

《以佛法研究佛法》 〈如來藏之研究〉¹ (pp.303-364)

釋圓悟 編整
2023 年 7 月

一、序說²

(一) 如來藏教學對中國佛教影響深遠

如來藏教義，在中國佛教界，是最熟悉的一種教說，特別是中國盛行的《楞嚴經》與《起信論》，可說完全是這一思想的代表經論。

中國佛教徒，一說到如來藏，便想到一切眾生有佛性，可以成佛；如來藏成了佛教的核心教義，可以說，離開如來藏，即不能顯示佛法的深廣圓妙。

這一點，中國佛教可說繼承了印度後期佛教的此一特色。太虛大師說：如來藏、佛性，為大乘不共小乘的特質。³

佛法中通常所講到的業、輪迴、性空、緣起，都還是小乘中所共有的，唯有如來藏這一教說，為小乘所沒有的大乘特義。後期的真常大乘，特別著重發揮此義。

(二) 受中國佛教各宗重視

中國大乘各宗，對如來藏特別重視，如天臺、賢首、禪宗。

1、天台宗

依天臺智者大師 (p.304) 說，如來藏即⁴即空即假即中的實相，⁵是約俗諦的妙有說。

後來，如來藏解說為空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏三者，⁶以配合天臺學的

* 編案：本講義編整自：福嚴佛學院及壹同女眾佛學院之「《如來藏之研究》課程」的補充講義（2014 年～2015 年，未出版）。

¹ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，新竹，正聞出版社，2003 年 4 月新版二刷。

(2) 印順法師，〈如來藏之研究〉，《海潮音》，第 38 卷 10～12 月號，1957 年。

² 編案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：粗新細明體（11 號字），並加網底；如編者所加者，則是：粗標楷體（10 號字）。

³ 參見：太虛大師，《太虛大師全書》〈第七編 法界圓覺學〉，p.2494：

如來藏乃為大乘不共之依；蓋如來藏專與佛果一切性淨功德為體，謂之佛性，一得相應，決定成佛。

⁴ 即+（是）【《海潮音》，38-10，p.3】

* 略符說明：「+」：《海潮音》有。

⁵ 參見：〔隋〕智顛說，《摩訶止觀》卷 1（大正 46，8c24-29）：

一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性並皆即中，當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。

⁶ 參見：太虛大師，《太虛大師全書》《第四編 大乘通學》pp.917-918。

三諦。⁷空如來藏即是真諦，⁸不空如來藏即是俗諦⁹，空不空如來藏即是中諦¹⁰。

天臺雖為弘揚龍樹的中觀學，但已融攝了發揚了如來藏的教說。

2、禪宗

禪宗在弘揚如來藏的各宗中，可說它將如來藏思想發揮到最高的頂點，也更與如來藏相契應。後代的禪師們，雖然竭力倡導祖師禪，但在初期的禪宗，卻是宗本如來禪的。就初期禪宗傳授心印的《楞伽經》說，魏譯《楞伽》即將（宋譯的）如來禪譯作如來藏禪，以體悟如來藏為修證的法門。¹¹

如禪宗四祖說：「恒沙功德，總在心源」，¹²也無非是如來藏說，可說在禪宗已充分地表達出來了。

3、賢首宗

賢首宗的賢首國師，對如來藏教義也曾努力加以發揮，他給《楞伽經》、《起信論》作過玄義與注疏。¹³

⁷ 參見：〔明〕傳燈疏，《楞嚴經圓通疏》卷4（卍新纂續12，775b20-23）：

自初卷至二卷見見非見明空如來藏即真諦境；繼此說陰入處界明不空如來藏即俗諦境；後說七大隨眾生心應所知量明空不空如來藏即中諦境。

⁸ 參見：〔明〕德清述，《楞嚴經懸鏡》卷1（卍新纂續12，511a13-17）：

空如來藏者，謂此藏性其體本空，一法叵得。如摩尼珠其體空淨了無色相，雖有隨方之色，色不離珠，以即珠故。真心本淨，了絕妄緣，雖有隨緣之妄，妄不離真，以即真故，名曰真空。故為觀者先示真心以為觀體，能觀此體名真空觀。

⁹ 參見：〔明〕德清述，《楞嚴經懸鏡》卷1（卍新纂續12，511a24-b5）：

不空如來藏者，謂此藏體雖空，具有恒沙稱性功德，包含融攝纖悉不遺。如摩尼珠其體雖淨，具有圓照之用，而能隨方現一切色，色即是珠，以珠現故。藏性雖空，而能隨緣顯現十界依正之相，相即是性，以性起故，名不真空。故為觀者示此藏性以為觀體，能觀此體名不空觀。

¹⁰ 參見：〔明〕德清述，《楞嚴經懸鏡》卷1（卍新纂續12，511b8-14）：

空不空如來藏，謂此藏性其體清淨能應能現。如摩尼珠其體淨圓，淨故非色以即珠故，圓故能應，非不色，以即色故，非色非珠。而此藏性其體淨圓，淨故非相以即性故，圓故能現非不相以即相故，非相非性，名空不空；非相故空，非性故不空，非即非離，平等如如，名曰中道。故為觀者示此藏性以為觀體，能觀此體名中道。

¹¹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，p.176：

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

¹² 參見：

（1）〔宋〕道原纂，《景德傳燈錄》卷4（大正51，277a18-20）：

祖曰：夫百千法門，同歸方寸；河沙妙德，總在心源。

一切戒門、定門、慧門神通變化，悉自具足，不離汝心。

（2）〔明〕錢謙益鈔《楞嚴經疏解蒙鈔》卷10（卍新纂續13，883c13-14）：

四祖示融大師云：百千妙門，同歸方寸；恒沙功德，總在心源。

一切定門，一切慧門，一切行門，悉皆具足。

¹³ 參見：

（1）〔唐〕法藏撰，《入楞伽心玄義》（1卷），大正39冊，No.1790。

賢首宗判五教，¹⁴也可以分作三類：小教及始教一分有教是**法相宗**，始教一分空教是**破相宗**，終頓圓三教是**法性宗**，都是以如來藏心具德為根本的。

終教，如《起信論》的如來藏緣起說。賢首宗的頓教，即是禪宗。從後代（圓）教（頓）禪一致的思想，不難看出後三（p.305）教同以如來藏說為本的。¹⁵

（三）會通如來藏學之重要意義

1、一般學者以自宗評判如來藏說

自民國以來，講唯識的「南歐北韓」——南方的歐陽竟無，北方的韓清淨，均不以如來藏說為中心。

唯識¹⁶學與臺、賢、禪宗的如來藏說，多少不調和，不相契應；¹⁷而中觀的緣起性空，亦與專重如來藏思想的有距離。¹⁸

所以在傳統的中國佛教（指天臺、賢首）向以如來藏為中心的這一體系中，對唯識與中觀不無誤會。

其實，在中觀與唯識中，也都說到如來藏，不過彼此所持的立場與解說不同，為中國一般學者所未能通達罷了。

2、如來藏學為完整佛法，不可或缺之法門

現在修學佛法，不能一味以中國的為是，因為佛法是從印度來的，佛法的根本是在印度，應該從印度佛教去作更深切的了解。

但中國佛教，對中國文化思想有深切關係的，中國佛教的內容，我們也非了解不成的。¹⁹

（2）〔唐〕法藏述，《大乘起信論疏》（4卷），《乾隆藏》141冊，No.1600。

¹⁴ 參見：印順法師，《華雨集》（四），〈佛學大要〉，pp.308-309：

賢首宗依唐賢首法藏得名。北土宏《十地論》、《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》。

¹⁵ 參見：印順法師，《華雨集》（四），〈佛學大要〉，p.312：

天台學本於（初期大乘）緣起性空，攝（後期大乘）如來藏心，融會之而歸於緣起，故即當前「一念無明法性心」為本。賢首學本於如來藏心，融緣起性空而歸於真心，故以「圓常法界心」為本。

¹⁶ 唯識+（宗）【《海潮音》，38-10（上），p.3】

¹⁷ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.333-338。

¹⁸ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.338-342。

¹⁹ 按：

（1）早期出版之書本及《海潮音》中的版本皆作「但中國佛教，對中國文化思想有深切關係的，中國佛教的內容，我們也非了解不成的。」此句似有些不順現代中文表達的方式，推敲導師想表達的意思，應是：「但中國佛教與中國文化有深切的關係，要了解如來藏教學的真正義趣，應了解中國佛教對此的見解，並對比印度佛教之如來藏教學，在相互比較中才能得出答案。

（2）另一可行的標點為：「但中國佛教對中國文化思想有深切關係的[影響]，中國佛教的內容，我們也非了解不成的。」

如來藏說是印度傳來的，應該了解如來藏在印度本來的意義，這才更能了解中國以如來藏為中心的佛法。

二、說如來藏之意趣 (p.306)

(一) 正解經文涵義，不可依文解義

對佛法的理解，是與一般世學多少不同的。經裡的法義，不一定可依照字面上去理解。依佛法說，佛菩薩的說法，目的在化度一切眾生，所以佛菩薩的說法，只要達到這一目標，有時可能將沒有的說成有。

如《法華經》說，房子外面有許多華麗珍貴的牛車、羊車、鹿車，可是等到走出房子一看，外面只有牛車，並沒有羊車與鹿車。²⁰這是佛經中將沒有的而說成有的例證。

無的可以說為有，此的可以說為彼，所以對佛法，不能望文生義，聽說什麼就執有一真實的什麼，而應了解佛法說它的根本意趣何在。

這樣，聽到如來藏這名詞，不要先執著有一真實的如來藏，而應探討為什麼說如來藏，如來藏究竟是什麼意義，由此始能了解經說如來藏的真義。

(二) 佛說如來藏之義趣

1、佛教不共外道的教義：三法印

(1) 為證解輪迴與解脫而說法

佛法有二大問題：一是生死輪迴問題，二是涅槃解脫（成佛）問題。一切佛法，可說都是在這二大問題上作反復說明。

如佛法而不講這二大問題，那就是變了質的佛法。生死輪迴與涅槃解脫，並非佛教特創的教義，印度其他一般宗教中，十之八、九也都講到這個問題。

(2) 三法印為佛教之特質

但佛教與印度一般宗教所講的有所不同，那便 (p.307) 是三法印。

三法印的諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，是用來印定佛法的準繩，凡與這三法印相契合的，才是佛法。²¹

所以生死輪迴與涅槃解脫，均須與三法印相合，這樣的生死輪迴才是佛法的生死輪迴，涅槃還滅才是佛法的涅槃還滅。

如果與這三法印不相契應，則所謂生死輪迴與涅槃還滅，都是外道的，非佛法的。

由三法印而開顯出來的一切法空性，即大乘所說的一實相印。因為一切法的自性空，所以一切法是無常、無我、寂靜的。

(3) 另參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈切莫誤解佛教〉，p.285：

佛教傳入中國，已經有一千九百多年的歷史，所以佛教與中國的關係非常密切。中國的文化，習俗，影響佛教，佛教也影響了中國文化，佛教已成為我們自己的佛教。

²⁰ 參見：〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉(大正9, 12c6-13a1)。

²¹ 參見：印順法師，《中觀今論》，p.255：

一切外道是有宗，佛法是空宗。因為出世的佛法，必是符合於三法印、三解脫門的。外道是有我論的，佛法是無我論的，說一切法歸於空寂，這是佛法與外道的不同處。

三法印，即就一切法空的理性作順俗的、多方面的顯示說明。依無常、無我的法則，說明生死輪迴；依此生死而說到涅槃還滅的寂滅；這是佛教不共外道的特質。

2、佛教中「有我說」之成立與發展

(1) 無常、無我教說不易了解而生誤解

不過這無常的與無我的生死輪迴（也就是本性空的生死輪迴），是甚深的，不容易使一般人理解的，所以印度一般宗教甚至一分佛教學者，對此曾加以詰難。

(2) 成立「我」才能說明一切

A、舉論釋義

如《俱舍·破我品》說：若說無我，則誰去受生死輪迴？²²誰去證涅槃還滅？依照一般人的想法，人生的升天界、墮地獄，此死彼生，必須有一主體的「自我」。

如現在有煩惱，將來煩惱斷了，生死也了了，這斷卻煩惱與了脫生死的當體，是解脫自在的我。如說無我，則不但生死（p.308）輪迴不能建立，涅槃解脫也不能成立。

B、略述「有我說」之學系

(A) 安立妙我之存在

無常無我的生死觀、涅槃論，確是太深了，為一般人所不易了解，所以印度一般宗教，都認為要有一真實的我，才能成立一切。

佛法中，也有一分的有我說。依他們說，佛法說無我是對的，不過這是否定常人所計執的邪我，而另有一勝妙我存在。

(B) 聲聞學系

這如犢子部及其所分出的法上、賢胄、正量、密林山部四派，建立不可說我。據說，我是在五蘊之內抑在五蘊之外，我是常住抑屬無常，都是不可說的。²³

犢子部他們建立不可說我，認為佛法的生死輪迴與涅槃還滅等一切問題才能依之而建立起來；²⁴這是佛法中最初說我的一派。

佛法一向是說無我的，所以這種不可說我的論調出現之後，在佛教界初聽起來，有些驚怪，因此被人評為附佛法的外道。

²² 參見：世親造，〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷30〈9 破執我品〉（大正29，156c2-3）：

若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。

²³ 參見：印順法師，《唯識學探源》，p.56：

犢子部所說的我，究竟指的什麼？如作皮相的觀察，它是避免外道神我論的困難，而採取了雙非的論法。它常說：非假、非實、非有為、非無為、非常、非無常、非即蘊、非離蘊；只可以說是不可說我。

²⁴ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.50：

犢子部立「五法藏」：過去法藏，現在法藏，未來法藏，無為法藏，不可說法藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說藏，就是不可說我。如《異部宗輪論》（大正49，16c）說：「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。

小乘中，除犢子系的不可說我之外，經量部也講勝義我。

〔C〕 禪宗

大乘中也有說我的，如禪宗的《心燈錄》說：禪宗體悟的，即是我，即通常所說的主人翁。²⁵

他引「天上天下，唯我獨尊」，²⁶及「赤肉團上有一無位真人」²⁷等來說明，不過這種我是不可思議的，不像一般人所計執的粗顯的我。²⁸

〔3〕 對無常教說之誤解

又佛法所講的無常，一切法剎那生滅，在一般宗教及一分佛教學者間，也認 (p.309) 為不能建立生死輪迴與涅槃解脫。

比如由業而感生死之果，假如生死是無常的、剎那生滅的，則業滅後誰感生死？無常的也即是無我的，所以不能成立生死輪迴與涅槃還滅。

如佛弟子以為無我不能成立生死與涅槃，無常也不能成立生死與涅槃，這種見地，與世俗的見解極為相似。

3、如來藏說為佛攝化眾生之方便

〔1〕 以如來藏詮解縛脫之法

因為一般眾生的根性如此，對無常無我的甚深義理不能信受，佛陀為了隨順眾生的心境，使其接受佛法，次第引導，令得佛法的功德，因此方便說如來藏。

一般聽到如來藏，即認為是佛性，只記得成佛涅槃的一面，而忽視生死輪迴的一面。其實，如來藏不僅為成立成佛涅槃，也是成立生死輪迴的。

在了解如來藏之前，必須先了解佛陀說如來藏的這一根本意趣。

²⁵ 參見：湛愚老人，《心燈錄》卷3，p.520。

²⁶ 參見：

(1) 湛愚老人，《心燈錄》卷1，p.33。

(2) [唐] 義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷20 (大正24, 298a10-11)：

此即是我最後生身，天上天下唯我獨尊。

²⁷ 參見：

(1) 湛愚老人，《心燈錄》卷4，p.743。

(2) [宋] 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷8 (大正47, 842c29)：「赤肉團上無位真人。」

²⁸ 參見：印順法師《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，pp.149-150：

中國的禪宗，是菩提達磨 (Bodhidharma) 從南印度傳來的。「初達宋境」，可能西元450年前後，已到達中國了。這一系禪法，本來是「如來(藏)禪」。在流傳中，化導的方便不一，或淺或深，但早就有所謂「密傳」，「密作用」。如福州大安說：「汝諸人各自有無價大寶，從眼門放光，照山河大地；耳門放光，領采一切善惡音響。六門晝夜常放光明，……汝自不識取。……如人負重擔，從獨木橋上過，亦不教失腳，且是什麼物任持便得如是！汝若覓，毫髮即不見」。臨濟每說「無位真人」，只是真我的別名。傳說達磨的弟子波羅提，為王說法，即明說「性在作用」，如《景德傳燈錄》卷3 (大正51, 218b) 說：「問曰：何者是佛？答曰：見性是佛。……王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波羅提即說偈曰：在胎為身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂」。

