

《如來藏之研究》¹

〈自序〉

(pp.a1-2)

釋圓悟 編整

2021年7月

〔壹〕略述如來藏思想之淵源

一、時代因緣未能完成之願

抗戰期間，我寫了《唯識學探源》²，《性空學探源》³二書。

為了探求大乘三系的淵源，還想寫一部《如來藏學探源》，由於抗戰結束了，種種因緣，沒有能寫出。

二、如來藏說實是大乘不共之教說

來臺灣以後，在經論的探求中，才理解到：緣起與空，唯識熏變⁴，在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」⁵。⁶

* 本講義依：福嚴佛學院及壹同女眾佛學院之「《如來藏之研究》課程」講義（由開仁法師及圓波法師指導同學編製，2014年～2015年，未出版），為底本編整而成。

¹ 印順法師，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1988年1月3版。

² 印順法師，《華雨香雲》，〈平凡的一生〉，pp.129～130：

二十九年（三十五歲），我住在貴陽的大覺精舍，寫成《唯識學探源》一書，進入了認真的較有體系的寫作。我思想的主要特徵，也逐漸明白的表示出來。

³ 參見：

（1）印順法師，《中觀今論》，〈自序〉，pp.a1-a2。

（2）印順法師，《華雨香雲》，〈平凡的一生〉，p.131：

三十三年（三十九歲）春，仍在法王學院。妙欽編寫了《中國佛教史略》，我加以補充整編，作為我們二人的合編。夏天回到了漢院，講《阿含講要》，由光宗等筆記，即《佛法概論》一部分的前身。又為妙欽、續明等講《性空學探源》，由妙欽筆記。冬天，《唯識學探源》出版了。

⁴ 參見：

（1）印順法師，《唯識學探源》，〈原始佛教所含蓄的唯識思想〉，pp.28～47。

（2）編案：印順法師提到大乘唯識思想可歸為五項：一、由心所造，二、隨心所變，三、即心所現，四、因心所生，五、映心所顯。

⁵ 參見：印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，p.304：

化法四教為：藏、通、別、圓，明法義之淺深。藏教為小乘三藏；通教以（共）般若為主；別教為大乘不共，如阿賴耶識及如來藏為依持；圓教則以法華為主。

⁶ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.139～140：

《如來藏之研究·自序》中說：「緣起與空，唯識熏變，在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源；而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是『別教』。」這是說：中觀者（Mādhyamika）的緣起性空，瑜伽行者（Yogācāra）的唯識熏變，是淵源於「阿含」及部派佛教的；而如來藏（tathāgata-garbha），我（ātman），是後起的。如依大乘經說，如來藏與自

三、與初期教說之關涉

在如來藏說的開展中，與《阿含經》說的「心清淨，為客塵所染」⁷相結合，而如來藏的原始說，是真我。

眾生身心相續中的如來藏我⁸，是「法身遍在」，「涅槃常住」⁹的信仰，通過法法平等、法法涉入¹⁰的初期大乘經說而引發出來；¹¹在初期大乘的開展中，從多方面露出這一思想的端倪。

四、依龍樹論可知，如來藏是後期大乘之教說

龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。¹²

性清淨心（prakṛti-viśuddha-citta）同一意義，那自性清淨心就是《阿含經》說的心性本淨，也有古說的依據了。

問題已經說過，還有什麼可說呢？由於忽然從一個字中，如暗夜的明燈一般，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題。一個字是心（citta）；大問題是佛教界，從般若（prajñā）的觀甚深義而悟入，轉而傾向於「成就三摩地，眾聖由是生」；「十方一切佛，皆從此定生」——重於三摩地（samādhi）的修持。三摩地的意義是「等持」，是一切定的通稱。「修心」就是修定，也是唯心所造，唯識思想的來源。西元三世紀起，修心——修定，成為修行成佛的大問題，越來越重要了！因此，我又扼要的把他敘述出來。

⁷ 參見：

(1) 《增支部》（一集）（南傳 17·15）：

比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱雜染；凡夫異生不如實解，我說無聞異生無修心故。比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱解脫；有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故。

(2) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.148～149：

心極光淨，為煩惱所染；心極光淨，而離染解脫。無聞凡夫為什麼不能如實知解？因為他沒有修心。多聞聖弟子能夠如實知解，就因為他修心——修定。修習禪定，次第進修到遠離五蓋，心淨安住，就知道「心極光淨，為客塵染」了。

隨煩惱（upakkileśa, upakleśa）是染污的，對心來說，是「客」，只是外鑠的。煉金、磨鏡、洗衣等多種譬喻，都可以解說為：金等本來是淨的，洗煉去塵污，就回復金、鏡等的清淨。

所以，心的本性是清淨，染污是客體，是從這種世俗譬喻的推論，從「修心」——「修定」的定境中來。

「定」是通於世間的，外道也能修得，所以外道也有超常的宗教經驗。定心清淨，是般若（Prajñā）所依止，而不是般若——慧的證知，這是對於這一思想必要的認知！

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，〈第三章 心性本淨說之發展〉，pp.67～88。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，p.67：

如來藏（tathāgata-garbha）說，起初沒有與心性本淨（citta-prakṛti-viśuddhi）相關聯，然在如來藏說流傳中，眾生身中有清淨如來藏，與「心性本淨，客塵所染」說，有相似的意義，所以「心性本淨」，也就成為如來藏學的重要內容。

⁸ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第五章 如來藏說之初期聖典〉，pp.115～146；〈第六章 如來藏學之主流〉，pp.147～184。

⁹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第二章 如來藏思想探源〉，pp.19～66。

¹⁰ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第四章 如來藏說之孕育與完成〉，pp.89～113。

¹¹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，第二章，第一節，pp.19-28。

¹² 參見：印順法師《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，p.305：

龍樹引經，無如來藏佛性之說。其後，如來藏說，一切眾生本具不思議佛法（不空）；瑜伽

西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說「如來之藏」¹³，明確的說：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。¹⁴

（貳）略述如來藏思想之要義

一、印度神教思想之主流：「梵我一如」

一切眾生有如來藏我，在中國佛教界，從來不曾感到意外，只是信受讚歎，但印度佛教界可不同了！

常住不變的，妙樂的「我」，是眾生的生命自體；轉迷妄而達「梵我一如」，得真解脫（p.a2），是印度神教思想的主流。

二、佛以「無我空」對治「梵我」之思想

釋尊為人類說法，從眾生的蘊界處中，觀一切為緣所生法，無常故苦，苦故無我無我所；依空無我得解脫，顯出了不共世間，超越世間的佛法。

從部派到初期大乘佛教，說明上有無邊的方便不同，而依空無我得解脫，還是被公認的。

現在說，一切眾生的蘊界處中，有常住、清淨的如來藏我，這是極不平常的教說！

三、如來藏解合理之詮釋

印度佛教有著悠久的傳統，沒有忘卻釋尊教法的大乘者，對於如來藏我，起來給以合理的解說：「如來藏是約真如空性說¹⁵的，或約緣起空說¹⁶的。」¹⁷

學別說阿賴耶識為依持，罕言相即。

¹³ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.a4：

西元三世紀起，印度梵文學復興，印度教也漸漸興起。在「大乘佛法」的方便道，及如來果德的傾向，適應外在情勢，發展為「秘密大乘佛法」，多與神（天）教相通。

¹⁴ 參見：

（1）北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷7〈如來性品4〉（大正12，407b9-28）：

