

《華雨集（三）》
〈修定——修心與唯心、祕密乘〉¹
(pp.139-219)

釋圓悟 編整
2023 年 1 月

※ 自序²

（壹）引前研究述論題

《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』。」³

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。⁴

（貳）總述議題核心

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（p.140），

* 編案：本講義編整自：

- （1）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）。
- （2）福嚴推廣教育班（第 44 期）之「《印度佛教思想史》課程（七）」的補充講義（長慈法師主講，2022 年～2023 年，未出版）。

¹ 參見：

- （1）印順法師，《華雨集（三）》，新竹，正聞出版社，2016 年 6 月，修訂版 1 刷。
- （2）印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.168：
七十七年（八十三歲）：七、八月間，忽從一個「心」字中，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題，也就扼要的寫出了（三萬多字）《修定——修心與唯心、祕密乘》。
- （3）印順法師，《平凡的一生》（重訂本），pp.185-186：
八十二年（八十八歲）：一月，《大智度論之作者及其翻譯》日譯本，由正觀出版社出版。四月，《華雨集》全部五冊出版。有些是六十年大病以前的作品；有些是《妙雲集》出版以後的寫作，短篇或長篇，有的還沒有發表的。這部書編好後，將原稿交給正聞出版社，確已好久了，但序文說：「民國七十八年一月，序於南投寄廬」（即今永光別苑），時間未免過早。「一月」可能是十一月，脫落一「十」字的校訛，因為這篇序，不可能較《修定——修心與唯心、祕密乘》，《契理契機之人間佛教》寫出更早的。

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：印順法師，《如來藏之研究》，〈自序〉，p.a1。

⁴ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.67-88；〈如來藏說之主流〉，pp.172-182。

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」⁵；「十方一切佛，皆從此定生」⁶——重於三摩地（samādhi）的修持。⁷

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。（p.141）

壹、「心」的一般意義

（壹）心與意、識相對之描述

一、契經中三者無區別

《雜阿含經》說：「彼心意識，日夜時刻，須臾轉變，異生異滅」⁸。為了說明內心的生滅無常，提到了「心意識」。

心（citta），意（manas），識（vijñāna），這三個名詞，有什麼不同的意義？一般都以為可通用的；

二、後代論師辨析三者之差異

（一）舉論

但有了不同的名字，當然可依使用的習慣，而作出不同的解說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72⁹說：

「心意識三，亦有差別，謂名即差別。……復次、世亦差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。復次、施設亦有差別，謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。復次、義亦有差別，謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。復次、業亦有差別，謂遠行是心業……，前行是意業……，續生是識業……。復次、彩畫是心業……，歸趣是意業……，了別是識業……。復次、滋長是心業，

⁵ 參見：〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷 3〈8 阿賴耶即密嚴品〉（大正 16，768c6-7）。

⁶ 參見：〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷 3〈8 阿賴耶即密嚴品〉（大正 16，775b24）。

⁷ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.188-194。

⁸ 參見：

（1）編案：在本文中的「括弧夾註」格式，一律調整為「隨頁註」的方式，下同此：
〔原書註〕（大正二，八一下——八二上；南傳一三，一三七——一四〇）。

（2）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·289 經》卷 12（大正 02，81c14-17）：

彼心、意、識日夜時刻，須臾轉變，異生、異滅，猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，異生、異滅。

（3）《相應部經典》卷 12（CBETA, N14, no. 6, p. 113, a7-10 // PTS. S. 2. 95）：

諸比丘！然稱此為心、意、識者，則日夜轉變異生、異滅。

諸比丘！譬如獼猴徘徊森林中縱放一枝，又另捉一枝。諸比丘！同此，稱此是心、意、識者，亦日夜轉變，異生、異滅。

⁹ 〔原書註〕（大正二七，三七一中）。

思量是意業，分別是識業。」

(二) 釋義——從字義分別說

心，意，識三者的差別，論師是從字義，主要是依經文用語而加以分別的。¹⁰

1、種族義

其中，「心是種族義」，種族就是界 (dhātu)。如山中的礦藏——界，有金、銀等不同性質的礦物，心有不同的十八界性，所以說「心是種族義」。¹¹

¹⁰ 參見：

- (1) [唐] 實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切法品〉(大正 16, 594c25-26)：
心能積集業，意能廣積集；了別故名識，對現境說五。
- (2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.81-82：
《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。所以像《大毘婆沙論》卷七二，《俱舍論》卷四，《順正理論》卷一一，《顯宗論》卷六，都說心意識三者的體性，是同一的；不過意義上有種種的差別。
- (3) 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，pp.105-113：
佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從他的特殊含義說，可以作相對的分別。……
識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。……

¹¹ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造，[唐] 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71(大正 27, 367c21-26)：
問：何故名界？界是何義？
答：種族義是界義，段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義，種種因義是界義。聲論者說：馳流故名界，任持故名界，長養故名界。……
- (2) 世親造，[唐] 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉(大正 29, 5a4-10)。
- (3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.50：
「馱都」(dhātu)，一般譯為「界」，與舍利有類似的意義。「界」的含義很多，應用也相當的廣。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七一……在佛法中，如六界、十八界等，是有特性的不同質素，所以「界」有質素、因素、自性、類性的意義。
- (4) 印順法師，《中觀今論》，〈中觀之諸法實相〉，pp.168-170：
界與法的語根 Dhṛ 相同，有持義，有任持自相，不失不變義……在《阿含經》裡，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說……所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。……
界字，本義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。
- (5) 印順法師，《佛法概論》，p.62：
界，即地、水、火、風、空、識——六界。界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。
- (6) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.65-67：

2、滋長義——啟發大乘唯識學

又有「滋長義」，所以《俱舍論》說：「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」¹²。

《攝大乘論本》說：「何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故」¹³，成為能生染淨法的種子心，也就是心種能生的唯識說。

所以，「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，是有重要啟發性的。¹⁴

界，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：（一）、類性，（二）、因性。（一）、類性，此說一類一類不相同的事物為界。……

（二）、因性，是所依義、功能義、種子義；凡是依此法而有彼法的，此法即名為彼依、彼因，所以界又訓釋為種族義。界為因性，可分二類：（1）、有漏雜染法因，即一般所說的分別戲論習氣——有漏種子。（2）、無漏功德法因，指能起無漏出世法的因。……

（7）印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.29-30。

¹² [原書註]（大正二九，二一下）。

¹³ [原書註]（大正三一，一三四上）。

¹⁴ 參見：

（1）〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692b14-18）：

廣慧！此識……亦名為心。何以故？由此識，色、聲、香、味、觸等積集滋長故。

（2）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，134a7-10）：

心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

（3）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.58-59：

……「由此」諸法的功能性的阿賴耶識「為種子」，第七染污「意」及前六「識」才得依之而「轉」起。若不建立第三心體為種子，則意及識，皆無轉變現起的可能了。

有人要問：第八識既名為阿賴耶，為什麼「亦說名心」呢？阿賴耶識，「由種種法熏習種子所積集」，所以也叫心；心就是種種積集的意思。能熏習的轉識與本識俱生俱滅而熏成諸法種子的時候，阿賴耶能為諸法種子積集的處所；也因諸法的熏習而賴耶因之存在，所以叫它做心。

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.264-265：

在經部中，有的就將種子（潛能）的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識（ālayavijñāna）。

如世親所造的《大乘成業論》（大正31，784b-c）說：「一類經為量者，……心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種心，所緣行相差別轉故。……異熟果識，攝藏種種諸法種子。……」

（5）印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.295：

如來藏，本來不一定說是「心」的，後來也就名為「如來藏心」。

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。……

（6）印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，p.76：

……滋長、集起、種族，這些「心」的意義，都是種種的積集，依積集而有所生起。……由於「定」是持心不動亂，使散亂的歸於平靜，於一境上，心心相續不亂，名為「心一境性」，定也就名為「心」了。後代大乘唯識學者，以心為阿賴耶識，正因為：「此識，色聲香味觸等積集滋長故」；「種種法熏習種子所積集故」；「由種種法熏習種子所積集

(貳)「心」是內心的通稱——統一心

一、「心」與其他諸法相對之詞句

從經文的用語去看，「心」，多數是內心的通稱。

如與身相對而說心，有身行與心行，身苦與心苦，身受與心受，身精進與心精進，身輕安與心輕安，身遠離與心遠離：這都是內心通泛的名稱。

二、內心種種的差別

一切內心種種差別，是都可以稱為心的，(p.143) 如善心，不善心等。

在他心智 (para-citta-jñāna) 所知的他有情心，《相應部》分為十六心：

有貪心，離貪心，有瞋心，離瞋心，有癡心，離癡心，攝心，散心，廣大心，非廣大心，有上心，無上心，定心，不定心，解脫心，不解脫心¹⁵。

各經論所說，雖有出入，但泛稱為心，都是一樣的。¹⁶

故」。由於這一特性，除有關認識的、執取的名為「識」，引發行為，發生諸識的名為「意」而外，經中都泛稱為心，心是通泛的、總略的名詞。……

¹⁵ [原書註] (南傳一六下，一一四)。

¹⁶ 參見：

- (1) 《相應部經典》卷 12(CBETA, N14, no. 6, p. 144, a2-7 // PTS. S. 2. 121 - PTS. S. 2. 122)：
……又，汝等尊者，如是知，如是見，以心，對他眾生之心，他人之心，得予把握知之耶？——^[1]有貪心知為有貪心，離貪心知為離貪心，^[3]有瞋心知為有瞋心，離瞋心知為離瞋心，^[5]有癡心知為有癡心，離癡心知為離癡心，^[7]集注心知為集注心，散亂心知為散亂心，^[9]大心知為大心，不大心知為不大心，^[11]有上心知為有上心，無上心知為無上心，^[13]寂靜心知為寂靜心，非寂靜心知為非寂靜心，^[15]解脫心知為解脫心，非解脫心知為非解脫心耶？……
- (2) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 19(大正 01，553b14-21)：
諸賢！我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學他心智通作證。諸賢！我為他眾生所念、所思、所為、所行，以他心智知他心如真，^[1]有欲心知有欲心如真，^[2]無欲心知無欲心如真，^[3]有恚^[4]無恚、^[5]有癡^[6]無癡、^[7]有穢^[8]無穢、^[9]合^[10]散、^[11]高^[12]下、^[13]小^[14]大、^[15]修^[16]不修、^[17]定^[18]不定、^[19]不解脫心知不解脫心如真，^[20]解脫心知解脫心如真。
- (3) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 24(大正 01，584a5-14)。
- (4) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 21(大正 02，658a16-23)：
彼云何名為誠三昧行盡神足？諸有三昧，知眾生心中所念，生時、滅時，皆悉知之：^[1]有欲心、^[2]無欲心、^[3]有瞋恚心、^[4]無瞋恚心、^[5]有愚癡心、^[6]無愚癡心、^[7]有疾心、^[8]無疾心、^[9]有亂心、^[10]無亂心、^[11]有少心、^[12]無少心、^[13]有大心、^[14]無大心、^[15]有量心、^[16]無量心、^[17]有定心、^[18]無定心、^[19]有解脫心、^[20]無解脫心——一切了知，是謂名為誠三昧行盡神足。
- (5) 舍利子說，[唐] 玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷 15(大正 26，432b25-c2)：
云何他心智證通？答：於他有情補特伽羅尋伺心等皆如實知，謂有貪心如實知有貪心、離貪心如實知離貪心，如有瞋心離瞋心、有癡心離癡心、略心散心、下心舉心、掉心不掉心、寂靜心不寂靜心、不定心定心、不修心修心、不解脫心解脫心，皆如實知，是名他心智證通。
- (6) [姚秦] 曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》卷 9(大正 28，595b4-14)：
復次他心智，若以智知他眾生他人心數及心：^[1]有愛心如實知有愛心，^[2]無愛心如實知無愛心；^[3]有瞋恚心如實知有瞋恚心，^[4]無瞋恚心如實知無瞋恚心；^[5]有愚癡心如實知有愚

三、舉經結義

由於心是內心（心心所）的通稱，也可說內心的統一，所以《雜阿含經》說：「心惱染故眾生惱染，心淨故眾生淨」¹⁷；心可說是染淨、縛脫的樞紐所在了！

貳、修定——修心與心性本淨

（壹）辨析：修定即是修心之緣由

一、問題的提出

在佛法中，心(citta)有另一極重要的意義，就是三學(tisrah śikṣāḥ)中增上心(adhicitta)的心，與戒，定，慧三學中的定——三摩地(samādhi)相當。心怎麼等於定呢？

二、詳述

（一）心是「四神足」之一，始為修行之項目

在修行的道品中，如八正道中的正定，七覺支中的定覺支，五根中的定根，五力中的定力，都是稱為定的。

但在四神足(catvāra ṛddhi-pādāḥ) (p.144)——

欲三摩地斷行成就神足(chanda-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samanvāgata-ṛddhipāda)，勤(vīrya)三摩地斷行成就神足，心(citta)三摩地斷行成就神足，

觀(mīmāṃsā)三摩地斷行成就神足中，心是四神足之一，成為修行的項目。

四神足的體性是定，定是神通（五通與漏盡通）所依止的，所以名為神足。約修學者的著重說，有欲，勤，心，觀四類，所以立四神足。

癡心，^[6]無愚癡心如實知無愚癡心；^[7]嫉心如實知嫉心，^[8]亂心如實知亂心，^[9]少心如實知少心，^[10]實心如實知實心，^[11]不定心如實知不定心，^[12]定心如實知定心；^[13]非解脫心如實知非解脫心，^[14]解脫心如實知解脫心，^[15]有勝心如實知有勝心，^[16]無勝心如實知無勝心。若智見解脫方便，是名他心智。

(7) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.76-78：

……眾生的惱——雜染與清淨，是以心為主導的，因心的雜染而成為雜染，心的清淨而成為清淨。心是種種心，一切內心作用，都是可以稱為心的。如《相應部》等立十六心……「心」有種種統一的意義，所以在佛法的發展中，學者的解說，傾向於心的統一。一、如阿毘達磨論者的「心王」說：……二、如一心論者，引用「心遍行獨行」，而以為不同的六識，只是一心的差別。三、如心性本淨論者……

¹⁷ 參見：

(1) [原書註] (大正二，六九下；南傳一四，二三七)。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.53-54；〈心性本淨說之發展〉，p.76。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，pp.1159-1160：

……「由心所造」，是「佛法」的根本義，如《雜阿含經》卷一〇（大正二·六九下）說：「佛告比丘：如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故，其色種種。是故當善觀察思惟於心：長夜種種，貪欲、瞋恚、愚癡種種；心惱故眾生惱雜染，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類」。

「大乘佛法」，是依「佛法」而興起的。起初，著重於大乘法義，如「般若法門」重於離執著的自悟；「懺悔法門」與「淨土法門」，重於佛菩薩的護念；「文殊法門」重於菩薩的方便善巧，法界勝義的不落思議。由心所作的業感緣起，在這幾部經中，通過諸法如幻，諸法本空，而給以有力的解說。對未來唯心論的高揚，起著有力的影響。

(二) 舉《論》明「四神足」之界說

1、《瑜伽師地論》

在修得三摩地的過程中，《瑜伽論》立八斷行；斷行，或作勤行，勝行，所以這是離不善心而起善心，

離散心而住定心的修習內容，也就是四正斷（catvāri-prahāṇāni），或作四正勤，四正勝。

如依「欲」等修習到斷行成就，也就能得三摩地，引發神通（六通）了，所以名為「三摩地斷行成就神足」。¹⁸

¹⁸ 參見：

(1)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 5(大正 01, 36a7-12)：

如來善能分別說四神足。何等謂四？一者、欲定滅行成就修習神足；二者、精進定滅行成就修習神足；三者、意定滅行成就修習神足；四者、思惟定滅行成就修習神足，是為如來善能分別說四神足。

(2)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 21〈29 苦樂品〉(大正 02, 658a6-23)：

爾時，世尊告諸比丘：「有**四神足**。云何為四？自在三昧行盡神足；心三昧行盡神足；精進三昧行盡神足；誠三昧行盡神足。

彼云何為**自在**三昧行盡神足？所謂諸有三昧，自在意所欲，心所樂，使身體輕便，能隱形極細，是謂第一神足。

彼云何**心**三昧行盡神足？所謂心所知法，遍滿十方，石壁皆過，無所罣礙，是謂名為心三昧行盡神足。

彼云何名為**精進**三昧行盡神足？所謂此三昧無有懈倦，亦無所畏，有勇猛意，是謂名為精進三昧行盡神足。

彼云何名為**誠**三昧行盡神足？諸有三昧，知眾生心中所念，生時、滅時，皆悉知之。有欲心、無欲心，有瞋恚心、無瞋恚心，有愚癡心、無愚癡心，有疾心、無疾心，有亂心、無亂心，有少心、無少心，有大心、無大心，有量心、無量心，有定心、無定心，有解脫心、無解脫心，一切了知，是謂名為誠三昧行盡神足。

(3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 29(大正 30, 444a5-29)：

何等名為八種斷行？

一者、**欲**，謂起如是希望樂欲……

二者、**策勵**，謂乃至修所有對治不捨加行。

三者、**信**，謂不捨加行正安住故，於上所證深生信解。

四者、**安**，謂清淨信而為上首心生歡喜，心歡喜故漸次息除諸惡不善法品麤重。

五者、**念**，謂九種相，於九種相安住其心，奢摩他品能攝持故。

六者、**正知**，謂毘鉢舍那品慧。

七者、**思**，謂心造作，於斷未斷正觀察時造作其心，發起能順止觀二品身業語業。

八者、**捨**，謂行過去未來現在，隨順諸惡不善法中心無染污心平等性，由二因緣於隨眠斷分別了知，謂由境界不現見思，及由境界現見捨故。

如是名為八種斷行，亦名勝行。……如是此中若先欲等四三摩地，若今所說八種斷行，於為永斷所有隨眠圓滿成辦三摩地時，一切總名**欲三摩地斷行成就神足**、**勤三摩地斷行成就神足**、**心三摩地斷行成就神足**、**觀三摩地斷行成就神足**。

(4) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.316-317：

「依慈住淨戒」，為修定所不可缺的資糧；調身、調息等，略如五乘共法中說。要怎樣用心修習，才能引生正定？這要「由滅五」種的「過失」而成就。**五過失**是：懈怠，忘聖言，昏沈掉舉，不作行，作行。怎能滅除這五失呢？這要「勤修八」種「斷行」。八

《雜阿含經》所說四神足部分，已經佚失了，¹⁹依《瑜伽師地論》〈攝事分〉，可以大致了解²⁰。

巴利藏的《相應部》，立(五一)〈神足相應〉²¹，與《雜阿含》的佚失部分相當。

2、《法蘊足論》

「心三摩地斷行成就神足」的心，《法蘊足論》解說為：「所起(善的)心意識，是名心」²²，心也還是內心的通稱。(p.145)

(三) 由得定之譬喻明：修定即是修心

1、舉《經》、《論》明：三法調心，以成就定

(1) 法說

A、舉《論》

《瑜伽師地論》說：「若復策發諸下劣心，或復制持諸掉舉心，又時時間修增上捨。由是因緣，……能正生起心一境性，廣說乃至是名心增上力所得三摩地。」²³

B、舉《經》

《瑜伽論》的解說，是依經而說的，如《雜阿含經》卷四七(大正二，三四二上)說：

「應當專心方便，隨時思惟三相。云何為三？隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨

斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如下……

¹⁹ 參見：印順法師，《雜阿含經論會編(上)》，〈雜阿含經部類之整編〉，pp.13-14：
……依據論文，〈道品〉的經文，是有缺失的。如「念住」中，末後有「穗」與「成就」二門，而經文卻沒有。接著，《論》明「正斷」、「神足」，僅一攝頌，經文也沒有。次明「根」：《論》明「安立」中，總明二十二根；次說「所行境」，也不見經文。……所以今斷定為：《雜阿含經》的「念住」，末後有缺失；「正斷」、「神足」全缺；「根」的前分，也有缺文。「念住」為經的卷二四，「根」為經的卷二六，中間所缺的，應為《雜阿含經》卷 25。

²⁰ [原書註](大正三十，八六二上——下)。

²¹ [原書註](南傳一六下，九九——一五四)。

²² [原書註](大正二六，四七三下)。

²³ 參見：

(1) [原書註](大正三十，四四三下)。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯《瑜伽師地論》卷 98(大正 30，862a13-c22)：

復次，應知建立四種神足，如聲聞地已廣分別。……所餘分別義及分別斷行，如聲聞地應知其相。

(3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯《瑜伽師地論》卷 29(大正 30，443b17-22)：

從此復修四三摩地，謂欲三摩地、勤三摩地、心三摩地、觀三摩地。……由心增上力所得三摩地，名心三摩地。……

(4) 韓清淨，《瑜伽師地論科句披尋記彙編(十)》，p.7344：

所餘分別義等者：聲聞地中正廣分別：由欲增上力所得三摩地，名欲三摩地；乃至由觀增上力所得三摩地，名觀三摩地。復廣分別：正修習時，有八斷行。如彼釋相應知。

(5) 印順法師，《雜阿含經論會編(中)》，pp.283-285。

時思惟捨相。……心則正定，盡諸有漏。如巧金師、金師弟子，以生金著於爐中，增火：隨時扇鞞，隨時水灑，隨時俱捨。……如是生金得等調適，隨事所用。」

C、釋義

要心得正定，對心要隨時的處理得宜。

如心下劣，也就是昏沈了，就應該提起正念，策發精進。如心掉舉散亂了，就應該制心、持心（止）。

如心不下沈，不上舉，那就應該捨，保持平衡心態，一直延續下去。

在修心得定中，這三者要隨時調整的，才能漸漸的修得正定。

(2) 喻說

經上用煉金作比喻：「扇鞞²⁴」是扇風而使火旺盛起來；火旺盛了，就在金上灑水；如火力恰到好處，那就維持火力。

這樣的 (p.146) 隨時扇火，隨時灑水，隨時停止，三法的運用得當，才能冶鍊成純金，可用作莊嚴等。

(3) 小結

這是從心的修習而成定，心也漸漸的被用為定的異名了。²⁵

²⁴ 鞞（ㄉㄨㄛˋ）：皮鼓風箱。（教育部異體字字典）

²⁵ 參見：

(1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 13(大正 30, 344a13-24)：

復次，如經言：「應於三相作意思惟，乃至廣說。」應時時間作意思惟，奢摩他等差別之相，不應一向為欲對治沈掉等故。若於止、舉未串習者，惟一向修，是沈掉相，如此修者，當知住在方便道位。若時時間思惟捨相，如是在於成滿道位。亦由於此一向修故，於緣起法及聖諦中不思擇故，心不正定，不盡諸漏。於諸諦中，若未現觀，不能現觀；或已現觀，不得漏盡。初之二種，是三摩地能成辦道；第三一種，依三摩地盡諸漏道；是名略顯此中要義。於時時間作意思惟，遍一切故。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 20(大正 30, 393c7-9)：

若得三摩地而未圓滿，亦未自在。彼或思惟止相、或思惟舉相、或思惟捨相，安住其心入諦現觀。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.276-277：

雜染心由修治而清淨，《增支部·三集》(七〇經)，與《中阿含經》《持齋經》同本，說到修「如來隨念」、「法隨念」、「僧隨念」、「戒隨念」、「天隨念」，心斷雜染而得清淨，舉了「洗頭」、「洗身」、「洗衣」、「拂去鏡面灰塵」、「鍊金」——五喻。這一思想，《增支部》大大的發展。〈一集〉第三品、一經起，到第六品、二經止，都以「修心」為主題。心的修、修顯、修多所作；心的調、守、護、防；心的謬向與正向；心的雜染與清淨；以水來比喻心的濁與不濁；以梅檀來比喻修心的調柔堪用；心的容易迴轉；心的極光淨為客隨煩惱所雜染，離客隨煩惱而心得解脫。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.68-69：