(2) 為攝化畏空眾生之方便教

如來藏為眾生不能了解一切法空的甚深真義，佛陀所開示的另一方便教說；從外型上看，雖然近似外道所說的，是常是我，但其真正內容，卻與外道迥異。

《楞伽經》說：「開引計我諸外道故，說如來藏」；²⁹「為斷愚夫畏無我句，故說……如來藏」；³⁰「陰界入生滅，彼無有我，誰生誰滅？……如來之藏，是善不善因」。³¹

依《楞伽經》，佛說如來藏的意趣，是對主張有我而恐懼無我的外道說的（p.310），也是對不能在無常生滅中成立輪迴的眾生說的。

(三) 結義

現在作一簡單結論：

1、詮釋輪迴、解脫之主體

一般人的看法，涅槃解脫，是從生死輪迴而得解脫的，這比如人從牢獄裡放出獲得自由一樣。

因為有這麼一個人，才說有牢獄與自由，如無此人，則根本無牢獄與自由可說。所以，如把生死與涅槃的二問題聯繫起來，而貫攝這二個問題的，似乎非是常是我不可。

佛說如來藏的目的，也即適應這一類眾生，解決這一問題。

2、說明眾生到成佛之歷程

《勝鬘經》說：「生死者，依如來藏……有如來藏，故說生死」。³²

這是說明因有如來藏，才能說有生死的；若沒有如來藏，則生死無可安立。反過來說，如來藏在眾生煩惱藏中，如離開煩惱藏，即成佛法身。

如來藏一面為生死輪迴所依，一面又為涅槃還滅所依，所以沒有如來藏，則不能說明眾生從生死到成佛的經過。

3、攝化畏空之眾生

佛說如來藏的意趣，主要使不信無常無我的人來信受佛法，達到佛法化度眾生的目的，使之踏上正路，進入佛法的甚深處。³³

²⁹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，489b15）。

³⁰ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，489b7-15）。

³¹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4（大正 16，510b1-4）。

³² 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1（大正 12，222b5-6）：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。

³³ 參見：

（1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.87：

說「佛性是我」，是為了攝化外道，如梵志們「聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心」。佛然後告訴他們：「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。又有外道聽說無常、無我，都不能信受佛的教說，但「佛為諸大眾說有常樂我淨之法」，大家就捨外道而信佛了。總之，依《大般涅槃經》的後續部分，說一切眾生皆有佛性（如來藏我），只是誘化外道的方便而已，與《楞伽經》的意見相同。如來藏我、佛性說，依佛法正義，只是通俗的方便說，但中國佛學者，似乎很少理解到！

三、如來藏說之安立 (p.311)

(一) 略釋「如來」之涵義

1、總述

如來藏一名，不見於小乘典籍中，而為大乘所特有。在未講如來藏之前，先對「如來」作一解說。

「如來」，為大小乘共有語，含攝極複雜的意義。**如來**，為梵文多陀阿伽陀的譯語，可以譯作「如來」，也可譯為「如去」。

2、別述：與「如」相關之涵義

(1) 佛教：真如法性

依照一般的解說，**如**為如如不動、無變異，顯示其真常不變、平等無差別的特性。此種特性，即佛所體悟的真如法性。

在佛法中，通常將所證悟的諸法實相，稱之為「如」，或者名之為「真如」。

(2) 印度教：不變主體、神我

但在印度一般宗教中，如卻有另一解說，如即是我。《大智度論》說：如即神我（阿特曼）之異名。³⁴

印度一般宗教所說生死輪迴的主體，以及從生死輪迴而證入涅槃解脫的當體，即是我；我也就是如，所以我是常住不變、如是如是的。

依印度一般宗教說，要有一真常不變的我體，才能成立生死與涅槃。

(3) 辨釋：佛教與他教明解脫之差異

A、佛教依無我得解脫

佛法是講無我的，由生死而證入涅槃的，不是我，而稱為如或法性。佛法與印度宗教的根本差別點，爭論的中心點，可說就在這裡。

印度宗教以為見（真）我才得解脫，而佛法卻以見如或法性得解脫。

經中說佛弟子證悟時，「但見於法，不見於我」；³⁵這說明佛弟子所證悟的是如如法性，而不是如如的神我 (p.312)。

這如法性，即是諸法實相，也就是宇宙的絕對真理。這絕待法性，是常恆的、真實的、清淨的……，但並不附有精神與意志的特性；

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，p.177：

在大乘法中，空是被稱為：「甚深最甚深，難通達極難通達」的。

³⁴ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.161：

如來 (tathāgata) 是佛的德號，也是世俗神我的異名，如《大智度論》說：「或以佛名名為如來，或以眾生名為如來」。

³⁵ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·262 經》卷 10 (經) (大正 2, 67a8-16)：

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法，得無所畏。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是。如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空、皆悉寂、不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」

而印度宗教所說的我，卻是含有知覺（當然是真覺）性、意志性的。³⁶

因此，在不說如來藏但說真如或法性的經論，雖說佛弟子證悟如或法性時如智不二、心境一如，而現覺的如如法性，是一切法的實性，超越一切戲論，並不能指為是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。

B、他教：修行達梵我合一之解脫

近代的耶穌教徒，每以宇宙我的耶和華上帝常住不變、究竟真實、無始無終、不可思議、清淨（聖潔）自在、無處而不在等特性，牽扯為即是佛法的真如，實則他與印度宗教所說的梵天、自在天一樣。

他們一方面把它看作普遍常住的宇宙本體；一方面，擬人的性格，給與（大）智慧、慈悲、無所不能的意志自由，所以也就是創造主宰一切，要怎樣就能怎樣的神我。

C、小結

佛法見如如法性，不見於我，將我與法性二者分開；佛法的法性，體證法性的聖者，才不會落入創造神型的窠臼，顯出佛法的真義。

3、「如來」之延伸義

(1) 乘如而來

來，即活動。如來，即依如而成的一切大慈大悲等功德業用。³⁷

依《金剛經》說：「如來者，即諸法如義」。³⁸這說明如來即是真如，(p.313) 真如即是如來。《大般若經》中，也作如此說。³⁹

在一般佛弟子的心目中，如來是有超人的佛格、大智大悲、偉大不可思議的聖者。為何說如來即是諸法如義？

這是說如來是「乘如實道」⁴⁰，「體如而來」⁴¹，說如來是真如法性的體現者。

(2) 法界、法性義

真如法性是永恆遍在的，並沒有離開吾人，但為吾人所不知；圓滿的體現證悟出來，所以名為如來。

³⁶ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.43-44：

神學所說的我，是常住的，喜樂的；常樂的所以是我，我是自由（主宰）的意思。釋尊依現實身心去觀察，以「無常故苦，苦故非我」，否定了色等是我。印度的神教，以為唯有證知自我，才能解脫。

³⁷ 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷2（大正25，71b17-19）：

如法相解，如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中，是故名多陀阿伽陀。

³⁸ 參見：〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正8，751a26-27）：

如來者，即諸法如義。

³⁹ 參見：〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷447〈52 真如品〉（大正7，253b4-6）：

如來真如即一切法真如，一切法真如即如來真如。

⁴⁰ 參見：訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷1（大正32，242a25-26）：

如來者，乘如實道來成正覺，故曰如來。

⁴¹ 參見：〔隋〕吉藏撰，《勝鬘寶窟》卷3（大正37，67b8-9）：

言如來者，體如而來，故名如來。

就這一意義看，如來以如為性，如即是法界、法性，所以如來也與法界、法性，有不二義。⁴²

（二）辨釋：佛涅槃後有、無之異說

1、列論題

另一方面，如來是出現世間以及成道轉法輪的。如來未涅槃前，日常顯示於弟子面前，一切不成問題。如來涅槃以後，如來到底是怎麼樣的存在？這是一個重大的問題。

如說如來涅槃以後，還是生前一樣的存在，這便成了常見；若說如來涅槃後，什麼也沒有，這就成了斷見。

這本是十四不可記中不作答覆的問題，但為了眾生的信受，也就不能不說明這一問題。

2、辨釋學派之異說

（1）聲聞學派⁴³

在小乘學派中，約有三派解說不同：

A、有部與經部：灰身泯智

一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。

涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用；如將樹根截斷，從此再也不會發芽生（p.314）葉。

如來證入涅槃，滅去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。

但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議、不可分別的，不能說它有這樣、那樣的。

在聖典中，有很多經論對如來的涅槃作這一意義的解說，不過這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。

B、上座部：灰身不泯智

二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。

如來涅槃後的身相雖然沒有了，但如來的功德智慧是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了；如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。

這說明了如來涅槃後，沒有身相的物質作用，而如來的無漏心力依然是存在的。

這雖然存在，但對於有漏三界，似不再起作用，也不再來人間度生，只是自己圓成了究竟的功德。

⁴² 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.28-39。

⁴³ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.36：

小乘如說一切有部等，說佛入無餘涅槃，即灰身泯智，不可談有色有心。如上座部等，說佛入無餘依涅槃，色是沒有了，但能斷煩惱的淨智，是有的。這即是有心而沒有物質的。與大乘近似的大眾部說：「如來色身實無邊際，……如來壽量亦無邊際」；「佛遍在」；所以，入無餘依涅槃（也可說不入涅槃的），不但有智，也還有色。

C、大眾部

三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，只是捨棄了人間的應化身，如來的真身是永恆常在、莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。⁴⁴

(2) 大乘經說

A、捨無常身，得清淨色身

大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解 (p. 315)，而一再說到有色。⁴⁵

如來涅槃的相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。

如《央掘魔羅經》說：「解脫色是佛，非色是二乘」⁴⁶，這說明大乘涅槃不同於小乘涅槃的灰身——小乘是以涅槃為無色（無智）的。

《大涅槃經》也說：「捨無常色，獲得常色」。⁴⁷如來雖然捨棄了五蘊假合的無常之身，而獲得了常住不變的清淨色身。

這在真常妙有的大乘經中，處處都如此說。⁴⁸

B、證法性超越時間、空間

⁴⁴ 參見：

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.36：

大眾部等，和《法華》、《勝鬘》等經的思想極近。常住妙有的大乘，評破聲聞乘者說如來涅槃是無色的，所以特重視「解脫有色」。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏說之初期聖典〉，p.125：

大眾部 (Mahāsāṃghika) 等說：「如來色身實無邊際，……諸佛壽量亦無邊際」。如來的真身，與說一切有部等不同。如來藏說，就是遠承大眾部說，通過《華嚴》等大乘經而來的。用無數的比喻，說明如來的涅槃，不是沒有了，所以說：「如來常住，非變易法」。

(3) 印順法師，《華雨集》(四)，〈契理契機之人間佛教〉，pp.15-16：

圓滿佛果的理想與信仰，本於大眾部系所說：佛無所不在，無所不知，無所不能，壽命無量。圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於《法華》及《華嚴經》中。

⁴⁵ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.26：

在真常不空的大乘經裡，有一極重要的語句，即「佛解脫有色」。一分學者，以為佛證得涅槃，灰身泯智；一分學者，以為有心，但沒有物質現象。真常系的經典，如《大般涅槃經》、《央掘魔羅經》等，都鄭重的宣說：佛解脫有色。有色相，即有色的業用；不能說佛是超脫物質的、遊離的精神作用。

⁴⁶ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷2 (大正2, 527c5-6)。

⁴⁷ 參見：〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷39 (13 憍陳如品) (大正12, 590c6-7)：

色是無常，因滅是色，獲得解脫常住之色。

⁴⁸ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏說之初期聖典〉，pp.128-129：

如來在大般涅槃的真解脫中，是有色的，所以《勝鬘經》說：「如來妙色身，世間無與等。……如來色無盡，智慧亦復然」。《法華經》也說：「微妙淨法身，具相三十二」。這是從大眾部「如來色身無有邊際」發展而來的。如來藏法門是「法身有色」說。從如來常恆不變，論到眾生因位，就是眾生身有如來藏。如來涅槃（或法身）是有色的，如來藏當然也有色相……如來（涅槃）與如來藏，是有色的，有無量相好莊嚴，這是初期如來藏說的特色！

現在進而要論究的：如來的身相何以會遍一切處？佛壽何以是無量的？這便要結歸到「如」與「如來」的意義上來。

如來所證悟的法性即是如，如如不動，無二無別；在契證如如中，可說都不離真如法性之中，而為真如法性所統一。

這樣，菩提從過去到未來，也是永恆不變的，是超越三世時空的。超越時間性，也就是豎窮三世；超越空間性，也就是橫遍十方。

如來是如如的證悟者，為真如法性的體現者，與法性為平等無差別的，沒有大小、多少、先後、長短的差異，因此如來的神通威力、壽命、色相、智慧，遍一切時，遍一切處，無量無邊，無窮無盡。

龍樹曾說：如布施是有為的、有窮盡的，無論布施多大，布施的福德受完了，一切功德也就 (p.316) 盡了；因為有為是有生滅變化的，終歸滅盡的。

如布施能與般若相應，則布施的功德也就成為無盡。般若是證悟真如法性的，與法性相應，無量無邊；與般若實相相應的布施功德，也就無量無盡。⁴⁹

這如我們收藏東西，時間久了就會壞，如將東西放在不壞的金剛器具裡，即使經歷多久，也就不會朽壞了。

C、小結

真如法性是遍一切處的，證悟真如法性後的如來，也遍一切處。從證說，真是無時間性的，也是無空間性的；因此，如來常住不變、遍滿一切。

約這一意義說，所以：一、否定小乘的灰身泯智，以及無身而有智的解說，而肯定如來是有色有智的。二、佛身是無窮無盡、常住不變。

(三) 一切眾生皆有如來藏之義趣

1、依佛身常住不變等成立

這就要說到如來藏：眾生體證佛果，如來是常住、遍一切處；但未成佛前，這常住遍滿的如來，是否也如此的常遍？

⁴⁹ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 29 (大正 25, 271c20-27)：

復次，菩薩福德諸法實相和合故，三分清淨：受者、與者、財物不可得故。如般若波羅蜜，初為舍利弗說：「菩薩布施時，與者、受者、財物不可得故，具足般若波羅蜜。」用是實相智慧布施故，得無量無邊福德。

復次，菩薩皆念所有福德如相、法性相、實際相故，以如、法性、實際無量無邊故，是福德亦無量無邊。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.399：

因為「法性」本具的「功德」是「無有盡」的，「此人」契法性而修證的「功德」，所以也「如是」的「無有邊際」。修行的功德，與法性相應的，法性遍一切處，所以功德也遍一切處。如一杯水，倒在大海中，即遍於大海，無處不有，一杯水與無邊海水相融而也成為無邊。《大智度論》也說：一般的功德，都是有限量的；如與般若相應而修集的功德，即沒有限量。

如到成佛才能如此，則不能說如來是常住不變的、遍滿一切的。一切時都是如此，未成佛也如此，才能說是常住不變；那麼，一切眾生都有如來了。

2、在凡夫為名如來藏

依佛法說，體現而成如來的如如法性，是在聖不增，在凡不減，常住不變。但眾生何以不是如來？

經中說，這因為無量煩惱所覆藏 (p.317)，為蘊處界生死所纏裹，所以如來常在眾生中，而沒有顯發出來，因此名為如來藏。

3、舉經明：如來果德無差別義

雖然有顯現與潛藏，但眾生位上與佛果位上的如來，無二無別，常住不變。

眾生位上的如來，是潛有著，而如來所具有的無量智慧功德、無量相好莊嚴，與佛果如來還是平等的。

所以《華嚴經》說：「奇哉！奇哉！一切眾生皆具如來智慧德相」。⁵⁰

又《楞伽經》說：「如來藏自性清淨，具足三十二相，轉入眾生身中」。⁵¹

《央掘魔羅經》說：「如來心於眾生身中，具足無量相好，清淨莊嚴」。⁵²

佛果的一切功德智慧，為眾生的煩惱雜染所覆藏，所以如來藏是約眾生位說的。成佛只是將這煩惱拂去，而不是新的產生。

4、舉經明義：生佛平等義

(1)《如來藏經》

《如來藏經》等舉種種譬喻來說明如來藏，⁵³最常說的，如摩尼寶珠，落在污物之中，為知者取出，洗淨污垢，光潔無比，神用無方。

但這並不是因取出而有寶珠的，而是本具的，即在摩尼寶珠為污垢覆藏之時，其光潔無比與神用無方，也還是這樣的。⁵⁴

從這點來理解如來藏，佛與眾生間可以達到平等。

(2)《無上依經》

《無上依經》說明如來藏，而建立眾生界、菩薩界、如來界三名，界即是藏義。

⁵⁰ 參見：〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 51〈37 如來出現品〉（大正 10，272c4-7）：佛子！如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。