佛言：「善男子！我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。……善男子！我今普示，一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性，而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來……」

（2）印順法師，《如來藏之研究》，第二章，第三節，pp.41~59。

¹⁵ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第七章 瑜伽學派之如來藏說〉，p.193：

唯識學的本義，是以真如空性解說「如來藏我」的……

¹⁶ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第八章 如來藏佛性之抉擇〉，pp.256~257：

「第二部分」是〈師子吼菩薩品〉，共六卷，以佛性（及涅槃）為主題，而予以充分的論究。上面五品所說的：「若見佛性，則不見一切法性」；說常樂我淨，而不說「不空」；泛說生死、涅槃一切法性空，是深受《般若經》影響的。《師子吼菩薩品》，又回到了〈初分〉空與不空的立場，但是依十二因緣——十二（支）緣起（dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda），中道（madhyamārga），第一義空——勝義空（paramārtha-sūnyatā），而展開佛性的論究，無疑的受到了龍樹（Nāgārjuna）《中論》的影響。

¹⁷ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第七章 瑜伽學派之如來藏說〉，pp.185~234；〈第八章 如來藏佛性之抉擇〉，pp.237~274。

這樣，如來藏出纏的佛¹⁸，可以名為「大我」¹⁹（或約八自在說²⁰），而眾生位上的如來藏，被解說為「無我如來之藏」²¹了。

一切眾生有（與如來藏同義）佛性，被解說為「當有」了。

這是印度大乘佛教的如來藏說（不過，眾生的如來藏我，秘密大乘佛教中，發展為「本初佛」²²，與印度的梵我一如，可說達到了一致的地步）。²³

（參）結說

我在《初期大乘佛教之起源與開展》的寫作過程中，附帶集錄些有關如來藏佛性說的資料。

拿來整理一下，再補充些後期大乘經論的抉擇，題為《如來藏之研究》，作為從前想寫而沒有寫的《如來藏學探源》，補足了從前的一番心願！

¹⁸ 參見：

（1）印順法師，《如來藏之研究》，〈第七章 瑜伽學派之如來藏說〉，p.227：
轉依清淨成菩提，自體只是離垢真如（如來藏出纏）。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.233~234：

此淨智，於生死法的無常等，雖有所了知，但「於」如來「一切智」所知的如來藏「境界」；「及」因如來藏出纏而成就的「如來法身」，還是「本所不見」，本所不得的。

¹⁹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.695：

真如是佛的我自性——最清淨自性，所以佛稱為大我。在眾生位，就是「眾生界」、「如來藏」；在菩薩位，是「菩薩界」、「菩薩實有空體」。

²⁰ 參見：北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷23(大正12, 502c15-503a22)：

云何復名為大涅槃？有大我故，名大涅槃。涅槃無我，大自在故，名為大我。云何名為大自在耶？有八自在，則名為我。何等為八？

一者、能示一身以為多身，身數大小猶如微塵，充滿十方無量世界。……二者、示一塵身滿於三千大千世界，如來之身實不滿於三千大千世界。……三者、能以滿此三千大千世界之身輕舉飛空，過於二十恒河沙等諸佛世界而無障礙。……四者、以自在故而得自在。……五者、根自在故。……六者、以自在故得一切法，如來之心亦無得想。……七者、說自在故。如來演說一偈之義，經無量劫，義亦不盡……八者、如來遍滿一切諸處，猶如虛空。虛空之性不可得見，如來亦爾實不可見，以自在故令一切見，如是自在名為大我，如是我名大涅槃，以是義故名大涅槃。

²¹ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正16, 489b3-20)：

佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來、應供、等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我——是名說如來藏。……是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」

²² 參見：印順法師《印度佛教思想史》，p.409：

「秘密大乘」立本初佛（ādibuddha），依文義說，是本來佛，根本佛，最初佛。這一名詞，應該是從如來藏我，在眾生身心相續中，具足如來那樣的智慧，如來那樣的色相端嚴。眾生本有如來藏，常住不變，也就本來是佛，是最初的根本佛，而有「本初佛」一詞。

²³ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.139~220。

第一章 序說

第一節 如來藏學在佛教中的地位

(pp.1-3)

一、如來藏學在印度佛教的地位

(一) 如來藏等語詞詮釋：佛與眾生本性不二之義

如來藏 (tathāgata-garbha)，如來界——如來性 (tathāgata-dhātu)，佛性——佛界 (buddha-dhātu) 等，這一類名詞，

在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著一致的意義。

(二) 述如來藏學之思想與源流

1、興起於三世紀，盛行於四、五世紀

在印度，如來藏說的興起，約在西元三世紀，從初期大乘而進入後期大乘佛教的階段。

在西元四、五世紀中，非常的興盛；有關（廣義的）如來藏說的經典，也紛紛流傳出來。

2、印度大乘論師抉擇如來藏為不了義說

如來藏說，以後期大乘經為主，在論師們——

印度的大乘論師，中觀 (Madhyamaka) 與瑜伽 (Yoga) 二家，都說如來藏說是不了義的，以中觀及唯識的「密意」¹去解說他。

3、如來藏之思想

(1) 以如來藏為生死與解脫之本

其實，這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；依此為宗本，說明依此而有生死、眾生，依此而有究竟解脫、如來。

如《不增不減經》(大正 16, 467b6-16) 說：

舍利弗！即此法身，過於恆沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。舍利弗！即此法身，厭離世間生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，行十波羅蜜 (p.2) 蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。復次，舍利弗！即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得清淨，住於彼岸清淨法中，到一切眾生所願 (見) 之地；於一切境界中，究竟通達，更無勝者；離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來應正遍知。

《不增不減經》所說的法身 (dharma-kāya)，也是如來藏的別名。

¹ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.336~342。

(2) 富有「真我論」的特色

從這立論的宗依來說，與中觀家「以有空義故，一切法得成」²不同；也與瑜伽家依虛妄分別的阿賴耶（ālaya）識為「所知依」³不同。

如來藏說有獨到的立場，富有「真我論」⁴的特色。

4、藏傳學者不承認「藏性見」的存在

由於如來藏說以經典為主，所以重論的學派，如西藏學者，只承認大乘的「中觀見」與「唯識見」，而不承認「藏性見」的存在。⁵

² 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀四諦品 24〉（大正 30，33a22-23）：

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。

³ 參見：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.380：

「緣起」而「自相有」的，就是依他起性。依他起是一切緣起法，但唯識大乘是以唯識為宗，所以依他起是以「虛妄分別」為性的，也就是有漏識（眾生從來沒有無漏現行）。識有八種，但「根本分別」，為一切法所依止的，是稱為「所知依」的阿賴耶識。「依」阿賴耶根本「識」為依，而「立緣起」所生的一切法。……

⁴ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.3~4：

《奧義書》的重要建樹有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴說。

從《梨俱吠陀》的創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理論化而成宇宙的本原，為神秘的大實在。在《奧義書》中，稱之為「梵」；如顯現為人格神，就是梵天

（brahman）。有情生命的本質，稱之為我。在生死歷程中，人類似乎是迷妄的，虛幻的，然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的，所以說「我者梵也」。……至於業感輪迴（samsāra）說，是在生死的相續中，依自己的行為——業（karman），造成自己未來的身分，如說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，依業而有果」報。《奧義書》的業力說，與真我論相結合。……