金師的陶鍊生金……比喻修定(淨心)的比丘，漸漸的盡滅煩惱，得到四禪、六通自在。……鍊金的比喻……比喻修定的「思惟止相」、「思惟舉相」、「思惟捨相」——三相；除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五鏽(鏽)，而使純金光澤、堪用的譬喻。

鍊金的譬喻以外，還有水喻：貪、瞋、昏沈、掉悔、疑——五蓋蔽心……還有洗頭、洗身、洗衣、磨鏡、鍊金(等)五喻，比喻修佛、法、僧、戒、天隨念的，能心離染污而

2、另一則煉金喻之文義

(1) 喻說

用煉金來比喻修心——定的，《雜阿含經》中還有一則：

金是次第煉成的：先除去剛石堅塊，次去粗沙礫，細沙，黑土，似金色的垢，使金輕軟、不斷、光澤、屈申，能隨意所作。

(2) 法合

淨心——增上心的比丘，也是次第修成的：

先除煩惱、惡業、邪見，次除欲覺、恚覺、害覺、親里覺等，善法覺，於三摩地不為有（加）行所持，才能得寂靜勝妙的三摩地，——四禪、六通²⁶。²⁷

(3) 小結

這二則是譬喻修定的，也就是淨心的譬喻。

3、由南傳文獻辨析餘譬喻

南傳的《增支部》，還有二則譬喻：

(1) 除五蓋

一、除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五鏽²⁸（鏽），使純金光澤，能用作種種莊飾品，這譬喻除去心中的貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉悔、疑——五蓋（pañca-āvaraṇāni），心得定，能引發神通，證得漏盡²⁹。

(2) 五隨念

二、浣頭、浣身、浣衣、磨鏡、煉金等五喻，

比喻修佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、天隨念——五隨念（pañca anusmṛtayah）

得清淨。這一類通俗的譬喻，都有引發「心本淨」的可能。

²⁶ [原書註]（大正二，三四一下；南傳一七，四一六——四二四）。

²⁷ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·1246經》卷47(大正02, 341b25-342a2)。

(2) 彌勒說，[唐] 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷13(大正30, 343c17-25)：

復次，《盪塵經》中，佛世尊言：「當如陶鍊生金之法，陶鍊其心，乃至廣說。」如是等義，云何應知？謂陶鍊生金，略有三種：一、除垢陶鍊，二、攝受陶鍊，三、調柔陶鍊。除垢陶鍊者，謂從金性中，漸漸除去麤中細垢，乃至惟有淨金沙在。攝受陶鍊者，謂即於彼鄭重銷煮。調柔陶鍊者，謂銷煮已，更細鍊治瑕隙等穢。如金性內所有生金；種性位中心淨行者，當知亦爾，謂：堪能證般涅槃者。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.276：

這比喻「增上心學」的，先除三惡業；次除三惡尋；再去三細尋；再去善法尋；最後心極光淨，三摩地寂靜微妙，得六通自在。在這鍊金喻中，金礦的金質，本來是純淨的，只是參雜了些雜質。鍊金，就是除去附著於金的雜質，顯出金的本質，輕軟、光澤、屈伸如意。依譬喻來解說，修心而達到清淨微妙、六通自在，也只是心本性的顯現。

²⁸ 鏽（<一尤）：見“鏽色”。

鏽色：某些礦物表面因氧化作用而形成的薄膜所呈現的色彩，常常不同於礦物固有的顏色。《漢語大詞典（十一）》，p.1309

²⁹ [原書註]（南傳一九，二二——二六）。

的，能心離染污而得清淨³⁰。(p.147)

(3) 小結

離五蓋是修禪定的必要方便，而修（隨）念佛等，也是屬於修定的法門。

三、結說

修定與淨心，在佛法的發展中，有了密切的關係。《雜阿含經》的鍊金喻，屬於「如來記說」，而南傳的巴利藏，都編入《增支部》。

修心與修定相關，這才佛法的戒、定、慧，被稱為「增上戒學」，「增上心學」，「增上慧學」——三學了。

三增上學（tisrah adhiśikṣāḥ），說一切有部（Sarvāstivādin）編入《雜阿含經》的〈道品誦〉，而南傳的巴利藏，也是編在《增支部》的。³¹

(貳) 從修定之諸喻，發展而成「心性本淨」說

一、結前啟下

從鍊金、洗衣、磨鏡等譬喻，說明修定而得心淨，也就稱「定」為「心」。

這種種修定的比喻，引出一項思想，對發展中的佛法，有極廣大而深遠的影響，那就是「心性本淨」說。

二、舉《經》、《論》明義

(一)《增支部》

如《增支部》（一集）（南傳一七，一五）說：

「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。」

³⁰ [原書註]（南傳一七，三三六——三四一）。

³¹ 參見：

(1) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.72-73：

古傳的《雜阿含經》，實綜合了修多羅（sūtra）、祇夜（geya）、記說（vyākaraṇa）——三部分而成。依四種宗趣來說，「修多羅」是原始結集的相應教，如蘊相應、處相應等、是第一義悉檀……

在原始聖典的考論中，知道《增壹阿含》——《增支部》，主要是依「如來記說」（如說三念、四念、六念，四不壞信，慈心，十善等），經「如是語」（itivuttaka）而擴編所成的。「心性本淨」與鍊金等譬喻，《巴利藏》都在《增支部》中；漢譯《雜阿含經》，鍊金譬喻屬於「如來記說」部分。如考論沒有錯誤，那末「如來記說」與《增支部》所說，「心性本淨」與鍊金等譬喻，都是「各各為人」——啟發人為善的意趣；不是第一義悉檀（顯揚真義），當然是「非了義說」了。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.275-276：

本經是依《如是語》（《本事經》）為依據，而遠源於《雜阿含經》的「如來記說」。「如來記說」特重於信——四證淨；念——三念、四念、五念、六念；布施；戒行——十善、十不善；慈心，導入出世的解脫。《增支部》多舉法數分別，對不善而說善，使人向善向解脫。古人說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習」。教化是一般的教化，使人信解。這是「各各為人悉檀」，古人稱為「為人生善悉檀」，表示了本經的特性。……《雜阿含經》有鍊金的比喻，《大正藏》編號 1246、1247；在《增支部》中，合為一經。

「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。」(p.148)

極光淨 (pabhassara, prabhāsvara)，形容心的非常清淨而又光明，可以譯為「明淨」。

〔二〕《舍利弗阿毘曇論》

這一經文，也見於《舍利弗阿毘曇論》的〈假心（心施設）品〉：

「心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，能如實知見，亦有修心。」³²

三、釋義

這一思想，是從修定——修心來的。

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，洗鍊去塵污，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。³³

³² [原書註] (大正二八，六九七中)。

³³ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，p.99：

心性本淨，雖有人反對，但自有它古老的淵源。在上座系《舍利弗阿毘曇》卷 27，已明白的宣說：「心性清淨，為客塵染，凡夫未聞，故不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢，凡夫未聞，故不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心」。《舍利弗阿毘曇》說心性本淨與離垢清淨，尤其把性淨看做有沒有修心的重要關鍵，成為出離生死必先理解的條件。使我們自然的聯想到《楞嚴經》的「皆由不知常住真心」，覺得它有同樣的意趣。《舍利弗阿毘曇》裡，除心性本淨以外，還有我法二空的思想。大眾與分別說系，都在倡導心性本淨，可見這並不是後起的思想了。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.71-72：

……「心性本淨」，是大眾部及分別說部系所主張的。近於分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，引用「心性清淨，為客塵染」的教說，也與《增支部》所說相合。但在說一切有部，是沒有「心性本淨」的經說，也否定了「心性本淨」的理論……各部派所傳的《阿含經》，有不少出入。「分別論者」所誦的經中，有「心性本淨，客塵所染」說，而說一切有部經中，是沒有的。……

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.277：

……依此說，心雖為客塵煩惱所染污，而心卻是與客塵煩惱相離的，也就是「心性本淨」的。《增支部》沒有說「本性」，但說「心極光淨」，而意義完全一樣。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，p.69：

四、略辨：修定與修慧所成之心清淨

「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（p.149）止，而不是般若——慧的證知，這是對於這一思想必要的認知！

（參）各學系對「心性本淨」之界說

「心性本淨」，在部派佛教中，成為重要的異議。³⁴

一、大眾、分別說系：主張「心性本淨」

（一）舉《舍利弗阿毘曇論》明

大眾部（Mahāsāṃghika）與上座部（Sthaviravāda）分出的分別說部（Vibhajyavādin），是主張「心性本淨」的。

但當時的論議，已不限於定心清淨，而擴展為一切心。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二七（大正二七，一四〇中——下）說：

「有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。……彼說染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等：心亦如是。」

（二）辨義：依慧而得心之本淨

「分別論者」，就是分別說部（又分出四部）。

依據經文，是有染心、不染心，善心、不善心等差別，但本淨論者，依譬喻而解說為本淨；而且不限於定心，更擴展為依慧得解脫的心了。

大眾部，分別論者，還有「一心相續論者」，解說多少不同，而同樣以心為本來清淨

……心是極光淨（pabhassara）的，使心雜染的隨煩惱（upakkilesa），是「客」，可見是外鑠的，而不是心體有這些煩惱。心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，不能不說是淵源於《阿含經》的！

³⁴ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，pp.252-254：

心性本淨與客塵所染，也許由於難解，所以常為大小空有諸宗所共爭。有不承認心性本淨的，即以經文為不了義。

有部解說為：心有善、不善、無記三性，無記是心的本性，初生及命終，以及善不善心所不起時，心都是無記的。與善心所及惡心所相應，成為善不善心，即是客性。約心相續的為不善心所染，說心性本淨，客塵所染，並非不善心的自性，是清淨無漏的。

成實論師，說心性通三性，也以此經為不了義，約相續假名心說。

聲聞中的大眾部、分別論者，是以心的覺性為本淨的。

大乘中，如《般若經》、《中觀論》等，以為此約善不善心的空性說。一切法本性空，自性清淨心者，清淨就是空，空就是清淨。眾生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以說一切法及心自性清淨。……瑜伽學者，也約此義說。

然鄰近大眾、分別說的真常唯心論，如本經，所說即略略不同……本經的自性清淨心，約心性與空性的合一說；此即寂即覺的心性中，攝得無漏功德法。這樣的自性清淨心，無始以來為煩惱所雜染。凡真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同。

的。³⁵

二、說一切有部、犢子系：否定「心性本淨」說

（一）舉《論》明：非了義說

另一方面，說一切有部，與同出於上座（p.150）部的犢子部（Vātsīputrīya）等本末五部，是否定「心性本淨」的。

如《阿毘達磨順正理論》說：「若抱愚信，不敢非撥言此（「心本性淨」）非經，應知此經違正理故，非了義說。」³⁶

各部派所誦的《阿含》，有不少出入。如分別說部所誦的《增支部》中，有「心極光淨，客隨煩惱所染」，說一切有部是沒有這一經說的。

（二）有部之會通：以無記心明本淨

在傳承信仰中，要別人捨棄自宗的經文，是不大可能的，所以依《順正理論》而解說為「非了義說」。

依說一切有部說：心與煩惱俱起，心是「相應不善」；與有漏善心所俱起，是有漏的「相應善」心；心與聖道相應現前，也就成為無漏善心了。

³⁵ 參見：

（1）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22（大正 27，110a10-20）：

（2）印順法師，《唯識學探源》，pp.94-95：

性的定義很多：水濕「性」、地堅「性」，這是說一事一物各別的自體。

「性」種性，本「性」住性，這或者是說本來如是，或者是說習慣成自然，有生成如此的意味，與中國的「生之謂性」，相近。

法「性」、實「性」，在大乘的教理上，或指普遍恒常的法則，或指諸法離染的當體。自「性」，在龍樹學裡，是說那不從緣起的常一的自體。

善「性」、惡「性」，這是性德的性，就是性質。這心性染淨的思想，與中國的性善性惡，發生過深切的影響。……

其實，心性本淨，在部派佛教裡是性善性惡的性；在大乘裡，心性與法性有時合而為一，指心或法的本體。佛法的心性本淨，是遍一切眾生的……

（3）印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，p.74：

「心性本淨」論者，並不是從義理的論究中，得出「心淨」的結論；也不是大乘那樣，以自己修持的體驗為依據。古代的「心性本淨論」者，如「分別論者」，「一心相續論者」，主要是應用世俗的譬喻，以譬喻來說明「心性本淨」。如上文所引的，「一心相續論者」，舉浣衣、磨鏡、鍊金等譬喻；「分別論者」，以銅器（垢或除垢）、日月為五事所覆、頗胝迦等譬喻。這些譬喻，如浣衣、磨鏡、鍊金、除銅器垢，比喻了性本清淨，只是染上些塵垢，可以用浣、磨等方法來恢復本淨；這是轉染還淨的說明。這些譬喻，有自體與外鑠的「主」、「客」意義。……

（4）印順法師，《唯識學探源》，pp.88-89：

分別論者，是上座部三大系之一，它流出化地、飲光、法藏、紅衣四部。它在探索繫縛解脫的連鎖，和三世輪迴的主體時，已發現了深祕細心的存在。上座系的本典——《舍利弗阿毘曇》，已把六識與境界分別解說，並且說境界是「初生心」。……**分別論者**在印度本土的，如《大毘婆沙論》所說，是一心相續論者。這相續的一心，還是心性本淨的，客塵所染的。……

³⁶ [原書註]（大正二九，七三三中）。

與善、惡心所相應，而說心是善是不善；這是被動的，心的自性是無記心。無記心不是不善，也就依此而假說為「本淨」，所以「心性淨」是不了義說。

這是說一切有部的會通。³⁷

三、結說：「心性本淨」非般若證知

本來，這是從修定的譬喻而來，不是般若的證知。在經典中，《增支部》的宗趣，是「滿足希求」，「為人生善悉檀」，而不是「顯揚真義」。

但在佛法中發展起來，適應眾生的希求，深遠的影響著發展中的佛教。(p.151)

參、修定的四種功德

(壹) 總明修定四德

「心性本淨」，是從修定——修心的譬喻來的。

在佛法開展中，雖已轉而為義理的重要論題，但與定 (samādhi)，與修行——瑜伽者 (yogaka)，始終是有深切關係的，所以要略說修定。

為什麼要修定，修定有什麼功德？經論中說：有「四修定」：一、為了「現法樂」(住)；二、為了「勝知見」；三、為了「分別慧」；四、為了「漏永盡」。³⁸

³⁷ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，pp.97-98：

心性本淨說：除上面兩系以外……它的根據，是經上(銅鑠部的《增支部》有此說)說(轉引《順正理論》)：「心本性淨，有時客塵煩惱所染」。

經有心性本淨的明文，有部它們是不會毫無所知，為什麼還要建立心性無記、心通三性呢？這不是與佛共諍嗎？……

心性本淨的聖教，一切有部的學者，有點不大信任，但也還不致絕對否認，給它個適當的解說，像《順正理論》……它的解說，心性本淨是依無記心說的。它沒有依心性無記說，只說心住無記位中沒有染污心所，所以稱為本淨。……

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.363：

上座部中的說一切有部(犢子部應與說一切有相同)，反對心性本淨說，如《阿毘達磨順正理論》卷 72 (大正 29, 733b) 說：「所引(心性本淨)至教，與理相違，故應此文定非真說。……若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說。」

依此論文，可見說一切有部，不承認「心性本淨」是佛說的。如不敢說他不是佛說，那就要說這是不了義教，不能依文解義的。

《成實論》主也以為是不了義說，但覺得對於懈怠眾生，倒不無鼓勵的作用。心性本淨說，在後期大乘法中，是無比重要的教義。其實早見於《增支部》，在大眾部，分別說部中，不斷發揚起來。

³⁸ 參見：

(1) 大目乾連造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷 8(大正 26, 489b2-7)：

有四修定，何等為四？謂有修定，若習、若修、若多所作能令證得現法樂住。復有修定，若習、若修、若多所作，能令證得殊勝智見。復有修定，若習、若修、若多所作，能令證得勝分別慧。復有修定，若習、若修、若多所作，能令證得諸漏永盡。

(2) 舍利子說，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷 7(大正 25, 395c8-28)。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29, 150a16-18)：

契經復說四修等持：一、為住現法樂，二、為得勝知見，三、為得分別慧，四、為諸漏永盡修三摩地。

為了得到這四種功德，所以行者要修禪定。

（貳）詳釋

一、為得「現法樂」

一、為得「現法樂」：

現法是現生（不是來生）的。修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。

如修得初禪的，能得「離（欲所）生喜樂」；修得二禪的，能得「定生喜樂」；修得三禪的，能得「離喜妙樂」；

修得四禪的，能得「捨念清淨」。四禪雖沒有說到樂，而所得的「寂靜樂」，是勝過三禪的。

禪（dhyāna）心與輕安（praśrabdhi）相應，能引發身心的安和、調柔、自在。

明淨的禪心與輕安相應，為欲界人類所從來沒有的；對照於人世間的粗重（p.152）憔悴，禪定中的「現法樂」，成為修行者的理想之一。

不但一般修得禪定的俗人，就是得禪定的聖者，也有時常安住禪定而得「現法樂住」的。

從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說：「身輕安、心輕安」。

禪是身心相關的，所以佛說四禪，立「禪枝」功德；³⁹如再向上進修，四無色定是純

（4）龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 47〈18 摩訶衍品〉（大正 25，400a5-8）：
如佛說有四修定：一者、修是三昧，得現在歡喜樂；二者、修定得知見，見眾生生死；
三者、修定得智慧分別；四者、修定得漏盡。

³⁹ 參見：

- （1）大目乾連造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷 7（大正 26，483c11-485a14）：
靜慮者，謂在此定中，尋、伺、喜、樂、心一境性，總此五支名初靜慮。……
靜慮者，謂在此定中，內等淨、喜、樂、心一境性，總此四支名第二靜慮。……
靜慮者，謂在此定中，行捨、正念、正知、身受樂、心一境性，總此五支名第三靜慮。……
靜慮者，謂在此定中，不苦不樂受、捨念、心一境性，總此四支名第四靜慮。……
- （2）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 80（大正 27，412a21-26）：
四靜慮支，總有十八，謂：
初靜慮有五支：一、尋，二、伺，三、喜，四、樂，五、心一境性。
第二靜慮有四支：一、內等淨，二、喜，三、樂，四、心一境性。
第三靜慮有五支：一、行捨，二、正念，三、正慧，四、受樂，五、心一境性。
第四靜慮有四支：一、不苦不樂受，二、行捨清淨，三、念清淨，四、心一境性。
- （3）彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，330c14-19）：
復次，於初靜慮具足五支：一、尋，二、伺，三、喜，四、樂，五、心一境性。
第二靜慮有四支：一、內等淨，二、喜，三、樂，四、心一境性。
第三靜慮有五支：一、捨，二、念，三、正知，四、樂，五、心一境性。
第四靜慮有四支：一、捨清淨，二、念清淨，三、不苦不樂受，四、心一境性。
- （4）印順法師，《印度佛教思想史》，p.402：

心理的，所以就不立「禪枝」（也不說是現法樂住）了。

四禪的「現法樂」，與身體——生理有關，所以如修行而偏重於禪樂，那就不是多在身體上著力，就是（即使是聖者）不問人間，而在禪定中自得其樂（被一般人指為自了漢）。

二、為得「勝知見」

二、為得「勝知見」：得勝知見，又可分三類：

（一）修光明想：對治昏沉、睡眠

一、修光明想（*āloka-samjñā*）：這本是對治昏睡所修的。睡眠是闇昧的，昏睡中每每夢想顛倒；睡眠重的，到了起身時刻，還是昏睡不覺。

修光明想的，多多修習，在睡眠中，也是一片光明，不失正念，不會亂夢顛倒，也會應時醒覺，起來精勤修行，如「覺寤瑜伽」所說。⁴⁰

在修定中，如修光明想，能依光明相而見天（(p.153)神）的形色，與天共會、談論，進而知道天的姓名，苦樂，食，及天的壽命等，如《中阿含》（七三）《天經》⁴¹，《增支部·八集》⁴²所說。

《中阿含》〈79 有勝天經〉所說，能生光天、淨天、遍淨的，也是由於「意解作光明（天，也是光明的意思）想成就遊」⁴³。

這樣，修光明想成就的，能見天人，生於光天、淨天。

（二）修淨想：對治貪欲、散亂等

二、修淨想（*śubha-samjñā*），也就是「淨觀」：

1、二甘露門

為了對治貪著物欲，釋尊教出家弟子修不淨念（*aśubha-smṛti*），也就是不淨想、不淨觀。

觀想尸身的青瘀、膿爛，……枯骨離散；如修習成就，開目閉目，到處是青瘀、膿爛，……枯骨離散。

貪欲心是降伏了，但不免引起厭世的副作用。「律藏」中一致說到，由於修不淨觀，比丘們紛紛自殺。

釋尊這才教比丘們修持息念（*ānāpāna-smṛti*），也就是「安般」，「數息觀」。⁴⁴

佛法是重於止（*śamatha*）、觀（*vipaśyanā*），或定（*samādhi*）、慧（*Prajñā*）修持的，通稱為瑜伽（*yoga*）。修止的，如修四根本禪（*dhyāna*），與身體——生理有密切關係，所以有「禪支」功德，而無色定是沒有的。

⁴⁰ [原書註]（大正三十，四一三上——中）。

⁴¹ [原書註]（大正一，五三九中——五四〇下）。

⁴² [原書註]（南傳二一，二四一——二四六）。

⁴³ [原書註]（大正一，五五〇中——五五一下；南傳一一下，一八三——一九〇）。

⁴⁴ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·809 經》卷 29（大正 02，207b21-208a7）。

2、不淨觀轉為淨觀

不過，不淨觀有相當的對治作用，所以沒有廢棄，只是從不淨觀而轉化為淨觀。依白骨而觀明淨，如珂如雪，見「白骨流光」，照徹內外。

這樣，依不淨而轉為清淨，開展出清淨的觀法，如八 (p.154) 解脫 (aṣṭau vimokṣāḥ)，八勝處 (aṣṭāv abhibhv-āyatanāni)，十遍處 (daśa-kṛtsnâ-āyatanāni) 中的清淨色相觀。

八解脫的前二解脫，是不淨觀，第三「淨解脫身作證」是淨觀。

八勝處的前四勝處，是不淨觀；後四勝處——內無色相外觀色青，黃，赤，白，是淨觀。

十遍處中的前八遍處——地遍處，水，火，風，青，黃，赤，白遍處，都是淨觀。如地遍處是觀大地的平正淨潔，沒有山陵溪流；清淨平坦，一望無際的大地，於定心中現前。水，火，風，也都是清淨的。

觀青色如金精山，黃色如瞻婆花，赤色如赤蓮花，白色如白雪，都是清淨光顯的。淨觀是觀外色的清淨，近於清淨的器世間。

3、勝解作意

光明想與淨色的觀想，是勝解作意 (adhimokṣa-manaskāra) ——假想觀，而不是真實觀。

是對於定心的增強，煩惱的對治，而不是引向解脫的勝義 (paramārtha) 觀慧。

如專在色相——有情 (佛也在內) 與國土作觀，定境中的禪心明淨，色相莊嚴，與禪定的「現法樂」相結合，不但遠離解脫，更可能與見神見鬼的低級信仰合流。

(三) 發神通

三、發神通：五通 (pañcābhijñā) 是天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神境通。修得第四禪的，依方便能引發五通，(p.155) 這是超越常情的知見。

如天眼通，能見近處的，也能見非常遼遠地區的事物 (因定力的淺深，所見也有近遠不同)；能見一般所見的，也能見一般不能見的微細物質；

能見物體的外表，更能透視而見到物體內部的情况；能見前面的，也能見後方的；能在光明中見，也能在黑闇中見，這由於一般是依光明想為方便而引發天眼的。

天耳通能聞遠處及微弱的聲音；他心通能知他人內心的意念；宿命通能知自己與他人的宿世事 (知未來事，是天眼通，但未來是不定法，所以一般是不能絕對正確的)。

神境通有「能到」(往來無礙，一念就到) 與「轉變」——大能作小，小能作大，一能作多，多能作一等諸物的轉變。

(四) 小結

以上所說的光明想，淨觀，五通，都是依禪定而起的「勝知見」，在宗教界，一般人

(2)《相應部經典》〈54 入出息相應〉(CBETA, N18, no. 6, p. 175, a11-p. 178, a3 // PTS. S. 5. 320 - PTS. S. 5. 322)。

