」。答道：若然，則所云「基體論」之有效，如前述，亦只存在於「一乘與三乘(或二乘)」之類的語言構述系統中，在此系統中似也具備了存有論之蘊意，不過也僅限於此系統內思惟概念之分別與構設，若是逾越此抽象概念系統之界域，企圖借力使力或不自覺中地躍進為實存領域之存有論述，則不啻妄造海市蜃樓之舉！

3. 在松本氏文中，有幾個語詞值得再加討論，包括「出生」、「無明住地」等，以二語之經證同屬一處，故此處一併處理。又前文已對若欲以具實在論或存有論之「基體假說」套用在《勝鬘經》之不適切進行辨駁，此處則簡單地討論個別語詞之意義。

先引松本之文：

「既如 dhātuvada 之定義 2 所述，在 dhātuvada 中 locus 是“單一”的，因此，即使不像《不增不減經》那樣特殊提出『一界』等說法，也無法想像在 dhātuvada 中有多個 locus 存在。故而，在《勝鬘經》中亦只有一個 locus。其或被稱為『攝受正法』，或被稱為『大乘』，或被稱為『佛乘』，或被稱為『無明住地』，或被稱為『如來藏』，但均為相同之物，即指唯一的 locus。為了證實這一個論點，請參閱下列論述：

“世尊啊！譬如，無論甚麼種類的種子，草、灌木、藥草、林木，它們皆依存於大地，依據於大地，生長、成長、增大。” (SMDS, Hi, 273a7-8, 高崎譯, p.98)

此處被比喻為“大地”的是『無明住地』，與之完全相同的記述亦見於作為『大乘』之比喻的經文記述…。因此根本沒有必要對 locus 做這樣或那樣的區分。」

188

本來，如果「基體論」只是當作依於語言構句所形成的一種論述模式，那麼就應容許在一篇文章中，可有多個 locus。不過顯然松本氏必欲將此藉由語句構式所形成之假說，推向實存上某種存有論之代表或指稱。則依其之見，包括攝受正法、大乘、無明住地、如來藏等，都顯示為此基體論之 locus，而 locus 僅能一個，其定義或性質為：單一、實在、能生。

再者，松本氏也非常重視「出生」此一語<sup>189</sup>，從其著作來看，此一語詞讓他

<sup>188</sup> 《緣起與空》 p. 279。

<sup>189</sup> 如他在說明 dhātuvada 之演變進程中，在處理以《法華經》「藥草喻品」為代表之 pre-dhātuvada

很有理由將「基體論」以實存之存有論解讀之，並宣判《勝鬘機》所說者——總攝地說為「如來藏思想」，違背佛陀「空」之教法<sup>190</sup>。關於經文之使用「出生」一語之實義，前文已做說明，這裡再依同樣被松本氏認為是 locus 的「無明住地」相關經文，提出經證乃為「緣生」，非是實體意涵之出生、能生。

限於篇幅，這裡無法對《勝鬘經》之言攝受正法、大乘、無明住地、如來藏等，是否違於「空」之教說進行詳細辯論<sup>191</sup>。不過從前文對「攝受正法」、「大乘」之相關討論，應可窺此二者蓋不違於空之教說。這裡則僅就《勝鬘經》所提之「無明住地」經文，來對其是否構成一「單一、實在、能生」之 locus 略做討論。

相關經文如下：

「如是世尊！無明住地最為大力。世尊！又如取緣，有漏業因，而生三有；如是無明住地緣，無漏業因，生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身。此三地彼三種意生身生，及無漏業生，依無明住地，有緣非無緣。是故三種意生及無漏業緣無明住地。世尊！如有愛住地數四住地，不與無明住地業同，無明住地異離四住地，佛地所斷，佛菩提智所斷。」<sup>192</sup>

簡單地說，這裡明揭，所謂的「依無明住地」而「生」三種意生身，乃是「緣生」，如經說「有緣非無緣」，非實體論上之「出生」。又「無明住地」乃是「佛地所斷，佛菩提智所斷」，故即不成一「實在」，若為實在，誰都不能滅除之。如果松本氏必欲將「攝受正法、大乘、無明住地、如來藏」等語通通以 locus 來認定，則此處經證顯已不符其說。

再者，經文說「無明住地異離四住地，佛地所斷，佛菩提智所斷。」這顯示，當行者以「攝受正法、大乘、佛乘」之修行而成就佛果時，同時意味著「無明住地」之蕩消無存，否則即不成佛。換句話說，「攝受正法、大乘、佛乘」之究極處便是「無明住地」之斷滅時刻，這代表前者與後者在內涵上並不相容，兩者若欲並存，則必然是「一消一長」之情況，而成佛，則是後者消盡，前者圓滿。故松本氏之將「攝受正法、大乘、佛乘、無明住地」諸語，一概等視為 locus 之代表指稱，並將之規定為「單一、實在、能生」，已使此 locus 本身產生巨大矛盾，以其既非「單一」，「無明住地」與它者性質不相容故；亦非「實在」，雙方有消有長故；且非「能生」，要待因緣條件方成故。

---

之內容時，便說道：「（在「藥草喻品」中）…植物生長也許離不開水，但是，其中已經明示“生出”一事。」（《緣起與空》p. 279。其著〈勝鬘經の一乘思想について：一乘思想の研究Ⅲ〉p. 55）

<sup>190</sup> 松本氏說：「筆者提出唯識說與如來藏思想共同主張『法界無差別』，是為了建立一種假說。即有一種既包含唯識說又包含如來藏思想的唯一的 dhātuvada 存在，此說與『一切為空，因為 locus 亦為空』的中觀派的 śūnyatāvāda 相對立，這是印度佛教史上的實情。」（《緣起與空》p. 264）

<sup>191</sup> 在本論文之其他章節，將嘗試予以處理。

<sup>192</sup> 大正一二，頁二二〇上。若唐本：「世尊！如是如是！無明住地其力最大。世尊！如取為緣，有漏業因，而生三有；如是無明住地為緣，無漏業因，能生阿羅漢及辟支佛、大力菩薩隨意生身。此之三地隨意生身及無漏業，皆以無明住地為所依處，彼雖有緣亦能為緣。世尊！是故三種隨意生身及無漏業，皆以無明住地為緣，同於有愛。世尊！有愛住地，不與無明住地業同，無明住地異四住地，異四住地唯佛能斷。」（大正一一，頁六七五中～下）

最後，從上引松本氏文來看，其將「無明住地」與「攝受正法、大乘、佛乘」等同視為 locus 之依據，竟是因為出現在形容「無明住地」經文之譬喻，與描寫「大乘」經文之譬喻有其相同內容，皆將二者作為種子所依之「大地」！即不問「無明住地」與「大乘、佛乘」等語其各自意涵為何？而逕取語句論述模式及相關譬喻為本而來論斷。此種作法何得允妥？當由公評。

4. 松本氏文中提到聖德太子《義疏》之內容，並以此來說明或解釋為何《勝鬘經》中「大乘」一語有時表現為能生 (locus)，有時卻又表現為所生 (super-locus) 之「矛盾、不一」之說法。其舉《義疏》二例：

「所謂 (出生) 世間 (的善法)，為人天乘，所謂出世間 (的善法)，為七地以下之大乘。」

「大乘 (之同義語) 說的是能生之攝受正法，為八地以上之大乘。」<sup>193</sup>

關於太子之分判七、八地，各以為所生、能生之緣由，前文已言及。這裡想討論的是，顯然太子之解《勝鬘經》，與松本氏之解《勝鬘經》，兩者之進路乃是天差地別。因此儘管使用語彙有相同之處，然兩者所帶出之意涵可能是毫無交集的。故當松本氏以以上二處而來解說他所認為的《勝鬘經》基體論其中之矛盾時，其合理性並不具足。即是說，當太子之言「七地以下之『大乘』」以及「為八地以上之『大乘』」，其思惟與議論中，並非以「大乘」似乎扮演著既是能生又是所生如此固定二分的情況，因而「為了擺脫如此存有論上矛盾」，才來分判七地以下與八地以上這樣的兩種「大乘」。其如此分判，如前述，乃是依於經文，而看到大乘修道之精神，即在不忘救度眾生之事業，故以高階之攝受正法者擔當「能生」、「能成就」，來對經文所進行的一種詮釋。因此，就算聖德太子與松本氏同樣用到「能生」、「所生」之語，然前者所論一點也不涉及實體論或存有論意義的「出生」。

茲舉《義疏》文：

「第二八一乘章，收入『一』義。言總取『能生』八地之行，『所生』五乘諸善，皆入一乘。…就第一，八河比即有開合，…池在崑崙山頂，其水四面流出八河，八河即是池水，更非異水；內合於大乘，所生四乘即是大乘，更無異乘。此比明其始生義。第二，合可見，明種子依地而生，種子即是地大，內合四乘，依大乘增長故，亦即是大乘。(問)若爾，但是兩物，不相離，那得會一？釋曰：後還為地，此譬明其終成。」<sup>194</sup>

即太子雖依「攝受正法章」而強分「能生之攝受」與「所生之五乘」，不過

<sup>193</sup> 以上二語，轉引自《緣起與空》p. 254。

<sup>194</sup> 《大日本佛教全書》第四冊，頁一七上～下。

至「一乘章」之詮解，則明揭上述二者皆入大乘，號曰一乘，無有餘乘。對於經文所列二喻，太子看重的不在「出生」，而是「更無異乘」、「明其終成」。雖第一喻中言道「此比明其始生義」，然亦是「始生大乘」，以「八河即是池水，更非異水；內合於大乘，所生四乘即是大乘」故。此時能生、所生，皆曰大乘，即一乘，無有餘乘，謂一乘者，同為佛乘，雖前有五乘異名，然以同得進趣佛果而言之，何來能、所之二分存有或截然分割。又言「明其終成」，謂始生於大乘，終成於大乘，前者「大乘」似能生，後者「大乘」成所生，「能生」、「所生」但為分析事態而言，落在實際情況上，卻不具備固定之內容或範圍，但隨事件之發展與運作而來便宜處置，此又何來實體論或存在論上二分存有之疑嫌？

故知太子與松本二論之間可說南轅北轍，太子之用「能生」、「所生」，但是駕馭自如而唯在表意達理，疏大乘道；松本氏之用「能生」、「所生」，卻是刻板存心，而預設實體論、存有論之框架與礙難。

## 5. 小結：

再回到松本氏對《勝鬘經》所作之結論：

- (a) 在《勝鬘經》，一乘 (*ekāyāna*) 為三乘 (*yānatraya*) 之基體 (*locus*)。
- (b) 在《勝鬘經》，一乘為三乘之 *ātman* (本質)。
- (c) 《勝鬘經》將所謂「一乘」此之 *locus* 規定為 *ātman* 的作法，是其論理上的最大矛盾。因為 *ātman* 不可能會是 *locus*，如果「一乘為三乘之 *ātman*」，那麼所謂「三乘之 *ātman*」，就意味「在於三乘，且三乘持有 *ātman*」，這樣就會變成三乘是 *locus*，而一乘反而是 *super-locus* 了。

藉由上來一系列之辨析，茲回應松本氏之結論如下：

在上列(a)之中，已經挾帶了(b) (c)之相關情況，因此，該受到最大關注的即是(a)。這就有兩種情況需要考量，一是此具有論色彩之基體論不足以擔當框架或建構為某一研究對象假說的角色，否則若其研究結果為矛盾，如何清晰地指陳出究是此假說本身之矛盾所造成？抑或研究對象所具備之矛盾？

由此而衍生的另一思考點是，松本氏之由基體論此一假說之設立，而欲藉此模型「通包地」解釋掉所謂的如來藏系、唯識系之教說，此種作法是否恰當值得深思。此已有學者進行評議，如馮煥珍對佛學研究領域中的「思想史研究」方法即有以下評論：

「…在理解對象的活動中，思想史研究者可依其對研究對象及其所屬文本整體性的一致性的理解提出有助於理解和詮釋此對象的“理想類型”，還可以站在“價值中立”的立場對價值對象展開“價值關聯”的描述。…馬克斯·韋伯這樣論述…因此，所謂『理想類型在本質上僅僅是有關聯的抽象概念，這些概念由我們設想為事件之流中的不變者，作為發展賴以實現的歷史個體。』…如果對佛學的致思理路、教理系統和根本義趣有所契應的話，這種研究應當是能夠很好地在佛學的意義世界中理解其個別思想觀念的。反之，如果…少有默契，則此類



此中，松本氏以「箭頭↓」來代表經典或古德所說之「收入」或「攝入」意，並將之安插於所議基體論之中，此種作法實為格格不入。因為，雖然前文才說「而此萬善正法通通得以歸趨成佛大道，即大乘，故號一乘，無有二三」，但此唯是佛陀或勝鬘夫人對行小乘眾之勸喻，是否究歸大乘、進趨佛果，並無必然性或任何存有論上之意義。這裡再次看出，松本氏所倡言之「基體論」，很大一部分乃是植基於語言論述系統內之構連，而「基體論」之組成份子(各個語詞)即是前述馬克斯·韋伯之論：「…僅僅是有關關係的抽象概念」，然似未曾察覺，卻欲將之推往存在論或實體論上之論斷。

## 二、 Diana Mary Paul, *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgata -garbha*.<sup>198</sup>

Diana Mary Paul 乃採歷史學及文獻學之研究進路，以《勝鬘經》為中心，從而延伸地探討佛家如來藏說其思想流變之大致風貌。就歷史學之研究而言，乃就現有之史料，包括地理、文化、社會、政治、以及早期佛教、大乘佛教經論之論述特色等各面向，一方面逐步拼湊出形成如來藏說內涵之內、外部發展流變圖貌，一方面導出、勾勒出《勝鬘經》內容呈現之來龍去脈<sup>199</sup>。Diana Mary Paul 形容《勝鬘經》為如來藏思想發展之最高峰——指對空義之嶄新詮釋，亦是此類論調之尾聲——固有其優異處，相對於中觀說，卻總像是一叉出的佛家思想旁支。就後者文獻學研究而言，作者對於相關文本之搜集與研究，亦具備了一定之廣度與準確度，在討論理路上，亦能集中主題而步步為營地力求清晰闡釋。

本著對《勝鬘經》內容要義之探討主要見於第四章。該章以《勝鬘經》為《如

<sup>198</sup> Diana Mary Paul, *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*, Missoula: Scholars Press, 1980.

<sup>199</sup> 相關結論如下：

如來藏說文獻所描繪之自性清淨心與客塵染污 (extraneous defilements)，可以追溯到南印度以 Āndhra 為中心之大眾部。如來藏概念中獨特的女性象徵主義，乃至選擇以女性作為經典中之主角，顯露了在 Āndhra 可見之母系社會於此教說中之縮影。此外，「如來藏 (Tathāgatagarbha)」一詞就能知所及，乃首次出現於《增一阿含經》，該經很有可能便是出自大眾部之集結。

在理解如來藏思想之演進上，那些虔誠贊助佛教之中亞國家，以及獲其引介之中國北朝，這些當權者們的影響及隨後之發展影響至極。不過關於諸經典究是如何由印度傳向四方？目前尚無充份史據。

至於如來藏說與其它學派之交涉方面，如來藏思想發展之至高峰，一如《勝鬘經》所示，後來被吸收到唯識說之《寶性論》。該論雖倚重《勝鬘經》以為其論據權威，不過卻修改了《勝鬘經》旨趣，以調和於中觀及唯識學派；而如來藏說對「空義」之創新詮釋，發展至此，遂為南方之大乘學派劃下句點。

如來藏思想可視為是中觀與唯識學派之間具媒介性發展之產物，對此之掌握，不僅較能妥善地解釋由中觀學角度看來，如來藏說中某些似為誤差與矛盾之情況；亦可以清晰地看出，唯識說沿襲自如來藏說中不甚完整論理之再發展。相較於中觀學，如來藏思想遂扮演著一非主流世界觀點之角色，得使佛教信眾更積極地肯定心性 (the nature of mind)，也使其較易被理解。

此外，包括臨近婆羅門教復興之笈多王朝以及南方地區之德拉威族各宗教等外部因素，亦使學者值得嘗試藉由密教經典來尋找如來藏思想之發展軌跡，其中部份的密教典籍吸收了如來藏說之觀念。虔獻主義 (devotionalism) 對佛性遍及一切 (the universality of the Buddha-nature) 此之信念的形成至關重要，蓋如來藏文獻之主要翻譯者對虔獻 (案：指淨土說) 及冥想典籍有一定之偏好 (pp. 137~139)。

來藏經》及《不增不減經》二經義趣之承繼，並對《勝鬘經》之「攝受正法」、「一乘」、「一聖諦」、「一依」、「空義」等章節進行主力闡釋，據此論究《勝鬘經》之「如來藏思想」。

此部分所得概有二：

1. 「如來藏」即是「自性清淨心」，乃在無爲之存在層次，由佛之終極、絕對之智慧現跡 (manifested) 爲眾生之自性清淨心，故眾生與佛之本性同一。因此，如來藏之智慧乃是兼具有爲及無爲之存在層次——爲染所覆故是有爲，與佛同一本性則是無爲。「真法 (The true Dharma)」即是如來藏，現跡 (manifested) 爲有爲及無爲，與「空」現跡爲輪迴與涅槃在道理上很接近 (pp. 69、124)。

如來藏文獻發展出三種關於法身之結構成份，從而形成對「法」之人格化 (personification) 的另種詮釋。亦即，如來藏做爲「開悟之想」的種子或因 (seed or cause)，最後終將完成法身之實證。因此，如來藏便是如來法身之「因」，以及其「發散物 (emanation)」：形式身 (Form-Body)。至於菩薩，居於有爲與無爲此二鴻溝之橋樑，乃是無爲之如來藏其有爲之影現 (mirror-image)，代表清淨心仍有染污 (pp. 69、125)。

又關於「一乘」，其言道：《勝鬘經》對阿羅漢有較慈悲之論述，只要他們努力追隨佛陀教法，就能漸次趨向「大乘」——被重新詮釋爲「一乘 (the One Vehicle)」(“...all living beings possess the Buddha-nature is the teaching of universal salvation, the One Vehicle.” p. 119)<sup>200</sup> (“the One Vehicle is complete and perfect because it is unconditioned.” p. 133)。由於《勝鬘經》是在「一乘」之脈絡下詮釋「如來藏」，因此眾生藉由對「佛性」之漸次理解，將能經驗到開悟，並達致最高、圓滿的覺悟，覓得終極之皈依，即佛陀 (p. 126)。此意味「一乘」之教法，即指「因眾生皆具如來藏，本然皆能成佛」這樣的 universal salvation。

2. 將「如來藏」等同於「空」之說首見於《勝鬘經》，此時之「空」變成現象萬法之基<sup>201</sup>，被分成「現象的」與「絕對的」兩個面向，符應於有爲 (輪迴)

<sup>200</sup> “...Because the Buddha’s wisdom and His Vehicle, vis. the One Vehicle, are being contrasted to the three vehicles, the higher level of spiritual attainment which the Bodhisattva exemplifies in comparison with the two vehicles, is not the central issue.

For the first time in Tathāgata-garbha literature, the identity of the Buddha’s nature with the One Vehicle appears. A natural culmination of a doctrine in which all living beings possess the Buddha-nature is the teaching of universal salvation, the One Vehicle. While the first Ekayānist sūtra, the *Saddharma-puṇḍarīka sūtra*, proclaimed universal salvation (*Ekayāna*) and the *Tathāgata-garbha sūtra* and *Pu tseng pu chien ching* proclaimed universal Buddha-nature, the *Śrīmālādevī sūtra* is the first text in which the integration of universal salvation (*Ekayāna*) with universal Buddha-nature (*Tathāgata-garbha*) demonstrates that no one can lost the Buddha-nature once he is born for his enlightenment is immanent.” (*The Buddhist Feminine Ideal*, p. 119.)

<sup>201</sup> 作者言，《勝》以「如來藏」一語，重新詮釋了《般若》經系之「空 (Emptiness)」，焦點放在自性清淨心與阻礙此覺明自性之客塵煩惱兩者的關係上。在《小品般若經》與《維摩經》裡，自性淨心等於「空」，否定現象界具備任何基礎 (ground)；不過在如來藏說文獻中，等於「空」之自性淨心則成爲一切現象，包括有爲、無爲之存在基礎。將「空」詮釋爲對「法性」積極且肯定之理解，而此「法性」即顯現於眾生之自性清淨心。「法性」自身即等同於「如來藏」與「一乘」。(同著，p. 137)

與無爲（涅槃），此二者本性同一，所有現象即爲一，具備相同本質：「空」。如來藏之「空」又兼具積極與消極兩個特性，分析如下：

(1) 「空」者：對染污之否定。空如來藏：即言佛性此之本質（essence）不存在任何之染污。「空」意指「不存在、闕如（absence of）」，相反地，「不空」意指「完全具在於（complete presence of）」。

在如來藏文獻中，強力申明「自性清淨心」絕不與「偶然之染污(adventitious defilements)」有所交涉（interact），兩者完全地切割與漠然。染污者，即無始無明。因此，染污、有爲之心實際上是不存在的（really non-existent），而如來藏其無爲之自性清淨心則是真實存在的（truly existent），即是「不空」。儘管在現象層次，眾生之染污、有爲之心乃是「並存（co-exists）」於清淨之如來藏的（pp. 129~131）。

(2) 「不空」者：對佛法之肯定。如來藏之不空乃指無爲，亦即，構成佛智之一切佛法。《勝鬘經》對如來藏之肯定，乃以絕對之四德來重新詮釋有爲之四倒見。二乘認爲四倒是空，而不能了解如來藏四德之不空。

矛盾地，《勝鬘經》使用在「有爲」層次被認爲是錯誤的特點（“The transitory is known as eternal. Suffering is known as happiness. Non-self is known as a substantial self. The impure is known as pure.”），而運用於描述如來藏之絕對真實（“the *pāramitā* of permanence, the *pāramitā* of bliss, the *pāramitā* of a substantial self, the *pāramitā* of the pure.”）內涵，是爲「無爲」，由此顯示「有爲者不與無爲者交涉（interact）」之景況（pp. 131~133）。

## ◎相關討論

關於 Diana Paul 所論而值得商榷的地方，這裡不擬一一辨釋，以其文章特乃針對《勝鬘經》如來藏思想之探究，故主要之議題、論題大抵亦將在本論文中陸續處理到<sup>202</sup>。這裡欲提出以爲參考者，唯是一項，即在經文之敘述上，有很大一部分運用到佛家真諦與俗諦，或說勝義境與俗數法之間的轉換，又此二諦之運轉或存立，並非如一般世俗思惟之二分的狀態，如聖與俗、超越與現象等之隔歷與相對。不過顯然，Diana Paul 是將後者之模式直接用爲《勝鬘經》經文語句之研讀上，忽略或未覺於經句實指之意趣，致其所論似是而非。以下略舉四處進行討論。

### 1. 「有爲、無爲」(conditioned、unconditioned)：

此二者之關係非如「事象<sup>203</sup>與超越」、「世俗與絕對」般，猶若一平台上不同壁壘之二分或對立。「無爲」者固可說成是「彼有爲」之基，然非指二者根本上即具備能、所二分之隔歷與對壘。「有爲、無爲」乃至「能、所」僅是就事態實況之分析而言，既言實況，則居間運顯之有爲及無爲法即互不違離。故「有爲、

<sup>202</sup> 如關涉「一乘」，在松本史朗文之討論區已略予說明。而 Diana Paul 關於如來藏之定義與內涵，其實大抵與高崎直道之見如出一轍，此部分之討論可見本論文第三、四章。另外關於煩惱染污及空如來藏、不空如來藏之討論，則分見於第五章、第六章。

<sup>203</sup> 依 Diana Paul，說爲 the phenomenal level (相對於 the absolute level of truth)。不過她又將一切現象 (phenomena) 分成「有爲」與「無爲」。爲區別此二者，這裡特將說爲「事象」。(pp. 122、130)



無爲」非指兩種絕然對立之世界或現象（此議論見其著 pp. 63、69、122、127、134...），或是相關的空間或場所概念，乃是對一切人事物之得知其然（有爲）並知其所以然（無爲）之觀見與說明，勉強說來，僅是一種理則或運作程式。當然，會說佛陀屬無爲，乃就其證境及證果而言，在這之中，一者，並不因此佛陀之處境便與眾生世界隔歷開來。二者，「無爲」亦不會因此成爲佛陀專屬之空間或領域。佛陀其無爲證境之得以獨尊，乃在其開顯智慧之晃耀與威勢，凡夫但是望塵莫及，卻始終不離於「無爲」片刻。而言佛之遍一切處，乃在其等證法性故，是以法性優位於佛陀，並不因此釀製出泛神論之論調。

## 2. 「空如來藏」之煩惱爲「空」：

Diana Paul 以如來藏文獻之言「空」，特指「缺於…、不存在…（absence of）」，故凡夫之空如來藏，意指凡夫之煩惱染污實際上不存在的（really non-exist、adventitious）。不過如欲晉升佛果，卻又必需斷除煩惱、無明，這又表示煩惱確確實實是存在著的，此即成爲 Diana Paul 所說《勝鬘經》的矛盾（pp. 130、137-8）。

首先，「空如來藏」確指清淨心之本然無染，染污即本然不存在——惟此乃就勝義諦說，若放到凡夫之俗數法，即如來藏之染污面說，則恰如 Diana Paul 所舉吉藏《寶窟》提到：「『空』，意指煩惱缺乏真正存在（lacks real existence），故曰『客塵』（adventitious）（p. 130）。」不過，Diana Paul 則將吉藏所論之『客塵』，論斷爲 really non-exist，意指其實不存在、現實上不存在、只是一種幻覺。

同樣地，Diana Paul 謂「不空如來藏」一語意指如來藏·自性清淨心乃是真實存在的（p. 130）。——相對於將煩惱說成「完全不存在」，則此種關於「不空如來藏」之「必然存在」的說法同樣需做商榷。

由於經文之表達，多是聖者以其證境出發，由此俯觀世間，針對俗病所給出的言說教授。換句話說，經文之表現，其意涵大部分是悠遊或切換於勝義諦與世俗諦二種概念場域的。因此當說「缺乏真正存在」，乃指「現實生活中有在，而真諦上無其自性，故曰無、非真」。如未能掌握於此，又或者但隨語詞之言「是」或言「非」而平板式地讀取，以爲「所言是」、「所言非」乃對同一境況、事象的說明，例如 Diana Paul 將「煩惱爲空」理解爲「煩惱在現實生活中是不存在的」，那麼即可能導致越研究越迷惑的窘況，甚至理直氣壯地說成此即爲經典的矛盾。

又 Diana Paul 另一相關提問：則始終清淨之自性心·如來藏，一以本性淨，二如經說，從來不與染污有所交涉(interact)，那麼眾生之迷染又是如何來的呢（pp. 122、131）？——這裡同樣運用到勝義境與俗數法之間的意涵轉換，並關連到 Diana Paul 對經說「煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法，而能得染心」當中「觸(affect)」的理解。對此提問之回應，在本論文亦將述及。

## 3. 「云何不觸法，而能得染心」：

這部分關連於前項之討論。也正因爲不能掌握到經說的「起（煩惱）者，剎那心剎那相應（associate with）。世尊！心不相應無始無明住地」當中的「相應、不

相應」，以及「煩惱不觸 (affect、touch) 心，心不觸煩惱」當中的「觸、不觸」，此二者所指涉之不同<sup>204</sup>——簡單說，前一「相應」指世俗煩惱之攪擾活動與凡夫可感知範圍，後一「不觸」指諸法實際運作上 (勝義諦) 的法法不相到<sup>205</sup>，然而 Diana Paul 將此二字視為同義，故而論道，「起煩惱與剎那心 interact，然做為起煩惱基礎的無始無明，既不與剎那心 interact (相應、觸)，亦不與清淨心 interact (相應、觸)。…無始無明為非剎那、非「起」(active，「起煩惱」、然是有為」。依此理解，遂而產生以下推論：

- (1) 無明既是有為現象，而如來藏又是一切有為、無為現象之基 (the basis for all conditioned and unconditioned phenomena)，則如來藏理應亦是無明之基？那麼為何要說，染污絕不與清淨心有所交涉 (interaction，相應、觸) 呢？(p. 121)
- (2) 或者說，無明是外於自性清淨心之一種染性，不朽地並行於心之活動，然從未影響(affect)於心之本性？(p. 122)
- (3) 既主張自性淨心，又主張未解脫心之染污之存在，就該解釋彼自性淨心究是如何受到無明之「暫時」遮蔽的？(pp. 122、131)
- (4) 因此在《勝鬘經》，其強勢論斷染污之非真或無關的 (unreal or extraneous)，以唯有一自性淨心，而以剎那及活動之方式現跡。心之染性與剎那心之交涉，其本質上乃是非真的，因為所有現象皆「同一於」自淨心之性。不過，這是不合理的，因為事實上，煩惱是現實存在且必要被對治以證佛果的<sup>206</sup>。(pp. 137~8)

綜上三點來看，Diana Paul 因以「無為界」為絕對、真實的，以「有為界」為事象的，又將如來藏·清淨心歸為前者，染污煩惱歸為後者，而前者不空，乃真實存在、完全具在，後者為空，屬不存在、虛構、闕如的。如前說，Diana Paul 之理解經文，乃將其言是、言非，俱以同一境況來看，無為邊乃現實存在，有為邊則現實闕如，又此二者之間乃是絕對不交涉的、無任何影響、作用的，如其將「相應」與「觸」同一地理解為一般所想的接觸、交涉，就算有與剎那心相應的起煩惱，謂分別之想 (pp. 123、137) 或與如來藏並存之煩惱，那也是虛構、幻覺、不存在的，因為一切現象皆是“同一於 (identical in) ”清淨心的。儘管此之絕對的如來藏·清淨心——因不再有分別之想——卻得以矛盾地與煩惱並存於現象世界中而不被染污 (p.134)。

<sup>204</sup> 究實說來，此中意涵之辨析，和經典或宣說者其使用「觸」、「相應」，或其它例如「交涉」、「影響」等字眼，並無直接關係，重點乃在能否於閱讀文句之際，對語意進行勝義境與俗數法其不同意境之轉換與理解。

<sup>205</sup> 謂諸法之實相乃當生當滅，前後際斷。如《般若經》：「如是，善現！色前後際斷，受、想、行、識前後際斷，如是乃至一切智前後際斷，道相智、一切相智前後際斷，由此前後際斷故，一切法斷。善現！此一切法前後際斷，即是寂滅，即是微妙，即是如實，謂空無所得道斷愛盡無餘，雜染永滅究竟涅槃。」(大正七，頁二四六下) 諸法實際運作之情況，即是勝義之諦。

<sup>206</sup> Diana Paul 這裡對《勝鬘經》「如來藏學說」研究之推論，即所謂如來藏學說之矛盾或困難，似乎一直是學界對如來藏學說之普遍看法。例如日本學者鈴木隆泰於二〇〇七年發表的〈如來之出現と衆生利益を巡る思想史：特に如來藏系經典に焦点を当てて〉一文中，再次提及相同論述。該文指出，如來藏學說有兩項嚴重的問題，一是眾生身內清淨「如來」如何受染？二是既然眾生身內已具果德如來，為何還需修行？——最後作者是以《大法鼓經》之說來解決這兩個問題。(《東洋文化研究所紀要》第 152 期 (2007 年 12 月)，pp. 320~285.)

Diana Paul 之整套推論似是而非，而為了解釋《勝鬘經》這一套「理論破漏」的說法，卻也用心周極。她由此歸結道，《勝鬘經》強力主張所有現象，包括有為、無為一切現象的「一如」(the oneness of phenomena) 是如來終極智慧之現跡，所謂現跡為眾生如來藏·清淨心，而佛之本身即是「法」、「無為之基礎」(p. 137)。並藉由「一乘/One Vehicle」(即佛乘)、「一聖諦/One Noble Truth」、「一依/One Refuge」之主題，而來加強此之「現象一統」，意謂：染污無有，事實不存在，乃是一種幻覺。一切俱是清淨心即如來藏·一乘·佛乘，眾生必將成佛」(p. 123)。——此即 Diana Paul 對《勝鬘經》如來藏學說之研究定論。

再對上文略作回應，染污與清淨心的關係，實則便是吉藏《寶窟》所說的「染無所染，不染而染」<sup>207</sup>，Diana Paul 似未能辨乎經文於勝諦與俗諦之間的轉換。再者，整理其文中用來形容「染污、煩惱」的語詞，包括：unreal、extraneous (p. 122)、empty、negation of defilement、absence of (p. 129)、lacks real existence、adventitious、really non-exist (p. 130)、fictive in nature、imagined by the deluded mind、non-exist and imagined (pp. 137~8) 等，概略地說，這些用語若以佛家之形容煩惱之「虛幻不實」來解，似亦無誤。不過，徵查其間難《勝鬘經》之談論<sup>208</sup>，可知 Diana Paul 所言之「虛幻不實」，乃一般所言之幻覺、想像出來的、幻想之「虛幻、非實存」，這與佛家所言之煩惱「乃由妄想誤執而來，故說為虛妄、非實存」之意思，相距甚遠。

這當中尚需申明的是，正因煩惱之「虛妄、非實存」，故而眾生方得勉力調伏、指日可待，由此才為佛道之成開出一條於理、於事並皆無礙之康莊大道。然則 Diana Paul 以「虛幻、非實存」之意讀取之，此不啻令特重修學而理事並舉靡無不周之佛家經論枉費用心。而《勝鬘經》輪番宣演、闡釋的十受、三願、一大願、八聖諦、兩種生死等論說，在 Diana Paul 看來，可能不僅自相矛盾且是畫蛇添足了<sup>209</sup>。

#### 4. 凡夫四倒與法身·如來藏四德：

另一例對經文意涵於勝諦與俗諦之間的切換未竟其功的，則是關於四倒與四德。Diana Paul 乃將四倒之定義直接移植於法身四德之內涵，並且妥為闡釋。如

<sup>207</sup> 《勝鬘寶窟》：「『世尊！然有煩惱，有煩惱染心』者。上來求煩惱染心義不可得，即是染無所染。而於眾生宛然有煩惱煩惱染心，此是不染而染。如《中論》『觀染染者品』：種種門求染、染者不可得，而假名因緣有能染、所染。問：云何是不染而染？答：前心是淨，後心是垢；垢心起時障於淨心，故名為染。」(大正三七，頁八六中~下)

<sup>208</sup> “The *Śrīmālādevī sūtra* confronts the problem of ignorance or discriminative thinking as fictive in nature, imagined by the deluded mind. However, the struggle which the sentient consciousness continually undertake in order to overcome ignorance, precludes the acceptance of ignorance as merely “adventitious.” ” (pp. 137~8)

<sup>209</sup> 依 Diana Paul，以在「一乘」此之 universal salvation 之理論下，眾生藉由對「佛性」之漸次理解，將能經驗到開悟，並達致最高、圓滿的覺悟，覺得終極之皈依，即佛陀(p.126)。(案：「一乘」之教法，即指「因眾生皆具如來藏，本然皆能成佛」此之 universal salvation。因此萬象歸於佛智，即如來藏、一乘，是「清淨」的；故煩惱、染污乃是「幻想、非實存的」。)若則勝鬘夫人之十受等菩薩行願，Diana Paul 則歸結於「虔獻主義」(淨土)之表現 (pp. 90~91)。

她解說如來「常樂我淨」之「我」時說道：雖然彼「實體我」之見對凡夫來說是錯誤、顛倒的，不過，「此實體我——作為一永恆、不變之本質，類似無為世界之永恆——此之正見乃是實證『法』之永恆常存的佛陀所擁有的。」<sup>210</sup>

這或許可以說明，Diana Paul 乃將如來藏文獻所言之「法」、「法性」、以及實證法性之佛陀，乃至如來藏、清淨心，包括她所理解「一乘救濟論」等概念，一律以近乎實體、絕對、固定存在之見來取認。這和她在一開始便將「眾生之如來藏·清淨心」以「如來智慧之現跡」目之<sup>211</sup> (p. 124)，在理路上是相通的，眾生如來藏遂亦等同於成就佛果位之「本性」，此之佛性或自性清淨心遂即備含「一苦滅諦」、「一依」，乃至「一乘」之真義。

上舉「我」例，餘者之「常、樂、淨」同可類窺。然而，實情是，凡夫之「常樂我淨」其被說成四倒見，乃是對於凡夫身處三界六道之生死輪迴，其實然為「苦、空、無我、無常」之處境而不自知的指責，至於所言如來法身之「常樂我淨」，則是相對於世間之「苦、空、無我、無常」，並且凌駕於二乘、菩薩權乘之出世間境地來說的。世間凡夫所以為之「常樂我淨」，在佛陀眼裡還是「苦空無常無我」的，不會因佛陀之境界較高，就把凡夫所以為之「常樂我淨」，化為永恆真諦之「常樂我淨」。從佛陀來說，其觀看凡夫世間，雖得見於「常樂我淨」，不過，那也是由其內自證智，穿透世間危脆而深觀緣起法界之實相所得，此與凡夫之情執妄想、生老病死——這便是凡夫所以為的「常樂我淨」——已是二致，然則，卻不礙難佛智對世間苦難之徹悟與體會。

在《勝鬘經》已有明說：「凡夫於五受陰，我見妄想計著生二見，是名邊見，所謂常見、斷見」、「如來藏者，非我，非眾生，非命，非人」，這應該已能在第一層次上，去離掉將如來藏或如來法身以凡夫所見之實體我為其本質之認識，故言「非我」。也不會因為是由佛眼觀故，而此「實體我」之見就彷彿鍍上金身般地成為最高價值，「實體我」之見仍是佛陀呵斥之對象，如《寶性論》所說<sup>212</sup>。

又何謂得自在我，如《涅槃經》說：「善男子！如來常住則名為我，如來法身無邊無礙，不生不滅，得八自在，是名為我。」<sup>213</sup>所謂「常住」、「不生不滅」乃是證入實相之法性方得會遇，與此同時，則能「無邊無礙、得八自在」。換句話說，「我」者，是就離於世間苦境而得主宰如意來說之，並非對著世間凡夫怎麼用都用不掉的「我見、我想」來大作文章之下的產物。對此文句之正確理解，

<sup>210</sup> “The substantial ego as a permanent, immutable essence, similar to the eternity of the world as unconditioned, is the perfect view which the Buddha possesses, having realized the permanent and eternal truths of the Dharma. The author of the text was aware of this dilemma and……” (p.134)(相關說法請見 pp. 131~4)

<sup>211</sup> 反過來說，如來藏做為已致等正覺佛陀之本性，乃是無為而為萬善之基。(p. 133)

<sup>212</sup> 《寶性論》：「…於五陰中見有神我諸外道障，實無神我而樂著取我，此障對治。謂諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜，證得第一我波羅蜜果應知。此明何義？一切外道執著色等非真實事，以為有我，而彼外道取著我相，無如是我相虛妄顛倒，一切時無我。以是義故，說言如來如實智，知一切法無我，到第一彼岸，而如來無彼我無我相。何以故？以一切時如實見知，不虛妄故，非顛倒故。此以何義？以即無我名為有我，即無我者，無彼外道虛妄神我，名有我者，如來有彼得自在我。」(大正三一，頁八二九下)

<sup>213</sup> 大正一二，頁五五六下。

同樣需得運用到勝諦與俗諦間的轉換才能達辦<sup>214</sup>。

### 三、 印順法師，《勝鬘經講記》<sup>215</sup>

印順法師推歸本經為「真常妙有」之大乘要典，《法華》、《涅槃》、《楞伽》等諸經要義，都可見及<sup>216</sup>。本經宣說平等而究竟之正法，一方面推歸佛陀之功德、境智最為圓滿，另一方面傳達出眾生皆得臻此圓滿之旨趣。此即經中所說之如來藏或稱佛性，為一切法空性，即一滅諦，而為功德勝能的所依因。人人本具如來藏，只要將此如來藏中的稱性功德、智能引發出來，就是究竟果德之如來，一切眾生終要成佛而後已。惟此特重攝受正法之精進大行，若闕修踐，縱具德智本源之如來藏，亦是枉然（pp. 1~9）。

關於經解，印順法師對如下關鍵語詞有精闢闡釋：

#### 1. 「攝受正法」：

「如來正法」即是《法華經》「佛之知見」<sup>217</sup>、「平等大慧」之內容，即佛所自證者，即是真如、法性、實相、一切無差別空性，佛證此法而成佛，是為一乘或佛乘之根源與宗本。若得為正法而學習、修行、或證悟，皆可名為攝受正法。菩薩的行願、如來的功德，都是以攝受正法為根本，這需要從自利利他去實行。

攝受正法即是一乘、大乘，其廣大義有二：一為出生義；二為收入義。謂一乘出生諸乘，諸乘終入一乘。正法者，如前說，即諸法實相或真如，為佛所圓證者，此即眾生本性，即如來性、法界性、如來藏性。眾生雖流轉生死，而雜染法不離於本淨之正法；生死眾生所以能有善因、善果，能發菩提心、修菩薩行，以至成佛，即因眾生無始來成就了攝受正法，而起隨順法性的一切淨德<sup>218</sup>。

約大乘為根本義，即五乘諸善皆由大乘法而出生。約一乘為究竟義，則五乘諸善究實來說，都是隨順眾生本具之真如性。一切由正法流，亦必還入正法同歸一乘！即所言攝受正法，可分理攝及行攝。理攝者，即眾生不離法性而有隨順法性義，無始以來即攝受正法。行攝者，以修自利利他行而得證正法性。所以從理正法而有行果之正法<sup>219</sup>，此中關鍵即在攝受正法，由於法爾的攝受正法，所以

<sup>214</sup> 關於「無我」、「常樂我淨」之「我」的討論，參見本論文第六章第三節。

<sup>215</sup> 台北：正聞出版社，民四十年初版，八十年重版。

<sup>216</sup> 在講記最後，法師結論道：「本經所說的教義，雖簡略而極重要，可與其它教典相互研讀。如說一乘，可研究法華經。說如來藏為生死涅槃依，可研究楞伽經。說如來果德、法身、涅槃，可研究大涅槃經。發願受戒，可讀菩薩本業瓔珞經等。一乘佛教的重要論題，本經都略有論到，可作真常大乘的概論讀！」（p. 275）

<sup>217</sup> 印順法師：「《法華經》的佛之知見，本經名攝受正法，諸佛實知實見的，即此攝受正法。所以應約法華四事（開示悟入佛之知見），釋此經三句（「當以攝受正法開示眾生，教化眾生，建立眾生」）。（pp. 68、75、122）

<sup>218</sup> 印順法師舉二經證：「一、《仁王般若經》：『最初一念識，異於木石，生得善，生得惡，善為無量善識本。』這說明眾生從無始以來，即成就了淨善功能和染惡功能，與唯識宗所說的善惡種子相近。由此為因，出生種種善惡法。二、《菩薩本業瓔珞經》：『一切善受佛果，無明受有為生滅之果。是故善果從善因生，惡果從惡因生。故名善不受生滅之果，唯受常佛之果。』一切眾生有如來藏，無始來就有隨順如來藏性的功能，無量福德及善根都從此出生。」（p. 88）

<sup>219</sup> 印順法師：「上明菩薩的因行——歸依、受戒、發願，菩薩所修行事。今即說到如來的果德，近於《法華》、《涅槃》讚歎佛果功德，會歸一佛乘。勝果由於修因，…。明果德又分二：一、一

有善因善果的可能。

又由攝受正法，即是「是摩訶衍」——大乘，據此為開展一乘、一諦、一依教義之所本。(pp. 68、75、78、81、84、97~8、122、124、140、126~7)

## 2. 住地煩惱與起煩惱<sup>220</sup>

「住地」即熏習、種子；「起」即現行。住地煩惱有二種：一是四住地，二是無始無明住地，即阿賴耶識；以上皆為心不相應。起煩惱，或稱為上煩惱、隨煩惱，亦有二：一是四住地所起的——恆沙上煩惱，二是無明住地所起的——過恆沙上煩惱。又本經的無明住地及其起煩惱，即所知障<sup>221</sup>；四住地及其起煩惱，為煩惱障<sup>222</sup>。

## 3. 如來藏·清淨心

如來藏，即滅諦<sup>223</sup>、法身<sup>224</sup>、大般涅槃<sup>225</sup> (p. 227)。即如來藏與佛法身，本質

---

(大)乘道果，二、大(一)乘道因。真實說來，大乘就是一乘。一乘道果，明佛的果德。顯示究竟的果德，即為了眾生的起信修行，所以次明大乘道因。信佛果德，發心修行，即大乘菩薩道。在明如來果德中，點出菩薩道因，一切眾生有如來性——即是正法。一切眾生無始來攝受正法，是修大乘道因，一切眾生由此都可成佛。所以統論全經，先歸信，次受戒發願，次修行，然後論如來果德。果即一切眾生都有此正法性的圓滿開顯，所以又依此正法而起信。信、願、行、果，周而復始的展轉相成。」(pp. 123~124) 簡要地說即是：修因，即正法——如來性；因行，即大乘；道果，即一乘。言大乘，重於菩薩因行；言一乘，重於佛之道果 (p. 192)。此三者為一體之三面。

<sup>220</sup> 相關教理有三：

在聲聞學派中，二乘不斷的習氣，稱為「不染污無知」。「無知」即無明，「習氣」是極微細的無明，即大乘學派所說的無明住地。

天臺宗說，煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明住地起的過恆沙煩惱，無明惑即無明住地，三惑實依本經而立。

依《瓔珞經》，說有「見七、愛六」的四住地，以及無始以來即存在的無明住地。因無明而眾生起一念識，心住於緣(即成為心境相關的存在)時，即「生得」有見煩惱，又因迷理的見惑，而起「作得」的愛煩惱，「生得」與「作得」煩惱都稱為住地；是由性成之「生得」，引生習成之「作得」。心境的相對存在時，就有生得的煩惱存在，但此生得以前，昧然不覺而還不可說心、說境時，就是無始無明住地。(pp. 151、154~7)

<sup>221</sup> 印順法師謂，由經文「是故無明住地積聚，生一切修道斷煩惱——上煩惱」之句，意指乃從無明住地所起的隨煩惱，使二乘及菩薩的修道，不得究竟圓滿。這種障於修道而為大乘不共修道所斷的，即所知障。(pp. 175~6)

<sup>222</sup> 印順法師謂，煩惱障是自我、我所執為本，由我、我所執而起貪等煩惱，從而招感三界分段生死苦。所知障是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理，為一切法空智的障礙。煩惱障是人執、我執，所知障是法執；我執必依於法執，煩惱障是依於所知障，如此處無明住地為四住及起煩惱之所依一般。(p. 160)

<sup>223</sup> 「滅諦——涅槃，聲聞學者及一切空相應的經論，都說是法寶。但本經極力顯揚佛果的功德，以此滅為第一義滅，而屬於如來所證所顯，所以唯如來為歸依。這是本經的特色！」(p. 193)

<sup>224</sup> 「法身有二義：約法性說，名一切清淨。得最清淨法界，由於具一切功德，離一切煩惱所顯，所以法身又即是白法所成身，功德聚名法身。離縛而成一切功德，法身即一切自在義。」(p. 181) 「從法身說，一切眾生所本具，但沒有圓滿顯發。如來的法身，名究竟法身，以無邊功德為莊嚴。」(p. 191)

<sup>225</sup> 印順法師證諸經文：「法無優劣故得涅槃，...。」謂乃由「智慧等：般若德」、「解脫等：解脫德」、「清淨等：法身德」此三德之平等，顯得大般涅槃的常住究竟。即涅槃乃由唯一平等之解脫上顯出，這本為阿含經舊說，今從三德為顯，明示究竟常住的涅槃，非二乘之灰身滅智可比。(pp.

同為常住、清淨，且含攝無邊功德。如來藏即因地的自性涅槃<sup>226</sup>，雖尚未成就不思議佛法，也能攝持過恆沙功德。法身，即大功德法聚，就是果地圓滿顯發的滅諦——大般涅槃。眾生本來攝持這些功德，謂十力、四無畏、大慈大悲等，若離障顯現，一切功德成就，即名為如來法身(pp. 219~220)。

如來藏，約眾生本依的一切法空性說。如如法性中，攝得無邊功德，主要的般若智性，眾生雖本有而還未曾顯發，暨修道圓滿，即如來空智。一般以為如來智有空智和不空智，然依本經，如來智就是空性智。因地之如來藏智，與果證的如來空智，相即不二。如來藏乃理智一如 (pp. 221~2)。

如來藏唯一，然得約它的「不與染法相應」，以及「與淨法相應」，立為二名：約離妄染說，名空如來藏；約具足（即「圓滿」的舊譯 p. 113）過恆沙不思議功德法說，名不空如來藏。此不空者，就本然、體具而言，如《楞伽》、《起信論》等皆然 (pp. 222~3)。

本經的如來藏自性清淨，唯能約眾生說，與勝義空之法性本淨不同。性淨中有無邊功德，名如來藏，此與《般若經》等心性本淨不同。勝義空者，心性淨與法性淨是無二的。此即寂即覺之自性清淨心中，攝得無漏功德法，又為無始煩惱所染，稱如來藏<sup>227</sup>——凡真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、備足淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同<sup>228</sup> (p. 253)。

## ◎相關討論

關於印順法師所言，有二面向可略提。就此二者而論其觀見，概與 Diana Mary Paul 有相似之處。

一者，即印順法師雖未明言，然就《勝鬘經》或法師所歸類的真常唯心論諸經典來說，經文所申說之如來藏清淨心與煩惱染二者關係，於論理上確有不足。如其文說：

「煩惱的客塵，是後起的，還是本來就有的？若是本有，何以名客塵？…假使說，煩惱是後起的，那麼，如來藏本性清淨，圓滿究竟，而後又起煩惱，佛已斷煩惱而證圓滿清淨，煩惱也可能再起了！這是不合理的。… (p. 250)」

「賢首家說的『隨緣不變，不變隨緣』，即可為此義的說明。…矛盾而統一，統一中有矛盾，真妄的相關處，是如此。…這不唯信仰而已，是經智慧的了解<sup>229</sup>。」

172~3)

<sup>226</sup> 又說為如來藏之稱性功德，近於唯識宗所說的無漏法種。(p. 210)

<sup>227</sup> 「如來藏雖即法性，但約一一眾生上說，不離蘊界處(有情自體)，不離貪瞋癡等煩惱所染說。」(p. 253)

<sup>228</sup> 印順法師謂，若中觀與唯識義之性淨者，意味諸法本空，心性亦空，說心本淨即是說心本空。而雖心本淨、本空，卻以因緣而有雜染。緣生之煩惱，即是法性空，不礙法性、心性之淨、空，然以煩惱，心性本淨不得顯現，由此而說心性本淨而為煩惱染。(pp. 252~3)

<sup>229</sup> 此段文句用來疏解《勝鬘經》經文：「有二法難可了知。謂自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞唯信佛語。」(大正一二，頁二二二下)

(p. 255)」

印順法師雖不同於 Diana Paul 般地將「煩惱不觸心，心不觸煩惱」以俗諦層面來理解為「煩惱與心是毫不相關」，如其說「…因為 [就勝義層次之] 法法是不相到的，各住自性，…就是同時能生起，也還是互不相入。(p. 251)」不過，因為以「圓滿果德」視為如來藏之本質，故如來藏其雜染邊之如何說明，也就同樣成為如來藏學說之嚴峻考驗。

二者，承上論，故印順法師同於 Diana Paul，乃將如來藏其推歸如來果德之教說，視做即是《勝鬘經》闡釋一乘、一諦、一依之本據，如其說：

「勝鬘說的甚深法，約義理，通於如來究竟果德的一乘、一諦、一依；從文段說，由如來藏自性清淨為客塵所染的難可了知而來。(p. 254)」

「一乘道果中的一乘、一諦、一依，歸結於一切眾生本有如來藏心，這是趣入大乘的依因；以此為依，才能發心、修行、證果。即如來果德，為眾生入道真因，為真常妙有者的唯一特色。(p. 256)」

不過，相較於 Diana Paul 之以為眾生如來藏來自於佛智之現跡，由此作為開悟、醒覺之因或種子，若得透過思惟如來藏義，終將完成果德法身之實證。與此不同的是，印順法師認為眾生之如來藏乃是法爾如是，非由誰造就的，故亦特別強調修行功用於果德完成中之必備：

「…諸法的實相，一切法的法性，佛出世與不出世一樣，證與不證，也一樣。實相、法性或佛性，雖一切眾生平等，但唯佛能圓滿實證。(p. 207)」

「歸依佛法僧三，實即歸依眾生自己。佛法與外道的不同，也就在此。外道要歸依一外在的神；佛法歸依三寶，或歸依如來，而同是本身所具有的，本具如來藏性，即真歸依處。依此修行為僧；以此為修行即法；修行圓滿成就，就是佛。…歸依三寶，無非依如來藏性為本，而使其顯發出來，達到究竟。(p. 200)」

由上討論來看，印順法師視《勝鬘經》所言之如來藏，並不特別具備 Diana Paul 所見的實體論或神我論的色彩，只不過在「染淨依」這一點上，如來藏說有其難解處，而推歸於信仰或是修行智慧的悟到。

以上，藉由印順法師與 Diana Paul 論點之比較，或可看出關於《勝鬘經》如來藏學說其研究的關鍵所在。大體說來，便是周旋於「如來藏染淨依」這一點上，此亦是高崎直道、陳沛然等著中所戮力討論者<sup>230</sup>。延伸開來尚包括阿賴耶識、生命展現、世界生成，以及如何去染存淨等課題，這需要耗費較多篇幅討論，此即留待本論文之進一步說明。

<sup>230</sup> 詳見本論文第四章第一節「法身」下之註。



## 本章小結

上來比較印順法師與 Diana Paul 二家之觀點，如專就印順法師《如來藏之研究》與《勝鬘經講記》二著所呈顯《勝鬘經》如來藏說之研究，是否有何異同呢？

《勝鬘經講記》講述於民國四十年，《如來藏之研究》則完成於七十年代初。就前著而言，由於鑽研對象以《勝鬘經》為主，印順法師即得樸素而純粹地就經文要義而剖析之，如其說「本經的文義簡奧，不大明顯」。因此，儘量依著文句而逐一闡述織就，不做太多的評論與簡擇，堪得合宜。就後者說，《勝鬘經》被歸於「如來藏說之早期聖典群」中，在面對諸經內容洋洋大觀之下，印順法師即要略地以「如來妙色、實德、常住等」、「如來藏我」、「如來藏不空」等三點來總攝如來藏說之早期風格與特色。這兩份作品中關於《勝鬘經》如來藏說研究所得之相同處，便在於：眾生如來藏與佛果德二者本質之不異，眾生依此並且修行則可成佛。而其相異處，即在《如來藏之研究》一著中，相較於如來藏說後期思想之展現，《勝鬘經》及其它如來藏說早期聖典強化了如來藏梵我論的色調，即印順法師所稱的「如來藏之爲佛梵同化」<sup>231</sup>。

據印順法師研究，在如來藏說早期特色中，最具「梵我」疑嫌的當屬「如來藏我」之相關說法<sup>232</sup>，有三要點：

1. 如來藏·佛性之言爲我、常樂我淨之我<sup>233</sup>。
2. 眾生皆具「如來性」<sup>234</sup>。
3. 如來藏·佛性之爲生死、涅槃依<sup>235</sup>。

綜上佛典所論，印順法師認爲佛法之如來藏我，與神道之梵我極爲類似。因此，如能對此三面向進行較深入之探討，應能理出如來藏說與梵我、神我說之或同、或異之處。

簡言之，如印順法師於該節中亦舉出者，佛陀再三強調，外道之「我」，實是「非我·無我」<sup>236</sup>。而外道所言之「我」，乃一實體論之我，此中「存在」著

<sup>231</sup> 印順法師亦特別強調，相對於《大般涅槃經》初分、《央掘魔羅經》、《如來藏經》所說如來藏、佛性其富有神我的色采，而《勝鬘經》則約佛果而說我、大身等名，雖然眾生位中仍可以說我，不過在文字表面上，如來藏的自我色采已大大的淡化了。（《如來藏之研究》p. 179）

<sup>232</sup> 見《如來藏之研究》第五章第三節「如來藏我」，pp. 132~139（民八一年版）。

<sup>233</sup> 印順法師所舉，例如：「佛法有我，即是佛性。」《涅槃經》、「常住安樂，則必有我」《大法鼓經》、「一切眾生皆有如來藏我。……斷一切煩惱，故見我界。」《央掘魔羅經》。

<sup>234</sup> 印順法師所引，例如：「眾生具有如來智慧德相」《華嚴經》、以及「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。」（所引經句出自《大般涅槃經》卷9）不過，查《涅槃經》卷九該句同處，較完整的是說：「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。我之所說不異佛說，汝今與我俱破無量諸惡煩惱如破水瓶，以破結故，即得見於阿耨多羅三藐三菩提。」（大正一二，頁四一九上）由原句所顯，其意乃指眾生若得盡破諸惡有結時，方得見於「阿耨多羅三藐三菩提」，故可說「眾生身中即有十力、三十二相、八十種好」，並非眾生本然即具「十力、三十二相、八十種好」。

<sup>235</sup> 例如：◎「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生。」《楞伽經》◎「生死者，依如來藏，…有如來藏故得有生死。」（《大寶積經·勝鬘夫人會》）

<sup>236</sup> 查印順法師所引《涅槃經》經句而較完整抄出如下：「汝等比丘！當知如來…亦復如是，為大醫王出現於世，降伏一切外道邪醫。…故唱是言：無我、無人·眾生·壽命·養育·知見·作者·

唯一、單一、固定、常恆之主或梵神，由此衍生而成世間及眾生，眾生一切皆為其屬，亦自然具備等同之質性。然佛法之說「如來藏我」離此背景甚遠，要約而言有三特點：

(1) 無我、空性之教，始終不曾稍離如來藏之教說，乃或隱或顯地支撐著如來藏說之開演。如來藏者，眾生生死既由它，涅槃成佛亦由它，為勸信故，強名如來藏。即正以無我空性之遍徹，而得言眾生具如來藏或如來藏我，「無我」與「如來藏我」恰好是一體之二面，非如文字概念上說有、說無之切割，故梵我與如來藏我之理據即不相同<sup>237</sup>，此於上來辨析 Diana Paul 文處亦有著墨。

(2) 從大乘佛法來看，廣大時空中有無數無邊之佛，又此佛果之成，是乃歷久遠修證而來，又既講修證，則眾生皆可為之——由此脈絡貫穿起佛與眾生之關聯，有無數的眾生，就是無數的佛，佛與眾生非一非異，此即生命底蘊總可奮進追求之平等，即佛與眾生之異僅在因緣果報有為法上造就之不同，其生命之根本則不具生命本質或本體意義之殊異。而梵主或梵神之獨尊、至高性，卻始終非他者所能或沾，此佛法與印度神教之間不容混雜之教義。即當言「梵我」，其帶出的是一種「至高者與從屬者二者之間」牢堅之關聯與認定，然而說「如來藏我」實無此意，卻是湛然曠蕩、本然自在之意趣。

(3) 佛之所證悟或據以成就佛果者，即是法性、空性。佛證之而成就常恆自主，體性上即是法性、空性此實相之貫徹的常恆自主，故說有「我」。又以此法性、空性本然貫穿眾生生命底蘊，故揚舉之而說為眾生之如來藏我、佛性我。至於梵我說很明顯地乃以梵之定性定位、不離於梵性之作為生命本質而說常恆自主故說有我。如《涅槃經》中佛陀指陳外道之執我教，謂其：「有言：『我相』住在心中，熾然如日。」<sup>238</sup>要別之，前者以無其本性而言常恆自主，後者則以梵性而言常恆自主，此二類之常恆自主，應不同論，若說相近，也僅是語句上之類似<sup>239</sup>。

上舉三點通明一理：即顯示空性緣起之理之貫徹，亦由此不落梵我之議。相關與進一步之闡釋，將於後文試予說明。

---

受者。比丘當知！是諸外道所言我者，如虫食木偶成字耳。是故如來於佛法中唱是無我，為調眾生故。為知時故說是無我，有因緣故亦說有我…。」（大正一二，頁三七八下）

<sup>237</sup> 關於「無我」、「如來藏我」的討論，參見本論文第六章第四節。

<sup>238</sup> 大正一二，頁四一二下。

<sup>239</sup> 印順法師藉《涅槃經》句：「…凡夫愚人所計我者，或言大如拇指，或如芥子，或如微塵。如來說我悉不如是。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。」（大正一二，頁三七八下至三七九上）而說道：「…與義書說我是常、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；特別是如來與我，梵與我的關係。」（《如來藏之研究》，p. 139）

### 第三章 如來藏意蘊之探討

本章立意釐清「如來藏 (*tathāgatagarbha*)」之基本意涵。第一節，先透過 Michael Zimmermann 及高崎直道兩位學者專著之呈現，初步上得知 *tathāgata-garbha* 應採對眾生進行說明的有財釋來解讀，意為「眾生含藏如來」或「眾生懷具如來之胎」，不過高崎氏亦認為，同時採有財釋之藏譯：「眾生懷具胎兒狀態之如來」之解有其特義。

繼而根據《如來藏經》，得知「如來藏」一語其實是為帶出「眾生與佛含具共同法性」，如此可為「眾生成佛」立論基石。不過對此「共同法性」意何所指？上述二家說法不同，然並皆將「緣起法性」一解置於考量之外。本文於是擬定三項篩汰「如來藏所指法性」之線索，做為次節正式討論之準備。

第二節，即就高崎氏「以佛智、佛德為成立之基或絕對價值之『如來藏·如來法性』」之語，而來展開相關於「法性」何指之一系列探究與辨析。相對於高崎氏，本文認為如來藏所言之法性，即指緣起法性，是為空性、無性（無自性）。

第三節，依前節所得之空性如來藏，正式論釋生命如來藏意涵。分兩部分，第一部分，先理解「如來藏」以何種型態或模式運作於眾生生命之中？答：曰「空智」。則此眾生空智與佛如來空智之間是何關係？答：非一非異！第二部分，則是針對與眾生密切相關之「煩惱藏」略做說明，以方便後續文章的討論。

#### 第一節 學界關於「如來藏」之討論

關於「如來藏」基本語意之探討，可以《如來藏經》「一切有情／眾生如來藏」或「一切眾生有如來藏」(“*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*”)<sup>240</sup>之定型句作為引介<sup>241</sup>。即當要談論「如來藏」，或者延伸地說為「如來藏學說」、「如來藏思想」、「如來藏學」時，併皆以「眾生」或「眾生生命」作為思考重心。

廣義之「眾生」，包括佛、菩薩等聖者。又偏偏「如來藏」之端出，聚焦處

<sup>240</sup> 經文梵文轉引自：高崎直道，《如來藏思想の形成》，東京：春秋社，1974，p. 12。又晉本《如來藏經》做：「眾生如來藏」、「一切眾生如來之藏」。唐本做：「一切有情如來藏」。漢譯《寶性論》做：「一切眾生有如來藏」。高崎氏則譯為「一切眾生是如來藏」(pp. 41~43...)。

<sup>241</sup> 《如來藏經》此句可說是談論如來藏說之公式句，概取《如來藏經》為佛家如來藏說中最原始經典地位故，且「如來藏 (*tathāgatagarbha*)」一詞又是濫觴於《如來藏經》，並以之作為經名。

◎Michael Zimmermann: “An interpretation of the meaning of the term *tathāgatagarbha* must, as a matter of course, start from the context in the TGS(《如來藏經》) in which it originates.” (p. 40) (*A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra—The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo: 2002)

◎蕭玫之〈就《如來藏經》試析如來藏之原始義蘊〉一文，在「如來藏學的分期」一節中，匯整了包括高崎直道、小川弘貫、恆清法師、周貴華、印順法師等人對「如來藏」思想源流及演變過程之研究，而《如來藏經》始終被推為「如來藏學」之濫觴地位。(《正觀雜誌》第四九期，2009/06/25，pp. 5~53)

自是彼等為煩惱纏裹之「凡夫」：輪迴於三界六道，驅馳不息者，並擴及聲聞、緣覺、初階菩薩等尚未究竟佛果者。文章中若無特別說明，所言「眾生」採廣義解。

至於「生命」，取於一般言說上得以涵括眾生之生命歷程、生活環圈之核心概念。此言「生命」，佛家乃由心路歷程切入並進行解說，蓋以心路歷程之展演，從而鋪陳出眾生之生命歷程、資訊、內涵、身、心等情事，如從緣生十二支之溯流與順流所帶出不同生命環節及表現即是。因此，只要一提起「眾生·生命」，沉甸甸地便帶出眾生無始劫來之生命歷程及內容，而造就此生命歷程及內容的關鍵，即是生命體心路歷程之運轉與變化。

故而當說「一切有情·眾生有 / 是如來藏」時，「如來藏」一語便與「眾生」及「生命」脫不了干係，而此「如來藏」又需扣在眾生之心路歷程上來做認識。即欲了解「如來藏」，當由眾生心路歷程之表現為其探究之起點。

以下先引介學界對「如來藏」一詞之研究所得，就此拉開生命如來藏之探索序幕。

### 一、如來「藏」(-*garbha*)：胚胎？子宮？

學界紛紜雜沓之爭議主要在「如來藏」之「藏」，似乎從「藏」義之確定，即能決定「如來藏」之性格般<sup>242</sup>。這裡不妨即從對「藏」之理解，做為後續一系列探討「如來藏」意涵之試金石。

梵文之「藏」概以「蘊含生命」之意象為主，舉其要者則有胚胎、子宮及其相關。若成複合字字尾，則「藏」字亦做「包含…在內」解<sup>243</sup>。關於「藏(*garbha*)」於「如來藏」一詞中當做何解？有時候會出現相當分歧的情況。例如 *garbha* 在藏譯裡乃做 *snying po*，意思大致是 heart、pith、essence 等，對此，諸家意見有：

- (1) Alex Wayman 認為這就有別於 embryo 及 womb，而較接近 interior/*snying po/garbha* (p. 43)<sup>244</sup>。
- (2) 蕭玫則認為藏譯既做 *snying po* 解，足說明藏譯乃認同「胚胎」和「本質」等從因性及核心來理解 *garbha*，故 *garbha* 宜解為 embryo/*snying po/garbha* (p. 26)。
- (3) Michael Zimmermann 則謂 *snying po* 主要為 the chief part, main substance, quintessence，連帶地則有 the heart, the mind 之意。然而就 *garbha* 而言，不管在梵文或巴利語辭典這樣的解釋皆不獲支持，最多可說為 inner chamber 或 adytum

<sup>242</sup> ⊙印順法師：「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！」(《如來藏之研究》p. 16)

⊙Michael Zimmermann: “However, in order to reach an adequate interpretation of the compound (「如來藏」), I need to preface some remarks on the term *garbha*, and then give an overview of the range of possible interpretation of the whole compound, in part offered by the texts which succeeded the TGS (《如來藏經》).”(p. 40)

<sup>243</sup> 《梵和大辭典》(狄原雲來編，新文豐印行)(頁四二〇)列下：子宮、內部、胎兒、小兒、子孫、雛群、受胎、芽。若為複合字尾，則做「包含～在內」之意。

<sup>244</sup> Alex Wayman and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Columbia University Press, New York, 1974.

(?)，類似一座聖廟之最中心、最神聖的部分。

不過，他指出，在現代許多印度語中，與 *garbha* 相符形式之字義 (the corresponding forms of *garbha*) 確實也有 core、heart、pith 等意，這便暗示了梵字 *garbha* 可能從某個時期起也已包含此義。如果是這樣，那麼應當允准 *garbha* 可作有財釋<sup>245</sup> 複合字尾之解釋，此時得出：to contain essentially / *snying po* : heart / -*garbha* (*bahuvrīhi*) (p. 41)<sup>246</sup>。

在上述說法中，Wayman 和 Zimmermann 之說是比較接近的，即都顯示出 *garbha* 所傾向、作為「內在於… (…within/*garbha*)」此一具備空間感的表現向度。

以上，略示「藏」解之紛歧情況。事實上，不管是 Wayman 或 Zimmermann 皆表示，也許「如來藏 (*tathāgatagarbha*)」一詞被施設之初便刻意避免被化約為某一特定意思<sup>247</sup>。儘管如此，「如來藏」於佛教如來藏學說中較適切語意之解讀，仍是學界戮力論衡之對象。以下，即分別列舉 Zimmermann 及高崎直道對於「如來藏」一詞之研究所得，同時進行可能之討論。

## 二、學界就「如來藏」意涵之探討

以下介紹 Michael Zimmermann 及高崎直道二家研究所得，並進行相關之討論與辨析，冀望由此漸次勾勒並呈顯「如來藏」之基本意義。

### (一) Michael Zimmermann 的見解<sup>248</sup>

Zimmermann 之論說極為精細，對「如來藏」詞義之探究，乃就著《如來藏經》之經文脈絡、義理、用詞等內容，以對二份漢譯本、二份藏譯本<sup>249</sup>之逐本、

<sup>245</sup> ◎有財釋：指其語法支配點（決定該複合字義的關鍵點）並不在該複合字之中，而在其外的前述詞，這前述詞可能有標明出來，也可能隱含著。

在下面的文章中還會出現以下兩種梵文文法用語：

◎依主釋：指其語法支配點在該複合字的第二個組成份子。

◎持業格：屬依主釋當中的一種文法表現，將依主釋其中為主格關係的部分抽出而成特別一類。（參考：吳汝鈞，《梵文入門》，鵝湖出版社，2001，p. 66~67、74~75）

<sup>246</sup> 關於 *snying po* 一字在藏譯本《如來藏經》中，為何 Zimmermann 不以其為 “embryonic essence” 這類意思的說明，見於其作 pp. 13、46~50。另外在高崎直道《形成》p. 45 也認為，藏譯之具「因性（胎兒）」意涵之解讀，並不符合漢譯《如來藏經》、《寶性論》梵本所示之義，不過藏譯之取此概有其特義，乃指「眾生內在之法性」（pp. 56~57）。

<sup>247</sup> (1) Zimmermann: “The richness of the term *garbha*, which means “containing,” “born from,” “embryo,” “(embracing/concealing) womb,” “calyx,” “child,” “member of a clan,” and even “core” would from the very beginning tend to keep its semantic range from being reduced to a single word.” (p. 45)

(2) 在 Wayman 的作品中雖以 *embryo* 來翻譯 *garbha*，即「如來藏說」意謂 “this intrinsically pure consciousness (in an individual sentient being) came to be regarded as an element capable of growing into Buddhahood”。不過也強調，*garbha* 未必都被當成 *embryo* 解，在漢譯中，就經常以 *womb* 的概念來解讀 *garbha*，而謂為「藏識（阿賴耶識）」。他以《勝鬘經》為例，認為不管漢譯或藏譯本，在 *tathāgata-garbha* 的翻譯上，都未能確切地傳達出該經使用該語詞的用意，所以讀者須自行著磨該語詞在特定經文中究是何意（p. 42~43）。

<sup>248</sup> Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra—The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, Tokyo: 2002.

