

國立政治大學宗教研究所碩士論文

指導老師：耿晴 博士

佛與眾生的一致性與差異性—

以如來藏三義的六種概念為主要研究課題

The Sameness and the Difference between the Buddhas  
and Ordinary Sentient Beings:an Investigation focusing  
on the Six Notions Related to the Three Reasons for  
Tathāgatagarbha.

研究生：林采蓉

中華民國一〇二年

## 謝誌

在研究所的生涯，感謝見等法師、仁宥法師、自靖法師、怡康、貴玫、恕安、雅惠、澤佳、芬錦、淑玲、琬淳、麗馨、捷立、東明學長在課業的提醒與鼓勵，並且特別感謝榮萍助教在行政庶務上的幫忙與協助。

在生活上，感謝美足姐、俊鎧、怡擘、彥均、書廷、筱梅、怡雯、鍾虎，予潔您們無時無刻的關心與鼓勵，以及對我的信心，都能帶給我正面的力量。

也要特別感謝質疑、挑戰過我的人，這讓我知道你們關心過我，提醒過我，注意過我，更讓我有時間思考自己哪裡不足，也讓我思考這樣的質疑是否是我要改進的地方，再次謝謝您們！

碩士生涯遇到的貴人，特別要感謝林鎮國、陳一標、耿晴老師。

林鎮國老師推動國科會計畫「六七世紀漢語文化圈的印度佛教思潮」，不僅提升國內佛學界的研究風氣，也提攜許多年輕學子有機會對佛學研究更加了解。我們有幸參與老師從國內外邀請數一數二的佛學專家所舉辦的研討會。因為參與研討會，本人也拜讀 Zimmermann 學者的著作 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*，Zimmermann 學者的著作與本文探討「如來藏一詞的梵文分析」有密切的關係，更提供本文很重要的資料來源。

這篇論文的雛形要特別感謝陳一標老師，老師告訴我：「看到我，就覺得如來藏三義適合我！」因為這樣的條件，讓我的論文有一個很好的方向可以開始。此外，在梵文、日文的學習上，莫過於感謝陳一標老師不斷鼓勵學生持續學習這件事，這樣的心態讓我了解堅持到底的重要性，以及對自己負責的態度。並且，老師總是適時給予學生服務同學的機會，也使得我能夠付出、關心同學，對我來說，這是很重要的收穫。

在論文的寫作期間，最想要感謝耿晴老師，老師一直是我想要學習的對象，您是一位虛懷若谷、條理分明的好老師。從一開始老師答應盡全力幫助學生完成論文，再到其間的面談、e-mail 的往返，老師總是能夠針對我論文本身的問題，找出許多關鍵之處要我去思考，透過這樣的反覆思考與討論，讓我練習如何去回應每一個問題，也間接學習到如何清楚的表達自己的口語，我認為這正是做為研究生應該具備的能力。

耿晴老師也沒有給我時間上的壓力，保留許多空間讓我可以慢慢的去探索，但是，當我遇到無法獨自解決的部分，老師總是適時的指引方向，不厭其煩再次表達他的想法，而不至於讓我迷失在文字之中。而在論文初稿完成之後，開始出現所謂的倦怠期，此時，老師仍舊想出許多不同的教導方式，譬如：老師請我把

論文的內容，繪製成表格，透過繪製的練習，能讓我對於自己的論文更加清楚，另一方面，也教導我論文寫作的技巧，包含在有限時間要讓讀者可以更快、清楚的閱讀，透過這些教導，也讓我克服了倦怠感。總而言之，很榮幸遇到這麼一位老師。

最後要感謝的仍舊是我的家人，您們總是帶我出去吃飯、散心，並且無時無刻支持我、照顧我、關心我，這是最深深要感謝的人。

每當遇到人生停滯不前之際，不免感嘆在這世上個人力量是如此渺小猶如微塵，然而，支撐我這粒微塵前進的動力卻是在芸芸眾多微塵的生命個體裡，您們不斷發光發熱使得我可以受到一些普照與茁壯，您們展現堅忍不拔的精神至始至終推動著我前進，您們熱心向善的心使我獲得無數資源，您們展現出來對生命認真的態度使我感到同樣有熱忱。在這樣的牽引下，我覺得每一位個體的人生都像是一場華爾滋！精彩萬份！我因為欽佩、感謝！並且知道一切來自不易，更想把握當下，珍惜寶貴的年輕歲月，期待有朝一日，每個人都能在粒粒微塵中成為一顆顆閃耀無比光芒的明亮星塵。



## 中文摘要

本論文探討印度佛教的「如來藏三義思想」，來反思如來藏思想基本困難與哲學問題，如來藏思想的困難在於，眾生與佛有「一致性」來成立如來藏思想，還需要考量眾生與佛現實上的「差異性」。為了同時回答這兩方面，就必須同時考慮「所纏、出纏、有為法、無為法」這四種面向。

雖然現代學者試圖為如來藏三義思想作出解釋，由於沒有考慮所纏、出纏、有為法、無為法的四種面向，因此無法了解眾生與佛的差異性。本論文試圖從眾生與佛的「有為法、無為法」面向來了解如來藏三義，就會有如來藏三義下面涵蓋的六種概念：真如、後得智、法身、色身、本性住種姓與習所成種姓，透過六種概念的比較與分析，我們才能真正掌握眾生與佛的相同與相異之處。

本文從如來藏三義的六種概念提供的重要性在於：出纏的佛不斷教化所纏眾生，所纏眾生如果不斷練習則可能成為出纏的佛，基於這樣的詮釋，正是如來藏思想的解脫學之主要目標與特色。再者，本論文依《寶性論》為主的如來藏思想的解脫學，提供一條清楚的脈絡與演示，也是本文最主要的貢獻之處。

關鍵字：如來藏三義、真如、後得智、法身、色身、本性住種姓、習所成種姓

## 英文摘要

This thesis examines the idea of the “three reasons for establishing that all sentient beings are Tathāgatagarbha-s” in Indian Buddhism in order to reflect upon the fundamental difficulty of tathāgatagarbha theory. The difficulty lies in that, on the one hand, both sentient beings and Buddha share something exactly the same, but on the other hand, they are still realistically different. To resolve this seeming contradiction, I argue that we need to consider the notion of Tathāgatagarbha along the following four aspects at once: “entangled in defilements,” “not entangled in defilements”, “being conditioned” ( saṃskṛta ) and “being unconditioned” ( asaṃskṛta ) .

A few modern scholars have tried to provide interpretations of the “three reasons for establishing that all sentient beings are Tathāgatagarbha-s,” but their interpretations are not satisfying, because they did not take all the above four aspects into account. To give a more satisfying interpretation, I argue, we need to further differentiate along the line of “being conditioned or unconditioned” and divide the “three reasons” into six notions: “thusness” ( tathatā ) , “subsequently attained cognition” ( pṛṣṭhalabdha-jñāna ) , “Absolute Body” ( dharmakāya ) , “Corporeal Body” ( rupakāya ) , “innately abiding seeds” ( prakṛtisthaṃ gotra ) , “proclivities seeds” ( samudānīta gotra ) . By comparing these six notions, we can better see in what aspects the Buddha and sentient beings are the same, and in what other aspects they are different.

The main contributions of this thesis are two: (1) highlighting the main soteriological goal of Tathāgatagarbha thought, which is to convey the idea that the Buddhas, who are not anymore entangled in defilements, are continuously teaching sentient beings, and sentient beings, who are still entangled in defilements, are continuously practicing to become Buddhas. (2) laying out a clear map of the soteriology of Tathāgatagarbha thought.

Keyword: “three reasons for establishing that all sentient beings are Tathāgatagarbha-s”, Thusness, subsequently attained cognition , Absolute Body, Corporeal Body, Innately abiding seeds, Proclivities seeds.

# 目錄

第一章 導言.....	1
第一節 何謂如來藏？.....	1
第二節 問題意識：如來藏思想基本困難與嘗試的解決辦法.....	2
一、如來藏思想的一致性與差異性.....	2
二、如來藏三義的貢獻.....	3
三、如來藏三義是否比對《佛說不增不減經》的三法以及《佛性論》的三種應知？.....	5
（一）《佛說不增不減經》的「三法」比對《寶性論》的「三義」.....	5
（二）《佛性論》在「所攝藏、隱覆藏、能攝藏」的看法.....	6
（三）印順長老、恆清法師、水谷幸正教授的看法.....	7
第三節 學者在「如來藏三義」是一事或三事的爭論.....	8
一、學者在「如來藏三義」的梵文詮釋與研究的不足.....	8
二、學者對於「如來藏三義」在「出纏、所纏」研究的不足.....	11
三、嘗試的綜合方案：以「所纏、出纏、有為法、無為法」四種面向討論如來藏三義的六種概念.....	12
第四節 章節安排.....	13
第二章 如來藏基本困難以及從梵文分析「一切眾生有如來藏」.....	17
第一節 「如來藏思想」的基本困難.....	17
第二節 如來藏一詞的解析——現代學者的看法.....	21
一、一切眾生有如來藏與如來藏三義的關係.....	21
二、「有財釋」（bahuvrīhi）的解釋.....	23
三、「依主釋」（tatpuruṣa）的解釋.....	25
第三節 如來藏三義與「依主釋」與「有財釋」的關係.....	26
一、法身在「依主釋」、「有財釋」的適合性.....	26

二、真如在「依主釋」、「有財釋」的適合性.....	29
三、佛性在「依主釋」、「有財釋」的適合性.....	30
第四節 小結.....	32
<b>第三章 真如無差別的所纏、出纏之關係與意涵.....</b>	<b>35</b>
第一節 真如無差別的所纏、出纏之問題.....	35
一、問題的提出.....	35
二、如來藏相關經論的看法.....	35
三、小結.....	45
第二節 出世間無分別智、後得智與法身、色身的關係.....	46
一、問題的提出.....	46
二、如來藏相關經論的看法.....	46
三、小結.....	59
<b>第四章 佛法身遍滿的所纏、出纏之困難與其意涵.....</b>	<b>61</b>
第一節 佛法身遍滿之意涵.....	61
一、問題的提出.....	61
二、佛法身遍滿之意涵.....	61
三、小結.....	64
第二節 佛法身遍滿之所纏、出纏的問題.....	65
一、問題的題出.....	65
二、如來藏相關經論的看法.....	67
三、小結.....	75
第三節 空、不空如來藏的所纏、出纏之問題.....	76
一、問題的提出.....	76
二、相關經論的看法.....	76
三、小結.....	81

第五章 皆實有種姓之所纏、出纏問題.....	83
第一節 皆實有種姓之所纏、出纏的問題.....	83
一、問題的提出.....	83
二、相關經論的看法.....	84
(一)《瑜伽師地論》對於兩種種姓的看法.....	84
(二)《大乘莊嚴經論》對於兩種種姓的看法.....	85
(三)《寶性論》對於兩種種姓的看法.....	86
三、小結.....	95
第二節 佛性、兩種種姓在不同經論的詮釋.....	96
一、問題的提出.....	96
二、如來藏相關經論的看法.....	96
(一)《佛性論》的看法.....	96
(二)《勝鬘夫人經》的看法.....	101
三、小結.....	102
第六章 結論.....	104
參考書目.....	110



## 凡例

本論文採取「法鼓佛教學院學位論文格式參酌範例」。

### 註腳格式

1. 正文中的註解號碼以阿拉伯數字表示，後空一格。
2. 本論文使用以下格式：

#### (1) 引用藏經

「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 之資料,《大正新脩大藏經》(東京:大藏經刊行會。1924-1935) 出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄,例如:

- a. 《究竟一乘寶性論》卷 3 〈5 一切眾生有如來藏品〉:「如向所說,一切眾生有如來藏,彼依何義故,如是說偈言:『佛法身遍滿、真如無差別、皆實有佛性、是故說常有。』」(T31, no. 1611, p. 828, a26-29)。
- b. 《究竟一乘寶性論》, T31, no. 1611, p. 828, a26-29。

#### (2) 引用專書、論文之格式,如下:

釋印順,《如來藏之研究》,頁 166-167。

David Seyfort. Ruegg, *Buddha-nature*, pp. 19-20.

Gadjin M. Nagao, “Buddha Body”, p. 107.

#### (3) 引用網頁之格式,如下:

Thesaurus Literaturae Buddhicae, 簡稱 TLB, 例如:

TLB: Takasaki. p. 314.

### 引用文獻格式

1. 佛教藏經或原典文獻(依經號排序)  
《央掘魔羅經》, T2, no. 120。  
《大法鼓經》, T9, no. 270。
2. 經論的現代翻譯與註解(依筆劃排序)

談錫永 (2006)。《寶性論梵文新譯》，台北：全佛文化事業有限公司，(《寶性論》梵文之漢譯)。

Takasaki, Jikido. (高崎直道) 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. (《寶性論》梵文之英譯)

3. 中日文專書、論文或網路資源等

釋印順 (1981)。《如來藏研究》，新竹：正聞出版社。

水谷幸正 (1977)。〈淨土と如來藏〉，日本仏教學學編輯，收錄於《仏教における淨土思想》，京都：平樂寺書店。

4. 西文專書、論文或網路資源等

Brown, Brian E. 1991. *The Buddha nature : a study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Delhi : Motilal Banarsidass .

Bernert, Christian Andreas. 2009. *Rong-ston on Buddha-Nature: A Commentary on the Fourth Chapter of the Ratnagotravibhāga (vv.1.27–95[a])* Christian Bernert. MA Thesis. University of Vienna.

Nagao, Gadjin .1991. “*Buddha Body*”, *Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies*, State University of New York Press, Albany.

# 第一章 導言

## 第一節 何謂如來藏？

佛教的基本精神即是「實踐」，而支持這樣的實踐可以從最早的《如來藏經》的「佛性」理論開始，<sup>1</sup>「佛性」藉著九種譬喻說明「一切眾生有如來藏」，此概念的意義被解釋成，眾生都有真如、法身、佛性，<sup>2</sup>也因為有這樣清淨的真如、法身、佛性，驅使眾生想要成為佛的動力。

如來藏思想給予實踐的依據，這是因為一切眾生都需要從「所纏眾生」的努力才有「出纏佛果」的可能。<sup>3</sup>因此我們可以說，如來藏思想是「解脫學」(soteriology)的基礎，也就是需要透過實踐與練習，眾生才有可能成佛，這也是如來藏思想的重要特色。

真如、法身、佛性正是所謂「如來藏三義」的概念，也就是說，如來藏可以從三個面向來理解一切眾生有如來藏。當從「真如」的面向來理解如來藏時，表示眾生與佛陀的真如沒有差別，如空遍一切。

當從「佛性」的面向來理解如來藏時，一切眾生皆有清淨的「佛性」，眾生清淨的佛性與佛如來並沒有區別，差別在於眾生沒有真正去思考、分辨與理解如何達到原來清淨的過程。如同《寶性論》明確地提到兩種清淨，即：「自性清淨」(prakṛti-prabhāsva)與「離垢清淨」(vaimalya-viśuddha)。眾生的自性清淨被煩惱覆蓋，一旦修行，則有離垢清淨，顯現佛性的可能。

當從「法身」的面向來理解如來藏時，佛菩薩對於眾生的苦難，也展現在「法身」(dharmakāya)的實際教化，這是因為法身透過色身可以教化眾生，並且法身不忍眾生苦也「不證入涅槃」(無住涅槃、apraṭiṣṭhita-nirvāṇa)的悲憫心，<sup>4</sup>也

<sup>1</sup> 「佛性」的梵文，現今學者多採用「佛界」(buddha-dhātu)、「佛種姓」(buddha-gotra)。參考耿晴教授，〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，頁 70。

<sup>2</sup> 《究竟一乘寶性論》卷 3〈5 一切眾生有如來藏品〉：「如向所說，一切眾生有如來藏，彼依何義故，如是說偈言：『佛法身遍滿、真如無差別、皆實有佛性、是故說常有。』」(T31, no. 1611, p. 828, a26-29)。

<sup>3</sup> 參見 David Seyfort. Ruegg, *Buddha-nature*, p. 19.

<sup>4</sup> 《究竟一乘寶性論》卷 3〈5 一切眾生有如來藏品〉：「何以故，以諸菩薩見世間涅槃道平等故，以不住涅槃心故，以世間法不能染故，而修行世間行堅固慈悲涅槃心故，以善住根本清淨法中故。」(T31, no. 1611, p. 829, a7-10)。梵文：api tu saṃsāranirvāṇasamatāpattimārgapratipannās te bhavanty apratiṣṭhitanirvāṇāśayā nirupakliṣṭasamsāragataprayogā dṛḍhakarūṇādhyāśaya pratiṣṭhitamūlapariśuddhā iti |TLB : Johnston. p. 28,16-18. 英文翻譯：but, having entered the Path to obtain [the intuition of] the equality of this Phenomenal Life with Nirvāṇa, they intend not to stay fixedly in the Nirvāṇa; their activities are based upon Phenomenal Life but without being defiled by it,

意味著，如來藏思想正是大乘佛教以來「利他心」的重要傳承與開展。

在實際的教導部分，《寶性論》表示，眾生需要透過不斷教導因而去除「五種錯誤」，這五種錯誤為：有怯弱心、輕慢諸眾生、執著虛妄法、謗真如佛性、計身有神我。<sup>5</sup> 這樣的五種錯誤，是需要被消除的行為，符合如來藏學說認為眾生需要朝向佛果的實踐與練習。

由於如來藏經論在不同佛教傳統有各種形式，本論文針對「印度佛教」的如來藏理論，主要集中在《寶性論》的研究，其他經論還包含《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》與《佛性論》的討論。

總而言之，如來藏思想具有實踐的精神意義，透過如來藏三義的詮釋來實踐「一切眾生都有如來藏」，基本思想也就是如來藏是成佛的可能。但是仍舊有其困難性在於：我們仍舊無法說目前的眾生都等於佛，因此，產生「如來藏」思想基本的哲學問題與困難。

## 第二節 問題意識：如來藏思想基本困難與嘗試的解決辦法

### 一、如來藏思想的一致性與差異性

從《如來藏經》、<sup>6</sup>《寶性論》、《華嚴經》<sup>7</sup> 都表示「如來智慧在眾生之中，

---

and their root is perfectly pure as being grounded in the firm Compassion and Superior Intention. 參見 TLB: Takasaki.p. 204-205.

<sup>5</sup> 《究竟一乘寶性論》卷1〈7 為何義說品〉：「以有怯弱心，輕慢諸眾生，執著虛妄法，謗真如實性，計身有神我，為令如是等，遠離五種過，故說有佛性。」(T31, no. 1611, p. 816, a27-b1) 梵文：līnaṃ cittaṃ hīnasattveṣv avajñābhūtagrāho bhūdadharmāpavādaḥ ātmasnehaś cādhikaḥ pañca doṣa yeṣāṃ teṣāṃ tatprahāṇārtham uktam || 157 || 參見 TLB: Johnston.p. 77,16-19. 英文翻譯：There are defects [caused by the previous teaching]: The depressed mind, contempt against those who are inferior, Clinging to things unreal, speaking ill of Truth, And besides, affection for one's self. [The teaching about Essence of the Buddha] has been taught In order that those who are possessed of these defects Might get rid of their defects. || 157 || 參見 TLB: Takasaki.p. 305-306.

<sup>6</sup> 誠如《大方等如來藏經》卷1云：「善男子！一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異。……善男子！諸佛法爾，若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。」(T36, no. 1736, p. 623, b25-c4)。

<sup>7</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷35〈32 寶王如來性起品〉：「爾時，如來以無障礙清淨天眼觀察一切眾生。觀已，作如是言：『奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見？我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。』」(T09, no. 278, p. 624, a15-20)。又如《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉：「佛子！如來智慧、無相智慧、無閼智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見不生信心，爾時如來以無障閼清淨天眼，觀察一切諸眾生身，既觀察已作如是言：『奇哉奇哉！云何如來具足智慧，在於身中而不知見，我當方便教彼眾生覺悟聖道，悉令永離一切妄想顛倒垢縛。令具足見如來智慧在其身內與佛無異。』」(T31, no. 1611, p. 827, b21-28)。

佛與眾生無異」，表示眾生與佛都具有相同的真如、法身、佛性的意思，然而，就著大乘佛教追求的實現目標，我們又不可能說「目前眾生完全是佛如來」。基於上述兩點理由，如來藏思想有其基本的困難：其一、眾生與佛具有「一致性」來成立如來藏思想，其二、還需要考量眾生現在與佛的「差異性」。

要同時回答「一致性」與「差異性」這兩方面的困難，就必須同時考慮「所纏與出纏」的兩個面向，也就是以「所纏、出纏」的角度來解決彼此的相同與相異性。

在此的「一致性」也就是經論透過「如來藏三義」（如來藏的三種想法、三種理由）去解釋如來藏思想是一事、一樣的看法，表示眾生與佛都具有真如、法身、佛性這樣的一致性。

而所謂的「差異性」，則是需要從佛與眾生在「所纏、出纏」的差異處去了解。也就是要探討如來藏三義：真如、法身、佛性的「所纏、出纏」之兩種面向，如此就會有六種概念的劃分：法身、色身、真如、後得智、本性住種姓、習所成種姓，透過如來藏三義的六種概念來進一步討論，我們才能了解佛與眾生的差異性。

## 二、「如來藏三義」的貢獻

上述我們提到，眾生都有清淨的「真如、法身、佛性」，這就是所謂的「如來藏三義」，誠如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉表示：

佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。<sup>8</sup>

<sup>8</sup> (T31, no. 1611, p. 828, a28-29)。梵文：sambuddhakāyaspharaṇāt tathatāvvyatibhedāt |gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīraṇaḥ || 28 ||參見 TLB : Johnston.p. 26,5-6. 英文翻譯：[What is shown by this śloka?] The Buddha's Body penetrates everywhere, Reality is of undifferentiated nature, And the Germ [of the Buddha] exists [in the living beings]. Therefore, all living beings are always possessed of the Matrix of the Buddha. || 28 || 參見 TLB : Takasaki. p. 197.《大正藏》的校訂中，宋、元、明、宮四版本提到：「法身遍無差」，並於校註說等同「佛法身遍滿」，而且四本都是「常有如來藏」，並非「是故說常有」。更令人動容的是，在印老《如來藏之研究》提到四版本的完整偈頌，並以此回答為什麼說眾生有如來藏：「由於如來藏說，與印度外道的神我說類似，在（初期）大乘佛教界，多少會發生疑問：到底依佛法的什麼意義，而說眾生有如來藏呢？『寶性論』的佛界——如來藏章，可說就是為了解答這一問題，如『論』卷三（大正三一·八二八上——中）說：『法身遍、無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏。』」根據文中之後述，印老所引，乃是參考宋 延壽集《宗鏡錄》卷 82：「究竟一乘寶性論偈云：法身遍無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏，此偈明何義？有三種義，是故如來說一切時，一切眾生，有如來藏，何等為三？一者如來法身，遍在一切眾生心識，偈言法身遍故。二者真如之體，一切眾生平等無差別，偈言無差故。三者一切眾生，皆悉等有真如佛性，偈言皆實有佛性故。」(T48, no. 2016, p. 871, b2-9)。參見釋印順，《如來藏之研究》，頁 167。



基本上，如來藏三義是為了解釋「一切眾生有如來藏」而被提出的，透過圍繞在「如來藏三義」的問題去詮釋「一切眾生有如來藏」的思想，也就是《寶性論》所認為的：「需要透過三種『實體』（自性，svabhāva）去表達『一切眾生有如來藏』」的基本命題，「一切眾生有如來藏」與「如來藏三義」彼此之間是有「前提與結論」的關係，前者的「一切眾生有如來藏」作為結論，後者的「如來藏三義」作為前提，在如來藏與如來藏三義有結論與前提關係，我們可以肯定的說，了解如來藏三義就可以了解如來藏思想，並且，不探討如來藏三義也無法了解如來藏思想。

筆者認為，「如來藏三義」是值得投入更多研究與繼續討論的課題，這是由於如來藏三義：法身、真如、佛性，已經可以充分解釋「一切眾生都有如來藏」，即如來藏三義表達一事，也無需過多「如來藏相關術語」，包含：自性清淨心、法界、空如來藏、不空如來藏等等。從「差異性」來說，由於「如來藏三義」透過九種譬喻去劃分「無為法」(asamskr̥ta-dharma)、「有為法」(samskr̥ta-dharma)，<sup>9</sup>從「有為法、為法法」明顯的兩種區分，使得如來藏三義可區分為「六種概念」，我們透過六種概念的討論，才可以同時照顧如來藏表達一事，也同時照顧眾生與佛的差別。

總而言之，同時站在「如來藏三義」一致性與差異性的分析，我們才可以清楚了解如來藏的思想，這也就是如來藏三義的貢獻之處。

---

<sup>9</sup> 耿晴教授認為：《寶性論》區分無為法與有為法兩種概念，而在《大乘起信論》則打破無為法與有為法的區分。參考〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難—以《寶性論》為中心的探討〉，頁 1-3。

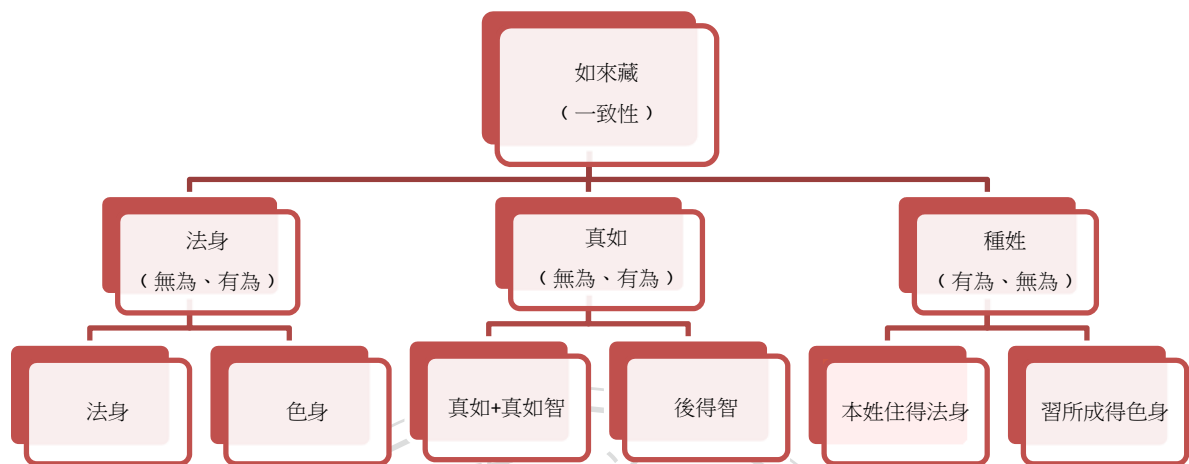


圖 1-1 如來藏思想的一致性與差異性

三、如來藏三義是否比對《佛說不增不減經》的三法以及《佛性論》的三種應知？

(一)《佛說不增不減經》的「三法」是否比對《寶性論》的「三義」

既然《寶性論》說明如來藏「三義」，是否也與《佛說不增不減經》的「三法」以及《佛性論》的「三種應知」是相對應的關係？

誠如《佛說不增不減經》卷1云提到三法的討論：

眾生界中亦三種法，皆真實如不異不差。何謂三法：一者如來藏本際相應體及清淨法、二者如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法、三者如來藏未來際平等恒及有法。

舍利弗當知！如來藏本際相應體及清淨法者，此法如實不虛妄不離不脫，智慧清淨真如法界不思議法，無始本際來，有此清淨相應法體。舍利弗！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。

舍利弗當知！如來藏本際不相應體，及煩惱纏不清淨法者，此本際來離脫

不相應煩惱所纏不清淨法，唯有如來菩提智之所能斷。舍利弗！我依此煩惱所纏不相應不思議法界。為眾生故說為客塵煩惱所染，自性清淨心不可思議法。

舍利弗當知！如來藏未來際平等恒及有法者，即是一切諸法根本，備一切法具一切法於世法中不離不脫真實一切法，住持一切法攝一切法。<sup>10</sup>

上述《不增不減經》以「三法」來詮釋如來藏思想，第一法表示如來藏的「清淨法」意涵，其次，第二法的「如來藏是客塵所染時的清淨」強調眾生的「煩惱」部分，第三義表示「如來藏平等」的意涵，但上述內容並沒有清楚表示《不增不減經》是比對《寶性論》的如來藏三義思想。

## （二）《佛性論》在「所攝藏、隱覆藏、能攝藏」的看法

《佛性論》也從三種角度（三種應知）來探討，有意總結「如來藏」思想的意涵，誠如《佛性論》卷2〈3 如來藏品〉云：

復次如來藏義有三種應知，何者為三：一、所攝藏；二、隱覆藏；三、能攝藏。一、所攝名藏者：佛說約「住自性如如」，一切眾生是如來藏。言如者，有二義：一如如智、二如如境，並不倒故名如如。言來者，約從自性來，來至至得，是名如來，故如來性雖因名，應得果名，至得其體不，但由清濁有異，在因時為違二空故起無明，而為煩惱所雜故名染濁，雖未即顯，必當可現故名應得，若至果時，與二空合，無復惑累，煩惱不染，說名為清，果已顯現故名至得……所言藏者，一切眾生悉在如來智內故名為藏，以如如智稱如如境故。一切眾生法無有出，如如境者，並為如來之所攝持故名所藏，眾生為如來藏。復次藏有三種：一顯正境無比，離如如境，無別一境出此境故。二顯正行無比，離此智外，無別勝智過此智故。三為現正果無比，無別一果過此果故，故曰無比，由此果能攝藏一切眾生故，說眾生為如來藏。二、隱覆為藏者：如來自隱不現，故名為藏。言如來者，有二義，一者現如不顛倒義，由妄想故，名為顛倒，不妄想故，名之為如。二者現常住義，此如性從住自性性來至至得，如體不變異故是常義，如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見故名為藏。三、能攝為藏者：謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故，若至果時方言得性者，此性便是無常，何以故？非始得故，故知本有，是故言常。

<sup>10</sup> 《佛說不增不減經》，T16, no. 668, p. 467, b20-c10。



<sup>11</sup>（底線為筆者所加）

由上述可知，在第一種「所攝藏」包含在因義與果義，因義有煩惱染而果義不為煩惱染此兩種特性，進一步來說，「因義」表示一切眾生都有如來的智慧在內，「果義」表示能夠包含、攝藏於一切眾生，然而，最後總結「由此果能攝一切眾生」，把第一種「所攝藏」定位在「果義」，此解釋似乎相對《寶性論》的「佛法身遍滿」的意涵。

其二的「隱覆藏」，似乎從「如來藏」的染與淨兩方面表示，從如來的不顛倒、恆常二義表達「如來性」，只是眾生這時因為有煩惱隱覆不能見如來性，符合《寶性論》的第二義「（如來）真如無差別」。

在第三的「能攝藏」，「謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故。」表示在眾生位的如來藏擁有佛法「不空」的果地功德，也就是如來藏「因義」的表現。

### （三）印順長老、恆清法師、水谷幸正教授對「三種應知」的看法

為了更加確定如來藏思想以及如來藏三義所代表的意涵，我們仍舊需要透過現代學者的研究。以下我們參照印順長老比對《佛性論》、《寶性論》這兩部論典的三種說法之觀點：

《佛性論》的三藏說，與《寶性論》所說，如來藏有三義相當。……。  
上兩義，與《寶性論》說相同，但二，隱覆為藏義，約煩惱隱覆如來性（界）說，與《寶性論》的第二「真如無差別」義不合。《佛性論》  
為什麼不同？不能不說是受了《攝大乘論》的影響。<sup>12</sup>

為何說上述說明《佛性論》的「隱覆藏」不同於《寶性論》的第三義「真如無差別」？根據印順長老的說法，這是因為《佛性論》受到阿賴耶識思想的影響，阿賴耶識有：攝藏為因性、攝藏為果性、攝藏為自我性此三種意義。其「執藏」為「自我性」屬於「有煩惱」，因此同於《佛性論》的「隱覆藏」，與《寶性論》的「真如無差別意義」不符合。

恆清法師也有更進一步的解釋，他認為這是由於兩部論典著重的不同，也就是《寶性論》著重清淨法界與菩提的觀點，《佛性論》則以瑜伽學派的眾生界之

<sup>11</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, p. 795, c23-p. 796, a28。

<sup>12</sup> 參見釋印順長老，《如來藏之研究》，頁 210。

觀點以及如來藏的染汙面來說，但是，兩論的基本論典仍舊是一致的。<sup>13</sup>

水谷幸正教授對《佛性論》在「三種應知」的看法為：「所攝藏」對應「法身遍滿」代表《不增不減經》的看法，<sup>14</sup> 也就是《不增不減經》表示眾生界有法界觀的一元思想；「隱覆藏」對應「真如無差別」代表《勝鬘經》的看法，也就是《勝鬘經》提出出纏為法身，「所纏的法身為如來藏」的想法，也等於《寶性論》得「有垢真如」是隱覆藏的意義；「能攝藏」對應「如來種姓」代表《如來藏經》的看法。<sup>15</sup>

總之，從《不增不減經》的三法、《寶性論》的三義以及《佛性論》的三種應知，表示經論都試圖以「三種理由去詮釋一切眾生有如來藏的意涵」，也就是代表如來藏思想的內涵，雖然三種宣說彼此之間存在對應關係，但是卻又不完全一致，並且也個別表達不同之意趣。其次，先進之間雖然透過如來藏相關經論試圖表達如來藏三義的「差異性」，但是，仍舊沒有解決所纏眾生與出纏佛的差異性。以下我們參考現代學者透過梵文分析來理解如來藏三義的「差異性」。

### 第三節 學者在「如來藏三義」是一事或三事的爭論

#### 一、學者在「如來藏三義」的梵文詮釋與研究的不足

##### (一) Ruegg、Zimmermann 教授的看法 --- 學者從梵文語法分析了解如來藏三義是一事或三事

當代學者Ruegg、Zimmermann教授透過「一切眾生皆有如來藏」比對梵文語法的詮釋差異，掌握「一切眾生有如來藏」的意涵，並從「一切眾生有如來藏」與之相對應的「如來藏三義」：法身、真如、種姓，進一步分析他們之間的差異以及合宜性，並了解「如來藏三義」是一事、二事、還是三事？透過學者的梵文分析，我們應該去了解，是否同時照顧到如來藏思想的基本困難？是否解決「所纏眾生」與「出纏如來」兩者的相同與相異之處。

Ruegg教授把「如來藏」作為兩種梵文的分析，並認為如來藏三義：「法身、真如以及佛性」有各自對應的關係，(1)「有財釋」對應於如來藏三義的「真如」、「佛性」。(2)「依主釋」對應如來藏三義中的「法身」。因此也暗示教授認為如

<sup>13</sup> 參見釋恆清，《佛性思想》，頁 104。

<sup>14</sup> 《佛說不增不減經》卷 1：「不離眾生界有法身，不離法身有眾生界，眾生界即法身，法身即眾生界。」(T16, no. 668, p. 467, b16-18)。

<sup>15</sup> 參見水谷幸正，〈淨土と如來藏〉，頁 63。

來藏三義之間彼此是「有差別的」，然而教授卻沒有更進一步把梵文文法與三義之間作詳細的解釋。又如Ruegg教授對於「如來藏」的詮釋：

雖然「如來藏」(*tathāgatagarbha*)據稱無例外地存在於一切有情眾生之中，但另一方面，「佛性」(*tathāgatadhātu*)不僅存在於一般有情眾生的層次，也顯然存在於「佛性」(*buddhahood*)本身的層次。這樣的差異，讓「如來藏」與「佛性」不可能在一切教義脈絡中簡單地被視為同一。<sup>16</sup>

根據Ruegg教授對於「如來藏」的看法，認為「佛性」的意涵有兩種層面，這樣的意義使得「如來藏」不可能作為單一的解釋。<sup>17</sup>

Ruegg教授有意把「如來藏」作為「有差異」的解釋，這樣的差別表示「所纏」眾生與「出纏」佛有差異，表示教授有意從「差異性」來解釋如來藏思想。

但是，上述Ruegg把「如來藏」一詞分析為兩種梵文，並且可以對應「如來藏三義」的兩種解釋。我們無法確定Ruegg教授同意「如來藏三義」作為一事的看法，如此看來，一事或三事似乎有歧異性了。

筆者認為，應該如同Zimmermann教授則認為「如來藏」一詞只有單一解釋，即：眾生「包含如來」(*containing a tathāgata*)。因此，Zimmermann傾向把如來藏、如來藏三義作為作為一事的看法，也就是為了解釋「一切眾生有如來藏」的想法。

## (二) 印順長老、高崎直道、耿晴教授認為如來藏三義作為一事

因此，究竟「如來藏三義」的意義是一事或者三事？「如來藏三義」是否需要如Ruegg教授的兩種梵文語法的區分？以下我們先參照印順長老認為如來藏三義是一事的看法：

---

<sup>16</sup> Ruegg, David Seyfort. *Buddha-nature*, p. 19. 英文原文：and while the *tathāgatagarbha* is said to exist in all sentient beings without exception, the *tathāgatadhātu* on the other hand is present not only on this level of ordinary sentient beings but also, evidently, on the level of *buddhahood* itself. This difference makes it impossible to regard the *tathāgatagarbha* and *tathāgatadhātu* as simply identical in all doctrinal contexts.

