

《如來藏之研究》補充講義

第四章 第一節

頁 3，真見道……極無所住、理成如幻：

後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 2(大正 08，227b25-c2)：

舍利弗白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩慧眼淨？」

佛告舍利弗：「慧眼菩薩不作是念：『有法若有為若無為，若世間若出世間，若有漏若無漏。』是慧眼菩薩亦無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。舍利弗！是名菩薩摩訶薩慧眼淨。」

唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 8(大正 05，43b14-27)。

龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 36(大正 25，326b24-c5)：

復次，諸法性空，但名字，因緣和合故有。如山、河、草、木、土地、人民、州郡、城邑名之為「國」，巷、里、市陌、廬館、宮殿名之為「都」，……

是微塵有大、有中、有小：大者，遊塵可見；中者，諸天所見；小者，上聖人天眼所見。

慧眼觀之則無所見。所以者何？性實無故。

若微塵實有即是常，不可分裂、不可毀壞，火不能燒、水不能沒。

印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.261～262：

在修行的五位中，經資糧位到加行位，修到世第一法，下一剎那，真正的智慧現前了，正見現前，名為見道。

見道有二：一為真見道；二為相見道。¹

正見是真見道，如《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」。

真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。……

通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。

法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名相見道，真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。

當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。……

¹ 參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 9(大正 31，50a4-b17)。

印順法師，《中觀今論》，〈中道之實踐〉，pp.233～234：

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？

這可安立為悟圓中與悟偏真的兩種。

上面曾說到，西藏傳有二宗：(一)、極無戲論，(二)、現空如幻，²

天臺宗也說有偏真與圓中兩類。

唯識家說真見道證真如而不見緣起，

月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。

中國的三論宗，不承認大乘有偏真悟，悟即是圓中的，二諦並觀的。

考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，

如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。³

由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。

大乘的慧眼，即見道的實相慧，《大智度論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據——

此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

頁 4，《般若經》部類：

印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.620：

……古傳的二部——「小品」與「大品」，三部——「上品」、「中品」、「下品」，與玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的前五分相當，占全經的百分之九四，實為《般若經》的主要部分。

《大般若經》的前五分（也就是古傳的三部或二部），從十萬頌到四千頌，文字的廣略，距離是相當遠的，然在內容上，彼此卻有一部分是共同的。

² 參見：印順法師，《中觀今論》，〈現象與實性之中道〉，pp.183～184。

³ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71〈譬喻品 51〉(大正 25, 556b26-27)：

般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

(2) 隋·吉藏造《淨名玄論》卷 4 (大正 38, 882a12-16)：

……如釋論云：般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。此即證上諸力之義。將入畢竟空，即是照實相，無諸戲論，即謂無著斷惑之功也；方便將出畢竟空，即是為般若所導，又是方便不證，照境起行之力。