⁵¹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，489a26-27）：如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。

⁵² 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷 2（大正 2，525b17-18）：如來性是無作，於一切眾生中無量相好清淨莊嚴。

⁵³ 參見：〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方等如來藏經》卷 1（大正 16，457b25-459b12）。

九喻：一、萎華有佛；二、蜂群繞蜜；三、糠糲粳糧；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。

⁵⁴ 參見：〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方等如來藏經》卷 1（大正 16，458a24-b9）。

眾生本具的如來德性，在眾生位名眾生界；如經修行到（p.318）菩薩位，即名菩薩界；由菩薩將它圓滿顯發出來，即名如來界——三界是完全平等的。⁵⁵

〔3〕《華嚴經》

《華嚴經》也說：「心佛眾生，三無差別」。⁵⁶這不特說明了眾生與佛平等，而且說明眾生心與佛心也是平等的，眾生心即是佛心，眾生也即是佛。

中國佛教流行的「眾生即佛，佛即眾生」，⁵⁷即是根源於此。

5、結說

依據這一教說，才能理解一切眾生本來是佛的意義。

〔四〕辨釋「如來藏」與「我」、「心」之關涉與發展

再說到如來藏我⁵⁸與如來藏心。

1、如來藏我之涵義

〔1〕如來藏與我義有相契合處

如來藏，是從眾生因位，點出本具如來。就這一意義說，如來藏與我義，有相契合處。

在真常經典中，以常住、不變、清涼來形容如來果德或眾生本具的真如，《大涅槃經》特結合為常、樂、我、淨四種佛德。⁵⁹

⁵⁵ 參見：

〔1〕〔梁〕真諦譯，《佛說無上依經》卷1〈2 如來界品〉（大正16，469c17-28）：

阿難！是如來界無量無邊，諸煩惱蔽之所隱蔽，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蔽，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。阿難！是如來界於三位中一切處等，悉無罣礙本來寂靜。

〔2〕印順法師，《攝大乘論講記》，p.330：

凡聖雖有染淨的不同，但心性（法界性）是平等的（講唯心的，即以此為出發點）。在生佛間不增不減，所謂「在聖不增，在凡不減」。由此，悟「得一切有情平等心性」（眾生界），「一切菩薩平等心性」（菩薩界），「一切佛平等心性」（如來界）。雖有三位差別，而心性是平等平等的。

〔3〕印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏說之初期聖典〉，p.135：

眾生的界性，如來的界性，平等平等。所以眾生入涅槃，從眾生而成為如來，不是減去眾生，眾生就是如來：眾生界是不增不減的。如來藏是「俗妄真實」說，所以這不是染淨一如，而是眾生性與如來性，界性的無二無別。經上說：「彼眾生界，無邊淨明」。不過約眾生性說，名眾生界；約眾生位中的如來性說，名如來界。

⁵⁶ 參見：〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷10（大正9，465c29-466a1）：

心佛及眾生，是三無差別。

⁵⁷ 參見：〔宋〕蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷26（大正47，923b1-2）：

迷自心故作眾生，悟自心故成佛；而眾生即佛，佛即眾生。

⁵⁸ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏說之初期聖典〉，pp.132-139。

⁵⁹ 參見：〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷2〈1 壽命品〉（大正12，377c9-14）：

我的意義為自在，自己作得主；⁶⁰這與佛法所講由修持而得自由自在，不為煩惱所污，不為境界所轉，同一意趣，這是大乘所共認的。

但印度宗教將阿特曼——我，解說為生命的本體，有自在義。佛法為了否定這生命實體的我，才說無我。⁶¹

如來藏為眾生生死流轉的根本，離去煩惱，如來藏即是如來法身；這與印度宗教所說生死涅槃主體的我相近。

印度宗教所說的我，與如來藏為生死涅槃所依 (p. 319) 極為相似，頗感困惑，不易區別。

(2) 不知如來藏義即是眾生

如來藏是就眾生位說，因眾生的顛倒，未能顯發如來藏本具的清淨無漏功德智慧，所以成為眾生。切實說來，如來才是真眾生。

眾生也即是我的異名，非蘊處界的聚合體，而在生死流轉中永恆不變的，才是眾生。這在大乘經中，也有說得非常清楚的，

如《不增不減經》說：「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」。⁶²

法身即眾生，因此眾生非他，即是如來。如來自無始世來即流轉生死，始名眾生。

《央掘魔羅經》也說：「一切眾生，皆有如來藏我」。⁶³眾生即如來藏，佛在迷即成眾生，眾生在悟即是如來。

(3) 為攝化「畏無我」之眾生

因此，如來藏與我義一致。如來藏為煩惱所蓋覆時，近於小我；如離去煩惱，即成為大我；大我與小我的本體是無差別的。⁶⁴

無我者名為生死，我者名為如來；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；不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法；是名不顛倒。以不倒故，知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常、樂、我、淨。

⁶⁰ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.314：

我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。

⁶¹ 參見：印順法師，《中觀今論》，p.244：

此我，梵語為「阿特曼」，有自在義和真實義。自在，約意識的作用說，即自由的，能任意的支配宰制，自主而不受其他所限的。所以「我」應是與其他無關的，是個體獨存的。

佛說：一切為因果相依的存在，為息息變異的存在，個體獨存的自在——我不可得。從自在義，又得出不變義、真實義的特性，這是自我的定義。佛法說空，即是否定此真實、常住、自在的我。

⁶² 參見：〔元魏〕菩提流支譯，《佛說不增不減經》卷1（大正16，467b6-8）。

⁶³ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4（大正2，539c7）。

⁶⁴ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.314：

印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。

也就因為這樣，佛說如來藏，才能攝引「畏無我句」的計我外道歸信佛法。

2、如來藏心之涵義

(1) 在眾生相續心中

如來藏不但與我有密切的關係，而且與眾生心也有密切聯繫。如來藏是在眾生中，但它究竟在眾生身中？還是心中？

雖可說遍在，或說無在無不在，但又每說它在眾生心中（此如如來藏在蘊界處中，即陰界六入中；或說在六處中，有的（p.320）就索性說在第六意處中）。

依古來一般的解說，我們生命的開發，是以肉團心⁶⁵為始的。最初結成這肉團心（生命體）的，是父母精血的凝聚，而心識即託於其中。

因此，佛法說修行，觀佛，觀心中有佛，即觀（心如）大紅蓮花。

雖然，心是精神體，而不是肉團心，但緣慮心、集起心等精神現象，仍有不離此肉團心的意義，所以經說「無身寐於窟」⁶⁶。

因為如來藏在眾生中——身心中、心中，與眾生心的心識活動有著不可分離的關係。

(2) 眾生心性本淨而為生死、涅槃所依

如來藏的本性是清淨的，眾生心還在虛妄顛倒的不清淨中，為了區別二者的不同，有人將如來藏叫做真心，或稱如來藏心，或自性清淨心，這也就是眾生顛倒妄想心中的本淨覺性。

⁶⁵ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.259：

心在梵文中，有二：一、citta，音譯為質多，是「心意識」的心。依契經的習慣用法，是一般心理作用的通稱。特有的意義是：「心是種族義，……滋長是心業」；「集起故名心」，表示種種（知識、經驗、業力）積集滋長的心理作用。這是一般的，也是「虛妄唯識論者」所說的。二、汗栗馱（hrd）或干栗馱耶（hrdaya），是心臟的心肉團心，樹木的心。一般樹木，中心總是比較緻密堅實些，所以解說為堅實，引申為「心髓」、「心要」等。肉團心，在古人的理解中，是個體生命中最重要的一部分；一切心理作用，是依此而有的，所以名為汗栗馱心。有偈說：「若遠行、獨行，無身寐於窟」。質多心是沒有形質的，卻潛藏在洞窟裡；窟就是心臟。這樣，汗栗馱心與質多心，在古人的理解中，是不同的，卻不是無關的。

⁶⁶ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371a19-b29）。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2（大正 31，139a1-6）：

此中有頌：「若遠行，獨行，無身寐於窟，調此難調心，我說真梵志。」

又如經言：「如是五根所行境界，意各能受，意為彼依。」

又如所說十二處中，說六識身皆名意處。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.214-216：

有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引《阿含》本教來證明：一、引《法句經》的獨行教：一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫「遠行」。心又是「獨行」的，每一個有情，唯有一意識，並非有多識共同取境。「無身」是說心沒有質礙的色法，這無質礙的住在身中，所以上面說「依止於身」，這叫「寐於窟」。有的說：窟是心臟。這猿猴般的心，難調難伏，假使能「調」伏「此難調」伏的「心」，就能得自在，可以自己控制自己，遠離一切三業不淨，這才可說他是「真梵志」（淨行）。引此經證明一意識，重要在獨行二字。……

由如來藏與阿賴耶識不相離，《楞伽》與《密嚴經》便說「如來藏藏識」。⁶⁷雖然，如來藏與阿賴耶識，有不同的意義，但也有不異性，用以安立眾生的生死與涅槃。

3、結義

以上是從如來的德性而說如來藏。因為有如來藏，所以即有如來藏我與如來藏心，基於這一意義，成為一分大乘經的核心思想。(p.321)

四、如來藏之抉擇

(一) 舉經釋義：如來藏之真義

關於如來藏的意義，依據《楞伽經》，如來是有所抉擇的。在未說《楞伽經》之前，如來藏容易被誤解為與印度宗教的我一樣，

如《楞伽經》中大慧問佛：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。……如來之藏，常住不變……云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常作者，離於求那，⁶⁸周遍不滅。世尊！彼說有我」。⁶⁹

從大慧的這段問語中可以看出，如來藏與我，一般人是看作一樣的。如來藏既然與我一樣，而為眾生所具有，則印度宗教所說的我，也應該是正確的了。

關於這一問題，如來的解答說：「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……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」。⁷⁰

從這一解說中，可知如來藏的表面雖然酷似印度宗教的我，而實質上是與我迥異的，因為如來藏即是一切法空性——法無我性的異 (p.322) 名。

釋尊為了化度一般執常執我的眾生，使其信受佛法，進而趣向一切法空的真義，因此

⁶⁷ 參見：〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶微密品〉（大正16，747a17-19）：佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。

⁶⁸ 參見：

(1) 印順法師，《如來藏之研究》，p.238：

外道所說的我，不也是常住，周遍不滅，離於求那 (guna) 嗎？「離於求那」，魏譯本作「不依諸緣，自然而有」，所以我是作者，不是依緣而有的。

(2) 印順法師，《中國禪宗史》，p.22：

外道的「我」(Ātman)，也是常住的，周遍的，離相（「求那」是德相）的，是作者——生死流轉中的造作者。如來藏 (tathāgata-garbha) 的藏，是胎藏。自性清淨，具足（三十二）相好的如來，在一切眾生身中本來具足，如胎藏一樣。為妄想客塵所覆，而本性清淨，如摩尼珠在穢處一樣。眾生身中的如來藏，豈非與外道的「我」一樣嗎？佛的意思是：方便的說為如來藏，那是為了要攝化執我的外道。如不這麼說而說無我，就不能誘導他來歸向佛法。其實，如來藏是約「離妄想無所有境界」而方便說的。所以，應知是「無我」的「如來之藏」。

⁶⁹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489a26-b3）。

⁷⁰ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b3-9）：

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。

方便說如來藏。

〔二〕《楞伽經》之闡釋

如來對如來藏的抉擇，《楞伽經》說得非常明確。

從前有些經中，將如來藏解說為我、為眾生，是方便說；經《楞伽經》的抉擇，明確的指出一切法無我性為如來藏，因此如來藏的真意就顯了，而不混濫外道的邪我了。

現依《楞伽經》為準，以一切法空性為如來藏說，則如來藏始能與性空無我的一切教說相契合。

如來藏與法性、空性、法無我性，可說是一樣的；不過法性、空性、無我性遍一切法說，而如來藏專約眾生的身心上說。

這如虛空，在方的器物裡成方的虛空，在圓的器物裡即成圓的虛空，雖然形成各種不同的狀態，但它的體性仍然與太虛空是同一的。

〔三〕結義

現在根據《楞伽經》，對佛說如來藏的先後不同，作一結論：

一、釋尊未說《楞伽經》之前，如來藏易被人誤解為印度宗教的我，這是不能了解佛說如來藏的意趣。

二、經《楞伽經》對如來藏加以抉擇之後，如來藏與佛法的無我空性一致，即與一切空無我的大乘契經相融和。(p.323)

五、流轉還滅之因依

〔一〕列論題：因依

上面說到如來藏為涅槃所依，有如來藏，眾生方能得涅槃解脫。同時，如來藏也為生死所依，因此眾生也才有生死輪迴。⁷¹

為說明如來藏確為生死涅槃的所依體，所以先泛說此流轉還滅的因依。

〔二〕通說：「無明」、「般若」各為流轉、還滅之因依

1、總明

佛教對於生死涅槃的二大問題，大家是絕對確認的。而現在問題在：眾生怎樣會有生死？又怎樣會得涅槃？生死與涅槃，這總得有個原因的。

這一原因，說來非常簡單，也無人反對，不管是大乘或小乘，都是以「無明」為生死流轉之因，以「般若」為涅槃還滅之因的。

2、別釋

〔1〕無明為流轉因

說到生死輪迴，分為惑、業、苦的三類來說明，眾生由惑造業，由業感（苦）果，

⁷¹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1（大正12，222，b5-15）：生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。……如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。……若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。

由果而再起惑，如是相續不息，而成生死流轉。

這惑、業、苦三事，如詳細的分析起來，即是十二因緣；而成為眾生生死根本的，主要即是無明——煩惱的根本。⁷²

一切法皆從緣起而有，眾生生死根本的無明，也可說有其原因的；但從有情招感生死苦果的立場說，無明實為主要因素。

無明的生起，即是由眾生的情意顛倒錯亂，對於宇宙真理分辨不清，而在一切如幻的現象上起虛妄分別，執有執常，迷於事理，所以無明的特性即是不明了。

(2) 般若為還滅因

說到涅槃解脫，依一般的解說，是由般若慧而成就的。

真正的說來，涅槃並非只依於般若慧的，如皈依三寶，持戒修定，由戒定的熏修發生智慧，由慧斷煩惱而證涅槃，有著次第的相依關係。

但在斷煩惱證涅槃的要因來說，不能不說是慧的功用。

(3) 小結

般若義譯為明，與無明相反。所以經中說：「無明為一切不善法根本，明為一切善法根本」。⁷³

這樣，可以了解「無明為生死流轉的因依，般若為涅槃還滅的因依」了。

(三) 別明：大乘經論之闡釋

1、無明→心識；般若→空性

然據一般大乘經論的闡釋，生死流轉與涅槃還滅，又有二個基因的：一、從無明而說到心識；二、從般若而說到空性。

2、別述

(1) 略述：無明、般若所依

A、無明以心識為所依

在佛法中，無明只是一種心所法——附屬於心識的心理作用，它並不能單獨發生作

⁷² 參見：印順法師，《寶積經講記》，p.109：

無明：是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：「諸法無所有，如有；如是無所有，愚夫不知，名為無明」。一切法是本無自性的，是從緣而現為這樣的。這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；如不能了達，就是無明。眾生在見聞覺知中，直覺的感到一一法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。

⁷³ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·750經》卷28（大正2，198b27-c10）：

世尊告諸比丘：「若比丘！諸惡不善法，比丘，一切皆以無明為根本，無明集、無明生、無明起。所以者何？無明者無知，於善、不善法不如實知，有罪、無罪，下法、上法，染污，不染污，分別、不分別，緣起、非緣起不如實知；不如實知故，起於邪見，起於邪見已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。

若諸善法生，一切皆明為根本，明集、明生、明起。明，於善、不善法如實知者，罪、無罪，親近、不親近，卑法、勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起悉如實知，如實知者，是則正見。正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。