真我論，為吠陀文化的開展，而業力說卻是時代的新聲。……這一東方思想，業力與真我相結合，而後隨業輪迴中，首陀羅人如此，阿利安誦習吠陀，也不過如此。反之，如依智而悟真我，首陀羅也能入於不死的梵界。《奧義書》的精神，顯然存有革新婆羅門教的意義。這是阿利安人文化到達東方，展開溫和的宗教革新的前奏。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈佛教之興起與東方印度〉，pp.46~47：

奧義書的重要建樹，有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴論。如從思想的淵源上說，這不外吠陀以來思想的發揮。……然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」（布利哈德奧義書一·四、一〇）的梵我一體論。……

論到業感輪迴論，生命在無限的相續中，依自己的行為，創造自己未來的身分。……不過奧義書的業力說，與真我論相結合，即「我」為自身的行為所限制、拘縛，從此生到他生，不斷的流轉於生死中。

此業感說，對照於自我的真淨妙樂，特別的顯出迷妄與悲慘的姿態。這樣，業感論的悲觀，促進了自我解脫宗教的隆盛。此中的真我論，雖到達萬化同體的理境；神祕唯心的基調，不失為阿利安文化正常的發展完成（梵書已大體確立）。而業感輪迴說，確是時代的新聲。

⁵ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，p.20：

依印度大乘法說，有「唯識見」（依他起「非實有全無，許滅解脫故」，近於「息妄修心」）；「中觀見」（主要為「極無所住」，近於「泯絕無寄」。也有說「理成如幻」的）；還有「藏性見」，即「究竟顯實」或「直顯心性」宗。以「楞伽印心」，達摩所傳的禪法，本質是「如來

二、如來藏學在中國佛教的地位

(一) 受重經中國佛教的高度讚揚

中國佛教是重經的，所以有「經富論貧」的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。

(二) 略述各宗對於如來藏學之判攝

1、賢首宗

如賢首宗立五教、三宗，⁶三宗是「法相宗」、「破相宗」、「法性宗」。

如來藏說是五教中的終教，與頓教、圓教，都是「顯性」的「法性宗」，只是「顯性」的理論與方法，多少不同而已。⁷

藏」法門；「如來禪」就是「如來藏禪」。

⁶ 參見：

(1) 唐·法藏述《華嚴經探玄記》卷1(大正35, 116b2-27)：

……如上所指，通諸經論，並可知第十以理開宗，宗乃有十：一、法我俱有宗……二、法有我無宗……三、法無去來宗……四、現通假實宗……五、俗妄真實宗……六、諸法但名宗……七、一切皆空宗……八、真德不空宗……九、相想俱絕宗……十、圓明具德宗，謂：如別教一乘，主伴具足，無盡自在，所顯法門。……

(2) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品1〉(大正35, 521a12-c6)：

……今總收一代時教，以為十宗：第一、**我法俱有宗**，謂：犢子部等……二、**法有我無宗**，謂：薩婆多等……三、**法無去來宗**，謂：大眾部等……四、**現通假實宗**，謂：說假部……五、**俗妄真實宗**，即說出世部等……六、**諸法但名宗**，謂：一說部等……七、**三性空有宗**，謂：遍計是空，依、圓有故。八、**真空絕相宗**，謂：心境兩亡，直顯體故。九、**空有無礙宗**，謂：互融雙絕，而不礙兩存；真如隨緣，具恆沙德故。十、**圓融具德宗**，謂：事事無礙，主伴具足，無盡自在故。然此十宗後後深於前前，前四唯小，五、六通大小，後四唯大乘。七即**法相宗**，八即**無相宗**，後二即**法性宗**。……

(3) 印順法師，《空之探究》，〈部派——空義之開展〉，p.131：

一說部的教義，我們所知有限，但這是大論師所傳來的。窺基的《異部宗輪論述記》，也這樣說；賢首所判十宗的「諸法但名宗」，也指一說部。一說部的思想，如是真諦所說那樣的「但名無實」，那與「原始般若」的思想相合。

⁷ 參見：

(1) 唐·法藏述《華嚴經探玄記》卷1(大正35, 115c4-20)：

第九、以義分教，教類有五。此就義分，非約時事：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。**初小乘**可知。二、**始教**者，以深密經中，第二、第三時教同，許定性二乘，俱不成佛故。……三、**終教**者，定性二乘、無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。……四、**頓教**者，但一念不生即名為佛，不依位地，漸次而說，故立為頓。……五、**圓教**者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心，即攝五位，成正覺等，依普賢法界，帝網重重，主伴具足，故名圓教。

(2) 印順法師，《華雨集(四)》，〈佛學大要〉，pp.307~311：

四、賢首宗：**地論師**慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成**賢首宗**。……賢首宗依唐賢首法藏得名。北土宏《十地經論》、《起信論》、智正、智儼以傳賢首，賢首判五教而大成華嚴宗學。五教者：一、小教，即小乘法。二、始教，即中觀空與瑜伽(唯識)有。三、**終教**，如來藏真心隨染，如《起信論》。四、**頓教**，絕相離言，如禪宗。五、**圓教**，即《華嚴經》。

賢首宗說：《法華經》之**圓**，為同教一乘；《華嚴經》為**別教**一乘，「稱法本教」，直顯毘盧遮那佛海印三昧，圓滿無盡，圓融無礙之理。**終、頓、圓三**，**同稱法性宗**，以(法

2、禪宗

禪宗是從「如來（藏）禪」來的，所以闡揚這一法門的《楞嚴經》與《起信論》，雖有「疑偽」的傳說，卻受到賢首宗與禪宗的尊重。

3、天臺宗

(1) 四明法智論定為「別教」之理

天臺宗的四明法智，論定如來藏緣起說為「別理隨緣」，「據理，隨緣未為圓極」⁸。

性) 如來藏真心為本。對(始教) 空有二宗，自立三性義以簡之。「三性各有二義：真中二義者，一不變義，二隨緣義。依他二義者，一似有義，二無性義。所執中二義者，一情有義，二理無義」。約依他說：似有所以無性(空)，是「不異有之空」；無性所以似有，即「不異空之有」，故空有二宗無諍；論師共興諍論，乃應機之說，「相破相成」。……

⁸ 參見：

(1) (原書 p.3, n.1) 《四明尊者教行錄》卷 2 (大正 46, 871c)。

(2) 宋·宗曉編《四明尊者教行錄》卷 2(大正 46, 871c16-29)：

客曰：此宗講者皆有此言，而未見文疏所出？

余曰：盛將隨緣以凝然二理，簡於性、相二宗。此乃出自賢首，天台未見此文。據理，隨緣未為圓極。彼宗尚自判終教，未及於圓。豈天台之圓，同彼之終。須知：若凝然、若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別教。

客曰：天台立別理隨緣文據如何？

對曰：止觀立別教發心境云：只觀根塵一念為迷，解本記別如來藏為善不善因。

妙樂云：別教從無住本立一切法。

乃云：無明覆理，能覆、所覆俱名無住。

又云：真如在迷生一切法。

又云：無明為因能生九界，必須法性為緣。文證若此，足可依憑。

(3) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.361~362：

……中國佛教，似乎要到天台的性具思想，才能圓滿的說明這一問題。但這與只說如來藏的常住不變，清淨本然，說一切虛妄雜染法，不依如來藏緣起，而要依阿賴耶雜染種子心，就大大不同。