<sup>17</sup> Ruegg教授有意把「佛性」區分兩種意義，“*tathāgata-dhātu*”表示「原因義的佛性」或者成佛的原因與“*buddhahood*”表示「結果義的佛性」或者成佛的結果。這樣的兩種佛性在《寶性論》並沒有這樣明顯的區分。有關「原因義的佛性」、「結果義的佛性」參考耿晴教授認為從《大般涅槃經》一直到《佛性論》再到《大乘起信論》關於「佛性」的問題，「佛性」可能是分歧的或者兼容的「原因義」或「結果義」，「佛性」在不同經論有不同詮釋與轉變。參見〈「佛性」與「佛性」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，頁 69-93。

所以三義只是一事，不過說明不同：從佛說到遍眾生中，是法身遍滿義；從眾生說到有佛性，是佛種性義；約眾生與佛平等說，是真如無差別義。雖然三義，都是為了說明「一切眾生有如來藏」。<sup>18</sup>（底線為筆者所加）

又如高崎直道教授的說法：

在這三者有機關連上，以如來藏三義之名稱而聞名。我認為上面的「絕對真理」與「人格原理」一體化之觀點，是透過佛教一般的特色，同時，那也是如來藏思想特色之依據。此所云與客觀真理一體化的「主體的原理」，終究不外乎「悟真理」之智慧。即：與「絕對的真理＝法」一體化的佛（如來法身），於其中含有「真如」與「如來之智」為如來藏思想之基本。這一點，是將智慧與真如（絕對的真理）峻別之唯識思想，顯示有明顯之不同。<sup>19</sup>（底線為筆者所加）

如上所述，高崎直道教授認為「如來藏三義」就是用來解釋如來藏思想的特色，並且把如來藏思想的根本特色解釋為同一事，表示「絕對真理」與「人格原理」同一化的看法，換言之，這是由於佛陀本身了悟「真理法」，便於真理合一，這樣的意思是表示，眾生與佛的一體化，也就是眾生與佛的智慧、真如是一致的看法。

耿晴教授也主張三義指涉同一事情，理由如下：

- (A) 《寶性論》從來沒有討論這裡的三個理由彼此之間是什麼關係。如果這裡的三個理由不是指涉同一件事情，則就必須要討論三者之間的關係如何。但《寶性論》完全沒有討論三者之間的關係。
- (B) 「三種實體」，使用的梵文詞是「trividha svabhāva」，高崎直道翻譯為“3-fold Nature”（Takasaki 1966: 283-284），意指同一個東西或事態的三種面向。
- (C) 最重要的理由是：從《寶性論》的文脈來看，其實證成「一切眾生有如來藏」的理由應該只有一個，即：真如的遍在。或者更好說：空性無所不在。<sup>20</sup>

筆者在此同意印順長老、高崎直道教授、耿晴教授的看法，認為如來藏三義主要是為了解釋「一切眾生有如來藏」，因為如來藏三義具有同一種體性，有這

---

<sup>18</sup> 參見釋印順長老，《如來藏之研究》，頁 171。

<sup>19</sup> 高崎直道，〈如來藏思想的歷史與文獻〉，頁 32-33。

<sup>20</sup> 參見耿晴，〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難—以《寶性論》為中心的探討〉，頁 6。



種體性眾生才能成佛，換言之，假若無法說三種是一樣，何必稱作「如來藏三義」？因此，筆者認為如來藏三義是沒有區別，在於表達如來藏思想的法身、真如、佛性是同一的概念，這樣的法身、真如、佛性在佛與眾生之間是無異、無差別的。

因此，Ruegg 教授的兩種梵文語法區分在解釋一切眾生皆有如來藏的同一事，不盡然必要。

只是，我們接下來將問，若我們同意如來藏三義有其「一致性」來表達同一如來藏的思想特色；那麼「差異性」為何？

雖然《寶性論》本身沒有討論「如來藏三義」的關係，但是很明顯的，我們需要去談論三者關係才能了解「所纏眾生」與「出纏的佛」有何差別。然而，印順長老認為「三義只是一事，不過說明不同」，也沒有說出有何不同，其他學者之間也沒有說明這樣的差異，因此，筆者認為，「所纏眾生」與「出纏的佛」的「相異處」是值得研究的課題。

## 二、學者對於「如來藏三義」在「出纏、所纏」研究的不足

有關「如來藏三義思想」在學者的討論，絕大部分著重在如來藏三義的「概論式介紹」，並沒有去解決「如來藏思想的基本困難」的問題，也就是沒有以「出纏、所纏」的兩種面向同時來討論其差異性。

譬如，印順長老認為如來藏三義是指：

- 1、法身遍滿義：……，眾生身中有如來法身（智慧），與佛無異，所以可說眾生有如來藏了！從佛而說到眾生，在說明上，有佛的智慧（從外而）內於眾生身中的意義。……
- 2、真如無差別義：……，如來之所以為如來的清淨真如，是一切無差別的，與眾生如沒有任何差別，只是眾生（如）為煩惱所覆蓋而已。這樣，眾生本性清淨而為煩惱所覆，當然可以稱為如來藏了。
- 3、佛種性義：應用在佛法中，佛是最高的，眾生可以成佛，那眾生應有佛性，佛種性是對佛果而說的。<sup>21</sup>

從上面的描述，第一義是從佛遍佈到眾生，第二義是平等說，第三義是從眾生說到有佛性，基於這樣的陳述，雖然表達如來藏三義根本思想的同一事，只是有不同的強調與說明。

但是這樣的意思，我們仍舊無法很明確了解「如來藏三義」在「不同面向強調」的重要性，也無法了解印順長是否同時採取「所纏」與「出纏」的立場，這是因為印順長老僅僅說明「從佛遍滿到眾生」、「從眾生到有佛性」看似有其差異性，但是我們仍舊不能知道「如來藏三義」的差別為何。

---

<sup>21</sup> 參見釋印順長老，《如來藏之研究》，頁 169-171。

小川一乘教授進一步對「如來藏三義」的差異性說明，因而提出六種概念。他認為「種姓」(gotra)可以分為兩種：(1)無始以來本性存在的「本性住種性」(prakṛistha-gotra)；(2)聞思修完成的「種性」(習所成種性 samudānīta-gotra)，並且如來藏三義之間的關係為：

第一種種姓獲得第一種「法身」；第二種種姓獲得第二種「色身」(rūpa-kāya)。因此，(1)作為學修智慧資糧的智慧，產生「如實智」(yathāvat-jñāna)，也就是法身作為「真如」有兩種清淨（本性清淨與離垢清淨）。(2)作為學修福德資糧此特徵，是產生「如量智」(yāvat-jñāna)，表示得到第二種色身的智慧。<sup>22</sup>

從上述的看法，小川一乘教授雖然有意把「如來藏三義」：真如、法身、佛性作一種融合性的比較，也把「如來藏三義」各自又可各劃分為二種情況的比對，即六種概念：(1)二種真如：「如實智」、「如量智」。(2)「二種法身」：「法身」、「說法法身」(色身、rūpa-kāya)概念。(3)「二種種姓」：即「本性住種姓、習所成種姓」(prakṛistha-gotra、samudānīta-gotra)。<sup>23</sup>

但是小川一乘教授也沒有選擇一種立場去了解「如來藏三義」的六種概念。筆者認為，從考量「所纏與出纏」兩方面的立場，以及區分「有為法、無為法」才能夠真正解決「如來藏思想的基本困難」的問題。也就是「一致性」來說明法身、真如、種性的相同。並比較「所纏」與「出纏」在有為法、無為法的區分，這樣我們才能夠真正掌握六種概念的關係。

### 三、嘗試的綜合方案：以「所纏、出纏、有為法、無為法」四種面向討論如來藏三義的六種概念

綜合上述學者的分析，Ruegg教授雖然以梵文分析如來藏三義的兩種區分，也有試圖考慮所纏眾生與出纏佛的「差異性」，但是並沒有更多進一步解釋。而在小川一乘教授嘗試性的把「如來藏三義」的六種概念作比較、融合，但是也沒有更多論述性的分析。

換言之，根據先進的研究，並沒有在如來藏三義上，清楚掌握佛與眾生的一致性是什麼？差異性又是什麼？這也是本文想採取「所纏」、「出纏」兩面向來分析三義，並由此產生六種概念，來解決這個一致性和差異性。

---

<sup>22</sup> 參見小川一乘教授，《佛性思想》，頁 35-45。

<sup>23</sup> 有關小川一乘教授根據《寶性論》提出「本性住種姓得法身、習所成種姓得色身」的想法，在本文第五章將會詳細討論。

以六種概念區分「所纏、出纏」的「二種法身」、「二種真如」、「二種種姓」。這是因為以佛法來說，一切都需要從「所纏」上努力才有「出纏」的可能，我們需要針對六種概念的「所纏、出纏」的討論了解差異性，譬如：「所纏」眾生有本性住種性透過修行能夠被獲得「出纏」的「法身」；習所成種性透過修行能夠被獲得「出纏」的「色身」。

再者，如來藏思想的「差異性」，莫過於《寶性論》的九種譬喻來區分「有為法、無為法」兩種概念。從九種譬喻提到：樹、轉輪聖王則可解釋「習所成種姓」的確是「有為法」，而不僅僅作為地藏、金像、寶像等等「無為法」的解釋。

總而言之，為了說明如來藏思想的「一致性」與「差異性」，本論文有兩種主張：

- 1、從「一致性」來說，我們同意如來藏三義是一事的主張，也就是因為如來藏三義仍舊只是為了解釋「一切眾生有如來藏」。
- 2、從「差異性」來說，《寶性論》明顯區分「有為法」、「無為法」兩種概念，目的是為了解釋如來藏三義的六種概念，本文從「有為法、無為法」的兩種立場同時比較六種概念來了解「所纏眾生」與「出纏的佛」之差異，透過這樣的方式，我們才可以更加清楚如來藏思想的真正想法。

#### 第四節 章節安排

##### 一、第一章，問題意識的陳述

第一章為問題意識的概述。

##### 二、第二章，如來藏基本困難以及從梵文分析「一切眾生有如來藏」

根據學者在梵文語法分析的討論，發現了 Ruegg 教授與 Zimmermann 教授的兩種不同主張：其一、Ruegg 教授以梵文分析「如來藏」一詞而把法身、真如、種姓區分兩種意義，其二、Zimmermann 教授把「如來藏」做為單一解釋成為「眾生包含如來」，此爭論表示不一致的看法，引起筆者的問題意識，想要進一步了解如來藏三義是否表達如來藏是一樣的意涵。

然而，為何需要透過梵文語法的分析？這是因為透過梵文語法中「六離合釋」的其中兩種：「有財釋」（bahuvrīhi）與「依主釋」（tatpuruṣa）兩種複合詞來進行分析，<sup>24</sup> 在之後的分析，我們將可以發現，僅僅透過兩種複合詞來分析「一

<sup>24</sup> 根據金克木《梵佛探》認為：「複合詞大類算四種，其中一種又分出兩種，所以共六種，叫『六離合釋』或『六合釋』。此外還有別的。《月光疏》則說成五種。」頁 48。

切眾生有如來藏」，將會面臨到好幾種詮釋與解讀。

再者，在如來藏系的經論中，以不同詞語來解釋如來藏(=空性、第一義諦、眾生界)，這些詞也令人費解。換言之，除了一詞多義的問題，《寶性論》所提的三義，「如來藏」與「如來藏三義」兩者之間是否存在某種關係？這是值得探討的議題。

總之，為了更加確定「如來藏」的適用情況以及可能被同等術語互訓的詮釋，筆者嘗試從梵文語法的解讀來力求精確，也就是以梵文解讀的語源學方式來進行討論。

透過梵文可以了解「如來藏三義」的差異性，此外，我們仍舊需要回到如來藏相關原典來了解如來藏三義的差異性，也就是六種概念的詮釋。

### **三、第三章，真如無差別的所纏、出纏之困難與其意涵**

第三章將討論所纏眾生既然是所纏，又有真如智是否矛盾的問題，以及兩種智慧：無分別智、後得智與法身、色身是否是相對應的關係。

#### **(一)「真如智」在「所纏」的眾生與「出纏」的佛無異之意涵**

既然「認識論面向」、「存有學面向」的「真如智」、「真如」都可以「遍滿」，也就是《寶性論》表示「真如智」在眾生之中，與佛無異，然而，這是什麼意義而說的，是否表示「所纏」的眾生就是「出纏」的佛如來？

就著大乘佛教追求的實現目標，即：佛功德、菩提等等。也就是說，我們不可能說目前「所纏」的眾生「完全」具有「出纏」的佛之一切功德，反之，對於《寶性論》而言，這些功德屬於「出纏」的「無垢真如」或者「清淨的法身」在「所纏眾生」也是存在的，因此，這部分我們將解釋「所纏」眾生與「出纏」佛之間的關係。

#### **(二)兩種智慧對應法身與色身**

《寶性論》裡面描述兩種智慧為：「出世間無分別智、後得智」，其中，「無分別智」被譬喻為一池水，是「煩惱去除後的清淨」。另一方面，前者「無分別智」達到的「後得智」，是被解釋各種佛美德的實際的示現。因此，表示第一種無分別智對應清淨的「法身」，第二種「後得智」對應可以展現種種變化的「色身」，又，初地以上菩薩除了有無分別智，也能獲得後得智。

### **四、第四章，佛法身遍滿的所纏、出纏之困難與其意涵**



第四章主要討論以下的內容：

### **(一) 色身作為同時作為有為法與出纏狀態**

這章我們要了解：「色身」是為了眾生幸福、擁有全知智慧的「說法法身」，也就是以有形的色身說法，表示「色身」作為「有為法」，然而這是否表示色身的「有為法」代表「所纏」的可能？

再者，由於法身有「所纏」與「出纏」兩種情況，色身是否也有「所纏」與「出纏」兩種情況？因此，這部分我們會說明「色身」究竟是作為「所纏」還是「所纏」的問題。

### **(二) 法身如何到色身的問題**

這部分我們要了解《寶性論》認為「法身」從本性到轉身此法身的功德與其佛事業的色身是一貫的恆常，並且，高崎直道教授認為應該以「絕對」(absolute) 看法在此處表示的「法身」，絕對作為”ground”(基礎、背景)與”result”(結果)這兩方面來看，法身可「互換」在基礎與結果這兩方面。

高崎直道教授雖然把「法身」通於「基礎」與「結果」這兩方面，符合文獻上說明法身作為「所纏眾生」、「離纏佛陀」是遍滿，以及法身沒有生滅然而色身當然可以有生滅的說法，但是，卻沒有解決根本問題在於：「基礎如何到結果」、「法身到達色身」的問題。

## **五、第五章，皆實有種姓之所纏、出纏問題**

第五章討論如來藏第二義「皆實有佛性」之問題與意涵，「佛性」(種姓)作為「本性住種姓」與「習所成種姓」的兩種意義。在此，筆者希望比較如來藏相關經論，包含《寶性論》、《佛性論》以及同樣為瑜伽行派的作品《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》對於「種姓」兩種區分看法的差異。

### **(一) 《大乘莊嚴經論》認為「本性住種姓」是有為法**

雖然在無著菩薩造的《大乘莊嚴經論》表示，把「本性住種姓」作為「因義」是「有為法」、可造作的，換言之，「本性住種姓」可以「修習成果」即是「習所成種姓」，這是有的、存在的。換言之，《大乘莊嚴經論》同意本性住到習所成之「因到果」的關係，此看法不同《寶性論》把「因義」作為「無為法」的詮釋。

### **(二) 《寶性論》的「本性住種姓」之困難與解決辦法**

《寶性論》把種姓分為：「本性住、習所成」兩種，各自代表地藏、樹果的

譬喻，前者只能單單作為「因義」的無為法的解釋，第二種習所成種姓表示從「因義」往「果義」的努力，也就是譬如樹果的譬喻，代表有成為樹的因並且聯繫成為樹的結果的可能。

第一種「地藏」的譬喻，地藏雖然具有成為寶藏的「因」並且努力成為寶藏此「果」的傾向，但是「地藏」本身作為無變化、恆常如同「本性住種姓」，從「地藏到寶藏」的「本性」是一樣，但是，他們之間「無法」具有連繫的作用或者因果關係，因為他們本身需要有「其他條件」幫助他們從「地藏到寶藏」。總而言之，我們需要了解「本性住種姓」不變化、無為的關係如何可能到結果的狀態。

### (三)《佛性論》的「兩種種姓」與三種佛身之對應

透過《佛性論》的「住自自性、引出性」來了解《寶性論》的「本性住種姓、習所成種姓」的說法是可行的方式。但是《佛性論》比《寶性論》進一步提出「兩種種姓」與「三種佛身」的對應關係，也就是說，「住自自性」透過修行可得法身，「引出性」透過修行可得「應身」（報身）。最後，「引出性」透過修行可獲得「化身」。這樣說來，《佛性論》對於「兩種種姓」的詮釋比《寶性論》有更多的開展空間。

## 六、小結

以下我們比較「兩種真如、兩種法身、二種種姓」在「所纏、出纏」的問題。

法身與真如、色身與真如智有其相對應的關係，但是兩種種姓與兩種法身不見得有其對應的關係。見下圖：

出纏	(1)法身（非現象）	等流 (1)真如（無分別智）	法身	色身
	(2)色身（現象）	(2)真如智（後得智）	↑	↑
在纏	(1)眾生有第一法身（現象）	(1)真如（無分別智）	本性住種姓	習所成種姓
		(2)真如智		

圖1-2 兩種真如智、法身與種姓的所纏、出纏之關係

## 第二章 如來藏基本困難以及從梵文分析「一切眾生有如來藏」 (sarva-sattvās tathāgata-garbhāḥ)

### 第一節 如來藏思想的基本困難

#### 一、如來藏思想基本困難與哲學問題

如來藏思想的基本困難：需要考慮眾生與佛相同之處來成立如來藏思想，還需要考量眾生現在與佛的差異。在這樣相同點與相異點都必須被回答的情況下，也就是需要考量「所纏、出纏」的兩種面向。進一步來說，從「所纏到出纏」的努力來說，「所纏」眾生本質上需要被染污、被覆蓋，才有可能達到去除煩惱的「出纏」，另一方面，從如來藏思想的終極意義，煩惱卻還是不能染汙眾生的自性清淨心、佛性或如來藏。上述的兩種陳述，形成了對立與困難。

因此，以下我們需要先說明「客塵」與「如來藏」存在什麼樣的關係？對於上述這些問題，在經典的說明，誠如《大方等如來藏經》卷1，表達「如來藏不能染汙」的想法：

我以佛眼觀一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智如來眼如來身，結加趺坐儼然不動。善男子！一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染汙，德相備足如我無異。又善男子！譬如天眼之人，觀未敷花見諸花內有如來身結加趺坐，除去萎花便得顯現。<sup>25</sup>（底線為筆者所加）

儘管現實的「所纏眾生」具有貪嗔癡的煩惱，然而「所纏眾生」又有如來智慧、如來眼、如來身，這就表示「所纏眾生」德相與佛無異無差別，因而成立如來藏之說，這樣的「所纏眾生」又不可分開具有與佛無異的功德，可以說，對於「所纏眾生」具有成立佛功德而說明有「如來藏」，這種如來藏成為一種「普遍性」，也就是普遍地在每位「所纏眾生」，無論如何，「所纏眾生」普遍都「存有」清淨、佛功德的如來藏，卻又同時被煩惱所覆蓋。

我們說的「所纏」眾生，就是經由苦、情緒、無明所造成的煩惱有情，這些煩惱覆蓋著眾生，然而，就著想要達到「出纏」佛位的「所纏」眾生來說，實際上，「所纏」的狀態就是一種必須被消除以及克服的問題，唯有透過正確方法的應用來消除煩惱，方可達到「出纏」的境界。

在此，我們應該先了解「所纏」的定義為何？「所纏」表示「被染汙」？或

---

<sup>25</sup> 《大方等如來藏經》，T16, no. 666, P. 457, b28-c5。

者「所纏」表示「客塵」的覆蓋？還是兩者皆是？

會這樣提問，是由於《如來藏經》表達「如來藏常無染污」，但是，以下的《勝鬘經》表示「如來藏有煩惱所染難可了知」，假若我們同意如來藏「本質上」可能是「被染污」，那麼有其困難在於自性清淨既然是清淨，如何「所染」？這就表示如來藏本質上既是清淨又是染污的難題；再者，假若我們同意「所纏」只是「客塵」的覆蓋，而不是表示如來藏具有本質上「所染」的意義，那麼，「客塵」的覆蓋與自性清淨或如來藏沒有發生實際上作用，如何形成被煩惱覆蓋的眾生從所纏到出纏的努力？以下我們舉經論來探討。

## 二、淨中是否有染在實際上的困難

首先，我們需要先討論「所纏」是否表示「被染污」的問題。眾生與佛具有「相同的清淨」、「相異的被染污」的問題。我們在此可以劃分兩種現象的討論：其一、眾生被染的現象。其二，眾生/佛的解脫或不染的現象。

我們已經說明眾生與佛擁有相同的佛功德、清淨，這是作為眾生與佛的共同基礎部分，在此，我們探究「淨中是否有染」在「實際上」的困難，然而，為何我們需要探討此問題？這是因為既然是清淨，就不該有染不染的問題，也就是說，既然如來藏強調自性清淨，無明煩惱從何而生？或者是「染而不染」的情況呢？上述《如來藏經》明確表示「如來藏常無染污。」同時，《勝鬘經》卻又道出「自性清淨心而有染者，難可了知。」表示這個問題不容易解說，對於此問題的討論，在此我們參照《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉云：

真如有雜垢者，同一時中有淨有染，此處不可思議、不可思議者，信深因緣法聲聞辟支佛於彼非境界故。是故《聖者勝鬘經》中，佛告勝鬘言：「天女！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，天女！如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞辟支佛等，唯依佛語信此二法故，偈言染淨相應處故。<sup>26</sup>

<sup>26</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 827, a13-19。梵文：tatra samalā tathatā yugapad ekakālam viśuddhā ca saṃkṣiptā cety acintyam etat sthānam gambhīradharmanayādhimuktānām api pratyekabuddhānām agocaraviśayatvāt | yata āha | dvāv imau devi dharmau duṣprativedhyau | prakṛtipariśuddhacittam duṣprativedhyam | tasyaiiva cittasyopakṣiptatā duṣprativedhyā | anayor devi dharmayoḥ śrotātvaṃ vā bhaver atha vā mahādharmasamanvāgatā bodhisattvāḥ | śeṣānām devi sarvaśrāvakaḥ pratyeka buddhānām tathāgataśraddhāgamanīyāv evaitau dharmāv iti | 參見 TLB : Johnston.p. 21,17-22,1; Johnston.p. 22,1-4. 英文翻譯：‘the Reality mingled with pollution’ is always, at the same time, pure and defiled; this point is inconceivable. [Here, ‘inconceivable’ is] in the sense that even for the Pratyekabuddhas who believe in the way of profound Doctrine, this is not an understandable sphere. Because it is said: “O Goddess, these two points are quite difficult to be cognized. It is difficult to be cognized that the mind is pure by nature. It is also difficult to be cognized that this very mind is defiled. O Goddess, those who can hear these two points [with understanding]



由上述表示了兩種不可思議，一、「真如有雜垢」。二、「自性清淨心有染」，就著「自性清淨心」應該是不會受到染汙的。但是，為了解決與回答凡夫的疑問，而說明，實際上我們的心卻還是被煩惱所染汙這件事是不可思議，意味著，眾生不可否認因為「有煩惱」而且有「煩惱汙染了心」。此外，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》也明確的表示：

世尊！如來藏者、是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。  
此性清淨，如來藏而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界，自性清淨心而有染者，難可了知。<sup>27</sup>（底線為筆者所加）

上述把「如來藏」作為「法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏」的同義詞，擁有自性清淨的如來藏「被煩惱所染」，是難可了知，是不可思議只有「如來」能了解的。這是因為如來藏被強調「清淨」，既然是清淨就不該有客塵染不染的問題，但是，在此的回答，自性清淨的如來藏「確實」是「被客塵所染」，是只有「佛如來」能了解。另一方面來說，我們若把「煩惱」當作只是「客塵」的「覆蓋」，終究來說，煩惱還是不能染汙自性清淨心，因為兩者本來就是不相應的。誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉云：

此偈明何義，向說轉身實體清淨。又清淨者略有二種，何等為二：一者、自性清淨；二者、離垢清淨。自性清淨者：謂性解脫無所捨離，以彼自性清淨心體不捨一切客塵煩惱，以彼本來不相應故。離垢清淨者：謂得解脫，又彼解脫不離一切法，如水不離諸塵垢等而言清淨，以自性清淨心遠離客塵諸煩惱垢更無餘故。<sup>28</sup>（框框與底線為筆者所加）

---

are only either yourself or Bodhisattvas who are endowed with the great qualities. O Goddess, for the other Śrāvakas and Pratyekabuddhas, these two points are to be understood only through the faith in the Tathāgata”. 參見 TLB : Takasaki.p. 188.

<sup>27</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, P. 222, b22-24。

<sup>28</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 841, b17-24。梵文：yad uktam āśrayaparivṛteḥ svabhāvo viśuddhir iti tatra viśuddhiḥ samāsato dvividhā | prakṛtiviśuddhir vaimalyaviśuddhiś ca | tatra prakṛtiviśuddhir yā vimuktir na viśaṃyogaḥ prabhāsvarāyās cittaprakṛter āgantukamalāviśaṃyogāt | vaimalyaviśuddhir vimuktir viśaṃyogaś ca vāryādīnām iva rajojalādibhyaḥ prabhāsvarāyās cittaprakṛter anavaśeṣam ā gantukamalebhyo viśaṃyogāt | 參見 Johnston.p. 80,15-16. Johnston. p. 80,16-19. 英文翻譯：(III. PHALA) It is said that the ‘own nature’ of the Perfect Manifestation of the Basis is the ‘perfect purity’. This purity is here, in short, of two kinds. Namely, 1) the ‘innate purity’; and 2) ‘the purity, as the result of purification’. Of them, 1) ‘the innate purity’ represents that which is Essentially free [from all stains] but actually associated with them, [i.e. Reality mingled with pollutions]. Indeed, the Innate Mind, though being radiant, is not [always] separated from the accidental pollutions. 2) ‘The purity, as a result of purification’ represents [that which is] Essentially free and actually, too, liberated from [all pollutions]. Because, just as water and the like become purified from dirt, impurities, etc., the radiant Innate Mind is completely liberated from the accidental pollutions. 參見 Takasaki.p. 315-316.（底線為筆者所加）

對於上段的詮釋，印順長老把「離垢清淨」作為「佛位」，「自性清淨」稱為如來藏作為「眾生位」，並且，「佛位」還是有「自性清淨」。<sup>29</sup> 若我們從「自性清淨」是「眾生位」來說，也就是說，「所纏」的意思，是表示從煩惱究竟只是「客塵」的「覆蓋」，但是客塵與清淨的關係又是「性解脫無所捨離」、「以彼本來不相應故」，這席話表示，我們「無法」承認自性清淨心與煩惱確實「可染」，也就是說，如來藏的「所纏」意義，只是「覆蓋」而不是本質上的「所染」，兩者是不相應的。

上述表示，我們不能說自性清淨心有染，但是，回到《勝鬘經》所言：「如來藏而客塵煩惱上煩惱所染」，是只有如來方可了知，因此承認自性清淨心而「有染」。因此，這裡形成的困難在於，如來藏既是清淨就「不該有染不染」的問題，同時，自性清淨心「有染」是只有佛知道。

我們可以為此下個定義：「一切眾生或如來藏皆有如同如來的『自性清淨』之本質，同時，一切眾生或如來藏皆與客塵煩惱不相捨離。」對於這樣的定義，我們回到一開始的提問，其一、眾生被染的現象。其二，眾生/佛的解脫或不染的現象。

進一步我們在第二個「眾生不染」的回應，筆者傾向這是如來藏思想欲表達「清淨的如來藏不被染」的意涵，並且以「客塵」的意義來積極回應。在《寶性論》舉「水」的例子說明，水本身無論如何都是「清淨」，即便「水」是「不離塵垢」，但是水與「塵垢、客塵」的關係可能只是短暫，「客塵」並不是一種實質上可與水發生真實關係的「所染」現象，也就是說，「客塵」是一種附屬的、不能改變原來如來藏的清淨。

又如同《如來藏經》表示「眾生不染或如來藏不被染」，這是如來藏思想所表達的意涵。在此，就會有兩種困難，其一，若把「客塵」作為附屬，雖然客塵與水沒有發生關係或者「相應」，但是，仍舊會現起煩惱、染汙的現象，這樣現起的煩惱現象如何說不染、不相應。其二，假若同意「眾生不染」，就本身來說無法解釋「若不被染」如何達到「離垢」，也就是沒有所纏到出纏的努力。因此，對於「眾生染或不染」在上述兩種的回答，實際上都產生困難。

因此，也許有更開放性的第三種提示在於，儘管如來藏思想在根本上有其困難，「外在」的眾生現起現象界的煩惱、所染、所覆蓋，但是「內在」的清淨仍舊「不為所染」，因而有「染而不染」的可能，並且從「自性清淨」往「離垢清淨」達到「所纏」到「出纏」的努力。

因此，我們在此下的結論為，有關對於第一個問題「眾生被染」的回應，在

---

<sup>29</sup> 參見釋印順長老，《如來藏之研究》：「自性清淨，是如來藏—眾生位；離垢清淨，是佛位。其實，佛也還是自性清淨，因為心從來不與煩惱相應。離煩惱，得解脫，也只是本來清淨。所以自性清淨心，在眾生位沒有減少，成佛也沒有增多。」頁 173。

如來藏思想透過「唯有如來能了知，這是不可思議的。」來回應，並且「客塵」的確引起「現象界」的煩惱，也就是說，被染是現象界的事實。再者，「眾生不被染」來說，這是如來藏思想的本意。因此我們對於上述兩點提問的回應，我們能說，如來藏思想在「本質上」同意「如來藏不被染」，但在「現象上」仍舊是「有客塵所染」的情況。

## 第二節 如來藏一詞的解析——現代學者的看法

### 一、一切眾生有如來藏與如來藏三義的關係

「如來藏三義」與「一切眾生有如來藏」的關係，他們之間的關係，最清楚的莫過於《寶性論》陳述：「需要透過三種『實體』（自性，svabhāva）去表達『一切眾生有如來藏』」的基本命題，也就是說，兩者前後的關係彼此無法分開。一開始，我們應該先把「一切眾生有如來藏」的主張再進一步的梳理清楚，此部分我們透過梵文語法中「六離合釋」的其中兩種：「有財釋」與「依主釋」兩種複合詞來進行分析，<sup>30</sup> 在之後的分析，我們將可以發現，僅僅透過兩種複合詞來分析「一切眾生有如來藏」，將會面臨到好幾種詮釋與解讀。

再者，除了希望了解「一切眾生有如來藏」的解讀，也希望了解「一切眾生有如來藏」與「如來藏三義」之間在梵文「依主釋」與「有財釋」的關係，以下我們將比較Ruegg教授、高崎直道與Zimmermann教授的看法。並且了解Ruegg教授對於兩種梵文分析，教授認為兩種梵文可以對應到如來藏三義：「真如、法身種姓」，因此也暗示教授認為如來藏三義之間彼此是「有差別的」，然而教授沒有更進一步把文法與三義之間作詳細的解釋。其二、Zimmermann教授對於「如來藏」解釋「眾生包含如來」的單一解釋。此爭論表示不一致的看法，也就是「如來藏三義」是否表達如來藏作為同一意涵？或者如同Ruegg教授認為「如來藏三義」有不同意涵。

#### （一）「有財釋」與「依主釋」複合詞的翻譯

##### 1、Ruegg教授提出「如來藏三義」有兩種梵文分析

最早把“tathāgata-garbha”提出兩種解釋為Ruegg教授，他認為“tathāgata-garbha”可以翻譯為：（1）「擁有如來作為胚胎」（having the tathāgata as embryo）此「有財釋」的關係，並且對應於如來藏三義的「真如」、「種姓」為代表。（2）「如來的胚胎」（embryo of the tathāgata）作為「依主釋」的「屬

---

<sup>30</sup> 根據金克木《梵佛探》認為：「複合詞大類算四種，其中一種又分出兩種，所以共六種，叫『六離合釋』或『六合釋』。此外還有別的。《月光疏》則說成五種。」頁48。

格」(śaṣṭhī-samāsa) 關係，此解釋相對如來藏三義中的「法身」。<sup>31</sup>

根據Ruegg教授比較特別的看法在於，這兩種梵文分析可以對應到如來藏三義：「真如、法身、種姓」，因此也暗示教授認為如來藏三義之間彼此是有差別的，但是教授卻沒有更進一步把文法與三義之間作詳細的解釋。

## 2、高崎直道教授把”tathāgata-garbha”翻譯為「如來的胚胎」

其次，東京大學高崎直道教授，把”tathāgata-garbha”翻譯為：「如來的子宮」(the Matrix of the Tathāgata)<sup>32</sup>，在此作為(1)「依主釋」的解釋。(2)「有財釋」的解釋：「一切眾生有如來藏」則翻譯為「一切眾生擁有如來的子宮」(all living beings are always possessed of the Matrix of Tathāgata)。在此限定把”garbha”翻譯為「子宮」的解釋。

一開始，教授把「一切眾生有如來藏」作為「有財釋」是為了表示「某人承擔一位如來在裡面」(one who bears a Tathāgata in the inside)，意味如來是隱藏在煩惱之下，因此高崎直道教授把此意義轉向「某人『擁有』如來的胚胎」(one who is possessed of the embryo of Tathāgata)，他認為他的解釋是受到由西藏翻譯的影響。後來高崎直道教授受到Schmithausen教授影響，高教授改變他的《寶性論》日文翻譯，以「如來的胚胎」(embryo of the Tathāgata)此「依主釋」的翻譯為主，松本史郎教授認為此翻譯在《如來藏經》並非適當，並且建議翻譯為「容器」(receptacle)在內。<sup>33</sup>

## 3、Zimmermann教授提出”tathāgata-garbha”的兩種梵文分析

最後，由德國漢堡大學Zimmermann教授，把對”tathāgata-garbha”的解釋運用在《如來藏經》，並且詳細分析兩種用法的優劣與適用性，他的解釋目前仍是被西方學者所接受與引用。雖然Zimmermann教授與Ruegg教授都從有財釋與依主釋

<sup>31</sup> 參見David Seyfort Ruegg, “The Meanings of the Term Gotra and the Textual History of the Ratnagotravibhāga”, p. 353.