聽來，真是不可思議。

但在佛法中，這不是能得解脫道的主體，沒有這些，也一樣的可以得到究竟的解脫。所以，如偏重於求得「勝知見」，那就意味著純正佛法的低落！

三、為得「分別慧」

三、為得「分別慧」：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。

如穿衣時知道自己在穿衣，乞食時知道自己在乞食，行路時知道在行路，談話時知道 (p.156) 在談話，起善念知道是善念，起不善念知道是不善念，受時知道是受，覺想時知道是覺想。

平時心寧靜明了，那進修禪慧，也就會順利而容易達到了（這所以說「依戒得定」）。人類的知識是外向的，特別是現代，科學進步得非常高；生理組織，心理作用，都有深入的了解，但就是不能知道自己。

在語默動靜中，做事，研究，歡笑或忿怒中，都不能知道自己。等到意識到自己，可能（說錯、做錯）已經遲了；有些連自己說過做過也都忘了。

《中部》〈151 乞食清淨經〉說到：要修入「大人禪」的，應怎樣的觀察思惟，才能知已斷五蓋而入禪；才能知五取蘊等而修三十七道品，為明與解脫的證得而精進。⁴⁵

深入禪定而定心明淨的，出定以後，有定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。

這是修定者所要得到的；在初學進修中，這就是「守護根門」，「飲食知量」，「覺寤瑜伽」，「正知而住」的「正知而住」了，如《瑜伽論》說。⁴⁶ (p.157)

⁴⁵ 參見：

(1) [原書註]（南傳一一下，四二六——四三二；大正二，五七中）。

(2) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，p.5：

《乞食清淨經》中，舍利弗（Śāriputra）說：「我今多住空住」。佛讚歎說：「空住是大人住」。大人住，《雜阿含經》作「上座禪住」。上座（sthavira therā），或譯「尊者」，所以《瑜伽論》作「尊勝空住」。……佛對舍利弗說：要入上座禪住的，在出入往來乞食（行住坐臥）時，應該這樣的正思惟：在眼見色，……意知法時，有沒有「愛念染著」？如有愛念染著，那就「為斷惡不善故，當勤欲方便堪能繫念修學」。如沒有，那就「願以此喜樂善根，日夜精勤繫念修習」。這可見修習空住，不僅是靜坐時修，更要應用於日常生活中，安住遠離愛念染著的清淨。離去愛念染著，是空；沒有愛念染著的清淨，也是空；空，表示了離愛染而清淨的境地。

(3) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.52-53：

《大空經》的空（住）行，本於《雜阿含經》所說，被稱歎為上座禪住的空住。入上座禪住的，在入城乞食時，道路上，見色等如有愛念染著的，應該為斷而修精勤；如了知沒有愛染，就這樣的喜樂善法，精勤修習。名為「清淨乞食」，也略說行、住、坐、臥。與此相當的《中部·乞食清淨經》，所說要廣得多。內容為：入城乞食往來，六根於色……法，應離欲貪等煩惱（與《雜阿含經》大同）。然後說五妙欲斷，五蓋斷，五取蘊遍知，修四念住……八支道、止觀，證明解脫。空住，當然是禪觀，但要應用於日常生活中。《中部》的《乞食清淨經》，與《空大經》是非常接近的。

⁴⁶ [原書註]（大正三十，四一四上——四一七上）。

四、為得「漏永盡」

四、為得「漏永盡」：

漏（āsrava）是煩惱，有二漏，三漏，四漏等安立，這裡是一切煩惱的通稱。生死的根源是煩惱，所以只有淨除一切煩惱，才能證無學，得究竟的解脫。

定力也能伏斷煩惱，卻不能根除煩惱，「諸漏永盡」，是要依智慧的。觀一切行無常，無常故苦；無常苦故無我我所，無我無我所就是空（śūnyatā）。

經上說：「空於貪，空於瞋，空於癡」⁴⁷。契空（無相、無願）而淨除一切煩惱，才能得涅槃解脫。

無常、無我我所——空慧，要依定而發，所以說：「依定發慧，依慧得解脫」。

雖然有的慧解脫阿羅漢（prajñā-vimukti-arhat），是不得四根本定的，但也要依近分定（或名「未到定」），才能發慧而斷煩惱。⁴⁸

所以修定——修心，對轉迷啟悟，從凡入聖來說，是不可缺少的方便。

（參）辨釋：定之功德與名稱

一、四修定之世間與出世間

四修定中，前二是通於世間的，外道也能修得；如佛弟子依慧而得解脫，那前二也是佛弟子修得的方便。不過，如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能！

四修定行，如《增支部》⁴⁹，《阿毘達磨集異門足論》⁵⁰，《成實論》⁵¹，《瑜伽師地論》等說。⁵²（p.158）

二、別述「定」之異名

順便要說到的，修定——三摩地與修心，含義相同，三摩地與心，成為一切定的通稱。

⁴⁷ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·567經》卷21（大正02，150a5-11）。

……復問長者：「云何法一義種種味？」

答言：「尊者！謂貪有量，若無諍者第一無量，謂貪者是有相，恚、癡者是有相，無諍者是無相。貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是無所有。復次，無諍者空，於貪空，於恚、癡空，常住不變易空，非我、非我所，是名法一義種種味。」……

（2）印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.22-23：

……總之，四種心解脫中最上的，是空於貪、恚、癡的不動心解脫，或無諍住，也就是心解脫（或心三昧）而達究竟，不外乎空的究竟完成。無量，無所有，無相，無諍，不動，從煩惱空而清淨來說，都可以看作空的異名。

⁴⁸ 參見：五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷109（大正27，564b8-15）：慧解脫有二種：一是少分，二是全分；少分慧解脫於四靜慮能起一二三，全分慧解脫於四靜慮皆不能起。此論中說少分慧解脫，故能起他心智；《蘇尸摩經》說全分慧解脫，彼於四靜慮皆不能起，如是二說俱為善通；由此少分慧解脫者，乃至能起有頂等至但不得滅定，若得滅定名俱解脫。

⁴⁹ [原書註]（南傳一八，八〇——八一）。

⁵⁰ [原書註]（大正二六，三九五下）。

⁵¹ [原書註]（大正三二，三三五下——三三六上）。

⁵² [原書註]（大正三十，三三九上）。

在「佛法」中，定有種種名字，⁵³如一、禪那——禪，譯義為「靜慮」。

二、三摩地，譯義為「等持」；三、三摩鉢底（samāpatti），譯義為「等至」；四、三摩呬多（samāhita），譯義為「等引」，這三名，古人每泛譯為「定」。

三摩地古譯為三昧，但在「密續」中，三昧大抵是三昧耶（samaya）的簡譯，這是不可混雜的。

五、（善）心一境性（cittaikāgratā），稱定為心，是依此心一境性而來的。

六、八勝處的勝處（abhibhv-āyatana）；

七、八解脫的解脫（vimokṣa）；

八、十遍處的遍處（kṛtsnāyantana）；

九、四無量的無量（apramāṇa），都是定學。

三、「定學」於佛教中之特義

（一）「佛法」特重「禪那」

⁵³ 參見：

（1）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 104(大正 27, 539a3-29)。

（2）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 141(大正 27, 727b8-10)：
問：何故名等持？答：平等持心，令專一境，有所成辦，故名等持。

（3）印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.236-237：

說到定，梵語名三摩地，簡譯為三昧，意義是等持。什麼叫平等？原來，一般的心是不平等的，不平衡的。心是散亂的……不是掉舉，就是昏沈；不是偏於這邊，就是偏於那邊。不能保持心的平等安和，就不能得定。學佛而要修定的，要修習到內心平等，不散亂，也不昏沈；不起種種分別，卻又明明白白，這就是平等持心的等持。……

（4）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.120-121：

定在梵語，是三摩地，意思是等持。等是平正，不高揚掉舉，不低沈昏昧。持是攝持一心，不使散亂。初習定時，繫念一境，頓時妄想紛飛，不易安住。……久久，能得平等持心，心住一境，如發起身心輕安，就是得定了。

（5）印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.12-13：

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：

一、禪（jhāna），譯義為靜慮，舊譯作思惟修。

二、解脫（vimokkha），舊譯為背捨。

三、三摩地——三昧（samādhi），譯義為等持，定。

四、三摩鉢底（samāpatti），譯義為等至，舊譯作正受。

四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處（arūpāyatana），合名八等至。再加滅盡定（nirodha-samāpatti），名為九次第（定）等至。這九定，是有向上增進次第的。……

（6）印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.130。

（7）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1215：

……又，三昧或作三摩地（samādhi），舊譯為定、定意、調直定，新譯作等持；平等持心，是內心保持平衡的狀態。

三摩跋提或三摩鉢底（samāpatti），譯義為正受，等至，是從平等持心而到達定境（入定）；

四禪、四無色定、滅盡定，都可以稱為三摩鉢底。

三摩呬多（samāhita），譯義為等引，是平等引發，或引發平等的意思。……

論定學，不外乎九次第定——四禪，四無色定，滅盡定，而「佛法」重在禪，釋尊就是依第四禪而成佛，依第四禪而後涅槃的。⁵⁴

因為在定學中，禪是身心調和，四禪以上是偏重於心的；禪是寂靜與明慮最適中的，初禪以前心不寂靜，四禪以上心不明了（一直到似乎有心又似乎無心的境地）。

（二）「三摩地」意義極廣

在「佛法」中，禪是殊（p.159）勝的，三摩地是泛通一般的。

所以在定學的類別中，如「有尋有伺」等三三摩地；「空、無相、無願」三三摩地；電光喻三摩地，金剛喻三摩地，都是通稱為三摩地的。

也就因此，在「大乘佛法」中，菩薩所修的定，如般舟三昧等，或依修法，或依定心功德，或約譬說，成立更多的三摩地，如《般若經》的百八三昧等。

修得三摩地，有止（śamatha）也有觀（vipaśyanā）。說到觀，有世俗的事相觀（如觀五蘊），假想觀（如觀不淨）；勝義觀（如觀空無我），所以三摩地一詞，含義極廣。

（三）小結

這些，對於定學的理解，是不可不知，不可誤解的！

肆、心性與空性、修心與唯心

（壹）概述佛法思想發展之兩面：理論與實踐

一、總述兩面發展

大概的說，佛法思想的發展分化，有源於理論與實踐的兩面。

二、朝向理論發展

⁵⁴ 參見：

（1）印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.13-14：

佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪，理由是：

一、佛是依第四禪而成正覺的，也是從第四禪出而後入涅槃的；在家時出外觀耕，也有在樹下入禪的傳說。

二、依經文的解說，在所有各種道品中，**正定**是四禪；**定覺支**是四禪；**定根**是四禪；**定力**也是四禪。

三、四禪是心的安定，與身——生理的呼吸等密切相關……禪的修學，以「離五欲及（五蓋等）惡不善法」為前提，與煩惱的解脫（空）相應……從修行的過程來說，**初禪**語言滅而輕安（passaddhi），**二禪**尋伺滅而輕安，**三禪**喜滅而輕安，**四禪**（樂滅）入出息滅而輕安，達到世間法中，身心輕安，最寂靜的境地。四禪有禪支（jhānaṅga）功德，不是其他定法所能及的。

四、在戒、定、慧的修行解脫次第中，如《中部》（三八）《愛盡大經》……這些經一致的說：「得四禪」而後漏盡解脫。或說具三明，或說得六通，主要是盡漏的明慧。

依此四點，在解脫道中，**四禪是佛說定法的根本**，這應該是無可懷疑的！

（2）印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.78：

……初、二、三、四禪中，最主要的是第四禪，許多殊勝的功德，都在這第四禪發現的。……四禪的禪，本為**靜慮**之義，其中是**定慧兼有**的……在這四禪中，定與智是互相均等的，所以也就容易啟發真正的智慧，了脫生死。……

如為了集成佛說的多樣性，有整理、分別、抉擇，使佛法明確的必要，這才有阿毘達磨（abhidharma）的成立。⁵⁵

無常無我的生死流轉，一般是不大容易信解的，所以或成立不可說我（anabhilāpya-pudgala），

或說勝義我（paramārtha-pudgala），類似世俗的（p.160）靈魂說，以解說生死與解脫間的關聯。⁵⁶

⁵⁵ 另參見：

(1) 訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 2(大正 32, 253c21-27)：

問曰：汝經初言，廣習諸異論，欲論佛法義，何等是諸異論？

答曰：於三藏中，多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂：

[1]二世有，二世無；[2]一切有，一切無；[3]中陰有，中陰無；[4]四諦次第得，一時得；[5]有退，無退；[6]使與心相應，心不相應；[7]心性本淨，性本不淨；[8]已受報業或有，或無；[9]佛在僧數，不在僧數；[10]有人，無人。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈部派分化與大乘〉，pp.358-359：

……最初分為大眾與上座二部，主要是戒律問題，重僧伽與尊上座的對立。

思想方面，當然也各有特色，但容有眾多的不同，而還沒有在見解上對立。以極重要的思想——「三世有」與「現在有」來說，大眾部系中，有三世有說；上座部系（如分別說系）也有現在有說。……

部派成立，就有不同的見解，所以成為部派間思想的對立與諍論。無論什麼論諍，都是根據聖典，或進一步的辨析而來。在部派佛教中，可說異義無邊，據《成實論》，有「十論」是佛教界主要的諍論所在……

(3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，〈經部譬喻師的流行〉，pp.581-584。

⁵⁶ 參見：

(1) 印順法師，《性空學探源》，p.171：

學派分流中，「我」的安立有假名我（薩婆多部等）與勝義我（犢子部等）的兩大派。其實，這是理論所逼出的差別，最初都是依蘊處界而安立的，是同源異流，不是截然不同的兩條路。

(2) 印順法師，《性空學探源》，pp.176-177：

常住的根本蘊就是《宗輪論》的一味蘊；無常的作用蘊就是根邊蘊。實際上也就是有部所說的法體與作用。法體恆住自性，所以是常（雖然有部不許法體叫做「常」）；作用生起，剎那即滅，所以是無常。「根本作用二蘊而共和合成一有情」，就是說：在這常住與無常二蘊的總體上，建立起我（有情）來；這我，就叫「勝義補特伽羅」，它就是真實我。依這我，可以從前世移轉到後世。他從體用綜合（作用的互相關涉，不離法體的互相關涉）的見地建立起我。由此，可見得他與有部的不同。……

經部本計的說轉部卻不同，它從有部分流出來，觀察有情流轉的前生後世間，應該有個常住相續的連貫者；於是他接受了有部的體用說，卻又把體用綜合起來，建立成為勝義補特伽羅。其真實性，是比有部更強化了。

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.184：

本住是神我的異名。住有安定而不動的意義；本是本來有的意思。本有常住不變的，就是我。本論譯為〈觀本住品〉，餘譯作觀受受者。佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，經量部的勝義補特伽羅我，都是在一一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。外道所說的神我，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，就沒法建立。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.45-54：

佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解……「記

為了三世因果的生滅相續，業入過去而能感未來的果報，部派間發展出「三世有」與「現在有」兩大系，這是從理論來的。

三、朝向實踐發展

如以修定為修心，引出「心性本淨」說；或說「見四諦得道」，或說「見滅得道」。這些都由於修行，方法傳承不同而來的。

四、小結

心與心性本淨，在大乘法中的不同開展，也不外乎理論與修行的差別。

（貳）評釋：「心性本淨說」之發展

一、依「般若空義」作詮解——實踐義

（一）舉《經》釋義

「心性本本性淨」（prakṛti-prabhāsvara-citta），如《大般若波羅蜜多經》卷三六（大正五，二〇二上）說：

「是心非心，本性淨故。……於一切法無變異、無分別，是名心非心性。」

經文說到菩薩的菩提心（bodhi-citta），進而說到菩提心的本性清淨。

《般若經》說菩提心本性清淨，不是清淨功德莊嚴，而是由於「是心非心」，也就是菩提心本性不可得。⁵⁷

憶」問題……「業報」問題……「縛脫」問題。這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。有了常住不變的自我，這一切問題都不成問題。然在佛法中……這些問題都不容易說明……在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。……

依勝義補特伽羅，五蘊就有移轉——從前到後的可能。記憶與業報問題，也就可以解說了。……

不可說我不是有為（無常），不是無為（常），而是不可說的有。犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我，說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。犢子部立不可說我，當然用來說明記憶、業報的現象，還有執取根身的作用……

（5）印順法師，《印度佛教思想史》，〈「祕密大乘佛法」〉，pp.400-402：

「佛法」說無我（nirātman），否定各種自我說，也否定《奧義書》以我（ātman）為主體的「梵我不二」說。「無我」說是佛法的特色所在，為佛教界所共信共行，「初期大乘」也還是這樣。

部派佛教中立「我」的，只是為了解說記憶、業報等問題，而不是以「我」為體證的諦理。到了「後期大乘」，又提出了與「我」有關的問題，如《大般涅槃經》（「前分」）……

⁵⁷ 參見：

（1）印順法師，《學佛三要》，〈解脫者之境界〉，pp.205-206：

佛教中，有一通俗的——返本還源的思想。以為我們的心識，本來是清淨光明的，沒有一毫雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。本來如此；我們現在的心體，也還是如此。如能離卻妄染，本來清淨的自心，便會顯露出來。

其實，「是心非心，本性淨故」，顯示心性的空寂（淨即空的異名）。本來如此，是說明他的超越時空性，並非落在時間觀念中，想像為從前就是如此。決非先有清淨，後有塵染，而可以解說為「從真起妄，返本歸真」的。……

〔二〕舉《論》明義

從心本空而說心性本淨，清淨只是空性（śūnyatā）的異名，所以龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。」⁵⁸

一切法非法，一切法空，也就說一切法清淨。所以（p.161）本性清淨是「無變異，無分差別」，也是一切法如此的。

〔三〕結義

《般若經》從甚深般若慧（prajñā）的立場，引部派異論的「心性本淨」，化為一切法空性的異名，是從修行甚深觀慧而來的。

二、瑜伽唯識學系之詮釋

〔一〕略辨唯識思想之源流與發展

1、核心思想：唯識所現

西元四世紀，無著（Asaṅga）仰推彌勒（Maitreya）而弘揚大乘，成為瑜伽行派（Yogācāra）。

獨到的理論，是唯心（citta-mātra），也就是唯識（vijñapti-mātra）——唯是識所表現。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.240-241：

《般若經》說：「是心（承上菩提心說）非心，本性淨故」。約心無自性說本淨，所以龍樹說淨是無自性空的別名。《成唯識論》的解說心性本淨，也與此相同。這樣，如來性空，可以說如來性淨，如來性常住了。

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.82-83：

在大乘佛教的開展中，起先是「菩薩心」，遲一些才成立「菩提心」一詞。……進一步，到了《大品般若經》及《十萬頌般若經》（與玄奘譯的前三分相當），就引申為「菩提心」（bodhi-citta），「無等等心」（asamasama-citta），「廣大心」（udāra-citta）——三心。羅什所譯的《大品般若經》，作「得是心」，「無等等心」，「大心」；「得是心」，一定是「菩提心」的訛寫。這樣，本是觀能觀心的本性清淨，演化為菩提心的本性清淨了。

⁵⁸ 參見：

(1) [原書註]《大智度論》（大正二五，五〇八下）。

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 63 〈42 歎淨品〉（大正 25，508c5-11）：

問曰：常言：「畢竟清淨故」，今何以言：「畢竟空」、「無始空」？

答曰：畢竟空即是畢竟清淨；以人畏空，故言：「清淨」。……能以眾生空、法空，以一切法畢竟空，是名般若波羅蜜；般若波羅蜜，即是畢竟清淨。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.295：

「初期大乘」的《般若經》等，也說心性本淨，但約心的空性（śūnyatā）說。不但心本淨，一切法也是本淨的。《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」。本性淨與本性空（prakṛti-śūnyatā）同一意義，所以不能意解為心本性是怎樣清淨莊嚴的。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，p.85：

空與淨，只是名字不同，而內容是一樣的。佛法所說的空，是「最甚深處」，而聽者容易想像為什麼都沒有。愛有惡空，是眾生的常情，所以大乘空義，屬於少數，而非一般人所能信受的，信受也容易誤解的。為了教化的方便，所以又稱為本性淨，畢竟淨。雖內容還是一樣，而在聽眾聽起來，似乎有清淨微妙的存在，只要有所依著，就易於接受了。龍樹這一解說，對「初期大乘」說空，而演化為「後期大乘」的說有，提貢了一項應機設教的合理解說。

2、辨析源流：受般舟三昧之影響

(1) 略述：念佛法門之發展

「三界唯心」，「萬法唯識」的思想，從大乘初期的念佛（*buddhānusrīti*）法門中來。⁵⁹

念佛，並不等於我國一般的口稱佛名，而是內心繫念佛而得三昧（*samādhi*）的，著名的是般舟三昧（*pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi*）——現在佛悉立在前面的三昧，經典約集成於西元二世紀初。

由於「佛涅槃後，佛弟子的永恆懷念」，念佛在佛教界特別發達起來。部派中，有的說現在「十方有佛」；佛像也在西元初開始流行起來。

所以念佛的，不再只是念佛的功德，而念相好莊嚴的佛，從七佛⁶⁰而念到他方佛。

⁵⁹ 參見：

(1) 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（*vijñaptimātratā*），唯心（*cittamātratā*），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……

(2) 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：

唯識宗所依的本經——《解深密經》，成立「唯心所現」，也是以淨鏡等能見影像，來比喻「三摩地所行影像」的。依念佛三昧，念佛見佛，觀定境唯心無實，而悟入不生不滅（得無生忍），成為念佛三昧，引歸勝義的方便。……

「是心作佛，是心是佛」，雖與《般舟三昧經》相同，但已經是「如來藏」說了。「般舟三昧」在思想上，啟發了唯心所現的唯識學。在觀行上，從初期的是心作佛，發展到佛入我心，我心是佛的「如來藏」說。……

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「祕密大乘佛法」〉，pp.402-413。

⁶⁰ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·369經》卷15(大正02, 101b25-c20)：

爾時，世尊告諸比丘：「昔者^[1]毘婆尸佛未成正覺時，住菩提所，不久成佛，詣菩提樹下，敷草為座，結跏趺坐，端坐正念，一坐七日，於十二緣起逆順觀察，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至緣生有老死，及純大苦聚集，純大苦聚滅。……如毘婆尸佛，如是^[2]尸棄佛、^[3]毘濕波浮佛、^[4]迦羅迦孫提佛、^[5]迦那迦牟尼佛、^[6]迦葉佛，亦如是說。

(2) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·475經》卷17(大正02, 121b27-c12)：

爾時，世尊告諸比丘：「毘婆尸如來未成佛時，獨一靜處，禪思思惟，作如是觀，觀察諸受。……如毘婆尸佛，如是尸棄佛、毘濕波浮佛、迦羅迦孫提佛、迦那迦牟尼佛、迦葉佛，及我^[7]釋迦文佛，未成佛時思惟觀察諸受，亦復如是。

(3) [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·大本經》卷1(大正01, 2a4-8)：

汝等當知，^[1]毘婆尸佛時，人壽八萬歲。^[2]尸棄佛時，人壽七萬歲。^[3]毘舍婆佛時，人壽六萬歲。^[4]拘樓孫佛時，人壽四萬歲。^[5]拘那含佛時，人壽三萬歲。^[6]迦葉佛時，人壽二萬歲。^[7]我今出世，人壽百歲，少出多減。