用。無明的發生作用，必先有心識與之相依，因此，可以說，有心識才有無明，無明是以心識為所依的；心識與無明相應，無明才能成為生死流轉之因。⁷⁴

依一分學者說，有情生死流轉的原因，即是心識活動，而這即是所謂的「有取之識」，⁷⁵是有煩惱，有雜染的識。

我們一生下（p.325）來，即有精神活動——識，因為有此識，所以無明煩惱——心所法也即跟著而來。

《八識規矩頌》說：「去後來先作主公」，⁷⁶也即是指的此識。

如將無明煩惱滅掉，則雜染的有取之識不能成立。所以識不是生死之因，而只是生死的所依；而為生死之因的，還是無明。

B、般若以空性為依

無明既然以心識為所依，則能得涅槃成佛的般若，當然也是有所依的，般若的所依，即是空性。

般若是證悟諸法如性的智慧，有般若智才能證悟真如法性，有真如法性才能發生般若智。因此，般若智與真如法性有關。

如無真如法性，則般若不能發生；沒有般若，便不能得涅槃，成佛。

(2) 心識為染淨依

然依唯識家說，心識為清淨、雜染法的所依，如心識與無明相應，即成雜染的生死流轉；如心識與般若相應，即成清淨的涅槃還滅。所以說識是染淨依。⁷⁷

(3) 空性為迷悟依

再說到空性，眾生的生死流轉，是因不能了解一切法的本性空寂，而在一切法的本性空寂上起分別執著，為無明所迷。

聖者的涅槃解脫，因為了知一切法的如幻如化，不在一切法的本性空寂上起虛妄分

⁷⁴ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉生死的根本〉，pp.79-82。

⁷⁵ 參見：

(1) 迦多衍尼子造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨發智論》卷 20（大正 26，131-c19）。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 86（大正 30，781c12-13）。

⁷⁶ 參見：

(1) 〔明〕普泰補註，《八識規矩補註》卷 2（大正 45，475c23）。

(2) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.275：

……最後，阿賴耶識離去了，就死定了。生，是怎麼生呢？……中陰身（就是阿賴耶識）最先入胎，在父精母血相結合的時候，一剎那現起，這個新生命現前。所以，〈八識規矩頌〉裡面有一句話，叫「去後來先作主公」。我們死，要離開的時候，它是最後；我們要生的時候，它在最前面。這是什麼呢？叫阿賴耶識。……

⁷⁷ 參見：護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 3（大正 31，13c7-11）：

第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名。……或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故。

別、執常執我，而由般若現證空性；所以空性為迷悟依。⁷⁸

3、小結

由此看來，心識不但與生死，也與涅槃有間接關係；而空性不但與涅槃，(p.326) 與生死也有間接關係了。

(四) 略述唯識學系染淨法之因

1、結前啟下

在一般人所承認的「無明」與「般若」中，抉擇出「心識」與「空性」的二所依性。這在大乘佛教中可說是共通的。

不過，大乘中有一部分經論的見解，主張雜染法有雜染法的因，清淨法有清淨法的因。比如說，雜染法從那裡來？

依通常說，由無明而來。但無明並非一切雜染法的親因，而祇是它底助因。同樣地，般若也不是一切清淨法的親因，而祇是它底助因。

2、唯識學說：雜染、清淨之種子

依唯識家說，無漏清淨法的生起，是從無漏種子來的，無漏種子具足一切諸法，所以一切法是各有其因的，不能說都由般若而來。

般若的無漏種子，只能生清淨的般若，並不能生其他的無漏清淨法。

雜染法的生起，是由有漏的雜染種子所引生，所以一切雜染法，也各有其種子的，如貪瞋癡等不善法，各各有其種子，並非都由無明而有。⁷⁹

比如農夫種穀，必要有生長穀子的種——親因，如無親因的穀種，儘管客觀條件如何具備，也無穀子可收穫。

這樣，一切的不清淨法，一定有其不清淨的種子，而這便是惑業苦——三雜染法的親因緣，無明祇是助它發生作用而已。

眾生的得涅槃成佛，(p.327) 也當然有其無漏清淨種子；一切無漏種子，便是一切無漏功德的親因。

從佛法的這一意義去說明，非常容易明了；所以，要安立生死涅槃，必須先說明雜染

⁷⁸ 參見：印順法師，《學佛三要》，〈佛教之涅槃觀〉，pp.234-235：

「轉依」，是大乘佛教的特有術語。轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化為超一般的。這可說是從表顯的方法來說明涅槃。依，有二種：

（一）心是所依止，名為「染淨依」。依心的雜染，所以有生死；依心的清淨，所以得涅槃。心是從染到淨，從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。

（二）法性（空性）是所依止，名為「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了他，幻現為雜染的生死；如悟了，即顯出法性的清淨德性，就名為涅槃。從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。

⁷⁹ 參見：護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷2（大正31，8c2）：

染淨種子由染淨法熏習故生。

因與清淨因。⁸⁰

雜染法，一切眾生是現成的；推究起來，是從無始以來就有的。但般若等清淨法，我們從未證悟過真如，從來不曾有過無漏現行，那般若等淨法，到底從何而有？

說到這個問題，便要談到如來藏的清淨因了。

（五）結說

如上面所說，空性與心識，對生死涅槃，都可說有著關係的，這是諸宗共許的。但對清淨與雜染因，就各有不同的解說。

依一般說，雜染因是依心識，清淨因是依空性的。但在唯識家說，雜染因與清淨因，都是依心識的。而真常學者說，雜染因與清淨因，都是依空性（如來藏）的。

從這些不同的主張中，彼此自然有不同的見解。因此，對生死涅槃問題，在解說的理論上，也有根本而顯著的不同，這便形成了分宗分派的起源。

其實，如廚師煮菜，將菜配成各式各樣，但其真正材料，不過只有幾樣而已。

生死涅槃的依因，也是如此，由於學者的所見不同，而形成各種不同的解說，其實問題還是這些。（p.328）

六、如來藏說之三系不同解說

※ 總說

現依大乘三系，對（生死涅槃的因依）如來藏作一分別解說。

（一）真常學者之詮解

1、從悟真如明：心識與空性無二無別

真常學者對於如來藏的看法，是肯定如來藏為真實圓滿的究竟教說。如來藏，是空性與心識的融成一片。

所以從空性方面說，名為心性；從心的方面說，說為真心、自性清淨心等。我們的心識，雖然有虛妄顛倒分別，有煩惱雜染，但這心識與真如並非二物，是無二無別的。

真常者的這種解說，是以證悟為根據的。從證悟真如時的境界說，心與真如，無二無別，並不能去分別它底能證與所證。

這在真常學者看來，認為心體即是真如。但因眾生心為煩惱所覆，從未證悟真如，所以對此本具的覺性——真如沒有發見罷了。

而這眾生本具的覺性，並非過去沒有而現在才有的，是超越過現未三世時空，永恆而常在的。

如《華嚴經》說：「無有如外智能證於如；亦無智外如為智所入」。⁸¹這說明真如與智

⁸⁰ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，p.332：

依唯識者說，無量功德，是由修行而有，由無漏種子所生，因此才能說明得涅槃與成佛。

⁸¹ 參見：

（1）〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷2（大正35，515a3-4）：

的合一，離開真如另無智可求；離開智，也另無真如可得。

在吾人證悟真如或未證悟時，真如 (p.329) 仍然如此，常住不變，所以真常學者將真如（與如如智不二）說為一切法的根本，而與唯識學者所說完全不同。

2、為生死、涅槃的依因

至於說到什麼是如來藏的清淨因，即是空性（心性）上所具足的無漏的清淨功德，亦即《起信論》所說的「稱性功德」。⁸²

由心（法）性的統一上，具足一切無漏聖功德性。所謂清淨因，亦即真如功德性的異名。因此真如又名「法界」。

法界為三乘聖法之因——一切清淨聖功德因，即聖果位上的無漏功德無一不在真如法性中本來具足。

其次，說到如來藏為雜染依，雜染因即有漏煩惱習氣，吾人無始以來的煩惱習氣，是不離真如的，但這煩惱習氣，並非為如來藏所有的，而是寄附在如來藏的，真常經中，將它稱為「客塵」煩惱。

所以，真常學者講一如來藏，而一切生死涅槃問題都得安立。眾生無始以來的一切清淨功德與煩惱雜染，都依如來藏而存在，一切問題可說都由如來藏而獲致解決。

3、舉經明：二種「如來藏」說

(1)《勝鬘經》等

在真常系的《勝鬘經》與《起信論》中，因此將如來藏說為空如來藏與不空如來藏（天臺演變成三種）。

不空如來藏，是因真如法體上具足一切無量清淨功德，所以名不空如來藏。空如來藏，是說明真如法性不為雜染煩惱所污 (p.330)，故名空如來藏。⁸³

迴向品云：「無有智外如，為智所入；亦無如外智，能證於如等。」

(2) [唐] 澄觀述，《三聖圓融觀門》卷 1(大正 45, 671c7-8)：

故《經》云：「無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入。」

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1089-1090：

《大方廣佛華嚴經》卷三九……十地不離佛一切智，約次第昇進而向一切智海，方便的安立為十地。《十地經論》一再說「智地」。「菩薩地證智所攝」，這就是稱為「集一切智功德法門」的意義。「無有如外智，無有智外如」，在證智中，是無有二相的般若，無有二相的一切智。如作差別說，那就是《辯中邊論》的十法界，《成唯識論》的十真如了。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.176：

在思想發展中，如來藏融合了心性本淨說，也與真如等相結合，如《勝鬘經》說：「有二種如來藏空智」。空智是「空性智」(sūnyatā-jñāna)，《勝鬘經》是依空性智，而說空與不空的。空性智是：「無有如外智，無有智外如」，「如智不二」的實體；依此而說與有漏雜染不相應——空，與無漏清淨法相應——不空。……

⁸² 參見：[明] 德清述，《起信論直解》卷 2 (卍新纂續 45, 500c16-17)：

而言相者，此即體之相，乃所具無漏功德之相，即所謂恒沙稱性功德也。

⁸³ 參見：[劉宋] 求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1 (大正 12, 221c16-18)：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。

《勝鬘經》說：「如來藏是依是持是建立，世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫離異外有為法依持建立者，是如來藏」。⁸⁴

這說明清淨因，即佛果的一切清淨功德，是與如來藏分不開的；而能與如來藏分開的，便是一切雜染法。

又經中說：「依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃」。⁸⁵

這說明如來藏即是一切生死涅槃法的所依處，沒有如來藏，則一切生死涅槃法便無從說起，這即是如來藏的根本思想。

〔2〕《華嚴經》之性起法門

所以，《華嚴經》中，稱如來藏法門為「性起」法門。⁸⁶

據《華嚴經》的〈性起品〉說：佛的一切無邊功德，都是由真如法性而起的，因此如來藏為一切清淨法的根本，依之而建立空、不空如來藏。

〔3〕小結

如來藏的清淨法即是性具，雜染法是外礫，這說明了雜染法與如來藏本身並無關係，而一切的清淨法，才是如來藏所本具的。

由此可知，般若智是由如來藏的不思議佛法中來的，無明是由依附如來藏無始以來的雜染法而有的。

〔二〕唯識學者之闡釋

1、正明觀點

〔1〕後期學者幾乎不談如來藏

再依唯識宗來說如來藏：唯識學者，在初期的無著、世親時代，本來還多少說到如來藏，

但到了護法他們，幾乎沒有談它，所以如來藏與阿賴耶識的關係，(p.331) 在一般唯識學者中似乎不甚熟悉。

〔2〕著重空性與心識不一不異中之不一

唯識與真常的根本不同，即在空性與心識的關係上。

真常學者認為：心識與真如的關係，是不一不異的，然而著重在不異，所以從心性不二的立場，在眾生心中，說有真心或清淨心、法性心等。

依唯識學者說，真如與心識的不一不異，是對的，因為法性遍一切處，阿賴耶識等一切法是不離真如的。雖然一切法不離真如，但也不能說心識與真如即是不異的。

因此，真如與心識有其不同：真如是不生不滅的、常住的、無變化的，而心識是有

⁸⁴ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1（大正12，222b12-14）。

⁸⁵ 參見：〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，839b3-4）。

⁸⁶ 參見：印順法師，《華雨香雲》，p.299：

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」）；還有天台宗說「性具」。

生有滅的、無常的、有變化的。

(3) 一切雜染、清淨法應在有為生滅法上說

A、總說

唯識學者，在說明一切法時，從未說到真如的如何如何，因為真如法性的平等，無二無別，我們不能從真如說明千差萬別的現象；

世間的無限差別，有凡有聖，有業有果，有此有彼，這一切應在有為的生滅法上說明，不能在真如法性上說，這就與真常論者完全不同了。

B、別釋

(A) 有漏雜染法

依唯識學者說，有漏的雜染法，是阿賴耶識中無始以來的有漏習氣，在阿賴耶識中不斷的展轉熏生，從種子生現行，現行熏種子，而成為有情的生死流轉。

(B) 無漏清淨法

真如是不生不滅的清淨法性，不能從真如法性中說明有漏的雜染差別，也即不依如來藏有生死了。

至於阿 (p.332) 羅漢、辟支佛、菩薩、佛的慈悲、智慧、大定等一切無漏法，不像真常學者所說是如來藏心中本來具足的。

唯識學者說，這無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來的。因阿賴耶識中有這無漏種子，所以由此才現起戒定慧等一切無漏功德。

這無漏種子，並非常住不變的，而是有生滅的；因為有生滅，才能生一切功德。如無漏種子無生無滅，則就不會生起現行，不會有無漏功德了。所以無漏功德現行，也不能從真如去說明。

不過，唯識學者所說的無漏種子，也有其不圓滿處。阿賴耶識是有漏的，有漏的阿賴耶識中有無漏種子，性質各別，這似乎非常費解。

這與真常論者將有漏的雜染種子寄附在如來藏中，一樣的不圓滿。

C、小結

唯識宗以阿賴耶識為依處，統攝了一切有漏無漏種子，所以不要如來藏為依止。中國的真常學者批評：唯識說的不圓滿，沒有知道如來藏性中具足無量功德。

依唯識者說，無量功德，是由修行而有，由無漏種子所生，因此才能說明得涅槃與成佛。所以不是不知道，而是不以如來藏為建立因。

有人因此而稱唯識為阿賴耶緣起，真常者為如來藏緣起。

唯識宗對有為生滅與無為不生滅，分得最清楚；有漏無漏 (p.333) 種子的現行，都在有為生滅法上說。

中國的《起信論》與《楞嚴經》學者，天臺、賢首宗等，聽到有為與生滅，均認為是不圓滿的，不究竟的。

但在唯識宗說，不但眾生是有為的，即佛果上的一切功德現行，也還是有為的，生滅的。

這一解說，很難為中國佛教的傳統（真常）學者所諒解，其實只是學派的解說不同。

(4) 結義

真如與識，唯識宗著重在一不，真常者卻偏重在不異，由此唯識是側重在差別的現象，真常是側重在統一的本性。

至于如來藏究竟是什麼？唯識宗說，如來藏即是真如，即是圓成實性，法性，法空性，法無我性。

因為眾生未能證悟真如，真如為煩惱所遮蔽，不能顯發出來，所以名如來藏。一切法依阿賴耶識而現起，所以如來藏即阿賴耶識性——心性。

約這一意義說，唯識與真常所解說的並無多大差別，⁸⁷所不同的，真常說真如具足無量稱性功德，而唯識卻將此清淨功德，說為有為的無漏種子。

2、別釋：唯識學者之駁議

(1) 以「心真如」詮釋如來藏

現在來說明一些爭論。真常學者說，如來藏既然不是心，經中為何說如來藏即是真心、自性清淨心、法性心呢？

唯識學者的解答說，這些，都是就心（法）（p.334）的性而說的。如阿賴耶識是有為的生滅法相，而阿賴耶識的識性，即是真如，所以就名為真心與自性清淨心。

這真心與清淨心，並非有為有生滅的心，而是約心的不生不滅性說的，並非眾生已有無漏清淨的心。

至於說如來藏即是法性，而不是心，這是有經教根據的，如《楞伽經》中說（如上引文）⁸⁸。

又《解深密經》的〈勝義諦相品〉，說勝義諦有無二相、離言相、超過尋思相、超過一異相、遍一切一味相的五相。⁸⁹

《無上依經》說如來界也有五相，與《解深密經》五相一樣。⁹⁰所以，說如來藏即是真如，在經教中是無異義的。

(2) 「界」是「依」義，非「因」義

⁸⁷ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，p.328。

⁸⁸ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b4-9）：

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。

⁸⁹ 參見：〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷1〈2 勝義諦相品〉（大正16，688c19-692a26）。