<sup>32</sup> 參見 Takasaki, Jikido, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. p. 143.

<sup>33</sup> Takasaki, Jikidō, “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies,” p. 7. 參見英文原文：while I translated the term as a *bahuvrīhi* compound to mean “one who bears a Tathāgata in the inside.” As this Tathāgata is hidden under the sheath of defilements, I interpreted the meaning to have gradually shifted to “one who is possessed of the embryo of Tathāgata.” This interpretation was influenced by the Tibetan translation of *tathāgatagarbha* as *de bshin gsegs paḥi sñin po can*. With this translation, however, I faced a difficulty in translating the first sentence given in the *Ratnagotravibhāga* as one of the threefold meanings of *tathāgatagarbha*. My English translation of the *Ratnagotravibhāga* was complicated, and after receiving critical suggestions from Professor L. Schmithausen, I changed the translation in my Japanese translation of the *Ratnagotravibhāga* into simply “embryo of the Tathāgata.” Matsumoto indicated that this translation is wrong in the case of the *Tathāgatagarbha-sūtra*, and suggests the term “receptacle” instead.



的兩種梵文複合詞解釋“tathāgata-garbha”，但是不同於上述Ruegg教授的翻譯，Zimmermann教授認為“tathāgata-garbha”作為複合詞來說，必須被理解成兩種情況：（1）「含有如來」（containing a tathāgata）作為「有財釋」。（2）「如來的胚胎、倉庫」（store of a tathāgata）作為「依主釋」的關係。

## 二、「有財釋」（bahuvrīhi）的解釋

### （一）比較Ruegg、Zimmermann兩位學者對「有財釋」的看法

Ruegg與Zimmermann教授皆以兩種複合詞去分析“tathāgata-garbha”，由於兩人在「依主釋」的翻譯差異不大，接下來我們可以比較兩位教授採取「有財釋」的翻譯：

Ruegg：「擁有如來作為胚胎」（having the tathāgata as embryo）。

Zimmermann：「含有如來」（containing a tathāgata）。

兩位教授的翻譯乍看之下都同樣在於「（眾生）擁有如來」的相同詮釋，但是，需要值得注意，Zimmermann教授不同Ruegg教授單單把“garbha”解釋為「胚胎」的意思，他進一步把“garbha”解釋為「包含」（to contain、containing）的意思。因此我們會問，為何把“garbha”解釋為「包含」？

“garbha”解釋為「包含」，在高崎直道教授也持同樣的看法：

將“garbha”，作為一語之末尾的構成要素的複合詞時，其內部是持有放在前面之語所示之意思的。<sup>34</sup>

如同上述，“garbha”可以作為附合詞之末，同樣的，根據Monier Williams辭典也認為，雖然“garbha”通常解釋為：「子宮」（the womb, the inside）的意思，不過“garbha”若在「梵文複合詞」之後則表示（ifc. f(ā)）「擁有在內部」（having in the interior）、也就是「包含」（containing）的解釋。<sup>35</sup>

再者，根據Zimmermann教授的解釋，由於「如來藏」一詞最早被使用在《如來藏經》，用於眾生被比喻為「蓮花」（萎華、padma），佛盤腿坐在眾生的中心，所以蓮花「包含」佛，意味一切眾生「包含」佛、或者一切眾生「擁有」佛的這層意思，此外，因為沒有把“garbha”涉及到「胚胎」的解釋，因此避開胚胎具有「變化」的現象。以此被使用在「包含」的意思也適用於《寶性論》，由於《寶性論》即是引用自《如來藏經》的九種譬喻之一的「萎華中諸佛」，因此，《寶性論》與《如來藏經》具有相同的解釋。

### （二）Zimmermann教授在「有財釋」的三種解釋

<sup>34</sup> 參見高崎直道作，〈如來藏思想的歷史與文獻〉，頁25。

<sup>35</sup> 參見 Monier Williams Sanskrit-English Dictionary. (2008 revision) 對“garbha”的說明。

根據Zimmermann教授進一步解釋，當“tathāgata-garbha”以「有財釋」複合詞解釋時，還可以分析為以下三種解釋：<sup>36</sup>

- A、「一切眾生包含如來」（Living beings contain a tathāgata）。
- B、「一切眾生擁有如來的胚胎。」（Living beings have an embryo of a tathāgata）  
或者「眾生擁有作為胚胎的如來。」（Living beings have a tathāgata as an embryo）。
- C、「一切眾生作為子宮，其中有如來」（Living beings “having a tathāgata as a womb”）

在第一種解釋「一切眾生包含如來」（Living beings contain a tathāgata），是根據《如來藏經》最適合把“garbha”解釋為“to contain”。根據Zimmermann教授說明，在A的情況，傳統上可能還被解釋並且翻譯為：（1）「眾生包含如來作為胚胎」（Living beings contain a tathāgata as an embryo）。或者（2）「眾生有如來在它們的核心」（……have a tathāgata at their core）、或者更抽象的「眾生有如來作為他們的本性」（……have a tathāgata as their nature）。

從蓮花的譬喻來說，如來坐在花萼的中心（garbha），如來變成蓮花的核心，經由花的枯萎部，展現出如來，在此譬喻，「並非成長的過程」（no growing process）。因為任何改變的過程是暗示有關「如來的胚胎」此說法可以會被誤導，也就是說，成熟過程通常暗示「胚胎」，基於此理由Zimmermann教授決定採用簡單的翻譯：「包含如來」（contain a tathāgata），因此也就沒有「胚胎」此術語。然而，在第二種解釋與翻譯，因為如來代表一切眾生的「本性」（nature）沒有被明確提及，只是藉由經論的九個譬喻去說明此事實。

再者，根據B情況翻譯的「眾生擁有作為胚胎的如來。」（Living beings have a tathāgata as an embryo）。此翻譯相近於Ruegg教授的「（眾生）擁有如來作為胚胎」（having the tathāgata as embryo）。

Zimmermann教授認為，當“garbha”作為「子宮」、「胚胎」、「本質」而非解釋為「包含」的時候，在此B的複合詞還可能有三種情況：

- (a)「眾生擁有如來的胚胎。」（Living beings have an embryo of a tathāgata.）
- (b)「眾生擁有如來在它們的子宮。」或「眾生擁有作為胚胎的如來。」  
（Living beings have a tathāgata in their womb or Living being have a tathāgata as an embryo.）
- (c)「眾生擁有如來的核心。」（Living being have the tathāgata-core）

---

<sup>36</sup> 參見 Michael Zimmermann, A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India, pp. 43-45.

上述的 (a)、(b) 並沒有太大區別在於表達「胚胎」仍然有「發展」為成熟的如來。

最後，關於 (c) 的翻譯「眾生擁有如來的核心。」Zimmermann 教授認為，此情況反映西藏文獻的理解，「如來核心」作為一種單獨元素，或多或少離開具體材料的領域，表達一種較強「一元論」(monistic)。

在 C 的解釋、「一切眾生作為子宮，其中有如來」(Living beings “having a tathāgata as a womb,”) Zimmermann 教授認為，眾生他自己作為「生出如來」(born from a tathagata.)，而譬如第八喻：轉輪聖王 (cakravartin)，有貧窮女在她的子宮生出如來的隱喻。

### 三、「依主釋」(tatpuruṣa) 的解釋

#### (一) Zimmermann 教授對「依主釋」的解釋

以下我們說明“tathāgata-garbha”在「依主釋」分析，還可細分為三種翻譯：

- I. 「『如來的胚胎』在一切眾生」(“embryo of the tathāgata” within all living beings)。
- II. 「眾生作為『如來的子宮/空間』」(A living being as the “womb of a tathāgata”)。
- III. 「眾生作為『如來的胚胎』」(The living being as “embryo of the Tathagata”)。<sup>37</sup>

上述我們說明在「依主釋」的三種翻譯，以下我們進一步解釋三者的差異：

- I. 在此的解釋為「如來的胚胎」在於一切眾生，這樣的意義暗示如來的可能、潛力在於一切眾生，《寶性論》可適用此解釋，但是《如來藏經》並不適用。
- II. 此情況表示眾生作為如來的子宮或空間，松本史郎教授採用翻譯為「如來的容器」(如來の容れもの)，他們以「蓮花藏」(padmagarbha) 為解釋，此概念表示蓮花、眾生就像是提供一種「空間、容器」可以讓如來坐下來，如此建構眾生與如來的關係將會同於第一種「有財釋」解釋「如來藏」可作為「包含如來」的概念。上述概念也適用於《寶性論》的「萎華譬喻」。
- III. 此適用《寶性論》中的「法身」概念，表示一切眾生被「法身」穿透，

---

<sup>37</sup> 參見 Michael Zimmermann, A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India, pp. 39-46.

或表示法身遍一切眾生的意涵，以下我們將進一步分析。

從上述我們發現，《寶性論》與《如來藏經》同樣都引用九種譬喻作為基礎來說明「依主釋」的關係，但是在對「依主釋」的詮釋，《寶性論》卻不同於《如來藏經》的說明。以下我希望回到「九種譬喻」的關係來進一步了解複合詞的關係。

### 第三節 如來藏三義與「依主釋」、「有財釋」的關係

無論在《如來藏經》或者《寶性論》都以如來藏三義與九種譬喻相對應，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

此偈明何義，初三種喻示現如來法身應知，三種譬喻者：所謂①諸佛、②美蜜、③堅固，示現法身，偈言法身故。一種譬喻者：所謂④真金示現真如，偈言真如故。又何等為五種譬喻？一者：⑤地藏，二者：⑥樹。三者：⑦金像，四者：⑧轉輪聖王，五者：⑨寶像，能生三種佛身，示現如來性。<sup>38</sup>（數字為筆者所加）

從上述如來藏三義對應的方式為（1）法身：①諸佛、②美蜜、③堅固。（2）真如：④真金。（3）如來性：⑤地藏、⑥樹、⑦金像、⑧轉輪聖王、⑨寶像。在此，我們要進一步分析與歸納這九種譬喻，以下我們需要透過九喻更進一步分析三義與複合詞的關係。<sup>39</sup>

#### 一、法身在「依主釋」、「有財釋」的適合性

##### （一）法身與「依主釋」的適用性：作為「不變化」的解釋

以下我們要討論Ruegg教授把「法身」認為「如來的胚胎」與Zimmermann教授認為「眾生被法身穿透」兩種想法的適用性。

<sup>38</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 838, b4-11。

<sup>39</sup> 《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：「萎華中諸佛，眾蜂中美蜜，皮繪等中實，糞穢中真金，地中珍寶藏，諸果子中芽，朽故弊壞衣，纏裹真金像，貧賤醜陋女，懷轉輪聖王，焦黑泥模中，有上妙寶像，眾生貪瞋癡，妄想煩惱等，塵勞諸垢中，皆有如來藏。」（T31, no. 1611, P. 837, a15-22）。梵文：buddhaḥ kupadme madhu makṣikāsu tuṣesu sārāṇy aśucau suvarṇam |nidhiḥ kṣitav alpaphale 'nkurādi praklinna vastreṣu jinātmabhāvaḥ || 96 || jaghanyanārījāthare nṛpatvaṃ yathā bhaven mṛtsu ca ratnabimbam |āgantukakleśamalāvṛteṣu sattveṣu tadvat sthita eṣa dhātuḥ || 97 || 參見 TLB : Johnston.p. 59.英文翻譯：Like the Buddha in an ugly lotus flower, Like honey surrounded by bees, Like kernels of grains covered by the husk, Like gold fallen into impurities, Like a treasure under the ground, Like a sprout, etc. grown from a small fruit, Like an image of the Buddha wrapped in a tattered garment. || 96 || Like the kingship in the womb of a poor woman, And like a precious statue in the earthen mould; In such away, there abides this Essence In the living beings obscured by occasional stains of defilements. || 97 ||參見 TLB : Takasaki.p. 268-269.



Ruegg教授認為“tathāgata-garbha”作為「依主釋」翻譯為：「如來的胚胎」（embryo of the tathāgata），此相對如來藏三義的「法身」。再者，Zimmermann教授的「依主釋」的Ⅲ方案，翻譯為「眾生作為『如來的胚胎』」（The living being as “embryo of the Tathagata”），Zimmermann教授認為，這是表示一切眾生被「法身」遍滿的意思，符合《寶性論》的說法。

筆者並不同意Ruegg教授把「法身」當作「依主釋」的說法，因為當我們套用在九喻之中的法身譬喻：①諸佛②美蜜、③堅固。三者譬喻都表示「不變化、無為法」的意義，因此「如來的『胚胎』」這樣「有變化」的概念，並不適用於法身或色身的意義，這是因為「胚胎」有從「不成熟」到未來會長大、成熟的想法，不同於「法身」等流到「色身」，色身又利益它人的意思。因此，Ruegg教授認為在此的「依主釋」相對「法身」的說法，並不是合適的。

雖然Zimmermann教授解釋「眾生作為『如來的胚胎』」（The living being as “embryo of the Tathagata”）。表示一切眾生被「法身」遍滿、穿透的意思，並不代表等於Ruegg教授認為「如來的胚胎」的說法，而應理解為法身等流到色身，色身為眾生說法的意思。然而，Zimmermann教授這樣的解釋，仍舊沒有明確表態是否含有「胚胎」的「有為法」的立場。

因此，筆者傾向同意松本史郎教授的解釋（上述Zimmermann教授提到的Ⅱ方案）：「眾生作為『如來的子宮/空間』」（A living being as the “womb of a tathāgata”），眾生就像是提供一種「容器」可以讓如來坐下來，筆者認為這樣的想法等同「一切眾生包含如來」、「法身遍滿眾生」的思想。

## （二）法身與「有財釋」的適用性：「含藏如來」的解釋

根據Ruegg教授認為「如來藏」這個詞被了解作為「有財釋」（bahuvrīhi）的複合詞，意味著「擁有如來作為胚胎」（having the tathāgata as embryo），但教授認為此相對「真如、種姓」，而非「法身」。

Zimmermann教授所認為「有財釋」在A的解釋，在法身的①萎華中諸佛之例子，枯萎的蓮花中，莊嚴的如來坐落在自己花萼的中心（padmagarbha、蓮花藏），同樣，眾生也可被理解坐落於花中，這樣的理解視為「佛包含一切眾生」（buddhas contained in living beings）。但是，若是一切眾生、花被認為「含藏」如來，眾生應充當為一種「容器」（receptacles）的解釋。因而，「如來藏」複合詞必須被理解作為「含有如來」（containing a tathāgata）的「有財釋」（bahuvrīhi）。<sup>40</sup> 也就是「法身」的譬喻。

又譬如在第③譬喻，說明佛性不變化的本性，米粒被稻穀包覆住，而顯現不

<sup>40</sup> Zimmermann, Michael, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, p. 40.

出米的價值。但是米本身就是說明他本身的「本性」，而卻沒有可以長大變化的任何「特質」，只要試圖讓稻穀去除，米本身的價值會被顯現。

上述①、③的譬喻說明，佛的「本性」的因、果的成分一樣，但卻不必然意味成佛的「狀態」是「結果」，也不意味佛的本性需要有「變化」的可能，Zimmermann教授認為這個意義符合《如來藏經》的原意，誠如在《大方等如來藏經》卷1云：

我以佛眼觀一切眾生！貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智如來眼如來身，  
結加趺坐儼然不動。善男子！一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來  
藏常無染污，德相備足如我無異。<sup>41</sup>

從上述所述，眾生與佛都具有如來智、如來身，如來與眾生的「佛性」無異亦無別，也因此，Zimmermann教授似乎特別反對前者胚胎、子宮之說。

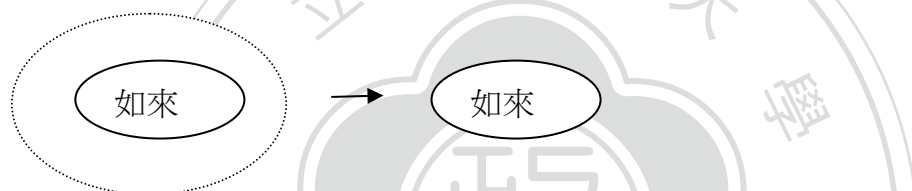


圖 2.1 如來並沒有變化

筆者同意Zimmermann教授所認為「有財釋」在A的解釋是「合適的」，表示「法身」可作為「含有如來」（containing a tathāgata）的意義。B、有「胚胎」的意義則「不合適」法身。

在C的方案：「一切眾生作為子宮，其中有如來」（Living beings “having a tathāgata as a womb,”）在此Zimmermann教授把此處解釋為「轉輪聖王」認為是「有為法」，但是筆者認為，此處不盡然解釋為「轉輪聖王」（born from a tathāgata），因為況且「轉輪聖王」的譬喻被用在「種姓」而非「法身」的譬喻中，因此，筆者認為應該解釋為「眾生有子宮，其中有如來」，而如來是可以坐進來，或者如來可以遍滿眾生的意義，因此C方案是「不合適的」。

然而，除了「法身」，我們還需要對如來藏其他二義：「真如、種姓」一一檢查在複合詞的適用性，最後了解如來藏三義的法身、真如、種姓是否為「同法」或者有其差異，最後，並反思我們上述討論一切眾生有如來藏的與其三義的關係。

<sup>41</sup> 《大方等如來藏經》，T16, no. 666, P. 457, b28-c3。

## 二、真如在「依主釋」、「有財釋」的適合性

### (一) 真如與「依主釋」的適用性：作為「不變化」的解釋

以下我們參考Zimmermann教授對「依主釋」的三種解釋：

A、「『如來的胚胎』在一切眾生」(“embryo of the tathāgata” within all living beings)。B、「一切眾生作為『如來的子宮/空間』」(A living being as the “womb of a tathāgata”)。C、「一切眾生作為『如來的胚胎』」(The living being as “embryo of the Tathagata”)。

首先，在 A 的解釋為「如來『的』胚胎」在於一切眾生，這樣的意義暗示如來的可能、潛力在於一切眾生。然而「真如、如來無差別」的意義上，若是套用在「『真如』的潛能在一切眾生」難以被適用，因為「真如」難以作為「潛能、可能」。並且無論是「④真金」或者「虛空」的譬喻都「不適用」。

其次，在 B 情況根據松本史郎教授採用翻譯為「如來的容器」(如來の容れもの)，表示眾生就像是提供一種「空間、容器」可以讓如來坐下來，此情況也「適合」於「真如在眾生」的意義。

最後，在 C 的情況，Zimmermann 教授表示一切眾生被作為「如來的胚胎」，有「如來真如遍一切眾生」的意義，然而真如被相似「虛空」，因此也作為「虛空遍一切眾生」的意義。筆者認為，Zimmermann 教授在此沒有明確指出「胚胎」含有變化的意義，因此筆者認為 C 的情況是「不適合」。

### (二) 真如與「有財釋」的適用性：作為「不變化」的解釋

根據Zimmermann教授的解釋，「有財釋」作為三種解釋：A、「一切眾生包含如來」(Living beings contain a tathāgata)。B、「一切眾生擁有如來的胚胎。」(Living beings have an embryo of a tathāgata) C、「一切眾生作為子宮，其中有如來」(Living beings “having a tathāgata as a womb”)

首先，在 A 的情況都是「適合的」，因為「真如」作為「不變化」、「恆常」就猶如九喻當中的「④真金」譬喻。

其次，在 B 的情況，並「不合適」運用在「真如」的譬喻，也就是把一切眾生擁有「真如」，而把「真如」作為有變化的胚胎解釋是不合理的。

在 C 的解釋是「適合」的、「一切眾生作為子宮，其中有如來」(Living beings “having a tathāgata as a womb”)，筆者認為此解釋是合適的，把眾生解釋為子宮，其中有如來、真如的不變化意義。

### 三、佛性在「依主釋」、「有財釋」的適合性

以下我們探討兩種「佛性」（種姓）在「所纏、出纏」的關係，首先，我們可以參考 Ruegg 教授認為，「佛性」的使用在印度經論代表兩種截然不同的區分作為起點：

1. 自然的持續的「佛性」，其中「佛性」被認為作為得到「佛身」的來源。
2. 「佛性」被使用在《寶性論》，其中「佛性」被描述作為得到「三寶功德的來源」。<sup>42</sup>

上述所區分的兩種佛性，符合九種譬喻說明，即，包含「有發展」的⑥樹、⑧轉輪聖王與「沒有發展」的⑤地藏、⑦金像、⑨寶像。這種佛性：表示「佛身」承襲的達到，第二種「佛性」意味藉著「寶礦」的象徵，這樣「行為」作為三寶的「來源」。<sup>43</sup>

如此說來，第一種佛性，似乎是為了得到「佛身」，也就是作為「有為法」的原因意義，譬如：九喻當中的⑥樹、⑧轉輪聖王。或者相對「習所成種性」，表示之前有某部分能力，現在還要持續練習。但在這種理由的困難在於，「無常」起的「變化因」又似乎會與佛性的「恆常」相違背，而這樣第一種理由的解釋，似乎更符合眾生想要達到「出纏」，也就是希冀「所纏到出纏」的「有變化」的努力過程。

在第二種解釋的「佛性」意義，相對譬如：⑤地藏、⑦金像、⑨寶像。在第二種「結果義」作為恆常的、無變化。相對於「本姓住種性」表示自然而然就存在的種性，然而，當我們運用到「所纏」的意涵，所纏表示「煩惱的覆蓋」的意思，但是從「所纏」到「離纏」並沒有「有變化」的「努力過程」，因此，對於這樣煩惱覆蓋在「佛性」的關係，可能需要「他者」幫忙才能使得「煩惱覆蓋」的遠離，以至於達到「出纏」的可能。

以下我們進一步探討與九種譬喻關係：

#### （一）佛性與「依主釋」的適用性：同時作為「變化」與「不變化」解釋

---

<sup>42</sup> 參見 Magee William 教授，英文翻譯：1. “naturally abiding lineage”, wherein lineage is referred to as the source of the attainment of the Buddha Bodies .2. “lineage” as used in the *Treatise on the Later Scriptures of the Great Vehicle*, wherein the lineage is described as the source of the attainment of the qualities of the Three Jewels. 英文出自“Tathāgatagarbha in Tibet”, pp. 145-146. Magee William 教授引用 Ruegg 教授對與「佛性」的兩種區分，原文出自 *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, p. 285.

<sup>43</sup> 同上註，Ruegg explains both the above usages of lineage by saying that in the first case lineage refers to a line of descent preceding attainment of the Buddha Bodies, and in the second case the lineage is indicated by the metaphor of a jewel mine, acting as the “source” for the Three Jewels.



以下我們參考Zimmermann對「依主釋」的三種解釋，並了解是否適用於「種姓」的看法：

A、「『如來的胚胎』在一切眾生」（“embryo of the tathāgata “within all living beings）。B、「一切眾生作為『如來的子宮/空間』」（A living being as the “womb of a tathāgata”）。C、「一切眾生作為『如來的胚胎』」（The living being as “embryo of the Tathagata”）。

根據 A 的解釋是「適合的」，符合第一種「佛性」，作為「發展、無常」的變化，意味「如來的胚胎」（embryo of the tathāgata）此「依主釋」的屬格關係，進一步來說，眾生若是作為如來的「胚胎」（embryo）從這層意義來說，因此說「一切眾生是如來藏」。意味從眾生可以慢慢發展、成熟，最後變化成為如來，這樣的解釋，若被運用在 Ruegg 教授定義的第一種佛性以及《寶性論》的譬喻⑥樹、⑧轉輪聖王是適用的，也可表示在「習所成種姓」的意義。

不過，對於⑥樹、⑧轉輪聖王有「變化」的譬喻的困難在於，就著蘊含成佛的狀態是以眾生為「因」的結果，但是此佛性因到果之間會改變成為「無常」，此譬喻如同《寶性論》與《如來藏經》的譬喻⑧貧女懷轉輪聖王貴胎，若是根據胚胎可以長大，則這樣一來使得「佛性」成為「無常」的。從這個意義來說，「佛性」未必指涉恆常的「潛能」（potential）。不同「寶藏」譬喻就無法養育、成熟是「恆長」的。

因此，為了解決「習所成種性」的因果狀態的不一致，即，佛性必須是「恆常」而「非無常」，我們說，佛性之上具有「現象界」長大變化這樣的狀態，這樣的狀態我們視為佛性上面的「特質」，除了「佛性」並且還會有變化的「特質」，也就是說，雖然這樣的特質、狀態看似改變，但是真正本質仍舊一樣不變，第六譬喻中，說明樹的種芽可以長成大樹，種子本來成樹的「本性」不變，然而種子具有「變化長大」的特質，也就是說，本性是恆常不會改變，唯獨「現象界」的「狀態」可以改變。

其次，在 B 情況是「適合的」，根據松本史郎教授採用翻譯為「如來的容器」（如來の容れもの），表示眾生就像是提供一種「空間、容器」可以讓「佛性」進來，此情況也適用於「佛性在眾生」的意義。

最後，在 C 的情況並「不適合」，「一切眾生被作為如來的胚胎」，表示一切眾生作為「佛性的潛能或達到」，此情況並「不適用」，因為「佛性的達到」應該作為如來而非眾生。

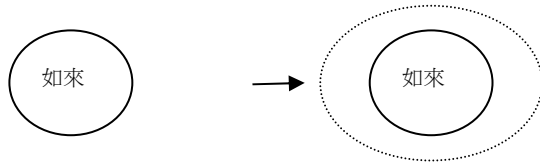


圖 2.2 如來有變化、長大

## (二) 佛性與「有財釋」的適用性：作為「變化」與「不變化」的解釋

在第二種解釋「佛性」的意義，根據 Zimmermann 教授的解釋，「有財釋」作為三種解釋：A、「一切眾生包含如來」（Living beings contain a tathāgata）。B、「一切眾生擁有如來的胚胎。」（Living beings have an embryo of a tathāgata）C、「一切眾生作為子宮，其中有如來」（Living beings “having a tathāgata as a womb, ”）

首先，在 A、的情況是「適合的」，表示「佛性」作為「不變化」、「恆常」就猶如相對九種譬喻⑤地藏、⑦金像、⑨寶像。作為「不變化」、「恆常」的解釋。

其次，在 B 的情況也是「適合的」，「佛性」在⑥樹、⑧轉輪聖王譬喻，也就是把一切眾生擁有「佛性」，而把「佛性」作為「有變化」的胚胎、子宮解釋是合理的。

C 是「適合的」，表示第八喻：轉輪聖王（cakravartin）這樣的隱喻。

### 第四節 小結

Ruegg 教授主張「法身」作為「依主釋」表示「如來的胚胎」（embryo of the tathāgata），然而，胚胎作為有變化是「不合理」的，這是因為法身不應該做為「有變化」的意義，筆者認為，應該如松本史郎教授認為把「法身」解釋為「眾生作為『如來的子宮/空間』」，也就是「委花中諸佛」的譬喻來表示「沒有變化」的意義。

再者，Ruegg 教授認為「真如、種姓」適用於「有財釋」的解釋，筆者也不同意這樣的看法，由於真如僅僅作為「無為法」，而「種姓」在 Ruegg 教授雖然也同樣認為，「種姓」在印度經論有兩種截然不同的意義，但是 Ruegg 教授卻在梵文的語法分析上，沒有區分開來，因此，筆者也不同意 Ruegg 教授把「真如、種姓」僅僅作為「有財釋」的解釋。

Zimmermann 教授同意《寶性論》有「一切眾生被『法身』穿透」的意義，但是 Zimmermann 教授也非完全採納「法身」的解釋，理由在於《如來藏經》並沒有詳述說明「法身」能夠「穿透」眾生的進一步說明。並且根據佛的「本性」與眾生無異無差別，本性的自然顯露不意味佛的本性需要有「變化」的可能，因此 Zimmermann 教授認為「有財釋」的「無變化」解釋符合《如來藏經》的原意。

但是筆者認為，Zimmermann 教授只有站在《如來藏經》的角度探討九種譬喻，認為九種譬喻是「無為法」的說法仍顯得不足，畢竟《如來藏經》也不能夠完全代表《寶性論》的原意，尤其《寶性論》的立場是同時考量「有為法、無為法」（有變化、沒變化）的兩種解釋。

總而言之，從「一致性」來說，筆者認為如來藏三義是一事，只是為了解釋「一切眾生有如來藏」，等同 Zimmermann 教授認為，把一切眾生有如來藏解釋為一切眾生「包含」如來的同一面向，筆者同意 Zimmermann 教授解釋一切眾生「包含」如來的同一性。從「差異性」來說，Zimmermann 教授並沒有考慮到《寶性論》在「有為法、無為法」的兩種區分；雖然 Ruegg 教授有意嘗試把「如來藏三義」區分為兩種意義：（1）「擁有如來作為胚胎」（having the tathāgata as embryo）此「有財釋」的關係，並且對應於如來藏三義的「真如」、「種姓」為代表。（2）「如來的胚胎。（embryo of the tathāgata）等於法身作為「依主釋」。然而筆者認為，Ruegg 教授把沒有變化的「真如」與有變化的「種姓」區分開來，因此同時作為「有財釋」的解釋並不合適，而第二種「法身」暗示「有變化」的解釋也是不合適的。



	如來藏三義	九種譬喻	支持的學者	說法	頁數
如來藏 一詞的 分析	法身	①諸佛 ②美蜜 ③堅固	松本史郎	「依主釋」的Ⅱ方案：「眾生作為『如來的子宮/空間』」 解釋「委花中諸佛」	p.27 p.28
			Zimmermann	「有財釋」在A方案：「一切眾生包含如來」	p.26
				「有財釋」在C方案：「一切眾生作為子宮，其中有如來」	p.31
	真如	④真金	松本史郎	「依主釋」的Ⅱ方案：「眾生作為『如來的子宮/空間』」	p.34
			Zimmermann	「有財釋」在 A 方案：「一切眾生包含如來」	p.32
				「有財釋」在 C 方案：「一切眾生作為子宮，其中有如來」	p.32
	種姓	⑤地藏 ⑥樹 ⑦金像 ⑧轉輪聖王 ⑨寶像	Zimmermann	「依主釋」的Ⅰ方案：「『如來的胚胎』在一切眾生」	p.27 p.33
			松本史郎	「依主釋」的Ⅱ方案：「眾生作為『如來的子宮/空間』」	p.33
			Zimmermann	「有財釋」A、B、C 方案都適用	p.34

圖 2.3 筆者對於“tathāgata-garbha”梵文分析所採取的支持立場

### 第三章 真如無差別之所纏、出纏之關係與意涵

#### 第一節 真如無差別之所纏、出纏的問題

##### 一、問題的提出

高崎直道教授認為，「『絕對的真理＝法』」一體化的佛（如來法身），於其中含有『真如』與『如來之智』為如來藏思想之基本。這一點，是將智慧與真如（絕對的真理）峻別之唯識思想，顯示有明顯之不同。」<sup>44</sup> 在此，我們要解釋是否如教授所言，如來藏思想應該無法區分「智慧與真如」。

無論從存在學、認識論面向都可以表示遍滿真如、真如智。在此，我們要討論，眾生一方面被纏，一方面又有佛智慧是否造成「矛盾」。

再者，我們要討論兩種智慧「空性智慧、現象智慧」對應「無分別智、後得智」，並且「無分別智、後得智」對應法身、色身的關係，並了解「後得智」除了對應色身也對應「初地以上菩薩」。

最後，比較凡夫、智者、以及佛如來三者目前智慧的差別，以下有兩個問題：一、是否只要凡夫斷除煩惱（煩惱障）就能夠獲得「佛智慧」。二、菩薩對「智慧」、「空性」有某些程度的了解，然而，「菩薩智慧」與「佛如來的智慧」又有何差別。

##### 二、如來藏相關經論的看法

###### （一）《寶性論》的看法

###### 1、「真如、真如智遍滿」或者「法身遍滿」？

以下說明如來藏三義中，不僅僅是「佛法身遍滿」，在「真如如來無差別」的「真如」、「真如智」也作為「遍滿」意義。再者，了解即便真如、真如智遍滿也能夠區分所纏、出纏的問題。

從「存在學面向」、「認識論面向」都表示真如、真如智遍滿。理由一、「存有學面向」的「真如無差別」，是表示眾生與如來的「真如、如來無差別」的這層意義，如《寶性論》舉例說明把真如相對於「虛空」，在此也就是真如等於虛空的意義，由於沒有任何一種東西不在虛空、真如之外，也就是所有東西都被包

---

<sup>44</sup> 參見高崎直道，〈如來藏思想的歷史與文獻〉，頁 32-33。



含在虛空之中，虛空被視為遍滿，因此，從「存有學」面向、「絕對的真理」來說，真如是遍滿的意義。<sup>45</sup> 理由二，以「真如智」的「認識論面向」來說，則我們可以引用《寶性論》所舉的陳述：如來的無相、無礙智慧也遍於一切眾生，但卻因為眾生顛倒迷茫不能了知，<sup>46</sup> 即如來的無相、智慧可以遍滿眾生，因此，從「認識學面向」與「存在學面向」都表示真如、真如智遍滿，基於上述兩種理由：存在學面向與認識論面向皆是遍滿的觀點，因此，我們可以同意「真如『遍滿』」，而不僅僅第一義的「法身『遍滿』」。

以下說明真如、真如智遍滿，也能區分「所纏、出纏」的狀態。這是因為，即便真如、真如智在「所纏」的狀態，則譬如：燈光的亮度被蓋子、煩惱所覆蓋。僅僅表達真如、真如智被覆蓋，並且覆蓋的真如、真如智可能無法發揮其功德作用，但是不代表「所纏」的真如、真如智是沒有的，也不代表所纏眾生與出纏佛如來無法區分。因此，無論如何，真如、真如智是遍滿的狀態，仍舊可以區分所纏眾生、出纏的佛之區別。

## 2、「真如智」在「所纏眾生」與「出纏的佛」無異之意涵

以下說明「所纏眾生有煩惱、又有真如智」並「不會」造成矛盾的問題。「所纏」的眾生的具有「如來的智慧」，也就是經論裡面所說：「德相兼備的如來與眾生無異」，誠如在《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉云：

佛子！如來智慧、無相智慧、無閼智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見不生信心，爾時如來以無障閼清淨天眼，觀察一切諸眾生身，既觀察已作如是言：「奇哉奇哉！云何如來具足智慧，在於身中而不知見，我當方便教彼眾生覺悟聖道，悉令永離一切妄想顛倒垢縛，令具足見如來智慧在其身內與佛無異。」<sup>47</sup>

<sup>45</sup> 參見《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉：「自在力不變，思實體柔軟，寶空水功德，相似相對法。此偈明何義，向說三種義，彼三種義。」(T31, no. 1611, P. 828, b24-26) 梵文：tatra pūrveṇa ślokārdhena kiṃ darśayati |prabhāvānanyathābhāvasnigdhabhāvasvabhāvataḥ |cintāmaṇinabhovāriṅṇasādharmyam eṣu hi || 31 |參見 TLB: Johnston.p. 27,1-3. 英文翻譯：(§1. The Nature of the Essence of the Tathāgata.) Here, what is shown by the former half of this śloka? Because of its own nature of power, Identity, and being moist; in these [three points] [The Essence of the Tathāgata has] a resemblance To the quality of the wish-fulfilling jewel, the sky and water. || 31 || 參見 TLB: Takasaki.p. 200.