<sup>249</sup> 漢譯本為：晉·佛陀跋陀羅之《大方等如來藏經》、唐·不空之《大方廣如來藏經》。藏譯本：

逐例、逐句、逐字之比對、參詳為經，配合梵文字義、其它佛典經論，以及諸家學者之說為緯，而來捉摸、寫就出其對「如來藏」一語之理解。其簡擇「如來藏」義，基本上是隨著《如來藏經》旨趣之漸次凸顯，纔來勾勒、調轉「如來藏」之語義！這種作法是不專執於「如來藏 (*tathāgata-garbha*)」之梵文原義、字源特性<sup>250</sup>，而從經文內涵、意趣等大範圍的探照，而後逐步聚焦並整理出「如來藏」其最初被施設時之用心與意義。

Zimmermann 用功極深，然限於篇幅，茲僅能扼要介紹如下：

1. 關於「如來藏」一語設立伊始的最合理假設，應是代表著各種指涉「佛性 (*buddha-nature*)」之相關語群<sup>251</sup>其逐步發展而成標準、統一用語之結果。包括在晉本及唐本的《如來藏經》中，「如來藏」之使用，皆意指「內在於眾生可見之個別實體 (the term 如來藏 designates a separate entity found within living beings)」，順此，隨著文本比對、文法剖析等層面的探索，Zimmermann 認為「如來藏」一詞，若採有財釋解，應做 *containing a tathāgata*，若採依主釋 (*tatpurusa*)，應做 *store of a tathāgata*。若與「眾生」有所連繫時，如前引《如來藏經》最為人熟悉「一切有情如來藏」(《寶性論》：「一切眾生有如來藏。」)之句 (*"sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ"*) 所示，則應被譯為 “All sentient beings contain a tathāgata”<sup>252</sup> ！

---

即傳統上 *Ye shes sde* 之譯本，及旁系 *Bathang* 之譯本。(關於譯本資訊，見於 Zimmermann 作品：前言、pp. 16、25~26、210~213)。

<sup>250</sup> Zimmermann 認為由《如來藏經》經文內容所顯之「如來藏」意義，僅有當此之梵文複合詞採有財釋來解時，才會與「眾生」產生連繫(筆者案：指「如來藏」其它的梵文意思，和《如來藏經》內容所欲表達者，兩者並不相符，這意味不能拿 *garbha* 梵文字意而直接套用於經文中)(p. 20)。

<sup>251</sup> 指見於《如來藏經》藏譯本所出現關於佛性／如來藏之同義語群。包括法性(*dharmatā*)、如來智(*tathāgata-jñāna*)、如來界(*tathāgata-dhātu*)等 (pp. 50~62)。

又，關於《如來藏經》意旨，Zimmermann 在其著「前言」中開宗明義即說：“The *Tathāgatagarbha-sūtra*(TGS) is a relatively short text that represents the starting point of a number of works in India Mahāyāna Buddhism centering around the idea that all living beings have the Buddha-nature.”(p. 7)

<sup>252</sup> 所陳文句：

◎在《寶性論》中譯本為：「是故經言：善男子！此法性、法體性，自性常住，如來出世若不出世，自性清淨本來常住，一切眾生有如來藏。」(大正三一，頁八三九中)

◎其梵文為：*eṣā kulaputra dharmānām dharmatā / utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhā iti /*

◎Zimmermann 將此梵文英譯為：“Son of good family, the True Nature (*dharmatā*) of the *dharmas* is this: whether or not *tathāgatas* appear in the world, all these sentient beings contain at all time a *tathāgata*.” (以上二項見於 Zimmermann 之作，pp. 39~40)

◎在晉本《如來藏經》及 Zimmermann 之英譯為：「善男子！諸佛法爾，若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。」(大正一六，頁四五七下)

/// “Sons of good [family], the *dharmatā* (法爾；“essential law”) of all buddhas [is this]: whether or not buddhas appear in the world, [in] all living beings the store of a *tathāgata* is at all time present without change.”

◎在唐本《如來藏經》及 Zimmermann 之英譯為：「善男子！如來出世若不出世，法性法界一切有情，如來藏常恒不變。」(大正一六，頁四六一下)

/// “Sons of good [family], whether or not the *tathāgata* appear in the world, [this is] the *dharmatā* (法性), the *dharmadhātu*(法界) (“essential law”): the store of a *tathāgata* [in] all sentient beings remains eternally without change.” (以上二項之英譯見於 Zimmermann 之作，p. 107)

◎Zimmermann 參酌漢譯本及藏譯本後所得之英譯為：“Sons of good family, the essential law (*dharmatā*) of the *dharmas* is this: whether or not *tathāgatas* appear in the world, all these sentient

即 Zimmermann 主要以 (embracing/concealing) womb<sup>253</sup>、containing...、receptacle 等意象來解 *garbha* (當必欲 *garbha* 與「眾生」發生關連時)，而「眾生」主要是「如來」之 bearer、container、owner。至於為眾生所包含之「如來」，則可做 a *tathāgata* : a separate entity<sup>254</sup> : the level of perfect spiritual realization<sup>255</sup>。(pp. 18~22、40~61、105~106...)

2. 從對《如來藏經》九喻<sup>256</sup>中所關涉「佛性」的語群匯整中，Zimmermann 認為，該經用意透過淺顯易懂的譬喻——即“a *tathāgata* within”的宣稱，而來傳達『佛性 (buddha-nature)』具在眾生身內」之意旨！以這樣的方法，來讓聽聞者對「佛性」有一鮮明、具體的觀念，從而避掉「佛性」或類似的哲學抽象語詞在其傳達上可能產生的問題。所指聽聞者，乃謂更廣泛的聽眾，而非阿毘達磨論派之菁英份子。

Zimmermann 說，眾生之「佛性」竟被以「一佛端坐身內(a buddha seated within)」之具象來被表達似乎是相當奇特的想法，然而不管“a buddha seated within”或是“living beings bear a full-fledged *tathāgata* within themselves”等諸如此類具象

---

beings at all time contain a *tathāgata* (*tathāgatagarbha*).”(p. 106)

<sup>253</sup> 要注意的是，Zimmermann 講 womb，乃指其遮蔽及隱含什物的意象來說(p. 45)，並非將它當成一般所以為的“蘊孕生命的所在”。此見於他採用 Hara Minoru 對於 *Mahābhārata* 此一敘事詩之研究所得，來解《如來藏經》第六喻「子芽喻」所示經句。介紹如下：

藏譯第六喻關於「如來藏」之譯文為：*sbubs kyi nang na snying por gyur pa de bzhin gshegs pa'i chos nyid*。一般被解為：“...the true nature of the *tathāgatas*, having become the essence inside the sheaths...”或“...that true nature of a *tathāgata* in an embryo-like state.”

關於其中的 *snying por gyur pa*，大致可對譯為梵文之 *garbhasṭha* 或 *garbhagata*。據 Hara 說，此時的 *garbha* 應做 womb 解，當其與表達“staying in, dwelling at”等字義一起連用時，例如 *garbhasṭha*, *gata*, *vāsa* 等。則相關文句應譯為：“the true nature of the *tathāgatas* who are in the womb(*garbha*) / who are in the interior / who are within”。(pp. 49、59~60、127、292~5)

又 Hara Minoru 之作：“Deva-garbha and *tathāgata-garbha*.” *In The Buddhist Forum, vol III, 1991-1993: Papers in Honor and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, eds. Tadeusz Skorupski and Ulrich Pagel, 37-55. London: SOAS.

<sup>254</sup> “the term 如來藏 designates a separate entity found within living beings”之說見於 Zimmermann 作品 pp. 18、20。不過當在探討與「佛性」相同意義之「法性 (*dharmatā*)」一詞時，他又強調，這個佛與眾生共同具備之法、性 (nature)、性質 (character)，並非一“actual entity”，他說道：“The fact that *dharmatā* is described as being encased in defilements does not mean that it was thought of as an actual entity.”(pp. 55~56)

(案：關於 entity 之字解，可參考：蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，p. 3：「所謂的存在體 (entities)，意思乃被論斷為具有與其它事項明顯分開來的存在，卻不必然為物質的存在，而可包括心態的、語言的、理論的、精靈的、社會的、文化的等方面的存在。」)

<sup>255</sup> 關於所云「如來」，Zimmermann 說：“From my analysis it thus become clear that all the terms for the buddha-nature employed in the *TGS* refer the level of spiritual perfection. They indicate a state or entity which is already present and in no need of any further ripening or essential change, though two of the similes could at first glance provoke a different understanding.”(p. 13)

<sup>256</sup> 「九喻」包括：萎花化佛喻、蜜房喻、糠實喻、金磚喻、伏藏喻、子芽喻、寶像喻、輪王喻、金像喻。Zimmermann 形容此九喻為：“Without a doubt, the nine similies form the essential part of the *TGS*(《如來藏經》). Not only is the title of the *sūtra* derived from the description in the first simile, but the text itself also regards the nine similies as the actual *TGS*: ... This *sūtra* within *sūtra*, the nine similies, is narrated by the Buddha himself. It is this section alone which is usually dealt with by later commentators.”(p. 28)

的喻例——終究只是譬喻的一種手法，其意涵卻是：眾生尚未是佛，說為“the tathāgatas within”，是爲了顯示眾生與佛之間有著共同的法、性（nature），即是說：眾生皆可成佛——一旦他們去除煩惱染污之遮蔽！故而所云「如來藏」，或者說成“a buddha within”，這當中的“a buddha”或「如來」，其實是爲傳達或彰顯「眾生本具之佛性（*buddhatva*）或如來法性（*tathāgata-dharmatā*）」。此如在藏譯本「善男子！一切眾生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏<sup>257</sup>常無染污，德相備足如我無異」<sup>258</sup>一處，其中的「如來藏」，藏譯即做 *de bshin gśegs paḥi chos ṅid* (= *tathāgata-dharmatā*)，Zimmermann 英譯<sup>259</sup>爲：(inside those [sentient beings]...) the true nature of a tathāgata : *tathāgata-dharmatā* (如來法性)。 (pp. 27~28、50~52、104~105)

### ◎相關討論：

由上面對 Zimmermann 作品之概述，可得以下諸義：

1. 「如來藏」一詞之施設，有其多重意義，一是承載眾生本具佛性之意旨，二是爲揭諸普羅大眾此之坦然具在之事實。表面上透過淺白具體之喻例，其用意即不在哲學玄思的闡發與議論，眾生若但珍重自家寶藏而誓願佛道、發心修行，則得成就<sup>260</sup>。

2. 得知表面上具體淺白譬喻之手法，實際上是在托出眾生與佛之共通處，Zimmermann 說，是爲佛性（*buddha-nature*）或如來法性（*tathāgata-dharmatā*）(essence/nature of the tathāgatas)<sup>261</sup>，不過更精準的說法，應是 true nature<sup>262</sup>！豈乎此，

<sup>257</sup> 晉本作「如來藏」：the store of a tathāgata。唐本作「如來法藏」：the store of the qualities of a tathāgata (p. 105)。而其藏文：*de bshin gśegs paḥi chos ṅid*，見 Zimmermann 之作，p. 252。

<sup>258</sup> 大正一六，頁四五七下。

<sup>259</sup> Zimmermann 翻譯藏譯本《如來藏經》之原則及關切所在，在於儘量呈顯該經存於印度時之原貌，對此他說道：“Therefore, though my translation follows the Tibetan text, I render many Tibetan terms based on an understanding of the background of their Sanskrit counterparts.”(p. 93)至於爲何選擇藏譯本爲其翻譯材料的原因，則參見其作「前言」部分。

<sup>260</sup> Zimmermann: “In fact, ...Efficaciousness functions as the decisive criterion which distinguishes the Buddha from the *sattva*, ...Here the sūtra reveals its true character: rather than pose the question of how the new message might be philosophically brought in line with other, traditional Buddhist doctrine, and formulate or discuss a possible metaphysical principle going beyond the concrete frame of an individual buddha-nature in the similes, the authors of the text seem to have pursued fairly pragmatic ends. This accords well with the fact that for them, becoming and being a buddha means in the first place to actively perform buddha-deeds. All these observations have led me to argue that the sūtra’s origin has probably to be sought among circles of Buddhists characterized by an “attitude of worldly engagement predominating over mainly theoretical concerns.”(p. 14)

<sup>261</sup> Zimmermann 所云之「如來法性」，並非指「真如」，他說：“a fact that implies that their main aim(TGS) was to convey the idea of the inherent buddhahood of all living beings in easily comprehensible terms rather than to go into a detailed scholastic discussion of the exact properties of this hidden buddhahood. ...I have tried to make clear why we can by no means be sure that the former term (ie.: *tathāgata-dharmatā*) is meant to be understood as “absolute truth” similarly to *tathāta* (it must rather mean “character/nature (of a tathāgata)” without any monistic connotations).”(p. 13)

關於「法性」，Zimmermann 指有三種意義：(1) 自然及一般的慣例，或說爲諸法所依循者，主要指「緣起」。(2) 單純地指某物或某人（筆者案：如指如來）之特質、本性、本質。(3) 在後來大乘佛教的發展中，*dharmatā* 指諸法之真正本質，類似 *tathāta*（真如）具備形上之實在之意涵；而 *dharmatā* 乃指穿透、滲透於所有現象者，意味一絕對真實。至於《如來藏經》之所言「如來法性」，應是介於(2)與(3)之間、被當做是(but not yet) a hypostatized unit.(pp. 54~56)。



構成了眾生與佛或成佛這麼一回事的連繫！因此，比起關於 *garbha* 究為胎或子宮之爭論，問題焦點應該改由對此「法性」是何所指之探討，如此也較能符合《如來藏經》當初被宣說之初衷。關於 Zimmermann 所言「法性」之討論則在本節「小結」部分再做處理。

3. Zimmermann 作品之貢獻，便是判定「如來藏 (*tathāgatagarbha*)」應被理解為「A Buddha within」(「藏 (-*garbha*)」以處所或類似之意象解)，從而在初步上，不留給類似「種子因」(內蘊本質、潛質)之「如來藏 / 胚胎」等相關議論之空間，由此避免掉「梵我說」(一元論)之聯想。當然，「如來藏」是否就完全不能被理解為某種類型的「因」？答案是可以的！這在下一節「眾生與佛共同之法性」，以及後來的「法界」一節中陸續會有說明。

## (二) 高崎直道的見解<sup>263</sup>

高崎氏《形成》一書，主要以「如來藏系三經一論」中《寶性論》的內容，作為佛家整體如來藏說之義理探究與整合的平台。以下即以書中的〈序論〉<sup>264</sup>及〈如來藏經〉一節對「如來藏」所作的字義分析及相關闡釋來略作介紹。

在此研讀範圍內，高崎氏先就《寶性論》之論體「七種金剛句」<sup>265</sup>其 *dhātu* (界、性) 項下的四個主題 (I 有垢真如 *samalā tathatā*、II 無垢真如 *nirmalā tathatā*、III 佛功德 *buddhagunāḥ*、IV 如來所作業 *tathāgatakrtyakriyā*)，以《如來藏經》之文為論據而對之闡釋，由此歸結出所謂「如來藏三義」之涵意。而後即以此番對「如來藏」構造、本質之大致掌握，進入彼〈眾生內在法性——與「如來藏」同義語群〉之整理與分析。以下，即依此兩大主題來進行摘要並討論<sup>266</sup>。

(1) 高崎氏以《寶性論》梵本第二七偈為據，分別對解該論所言「如來藏三義」，同時取《如來藏經》第一喻經文疏釋之<sup>267</sup>。準此，論定「如來藏」(也就是

<sup>262</sup> 如說 “On the other hand, …that it is the *dharmatā* of the *tathāgatas*, must contain a clear positive nuance. In these cases it cannot simply be understood as “essence, nature” but must have a weightier meaning, such as “true nature.” (p. 56) “…the mention of the (*tathāgata*-)*dharmatā* serves to illustrate the Buddha-nature of living beings and their essential equality with the *tathāgatas*. Here also, as has already been observed in the case of *tathāgatajñāna*, *dharmatā* is described in a metaphorical setting: it is encased by defilements, and in OM(萎花化佛喻) even said to be motionless. All living beings have this **true nature**. It constitutes their essence, thus relegating all differentiating aspects of living beings to a provisional, contingent level.” (p. 57)

<sup>263</sup> 高崎氏著作頗豐，此處將以《如來藏思想の形成》之〈序論〉、〈第一篇 如來藏思想の形成・第一章 如來藏系經典の三部經・第一節 如來藏經〉一節為主要討論依據，並參考另著《如來藏思想》〈如來藏・仏性思想〉(京都：法藏館，1988)一文之內容，予以摘要而寫入。

<sup>264</sup> 以介紹或總攝《寶性論》要義為主。

<sup>265</sup> 指《寶性論》一開始所提之「七種金剛句」，包括：佛、法、僧、界、菩提、功德、業。

<sup>266</sup> 對「如來藏」之「構造」、「本質」的說明(主要基於《寶性論》「如來藏三義」)，可以說是高崎氏該著最主要企圖之一。在其〈序論〉中，認為所謂的「如來藏思想・如來藏說」乃是以《寶性論》為其集大成、體系化之思想，而以《寶性論》「如來藏三義」為此思想之基石。另外在〈如來藏經〉一節裡的部分內容，主要以經文來對《寶性論》「如來藏三義」進行疏釋、對解。以上二處即是高崎氏對「如來藏說」基本認識之中心所在。

<sup>267</sup> 包括第二七偈梵文、氏日譯、對解《如來藏經》文(採藏譯)、氏之疏釋等，茲錄於下 (pp. 20、42~45)：

*dhātu* : *tathāgatadhātu*、*buddhadhātu*、佛性) 之「本質」——被說成「三種自性」，即是法身 (*dharmakāya*) = 真如 (*tathatā*) = 如來性 (*tathāgatagotra*)，三者不二。此即依於《寶性論》所解明之「如來藏本質論」，亦是對《如來藏經》之定言：「一切眾生是如來藏 (*sarvasattvās tathāgatagarbha*, 「如來藏」：如来をうちに蔵するもの)」何以如此被宣說所做的說明。

又此呼應《寶性論》之「寶性」——前舉 I ~ IV 即是「寶性」的四個側面，其中，「寶性」自體即是 I (有垢真如)，指 *dhātu*、*samalā tathatā*——即是如來藏，是「三寶出生之因」，故稱「寶性」，而三寶又歸於「佛寶」。另一方面，I ~ IV 的關係為：「如來藏」作為使令眾生成佛之「因」，當此「作為因者」成佛時，即稱為 II 無垢真如，此即「菩提」，是具備轉依特質的「法身」，即是 *buddhatva*<sup>268</sup>。I 與 II 是為因、果關係，因果同質，只是「有垢」、「無垢」狀態上的差別，其質同為「真如=法性」。又在 II 之中，固然顯現了如來德性 (III)、如來的作業 (IV)，然此等如來德性及運作亦必潛在於作為「因」的「如來藏」之中。總之，「有垢如 (如來藏)」之眾生身內即具備佛如來之智慧，包括十力、四無畏、不八不共法等諸德亦是一般。

由上兩個論據，包括「寶性・如來藏」之本質及其四個側面 (或說為主題、依處)，高崎氏得出「如來藏」得以成立之「根據」乃至「動機」——此即問題所在，即佛如來之德性、作業等具在、不可離於眾生「如來藏」的這麼一回事，對凡慮而言，卻是不可思議、專為佛境界者，故眾生之成佛亦僅能仰賴佛如來之智慧與慈悲——即以如來之智慧力與慈悲行做為「根據」，方得成立「如來藏思想」或「如來藏說」。即「如來藏」之境界，眾生便但「信」如來即可，也唯此一途！因此高崎氏說，「信」即是「如來藏說」的起點，卻也是終點！此即所云「如來藏思想」之基本特色 (pp. 19~21、42~46)。

## (2) 接下來介紹高崎氏對「如來藏」此語詞之探討。

由該經首喻「萎花化佛喻」之藏譯文段得知，那「內在於眾生、同等如來者」，乃指「如來的法性」<sup>269</sup> (*tathāgata-dharmatā*)，依氏之見，乃指具備果德之「如來法

- 
- A. *buddhajñānāntargamāt sattvarāśes* (仏智が衆生のうちに滲透する故に、)  
(ex. 「煩惱に纏われた衆生のうちに、われに似た眼と智を備えた如来たちが、結跏趺坐して不動でいる。」)(※〈法身〉遍満の義。法身は衆生のひとりひとりに滲透している。)
- B. *tannairmalyasyādvayatvāt* (その無垢なものは、本性として不二なるが故に、)  
(ex. 「その衆生のうちなる如来の法性 (*dharmatā*) は、輪廻の趣のうちにあっても汚されていないから、それらの如来はわれと似ている。」)  
(※〈真如〉の無差別義。法性 *dharmatā* = 真如 *tathatā*。如来の法性は衆生の法性と同じ。)
- C. *bauddhe gotre tatphalasyōpacārād* (仏の性 (種性) において、その果を仮説する故に、)  
(ex. 「仏は煩惱の纏を除ために法を説く。それが成就すると、[衆生のうちなる] 如来たちは正しく安立する。」)(※〈如来性〉の存在する義。煩惱を除くと如来のはたらきが顕われる。)
- D. *uktāḥ sarve dehina buddhagarbhāḥ* (一切の有身者 (= 衆生) たちは、仏の胎を有つ (如来蔵なり) と説かれた。)// (ex. 「[それ故に] 諸法のきまりとして、〈一切衆生は如来蔵である。〉」)

<sup>268</sup> 高崎氏解為：佛體、佛的本體。

<sup>269</sup> (1) (唐本)《如來藏經》：「彼善男子善女人為於煩惱之所凌沒，於胎藏中有俱胝百千諸佛悉

性」。

至於就 *garbha*<sup>270</sup> 一詞，由氏分別針對《寶性論》及《如來藏經》所做研究，其結果概可歸納為：

a、*tathāgata* ≠ *garbha*：「(眾生)內中含藏如來」(「如來」意指以如來之真如、法性，成為眾生之真如、法性)：即《佛性論》所言之「隱覆藏」：如「貧女懷胎喻」，意味眾生是「將如來懷具於胎內者(衆生は「如來を胎内にもつもの」)(「衆生が仏性をもちながらも…」)」——漢譯語義採此，為「如來藏」之原義。

b、*tathāgata* = *garbha*：然而所言真如、法性，對眾生自身來說，卻「處於胎兒狀態(*garbha-gata*)」：即《佛性論》所言之「能攝藏」：如「樹芽喻」，意味眾生是「作為胎兒狀態之如來的懷具者(衆生は、胎兒の状態にある如來をもつものとして…)」——藏譯採此，而所云「胎兒(*sūñ po*)」，並非「單純地指胎兒」<sup>271</sup>，若從 *tathāgatagarbha* 後續教理發展來看，此云「胎兒」，應是指「處於胎兒狀態之法性」。(以上見於 pp. 21~22、55~57)

以上二譯，皆須採對眾生進行說明的「有財釋」來解讀，然意涵不甚相同。即「如來」是為「如來胎兒」之果，「如來胎兒」則為「如來」之因，此二者的關係猶如《寶性論》二七偈句：「佛種性上假說果」；以佛種性：即如來胎兒作為因義，而以如來(具足十力等)作為果義<sup>272</sup>。

又所言「法性(*dharmatā*)」有二義：

---

皆如我。如來智眼觀察彼等有佛法體，結跏趺坐寂不動搖，於一切煩惱染污之中，如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染。」(大正一六，頁四六一)此中的「如來法藏」，晉本做「如來藏」，藏譯本則為 *de bshin gśegs pañi chos ñid (= tathāgatadharmatā)*。

(2)高崎氏並在〈眾生內乘法性——「如來藏」同義語群〉一節中，依於《寶性論》逐一言及之諸喻，分別羅列出包括藏譯本、兩份漢譯本《如來藏經》諸喻之中，提及那「內在於眾生、同等如來者」之用語一覽，其整理結果為(依於藏譯本)：a 如來(八次)、b 如來身(六次)、c 如來智(五次)、d 如來知見(二次)、e 如來法性(眾生法性)(六次)、f 如來藏(五次)、g 如來種性(一次)、h 法(寶)藏(十次)、i 智藏(一次)、j 佛位(六次)、k 佛地(一次)、l 不壞法(三次)、m 眾生(有性 *satva*)(二次)等。從其用語參差之情況來看，得知此時關乎「如來藏」之用語尚未固定。

<sup>270</sup> 高崎氏謂其原義應是「內中蘊涵某物者」，而「胎」：孕藏胎兒之容物，即是 *garbha* 具體之意。不過在語詞的輾轉使用上，*garbha* 即同時具備了「胎」及「胎兒」兩義，甚至多有二義混用情況。

<sup>271</sup> 即藏譯中，乃把眾生稱為「*de bshin gśegs pañi sūñ po can*」，此中的「*sūñ po*」，高崎氏認為，並非是對 *garbha* 直譯而來。

<sup>272</sup> 上述對「如來藏」語義的兩種分析，若參考其另作《如來藏思想》「如來藏思想與緣起」一章內容會更清楚。即依文獻上的表現來區分有二：

- 一、就《如來藏經》所顯。「如來藏」一語，意指「眾生懷具如來」(「如來之胎」)，即內在於眾生的，指如來的法性(本性)、如來的智慧，即指「如來·佛」，並非「如來的可能性、如來之因」，此言「如來」，一方面是作為真理自體之「如來」(指緣起真理的體現者，與真理合為一體者 p. 188)，同時所言「如來智慧」，即是已得悟之智慧、即是般若，做為如來之本質，並等同於如來·法身而一併來談的。也就是說，所言「法身」是被認為包含著理與智的；此為大乘佛教如來藏思想之基本看法 (p. 189)。
- 二、而就《如來藏經》之後的經、論，例如《不增不減經》、《勝鬘經》、《寶性論》等所顯。這裡則把上述「如來之胎(如來藏)」之語詞，以內在眾生「等同如來之本性」，故「如來藏」意指「將來能成為如來之胎兒」，也就是「如來之因」這樣意義的術語而固定下來。此時眾生再不是「內宿如來」，而是「具有如來的胎兒=因(如來藏)」。高崎氏謂，就此嶄新意涵而言，*tathāgatagarbha* 之漢譯為「如來藏」，是不太相稱的 (p. 189~190)。

a、見於「萎花化佛喻」，如說「做為『諸法之法性 (dharmāṇām dharmatā)』，故成立『一切眾生是如來藏』。」此時「法性」意指不變之真理。

b、如說「等同如來之法性」(漢譯)、或「胎兒狀態之如來法性」(藏譯)，即法性乃意指「本性」——《如來藏經》偏好以「真金」來比喻。依於第五喻，如來的法性顯示出十力等，另一面，作為眾生的本性 (*rañ bshin = prakṛti*)，應該是「自性清淨心」，若依《寶性論》「如來藏」語義之解，此「清淨心」即是如來之因、與如來同質(果德具足者)。(pp. 29、60~61)。

總之，眾生雖具備與佛如來「等同、同質的法性」，不過為煩惱覆故，使其不得發揮作用——此即「如來藏」說的基本構造，而為煩惱所縛纏眾生之表現，則說為「自性清淨心，客塵煩惱染」，關於這一點，《如來藏經》並未明示，而是以「如來法性」來指陳此「如來藏」之本質。這應該是特重以如來悲、智之運作，纔來證明「眾生內乘法性」之存在，因此也就不必非得明說，而留給由《不增不減經》至《勝鬘經》來延續討論了(p. 64)。

### ◎相關討論：

高崎氏之研究，是乃偏重眾生皆具之「如來藏」其何以成立、如何運作等面向來探討，這便帶出相關諸經之如來藏思想發展的一系列說明。因此「如來藏」一詞不管被解為「如來處胎·含藏如來」或「如來胎兒」皆可——必皆採有財釋，咸能傳達出：一者、「眾生本具等同佛如來之法性」，係指具備十力、四無畏、十八不共者，即「如來處胎·含藏如來」。二者、不過為煩惱覆故，使其不得發揮作用，故說為「如來胎兒」，乃指彼等同如來法性的眾生內乘法性，目前處於胎兒狀態。

高崎氏之判論不同於 Zimmermann 的是，Zimmermann 認為《如來藏經》所顯、內在於眾生的「具象如來」，只不過是一種譬喻手法，其用意只為彰顯眾生與佛具備相同的「法性」。此言「法性」之較具體內涵，Zimmermann 以為，最多只能說為：真性、真法<sup>273</sup>，依於此，眾生若但修行，則可成佛。不過高崎氏則謂此「具象如來」——非僅「具象」，乃是一功德具足的「佛法身、法性」<sup>274</sup>。

<sup>273</sup> 若對照 Zimmermann 之解，則此生佛等同之「法性」，其定義與高崎氏所言之「法性」不同，高崎將「(佛之)法性」等同於「真如」而「滲透」於眾生。Zimmermann 的「法性」則不等同於「真如」：“all-pervading absolute truth”，見其著作 pp. 55~56。關於 Zimmermann 對《如來藏經》所言「法性」之意涵，請見註二六一。

<sup>274</sup> 此說如前文已述。見於《形成》pp. 20、46~48、59~61。他在另一著作《如來藏思想》〈如來藏·仏性思想〉一文中，更直接稱此「眾生等同佛如來之本質·法性」即是「如來藏的絕對價值」，其言道：「つまり、価値とは、如来の徳性であり、清浄法である。如来蔵が如来の徳性を持っているとは、さきに引用した『如来蔵経』や『華厳経』「性起品」で、如来智が身中であって、自分と異なるない、「徳相具備して、私の如く異なることなし」と説かれていたことをさす。如来の徳性とは、具体的には十力・四無畏・十八不共法等などであると、經典には説かれるが、要約すれば、如来が如来たる所以のものとしての大智と大悲にこれを帰しても差し支えなからう。すべての如来の徳性は、大智と大悲、智慧と慈悲をぬきにし、それと切り離してはありえない。それは一切の、価値の根元であり、あるべきもの、あらしむべきものである。それが実在ということの佛教的意味である。如来蔵が実在であるとは、それが価値を具備しているとい

又此眾生等同於佛之法性（具足十力等但處胎中），其得以成立及顯現，則「全憑佛如來之悲與智，眾生即但信如來之教即可」<sup>275</sup>！

關於氏之結論：「眾生等同佛之法性其得以成立及顯現，則全憑佛如來之悲與智，眾生即但信如來之教即可」，這裡認為至少有三點必須釐清：(1) 所言眾生法性之「成立」，必非由「佛如來」為其存在之保證。(2) 所言「顯現」，亦非由佛陀通包地做為使令眾生如來藏顯現（即是成佛）之津樑。(3) 眾生內在之「法性」，是否就指具足果德之「如來法性」？以下依序討論。

(1) 這要從高崎氏引《如來藏經》首喻經文而分別疏釋《寶性論》二七偈及「如來藏三義」來談起<sup>276</sup>。為方便說明，茲再次引列如下：

#### A. *buddhajñānāntargamāt sattvarāśes*

(日譯：「仏智が衆生のうちに滲透する故に」)

(對照經文：「煩惱に纏われた衆生のうちに、われに似た眼と智を備えた如来たちが、結跏趺坐して不動でいる。」)

(對解：〈法身>遍滿の義。法身は衆生のひとりひとりに滲透している。)

前說：「所言『成立』，必非由佛如來為其存在之保證」之議論，肇因於上列：「滲透」一語。蓋「滲透」一語容易啓人疑竇，又由氏解「法身は衆生のひとりひとりに滲透している」，似有「由佛法身得令眾生身中生起等同之法性」之意向。茲為避免類似疑慮，析論於下：

I. “*buddhajñānāntargamāt sattvarāśes*” 其中的 *antargamāt* (〈*antar-gama*<sup>277</sup>〉)，一般可理解為「入於、至達」之意，如談錫永就將此句譯為「佛智入諸有情聚」<sup>278</sup>。那麼此言佛智「入諸（或滲透）…」到底何意呢？依高崎氏見，似指彼「入於眾生身內且具在者」，則此「滲透」可有二意：

a. 乃指諸法實相其本然貫乎眾生之情事，是乃眾生本自具足者。而佛智不離此諸法實相，該說佛之成佛，是乃親證、證入、契入此實相者，故 “*buddha-*

---

うことで、そのような価値を除いて、その所有者、容れ物としての如来蔵なるものが、実体としてあるわけではない。」(p. 20)

<sup>275</sup> 見於氏對《寶性論》第二七偈第三句之疏釋，並在該書 p.45 結論道：「…このような三義を内容とする如来蔵を成立せしめる根拠ないし動機づけが問題となろう。その第一は、…このように衆生を〈如来蔵〉を観察するのは、仏、如来の慧眼をもってしたことであり、衆生自身はそれを知らず、…これは煩惱としての無明に帰着する。第二には、この如来の智慧は、直ちに、衆生のために、説法して事実を知らしめ、方便をめぐらして、果たる仏身を得させるという、慈悲行となって働くということである。すなわち、すべては仏作・仏行としてのみあるということで、これは、第三点として衆生はこの如来の教えをひたすらに信ずべきであるという、如来蔵思想の基本的特色に至りつく。」

<sup>276</sup> 請見註二六七。

<sup>277</sup> 《梵和大辭典》pp. 72、418。antar (副)：內的、內部地、中、其間。gama (形)：走去、移動。

<sup>278</sup> 談錫永，《寶性論梵本新譯》p. 63。整首偈句譯為：「佛智入諸有情聚，以無垢性故無二，佛種性上現其果，有情故具如來藏。」

-jñānāntargamāt sattvarāśes” 一句，乃指此佛所證之實相本然地、常恆地遍在諸法乃至眾生此景況的描述。而諸法實相者，乃指緣起法性之常恆遍在，如同處經文說：「善男子！諸佛法爾！若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。」

b. 然氏所云「滲透」之主詞及其結果，是乃佛法身、佛智及其遍滿，是指果德具足者，號曰如來。即對此整個流程之保證，在於佛如來。這又分成三種情況：

b'：是在言說層次進行「由果說因」的表述<sup>279</sup>，以佛之親證，而將此解脫法門公諸大眾，大眾若但依於所教修行，即可成佛。在此過程中，佛陀僅是一實證者、教導者，宣說者，亦可說是對此一佛果可期之「保證者」，以其親證故，然非那「內在如來」之創造者。此類於 Zimmermann 所云《如來藏經》以「具象如來」譬喻之說，不過依此，經中九喻之表現卻是循「因中說果」之途徑。

b''：另一情況是，蓋以佛之內自證境，而觀照諸法(包括眾生)所得之心要，如說「一花一世界、一葉一如來」，是以佛智、佛境其平等恆貫之法性空相而平舉眾生，然繫乎「無為」，非有任何干預、造作。從另一方面說，佛境雖是無為，然正以無為得而無所不為——以性空緣起故，觀機逗教、應病與藥，得而成就眾生，自然是「一花一世界、一葉一如來」，如彼《華嚴經》所說<sup>280</sup>！

b'''：是在實際上，佛類似一本體、實體，如氏說「攝於佛之一元化」(p. 23)，從而保證眾生身內皆具「等同佛果之本質」，即眾生身內「如來藏」本自具足佛此一聖者之德性與運作。若然，則云「滲透」：(1) 類似佛智以一冥玄狀態而令眾生本具佛性，指佛果之本質、成佛之自性<sup>281</sup>，則不管此云「滲透」，於「創生」意義上顯得多麼若有似無，卻都難脫類似印度教「梵我」之色彩。(2) 或者，不云「創生」、不云「梵我」，卻是表現出由佛之高位，而為單一地保證眾生可成佛果之意義。

基於此，則由以上二者，對照高崎氏於二七偈所對解 B「真如無差別義」，氏云：「如來の法性は衆生の法性と同一」——則所云「無差別義」，卻僅是「外貌上、表面上的平等、無二、無差別」，而非「究竟、根本之平等、無二、無差別」，即所表現的乃是「有等差的不二」，而非「無等差之不二」，與「真如無差別義」之說不合<sup>282</sup>。

<sup>279</sup> 如《涅槃經》：「善男子！眾生佛性亦二種因，一者正因，二者緣因。正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜。」(大正一二，頁五三〇下) 這裡的「佛性」(即二因之果)意指「成佛之性」，然有其「因」，故知此「佛性」亦無其自性。

<sup>280</sup> 此如《華嚴經》：「佛子！如來身中悉見一切眾生發菩提心，修菩薩行成等正覺，乃至見一切眾生寂滅涅槃，亦復如是。皆悉一性，以無性故，無相無盡，無生無滅故，我、非我性故，眾生、非眾生性故，覺、無所覺故，法界無自性故，虛空界無自性故，如是等覺一切無性，無盡智，自然智，一切如來無極大悲，度脫眾生！…佛子！設使一切眾生，於一念中悉成正覺，若成未成皆悉平等！何以故？菩提無性故，無增無減；如來菩提皆悉一性，所謂無性。佛子！是為菩薩摩訶薩知見如來應供等正覺菩提。」(大正九，頁六二七上)

<sup>281</sup> Zimmermann 相關於此眾生之「如來法性」的說法：“The purport is clearly the fact that all living beings have their dharmatā rather than that a single dharmatā pervades them.” (p. 56)

<sup>282</sup> 關於「真如無差別義」，參考《寶性論》所言：「…此偈明何義？明彼真如如來之性，乃至邪

II. 《寶性論》所說之「法身遍滿義」(或高崎氏所言之「佛智遍滿」)一句，漢譯本對此說道：「如來法身遍在一切諸眾生身」，此可能情況有三：a. 是以佛自身爲此陳述之行爲者、意之發動者？b. 由佛之果德具足從而所顯的一種境況？c. 對「眾生皆具法身」之指陳？

a. 若以佛意，即佛作爲一行爲者，而令本身之法身或佛智遍滿，則眾生應已是佛！眾生若非是佛，此佛意何爲？若說眾生皆具等同佛之法身、佛智，目下如胎、胎兒，故非是佛！則眾生當不語而化，不修而成，以其本自具足「佛之因性」故，則聖道何爲？即如《如來藏經》所示，貫穿在琳琅滿目諸喻之中的，除二家所言乃對「如來藏即指內在法性」之確認外，尚有幾個重要橋段，包括：

⊙佛爲真法之實見者、宣說者、引導者。

⊙眾生或菩薩若能依教修行，則得淨法，具得寶藏。

⊙「如來藏」若得褪去染污即成如來。

此中，很明顯地，眾生僅管懷具「如來藏」，不過還是得「由聞法故則正修行，即得清淨如來實體」<sup>283</sup>，倘若眾生尚需聞法、修行才能成果，則知此「如來藏」其「本身」非關佛之意作或創造。

b. 就「佛之果德具足從而所顯的一種境況」而言，則有兩種：一是形上意涵之遍在。一是以佛等證法性、法界之遍在。

若是前者，則諸經之定型句「若佛出世，若不出世，法性法界、法爾如是…」云云應當改寫，蓋乃以佛之獨尊於法性法界之上，此句即形同虛設。實情不然！恰好是由此定型句，就形上意涵來說，顯示出法性法界優位於佛或佛法身——至少佛或佛法身必不得越出法性法界之外而存立！如釋迦牟尼佛於此娑婆世界之示現苦行、冥思、開悟等歷程，以行苦滅道跡，遂至苦滅之境而成佛，故知「佛之所從來」即是依於「緣起之還滅」。故知雖佛以等證法性、空智而成佛，然就

---

聚眾生身中自性清淨心，無異無差別，光明明了，以離客塵諸煩惱故，後時說言如來法身，如是以一真金譬喻。依真如無差別，不離佛法身故，說諸眾生皆有如來藏，以自性清淨心。雖言清淨而本來無二法故。是故經（《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》）中，佛告文殊師利言：文殊師利！如來如實知見自身根本清淨智，以依自身根本智故，知諸眾生有清淨身。文殊師利！所謂如來自性清淨身，乃至一切眾生自性清淨身；此二法者，無二無差別。是故偈言：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，應當如是知。」（大正三一，頁八三八下）

這裡很清楚地說道，所謂的「真如無別」，根本不具備上述 b”之情況：即由佛智或佛法身類似一主體者而將「佛果德或非果德智、佛果德或非果德真如、佛果德或非果德性、佛果德或非果德法身」“滲透”至眾生，使令眾生具備「佛果德或非果德智、佛果德或非果德真如、佛果德或非果德性、佛果德或非果德法身」，而是佛以過來人身份，以其「自身根本智故」而來知曉並宣說「眾生有清淨身」的這麼回事！是以如來如實知見而揭露此「真如無別」之實相故說。

（上引漢譯句：「依真如無差別，不離佛法身故，說諸眾生皆有如來藏，以自性清淨心。雖言清淨而本來無二法故。」在談錫永《寶性論梵本新譯》則譯爲：「以明如如無差別之義，由是如來藏（即）真如，爲一切有情所具，以心本來清淨無二故。」（p. 119）漢譯本所言「不離佛法身」者，指「不異佛法身」；眾生以真如無別而不異佛法身，故說爲如來藏，即指眾皆具備「自性清淨心」，「清淨」者何義？經曰：「無二、無二法」也！若是「無二、無二法」，是乃無其自性，則是空性。後文尚有析說。）

<sup>283</sup> 原文：「由聞法故則正修行，即得清淨如來寶禮。」（《如來藏經》大正一六，頁四六一下）

實相之最根本層次而言，必有優位於佛者，即是聖諦法、緣起法也！故「佛」其本身不具備形上意涵之或有意、或無意之行於造化之「法身遍滿義」。

就後者，是以聖者之修證，而親證法性、法界，以智境不二故，得言其法身遍滿。此在後文第四章「如來法身」一節中尚有詳說。

又此等證法性之佛法身，得成佛之教化德業。如《華嚴經》說：

「復次佛子！譬如日出，先照一切諸大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，然後普照一切大地。」<sup>284</sup>

而此中之運顯，是為：

「日光不作是念，我當先照諸大山王，次第乃至普照大地，但彼山地有高下故，照有先後。如來應供等正覺亦復如是，成就無量無邊法界智慧日輪，常放無量無礙智慧光明；先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨應受化，然後悉照一切眾生乃至邪定，為作未來饒益因緣。如來智慧日光不作是念，我當先照菩薩，乃至邪定，但放大智光普照一切。…普照一切無不明了。但眾生希望善根不同故，（見）如來智光種種差別。」<sup>285</sup>

此喻彼成就無量法界智慧之佛智（日光、日輪），其對眾生之照護無有等差，如說「普照一切無不明了」。何以致此？乃以佛等證法性法界之流故！眾生若但得果，卻非佛作<sup>286</sup>，而是自身因緣、善根所致故。又佛心無為，若有為，乃隨眾生之根機、因緣不同而顯化有別，故曰「如來智慧日光不作是念，我當先照菩薩乃至邪定，……但眾生希望善根不同，故 [見] 如來智光種種差別」，實非佛心有別，乃以眾生當機不同，見似有別。

c. 撇去以上不恰當之情況，則對「眾生皆具法身之指陳」者，應是以佛之親證，而宣演、揭櫫於眾之實相法。一般說來，言「法身」自然講「佛法身、如來法身」，不過既說「法身遍滿」時，是否意味眾生身中即具「法身」？又此「眾生之法身」與「佛法身」二者關係為何？是同是異？相關討論同樣參見次章「如來法身」一節。

III. “*buddhajñānāntargamāt sattvarāśes* (佛智入諸有情聚)”之句，未必比配於「法身遍滿義」。也就是說，此二者雖可能陳述著同一回事，不過卻不宜相連套用而令此二者似染有「因、果」之聯想，亦不宜將前者「似乎」含帶著「主動」之意

<sup>284</sup> 大正九，頁六一六中。

<sup>285</sup> 大正九，頁六一六中。

<sup>286</sup> 《華嚴經》：「佛子！如來性起正法，一切如來平等智慧光明所起，一切如來一味智慧，出生無量無邊功德。眾生念言，此諸功德如來所造。佛子！此非如來神力所造！佛子！乃至一菩薩成無上道言佛造者無有是處。諸佛為一切群生作善知識，眾生依此得大智慧，無有作法亦無作者。佛子！是為第八因緣成等正覺出興于世。」（大正九，頁六一四上）



味套用到後者而等視、解讀之，即將法身、佛智視為動作之行爲者。

依於《寶性論》梵本，在二七偈之前說道：「下來說雜垢真如，謂一切有情皆具如來藏，然則此何義耶？偈言——」，然後才列出二七、二八偈，二七偈爲：「佛智入諸有情聚，以無垢性故無二，佛種性上現其果，有情故具如來藏。」二八偈爲：「佛法身周遍，真如無分別，具佛性有情，說有如來藏。」二八偈之後才說：「世尊說一切有情皆具如來藏，略說有三義：一者，如來法身周遍一切有情義；二者，如來如如無有差別義；三者有情皆具如來種性義。下面將依《如來藏經》廣說此三句義。…」<sup>287</sup>

若參照漢譯本，則是梵本二八偈在前，譯爲：「佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。」之後文道：「此偈明何義？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，偈言佛法身遍滿故。二者如來真如無差別，偈言真如無差別故。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，自此下論依如來藏修多羅，我後時說應知，如偈本言：…」，接下來才是梵本之二七偈，譯爲：「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。體及因果業，相應及以行…。」<sup>288</sup>

由上二例所示，所云「如來藏三義」最直接之出處應是二八偈。至於二七偈，若以漢譯本來看，乃是較爲正式地討論《如來藏經》之內容而寫就。至於“*buddha-jñānāntargamāt sattvarāśes*”<sup>289</sup>一句，由二例所示，在陳述上，與其最直接相關的應是「以無垢性故無二」、(漢譯)「以彼淨無垢，性體不二故」之句。「佛智入諸有情聚」與「以無垢性故無二」二句之義，容後再論。這裡要提醒的是，「佛智入諸有情聚」一句，在句義上，未必就得直接比配於「法身遍滿義」而來解讀？甚至得出「以如來法身滲透入眾生(因)，故而說爲法身遍滿(即眾生皆具如來藏，而如來藏又潛在如來果德)(果)」這樣因、果的關聯與論斷，並延伸地將「如來果德之如來性」認做眾生如來藏之「本質」或「依據」，又或者隱含著將佛智、佛法身以類似一主動行爲者目之，而說眾生以此「佛作、佛業」故而皆具同等於佛的本質、佛性、佛智、佛法身、佛之法性，即皆具足佛果德而言。

當然，「佛智入諸有情聚」(漢譯：「一切眾生界，不離諸佛智」)亦可視爲是對三義中的「法身遍滿義」的相關敘述，如果連著後句「以無垢性故無二」(漢譯：以彼淨無垢，性體不二故)來看，《寶性論》亦有說明<sup>290</sup>：

「此明如來真如法身有二種義：一者遍覆一切眾生，二者遍身中有，無有餘殘。(故)示現一切眾生有如來藏。此以何義？於眾生界中無有一眾生離如來法身，在於法身外，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，

<sup>287</sup> 參考談錫永《寶性論梵本新譯》p. 63~64。

<sup>288</sup> 《究竟一乘寶性論》，大正三一，頁八二八上~中。

<sup>289</sup> 「佛智入諸有情聚」，漢譯：「一切眾生界，不離諸佛智。」

<sup>290</sup> 意指如果真有「佛智入諸有情聚」而「法身遍滿」的情事，那麼《寶性論》如何解釋？

皆有如來藏。如虛空中色，以性不改變，體本來清淨，如真金不變，故說真如喻。」

291

由引文得知，雖然前半段說如來法身之「遍覆」眾生、「無有餘殘」這樣佛法身與眾身如來藏之間看似存在的因、果關聯，不過後面以「色像與虛空」作喻，其真義乃指「即色即不離虛空」，並非是「虛空或者為一主體由外而內地滲透入色像」，才來說法身、佛智、如來性遍滿。《寶性論》他處亦說：

「所有凡夫、聖人、諸佛如來，自性清淨心平等無分別。彼清淨心於三時中次第於過失時、於功德時、於功德清淨畢竟時，同相無差別，猶如虛空在瓦、銀、金三種器中，平等無異無差別一切時有。…即依此三時，明如來法性遍至一切處。」<sup>292</sup>

關於「法性」，這裡揭示，凡夫至佛雖有三時之差，然其本性淨心無有稍異。本性淨心非因瓦器而有瓦相，非因金器而有金相，是如虛空之平等無相，此「無相」一切時有，非關佛作、佛業。再者，如末後句「即依此三時，明如來法性遍至一切處」，試問，若此如來法性是來自佛作、佛業，具足果德智海者，如何會有三時、三器之差？既有三時、三器之差，唯是此「如來法性」之無性無相，方得隨因緣輾轉而有彼彼不同，此「彼彼不同」即是如來法性・法界之所行處。

故知「法身遍滿」云云，若以佛為主詞，最多只能說是以佛等證法性法界之故方纔說其法身遍滿，這牽涉到對佛果修證、體證之境的理解，詳見本論文第二章「法身」一節。

再者，問題除了眾生本具法性並非來自佛作、佛業外，還牽連到對於所云「真如法性、法身、清淨心」內涵的辨析，這在下文第二節「眾生與佛共同之法性」將再討論。

(2) 關於「所言『顯現』，亦非由佛陀通包地做為使令眾生成佛之津樑」之語，此鑑於高崎氏言：

- a. 「〈如來性〉の存在する義。煩惱を除くと如來のはたらきが顕われる。(p.44)」
- b. 「この如來の智慧は、直ちに、衆生のために、説法して事實を知らしめ、

<sup>291</sup> 大正三一，頁八三八下。參考談錫永所著《寶性論梵本新譯》同處：「明如來法身周遍一切有情，無有例外，故說一切有情皆具如來藏。於有情界中，實無一有情在如來法身外。故喻法身如虛空界，含容一切色法。如偈言：虛空無不容，是永恆周遍，色法滿虛空，若有情周遍。(又)偈言：本性無變異，善妙復清淨，是故說真如，喻之如真金。」(p. 118)

<sup>292</sup> 《寶性論》：「偈言如是次第說眾生、菩薩、佛故，自此以下即依彼三時，明如來法性遍一切處故，說一偈：如空遍一切，而空無分別；自性無垢心，亦遍無分別。此偈示現何義？偈言：過功德畢竟，遍至及同相，下中勝眾生，如虛空中色。此偈明何義？所有凡夫、聖人、諸佛如來，自性清淨心平等無分別。彼清淨心於三時中次第於過失時、於功德時、於功德清淨畢竟時，同相無差別，猶如虛空在瓦、銀、金三種器中，平等無異無差別一切時有。…以是義故，經中說有三時次第。如不增不減經言：…眾生界即法身，法身即眾生界，…此二法者義一名異故。自此已下，即依此三時，明如來法性遍至一切處，依染淨時不變不異。」(大正三一，頁八三二中)

方便をめぐらして、果たる仏身を得させるという、慈悲行となって働くということである。すなわち、すべては仏作・仏行としてのみあるということで、…衆生はこの如来の教えを只管に信ずべきであるという、如来藏思想の基本的特色に至りつく。(p. 45)」

在 a 句中，高崎氏是以「佛之去除眾生煩惱之運顯及果遂」而說為「佛性、如來性之存在」，又此之存在，a 句後文接著說：「因此諸法法性如此，一切眾生是如來藏。」b 句亦可視為是對 a 句之發揮。在這樣的陳述當中，同樣要避免的情況，即是：在成佛之履踐上，眾生除了「信佛之教」外，其餘工作就僅依賴佛作即可。若由《如來藏經》所示，佛陀的確對「眾生可成佛」給予了很大的保證，不過此「保證」應是來自於「眾生信佛之教外，尚需依教奉行」，是以「依教奉行」之「善緣之流轉」得而給出的保證，並非佛作・佛行之給出的保證。對於信佛語之後的起修，這在後來高崎氏文中亦有所強調<sup>293</sup>。

(3) 至於「眾生內在之『法性』，是否就指潛在十力、四無畏、十八不共法之『如來法性』？」——答案若是肯定，則意味彼內在於眾生之法性，本已具備佛果之自性、法性、潛質。關於此說，同樣詳見下文第二節。

### 三、 本節小結

#### (一) 「如來藏」宜解作「(眾生)含藏如來」

由以上二位專精學者之論，得知「如來藏(*tathāgata-garbha*)」之「藏(-*garbha*)」，若由《如來藏經》之文義或語句的表達來看，該以有財釋之「眾生含藏如來」為解，此近於將「藏」解為「子宮」、「胎」等類似處所之意象。Zimmermann 不認同「胚胎」、「胎兒」之解，原因是，除《如來藏經》文本所顯之「具象、完整如來」之外，具「胚胎」、「胎兒」意思之子芽喻、輪王喻——雖其本身帶有生長、發展之意味，然就其藏譯本及《寶性論》梵本之相關用字與說明得知，此二喻及其梵文用字仍以強調「處所」(*womb*、*inside*)為其所指<sup>294</sup>。

而就高崎氏之分析，認為 *garbha* 之使用，表現出一語多義之特色，即當解為「胎」：內中含藏某物之「容器」，以及「胎兒」：內中含藏之「某物」，此二義被巧妙地交互運用著。不過高崎氏仍以前者為正解，後者，據他推測，應是為照顧到如來藏後來教理發展所作的發揮，也就是說，「*sñiñ po*」之藏譯（大致有 *heart*、*pith*、*essence* 等意），並非是對 *garbha* 的直譯而來<sup>295</sup>。

若說 Zimmermann 與高崎氏關於「藏(-*garbha*)」字之解析有何歧議？應在於

<sup>293</sup> 見本論文第二章「文獻回顧」第一節中「高崎直道」項下，以及本章下一節的相關討論。

<sup>294</sup> Zimmermann 之作，pp. 49、58~61。「子芽喻」關鍵字之藏譯對譯梵文為 *garbha-gata*、*garbha-stha*；又「子芽喻」及「輪王喻」（見於《寶性論》）關鍵字之梵文為 *garbha-gata*。Zimmermann 舉出四項理由來支持此中之 *garbha-gata* 應指 *womb*、*inside*。

<sup>295</sup> 即藏譯中，乃把眾生稱為 “*de bshin gśegs pañi sñiñ po can*”，此中的 *sñiñ po*，高崎氏認為，並非是對 *garbha* 的直譯而來。

*garbha-gata* 一詞上。就高崎氏之研究，「輪王喻」關鍵字之藏譯對譯梵文為 *garbha-stha*、*garbha-sthita*，意指胎或處胎，「子芽喻」（見於《寶性論》）關鍵字之梵文則為 *garbha-gata*，意指「胎兒的狀態」（《形成》pp. 55~57）。不過 Zimmermann 則以為 *garbha-gata* 應作「處胎」或類似處所之所指（*A Buddha within*, pp. 49、59~61）<sup>296</sup>。以上列出二家之異議，至於關於 *garbha-gata* 之辯，則非本文重點。

然而將「如來藏」說為「如來處胎」或是「含藏如來」，是否表示在表現或解說「如來藏」一詞之基本意涵上就已萬無一失了呢？——答案是未必。首先，「如來處胎」或是「含藏如來」之表述，初步上只能視為是對如來藏關涉於眾生生命此之情事的一種譬喻說法，如同《如來藏經》以諸喻為其宣說特色，此亦為 Zimmermann 所強調者。又類似表現方式同樣可見於其它佛典，例如《密嚴經》、《瓔珞經》等<sup>297</sup>。二者，說為「如來處胎」或是「含藏如來」，此中之「如來」究何所指？——或者說為如來法性、如來智、體性等。如上述二家於其著作中對出現《如來藏經》中等同於如來藏、佛性、法性等意義之語群的整理與羅列——如同諸喻般的琳瑯滿目，但此言「如來法性」之真實意涵為何？應該才是解明「如來藏」意義之重點。這在下文進行討論。

那麼，如前文說，真正的重點該在「如來藏」之內蘊，姑且以「法性」為代表，即此「法性」真義之探究。不過，是否可將「如來藏」譯為「如來胎兒」呢？——卻須考慮再三，恐其有所過患！——原因出在「胎兒」一語上，如同「種子」，這兩個語詞，乍看之下予人「早以內蘊某種性質、屬性」之概念，蓋為避免此種過患，甚至惹上「梵我」、「金胎」之嫌，故而對「胎兒」、「種子」之使用予以保留。——並非「為避免而避免」，乃是實義確非如此！對其使用上的保留，即如同佛陀對十四無記之置而不答——並非不知答案、沒有答案、沒有去想。而是若真欲使用「胎兒」、「種子」之語，要有許多的前提為配套措施。

簡單地說，從佛家真理之觀：諸法因緣生、因緣滅，「諸法」既是眾因緣生法，至若「胎兒」、「種子」彼之為物，或者僅管只是當成一種隱喻語詞來被使用時，其內裡同樣不離此之法則。對「胎兒」、「種子」之可能挾帶或含具而表現出的特色屬性、質性、本質、本性、自性，同樣乃由眾因緣生法和合而成，如說為

<sup>296</sup> 另外，若參考《梵和大辭典》，則 *garbha-gata* 之形容詞做「處胎」，名詞則做「胎兒」（p. 420）。

<sup>297</sup> 若參酌《密嚴經》、《瓔珞經》之經文表現，可知「如來藏」一語其被運用之手法並非獨樹異幟，對此特色之理解，亦有助於勾勒或體會佛典中「如來藏」之意義。舉《密嚴經》、《瓔珞經》經句如下：

◎如《密嚴經》概將佛或至少高階菩薩之證境，以「密嚴國土」之意象來表現，如說：「此有菩薩名曰持進，…歎佛無邊猶如虛空，住內證境來密嚴國。」（大正一六，頁七二四上）「密嚴佛土是最寂靜是大涅槃，是妙解脫是淨法界，亦是智慧及以神通，諸觀行者所止之處，本來常住不壞不滅。…密嚴佛土是轉依識超分別心，非諸妄情所行之境，密嚴佛土是如來處。…但是無功用智之所生起。…乃至於資糧位智慧之力不能照了，唯是如來十地所修清淨智境。」（大正一六，頁七三四下~七三五上）「若離於分別，當生密嚴土，一心正定中，普現十方國。」（大正一六，頁七四四上）

◎如《瓔珞經》以聖者無量功德以為瓔珞嚴身，如說：「昔始得佛光影甚明，今復放四十二光，光光皆有百萬阿僧祇功德光為瓔珞，嚴好佛身彌滿法界。」（大正二四，頁一〇一〇中）「六種性者，是一切菩薩功德瓔珞，嚴持菩薩二種法身，菩薩所著百萬阿僧祇功德行為瓔珞。」（大正二四，頁一〇一二中）

「一合相」，若能有此體認，即得使用「胎兒」、「種子」之語。另外關連於「胎兒」、「種子」之意象，從而令「如來藏」引為「因」義、「性」義之用，這些討論請見第四章「法界」一節。

## (二) 如來藏法性：緣起法性？佛·如來法性？

花費極多心力在「如來藏」一語上兜轉，不過真正的主角或主題似乎才是這裡，即「如來藏」之內蘊、意涵究為何指？《如來藏經》關乎此者有多種語詞被使用，參考上來二家之言，茲以「法性」或「如來法性」為代表來討論。

「法性」，是佛家言為普遍真理者，即指緣起法性！此亦見於《如來藏經》提道：

「善男子！諸佛法爾 (*dharmānam dharmatā*)！若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。(晉本)」<sup>298</sup>

「善男子！如來出世若不出世，法性法界一切有情如來藏常恆不變。(唐本)」<sup>299</sup>

不過，Zimmermann 與高崎氏對於「如來藏」內蘊之法性、如來法性究何所指？二家卻都在一開始便將「緣起法性」此一見解排除掉而有其它想法。茲簡述二家之說如下：

(1) Zimmermann 謂「法性」有三種：

- a. 概指自然或一般的慣例、習慣、狀態等，類似於此，可說為諸法本性，為諸法所依循，即指「緣起法」。
- b. 單純地指某人或某物之性格、本性、本質。
- c. 在大乘佛教的發展階段中，「法性」被用來指稱諸法之真實本質，和「真如 (*tathatā*)」多少同義地帶有「形上之實在」意味，被認為滲透、穿透一切現象，即指絕對真理。

而關於前引出自《如來藏經》、言及「緣起法性」之定型句，Zimmermann 認為，那只是用來對「眾生皆有佛性」此一訊息的確立，因為「在這裡以『事物』之概念來談論(「如來藏」所指涉之)諸法法性並無任何意義。」(To speak of the *dharmatā* of all *dharmas* in the sense of “things” does not make sense here.) 他認為此定型句中所言之「法」，可能是指「如來之『教法』」，也就是「眾生含藏如來」此之基本教義。

至於「如來藏」之「法性」何義？他認為就語義學角度來看，《如來藏經》之「(如來藏)法性」應是介於 b 與 c 之間，而被認為是(但尚未是)一使概念具體化之單位 (a hypostatized unit)，較確切的說法應是「真性、真法 (true nature)」<sup>300</sup>。

<sup>298</sup> 大正一六，頁四五七下。

<sup>299</sup> 大正一六，頁四六一下。

<sup>300</sup> 如說 “On the other hand, …that it is the *dharmatā* of the *tathāgatas*, must contain a clear positive nuance. In these cases it cannot simply be understood as “essence, nature” but must have a weightier meaning, such as “true nature”.” (p. 56) “…the mention of the (*tathāgata*-)*dharmatā* serves to

(2) 而高崎氏認為，《如來藏經》乃以「如來智之周遍並滲透於眾生」作為根據，而來規定並確定一切眾生之「如來藏」，並且將之視為若佛出世、若不出世、恆皆不變之真理！故雖然原始經典慣用此定型句談論「緣起法」，不過這裡卻只不過是作為如來藏說之創始者，即《如來藏經》或該經作者，其欲誇示、發揚「如來藏說」之豪語。

他認為在《如來藏經》之「法性」有兩種：一是表示不變真理之「諸法法性」，從而確立「一切眾生是如來藏」之不變異性。另一是說為「和如來同等之法性」、「胎兒狀態之如來法性」，即指眾生「本性」之意。「如來法性」是以十力、四無畏等而具顯者，另一面，眾生本性 (*prakṛti*) 則是「自性清淨心」，此兩者同為具備不變、不壞之性格<sup>301</sup>。

關於二家之論，可做回應如下：

(1) 就 Zimmermann 所說。

蓋緣起法及此法住法性既謂真理，便得貫穿諸法。諸法現象者，涵蓋色法、非色法等。緣起法之運轉顯示出諸法之性，言為法性，即是空性。按照 Zimmermann 之觀念，眾生佛性應是隸屬於「非色法」之範疇，而「緣起法」則僅顯示於「色法」之中，因此「眾生佛性」與「緣起法」自然沒有交集。殊不知即便佛家之非色法，如「心性」之說，同樣以緣起法來解析、觀透。

一方面，是由緣起法隨順因緣而顯現萬象諸法，包括色法、心法等。另一方面，由緣起法其本身運轉之常恆，從而透顯諸法法性之空、無我、無常等，得說為清淨、平等、法住法位等。故此清淨、平等、法住法位、空、無我、無常之法性自然貫穿色法、非色諸法，佛家特立一專門語詞，稱之為「無為法」，「無為」者，理不可壞！若此無為法性卻僅囿於色法之界域中，如何成其「理不可壞」、貫穿一切之「真理」之謂！

又色法之起，導於心法、心念，是由緣起心法之運轉，從而開展色法萬象，其理一貫，非有奧秘！見緣起之理於事物，如何不見緣起之理於心念？以心念之緣起，而知緣起之心性。事性、心性，言為法性，由緣起性知其無為，此無為法性即是貫穿諸法！——「貫穿」者，非指猶如有某一本體其自發或主動地將某種資訊、訊息或程式來置入他者、所對諸法，如 Zimmermann 所以為的「真如」那樣。乃是就諸法顯現變化其何所從來、何所至去之歷程，由此歷程顯現出一貫之理則、機制、道理，而來透曉諸法之自性。法性有其不變的常理居間，就此「居間常理」之恆不變異，而說為「貫穿」，是究竟平等貫穿，「非諸佛作，亦非餘作」

---

illustrate the Buddha-nature of living beings and their essential equality with the tathāgatas. Here also, as has already been observed in the case of *tathāgatajñāna*, *dharmatā* is described in a metaphorical setting: it is encased by defilements, and in OM(萎花化佛喻) even said to be motionless. All living beings have this **true nature**. It constitutes their essence, thus relegating all differentiating aspects of living beings to a provisional, contingent level.” (p. 57) (又此處摘要，見於《A Buddha within》pp. 54~57)

<sup>301</sup> 《形成》pp. 48、60。

又前說「諸法法性之空、無我、無常等，得說為清淨、平等、法住法位等」，此中「空、無我、無常」與「清淨、平等、法住法位」若對照看，似為相違之兩組概念。非有相違，而是切入之角度不同。以現象諸法和合而生，此稱有為法，而言其「空、無我、無常」，而以此一貫之「空、無我、無常」，纔說其「清淨、平等、法住法位」，此稱無為法。借用「後設」之語來說：言為「空、無我、無常」，是對「諸法」所作之後設觀看與剖析，言為「清淨、平等、法住法位」，則是又對「空、無我、無常」的再次後設觀看與剖析，此二者非歷時、依序發生於諸法變化之上，是乃猶如一體二面之「同時性」顯發！

故 Zimmermann 以「色法 (things)」限說之「緣起法」，並不能作為拒斥「緣起法性」納入「(如來藏)法性」義涵考量的理由。

## (2) 就高崎直道所說。

按照氏說，眾生「如來藏」乃以「佛智」或「如來法身」作為其成立之動機或根據，因此「若佛出世、若不出世…」云云只是聊備一格，不意味此如來藏所言之法性即屬「緣起法性」，並且是《如來藏經》借用此原始經典經常出現之定型句，用以誇示其「如來藏說」之堅定不移。而「如來藏」意味「(眾生)內在和如來相同之『本性』，謂佛果、佛德之『自性』」，是來自佛作、佛業之昭示與確立：此「如來藏」常恆不變、無所動搖。

此中關於眾生及佛「本性」為何之論究，茲且置一邊，改以另一途徑進行相關探索。

先這樣看，「如來藏」之說乃為連繫起眾生與成佛這一回事的關連，類似一種目標導相的教法，因此特地選用佛果十號之中的「如來」為其關鍵字。眾生若未成佛，便稱做「如來藏」，已成佛之眾生，即稱為「如來」，那麼是否意味前一「『如來』藏」之「如來」，即得以後一「如來」而直接取讀呢？答案應為：可以是，也可以不是！

所以說「是」，實因整件事本來立意「眾生成佛」，故於語意上有其重疊之處。所以說「不是」，是因為眾生的情況與佛畢竟不同，況與「藏」字一起使用時，很可能即令整個語詞的情境完全轉換。就現實狀況來說亦是如此，像說「佛是已悟的眾生」，所以佛與眾生看似無別。然眾生事實上確實非佛，這又拉開佛與眾生迢遠、殊別的距離。因此如要將「佛智、法性、法身」等語詞用在解明「如來藏」之真正意涵時，則所言「佛智、法性、法身=如來藏之本性、法性、自性」，必須「同時」合乎「佛」以及「眾生」這兩種既相同、又殊異，既不即、又不離之情形。這是可以用來尋覓所言「佛智、法性、法身=如來藏之本性、法性、自性」究為何指的線索之一。

另一線索，便是面對「佛」此之聖者以及「眾生」此六道之凡夫，而來進行「知其然，並知其所以然」的探索，由此「知其然，並知其所以然」，自然得以

<sup>302</sup> 《般若經》大正六，頁七一七下。

解開「如來藏」之玄機，蓋「如來藏」本為「凡夫成佛」而說，因此「如來藏」其所涵蘊意義，自然不會越出「凡夫」及「佛」其生命型態之「其所以然」、「其然」之外。

線索三，又《如來藏經》既被視為所謂「如來藏說之創始或發源經典」，那麼，「如來藏」之相關提問，包括眾生之如來藏何指？眾生如何成佛？以及佛與眾生之間的「互動」模式為何？等論題之回應，自得以該經為本而來一探究竟。又「如來藏說」既置諸佛教、佛法、佛學之領域，則應允許從其它相關經論找到回應、佐證之線索，甚至是更清楚的說明也有可能。

儘管有謂佛典概非出自同一聖者之口——事實如何尚待明辨？不過應該容許這些不同經典或論典之間，有可能具備著一脈相承之思惟與觀點，不過依說法機緣、對象之不同而變換講說重點——這樣的假設，並且，如果得在諸經中找到相互謀合、相互發輝之義理脈絡，就可以成立這樣的說法。

上述三條線索有其相同旨趣，即為尋覓凡夫與聖者二者之間共同、或說「共同適用」之法性？——不管凡夫或佛都是所言「諸『法』」中「法」的顯現，故說其本性、自性為「法性」。對此三條線索之開展與論陳需要較多篇幅，並且尚可藉此延伸至更廣袤、更全面的討論，例如出現在《勝鬘經》中的法身藏、法界藏、本性淨藏等課題，同為托出「如來藏」究為何指而被宣說。這兩項工作容在下面章節進行，對高崎氏「法性」見解的討論亦於下文處理。

## 第二節 眾生與佛共同之「法性」

照高崎氏之說，則「法性」一語大別有二意：A. 是不變真理之「緣起法性」。B. 是眾生如來藏之本性·法性，即是「等同果德如來」或「等同果德如來而處於胎兒狀態」之「如來法性」、「內乘法性」。茲依此觀點而討論如下：