⁹⁰ 參見：〔梁〕真諦譯，《佛說無上依經》卷1〈2 如來界品〉（大正16，470a2-4）：

阿難！一切如來在因地時，依如實知、依如量修，觀如來界五種功德，不可說、無二相、過一異、過覺觀境界，一切處一味。

真常學者說：真如又名法界，法界即三乘聖法之因，這是因如來藏具足無量稱性功德。如如來藏不具足此等功德，又怎麼可以稱為法界？

唯識學者說：界是「依」義，並非「因」義，一切聖者，均以證悟真如斷卻煩惱而成聖者的，三乘聖法是依真如法性而成就的，所以名為法界。

如《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」。⁹¹

(3) 如來功德之界說

真常學者又說：《勝鬘經》中有空如來藏與不空如來藏，這不空如來藏，即是不離不脫不異不思議佛法，具足無量清淨功德。若如來藏不具足這些功德，何以經中稱為不空如來藏？

唯識 (p.335) 學者說：所謂功德，有有為與無為的二種；如來成就的，是有為與無為的一切功德。

但如來的大智、大悲、大定，以及十力、四無所畏、十八不共法等，這些都是有為功德，是有作用的。

無為功德，即是真如法性本身所具有的功德，如真如的不生不滅、常住不變、(勝義)善的、清淨的、光明的，這些都是真如法性自身所具足的，並非有為功德。

有為的聖法，是從無漏種子而生起的無漏現行，所以真如的不離不脫不異不思議佛法，是約無為功德說的。

若如真常學者所說，那佛陀只有無為功德，而無有為功德了。

(4) 「如來藏能否為生死之緣起」的爭論

A、否定「如來藏緣起」

最後說到，唯識學者否定如來藏為緣起的問題，這也是真常與唯識所爭論的一個中心問題。依真常學者說：如來藏緣起，是依據論典（《起信論》）而說的。

唯識學者說，釋尊的經教，我們還可以分別它底了義與不了義，論典根本不足以為據的。《無上依經》說：「

一切眾生有陰入界，勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。此處若心意識，不能緣起，覺觀分別，不能緣起；不正思惟，不能緣起。若與不正思惟相離，是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分緣起。」⁹²

這說明如來藏不能為生死之緣起 (p.336) 的。

一般所謂生死，是由惑起業，由業感果，從惑業苦的流轉不息，而有生死。約這一意義說，只能說生死沒有離開真如法性，或說迷於真如法性而有生死，不能說真如法性為生死的緣起。

⁹¹ 參見：〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，749b17-18）。

⁹² 參見：

(1) 〔梁〕真諦譯，《佛說無上依經》卷 1〈2 如來界品〉（大正 16，469b9-14）。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.316。

因為雜染法根本不能以清淨法為緣起，也不能從無漏的清淨心生起，所以《無上依經》說真如非無明所能緣起。

B、否定妄心從真心起

一般說如來藏的，都以為真心為染法所污，從真心而起妄心，由妄心再起顛倒，熏習真如，形成生死流轉。如滅去顛倒的妄心，則真心即能顯發出來，而成涅槃解脫。地論宗學者，舉喻來說明這一意義：如我們作夢時的顛倒夢心，是由夢中意識而來；而夢中意識，又是來自明了心的。

因我們明了時所見的一切現象，等到睡夢時，心起模糊，而生顛倒；所以虛妄心是依真實心而起無明煩惱的。

但依唯識學者說，夢中是夢中意識，平時為明了意識。夢中意識是有夢中意識的種子，明了意識是有明了意識的種子，是各各不同的。

無漏心，我們根本從未有過，我們向來即只有虛妄雜染心，怎能說虛妄心從無漏清淨心生起？

所以，唯識學者，不承認有一清淨心為虛妄心之根本，更不承認如來藏為生死法之緣起，只能說生死是依如來藏的 (p.337)。

這樣，《起信論》中的真如熏無明，無明熏真如，⁹³唯識學者也是不承認了。因為不生不滅的真如法體，是不可以（也不能）熏無明，及為無明所熏的。

C、否定一切眾生有成佛種子

依唯識學者說，經中說如來藏是對的，而一般所說的如來藏緣起是錯誤的。由於這一根本見地的不同，所以唯識與真常系的天臺、賢首、禪宗，另有很多評論。

如一切眾生皆有佛性，有如來藏，可以成佛。這在唯識學者看來，認為應該有所分別，因為佛性有二種：⁹⁴

一、理佛性：這是就真如法性而言的。真如——又名法界，此理佛性的圓滿清淨，故又名法身。

二、行佛性：成佛與否，須視有無無漏種子而決定。

因為眾生的根性各各不一，有人是具有聲聞乘無漏種子的，有人是具足獨覺乘無漏

⁹³ 參見：

(1) 馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》卷1（大正32，578a17-27）：

熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故有於無明，以有無明染法因故即熏習真如；以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.218-223。

⁹⁴ 參見：印順法師，《成佛之道》，p.258：

約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。

種子的，有人具備成佛無漏種子的，也有人圓具三乘聖法無漏種子的；

也有人沒有三乘聖法無漏種子，而只有人天乘種子的，這便是所謂無性眾生，不能成佛的。

從這一解說中，否認了一切眾生皆有佛性可以成佛的教說。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 (p.338)。

D、否定「一乘為究竟」

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。

(四) 中觀學者之闡述

1、阿賴耶識、如來藏說皆非了義說

再就中觀學者的見解來說如來藏：唯識與真常論二家，就其講唯心的這一立場言，二者是共通的。中觀學者，對此有一不大同的見地：

(1) 如來藏說是不了義教

一、如來藏為佛所說，是對的，但是不了義教。

如佛在《楞伽經》中，明白地說過：我本說空、無相、無願、無我等法，但因一般印度宗教學者驚畏於無我句，不能信受，以為無我不能建立生死涅槃，因此而說空性為如來藏，使他們覺得有一似我的如來藏，這才信受佛法。⁹⁵

⁹⁵ 參見：

(1) [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……為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門……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。開引計我諸外道故……若不如此，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」

(2) [元魏] 菩提流支譯，《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉(大正 16, 529b18-c18)：

……世尊！世尊！如修多羅說，如來藏自性清淨……世尊！外道亦說有常作者，不依諸緣自然而有，周遍不滅。若如是者，如來外道說無差別。

佛告聖者大慧菩薩言：「大慧！我說如來藏常，不同外道所有神我。大慧！我說如來藏、空、實際、涅槃、不生、不滅、無相、無願等文辭章句，說名如來藏。……是故我說有如來藏，不同外道執著神我。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。」

(3) [唐] 實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切佛法品〉(大正 16, 599b8-28)：

其實，這如來藏即是法空性、法無我性的方便教說，所以說如來藏為依是不了義的。

〔2〕阿賴耶識亦是不了義教

二、唯識的阿賴耶識也是不了義的。因為這又是如來藏的別名，如《密嚴經》中說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，⁹⁶藏即賴耶識」。⁹⁷

佛陀雖以法性、法空性等方便說為如來藏，但有的眾生不能信受這常住不變（p.339）的如來藏為所依，但不能深契無我無常，所以不能不稱如來藏為阿賴耶，說為相續不斷的心識為所依。

如來藏既是佛陀的方便教說，則依此而立阿賴耶，更是方便教說了。

2、中觀見：依「法性空」安立生死與涅槃

〔1〕輪迴主體即當體空

依中觀學者說：一切法性本來是空寂的。

眾生的生死輪迴，是由無始以來的無明、業、生死，形成一個一個的個性；由無明起業，業感生死，造成一個前後相續不斷的個體。

這如幻如化的生死，形成一個統一的體系，如五蘊的和合，成為生命的統一體；前生後生，構成生死輪迴的統一性。

眾生的煩惱業果，以及一切精神與物質現象，都是無常無我本性空寂的。

這一切，雖然是無常的，但因前後生的相續不斷，而又成為相似的統一；雖然是無我的，但由五蘊的聚合，也成為統一的相似的我（假我）。

眾生即在這相似的假我上，而執常執我；其實這常我的當體，即是無常無我，當體空寂。

〔2〕以法性空證解如來藏說

在這無常無我的緣起法上，有些人引生出一個問題：一切法既然本性空寂的（他以為沒有），無常的（他以為間斷），為何會有生死連續的現象？

一切法既是無我的，為何又有生命個體（我體）的現象（p.340）？

……世尊！修多羅中說如來藏本性清淨，常恆不斷無有變易……外道說我是常作者，離於求那，自在無滅。世尊所說如來藏義，豈不同於外道我耶？」

佛言：「大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！如來、應、正等覺，以性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸句義說如來藏……大慧！我說如來藏，為攝著我諸外道眾，令離妄見入三解脫，速得證於阿耨多羅三藐三菩提，是故諸佛說如來藏，不同外道所說之我。若欲離於外道見者，應知無我如來藏義。」

⁹⁶ 按：原書「惡慧不能知」在《海潮音》，第38卷11月號，《如來藏之研究》（中），頁9，為「愚夫不能知」有所不同。

⁹⁷ 參見：

（1）〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶微密品〉（大正16，747a17-19）：

佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。

（2）〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶即密嚴品〉（大正16，776a13-15）：

佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。

對於他們，無常無我的深義，完全不能理解，因此不能信受佛法，佛陀這才就本性空寂的法性，方便說為如來藏，說有一常住不變的（似我）體性，所以眾生有業有果，有生死輪迴。

這樣，引他們信受入佛法，再次第引導，使了解如來藏即是法性空寂無我的別名。

(3) 以法性空詮解阿賴耶識說

A、唯識者依阿賴耶識成立生死輪迴

佛說阿賴耶識，也是如此。唯識學者，信受無常無我，所以不同意依常住不變的（我體）安立生死輪迴，而在無常生滅法上安立生死輪迴；但對無常生滅的生死延續，認為是剎那剎那不能間斷的。

在唯識學者研究起來，眼等六識是不能安立生死輪迴的，因它有時會間斷，必須要一從未間斷的恆轉相續如瀑流的識，才能成立生死輪迴。

如眾生所造的善惡業種子，在相續識中，才會保藏不失。我們見了東西會憶念，造了業會感果，這一切都是由相續如流的識而成立。

B、將恆常不變之如來藏說詮解為阿賴耶

佛陀因這類眾生雖然信解無我無常，而對無常無我的深義還有隔礙，所以不得不將不變常的如來藏，說為相續常的阿賴耶識了。

而這阿賴耶識，一般人還是容易認為是我的。如《解深密經》說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。⁹⁸

一般人聽到阿賴耶、阿陀那，(p.341) 即以為是從前生延續到後生的生命主體，與常我相似。

C、以空性詮解阿賴耶識說

其實佛說的阿賴耶識，是指即本性空的生死延續中所表現的統一性；隨順眾生以心為我的見解，說此為識。

此識即是本性空寂的，空性即是如來藏，也就稱此如來藏為阿賴耶。

D、空性即能相似、相續存在

唯識學者的這種生滅相續論，中觀學者是不能贊同的。如造業，是剎那滅的；業滅過去，並非沒有，而是存在的。

如從過去到現在，從現在到未來，業是存在的、有用的，不過這種存在，只是過去有，非現在有，因為有此業存在，才能感受生死苦果。

(4) 結義

法性空中無礙，過去雖然過去，或者很久了，仍然可起用，不必要相續才能成立因果，所以中觀者不必立阿賴耶識。

如釋尊在《阿含經》中，以及極多的大乘經中，並未說到阿賴耶識，難道就不能安

⁹⁸ 參見：〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692c22-23）。

立生死輪迴嗎？

只要真正理解緣起性空的真義，無常無我而能成立生死與涅槃，何必再說如來藏與阿賴耶識？

只因眾生根鈍，所以為說如來藏或阿賴耶識法門，使其確立生死輪迴與涅槃還滅的信念，能在佛法中前進，這是極好的妙方便了。

所以，中觀學者從不如唯識學者那樣，反對《起信》與《楞嚴》，也不說唯識非佛法，只說是方便說而已。

如對佛法——(p.342)法性空寂而緣起宛然的認識進步了，知道什麼是如來藏，什麼是阿賴耶識，自然會進入佛法的究竟法門。

所以佛說各種法門，都是有用的，並非說六識的不圓滿，說八識才圓滿；也不是說如來藏不空才究竟，說真如空就不究竟。

3、主張一切眾生皆可成佛

中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的，一切眾生皆可成佛的。

但不像真常學者一樣說如來藏本具一切無量稱性功德，⁹⁹也不像唯識學者說阿賴耶本有一切無漏種子。

因為中觀者信解因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地。

七、如來藏為涅槃因

(一) 如來藏說特重涅槃因

如來藏雖有各家的解說，但如來藏畢竟為真常唯心論者的核心論題，所以現在依如來藏學派的根本立場來解說。

如來藏為清淨涅槃因，如來藏又為雜染生死因。然從如來藏的主要意義看，如來藏是特重於涅槃因的。

所以中國的傳統佛教，特重於說如來藏即是佛性，為一切眾生成佛的因依。(p.343)

(二) 略述：如來藏說經論之主題

1、列經、論

如來藏為涅槃因，這在經的方面，如《勝鬘經》、《不增不減經》、《無上依經》、《法鼓經》、《央掘魔羅經》、《涅槃經》等。

在論的方面，如堅慧的《法界無差別論》，及(一說為無著所造的)《究竟一乘寶性論》，以及真諦譯的《佛性論》(傳說為世親所造)。

這三論，對如來藏為清淨涅槃因的意義，加以有體系的說明，與真諦譯的《無上依經》，幾乎同一形態。

⁹⁹ 按：原書「但不像真常學者一樣說如來藏本具一切無量稱性功德」，在《海潮音》，第38卷11月號，《如來藏之研究》(中)，p.9，此文之後多加入「所以就法性上說」的文。

2、經論之主題

這些經論，雖內容的組織相近，但在論說的主題，卻有所不同。

《法界無差別論》，是以菩提心為主而說明的。¹⁰⁰《究竟一乘寶性論》，是以三寶的寶性為主，這寶性¹⁰¹亦即通常所說的一體三寶與常住三寶。

《佛性論》，是以佛性為主。

《無上依經》，是以如來界（即如來藏）為主而說明一切的。

(三) 總明：依四事明如來藏

1、列名

依據這些經論，來說明如來藏為涅槃因，分作四部分來說明：一、如來藏（佛性、寶性、如來界等），二、菩提，三、功德，四、業。¹⁰²

2、略釋「四事」之關涉

依如來藏學說，要將這四部分說到，才能圓滿的說明如來藏為涅槃因的所以。

因為一切眾生本具「如來藏」，依之修行成就，即是「菩提」；佛果菩提，是有種種「功德」相應，才（p.344）能發揮利益眾生的廣大「業」用。

菩提、功德、業，也即等於如來藏出纏所有的體、相、用三者。

如來藏是一切法的本依，有情的成佛以及種種功德妙用，都依如來藏而有的，所以如來藏也即成為眾生成佛及涅槃的清淨因了。

3、辨釋：「菩提心」之要義

(1) 由發菩提心，結歸如來藏說

A、明兩種菩提心

在《法界無差別論》中，以菩提心為清淨法本；有情以菩提心為因，才能達到成佛之果。菩提心有二種：

一、世俗菩提心：如對大乘佛法有深切信解，發起上求佛道下化眾生的四弘誓願，這是屬於世俗的菩提心。

二、勝義菩提心：這不但是上求下化的信願，而要能夠體悟到本性清淨的佛性——如來藏性。

¹⁰⁰ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.313：

《法界無差別論》以菩提心（bodhi-citta）為主，以十二義來解說。菩提心是菩薩位中，依如來藏而修證圓滿的；內容與《寶性論》相通。

¹⁰¹ 參見：印順法師，《成佛之道》，p.28：

大乘教所說：究竟圓滿所顯的最清淨法界（攝得體相業用），是佛寶。少分顯現清淨法界的，是僧寶。遍十法界而不增不減，無二無別的法界（或名真如，實相等），是法寶。

¹⁰² 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.409：

如如來藏說的《究竟一乘寶性論》，是深受瑜伽行派影響的。《論》的主題是：「佛性界，佛菩提，佛法及佛業」。《論》明四事，以眾生本有的佛性（buddha-dhātu）——如來藏為依，經修證而成佛的大菩提，佛的功德法，而起佛的利生事業。