般舟三昧，本不是限於念那一位的，因阿彌陀佛（Amitābhabuddha）的信仰，盛行於印度西北（p.162），也就以念阿彌陀佛為例。

念佛，一般是先取佛像相，憶念不忘，如在目前，然後修念佛三昧。

修行而成就三昧的，佛身明顯的現前，還能與修行者問答，⁶¹這可說是《中阿含經·天經》的大乘化。⁶²

定心深入的，能見十方一切佛現在前，如夜空中的繁星那樣。⁶³

(2) 由「定心所現」，得出「唯心」之結論

見佛，問答，都是定心所現的，所以得出唯心所作的結論，如《般舟三昧經》卷上（大正一三，九〇五下——九〇六上）說：

「作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.21：

……《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。釋迦佛，七佛，都是觀緣起（pratītya-samutpāda）而成佛的，那麼佛弟子如能觀緣起而證入，不是與佛同證，而見佛之所以為佛嗎？……

⁶¹ [原書註]（大正一三，九〇五上——中）。

⁶² 參見：

(1) [東晉]瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·天經》卷 18〈2 長壽王品〉（大正 01，539b24-540c5）。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.847-848：

在定中見到了，可以有問有答，在「原始佛教」中，早已存在。如《中阿含經·長壽王品》……《天經》中說……知道天的名字；知天所受的苦樂；天的壽命長短；天的業報；知道自己過去生中，也曾生在天中。……《梵天請佛經》中，佛於定中升梵天，與梵天問答。《有勝天經》中，阿那律說：光天、淨光天、遍淨光天的光，有優劣差別。……在「原始佛教」中，佛與大弟子們，往來天界的記載不少。但那時，佛與大弟子們，對於定中所見到的，是要開示他們，呵斥他們，警策他們，所以佛被稱為「天人師」。佛涅槃以後，演化為在定中，見當來下生成佛，現在兜率天的彌勒菩薩。十方佛現在說興起，「大乘」佛弟子，就在定中見他方佛。在「秘密大乘」中，佛弟子就在定中，見金剛夜叉。

在定中有所見，有所問答，始終是一致的。但起初，是以正法教誨者的立場，教化天神；後來是請求佛、菩薩、夜叉們的教導。……

(3) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.74-75：

《中阿含經》（七三）《天經》說：「我為智見極明淨故，便在遠離獨住，心無放逸，修行精勤，……即得光明，便見形色；及與彼天共同集會，共相慰勞，有所論說，有所答對；亦知彼天如是姓，如是字，如是生；亦知彼天如是食，如是受苦樂；亦知彼天如是長壽，如是久住，如是命盡；亦知彼天作如是如是業已，死此生彼；亦知彼天（屬）彼彼天中；亦知彼天上，我曾生（其）中，未曾生（其）中也」……。

本經的精勤修行，共分八個層次。先勝解光明相，如光相成就，能於光明中現見色相，色相是（清淨的）天色相。光明相現前，現見清淨天色相，與解脫、勝處的淨觀成就相當。進一步，與諸天集會，互相問答。

這樣的定境，使我們想起了，《般舟三昧經》的阿彌陀佛現前，佛與修行者問答（不但見色相，還聽見聲音）。無著修彌勒法，上升兜率天，見彌勒菩薩，受《瑜伽師地論》。密宗的修習成就，本尊現前，也能有所開示。原則是一樣的，只是修行者信仰對象不同而已。依《般舟三昧經》說：所見的不是真實佛，是自己的定心所現。

⁶³ [原書註]（大正一三，九〇六中——下）。

三處界——欲處，色處，無想（色）處，是三處意所為耳。（隨）我所念即見，心作佛，心自見（心），心是佛，心是怛薩阿竭如來，心是我身。」

定心中明明的見佛，與佛問答，但意解到：佛並沒有來，自己也沒有去，只是自己的定心所見。

〔3〕小結

從佛與淨土的定心所見，推論到三界（生死往來處）也是自心所作的。這一定心修驗所引起的見解，影響非常深遠。

從淨土佛的自心所見，（p.163）理解到三界是心所作，發展到「心是佛」。大乘的「即心是佛」，「即心即佛」，都由此而來。

3、瑜伽行派之唯心論：依定境而說

〔1〕舉經

瑜伽行派的唯心論，也是依定境而理解出來，如所宗依的《解深密經》卷三（大正一六，六九八上——中）說：

「諸毘鉢舍那觀三摩地所行影像，彼與此心，……當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。⁶⁴……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」⁶⁵

「若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，……亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識。」

〔2〕釋義

《解深密經》也是從定境而說到一般的心境。影像，是呈現在心識上，為識所緣慮⁶⁶的，所以《解深密經》的唯識說，發展為重於「認識論」的唯識。⁶⁷

⁶⁴ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.193-194：

佛的意見：應「當」說它是「無異」的！因為那「所緣」的「影像」，並不是心外的，就「是」我們心「識」的一分，所以「我說」它就是「識」。凡「所緣」慮的境界，都是「唯識所現」的。我說識的識，是能分別的心，是見識，也是指出它的自性。所緣唯識所現的識，是所分別的境，是相識，是依識而現起的。能分別的是識，所分別的也是識，那麼，怎可說它是異的呢？

⁶⁵ 參見：印順法師，《唯識學探源》，p.29：

《解深密經》（卷三）說：「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，這可以稱為「即心所現」的唯識。

⁶⁶ 參見：

（1）印順法師，《攝大乘論講記》，p.193：

心在境界上轉叫行，就是緣慮，故所行，所緣，所取，有同樣的意義。

（2）印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.313：

《解深密經》與《般舟三昧經》，以定心的境界為唯心或唯識的；修得三昧的觀行，都是勝解作意（adhimokṣa-manaskāra）——假想觀，不是勝義的觀慧。

如《般舟三昧經》說：「心起想則癡，無想是泥洹。是法無堅固，常立在於念，以解見空者（p.164），一切無想念」⁶⁸。

依於繫念而佛常立在前面的觀想，不離愚癡，也就不得涅槃。如依此進而通達空無所得，才能無想念而解脫呢！

這樣的唯心或唯識，心識是虛妄的，瑜伽行派正是依虛妄的心心所法，根本是阿賴耶識（ālayavijñāna）為依止，成立一切唯識的流轉與還滅。

這是從修定者的修驗而來，正如《攝大乘論本》引頌所說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。」⁶⁹

不過瑜伽行派，進而作充分的論究，不免過分理論化了！

（二）對「心性本淨說」之詮釋

1、舉《論》釋義：空性

由修定而來的唯（心）識說，是虛妄分別識，可以不說從定——心而來的心性本淨。但瑜伽行派興起時，如來藏（tathāgata-garbha）思想流行已久，如來藏與心性本淨相結合，瑜伽行派是不能漠視的。《辯中邊論》卷上（大正三一，四六六中）說：

「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。」

《辯中邊論》說空性（śūnyatā）是真如（tathatā），法界（dharma-dhātu）等（p.165）異名，空性也就是心性，與龍樹的大意相同。

這個有緣、無緣的「緣」，與我們普通講的我和你有緣，兩個人很有緣的「緣」不同。這個緣是「緣慮」的緣，單單一個「緣」字，容易誤解，加個「慮」字——緣慮。心能夠去了別境界，能夠去緣慮境界的，叫做「有緣」；不能夠去緣境界的，就叫做「無緣」。

⁶⁷ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.271-272：

《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。

又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同；種種所見皆得成，故知所取唯有識」。《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信受呢？

《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明鏡，能見自己影像的譬喻。《解深密經》也說明鏡喻。《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義」。在定慧經驗外，又多舉一例：如人見是水，魚見是窟宅，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。不同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。

依瑜伽行而引出的「三界唯心」，「萬法唯識」，在瑜伽者是修驗所證明的，但萬象森羅，說一切是唯識所現，到底是一般人所不容易信解的。所以世親造《唯識二十論》，陳那（Dinnāga）作《觀所緣（緣）論》，破斥外境實有的世俗所見，是道理所不能成立的。外境實有不能成立，反證「唯識所現」的可信，近於一般的唯心哲學了！

⁶⁸ [原書註]（大正一三，九〇六上）。

⁶⁹ [原書註]（大正三一，一三七中）。

2、會通「真常大乘」經義

(1) 方便之教：為人生善悉檀

「清淨」，龍樹以為眾生畏空，不能信受甚深空義，所以方便的說為「清淨」，那只是為人生善悉檀。

(2) 列「真常大乘」經義

但與如來藏統一了的心性本淨，可不能這麼說。如《勝鬘經》說：

「自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。……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。」⁷⁰

自性清淨心，是心性本淨的異譯。心性本清淨而又為外鑠的客塵所染，是難可了知的。《勝鬘經》說是「不思議如來境界」，那不是方便說，而是看作極高深的了！

(3) 舉《論》詮釋

《辯中邊論》頌的意義，世親（Vasubandhu）解說為：

由於「心性本淨」，所以不能說是染污的；但眾生有染污，所以也不能說是不染污的。

由於「客塵所染」，不能說眾生心性的清淨的；但這是客塵而不是心的自性，所以又不能說是不淨的。⁷¹

「非染非不染，非淨非不淨」，是多麼難以了解！其實只是「心本性清淨，為客塵所染」而已。

心性就是心空性，空性在眾生「有垢位，說為雜染；出離垢時，說為清淨。雖先雜染，後成清淨，而非轉變成無常失（p.166）。」⁷²

不是心性（空性）有什麼轉變，所以說「心性本淨」了。

3、結義：「真如」會通「如來藏說」

心性本淨，是約心空性說的，虛妄分別的心心所法，能不能說是本性清淨呢？

瑜伽行派採取（不一不異的）不一說，如《大乘莊嚴經論》卷六（大正三一，六二三上）說：

「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨」。

心性淨，是約心真如——梵文作法性心（dharmatā-citta）說的。

在心真如法性（也就是真如心，法性心）外，不能約因緣生的依他相（的心心所法），說為自性清淨。心性本淨——自性清淨心，約真如說，就是如來藏。⁷³

⁷⁰ [原書註]（大正一二，二二二中——下）。

⁷¹ 參見：世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷1（大正31，466b18-20）。

⁷² [原書註]（大正三一，四六五下——四六六上）。

⁷³ 參見：

所以瑜伽行派中，依他因緣而生起的心心所，是不能說本性淨的，與說一切有部（Sarvāstivāda）等的思想相同。⁷⁴ (p.167)

伍、如來藏、我、自性清淨心

（壹）略辨如來藏思想之源流

一、結前啟下

佛弟子的修定——修心，引出了「心性本淨」，「唯心所作」（「唯識所現」）的二十大思想。

西元三世紀，出現了如來藏（tathāgata-garbha）說，與二十大思想相結合，與修定也是不無關係的。

二、略釋：「如來藏」之涵義

如來（tathāgata），佛法中是佛（buddha）的異名；在印度語言中，這也是神我（ātman）的別名。

藏（garbha）是胎藏，有《梨俱吠陀》創造神話的古老淵源。

所以如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。⁷⁵

(1) 印順法師，《華雨集（五）》，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，p.120：

《大乘莊嚴經論》〈弘法品〉說：「已說心性淨，而為客塵染；不離心真如，別有心性淨」。「心性本淨」，約圓成實性說，不是依他起虛妄識相，而是不離依他起識（心）的真如本淨。心性本淨是心真實性，這是瑜伽學所共通的。《莊嚴論》所說的「不離心真如」，梵本作「不離法性心」。是「法性心」，那也可說「真如心」了。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，p.195：

唯識者對於心性本淨的見解，如《大乘莊嚴經論》卷六……《論》文以水的清濁，來比喻「自心淨」（svacitta-suddha）。水有垢濁與清淨的；除去垢濁所得的清淨水，「清（淨）非外來」，水的清淨性是本來如此的。這正如方便修行，除去客塵，顯心的清淨，也是「淨非外來，本性淨故」。從雜染心而轉為清淨，顯出的心清淨性本來如此，與真如的自性清淨，離垢清淨，意義完全一樣。所以，所說的自心本淨，約心的真如性（citta-tathatā）說，並非說虛妄分別（abhūta-parikalpa）的有漏心識是清淨的。

⁷⁴ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，pp.196-197：

對於心性本淨，《成唯識論》有二說：一、約心空理所顯真如說，與《莊嚴論》所說的相同。二、約心體非煩惱說，是採取了說一切有（Sarvāstivāda）系的見解，……

依說一切有部說：心識的本性，是中容的無記性，與善或不善心所相應，名為善心、不善心。善心與不善心，是相應善，相應不善，而心的自性是無記的，所以善與惡是心的客性。心的本性是無記，不是染污性，所以說「心體非煩惱故名性本淨」。後一說，是通於有漏心的，也許是《阿含經》的本意，但在大乘經中，心性本淨應該是約心真如說的。……

⁷⁵ 參見：

(1) 印順法師，《如來藏之研究》，〈序說〉，p.16：

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」的「金胎」說。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。……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。

三、源自佛弟子對佛永恆懷念之表現

（一）部派佛教時期之發展

釋尊般涅槃（parinirvāṇa）了，涅槃是不能說有，不能說無，超越一切名言的戲論，不是「神」那樣的存在。

但「在佛弟子的永恆懷念」中，是不能滿足初學者及一般民間要求的。⁷⁶

在「本生」、「譬喻」等傳說中，漸引發出理想的佛陀觀，如大眾部（Mahāsāṃghika）系說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，……一剎那心相應般若知一切法。」⁷⁷

佛是無所不在，無所不能，無所不知，又是無量壽的。⁷⁸

（二）「大乘經典」之述說：佛身常住

初期大乘經，極大部分是以釋尊為主的，而內容為佛是一切都圓滿的，所以釋尊那

或重視如來藏的三義，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，是不可分離的。

（2）印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.19：

如來藏（tathāgata-garbha）是 tathāgata 與 garbha 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來。……

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈後期「大乘佛法」〉，p.162：

如來藏說的興起，是「大乘佛法」的通俗化。如來，也是世俗神我的異名；而藏（garbha）是胎藏，遠源於《梨俱吠陀》的金胎（hiraṇya-garbha）神話。如來藏是眾生身中有如來，也可說本是如來，只是還在胎內一樣，沒有誕生而已。大乘以成佛——如來為目標的，說如來本具，依「佛法」說，不免會感到離奇。但對一般人來說，不但合於世俗常情，眾生身中有如來，這可見成佛不難，大有鼓勵人心，精勤去修持實現的妙用。稱之為「藏」，又與印度傳統神學相呼應，這是通俗而容易為人信受的。

⁷⁶ 參見：

（1）印順法師，《平凡的一生》（重訂本），pp.165-167：

《初期大乘佛教之起源與開展》，八十多萬字的寫作，時寫時輟，經五年而完成。論究的問題不少，資料又繁多，這部書不免疏略。然大乘菩薩道，有重信的方便易行道，有重智慧或重悲願的難行道，而從「佛法」發展到「大乘佛法」，主要的動力，「是佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。以自己探究所得的，「為佛教思想發展史的研究者，提貢一主要的線索」。……

「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，是佛法發展演化中的主要動力。在發展中，為了適應信增上人（也適應印度神教），施設異方便，對佛法的普及民間，是有功績的。但引起的副作用，使佛法演化為「天（神）佛一如」，迷失了佛法不共神教的特色。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，〈自序〉，p.1：

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「祕密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。

⁷⁷ [原書註]（大正四九，一五中——下）。

⁷⁸ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.23-25。

樣，到底是示現的化身（初期是二身說）。⁷⁹

論到佛的（p.168）壽命，《首楞嚴三昧經》說：「我壽七百阿僧祇劫。」⁸⁰

《妙法蓮華經》說：「我成佛以來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。」⁸¹雖說「常住不滅」，又說「行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」⁸²，似乎還是有

⁷⁹ 參見：

- (1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷44〈十不善品 48〉（大正02，787b23-29）：
佛告阿難曰：「我滅度之後，法當久存。迦葉佛滅度後，遺法住七日中。汝今，阿難！如來弟子為少。莫作是觀：東方弟子無數億千，南方弟子無數億千。是故，阿難！當建此意：我釋迦文佛壽命極長。所以然者，肉身雖取滅度，法身存在，此是其義。當念奉行。」
- (2)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷9（大正25，121c26-122a5）：
復次，佛有二種身：一者、法性身，二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲，聽法眾亦滿虛空……種種方便度眾生，常度一切，無須臾息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者是生身佛，生身佛次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。
- (3)無著著，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷3（大正31，149a19-26）：
三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。
- (4)護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷109（大正31，57c20-58a6）：
法身有三相別：
一、自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依。……
二、受用身，此有二種：
一、自受用，謂諸如來三無數劫修集無量福慧資糧所起無邊真實功德，及極圓淨常遍色身，相續湛然盡未來際，恒自受用廣大法樂。
二、他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種名受用身。
三、變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘、異生稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。
- (5)印順法師，《印度佛教思想史》，pp.374-375：
從傳說佛身說，是從二身、三身而進展到四身的。
無著的《大乘莊嚴經論》立三身：〈敬佛品〉的三身，是自性身，受用身，化身；〈菩提品〉的三身，受用身作「法食」——法受用身（dharma-sambhoga）。……
《楞伽經》說三身，也不一致。經立法（性）佛（dharmatā-buddha），從法（性）佛而頓現的報佛（niṣyanda-b.）與化佛——三（身）佛。……《楞伽經》後出的〈偈頌品〉，立四身：「所有法、報（等流義）佛，化身及變化」；「自性及受用，化身復現化」。化身（nirmāṇa-kāya），而《楞伽經》又依化身而立變化（nairmānika），大抵化身如釋尊，變化是隨類現身了。
以護法說為主的《成唯識論》立四身，是分別「受用身」為自受用與他受用。《楞伽經·偈頌品》所立四身，是分別化身為化身與變化身。
《現觀莊嚴論》立四身，是分別法（性）身為自性身與智法身。用意不同而安立各別，但同樣是從三身而進入四身說。
- (6)印順法師，《攝大乘論講記》，pp.472-478。
- (7)印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.284-285。

⁸⁰ [原書註]（大正一五，六四五上）。

⁸¹ [原書註]（大正九，四二下）。

⁸² 參見：〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷5〈16 如來壽量品〉（大正09，42c22-23）。

數量，有數量還是有盡的。⁸³

（三）小結

涅槃是常，可說是佛教所共說的。大乘說「世間即涅槃」⁸⁴，所以如來的智慧、色身等，在佛的大涅槃中，得到「佛身常住」的結論。

四、舉經明：「如來藏我」

涼曇無讖（Dharmarakṣa）所譯的《大般涅槃經》〈初分〉十卷（後續三十卷，是對佛性的再解說），與晉法顯所譯的《大般泥洹經》，是同本異譯。

經文以釋尊將入涅槃為緣起，而肯定的宣說：「如來是常住法，不變異法，無為之法。」⁸⁵

對聲聞法的無常、苦、無我、不淨，而說：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是（諸佛菩薩所有正）法義。」⁸⁶

如來具常、樂、我、淨——四德；如來是常恆不變的，遍一切處的，得出如來藏與佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha）說，

如《大般涅槃經》卷七（大正一二，四〇七上——中）說：（p.169）

「佛法有我，即是佛性。」

「我者即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」

如來是常住的，常住是本來如此的，那眾生應有如來性（tathāgata-dhātu——如來界，與佛性同義）了。

（貳）略辨兩類「如來藏說」

一、真心型：《華嚴經》

如來是遍一切處的，那如來也應存在於眾生中了。

如《華嚴經》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異。」⁸⁷

「眾生身」，梵文為 sattva-citta-saṃtāna，譯義為「眾生心相續」。

這可說是（沒有說「如來藏」名字的）如來藏說的唯心型，顯然是以「心」為主的，所以說佛的智慧，在眾生心相續中。

《華嚴經》在別處說：「如心佛亦爾，如佛眾生然。（這就是「心、佛、眾生三無差別」）……

⁸³ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.25-27。

⁸⁴ 參見：龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 19（大正 25，197c29-198a7）：

聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。」《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。」

⁸⁵ [原書註]（大正一二，三七四中）。

⁸⁶ [原書註]（大正一二，三七七中）。

⁸⁷ [原書註]（大正九，六二四上）。

若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」⁸⁸

《華嚴經》是從心所作，而徹了眾生與佛不二的。

二、真我型：《如來藏經》等

如來藏的另一類型——真我型，如《如來藏經》，與《大般涅槃經》的「我者即是如來藏義」相合；也是《大般涅槃經》那樣（p.170），以種種譬喻來說明的。

《如來藏經》以《華嚴經》的華藏，蓮華萎落而見佛為緣起，說一切眾生有如來藏，如《大方等如來藏經》（大正一六，四五七中——下）說：

「一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智，如來眼，如來身，結加趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異」。

如來藏，不只是在心中，而是在「身內」；不只是如來智慧，而又是如「如來身，結加趺坐。……（三十二）德相備足。」

《如來藏經》所說，是更具體的；佛那樣的智慧、色相，一切眾生是本來具足的。所以眾生有佛的德性，眾生都有成佛的可能。

三、小結

與如來藏有關的經典，都傾向於佛性或如來性，一乘的說明。拙作《如來藏之研究》二、四、五章，已有較詳細的說明，這裡不再多說。

（參）略辨：「一切眾生有如來藏」之發展

一、舉喻明義

一切眾生有如來藏，所以說一切眾生有佛性——佛藏，佛界，也就是如來界。⁸⁹

「藏」是胎藏，如父精、母血與識的和合——「結生」，起初看不出什麼，漸漸的形成了手、足、口、鼻，終於誕生了。

以人來說，人的身體、智能，在「結生」時已經具有而漸漸長成。

眾生身中有如來藏，眾生也是不知道的，但如來性（p.171）已具足在眾生身中。胎藏的漸長大而出生為人，與如來藏離染而成功德莊嚴的如來一樣。

二、「界」喻之運用

界（dhātu）是體性、因性，界的譬喻是礦藏。礦藏具有金的體性，經開採、冶煉而顯出純金，可作為莊嚴具。礦藏與胎藏，譬喻不同而意趣相合。

在《如來藏經》的九種譬喻中，⁹⁰胎藏喻、金喻，都表示了如來是本有的。

⁸⁸ [原書註]（大正一〇，一〇二上——中）。

⁸⁹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈序說〉，pp.11-12：

界，或譯為性，如法界或譯為法性，如來界或譯為如來性。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」，「皆實有佛性」，「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，在如來藏說的經論裡，意義相通。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。

三、唯佛能圓滿知見佛性

在佛的清淨天眼看來，眾生都「具見如來智慧在其身內，與佛無異」⁹¹。

但在眾生是不知道的，探究觀察也是觀察不到的，如《大般涅槃經》卷8（大正一二，四一一下——四一二中）說：

「無量菩薩雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見所有佛性；如來既說，即便少（分）見。……菩薩位階十地，尚不了了知見佛性，何況聲聞、緣覺之人能得見耶！……非二乘所能得知，隨順契經，以信故知。……如是佛性，唯佛能知。」

佛性——如來藏、我，唯有佛能圓滿的知見，十住地菩薩，也還是「如來既說，即便少見」，是聽佛說而後才知道的。

這是「隨順（佛說的）契經，以（p.172）信故知」，也就是信佛所說的，才知道自己身中有佛性。

十住地菩薩起初也是「聞信」，後來還是霧裡看花，「不大明了」⁹²的。

四、舉經明：「佛性說」之對機者——信增上行者

從信仰理想而來的佛性說，在經典中，是建立在眾多的譬喻與仰信之上的。這一特色，是如來藏說早期經典所一致的。

如《不增不減經》說：「此甚深義，……聲聞、緣覺所有智慧，於此義中，唯可仰信，不能如實觀察。」⁹³

《無上依經》說：「惟阿毘跋致不退轉菩薩與大法相應，能聽能受能持，（餘）諸菩薩、聲聞、緣覺，信佛語故，得知此法。」⁹⁴

《勝鬘經》說：「如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本所不見，本所不得」；「汝（勝鬘）及成就大法菩薩摩訶薩，乃能聽受；諸餘聲聞，唯信佛語。……於諸深法不自了知，仰推世尊，非我境界，唯佛所知。」⁹⁵