### 一、 眾生如來藏係「潛在之佛果本性」？

依高崎氏之見，則眾生如來藏乃是蘊涵佛果、佛德之潛質及本性，是為清淨法、名為「清淨本性」。這是他透過對《如來藏經》、《寶性論》之研究，並徵諸《華嚴經》「性起品」，最後由《勝鬘經》「空如來藏、不空如來藏」，以及《不增不減經》「如來藏本際相應體及清淨法」等經證所得之結論，並將此具足十力、四無畏、十八不共法等之「佛德」，顯現為如來之大慈大悲，作為一切法之價值根元。至於如來藏之所以能被稱為一「實在」，即是因為它具備這樣的價值，沒有這樣的「價值」，如來藏即不能是一實體、一實在<sup>303</sup>。

也就是說，高崎氏認為，在佛教意義之下，如來藏，甚至包括諸法，其價值之賦予與確立，源自佛德、佛果此一根元。而如來藏自然具備佛如來之德性，說

<sup>303</sup> 高崎直道，《如來藏思想》p. 20。將如來藏視為乃以如來法身、如來智（具足十力、四無畏、十八不共法等）之本質及根據的說法，同樣見於其著《形成》pp. 20、26、28、46、48、59~60、106~107、110。



爲清淨法，故眾生此如來藏或佛性乃指具足佛果、佛德之自性、本性、法性，

## 二、 眾生有無「眾生性」？佛有無「佛之性」？

在回應高崎氏說之前，先問：眾生有無其本身固定之「眾生性」？佛有無其本身固定之「佛之性」？這是依於上文關於如來藏意涵線索之二來討論。

先談佛如來之情況，如《華嚴經》〈如來性起品〉：

「佛子！以十種無量無數百千阿僧祇因緣，成等正覺出興于世。何等爲十：一者發無量菩提之心不捨一切眾生。二者過去無數劫修諸善根正直深心。三者無量慈悲救護眾生。四者行無量行不退大願。五者積無量功德心無厭足。六者恭敬供養無量諸佛教化眾生。七者出生無量方便智慧。八者成就無量諸功德藏。九者具足無量莊嚴智慧。十者分別演說無量諸法實義。佛子！如是等十種無量無數百千阿僧祇法門，成等正覺出興于世。…法如是故，無有作者亦無成者，如來應供等正覺亦復如是，非少因緣成，以無量因緣成等正覺出興于世。」<sup>304</sup>

這裡所說佛陀之「出興于世」顯現兩件事實，一謂佛果乃由無量功德積累而成；二謂佛之出世乃爲說法渡眾。因此悲智果德之圓滿並非終點，繼而說法渡眾——憑藉能力、威勢及悲願之具足，纔來「出興于世」，自利利他。也就是說，「佛果」之成就，「無有作者亦無成者」，是「法如是故」，三輪體空。若非因地之無量善法，則佛不成佛，與一般生死凡夫沒有二致！

至於凡夫的情況又是如何呢？簡單說，即是十二緣起支之相續推衍異熟，結果做成了三界六道，是四聖諦中的苦諦及苦集諦之具顯。

依上簡述，則知佛與凡夫之所以然，即如《大法鼓經》說：「作福者佛，作惡者眾生（凡夫）！」<sup>305</sup>簡單幾個字，可說道盡佛之爲佛、凡夫之爲凡夫的來龍去脈。那麼試問，佛之本性爲何？是「福」，或說是「十力、四無畏、十八不共法」？而凡夫之本性又爲何？是「惡」，或說是貪嗔癡、惑業苦？——比起這些，如果拉到「足以貫通二者且更根本」的層次來說，答案應是那「隨其所作業就允許、也必然如此之情事」，即是「緣起法」！這是眾生鎮日行之而大半不自覺者。實情是：佛之爲佛，是「眾因緣生法」，凡夫之爲凡夫，也是「眾因緣生法」，那麼佛與凡夫若細究其「本性」，並非是「佛性」：謂具足果德之性，或是具足佛作、佛行所顯之性；也並非是「凡夫性」：謂貪、染、惑、業、苦，卻正是「緣起法性」。「緣起法性」即是空性、無性（無自性），因爲是它，爲眾生，包括佛及凡夫，平等相倚，依因待緣而成聖或生死，即就聖果或生死二者，就其最根本層次來說，同樣是「無性」，然有其顯現之不同，何以不同？內涵不同。何以內涵不同？身語意三業之所造作、經歷不同故。

則所云「如來藏：法性」，就其最根本層次來說，同爲緣起法性、空性、無

<sup>304</sup> 大正九，頁六一二中～下。

<sup>305</sup> 大正九，頁二九四上。

性之所貫穿。如果把此「空性、無性之如來藏」放到上文所言之三項線索中比對，似乎殆無疑慮。如它本然即是眾生之本性，聖之為聖、愚之為愚，以及愚可成聖等，皆悉倚之而成，這便符合前文所列三項線索之其中二項。又此「如來法性（如來藏）」，自是生命之最根本層次，為眾生從來不失者，唯「從來不失」，方得說「若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。」則高崎氏將佛家之「法性」拆成兩種，如本節一開始所列示者：A.「緣起法性」；B.「如來法性（果德如來）·如來藏·眾生本性」。那麼這裡卻要說，所云「法性」唯是一種，即是由高崎氏所以為的「A 之緣起法性·空性·無性」，作為其所以為的「B 如來藏·如來法性·眾生本性」之一貫根本、機制或理則。即氏所以為的 B.「如來法性（果德如來）·如來藏·眾生本性」，實際上僅如龜毛兔角之說。

若「如來藏」從根本上即「有性」，指「有特定自性」，如高崎直道所解的「如來性（*buddha-dhātu*，佛性）」，或說「具足不空如來藏<sup>306</sup>之清淨自性」（《形成》，pp. 44-45、107…、《思想》，p. 20），自然形成氏所說：「如來藏說」儘管可以說明「眾生成佛之如何可能，但卻無法解釋凡夫如來藏何以染污生死」如此之「難題」（《形成》，p. 110）。蓋顧此失彼，在於經文「有性、實在性謂如來性之如來藏」的說法<sup>307</sup>，然經典意涵果真如此嗎？

### 三、佛為何說：「彼眾生如來藏德相備足，如我無異？」

那麼反問：如何說明《如來藏經》諸喻所顯具象、完整之如來呢？經中不是一再出現「一切眾生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異」等類於之描述嗎？如果眾生如來藏乃指佛與眾生平等相倚之「緣起法性」，為何可說「彼眾生如來藏德相備足如我·佛如來」呢？

對此，如上文提到，《如來藏經》是以譬喻手法而進行因中說果之教化，例如該經亦說：

「復次善男子！譬如貧窮丈夫宅內地中有大伏藏，…不聞不見彼大伏藏在於地中。如是如是！善男子！一切有情住於執取作意舍中，而有如來智慧力無所畏諸佛法藏，於色聲香味觸耽著受苦，…若滅彼五欲則得清淨。復次善男子！如來出興於世，於菩薩大眾之中開示大法種種寶藏，彼勝解已則便穿掘，入菩薩住。如來應供正遍知，…，見一切有情未曾有因相，是故譬喻說大法藏，為大施主…如是善男子！如來以清淨眼見一切有情具如來藏，是以為於菩薩宣說妙法。」<sup>308</sup>

此段話至少有如下重點：

<sup>306</sup> 指具足佛果，成就佛法身。

<sup>307</sup> 此為氏所認定者。例如氏著《如來藏思想》中，對於《勝鬘經》之「空如來藏、不空如來藏」言到：「這裡，如果把『所謂如來藏…是空』云云，視為如來藏乃無其自性、同樣依緣而起這樣與《般若經》之『空』一般意思的話，那可就誤解了。如來藏是等同空性，是無為的；而與此本質上結合之佛諸德性則是不空，正是這樣的實在，而形成如來藏其內涵、內容的。」（p. 192~193）

<sup>308</sup> 大正一六，頁四六二下~四六三上。

(一) 如來之出興於世，乃以法施為眾等開示大法寶藏，依此而為大施主、大醫王，以法施而令眾生開示悟入，卻非眾生成就果位之創造者、賜予者、保證者。

(二) 如來觀徹「有情非有情性」，如說「未曾有因相」，故以「譬喻」方式為眾等揭示「大法」——眾皆懷具大寶，喻可成佛，現為五欲耽染，因此說為「如來『藏』」，姑且作「因」，若滅五欲則得清淨，能離苦得樂，如尋獲至寶，即是成佛，此說作「果」！是以「佛果」喻為「寶藏」，蓋「寶藏」者，無人不愛，今以「佛寶」誘之、導之，眾生若果「滅彼五欲，則得清淨」！

(三) 然在因與果之間，也就是其得「『成其因』與『成其果』之『連繫』」，包括因、果，以及因果之關連等此三者的同時成立，必需備足一條件：即是「滅除五欲」！在這件事上，佛無法代勞，眾生得自己來。換句話說，「如來藏說」之開張設立，彼之「如來藏：佛寶具足」如此因中說果的喻示，在此權做漂亮的招牌、醒目的標語，骨子裡托出的則是「奮進修行，離染得淨」的內涵。緣闕修行，則因不成因，果不成果，「因中說果」徒是空花水月！鑑諸《如來藏經》諸喻，在鋪陳上，雖都在一開始使用了珍貴、令人憐惜之「穢中之寶」——諸喻雖不同題材，而大多同此意象——然必要回歸到修行、覺悟這件工作上。

又說到「修行」，這便關連到「如來藏」之說法中，常被強調的「信」，下文再做討論。

(四) 然佛說：「眾有佛寶，如我無異」，亦非虛說！這牽涉到兩個關於「眾生成佛」之要點：

1. 如前文說，貫穿佛與眾生者是乃平等之緣起法性、空性、無性，那麼得說「眾生法性」與「佛之法性」是相同的嗎？——答案是「非一非異」。
2. 是本經一再強調的「若得褪去染污，令其清淨，即成於佛」之何以然？——此為空智之空如來藏、不空如來藏之奧義。

以上二者，解謎之鑰在於：一者，是對空性於眾生命如何表現的究明。二者，必需透過「修行、修證」之過程才能顯發。此於本文將陸續討論，對此二者之了解，當更明白「因中說果」或是「由果說因」之蘊意。

#### 四、 如來藏說果真無法由論理來理解，唯信一途？

「如來藏說」之言「信」，關連到兩件事，一是空性、無性之如來藏內涵，一是修煉苦行之待成。這裡並同時回應上來「將如來藏以任何一種『有性』意義來看待」的作法。

高崎氏談論「如來藏說」中的「信」，認為「如來藏」乃是「以如來果德為其自性」，而「煩惱一旦去除，即顯示佛業、佛行，以如來悲智故。因此，如來藏乃不可思議，唯佛之德業、唯佛之境，故凡夫只管信如來之教即可！…『信』是如來藏說之起點，同時也是終點！」（高崎氏《形成》pp. 20、29、45~48）

同樣說法，見於高崎氏解《勝鬘經》處。當解到該經「自性清淨心而有染著，難可了知，唯佛世尊…如實知見」時，氏即以此為據，論斷道：「換句話說，如

來藏(「其染淨共存這樣的構造」)是無法從論理上來理解的，而僅能靠『信』。<sup>309</sup>(《形成》p. 109)

又氏所認定之「信」究為何意？在解《如來藏經》時並未明說，不過在研究《勝鬘經》時則提到：「即是唯有對如來藏說之信，眾生得發趨大乘道，此其(指《勝鬘經》)以強調信功德而作結故。」(p. 109)而關於「信於如來，信於佛語」，則是指「依於如來，得知煩惱藏中有如來藏，並信之。」(p. 110)

綜上線索，可知氏對「信」於「如來藏說」中地位的判定，來自於：

(1) 透過《寶性論》、《如來藏經》之研究，以為「如來藏思想的『本質』和『如來法身、如來智』的思想不可分割」(pp. 44~48)、「如來藏的根據即在於如來(指佛)，…如來利他的智與悲」(p. 110)。

(2) 既屬如來之境，眾生自是無從理解，雖然在《勝鬘經》，「改以『自性清淨心，客塵煩惱染』來對如來藏之構造提出新的觀點」，不過「最後仍以『難可了知』而功敗垂成。」(《形成》p. 110)

因此才結論道：「…凡夫即儘管依著對如來慈悲的相信，而確信自身的如來藏吧！這裡即是『如來藏說』之起點，卻也是終點了。」(《形成》〈序論〉p. 29)

關於上說，有兩種情況可以討論：

1. 若是以自性之見來看待「如來藏」，即把它說成源於佛之悲智的運顯，因而具備了如來十力、四無畏等果德之本性、法性、本質、根據等，那麼凡夫信或不信並沒有多大意義。因為信或不信，都有佛作、佛德，即「如來性」運作於如來藏之中，那麼關於「成佛」一事也就有了基本保障。既有基本保障，不僅凡夫不需要「信」，佛陀也根本不用宣說「如來藏」，因為凡夫只要等待佛陀之慈悲就夠了。

要先說明的是，依高崎氏之文，如來法身、如來智之無邊運作而內在於眾生的這件事上，只能確定兩點：一者，凡夫煩惱染中確實具備著佛如來之「法性」。二者，此與佛如來之等質性，即氏所說的「不空如來藏」，已然具備恆沙佛法功德，圖示了眾生成佛之可能性。…至於是否保證必定成佛？氏則未明言。

如果氏之「有性」之見，只講到以上兩點，而未到「成佛之必然性」，那麼這又有兩種情況：

一是此「有性」之說有誤，故沒有確保到「成佛之必然性」。否則既以佛果、

<sup>309</sup> 高崎氏會有這樣之論議，同樣肇於其將「如來藏」以「有性」認解，即將「如來藏」視為是佛如來法身之無量德業、悲行之所顯，並以之為根據，做為眾生故可成佛、與佛等質之法性、本性等。既具佛果、佛德、佛智之如來「本性」、「法性」，自是清淨無染，此則「無法解釋」凡夫死生迷染之情況！——的確無法解釋。故不得已，氏說，《勝鬘經》只好以「難可了知」，並說成是「如來之境」，以及強調「信功德」來填補此中之理論缺口。(《形成》pp. 108~110)

關於氏對《勝鬘經》所說「如來藏」教理之理解：「…如來藏自體即是利他之教。…所云『利他』，即是如來之利他行，即如來之大悲。…〈如來藏智〉是如來的智慧，如來藏的根據在於如來(指佛如來)。…〈如來藏智〉即是如來利他之智，即是大悲。從這一點，本經即是如來智慧之教示，即是〈如來法身之說示〉。…以如來法身無邊之運作為根據，成立佛如來與眾生之等質性，因此圖示出眾生成佛之可能性，這是從《性起經》、《如來藏經》以來之思想論理。《勝鬘經》更是依此型式，在其主要經文依序說示了〈法身〉→〈如來智〉→〈如來藏〉。…這只是面對《如來藏經》之結論『一切眾生是如來藏』所給予根據上的說明罷了，此根據即指如來之智及悲。」(《形成》p. 110)

佛德、佛悲之「法性」、「本性」做為眾生如來藏之根據，那麼由佛位所賦予、成立之根據與運作，怎會「只做在」或「停留在」眾生法性、本性上，而剩下的佛果功克則留給眾生自己來呢？——此若非佛意之不悲、不智？便是佛本身悲、智之不足？

二者，若非此「有性」之說有誤，則此意義下的「有性之如來藏」與「緣起法性、空性、無性之如來藏」便沒有多大差異<sup>310</sup>！蓋皆須靠修行以為因緣，直至佛果，如氏所說：令眾生發趣大乘，成為攝受正法者。（《形成》pp. 109~110）若如來藏本身，與緣起法性相違，則如何去進行「攝受正法」此生命改造之功業？——關於生命改造之提出，則可回歸到佛陀最初宣說的真理「四聖諦義·苦集滅道」。「苦、集、滅、道」之轉折與始末，正好是以「緣起法性」為其基礎或根本，若然，則如來藏之內蘊即不違於此「緣起法性」。又，若果如此，則應當得以「緣起法性之如來藏」，辨明「自性清淨心而有染著」此之「疑難」，非不得於論理上說明或理解之事<sup>311</sup>！

當然，在探討如來藏之底蘊時，與上文相關的還有一種可能：即有沒有可能眾生如來藏本具某種殊勝之質性，另一方面卻仍需要修行之鍛鍊，併此二者纔成佛果？——對此提問，答案可以多種。不過這裡的回應，則是將此種陳述或情況歸於「如來空智之空如來藏與不空如來藏」的討論項下，詳見本論文第六章。要強調的是，即便是這樣的情況，眾生其「殊勝質性之本自具足」，仍與佛陀之保證或運作無關，何以故？空智空性故！如前文討論，空性者，本然貫穿眾生一切，是法住法位，於實相上優位於佛陀的。

2. 暫先不論氏所解「有佛果自性之如來藏」是屬上說的哪一種，回到「信」的問題上。

如氏所說，如來藏說之言「信」，是要眾生信「煩惱藏中有如來藏」，此是如來語，故眾生即但信如來之教，俾以趨入大乘，至於「煩惱藏中之清淨、果德如來藏之存在」，或說「自性清淨心為何煩惱染」是為何意？如何可能？此則僅是如來之領域，於凡夫則是「不可思議」——因為如氏解，它是不能靠論理上來理解的<sup>312</sup>。

則依氏之見，「如來藏說」將面臨以下三種情況：

(1) 若這樣的「如來藏說」會有多大的奏效與響應？該只能訴諸說教者其本身足夠的攝受力，或是直接以神通變化來使大眾信服，但它終將無法歷久彌新、

<sup>310</sup> 以仍需憑藉修行故。如《華嚴一乘教義分齊章》：「…以諸緣生皆無自性故，若非無性即不藉緣。…從眾緣故必無自性，…。故智論云：觀一切法從因緣生，從因緣生即無自性，無自性故即畢竟空，畢竟空者，是名般若波羅蜜。此則由緣生故，即顯無性也。中論云：以有空義故，一切法得成者。此則由無性故即明緣生也。涅槃經云：因緣故有，無性故空。此則無性即因緣，因緣即無性，是不二法門故也。」（大正四五，頁四九九中）

<sup>311</sup> 更多討論請見第四章第三節「性清淨」。

<sup>312</sup> 高崎氏：「信的問題、以及方才所談〈如來藏〉之難解性，即是經中所言，〈如來藏〉是『唯如來之領域』，且『不可思議』，因此凡夫即但信如來之慈悲，確信自身之如來藏即可。而這就是〈如來藏說〉之起點，也是終點。」（《形成》p. 29）

無法經得起各種時代、思潮之考驗，無法滿足人們對真理的探索與渴望！

(2) 所言之「信」，充其量僅是做為「如來藏說」其論理缺陷之煙霧彈、補強板，既然如此，是否值得多費心神於此鑽研？

(3) 在這樣內涵下的「如來藏說」，似乎僅能訴諸宗教信仰為其立足之地。而其中的「信」，一者，要不是特別重要，可說即是此說之核心，以其作為「唯一」入門之途，然此「唯一」，似乎予人黔驢技窮之感。二者，要不然就是將整個「如來藏說」拉垮之沉重負擔，以其無法引發共鳴、深心、信心，從而發為難行苦行之故。

若高崎氏於「如來藏說」及「信功德」所作之論調將造成上述過患，那麼是否該考量有無其它更妥當的解明呢？

在此同樣以《如來藏經》中一再宣說之橋段來進行討論，此在前已舉示，今再做整理如次：

- a. 眾生皆具「如來藏」，指「如來法性」、「佛性」。
- b. 佛為實見者、宣說者、引導者、教導者。
- c. 凡夫或菩薩若依教修行，則得淨法，具得寶藏。
- d. 「如來藏」若得褪去染污即成如來。

從上面對《如來藏經》內容要點的羅列可知，佛陀是以實證者而來宣說「如來藏」(a、b)，所言「信」從這裡說，眾生畢竟不是那親證者、覺證者，故許多事對凡夫來說是不可思議——更別說無始以來為著五欲六情、我慢我見耽染之凡夫，如何能「開始」思考生命可有的不同境域？——但可憑「信」，以信為起點，信「有如來藏、可成如來」，然後依教奉行，由此拉開迢遠而難忍難行的修行途程，若果依教奉行，則可成佛(c、d)！

整個過程看起來，即在於能否隨順「緣起法」、奠基於「緣起法」——只要能為生命注入不同因緣，例如六度萬行，眾生即可成佛。這當中似乎不消疊床架屋地插置「佛作、佛德本性之如來藏」，徒是自亂陣腳與旁生枝節。

又此中說「眾生皆有如來藏、佛性、如來法性」，其用心何在？

可以看得出，在「如來藏、佛性、如來法性」這些字眼當中，似乎都透露著一種「因性」之訊息，其果，指目標，即是成佛。換句話說，「如來藏」是在「緣起法性：空性：無性」的基礎上而被施設為往趨佛果之用語！有如下諸義：

1. 分析而言，(1)「如來藏」之本性是無性、緣起法性；(2)「如來藏」此概念則是立意往趨佛果之施設，是作為「由因說果」之「因」，或是「由果說因」之「因」，即在語言、論說層次上被施設為彼佛果之「因」。
2. 合起來說，正以「無性」之「因」，方纔得以往趨佛「果」，而此「佛果」亦無其自性！蓋以「無性」，正是無限，當此之時「信受」佛語才有意義，也顯得相當重要！以「無性」故，即能隨於不同因緣而形成六道輪迴抑或聖道功果；而對凡夫來說，若誠信如來之教，便是「選擇」了聖道途程，藉由關連於聖道諸善法、因緣之打造，由此持之以恆，即能有所體悟與成就！

又此「信」之內容，關涉於「無性、空性之如來藏」意義者，分析而言有三：

- (1) 信得煩惱迷染無其自性，故凡夫非凡夫。
- (2) 信得福慧道業無其自性，故福慧道業可以再增益。
- (3) 信得如來所說無其自性、空性緣起甚深之教。

是以「無自性、空性之如來藏」，故如來施設八萬四千法門，隨眾生根機而誘導之。眾生若但深信而行，以行故而漸熏習，由此善業漸增，宿業漸吐，成就空如來藏與不空如來藏之功業。若行則必有所成，此《大法鼓經》所說：「作福者佛」。

在《如來藏經》即說：「若信我所說，一切有寶藏；信·勤·方便行，疾成無上道。」<sup>313</sup>正是由「信」而帶出「勤·方便行」，若無「勤行」，「信」亦毫無意義。故「信」可為「起點」，然絕非如來藏說所欲昭示之「終點」。「終點」者卻是「無盡」，乃是「無盡之勤行」！至證佛果，方顯如來所言不虛，而「如來藏」一語也纔完成其被作為「成就佛果之因性用語」的階段性任務。

則初步回應高崎氏所疑難的「如來藏說之理論缺口」，即是此「理論缺口」之產生，在於一開始將「如來藏之本質」目之為「佛德、佛智之自性或法性」所致，若然為「有性見」之誤，何得怪咎如來藏說？於此略作提示，詳於下一章「自性清淨心」一節再作說明。

## 五、「如來藏」其施設為「因性」用語何義？

又向來將「如來藏」視為「由果說因」或是「因中說果、由因說果」之「因」，此「因」何義？概有如下層次：

1. 「由果說因」者，指由佛陀之實證，而來簡擇出概凡眾生皆有此佛果之因性。如《涅槃經》說：「善男子！眾生佛性 (*buddha-dhātu*) 亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜。」<sup>314</sup>此指佛性是果，其因則有二，謂正因、緣因。引文中之「佛性」，意指「必然成佛之性」。

若「由因說果」者，如《如來藏經》九喻所示，藉由「穢中之寶」之意象，表現凡夫雜染身中本來懷具如來佛身如此瑰寶。亦如《涅槃經》說：「善男子！以是義故，我說二因：正因、緣因。正因者名為佛性，緣因者發菩提心，以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>315</sup>謂以二因具足，方成等正覺。引文中之「佛性」，卻僅是以空性為其根本所顯現者<sup>316</sup>。

也就是以佛陀之實證經驗而說得「眾生是如來藏」，此謂「由果說因」！並

<sup>313</sup> 大正一六，頁四五八中。又此句於唐本作：「我皆所說而勝解，一切有情有伏藏；若能勝解而精勤，速疾證於最勝覺。」(大正一六，頁四六三上) 對此唐本句中的「勝解」一語，蕭玫於〈就《如來藏經》試析「如來藏」之原始義蘊〉文頁三八註中說，雖非以「信」字表徵，不過究其藏譯中與之相對應之字為「*mos*」，其義有：*resolute*、*faith*、*esteem*、*belief*…等，「信仰」、「信心」之義自在其中。

<sup>314</sup> 大正一二，頁五三〇下。

<sup>315</sup> 大正一二，頁五三三中。又此句中所出現之「佛性」，與上一句所言之「佛性」，其意涵有所不同，這在第四章「法界」一節中會有說明。

<sup>316</sup> 關於「佛性 (*buddha-dhātu*)」的討論，請見本論文第四章第二節「法界、佛性」。

由此說得之「因」而進行「由因說果」，即是如佛所說「眾生如來藏皆具佛法體，如我無異」<sup>317</sup>！

2. 故知「如來藏」一語是作為因果論說中的「因」義之用。是在言說上，於邏輯系統中所施設的一個概念，此中並無特定的、具體的指涉對象，其所代表的，最多只是一種基礎、根本的機制、理則或道理。而涵蘊於眾生生命之中的，即是這種根本一貫的機制或道理，類似一種程式，隨其輸入之變數，即有其相應輸出之果數，此等機制與顯現在日常生活中亦不難發現。

3. 故言「如來藏」者，即指空性、緣起法性、無性等概念。再分析說，此空性、無性作為「諸法一貫之根本」是乃具備二面：一者緣起性空，二者緣起而業勢不失(不空)。以「緣起性空」而諸法湛寂、無其自性，隨緣而化；以「緣起而業勢不失」，故行業分明，因果不空，蘊含無限。

4. 又此概念若放在「眾生成佛」這件事上來談，扮演著如《涅槃經》所說的「正因」的位置，如說成「正因佛性」。「正因」必與「(成佛)緣因」合盤托出或落實，對「成佛」之敘述才有意義。此在第四章「法界」一節尚有說明。

5. 又雖說「如來藏」一語，就其指稱上「並無特定、具體的內容或對象」，然在宗教實踐意義上卻得將之倚為「至寶」而給予「佛性」、「如來藏」等名。如《如來藏經》所示，便是將之落實來看而令其具備兩種作用：

(1) 作為修行途程得以開展之憑藉或根本，如言「法性法界一切有情如來藏常恒不變」<sup>318</sup>。

(2) 以為行者修證途上觀修之引導，如說「淨如來智故」<sup>319</sup>，此「如來智」，即指眾生之本自覺性，由此去染存淨，絕塵而去！

6. 故而將「如來藏」透析為一「根本、一貫的機制或道理」，便比斟酌、執著於「佛性」、「佛藏」、「佛法體」等語詞究為何物或何意來得更基本。因為正是倚恃於實相之表現，纔有「佛性」、「佛藏」、「如來藏」或「佛法體」等諸名。

7. 又被說為「佛性」、「如來藏」、「佛法體」等諸名，自非源自任何聖者之造化而令眾生具足者。若然，則佛何用出世說法？眾生何有迷染？何用修行？此說「佛性」、「佛法體」者，一如前說，內涵即是空性、法性貫穿一切，為眾生平等自足之無為法。

8. 故知「如來藏」之作為「因性」用語，主要功能有二：一是教法宣說上的巧便施設；二是指出凡夫與佛之間之共通特質與內涵，謂緣起法性、空性。由此一系列之探索得知，若於眾生身中皆具且本具者，必切落在無為層次而說，即指空性，而聖者之德、智備足，亦不離此無為空性之立基。相關討論請見第六章。

<sup>317</sup> 原文為：「如來智眼觀察彼等有佛法體，結跏趺坐寂不動搖。於一切煩惱染污之中，如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染。是故我今作如是言：彼等一切如來，如我無異。」(唐本《如來藏經》，大正一六，頁四六一下)

<sup>318</sup> 大正一六，頁四六一下。

<sup>319</sup> 大正一六，頁四六一下。



## 六、「如來藏」之說，本然呼應「緣起」真理

綜上討論，若「如來藏」本然「有其自性」或是任何一種「具備自性之嫌」的說法，如說為「相違於緣起法性、空性之『佛智』」，或是「等同佛智，然現下處於胎兒狀態之『如來法性』」，或是「內蘊如來德業之『如來性』」等，都將產生疑難無解之窘境，這在前文已提過，包括梵我之嫌、無法解釋凡夫死生雜染而造成所謂的如來藏理論困難、凡夫毫無意義的「信」等問題——當此之時，是否該好好正視《如來藏經》之句：「善男子！諸佛法爾！若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變」所提供的思考方向呢<sup>320</sup>？

即如來藏之說，本然呼應原始經典以來之「緣起」真理，只是在《如來藏經》乃以佛之證境而透過譬喻來因中說果，目的在於，如 Zimmermann 所說，是以淺顯具體的「象徵」，而令大眾關注到自家寶藏：「雖目下為凡夫，然終不見捨於佛果之可期」。非單單「可期」，從另一角度說，得說為「本固有之」，此如同儒家說「人人可成堯舜」一般，若曉識其理，則知是「非不能，是不為也！」以「緣起法」必不虛誤故！

## 七、佛境、佛智、佛性、佛作皆無其自性、本性

最後，當所有焦點都關注到「如來藏」，可能意味：「如來法性」、「佛性」、「佛智」、「如來性」、「如來法身」、「佛作」、「佛行」、「佛德」、「佛業」，以及出現在《如來藏經》中等同或描述如來藏之語詞，包括「如來實體」、「佛法體」、「大智聚體」等，藏譯本則有「如來身」、「佛位」、「如來智」等字眼時，那麼不妨參看經典中關於「佛之證境」、「佛智」、「佛性」之使用而意蘊何指。以佛典浩瀚，茲僅略舉數隅而稍作說明，又以下所討論者，非謂能涵括「佛境」、「佛智」、「佛性」之全部意涵，只是提供某個思考的角度，或說作為探索的起點。

(一) 如《般若經》。《般若經》以「空性」講「緣起法性」，並將空性提昇至行者觀修之內涵，說為不二、空觀、中觀、般若波羅蜜多等。佛之證境由此而入、由此而悟，並將之宣說於眾。如經說：

「善現！如是般若波羅蜜多<sup>321</sup>，不與聲聞法不捨異生法，不與獨覺法不捨聲聞法，不與諸佛法不捨獨覺法，不與無為法不捨有為法。所以者何？善現！若

<sup>320</sup> 如山口益即認為，《如來藏經》透過此定型句而揭露「如來藏即指緣起，即般若空性」的內蘊。（《般若思想史》，蕭平、楊金萍譯，上海：古籍出版社，2006, p. 37）它如聖嚴法師亦主此說：「《涅槃經》的佛性、般若、法身、解脫，到諸大乘經中的法界、真如、如來藏，都是指的同一樣的東西，那就是無我的智慧、緣起的空性。不過在如來藏系統的經典中，為了不使一般人落於無因無果的斷滅空見，所以不欲明說空性的智慧。」（《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，台北：法鼓文化，2005, pp. 104-105）

<sup>321</sup> 《般若經》：「佛言善現：若菩薩摩訶薩知一切法及諸作意，皆自性離、皆自性空！如是離空，非聲聞作，非獨覺作，非諸菩薩摩訶薩作，非諸佛作，亦非餘作；然一切法，法住、法定、法性、法界、不虛妄性、不變異性、真如、實際，法爾常住，是菩薩摩訶薩不離般若波羅蜜多相應作意，亦復不離一切智智相應作意。」（大正六，頁七一七下）

佛出世若不出世，如是諸法常無變易，法性法界法定法住，一切如來等覺現觀，既自等覺、自現觀已，為諸有情宣說開示，分別顯了，令同悟入，離諸妄想分別顛倒。」<sup>322</sup>

故佛智、佛境何也？即是空性之智！佛陀要讓凡夫明白的，也是此空性之智！以法定法住，眾生本具，然以迷染，死生隔歷，而佛等覺現觀，成就佛智，並以之教示大眾，若得離染，同成如來！這樣的敘述與《如來藏經》的許多地方<sup>323</sup>不是很有異曲同工之妙嗎？

(二) 如《華嚴經》。《華嚴經》或可視為對佛之證境闡述地極為詳盡的一部經典。其中對於「如來菩提（佛智）」說到：

「佛子！如來身中悉見一切眾生發菩提心，修菩薩行成等正覺，乃至見一切眾生寂滅涅槃亦復如是，皆悉一性！以無性故，無相無盡、無生無滅故、我非我性故、眾生非眾生性故、覺無所覺故、法界無自性故、虛空界無自性故，如是等覺一切無性、無盡智、自然智，一切如來無極大悲度脫眾生。…佛子！設使一切眾生，於一念中悉成正覺，若成未成皆悉平等。何以故？菩提無性故，無增無減，如來菩提皆悉一性，所謂無性。佛子！是為菩薩摩訶薩知見如來應供等正覺菩提。」<sup>324</sup>

這段話帶出幾個重點，簡述如下：

- (1) 正以「等覺一切無性」之如來菩提，是為「無盡智（常恆不滅）」、「自然智（本然如是）」，得以成就如來大悲，故如來之悲智即以「一性、無性」之如來菩提為其所倚。「等覺一切無性」涵括兩個面向，一是從聖者之內自證境來說，一是從其所觀、覺悟之實相諸法來說。總攝來說，此「如來悲智」即是無內無外，不在兩間！佛與凡夫，皆悉一性無性，此則法爾如是、真如實際，以聖者覺證而明朗晃耀，凡夫癡迷故視而不見。
- (2) 由聖者之觀，則知見「眾生非眾生性」，乃至其「發菩提心，修菩薩行，成等正覺，…寂滅涅槃亦復如是，皆悉一性，以無性故。」若然諸法無其自性，如何眾生之如來藏卻是兀自「具備果德佛性」？如來必不違聖諦實觀，即一性無性、

<sup>322</sup> 大正六，頁五〇六上。

<sup>323</sup> 略舉《如來藏經》兩則：

◎「善男子！如來以佛眼觀察一切有情如來藏，令彼有情欲瞋癡貪無明煩惱藏悉除遣故，而為說法，由聞法故則正修行，即得清淨如來實體。善男子！如來出世若不出世，法性法界一切有情，如來藏常恆不變。」（大正一六，頁四六一下）

◎「善男子！如來應供正遍知，以如來眼觀見一切有情具如來體，為煩惱皮之所包裹，若能悟解則成正覺，堅固安住自然之智！善男子！彼如來藏處在一切煩惱之中，如來為彼有情除煩惱皮，令其清淨而成於佛，為說於法。常作是念：何時有情[兒\*皮]去一切煩惱藏皮，得成如來出現於世？」（大正一六，頁四六二中）

<sup>324</sup> 大正九，頁六二七上。

法空無我，以等證故，方成如來！奈何卻以「有我」、「有其自性」之義說言「如來藏」？

非唯「佛智」無性、無我，即無有自性、無有我性，及其佛德、佛業、佛行、佛作，並皆無性、法空，如同經亦說：

「佛子！如來性起正法：一切如來平等智慧光明所起，一切如來一味智慧，出生無量無邊功德。眾生念言：此諸功德如來所造。佛子！此非如來神力所造。佛子！乃至一菩薩成無上道，言佛造者，無有是處。諸佛為一切群生作善知識，眾生依此得大智慧，無有作法，亦無作者！佛子！是為第八因緣成等正覺出興于世。」<sup>325</sup>

以如來神力、功德之所行處，必不違於法空、無性、緣起法性故。佛心無私、無為、無我，但有所作，必依緣起，如谷響應，如鏡映形。以隨順眾生根機因緣而導迷善化，是倚一味智慧方得化現無量<sup>326</sup>！眾生但自修自了，若有所得，佛非作者，只是教者。佛若有作，則眾生何有窮、通、愚、賢之分？非佛之咎，眾生自作自受爾！

今開示「如來藏」，啓明眾生皆有「菩提自性」，即「無性菩提」也，依此固知「眾生非眾生性」，假饒福慧修造，必成如來！——何以故？有二法寶，如前已說，一倚「緣起性空」，緣起法之自性、本性、法性為空、無我、無盡、無限，說為空性！二倚「緣起而業勢不失」，緣起法之運顯、造作、業勢必然不空，說為假有！言「如來藏」者，即是二寶之蘊藉，依此二寶，凡夫做成凡夫，佛做成佛，此二寶即是：「諸佛法爾！若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。」

(三) 如《涅槃經》。《涅槃經》固知乃對「佛性」多所闡述者，如經言：

「…修餘無常法者即是財物，修餘常法者謂佛法僧及正解脫，當知如是佛法中道遠離二邊而說真法。凡夫愚人於中無疑，如羸病人服食酥已氣力輕便，有無之法體性不定。譬如四大，其性不同各相違反，良醫善知隨其偏發而消息之，…如來亦爾，…知諸煩惱體相差別而為除斷，開示如來祕密之藏清淨佛性常住不變：若言有者，智不應染；若言無者，即是妄語。…若言一切法無我，如來祕藏亦無有我，凡夫謂二，智者了達其性無二。無二之性即是實性，我與無我，性無有二。如來祕藏其義如是，…如我先於摩訶般若波羅蜜經中說『我、無我，無有二相』。」<sup>327</sup>

<sup>325</sup> 大正九，頁六一四上。

<sup>326</sup> 《寶性論》：「及佛所作業者，同一時一切處一切時，自然無分別，隨順眾生心，隨順可化眾生根性，不錯不謬隨順作佛業，此處不可思議。」(大正三一，頁八二七下)

<sup>327</sup> 大正一二，頁四一〇中~頁四一一上。此段經文出自第八卷，屬於學界所論曇無讖譯《涅槃經》之前分，當前分卷七宣說之「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」(大正一二，

這段文字可說明如下：

(1) 佛如來講常、樂、我、淨之法，蓋為對治彼執著苦、空、無我、無常之偏見者：「即把苦、空、無我、無常等各各視為『有性』，或是依此形成『有見』，而相對地隔歷出餘者，並與餘者對立起來。」而非將此「常、樂、我、淨」與彼「苦、空、無我、無常」相互對立，若以為彼彼為二，如是之人即是著二，而與中道相違。佛所言之「常、樂、我、淨」，乃以不二中道之理立說，實則「苦、空、無我、無常」亦不違於不二中道之理，此二者其性無二，皆是「不二之性」，「無二之性即是實性」，即是「如來秘藏」，如《般若經》說<sup>328</sup>。所言「無二之性」，即是《華嚴經》的「一性無性」，謂「無其自性、無有本性」，即是「中道」，意味「不立任一之性」，即是「空性、緣起法性」。

(2) 又此文中，以「如來秘藏」<sup>329</sup>、「清淨」、「常住不變」等語托出「佛性」，然此言「佛性」，包括形容它的「清淨」、「常住不變」等語，意義同上。一者，為對治偏執苦、空、無常、無我論者，二者，其底蘊同以「不二中道」托出。故而當要理解佛所說之「佛性」，不得言其為「有」，亦不得言其為「無」。講成「有佛性」、「無佛性」都是「有性」之見，此等說法皆是有所取、有所執，此即與「不二中道」相違。

故佛評論道：「若言有者，智不應染；若言無者，即是妄語。」意思是，如果以為「佛性」是「有」，指「具備『有佛性』之自性」，那麼如何說明此具自性之佛智、覺智，不管是具在或潛在，會有生死迷染之情況呢？如果以為「佛性」是「無」，指「具備『無佛性』之自性」，這樣說也是謬論，實情非然，如若假以方便，則見佛性，如乳生酪。因此不論說「有」或「無」，皆不足取，因為「有無之法體性不定」。若是「體性不定」即是「無其自性、無有本性」，即是不二中道，即是空性、緣起法性。

佛之評論前段，正好作為對高崎氏「如來藏說無法解釋生死苦之理由及必然性（《形成》p. 107）」<sup>330</sup>此一問難之回應，蓋若以「有性」之見而認定、解讀如來藏或佛性、法性，將佛性、法性說成非是空性、緣起法性，而是具足果德之法性、如來性，那麼自然形成與「凡夫生死」矛盾、對立之局面，形成所謂論理上的困

頁四〇七中) 而受到關於「如來藏我似是神我」之疑難時，卷八的這段話恰好可做一適當之釐清。<sup>328</sup> 如前引《般若經》：「善現！若佛出世若不出世，如是諸法常無變易，法性法界法定法住，一切如來等覺現觀，既自等覺、自現觀已，為諸有情宣說開示，分別顯了，令同悟入，離諸妄想分別顛倒。」(大正六，頁五〇六上)

<sup>329</sup> 然則佛說「如來秘藏」之意如下：「爾時迦葉菩薩白佛言：世尊！如佛所說，諸佛世尊有秘密藏，是義不然。何以故？諸佛世尊唯有密語，無有密藏！譬如幻主機關木人，人雖觀見屈伸俯仰，莫知其內而使之然。佛法不爾，咸令眾生悉得知見！云何當言諸佛世尊有秘密藏？佛讚迦葉：善哉善哉！善男子！如汝所言！如來實無秘密之藏。何以故？如秋滿月處空顯露，清淨無翳人皆觀見；如來之言亦復如是，開發顯露清淨無翳，愚人解謂之秘藏，智者了達則不名藏。善男子！譬如有人多積金銀至無量億，其心慳吝不肯惠施拯濟貧窮，如是積聚乃名秘藏；如來不爾，於無邊劫積聚無量妙法珍寶，心無慳吝常以惠施一切眾生！云何當言如來秘藏？」《涅槃經》(大正一二，頁三九〇中)

<sup>330</sup> 關於此問難，後文「如來法身」、「自性清淨心」一節會有較詳細的介紹。

難。然則「有性」之見，並不足取，如此處佛說。

## 八、本節小結

討論至此，故知「緣起法性、空性、無性」是乃立於不敗之地者，鑑諸《如來藏經》、《般若經》、《華嚴經》、《涅槃經》等皆將關鍵鎖鑰繫於「緣起法性、空性、無性、不二」之理。上來所言，誠有未盡之處，但至少以「緣起法性、空性、無性」之意義來解讀「如來藏」，卻是不容輕忽的作法。往後之文將依此「緣起法性、空性、無性」之如來藏義，而來展開一系列之論理與闡釋，並由此進入《勝鬘經》之如來藏義理世界的討論。

## 第三節 眾生生命之如來藏

上文藉由學界所論以及相關經文陳述，從而大致掌握解讀「如來藏」時之適切觀點，以下則進一步透過佛典義理來闡析「如來藏」意涵。首先，如此設定探索起點：一是從凡夫何以做成凡夫來進行理解，二是凡夫非僅能做成凡夫之如何可能來追根究柢。

當說「凡夫非凡夫」時，便將目光投向佛家之修行途程，在言說的織就上亦著眼於世間與出世間的分野，並特別聚焦於生命境地之可轉圜處。以這樣的角度看待「凡夫」，首當其衝的便是生命所表現出來的生死相續。凡夫之「生死相續」又以心意識之展演為關鍵，心意識之展演內容即是凡夫累劫以來的生命活動資訊，所謂的「煩惱藏」。

對於「煩惱藏」，《勝鬘經》以住地煩惱、起煩惱來談，此待後釋。「煩惱藏」之「藏 (*kośa*)」與「如來藏」之「藏 (*garbha*)」不同。前者以「藏庫」之指陳為主<sup>331</sup>，至於後者，如前文述，乃以「蘊含生命」之意象為主，或作複合字字尾，解為「包含～在內」。則「藏 (*garbha*)」之於「如來藏」，意謂生命之如來或如來藏便「為無量之煩惱藏所纏裹、所包含」，則其中煩惱藏之「藏 (*kośa*)」易懂，便是一堆煩惱之聚叢，並由此聚叢而將生命之如來或如來藏給遮蔽住，使其變換面目，不得如實顯現。

本節將分兩部分討論「如來藏」。第一部分探討何謂生命之「如來」或「如來藏」？第二部分則對生死所依循之「煩惱藏」略作說明<sup>332</sup>。

### 一、「如來藏」即指空性，是為眾生空智

「生命之如來藏」者，據上文所解，宜釋為「眾生包含『如來』在於身內」。那麼，何謂「如來」？——可以《華嚴經》文來作說明：

「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

<sup>331</sup> “*kośa*” 一字，《梵和大辭典》(狄原雲來編)(頁三八一)列下：大樽、桶、籠、箱、函、鞘、容器、殼、住處、倉庫、儲藏室、寶庫、語彙、芽、萼、繭。

<sup>332</sup> 關於生死所依之「煩惱藏」，包括藏識、無明住地煩惱等更細部的討論，則見於第五章。

想覆，不知不見不生信心。」<sup>333</sup>

即是以「智慧」——心智的一種形式為其運作或顯現的形態，並以「如來、無相、無礙」這樣的特質而運作於眾生生命即心智之中。此有以下諸義：

1. 言「生命即心智」者，謂眾生過、現、未之生命歷程及生活環圈，即以心智或心意識流為其顯現、變化、運作的基礎。此如擒賊先擒王般地點出無量趣門之「之於一心」，反過來說，若據此開展演化，即成三界六道與三世因果。

2. 所云「智慧」，此與世間之智慧不同，佛家所云之智，乃指一種無瑕、清淨狀態下的覺照之智<sup>334</sup>，為與世間智慧區隔，特說為「智照」或「覺照」。則關於「如來、無相、無礙」等智照之特性，說明如下：

(1) 「如來 (*tathāgata*)」者：所言「如來」，究為佛如來之如來 (的智慧或智照)？或是如來如去而為眾生本性之光明 (的智慧或智照)？

《佛性論》曰：「言如者，有二義：一如如智，二如如境，並不倒故名如如。」<sup>335</sup>如其所從來，如其所至去，即「如如」，是如如境。又如如境者，隨因緣而來，隨因緣而去，並恆常如是，說為「緣起法」或「緣起法則」，以緣起而知性空，是空性是如如境，是常恆而遍在。以眾生不外如如境，而言其本為如如智，即空智之其一，是本性光明、本性清淨、本自覺性<sup>336</sup> (*buddhatva*)，以心性本淨故，說為「無相」、「無礙」。

然以迷妄，而不成如如之智用，卻成識，雖成識作仍不離如如境。如如境常

<sup>333</sup> 大正九，頁六二四上。此段文字為印順法師形容為如來藏說之前導思想（《如來藏之研究》，pp. 98~103），此時《華嚴經》（晉譯）當中有提到「如來藏」一語，尚「是如來秘密藏——秘密處 *guhya-sthāna*，而不是胎藏的藏 *garbha*。」又印順法師是將文中的「如來智慧」等句，解為：「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。」則所云「如來智慧」，印順法師視是「佛如來之智慧」。實則佛智即空智，空智同樣貫穿眾生，為眾生本具者。故本文這裡是以空性之意蘊來解「如來」，相關說明請見下文解析「如來藏智，是如來空智」之處，以及第四章「如來法身」一節項下。

而關乎上說之關鍵點，可參考：聖嚴法師，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，pp. 104~105：「《涅槃經》的佛性、般若、法身、解脫，到諸大乘經中的法界、真如、如來藏，都是指的一樣的東西，那就是無我的智慧、緣起的空性。不過在如來藏系統的經典中，為了不使一般人落於無因無果的斷滅空見，所以不欲明說空性的智慧，要說是一切智、大智慧，要說泥洹就是佛的異稱，就是名為如來、應供、正等覺的佛。」（台北：法鼓文化，2005）

<sup>334</sup> 如阿含經中對此明智、智照有種種描摩，略舉其一，《長阿含經》：「摩訶！比丘如是，能以定心清淨無穢，住無動地，以宿命智能憶宿命無數劫事，此是比丘得第一勝！無明永滅，大明法生，闇冥消滅，光曜法生，此是比丘宿命智明。……摩訶！比丘如是，以定心清淨，住無動處，見生死智證，以天眼淨，盡見眾生所為善惡，隨業受生，往來五道皆悉知之，此是比丘得第二明。斷除無明，生於慧明，捨離闇冥，出智慧光，此是見眾生生死智證明也。所以者何。斯由精勤。念不錯亂。樂獨閑居之所得也。」（大正一，頁八六中~下）

<sup>335</sup> 大正三一，頁七九五下。

<sup>336</sup> 參考楊維中〈本淨、本寂與本覺——論中國佛教心性論的印度淵源〉一文，當中說道：「…依我們的理解，呂澂可能是說『法性本寂』既可從『諸法實相』立言，也可以從『法性本淨』的看法立言，呂先生的這一表述應該是心的本性、本質就是『空性』即法性的意思。這可以作為呂澂所論『心性本寂』的第四層意涵。」（p. 32）「…但如前文對『心性本寂』與『心性本覺』原本意蘊的分析，『寂』是對真如、法性而言的，而『覺』是對解脫主體的『心』而言的」（p. 36）（《普門學報》第 11 期（2002/09）pp. 23~49.）

在故，其本具如如智亦常在，以不知見境之如如，故如如智成染執、成識作，煞似失卻如如智。然此言「失」，非如物件之消失或遺失，指於眾生成迷惘之狀態。若得離妄，則得「知見」如如境，成確如如智，是本具如如智，又是智境不二。如如之智用，此時曰佛智(*buddha-jñāna*)，亦名空性之智，簡稱空智，是為空智之其二。

故得就上言「空智之其一」，言為「本性光明」之如來智(覺智：*buddhatva*)，亦得就上言「空智之其二」，言為「佛自證境」之如來智(佛智：*buddha-jñāna*)。

若就眾生位而言，以如如境之遍在，故如如智、空智亦恆常具在，如《如來藏經》說：「不壞是藏名有情，於中有智而不異。」<sup>337</sup>唯此時不成如如之智用，與境之如如相違故。《華嚴經》後文亦言：「…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！」<sup>338</sup>故知若得轉迷為悟、轉顛倒為不倒，即曰「佛·如來」。故知此處《華嚴經》所言，是指眾生本具之如如智(*buddhatva*)！有朝塵盡光生，成辦如如之智照覺知(*buddhajñāna*)，即是「佛·如來」，是為「不異」；若有迷執，則顯「不一」。

(2) 又如來者，如其所從來，如其所至去，是由此如如理，而透顯如如境，是空性，是為實相。以「空」故而說「如來」無所從來、無所至去，以無來無去即無端點、無限設，以無限設而在時間上說為：無盡顯現！在空間上說為：無限變化！以如來之空性貫穿諸法，對於眾生生命之表現而言，是為無盡之生命力，是永不滅者，相續不斷者，以及無限變化者。又於眾生心性之表現而言，則為心性本淨，是無相、無礙。無相謂無所執著，無礙謂無其自性，又如上示，言生命即切落在一心上，故以如來、無相、無礙等特質，令使生命無盡並無限地變化及顯現，以性空故。由性空而知緣起，故知生命若得顯現必依緣起，眾生之生命歷程，亦即心路歷程，即是緣起諸法。

3. 如《勝鬘經》揭糞：「如來藏智，是如來空智」<sup>339</sup>，即謂：(1) 「眾生本具如來藏的智慧，即是佛如來空性的智慧」，或說(2) 「對眾生本具如來藏這麼一回事的了知，即是佛如來對空性的了知。」其意涵為：

(1) 者，指「眾生生命本具如來藏智慧，即是佛如來空性的智慧」。佛如來之空智，自是其內證智境，而此內證智境，自非眾生空智，然有其非異之處。這樣說法，同於上文所引《華嚴經》意旨。

(2) 者，即說「眾生生命本具如來藏，即是空性的這麼一回事，而此為佛如

<sup>337</sup> 大正一六，頁四六三中。

<sup>338</sup> 大正九，頁六二四上。

<sup>339</sup> 梵文原文：*tathāgatagart(→b)hajñānam eva tathāgatānām śūnyatājñānam* | (引自：宇井伯壽，〈《勝鬘經》の梵文斷片〉 p. 192) (中譯：如來藏智即是如來的空性智。) 依《如來藏》經：「一切眾生皆有如來藏」之說，基本上即將所言之「如來藏」，視為內在眾生而為眾生皆具、本具者，又承接上面對《華嚴經》文的討論，知眾生本具智是為如如智(如來智；是為如如境貫穿一切，而於眾生所得表現之如如智)。若依高崎直道，則將出現於劉宋譯本之「如來藏空智」，譯解為「如來藏之空性之智」，意思是：曉識「如來藏顯示為空性(如來藏=空性)」的智慧(《如來藏思想》p. 192)。

來所證知者」。這樣說法，則更直接地表明如如境，即空性貫穿眾生生命之實際，不過此專為佛所知見，眾生則未得知見，此其非一之處。

故如《法華經》說，佛以一大事因緣出現於世，所謂：開、示、悟、入佛之知見，即指開、示、悟、入上來所言「空性之智」！實則諸經莫不對此一再唱言<sup>340</sup>。若得悟入，是為「非異」，佛若未宣示，眾生與佛終究「非一」，此如《如來藏經》九喻一再耳提面命者：諸佛如來便是那揭示眾生寶藏之引導者，引導眾生知見本具之「如來寶藏」，謂如來空智、如來法性。

諸法法性是空，以空性貫穿一切故<sup>341</sup>，以性空故而說無性。故法性即空性即無性，以無性故，而眾生平等，如佛一般，稱此為「如來法性」，此切在無為層次上說，此其非異。然以有為法層次<sup>342</sup>之造作殊異，而顯別異，則佛不與眾生等，此其非一。「非一」與「非異」之間，端在悟入知見空性·如如境與否？是識用或智照？兩者之間，彷彿咫尺天涯而天涯咫尺。

#### 4. 總上所言，茲整理如次：

《華嚴經》所言「如來、無相、無礙」等智照特性，及其顯現於生命中之情事、表現，便可收攝於「空性」一語項下，總攝道：「生命如來藏者，即言眾生皆具且本具『如來』——是為空性之一貫及其顯現，乃是以空性為眾生生命一貫而顯現之根本<sup>343</sup>。此空性又顯現為眾生心性，故知眾生心性本然清淨，是為如

<sup>340</sup> ①如上引《華嚴經》。②如《無上依經》：「咄哉眾生！如來即在眾生身內，如理不見如來。是故我說具分聖道，開解無始相結覆障，令諸眾生因聖道力，破除相結，自能證見如理如來，真實平等。」（大正一六，頁四七〇上）③又如《般若經》，對所列「空性二十義」進行說明後，佛陀再總結道：「若佛出世若不出世，如是諸法常無變易，法性法界法定法住。一切如來等覺現觀，既自等覺、自現觀已，為諸有情宣說開示，分別顯了，令同悟入，離諸妄想分別顛倒。」（大正五，頁二九〇下~二九一下）

<sup>341</sup> 此說「空性貫穿一切」，非如「一元論」之所云「絕對、普遍真理」。「一元論」者，有泛遍、生出諸法之內涵，不過「空性」並不誕生、由無到有地去生出諸法。

<sup>342</sup> 關於有為與無為之分判，參考蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理〉，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》（台北：法鼓文化，民九五），p. 380：「有為，意指經由眾多條件的結合才在現實出現，且因而經歷生滅變化的流程；相對地，無為，意指並不假借或經由任何條件的結合，且因而並不陷入現實的生滅變化的流程。」

<sup>343</sup> 以「根本」一語，用來承載生命伊底之為「為空性之一貫及其顯現」的作法，乃參考：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《國立臺灣大學哲學論評》第35期（2008/03）pp. 176~178之內容。茲摘要並說明如下：

1. 作者將「生命」一語，界說為：「使生命之顯現得以成為如此的生命歷程之一貫的根本、機制、或道理。」
2. 作者澄清「根本」一詞只是在論說上的一項設置或道具，乃為「凸顯被稱為有機體、生命體、或生命歷程的，都是生命之顯現而捕捉成點狀或線狀的意象，並不等於生命本身…，才借用富於形上學意味的根本（metaphysical base）的層次，在認知上，或可稍微帶出有機體乃至生命歷程和生命之間不即又不離的關係。…使用『根本』一詞，在於搭配形上學往實在或實相（reality）的探究，…並不因此挾帶諸如本性或本質等概念經常被附加投射的實體觀念（substantialist notion）。」
3. 由於這裡將「如來藏」解為「（生命）包含如來」，而「如來」者，即是「空性之一貫及其顯現」。空性、如來者，皆乃無為法性之指陳，為貫穿眾生生命者，故這裡即以「如來：空性之一貫及其顯現」作為眾生生命之根本，並相關地指陳其一貫之機制及道理。



來、無相、無礙，即本具光明智照於其身內（光明智照·本自覺性·*buddhatva*）。<sup>344</sup>

又言「顯現」者，乃指顯現隨緣、如來、光明、清淨、無相、無性、無礙等特質，此就「無為法」層次而言！故言「隨緣、如來、光明、清淨、無相、無礙…」，乃是相對凡夫目下生死景況而施設言說，欲由此揭明實相之理境其如何顯現，非謂「空性」有此「緣起、如來、光明、清淨、無相、無性、無礙」等固定不變之「自性」或「特質」之匯集。

又所言「空性」——是為「如來之一貫及其顯現之根本」者，亦有三義：(1) 空性貫穿一切諸法，諸法自性即空，此理常在，如如不動，故如《般若經》說「法性法界法定法住」。

(2) 則「眾生」此之生命表現，即被涵括在「法性法界法定法住」之中，為如如不動之空性所貫穿。故作為眾生生命顯現根本的心路歷程，亦同為空性所貫穿，以空性之顯現故，而言眾生心性本然清淨、光明、智照（*buddhatva*）。

(3) 佛如來之得證，在證此一實際，即「法性法界法定法住」，是以對空性之深觀、修證故，而得證菩提（*buddhajñāna*）。前二項顯佛與眾生之非異，後一項顯佛與眾生之非一。

又言非一非異者，又有以下幾種情況：

(1) 當切在無為法性來說，此乃眾生包括佛等證悟者皆平等倚之，做為生命之無盡顯現之一貫根本、理則及機制，表現成為眾生之覺智（*buddhatva*），自是眾生無別、非異之實際。

(2) 非異的另一種情況——亦是施設「如來藏」之初衷，即在宣說眾生以其本具之如來藏，若果修行修證，自得成就與佛如來平等之無為證境——當親證 *buddhatva* 時，同時成辦 *buddhajñāna*！此又是另一重無別、非異之意義<sup>345</sup>。

(3) 然就現下景況目之，左支右絀之凡夫與自在遊戲之佛陀，即在有為法層次之表現上卻又大別，此其非一。即對「覺智（*buddhatva*）」之迷染或證悟，凡夫成「識（*vijñāna*）」，佛陀成「智（*buddhajñāna*）」，儘管二者本然同為「覺智（*buddhatva*）」，而現下模樣或顯現卻殊異甚遠，此則非一。

(4) 即 *buddhajñāna* 一語，涵攝了 *buddhatva*，不過這樣說僅是就語詞之陳述來表達佛境與凡夫生命實理之間的關係。真相是，儘管佛與凡夫二者之現下生命顯現不同，若就實相理境而言，二者所倚之理境皆是平等平等的。

## 二、 略釋煩惱藏：凡夫目下景況之顯現

前文曾說：「眾生本具如來智照在於『身』內」。所言「身」者，自非凡夫物理色身，以凡夫情況來說，應指五蘊之集合體。又講述「五蘊之集合體」，隨之

<sup>344</sup> 印順法師，《修定一修心與唯心·秘密乘》，（收於《華雨集》第三冊，p. 179）：「遲一些傳出的《勝鬘經》，卻說如來藏為『如來空（性）智』，說空與不空如來藏為『二（種）空（性）智』，可說否定又融攝，以便解釋一切『空相應大乘』經吧！這樣，『如來藏』，『自性清淨心』，『空（性）智』都統一了。」

<sup>345</sup> 在對諸經的研讀，關於「如來藏」之揭發「眾生皆可成佛」之意義上，「如來藏」有時表示「眾生與佛之其根本同」，有時表示「眾生與佛之可以結果同」。前者如《勝鬘經》所顯，後者如《不增不減經》。詳見「如來法身」一節。不過這只是說法上的側重，就其理路及旨歸而言並無二致。

帶出心識之轉變流程與蘊涵其中的生命力——即空性之一貫及其顯現，並且有其業力之驅迫。業力者，業識之作，表現於凡夫身中的，即如《華嚴經》說：「愚癡、顛倒想」，是為煩惱藏<sup>346</sup>。即眾生雖具「空性之智」或「本淨心性」，不過在凡夫之情況下卻為「無量煩惱藏所纏」，對此之觀照，遂成立「如來藏」的另一意義：用以指陳凡夫雖心性本淨，然則目下顯現為生死雜染之生命表現。

又說為「纏」、「染」<sup>347</sup>、「覆」，乃是作為比喻性之描摩語詞。「纏(gūḍhe)」<sup>348</sup>、「覆」者，「隱纏」、「覆藏」意：

(1) 從反面說：使其不得自在、不得明照、形成遮蔽，故《勝鬘經》中又用另一語詞描摩眾生受纏之情況，說為「無明殼藏 [之] 世間」。

(2) 若從正面說，即：造成或變成另番模樣（而顯現）。即眾生本具之「如來」，在生命歷程中，以其「空性」之無自性及隨緣而作，念起心動而顛倒妄想，遂而「變成」了另番模樣顯現及運作。然此並非「成為另一物」，亦非「變質為另一物」<sup>349</sup>。

此「另番模樣」，在《楞伽經》中說為「藏識（阿賴耶識）」。「如來·空性」與藏識之關係，則如《密嚴經》說：「如金與指環，展轉無差別。」<sup>350</sup>並由藏識一趨頭帶出住地煩惱、七識等分工合作之心識運作系統，諸識、習氣互通聲氣，故而喧賓奪主，造作諸業，生死輪迴。主者：謂如來、空性之智、本淨心性，賓者：謂藏識、煩惱藏、住地煩惱、起煩惱。

又所云「變成」，其實際運作，見於《楞嚴經》中佛陀對富樓那之勸誨：「汝暫舉心，塵勞先起」<sup>351</sup>，塵勞者，藏識、煩惱之數也，由凡夫累劫積累之塵勞，但凡念動，率先出頭者多為貪瞋癡等煩惱、習氣及諸妄作，令凡夫之空性智照不得顯現，故說為纏、覆。

又前以「包含…在內」解 *tathāgata-garbha* 中的「-*garbha*」。此「-*garbha*·藏」所包含者即是「如來」，謂「空性之一貫及其顯現」。當這樣說時，從而自然

<sup>346</sup> 關於顛倒想(虛妄分別)、煩惱、凡夫此三者之間的關係，《寶性論》有說：「所謂依取不實事相，虛妄分別念，生貪瞋癡結使煩惱。此明何義？愚癡凡夫依結使煩惱，取不實事相念故起於貪心，依瞋恚故起於瞋心，依於無明虛妄念故起於癡心。又復依彼貪瞋癡等虛妄分別，取不實事相念起邪念心，依邪念心起於結使，依於結使起貪瞋癡，以是義故，身口意等造作貪業瞋業癡業。依此業故，復有生生不斷不絕，如是一切愚癡凡夫，依結使煩惱集起邪念，依邪念故起諸煩惱，依煩惱故起一切業，依業起生，如是此一切種諸煩惱染、業染、生染。愚癡凡夫不如實知，不如實見一實性界。」(大正三一，頁八二四中)

<sup>347</sup> 其梵文應是： $\sqrt{\text{Kliś}} \rightarrow \text{kliṣṭa}$ 。

<sup>348</sup> 該字原形應為：*gūḍha*，有：「被覆(藏)、使變裝、不得見、秘密的」。以處格表現，有：「秘密地」。(《梵和大辭典》頁四三一)

<sup>349</sup> 此在《涅槃經》中有另一喻：雜血乳。說道：「善男子！一切無明煩惱等結悉是佛性。…是故我於經中先說，眾生佛性如雜血乳，血者即是無明行等一切煩惱，乳者即是善五陰也。是故我說從諸煩惱及善五陰得阿耨多羅三藐三菩提。」(大正一二，頁五七一中~下)

<sup>350</sup> 《大乘密嚴經》：「佛說如來藏，以為阿賴耶；惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶；如金與指環，展轉無差別。譬如巧金師，以淨好真金；造作指嚴具，欲以莊嚴指；其相異眾物，說名為指環。」(大正一六，頁七四七上)

<sup>351</sup> 《楞嚴經》：「譬如琴瑟笙篳琵琶雖有妙音，若無妙指終不能發，汝與眾生亦復如是，寶覺真心各各圓滿，如我按指海印發光。汝暫舉心塵勞先起，由不勤求無上覺道，愛念小乘得少為足！」(大正一九，頁一二一上~中)

地聯想、推問：「去進行包含的動作者何？」又一再說「如來為煩惱藏所纏、覆」，故此「-*garbha* / 藏」又得以「延伸地」做為煩惱藏、藏識之代表而被指稱<sup>352</sup>。一如前說，實則藏識、煩惱藏亦非真得將「如來」像包粽子那樣地包起來，只是意謂它讓「如來」無法如實呈現，而以「另番模樣」顯現並作用，具體言之，即顯現為眾生之惑業苦及生死輪迴。

又所言「染」者。「如來藏」之根本是為「空性之一貫及其顯現」，則世間煩惱塵垢如何將之侵染、染污、染變？——終是「不染」！故此說「染」，指「成為染心」，即同上言：「變成另番模樣」，其根本之「空性一貫及其顯現」則未曾稍變。在第五章尚有說明。

## 本章小結

再總攝上來「如來藏」、「煩惱藏」項之文。即凡夫受煩惱、業識纏覆情況下，本然具備「空性之一貫及其顯現」，是為「如來藏」，惜為煩惱覆藏而未能如實興發覺智 (*buddhatva*) 之用，此覺智之用乃是生命如來藏本然具足者。而煩惱藏之來由，乃為生命如來藏隨順緣起所致，若能予以轉依，導向菩提之修行途程，則此煩惱藏亦能隨順因緣而去，同時以善方便故，即得具足功德與無礙智慧，成就佛陀、如來聖號！此一過程中的「如來藏」，曰「空性之一貫及其於生命中的顯現」，適得作為「轉依」之基礎，令眾生轉凡成聖，故得另名之為「佛性 (*buddha-dhātu*)」<sup>353</sup>！而彼佛果之圓成，即是聖者施設「如來藏」之苦心孤詣！

<sup>352</sup> 把「如來藏」的「藏 (*garbha*)」視為「藏識」這樣的做法在漢譯佛典圈中是很普遍的，如 Alex Wayman 說：由於“*garbha*”主要有 *womb*、*interior*、*embryo* 等意，而其中的“*garbha/womb*”之解，在漢譯中，則經常出現在那些把「如來藏」認定是「阿賴耶識」之經典中 (Alex Wayman, “*The Lion’s Roar of Queen Śrīmālā*”, pp. 42~43. New York: Columbia University press, 1974) 這不得不令人聯想，此時「藏識 (阿賴耶識)」就像是「去進行纏覆」彼「如來」的「子宮 (*womb*)」。

<sup>353</sup> 此相當於《涅槃經》所言之「正因佛性」，詳見第四章「法界」一節。

## 第四章 如來藏意蘊之開顯

### —由法身藏、法界藏、性淨藏之辨析以理解如來藏染淨依之性格—

承接前章內容，本章繼續對「如來藏」意涵及相關概念進行一系列討論。以「如來藏作為生命染淨依」<sup>354</sup>為探索主題，選擇該經教示的「法身藏」、「法界藏」、「性淨藏」為關鍵概念，隨順經文義理脈絡而來逐一爬梳與闡釋<sup>355</sup>。透過這項工作，盼能開決出眾生去染存淨、離苦得樂之理論依據與實踐基礎。

在《勝鬘經》關於「如來藏染淨依」的說法主要表達出生命「如來藏」的兩個重要面向：

1. 「自性清淨心而客塵染」：這在說明眾生何以會生死輪迴？
2. 「如來藏得為生死、涅槃依」：這在強調眾生何以能轉凡成聖<sup>356</sup>？

此二說法或論題之解明在思惟理路上可說是連貫的，以對「論題一」之釐清，自然揭示了論題二之說明趣向，故文章中將一併處理，不再分別提示。本章各節內容略述如下：

**第一節「法身藏」。**主要探究一般所云「在纏之如來法身」當中之「如來法身」究為何指？文章首先對「法身」一語進行較細膩的分析，而後透過行者修證過程的說明，了解到由如來藏到成就佛法身，亦即所謂的「出纏」之梗概始末。

**第二節「法界藏」。**將由「界 (*dhātu*)」其做為「因、性、類」等義的探討，延伸地進入「佛性 (*buddha-dhātu*)」之相關討論，於此得出「佛性、佛界 (*buddha-dhātu*)」於生命理路與修行途程之指涉上可有的三個層次。

**第三節「性淨藏」。**以法性本空作為「淨」之釋說，從而明乎心性本空故本

<sup>354</sup> 將「如來藏」說為「染淨依」乃由《勝鬘經》所開之先河。如日本學者鶴見良道〈勝鬘經の「六識及心法智」解釈——《勝鬘宝窟》を中心として——〉一文中即指出，「染淨依持說」乃是由《勝鬘經》於教界中最先宣演之教說，意謂染法、淨法同時依持於如來藏，即如來藏既為生死流轉、執苦之方向性所依，又為感受苦迫而樂求涅槃之方向性所依。（鶴見良道之文收於《印度学仏教学研究》，v.24 n.1(= n.47)，1975/12，pp. 320-323）

同樣的見解，即認為「如來藏染淨依持」、「如來藏緣起」之教理概以《勝鬘經》為其先驅，此說亦見於：高崎直道，《如來藏思想の形成》p. 352。

<sup>355</sup> 由於學界以本體論或實體論的觀點來看待「如來藏之染淨依」，因此使得《勝鬘經》此說受到非難，相關爭議請參見下文。其實「染淨依持說」之受到非議，其徵結同於前章所述。即在於一開始以「相違於緣起法性、空性之佛果德、佛業」來認作「如來藏」之本性、體性、自性，或者以佛作、佛業作為「如來藏之絕對價值」。本章透過一系列「法身藏」、「法界藏」、「性淨藏」義涵之解明，盼能予以釐清「淨」之真意，從而消弭不必要之過患與爭議。

