

南 華 大 學

( 哲學研究所 )

碩士論文

論文題目 ( 如來藏可能面對的理論困難及其消解之道 )

論文題目 ( The Perplexity and Solution  
of Tathagatagarbha's Theory )

研 究 生：林穎宏

指 導 教 授：尤惠貞

中 華 民 國 九 十 五 年 一 月 二 十 三 日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

如來藏可能面對的理論困難及其消解之道

研究生：林穎宏

經考試合格特此證明

口試委員：林朝成

呂凱文

尤惠貞

指導教授：尤惠貞

系主任(所長)：劉滄龍

口試日期：中華民國 95年 1月 6日

## 念 恩

「回首來時路，點滴在心頭。」回顧本文寫作的過程，辛苦多之，樂趣少之，但令人欣慰的是收穫與成長不斷增而廣之。從最初擇定研究題目即撰寫研究計劃開始，由於自己學力淺薄的緣故，所選擇的題目牽涉的範圍過大，而容易失焦，志向雖大，能力卻顯得不足，故不免有眼高手低之憾。幸賴尤惠貞老師提供諸多寶貴的建議，使筆者能在理想與現實之間，找到平衡點。

論文的寫作是敦促自己成長的重要歷程，筆者由於學佛已逾十年，對於諸多教理卻仍是知其然而不知所以然，然而，卻自恃佛學已略有基礎，經常侷限於自以為是的想法中，而不自知！寫作的過程中，藉由與老師討論的過程，方才發現自己所學極度欠缺與不足，導致整個寫作的過程，不斷重複閱讀、思維、寫作、修改的循環，因而備覺艱辛！承蒙尤老師不厭其煩的細心指導，才能順利完成本文的寫作。

感謝呂凱文老師以其深厚的學養與敏銳的批判，為本文的盲點與缺陷，提供了一針見血的指正與諸多修改的建議，雖如當頭棒喝，卻令我獲益良多。

此外，感謝林朝成老師指出本文論證方法上的瑕疵，並給予寶貴的建議。值此論文付印前夕，再次感謝三位老師的指導。

碩士論文的寫作只是一個階段與過程，期許自己能再接再厲，繼續徜徉於法海之中，以佛法充實生命的內涵。

## 中文摘要

如來藏思想與中觀及瑜伽行思想並稱為大乘佛教三系，對中國佛教的影響尤其深遠。然而，由於如來藏思想具有積極肯定眾生悉有如來藏、皆能成佛及如來功德真實不虛等特殊性格，因此，常被誤解為與外道的梵我思想類似，甚至被批判為「偽佛教」、「非佛教」。

本題研究之目的，在於探討如來、胎藏、如來藏我、如來藏不空等如來藏思想的核心概念，可能面臨「有我」說的理論困難，以及如來藏系經論當中，所提出的如來藏實體說、本有說、本覺說可能面臨的理論困難。並試圖由如來藏系經論之中，發掘消解上述理論困難的方法。

本文由《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、續譯《大般涅槃經》及天臺智者大師的「三因佛性說」之中，提出四種消解如來藏可能面對的理論困難之道：一、眾生具有常樂我淨之因而非果，二、如來藏空性義的闡發，三、轉依說與如來藏清淨心的結合，四、如來藏說與三因佛性的提出。藉由以上論述消解如來藏可能面對的理論困難，釐清對如來藏思想的誤解，從而呈顯如來藏思想的重要。

# 目 錄

<b>第一章 緒論</b> .....	1
第一節 研究動機 .....	1
第二節 研究問題 .....	3
第三節 研究方法 .....	5
第四節 文獻探討與分析 .....	6
第五節 論文架構 .....	11
第六節 預期目標 .....	15
<b>第二章 如來藏思想的興起及其義涵</b> .....	18
第一節 如來藏思想的興起 .....	18
第二節 如來藏的義涵 .....	29
<b>第三章 如來藏可能面對的理論困難之一</b> .....	44
第一節 如來與我 .....	45
第二節 胎藏與我 .....	50
第三節 如來藏我與有我 .....	53
第四節 如來藏不空與有我 .....	62
<b>第四章 如來藏可能面對的理論困難之二</b> .....	69
第一節 有我與實體、本有、本覺 .....	69
第二節 如來藏實體說可能面對的理論困難 .....	71
第三節 如來藏「本有」說可能面對的理論困難 .....	77
第四節 如來藏「本覺」說可能面對的的理論困難 .....	83
<b>第五章 消解如來藏可能面對的理論困難之道</b> .....	90
第一節 眾生悉有常、樂、我、淨之因而非果 .....	90
第二節 如來藏空性義之闡發 .....	94
第三節 轉依與如來藏清淨心的結合 .....	100
第四節 如來藏說與三因佛性的提出 .....	105
<b>結論</b> .....	111

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

如來藏(tathagata-garbha)思想在印度佛教時期，雖未如中觀(madhyamika)與於瑜伽行(yogacara)思想一般受到重視，但傳入中國後，由於與性善說、體用論等傳統思想相契合，故受到中國佛教的高度重視，發展極為蓬勃，成為中國佛教思想中，非常重要的一環。

中國佛教思想的發展有別於印度佛教，印度佛教的小乘宗派影響力甚大，而小乘各宗派僅發展出「心淨」及「心性本淨」的思想，二者雖與如來藏思想有某種程度的關聯性，但仍不是發展成熟的如來藏思想；而且，「心性本淨」說並未受到小乘佛教一致的認同，說一切有部(Sarva-stivadin)即不承認「心性本淨」說。<sup>1</sup>但小乘佛教的思想對中國佛教的影響，卻相對顯得輕微，反而是大乘佛教思想成為中國佛教思想的主流，當中即包含了如來藏思想。

藏傳佛教由於重視論典的緣故，對於「經富論貧」的如來藏思想，並未將其視為大乘佛教思想獨立的一支，而多以中觀、唯識的角度去理解如來藏思想。但如來藏思想的重要論點---《究竟一乘寶性論》(藏譯為《大乘最上秘義論》)卻廣受藏傳佛教各派的重視，各派均將本論做為僧眾必須學習的根本論典，關於本論的註解為數甚多，部分教派(如寧瑪、噶舉、覺囊)甚至將如來藏奉為宗派思想中，最為究竟了義的教法，由此可見如來藏思想的重要性。

既然如來藏思想在中國佛教與藏傳佛教的地位如此重要，因此，關於如來藏思想的內涵與詮釋，理論的建構與發展，來自於佛教內外的反思與批判，都是值得深入探討的課題，這些課題也受到國內外學術界的關注。

如來藏系經論自西元三世紀左右陸續傳出之後，由於經論的內容有呵斥空性的記載，並且提出如來藏常樂我淨、不空如來藏、如來藏我等有別於原始佛教「無

---

<sup>1</sup> 《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》第二十九冊，頁 733 中。

常、苦、無我」的概念，而引起當時印度佛教界的側目，在印度當時注重思維辯證的氛圍之中，以信仰為重心的如來藏思想，普遍被當時中觀及唯識的學者視為不了義；並且由於如來藏思想與神教梵（brahman）我（atman）思想的密切關聯，而遭受了諸多的批判，因而未能與中觀、唯識等並列為大乘佛教思想的三大學派。

萌芽於印度的如來藏思想，卻在傳入中國之後結出璀璨的果實，自竺道生首先倡言「一切眾生悉有佛性（buddha-dhatu），一闍提（icchantika）亦可成佛」，最初受到當時佛教學者的質疑，但當《大般涅槃經》譯出之後，眾人方驚訝於竺道生能孤明先發，契合經論的意旨，他對於如來藏（與佛性同義）思想在中國佛教的傳布，可謂功不可沒。中國佛教的華嚴、天臺與禪宗等重要宗派，均建立在如來藏（佛性）思想基礎之上。

華嚴宗以「性起」為出發點，闡述一切眾生悉皆具足如來智慧，若能稱性而起，即可成佛，而一切諸法正是佛性的體現。相對於華嚴宗的性起說，天臺宗則主張「性具」，一法具一切法、一切法具一法，在此基礎上，以「三因佛性」去論證一切眾生（甚至是草木無情）皆可成佛。禪宗則以「真性」說為基礎，主張「見自本心，視自本性」及「見性成佛」。華嚴、天臺及禪宗在中國佛教史上佔有重要的地位，彼此雖然各自有不同的理論特色，但均主張「一切眾生皆有佛性（如來藏）」。

印順法師說：「『一切眾生有如來藏』（性），在理論上，指出眾生本有的清淨因，人人可以成佛的可能性。在修行上，不用向外馳求，依於自身的三寶性——如來性，精進修行來求其實現。這一『為人生善』的切要方法，在宗教的實踐精神上，有著高度的價值！」<sup>2</sup>「一切眾生皆有如來藏」的主張，闡揚人性的清淨與光明，肯定人的尊嚴與價值，強調眾生悉皆平等，縱然此生身份地位的貧富貴賤有別，但眾生所具足的如來藏，卻沒有任何差異，此一精神著實令人動容，與中國傳統的「人人皆可以為堯舜」的思想，有異曲同工之妙。筆者自學佛以來，即深

---

<sup>2</sup>釋印順著，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1981年12月，頁130。

爲「一切眾生皆有佛性」的主張所感動，成爲筆者在學佛的過程中，不斷繼續前進的動力，成爲日後研究如來藏思想的遠因。

自從開始較有系統的學習如來藏思想之後，卻發現如來藏思想在中國歷經千餘年的發展，學說的內容非常豐富，但卻經常掀起一波又一波的論爭，民國初年以來，甚至出現認爲如來藏思想是「非佛教」或「僞佛教」的激烈批判主張。這些批判如來藏思想的論述，其內容雖然有待商榷，但卻似乎凸顯如來藏某些理論的困難，如果這些理論困難的確存在且未能消解，則如來藏思想勢必將持續蒙上一層神我色彩的外衣，而不斷遭受各方的質疑與問難。職是之故，筆者乃選擇「如來藏思想的理論困難及其消解」做爲探究的主題。

## 第二節 研究問題

如來藏思想在中國歷經一千餘年的發展，內容豐富而複雜，由最初的「心性本淨，客塵所染」說開始之後，隨著如來藏系經論陸續譯出，而有「如來藏藏識」、「如來藏緣起」等論述出現，其中，最具爭議的論點，在於「如來藏我」的提出。

佛教主張「無我說」是佛教內外一致認同的事實，釋尊提出「無我說」批判當時印度其他哲學宗教普遍執持的「梵我說」，認爲「梵我說」主張是對於恆常的執著，不是究竟正確的見解。然而，到了西元三世紀左右，卻陸續傳出與「無我說」相互矛盾的如來藏系經典，甚至批判主張「無我說」的般若系經論爲不了義，而以「常樂我淨」、「大我」等有我論思想爲究竟了義的經教。此一「有我說」的主張是如來藏思想的主要特色之一，卻也是與中觀、唯識學說截然不同的觀點。

如來藏系經論當中，強調「常樂我淨」、「如來藏我」等說法，容易被誤解爲「有我」說，因此，在《佛性論》中，將如來藏所說的我詮釋爲：「一、由遠離外道邊見執故無有我執。二、由遠離二乘所執無我邊故。則無無我妄執兩執滅息，



故說大我波羅蜜。」<sup>3</sup>如來藏所說的我，是遠離外道的我執與聲聞緣覺二乘的無我妄執，故不同於「梵我合一」所說的我（atman），雖然如此，但在一般人的觀念中，總是將如來藏說的我與梵我合一說的我混為一談，這是「常樂我淨」與「如來藏我」所可能面臨的理論困難，順著「常樂我淨」與「如來藏我」容易被誤解為「有我說」，進而推衍至如來藏緣起，以存有論（ontology）的觀點來詮釋如來藏時，即可能衍生出如來藏本有說，如來藏本有說可以二種方式來詮釋：一、如來藏是眾生無始以來本自具足，二、如來藏不落緣起、恆常存在。若依前者，則與諸法無自性並不相違；但若依後者，則如來藏即成為無須觀待因緣，而能恆常獨立自存的有自性「實體」。此種見解必然與緣起性空相違，將自性空的如來藏增益為超越且恆常存在的實體，因而被松本史朗等人批判為是一種「基體」（dhatu-vada）並據以論證如來藏思想不是佛教。<sup>4</sup>這是將如來藏本有說詮釋為不落緣起且恆常存在，所可能引發的理論困難。

如來藏緣起說即是以存有論的立場而說如來藏，中國佛教闡揚如來藏緣起說最力者，首推華嚴宗的賢首法藏，法藏非常重視《大乘起信論》一書，但他對《大乘起信論》卻有獨特的詮釋，在《大乘起信論義記》中，他將如來藏（真如心）詮釋為能熏習無明，使眾生自然生起厭離生死苦、希求涅槃樂的動機。此一如來藏本覺說為真如心增添了動態的熏習功能，這與心性本淨說的義涵並不相同，可說是印度佛教心性說的跳躍式發展，二者之間存在著無法銜接之處，所以如來藏本覺說並不是印度佛教心性說的合理發展。法藏所提倡的如來藏本覺說，係以如來藏為一切染淨法的依歸，因此具有一元論的傾向，這些都是如來藏本覺說所可能面對的理論困難。

因此，本文即以如來藏「有我說」的理論困難作為研究問題的核心，進而探究由「有我說」所衍生的「實體」、「本有」與「本覺」說的理論困難，並以《究

<sup>3</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 799 中。

<sup>4</sup> 松本史朗著，呂凱文譯，〈如來藏思想不是佛教〉收錄於《法光雜誌》第 101 期，法光雜誌編輯委員會，1998 年 2 月。

竟一乘寶性論》為主要依據，參酌續譯《大般涅槃經》、《佛性論》與天臺智者大師的「三因佛性」說，試圖由如來藏系經論之中，找出消解上述如來藏可能面對的理論困難的可行之道。

### 第三節 研究方法

探討如來藏的理論困難及其消解，可以採用的研究方法大致有二：

一、運用「**基源問題研究法**」：勞思光先生在《中國哲學史》中所提出的「基源問題研究法」，相當於本文以「如來藏所要解決的問題及可能面臨的理論困難為何？」為核心（基源）問題，來探討如來藏思想發展的過程中，各種引發爭論與質疑的論點，並找出釐清上述理論困難的方法。因為「基源問題」指的是一個人或學派的思想理論，其最根本的問題意識（所要解答的問題）何在？要尋找基源問題，即是要透過返溯的理論還原工作，當掌握了基源問題之後，再將相關的理論重新做一展示，一個基源問題引發許多次級問題，而每一個問題都有一個解答，構成了理論的一部份，最後一層層的理論組成一整體，就完成了個別理論的展示工作。<sup>5</sup>

本文所處理的各種議題，諸如論證如來藏實體、本有與本覺說的理論困難，皆是由「如來藏所要解決的問題及可能面臨的理論困難為何？」此一基源問題作為考量的依據。如來藏思想的興起有隨順眾生根器及需求的時代背景，一方面能闡釋眾生輪迴與涅槃的依持，免除眾生對空、無我的怖畏；另一方面以眾生悉有佛性的平等精神，鼓勵凡夫眾生樂於信受奉行佛教。此一特色，在中國佛教被發揮得淋漓盡致。

如來藏思想雖具有上述的優點，但由於強調如來藏不空及如來藏「常樂我淨」、「如來藏我」等主張，容易使一般人將如來藏誤解為實體、本有與本覺說。

---

<sup>5</sup> 勞思光著，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1990年，頁15~17。

本文將透過論證的過程，將上述觀點可能遭遇的理論困難呈現出來，並試圖由相關經論的內容之中，位這些困難找出解決的方法（答案）。

## 二、運用「觀念史」(history of ideas) 的方法論：

著重思想內部觀念，與觀念間自主的演變。看觀念在不同時代如何以不同的內涵出現，進而分析這些觀念的衍生，這些觀念與其他觀念存在的爭議性與激盪交涉的過程。例如將大乘中、後期出現的如來藏思想，在印度佛教時期呈現何種內涵？傳入中國之後，歷經千餘年的發展，又呈現何種內涵？衍生出哪些觀念？這些觀念之間是否存在爭議性？與中觀、為是相互融攝是否激盪出不同的義涵？這種研究方法著重思想觀念本身「內在理路」(inner logic) 的發展，可以釐清法義之爭各個論題的內涵，但卻因重視不同時代思想觀念之間的承襲關係，而忽略了各種思想觀念的開創性。因此，本文將以此為輔助方法。

## 第四節 文獻探討與分析

### 一 台灣與中國學者的研究成果

#### (一) 釋印順

印順法師的研究成果在漢語佛學界實無人能出其右，法師的著作等身，其中，關於研究如來藏思想的著作有《如來藏之研究》。《如來藏之研究》一書對於如來藏思想的溯源、義涵的剖析與抉擇，具有深入的論述，本書係透過中觀與瑜伽行的觀點，來詮釋、批判與會通如來藏思想，但其內容著重於如來藏思想的詮釋與批判，對於如來藏與中觀、瑜伽行學派的會通，則著墨較少。相較於歐陽竟無與呂澂等支那內學院的學者，以及松本史朗、袴谷憲昭等日本批判佛教的學者對於如來藏思想所做的嚴厲批判，本書對於如來藏的批判顯得溫和而客觀，雖然缺乏與巴利文聖典的對照、日本學者研究成果的參酌及藏傳佛教詮釋《寶性論》的觀點，但印順法師對漢語佛教史料的運用十分嫻熟，是漢語佛教界研究如來藏思想的代

表之一。

本書涵蓋了如來藏思想的起源與發展，並透過《寶性論》與瑜伽學派的如來藏說作為抉擇如來藏佛性的依據，範圍甚廣。其中，以如來藏、自性清淨心、不空與種性、轉依等四種面向，來探討《寶性論》的義涵，對於初次接觸如來藏思想者，能有所助益。

## （二）牟宗三

《佛性與般若》<sup>6</sup>一書是牟先生研究佛學最具代表性的著作，本書中對於真諦所傳的思想及《楞伽經》、《大乘起信論》、《究竟一乘寶性論》、《大乘法界無差別論》等經論的義理與內容，均有深入的剖析。牟先生以其敏銳的思辨力與深厚的學養，對各項論題的掌握，常有其獨到的見解。

## （三）呂澂

呂澂在他的《呂澂佛學著作選集》<sup>7</sup>一書中，收錄有〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉與〈大乘起信論考證〉二篇文章，對如來藏、本覺思想及《大乘起信論》的真偽問題提出嚴厲的批判，但其論點係以玄奘所傳的法相唯識學為依歸，據以批判如來藏與本覺思想，其中摻雜有宗派之見，而顯得不夠公正與客觀。

## （四）釋恆清

《佛性思想》<sup>8</sup>一書集結恆清法師關於《大般涅槃經》、《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘起信論》等如來藏系重要經論的如來藏思想，與《法華秀句》中，關於靈潤與神態的佛性論爭，並論及《金剛錍》中的無情有性說與深層生態學。本書之內容對於上述如來藏系經論的思想義理，做了清晰而透徹的耙梳，並於如來藏與中觀、唯識思想的會通多所著墨。

## （五）賴永海

---

<sup>6</sup>牟宗三著，《佛性與般若》，台北，學生書局，1997。

<sup>7</sup>呂澂著，《呂澂佛學論著選集》，山東，齊魯書社，1991年。

<sup>8</sup>釋恆清著，《佛性思想》，臺北，東大圖書，1997年。

《中國佛性論》<sup>9</sup>一書中，作者由法性與真神、眾生有性與一分無性、本有與始有、性具與性起、即心即佛與無情有性、頓悟與漸修、自力與他力、中土佛性與漢唐社會等面向探討中國佛教如何詮釋如來藏（佛性）思想？對於中國佛教關於如來藏思想論爭焦點的釐清與融合，具有獨到的見地，但其中時有以馬克思主義或唯物史觀詮釋佛教思想的情形，是美中不足之處。

#### （六）尤惠貞

其碩士論文《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》對如來藏緣起思想的理論、《大乘起信論》所闡述的「真妄相熏」說、真如是否為常一之實體、是否破壞緣生大意、真如與無明能否互熏等問題，做了深入的探討。

#### （七）霍韜晦

《絕對與圓融》<sup>10</sup>一書中，收錄有〈如來藏與阿賴耶識〉一文，對如來藏思想的起源、義涵及與阿賴耶識的關聯，有扼要的論述。

#### （八）林鎮國

在《空性與現代性》<sup>11</sup>及〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？〉<sup>12</sup>等二篇著作中，對日本「批判佛教」(Critical Buddhism)的脈絡與論述，及支那內學院的歐陽竟無、呂澂等人對如來藏及本覺思想的批判，有詳細而深入的解析。

#### （九）杜正民

〈當代如來藏學的開展與問題〉<sup>13</sup>一文以當代如來藏學的開展與問題為論點，從 E. Obermiller, H. W. Bailey 及 E. H. Johnston 等人對《寶性論》各版本的整編開始，探討當代如來藏學的起源及其引發的問題，其中包含如來藏是否為某種性質的有我論？或所謂的一元論？如來藏學與瑜伽行派的關係如何？如來藏學對空

<sup>9</sup> 賴永海著，《中國佛性論》，臺北，佛光，1990年。

<sup>10</sup> 霍韜晦著，《絕對與圓融》，臺北，東大圖書，1986年4月。

<sup>11</sup> 林鎮國著，《空性與現代性》臺北，立緒文化，1999年。

<sup>12</sup> 林鎮國著，〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？〉收錄於《佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北，東大圖書，1995年4月。

<sup>13</sup> 〈當代如來藏學的開展與問題〉，收錄於佛學研究中心學報，國立台灣大學佛學研究中心出版，1998年7月。

性的詮釋為何？近代學人對如來藏的批判為何？這些問題是研究如來藏思想者必須深入探究的問題。

#### (十) 鄭郁慧

其碩士論文---《究竟一乘寶性論如來藏思想之研究》<sup>14</sup>，對於《寶性論》的轉依說的義涵及《寶性論》與唯識學派之「轉依」思想的關係，有深入的探討。作者認為：如來藏轉依與阿賴耶轉依，皆以「轉依」作為眾生從煩惱到菩提的歷程，並作為眾生可以成佛的依據，二者不同之處在於《寶性論》以如來藏為轉依的所依，而唯識學派則以阿賴耶識為所依，確切掌握了如來藏轉依的脈絡與義涵。

#### (十一) 楊惠珊

其碩士論文---《寶性論中佛性思想之研究》，探討空性義的邪解及其對治，並進而發掘如來藏的空性義。如來藏思想之所以受到誤解，關鍵在於如來藏空性義的隱晦不明，因此，透由對空性義的正確理解，進而闡發如來藏的空性義，即能消解對於如來藏所可能產生的誤解。

#### (十二) 談錫永

《寶性論新譯》一書依據藏文論本，並參考梵文英譯本，翻譯而成，作者意欲闡揚如來藏的真實義，視如來藏為究竟了義的「離邊大中觀」見地，並將如來藏詮釋為文殊師利菩薩的「不二法門」，最後，結合「大圓滿」見而說如來藏。此一進路是基於藏傳佛教寧瑪派的立場，偏重於詮釋如來藏真實不空的義涵，而對如來藏空性義不甚重視。

## 二 國外學者之研究成果

近代歐美佛學界對如來藏思想的研究，以E. Obermiller、E. H. Johnston、D. S. Ruegg三人影響較大。E. Obermiller 依藏文《究竟一乘寶性論》(Uttaratantra)所編著的英文譯本 The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation--Being a Manual

---

14

of Buddhist Monism, the Work of Arya Maitreya with a Commentary by Arya Asavga  
一書問世，E. H. Johnston 發現梵文殘卷，並將之整理出版，由高崎直道將其譯成  
英文A Study on the Ratnagotravibhaga(Uttaratantra)，D. S. Ruegg則根據印度與西藏的資  
料研究如來藏的教理，<sup>15</sup>從而開啓歐美與日本當代如來藏學研究之門。與本文相關  
的外國學者著作有：

1. Obermiller, E. *The Sublime School of the Great Vehicle to Solvation, Being a Manual of Buddhist Monism*, Acta Orientalia, vol. IX。
2. Bailey, H. W. and E. H. Johnston, *A Fragment of the Uttaratantra*, in *Sanskrit*, Bull, S.O.S.8-1, 1935.
3. Johnston, E. H. ( & T. Chowdhury ) ed. *The Ratnagotravibhaga Mahayanottaratantrasastra*, Patna : The Bihar Research Society, 1950.
4. Ruegg, David Seyfort. *The Jo-nang-pas : a school of Buddhontologists according to the Grub-mtha oshel-gyi me-long*, Journal of the American Oriental Society, vol.83, 1963.
5. Ruegg, David Seyfort. *The meaning of the term Gotra and the Textual History of Ratnagotravibhaga*, Bulletin of School Oriental and African Studies, 1976.
6. Ruegg, David Seyfort. *The Gotra, Ekayana and Tathagatagarbha Theories of Prajnaparamita According to Dharmamitra and Abhayakaragupta*, in *Prajnaparamita and Related System* : Studies in honor of Edward Conze, ed. by Lewis Lancaster U. of California, 1977.
7. Holmes, K. *The Changeless Nature*, Kagyu Samye Ling, 1979.
8. Thrangu Rimpoche. *A Commentary on the Uttara Tantra Sastra*, tr. by Ken and Katia Holmes. Boulder : Namu Buddha Publications, 1989. East and West, Vol.39, no.2, , April, 1989.
9. Hookham, S. K., *The Buddha Within : Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Albany, State University of New York Press. 1991.
10. King, Sallie B., *Buddha Nature*, Albany, State University of New York Press. 1991.

---

<sup>15</sup> J. W. de Jong 著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》，香港，佛教法住學會，1983年，頁87。

(1992)

11、高崎直道，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》，東京：春秋社，1974。

12、平川彰編；高崎直道等著，《講座大乘佛教. 6：如來藏思想》，東京都：春秋社，1982。

13、高崎直道主編、李世傑譯《如來藏思想》，臺北，華宇出版社，1986年。

上述學者的著作多圍繞《大方等如來藏經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《不增不減經》及藏文本的《究竟一乘寶性論》為核心，其中又以《究竟一乘寶性論》最為重要，因此，本文亦將以《究竟一乘寶性論》作為消解如來藏可能面對的理論困難之主要依據。

## 第五節 論文架構

本文之重點在於論證如來藏可能面對的理論困難，然後在為這些困難找出解決的方法，但在探討如來藏的理論困難之前，必須先對如來藏思想興起的過程，有清楚的掌握，待掌握其興起過程之後，在對其義涵做一番發掘與梳理。因此，第二章的第一節將探討如來藏思想的興起，本節分別探討《奧義書》（*upanisad*）的「梵我合一」說對如來藏思想的影響、原始佛教的「心淨說」、部派佛教的「心性本淨說」、大乘佛教初期的《般若經》與《華嚴經》為如來藏思想的出現，預留了哪些發展空間與線索？到了大乘佛教後期，如來藏思想正式出現以後，又呈現了何種樣貌？

第二節則探討如來藏思想的義涵，如來藏系經論甚多，其中，《究竟一乘寶性論》內容涵蓋《大方等如來藏經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《不增不減經》、…等如來藏系主要經典，對於如來藏義涵的詮釋最為完整，因此，擬由《大方等如來藏經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《不增不減經》等三部《究竟一乘寶性論》主要依據的經典，做為探討如來藏義涵開端，並以《究竟一



乘寶性論》作為主要依據，以探討如來藏思想的義涵。

本文第三章的內容將探討如來藏可能面對的理論困難之一---有我說。如來藏 (tathagata- garbha)是如來 (tathagata) 與胎藏 (garbha) 所組成的複合名詞，二者與我 (atman) 又存在某種程度的關聯性，故本章的第一與第二節將分別探討如來與我及胎藏與我的關係。

第一節當中，首先探討「如來」一詞，在佛教將其做為世尊的十種德號<sup>16</sup>之前，即已普遍存在於印度，具有「我」的涵義，佛教沿用此一名詞，而將其涵義詮釋為「真如的圓滿體現者」，但其中與「我」仍有關聯，故本節將探討二者的關係。

本章第二節將探討胎藏與我的關係，《梨俱吠陀》(rg-veda) 的「生主歌」(Prajapatya sukta) 即曾經出現金胎 (Hiranyagarbha) 一詞，其義為「萬有獨一之主宰」<sup>17</sup>，因此，「胎藏」一詞具有本體 (我) 的意味，本節將研究胎藏與我的關係。

第一、二節分別探討如來、胎藏與我的關係之後，第三、四節將分別就如來藏思想中最具爭議性的「如來藏我」與「如來藏不空」二種見解，探討二者與有我說的關係。由於「如來藏我」與「如來藏不空」的說法與其他佛教教理有所不同，因此，將藉由探討二者與有我說的關係，進而論證其理論困難。

第四章將探討由如來藏可能被誤解為「有我說」，進而衍生出實體、本有與本覺說的理論困難。第一節首先將探討「有我說」與實體、本有與本覺說的密切關聯。由於「有我說」蘊含了濃厚的實體意味，而既然是如來藏為實體，則實體必然不生不滅而成立本有說，再與如來藏「自性清淨說」，則此一「自性清淨不生不滅的本體」即成立了本覺說。

第二節說明將如來藏誤解為實體，所可能面對的理論困難：

如來藏所以會被誤解為實體，乃是由於不能如實了知如來藏不空的義涵而

<sup>16</sup> 世尊的十種德號為：如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛。

<sup>17</sup> 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年，頁142。

來。一般人由於看到如來藏系經論中，強調如來藏真實不空，具有常、樂、我、淨等涅槃果德，是真實不虛且恆常不變的存在，因而將如來藏不空增益為如來藏實有，是落入增益執的常見，與諸法無自性、自性空等教理相違；並將客塵煩惱損減為虛無，是落入損減執的斷見。由於如來藏實體說落於常斷二邊見之中，不能契入中道，也就無法成就如來法身。

此外，如來藏實體說的解脫論與數論派的見解極為相似，承認勝義有自性，具有濃厚的神我色彩

第三節分析將如來藏本有說誤解為離緣起而自存所可能面對的理論困難：

如來藏本有說可以有二種不同的詮釋：一者是認為無始以來，眾生悉皆具足如來藏，故說如來藏是本有。二者則是將如來藏詮釋為不落緣起而有，然而，若就萬法的生成而言，無論是世俗諦抑或勝義諦，皆以緣起而有，以緣起之故，諸法皆自性空，因此，將如來藏詮釋為離緣起而有的本有說，與緣起性空的教理相違；況且將如來藏詮釋為離緣起而有，則如來的涅槃果德已然含藏於如來藏之中，這是將眾生因位的如來藏與如來果位的法身混為一談，與數論派的「因中有果」論相同。

第四節將針對華嚴宗的法藏主張如來藏具有熏習無明功能的本覺說，所可能面對的理論困難：

法藏所主張的如來藏本覺說則將印度佛教的心性本淨說，增益成為具有能熏習無明的自覺因，為印度佛教的心性說增添了許多動態的（dynamic）義涵，而這些義涵對本淨的心性而言，是新添而非原本具足的，由本淨說發展到本覺說的過程是跳躍而非順理成章的，其中可發現有儒家的性善說與體用論的影響，所以本覺說是中國佛教特有的心性說，與印度佛教的性淨說，雖然類似但義涵卻有所不同。

如來藏本覺說雖然也提出不覺與始覺來說明眾生當下的心識狀態，但不覺是依據本覺而施設，眾生由於不能了知本覺的心源，故稱之為不覺。由不覺的狀態

返還於本覺心源的過程，即是始覺。所以始覺與不覺最終都將回歸於本覺之中，所以本覺說的解脫觀是返本還原的過程，這樣的主張與覺知我即是梵，進而歸於梵而獲致解脫的「梵我合一」說，具有高度的相似性，並且都屬於收攝諸法歸於一元的一元論。

第五章由四個面向將探討如何消解如來藏有我、實體、本有、本覺的理論困難，本章分為四節：

第一節 眾生具足常樂我淨之因而非果：「常、樂、我、淨」作為如來的四種果德，用以詮表因緣果滿的如來，可顯出佛果位的自在與殊勝；眾生悉皆具足佛性，佛性是成佛之因，換言之，眾生悉有常樂我淨之因，但眾生當下仍為煩惱所纏縛，仍未成就常樂我淨之果德，因此，不應說眾生具足常樂我淨的涅槃果德，若如此詮釋，則容易因為偏重說眾生位中的「真我」，而使真我俱有梵我色彩濃厚，為消解如來藏我的理論困難，《勝鬘經》與《寶性論》皆只說佛果的常樂我淨，而不再說眾生皆是常樂我淨。

第二節 如來藏空性義的闡發：萬法的本性自空，依緣起而有，因此是無自性（*asvabhava*），的，雜染的生死與清淨的涅槃皆是如此，「常、樂、我、淨」的如來果德與無上正等正覺都是一切諸法的實相---空性，此空性離於有無二邊，離二邊的中道能如實知空相（*sunyata*），而成為《勝鬘經》所說的如來藏空（性）智，可消解如來藏有我說等理論困難。

第三節 「轉依」（*awaya-paravrtti*）與「如來藏淨心」的結合：「本體說」提出的目的，無非為了確保由眾生生死到如來涅槃的過程，有如來藏做為依止的本體，但以如來藏做為染淨依持的本體，此本體又具有恆常不變的特質，故與梵我的實體概念極為類似。「轉依說」與「如來藏淨心」的結合，以如虛空般的如來藏淨心為生死涅槃的依持，從生死轉化為涅槃，使雜染的生死與清淨的涅槃不再是毫不相干，如此，能消解實體說的實體化傾向與染淨二分對立的理論困難。

第四節 三因佛性的提出：《涅槃經》有正因、生因、了因（緣因）的三因佛

性說，以中道第一義空詮釋正因佛性，從第一義空性（無自性）的觀點，消解如來藏我與本有說的理論困難；且由於正因佛性必須有生因與了因，方能成就佛果位，因此能消解本覺說的理論困難。

## 第六節 預期目標

本題之研究預期達成下列三項目標：

一、可作為探討如來藏與梵我關係之參考：如來藏與梵我密切的關聯與模糊的界限，是研究如來藏的學者首先必須面對的課題，如來藏思想孕育於印度，在梵我思想盛行的背景之下，自然不能完全免於受梵我思想的影響。但如來藏思想與其他佛教思想不同之處，在於如來藏思想有所謂「如來藏我」的說法，並且以「如來藏我」做為眾生成佛與流轉生死所依持的主體，此一染淨所依主體的成立，與印度各學派普遍認同以「我」（atman）作為生死來去、輪迴所依的本體之共識，具有密切的關連性與高度的相似性。

此外，「是實、是真、是常、是主、是依」的如來藏我與「智識（prjba）愛樂（Priyam）實有（satyam）無終（anantam）妙樂（anandam）安固（sthiti）」<sup>18</sup>的梵，確實極為相似；由如來藏而成為法身（dharma-kaya）與由我（atman）而成為梵（brahman）的說法，彼此之間似乎也存在著關聯性。因此，如來藏與梵我關係的探討，是研究如來藏的重要課題，本文可提供研究此一課題的參考。

二、可作為研究如來藏空性義之參考：

由於如來藏思想之中，有強調如來藏不空（awunya）的說法，並且有呵斥初期大乘一切法空（sarva-dharma-wunyata）是「不了義說」、「有餘說」的說法。<sup>19</sup>由此觀之，似乎與空性思想相互違背，但《涅槃經》的〈獅子吼菩薩品〉將佛性詮釋

---

<sup>18</sup> 高楠順次郎等著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年，頁259。