B、結義：如來藏即菩提心、佛性

如《大日經》說：「菩提心為因」，而說菩提心為：「如實知自心」，¹⁰³即對自己的自性清淨心，能如實覺知；此亦近於禪宗所說的「明心見性」。

大藏中有《發菩提心論》，說明在五蘊身心中，體解性空，而悟到本性清淨、不生不滅的，即是發菩提心——勝義菩提心。

如實了知此心性本淨，才能向佛果位邁進，才是真實發菩提心。所以，如來藏又名菩提心、佛性。

(2) 重視「發菩提心」之經論，與「如來藏說」相近

一分大乘經，對發菩提心特別重視；如《華嚴經》等，由初地至十地的階位，即是發菩提心的一步步的增進，而獲得一分一分的清淨。

可 (p.345) 以說，凡是開示發菩提心的經論，大都與如來藏說相近。

(四) 別釋「四事」之涵義

1、釋「如來藏」——十義

根據上面所說的幾種經論，對四義中的第一——如來藏作一綜合簡要的解說。如《佛性論》、《究竟一乘寶性論》、《無上依經》，均用十義¹⁰⁴來解說的。

(1) 依如來藏「因位」而說

¹⁰³ 參見：

- (1) [唐] 善無畏共一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1(大正 18, 1b29-c2)：
佛言：菩提心為因，悲為根本，方便為究竟。祕密主！云何菩提？謂如實知自心。
- (2) 印順法師，《華雨集》(三)，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.199-200：
《大日經》說：菩提是「如實知自心」。菩提如虛空相，「性同虛空，即同於心；性同於心，即同菩提」……從如虛空的離一切相，直指心即菩提。《大日經》文有《般若經》意味，而「極無自性心」，還是超越抉擇觀察的勝義觀的（但又不是證勝義諦）。《大日經》說：「彼能有知此，內心之大我」……。從極無自性心，而知內心的大我，還是如來「藏心見」。

¹⁰⁴ 參見：

- (1) [梁] 真諦譯，《佛說無上依經》卷 1〈3 菩提品〉(大正 16, 470c16-19)：
無上菩提與十種分相應，汝當知。何等為十？
一者、自性，二者、因緣，三者、惑障，四者、至果，五者、作事，六者、相攝，七者、行處，八者、常住，九者、不共，十者、不可思惟。
- (2) 天親造，[陳] 真諦譯，《佛性論》卷 1〈2 三性品〉(大正 31, 794b5-8)
何等為十？一、分別名，二、緣成，三、攝持，四、體相，五、應知，六、因事說，七、依境，八、通達，九、若無等，十、依止。
- (3) [後魏] 勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷 3 (大正 31, 828b7-20)：
如偈本言：一切眾生界，不離諸佛，以彼淨無垢，性體不二故，依一切諸佛，平等法性身，知一切眾生，皆有如來藏，體及因果業，相應及以行，時差別遍處，不變無差別，彼妙義次第，第一真法性，我如是略說，汝今應善知。
此偈示現何義？略說此偈有十種義，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。
- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，pp.156-158。

A、「自性」義

(A) 舉經明義

一、自性：如來藏究竟是什麼？如來藏的自體，即是如來，也就是諸法如義——真如法（如）性，為一切眾生本來所具足的。

這在真常學派，覺得如來即如如如如智。如如如如智，故名法身。¹⁰⁵《華嚴經》也說：「無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入」。¹⁰⁶

基於這一意義，不論說如來藏或佛性，都是從眾生位上點出清淨的因性。

雖然眾生位上的五蘊、十二處、十八界，以及貪瞋癡等，是一切不清淨法，但在這不清淨的眾生心性，各各具足了清淨性，這並不因眾生的雜染顛倒而顛倒。

所以《勝鬘經》說：眾生自性清淨，而有染污，為客塵所染，就是自性清淨。雖為煩惱雜染所染污，而眾生本具的如性，仍然不失其自性清淨。¹⁰⁷

(B) 喻說

關於這一意義，是難以理解的。所以經說很多的比喻，

如摩尼寶珠落在污物之中，為塵垢所蔽，不能見其清淨的自體。如虛空為雲層所

¹⁰⁵ 參見：

- (1) [唐] 義淨譯，《金光明最勝王經》卷 2〈分別三身品 3〉(大正 16, 408b26-29)：
善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。
- (2) [陳] 真諦譯，《轉識論》卷 1(大正 31, 63c3-5)：
由修觀熟，亂執盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。
- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.209-210：
如如，本沒有什麼來不來。如寶珠，本來明淨，即無所謂來不來，然約琢磨寶珠的塵垢，使寶珠的明淨，能具體的顯露出來，所以名來。因此，如來即體如而來，而如如實沒有來不來可說。如——如來，即法空性。如《金剛經》說：「如來者，即諸法如義」。約所證說，但名如如，約能證說，即如如智，如如、如如智，平等不二，名為如來。
- (4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.282：
約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。
- (5) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.346：
佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。如如、如如智無二無別，名為法身；法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。

¹⁰⁶ 參見：

- (1) [唐] 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1（大正 36, 3a22-28）：
云何張小使大？謂若張於心則無心外之境，張境則無境外之心，以隨舉其一攝法無遺，即無涯故；故下經云：無有智外如為智所入，亦無如外智能證於如。上句張心，下句張境也，真心真境，本自無涯，即妄同真，則張小使大矣。
- (2) 按：原書「無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入」，在《海潮音》，第 38 卷 12 月號，《如來藏之研究》(下)，頁 4，文為「無有如外智，無有智外如」有所不同。

¹⁰⁷ 參見：[劉宋] 求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1（大正 12, 222b22-24）。

蔽，不清不明。如水為泥土 (p.346) 所混濁，污穢不堪。

但它們的清淨本體依然是存在的，如將**摩尼寶珠**的污垢洗掉，現出它底本相，清淨光明，無比珍貴。

如風將雲層吹散，現出蔚藍色的**天空**，極目萬里，多麼清淨。如將水沈澱以後，或以蒸氣蒸溜一過，清淨無比，可照萬物。但這些清淨的自體，並非現在才有，而是本具的。

所以，如來藏即如**摩尼寶珠**、**虛空**、**水**一樣，看起來雖不清淨，而在這不清淨的現象中，它底清淨的本體，本來如此。

(C) 小結

在如來藏的自性中，不特具足了清淨性，而且還具足不思議佛法——稱性功德。如祇就它底本性清淨來說，也許還不足以代表如來藏的特質。

B、「因緣」義

二、因緣：

如來藏本性清淨的自體，應以何種方法才能使它顯發出來，這有四種因緣：

(A) 信樂大乘

(一) 信樂大乘：此即通常所說之發菩提心，對大乘佛法起深切的信願，激發至誠的要求，期能獲證大乘佛法，上求佛道，下化眾生。

如來藏性的顯發，首先便有賴於發菩提心。菩提心如種子一樣，如人的出生，不但要有父母精血的和合（種子），而且還要有心識。

所以，發世俗菩提心還只是顯發如來藏性的外緣，而真正的主因，還是本淨心性——如來藏。

(B) 三昧

(二) 三昧：

這如胎藏一樣，人的身體由 (p.347) 父母的結合以後，必須在胎藏中慢慢的成長。

(C) 智慧

(三) 智慧：這如母親，經十月懷孕成熟，而將孩子生下來。

(D) 大悲

(四) 大悲：這如乳母，孩子出生以後，要有乳汁來資生長養，才能成人。

(E) 小結

如來藏性，以**發菩提心**為先；具足了菩提心後，在大乘佛法之中，修習**禪定**，由定水的滋潤，使他成長；

啟發**智慧**，由智慧體證而顯發如來藏性；更要成就**大悲**功德，化度眾生，才能成佛（如成人）。

所以，從如來藏而能成佛，須具有這四種因緣。

C、「得果」義

三、得果：修習上面的四種因緣，才能將如來藏顯現，到達成佛的究竟果位。

如來藏的果德有四：即四種波羅蜜多——常波羅蜜多，樂波羅蜜多，我波羅蜜多，淨波羅蜜多。

常是無生老病死的，不變不異的；樂是沒有一切憂愁苦厄；我即大自在；淨是沒有煩惱染污，離垢清淨。

如《大涅槃經》說：涅槃具常、樂、我、淨四德。¹⁰⁸《勝鬘經》中，也隱約說到如來藏是常、樂、我、淨。¹⁰⁹

這三者，是說明如來藏自性；以什麼為因才能顯發？而顯發後的情形又是怎樣？

D、「業能」義

四、業能（即功用）：如來藏究竟有什麼妙用？

依一般說，如來藏有成佛的妙用。在眾生位上，如來藏又具足什麼業用，即對吾人生活在世間，能有（p.348）一種引導向上——真、善、美的功能。

如吾人遇到苦痛時，有一種自發的厭苦的情緒，同時也有一種向樂的情緒，希望自己能夠得到安樂、究竟。

為何會有此種厭離生死趣向涅槃的厭苦求樂的心理？這即是如來藏的業能，也即是如來藏在眾生位上的妙用。

雖然在眾生位，如來藏還不能顯發出來，但卻能發生一種無比的影響。如每人都具有一種希求光明、向上進取、求自由、求安樂的心理，即因為有如來藏在。

E、「相應」義

五、相應（或名相攝）：這說明如來藏有種種功德與之相應的。

如不空如來藏，有不離不脫不異不思議佛法與之相應。這在經論中，也有三種比喻說明：如大海、摩尼寶珠、水。

大海，喻如來藏本具的法身功德性，是遍滿而無差別的，如遼闊的海洋一樣。在與如來藏相應的功德中，是具有佛的智慧德性的，這如**摩尼寶珠**，能引發種種的珍寶來。

水，比喻如來藏中有悲心的德性。水的特性是能潤澤，如枯旱了的樹木，經水灌澤後，而能發出嫩芽，繁榮茂盛。

如來慈悲利益眾生之心，與如來藏相應，而產生種種不思議佛法。所以無論是如來的智德或悲德，都是遍滿一切法性的；¹¹⁰而這法性，為無始以來本來具足的。

¹⁰⁸ 參見：〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷2〈1 壽命品〉（大正12，377c9-14）。

¹⁰⁹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1（大正12，222a23-24）：如來法身是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。

¹¹⁰ 參見：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.275：

F、小結

以上五 (p.349) 義，是就如來藏因位而說的。

(2) 依如來藏「果位」而說

A、「分別」義

六、分別：這說明如來藏性有清淨的、究竟清淨的、顛倒不清淨的三類。

B、「階位」義

七、階位：如來藏的三種分別，亦即三種階位。

在眾生位上的顛倒不清淨，即名眾生位；大地菩薩，對如來藏的功德性雖能如實了知，但還未到達究竟清淨，即名菩薩位。到如來藏成為究竟最勝清淨法界時，即名如來位。

這眾生、菩薩、如來三位，即說明如來藏在眾生位名眾生，在菩薩位名菩薩，在如來位名如來。所以，經中說如來藏即是眾生，或名眾生界。

C、「遍滿」義

八、遍滿：如來藏雖有這三位的不同，而如來藏性，確如虛空而遍滿一切的。如來藏在眾生位是如此，在菩薩位與如來位也是如此。

如進一步說，在眾生位上的如來藏，是遍滿菩薩位與如來位的；在如來位上的如來藏，也是遍滿一切菩薩的身心，遍滿一切眾生的身心的。

因它遍凡遍聖，遍滿一切，所以《無上依經》喻之如虛空。¹¹¹

D、「無變異」義

九、無變異：這說明如來藏在凡聖位上是無變異的。

如最初是凡夫，而後成佛；看起來，這中間是有凡有聖的，但就如來藏在凡聖位上

大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使他融和進展而到達完成。成佛時，菩提心成法身德，慈悲心成解脫德，法空慧成般若德。如來的三德秘藏，不是別的，只是人生德行的最高完成。大乘的真義，與帶有隱遁傾向的小乘行，帶有神秘氣息的天乘行，是不大相同的。大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，「即人成佛」的法門。

¹¹¹ 參見：

(1) [梁]真諦譯，《佛說無上依經》卷1〈2 如來界品〉(大正16, 469c27-470a2)：

是如來界於三位中一切處等，悉無罣礙本來寂靜。譬如虛空，一切色種不能覆、不能滿、不能塞，若土器、若銀器、若金器，虛空處等。如來界者亦復如是，於三位中一切處等悉無罣礙。

(2) 天親造，[陳]真諦譯，《佛性論》卷3〈8 遍滿品〉(大正31, 806b13-22)：

復次，遍滿相應知。遍滿者，凡夫聖人，及諸如來，無分別性。次第三位中，一、顛倒虛妄，二、無倒聖道，三、四德究竟清淨。此三處平等通達相，並隨道理遍滿故。譬如土、銀、金等器中，虛空遍滿平等無差別，如來法界遍滿三位中，亦復如是。是故，從位次第，說此遍滿，如《無上依經》說：「阿難！是如來界，於三位中一切處等，悉無罣礙，本來寂靜。譬如虛空，一切色種不能覆、不能塞。若土、銀、金器，虛空處等，悉無罣礙，是名遍滿。」

都是如此說，也確無凡聖變異的。

從凡夫經十地修行成佛，這中間似有先後之次第，然就如來藏說，並 (p.350) 無先後之變異。

如眾生是雜染的，成佛是清淨的，就如來藏說，這染淨也無變異的。所以如來藏是無凡聖、先後、染淨變異的。

如來藏在眾生位中名本性清淨，在如來位上名離垢清淨，這本性清淨與離垢清淨，仍然是一樣的，無二無別。

所以《法界無差別論》說：「法性遍無差」。¹¹²這從如來藏法性無差別的特殊體驗中，說明如來藏是超越一切時空的。

E、「一性」義

十、一性：如來藏是融貫一切的。如來藏有時名法身、勝義諦、涅槃、如來，這些名字雖然各各差異，其實都是同一如來藏性。

天台學者講經，先要「出體」，即將各種不同的名字而說成一樣。

(3) 結義

如約果上說，名菩提、涅槃、法身等；約因上說，名三昧、般若等；約境上說，名真如、法性、勝義諦等。各式各樣的名字，其實即是同一如來藏的不同說明。

2、釋「菩提」——佛果

(1) 以「八義」明

四義中第二——菩提，即佛果。

經論的解說，共有八義，即：自性、因緣、得果、業能、相應、分別、行、常。這八義，前六種與如來藏十義中之前六種名字完全相同。

此八義中，除了因緣、業能、分別、行、常五義，與如來藏有不同解說外，其他三義（自性，得果，相應），與如來藏完全一致。

(2) 別釋「五義」之涵義

現將此不同解說 (p.351) 之五義，略述於下：

A、因緣

因緣：不單是顯發如來藏的自體，而是就菩提心——如來藏的由因緣而漸顯清淨，即經十地而修習十波羅蜜，廣積種種功德，為圓成菩提的因緣。

¹¹² 另參見：堅慧造，〔唐〕提雲般若等譯，《大乘法界無差別論》卷1（大正31，892c18-893a4）：……又如說：舍利弗！此清淨法性即是法界，我依此自性清淨心，說不思議法。云何無差別？頌曰：法身眾生中，本無差別相，無作無初盡，亦無有染濁，法空智所知，無相聖所行，一切法依止，斷常皆悉離。

復次，此菩提心，在於一切眾生身中，有十種無差別相。所謂：^[1]無作以無為故，^[2]無初以無起故，^[3]無盡以無滅故，^[4]無染濁以自性清淨故，^[5]性空智所知以一切法無我、一味相故，^[6]無形相以無諸根故，^[7]聖所行以是佛大聖境界故，^[8]一切法所依以染淨諸法所依止故，^[9]非常以是雜染非常法性故，^[10]非斷以是清淨非斷法性故。

B、業能

業能：這是說，如來有後得智與根本智，以及自利利他的功德。

C、分別、行、常

分別、行、常：這三者，是說明從如來藏性到成佛時，如來現出法、報、化三身（這也可說分別），而這佛果的三身，是常恆而不思議的。

3、釋「功德」

四義中的第三——功德：即如來有十力、四無所畏、十八不共法、三十二相、八十種好等一切功德。

4、釋「業」

第四義——業：這是一切大乘所共通的，可以「無思普應，隨機應現」來說明。¹¹³

如來的一切業用，不與常人相同，毋須先作準備，說法是出乎自然而然，「無思普應」的，有如「天鼓自鳴」。¹¹⁴

¹¹³ 參見：

- (1)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉(大正14, 538a2)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷2〈世主妙嚴品1〉(大正10, 7b27-28)：
諸佛圓音等世間，眾生隨類各得解，而於音聲不分別，普音梵天如是悟。
- (3)〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1世主妙嚴品〉(大正35, 508a28-b6)：
如來一代之教，不離一音。然有二師：一、後魏菩提流支云：如來一音，同時報萬，大小並陳。二、姚秦羅什法師云：佛一圓音，平等無二，無思普應，機聞自殊，非謂言音本陳大小，故《維摩經》云：佛以一音演說法，眾生各各隨所解。上之二師，初則佛音具異，後則異自在機，各得圓音一義。然並為教本，不分之意耳。
- (4)五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷79(大正27, 410a15-25)：
如有頌言：佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，獨為我說種種義。一音者，謂梵音。若至那人來在會坐，謂佛為說至那音義；如是礫迦、葉筏那、達刺陀、……博喝羅等人來在會坐，各各謂佛獨為我說自國音義，聞已隨類各得領解。又貪行者來在會坐，聞佛為說不淨觀義；若瞋行者來在會坐，聞佛為說慈悲觀義；若癡行者來在會坐，聞佛為說緣起觀義；憍慢行等類此應知。
- (5)印順法師，《大乘起信論講記》，pp.41-42：
佛的圓音，古人有二解：一、鳩摩羅什說：佛的一音即平等音，並無差別。佛的音聲，雖平等無差別，然因眾生的根行有大小利鈍，煩惱有輕重厚薄的不同，所以於眾生的心解中，現起不一樣的教相；但都能適合其宜而得正解。二、菩提流支說：佛的音聲，具足一切音聲；雖具足一切音聲，但音聲還是一味平等的。因佛的一音是圓滿而包含一切音聲的，所以眾生隨各自所需要的什麼，即聞到什麼，了解什麼。