<sup>356</sup> 「如來藏為生死、涅槃依」曾出現在以下《勝鬘經》文脈絡：◎「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。」（大正一二，頁二二一中）◎「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」（大正一二，頁二二一下）◎「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。」（大正一二，頁二二二中）由這些經文可以看出，眾生除依如來藏而致生死趣外，亦得依彼而涅槃、解脫。「依如來藏而致生死趣」同於「清淨心而客塵染」之表現，與上重覆故不提，此處所論偏重眾生以如來藏得而脫苦得樂的一面。

淨，因此「自性清淨心，客塵煩惱染」此一定型句之意涵，即指「本淨心性其緣起的趣世間流轉」！藉此亦對學界將「如來藏·清淨心」逕視爲「佛位果德之清淨心」，由此提出「整體如來藏說無法解釋凡夫生死苦的存在」如此之問難進行回應。

最後，統整上來二章內容，羅列並分析「如來藏」一語所挾帶之多面意義。

## 第一節 法身(*dharmakāya*)、如來法身(*tathāgata-dharmakāya*)

在學界，有以徵諸《勝鬘經》：「世尊！然有煩惱有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。」以及同經：「世尊！過於恆沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」等類似表現的經文，而謂《勝鬘經》在「如來藏染淨依」之議論上——雖然恰好想要對凡夫一方面生死輪迴，一方面卻又不離成佛之可能性的情況做出說明——然而卻也因為無法解釋「佛果之淨心如何會有生死染」如此之矛盾，僅能以「難可了知」來作結，因此判論道：此即是整體「如來藏學說」之理論困難以及《勝鬘經》之不足處<sup>357</sup>。

<sup>357</sup> 下舉三位學者之說：

1. 陳沛然，〈《勝鬘經》之空不空如來藏〉（《鵝湖月刊》第20卷第9期，1995.03），pp. 2~8。其文結論道：「所以，問題的核心是：一方面要保住『如來藏心之自性清淨』，一方面亦要解釋現實上『有煩惱染心』之事實。故此，『自性清淨心而有染污』、『彼心為煩惱染』，是難可了知。簡言之，『如來藏自性清淨心』之學說面對兩難的問題：若如來藏心是自性清淨，則不會有煩惱染心；若如來藏心有煩惱染心，則如來藏心不是自性清淨。現在的問題是『如來藏自性清淨心』與『有煩惱染心』二者是不能同時共真，亦不能同時共假，故此才有矛盾之感。如此才是『難可了知』之徵結。《勝鬘經》在此只提出問題，卻並沒有回答。此問題之化解要待《大乘起信論》之『一心開二門』之說才是獲得圓融的答案。……以如來藏之自性清淨來交待成佛之必然根據，此說容易理解；但如來藏何以被煩惱污染而有染心，此則難可了知。此乃《勝鬘經》不足處。」

2. 高崎直道《形成》一書，pp. 105~110。有多處論及，略舉如下：

(1) (pp. 106~107) 在談論《勝鬘經》「如來藏染淨依持說」項下：「如來藏が無為法の所依であること、乃至は、涅槃獲得の原動力であること…、しかし、有為法の所依、乃至は、輪廻の依止という意味はあまり明瞭でない。その理由…、あるいは、如來藏の上に、「かりに」輪廻が示されるということであって、後者から輪廻・苦・煩惱等が出て来るということではない。それは、現実に輪廻が生じ、苦が生れる理由や必然性について何も説明出来ないものである。もっとも、〈如來藏〉＝〈眾生〉という有財積的意義が、…しかし、〈如來藏〉＝〈法身〉という線で〈如來藏〉が確定してくると、そこには説明上でも矛盾が生ずることになる。この問題は実は本經に限らず、如來藏思想全般の課題であり、本經はいわば、その問題提起者のような恰好になっている。」

(◎筆者案：高崎氏所言之「法身」，乃指成就過於恆沙佛法、具備不空藏功德之法身。所引《勝鬘經》句：「…所言苦滅者，名無始・無作・無起・無盡・離盡・常住・自性清淨・離一切煩惱藏。世尊！過於恆沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」即以「佛果德法身」視爲「如來藏」之本質，「如來藏」即指「在纏位之佛果德法身」。)

(2) (pp. 108~110) 承接上列內容，當解到《勝鬘經》：「此性清淨，如來藏而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界」經句時，高崎氏謂，此些論說同於《如來藏經》、《不增不減經》等，乃爲解答原始佛教以來所提之「自性清淨心，客塵煩惱染」之說法。即是相對爲客塵所染之眾生，指其自性清淨之側面而來給出「如來藏」之稱號，是以「內在之佛如來法性」，所謂的「自性清淨心」，作爲「如來藏」之所指！雖然《勝鬘經》透過其它經文而解釋了「如來藏」之構造，例如「染淨共存或染淨依持的狀態」這樣的說法，但是對於『虛妄・非存在』之生死煩惱和本性

針對於此，以下各節將藉由《勝鬘經》對「如來藏」所作之界說，諸如「法身藏」、「法界藏」、「性淨藏」等關鍵概念的提出，以此為線索來對「如來藏染淨依」之說法展開適切之釐清與探討。

第一節中主要針對《勝鬘經》：「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身，世尊！如是如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」<sup>358</sup>一句進行闡釋與理解。先透過對「法身／如來法身」詞義上的爬梳與分析，明乎「凡夫法身」與「佛法身」二義之同與不同，之後再以「佛境之實際與凡夫之實際是同？是異？或其它？」等相關提問來帶出一系列的義理說明。

## 一、「法身」或「如來法身」指法性身乃至諸法集合所成身

既知空性貫穿一切，則一切諸法本性即空。如《大寶積經》：「一切諸法本性

清淨之如來藏兩者的關係」該如何理解？該經在論理上卻沒有給出解答，而是以「難可了知」來半途收手。他並依於經句而推論說，「如來藏說」並不能論理地來做理解，而是要靠「信」即「仰唯如來」為入門途徑。

(3) (pp. 754~758)在同書的結論，〈如來藏思想形成史〉其中一節「自性清淨心」項下，再度提到相同的問題。他認為「如來藏思想」或「如來藏學說」乃側重理想層面，即「本性清淨」、「心的淨化」為其追求重點。至於關於「苦集諦」即染污客塵的解明，要待後來唯識說之興，纔來彌補「如來藏說」無法說明客塵染污存在的理論缺陷。

即「如來藏說」對於煩惱，一開始便是以「本來無」，亦即「本性淨」這樣的姿態來撇清的。如此一來，便暴露了如來藏學說或《勝鬘經》對現實人生之染污問題未能予以說明的難處。總而言之，高崎氏認為如來藏之「自性清淨心」，對於如何會有煩惱？又該如何解決？等難題的未予說明，便是佛家整體的如來藏學說最大的弱點。

(◎筆者案：有趣的是，高崎氏以如來藏說繼承自大乘佛教系統，故認為應將所謂的「自性清淨」以「空」義作解 (p. 756)。不過，關於「如來藏說」中的「自性清淨」何意？他卻在一開始就以「客塵煩惱之否定，故是『空如來藏』，同時是佛法、佛德之不空，故是『不空如來藏』來解讀。也就是「如來藏」之言「自性清淨」在其本質上即「外於煩惱」而成立，因此「如來藏說」即不具備如同「唯識說」之言「阿賴耶識」般地擁有「轉依」這樣解決生死迷染的能力及嚴格性 (p. 758)！

那麼依高崎氏之見，「如來藏說」便有二個矛盾之處，一是「如來藏說」論理上之不足。二是「如來藏說」欠缺凡夫轉凡成聖之宗教實踐意義。

然如筆者所解，正因為「空」故而說為「自性清淨」，自性即清淨即空，此屬無為法，故得隨順緣起而生起相應之機用，此屬有為法。凡夫乃以緣生十二支之輾轉，故而形成目下之生死煩惱。而高崎氏卻將「如來藏」切割為二種情況：

- a. 「如來藏」=「佛法身、佛智」=「無為」=「自性清淨心」，此為「空」，指「本然地、本性地空去煩惱、空闕煩惱」，纔能作為成佛之依據。
- b. 「如來藏」=「凡夫」=「有為」=「客塵煩惱染」，此為「有」，例如「如來藏」一語之採有財釋解讀，故知此語原義即在於以眾生為其主題。

在 a 情況中，「如來藏」之本質意謂「空：煩惱本無」且伴隨著「佛法、果德之不空」。如此一來，「如來藏」在根本上就不得不與世間之雜染劃清界線，而所謂的「淨」與「染」即成對立面，從而產生所謂的「如來藏學說理論上的困難」。事實上，如前文解，佛境是空、自性清淨亦空、凡夫亦空，其間並無本質上的不同，纔得依因待緣而來造就不同生命內涵與景況。

(4) 以上所引內容取自高崎氏《形成》(1974)一書。他在另外作品《如來藏思想 I》(京都：法藏館，1988) 其中的〈如來藏・仏性思想〉一節中，再度提到如來藏說之清淨心與煩惱染之間在理論上難以整合的問題 (p. 24)。

3、印順法師：「性淨中有無邊功德，名如來藏，這與般若經等心性本淨不同。」(《勝鬘經講記》，p. 253) 即同於前述二位學者之見，印順法師亦認為如來藏說在解釋眾生雜染之論理上有瑕疵。詳見本論文第二章第三節「印順法師《勝鬘經講記》」項下。

<sup>358</sup> 大正一二，頁二二一下。

皆空，一切諸法自性無性。」<sup>359</sup>這裡帶出「法性」這樣的概念，而法性是空性、是無性，謂「無有本性」，即諸法本性、自性是為空性、無性之所貫穿。則為空性、無性所貫穿的諸法，其一貫之顯現是為緣起、如來、無相、無礙等，從這裡說諸法有其一貫之根本，即稱為「法性」。有此認識，則談論焦點來到「法身（*dharma-kāya*）」，釋說如下：

### （一）法身之「法」，當以動態相續、緣起相續之眼光而來穿透、觀看

此處所言之「法」，應以一種動態眼光看待。即當說「空性」時，它並非如一凝然不動或空無一物之虛空，卻是依於虛空之特性，即無有質礙、無有限設等，從而依因待緣地變化出世間萬象。「法性」一字亦然，乃是依於法性，得成諸法，而諸法皆不離法性。如以數字為喻，則「法性」、「空性」者，涵蘊著 0~100，其中的 0 非特定起點，100 亦非特定終點，只是借用之以描摩法性、空性這些語詞的特性，是皆承載著無限可能及千變萬化，例如從三界六道乃至聖者諸境。更且法法相關，皆不離於 0、虛空、法性。

故當說空性、法性、無性貫穿一切時，一方面表示諸法不離空性、法性、無性，另一方面正是依於空性、法性、無性纔成諸法。故《中論》說：「以有空義故，一切法得成。」<sup>360</sup>不過如前面說，0 非特定起點，「空性」亦非像是本體、實體那樣能夠「生出」諸法。卻是如《中論》：「眾因緣生法，我說即是空。」<sup>361</sup>是在諸法輾轉、生滅不已的表現上，看到貫穿其間不變的機制或道理，因而就此安立一個根本上的、說明性的指稱，說為「空性」。即諸法之實相、實理是空，「空」卻非諸法之實體、本體。即「空性」乃以一意義語詞來被使用，卻非在使用上被指涉為一事物語詞，如說成貓、狗等必有一對應事體、事物、事項之存在。是乃就諸法之顯現必要依因待緣的如此情況，說為「緣起」，就此「緣起法則」之常恆不異，而說為空性。以空性之貫穿諸法，空性之遍一切諸法，故說諸法有其自性即法性為空。空性即緣起，緣起即諸法之顯現，諸法顯現為有其自性，說為法性，法性即空。

明白「法身」之「法」義，則知此字涵括了「法性」乃至「諸法」，不論世出世間之一切，是乃一因緣流程之動態機制而運作於諸法之表現上。「法」即涵括了法性、諸法，以及其間緣起緣滅之歷程。是以法性常恆貫穿其間並為諸法顯現之根本。若如此，則「法身」之「法」，意義有三：

- a. 「法性」：是指法性常恆貫穿諸法並為諸法顯現之根本。
- b. 「諸法」：是指依於法性，而隨順因緣並帶出因緣流程以成致之諸法及相關因果。

<sup>359</sup>《大寶積經》：「一切諸法所有自性即是本性，若是本性彼無自性！汝今當知！若以言說得一切法本性自性，無有是處。於諸法中無有少法名為諸法本性自性，一切諸法本性皆空。一切諸法自性無性，若空無性彼則一相所謂無相，以無相故彼得清淨。若空無性，彼即不可以相表示，如空無性不可以相表示，乃至一切諸法亦復如是，是空無性非染非淨。」（大正一一，頁二九上~中）

<sup>360</sup> 大正三〇，頁三三上。

<sup>361</sup> 大正三〇，頁三三中。

c. 兼具以上二者。

實則「法」之較完整意涵即指 c。將其分析地說成 a、b 二項，是為表達諸法之轉進變化中所涵蘊之非單一、非固定、非直線式的流變過程，又此不單調之過程中卻有其一貫而顯現的根本、機制或道理。因此，如欲明白「法身」之「法」究為何意？應以動態相續、緣起相續之眼光來穿透式地觀看及理解。

而同於上文對「法」的體會，即將複合字中的「法～」，一律以動態歷程來觀照並理解的，還出現在「法界」這樣的語詞裡。下節將延續此處要點而來進一步說明「法界」。事實上，只要一提起諸法，就必定依於法性；而只要一啓動「法性」此之一貫、無盡、無限的根本因而顯現為諸法之運作時，若欲有更全面、更深入的達悟，即須憑藉非概念化的、洞察緣起相續的思惟及心量。

## (二) 「法身」之諸義

以下先討論「法身」的「身」，而後進入「法身」一語之了解。

佛家稱凡夫身為五蘊身，亦稱為業報身。「五蘊身」之說，著眼於將生命體之表現型態之一：身，別異於世俗一般所執取的色身，並將此色身納入「統整自我」範圍，形成我、我所見，而是將之以名、色等組合元素來進行分析，又以五蘊始終變動不居，故說「五蘊非我」。此非我之五蘊身即是凡夫目下生命流程、生命內涵之呈顯或說總攝——即看待凡夫色身，並不將之抽離生命流程或心路歷程而來單一地執取。此看法同於說為：業報身！言「業報身」者，是乃拉開時空之長河，以凡夫一路走來之生命歷程及心路歷程等各方面或善或不善業之角力後，所得之較具體、較突出之暫時結果；然不把此「暫時結果」看成本來如此、一定如此、永遠如此，而是帶進凡夫變化不歇之生命資訊、內涵後，纔來給出的相應於凡夫生命現況的語詞。

故佛家所言之「身」，初步乃以一聚合體視之<sup>362</sup>。並由此「聚合體」——以其向來走過之途跡因而具備著獨特之生命內涵——擔綱個別生命體其本身內在修為功過之承載。則所言之「身」便與世間所言色身大異其趣。佛家之「身」，必涵蘊心，甚且是以心路歷程之呈顯、變化為其主控，而來打造出「可塑」之各類身；即相應於心路歷程，而將有一對應於此涵括個別生命體之內涵、氣質、功果之「身」，此有如下諸義：

a. 此時身即心、心即身，身心一體。以個別生命體心路歷程之何種展演，遂即造就與之內涵相應之「身」，是為名或名色之聚合體。而所謂心路歷程之如何顯現？就凡夫情況，乃是涵括「(色)身、語、意」三業之功果籌量而成，並且由此造就相應之「身」：作成怎樣的生命力、能量、勢力等種種表現，此即「身」、「生命」。

b. 又貫徹於心路歷程·「身」·生命者，為其一貫之根本者，稱之為「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性」！那麼若欲探求所言「身」，其呼應於「如來：

<sup>362</sup> 《梵和大辭典》頁三三八：“kāya”，身體、有形體；集團、多數、多量、集合；樹幹；資本金。



空性之一貫及其顯現：本淨心性」此等無為層次一貫顯現之根本的那麼一回事，就言說之指陳，便可就此「身」之無為層次而安立語詞，此時說為「法身」。

c. 又說為「法身」，其中的「法」，如前文討論，是乃涵攝「法性～諸法」，是為空性之一貫及顯現者。然分析而言，「法性」者，專言其無為層次；「諸法」者，則偏指有為層次。則呼應於「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性」此等無為層次之一貫及顯現之根本的「法身」，應是指「法性身」而言！

又此時說為法身、法性身、如來法身皆可，然須是切落在無為層次上。則此呼應於「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性」此之無為層次的「法性身」，則是眾生平等一貫而本具者。

d. 就如同以「心性本空」而言「本淨心性」，遂而依因待緣地造作怎樣的「心路歷程」，從「法性身」成為「諸法（之）身」此之情況及過程亦然！則有此來龍去脈之「諸法身」，是為「諸法之集合體」，便有如下兩個面向：

I. 是以法性身為基礎，隨眾生迷悟、因緣、功過，得而獲致諸種生命資訊、內涵、功果之「心路歷程·身·生命」，此時重點切在有為法層次。例如，以顛倒妄想、貪瞋癡苦等業報因緣，而將本具之「法性身」做成了凡夫三有，並隨業受報而得各類之蘊身、業報身。或以「無明住地緣，無漏業因」<sup>363</sup>做成了阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，此時的「法性身」成就為「意生身」。又或者，以「離一切過惡，得一切功德法王、法主」<sup>364</sup>，便得造就了如來、應、等正覺，成就了如來之法（親證無為法性故）、報（功德集成故）、化（普門示現故）等功德具足之三身。說成法、報、化三身，亦是分析地說，總攝地說，佛如來是乃成就了「究竟功德法身」，亦可稱為「如來法身」，即是佛身<sup>365</sup>。

II. 然以其獲致、積累生命資訊及內涵的這趟流程，是以「法性身」為其一貫及顯現之根本，故當言「諸法（之）身」時，必然帶出「法性身」。故言「法身」意涵之二：「諸法之身」，必定涵蘊其意涵之一（「法性身」），此時呈顯一「即有為即無為」之境。即不管業報身（凡夫）、意生身（聖者）、或究竟法身（聖者佛陀）恆是處於「即有為即無為」之境：

情況之一，縱使顯現為業報身，凡夫本具無為之法性身依然常恆、靈動，並適可做為轉依：轉業報身為功德法身之依據。唯若凡夫不識此廬山真面目，法性身就只能是業報身，然業報身常恆是「即有為即無為」即不離如如境之所顯現。

情況之二，縱使顯現為究竟法身，親證無為法性，仍得渡化眾生，於世間行

<sup>363</sup> 《勝鬘經》：「世尊！又如取緣，有漏業因，而生三有。如是無明住地緣，無漏業因，生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身。」（大正一二，頁二二〇上）

<sup>364</sup> 《勝鬘經》：「如是一切煩惱上煩惱斷，過恒沙等如來所得一切諸法，通達無礙一切智見，離一切過惡，得一切功德法王、法主，而得自在，登一切法自在之地，如來應等正覺正師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」（大正一二，頁二二〇下）

<sup>365</sup> 《佛說佛名經》：「經言當樂佛身。佛身者即法身也，從無量功德智慧生，從六波羅蜜生，從慈悲喜捨生，從三十七助菩提法生，從如是等種種功德智慧生如來身。欲得此身者，當發菩提心求一切種智，常樂我淨，薩婆若果；淨佛國土，成就眾生，於身命財無所吝惜。」（大正一四，頁一八八下）

自利利他之有為諸事業。然其觀境恆處無為<sup>366</sup>，始終相應於無為法性身。就此無為法性身，而與凡夫無別，然以聖者是乃褪盡煩惱、盡諸苦邊，得而如實知見、親證法性故，其間所涵攝之無量殊勝、功德，即與凡夫死生之窘迫相去千里，以其於「即有為即無為」之境得自在故。

e. 又前說，當言「法性身」時，須切落在無為層次，此乃專就眾生一般之情況。若是佛如來之境界，亦得以其修證之身，說為「法性身」，乃以其如實親證，故就此功果稱之，若是凡夫則不知不見。當此之時，「法性身」一語，意指由「法性身」至「諸法（之）身」之一路打通、實證及圓滿。是如實親證，而能自在駕馭，恆常安住無為，卻得起大機大用！而總攝於彼一貫及顯現之根本：「法性身」一語之上。故形容佛如來之法身，可有如下情況及用語：

I. 「法性身」，或「法身」：是眾生本具，唯獨佛如來親證，以親證而安住不動，恆得自在、無限之機用。

II. 「究竟法身」，或「法身」：以親證法性，法性是空，並由其因地修證一路走來所打造、積累的無量功德<sup>367</sup>，就其成辦之無量殊勝內涵的情況，而說為「究竟法身」。

III. 「如來法身」，或「法身」：此中的「如來」，不管用法性一貫無為及其顯現之「如來」，或是實證無為、成就果德之「（佛）如來」來解皆可。前一種同於說為 I 之「法性身」，後一種同於說為 II 之「究竟法身」。然兩者只是言說上偏重層面之不同，其實同指佛如來之所證智境，成就之果德法身。

## 二、 眾生所包含之「如來」是否指「果德成就之佛法身」？

由上文解得知，眾生本具、皆具「如來法（性）身」，而佛陀得證之法身，亦得稱「如來（究竟）法身」。前一「如來」，是為如所從來，如所至去，法住法位，法爾如是之實相、實理。後一「如來」，則為佛陀親證實相實理，而得成就之果德如來。那麼試問，果德如來所成就而證知之如來實相、實理即實際，與眾生本具之如來實相、實理即實際，兩者是同？是異？或其它？蓋實際者，即空境也，即法性之所遍徹處，對實際之切實了知，即言空智，又以眾生生命必扣緊心智之運作形式來說，故直接以「空智」與「實際」相比配。

對於上面提問之解明，又牽動著以下對《勝鬘經》句之理解：

「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身，世尊！如

<sup>366</sup> 《寶性論》：「應知如來業不可思議故，平等遍至故，一切處不可呵故，三世平等故，不斷絕三寶種故。諸佛如來雖如是住不可思議業中，而不捨離虛空法身；雖不捨離虛空法身，而於眾生隨所應聞名字章句為之說法。雖為眾生如是說法，而常遠離一切眾生心所念觀。何以故？以如實知一切眾生諸心行故，偈言自然無分別故。」（大正三一，頁八二七下）

<sup>367</sup> 《般若經》：「舍利子！修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，諸相應中與空相應，最為第一；與般若波羅蜜多相應，最尊最勝無能及者。舍利子！諸菩薩摩訶薩如是相應，普能引發如來十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八不共法、三十二大士相、八十隨好、無忘失法、恆住捨性、一切智、道相智、一切相智，及餘無量無邊佛法。」（大正五，頁三七中）

是如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」<sup>368</sup>

即問：前、後兩個「如來法身」是同？是異？或其它？佛如來之究竟法身，是否就是眾生之「如來藏」？以下試做說明。

### (一) 佛之實際與凡夫之實際，兩者是同？是異？或其它？

關於此一提問之回應，前文已略有言及，今依提問再做釋說：

解答之重點，在於眾生本具之「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性：法（性）身」，今且稱之為「如如」，意味「如其所是，法爾本然」，而此如如理乃常恆遍在！即眾生恆不離如如，如如常在，只是被凡夫以顛倒妄想做成了生死業報，然不管凡夫流轉三界互古億劫，此如如曾不變異！即此常恆之如如，凡夫倚之成為凡夫，聖者倚之成為聖者！故「佛之實際與凡夫之實際」兩者不異！此「實際」者，即無為法性之如如不異！「然佛是佛，凡夫是凡夫，如何是同？」

這要加入修行歷程來看，佛與眾生不同者，端在修行與生死途程之造就不同，如果想修行而又知道了生命之來龍去脈怎麼回事，例如藉由四聖諦觀、八聖道、六度等修行運作，隨著煩惱之去除，如經說「宿業漸吐」<sup>369</sup>，相對地即令各種功德、威勢、智慧漸次增上，由此便與「凡夫」彼類漸行漸遠！——此乃以有為層次上之表現而論其殊異<sup>370</sup>，是由凡夫之位置所做之觀視、計量。若成佛者，順其修煉途程——是有為法之造就，不過片刻不離對空性、無為法性之觀照與體證，念念般若波羅蜜多，兼為眾生離苦得樂故——則此所造就之本事，或說目標，即在成就一種「即有為即無為」之自在施展與悲智不二的的能力與能量<sup>371</sup>。此種能力與能量，從凡夫至佛果皆可之，不過其功德、威勢、攝受力、覺照等之品質或成就，自依個別生命體一路走來之所思所行而殊異。

<sup>368</sup> 大正一二，頁二二一下。

<sup>369</sup> 《雜阿含經》：「…如是！聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想，受持如是具足淨戒，宿業漸吐，得現法，離熾然。不待時節能得正法，通達現見觀察，智慧自覺。」（大正二，頁一四七下）

<sup>370</sup> 蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理～由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，pp. 379~380：「…以五蘊集合體這『第一序的身體』為前提，發而為佛法專業的工夫，然後才談得上個別修學者外部或內部的法身。由於以『第一序的身體』為前提，像這樣的法身，就可稱為『第二序的身體』。…如同『第二序的身體』以『第一序的身體』為前提，『第○序的身體』之所以得名，在於替『第一序和第二序的身體』，提供不可或缺的前提。…透過以上的釐清，法身可分別解為『第二序的身體』和『第○序的身體』。這二個層次的法身之間的分野，如果以法身此一複合詞的構成來衡量，『第二序的身體』的層次，主要是將法身當做『法之集合體』，亦即，由外部或內部之諸法的匯聚所形成的集合體，恰好對應法之有為(*samskrta*)的層次；至於『第○序的身體』的層次，則主要是將法身當做『法此一身體』，亦即，法就是身體，恰好對應法之無為(*a-samskrta*)的層次。」

<sup>371</sup> ◎《般若經》：「如是菩薩觀一切法不可得故，…，恆時安住一切智智相應作作意，如實觀察一切法性都無所有。復持如是所集善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉。」（大正七，頁三二〇中）◎《般若經》：「甚深般若波羅蜜多亦復如是，有所為故而勤修習，既修習已雖能成辦所作事業，而於所作都無分別。…甚深般若波羅蜜多亦復如是，有所為故而成立之，既成立已，雖能成辦種種事業，而於所作都無分別。所以者何？甚深般若波羅蜜多於一切法無分別故。」（大正六，頁七五六下~七五七上）

因此，「佛之實際與凡夫之實際」兩者不異！所異者，在親證、實見與否？故《華嚴經》說：「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。」<sup>372</sup>即關鍵在於「具見」與否？若不「具見」，則本具常恆之如來智、如來法身等實際，此時為煩惱遮蔽，遂如咫尺天涯！又言「具見」者，需帶出修行途程之淬鍊，首當其衝者，即是「永離妄想顛倒垢縛」之成辦<sup>373</sup>。

## (二) 佛所證之實際與凡夫本具之實際，兩者是同？是異？或其它？

那麼，回到「佛所證之實際與凡夫本具之實際，兩者是同？是異？或其它？」若由上面討論結果來看，則這樣的提問顯得有些偏頗，即是先入為主地將佛與凡夫，分置於高低不同的觀測點來看待、比較。藉由如上之討論，情況應是這樣：「佛與凡夫本具之實際是平等平等，不過成佛或成為凡夫之各自因緣、覺智、福慧、內涵等自是不同。然不管成為佛或成為凡夫所關連的因緣、情況皆為無性、空性、法性所貫穿，此即實際、如如，平等平等。」所言「成佛或成為凡夫所關連的因緣、情況」，姑且以「即有為即無為之觀照能力及運作歷程」來形容之，然而聖者是自在切換、無限施展，凡夫卻是顛倒妄想、生死困頓。

不過話說回來，若將佛與凡夫放在平衡的兩邊天秤來看，亦有不實之處。如說「凡夫可成佛，此需修鍊的歷程；而佛可成凡夫，此為慈悲之應現。」——依此敘述，則佛與凡夫之境地卻是雲泥之判。從佛教說，佛法之宣說在於開示悟入，老婆心切處在於指引修行之履踐，而為了令凡夫生起修行之知見，佛家宣說諸多法門，如來藏學說即為其一！則佛所證境還是可以成為討論之對象，並作為凡夫效法之目標，那麼原來的提問：「佛所證之實際與凡夫本具之實際，兩者是同？是異？或其它？」——還是可以成為行者探索之目標。今先求解三個面向：a. 佛修證所依之實際。b. 佛所證境。c. 佛所證境之實際。

關於 a，如上文已答，佛修證所依之實際，即「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性：法（性）身」，與眾生本具者無二無別。

至若 b~c 項，今舉《楞伽經》文來做回應。同經曰：

「大慧！菩薩摩訶薩以其正智<sup>374</sup>觀察名、相，非有非無遠離損益二邊惡見，名相及識本來不起，我說此法名為如如！大慧！菩薩摩訶薩住如如已得無照現境，昇歡喜地離外道惡趣，入出世法法相淳熟，知一切法猶如幻等，證自聖智所行之法，離臆度見。如是次第乃至法雲，至法雲已，三昧諸力自在神通，開敷

<sup>372</sup> 大正九，頁六二四上。

<sup>373</sup> 又如《楞嚴經》說：「…縱汝形銷命光遷謝，此性云何為汝銷滅？以諸眾生從無始來，循諸色聲逐念流轉，曾不開悟性淨妙常，不循所常逐諸生滅，由是生生雜染流轉。若棄生滅守於真常常光現前，塵根識心應時銷落，想相為塵、識情為垢二俱遠離。則汝法眼應時清明！云何不成無上知覺！」（大正一九，頁一二四上~中）即性淨妙常本自具足，只待修踐而識心銷落，開悟親見，應時得成正覺。

<sup>374</sup> 「正智者」者，同經云：「正智者！謂觀其相互為其客，識心不起，不斷不常，不隨外道、二乘之地，是名正智。」（大正一六，頁六二〇中）

滿足成於如來，成如來已為眾生故，如水中月普現其身，隨其欲樂而為說法，其身清淨離心意識，被弘誓甲，具足成滿十無盡願，是名菩薩摩訶薩入於如如之所獲得。」<sup>375</sup>

即以趨向或練就智境不二之觀照，得成住並實證如如之智境，故曰：「住如如已，得無照現境」。「如如」者，初步是依緣起法而說，卻得由此如如之理，透顯如如之境，即空性，是實際。由對此空境之如實觀見，即成如如智，對此如如智之具備、修練並成辦，即說為「住如如已」！此時智境不二，成就智境不二之如如，故說「得無照現境」！如如者，本然是智境不二，於佛得證，於凡夫卻僅是空境、空性之一貫，智、境違遠，遂成妄識，與如如境對面不識，更且橫生枝節，依於執情而流浪死生！今此經文明乎行者若欲得道，先得識得「如如」之實際，並隨時觀照，以一面安住如如，一面藉事鍊心，俾為地地增上。

所云「藉事鍊心」<sup>376</sup>，如《勝鬘經》所云之空如來藏、不空如來藏是；又如《涅槃經》亦說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱。…不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」<sup>377</sup>所云「事」，為空無、去除二十五有及諸煩惱之歷練與突破，所云「心」，謂常住如如之觀，但隨出世間善法之漸薰習、世間不善法之漸轉滅，漸次提昇與如如之相應程度。此指對如如智境之覺悟及體現，以善、不善法皆無性，故得簡擇而薰修。「如如」者，遍虛空、盡法界，湛寂清涼，故言「真實善色，常樂我淨，不動不變」。

又所云「事」者，自利利他之事，「心」者，「即有為即無為」自在切換之成辦。如是從入歡喜地，乃至法雲地，「三昧諸力自在神通，開敷滿足成於如來」，成就「如來法身」，更為眾生，清淨說法。如來乃「以智為體，智為身」<sup>378</sup>，「智」者，是「如來、無相、無礙」之智，並圓滿成就此智照之用，此曰如如智，智境不二之智。

故回應上面三項：

- a. 「佛修證所依之實際」：是空性、法性、無性之一貫及其顯現，是為「如如」，是《大法鼓經》：「佛告迦葉：作福者佛，作惡者眾生！」<sup>379</sup>此前所言以心性本空，故言眾生本具之「空智」，是空智之其一，為眾生之本自覺性(*buddhatva*)。
- b. 佛所證境：「入於如如之所獲得」，「入」者，謂相應於如如所做之覺悟、體證、修練與顯發。是依於空性一貫，而為空如來藏、不空如來藏等佛法修鍊法門之行

<sup>375</sup> 大正一六，頁六二〇中。

<sup>376</sup> 「藉事鍊心」者，以有為之修鍊而趨向無為證境，如《涅槃經》亦說：「佛言！我法雖從無常獲得涅槃而非無常。」(大正一二，頁五九三上)

<sup>377</sup> 大正一二，頁三九五中。

<sup>378</sup> 《楞伽經》：「楞伽王！彼諸佛法皆離分別，已出一切分別戲論，非如色相唯智能證，為令眾生得安樂故而演說法，以無相智說名如來！是故如來以智為體、智為身故，不可分別，不可以所分別，不可以我人眾生相分別。」(大正一六，頁五九〇中)

<sup>379</sup> 《大法鼓經》：「佛告迦葉：作福者佛，作惡者眾生。…業起者有，善起者解脫。迦葉白佛言：無生處云何善起？佛告迦葉：如如不異。迦葉白佛言：若善起者，云何到無生處？佛告迦葉：行善業！迦葉白佛言：誰之所教？佛告迦葉：無始佛教。」(大正九，頁二九四上)

踐與圓滿實證<sup>380</sup>。

c. 佛所證境之實際：智境不二之如如。此前所言佛所證知之「空智」，是空智之其二，號曰佛智(*buddha-jñāna*)。並由此三項說言成就「如來法身」！

回到原來之提問：「佛所證之實際與凡夫本具之實際，兩者是同？是異？或其他？」——由上推論得知，此二者從理上說並無不同，所別者從事上說，以行者現證、具見，並修鍊、成就如如智照與否！所謂「凡夫本具之實際」，得稱「如來法身」，取空性、法性、無性之一貫及其顯現，就其顯現之如如不異而言實際，是如來如去之恆常理則。而「佛所證之實際」，謂「(成就)如來法身」，取其依於如如之觀照，並歷經長遠修行得而親證、現見、安住、自在駕馭、圓滿無礙於如如智用而說。

### (三) 如來藏即是如來(果德)法身？

在《勝鬘經》中：「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身<sup>381</sup>，世尊！如是如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」關於前、後所言之「兩個『如來法身』是同？或異？或其它？」——會有這樣的提問，是因為前一個「如來法身」，明講乃指成就四無所畏、十八不共法等功德之如來法身，若然，則為何「這般的如來法身」，會隱覆於煩惱藏，作為眾生位境地之「如來藏」呢？又以眾生本具「如來」，惜為煩惱塵垢所覆，故稱「如來藏」，莫非此後一個「如來法身」是指眾生本具之「如來：空性之一貫及其顯發：法(性)身」？若如此，後一個「如來法身」則應當不與前一個「如來法身」等同視之，則為何兩個「如來法身」會連在一起敘述，並且明說「『如是』如來法身不離煩惱藏…」，而令人如置五里霧中？

一般思維容易把重點放在「眾生如來藏的『如來』與成佛的『如來』究竟是同？或不同？」來做分辨，又多依此所言「『如是如來法身』不離煩惱藏名如來藏」以及類似的經典說法，而判定所謂的「如來藏」其中的「如來」，即包含在眾生身內、為無量煩惱覆纏的，乃是「果德具足之如來」，由此而論斷如來藏說很有「梵我」之嫌<sup>382</sup>？

<sup>380</sup> 《勝鬘經》：「…如是過恒沙等如來菩提智所應斷法，一切皆依無明住地生建立增長；若無明住地斷者，過恒沙等如來菩提智所應斷法，皆亦隨斷。如是一切煩惱上煩惱斷，過恒沙等如來所得一切諸法，通達無礙一切智見，離一切過惡，得一切功德法王法主而得自在，登一切法自在之地，如來應等正覺正師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有！」(大正一二，頁二二〇中~下)

<sup>381</sup> 指諸佛、或諸佛所證之智體，非特指釋迦牟尼佛。

<sup>382</sup> 1、高崎直道：「如來藏思想，以如來法身之人格的絕對者為依據，故能斷言：一切眾生均具有其法性，這單與客觀真理的普遍妥當性(例如在虛幻分別之間有〈空性〉那樣)，又持有另一不同的特色。同時，在這個地方，藏有一種危險性：假如有一步錯，就會變成印度教式同樣的『梵(*Brāhman*)』之實在觀念。有此危險性，是不可否認的。」摘自〈如來藏思想的歷史及文獻〉一文，收於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 68·如來藏思想》，李世傑譯，台北：華宇，1986，pp. 1~81；所引之句出自 p. 33。

高崎氏在《如來藏思想の形成》(東京：春秋社，1974)一書，pp. 104~105，據此《勝鬘經》文，而以「在纏位的法身」來定義「如來藏」。所言「法身」，他以同處經文所言，即是「名無始、無作、無起、無盡、離盡、常住、自性清淨、離一切煩惱藏，世尊！過於恒沙不離不脫不異不思

下面以兩種進路來對此做出說明。一是土法鍊鋼地以例句對照來解說，一是透過義理與事態流程之表現來分析。

## 1. 例句對照

先以例句來對比並做說明：

- a. 「(眾生)過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身，世尊！如是如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」
- b. 「(張三)選上總統，是『張總統』；這個『張總統』沒選上，就稱『張草民』。」

從 b 句，我們不會硬把那已當選的「張總統」的概念套用在「張草民」上來解讀，因此「張草民」仍對應著「張三」，不會產生將「張草民」拿去對應「張總統」，導致模擬兩可、語焉未詳的突兀情況，這只是很稀鬆平常的一句話。

若以同樣解讀方式看待 a。此中，可說「成就不思議佛法」即是「離於煩惱藏」<sup>383</sup>。則「如來藏」仍在講「眾生」的這麼一回事，借用高崎直道的標記：〈如

---

議佛法成就，說如來法身〉(「無始、非所作、不生、不起、不尽、離盡、常、清涼(寂靜)、不變(永統)、自性清淨、離一切煩惱藏であり、ガンジス河の沙数を超えた、不可分、不可思議にして、智と不離なる仏功徳を具備するもの。」。高崎氏謂，由於「如來藏智」是於一切煩惱為「空」，而於一切佛法是「不空」這樣的智慧，曰如來空智、不思議空智。因此，「如來藏」儘管是「未脫離煩惱這樣結構上出錯」的情況，卻仍具備不空之佛法，此即不異「如來法身」。——即高崎氏將如來藏等同於究竟果德之如來法身來看，也就以這樣的認定，故而後文會有「明明〈如來藏〉＝〈眾生〉，是依於有財釋之解所得(筆者案：即「如來之擁有者」(有財釋)，即以眾生為如來藏之主題，p.45~59、109；即「如來藏」是就眾生的情況來立說的)，…不過，這裡卻確定〈如來藏〉＝〈法身〉(筆者案：指究竟法身)這樣的路線，這在說明上就造成了矛盾(筆者案：例如無法解釋現實上之輪迴、苦等產生的理由、必然性)，這不僅是本經的問題，而是如來藏說整體之課題」這樣的評論。相關說法則延伸至「如來藏染淨依持說」的討論上。請見後文「自性清淨心」一節。

2、關於如來藏，印順法師將之視為乃後來佛教發展出的「修正過的神我說」。(《如來藏之研究》，台北：正聞，1981，p. 45)在同著作中是以東晉佛陀跋陀羅所譯的《大方等如來藏經》為解說依據，其言：「到底眾生身中的如來(胎)藏是怎樣的呢？…這樣的如來藏，與如來同樣的相好莊嚴。…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？」(同上；pp. 112~113)

關於印順法師之如來藏思想的進一步討論，可參閱以下作品：

(1) 賴賢宗，〈印順法師的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉，《如來藏說與唯識思想的交涉》，台北：新文豐，2006；pp. 237~286。當中，賴賢宗有謂：「(印順之)真常心佛學如來藏說是可以和空義相容的」(p. 244)同頁又引印順言，謂為印順晚年對如來藏說的定論：「如來藏是自性清淨心——心性本淨，中觀與瑜伽行派，都說是真如、空性的異名。如來藏說也就會通了空性，如《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》說：『世尊！如來藏智是如來空智。』」(轉引自印順：《修定一修心與唯心·秘密乘》，p. 37。)在印順原著中，同段末後又說：「遲一些傳出的《勝鬘經》，卻說如來藏為『如來空(性)智』，說空與不空如來藏為「二(種)空(性)智」，可說否定又融攝，以便解釋一切「空相應大乘」經吧！這樣，「如來藏」，「自性清淨心」，「空(性)智」都統一了。」(《華雨集》第三冊，p. 179)這樣看來，印順法師最後對如來藏說的看法，當如賴賢宗所言。

(2) 然對賴氏之說，邵頌雄另有歧見，詳見：〈略談近代漢土學術界對如來藏的詮釋與研究〉，當中的第五、六節。該文收錄於：談錫永、邵頌雄，《如來藏論集》，台北：全佛文化，2006，pp. 276~297。

<sup>383</sup> 如《勝鬘經》：「唯有如來得般涅槃，成就無量功德故。…唯有如來得般涅槃，一切所應斷過皆悉斷滅。」(大正一二，頁二一九下)又說：「若無明住地斷者，過恒沙等如來菩提智所應斷法皆亦隨斷。如是一切煩惱上煩惱斷，過恒沙等如來所得一切諸法通達無礙一切智見，離一切過惡，

來藏〉＝〈眾生〉，意思是：「如來藏」者乃在指陳眾生的這麼一回事，即以有財釋解如來藏，以眾生為如來藏之主題。這是高崎氏對「如來藏」所下的最基本的判讀。若採 b 法來解讀 a，則所謂的「如來藏」，就其最基礎的定義而言，自也不會又出另一歧義，即〈如來藏〉＝〈果德法身〉這樣的情況，像是說成「是張草民又是張總統」。當然也就不會衍生出「如來藏既以果德法身為其本質，卻又以凡夫為主題，表現出為煩惱纏裹之矛盾情況」如此之疑點，而謂如來藏說在立基上即有瑕疵，《勝鬘經》語焉未詳。

## 2. 義理分析

除以上舉例句之對照來說明外，承接前文諸多討論，下面再以義理、事態表現來進一步分析。

首先，在面對引句中之前、後兩個「如來法身」，不能直接以三一律的思維來問其同或不同。由上論說得知，在解讀這段話時，須要帶入因緣流程來透視，即在空性一貫之實際下，雖然前、後兩個「如來」或「如來法身」並無本質或根本上的不同，不過由於個別生命體之經歷、修證等造就條件已然不同，遂而拉開世出世間的分野與各別風光<sup>384</sup>！也可以這樣說，前、後所言「如來法身」之「不同」，只是依於空性隨順緣起，因而造就了生命呈顯之不同，然就其本質或根本上來說，依然平等、不二！即是以空性之一貫以及緣起之一貫，而言其同，亦言其異<sup>385</sup>！有如下諸義：

a. 即是當講後一個「如來法身」時，已經帶到另一種情境，自非同於前一個「如來法身」所指之「究竟法身」。然如前說，此二種不同情境的「如來法身」，並非本質上的不同，只是以異左之因緣條件遂而造就不同情境。即有其同，亦有其異，然不管同或不同，皆是依於空性及緣起之一貫。

b. 即是雖在前後兩種殊異情況下，不管說為哪一種的「如來法身」，通通無有本性、無其自性故，正因皆無有性，而論其「同」，故勝鬘夫人得以大膽地說為：「『如是』如來法身…」。以前一個「如來法身」亦是憑藉著「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」相關業因、業果之積累而造就<sup>386</sup>，故知無有本性！既從如是「無有本性」之法性身，以修行故纔來成就究竟之「如來法身」，即得以此「無有本性」之「『如是』如來法身」，就其尚未離於煩惱藏之情況，而名之曰「凡夫」，

---

得一切功德法王、法主，而得自在，登一切法自在之地，如來、應、等正覺正師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有！」（大正一二，頁二二〇中~下）此句之唐本譯做：「若彼無明住地斷者，過恒沙等如來菩提·佛金剛智所應斷法，皆亦隨斷。如是過恒沙等所應斷法·一切煩惱及起煩惱皆已斷故，便能證得過恒沙等不可思議諸佛之法，於一切法而能證得無礙神通，得諸智見，離一切過，得諸功德為大法王，於法自在，證一切法自在之地，正師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」（大正一一，頁六七六上）

<sup>384</sup> 明乎此，亦才能明白經文：「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。」（大正一二，頁二二一中）

<sup>385</sup> 即如前述，空性此「一貫之根本」有其二面，一者緣起性空，二者緣起而作業不失。以前者言諸法之同，以後者言諸法之異。

<sup>386</sup> 如《密嚴經》：「如來以因緣，莊嚴其果體，隨世之所應，種種皆明現，遊戲三摩地，內外無不為。」（大正一六，頁七五〇上）



即「如來藏」！而此凡夫如來藏亦無有性，同樣是在空性、緣起一貫之理則下，纔被做成煩惱纏裹的如來藏！

c. 再者，若是所言佛陀「果德之如來法身」，乃是憑藉著「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」之修練所打造的，那麼，如何能說眾生本具之「如來」或「如來藏」，即是那「已成就『不思議佛法』」的「如來」或「如來法身」呢？即將眾生之「如來藏」命定其本質為「果德滿足之如來法身」，或者被說為「果德之胚胎」？

情況是：非一非異！「非一」者，一是以「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」之成就而說為「究竟法身」，一是以「不離煩惱藏」而說為「如來藏」，是「業報身」，兩者相去何止千里！「非異」者，若果修行，依於空性及緣起之一貫故，則眾生必當成就如來究竟法身。只是目下為煩惱藏纏覆，名為眾生——卻仍與「如來究竟法身」一事理脈相通，特說為「如來藏」！

勝鬘夫人言下之意，即不把「眾生：凡夫」看貶，視為恆是如此煩惱死生，而以本自具足之「如來藏」：若果修行，即可成佛，以諸佛亦是如此成就之故。如《不增不減經》說：「眾生界者即是如來藏，如來藏者即是法身！舍利弗！如我所說法身義者，過於恒沙不離、不脫、不斷、不異、不思議佛法如來功德智慧。」

387

d. 承上述。既然佛如來乃是憑藉修鍊而來，則貫徹眾生生命之根本者，如何說便是佛之果德身？當有比佛之果德更為根本者，即是從阿含經至大乘諸經常見之正法教說：「若佛出世，若不出世，法性法界，法爾如是。」「法」者，緣起法也。是由緣起而言有，亦由緣起而言空；是由緣起而言空，亦由緣起而言不空。是《大法鼓經》：「佛告迦葉：作福者佛，作惡者眾生。」<sup>388</sup>是諸法皆空，然緣起而業勢不失，說為不空！空性者，無為法也，是成佛或凡夫之所倚憑，卻以因緣殊異而造就不同生命之內涵與顯現。此前已述。

又佛之果德乃是「即有為即無為」之境，是以累劫修行得而親證法性、成就十號；是果德不空，而觀境恆空。故當言「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中」<sup>389</sup>時，是此佛身或如來法身等同法界、法性、空性，由此得知眾生界域不離佛如來之觀境，是由無為法性，即空性，恆常構繫於佛與眾生之間，因此得言：眾生身內即具「如來」——「如來」者，以法性義稱，或是佛如來等證、等流之法性，此如來或法性為煩惱蔽障、隱於身內，故稱「如來藏」！則此如來藏有二義，一是對眾生本具法性之指陳，是法爾如是、如如不異者。二是隱含囑訴著眾生始終未曾斷於成佛、佛果之一線希望。

e. 最後，若是果德如來，即不再為煩惱縛纏，若有縛纏之情事，如前說，乃佛如來於「即有為即無為」智境上的自在切換，為渡眾故。這與凡夫之為煩惱

<sup>387</sup> 大正一六，頁四六七上。由此二經經句對照可知，《勝鬘經》特重生、佛「根本之同，是必同」而言，《不增不減經》特重生、佛「結果之同，是可同」而言。當然，二經對闡發「生、佛之同」的用心、理據、模式大抵是一樣的。

<sup>388</sup> 大正九，頁二九四上。

<sup>389</sup> 《佛說觀無量壽佛經》，大正一二，頁三四三上。

縛纏而流浪死生、不得自在之情況，當然不同！凡夫的情況，稱為「如來藏」，以雖為煩惱繫縛，仍為「如來：空性之一貫及其顯現」之理則所貫穿。而佛如來則已親證如來法性、實際，自於諸法，包括一切善、不善法，皆能影現變化、自在駕駛，是皆如幻似化！故而「如來藏」不會變成是：「究竟法身之為煩惱染的如來藏，即是凡夫」這樣突兀的產物或情況——若這樣，當然會是某種「如來藏的結構錯誤」<sup>390</sup>。但經典義涵非是如此。

而「如來藏」之說，即是針對凡夫景況而宣說之法門，是就凡夫目下之業報身、煩惱纏覆情況，盼為凡夫打開一道離苦得樂之門。以依憑「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性：法性身」故，待有善緣、善業，有朝一日即能同於佛如來之自在智境！——勝鬘夫人即是依此眼光和角度而來宣說這麼一回事的！

「如來藏」說之可貴，即在縱使為無量煩惱纏縛之凡夫這樣的情況下，仍得依於本具之「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性：法性身」，隨時為生命進行「轉依」的工作！轉煩惱藏之依住而為觀照空性緣起，從而帶出善因善果之依住。故而在「世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身，世尊！如是如來法身不離煩惱藏，名如來藏」經句之後，勝鬘夫人緊接著說：「世尊！如來藏智，即是如來空智。」意思是：「對此所言如來藏的了知，即是佛如來對空性的了知！」<sup>391</sup>即是依於對空性無所隔限的了知，而來宣說「如來藏法門」——那個眾生本具、隨時都有成佛作祖的契機！故「如來藏」亦被稱為「自家寶藏」，若果追尋、開墾，纔能頂戴受持。

## 第二節 法界(*dharma-dhātu*)、佛性(*buddha-dhātu*)

以下將延續上文討論，並藉由對經文之解說，從而理解「如來藏」所具備之多種面向。所解經句為「如來藏者，是法界藏、法身藏<sup>392</sup>、出世間上上藏、自性清淨藏。」<sup>393</sup>此中的「法身」一項前已說明，今即分別論釋法界、性清淨二項，討論內容將分佔本節及下節篇幅。在本節對「法界」的討論中，還將延伸至「佛性·佛界」的探究。

### 一、法界(*dharma-dhātu*)

#### (一) 法界：有其同時性之三義

「法界」之「法」，如前文「法身」項下所解，實則涵括「法性～諸法」，即「法住法位，是為法性、空性，並依因待緣得而生起諸法。」則細究「法性～諸

<sup>390</sup> 請見前註三二八，「高崎直道」項下。

<sup>391</sup> 請參見上一章第三節「眾生命之如來藏」內容。

<sup>392</sup> 在《寶性論》梵本所見之此句，只作：「如來藏者，是出世間藏、自性清淨藏。」沒有「法界藏」、「法身藏」之語，然以漢譯二本皆譯出此二語，故一併討論。（《寶性論》梵本參見：宇井伯壽，〈勝鬘經の梵文斷片〉pp. 194-5）

<sup>393</sup> 又所言「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏」一句之意涵，如：釋恆清《佛性思想》p. 93，言道：「如來藏是法界藏、法身藏、出世間上上藏（出世間法藏）、自性清淨藏。換言之，如來藏＝法界＝法身＝出世間法＝自性清淨法」。

法」此之實相顯現或運作之內蘊時，將之攤開可得下面三個輪軸：

1. 一是「空性」此一實相之根本，性屬無爲。透過語詞的表述，可說爲：「如來：空性之一貫及其顯現：本淨心性：法性身」。此中的後面二項（本淨心性、法性身），乃特就空性貫穿眾生生命、作爲生命根本之型態而立說。

2. 「緣起」此一諸法實相之運作機制。「緣起」與「空性」皆爲描述實相（reality）之用語，由緣起諸法見緣起即見空性，此空性若欲顯現必賴緣起，而知諸法是緣起諸法。若空性是理、是體、是境，則緣起諸法是事、是用、是機，而緣起機制則貫穿其間，「緣起法」恆常「緣起」，此就其依於無爲空性之顯現而說。

3. 「緣起諸法」此之緣已生法，屬有爲層次。又在緣起界域其相依相待之交織、運顯中，緣起諸法各爲因、果，亦互爲因、果，諸法展轉變化，生滅不絕。

可以說，在「法性～諸法」此一系列之歷程或界域中，但舉一法（緣已生法），即攝上述三義，是爲「法之三輪」！那麼當以這樣的角度看待「法性～諸法」所形成之綿密、不息、輝宏、無限展演之歷程與界域時，即可使用「法界」一語，而來指稱、撐起「法性～諸法」這樣縱向、橫向無限展演的歷程與界域！即此三輪轉動、顯現而爲「法界」！所云「三輪轉動」，比喻說法也，係以實相法界就其顯現層面及運作結果，而來梳理出其顯現及結果究竟何所從來、何所至去。又三輪轉動之喻，一方面說明法界法性之動態展演，一方面則透顯「法住法位」、如如不異之實相真理！

又法界之「界(*dhātu*)」，梵文原義有：元素、成份、身骨等，延伸可有：因、種、性、世界、界域、舍利等<sup>394</sup>。若搭配上面對「法」：「法性～諸法」的理解，則這裡所云之「法界」，要別之可解爲「法生起之原因」或「法之領域」(*atpuruṣa*)兩大類<sup>395</sup>。前者如說「此有故彼有，此無故彼無」、「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」，是對此「法界(法生起之原因)」其「法不孤起，仗境方生」之時空歷程及運作機制的描述。「因」者，指藉由各種元素、條件之組合，從而必然導向關連之結果或局面來說。然在探究某法或諸法(緣已生法)之「生起之因」時，由上所言「法之三輪」運作得知，所言之「因」，並非「內在於」或「涵蘊於」法性之中者，而是隨順「外在」之諸多條件、因緣，從而產生、現起相應或相關的目下景況！即「法性」——並非猶如一顆玫瑰花的種子，其後續的發展、發作早已大勢底定般地存在：或者被說成某種存在體，如實體、本體、一元，或者被說成有其必然性、先天性、一元化等——卻是貫穿諸法作爲諸法顯現之根本，充其量若以比喻來說，僅是作爲諸法之得以生起、現前之「界面」，此「界面」亦可

<sup>394</sup> ◎《梵和大辭典》p. 641, *dhātu* 一字有多義，包括：成份；要素(=種, *mahā-bhūta*)；身體的根本要素，如骨、髓等；界；礦物；語根等。漢譯有：界、身界、世界、大、根、性、種、舍利等。◎Zimmermann 之作 pp. 57~58, 包括：mine；primitive matter(*mahā-bhūta*)；element of the body (the six element are *prthivī, āpas, tejas, vāyu, ākāśa, vijñāna*)；the group of eighteen *dhātus*(即十八界)；relics or (in medical theory) essential bodily ingredient/humor。

<sup>395</sup> 高崎直道《形成》p. 86, 謂「法界」一般用法有二：a. 法之全領域，概同於「一切法」之說法。b. 法出生之因(*dhātu=hetu*)，意指一切法之「根源」，乃至即其「本質」。另外，高崎氏特別就此二項所言之「法」，再細分爲「一切法」及「教法」兩種，而來進行各別不同的詮釋。

說就是「緣起」！「緣起」與「法性」、「空性」是為一體之二面，必是和盤托出，動靜相倚、有無相繫。以法性之無性，方成緣起之諸有，以緣起之性空、性無，恆顯法性、空性之常在。

故「法界」若解為「法生起之因」——由上討論得知，就中之「三輪」以及「法界」其本身——即是「三輪」之所行處，此四者並無任一項得以單一地、通包地承載為事物、事項、事象、事件其將發生之「因」。事象諸法若假眾因緣和合而成就、而生起，則稱「緣起諸法」，故「法界」是「緣起法界」，是以「緣起」為「因」得有諸法，以「緣起」故，「有」是假有。又「緣起」以為「因」，套用《涅槃經》之用語<sup>396</sup>：是以緣起所顯之無為空性、法性——說為緣起性亦無不可，以為「正因」，而以隨順緣起之有為諸法以為「緣因」，此二者缺一不可，亦本然無由缺一而運作。故「法界」若為「法生起之因」，即是「正因」、「緣因」二因和合以成「法界：作為法生起之因」。亦知此當中所言「正因」，乃是「由果說因」地來指出諸法生起之始末，故此說「正因」並非實務、事象變化之「因」，如彼「緣因」，而是在論理形式上所施設之「因」！此在前面論高崎氏文中已曾言及。

又由此二因和合所顯緣起諸法，即一切法，併及諸法之關聯網絡、遍歷時空之表現意象，而說成「法之界域：法界」。「法之界域」即是「法生起之因」，又此因既為向因之果，亦是來果之因，以果因同時，故「法生起之因」即成「法之界域」：是果亦是因，因果輾轉，變化無盡。

則關於「法界」，可有如下蘊意及表現：

1. 初步看來，在對「緣起諸法·緣已生法」所形成的因果連綿、相依相待之界域，而說為「法界」。此之「法界」，是以法性為依托，並隨順緣起及其所成之緣起諸法而造就，就此所造就之諸法因緣、領域、歷程來看，乃屬有為層次之表現。
2. 然就此「法之顯現(緣已生法)」其不離於「法之三輪」何所從來、何所至去之運作機制與根本，故此有為諸法漫演之「法界」，即是空性所貫穿之領域及歷程，或說因果變化。是藉由緣起諸法展演之界域，稱為「法界」，從而顯現出背後或根本的無為法性、空性的那麼一回事。
3. 則講法界，初步上，便指滾滾紅塵之萬象紛紛，但舉一法，即落在法界。是以「法之三輪」的眼光來拆解諸法紅塵，照見萬象紛紛其之法住法位、寂靜不動。「法界」一詞，即收攝著「即有為即無為」之勝、俗二諦。又此言「照見」者，即指智境不二之如如智。

<sup>396</sup>《涅槃經》：「眾生佛性不名為佛，以諸功德因緣和合得見佛性，然後得佛。…善男子！以是義故。我說二因：正因、緣因。正因者名為佛性，緣因者發菩提心；以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提。」（大正一二，頁五三三上~中）在《涅槃經》中，佛陀對正因、緣因二語的使用相當靈活！然而萬變不離其宗，即所說「因」，併皆非「如種子般已內蘊果性在內」這類的因。而是從緣起性來探究諸法生起之因，此依「緣起」——一是緣起性（法性）之具在，一是緣起法之流轉，而來說為「因」與果，即成「法之三輪」所施轉之界域或顯現。茲以此處所引《涅槃經》句，借其表現模式，而來說明「法界」作為「法生起之因」的道理。而「法之三輪」所施轉的界域或顯現，即言「法界」。

4. 既曉識「法界」義，觀看的眼光可不離於法之三輪：由此法界觀，從而穿透式地觀看滾滾紅塵；由法界觀，則滾滾紅塵亦如掌中之菴摩羅果，是須彌納芥子，芥子納須彌！——眾生本具如來藏者亦然！是「如來」常安住，是攤開來——但舉一法，不離「法界·如來」，收攝去——諸法自性清涼，亦不離「法界·如來」。唯因法界·法界觀，眾生與佛無差無別。

又此中前述三項：有爲、無爲、即有爲即無爲等境況之表現，是爲「法界」同時性之三義！言「同時」者，隨世俗語，意義爲：即此當下，但舉一法，即爲一真法界，是趣不過！而此「一真法界」便貼著「法性：貫穿諸法及其變化歷程及界域」而來縱橫、馳騁。「法性」者，偏靜態言，「法界」者，取動態、涵蘊萬象言，兩者互倚，二義不離，爲來指陳實相真如之不生不滅而又生滅不已其「同時」俱在之展現。

上來雖由「法（法性~諸法）」之義涵來推至「法界」，不過一旦挾此觀照眼光來探看、論理世、出世間法時，則概凡「界」或「~界」之使用，其意義併皆有上云「法界」之性格。即以「法性法界：法之三輪」所蘊涵之動態運作及其能量，即足以支撐起「界」或「~界」所承載之語句或主題，並且涵攝之。理由是，由「法界義」的照了，從而打通、通透、貫穿至「一真法界」之體悟、探視與照見，彼彼諸法：「界」或「~界」等，是皆涵攝於此一「法界」，是趣不過故！

## (二) 法界：有其歷時性之三義

再說「法生起之原因」。據 Zimmermann 說，*dhātu* 在《大般涅槃經》中通常被使用於 *buddha-dhātu* (佛性·佛界)，乃指眾生本具成佛之可能 (...is to indicate the future possibility of all living beings becoming a buddha.)。在此義下，「界」被解爲「因 (*hetu*, as a cause)」，而與「法性」之義理平行發展的結果，「法界」一詞也可具有形上學的實體意義<sup>397</sup>。印順法師則說：「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。」又提到：「『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。」<sup>398</sup>

Zimmermann 所說之「因」，頗有印順法師所言「種子因」<sup>399</sup>的意味，即「界」一字帶著「產生諸法之種子因 (*hetu*, as a cause)」的聯想，如上舉花朵的種子。然印順法師明言「法界」之「因義」應做「依止因」、「相依因」解，此頗耐人尋味！從所引經文看，此言「依止因」、「相依（相互依止）因」，應是一般說的「依因待緣」之意義，則「法界」者乃指「緣起法界」，即指諸法之依因待緣、相互依止

<sup>397</sup> Zimmermann : *A Buddha within*. p.57~58。

<sup>398</sup> 印順法師，《如來藏之研究》，pp. 30~32。

<sup>399</sup> Zimmermann 說，在《大般涅槃經》中的「佛性 (*buddha-dhātu*)」，與「如來藏」同義，乃指明：“the future possibility of all living beings becoming a buddha.” (i.e. : *dhātu* as a cause) 而這樣的說法，Zimmermann 認爲，與《如來藏經》所用以呈顯「如來藏」之進路是不同的，基本上，《如來藏經》之呈顯「如來藏」，是採 “a substantialist idea of a buddha(-body) : the idea of buddhas within living beings : the high degree of immediate visualization” 。(*A Buddha within*. pp. 53、57~58)

從而顯現或生滅變化的那麼一回事<sup>400</sup>！則印順法師此解可以相涵於上文將「法界」分析為「由正因貫穿、緣因或聚或散」所構成之領域，乃是無始以來便如此貫徹及顯現者。這是「界」之解為「因」之第一義，是「法界」：「正因、緣因」：「依止因·相依因」，是為「法界」之其一義！

二者，「法界」若指涉此界域內緣已生諸法所形成或匯聚的那麼一回事，此中，不論是緣起的流轉，或是緣起的還滅，只要有生滅變化的過程，即屬有為。則「法界」所縱橫之歷程，乃指依於「法之三輪」從而顯現緣起諸法之有為層次而言，當此之時，不管是種子因、相依因等各類因緣之展現，皆有可能在此有為界域內顯現及運作。如諸經論所宣說的二因、五因、四緣等，由此各別種類、或密或疏交織而成的因、緣條件，像是組成、構成事物、事項、事件之要素、元素、成份一般，引發或產生諸法的生滅變化。又就此生滅變化之歷程、界域而探其何所從來，就此「何所從來」而稱之為「法界」，此為界之解為「因」之第二義，是為「法界」之其二義。

要注意的是，這裡所說「種子因」的產生及運作，依緣起觀得知，乃是多數或無數「相依因」之匯集遂而凝聚為一點、一項或一處，由此並能促成其「本身」作為某事件、某事項生起的重大或主要因素。究其實，此內蘊果性之「種子」，亦無其本身而足以單一地承擔起未發事象之唯一因緣。這樣說就與前述 Zimmermann 所提到的，或一般人所以為的「種子因」，內涵上並不相同！

又當言「法界」，是在指涉此界域內緣已生諸法所形成或匯聚的那麼一回事時，「法界」之內，法法互為因果，有所從來，亦有所至去，去、來之間，法法不滅，法住法位，此成各類因緣交織而成活潑、無限之「法界」。此為界之解為「因」之第三義，此處之因，卻又是向因之果、來果之因。而因果同時輾轉變化、支撐於法界，是為「法界」之其三義。

又《阿含經》屢說的「此有故彼有，此無故彼無」類似的公式句，實則同時涵攝了上述「法界」之解為「因」之三義，此即「法界」歷時性之三義！

### (三) 法界：諸法是趣不過，佛及凡夫皆然

從上面兩段的討論，得知「法界」本身並不具備作為諸法之第一因、或是本然的種子因那樣地實體性質。「法界」，一方面，充其量不過是依於空性、法性此之根本，由是提供諸法依因待緣、聚散變化之界面、領域、舞台、或歷程。此界域、舞台、時空又為法之三輪所貫穿，故而如幻似化，無所有，不可得！另一方面，即是諸法依因待緣之相互關連、異熟勾牽從而顯現、構築此一法界，並且成就此一法界之動態展演與生機活潑！言「生機活潑」者，謂依於緣起法之恆常緣起，顯現為諸法緣起而作業、因果不失之表現！

而「法界」之形上學意涵，在於以空性、法性、如來作為其一貫顯現及運作

<sup>400</sup> 印順法師：「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。」（《如來藏之研究》，pp. 32~33）

之根本。空性者，不具實體性、不具任何自性，故非是「第一因」，不會從無生有。又以空性、法性、如來之本身並無任何生滅變化可言，乃屬無為層次，自然非是有為諸法之因與果；然得與事象諸法之「緣因」搭配，說為事象生起之「正因」！「正因」、「緣因」之說，乃以業果之可期——依於「法界」如是一貫之運作，照見諸法生起之來龍去脈，從而「由果說因」地施設語詞。由此故知，「法界」者，既是果，又是因！

前面所言法界「同時性」三義，謂「法之三輪」之所行處，是為一真法界。又依此一真法界之涵蘊無限，來帶出其「歷時性」三義，反之，正以法界之歷時性三義，而來寓示一真法界之涵蘊無限。

在《勝鬘經》說：「如來藏者，是法界藏。」則此中之「法界」，當以前述「法之三輪」來帶入並析透之。言「法界」，不應片面地、單一地解為「諸法出生之『因』」，從而判定「如來藏」不是具備一元化之實體性，要不就是落入有為層次之因果變化，此二說誠有過與不及之弊<sup>401</sup>。若「如來藏＝法界」，則以「法之三輪」所貫穿故，得知「如來藏」既有其法性湛寂之一面，此屬無為，亦有其隨順緣起而展演活潑之一面，此屬有為。法性是常寂，緣起是待機而發；緣起本身，與法性相倚，固是常恆；而緣起諸法則是待機纔有，有是假有。

則知法界之展演乃是如幻似化，正以如幻似化，方得千變萬化，眾生非眾生，而佛得普門示現！而此「法界」義即在眾生身內，是如來藏、是法界藏。

又如前文推演「法身」，得知「如來藏」被施設的另一用意，在於欲與「成佛」有所連繫——非本性、屬性上的本然連繫，而是對於成佛的標舉，此乃內在於眾生、可被倚憑之「功用」或「作用」，說為「正因」或「寶藏」。即無性之法性依因待緣得為成就佛道之緣起，於是特立此「法性」以為「如來藏」<sup>402</sup>，並說「眾生皆可成佛」，雖然事實上眾生尚未是佛。成佛之歷程屬有為運作，以有為之修鍊拓展出世、無為之智觀，同時以出世之智觀提昇有為淬鍊之次第。此一歷程，併皆不離「法界」之運轉程序、變化過程，而眾生之「如來藏：法性之一貫及其顯現：光明智照」，即本然、無始以來置於此界域之中，趣不過故。

若眾生如來藏無始以來即置於此法界之中，則關於成就佛道這件事，兩者即是不即不離的關係。不即者，眾生並非是佛；不離者，「有眾生有佛性，以當見故！」<sup>403</sup>若「見佛性，然後得佛。」<sup>404</sup>因此，即得以眾生如來藏不離於往趨佛道之可能或可行，立此如來藏言為「佛性」，而將隨之啟動及展開的修煉歷程或界域言為「佛界」。當行者成辦佛界，親證佛性，即是成佛，並等同法界。故佛性、佛界同樣涵攝於此法界義下，是趣不過。

<sup>401</sup> 此關連到學界對「如來藏·佛性·佛種性是本有或始有」的爭議（見：釋恆清，《佛性思想》，p. 114）。下文尚有討論。

<sup>402</sup> 《如來藏經》（唐本）：「於一切煩惱染污之中，如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染。」（大正一六，頁四六一下）晉本譯作「如來藏」。對照藏譯本：「*de bshin gsegs paḥi chos ṅid = tathāgatadharmatā*」，則作「如來法性」。

<sup>403</sup> 大正一二，頁五三一下。

<sup>404</sup> 大正一二，頁五三三上~中。

又「佛性」一語，有以 *buddha-tva*<sup>405</sup>、*buddha-tā*<sup>406</sup>，或是 *buddha-dhātu*<sup>407</sup> 來表示，其中 *buddha-dhātu* 又可譯為「佛性」或「佛界」。「佛性」分別以 *buddha-tva*、*buddha-tā*，及 *buddha-dhātu* 來表示，是否有何不同？*buddha-dhātu*（佛性·佛界）一語，是否一語雙關地暗藏什麼玄機？茲以上述對「法界」一語的剖析與認識，而來進入 *buddha-dhātu* 之探究。

## 一、關於「佛性」義之探究

關於「界 (*dhātu*)」之討論可以相當繁複，最常見到的一種，便是以 *buddha-dhātu*（佛性·佛界）這樣型態出現。茲以上述「法界·界」之理解，來看《寶性論》及《涅槃經》對此字的運用。而在進行相關義理闡釋之際，亦藉此探索、掌握 *dhātu* 於經論中之多重樣貌。