<sup>19</sup> 如《大法鼓經》、《大般泥洹經》、《央掘摩羅經》均曾提出此一批評。

爲「第一義空」<sup>20</sup>，《寶性論》及《大乘莊嚴經論》亦將大我（大身）詮釋爲「清淨真空」<sup>21</sup>及「清淨空無我」，<sup>22</sup>以闡發如來藏空性義來消解如來藏的神我色彩。依循此一進路，吾人可發現如來藏思想雖與空性思想有許多不同的見解，但其中仍含藏有空性的義涵，等待後人去發掘與梳理；或者說，以闡發如來藏的空性義，能爲如來藏思想可能面對的理論困難，找出一條消解之道。

探討如來藏的空性義的時候，不難發現如來藏系經論中所出現的「空」，具有「偏空」與「第一義空」二種不同的義涵，<sup>23</sup>前者是如來藏思想所貶斥的不了義說，後者則與如來藏（佛性）同義。因此，必須由中道「第一義空」去探討如來藏的空性義，使如來藏思想與梵我論的區分能更加明顯，從而淡化甚至消除如來藏的神我色彩，爲如來藏與空性思想的會通，找出其中的可能性，本文可提供上述研究的參考。

### 三、可作爲消解如來藏可能面對的理論困難之參考：

高崎直道曾經指出：「如來藏思想，以如來法身人格的絕對者爲根據，故能斷言：一切眾生均同具有其法性，這單與客觀真理的普遍妥當性（例如在虛妄分別之間有空性那樣），又持有另一種不同的特色。同時，在這個地方，藏有一種危險性：假如有一步的錯誤，就會變成與印度教式同樣的梵（brahman）之實在概念。」<sup>24</sup>中觀與唯識由觀察現象界生滅無常的現象，而各自提出「緣起性空」與「三自性、三無性」的學說；但如來藏思想則以如來法身的清淨、超越與遍滿，而成立一切眾生皆有如來藏。這種有別於中觀與唯識學說的特色，在詮釋如來藏思想時，若是忽略了如來藏的空性義，過於強調如來藏的實有性與一元論，就容易變成「梵」那樣的形上學實體。

<sup>20</sup> 詳見《大般涅槃經》，《大正藏》第十二冊，頁 523 中。

<sup>21</sup> 詳見《究竟一乘寶性論》卷 3，《大正藏》第三十一冊，頁 829 下。

<sup>22</sup> 詳見《大乘莊嚴經論》卷 3，《大正藏》第三十一冊，頁 603 下。

<sup>23</sup> 《大般涅槃經》云：「所言空者，不見空與不空。」此處所言之「空」即爲「偏空」，《大正藏》第十二冊，頁 523 中。

<sup>24</sup> 高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，臺北，華宇出版社，1986 年，頁 33。

因此，《佛性論》的〈破執分〉除了對犍世師（勝論師Vaiśeṣika）與僧佉義（數論師Sāṃkhya）不知二空所顯的佛性義，而主張諸法有自性的論難，予以破斥，並引用中論的「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」一偈，闡述諸法無自性的義涵，<sup>25</sup>並且以唯識的三性說，來證成勝義與世俗二諦的非無與非有。<sup>26</sup>透由本題的研究可作為如何消解如來藏的理論困難之參考。

---

<sup>25</sup> 詳見《佛性論》〈破執分〉，《大正藏》第三十一冊，頁790中。

<sup>26</sup> 詳見《佛性論》〈破執分〉，《大正藏》第三十一冊，頁793上~794下。

## 第二章 如來藏思想的興起及其義涵

### 第一節 如來藏思想的興起

#### 一、《吠陀》、《梵書》與《奧義書》的影響：

佛教發源於印度，而印度的古文明則由雅利安人（Aryan）所開創。雅利安人自西元前一千五百年左右進入印度的五河流域開始，至西元前二百五十年佛教興起，這一千二百餘年的時間，雅利安人發展出豐富的哲學思想與宗教。由初期的《梨俱吠陀》(rg-veda)，中期的《沙摩吠陀》(sama-veda)、《夜柔吠陀》(yajur-veda)、《阿闍婆吠陀》(atharva-veda)、各種《梵書》(brahmana)與《奧義書》(upanisad)，後期的《經書》(sutra)與《新奧義書》，發展出了數論（僧佉 Savkhya）、勝論（轉世師 Vaivesika)、正理（尼夜 Nyaya)以及瑜伽（Yoga)等四個婆羅門教主要教派，而佛教則屬於批判與改革婆羅門教的「非正統派」。

釋迦牟尼佛雖然提出了「無我」(anatman)、「緣起」(pratitya-samutpada)等主張，以批判婆羅門教以「梵」(brahman)為最高原理與創生萬有的本體。然而，佛教的許多教理，包含「輪迴」(saj sara)與「業」(karma)等觀念，皆源自於婆羅門教。到了大乘佛教後期，如來藏思想開始傳出，當中「胎藏」(garbha)與「如來藏我」等說法，與《吠陀》、《梵書》與《奧義書》的梵我說有相似之處，因此，如來藏思想與《吠陀》、《梵書》、《奧義書》的關係，也一直持續受到學界的注意。

《梨俱吠陀》(rg-veda)的「生主讚歌」(Prajapatya sukta)有關於「金胎」(Hiranyagarbha)與「胎子」(garbha)的描述：「金胎於太初出現矣，其生也為萬有獨一之主宰，彼已安立此天與地矣！」<sup>27</sup>「大水之胎子且生光，而遍行宇內矣。諸神之生命，實由此生。」<sup>28</sup>其中的「胎子(藏)」(garbha)一詞，是萬物獨一的主宰，能安立天、地，諸神的生命亦由其所生，明顯具有萬物的主宰與創生萬物的造物主之意涵。

<sup>27</sup>高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年，頁142。

<sup>28</sup>上揭書，頁143。

「無有讚歌」(nasadasiya sukta)則有關於造物主創生萬物的過程與動力的描述：「獨一之彼(tad ekam)依熱(tapas苦行)力而生出，彼開展而實有愛(kama)，是乃識(manasa)之最初種子(retas)也，是即有(sat)與無(asat)之連鎖，聖者等依其達識，索於心而發現者。」<sup>29</sup>此獨一之彼的金胎是主宰與創生宇宙的實體，而創生的動力則來自熱力(苦行)與愛，宇宙中的萬事萬物早已內存於「獨一」的內部，由祂生起了「有」與「無」這兩種元素，然後愛由這兩種元素生成現實世界的萬事萬物。「獨一」猶如孕育著胎兒的母親，而萬物則是自這位母親身體內部出生的胎兒。

此「獨一」的生主在《阿闍婆吠陀》(atharva-veda)時，已經出現以「梵」(brahman)代替的情形，<sup>30</sup>到了《梵書》時，則有「梵我合一」的思想雛形出現，如《百段梵書》(wātapatna-brahmana)即說：「自存梵(brahman svayambhu)已行他怕斯矣(tapas苦行)。而以為不能依他怕斯而得無窮，因而欲將我自身(atman)奉於萬有，將萬有奉於我自身，因以其身給與萬有，以萬有奉於自身，而梵得最上位，至超萬有而占優先主宰之地位。」<sup>31</sup>自存梵寄望能藉由將我自身奉於萬物，而獲得無窮；萬物是自存梵所創生，所以也奉歸於我(自存梵)自身，因此，自存梵(我)與萬有合而為一，而以梵為最高的主宰。

到了《奧義書》時期，「梵我合一」的思想已經成為普遍的說法，「自我即是大梵、大梵即是自我」的說法，經常出現在《奧義書》書中，如《大林間奧義書》所說：「起初，宇宙中只有大梵(brahman)。祂知道自己的存在，且體悟到祂自己(atmanam)：『我是大梵！』(Aham Brahman asmi)，於是，祂化為全宇宙。……至今依然如此：凡是體悟『我是大梵』者，即可化為全宇宙；即使諸神也沒有能力阻止，因為他已成為祂們的自我(atman)。」<sup>32</sup>逐漸形成以「自我論」為中心，由

<sup>29</sup> 上揭書，頁 141。

<sup>30</sup> 該書云：「先於梵而梵行者生矣……由彼生婆羅門、最高梵、諸神及甘露矣！」上揭書，頁 172。此處較特別之處再於梵是由梵行者(以梵為目標的苦行者)所生，與《梵書》、《奧義書》所說不同。

<sup>31</sup> 上揭書，頁 207。

<sup>32</sup> 徐梵澄著，《五十奧義書》，台北，中國瑜伽出版社，1986年，頁 496。



自我而創生宇宙萬物，生起現象世界萬有的本源與造物主。藉由體悟「我是大梵」而能使自我（atman）由輪迴的痛苦中解脫，而與「最上歸趨、最上安樂、最上世界、最上歡喜」<sup>33</sup>的大梵合而為一，而成爲「我者梵也」的「梵我合一」思想。

《奧義書》中關於「我」（atman）的說法有很多種，其中，最有系統的定義爲「四位說」<sup>34</sup>與「五藏說」<sup>35</sup>，「四位說」當中的「醒位」與「夢位」因仍處於主客觀分別對立的狀態，故自我仍無法完全呈現，到了「熟眠位」與「死位」時，則精神絲毫不受外物的影響，爲自我絕對的呈現，「死位」尤其具有與大梵合而為一的意義；因此，有部份《奧義書》將「死位」改爲「第四位」（caturtha）意指「大覺位」。<sup>36</sup>「四位說」是由用的方面，探求自我的主體；「五藏說」則由體的方面推求自我的主體。「五藏說」之中的妙樂所成我（anandamayatan）爲「真性實我」，此一「真性實我」被食位所成我（annarasamayatan）、生氣所成我（pranamayatman）、現識所成我（manamayatan）、認識所成我（vijbanamayatan）等四我所包覆，是一切生理與心理作用的根源，卻又受生理與心理作用而隱蔽其真相。「妙樂所成我」是自我的主體，也是其它四我的根源，但妙樂所成我卻因被四我所包覆而不能顯現，而四我正是妙樂所成我不能顯現的蔽障，這樣的「妙樂所成我」容易與自性清淨心相提並論，如來藏也容易被認爲與梵我有一定程度的關聯。

此外，梵我說的義涵經過不斷的發展，逐漸擺脫素樸的神話，而出現諸如「無形的自我（梵）」<sup>37</sup>、「梵同時具有逐漸消失的無明與永恆不變的明」<sup>38</sup>、「大梵由於

<sup>33</sup> 《布利哈德奧義書》（Bṛhadāraṇyaka-upanīśad），詳見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年，頁250。

<sup>34</sup> 《布利哈德奧義書》記載：「吾人有醒位（buddhanta）、夢位（svapnanta）、熟眠位（samprasaḍa）、死位（mrta）四態。」同上註。

<sup>35</sup> 《推提利耶奧義書》記載：「食位所成我（annarasamayatan）、生氣所成我（pranamayatman）、現識所成我（manamayatan）、認識所成我（vijbanamayatan）、妙樂所成我（anandamayatan）。」上揭書，頁251。

<sup>36</sup> 上揭書，頁250~251。

<sup>37</sup> 《唵聲奧義書》闡述自我的「第四位」（caturtha）說：「不是知覺內在（antah-prajba），不是知覺外在（bahih-prajba），不是知覺內與外（ubhayatah-prajba），不是智慧的聚集（prajbana-ghana），不是智慧（般若prajba），不是非智慧（a-prajba），不可見（a-drsta），不可處理（a-vyavaharyah），不可把握（a-grahya）……這即是所謂的第四位，即是自我。」楊惠南著，《印度哲學史》，台北，東大圖書，1995年，頁73。

幻覺進入眾生的肉體，而成為『生命我』。」及「此我為不可得 (agrhya)，為不朽 (awirya)，為無著 (asavga)，為無縛 (asita)，不能惱 (navyathate)，不能害 (narisate)」等較為細緻的論述。由無形的梵作為恆常存在、具足妙樂、無有憂惱的超越精神實體（主宰）；而以梵所具有的逐漸消逝的無明，作為現象界萬物形成的原因，最後，若無明（愛欲）逐漸逝去，自我逐漸擴張，則能「如河水之注於海，失其名色，聖者亦離名色，而入於最高我。」<sup>39</sup>這樣的「梵我合一」說，將梵創生萬物的原因與過程，做了更為細緻的發展，並且以梵具有「無形」及「有形」二種不同的形象，具有「明」及「無明」二種特質，確保梵能涵攝並創生一切，並減輕了梵的神話色彩，已然具有哲學的意味，是較為成熟的「梵我合一」說。

佛教的如來藏思想為何會出現與梵我說相似的說法呢？為了解釋此一問題《涅槃經》中說：「所有種種異論咒術言語文字，皆是佛說非外道說。」<sup>40</sup>外道的一切思想、宗教儀式、語言文字等，都是過去佛所宣說的，只是流傳的時代久遠，所以徒留形式而失去了真正的內涵，容易以訛傳訛，而形成錯誤的見解。因此，不是如來藏思想與梵我說相似，而是梵我說失去了它真正的義涵，必須以如來藏思想來導正梵我說的謬誤。這當然是基於佛教的立場而說，若以思想發展史的角度觀之，則《涅槃經》此一說法，無疑是間接承認梵我說對如來藏思想具有一定程度的影響。

## 二、原始佛教時期：

如來藏思想是佛教的心性說之一，而對於心性問題的探討，一直以來，都是佛教關注的焦點之一。「自性清淨心」是如來藏思想的基礎，如來藏思想主張心是「自性本淨」，原始佛教不由「本淨」的角度，闡述其心性說，而是以探討心如何

---

<sup>38</sup> 《白淨識奧義書》云：「永恆、無限、至上的大梵，蘊含著兩種（特質）：將會逐漸消失的無明，以及永恆不變的明（智慧）。」上揭書，頁 75。

<sup>39</sup> 《門達克奧義書》，詳見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971 年，頁 295。

<sup>40</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 412 下~413 上。

清淨的「心淨」說，作為心性說論述的重點。二者詮釋心性說的進路雖然不同，但卻有共通點---「心清淨」，因此，由「心淨說」切入探討原始佛教心性說對於如來藏思想的影響，將能呈現如來藏思想在整個佛教思想史上的發展脈絡。

釋迦世尊由於覺察世間的種種痛苦（苦諦），追溯導致這些痛苦的原因（集諦），若能斷除這些痛苦的根源---無明，即能證得寂靜涅槃（滅諦），因此，應當修學能對治無明的方法（道諦）。因此，原始佛教的心性說便著重於戒、定、慧等三增上學。其中，定（samadhi）學也稱為心（citta）學，而定學須以戒（vinaya）學為基礎，原始佛教即是由戒學契入探討「心淨說」如《中阿含經》所說：「但以戒淨故，得心淨；以心淨故，得見淨。以見淨故，得疑蓋淨；以疑蓋淨故，得道非道知見淨；以道非道知見淨故，得道跡知見淨。以道跡知見淨故，得道跡斷智淨；以道跡斷智淨故，世尊沙門瞿曇施設無餘涅槃也。」<sup>41</sup>

由於戒律清淨能斷除十不善業，使心能安住於禪定，逐漸去除貪、瞋、癡、慢、疑等五種煩惱覆蓋；「五蓋」去除之後，即能使智慧顯露及增長，能分辨正法與邪見的差別，入於正道之門，經由修學正道，最後，能斷一切過患、證一切功德，釋尊稱此境界為「無餘涅槃」。如此詮釋「心淨說」的進路，亦可於《增壹阿含經》<sup>42</sup>與《雜阿含經》<sup>43</sup>中發現。

北傳大藏經「阿含部」的「心淨說」，並未出現「心性本淨，客塵所染」的說法，亦不曾提及心性具有如來果德，因此，與大眾部及說分別部的「心性本淨」說乃至大乘後期的如來藏思想之義涵並不相同。然而，南傳大藏經的「增支部」

<sup>41</sup> 《大正藏》第一冊，頁 430 下。

<sup>42</sup> 《增壹阿含經》云：「戒清淨義者，能使心清淨；心清淨義者，能使見清淨。見清淨義者，能使無猶豫清淨；無猶豫清淨義者，能使行跡清淨。行跡清淨義者，能使道清淨；道清淨義者，能使知見清淨。知見清淨義者，能使入涅槃義，是謂於如來所得修梵行。」《大正藏》第二冊，頁 734 下。

<sup>43</sup> 《雜阿含經》云：「如是，淨心進向比丘羸煩惱纏、惡不善業，諸惡邪見漸斷令滅，如彼生金，淘去剛石堅塊。復次，淨心進向比丘除次羸垢：欲覺、恚覺、害覺，如彼生金除羸沙礫。復次，淨心進向比丘次除細垢：謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅，如彼生金除去塵垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如生金除去金色相似之垢，令其純淨。復次，比丘於諸三昧有行所持，猶如池水周匝岸持，為法所持，不得寂靜勝妙，不得息樂，盡諸有漏。如彼金師、金師弟子陶鍊生金，除諸垢穢、不輕、不軟、不發光澤，屈伸斷絕，不得隨意成莊嚴具。」《大正藏》第二冊，頁 341 下。

卻有「比丘眾！此心極光淨，而客塵隨煩惱雜染，無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故。」及「比丘眾！此心極光淨，而客塵隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故。」<sup>44</sup>等二段記載，這是原始佛教中首次明顯出現「心淨而為客塵煩惱雜染」的說法，而「心淨而為客塵煩惱雜染」又是如來藏思想的重要依據，因此，似乎以「心性本淨，客塵所染」為理論基礎的如來藏思想，又可追溯至原始佛教。

但如果此一推論成立，則既然佛經中已有如此的記載，為何對原始佛教的教義持保守立場的上座部與說一切有部，會反對「心性本淨」說呢？並且「心性本淨，客塵所染」當中的「心性」，與後來犢子部（vatsīputriyah）所主張的「不可說我」（anābhīlāpya-pudgala），彼此之間有著密切的關連性，這樣的觀點又與原始佛教強調的「無我說」有所矛盾。關於這一點，日本學者水野弘元的觀點可提供參考，他說：「原始佛教所言之心清淨乃是消極之清淨，猶如白紙、清水一般無有染汙；而後世所言之心清淨，則為積極之清淨，具有去除汙穢之作用。」<sup>45</sup>將心視為如白紙一般潔淨，此一論點，顯然是基於經驗的立場，而重視修行的經驗，這正是原始佛教建立理論的出發點。原始佛教提出無我、無常來破除恆常不變的真我，即是基於經驗的立場。原始佛教的「心清淨說」也是以經驗的立場，強調須由戒行清淨而達到心的清淨，與後來「心性本淨說」的義涵並不相同。因此，如果僅就字面上的意義類似，然後，就斷言如來藏思想因為有原始佛教的經典作為依據，故係源自原始佛教的思想，這樣的論證似乎並不周延！

原始佛教的「心淨說」雖與後來「心性本淨說」的意義不同，但仍為印度佛教後來的心性說，預留了某些發展的空間，如《雜阿含經》所說：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。」

<sup>44</sup> 《南傳大藏經》第十七冊，頁 15。

<sup>45</sup> 霍韜晦著，《絕對與圓融》，臺北，東大圖書，1986年4月，頁 152，譯自水野弘元著，《心性本淨の意味》，印度學佛教學研究卷二十，第二號。

<sup>46</sup>眾生的惱、淨隨著自心的惱、淨而轉變，此與《華嚴經》所說：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」<sup>47</sup>的義涵相近，此心淨則一切眾生亦淨，心即是佛，了無差別；此心惱則一切眾生皆惱，心即是眾生。此說頗有唯心論的意味，由於「三界唯心所造」，因此，眾生皆具的心也就可以成為與佛相隨順的「自性清淨心」，原始佛教的心性說也留下了這樣一個可能發展出「心性本淨說」的軌跡。

### 三、部派佛教

「心性本淨說」在部派佛教中是大眾部（mahasaj ghikah）與分別說部（vibhajyavadinah）共同提倡的主張，在《異部宗輪論》中即曾提到：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，……心性本淨，客塵煩惱之所雜染，說為不淨。」<sup>48</sup>而大眾部的「心性本淨」說在《隨相論》中曾如此闡述：「如僧祇等部說：眾生心性本淨，客塵所汙。淨即是三善根；眾生無始生死以來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根。」<sup>49</sup>大眾部認為眾生的心性本淨，而不善的隨眠煩惱雖是無始以來即有，但與本淨的心性不相應，因此客塵煩惱是可以遠離與消除的。

然而，本淨的心與客塵煩惱究竟是一還是二？說分別部（分別論者）如此認為：「染汙不染汙心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染汙心，若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等，心亦如是。」<sup>50</sup>這是由心的統一性去詮釋淨心與客塵的關係，避免形成二元對立的理論困難。說分別部認為：在煩惱未斷之前，心性雖淨但其相染雜，但相雖染雜而心的體性卻是不變，因此，染汙心與不染心並不是對立的二者，而是「其體無異」

<sup>46</sup> 《大正藏》第二冊，頁 69 下。

<sup>47</sup> 《大正藏》第九冊，頁 465 下。

<sup>48</sup> 《大正藏》第四十九冊，頁 15 中~下。

<sup>49</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 163 中。

<sup>50</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第二十七冊，頁 140 中~下。

的一心。

將染汙心與不染汙心視為一心的見解，亦可見於「一心相續論者」，如《阿毘達磨大毘婆沙論》所說：「謂或有執但有一心，如說一心相續論者彼作是說：有隨眠心無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性，為對治煩惱非對治心。如浣衣磨鏡鍊金等物，與垢等相違不違衣等，聖道亦爾。又此身中若聖道未現在前，煩惱未斷故心有隨眠，聖道現前煩惱斷故心無隨眠，此心雖有隨眠無隨眠時異，而性是一。」<sup>51</sup>隨眠心與無隨眠心二者所呈現的相雖然不同，但其本性卻是清淨無異的，因為隨眠煩惱雖然無始以來即存在，但由於與心不相應，只是暫時顯現的現象，並不是心的本性，因此，聖道是用以對治隨眠煩惱，而非對治本淨的心性，猶如洗滌衣物、磨除銅鏡上的銅銹、提煉純金去除雜質等事，是要將衣服上的污垢、銅鏡上的銅銹、黃金中的雜質去除，而不是將衣服、銅鏡與黃金銷燬。用上述的譬喻，眾生由於聖道現前與不現前的差別，而呈現無隨眠煩惱與有隨眠煩惱的差別，雖然二者的表相不同，但本質卻無二致。

將淨心與客塵攝歸於一心，雖能確保心的統一性，但卻不能解決「為何淨心被客塵所染，而非客塵為淨心所淨？」「淨心與客塵究竟何者先生，或是俱生？」等問題，因此，上座部與說一切有部並不認同心性本淨說：「云何名為本性清淨？彼言心性本是不染，若爾與染心所相應；爾時，此心轉成染者，是則煩惱應轉成淨。由與清淨心體相應，此彼別因不可得故。又心性淨理無被染，先後與俱皆不成故。謂若先有自性淨心，後煩惱生方被染者，應淨心體非剎那滅；若先有惑後淨心生，被先已生惑所染者，應此惑體非剎那滅；若心與惑俱時而生，則不應言心本性淨。」<sup>52</sup>如果心性本來清淨，為何又會被客塵所染汙？此一問題確實不容易回答，因此，在後來的《勝鬘經》也只能說：「自性清淨心而有染汙難可了知。」

53

<sup>51</sup> 《大正藏》第二十七冊，頁 110 上。

<sup>52</sup> 《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》第二十九冊，頁 733 中。

<sup>53</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 222 下。

此外，淨心如果先於煩惱生起，而於下一剎那被煩惱所染，則淨心即成爲非剎那生滅的恆常本體；若是煩惱先於淨心生起，則煩惱亦成爲非剎那生滅的恆常本體；倘若淨心與煩惱同時生起，則此心亦可稱爲自性煩惱心。諸如此類的批判，在《大毘婆沙論》與《成實論》等論著中，都可發現。

「心性本淨」說雖於理論的建構上，未能臻於究竟，但卻能勸發大眾發心向善。凡夫常自覺心不清淨，煩惱重重，縱然能聽聞聖道，卻總是因循懈怠，不肯發心精進修行，因此，以「心性本淨說」啓發這些懈怠凡夫的信心：自心是本來清淨的，只是暫時被煩惱所染雜，只要能精進修行，去除客塵煩惱，就能使淨心呈現，從而獲得安樂。如此，平易近人的風格，也是大眾部的特色之一。

#### 四、大乘佛教

初期大乘佛教的「心淨說」是基於「諸法自性空」的立場來理解「淨心」，如《小品般若波羅蜜經》所說：「菩薩行般若波羅蜜時，應如是學，不念是菩薩心，所以者何？是心非心，心相本淨故。」<sup>54</sup>「是心非心」指的是心非染亦非淨、非有亦非無，由於心離於染淨與有無，因此，心性本空，了不可得；由於心性本空，因此，心不壞滅；由於心了不可得，因此，無有分別。所以《小品般若波羅蜜經》又說：「舍利弗言：何法為非心？須菩提言：不壞不分別。」<sup>55</sup>初期大乘佛教是以勝義諦（自性空）的立場去理解並詮釋「淨心」，與大眾部及說分別部以相續心或煩惱不相應心來說明心性本淨的見解，二者的進路並不相同。

般若系的經論中將「法性」、「般若波羅蜜」、「道」、「無生無滅」、「畢竟空」等視爲「心性清淨」的同義詞，如《大智度論》所說：「諸法實相常淨，非佛所作，非菩薩、辟支佛、聲聞、一切凡夫所作。有佛無佛常住不壞相，在顛倒虛誑法及果報中，則污染不淨。是清淨有種種名字：或名如法性實際、或名般

<sup>54</sup> 《大正藏》第八冊，頁 537 中。

<sup>55</sup> 《大正藏》第八冊，頁 537 中。

若波羅蜜、或名道、或名無生無滅、空無相、無作、無知、無得、或名畢竟空等，如是等無量無邊名字。」<sup>56</sup>諸法實相屬於勝義諦，而勝義諦屬於無爲法，無爲法離於有爲造作，所以說諸法實相非佛菩薩與一切眾生所作。由於諸法實相遠離有爲造作，故能常住不壞、無生無滅，其中，不存在任何相狀、作用、能知、能得等有爲造作分別，因爲諸法實相是畢竟空。

然而，畢竟空是假名，法性、般若波羅蜜、道、無生無滅等亦是假名，假名的施設僅是隨順眾生需求的方便，所以《小品般若波羅蜜經》中說到：「如來所說無盡無量、空無相、無作無起、無生無滅、無所有、無染、涅槃，但以名字方便故說。」<sup>57</sup>雖然爲了順應眾生的需求，而施設種種不同的名相，但這些名相的義涵並無差別，都是隨順於「諸法本空」所說，由此可知，初期大乘佛教是由「諸法本空」而說「諸法本淨」，而不是特別強調「心性本淨」的。然而，由於凡夫有情對甚深空性感到難以理解，甚至心生畏懼，所以《大智度論》中才提到：「畢竟空，即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。」<sup>58</sup>爲了順應眾生的需求，才將畢竟空說爲畢竟清淨，使眾生能樂於信受。因爲將「空」說爲「淨」，眾生便覺得有一個清淨微妙的存在作爲所依，如此，又爲後期大乘由空到有的發展，預留了可能性。

大乘佛教「心淨說」的發展，到了《華嚴經》傳出之後，開始有了不同的轉變，本經的〈寶王如來性起品〉說到：「無有眾生無眾生身，如來智慧不具足者，但眾生顛倒不知如來智，遠離顛倒，起一切智無師智無礙智。……佛子，如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中；但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見、不生信心。爾時，如來以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生，觀已作如是言：奇哉奇哉！云何如來具足智慧在於身中，而不知見，我當教彼眾生，覺悟聖道，悉令

<sup>56</sup> 《大正藏》第二十五冊，頁 507 上。

<sup>57</sup> 《大正藏》第八冊，頁 566 下。

<sup>58</sup> 《大正藏》第二十五冊，頁 508 下。



永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。」<sup>59</sup>一切的有情眾生都具足了與如來無二無別、無相與無礙的智慧，如來的智慧在眾生身中不假外求，只是眾生因為被顛倒妄想所蔽障與覆蓋，所以不能得見。如此以「如來果德」為重心並且強調眾生皆具如來智慧的說法，不但與般若系的經論不同，亦較大眾部與說分別部的「心性本淨」說更為接近後來的如來藏思想。

〈寶王如來性起品〉的內容不但趨近於後來的如來藏思想，並且正式出現了如來藏說，如本品末了的偈頌：「如是微密法，無量劫難聞。精進智慧者，乃聞如來藏。」<sup>60</sup>但此處所說如來藏的義涵是否與後來如來藏思想相同？如〈普賢行願品〉的偈頌所說：「菩提分肢節，長於如來藏。增長福德藏，清淨智慧藏。」<sup>61</sup>及〈離世間品〉所說：「知一切眾生界，悉入如來藏。」<sup>62</sup>二段引文所提到的如來藏，並不具有「胎藏」(garba)的意味，而比較接近於如來甚深微妙教法所潛藏的「處所」。此說雖然與胎藏的意義不同，但《華嚴經》重視「如來果德」與「眾生皆具如來智慧(佛性)」還是與如來藏思想極為相近。

到了《大方等如來藏經》、《大般涅槃經》、《大方等無想經》(《大雲經》)、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《不增不減經》、《楞伽經》、《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘起信論》等如來藏系經論先後傳出，如來藏思想也就成為大乘佛教思想重要的一支，其中，「如來藏我」、「如來藏不空」、「大我」等說法的提出，與初期大乘的思想可謂大異其趣，因而引發了許多的爭論。由於如來藏我等說法具有梵我的色彩，所以《究竟一乘寶性論》(簡稱為《寶性論》)及《佛性論》等如來藏系論典，皆致力於消解如來藏思想的梵我色彩。其中，《寶性論》由於著述的時間較如來藏系經典為晚，論中廣泛引用了上述經典的內容，並且能代表如來藏思想的主流，因此，下文將以《寶性論》

<sup>59</sup> 《大正藏》第九冊，頁 623 下~624 上。

<sup>60</sup> 《大正藏》第九冊，頁 631 上。

<sup>61</sup> 《大正藏》第九冊，頁 821 中。

<sup>62</sup> 《大正藏》第十冊，頁 299 上。

為核心，探究如來藏思想的義涵。

## 第二節 如來藏的義涵

### 一、如來藏的同義詞

如來藏(tathagata- garbha)是如來(tathagata)與胎藏(garbha)二詞所組成的複合詞，在佛教經論中，有幾個與其字異義同的詞，分別是：如來界(tathagata-dhatu)、佛藏(buddha- garbha)、佛性(buddha-gotra)、眾生界(sattva-dhatu)，其中，以佛性(buddha- dhatu)一詞應用最為廣泛，《大般涅槃經》、《究竟一乘寶性論》、《佛性論》三部如來藏系的重要經論，「佛性」一詞出現的次數甚多，在中國佛教(尤其是禪宗)也多稱「佛性」一詞，成為大眾所熟悉的佛學名相。

### 二、如來藏的義涵：

如來藏思想以《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》及《寶性論》等「三經一論」為主要的經論，其中，《寶性論》被中國與西藏的佛教界認為是集如來藏學於大成的論典，因此，以下將由《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》及《寶性論》等「三經一論」為依據，來探討如來藏的義涵：

#### (一)《大方等如來藏經》

《如來藏經》是部簡短但是主題很明確的典籍，以宣揚如來藏法門為重心，高崎直道認為：本經雖是「那麼短的經典，而且只用了淺顯的譬喻，但卻包含有如此豐富之教說。後來的經典，一直只是環繞著這個教義，給與血肉，把它理論化而已。」<sup>63</sup>由此可見本經在如來藏思想的發展上，佔有舉足輕重的地位。

經文中，以九種譬喻來闡述「一切眾生皆有如來藏」的主張。這九種譬喻是：1.萎華中諸佛，2.群蜂中美蜜，3.皮殼中堅實，4.糞穢中真金，5.地中珍寶藏，6.果

<sup>63</sup>高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，臺北，華宇出版社，1986年，頁15。

內種子，7.弊衣裹真金，8.賤女懷輪王，9.泥模中寶像。這九種譬喻廣為《寶性論》所引用。

本經是少數未經弟子啓請而如來自行宣說的經典，一開始，佛示現神變，變現出無量數的千葉蓮華，大如車輪，花內皆有化佛。諸蓮花同時綻放，放出無量光明，燦爛無比。須臾之間，佛以神力使蓮花凋萎，而花內化佛則結跏趺坐，持續放出無數百千光明<sup>64</sup>。其中，「萎華」比喻眾生的無明煩惱，「化佛」比喻眾生悉有的如來藏。此為根本喻，其他八喻意義相似，但重點略有不同，《寶性論》將九種譬喻區分為法身遍滿、真如無差別、實有佛性等三種義涵，九種譬喻無非為了表達眾生皆有如來藏的信念。

本經所闡述的一切眾生悉有如來藏，其主張可分為下列三種：

1、眾生身中悉有如來藏與佛無異，經文說：「一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。」<sup>65</sup>「如來知見、力、無所畏，大法寶藏，在其身內。」<sup>66</sup>「佛藏在身，眾相具足。」<sup>67</sup>「有如來藏常無污染。」<sup>68</sup>「如來藏在身內，儼然清淨如我(佛)無異。」<sup>69</sup>眾生身中有莊嚴形象與圓滿智慧的如來端坐安住其中，一方面，經中強調雖然在現實世界中，眾生身中充滿了貪、瞋、癡等煩惱，但眾生身中的如來藏，又同時具足如來離垢清淨的智慧、如來法身、知見、力、無所畏等無量功德。這樣的說法是約眾生位而說眾生與佛無異，具足如來的智慧德相。

2、如來藏受煩惱所染而成為眾生，經文說：「一切有情具如來體，為煩惱皮所包。」<sup>70</sup>「但彼眾生為煩惱所覆。」<sup>71</sup>「一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏

<sup>64</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 上～中。

<sup>65</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 中～下。

<sup>66</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 中～下。

<sup>67</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 459 上。

<sup>68</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 下。

<sup>69</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 458 下。

<sup>70</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 462 中。

<sup>71</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 下。

常無染污，德相備足，如我無異。」<sup>72</sup>如來藏自性清淨，但為客塵煩惱所覆蔽，所以不能顯現如來藏具足的圓滿如來德相，但如來藏自性清淨，不因受客塵煩惱所覆而有所改變。

3、如來藏常住不變，經文說：「真金寶者，如來藏是。」<sup>73</sup>「眾生如來之藏常不變。」<sup>74</sup>「彼（眾生）如來藏清涼無熱，大智慧聚，妙寂泥洹，名為如來應供等正覺。」<sup>75</sup>如來藏恆常存在、不變不異，猶如穢物中的真金一般，雖然表象有垢染，但自性清淨的本質，卻沒有任何的增減與改變。眾生悉有的如來藏具足如來的智慧德與功德，因此，稱如來藏為「妙寂泥洹」、「如來應供等正覺」。

《如來藏經》以簡潔、淺顯易懂的譬喻，闡述「一切眾生皆有如來藏」的主張，開創了一個嶄新、能激發自信、自尊的法門。經文的內容雖然簡短而淺顯，但對於如來藏思想的發展，佛教的普及，具有深遠的影響！本經可視為如來藏思想的序曲，至於如來藏思想系統理論的建構，則留待其他如來藏系經論去逐步完成。