¹¹⁴ 參見：

- (1)〔隋〕闍那崛多譯，《佛本行集經》卷33(大正3, 806c5-6)：
世尊滅暗然諸明，佛大法幢願速豎，時至妙言說正法，師子吼如天鼓鳴。
- (2)清辨釋，〔唐〕波羅頗羅蜜多譯，《般若燈論釋》卷13(大正30, 119b18-19)：
如來無功用，自然出言說，猶如天鼓，空中自鳴。
- (3)〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷1(大正3, 818b24-28)：
次說天中妙鼓譬喻，偈言：天妙法鼓聲，依自業而有，諸佛說法音，眾生自業聞。如妙聲遠離，功用處身心，令一切諸天，離怖得寂靜。
- (4)印順法師，《般若經講記》，p.121：

另一方面，如來化度眾生，是「隨機應現」的，對高級的眾生，而示現高級的身相說法；對低級的眾生，即現低級的身相說法。

所以佛身是常住遍在的，於一切時說一切法。眾生內心清淨，而能見到如來；眾生內心不清淨，即見不到如來。眾生見佛與否，全依眾生內心的淨與不淨而定。

5、小結

以上諸義，是從成佛之因，以至佛果、功德、業用，都歸結於如來藏中。如來藏為一切清淨因，在這些經論中，說的非常有條理。

(五) 別釋：佛說「如來藏」之因由

1、結前啟下

現在，說到佛為何要說如來藏性（或佛性）。這在上面「說如來藏之意趣」中，¹¹⁵已經說過，即是要在眾生位上點出如來藏的本淨因來。

2、為對治五種眾生

佛說如來藏，是為對治五種眾生的：¹¹⁶

(1) 對治「怯弱心」者

一、怯弱心：有些眾生，感到自己的業力深厚，無有成佛的希望與信心，而生起怯弱的退墮心。

佛陀對之說如來藏佛性為人人本具，個個圓成的，只要自己能將如來藏佛性顯發，當下即是佛。

這與禪宗的「直下擔當，自心即佛」¹¹⁷一樣，消除眾生的怯弱退墮心。

(2) 對治「憍慢心」者

二、憍慢心：這特別是學佛的人，每有我是發菩提心的，持戒的，了解佛法的，有修行的，而對他人的一切，生起輕視的憍慢心來。

未證法性生身的菩薩，說法是不離尋伺……如初學講演，先要計劃，或臨時思索、準備……已證法性生身的菩薩，就不假尋伺而說法。隨時隨處，有可化眾生的機感，就隨類現身而為說法。究竟圓滿的法身，更是「無思普應」。經論中，常以天鼓——不假人工而自鳴的為喻。

(5) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.135：

佛無功用心，說法度生，不假思度，自然能隨眾生根機，應以什麼得度的，即種種而現，無所差違。如大圓鏡，物來即現，不需要作意一樣。《寶性論》說：「如天鼓不假功用自然發聲」；佛所現化，也是如此。如眾生依佛所現化的功德，有得益，有不得益的，即不能說為相應。

¹¹⁵ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，p.310：

《勝鬘經》說：「生死者，依如來藏……有如來藏故，說生死」。這是說明因有如來藏，才能說有生死的，若沒有如來藏，則生死無可安立。反過來說，如來藏在眾生煩惱藏中，如離開煩惱藏，即成佛法身。如來藏一面為生死輪迴所依，一面又為涅槃還滅所依，所以沒有如來藏，則不能說明眾生從生死到成佛的經過。

¹¹⁶ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.316-317。

¹¹⁷ 參見：〔明〕通潤箋，《法華經大義》卷1（卅新纂續31，696a11-20）：

宗門只教人直下擔當，自心作佛便了。……

這在學佛來說，根本與佛法不相應。佛對之說：人人都有如來藏、菩提心，現在雖不及你，將來一旦他底菩提心發起來，也許會超過你的。

〔3〕對治「虛狂心」者

三、虛誑（妄）心：因為有類眾生，專在一切虛妄的世間法上起執見，窮追不捨，佛對其說如來藏，說明在這虛妄法中有一真實的佛性，如棉花中藏有黃金而不自知，現在只要將黃金取出，即可成佛的。

〔4〕對治「謗真實」者

四、謗真實：有些人是不信真實的，這特別是對（p.353）真理，每起誤會，認為口裡說的真理不能有具體的事相見到。

其實，真理即是一切事物的本來真相，是不能離開事物本身而見到的。佛對其說如來藏，說明真實不是從外面求的，不是最初沒有而後求得的。

真實是人人都有，本來具足的，只要能靜心反觀，就可得到。特別是對學空的人，說一切法如幻如化，虛妄不實，都是空的；

佛說這話本來是對的，但一般人即以為什麼都沒有，執著空見，而不知佛說緣起無自性的空義，是顯示法的本性空寂。

說真實，空性即是真實。說實相，空性即是實相。

〔5〕對治「執我」者

五、執我：這如《楞伽經》說：有類眾生「畏無我句」的，認為無我不能安立生死涅槃，不能歸向佛法，

佛為他說如來藏為生死涅槃所依，消除其內心的恐懼，而歸信佛法。¹¹⁸

3、結義

佛說如來藏，具有以上五種因緣的。這五種因緣，依現世一般眾生的心境來說，對於引導趨入佛法，如來藏是有其獨到妙用的。

八、說如來藏為生死依（p.354）

〔一〕辨釋：「如來藏」與「阿賴耶識」之關涉

1、以如來藏為法性，無法詮解生死之所依

再說如來藏為生死依。由于各家的解說不同，彼此的差別很大，問題也最難解說。

如說如來藏是空性、法性，生死是不離法性的，則唯識與中觀也都是作如此解說的。生死不離真如法性，依之而說生死；但僅說不離，還未能說明這一問題的核心。

2、由阿賴耶識明「生死依」

從大乘經看來，如來藏佛性，為一切眾生本有的清淨心，在佛是如來，在眾生是眾生，

¹¹⁸ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b3-20）。

（2）〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷3〈3集一切佛法品〉（大正16，529b18-c18）。

（3）〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷2〈2集一切佛法品〉（大正16，599b8-28）。

都不需要說阿賴耶識的。此如《華嚴》、《涅槃經》等，均只說如來藏而不說阿賴耶的。如說到如來藏為生死依，則如來藏便與阿賴耶發生了關係，因為說明生死世間的一切，要從阿賴耶說起。

這在《勝鬘經》中，雖還未明顯地表露出來，但到了《楞伽》、《密嚴》、《楞嚴》、《起信論》等經論中，如來藏與阿賴耶識的連繫，確已明顯地說出了。

3、「唯心」經說，必結合二者

如來、如來藏、如來藏我，與阿賴耶識的教義，本沒有必然關係。

後期大乘經以唯心思想為中心，建立「三界唯心，萬法唯識」¹¹⁹的宗義，所以如來藏心與阿賴耶識非常密切起來。

基於唯心的立場來說，如來藏與阿賴耶是當然相結合了。(p.355)

(二) 唯心大乘明「阿賴耶識」與「如來藏」之關涉

1、「唯心思想」與生死依

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。

2、「如來藏」是內心性，阿賴耶識即是外動力

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，即是阿賴耶種識所幻現，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

¹¹⁹ 參見：

- (1) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 7(大正 31, 39a6-9)：
……如契經說：三界唯心，又說：所緣唯識所現，又說：諸法皆不離心，又說：有情隨心垢淨，又說：成就四智菩薩能隨悟入唯識無境。……
- (2) 〔宋〕子璿集，《首楞嚴義疏注經》卷 10(大正 39, 961a23-24)：
十方界依之與正，皆識所變，同一識體，斯則三界唯心，萬法唯識。
- (3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.270-272：
唯識 (vijñaptimātrā)，唯心 (cittamātrā)，經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。佛法以離惡行善、轉迷啟悟為宗旨，所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！唯心（識）的思想，是從瑜伽者 (yogaka) ——定慧的修持經驗而來的。……
《解深密經》所說「唯識所現」，也是在說明三摩地 (samādhi) 的境界，然後說到一般人心所行影像，也是唯識的。這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。「唯識所現」的思想，是這樣來的……
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈淨土與念佛法門〉，pp.846-848：
- (5) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「祕密大乘佛法」〉，pp.402-413。

耶識是承內啟外的動力。

3、「唯識學系」之詮解

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。

4、「如來藏學系」之釋義

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。

(三) 別辨：阿賴耶識之界說

1、與如來藏心不即不離

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。

2、略釋異說

但對阿 (p.356) 賴耶識，也還有不同的解說：

(1) 地論師：真心

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。¹²⁰

¹²⁰ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(四)，〈學佛大要〉，pp.302-304：

魏菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多，譯出無著、世親論、《十地經論》為最著，宏傳者稱地論師。傳地論師以阿梨耶識為第一義心，以譯者所見互異，故所傳不同。勒那摩提以阿梨耶為淨識，即法性真如……慧光傳其學，流行於相州南道。菩提流支以阿梨耶為真識不守自性而妄現者……道寵傳其學，流行於相州北道。……如來藏與阿梨耶識合說，本於《楞伽》，可旁通真諦之《攝論》。如來藏（真心）藏識之學，乃成為北土唯心論之主流。唯識宗及攝論、地論三系，同源異流，並為印度大乘論學，惟宏傳北地之地論師，以如來藏為能生一切，漸有中國佛學之特色。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈中國佛教各宗之創立〉，p.116：

北魏菩提留支等，譯出世親之《十地經論》，以黎耶為真識。承其學者，名地論宗，為大乘有宗之一系，後擴展而演為華嚴宗。三、陳真諦譯《攝大乘論》於嶺南，以黎耶為妄識而通解性，為大乘有宗之第二系，稱攝論宗。然南方所傳不盛，入北方又為地論師所融攝；逮玄奘傳譯法相，乃無獨立研究者。

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，p.186：

《究竟一乘寶性論》，也是菩提流支與勒那摩提譯的，所以「地論宗」，尤其是傳承勒那摩提的「地論南道」，與《寶性論》的思想極為接近。

(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.93：

然地論師的思想……南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——這是佛教中非常特殊的學派。北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。一切法從阿黎耶識生，黎耶是真妄和合的，即指真心為妄熏染而現妄染的一切法。故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。

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」¹²¹，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。

〔2〕攝論師：虛妄、生滅

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」，¹²²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。¹²³

¹²¹ 參見：

- (1)〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶微密品〉(大正 16, 747a17-19)：
佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。
- (2)〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶即密嚴品〉(大正 16, 776a13-15)：
佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。

¹²² 參見：

- (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2 (大正 31, 143c17-19)：
慧者無分別智力，周遍平等常順行，滅依榛梗過失聚，如大良藥銷眾毒。
- (2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷6 (大正 31, 354a23)：
過失聚者，是雜染法熏習自性。
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.348：
「慧者」就是具有根本後得二「無分別智」的人，他的智「力」，能「周遍平等」的「常」常時隨「順」真如法界而「行」。親證真如法界以後，更能數數的以二無分別智來隨順觀察，這就能「滅」除所知「依」，就是滅除阿賴耶識中的一切雜染分。這如荊棘叢林的「榛梗」，不把它根本鏟除，永遠是觸處牽礙。賴耶中的雜染種子，是「過失」熏習的總「聚」，就等於榛梗。我們要想出世，直達菩提，必須把它滅除，不然，牽流三界，永無自在分。以無分別智，滅除賴耶的榛梗——雜染種子，「如」服阿伽陀的「大良藥，消」除「眾毒」一樣。

¹²³ 參見：

- (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1(大正 31, 156c10-157a16)：
釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂大乘阿毘達磨，此中。佛世尊說偈。「此」，即此阿黎耶識。「界」，以解為性。……
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.19-20。
- (3) 印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，pp.216-231。
- (4) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，pp.300-302：
無著依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》，世親為之釋。梁真諦譯出（唐玄奘再譯），傳宏者名攝論師。真諦譯時有增益，然《攝論》本義，與《瑜伽》《唯識》，確有差異之處。如一、《攝論》立阿賴耶識為所知（一切法）依，然無漏種子，但立新熏。……
二、依他起相為……一切從賴耶種子生，唯識為性，成「一能變」說。
三、依他起二義……初義即從種子因緣生義，次義即不定為雜染清淨，可通二分。……
依他起通二分，即雖染而成虛妄分別識，而識之本性清淨（經無分別智乃能證得）。雜

〔3〕真妄和合——《起信論》等

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（p.357）難以明了。

3、結義

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。

不過，真心論者，雖然說阿賴耶識是真心，但古代的十地論師慧遠，即說明偏真不生，但妄不起，而必須真妄和合，一切法始能建立。

所以在說明時，可以有所偏重，而真正的說明生死依，確有和合的意義。如《攝論》是著重阿賴耶雜染的，又點出「解性」。

十地論師是著重真淨的，從慧遠的解說中，可知真心也不能不說和合。《起信論》不偏於真妄的統一，更為明顯。

〔四〕依《楞伽經》明「阿賴耶識」與「如來藏」之關涉

1、如來藏本淨，眾生受熏染名藏識

〔1〕舉經明義

依《楞伽經》來看如來藏與阿賴耶的關係，極為明白。如經中說：「如來藏常住不變，本性清淨，無始以來虛偽惡習所熏，名為藏識」。¹²⁴

染分即生死，清淨分即涅槃，依他起則雜染清淨所依，轉染還淨之樞要也。

真諦譯異義極多，其重要者，

一、《攝論》引《阿毘達磨大乘經》，「此界無始時」偈，解為：阿賴耶識為生死涅槃所依。真諦約依他起——阿梨耶識通二分，又解為：「此即此阿梨耶識，界以解為性」，並引如來藏五義以釋「解性」。……以清淨真如無差別，解說如來藏，為瑜伽學共義。故「以解為性」，應是解脫性。有果報性及解性，故攝論師說：梨耶通真妄。……

〔5〕印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.141：

……這樣，真諦引如來藏說，說「界以解為性」，是有所據的。如前《法界體性無分別經》，所說的「解」，與「知」、「覺」是相通的，所以真諦譯《攝大乘論釋》所說的，「此識界」是「解性」（又是「因性」），與《大乘起信論》的心生滅——阿黎耶識，有覺與不覺二義，可說是大致相近的。

（〔原書 p.153, n.36〕筆者在《如來藏之研究》中，以為「解性」是「解脫性」，應該加以改正。）

¹²⁴ 參見：

〔1〕〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，510b4-10）：

佛告大慧：「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所薰，名為藏識。生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷。離無常過、離於我論，自性無垢，畢竟清淨。……」

〔2〕〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷7〈佛性品 11〉（大正16，556b22-c3）：

佛告大慧：「如來之藏是善不善因故，能與六道作生死因緣……大慧！諸外道等妄計我故，不能如實見如來藏，以諸外道無始世來虛妄執著種種戲論諸熏習故。大慧！阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕身俱生故，離無常過離於我過自性清淨……」

〔3〕〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷5〈6 剎那品〉（大正16，619b29-c6）：

……大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生……外道不知執為作者，無始虛偽

這一說明中，也含有真妄和合的意味，如來藏無始以來為虛妄種子熏染，如來藏就名為阿賴耶識。如來藏本性清淨，本是約眾生位說的。凡夫的本性清淨，名如來藏。阿賴耶識，也約眾生位說，雖然本性清淨，但因無始以來虛妄雜染所熏，現起一切虛妄顛倒的妄相，這一妄染的種子心，名為藏識。