### (一) 《寶性論》之所顯

先以「佛性(*buddha-dhātu*)」之名為引來進行討論。

#### 1. 「無始世來性」

由上討論得知，諸法趣法界，是趣不過！即此法性法界乃是「若佛出世，若不出世，法住法位，法爾如是」者。所言之「…界」便兼具上述同時性與歷時性諸義，是但舉一法，即不離法界，是但此一法，輾轉為因、輾轉為果，因果儼然，是法法生滅而又法法不滅。是但此一法，當下即是一真法界，是觸事即真！而眾生如來藏即此「法界」。依於此「…界」義來看《寶性論》：

「無始世來性 (*dhātu*)，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」<sup>408</sup>

對此一偈句，《寶性論》列舉《勝鬘經》文一一疏釋<sup>409</sup>。對於當中的「性

<sup>405</sup> 《梵和大辭典》：“*buddha-tva*”，成佛、正覺、佛體、佛果、佛性、佛法、佛地、佛道。(p. 927)

<sup>406</sup> 《梵和大辭典》：“*buddha-tā*”，佛、佛體、佛體性、佛正覺等。(p. 927)

<sup>407</sup> “*buddha-dhātu*”為複合詞，意思有：佛性、佛種、佛種性、佛界等。(參考《梵和大辭典》，p. 641)另「佛性」亦有“*buddha-gotra*”，以非本文重點，茲從略，然於下於《寶性論》文會出現，將一併討論。

<sup>408</sup> 大正三一，頁八三九上。

<sup>409</sup> 《寶性論》：「此偈明何義？『無始世界性』者，如經說言：諸佛如來依如來藏，說諸眾生無始本際不可得知故。所言『性』者，如聖者勝鬘經言：世尊！如來說如來藏者，是法界藏，出世間法身藏，出世間上上藏，自性清淨法身藏，自性清淨如來藏故。

『作諸法依止』者，如聖者勝鬘經言：世尊！是故如來藏是依是持是住持是建立；世尊！不離不離智，不斷不脫，不異無為，不思議佛法；世尊！亦有斷脫異外離離智有為法，亦依亦持亦住持亦建立，依如來藏故。

『依性有諸道』者，如聖者勝鬘經言：世尊！生死者依如來藏；世尊！有如來藏故說生死，是名善說故。

『及證涅槃果』者，如聖者勝鬘經言：世尊！依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃；世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃，不欲涅槃不願涅槃故。



(*dhātu*)」，如本論說，即如來藏，見諸《勝鬘經》文；另外，又作「因 (*hetu*)」義<sup>410</sup>。則解讀此「無始世來『性』(*dhātu*)」，可回歸上述「界 (*dhātu*)·法界」之義下，即一方面是諸法之「正因」，屬無為法性，另一方面又是有為諸法展轉不空之因果歷程，是為諸法「緣因」之聚散生滅。

## 2. 「性 (*dhātu*)」之特義

又顯然《寶性論》中的「性 (*dhātu*)」字尚有特義，茲引下段文字來看其表現：

「…上來餘五種譬喻，即寶藏、(芽所生)樹、寶像、轉輪王、金像等，謂能生三種佛身之種性 (*gotra*)，故謂如來性 (*tathāgatadhātu*) 即為一切有情之藏 (*garbha*)。故佛示現三身，而如來性則為證得三身之因。故『性』(*dhātu*) 者，實為『因』(*hetu*) 義。」<sup>411</sup>

這段文字出現在上引「無始世來性…」偈句之前，其文義概應相通，不過這裡特就「眾生『成佛之因』」的主張來強調。即把 *gotra*、*dhātu*，以及 *garbha*，通通視為 *hetu*<sup>412</sup>，並且把此 *hetu*，掛在「眾生成佛」的脈絡下說。此中的 *hetu*，如前解，當不離上文所言「界·因」之義，是為「正因、緣因」或「依止因、相依因」。

如同處偈句亦言：

「如藏如種芽，種性有二相，本性住種性，習所成種性。」<sup>413</sup>

即以「本性住種性」為成佛正因，偈言：「如藏」者；而以「習所成種性」涵括有為因果之培植耕耘<sup>414</sup>，即成佛緣因，偈言：「如種芽」者。故「種性」作

---

此明何義？明如來藏究竟如來法身不差別，真如體相畢竟定佛性體，於一切時一切眾生身中皆無餘盡應知！此云何知？依法相知！是故經（《如來藏經》）言：善男子！此法性、法體性、自性常住，如來出世若不出世，自性清淨本來常住，一切眾生有如來藏。」（大正三一，頁八三九上～中）

<sup>410</sup> 參閱：談錫永，《寶性論梵本新譯》，譯文說：「故『性』(*dhātu*) 者，實為『因』(*hetu*) 義。」（p. 120）

<sup>411</sup> 此轉引自：談錫永，《寶性論梵本新譯》p. 120，以其較漢譯本清晰簡要故，若漢譯本《寶性論》同處則為：「此偈明何義？餘五種譬喻，所謂藏、樹、金像、轉輪聖王、寶像譬喻，示現生彼三佛法身，以依自體性如來之性諸眾生藏。是故說言：一切眾生有如來藏。此示何義？以諸佛如來有三種身得名義故，此五種喻能作三種佛法身因，以是義故說如來性因。此以何義？此中明性義以為因義。」（大正三一，頁八三九上）

<sup>412</sup> 釋恆清，《佛性思想》：《寶性論》中，*garbha*、*gotra*、*dhātu* 同義，均有「因」義。（p. 113）

<sup>413</sup> 轉引自：談錫永，《寶性論梵本新譯》p. 119。漢譯本做：「佛性有二種，一者如地藏，二者如樹果，無始世界來，自性清淨心，修行無上道。」（大正三一，頁八三九上）

<sup>414</sup> 《瑜伽師地論》：「…又此種姓已說名『持』：亦名為助、亦名為因、亦名為依、亦名階級、亦名前導、亦名舍宅。…云何種姓？謂略有二種：一本性住種姓，二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處（眼、耳…意）殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所

為「成就佛身之因」者，應當同時兼具「本性住」及「習所成」二種。即若欲成佛，此二種性缺一不可，也沒有任一種性單一地、內在地具備佛或成佛的「本質性」，或是作為佛或成佛的「潛質」。相關偈句又言：

「依此二種性，生出三身佛，初者第一身（法身），次者為餘二（報身、化身），清淨自性身，知彼如寶像…，報身如輪王，證大法王位，化身如金像，本性為影像。」<sup>415</sup>

則知所言「本住性」相配於「自性身」，乃眾生本自具足者，即是上一節所言眾生皆具且本具之「法性身」，若資益善因善果，培植習種性，而後即可成就如來究竟法身，是集法、報、化三身功德之「諸法之身」。

### 3. 小結

故知在這些偈句之後總攝而說的「無始世來性 (*dhātu*) …」云云，其所言之「性」、「因」，不離上文所釋之「法界」義，是以一真法界而為諸法依止，就此一真法界之常恆遍在，說為眾生本具之無始時性，即言如來藏，是為空性、法性貫穿由而顯現為心性光明、清淨者，恆為「法之三輪」之所行處，得而無限展演、無盡變化。即此本具之無始時性，說名如來藏，顯現為心性之本自光明、本自清淨，即是本自覺性，即是「佛性 (*buddharva*)」。

再者，顯然《寶性論》對於「性·因」字之使用有更多的企圖。如前述，當《寶性論》把 *gotra*、*dhātu*，以及 *garbha*<sup>416</sup>，通通視為 *hetu*<sup>417</sup>，並且把此 *hetu* 放在「眾生成佛」的脈絡下說，其策略即是要將為緣起法所貫穿的「如來藏」，進一步地講說為「佛性 (*buddha-dhātu*)」，表明眾生依此基礎、根本或實際，可往「成佛」的方向來努力。

又緣起法者，無其自性，即是空性，眾生依此可成佛抑或死生輪迴，不過就後一情事何必再說，於是將此空性之如來藏論為「佛性 (*buddha-dhātu*)」，作為眾生成佛之因，是正因、依止因。並且若得依恃善因善果、如來正法等諸緣因之積累，即得成佛。此即《寶性論》所言之「佛性 (*buddha-dhātu*)」義，或作「三種佛身之種性 (*gotra*)」、「謂如來性 (*tathāgata-dhātu*)」、「即為一切有情之 [如來] 藏 (*garbha*)」。而此「佛性 (*buddha-dhātu*)」義便收攝於「法界 (*dharmadhātu*)」諸義之下，是趣不過。此亦同前文之「法身」義，即本乎本具之法性身，得待善因善果而造就諸功德法之身。

則至今文本所透顯之「佛性 (*buddha-dhātu*)」可有兩個層次，一是空性一貫

---

成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。此中義意二種皆取。又此種姓，亦名種子，亦名為界，亦名為性。」(大正三〇，頁四七八下)

<sup>415</sup> 此轉引自：談錫永，《寶性論梵本新譯》p.120。漢譯本做：「依二種佛性，得出三種身，依初譬喻故，知有初法身，依第二譬喻，知有二佛身。真佛法身淨，猶如真金像，以性不改變，攝功德實體，證大法王位，如轉輪聖王，依止鏡像體，有化佛像現。」(大正三一，頁八三九上)

<sup>416</sup> *garbha* 以其「隱而未顯之意象」而說為「因」。

<sup>417</sup> 釋恆清，《佛性思想》，p. 113：《寶性論》中，*garbha*、*gotra*、*dhātu* 為同義，均有「因」義。

所顯之「覺性 (*buddhatva*)」，亦可言為佛性，是為「佛性」義之其一。二是看好此義其一之「覺性 (*buddhatva*)」，得以往趨聖果、佛果之無限可能<sup>418</sup>，遂將此「覺性」稱名為「佛性 (*buddha-dhātu*)」，此可言為正因佛性，並待善法緣因之積累纔得成佛，是為「佛性」義之其二。眾生本自覺性 (*buddhatva*) 與本具佛性 (*buddha-dhātu*) 僅是一義二名<sup>419</sup>，然說為「佛性」時，確有明定目標、振奮人心之效。

## (二) 所謂「關於佛性是本有或始有之爭議？」

理解「佛性」義，常見關乎「佛性本有」抑或「佛性始有」之爭議，茲依上來文脈嘗試討論如下：

### 1. 《寶性論》中並無「本有」及「始有」之分判

所云爭議，可見於恆清法師《佛性思想》文中，有言：

「…《寶性論》說『佛性有二種，一者如地藏，二者如樹果』。前者喻「住自性性」的自性清淨心體(本有)。後者喻「引出性」的「修行無上道」歷程(始有)，這是說果芽雖有可能成長果樹，它必須經過成長過程，所以並非必然的。依佛性本有說，眾生本自覺悟，不假造作，終必成佛，因此成佛有其先天的必然性，然而佛性本有說易落入一元化的有我論。相反的，依佛性始有說，則眾生覺性，待緣始起，修行證悟，當來作佛。如此雖可避免有我論的色彩，但也失去成佛先天的必然性。…」<sup>420</sup>

針對上述，茲討論如下：

首先，當《寶性論》說「佛[種]性有二種，一者如地藏，二者如樹果」時，其意思並非是說：存在著各各別立的兩種「佛性」。此可參酌談錫永《寶性論梵本新譯》中，乃將同句譯為：「如藏如種芽，種性有二相：本性住種性、習所成種性。」此處義趣，是依於世間語詞達意之限度，而將「佛性」或「佛種性」說為「有二相」，與「別立之二種佛性」之認定相去甚遠。又即使說成「有二相」，

<sup>418</sup> 此為言說層次，若在運作、修持層次，則以醒覺、自覺的方式而來簡擇、調轉。下文再釋。

<sup>419</sup> 實際上，佛性義之其一，乃指性本空，以性本空，則本來就可依因待緣而做凡或成聖。當說佛性義之其二，則是在不離其義一之基礎上，明確標舉往趨佛道、佛果之可期(以性本空故)，以此為標地，而來進行教法之宣說。

<sup>420</sup> 引自：釋恆清，《佛性思想》，pp. 114~115。此說法亦可見於：賴永海，《中國佛性論》，pp. 89~97，上海人民出版社，1988。恆清法師相關文段為：「總而言之，種性有三種字義：1.族脈(lineage或family)，2.種因(seed或germ)，3.藏(mine或matrix)。《寶性論》所引用的五喻似乎也都涵蓋這三個意義。…因種性含多義，卻也引起如來藏思想上一個重要的爭議，即佛種性(或如來藏)是本有或始有。《寶性論》說『佛性有二種，一者如地藏，二者如樹果』。前者喻『住自性性』的自性清淨心體(本有)。後者喻『引出性』的『修行無上道』歷程(始有)，這是說果芽雖有可能成長果樹，它必須經過成長過程，所以並非必然的。依佛性本有說，眾生本自覺悟，不假造作，終必成佛，因此成佛有其先天的必然性，然而佛性本有說易落入一元化的有我論。相反的，依佛性始有說，則眾生覺性，待緣始起，修行證悟，當來作佛。如此雖可避免有我論的色彩，但也失去成佛先天的必然性。由於印度佛教如來藏學經論對於如來藏本體的定位問題沒有明確的定論，留給中國佛教『百家爭鳴』的佛性說。」

亦非別立之二相，而是指「種性」可有如此二種不同的相狀、作用或表現。

意思是，在成佛道途上，佛性之「二種性」或「二相」無法切割而言，如同處偈句亦說：「自性清淨心，修行無上道，依二種佛性，得出三種身，依初譬喻故，知有初法身，依第二譬喻，知有二佛身。」因此，若真要由「種性二相」或「佛性二相」來成就佛果，此「二相」當是缺一不可！否則，就不能成就佛道，圓滿三身<sup>421</sup>。那麼，關於「佛性是本有或始有？」——必欲將佛性切割為「本有」或「始有」的二種，並且形成對立之「本有說」，意謂「成佛有其先天的必然性」，以及「始有說」，意謂「眾生覺性待緣始起…失去成佛先天的必然性」如此兩種的分判或標誌，又該如何成立？

相關於此，可再進行探討的尚有如下論題：(1) 佛性如何言為本有？始有？(2) 「佛性」一詞是否就是等於「成佛」？如來藏相關經論說：「眾生皆有佛性、皆可成佛」，是否就是所云「本有佛性：成佛有其先天之必然性」？或問，言「佛性」者，是否就是所謂的「成佛之先天必然性」？

第一道論題直接於此處探討。第二道論題則於下文「3. 《涅槃經》之所顯」項下作說明。

## 2. 「佛性」如何言為本有？如何言為始有？

當問「佛性是本有或始有」時，即在一開始，便試圖對實相、實理進行切割或片面的執捉。然如前文所述，若說到成佛，是但舉此一法，即不離「法之三輪」之法界，所謂的「法界」義：一方面，遂即作為眾生本具之「如來藏」，指為空性貫穿而為生命之自性光明、自性清淨，說成「覺性」、「佛性」皆可。二方面，正因為自性光明、自性清淨之法住法位，由是隨順「此有故彼有，此無故彼無」之緣起定律，從而生起諸法。

在此意義下之本自覺性·佛性 (*buddhatva*，是佛性義之其一)，當然只有一種，且是生佛平等，毫無參差。而如此之佛性、覺性或自性清淨心，並非猶如一凝然不動之本體或虛空，卻是擁有無限可能並且變化無窮的，此謂緣起性·緣起法。若隨各類因緣而舒展出不同之生命表現，則為緣起諸法·緣已生法！因此，若果「修行無上道」，則得令此「自性清淨心」輾轉而為功德福田，往趨佛果。——此即眾生生命之「如來藏即法界」義！

再者，既然眾生依此「如來藏」或「自性清淨心」得有成佛之可能，遂即以「佛果之可期」為宣法重點，而將第一義之「覺性、佛性 (*buddhatva*)」，明確標舉為「佛性 (*buddha-dhātu*)」，是佛性義之其二，同樣不離「法之三輪」之所貫穿及顯現！——由其不變者觀之，則無為法性·自性清淨心湛然常寂，是無性者；

<sup>421</sup> 如《瑜伽師地論》：「云何種姓？謂略有二種：一本性住種姓，二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓，此中義意二種皆取。」(大正三〇，頁四七八下) 又說：「如是菩薩雖有種姓，因緣闕故，不能速證無上菩提，若具因緣便能速證。若無種姓補特伽羅，雖有一切一切一切種，當知決定不證菩提。」(大正三〇，頁四八〇中) 又所云「因緣闕故，不能速證無上菩提」，意指「非不能也，是不為也」，若「不為」，自無所證。

由其變者觀之，則緣起不滅，恆常律動，果報不爽，若果修行，則得驗證。因此，雖然「佛種性」或「佛性」分別被說成「自性清淨心」之「本住性性」與「修行無上道」之「習所成性」，然而不論在實相及事態的表現上，此二者卻無由被執捉成兩邊。簡單地說，眾生覺性是本有，非是待緣纔有，然雖具本覺，若闕修行善緣，則無由成佛，整個過程要由「法之三輪」的眼光來穿透及觀照。這樣看來，則必欲將「佛性」直接與「具備成佛先天之必然性與否」串聯一塊的思惟或說法，似乎應予重新審量。

關於「自性清淨心」之討論，則見下文第三節。

另外，空性、法性不可執捉，無其自性故。就其顯現層面上，而說其常恆遍在，並作為眾生生命之無盡生命力以及光明智照、自性清淨。就其往佛道標舉之意義上，則得以生命法性之「無盡」、「無限」、「自性淨」說為「本有佛性」，若果信受佛法，修戒定慧，方成「始有佛性」。

此中，又可將「始有佛性」說為「始覺」，是相對凡夫狀態之「不覺」而說，非是相對「本覺·本有佛性」而立！即「本有」與「始有」，非是根本對立之二者，而是在運作歷程上，交相透顯、倚扶之雙足，如鳥之雙翼！又不管「佛性」是 *gotra*、*garbha*、*dhātu* 或 *hetu*，即素樸地將「佛性 (*buddha-dhātu*)」說為「成佛之性」、「成佛之因」、「成佛之藏」等<sup>422</sup>，必同時含攝上言本有、始有之義，如談錫永譯作中所說的：「種性有二相」。「佛性」被說成具備本有、始有二相，恰如「法界」被拆解為正因、緣因二緣，在成佛或生命世界之運作上，「二相」或「二緣」皆無由被切割。

言「本有」者，取生佛平等、本自具足、含藏無量之喻，卻非內在地具備無量諸法；言「始有」者，賅攝六度萬行，而千里之行，依於「本有」得而「隨緣」顯發！是眾生本覺，卻以不覺而成凡夫，佛陀對此開示悟入，令其始覺。以本覺故，方得始覺，以修行故覺，而顯本覺，經說：「見佛性」，得證正覺！「正覺」號曰「佛智」(*buddha-jñāna*)，與「本覺」(*buddhatva*) 是乃非一非異，如上一章已辨。

言「覺」者、「佛」者，特就趨行善果、對治「不覺」而施設，是乃無其本性，無由執捉而與「不覺」相對，甚且被看作如一本體、實體，說為有其自性或是先天必然性。覺與不覺，概皆是空，因果業報得言不空，是依善因得善果，可成正覺，而正覺亦空！如《涅槃經》說：

「何以故？人天無性！以無性故，人可作天，天可作人，以業因緣，不以性故。菩薩摩訶薩以業因緣故，得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>423</sup>

故知「成佛」或「佛」者，並無一「成佛」或「佛」之自性，佛無其自性，人、天亦然。此之無性之理、境貫穿一切，概可說為本有佛性、本覺，若待「業因緣」之相關運作，纔能說為始有佛性，因緣具足，方得成佛！以眾生本然無性故，若施以「業因緣」，即能成佛！此亦對第二道論題初步上做了回應。

<sup>422</sup> 此為《寶性論》所言「佛性」，屬本文所分析的佛性義之其二。

<sup>423</sup> 大正一二，頁五三二下。

### (三) 《涅槃經》之所顯

在此回應第二道論題：(2) 「佛性」一詞是否就是等於「成佛」？如來藏相關經論說：「眾生皆有佛性、皆可成佛」，是否就是所云「本有佛性：成佛有其先天之必然性」？或問，言「佛性」者，是否就是所謂的「成佛之先天必然性」？

近似佛性本有或佛性始有之議論，在《涅槃經》中是以「佛性 (*buddha-dhātu*)」之「有？無？」來解說，略舉經文如下：

a. 「善男子！若有說言乳中有酪是名執著，若言無酪是名虛妄，離是二事應定說言『亦有亦無』。何故名有？從乳生酪，因即是乳，果即是酪，是名為有。云何名無？色味各異，服用不同，熱病服乳，冷病服酪。…是故知酪先無今有，若先無今有，是無常法。…善男子！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！』…從和合故，…本無今有，已有還無。是故當知無有本性，乳中酪性亦復如是。…要須方便。…是故我於是經中說：因生故法有，因滅故法無。」<sup>424</sup>

b. 「佛與佛性雖無差別。然諸眾生悉未具足。…是故我於諸經中說，若見有人修行善者名見天人，修行惡者名見地獄。何以故？定受報故。善男子。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。」<sup>425</sup>

c. 「譬如眾石有金有銀有銅有鐵，俱稟四大一名一實，而其所出各各不同，要假眾緣、眾生福德、爐冶人功，然後出生，是故當知本無金性。眾生佛性不名為佛，以諸功德因緣和合得見佛性，然後得佛。…善男子！以是義故。我說二因：正因、緣因。正因者名為佛性，緣因者發菩提心，以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提，如石出金。」<sup>426</sup>

上所舉經文析義如下：

首先，a 句所言「有佛性」，與 b、c 句所言之「有佛性」，二種指涉不太相同。

a 所言「佛性」，比起《寶性論》，乃是更直接地與「成佛」一事構連一塊來做指陳。亦即當言「有佛性」即與「成佛」幾乎劃上等號，此可視為「佛性 (*buddha-dhātu*)」義之其三。這也呼應前文 Zimmermann 所說，在《涅槃經》中，「佛性」一字是直接作為「成佛之因」來被看待，此中之「因」即指「種子因：內蘊果性，如乳中酪性而可得酪」。不過，雖指「種子因」，但 a 句恰好就針對如此語意下的「佛性」與「成佛」二者進行分判與界說，予以答道：此之「佛性」若真與「成

<sup>424</sup> 大正一二，頁五七二下～五七三上。

<sup>425</sup> 大正一二，頁五二四中。

<sup>426</sup> 大正一二，頁五三三上～中。又此中「以是義故，我說二因：正因、緣因。正因者名為佛性，緣因者發菩提心；以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提，如石出金」之言，是乃承接 a 段中的「何故名有？從乳生酪，因即是乳，果即是酪，是名為有」而說。

佛」有何關連？那麼最多也只能說是「亦有亦無」、「非有非無」吧<sup>427</sup>！——理由為：「是無常法」、「從和合故」、「要須方便」。

則此「佛性」義之其三，雖延襲「佛性」義之其二當初被施設的情況，乃以「由果說因」的方式，如經文「從乳生酪，因即是乳，果即是酪，是名為有」，而說眾生實「有佛性」，即可「成佛」，不過，仍需前題，亦即「眾緣配合與否」？若闕眾緣，就不能說「有」，但以因緣不定，也不能說「無」，故可概括為「因生故法有，因滅故法無」！因此「有無之法，體性不定」<sup>428</sup>！則此義下之「佛性」，仍是無由作為「成佛」之絕對保證，非是一成佛之先天必然性、體性或潛質……。

**b、c者**，同於《寶性論》所顯「佛性」義之其二。以佛果之可期、當得，如說「定受報故」，是為因果不空、緣起而業勢不失之意！——那麼，即可反向追索，以由果說因的方式來指出佛果之源，謂有「二因」，一是正因：眾生悉有佛性，二為緣因：謂發菩提心、假眾緣等，併此二因，則成正覺之果。

則此處說「悉有『佛性』」，亦無由單一地、本然具足地作為佛果之「因」。並且如c文說：「本無金性」，這可呼應a文的「是故當知無有本性，乳中酪性亦復如是。…要須方便。」——至此謎底揭曉，那個眾所矚目的「佛性」，置於眾生生命中的實質內涵，說為實相，則是「無其本性」！以「無有本性」而貫穿眾生生命，並且相對於染污生死而說眾生本性光明、本性清淨，即是前文說的「佛性」義之其一，稱為覺性（*buddhatva*）。「覺性、佛性」以其一貫的清爽光明，即為眾生各類生命展現提供了常恆遍在的舞台。

如果想要成佛，則劇碼上還需另一位要角，即是與「成佛」一事相應之福慧眾緣。若闕「福慧眾緣」，則成佛之曲無由唱續。故知a句：眾生有佛性？無佛性？或是b、c句：佛性悉有，豈在見或不見？——此中關鍵便繫決於生命體之生命實踐。因此在「佛性說」上，那個真正的主角，即是憑藉修行所打造出的生命內涵，謂無量功德海。而見於諸經之八萬四千法門，才是支撐「佛性說」的真正劇碼。

則關於「佛性本有」或「佛性始有」之爭議，由《涅槃經》所作回應：是眾生悉有佛性、覺性，此曰「本有」（屬佛性義一）。然眾生真實未有三十二相、八十種好，若假方便，纔能得見佛性，故說「佛性始有」，乃以本具佛性正因並待成佛緣因之具足才有（屬佛性義二）。最後，以佛性本有以及始見佛性諸功德之成滿，得說眾生確有成佛之性，必然成佛（屬佛性義三）。佛性之本有及始有卻都不離「法界」義趣，是「法之三輪」之所行處。

<sup>427</sup> 《涅槃經》：「是故佛性，非有非無，亦有亦無。云何名有？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。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！善男子！如有人問：是種子中有果無耶？應定答言：亦有亦無。何以故？離子之外不能生果，是故名有，子未出芽，是故名無；以是義故，亦有亦無！」（大正一二，頁五七二中）

<sup>428</sup> 大正一二，頁四一〇下。

#### (四) 言「佛性」不等於「成佛先天的必然性」

茲依上來所述「佛性 (*buddha-dhātu*)」義涵而論列其三種層次，包括：

a. 本覺性 (*buddhatva*、*buddhatā*)：是空性、法性貫穿一切，於眾生生命顯現為光明智照、本自覺性、自性清淨心，是無其本性，而為無始、無盡、無限，是「如來」之義。即為前言「一真法界」之所貫穿而顯現者，就實際而言，是乃智、境不二，恆為「法之三輪」之所貫穿，其一方面是智照常寂、無為無作，另一方面卻是生機盎然，業勢不失。此本覺是在聖不增，在凡不減者！

b. 當把目標指向佛道之成就，遂將此成佛之肇端說為「因」，茲有二：正因及緣因。正因者，是眾生悉有佛性，便是本自覺性，為成佛之運作而施設以為運作之基礎或根本，遂給予「佛性 (*buddha-dhātu*)」之稱名。

又稱名「佛性」之舉，屬假名施設之操作。若在修持或運作之層面上，眾生皆得以其「自覺」、「本覺」而來進行醒覺、澄淨、知見、開悟等觀智增上的修煉，此之「觀智增上」，簡單地說即是惡法之調轉與善法或正法之簡擇。惡法之解脫與正法之培植，概皆無其自性<sup>429</sup>，故知凡夫念念皆在「迷悟之間」。

眾生覺性本無性，適以無性，纔得導於佛道之成就而任以為「佛性」，是《寶性論》所言「本住性種性 (*gotra*)」。然而光有「佛性」不夠，尚要「得見佛性」，方可成佛。如何得見？必假「諸功德因緣和合」，例如以覺照為基本功所帶出六度萬行的修煉，此稱「緣因」，是《寶性論》所言「習所成種性」。併此二因、二性，佛果方得成辦，若闕緣因，終不得佛<sup>430</sup>！此為「佛性」義之其二。

又此二因、二性及佛果，並皆不離「法界」之所行處，解析開來是為「法之三輪」。正因者：以「佛性」為眾生生命常恆遍在之舞台；緣因者<sup>431</sup>：以諸善根及福德因緣之培植為劇碼，善因善果輾轉，結局自是佛果正覺！佛果之成並非修煉生命的終點，只是修行階段的高級標誌。而所言「佛性」則是眾生生命法界其可成就佛果如此生命展現的「因、性」義。

<sup>429</sup> 針對此一「善法簡擇之醒覺」，說明如下：一者，如相對於牛角，而說兔子無角。此「兔子無角」是概念分別下的產物，非真有其物。如相對於「迷染」所說之「醒覺」亦然。二者，承前，則相對於凡夫某時可能之迷，若其得覺，則不迷，言為「醒覺」，此乃相對於「迷」故說。實際上，焉知莫有較此時之「醒覺」更加「醒覺」的時候！故知「醒覺」之念作實乃無性，得以六度之修煉而令觀境愈加提升。

<sup>430</sup> 此即說名「一闡提」，雖有佛性，然不得佛，以闕緣因所以淨除塵垢故。《涅槃經》：「彼一闡提雖有佛性，而為無量罪垢所纏，不能得出如蠶處繭，以是業緣不能生於菩提妙因，流轉生死無有窮已。」(大正一二，頁四一九中)

<sup>431</sup> 此「緣因」並非「了因」。「緣因」者，如《涅槃經》說，「因有二種：一者正因，二者緣因。正因者如乳生酪，緣因者如醪煖等。從乳生故，故言乳中而有酪性。」(大正一二，頁五三〇中)

「了因」者，《涅槃經》：「因有二種：一者生因，二者了因。能生法者是名生因，燈能了物故名了因。煩惱諸結是名生因，眾生父母是名了因。如穀子等是名生因，地水糞等是名了因。復有生因，謂六波羅蜜 [能生] 阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂佛性 [能見、能明、能了] 阿耨多羅三藐三菩提。」(大正一二，頁五三〇上)

「緣因」非是「了因」，如同經說：「是故了因，不能自了，亦不了他。善男子！一切眾生有佛性者，何故修習無量功德？若言修習是了因者，已同酪壞；若言因中定有果者，戒定智慧則無增長！我見世人本無禁戒禪定智慧，從師受已漸漸增益。若言師教是了因者，當師教時，受者未有戒定智慧，若是了者，應了未有 [尚未具備者]，云何乃了戒定智慧令得增長？」(大正一二，頁五三一下)



c. 與 b 同為由果說因，再由此因說果地直揭眾生「有佛性 (*buddha-dhātu*)，可成佛」！此時「佛性」一語被視為是「成佛之必然性」，此為「佛性」義之其三。

義三之「佛性」雖被當成「佛果之因」，彷彿由芽生果，猶如命定，然實情是，此之「生芽」已是眾因緣生法！即是當推到「『眾有佛性』等於『眾可成佛』」這一步之前，顯是方便具足，故得大膽宣稱「有佛性，可成佛」！同樣地，若闕向來之善緣造就，也可直截地說「無佛性，不能成佛」。例如「一闡提有、無佛性？能否成佛？」之議論，重點非在「佛性」之有、無。言有？言無？僅是透過語詞來對「一闡提能否成佛」一事的表面論斷，實情卻是「一闡提」者，其善業因緣之闕漏，因此說為「是一闡提滅諸善根，非其器故」<sup>432</sup>。

當將「有佛性」大抵地作為「眾可成佛」之表述時，關鍵在於「雖無本性，因緣故『有』」<sup>433</sup>！是乃置諸法界中，看到向來因緣果報之堆積與匯聚，其趨勢必然推向佛果，故而如此表意。又此「佛性」義三頗有 Zimmermann 所說「種子因」意味，亦即單一而內在具足地作為眾生成佛之潛質或因性，然如前述，此僅是貌似，內裡則非<sup>434</sup>。

藉由上來「佛性」義由一～三之分析，即可闡釋並立論如下：

- (1) 上來之說，亦可引為對「如來藏」之了解，待本章小結處再釋。
- (2) 關於「佛性」意涵三種層次的論列，是為連繫起由「說有佛性」以至「可以成佛」之間由淺至深、由疏至密的表意程度。此三義並非各各別立，相反地在義理上恰好是彼此依托、相互連貫之脈絡。藉由對“*-dhātu*”一詞靈活的運用，俾令眾生對「佛性」乃至「成佛」一事能夠漸次豁然開朗，由此珍視自家寶藏，並且了悟修行善緣之不可或缺。
- (3) 又上文雖將「佛性」意涵分析成三，然「佛性」義之其二～三，實以「佛性」義之其一為本，即眾生之本自覺性。為勸進故，說為「佛性 (*buddha-dhātu*)」，此「佛性」又有二相或二性之義，即本住性與習所成性，二相成滿方得見於佛性，始得成佛。而此二相之中並無任一性義足以作為單一地必然成佛之性。如《涅槃經》中一再強調：

「善男子！…以本無故，假緣而成，若本有者何須眾緣？…譬如眾生因食得命，而此食中實無有命。若本有命，未食之時，食應是命？善男子！一切諸法本無有性，以是義故我說是偈：『本無今有，本有今無；三世有法，無有是處。』」

<sup>432</sup> 《涅槃經》，大正九，頁四一八上。詳細討論可參閱：古正美，〈定義大乘及研究佛性論上的一些反思〉，《佛學研究中心學報》第三期 1998 年，pp. 21~76。其文有言：「《大般涅槃經》對一闡提能否成佛的看法，無論是在前分或是中、後分，都是從一闡提未『見佛性』的心理活動狀態或『有為法』的角度去談一闡提是否能成佛的問題。」(p. 55) 「學者所執持的《大般涅槃經》前、後經文對一闡提的不一致性看法，乃是對一闡提能否成佛的看法，而不是王邦維所言的，有否『佛性』的看法。」(p. 50)

<sup>433</sup> 《涅槃經》，大正一二，頁五三二下。

<sup>434</sup> 藉由此處議論，同時回應本文一開始討論的將「如來藏」說為「如來胎兒」或「種子」等內蘊「因、性」義的學界作法。

善男子！一切諸法，因緣故生，因緣故滅。善男子！若諸眾生內有佛性者，一切眾生應有佛身如我今也？眾生佛性不破、不壞、不牽、不捉、不繫、不縛，如眾生中所有虛空。一切眾生悉有虛空，無罣礙故，各不自見有此虛空。若使眾生無虛空者，則無去來行住坐臥不生不長。以是義故，我經中說：一切眾生有虛空界，虛空界者是名虛空，眾生佛性亦復如是。」<sup>435</sup>

這裡再次宣說，一切諸法依因待緣方成，何以故？以眾生佛性本無其性猶如虛空。「虛空界」者，即是法性、法界之義。此無性、空性之佛性自具身中，凡夫動靜語默不曾稍離，亦由動靜語默得顯法性具足，若能善法圓成，即可等證法性，成就佛果。

(4) 由上來佛性義之論列，或可看出經、論使用“*dhātu*”作為指稱「佛性」中「性」字之端倪。

如前述，佛性義其二至三皆是本於佛性義其一所作的進一步發揮。當佛性義二依於佛性義一（*buddhatva*、*buddhatā*）從而調轉或標舉為成佛途程之根本或基礎，並且轉名為“*buddha-dhātu*”時，此中的“*dhātu*”自為「因」或「性」義，是“*dhātu*”作為因性義之其一，如《寶性論》說：有二性或二相，如同「法界」義域中的二因，此前已闡述。意思是，若欲就成佛一事來指出其根本道理或說如何可能，由眾生生命所顯發並可作為憑藉的，一是生命之根本即言空性，二是依於空性得而善法增上之隨緣運作。此二者即是成就佛果之原因或條件，即是所謂的「佛性」（*buddha-dhātu*）。又包括「正因—緣因—成佛」三項遂即展現出「法界」之同時性三義。

至佛性義其三，則已越過對於二因佛性之論究，直接以「法界」之「果」義來被定義或指陳；意思是，福慧方便具足，成佛一事已是目標在望。此時“*buddha-dhātu*”中的“*dhātu*”，一方面指法界義域中善法因果輾轉增上之後的果法滿足，另一方面意味憑此果法滿足得而法爾如是地進趨佛果，此「果法滿足」即是成佛之因，是為“*dhātu*”因性義之其二。又此「果法滿足」即可言為「佛界」（*buddha-dhātu*），明言一路走來以佛果為目標所作之善法修煉，由此而打造出來的「成佛界域」，當因緣具足，即可成佛。又「佛界」自不離「法界」之所行處，是由「法界」歷時性三義之所展現因而水到渠成者。

因此，在前舉《涅槃經》文 a 句中所言「佛性」即指「佛界」。此佛界者，是乃「亦有亦無」、「非有非無」、「有無之法，體性不定」，如「乳中酪性，…要須方便」。若具「佛界·佛性」則成佛，若闕，則遲得<sup>436</sup>。

<sup>435</sup> 大正一二，頁五三一上～中。

<sup>436</sup> 此「佛性」義其三自是以「佛性」義其二延伸而來，因此即不得斷然地說，眾生不得成佛，以正因佛性未嘗斷滅故。此時之不得成佛，在於緣闕修行、發菩提心，現下不得，卻非永遠不得，故說「遲得」。如《涅槃經》：「善男子！[菩提]心非佛性。何以故？心是無常，佛性常故。汝言何故有退心者？實無退心！心若有退，終不能得阿耨多羅三藐三菩提，以遲得故，名之為退。」（大正一二，頁五三三上）佛性常在，得為興發菩提心之因緣，如《勝鬘經》說：「如來藏者，…

以上是為對「法界 (*dharmadhātu*)」之理解，從而進一步探究經、論使用「佛性 (*buddhadhātu*)」一詞之原委。

(5) 明乎經論中使用「佛性」(*buddhadhātu*)之意涵，則知此中並無一種被賦予成佛之絕對性或必然性。即「佛性」者，不堪任就眾生成佛一事上其「單一」或「通包」之「因性」，類似「本體」、「實體」或是實體之衍生物等等。即使如佛性義三所言之「佛界」，確有種子因或內蘊胚胎之種性意味，不過究其實，此「佛界」之所以能夠被說成「有佛性，必成佛」，非是先天本自具足，而是來自昔時因地諸有為善法之因勢利導遂而於今大勢底定者。

眾生身中本自具足者，唯是空性、法性、無性之所貫穿因而顯發之本性清淨、光明與覺性。覺性非是成佛之性，或是率爾地被說成「成佛之先天必然性」。然而覺性亦得說為「成佛之性」，以不離「覺性」而可造就佛果之故，此則有待眾緣之和合，如前引《涅槃經》所耳提面命者：若說「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』！」。

(6) 最後，再來看《寶性論》偈句「無始世來性 (*dhātu*)，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」。

此中之「性 (*dhātu*)」，固可作為「因 (*hetu*)」、「藏 (*garbha*)」、「種 (*gotra*)」<sup>437</sup>解，在此偈句之前，《寶性論》業已聲明，所云「種性」卻有二性或二相，即本住性與習所成性。因此對於「性或界 (*dhātu*)」之理解，由上來所論，也就不應違於由「法界 (*dharmadhātu*)」之同時性三義及歷時性三義所架設起的觀看角度，是眾緣和合與異熟遂而必將展開因果輾轉、變化的歷程及場域。而依於此「性 (*dhātu*)」隨緣生起之眾生法與佛法，併皆攝於此法界義域中，可被說為「眾生界」與「佛界」，如偈句之言。

「眾生界」與「佛界」皆屬有為法<sup>438</sup>，乃以無為法性為其根本從而隨緣應現，二者實性無所差異。實性顯現為眾生之本自覺性，聖者實證之，知其無染、不二，遂而假名「如來藏」或「佛性 (*buddhatva*、*buddhadhātu*)」，得為佛道之標舉，且是眾生各皆有份：謂「不離於佛果之可能成就」，此從「未來有」而立說，如《涅槃經》：

---

得厭苦樂求涅槃。」以是之故，眾生恆有機會成就佛果，因此菩提心沒有退或不退的問題。然以緣不具足，即不得發，以「未發」視之，故說「遲得」。

<sup>437</sup> 「種 (*gotra*)」或「種性」概有內蘊某種特定體性、性質之意。然對此「某種特性」之解，除《寶性論》所說的「有二相」之外，尚可參考淨影慧遠《勝鬘經義記》中的相關闡釋，如其說：「…為聲聞藏。…言種性者，是人本來專習小法，成就小性，如來出世，現欲小法，佛依根欲，為說小法，證得小果。從本立稱，名種性聲聞。是人現在決定住小，不能入大，是故亦名決定聲聞。」(卅續藏三〇，頁五五一上~中) 同此「種性聲聞」稱名之由來，其它「緣覺種性」、「種性菩薩」等當同此理。皆由累世以來之偏好、專擅因而熏習、鍊鑄而成目下之生命表現，始被冠以相應之「種性」稱呼。故「種性」者，仍是假眾緣而成，非本然如此。若然眾因緣生法，即同樣是「無其自性」！

<sup>438</sup> 《瓔珞經》：「佛子！有二法身，一果極法身，二應化法身。其應化法身如影隨形，以果身常故應身亦常。佛子！古昔諸佛二身道同。」(大正二四，頁一〇一九下)

「譬如有人，家有乳酪。有人問言：汝有蘇耶？答言：我有酪實非蘇，以巧方便定當得故，故言有蘇！眾生亦爾，悉皆有心，凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。」<sup>439</sup>

未來之有，尚待善緣，然介爾有心，即不曾須與離於「佛性·佛界」，此智、境不二之理。又同於《涅槃經》說「未來有」之權巧，《如來藏經》中佛陀方說：「眾生如來藏其德相備足，如我無異！」

### 第三節 性清淨(*praktiparisuddha*)

《勝鬘經》的「自性清淨心客塵煩惱染」可說是界定「如來藏」意義之關鍵句。然受到同經文：「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」<sup>440</sup>，以及「世尊！此如來藏空性之智復有二種。何等為二？謂空如來藏，所謂離於不解脫智一切煩惱。世尊！不空如來藏，具過恒沙佛解脫智不思議法」<sup>441</sup>等類似說法影響，致令「清淨心」一語在解讀上有著許多歧見，連帶地亦牽動了對如來藏學說之判論<sup>442</sup>。本節即以同經相關經文為主要論據來對「如來藏是性淨藏」之說進行論理與分析。

#### 一、「淨」者，空性、實相之增語，為對治「染」而施設

「染」、「淨」二字乃是聖者將對凡夫生死進行拔苦與樂所給出的。如《阿含經》中佛陀說法模式之一，便是先指出六道眾生憂悲惱苦之實況及其緣由，而後教以反向操作之道，如說：

「佛告離車摩訶男：……是故眾生於色染著，染著故繫，繫故有惱。…是故眾生於識染著，染著故繫，繫故生惱。摩訶男！是名有因、有緣眾生有垢。…是故眾生厭離於識，厭故不樂，不樂故解脫。摩訶男！是名有因、有緣眾生清淨。」

<sup>443</sup>

<sup>439</sup> 《涅槃經》：「善男子！『有』者，凡有三種：一未來有、二現在有、三過去有。一切眾生未來之世，當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性！一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相八十種好。一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。乃至一闍提等亦有佛性，一闍提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性！何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。善男子！譬如有人，家有乳酪。有人問言：汝有蘇耶？答言：我有酪實非蘇，以巧方便定當得故，故言有蘇！眾生亦爾，悉皆有心，凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。」（大正一二，頁五二四中～下）

<sup>440</sup> （唐本）大正一一，頁六七七下。

<sup>441</sup> （唐本）大正一一，頁六七七上。

<sup>442</sup> 詳見本章第一節「法身」文下之註。

<sup>443</sup> 《雜阿含經》，大正二，頁二〇下～上。其它相關經證，再舉二則：◎《雜阿含經》：「時，有侍者比丘名曰羅陀…白佛言：如世尊說有流，云何名有流？云何名有流滅？佛告羅陀：…所謂

則所言「染」、「淨」有如下諸義：

1. 既說「有因有緣」，表示世間一切顯現在於「無有定性、定相」此之理則，稱為空性。如《中論》說：「以有空義故，一切法得成」<sup>444</sup>。而世間之「集」、「有垢」，則是源於眾生之「染著繫念」、「染著纏綿」…，乃至純大苦聚。此番如江河瀑流之造作，乃就事上說，是凡夫依於空性而隨緣造作，如《楞伽經》之分析：「妄想為因，境相為緣，和合而生。不了色等自心所現，計著名相起苦樂受，名相纏縛。」<sup>445</sup>是依它起性之遍計執及相關業因果之表現，雖無其自性，卻能蔽障明智，故曰「客塵」。「客塵」者，是賓非主，意謂眾生之貪染只是做成或做在紛擾不息的生死事象上。

2. 是以染著纏綿而至純大苦聚，若欲止苦即當滅熄苦法。而關於「滅熄苦法」的一系列運作，便被說為「有因、有緣眾生清淨」。此「清淨」是相對苦法而立，可有二義：

a. 若能淨除苦患則名「清淨」，故「清淨」意味「苦滅」、「離染」。如行者以修證而入住明智、寂靜之境，得無惱熱、欲渴、業縛，說為「清淨」！

b. 如《六祖壇經》說「本來無一物，何處染塵埃」<sup>446</sup>或「不思善，不思惡」<sup>447</sup>，謂不拖泥帶水，還其如如。煞似一種「回歸」旅程<sup>448</sup>，實指當下煩惱染污之褪去。此「回歸」僅是還若本性心之虛空自相，此虛空無相，說為「清淨」、「清淨心」。

故知「清淨」乃是聖者隨順世間而設之增語，此寓意有二：

(1) 為表達出確有不同於染污情執與生死事象之景況，特立之以顯明彼岸之離染與無瑕。

(2) 越渡彼岸，覺證清淨，此屬事功之運作，如前說「有因、有緣眾生清淨」。不過若非眾生自性本淨，如何得辦？此自性淨心之實相，便是透過「有因、有緣」諸事象之所顯發、以為其間根本的「空性」。空性貫穿眾生生命遂而顯現為自性淨心，本然離染、恆常離染，然以「有因、有緣，眾生有垢」，「垢」是客塵染，

---

有流者，…於色愛樂·讚歎·攝受·染著。緣愛樂色故取，緣取故有，…如是純大苦聚斯集起，…是名有流。…多聞聖弟子於色集·色滅·色味·色患·色離如實知，如實知故，於彼色不起愛樂·讚歎·攝受·染著。…如是純大苦聚滅，…是名如來所說有流·有流滅。」(大正二，頁三七下)

◎《雜阿含經》：「時，有侍者比丘名曰羅陀，白佛言：世尊！所謂眾生者，云何名為眾生？佛告羅陀：於色染著纏綿，名曰眾生。於受·想·行·識染著纏綿，名曰眾生。佛告羅陀！我說於色境界當散壞消滅，於受·想·行·識境界當散壞消滅。斷除愛欲，愛盡則苦盡，苦盡者我說作苦邊。譬如聚落中諸小男小女嬉戲，聚土作城郭宅舍，心愛樂著，愛未盡·欲未盡·念未盡·渴未盡·心常愛樂·守護。言：我城郭，我舍宅。若於彼土聚愛盡·欲盡·念盡·渴盡，則以手撥足蹴，令其消散。如是！羅陀！於色散壞消滅愛盡，愛盡故苦盡，苦盡故我說作苦邊。」(大正二，頁四〇上)

<sup>444</sup> 大正三〇，頁三三上。

<sup>445</sup> 大正一六，頁六一九下。

<sup>446</sup> 大正四八，頁三四九上。

<sup>447</sup> 大正四八，頁三四九中。

<sup>448</sup> 回歸者，此喻行者內自證境之展演變化，如心識之迷昧蒙昏，而至清明開通之過程。實則法性、空性、實相之法未嘗與行者須與離，是昔迷未曾滅，今悟未曾增者。

以功德善巧則得離染，還其「清淨心」。故言「染」、言「淨」，僅是透顯實相之方便增語<sup>449</sup>。其中的「淨」，實際在說「本然面目」。

再者，由生命境況之「苦滅」、「離染」所指歸的清淨、無瑕，即是所謂的「涅槃 (nirvāṇa)」。

若得垢縛已除、煩惱斷盡，眾生「淨心·明智」還其真貌並且成就無量智光，號曰「佛智」，此時光照大千，遊戲法界，自利利他。此之滅境，遂還生命本來之生機盎然，唯佛證知。然此生機盎然之生命表現，恆常內於眾生身中，以眾生不外如如理，是前說「法之三輪」所貫穿者。此「生機盎然」之運作形態或表現，大別又可分析為兩個面向，一是諸法之性「空」，二是緣起而業勢不失的「不空」。「空」與「不空」遂而表現出「清淨心」如是一貫之生機活潑，此又是對「清淨」或「清淨心」另一側面的形容與理解。

又如同「如來法身」一詞可有佛與凡夫二種不同生命表現的指涉，所言「清淨」或「清淨心」亦然。此亦見於諸經論中，例如《無上依經》：

「阿難！如來法身大淨波羅蜜應知有二種：自性清淨是其通相，無垢清淨是其別相。」<sup>450</sup>

對上引經句，《佛性論》闡釋如下：

「本性清淨通聖凡有，故名為通；無垢清淨但佛果有，所以名別。」<sup>451</sup>

若欲強問：「此二『清淨』，有何關連？」頂多也只能說是「非一非異」。這在本章第一節中已做過討論。

## 二、「心性淨而客塵染」即謂「緣起法的趣世間流轉」

<sup>449</sup> 如《佛性論》、《般若經》、《大智度論》、《寶性論》皆有相關闡釋：◎《佛性論》：「譬如水性，體非清濁，但由穢不穢故，有清濁名！若泥滓濁亂故不澄清，雖不澄清，而水清性不失。若方便澄淨，即得清淨。故知淨不淨名，由有穢無穢故得，非關水性自有淨、穢。」（大正三一，頁七九六上）

◎《般若經》：「佛告善現：諸法真如、法界法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定法住、實際、虛空界、不思議界，若佛出世若不出世性相常住，是名一切法平等性，此平等性名清淨法，此依世俗說為清淨，不依勝義。所以者何？勝義諦中既無分別亦無戲論，一切名字言語道斷。」（大正七，頁四二二上）

◎《大智度論》亦說道：「以人畏空，故言清淨。」（大正二五，頁五〇八下）

◎《寶性論》：「依真如無差別，不離佛法身故，說諸眾生皆有如來藏，以自性清淨心。雖言清淨，而本來無二法故。」（大正三一，頁八三八下）此句對照談錫永《寶性論梵本新譯》則為：「以明如如無差別之義，由是如來藏（即）真如，為一切有情所具，以心本來清淨無二故。」（p. 119）即《寶性論》之言「清淨」，實指「無二、無二法」，即是：一性無性、無其自性，若無其自性，即是空性。

<sup>450</sup> 大正一六，頁四七二中。另外如《寶性論》亦說：「又清淨者略有二種，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，又依彼果離垢清淨故。」（大正三一，頁八四一中）

<sup>451</sup> 大正三一，頁七九九中。

故解讀「自性淨心」中的「淨」，即便是佛德具足之「清淨心」，仍不離於緣起性空之道理及其運作機制，並不因是佛位之「淨」就與「生死染」於本質上相對立。佛位之「淨」自然不再有「染」，但仍順乎如如之理。此如如理之所行處，便是眾生清淨心之「通相」。所言「眾生」，包括佛與凡夫。

此眾生淨心之「通相」即是「無性、無相」，如《大方等大集經》說：

「善男子！隨生死相即涅槃相。何以故？一切諸法本性淨故，本性性者，名為無性！夫無性者，名無性相；若無相性，即是無作；如是無作，即是法性！」

452

若言「無性」，即是「非染非淨」，向一切開放之義，所以纔有生命世界的繽紛萬象，依緣起法故，如《勝鬘經》說：「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」<sup>453</sup>設若淨心「有性」（具備某一固定自性），便不致繽紛萬象，佛果亦與六道隔絕，佛位之悲、智直如無物，無何作為？

因此，當說「自性淨心為煩惱染」，其背後運作過程即是「緣起法性或心性本空的趣世間流轉」。此時眾生之「淨心·明智」即「如來藏」變成「藏識」，以「另番模樣」即生死輪迴之展演來顯現，是為「苦集諦」，然貫徹眾生生命之無為法性未曾稍異。無為法性常在，緣起性空之理將如是常恆，則生命恆是生機活潑，此即為凡夫之生死解脫打開一線契機，生命體可以進行「世間緣起的還滅」，即是以「苦滅道跡」而獲致「苦滅諦」。曉識此理，《不增不減經》纔說：「眾生界者即是如來藏，如來藏者即是 [成就如來] 法身。」<sup>454</sup>

### 三、「染淨依持」之難可了知，在於需靠實證方解

故「染淨依持」之說可有二義：(1) 眾生本性淨心猶如虛空之無性，以起貪愛繫縛，遂成生死雜染，如虛空之乍現翳影。(2) 翳影不損虛空，若得善方便，則得轉生死為解脫，甚且依此功德，大作夢中佛事。——當如此解讀時，自不會產生將如來藏之「淨」逕以「佛果之淨」來看待時所產生的理論缺失<sup>455</sup>。如來

<sup>452</sup> 大正一三，頁五三上。

<sup>453</sup> (唐本)大正一一，頁六七七下。

<sup>454</sup> 《佛說不增不減經》：「舍利弗！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。舍利弗！如我所說法身義者，過於恒沙不離不脫不斷不異，不思議佛法如來功德智慧。」(大正一六，頁四六七上)

<sup>455</sup> 詳見本章第一節「法身」文下之註。茲略提一二如下：

例如高崎直道以其研究而判定《勝鬘經》所言「如來藏」或「清淨心」乃以「佛果德法身」為其本質。於是，在其著作《形成》(pp. 108~110) 當解到《勝鬘經》「此性清淨，如來藏而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界」經句時，高崎氏即說，此為相對客塵染之眾生，特就其自性清淨之側面，而來給出「如來藏」稱號，是以「內在之佛如來法性」為「自性清淨心」即「如來藏」之本質！雖然《勝鬘經》透過其它經文解釋了「如來藏」之構造，例如「染淨共存或染淨依持的狀態」，但是對於「『虛妄·非存在』之生死煩惱和本性清淨之如來藏二者的關係」該如何理解？即如何解釋現實中生死苦染之存在？該經在論理上卻沒有給出解答，而是以「難可了知」來半途收手了。

高崎直道之見解同於 Diana Mary Paul，更詳細的相關評論或問難，可參見本論文第二章第二

藏之「淨」爲何不應以「佛果之淨」來認定，除上來之討論外，尚可參閱本文第三章第二節以及本章第一節的討論。

然而在《勝鬘經》文末，勝鬘夫人與佛陀爲何都將「自性清淨心而有染污」一事之始末，說是「難可了知」呢？

如在本文第一章中即提到，《勝鬘經》法會之開啓，同於多數佛典宣演方式，都是由高階聖者之實證經驗而來進行講述。例如經文一開始面對佛陀之授記，勝鬘夫人亦毫不馬虎地立下十戒、三願，以顯示自身之真修實學，最後總地說爲「攝受正法」，蓋以「攝受正法」纔能開啓大乘道，成就佛乘目標。而如來藏處乃是成佛境界，此境甚深，「自性清淨心而有染污」亦然，若非稍有實證，如何窺其一二？因此才說「難可了知」！換句話說，透過凡俗之思惟言詮而欲解說「清淨心而煩惱染」之究竟，實非易事！

那麼由凡夫的位置出發，該如何面對此一「難可了知」的局面呢？《勝鬘經》亦教示了兩項辦法：

(1) 成就「隨順法智」。即「五種巧便觀」之修煉，分別是：「觀察施設根意解境界、觀察業報、觀察阿羅漢眼、觀察心自在樂禪樂、觀察阿羅漢辟支佛大力菩薩聖自在通」等五觀，其修證的目標即是信解「清淨心客塵染」一事，以此入大乘信，開啓大乘因行<sup>456</sup>。另據《瓔珞經》，「入大乘道因」之完成，則是要在圓滿三十心（十住、十行、十迴向）之後，同經說：「佛子！是三十心入一乘信，一乘因法非近行可得，廣行大心三阿僧祇劫，行伏道忍，方始滿足。」<sup>457</sup>

(2) 教信佛語。除了成就「甚深法智」及「隨順法智」的眾生外，餘諸薄地凡夫則先以信受如來教法爲其止惡向善之起點，避免落入類似「十四無記」的無謂追索或徒生盲見<sup>458</sup>。

在《寶性論》亦對此「清淨心而客塵染之難解」提出說明，方法同樣訴諸實

---

節「Diana Mary Paul」項下。

<sup>456</sup> 《勝鬘經》中佛陀教示：「如是如是！自性清淨心而有染污難可了知！…若我弟子隨信增上者，依明信已，隨順法智而得究竟。隨順法智者，觀察施設根意解境界、觀察業報、觀察阿羅漢眼〔眼〕、觀察心自在樂禪樂、觀察阿羅漢辟支佛大力菩薩聖自在通。此五種巧便觀成就，於我滅後未來世中，我弟子隨信增上，依於明信隨順法智，自性清淨心彼為煩惱染污而得究竟，是究竟者入大乘道因。」（大正一二，頁二二二中）

關於「五種巧便觀」，參考印順法師之疏：「…其實，信也信此自性清淨心為煩惱染污。隨順法智，也是觀察此自性清淨心為煩惱所染，名為阿賴耶識，由此現起根意境界，即初巧便觀。由如來藏為依，有生死業報，即第二巧便觀。障覆自性清淨心的煩惱，微細而二乘不斷的，為無明住地，即第三巧便觀。離得部分煩惱，得心自在樂與禪樂，不應作究竟想，即第四巧便觀。三乘聖者，未能轉得如來藏中藏識的名義，還有三餘，但已能得自在神通，即第五巧便觀。所以，信、解、行、證、入，為入大乘道因。」（《勝鬘經講記》p. 259）

<sup>457</sup> 大正二四，頁一〇一四中。另關於「伏道忍」，同經提到：「佛子！三賢菩薩，伏三界煩惱麤。業道麤。相續果，亦不起麤。……三賢名為伏斷喜忍，以上亦伏亦斷。」（大正二四，頁一〇一六中）

<sup>458</sup> 《勝鬘經》：「勝鬘白佛言：三種善男子善女人於甚深義離自毀傷，生大功德入大乘道。何等為三：[1] 謂若善男子善女人自成就甚深法智。[2] 若善男子善女人成就隨順法智。[3] 若善男子善女人於諸深法不自了知，仰惟世尊，非我境界，唯佛所知！是名善男子善女人仰惟如來。除此諸善男子善女人已。諸餘眾生於諸甚深法堅著妄說，違背正法、習諸外道腐敗種子者，當以王力及天龍鬼神力而調伏之。」（大正一二，頁二二二下～二二三上）



證實修。如說：

「…『自性清淨心而有染者，難可了知。』如是等聖者勝鬘經中廣說，自性清淨心及煩惱所染應知！又有二種修行：謂如實修行及遍修行 [之] 難證知義。如實修行者，謂見眾生自性清淨・佛性境界故，…。遍修行者，謂遍十地一切境界故，…依出世間慧，見一切眾生乃至畜生有如來藏應知。…。如是內身自覺知，彼無漏法界無障無闕，依於二法：一者如實修行，二者遍修行。此明何義？謂出世間如實內證真如法智，不共二乘凡夫人等應知。」<sup>459</sup>

這裡指出，必要以「如實修行及遍修行」此二修行之成就，才能證知「清淨心而客塵染」之始末！論中又特別提到，是依於彼「無漏法界 [之] 無障無闕」，遂以二行而證「真如法智」，即是成佛，此時纔見「眾生自性清淨・佛性境界」以及「有如來藏」。

#### 四、空藏、不空藏並不作為如來藏清淨心之「絕對本質或價值」<sup>460</sup>

上來對「清淨心而客塵染」之疏解，是乃依於緣起性空之理則及運作機制來作說明。在此認識基礎上，這裡將帶出生命如來藏最具價值之意義，即是空如來藏與不空如來藏的修行運作。

空如來藏、不空如來藏與「如來藏・自性清淨心」的關係，不宜直接以「體性」、「本質」或「價值」來認定，卻是當眾生興發菩提心，確定將生命轉向佛道修煉時所可運作或施展的兩個面向。是依於本自淨心即覺性之簡擇與觀修，來對修行運作下達的兩道指令、原則或方針！也只有在此情況下，纔能將空如來藏與不空如來藏視為是如來藏清淨心之特性、屬性或說是功用、作用。

蓋清淨心者，本性是非染非淨，若為離染，纔言其「淨」；又為離染之運作與修持，纔來簡擇其「斷惡修善」之一面來執行，從而開啓一佛乘之實踐途程。反之，一佛乘即大乘之實踐與實現——即是空如來藏、不空如來藏教法之落實，於此標示出佛家如來藏學說的重要特色及宗旨。

空如來藏、不空如來藏不宜直接視為是如來藏清淨心之本性、本質——即將「如來藏・清淨心」視為一實體或實在，並將「空如來藏」與「不空如來藏」分別定義為「煩惱本無」以及「果德本具」，而謂如來藏學說下的「清淨心」，不同於般若空義下之「清淨心」<sup>461</sup>。藉由上來討論，可知二說之「清淨心」若有「不

<sup>459</sup> 大正三一，頁八二四下～八二五上。

<sup>460</sup> 此借用高崎氏之語。「絕對」者，意謂「如來藏」關於「煩惱染之本來無・空」（本來就沒有、不存在、無關係），以及「佛果德之本然具足・不空」。高崎氏將此二者稱為如來藏之「絕對價值」，若如來藏闕此「絕對價值」，就不能作為一「實體」、「實在」。（《思想》pp. 18~20、《形成》pp. 106~110）又顯然高崎氏之使用「價值」二字，乃是基於將此「空如來藏」、「不空如來藏」視為即是「如來藏清淨心」之「本質」，故此處標題才如是寫。

<sup>461</sup> ①高崎直道：如來藏做為「聖法出生之因」且又與煩惱不相應。（《形成》p. 95）

②恆清法師：「般若法門之把心視為自性清淨，乃建立於其自性空上。…但還是不符真常系的觀點。真常系的自性清淨心含『空』與『不空』兩個層面。清淨心性固然可說『空』於煩惱，但它

同」，也僅是前者比後者更進一步地或說別出心裁地提出空如來藏與不空如來藏作為修行上更明快、更具體的引導，卻非是性質或根本意義上的不同！例如當說「如來藏之不空」，其實僅是「空性」其「緣起而業勢不失」一面的表現，只不過現下將其調轉為趨向佛果之運作，此時的「不空如來藏」便指生命其果德智海之「可以具足」，然非「一切現成」。

將空如來藏、不空如來藏直接視為是如來藏清淨心之本質、屬性或本性，此種作法之有待商榷，由《勝鬘經》所透顯之相關論述略有二：

(1) 若「空如來藏是如來藏清淨心本然之煩惱滅，不空如來藏是其本然之果德具足」<sup>462</sup>，而如來藏清淨心即以此二藏作為眾生修證的「潛能」或「潛質」，此二藏即是眾生清淨心本具之體性、屬性。則經中不應言道：「是故阿羅漢、辟支佛及最後有諸菩薩等，為無明地所覆蔽故。…於彼彼法不斷不盡故，得有餘解脫，非一切解脫；得有餘清淨，非一切清淨；得有餘功德，非一切功德。」<sup>463</sup>——是藉由修行之運作，即是隨緣之趨就，方得褪卻無明住地，然未盡卻，故此時「得有餘解脫，非一切解脫；得有餘清淨，非一切清淨；得有餘功德，非一切功德。」若果空如來藏、不空如來藏本身即是如來藏本具的屬性或潛能，則行者應一逕地直趨果地，而不會像這樣類似「卡在半途」地僅得有餘果。諸佛菩薩亦無倒駕慈航、留惑潤生的道理。

(2) 又如經中說：「如來藏者，無有前際無生無滅，法受諸苦，彼為厭苦願求涅槃。」<sup>464</sup>承上，若空如來藏、不空如來藏是本然之屬性、本質，則如來藏如何得而「法受諸苦」，應是「但有苦即不受」。但這段經文卻指出「苦是未捨、涅槃是未得」，但以「如來藏」故，得而「厭苦、願求涅槃」！在這樣的情形下，如來藏煞似眾生生命之潛能、潛質，以為生命之改弦更張留有餘地故。但非以「煩惱本無之空如來藏」與「果德本具之不空如來藏」作為如來藏之自性、屬性、本質。理由是，如前舉學界之見，那麼又該如何解釋眾生生死之現實存在？

故知以本具體性、本質、價值義來判定空如來藏、不空如來藏，將導致此一「如來藏說」於論理上左支右絀，這是從討論「如來藏即法身藏」時就遭遇的情況。綜上所解，當以「空性」之如來藏義作為空如來藏、不空如來藏其得以施展的基礎，而空如來藏與不空如來藏則是作為行者乃至成佛都將遵守的修煉、應化

---

的清淨莊嚴功德是不空的。」

另外又藉《寶性論》所引《大集經》〈海慧菩薩品〉：「菩薩摩訶薩亦復如是，如實知見一切眾生自性清淨光明淨心，而為客塵煩惱所染。大海慧！諸菩薩等生如是心，彼諸煩惱不染眾生自性淨心，是諸煩惱客塵虛妄分別心起，而彼諸菩薩復生是心，我今畢竟令諸眾生遠離客塵諸煩惱垢，為之說法。」而認為，「如來藏說已漸漸將對義理的證悟轉化成實踐的動力。……由此可見，如來藏自性清淨心應可視為修證的潛能（potential）和動力，而不是實在一元論（monism）。」（《佛性思想》pp. 120~121）

<sup>462</sup> 高崎直道認為，這兩句話在一開始就站不住腳，因為這樣就無法解釋眾生何以會有煩惱染、生死輪迴？（《形成》p. 95）不過，高崎氏正是如此判論「如來藏說」及「如來藏·清淨心」，因而認為這便是佛家整體「如來藏說」的問題或矛盾所在。（《形成》p. 106）

<sup>463</sup> 大正一一，頁六七五下。

<sup>464</sup> 大正一一，頁六七七下。

之要點或原則。以此二藏相輔相成，方得做到「正取邪則捨」<sup>465</sup>，因而法爾如是地達到生命內涵與品質的提昇。

關於所使用的「屬性、特性、潛質、潛能」等語，再分析如次。以水為例，河流之水勢、流向將隨所遇地形而往趨東方或西方，此可說為「水性」。但此並非說，河流的「水性」之中已然蘊含了往東或往西之屬性、特性或潛質。也就是說，河水具備著隨所遇地形遂而趨往或轉向的「水性」，由此可說「水」本然具備著某種「屬性、特性或潛質」，但並非「水」本身已經具備了往東或往西奔流、轉向的「屬性、特性或潛質」。此二者之理解可說失之毫釐，差之千里！

作為實相理則及機制的「空性」、「法性」，乃至說為「無性」，顯現為眾生之「如來藏·清淨心」，就其「自性」來說，意義概同上舉之「水性」。如來藏本無其性，然得在趨向佛道之標指下，調轉出「空如來藏」以為宿業漸吐，以及「不空如來藏」以為果德增上此二支之運作路線。又得以如此運作的基礎在於：如來藏清淨心——以空性為其一貫及顯現之根本，因此「本來具備可以這樣去做以及完成」的「屬性、特性或潛質」。如同河水以其「水性」之故，可以被截彎取直，因勢利導，以便澇疏旱溉。

故如來藏清淨心者，如同水性，其性不定，以恆是不定故說性空，隨緣而作則成生死或解脫，故說生命本具無盡與無限之「屬性、特性或潛質」。總攝說來，此生命本質之空性有其二面，此前已述：一是法住性空，二是緣起而業勢不失。

若將「清淨心」說成是「本然具備空如來藏即煩惱本來無，以及不空如來藏即果德本來備足」，此即落入「有性」之見，如同把「水性」說成早已內蘊往東或往西之勢向，那麼就算河流遇到該往東的地形，但它卻依然往西，此則謬誤，所成過患上來已說，而經、論意涵非是如此。

關於「空如來藏、不空如來藏」將於第六章再做討論。

## 五、見如來藏性，即見眾生之「智」、「解脫」、「清淨」平等

故「自性清淨心」之意義可有如下三個層次：

- (1) 就其恆常如是一貫以及顯現之根本來說，是為「空性」、「無性」。
- (2) 就其顯現即運作之機制、道理來說，即是「緣起」，是「作福者佛，作惡者眾生」。若欲標舉佛道之完成，此則交棒給空如來藏及不空如來藏。
- (3) 至於行者在修心過程則可以清淨作意<sup>466</sup>、不二中觀來運作，即是《金剛經》說的「無住生心」。若「無住」，得言「清淨」。何能「無住」？本性淨故！若「有住」，即成「客塵染」。

此言「清淨」又以「平等」義擇別，如《般若經》：

<sup>465</sup> 《寶性論》：「順三乘菩提，對三界煩惱，雖是弟子造，正取邪則捨。」（大正三一，頁八一三上）

<sup>466</sup> 較對於凡夫，則是「執取作意」。如《如來藏經》說：「如是如是！善男子！一切有情住於執取作意舍中，而有如來智慧、力無所畏諸佛法藏。於色聲香味觸耽著受苦，由此不聞大法寶藏，況有所獲，若滅彼五欲則得清淨！」（大正一六，頁四六二下）

「[善現言:] 以一切法皆用無性為自性故。…云何?世尊!有時說有清淨法耶?佛告善現:我說一切法平等性為清淨法。…諸法真如,法界法性,…。若佛出世,若不出世,性相常住,是名一切法平等性,此平等性名清淨法!此依世俗說為清淨,不依勝義。所以者何?勝義諦中既無分別,亦無戲論,一切名字言語道斷。」<sup>467</sup>

以諸法之平等性,而說諸法是清淨法,或說其性本淨。若世間之有為、有作、造次,即成等差,非清淨法。所云「清淨」、「平等」,以諸法「皆用無性為自性故」。

掌握「清淨」本義,行者若欲離染得淨,便當修習法緣起觀、法不二觀,如《瑜伽師地論》說:「謂由境界不現見『思』,及由境界現見『捨』故。」<sup>468</sup>由此心無染著,如如不動,得見淨法。《勝鬘經》亦說:「於諸法中見高下者,不證涅槃。[見]智平等者、解脫等者、清淨等者乃證涅槃!」<sup>469</sup>《瑜伽師地論》亦說:「即此煩惱眾苦雜染 [見]離繫解脫平等性故。」<sup>470</sup>若見諸法平等性,即是實見眾生如來藏性,以如來藏故,眾生之「智」、「解脫」、「清淨」皆平等無二,是法空性、無性者。又「智」、「解脫」、「清淨」皆為透顯實相不同側面之增語。