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.25～26。

共同的一致部分，在論究《般若經》的集出過程，推定《般若經》的原始部分，都是值得重視的！

印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.625～626：

近代研究而可為一般學者所容認的，應該是先有「小品」而後擴展為「大品」說。……

在二部、三部、五分中，推定為：

從「原始般若」而《道行般若》——「下品」；

從《道行般若》而《放光般若》——「中品」；

更從《放光般若》而發展為「初會」般若——「上品」。

玄奘《大般若經》	三本	同本異譯
初會（十萬頌） （卷 1-400）	上本 上品	梵文本《十萬頌般若》
二會（二萬五千頌） （卷 401-478）	中本 中品	《光讚般若波羅蜜經》（西晉竺法護譯，10 卷） 《放光般若波羅蜜經》（西晉無羅叉譯，20 卷） 《摩訶般若波羅蜜經》（姚秦鳩摩羅什譯，30 卷） 梵文本《二萬五千頌般若》
三會（一萬八千頌） （卷 479-537）		
四會（八千頌） （卷 538-555）	下本 下品	《道行般若經》（後漢支婁迦讖譯，10 卷） 《大明度經》（吳支謙譯，6 卷） 《摩訶般若波羅蜜鈔經》（西晉竺法護譯，5 卷） 《小品般若經》（後秦鳩摩羅什譯，10 卷） 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（趙宋施護譯，25 卷）。 梵文本《八千頌般若》 其他。
五會（四千頌） （卷 556-565）		
六會（最勝天王分）		《勝天王般若波羅蜜經》（陳月婆首那譯）
七會（曼殊室利分）		《文殊師利所說（摩訶）般若波羅蜜經》（梁曼陀羅仙與僧伽婆羅譯）
八會（那伽室利分）		《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》（宋翔公譯，2 卷）
九會（能斷金剛分）		《金剛般若波羅蜜經》（後秦鳩摩羅什，1 卷） 《金剛般若波羅蜜經》（元魏菩提流支、陳·真諦譯，1 卷） 《金剛能斷般若波羅蜜經》（隋笈多譯，1 卷） 《能斷金剛般若波羅蜜多經》（唐義淨譯，1 卷）
十會（般若理趣分）		《實相般若波羅蜜經》（唐菩提流志譯，1 卷） 《金剛頂瑜伽理趣般若經》（金剛智譯，1 卷） 《大樂金剛不空真實三麼耶經》（不空譯，1 卷）

		《佛說徧照般若波羅蜜經》(宋施護譯, 1卷)
十一會(布施波羅蜜多分)		
十二會(淨戒波羅蜜多分)		
十三會(安忍波羅蜜多分)		
十四會(精進波羅蜜多分)		
十五會(靜慮波羅蜜多分)		
十六會(般若波羅蜜多分)		

頁 17, [韋紐](#)：

隋·吉藏撰《中觀論疏》卷 1〈因緣品 1〉(大正 4, 14c13-27)：

八天子是眾生之父，梵王是八天子之父，韋紐是梵王之父，韋紐手執輪戟，有大威勢故云：萬物從其生也。

問：《智度論》列三天，二天如上列，第三名鳩摩羅伽天。

鳩摩羅伽者，此言：童子，天以其是初禪梵王，顏如童子，故以為名；亦那羅延天。那羅延此云：生本，以其是眾生之本故也。

《中》、《百》二論何故但列二天？

答：凡有二義：一者、外道明有三天者，即是彼家三身。

自在天為本，如內法身佛；應為韋紐，如內應身佛；韋紐齊中化為梵王，如內化身佛也。《智度論》具明三身義，所以列三天也。彼家復有真、應兩身義，故《中》、《百》二論但列二天。