## （二）《不增不減經》

《不增不減經》亦是一部簡短的經典。雖然如此，但卻是《寶性論》經常援引的經典之一。可見它是如來藏說的重要典籍。如其經名所示，本經的主題在於闡述眾生界的（在聖）不增（在凡）不減，並把眾生界與法界等同化。如經文中所說：「不離眾生界有法身，不離法身有眾生界。眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗，此二法者義一名異。」<sup>76</sup>經中更進一步說：「甚深義者，即是第一義諦。第一義諦者，即是眾生界。眾生界者，即是如來藏。如來藏者，即是法身。」<sup>77</sup>如

<sup>72</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 下。

<sup>73</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 458 上。

<sup>74</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 下。

<sup>75</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 458 下。

<sup>76</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 467 中。

<sup>77</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 467 上。

來藏即是第一義 (paramārtha-satya)，眾生界 (sattva-dhātu)，法身 (dharma-dhātu)，四者異名同義，明顯地將人人易懂、通俗化、具體譬喻式的如來藏說，提升到理論化的層次。

經文中依眾生界從三方面解說如來藏的意義：「眾生界中亦三種法，皆真實如不異不差。何謂三法？一者，如來藏本際相應體及清淨法。二者，如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法；三者，如來藏未來際平等恆及法。」<sup>78</sup>第一義是說由於如來藏的本質，原來就與真如法界自體的清淨法「相應」，因此，如來藏也是自性清淨，此即《勝鬘經》所說的「如來藏不空」義——一切眾生皆有如來智慧德相。第二義是說如來藏雖然被煩惱不清淨所纏，其本質上與煩惱是「不相應」的，所以《勝鬘經》說是「如來藏空」義。第三義指如來藏的平等、恆有法，不但真實普遍地存在，而且是「一切諸法根本、備一切法、具一切法，於世法中不離不脫真實一切法、住持一切、攝一切法」<sup>79</sup>。因為如來藏為一切諸法的根本，而且能住持、攝一切法，故《勝鬘經》稱它為生死依與涅槃依。

由上述可知，《不增不減經》從眾生界的在聖不增在凡不減，使如來藏與法界、第一義諦等相關連，又依眾生界說如來藏的三特性，強調心自性清淨 (citta-prakṛti-prabhasvarata)、煩惱的外燄性、和如來藏的能為一切染法和淨法的依持。這些是此經內容的特色，很顯然地，已從素樸的如來藏的解脫論層次，提昇到形而上的層次來討論。經文的義涵雖然深邃，文字卻很精簡。《寶性論》引用它的基本理論架構給予深入的發揮。

### (三) 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》

《勝鬘經》是《寶性論》引用次數最多的經典，經文的內容由勝鬘夫人發願「攝受正法」開始。所謂「攝受正法」即是對正法的理解、正法的教示、正法的

<sup>78</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 467 中。

<sup>79</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 467 下。

護持。至於什麼是「正法」、何人是「攝受正法者」，則是本經演繹的主題。換言之，《勝鬘經》從攝持「正法」出發，引申到二乘涅槃的不究竟，闡揚一乘而說到如來藏。如經說：「攝受正法者是摩訶衍。」<sup>80</sup>「阿羅漢辟支佛有餘過，非第一清淨，言得涅槃者，是佛方便。」<sup>81</sup>二乘之所以「有餘過」，是因為他們為「無明住地」煩惱所覆障，故只能證得「有餘過解脫」、「有餘清淨」。但他們若能迴心向大乘，即可入佛乘。所以經文中說：「聲聞緣覺乘皆入大乘。大乘者即是佛乘，是故三乘即一乘。得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界。涅槃界者，即是如來法身。」<sup>82</sup>由上述可知，《勝鬘經》所要強調的是如來藏即是正法、大乘、一乘（佛乘）。

《勝鬘經》詮釋如來藏的意涵，可分下列幾個重點：

1. 「如來藏者，是如來境界，非一切聲聞緣覺所知。」<sup>83</sup>，如來藏是空亦不空的如來境界，不是一切聲聞緣覺執著空與無我的眾生所能了知。
2. 「如來法身不離煩惱藏名如來藏。」<sup>84</sup>也就是說眾生位中為煩惱所纏的法身叫做如來藏。相反的，把依附在如來藏的煩惱去除，就是果位的如來法身。
3. 如來藏與煩惱之間是「依存」，而非「本具」的關係，如經說：「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，過於恆河沙不離、不脫、不異不思議佛法。」<sup>85</sup>煩惱是客塵、外燬的，故稱之為「空如來藏」(wunya-tathagata-garbha)。而心性本清淨，能成就不思議佛法，故稱之為「不空如來藏」(awunya-tathagata-garbha)。
4. 如來法身具常、樂、我、淨四波羅蜜，作是見者是名正見。
5. 如來藏是生死和涅槃（有為法和無為法）的所依 (niwraya)、所持(adhara)、建

<sup>80</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 219 中。

<sup>81</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 219 下。

<sup>82</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 220 下。

<sup>83</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 221 中。

<sup>84</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 221 下。

<sup>85</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 221 下。

立 (pratiṣṭha)。如來藏不但是生死和涅槃消極性的依持，它還是眾生厭苦樂求涅槃的積極性動力。如經文中說：「世尊！生死者依如來藏。以如來藏故，說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。……如來藏常住不變，是故如來藏，是依、是持、是建立。……世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃。」<sup>86</sup>

6·如來藏是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。經文說：「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」<sup>87</sup>換言之，如來藏即是法界、法身、出世間法、自性清淨法。

7·眾生為煩惱所染而自性仍清淨，自性清淨心有染污，這兩個屬於本體論的問題，《勝鬘經》認為難可了知。因為它是屬於不思議如來境界。佛弟子唯有「隨信增上、依於明信隨順法智」，才是「入大乘道因」。對佛所說的如來藏義理要有信心，對自己具自性清淨也要有信心，這都是《勝鬘經》所強調的。

#### （四）《究竟一乘寶性論》

1、《寶性論》如何引用與詮釋《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》的意涵：

（1）《寶性論》對如來藏九種譬喻的詮釋：

《寶性論》引用《如來藏經》關於如來藏的九種譬喻，據以闡述眾生悉有如來藏，但因受九種煩惱所纏縛，所以不能成就如來法身，論中說：「無始世界來，煩惱藏所纏。說無始世界來，自性清淨心具足法身，以九種譬喻明如來藏，過於恒沙煩惱藏所纏，如修多羅說應知。九種譬喻者，如偈說言：萎華中諸佛；眾蜂中美蜜；皮糲等中寶；糞穢中真金；地中珍寶藏；諸果子中芽；朽故弊壞衣，纏裹真金像；貧賤醜陋女，懷轉輪聖王；焦黑泥模中，有上妙寶像。眾生貪瞋癡，妄想煩惱等；塵勞諸垢中，皆有如來藏。……又復略說此如來藏，修多羅中，明

<sup>86</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 222 中。

<sup>87</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 222 中。

一切眾生界，從無始世界來，客塵煩惱染心；從無始世界來，淨妙法身如來藏不相捨離。是故經言：依自虛妄染心眾生染，依自性清淨心眾生淨。云何自心染？依自心染有九種喻，謂萎華等應知。偈言：貪瞋癡相續，及結使熏集；見修道不淨，及淨地有垢。萎華等諸喻，說九種相對；無邊煩惱纏，故說差別相。此偈明何義？略說有九種煩惱，於自性清淨如來法身界中，如萎華等九種譬喻。」<sup>88</sup>

眾生悉皆具有自性清淨心，而自性清淨心為如來法身之因，故眾生皆有成就如來法身之可能，但前題是必須斷除貪、瞋、癡、增上貪瞋癡結、無明住地所攝、見道所斷、修道所斷、不淨地所攝、淨地所攝等九種煩惱，由於眾生受這九種煩惱所染雜，貪瞋癡等煩惱習氣相續不斷，使得自性清淨心無法顯現，因此，《寶性論》以此九種煩惱對應於《如來藏經》中所說的如來藏九喻，循此進路闡釋眾生悉有如來藏，雖受客塵煩惱所染雜，但自性清淨心未曾有任何的染汙，故眾生皆是佛種性。

《寶性論》不以眾生身中有如來的進路來詮釋如來藏，而以眾生悉有如來藏、自性清淨心受煩惱染雜故不能顯現、如來藏是成就如來法身之因等角度來闡述如來藏的義涵，消解了說眾生身中有如來所可能導致的真我說之理論困難，並確立了眾生皆是佛種性的平等精神。

## (2) 《寶性論》如何引用與詮釋《不增不減經》

《寶性論》以苦諦本來不生，業煩惱因及邪念皆是自性本來寂滅，故說眾生界即是法身，法身即是眾生界，論中援引《不增不減經》所說：「舍利弗如來法身清涼，以不二法故，以無分別法故，偈言清涼故。何者是二而說不二？所言二者：謂業煩惱。言分別者，所謂集起業煩惱因及邪念等，以知彼自性本來寂滅不二無二行。知苦本來不生，是名苦滅諦，非滅法故，名苦滅諦。是故經言：文殊師利！何等法中無心、意、意識、行，彼法中無分別。以無分別故，不起邪念；以有正念故，不起無明；以不起無明故，即不起十二有支；以不起十二有支故，

<sup>88</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 837 上~中。



即名無生。」<sup>89</sup>

苦諦產生的根源來自分別心，由於有分別心所以有邪念，有邪念所以有無明，由無明所以有十二緣起支，有十二緣起之所以有苦諦。然而，分別心是虛妄不實、自性寂滅的，一旦了知此點，將分別心轉為無分別的正覺智，則邪念、無明、十二緣起支、苦諦將隨之消除，換言之，苦諦本來不生，由於了知苦諦本來不生，故稱為滅苦諦，滅者係以苦諦不生而非滅除十二緣起支等法。如來藏是無始、無作、無起、無盡、離盡、常恆清涼不變、自性清淨、離一切煩惱藏所纏，故如來藏本與苦諦等雜染法不相應，因此，眾生界與法身是無二無別的，故《寶性論》又援引《不增不減經》所說：「舍利弗！不離眾生界有法身，不離法身有眾生界；眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗！此二法者，義一名異故。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。」<sup>90</sup>由於眾生界與法身無有分別，故說如來法身遍滿一切眾生，所言遍滿者，即是以眾生界與法身皆是自性清淨、常恆不變，而非說如來法身入於一切眾生身中。

如來藏（法身）為煩惱所纏名為眾生，厭生死苦修菩提行名為菩薩，過一切苦離一切煩惱垢名為如來，覺境雖有不同，但法身卻無差別，故《寶性論》引用《不增不減經》所說：「舍利弗！即此法身過於恒沙，無量煩惱所纏，從無始來，隨順世間生死濤波去來生退，名為眾生。舍利弗！即此法身厭離世間生死苦惱，捨一切欲，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。舍利弗！即此法身得離一切煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢得淨得清淨，得住彼岸清淨法中，到一切眾生所觀之地，於一切境界中更無勝者。離一切障離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來應正遍知故。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。」<sup>91</sup>如來藏在聖不增、處凡不減，眾生、菩薩、如來三者的法身無差別，故說如來法身遍滿一切眾生。

<sup>89</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 824 上。

<sup>90</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 832 中。

<sup>91</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 832 上~中。

由上述可知《寶性論》援引《不增不減經》來闡述法身遍滿一切眾生的論點。眾生的如來藏出離煩惱的纏縛成爲如來法身，故如來法身並無任何增益；如來法身爲煩惱所纏縛即成爲如來藏，法身雖在纏卻不染，故如來藏並無任何損減。但法身遍滿之義係指涉法身自性清淨、常恆不變，不因煩惱的纏縛與否而有所增減，眾生具有成就如來法身之因，而非已具足如來一切功德之果。

### (3) 《寶性論》如何引用與詮釋《勝鬘經》

《寶性論》引用《勝鬘經》而闡述下列幾種主張：

#### A、唯有如來法身才是常樂我淨波羅蜜：

「聖者勝鬘經言：唯如來法身是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。如是等故，此明何義？以如來法身自性清淨，離一切煩惱障、智障習氣，故名爲淨，是故說言，唯如來法身是淨波羅蜜。以得寂靜第一自在我故，離無我戲論究竟寂靜，故名爲我，是故說言，唯如來法身是我波羅蜜。以得遠離意生陰身因，故名爲樂，是故說言，唯如來法身是樂波羅蜜。以世間涅槃平等證故，故名爲常，是故說言，唯如來法身是常波羅蜜。」<sup>92</sup>《寶性論》認同《勝鬘經》約如來法身而說常樂我淨波羅蜜的觀點，使常樂我淨波羅蜜成爲眾生經由修行而成就的圓滿境界。

#### B、有空如來藏與不空如來藏二種如來藏空智：

「聖者勝鬘經言：世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法故。如是以何等煩惱，以何等處無？如是如實見知，名爲空智。又何等諸佛法，何處具足有？如是如實見知，名不空智。如是明離有無二邊，如實知空相。」<sup>93</sup>客塵煩惱自性寂滅、本來不生，能如實了知，即爲空智；如來法身所具足常樂我淨等不可思議功德，是真實不虛的，能如實了知，即爲不空智。爲有如實知見如來藏空智與不空智，才能如實知空相。空相與空不同，空相涵攝空與不空，因此，必須

<sup>92</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 830 下。

<sup>93</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 840 上。

如實了知空與不空，方能了知如來藏真實的意涵。

C、執著無常、苦、無我是顛倒見，不能了知如來藏：

「如聖者勝鬘經中說言：世尊！如來藏者，於身見眾生，非其境界。世尊！如來藏者，於取四顛倒眾生，非其境界。世尊！如來藏者，於散亂心失空眾生，非其境界故。」<sup>94</sup>執五蘊為我的眾生，執著無常、苦、空、無我的聲聞緣覺眾生，誤解空性為有或無的初發心菩薩，由於落於常、斷二邊見，不能契入中道，所以無法了知如來藏的真實意涵。

D、如來藏是一切染淨法的依持：

「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。」<sup>95</sup>如來藏為煩惱所纏縛，導致眾生在生死中流轉；如來藏離脫生死煩惱，則能證得涅槃解脫，因此，如來藏是生死與涅槃的依止。

由上述可知，《寶性論》隨順著《勝鬘經》的進路來詮釋如來藏的意涵，二者對於空如來藏與不空如來藏的定義，做了詳盡的闡述。但也因為強調如來藏的不空而對空有所貶斥，若望文生義則容易將如來藏理解為有自性的真實存在，因此，必須就如來藏係經論的內容闡發如來藏的空性義，以釐清不空如來藏可能引發的誤解。

## 二、《寶性論》如何詮釋「心性本淨、客塵所染」

如來藏思想源自「心性本淨、客塵所染」一說，但自性清淨心如何受客塵染汙的問題，一直引起相當多的爭論。對此，《寶性論》以譬喻的方式加以說明：

「向說佛法身，自性清淨體，為諸煩惱垢，客塵所染污。譬如虛空中，離垢淨日月，為彼厚密雲，羅網之所覆。」<sup>96</sup>自性清淨心與客塵的關係猶如虛空與烏雲，虛

<sup>94</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 839 中。

<sup>95</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 839 中。

<sup>96</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 中。

空與烏雲雖表相不同，但烏雲卻可能因為被風吹散，而消失於虛空中，無論烏雲是否存在，虛空從不曾有任何改變。有烏雲的時候，日月為其遮蔽而黯淡無光；烏雲散去之後，明亮皎潔的日月，即高懸於虛空之中。以此譬喻自性清淨心與客塵並非對立的主客二體，而是一心（虛空）於不同狀態所顯現的不同樣貌，其相雖二，但本質是一。

《寶性論》的偈誦中，除了將自性清淨心譬喻為「虛空」之外，尚且將五陰、煩惱、不正念譬喻為地、水、風等界，如論中所說：「陰入界如地，煩惱業如水，不正念如風，淨心界如空……如虛空淨心，常明無轉變，為虛妄分別，客塵煩惱染，菩薩摩訶薩，如實知佛性。」<sup>97</sup>若對應於外道的「梵我說」，地界、水界、火界與風界都是由大梵所創生，則自性清淨心豈非等同於梵，是故，此處強調淨心常明無轉變，因為無轉變，所以淨心與五陰、煩惱、不正念並非能生與所生的關係，五陰、煩惱與不正念是由於虛妄分別而示現。

由上述可知，《寶性論》將自性清淨心與客塵的關係理解為「不一不異、不即不離」，泯除了二者之間可能存在的隔閡，然後，進一步將自性清淨心詮釋為佛性，為此一轉變提供了合理的鏈結。

## 2、《寶性論》為何要宣說如來藏

如來藏思想以肯定的方式，承認一切眾生皆有如來藏，眾生身中本具如來的智慧德相，甚至說如來藏具有「常樂我淨」的如來果德；這與慣用否定的方式，詮釋「諸法無自性」的的中觀思想，彼此各有不同的見解，既然如此，《寶性論》論主為何要造論宣說「一切眾生有如來藏」呢？其原因何在？

〈為何義說品〉中說到：「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，皆有真如性，而不說空寂？答曰偈言：以有怯弱心，輕慢諸眾生，執著虛妄法，謗真如實性，計身有神我，為令如是等，遠離五

<sup>97</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 814 中。

種過，故說有佛性。」<sup>98</sup>由於眾生智慧力與精進心不足，對於般若性空的甚深見解，與漫長的學佛之路，經常生起怯弱心而退轉，或輕視其他不如自己的友情眾生，或毀謗眾生皆具的真如佛性，或執著身中有靈魂的存在，爲了使眾生遠離這些過患，所以才造此部論來宣揚如來藏。既然如此，則如來藏的義涵爲何？

### 3、《寶性論》的如來藏義

依《寶性論》所說，三寶乃是眾生的菩提因，而菩提因又建立於「一切眾生有如來藏」的先決基礎之上。關於「一切眾生有如來藏」的見解，《寶性論》從三個層面加以闡述：「佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。」<sup>99</sup>釋論解釋說：「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。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。」<sup>100</sup>以上的偈頌及解釋標舉出了如來藏思想的三大重要義涵：法身、真如和佛（種）性。由於佛的法身遍滿一切眾生身中、眾生與佛的真如無差別、一切眾生實有佛（種）性，從而成立「一切眾生有如來藏」的說法。關於此三種如來藏思想的重要義涵，將於下文探究之。

#### (1)、法身遍滿義：

《寶性論》中援引《不增不減經》與《勝鬘經》，來說明法身（dharma-kaya）與如來藏的關係：「不增不減經言：舍利弗言，如來藏者，即是法身故。又復聖者勝鬘經言：世尊，不離法身有如來藏；世尊，不離如來藏有法身；世尊。依一苦滅諦說名如來藏；世尊，如是說如來法身無量無邊功德。世尊言：涅槃者，即是如來法身故。」<sup>101</sup>《不增不減經》首先肯定如來藏即是法身，這是約眾生位的如

<sup>98</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 上~中。

<sup>99</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 828 中。

<sup>100</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 828 中。

<sup>101</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 835 下。

來藏而說法身，並將如來藏與法身等同視之。《勝鬘經》的說法則與《不增不減經》不同，《勝鬘經》是約如來果位而說如來藏，因此，才有「如來法身不離煩惱藏所纏，名如來藏。」<sup>102</sup>的說法，對此，《寶性論》的立場與《勝鬘經》相同：如來法身在纏稱為如來藏，如來藏出纏則成為法身；法身與如來藏雖不異，但如來藏必待苦諦滅除證得滅諦之後，方能成為法身。

法身如何遍滿一切？《寶性論》中說到：「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，皆有如來藏，如虛空中色。」<sup>103</sup>法身（如來智）猶如虛空一般，是諸法的本質與究竟實相，此一究竟實相若約眾生因位而言，即是如來藏。因此，可以說如來藏包含於如來法身之中，亦可說如來法身遍入於一切眾生身中，如《楞伽經》所說：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。」<sup>104</sup>由於佛法身遍入於一切眾生的身中，因此，一切眾生身中悉皆具有自性清淨的如來藏，沒有任何眾生離於佛法身之外。

## （2）真如無差別義：

《寶性論》雖認為法身在纏名為如來藏、如來藏出纏名為法身，但法身與如來藏卻都是自性清淨無有差別的，如論中所說：「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。」<sup>105</sup>眾生界（如來藏）與佛智（法身）都是清淨無垢的，由於二者具有清淨無垢的共通點，所以，眾生界與佛智是性體不二、無有差別的。

對應於「眾生界」與「佛智」性體不二但表相（有垢與離垢）有別，《寶性論》

<sup>102</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》第十二冊，頁 221 下。

<sup>103</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 838 下。

<sup>104</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 489 上。

<sup>105</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 813 下。

將真如分爲二種：「真如有雜垢，及遠離諸垢。」<sup>106</sup>即是所謂「有垢真如」與「無垢真如」。眾生處煩惱中，真如佛性未離諸煩惱所纏，故眾生位的真如稱爲「有垢真如」，亦即如來藏。當如來藏轉身到佛地得證法身時，則稱爲如來法身，因爲諸佛清淨無染，遠離塵垢，所以，佛果位的真如稱爲「無垢真如」。二種真如的表相雖然不同，本質卻無有差別，猶如糞穢中之真金一般，如論中的偈頌所說：「以性不改變，體本來清淨，如真金不變，故說真如喻。」<sup>107</sup>

如來藏思想中最基本的概念，即是眾生如來藏雖在染卻不染，此一觀點散見於如來藏系經論之中，如《如來藏經》所說：「我以佛眼，觀一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐儼然不動……一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染汙，德相備足，與我無異。」<sup>108</sup>儘管煩惱於外相上染汙了清淨心，但清淨心之本質並不受其所染，因此，《寶性論》的釋論中說：「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。」<sup>109</sup>由於眾生的有垢真如與如來的離垢真如在本質上無差別，無論諸佛是否示現於世間並宣說佛法，眾生「自性清淨」的事實都不會有任何改變，因此而證成說一切眾生有如來藏。

### (3)「實有佛性」義：

《寶性論》解釋「實有佛性義」時，如此說到：「依一切諸佛，平等法性身，知一切眾生，皆有如來藏。」<sup>110</sup>諸佛是由菩薩修行六度，圓滿福慧二資糧而成就，所以菩薩又稱爲「佛子」，是堪能成佛的「佛種性」(buddha-gotra)。依一切諸佛的平等法性身，而說一切眾生皆有如來藏，明顯是以「佛種性」而非「佛體性」

<sup>106</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 813 下。

<sup>107</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 838 下。

<sup>108</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 457 下。

<sup>109</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 839 中。

<sup>110</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 813 下~814 上。

(buddhatva)的觀點來詮釋「實有佛性」。

《寶性論》中曾援引《如來藏經》的九種譬喻<sup>111</sup>，來說明如來藏的三種義涵：「法身及真如，如來性實體。三種及一種，五種喻示現。此偈明何義？初三種喻示現如來法身應知：三種譬喻者，所謂諸佛美蜜堅固，示現法身，偈言法身故。一種譬喻者，所謂真金示現真如，偈言真如故。又何等為五種譬喻？一者地藏、二者樹、三者金像、四者轉輪聖王、五者寶像，能生三種佛身，示現如來性，偈言如來性故。」<sup>112</sup>其中，關於「法身」的譬喻有三種：佛、蜂蜜、堅實；關於「真如」的譬喻有一種：糞穢中之真金。關於「佛（種）性」的譬喻有五種：地中藏寶喻、果樹之芽、弊衣裹金像、貧女懷妊輪王、鑄模中寶像。由此五喻可看出種性含有「族脈相傳」、「礦藏」、「種因」等三種意義。釋論說：「以五種喻能作三種佛法身因，以是義故說如來性因。此何義？此中明性義以為因義。」<sup>113</sup>又說：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」<sup>114</sup>作為「種因」的此種譬喻說明了「佛種性」是成就佛法身的因；由於實有「佛種性」所以眾生皆能證得涅槃。

「眾生皆有如來藏」是如來藏系經論共通的見解，各經論詮釋的進路雖有不同，但皆未與之相違。《寶性論》以「法身」、「真如」、「種性」三個層面來說明，涵蓋了由果位而言的「佛法身遍滿義」、由眾生位而言的「佛種性義」、由眾生與佛無差別而言的「真如無差別義」，三者名義實同，都是為了說明「一切眾生皆有如來藏」的主張。

---

<sup>111</sup>九種譬喻分別為：1、萎花中諸佛。2、眾蜂中美蜜。3、皮糲等中實。4、糞穢中真金。5、地中珍寶藏。6、諸果子中芽。7、朽衣裹金像。8、賤女懷輪王。9、泥模中寶像。《究竟一乘寶性論》，《大正藏》第三十一冊，頁814中。

<sup>112</sup>《大正藏》第三十一冊，頁838中。

<sup>113</sup>《大正藏》第三十一冊，頁839上。

<sup>114</sup>同上。



### 第三章 如來藏可能面對的理論困難之一

如來藏思想以肯定眾生皆有如來藏及闡述如來真實不虛的方式，來凸顯如來藏思想的普遍性與超越性。此一詮釋進路，固然有其易為大眾接受等積極正面的意義，但也容易因為過於強調如來藏的真實不空，而使得如來藏思想與中觀、唯識等思想相互抵觸，甚至有「佛梵合一」的傾向。

如來藏思想中的二個主要的名相：如來（tathagata）、胎藏（garbha）都是沿用印度傳統哲學思想既有的名相，而賦予其新的意涵，但在一般人的理解之中，仍是認為「如來即是我」、「胎（藏）即生主」。因此，如來藏（tathagata-garbha）具有外道神我的色彩，是無庸置疑的。況且，如來藏思想中，最具爭議性的概念，莫過於「如來藏我」。提出「如來藏我」的目的，是為了說明眾生的生死與涅槃究竟是以何者為所依，但相關經論對於「如來藏我」的定義仍不盡相同，逐漸使得「如來藏我」不僅是一切染淨法所依的主體，甚至有主張「如來藏我」具有三十二相、八十種好等圓滿形色，批判「無我」是不了義，而「有我」才是究竟了義說，如此一來，「如來藏我」與外道的「梵我」的義涵相差無幾，並與佛教其他的主流思想相互矛盾。

如來藏思想另一個具有爭議性的概念是「如來藏不空」的主張，由於要強調如來所具功德的真實不虛，凸顯「常、樂、我、淨」的涅槃果德，因此，提出了「如來藏不空」的主張。然而，在世俗語言的理解之中，「不空」（*awunya*）即是實有，加上《央掘摩羅經》、《大法鼓經》、《涅槃經》等如來藏系經典，多有呵斥「空相應經」及「諸法畢竟空」的見解為不了義說、有餘說，這樣的批判，容易形成二種理論困難：一者，造成如來藏與中觀思想的對立。二者，若約眾生位而說如來藏不空，則如來藏即成為「有我」說。因此，《寶性論》與《佛性論》一方面闡述如來藏不空的義涵；一方面融攝空與不空，使二者不至於產生對立。下文將探討如來、胎藏、如來藏我、如來藏不空等四項如來藏思想的主要概念，與外道神

我（有我說）的關聯，及可能面臨的理論困難。

## 第一節 如來與我

印度傳統的哲學與宗教對於人生從何處、死往何處去的問題，具有高度的興趣，而承認有過去、現在、未來三世的「輪迴」說與承認業力作用的「業果」說，亦普遍被當時的學者所接受。既然此生是由前世流轉而來，此生的生命結束之後，必須繼續流轉至來世，而個人所曾經造作的種種業力，在果報尚未成熟之前，是依附於何者而不至於消失？眾生在生死流轉之中，又依止何者為主體，而能從過去生到今生、再由今生到來世？如何能從生死輪迴中獲得解脫？為了解決這些問題，印度傳統的哲學思想大都承認有「我」（atman）的存在。

如《大毘婆沙論》所說：「謂諸外道執我為宗，若彼施設斷我語取，便捨自宗歸依他見，故不施設斷我語取。復次，彼諸外道執有我故怖畏無我如臨深坑，故不施設斷我語取。復次，彼諸外道作如是念：有我故活，若無我者，無命者故便為不活，故不施設斷我語取。」<sup>115</sup>因為有「我」作為輪迴所依的本體，所以人可以在生死中流轉，可以獲得解脫，業力的作用也不會憑空消失。人能活著就是因為有「我」，如果失去了「我」就不可能繼續活下去，「我」與「命」成為同義詞。

在佛教興起之前，印度就已經有「如來」（tathagata）一詞，或稱為「如來」，或稱為「如去」，是「我」（atman）的同義詞，如《大智度論》所說：「或以佛名名為如來，或以眾生名字名為如來；如先世來後世亦如是去，是亦名如來，亦名如去。如十四置難中說：死後如去者為有為無、亦有亦無、亦非有非無。佛名如來者……從如中來故名如來。」<sup>116</sup>「如來」可以作為佛的德號之一，也可以作為眾生從前世來、往後世去所依止的主體，從前世來所以稱之為「如來」，往後世去所以也可稱之為「如去」，無論是「如來」或「如去」，都是眾生生死的所依，也

<sup>115</sup> 《大正藏》第二十七冊，頁 174 下。

<sup>116</sup> 《大正藏》第二十五冊，頁 454 中~下。

就是「我」。因此，即使在釋迦世尊住世的時期，「如來」仍然被視為是「我」。

原始佛教則將「如來」詮釋為「從（真）如中來」，佛陀是能如理觀照諸法實相的聖者，任何時刻皆安住於真如之中，所有的言行舉止皆與真如相契合，如《金剛般若波羅蜜經》所說：「如來是真語者、實語者、如語者、不異語者。」<sup>117</sup>如來所說法皆是真實語、如理語，由大悲心而說，沒有前後矛盾或錯謬的情形發生，因此，佛教中的「如來」是約佛所證悟的無上正等正覺而說，而非約輪迴的主體---「我」而說。

佛教有別於印度其他的哲學與宗教，不但不承認「有我」，並且將「我」見視為是一切謬見的根源，眾生由於對自我的執著，產生了貪愛與瞋恨等無數的煩惱，使自己與他人陷於痛苦的深淵中，因此，「我執」是一切苦因的根本，唯有去除我執，眾生才能從痛苦中解脫。況且，在現量（眾生的具體經驗）之中，身體是由五蘊和合而成，一旦五蘊分散，身體亦隨之崩壞，所以，五蘊不是恆常存在的「我」；此外，吾人亦無法發現離於五蘊的「我」之存在。在比量（邏輯推論）之中，若由自心相續的道理不斷回溯，吾人亦無法推論出有「梵」（brahman）做為創生萬物的第一因，基於上述的理由，佛教主張「無我」（nir-atman），諸法皆不能成為單獨且恆常存在的實體，萬法皆依因待緣而起，故不離「緣起」

（pratitya-samutpada），由於萬法不離緣起，因此，即使不承認有「我」，依然能確保輪迴與業力不致於消失。

「無我」與「緣起」是原始佛教最重要的教理，由「諸法無我」進而推衍出「諸行無常」與「有漏是苦」，此三項重要的義理即成為佛教的三法印，而成為評判任何教說是了義或不了義的標準。

隨著佛教不斷的傳揚，逐漸深入一般的普羅大眾之中，信仰的人數逐漸增加。此時，面臨到一個問題：「無我說」並不容易將因果與業力的原理解釋清楚，一般人對於「無我說」也常感到困惑甚至無法接受。當時的佛教學者雖以分析諸法形

---

<sup>117</sup> 《大正藏》第八冊，頁 754 下。

成條件的方法，來解釋諸法無我的道理（析法空），但一般人總是覺得深奧而不易理解；況且，人皆有情感與記憶，而情感與記憶是前後延續相連的現象，倘使以「諸行無常」剎那生滅的道理來說明，則前一刻的經驗已然滅去，如何延續到下一刻？如果沒有「我」的存在，究竟是誰造業與受報？人是否將失去主體性，而落於虛無之中？這些問題都是佛教廣為傳佈的過程中，所面臨時代性的問題。

面對這樣的問題，部派佛教的看法就顯得分歧。犢子部成立「不可說我」（anabhilāpya-pudgala），說一切有部成立「假名我」（saj vrti-pudgala）<sup>118</sup>，經量部成立「勝義我」（paramartha-pudgala）<sup>119</sup>據以說明生死流轉與造業受報如何可能的問題，此三個部派所主張的「我」名異實同，都是承認有「我」，與原始佛教的「無我說」開始產生歧異。其中，犢子部的主張爭議最大，被批評為「附佛法外道」；但犢子部的五法藏說<sup>120</sup>，對大乘的般若與如來藏思想，具有相當程度的影響。

犢子部為何主張有我？其原因如《大毘婆沙論》中說：「如犢子部，彼作是說：我許有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故；若無我者，何緣能憶本所作事。」<sup>121</sup> 犢子部主張「有我」以確保記憶的連貫性，前一剎那所發生的事，由「我」所領納，於下一剎那方能自行憶念，倘若無「我」則必然不能憶念之前所發生的事。《異部宗輪論》中也說到：「有犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅；諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」<sup>122</sup> 犢子部不承認「補特伽羅」（pudgala數取蘊）是施設的假名，而認為「補特伽羅」是實有，是輪迴所依的主體，由於有「補特

<sup>118</sup> 《異部宗輪論》云：「說一切有部本宗同義者，謂一切有部諸是有者。……有情但依現有執受相續假立，說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅，說有移轉。」《大正藏》第四十九冊，頁 16 上~下。

<sup>119</sup> 《異部宗輪論》云：「其經量部本宗同義，謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名非離聖道，有蘊永滅。有根邊蘊，有一味蘊，異生位中亦有聖法，執有勝義補特伽羅。」《大正藏》第四十九冊，頁 17 中。

<sup>120</sup> 《俱舍論記》：「彼犢子部立所知法藏，總有五種：謂三世為三，無為第四，不可說第五，即補特伽羅是不可說攝，彼宗立我。」《大正藏》第四十一冊，頁 440 下。

<sup>121</sup> 《大正藏》第二十七冊，頁 55 上。

<sup>122</sup> 《大正藏》第四十九冊，頁 16 下。

伽羅」(pudgala) 所以眾生能由前世移轉到今生，再由今生移轉至來世。

《俱舍論》中也記載了犢子部成立不可說補特伽羅的理由：「若定無有補特伽羅為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故，然薄伽梵於契經中，說諸有情無明所覆、貪愛所繫、馳流生死故，應定有補特伽羅。……如是一類，執有不可說補特伽羅。」<sup>123</sup> 眾生為何被無明所覆蓋、貪愛所繫縛，而於生死中流轉不止？即是因為有「我」(補特伽羅)。犢子部為說明記憶如何能前後連貫？輪迴與業果的道理是如何運行？因此，提出了「不可說我」的主張。

為了與外道所說的「我」有所區隔，因此，犢子部採用了否定的方式，來說明「不可說我」是非假、非實、非有為、非無為、非常、非無常、非即蘊、非離蘊。<sup>124</sup> 有為是無常的，無為是常住的，而「我」卻不可說是有為或無為，是無常或常，其原因在於：假使說「我」是有為與無常，則眾生由前世輪迴到下一世的理論即無法成立，外道的「即蘊計我」就有這樣的過患；然而，倘若說「我」是無為與恆常，則「我」應該離於無常的五蘊而存在，外道的「離蘊計我」也有這樣的過患。因此，犢子部將「不可說我」定義為非有為、非無為、非常、非無常，「我」雖不是五蘊，但也不是離五蘊而獨存的實體。

犢子部將一切法分為過去、現在、未來、無為及不可說等五大類，亦即所謂的「五法藏」，如《成唯識論述記》所說：「彼立五法藏：三世、無為、及不可說，彼計此我，非常無常，不可說是有為、無為也。」<sup>125</sup> 其中，「不可說我」屬於不可