天台學者評如來藏學者為不免「緣理斷九」，也就是不同意二種根本——別有妄原。單說如來藏本性清淨，常住不變，而一切虛妄雜染法從賴耶起，不免有二元的傾向。如依藏性而緣起生死妄染，又近於一元。總之，這是如來藏的一個根本難以解答的問題。

(4) 呂澂，《中國佛學源流略講》(CBETA 2020.Q3, LC02, no. 2, pp. 413a05-414a1)：

……但是就天台的判教來說，《起信》只是四教中的別教，而其解真心不變隨緣，也就只是「別教隨緣」。——這是天台宗的又一著名論點。在他們看來，《起信》既是別教，所說亦只是別教的性理隨緣，乃不究竟之說。

因為天台主張，此「理」應該是「性具三千，十界具足」，即是理中應包括一切；而別教所說之理，談不上性具，較遜一籌，是「緣理斷九」——即隨緣之理不具十界，祇是其中的一界，而扔掉了其餘九界。如理現於人界算是隨緣了，但祇人的一界。由此可見，《起信》所講隨緣完全與天台不同。

(5) 《佛光大辭典(三)》，p.2800：

別理隨緣：指天台別教所談之緣起說。為北宋天台宗大德四明知禮所立。又作但理隨緣、一理隨緣。別教之根本義在隔歷三諦之教說，故在談緣起時，主張緣起之源初乃平等真如之理，超出差別之事象，謂差別之事象乃無明所作，非真如之理中所固有。……蓋真如隨緣之義，原為大乘起信論一書所詳說……四明知禮遂在緣起說上闡明別圓二教

(2) 孤山智圓推為「圓教」之法

但同時的孤山智圓，就引用《起信論》(p.3)，推重為圓極的法門。⁹

4、明末智旭大師

宋末以來，中國佛教傾向於融會，如來藏說也就成為大乘的通量。

明末智旭是接近天臺學的，以為如來藏隨緣，是「圓極一乘」¹⁰。

5、太虛大師以如來藏(佛性)為宗

近代太虛大師，晚年講《中國佛學》，首列一表，以「佛性」來貫通眾生與佛，這樣說：「是眾生與佛相通的心法。……由此，我們可以看出佛、心、眾生的不同，同時又可以看出眾生、心、佛的相通」¹¹。

大師早年所作的《佛藏擇法眼圖》，《如來藏心迷悟圖》，都是以如來藏、佛性為宗本，來說明或融貫一切的¹²。

之差異，特稱別教所談者為別理隨緣；對圓教之真如，性具諸法，而為一切諸法，則稱之為理具隨緣。

⁹ 參見：

(1) 印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，pp.80~81：

北宋佛教之復興而差強人意者，天台之中興也。……寂傳寶雲義通(甬)，再傳四明知禮(甬)，慈雲遵式(杭)。當太宗真宗之世，斯學頗著弘揚，因有山家、山外之諍。

山外者，出慈光志因門下(志因與螺溪義寂為同門)。引起此諍論者，為慈光晤恩及門人源清，再傳之孤山智圓，梵天慶昭；螺溪下之學者，亦有人助之。其說判別事理，以心為本，以色為末。三千性相，事也；一念能具足，為三千諸法建立之所依者，理心也，色則不可言能具三千。於是見之於修證，則分別真妄，直以真如心為觀。此蓋遠承荊溪來之融攝《起信》，深受真常唯心論之影響者。

山家者，知禮承螺溪、寶雲之學，得智者章疏而遠推其本義，乃與慈光流所見不同。持心色平等論，同具三千，所謂「一色一香，無非中道」。法法即空即假即中，故於觀行，即於介爾妄心下手，不用別求真心。

此諍論也，辨難往復，延續數年，誠當時之大事。參與諍論者，皆學德兼優，著述弘富，略可擬於隋、唐。山外不數傳而絕，知禮門下綿延至今，為台宗正統。

(2) 山家山外(參閱《佛光大辭典》網絡版，p.949)：

指我國天台宗之山家派與山外派。即北宋初年，以四明知禮等為主之天台正統派，是為山家派；對此，而貶稱慶昭、智圓等之錢塘派為山外派。……兩派之分裂，肇始於五代之末，其時天台宗第十一祖高論清竦之門下有螺溪義寂、浙江志因，志因之弟子為慈光晤恩。晤恩之弟子有奉先源清、靈光洪敏，源清之弟子有梵天慶昭、孤山智圓，慶昭復有永福咸潤、永嘉繼齊等弟子。此即山外派之系統。而於山家派，義寂之門下有寶雲義通、國清宗昱，義通之弟子有四明知禮、慈雲遵式、寶山善信。知禮復有廣智尚賢、神照本如、興教梵臻、廣慈慧才、淨覺仁岳等弟子。……山外派唯心論顯已從天台「性具說」脫離出來，趨近華嚴，作為此媒介者，為大乘起信論。山外以起信論為唯圓之思想，山家則以之為別圓二教之思想，故知禮於十不二門指要鈔中，立華嚴為別教，主張「別理隨緣」，山外則反對此說。……

¹⁰ (原書 p.3, n.2) 《大乘起信論裂網疏》卷 1 (大正 44, 422c)。

¹¹ (原書 p.3, n.3) 《中國佛學》(太虛大師全書第一編, p.539)。

¹² (原書 p.3, n.4) 《佛藏擇法眼圖》(太虛大師全書第一編, p.317)。《如來藏心迷悟圖》(太虛大師全書第七編, p.1723)。

(三) 結說

如來藏說，可說是中國佛學的主流！

依此去觀察，如賢首宗說「性起」，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來（界）性」、「法（界）性」為宗本的。¹³

這一法門，經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但確乎是中國佛教的主流，在中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。（p.4）

第二節 與如來藏有關的經論

（pp.3-9）

一、大乘佛教之後期始流行如來藏學之經典

有關如來藏（tathāgata-garbha）學的經典，在佛教史上，屬於大乘佛教的後期，以為「一切法空」是不了義的，以真常——真常我、真常心為主的法門。

二、略述如來藏學的教典

(一) 三世紀到七世紀傳譯於漢傳佛教

宣說如來藏等的經論，在中國譯經史上，從西元三世紀末起，到七世紀止，譯出的為數不少。思想上，前後也多少不同。

(二) 經典各譯本之說明與要義

主要的教典，有：

1、與《如來興顯經》相關譯本之要義

(1) 相關譯本

1. 《如來興顯經》，四卷，晉太康八年（西元 287），竺法護（Dharmarakṣa）譯，是晉譯《華嚴經》的〈寶王如來性起品〉，唐譯《華嚴經》的〈如來出現品〉的初

¹³ 參見：

(1) 印順法師，《華雨香雲》，〈英譯成唯識論序〉，pp.229~230：

中國所發展的唯心大乘，是本體論的。如華嚴宗說「性起」，禪宗說「性生」（六祖說：「何期自性能生萬法」）；還有天臺宗說「性具」。與緣起論為宗本的，玄奘所傳的唯識學，並不相同。中國的大乘佛教，有他自己獨創的特色。然從承受於印度的大乘來說，那就不是臺、賢、禪、淨，而是中觀（三論宗）與瑜伽（唯識宗）了。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185~186：