二者、列二天攝得三天，以韋紐齊中，即有梵王，故不須列第三天也。……

印順法師，《印度佛教思想史》，〈後期「大乘佛法」〉，pp.163~164：

其實，流傳中的「大乘佛法」，融攝印度神教的程度，正日漸加深。

後期大乘重於如來，所以從「初期大乘」的「天菩薩」，進展到「天如來」，如《楞伽經》卷六……

依《楞伽經》說：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。

梵天、帝釋以外，如自在（Īśvara）是溼婆天；那羅延（Nārāyaṇa），也就是韋紐——毘溼簸天（Viṣṇu）；

日是日天；月是月天；婆羅那（Varuṇa）或譯明星：

這都是印度神教所崇拜的神。

迦毘羅（Kapilā），傳說是數論（Sāṃkhya）派的開創者；

毘耶娑 (Vyāsa) —— 廣博仙人，傳說是摩訶婆羅多 (Mahābhārata) 史詩的編集者：
這都是印度神教傳說的仙人。

印度的群神與古仙，都是如來的異名。一般人恭敬供養梵天等，卻不知道就是如來。
天神 (與仙人) 與如來不二的思想，非常明顯。

又如《大集經》的〈寶幢分〉，說到如來入城時……如來在不同的宗教信仰中，就是他們平時所信奉的神。

這是泛神的，也就是一切神是一神的，與《楞伽經》相同。「天佛不二」，不只是理論的，更是信仰的。這一發展，印度佛教將到達更神秘的境地。

印順法師，《印度佛教思想史》，〈祕密大乘佛法〉，pp.390~391。

印順法師，《印度佛教思想史》，〈祕密大乘佛法〉，pp.421~422：

西元四世紀，印度梵文學復興，舊有的婆羅門教，演化為印度教。

印度的兩大史詩——《羅摩衍那》、《摩訶婆羅多》⁴，傳說極早，而完成現有的形態，約在西元二——四世紀。

十八種《往世書》，傳出更遲一些，但民間的神話傳說，早已存在，而在發展演變中完成。

這些神的傳說，形成自在天——溼縛 (Śiva)，毘紐 (Viṣṇu)，梵天，「三天一體」的神學 (信行者各有所重)。

梵天妃是辯才天 (Sarasvatī)；毘紐又名那羅延 (Nārāyaṇa)，妃名吉祥天 (Śrī-mahādevī)，都出現在大乘經中，

尤其是溼縛天，天后烏摩 (Umā)，又名突伽 (Durga)；別名非常多，如多羅 (Tārā)，不空 (Amoghā)，千手 (Sahasrabhujā)，千眼 (Sahasranetrā)，青頸 (Nīlakanṭhi)，馬頭 (Hayagrīvā)，後來都成為觀自在 (Avalokiteśvara) 菩薩的化身。

溼縛天，似乎著重於女性，如溼縛與烏摩所生的長子，毘那夜迦 (Vināyaka) 又名歡喜自在天 (Nandikeśvara)，雙身相抱的歡喜天，唐代已傳來我國了。

頁 19，華藏莊嚴：

印順法師，《印度佛教思想史》，〈祕密大乘佛法〉，pp.420~421：

⁴ 參見：印順法師，《佛教史地考論》，p.226：

……吠檀多，意思為吠陀的究竟，本為《梵書》的末後部分，後開展而為《奧義書》。承《奧義書》而出的《摩訶婆羅多》，含有吠檀多的成分 (魏譯即譯為韋陀)。……

「大乘」的神教化傾向，越來越顯著。

一、由於釋尊的「本生」，也有天神（鬼）的，所以「大乘佛法」，不但梵天與帝釋，轉化為文殊（Mañjuśrī）與普賢，龍，夜叉，捷闍婆，緊那羅（kiṃnara）等，有的也是大菩薩了。

如參加《華嚴》法會的，有十佛世界微塵數菩薩……阿修羅王，……乾闥婆王，月天，日天，三十三天王——以上是地居天的；

須夜摩天王，……廣果天王，大自在天王（與色究竟天相當）。

這樣，民間傳說的鬼天與畜生天，都是大菩薩了。

《華嚴經》所說的華藏莊嚴（kusuma-tala-garbha-vyūhālamkāra）世界，藏是胎藏（garbha），蓮華胎藏，表是蓮實是本有的。

〈十地品〉是金剛藏（vajragarbha）在佛前說的。

來會的菩薩，是金剛藏，寶藏，……如來藏，佛德藏，也都以胎藏為名（僅問者名解脫月）。

《華嚴經》的泛神與胎藏思想，都是從印度神教中來的。

頁 20，〈昇夜摩天宮品〉：

東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 10〈夜摩天宮菩薩說偈品 16〉（大正 09，465c26-466a6）：

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。
諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛。
心亦非是身，身亦非是心，作一切佛事，自在未曾有。
若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。

第五章 第一節

頁 37，波斯匿王：

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 26 大正 02，690a14-693c8）：

爾時，如來成道未久，世人稱之為大沙門。爾時，波斯匿王新紹王位。是時，波斯匿王便作是念：「我今新紹王位，先應取釋家女。設與我者，乃適我心；若不見與，我今當以力往逼之。」……

時，摩呵男家中婢生一女，面貌端正，世之希有。時，摩呵男沐浴此女，與著好衣，

載寶羽車，送與波斯匿王，又白王言：「此是我女，可共成親。」……

時，諸相師[18]聞王語已，即白王言：「大王當知，求夫人時，諸釋共諍，或言當與，或言不可與，使彼此流離；今當立名，名曰毘流[19]勒。」相師立號已，各從坐起而去。……

[18]聞王語＝問訊王【宋】【元】【明】。[19]勒＝離【宋】【元】【明】。

劉宋·佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷 21(大正 22，140c29-141c13)。