<sup>46</sup> 參見《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉：「云何如來具足智慧，在於身中而不知見，我當方便教彼眾生覺悟聖道，悉令永離一切妄想顛倒垢縛，令具足見如來智慧在其身內與佛無異。」(T31, no. 1611, P. 827, b25-28)。

<sup>47</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 827, b21-28。

又如《大方廣佛華嚴經》卷 35〈32 寶王如來性起品〉也持同樣的看法，智慧存在眾生之中：

爾時，如來以無障礙清淨天眼觀察一切眾生。觀已，作如是言：「奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見？我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。」

48

如上所述，如來智慧在眾生之中，佛與眾生無異。表現了智慧在每一位所纏眾生之中，因此「如來的智慧遍一切眾生」，<sup>49</sup> 而這樣的智慧是恆長、穩定、含藏如來的功德。然而，這是就著什麼意義而說的呢？是否僅僅表示所纏眾生與出纏如來的智慧遍滿這一層面的思想？還是表示「所纏眾生」就已經等於「出纏如來」，否則如何說明「智慧」的無異？或者什麼意義下說明「所纏」的眾生已經等於「出纏」的佛如來的「智慧功德果位」？是否我們不能純粹以字面上來解釋「所纏眾生有如來智慧」呢？

- (1) 假若「所纏眾生」不具有「如來智慧」，那麼無法解釋上述引用表示：如來智慧在眾生之中。
- (2) 假若「所纏眾生」存在「如來智慧」，那麼似乎有邏輯上的矛盾，既然一位有煩惱的人，如何又有智慧？「如來智慧」應該作為無分別概念、超越戲論，自然而然有其功德、能力，這樣的如來智慧應該與沒有智慧、沒有功德的所纏眾生作區分。

從第一點來說，雖然我們上述已經同意真如、真如智存在眾生與佛無差別，也就是眾生與佛的智慧無差別，這是就著就著「真如、真如智」作為「存在學」來說，真如、真如智是本來就存在的事實本質，差別在於兩者的「煩惱」，就像我們若能把眾生的「煩惱移除」，則眾生的智慧功德可以顯現，而這樣的煩惱只

---

<sup>48</sup> 《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278, P. 624, a15-20。

<sup>49</sup> 有關高崎直道教授對於「如來的智慧普遍地在一切眾生」的看法，他認為這樣的想法與婆羅門的「遍於一切」一樣，也就是婆羅門的「我」(ātman)之遍一切的思想。這樣的「虛空」(ākāśa、空間)遍一切想法，是常用在印度與佛教。並且不否認影響了如來藏思想的發展。參見Takasaki, Jikidō, “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies”, p. 77. 英文原文：Finally, as for the significance of the idea of the penetration of the Tathāgata, or the wisdom of the Tathāgata, into all *sattvas*, I will merely say that this idea is exactly the same as the idea of the all-pervadingness of Brahman into individuals in the form of *ātman*. The simile of *ākāśa* (space, or ether) is commonly used for this idea in both Hinduism and Buddhism.

(In this sense, *sattvas* are instead in the inside of the Tathāgata as embryos.) I do not deny the influence on Buddhism of this rather common way of thinking in Hinduism in the days when Tathāgatagarbha thought was developing.

是在「現象界」產生種種差別，並非如同真如、真如智作為存在學面向來說，是本來就存在，不可磨滅。

從第二點來說，假設我們從「智慧的功德出發」而非從「煩惱出發」，從智慧出發來說，似乎是說，眾生有真如智，那麼眾生也該有真如智的「功能」可自然消除「種種煩惱」，因此，眾生根本就不可能會有煩惱存在，也不需特地把「煩惱去除」才能彰顯佛法功德。

對於上述兩點不同的立場，在此，我們再一次回到經論的解釋，誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉云：

爾時如來以無障闕清淨天眼，觀察一切諸眾生身，既觀察已作如是言：  
「奇哉奇哉！云何如來具足智慧，在於身中而不知見，我當方便教彼眾生覺悟聖道，悉令永離一切妄想顛倒垢縛，令具足見如來智慧在其身內與佛無異，如來即時教彼眾生修八聖道，捨離一切虛妄顛倒。」

50

由上述可知，如來藉由他的智慧觀察到一切眾生，如來成為一名教師而說：「多麼可惜！這些眾生不能適當的認識如來的智慧在他們之中，我應該嘗試教導一切眾生八聖道，令眾生離開錯誤概念，擺脫顛倒束縛並且能夠認識如來的智慧，因此眾生將得到如來的功德。」也就是說，每一位眾生存在「如來智慧」，只是需要透過修行來「離開」錯誤的煩惱，則如來智慧方可彰顯。透過上述的解釋，我們很清楚這樣的說明支持第一點的說法。

實際上《寶性論》仍舊傾向第一種解釋，因為「煩惱被認為只是覆蓋」，修行的目的是為了去除外在非真實的客塵煩惱，譬如，以燈罩來說：眾生、菩薩、佛，三者各自代表黑布、黃布、無布覆蓋著燈。就像是黑布覆蓋眾生，使得眾生

---

<sup>50</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 827, b23-29)。梵文：tatas tathāgato 'saṅgena tathāgatajñānena sarvadharmadhātusattvabhavanāni vyavalokyācārya saṃjñā bhavati | aho bata ime sattvā yathāvat tathāgatajñānaṃ na prajānanti | tathāgata jñānānupraviṣṭāś ca | yan nv aham eṣāṃ sattvānām āryeṇa mārgopadeśeṇa sarvasaṃjñākṛtabandha nāpanayanaṃ kuryā yathā svayam evāryamārgabalādhānena mahatīm saṃjñāgranthīm vinivartya tathāgatajñānaṃ pratyabhijñānīran | tathāgatasamaṭaṃ cānuprāpnuyuh | te tathāgatamārgopadeśeṇa sarvasaṃjñākṛtabandhanāni vyapanayanti | 參見 TLB: Johnston. p. 24,2-7. 英文翻譯: Therefore, the Tathāgata, having observed the state of all the living beings in all the universal region by his unobstructed Wisdom, resolves to be a teacher [and says:] 'What a pity! These living beings cannot cognize properly the Wisdom of the Tathāgata, though it penetrates them. O ! I shall try to withdraw all the obstacles made by wrong conceptions for the sake of these living beings through the teaching of [8-fold] Holy Path, in order that they would by themselves, by accepting the power of the Holy Path, cast off the big knot of conceptions and would recognize the Wisdom of the Tathāgata [within themselves], also that they would obtain equality with the Tathāgata'. 參見 TLB : Takasaki.p. 191-92.

無法發揮功能或智慧；從黑布修行到黃布的菩薩，黃布可見到一點點的智慧，也有部分利他功能。然而，這是表示智慧本質不改變，只是智慧的狀態、智慧的現象不一樣。

從第二點來說，我們若以「智慧角度出發」，因而說真如、真如智可能有能力消除煩惱，<sup>51</sup> 但是這樣解釋的困難在於：(1) 產生眾生無需修行的後果。(2) 有煩惱覆蓋的眾生其智慧根本就不可能彰顯，也就說仍舊被煩惱覆蓋的眾生，因為「所纏」則本來的智慧根本無法有功能來彰顯，也就不可能說智慧能夠消除煩惱，因此，消除煩惱的方式也只有透過不斷的修行。基於上述兩種理由，因此我們說「真如智可消除煩惱」這是不成立的。

總而言之，第一點表示：煩惱與智慧同時存在而「沒有矛盾」。第二點「智慧可消除煩惱」則是無法成立。

第一點表示，所纏眾生只是被煩惱覆蓋著智慧，透過修行則可顯示智慧。並且以「日不離光」與「通智及無垢，不離於真如」來說，表示真如、真如智皆「不可分」，換言之，眾生有真如、真如智，只是這樣的真如智或功德暫時是隱蔽的狀態。然而，這是從1、本質上，存有學角度來說，智慧「不可分開」於真如，眾生也一定有智慧，因此有煩惱的眾生與智慧並沒有矛盾。但是2、從「智慧的顯現」上的差異，作為眾生的我們，則還是無法查覺本質真理或者存有的智慧。因為眾生的我們仍舊被煩惱所覆蓋。

### 3、智慧有兩種：空性的智慧、現象的智慧

在《寶性論》提到智慧的看法，誠如《究竟一乘寶性論》卷 2〈4 僧寶品〉云：

此偈示現何義，偈言：「如實知內身、以智見清淨、故名無上僧、諸佛如來說。」<sup>52</sup>

<sup>51</sup> 有關眾生的「真如可能可消除煩惱」的說法，從《大乘起信論》所表示「自體相薰習」或許間接的有這層含意，無為不動的真如是不可思議可能有力量，能夠幫助眾生發心修行。但是有其困難性在於，那麼眾生似乎只要藉由真如的能力就不用聽聞佛法、也不用修行。參見《大乘起信論》卷 1：「真如熏習義有二種：云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。自體相熏習者，從無始世來，具無漏法備，有不思議業，作境界之性。依此二義恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦、樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。」(T32, no. 1666, P. 578, b19-24)。

<sup>52</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 824, c9-11)。梵文：anena kiṃ darśitam |yathāvadyāvadadhyātmaññānadarśanaśuddhitāḥ |dhīmatām avivartyānām anuttaraḡuṇair gaṇaḥ || 14 || 參見 TLB：Johnston.p. 14,5-7. 英文翻譯：(§1. Manner and Extent of the Perception of the Community.) What is shown by this śloka? Because of its purity of perception by introspective knowledge, So far as its manner and extent are concerned, The Community of irreversible



上述表示，內省智慧可以有覺知的清淨，這是從「不退菩薩」有無上的功德來說兩種智慧，誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉云：

自性清淨心及煩惱所染應知，又有二種修行：謂如實修行、及遍修行，難證知義。如實修行者，謂見眾生自性清淨佛性境界故。偈言無障淨智者如實見眾生自性清淨性佛法身境界故，遍修行者，謂遍十地一切境界故，見一切眾生有一切智故，又遍一切境界者，以遍一切境界。依出世間慧，見一切眾生乃至畜生有如來藏應知，彼見一切眾生有真如佛性，初地菩薩摩訶薩以遍證一切真如法界故，偈言無閼淨智眼見諸眾生性遍無量境界故。<sup>53</sup>（底線為筆者所加）

上述表示有兩種智慧功德，第一「如實修行」是理解無所不在於眾生的本性，以及了解寂靜的本性，並且瞭解這樣的「因」是藉由內在心的清淨，也了解他們的煩惱是本來沒有的。<sup>54</sup> 第二「遍修行」是藉著致力達到盡可能的可知範圍，在第二種「遍修行」表示一切眾生以至於動物有「出世間智慧」（lokôttarā prajñā），盡可能了解可知的事物，並且「初地菩薩」可以理解這樣的「出世間智慧」。既然初地菩薩能了解出世間智慧，也就能夠理解「空性智慧」（無分別智），以及繼續修行或得「現象智慧」（後得智）。

### （1）空性的智慧：擺脫以言語的表現，直接被了解

在此，我們先解釋「空性智慧」的意思，菩薩或佛如來能夠認識「空性智慧」，在此，並非表示聲聞、辟支佛能夠充分了解，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無

---

Bodhisattvas [Is endowed] with the supreme qualities. || 14 || 參見 TLB : Takasaki.p. 173.

<sup>53</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 825, a1-11)。梵文：yāvadbhāvikatā jñeyaparyantagatayā dhiyā | sarvasattveṣu sarvajñadharmatāstitvadarśanāt || 16 || 參見 TLB : Johnston.p. 15,9-10; tatra yāvadbhāvikatā sarvajñeyavastuparyantagatayā **lokottaravā prajñayā** sarva sattveṣv antaśas tiryagyonigateṣv api tathāgatarbhāstitvadarśanād veditavyā | tac ca darśane bodhisattvasya prathamāyām eva bodhisattvabhūmāv utpadyate sarvatragārthena dharmadhātu prativedhāt | 參見 TLB : Johnston.p. 15,11-14. 英文翻譯：(b. Unlimited Extent of Perception.) Their extent [of perception] is 'as far as', Because they perceive the existence Of the nature of Omniscience in all living beings, By the intellect reaching as far as the limit of the knowable. || 16 || 參見 TLB : Takasaki.p. 175. Here, 'being as far as' should be understood thus: because [with respect to the extent], they perceive the existence of the Matrix of the Tathāgata in all living beings, up to those who are in the animal kingdom, by means of the supermundane intellect which reaches as far as the limit of all knowable things. And this perception of Bodhisattvas takes place in the first Stage of the Bodhisattva, because [verily in that Stage], the Absolute Essence is realized in the sense of all-pervading. 參見 TLB: Takasaki.p. 175.（底線為筆者所加）

<sup>54</sup> 又如《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉：「如實見眾生，寂靜真法身，以見性本淨，煩惱本來無。」(T31, no. 1611, P. 824, c13-14)。英文翻譯：(a. Right Manner of Perception.) Their manner [of perception] is 'as it is', Because they have understood the quiescent nature of the world, And this [understanding] is caused by The purity [of the innate mind] and Their perception of the defilement as being destroyed from the outset. || 15 || 參見 TLB : Takasaki.p. 174.



量煩惱所纏品〉云：

是故偈言：「譬如薄雲中，見虛空有日，淨慧諸聖人，見佛亦如是，聲聞辟支佛，如無眼目者，不能觀如來，如盲不見日，所知一切法，有無量無邊，遍虛空法界，無量智能見，諸如來法身，充滿一切處，佛智慧能見，以無量智故。」<sup>55</sup>

從上述表示，譬如：太陽在薄雲的天空並不能夠完全被看見，如同在每一位聲聞、辟支佛，雖然他們有清淨智慧的眼見，但是他們的智力是有限制的。僅僅在(智者了解)智慧是無窮的，也可以完全理解法身是遍於每一種知識或現象界，此時無限的(智慧)像是虛空。進一步來說，雖然二乘人已經斷除「煩惱障」，但是二乘人被排除在獲得「如來智」的可能，或者被排除在成佛之路。換言之，此處能夠了解空性、智慧的「聖人」，是表示佛如來。

然而，智慧被認為「不可思量」(acintya)，是沒有純理論「思量」(tarka)，在此，我們根據《究竟一乘寶性論》卷2〈3 法寶品〉的解釋：

非有亦非無，亦復非有無，亦非即於彼，亦復不離彼，不可得思量，非聞慧境界，出離言語道，內心知清涼，彼真妙法日，清淨無塵垢，大智慧光明，普照諸世間，能破諸障障，覺觀貪瞋癡，一切煩惱等，故我今敬禮。<sup>56</sup>

從上述解釋所作的四句：非有(無)、亦非無(有)、亦復非有無(都無)、亦非即於彼(為二)，這樣四句的有所限制，表示任何一種單一或者任何一種組合，他們都是沒有可適用於絕對真實，因此被認為無法以言說來形容這樣的絕對真實，此處把「真如智」認為是一種有力量，可以對治一切貪瞋癡。因此，我們

<sup>55</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 840, b13-21)。梵文：evam hy āha | chidrābhre nabhasīva bhāskara iha tvam śuddhabuddhīkṣaṇair āryair apy avalokyase na sakalaḥ prādeśikībuddhibhiḥ | jñeyānantanabhastalapraviṣṭam te dharmakāyaṃ tu te sākalyena vilokayanti bhagavan yeṣāṃ anantā matir iti ||參見 TLB : Johnston.p. 77,4-8. 英文翻譯：Indeed, thus it is said: “[O Lord], thou art unable to be seen fully, Just as here the sun, in the sky with torn clouds, Even by the Saints, of pure intellectual vision, Since their intellect is still partial; O Lord, only those whose Wisdom is illimitable Can completely perceive thy Absolute Body Which pervades everything knowable That is infinite like space”. 參見 TLB : Takasaki.p. 304. (底線為筆者所加)

<sup>56</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 823, b26-c4)。梵文：yo nāsan na ca san na cāpi sadasan nānyaḥ sato nāsato śakyas tarkayitum niruktyapagataḥ pratyātmavedyaḥ śivaḥ |tasmai dharmadivākaraḥ vimalajñānāvabhāsatviṣe sarvāraṃbaṇarāgadoṣatimiravyāghātakartre namaḥ || 9 ||參見 TLB : Johnston.p. 10,16-11,2.英文翻譯：(Kārikā 2) . I bow before the sun of the Doctrine, Which is neither non-being nor being, Nor both being and non-being together, And neither different from being nor from non-being; Which cannot be speculated upon and is beyond explanation, But revealed [only] by introspection 2> and is quiescent; And which, with rays of light of the immaculate Wisdom, Destroys passion, hatred and darkness with respect to all the basis of cognition. || 9 ||參見 TLB : Takasaki.p. 163.

說這樣的「真如智慧」不能推測的認為沒有存在，應該被認為擺脫以言語的表現，直接被了解。

然而，唯有「聖人、智者」可以內證這樣的智慧，誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈3 法寶品〉云：

不思量無言，智者內智知，以如是義故，不可得思議，清涼不二法，  
及無分別法，淨顯現對治，三句猶如日。<sup>57</sup>

由上述可知，智慧是超越推測與解釋，就像聖人、「智者的智慧」(āryajñānā)，是寂靜非二元、非分別，並且有三種清淨功德等等，類似於太陽。

上述提到這種的「空性智慧」，強調在非概念性的「推論」，也不是對於事物本身的一種知識，而是一種離戲論的了解。換言之，並不是一種錯誤的看待事情，智慧應該是可以看清迷惑，達到對事物真正的認識情況。

## (2) 現象的智慧：透過言語概念來傳達所認識到的智慧

除了非概念的智慧，還有現象的智慧，這裡所謂的「現象界」，則是相對上述非語言概念所瞭解的智慧，也就是從眾生的觀點、眾生所瞭解的現象界，透過言語概念來傳達所認識到的智慧，我們可以稱為「現象界的智慧」，而這樣現象界的智慧，還可以發揮能力來對治種種煩惱。又如《究竟一乘寶性論》卷4〈11 校量信功德品〉云：

說二偈：「依燈電摩尼，日月等諸明，一切有眼者，皆能見境界、依佛法光明，慧眼者能見，以法有是利，故我說此法。」<sup>58</sup>

由上述表示，有這些燈，珍貴的石頭、月亮、太陽的幫助或功用。就如同太陽能夠顯現在「利他」的功能與作用，而那些具有眼見的「智者」(muni) 就能夠察覺這樣的智慧，或者擁有力量去幫助他人。

<sup>57</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 823, c21-24)。梵文：atarkyatvād alāpyatvād āryajñānād acintyatā |śivatvād advayākālpau śuddhyāditrayam arkavat || 12 ||參見 TLB : Johnston.p. 11,16-17. 英文翻譯：(§3. The Doctrine as the Truth of Extinction.) Because of its being beyond speculation and explanation, And because of its being the knowledge of Saints, Unthinkability [of the Doctrine should be known]; Because of quiescence it is non-dual and non-discriminative, And three [qualities], purity etc., are akin to the sun. || 12 ||參見 TLB : Takasaki.p. 165-66.

<sup>58</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 847, b15-19)。梵文：pradīpavidyunmaṇicandrabhāskarān pratītya paśyanti yathā sacakṣuṣaḥ |mahārthadharmapratibhāprabhākaraṃ munim pratīyedam udāhṛtam tathā || 17 ||參見 TLB : Johnston 117,9-12. 英文翻譯：[Next we have one śloka stating how this treatise is explained]. (Kārikā 8) Just as, with the aid of a lamp, of lightning, Of a precious stone, of the moon and the sun, Those possessed of vision can perceive objects; Similarly, I have expounded this treatise Relying upon the Lord who is the sun Manifesting the Doctrine of great welfare. || 17 ||參見 TLB : Takasaki.p. 384-385.

又如《究竟一乘寶性論》卷1〈10 自然不休息佛業品〉云：

遍覺知大乘，最妙功德聚，如大海水寶，如來智亦爾，菩提廣無邊，  
猶如虛空界，放無量功德，大智慧日光，遍照諸眾生，有佛妙法身，  
無垢功德藏，如我身無異，煩惱障智障，雲霧羅網覆，諸佛慈悲風，  
吹令散滅盡。<sup>59</sup>

從上述表示，智慧（菩提）猶如大海有無數的功德，這些功德與智慧就像太陽的光線，也如同在成佛的認識。就像虛空，廣大遍佈於一切眾生，作為一種無垢功德的寶藏，然而，這樣佛的慈悲像風、能夠吹走雲的遮蔽所造的無明。換言之，智慧、虛空能夠升起「無量功德」，並且這些功德還能夠對治種種煩惱。

又如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

是故偈言：「譬如諸色像，不離於虛空，如是眾生身，不離諸佛智，  
以如是義故，說一切眾生，皆有如來藏，如虛空中色。」<sup>60</sup>

由上述表示，虛空是被認為總是遍一切，並且虛空遍一切於「可看見的形式」（色像、rūpagata），相同的，它遍一切眾生。除了虛空，所提到的「色像」應該被表示為「色身」，色身由於俱足佛法功德，在現象界能夠帶給眾生許多利益或作用，並且色身也被視為「遍一切眾生」，除了色身遍一切、眾生的智慧也遍一切。也就是說，把虛空、色身、眾生（的智慧）三者聯繫起來，認為都是遍一切處。

總而言之，上述包含兩種智慧，第一種菩薩、佛能證的「空性的智慧」，被排除二乘人可以獲得的可能，是一種甚深的真實，而能夠看到「本來的真實」，是「非語言」所能描述的真实，在之後我們將進一步討論，這是作為「真如智、無分別智」。第二種「現象的智慧」，表示色像或色身是在「現象界」如實發生與顯現種種功德與智慧，這樣的現象界是需要依賴語言、依賴因緣而有的真實，

<sup>59</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 818, a8-15）。梵文：kṛtsnaṃ niṣpādyā yānaṃ pravaraṅgaṇaṇājñānaratnasvagarbhaṃ puṇyajñānārakaśmipravisṛtavipulānantamadhyāmarābham | buddhatvaṃ sarvasattve vimalaṅgaṇanidhiṃ nirviśiṣṭaṃ vilokya kleśajñeyābhrajālaṃ vidhamati karuṇā vāyubhūtā jinānām || 2 || 參見 TLB: Johnston.p. 98,8-11. 英文翻譯：Having completely established the Vehicle; The ocean of knowledge filled with the multitudes of the excellent virtues, And endowed with the rays of the sun of Merits and Knowledge, And having perceived that Buddhahood, like space, Pervading extensively and of neither limit nor middle, Exists everywhere in all living beings, As the treasure of the immaculate virtues, The Buddhas' Compassion, like wind, Blows away the net of the cloud-like [Obscurations] Caused by Defilements and Ignorance. || 2|| 參見 TLB: Takasaki.p. 351-352.

<sup>60</sup> （T31, no. 1611, p. 838, c6-12）。梵文：evaṃ hy āha | yathāmbaram sarvagataṃ sadā matam tathaiva tat sarvagataṃ sadā matam | yathāmbaram rūpagateṣu sarvagataṃ tathaiva tat sattvagaṇeṣu sarvagataṃ iti || 參見 TLB: Johnston.p. 70,19-71,4. 英文翻譯：Because it is said: "Just as space is considered to be all-pervading always, Similarly, it is held to be always all-pervading; Just as space pervades all visible forms, Similarly, it pervades all the multitudes of living beings". 參見 TLB: Takasaki.p. 286.

是對比「後得智」。

#### 4、佛如來、菩薩、眾生在「智慧顯現」上的區別

如來、菩薩、眾生的智慧有「顯現上」的區別。這是因為唯有佛如來的全然智慧有能力去幫助他人，不同凡夫目前無法彰顯智慧，也不同菩薩只有部分的智慧。誠如《究竟一乘寶性論》卷1〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

有不淨雜淨，及以善淨等，如是次第說，眾生菩薩佛。<sup>61</sup>

雖然「真如」相同，但是凡夫、菩薩、佛陀有「顛倒」的區別，凡夫有錯誤概念、菩薩、智者有部分所纏、也可以離戲論，佛陀是完全離戲論，在此《寶性論》又被劃分為「不淨、雜淨、善淨」三類，第一種「不淨」（*aśuddha*）我們說作為「有垢真如」，第二種「雜淨」（*aśuddhaśuddha*）為「離垢真如」，最後「善淨」（*suviśuddha*）則表示佛陀是「完全離垢真如」。

關於「初地菩薩」對於智慧的描述，誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉云：

此偈明何義，又依初地菩薩摩訶薩證智，清淨見道不退地乘，能作見彼無上菩提清淨勝因應知。偈言如實見道見清淨佛智故，此初地證智，勝餘菩薩摩訶薩布施持戒等波羅蜜功德，以是義故，菩薩摩訶薩依如實見真如證智，是故能與一切眾生天龍八部聲聞辟支佛等作歸依處，偈言不退聖人能作眾生依故。<sup>62</sup>（底線為筆者所加）

上述表示，「初地菩薩」能夠覺察智慧（知見清淨、*jñānadarśanaśuddhir*），一但證得就不會退轉（不退轉位、*avinivartanīya*），也是值得一切眾生所皈依。

<sup>61</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 814, a14-16）。梵文：*aśuddho 'śuddhaśuddho 'tha suviśuddho yathākramam | sattvadhātur iti prokto bodhisattvas tathāgataḥ || 47* || 參見 TLB: Johnston.p. 40,7-8. 英文翻譯：（*Kārikā*） Impure, [partly] pure and [partly] impure, And perfectly pure these are said of The Ordinary beings, the Bodhisattvas, And the Tathāgata, respectively. || 47 || 參見 TLB: Takasaki.p. 230-231;

<sup>62</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 825, a23-b1）。梵文：*itīyaṃ jñānadarśanaśuddhir avinivartanīyabhūmisamārūḍhānām bodhisattvānām anuttarā yās tathāgatajñānadarśanaśuddher upaṇiṣadgatavād anuttarā veditavyā tadanyebhyo vā dānaśīlādibhyo bodhisattvagūṇebhyo yadyogād avinivartanīyā bodhisattvāḥ śaraṇa bhūtā bhavanti sarvasattvānām iti* | 參見 TLB: Johnston.p. 16,11-14. 英文翻譯：Thus, this 'purity of perception by wisdom' of Bodhisattvas who mounted to the Stage of being irreversible is to be known as 'the supreme', because it approached the highest purity of the perception of Buddha's Wisdom; or otherwise, because it is superior to the other qualities of Bodhisattva, donation, moral conduct, etc. On account of this purity, it is said that Bodhisattvas in the irreversible state are worthy of being the refuge of all living beings. 參見 TLB: Takasaki.p. 177.



因此初地菩薩接近最高的佛智慧與功德。

總而言之，經論表達凡夫、初地菩薩、以及佛如來對於目前具備智慧展現的程度有其差別，表示在「智慧」狀態有不同的看法，由於凡夫是完全「顛倒」，「初地菩薩」則有某部分見到智慧，譬如：「初地以上的菩薩」能夠了解空性或者獲得「出世間無分別智」，並且初地菩薩進繼續修行也可獲得「後得智」。

然而上述提到，凡夫的「顛倒」是否表示只要斷除煩惱（煩惱障）就能夠獲得「佛智慧」？這個問題是「層次性」的問題，這是因為凡夫斷煩惱或許也只是如同「初地菩薩」作為短暫性的見到智慧，但是無論凡夫、初地以上菩薩都仍舊需要透過更多智慧、空性的練習，才有可能顯現佛的智慧。

總而言之，雖然凡夫、菩薩、佛如來的「本質智慧」相同，但是目前「顯現的智慧」不同。

### 三、小結

我們同意高崎直道教授的看法，認為「真如」與「如來智」無法區分，為如來藏思想之基本特色為。

「所纏眾生」有「佛智慧」是「沒有矛盾」的，也同樣基於真如、真如智的「不可分割」，既然眾生有真如就會有真如智，從存在學面向、本質上來說，智慧在所纏眾生與佛無差異，因此「所纏眾生」有「佛智慧」是沒有矛盾的。差別在於兩者對於「智慧的顯現」上的差異，由於眾生有煩惱，無法去瞭解真實的智慧，才誤以為眾生與智慧是矛盾的。

然而，虛空、色身、眾生（的智慧）都可被視為遍一切，因此，虛空（空性）、色身、智慧亦能夠升起種種「功德」，並且這些功德有其能量與作用，能夠消除種種無明與煩惱。這樣的對比可以區分：空性智慧與現象智慧，即非概念的智慧與又有現象功能的智慧。

最後，有關凡夫、菩薩、佛對於智慧的不同與差異處，三者雖然本質智慧相同，顯現智慧則有差異。也就是表示凡夫、菩薩尚未完全開顯「空性智慧、絕對智慧」，而是菩薩展現一種「現象智慧或相對的智慧」。這樣相對的智慧則譬如，在「初地以上的菩薩」就能夠了解空性或者獲得無分別智、後得智，而凡夫則可能還無法獲得智慧。



出纏	(1) 佛智 (善淨、離垢真如)	無為法 (非現象)
		有為法 (現象)
在纏	(2) 初地 (雜淨、有垢真如、空性智慧、現象智慧)	
	(3) 凡夫 (不淨、有垢真如、空性智慧)	

圖 3.1 凡夫、初地菩薩、佛如來與智慧的關係

## 第二節 出世間無分別智、後得智與法身、色身的關係

### 一、問題的提出

在此我們要了解「出纏智慧與出纏色身」的關係，在第四章我們將討論到，「所纏」沒有色身，「出纏」才有色身的問題，色身也表示「法身功德」的顯現，這種功德也就是「智慧」，在此，我們可以了解出纏的色身與出纏智慧的相對應關係。並且了解真如、真如智與法身、色身在「所纏」、「出纏」的關係為何？《寶性論》、《佛性論》、《勝鬘經》是否也持同樣看法。

智慧分成兩種：出世間無分別智、後得智，這樣的兩種智慧是否也相對應於「法身與色身」或者「真如、真如智」？以及與空性智慧與現象智慧有何關係？並且「出世間無分別智、後得智」在所纏、出纏的關係為何？

### 二、如來藏相關經論的看法

#### (一)《寶性論》的看法

##### 1、法身對等真如

首先，有關「法身與真如」的關係，在此，我們可以參考《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉的說法：

此偈明何義，真如有雜垢者，謂真如佛性未離諸煩惱所纏，如來藏故。  
及遠離諸垢者，即彼如來藏轉身到佛地得證法身，名如來法身故。佛

無量功德者，即彼轉身如來法身相中，所有出世間十力無畏等，一切諸功德無量無邊故。<sup>63</sup>（底線為筆者所加）

上述談到兩種真如：有垢真如、離垢真如。這兩種真如可對應的法身關係如下：（1）「有垢真如」表示因為煩惱的覆蓋而尚未解脫，稱為「如來藏」或者「所纏的法身」（2）「離垢真如」表示「法身」，表示菩薩的完美顯現。（3）「離垢真如」表示「如來的法身」或佛的純淨功德，表示佛的十種無上功德，並且「如來的法身」被賦予作為完美的顯示，也就是完全斷除煩惱而獲得智慧法身。

因此，我們可以說上述表示「真如等同法身」的想法，因為第一種「有垢真如」是「所纏法身、如來藏」；第二種「離垢真如」作為「出纏法身」，表示菩薩的顯現；而第三種真如、如來的法身，能夠有佛功德的種種展現，雖然三種真如有煩惱覆蓋程度的差別而區分，但是另一方面也表示，「真如、法身」是普遍地無法區分從眾生到佛如來，並且這樣的普遍也可能聯繫在於「智慧」的特點，也就是「有垢」到「無垢」再到「佛功德」的變化差異也是「普遍」的。有關智慧的議題，以下我們進一步討論「真如智」的解釋。

## 2、真如智有其能量，可以對治種種煩惱

首先，我們針對「真如智」的解釋，誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈3 法寶品〉云：

又不見如是虛妄法相，如實知見、如實有法真如法界，以見第一義諦故，如是二法不增不減，是故名為平等證智，是名一切種智，所治障法應如是知，以起真如智對治法故，彼所治法畢竟不復生起現前。偈言能破諸障障覺觀貪瞋癡一切煩惱等故。<sup>64</sup>

<sup>63</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 827, a1-6）。梵文：tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ucyate | nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmāv āśrayaparivṛtilakṣaṇo yas tathāgatadharmakāya ity ucyate | vimalabuddhaguṇā ye tasminn evāśrayaparivṛtilakṣaṇe tathāgatadharmakāye lokottarā daśabalādayo buddhadharmāḥ | 參見 TLB : Johnston.p. 21,8-11. 英文翻譯：Here, 1) 'The Reality mingled with pollution' is a term for 'the Essence, unreleased from the sheath of defilements', i.e. the Matrix of Tathāgata. 2) 'The Reality apart from pollution' is a term for the same Essence, when it is characterized as the Perfect Manifestation of Basis in the Stage of Buddha, i.e. the Absolute Body of the Tathāgata. 3) 'Immaculate Qualities of the Buddha' means Supermundane Qualities of the Buddha 10 Powers and so on in this Absolute Body of the Tathāgata, characterized as the Perfect Manifestation of Basis. 4) 參見 TLB : Takasaki.p. 187.