這是說，要成就大法的不退菩薩，才能於佛性聽聞受持，從實行中去見佛性的少分，其他的只能仰推佛說，信仰而已。

對聽眾來說，不退菩薩是少有的，這只是適應一般「信增上者」說的。所以中觀派（Mādhyamika）與瑜伽行派（Yogācāra），都說如來藏說是「不了義」的。（p.173）但在「信增上者」，那真是契理契機，真是太好了！

⁹⁰ 《大方等如來藏經》（大正 16，457b25-459b12）九種譬喻：

一、萎華有佛；二、蜂群繞蜜；三、糠粃粳糧；四、不淨處真金；五、貧家寶藏；六、穀內果種；七、弊物裹金像；八、貧女懷輪王；九、鑄模內金像。

⁹¹ [原書註]（大正九，六二四上）。

⁹² 參見：〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷8〈4 如來性品〉（大正 12，412a17）。

⁹³ [原書註]（大正一六，四六七上）。

⁹⁴ [原書註]（大正一六，四七〇下）。

⁹⁵ [原書註]（大正一二，二二一下、二二二下）。

（肆）辨釋：「如來藏說」之發展

一、「眾生本有佛性」易於為一般人所信受

如來藏說是適應「信增上」的，所以對生死流轉與涅槃解脫，依無常無我的緣起（*pratītya-samutpāda*）而成立的佛法（「佛法」，「大乘佛法」的中觀與瑜伽行），不能信解的，聽說如來藏，就能歡喜信受了。

因為從生死（一生又一生的）流轉，經修行到成佛，有了常住的如來藏我（佛性），那就是生命主體不變。

如「伎兒」從後臺到前臺，不斷的變換形相，其實就是這個伎兒（《楞伽經》說：「譬如伎兒，變現諸趣」⁹⁶）。

從前生到後生（生死流轉），從眾生到成佛，有了如來藏我，一般人是容易信受的。

如來藏我，與一般信仰的我，命，靈，靈魂，也就接近了一步。如來與如來藏（我），與印度神學的梵（*brahman*）與我，也是相當類似的。

二、「眾生」與「如來」不二：真常本有

如來藏（佛性，如來界）說，不只是說眾生本有佛性，也是眾生與如來不二的，如《不增不減經》（大正一六，四六七上——中）所說：

「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。……此法身過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。」（p.174）

「此法身，厭離世間生死苦惱，……修菩提行，名為菩薩。」

「此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，……離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來。」

《華嚴經》所說，一切眾生心相續中，具足如來智慧，是重於「心」的。

《如來藏經》等所說，眾生身中，有智慧、色相端嚴的如來，是（通俗化）重於（如來）我的。

二說雖小有差別，而都表示真常本有。

三、「如來藏」與「自性清淨心」之合流與發展

《如來藏經》等傳出的如來藏說，與心性本淨——自性清淨心（*prakṛti-prabhāsvara-citta*）說合流了，

如《央掘魔羅經》說：「若自性清淨意，是如來藏，勝一切法，一切法是如來藏所作」

⁹⁶ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，510b4-6）：

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。……

（2）〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷7〈11 佛性品〉（大正16，556b22-27）：

如來之藏是善不善因故，能與六道作生死因緣，譬如伎兒，出種種伎，眾生依於如來藏故，五道生死。大慧！而如來藏離我我所，諸外道等不知不覺，是故三界生死因緣不斷。……

（3）〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷5〈6 剎那品〉（大正16，619c2）。

97。

《不增不減經》說：「如來藏本際相應體及清淨法，……我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心。」⁹⁸

《勝鬘經》說：「如來藏者，是……自性清淨藏。此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染。……自性清淨心而有染者，難可了知。」⁹⁹

這樣，「自性清淨如來藏」，與「自性清淨心」，是一體的異名。

這二者，本來是 (p.175) 有共同性的：

眾生心性本（光）淨，而客塵煩惱所染；如來藏也是自性清淨，而客塵煩惱、上煩惱所染（或說「貪瞋癡所覆」，「在陰界入中」）。¹⁰⁰

同樣是自體清淨，為外鑠的客塵所染，所以二者的統一，是合理而當然的。

四、依觀想顯現本有之法界身

《佛說觀無量壽佛經》（大正一二，三四三上）說：

「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛。」

《佛說觀無量壽佛經》所說，大致與《般舟三昧經》說相近，然「如來是法界身，遍入一切眾生心想中」，是「佛遍眾生身心」的如來藏說。

相好莊嚴的佛，「從心想生」，也就是從觀想而現起的。與瑜伽行派所說，依虛妄分別的定心所現，略有不同，這是心中本有（相好莊嚴）的法界身，依觀想而顯現出來。

五、辨析：真常本具如來藏之涵義

⁹⁷ [原書註]（大正二，五四〇上）。

⁹⁸ 參見：

(1) [原書註]《不增不減經》（大正一六，四六七中）。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「祕密大乘佛法」〉，pp.401-402：

《不增不減經》說：「法身即眾生界」；「依此清淨真如、法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」。《經》約真如（tathatā），法界（dharma-dhātu）來解說眾生界與法身；為什麼又要說為不可思議自性清淨心呢？自性清淨心（prakṛti-prabhāsvara-citta），就是心性本淨。「為眾生故」，在四悉檀中是「為人生善悉檀」。佛法（第一義）太深了，眾生每「自卑」、「懈怠」，覺得這不是自己所能修學的，所以「為眾生故」，說眾生有如來藏，如來藏就是本清淨心。心本清淨（有「光明」的意義），眾生這才覺得易學易成，激發向上希求的精進。所以，「為眾生故」說自性清淨心，雖不了義，卻富有啟發鼓勵的作用。

如來藏自性清淨，但在眾生位中，為貪瞋癡等煩惱所染汙，與經說的「心性本淨，為客塵所染」，意趣相同，所以《勝鬘經》等，如來藏與自性清淨心，也就合而為一了。「為眾生故」，說自性清淨心；「開引計我諸外道故，說如來藏」。類似神教的真我、真心，部分的經師、論師，多少加以淨化，但深受印度神教影響的，一分重信仰、重修行、重神秘的佛弟子，卻如貧人得寶藏一樣，正為這一法門而努力。

⁹⁹ [原書註]（大正一二，二二二中）。

¹⁰⁰ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，pp.296-299。

(一) 舉經明：修定而顯現本有如來藏

我在上面說：大般涅槃，如來藏、我的見解，與定（samādhi）學是不無關係的。

如《大般涅槃經》中，比對《大涅槃經》與其他契經時，一再說到：「雖修一切契經（p.176）諸定」；「一切契經禪定三昧」¹⁰¹。

在三藏中，契經（sūtra）是被解說為重於定的。《大般涅槃經》（大正一二，四一四下——四一五上、四三一中）曾明白的說：

「譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經。」

「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定。」

真常本具的修顯，雖也說到般若，觀想，但顯然是重於定的。

(二) 偏重修定之體驗

真如（tathatā），法界（dharma-dhātu），空性（śūnyatā），《阿含經》中也是有的。依「佛法」，是觀緣起，無常、無我我所（即是「空」）而證知的。

大乘《般若經》等，雖說「但依勝義」，也是觀一切（人、法）但有假名——假施設（prajñapti），假名無實性而契入的。

不離現實的身心世間，如理觀察，以真如作意（tathatā-manasikāra）——勝義觀（慧）而證知，不是勝解作意（adhimokṣa-manasikāra）——假想觀。

定心的澄澈明淨，當然是要修的，但生死解脫與大乘的體悟無生，要依般若慧，而不是定力所能達成的。

六、結義

自性清淨心，清淨如來藏，說明是譬喻的（p.177），是仰信而知知的，依假想觀的禪定三昧而得見的。在佛法的發展中，將充分的表露出來。

(陸)「如來藏」、「自性清淨心」、「空智」之統一

一、舉經明：如來藏智：空、不空

(一) 舉經明

如來藏是自性清淨心——心性本淨，中觀與瑜伽行派，都說是真如、空性的異名。

如來藏說也就會通了空性，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正一二，二二一下）說：

「世尊！如來藏智是如來空智。」

「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法。」

「此二空智，……一切阿羅漢、辟支佛，本所不見，本所不得；一切苦滅，唯佛得證。」

(二) 釋義

¹⁰¹ [原書註]（大正一二，四一四下、四一九中）。

空智（śūnyatā-jñāna）是「空性之智」。如來的「空（性）智」，在眾生身中，就是如來藏。如來與眾生的空智，沒有什麼差別，只是眾生不能自知。

說「如來空智」，應不忘《華嚴經》所說的：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於（p.178）眾生身中。」¹⁰²

從如來果智，說到眾生本有，是如來藏——如來空智，與眾生向上修習，達到無漏般若^{智慧}的現證空性，意義上是不大相同的。

如來空（性）智是如來藏，依如來藏（也就是空智）而說空（śūnya）與不空（aśūnya）。說「空如來藏」，是說外鑠的客塵煩惱是空的；如來藏——如來空智，自性是清淨的，真實有的。

說如來藏不空，是說如來空（性）智本有「不離、不脫、不異不思議佛法」——清淨佛功德法；對煩惱虛妄可空說，這是真實的，不空的。

二、餘經之空、不空義

煩惱是造業受苦報的，所以說煩惱藏空，如徹底的說，如《大般涅槃經》所說：

「空者，謂無二十五有¹⁰³，及諸煩惱，一切苦報，一切相，一切有為行，如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空。」¹⁰⁴

¹⁰² [原書註]（大正九，六二四上）。

¹⁰³ 參見：

（1）〔隋〕慧遠撰，《大乘義章》卷 8（大正 44，635c4-11）：

二十五有，出《涅槃經》，從因有果，故名有。有別不同，為二十五。何者？如經中說：欲界十四，所謂：地獄、畜生、餓鬼及與修羅，即以為四；四天下人，復以為四；通前為八。欲界六天，復以為六；通前十四。色界有七，通前合為二十一有。彼四禪地，即以為四，中間梵王以為第五，無想天處以為第六，一切淨居合為第七。無色有四，謂：四空處；通前合為二十五也。

（2）〔唐〕慧琳撰，《一切經音義》卷 25（大正 54，468b16）：

二十五有（四洲、四惡趣及以六欲天、無想、梵、淨居、四空及四禪也）。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈後期「大乘佛法」〉，p.172：

二十五有是三界生死的類別，煩惱，（業），苦，一切有為是空的；如來涅槃解脫是不空的。這正如《央掘魔羅經》所說：「有異法是空，有異法不空」。如瓶無酪，說是空的；瓶有色香味觸，是不空的。……

（4）《佛光大辭典（一）》，p.175：

二十五有：生死輪迴之迷界計分為二十五種；由因必得果，因果不亡，故稱為有。二十五種三界有情異熟之果體：^[1]地獄有，^[2]畜生有，^[3]餓鬼有，^[4]阿修羅有。地獄至阿修羅乃六趣中之四趣，各一有。

^[5]弗婆提有，^[6]瞿耶尼有，^[7]鬱單越有，^[8]閻浮提有，^[9]四天下有，^[10]三十三天有，^[11]炎摩天有，^[12]兜率天有，^[13]化樂天有，^[14]他化自在天有，

^[15]初禪有，^[16]大梵天有，^[17]二禪有，^[18]三禪有，^[19]四禪有，^[20]無想有，^[21]淨居阿那含有，^[22]空處有，^[23]識處有，^[24]不用處有，^[25]非想非非想處有。

天趣中，六欲天、四禪及四無色各一有；別開初禪之大梵，四禪之無想、淨居，各為一有。總計欲界十四種，色界七種，無色界四種。

¹⁰⁴ [原書註]（大正一二，三九五中）。

這是說：以煩惱為本的惑、業、苦，（凡是無常的）一切都是空的；不空的是眾生本有，如來圓證的（以智為主的）一切清淨功德。

三、結義

如來藏說是以「一切皆空」為不了義的，如《大般涅槃經》、《央掘魔羅經》等，極力呵斥「一切皆空」說。

遲一些傳出的《勝鬘經》，卻說如來藏為「如（p.179）來空（性）智」，說空與不空如來藏為「二（種）空（性）智」，可說否定又融攝，以便解釋一切「空相應大乘」經吧！

這樣，「如來藏」，「自性清淨心」，「空（性）智」都統一了。

陸、如來藏心與修定

（壹）如來藏說之發展及與唯識之合流

（一）概述自性清淨心與如來藏說之合流過程（p.179）

在增上心（adhicitta）學的修行中，引出了心性本淨——自性清淨心

（prakṛti-prabhāsvara-citta）說：唯心（citta-mātra）與唯識（vijñapti-mātra）說。由於如來的崇拜，而有如來藏（tathāgata-garbha）、我（ātman），也就是佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha）說；如來藏又與自性清淨心相結合。

（二）《寶性論》之如來藏說（pp.179-180）

如來藏說，有印度神學中的神我意味，所以佛教界都給以新的解說；比較接近本義的，是《究竟一乘寶性論》所說。¹⁰⁵

論上說：「法身遍，無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏。」¹⁰⁶

經說一切眾生有如來藏，可從三義說：

- 一、「法身遍」：佛的法身（dharma-kāya），遍在一切眾生中。
- 二、無差：真如（tathatā）清淨，眾生（p.180）與佛是沒有差別的。
- 三、佛性，依梵本是佛種姓（buddha-gotra），¹⁰⁷眾生有佛的種姓。

¹⁰⁵ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，pp.161-162：

……再從法義來說：《寶性論》立有垢真如（samalā-tathatā）、無垢真如（nirmala-tathatā）；轉依（āśraya-parāvṛtti）；三身——實體身（svabhāvikakāyā），受樂身（sāmbhogikakāyā），化身（nairmāṇikakāyā），二障——煩惱、智（所知）障（kleśa-jñeya-āvaraṇa）；二種（出世間）無分別智（dvidha-jñāna-lokōttara-avikalpa）；無漏界（anāśrava-dhātu）等，都與瑜伽學相合。但瑜伽學特有的法義，如「五法」，「三自性」，「三無性」，「八識」，「四智」，《寶性論》都沒有引用，這是有點難以理解的，也許《寶性論》重於如來藏說，重於佛德的說明，而瑜伽學的發展，著重於一切法相分別的緣故。

然《寶性論》的最大不同，是不用瑜伽學的種子（bīja）說，所以也不立不般涅槃種性。可以說：《寶性論》造於瑜伽學風開展的時代，受到了瑜伽學的影響。但對如來藏的解說，不取北方大乘經部師說的種子說，而保持了南方分別部（Prajñaptivādin），以空（性）為佛性的立場。總之，這是與瑜伽學有關，而不是屬於瑜伽派的。

¹⁰⁶ [原書註]（大正三一，八二八上）。

¹⁰⁷ 參見 edition by E.H. Johnston 1991, “Ratnagotravibhaga”, H.S. Prasad. The Uttaratantra of

從佛說到眾生，是「法身遍」；從眾生說到佛，是「有佛種姓」；佛與眾生，平等平等；所以說一切眾生有如來藏，主要是從如來果德的真常，而說眾生佛性的本有。¹⁰⁸

（三）《楞伽經》之融攝唯識的如來藏說（pp.180-181）

西元四、五世紀，瑜伽行派（Yogācāra）的無著（Asaṅga）與世親（Vasubandhu）論師，廣說一切唯識所現；依虛妄的阿賴耶識（ālaya-vijñāna），成立唯識說。當時流行的如來藏，就是自性清淨心說，融攝了瑜伽行派的唯識現，而成「真常唯心論」，代表性的教典，是《楞伽經》與《密嚴經》。¹⁰⁹

《楞伽經》共三譯：宋求那跋陀羅（Guṇabhadra），於西元 443 年初譯；元魏菩提流支（Bodhiruci），於西元 513 年再譯；唐實叉難陀（Śikṣānanda），於西元 700-704 年三譯。後二譯（與現存梵本相同），前面多了〈勸請品〉，後面多了〈陀羅尼品〉與〈偈頌品〉。

前後增多部分，與唐代（二次）譯出的《密嚴經》，意義更為接近。這是依一般的妄心所現，引向唯心——本淨如來藏心，也就是佛的自證境界。

由於表現為「經」的體裁，所以更富於引向修證的特性。（p.181）

二、如來藏心（藏識）之開展（pp.181-185）

（一）如來藏系學者否定虛妄唯識者之主張生滅法能為依止（pp.181-182）

1、總說：真常唯心與虛妄唯識為截然不同的兩大系（p.181）

依不生滅——常住的如來藏為依止，成立生死與涅槃；依生滅無常的阿賴耶——藏識為依止，成立生死與涅槃，這是「大乘佛法」中截然不同的思想體系。

2、評無常生滅法不能為染淨依（pp.181-182）

以如來藏為依止而評斥無常剎那生滅的，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，222b）說：

Maitreya. Delhi, p.26。

¹⁰⁸（1）詳參《如來藏之研究》，第六章，第四節〈寶性論義的分別〉，pp.168-171。

（2）亦參《印度佛教思想史》，第八章，第三節〈如來藏與「如來論」〉，pp.314-315。

¹⁰⁹（1）《以佛法研究佛法》，七、六〈真常大乘經〉，p.244：

《密嚴經》是繼《楞伽經》而傳出的，唯心而更富真常的特質。依真常而立唯心學（融會了唯識學），《楞伽經》與《密嚴經》，可說到達頂點！正像真常有而融貫真空，到《大般涅槃經》而完成一樣。

（2）《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，p.345：

世親以後，到戒賢的時代，約近二百年。唯識論者，有以阿賴耶（ālaya）識與如來藏（tathagata-garbha）相結合的，是《入楞伽經》與《大乘密嚴經》，在「虛妄唯識」的假相下，顯出「真常唯心」的真義。

（3）《如來藏之研究》，第一章，第二節〈與如來藏有關的經論〉，p.8：

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（或十二義）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。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。

「六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦，樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」

「心法智」，異譯作「所知」。¹¹⁰

《勝鬘經》以為：

如來藏是不生滅法，所以能種苦——受業熏而感苦報。也能厭苦，願求涅槃，那是由於如來藏與不思議功德相應（也就是有「佛性」）。

六識等七法，是剎那生滅的，虛妄的，不可能成立生死流轉與涅槃還滅。

3、小結：虛妄生滅的阿賴耶識不能成立一切 (p.182)

依據如來藏說，剎那生滅的七法，不能成立生死流轉，那瑜伽行派的藏識，是虛妄生滅法，當然也不能為依而成立一切。

(二) 融攝虛妄唯識而安立真相不滅的如來藏藏識 (pp.182-185)

1、阿賴耶識「本淨客染」 (pp.182-184)

(1) 《楞伽經》之融攝阿賴耶識 (pp.182-183)

A、以七識解說《勝鬘經》的七法 (p.182)

融攝瑜伽行派——虛妄唯識的如來藏（自性清淨）心者，依《勝鬘經》而作出阿賴耶識的「本淨客染」說，如《楞伽經》中就這樣說：「我為勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說 (p.182) 如來藏名藏識，與七識俱起。」¹¹¹

B、如來藏演化為「如來藏名藏識」(阿賴耶識) (p.182)

《勝鬘經》的七法，解說為七識；而如來藏演化為「如來藏名藏識」(阿賴耶識)。

C、「如來藏名藏識」之意義 (pp.182-183)

(A) 引經 (p.182)

「如來藏名藏識」，是什麼意義？

《大乘入楞伽經》卷 5（大正 16，619c）說：

「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。……無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續，恒住不斷；本性清淨，離無常過，離於我論。」

「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

¹¹⁰ (1) 《大寶積經》卷 119〈48 勝鬘夫人會〉(大正 11，677c17-19)：

於此六識及以所知，如是七法剎那不住，不受眾苦，不堪厭離，願求涅槃。……

(2) 《勝鬘經講記》，p.245：

心法智，地論師解說為第七識；嘉祥說是六識的相應心所；唐譯作「所知」境。然依《楞伽經》義，即第七末那識，……

(3) 《如來藏之研究》，第八章，第一節〈楞伽經的如來藏說〉，pp.244-245：

《勝鬘經》說：「六識及心法智」，唐譯作「六識及以所知」。所知 (jñeya)，古人每譯為「智」與「應知」的。「六識及心法智」，《楞伽經》是稱為意、意識等七識的。

¹¹¹[原書註]〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 5〈6 剎那品〉(大正 16，620a1-3)。

者，則無生滅。」

(B) 釋義 (pp.182-183)

a、釋第一則經文：本性清淨而為妄習所染 (pp.182-183)

在生死流轉的五趣、四生中，如來藏如伎兒一樣，五趣、四生變了，如來藏還是那樣的本性清淨。如來藏不是生死苦的造作者，也不是生死苦的受者。

那為什麼依如來藏而有生死呢？由於無始以來，為虛偽的惡習雜染種習所熏染，就名為藏識，生起七識。

b、釋第二則經文：妄習滅除即轉名如來藏 (p.183)

(a) 藏識有真相與業相二分 (p.183)

藏識是本性清淨，而為客塵所染的，有（自體）真相（*jāti-lakṣaṇa*）、（客體）業相（*karmalakṣaṇa*）的二分。說阿賴耶識為依止，生死流轉 (p.183)，是約「業相」熏變而現起說的。

藏識並不只是業相熏變，所以業相滅除了，七識不起，生滅法都滅了而藏「識（自）真相不滅，但業相滅。」¹¹²

(b) 轉名如來藏 (p.183)

這就是「淨如來藏、藏識之名」，也就是不再是阿賴耶識而名為如來藏了。

藏識的妄現世間相，是由於無始的妄習而來的，真相——自體是清淨不滅的。

(2) 《密嚴經》之更明白的解說 (pp.183-184)

這一思想，《大乘密嚴經》說得更明白：「藏識亦如是，諸識習氣俱，而恒性清淨，不為其所業」(染?)；「阿賴耶識本來而有，圓滿清淨，出過於世，同於涅槃」¹¹³。

如來藏與藏識，在「真常唯心論」中，是同一的，不過在說明上各有所重而已。《大乘密嚴經》卷下（大正 16，747a）說：

「如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說。佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」

(3) 《楞伽》與《密嚴》融攝瑜伽行派教理而自成體系 (p.184)

《楞伽》與《密嚴經》，融攝瑜伽行派的教理——五法，三自性，八識，二無我，而實則自成體系。為生死世間依止的，是常住本淨而受熏說；為涅槃依 (p.184) 止的，是常住清淨如來藏（無垢智）說。

肯定《楞伽》、《密嚴》的這一特性，才明白「真常唯心論」的自有體系。

2、無我如來藏與真我 (pp.184-185)

(1) 說無我是為遣妄執我而如來藏我不能沒有 (pp.184-185)

¹¹²[原書註]〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 1〈2 集一切法品〉（大正 16，593c2-3）。

¹¹³[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷 2〈6 趣入阿賴耶品〉（大正 16，765a23-24）、〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷 2〈6 阿賴耶建立品〉（大正 16，737c24-25）。

如來藏與我有關，是《大般涅槃經》等所說的。

融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》說：「開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏。」¹¹⁴《密嚴經》也說：「能斷一切見，歸依此無我。」¹¹⁵

其實，無我是沒有外道所說作者等妄執，如來藏我是不能沒有的，¹¹⁶如《大乘入楞伽經》卷 7（大正 16，637c-638a）說：

「蘊中真實我，無智不能知。諸地自在通，灌頂勝三昧，若無此真我，是等悉皆無。……說無真我者，謗法著有無。」

「於諸蘊身中，五種推求我，愚者不能了，智見即解脫。」

「真我」，梵語 pudgala（補特伽羅）。有我的理由，是種種譬喻：如琴中妙音，伏藏，地下水，懷胎，木中火等。¹¹⁷最有力的證明，當然是「內證智」的修驗。

《中論》以五種推求我不可得，悟入我法空性。依《楞伽（p.185）經》〈偈頌品〉說，那《中論》作者是「無智不能知」了。¹¹⁸

（2）真我與藏識皆是如來藏的異名（p.185）

《密嚴經》也這樣說：「所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶。如油遍在麻，鹽中有鹹味，……沈麝等有香，日月（有）光亦爾。……非智所尋求，不可得分別，定心無礙者，內智之所證。」¹¹⁹