隋·吉藏撰《仁王般若經疏》卷 1(大正 33，322b3-6)：

……初出**波斯匿王**名，德行下歎德。

初釋名者，且明二因緣：若依父母立名，曰勝軍。

與如來同日而生，後人大雄略，能破強敵，凡所鬪處恒勝父母，立字名曰：勝軍。……

印順法師，《佛在人間》，pp.7～9：

釋尊的祖國迦毘羅，如何富庶，如何強盛，在佛教的傳記中，顯然是誇大的。

事實上，當時的迦毘羅，早已淪為波斯匿王的憍薩羅國的附庸。

有一回，波斯匿王向迦毘羅的釋族索婚。

大家雖覺得他非我族類，但又不敢得罪他；結果，喬裝一個婢女，冒充釋女去下嫁。……

◎ 末利夫人：

姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷 18(大正 22，689b18-690c25)：

爾時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

時，舍衛城中有一大姓婆羅門名**耶若達**，多饒財寶，生業無量，田地穀食不可稱計……時有一婢名曰**黃頭**，常守末利園。……

時黃頭見王臥已，在前長跪，按脚及處處支節，解王疲勞。

黃頭身如天身，細軟妙好。……

從末利園中將來故，即號之為末利夫人，年遂長大，王甚愛敬。……

唐·義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷 7(大正 24，234ba24-235b10)：

……時，**摩納婆**於大婆羅門族娶女為妻，未久之間便誕一息。

復經年月又生一女，名為明月，如法長養漸至成人，智慧聰明儀容超絕，於諸村邑無不歎美。……時彼邑人放其母子，遂將明月至大名所。……

大名曰：「若爾，此女留住園中，每於日日常採多花，結作勝鬘持來與我。」

因號此女名曰勝鬘。

女於後時，取己食分詣彼園所，遇佛世尊入城乞食。……

龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷33(大正25, 305a7-8)：

……如末利夫人供養須菩提故，得今世果報，為波斯尼示王后。

印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.317：

……另一位是迦留陀夷（優陀夷），雖在律藏中極不如法，但確是一位傑出的比丘。

他出家不久，就證得阿羅漢果；

是波斯匿王（Prasenajit）妃末利（Mallikā）夫人的門師；

曾教化舍衛城（Śrāvastī）近千家的夫婦證果；

作讚歎佛陀的〈龍相應頌〉，說佛是「龍一切時定」；

又是一位參與阿毘達磨論辯的大師。

這樣的人物，竟然也被數為「六群比丘」之一！……

第三節

頁63，[外道的我](#)：

印順法師，《成佛之道》（增注本），p.356：

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。

這到了宗教家，哲學家手裡，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；

這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。

實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。

這與執法有自性的自性，定義完全一樣。

所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。

印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.42：

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。

在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。

但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。

宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。

釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。

第六章 第一節

頁 79，(佛)性在作用：

印順法師，《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185～186：

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。

第三節

頁 89，不用……種子說……：

印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，「第二節 瑜伽唯識學的如來藏說」，pp.199～206：

四、種性：

如來藏，我，心性本淨——自性清淨心，唯識學者是約真如性說的。

如來種性 (tathāgata-gotra)，佛種性 (buddha-gotra)，唯識學約菩薩所有的成佛種子 (bīja) 說，這是與《寶性論》如來藏學最大的差別所在。