<sup>64</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 824, b16-21）。梵文：ya evam asataś ca nimittārambaṇasyādarśanāt sataś ca yathābhūtasya paramārthasatyasya darśanāt tadubhayor anutkṣepāprakṣepasamatājñānena sarvadharmasamatābhisambodhaḥ so 'sya sarvākārasya sattvadarśanavibandhasya pratipakṣo veditavyo yasyodayād itarasyātyantam asaṃgatirasam avadhānam pravartate | 參見 TLB : Johnston.p. 13,15-18. 英文翻譯：And thus, this realization of all natures by Wisdom, as being equal without any addition nor diminution because of these two facts, i.e. because we cannot see any characteristic nor basis of non-being, and we can see the real character of

由上述表示，「智慧」(平等性智、*samatājñāna*) 可以作為一切本性的一種認識，而這樣的智慧有「二法」是平等地沒有任何增加或減少，並且能夠看見眾生的真實作為絕對真實，這是被知道這樣的真實能夠對抗貪嗔癡等煩惱。經由這樣的陳述，表示「智慧」有其能量、作用，才可以對治種種煩惱。

上一節我們曾經表示，「真如」是一樣的在各類眾生，換言之，「智慧」也應該是一樣的在各類眾生，誠如《究竟一乘寶性論》卷 4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

又復即此九種煩惱，依八萬四千眾生行故，有八萬四千煩惱差別，如  
如來智無量無邊故，有如是無量無邊煩惱纏如來藏故，言無量煩惱藏  
所纏如來藏，是故偈言。<sup>65</sup>

由上述可知，眾生有八萬四千種煩惱差別，[也有]無限的「如來智慧」(*tathāgatajñāna*)。基於這點，我們說如來藏是被隱藏藉由煩惱的覆蓋，也就是說，即便有煩惱覆蓋，仍舊有如來的智慧，因此，我們可以說，無論眾生、菩薩、佛如來都有智慧。

雖然我們前面提到「菩薩」的智慧不同於「二乘人」，但是這樣的區分，僅僅可能在於智慧被覆蓋的程度差別，而顯示之間的差異，或者表示「現象界」的智慧差別，但是並不能代表「所纏眾生」或者二乘人完全「沒有智慧」。譬如《究竟一乘寶性論》卷 4〈11 校量信功德品〉表示：

此十四偈以十一偈略釋應知，偈言：「身及彼所轉，功德及成義，示  
此四種法，唯如來境界。智者信為有，及信畢竟得，以信諸功德，速  
證無上道，究竟到彼岸，如來所住處。<sup>66</sup>

---

being as the absolute truth, this is to be known as the 'enemy' of all kinds of obstacles against the true perception. 參見 TLB : Takasaki.p. 171.

<sup>65</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 837, c19-22)。梵文：vistareṇa punar eta eva caturaśītisahasraprakārabhedena tathāgatajñānavad aparyantā bhavanti yair aparyantakleśakośakotiḡuḡhas tathāgatagarbha ucyate | 參見 TLB : Johnston.p. 68,9-10. 英文翻譯：And, if taken in detail, [these Defilements] which are differentiated into 84,000 groups, are as infinite as the Wisdom of the Tathāgata. On this point, therefore, it is said that the Matrix of the Tathāgata is concealed by the coverings of Defilements which extend beyond the limit of extremity in number. 參見 TLB : Takasaki.p. 281.

<sup>66</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 847, a15-21)。梵文：eṣāṃ ślokānāṃ piṇḍārtho navabhiḥ ślokair veditavyaḥ | āśraye tatparāvṛtau tadguṇeṣv arthasādhane | caturvidhe jinajñānaviśaye 'smin yathodite || 7 || dhīmān astitvaśaktatvaguṇavattvādhimuktitaḥ | tathāgatapadaprāptibhavyatām āśu gacchati || 8 || 參見 TLB : Johnston.p. 116,5-7. Johnston.p. 116,8-9. 英文翻譯：The summarized meaning of these ślokas should be known by the following 9 verses. The basis [of Buddhahood], its transformation, Its properties and the performance of welfare, In these four aspects of the sphere of Buddha's Wisdom, Which have been explained above, || 7 || The wise one has become full of faith With regard to its existence, power and virtue, Therefore, he quickly attains the potentialit yOf

這是因為論典表示，雖然成佛的法身有功德，表示具有佛如來的四種智慧，然而卻不僅僅只有佛能獲得這些智慧。因為相對那些完全「相信」(adhimuktita、英：faith, understanding)的「智者」來說，仍舊有其智慧、力量與功德，並且智者能快速獲得成為佛如來狀態的潛能。因此，說明無論眾生、菩薩、佛都有智慧，並且智慧可以「對治」種種煩惱。

### 3、出纏的法身、功德不可分割性，才能展現種種功德

在此，我們先從「法身與功德」的關係來說，《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

法身及如來，聖諦與涅槃，功德不相離，如光不離日。<sup>67</sup>

上述表示了「無差別」(梵：abhedā, 英：non-differentiation)的意涵，似乎意指「種性」證明了本質是不可改變或普遍存在的，並作為一切眾生的覺悟功德基礎，在此意義下，「種性」有一致性與無變異狀況。然而，文獻提供了四組同義詞：「法身」(dharmakāya)、「如來」(tathāgata)、「第一義諦」(paramārthasatya)及「涅槃」(nirvāna)。

在此，我們似乎可以把第一、二組對照第三、四組，這時可以發現，作為如來法身具有「輪迴」(saṃsāra)的狀態時，但也同時可以「有涅槃」狀態，因此我們可以說法身具有輪迴與涅槃的同一性。

而這樣的法身包含色身概念，法身自然等流色身，然而，法身也不能離開色身、佛法功德，就譬如太陽與光線不能分開，這樣的太陽光線是自然而然的升起，因此說「法身、佛法功德」、「法身、色身」皆不相離、無差別。

除了法身與色身不可分，「智慧與解脫」也作為同一的解釋，並且智慧、解脫不可分開真如、法身這樣的本質，誠如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉：

慧智及解脫，不離法界體，無差涅槃界，日相似相對。<sup>68</sup>

---

acquiring the state of the Tathāgata. || 8 || 參見 TLB : Takasaki.p. 382. Takasaki.p. 382.

<sup>67</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 835, b17-18)。梵文：sa dharmakāyaḥ sa tathāgato yatas tad āryasatyam paramārthanirvṛtīḥ | ato na buddhatvamṛte 'rkaraśmivad guṇāvinirbhāgatayāsti nirvṛtīḥ || 84 || 參見 TLB : Johnston.p. 55,1-6. 英文翻譯：Kārikā It is the Absolute Body, it is the Tathāgata, Also it is the Holy Truth, the Highest Nirvāna; Therefore, being indivisible from qualities like the sun with its rays, There is no Nirvāna, apart from the Buddhahood. || 參見 TLB : Takasaki.p. 258.

<sup>68</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 836, b29-c1)。梵文：prajñājñānavimuktīnām dīptispharaṇasuddhitāḥ | abhedatā ca sādharmaṃ prabhāraśmyarkaṃḍalāiḥ || 93 || 參見 TLB :



智、慧與解脫是明亮、照耀、與清晰的，他們是無法分開從[絕對本質，譬如：法身、真如]。因此，他們是相似太陽的光亮、光線。這似乎表示，若眾生能夠「認識」到智慧也就是獲得解脫。智慧也就是解脫，兩者是平等都是不可離開太陽的本質。

這樣的智慧與解脫若是作為同一，似乎表示智慧與解脫都作為「出纏」的狀態，這是由於太陽與太陽的光線不可區分，如同智慧、解脫不可分開法身、真如，又如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

不證諸佛身，涅槃不可得，如棄捨光明，日不可得見。<sup>69</sup>

在此表示，沒有成佛的獲得，或者沒有涅槃的獲得，就譬如不能看見太陽，也不能看見它的光線。也就是說，太陽與日光這樣的能量是不可分割，同樣地，在成佛、涅槃、解脫的「出纏」狀態下而有日光能量，這樣的太陽與日光具有「不可分離性」。因此，我們也可以說，「智慧」與法身、真如都作為「出纏」才能展現種種功德或能力，在此的智慧、能力都作為「出纏」，而非「所纏」的狀態。

#### 4、真如、真如智的不可分割性

以下我們進一步舉「無垢」、「出纏」的狀態下，「真如、真如智」是不可分割的說法，誠如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

通智及無垢，不離於真如，如燈明煖色，無垢界相似。<sup>70</sup>

文中用燈火的明喻來表示「相應」，這裡的「相應」(yoga)是指一種「相稱、相似」，沒有高低分別，具有「連結」或「相對」A與B的關係。

從上述頌文表示，在「無垢」(離垢、vaimalya)的基礎，有不可思議的能

---

Johnston.p. 58,10-11. 英文翻譯：( §4. Similarity of the Buddhahood to the Sun. ) The Intellect, the Wisdom and the Liberation Are [respectively] bright, radiant, and clear, And they are inseparable from [the Absolute Essence]; Therefore, they are similar to the light, The rays, and the disk of the sun. || 93 || 參見 TLB : Takasaki.p. 265.

<sup>69</sup> 《究竟一乘寶性論》，( T31, no. 1611, P. 836, c17-18 )。梵文：ato `nāgamyā buddhatvaṃ nirvāṇaṃ nādhigamyate | na hi śakyaḥ prabhāraśmī nirvṛjya prekṣituṃ raviḥ || 94 || 參見 TLB : Johnston.p. 58,20-21. 英文翻譯：Therefore, without the acquisition of Buddhahood, There is no attainment of Nirvāṇa, Just as it is impossible to see the sun, Avoiding its light and rays. || 94 || 參見 TLB : Takasaki.p. 266.

<sup>70</sup> 《究竟一乘寶性論》，( T31, no. 1611, p. 831, c3-4 )。梵文：abhijñājnānavaimalyatathatāvyatirekataḥ | dīpālakoṣṇavarṇasya sādharmaṃ vimalāśraye || 44 || 參見 TLB : Johnston.p. 38,9-11. 英文翻譯：( §2. The Union of the Germ with the Result of Purification. ) Now, what is shown by the latter half of the śloka? In the immaculate basis, the supernatural faculties, The Wisdom and Immaculateness are inseparable from Reality; Therefore, they have a resemblance to a lantern, On account of its light, heat and colour. || 44 || 參見 TLB : Takasaki.p. 227.



力，「智慧」(abhijñā) 與「無垢」是不可分割從「真如」本身。表示它們有一種相應關係，如燈的譬喻，也就是燈展現他的熱度與顏色。然而這樣的智慧猶如燈火的光芒，表示智慧是有能力、有為法。

從上述表示，這樣的「無垢」也就是我們所說的「出纏」，可以對比在「法身」作為「真如」，「色身」作為「智慧」能力的展現，「真如、智慧」與「法身、色身」皆不可分割，並且法身、真如作為無為法，並且色身、智慧作為有造作能力的有為法。又如《究竟一乘寶性論》卷 4〈9 如來功德品〉云：

論曰：「已說無垢真如法身、次說依彼無垢真如法身一切功德。」如摩尼寶不離光明形色諸相，如來法身無量無邊自性清淨無垢功德，亦復如是。<sup>71</sup>

進一步對於「無垢清淨」的解釋，我們說「功德」是以真如和清淨為基礎，是不可分割從真如這種本性，譬如：寶石[本性]是不可分割亮度、色彩與形狀[功德]。

對於法身、真如與佛功德、智慧不可分割的解釋，又如《究竟一乘寶性論》卷 3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

此偈明何義，偈言：「十一偈及二、次第不淨時、煩惱客塵過、第十四十五、於善淨時中、過恒沙佛法、不離脫思議、佛自性功德、本際中間際、及以後際等、如來真如性、體不變不異。」<sup>72</sup>

從上述這段話表示，從本質上來說，「佛的功德」是無法分開於[法身]，也不可分開在「智慧」上。因此，是被解釋「如來界」(tathāgatadhātu) 是像「虛

<sup>71</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 843, c27-p. 844, a1)。梵文：uktā nirmalā tathatā | ye tadāśritā maṇiprabhāvarṇasamsthānavad abhinnaprakṛtayo 'tyantanirmalā guṇās ta idānīm vaktavyā iti | 參見 TLB: Johnston.p. 91,2-3. 英文翻譯：We have finished the explanation of 'the Reality free from Pollutions'. Hereafter, we shall speak of the 'Properties', which are based upon the Reality and are perfectly pure, being indivisible from Reality by nature as the brightness, colour and shape of the jewel are inseparable from the latter. 參見 TLB: Takasaki.p. 336.

<sup>72</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 832, b25-c2)。梵文：dvādaśabhir ekena ca ślokena yathākramam aśuddhāvasthāyām aśuddhāśuddhāvasthāyām ca kleśopakleśadoṣayor āgantukayogāc caturdaśamena ślokena suviśuddhāvasthāyām gaṅgā nadīvalukāvvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhaguṇaiḥ prakṛtiyogād ākāśadhātor iva paurvāparyeṇa tathāgatadhātor atyantāvīkāradharmatā paridīpitā | 參見 TLB: Johnston.p. 42,1-4. 英文翻譯：In the impure state as well as in the pure and impure state, which are shown by the [first] 12 ślokas and by the [next] one śloka, respectively, [the Essence of the Tathāgata] is possessed of faults caused by fundamental and subsequent defilements 'by occasion'. [On the contrary], in the perfectly pure state, shown by the 14th śloka, it is 'Essentially' endowed with the Buddha's virtues which are indivisible [from the Absolute Body], inseparable from Wisdom, inconceivable and far greater in number than the sands of Ganga. Therefore it is explained that the Essence of the Tathāgata, like space, is of absolutely unchangeable character throughout different states. 參見 TLB: Takasaki.p. 234-235.

空」，絕對不能改變在不同的狀態，這樣的虛空表示遍一切，皆無法分開任何現象界。

總而言之，法身與佛功德或者色身不可分割，真如與智慧也不可分割，它們有其相對應的關係，這樣的「法身對應真如」，「色身則對應智慧」。

## 5、兩種智慧：出世間無分別智對比法身、後得智對比色身與初地以上菩薩

這部分我們要了解「後得智」對應「色身」與「初地菩薩」的問題，以及了解「出世間無分別智、後得智」的「所纏、所纏」關係為何。

### 5.1 「出世間無分別智」、「後得智」

以下可分為「兩種智慧」，誠如《究竟一乘寶性論》卷 1〈8 身轉清淨成菩提品〉云：

向說佛法身，自性清淨體，為諸煩惱垢，客塵所染污，譬如虛空中，  
離垢淨日月，為彼厚密雲，羅網之所覆。佛功德無垢，常恒及不變，  
不分別諸法，得無漏真智。<sup>73</sup>（底線為筆者所加）

由上述可知，「佛法身」（佛性、*buddhatva*）是恆常、持續、不變，並且被賦予佛的清淨功德，而這樣的法是被獲得在「無分別智」（*akalpana*）與「思維觀察智」（*pravicaya*）。

然而，這樣「無分別智」的說法，又如《究竟一乘寶性論》卷 4〈8 身轉清淨成菩提品〉云：

因者，有二種無分別智：一者出世間無分別智、二者依出世間智得世  
間出世間依止行智，是名為因，偈言得故。<sup>74</sup>

<sup>73</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, p. 816, b6-11）。梵文：*buddhatvaṃ prakṛtiprabhāsvarāṃ iti proktaṃ yad āgantukleśajñeyaghaṇābhrajāl-apaṭalacchannaṃ ravivyomavat |sarvair buddhaguṇair upetaṃ amalair nityaṃ dhruvaṃ śāsvataṃ dharmāṇāṃ tadakalpan-apravicayajñānāśrayād āpyate || 3 ||* 參見 TLB：Johnston.p. 80,2-5. 英文翻譯：（Kārikā 1）  
Buddhahood has been spoken of as being radiant by nature, [However] as being covered with the net of the multitude of clouds, In the form of [obstructions on account of] defilements And knowable things which are of accidental nature, Just as the sun and the sky [are often interrupted by clouds Though they are radiant and immaculate, respectively]; This Buddhahood is now eternal, everlasting and constant, Being endowed with all the pure properties of the Buddha, And is attained when the elements [of existence] take resort To the Non-discriminative and Analytical Wisdom. || 3 || 參見 TLB：Takasaki.p. 314.

<sup>74</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 841, a15-17）。梵文：*dvidvidhaṃ jñānaṃ lokottaraṃ avikalpaṃ tatprṣṭhalabdhaṃ ca | laukikalokottarañānaṃ āśrayaparivṛtīhetuḥ prāptīśabdānaṃ paridīpitaḥ | prāpyate 'neneti prāptiḥ |* 參見 TLB：Johnston 79,13-14; 2. 英文翻譯：There are two kinds of knowledge. One is the 'Supermundane, non-discriminative [Wisdom]' and the other, the Mundane Wisdom which is acquired afterwards [based on the former] This supermundane and mundane

表示了有兩種智慧，其一為「出世間無分別智」(lokottaram avikalpaṃ-jñāna)、二為「世間智慧被獲得」(後得智、pr̥ṣṭhalabdha-jñāna)，在出世間與世間智慧都是清淨的因，並且是直接被獲得。

## 5.2 區分「出世間」、「世間」：所對應的「對象」有別

在此我們應該先了解「出世間」(lokottara)與「出間」(loka)在《寶性論》的區分，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

又如是出世間法身如來藏，非顛倒眾生境界，已說以無常等世間法對治出世間法界未現前故。<sup>75</sup>

經由上述可知，作為「法身」或「出世間如來藏」，被認為沒有受到影響在「迷惑」，因為「出世間」被認為作為相反於短暫的「世間」。換言之，「出世間」在此等於「法身」，也就是說，「出世間無分別智」是「離戲論」等於「出纏法身」或者已經見到智慧的「所纏的菩薩」，此時菩薩仍舊是所纏的法身。

因此，世間表示在「現象界」可以利益眾生的色身。也就是說，「出世間」、「世間」表示所對應的「對象」有其差別。

## 5.3 「出世間無分別智」對應法身；「後得智」對應色身與初地菩薩

這樣「法身對比出世間無分別智」與「色身對比後得智」的解釋，又如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉的說明：

貪等客煩惱，猶如濁水塵，無分別上智，果法如池水。示現佛法身，一切諸功德，依彼證智果，是故如是說。<sup>76</sup>

---

Wisdom is the 'cause' of the Perfect Manifestation of the Basis, and is indicated by the word 'attainment'. [Here] it is called 'attainment' in the sense 'that by which something is attained'. 參見 TLB : Takasaki.p. 312.

<sup>75</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 840, b4-6)。梵文：yathā dharmakāyo lokottaradharmagarbhas tathā viparyāsābhiratānām agocara ity uktam anityādilokadharmapratipakṣeṇa lokottaradharmaparidīpanāt |參見 TLB : Johnston.p. 76,18-19. 英文翻譯：Inasmuch as it represents the Matrix of the Absolute Body, or the Matrix of the Transcendental Element, it is said not to be accessible to 'those who are attached to delusion' since the Transcendental Element is spoken of as being an antidote against the mundane elements of such nature as evanescence, etc. 參見 TLB : Takasaki.p. 303.

<sup>76</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 841, c5-9)。梵文：rāgādyāgantukakleśasuddhir ambuhradādivat | jñānasya nirvikalpasya phalam uktam samāsataḥ || 10 || sarvākāravaropetabuddhabhāvanidarśanam | phalam tatpr̥ṣṭhalabdhasya jñānasya paridīpitam || 11 ||參見 TLB : Johnston.p. 81,12-13;參見 TLB : Johnston.p. 81,9-11. 英文翻譯：The meaning of these two ślokas, in short, is to be known by the following 8 verses: The result of the Non-discriminative Wisdom In short, is said to be akin to a pond and others, Being pure [as the result of the removal] of Desire and other accidental defilements. || 10 || [On the other hand], the result of Wisdom, Attained on the basis of the former, is explained As the actual sight of the Buddha's state Poṣeṣed of all kinds of

上述表示，「無分別智」的果被說像是一池水，是「煩惱去除後的清淨」。另一方面，前者達到的「後得智」的果，是被解釋佛各種功德狀態的「顯現」(nidarśana)<sup>77</sup> 因此我們可以說，前者「無分別智」對應法身，後者的「後得智」對應色身，這樣的「無分別智與後得智」又可分為三種對應關係，誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈3 法寶品〉云：

一者日輪清淨相似相對法，以遠離一切煩惱垢故，偈言清淨無塵垢故。  
二者顯現一切色像相似相對法，以一切種一切智能照知故，偈言大智慧光明故。三者對治闇相似相對法，以起一切種智對治法故，偈言普照諸世間故。<sup>78</sup>

由上述表示，第一種智慧作為「離煩惱」的清淨，第二種智慧是「形式」(色、rūpa)的顯示，表示「一切種智」(sarvākārajñeyā)的特色，也就是在一切現象界的智慧，第三智慧是一種「對治」的特色，表示真實覺知對治一切煩惱。第一種智慧也就是表示出纏的「無分別智」，第二、三種智慧表示「後得智」，可在世間展現種種功德。

進一步來說，「出世間智」是離分別、離語言概念，除了被出纏的如來所證得，也能被所纏的菩薩所能證得，因此就算證得「出世間智」，仍是需要「持續修行」，而非一下子聽聞到「現量」這樣的真實。

「出世間智」與「後得智」的主要區分在於前者是離開語言，但是「出世間智」若沒有語言則無法教化眾生亦無法展現種種功德，因此，仍舊需要「後得智」的顯現。而這樣的「後得智」(世間智)若從現象界的眾生來看待，則似乎作為

---

excellency. || 11 || 參見 TLB : Takasaki.p. 317.

<sup>77</sup> 雖然上述註解高崎直道把「顯現」(nidarśana) 翻譯為 actual sight，但在高崎直道教授的一書中，表示：“The significance expressed in these two verses is as follows: The *visamyoga* of *dhātu* is immediately followed by the manifestation of *buddhatva* accompanied by *buddhagunas*, just as *avikalpajñāna* is immediately followed by *tatprsthālabdha-jñāna*.”上述表示，在兩頌意義如下：界的「遠離」(visamyoga)是立刻的藉由佛性被完成佛功德的「顯示」(manifestation)，表示「無分別智」是立刻藉由後得智(被完成)。因此，由這樣的”manifestation”可以清楚了解，「顯現」(nidarśana)仍舊作為「顯現」的解釋。而不僅僅是”actual sight”這樣的意思。參見Takasaki, Jikido (高崎直道), *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: p. 317. 註解25。

<sup>78</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 824, a25-b1)。梵文：maṇḍala viśuddhisādharmyeṇa sarvopakṣaśamalaviḡatavāt | rūpābhivvyaktikaraṇasādharmyeṇa sarvākārajñeyāvabhāsakatvāt | tamahpratipakṣasādharmyeṇa ca sarvākārasatyadarśanavibandhaprati- pakṣabhūtavāt | 參見 TLB : Johnston.p. 12,17-20. 英文翻譯：[Namely] 1) through the common characteristic of purity of the disk, because of being apart from all the minor defilements and stains; 2) through the common characteristic of being the manifestor of forms, because of making manifest knowable things of all kinds; and 3) through the common characteristic of hostility against darkness, because of being the enemy of all kinds of obstacles against the true perception. 參見 TLB : Takasaki.p. 168-69.



偶然的因緣條件而新的產生，雖然這些現象是有限制的，並且也將會停止，而這樣的世間、世俗現象是偶發性的作為「有為法」。

進一步來說，「世間的後得智」屬於「出纏的色身」與「初地以上菩薩」可證得，而非「所纏」的眾生已經有「後得智」（世間智）。以色身來說，色身與法身都是「出纏」，究竟本質也都是清淨的，然而，色身因為偶發性的因緣條件而可為了不同的「所纏」眾生說法，因此，從為了眾生的需求來說，我們稱色身、智慧身屬於「後得智」。此外，所纏的「初地菩薩」因為證得「無分別智」，同時也能獲得「後得智」，因此除了「色身」、「初地以上菩薩」都有「後得智」。

「出世間智」、「後得智」也作為無法區分。這樣的「智慧」有兩種特色：目的與手段，也就是「智慧、智慧身」，前者表示法身、真如，後者表示應用的色身、智慧身，這樣出世間的色身、智慧身是一種手段，也就是為了達到獲得智慧、真理的目的。

總而言之，「無分別智」對比眾生的法身、真如，「世間的後德智」對比出纏的色身，與所纏的初地以上菩薩，顯然是一種有為法。

## （二）《佛性論》的看法

### 1、法身作為真如與空性

上述《寶性論》我們提到「法身、真如」之間有其對比關係，然而除了《寶性論》對於「真如」的解釋，筆者也希望透過《佛性論》的解釋，來進一步了解《寶性論》的「真如」之意涵，誠如《佛性論》卷4〈9 無變異品〉云：

釋曰：一正得法身者，體是真如，世間無物可為譬者，故還取花中佛像為譬。二正說深妙法身者，以真如一味故，故取蜂家蜜為譬。三麤淺正說法身者，以顯真俗種種義味故，故取糠中米為譬，由此三譬顯諸佛正得法身、正說法身，是三法身遍滿攝藏一切眾生界無餘故，故經說無一眾生出如來法身外者。<sup>79</sup>

又如《佛性論》卷2〈4 事能品〉云：

有二種身：一本性法身、二隨意身，佛日慧光照此二身。法身者，即真如理。隨意身者，即從如理起佛光明為憐愍闡提二身者，一為令法身得生，二為令加行得長修菩提行。<sup>80</sup>

由上述兩段表示，這似乎明確把「法身作為真如」，也就是「法身」是「真如理」、「絕對的真理」，真如表示一種恆長的體性，後者的「說法法身」（色

<sup>79</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 808, a26-b3。

<sup>80</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 800, c9-13。



身)作為從前者「真如理」而起的「佛光明」、「修菩提行」,這樣的第二種法身表示「色身」,色身可幫助法身的菩提功德得以發揮,這樣的菩提功德也就是智慧功德。

又如《佛性論》卷1云:

佛性者,即是人法二空所顯真如,由真如故,無能罵所罵,通達此理,離虛妄執,四為除誹謗真實法者一切眾生過失之事,並是二空,由解此空故,所起清淨智慧功德,是名真實,言誹謗者,若不說佛性則不了空,便執實有,違謗真如,淨智功德,皆不成就。<sup>81</sup>

從上述表示,把佛性、真如等同空性,若了解此真如、空性便能升起智慧功德,若不相信佛性、真如,則不能了解到空性,則就不能有智慧升起。

## 2、智慧作為無作意而能斷無明

透過上述這兩段,很明顯把真如、法身、佛性作為空性的理解,唯有理解這些真實,而能升起智慧功德。然而這樣的智慧是「無造作、無作意」,但是同時自然地有其功用,誠如《佛性論》卷4〈9 無變異品〉云:

有人執言,欲修智慧,必先作意,然後事成。無作者,有人執言,智慧無事無能,何以故?由解惑相對由解生故,惑自然滅,非解能除故,說智慧無事無能,為離此二。是故立於油燈為譬,如經迦葉,譬如燃燈,燈光既起,黑暗即滅,而彼燈光雖不作意,言能滅暗,暗由我滅,而必因於光起,暗方得滅,是故燈光雖不作意,不無事能。智慧亦爾,不作是意我能滅惑,而亦非不由智慧生,惑便除滅,故知智慧不無事能。若說作意,我能滅惑,是名增益,即有作邊;若說智慧起時,無明自滅,不由智慧,是名損滅,即無作邊。為離此二邊故,說智慧生不作意,作不作意,非作故不增,非不作故不減,是名中道。<sup>82</sup>(底線為筆者所加)

上述表示,假若說是有造作,有作意的我能滅除無明,則是增益,假若說智慧的升起「自然」滅除無明,不能說沒有智慧的功能或升起,否則是損滅。因此回答,智慧是「無造作、無作意」,但卻自然可以有「功用、升起」滅除煩惱,但是這樣的「功用、升起」並不是「有造作的」,而把智慧本身應該是一種「無為法」。譬如燈光是無為法、不作意卻能夠有消滅黑暗的作用。但是這樣「無作意又有功能」僅僅侷限在佛如來而言,卻無法適用在「所纏眾生」。

上述這樣的解釋,反應在雖然智慧本身是「無作意、無為法」卻自然有功用,

<sup>81</sup> 《佛性論》, T31, no. 1610, P. 787, b4-10。

<sup>82</sup> 《佛性論》, T31, no. 1610, P. 809, c14-27。

這樣的功用是自然而然伴隨而來，也暗示「真如伴隨真如智」、「法身伴隨色身」或者「智慧伴隨智慧身」。又如《佛性論》卷4〈10 無差別品〉云：

如來性者，自清淨故，能染客塵者，自性空故，故言無一法可損。真如者，與清淨因不相離，過恒沙數等不捨智不可思惟，諸佛功德恒相應故，故言無一法可增，若法無因此無法觀真如空，以餘法有故，觀如不空，故言真如，亦空不空。<sup>83</sup>（底線為筆者所加）

由上述表示，「真如與真如智」是「不可分離」的關係，這樣的真如、真如智也與「佛法功德」相應，因此，我們可以說，此處把「真如智」也作為「功德」的一種。

### 3、八地以上菩薩能獲得智慧

而這樣的功德，又可細分為四種，誠如《佛性論》卷4〈10 無差別品〉云：

功德者，初一切功德，即是第八不動地位，無分別、無穿漏、無中間、自然成，菩薩聖道恒相應故，諸佛如來無流界中一切功德皆得成就。二無量功德者，是第九善慧地位，無數禪定陀羅尼門海，能攝無量功德智所依止故，無量功德皆得成就。三不可思惟功德，是第十法雲地位，一切如來祕密法藏證見明了智慧所依故，故不可思惟皆得成就。四究竟清淨者，一切惑及習氣一切智障已滅盡故，由滅盡智障故究竟清淨，功德圓滿、成就涅槃，與此四功德相攝不相離故，唯佛得涅槃，餘人未得。<sup>84</sup>

第一種功德，表示八地以上的菩薩可證得「無分別」，而獲得「一切功德」，第二種功德是九地菩薩可證得，可獲得「無量功德」，第三種功德是「不可思惟功德」，唯有十地菩薩可證得，第四種功德為「究竟清淨」，是只有佛如來可證得的涅槃境界。

又如《佛性論》卷4〈9 無變異品〉云：

八為顯不淨地惑，立貧女懷王子譬，譬如轉輪王子在貧女腹中，胎不能污，七地以還，煩惱亦爾，雖名煩惱，而有三德：一者無染濁智慧慈悲所含養故、二者無過失以不損自他故、三者無量功德能成熟佛法及眾生故。若長煩惱即成凡夫不能成熟佛法。若斷煩惱，即成二乘不能成熟眾生。九為顯淨地惑故，立摸中金像譬，譬如鑄金像未開摸時像已成熟，水等諸物不能破唯斧等乃能破故。八地以上惑亦如是，唯

<sup>83</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 812, b25-c1。

<sup>84</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 812, c16-27。

金剛心能破究竟故，因三種自性為顯心清淨界。名如來藏。<sup>85</sup>（底線為筆者所加）

由上述可知，雖然有煩惱的眾生有「三種功德」，但是這樣的「功德」不等於已經獲得「智慧」，而只能說是所纏的眾生有獲得智慧的潛能，目前的煩惱眾生還是不能成熟佛法智慧。再者，只要是「八地以上的菩薩」則可獲得「智慧」，雖然，其餘二乘人應該視為已斷除「煩惱」或「煩惱障」而成為解脫者，但是仍舊不能具有這些智慧功德。這似乎表示，唯有八地以上菩薩，除了可對治「煩惱障」並且也可獲得智慧功德。但是八地以上菩薩雖然具有「智慧」，但是仍舊不同於最究竟的佛如來。<sup>86</sup>

### （三）《勝鬘經》的看法：色身與智慧相對應

雖然《勝鬘經》沒有明確提到「真如」此一術語的用法，然而「真如」的術語可能也隱藏在《勝鬘經》的段落，<sup>87</sup> 並且，內容思想也探討到「色身」與「智慧」的不可分割。

誠如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1 說明「色身」與「智慧」的解釋：

如來妙色身，世間無與等，無比不思議，是故今敬禮，如來色無盡，智慧亦復然，一切法常住，是故我歸依。<sup>88</sup>（底線為筆者所加）

上述表示，如來的色身與智慧、功德也是相對應的關係，以下我們進一步討論「善本」則「功德、智慧」自然流露，以及出纏的「菩提、覺悟」與「智慧」

<sup>85</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 808, a3-14。

<sup>86</sup> 此外，《寶性論》也把八地以上菩薩視為「淨地有垢」，顯現菩薩與佛如來之區別。如參考《究竟一乘寶性論》卷 4〈6 無量煩惱所纏品〉：「又畢竟究竟菩薩身中所攝煩惱，八地已上三地修道智所對治法，金剛三昧智能斷，名為淨地所攝煩惱，偈言及淨地有垢故。」（T31, no. 1611, P. 837, c14-17）。梵文：ye niṣṭhāgatabodhisattvasāntānikā aṣṭamyādi bhūmitrayabhāvanājñānavipakṣāvajropa-masamādhijñānavadyās ta ucyante śuddhabhūmi gatā iti | ete 參見 TLB: Johnston.p. 4-6. 英文翻譯：9) The Defilements which exist in the body of Bodhisattvas who have reached the ultimate perfection, and which are the enemy to the Wisdom [attained through] the Practice on the (last) Stages beginning with 8th and are to be killed by means of the Wisdom [of the Buddha, obtained through] the Meditation called 'the Diamond-like', these are called the Defilements remaining in the pure Stage [of Bodhisattva]. 參見 TLB: Takasaki.p. 280.