## 本章小結：論列「如來藏」一詞可有之意涵

依本章所論,這裡或能對「如來藏」一詞之意義給予釐清並論列:

a. 當以「自性清淨」來為如來藏下定義,即指法性、空性之如是一貫並於眾生身中顯現為「清淨心、明智、本覺」。若是側重此「自性清淨、自性如來」能為眾生之「生死、涅槃依」——實為勸勉眾生之離苦得樂,亦得將此「如來藏」解為「眾生身中之如來寶藏」<sup>471</sup>,寓意若得除彼遮障,即見佛寶。

又此空性如來藏義,乃是承自阿含經「緣起」說,亦是般若經系「空性」義的再發揮,並且通於《華嚴經》、《涅槃經》所說「佛境」、「佛性」之理<sup>472</sup>,另闢

<sup>467</sup> 大正七,頁四二二上。

<sup>468</sup> 《瑜伽師地論》:「謂行過去未來現在,隨順諸惡不善法中,心無染污,心平等性,由二因緣於隨眠斷,分別了知,謂由境界不現見思,及由境界現見捨故。」(大正三〇,頁四四四上)

<sup>469</sup> 大正一一,頁六七五下。又所謂「智平等者、解脫等者、清淨等者」,當指「智境一如」之境界。

<sup>470</sup> 《瑜伽師地論》共舉十種「法平等性」,包括:「由有勝義自性無相平等性故;說造作影像無相平等性故;即由此相自然不生平等性故;因亦不生平等性故;自然與因皆不生故,畢竟本寂平等性故;現有體事能取正智,離諸戲論平等性故;遠離一切取捨造作平等性故;即此煩惱眾苦雜染離繫解脫平等性故;分別所執境界自性如幻化等平等性故;無分別智所行自性有無無二平等性故。當知是名此中十種『法平等性』略分別義。」(大正三〇,頁五五九上~中)

<sup>471</sup> 如《大法炬陀羅尼經》:「摩那婆!世間藏中凡所有者,多是一切錢、銅、金銀、真珠、琉璃、虎珀、車磔、馬瑙、珂貝、璧玉,乃至雖有種種妙寶摩尼諸珍,猶為世藏。如來寶藏則不如是,一切眾生不能得見,以不見故多起疑惑;更相謂言:我等今者云何乃於不可見知法中而求名字?而如來藏無色可見,我今云何能得知解?何等眾生發起此疑,唯彼愚癡無智慧者!」(大正二一,頁六九九上)

<sup>472</sup> 詳參本論文第三章第二節「七、佛境、佛智、佛性、佛作皆無其自性、本性」項下,以及本

徑地揭示成佛之道。「眾有佛性」與「諸法皆空」二說互不違遠，後者在令眾生離染絕塵，至得明淨；前者直揭自性清淨，若得回歸即成正覺。以法無內外，境僅是一，二種法門實是殊途同歸<sup>473</sup>。

b. 若說為「無量煩惱藏所纏」之「如來藏」，即是指陳「自性淨心而客塵染」之情事。由彼無為法性之隨緣妄造而被「做成」<sup>474</sup>凡夫，其生命運作最明顯的特徵便是「藏識」，即阿賴耶識，《勝鬘經》稱以「五住煩惱」。此時「如來藏」一語意指眾生因煩惱迷執而流轉生死、不得解脫；並且側重「藏」字所具有「去進行纏覆、遮蔽」的動作意象，故亦得專就此字說為「藏識」<sup>475</sup>，意指煩惱藏<sup>476</sup>。

c. 承上文，雖說現下凡夫之生命運作——其實便指心緒擾動之內容，跑在前頭的總是一堆生死煩惱；不過，作為這一堆生死情執其顯現之根本者，仍是法性、空性之一貫，此時言說重點變成：「客塵染而心性本淨」！即由「如來藏」一語帶出的，便是要去穿透生死流轉中不曾變異之本淨心性、法性，雖生死，而不必永遠生死，生死之流轉不曾減損本淨心性半分，相反地，若不開覺，則生死煩惱更依本淨心性而隨緣造作，無有出期，如經所說：「如汲水輪，循環不絕」<sup>477</sup>。故「如來藏」一語之使用在於指出「客塵染而心性本淨」之內裡，由此引導眾生觀看生命以及進行捨妄歸真運作時所需的基本認知。也唯有具備如此前提理解下，得以使用「染淨依持」、「染淨共存」之語來指稱如來藏。

d. 以「如來藏」一語同時指陳「心性本淨而客塵染」、「客塵染而心性本淨」這樣的事實與道理。

e. 如果明白上述情事之本末，則能「於出無量煩惱藏 [之如來] 法身亦無疑惑」。眾生以其「本性淨心」皆得自淨其意、捨妄離染，藉由六度萬行之成滿則得「出纏」，捨離妄識，又以悲憫有情而不住寂處。則「如來藏」一語不僅意味佛位之可期，若果具足方便，則必可期，法爾如是故！此時「如來藏」巍巍功成，代表佛果、佛法身、佛內自證境之成就，是為「如來寶藏」<sup>478</sup>之開顯！此用法又可與 a 說遙相呼應。

---

章第二節「法界」之討論。

<sup>473</sup> 關於佛家宣法「空」、「有」之並立，《寶性論》亦有闡明，如其偈句說：「處處經中說，內外一切空，有為法如雲，及如夢幻等。此中何故說：一切諸眾生，皆有如來性，而不說空寂？以有怯弱心，輕慢諸眾生，執著虛妄法，謗真如佛性，計身有神我，為令如是等，遠離五種過，故說有佛性！」（大正三一，頁八四〇中～下）

<sup>474</sup> 此處概略地用「『做成』凡夫」來指陳「心性本淨而客塵染」之情事，其具體表現過程則是「緣生十二支」之運作。

<sup>475</sup> 把「如來藏」的「藏 (*garbha*)」視為「藏識」這樣的做法是很普遍的，如 Alex Wayman 說：由於“*garbha*”主要有“womb; interior; embryo”等意，而其中的“*garbha* / womb”之解，在漢譯中則經常出現在那些把「如來藏」認定是「阿賴耶識」之經典中（Alex Wayman, “*The Lion’s Roar of Queen Śrīmālā*”, pp. 42~43. New York: Columbia University press, 1974）。這不得不令人聯想，此時的「藏 (*garbha*)」或「藏識」就像是「去進行纏覆如來的子宮」。

<sup>476</sup> 「煩惱藏」與「如來藏」的「藏」之梵字不同，前者為 *kośa*，後者為 *garbha*，不過後一「藏」則被延伸為煩惱藏的意思。詳參本論文第三章第三節。

<sup>477</sup> 《楞伽經》：「如汲水輪，循環不絕。」（大正一六，頁六二〇中）

<sup>478</sup> 例如《如來藏經》：「如是善男子！我以佛眼觀諸眾生，如來寶藏在無明殼，猶如果種在於核內。善男子！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。」（大正一六，頁四五八下）

若以「有爲層次而言『事』」、「無爲層次而言『理』」，則以此二層面來分析「如來藏」一字之諸意涵：則 a 是以理說；b 是從事說；c 乃依於事而明其理；d 事理並陳；e 事理圓融、究竟之境。又 b~d 之所言事，謂凡夫事，e 之事，謂如來、成佛之事。至於「理」則始終一貫，所別者，眾生親證、現見、成就智境不二之如如與否？若得親證如如，則成佛果、佛境。又所言事必依於理之一貫，事、理之本然俱是無性、空性、法性，及緣起之一貫<sup>479</sup>，是爲如如！

又上列「如來藏」可具備之五義，仔細推敲，當以第三義「客塵染而心性本淨」是爲聖者施設「如來藏」之最初用心：是一方面指出凡夫現況，另一方面進而穿透其間地指出凡夫可茲轉凡成聖之憑藉與契機。正因諸佛如來也是如此走過來的，於是對此「本性淨心」給予「如來藏」稱號，意味眾生皆具成佛之依據或根本，型塑爲種、因、性、類、體、藏、界等樣狀及言詮，並且拉出法身、法界、性清淨等對於實相理則不同面向的界定與說明。對於法身藏、法界藏、性淨藏的說明，重點在讓聽聞者知曉生命如來藏之始末，從而尋求離苦得樂之道。從理上說，眾生皆可成佛！然而，緣闕事功則不得見。或許，正以設立初始對於圓滿境地之殷切期望，纔令「如來藏」纏擾著較多的雜音與喧嘩吧<sup>480</sup>。

<sup>479</sup> 藉由事或理之分判，作爲當使用「染、淨」二字時其間所指涉的有爲法或無爲法意義之切換。「染」是切在有爲法境、「淨」則切在無爲法境。如此則可解了吉藏《寶窟》：「如來藏不染而染爲苦集諦，非淨而淨爲滅道諦。故就藏處說聖諦矣。」（大正三七，頁六八上）簡單說，「不染」即「淨」是其理，「非淨」即「染」是其事。

<sup>480</sup> 「佛性」、「如來藏」之說可能引起的紛爭似乎早被預示著。如《涅槃經》中相關教導：「善男子！如來亦爾。於諸眾生猶如良醫，知諸煩惱體相差別而爲除斷，開示如來祕密之藏。清淨佛性常住不變。若言有者智不應染，若言無者即是妄語。若言有者不應默然，亦復不應戲論諍訟，但求了知諸法真性，凡夫之人戲論諍訟不解如來微密藏故。……若言無明因緣諸行，凡夫之人聞已分別，生二法想，明與無明，智者了達其性無二，無二之性即是實性。……若言一切法無我，如來祕藏亦無有我，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性，我與無我，性無有二。如來祕藏其義如是，不可稱計無量無邊諸佛所讚，我今於是一切功德成就經中皆悉說已。」（大正一二，頁四一〇下~四一一上）句中的「凡夫謂二」，指凡夫慣將無我與有我、明與無明、常與無常等語詞對立起來，其實一切只是假名，實性是無二之性。

## 第五章 如來藏之受染<sup>481</sup>與離染

透過前文對如來藏作為「生命染淨依」有了瞭解後，本章將對有情之生死雜染進行直接說明。於此，《勝鬘經》推出「住地煩惱」之說，並且扣緊行者之離染階次來對應鋪陳，如其教示：「斷四住，成就意生身；斷無明住，成就如來法身」<sup>482</sup>，以此一方面說明生死苦之根源有其深淺層次，同時亦表現阿羅漢斷苦未盡、修行有餘之情況。關於這一整套有情之心識表現，以及若欲由此環圈急流勇退並修行增上之條理，概可列示為：(1) 眾生輪迴生死之所由：住地煩惱。(2) 修行者所開展之階次：意生身、如來法身。(3) 生死之轉依法：如來藏之厭苦、樂求涅槃。以下，即依此三個項目來逐一論述。

第一節、第二節，如來藏受染即成「藏識」或「住地煩惱」之討論。關於藏識之如何形成、表現樣態、與如來藏的關係等，此前第三章第三節已略作處理；這裡則轉換討論視角，以針對「藏識」本身性格、特色及相關心識說法進行語意辨析與義涵釐清。第一節的重點包括「藏識之多重語意」、「如來藏名藏識」、「藏識與無明住地、七識」，是藉由對藏識的相關說明而托出「住地煩惱」，於此廓清二者之運作關連後，在第二節纔來對「住地煩惱」進行正面理解。

第三節，說明行者離染階次及其境地轉換。借重《楞伽經》之說，探討聖者面對「五住煩惱」所修持之法門以及階地功果開展的過程。分別以「分段生死」、「變異生死」、「意生身」為關鍵法目來進行探索。

第四節，回到眾生依如來藏如何「厭苦、樂欣涅槃」之解說。由上來所論，明乎「如來藏之種諸苦」即成藏識或無明住地之際，眾生本性淨心即如來藏之始終不為泯沒，由此得為生命「厭苦、樂欣涅槃」之運作。辨析如來藏之「厭、欣」，非是「自性自發」，然亦得言「自性自發」！並揭明「如來藏之厭、欣」必欲由解脫道之「厭、欣」，跨越至菩提道之「厭、欣」而後已。

### 第一節 染與淨合之藏識

在前面章節中<sup>483</sup>，已對「如來藏·清淨心」與染污藏識其各別意義與兩者關係大致做了說明。眾生生命如來藏乃以空性·空智為其一貫及顯現之根本，而藏識則指彼本性淨心為塵勞纏覆，致令清淨生命做成生死業苦，此二陳述概為「如來藏」與「藏識」之基本定調。以下，即轉以聚焦「藏識」而探求其各面向義蘊，除對「如來藏染淨依」有更清晰之理解外，並藉此勾勒出「住地煩惱」心識說法的面貌。

<sup>481</sup> 同於說「清淨心客塵染」或「如來藏受遮蔽」。其實清淨心或如來藏恆不為染，此說「受染」，同於嘉祥吉藏說的「不染而染」，如《雜阿含經》說的：「有因、有緣眾生有垢。」(大正二，頁二一上)或是《勝鬘經》的：「如是如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」(大正一二，頁二二一下)

<sup>482</sup> 詳參《勝鬘經》文，大正一二，頁二一九下·第二〇行～頁二二〇·第七行。

<sup>483</sup> 詳見第三章第三節「眾生生命之如來藏」

## 一、 藏識之多重意義

如前章結語所示，「如來藏」一語至少有五種意思來被佛典運用著，簡言之包括：a. 自性清淨藏（心）；b. 煩惱藏、藏識；c. 雖客塵染而本性淨；d. 兼及「不染而染」與「染無所染」；e. 究竟圓滿之佛證境。此中，「藏識」一語即指「自性淨心而客塵染」，不過如果和「如來藏」一起使用時，則是偏指「煩惱染」部分。

若單就「藏識」一語，而將之擺在眾生得以去染存淨、修行證果之面向來說，則「藏識（阿賴耶識，*alaya*）」竟也同於「如來藏」，得隨於文脈轉折而或多或少地承載上述五種意義。只不過相較上，「如來藏」之表現概念顯由清淨邊出發，例如強調其本性淨之實相法，而「藏識」則偏舉染污煩惱，直陳生死苦之現況，若在凡夫轉迷為悟的說明理路上二者則互有專擅。此處所舉「藏識」之諸般特性，可由《密嚴經》語得知<sup>484</sup>。

又在如來藏說下的「藏識」形態，大抵以「自性淨心而煩惱染」來被陳述，印順法師即將此種型態之藏識說，形容為「映心所顯」。他以《楞伽經》文為例：

「如來藏是善不善因，…無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過，離於我論。」<sup>485</sup>

對此，印順法師闡釋道：

「平常講唯識，多以阿賴耶為依止，為說明的出發點。但阿賴耶的產生，一方面是依如來藏心，另一方面是依無始來的虛妄習氣。在這真相的如來藏，與業相的虛妄習氣相互交織之下，才成立其為阿賴耶。因此，從一切法依阿賴耶而生的方面看，是雜染諸法的所依；另一方面看，也就是迷悟關鍵所在。迷、悟、染、淨，都依藏心<sup>486</sup>而有，所以也就是唯識。這雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切的虛妄相。這可以稱為『映心所顯』的唯識。」<sup>487</sup>

依如來藏清淨心而講阿賴耶識，大抵循此一途，簡單說為「染與淨合」或「真與妄合」。彼賴耶為「映如來藏心所顯」，如清淨之摩尼寶珠隨緣映現眾彩，此眾

<sup>484</sup> 《密嚴經》：「諸仁者！一切眾生阿賴耶識，本來而有圓滿清淨，出過於世同於涅槃。…藏識亦爾，諸識習氣雖常餘俱不為所雜。諸仁者！阿賴耶識恒與一切染淨之法而作所依，是諸聖人現法樂住三昧之境，人、天等趣、諸佛國土悉以為因，常與諸乘而作種性，若能了悟即成佛道。」（大正一六，頁七三七下～七三八上）

<sup>485</sup> 大正一六，頁六一九下。

<sup>486</sup> 指藏識心、阿賴耶識心。

<sup>487</sup> 《唯識學探源》台北：正聞，民八九年，pp. 30~31。印順法師亦如是分析：「妄心派，注重業力所感，業感的本識含藏一切種子而生起一切。真心派注重煩惱所覆，煩惱熏染淨心，在淨心上反映出染習的妄相。它們各有它的側重點，才開展了好像對立的理論。」（《唯識學探源》p. 38）



彩摩尼珠即為生命「染淨依」所在<sup>488</sup>。在此情況下之如來藏，本性清淨而由物象得顯，例如成為凡夫或聖者。此清淨非閉絕之清淨，乃是生機盎然，得而應現無限，此即連繫起凡夫之輪迴與解脫的機關，是轉依法，為性空緣起之理。又講阿賴耶識，雖乍現染妄而本性清淨，但能識其本然，則可不落情執，遠離三界。在語詞之指涉上，「如來藏」以本性淨心出發而涵攝煩惱染，「藏識」則由客塵妄相稱名而內蘊本性淨心。

既由清淨如來藏受熏而成藏識，與七識俱，藏識之本性即是如來藏，如來藏與藏識二者只是模樣之變異，骨子裡仍是同一回事。這意味著：如彼「如來藏」是如何之運作理則，目下之「藏識」也就如何之運作理則！昔迷而如來藏成藏識，今悟則藏識得為如來藏，理自如如，事則有迷悟背反之差，亦由此開啓如來藏法門中關於清淨心受染與離染之說明序幕。

## 二、 藏識之階段性性格

上來係針對「如來藏」與「藏識」二語各別涵意略做討論，如若一併被使用時，二語之間又是如何交涉與分位呢？同以《楞伽經》句觀之：

「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，離我我所。以不覺故，三緣和合而有果生，外道不知執為作者，無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。…本性清淨，離無常過，離於我論，其餘七識意意識等念念生滅。…自慧分別苦樂受者，或得滅定，…而實未捨未轉如來藏中藏識之名。…以彼惟了人無我性，…若見如來藏五法自性·諸法無我，隨地次第而漸轉滅，…。大慧！若無如來藏名藏識者則無生滅。…我為勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識與七識俱起，令諸聲聞見法無我，…此如來藏藏識是佛境界。」

<sup>489</sup>

經文起首之「如來藏」，究屬受熏之藏識（阿賴耶識）？抑或清淨之如來藏本性心？學界迭有爭議。大體說來，歐陽竟無、呂澂二家採前說，而牟宗三、印順法師、馮煥珍則以後說為勝；或者認為相對於歐陽竟無、呂澂師徒之說，後說之解亦無任何不妥<sup>490</sup>。

茲列歐陽氏之說如下：

「[《楞伽經》中]『佛以性空、實際、涅槃、不生是等句義說如來藏』，是為淨八識。」「凡稱如來藏，必曰『如來藏藏識』。」「『如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生』，是以賴耶為不善因也，若非賴耶，無漏如何能為不善因耶？」（《楞伽疏決》卷一）

<sup>488</sup> 如《密嚴經》說：「諸仁者！如摩尼寶體性清淨，若有置於日月光中，隨其所應各雨其物。阿賴耶識亦復如是，是諸如來清淨之藏，與習氣合變似眾色周於世間，若無漏相應即雨一切諸功德。」（大正一六，頁七四一中）

<sup>489</sup> 大正一六，頁六一九下～六二〇上。

<sup>490</sup> 此於馮煥珍《回歸本覺》一著中有所討論，參見馮作 pp. 209~217。

針對上說，牟氏反駁曰：

「經文『為無始虛偽惡習所熏，名為藏識』，是承『如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生』云云而來。然則豈不可視首言之如來藏『為無始虛偽惡習所熏』，遂得轉名為藏識耶？豈是空頭言藏識為無始虛偽惡習所熏耶？」（《佛性與般若》p. 438）

此二家說，前者著重經文所言「善不善因」，細辨其應何指。後者則從整段經文脈絡來對當中的單一語詞做出判別。

依歐陽氏，則「無漏法」不為「不善趣之因」，那麼是否能為「善趣之因」呢？這便要看氏如何定義所云之「善、不善」？若依《楞伽經》：「善不善者，所謂八識。」<sup>491</sup>則「善、不善」乃指入世間法，「無漏法」<sup>492</sup>若不為此「入世間」之「不善因」，亦應不為此「入世間」之「善」作因，如此，即不宜將「因」徑以「能生因」解。若將「善、不善」以會否出世間來論，即若得出世間，是名善，反之為不善，則依《寶性論》：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」<sup>493</sup>此偈句起首之「如來藏」恰好就指如來藏清淨心，未必非得採「染污藏識」解不可。

如依《大乘阿毘達磨經》則對「無始世來性」之「性」字採染污賴耶解<sup>494</sup>，這說明不論讀解為「如來藏·清淨心」或「受熏藏識」皆具說明之條理；又以前文對「如來藏」或「藏識」一語多義之討論可知，二解亦不因此而壁壘分明、相互對立。那麼剩下的就是去斟酌在此段落中應採何解為佳？此中，如何界定所云之「因」，似乎成為關鍵。如果將起首「如來藏」採藏識解，則所云「善不善因」，指種子因，屬緣因；如果採如來藏清淨心解，則所云「善不善因」，指依止因，為正因。至於此中之「善、不善」何謂？若必得採《楞伽經》以世間法之善、不善法論，則如來藏既作得世、出世法之依止因，自然也就做得彼世間諸法之依止因。

關於「因」的討論，以下一併處理。參考牟氏作法，若從整段經文脈絡來看，則採如來藏清淨心之解亦實有所本。說明如下：

(1) 若指藏識，佛陀大可直接用之，不必特意使用「如來藏」一詞。以經文此處多次強調「如來藏藏識」，實際便是指「藏識」情況，然為強調藏識之所本或所由乃依如來藏清淨心，故施設說為「如來藏藏識」。而在回答大慧菩薩提問的一開始，即有必要先帶出「如來藏清淨心」此之實際。

<sup>491</sup> 大正一六，頁六二一下。

<sup>492</sup> 依馮煥珍之見，歐陽氏乃謂在《楞伽經》中的無我如來藏，是佛果位上捨賴耶之後的清淨識，如氏說：「[《楞伽經》中]『佛以性空、實際、涅槃、不生是等句義說如來藏』，是為淨八識。」故歐陽氏所言之「無漏」，乃指佛智之無漏。

<sup>493</sup> 大正三一，頁八三九上。

<sup>494</sup> 參考：高崎直道《如來藏思想の形成（上）》p. 352。

(2) 引文中「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生」之敘述，即猶如《勝鬘經》說：「世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦…」<sup>495</sup>，《勝鬘經》所說的「如來藏」，即指如來藏清淨心，為依止因，隨緣造作而致善不善諸苦趣。此時如來藏變成藏識模樣，不過鑑其發端乃以如來藏清淨心為其一貫相續、變化之憑藉或根本。

(3) 關於「善不善因」當中「因」字的討論，可參考《密嚴經》句：

「諸仁者！一切眾生有具功德威力自在〔謂之「善」〕，乃至有生險難之處〔謂之「不善」〕，阿賴耶識恒住其中作所依止。此是眾生無始時界，諸業習氣能自增長，亦能增長餘之七識，由是凡夫執為所作、能作、內我。諸仁者！意在身中如風速轉，業風吹動遍在諸根，七識同時如浪而起，外道所計勝性、微塵、自在、時等，悉是清淨阿賴耶識。」<sup>496</sup>

外道所執、類似於「第一因」者，也就是具備第一因那樣的特性、用以說明世間生命來龍去脈的什物，如說為「勝性、微塵、自在、時等」，究其內裡，在作出生命如此之表現上，實情卻是「清淨阿賴耶識」隨於業習、七識之轉起從而變現所致。由於包括清淨賴耶、七識、業習等皆是隨緣變現，而無一物具備自性者，故外道所認定、以為「第一因」的「勝性、微塵、自在、時等」，即如龜毛兔角之戲論。

在這經文中所出現的「阿賴耶識」或「清淨阿賴耶識」，至少不純粹地單以「染污賴耶」之意義來被使用。說成「清淨賴耶」——自是承載同處經文稍前所說「阿賴耶識」的諸多表現——就如同《楞伽經》使用「如來藏藏識」一詞一般，兼顧著清淨心與染污心識之和合表現，甚且要去特別突出有「如來藏清淨心」的這麼回事。實情是如來藏清淨心之隨緣變現，說名「藏識」，因而產生世間諸善不善之風光，對這一景況的解釋，外道即執泥於有一「勝性、微塵、自在、時等」之存在，即是《楞伽經》說的「外道不知，執為作者」，或是《密嚴經》說的「由是凡夫執為所作、能作、內我」。

比較耐人尋味的是，此中外道所執之「作者」、「第一因」，佛家之相關解釋究指清淨心抑或染污賴耶呢？——較完整的答案卻是：「如來藏藏識」或是「清淨賴耶」！簡單地說，凡夫之死生諸趣，自然直接來自染污賴耶之變現，不過此二經文之寓意，要去拉出如來藏清淨心此一更為根本的答案或理則卻是頗為明顯。因此關於《楞伽經》文其言變現諸趣之「善不善『因』」的解讀，也就為「如來藏清淨心作為依止因」這樣的考量留有餘地。

(4) 若將經文起首之「如來藏」採清淨心解，則後文「…是善不善因，能遍興造一切趣生」句中的「善、不善」，當以「會否世、出世間」為分判點為佳。至於「一切趣生」，亦不圓於三界六道諸苦趣，亦當擴大範圍至二乘乃至大修行

<sup>495</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>496</sup> 大正一六，頁七三八上。

者之善趣果地。這一跨越至出世間諸趣之用意，或說作為一種目標導向的準備性格，亦當倚重於「清淨心」此之實相理則，而非「染污藏識」所能獨自承擔的。此一跨越世出世間之用心，當可從《楞伽經》同段經文後部得知：

「……自慧分別苦樂受者，或得滅定，或得四禪，或復善入諸諦解脫，便妄生於得解脫想，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。然非一切外道二乘諸修行者所知境界，…若見如來藏五法自性諸法無我，隨地次第而漸轉滅，…為三昧力諸佛所持，觀察不思議佛法及本願力，不住實際及三昧樂獲自證智，不與二乘諸外道共，得十聖種性道及意生智身離於諸行。」<sup>497</sup>

也就是說，凡夫之生死雖由藏識而致，卻得藉由「轉捨如來藏中藏識之名」而臻至或者二乘、或者大乘之行果，實以清淨心之本自具足與常恆具足故，凡夫可倚之而轉凡成聖。如外道所執之「勝性、微塵、自在、時等」，其意義亦不單純藉以形成凡夫輪迴，亦得做為凡夫超凡入聖之「作者」。不過外道所執之「作者」究屬謬論，真義在於「如來藏名藏識」的這麼一回事上。由如來藏清淨心之立基，遂得拉出生命之轉凡成聖的契機與途程，如上引經文所示。

呼應《楞伽經》使用「如來藏名藏識」一語，以便對於如下情況的指陳，即：「一方面說明如來藏受熏而成染污賴耶即凡聖諸趣，另一面亦顯示眾生本具修行導向或轉依之基礎或根本」，整理前引經文，共包括：

a、《勝鬘經》所說「如來藏」，文曰：「如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」<sup>498</sup>

b、《密嚴經》所說「賴耶」或「清淨賴耶」，文曰：「一切眾生有具功德威力自在」「善」，乃至有生險難之處「不善」，阿賴耶識恒住其中作所依止。……外道所計勝性、微塵、自在、時等，悉是清淨阿賴耶識。」

c、《寶性論》所說「性」或「界」，文曰：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果」。

上引三經（《楞伽經》、《勝鬘經》、《密嚴經》）一論（《寶性論》）之說實有異曲同工之妙。

(5) 經文之後說：「譬如伎兒變現諸趣，離我我所。」此中乃將起首「如來藏」比作「離我我所·自性清淨」之「伎兒」。若藏識作「伎兒」，該是「執我我所」。或者，若說「藏識之如伎兒變現而離我我所」，此亦實就藏識之本性，即如來藏清淨心，而言其「離我我所」。

(6) 至「以不覺故，三緣和合而有果生，外道不知執為作者，無始虛偽惡習所熏，名為藏識」，方纔介紹「藏識」出場，即如牟氏所說，至此，如來藏正式轉名為藏識。所言「以不覺故」，其主詞自然是指「如來藏清淨心」之一念不覺，

<sup>497</sup> 大正一六，頁六一九下。

<sup>498</sup> 大正一二，頁二二二中。

遂而招致生死生滅之藏識，而令外道執此爲我，以爲由此生一切法，號爲「作者」。

(7) 此段經文乃佛陀爲回答大慧菩薩所問：「世尊！惟願爲我說蘊界處生滅之相。若無有我，誰生誰滅？而諸凡夫依於生滅，不求盡苦，不證涅槃。」<sup>499</sup>因此世尊話說從頭地由如來藏說起，以言藏識或「蘊界處生滅之相」者，通通都是掛在如來藏清淨心之下來說的——乃以受熏而成生滅藏識之相，凡愚於此計我。真相卻是——世尊稍後又說：「若見如來藏五法自性諸法無我，隨地次第而漸轉滅，不爲外道惡見所動，住不動地，得於十種三昧樂門。」這裡重申以對如來藏離我我所之觀照，漸次遠離藏識之虛偽惡習，得爲轉依，再來纔得言「應淨如來藏藏識之名」，而要緊處在於修習「法無我觀」，以實情如斯，故佛說「諸法無我」。

綜上線索可以推論，在這一整段敘述中，應該讓「如來藏清淨心」一語及其意義留有一獨立地位，甚至是作爲討論生命何以生死生滅之核心概念，這是拉到更深遠層次來看眾生之生命與生死，而經典之用心，亦當在「轉依法」上，此即非得倚重如來藏清淨心不可。因此，並非如歐陽氏之見，概凡《楞伽經》中「如來藏」一語，皆應作「染污藏識」之異名<sup>500</sup>。相反地，即便是藏識的情況，仍不忘帶上如來藏一語而說成「如來藏藏識」，這說明對如來藏的理解與真實觀照，才是解決凡夫以賴耶之推動而妄執計我，遂致生死生滅此間種種困境與謬誤之釜底抽薪的辦法。

再整理如下。此段經文之一大特色，便是施設「如來藏藏識」一語，企盼藉此更全面地將眾生何所從來、如何離染得樂，乃至何以成佛等路逕通通都說清楚。當此之時，**在第一階段**，如來藏與藏識二語之語意範圍便互相涵攝，無由切割，而其境界過諸凡愚，總括言爲：「此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨。」此爲托出眾生生死生滅、暗夜長巷之所由。

然而也正因爲二語語意之無法切割，法爾如斯故，**在第二階段**，恰好以此可以作爲生命樣態「切換」之樞紐，說爲「轉依」，此亦另一重的「法爾如斯」，是爲「(生死)緣起之還滅」的運作！由此開啓修煉上包括「人無我觀」乃至「法無我觀」的通盤重整。

**進入第三階段**，即是「轉捨如來藏中藏識之名」的成辦，是爲成佛！由向來之修行軌跡遂而開啓無量寶藏，是佛陀宣說此「如來藏名藏識」法門之無上贈禮。至此，「藏識」或「如來藏名藏識」之語完成其階段性任務，如來藏清淨心還其如如，並且蛻變爲佛智、佛法身，成一如來功德藏。如《密嚴經》亦說：「世尊說此識，為除諸習氣，了知解脫已，此亦無所得。賴耶有可得，解脫非是常，如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終。」<sup>501</sup>

類似上來語意之轉折，在《勝鬘經》中僅用「自性清淨心，客塵煩惱染」來

<sup>499</sup> 大正一六，頁六一九中。

<sup>500</sup> 此參考馮煥珍對歐陽先生所主張者之評論。(《回歸本覺》，p.210)

<sup>501</sup> 《密嚴經》：「世尊說此識，為除諸習氣，了知解脫已，此亦無所得。賴耶有可得，解脫非是常，如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說。佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識，如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」(大正一六，頁七四七上)

表達。「自性清淨心，客塵煩惱染」即指「如來藏」(清淨心不染)或「藏識」之情事，而關連於此的義理說明、修行開展，《勝鬘經》則藉由包括五藏義、空如來藏、不空如來藏等語詞來依序帶出。反觀《楞伽經》此處，特地以二語並陳，甚且連結二語合鑄一「如來藏藏識」，則此二語施設之初，二者之間應具備了既涵攝而又各各別異或獨具之概念：其同者，如上舉「藏識」之多重意義；其異者，如此處對《楞伽經》文之解析，「如來藏」正指清淨心，「藏識」謂清淨心不染，即染污賴耶。

### 三、 藏識以無明住地爲其深刻層次

承上《楞伽經》引文，如說「如來藏是善不善因，…無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地」<sup>502</sup>，以下即專就此中如來藏受熏爲藏識，而與無明住地、七識俱生的情況來作討論。要說明的是，這裡僅對「如來藏」、「藏識」、「無明住地」、「七識」等語意進行概念釐清並梳理其運作上的表現及分工，至於藏識系統的全面探討，則非本處論旨。

#### (一) 語意上的分位

此言「藏識」，由如來藏已受熏爲染識而論，與七識俱。由上文知，「藏識」一語具備多種意義，大別有二：

一者，相對於清淨之如來藏，「藏識，與七識俱」是本性淨而客塵染，爲目下凡夫生命狀態之所由，是無始惡習所熏之染污心識。

二者，相對於生死生命之妄執表現，「藏識」以「本性清淨，離無常過，離於我論」來強調。此由凡夫輾轉六道，即「如來藏名藏識，與七識俱」之生死生滅中，以雖客塵染而本性淨來論藏識，其清淨本性即指如來藏。

比較突出的是，此系統內多了「無明住地」一語。對照於「藏識」的一語雙關，「無明住地」亦具備二項特色：

一者，於外，凸顯此「藏識系統」乃呈現出「染污」狀態，依無明住地而煩惱轉增，招感眾生之業報輪迴，迥異於清淨之如來藏心。

二者，於內，在某些情況下，當藏識被強調「其性本淨」之一面時，而無明住地一語便獨佔了「雜染煩惱」之指涉權柄，藉此留給「藏識」去染存淨，還其清淨本貌之運作空間。

又這裡所作之分析，乃是基於「如來藏名藏識」一脈理路，進而嘗試爲「無明住地」給出適當的位置與意義。即藉由凸顯「藏識」於「如來藏、藏識、無明住地」三語並用時的中介性格，來對三語進行概念區分。實則法性貫穿一切，諸法本性皆淨，三者唯是隨緣變現而予假名施設，企圖藉此三者之間既涵攝而又別異的概念使用，更細膩地呈現出眾生雖沉淪死生而又不離解脫契機的道理。

<sup>502</sup> 大正一六，頁六一九下。

## (二) 運作上的分工

有了上來之背景認識，接下來即對「藏識，與無明住地、七識俱生」此之受熏心識系統略作介紹。

「藏識」屬無覆無記<sup>503</sup>，以作為「種子識」而言其非善非惡，這裡以如來藏清淨心受熏後論，由此表現凡夫之諸趣輪迴，故以染污心識計之。其為心王，能提供六識起滅、活躍的「動力」，指某種「意欲形式」，也可說提供六識活動的「材料」，即種子之現行。另借《仁王經》語：「皆積聚性，隱覆真實」<sup>504</sup>，指「藏識」內涵唯是人我分別、貪染情執之所聚叢，與眾生累劫相隨，故稱「隨眠」，得障明智，故說「隱覆真實」。因此藏識雖是心王，從其運作過程之「積聚性」來看，亦當包含心所有法：由其「積聚內容」而隨緣異熟並形成某種驅力。因此藏識本身即具備「輸出·現行」之能力或特性——同時獲致新內容的輸入，如此周而復始，而其具體表現便是凡夫生死之業因果。換句話說，業因果既是作用、過程，亦是內容，來自於藏識這個凡夫生命機構。

再談無明住地。依上引《楞伽經》文，可知無明住地及七識乃是當初如來藏清淨心受熏為藏識時，類似一種機能上的分工或進化而彼彼乍現、衍生者。先談無明住地。如把藏識比喻為一座倉庫，那麼無明住地就好比此一倉儲系統之運作核心，這便暗示無明住地具備了某種獨立思考與驅策之能力，由此驅動凡夫之生死流轉，如為電腦注入意識流般，從此開啓亙古而目不暇給之生死遊戲。論其所憑本事，自是同於藏識之機能：一是積聚，二是異熟，而無明住地即是藏識內容之再結晶或菁華。換句話說，藏識之為生死流轉，來自於彼無明住地，究其內涵，即是驅動眾生生死流轉最深刻的染污習氣。

大致說來，無明住地即是賴耶(藏識)，其內涵唯是累劫以來之染污惡習，而此惡習之聚叢與異熟，便是蘊釀出一股造就生死之衝力或驅力，由此衝力或驅力之奔騰流轉，即是帶出七識此之作業系統。「七識」可分兩部份來談，一是第七末那識，又稱「執我識」，執賴耶為「我」，為賴耶活動奔流展演之樞紐。二是前六識，為依憑第七識並隨境轉起作為覺知的一種機能或形式。在《密嚴經》說第七識為：

「譬如磁石力，吸鐵令迴轉，末那於藏識，當知亦復然。如蛇有二頭，各別為其業，染意亦如是，執取阿賴耶，能為我事業，增益於我所。復與意識俱，為依而轉謝，身中煖觸生，運動作諸業。飲食及衣服，隨事而受用，騰躍或歌舞，種種自歡娛。持諸眾生身，斯由意功力，於如夢翳等，一切諸境界，起種種分別，

<sup>503</sup> 「無覆」者，指賴耶自身不會被凡夫累劫堆積出來之愛恨情愁給遮蔽住。「無記」者，指賴耶只提供生命展現其異熟之材料，其本身並不具備任何決定性作用。若有記，則此生為人，來世不應為天或畜。

<sup>504</sup> 《仁王護國般若經》：「爾時，世尊告波斯匿王：『汝先問云：復以何相而住觀察？菩薩摩訶薩應如是觀：以幻化身而見幻化，正住平等無有彼我。如是觀察化利眾生，然諸有情於久遠劫，初剎那識異於木石，生得染淨，各自能為無量無數染淨識本。從初剎那不可說劫，乃至金剛終一剎那，有不可說不可說識，生諸有情色、心二法——色名色蘊，心名四蘊——皆積聚性，隱覆真實。』」（大正八，頁八三八中）

凡夫日用之動靜語默，以為有個「我」之存在而做主，不過這裡藉由對心識運作過程之分析，拆解掉實存我，以及我思、我行之謬論。文中乃以末那識做為整個藏識系統活動之先導，如若加入無明住地來看，則當說第七末那之沾沾自喜、胡作非為，莫不皆是昧惑於無明住地，受無明住地之勾牽而不自知了。如此，即可將這套「藏識」活動流程劃分出淺層運作（七識）與深層運作（無明住地）二種，若欲對治從淺層乃至深層之煩惱，論其所需功用淺深，佛家便開出解脫道以及菩提道二門<sup>506</sup>。

雖然藏識系統之運作過程，乃是一連串變動不居、依緣而起之連鎖反應，因此也就不存在所謂固定藏識、七識之什物。然既做成藏識，受無始惡習所熏，累劫如是運作，於是關於這套流程由深層至淺層之往返運轉，也就熟能生巧、根深柢固。這也讓第七末那，至少從表面上看來，一躍成為此運作流程之中堅份子，以其既能執取阿賴耶識以為「我」，並為第六意識所依而運轉之，算得上凡夫貪愛執取慣性上的第一線指揮官，這也就是《密嚴經》此處如此描述的原因。

在如來藏說之相關經文中，大致有二處最常提及七識：一是相對於第八賴耶（藏識），七識屬「生滅，非流轉法」，故無由種諸苦，並且生起厭苦、樂求涅槃之心。二是其本身雖非流轉法，然眾生之所以「造業」而生死流轉，七識居功厥偉。此時，第八賴耶受第七識之勾牽，遂如技兒變現諸趣，生死生滅，難有休歇<sup>507</sup>。

綜上討論，可知凡夫之輪迴死生肇於彼一念不覺，由是為謬見、惡習熏迷，漸次集結、凝聚為一無明住地，同時累劫之生死資訊便也造就出藏識此一龐大倉儲系統。藏識與無明住地乃同時誕生，焦孟不離，兩者互資互益，藏識為無明住地提供增生之材料，無明住地則供給藏識存立、壯大之養份，而七識則是此倉儲

<sup>505</sup> 大正一六，頁七二九中。

<sup>506</sup> 第七末那之特性，據《成唯識論》：「次第二能變，是識名末那，依彼（賴耶）轉緣彼（賴耶），思量為性相。四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛，及餘觸等俱。」（大正三一，頁六〇中）

而在解脫道之修練中，即以去除我見、我慢等我執為重點工作之一，略舉阿含經證如次：

◎《長阿含經》：「時，諸比丘受教而聽。舍利弗告諸比丘：『有十上法，除眾結縛，得至泥洹，盡於苦際，又能具足五百五十法，今當分別，汝等善聽。諸比丘！有一成法、一修法、一覺法、一滅法、……云何一滅法？謂是我慢。』」（大正一，頁五二下~五三上）

◎《雜阿含經》：「羅睺羅！比丘如是識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢使繫著者，超越疑心，遠離諸相，寂靜解脫，是名比丘斷除愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。」（大正二，頁五中）

至於大乘教法則明揭盡除藏識方成佛果。如前引《楞伽經》：「……得十聖種性道及意生智身離於諸行。是故，大慧！菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。」（大正一六，頁六一九下）

<sup>507</sup> ◎《密嚴經》：「藏識住於身，隨處而流轉，習氣如山積，染意之所纏，末那有二門，意識同時起，五境現前轉，諸識身和合。」（大正一六，頁七四六下）又說：「譬如磁石力，吸鐵令迴轉，末那於藏識，當知亦復然。如蛇有二頭，各別為其業，染意亦如是，執取阿賴耶，能為我事業，……持諸眾生身，斯由意功力，於如夢翳等，一切諸境界，起種種分別，不知唯自心。」（大正一六，頁七二九中）

◎《楞伽經》：「…名為藏識，生於七識無明住地，譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨離無常過離於我論，其餘七識意識等念念生滅，妄想為因境相為緣和合而生，不了色等自心所現，計著名相起苦樂受，名相纏縛，既從貪生復生於貪。」（大正一六，頁六一九下）又說：「如來藏名藏識，所與意等諸習氣俱，是剎那法，無漏習氣非剎那法。」（大正一六，頁六二一下）



作業流程中內容資訊進進出出的媒介。從另一個角度說，也可以不提無明住地，而將無明住地之特性與內容通通歸結於藏識之下，令藏識成一獨立之去後來先的主人翁。不過《楞伽經》此處則特別提到「無明住地」，原因應有二，如前文說，一是為在說明凡夫染污心識上，留給「藏識」言其本性淨的空間。二是為特別點出凡夫生死流轉之旨點，是以「無明」為始作俑者，為害甚鉅。

以上，除對生命如來藏受熏而成藏識之景況做一勾勒外，同時借由對藏識之理解，引介了無明住地。至於《勝鬘經》則是以「住地煩惱」之說作為探討凡夫生死苦之入手處！「藏識」與「無明住地」此二心識系統，得為各各別立亦得相輔相成地來對凡夫生死或是清淨心受染作出說明；前者由心識轉變之過程及環節一個個解析開來<sup>508</sup>，後者則由心識內容、生命所攤展的風光來直接切入，二者皆令凡夫迷昧，輪迴不已，亦可說是凡夫之迷昧造就了二者。接下來，將以前文對藏識系統之理解為基礎而來進入住地煩惱之心識討論。

## 第二節 生死所依之住地煩惱

「住地煩惱」由心所法之表現來立說。住地煩惱有五重，其中以無明住地 (*avidyā-vāśabhūmi*) 為大本營，潛伏著無始時來之染污習氣，分門別類而又展現為四大特色，即四住煩惱：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此五住地煩惱整個來說即構成阿賴耶識之內容，乃以起煩惱與心相應之形式來造業受報，遂即構成凡夫三界六道之根、塵、識、器世間諸表現，累劫以來凡夫即住於其間，受其牽引而不自知。至二乘及大力菩薩捨四住，離三界，仍未捨無明住，此時顯現為意生身，未得漏盡自在；唯佛盡諸有漏，斷無明住，所作皆辦，成就如來法身，是以無住為本，而無所不住。

### 一、 五住煩惱、起煩惱、心相應

關於五住煩惱之如何形成，《瓔珞經》有較詳細的說明：

「佛子！無明者，名不了一切法，迷法界而起三界業果。是故我言，從無明藏起十三煩惱，所謂：邪見、我見、常見、斷見、戒盜見、果盜見、疑見七見，見一切處求故說見。從見復起六著心：貪、愛、瞋、癡、欲、慢，於法界中一切時起。

佛子！一切煩惱以十三為本，無明與十三作本，是以就法界中別為三界報。

佛子！見、著二業，迷法界中一切色欲心，所起報故，分為欲界報。

佛子！見、著二業，迷法界中一切色心故，色心所起報，分為色界報。

佛子！見、著二業，迷法界中一切定心故，定心所起報，分為無色界報。

是故於一法界中有三界報。一切有為法，若凡若聖若見著若因果法不出法

<sup>508</sup> 如《唯識三十論頌》：「由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。」(大正三一，頁六十上)

界。唯佛一人在法界外<sup>509</sup>，然後為復來入法界藏中，為無明眾生，示一切善惡道果報差別無量。」<sup>510</sup>

從這段文字，初步上可得出彼五住煩惱生成之順序。首先是以無明生惑，而起七見六著等十三煩惱，又依對此十三煩惱之沾染與偏好程序，惹是生非，遂而造就彼彼相應之果報，大別者不出三類，說為三界：欲界、色界、無色界——既是凡夫心識田中之業勢因果，亦是凡夫受報之生活環圈、生命歷程。由於煩惱之沾染與滋生乃是一連串繁複的連鎖反應及活動：有其推動生死業果之勢力，亦同時形成反作用力般地內熏藏心·無明住地，成為下次造業之材料，如是反覆。因此即使做成三界果報，眾生當下已有其凝聚、成熟而較深刻之生命展現，即所謂的正報、依報，然七見六著等十三煩惱仍然繼續擔任先鋒地來為凡夫之生死業果開疆闢土。那麼當面對凡夫現下之生命表現，掀開其住地煩惱之運作流程，由淺至深即可分三層：

1. 見一處住地。
2. 欲愛住地、色愛住地、無色愛住地。
3. 無明住地。

又此三者之特性、運作關係大致如下：

- (1) 其最深層，代表受虛偽習氣熏就之厚實程度。猶如深山礦脈之結晶，亦如北極之浮冰，越往下層，其雜染情執愈深刻，勢力越龐大，與其它四住煩惱相較起來，如《勝鬘經》說：「世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。」<sup>511</sup>
- (2) 其最淺層，統歸以七見、六著諸分別認知為其特性，代表凡夫平素之心緒擺蕩以及運轉的慣性，由此形成各種貪瞋癡慢疑，甚至若無此類擇別執取之心識活動及內容，凡夫日常之生活用心即難以為繼。
- (3) 其中間層，代表凡夫依於十三煩惱之追逐，遂而成熟、具體之目下果報，凡夫之依、正二報即成於斯、住於斯，繼而攪擾於斯、化現於斯。
- (4) 又此三者如此分布，乃是由最深層之無明住地隨順因緣從而衍生、堆積出前二者<sup>512</sup>。這意味著概凡眾生平素之言行舉措，究其成份皆不離於此三者之內容。不過既由無明住地跑出前二層住地，彼二層住地內容即代表著凡夫賴以做成三界六道之運轉中用得最方便、最上手的素材或方式。

接著介紹「起煩惱」、「與心相應」。《勝鬘經》相關經文說：

<sup>509</sup> 前文第四章曾以「法之三輪」義來釋辦法界；三輪者，謂空性、緣起法則、緣起有為諸法。《瓔珞經》此處之「法界」，專指「第三輪」：緣起有為諸法，而且是有為過患諸法。

<sup>510</sup> 大正二四，頁一〇一六中～下。

<sup>511</sup> 大正一二，頁二二〇上。

<sup>512</sup> 《勝鬘經》亦說：「如是無明住地蔽四住地，過恒沙數煩惱所依，亦令四種煩惱久住。」（大正一一，頁六七五中）

「住地有四種，何等為四？謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地生一切起煩惱。起者，剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。」<sup>513</sup>

五住煩惱要現行，需待「起煩惱」，即心所有法，與心相應的方式來完成，亦可說「起煩惱」本身即是五住煩惱之現行。則所言「起煩惱」乃是一總稱，是相對於住地煩惱尚未現行之「隨眠」型態，以及凡夫或二乘所不能覺察的住地煩惱來說的。「起煩惱（亦稱隨煩惱、上煩惱）」即是種子異熟的一種表現，以起煩惱做先鋒，能令凡夫展開生死途程，其作用即經中常說的「如咒行死屍，如機關木人」。

至於「心相應」者，謂某種念頭之起滅。起煩惱之生起而有念頭之湧現，代表心資訊流能為凡夫一般感官配備所覺知之部份，故此言「心」，即指第六識。又既然是種子之現行而生起活動，也就能為凡夫感官所面對、所覺知。

然而就凡夫而言，「心」之與煩惱相應，究屬被動還是主動呢？——如就種子異熟而現行以致凡夫受報來說，多數凡夫皆是受迫於業因果之循環而無力脫出。如果是修行者，則能隨其功力之增進，得以主動地、由淺至深地進入五住煩惱而來觀照並進行相關之處理。故凡夫與五住煩惱即心不相應，僅與起煩惱有所相應，於中深受其擾、為其所牽而不自知。若是二乘、大力菩薩稍具修持者，則得主動地與四住煩惱相應，並以正見正定而漸次放捨之，然而對於業惑勢力最為龐大的無明住地尚是一籌莫展，如《勝鬘經》說：「阿羅漢、辟支佛、最後身菩薩，為無明住地之所覆障故，於彼彼法不知不覺」<sup>514</sup>。文中的「最後身菩薩」，可能便是《瓔珞經》四十二賢位中的無垢地菩薩，依《瓔珞經》，此等覺位菩薩（第四一位）以其金剛智，也只能對「無明住地」知「此始起一相有終，而不知其始前有法無法云何，…唯佛知始知終。」<sup>515</sup>意指唯有佛位即妙覺位的聖者纔能完辦無明住地之相應與料理。故引文中「心不相應無始無明住地」之語，顯然是勝鬘夫人針對二乘及大乘高階聖者之證境有餘而特別強調的。

「住地煩惱」之說係指陳清淨心受染即藏識或煩惱藏之謂。《勝鬘經》端出此說，除為指出無明住地之勢盛難拔之外，其背後之重點或用心卻有二：

1. 住地煩惱虛幻非實，肇於初始之七見六著，非究竟法，若得如實知見住地橫生之始末，則得捨於虛偽生死。見《占察經》說：「煩惱生死，性甚微弱，易可令滅。…如此所說，能破一切諸見，損自身心執著想故，得離怯弱。」<sup>516</sup>如佛得辦，成就「出纏」之如來法身。

<sup>513</sup> 大正一二，頁二二〇上。

<sup>514</sup> 大正一二，頁二二〇上。

<sup>515</sup> 《瓔珞經》：「…以此四住地，起一切煩惱故，為始起四住地，其四住地前更無法起故，故名無始無明住地，金剛智知此始起一相有終，而不知其始前有法無法云何，而得知生得一住地作得三住地，唯佛知始知終。」（大正二四，頁一〇二二上）

<sup>516</sup> 《占察善惡業報經》：「又復為說一切諸法如幻如化，如水中月，如鏡中像，如乾闥婆城，如空谷響，如陽焰，如泡，如露，如燈，如目翳，如夢，如電，如雲。煩惱生死，性甚微弱，易可令滅。又煩惱生死，畢竟無體，求不可得。本來不生，實更無滅。自性寂靜，即是涅槃。如此所說，能破一切諸見，損自身心執著想故，得離怯弱。」（大正一七，頁九〇九下）

2. 虛偽苦法之得除，這拉出背後似乎有一叫作「如來藏」或「清淨心」之什物，眾生依此則得轉換生命境況，針對此項事實，同經有相關二說：

(1) 如前文曾舉：「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。世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃。」

517

(2) 對於凡夫易犯「常見」、「斷見」的破斥：「妄想見故作如是見，於身諸根分別思惟現法見壞，於有相續不見，起於斷見；妄想見故，於心相續愚闇，不解不知剎那間意識境界，起於常見。」<sup>518</sup>

上述二說雖各有不同發揮，然則義理相通，都在指陳「如來藏名藏識」之情事。從藏識邊說，身心一切總屬無常，以極速之剎那法而相續呈現，如《菩薩處胎經》說：「拍手彈指之頃，三十二億百千念。」<sup>519</sup>又如《涅槃經》中佛說：「…以法相似念念生滅，凡夫見已計之為常。」<sup>520</sup>謂法以相似相續而剎那變異，凡夫不解不見，起於常見，增長住地煩惱，輾轉生死。

又所言「心相續」之「心」，仍指第六識，即「剎那間意識境界」；在第一例引文中則出現「七法」之字眼，指「六識及心法智」。「心法智」者，唐譯「所知」，「六識及心法智」泛指彼植基於藏識而起現行之相關心識活動及內容<sup>521</sup>。

<sup>517</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>518</sup> 大正一二，頁二二二上。

<sup>519</sup> 《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》：「[彌勒言:] 拍手彈指之頃，三十二億百千念。念念成形，形形皆有識，識念極微細不可執持，…復次微識極微細，過於微塵，此微塵識不可覩見，如來威神入彼教化皆令得度。」(大正一二，頁一〇二四中。)

<sup>520</sup> 《涅槃經》：「諸凡夫人，先見瓶衣車乘舍宅城郭河水山林男女象馬牛羊，後見相似便言是常，當知其實非是常也。善男子！一切有為皆是無常，虛空無為是故為常，佛性無為是故為常。…善男子！有為之法凡有二種：色法、非色法。非色法者心心數法，色法者地水火風。善男子！心名無常。何以故？性是攀緣相應分別故。善男子！眼識性異乃至意識性異，是故無常。善男子！色境界異乃至法境界異，是故無常。善男子！眼識相應異乃至意識相應異，是故無常。善男子！心若常者眼識應獨緣一切法。善男子！若眼識異乃至意識異，則知無常。以法相似念念生滅，凡夫見已計之為常。」(大正一二，頁四四五下)

<sup>521</sup> 「六識」易懂，至於「心法智」究為何指？古往今來多有不同看法。大別有二，一者謂是「第七末那識」或是第六識此之剎那心，二者謂是「心所法」或六識之相關覺知內容。茲簡述學界說法如下：

1. 主張「心王」之說者，包括：◎新羅元曉法師於所著《起信論疏》提到《勝鬘經》這段話，以為「此言『心法智』者，『慧數』之謂也」，指「心法智」乃是依於「第七識」隨於六識境界而起的一種分別我塵之最初作用，此以心王即第七識解。(大正四四，頁二一二下)

◎印順法師《勝鬘經講記》，依《楞伽經》而判定「心法智」為「第七末那識」。(pp. 243~245)

◎雲井昭善《佛典講座 10：勝鬘經》：「吾人一般的認識作用，即依於眼耳鼻舌身意所做出的認識作用為基礎，加上心的這七法，可說是接收外界刺激而剎那變化、屬瞬間的那麼一回事。」雲井氏所說的「心」，究為「第六識」或其它？頗令人費解，不過皆將「六識及心法智」認作是心王。(pp. 262~263, 大藏出版株式會社，一九八五，三版)

◎Alex Wayman & Hideko Wayman 於 *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā* 一書中，基本上是將「第七法」認定為「識 (this other perception)」，推論此第七識可能就是大眾部所說的「根本識 (mūla-vijñāna)」。(pp. 104~105)

2. 主張「心所」之說者：嘉祥吉藏《勝鬘寶窟》，內中駁斥淨影慧遠將「心法智」認作「第七識」，而以為應作「心數法」，即「心所法」來解讀。(大正三七，頁八三中~下)

3. 主張二說皆有可能者：高崎直道於《如來藏思想の形成》特立章節討論「心法智」一詞，就中表示若以藏譯本之字詞分析結果來看，當代學者大多傾向的「第七識」之解可能是正確的，

若從如來藏邊說，法自如如，不來不去，不生不滅，常住不異，對於置諸生死苦法的凡夫來說，若得捨妄歸真，從迷見悟，一經心念之轉，則得解脫清涼，由而淨念相繼，直至菩提。支撐這一切運作的，便是彼「有相續」或是得種諸苦的「不起不滅法」，即如來藏或清淨賴耶。

由上所論亦可窺見，正因為致力於凡夫超生了死之教導，進行了如此「入於生死，出乎涅槃」概念上的陳述與翻轉，被施設用以說明生命何去何從的「如來藏」或「清淨心」之語，也就儼然成一特定境地或物象，以便凡夫執取臆測！然而實相卻是諸法不二，「不二之性，即是實性」<sup>522</sup>，如來藏僅此實性。

## 二、云何不觸法，而能得染心？

於是話說從頭。是以五住煩惱而成三界，如上引經說是迷於法界性義而起三界業果；由此一法界中而起三界報，三界一切有為法浩浩蕩蕩不出法界<sup>523</sup>。至於三界成就之因，鑑其初始，如《瓔珞經》說：「一切眾生識，始起一相住於緣。」<sup>524</sup>亦如《金剛三昧經》說：「一念心動，五陰俱生。」<sup>525</sup>此為背覺義，蓋諸法自性本然無住、無執、無我，悟此方覺，通於法界性義；若有住則背覺，此成「無明」，「名：不了一切法」，是資訊的缺乏及不足。

參考《瓔珞經》相關經文：

「佛子！[無垢地聖者]復從是地以一照智，了一切業因果法界無不一觀，以智知一切眾生識始起一相住於緣，順第一義諦起名善，背第一義諦起名惑，以此二為住地故，名生得善生得惑。…而心非善惑，從二得名，故善惑二心。

起欲界惑名欲界住地，起色界惑名色界住地，起心惑故名無色界住地。以此四住地，起一切煩惱故，為始起四住地。其四住地前更無[三界]法起故，故名無

---

不過這樣卻不能否定將「心法智」視為是「心所法」的觀點，他亦列舉兩項支持「心所法」的理由：

(1) 般若流支譯的《唯識二十論》，有言：「心意與識及了別等，如是四法義一名異，此依相應心說，非依不相應心說。…相應心者，所謂一切煩惱結使、受想行等諸心相應。」(《唯識論》，大正三一，頁六四中)) 意思是，當以「相應心」來說明「三界唯心」之「心」時，此「相應心」當中即包含了心、意、識以及與之相應的心所。若然，則所言「七法」，應綜合了「六識與心所」。

(2) 若從求那跋陀羅所譯之《楞伽阿跋多羅寶經》，中有言：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，…為無始虛偽惡習所薰，名為識藏，生無明住地與七識俱；…其諸餘識有生有滅，意意識等念念有七，…不覺苦樂不至解脫。」(大正一六，頁五一〇中) 高崎氏謂，此段經文乃以《勝鬘經》「不種諸苦之剎那七法」之說為立論基礎的，因此，如果求那跋陀羅曉識《楞伽》所言之理，即由阿賴耶識(識藏)帶出剎那滅及不受苦樂之七識，那麼在翻譯《勝鬘經》時，原梵文此處應非寫作「識」，否則求那跋陀羅應直接翻為相關之「識」名，而非「心法智」。

<sup>522</sup> 《涅槃經》：「無二之性即是實性，我與無我，性無有二，如來祕藏其義如是。」(大正一二，頁四一一上)

<sup>523</sup> 本文第四章中曾以「法之三輪」來解說法界。三輪者，謂空性、緣起法則、緣起有為諸法。《瓔珞經》這裡所言之「法界」，則專指「第三輪：緣起有為諸法」部分。

<sup>524</sup> 大正二四，頁一〇二一下。

<sup>525</sup> 大正九，頁三六九上。

此文前半段可有諸義：

- (1) 心之本性非善非惑，無有二邊，如法界・三界一切業因業果無不一觀。
- (2) 如何卻有善心、惑心二心之假名，如說「順第一義諦起名善，背第一義諦起名惑…」。
- (3) 又儘管有善有惑，第一義諦恆在。此第一義諦，即是一法界觀，謂智境一如者是，即非善非惑之心。

此中「順第一義諦起名善，背第一義諦起名惑，以此二為住地故，名生得善，生得惑」一段，可借用淨影慧遠大師「萬德同體緣集」與「諸染法別體緣集」來說明<sup>527</sup>：「體」謂第一義諦，順者即「同」，背者則「別」，總是依緣而集，即是有為之法，然二分為善、惑之殊壤，前者造就生命之功德善根，後者形成生命之阿賴耶識、住地煩惱，而致解脫或輪迴之異趣。

在後半段，所言隨三界惑而起諸住地，則專指「別於第一義諦而起」之情事。所謂「別於第一義諦」者，非指另有它體為其所依，乃言情想偏執，違遠於一法界觀，遂即鎮日不離於第一義諦，卻常昧於第一義諦，由此耽執，而有五住地名。五住地惑即由染妄而起，以染妄為本，以染妄為緣，染妄則無有本，依緣而住，如二竹相對，不堅似堅<sup>528</sup>，行者若欲去之，應正辨常住法性，則可轉所依緣而離染除妄！

又既別體而立，則名客塵，別體客塵何得染污其體？且同體善德尚無能染，何況客塵煩惱之屬！此言「體」者，即非善非惑之心，非善非惑即無住，無住則無本，如虛空性。善、惑不能染其體，猶如善畫者不能彩作虛空！第一義諦恆在，惟隨善法、惑法以為因緣而起作，遂成善、惑二心。這在《勝鬘經》有類似說法：「剎那善心非煩惱所染，剎那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<sup>529</sup>？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。唯佛世尊，…如實知見。」<sup>530</sup>自性清淨心常恆法爾，當起善念即成善心，起不善念即成不善心；剎那善心起，

<sup>526</sup> 大正二四，頁一〇二二上。

<sup>527</sup> 相關內容請參見本論文第一章・第三節・二、《勝鬘經》之註疏・(一)隋慧遠大師《勝鬘義記》條下。

<sup>528</sup> 《十住經》：「是中無明、愛、取，是三分，不斷煩惱道。諸行及有，不斷業道。餘因緣分，不斷苦道。先際後際，相續不斷故，是三道不斷。是三道，離我我所，而有生滅，如二竹相對而住，不堅似堅。」（大正一〇，頁五一五上）

<sup>529</sup> 宇井伯壽藉由梵文字義解析，認為文中的「染」有歧義之處。「剎那不善心亦非煩惱所染」的「染」，是用「*samkliṣṭa*」(*na samkliṣṭam eva tac cittam kleśaiḥ*)，「云何不觸法，而能得染心」的「染」，是用「*kliṣṭa*」(*katham atra bhagavan asparśanadharmi cittam tamaḥ-kliṣṭam bhavati*)。宇井氏認為前者應翻譯為「被雜染」，後者應翻為「被染污」；若以善、惡、無記三性來論，則「被染污」意味惡法或無記性法之成染，而「被雜染」則包括三性諸法。不過宇井也說，包括在《勝鬘經》或《寶性論》裡，這樣特地的分判並不存在（宇井伯壽，〈勝鬘經の梵文斷片〉頁二十～一）。

<sup>530</sup> 大正一二，頁二二二中～下。

即無煩惱，無能有染，剎那不善心起，即是煩惱<sup>531</sup>，染不自染。剎那善心及不善心都是運作在六識乃至賴耶藏識，屬有為生滅之法，若剎那善、不善心與煩惱此有為諸法之間於實際運作上並無染觸、交涉可言，更何況有為煩惱與彼無為常恆之清淨心更不有觸，猶如前言畫者無能作於虛空，虛空無由受作以畫一般。那麼，二者既不相觸，何得有眾生染心，致有累劫生死苦難？——對此之解，即如《瓔珞經》言：「眾生識始起一相住於緣，順第一義諦起名善，背第一義諦起名惑，以此二為住地故，名生得善生得惑。…」由此生惑之因而開出住地煩惱·藏識之心。《瓔珞經》之「心非善非惑」，即是《勝鬘經》之「自性清淨心」，《瓔珞經》之「惑心」，即是《勝鬘經》之「染心」。《勝鬘經》說：「云何不觸法，而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心。」即是不染而染義<sup>532</sup>，所謂別體緣集者，此如佛家說的「色不迷人，人自迷」。至於相關經證，則可參酌包括《般若經》、《維摩經》、《十住經》、《涅槃經》等諸經<sup>533</sup>。

<sup>531</sup> 概略地說，剎那不善心即是煩惱，兩者同屬一事。若分析言，「不善心」應包含「第六識」此之心王之運作形式，以及「起煩惱」此之心所法之內容。

<sup>532</sup> 據吉藏《寶窟》：自「剎那善心非煩惱所染，剎那不善心亦非煩惱所染，煩惱不觸心，心不觸煩惱」等句，乃言其「染無所染」（不染）；至於「世尊！然有煩惱，有煩惱染心」，則是「不染而染」（有染），其言「上來求煩惱染心義不可得，即是染無所染，而於眾生宛然有煩惱、煩惱染心，此是不染而染」。

「染無所染」者，他舉羅什弟子曇影法師言道：「心淨時則無物來縛，心垢時則無可縛。」蓋以善心是「淨」，不善心是「垢」。又說：「有善心則無煩惱，一切無相觸，如指端不自觸，故善心不為煩惱染；煩惱即是不善心，一體之法亦無相觸，故不善心亦不為煩惱染。」

至於「不染而染」，吉藏言道：「前心是淨，後心是垢，垢心起時障於淨心，故名為染。」他舉《中論·觀染染者品》之見而說：「種種門求染、染者不可得，而假名因緣有能染、所染。」（大正三七，頁八五下～八六下）

聖德太子之《勝鬘經義疏》亦將本段經文分兩部，前部心識之「染」的運作是切在「實法道」，後部則切在「相續道」。《義疏》言道：「第一明實法道中無染，第二明相續道中有染。」釋言：「剎那善心非煩惱所染者：實法道中善心前滅，煩惱後生，既不相及，安得有染？剎那不善心亦非煩惱所染者：不善心起，即是煩惱，有何煩惱更來相染耶？……然有煩惱，有煩惱染心者：相續道中，假名有染，言以『前善心不滅，轉為後惡，惡有染前之義』。」

（據早島鏡正、築島裕兩位學者之校注：（中譯）「實法道：指觀取所有事象之實體存在。相續道：指不認識到事象之實體，而僅觀取事象之生滅變化之存在。」）（筆者案：「實法道」指諸法實際運作之情形；「相續道」指生死眾生因迷染而流轉之情形。）

（相關引文見於：早島鏡正、築島裕校注《勝鬘經義疏》，收於《聖德太子集》「日本思想大系2」，岩波書店，一九七五年第一刷。見該書頁三四～七。）

另外，關於「不染而染」義其「難可了知」之疏解，吉藏與聖德太子都將之標為「以近況遠」。即這段經文是先以三界龜法之不受染卻現似有染的情況，而來烘托出：更何況彼自性清淨心如此幽微之深理，其如何「不染而染」也就更難了知了！參見：◎聖德太子《義疏》：「舉世近事難定，為況遠理。…言世間近事染與不染，如是難定，況乎佛性深理豈可定乎！」（早島鏡正、築島裕校注《勝鬘經義疏》，收於《聖德太子集》「日本思想大系2」，岩波書店，一九七五年第一刷。見該書頁三四、三二六）◎吉藏《寶窟》：「上來舉龜，今是況細。三界龜心染義尚難可了知，自性清淨心 [不染] 而為所染，豈易可知。」（大正三七，頁八六下）

<sup>533</sup> （一）「不染」義者，可見《般若經》、《維摩經》說示。◎《摩訶般若波羅蜜經》：「須菩提！譬如江河大海四邊水斷是名為洲。須菩提！色亦如是前後際斷，受想行識前後際斷，乃至一切種智前後際斷。以是前後際斷故，一切法亦斷。須菩提！是一切法前後際斷故，即是寂滅，即是妙寶，所謂空、無所得、愛盡、無餘、離欲、涅槃。」（大正八，頁三三二中～下）◎《說無垢稱經》（《維摩經》）：「所以者何？四大和合假名為身。…是中不應妄生我執，當了此執是病根本，由此因緣應除一切有情我想，安住法想。應作是念：眾法和合共成此身，生滅流轉，生唯法生，滅唯法滅，如是諸法展轉相續，互不相知竟無思念。」（大正一四，頁五六八中）

上來以「如來藏名藏識」之鑄詞爲引，對於清淨心與煩惱染之各自內涵、兩者運作關係等進行了說明。接下來將討論行者之煩惱對治與修煉階次等課題。至於「如來藏之厭、欣」此說法的理解，則於第四節處理。

### 第三節 行者離染之階次及其轉換

在《勝鬘經》，講無明住地此心識系統，主要是爲說明二乘及大力菩薩們雖能斷除彼造就了凡夫六道之四住煩惱，盡結分段生死，卻仍餘有無明住地未捨，因而顯現爲意生身，此則尚有變易生死而攪擾不安，未盡佛果，無有究竟之常樂我淨<sup>534</sup>。茲進行相關闡釋如下：

#### 一、業報身、意生身、佛身

分段生死指凡夫以愛染習氣之業報因果，遂得生受三界六道之業報身，由此而有一期一期波段式之生命表現；乃以愛染業習爲其主要驅策動力，並由此招感相應之果報。這類生死生命所表現出來的特性，概爲貪瞋癡三毒、煩惱熾盛之羸業，如《楞伽經》形容之：「……躁動不安如猿猴，樂不淨處如飛蠅，不知厭足如猛火，無始虛偽習氣為因，諸有趣中流轉不息如汲水輪。」<sup>535</sup>