<sup>123</sup> 《大正藏》第二十九冊，頁 156 下。

<sup>124</sup> 如《阿毘達磨順正理論》所說：「不可說我體雖常由身改轉，說我變異如是我體不隨自身，生老病死、諸趣苦樂、煩惱業果，而轉變故，則應本來畢竟解脫，既不許爾，故我非常。離常無常，不可別執，有第三聚，計之為我。如虛空等，諸無為法，體異蘊故，不住蘊中，此亦應然，應不住蘊亦非異蘊。住異蘊法，染淨蘊法，既不相依，則所計我，便成不用。既不依蘊非蘊何依，我與非蘊，不相關故。亦非異蘊，都無所住，如無為法，過同前故。又應本來，常解脫故，謂所執我，既無所住，則與色身、苦樂等受、小大等想、善惡等行、色聲等識，都不相關。則應本來遠離五蘊，不由功用。自然解脫。是故所執實我作者。能捨此續餘無。故不可得。非體實有。有不得因。得因無故。而不可得。若爾外道，於何所緣，而起我執？雖離諸蘊無別我性，為執所緣；然唯諸蘊，為境起執，如契經說：諸有執我等隨觀見，一切唯於五取蘊起，雖無如彼外道所說真實我性，而有聖教，隨順世間所說假我。既無實我，依何假說？雖無實我，而於蘊中，隨順世間，假說為我。」《大正藏》第二十九冊，頁 479 下~480 上。

<sup>125</sup> 《大正藏》第四十三冊，頁 247 下。

說藏。「五法藏」的說法在般若系經典中也可見到，如《大般若經》所說：「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說，是為菩薩摩訶薩應圓滿六波羅蜜多。」<sup>126</sup>《大乘理趣六波羅蜜多經》也將「五法藏」比喻為生乳、乳酪、生酥、熟酥及妙醍醐，其中又以「不可說藏」（總持門）最為殊勝，猶如能醫治眾生疾病的妙醍醐味，是契經中最為殊勝的法門，能去除重罪，令諸眾生解脫生死，速證涅槃安樂法身。<sup>127</sup>既然「不可說藏」能去除眾生的煩惱與痛苦，並且是通向涅槃解脫與證得如來法身之門，則「不可說藏」即具有與「真如」相同的義涵。

《涅槃經》詮釋佛性時，亦有隨順於犢子部非即非離的說法：「說佛性者，亦復如是，非即六法、不離六法。善男子，是故我說：眾生佛性非色、不離色，乃至非我、不離我。善男子，有諸外道雖說有我而實無我，眾生我者，即是五陰；離陰之外，更無別我。」<sup>128</sup>佛性非色且不離色、非我卻不離我，雖然破除了外道執五陰為我的邊見，卻也不否定有「真我」的存在，此與原始佛教的「無我說」有相當程度的差距，可以說是佛教的「有我論」，雖與外道的「梵我」---既是創生萬物的作者，也是業報的受者有所不同，但詮釋時若與大眾部(mahasavghika)所說：「一切佛世尊出世，無有如來一法，而是有漏。如來所出語，皆為轉法輪。如來一音能說一切法，如來語無不如義，如來色身無邊，如來威德勢力無減，如來壽量無邊。」<sup>129</sup>「真我」與如來色身無邊、威德勢力無減、壽量無邊等說法相結合，則如來即成為了真實且恆常不變的存在，具有圓滿的形色與無窮盡的能力，是真理的化現。如此一來，似乎又將如來的義涵，往外道的「梵我」說推進了一步。

<sup>126</sup> 《大正藏》第五冊，頁 306 中。

<sup>127</sup> 《大乘理趣六波羅蜜多經》「此五法藏，譬如乳酪、生酥、熟酥及妙醍醐，契經如乳調伏如酪，對法教者如彼生酥，大乘般若猶如熟酥，總持門者譬如醍醐。醍醐之味乳酪酥中微妙第一能除諸病，令諸有情身心安樂，總持門者契經等中最為第一，能除重罪令諸眾生解脫生死，速證涅槃安樂法身。」《大正藏》第八冊，頁 868 下。

<sup>128</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 556 中~下。

<sup>129</sup> 《部執異論》，《大正藏》第四十九冊，頁 20 中。

## 第二節 胎藏與我

胎藏 (garbha) 一詞在印度傳統的哲學與宗教思想中，最初被作為譬喻使用：如Hiranyagarbha意為「金胎」，用來譬喻作為萬物根源的主宰者，這主宰者即是「太陽神」(Savitr)；此外，還有生主 (Prajapatya)、造物主、萬物的創生者，此創生者即是「梵」(Brahman)。太陽象徵著能量，金黃色的陽光使大地充滿生氣與活力，具有主宰萬物的力量；「胎藏」則象徵萬物生起的根源，作為萬物的根源必然具有全一的特質，並且與所開展的萬物具有同質性的關係，這是印度傳統的哲學思想對「胎藏」一詞的定義。<sup>130</sup>

在原始與部派佛教時期，亦使用「胎藏」一詞，但其意義皆為「母胎」，如《七佛經》所說：「爾時，毗婆尸佛從兜率天降下閻浮，入於母腹住胎藏中，放大光明照諸世間無有幽暗。」<sup>131</sup>及《阿毘達磨法蘊足論》所說：「此識無間，入母胎藏，此所託胎，名為色，即彼所生受、想、行、識；名為名，是名識緣名色。」<sup>132</sup>佛教與印度大多數的宗教，都承認眾生在生死中不斷輪迴流轉，其他宗教以「我」為輪迴與受報的主體，佛教則主張無我，而以意識的相續來說明輪迴如何延續。意識是相續不斷的，當此生的蘊身壞滅，眾生的意識即為業力所牽引而入於下一世的母胎之中，此母胎即是「胎藏」，具有「所藏」的含義。這樣的含意僅是生死流轉的一種過程，並不具有「主宰」、「生主」的義涵。

「胎藏」的意義到了《華嚴經》傳出之後，開始被引伸使用而具有不同的意義，如〈普賢行願品〉所說：「菩薩知一切如來同一胎藏身三昧。」<sup>133</sup>胎藏不再單純指母胎，而開始與身、三昧結合，並成為一切的如來悉皆平等與相同的性質。此一轉變，到了〈入法界品〉時，地神讚嘆善財童子說：「此來童子，即是佛藏，必當普為一切眾生作所依處，必當普壞一切眾生無明殼藏，此人已生法王種中。」

<sup>130</sup> 詳見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年，頁144-146。

<sup>131</sup> 《大正藏》第一冊，頁152中。

<sup>132</sup> 《大正藏》第二十六冊，頁507下。

<sup>133</sup> 《大正藏》第十冊，頁672中。

<sup>134</sup>其中的「佛藏」即是尚未成佛的善知識，雖然尚未成佛但已然具足成佛的條件，能如慧日高懸破除眾生的無明幽闇，是將來必能成佛的「如來之胎」。《華嚴經》賦予「胎藏」新的義涵，成為如來藏系經論「胎藏說」的基礎。

《如來藏經》關於如來藏九種譬喻之中，具有「胎藏」（種因）義的譬喻有五種，分別是：地中珍寶藏、諸果子中芽、朽衣裏金像、賤女懷輪王、泥模中寶像。這五種譬喻的寶藏、果芽、金像、輪王及寶像，雖然尚未顯現或為人所發掘，但都具備了所有的條件（因），只待因緣成熟，即能示現珍貴與善好的果實。這樣的「胎藏」說無疑是將原先的「母胎」義引申為「種因」義。

《如來藏經》中，說：「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，是故，我今作如是言：彼等一切如來，如我無異。」<sup>135</sup>眾生的身中安住著與諸佛無異的佛法體（法身），此佛法體不因眾生在染而與如來法身有所差別，因為眾生在纏的如來藏

（tathagata-garbha）與如來出纏的法身（dharma-kaya），其自性清淨的本質悉皆相同，不因煩惱的染汙，而有所動搖。因此，眾生身中的如來（藏）與百千諸佛並無有差別，眾生皆是「如來之胎」，是尚未出生的如來，由於眾生的真如與諸佛並無差別，所以成立眾生悉有佛性（如來藏）。

執持眾生皆是「如來之胎」的主張，亦可見於《如來藏經》另一段經文所說：「我見一切諸有情，無主受於窮迫苦；在於三界中耽樂，身中法藏如胎藏。如是見已告菩薩，一切有情具法性；胎中世利有光明，應生恭敬勿欺誑。發堅精進以修持，不久自身成作佛；不久當坐菩提場，解脫無量俱胝眾。」<sup>136</sup>將一切眾生悉皆具有的法藏（法性）譬喻為胎藏，一切眾生皆是佛種，眾生的真如與諸佛菩薩並無差別，不可輕視任何一位眾生，因為輕視眾生等同於輕視諸佛菩薩。這樣的

<sup>134</sup> 《大正藏》第十冊，頁 368 中。

<sup>135</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 461 下。

<sup>136</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 463 下。



見解，亦是基於「真如無差別」的立場來詮釋胎藏說，並且認為眾生身中的法性已然具備如來德行，因此，才有「胎中世利有光明」的說法。

到了《楞伽經》傳出，開始以胎藏來譬喻「真我」，如經中所說：「如女懷胎藏，雖有不可見；蘊中真實我，無智不能知。」<sup>137</sup>眾生的五蘊之中藏有「真實我」，若對照於《如來藏經》的說法，則此「真實我」與「法藏」（法身）同義。但眾生的在纏法身（胎藏）具有與諸佛無異的一切德性，若是將胎藏理解為「真我」，則「真我」與外道的「神我」有何區別？

外道的「神我」具有圓滿的色相，然而《涅槃經》卻說：「或作是言：色是佛性。何以故？是色雖滅次第相續，是故，獲得無上如來三十二相如來色常；如來色者常不斷故，是故，說色名為佛性。」<sup>138</sup>《泥洹經》也說：「如是如來性，為不可思議，具三十二相，八十種好故。」<sup>139</sup>既然色是佛性，佛性具足三十二相、八十種好，此一「佛性有色」說與「真我」（胎藏）說二種說法並陳之時，佛性即成為真實存在且具有圓滿色相的「真我」，這樣的胎藏說確實具有濃厚的「神我」色彩。

胎藏具足圓滿色相的見解，被祕密大乘的教法所廣泛運用，密教中有「胎藏界」（garbha-kowa）的密法，以胎藏作為眾生成佛依據，如《大毘盧遮那成佛經疏》所說：「若行人自見中胎藏時，即知一切眾生悉有成佛因緣故。」<sup>140</sup>胎藏是一切眾生成佛的因緣，如果眾生能了知自身藏有如來之胎，即能明白眾生悉有成佛的因緣。然而，胎藏在身中的何處？疏中說到：「其中胎藏，即是毘盧遮那自心八葉花也。……內心妙白蓮者，此是眾生本心，妙法芬陀利花祕密標幟，花臺八葉，圓滿均等，如正開敷之形。此蓮花臺是實相自然智慧，蓮花葉是大悲方便也。正以此藏，言大悲胎藏漫荼羅之體，其餘三重，是從此自證功德流出，諸善知識入法

<sup>137</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 637 下。

<sup>138</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 556 上。

<sup>139</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 885 中。

<sup>140</sup> 《大正藏》第三十九冊，頁 625 中。

界門耳。」<sup>141</sup>「從心胎藏生佛形也。……胎是初起，便即是如來所起處，以從如來性生。……胎謂從此以為根本，由普賢行如來行，從如來性海之胎藏，漸漸具足一切如來六根之支分也。」<sup>142</sup>

「胎藏」位在毘盧遮那（Vairocana）佛的八葉蓮心，也就是眾生的本心，蓮花臺是智慧，蓮花葉是大悲，身體是諸佛莊嚴的曼荼羅（mandala），是一切自證功德流出的根源。由胎藏生起佛莊嚴的形象，是一切如來生起的根本，依此如來之胎，再加上各種菩薩行做為養份，如來之胎即能逐漸具足如來的一切功德，猶如胎兒的六根發育成熟一般。

疏文中所說的「八葉蓮心」並非譬喻之說，而是指心輪，心輪有八主要氣脈，在這八條主要氣脈交會的心間，有一最細微的光明心，但此光明心被中脈的脈結所纏縛，必帶脈結鬆開後，才能呈現。凡夫眾生雖沒有修持的工夫，在死亡時，光明心也會呈現，但由於眾生不能認知與安住其中，因此，光明心現起之後旋即隱沒。祕密大乘的教法是將如來藏具象化，胎藏不僅真實存在，並且有固定的處所。此一胎藏說與《奧義書》（Upanisad）關於我的「四位五藏」說，極為類似。

祕密大乘的「胎藏說」雖與《奧義書》所說類似，但卻不可忽略密乘與空性思想的密切結合。密乘在觀想本尊形象與壇城（曼荼羅 mandala）時，強調必須由空性中現出種子字，再由種子字現出本尊天身與壇城，收攝時則仍歸於空性之中。本尊的天身雖有種種的纏絡莊嚴，壇城雖有種種的珍寶綴飾，但其本質皆無自性。密教如此強調「空性」，即是為了淡化「胎藏」的神我色彩。

### 第三節 如來藏我與有我

印度傳統的哲學思想以「我」（atman）作為輪迴、解脫乃至受報的主體，釋迦世尊剖析了「我見」是一切痛苦的根源，眾生由於對自我的執著，對我所喜愛

<sup>141</sup> 《大正藏》第三十九冊，頁 631 中~下。

<sup>142</sup> 《大正藏》第三十九冊，頁 768 下。

者生起貪念，對於我所厭惡者生起瞋恨，從而造作惡業，承受苦果。因此，原始佛教批判「有我說」是一切謬見的根源，並提出「無我」(nir-atman)的主張。不僅「人我」是空，「法我」亦是空，「諸法無我」成爲佛教評判任何教法是否了義的準則。直至如來藏系經論開始傳出，諸多經論的內容卻出現與「諸法無我」迥異的主張，而倡言「我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。」<sup>143</sup>又說：「善男子，今日如來所說真我，名曰佛性。」<sup>144</sup>將如來藏理解爲「有我說」，確實與原始佛教與般若、唯識的教理有極大的差異。

如來藏系經論不僅將如來藏詮釋爲「有我」，甚至將「有我」視爲佛法的正見，反而是「無我」成了顛倒見，如《涅槃經》所說：「佛法有我即是佛性，世間之人說佛法無我，是名我中生無我想；若言佛法必定無我，是故，如來教諸弟子修習無我，名爲顛倒。」<sup>145</sup>此一以「有我」爲正見的見解，著實令人深覺困惑！倘若「有我」是正見，而「無我」反成顛倒見，則釋迦世尊爲何要宣說「無我」的教法，難道原始佛教與般若、唯識的教理，都是不了義的戲論；而近於外道神我的「有我」說，卻成爲究竟了義的正見？若是如此，原始佛教又爲何提出「無我」的主張，來批判外道的「有我」是謬見呢？

以「有我」爲正見並呵斥「無我」爲顛倒見的說法，亦可見於闡述如來果德的經文之中，如《涅槃經》所說：「世間亦有常樂我淨，出世亦有常樂我淨；世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒，以三倒故，世間之人樂中見苦、常見無常、我見無我、淨見不淨，是名顛倒，以顛倒故，世間知字而不知義。何等爲義？無我者即生死，我者即如來；無常者聲聞緣覺，常者如來法身；苦者一切外道，樂者即是涅槃；不淨者即有爲法，淨者諸佛菩薩所有正法，是名不顛倒。以不倒故，知

<sup>143</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 407 中。

<sup>144</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 653 下。

<sup>145</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 407 上。

字知義，若欲遠離四顛倒者，應知如是常樂我淨」<sup>146</sup>

世間的眾生僅僅知道「常樂我淨」的名相，卻無法體會其真實的義涵；出世間的如來，則能同時了知「常樂我淨」的名相與義涵，並且能安住於此境界之中。眾生由於想、心、見三種顛倒，所以將妙樂視為痛苦、將恆常視為無常、將有我視為無我、將清淨視為不淨，這些見解都是不能了知「常樂我淨」真實義涵的顛倒見。「無我、苦、無常、不淨」是如來為度化聲聞、緣覺與外道所說的不了義法，如《央掘魔羅經》所說：「長夜習無我，迷於隱覆教。」<sup>147</sup>，「無我、苦、無常、不淨」是隱覆真諦的不了義說，而「常樂我淨」才是能彰顯真諦的究竟了義法。

此外，《涅槃經》中還提到：「中道之法，名為佛性。是故，佛性常樂我淨，以諸眾生不能見故，無常、無樂、無我、無淨，佛性實非無常、無樂、無我、無淨。」<sup>148</sup>佛性具有常樂我淨的如來果德，將佛性與如來劃上等號，佛性即是恆常、妙樂、清淨的「我」，屏除了原始佛教「苦、無常、無我、不淨」的根本教理，甚至呵斥「苦、無常、無我、不淨」是顛倒見，這是如來藏思想獨特的說法，與原始佛教有極大的差距。

在如來藏系經論之中，「如來藏我」以各種不同的名相出現，如《不增不減經》所說：「甚深義者，即是第一義諦；第一義諦者，即是眾生界；眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。」<sup>149</sup>眾生界（sattva-dhatu）的「眾生」（sattva）一詞，有「於六塵心生染著」<sup>150</sup>與「五陰和合而生」<sup>151</sup>之意，此與外道計五蘊所說的「我」同義。「界」（dhatu）一詞則有「因、本性」等意義<sup>152</sup>，因此，「眾生界」也就是「我界」（我的本性）。我界即是如來藏，如來藏即是法身，這樣的說法是基於眾生（我）

<sup>146</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 617 中。

<sup>147</sup> 《大正藏》第二冊，頁 528 上。

<sup>148</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 523 下。

<sup>149</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 467 上。

<sup>150</sup> 《雜阿含經》云：「於色染著纏綿，名曰眾生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。」《大正藏》第二冊，頁 40 上。

<sup>151</sup> 《大乘義章》云：「依於五陰和合而生，故名眾生。」《大正藏》第四十四冊，頁 595 下。

<sup>152</sup> 《瑜伽師地論》云：「問何等是界義？答：因義、種子義、本性義、種性義、微細義、任持義，是界義。」《大正藏》第三十冊，頁 610 上。

的立場，而說如來法身，因此，本經又說：「不離眾生界有法身，不離法身有眾生界；眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗，此二法者，義一名異。」<sup>153</sup>

眾生界如何等同於法身？其關鍵在於「如來藏我」，「如來藏我」若為煩惱隱覆，則為眾生界；若修菩提道，則為菩薩；若能滌盡煩惱垢染，證入一切無礙智地，則為如來。<sup>154</sup>《大法鼓經》也說：「若有我者必有解脫。……若勤方便除煩惱垢，爾乃得我。」<sup>155</sup>因此，「如來藏我」也就成為生死輪迴與涅槃解脫所依持的主體，只要能去除煩惱垢染，如來藏我即能成為法身。

以「如來藏我」作為輪迴與解脫所依持的主體的見解，亦可見於《楞伽經》所說：「如來之藏是善不善因故，能與六道作生死因緣，譬如伎兒出種種伎，眾生依於如來藏故，五道生死。」<sup>156</sup>及《寶性論》所說：「無始世來性，作諸法依止；依性有諸道，及證涅槃果。」<sup>157</sup>「如來藏我」不僅是輪涅所依持的主體，而且是善不善法的根源，能變現一切趣生，能做六道的生死因緣，「如來藏我」成了變現六道生死的「作者」（伎兒），而六道生死成為了「如來藏我」所造作的現象。

《涅槃經》之中，也有類似的說法：「雪山有一味藥，名曰樂味，其味極甜。……如來祕藏其味亦爾，為諸煩惱叢林所覆，無明眾生不能得見。藥一味者，譬如佛性，以煩惱故，出種種味，所謂地獄、畜生、餓鬼、天人、男女、非男非女。」<sup>158</sup>「如來祕藏」即是「法身」、「如來藏我」，因為受煩惱的覆蓋，所以樂味無法彰顯，並由此而變現出地獄、畜生、餓鬼、天人等種種味，「如來藏我」變現了六道生死，而承受生死輪迴的「受者」，卻也是眾生自己（眾生界）。「如來藏我」不僅是「作

<sup>153</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 467 中。

<sup>154</sup> 《無上依經》云：「是如來界無量無邊，諸煩惱穀棚之所隱蔽，隨生死流漂沒，六道無始輪轉，我說名眾生界。阿難，是眾生界於生死苦，而起厭離除六塵欲，依八萬四千法門、十波羅蜜所攝，修菩提道，我說名菩薩。阿難，是眾生界已得出離諸煩惱穀棚，過一切苦洗除垢穢，究竟淡然清淨澄潔，為諸眾生之所願見，微妙上地一切智地一切無礙，入此中住，至無比能已得法王大自在力，我說名多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀」《大正藏》第十六冊，頁 469 下。

<sup>155</sup> 《大正藏》第九冊，頁 296 下~297 上。

<sup>156</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 556 中。

<sup>157</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 839 上。

<sup>158</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 649 中。

者」同時也是「受者」，如此一來，「如來藏我」與外道的神我的界限益趨模糊了。

既然「如來藏我」帶有神我的色彩，與原始佛教及般若、唯識等教法相違，為何還要宣說此一教法？關於這項問題，經論中著墨甚多，如《涅槃經》所說：「我為醫王欲伏外道，故唱是言：無我、無人、眾生、壽命、養育、知見、作者、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。如彼良醫善知於乳是藥非藥，非如凡夫所計吾我。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。如彼大醫善解乳藥，如來亦爾，為眾生故說諸法中真實有我。」<sup>159</sup>諸外道由於不能了知「有我」的真義，妄執五蘊為「我」，如來為了調伏彼等不正確的知見，因此，宣說「無我」的教法。然而，如來雖然宣說「諸法無我」，但其實諸法的究竟本質並非無我，只要法能具備真實、恆常與主體性，就可說諸法中真實有我。

「諸法有我」並非如外道的「計蘊執我」，也不是「離蘊執我」，它是遠離常、斷二種邊見的「勝義我」，是究竟了義的正見，猶如是醫治眾生心病的珍貴乳藥，乳藥雖能發揮藥的效用，但本身卻不是藥；因此，諸法雖然有我，但卻不是外道所認知的「我」。眾生的心病已深，世尊為了醫治眾生沉重的弊病，因此，先宣說「無我」的教法使眾生遠離不正確的「有我」見，待眾生不執著我見之後，再宣說究竟了義的「有我」見。這樣的見解是如來藏思想對於佛法的特殊詮釋。依此見解，則佛教從西元前五世紀世尊創教，至西元三世紀如來藏思想傳出，歷經近八百年的時間，都是以「無我說」為教法的主流，然而，在如來藏思想中，這八百年中不斷演變的佛教思想，都只是為如來藏思想的出現預作準備，中觀與唯識思想都只是如來藏思想的配角，這顯然與印度佛教史的記載並不相符。

如來藏系經論中，類似上述的見解上可見於《泥洹經》所說：「如來誘進化眾

---

<sup>159</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 378 下~379 上。

生故，初為眾生說一切法，修無我行；修無我時，滅除我見；滅我見已，入於泥洹。除世俗我故，說非我方便密教，然後，為說如來之性，是名離世真實之我。」<sup>160</sup>及《大法鼓經》所說：「於有我無我聲，畏有我聲，入於大空斷見，修習無我；於如是如來藏，諸佛常住甚深經典，不生信樂。」<sup>161</sup>原始佛教及中觀、唯識的「無我說」，成為了勸化眾生方便的不了義說、執著諸法皆是虛無的斷滅見，反而是「有我說」成了究竟了義的第一義諦（中道）。這樣的說法當然不能被中觀、唯識的論師所接受，也無法釐清如來藏我與外道神我的密切關聯。最後，只能訴諸信仰，將外道的神我納歸於佛教之中，而說「所有種種異論咒術言語文字，皆是佛說非外道說。」<sup>162</sup>但是，說外道的思想皆源自於佛教，是過去佛所說，只是流傳的時間久遠，意義逐漸被曲解。這樣的說法無法由歷史記載去考證其真偽，也無法經由邏輯推論而證成，僅能以「信受佛語」的「聖教量」而成立此一教說；然而，在佛教邏輯（因明）學之中，不能攝入「比量」的「聖教量」並不能成立為正量。<sup>163</sup>因此，將外道的學術思想攝歸於佛教的主張，僅能被視為是宗教信仰的一環。

況且，如來藏有我說究竟是了義說抑或不了義說？在如來藏系經論之中，亦無有定論，如《涅槃經》顯然是認為如來藏有我說為了義，但《楞伽經》卻有不同的看法，經文中說：「大慧，如來應正遍知，為諸一切愚癡凡夫，聞說無我生於驚怖，是故，我說有如來藏。而如來藏無所分別、寂靜無相，說名如來藏。大慧，未來現在諸菩薩等，不應執著有我之相。……是故，大慧，為離一切外道邪見，諸佛如來作如是說：汝當修學如來無我相法。」<sup>164</sup>如來為了度化凡夫有情，顧及眾生初次聽聞「無我」的教法，由於「無我」與世俗普遍認為「有我」的觀點產

<sup>160</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 883 下。

<sup>161</sup> 《大正藏》第九冊，頁 298 上。

<sup>162</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 412 下~413 上。

<sup>163</sup> 《因明入正理論疏》云：「古說或三：現量、比量及聖教量，亦名正教及至教量，或名聲量，觀可信聲而比義故。或立四量，加譬喻量，……或立五量，加義准量，……或立六量，加無體量，……陳那菩薩廢後四種。隨其所應攝入現比。故理門云。彼聲喻等。攝在此中。由斯論主。但立二量。」《大正藏》第四十四冊，頁 95 中。

<sup>164</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 671 上。

生衝突，因而容易感到迷惘甚至心生畏懼，爲了引導眾生遠離「執蘊身是我」的邊見，因此，如來善巧方便的宣說如來藏有我的教法，使眾生能樂於接受，但這只是權宜之計，最終仍需引導眾生修學無我的法門。這樣的見解認爲如來藏有我說是不了義說，而無我說才是究竟了義的見解，與《涅槃經》的主張恰恰相反。

認爲「有我」是不了義說的見解，亦可見於《瑜伽師地論》的內容之中，論中提到：「由四因，故於諸行中假設有我：一、爲令世間言說易故。二、爲欲隨順諸世間故。三、爲欲斷除謂定無我諸怖畏故。四、爲宣說自他就功德成就過失，令起決定信解心故。是故，執有我論非如理說。」<sup>165</sup>爲了容易說明輪迴與業果的道理，爲了隨順眾生普遍執持「有我」的習慣，爲了斷除眾生對於「無我」的畏懼，爲了說明眾生所造作的功德與過失不會憑空消失，因此，於名言中施設「有我」，「有我論」只是隨順眾生的方便，是不了義說，故不可執著「有我」。

《大乘莊嚴經論》則更爲嚴厲的批判「有我說」的過失，論中說：「諸法無我印，及說真實空；有我有五過，是故知無我。釋曰：法印經中佛說，一切法無我。真實空經中佛說，有業有報作者不可得，捨前陰起後陰，起滅唯法。增五經中說，若執有我有五過失：一者墮於見處起我見命者見，二者同於外道，三者僻行邪行，四者於空不欲不信不住，五者聖法不得清淨。」<sup>166</sup>若是執著「有我」必然會執著身即是我或命即是我，這樣的見解事實上等同於外道，由於外道主張用此生的苦行或祭祀來換取來世升天的福報，所以從事很多無意義的苦行，或殺害生靈以供祭祀之用。對於「諸法畢竟空」的正見無法受持，縱然積極行善但因爲我執的緣故，而無法轉爲清淨的功德。這樣的批判雖是基於空相應經是究竟了義說的立場，卻也是「如來藏我」說必然會面臨的質疑。

爲了化解「如來藏我」所可能面臨的理論困難，如來藏思想的主要論點之一——《佛性論》即以「最勝無我」來詮釋「大我」，論中說到：「修習般若波羅蜜，至

<sup>165</sup> 《大正藏》第三十冊，頁 307 中~下。

<sup>166</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 649 中。



得最勝無我，即我波羅蜜。」<sup>167</sup>又說：「復有二種因緣，說如來法身有大我波羅蜜：一、由遠離外道邊見執故，無有我執。二、由遠離二乘所執無我邊故，則無無我妄執，兩執滅息故，說大我波羅蜜。」<sup>168</sup>由於最勝無我遠離外道的我執（常見）與聲聞緣覺二乘的無我妄執（斷見），所以將最勝無我稱為「大我」，如此一來，「如來藏我」成為離於常、斷二種邊見的究竟見解，「大我」也就與外道所說的「我」有著截然不同的意義。

如來藏思想的另一部重要論典——《寶性論》中，也曾批判犢子部的有我說，論中說到：「佛法中同外道行，雖信佛法而顛倒取，彼何者是？謂犢子等，見身中有我等，不信第一義諦，不信真如法空，佛說彼人無異外道。」<sup>169</sup>可見《寶性論》是不認同犢子部所成立的「不可說我」，並將「如來藏我」與外道的「有我論」做出區隔，所以論中又說：「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。是故，偈言：如清淨真空，得第一無我；諸佛得淨體，是名得大身。」<sup>170</sup>如來所證得的清淨佛體，是真空而自在的，不是外道所執著的我，所以是「無我真空」；不是虛妄不存在的，所以是「清淨自在」，此真空自在的大身（我），才是究竟的第一義諦。此一主張亦是為了消解「如來藏我」所可能面臨的理論困難，與《佛性論》有異曲同工之妙。

由以上所述可知，「有我」與「無我」的論爭不僅存在於外道與佛教之間，也存在於佛教內部。只是外道與佛教爭論的焦點，在於「我」的有無；而佛教內部論爭的焦點則在於「有我」與「無我」究竟何者是了義說？而主張「有我說」為

<sup>167</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 798 下。

<sup>168</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 799 中。

<sup>169</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 824 下。

<sup>170</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 829 下。

了義者，正是如來藏系經典。然而，「有我說」遭致諸多質疑與批評，相關經典的論述又偏重信仰，所以，《佛性論》與《寶性論》均試圖淡化「如來藏我」的神我色彩。

由於「有我說」有其難以消解的理論困難，故須將「有我說」理解為順應眾生需求的不了義說，由於是不了義說，所以不能依文解義，如《佛藏經》中所說：「我以世俗因緣假說有我，非第一義。若有人言，我亦復以世俗因緣而說有我，是人若能通達無生無滅無相之法，與我所說不相違者，是我弟子。」<sup>171</sup>又說：「以有我及有諸法如是等事，令眾心喜；若說一切諸法空者，亦輕是人。何以故？舍利弗，法應爾也。」<sup>172</sup>有我說是為了度化眾生的方便，基於世俗諦的立場而宣說，不能成為究竟了義的勝義諦（第一義），必須了解到這一點，才能真正通達無生無滅無相的第一義諦。雖然有我說是通權達變之說，但因為此說與眾生的心識狀態相應，能激勵眾生懈怠的意志，使其能心生歡喜，若能隨順於眾生的習氣而宣說，反而較「諸法空無我」的教法，更能對眾生有所助益。因此，不可一味執著「無我說」為究竟了義，而忽略甚至鄙視有我說為不了義，必須顧及眾生理解教法的能力，而善巧方便的宣說合宜的教法。《楞伽經》與《佛藏經》的見解，能會通如來藏思想及原始佛教、中觀、唯識等教法，不至於產生矛盾，故成為大乘佛教共通的見解。

印度哲學的發展的歷程之中，《吠陀》、《梵書》及《奧義書》等主張「有我」的哲學思想，在佛教創立之前即已出現，並且歷經千餘年的發展，彼等所闡述的「梵我合一」思想，也不再停留於素樸的神話階段，它同樣具有深刻的哲學思想，其中，關於有形與無形梵、梵的明與無明、梵我的四位說與五藏說，都與如來藏有我說具有密切的關連性。

釋迦世尊認為「我見」是一切謬見的根源，因而提出了「無我說」，原始佛教、

---

<sup>171</sup> 《大正藏》第十五冊，頁 787 下。

<sup>172</sup> 《大正藏》第十五冊，頁 799 中。

中觀與唯識的教理亦繼承了「諸法無我」的思想，「無我說」也就成了佛教的特色之一；然而，到了如來藏思想傳出，提出了迥異於其他佛教思想並與外道的「梵我」相似的「如來藏我」，佛教似乎走向「佛梵合一」的方向，為了解決此一理論困難，必須避免將如來藏「有我說」視為究竟了義的見解，因為一旦認為如來藏「有我說」是了義說，則必然與其他的佛教思想相衝突，所以，應如《大乘寶雲經》所說：「假說有我非第一義故，雖得是我而不執著。」<sup>173</sup>如來藏「有我說」由於能相應於某些眾生的心識狀態，故有其成立的必要，但如來藏「有我說」畢竟不是究竟了義的見解，因此，雖可說如來藏「有我」，卻不可執我為實，如此，才能會通如來藏、中觀、唯識等大乘三系的思想，相互融攝而成為佛法的全貌。

#### 第四節 如來藏不空與有我

印度傳統的哲學思想認為萬法皆由「梵」所創生，「梵」是此世界的造物主，補特伽羅（*pudgala*）被創生之後，再依循自身所造作的業，而不斷輪迴流轉，承受著業力的果報。因此，「梵」是創生萬物的「第一因」，祂是亙古常存而恆久不變的精神實體。佛教不承認有「造物主」的存在，認為萬法皆由緣起而生，無有一法毋須觀待因緣，而能獨立自存。由於諸法皆由緣起而生，所以諸法皆是「自性空」（*svabhava-wunyata*），此「緣起性空」的主張，也就成為佛教各宗共通的見解。

然而，如來藏系經論卻認為「空」（*wunyata*）是對應於無明煩惱而說的，諸法的中道實相乃至於如來的涅槃果德其實是不空的，如《勝鬘經》所說：「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>174</sup>將不可思議的諸法究竟實相說為「不空如來藏」，確實與「緣起性空」的教法有所不同，而「如來藏不空」

<sup>173</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 272 中。

<sup>174</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 221 下。

也就成了如來藏思想的重要特色。

如來藏思想不僅認為如來藏不空，甚至呵斥宣說「諸法皆空」的空相應經爲不了義說、有餘說。如《大法鼓經》所說：「除如是等方廣大經，不說餘經，唯說如來常住及有如來藏。」<sup>175</sup>「諸不了義空相應經於餘處住。」<sup>176</sup>除了如來藏系經典之外，其餘經典都是不了義經、有餘經。又說：「迦葉白佛言：世尊，諸摩訶衍經，多說空義。佛告迦葉：一切空經是有餘說，唯有此經是無上說，非有餘說。」<sup>177</sup>「一切佛經皆說無我，而彼不知空無我義。……為破世間我，故說無我義。若不如是說者，云何令彼受大師法？佛說無我，彼諸眾生，生奇特想，聞所未聞，來詣佛所；然後，以百千因緣令入佛法。入佛法已，信心增長，勤修精進善學空法。……然後，我復見彼眾生，見畢竟滅以為解脫，彼無慧人趣向滅盡，然後，我復百千因緣，說解脫是有。」<sup>178</sup>「空相應經」及「說空義摩訶衍經」，指的是大乘前期的般若系經典，其中所闡述的般若思想，向來被多數佛教學者公認是究竟了義的正見，但在如來藏系經論之中，卻被貶斥爲不了義、是有餘說，是如來度化眾生的善巧方便、是權說而非實說，而唯有宣說「如來常住及有如來藏」等如來藏不空的經論才是無上說，如此一來，則宣說無我與空見的「阿含部」與「般若部」等諸多經典，都成了不了義經，此爲如來藏思想不共於佛教其他思想的獨特說法。