(二)、如天臺，賢首，禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。

一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。雖然不得意的學者，往往落入執理廢事的窠臼，但這也決非法性宗的本意。

譯本。

(2) 思想要義

經中說破微塵出大千經，及「斯眾生類，愚騃乃爾！不能分別如來聖慧世尊普入」¹⁴，即「一切眾生皆有如來智慧德相」的如來藏說。

2、與《大哀經》相關譯本之要義

(1) 相關譯本

2. 《大哀經》，八卷，晉元康元年（西元 291），竺法護譯出，

與北涼曇無讖（Dharmarakṣa）所譯的，《大方等大集經》的〈瓔珞品〉、《陀羅尼自在王菩薩經》，為同本異譯。

(2) 思想要義

專論如來藏法門的《寶性論》¹⁵，就是依本經而造論的。

在《大哀經》中，有無垢寶珠喻，及初說「無常苦空非身（我）」，「後乃達空、無相、（無）願」，「次得成於不退轉（法輪）」¹⁶。

這是三時教：初說聲聞教，次說空相應教，後說不退菩提法輪。《大哀經》的三時教，與《解深密經》的三時教說，第三時的意趣不同。¹⁷

3、與《大方等如來藏經》相關譯本之要義

(1) 相關譯本

3. 《大方等如來藏經》，一卷，「晉惠、懷時（西元 290—311），沙門法炬譯出（p.5）」¹⁸。

這部經已經佚失，現存有晉元熙二年（西元 406），佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）的譯本，也名《大方等如來藏經》。

¹⁴（原書 p.9, n.1）《如來興顯經》卷 3（大正 10, 607c）。

¹⁵ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第六章 如來藏學之主流〉，pp.164~165。

¹⁶（原書 p.9, n.2）《大哀經》卷 6（大正 13, 439b-c）。

¹⁷ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.22~23：

佛教思想的演進，是多方面的，如《解深密經》……瑜伽學者依據這一三時教說，決定的說：第二時教說一切法無自性空，是不了義的。第三時教依三性、三無性，說明遍計所執性是空，依他起、圓成實自性是有，才是了義。

初時說四諦，是聲聞法（代表原始與部派佛教）。……《究竟一乘寶性論》卷 1 引（《大集經陀羅尼自在王》）經（大正 31, 822a）說……這是又一型三時教說。前二時說，與《解深密經》相同；第三「轉不退法輪」，意義有些出入。……

《陀羅尼自在王經》的第三時教，是對第二時教——空、無相、無願，進一層的使人悟入「如來境界」（「佛界」），也就是入「如來性」（「佛性」）。第三時教的內容，略有不同。不過，《解深密經》於一切法無自性空，顯示勝義無自性性——無自性所顯的圓成實性；《陀羅尼自在王經》，經法空而進入清淨的如來性：這都是不止於空而導入不空的。所以後期大乘，因部派的、區域的差別，有二大系不同，而在從「空」進入「不空」來說，卻是一致的。

¹⁸（原書 p.9, n.3）《出三藏記集》卷 2（大正 55, 9c-10a）。

(2) 思想要義

經中以九種譬喻¹⁹，來說明如來藏，是一部通俗的如來藏說。

4、與《大般泥洹經》相關之譯本

4. 《大般泥洹經》，六卷，晉義熙年（西元 417—418）法顯所譯。這部經，傳說與宋智猛在涼州譯出的二十卷本《泥洹經》，是同本異譯。

《六卷泥洹記》與《二十卷泥洹記》，一致說經本是從中天竺華氏城（Pāṭaliputra）婆羅門處得來的²⁰。

曇無讖所譯的《大般涅槃經》前十卷，從《壽命品》第一，到《一切大眾所問品》第五，也是這部經的異譯。

依《大般涅槃經記》，曇無讖所譯的前十卷，經本是智猛從印度取來，而留在高昌的²¹？

5、與《大般涅槃經》相關之譯本

5. 《大般涅槃經》，四十卷，從北涼玄始十年（西元 421）十月起，曇無讖在姑臧譯出。先譯前十卷，與法顯的《大般泥洹經》同本異譯。

由於經本不完全，曇無讖回到西方去尋求，在于闐又得到經本，再回姑臧譯出²²。

傳說雖略有出入，前十卷與後來續譯的部分，成立的時代有先後，解說也有點不同，這是無可疑的！

6、與《大雲經》相關之譯本

6. 《大雲經》，或名《無想經》，曇無讖所譯。現存《大方等無想經》六卷，分三十七健度。別有《大雲無想經卷九》，一卷。

《大雲經》中，說到了「常樂我淨」與「佛性」。

7、《大法鼓經》

7. 《大法鼓經》，二卷，宋元嘉中（西元 440 前後），求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯。

8、《央掘魔羅經》

8. 《央掘魔羅經》，四卷，宋元嘉中，求那跋陀羅譯。

《大正藏》編入「阿含部」，是很不 (p.6) 妥當的。

9、與《勝鬘經》相關之譯本

9. 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，二卷，宋元嘉十三年（西元 436），求那跋陀羅

¹⁹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.111：

為了開示這一神變的意義，舉九種譬喻：一、萎華有佛；二、蜂群繞蜜；三、糠糶粳糧；四、不淨處真金；五、貧家寶藏；六、穀內果種；七、弊物裏金像；八、貧女懷輪王；九、鑄模內金像。

²⁰ (原書 p.9, n.4) 《出三藏記集》卷 8 (大正 55, 60b)。

²¹ (原書 p.9, n.5) 《出三藏記集》卷 8 (大正 55, 60a)。

²² (原書 p.9, n.6) 《出三藏記集》卷 14 (大正 55, 103a)。

初譯。

唐神龍二年到先天二年間（西元 706—713），菩提流志（Bodhiruci）重譯，編為《大寶積經》第四十八〈勝鬘夫人會〉。

10、與《楞伽經》相關之譯本

10.《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，宋元嘉二十年（西元 443），求那跋陀羅初譯。

異譯有二本：一、元魏菩提流支（Bodhiruci）在延昌二年（西元 513）譯，名《入楞伽經》，十卷。

二、唐實叉難陀（Śikṣānanda）在長安四年（西元 704）譯，名《大乘入楞伽經》，七卷。

魏譯與唐譯本，比宋譯本增多了序起中的「請佛」、「問答」，及末後的「偈頌」。

11、與《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》相關之譯本

11.《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，失譯，一卷，見《出三藏記集》的《新集續撰失譯雜經錄》²³，是道安所沒有見到的。

隋《歷代三寶紀》以來，作為後漢安世高所譯，是不足信的！依所用的譯語，應是西晉以前所譯的。

隋開皇十五年（西元 595），闍那崛多（Jñānagupta）重譯，名《入法界體性經》，一卷。

12、與《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》相關之譯本

12.《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》，二卷，元魏景明二年（西元 501），曇摩流支（Dharmaruci）初譯。