<sup>87</sup> 參考 Alex Wayman and Hideko Wayman, *The Lion's roar of Queen Śrīmālā: a Buddhist scripture on the Tathāgatagarbha theory / translated, with introduction and notes*, Delhi: Motilal Banarsidass Pub, 1990, c1974.p. 27. 另參考《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1：「世尊！如來藏者、是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」（T12, no. 353, p. 222, b22-23）。「真如」這個術語可能被隱藏在於「包含『如來、法界、法身、出世間、自性清淨。』」的這層相同意涵。

<sup>88</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, P. 217, a24-28。

的關係，又如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1云：

佛讚勝鬘：「善哉善哉！智慧方便甚深微妙，汝已長夜殖諸善本，來世眾生久種善根者，乃能解汝所說，汝之所說攝受正法，皆是過去未來現在諸佛已說今說當說。」我今得無上菩提，亦常說此攝受正法，如是我說攝受正法所有功德不得邊際，如來智慧辯才亦無邊際，何以故？是攝受正法有大功德有大利益。<sup>89</sup>（底線為筆者所加）

也就是說，因為宿世累積的「善本」則「功德、智慧」自然流露的想法，「善本、善識」是由於長久以來不斷練習、種植，因而自然有其「智慧、功德」的流出，就像從出纏的法身「等流」出纏的色身，自然流出了善識的智慧或者功德，這樣的智慧、功德可以廣大無邊的利益「所纏眾生」。這也表示了《寶性論》所說的雖然初地菩薩獲得「無分別智」，但是仍舊需要不斷修行，一方面持續修行一方面也才會有「後得智」的教化。

此外，這也表達出纏的「覺悟、解脫」與「智慧」是同一、不可分的說法，覺悟、解脫是「無為法」，如同「真如」與「智慧」的同一、不可分。

### 三、小結

由上述《寶性論》、《佛性論》、《勝鬘經》可知，似乎表示「功德與智慧」的雙重集合。換言之，法身與色身具有「佛法功德」，互相對應真如、真如智所產生的「智慧功德」。出纏法身本身具有的「智慧與功德」可以「等流」到出纏色身，而出纏色身能夠為所纏眾生說法。相對真如來說，真如也具有「功德與智慧」而形成「真如智」。換言之，這樣法身、真如所對應的色身、真如智，我們可以稱為「智慧與智慧身」兩種。

而這樣二身的關係：「法身」與「色身」的區分對應「智慧、功德」的特色。色身的智慧、功德代表利他作用，也就是「宣說」佛法在一切眾生。然而這樣的「智慧」有三種特色：（1）「離煩惱」、（2）有「一切種智」（3）「『對治』一切煩惱」。

在兩種智慧「無分別智、後得智」則是相對應於「空性智慧、現象智慧」，然而「後得智」可以相對出纏的「色身」與「初地以上菩薩」。這是因為初地以上菩薩除了獲得「無分別智」也能透過持續修行獲得伴隨的「後得智」。

總而言之，出纏法身、離垢真如是一種無為、恆常不改變的形態，另一方面，不受居束的色身、如來智，則具有不同形式的有為形式或者有為功德。

---

<sup>89</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, P. 218, a18-25。

此外，「出纏」真如、真如智具有不可分割性，「所纏」的真如與真如智也是無法分割的，「所纏、出纏」的差別只在於，「所纏真如、真如智」被覆蓋而無法發揮它的功用。

進一步在《佛性論》把智慧當作「無造作、無作意」，但卻自然可以有「功用」滅除煩惱，但是這樣的「功用」並非「有造作的」，也就是智慧本身是一種無為法。譬如燈光是無為法、不作意卻能夠有消滅黑暗的作用。這樣的智慧也會伴隨所謂的「智慧身」，或者說，無論如何「智慧」不能離開「智慧身、真如智」的功德或功用。不過需要注意的是，這樣無作意又有功能是針對佛如來，無法適用在所纏眾生。

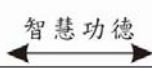
出纏	(1) 法身	(1) 無分別智	無為法 (非現象)
	(2) 色身	 (2) 後得智	
在纏	初地	初地以上菩薩	(2) 後得智
		眾生有第一法身	(1) 真如智 (無分別智)

圖 3.2 法身、色身與真如智、後得智之關係





## 第四章 佛法身遍滿的所纏、出纏之困難與其意涵

### 第一節 佛法身遍滿之意涵

#### 一、問題的提出

##### (一) 法身、色身如何「有為」的利益、教化眾生

色身作為「出纏」，然而，若色身是「出纏」又如何「有為」的教化眾生？《寶性論》舉例太陽是無為法，但是有利益眾生的可能，在此我們需要進一步解釋，並且回到經論，了解是否有其他詮釋。

再者，仍舊「所纏」的眾生畢竟非「出纏」的佛，法身如何「遍滿」在眾生之間？

#### 二、佛法身遍滿之意涵

##### (一) 無為法身、有為色身利益眾生之可能

既然法身是不生不滅的無為法，又如何利益眾生？有關此問題，在《寶性論》已經嘗試去回答，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈10 自然不休息佛業品〉云：

問曰：「如向所說諸佛如來不生不滅？若如是者即無為法，無為法者不修行業，云何自然不休息常教化眾生事？」答曰：「為示現彼諸佛大事斷諸疑惑，是故依彼不可思議無垢清淨諸佛境界，示現大事故，以譬喻說一行偈。」<sup>90</sup>

從上述表示，佛身是離開業、煩惱而達到解脫涅槃境界的狀態，是一種非因與緣的無為法，那麼如何持續教化這世界上的眾生呢？在論典的回答表示，這是

---

<sup>90</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 846, a20-24)。梵文：yad anutpādānirodhāprabhāvitam buddhatvam ity uktam tat katham ihāsaṃskṛtād apravṛtti lakṣaṇād buddhatvād anābhogāpratiprasābdham ā lokād avikalpaṃ buddhakāryaṃ pravartata iti | buddhamāhātmyadharmatām ārabhya vimatisaṃdehajātānām acintyabuddhaviṣayādhimuktisaṃ-jananārthaṃ tasya mātmye ślokaḥ |參見 TLB: Johnston.p. 99,15-16. Johnston.p. 99,17. 英文翻譯：(§1. Buddha's Magnanimity.) It was said that Buddhahood is characterized as having neither origination nor extinction. Being such, how is it possible that from such an immutable Buddhahood, characterized as of no manifestation, the Acts of Buddha manifest in this world; without effort, without discrimination, without interruption, and as long as the world exists? [To answer this question], in order to produce the faith in the sphere of the Buddha on the part of those people who have misconception and doubt about the Buddha's nature of magnanimity, we have one śloka with regard to this magnanimous character of the Buddha. 參見 TLB: Takasaki.p. 355.

為了這些迷惑的眾生，斷其眾生之障礙，因此佛「自然」依慈悲而行，也就是說，為了眾生因此展現種種「有為法」。

這樣的佛「自然」慈悲而行，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈10 自然不休息佛業品〉云：

應知彼要義，見說及遍至，以離諸相智，身口意業密，大慈悲者得，離諸功用心。<sup>91</sup>

上述表示，佛身出現的教導、遍滿，並且展現種種智慧變化，透過身口意的秘意，傳達這種自然的大慈悲。上述我們提過，論典舉太陽等九例，說明這種「自然慈悲」而行的意義，又如《究竟一乘寶性論》卷4〈10 自然不休息佛業品〉：

無分別寂靜，以智故無垢，如大毘琉璃，帝釋等譬喻。<sup>92</sup>

上述表示，[佛的]心，沒有特別地有想法的去創造任何事，一切動作是自然的被用在許多事物上，譬如：「帝釋天」（Indra）影像的升起在於琉璃石。這樣的想法，再一次表示佛的「自然無為」是有「有為」的動作在許多眾生。又譬如《究竟一乘寶性論》卷1〈10 自然不休息佛業品〉云：

譬如諸響聲，依他而得起，自然無分別，非內非外住，如來聲亦爾，依他心而起，自然無分別，非內非外住。<sup>93</sup>

<sup>91</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 846, b11-14)。梵文：darśanādeśanā vyāptir vikṛtir jñānaniḥsrīḥ | manovākkāyaguhyāni prāptiś ca karuṇātmanām || 81 || 參見 TLB: Johnston.p. 111,10-11. 英文：[Namely]: appearance, teaching, pervasion, Transformation and emanation of Wisdom, Secrecy in acts by mind, speech and body, And acquisition of those whose nature is of Compassion. || 81 || 參見 TLB: Takasaki.p. 375.

<sup>92</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 846, b14-15)。梵文：sarvābhogapariśpandaprasāntā nirvikalpikāḥ | dhiyo vimalavaiḍūryaśakrabimbodayādivat || 82 || 參見 TLB: Johnston.p. 111,12-13. 英文翻譯：[The Buddha's] mind, being of no thought-construction, Is such in which all the movements of effort are pacified As given in the examples, beginning with the arising Of the reflection of Indra on the pure Vaiḍūrya stone. 參見 TLB: Takasaki.p. 375.

<sup>93</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 819, c4-7)。梵文：It is said that [the Buddha in his voice] is like an echo. (Kārikās 52-53) Just as the sound of an echo Arising from the voice of others Is of no discrimination and of no effort, And has no foundation, either inside or outside; || 71 || In a similar way, the voice of the Buddha Arising through the voice of others Is of no discrimination and of no effort, And has no foundation, either inside or outside. || 72 || 參見 TLB: Johnston.p. 110,8-10. Johnston.p. 110,11-12. 英文翻譯：(VII) It is said that [the Buddha in his voice] is like an echo. (Kārikās 52-53) Just as the sound of an echo Arising from the voice of others Is of no discrimination and of no effort, And has no foundation, either inside or outside; || 71 || In a similar way, the voice of the Buddha Arising through the voice of others Is of no discrimination and of no effort, And has no foundation, either inside or outside. || 72 || 參見 TLB: Takasaki.p. 373.

從上述本文我們知道各種鐘鼓的聲音一定需要依賴其他「有為」的器具敲擊而發出聲響，正如如來的聲音或形象等都是依賴於「有為的眾生心」而顯現，因此，我們可以說，不生不滅的「無為法身」，是可能「自然」的利益眾生。這樣的意義表示，法身的大悲即便是「無為」的，對於眾生來說，仍舊感受到「有為」的力量與利益功能。

有關「有為色身」可以利益眾生的部分，則參見《究竟一乘寶性論》卷1〈8身轉清淨成菩提品〉：

示現微妙色，出乎妙音聲，令嗅佛戒香，與佛妙法味。<sup>94</sup>

表示色身之一的「報身」，具有不可思議的顯現形式，最完美音聲的宣說，令眾生可以感受到佛德性的純淨嗅覺、最高味覺的體會、以及崇高的學說。

因此，我們可以說，無論無為法身或者有為色身，都可以在現象界的眾生心中「有為的」展現種種功德。

## （二）詮釋「法身遍滿」的意義

上述曾經提到，仍舊「所纏」的眾生畢竟非「出纏」的佛，法身如何「遍滿」在眾生之間？或者是「法身的什麼」遍滿？

首先，我們參考《究竟一乘寶性論》卷4〈6無量煩惱所纏品〉云：

此偈明何義？諸佛、美蜜及堅固等三種譬喻，此明如來真如法身有二種義。一者遍覆一切眾生，二者遍身中有無有餘殘，示現一切眾生有如來藏。此以何義？於眾生界中無有一眾生離如來法身在於法身外，離於如來智在如來智外，如種種色像不離虛空中。<sup>95</sup>

上述三種譬喻：佛、美蜜、米作為兩種法身的區別，第一種，在一切眾生毫無例外，第二，（眾生）被如來法身穿透，因此說明一切眾生是如來藏。沒有任何一位眾生在如來法身之外，就像沒有任何物質形式可以存在虛空之外。這也似乎表示，由於佛的法身不受眾生煩惱的影響，而說明遍滿意義，因此回應上述問題，「出纏法身」仍舊可以遍滿「所纏眾生」。

有關上述三種譬喻似乎有意區分法身的形式，以下我們可以參考《佛性論》

<sup>94</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 816, b26-27)。梵文：vibhūtirūpārthavidarśane sadā nimittabhūtaṃ sukathāsūcīśrave | tathāgatānāṃ śūcīśīlajighraṇe mahāryasaddharmarasāgravidane || 19 || 參見 TLB：Johnston.p. 82,15-18. 英文翻譯：It gives always the cause [for enjoyment] In showing the miraculous apparitional forms, In the pure audition of its perfect preaching, In the pure scent of the Buddhas' morality, In tasting of the taste of the great, sublime and highest Doctrine, || 19 || 參見 TLB：Takasaki.p. 319-32.

<sup>95</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 838, c1-6。

卷4〈9 無變異品〉對法身的說明，誠如：

釋曰：一正得法身者，體是真如，世間無物可為譬者，故還取花中佛像為譬。二正說深妙法身者，以真如一味故。故取蜂家蜜為譬。三麤淺正說法身者，以顯真俗種種義味故，故取糠中米為譬，由此三譬顯諸佛正得法身正說法身，是三法身遍滿攝藏一切眾生界無餘故，故經說無一眾生出如來法身外者，如無一色出虛空外者故。<sup>96</sup>（底線為筆者所加）

上述表示，第一種「正得法身」譬喻為「佛」，說明其法身的本質，也可以表示上一段《寶性論》說明，一切眾生毫無例外有佛法身的本質、真如；第二、三種「正說法身」以蜂蜜、米為例，表示正說法身是「色身」的意涵，似乎說明「眾生被如來的色身穿透」的意涵，綜合上述兩種法身因而說明「法身遍滿」的思想。

在此，有關第一個問題的回應，雖然「所纏」眾生不是「出纏」的佛，但是法身本身包含「所纏、出纏」兩種狀態，然而，「所纏」眾生除了包含「法身本質、真如」也包含「法身的智慧」，這樣的智慧也是「遍滿」，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

諸如來法身，充滿一切處，佛智慧能見，以無量智故。<sup>97</sup>

既然如來法身遍一切處，表示「所纏」眾生也包含法身，除了法身遍一切，「智慧」也是遍一切處，並且所纏眾生的「智慧」與佛的「智慧」無差別。<sup>98</sup> 因此，我們說「法身的智慧遍滿眾生」。

### 三、小結

從上述「智慧遍一切眾生」，我們亦可以說，無論「出纏」法身或者「所纏」眾生的清淨心是一樣，如同虛空，<sup>99</sup> 誠如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生

<sup>96</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 808, a26-b4。

<sup>97</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 840, b20-21)。梵文：jñeyānantanabhastalapraviṣṭam te dharmakāyaṃ tu te sākalyena vilokayanti bhagavan yeṣāṃ anantā matir iti ||參見 TLB：Johnston.p. 77,4-8. 英文翻譯：O Lord, only those whose Wisdom is illimitable Can completely perceive thy Absolute Body Which pervades everything knowable That is infinite like space". 參見 TLB：Takasaki.p. 304.

<sup>98</sup> 誠如《究竟一乘寶性論》卷2〈4 僧寶品〉云：「復次佛子！如來智慧無處不至，何以故？以於一切眾生界中終無有一眾生身中而不具足如來功德及智慧者，但眾生顛倒，不知如來智遠離顛倒起一切智無師智無礙智。」(T31, no. 1611, P. 827, a29-b4)。

<sup>99</sup> 《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉：「此偈明何義，所有凡夫聖人諸佛如來，自性清淨心平等無分別，彼清淨心於三時中次第於過失時，於功德時，於功德清淨畢竟時，同相無差別，猶如虛空在瓦銀金三種器中平等無異無差別一切時有。」(T31, no. 1611, P. 832, b12-16)。英文翻譯：That which is the indiscriminative Innate Mind of the ordinary people, of the

有如來藏品〉：

以是義故，經中說有三時次第。如不增不減經言：「舍利弗！不離眾生界有法身，不離法身有眾生界，眾生界即法身、法身即眾生界。舍利弗！此二法者義一名異故。」<sup>100</sup>

上述表示，這種遍至的特性「眾生界即法身」(sattva-dhātur eva dhārmakāya)，也可以回應上述探討「色身」、「不空如來藏」的功德是遍滿在「所纏、出纏」之間，達到佛法身遍滿的真實義。

總之，我們亦可以說，法身代表一種真如、智慧、本質，這種法身智慧無差別於「所纏眾生」，是本來就存在的，另一方面，法身在現象界可作為一種被眾生「認識」或「認知」，也就是說，「出纏」的「無為法身」，是可能「自然」的利益眾生，由於這樣的利益，使得「所纏眾生」可以認識法身。

## 第二節 佛法身遍滿之所纏、出纏的問題

### 一、問題的提出

法身作為「出纏」的佛陀，從「法身」字面上來說，此處的「法」(dharma)表示恆常的本性、「身」(kāya)除了形體可見可觸具體之身，正如「法」與「身」的解釋為佛的「法體」(Dharma-body)，也就是佛自己，是一種全然純淨、並且客塵已被遣除或者徹底淨化的狀態。<sup>101</sup> 相對佛法身來說，眾生作為「所纏」而非「出纏」佛如來，但同時，眾生作為「所纏」也擁有「出纏」的佛法身，只是眾生的法身被覆蓋。

如來藏三義所表達「佛法身遍滿」意義，經論似乎有意「融合」「出纏」的「法身」(包含色身)與「所纏」的眾生之間，而說明「遍滿」思想。但是，仍舊「所纏」的眾生畢竟非佛，全然純淨的「法身」如何「遍滿」眾生之間？或者是「法身的什麼」遍滿？「無為」的法身如何「有為」利益眾生。

---

Saints and of the Buddhas has a common feature in these three states, irrespective of their being defective, virtuous or the ultimate point of pure virtue. Therefore, just as space penetrates all the receptacles regardless of material, whether clay, silver or gold, it is all-pervading, all-embracing, equal, of no difference and is present always. 參見 TLB : Takasaki.p. 233-234.

<sup>100</sup> 《佛性論》，T31, no. 1611, p. 832, b16-20。

<sup>101</sup> 根據長尾雅人教授認為，唯識學派研究作為'kāya'，至少有三種意義：「體性、依止、與眾德聚」因此，「身」，不僅物質身，並且，作為本質身有「依賴」、「基礎」的解釋。參見 Gadjin M. Nagao(長尾雅人), "Buddha Body", *Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies*, p. 107.



## (一) 佛的色身是「出纏」或「所纏」的問題

回到基本問題，「法身」與「色身」(rūpa-kāya) 是一貫的恆常，<sup>102</sup> 乍看之下，「色身」也作為「所纏」的恆常，也就是說，「色身」同時具教化的能力，似乎是可造作、有為法，也就是，為了眾生幸福、擁有全知智慧的「說法法身」，既然能夠以有形的色身說法，表示「色身」作為「有為法」，但是，是否色身的「有為法」就表示「所纏」的可能？再者，由於法身有「所纏」與「出纏」兩種情況，色身是否也有「所纏」與「出纏」？換言之，我們需要了解「色身」究竟是作為「所纏」還是「所纏」？還是「所纏」、「所纏」是否就是相對於「有為法」、「無為法」的關係呢？

從上述的理由與說明，我們要了解「色身」同時具有「有為法」的教化能力，是否也表示「色身」同時為「所纏」、「所纏」的問題？

## (二) 佛的法身如何到達色身

《寶性論》認為，法身從本性轉身至「法身」的功德與其佛事業的「色身」是一貫的恆常，高崎直道教授把「法身」視同「絕對」(absolute)，絕對作為“ground” (基礎、背景) 與“result” (結果) 這兩方面，法身「可互換的」(interchangeable) 在背景與結果。然而，從歷史上的佛陀，對比法身的第二身稱為「色身」，這兩身的分開符合「絕對」的兩方面，即「色身」是「結果」、並且「法身」是色身的「基礎」。<sup>103</sup> 「基礎」進一步來說，高崎直道教授認為，就是恆常的「本性」，進一步「法身」指涉「法性」、「法界」的同一，而成立「如來藏」思想。<sup>104</sup>

高崎直道教授雖然把「法身」通於「基礎」與「結果」這兩方面，符合文獻上說明法身具有原因義與結果義，以及法身沒有生滅然而色身當然可以有生滅的說法，然而，教授似乎也沒有解釋「基礎如何到結果」、「法身如何到色身」的問題，此外，就著「所纏眾生」的我們如何認識這樣的「絕對」？法身如何「轉」成色身？

<sup>102</sup> 《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉：「初七種譬喻，如來色身常，後三種譬喻，善逝法身常。」(T31, no. 1611, P. 843, c7-8)。梵文：saptabhiḥ kāraṇair ādyair nityatā rūpakāyataḥ | paścimaiś ca tribhiḥ śāstur nityatā dharmakāyataḥ || 68 || 參見 TLB: Johnston.p. 89,14-15. 英文翻譯：The first of these motives show The eternity of the Preceptor in his Apparitional Body, The latter demonstrate the eternity From the viewpoint of the Absolute Body. || 68 || 參見 TLB: Takasaki.p. 333.

<sup>103</sup> 參見 Takasaki, Jikido (高崎直道), A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. p. 26. p. 29.

<sup>104</sup> 參見高崎直道著，《如來藏思想的形成》，頁756。又參見同上書(1966)，p26，英文翻譯：The Absolute is expressed in various terms in this text. But in its fundamental characteristics, these terms can be divided into two groups: to one group belong those expressing the Absolute from the 'ground' - aspect, to the other those doing the same from the 'result' -aspect. Of course both aspects are interchangeable as has been seen in the case of 'dharmakāya' and 'tathatā' in the preceding passage. (底線為筆者所加)

## 二、如來藏相關經論的看法

### (一) 法身與色身的「有為法」與「無為法」之關係

法身與色身在「所纏」、「所纏」的關係為何？「法身」除了作為「無為法」，是否也作為「有為法」？

有關「佛的二身」似乎把法身、色身截然分開在「無為法」(asaṃskṛta)與「有為法」(saṃskṛta)，以下我們根據《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉說明兩種法身的定義，誠如：

法身有二種，清淨真法界，及依彼習氣，以深淺義說。<sup>105</sup>

根據長行解釋，<sup>106</sup> 在「第一種法身」的解釋：法身稱為完全清淨「法界」(dharmadhātu)是以無分別智得自證，並被認為是無為、無分別智，也就沒有生住滅等種種分別。在「第二種法身」的解釋：最極清淨法界的「等流」(niṣyanda)<sup>107</sup> 作為得到法身的原因(為得彼因、tatprāptihetu)。也就是「出纏色身」是作為得到「出纏法身」的因，「出纏色身」能夠對「所纏眾生」說明真理，眾生聽

<sup>105</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 838, b13-14) 梵文： tatra dharma kāyaḥ katamaḥ dharmakāyo dvidhā jñeyo dharmadhātuḥ sunirmalaḥ | tanniṣyandaś ca gāmbhīryavaicitryanayadeśanā || 145 || 參見 TLB : Johnston.p. 70,1-4. 英文翻譯：Here, how is the Absolute Body? The Absolute Body is to be known in aspects, [One] is the Absolute Entity which is perfectly immaculate, [The other] is its natural outflow, the teaching Of the profound [truth] and of the diverse guidance. || 145 || 參見 TLB : Takasaki.p. 284.

<sup>106</sup> 《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉：「諸佛如來有二種法身：何等為二？一者寂靜法界身，以無分別智境界故，如是諸佛如來法身，唯自內身法界能證應知，偈言清淨真法界故。二者為得彼因，謂彼寂靜法界說法，依可化眾生說，彼說法應知，以依真如法身有彼說法，名為習氣。」(T31, no. 1611, P. 838, b15-20)。梵文： dvividho buddhānām dharmakāyo 'nugantavyaḥ | suviśuddhaś ca dharmadhātor avikalpajñānagocaraviśayaḥ | sa ca tathāgatānām pratyātmam adhiḡamadharmam adhiḡkṛtya veditavyaḥ | tatprāptihetuś ca suviśuddhadharmadhātunisyaṇdo yathāvainayikapara sattveṣu vijñaptiprabhavaḥ | sa ca deśanādharmam adhiḡkṛtya veditavyaḥ || 參見 TLB : Johnston.p. 70,5-7. Johnston.p. 70,7-8. (底線為筆者所加) 英文翻譯：The absolute body of the Buddha is to be understood in aspects, [Namely], 1) the perfectly pure Absolute Entity itself, which is the acting sphere of Non-discriminative Wisdom; and this is to be known in the reference to the Truth realized by the Tathāgata through introspection. And, 2) the natural outflow of the perfectly pure Absolute Entity as the cause for its attainment, which produces the communication among other living beings according to their faculties in discipline. And this is to be known in the reference to the Truth as the doctrine to be taught. 參見 TLB : Takasaki.p. 284-285. Takasaki.p. 285. (底線為筆者所加)

<sup>107</sup> 這裡「習氣」的梵文為"niṣyanda (outflow)"，而非"vāsanā"，vāsanā 表示煩惱雖斷，但仍舊留有餘殘的習慣，或稱為「煩惱習」。不過此處梵文 niṣyanda 是指「等流」，niṣyanda 也等於 ni-syanda 有「流」、「隨流」、「所流」的意思，ni 在此作為不變化詞有「向...」、「down, in, into」的意思，因此，中文的「等」雖然並不強調，但是因為「流」的意思已經包含整體前後連貫性的味道，因此仍舊有同一、相等隨流的意思。「等流」梵文參見：荻原雲來，《漢譯對照梵和大辭典》表示 niṣyanda=ni-syanda，頁 704.

到真理法進而去修行，才能夠得到「出纏法身」。換言之，兩者法身與眾生的關係，形成出纏法身「等流」到出纏色身、這樣的出纏色身可以為了所纏眾生說法，這樣的關係稱為等流。

接下來我們說明第二種法身在意義上也作為「色身」，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉的「根本頌」云：

受種種法味，示現諸妙色，淨慈悲習氣，無虛妄分別，利益諸眾生，  
自然無休息。如如意寶珠，滿足眾生心，受樂佛如是，神通力自在，  
此神力自在，略說有五種，說法及可見，諸業不休息。<sup>108</sup>

從上一段，我們已經指出法身「等流」到色身之可能，色身又為了眾生而不間斷的體現說法，它作為慈悲的自然流露，在此段文獻中，也表示為了利益眾生的「現諸妙色」，在此又被稱為「受樂佛」（應該等同報身、*sāmbhogika-kāya*）。上述的論典表示，這樣的受樂佛，為了眾生可以展現「自然無休息」，並且展現種種神通自在力。此外，在《究竟一乘寶性論》卷4〈10 自然不休息佛業品〉又云：

問曰？如向所說諸佛如來不生不滅，若如是者即無為法，無為法者不  
修行業，云何自然不休息常教化眾生事？<sup>109</sup>（底線為筆者所加）

在這樣的意義下，法身的不生不滅是「無為法」，也同於上述所提第一種法身：「清淨真法界」，因此，不能說「法身」是「有為法」，所謂的「有為法」也就是有因和緣的所造，或者概念化的過程也稱為「有為法」。此外，即便是「所纏眾生」、有造作的眾生有法身的存在，此處的「法身被覆蓋」仍舊是「無為法」

<sup>108</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 843, a15-21)。梵文：

*vicitrādharmasāmbhogarūpadharmāvabhāsatāḥ | karuṇāśuddhiniṣyandasattvārthāsraṃsanatvataḥ || 49 || nirvikalpaṃ nirābhogaṃ yathābhiprāyapūritāḥ | cintāmaniprabhāvārddeḥ sāmbhogasya vyavasthitiḥ || 50 ||* 參見 TLB : Johnston.p. 87,7-8; Johnston.p. 87,9-10; 英文翻譯：(b. The Body of Enjoyment./*sāmbhogika-kāya*/受法樂佛) It manifests itself the Doctrine, owing to its nature Of enjoying the Doctrine in various forms; Being the natural outflow of pure Compassion, It works uninterruptedly for the sake of living beings; || 49 | It fulfils the aim according to the wish Without thought-construction and with no effort; [By these points] the Body of Enjoyment is characterized Due to its power like that of the wish-fulfilling gems. || 50 | 參見 TLB : Takasaki.p. 328. (底線為筆者所加)

<sup>109</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 846, a20-22)。梵文：yad anutpādānirodhaprabhāvitam buddhatvam ity uktam tat katham ihāsaṃskṛtād apravṛtti lakṣaṇād buddhatvād anābhogāpratiprasābdham ā lokād avikalpaṃ buddhakāryam pravartata iti | 參見 TLB : Johnston.p. 99,15-16 英文翻譯：(§1. Buddha's Magnanimity.) It was said that Buddhahood is characterized as having neither origination nor extinction. Being such, how is it possible that from such an immutable Buddhahood, characterized as of no manifestation, the Acts of Buddha manifest in this world; without effort, without discrimination, without interruption, and as long as the world exists? 參見 TLB : Takasaki.p. 355.

的，而不是有為的眾生，因此，我們說法身是「無為法」。<sup>110</sup>

再者，色身非「無為法」，而是作為「有為法」，但卻能展現「無為的教化」，這是由於：其一，我們似乎可以說，從「不休息教化」的「色身」角度來說，也稱為「無為的」，表示一種自然持續不間斷的教化，也就是色身是恆常於他的教化，因此從這個持續教化意義來說，也能稱為無為的，但這樣「無為的」仍舊是不能稱為「無為法」。<sup>111</sup> 換言之，就著具有「說法能力」的「色身」來說，我們可以說，色身作為「有為法」，也就是說，無論從色身的教化或者眾生的感知，色身的「教化過程」是一種「有為法」。

## （二）色身在「所纏」或「出纏」的可能性

以下我們需要瞭解「色身」究竟作為「出纏」或「所纏」，還是兩者皆有可能？

首先，我們說明色身作為「出纏」的可能理由，誠如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

有不淨有淨，及以善淨等，如是次第說，眾生菩薩佛。<sup>112</sup>

從上述表示，眾生、菩薩、佛如來被分為三種階位來說，佛如來作為「善淨」，也就是最清淨的階位，佛如來本身又同時包含法身、色身，也就是兩者之間有著不可區分性，然而，既然佛如來是最清淨的階位，也就不可能還是「所纏」的狀態，因此，佛如來的法身、色身都作為「出纏」。以下說明色身是「出纏」的兩種理由。

其一：佛如來的色身是離煩惱、出纏的狀態，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉表示：

出過於恒沙，不思議功德，唯如來成就，不與餘人共。如來妙色身，

<sup>110</sup> 法身是否可能作為「有為法」的問題，在高崎直道教授似乎持同意的看法，誠如：在如來藏學，更加關心在解脫學的立場，『界』（dhātu）是常常被表達『法身』作為佛陀或者如來在這些身是法的意義，或者透過他的認識變成『法界』、『法性』（dharmatā）。法身稱為『如來藏』或『佛性』是假設承認一切眾生成作為他們成佛的假定。在解脫學意義，法身、佛界、佛性不能仍舊只是作為『無為法』（asaṃskṛta）。（底線為筆者所加）參見 Takasaki, Jikidō.（高崎直道）“The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies,” p. 78.

<sup>111</sup> 《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉：「初七種譬喻，如來色身常，後三種譬喻，善逝法身常。」（T31, no. 1611, P. 843, c7-8）。梵文：saptabhiḥ kāraṇair ādyair nityatā rūpakāyataḥ | paścimais ca tribhiḥ śāstur nityatā dharmakāyataḥ || 68 || 參見 TLB: Johnston.p. 89,14-15. 英文翻譯：The first of these motives show The eternity of the Preceptor in his Apparitional Body, The latter demonstrate the eternity From the viewpoint of the Absolute Body. || 68 || 參見 TLB: Takasaki.p. 333.

<sup>112</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 832, a11-12。



清淨無垢體，遠離諸煩惱，及一切習氣。<sup>113</sup>

雖然這段梵文沒有如漢譯本明確提到「色身」，而以「如來」稱之，「如來」具有種種功德，並且自然伴隨「色身」的顯現，在下句頌文接著表示，如摩尼寶能展現各種形式。<sup>114</sup> 也就是說，既然如來的色身是伴隨如來而現，因此，我們說「如來」與「色身」都為「出纏」，「色身」具有離煩惱以及一切習氣的特性。

其二、若我們同意上述教化過程的「色身」就是「有為法」，但是不代表「有為的色身」就是「所纏」，其理由為：從眾生的「所纏」、「有垢」努力之後，才能達到「出纏」、「離垢」的法身與色身，「出纏法身」與「出纏色身」兩者之間有著不可分割的關係，所以，色身雖然作為「有為法」，卻是可以是「出纏」的狀態。

簡言之、從上述兩點說明法身、色身有著密不可分都是「出纏」，同時又要「區別」法身、色身在「無為法」與「有為法」的差異：譬如：就著太陽照射眾生來說，雖然太陽（法身與色身）只有一個，然而卻能以「無為的太陽」（法身）呈現「有為的太陽」（色身）給予不同眾生陽光，不同的眾生雖然感受到同樣「無為」（法身）的太陽，但是對於不同眾生來說，這樣的無為使得不同眾生感受到不同的「有為」（色身）亮度，如同佛以一音說法，而眾生各有不同的收穫。

總而言之，基於上述理由表示色身作為「出纏」狀態。也譬如：太陽本身包含法身與色身，只是需要區分「非現象界」（不可見、無為）的法身與「現象界」（可見、有為）的色身，但是同時法身、色身兩者又同時是「出纏」的情況。

115

---

<sup>113</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 842, c14-18)。梵文：ameyagaṅgāsikatātivr̥ttair guṇair acintyair asamair upetaḥ | savāsanonmūlitasarvadoṣas tathāgatānām amalāḥ sa dhātuḥ || 39 || 參見 TLB: Johnston 85,16-86,2. 英文翻譯：This [Absolute Essence] is nothing but the pure Essence of the Tathāgatas, Which is endowed with properties, inconceivable, unequalled, Innumerable, and surpassing the sands of the Gaṅgā in number And has rooted out all the defects along with impressions. || 39 || 參見 TLB: Takasaki.p. 325.