如來藏系經論之中，批判「無我」與「空」最爲力者，當屬《央掘魔羅經》，在本經之中，曾記載智慧第一的文殊師利（Mabjuwi）菩薩斥責殺人如麻的央掘魔羅（Avguli-malya）說：「如來無礙智，不執不可觸；解脫如虛空，虛空無有相。解脫則如來，空寂無所有；汝央掘魔羅，云何能了知？」但央掘魔羅卻反駁說：「於餘真琉璃，亦復作空想；文殊亦如是，修習極空寂。常作空思惟，破壞一切法；

<sup>175</sup> 《大正藏》第九冊，頁 291 中。

<sup>176</sup> 《大正藏》第九冊，頁 295 上。

<sup>177</sup> 《大正藏》第九冊，頁 296 中。

<sup>178</sup> 《大正藏》第九冊，頁 296 中~下。

解脫實不空，而作極空想。猶如見電消，濫壞餘真實；汝今亦如是，濫起極空想。見於空法已，不空亦謂空；有異法是空，有異法不空。」<sup>179</sup>諸法自性空的見解，是原始佛教與大乘佛教前期共通的主張，不僅世俗諦是自性空，諸佛所證得的涅槃、無礙智（勝義諦）也是自性空。然而，如來藏系經典爲了強調如來的果德真實不虛，因而經常有呵斥「空見」的說法出現，其中，即以《央掘魔羅經》的批判最爲強烈。

在《央掘魔羅經》所闡述的內容之中，思惟空性的義涵，成爲破壞諸法真實義的不如理行爲，僅知思惟空性並無法證得清淨解脫，必須了知如來所證得的涅槃解脫是真實不空的，才能真正獲得解脫，由此而提出「有異法是空，有異法不空」的論點。這樣強烈批判「空」見的說法，確實前所未聞。

「有異法是空，有異法不空」是《央掘魔羅經》所闡述的重點之一，但究竟哪些法是空或不空呢？經文中說到：「一切諸煩惱，譬如彼雨雹；一切不善壞，猶如雹融消。如真琉璃寶，謂如來常住；如真琉璃寶，謂是佛解脫。……譬如空聚落，川竭瓶無水。非無彼諸器，中虛故名空；如來真解脫，不空亦如是。」<sup>180</sup>一切的煩惱與不善法猶如雹霜一般，受陽光照射之後旋即消融，所以是自性空的；但如來所證得的涅槃果德，猶如真正的琉璃寶一般，是不會隨因緣的改變而消逝，所以是不空的。譬如某個村莊聚落因爲無人居住的緣故，雖然說村落是空，但並不表示這個村莊聚落不存在；又如瓶中的水用盡了，雖然說瓶子是空，但亦不表示瓶子不存在。如來所證得的涅槃果德亦是如此，由於如來已淨除一切煩惱與不善業，故說是空，然而，涅槃的常樂我淨卻是真實不空。

認爲如來所證得的涅槃解脫是不空的見解，在《涅槃經》的經文中也說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦、一切相、一切有爲行，如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色，常、樂、我、淨不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名

---

<sup>179</sup> 《大正藏》第二冊，頁 527 中。

<sup>180</sup> 《大正藏》第二冊，頁 527 中~下。

不空。」<sup>181</sup>由於如來已滅除煩惱，不復於生死輪迴中流轉，猶如瓶中的酥酪已盡，故說種種的煩惱過患是空；然而，涅槃解脫具有「常樂我淨」等恆常不變的殊勝果德，猶如瓶子的形色是存在的，故說涅槃解脫不空。此說明顯將空與不空視為對立的概念，其中，空具有「除盡」與「斷盡」的意思，「除盡」與「斷盡」之後必然歸於無，因此，空即是無，無即是空；而對應於「空無」的「妙有」則被稱為「不空」。如此理解「空」的義涵，與空相應經（般若經）所闡述的空，意義上是有所差異的。

如來藏系經論一貫主張：佛法有「空」（wuyata）與「不空」（awunya）二種義涵，如《涅槃經》所說：「我已修學一切諸法本性空寂，了了通達。汝等比丘，莫謂如來唯修諸法本性空寂。」<sup>182</sup>如來不僅已修學並通達「性空」的法門，除此之外，如來同時也通達「不空」的法門，此「不空」的法門所指為何？即是《大般涅槃經義記》所說：「莫謂如來唯修諸法本性空者，如來彰己更有大乘不空之德。」<sup>183</sup>所謂「不空」指的就是如來「常、樂、我、淨」的涅槃果德，由於涅槃果德真實不虛，所以說如來藏不空。

如來藏思想有「第一義空」的特殊主張，「第一義空」包含了空與不空、無我與有我，如《涅槃經》所說：「空者，一切生死；不空者，謂大涅槃。乃至無我者，即是生死；我者，謂大涅槃。見一切空不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者不名中道，中道者名為佛性。以是義故，佛性常恆無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞緣覺見一切空不見不空，乃至見一切無我不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道；無中道故，不見佛性。」<sup>184</sup>將「空」與「生死」、「不空」與「涅槃」對應，是如來藏系經論共通的見解，行者若是僅知「空」而不知「不空」，即是僅知「生死」而不知「涅槃」，如此必然

---

<sup>181</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 395 中。

<sup>182</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 379 上。

<sup>183</sup> 《大正藏》第三十七冊，頁 652 上。

<sup>184</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 523 中。

無法證得第一義空，聲聞緣覺等二乘行者即是如此。由於無法證得第一義空，所以不能行持「亦空亦不空」的中道，如此，也不可能了悟佛性。

如上所說，「空見」不但僅是佛法的一部份，同時也是對應生死的不了義說，「空見」在如來藏思想中，受到相當程度的貶抑，這或許是如來藏思想強調如來果德的殊勝，並積極肯定眾生與如來不二的特殊性格使然，因此，縱使是努力消解如來藏神我色彩的《佛性論》，也認同「如來藏不空」的主張，如《佛性論》所說：「無一法可損，無一法可增；應見實如實，見實得解脫。由客塵故空，與法界相離；無上法不空，與法界相隨。如來性者，自清淨故；能染客塵者，自性空故，故言無一法可損。真如者，與清淨因不相離，過恒沙數等不捨智不可思惟。諸佛功德恒相應故，故言無一法可增。若法無，因此無法觀真如空；以餘法有故，觀如不空。故言真如，亦空不空。」<sup>185</sup>客塵煩惱與法界（dharma-dhatu）不相應，所以是空；無上法（中道）與法界相應，所以是不空。由於客塵煩惱是空，故無一法可損；由於無上法不空，具足一切功德，故無一法可增。因此，真如是「亦空亦不空」的。

《寶性論》的觀點雖與《佛性論》一致，但《寶性論》更闡述了宣說「不空如來藏」的原因，如論中所說：「散亂心失空眾生者，謂初發心菩薩，離空如來藏義，以失變壞物修行，名為空解脫門。此以何義？初發心菩薩起如是心：實有法斷滅，後時得涅槃，如是菩薩失空如來藏修行。又復有人以空為有物，我應得空，又生如是心：離色等法別更有空，我應修行令得彼空，彼人不知空以何等法是如來藏。偈言：不空如來藏，謂無上佛法；不相捨離相，不增減一法。如來無為身，自性本來淨；客塵虛妄染，本來自性空。」<sup>186</sup>初發心修行的人，容易將空性誤解為空與有對立或落入執空為實的偏見之中。如果將空性誤解為與世俗有對立，則必須世俗有斷滅之後，才能悟入空；若執空性為實，則又落入常見之中。因此，

<sup>185</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 812 中~下。

<sup>186</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 840 上。

空亂意眾生無法正確理解如來藏的義涵，爲了要糾正初發心菩薩不正確的知見，所以宣說「不空如來藏」。

《摩訶般若波羅蜜經》也曾闡釋如來宣說不生不滅的無爲法是不空（不如化）的理由，經文中說：「若新發意菩薩，聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」<sup>187</sup>《寶性論》提到爲攝受誤解空性的義涵的散亂心失空眾生，所以說「不空如來藏」，而本經則說爲了攝受對「一切法畢竟空」的教法，心生驚怖的新發意菩薩，所以將無爲法說爲「不空」。二者所敘述宣說如來藏（無爲法）不空的原因雖不盡相同，但都是爲順應眾生的需求而施設「不空」的名相，所以，不可一味執持「不空」爲究竟了義說，並據以批判「空見」爲不了義說與有餘說。

《涅槃經》之中，也可發現類似的見解，經文中說：「若言我者則是如來，何以故？身無邊故、無疑網故、不作不受故，名為常；不生不滅故，名為樂；無煩惱垢故，名為淨；無有十相故，名為空。是故，如來常、樂、我、淨空無諸相。諸外道言：若言如來常、樂、我、淨、無相故空，當知瞿曇所說之法則非空也，是故，我今當頂戴受持。爾時，外道其數無量，於佛法中，信心出家。」<sup>188</sup>常、樂、我、淨在外道眾生的理解中，是不空的實體，由於外道眾生無法接受「空見」，所以如來對他們宣說「如來藏不空」的教法，彼等對「如來藏不空」的教法甚是相應，故能皈依佛教。由此觀之，「如來藏不空」是度化外道眾生及初發意菩薩的善巧方便。牟宗三先生認爲如來藏不空所強調的真心，是將：「般若清淨心映現為一豎立的真心，此是將佛鬆散的如智與如境之平平境界凸起而為一緊張的狀態，……因此緊張的狀態，般若清淨心遂轉為豎立的真心，成為一有實體性意味的實有。但既是一緊張狀態，則亦可說是一種權現。既是權現，即可打散。在此緊張狀態中的佛亦是權佛。」<sup>189</sup>因此，此處將如來藏不空判爲不了義說。唯有將

<sup>187</sup> 《大正藏》第八冊，頁 416 上。

<sup>188</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 544 下。

<sup>189</sup> 牟宗三著，《佛性與般若》上冊，台北，學生書局，1997 年，頁 475



「如來藏不空」理解為不了義說，才能將如來藏系經典呵斥「空見」的說法，理解為是對治誤解空性或對空性心生畏懼的眾生的權說，而非實說空性為不了義，如此才能消解如來藏與中觀、唯識思想的對立，與「如來藏不空」的神我與實體的色彩。

## 第四章 如來藏可能面對的理論困難之二

### 第一節 有我與實體、本有、本覺

由於構成如來藏思想的二大核心概念：如來（tathagata）與胎藏（garbha）與外道的神我（atman）有一定程度的關聯，如來藏系經論中也出現「如來藏我」、「如來藏不空」等有別於其他佛教思想的說法，因此，如來藏思想常被視為是我論。包括續譯《涅槃經》、《寶性論》、《佛性論》等如來藏系經論，雖著重如來藏空性義的闡發，進而消解如來藏思想的外道神我色彩，但仍可能被誤解為是某種程度的有我論。這是因為如來藏思想是基於破除頑空與度化外道及意志怯弱的眾生之目的而宣說，此一有別於中觀與唯識思想的特殊性格，使如來藏思想可能被誤解為「實體說」、「本有說」與「本覺說」。

《勝鬘經》既然說：「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，若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃。」<sup>190</sup>因為如來藏常住不變、不生不滅的緣故，所以容易將如來藏理解為「本有」；由於如來藏是生死涅槃的所依，一切善不善法皆依如來藏而建立，所以容易將如來藏理解為「實體」；如來藏是眾生厭苦求樂的動機，能引發眾生厭離苦諦而希求滅諦，為了斷除苦諦所以必須淨除苦諦的根源---集諦，為了證得滅諦所以必須修持通往滅諦的道路---道諦，如此一來，如來藏似乎具有自己趨向覺悟的能力，將如來藏詮釋為「本覺說」也是可能的發展。

然而，如來藏「實體說」雖然容易解釋眾生為何於生死中流轉，又為何能證得涅槃解脫，業是如何依附於眾生直至果報成熟，記憶如何延續等問題，但實體說卻容易被理解為如來藏是有自性的真實存在。況且，實體能現起萬法，是萬法的根源，萬法亦可還滅而回歸於實體，則此如來藏實體與創生萬物且為其主宰的

<sup>190</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 222 中。

「梵」(Brahman)有何區別？這些問題是如來藏實體說難以克服的理論困難。

如來藏本有說雖容易解釋如來藏不生不滅、恆常不變，且眾生悉皆具有的特質；但佛教一貫主張諸法皆依緣起而有，因為緣起而有所以諸法性空，因為諸法性空，所以雖然諸法的表象有生滅，但實則不生不滅，因此，如來藏不生不滅的特質，並不能成立如來藏本有說。此外，如來藏「本有說」主張如來藏離緣起（不落緣起）而本有，既然如來藏離緣起而本有，則如來藏即成為能獨立自存毋須觀待因緣而生起的實體，若是如此，則如來藏即成為超越的形上學概念。一旦如來藏成為形上學的概念，這樣就有可能與現象界的一切有所隔閡，也就無法約現象界的眾生位能成立「眾生悉有如來藏」，如此一來，在闡述如來藏思想的義涵時，就會有窒礙難行的情形產生。

如來藏「本覺說」雖具有肯定人性光明面，激勵眾生發心向善的優點；但眾生既然心性本覺，為何仍有無數的眾生仍受貪、瞋習氣的驅使，而於生死中流轉不止呢？既然心性本覺，則眾生何需劬勞修行？既然心性本覺則修行成為「返本還原」的過程，此與明瞭「我」(atman)即是「梵」(brahman)者得解脫的「梵我合一」說，有何區別呢？如來藏「本覺說」主張心真如具有與無明互熏的動態(dynamic)能力，與印度佛教「心性本淨」說的義涵，並不相同，可說往前跨了一大步，然而，由心性本淨到心性本覺，其中有著跳躍式的發展，其間存在著無法銜接之處；並且由於強調心性自覺的能力，容易誤認為只要捨棄種種分別，返本歸真，即能使自心的覺性顯露，因而輕視佛學義理的探究，不重戒律，不重聽聞與思維，僅知一味觀空。甚至以癡狂不合理的言行舉止，顯示自己已明心見性；殊不知已著空相，而落入另一種執著之中。禪宗當中的「狂禪」、「口頭禪」即是此類謬見的產物。

## 第二節 如來藏實體說可能面對的理論困難

佛教有別於印度其他學派的哲學思想之處，在於「無我」與「緣起性空」的主張。由於諸法皆由緣起而生，故諸法皆無自性，皆是自性空。既然諸法皆是自性空，因此，證成實體說不能成立，然而，佛教經論在詮釋真如（如來藏）的義涵時，卻經常將如來藏視為實體，如《華嚴經》所說：「顛倒非實義，不能見正覺；能知此實體，寂滅真如相。」<sup>191</sup>《華嚴經》與《般若經》詮釋真如的進路頗為不同，《般若經》多以世俗與勝義諦不二、諸法畢竟空的觀點，來闡釋真如；而《華嚴經》則以（毘盧遮那）如來的不可思議境界，來詮釋真如。由於強調如來不可思議境界的真實不虛，所以說補特伽羅欲成正覺，必先了悟真如的實體義，若是妄執諸法皆虛幻不實，將無法成就正等正覺。此一見解與如來藏不空的主張相契合，可視為如來藏實體說的先驅。

如來藏系經論之中，有部分的說法將法身與真如詮釋為實體，如《如來藏經》所說：「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。」<sup>192</sup>為無明煩惱所纏縛的如來藏，能藉由如理聽聞、思維與修持正道，而成為清淨的如來實體，此如來實體即是法身。由於法身是常恆不變的實體，因此，即使為煩惱所纏縛，其自性清淨的本質，依然沒有任何的減損。無論是否值遇佛陀出世或有無機緣聽聞佛法，眾生悉有的如來藏都是恆常不變的。所以，為煩惱所迫的眾生身猶如枯萎的蓮花，外相雖衰敗而了無生氣，但其中卻安住著一位相好莊嚴且真實不虛的如來。

至《楞伽經》傳出之後，更進一步確立如來藏實體說是究竟了義說，經文中

<sup>191</sup> 《大正藏》第十冊，頁 83 上。

<sup>192</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 461 下。

說：「大慧，諸愚癡凡夫，無有實體以為第一義，說二見論。」<sup>193</sup>又說：「離分別分別，實體聖境界；常恒實不變，性事及實體。」<sup>194</sup>諸法無自性的主張，向來是大部分佛教思想共通的見解，也是中觀與唯識學派所共同承許的第一義諦。既然諸法無自性，故諸法畢竟空，世俗諦如是，勝義諦亦復如是，因此，佛教一向不認同實體說。然而，在《楞伽經》的內容之中，「諸法無自性（實體）」的主張成了愚痴凡夫所執持的常、斷二邊見，並主張如來藏（性）與法身（聖境界）是離分別的實體，此一說法明顯與多數的佛教經論相違。

不僅《如來藏經》與《楞伽經》主張如來藏「實體說」，即便是《寶性論》也出現如來藏實體說的內容，如論本中所說：「慧智及解脫，不離法界體；無差涅槃界，日相似相對。此偈明何義？以何等慧、以何等智、以何等解脫，彼三不離法界實體。」<sup>195</sup>又說：「垢中如來藏，佛等相對法；如是九種義，以三種體攝。此偈明何義？謂依法身、自性清淨心、如來藏等三種實體，有諸佛等九種譬喻相似、相對法應知，三種實體者，偈言：法身及真如，如來性實體；三種及一種，五種喻示現。」<sup>196</sup>法界（dharma-dhatu）是慧、智、解脫三者所依持的實體，而法界依其相用的不同，又可區分為法身、自性清淨心、如來藏等三種實體，而以九種譬喻說明其義涵。所以，不僅法身、自性清淨心、如來藏都是實體，三種實體亦可融攝為法界這一大實體。這是由如來藏不空的觀點，為了強調法界等勝義諦真實不虛，而成立的如來藏實體說，但實體的概念近似於外道，卻與中觀與唯識的主張截然不同。

「世俗諦空，勝義諦不空」的見解，是如來藏思想的一大特色，《勝鬘經》在闡述空如來藏與不空如來藏的義涵時，已提出此一主張，但並未將「不空如來藏」詮釋為「實體」，《寶性論》則以有無實體來說明「不空如來藏」與「空如來藏」，

<sup>193</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 522 中。

<sup>194</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 571 上。

<sup>195</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 836 中。

<sup>196</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 838 中。

如論中所說：「佛身不捨離，清淨真妙法；如虛空日月，智離染不二。過恆沙佛法，明淨諸功德；非作法相應，不離彼實體。煩惱及智障，彼法實無體；常為客塵染，是故說雲喻。」<sup>197</sup>「明實體身者，謂諸佛法身；略說五種相，五功德應知。」<sup>198</sup>「向說如來藏不離煩惱藏所纏，以遠離諸煩惱轉身得清淨，是名為實體應知。」<sup>199</sup>如來法身具足過恆河沙數不可思議佛法功德，與煩惱與所知二障等有為法不相應，是自性清淨及常恆不變的實體，而煩惱與所知二障等客塵煩惱，則如變幻無常的白雲一般，雖依附於虛空，卻不具有實體的本質。由此法身實體能生出無量阿僧祇的圓滿功德，所以，法身實體是一切染淨法的所依，眾生由在纏的如來藏轉身成為出纏的如來法身，所依持者，即是此法身實體；而由於法身是實體，因此，與法身無二無別的如來藏也是實體。這樣的主張，明顯是為了破除執著諸法皆是虛無的頑空見，也為了度化執諸法為實有的外道而宣說，屬於權宜方便的不了義說。

此外，在《大乘義章》之中，亦提及佛性即實諦（體）的主張，如論中的內容說：「是實諦者，即是如來虛空佛性。約法論真，真名實諦；據凡論之，實為情隱說為佛性；就佛而辨，實本常淨，故苦等實即是如來；據實論實，實體離相，即名虛空。」<sup>200</sup>為何說如來虛空佛性是實諦？其原因在於佛性是真、是常、是淨，由於佛性是真、是常、是淨，所以佛性是實諦（體），其本質猶如離於一切相的虛空。然而，虛空不是實體，實體具有固定的相狀，所謂「實體離相」的說法，僅能理解為無形的實體，而無形且為諸法真諦的實體，與《奧義書》當中所說「無形的梵」極為類似。

由上述可知，如來藏思想為了強調如來藏不空，破除頑空的斷滅見，而發展出如來藏實體說。此一如來藏實體說，在藏傳佛教以覺囊派（Jonangpa）的「他空見」（Shentong）為代表，在中國佛教則可見於《大乘起信論》的相關註釋之中。

<sup>197</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 841 中。

<sup>198</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 843 上。

<sup>199</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 841 上。

<sup>200</sup> 《大正藏》第四十四冊，頁 843 中。

覺囊派對於如來藏思想的詮釋，事實上，是較藏傳佛教格魯派（Gelupa）的「自空見」（Rangtong）更隨順於如來藏思想的義涵，二派的分歧在於覺囊派認為如來藏思想是究竟了義說，而格魯派則以如來藏思想為不了義說，故以中觀思想加以會通。覺囊派認為：「佛陀二轉法輪主要講自空，末次轉法輪講勝義他空，兩者之間的區別表現在：世俗、勝義二諦所攝的一切法都是從主觀成立的，這種空是“自空”；一切世俗諦是從主觀成立的，故而為空。但是，勝義諦法性任何時候非從主觀上空，其直達究竟並無改變之自色，倘若由於他人以世俗諦所執的戲論而使之空，這種空稱為“他空”。」<sup>201</sup>二轉法輪（second Dharmacara）傳出的經典主要是講「諸法畢竟空」的《般若經》，主張諸法皆無自性，無一法是離緣起而獨立自存且永恆不變的實體，覺囊派認為這是「自空見」，是不了義說；而以三轉法輪（third Dharmacara）傳出的「如來藏十經」<sup>202</sup>，宣說世俗諦空而勝義諦不空的「他空見」，是了義說。

「他空見」與意指是世俗諦的一切都是假名施設安立，所以是虛幻的現象而非實有本體，而如來藏卻是究竟了義的見解，所以是實有的本體，所以，覺囊派的集大成者---多羅納他說：「一補特伽羅成佛之時，非新得，而只是遠離能知障煩惱。但是世俗的一切都是新得。……新得果是“增長果”，無諦實。……雖然覺悟的補特伽羅獲得“心盡解脫”之名，但是法界從初未染汙，所以心非新盡，等遍諸法的無二智如來藏是勝義所飾，雖然遠離一切戲論，但是未變成一切智慧相，是大圓成實，只有正理和無誤聖智所受，才是實有，無變化，常固不變。」<sup>203</sup>世俗諦是「新得果」，可以斷盡，覺悟的補特伽羅也只是斷除世俗諦的煩惱與所知二障，而成爲「心盡解脫」，並不是如來藏有任何的增減，所以，如來藏是實有不空、常

<sup>201</sup> 阿旺洛追札巴著，許得存譯，《覺囊派教法史》，西藏人民出版社，1999年，頁3。

<sup>202</sup> 包含1、《如來藏經》2、《陀羅尼自在王請問經》3、《涅槃經》4、《利益指鬘經》（《央掘摩羅經》）5、《勝鬘經》6、《智光莊嚴經》7、《無增減經》（《不增不減經》）8、《大法鼓經》9、《入無分別陀羅尼經》10、《解深密經》。詳見克主著，《密宗道次第論》，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第八輯之三，台北，大乘文化，1979年，頁284。

<sup>203</sup> 阿旺洛追札巴著，許得存譯，《覺囊派教法史》，西藏人民出版社，1999年，頁241~242。

恆堅固的實體。從而成立「世俗諦空，勝義諦不空」的他空見。

覺囊派所執持的「他空見」，以勝義自性作為補特伽羅解脫的目標，為有證悟獨一真常的勝義自性，才能成就佛果，因此，《土觀宗派源流》中記載：「此諸法本性，從本以來，即是常住，……最後若證佛果時，也同樣現起唯一真常之自性，而不限少分他相。成為世俗自空，一切本無，惟現獨一勝義，承認這就名為成佛。」<sup>204</sup>諸法本性即是勝義自性，由於勝義自性恆常存在，無論眾生在纏或出纏，都不增不減、不變不異，所以，勝義自性不空；但世俗的有為法在眾生生死流轉時，尚且存在，至眾生出纏證得佛果時，則消失無蹤，而僅存獨一的勝義自性。勝義自性恆常存在的見解，是一種「常見」；世俗諦於眾生證悟成佛時即消失的見解，是一種斷見；因此，覺囊派的「他空見」違犯了常見與斷見等二種過失。

此外，覺囊派的「他空見」與印度數論派（僧佉Savkhya）的思想，亦極為相似。數論派將所知境分為二十五諦，其中，第二十五諦為「神我」(Purusa)，「Purusa」即是《梨俱吠陀》(rg-veda)的「原人讚歌」(Purusa-sukta)所說的「原人」，祂是具有千手千眼的巨大神祇，是宇宙的最高原理。<sup>205</sup>但在數論派的學說之中，「神我」不再是有形的神祇，而是每一個生命內在的靈魂---「自我」(atman)。

數論派認為眾生解脫的關鍵在於---自性 (prakṛti)，此自性常恆堅固、是一切諸法的根源，並且是「涅槃因」。如《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》所說：「外道僧佉論師說：二十五諦自性因，生諸眾生，是涅槃因。自性是常，故從自性生大，從大生意，從意生智，從智生五分，從五分生五知根，從五知根生五業根，從五業根生五大。是故，論中說：隨何等何等性修行二十五諦？如實知從自性生，還入自性，能離一切生死得涅槃。如是，從自性生一切眾生。是故，外道僧佉說：自性是常能生諸法，是涅槃因。」<sup>206</sup>眾生之所以能夠解脫一切身心煩惱，

<sup>204</sup> 土觀羅桑卻吉尼瑪著，劉立千譯，《土觀宗派源流》，北京，民族出版社，2000年，頁119。

<sup>205</sup> 「布爾夏 (Purusa) 千頭也，千眼也，彼由一切方面，抱為地界，而週邊尚餘十指也。」「唯布爾夏，為既生未生之全體，而由食以養之，彼乃不死之性之主。」高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年，頁148。

<sup>206</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁157下。



證入涅槃 (nirvana)，皆是由於自性的緣故，其原因在於：自性不但生起器世間的萬物，而且還生起由五作根、五知根與心根所聚合而成的眾生；眾生若能體悟自己乃由自性所生，因此，必須回歸自性的道理，他就能擺脫因為自性變化而生起的貪、瞋、癡等煩惱，而證入沒有煩惱的涅槃。這樣的說法與覺囊派所說：證得唯一真常之自性，而世俗諦的一切空無，即是成佛。二者之間，並無任何分別。

《金七十論》之中，也記載了數論派如何闡述自性的義涵，及如何依自性而解脫，論中說：「自性者，無異本因。我者知者，諸人知此二十五真實之境不增不減，決定脫三苦。」<sup>207</sup>「自性者人所依，故能生變異；是故，知有我。」<sup>208</sup>「自性者，或名勝因，或名為梵，或名眾持。」<sup>209</sup>「人無縛無脫，無輪轉生死；輪轉及繫縛，解脫唯自性。」<sup>210</sup>將自性稱為勝因(Pradhana)梵(Brahman)、眾持(Bahudhatmaka)的原因在於：自性是一切萬物的「本因」，是宇宙的最高原理，是眾多事物的存在體。當眾生若能體認二十五諦之中，自性仍是不增不減，則必能自三苦<sup>211</sup>中解脫；所以，自性不僅是諸法的本因，亦是眾生的解脫因。

綜觀覺囊派的「他空見」與印度數論派的解脫論，可以發現二者均以「諸法自性常住」為思想的核心，眾生若能藉由修持，如實了知（勝義）自性本無增減、本不生滅的道理，即能去除身心的一切痛苦與煩惱，而證得清淨的涅槃解脫。此一見解由於違犯常、斷二種邊見的過失，所以，不能成爲了義說，而覺囊派卻仍以「他空見」爲究竟了義的教法，如此一來，如來藏成爲了外道的「自性見」<sup>212</sup>，佛教也走向與外道合流的歧路。

由於如來藏實體說所面臨的理論困難，可知如來藏實體說是不了義說，必須

<sup>207</sup> 《大正藏》第五十四冊，頁 1245 下。

<sup>208</sup> 《大正藏》第五十四冊，頁 1249 中。

<sup>209</sup> 《大正藏》第五十四冊，頁 1250 中。

<sup>210</sup> 《大正藏》第五十四冊，頁 1261 上。

<sup>211</sup> 三苦是指：內苦 (adhyatmika-duhkha) 意指生命體的內在痛苦、外苦 (adhibhautika-duhkha) 意指自然界其他生命體加之於自身的痛苦、依天苦 (adhidaivika-duhkha) 意指自然界的現象與天災加之於生命體的痛苦。楊惠南著，《印度哲學史》，台北，東大圖書，1995 年，頁 203~204。

<sup>212</sup> 自性有三義：一、自有。二、獨一。三、常住。與諸法因緣和合生的正見相違。參見釋印順著，《中觀論頌講記》，台北，正聞，1998 年，頁 22。

以空性義加以會通，如《佛說除蓋障菩薩所問經》所說：「彼勝義諦不離世俗諦，若勝義諦若世俗諦，彼二自性但有言說，假名而無實體。」<sup>213</sup>世俗諦與勝義諦雖表象與作用不同，但無自性的本質是無二無別的，因此，二諦只是施設的名相，而不能執為實體。

### 第三節 如來藏「本有」說可能面對的理論困難

佛教認為執著諸法恆常存在是「常見」，執著諸法皆是虛無是「斷見」，這二種見解都是離於中道的「邊見」；而「非有非無」、「亦有亦無」的中道，才是正確無誤的教法。能契合中道者，即是究竟了義的見解；不能契合中道者，則是權宜方便的不了義說。

諸法的存在是由因緣和合而生起，沒有任何一法是離於緣起而恆常存在，亦即諸法皆無自性，無自性故空。以緣起之故，諸法非無；以性空之故，諸法非有；反之，則諸法以緣起故有，以性空故無。由於諸法皆是緣起而有，所以，無有一法能離緣起而獨自存在，世俗諦如是，勝義諦亦復如是。

如來藏思想具有積極肯定眾生悉有佛性、皆具如來智慧功德的樂觀性格，為了鼓勵心性怯弱而不堅定的眾生，為了攝受執我為實的外道，因此，如來藏系經論提出了如來藏有我、不空、實體、本有、本覺等有別於其他佛教思想的主張。其中，如來藏本有說即是為了說明眾生悉有的佛性是不生不滅、常恆不變的，不因無明煩惱的纏縛而減損。藉此鼓勵眾生能精進修行以顯現本有的佛性，所以，《佛性論》中說：「若依道理，一切眾生，皆悉本有清淨佛性，若永不得般涅槃者，無有是處。是故，佛性決定本有，離有離無故。」<sup>214</sup>一切眾生悉有佛性（如來藏）本是如來藏思想的主要義涵，由此而證成一切眾生皆能成佛；然而，眾生「悉有」如來藏並不同於眾生「本有」如來藏，「悉有」指的是對象的普遍性（一切眾生），

<sup>213</sup> 《大正藏》第十四冊，頁 713 下。

<sup>214</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 788 下。

而「本有」則是指涉時間序列上的起點（從最初的原點即有），二者的義涵並不相同，而且引文中將「本有」理解為「離有離無」，其用意在於淡化本有與緣起的矛盾，而將本有詮釋為離於世俗語言「有」、「無」等對立概念限制的「勝義有」。

由於如來藏屬於勝義諦，而勝義諦是恆常不變的究竟實相，為了確立勝義諦的實有與恆常，因此，如來藏系經論主張眾生佛性是本有，如《佛性論》中所說：「果地一切過恆沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故；若至果時，方言得性者，此性便是無常。何以故？非始得故，故知本有，是故言常。」<sup>215</sup>眾生依於本有的佛性，故能於如來果地現起過於恆河沙數的不可思議功德；若佛性非本有，而必須至成佛時才有（始有），則佛性便是無常，但佛性是一切眾生本自具足，是恆常不變且不生不滅的，所以佛性是眾生所本有。

佛性既是恆常，而如來藏思想中亦有「眾生本具如來功德」的說法，所以由佛性本有的主張，能成立眾生悉皆具足如來不可思議的功德，經由精進不懈的修行，必能成就如來的殊勝果德，如《佛性論》所說：「此自性等十相，為顯三義：一顯本有不可思議境界，二顯依道理修修行可得，三顯得已能令無量功德圓滿究竟。」<sup>216</sup>不可思議境界即是如來法身所具有的常、樂、我、淨等果德，此等殊妙境界雖然難以思量測度，但卻是眾生所本有。眾生若能依循正道精進修持，必然能夠彰顯與如來無異的圓滿究竟功德，此說明顯是約眾生位而說如來果德，也是如來藏本有說立論的目的。

華嚴宗的賢首法藏以「本有」與「修生」來闡釋如來圓滿無礙的功德，他說：「佛果即具四義，謂：一修生，二本有，三本有修生，四修生本有，圓融無礙備無邊德。」<sup>217</sup>又說：「諸佛功德無過二種，謂修生本有。此二相對總有四句：一、唯修生，謂信等善根本無今有故。二、唯本有，謂真如恆沙性功德故。三、本有修生，謂如來藏待彼了因本隱今顯故。四、修生本有，謂無分別智等內契真如，

<sup>215</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 796 上。

<sup>216</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 812 下。

<sup>217</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第四十五冊，頁 497 中。

冥然一相故，此有四義而無四事。」<sup>218</sup>眾生因為趣入解脫道修行的緣故，使以前所欠缺的善根生起；而真如本有的過於恒河沙等不可思議功德，卻是恆常存在的。眾生本有的如來藏，必須藉助修行生起善根等了因，才能淨除無明煩惱的蔽障，成為如來的清淨法身。由於能夠精進修行，所以能證得究竟實在的無礙真如智。雖然將佛果分為四種意義，但其實是圍繞著本有的如來藏而說的；因為如來藏本有，使藉由修行而成就如來無量無邊的功德一事成為可能，甚至是必然，此為如來藏本有說的重要意義。

華嚴宗的清涼澄觀也以佛性本有的主張，證成眾生必能成佛，他說：「本有佛性理不容差，故說：有心定當成佛。」<sup>219</sup>又說：「佛性名第一義空，知見性也；第一義空名為智慧，知見相也。在因為性相，在果為菩提涅槃；故云：眾生本有，障翳不現耳。」<sup>220</sup>澄觀認為眾生本有佛性是不容懷疑的事實，由於眾生皆有佛性，在尚未淨除煩惱染汙之前，佛性即潛藏於眾生的身中，稱為第一義空或智慧；待眾生淨除客塵煩惱之後，則顯現為菩提與涅槃。佛性是一切眾生所本有，只是由於客塵煩惱的蔽障，如眼翳遮目使影像無法清晰呈現一般，當眼翳除去，眼睛即能清楚地看見一切事物。

三論宗的吉藏在《勝鬘寶窟》一書中，也主張佛性本有，他說：「涅槃為了因所了，名為本有。」<sup>221</sup>又說：「依者即自性住佛性，不從緣有，名為自性體是常法，故名為住。以是常住，為生死作依也。持者即引出佛性，由有佛性，故得修行顯出本有之法，故名為持。」<sup>222</sup>涅槃（nirvana）雖是了因所了，但若說涅槃是本有，則是約眾生位而說如來的涅槃果德，而以涅槃果德即是眾生本有的如來藏，由於如來藏常住不變，所以是眾生生死的所依，但尚須修持作為了因，引出眾生本有的佛性，顯現眾生本有的涅槃果德，然而，眾生本有涅槃果德的說法，明顯與眾