《瑜伽師地論》(《菩薩地》) 卷三五……

「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。

本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。

習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性」。

「又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性」。

依《論》說，種子 (bīja)，界 (dhātu)，性 (prakṛti)，都是種性 (gotra) 的名字差別。不同的名字，解說為同一內容，都是種子的別名。

《瑜伽師地論·聲聞地》也這樣說。《大乘莊嚴經論》也說……

菩薩種性，有性種性——本性住種性 (prakṛti-stha-gotra)，習 (所成) 種性 (samudānīta-gotra)。

本性住種性，是無始以來法爾而有的；習所成種性，是經過不斷的熏習而成就的。這二類，是本有的，及經不斷熏習而功能增勝的種子。……

種性、種子是什麼意義？

種子是有因體而還沒有果體——「有非有」，所以是可能性，可能生起果法的潛能。因為能出生菩薩功德，所以名為菩薩種性。

種性是「功德度義」，能出生功德的意義；種性雖是種子的異名，但種性專約能生無漏功德說。

無漏功德有三乘差別，不同的無漏功德，從不同的種子生，所以唯識學立五種種性：

一、聲聞 (śrāvaka) 種性；二、獨覺 (pratyeka-buddha) 種性；

三、如來 (tathāgata) 種性；四、不定 (aniyata) 種性，有多種無漏種子，雖隨緣修證二乘聖果，而可以迴小入大；

五、無種性 (a-gotra)，沒有三乘無漏種子，怎麼也不能發生無漏功德，證入聖果。

種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」而不是唯一佛乘的。……

印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.337~338：

唯識學者認為，就有無無漏種子的立場言，確有一分眾生沒有佛性，不能成佛的。具二乘種子，不具成佛無漏種子的，還是不能成佛的，

這是唯識與如來藏學者的諍論處。

如來藏學者，是以「一乘為究竟，三乘為方便」的，因為一切眾生有如來藏，具足無量清淨功德，個個都可成佛。

而唯識學者與此相反，以「三乘為究竟，一乘為方便」，因為佛說一乘，祇是一種方便教說，有些眾生根本不能成佛，怎能說一乘是究竟的？在唯識學者的眼中，《法華經》

因此也成為不了義的。

頁 90，不取……經部師說的種子說……：

印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，「第一節 瑜伽學派略說」，pp.187~189：

在部派佛教中，尋求瑜伽唯識學的淵源，近於上座部（Sthavira）中的說一切有（Sarvāstivāda）——「三世有」系。

說一切有系分裂為犢子部（Vātsīputriya）及其末派，與說一切有部（Sarvāstivāda）。

從《大毘婆沙論》中，可以看出說一切有部中，

有重論的阿毘達磨者（abhidhārmika），也就是一般所說的說一切有部；

重經的譬喻者（dārṣṭāntika），如法救（Dharmatrāta），覺天（Buddhadeva）等。

從論師系又分出說轉部（Saṃkrāntivādin）。

說轉部立「勝義補特伽羅」（paramārtha-pudgala），與立「不可說我」（anabhilāpya-pudgala）的犢子部等，都是「我法俱有」的；說一切有部是「法有我無」的。

西元三世紀初，譬喻師捨棄了「三世有」說，改宗（大眾部與分別說部的）「現在有」而過未無說，演化為著名的經部（Sūtravādin）譬喻師。

經部的一項重要思想，是種子（bīja）或習氣（vāsanā）說。

瑜伽唯識學所說的法相，是廣義的說一切有，而依「現在有」立種子說，與經部的關係更密切。如世親的《大乘成業論》，對於業（karman）力，取種子說……。

瑜伽大乘的興起，已經是大乘佛教的後期，所以面對初期大乘的一切法空

（sarvadharmā-sūnyatā），一切法無自性（sarvadharmā-niḥsvabhāva）說，

後期大乘的如來藏（tathāgata-garbha）、佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha）說，

從說一切有，特別是經部的思想，接受而解說他。……

第四節

頁 105，剎尼迦…：

印順法師，《勝鬘經講記》，pp.251~252：

「何以」如來藏為煩惱所染，是這樣的難知？因為，「剎那善心」生起，不能同時有煩惱生，所以「非煩惱所染」。如「剎那不善心」生起，心即是相應不善的；自身即是不善，還說染個什麼？這是約善不善心的生起，以說明自性清淨的心，不能為煩惱所染。又「煩惱不觸心，心不觸煩惱」，因為法法是不相到的，各住自性，煩惱是煩惱，

心是心，就是同時能生起，也還是互不相入，「不觸法」，怎「能得染心」呢？「然而，事實上「有煩惱」，也確「有煩惱」能「染心」。不是推論與思議的境界，而煩惱與為煩惱所染的心，卻是確實的。所以「自性清淨」的「心，而有染」污，是「難可了知」的。

印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏佛性之抉擇〉，pp.248~249：

……魏譯《入楞伽經》卷八（大正一六·五五九下）⁵說……

《楞伽經》所說的剎尼迦——剎那，是與如來藏相離的，所以是空（śūnyatā）的；無漏習氣是（非剎那）不空（aśūnya）的。

空是有為生滅的，不空是無為不生滅的。空與不空，顯然是引用了《勝鬘經》說……依於如來藏的煩惱等有為法，是空的；依於如來藏，與如來藏不離不異的，無量無邊的不思議佛法，是不空的。