<sup>114</sup> 《究竟一乘寶性論》卷 4〈8 身轉清淨成菩提品〉：「種種勝妙法，光明以為體，令眾生解脫，常無有休息，所作不思議，如摩尼寶王，能現種種形，而彼體非實。」(T31, no. 1611, P. 842, c18-21)。梵文：vicitrasaddharmamayūkhavigrahair jagadvimokṣārthasamāhṛtodyamaḥ | kriyāsu cintāmaṇirājaratnavad vicitrabhāvo na ca tatsvabhāvavān || 40 || 參見 TLB: Johnston.p. 86,3-6. 英文翻譯：One who exerts in concentrating for the liberation of the world, With the body in the form of different coloured rays of the Highest Doctrine, Has a resemblance, in his acts, to the king of wish-fulfilling gems, Appearing in various forms, which, however, have not their own substance 99). || 40 || 參見 TLB: Takasaki.p. 325.

<sup>115</sup> 《究竟一乘寶性論》卷 4〈10 自然不休息佛業品〉：「諸地如大海，智水功德寶，菩提如空界廣無中後邊，為利益眾生，二種業如日。」(T31, no. 1611, P. 846, a7-9)。梵文：jñānāmbuḡaṇaratnatvād agrayānaṃ samudravat | sarvasattvopajīvyatvāt sambhāradvayam arkavat || 9 ||



### (三) 法身到色身之意義與可能性

#### 1. 法身是否依賴因和緣——法身到色身之恆常意義

上述我們說明法身、色身的「無為法」、「有為法」的兩種區分，以及「所纏」、「出纏」的關係，在此，我們應該進一步了解法身、色身對於「恆常」意義的不同解釋。

在《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉的長行解釋提及「三種佛身」是不斷絕的：

為與一切眾生樂相無垢清淨三種佛身，所謂實佛、受法樂佛及化身佛，  
常不休息、常不斷絕，自然修行，以為利益一切眾生應知，以不共餘  
人唯諸佛如來法身相應故。<sup>116</sup>（底線為筆者所加）

此三種佛身即「法身」（實體身 svābhāvika）、「報身」（sāmbhogya 受法樂佛）以及「化身佛」（nairmāṇika、化身），而且此三佛身的慈悲是「常不休息」（anuparata, 英：uninterrupted, not stopped.）、「不斷絕」（anucchinna）、「無功用」（自然修行 anābhoga），然而，上述說明三種佛身為了眾生而有「常不休息」的「恆常」；以下還有另一種法身的「恆常」意義，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉云：

初七種譬喻，如來色身常（nityatā rūpakāyataḥ），後三種譬喻，善逝  
法身常（nityatā dharmakāyataḥ）。<sup>117</sup>

依着上述，說明「色身」的「動機」（kāraṇa/因）是「恆常」（nitya），並且法身的論點也是「恆常」（nitya），前者色身動機的「恆常」意義與上一段「常不休息」是一樣的，然而，法身的「恆常」（nitya）應該被表示「無為法」的恆常，作為永恆不變的道理。

---

參見 TLB : Johnston.p. 99,7-8. 英文翻譯：Being [the treasure] of the water of knowledge And of the jewel of virtuous properties, The highest Vehicle is like the ocean; As keeping alive all living beings, The twofold Accumulation is like the sun; || 9 ||參見 TLB : Takasaki.p. 353.

<sup>116</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 842, c4-7)。英文翻譯：still in the forms of three immaculate bodies, viz. 'the Body of Absolute Essence (svābhāvika 實佛)', 4 the Body of Enjoyment (sāmbhogya 受法樂佛)', and 'the Apparitional Body (nairmāṇika 化身)', with various inconceivable appliances like the Great skilful means, Great Compassion, and Wisdom, in order to be the support of the welfare and happiness of all living beings, as long as the world exists, without cessation, without interruption, and with no effort.參見 TLB : Takasaki.p. 324.（底線為筆者所加）

<sup>117</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 843, c7-8)。梵文：saptabhiḥ kāraṇair ādyair nityatā rūpakāyataḥ | paścimaiś ca tribhiḥ śāstur nityatā dharmakāyataḥ || 68 ||參見 TLB : Johnston.p. 89,14-15. 英文翻譯：The first of these motives show The eternity of the Preceptor in his Apparitional Body, The latter demonstrate the eternity From the viewpoint of the Absolute Body. 參見 TLB : Takasaki.p. 333.

在此，我們還要進一步解釋「色身」何以作為「恆常」意義？色身如何一直存在或者「不斷絕」？也就是顯示成佛陀道理與教義的「報身」；以及不受拘束可幻化為各種形式的「化身」是否都是不斷絕，誠如《究竟一乘寶性論》卷1〈10 自然不休息佛業品〉提到「化身」的看法：

梵天過去願，依諸天淨業，梵天自然現，化佛身（nirmāṇakāya）亦爾。

118

從上述表示，因為梵天自己的誓願，梵天一直持續體現自己。就像佛本身，一直「自然」體現他的「化身」（nirmāṇakāya）。因此我們可以說，「化身」也是持續的觀點，也就是「化身」作為「恆常」的意義。

除了上述「化身」一直「自然」救渡眾生，不曾停止，「報身」也是一直從事救渡的事業，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉：

受種種法味，示現諸妙色，淨慈悲習氣，無虛妄分別，利益諸眾生，  
自然無休息。<sup>119</sup>

從上述表示，報身顯示自己在教義學說，「報身」自然地在各種形式，是清淨慈悲的「等流」，也是為了救渡眾生而不間斷的。

換言之，我們雖然可以說，佛性、真如、法身不因為輪迴而消滅，並且作為法身本性與色身特質是密不可分，似乎比較困難在於「化身」如何作為「恆常」，就著釋迦摩尼佛是承着願力經過「輪迴」而來的「化身」，在輪迴的意義下，「法身的恆常」與「化身的恆常」不一樣的，法身作「不變化」、「無為法」的「恆常」（nitya）意義，化身則是在有因和緣的造作來度化眾生，可視為「有變化」、「有為法」的意義，但是，就著化身持續從事教化眾生，「不曾停歇」這樣的觀點，佛的事業也應該被稱為「恆常」、「無為法」的意義。

總而言之，在此的「恆常」需要區分兩種意義，其一，從「法身」的「不生不滅」觀點為「無為法」的「恆常」（nitya），其二，從「色身」（報身、化身）的「自然不休息」、「常不休息」（anuparata）、「不斷絕」（anucchinna）、「無

---

<sup>118</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 819, a20-21）。英文翻譯：Because of his own original vow, And of the pure experiences of the multitudes of gods, Brahmā manifests his apparition without any effort; Similar is the Buddha, by means of his Apparitional Body. 參見 TLB: Takasaki.p. 368.（底線為筆者所加）

<sup>119</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 843, a15-17）。梵文：  
vicitradharmasambhogarūpadharmāvabhāsataḥ | karuṇāsuddhiniṣyandasattvārthāsraṃsanatvataḥ || 49 ||  
參見 TLB: Johnston.p. 87,7-8. 英文翻譯：（b. The Body of Enjoyment.） It manifests itself the Doctrine, owing to its nature Of enjoying the Doctrine in various forms; Being the natural outflow of pure Compassion, It works uninterruptedly for the sake of living beings; || 49 ||參見 TLB: Takasaki.p. 328.

功用」(anābhoga)來持續教化眾生，也可以說是另外一種「恆常」，但是若從「不生不滅」、「無為法」之意義來說，化身則只能作為「無常」(anitya)意義。

## 2. 報身、化身在現象界的兩種顯示以及與法身不可分的關係

以下我們說明「報身」、「化身」在現象界有兩種顯示的差別，並且瞭解色身在本質上與在現象上有所纏、出纏的區別，以下根據《究竟一乘寶性論》卷4〈9 如來功德品〉云：

此偈示現何義，略說偈言三十二功德，見者生歡喜，依法報、化身（dharmaśambhogarūpakāya），三種佛而有。法身淨無垢，遠離於世間，在如來輪中，眾生見二處，如清淨水中，見於月影像，是三十二相，依色身得名。<sup>120</sup>

由上述可知，報身、化身在顯現有其差別，譬如色身的兩種形式，對於眾生來說，如同月亮分別顯現在天空、另一方面，月亮也顯現在水中，這樣的「色身」在世間上因為教導不同眾生而有兩種顯示，又如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

證大法王位，如轉輪聖王，依止鏡像體，有化佛像現。<sup>121</sup>

上述表示，報身就像是大法王、轉輪聖王，化身則作為一種影像的性質就像金色的雕像。又如《究竟一乘寶性論》卷4〈8 身轉清淨成菩提品〉云：

又何者是成就自利？謂得解脫遠離煩惱障遠離智障，得無障礙清淨法身，是名成就自身利益。又何者是成就他利益？既得成就自身利已，無始世來『自然』依彼二種佛身，示現世間自在力行，是名成就他身利益。（底線

<sup>120</sup> 引文若對照梵文、漢譯本有其不同，梵文表示「報色與化身」，漢譯則說有「三種佛」（佛三身）。《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 845, b25-28)。梵文：dvātriṃśal lakṣaṇāḥ kāye darśanāhlādakā guṇāḥ |nirmāṇadharmasambhogarūpakāyadvayāśritāḥ || 38 || śuddher dūrāntikasthānām loke 'tha jinamaṇḍale |dvidhā taddarśanam śuddham vāri vyomendubimbavat || 39 ||參見 TLB : Johnston .p. 97,11-12. Johnston.p. 97,13-14. 英文翻譯：[On the other hand], the 32 marks are The properties, visible and causing delight in the body, And are based on the two Corporeal Bodies The Apparitional Body and the Body enjoying the Truth. || 38 || To those who are far from purity and near to it, The pure manifestation of the Corporeal Body is twofold, [One is] in the World, and [the other] in the circle of the Buddha, Just as the moon shows her form in both the sky and the water. 參見 TLB : Takasaki.p. 349-350. （底線為筆者所加）

<sup>121</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 839, a9-10)。梵文：mahādharmādhirājatvāt sām bhogaś cakravartivat | pratibimbavabhāvatvān nirmāṇam hemabimbavat || 152 ||參見 TLB : Johnston.p. 72,5-6. 英文翻譯：The [Body of] Enjoyment is like the Universal Lord Since it is the great Emperor of Religion; The Apparitional Body is like a golden statue Since is has the nature of being an image. || 152 ||參見 TLB : Takasaki.p. 289.

為筆者所加)<sup>122</sup>

由上述可知，表示「法身」的功德與其佛事業的「色身」是一貫的恆常，法身是已經具足圓滿，離開知識障與煩惱障，並且藉由兩種力量的表示，其一、由二身形式的出現，二、教導眾生方法，並且自然的繼續存在於世界上。

這樣的意思是表示，雖然二身（報身、化身）本質上來說仍舊是「出纏」，但在現象界的眾生感受到報身、化身的教導來說，則可能以為二身是「所纏」狀態。

法身與兩種色身是「無差別」的存在一種依附關係，表示「出纏的法身」與「出纏的色身」是依附關係，出纏的色身（對現象界的眾生來說或許兩種色身皆是所纏）能對眾生說法，這種關係則譬如，天空的月亮的本質與「顯現」在天空月亮的形狀、亮度之種種現象上無法區分，也就是本質與種種現象是無法區分開來。換言之，色身依附在法身之上，或者說法身是色身的基礎或原因，色身作為法身的「特質」，但是同時法身與色身的「特質」並無差別也無法分開，猶如燈：光的本性與光線的功效是不可分割，自照也照人。<sup>123</sup>

### 3. 法身到色身之可能

上述我們提到法身到色身有一貫恆常的說法，在此我們進一步了解：「基礎如何到結果」、「法身如何到色身」的可能，以及，就著「所纏眾生」的我們如何認識這樣的「絕對」？

上述我們已經說明法身與色身都作為「出纏」，只是可各自區分「不可見與可見世界」（非現象、現象），以下我們進一步瞭解法身到色身之可能，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

諸佛如來有二種法身，何等為二？一者：寂靜法界身，以無分別智境界故，如是諸佛如來法身，唯自內身法界能證應知，偈言清淨真法界

<sup>122</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 841, c26-29)。梵文：tatra katamā svaparārthasampat | yā savāsanakleśajñeyāvaraṇavimokṣād anāvaraṇadharmakāyapṛāptir iyam ucyate svārthasampattiḥ | yā tadūrdhvaṃ ā lokād anābhogataḥ kāyadvayena saṃdarśanadeśanāvibhūtvā dvayapṛāptir iyam ucyate parārthasampattir iti |參見 TLB: Johnston.p. 82,6-9. 英文翻譯：Then, what is the ‘fulfillment of one’s own aim and of that of others’? That which represents the attainment of the undefiled Absolute Body, as being freed from the obstructions due to Defilements and knowable things along with their potential forces is called the ‘fulfillment of one’s own aim’. And that which comes after the attainment of the fulfillment of one’s own aim, and represents the manifestation, by means of twofold power, viz. 1) appearance in the forms of two bodies; and 2) the teaching by means of them, [both of] which continue as long as the world exists, without any effort, it is called the ‘fulfillment of the aim of others’. 參見 TLB: Takasaki.p. 319.

<sup>123</sup> 《究竟一乘寶性論》卷4〈9 如來功德品〉：「三十二功德，依止法身有，如世間燈炷，明燬及色相，相應無差別，諸如來法身，一切諸功德，無差別亦爾。」(T31, no. 1611, P. 845, b13-16)。



故，二者：為得彼因，謂彼寂靜法界說法，依可化眾生說，彼說法應知，以依真如法身有彼說法，名為習氣，偈言及依彼習氣故。<sup>124</sup>（底線為筆者所加）

如上可知，第一種法身到色身是「等流」的概念，也就是色身是作為得到法身的因，色身能夠對眾生說法，眾生聽到法而去修行，才能夠得到法身。

假若我們把「色身作為『所纏』」，從「法身到達色身」的關係，則可能如下：「必須」在達到解脫的法身作為「出纏①」之時，外在引導至「所纏」的「色身」作為「出纏②」。此時，第二層「出纏②」的意義包含「所纏色身」，那麼這時的色身是矛盾的，因為同時作為「出纏、所纏」，因此這樣的假設並不成立。因此，無論如何，應該區分法身與色身是不可見與可見世界，並且兩者同時是「出纏」。

總而言之，「法身到色身」、「基礎到結果」的可能，我們在此的回答為：由於法身能夠「等流」到色身，這樣的色身又能對所纏眾生說道理。法身與色身皆為出纏狀態，只是由於所纏眾生的根性不同，色身也能夠說種種有為之法。

### 三、小結

在此節，我們了解到「法身如何到色身」的問題，也就是法身能夠等流到色身，色身又能夠為眾生說種種教法。

然而，法身與色身存在一種依附關係，表示「出纏的法身」與「出纏的色身」是不可分割的依附關係，並且，出纏的色身能對眾生說法，而這樣的色身作為「出纏」而不是所纏，只是出纏的色身是「有為法」能夠教化種種眾生。

---

<sup>124</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 838, b15-21)。梵文：dvididho buddhānām dharmakāyo 'nugantavyaḥ | suviśuddhaś ca dharmadhātor avikalpajñānagocaraviśayaḥ | sa ca tathāgatānām pratyātmam adhigamadharmam adhikṛtya veditavyaḥ | tatprāptihetuś ca suviśuddhadharmadhātuniṣyando yathāhvainayikapara sattveṣu vijñaptiprabhavaḥ | sa ca deśanādharmam adhikṛtya veditavyaḥ |參見 TLB: Johnston.p. 70,5-7. Johnston.p. 70,7-8. 英文翻譯：The absolute body of the Buddha is to be understood in aspects, [Namely], 1) the perfectly pure Absolute Entity itself, which is the acting sphere of Non-discriminative Wisdom; and this is to be known in the reference to the Truth realized by the Tathāgata through introspection. And, 2) the natural outflow of the perfectly pure Absolute Entity as the cause for its attainment, which produces the communication among other living beings according to their faculties in discipline. And this is to be known in the reference to the Truth as the doctrine to be taught. 參見 TLB: Takasaki.p. 284-285. Takasaki.p. 285.



出纏	(1)法身	等流	(1)無為法 (非現象)
	(2)色身	▼	(2)有為法 (現象)
在纏	(1)眾生有第一法身		(現象)

圖4-1 法身到色身之可能

### 第三節 空、不空如來藏的所纏、出纏之問題

#### 一、問題的提出：空、不空如來藏在出纏、所纏的關係

經論表示「只有」佛能證得「兩種空智」，以下我們將討論「空如來藏、不空如來藏」是否表示只有出纏佛證得，而所纏眾生則沒有空如來藏、不空如來藏。

第一，討論「空如來藏」應該被解釋為哪一種看法：

- (1) 煩惱已經空，表示只有出纏的佛證得。
- (2) 如來藏是空的，表示所纏眾生本性是空的。

第二，「不空如來藏」在《勝鬘寶窟》、《勝鬘經述記》、《妙法蓮華經玄贊》都表示有「佛法不空」同時也表示「有煩惱」，我們應該如何解釋。

#### 二、相關經論的看法

##### (一)《勝鬘經》、《寶性論》：「空、不空如來藏」都是只有佛證得

在此我們先說明「空、不空如來藏」的解釋，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

是故聖者《勝鬘經》言：「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異，不思議佛法故。」<sup>125</sup>

<sup>125</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 840, a15-19)。梵文：tata ucyate | sūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ | aśūnyo gaṅgānadīvalikā vyativṛttair avinirbhāgair

「空如來藏」漢譯表示「若離、若脫、若異一切煩惱藏」(梵文：śūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ |英文：“The Matrix of the Tathāgata” is devoid of all the sheath of Defilements which are differentiated and separated [from the Absolute Essence])，根據梵文表示「空如來藏」是藉由「差別」(vinirbhāga)、「解脫」(muktajña) 在一切煩惱覆蓋。因此，不是表示「煩惱已經空」的意思。「不空如來藏」則是表示藉由佛法，不離、不解脫，不可思議並且超過恆河沙數。

但是為何以下說明「空、不空如來藏」都是只有佛證得的情況，誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

世尊！有二種如來藏空智，……，是故聖者《勝鬘經》言：「世尊！如來藏智名為空智。世尊！如來藏空智者，一切聲聞辟支佛等，本所不見，本所不得，本所不證，本所不會。世尊！一切苦滅唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道故。」<sup>126</sup> (底線為筆者所加)

又誠如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1也說：

世尊！有二種如來藏空智。……世尊！此二空智。……。本所不見，本所不得，一切苦滅，唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。<sup>127</sup>

從上述兩段引文，這二種「如來藏空智」都表示只有佛能證得，那是否表示「如來藏空智」都是「出纏」呢？以下部分我們將看到另一種解釋。

## (二) 不空如來藏：煩惱的自性是不空

---

amuktajñair acintyair buddhadharmair iti |參見 TLB : Johnston.p. 76,7-9. 英文翻譯：On account of this point, it is said [in the Scripture]: “The Matrix of the Tathāgata is devoid of all the sheath of Defilements which are differentiated and separated [from the Absolute Essence]. The Matrix of the Tathāgata is by no means devoid of the Buddha’s Properties which are indivisible, inseparable [from the Absolute Essence], inconceivable and far beyond the sands of the Gaṅgā in number”.參見 TLB : Takasaki.p. 301.

<sup>126</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 840, a16-b2)。梵文：idaṃ ca saṃghāyoktam | tathāgatagarbhajñānam eva tathāgatānāṃ śūnyatājñānam | tathāgatagarbhaś ca sarvaśrāvakaḥ pratyeka buddhair adṛṣṭapūrvo ’nadhigatapūrva iti vistarāḥ | 參見 TLB : Johnston.p. 76,14-16. 英文翻譯：Implying this point, it has been said: “The Wisdom cognizing the Matrix of the Tathāgata is nothing but the Wisdom about Non-substantiality of the Buddhas. And this Matrix of the Tathāgata has never been seen, has never been realized by the Śrāvakas and the Pratyekabuddhas” 參見 TLB : Takasaki.p. 302-303.

<sup>127</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, P. 221, c16-23。

在此我們要討論「不空如來藏」是否與「煩惱並存」，理由為，其一：《寶性論》、《勝鬘經》本身強調「不空如來藏」作為「佛法不空」，其二：「不空如來藏」是只有佛能證得。上述兩個理由，應該都作為「出纏」的解釋。

然而，吳汝鈞教授認為「不空如來藏」的解釋除了「不離佛法」並且也「不離煩惱」：

如來藏的不空一面是不遠離一切煩惱，卻能展現種種方便法門，是不可思議的、殊勝的方式來救度眾生，這「不思議佛法」是就那些善巧的教化、轉化的法門而言的，有神祕主義的意味。所謂『不空如來藏過於恆沙不離不脫不思議佛法』中『不可思議佛法』的其實是指如來藏的功德，其焦點在佛法。即是，這種功德是對著不思議佛法說的。<sup>128</sup>（底線為筆者所加）

除此之外，根據古代的註解本，誠如吉藏大師的《勝鬘寶窟》卷3表示：

世尊不空如來藏者，此明隱時之藏，隱時未脫離異於煩惱，為不空如來藏，以其深隱，故云不思議佛法，以未脫眾累，故云不空。隱而未彰，名之為藏，大意明隨時佛性為煩惱所覆，故云不空。<sup>129</sup>（底線為筆者所加）

與唐代沙門窺基撰的《勝鬘經述記》、《妙法蓮華經玄贊》都把「不空如來藏」解釋為「有煩惱」覆蓋。<sup>130</sup>

<sup>128</sup> 誠如吳汝鈞教授陳述，參見《佛教的當代判釋》，頁717-8。

<sup>129</sup> 《勝鬘寶窟》，T37, no. 1744, P. 74, a27-b2。

<sup>130</sup> 根據古代的註解本，隋代吉藏大師的《勝鬘寶窟》以及唐代沙門窺基撰的《妙法蓮華經玄贊》都把「不空如來藏」解釋為「有煩惱」覆蓋：誠如一：沙門窺基撰的《勝鬘經述記》卷2：「言世尊不空如來藏至不可思議佛法者，述曰：『解不空也，此真理為煩惱所覆，不離脫等諸佛法故，當得法身，名不空如來藏也。』」（X19, no. 352, P. 919, c6-8 // Z 1:30, p. 315, c4-6 // R30, P. 630, a4-6）。二、窺基撰的《妙法蓮華經玄贊》卷3〈方便品〉云：「《勝鬘經》云：『有二種如來藏空智，謂若離、若脫、若斷、若異，一切煩惱藏不離、不脫、不斷、不異，不思議如來藏。』煩惱有漏虛妄不實，能覆真如，名空如來藏。涅槃無漏體是無為非虛妄法，由近善緣斷諸煩惱，漸次智起方便顯證，名為涅槃，體性非空因空所顯，空之性故，煩惱覆位名不空如來藏，藏是覆隱因性義故，故在煩惱纏裹之位名如來藏。出煩惱時名為法身，即此法身因空所顯，空本性故，亦名空如來藏，如刀提耶掘寶顯得，阿賴耶識及諸煩惱名如來藏者，即涅槃云未得阿耨多羅三藐三菩提時，善不善法皆名佛性，無垢稱云。」（T34, no. 1723, P. 710, b24-c7）。（底線為筆者所加）

另外，隋代慧遠法師撰的《大乘義章》把《勝鬘經》的「兩種空如來藏」解釋為「對治」不懂「空義」之人，而宣說「不空如來藏」，此處「不空如來藏」強調在於「佛法的『不空』」，並未說明「不空如來藏」包含「煩惱」的解釋。誠如：慧遠法師撰，《大乘義章》卷3：「有人宣說，諸法空義以為真識，對治此執，說真不空，於此識中，具過恆沙一切佛法，云何名空？故《勝鬘》中說：為不空如來藏矣！」（T44, no. 1851, P. 540, a16-19）。

在此，我們根據堅慧菩薩造，大唐于闐三藏提雲般若等譯的《大乘法界無差別論》的看法，誠如：

復次云何未成正覺，而言於此佛法相應，譬如光明熱色等與燈無有異相，諸佛法於法身亦如是。如說：「舍利弗！諸佛法身有功德法，譬如燈有光明熱色不離不脫，摩尼寶珠光色形狀亦復如是。舍利弗！如來所說諸佛法身智功德法不離不脫者，所謂過恒河沙如來法也，復次如說有二種如來藏空智，何等為二？所謂空如來藏，一切煩惱若離若脫智。不空如來藏，過恒河沙不思議諸佛法不離不脫智，云何不作義利？頌曰：煩惱藏纏覆，不能益眾生，如蓮華未開，如金在糞中。」

<sup>131</sup>（底線為筆者所加）

在上面的敘述，表示「所纏」眾生只是尚未覺悟，雖然仍有煩惱，使得佛法、智慧在眾生位而無法彰顯。但是眾生擁有佛法、智慧功德，以及「不空如來藏」是不會改變的。

### （三）空如來藏：煩惱的自性是空

以下我們要討論，是否「空如來藏」也在所纏眾生。在此，我們根據法藏撰的《大乘法界無差別論疏》卷1云：

上半明空如來藏、下半明不空如來藏。又佛性論頌云：「由客塵故空，與法界相離，無上法不空。」<sup>132</sup>

又如《佛性論》卷4〈10 無差別品〉云：

無一法可損，無一法可增，應見實如實，見實得解脫，由客塵故空，與法界相離，無上法不空，與法界相隨。如來性者，自清淨故，能染客塵者，自性空故，故言無一法可損。真如者，與清淨因不相離，過恒沙數等不捨智不可思惟，諸佛功德恒相應故，故言無一法可增，若法無因此無法觀真如空，以餘法有故，觀如不空，故言真如，亦空不空。何以故？以離增減二邊故，無一法可損故是空，無一法可增故非空。<sup>133</sup>（底線為筆者所加）

<sup>131</sup> 《大乘法界無差別論》，T31, no. 1626, P. 893, b13-25。

<sup>132</sup> 《大乘法界無差別論疏》，T44, no. 1838, P. 70, c22-24。

<sup>133</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, p. 812, b21-c2。

上述表示，所纏眾生的「自性是空的」，也就是雖然有煩惱的眾生，但是這樣的煩惱與法界、功德分開，因此，眾生的清淨是不可能改變的。而所謂「自性空」表示不因為煩惱而改變，也不因為煩惱而損減自性，因此我們說眾生「煩惱的自性是空」。所謂「不空」，則表示眾生有佛法功德，是沒有任何增加的。以下我們再舉《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉為例：

彼人不知空以何等法是如來藏。偈言：「不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相，不增減一法。如來無為身，自性本來淨，客塵虛妄染，本來自性空。」<sup>134</sup>

上面的偈頌是為了解釋「空」（英：Non-substantiality）的真實義，即是煩惱只是客塵：「本來自性空」。根據長行解釋兩種如來藏空智，上半句解釋「不空」、下半句是用來解釋「空如來藏」。

所謂「空如來藏」表示：[佛的]本性是「離開煩惱」(The Essence [of the Buddha] is [by nature] devoid Of the accidental)。因此，即便有煩惱的眾生，因為本性是離開煩惱的，稱為「自性空」，但是這樣的自性空是不會改變的，因此眾生也有「空如來藏」。又如《佛說不增不減經》卷1表示：

復次舍利弗！如我上說，眾生界中亦三種法。……，舍利弗當知，如來藏本際不相應體，及煩惱纏不清淨法者，此本際來離脫不相應煩惱所纏不清淨法，唯有如來菩提智之所能斷。舍利弗！我依此煩惱所纏不相應不思議法界，為眾生故說為客塵煩惱所染，自性清淨心不可思議法。<sup>135</sup>

<sup>134</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 840, a7-12)。梵文：tatra katamaḥ sa tathāgatagarbhaśūnyatārthanaya ucyate | nāpaneyam ataḥ kiṃcid upaneyam na kiṃcana | draṣṭavyam bhūtaḥ bhūtaḥ bhūtarśī vimucyate || 154 || śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ | aśūnyo anuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ || 155 || 參見 TLB: Johnston.p. 75,17-76,2. Johnston.p. 76,3-4. (底線為筆者所加) 英文：(§3. The True Conception of the Matrix of the Tathāgata as Representing Non-substantiality.) Then how is what is called here ‘[the cognition of] the Matrix of the Tathāgata in regard to the true meaning of Non-substantiality’? Here there is nothing to be removed And absolutely nothing to be added; The Truth should be perceived as it is, And he who sees the Truth becomes liberated. || 154 || The Essence [of the Buddha] is [by nature] devoid Of the accidental [pollutions] which differ from it; But it is by no means devoid of the highest properties Which are, Essentially, indivisible from it. || 155 || 參見 TLB: Takasaki.p. 300. Takasaki.p. 301. (底線為筆者所加)

<sup>135</sup> 《佛說不增不減經》，T16, no. 668, P. 467, b20-c6。



如上所述，眾生有三法，在第二法「如來藏不相應體以及煩惱的清淨」，表示自性清淨心本來就「不被」煩惱所纏、所染，只是為了「眾生」才說「客塵所染」，這樣的意義，暗指把如來藏作為「清淨之說」的基準，從「眾生」的角度有三法，表示眾生有「空如來藏」，也就是眾生有根本不被煩惱所纏的本性。

基於上述理由，我們說「空如來藏」也在所纏眾生，表示[佛的]本質離開煩惱，並且無論如何煩惱無法染清淨的本質，所以煩惱是離開清淨的本質，因此，眾生煩惱只能說是一種「依附關係」，依附在清淨本質的關係之上。

因此，只有佛如來證得「二種空智」，是表示出纏的佛能證得「空、不空如來藏」，但就著所纏眾生來說，也是有「空、不空如來藏」，只是目前眾生的智慧被覆蓋而尚未顯露。

### 三、小結

總而言之，筆者認為空、不空如來藏同時有兩個面向方別在「出纏」與「所纏」之間。出纏的佛如來有空、不空如來藏，並且已經證得。所纏的眾生也有空、不空如來藏。

從眾生的「空如來藏」來說，眾生雖然有煩惱，但是煩惱的自性是空的，煩惱與清淨是相離的。因此，並不是表示「煩惱已經空」的意思。

從眾生的「不空如來藏」來說，眾生也有佛法、智慧，只是目前眾生並不自覺。因此，古代注疏《勝鬘寶窟》強調「不空如來藏」是「不離煩惱」的看法，如此也不違背《寶性論》認為不空如來藏強調「佛法不空」，並且「不空如來藏」也存在於「所纏眾生」，只是，所纏眾生目前無法彰顯佛法功德。

在「出纏」的「不空如來藏」可能對比「色身」的解釋，這是因為色身具有佛法、佛功德，能夠對不同眾生展現種種教化。《寶性論》表示「不空如來藏」有「佛法的功德」(no means devoid of the Buddha's Properties)，並且不脫離[佛的法身](which are indivisible, inseparable [from the Absolute Essence])。雖然，不空如來藏強調「不脫離法身」的意涵，然而，這樣的「不空如來藏」也可以詮釋作為「不脫離色身」，這是因為，我們上述說明，法身與色身兩者的關係是不可分離存在「依附關係」，譬如月亮的本質與形狀、亮度無法區分，因此我們可以說法身、色身的「佛法功德」也無法區分，因此「法身、色身」也不脫離「不空如來藏」這樣的佛法功德。

	經論看法	二身	二種空如來藏
出纏：佛地/滅諦 <sup>136</sup>	《寶性論》 《勝鬘經》	法身	空如來藏
		色身	不空如來藏
煩 惱			
所纏：眾生位/道諦	《勝鬘寶窟》 《勝鬘經述記》 《妙法蓮華經玄贊》		不空如來藏 (具佛法功德)
		《佛性論》 《寶性論》	空如來藏 (煩惱的自性是空)

圖 4.2 空、不空如來藏所纏、出纏的對應關係

<sup>136</sup> 《勝鬘經》、《寶性論》所強調四聖諦中的「滅諦」(nirodhasatya)才是遠離煩惱後的第一義諦，誠如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1：「一苦滅諦，離有為相，離有為相者是常，常者非虛妄法，非虛妄法者，是諦是常是依，是故滅諦，是第一義。」(T12, no. 353, P. 222, a1-3)。

## 第五章 皆實有種姓之困難與其意涵

### 第一節 皆實有種姓之所纏、出纏問題

#### 一、問題的提出

兩種「種姓」，在印度的“gotra”（種姓）則被廣泛地使用，<sup>137</sup> 指涉血統、氏族、家庭（lineage/clan）的意思，在如來藏思想可以引申為一切眾生繼承如來的種姓或佛性。

然而，就著「種姓/佛性」的概念，實際上有許多歧異，<sup>138</sup> 可能如下：（1）佛性＝原因義的佛性（Buddha-dhātu）。（2）佛性＝結果義的佛性（成佛、Buddha-tva）。（3）佛（種）姓＝是否具有成佛的基因（Buddha-gotra）。<sup>139</sup>

從「所纏眾生」、「出纏佛陀」與「兩種種姓」的關係來說，《寶性論》的「本性住種姓」在所纏眾生可能表示「因果關係」的困難，就著所纏眾生有本性住種姓而言，本性住種姓需要努力修行才能達到「出纏」的果位。好比說，就著本性住種姓的「地藏」的第一種譬喻，地藏作為「無為法」，因此需要「外在條件」的幫助從「所纏」而達到「出纏」。就像是有煩惱覆蓋在本性住種姓之上，需要透過外在修行移除煩惱。

再者，「習所成種姓」在《寶性論》舉樹果的例子，然而，這樣的「習所成種姓」是所纏或出纏的意思呢？這是本論文需要進一步了解的部分。並且《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》與《寶性論》的兩種種姓有何相同、有何差異？

---

<sup>137</sup> 又“garbha”術語意味著「如來藏」（tathāgata-garbha）、「佛性」（buddha-dhātu）時，即為了表達「如來的原因」（Element of the tathāgata），“garbha”與“gotra”在意義與譬喻上被視為重疊。參見 D. Seyfort Rugg, “The Meanings of the Term Gotra and the Textual History of the Ratnagotravibhaga”, p. 352.