<sup>218</sup> 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第三十五冊，頁 392 上。

<sup>219</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第三十六冊，頁 60 下。

<sup>220</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第三十六冊，頁 156 中。

<sup>221</sup> 《大正藏》第三十七冊，頁 60 下。

<sup>222</sup> 《大正藏》第三十七冊，頁 83 上。

生現實的身心狀態（現量）相違，眾生若本有涅槃果德，理應有無數的眾生能安住於常、樂、我、淨的殊妙境界之中，為何事實是絕大多數的眾生還是深陷無明煩惱的漩渦之中。況且，引文中尚且提及佛性「不從緣有」，既不從緣有，則佛性是離緣起而恆常存在，這與佛教一貫主張的緣起說明顯相違，卻與《奧義書》所說的本有而常存的「梵」，有著密不可分的關聯性。

除了上述包含《佛性論》、華嚴宗及三論宗主張如來藏本有說之外，據傳是龍樹菩薩所造的《釋摩訶衍論》之中，也出現如來藏本有說的主張，論中說：「本有法身從無始來，具足圓滿過恆沙德常明淨故。」<sup>223</sup>「本有法身從本已來，具足無量性之功德，常恆明淨常恆自在，依此義故，名本覺者。」<sup>224</sup>「如是無量性之功德，從具縛地乃至無上大覺智地，具足圓滿，無所少闕。所以者何？如是諸德從無始來，自然本有，非假緣力而建立故。」<sup>225</sup>法身是本有，並且自無始以來，即具足如來無量無邊的功德。這些不可思議的功德不是緣起而有，而是自然本有；並且下至為煩惱所繫縛的凡夫有情，上至成就正等正覺的如來，悉皆不增不減，所以眾生不僅具足如來法身的一切功德，並且由於法身（如來藏）本有的緣故，說明眾生的心性本覺。然而，這樣既承許如來藏本有又主張如來藏本覺的說法，與龍樹菩薩闡述中觀思想的著作，存在著極大的差別，甚至相互矛盾。並且《釋摩訶衍論》是《大乘起信論》的注釋，而《大乘起信論》的思想是屬於大乘後期思想的產物，不可能由大乘前期的龍樹菩薩為其注釋，因此，本論應是托名之作，雖然如此，但本論卻是中國密宗主要依據的「五經二論」<sup>226</sup>之一，對中國的佛教思想具有一定程度的影響力。

此外，藏傳佛教寧瑪派的學者談錫永先生也說：「諸佛的法爾功能（本能），

<sup>223</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 613 下。

<sup>224</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 615 中。

<sup>225</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 641 中。

<sup>226</sup> 中國傳承的密宗，所依密藏可分為「經」、「軌」二類，「純密」所依據的重要經典有：兩部、三部、五部之別。兩部：「大日經」、「金剛頂經」。三部：前述兩部，再加「蘇悉地經」。五部：前述三部，再加「瑜祇」、「要略經」。此五部經典加上「發菩提心論」及「釋摩訶衍論」，稱為密宗「五經、二論」。

亦即諸佛本具的功德，……由於法爾，故其本質已離緣起，只是其力用則仍依緣起而不壞因果。」<sup>227</sup>可見如來藏本有說是主張如來藏離緣起而恆常存在，如來藏是「體」，而厭苦求樂的動機則是「用」。體離緣起，而用則依緣起；體是不空，而用則是空。這樣的主張與覺囊派的他空見並沒有區別。

如來藏本有說除了與緣起說相違之外，尚被佛教學者批判是「因中有果」論。如《能顯中邊慧日論》所說：「若以一滴頗求樹汁投之乳中，即便成酪，若本有酪，何為待緣？眾生佛性亦復如是。此意如乳為因，酪即為果；若已有酪，乳何待緣？眾生佛性亦復如是者。若已成佛，何假修因？既待修因，明未有佛，非是不許有佛性因。……復引菩薩優婆塞戒經云：三種菩提無有定性，乃至若言定有性者，是名外道者。此破如言執定有性，因中有果。」<sup>228</sup>譬如牛乳是因，酥酪是果，頗求樹汁是緣。若是牛乳中已有酥酪，為何仍需滴入頗求樹汁，才能獲得酥酪呢？由此可知，牛乳並沒有酥酪，佛性也是如此。如果眾生本有如來不可思議的功德，則眾生早已成佛，自然無須劬勞修行作為了因。既然眾生仍需藉由修行作為了因，因此，如來藏（法身）並非本有。若是執著如來藏本有，就等同於數論派（僧佉 Savkhya）的「因中有果論」（Satkarya-vada）。

《瑜伽師地論》卷六之中，如此敘述「因中有果論」：「從緣顯了論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論：一切諸法性本是有，從眾緣顯，不從緣生，謂即因中有果論者。」<sup>229</sup>一切諸法是本有，以因緣而顯現，非由緣起而生，亦即否定緣起說，這就是「因中有果論」的定義。

《佛性論》雖主張佛性本有，但論本之中，卻批判數論派的「因中有果論」說：「自性生五唯等自性為因，五唯為果，因中已有果，果時亦有因。至五唯時，自性終不失，五唯自性即並本有故，自性五唯其體則一。若爾因果無差，云何說

<sup>227</sup> 談錫永著，《大中觀論集》上冊，香港，密乘佛學會，1998年，頁77。

<sup>228</sup> 《大正藏》第四十五冊，頁422中。

<sup>229</sup> 《大正藏》第三十冊，頁304上。

五唯能比知自性？此即自體以比自體。」<sup>230</sup>數論派的「因中有果論」是爲了保證自然界中因果律的必然性，彼等認爲：若是「因中無果」即無法保證「因」必然會生起相隨順的「果」，所以，因中必然有果。然而，若是因中已有果，果中亦有因，因與果體性是一，則當自性生起五唯（塵）<sup>231</sup>時，自性並未消失而依然存在，並且自性與五唯都是本有，這樣，自性與五唯成爲同一的自體。因此，數論派由五唯而推論自性的存在，就違犯了以自體推論自體存在的過失。

由於如來藏本有說與「因中有果論」相同，而「因中有果論」在邏輯推理上有所缺失，因此，《涅槃經》中，如此質疑如來藏本有說：「若本有者，何須眾緣？譬如青黃合成綠色，當知是二本無綠色。若本有者，何須合成？……善男子，一切諸法因緣故生，因緣故滅。善男子，若眾生內有佛性者，一切眾生應有佛身，如我今也。」<sup>232</sup>《十八空論》也說：「果雖本有，由因顯果；此既是本有，則不從因生。而理實由因緣聚集，方有此果，而其執言本有，故名增果。」<sup>233</sup>如來藏本有說與緣起法相違，而緣起法是與吾人現實經驗相符的正確道理，無有一法能離緣起而獨存。猶如綠色是由青、黃二色調和而成，青色與黃色並沒有綠色的特質，如果綠色的特質是青、黃二色所本有，如此即無須合成，而能由青色生出綠色，亦可由黃色生出綠色。同樣的道理，如果眾生本有如來藏，而如來藏又具足如來法身的不可思議功德，則眾生應擁有與如來無異的莊嚴佛身，但事實卻非如此，由此可知，諸法乃因緣和合故生，因緣散盡則滅，如來藏亦如是不離緣起法，若是執著如來藏爲本有，即是違犯對因緣法增益的過失。

既然如來藏本有說有上述的理論困難，爲何如來藏系經論仍提出這樣具有爭議性的主張呢？竺道生法師的見解當可說明其緣由，他說：「本有佛性，即是慈念眾生也。」<sup>234</sup>爲了鼓勵眾生，使其心生歡喜，能夠趣入正道，所以提出如來藏本有

<sup>230</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 791 下。

<sup>231</sup> 色、聲、香、味、觸等五塵。

<sup>232</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 776 上。

<sup>233</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 866 中。

<sup>234</sup> 《大般涅槃經集解》，《大正藏》第三十七冊，頁 448 中。

說的主張。由此可知，如來藏本有說是爲了隨順與此說相應的眾生而宣說，有其特殊的時間與對象的限制，雖能顧及對象的特殊性，卻無法兼顧普遍性，因此，如來藏本有說是不了義說，而非了義說。

#### 第四節 如來藏「本覺」說可能面對的理論困難

如來藏思想源自於部派佛教大眾部與說分別部所主張的「心性本淨說」，「心性本淨、客塵所染」是如來藏思想重要的義涵，而「性淨說」也是印度佛教心性思想的主流之一。印度佛教的心性思想傳入中國之後，一方面與孟子所提出「人性本善」的主張結合，一方面與中國傳統「體用論」的思想合流。於是「心性本淨說」轉變爲「心性本覺說」，心性的義涵亦由靜態的（static）「本淨心」轉爲動態的（dynamic）「本覺心」，強調眾生皆有本覺的真如心，眾生雖然迷染不覺，但本覺的真如心卻能熏習不覺，使眾生厭離生死苦，希求涅槃樂，《起信論》即是本覺說最具代表性的論述之一。

《起信論》揉合了唯識與如來藏的思想，以如來藏爲真心與妄念的所依，說明如來藏有生滅心轉的道理，如論中所說：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。此識有二種義，謂能攝一切法，能生一切法。復有二種義：一者覺義，二者不覺義。言覺義者，謂心第一義性離一切妄念相；離一切妄念相故，等虛空界無所不遍。法界一相即是一切如來平等法身，依此法身，說一切如來爲本覺，以待始覺立爲本覺，然始覺時即是本覺，無別覺起立。始覺者，謂依本覺有不覺，依不覺說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。如凡夫人，前念不覺起於煩惱，後念制伏，令不更生，此雖名覺，即是不覺。如二乘人及初業菩薩，覺有念無念體相別異，以捨麤分別故，名相似覺。如法身菩薩，覺念無念皆無有相，捨中品分別故，名隨分覺。若超過菩薩地究竟道滿足，一念相應覺心初起，始名爲覺。遠離覺相微細分別，



究竟永盡，心根本性常住現前，是為如來，名究竟覺。」<sup>235</sup>

《起信論》雖以阿賴耶識來統合真心（不生滅）與妄念（生滅）不一不異的關係，但仍是以前覺的真（如）心為其理論的核心，因此，與唯識宗以雜染的阿賴耶識作為理論根據的論述，仍有所不同。

本覺說是約生滅門而說，眾生雖然受妄念的影響，而處在生滅流轉的狀態之中，但心第一義性（如來藏）卻是週遍虛空而恆常存在的，是法界的究極實相，亦是如來的平等法身，由於眾生悉皆具足如來平等法身，依此法身而說眾生與如來皆是本覺。然而，眾生為何會心生妄念呢？其原因在於眾生不能了知本覺心源的緣故。由於不能了知本覺心源，煩惱紛擾而至，所以眾生當下的心識是處於迷染不覺的狀態，但本覺的心源卻沒有任何改變。

本覺的心源不僅常恆不變，並且能使眾生厭離不覺，當眾生開始對不覺的狀態心生厭離之時，即是始覺的濫觴。而由始覺逐步歷經捨棄粗分別的相似覺、捨棄中分別的隨分覺，最後，悟入微細分別悉皆斷除的究竟覺。此一過程，即是本覺心源的顯現，因此，說依於本覺而有不覺（不能了知本覺），依於不覺故說始覺，但不覺與始覺係依於本覺而施設，終究將歸於本覺之中。

如來藏本覺說的兩項重要義涵為：一、眾生本有如來法身，具足無量功德，故是本覺。二、本覺週遍一切眾生，眾生悉皆具足，且能熏習眾生的妄念心。如《釋摩訶衍論》所說：「本有法身從本已來，具足無量性之功德，常恆明淨，常恆自在，依此義故名本覺者。……清淨本覺，從本已來不生不滅；非建立有，非誹謗無；或非過患，或非功德，言語道絕心行處滅。而有言說：具足圓滿過於恒沙無量性德，名本覺者。」<sup>236</sup>「譬如虛空中，清淨滿月輪；獨一無二體，遍現於千器。本覺亦如是，獨一無二體；遍於諸眾生，種種心相中。譬如一段雲，覆彼滿月輪；千器諸月輪，皆隱沒不現。無明亦如是，唯一體無二；遍到諸眾生，能作熏習事。」

<sup>235</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 585 上。

<sup>236</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 615 中。

<sup>237</sup>由於如來藏本覺說是約生滅門(眾生位)而說，在闡釋眾生皆有如來藏的意涵時，容易將本覺理解為眾生本有具足無量功德的如來法身，而如來法身自性清淨且常恆自在，眾生位的覺性即可能與如來的究竟覺混為一談，但二者的境界卻不相同。

清淨本覺離於一切有為法，不生不滅、非有非無，甚至是非功非過，是諸佛密意所指，所以說「言語道斷，心行處滅」。然而，既然本覺非功德，為何又說本覺具足圓滿過於恒沙無量性德？而且將本覺視為如滿月輪一般的獨一無二體，能倒映於一切盛有清水的容器中，是諸法的本源，也是諸法的究極實相，眾生欲解脫生死的痛苦，必須悟入本覺的心源，此一主張似乎有一元論的傾向。

本覺說為了說明眾生的不覺如何生起，妄念心為何能生起厭苦求樂的動機，所以提出了真如與無明互熏的主張，如《起信論》所說：「云何熏習淨法不斷？謂以真如熏於無明，以熏習因緣力故，令妄念心厭生死苦，求涅槃樂；以此妄心厭求因緣，復熏真如。以熏習故，則自信己身有真如法本性清淨，知一切境界唯心妄動，畢竟無有。以能如是如實知故，修遠離法，起於種種諸隨順行，無所分別，無所取著，經於無量阿僧祇劫，慣習力故，無明則滅。無明滅故，心相不起；心不起故，境界相滅。如是一切染因、染緣及以染果，心相都滅，名得涅槃。成就種種自在業用。……真如從無始來，具足一切無量無漏，亦具難思勝境界用，常無間斷，熏眾生心。以此力故，令諸眾生厭生死苦，求涅槃樂，自信己身有真實法發心修行。」<sup>238</sup>

眾生當下的妄念心能生起厭離生死苦的意念動機，乃是由於真如熏息無明而來。因為真如熏息無明的緣故，所以眾生對生死流轉的痛苦，感到厭煩與畏懼，希求能獲得涅槃解脫的安樂。此一意念動機轉而熏習真如，使眾生相信自己本有自性清淨的真如心，外界的種種現象都是妄念心波動所引起，是虛幻而不真實的。了解此一道理之後，即能趣入清淨解脫道之中，廣行六度萬行的菩薩行，斷除分

<sup>237</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 636 下。

<sup>238</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 586 下。

別與執著的習氣。如此串習的時間既久，無明煩惱終將淨除；無明煩惱淨除之後，妄念心不再生起，外境的種種貪瞋境界獲得止息，一切為煩惱雜染的因緣、果報，也隨之消失。妄心與幻相俱亡，悟入寂靜涅槃，成就如來無量的自在與功德。

真如心自無始以來，即具足如來不可思議的功德，並且毫無間斷地熏息眾生的妄念心，使眾生能厭離生死流轉的痛苦，企求涅槃寂靜的安樂，使眾生肯定自己具有與如來無異的殊勝法身，從而發心趣入無上解脫之道。

《起信論》進一步以真如熏習的作用，作為眾生修行成佛的內因，如論中所說：「儻內無真如熏習因力，必亦不能厭生死苦、求涅槃樂，要因緣具足，乃能如是。云何具足？謂自相續中有熏習力，諸佛菩薩慈悲攝護，乃能厭生死苦，信有涅槃。種諸善根修習成熟，以是復值諸佛菩薩示教利喜，令修勝行乃至成佛入于涅槃。」<sup>239</sup> 眾生的心相續之中，悉皆具足真如熏習的力量，以真如熏習之力作為內因，再加上諸佛菩薩的慈悲攝受作為外緣，所以眾生能厭離生死的痛苦，希求涅槃的安樂，眾生發起此一意念動機之後，經由諸佛菩薩的教示與善知識不斷地引導，勉勵眾生能精進修持正道，由此而終能成就如來的涅槃果德；因此，真如熏習之力是眾生趣入解脫道的內因，而諸佛菩薩的慈悲攝護則是外緣，必須內因與外緣具足，才能成就如來的涅槃果德。

諸佛菩薩的教示、善知識的引導等外緣雖然重要，但眾生若無本覺佛性熏習作為內因，仍然無法成就圓滿佛果，如《釋摩訶衍論》所說：「如是一切行者，雖具修行無量方便，而眾生心中若無本覺佛性，終不得佛故。如本若雖有外緣之力而內淨法，未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃故。因緣具足圓成門者，譬如木中有火性亦具方便，火炎出現燒木無餘，因緣具足者，亦復如是。內中有本覺之佛性，外中具修行之功能，圓百行之因，滿萬德之果。」<sup>240</sup> 眾生成佛的所依是本覺佛性，由於本覺佛性具有熏習眾生，使其生起厭苦求樂動機的能力，一旦

<sup>239</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 587 上。

<sup>240</sup> 《大正藏》第三十二冊，頁 638 下。

值遇善知識爲其說法，即能漸次趣入解脫道，並且終將回歸真如門之中。猶如木頭之中本有火性，一遇外界的火作爲外緣，就能焚燒殆盡。因此，成佛必須具足內因與外緣，方能成辦。

華嚴宗的賢首法藏也是主張本覺與真妄互熏說的代表人物之一，他對於本覺與真妄互熏說理論的詮釋與建構，著墨甚多，例如，他在《大乘起信論義記》中說：「此識之中，以不覺熏本覺故，生諸染法流轉生死；以本覺熏不覺故，生諸淨法返流出纏成於始覺，依此二義遍生一切染淨法。」<sup>241</sup>「本覺平等無始無終故，故能常化眾生；是真如之用，故云：不思議業也，此本覺用與眾生心本來無二。」<sup>242</sup>「不空本覺名無漏法，此法冥熏眾生，非物能了。故云：不思業也。此中業者，是冥熏作用也。」<sup>243</sup>在阿賴耶識（*alaya-vijbana*）之中，由於不覺的妄念心熏習本覺的真如心，所以現起了生死流轉等一切染汙法；反之，由於真如心熏習妄念心，所以現起一切清淨法，逐漸趨近於本覺，此清淨法現起之時，即是始覺的開始。「不覺熏本覺」與「本覺熏不覺」是一切染淨法生起的根源，而不覺終究仍歸於本覺，則本覺即成爲諸法的所依，既可現起一切法，亦可將一切法收歸於一元（本覺）之中。

如來藏本覺說具有眾生悉皆具足、無有差別的平等特質，並且本覺是不生不滅、恆常不變的存在，所以能持續不斷地熏習不覺，使眾生生起厭苦求樂的動機，這是真如的妙用，也是不可思議的作用，由此成立本覺熏習的作用，與眾生當下的妄念心無二無別，妄念心亦必然歸於本覺作用之體---真如心之中。

《勝鬘經》曾經說：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」<sup>244</sup>眾生由於具足如來藏所以能生起厭苦求樂的動機，這樣的說法雖與《起信論》所說相同，但《勝鬘經》是基於六識是剎那生滅無常，而如來藏則是不生不滅。剎那生滅的心識與

<sup>241</sup> 《大正藏》第四十四冊，頁 256 中。

<sup>242</sup> 《大正藏》第四十四冊，頁 260 下~261 上。

<sup>243</sup> 《大正藏》第四十四冊，頁 271 下。

<sup>244</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 222 中。

外境變幻無常的現象相應，並無法生起厭苦求樂的意念，唯有恆常存在的如來藏，才是眾生厭苦求樂的根源。此一觀點與《起信論》的「真妄互熏」說，主張真如與妄念心接具有動態的熏息功能，其義涵並不相同。因此，本覺說並無法回溯至初期的如來藏思想，亦即由初期如來藏思想的本淨說發展至後期的本覺說，此一發展的軌跡並非順理成章，本覺說較本淨說的心性，增添了真妄互熏等新的元素，使本淨說靜態的心性論產生質變，而成爲本覺說動態的心性論。

如來藏本覺說可能面臨下列的理論困難：一、本覺說具有濃厚的一元論色彩。二、眾生厭苦求樂的動機不必然需由真如熏習所引起。三、本覺說的解脫論與梵我合一說具有密切的關聯性。

《起信論》以本覺、始覺與不覺涵攝眾生當下的妄念心與本有的真如心，以及眾生離妄歸真的過程，理論架構完整且組織嚴謹。然而，始覺與本覺都是依於本覺而說，由於有本覺的存在，所以才施設不覺與始覺二種名相，也就是說不覺與始覺二者皆同於本覺，且必然將回歸於本覺之中。以此理論爲基礎所開展的修持過程，即是返本還原的過程，眾生想要離苦得樂乃至成就佛果，並不是獲得全新的境界或體驗，而只是回復眾生的本來面目而已。所以，修持是一種刪減的過程，將執妄爲實的煩惱刪減去除，當煩惱除盡之時，也就是究竟覺彰顯之時。

此外，本覺與不覺互熏，產生一切染淨法，而不覺又源自本覺，所以一切染淨法終將返歸於本覺之中，本覺成爲諸法存在的根源，是獨一無二的真理。諸法由本覺而生，亦必回歸於本覺，這無疑是一種絕對的一元論。

眾生當下的心識是雜染的妄念心，隨著外境的種種變化而波動散亂，對於喜愛的外境心生貪著，對於厭惡的外境心生瞋恨，這是妄念心的特質。然而，外境與心都無自性，所有的貪瞋煩惱都是虛幻而不真實的，所以皆是自性空；換言之，空性是諸法的本質，而諸法的生起與還滅是由因緣的聚散而決定，並不是本覺與不覺互熏的結果。

眾生皆有厭苦求樂的共通點，厭苦的動機源自於對苦諦的畏懼，對苦諦的畏

懼則來自於感官與記憶，由於感官覺知苦諦所造成的痛苦覺受，這痛苦的覺受與痛苦的記憶，激發眾生悉有的如來藏產生作用，使眾生對於苦諦自然心生厭離。因此厭苦的動機是由外在的苦諦所引發，而不是由內在的本覺所熏習。而希求涅槃安樂的動機，亦是由諸佛菩薩與善知識宣說的教法所引起，也不是由本覺的熏習力所生起。眾生具有成佛的必要條件---如來藏，雖說如來藏猶如地中的珍寶，但珍寶並不能自行顯露光芒，引起他人的注意，而是必須等待有人前來發掘作為外緣，才能展現珍寶的光輝，因此，本覺說與如來藏思想的跳躍式發展，二者之間存在著無法接續的鴻溝。

再者，若是將本覺說作為諸法本源的一元論與具有動態的熏習功能結合，眾生要成就佛果，必須以本覺內熏的功能為所依，生起厭苦求樂的動機，經歷相似覺、隨分覺的過程，最後，契入究竟覺（本覺）之中。這樣的解脫論與「凡是體悟我是『大梵』，即可化為全宇宙。」<sup>245</sup>的梵我合一思想，具有密切的關連性。

綜合以上所述，本覺說具有濃厚的一元論色彩，其「真妄互熏」的主張，與如來藏思想的意旨不符，並且與外道的「梵我合一」說具有密切的關聯性。

---

<sup>245</sup> 參見徐梵澄著，《五十奧義書》，台北，中國瑜伽出版社，1986年，頁496。

## 第五章 消解如來藏可能面對的理論困難之道

### 第一節 眾生悉有常、樂、我、淨之因而非果

如來具足常、樂、我、淨的涅槃果德，這是如來藏思想特有的說法，與原始佛教所說的無常、苦、空、無我等主張，在字義上恰好相反，是如來藏思想被批判的焦點之一。如來藏思想詮釋涅槃常、樂、我、淨的方法有二種：一、約眾生位而說：眾生悉皆具足如來常、樂、我、淨的涅槃果德。二、約佛果而說常、樂、我、淨。其中，約眾生位而說常、樂、我、淨的說法，著重於眾生位的「真我」，具有濃厚的外道神我色彩，是如來藏思想具有爭議性的論點之一。

如來藏系經論之中，約眾生位而說涅槃果德的見解，以《央掘魔羅經》、《如來藏經》及《涅槃經》前分為代表。如《央掘魔羅經》所說：「若實若諦者，所謂如來藏；第一義常身，佛不思議身。第一不變易，恆身亦復然；第一義靜身，妙法身真實。」<sup>246</sup>經文中雖未明確提及眾生本具如來的涅槃果德，但以眾生悉有的如來藏為實諦，具有如來第一義的不思議身、不變異身、真實法身，由此證成眾生本具如來的不可思議功德。經文中又說：「一切法是如來藏，所作及淨信意法，斷一切煩惱故，見我界故。」<sup>247</sup>以斷一切煩惱、見我界來證成一切法皆是如來藏，我界即是眾生界（sattva-dhatu），意思是眾生的界性，見眾生界即是如來藏；換言之，眾生的界性即是如來藏，而如來藏又具足如來的殊勝功德，這明顯是約眾生位而說眾生具有如來的功德。

《如來藏經》亦約眾生位而說眾生悉有如來功德，如經中所說：「彼善男子善女人！為於煩惱之所凌沒，於胎藏中，有俱胝百千諸佛悉皆如我。如來智眼觀察彼等有佛法體，結跏趺坐寂不動搖。」<sup>248</sup>眾生身的胎藏中，具有相好莊嚴與如來無異的佛法體，將眾生的胎藏視為與如來無二無別，眾生身中的佛法體，具有

<sup>246</sup> 《大正藏》第二冊，頁 530 下。

<sup>247</sup> 《大正藏》第二冊，頁 540 上。

<sup>248</sup> 《大正藏》第十六冊，頁 461 下。

結跏趺坐、如如不動的形象，所以眾生身中的如來之胎，不僅具足如來法身的一切功德，並且是有形有色的真我。

《涅槃經》中常常提到佛性的功德和業用，如經文中說：「佛性即是如來金剛之身，三十二相、八十種好。」<sup>249</sup>又如：「善男子！佛性者，所謂十力、四無所畏、大悲三念處，一切眾生悉有三種。」<sup>250</sup>十力<sup>251</sup>、四無畏<sup>252</sup>、三念處<sup>253</sup>等都是佛的功德，卻也是眾生悉皆具足，此外，經文中還說：「大慈大悲者名為佛性，佛性者名為如來；大喜大捨名為佛性。……佛性者即是如來，佛性者名大信心。」<sup>254</sup>這些都是佛體性的特徵，屬佛果功德。然而，經中也強調「眾生者即是佛性。何以故？若離眾生不得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>255</sup>換言之，佛性不能離眾生有，而且眾生位佛性所具有的功德與果位諸佛的功德無異，此一約眾生位而說如來功德業用的說法，與《央掘魔羅經》及《如來藏經》的主張相同，皆約眾生位而說眾生具有如來的一切功德，強調眾生具有「真我」，與外道的神我類似，是如來藏思想中經常被質疑的論點之一。

約眾生位而說眾生本具如來功德的主張，雖有其積極正面的意義，然而，倘若佛與眾生佛性無有差別，則一切眾生何須劬勞修行？《涅槃經》後分的〈師子吼菩薩品〉為解決此一理論困難，而如此回答：「善男子！如汝所問是義不然。

<sup>249</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 819 上。

<sup>250</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 525 下。

<sup>251</sup> 《阿毘達磨俱舍論》云：「佛十力者：一、處非處智力，具以如來十智為性。二、業異熟智力，八智為性，謂除滅道。三、靜慮解脫等持等至智力。四、根上下智力。五、種種勝解智力。六、種種界智力，如是四力皆九智性，謂除滅智。七、遍趣行智力，或聲顯此義有二途，若謂但緣能趣為境九智除滅，若謂亦緣所趣為境十智為性。八、宿住隨念智力。九、死生智力，如是二力皆俗智性。十、漏盡智力，或聲亦顯義有二途，若謂但緣漏盡為境六智，除道苦集他心，若謂漏盡身中所得十智為性。」《大正藏》第二十九冊，頁 140 中。

<sup>252</sup> 《阿毘達磨俱舍論》「佛四無畏如經廣說：一、正等覺無畏，十智為性，猶如初力。二、漏永盡無畏，六十智性，如第十力。三、說障法無畏，八智為性，如第二力。四、說出道無畏，九十智性，如第七力。」《大正藏》第二十九冊，頁 140 下。

<sup>253</sup> 《阿毘達磨俱舍論》「佛三念住如經廣說：諸弟子眾一向恭敬能正受行，如來緣之不生歡喜，捨而安住正念正知，是謂如來第一念住。諸弟子眾唯不恭敬不正受行，如來緣之不生憂感，捨而安住正念正知，是謂如來第二念住。諸弟子眾一類恭敬能正受行，一類不敬不正受行，如來緣之不生歡喜，捨而安住正念正知，是謂如來第三念住。」《大正藏》第二十九冊，頁 140 下~141 上。

<sup>254</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 569 上。

<sup>255</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 569 上。



佛與佛性雖無差別，然女諸眾生悉未具足。……一切眾生真實未有三十二相八十種好。」<sup>256</sup>眾生悉有的佛性與如來的佛性無二無別，但這並不意指眾生當下已具有如來不可思議的功德，眾生也不具足如來的三十二相與八十種好。因此，眾生必須透過修行的歷程，才能成就如來所具有的不可思議功德，故不應有眾生何須修行的疑問。此一說法，即是約佛果而說常、樂、我、淨等涅槃果德。

約佛果而說涅槃果德的說法，亦可見於《寶性論》之中，論本的偈頌說：「淨我樂常等，彼岸功德果。」<sup>257</sup>釋論解釋說：「凡夫眾生於五陰法起顛倒想。謂無常常想。苦有樂想。無我我想。不淨淨想。世尊。一切阿羅漢辟支佛空智者。於一切智境界及如來法身本所不見。若有眾生。信佛語故。於如來法身起常想樂想我想淨想。世尊。彼諸眾生非顛倒見。是名正見。何以故。唯如來法身。是常波羅蜜樂波羅蜜我波羅蜜淨波羅蜜。……又此四種如來法身功德波羅蜜，從因向果，次第而說，淨我樂常應知。云何次第從因向果？謂誹謗大乘一闡提障，實無有淨，而心樂著取世間淨，此障對治；謂諸菩薩摩訶薩信大乘，修行證得第一淨波羅蜜果應知。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。……諸聲聞人畏世間苦，為對治彼畏世間苦，諸菩薩摩訶薩修行一切世間出世間諸三昧故，證得第一樂波羅蜜果應知。辟支佛人棄捨利益一切眾生樂住寂靜，為對治彼棄捨眾生，諸菩薩摩訶薩修行大悲，住無限齊世間，常利益眾生，證得第一常波羅蜜果應知。是名諸菩薩摩訶薩信及般若三昧大悲四種修行，如是次第得如來身淨我樂常四種功德波羅蜜果應知。」<sup>258</sup>

常、樂、我、淨是已成正覺到彼岸的如來所具有的果德，並非眾生悉皆具足。凡夫有情對無常取常想，對苦取樂想，對無我取我想，對不淨取淨想，這些都是顛倒的見解。而與凡夫持相反見解的聲聞、緣覺二乘行者，雖然能生起無常、苦、

<sup>256</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 524 中。

<sup>257</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 829 中。

<sup>258</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 829 下~830 上。

無我、不淨的觀想，但相較於如來所具足的常樂我淨等四種涅槃果德，二乘行者的見解，也是顛倒見，所以不能了知。誹謗大乘，耽溺於生死輪迴的一闍提（icchantika），由於能信仰與修持大乘法，能清淨過去所造作謗法的惡業，而獲得「淨波羅蜜」。於五蘊之中執著有我的外道，由於能修習菩薩的般若波羅蜜，能去除執五蘊為我的邪見，證得「我波羅蜜」。對輪迴的痛苦心生極大的畏懼，致力追求自己能從輪迴的痛苦中解脫，進入寂靜涅槃的聲聞障眾生，由於修習菩薩的虛空藏三昧，能從有餘涅槃中出離，證得「樂波羅蜜」。僅追求自己的安樂，而不願利益其他有情的獨覺障眾生，由於修習菩薩的大悲心，能回心向大乘，自利利他而證得「常波羅蜜」。以上所說的淨、我、樂、常四德，是依四障及四因，循著由因向果的次第而說，所以是約佛果而說淨、我、樂、常。

此外，《寶性論》中還說，如來法身的四德波羅蜜，即使是已然安住於無漏法界的阿羅漢(arhat)、辟支佛(pratyeka-buddha)、得自在力的菩薩(bodhi-sattva)，也有四種障礙，如論本中所說：「此四種波羅蜜，等住無漏界中，聲聞、辟支佛、得大力自在菩薩為證如來功德法身第一彼岸，有四種障。何等為四？一者緣相，二者因相，三者生相，四者壞相。……一切煩惱染皆依無明住地根本，以不離無明住地，聲聞、辟支佛、大力菩薩未得遠離無明住地垢，是故，未得究竟無為淨波羅蜜。又即依彼無明住地緣，以細相戲論習未得永滅，是故，未得究竟無為我波羅蜜。又即緣彼無明住地，有細相戲論集，因無漏業生於意陰未得永滅，是故，未得究竟無為樂波羅蜜。以諸煩惱染業染生染未得永滅，是故，未證究竟甘露如來法身。以未遠離不可思議變易生死，常未究竟，是故，未得不變異體，是故，未得究竟無為常波羅蜜。」<sup>259</sup>

阿羅漢、聲聞、辟支佛、菩薩等聖眾，由於仍然未能完全脫離無明住地，所以有緣相（無明住地）、因相（無漏業）、生相（三種意生身）、壞相（變異生

<sup>259</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 830 上~中。

死)等四種障礙，無法證得究竟無爲的淨、我、樂、常波羅蜜<sup>260</sup>。欲證得「淨波羅蜜」，必須捨棄執不淨爲淨的粗分無明與細分習氣；欲證得「我波羅蜜」，必須捨棄外道執五蘊爲我，及聲聞所認定的無我等二種戲論；欲證得「樂波羅蜜」，必須捨棄意生身<sup>261</sup> (manomaya)，斷除習氣的相續。欲證得「常波羅蜜」，必須遠離變異生死，悟入輪迴與涅槃平等無二。即使是阿羅漢、辟支佛、菩薩等聖眾都無法證得淨、我、樂、常等四種波羅蜜，遑論是迷染不覺的凡夫有情呢！是故，若約眾生位而言，眾生具有常樂我淨之因；若約佛果而言，則如來具有常樂我淨之果，二者雖有密切的關聯，但並非全然等同。如此，能消解約眾生位說常、樂、我、淨的濃厚神我色彩。

## 第二節 如來藏空性義之闡發

如來藏不空是如來藏思想備受爭議的論述之一，若順著如來藏不空的進路發展，而推衍出世俗諦空而勝義諦不空的「他空見」(Shengtong)，似乎是不可避免的趨勢。然而，如來藏不空的主張具有四項特殊的適用條件：一、闡釋諸佛密意。二、破除空亂意(頑空)眾生的斷滅見。三、度化執著諸法爲實有的外道眾生。四、攝受對無我心生畏懼的眾生。由於如來藏不空的適用條件具有特殊性，而非放諸四海皆準的普遍性，所以如來藏不空是不了義說，而非了義說，若是判如來藏思想爲了義說，則表示如來藏不空是究竟與正確無誤的見解，故僅能依據字句的意義解釋，不能以其他的觀點來詮釋，如此一來，由如來藏不空衍生出的「他空見」，就是正確無誤的了義說，這樣的說法，不但與佛教緣起性空的教理