梁天監五年、普通元年間（西元 506—520），僧伽婆羅（Saṃghavarman）等再譯，名《度一切諸佛境界智嚴經》，一卷。

趙宋法護（Dharmapāla）等，在大（p.7）中祥符三年（西元 1010）後，譯為《大乘入諸佛境界光明莊嚴經》，五卷。

13、《不增不減經》

13.《不增不減經》，一卷，元魏孝昌元年（西元 525），菩提流支譯。

14、與《無上依經》相關之譯本

14.《無上依經》，二卷，陳永定二年（西元 558），真諦（Paramārtha）譯，有的說是梁代所譯的。

《無上依經》分六品，〈校量功德品〉第一，與失譯的《未曾有經》，唐玄奘譯的《甚希有經》，是同本異譯。

15、與《勝天王般若波羅蜜經》相關之譯本

²³（原書 p.9，n.7）《出三藏記集》卷 4（大正 55，31c）。

15.《勝天王般若波羅蜜經》，七卷，陳天嘉六年（西元 565），月婆首那（Upasūnya）譯。

唐顯慶五年、龍朔二年間（西元 660—663），唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》「第六分」，八卷（當大經五六六——五七三卷），就是《勝天王般若經》的再譯。

本經是《寶雲經》、《無上依經》等纂集所成的²⁴。

16、與《大乘密嚴經》相關之譯本

16.《大乘密嚴經》，三卷，唐永隆、垂拱元年間（西元 680—685），地婆訶羅（Divākara）譯。

唐永泰元年（西元 765），不空（Amoghavajra）再譯，也名為《大乘密嚴經》，三卷。

（三）各論典之要義

屬於如來藏說的論典，有：

1、與《究竟一乘寶性論》相關之傳本與討論

（1）各傳譯本

1.《究竟一乘寶性論》，四卷，元魏正始五年（西元 508）來華的，勒那摩提（Ratnamati）所譯。

這部論，有本頌，解釋——偈頌及長行，沒有標明造論者的名字。

漢譯以外，現存有梵（p.8）本與藏譯本。

（2）關於作者的討論

依中國古人的傳說，《寶性論》是堅慧（Sāramati）菩薩造的。

但西藏傳說：偈頌是彌勒（Maitreya）造，釋論是無著（Asaṅga）造的。

對於本論的作者，近代有不同的見解。真諦的《婆藪槃豆法師傳》說：世親（Vasubandhu）造三寶性論²⁵。

「三寶性」就是「寶性」，所以《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，推定為堅慧造本頌，世親造釋論²⁶。

2、《佛性論》之要義

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

傳為世親造，恐未必是。

3、與《大乘法界無差別論》相關之譯本

²⁴（原書 p.9，n.8）拙作《初期大乘佛教之起源與開展》（pp.610-612）。

²⁵（原書 p.9，n.9）《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，191a）。

²⁶（原書 p.9，n.10）中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》序說（pp.58-61）。

3. 《大乘法界無差別論》，二卷，堅意菩薩造。現存有二本：

一、五言的二十四頌，分為十二義，別別解釋，這是賢首疏所依的論本。²⁷

二、總舉七言的二十四頌，然後分十二義解釋。²⁸

論義相同，都說是唐提雲般若所譯。然《開元釋教錄》所記，指五言頌本說。

4、未列《大乘起信論》之緣由

(1) 以「如來藏說」為主

《究竟一乘寶性論》，《佛性論》，《大乘法界無差別論》，與《無上依經》，意義都非常接近。

這是西元四世紀末，論師將當時流行的如來藏經典，分為十門²⁹（或十二義）³⁰而作貫攝的論集。這還是如來藏說（沒有引用《楞伽經》），不是「如來藏緣起」說。

(2) 「如來藏與藏識」合流之思想引自《楞伽經》

大概與《寶性論》同時，傳出了《楞伽經》，立「如來藏藏識」（tathāgatagarbha-ālayavijñāna），如來藏與藏識合流，於是又有《大乘起信論》那樣的論典。

《起信論》與《楞嚴經》，有「疑偽」的傳說，所以不加論列。（p.9）

第三節 與如來藏的名稱與意義

(pp.9-17)

²⁷ 參見：堅慧造·提雲般若等譯《大乘法界無差別論》卷1(大正31, no. 1626, 894a28-b10)：[[4]此論丹藏與國宋二藏不同，此則丹本。有五字，四句，二十四頌，間挾七言一偈，離為十二段，段段各釋。吾祖賢首疏所釋者，此本也。按彼國宋兩本有七字，四句，二十偈，一舉並出，後方次第釋之。其初偈曰：『法界不生亦不滅，無老病死無蘊過，由彼發勝菩提心，是故我今稽首禮者』是也。今按開元錄及賢首疏並以此論為單譯，而國宋兩本與此丹本文雖有異，義則無殊，必是開元之後，後代重譯也，但未詳何代何人之譯，此須待勘。二藏直以為提雲般若譯者錯耳！]

[4]此記宋元明宮四本俱無。

²⁸ 參見：堅慧造·提雲般若譯《大乘法界無差別論》卷1(大正31, no. 1627, 894b13-20)：[此是國宋藏，所謂《法界無差別論》，提雲般若譯者。今按開元錄及賢首疏，則彼丹本五言二十四頌者真是提雲般若所譯；而賢首疏所譯者，又此論錄及疏中並為單譯。而國宋兩本與彼丹本，文雖有異義則無殊，必是開元之後後代重譯。但未知何代何人之譯，此須待勘而二藏直以此為提雲般若譯者錯也。]

²⁹ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3(大正31, 828b16-20)：依此十種說第一義實智境界佛性差別應知。何等為十？一者、體，二者、因，三者、果，四者、業，五者、相應，六者、行，七者、時差別，八者、遍一切處，九者、不變，十者、無差別。

³⁰ 參見：堅慧造·提雲般若等譯《大乘法界無差別論》卷1(大正31, 892a21-24)：菩提心略說有十二種義是此論體，諸聰慧者應如次知。所謂果故因故、自性故、異名故、無差別故、分住故、無染故、常恒故、相應故、不作義利故、作義利故、一性故。

一、略析如來藏思想之源流

(一) 總標：由初期大乘演化而來之如來藏說

如來藏 (tathāgata-garbha) 說，是「後期大乘」(經)的主流，經「初期大乘」的演化而來。

(二) 詳明

1、由「佛法」演化成「初期大乘」之緣由

「佛法」而演化為「大乘佛法」，根本的原因，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。³¹

佛功德——如來光明智慧莊嚴與淨土莊嚴，菩薩的自利行與利他行，都在這一願求下開展出來。(p.10) 十方一切佛的功德莊嚴——理想中的佛陀，從菩薩行的實踐中實現出來，就是成佛。

「初期大乘」中，廣說十方佛與十方淨土，一切法本來不生，無量數大劫修菩薩行，向普遍、廣大、悠久、甚深而無限的展延。

這樣的佛陀，窮深極廣，成佛是不太容易的吧！這應該是佛弟子所迫切關懷的。

2、如來藏思想之發展

「佛法」，原本是直從眾生身心，引導修行而證入的。

「從博返約」，「後期大乘」的如來藏說，也就以「初期大乘」所闡明的，窮深極廣的如來光明智慧莊嚴，直從眾生身心中點出。

一切眾生有如來藏（或佛性），不但一切眾生可以成佛，也提貢了頓入、易成的法門；「即心是佛」，「即身成佛」等法門，由此而發展起來。

二、如來藏的名稱

(一) 如來

³¹ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集（四）》，〈契理契機之人間佛教〉，pp.24~25：

……在憂愁，恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。修念佛等方便，如與慧相應，那信增上人也可能證果，這就是「四證淨」。由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。……

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.49~50：

佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛遺體、遺跡的崇敬，如舍利建塔等，莊嚴供養，使佛教界煥然一新。在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」；出世成佛說法的「因緣」。