¹¹⁴[原書註][宋]求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，489b15-20）。

¹¹⁵[原書註][唐]不空譯，《大乘密嚴經》卷 1〈2 入密嚴微妙身生品〉（大正 16，751b14、726c）。

¹¹⁶《印度佛教思想史》，第五章，第一節〈後期大乘經〉，pp.162-163：

如來藏、我的思想，適合世俗常情，一般人是樂意接受的，但對「佛法」來說，是一更大的衝擊！部派佛教也有立「不可說我」、「勝義我」的，但只是為了說明流轉中的記憶與作業受報，不是所述與所證的如實性。而且，（胎）藏與我，都從婆羅門教（Brahmanism）的教典中來，這不是向印度神教認同嗎？依佛經說，當然不是的。我，是過去佛所說而傳來的，世間雖聽說有我而不知我的真義。現在說（眾生位上）如來藏我，（佛果位上）常樂我淨的我，才是真我。《楞伽經》也明白的說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。為了攝化外道，所以說如來藏我；如來藏我與印度固有宗教，是有關係的。依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在一般人，怕有點神佛莫辨了！

¹¹⁷[原書註][唐]實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 7〈10 偈頌品〉（大正 16，637c）。

¹¹⁸《印度佛教思想史》，第八章，第二節〈融唯識而成的「真常唯心論」〉，p.307：

以如來藏真我，破斥外道的我，也破佛法所說的無我。以五蘊中，作五種推求而我不可得，是《中論》「觀如來品」所說的。經上說：「蘊中真實我，無智不能知」，如是智者，那就見真我而得解脫了。有真我的理由，是金銀在礦，琴中妙音，地下水，懷胎，木中火等譬喻；而最有力的，當然是「內證智所行」的修持經驗了。《密嚴經》也說：「所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶。如油遍在麻，鹽中有鹹味，……沈、麝等有香，日月（有）光亦爾……非智所尋求，不可得分別，定心無礙者，內智之所證」。阿賴耶識是本淨的，名為丈夫識，丈夫是我的異名。我在那裏？如油在麻中，鹹味在鹽中，光不離日、月一樣。你要分別尋求，是求不到的。除了種種譬喻，就是說修證者所知，與論師的立場，是不相同的。有如來藏（阿賴耶識）我的理由，如理解些印度神學——奧義書（Upaniṣad）、吠檀多（Vedānta）派所說，也許會覺得有些共同性的。

¹¹⁹[原書註][唐]地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷 2〈2 妙身生品〉（大正 16，731a28-b7）。

丈夫，梵語 puruṣa，是《吠陀》所說的原人，一切依此而有的大人。在《密嚴經》中，丈夫就是如來藏識。真實我與丈夫第八識，是如來藏異名，所以「真常唯心論」，是真心，也就是真我；離垢清淨，就是如來。

三、真常唯心系更重定之傾向 (pp.185-194)

(一) 概說：「真常唯心論」重信更重定 (p.185)

如來藏，一般是依信而知的；自性清淨心——心性本淨，唯心，唯識，都從瑜伽者的「修心」(定)而來，所以「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向。

(二) 舉《楞伽經》的四種禪作為重定的例子 (pp.185-188)

1、標名 (pp.185-186)

《楞伽經》立四種禪：愚夫所行禪 (bālopacārika-dhyāna)，觀察義禪 (arthapravicaya-dhyāna)，攀緣真如禪 (tathatāmbana-dhyāna)，如來禪 (tathāgata-dhyāna)。¹²⁰

2、別釋 (pp.186-188)

(1) 愚夫所行禪¹²¹ (pp.186-187)

一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。「知人無我」，觀無常苦不淨相而入定，即使修到滅定 (nirodha-samāpatti)，也是愚夫所修。

長行說：「見自他身骨 (p.186) 鎖相連」¹²²，是不淨觀。

¹²⁰ 《印度之佛教》第十五章，第二節〈真常唯心論述要〉，pp.280-281：

《楞伽》有四禪（止觀相應）：

- 一、以無常、苦、無我、不淨為門，觀法有我無者，曰「愚夫所行禪」。證我空者，相續識（分別事識）滅，小乘者以為涅槃，然藏識中無始染業猶在，不轉去如來藏中藏識之名，不得究竟解脫也。
- 二、觀三界唯心，身、受用、建立，唯自心現；所現義相，如幻化無實。此唯內心、無外義之觀，即法無我觀，名「觀察義禪」。
- 三、依法有以遣人無，依心有以遣境無，此二無我，猶是妄想分別，故於見外法非實，隨了諸識不生，直觀如實法不生不滅。離生滅見，得無生法忍，住第八地，曰「攀緣如禪」。
- 四、得無生法忍已，起寂滅想，諸佛加持，菩薩乃即寂而起如幻三昧，廣作佛事，名「如來禪」。

前七地名有心地，八地名無心地，八地以上名佛地，即現證如來禪者所入也。

《楞伽經》以不生法為依，而建立生滅。然返染之方，與虛妄唯識者同，即觀外義無實，境空心寂以證實，可謂能融攝妄心者矣！其後出者，頗有異同，不特以不生而立生滅，還滅亦頓觀真常，自定力制心不起入。

¹²¹ (1)〔宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉(大正16, 492a14-18)：云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，自相共相骨鎖，無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。

(2)〔元魏〕菩提留支譯，《入楞伽經》卷3〈3集一切佛法品〉(大正16, 533a4-9)：大慧！何者愚癡凡夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我自相同相骨鎖故；無常苦無我不淨執著諸相，如是如是決定畢竟不異故；如是次第因前觀次第上上乃至非想滅盡定解脫，是名愚癡凡夫外道聲聞等禪。

(3)〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷3〈2集一切法品〉(大正16, 602a12-16)：云何愚夫所行禪，謂聲聞、緣覺、諸修行者，知人無我，見自他身骨鎖相連，皆是無常苦不淨相。如是觀察堅著不捨，漸次增勝至無想滅定，是名愚夫所行禪。

偈頌說：日，月，紅蓮華，大海，虛空，火盡，都是四修定中的「勝知見」。

這些禪觀，「如是種種相，墮於外道法，亦墮於聲聞，辟支佛境界」¹²³。二乘的禪觀，與外道禪同等，這是值得注意的。

《大乘入楞伽經》卷 7（大正 16，638c）說：

「於我涅槃後，釋種悉達多，毘紐，大自在，外道等俱出。如是我聞等，釋師子所說；談古及笑語，毘夜娑仙說；於我涅槃後，毘紐，大自在，彼說如是言，我能作世間。我名離塵佛，姓迦多衍那，……我生瞻婆國，……出家修苦行。」

《楞伽經》的佛，是姓迦多衍那（Kātyāyana）的離塵佛（Virajajina）；而釋師子（Śākyasiṃha）的「如是我聞」（經），與外道為同類。¹²⁴佛法演變到這一階段，變化太大了！

釋尊為多聞聖弟子說法，從現實入手，不是出發於唯心的；然依真常唯心者的見解，「唯心」才是佛的正法。古德說：「心行道外，名為外道」。¹²⁵依《楞伽經》，應該說「心外有法，名為外道」了。

（2）觀察義禪¹²⁶（p.187）

二、觀察義禪：以下是大乘（p.187）禪觀。

義（artha），是心識所現的境相，所以說：「似義顯現」，「似義影像」，「相義」等。心識所現的一切法（外道的、二乘的都在內）無我，就是一切「妄計自性」是沒有（自性）自相的。

在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心（識）而沒有自相的。

（3）攀緣真如禪¹²⁷（p.187）

¹²² [唐] 實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 3〈2 集一切法品〉（大正 16，602a13-14）。

¹²³ [原書註]實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 3〈2 集一切法品〉（大正 16，602a28-29）。

¹²⁴ 詳參《佛教史地考論》〈七、楞伽經編集時地考〉，p.223。

¹²⁵ [隋] 吉藏撰，《百論疏》卷 3〈10 破空品〉（大正 42，303a28-b3）。

¹²⁶ (1) [宋] 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，492a18-20）：
云何觀察義禪？謂：人無我自相共相，外道自他俱無性已。觀法無我彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。

(2) [元魏] 菩提留支譯，《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉（大正 16，533a10-13）：
大慧！何者觀察義禪？謂觀人無我自相同相故；見愚癡凡夫外道自相同相自他相無實故；觀法無我諸地行相義次第故。大慧！是名觀察義禪。

(3) [唐] 實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 3〈2 集一切法品〉（大正 16，602a16-18）：
云何觀察義禪？謂知自共相人無我已，亦離外道自他俱作，於法無我諸地相義，隨順觀察，是名觀察義禪。

¹²⁷ (1) [宋] 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，492a20-22）：
云何攀緣如禪？謂：妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。

(2) [元魏] 菩提留支譯，《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉（大正 16，533a14-17）：
大慧！何者觀真如禪？謂觀察虛妄分別因緣，如實知二種無我，如實分別一切諸法無實體相，爾時不住分別心中得寂靜境界。大慧！是名觀真如禪。

三、攀緣真如禪：上來觀人法無我，是「妄計自性」空。

能觀的心識，是虛妄分別，如一切法（義）不可得，分別心也就「不起」。真如不是緣慮所可及的；所分別、能分別都不起了（境空心泯），還有無影像相（nirābhāsakṣaṇa）在，所以說攀緣真如。

（4）如來禪¹²⁸（pp.187-188）

四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智（pratyātmārya-jñāna）。三種樂的意義不明，可能如《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像，此二地名住，餘則我所得，自證及清淨，此則是我地。」¹²⁹在方便安立中，（從初地到）七地是有心地，知一切唯是自心所現，與觀察義禪相當。八地無影像，也就是境空心泯（「離心意識」），住於無影像相，與攀緣真如禪相當。八地以上，九地，十地，普賢行地——三地，都可說是佛地，與如來禪相當。

三種樂，可能是安住如（p.188）來禪的，次第三地的現法樂住（dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra）。

3、四種禪與唯識觀之關係（p.188）

四種禪的後三禪，與瑜伽行派的觀法相近。

觀察義禪是：「依識有所得，境無所得生」¹³⁰。攀緣真如禪是：「依境無所得，識無所得生」¹³¹。如來禪是：「故知二有得、無得性平等」¹³²。¹³³

（3）〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷3〈2集一切法品〉（大正16，602a18-20）：

云何攀緣真如禪？謂若分別無我有二是虛妄念，若如實知彼念不起，是名攀緣真如禪。

¹²⁸（1）〔宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉（大正16，492a22-24）：

云何如來禪？謂：入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。

（2）〔元魏〕菩提留支譯，《入楞伽經》卷3〈3集一切佛法品〉（大正16，533a17-20）：

大慧！何者觀察如來禪？謂如實入如來地故；入內身聖智相三空三種樂行故；能成辦眾生所作不可思議。大慧！是名觀察如來禪。

（3）〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷3〈2集一切法品〉（大正16，602a20-22）：

云何諸如來禪？謂入佛地住自證聖智三種樂，為諸眾生作不思議事，是名諸如來禪。

¹²⁹〔原書註〕〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷5〈4現證品〉（大正16，619a7-9）。

¹³⁰〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論頌》卷1〈1辯相品〉（大正31，477c19-20）。

¹³¹〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論頌》卷1〈1辯相品〉（大正31，477c20-21）。

¹³²〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論頌》卷1〈1辯相品〉（大正31，477c22-23）。

¹³³（1）《成佛之道》，第五章〈大乘不共法〉，p.383：

如^[1]性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。

^[2]虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？所以清辨闡實有空性為『似我真如』，大可不必！

^[3]真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。

瑜伽行派是遣遍計，泯依他起，證圓成實——真如，真如約絕對理性說，是無分別智所證的。

真常唯心者的如來禪，約佛德說；如來藏心（無垢智）離染而圓滿自證。所以在「住自證聖智三種樂」下，接著說：「為諸眾生作不思議事」。¹³⁴

唯心的修證而都稱之為禪，意味著禪定的重視。

（三）舉《密嚴經》重視定之經文作為重定的例子（pp.188-191）

1、引言（p.188）

唯心論的重定傾向，《大乘密嚴經》（見《大正藏》16冊，下引[文略]）非常的突出。

2、引經證（pp.188-191）

（1）說法者與定之關係（pp.188-189）

《密嚴經》的主要說法者，是金剛藏（Vajragarbha）菩薩，如來稱之為「三摩地勝自在金剛藏」¹³⁵。

被稱為「定中上首尊」¹³⁶，「定王金剛藏」¹³⁷。

「此之金剛藏，示現入等持，正定者境界」；「現法樂住內證之智，為大定師，於

所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別。

（2）《華雨集》（一），〈辨法性論講記〉，pp.243-244：

唯識宗成立唯識的層次，也就是修唯識觀的次第，達到無二無別的，平等真如法性。彌勒菩薩在《辨中邊論》中，說得還要清楚，如說：『以識有所得，境無所得生』。那是說，由於虛妄分別識有，所以知道境是不可得的。『依境無所得，識無所得生』：那是說，由於境不可得，所以識也不可得了。『由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等』：心不可得，境不可得，似有能取所取——心境二者，在無得平等性中，是無二無別的。

上面所說的，就是悟入虛妄分別無相的方便。《楞伽經》立四種禪，也是這一意義。四種禪中，第一名愚夫所行禪；這是外道、小乘的禪觀。第二名觀察義禪，就是觀一切境相（義）不可得。如觀境不可得，心也不可得，現起平等空性相，是第三緣真如禪。因緣真如空無性相，有空相在，還不是真知真如，等到空相也不起了，超越能所一切相，才是真實悟入真如，就是第四如來禪。凡是說唯心（識）的，從初修到悟入，都有這樣層次的。

（3）《攝大乘論講記》，第四章〈入所知相〉，p.325：

圓成實自性覺，是正覺圓成實性呢？抑是觀圓成實相而覺其平等一如呢？

《楞伽經》中說到大乘觀行次第是分為三種的：

一、觀察義禪，就是觀察所取義不可得，唯識所現。

二、緣真如禪，進觀能觀的心亦不可得，這等於以圓成實自性覺遣除似唯識性一樣。

三、如來禪，那觀能觀心空的空相亦不可得，而契入如來所證的法界。

空宗的觀法，直觀一切皆空，事實上只是一門深入，雖可分為觀一切法皆不可得，再返觀能觀心亦不可得，更進一層觀空相亦不可得，但這觀門差別，無須分成三種觀法，怎樣觀境空，也同樣的觀心空與空空。

¹³⁴ [唐]實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷3〈2集一切法品〉（大正16，602a20-22）：

云何諸如來禪？謂入佛地住自證聖智三種樂，為諸眾生作不思議事，是名諸如來禪。

¹³⁵ [原書註] [唐]不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈1密嚴道場品〉（大正16，748c26）。

¹³⁶ [原書註] [唐]不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，773a21）。

¹³⁷ [原書註] [唐]不空譯，《大乘密嚴經》卷2〈2入密嚴微妙身生品〉（大正16，758a23）。

定自在」¹³⁸。

(2) 所說法與定之關係 (p.189)

金剛藏所說的，是如來藏藏識（本淨）法門，也是禪定所見得的，如說：「如是阿賴耶，種子及諸法，展轉相 (p.189) 依住，定者能觀見。」¹³⁹

「如是流轉識，依彼藏識住，佛及諸佛子，定者常觀見。」¹⁴⁰

「定者了世間，但是賴耶識。」¹⁴¹

「清淨與雜染，皆依阿賴耶，聖者現法樂，等引之境界。」¹⁴²

「即此賴耶體，密嚴者能見，由最勝瑜祇，妙定相應故。」¹⁴³

「如來藏具有，三十二勝相，是故佛非無，定者能觀見。」¹⁴⁴

(3) 如來藏（我）與定之關係 (p.189)

如來藏是我——勝丈夫，所以說：「如摩尼眾影，色合而明現，如來住正定，現影亦復然。……如是勝丈夫，成於諸事業。……無邊最寂妙，具足勝丈夫，……是修行定者，妙定之所依。」¹⁴⁵

(4) 勸修內容與定之關係 (p.189)

禪定這樣的重要，所以一再勸修，如說：「此密嚴妙定，非餘之所有，……汝應修此定，如何著親屬？」¹⁴⁶

「汝於三摩地，何故不勤修？」¹⁴⁷

「難思觀行境，定力之所生，王應常修習，相應微妙定！」¹⁴⁸

(5) 聖者與佛之生因與定之關係 (pp.189-190)

一切聖者與佛，都是由禪定而生的，如說：「此是現法樂，成就三摩地，眾聖由是生。」¹⁴⁹

如來「以得三摩地，名大乘威德，住於此定中，演清淨法眼。……十方一切佛，皆從此定生。」¹⁵⁰

「密嚴中之人，……常遊三摩地。世尊定中勝，眾相以莊嚴。」¹⁵¹ (p.190)

「世尊恒住禪，寂靜最無上。」¹⁵²

¹³⁸[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈1密嚴道場品〉（大正16，750c15-16）、〈2入密嚴微妙身生品〉（751a5-6）。

¹³⁹[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，772c7-9）。

¹⁴⁰[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷2〈2入密嚴微妙身生品〉（大正16，756c204）。

¹⁴¹[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，771c12-13）。

¹⁴²[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷2〈6趣入阿賴耶品〉（大正16，765a25-27）。

¹⁴³[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷2〈6趣入阿賴耶品〉（大正16，765c15-17）。

¹⁴⁴[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈1密嚴道場品〉（大正16，749c16-18）。

¹⁴⁵[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈1密嚴道場品〉（大正16，750a1-29）。

¹⁴⁶[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷2〈4自作境界品〉（大正16，761b21-c1）。

¹⁴⁷[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷2〈4自作境界品〉（大正16，761c25-26）。

¹⁴⁸[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈2入密嚴微妙身生品〉（大正16，753b3-5）。

¹⁴⁹[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，768c6-7）。

¹⁵⁰[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，775b17-25）。

¹⁵¹[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈1密嚴道場品〉（大正16，749c22-24）。

《大乘入楞伽經》也說：「住如來定，入三昧樂，是故說名大觀行師」；「根本佛（唯）說三昧樂境。」¹⁵³

（6）菩薩的進修次第與定之關係（pp.190-191）

菩薩的進修次第，如《大乘密嚴經》卷上（大正 16，749a-b）說：

「如來常住，恒不變易，是修念佛觀行之境，名如來藏。猶如虛空不可壞滅，名涅槃界，亦名法界。」

「若有住此三摩地者，於諸有情心無顧戀。……是故菩薩捨而不證。……入如來定，……超第八地，善巧決擇，乃至法雲，受用如來廣大威德（定名），入於諸佛內證之地，與無功用道三摩地相應。遍遊十方，不動本處，而恒依止密嚴佛剎。」

《大乘入楞伽經》卷 1（大正 16，594a）也說：

「觀一切法皆無自性，……如夢所見，不離自心。」

「知一切境界，離心無得。行無相道，漸昇諸地，住三昧境，了達三界皆唯自心。得如幻定，絕眾影像，成就智慧，證無生法。入金剛喻三昧，當（p.191）得佛身。」

重定的情況，《密嚴經》是明白可見的，如說「現法樂住內證智境」¹⁵⁴，「現法樂住」就是四修定之一。

（四）導師對重定傾向之評析（pp.191-194）

1、引言（p.191）

這裡，我願提出一項意見。

2、從重慧到重定之演變（pp.191-194）

（1）「佛法」時期的緣起正觀（pp.191-192）

A、緣起無我的正觀（p.191）

「佛法」，是從現實身心活動（推而及外界），了解一切是依於因緣（nidāna），進而發見因果間的必然法則——緣起（pratītya-samutpāda）而悟入的。

在緣起的正觀中，如身心不息的變異——無常（anityatā）；一切是不徹底，不安隱的——苦（duḥkha）；無常苦的，所以是無我（nirātman）。

觀察身心無我的方法，主要是「不即蘊，不離蘊，不相在」¹⁵⁵。分別的說：色蘊

¹⁵²[原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷 1〈2 入密嚴微妙身生品〉（大正 16，754c3-4）。

¹⁵³[原書註]〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 1〈1 羅婆那王勸請品〉（大正 16，589a12-13、c20-21）。

¹⁵⁴〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷 1〈1 密嚴會品〉（大正 16，724a3-4）。

¹⁵⁵（1）如《雜阿含經》卷 1〈30 經〉（大正 2，6b17-22）：

彼一切色（受、想、行）……彼一切識不是我、不異我、不相在，是名如實知。

（2）《如來藏之研究》，第二章，第三節〈如來與我〉，p.43：

釋尊以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊，或六處，六界的總和。所以經中

不就是我，離色也沒有我，我不在色中，色不在我中（後二句就是「不相在」）。五蘊都如此，就否定了二十種我見。¹⁵⁶

B、正見為導的勝義觀慧 (pp.191-192)

「佛法」是觀察、抉擇我不可得，無我也就無我所，無我我所就是空（śūnyatā）。所以般若——慧，在七覺支中名為「擇法」。

了解世俗的智慧外，勝義諦理（paramārtha-satya）的觀慧，《解深密經》也說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那」¹⁵⁷，毘鉢舍那（(p.192) vipaśyanā）就是觀。

總之，「佛法」的解脫道，是以正見（samyag-drṣṭi）為先的；慧如房屋的梁棟那樣的重要。

(2) 初期大乘的勝義空觀 (p.192)

A、般若為導的深觀 (p.192)

初期「大乘佛法」，直體勝義，同樣的以般若為先導，觀一切法虛妄無實，但假施設而契入的。「佛法」的涅槃（nirvāṇa），在《般若經》中，是空性、真如（tathatā）等異名。空觀（《瑜伽論》名為空性勝解）的開展，有種種空——七空，十四空，十六空，十八空，二十空的建立，是勝義空。¹⁵⁸

依色等五蘊，而一一的加以觀察。一、無論是色……是識，都不能說是我，這就否定了「命即是身」的「即蘊計我」。二、也不是離五蘊而可說有我——「不異我」，這就否定了「命異身異」的「離蘊計我」。三、也不可能「相在」，相在是（以為身與我不同，而又）執色等蘊（藏）在我中，或我（藏）在色等蘊中。色等不在我中，我不在色等中，所以說「相在」也是不能成立的。

¹⁵⁶ (1) 《性空學探源》，第二章，第二節，第一項〈無常為論端之蘊空〉，p.39：

無我，或分為「無我」、「無我所」二句。《雜阿含》中也常把它分為三句，如說色：「色是我，異我，相在」。反面否定辭則說：「色不是我，不異我，不相在」。這初句是說無即蘊我，第二句說無離蘊我，第三句也是無離蘊我，不過妄計者以為雖非蘊而又不離於蘊的。如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那就我在色中（若我與蘊同量，沒有大小，則必是即蘊我了）。對這不即蘊而不離蘊的執見，佛陀破之，蘊不在我中，我也不在蘊中，所以說「不相在」。

經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。此可分為總別的兩種觀察：別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。《阿含經》常作三種觀：（一）、色（五蘊之一）不即是我，（二）、不離色是我，（三）、色與我不相在。……此三句，或分為四句：（一）、色不即我，（二）、不離我，（三）、色不在我中，（四）、我不在色中。一是我見；後三是我所見。約五蘊說，即成為二十種我我所見。《中論》多用五求破，即於四句外更加一句：色不屬於我。……

(3) 參見《雜阿含經》卷2〈45經〉（大正02，11b1-20），〈57經〉（大正02，14a2-b11），卷5〈109經〉（大正02，34a24-35a16），〈110經〉（大正02，35a17-37b25）。

¹⁵⁷ [原書註] [唐] 玄奘譯，《解深密經》卷3〈6分別瑜伽品〉（大正16，698a11-13）。

¹⁵⁸ (1) 〈初期大乘佛教之起源與開展〉，第十章〈般若般若蜜法門〉，p.738 註解25：

十四空，如《大般若波羅蜜多經》（二分）卷436〈40清淨品〉（大正7，195b-c）；《摩訶般若波羅蜜經》卷12〈42歎淨品〉（大正8，307c）。

B、以智導行的廣行 (p.192)