如來藏是真如的異名，是一切法無差別性，無漏功德不是從真如生的，而是與真如不離不異的無漏習氣所顯的。經修習離障而現起，與真如相應而永不失壞的。

《楞伽經》依無漏習氣說，而歸宗於如來藏學。也就因此，《楞伽經》與瑜伽學相同，說五種種性。

立無種性（a-gotra），無種性是一闍提（icchantika）人，但捨一切善根的一闍提，「以如來神力故，或時善根生」。所以「為初治地而說種性」差別，其實都是可以成佛的。

頁 106，n.362（2），心的覺性…：

印順法師，《大乘起信論講記》，pp.47~49：

一、大眾、分別說系，依心以說明凡聖不二，如心性本淨者，一心相續論者。

一心相續論者說：眾生位中是有漏心，（聖者等）佛果位中是無漏心；

有漏心與無漏心，只是相續的一心。

約雜染未離說，名有漏心；約離染說，名無漏心——心體並無差別。

心性本淨論者說：一切眾生心中，雖有雜染，然心（覺性）還是本來清淨的，與三乘聖者一樣。

從貫通染淨、聖凡的意義說，心性本淨論者與一心相續論者，大體一致。

心，指能了、能知、能覺的覺性。有漏的、無漏的、凡夫的、聖者的，覺了性是一樣的。

⁵ 參見：元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 8(大正 16，559c1-4)：

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

這覺了的心性，就是生佛染淨所共通的。

二、空相應的大乘經論，與虛妄唯識論者（受有一切有系的深刻影響；一切有系是不許心性本淨的），約法性清淨說：一切法空性，平等不二。

佛法性與眾生法性，如圓器空與方器空一樣，沒有任何差別可說。心的法性是本淨的，所以說心性本淨。約法性淨，說生佛平等。不是說：眾生有真常的淨心，與佛一樣。

三、真常大乘經論，不但約心性說，而約法性（法界）說；但這是不離心性的。

如《無上依經》說：「眾生界、菩薩界、如來界，平等平等」。界，即是藏。

如如來藏、法界藏，《勝鬘經》即稱之為自性清淨心。這是生佛平等的。在眾生名眾生界，與本論所說的眾生心一致。

這不但約能了的覺性說，也不專約法性的如如說；是直指眾生位（如來位）中，心與法性的不離的統一說。心性淨即法性淨，法性淨即心性淨，達到心自體與法性的不二。……

◎ 唯識三學系：

印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.246～250：

其後，北印的菩提流支（五〇八——五三三譯），南印的真諦（五五〇——五六四譯），留學中印度那爛陀寺的玄奘（六四五——六六三譯），對於彌勒系的唯識大乘，譯出豐富的論典。

可是立義不同，從來聚訟紛紜，成為三派——地論宗、攝論宗、唯識宗。

這三宗，可以這樣的分別。

┌彌勒莊嚴論…世親十地論（重十地經）……………流支傳
彌勒十七地論——| 瑜伽決擇分…世親唯識論（重深密經）……………玄奘傳
└無著攝大乘論…世親攝論釋（重阿毘達磨大乘經）……………真諦傳

彌勒系的唯識學，證明一切唯識的根本經，是《十地經》、《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。

研究起來，傳入中國的三大系，是依據三經而著重不同，也可說代表了彌勒、無著、世親——三代的唯識學。

一、彌勒的（瑜伽）《十七地論》，原是通於大小乘的論典。

依十七地的〈菩薩地〉的組織，作成大乘不共的唯識論，是彌勒的《莊嚴大乘經論》（無著造釋，中印的明友於六三〇譯出）。

《莊嚴論》雖通於大乘經義，但可說是重於《華嚴十地經》的。……

世親初造《十地經論》（《十地經》的十地菩提心，即法界淨性），依阿賴耶說「三界唯一心作」；以阿賴耶為第一義心，近於《勝鬘經》的自性清淨心。

這是世親的初期作品，代表彌勒的大乘唯心論。……

二、無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。

世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。

此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。

真諦譯傳的《攝論》，確是這樣說的；玄奘譯的也是這樣。

真諦說有「解性賴耶」——阿賴耶的真淨義，所以後來與地論系合流。

三、繼《瑜伽論·本地分》而起的，是傳為彌勒造的〈攝抉擇分〉，引用了全部的《解深密經》。

依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。

世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此〈抉擇分〉的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。