而二乘之修證，主要是以「人無我」觀來對治此類諸般顛倒妄想，由而曉識諸法無情無我，所謂「明見苦、空、無常、無我諸諦境界，離欲寂滅」，於內、外法如實了知，一切變滅轉異，不爲所繫，得而「心住一境，住一境已，獲禪解脫三味道果而得出離，住自證聖智境界樂」，然「未離習氣及不思議變易死」<sup>536</sup>。此即《勝鬘經》說，二乘之斷分段死，是「得有餘果證故，凡夫人天所不能辦，七種學人先所未作，虛偽煩惱斷。…[然]非盡一切煩惱」<sup>537</sup>此「非盡一切煩惱」，即指生命顯現爲意生身而餘有變異生死。

又關於「非盡一切煩惱」，《勝鬘經》指出，欲真正斷盡煩惱，需得曉識甚深之「如來藏空智」，即是「以無二聖諦智，斷諸住地。」又說，以此「不思議空智，斷一切煩惱藏」<sup>538</sup>。然而這樣的道理，惟有像是舍利弗那樣的大弟子們，以信佛故，纔得有所入處，其餘一切聲聞緣覺之空智，僅能正確理解於凡夫謬見之四倒而對治之，更深層之苦滅諦理則非其境界<sup>539</sup>。而此能究竟滅苦之空智，依《楞

---

(二)「似染」義者，可見《十住經》、《涅槃經》說示。◎《十住經》：「是中無明愛取，是三分，不斷煩惱道；諸行及有，不斷業道；餘因緣分，不斷苦道。先際後際相續不斷故，是三道不斷！是三道離我我所而有生滅，如二竹相對而住，不堅似堅。」(大正十，頁五一五上)◎《涅槃經》：「是心法實無去來，亦無所至，直是前後，相似相續，相貌不異。」(大正一二，頁四三一中)

<sup>534</sup> 參見《勝鬘經》劉宋譯本：大正一二，頁二一九下～二二〇下。

<sup>535</sup> 大正一六，頁五九八上。

<sup>536</sup> 大正一六，頁五九六下。

<sup>537</sup> 大正一二，頁二一九下。

<sup>538</sup> 大正一二，頁二二一上。

<sup>539</sup> 關於這段經文，劉宋譯本：「世尊！此(如來藏)二空智，諸大聲聞，能信如來，一切阿羅漢辟支佛空智，於四不顛倒境界轉。是故一切阿羅漢辟支佛，本所不見，本所不得，一切苦滅，唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。」(大正一二，頁二二一下)唐本譯作：「世尊！此二空智



伽經》之解說，則謂能夠達辦「法無我智」，此則區隔出佛與二乘之差別，《楞伽經》說：

「大慧！佛與二乘無差別者，據斷惑障解脫一味，非謂智障。智障要見法無我性乃清淨故。煩惱障者，見人無我意識捨離，是時初斷藏識習滅，法障解脫方得永淨。」<sup>540</sup>

可知從對治的標的來說，二乘所斷之四住煩惱，概可說為煩惱障，又名惑障，此與佛同；唯二乘未斷、如來已斷之無明住地，則可說為智障，又稱法障，即所知障。欲盡「所知障」，需修「法無我」觀，此即轉階到菩薩的修行次第，《楞伽經》又說：

「云何為法無我智？謂知蘊界處是妄計性，…離我我所，唯共積聚愛業繩縛，互為緣起無能作者，…離自共相<sup>541</sup>，…如是觀察一切諸法，離心意意識五法自性，是名菩薩摩訶薩法無我智。得此智已知無境界，了諸地相即入初地，…乃至善慧及以法雲，諸有所作皆悉已辦。…菩薩往修幻性法門之所成就。…超佛子地，獲自證法，成就如來自在法身。大慧！是名見法無我相。」<sup>542</sup>

這裡由「心意意識」及「蘊界處」之運作來解說如何觀法無我。所云「心意意識」及「蘊界處」之運作，即是前云「起煩惱」活躍的範圍，以無明住地為其支撐。二乘聖者雖已斷四住，此僅是「初斷藏識習滅」，仍受無明住地之攪擾<sup>543</sup>。若能以法無我觀，善知諸法唯是藏心積聚愛業之所現起，是自心所現，而不受蔽障，離諸境界及諸怖畏，修如幻觀，行大乘道，即得由此「超佛子地，獲自證法，

---

諸大聲聞由信能入。世尊！如是一切聲聞獨覺空性之智，於四倒境攀緣而轉。是故一切聲聞獨覺，所未曾見亦未曾證，一切苦滅唯佛現證，壞諸煩惱修苦滅道。」（大正一一，頁六七七上）

此中所云「諸大聲聞」，據高崎直道之《勝鬘經》日譯本則例舉舍利弗等大弟子。高崎之《勝鬘經》日譯本係參考藏本及梵文斷片而譯，此段譯文見其著：《大乘佛典·12 如來藏系經典》東京：中央公論社，1975，p. 110。

<sup>540</sup> 大正一六，頁六二二中。

<sup>541</sup> 蘊界處等是無性無相，有四無，謂：無有相、無有見、無有因、無有性，見《楞伽經》：「大慧！誹謗者，謂於諸惡見所建立法求不可得，不善觀察遂生誹謗，此是建立誹謗相。[有四種惡建立法：]云何無有相建立相？謂於蘊界處自相共相本無所有，而生計著：此如是、此不異。而此分別從無始種種惡習所生，是名無有相建立相。云何無有見建立見？謂於蘊界處，建立我人眾生等見，是名無有見建立見。云何無有因建立因？謂初識前無因不生，其初識本無，後眼色明念等為因如幻生，生已有，有還滅，是名無有因建立因。云何無有性建立性？謂於虛空、涅槃、非數滅、無作性，執著建立。大慧！此離性非性，一切諸法離於有無，猶如毛輪兔馬等角，是名無有性建立性。大慧！建立誹謗，皆是凡愚不了唯心而生分別，非諸聖者，是故汝等當勤觀察遠離此見。」（大正一六，頁五九八中～下）

<sup>542</sup> 大正一六，頁五九八上。

<sup>543</sup> 《勝鬘經》：「…是故無明住地積聚，生一切修道斷煩惱、上煩惱。彼生心上煩惱：止上煩惱、觀上煩惱、禪上煩惱…無畏上煩惱，如是過恒沙等上煩惱，如來菩提智所斷，一切皆依無明住地之所建立。一切上煩惱起，皆因無明住地，緣無明住地。世尊！於此起煩惱，剎那心剎那相應；世尊！心不相應無始無明住地。」（大正一二，頁二〇〇中）

成就如來自在法身」。

## 二、菩薩與阿羅漢意生身之比較

那麼菩薩與二乘所修得之意生身是否相同呢？從可運作之功能及形態來說，大抵是相同的，不過就中之生命內涵則是不同。

首先，要成就意生身，二乘需證羅漢果位，而菩薩則要八地以上(含)之位階纔得<sup>544</sup>，此二者之三昧定境相仿，《楞伽經》說：「八地菩薩所得三昧，同諸聲聞緣覺涅槃。」<sup>545</sup>不過由於一路走來之志願取相、操作方式不同，致此二者之成就表現也就不同。依《楞伽經》<sup>546</sup>，菩薩自六地至八地之間，約等同於聲聞、緣覺入滅盡定之階段，約在第七地過三界<sup>547</sup>，以離一切法自性相故，得而念念恒入。而二乘聖者·阿羅漢則以「有作，墮能所取，不得諸法無差別相，了善不善自相共相，入於滅定，是故不能念念恒入」<sup>548</sup>。

又菩薩階入八地，以本願大悲，暨佛力加持，於三昧門不入涅槃，舉喻說明：

「如人夢中方便度河，未度便覺，覺已思惟向之所見，為是真實？為是虛妄？復自念言：非實！非妄！如是但是見聞覺知，曾所更事分別習氣，離有無念，意識夢中之所現耳。」<sup>549</sup>

謂菩薩至八地，以離有、無念，曉知諸法唯是意識之惑夢，如此「…離能所取，見心心所廣大力用，勤修佛法未證令證，離心意意識妄分別想，獲無生忍！此是菩薩所得涅槃，非滅壞也。」<sup>550</sup>

而阿羅漢以有所執，不得無分別，墮於「心、意及以意識外法性相執著中」，行證至于等同菩薩第八地功用時，「〔羅漢〕為三昧樂之所昏醉，未能善了惟心所

<sup>544</sup> 此即《勝鬘經》所稱的：大力菩薩、自在菩薩、最後身菩薩。查劉宋譯本，在相關脈絡中而與二乘聖者並學者，出現大力菩薩、最後身菩薩此二語詞。若是唐本，則出現大力菩薩、自在菩薩此二語詞。參考《大法鼓經》與《瓔珞經》，此大力菩薩、自在菩薩或最後身菩薩之稱，應是泛指八地(含)以上乃至未成佛位之前的菩薩階地。如《大法鼓經》：「佛告迦葉：譬如從乳出酪、酪出生酥、生酥出熟酥、熟酥出醍醐。凡夫邪見如初生乳，乳血共雜；受三歸者猶如純乳；隨信行等及初發心菩薩住解行地，猶如成酪；七種學人及七地住菩薩猶如生酥；意生身阿羅漢、辟支佛、得自在力及九住十住菩薩猶如熟酥；如來·應供·等正覺猶如醍醐。」(大正九，頁二九五下~二九六上) 又如《瓔珞經》：「…以此四住地，起一切煩惱故，為始起四住地。其四住地前更無法起故，故名無始無明住地。〔第四一位·等覺位·無垢地菩薩之〕金剛智知此始起一相有終，而不知其始前有法無法云何，而得知生得一住地，作得三住地。唯佛知始知終。」(大正二四，頁一〇二二上) 關於《勝鬘經》所言「大力菩薩」之性格與意義的討論，可參閱：久保田力，〈勝鬘經における大力菩薩の成立〉，《印度学仏教学研究》第48卷第1號(1999.12) 頁269~274。

<sup>545</sup> 大正一六，頁六一八中。

<sup>546</sup> 參見：大正一六，頁六一八中~六一九上。

<sup>547</sup> 見《瓔珞經》：「〔第七地〕阿羅漢(秦言：過三有遠行地)、〔第八地〕阿尼羅漢(秦言：變化生不動地)。」(大正二四，頁一〇一—中)

<sup>548</sup> 大正一六，頁六一八中。

<sup>549</sup> 大正一六，頁六一八下。

<sup>550</sup> 大正一六，頁六一八中~六一九上。

見，自共相習纏覆其心，著二無我，生涅槃覺，非寂滅慧。」<sup>551</sup>

換句話說，八地菩薩是大夢初醒，轉心心所廣大力用，「雖見內境界，住現法樂，而不捨於勇猛精進。」<sup>552</sup>而同等於八地三昧之羅漢卻仍兀自迷夢分別，執意識習<sup>553</sup>，以著三昧樂，度彼夢岸，生涅槃想，既入此境，不再生果<sup>554</sup>，灰身滅智，是滅壞法，未能滿足如來地<sup>555</sup>，餘習暗潮洶湧，非真寂滅。

在諸大乘經典中，主要以菩薩的修行脈絡來談意生身，因是八地纔得，獲無生忍，具足自在莊嚴，由此以去，示現作佛，普濟群機。如《楞伽經》說：

「[菩薩]…證如幻性，即時逮得無生法忍，住第八地，…轉所依止獲意生身。…『意生身』者，譬如意去速疾無礙，…非是其身及山河石壁所能為礙。意生身者亦復如是，如幻三昧，力通自在，諸相莊嚴，憶本成就眾生願故，猶如意去生於一切諸聖眾中。」<sup>556</sup>

又如《瓔珞經》說：

「初地乃至七地，三界業果俱伏盡無餘，八地乃盡故，從此以上示現作佛，王宮受生，出家得道，…。故無『子』、『愛』<sup>557</sup>三界之報，唯有無明習在。以大願力故，變化生。…佛子！[此第八地]聖位中二種業：一慧業，無相無生智…。二功德業，…有為無漏集百萬阿僧祇功德…。從初聖以上而現受生，以變易故，畢[決定]故，不造新；以願力故，住壽百劫千劫，變化生一切。」<sup>558</sup>

由上述，概可歸納「意生身」所具特質，包括：

- I. 譬如意去速疾無礙。謂其隨心所欲，無有滯礙，諸功德神通，隨意變化。
- II. 畢竟不造新業。指不再造作投生於三界之惡業。
- III. 雖無三界之報，仍有無明習在。
- IV. 以變化生，故其生命之運作或表現樣態不受時空之限。

<sup>551</sup> 大正一六，頁六一八下。

<sup>552</sup> 大正一六，頁六一九下。謂勇猛精進，以淨如來藏藏識之名。

<sup>553</sup> 固然異彼凡夫追逐貪愛、惑染覆心之羶業夢想。

<sup>554</sup> 謂三界之生死果報。

<sup>555</sup> 「如來地」為悲智具足之境界，而關於羅漢之證境，可參考：蔡耀明，〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異〉一文，內中提道：「…。第二、《般若經》將慧解脫或心解脫之解脫果位的取證稱為『證入實際』，亦即到達且取證實存之邊際；客體而言，意指客體的實存可以有其邊際，主體而言，意指修學者的生命境界的提昇或拓展皆到得了邊際。由於號稱證入實際，主體和客體的進展因而通通給劃上休止符，就某種意味而言，即成有限的實存範圍與不再拓展的生命境界。……第四、既然尚未從一個波段拓展到另一個波段，修學者的洞察緣起之智慧即屬有限的情形，其智慧力亦屬有限，即此有限，不僅顯示有所欠缺與不滿足，而且顯示尚有進一步拓展的空間。」（本文收錄於氏作：《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》p. 201）

<sup>556</sup> 大正一六，頁五九九下。

<sup>557</sup> 依同經說：「佛子！前三賢伏三界無明，而用麤業。何以故？當受生時，善為緣『子』、『愛』為潤業故，受未來果，故名息用，而不斷愛用。」（大正二四，頁一〇一六下）

<sup>558</sup> （大正二四，頁一〇一六下）

此四項特徵概可通於阿羅漢及八地菩薩之意生身相。所異者，菩薩以志願力故，並依其一路走來之修行次第，繼續往兩大聖業開展，一慧業，二功德業，故得「猶如意去，生於一切諸聖眾中」、「力通自在，諸相莊嚴」，畢竟當得如來自在法身。

至於羅漢專在豁免世間諸苦，一心守空如槁，徒有不著三界之本事，不得福益於他，相較於大乘菩薩之道業開展，則曝其所短，如《處處經》說：

「佛言：阿羅漢有盛陰，無五陰，所有皆現，但不著耳。…阿羅漢有三相：一者不復犯身口意。二者三毒滅。三者衣食不用作好，但減飢寒意。有是三因緣，便能變化自在意，[然]不著衰故，不得自在。佛言：意但當分別六衰（六情、六根）<sup>559</sup>，不當著著，便不得道。」<sup>560</sup>

所言阿羅漢意生身之特質，概通於前述菩薩者。此中「六衰」，即六情，謂六根皆具情識，能障聖道，故名六衰，而羅漢避之太過，雖離世間，得出世間果，卻未能更解出世間上上無漏之法，餘無明習，偏受小樂，不得「金剛喻者·第一義智」，即如來藏空性之智<sup>561</sup>，無由自利利他。這裡的「不著衰」，謂離於耽染，從反面說，亦以有所畏懼，而有其不足，無如高階菩薩之任運自在。

這樣看來，大力菩薩與羅漢雖皆成就「意生身」——在唐本《勝鬘經》譯為「隨意生身」，頗有自在意！然二者之「自在」卻是大異其趣。即阿羅漢之變化自在，是乃「對立」於世間法，以為明哲保身之屬；而八地菩薩之變化自在，卻是「相應」於世間法，以遊戲神通而普應群機。菩薩之「相應於世間法」，自非同於一般凡夫之打滾迷染，而是秉其悲願，隨凡夫之堪受者而示現利行同事，遂行菩薩無相慧業及無漏功德之開展，自利利他，無有疲厭，得自在意。至於羅漢則僅是捨於世間八苦之累，由此清風長月，獨味苦空，以此為樂，亦是自在，然閉心自守，行證未圓，未具威德大力，非真自在。

另外，諸大乘經所說，於聖者階次之意生身<sup>562</sup>，大抵有兩種：一是指佛如來

<sup>559</sup> 《弘明集》：「六情，一名六衰，亦曰六欲。謂目受色，耳受聲，鼻受香，舌受味，身受細滑，心受識。識者，即上所謂識陰者也。五陰六欲，蓋生死之原本，罪苦之所由，消御之方皆具載眾經。」（大正五二，頁八七上）

<sup>560</sup> 大正一七，頁五二六下。

<sup>561</sup> 《勝鬘經》：「聲聞緣覺初觀聖諦，以一智斷諸住地，以一智四斷知功德作證，亦善知此四法義。世尊！無有出世間上上智，四智漸至及四緣漸至，無漸至法是出世間上上智。世尊！金剛喻者是第一義智。世尊！非聲聞緣覺不斷無明住地初聖諦智是第一義智。」（大正一二，頁二二一上）

<sup>562</sup> 諸經關於隨意生身之描述，尚有：

◎《大法鼓經》：「意生身阿羅漢、辟支佛得自在力，（以）及九住、十住菩薩，猶如熟酥。」（大正九，頁二九六上）

◎《華嚴經》：「佛子！菩薩摩訶薩有十種身。何等為十？所謂：人身，為教化一切諸人故。…意生身，善巧出生故。」（大正一〇，頁三〇三上）

◎《華嚴經》：「比丘尼言：『善男子！我入此智光明門，得出生一切法三昧王；以此三昧故，得意生身，往十方一切世界兜率天宮一生所繫菩薩所一一菩薩前，現不可說佛剎微塵數身，一一身作不可說佛剎微塵數供養。…若有眾生，知我如是供養佛者，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉，若有眾生來至我所，我即為說般若波羅蜜。』」（大正一〇，頁三六四下～三六五上）

及高階菩薩（大力菩薩）之意生身，此從其隨意化生、普應群機、具足莊嚴之側面來談。二是指羅漢、辟支佛、高階菩薩之意生身，雖具備一定之定慧功德與神通自在，不過仍餘無明習，有變易生死，此從其留有智障，有所短絀、不足而言。前一種之高階菩薩雖仍有變易生死，不過其志業遠大，不受限於此，假以時日，得成佛果，故可與不具變易生死之佛意生身等同視之。後一種之高階菩薩自然通於前一種所言，不過由其未盡無明住地、未得佛境，而與羅漢等聖者並論。《勝鬘經》所談之意生身，顯是偏重後一種情況來講述。至於二乘聖者與高階菩薩其意生身之差異，如上討論，基本上即以「能否普被群機」而被區隔開來。

### 三、 無明住地於修行上之惑障

在《勝鬘經》，主要是由阿羅漢及大力菩薩之未臻究竟佛果，而來議論彼未斷無明住地之過患，同時表徵出彼意生身之不盡圓善。《勝鬘經》此舉顯是針對二乘行者提出，這可從經文稍後一再強調「三乘得入一乘」之說法得知。究實說來，在菩薩修行中，其現下所有餘習之留難，亦僅是其增上大乘行果的一個過程，非是終點，又一旦階入八地，儘管難行苦行，縱未圓滿諸漏，卻已是步在「圓滿諸漏」之路途，甚至不欲取證，而以化渡眾生為己任，雖無所執，福慧自增而無明必斷。

不過羅漢卻是功虧一匱，以畏生死而樂於證空，餘有無明習，其意生身尚受變易生死之微細墮滅，未證如來藏境，以滅壞法為其修道取逕，未盡苦滅，未得殊勝之常樂我淨。同經說其「不得一味等味，謂明解脫味」<sup>563</sup>，即指其未證法空平等性，餘所知障，未了不二之聖諦義。此「所知障·無明住地」以積習故，能作因緣而生起「一切修道 [所需斷之] 煩惱 [及] 上煩惱」<sup>564</sup>，故羅漢所成就的僅是有作·有量之四聖諦果。

在《無上依經》特將無明住地之惑障列出四種：

「阿難！一切阿羅漢、辟支佛、大地菩薩，為四種障，不得如來法身四德波羅蜜。…一者生緣惑。二者生因惑。三者有有。四者無有。

何者生緣惑？即是無明住生一切行，如無明生業。何者是生因惑？是無明住地所生諸行，譬如無明所生諸業。何者有有？緣無明住地，因無明住地，所起無漏行 [之] 三種意生身。譬如四取 [即四住] 為緣，三有漏業為因，起三種有。何者無有？緣三種意生身，不可覺知微細墮滅。譬如緣三有中念念老死，無明住地

◎《大寶積經》(大神變會第二十二之二)：「云何身清淨？答曰：隨意生身，於一切眾生平等示現。云何語清淨？答曰：凡所說法終不空過，悉能滿足一切眾生。云何意清淨？答曰：一切眾生所有心念，於一心中悉能了知。」(大正一一，頁四九八下)

<sup>563</sup> 大正一二，頁二二〇中。

<sup>564</sup> 《勝鬘經》：「是故無明住地積聚生一切修道斷煩惱、上煩惱。彼生心上煩惱、止上煩惱、觀上煩惱、禪上煩惱、正受上煩惱、方便上煩惱、智上煩惱、果上煩惱、得上煩惱、力上煩惱、無畏上煩惱。如是過恒沙等上煩惱，如來菩提智所斷，一切皆依無明住地之所建立。」(大正一二，頁二二〇中)

一切煩惱是其依處，未斷除故。」<sup>565</sup>

這段經文係針對羅漢、緣覺、大地(力)菩薩此三意生身情況來述其過患，並且旁舉三界凡夫處境來做類推、比擬；故知此四障實則遍行一切未成佛果之眾生，以無明住地未斷除故。前二障謂以無明住地為因、為緣，生起一切煩惱以及業行；後二障謂以無明住地為因、為緣，生起諸趣死生果報。其中「有有生死」謂蘊身或意生身之生死，「無有生死」謂刹那相續意念之生滅生死。無明住地乃是凡夫無始時來所造業之積累，是自作之，還復自受，分析而言，在凡夫有三界四難之報，在羅漢等聖者則有意生身之四種生死<sup>566</sup>。

絕大多數眾生迷染六趣，造苦受苦，渾然無知，羅漢等聖者以四聖諦觀，修得意生身，可免輪迴苦，以未盡禍根，習氣未斷，仍受困於無明住地有為諸行之擾攘染污，未能現證無為法性。從究竟之證悟與解脫來說，是未竟其功，舉其未剋之項，具體而簡略說來，是不得真正之常、樂、我、淨。《無上依經》繼續說道：

「諸阿羅漢及辟支佛、自在菩薩，不得至見煩惱垢濁、習氣臭穢究竟滅盡[之]大淨波羅蜜。因無明住地起輕相惑，有虛妄行未滅除故，不得至見無作、無行、極寂[之]大我波羅蜜。緣無明住地，因微細虛妄，起無漏業意生諸陰，未除盡故，不得至見極滅遠離[之]大樂波羅蜜。若未能得一切煩惱諸業、生難永盡無餘，是諸如來為甘露界，則變易死斷，流滅無量，不得至見極無變異[之]大常波羅蜜。」<sup>567</sup>

「波羅蜜 (pāramitā)」謂「渡彼岸」，指藉修行、修學功夫之深刻積累，以致究竟、圓滿之意。羅漢等聖者捨四住，是已歷經一番淬練，猶不能斷除彼無明住地，則此無明住地之內容，必是最根深蒂固、惡習深沉者，此唯履踐於大淨波羅蜜方能與滅。「大淨波羅蜜」，此謂修行之指南、苦滅道跡，亦指至極之目標，如說「一苦滅諦」，故「大淨波羅蜜」一語即稱應於「理、行、果」且統整了「理、行、果」。如「大淨波羅蜜」之說，餘三波羅蜜亦然。「大淨」者，至極清淨，便是證見如來藏境，以如來藏故，眾生能得大淨波羅蜜。然此境甚深，非凡夫、二乘乃至自在菩薩所能思議。

<sup>565</sup> 參見：大正一六，頁四七二上。

<sup>566</sup> 《無上依經》：「阿難！於三界中有四種難：一者煩惱難。二者業難。三者生報難。四者過失難。無明住地所起方便生死，如三界內煩惱難。無明住地所起因緣生死，如三界內業難。無明住地所起有有生死，如三界內生難。無明住地所起無有生死，如三界內過失難。應如是知，阿難！四種生死未除滅故，三種意生身無有常樂我淨波羅蜜果，惟佛法身是常是樂是我是淨波羅蜜汝應知。」(大正一六，頁四七二中) 即無明住地所產生之過患，對三界凡夫來說，名為四種難；就羅漢等之意生身來說，則餘有四種生死。如果參照上引「四惑」，則由所謂的「生緣惑」：「即是無明住生一切行，如無明生業」，此成意生身之「方便生死」，如同三界凡夫之「煩惱難」。餘三類推。

<sup>567</sup> 大正一六，頁四七二上～中。

「大我波羅蜜」，謂畢竟離於能、所，真正做到《勝鬘經》<sup>568</sup>及《金剛經》所說的：「無我、人、眾生、壽者相」。又此處所說「…起輕相惑」，謂以虛妄習氣故，仍對境生心，其相極微，以有所取，不得平等觀照諸法無生，若知諸法無生則無主，無主則無我，由此方盡《金剛說》說的：「不取於相，如如不動。」此成大我波羅蜜。

「大樂波羅蜜」，謂徹底遠離五蘊諸行之生滅變異之苦。二乘聖者之「意生諸蘊」，如木薪燒盡，猶有餘燼熾燃，此謂根深之虛妄習氣、諸行雜染，其餘波蕩漾，不時而興，無得畢竟澄清之寂滅大樂。

「大常波羅蜜」，常法常在，盡虛空、遍法界，諸佛以盡苦邊而等證之；又諸佛修行以誓願憶持，敬持不已，便如甘露遍灑一切，救護眾生，名甘露王，成甘露界，極無變異。二乘聖者則有二無常：一者，以不起大悲，無護眾意，故灰身滅智，自住苦空，無如佛日常法之遍在。二者，既未盡苦邊，染污習氣相隨，念念微細墮滅，行諸有法，如前說四種生死，無由法性等流，金剛慧利，遂墮無常生滅之過，不得大常波羅蜜。

故關鍵即在無明住地之能否斷盡？若得斷盡，則是親證如來藏，而所謂佛果之成就「常樂我淨」，講的就是成辦如來藏境，成就如來法身：以無塵累，免諸臭穢習氣，故曰「大淨」。以無塵累，免諸身心苦患，自得「大樂」。以無塵累，即無所取，觀諸法無我，即是自在，便得「大我」。「無我」由拆穿世法假象而說，「大我」謂還其本來真如，以得「大淨」、「大樂」而說。「無我」由世諦說，「大我」由勝諦說，佛家之「無我」與「大我」實為一體之二面。

二乘僅得人無我，未證法無我，仍起輕相惑，故未得真我，此由修行途程之去染存淨所辦幾多而說。凡夫皆有如來藏我，乃畢竟清淨常樂，是不能見，非不能得，本自如如，片刻不離，若能恆時觀照，即得「我」義，以為依歸，歸此「大我」，此由眾生本具如來藏清淨心而說。又以無惑累，斷諸有結，心住一境，即是「大常」！

在《勝鬘經》，推崇諸佛如來之證境是「一滅諦」，此「一滅諦」即涵攝了四德波羅蜜<sup>569</sup>。既強調「一滅諦」之最究竟、圓滿，《勝鬘經》乃以二乘聖者未能盡除無明住地之禍害，為其宣法之重點<sup>570</sup>。這便顯示出《勝鬘經》如來藏說之特

<sup>568</sup> 《勝鬘經》：「如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。」（大正一二，頁二二二中）

<sup>569</sup> 《勝鬘經》：「或有眾生信佛語故，起常想、樂想、我想、淨想，非顛倒見，是名正見。何以故？如來法身是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。」（大正一二，頁二二二上）

<sup>570</sup> 如說：「世尊！若無明住地不斷不究竟者，不得一味等味，謂明解脫味。何以故？無明住地不斷不究竟者，過恒沙等所應斷法不斷不究竟，過恒沙等所應斷法不斷故，過恒沙等法應得不得，應證不證。是故無明住地積聚生一切修道斷煩惱、上煩惱；彼生心上煩惱、止上煩惱、…力上煩惱、無畏上煩惱。」（大正一二，頁二二〇中）

唐本則做：「世尊！若無明地不斷不盡，不得涅槃一味等味。何以故？無明住地不斷不盡故，過恒沙等一切過法應斷不斷，應盡不盡，過恒沙等一切過法不斷不盡故，過恒沙等諸功德法，不了不證。是故無明住地，與於一切所應斷法諸隨煩惱為生處故，從於彼生，障心煩惱、障止煩惱、障觀煩惱、障靜慮煩惱，如是乃至障三摩鉢底、加行、智、果、證、力、無畏。」（大正一一，頁六七五下～六七六上）

關於這段話的疏注可參考印順法師《勝鬘經講記》pp. 173~178。

色如下：

(1) 煩惱是可以淨除的，畢竟為客塵之屬。如彼說「自性清淨心，客塵煩惱染」。

(2) 所謂的涅槃，即「一味、等味、解脫味」，乃是在斷除無明住地後方得味之。且伴隨著彼煩惱障惑之對治與突破，同時開發出包括「止、觀、禪、正受、方便、智、得、力、無畏」等威德力用<sup>571</sup>，總攝地說為：「空如來藏：離脫異於恆沙煩惱；不空如來藏：具過恆沙佛法功德」。

(3) 二乘雖僅得有限、有作功德，以如來藏恆常清淨故，若能「不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>572</sup>以如是因、如是果，若得加行道業，除無明習，同成佛道<sup>573</sup>。此中所言「不愚於法」，謂能於「法障·智障」得解脫、清淨，即究竟達辦、了了分明如來藏境。

(4) 就佛陀與凡夫所具「清淨」而言，實無有異，只是前者清醒，後者迷昧。前者以了了分明故，而得佛之十號，具足「百八十不共之法」<sup>574</sup>，而此「了了分明」是乃歷經淬煉，究竟渡彼無明住地之塵累欲壑——伴隨無量功德之積累，即空如來藏與不空如來藏其運作之雙管齊下纔得獲致。

#### 第四節 如來藏：生命厭、欣之所依

在本章第一、二節中已對《勝鬘經》文：「如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦」進行了解，此指性空之如來藏隨於妄執因而習氣積聚成為藏識或無明住地的生命表現。面對如此之生死苦法，經文接著說，又以「如來藏」故，眾生得而「厭苦，樂求涅槃」<sup>575</sup>！那麼，關於眾生此一「厭、欣」之心念，又是如何產生或生起的呢？以下即就這一環節略作說明。

若欲解答上列提問，仍應回到「如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦」一句，特別是「種諸苦」此一語詞，所帶出意涵有二：

1. 當言「種」者，顯示出如來藏其本性常住、不滅之一面，依於如來藏故，煩惱業苦得而生根、繁衍、異熟，此成「藏識」<sup>576</sup>。因此回首過去，三界輪轉，苦痛不歇，展望未來，仍是三界輪轉，無有喘息；此一翻攪、窘迫而連綿不斷的生命展現，遂為生命體之興發「厭、欣」提供了關鍵的背景因素。又對此一事實之指陳，乃是聖者藉其證智穿透凡夫生命長廊之後所得觀見。

<sup>571</sup> 參見上註。

<sup>572</sup> 大正一二，頁二二〇下。

<sup>573</sup> 《楞伽經》亦說：「大慧！彼住三昧樂聲聞，若能證知自所依識，見法無我，淨煩惱習，畢竟當得如來之身。」（大正一六，頁五九七中）

<sup>574</sup> 參見《無上依經》：「佛告阿難！有百八十不共之法，此是如來勝妙功德：一者三十二相。二者八十種好。三者六十八法。何者三十二相？菩薩修四因緣，……。」篇幅甚長，參見：大正一六，頁四七三下～四七六中。

<sup>575</sup> 大正一二，頁二二二中。全句為：「如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」

<sup>576</sup> 是如來藏其不空之所顯現，即性空依緣起而業勢不失此之運作下所成之藏識。參見本論文第六章第一節。



2. 繼言「諸苦」者，此由凡夫心緒之可變化及可簡擇來說，亦是依於如來藏之無性、無我、本性清淨纔得成立。「苦」之來由，肇因一念無明而起貪瞋癡致惑業苦，累劫以來置諸苦境之眾生以本性清淨故，自得依緣觸而生起厭苦之想，譬如對無常之感悟<sup>577</sup>、對現境之不滿足、不堪忍等種種情事<sup>578</sup>。「苦」之源頭，在於一心識見之貪渴、迷盲，若起一念覺察、疑悔、不樂，方纔「知苦」，說名「諸苦」，對其反動，由而「厭苦」。「厭苦」之勢力若漸次濃烈，則得興發樂求之心。

要說明的是，所言「厭苦」、「樂求」，非由如來藏其本性之自然、自發、自起者爾<sup>579</sup>。首先，是因為將生死輪迴講成「苦」，故而相對地施設「厭苦」一語。

<sup>577</sup> 《雜阿含經》：「爾時，世尊告諸比丘：當觀色無常，如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離。厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受·想·行·識無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離。厭離者，喜貪盡。喜貪盡者，說心解脫。…如觀無常，苦·空·非我亦復如是。」（大正二，頁一上）

<sup>578</sup> 關於世間之諸苦迫事，《大寶積經》〈菩薩藏會〉有較詳細的說明：「爾時世尊告諸長者：汝等善聽！世有十種逼迫苦事，所謂生苦、老苦、病苦、死苦、愁苦、怨苦、苦受、憂受、痛惱生死，如是十種逼迫苦事逼迫眾生，汝等今者欲解脫不？復次諸長者！世有十惱害事，所謂曾於我身作不饒益、…。復次諸長者！世有十種異見惡見稠林，所謂我見、眾生見、…。復次長者！世為十種大毒箭所中，所謂愛毒、無明毒、欲毒、貪毒…。復次諸長者！世有十種愛根本法，所謂緣愛故求，緣求故得，緣於得故便起我所，緣我所故起諸定執……。復次諸長者！世有十種邪性，所謂邪見、邪思惟、邪語…。復次諸長者！世有十種不善業道，所謂害命、不與取、行邪婬、妄語…。復次諸長者！世有十種染污垢法，所謂慳垢、惡戒垢、瞋垢、…。復次諸長者！世有十種生死流轉大怖畏事，所謂纏縛慳嫉之網、覆翳無明之膜、墮墜愚癡深坑、…。飢饉流轉曠野，如是十種生死流轉大怖畏事，汝等今者欲解脫不？」（大正一一，頁一九八下～一九九中）

<sup>579</sup> 如高崎直道便將如來藏之「厭、欣」視為由其自性所發，詳參下文註解。另外印順法師的解說也留有可以討論的空間，如其解「如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃」：「[六識及心法智] 此七法，是剎那不住的，即念念生滅的。…那末眾生起善造惡，如何能保持善惡業因，而成為生起未來生死苦的因呢？…本經說如來藏是常住的，是依是持是建立；善惡等熏習依於如來藏，善惡業不失而能感三界生死果。生死流轉，由此而能建立。如沒有三界生死苦，也即『不得厭苦』、不會『樂求涅槃』。而且，在生死苦痛中，眾生都直覺得必有究竟安樂的依處。…這因為眾生本有如來藏，為眾生自性；雖迷而不覺，然在生死苦迫中，能直覺的希樂願求。這樣，生死流轉，依如來藏而成立；解脫涅槃，也依如來藏而成立了。…以常住不生滅為所依，即真常唯心論的特色！」（《勝鬘經講記》pp. 244~245）

印順法師用了兩次「直覺」字眼來形容眾生以本具如來藏得而「直覺地」願求安樂。這可以是一種「有其原因，然於自身則儼然莫辨」的情況，卻需排除一種極端的情形，即：「因為有如來藏，所以得以『沒有原由』地就發生了」。以眾生之覺即是如來藏之覺，覺是其性，迷是染著、遮障，故經文說「種諸苦」，可以是對生死遞嬗下眾生之遭遇所作的客觀描摩，也可以是觀者其主觀上對生命之惑業苦反動的起點，以昔時迷盲故而現下受苦，所以觸動了其「厭、欣」之心，經說「得厭苦，樂求涅槃」。此「厭、欣」之興發，即是對惑業苦之醒悟以及隨之而來的去惡向善。

因此，如果將此「厭、欣」歸諸於如來藏之自性自發，而說眾生由是「直覺地希願樂求」，那麼此「直覺地」是本有或始有呢？若是本有，何來眾生之迷染？若言始有，則不應是「沒來由的直覺」或是「如來藏自性、自發之覺苦」。

此如來藏「厭、欣」之「覺」或「直覺」，當是如此：以眾生覺性未曾有失，時刻都在，此其遠因，流於生死，起苦迫感，厭悔欲離，此其近因，於此苦迫之厭離從而興生另覓安樂之心，即形容之為「覺」或「直覺」。如若欠缺痛切苦迫與希冀安樂之覺動——所言「苦、樂」以出於世間與否為準——則咫尺常在之如來藏亦徒呼負負！覺起念動，厭苦欣樂，推歸起來是如來藏之功，以如來藏性空本淨、本覺故，是眾生本具者，雖不假外求，卻待有心，以感苦知苦方能厭苦離苦！是沉淪眾生迴心起修必經之途。如何離苦？如經所說之「轉依」！故苦是其因，非成漠然或毫無原由地「直覺」。依如來藏而種諸苦，又以如來藏而感苦、悔苦，便是厭欣之關鍵。

「苦」是依於生死無常、情愁熾然而說，把世間之萬般無奈、諸苦造次通通集結於「苦」字之下，如依種類說的「八苦」<sup>580</sup>；又縱令五福臨門、宵旦禎祥，仍難逃「苦」之如影隨形，如依性質或過、現、未三時來說的「三苦」<sup>581</sup>。而「厭苦」則是對此生命諸苦有感而發，將此心緒之擾動說為「悔苦」、「懼苦」亦可。至於對「苦」之「一念覺察、疑悔、不樂」以及可能隨之而起的覺知、判斷、想望等內容，也將因個體生命經驗之不同而不同。

從另個角度說，所云「一念覺察、疑悔、不樂」如此「厭離」之心行興作，在一般人的生活中亦常有所見。舉例說，某人原本精進念佛，一日突然對其修行生活興起「覺察、疑悔、不樂」，此種「厭離、不適感」若漸增，致使後來將過往所習佛法束之高閣，這在佛門裡便說為「退轉」。同樣地，也可能因某種機緣而從紅塵巨浪中萌生出塵之心，其對紅塵諸行之「厭離、不適感」，恰好便是凡夫由彼生死長河中「急流勇退」之轉機，由於悔悟世間之危脆、無常、不淨，或是樂渴正法正念之清淨、光明、自在，此心念、心意若漸次堅毅而付諸行動，遂為生命開闢出另一樂土之邦。

故「厭苦」非如來藏之「自性自發」——並非像種子因那樣的，早已內蘊在如來藏中而必將如此「厭苦」！若眾生自性如此，眾生皆當盡苦作佛，何有累劫之苦海輪迴<sup>582</sup>？——然亦得說「厭苦」是如來藏之「自性自發」——以如

<sup>580</sup> 《雜阿含經》：「云何苦如實知。謂生苦·老苦·病苦·死苦·思愛別苦·怨憎會苦·所欲不得苦。如是略說五受陰苦，是名為苦。如是苦，如實知。」（大正二，頁九五上）

<sup>581</sup> ◎《佛說十地經》：「癡愛取是煩惱流，行有是業，餘皆苦，無明與行為過去，識至於受是現在，愛取有生未來苦，觀待斷是苦邊際。行至六處是行苦，觸受增長是苦苦，所餘有支是壞苦。若見無我三苦滅，以從因緣行等起，緣離則斷故性空，無明為緣是生縛，於緣得離縛乃除，…有支相續一心攝，自業不離及三流，三際三苦因緣生，連縛起滅順無盡，如是普觀緣起行，無作無受無自性。」（大正一〇，頁五五五中）

◎《梵網經》：「菩提薩埵善慧體性地，…見諸眾生無非苦諦皆有識心，三惡道刀杖一切苦惱 [為] 緣中生識，名為苦諦。三苦相者：如身初覺，從刀杖、身色陰二緣中生覺，為行苦緣。次意地覺，緣身覺所緣得刀杖及身創 [瘡] 腫等法故，覺苦苦緣，重故苦苦。次受行覺二心，緣向身色陰壞創 [瘡] 中，生苦覺故，名為壞苦緣。是以三覺次第生三心，故為苦苦。一切有心眾生，見是三苦起無量苦惱因緣故。…」（大正二四，頁一〇〇〇中～下）

<sup>582</sup> 高崎直道便是將如來藏之「厭苦、欣求涅槃」視為如來藏自性之表現。如前章內容提及，以其將如來藏之「空如來藏」及「不空如來藏」分別解讀為：「如來藏是本來具足佛功德之不空，以及本來與煩惱兩不相涉之空」。順此意義，自然便將「得厭苦，樂求涅槃」之說視為是如來藏志向涅槃之原動力，他形容，這便完成了如來藏學說中的「如來藏染淨依」之主張，為後來「如來藏緣起說」的根據。不過他依此指出，這樣的「染淨依」在理論上是矛盾的，因為本性佛果德淨之如來藏，理論上根本不可能被有為之染所依，這便無法說明眾生為何現下卻有生死的實況。而這問題並非僅止於《勝鬘經》，更是如來藏整體思想的課題。（《形成》pp. 106~107）

然如本文第四章對「如來藏染淨依」之說一系列的解析，其旨歸與高崎氏所論可謂大相逕庭。其實將如來藏說為「志向涅槃之原動力」亦無不可，但避免賦予單一、絕對、獨立之特定自性。高崎氏此處之論，由於已將如來藏定義為「本來具足佛功德之不空以及本來與煩惱兩不相涉之空」，這致令「志向涅槃之原動力」之見解隱含著「自性自發」之蘊義。依如此定義，自然產生氏所說之矛盾。關於「如來藏染淨依」的說明詳參本文第四章以及第五章第二節中「二、云何不觸法而能得染心」項下。

補充說明的是，就算是佛果德之如來藏清淨心，雖已畢竟清淨而離垢、勝相清淨，仍可依緣而為染法所依！關鍵在「所依」一語上，此「依」在後文將做介紹，乃以「依、持、建立」解，非「能生」義。為渡化眾生故，聖者自得隨緣而染，俾行四攝事，然此「隨緣而染」，於聖者自智覺知，卻是明明白白、曾不迷染。凡夫不然，同樣「隨緣而染」，卻入了戲、著了迷，致於惡性

來藏之本性無性，即由向來之苦挫、痛感轉而興發厭離並欣求涅槃。上舉二種「自性自發」意涵毫釐之差，可於前章文中所舉「水性」之喻一窺<sup>583</sup>。

如對「厭苦」之解析，「樂求涅槃」亦然。「涅槃」者，以佛家所提供、啓發的是「涅槃」這樣相對生死苦的安樂之境——「涅槃」是相對生死苦之必然安樂，以其看透生命苦業之源而因病與藥；若樂求涅槃，生命自得漸次離苦、了苦、盡苦。「涅槃」是盡苦之境，即「苦滅諦」，是相對生死諸苦而說，眾生如來藏對此之「樂求之覺」同樣無其自性，然得以相對世間苦趣，孺慕其清涼寂靜而精進馳求。

再分析言，若對應至佛家為生死解脫所開出的解脫道及菩提道二門運作，則《勝鬘經》所標舉「如來藏之厭、欣」，亦得依其所下功夫及所得境地淺深而分出二層，一是羅漢之初聖諦智、有作聖諦，二是佛陀之第一義智、無作聖諦<sup>584</sup>。當然勝鬘夫人宣演此說之目的，在於勸勉行者於「一苦滅諦」之完證，如此方得盡知「如來藏境界」，而眾生本具如此完證之能力。此二層「厭、欣」之表現與特色之殊異，可由前文辨議羅漢與大力菩薩二者意生身境地之不同得以窺見。簡單說來，相較上，羅漢之「厭、欣」在於逃避畏縮，偏執苦空，而菩薩之「厭、欣」則是清清爽爽、無限開展。至於為何可說「眾生本具如此完證之能力」？關於這部分的探討，則由後文「空如來藏與不空如來藏」一章來接手說明。

另外，引文中所出現之「種」者，乃指如來藏隨所緣觸而以「依、持、建立」<sup>585</sup>的方式，令煩惱苦法緣發、根植、激長、盤根錯節。「依」者，「以為緣藉」；「持」者，「以為不失」；「建立」者，「以為滋長」。又此煩惱之「依、持、建立」之所寄，即是施設「無明住地」或「住地煩惱」之功用。「種諸苦」者，即如來藏轉成藏識，即無明住地之顯現。又既言「依、持、建立」，故知不論染淨諸法之興作曾不因而導致如來藏自性之變異，若欲言「異」，僅是名相之異，而非理體之

循環，難有出期。

<sup>583</sup> 摘取上章文段如下：「…以水為例，河流之水勢、流向將隨所遇地形而往趨東方或西方，此可說為『水性』。但此並非說，河流的『水性』之中已然蘊含了往東或往西之屬性、特性或潛質。也就是說，河水具備著隨所遇地形遂而趨往或轉向的『水性』，由此可說『水』本然具備著某種『屬性、特性或潛質』，但並非『水』本身已經具備了往東或往西奔流、轉向的『屬性、特性或潛質』。此二者之理解可說失之毫釐，差之千里！作為實相理則及機制的『空性』、『法性』，乃至說為『無性』，顯現為眾生之『如來藏·清淨心』，就其『自性』來說，意義概同上舉之『水性』。如來藏本無其性，然得在趨向佛道之標指下，調轉出『空如來藏』以為宿業漸吐，以及『不空如來藏』以為果德增上此二支之運作路線。又得以如此運作的基礎在於：如來藏清淨心——以空性為其一貫及顯現之根本，因此『本來具備可以這樣去做以及完成』的『屬性、特性或潛質』。…」

<sup>584</sup> 《勝鬘經》：「世尊！聲聞緣覺初觀聖諦，以一智斷諸住地，以一智四斷知功德作證，亦善知此四法義。…世尊！如來應等正覺，非一切聲聞緣覺境界，不思議空智，斷一切煩惱藏。世尊！若壞一切煩惱藏究竟智，是名第一義智。初聖諦智，非究竟智，向阿耨多羅三藐三菩提智。…聖諦者，非聲聞緣覺諦，亦非聲聞緣覺功德。…聖諦者，說甚深義，微細難知。…何以故？此說甚深如來之藏。如來藏者，是如來境界，非一切聲聞緣覺所知。如來藏處，說聖諦義。…是智者所知，一切世間所不能信。…如是難知難解者，謂說二聖諦義。何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義，說無作聖諦義。…」(大正一二，頁二二一上~中)

<sup>585</sup> 如在《勝鬘經》之「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。…世尊！如來藏者，無前際不起不減法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃」經文之前，即說：「世尊！斷脫異外有為法依、持、建立者，是如來藏。」(大正一二，頁二二二中)

異。

最後，再對「如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃」一句進行整理及說明。

(1) 以如來藏常住不滅，得依緣起而起生死苦或是功德法。如說「如來藏者，無前際不起不滅法」，是法住法位，仗境得生諸善不善法。以眾生妄執，遂成藏識，持諸苦業，故說「種諸苦」。換個方式說，如來藏者，即空性、無性也，然以緣起而業勢不失，故有「種諸苦」之情事，即成「藏識」，此如《密嚴經》之說<sup>586</sup>。

(2) 則所引經文前半部，至少帶出兩關鍵點：Ⅰ. 眾生生命如來藏此之能量、運作常恆不滅。Ⅱ. 以妄執故，遂令如來藏·藏識持諸苦業，名曰「種諸苦」。是依於如來藏之無盡生命，凡夫盡將作成惑業苦，此苦業生死亦將無有窮盡，本經說為「有相續」。

(3) 依循前半段句義，經文後半段明揭此生死生命恆時得以改弦更張之鎖鑰。蓋妄執無本，隨緣起作，以如來藏·藏識無盡，凡夫以其「有身」而累劫遞代生死，若有智者明辨始末，智照清明，知苦海無涯，回頭是岸，即得生起「厭、欣」之心，企慕苦惱盡處之常樂我淨。

(4) 如上文所強調的，並非「如來藏」本性自發得為「厭、欣」之依據或動力，實以感苦、知苦，見苦、苦集二諦而有所悔悟，是以困於心而後作，纔致「厭、欣」之心行。又以心性本淨故，若欲「厭、欣」，則得「厭、欣」。

(5) 為彰「如來藏種諸苦」義，經文學反例，言道：如彼「六識及心法智，此七法剎那不住，不種諸苦，不得厭苦，樂求涅槃。」<sup>587</sup>關於「心法智」或「七法」在第二節已作討論。此指「七法」無能持種，即生即滅，既即生即滅，則苦樂不留，何來厭苦、樂求涅槃？此從功能上來分判常住之如來藏·藏識與剎那變異之七法兩者的不同。

(6) 然從心識之整體運作或就眼前所面對的情況來說，剎那七法雖不種諸苦，不過凡夫要厭苦、樂求涅槃，還是得由「七法」或「心相續」為其歷事煉心之起點<sup>588</sup>。例如第二節所討論的「起煩惱與心相應」之運作，此「與心相應」者，可為「起煩惱」，亦得為清淨作意、正念相繼之作爲，如《涅槃經》示「佛言：善男子！一切眾生皆有念心、慧心、發心、勤精進心、信心、定心，如是等法雖念念生滅，猶故相似相續不斷，故名修道。…譬如上藥雖念念滅，亦能愈病，日

<sup>586</sup> 《密嚴經》：「今為諸菩薩，說微妙丈夫，遠離於外道，著我等之論。如仁所宣示，六界淨丈夫，但是諸界合，隨因以流轉。譬如虛空中，有鳥跡明現，亦如離於木，而火得熾然。空中鳥跡現，離木而有火，我及諸世間，未曾見是事。鳥飛以羽翰，空中無有跡，仁者說丈夫，與鳥跡相似。云何於諸有，得有輪迴義，而說界丈夫，常流轉生死。受諸苦樂果，所作業無失，如農夫作業，未嘗不得果。此果成熟已，後果當復生，……若離趣丈夫，一切悉無有。」（大正一六，頁七四四中～下）句中「丈夫」，乃指藏識。「界丈夫」者，泛指眾生心意識及蘊處界等心識運作及變化歷程。

<sup>587</sup> 大正一二，頁二二二中。

<sup>588</sup> 故「如來藏者，無前際不起不滅法…」之句是由清淨心受染然得以轉圓的機能說，而凡夫生命轉圓的下手處卻在剎那七法。

月光明雖念念滅，亦能增長樹林草木。」<sup>589</sup>至於眾生「厭、欣」之興發以及隨之展開的修行苦忍，又可分成羅漢與佛地此二層次的修持與功果。

## 本章小結

欲解說「無明住地」，本章首先釐清「藏識」之雙重性格，一是以無明住地為其根本，表現出生死雜染匯集之狀態；另一則為本性常樂我淨之如來藏。藏識、如來藏、無明住地此三者環環相扣，隨於緣起由而造作不同的生命表現，而其體性始終不異。以修習法無我觀，致令無明住地淨除，遂得回歸藏識之本性心，即如來藏。此如來藏相對於無明住地——顯現為三界流轉之苦、空、非我、無常之生命流程，如來藏自得言為本性具足常、樂、我、淨四德。然以聖者自蹈我空、法空之修煉，必是親証如來藏境而後已，則以正法法界即佛界之開展，遂令本具四德之如來藏，並非如一凝然不動、或是超絕隔歷之什物，而總是生機活潑，隨著佛界、佛向、佛果此諸般功用之愈加純熟，逐漸打造出福慧威德無量無限之四德波羅蜜，此即依於本具如來藏所開顯者。故知「如來藏」者，是乃不可思議，無有限量，是眾生本具，若果修行，即得成就四德波羅蜜滿足之法身。

<sup>589</sup> 「佛言：善男子！一切眾生皆有念心、慧心、發心、勤精進心、信心、定心，如是等法雖念念生滅，猶故相似相續不斷，故名修道。師子吼言：世尊！如是等法皆念念滅，是念念滅亦相似相續，云何修習？佛言：善男子！如燈雖念念滅，而有光明除破闇冥，念等諸法亦復如是。善男子！如眾生食雖念念滅，亦令飢者而得飽滿。譬如上藥雖念念滅，亦能愈病。日月光明雖念念滅，亦能增長樹林草木。善男子！汝言念念滅，云何增長者？心不斷故 [指清淨作意、淨念相繼、善心不斷]，名為增長。」(大正一二，頁五三七上~中)

## 第六章 空如來藏與不空如來藏之修行開展<sup>590</sup>

「空如來藏」與「不空如來藏」應是《勝鬘經》如來藏學說中相當鮮明的標記！空者，謂離一切染，不空者，謂具一切德，並將二者置於「如來藏空智」義蘊之下來被解說。又所言「如來藏空智」亦絕非一凝然不動之任何物象，如第三章所論，「空智」者有二義，一為眾生本具覺智，二為佛陀內智證境。眾生本具覺智得而輾轉成就生死或佛果，茲為佛道標舉、教善起修，遂側重其尋求解脫之動態表現，名之為「如來藏空智之運作」。那麼，《勝鬘經》將「如來藏空智」或「如來藏空智之運作」派生為空如來藏與不空如來藏的作法是何蘊義？——依此有兩道環節需待解說：

1. 什麼樣的「如來藏空智」或「如來藏空智之運作」將產生、顯現或具備空如來藏、不空如來藏？

2. 承上，則由彼「如來藏空智」或「如來藏空智之運作」所產生的空如來藏、不空如來藏又有什麼樣的特色或意義？

對此二者之解明將分居本章第一、二節。第一節「如來藏空智之運作」，分三部分，包括：(1) 如來藏之空與不空。(2) 「空藏」、「不空藏」為如來藏空智之功用運行。(3) 「如來藏空智」之運作即是般若波羅蜜多之修煉。

第二節「空如來藏與不空如來藏」，即對空藏、不空藏此二功用運行做出較細部的討論，分四要項：(1) 空如來藏、不空如來藏之究竟揮灑意味生命能量的最佳釋放。(2) 空如來藏、不空如來藏之相互交涉意圖生命之盡苦極源。(3) 空如來藏、不空如來藏分屬菩薩修行階段之不同重點。(4) 以空如來藏、不空如來藏之悲智雙運而入法性等流。

另外，以對「空智」之相關討論，在第三節中則延伸地進入「無我與如來藏我」之說明。

### 第一節 如來藏空智之運作

已知以法住法位，故眾生生命亦不離於法性法界，乃以空性、無性為其如是一貫之根本，並於眾生身中顯現為自性光明、自性清淨、本自覺性(*buddhatva*)，此覺性自具覺照之功用，故可說眾生本具覺智，稱為「空智」。眾生若興發「厭、欣」之心，即依正法正向而拉出離苦得樂之修行途程，目標在於佛智(*buddha-jñāna*)之成就。眾生本具覺智而可謀用以為成佛，故而宣說「眾生皆有如來藏，皆可成佛」！則包括「自性覺智」與「佛智」二語併皆涵攝於「如來藏」之語意範圍內，那麼於現實中連繫起二者，得令凡夫自性光明突破染污煩惱，一如佛日常暉之晃

<sup>590</sup> 關於「開展」二字之概念釐清與界說，請參考：蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉之「三、開展作為宗教運作的形態」一節（該文收於《典藏觀音：賴鵬舉先生觀音文物收藏特輯》，中壢：圓光佛學研究所，民 100，pp. 252~270）。

耀者，即稱為「如來藏空智之運作」。

### 一、 如來藏之空與不空

所言「如來藏空智之運作」，究其內涵，在《勝鬘經》有明確的指示：

「世尊！如來藏智，是如來空智。…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。」<sup>591</sup>

首先，所云空如來藏與不空如來藏二者必是置乎「如來藏空智」之下分析而言。空智者，非染非淨，以圖醒覺，纔來施設「空如來藏」與「不空如來藏」之語，是以修行之標舉，而謂眾生之如來藏空智，即空性之智可以具備的二個側面，亦可說，「空如來藏」、「不空如來藏」即是「如來藏空智」之內容或作用。又所言「醒覺」，即指空觀智照之運顯。

又此為行者修煉過程所施設之語：空如來藏意指不善法之去除，不空如來藏謂善法之增上，此二者指向同一目標，即佛道之畢竟圓滿。這帶出來的是一段修煉歷程之動態運作：包括了不圓滿的修煉過程以及可獲致的圓滿果地。空如來藏與不空如來藏表示行者依於本具空智而可以發揮、施展的去染存淨之作用，以醒覺故，則得暢行無阻，善法增上。又「淨」者，以「空性」義論。

然而，若「淨」者以「空」義論，則此空智之興起善淨，一方面得以去除染法，謂「空如來藏智」，另一方面又得以增上善法，謂「不空如來藏智」。此時之善法卻是「有為」善法，為相應於空性之淨法，得言為「無漏」，即是所言「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」，是「不空如來藏智」，或說是藉由「不空如來藏智」得而發揮出來的功德法。此功德法雖說必與無為法性相應，或無為空觀相應，然就其顯現面來說，仍是有為法。這說明在如來藏空智之下的「不空如來藏」不僅代表著生命本然之無為空性，空智可具備的去染存淨之作用，它還「涵具」著無量無邊之有為善法、淨法、功德法、不思議佛法。然此「涵具」非「一切現成」，是指如來藏空智得依行者「醒覺」之作爲，從而「將得備齊而應化之無量功德法」。此空智之「涵具」化現於十方三世之時空中，謂之「不空」，若有所施作即是有為法，亦必於行者其畢竟空觀、無為觀之下得而施作者。下文還有討論。

依上來陳述，應知如來藏之「不空如來藏」——亦必不離「空如來藏」而有所發揮，可有如下兩大意義：一是空智依於醒覺得起去染存淨之功用，一是空智依於醒覺得起無量功德法之涵具。綜上二者，即是以去染存淨之作爲或功用，而致無量功德法之涵具。依此論述，如就眾生生命表現而往前追溯，則推知眾生本具之如來藏空智亦得因一念不覺，或說雖本性是覺，然以覺照之用一念不起，遂而「依於無明而起煩惱染，致令無量生死苦法之涵具」，此時凡夫如來藏之不空涵具於其內容或樣態則是顯現為藏識、阿賴耶識。

<sup>591</sup> 大正一二，頁二二一下。

也就是說，理論上，眾生生命如來藏<sup>592</sup>本具空與不空之二面，空謂畢竟不染，如說「諸法皆空」，不空謂隨緣而涵具諸法，如說「緣起而業勢不失」；又空者本自如如，常恆不異，不空則是千變萬化，無來無去。而正是彼「不空之涵具」決定了眾生將以何種生命型態來顯現，例如成佛或成爲凡夫：在諸佛之間亦有誓願、教化事業之不同，在凡夫之間亦有禍福窮通之差。即從眾生如來藏本然狀態來說，「如來藏之空」謂不染諸法，不管善或不善法；而「如來藏之不空」，此不空之涵具基本上並無特定內容，然得依隨緣起而爲善或不善法之涵具。而言「不空」者，必倚於「空」纔得施作<sup>593</sup>。

這樣說來，談論「如來藏之空義與不空義」就須與「如來藏之空如來藏與不空如來藏」分開，如此方能助於理出「如來藏之空、不空說」之頭緒。前者由理論上直指法性心性之法住法位說，後者則是依於《勝鬘經》之給定，纔來對修行途程所作出的強勢定義及實踐指導。如來藏說諸經多由後者之用心直接切入，然則後者之施設，是以前者之義理爲基礎。前說涵攝了後說，後說則爲修行之標舉而特予施設者。

又所言之「淨」有二義，一是空性、空智其自性之「淨」，即空性、無其自性，屬無爲法。二是相應於空性之諸「淨」法，如經說「不思議佛法」，或說爲「善法」，可專就有爲法言。就後者而言，具體的說，便是眾生已造、今造、當造三業之內涵及往趨，若然相應於空理，便得言其爲「淨」，實則指歸一心，會否常得無住？若無住，即言「淨」，若有住，即言「染」。又此「淨」，是乃呼應於涅槃四德「常樂我淨」之蘊意，與四德之「淨」同一旨趣。再分析言，「淨」者，無漏也，亦有爲亦無爲者；「亦有爲」者，依世俗邊之事象說，是有爲無漏之法，「亦無爲」者，由其本自如如，當體即空而說。

又依於對「淨」之定義，爲指涉方便，則關於「善、不善(法)」之分判，亦以會否世、出世間來論：若趨世間，則「不善」；若趨出世間，則言「善」。若與空觀不相應，則言「不善」，或亦只是世間善法，非屬出世間善法。若與空觀相應，則言「善」，自是出世間之「善」。故「淨」、「無漏」、「善」、「出世間」四語同屬一類範疇，併以空義、空理貫通之，而特就眾生會否空觀、醒覺之運作爲其標準。更專門的說，是以佛道之標舉而立其幢幡，佛道者，即一乘、大乘，以中道空觀爲其第一義諦。

## 二、 空如來藏、不空如來藏爲如來藏空智之功用運行

當把焦點放在「空如來藏」、「不空如來藏」，如前文，同時亦強調此二者之開展，併皆收攝於「如來藏空智」<sup>594</sup>之下。也就是說，「空如來藏」、「不空如來藏」之得起去染存淨之用，其樞紐還在眾生「如來藏空智」之運作與修習，即是覺照之用。因此，在接著對「如來藏空智」進行討論之前，這裡先對「空智」與

<sup>592</sup> 即「空性智」，以無其自性得而無盡顯現、無限變化者。

<sup>593</sup> 以空之無其自性，故得致不空之境地，而此不空同爲空所貫穿。

<sup>594</sup> 唐譯本做：「如來藏者，即是如來空性之智」，又稱「如來藏空性之智」。



「空如來藏」、「不空如來藏」二者之關係略作整理：

(一) 「空如來藏」、「不空如來藏」代表如來藏法門修行之指南或標地，即任何精進勤行之運作必切落在此二項、符應此二項之要求。

(二) 此二項乃是依於「如來藏空智」之運作就會顯發出來的兩種功用，此二項之相輔相成以及確實達辦，將能回過頭來顯現圓滿之「如來藏空智」或「如來藏空智」之運作。

綜上二者，可再申論，所謂「如來藏空智」，即指行者之內自證境，是念念之間務要相應於寂滅、平等、無二之觀證，以法性法界本然常住、無為、湛寂故。至於「空如來藏」、「不空如來藏」之功用運行，即屬有為俗諦之表現，是法性法界其因果儼然，輾轉不失，因而所打通、開敞之生命界域及內涵。亦是說，以眾生本具光明法性——顯現為如來藏清淨心，又以法性湛寂平等，故眾生皆得以簡擇大乘、信願大乘而驅動本性空智之修煉，是以成就佛智、佛藏為目標，則由空智之運觀，勢將啟動「空如來藏」、「不空如來藏」之功用與運行。

### 三、「如來藏空智」之運作即是般若波羅蜜多之修煉

故知一旦啟動「如來藏空智之運作」，目標即在佛智、佛果之完成。那麼掀開佛智、佛果之內蘊，借《度一切諸佛境界智嚴經》之說：

「文殊師利！布施及如來，無有二相，是菩薩所行。如是戒、忍、精進、定、慧，及如來無二，是菩薩所行。」<sup>595</sup>

此中之「如來」，若參考其它譯本，乃指「諸佛如來」<sup>596</sup>。則佛果如來非佛果如來，以由六度之行得以致之，佛果若訖，六度成滿，做為此間施展、變化之理則或根本的，即是眾生本具之自性如來，亦是菩薩行之憑藉。

反過來說，六度即是造就自性如來為佛果如來之媒介。實則就生命本然無限變化之底蘊來說，自性如來與佛果如來二者之間，始終生機活潑，非一非異。若勤行此道，則六度、自性如來、佛如來是三即無差別：是行於六度，開顯自性如來成就佛果如來，彼六度之行必定符應於自性光明之如來常理，而依此成就之佛果如來——回光反照於自性如來，亦必具備六度之內涵！此間之整套功夫運作

<sup>595</sup> 同處經文說道：「文殊師利！布施及如來，無有二相，是菩薩所行。如是戒忍精進定慧，及如來無二，是菩薩所行。文殊師利！若菩薩不行色空是菩薩行，不行色不空是菩薩行。何以故？以色自性空故，如是菩薩不行受想行識空不空，是菩薩行。何以故？心意識不可得故。」（大正一二，頁二五三上）

<sup>596</sup> 上舉引文出自梁·僧伽婆羅等譯。其它譯本有：◎元魏·曇摩流支譯，《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》：「文殊師利！布施菩薩如來無二無差別，如是行名行菩薩行。持戒菩薩如來無二無差別，如是行名為行菩薩行。忍辱菩薩如來無二無差別，如是行名行菩薩行。精進菩薩如來無二無差別，如是行名行菩薩行。禪定菩薩如來無二無差別，如是行名行菩薩行。般若菩薩如來無二無差別，如是行名行菩薩行。」（大正一二，頁二四七中）◎宋·法護等譯，《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》：「又復布施之法，諸佛如來與諸菩薩，而無其二無二種類，菩薩若如是行，是為菩薩勝行。持戒、忍辱、精進、禪定、智慧亦復如是，諸佛如來與諸菩薩，而無其二無二種類，菩薩若如是行，是為菩薩勝行。」（大正一二，頁二六二上）

下來，即可呼應《勝鬘經》之說：「無異波羅蜜，無異攝受正法」、「攝受正法，無異攝受正法者，無異正法」<sup>597</sup>。

因此，談論「如來藏空智之運作」——為生命提昇故，可以置入「六度」以為開顯自性光明之引信，「六度」即屬《勝鬘經》所說「攝受正法」之範圍。「六度」又以「般若」為導，故知「如來藏空智之運作」，即為般若波羅蜜多(*prajñāpāramitā/perfection of wisdom*)之修習<sup>598</sup>。既由般若波羅蜜多以為開展道行之基礎，循此而貫穿六度萬行，則能長養出威德滿足、無堅不摧的「如來藏空智」。

在《瓔珞經》，對此有更清楚的說明。同經提出「十般若波羅蜜」以為成就佛藏之本，經文說：

「佛言：佛子！三世諸佛所行之因，所謂十般若波羅蜜，是百萬阿僧祇功德本，佛及菩薩亦攝在中，是故十法為金剛智慧海藏，出一切光明功德之行。

佛子！十般若波羅蜜者：從行施有三緣：一財、二法、三施眾生無畏。戒有三緣：…。…通力有三緣：一報通、二修定通、三變化通。無垢慧有三緣：一無相智、二一切種智、三變化智。

佛子！從十智生一切功德行，七財…、四攝…、…四辯。…從智生十力、四無畏、六通、三明、百萬億阿僧祇功德。…

復從是智能除五蓋…、四食…、四生…、十惡五逆、八倒三障、八難十三煩惱、六道三界、六十二見、四流、四縛、四取、九煩惱、七識住、四結，一切所除皆名不善。」<sup>599</sup>

將「十度」通稱為「十般若波羅蜜」，顯示此十項修業皆需在相應於般若空

<sup>597</sup> 參見《勝鬘經》：大正一二，頁二一八中～二一九上。又關於「攝受正法」之討論，請參見本論文第二章第二節「松本史朗」項下。

<sup>598</sup> 此類之修習，如《般若經》說：「舍利子！修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與無明空相應故，當言與般若波羅蜜多相應；與行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死、愁、歎、苦、憂、惱空相應故，當言與般若波羅蜜多相應。」

舍利子！修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與布施波羅蜜多空相應故，當言與般若波羅蜜多相應；與淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多空相應故，當言與般若波羅蜜多相應。」（大正五，頁二一上。）

<sup>599</sup> 關於「十般若波羅蜜」之全文：「佛子！十般若波羅蜜者，從行施有三緣：一財、二法、三施眾生無畏。戒有三緣：一自性戒、二受善法戒、三利益眾生成。忍有三緣：一忍苦行、二忍外惡、三第一義諦忍。精進有三緣：一起大誓之心、二方便進趣、三勤化眾生。禪有三緣：一定亂相不起、二定生一切功德、三定利眾生。慧有三緣：一照有諦、二無諦、三中道第一義諦。願有三緣、一自行願、二神通願、三外化願。方便有三緣：一進趣向果、二巧會有無、三一切法不捨不受。通力有三緣：一報通、二修定通、三變化通。無垢慧有三緣：一無相智、二一切種智、三變化智。

佛子！從十智生一切功德行，七財：信、施、戒、聞、慧、慚愧，資用成佛故說財。四攝：利益、濡語、施法、同事。法辯、義辯、語辯、樂說辯，於此四辯法中無障無礙，故名無礙。從無礙智生智，名『依』故：依了經不依不了經、依法不須人、依義不須語、依智不須識。從智生十力、四無畏、六通、三明、百萬億阿僧祇功德。…

復從是智能除五蓋、貪、瞋、睡、掉、疑，四食：觸、識、思、段食，四生：卵生、胎生、濕生、化生，十惡五逆、八倒三障、八難十三煩惱、六道三界、六十二見、四流、四縛、四取、九煩惱、七識住、四結，一切所除皆名不善。」（大正二四，頁一〇一九中～下）

智之境況中來進行與開展。即行於十度而念念習於般若，雖念念習於般若而暢行十度，由此開顯自性如來、自性般若，興發智照之用，漸次成就無上菩提<sup>600</sup>！而依於空智所開展出來的「十般若波羅蜜」，就行者之生命內涵必然產生兩大功用運行：一者，生一切功德（「七財…、四攝…、…四辯。…十力、四無畏、六通、三明、百萬億阿僧祇功德」）。二者，除一切不善（「五蓋…、四食…、四生…、十惡五逆、八倒三障、八難十三煩惱、六道三界、六十二見、四流、四縛、四取、九煩惱、七識住、四結…」）。以此成就「百萬阿僧祇功德」、「金剛智慧海藏」。顯而易見，《瓔珞經》之「生一切功德」、「除一切不善」，即分別是《勝鬘經》「不空如來藏」、「空如來藏」之謂。而對於「十般若波羅蜜」之提出與實踐，即是進入以空智、空觀為運作主軸之修煉途程。