「佛法」說三學——戒，心，慧，以慧而得解脫。初期「大乘佛法」說六度——施，戒，忍，進，禪，慧，依慧為導而行菩薩道，依慧而得無生忍。慧——般若，是比禪定進一步的。

(3) 後期大乘時期之重定的演變 (pp.192-194)

A、總說：出發於現實觀察之方法論於後期大乘中有些不適用 (pp.192-193)

但出發於現實觀察的方法論，在後期「大乘佛法」中有些不適用了。如大涅槃，如來藏，我，自性清淨心，佛性等，是從崇高的信仰與理想而來的，只能以無數的譬喻來說明，是一般人所不能知，現實正觀所不能得的。

如在世間哲學中，這是近於神學，形而上學的。

B、別述：唯識與如來藏系二大學派所重不同 (pp.193-194)

(A) 瑜伽行派的唯識觀仍重慧學 (p.193)

a、遍計所執空 (p.193)

依禪定而來的瑜伽行派，沒有忘失緣起，但由於是「唯識（現）」，所以說：經說一切法空，是說遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）空。

《楞伽經》也還這樣說：「空者，即是妄（p.193）計性句義。大慧！為執著妄計自性故，說空，無生，無二，無自性。」¹⁵⁹

b、依他、圓成有 (p.193)

依他起自性（para-tantra-svabhāva），是緣起法，是虛妄分別識，這是不能說空的。

於緣起法（唯識現）離遍計所執自性，契入真如、空（所顯）性，是勝義有的。¹⁶⁰

c、小結：瑜伽行派認為「一切法空」是不了義說但仍重慧學 (p.193)

這樣，勝義空觀被局限於妄計自性，所以經說「一切法空」是不了義的。

但空性由空所顯，所以空性、真如是無分別智（nirvikalpa-jñāna）所證知，還是慧學。

也有以「一切法空」為末後的，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈68 攝五品〉（大正 8，367b）；《大般若波羅蜜多經》（二分）卷 459〈67 相攝品〉（大正 7，320b）。

十六空，如《大般若波羅蜜多經》（三分）卷 488〈善現品〉（大正 7，480b）。

十八空，如《大般若波羅蜜多經》（二分）卷 413〈三摩地品〉（大正 7，73a）；《摩訶般若波羅蜜多經》卷 5〈問乘品〉（大正 8，250b）。

二十空，如《大般若波羅蜜多經》（初分）卷 3〈學觀品〉（大正 5，13b）。

(2) 有關各類空之解說請參閱《空之探究》，第三章〈《般若經》——甚深之一切法空〉，pp.167-173。

¹⁵⁹[原書註]〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切法品〉（大正 16，598c22-24）。

¹⁶⁰詳參《攝大乘論講記》，第三章〈所知相〉，pp.176-303；《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.268-270。

(B) 如來藏系的唯心論唯重禪定 (pp.193-194)

a、「一切法空」是不了義說 (pp.193-194)

「真常唯心論」以如來藏，藏識（本淨）而明一切唯心，所以外境是空的，妄心也是空的。¹⁶¹阿賴耶（本淨）為惡習所熏而變現的，妄心、妄境都是空的，如《密嚴經》說：「藏識之所變，藏以空為相」¹⁶²。這就是《大涅槃經》所說的：「空者，謂無二十五有」¹⁶³；《勝鬘經》所說的「空如來藏」。

如來藏、自性清淨心體——空性智，無垢智，與清淨佛法（功德）相應不相離的，是不空的；說「一切法皆空」，當然是不了義的。

b、心性本淨是深定所見非觀慧所及 (p.194)

眾生本有的清淨智體，不是勝義觀慧所及的；唯心與修定有關，所以如來藏、藏識（本淨）我，是清淨的深定所觀見的。《大涅槃經》說：「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定 (p.194)」¹⁶⁴，不是與《密嚴經》有同樣意趣嗎？

c、小結：真常唯心說重於禪定 (p.194)

修定——修心而開展出唯心說，唯心說重於禪定的修驗，可說是非常合適的。

3、結說 (p.194)

總結的說，以現實緣起為依止而明染淨的，重於般若；以形而上的真心為依止而明染淨的，重於禪定。

柒、「祕密大乘」與禪定

(壹) 總說 (p.194)

念佛 (buddhānusmṛti)，唯心 (citta-mātra) 法門，偏重於定——三摩地 (samādhi) 的傾向，在「祕密大乘佛法」中，充分的表露出來。

二、「祕密大乘」偏重於定的思想傾向 (pp.194-207)

(一) 列舉文證 (pp.194-195)

先從唐代傳入我國的來說：

一、《無畏三藏禪要》，依《金剛頂經》，說修三摩地法門。¹⁶⁵

二、《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》¹⁶⁶，說三種菩提心，是「大廣智阿闍黎云」，也就是不空 (Amoghavajra) 三藏說的；文中引用《毘盧遮那經疏》（一行所作），所以題為「三藏沙門不空奉詔譯」，是不對的。

這二部，都是弟子記錄師長所說而成的。

三種菩提心是：行願，勝義，三摩地；在「祕密大乘」的五種菩提心——願菩提心

¹⁶¹ 亦參《中觀今論》，第十二章〈空宗與有宗〉，pp.260-261。

¹⁶² [原書註]〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，773c19-20）。

¹⁶³ [原書註]〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5〈4如來性品〉（大正12，395b25-26）。

¹⁶⁴ [原書註]〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷11〈6現病品〉（大正12，431b15-16）。

¹⁶⁵ [原書註]《無畏三藏禪要》（大正18，944a16-945c5）。

¹⁶⁶ [原書註]《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》（大正32，572b20-574c24）。

((p.195) praṇidhāna-bodhi-citta)，行菩提心 (caryā-bodhi-citta)，勝義菩提心 (paramārtha-bodhi-citta)，三摩地菩提心 (samādhi-bodhi-citta)，滾打菩提心 (kuṇḍalī-bodhi-citta) 中，是前四種（還有後來居上的滾打，也就是春點）。

〔二〕專約「三摩地菩提心」說 (pp.195-197)

1、總說「菩提心」義 (p.195)

成佛，是要發菩提心 (bodhi-citta) 的。依修行的淺深次第，「大乘佛法」已有了次第的安立。

2、「大乘佛法」與「秘密大乘」的菩提心位次不盡相同 (pp.195-197)

〔1〕「大乘佛法」的二道五菩提中以勝義菩提心為最高 (pp.195-196)

A、般若道 (pp.195-196)

〔A〕引言 (p.195)

菩提 (bodhi)，指佛的大菩提。

〔B〕正說 (pp.195-196)

a、發願 (p.195)

為了成佛度眾生而發起大願，如「四弘誓願」，就是願菩提心。但這是要經過修習，堅固不退，才能進入菩薩行位。

願菩提心與《大乘起信論》的「信成就發（菩提）心」相當。

b、修行 (p.195)

發起了大菩提願，要修自利利他的大行，這是不能沒有菩提願，大悲心，空性見的；依此而修菩薩行，是行菩提心。

行菩提心與《起信論》的「解行發心」相當。

c、證得 (pp.195-196)

經長期的歷劫修行，般若 (Prajñā) 的勝義觀慧，深徹的悟入無生。

〔C〕結說 (p.196)

這三者，是菩薩「般若道」的發願，修行，證得。前二者，是世俗（沒有證真的）菩提心；般若的契入空性 (śūnyatā)，真如 (tathatā)，無二無別，那時的菩提心，對究竟成佛說，名勝義菩提心。

B、方便道 (p.196)

以後，從般若起方便 (upāya) (或作後得無分別智)，以六度、四攝的大行，莊嚴 (p.196) 國土，成就眾生，重於利他的大行，一直到究竟圓滿佛果。

這是「方便道」的發心，修行與證得佛果。

約契入空性、真如說，從勝義發（菩提）心到最後身菩薩，只是量的差異（隨智而差異），不是質的不同，勝義菩提心是究竟的，所以《起信論》的「證發心」，是「從淨心地乃至菩薩究竟地」的；¹⁶⁷依「大乘佛法」論發心，沒有比勝義發心

¹⁶⁷[原書註]〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》(大正 32, 581a26-27)。

更高的。

(2)「秘密大乘」在「勝義菩提心」以上別立「三摩地菩提心」 (pp.196-197)

「秘密大乘」卻在勝義發心以上，別立三摩地菩提心，值得我們注意！

契入絕對真理，稱之為空性，真如，法界（dharma-dhātu）的，是從現實身心、器界，觀察抉擇而契入的。

而如來藏（tathāgata-garbha），自性清淨心（prakṛti-parisuddha-citta），我（ātman），不是依理想而來的「因信而知」，就是依定心所見而來的。

這是不能從勝義觀慧而得的，所以從大乘而移入秘密乘，要在勝義菩提心以上，別立三摩地菩提心了（這是主要的原因）！

(三) 從修道成就明「秘密大乘」特重修定 (pp.197-201)

1、依《無畏三藏禪要》明修定（心）到成就即自性清淨心的顯現 (pp.197-198)

(1) 引文 (p.197)

《無畏三藏禪要》（大正 18，944a、945b-c）說：

「依金剛頂經設一方便。」(p.197)

「所言三摩地者，更無別法，直是一切眾生自性清淨心，名為大圓鏡智。上自諸佛，下至蠢動，悉皆同等，無有增減。……假想一圓明，猶如淨月，……其色明朗，內外光潔，世無方比。初雖不見，久久精研尋；當徹見已，即更觀察，漸引令廣。……初觀之時，如似於月，遍周之後，無復方圓。……即此自性清淨心，……觀習成就，不須延促，唯見明朗，更無一物。……行住坐臥，一切時處，作意與不作意，任運相應，無所罣礙。一切妄想，貪瞋癡等一切煩惱，不假斷除，自然不起，性常清淨。依此修習，乃至成佛，唯是一道，更無別理。……作是觀已，一切佛法恒沙功德，不由他悟，以一貫之，自然通達」。

(2) 釋義 (pp.197-198)

A、依假想觀起修 (pp.197-198)

善無畏（Śubhakarasiṃha）三藏是《大日經》的傳譯者，但所傳的「禪要」，卻是依據《金剛頂經》的。

所說的「假想一圓明，猶如淨月」，就是「月輪觀」，是「密乘」修行方便的根本。

B、修習成就即自性清淨心的顯現 (p.198)

從假想修行到成就，「遍周法界」，「唯見明朗」，也就是自性清淨（p.198）心的顯現。

這是依三摩地的修習而現見的；自性清淨心，就是菩提，所以被稱為「三摩地菩提心」。

善無畏所說，極為簡要，但修定——心與自性清淨心的性質，已非常明白！

2、依《菩提心論》明三摩地菩提心才是秘密乘的特法 (pp.198-199)

(1) 引文 (pp.198-199)

不空三藏所說的菩提心，如《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》(大正 32，572c、573c-574b) 說：

「唯真言法中，即身成佛故，是故說三摩地(菩提心)，於諸教中闕而不言。……真言行人，知一切有情，皆含如來藏性，……故華嚴經云：無一眾生而不具有如來智慧。」

「三摩地者，真言行人如是觀已，云何能證無上菩提？當知法爾應住普賢大菩提心，一切眾生本有薩埵。……修行者於內心中觀白月輪，由作此觀，照見本心湛然清淨，猶如滿月，光遍虛空，無所分別。……三摩地猶如滿月，潔白分明，何者？為一切有情悉含普賢之心。我見自心，形如月輪，何故以月輪為喻？謂滿月圓明體，則與菩提心相類。……若轉漸增長，則廓周法界，量等虛空，卷舒自在，當具一切智。」

(2) 釋義 (p.199)

不空三藏所傳的三種菩提心，都是依「秘密大乘」而說的。

然「唯真言法中 (p.199)，即身成佛故，是故說三摩地，於諸教中闕而不言。」所以三種菩提心中，三摩地菩提心，才是真言——秘密乘的特法。

在三摩地菩提心中，說到了「修三密行，證悟五相成身義。」¹⁶⁸

3、依《大日經》等明三摩地菩提心即如來藏我、自性清淨心 (pp.199-200)

(1) 三摩地菩提心即自性清淨心 (pp.199-200)

勝義菩提心，依《大日經》說：一切法無自性，是真言行人所修的。

又說：「觀圓明淨識，若纔見者，則名見真勝義諦；若常見者，則入菩薩初地。」¹⁶⁹觀圓明月輪，就是觀淨識(自性清淨心)，稱為真勝義諦，顯然是會通了《大日經》的「極無自性心」。

《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。」¹⁷⁰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，¹⁷¹而「極無自性心」，還是超越抉擇觀察的勝義觀的(但又不是

¹⁶⁸ 《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》卷 1 (大正 32，574b11-20)：

凡修習瑜伽觀行人，當須具修三密行，證悟五相成身義也。

所言三密者：一、身密者，如結契印召請聖眾是也；二、語密者，如密誦真言文句了了分明，無謬誤也；三、意密者，如住瑜伽相應白淨月圓觀菩提心。

次明五相成身者：一是通達心；二是菩提心；三是金剛心；四是金剛身；五是證無上菩提獲金剛堅固身也。然此五相具備，方成本尊身也。

¹⁶⁹ [原書註]《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》(大正 32，574b8-10)。

¹⁷⁰ [原書註]《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1 (1 入真言門住心品) (大正 18，1c17-18)。

¹⁷¹ 印順法師，《印度之佛教》，第十七章，第二節〈秘密教之傳布〉，pp.312-313：

「行部」之《大日經》流行較早，以「菩提心為因，大悲為根本，以方便而至究竟」三句義為大本。明十緣生句，頗類於《般若》之說。然菩提心指自心本具真常性德，方便則多明隨機適化之行，可謂真常化之《般若》也。

證勝義諦)。

《大日經》說：「彼能有知此，內心之大我。」¹⁷²從極無自性心，而知內心的大我，還是如來「藏心見」。

(2) 三摩地菩提心即如來藏我 (p.200)

不空所傳的《菩提心論》，內心中見月輪，是稱為「普賢大菩提心」（就是三摩地菩提心）的。《大樂金剛不空真實三摩耶經》說：「一切有情如來藏，以普賢菩薩一切我故。」¹⁷³ (p.200)《大乘密嚴經》說：「如來常住，恒不變易，是修念佛觀行¹⁷⁴之境，名如來藏」；「定_{三摩地}者觀賴耶（本淨），離能所分別，……住密嚴佛刹，顯現如月輪。」¹⁷⁵

從以上經文，可見三摩地菩提心，是如來藏我，如來藏是一切眾生本有如來智慧，色相莊嚴；從修三摩地的觀行去體見，是「祕密大乘」的特法。

4、引《圓覺經》與《首楞嚴經》為旁證 (pp.200-201)

「祕密大乘」重定——三摩地的傾向，是確切而不容懷疑的！

如善無畏所親近的達磨掬多 (Dharmagupta)，傳說為：「掌定門之祕鑰，佩如來之密印。」¹⁷⁶

可以作為旁證的，那時候出現於中國的《圓覺經》說：「所謂奢摩他，三摩（鉢）提、禪那，三法頓漸修，有二十五種；十方諸如來，三世修行者，無不因此法，而得成菩提。」¹⁷⁷

《首楞嚴經》說：「十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那最初方便」；「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路。」¹⁷⁸

奢摩他 (śamatha)，三摩鉢提 (samāpatti)，禪那 (dhyāna)，這三者，在「佛法」(及「大乘佛法」)中都是定——三摩地的異名(含義多少差別)。

這二部經，雖 (p.201) 有中國人所造的傳說，然與當時印度傳來的，重於定的傾向，倒是非常吻合的。

(四) 依無上瑜伽續明「祕密大乘」特重修定 (pp.201-207)

¹⁷²[原書註]《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷6〈21百字位成品〉(大正18, 40c20-21)。

¹⁷³[原書註]《大樂金剛不空真實三摩耶經》(大正8, 785c11-12)。

¹⁷⁴印順法師，《印度佛教思想史》，第十章，第二節〈如來(藏)本具與念佛成佛〉，p.406：
「修念佛觀行者」一句，非常重要！如來藏是佛，智慧相好圓滿，不能作理性去解說。《般舟三昧經》等，從觀想念佛見佛，理解到一切唯心造。念如來藏，是觀自身本有的佛。這是從唯心——(眾生)阿賴耶識所現，進展到阿賴耶識自性清淨，就是如來藏。

¹⁷⁵[原書註]〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷1〈1密嚴會品〉(大正16, 724c7-8)；〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷1〈2入密嚴微妙身生品〉(大正16, 753a27-29)。

¹⁷⁶[原書註]《玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀》(大正50, 290c12-13)。

¹⁷⁷[原書註]《大方廣圓覺修多羅了義經》(大正17, 919a22-26)。

¹⁷⁸[原書註]《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1(大正19, 106c17-18、107a23-25)。

1、引言——標列四部續 (p.201)

「秘密大乘佛法」，一般分為四部：事續 (kriyā-tantra)，行續 (caryā-tantra)，瑜伽續 (yoga-tantra)，無上瑜伽續 (anuttara-yoga-tantra)。

唐代譯出的《大日經》與《金剛頂經》，是屬於行續與瑜伽續的。

無上瑜伽續有不少的部類，趙宋時也有部分的傳譯過來，但沒有受到中國佛教界的重視。

2、正說無上瑜伽續之修法 (pp.201-206)

(1) 總標兩種修持法 (p.201)

無上瑜伽的修法，分生起次第 (utpatti-krama) 與圓滿 (究竟) 次第 (utpanna-krama)。

(2) 別釋二種修持法 (pp.201-206)

A、生起次第 (pp.201-203)

(A) 依《密宗道次第廣論》說 (pp.201-202)

a、引文 (pp.201-202)

生起次第是由心施設的勝解，如法尊譯的宗喀巴《密宗道次第廣論》卷 17 (10) 說：

「此復初修天法，與念誦前修法完畢，及於彼能所依行相明想之後，當起是慢——此實是彼。由說此時，是將果位剎土、眷屬、佛身等事，持修為道，即是最勝念佛。……應須勝解實是斷一切障，具一切德之佛。由如是修，殊勝明相天慢任運皆生，如熟誦經。」

b、釋義 (p.202)

無上瑜伽，可說是念佛成佛，最殊勝的念佛法門。

「般舟三昧」的念佛見 (一佛到無數) 佛，理解到佛由心作，「是心作佛」，而開展了「唯心」說。又經過 (p.202) 眾生本有如來智慧，相好莊嚴的如來藏，我，自性清淨心，而達到心佛不二，生佛不二的義解。

「秘密大乘」的修法，就是繼承這一法門而有特別發展的。無上瑜伽所觀想明顯的，不只是佛，而又是佛所依的剎土、宮殿，佛的眷屬——菩薩、明妃、明王等，佛是雙身的。不是「般舟三昧」那樣佛是外在的，而是佛入自身，自己就是佛 (「此實是彼」)，就是斷一切障，具足一切功德的佛。

修到自身是佛的「天慢」，自然而然的明顯現前，還是重於觀 (vipaśyanā) 的，進修奢摩他 (止)，「能得止觀雙運勝三摩地」，安住堅固，才是生起次第的究竟。¹⁷⁹

(B) 依《密集》作五次第說 (pp.202-203)

依《密集》(漢譯名《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》) 而作的「五次第」，所說的「略集成就法」(與「生起次第」相當)，分為初瑜伽三摩地

¹⁷⁹[原書註]《密宗道次第廣論》17·18。

(ādiyoga-samādhi)，曼荼羅最勝王三摩地 (maṇḍala-paramarāja-samādhi)，羯磨最勝王三摩地 (karma-paramarāja-samādhi)，可說生起次第，就是三三摩地的進修次第。

B、圓滿次第 (pp.203-206)

(A)《秘密集會》所立六支說 (pp.203-204)

a、標名 (p.203)

圓滿次第的修持法，各部續也不盡相同。《秘密集會》(漢譯名《佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經》)立六支：

- 一、現食 (pratyāhāra)，或譯「制感」、「別攝」。
- 二、靜慮 (dhyāna)，就是「禪」。
- 三、命力 (prāṇāyāma)，或譯調息。
- 四、執持 (dhāraṇā)。
- 五、隨念 (anusmṛti)，或譯憶念。
- 六、三摩地 (samādhi)。¹⁸⁰

六支次第，在「時輪」修法中，受到非常的重視。

b、《秘密集會》所立六支與外道的《瑜伽經》說相近 (pp.203-204)

不說六支修法的內容，從名目上，就可看出與瑜伽 (yoga) 外道的《瑜伽經》(西元四、五世紀集成)說相近。

《瑜伽經》立有想三摩地 (saṃjñā-samādhi)，無想三摩地 (asaṃjñā-samādhi)，與行續、瑜伽續的有相瑜伽、無相瑜伽相近，也與無上瑜伽續的二次第相類似。

《瑜伽經》的無想三摩地，立八支：一、禁制；二、勸制；三、坐法；四、調息 (即「命力」)；五、制感 (即「別攝」)；六、執持；七、靜慮；八、三摩地。第四支以下，名目相同 (先後或不同)，只少一隨念。先靜慮而後三摩地，是《秘密集會》與《瑜伽經》所一致的。

六支的修習內容，當然與瑜伽外道不同，但六支次第的成立，顯然受到了當時瑜伽外道的影響。在《瑜伽經》，這是次第修習，依三摩地 (p.204) 而得自我解脫的。無上瑜伽的六支，是修男女和合而得不變大樂 (常樂) 的；在修行次第中，得大樂 (mahāsukha) 而實現成佛的理想。

(B) 依《密宗道次第廣論》對六支之解說而說到四種喜 (pp.204-206)

a、《密宗道次第廣論》對六支之解說 (pp.204-205)

《密宗道次第廣論》略說為：「由初二支 (別攝，靜慮)，成辦金剛身之因色，修治中脈。由第三支 (命力)，令左右風入於所淨中脈。由第四支 (執持)，持所入風，不令出入。由第五支 (隨念)，依執持修三印隨一，溶 (滾打，即春

¹⁸⁰[原書註]《佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經》卷 7 (大正 18, 509b9-c26)、《望月佛教大辭典》(補遺)，p.309。

點) 菩提心，任持不洩而修不變妙樂。由第六支(三摩地)，於初二支所修成色，自成欲天父母空色之身，隨愛大印得不變樂，展轉增上，最後永盡一切粗色蘊等；身成空色金剛之身，心成不變妙樂，一切時中住法實性，證得(空色身與不變樂)雙運之身」¹⁸¹。

修達空色身與不變樂——雙運(yuganaddha)的密行，有四喜(caturānanda)的歷程，前三喜是(五)隨念支，第四喜是(六)三摩地支。

四種喜是：喜(ānanda)，勝喜(paramānanda)，離喜(viramānanda)，俱生喜(sahajānanda)。

b、四喜的名目依禪定而安立 (pp.205-206)

(a) 引文 (p.205)

如《佛說大悲空智金剛大教王儀軌經》(即《喜金剛本續》)卷二、三(大正18, 593a、596a-b)說：(p.205)

「一者喜，謂於此先行，少分妙樂有進求故。二者勝喜，於此相應，漸令增勝說妙樂故。三者離喜，於此妙樂，厭離諸根，息除貪染，無眾生可喜愛故。四者俱生喜，一切平等真實觀想故。」

「唯一體性最上莊嚴，為阿賴耶諸佛寶(實?)藏。於初喜等分別剎那住妙樂智，謂莊嚴、果報、作觀、離相，修瑜伽者於四剎那正行，當如是知！莊嚴者，即初喜中，方便為說種種理事。果報者，謂即勝喜，知妙樂觸。作觀者，謂即離喜，我所受用，為說尋伺。離相者，即俱生喜，遠離三種貪與無貪及彼中間。」

(b) 釋義 (pp.205-206)