這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。

玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有《唯識抉擇論》等。

玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

……從傳入中國的三系唯識學，與玄奘所譯的論典去看，認為：

《瑜伽》是攝引經部（及有部）入大乘的，通含大小。

大乘不共的唯識學，彌勒的《莊嚴論》（還有《辯中邊論》），說如來藏法界，貫通了真常論。

等到無著的《攝論》，已不注意如來藏說，真諦僅有「解性賴耶」說。

到世親，重瑜伽而造《三十唯識論》，到玄奘傳譯的《成唯識論》，不再說如來藏了。

西藏傳說：宗承陳那因明學的法稱，所說的唯識，更進而說僅有六識，阿賴耶識是方便假立的。這不但回到學通大小的《瑜伽論·本地分》，竟同於經部了。

西北印的經部瑜伽師，從接近真常，而又退回固有的思想系，從中國所傳的唯識三系中，明白的表示出來。

印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，「如來藏為生死依」，pp.355～357：

……重視如來藏的學者，對現象界的說明，是推論到不生不滅本性清淨的心源——如來藏，是現象界的根源。

從這一意義來說，阿賴耶識與如來藏心，雖本是不甚相同的，卻與阿賴耶識的變現一切有關，而形成不即不離的關係。但對阿賴耶識，也還有不同的解說。

一、地論師（後來發展為華嚴宗）依《十地經論》說，阿賴耶識即是第一義心，真心，如來藏，這說明了阿賴耶識與如來藏是一體的。

這在現行的經論中，是有其根據的。如《楞嚴經》中，將阿賴耶識視為如來藏。趙宋譯的大乘經（經名記不得），也有說「阿賴耶淨識」；

《密嚴經》中，說「佛說如來藏，以為阿賴耶」，又說阿賴耶是佛性，是我，當然也是如來藏了。所以，《楞嚴》、《密嚴經》等，與地論師一派的思想極為相近。

二、依攝論師的唯識學者說，阿賴耶識是著重在不清淨的，雜染的，虛妄的，生滅的，有漏種子的，一切不清淨的法體，均歸諸阿賴耶識中，阿賴耶識成為「過失聚」，為一切煩惱、業苦——三雜染種的聚合處。

所以，阿賴耶識是以虛妄分別為自性的。這在玄奘譯的聖典中，對此也有充分的說明。

但梁譯《攝論》，又說阿賴耶識有「解性」，是成佛而不失的覺性，這顯然說阿賴耶有此染淨二分；淨分的解性，就是如來藏了。

三、依《起信論》說，阿賴耶是真妄和合的，是善與惡、真與妄的統一體。

他的立場，是真妄平等的。至於真妄和合的統一體究竟是什麼，也難以明了。

由於對阿賴耶識的看法不同，所以對如來藏為生死依的論題，也有不同的解說。

印順法師，《大乘起信論講記》，pp.90～94：

	第七識	第八識
地論師	妄識 第七阿陀那識的事用	真識
攝論師	分別染淨之一分我執	果報、解性黎耶 染汙黎耶（我執屬七，法執屬八） 執相、果報黎耶事用
唯識師	我愛執藏 執取第七末那	能藏、所藏（受熏、持種） 異熟識 受熏、持種屬賴耶