---

<sup>260</sup> 《佛性論》亦云：「若在三種意生身中，則無常樂我淨波羅蜜，故如來法身是常等四波羅蜜。以如來法身一切煩惱習氣皆滅盡故，是名極淨。一切我、無我虛妄執滅息故，故名大我。意所生身因果究竟盡故，故名大樂。生死涅槃平等通達故，故名大常。」《大正藏》第三十一冊，頁 799 中。

<sup>261</sup> 初地以上之菩薩身，爲眾生濟度如意受生而得之身，故名。如《勝鬘經》云：「大力菩薩意生身。」《大正藏》第十二冊，頁 219 下。《勝鬘寶窟》中釋云：「言意生身者，是初地已上一切菩薩。彼人受生，無礙自在，如心如意，名意受生。意有三義：一、遍到，二、速疾，三、無礙，故云意生身。此等皆是變易生死差別也。」《大正藏》第三十七冊，頁 49 中。

相違，亦難以令佛教其他宗派信服。

藏傳佛教的覺囊派將如來藏思想（尤其是如來藏不空）視爲了義說，並批判二轉法輪（second dharmacara）的空性思想爲不了義說，從而得出勝義諦實有，甚至將如來藏理解爲實體，使如來藏思想等同於外道的梵我、有自性的見解，造成如來藏與中觀思想相互矛盾。此一紛爭的根源，即是不能如理抉擇如來藏思想有其適用的特殊性，而欲將此特殊性強加於一切法之上，從而產生了無法解決的理論困難。

《大智度論》曾說：「佛欲入涅槃時，語諸比丘：從今日應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。」<sup>262</sup>既然如理抉擇如來藏不空的主張是不了義說，因此，在闡述關於如來藏不空的義涵時，必須會通空性的義涵而善巧的加以理解，不可一味強調不空而忽視空性，甚至批判空性；換言之，不應以存有論的觀點證成如來藏（勝義諦）實有。覺囊派的「他空見」即是違犯了輕易立如來藏爲有的過失，因此，不可僅憑字面上的意義，而輕易地將不空理解爲實有，進而批判空性是不了義說、有餘說，這樣的見解，將成爲依不了義而不依了義的顛倒見了！

《勝鬘經》曾說：「如來藏者！墮身見眾生、顛倒眾生、空亂意眾生，非其境界。」<sup>263</sup>吉藏在《勝鬘寶窟》中解釋此段經文說：「三種眾生者：一墮身見眾生。此是凡夫外道，於五陰身內，而見有我，明名身見眾生。顛倒眾生者，二乘人也。於法身常、樂、我、淨，起無常等四顛倒也。空亂意眾生者，初學大乘人。多習空觀，妨亂真解，名空亂意眾生。……但學大乘人，為空見惑，不知佛性，非境界者。」<sup>264</sup>如來藏的殊妙境界是三類眾生所不能理解，這三類眾生分別是：一、執五蘊身爲有我的凡夫有情。二、對於法身的常、樂、我、淨，生起不常、不樂、無我、不淨顛倒見的聲聞及緣覺眾生。三、將空性誤解爲無或有的初學大

<sup>262</sup> 《大正藏》第二十五冊，頁 125 上。

<sup>263</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 222 中。

<sup>264</sup> 《大正藏》第三十七冊，頁 84 下。

乘法之人。其中，初學大乘法的行者，由於不了解空不碍有、有不碍空的義涵，將空性誤解為必須將「有」消滅，因而落入虛無的斷滅見之中；或將空視為是真實的存在，因而落入實有的恆常見之中。由於彼等誤解空性的義涵，所以稱為空亂意眾生，這三類眾生無法了知如來藏的真義。

關於初學大乘法的行者，如何因為誤解空性而不能體悟如來藏的殊妙境界，其原因在《寶性論》之中，解說得更為詳盡，論本中說：「散亂心失空眾生者，謂初發心菩薩，離空如來藏義，以失變壞物修行，名為空解脫門。此以何義？初發心菩薩起如是心：實有法斷滅後，時得涅槃，如是菩薩失空如來藏修行。又復有人以空為有物，我應得空，又生如是心：離色等法別更有空，我應修行令得彼空，彼人不知空以何等法是如來藏。偈言：不空如來藏，謂無上佛法；不相捨離相，不增減一法。如來無為身，自性本來淨；客塵虛妄染，本來自性空。」<sup>265</sup>

初發心學大乘法的菩薩，由於誤認必須斷絕世俗諦的一切，才能悟入清淨涅槃之中，因而，將修行理解為否定一切法的存在，並以此見解作為究竟解脫的空性之門，這是將空性誤解為虛無的斷滅見。另外，又有一部分的行者將空性誤解為實有，以為空性是某種可證得、可修得的實有體，所以除了世俗諦的色、受、想、行、識等一切法之外，別有一個真實存在的空性，是吾人修行的目標。這是將空性誤解為實有的恆常見。無論將空性誤解為虛無或實有，均已偏離了中道，而落入偏執之中，所以無法了解如來藏的真实義涵。<sup>266</sup>

毋須將自性空的佛性增益為實有，亦毋須將本來無的煩惱損滅為斷滅，才能如實知本際（第一義空），如《寶性論》經文中說：「如實見眾生，寂靜真法身；以見性本淨，煩惱本來無。此偈明何義？以如實見本際，以來我空、法空應知。偈言：正覺正知者，見一切眾生清淨無有我，寂靜真實際故，又彼如實知，無始

<sup>265</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 840 上。

<sup>266</sup> 《攝大乘論釋》亦云：「始修行菩薩迷如來藏空道理，信樂空解脫門，計滅有物以為空，謂諸法先時是有，後則斷滅即是空。復有諸菩薩，由得空相思擇空義，謂離色等法有別物為空，我今修行為證此空，當來必應得。如來藏非有非無為理故，非散亂心偏執有無境界。」《大正藏》第三十一冊，頁 258 下。

世來本際寂靜無我無法，非滅煩惱證時始有。此明何義？此見自性清淨法身，略說有二種法，何等為二？一者見性本來自性清淨。二者見諸煩惱本來寂滅。」<sup>267</sup>如來藏（勝義諦）是無始以來即是自性清淨、不生不滅，雖具有如來一切功德之因，但本質仍不離空性，所以無須將如來藏增益為實有（體），倘若將如來藏增益為實有，即落入常見。而無明煩惱（世俗諦）從無始以來就不是心的本質，是可以完全淨除，所以毋須將無明煩惱損減為不存在的雜染法，倘若將無明煩惱損減為虛無，即落入斷見。<sup>268</sup>

為何增益與損減二執是眾生體悟真諦的障礙？《佛性論》如此說明：「若依真諦觀，此人法為有，名增益執；若依俗諦觀，此人法是無，名損減執。若通達此分別性，則增益減損二執不生。……若見真為有，則是增益，名為常見；若見俗定無，則是損減，名為斷見。」<sup>269</sup>「若執空為有，名增益謗；若執空為無，名損減謗；若通達此性，則二執不生是名真實性相。」<sup>270</sup>「復有二種因緣，說如來法身有大常波羅蜜：一、無常生死不損減者，遠離斷邊。二、常住涅槃無增益者，遠離常邊。由離此斷常二執故，名大常波羅蜜。」<sup>271</sup>

若將勝義諦（涅槃）視為實有，是增益的執著，屬於二邊見之中的常見；若將世俗諦（生死）視為虛無，是損減的執著，屬於二邊見之中的斷見。此二種執著將導致勝義與世俗二諦割截對立的理論困難，是眾生契入中道、通達諸法的究竟實相的障礙，使眾生不能成就如來法身與涅槃果德。因為如來法身是遠離增益與損減二執、常斷二種邊見，而將勝義諦增益為實有的常見，以及將世俗諦損減為虛無的斷見，均與如來法身的本質背道而馳，自然也就無法成就如來法身。

---

<sup>267</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 824 下。

<sup>268</sup> 《瑜伽師地論》云：「增益事有四種：一、我有性增益。二、常無常性增益。三、增上生方便增益。四、解脫方便增益。損減事亦有四種：一、謗因。二、謗果。三、謗作用。四、謗善事。當知此中謂無施與乃至無妙行惡行，是名謗因；謂無妙行惡行業果異熟，是名謗果；謂無此世間乃至無化生有情，名謗作用。」《大正藏》第三十冊，頁 603 下。

<sup>269</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 794 下。

<sup>270</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 795 上。

<sup>271</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 799 下。

「他空見」將勝義諦增益為究極而絕對的實有，並與世俗諦的無明煩惱等雜染法相對。以勝義諦（如來藏）為實有的見解，是將諦空的勝義諦，增益為諦實，勝義諦因為真實所以不空；而世俗諦在補特伽羅成佛之時，也將隨之滅除，這樣的見解是將世俗諦損減為虛無，所以「他空見」同時違犯了增益與損減二執，同時也是常見與斷見。這樣的見解與《寶性論》所說：「不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相，不增減一法，如來無為身，自性本來淨，客塵虛妄染，本來自性空。」<sup>272</sup>實屬相違。所謂不空如來藏是指具足悲智等一切殊勝功德，且能不斷行持廣大的利生事業等不可思議的業用，其本質是無生無滅、不變不異的第一義空，所以如來法身是自性清淨的無為法，毋須將其增益為實有；而客塵煩惱不是如來藏的一部份，無始以來即不曾存在於如來藏之中，所以是自性空，毋須將其損減為虛無。

藏傳佛教格魯派著名的如來藏學者---賈曹（Gyltsab）對於上述《寶性論》的偈頌做了以下的註釋<sup>273</sup>：

- (1)界(如來藏)自性清淨，於此人我執與法我執的所執境及煩惱，不可增益其為有自性，此因二種我執的所執境以及煩惱，未曾以自性有的緣故。
- (2)於此界(如來藏)毫無「舊無而新增」之二種無我，因為人無我及法無我是此(如來藏)之自性故。
- (3)證悟人與蘊如實皆以自性空，通達無自性之智慧，是契解真理之見。
- (4)現量見真實義後，一再熏習，將證得真實圓滿之佛位。
- (5)於此界(如來藏)毫無「煩惱以自性存在是舊有而後無」，因為熏習對治後，(煩惱)必能脫離，而具有相離義相的客塵，原是以自性空的緣故。
- (6)煩惱以自性空，毫無「舊無而新增」，因為自性空隨順於佛果位，且為生起十力等無上佛法功德的所緣，此即不空，亦即從無始以來就存在。

<sup>272</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 840 上。

<sup>273</sup> 見《宗喀巴三父子全集》中《賈曹傑全集》第三函，甘丹寺版，新德里，1982 年，頁 321 起。

賈曹係以闡發如來藏的空性義之進路來詮釋如來藏，他的見解被稱爲是「自空見」(Rangtong)，「自空見」判如來藏爲不了義說，所以認爲必須以中觀應成派世俗與勝義二諦皆是自性空的見解來詮釋如來藏，他又說：「非本來的煩惱，因為它並不是本來有的，故無有可除去之物，而本來的如來藏，因為它是本來的東西，故無有可新設定之物。然而，煩惱是作為『非本來』的東西而存在的，如來藏是為『本來的』東西而從最初就存在的。於是，對著『煩惱』與『如來藏』之增益（把不存在的東西看做是存在的）和損減（把存在的東西看做是不存在的）均被否定了。」<sup>274</sup>「自空見」的見解善巧地消解了如來藏不空可能面臨的理論困難，這雖然與初期的如來藏思想有所差距，但卻是理解如來藏真義的重要之路，此一消解如來藏可能面對的理論困難之主張，在續譯《涅槃經》、《寶性論》、《佛性論》中著墨甚多。

《寶性論》中以如來藏空智涵攝空如來藏與不空如來藏，論本中說：「如是以何等煩惱，以何等處無？如是如實見知名為空智；又何等諸佛法，何處具足有？如是如實見知名不空智，如是明離有無二邊，如實知空相，……世尊，如來藏智名為空智。」<sup>275</sup>對於無明煩惱毋須將其損減爲虛無；對於如來藏則毋須將其增益爲實有。諸法不增不減，離於常斷、有無二邊，能如實了知空相（wunyata）契入中道，如來藏智就稱爲空智。因此，如來藏思想雖說有如來藏的存在，但卻並非說如來藏是實有，而是指本性空的如來藏之究極實相，如來藏雖本性空卻非斷滅與虛無，雖是諸法的究極實相卻非實體。因此，否定了以不空成立如來藏是實有，也否定了以空爲斷滅見的主張。若能遠離對於諸法增益與損減的虛妄惡習，才能依無分別智證得第一義空（paramartha-wunyata）。

一切法皆是自性空，世俗諦如是，勝義第亦復如；客塵煩惱如是，如來藏亦復如是。唯有了知諸法自性空才能遠離增益的常執與損滅的斷執，如實覺知空如

<sup>274</sup> 高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，台北，華宇出版社，1986年，頁285。

<sup>275</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁840上。



來藏與不空如來藏的真實義涵，從而契入於中道實相之中。

### 第三節 轉依與如來藏清淨心的結合

佛教雖然主張無我，但當面臨眾生依止何者而生死輪迴與承受業報的問題時，也提出各種權宜方便的說法。部派佛教中提出「不可說我」(anābhilāpya-pudgala)、「假名我」(saṃvṛti-pudgala)、「勝義我」(paramārtha-pudgala)等主張；瑜伽唯識提出阿賴耶識(alaya-vijñāna)；如來藏思想則以如來藏(tathāgata-garbha)作為眾生從生死到涅槃的依止。

如來藏思想雖以如來藏作為眾生生死的所依，但卻不可將眾生悉有的如來藏增益為實有，而必須會通空性的義涵，以理解自性清淨的如來藏離於常、斷二邊，如來藏雖施設為空如來藏與不空如來藏，但二者皆含攝於第一義空，第一義空也就是如來藏淨心。如來藏轉依說的所依即是自性空的如來藏淨心。

如來藏思想所要闡釋的重點，無非是肯定眾生悉有佛性，所以眾生皆有成佛的可能。但眾生當下是處在煩惱雜染的身心狀態中，雖然具足如來藏，但此時的如來藏卻有煩惱垢染(有垢真如)，眾生如何能由有垢真如轉成無垢真如呢？如來藏系經論中即借用瑜伽唯識的「轉依」(awaya-paravṛtti)，來說明眾生由生死到涅槃所依為何及如何可能等問題。瑜伽唯識學派與如來藏學派轉依說的最大不同，在於瑜伽學派講「轉捨」(或轉滅)阿賴耶識依止後，「轉得」離垢真如，而如來藏學則因主張雜染屬客性，而清淨本具，故其轉依的重點不在於「轉捨」或「轉得」，而在於轉「顯」自性清淨。<sup>276</sup>

如來藏轉依就是使有垢真如(如來藏)「轉」為離垢真如。《寶性論》解釋說：「真如有雜垢者，謂真如佛性未離諸煩惱所纏，如來藏故；及遠離諸垢者，即彼如來藏轉身到佛地得證法身，名如來法身故；佛無量功德者，即彼轉身如來

<sup>276</sup> 釋恆清著，《佛性思想》，台北，東大圖書，1997年，頁179。

法身相中。」<sup>277</sup>「無垢如者，謂諸如來，於無漏法界中，遠離一切種種諸垢，轉雜穢身得淨妙身。」<sup>278</sup>煩惱諸垢無始以來即與如來藏共存，要使淨妙身顯現，只要遠離諸煩惱，就可「轉身得清淨」。故如來藏轉依的過程，首先要相信煩惱本空不可得和如來藏本具清淨法。其次，只要去除或遠離煩惱，即可轉成離垢清淨如來藏、法身、真如。雖然說是如來藏轉依（轉得），但自性清淨具足如來功德之因的如來藏，無論在纏或出纏，其本質並無轉變。

轉依一詞在漢譯的《寶性論》中，被譯為「轉身」。說明眾生如何由雜食身的有垢真如得到了清淨身轉依的無垢真如。其中具有下列八種義涵：(一)自性，(二)因，(三)果，(四)業，(五)相應，(六)行，(七)常住，(八)不可思議。<sup>279</sup>

#### (一) 自性（清淨）

如來藏是自性清淨而為客塵煩惱所染，是如來藏思想的通見，所以《寶性論》在闡述如來藏的自性時，說到：「向說佛法身，自性清淨體；為諸煩惱垢，客塵所染污。譬如虛空中，離垢淨日月；為彼厚密雲，羅網之所覆。」<sup>280</sup>眾生在纏的如來藏雖自性清淨卻被煩惱所垢染，所以是有垢真如，猶如虛空中潔淨光明的日月，被厚密的雲層所遮蔽，而無法顯露光芒，一旦雲層散去，日月的光輝立刻普現於虛空之中。自性清淨的如來藏捨離了煩惱與所知二障，轉成無垢清淨的如來法身時，這就是轉依。眾生所悉有的如來藏雖是自性清淨，但因為仍有煩惱雜染所以並非無垢清淨，因而需透過修行的過程，使自性清淨的如來藏轉為無垢清淨的佛法身。

#### (二) 因

眾生為何須遠離煩惱與所知二障呢？關於此一問題，《寶性論》中說：「佛功德無垢，常恆及不變；不分別諸法，得無漏真智。」<sup>281</sup>清淨無垢具足一切功德

<sup>277</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 827 上。

<sup>278</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 841 上。

<sup>279</sup> 高崎直道等箸，李世傑譯，《如來藏思想》，台北，華宇出版社，1986 年，頁 120。

<sup>280</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 中。

<sup>281</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 中。

的佛法身，是眾生捨離虛妄分別惡習之後，所證得的「無分別智」（根本智）<sup>282</sup>；是轉依之後，所證得的「後得智」<sup>283</sup>。所以佛法身並非眾生所本有，必待眾生遠離煩惱與所知障等虛妄分別的習氣之後，才能成就具足一切不可思議功德的佛法身。因此，眾生必須透由修行的歷程，以遠離煩惱與所知二障等虛妄分別的惡習。

### （三）果

眾生由於遠離虛妄分別的惡習，而證得「無分別智」與「後得智」，此二種智慧將會證得何種結果呢？《寶性論》中說：「如清淨池水，無有諸塵濁；種種雜花樹，周匝常圍遶。如月離羅睺，日無雲翳等；無垢功德具，顯現即彼體。蜂王美味蜜，堅實淨真金；寶藏大果樹，無垢真金像。轉輪聖王身，妙寶如來像；如是等諸法，即是如來身。」<sup>284</sup> 眾生由於證得「無分別智」，所以能遠離客塵煩惱，獲致無垢清淨；由於證得「後得智」，而獲致具足一切殊勝功德的佛法身。清淨無垢的佛法身，猶如清澈見底的池水，被盛開的蓮花所覆蓋圍繞；亦如不受烏雲遮蔽的日月，自然散發著璀璨的光輝。這樣的殊妙的境界是眾生渴求的目標，爲了成就不可思議的佛果，所以眾生必須趣入解脫道修持。

### （四）業

如來依於「無分別智」與「後得智」能成就自利利他的業用，如《寶性論》所說：「無漏及遍至，不滅法與恆；清涼不變異，不退寂靜處。諸佛如來身，如虛空無相；為諸勝智者，作六根境界。示現微妙色，出乎妙音聲；令嗅佛戒香，與佛妙法味。使覺三昧觸，令知深妙法；細思惟稠林，佛離虛空相。」<sup>285</sup> 佛法身

<sup>282</sup> 又云無分別心，正體會真如之智也。真如者，離一切之相而不可分別也，故以分別之心者，不能稱其體性，以離一切情念分別之無相真智，方始冥符也。如《攝大乘論釋》云：「若智與所取不異，平等平等起，是名無分別智。」《大正藏》第三十一冊，頁 243 中。

<sup>283</sup> 正冥符真如之智，離無分別之念故謂之無分別智，又曰根本智，後分別一切差別相之智，謂之分別智，又云後得智。以是爲根本智後所得之智也。又俗智，如量智等。佛陀起大悲救眾生者，此後得智也。《攝大乘論釋》云：「根本智依止非心非非心，後得智則依止心故。二智於境有異，根本智不取境，以境智無異故；後得智取境，以境智有異故。根本智不緣境，如閉目；後得智緣境，如開目。」《大正藏》第三十一冊，頁 242 下。

<sup>284</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 中。

<sup>285</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 中。

具有無漏、遍滿、堅固、不壞、寂靜、常住、不退轉的功德。由於能遠離煩惱與所知二障，所以能圓滿自利；由於大悲遍及一切有情，因此，所發起的一切意念與行爲，都是爲了利他而行，能宣說正法而不疲厭，使眾生能得以領受甚深微妙的教法，如此不可思議的功德，是佛法身所具足圓滿自利利他的殊勝業用。

#### （五）相應

佛離垢清淨的法身與不可思議的功德相應，如《寶性論》中所說：「如空不思議，常恆及清涼；不變與寂靜，遍離諸分別。一切處不著，離閻羸澀觸；亦不可見取，佛淨心無垢。」<sup>286</sup>佛法身猶如虛空，不可思議、常恆不變、清涼寂靜、離於分別、周遍一切、無有障礙、不可見亦不可取，是無垢清淨的如來藏淨心。佛法身不僅自性清淨，並且具足大悲，因此，只要世間尚存，自然由具足一切功德的法身，相應生起圓滿的報身（受用身）與化身（變化身），以行持利他的事業。

#### （六）行

有垢真如轉爲無垢真如之後，佛以何差別而示現法身（自性身）、報身、化身？關於此一問題，《寶性論》中如此答覆：「非初非中後，不破壞不二；遠離於三界，無垢無分別。此甚深境界，非二乘所知；具勝三昧慧，如是人能見。出過於恒沙，不思議功德；唯如來成就，不與餘人共。如來妙色身，清淨無垢體；遠離諸煩惱，及一切習氣。種種勝妙法，光明以為體；令眾生解脫，常無有休息。所作不思議，如摩尼寶王；能現種種形，而彼體非實。為世間說法，示現寂靜處；教化使淳熟，授記令入道。如來鏡像身，而不離本體；猶如一切色，不離於虛空。」

<sup>287</sup>若就佛法身而言，法身離於分別與垢染，是超出三界的不二法，具足一切過於恆河沙、不可思議的智慧與功德，這是如來不共於聲聞、緣覺二乘聖眾的成就。

佛的圓滿報身示現了種種的莊嚴妙相，潔淨無瑕不爲塵垢所染雜，遠離了一

<sup>286</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 下。

<sup>287</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 下。

切無明煩惱的習氣，是由殊勝的妙法身所變現，具足無量的光明。佛示現報身的目的乃是出自於大悲心，為度化有情眾生，所以變現出種種妙相，令眾生心生嚮往，導引眾生趣入解脫道的修持。佛的報身雖然具有圓滿莊嚴的形象，但其本質卻是無自性。

佛示現化身的動機，是為了解對眾生宣說正法，使眾生了知寂靜涅槃的安樂，對正法心生渴求，並且不斷地循循善誘，使眾生心性純熟，堪為法器，進而授記眾生均能成就涅槃解脫。佛的化身雖然具有各種形象而能為眾生所見，但卻未曾須與捨離法身，猶如色相不曾遠離虛空一般。

若就佛三身的關係而言，法身是報身與化身的根本，法身是理智不二身，報身與化身屬於色身，是為了解度化菩薩、緣覺、聲聞乃至凡夫有情而示現。

#### （七）常住

佛的三身恆常利益眾生無有間斷，只要眾生界尚未竭盡，佛的利他事業也常住無盡，如《寶性論》中說：「世尊體常住，以修無量因；眾生界不盡，慈悲心如意。智成就相應，法中得自在；降伏諸魔怨，體寂靜故常。」<sup>288</sup>佛的三身常住不滅的原因有九種，分別是因無量故、眾生界無盡故，慈悲、神變、智慧、成就相應故，法自在故，降伏死魔故，無自性故。其中，前六因是佛色身常住的原因，後三因則是說明佛法身常住的原因。

#### （八）不可思議

如來所行持的廣大利生事業行是不可思議的，難以言詮形容，所以《寶性論》中說：「非言語所說，第一義諦攝；離諸覺觀地，無譬喻可說。最上勝妙法，不取有涅槃；非三乘所知，唯是佛境界。」<sup>289</sup>佛依於無分別智與後得智，示現法、報、化三身行利益眾生的菩提事業，其功德不可思議，不是任何言語譬喻所能形容，僅能施設是最為殊勝微妙的境界，此境界是離於能依所依、有無、生死涅槃

<sup>288</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 下。

<sup>289</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 816 下~817 上。

等分別，即使是菩薩、獨覺、聲聞等三乘聖者，也無法知悉佛的境界，咸皆讚歎佛的功德不可思議。

眾生雖然悉有自性清淨的如來藏淨心，但因未離客塵煩惱等垢染的緣故，故仍屬於「有垢真如」，如來具足的三身與不可思議的功德，眾生悉皆未有；但因眾生悉有自性空的如來藏淨心為依止，只要能趣入解脫道修持，即能轉自性清淨的「有垢真如」為離垢清淨的「離垢真如」，從而顯現如來的三身與過於恆沙不可思議的功德。轉依說與如來藏淨心的結合，是《寶性論》位眾生所鋪設的成佛之道，既能保留如來藏本有說的優點，且能消解本有說的理論困難，善巧地融攝了中觀、唯識與如來藏思想的理論。

#### 第四節 如來藏說與三因佛性的提出

《涅槃經》試闡釋佛性義涵的一部重要經典，由於本經是一部大經，且歷經長時間的結集而成，因此經文前後的内容有說法不一的情形。其中，《涅槃經》前分的内容不僅延襲早期如來藏說，更進一步提出「我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。」<sup>290</sup>此一帶具有外道神我色彩的主張。待續譯《涅槃經》傳出之後，通過二因、三因佛性說的提出及空性思想的會通，《涅槃經》前分帶有神我色彩的佛性義，始有淡化的傾向。

本經前分的經文中所說的「眾生身中，即有十力、三十二相、八十種好。」<sup>291</sup>，在續譯的〈師子吼菩薩品〉中，變成為「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>292</sup>這樣的說法《如來藏經》及《楞伽經》等初期的如來藏經典，明顯有所區隔；佛性的義涵明顯由具有本體意味的果性，變成具有潛能意味的因性，這可由本經續譯部分以二因、三因來闡釋佛性的義涵而得知。

<sup>290</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 407 中。

<sup>291</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 419 上。

<sup>292</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 524 中。

以因性來闡明佛性義出現於〈師子吼菩薩品〉，它以「二因」來解釋佛性，不過本品舉出幾個不同「二因」的組合，含義並不十分明確。〈師子吼菩薩品〉闡述了下列幾種不同的「生因」和「了因」：（一）「能生法者是名生因。」<sup>293</sup>（二）「燈能了物故名了因。」（三）「煩惱諸結是名生因。」（四）「緣生父母是名了因，如穀子等是名生因，地水糞等是名了因。」（五）「復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。」（六）「復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。」（七）「復有了因，謂六波羅蜜佛性。」（八）「復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。」（九）「復有生因，所謂信心六波羅蜜。」<sup>293</sup>

由上段引文可知，凡是能生法者都稱之為「生因」，如穀種能生穀物，煩惱諸結能生生死，其意義明顯可知。至於「了因」的意義，經文說是「燈能了物，故名了因」。這是舉燈光為譬喻以說明了因，由於燈有「了物」的作用，引申為具有「照了」、「顯發」作用者稱之為「了因佛性」。經中說地水糞等為了因，此說較令人費解。相應於穀物種子是生因，地水糞等能幫助穀種生長，所以應是緣因而非了因。

生因與了因如何區別呢？《大般涅槃經集解》中幾位註疏者的集解，可以提供參考。寶亮說：「但使於果力強，便是生因，弱者屬了因。」而僧亮則說：「本無今有，是生也。本有今見，是了也。如無常見常是生，無常見無常是了也。」<sup>294</sup>因此，「六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提」之所以解為生因，寶亮說是因為「六度取菩提義力強，故名為生因。」道生也說「由六度而成菩提，故曰生也。」同樣的，修首楞嚴三昧，金剛心力強，能速成阿耨多羅三藐三菩提，故也是生因。而信心對於六波羅蜜，是生因，寶亮解釋說：「(信心)大乘行近，故名生也」。

至於屬於了因者有「佛性阿耨多羅三藐三菩提」、「六波羅蜜佛性」、「八正道阿耨多羅三藐三菩提」。由於佛性是常住的，對阿耨多羅三藐三菩提而言，

<sup>293</sup> 《大正藏》第十二冊，頁 530 上。

<sup>294</sup> 《大正藏》第三十七冊，頁 554 中。

是了因而非生因，<sup>295</sup>至於「六波羅蜜」爲了因，寶亮解釋說是因爲在因中修六波羅蜜，以顯了佛性，所以只能說是了因，而「八正道」爲了因，僧宗解釋說：「八正道偏行，以其義弱，故爲了因也。」寶亮也說：「二乘行遠，但得作了因。」<sup>296</sup>以上就「生因」和「了因」論佛性，生因著重在能生義，而了因則著重在顯了義。

〈師子吼菩薩品〉中，又說有「正因」和「緣因」二種因：「善男子，因有二種，一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪。緣因者，如煖酵等，從乳生故，故言乳中有酥。」<sup>297</sup>酪是由乳所生而稱之爲正因，如此，則正因與生因意義相似，而乳所以能生酪，有賴煖氣和酵母等爲助緣，但是除了乳須有助緣才能生酪之外，最重要的是乳中必有「酥性」，否則再多的緣因。也無法使乳變成酪。因此，經文接著說：「如佛所說有二因者，正因、緣因。眾生佛性爲是何生？善男子，眾生佛性亦有二種因：一者正因，二者緣因。正因者，謂諸眾生；緣因者，謂六波羅蜜。」<sup>298</sup>

說眾生是正因佛性，是就眾生存在的事實而言；六波羅蜜爲緣因，是就修持六波羅蜜可爲助緣，以顯了正因佛性而言。因此，緣因和了因的作用相同。所以經文說：「世尊！以有性故，故須緣因。何以故？欲明見故，緣因即是了因。」<sup>299</sup>換言之，緣因和了因都有明見或照了的作用。譬如暗室中有諸物，爲了能清楚看見，故以燈照了。又如尼拘陀子，須地糞爲了因才能成長。是故，若就眾生能得無上正等正覺的先決條件而言，眾生必須要有佛性，這就是正因，而正因必須配合「發菩提心」的緣因，才能成就阿耨多羅三藐三菩提(anuttara-samyak-saj bodhi)。

以上是〈師子吼菩薩品〉中所提到不同二因，總括而言，有生因、正因、了因、緣因，但是因爲各種不同組合的二因，其所指涉各有不同，意義並不明確。例如，有時，生因即是正因；有時，緣因即了因；而六波羅蜜既是了因，又是生

<sup>295</sup>釋印順著，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1988年，頁266。

<sup>296</sup>《大正藏》第三十七冊，頁554上。

<sup>297</sup>《大正藏》第十二冊，頁775中。

<sup>298</sup>《大正藏》第十二冊，頁775中。

<sup>299</sup>《大正藏》第十二冊，頁531中。



因。直至天台智者大師將「三因佛性」定義為：正因、了因、緣因，方才成為意義明確且條理分明的論述。

智者所闡述的三因佛性之中，正因佛性是中道第一義空，與三德秘密藏的法身相應，屬於性德；了因佛性與般若相應，屬於智德；緣因佛性與解脫相應，屬於斷德。智者在《觀音玄義》中說：「法身滿足即是非因非果正因滿，故云：隱名如來藏，顯名法身。雖非是因，而名為正因；雖非是果，而名為法身。大經云：非因非果名佛性者，即是此正因佛性也。又云：是因非果名為佛性者，此據性德緣了皆名為因也。」<sup>300</sup>「了是顯發緣是資助，資助於了顯發法身。了者即是般若觀智，亦名慧行正道智慧莊嚴；緣者即是解脫，行行助道福德莊嚴。」<sup>301</sup>「故知法性實相即是正因佛性，般若觀照即是了因佛性，五度功德資發般若即是緣因佛性。」<sup>302</sup>

正因佛性的性德本自具足，在果位稱之為法身，在因位則稱之為如來藏，而此正因佛性則必須藉助了因的般若觀照及緣因的行行助道，才能顯發法身。又說三因佛性相當於法身、般若、解脫（正因佛性滿顯為法身，了因佛性滿顯為般若，緣因佛性滿顯為解脫）。智者又說：「若通觀十二緣真如實理，是正因佛性，觀十二因緣智慧，是了因佛性，觀十二因緣心具足諸行，是緣因佛性。」<sup>303</sup>換言之，正因佛性屬「理佛性」或「法佛性」，緣了二因屬「行佛性」或「覺佛性」，前者是客觀潛在的事實，後者是主觀實踐的要素，可見有三因佛性，才能具足眾生得阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-saj bodhi）的必備條件，而不僅是上引《涅槃經》所說的「以二因緣(正因緣因)得阿耨多羅三藐三菩提。」

《佛性論》則將三因佛性定義為：應得因、加行因、圓滿因，論本中說：「應得因者，二空所現真如，由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身，故

<sup>300</sup> 《大正藏》第三十四冊，頁 880 下。

<sup>301</sup> 《大正藏》第三十四冊，頁 880 中。

<sup>302</sup> 《法華玄義》，《大正藏》第三十三冊，頁 802 上。

<sup>303</sup> 《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊，頁 126 下。

稱應得。加行因者，謂菩提心，由此心故，能得三十七品，十地十波羅蜜，助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行，由加行故，得因圓滿及果圓滿。因圓滿者，謂福慧行；果圓滿者，謂智斷恩德。此三因前一則以無為如理為體。後二則以有為願行為體。」<sup>304</sup>

應得因是人我與法我俱空所顯現的真如，也就是說真如是自性空而非實有，以自性空的真如為依止（*awaya*），經由善知識的引導能生起菩提心（*bodhi-citta*），通過六度波羅蜜做為加行，最後，能夠成就無學道的如來法身，一切眾生都可能成就如此圓滿的果報，所以稱為應得因。加行因則是指菩提心，由菩提心能使眾生成就三十七道品<sup>305</sup>，證得菩薩十地與十波羅蜜<sup>306</sup>，是眾生成就如來法身的助因。圓滿因則是透過加行因而獲得具足福德資糧的因圓滿，以及具足智慧資糧的果圓滿。果圓滿具有智德、斷德、恩德等三種德行。智德者四智成就，照了一切法。斷德者斷一切煩惱業無餘。恩德者乘大願力救護一切眾生。應得因是以無為如理為體，加行因和圓滿因是以有為願行為體。

應得因即是智者所說的正因佛性，加行因即是緣因佛性，圓滿因即是了因佛性，三因佛性之中，以正因佛性（應得因）為核心，緣因佛性（加行因）為助緣，了因佛性（圓滿因）為究竟，欲成就無學道的如來法身，三者缺一不可，若僅憑正因佛性並無法證得佛果，因此，如來藏是自性清淨而非自性本覺，眾生獲得解脫的方法也不僅是返本還原，而是透過生起菩提心，行三十七道品，逐次證得菩薩十地，成就十波羅蜜，經過資糧道、加行道、見道、修道的過程之後，最後契入無學道<sup>307</sup>成就如來法身，這樣的解脫論是依循次第而行，層層向上，日漸深廣

<sup>304</sup> 《大正藏》第三十一冊，頁 794 上。

<sup>305</sup> 又名三十七品，三十七分法，三十七菩提分法。道者能通之義，到涅槃道路之資糧，有三十七種。如四念處，四正勤，四如意足，五根，五力，七覺支，八正道是也。