剎那次第引起四喜，四喜的名目，是依禪定而安立的。

通泛的說，喜樂有二類：一是受(vedanā)蘊的喜樂——喜受與樂受；二是輕安(prasrabdhi)的喜樂。

安住在四禪中，一定有輕安的喜樂，所以名為「現法(現在身心)樂住」。這裡的四喜，「喜」與四禪的寂靜輕安相當。

「勝喜」與「離喜妙樂」的三禪，「定生喜樂」的二禪相當。

「離喜」是初禪，上引經文說：「作觀者謂即離喜，我所(p.206)受用，為說尋伺」，這不是與「有尋有伺，離生喜樂得初禪」相當嗎？

「俱生喜」，可說是未到定，這是欲界，而已是色界初禪的近分定。

四喜的名目，依禪定的次第而立；修持的內容，不一定相同，也自有一定的關係。

(3) 導師評：「秘密大乘」所說的高下每與「佛法」相反 (pp.206-207)

¹⁸¹[原書註]《密宗道次第廣論》卷20·20。

我發現，「佛法」中所說的高下，「秘密大乘」每每是顛倒過來說。

如在佛法中，欲界天的四大王眾天（Catur-mahārāja-kāyikā devāḥ）等，男女合交而不出精，是低級的；眼相顧視而成淫事的他化自在天（Paranirmita-vaśa-vartin），是高級的；如向上更進一層，那就是離欲的梵天（Brahmā）了。

「秘密大乘」倒過來說：眼相顧視而笑的，是最低的事續；二二交合而不出精的，是最高的無上瑜伽續。

四喜說也是這樣，與四禪相當的「喜」，是低層次的。與初禪相當的「離喜」，要高得多。與即欲離欲未到定相當的俱生喜，是最妙的。

總之，「秘密大乘」是貪欲為道的，依欲而離欲的，是持金剛的（夜叉）天乘的佛化。佛法的天化（天與禪定有關），是「秘密大乘」形成的重要一環。

三、結說 (p.207)

從真常、唯心而來的重定傾向，無上瑜伽到達了頂峰，處處說入出三摩地。(p.207)

如圓滿次第的六支，別攝與靜慮，成相好莊嚴的佛身；命力與執持，成一切種相的佛語；隨念與三摩地，成不變妙樂的佛心。

所以，六支可說為三三摩地：金剛身三摩地，金剛語三摩地，金剛心三摩地。三摩地（支）以後，能同時有這三種金剛三摩地。¹⁸²

最後傳出的「時輪」，稱毘盧遮那（Vairocana）等五佛為五禪那佛（pañca-dhyāna-buddha），似乎佛——覺者還不足以表示佛德的究竟，非稱之為「禪那佛」不可。

重定的傾向，是確定的，所以「密乘」行者，都是三摩地的行者。

捌、無上瑜伽是佛德本有論

（壹）結前啟後

（一）略結上節瑜伽續思想 (p.208)

瑜伽續（yoga-tantra）在勝義菩提心（paramārtha-bodhicitta）以上，立三摩地菩提心（samādhi-bodhicitta），也就是如來藏（tathāgata-garbha），自性清淨心（prakṛti-pariśuddha-citta）。

依月輪觀修三摩地，達到一切本自清淨，究竟成佛。

如來藏、自性清淨心，在《楞伽經》，《密嚴經》中，融攝了瑜伽行派（Yogācāra (p.208)）的唯識現（vijñapti-mātra），成為真常為本的唯一心（citta-mātra）；這是瑜伽續的見解，如《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》說：「藏識本非染，清淨無瑕穢，長時積福智，喻若淨月輪。」¹⁸³

（二）略述此節無上瑜伽續思想——宗派見解有差異 (pp.208-209)

¹⁸²[原書註]《密宗道次第廣論》卷 20・18。

¹⁸³[原書註]《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》卷 1（大正 18，313c26-28）。

1、宗喀巴推崇中觀派以「中觀見」為究竟 (pp.208-209)

那進一步的無上瑜伽續 (anuttara-yoga-tantra) 呢？《密宗道次第廣論》的作者宗喀巴 (Tson-kha-pa)，是西藏黃教的創立者；他推崇中觀派 (Mādhyamika) 中月稱 (Candrakīrti) 論師的見地，所以說：「總 (論) 大小乘，非 (以) 空慧分，用方便分。分 (果乘與因乘) 二大乘，非就通達甚深空慧，須以方便分別。」¹⁸⁴因此，在修無上瑜伽的生起次第與圓滿次第時，一再說到「修空性」。

以「中觀見」為究竟的，所以對西藏紅教、白教的「大手印」、「大圓滿」，也採取了批評的立場。

2、陳健民推崇「大手印」、「大圓滿」而提出超越中觀空性見的佛法 (p.209)

編入《現代佛學大系》的《曲肱齋叢書》，作者陳健民，是一位修行西藏「密乘」的，比較接近西藏的紅教與白教。

在所作〈密宗道次第廣論讀後〉中，不滿宗喀巴「大小乘非空慧分，用方便分」的見解，加以評破，而認為「雖同修空性，而空性之性質」不同。¹⁸⁵又作〈蓮師 (p.209) 大圓滿教授勾提〉¹⁸⁶，《大手印教授抉微》¹⁸⁷，以表示超越中觀空性見的佛法。

二、從印度佛教思想史去解答宗派見解差異 (pp.209-213)

(一) 總標 (p.209)

紅教、白教與黃教見解的差異，可從印度佛教思想史去求解答。

(二) 正說 (pp.209-213)

1、大乘三系的興起 (興盛)、對立與融合 (pp.209-210)

(1) 大乘三系的興起 (興盛) (pp.209-210)

一、西元四世紀，虛妄識為依止的唯識學，在中印度興起。

二、世親 (Vasubandhu) 同時的僧護 (Saṃgharakṣa) 門下，有佛護 (Buddhapālita) 與清辨 (Bhavya)，佛護的再傳弟子月稱 (Candrakīrti)，使衰落了龍樹 (Nāgārjuna) 中觀學，大大的興盛起來。

三、西元三世紀興起的如來藏，我，自性清淨心說，在西元五、六世紀間，集成《楞伽經》，《密嚴經》，融攝了唯識學，而成真常心為依止的唯心論。

(2) 大乘三系思想的對立 (p.210)

大乘佛法 (中觀見，唯識見，如來藏心見) 三大系的思想，對立、融合而複雜起來。

《楞伽》與《密嚴》是經說，傾向於實踐；中觀與唯識是論義，重於義理的論究，互相評破而形成「空有之諍」。

(3) 融合真常思想的後期學派 (p.210)

A、融合真常的後期中觀學派 (p.210)

¹⁸⁴[原書註]《密宗道次第廣論》1，19。

¹⁸⁵[原書註]《曲肱齋叢書》，pp.1430-1438。

¹⁸⁶[原書註]《曲肱齋叢書》，pp.1367-1427。

¹⁸⁷[原書註]《曲肱齋叢書》，pp.1045-1260。

論師們為了維護自宗，如中觀派的清辨，以為唯識不合經意；在解釋《中論》的《般若燈論》中，引《楞伽經》來證明自宗（四、七、一三、二二品等）。¹⁸⁸

西元八世紀的寂護（Śāntarakṣita），成立世俗唯識（p.210）勝義皆空的中觀，並引《楞伽經》偈來證明。¹⁸⁹

B、融合真常的後期唯識學派（p.210）

而唯識學中，如玄奘於西元七世紀傳來的護法（Dharmapāla）學（糅合為《成唯識論》），竟以《楞伽》與《密嚴》為成立自宗所依的經典。¹⁹⁰

C、小結（p.210）

在論風高揚的時代，《楞伽》與《密嚴》為中觀與唯識所採用，而不知「如來藏藏識心」，「藏識本非染」，是自有思想體系的。

2、「祕密大乘」的興起與發展（pp.210-213）

(1)「祕密大乘」的興起與盛行（p.210）

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「祕密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出「時輪」而止，盛行於印度的東方。

(2) 與中觀義相結合並傳入西藏（pp.210-211）

當時，中觀的智藏（Jñānagarbha），寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀（Magadha）弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。

無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。

(3) 有關「祕密大乘」融攝中觀空義的質疑與解說（pp.211-213）

A、問題的提出（pp.211-212）

¹⁸⁸ 印順法師，《中觀今論》，第十二章〈空宗與有宗〉，p.257：

在勝義空宗中，承認一切皆空而於世俗諦中許是實有的中觀者，如清辨論師等，還帶有有宗氣息。

¹⁸⁹ 印順法師，《印度佛教思想史》，第九章，第四節〈對抗與合流〉，p.377：

寂護在世俗諦中，成立唯識似外境現；進觀勝義，那是心也無自性了。如《中觀莊嚴論》說：「由依止唯心，當知無外事；次由依此理，當知心無我」。這是比較容易會通「後期大乘」的「唯心」說。寂護以為：世俗唯識而勝義皆空，也是龍樹的意見，如《中觀莊嚴論》引（《六十頌如理論》）文說：「此中皆無生，亦皆無有滅，故知生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒！」這樣，世俗唯心，勝義心空，瑜伽行與中觀的綜合。

¹⁹⁰ (1)《大乘入楞伽經》卷6（大正16，627b28-29）：

如愚所分別，外境實非有；習氣擾濁心，似外境而轉。

《成唯識論》卷2（大正31，7a23-26）：

是故契經伽他中說：如愚所分別，外境實皆無；習氣擾濁心，故似彼而轉。

(2)《大乘密嚴經》卷2（大正16，731c24-25）：

一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺性，自然如是轉。

《成唯識論》卷2（大正31，10a28-b1）：

如契經說：一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉。

(A)《廣論》的修勝義菩提心不等於中觀者的修空性 (p.211)

《密宗道次第廣論》說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋嚩等咒義。……」¹⁹¹以此為修勝義菩提心，也就是修空性。

「虛達那、若那、班[噯-邑+夕]」，譯義為「空(性)智金剛」；「娑跋嚩、阿達摩迦、阿杭」，譯義為「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性 (sūnyatā) 嗎？

(B) 以如來藏(空性的異名)為不了義 (p.211)

《大寶積經·勝鬘夫人會》說：「如來藏者，即是如 (p.211) 來空性之智。……如來藏空性之智，復有二種，「空如來藏」，「不空如來藏」。¹⁹²空性智是如來藏別名，是(眾生本有)如智不二的，所以《大乘密嚴經》說：「如來清淨藏，亦名無垢智。」¹⁹³

金剛 (vajra) 是金剛杵，也表示不變壞的常住性德。《楞伽經》說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知。」¹⁹⁴「空性智金剛」等咒語，應該與這些經義相近。如以為如來藏是「不了義」，是空性異名，為什麼高層次的無上瑜伽，要使用「不了義說」呢？

(C) 學派間對空性的定義不盡相同 (pp.211-212)

而且，空性的意義，中觀，唯識，如來藏說，對空性的見解，也是不一致的，怎知這些咒語是合於中觀見呢？

B、合理的解說：「祕密大乘」著重佛德本俱——契合如來藏說 (pp.212-213)

(A) 一切眾生本有如來果德 (p.212)

不妨考慮一下，「祕密大乘」為什麼被稱為果乘？為什麼能「十六生成佛」，「即生成佛」呢？

最合理的解說是：一切眾生心相續中，具有如來智慧；一切眾生有如來藏，具足如來智慧，色相端嚴，如佛無異；眾生心自性_{本性}清淨。

對於這，〈密宗道次第廣論讀後〉，有比較合理的見解，如《曲肱齋叢書》(1445)說：

「作者(指宗喀巴)標舉果乘四種遍淨：佛刹、佛身、佛財、佛事，順此 (p.212) 果相而運行，故曰果乘。」

「本人以為果乘要義……行者入此果乘，當先具勝解，了達此四種果體本來具足；然後能于觀想、念誦，乃至事業手印，皆能配合果位本體功德，以為基礎而期實證。」

這是眾生本有如來果德說，與如來藏說是契合的。

¹⁹¹[原書註]《密宗道次第廣論》18，8-10。

¹⁹²[原書註]《大寶積經》卷119〈48勝鬘夫人會〉(大正11，677a19-25)。

¹⁹³[原書註]〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶微密品〉(大正16，747a15)。

¹⁹⁴[原書註]〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷7〈10偈頌品〉(大正16，637b22-23)。

(B)「最勝念佛」能成就「現生成佛」——不是緣起的勝義空觀 (pp.212-213)

「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，發展到「現生成佛」。

宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！

但如不能肯認眾生本有如來果德，還在修緣起（不能說是「本具」）的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。

(C) 無上瑜伽著重「俱生」（本俱） (p.213)

在無上瑜伽中，有「俱生」一詞，如俱生瑜伽(sahajayoga)，俱生喜(sahajānanda)，俱生乘(sahajayāna)，俱生智(sahajajñāna)，俱生成就(sahajasiddhi)，俱生光明(sahajaprabhāsvara)等。

俱生是與生俱來的，也就是本具的。

因修持而生起(p.213)，那只如燈照物般的（顯）「了因所了」，而不是「生因所生」的。

(D) 小結 (p.213)

因為佛德本具，所以依果而起修，能速疾的圓成佛果。中國古德所說「一生取辦」，「即心即佛」，都是本著這一原則而來的。

三、著重禪樂（與欲樂）的淵源與演變 (pp.213-216)

(一) 引言 (p.213)

「祕密大乘」重勝解觀，重三摩地，所以行續的《大日經》以來，都說到命力(prāṇāyāma)風息的修持。

(二) 約「四修定」說 (pp.213-216)

1、總說 (p.213)

上面說到「四修定」，修定是為了得現法樂，得勝知見。

2、別釋 (pp.213-216)

(1)「得勝知見」——光明想 (pp.213-214)

「勝知見」是從光明想(āloka-samjñā)中，見天人；從淨想(śubha-samjñā)中，修地、水、火、風、青、黃、赤、白。

經大乘而發展到「祕密大乘」中，這就是從三摩地中，見佛、菩薩、明王、明妃、淨土、宮殿了。

(2) 得現法樂 (pp.214-216)

A、得現法樂的原始意義 (p.214)

(A) 得現在身心的禪定安樂 (p.214)

得現法樂是，聖者能得深定的，如俱解脫阿羅漢(ubhayatobhāga-vimukta-arhat)。不但心情自在，也堪能忍受身體的苦痛。如釋尊在毘舍離(Vaiśālī)，「佛身疾生，

舉體皆痛。……（釋尊）不念一切想。入無想相定時，我身安隱，無有惱患。」¹⁹⁵又如優波先那（Upasena）為毒蛇所傷，臨終前「色貌諸根不異於常（時）。」¹⁹⁶這比起不得根本定的慧解脫阿羅漢（prajñā-vimuktaḥ (p.214) arhan），雖同樣的解脫生死，而沒有現在身心的禪定安樂，俱解脫者是好得多了！

（B）利根又得現法樂——「樂速通行」為最理想（p.214）

現法安住的禪樂，有的聖者是有的，有的可沒有，所以從初果到究竟的四果，有了「苦遲通行」，「苦速通行」，「樂遲通行」，「樂速通行」——四通行（catvāri pratipadāni）的差別。¹⁹⁷

如根性利而速證究竟，又得現法樂住——「樂速通行」是最理想的。

也就因為這樣，修得深定雖然並不等於解脫生死，而佛教界會多少重視「修心」的禪定行者。

B、演變為「秘密大乘」的男女欲樂（pp.214-216）

（A）總說：「秘密大乘」的大樂可說是欲樂與定樂的統一（pp.214-215）

依佛法說，欲界樂以淫欲樂為最，色界定樂以三禪的妙樂為最（都不是解脫樂）。

「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂（mahāsukha），¹⁹⁸可說是欲樂與定樂的統一，發展出「佛法」所沒有的大樂。

（B）別釋（pp.215-216）

a、世俗中對淫事的認同（p.215）

原始人類對性行為是有神秘感的。女權的氏族社會，對女根——印度人稱為婆伽（bhaga），有神秘的敬畏感。

文明進步，演化為哲理，《老子》也還重視「玄牝」¹⁹⁹呢！如說：「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。」²⁰⁰

b、佛教內部的潛流變化（p.215）

「佛法」出家眾，是修「離欲梵行」的。

然釋尊時代，六師之一的末伽離拘舍羅子（Maskarī-gośālīputra），宣說「淫樂無害」；佛教的阿梨吒（Ariṣṭa）比丘，也說「行欲者（p.215）無障礙」，就是

¹⁹⁵[原書註]《長阿含經》卷2〈2 遊行經〉（大正1，15a18-b5）。

¹⁹⁶[原書註]《雜阿含經》卷9〈252 經〉（大正2，60c23-24）。

¹⁹⁷《阿毘達磨集異門足論》卷7（大正26，395b12-17）。

¹⁹⁸ 印順法師，《印度之佛教》，第十七章，第三節〈秘密教之特色〉，p.323：

「無上瑜伽」者，以欲樂為妙道，既以金剛、蓮華美生殖器，又以女子為明妃，女陰為婆伽曼陀羅，以性交為入定，以男精、女血為赤、白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。

¹⁹⁹ 玄牝：1.道家指孳生萬物的本源，比喻道。《老子》：「玄牝之門，是謂天地之根。」蘇轍解：「玄牝之門，言萬物自是出也，天地自是生也。」（《漢語大詞典》（二），p.302）

²⁰⁰ 《道德經順珠》卷1(CBETA, J36, no. B351, p. 514, a9)。

淫欲不障道的惡見。²⁰¹淫欲，對人來說，是本能的，是生理所引發的。

出家人中，不能以般若正觀得解脫，求解脫心與欲念的內在矛盾，在禪定中得到對立的統一，這可能早已潛流在（部派）佛教中了。

《論事》說：方廣部（Vetulyavāda）以為：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫；²⁰²北道部（Uttarāpathaka）以為有在家阿羅漢，²⁰³這都暗示了佛教內部的變化。

c、「祕密大乘」的公開推崇（pp.215-216）

「祕密大乘」是佛法的天（神）化；理論（如如來藏、我、自性清淨心）與修法（如祕密傳授，持咒，手印，護摩等），都與印度教相類似；印度教有性力派（Śākta），密乘修男女和合的秘法，公開流行，在當時的環境裡，也不算奇突了。

西元五世紀初，來中國傳譯如來藏、我經典的曇無讖（Dharmarakṣa），就是一位「善男女交接之術」的上師呢！

四、佛德本俱而量有差別（pp.216-219）

（一）總說（p.216）

在依佛德本來具足而修的無上瑜伽中，有兩點是值得注意的。

（二）別述（pp.216-217）

1、陳健民對於「明相」的解說（pp.216-217）

一、陳健民傳述（西康）貢格所說的七種見：實執見，外道見外，佛法有「小乘見」，「唯識見」，「中觀見」，大手印的「俱生智見」，大圓滿的「本淨見」。

陳氏以為中（p.216）國禪宗不立見，而悟入的與大手印、大圓滿相同。

這是不可說示的，勉強的說，提出四項條件：一、「明相」；二、「無念」；三、「心離能所」；四、「氣離出入」。稱這一境地為「明體」，就是如來藏心，自性清淨心，圓覺妙心。²⁰⁴

在他所說的四條件中，有關「明相」的解說，如《曲肱齋叢書》（《禪海燈塔》）（一〇二一）說：

「所見山河大地，一切事物，如同戴了一副水晶眼鏡，非常清淨，非常潔白。……普通修行人，也未嘗無光明現前，或者眼角一閃，或者只見一片，或者只見一室，或者只在一時。者個明相是觸處皆明，隨時皆明，較日後只有厚薄之分，

²⁰¹[原書註]《中阿含經》卷54〈2大品〉（大正1，763b3-c8）。

²⁰²[原書註]《論事》（南傳58，433）。

按：參見《論事》卷23(CBETA, N62, no. 30, p. 384, a12-p. 385, a2 // PTS. Kv. 622)。

²⁰³[原書註]《論事》（南傳57，342）。

按：參見《論事》卷4(CBETA, N61, no. 30, p. 288, a4-7 // PTS. Kv. 267)。

²⁰⁴[原書註]《曲肱齋叢書》，p.1055。

厚時如坐水晶宮裡。」²⁰⁵

明體的比喻，與《般若經》等相同，但所比喻的，《般若》中觀指「空性」，而大手印等，指明體與妙用，如說：「於空性法身之內在智力光明，逐漸增進」²⁰⁶，正是「如來藏空性之智」的意義。

2、《廣論》對於「法身喜」的解說 (p.217)

二、《密宗道次第廣論》卷 14 (5) 說：(p.217)

「由菩提心至摩尼，以泮字等阻令不出，住須臾頃，息滅眾生粗動分別，發生安樂無分別心。以唯彼（安樂無分別）心，雖無通達實性見者，亦可生起，以彼未達真實義故。口授論云：法身喜遍空，死悶絕睡眠，呵欠及噴嚏，剎那能覺知。此說死等五位，亦能覺受法身」。

(三) 合論 (pp.217-218)

1、中觀見者與佛德本有論者對「明相」與「喜」的不同抉擇 (pp.217-218)

依上來引述的二文，可見悟入的「明相」，雙身和合而引生的（俱生）「喜」，一般人也是能夠得到的。

陳健民是佛德本有論，所以說一般人只是「眼角一閃，或者只見一片，或者只見一室，或者只在一時。（而）者個明相是觸處皆明，隨時皆明」。但這只能說是量的差別，不能說是質的不同。

「法身喜」，一般人在五位中，都有引發的可能。宗喀巴是中觀見者，所以約有沒有「通達真實義」來分別。

如是佛德本有論者，一定說是量的差別，一般人偶而生起，卻不能把握。

2、中國禪法中相似的修法 (p.218)

「明相」，在佛法傳入中國以前，《莊子》已說到「虛室生白，吉祥止止」，這無疑是定力所引發的。

如中國禪宗，不說定慧，宋明以來，多數以「看話頭」，「起疑情」為方便。按下思量分別、妄想雜念，參到疑情成片，緣到而頓然 (p.218) 悟入。疑情打成一片，依教義說，這是「心不散亂」的修定過程；禪者的悟入明體，也還是依於定力的。

「法身喜」的引起，也正是修風火瑜伽，通中脈，（滾打）菩提心下注而引發的（通俗的說是氣功）。

3、秘密瑜伽者在「明相」與「法身喜」痛下工夫 (p.218)

「明相」與「法身喜」，一般人也偶而有之，不過秘密瑜伽者，在這裡痛下工夫，依定力而發為一般人所沒有的修驗。

(四) 導師評 (pp.218-219)

如依「佛法」，「大乘佛法」的中觀見，唯識見來說：般若體悟的諦理，名為空性、

²⁰⁵[原書註]參閱《曲肱齋叢書》，p.1092。

²⁰⁶[原書註]《曲肱齋叢書》，p.1355。

真如等。

這是「一得永得」（「證不退」），為凡夫與聖者的差別所在，決沒有一般人也能偶而得到的。如一般人也能現起，那只是生死世間的常法而已！

※ 後跋

最近在《萬行》月刊上，見到日本高楠順次郎《佛教哲學精義》的翻譯者，有所介紹。據說：佛教哲學，可分為二類：一、重「般若」的，稱為「理性的否定論」：內容為說一切有部，經部，瑜伽行派（唯識），中觀派。二、重「瑜伽」的，稱為「反省的直觀論」：內容為天台宗的實相論、華嚴宗的法界論，禪宗的直觀論，密宗的祕密論；此外有差別的，如淨土（p.219）宗、日蓮宗等。這是對印度，（傳於）中國的佛教（兼及日本），從修行方法與理論而加以分類的。重「瑜伽」而被稱為「反省的直觀論」，與本篇從印度佛教史的發展，發見後期大乘與祕密大乘，所說如來藏、我、自性清淨心、佛性等，存在於信仰與理想之中，不是理性的觀慧所證知，而來於定心清淨的自覺；傾向以禪、三昧為主，與印度的瑜伽學派有共同處。我的論究方法不同，而所得的結論，與《佛教哲學精義》相近。後期大乘的傾向，確是與原始佛教、初期大乘佛教不同的。印順附記