(2) 舉喻明

這一點可舉一比喻：摩尼寶珠本來是清淨的，如用青黃赤白等色襯托四週，由於色光的反映，摩尼寶珠也即現起青黃赤（p.358）白等相。

從這些現起的色相上看，雖然是不清淨的，但它本來清淨的體性，依然是不變的。

(3) 小結

約這一意義說，如來藏在虛妄雜染法中，是不失它本來清淨的體性的。但為煩惱雜染所熏，現起種種不清淨相，名為阿賴耶識，這就如摩尼寶珠的現起青黃等相了。

2、除藏識名，顯如來藏本淨、無生滅

《楞伽經》中，關於如來藏與阿賴耶識的解說，還有說得更清楚的，如「去除如來藏中藏識名」，¹²⁵

這說明去除阿賴耶識的雜染種子心，只是如來藏去掉阿賴耶識的名字，並非滅掉阿賴耶識自體。如摩尼寶珠去掉青黃赤白等，並非去除現青現黃的寶珠。

又經中說：「若無識藏名，如來藏者則無生滅」。¹²⁶換句話說，如來藏中現起的種種生滅虛妄顛倒相，即由阿賴耶識的虛妄習氣（種子）而有，

如將阿賴耶識中的虛妄習氣滅掉，就不稱為阿賴耶識，那如來藏也即本性如是，不再有生滅相了。

所以，滅阿賴耶識的虛妄習氣，只是滅阿賴耶識的名字；實是滅去業相，而不是滅去

惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地，譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過、離於我論。……

¹²⁵ 參見：

- (1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 510b26-28)：
大慧！菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。大慧！若無識藏名如來藏者，則無生滅。
- (2)〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷7〈11 佛性品〉(大正16, 556c28-557a3)：
大慧！若如來藏阿梨耶識名為無者，離阿梨耶識無生無滅，一切凡夫及諸聖人，依彼阿梨耶識故有生有滅，以依阿梨耶識故，諸修行者入自內身聖行所證，現法樂行而不休息。
- (3)〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷5〈6 剎那品〉(大正16, 619c23-25)：
是故，大慧！菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅。

¹²⁶ 參見：

- (1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 510b26-28)。
- (2)〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷7〈11 佛性品〉(大正16, 556c28-557a3)。
- (3)〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷5〈6 剎那品〉(大正16, 619c23-25)。

阿賴耶識的自體。

基於此一意義，阿賴耶自體與如來藏還是一樣的。所以說：「佛說如來藏，以為阿賴耶」；有些經中說阿賴耶是真心。

《攝大乘論》世親釋也說：如無虛妄雜染種子，則阿賴耶識即不成生滅¹²⁷ (p.359)。這可見，阿賴耶識的生滅相續，是因有虛妄雜染種子，而不是阿賴耶自體如此。

3、有漏習氣是生滅，無漏習氣不生滅

《楞伽經》又說：有漏習氣（種子）是剎那生滅的，無漏習氣是非剎那生滅的。¹²⁸所以如來藏的稱性功德，是無漏習氣，與如來藏是相應而統一的。

如來藏如為有漏習氣所熏，則阿賴耶識便現起一切生滅的虛妄相，如將這虛妄相滅去，則阿賴耶識也不稱為阿賴耶識了，此即是如來藏出纏，而稱之為法身了。

（五）辨釋：如來藏可否為雜染法之生因（緣起）

¹²⁷ 另參見：

- (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 328a19-b7)。
- (2) 世親造，〔陳〕真諦譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 162c28-163b6)。
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.80：

世親釋論曾這樣說：「若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成」，這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？有漏習氣是剎那，《楞伽》曾明白說到。本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論與《莊嚴論》說過的。

¹²⁸ 參見：

- (1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 512b6-14)：
大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏，名識藏。心、意、意識、及五識身，非外道所說。……形相差別攝受，意識五識，俱相應生，剎那時不住，名為剎那。
大慧！剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那。無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。
- (2) 〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷8〈14 剎那品〉(大正16, 559b22-c13)：
復次，大慧！言善不善法者，所謂八識。何等為八？一者、阿梨耶識；二者、意；三者、意識；四者、眼識；五者、耳識；六者、鼻識；七者、舌識；八者、身識。……大慧！意識共五識身相應生，一念時不住……大慧！言剎那者，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。大慧！愚癡凡夫不覺不知，執著諸法剎那不住，墮在邪見而作是言，無漏之法亦剎那不住；破彼真如如來藏故。……
- (3) 〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷5〈6 剎那品〉(大正16, 621c1-11)。
- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏佛性之抉擇〉，pp.247-248：
《楞伽經》融合瑜伽學，所以立習氣，如《楞伽阿跋多羅寶經》卷四……如來藏名藏識中，生七識的習氣，是剎那(kṣaṇa)，是有為生滅法；另有無漏習氣，是非剎那，也就是不生滅的無為法。這裡，顯然與瑜伽學不同。……如智證而是剎那生滅，那聖者也不成其為聖者了！無漏智等功德，《楞伽經》是無為不生滅的。
魏譯《入楞伽經》卷八……魏譯本略有差別。《楞伽經》所說的剎那——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……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。

1、列論題

說到如來藏可否為雜染法的緣起，這是一個重要的大問題。

如來藏是不生滅的，真實清淨的，不與雜染法相應，怎麼可為生死雜染的緣起？

如來藏是本性清淨的，怎麼會因此而有虛妄雜染法生起？

這雜染法是否從如來藏中流出的？

2、舉經教、理說等明：如來藏無法為雜染法之因

依通常所說的「迷真起妄」，「從真起妄」，當然可說是從如來藏中流出的。但從清淨法派生虛妄雜染法，這在理論上，發生了嚴重的問題。

如來藏不與雜染法相應，依《無上依經》所說（見上引文），煩惱、業、苦這一切，不能說以如來藏為緣起的，這等於說真淨與妄染是二本的。

如來藏是不生不滅的、清淨的，在這清淨真實的法體中，不能為緣而生起妄法。

關於這一問題，最近《海潮音》中，(p.360)刊有〈復禮和尚的真妄偈〉¹²⁹一文，曾有所說到。

如來藏中，如真是真，妄是妄，則真妄成為二體。如妄從真生，則問題更多了。

3、一元論無法成立

我們批評耶和華的一元論不能成立，如說：魔鬼是從那裡來的？

是否為耶和華所創造？若非耶和華所創造，則魔鬼是另有來源的，耶和華並不是絕對的。如說魔鬼是上帝所創造，則上帝便成為一切罪惡的淵源。

4、結義

同樣的理由，若說一切唯是真實相，不生不滅，則虛妄雜染法從何而來？若說從如來藏實相中來，則如來藏成為不清淨的因素了。將來成佛後，也可能有虛妄法生起。

若說虛妄法不從如來藏實相中來，此則是另有其本源的，如來藏當然不能說為緣起一切法。

如來藏本性清淨，常住不變，側重在真（清淨）的一面，所以不能為生死法的緣起；要說明生死法的緣起，須以阿賴耶識為主體。

然阿賴耶識與如來藏法性，有一貫攝處，此即阿賴耶識的本質即是如來藏，妄心歸根結底即是真淨心，但不能說一切染法的生起以如來藏為緣。

(六) 從大乘法之「教義」與「行證」別解

¹²⁹ 參見：〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》卷5（大正48，440b6-13）：

復禮法師問天下學士真妄偈云：

真法性本淨，妄念何由起？從真有妄生，此妄安可止？無初即無末，有終應有始，無始而無終，長懷懵茲理？願為開玄妙，析之出生死。

澄觀和尚答云：迷真妄念生，悟真妄則止，能迷非所迷，安得全相似，從來未曾悟，故說妄無始，知妄本自真，方是恒常理，分別心未亡，何由出生死。

1、約教義（理論）說有二根本

大體上說，大乘佛法，都建立教與證二者的。

在教義的說明中，說真如實相，又說虛妄雜染相，從這二者去說明一切。《楞嚴經》說有二根本——一真一妄（p.361），也就是此義。

如果只說一方，不論是妄染或真淨，就不能說明一切——有凡有聖，有迷有悟，以及世間一切差別。

依有真有妄去說明時，不論這無明與真如、妄心與真心，究竟是一還是異？總之，說明生死還滅的理論，要從這相對的二本去說明。

2、行證上：一切法本不生滅

然而大乘佛法往往批評小乘為厭惡生死世間的消極者，將一切雜染的煩惱、生死果、世間捨離，始能出世間，獲致常住清淨的安樂，是真妄不相融的。

而大乘，認為世間即是出世間，煩惱即是菩提，生死即是涅槃，這才建立不離生死、不離世間的法門。

大乘宣說一切法是本來不生滅的，實為立足於行證的法門。

3、依天台「性具說」之辨釋

但從這一意義去看一切法時，如《楞嚴經》說，五蘊、十二處、十八界、六大、根、識，皆如來藏妙真如性；天台說法性中具足一切（善惡）法。

這等於以如來藏而說明生死雜染的一切，與依阿賴耶識而說明雜染有所不同。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」，¹³⁰也就是不同（p.362）意二種根本——

¹³⁰ 參見：

(1)〔元〕懷則述，《淨土境觀要門》卷1(大正47, 290b22-c1)：

問：約心觀佛唯是所觀境，亦含能觀觀耶？

答：觀之一字是能觀觀，心、佛二字是所觀境。

若爾，此所觀境是妄耶？是真耶？

答：一家所論，境觀永異；諸說直觀真心、真佛唯屬佛界，是故凡曰觀心、觀佛，皆屬妄境。意在了妄即真，不須破妄，然後顯真。

諸家直觀真者，妄必須破，真理方顯，此乃緣理斷九之義。正是破九界修惡，顯佛界性善——是斷滅法，乃屬偏前別教，非是圓頓妙觀。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.288-289：

虛妄幻現的一切法，不離真如，從真如的遍一切處說，一切世間生死法，也依如來藏而有。然「以」學者「不」能正「解」經意，即誤解為：「如來藏自體」，「有一切世間生死」「法」；不但具足清淨功德法了。天台宗的性惡說，可說即是這樣的見解。然依天台宗的見地說，如只說如來藏具足清淨法，而說世間生死雜染法，不是如來藏自性所具有，這就是別教的見解，必落於「緣理斷九」的結論。非說法法如是、本來如是，佛法界中性具九法界而不斷，這才是圓義。然本論為真常唯心論正義，真如本性清淨；

別有妄原。

4、結義

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。

(七) 辨釋：印度、中國學者觀點之別異

1、舉《楞嚴經》明：一切法本淨無法明諸差別相

中國的如來藏學者，常以水即波，波即水的公式，來說明如來藏即生死即涅槃的意義。其實，水為何會成為波？這並非水的本身即會起波，而是因風的鼓動。

所以說明世界的一切，似乎不能不從二方面去說明。如《楞嚴經》中富樓那問佛：「一切根塵陰處界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地」？¹³¹

如來對此問題，舉示很好的比喻來解說，¹³²但比喻到底是比喻。

經以為：一切本明，而說「明」時，即有「不明」相對而起；在這明與不明的相對存在中，而演出一切的事相來。

這近於黑格爾¹³³的辯證法。¹³⁴但不論如何，總要說明迷悟的差別存在。

如演若達多，頭本來沒有掉，而自以為無頭，奔走若狂，待人向其解說清楚，始知本

雜染的生死法，依附而相離相異。

(3) 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。

¹³¹ 參見：〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4(大正 19，119c16-17)。

¹³² 參見：〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4(大正 19，120b27-c8)：

此迷無本，性畢竟空，昔本無迷，似有迷覺，覺迷迷滅，覺不生迷。亦如瞽人見空中花，醫病若除華於空滅……佛言：如汝所解，云何問言：「諸佛如來妙覺明空，何當更出山河大地？」又如金鑛雜於精金，其金一純更不成雜，如木成灰不重為木，諸佛如來菩提涅槃亦復如是。

¹³³ 黑格爾：(西元 1770~1831) 德國大哲學家，繼康德、謝林之說而樹立絕對唯心論，在方法論上，斥形式邏輯而應用辯證法，著作宏富，最重要者有《邏輯科學》、《歷史哲學》、《藝術哲學》諸書。(教育部重編國語辭典修訂本)

¹³⁴ 另參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.81：

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

來不是此事。¹³⁵有頭無頭，雖並無不同，而到底有迷悟的存在。

據此而說，迷悟並無不同，但為什麼有迷悟，有凡聖、有眾生與佛的差別存在？

歸根結底，還是要承認 (p.363) 無始來的無明顛倒。所以一切唯是清淨平等的，就難以說明種種世間的差別現象。

2、舉《勝鬘經》明：非世間理論可明

在安立教相的說明上，如只說一切唯真唯淨，是無法安立的。《勝鬘經》中說得好：「一切眾生自性清淨，而有染污義難知；無始以來為雜染所染，本性清淨義難知。」¹³⁶

這說明了本性清淨與雜染的理論，不是一般世間理論所能通達的。因為，傾向於一元或二元，多有可議論的餘地。

如《勝鬘經》說：「如來為勝鬘夫人，為大地菩薩之所建立。」也許眾生要完全了解此一理論，並不容易。

如賢首宗的「隨緣不變，不變隨緣」¹³⁷等理論，聽慣了，說來似乎易懂，其實是不易

¹³⁵ 參見：〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4(大正 19，121b8-27)：

佛告富樓那：「汝雖除疑，餘惑未盡。吾以世間現前諸事今復問汝。汝豈不聞，室羅城中演若達多，忽於晨朝以鏡照面，愛鏡中頭眉目可見，瞋責己頭不見面目，以為魑魅無狀狂走。於意云何，此人何因無故狂走？」

富樓那言：「是人心狂，更無他故。」

佛言：「妙覺明圓本圓明妙，既稱為妄云何有因？若有所因云何名妄？自諸妄想展轉相因，從迷積迷以歷塵劫，雖佛發明猶不能返，如是迷因因迷自有，識迷無因妄無所依，尚無有生欲何為滅。得菩提者，如寤時人說夢中事，心縱精明，欲何因緣取夢中物，況復無因本無所有。如彼城中演若達多，豈有因緣自怖頭走，忽然狂歇頭非外得，縱未歇狂亦何遺失。富樓那！妄性如是，因何為在？汝但不隨分別世間、業果、眾生三種相續，三緣斷故三因不生，則汝心中演若達多狂性自歇，歇即菩提，勝淨明心本周法界，不從人得，何藉劬勞肯綮修證。」

¹³⁶ 另參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12，222b23-c7)：

此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。……世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。……

勝鬘夫人說是難解之法問於佛時，佛即隨喜：「如是！如是！自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知，謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。」

(2) 〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》卷 119〈48 勝鬘夫人會〉(大正 11，677c22-678a14)：

世尊！如來藏者是法界藏，是法身藏、出世間藏、性清淨藏，此本性淨。如來藏者如我所解，縱為客塵煩惱所染，猶是不可思議如來境界。……世尊！由有煩惱有隨染心。隨煩惱染難解難了，唯佛世尊為眼、為智、為法根本、為尊、為導、為正法依，如實知見。

爾時世尊歎勝鬘夫人言：「善哉善哉，如汝所說。性清淨心隨煩惱染，難可了知。復次勝鬘！有二種法難可了知。何等為二？謂性清淨心難可了知，彼心為煩惱染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩乃能聽受，諸餘聲聞由信能解。……」

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.250-256。

¹³⁷ 參見：

(1) 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9(大正 36，65b2-18)：

了解的。

3、結義

總之，印度傳來的一般經論，就是宣說如來藏，也還是採取相對的二本說，從雜染熏習的一切種子識去說明一切。

我國的台、賢等學派，要歸之一元，從法性本淨中去成立一切，生起一切。但到底應該怎樣才算究竟呢！（幻生記）

疏：但是真如隨緣成立者，第三真如隨緣不變，別中通隨緣義也。……故《勝鬘經》云：不染而染，難可了知；染而不染，難可了知。此經二對，上對即不變隨緣，下對即隨緣不失自性也。

(2)〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 32(大正 36，247b11-17)。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255-256：

眾生的心自性，本是清淨的，但為煩惱所染，雖為煩惱所染，而自性還是清淨的。論到這真妄的根源，以及真妄相關處，真是難可了知！賢首家說的「隨緣不變，不變隨緣」，即可為此義的說明。為煩惱所染是隨緣，雖隨緣而自性清淨不變；雖不失自性清淨，而確是隨染緣，為生死依，起一切虛妄法。

(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.97：

……《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。

本論的不生不滅與生滅和合，不生不滅的即自性清淨心，生滅的即無明雜染熏。和合而又不一不異，恰當地表示出染而不染、不染而染的甚深不思議。

賢首家解說為：「隨緣不變，不變隨緣」，也大體相近。但真心是沒有變異的，隨緣只可說遍雜染處；如來藏可說是雜染依處，卻不能說如來藏為因而生雜染。

這樣，不生不滅，應解說為如來藏；生滅——剎那法，應解說為虛妄分別所攝的虛妄熏習，也可解說為無始無明。