◎ 唯心大乘

印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，「如來藏為生死依」，p.355：

唯心思想，有一基本見解：即宇宙的一切現象，都不外乎吾人心識的變現。

可以說，一切的現象界，即吾人內心所現起的相狀，也即是心之一分。所以唯識學者，稱外在的一切為心之相分，內在的心識為見分。

一切法不離自心，隨心幻現；阿賴耶識為一切心識中的微細心識，相續不斷，成為一切眾生的生死依。

如來藏是在眾生身中（或蘊處界中，或貪瞋癡中），而眾生的身心一切，即是阿賴耶識所幻現，所以如來藏也即在阿賴耶識的底裡。一切心識的根本真實，也即是如來藏了。

基於這一意義，如來藏是內在的心性；阿賴耶識是承內啟外的動力。

玄奘系的唯識學者，說明生死輪迴，是不說如來藏的，只說種子生現行，現行熏種子。

至於阿賴耶識性，因它是不生不滅的無為法，所以不去論說它與生死的關係。說明生死世間的一切，都在生滅相續的阿賴耶識中去解說，這是唯心大乘的一派。

印順法師，《大乘起信論講記》，pp.183~185：

唯心，我向來說：要經過三個層次，才能圓成自說：

一、六識的認識境界時，了解得境無實體，唯是認識心中所現的影像相。所取相是無實的，而能取相是有的。以心奪境，此為主觀的唯心論。……

有人就說：在我注意時，就有這花相現起；若不注意時，這花相就隱而不現了。若唯作此說，即不圓滿。……

二、虛妄唯識者的阿賴耶識說，為客觀的唯心論。

有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是賴耶頓變頓現的。

六識去分別時，依這境相為本質而現影像相。

不起六識分別時，也還是有這些境相存在的。

賴耶識的執受境界，對於六境的分別，是客觀存在的。

賴耶所變的境界，對於賴耶，還是唯心所現的。

三、客觀唯心論，還是不徹底的；因為清淨的，無為的，不是此妄識所顯現的。

要進一步的達到一切唯是真實心，方是唯心的極致。

不但妄境依於妄心，妄境妄心，又都是不離真心而現起的。

一切的事相與理性，雜染與清淨，統攝於真常心中。

本論從眾生心有覺與不覺義說起，能綜合主觀（攝所從能）、客觀（攝現從種）、真常（攝事從理）的三類唯心說。……

所以真能悟入真如理性時，唯一真心，而到達絕對唯心論的實證。……

本論在思想體系中，屬於絕對的真常唯心論……

◎ 轉依：

印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，「第三節 真諦所傳的如來藏說」，pp.208～231：

從翻譯來說，真諦譯是不夠忠實的，然在思想上，確有獨到處，這裡擇要的加以論述。

一、如來藏學與瑜伽學的糅合：

真諦學的主要特色，是將《寶性論》的如來藏（tathāgata-garbha）說，與瑜伽（yoga）學的阿賴耶（ālaya）說，結合起來，在真諦譯書中，是可以充分證明的。……

二、阿梨耶識通二分……

三、如來藏我……

如如（tathatā）或譯真如，是一切法的通相——共相（sāmānya-lakṣaṇa），本性清淨，一切眾生平等不二，所以說「一切法名如來藏」。

依真如無差別說如來藏，是世親釋三種譯本所一致的。

真諦又採用了《寶性論》的如來藏說，如《佛性論·顯體分》，如來藏有三藏義，結合瑜伽學而多少與《寶性論》不同……

真諦所說的如來藏，是隨順《寶性論》說的。

但瑜伽學本義，是以真如解說如來藏的，在陳譯《攝大乘論釋》中，也還保留這一定義。

《寶性論》與瑜伽學，沒有說眾生身中的如來藏，就是我（ātman），真諦學也是這樣。

如來法身中有「我」德，我是離外道的神我執，也不著聲聞的無我；

一切法無我性，如離二障而證法身時，名為大我，這是無我之我。

《佛性論》所說，與《寶性論》等相同。

四、轉依：

轉凡夫為聖人，轉雜染為清淨，轉生死為涅槃，轉煩惱為菩提，是修學佛法的目的。

假使只是捨去這部分，得到那部分，就不能說明從凡入聖之間的關聯性，所以提出了轉依（āśraya-parāvṛtti）一詞。

在生死還滅的轉化中，有統一的依止（āśraya），依止的雜染分，成為清淨分。

瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。

但以阿賴耶異熟種子識為依，重於雜染的；轉雜染熏習為清淨熏習，轉化中本來清淨的真如的體現，說明上是難得圓滿的。

以如來藏為依，重於清淨本有的；依此而能起雜染，也是難得說明圓滿的。

《攝大乘論》與〈攝決擇分〉，提出了依他起通二分說。

在依他起通二分中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；

不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，

實為一極有意義的解說。……

五、阿摩羅識：

在真諦所傳的唯識學中，阿摩羅識（amala-vijñāna）是最特出的！

阿摩羅識，譯義為無垢識。……

◎ 熏習