希有的佛功德，慈悲的菩薩行，是部派佛教所共同傳說的；對現實人間的佛——釋尊，多少存有想像的成分。重視人間佛的，如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「凡是本生，因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以（作為決）定義」。但重信仰重理想的部派，依此而論究佛功德，菩薩的大行。這是部派分化的重要因素；也是重信仰與重理想的，發展而傳出「大乘佛法」的關鍵所在。

1、如來藏在經中的不同意義

《寶性論》說：「依如來藏有四種義，依四種義有四種名」，四名是：法身（dharmakāya）、如來（tathāgata）、聖諦（ārya-satya）、涅槃（nirvāṇa）³²。

《勝鬘夫人經》說：「如來藏者，是法界藏，是法身藏，出世間藏，性清淨藏」³³。

2、如來藏雖有不同的名稱，但最要還是由佛而來

從如來藏的立場，貫攝經中的不同名義，可以理解這一思想系的源流。這些不同名稱，主要是由佛而來的。

如佛（buddha）、如來（tathāgata）、勝者（jina）、法身（dharma-kāya），都是佛的異名。

佛的智慧，是無上菩提（anuttara-bodhi），略稱菩提；離一切雜染而得解脫的，是涅槃（nirvāṇa）。菩提與涅槃，約佛的果德說。佛是大覺而圓成的，所體悟的名為法（dharma）、聖諦（ārya-satya）。

「初期大乘」經中，多用法性（dharma-tā）、（真）如（tathā）、法界（dharma-dhātu）、實際（bhūtakoti）（p.11）等。

（二）藏

這都是固有的名詞，到表示眾生本來有之的如來藏說興起，「胎藏」、「界藏」、「攝藏」的意義重要起來，成立新的名詞。

1、胎藏

（1）舉與 garbha（胎藏）相關之例

如 garbha 是胎藏的藏：如來藏（tathāgata-garbha），佛藏（buddha-garbha），正覺藏（saṃbodhi-garbha），勝者藏（jina-garbha），法界藏（dharma-dhātu-garbha），出世間藏（lokōttara-garbha），性清淨藏（prakṛti-parisuddha-garbha）等，都是胎藏的藏。

（2）胎藏之意義

如來藏九種譬喻中，有貧女懷妊輪王喻，是胎藏的根本意義：與種姓（gotra）說有關。

2、界藏

（1）舉與 dhātu（界藏）相關之例

如 dhātu 是界藏的藏：佛界（buddha-dhātu），如來界（tathāgata-dhātu），法界（dharma-dhātu），涅槃界（nirvāṇa-dhātu），眾生界（sattva-dhātu），都依界藏得名。

dhātu，一般譯為界，如六界、十八界等，是最常見的名詞。

³²（原書 p.16，n.1）《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，835b）。

³³（原書 p.16，n.2）《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會〉（大正 11，677c）。

(2) 界藏之意義

《阿毘達磨俱舍論》卷 1 (大正 19, 5a4-5) 說：

「法種族義，是界義，如一山中，有多銅鐵金銀等族，說名多界」。

界有多種意義，如山中的銅鐵金銀等族，是其中的一義，就是地下的礦藏。

如來藏的九種譬喻中，有地有珍寶藏喻，就是界藏的譬喻。如《攝大乘論本》的「金土藏」喻，也是本有金而不見，經冶鍊而才顯現出來的³⁴。

界，或譯為性，如法界或譯為法性，如來界或譯為如來性。

(3) 小結——胎藏與界藏相通之處

胎藏與界藏，是不同的，但在已經有了而還沒有顯現的意義上，胎藏與界藏相通，古代的譯者，每互相通譯。

如《寶性論》的「僧次無礙性」³⁵，「皆實有佛性」³⁶，「性」在梵文中，都是胎藏 (garbha)。

反之，如來界也有譯作如來藏的。

這可見胎藏與界藏，在如來藏說的經論裏，意義相通 (p.12)。

又如佛性一詞，是中國佛教最熟悉的。從《寶性論》的梵語看來，漢譯為佛性，或是佛藏 (buddha-garbha)，或是佛界 (buddha-dhātu)，所以佛性也不外乎胎藏與界藏。

3、攝藏

(1) 明 kośa 之義

kośa，是攝藏，也就是俱舍。

(2) 攝藏之意義

在《寶性論》中，都用作煩惱所藏，覆藏真實的意義。

然《華嚴經》〈十地品〉的法雲地中，說到「如來藏解脫」，「法性藏解脫」³⁷，如來

³⁴ (原書 p.17, n.3) 《攝大乘論本》卷中 (大正 31, 140c)。

³⁵ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷 1 (大正 31, 822b3-9)：

「如是七種金剛句義。彼修多羅廣說體相。如是應知。

問曰：「此七種句有何次第。」

答曰：「偈言：

『從佛次有法，次法復有僧，僧次無礙性，從性次有智。

十力等功德，為一切眾生，而作利益業，有如是次第。』」

³⁶ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷 3 (大正 31, 828a28-b6)：

佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。

此偈明何義？有三種義是故如來說一切時、一切眾生有如來藏。何等為三？一者、如來法身遍在一切諸眾生身，偈言「佛法身遍滿」故。二者、如來真如無差別，偈言「真如無差別」故。三者、一切眾生皆悉實有真如佛性，偈言「皆實有佛性」故。

³⁷ (原書 p.17, n.4) 《大方廣佛華嚴經》卷 27 (大正 9, 573a)。

藏的原語，是「如來俱舍」。

又《大日經疏》釋法界藏，「梵音云俱舍」³⁸。

(3) 小結

俱舍——攝藏，似乎也與胎藏、界藏相通。不過在如來藏思想中，通俗的胎藏說，是更重要的！

三、「如來」與「藏」的意義

如來藏是「後期大乘」的術語，而如來與藏，卻是印度世俗固有的文字，在如來藏說成立以前，如來與藏又是什麼意義呢？

(一) 如來

1、明如來之義

(1) 佛教對於如來之解說

A、如來為佛的德號

如來，音譯為多陀阿伽陀 (tathāgata)，在佛教中，是佛的德號。

在佛經中，世尊的德號，廣說有十號：如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛。

適中的有三號：如來³⁹，應供⁴⁰，正遍知⁴¹。

³⁸ (原書 p.17, n.5) 《大毘盧遮那成佛經疏》卷 14 (大正 39, 725b)。

³⁹ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 1〈入初地品 2〉(大正 26, 25a23-b12)。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.46。
- (3) 印順法師，《藥師經講記》，pp.16~17。

⁴⁰ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 29(大正 01, 609c14-610a5)。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 2(大正 25, 71b19-c1)：
復名阿羅呵，云何名阿羅呵？
[1]「阿羅」名「賊」，「呵」名「殺」，是名「殺賊」。如偈說……
[2]復次，「阿」名「不」，「羅呵」名「生」，是名「不生」。佛心種子，後世田中不生，無明糠脫故。
[3]復次，「阿羅呵」名「應受供養」。佛諸結使除盡，得一切智慧故，應受一切天地眾生供養，以是故，佛名阿羅呵。
- (3) 印順法師，《般若經講記》，p.63：
阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。……約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。約他的斷德說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。約他的智德說：徹證無生寂滅性，名為無生（得無生智）。