<sup>306</sup> 或稱十勝行，為菩薩十地之行法：一、施波羅蜜，二、戒波羅蜜，三、忍波羅蜜，四、精進波羅蜜，五、靜慮波羅蜜，六、般若波羅蜜，七、方便善巧波羅蜜，有迴向方便善巧與拔濟方便善巧之二種。八、願波羅蜜，有求菩提願與利樂他願之二種。九、力波羅蜜，有修習力與思擇力之二種。十、智波羅蜜，有受用法樂智，成熟有情智之二者。

<sup>307</sup> 《瑜伽師地論略纂》云「若資糧道、若加行道、見道、修道及無學道，皆名道諦。」《大正藏》第四十三冊，頁 97 上。

的轉變過程，所以不是如來藏本覺說的一元論，既然如來藏的解脫論不是一元論，自然也就能夠消解一元論與外道梵我的密切關聯，及由此關聯所引發的理論困難。

## 結論

佛教思想認知與實踐並重，由於重視認知的正確性，故發展出一套能分辨認知是否如理的因明學；由於重視實踐，故須因應眾生的根器與需求，善巧宣說與彼相應的教法，因此，釋迦世尊對於小乘根器的眾生宣說四聖諦，對大乘根器的眾生宣說中觀、唯識及如來藏的教法。其中部分教法具有放諸四海皆準的普適性，被稱之爲了義說；而部分教法則偏重特殊性而不具備普適性，因此，被稱之爲不了義說。至於如何判別了義與不了義？原始佛教時期有三法印，作爲評判教法是了義抑或不了義的標準，與三法印相隨順者爲了義，相違背者則是不了義，並有「依了義不依不了義」的教誡流傳下來。

雖然不了義說不具備普適性，但由於此等教法與某類眾生的根器相契合，因此，對他們而言，這些不了義的教法反而較了義的教法助益更大，所以不能忽視與排斥這些不了義的教法；但不了義說之中，卻經常有某些特殊的見解與三法印相牴觸，這是不了義說必須面臨的理論困難，欲消解這些理論困難，則必須以不同的觀點來詮釋不了義說的論述，但前提是必須能依循三法印而如理抉擇了義與不了義。

綜觀如來藏思想的義涵，可以發現它具有四種特點：一、是諸佛的密意（字義上未明說，須發掘其中的微言大義）。二、爲破除頑空的斷滅見而說。三、爲鼓勵心志怯弱的眾生而說。四、爲攝受畏懼無我的外道眾生而說。由於如來藏思想具有上述的四項特點，故判其爲不了義說，在詮釋如來藏思想的同時，必須會通空性與唯識思想，才不至於如印順法師所說：「如來藏不但是如來智，也是如來身、如來眼（衆生具足），結加趺坐，與佛沒有不同。……衆生身內有這樣的如來藏，難怪《楞伽》會上，提出一般人的懷疑：這樣的如來藏，不就是外道的神我嗎？」<sup>308</sup>

<sup>308</sup>釋印順著，《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1992年修訂1版，頁112~113。

如來藏思想之中有下列幾項特殊的見解，經常引發爭論：

- 一、眾生身中有具足三十二相與八十種好莊嚴的如來。
- 二、我即是如來藏。
- 三、如來藏是常、樂、我、淨。
- 四、如來藏是眾生本有。
- 五、如來藏是實有（體）。
- 六、如來藏是自性本覺。

這些爭議的關鍵在於如來藏與外道的梵（brahman）我（atman）具有密切的關聯性。從如來（tathagata）、胎藏（garbha）、如來藏我、如來藏不空等如來藏思想的主要義涵，均與梵我具有程度不一的關聯，其中，尤以胎藏及如來藏我與梵我的關係最為密切。因此，如來藏常被視為是某種程度的有我論。

由於如來藏思想強調如來藏真實不空、常恆不變，所以逐漸發展為如來藏實有（體）、如來藏本有、如來藏本覺等見解，這些見解經常出現在如來藏系的經論之中，為了強調如來藏的實有、本有與本覺，所以駁斥無常、苦、空、無我、緣起等佛教界共通的見解，造成教法之間的隔閡與對立，這樣的現象既是如來藏思想的特色，也是不了義說的特徵之一。

佛教由西元前五世紀創立之後，一直都是以無我為教法的核心，其間雖然有犢子部、說一切有部、經量部為了說明眾生生死輪迴與承受果報的問題，而成立「不可說我」（anabhilāpya-pudgala）、「假名我」（saṃvṛti-pudgala）、「勝義我」（paramārtha-pudgala）等主張，但多數的宗派仍是以無我作為根本的見解。無我的教法在般若經及中觀思想，具有最為淋漓透徹的詮釋，即使是瑜伽唯識宗也承許無我說。到了西元三世紀，如來藏思想傳出之後，提出了如來藏我的主張，並且批判無我的教法是不了義說。也就是說釋迦世尊從成就佛果之後，首先對五比丘講授四聖諦開始，即不斷地宣說不了義的教法。直到如來藏思想傳出之前，其間歷經八百餘年的發展，所孕育的原始佛教、中觀、唯識等豐富的思想，都是不了義

的教法。而唯有與外道梵我說相似的如來藏思想，才是究竟了義的見解，這在思想史的發展上，這樣的主張既不合理而且也與事實相違。

佛法的傳揚大致可分為三個時期：初轉法輪（first dharmacara）、二轉法輪（second dharmacara）、三轉法輪（third dharmacara）。這三個時期傳出的教法主要為：四聖諦及十二因緣、般若空性、瑜伽唯識與如來藏等教法。如法相宗及覺囊派分別主張唯識及如來藏思想為究竟了義的教法，他們所依據的一項主要的理由，即是依教法傳出的時間先後來判別，最後傳出的教法才是究竟了義說，基於這樣的見解，所以各自分判自宗的教理是了義說，而批判他宗的教理是不了義說。此種判教的方式，明顯忽略了佛教有因明學作為揀別理論是否正確及了義的方法，而僅憑教法傳出的先後順序，做為揀別了義與不了義的判準，是不嚴謹且失之武斷的作法。

覺囊派過於輕易地判別如來藏思想為了義說，為了證成如來藏思想是了義說，而將中觀思想曲解為世俗諦自空、勝義地不空的「他空見」（Shengtong），以符合其勝義諦實有的主張，將如來藏思想理解為與數論派相同的見解，造成佛教走向佛梵合流的歧路，即是判如來藏思想為了義說，從而造成理論困難的範例。

既然判如來藏思想為不了義說，在詮釋如來藏的義涵時，就不可望文生義，將如來藏系經典中，關於批判空相應經及無常、無我、苦、空的論述，視為是對原始佛教及中觀思想的批判。而必須了解這些批判的對象，是執著無常、無我、苦的聲聞、緣覺眾生，以及執空為無或執空為有的空亂意眾生，並不是針對空性思想。此因捨棄空性義的如來藏思想，與外道的梵我說並沒有差別，所以必須會通空性思想來詮釋如來藏，如此，如來藏思想才不至於淪為婆羅門教的一支。

由於如來藏思想必須與空性思想會通，才能褪去帶有外道神我色彩的外衣，因此，須以緣起性空的教理，對如來藏實有（體）、本有、本覺等主張作抉擇。如來藏實體說由如來藏不空發展而來，強調如來藏具有常、樂、我、淨等涅槃果德，是真實不虛且恆常不變的存在，但這樣的主張卻是有自性的見解，將如來藏

不空增益爲如來藏實有，是落入增益執的常見，與諸法無自性、自性空等教理相違；將客塵煩惱損減爲虛無，是落入損減執的斷見，所以不能將其視爲究竟了義的勝義諦。

如來藏本有說將眾生悉有如來藏，增益爲眾生本有如來藏，也是落入增益執的常見。由於強調如來藏本有，所以主張如來藏不落緣起，但無論是在現實經驗（現量）或邏輯推理（比量）之中，吾人均無法證明有任何一法是不落緣起而獨存的，換言之，如來藏本有說與緣起的教理相違，它使如來藏成爲形上學（metaphysics）所說的第一因，而佛教是不承認有第一因的存在，因此，如來藏本有說不是究竟了義的見解。

如來藏本覺說則將印度佛教的心性本淨說，增益成爲具有能熏習無明的自覺因，爲印度佛教的心性說增添了許多動態的（dynamic）義涵，而這些義涵對本淨的心性而言，是新添而非原本具足的，由本淨說發展到本覺說的過程是跳躍而非順理成章的，其中可發現有儒家的性善說與體用論的影響，所以本覺說是中國佛教特有的心性說，與印度佛教的性淨說，雖然類似但義涵卻有所不同。

如來藏本覺說雖然也提出不覺與始覺來說明眾生當下的心識狀態，但不覺是依據本覺而施設，眾生由於不能了知本覺的心源，故稱之爲不覺。由不覺的狀態返還於本覺心源的過程，即是始覺。所以始覺與不覺最終都將回歸於本覺之中，所以本覺說的解脫觀是返本還原的過程，這樣的主張與覺知我即是梵，進而歸於梵而獲致解脫的「梵我合一」說，具有高度的相似性，並且都屬於收攝諸法歸於一元的一元論。

順著如來藏我、如來藏不空等論述的進路發展，容易衍生如來藏實有、本有與本覺的見解，而悖離了佛教的三法印等核心思想，產生許多理論上的困難，因此，爲了消解如來藏有我說的理論困難，應當約佛果而說常、樂、我、淨等涅槃果德，而不再強調眾生具有常、樂、我、淨的功德。若一味強調眾生具有如來涅槃果德，與眾生當下的心識狀態，實不相符！如果眾生悉皆具足如來的涅槃果德，

則一切眾生應當早已成佛，既然成佛也就不能再稱為眾生了！此外，若說眾生身中的如來藏是常、樂、我、淨，並且具足三十二相、八十種好，則如來藏與外道的神我已然無有分別。是故，必須約佛果而說常、樂、我、淨，一方面凸顯如來果德的殊勝，使眾生心生渴求；另一方面強調眾生雖皆具有佛性，但眾生仍不是佛，必須發心精進修行，才能成就如來的殊勝果德，使眾生心生惕勵，藉此褪去如來藏常、樂、我、淨的神我色彩。

如來藏實有說的主張，是對不空如來藏的增益見，將不空如來藏增益為實體，從而落入常執的邊見之中。欲消解如來藏實有說的理論困難，必須會通如來藏與空性思想，將空如來藏與不空如來藏融攝於第一義空之中，不僅世俗諦自空，勝義諦亦空，如來藏具足一切如來功德的因（德性），不因眾生在纏或出纏而有所增減，故無須將如來藏增益為實有；而客塵煩惱原本就與如來藏不同，故無須將其損減為無。遠離增益執的常見與損減執的斷見，而契入第一義空（中道）之中，使如來藏與空性相融而不相違，從而消解如來藏實有說所導致的理論困難。

如來藏本有說是對眾生悉有如來藏的增益，將眾生「悉有」如來藏增益為眾生「本有」如來功德，但眾生悉有如來藏指的是對象的普遍性---一切眾生，而如來藏本有說則是指時間序列中最初的原點，二者的義涵並不相同。況且，如來藏本有說與數論派的「因中有果」論幾近雷同，並與緣起說相違。為了消解如來藏本有說的理論困難，故以如來藏淨心結合轉依說，如來的不可思議功德是由眾生悉有的如來藏轉依而來，如來藏轉依說的所依是如來藏淨心，如來藏淨心的本質是自性空，經由修學正道的過程，將眾生的有垢真如轉為如來的無垢真如，而成就如來深廣的悲智與不可思議的功德業用，如來的功德既非本無今有，亦非本有今無。

如來藏本覺說是對如來藏淨心的增益，將自性清淨的如來藏增益為自性本覺的真如心，具有能熏習不覺（無明）的能力，這樣的見解，使如來藏成為獨一的真理，而趨近於外道所說的梵。故以「三因佛性」說的提出，來說明眾生悉有正



因佛性，但正因佛性並不具有熏習無明的自覺功能，而必須藉助緣因與了因佛性，才能使正因佛性生起厭苦求樂的動機，趣入解脫道的修持，進而成就無上正等正覺。

本文通過探討如來藏思想可能面對的理論困難，而判如來藏思想是不了義說，並試圖找出消解這些理論困難的解決之道，其用意並非爲了破斥如來藏思想，而是肯定如來藏思想樂觀積極的特殊性格，希冀能使如來藏思想能與其他的佛教思想相互融攝，並能各展所長。如來藏思想在理論層面雖有不盡完善之處，但卻對中國佛教產生了深遠的影響，感動了無數的有情眾生，使凡夫不再妄自菲薄，而能具足信心，邁向菩提大道，因此，如來藏法門具有廣大的攝受力，即使是中觀與唯識思想也無法望其項背。筆者學力淺薄，若本文的論述有不盡完善的缺失，尚祈諸位教授不吝指正。

# 梵藏英文索引

## A

adhara, 40  
agrhya, 24  
anabhilāpya-pudgala, 27, 56, 127  
anandam, 18  
anandamayātman, 23  
anantam, 18  
annarasamayātman, 24  
anuttara-samyak-saj bodhi, 123  
arhat, 108  
asavga, 24  
asita, 24  
asvabhava, 17  
atman, 2, 5, 14, 18, 23, 53, 64, 82, 84  
Avguli-malya, 76  
awirya, 24  
awraya, 124  
awraya-paravrtti, 17  
awunya, 18, 52, 78  
awunya-tathagata-garbha, 40

## B

Bahudhatmaka, 90  
bodhi-citta, 124  
bodhi-sattva, 108  
brahman, 2, 18, 55, 84, 127  
Brahman, 60  
buddha-dhatu, 2  
buddha-gotra, 34  
buddhatva, 50

## C

citta, 26  
citta-prakrti-prabhasvarata, 38  
Critical Buddhism, 10

## D

dharma-dhatu, 37, 79  
dharma-kaya, 18, 47, 61  
dhatu, 67  
dhatu-vada, 5  
dynamic, 84

## F

first dharmacara, 128

## G

garbha, 14, 21, 34, 52, 59, 82  
garbha-kowa, 63  
Gelupa, 88

## H

Hiranyagarbha, 14, 59

## I

icchantika, 2

## J

Jonangpa, 87

## K

karma, 21

## M

Mabjuwi, 76

madhyamika, 1

mahasaj ghikah, 28

mahasavghika, 59

manamayatman, 24

mandala, 64

manomaya, 109

## N

narisiate, 24

navyathate, 24

nir-atman, 55, 64

nirvana, 90

niwraya, 40

## O

ontology, 5

paramartha-pudgala, 127

## P

paramqrtha-satya, 37

pradhana, 90

prajapatya, 60

prajapatya sukta, 14

pranamayatman, 24

pratistha, 40

pratitya-samutpada, 55

pratyeka-buddha, 108

priyam, 18

prjba, 18

pudgala, 57, 75

## R

Rangtong, 88

rg-veda, 14

## S

saj sara, 21

saj vrti-pudgala, 56, 127

samadhi, 26

sarva-dharma-wunyata, 18

Sarva-stivadin, 1

sattva, 66

sattva-dhatu, 34

sattva-dhatu, 37, 66

satyam, 18

Savitr, 60

Savkhya, 20

second Dharmacara, 88

Shentong, 87

sthiti, 18

sunyata, 17

wunya-tathagata-garbha, 40

wuyata, 75, 78

## T

tathagata, 14, 34, 52, 54, 82

tathagata-garbha, 1, 14, 34, 52

tathagata-dhatu, 34

tathagata-garbha, 61

third Dharmacara, 88

## U

upanisad, 13

Upanisad, 64

## V

Vairocana, 63

Vai**ves**ik, 20

vatsiputri**ah**, 27

vibahajyav**adinah**, 28

vi**jb**anamayatman, 24

vinaya, 26

## Y

yog**ac**ara, 1

# 中文索引

## 一劃

一元論, 6, 20, 130  
一切法空, 18  
一乘, 39  
一闡提, 2

## 二劃

七佛經, 60  
了因佛性, 123  
了義, 52, 55, 128  
二十五諦, 91  
二轉法輪, 88  
人我, 64  
入法界品, 61  
八十種好, 52, 63  
十二緣起支, 42

## 三劃

三十七道品, 124  
三十二相, 52, 63  
三因佛性, 3, 6, 123, 132  
三法印, 130  
三論宗, 94  
三轉法輪, 88  
土觀宗派源流, 89  
大方等如來藏經, 33  
大方等無想經, 33  
大我, 4, 19, 34, 72  
大法鼓經, 33, 53, 67, 69  
大毘婆沙論, 54, 56  
大毘盧遮那成佛經疏, 63

大乘, 39  
大乘佛教, 1, 74  
大乘法界無差別論, 9  
大乘起信論, 5, 9, 10, 34  
大乘起信論義記, 5, 102  
大乘理趣六波羅蜜多經, 58  
大乘莊嚴經論, 19, 71  
大乘最上秘義論, 1  
大乘義章, 87  
大乘寶雲經, 74  
大般若經, 58  
大般涅槃經, 2, 6, 33, 34  
大般涅槃經義記, 78  
大眾部, 26, 28, 32, 59  
大智度論, 31, 32, 54  
小品般若波羅蜜經, 31

## 四劃

不了義, 2, 4, 52, 55, 66, 69, 76, 127, 129  
不了義說, 18  
不可說我, 56, 58, 72, 127  
不可說藏, 58  
不空, 52, 78  
不空如來藏, 2, 40, 79, 86  
不增不減經, 33, 35, 37, 38, 41, 48, 66  
不覺, 130  
中道, 45, 69, 79  
中觀, 1, 2, 8, 20, 69, 73, 82, 85  
五法藏, 56  
五藏說, 23  
分別說部, 28  
天臺宗, 3  
太陽神, 60  
心, 26  
心性本淨, 1, 13, 26, 28, 30, 32, 84, 129  
心性本淨, 客塵所染, 4

心淨說, 26, 27, 30  
支那內學院, 8, 10  
文殊師利, 76  
比量, 55, 70  
水野弘元, 27

## 五劃

世俗諦, 85, 112, 131  
主宰, 60  
他空見, 87, 128  
出世間上上藏, 40  
加行因, 125  
四位說, 23  
央掘摩羅經, 53  
央掘魔羅經, 33, 66, 76  
本有, 6, 16, 83, 131  
本有說, 82  
本覺, 6, 16, 82, 83, 130, 131  
正因, 122  
正法, 39  
正覺智, 42  
母胎, 60  
生主, 60  
生主歌, 14  
生氣所成我, 24

## 六劃

亦有亦無, 91  
印順法師, 3  
吉藏, 94  
因中有果, 16  
因中有果論, 97  
因明, 70  
多羅納他, 88  
如來, 14, 52, 53, 54, 82

如來之胎, 61, 62  
如來果德, 33  
如來界, 34  
如來藏, 1, 8, 10, 14, 19, 34, 39, 42, 45,  
47, 52, 61, 82, 84  
如來藏十經, 88  
如來藏不空, 15, 18, 34, 38, 53, 75, 80,  
82, 86  
如來藏本有說, 5  
如來藏本覺說, 6  
如來藏我, 2, 4, 7, 21, 34, 52, 53, 66, 67,  
73, 74, 82  
如來藏思想, 1, 2, 13, 26, 34, 47, 49, 66,  
82, 128, 132  
如來藏淨心, 131  
如來藏經, 35, 41, 49, 61, 62, 85, 86  
如來藏實體說, 86  
如來藏緣起, 4, 5  
如來藏藏識, 4  
如來藏轉依, 131  
存有論, 5  
安固, 18  
成唯識論述記, 58  
成實論, 30  
有我, 15, 56, 65, 69, 74  
有我說, 4  
有我論, 82  
有垢真如, 115, 131  
有漏是苦, 55  
有餘說, 18, 76  
死位, 23  
自性清淨, 49, 131  
自性清淨藏, 40  
自空見, 88

## 七劃

佛性, 2, 34, 35, 59, 62  
佛性論, 6, 20, 34, 35, 53, 71, 73, 79, 82  
佛乘, 39  
佛梵合一, 74  
佛智, 49  
佛說除蓋障菩薩所問經, 91  
佛藏, 34  
佛藏經, 73  
佛體性, 50  
即蘊計我, 58  
呂澂, 8, 10  
吠陀, 21, 74  
妙樂, 18  
妙樂所成我, 23  
形上學, 20  
戒, 26  
我, 2, 14, 18, 23, 53, 54, 64, 84  
批判佛教, 10  
究竟一乘寶性論, 1, 6, 9, 33, 35

## 八劃

依止, 124  
命, 54  
始覺, 130  
定, 26  
所依, 40  
所藏, 60  
松本史朗, 8  
泥洹經, 62, 69  
法我, 64  
法身, 18, 37, 43, 47, 61  
法身藏, 40  
法性, 9, 31  
法界, 79  
法界藏, 40  
法藏, 16

空, 75, 78  
空如來藏, 40, 86  
空性, 64  
空相, 17  
空相應經, 53, 71  
竺道生, 2  
初轉法輪, 128  
金七十論, 90  
金胎, 14, 59  
金剛般若波羅蜜經, 54  
阿毘達磨大毘婆沙論, 29  
阿毘達磨法蘊足論, 60  
阿耨多羅三藐三菩提, 123  
阿羅漢, 108  
非有非無, 91

## 九劃

界, 67  
胎藏, 14, 21, 34, 52, 53, 59, 61, 82  
胎藏界, 63  
苦諦, 25, 42  
計蘊執我, 69  
食位所成我, 24  
毘盧遮那, 63

## 十劃

俱舍論, 57  
修生, 93  
原始佛教, 25, 27, 73  
格魯派, 88  
涅槃, 78  
涅槃果德, 130  
涅槃經, 17, 19, 53, 59, 62, 65, 68, 70, 77, 82  
涅槃經集解, 121

真妄相熏, 10  
 真如, 47, 84  
 真我, 59, 62, 63  
 真諦, 9  
 神我, 19, 52, 62, 63, 70, 82  
 般若波羅蜜, 31  
 般若經, 14, 84  
 高崎直道, 19, 35

十一劃

假名我, 56, 127  
 唯識, 2, 20, 69, 73, 82, 85  
 基體, 5  
 常見, 91, 131  
 常樂我淨, 2, 4, 7, 52, 66, 130  
 悉有, 131  
 悉有佛性, 2  
 梵, 2, 18, 55, 60, 75, 84, 127, 132  
 梵我, 4, 18, 59, 74  
 梵我合一, 5, 13, 22, 25, 74, 84, 130  
 梵書, 21, 74  
 梨俱吠陀, 14  
 清涼澄觀, 94  
 現量, 55  
 現識所成我, 24  
 畢竟空, 31  
 異部宗輪論, 28, 57  
 眾生, 66  
 眾生界, 34, 37, 42, 49, 66  
 眾持, 90  
 第一義, 37  
 第一義空, 19, 78, 131  
 第一義諦, 85  
 袴谷憲昭, 8

十二劃

最勝無我, 71  
 勝因, 90  
 勝義我, 69, 127  
 勝義諦, 73, 85, 131  
 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經, 33  
 勝鬘經, 17, 35, 38, 39, 41, 44, 48, 82, 86  
 勝鬘寶窟, 94  
 提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論, 90  
 普賢行願品, 33  
 智者, 123  
 智識, 18  
 無生無滅, 31  
 無自性, 17  
 無我, 4, 55, 64, 70, 71, 84, 127  
 無明, 24, 42  
 無垢真如, 131  
 無爲法, 80  
 無終, 18  
 絕對與圓融, 10  
 善財童子, 61  
 菩提心, 124  
 菩薩, 108  
 華嚴宗, 3, 5, 16  
 華嚴經, 14, 28, 32, 33, 60, 61, 84  
 集諦, 25, 83

十三劃

圓滿因, 125  
 奧義書, 13, 21, 64, 74  
 意生身, 109  
 愛樂, 18  
 損減, 131  
 業, 21  
 業果, 53



楞伽經, 9, 33, 48, 62, 67, 70, 73, 85, 86  
滅諦, 26  
獅子吼菩薩品, 19  
瑜伽行, 1, 8  
瑜伽師地論, 71  
經量部, 56, 127  
聖教量, 70  
補特伽羅, 57, 75  
賈曹, 113  
辟支佛, 108  
道, 31  
道生, 122  
道諦, 26, 83  
僧佉義, 20  
僧亮, 121

#### 十四劃

夢位, 23  
實有, 18  
實體, 6, 15, 16, 83, 130  
實體說, 82, 83, 85  
漫荼羅, 63  
認識所成我, 24  
說一切有部, 1, 56, 127  
說分別部, 26, 32  
熏習, 6, 129

#### 十五劃

增益, 5, 131  
摩訶般若波羅蜜經, 80  
數論派, 15, 16, 128  
歐陽竟無, 8, 10  
熟眠位, 23  
緣因, 122  
緣起, 55, 75

緣起性空, 20, 84  
諸行無常, 55  
諸法無自性, 85  
諸法無我, 55, 65  
賢首法藏, 5, 93  
輪迴, 21, 53

#### 十六劃

醒位, 23  
隨相論, 28

#### 十七劃

龍樹菩薩, 95  
應得因, 125  
總持門, 58  
韓世師, 20

#### 十八劃

斷見, 91, 131  
轉依, 17  
離世間品, 33  
離垢真如, 116  
離蘊計我, 58  
離蘊執我, 69  
雜阿含經, 27

#### 十九劃

犢子部, 56, 57, 72, 127  
邊見, 45, 91

#### 二十劃

寶王如來性起品, 32

寶性論, 17, 19, 34, 35, 36, 38, 41, 44, 45,  
46, 47, 48, 49, 53, 67, 72, 73, 79, 82, 86

寶亮, 122

覺囊派, 87, 128

釋迦世尊, 25

釋摩訶衍論, 95

二十五劃

觀音玄義, 123

## 參考書目

### 一、佛教經論：

- 1、《長阿含經》，後秦 佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第一冊。
- 2、《雜阿含經》，失譯，《大正藏》第二冊。
- 3、《增壹阿含經》，東晉 瞿曇僧伽提婆譯《大正藏》第二冊。
- 4、《央掘摩羅經》，劉宋 求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
- 5、《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第七冊。
- 6、《小品般若波羅蜜經》，後秦 鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
- 7、《大乘理趣六波羅蜜多經》，唐 般若譯，《大正藏》第八冊。
- 8、《摩訶般若波羅蜜經》，後秦 鳩摩羅什譯《大正藏》第八冊。
- 9、《大方廣佛華嚴經》，東晉 佛馱跋陀羅譯，《大正藏》第九冊。
- 10、《大法鼓經》，劉宋 求那跋陀羅譯，《大正藏》第九冊。
- 11、《妙法蓮華經》，姚秦 鳩摩羅什譯，《大正藏》第九冊。
- 12、《大寶積經》，唐 菩提流志譯，《大正藏》第十一冊。
- 13、《大般涅槃經》，北涼 曇無讖譯，《大正藏》第十二冊。
- 14、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，劉宋 求那跋陀羅譯，《大正藏》第十二冊。
- 15、《佛說除蓋障菩薩所問經》，宋 法護等譯，《大正藏》第十四冊。
- 16、《佛藏經》，姚秦 鳩摩羅什譯，《大正藏》第十五冊。
- 17、《大方等如來藏經》，東晉 佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第十六冊。
- 18、《不增不減經》，元魏 菩提流支譯，《大正藏》第十六冊。
- 19、《大乘密嚴經》，唐 不空譯，《大正藏》第十六冊。
- 20、《入楞伽經》，元魏 菩提流支譯，《大正藏》第十六冊。
- 21、《無上依經》，梁 真諦譯，《大正藏》第十六冊。

- 22、《異部宗輪論》，世友菩薩造 唐 玄奘譯，《大正藏》第十八冊。
- 23、《大智度論》，龍樹菩薩造 後秦 鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊。
- 24、《法蘊足論》，尊者大目乾連造 唐 玄奘譯《大正藏》第二十六冊。
- 25、《阿毘達磨大毘婆沙論》，五百大阿羅漢等造，唐 玄奘譯，《大正藏》第二十七冊。
- 26、《大毘盧遮那成佛經疏》，一行阿闍梨 記，《大正藏》第二十九冊。
- 27、《阿毘達磨俱舍論》，尊者世親造 唐 玄奘譯，《大正藏》第二十九冊。
- 28、《阿毘達磨順正理論》，尊者眾賢造 唐 玄奘譯，《大正藏》第二十九冊。
- 29、《中論》，龍樹菩薩造 梵志青目釋 姚秦 鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十冊。
- 30、《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說 唐 玄奘譯，《大正藏》第三十冊。
- 31、《十八空論》，龍樹菩薩造，陳 真諦譯，《大正藏》第三十一冊。
- 32、《三無性論》，陳 真諦譯，《大正藏》第三十一冊。
- 33、《佛性論》，天親菩薩造 陳 真諦譯，《大正藏》第三十一冊。
- 34、《攝大乘論釋》，世親菩薩造 唐 玄奘譯，《大正藏》第三十一冊。
- 35、《辯中邊論》，世親菩薩造 唐 玄奘譯《大正藏》第三十一冊。
- 36、《究竟一乘寶性論》，後魏 勒那摩提譯，《大正藏》第三十一冊。
- 37、《大乘起信論》，馬鳴菩薩造 梁 真諦譯，《大正藏》第三十二冊。
- 38、《成實論》，訶梨跋摩造 姚秦 鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十二冊。
- 39、《隨相論》，德慧法師造 陳 真諦譯，《大正藏》第三十二冊。
- 40、《釋摩訶衍論》，龍樹菩薩造 姚秦 筏提摩多譯，《大正藏》第三十二冊。
- 41、《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》，提婆菩薩造，後魏 菩提流支譯《大正藏》第三十二冊。
- 42、《觀音玄義》，隋 智顗說·灌頂記，《大正藏》第三十四冊。
- 43、《華嚴經探玄記》，唐 法藏述，《大正藏》第三十五冊。

- 44、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，唐 澄觀述，《大正藏》第三十六冊。
- 45、《大般涅槃經集解》，梁 寶亮等集，《大正藏》第三十七冊。
- 46、《勝鬘寶窟》，隋 吉藏撰，《大正藏》第三十七冊。
- 47、《大般涅槃經玄義》，隋 灌頂撰，《大正藏》第三十八冊。
- 48、《俱舍論記》，唐 普光述，《大正藏》第四十一冊。
- 49、《大乘起信論義記》，唐 法藏撰，《大正藏》第四十四冊。
- 50、《大乘義章》，隋 慧遠撰，《大正藏》第四十四冊。
- 51、《因明入正理論疏》，唐 窺基撰，《大正藏》第四十四冊。
- 52、《能顯中邊慧日論》，唐 慧沼撰，《大正藏》，第四十五冊。
- 53、《華嚴一乘教義分齊章》，唐 法藏述，《大正藏》第四十五冊。
- 54、《摩訶止觀》，隋 智顗說，《大正藏》第四十六冊。
- 55、《部執異論》，天友菩薩造 陳 真諦譯，《大正藏》第四十九冊。
- 56、《金七十論》，陳 真諦譯，《大正藏》第五十四冊。

## 二、中文相關學術著作

- 1、J. W. de Jong 著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》，香港，佛教法住學會，1983 年。
- 2、土觀·卻吉尼瑪著，劉立千譯註，《土觀宗派源流》，西藏人民出版社，1984 年。
- 3、尤惠貞著，《天臺宗性具圓教之研究》，台北，文津，1993 年。
- 4、平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北，商周出版社，2002 年 10 月。
- 5、牟宗三著，《佛性與般若》，台北，學生書局，1997。
- 6、克主傑著，法尊法師譯，《密宗道次第論》，台北，新文豐出版社，1936 年。
- 7、呂澂著，《呂澂佛學論著選集》，山東，齊魯書社，1991 年
- 8、杜正民著，〈當代如來藏學的開展與問題〉，收錄於佛學研究中心學報，國立

- 台灣大學佛學研究中心出版，1998年7月。
- 9、阿旺洛追扎巴著，許得存譯，《覺囊派教法史》，西藏人民出版社，1993年。
  - 10、松本史朗著，呂凱文譯，〈如來藏思想不是佛教〉收錄於《法光雜誌》第101期，法光雜誌編輯委員會，1998年2月。
  - 11、林鎮國著，《空性與現代性》臺北，立緒文化，1999年。
  - 12、林鎮國著，〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？〉收錄於《佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北，東大圖書，1995年4月。
  - 13、徐梵澄著，《五十奧義書》，台北，中國瑜伽出版社，1986年。
  - 14、高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，臺北，華宇出版社，1986年。
  - 15、高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》，台北，台灣商務，1971年。
  - 16、勞思光著，《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1990年。
  - 17、楊惠南著，《印度哲學史》，台北，東大圖書，1995年，頁73。
  - 18、楊惠珊著，《寶性論》中佛性思想之研究，中華佛學研究所碩士論文。
  - 19、談錫永著，《大中觀論集》上冊，香港，密乘佛學會，1998年。
  - 20、鄭郁慧著，《究竟一乘寶性論》如來藏思想之研究，輔仁大學哲學研究所碩士論文。
  - 21、霍韜晦著，《絕對與圓融》，臺北，東大圖書，1986年4月。
  - 22、賴永海著，《中國佛性論》，臺北，佛光，1990年。
  - 23、彌勒菩薩造論，無著菩薩釋，談錫永譯，《寶性論新譯》，香港，密乘佛學會；2004年。
  - 24、釋印順著，《中觀論頌講記》，台北，正聞，1998年。
  - 25、釋印順著，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1981年12月。
  - 26、釋恆清著，《佛性思想》，臺北，東大圖書，1997年。

### 三、外文相關學術著作

1. Obermiller, E. *The Sublime School of the Great Vehicle to Solvation, Being a Manual of Buddhist Monism*, Acta Orientalia, vol. IX. °
2. Bailey, H. W. and E. H. Johnston, *A Fragment of the Uttarantra, in Sanskrit*, Bull, S.O.S.8-1, 1935, °
3. Johnston, E. H. ( & T.Chowdhury ) ed. *The Ratnagotravibhaga Mahayanottaratantrasastra, Patna* : The Bihar Research Society, 1950.
4. Ruegg, David Seyfort. *The Jo-nang-pas : a school of Buddhistologists according to the Grub-mtha oshel-gyi me-long*, Journal of the American Oriental Society, vol.83, 1963.
5. Ruegg, David Seyfort. *The meaning of the term Gotra and the Textual History of Ratnagotravibhaga*, Bulletin of School Oriental and African Studies, 1976.
6. Ruegg, David Seyfort. *The Gotra, Ekayana and Tathagatagarbha Theories of Prajnaparamita According to Dharmamitra and Abhayakaragupta, in : Prajnaparamita and Related System : Studies in honor of Edward Conze*, ed. by Lewis Lancaster U. of California, 1977.
7. Holmes, K. *The Changeless Nature*, Kagyu Samye Ling, 1979.
8. Thrangu Rimpoche. *A Commentary on the Uttara Tantra Sastra*, tr. by Ken and Katia Holmes. Boulder : Namu Buddha Publications, 1989. East and West, Vol.39, no.2, , April, 1989.
9. Hookham, S. K., *The Buddha Within : Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Albany, State University of New York Press. 1991.
10. King, Sallie B., *Buddha Nature*, Albany, State University of New York Press. 1991.
- 11、高崎直道，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》，東京：春秋社，1974。°
- 12、平川彰編；高崎直道等著，《講座大乘佛教. 6：如來藏思想》，東京都：春秋社，1982。°
- 13、《宗喀巴三父子全集》中《賈曹傑全集》第三函，甘丹寺版，新德里，1982年。°