又前文將空如來藏、不空如來藏視為是空智——施展開來為六度、十度運作之功用運行，然而若細剖十度之內容，則知此十度之中早已具備著施展成空如來藏、不空如來藏此等功用之要素或線索。先這麼說，如果把空如來藏之離染除障、不空如來藏之善法增上，視為行者修煉之後所將發揮出的果德勢用，則行者之修行要目，即十度，便是造就此諸般果德之因行！而此因行一方面以般若，即如來藏空智之運作為導，另一方面則展開為或設定為往趨空如來藏、不空如來藏之運作內容。這裡不打算對空如來藏或不空如來藏分別居於諸度(波羅蜜)之中其成份幾多進行細究。想強調的是，十度之如此被宣說，其理據在於般若空智本然具備空、不空的兩個面向。簡單說，般若空觀即是不二中觀，如說「色即是空」，是空智之照空，若說「空即是色」，則是空智之照不空。又如十度，概以般若空觀貫穿其間，此即空如來藏之起用，而餘度即是符應於「不空」而將有所興作為不空如來藏之法目。

繼之探究，彼行者之般若空觀其得以如此論列並施展，其理據即在於法住法位·緣起性空之空與不空！也就是說，是以法住法位·緣起性空貫穿一切，故眾生本具法性光明·如來空智，依此而常常時、恆恆時得以施展空智、覺照之用，以空性本具空與不空之兩個面向：「空」謂恆無自性，「不空」謂業勢不失。故一旦踏上修煉之因行途程，亦必往此空、不空之理路來設定關鍵性的修學法目。結果很自然的，既以符應空、不空理路之因行，如舉十度為其具體項目，則所開出之果德勢用即是造就出生命其去染存淨、脫胎換骨之嶄新面貌，成就所謂空如來藏、不空如來藏之功用運行。

也就是說，若展開如來藏法門之修學途程，由其理據理則，以至因行實踐，乃至果位果德，通通貫徹於法住法位。而此法住法位，給個語詞說為「空性」，在眾生生命表現為「空智」：本然具備空與不空之兩個面向！聖者即依此設定切中凡病之修學法目，隨順修行則能成就空如來藏、不空如來藏，遂為生命之轉凡

<sup>600</sup> 如《無上依經》也說：「阿難！何者名為菩提自性？十地、十波羅蜜，如理如量修出離道，所得轉依寂靜明淨，聲聞緣覺非其境界，是即名為菩提自性。阿難！是界未除煩惱[穀-禾+卵]，我說名如來藏，至極清淨，是名轉依法。」(大正一六，頁四七〇下) 依於十地、十波羅蜜之觀修，遂得轉依得清淨，此為菩提自性於一路走來之貫徹，亦由此開顯菩提自性。菩提自性即是如來藏，名轉依法。

成聖開啓了無限可能。這也再次呼應前文提到的「攝受正法，即是攝受正法者，即是正法」之說。

以下再對《勝鬘經》所言「如來藏空智」與其被分析地說成「空如來藏、不空如來藏」之間的關係略做整理：

(一) 眾生本具如來藏清淨心、法性光明、空智覺照，此空智覺照即具備空與不空兩個面向，空者，謂離一切法，不空者，謂涵具一切法。聖者為令眾生轉凡成聖、去染存淨，故強勢定義此懷具如來藏空智為：空如來藏者，是離一切染，不空如來藏者，涵具一切功德。此從理上立論。若得起用，即得往此二種功用運行施展開去。

(二) 至佛果法身成就，此時聖者斷一切惡、圓一切善，等證法性光明而具備圓滿之如來藏空智，此由事修圓理而臻滿足之境。其如來空智將發揮出兩個面向之功用運行：空如來藏謂離脫一切惡，不空如來藏謂具過一切功德法。聖者自此離諸塵埃而應化渡眾，遊戲自在。

(三) 欲由凡夫地起修，目標是佛果空智·金剛藏海。憑依其本具空智：即其理上之空如來藏、不空如來藏，藉由六度萬行——以般若、覺照為導，修踐符應果德空如來藏、不空如來藏之因行，由此往趨佛果境地。此為事修而圓理之過程，其事修·因行之內涵，自必雙雙印契於理上及果德之空如來藏、不空如來藏。

(四) 為清楚分析，如下分判：一者，本具空智之空如來藏、不空如來藏，謂理。二者，佛果空智之空如來藏、不空如來藏，謂果德之境。三者，由凡夫至佛果此菩提道上將行空智覺照（般若波羅蜜）之空如來藏、不空如來藏，謂事。此中，「事」之空如來藏、不空如來藏必定符應於由「理」乃至「境」之空如來藏、不空如來藏。是倚理而事修以圓果·境。雖則「理即境」，要待「事」修方才昭顯！而彼具足無量功德之果境，同樣為理所貫徹，以一路走來倚理之事修所致果故，以有事修必有其果，果境之理不違本然之理，是常住之理，謂法性·空性·無性。

又綜上討論可知，若將果境誤與理則劃上等號，闕漏修行事功之考量，此則類於外道梵我之執。然則外道執梵亦重事用修行，以啓終極境地之梵我一如。唯佛家以空理為導、為觀、為證，是由人無我乃至法無我之觀修，從而開決出佛果之常樂我淨。四德波羅蜜之義前章（第五章第三節）已辨，故知佛果之「如來藏我」是乃恢闊曠蕩，無我自在。「無我」者，謂本無人、我分別而對立自性之存在，唯法之自性，即是空性無性。佛家如來藏說由空性談空智，由空智啓運空如來藏、不空如來藏，是以無性而行空：離一切染；繼行不空：具一切德，以致「證一大果為法性體」，如《瓔珞經》說：

「佛子！汝先言『果』者，是五賢菩薩修諸道法，證一大果為法性體。其體者，非有非無、非大非小、非身非心、非相非三世、非天非人非名字、非常樂

我淨<sup>601</sup>、……非縛解、非明闇、非得法，寂然無為一切法外，心行處滅其處難量，就有諦中修劫量行而有果報。<sup>602</sup>

「證一大果」仍是心心寂滅，無體為尚，卻是了了分明而涵蘊無量，是無量劫修行六度、十度，以致「空如來藏」、「不空如來藏」之事功，即引文中所言之「果報」，由此以致圓滿、成就，實以空智之開顯而入道有門。故「如來藏說」與「梵我說」二者之間最多也僅能說是貌似而內裡全非！如來藏說之修煉關鍵在於自性如來藏心·空智之運作與操持：即是般若空觀之修習。是由般若波羅蜜多及其一系列之修行，能令此如來藏修學法門涵蘊豐沛能量並且放射出萬丈光芒。

又上文所提到的「空智之開顯」，雖是簡單幾個字，除事修上的難行苦行外，尚代表行者其自性光明、自性如來漸次往趨、成就佛果、佛藏、佛智之過程。所言「開顯」，比較像是冶鐵過程之鎔銷鑄模，而絕非如「一胚胎般漸次地長出六根、手足等」，或彷彿「初見牛首，次見其腹，再至全身」如此之次序及變化。舉成佛證悟為例，同樣在《瓔珞經》，佛陀說道：

「佛子！我昔會有一億八千無垢大士，即坐達法性原，頓覺無二，一切法一合相。從法會出各各坐十方界。……是故無漸覺世尊，唯有頓覺如來。三世諸佛所說無異，今我亦然。」<sup>603</sup>

首先，言「無垢大士」，即指彼眾已是位居等覺位（第五賢位，無垢地），乃是佛家修行中之佼佼者。而當機緣成熟，「坐達法性原（源）」之際，即以「頓覺」而臻入佛境，非由「漸入」，以法性理體本然湛寂、純一無二故，如言：「事為漸修，理則頓悟。」故「開顯」二字，特指行者之智照、光明、威德，依於事修，漸次增上、等持、圓滿之過程。又在臻入佛境以前，行者將越歷無數次不同階段的理悟與漸修，前番之理悟能為後番事修之墊腳石，或說前番之理悟，對後番之理悟來說，亦為事修。

## 第二節 空如來藏與不空如來藏

上文將空如來藏、不空如來藏視為是如來藏空智運作後所將產生的兩大功用運行。所言空智之運作，涵攝了六度萬行點點滴滴的淬煉，貫穿其間的是為法住法位之理則與機制，並以般若為導地逐漸推動生命可能的去染存淨工作，則由智照所及因而展開的披荆斬棘過程，即是空如來藏、不空如來藏之施展及用心所在。以下即對空如來藏、不空如來藏此二功用運行做出較細部的討論。

為討論方便，茲重引《勝鬘經》句於下：

<sup>601</sup> 佛果之常樂我淨四德是從證境上說，若果為渡濟眾生，則未必顯現為常樂我淨。

<sup>602</sup> 大正二四，頁一〇一九下。

<sup>603</sup> 大正二四，頁一〇一八下。

「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。世尊！此二空智，諸大聲聞，能信如來；一切阿羅漢辟支佛空智，於四不顛倒境界轉，是故一切阿羅漢辟支佛，本所不見，本所不得。一切苦滅，唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。」<sup>604</sup>

由引文知，所謂「空如來藏」、「不空如來藏」之說，乃是掛在「空性、空智」之基礎，然後往修行或生命可提升之處來作意涵及價值上的顯發，如說「一切苦滅，唯佛得證……」。第一道關卡「空如來藏」，在於面對「若離若脫若異一切煩惱藏」，即是煩惱的去除、解脫。尋求「解脫」，這在《阿含經》有極詳盡地闡發，包括觀苦、空、無常、無我等，以培養出離世間、斷除煩惱之能力，此謂「解脫道」，不過若要斷盡一切煩惱，則應邁入「菩提道」階段<sup>605</sup>。然後就來到第二道關卡「不空如來藏」，所面對的課題，則是「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」，此謂福德智慧資糧之涵具，從另一側面來為生命注入地地增上之品質與內涵。由這段引文可有相關闡釋如下：

#### 一、 空如來藏、不空如來藏之究竟意味生命能量的最佳釋放

不空如來藏之修習必以空如來藏為開發基礎，否則不成無漏功德，無以致真正「不空如來藏」。同樣地，更深層的空如來藏之拓展，則有賴不空如來藏所積累之福慧資糧以為後盾，否則寸步難行，難以周全。大致說起來，菩提道之修學需要空如來藏、不空如來藏二者之並重，而相較上，解脫道則傾全力於空如來藏之修習上，然以未能用心於不空如來藏之研磨，致其空如來藏上所獲成果亦是有限。如上來《勝鬘經》引文，顯是強調對二者之同時駕馭，方能圓滿佛果，同時藉此對聲聞、緣覺之修學不足作出針砭。如它處經文亦說：

「如來法身（滅諦）是常波羅蜜，樂波羅蜜，我波羅蜜，淨波羅蜜。…世尊！淨智者，一切阿羅漢辟支佛（之）智波羅蜜。此淨智者，雖曰淨智，於彼滅諦，尚非境界。」<sup>606</sup> 「如來應等正覺，非一切聲聞緣覺境界，不思議空智，斷一切煩惱藏。…初聖諦智，非究竟智。…聲聞緣覺成就有量功德，…成就少分功德。」<sup>607</sup>

這表示若配合解脫道與菩提道之修煉——分別以羅漢之灰身滅智與佛陀之常樂我淨為標的，可將空如來藏之修習分成二重，其中羅漢僅攻克第一重：成就有作聖諦、有量功德。至於第二重之完就，即是盡苦滅諦，更代表著空如來藏

<sup>604</sup> 大正一二，頁二二一下。

<sup>605</sup> 請參見本論文第五章第二節。

<sup>606</sup> 大正一二，頁二二二上。

<sup>607</sup> 大正一二，頁二二一上~中。

與不空如來藏之全面開展。相較於偏重空如來藏之修習者，其對生命之提昇與冶煉方式顯得封閉，而包含更完全的不空如來藏之修習者，其與法界生命網絡之交流則更活潑、細緻，對生命潛能之開發亦更全面、更具效能——以其所面對的乃是累劫生命歷程之纏綿因果，若非難忍能忍、難行能行，莫能攻克。此生命潛能之開發，其直接表現即在成辦如來藏空智境地之淺深：包含了空如來藏離染捨妄之道地功夫，以及相隨運作的不空如來藏精進勤行之淬煉。

由此也可看出，關於如來藏法門之教示，並分析地說成空如來藏、不空如來藏之發揮，經典實有意由此跨越過解脫道，從而架設出一條直趨佛果的菩提道的！

## 二、 空如來藏、不空如來藏之相互交涉意圖生命之盡苦極源

那麼，為何能夠說空如來藏、不空如來藏之全面開展即在於盡苦滅諦之完成呢？即為何如來藏空智運作的究極處能以佛智、佛藏之畢竟清淨為標的？

承上文，「空如來藏」、「不空如來藏」初步上可依其修行重點而比配於猶如解脫道、菩提道之具階段性的修行途程——實則強調並舉二者，是由菩提道之修習涵攝解脫道之基本功，換句話說，當一併推出空如來藏與不空如來藏之運作，即是打算步上菩提道之修煉！則由此所展開的生命離染得樂之運作上，空如來藏、不空如來藏之間便顯現著一種動態交涉之關係！

首先，把「空如來藏」、「不空如來藏」視為像是兵分兩路那樣的概念出發。在前者，「空如來藏」者，乃是「離於不解脫智、一切煩惱」，而欲避免「不解脫」，即須從觀色無常、苦、空、無我等捨離欲染、去貪瞋癡習的本事入手，是沿著「染污法之還滅」的軌跡，而與世俗紅塵、煩惱塵垢漸行漸遠。至於「不空如來藏」，即是在與紅塵俗情漸行漸遠之際，同時又能顯發的清淨之智、絕倫脫俗、遊戲神通之本事，而以此本事即能自在地觀看諸世間相，行中道法，福慧雙修，這後一番乃屬「清淨法之流轉」，是了了分明，進驅佛果的。

前番的「染污法之還滅」，是「苦滅」、「離苦」，而順此「苦滅」，則又是後番的「清淨法之流轉」，是「得樂」、地地增上，於是「離苦」與「得樂」是一體之兩面！此為四聖諦中之「苦滅道跡」！並由此趨向「一苦滅諦」。煩惱漸除之際，亦是清淨、光明之生命體——說成法身，或是意生身<sup>608</sup>——漸次累積能量的過程。而貫徹其間的是空性的運作與把持，或說是以眾生本具空智為基礎來運作這一切。這一往（空）一返（不空）之冶煉歷程，即是生命如來藏其修煉上的動態交涉，藉此漸次推動生命體、法身、或意生身而驅向佛果，也必以成就佛果為最起碼的目標！以要成佛，煩惱方盡，業障纔消，是還其生命本然，而眾生本具無限勢能之故，此如《如來藏經》佛之勸勉<sup>609</sup>。

<sup>608</sup> 在此法身特指諸功德法之集成身，意生身則強調行者具備著一定的修煉內涵。

<sup>609</sup> 《如來藏經》：「善男子！如是如來以佛智眼，見一切有情如來藏，…譬如以天妙眼，見於如是惡色惡香，諸蓮花葉纏裹逼迫，是以天眼見彼花中，佛真實體結跏趺坐，既知是已欲見如來，應須除去臭穢惡業，為令顯於佛形相故！」（大正一六，頁四六一下）

### 三、 空如來藏、不空如來藏分屬菩薩修行階段之不同重點

依空如來藏、不空如來藏之修習而步上菩提道，此中，若就聖者之證境來略做區分，見《瓔珞經》說：

「佛子！妙觀上忍大寂無相，唯以一切眾生緣生善法，亦自持一切功德，故名佛藏而寂照一切法，自佛以下一切菩薩照寂。」<sup>610</sup>

此謂妙覺位（第六賢位·第四二階）之佛地證境，臻此佛境，以佛之無相智藏，得而「寂照」一切法，端以一切眾生為緣，自在任運皆具功德，是以「不空如來藏」之運作為主。而「自佛以下一切菩薩照寂」，謂隨菩薩六度萬行之開展，成辦諸種功德神通，然需念念歸寂，恆無所得，不起諸相，相較佛境，此乃以「空如來藏」之操持為主。

又所言之「寂」，乃指智境，是常法常性，法性無生；「照」謂起用，觀相自在，據《大乘無生方便門》解：「離相名『寂』，…。寂照者，因性起相。照寂者，攝相歸性。」<sup>611</sup>大致來說，「寂照」意味主動出擊，嚴淨佛土，而「照寂」則是深觀潛忍，返本溯源。「寂照」、「照寂」既一併使用，故知二者於修證上本非分開而論，同樣以事行功用有所側重，或隨行者之功德淺深而強做分析者。

再者，若將聲聞緣覺之修行重點一併參酌討論。可知相對於二乘之求取三界解脫，菩薩以「不空如來藏」之修習而過之；若相對於佛或較高階以上之菩薩摩訶薩，餘菩薩眾則在其開展福慧雙修之際<sup>612</sup>，務要念念歸寂，滅諸取相，離諸過患，卻是以「空如來藏」為運作重點。

### 四、 以空如來藏、不空如來藏之悲智雙運而入法性等流

由前文解，已知依於如來藏空智之運作，或說般若波羅蜜多之修習，將驅動越加淳至之空如來藏、不空如來藏之功用運行——是相當完備之轉依法，如此將為行者生命注入不同凡響的脫俗之道，由而激越起清明光亮之智慧福地。

則細剖「空智」其離染轉依之行，當以「明」渡「無明」。此由如來藏法門之運作而漸次返流極源之際，行者將為生命開展出何種風光呢？參考《瓔珞經》之說：

「佛子！法門者，所謂十信心<sup>613</sup>，是一切行本。是故十信心中，一信心有

<sup>610</sup> 大正二四，頁一〇一八中。

<sup>611</sup> 屬古逸部，作者不詳。大正八五，頁一二七四中。

<sup>612</sup> 即是去染存淨之修煉。「去染」者，指熄滅無明住地之諸燒燃法；「存淨」者，謂諸功德法之儲備

<sup>613</sup> 《瓔珞經》所列之「十信心」為：「…所謂初發心住。未上住前有十順名字，菩薩常行十心：所謂信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、戒心、願心。佛子。！修行是心，若經一劫二劫三劫，乃得入初住位中。住是位中，增修百法明門，所謂十信心，心心有十，故修行百法明門，常發無量有行、無行大願，得入習種性中，廣行一切願。」（大正二四，頁一〇一下）



十品信心，為百法明門。復從是百法明心中，一心有百心故，為千法明門。復從千法明心中，一心有千心，為萬法明門。如是增進至無量明，轉勝進上上法故，為明明法門。百萬阿僧祇功德，一切行盡入此明門。」<sup>614</sup>

首先，如同經之偈頌說道：「信願始門，終大慧本！」乃是以信、願為起點，而後展開十度之修煉途程<sup>615</sup>。如是，將為生命揭啟「十信心」輾轉輝映之明明風光，若得精進不怠，順此而往，於智光覺照的鍛鍊上，起自十信心，至萬法明門之證得，行者將越歷十住至十向之階次<sup>616</sup>，至十向時：

「…中道第一義諦心，念念寂滅入萬法明門，從十信乃至十向，自然流入平等道，無得一相真實觀，一照相入初地道。

佛子！復從是地，正觀一照智中，入百萬阿僧祇功德門，於一相觀中一時行，乃至第十地，心心寂滅自然流入無垢地。……是無垢菩薩一切智，齊知自地，常住第一義諦中，自然流入妙覺海地。佛子！住是妙覺地中，唯現化可名，有無量義、有無量名，其出一體：所謂妙果、常住、清淨、至若虛空。」<sup>617</sup>

這裡對如來藏空智之運作其間，以及隨之增上之功德果地——具體展現為空如來藏與不空如來藏之圓成——有一定程度的著墨。果德之備齊與豐沛，與空智之一照智觀，恰好相倚成就。聖者生命湧入活水源頭，與法性等流故，果極一體而矯健活潑，清淨無染而無所不染，雖無所不染而恆常清淨無染。如此之狀態，一來，便與昔時凡夫地之本具空智、清淨心的種種狀況不同<sup>618</sup>；二來，也與一開始便將《勝鬘經》所講的「如來藏空智」等同於佛智、佛果視之，而謂「空

<sup>614</sup> 大正二四，頁一〇一九中。

<sup>615</sup> 《瓔珞經》於卷首，由佛陀告敬首菩薩，當如是發願，如是修學，共二十四願，其中以十度為首，略摘如下：「發住賢人，發廣大願，今生至佛，一切願入，在我願中，無不成就，自致得佛，已願為本。我今行施，當願眾生，捨貪欲意，入空道位。法戒常行，當願眾生，攝行不破，得正解脫。六忍常奉，當願眾生，得無諍心，寂法忍住。……一切行願，攝在其中，二十四願，攝無量行。信願始門，終大慧本，今於諸佛，前受大願。願今已滿，修進餘行，其中功德，行百千劫，我願乃捨，入無量界。一切菩薩，若入是願，無不得入，薩婆若海。」（大正二四，頁一〇一下～一〇一二上）此亦如同《勝鬘經》之「信受佛語」，並於經文一開始所宣立之十弘誓（亦稱十受、十戒）、三願、一大願（攝受正法），具體來說即是施行六度。

<sup>616</sup> 關於行者由十信至十向遞相轉進之百法、千法、萬法觀門之敘述，請參閱《瓔珞經》，大正二四，頁一〇二一下。

<sup>617</sup> 大正二四，頁一〇二一下～一〇二二上。

<sup>618</sup> 也與前文中曾引用的吉藏《勝鬘寶窟》疏解眾生本具清淨心、如來藏之「染無所染、不染而染」不同。《勝鬘寶窟》曰：「『世尊！然有煩惱有煩惱染心』者：上來求煩惱染心義不可得，即是染無所染，而於眾生宛然有煩惱、煩惱染心，此是不染而染。如中論觀染者品，種種門求染者不可得，而假名因緣有能染所染。問：云何是不染而染？答：前心是淨，後心是垢，垢心起時障於淨心，故名為染。『自性清淨心而有染者難可了知』：上來舉麁，今是況細。三界麁心染義，尚難可了知，自性清淨心而為所染，豈易可知。雖本性清淨，而於眾生成顛倒不淨，故名為客塵煩惱所染；雖為客塵煩惱所染，而常本性清淨，故實無所染，難可了知。」（大正三七，頁八六中～下）吉藏言本具清淨心之「染無所染、不染而染」，乃就本性心之恆不染，然凡夫迷執，故色、心二法紛紜，是事染、心亦染。而佛果、佛智之「無染而無不染」，卻是事可有染，為應化慈濟故，至於一心，以等證法性故，乃是恆常無住、無相、空相應、無染。

如來藏、不空如來藏」是為「本然的煩惱闕如、本然的具足果德」如此之表現相距甚遠<sup>619</sup>。

又所云「果德之備齊與豐沛」，除空智之顯耀遍徹外，探究其所從來，乃由行者往昔初發心時所立誓願而以致之。如《勝鬘經》一開始的立誓十受、三願等<sup>620</sup>，此些誓願內容或多或少要以救護眾生為歸趣，要約為「六度」之名，中以般若空智為導，用心於破除一己之私、一己之見，以行利他俾求自利<sup>621</sup>！如此之運作內涵，遂即化歸為空如來藏與不空如來藏之二道功用運行，前者是智照離染，後者是悲德應化，二藏交融、相輔相成，由此「悲智雙運」<sup>622</sup>而入法性等流，亦由是揮斬魔軍，與魔道殊途！所作功業，如《中本起經》說：「如來出世，亦有三焉：一曰一切大智，照除愚冥；二曰分布五道，言行所由；三曰權慧拯濟，利而安之。」<sup>623</sup>

總攝地說，「如來藏空智」與「空如來藏」、「不空如來藏」這一套語詞，一方面可作為行者誓願佛道及其所開展之修行運作之揣摩；二方面，亦可標誌出其實踐上福慧雙修，彌無不周之境地。而使此二項運行離諸過患、發揮功效的要訣

<sup>619</sup> 抱持如此看法者，如前舉高崎直道、Diana Paul 等人，概以「本然的煩惱闕如、本然的具足果德」解讀「空如來藏、不空如來藏」，而使佛果猶如一實體、實在。然如此處經文強調，至妙覺位（第四二階）時，儘管「入百萬阿僧祇功德門」，然「唯現化可名」而「有無量義、有無量名」，意謂世出世間一切法皆其化現所在，非如一超然實體、實在地與什物對立起來。

<sup>620</sup> 《勝鬘經》：「爾時勝鬘聞受記已，恭敬而立受十大受。世尊！我從今日乃至菩提於所受戒不起犯心。世尊！我從今日乃至菩提於諸尊長不起慢心。世尊！我從今日乃至菩提於諸眾生不起恚心。世尊！我從今日乃至菩提於他身色及外眾具不起疾心。……爾時勝鬘復於佛前發三大願而作是言：以此實願安隱無量無邊眾生，以此善根於一切生得正法智，是名第一大願。我得正法智已，以無厭心為眾生說，是名第二大願。我於攝受正法捨身命財護持正法，是名第三大願。…」(大正一二，頁二一七中～二一八上)

<sup>621</sup> 關於六度、十度之興發悲願、悲行，並非漫無目的或因地為慈悲而慈悲。其原因及目的大致有三：

一者，斷除煩惱。眾生無始來之輪迴生死苦，究其苦因，絕多數不離人我之間的恩怨情仇，由是滋生貪、瞋、癡，以業捲業，難有出期。而慈悲行是對治、醫治人我是非、物我之別之絕佳利器。六度中的「布施、持戒、忍辱」，重點之一即在滅除一己之私、一己之見之陋習，以敞開、純正的心胸來體會、理解世間的一切，見其如伎兒搬演，見其因緣始末，見其短陋不足取，由是離染絕塵，啟運正道。而「布施、持戒、忍辱」之行，亦需以「精進、禪定、智慧」為後盾，方得免於過患，利行有功。實則於佛家大乘修行中，舉行一度而餘度並舉，轉進無量。

二者，呼應法平等性。眾生生命長廊為法性法界所貫穿，同時亦開展於法性法界之中。此平等法性法界之實然，本無自它之別，如因陀羅網寶珠之光光互映，實則更像海水之等同一味。菩薩以般若空智修習法平等性觀，自得悲心增長，如《瑜伽師地論》：「……當知是名此中十種法平等性略分別義。如是菩薩住此住中於諸有情增長悲愍，於大菩提生起猛利欲樂怖求，於諸世間合散生滅，以一切種緣起正觀觀察了知。…由是因緣所有自、他、作者、受者、有、無等想皆不復轉，菩薩如是善於勝義願念有情。如理通達煩惱繫故，緣和合故，…是故我今為自防護，應令一切煩惱繫縛眾緣和合皆悉斷壞，為益有情不應永滅一切有為。如是菩薩住此住中智悲隨逐，名無著智現前，般若波羅蜜多住現前。」(大正三〇，頁五五九中)

三者，長養福慧。世間利己，易招愆咎，佛門利己，勿得忘他。慈悲一念，即能滅除三毒，消除業障，繼而轉禍為福，廣結善緣。代人之勞，成人之美，種種籌謀，以發心善故，反資自身，獲福無量，若得無住，福慧更增，以此成就無量善法，開發無量功德，乃至成佛。

<sup>622</sup> 「悲智雙運」者，既是因行亦是果德，有彼因行即有其果。

<sup>623</sup> 大正四，頁一五〇上。

之一，即在有爲、無爲二境之觀照與切換，如《瓔珞經》說的二諦及三觀<sup>624</sup>。在其落實、成就上，亦可借用法身、應化身之概念來表達，《瓔珞經》說：

「…不可以凡夫心識思量二種法身。…其法身處心心寂滅法流水中，上不見一切佛法、一切果報可求，下不見無明諸見可斷，眾生可化。但以世諦應化法中，見佛可求，諸見可斷，眾生可化。」<sup>625</sup>

「法身」亦得名之爲「智身」，智光覺照之所行處，即能成就法身<sup>626</sup>。繼之分析而言：法身理境，法住法位，寂滅無爲，都無所得；然於應化身世諦之處，卻要精進勤行，斷一切惡，修一切善。前番是行者如來藏空智之念念智照、相應之處，後者則是行於般若空智、空觀，於自利利他諸行中大開大闢、披荆斬棘之應爲，即是「空如來藏、不空如來藏」之所行處。兩番境地，和盤托出，依因待緣乃成，遂成於如來法身、智身。

雖成聖果法身，而這一路走來之願行及果德，即此處說的：「求佛果、斷諸見、化眾生」，即空如來藏、不空如來藏所施展出來的一切功用運行，性同世間諸法，恆是如夢似幻、無所取、不可得，故曰「不見」！因此在「空如來藏、不空如來藏」之解讀上，即不應被執捉爲固定體性或實在<sup>627</sup>。而雖諸法如幻，《瓔珞經》又說：「以果身常故，應身亦常。」<sup>628</sup>應身者，即由空如來藏、不空如來藏所施展出來的一切功德，性雖如幻，以果身常住，應身亦得常恆顯現，顯現爲四無畏、十力、十八不共法等諸幻化功德，以此而常恆地「求佛果、斷諸見、化眾生」。

果身之常，在於聖者之等證法性、空性，此法性界域，一切眾生未曾稍離！此亦謂所具運轉出空如來藏、不空如來藏之「本事」，凡夫與佛並無二致，但是

<sup>624</sup> 《瓔珞經》：「三觀者，從假名入空二諦觀，從空入假名平等觀。是二觀方便道，因是二空觀，得入中道第一義諦觀。雙照二諦心心寂滅，進入初地法流水中，名摩訶薩聖種性，無相法中行於中道而無二故。」（大正二四，頁一〇一四中）

<sup>625</sup> 大正二四，頁一〇一六上。《瓔珞經》的這段話，原本是在形容佛子階入初地，由此而往，以善根故得感一法身、智身，並得以由此法身、智身應化無量法身，如說：「所謂一切界國土身、一切眾生身、一切佛身、一切菩薩身、皆悉能現不可思議身，國土亦然。」（大正二四，頁一〇一五下）這裡借用之，以做爲行者之智境於有爲法與無爲法之間的切換以及同時駕御。

<sup>626</sup> 《瓔珞經》：「佛子！出世間果者，從初地至佛地各有二種法身。於第一義諦法流水中，從實性生智故，實智爲法身，法名自體，集藏爲身，一切眾生善根，感此實智法身故。法身能現應無量法身，所謂一切界國土身、一切眾生身、一切佛身、一切菩薩身，皆悉能現不可思議身，國土亦然。」（大正二四，頁一〇一五下）關於法身的討論，請參見本論文第三章第一節。

<sup>627</sup> 高崎直道之論，曾於第四章提過，茲略述之。即氏將此空如來藏與不空如來藏稱爲如來藏之「絕對價值」，若如來藏闕此「絕對價值」，就不能作爲一「實體」、「實在」。（《思想》pp. 18-20、《形成》pp. 106-110）另外，關於佛典對如來藏說之非實體論闡釋的介紹與討論，則可參閱：Youru Wang, "De-Substantializing Buddha-Nature in the Tathagatagarbha Tradition," *IJFB*, Vol. 1(1), Part 2, No. 10, 2001. (網路期刊；網址爲：<http://www.iifb.org/site/page1005.html>；見「VIP2-No10\_Wang\_1179608248372.pdf」項下）

<sup>628</sup> 就佛陀來說，法身是常，果報應化之身雖是變化無常，然以法身常，故應化身亦常。《瓔珞經》：「佛子！有二法身。一果極法身，二應化法身。其應化法身如影隨形，以果身常故應身亦常。佛子！古昔諸佛二身道同。佛子！一切菩薩二身俱是無常身。」（大正二四，頁一〇一九下）

願行與否？有否難行苦行？有否得遇善知識<sup>629</sup>？

凡夫如來藏空智——自然挾具空如來藏、不空如來藏運作之能，與佛之如來藏，同是平等無差。佛以空智運作出空如來藏、不空如來藏之一切功用果德，凡夫亦得如是操持，日久自能等至，故曰眾生皆有佛性、如來藏！是成佛正因，介爾有心，即能成佛，當要將心作佛，是心即佛。

### 第三節 無我與如來藏我

在前文中，屢次提到「無我」、「如來藏我」，實則對於如來藏法門或般若空觀於理、事之了解上，如能掌握此二關鍵語詞的施設地位與意義，有其不容輕忽的重要性。因此，在「空如來藏、不空如來藏」相關論述告一段落之際，以下即就「無我」與「如來藏我」進行較專門之討論。

#### 一、 爲什麼是無我？

「無我」一詞大多運用於兩種層面：一者，就著生命個體所做的自向指涉，以「無我」來給予否定，所謂「無我」、「無我所」。二者，類似「諸法無我」，表示諸法皆無自性的事實；當然，也能把箇中的「我」字解爲「主宰、自在」義，此是放在修行、生活態度上來著眼。又後項之意蘊自然涵攝了前項。

若延續「如來藏名藏識」之觀點，此謂「無我」、「無我所」或「諸法無我」，自是針對由藏識變現出來的萬事萬物、剎那諸法來說。依此立論，所謂事實的真相，自然不存在由對心或身之指涉所成個體之我及我所；連帶地亦不存在由概念思惟所疊床架屋出來的形上之我及我體；乃至由有限經驗及妄想誤執所創造或堆砌出的神我或梵我<sup>630</sup>。

#### 二、 爲什麼又說如來藏我？

對於無我與如來藏我之何可並立而被宣說，以下分別透過「可以且必然並存之形式」與「可以且必然並存之意義」來作解釋。大致上，藉由前者來鋪排此二

<sup>629</sup> 如《菩薩瓔珞本業經》說：「……佛子！若退若進者，十住以前一切凡夫法中發三菩提心，有恒河沙眾生，學行佛法信想心中行者，是退分善根。諸善男子！若一劫二劫乃至十劫，修行十信得入十住，是人爾時從初一住至第六住中，若修第六般若波羅蜜，正觀現在前，復值諸佛菩薩知識所護故，出到第七住常住不退，自此七住以前名為退分。」

佛子！若不退者，入第六般若修行，於空無我人主者，畢竟無生必入定位。佛子！若不值善知識者，若一劫二劫乃至十劫，退菩提心。如我初會眾中有八萬人退，如淨目天子、法才王子、舍利弗等，欲入第七住，其中值惡因緣故，退入凡夫不善惡中，不名習種性人，退入外道，若一劫若十劫乃至千劫，作大邪見及五逆無惡不造，是為退相。」（大正二四，頁一〇一四中～下）

<sup>630</sup> 關於佛教「無我」說的討論作品相當地多，相關書目可參考：蔡耀明於九十九學年度第一學期「佛家哲學研究（上）」授課大綱·「生命歷程當中的個體自身之認定：自我之實相爲『非我』、『我空』、『不二』」項下所列。（蔡耀明個人網頁：<http://homepage.ntu.edu.tw/~tsaiyt/>）

另外，若參考王開府〈初期佛教之「我」論〉一文中的歸納，當中說道：「…綜合上述，佛陀使用「我」字時，實有多義，並非否定所有的「我」。他否定的是樸素的分別我見之「我」（這是我），哲學的分別我見之「我」（我體），宗教的分別我見的「我」（神我、梵我、如吠陀、婆羅門教的ātman）。這些我，都是我見、我慢。」（刊於《中華佛學學報》第16期（2003）pp. 1~22）

說各別對應的不同生命環節或面向，藉由後者來試圖探索此二說並立於生命展演中所顯發的意義，然則此二類的各別分析並非嚴格的分野，僅是運用不同的論理或描述方式來對論題之回應進行勾勒與闡釋。

### （一）從其可以且必然並存之形式上來說——

前述說「無我」，對「我」採取否定的態度，如何現在又以「如來藏」來挾帶出「我」？先解釋「如來藏我」一詞字面上的意思，舉《涅槃經》說：

「世間之人亦說有我，佛法之中亦說有我。世間之人雖說有我，無有佛性，是則名為於無我中而生我想，是名顛倒。佛法有我，即是佛性。」<sup>631</sup>又說：「我者，即是如來藏義。」<sup>632</sup>

另於《央掘魔羅經》也說：

「謂一切眾生皆有如來藏我，次第斷諸煩惱得佛性。」<sup>633</sup>

首先，「如來藏我」字面上可解為「把如來藏說成是我」，這樣的「我」，與世間所認定「具自性、實體的我」不同；這樣的「我」，可用另一語詞來替說，即是「佛性」或「如來藏」。而眾生皆具如來藏我，乃能透過「次第斷諸煩惱」而來顯發出如來藏之我，即為佛性<sup>634</sup>。

對於「世間之我」與「如來藏我」容易引發的混淆與疑慮，在《楞伽經》中佛陀已先有釐清：

「[大慧菩薩問:]世尊所說如來藏義，豈不同於外道我耶？佛言：大慧，我說如來藏，不同外道所說之我。大慧，如來應正等覺，以性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸句義說如來藏，為令愚夫離無我怖，說無分別、無影像處[之]如來藏門。…[如來]於遠離一切分別相無我法中，以種種智慧方便善巧，或說如來藏，或說為無我，種種名字各各差別。大慧，我說如來藏，為攝著「我」[之]諸外道眾。…是故諸佛說如來藏，不同外道所說之我，若欲離於外道見者，應知無我如來藏義。」<sup>635</sup>

故知佛陀所說之如來藏我，乃是由「性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸句義」這一長串定義、內涵來托出的。又對照前文所說「空如來藏」之修習

<sup>631</sup> 大正一二，頁四〇七上。

<sup>632</sup> 大正一二，頁四〇七上。

<sup>633</sup> 大正二，頁五三九下。

<sup>634</sup> 關於經典使用「佛性」二字所可能呈顯不同意涵的討論，請見本論文第四章第二節「法界、佛性」。

<sup>635</sup> 大正一六，頁五九九中。

中，「無我觀」自是不可或缺，其顯示的意思是：能夠在空性基礎上而觀「無我」，並趨向解脫之道——具備這些認識而實踐之，此即如來藏之我義。這樣的「如來藏我」，乃是清淨、光明、主宰、自在、無限、無自性；亦即是「無我」的，故而能為生命進行改弦更張之行業，假饒方便，必有所成。

「無我」與「如來藏我」乃可並存而宣說，前一個「無我」用來掃蕩凡夫之實體之見以及貪瞋愛染，後一個「如來藏我」涵攝了前者「無我」意蘊而稱應之，二義相即而非相斥，如《涅槃經》說：

「佛言：善男子，菩薩摩訶薩成就十法，則能明見涅槃無相至無所有，何等為十？……十者具足智慧，智慧者：所謂觀於如來常樂我淨，一切眾生悉有佛性。觀法二相：所謂空、不空；常、無常；樂、無樂；我、無我；淨、不淨；異法可斷、異法不可斷；…是名具足智慧。」<sup>636</sup>

也就是說，空與不空、我與無我等語詞及其指涉之情況，皆是諸法所顯相狀，各自對應到不同側面與歷程，真正的智者，能夠觀徹事情之全面而來使用文字，因此莫要拘泥文字，以為二義或二事相違。而真正之智慧深處，則是知見於「如來常樂我淨，一切眾生悉有佛性」。

那麼這樣的智慧深處，與「無我」與「如來藏我」之說有何關聯？透過下引經證，除對此提問進行說明之外，同時對上述「前一個『無我』用來掃蕩凡夫之實體之見以及貪瞋愛染，後一個『如來藏我』涵攝了前者『無我』意蘊而稱應之」再做解釋。見《大法鼓經》：

「若有眾生懈怠犯戒，不勤修習，捨如來藏常住妙典，好樂修學種種空經，或隨句字說，或增異句字。所以者何？彼如是言：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[之]常空涅槃，如是涅槃是一切句，彼常住安樂，是佛所得大般涅槃句。

迦葉白佛言：世尊！云何離於斷、常？佛告迦葉：乃至眾生輪迴生死我不自在，是故我為說無我義，然諸佛所得大般涅槃常住安樂，以是義故，壞彼斷常。」

637

這裡揭示所謂「空無我」與「常空涅槃」同為關切生命而被宣說。當要指陳「無量塵垢諸煩惱藏」或「眾生輪迴生死我不自在」之現實時，佛陀以「無我」之說來對治眾生之顛倒、錯謬，然則「如來藏常住、常空涅槃」亦是生命本然、佛陀所證，將之提出，用以警策某些「懈怠犯戒」、「趣向滅盡」、「或隨句字說，或增異句字」之修行者。

然而，「無我」與「如來藏我」之說雖各自有其對治凡愚之表現，不過卻都是佛陀之實語實說。首先，當解讀「無我」或「常住我、如來藏我」，切要離於

<sup>636</sup> 大正一二，頁五四九上～中。

<sup>637</sup> 大正九，頁二九六中。

斷、常二邊，意思是，所謂的「無我」之說，非如文字表面或世間見識所容易傾向或執泥的「斷見」；同樣地，所謂的「如來藏我」之說，亦非文字表面或世間見識所容易傾向或執泥的「常見」。如要真正了解此二說之意涵，就該捨離世俗經常落入的斷、常見，藉由這樣的捨離，才能為意涵之理解打開一線曙光。因為如來之宣法，皆是由其親證所得，究極處是「大般涅槃，常住安樂」，此說離於斷、常二邊，包括「如來藏我」與「無我」之說皆然；以「無我」說而言，雖有較強烈的對治性格，不過仍是實語之所行處，非相違於實相或僅作一時權巧之說，「無我」即「空」，「空」是「常空」，如來親證，得於「常住安樂」、「大般涅槃句」，即是「如來藏我」。而以佛眼、佛智觀凡夫生死，自是見於「無我」，以佛親證「如來藏我」故，纔來施設名言而直指世間凡愚之「無我」。

因此，當佛說「常住我、如來藏我」，仍是在說「無我」，如彼佛境之大般涅槃，常空無住，遠離無常之變異諸苦以及有限格局之認定與束縛。另一方面，當佛說「無我」，卻也不離「常住我、如來藏我」，如見彼生死眾生之累劫流轉，然其本性清淨、本具覺智及無限勢能。

那麼，為什麼一定要使用「如來藏『我』」這樣容易引起誤解的字眼呢？此如前引《楞伽經》所釋：「[如來]於遠離一切分別相無我法中，以種種智慧方便善巧，或說如來藏，或說為無我，種種名字各各差別。大慧，我說如來藏，為攝著『我』[之]諸外道眾。」因此，「我」之使用，一方面乃是在「無我、空等」基礎上，巧施方便而來接引外道執著「我」見之眾生；二方面，「如來藏」或「如來藏我」本身就是對眾生生命實相所作之陳述，乃在越於「自性我」之見後，一種重新貼近生命、自主生命的宣示。

## （二）從其可以且必然並存之意義上來說——

首先，當說「無我」，如前述，乃以諸法利那變異、無其體性、隨緣遷化來如實指陳，如《金剛經》：「一切有為法，如夢幻泡影。」

那麼當說「如來藏我」，其觀看生命之角度、特色凡幾：1. 即就各色生命形態之虛幻樣貌來穿透式地觀看，知其本然清淨，如法性光明。2. 以此生命本然而來說「我」，是一種生命溯源後的滌蕩回歸、撥雲見日後的幡悟明朗，此「如來藏我」之義一。再者，藉由義一之「如來藏我」，得知生命能夠轉依而往至極清淨、無限威勢邁進，就此遠景之可以允諾來說，此為「如來藏我」之義二。

因此，當說「無我」，恰如處於五里霧中的覺照之光，以此知見諸法如幻，如何憑以為實？故是「無我」、「非我」。而說「如來藏我」，則是頓時拉高生命的觀看角度，猶如孫悟空躍上筋斗雲，遙見西土靈山，這裡還帶著與「無我」截然不同的活潑氣氛和心情，欲人擺脫塵埃，知己本心，而安頓身心。

「無我」與「如來藏我」的並陳，有以下的關係：1. 從文字來說，雖同樣使用「我」字，在前者，乃是遷就一期一期之生命個體及其相關網絡來作的認定之詞，另外含有主宰自主、自性體相等義。而在後者，其「我」已不具前者「我」的涵意，勉強來說，在「主宰」義上可有交集，不過卻與前一「我」之生命景況

完全兩樣，此時意味生命擺脫業識牽引而得自主，與前一「我」之「妄執自主」便是不同。2. 兩者之「我」，其擺設位置及作用不同，前者乃是覺照生命之虛幻流變後，用來對治觸目驚心的現世塵囂；後者則是收攏塵勞之後的照見體悟，用來開啓迷昧生命之本具內涵。3. 兩者有知其本然（如來藏我），而明白其所以然（無我）的關係，以此認知為基礎，在修行路上，自是相輔相成的，言狀雖殊而旨趣同歸，並無扞格之處。

關於「如來藏我」，藉經證再整理如下。《涅槃經》：「佛法有我，即是佛性。」又說：「我者，即是如來藏義。」《央掘魔羅經》：「謂一切眾生皆有如來藏我，次第斷諸煩惱得佛性。」《勝鬘經》：「如來藏者，即是如來空性之智。」由《勝鬘經》所舉，可知如來藏者，即是佛陀對於空性此一真理之實證。綜上所引，我者，或如來藏我，即是佛性，即是空性！這個「我」，其實便是「空性」常恆之理，而在現實之表現上則是「無我」。說是「我」，乃指法性無為之常住湛寂，而說「無我」，主要運用於有為、世俗之層次上。

眾生本具之空智，謂如來藏，即是無所執著、無有兩邊、清淨光明、自主活潑者，故借用俗字之「我」，以其相對凡夫之死生造作、隨波逐流、一瀉千里，在此則有回歸、塵埃落定之意表。然回歸、指向於何處？答案是「空性之證知」。又此「覺智」本自具足，故說「眾生皆有如來藏我」，此與《維摩經》「以無住為本」<sup>638</sup>之說，可謂有異曲同工之妙！

「無我」與「如來藏我」之二立而並存，皆為描摩生命不同層面之真實語，猶如《勝鬘經》之並舉「剎那七法」與「不起不滅之如來藏」，或是「非常之心相續」與「非斷之有相續」一般<sup>639</sup>，兩種指陳之間貌似對立，內中卻是一脈理趣，即是立基於法住法位、法性法界，從而牽就凡夫生命表現所給予的分析說法。

至此，我們討論了如來藏說於眾生生命之奠基與功能，也企圖開啓如來藏說於修行上將所展開的積極、活潑之作用，並且顯示了如來藏說與外道所說之「我」亦是涇渭分明的！

## 本章小結

《觀無量壽經》說：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。」<sup>640</sup>此有念佛觀想之修學脈絡，且置一邊。從另一面向說，乃以眾生始終不離法界，不在法界之外，恆為法性法界所貫穿，故與佛心·佛智·佛身本然不相違遠。佛心無心，因緣交濟乃得契應，入道無門，惟清淨作意是方便。若自迷執，見面不識，若得放捨，方辨真詮。諸佛宣法，在應機與應病，擇其要緊處、直截處而與藥：（一）直截處者：眾生皆有如來藏、佛性，皆可成佛，若但願行，即可成辦。

<sup>638</sup>《維摩詰所說經》：「顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問？無住孰為本？答曰：無住則無本，文殊師利！從無住本，立一切法。」（大正一四，頁五四七下）

<sup>639</sup> 詳見本論文第五章第二節。

<sup>640</sup> 大正一二，頁三四三上。



(二) 要緊處者：要由空智覺照、六度施展纔得降伏其心、盡苦極源。

此二說實同一說，是本具照智之起用、運轉，所謂的「即體即用」，因而功果不失者！又空觀既舉，六度俱行，由凡轉聖，理境自開，空如來藏、不空如來藏之功用亦順勢依緣轉起，由解脫道邁向菩提道，乃至成佛，無量劫行，此為滅苦之道，由此方證滅諦，證如來空智。而空如來藏、不空如來藏二者始終動態交織、運行，賴行者之六度萬行纔得推展，非本然如來藏即具萬德，即與生死隔絕，相對地，要賴覺照·六度之行才具萬德，才能離於遮障、雜染。



## 第七章 結 論

生命乃至生命世界，即是緣起法！此言「生命」，從橫切面說，是為生活環圈；從縱貫面說，是為生命歷程；綜合說來，即是生命世界。又透視此「生命」，如本文第四章對「法界」的探討，可將之拆解為三個面向、三個環節或三個輪軸：

1. 以緣起法為其根本，將此作為生命根本之緣起法施設為某一概念，視為諸法顯現恆常不變之理則，給個語詞即稱為法性、空性或無性。此偏重靜態之實相理境而說，可名之「無為法」。

2. 以緣起作為諸法或萬事萬物之運作機制，意味事物之生滅變化恆是依因待緣輾轉運行。此側重實相理則之動態表現有其軌跡、定律可循，稱為「緣起法則」。

3. 以穿透事物底層乃由無數因緣條件動態交織而成，此時照見諸法非法，亦稱「緣起法」，是「緣已生法」，自屬有為法。乃由彼作為根本之緣起空性，隨順因緣從而顯現、表徵、緣起之諸法事象，此從諸法事象之最表層而說。

綜上三者，可稱為「法之三輪」，是但舉一法即具三輪。此三者之統整，從結構上，說明了生命世界一切活動與秩序。從運轉上，能夠凝聚為生命其一層層表現之「動力或動能」——其實便是智或識之驅動，順緣起義者為智，背緣起義者為識，前者成就佛果，後者做成凡夫。即是這股依緣而起之生命動能，沛然莫之能禦地令生命「如其所是」的翻湧及顯現。

以緣起法之法住法位，並貫穿一切地作為諸法包括生命之根本，聖者既洞察此義，卻又另立「如來藏」名，以之指稱生命之底質，說為「眾生皆有如來藏」，其用意、用心何在？——首先，從「如來藏」一詞之詞義來看，當在第三章抽絲剝繭，推定該詞宜釋為「眾生含藏如來」，又據高崎直道與 Michael Zimmermann 對藏譯《如來藏經》經文之解讀與分析，咸皆得出漢譯之「如來藏」，其實是指眾生內在之「法性」或「如來法性」，意謂眾生和佛有相同之「法性」。「眾生含藏法性」或「眾生含藏如來」，其呼之欲出的另一意思，亦如《如來藏經》之呈現，即是要說「眾生皆可成佛」。

據本文解，所言「法性」，即指緣起法性，是為無性、空性。則將生命說成本具法住法位之緣起法性乃至能夠成就佛果，這中間在生命內涵之轉化上，不得不說有相當程度的跳接。然而不需訝異，「如來藏」一詞之真義便在此！眾生自具、不假外求，日用行之，眠臥不離，看似再平凡不過的生命根本·緣起法性，顯現為生命之光明·覺智，儘管累劫沉溺生死愛染，做成染污藏識，其實恆常具備著極不平凡之價值與意義：即是生命境地隨時得以轉化與提昇之契機。如若不甘於僅是對彼境地之憧憬，將此生命光明·覺智化為正知正見、攝受正法、六度萬行之開展，如第六章所論，那麼生命如來藏即得有其具體、真實、相應之顯現，譬如成就佛果，亦只是平常而必然之事！——聖者宣說「如來藏」之用心即在此。他如《如來藏經》九喻、《華嚴經》「微塵經卷喻」、《涅槃經》「盲人摸象喻」

等諸喻，莫不爲此意圖而權巧敷演。

再稍做整理。即聖者宣說「如來藏」有二大觀照點，一是盱衡眾生生命或生死流程之始末根源，知其善惡無本，因果不爽。二是在前項之基礎上教修勸善，故立生命「如來藏」之名，從名相上，舉揚並勸勉眾生皆可成佛。故「如來藏」未必定名「如來藏」，或稱「空智藏」、「法性藏」，如《勝鬘經》中尚有另外四名等（「法身藏」、「法界藏」、「出世間藏」、「性淨藏」），皆得略釋聖者用心與緣起深義。

比起「如來藏系三經一論」之其它二經，即《如來藏經》與《不增不減經》，《勝鬘經》有關於如來藏法門修學更具體、更樸實之教授。換個角度說，《勝鬘經》確實承襲了餘二經之法義，簡述之，分別是《如來藏經》之「眾生皆具如來藏，皆可成佛」，以及《不增不減經》的「如來藏三法」，掌握此二經立論旨歸，《勝鬘經》大膽而俐落地拓展了「如來藏法門」觀理與事修之要項，要約於一卷之文長，從而揭立了獨樹一幟的「如來藏法門」教誡聖典。

依《勝鬘經》，如來藏甚深，是聖諦真義，佛之境界。勝鬘夫人由其高階行者內自證境出發，宣法之初衷即是要令眾生斷惡修善、轉凡成聖。而此能爲生命進行改造之關鍵，提綱契領處即是對四聖諦之信解行證。聖諦真義即是緣起深義，承此脈絡所開啓之如來藏法門，扼要分析：於觀理上，先說如來法身之常樂我淨四德波羅蜜，是一苦滅諦；繼說非我、眾生、命、人，是五藏義，爲緣起法之所行處。於事修上，身先士卒地誓立十受、三願、攝受正法大願、爲眾生示現及教授六波羅蜜行，繼而提出「三乘方便，一乘究竟」之修學道法，此爲苦滅道諦，指歸一苦滅諦。結合觀理與事修二項者，則是如來藏空智之運作，或說般若波羅蜜多之修學，以及分派爲空如來藏與不空如來藏二方面之進展與功用運作。

似乎學界對「如來藏學說」或「如來藏法門」最常問難之處，即是關於「自性清淨心如何受染」一事。然而辨其癥結，咸將所言「性淨」別異於「緣起性空之淨」，而以「果德如來之淨」目之。依本文解，此二「淨」實爲非一非異，若言「性淨而染」，自是從凡夫位說。正以緣起法性，清淨心貫穿生命，於是隨緣轉化，如來如去，由彼昔時一念無明，輾轉生起十三煩惱，遂而生死輪迴，難有涯際。反過來說，也正因是隨緣輾轉，有諸生死，故而菩薩教化，轉所依緣，即是便宜行處，別無他圖，同樣依於緣起法則！來、去之間，實無一法可得，不論善與惡、佛與凡夫，果德與煩惱，皆是當生當滅，惟是法性湛寂，菩薩曉識此理，故能如《金剛經》說：「滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」

清淨心受染，別立名目爲「藏識」，即「阿賴耶識」，更具體者，或說「無明住地」。如來藏、藏識、無明住地等語，在說明眾生生死及解脫之所以然或如何可能上，咸皆擔負一定功用。從一方面說，「如來藏」與「藏識」二者，如《密嚴經》語：「如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」而另一方面，《楞伽經》有「如來藏名藏識」之鑄詞，意欲在打通生死暗巷直至涅槃解脫，由此永夜離染，絕塵而去。這又表示當「如來藏」與「藏識」二語一起使用時，仍有其各自之分位與分工。

如本文一開始便以「攝受正法，唯一佛乘」爲《勝鬘經》宗旨。「攝受正法」

謂身語意之造業行止，是開啓一切聖境之本，「正法」及「攝受正法者」皆賴其所繫從而現證並實現。「唯一佛乘」則是一切聖境之所趨，圓滿處則是究竟、無作之聖諦義，此部份之相關界說與辯析，實為本經核心內容。至於勝鬘夫人何以能夠如此堅定鋪陳，如經末佛陀讚曰「此經所說斷一切疑，決定了義入一乘道」，此則顯以「如來藏說」為其理據背景，由對如來藏境之深觀、體悟，勝鬘夫人方得做獅子吼，無畏開演。本文主要對此理據背景進行細究與探討，追索聖者種種說法、施設之著力點，以及由此開啓之解脫理路及境界，至於「唯一佛乘」或是「匯三乘歸一乘」相關教法之層層開展，包括修行境地與階次更細膩的說明，限於篇幅及能力，則是暫先擱置，有待日後再作研究與理解。

最後，回到本文最初的提問：在眾生各種生命表現或生命歷程中是否有其貫通之理則或機制？針對於此，《勝鬘經》之「如來藏學說」或「如來藏法門」是否提出了什麼樣精妙的說明？

——簡單說，生命「如來藏」之內蘊即是緣起法，此緣起法之貫穿使得「凡夫與佛」或「凡夫至成佛」此二別異境地了無隔礙。緣起法是基本理則，要成佛還待事修苦行，這便拉出時空長廊與功果積累之有為運作，此時「如來藏」於行者生命之運作表現，即是前述緣起法「法之三輪」其歷時性或縱貫面之展演及連動。可以這樣說，由佛望向凡夫，因此「眾生皆有如來藏」、「皆可成佛」，由凡夫望向佛，因此生命可以轉依、可以具足金剛智藏、無量功德海。而此來去之間，緣起法恆自如如，無增無減。也就是說，當生命體正欲修行，而由凡夫成為行者乃至成佛的這一連續過程中三種身份，恰好可依序比配前述法之「三輪」的顯現、運作及實現，而此「三輪」體性是空！在本經，則提綱挈領地以「攝受正法」串起這樣修煉生命型態的變化過程，說成「攝受正法（六波羅蜜等），…無異正法（「生命如來藏」），…無異攝受正法者（「成就聖者」）。」亦可說，「攝受正法」即是勝鬘夫人本期宣法之念茲在茲處。

從另一角度切入，「如來藏」是由佛或高階行者之證境所照見故而開演者，首先，對其自身果地來說，由其往昔修行以來，乃至由此而往渡眾以去，要皆倚待緣起法而為嚴淨佛土，成熟有情。來去之間，遊戲自在，作諸功德而如夢似幻，同彼凡夫法塵之如夢似幻。二者，對凡夫境況之照見來說，由緣起法所貫穿之凡夫生命行處，不論多麼甚深、甚深，是皆不離不脫不異不外彼貫穿佛果德之緣起法，以三輪體空且以佛智平舉，由是徹見「法之三輪」於修煉生命中可以展開的蛻變與實現，遂而拉出轉凡成聖之方向與修學途程，施設「如來藏」一語，宣說所謂的「如來藏法門」。由這個地方所看待或提出的生命如來藏或如來藏空智，自得以「空如來藏：離一切染」與「不空如來藏：具一切德」來做規定！以此形成《勝鬘經》如來藏學說之鮮明標誌，而其初衷或深義即大致如上所論。

## 參考文獻

### 一、 佛教典籍

#### (一) 經典

- 《長阿含經》，後秦：佛陀耶舍、竺佛念譯，大正一冊。
- 《雜阿含經》，宋：求那跋陀羅譯，大正二冊。
- 《中本起經》，後漢：曇果共康孟詳譯，大正四冊。
- 《大般若波羅蜜多經》，唐：玄奘譯，大正六～七冊。
- 《妙法蓮華經》，姚秦：鳩摩羅什譯，大正九冊。
- 《大方廣佛華嚴經》，東晉：佛陀跋陀羅譯，大正九冊。
- 《大法鼓經》，劉宋：求那跋陀羅譯，大正九冊。
- 《十住經》，姚秦：鳩摩羅什譯，大正十冊。
- 《佛說十地經》，唐：尸羅達摩譯，大正十冊。
- 《大寶積經卷第一百一九·勝鬘夫人會第四八》，唐：菩提流志譯，大正一一冊。
- 《大寶積經卷第五·第二無邊莊嚴會》，唐：菩提流志譯，大正一一冊。
- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，劉宋：求那跋陀羅譯，大正一二冊。
- 《大般涅槃經》，北涼：曇無讖譯，大正一二冊。
- 《佛說觀無量壽佛經》，宋：置良耶舍譯，大正一二冊。
- 《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》(《菩薩處胎經》)，姚秦：竺佛念譯，大正一二冊。
- 《佛說佛名經》，後(元)魏：菩提流志譯，大正一四冊。
- 《大方等如來藏經》，東晉：佛陀跋陀羅譯，大正一六冊。
- 《大方廣如來藏經》，唐：不空譯，大正一六冊。
- 《佛說無上依經》，梁：真諦譯，大正一六冊。
- 《大乘密嚴經》，唐：地婆訶羅譯，大正一六冊。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋：求那跋陀羅譯，大正一六冊。
- 《入楞伽經》，北魏：菩提流支譯，大正一六冊。
- 《大乘入楞伽經》，唐：實叉難陀譯，大正一六冊。
- 《佛說不增不減經》，後(元)魏：菩提流志譯，大正一六冊。
- 《占察善惡業報經》，隋：菩提燈譯，大正一七冊。
- 《佛說處處經》，後漢：安世高譯，大正一七冊。
- 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，唐：般刺蜜帝譯，大正一九冊。
- 《大法炬陀薩(羅)尼經》，隋：闍那崛多等譯，大正二一冊。
- 《菩薩瓔珞本業經》，姚秦：竺佛念譯，大正二四冊。
- 《梵網經》，姚秦：鳩摩羅什譯，大正二四冊。
- 《六祖大師法寶壇經》，元：宗寶編，大正四八冊。

## (二) 論典

- 《中論》，龍樹菩薩造，青目釋，姚秦：鳩摩羅什譯，大正三〇冊。  
《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說，唐：玄奘譯，大正三〇冊。  
《究竟一乘寶性論》，後魏：勒那摩提譯，大正三一冊。  
《佛性論》，天親菩薩造，陳：真諦譯，大正三一冊。  
《唯識三十論頌》，世親菩薩造，唐：玄奘譯，大正三一冊。  
《大乘起信論》，馬鳴菩薩造，陳：真諦譯，大正三二冊。

## 二、 古德著述

- 隋，慧遠《涅槃經義記》，大正三七冊。  
隋，慧遠《大乘起信論義疏》，大正四四冊。  
隋，慧遠《大乘義章》，大正四四冊。  
隋，慧遠《勝鬘經義記》下卷（寫本殘卷），P. 2091、3308，（黃永武（主編）《敦煌寶藏》（台北：新文豐，民七十年）第一一四、一二七冊。《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，即新文豐版卍續藏第三十冊。  
唐，吉藏《勝鬘寶窟》，大正三七冊。  
唐，吉藏《維摩義疏》，大正三八冊。  
唐，吉藏《大乘玄論》，大正四五冊。  
唐，法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正四五冊。  
宋，贊寧《宋高僧傳》，大正五〇冊。  
南朝梁朝，慧皎《梁高僧傳》，大正五〇冊。  
南朝梁朝，僧祐《弘明集》，大正五二冊。  
南朝梁朝，僧祐《出三藏記集》，大正五五冊。  
古逸部，作者不詳，《大乘無生方便門》，大正八五冊。  
唐，明空《勝鬘經疏義私鈔》（又作《義疏私鈔》），《大藏新纂卍續藏經》第十九冊，即新文豐版卍續藏第三〇冊。

## 三、 現代著述

### (一) 中文

#### A. 專書

- 印順法師，《勝鬘經講記》，台北：正聞出版社，民四〇年初版、民八〇年重版。  
印順法師，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，民八一。  
印順法師，《修定—修心與唯心·秘密乘》，收於《華雨集》第三冊，台北：正聞出版社，民八二。  
印順法師，《唯識學探源》台北：正聞，民八九年。  
黃永武（主編），《敦煌寶藏》第一一四、一二七冊，台北：新文豐，民七〇。  
高崎直道等著，《如來藏思想》（世界佛學名著譯叢 v.68），李士傑譯，台北：華

宇，民七五。

李琳華編著，《如來藏識》，台北：常春樹書坊，民七九。

太虛大師，《楞伽經義記》，世樺出版，民八一年印製。

恆清法師，《佛性思想》，台北：東大發行，民八六。

中村元，《慈悲》江支地譯，台北：東大發行，民八六。

聖嚴法師，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，台北：法鼓文化，民九四(二版)。

聖嚴法師，《華嚴心詮——原人論考釋》，台北：法鼓文化，民九五。

談錫永，《寶性論梵本新譯》，台北：全佛文化，民九五。

蔡耀明，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，台北：法鼓文化，民九五。

賴賢宗，《如來藏說與唯識思想的交涉》，台北：新文豐，民九五。

談錫永、邵頌雄，《如來藏論集》，台北：全佛文化，民九五。

松本史朗，《緣起與空——如來藏思想批判》蕭平、楊金萍譯，香港：經要文化出版有限公司，2002。

止湖，〈甚深如來藏——《勝鬘經》〉，《法海慈航：佛教典籍·法系宗派》頁 27~29，上海：上海古籍出版社，2003。

馮煥珍，《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2006。

山口益，《般若思想史》蕭平、楊金萍譯，上海：上海古籍出版社，2006。

## B. 期刊論文

陳沛然，〈《勝鬘經》之空不空如來藏〉，《鵝湖月刊》第 20 卷第 9 期 (1995.03) 頁 2~8。

杜正民，〈如來藏學研究小史(上)〉，《佛教圖書館館訊》第 10/11 期 (1997.09) 頁 32~52；〈如來藏學研究小史(下)〉，第 12 期 (1997.12) pp. 37~63。

古正美，〈定義大乘及研究佛性論上的一些反思〉，《佛學研究中心學報》第三期 (1998) 頁 21~76。

楊維中，〈本淨、本寂與本覺——論中國佛教心性論的印度淵源〉，《普門學報》第 11 期 (2002.09) 頁 23~49。

蕭玫，〈《勝鬘經》與《楞伽經》如來藏思想之比較〉，《現代佛教學會通訊》，第 13 期(2002.12) 頁 1~15。

蕭玫，〈就《如來藏經》試析如來藏之原始義蘊〉，《正觀雜誌》第 49 期 (2009.06.25) 頁 5~53。

王開府，〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》第 16 期 (2003) 頁 1~22。

蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 35 期 (2008.03) 頁 155~190。

蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第 44 期 (2008.03) 頁 205~263。

蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010.06）頁57~144。

蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，《典藏觀音：賴鵬舉先生觀音文物收藏特輯》，中壢：圓光佛學研究所，（2011）頁252~270。

蔡耀明，〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視：做為佛教住地學說的奠基工程〉（截至本論文完稿以前尚未刊登）

吳汝鈞，〈批判佛教：新的闡釋與反思（上）（下）〉，《新世紀宗教研究》第八卷第2/3期（2009/12、2010/03）頁1~42、1~48。

### C. 博碩士論文

林穎宏，《如來藏可能面對的理論困難及其消解之道》（碩），民九四。

廖雅慧，《寶性論如來藏思想之研究》（碩），民九六。

### (二) 日文

#### A. 專書

高崎直道，《如來藏思想の形成》東京：春秋社，1974。

高崎直道譯，《大乘仏典・12 如來藏系經典》東京：中央公論社，1975。

高崎直道，《如來藏思想》京都：法藏館，1988。

高崎直道，《仏性とは何か？》京都：法藏館，1997。

早島鏡正、築島裕為（校注），《勝鬘經義疏》，收於《日本思想大系2・聖德太子集》東京：岩波書店，1975。

雲井昭善（譯），《佛典講座10：勝鬘經》東京：大藏出版，1976。

花山信勝（校譯），《勝鬘經義疏》東京：吉川弘文館，1978。

聖德太子《義疏》、凝然《疏詳玄記》、普寂《顯宗鈔》、明空《私鈔》，收於《大日本佛教全書・第四冊》東京：名著普及會，1987二版。

#### B. 期刊論文

宇井伯壽，〈《勝鬘經》の梵文断片〉，《名古屋大學文學部十周年記念論集》（1958）頁189~210。（後收入宇井伯壽《寶性論研究》，東京：岩波書店，1959）

市川良哉，〈宝性論の引用經典〉，《印度学仏教学研究》第19卷第1號（1970.12）頁212~216。

金治勇，〈勝鬘經義疏の本義について〉，《印度学仏教学研究》第21卷第1號（1972.12）頁88~91。

鶴見良道，〈勝鬘經の「六識及心法智」解釈——《勝鬘宝窟》を中心として——〉，《印度学仏教学研究》第24卷第1號（1975.12）頁320~323。

横超慧日，〈中国仏教界における勝鬘經の定着〉，《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》，京都：平樂寺，1976年，頁663~682。



藤井孝雄，〈慧遠と吉蔵の《勝鬘經》如来蔵説の解釈をめぐって〉，《印度学仏教学研究》第27卷第2號（1979.03）頁108~109.

渡邊照宏，〈勝鬘經に現れた菩薩道——文献学的考察〉，《佛教学論集》，東京：筑摩書店，1982年，頁427~457.

藤枝晃，〈北朝における《勝鬘經》の伝承〉，《東方學報》第40冊（1985.10）頁228~262.

久保田力，〈勝鬘經における大力菩薩の成立〉，《印度学仏教学研究》第48卷第1號（1999.12）頁269~274.

鈴木隆泰，〈如来の出現と衆生利益を巡る思想史：特に如来蔵系經典に焦点を当てて〉，《東洋文化研究所紀要》第152期（2007.12）頁320~285.

### （三）英文

#### A. 專書

Alex Wayman and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Columbia University Press, New York, 1974.

Diana Mary Paul, *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*, Missoula: Scholars Press, 1980.

Brian Edward Brown, "The Tathāgatagarbha in the Śrī-Mālā Sūtra and the Ratnagotravibhāga", *THE BUDDHA NATURE: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1991.

Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra—The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo: 2002.

Diana Y. Paul, *The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar* (translated from the Chinese (Taishō volume 12, number 353))(與漢譯本《維摩經》之英譯合輯), Berkeley, Calif.(USA) : Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004.

#### B. 期刊論文

恆清法師，"The Significance of Tathāgatagarbha: A Positive Expression of Śūnyatā", 《台大哲學論評》(1988.01) pp. 227~245.

Youru Wang, "De-Substantializing Buddha-Nature in the Tathāgatagarbha Tradition," *IJFB (The International Journal for Field Being)*, Vol. 1(1), Part 2, No. 10. 2001. (網路期刊；網址爲：<http://www.iifb.org/site/page1005.html>；見「V1P2-No10\_Wang\_1179608248372.pdf」項下)

### 四、 工具書

吳汝鈞《梵文入門》，台北：鵝湖出版社，民九〇。

狄原雲來編，《梵和大辭典》，台北：新文豐印行，民九二。