⁴¹ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 2(大正 25, 71c1-13)：
復名三藐三佛陀。云何名三藐三佛陀？
「三藐」名「正」，「三」名「遍」，「佛」名「知」，是名正遍知一切法。
問曰：云何正遍知？
答曰：[1]知苦如苦相，知集如集相，知滅如滅相，知道如道相——是名三藐三佛陀。
[2]復次，知一切諸法實不壞相，不增不減。云何名不壞相？心行處滅，言語道斷，過諸

簡要的，就稱為如來。

B、以《大智度論》明如來之三義

(A) 引《大智度論》為證

如來的意義，經論中解說極多，如《大智度論》卷 2（大正 25，71b）說：

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

(B) 如來之三義：「如解」、「如說」、「如來」

多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。

「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。

「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所 (p.13) 以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」⁴²。

「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。

「如」是平等不二的實相，佛就是如如的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就（來）。

(C) 小結

如來為十號的最前者，佛為最後者，如來與佛，一般也可以通用。如釋迦佛（Śākya）即釋迦如來，然燈佛（Dīpaṃkara）即然燈如來；

如來界即佛界，如來藏即佛藏。如來與佛，是世尊德號中最一般的。

(2) 世俗一般及宗教學者對於如來之解說

A、引言

作為世尊德號的「如來」，並非佛教特有的術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。世俗一般及宗教學者，對如來是怎樣解說的呢？

B、引證

如《大智度論》卷 55（大正 25，454b26-c5）說：

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

法如涅槃相不動。以是故，名三藐三佛陀。

^[3]復次，一切十方諸世界名號，六道所攝眾生名號；眾生先世因緣，未來世生處；一切十方眾生心相，諸結使、諸善根、諸出要，如是等一切諸法悉知，是名三藐三佛陀。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.20。

(3) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.200~201：

阿耨多羅譯無上，三藐三菩提譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。正覺……聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。

⁴²（原書 p.17，n.6）《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，750b）。

來」。

C、說明

(A) 一般人

如來，在佛教中是佛的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的（「乘如實道來」）。

在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」⁴³。換言之，如來就是「我」的別名。

(B) 印度宗教界認為有一生命體「我」（如來）

在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我（ātman）。

「我」從前世來（p.14），又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。

如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。

(C) 一些印度宗教界對於會探尋神我是否存在而提出了「十四置難」

「十四置難」，是釋尊時代，一般宗教界所歡喜論究的十四個問題。這些難問，釋尊一概置而不答，以不加答覆來答覆他們。

「十四置難」中，就有如去，如不去，如亦去亦不去，如非去非不去——四問。十四置難，即十四無記，在《阿含經》中，是一再見到的。⁴⁴《大智度論》這樣說⁴⁵：

1. 「何等十四難？……死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去（後世），死後亦非有神去亦非無神去後世」。
2. 「有死後如去，有死後不如去，有死後如去不如去，有死後亦不如去亦不不如去」。
3. 如佛問先尼梵志：「汝見是色如去不？答言：不也。受、想、行、識如去不？答言：不也。色中如去不？答言：不也。受、想、行、識中如去不？答言：不也。離色如去不？」

⁴³（原書 p.17，n.7）《中論》卷 4（大正 30，30a）之青目釋。

⁴⁴ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·968 經》卷 34（大正 02，248c18-249a15）。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.264

世界的起源，是神教——婆羅門教及東方沙門團的重要論題，但這是佛所不加說明的——「無記」（avyakṛta）。

世界的來源，個體生命的來源，還有未來的歸宿，《雜阿含經》總合這些問題為「十四無記」。在著重身心修證的，於佛法有所悟入的，這些當然沒有戲論的必要。

⁴⁵（原書 p.17，n.8）1.《大智度論》卷 2（大正 25，74c）。2.《大智度論》卷 7（大正 25，110a）。3.《大智度論》卷 42（大正 25，368c）。

答言：不也。離受、想、行、識如去不？答言：不也。汝更見無色、無受、想、行、識如去者不？答言：不也。……梵志本總相為我 (p.15)，佛今一一別問，以是故答佛言不也」。

比對前二則，有沒有「神去」，就是有沒有「如去」。「神」是「我」的舊譯。

佛與先尼 (Śreṇika) 梵志的問答，出於《阿含經》⁴⁶；《般若經》引佛與先尼梵志的問答，來說明大乘深義。

經上問色如與受、想、行、識如的去不去，而龍樹 (Nāgārjuna) 解說為：「梵志本總相為我，佛今一一別問」，可見所問的「如」就是我；「如去」(約從前生來今生，可名「如來」) 就是神我的來去。

2、佛法與世俗神教的差別

(1) 一般人

「如來」一詞所有的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別。

身心和合而有的眾生，是世間的現實。釋尊時代的印度，對於眾生的生命延續，從前生來今生，從今生去後世，已經是極大多數人的共同信仰。

眾生的前後延續，生來死去，總覺得有什麼在來來去去，也就叫做「如來」或「如去」。

(2) 印度宗教界

A、有實體

到了宗教學者，要深一層的認識那生來死去的生命自體，也就是到底什麼是生命自體，印度宗教界，對生來死去的「我」，推論出多種不同的見解。

B、無實體

但有的世俗學者，找不到什麼自我實體，因而懷疑死後去後世，而否定了生死的延續。

於是「如去後世」，「如不去後世」等四個問題，經常被提出而論究起來。

(3) 佛教

A、無我

釋尊開示的佛法，是「無我」論，沒有自我實體，而在緣起 (pratītya-samutpāda) 的原理上，成立生死的延續，這與神教是根本不同的。

在釋尊的正覺中，沒有神教所說的「我」——「如」，沒有如如不變而隨緣來去的，所以釋尊對他們提出的問題，一向是不加理會。

B、隨順世間而說如來如去

然在隨順世俗的語言中，也可以說我去，也可以說如來。因為眾生的死生延續，

⁴⁶ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·105經》卷5(大正02, 31c13-32c2)。

是世俗的事實。⁴⁷

在佛教自身，也有「如來」，也是人、天那樣有人格的，但給以新的解說。如來是「從如中來」，「從如實來」，是真如的圓滿體現者，如實道的成就者，也就是究竟圓滿的大聖者。

世俗一般的如來，佛法所說的如來，是根本不同的。

然在佛教普及大眾化的過程中，同 (p.16) 一名詞而有不同意義的如來，可能會不自覺的融混不分，而不免有世俗神教化的傾向。

(4) 小結

我覺得，探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！

所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。

(二) 藏

garbha 是胎藏。印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。

在《梨俱吠陀》的創造讚歌中，就有創造神「生主」(prajāpati) 的「金胎」(hiranyagarbha) 說⁴⁸。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。

胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。

(三) 結說

大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。

超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。

從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。或重視如來藏的三義⁴⁹，以論究「藏」的意義。

實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。

如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論⁵⁰，是不可分離的。

⁴⁷ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 26(大正 25, 253c7-9)：

「佛處處說有我，處處說無我」者，若人解佛法義，知假名者，說言「有我」；若人不解佛法義，不知假名者，說「無我」。

⁴⁸ (原書 p.17, n.9) 《梨俱吠陀》(10, 121)。

⁴⁹ 三義：胎藏、界藏、攝藏。

⁵⁰ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，〈第八章 如來藏與「真常唯心論」〉，p.283。