<sup>138</sup> 參見耿晴教授，〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，教授表示，從《大般涅槃經》一直到《佛性論》再到《大乘起信論》關於「佛性」的問題，「佛性」可能是分歧的或者兼容的「原因義」或「結果義」，「佛性」在不同經論有不同詮釋與轉變。頁 69-98。

<sup>139</sup> 「佛性」在《寶性論》的用法問題，其中包含了：（1）「佛性」（Buddha-dhātu），（2）「佛體性」（Buddha-tva）。正如高崎直道教授曾經在談錫永先生《寶性論梵文新譯》的序言指出，關於「佛性」（buddhadhātu）是指「如來藏」，也就是從「因位上」來說，但是「佛體性」（Buddha-tva）則是「佛自性」或「佛菩提」，這是從「本質」上來說，「佛性」一詞建議只用於前者，後著建議為「佛體」或「佛體性」。參見談錫永譯著，《寶性論梵文新譯》，頁 14-5。

最後，如小川一乘所說明「本性住種姓」獲得了「第一種法身」(buddha-kāya)；「習所成種姓」獲得「色身」(rūpa-kāya)，<sup>140</sup> 誠如在《究竟一乘寶性論》卷 4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

依二種佛性，得出三種身，依初譬喻故，知有初法身，依第二譬喻，知有二佛身。<sup>141</sup>

從上述偈頌，我們應該如何理解「二種法身與二種種姓」的關係？也就是本性住種姓被「得」(āpti) 第一法身、習所成被「得」色身該如何理解？是否表示「二種法身與二種種姓」的「所纏、離纏」關係是相對應關係？並且「真如、真如智」是否與二種種姓有相對應的關係？

## 二、相關經論的看法

### (一) 《瑜伽師地論》對於兩種種姓的看法

首先，我們先從瑜伽行派的主要文獻《瑜伽師地論》來了解，誠如《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉把「本性住種姓」認為「有為法」或種子的看法：

云何種姓，謂略有二種：一本性住種姓、二習所成種姓，本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得是名習所成種姓，此中義意二種皆取，又此種姓亦名種子亦名為界亦名為性，又此種姓未習成果說名為細，未有果故已習成果說名為麤，與果俱故。<sup>142</sup> (底線為筆者所加)

從上述《瑜伽師地論》定義「種姓」有兩種：「本性住」(prakṛtistha) 與「習所成」(samudānīta)，「本性住」表示「特殊的六處」(六處殊勝、ṣaḍ-āyatana-viśeṣa) 從無始時來相續而「自然而然被得到的」(法爾所得、dharmatāpratīlabdha)，<sup>143</sup> 所謂「習所成」則是不斷累積修行、不斷薰修而得來到的種姓，在這裡把”gotra”

<sup>140</sup> 參見小川一乘，《小川一乘佛教思想論集》，頁 41。

<sup>141</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 839, a4-6)。梵文：buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā | prathamāt prathamah kāyo dvitīyād dvau tu paścimau || 150 ||參見 TLB: Johnston.p. 72,1-2. 英文翻譯：From this twofold Germ, it is considered, The Bodies of the Buddha are obtained; From the first one, the first Body, And, from the second, the latter two. || 150 ||參見 TLB: Takasaki.p. 288.

<sup>142</sup> 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, P. 478, c12-20。

<sup>143</sup> 參考高崎直道著，《如來藏思想の形成》，頁 753-4。

解釋為「種子」(bija)學說。因此，本性住、習所成的「種姓」皆作為「有為法」的解釋。

從兩種種姓的共同性來說，我們可以從「種子」角度說明本性住種姓、習所成種姓皆是一種潛能，需要經過不斷努力而被實現的可能。

從兩種種姓的差異性來說，「本性住種姓」是自然而然就存在，並非刻意去練習的一種能力，相對「習所成種姓」則是之前修行過、練習過的種姓是習所成種姓，譬如：上輩子就曾經練習過幾何學的人，那麼這輩子幾何學的種姓記憶都還在，因此，這輩子只要經過稍稍提醒，對於幾何學概念就能很自然掌握。所以「習所成」這樣的種姓並非無始以來就存在，而是之前努力練習的記憶、基因、種子都還被保存。

## (二) 《大乘莊嚴經論》對於兩種種姓的看法

再者，我們參考另一本同樣是瑜伽行派的作品，由無著菩薩造的《大乘莊嚴經論》表示，把「本性住種姓」作為「因義」(hetu)是「存在的」(bhāva)的解釋，誠如《大乘莊嚴經論》卷1〈4種姓品〉云：

性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故。釋曰：菩薩種姓有四種自性：一、性種自性；二、習種自性；三、所依自性；四、能依自性。彼如其次第，復次彼有者，因體有故，非有者，果體非有故，問若爾云何名性，答功德度義故，度者出生功德義，由此道理，是故名性，已說種姓自性，次說種姓相貌。<sup>144</sup>（底線為筆者所加）

換言之，上述表示菩薩有四種種姓，其中的「性種自性、本性住種姓」(prakṛtistha)作為「原因」是存在的、作為「結果」是不存在的，又如《大乘莊嚴經論》卷1〈4種姓品〉云：

<sup>144</sup> 《大乘莊嚴經論》(T31, no. 1604, P. 594, b28-c7)。梵文：prakṛtyā paripuṣṭam ca āśrayas cāśritam ca tat |sadasac caiva vijñeyam guṇottāraṇārthataḥ || 4 ||參見 TLB: Msa san SL 3.4; etena caturvidham gotraṃ darśayati | prakṛtistham samudānītam āśrayasvabhāvam āśritasvabhāvam ca tad eva yathākramam | tatpunarhetubhāvena sat phalabhāvenāsat | guṇottāraṇārthana gotraṃ veditavyam guṇā uttaranty asmād uddhavantīti kṛtvā | liṅgavibhāge ślokaḥ | (底線為筆者所加) 參見 TLB: Msa san SL 3.4 comm. p.11. 英文翻譯：Natural, developed, support, supported, existent, and nonexistent; it is to be understood in the sense of "delivering excellences. This shows the spiritual gene to be fourfold: existing by nature, being developed, having the nature of a support, and having the nature of the supported, respectively. It exists as a cause, it does not exist as an effect. The spiritual gene is to be understood in the sense of "delivering excellences"; because excellences are delivered - that is, emerge - from it. 出自 Asaṅga /Maitreyaṅgātha. (*The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*, Together with its Commentary (Bhāṣya) p. 25. (底線為筆者所加)



問云何勝？偈曰：「增長菩提樹，生樂及滅苦，自他利為果，此勝如吉根。」釋曰：「如是種性能增長極廣功德大菩提樹，能得大樂，能滅大苦，能得自他利樂以為大果，是故此性最為第一，譬如吉祥樹根，菩薩種姓亦爾，種姓品究竟。」<sup>145</sup>（底線為筆者所加）

上述表示菩薩「勇猛的種姓」（udagragotra）好比覺悟的「根源」，用來譬喻菩提樹的「增長」（vṛddha）特性，這是一種「有為法」的可能，並且「菩薩種姓」（bodhisatvagotra）的「結果」可以帶來利益它人也利益自己。

然而，在上一段話表示菩薩種姓分為：「一、性種自性；二、習種自性；三、所依自性；四、能依自性。」又「性種自性、本性住種姓」作為「因」是「存在的」，作為「果」是不存在，這樣的意思應該把「本性住種姓」作為因緣條件的「有為法」。另外代表「習所成種姓」的理由在於，菩提樹的成長、練習也作為「有為法」、原因意義。透過不斷練習則最後達到佛果則可以利己又利他。

因此，筆者認為《大乘莊嚴經論》同意「本性住、習所成」如同「種子」，這是可行的、有為的。

換言之，《大乘莊嚴經論》沒有提到「無為法」的種姓意義，不同於《寶性論》把「本性住」作為「無為法」的詮釋。以下我們要更進一步了解「本性住、習所成」的所纏、出纏關係，以下我們進一步討論《寶性論》的看法。

### （三）《寶性論》對於兩種種姓的看法

#### 1. 本性住種姓的困難

在此說明「本性住種姓」本身無變化有其困難，並不像第二種「習所成種姓」有變化的能力，而可能成立「因與果」的關係。

雖然《寶性論》如同《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》也把種姓分為：「本性住種姓」（prakṛtistha）以及「習所成種姓」（samudānīta）兩類，表示第一種種

<sup>145</sup> 《大乘莊嚴經論》，(T31, no. 1604, P. 595, b8-14)。梵文：suvipulaguṇabodhivṛkṣavṛddhyai dhanasukhaduḥkhaśamopalabdhave ca |svaparāhitasukhakriyāphalavād bhavati samudagrasamūlam udagragotram etat || 13 || svaparāhitaphalasya bodhivṛkṣasya praśastamūlatvam anena bodhisatvagotraṃ saṃdarśitam |參見 TLB：san SL 3.13.參見 TLB：san SL 3.13 comm. p. 13. 英文翻譯：A verse on the preeminence of (the bodhisattva's) gene due to its result:13. For the growth of the tree of enlightenment with its overabundance of excellences, to attain great bliss and the conquest of (great) suffering, and for the sake of its fruit which gives help and happiness to self and others, that supreme spiritual gene is truly like a wondrous root. This shows the bodhisattva's gene to be the wonderful root of the tree of enlightenment whose fruit brings benefit and happiness to self and others. 參見 Asaṅga /Maitreyaṅātha.. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*, Together with its Commentary (Bhāṣya), p. 29.

姓作為無始以來自然而然的的存在；第二種是透過聞思修方可完成的種姓，兩種種姓各自代表地藏、樹果的譬喻。誠如《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：

又復偈言：「佛性有二種：一者如地藏、二者如樹果，無始世界來，  
自性清淨心，修行無上道。」<sup>146</sup>

上述說明兩種種姓，由第一種的「本性住種姓」只能被認為是一種先天的種姓；第二種種姓「習所成種姓」(samudānīta)是一種「無上的」(uttara)種姓，也就是開始具備一種至高的修行。可以表示從「因義」往「果義」的努力，需要有前者的因聯繫後者的果，也就是譬如樹果的譬喻，代表有成為樹的因並且聯繫成為樹的結果。

這兩種譬喻也就是《寶性論》九種譬喻的第五、第六個譬喻，在此，我們先說明第五種本性住種姓的「地藏」譬喻，誠如《究竟一乘寶性論》卷1〈6 無量煩惱所纏品〉云：

問曰：地寶譬喻為明何義？答曰：地譬喻者諸煩惱相似，寶藏譬喻者如來藏相似。偈言：「譬如貧人舍，地有珍寶藏，彼人不能知，寶又不能言。」<sup>147</sup>

由上述表示，深埋在自家地下的寶藏，自己卻無法察覺，因此繼續受到貧困之苦。

從這個「地藏」的譬喻來說，地藏雖然具有成為寶藏的「因」，並且努力成為寶藏此「果的傾向」，但是「地藏」本身作為無變化、恆常如同「本性住種姓」，從「地藏到寶藏」的「本性」是一樣，但是，他們之間「無法」具有連繫的作用或者因果關係，因為他們本身需要有「其他條件」幫助他們從「地藏到寶藏」，然而，即便有「條件」幫忙也只能是短暫的。

換言之，雖然「所纏眾生」都有「本性住種姓」，但是這樣的「本性住種姓」顯示「無為法」，可能有其困難而達到出纏的可能，因此，這樣的「種姓」意義表示「所纏眾生」僅僅只能作為如來藏、清淨性的意思。

---

<sup>146</sup> 但是此處《寶性論》的「本性住種姓」並沒有如上述「漢譯」等同「自性清淨心」的用法。《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 838, c29-P. 839, a3)。梵文：gotraṃ tad dvidvidhaṃ jñeyam nidhānaphalavṛkṣavat |anādi prakṛti sthaṃ ca samudānītam uttaram || 149 ||參見 TLB : Johnston.p. 71,18-19. 英文翻譯：(c. Tathāgatagotra.) The Germ [of the Buddha] is known to be twofold, Being like a treasure and like a tree [grown] from a seed; The Innate [Germ] existing since the beginningless time And that which has acquired the highest development. || 149 ||參見 TLB : Takasaki.p. 288.

<sup>147</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 815, b3-6。

《寶性論》的「本性住種姓」沒有「潛能」的意思，潛能意味不可預期性、有變化。本性住種姓表示本來就具有的佛性，可能有其困難達到出纏的可能，因此，這樣的「種姓」意義表示「所纏眾生」僅僅只能作為「如來藏、清淨性」的意思。因此表示「一切眾生都有如來藏的種姓意義」。

「潛能」的意義，是在《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》與《寶性論》的「習所成種姓」才可能成立，這樣的「潛能、有為法」有不確定性而非必然性，表示可以透過練習往出纏的方向努力，因此，「一切眾生都有如來藏、種姓」表示「一切眾生皆有『成佛的潛能』」。

總而言之，第一種「地藏」（本性住種姓）本身無變化、無作用，並不像第二種「樹果」（習所成種姓）有變化的能力，而可能成立「因與果」的關係，因此，我們會問，在「地藏」的譬喻，作為「本性住種姓」不變化、無為的關係如何可能到結果的狀態？以下我們進一步來討論。

## 2. 本性住種姓之強調與等同「如來藏」的用語

再者，《寶性論》雖然把「種姓」分為「本性住種姓、習所成種姓」兩類，但是文本以地藏、金像、寶像等譬喻強調「本性住種姓」之恆長、<sup>148</sup> 不變化，如同著重法身、真如的恆常意義，比重多過於「習所成種姓」，譬如，《寶性論》很少談論樹、轉輪聖王的修習過程之討論。

對於「本性住種姓」的解釋，又譬如《究竟一乘寶性論》卷1〈1 〔教化品〕〉云：

而佛如來不以為足，勤未休息，次復為說不退法輪，次說清淨波羅蜜行，謂不見三事，令眾生入如來境界，如是依種種因，依種種姓，入佛法中，入法中已故，名無上最大福田。又復依此自性清淨如來性故，經中偈言：「譬如石鑛中，真金不可見，能清淨者見，見佛亦如是。」

<sup>149</sup>（底線為筆者所加）

<sup>148</sup> 如來藏三義的「如來性、佛性」有五種譬喻：地藏、樹、金像、轉輪聖王、寶像。參見《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉云：「餘五種譬喻，所謂藏、樹、金像、轉輪聖王、寶像譬喻。」（T31, no. 1611, P. 839, a11-12）。

<sup>149</sup> 《究竟一乘寶性論》·（T31, no. 1611, P. 822, a17-24）。梵文：na ca tāvan mātreṇa tathāgato vīryam praśrambhayati | tataḥ paścād avivartyadharmacakrakathayā trimaṇḍalapariśuddhikathayā ca tathāgataviṣaye tān sattvān avatārayati nānāprakṛtihatukān | avatīrṇās ca samānās tathāgatadharmatām adhigamyānuttarā dakṣiṇīyā ity ucyanta iti | etad eva viśuddhagoṭram tathāgatadhātum abhisamdhāyoktam | yathā pattharacuṇṇamhi jātarūpaṃ na daśati |parikammaṇa tad dīṭṭhaṃ evaṃ loke tathāgatā iti ||（底線為筆者所加）參見 TLB：Johnston.p. 6,4-7; Johnston.p. 6,8; Johnston.p. 6,9-10. 英文翻譯：Even with this much of act, the Tathāgata never ceases to make efforts. After that, through the teaching of the irreversible wheel of the Doctrine and through the teaching of the ‘purification of

從上述表示，這些眾生有「不同本性與原因」(nānāprakṛtihetuka)，而有(相同的)「如來界」(tathāgata-viṣaya)，在這樣相同的「眾生」(sattvān)，當他們認識了「如來的本性」(tathāgata-dharmatā)就被稱為無上的清淨。然而，這樣的「清淨種姓」(viśuddhi-gotra)應該等於「本性住種姓」(prakṛtistha-gotra)的解釋，也被了解作為「如來界」(tathāgata-dhātu)以及「眾生」(sattva-dhātu)。<sup>150</sup> 譬如：黃金在石塵當中是不可看見，但是透過淨化過程變成可看見，在世界上的一切眾生當中如來亦是可看見的。

換言之，從《寶性論》表達「本性住種姓」作為「如來界」(tathāgata-dhātu)的解釋，也表現出「本性住種姓」與「如來藏」(tathāgata-garbha)的等同意義。

### 3. 種姓不可思議地被完成的意義

從上述表達「本性住種姓」的「原因義」，以下我們進一步討論是否有「結果意義」的看法，誠如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

佛法不相離，及彼真如性，法體不虛妄，自性本來淨。<sup>151</sup>

上述表示「不可分割佛的功德」(buddhadharmāvinirbhāga)，「種姓被完成」(tadgotrasya tathāgama)。「擁有真實與無欺瞞的性質」(amṛṣāmoṣadharmitva)，「最初的自性清淨」(ādi-prakṛtiśāntatā)。<sup>152</sup>這四種因素是平等表達此頌文的前兩頌，表示：「法身、如來、聖諦、第一義涅槃」。<sup>152</sup>以下我們針對第二項的「及彼真如性」繼續來討論，又如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

及彼真如性者，依此義故，六根聚經言：「世尊！六根如是，從無始

---

three circles', he causes those living beings who have different kinds of characteristics and origins, to enter the sphere of the Tathāgata. Having entered [the sphere of the Tathāgata], those same beings, when they have realized the true nature of the Tathāgata, are called unparalleled venerables".; Having in view this Essence of the Tathāgata, which is of pure origin, it is said as follows: "Just as gold, though it is invisible among stones and sands, Comes to be seen by the process of purification, Similarly, in this world of living beings The Tathāgata [becomes visible by purification]". 參見 TLB : Takasaki.p. 151-52.

<sup>150</sup> 並參考 David Seyfort Ruegg, "The Meanings of the Term Gotra and the Textual History of the Ratnagotravibhaga" p. 343.

<sup>151</sup> 《究竟一乘寶性論》(T31, no. 1611, P. 835, b25-26)梵文:buddhadharmāvinirbhāgas tadgotrasya tathāgamaḥ |amṛṣāmoṣadharmitvam ādiprakṛtiśāntatā || 86 ||參見 TLB : Johnston.p. 55,12-13. 英文翻譯: It is indivisible from the Buddha's Properties, Its Germ has been perfected as it is, It is not of false, deceptive nature, And it is quiescent from the very outset. ||參見 TLB : Takasaki.p. 259.

<sup>152</sup> 《佛性論》卷4〈10 無差別品〉:「一、由佛法不相離故，說名法身。二、由性一切處如，故名如來。三、由無虛妄顛倒故，名真實諦。四、由本來寂靜故，名般涅槃，是四義四名，於如來性。」(T31, no. 1610, P. 812, a13-16)。



來畢竟究竟諸法體故。」<sup>153</sup>

從上述表示，在種姓的意義，「先天的本性」(prakṛti) 不可思議的形式有被「完成」(具足、samudāgama)，有關這一點，他被說明[種姓]「透過法性已被獲得」(dharmaṭāpratīlabdha)，自從無始以來存在在各種「六根/六處殊勝」(ṣaḍāyatana-viśeṣa)，也被表示在各種眾生的形式。

我們在上一節提到，從「地藏」的譬喻，「本性住種姓」代表不變化、無為的關係，顯然有困難達到結果的狀態，在此的《寶性論》雖然回應了「先天的本性」(prakṛti) 是「不可思議」的被「完成、修證」(samudāgama) 的解釋，但是，卻不能保證這裡的「種姓」是「習所成種姓」(samudānīta) 的意義。然而，這樣的「被修證」又是什麼意思呢？在此我們參見《究竟一乘寶性論》卷1〈1〔教化品〕〉表示：

又復依此自性清淨如來性故。經中偈言：「譬如石鑛中，真金不可見，能清淨者見，見佛亦如是。」<sup>154</sup>

上述表示，「如來的本質」(如來界、tathāgata-dhātu) 這是「清淨種姓」(viśuddha-gotra)，它是僅僅像在石頭與沙之中的黃金無法被看見，但是藉由「淨化的過程」之後能夠被看見，相似地，眾生[藉由淨化變得]看的見如來。

因此，根據上述表達「清淨種姓」作為「如來界」來說，《寶性論》有意傾向「本性住種姓」的原因義以及詮釋為「如來藏」的解釋，並且需要透過淨化來被修證，在此的修證也就是需要透過修行才能夠被證成、智慧被獲得。

#### 4. 「法身、色身」比對「本性住種姓、習所成種姓」的「所纏、出纏」之關係

在此，筆者想了解兩種種姓與法身、色身之間在於所纏、出纏的關係。

<sup>153</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, P. 835, b29-c2)。梵文：tad gotrasya prakṛter acintyaparakārasamudāgamārthaḥ | yam adhikṛtyoktam | ṣaḍāyatana viśeṣaḥ sa tādrśaḥ paramparāgato 'nādikāliko dharmatāpratīlabdha iti ||參見 TLB : Johnston.p. 55,15-17. 英文翻譯：2) The second meaning: Its Germ, i.e. the Innate Nature has been perfected in an inconceivable manner. With reference to this point, it is said as follows: “[This Germ], having attained the Absolute Essence, has come down since beginningless time from one existence to another existence assuming various forms consisting of six organs of cognitions, i.e. in the form of various living beings”.參見 TLB : Takasaki.p. 260. (底線為筆者所加)

<sup>154</sup> 《究竟一乘寶性論》，(T31, no. 1611, p. 822, a21-24)。梵文：etad eva viśuddhagotrām tathāgatadhātum abhisamdhāyoktam |yathā pattharacūṇamhi jātarūpaṃ na daśati |parikammaṇa tad diṭṭham evaṃ loke tathāgatā iti ||參見 TLB : Johnston.p. 6,8. Johnston.p. 6,9-10. 英文翻譯：Having in view this Essence of the Tathāgata, which is of pure origin, it is said as follows: “Just as gold, though it is invisible among stones and sands, Comes to be seen by the process of purification, Similarly, in this world of living beings The Tathāgata [becomes visible by purification]“. 參見 TLB : Takasaki.p. 152.



在《寶性論》表示第一種「本性住種姓」「得」(āpti)第一身是「法身」；第二種「習所成種姓」「得」第二種「色身」。「得」可以解釋為「達到、成就」，是表示兩種種姓可以被達到、獲得法身與色身，那麼這是什麼意思呢？

由於在第四章我們提到「法身」也作為「無為法」，法身的無為法強調在於無為的法身等流到色身，並且「出纏色身」能夠對「所纏眾生」說明真理，所纏眾生聽到真理法進而去修行，才能夠得到「出纏法身」。同樣的，法身這樣的等流，是否也可運用在兩種種姓？

- (1) 在《寶性論》的「本性住種姓」表示作為無始以來本性的存在，以地藏為譬喻。我們需要進一步討論「本性住種姓」如何「獲得」(āpti)「法身」？假若本性住種姓有兩種所纏、出纏的劃分：1、出纏的法身可以等流到出纏的色身，則出纏的本性住可以「等流」到出纏的「習所成」，這是不可能的，因為《寶性論》的「種姓」意義作為一種種子意義，表示只能適用「所纏眾生」。因此，無法把「本性住種姓」作為已經是「出纏佛果」的階位，並且自然有其功用。2、從所纏的法身來說，表示所纏眾生可以透過聽到色身教義進而興起修行而可能獲得「出纏法身」，相對的「所纏的本性住」透過修行「獲得」了「出纏本性住」之可能。但是第二點也造成困難，譬如，地藏譬喻的本性住是「無為法」，有其困難在於依靠自己能力去修行，而是修行需要外在條件的幫忙，才有可能「獲得」出纏的佛或者出纏的法身，因此若單單依靠自己的能力有其困難，並且也不能保證眾生能夠成佛或者獲得法身。
- (2) 在《寶性論》的「習所成種姓」表示透過聞思修方可完成的種姓，譬如樹果。進一步我們來探討「習所成種姓」如何被「得」第二種「色身」？假若習所成是「所纏」，這一點比較符合習所成種姓的說法，表示所纏的習所成種姓可以透過聞思修而獲得、完成出纏佛果或者出纏色身的「可能」，但是就著「目前」而言，習所成種姓仍舊是表示「所纏」眾生的狀態。

由上述的考察，我們可以說，「本性住種姓」、「習所成種姓」需要區分它們之間的解釋方式：「本性住種姓」本身是無為法，因此修行是需要透過外在的幫助去除煩惱，因此本性住種姓「獲得」法身的意思，就如同無為的寶礦、燈的譬喻，需要被去除外在的煩惱，才有可能獲得法身，也因為本性住是「無為法」就不能說本性種姓是「種子」的意思，或發展的過程，但是也不能說，本性住種姓不存在。

習所成種姓的修行則表示可以透過自己努力的協助，習所成種姓「被獲得」第二種色身的意思，是表示習所成如同有為法的種子，透過不斷練習，有獲得佛果的能力，因此習所成作為因，有得色身的果之可能。不過習所成種姓可能從「所

纏」往「出纏」努力，獲得色身的「出纏」之可能，但是習所成種姓仍舊作為一種「潛能」，這樣的「潛能」是已經具備一些基礎與能力，因為有一些基礎與能力，也可以適時的幫助他人，但是，同時仍舊尚未獲得「佛果」或者「色身」，因此習所成種姓不能說已經相對「色身」。總而言之，上述兩種種姓對於詮釋「得」的方式也不同。

## 5. 比對「本性住種姓、習所成種性」與「無分別智、後得智慧」的關係

在本文第三章的部分我們討論到，有兩種智慧：「無分別智、後得智」，無分別智相對應「真如智」；而「後得智」相對應「初地以上菩薩」以及「色身」的概念。在此了解兩種種姓與兩種智慧的對應關係。

在此，「無分別智」是否等於「本性住種姓」？「後得智」是否相對「習所成種姓」？雖然在《寶性論》沒有清楚的解釋，但是我們仍舊可以嘗試性的思考彼此之間的關係。

首先，有關「本性住種性」相對「無分別智」的問題，在第一個條件是「本性住種性」被等於法身、真如；第二個條件，真如與真如智又不可分割，因此「本性住種性」也相對應「真如、真如智」。進一步來說，我們在第三章也提及，「無分別智」被表示為「煩惱去除後的清淨」，也對應「無為法」的法身，並且，本性住種性也作為「無為法」，本質上也是煩惱去除後的清淨，只是現象上被覆蓋而已，然而，從本質上無分別智、本性住種性都是清淨、無為法來說，本性住種性「可以」相對無分別智或法身。

再者，「色身」因為有「後得智」可以在「現象界」利益眾生。相對「習所成種性」來說，則可以與「後得智」有相對應的關係，這是因為色身的後得智可以利益眾生，則眾生有「習所成種性」，習所成種性再持續修行則獲得「無分別智」與「後得智」。此外，初地菩薩證得「無分別智」也同時獲得「後得智」而利益眾生，因此，初地之前的眾生（本性住種性、習所成種性）則沒有「後得智」。

## 6. 反省為何眾生需要本性住種性、習所成種性

既然本性住種性是無為的佛性，雖然可以透過外在修行而被證得，但是不可否認有其困難性，那麼「種性」對目前的所纏眾生有何益處？我們會問，所纏眾生為何還需要種性？本性住種性在《寶性論》以地藏、金像、寶像作譬喻，譬如貧窮人家地下有珍寶，但是所纏眾生卻不能知道，寶物又不能說。

在此我們參考《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉的說法：

此偈明何義，凡所有見世間苦果者，凡所有見涅槃樂果者。此二種法，善根眾生，有一切依因真如佛性，非離佛性無因緣故起如是心，偈言：「見苦果樂果，此依性而有故。」若無因緣生如是心者，一闡提等無涅槃性，應發菩提心，偈言：「若無佛性者，不起如是心故。」<sup>155</sup>（底線為筆者所加）

在此「種姓」並沒有區分是本性住種姓或習所成種姓，而是表示無論所有痛苦或是獲得涅槃的幸福者，一概擁有「種姓」的善根、擁有種姓的因與緣（原因與條件）。假若沒有「種姓」、沒有因與緣是不能帶來障礙的消滅，他就會存在一闡提將無涅槃性，然而，這是不可能的。

並且在「如來藏三義」之一也表示「皆實有佛性（種姓）」，<sup>156</sup> 表示一切眾生有成佛的潛能。這樣的意思，是被保證眾生「本質上」一定有「種姓」，並且也被保證「現象上」可以透過修行淨化煩惱。

然而，我們會問？《寶性論》是否承認「一闡提」？與《瑜伽師地論》的「無性」是否一樣？從「一切眾生皆有種姓」來說，《寶性論》的「一闡提」應該仍舊是「有種姓」而不是「無種姓」，譬如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉：

求有有二種何等為二：。一者謗解脫道無涅槃性，常求住世間不求證涅槃。二者於佛法中闡提同位，以謗大乘故，是故不增不減經言。<sup>157</sup>

<sup>155</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 831, a23-28）。梵文：yad api tat saṃsāre ca duḥkhaḍoṣadarśanam bhavati nirvāṇe ca sukhānuśamsadarśanam etad api śuklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyaḃyam iti | yadi hi tadgotram antareṇa syād ahetukaṃ apratyaḃyam pāpasamucchedayogena tadicchantikānām apy aparinirvāṇagotrāṇām syāt | 參見 TLB : Johnston.p. 36,10-11; Johnston.p. 36,11-13. 英文翻譯：The perception that Phenomenal Life is full of suffering, hence is the fault, and that Nirvāṇa is blissful, hence it is the merit, this perception belongs to those people who are possessed of good virtues and exists only in case the Germ [of the Tathāgata] exists. Thus this perception does not take place without causes or without conditions. Indeed, if it were without Germ, without causes and conditions and were not brought about through the extirpation of sin, it would exist even with the Icchantikas who are of the lineage of no Nirvāṇa. 參見 TLB : Takasaki.p. 222; Takasaki.p. 222-223.

<sup>156</sup> 《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉：「佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。」（T31, no. 1611, p. 828, a28-29）梵文：saṃbuddhakāyaspharaṇāt tathatāvṃyatibhedāt | gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ || 28 || 參見 TLB : Johnston.p. 26,5-6.

<sup>157</sup> 《究竟一乘寶性論》，（T31, no. 1611, P. 828, c9-12）。梵文：tatra bhavābhiḥlāṣiṇo dvidividhā veditavyāḥ | mokṣamārgapratihatāśā aparinirvāṇagotrakāḥ sattvā ye saṃsāram eveccchanti na nirvāṇam tanniyatipatitāś cehadhārmikā eva | tad ekatyā mahāyānadharmavidviṣo yān adhikṛtyaitad uktaṃ bhagavatā | 參見 TLB : Johnston.p. 27,18-28,3. 英文翻譯：Of them, 1) those who cling to the worldly

上面表示有兩種一闡提：其一、世俗的一闡提，也就是對佛法不感興趣，也非佛弟子，或是毀謗佛法的的人，此類是無意修學佛法的「無涅槃性」；再者，雖然作為佛弟子，但是卻堅決地反對大乘佛法教義（dharmapratigha 謗法）。又如《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉云：

一者闡提、二者外道、三者聲聞、四者辟支佛。彼四眾生有四種障故，不能證故、不能會故、不能見如來之性。何等為四？一者謗大乘法一闡提障，此障對治，謂諸菩薩摩訶薩信大乘故，偈言：「信法故。」

158

並且，上面「不能見如來之性」，不見得表示「沒有種姓」。又《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉表示：

一闡提等無涅槃性，應發菩提心，偈言：「若無佛性者，不起如是心故。」以性未離一切客塵煩惱諸垢。於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等。亦未修習親近善知識因緣。是故華嚴性起中言。次有乃至邪見聚等。眾生身中皆有如來日輪光照。作彼眾生利益。作未來因善根。增長諸白法故。向說一闡提常不入涅槃。無涅槃性者。此義云何。為欲示現謗大乘因故。此明何義。為欲迴轉誹謗大乘心不求大乘心故。依無量時故。如是說。以彼實有清淨性故。不得說言彼常畢竟無清淨性。又依相應義故。<sup>159</sup>（底線為筆者所加）

上述雖然說一闡提「無涅槃性」，但是後者又說，一闡提還是有「清淨性」，不是說「沒有清淨性」。

這樣說來，一闡提可以透過修學對治而修大乘行、又有「清淨性」，因此，筆者認為一闡提應該還是「有種姓」，而非《瑜伽師地論》的「無種性」。因此，筆者認為《寶性論》不承認「沒有種姓」的一闡提。

---

life should be known as twofold. a) The people whose intention is against the path to Emancipation and who never belong to the family of the perfect Nirvāṇa, Those are only seeking for Phenomenal Life and not for Nirvāṇa. And b) Those people who, although belonging to this Our Religion, have definitely fallen into the former's way. Some of these are hostile to the Doctrine of the Great Vehicle. With reference to them, the Lord said as follows: 參見 TLB : Takasaki.p. 202-203.

<sup>158</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 829, a17-21。

<sup>159</sup> 《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611, P. 831, a24-b9。



總之，「不能見如來之性、無涅槃姓」表示毀謗佛法的人或無意修學佛法的人，筆者覺得「一闡提」如同具有「本性住種姓」，只是暫時被煩惱覆蓋，而不能接受佛法也不能「見如來之性」。

基於上述兩種理由，因此，我們同意一切眾生必須要有種姓的概念。

但是同意種姓作為有成佛的「潛能」的概念，也不一定表示一定能夠成佛，譬如：一闡提是否被排除完全覺悟的達到。因此，當提出「一切眾生有如來藏」或者「一切眾生有如來的胚胎」理論的同時，另一方面卻也表達仍舊有一些眾生永遠沒有覺醒的「種性、種子」（gotra）。換言之，所有眾生雖然「潛在地、可能地」（potentially）達到覺悟，不過仍舊偶發在一些眾生將從未達到。<sup>160</sup>由於一闡提在《寶性論》的挑戰，因此，「佛性」的存在也並非成佛的充分條件。<sup>161</sup>

### 三、小結

《寶性論》作者雖然繼承《瑜伽師地論》之「兩種種姓」（gotra）的說法，但是其中的意涵，譬如：「種子」（bīja）學說與《瑜伽師地論》仍舊有其差別，也並未採取「五種種姓」的說法。<sup>162</sup>雖然《瑜伽論》的“gotra”在三乘區別之外承認有“agotra”（無性），但是「無性」也不盡然表示《寶性論》的「一闡提」說法，這是由於《寶性論》等如來藏思想繼承「一乘思想」來說，把“gotra”認為是「如來藏」也就是「一切眾生有如來藏」的基礎，因此，一切眾生有如來藏來說，就不會有「無性」的說法。<sup>163</sup>

《寶性論》的「本性住種姓」更能得「第一種法身」的因，作為「無為法」的解釋。這樣主張的「種姓」說法，仍舊傾向於「如來藏」（tathāgatagotra）的解釋，也就是把「種姓」、「如來藏」解釋為眾生「需要透過淨化、修行來被修證」，才有可能獲得獲得法身、智慧。這樣說來，《寶性論》在思想上並非完全繼承《瑜伽師地論》等瑜伽行派的「種子」說法。

由上述考察「法身、真如與種姓」在「所纏、出纏」關係的可能性，我們發現，雖然《寶性論》把「本性住種姓」被獲得第一身是「法身」；「習所成種姓」被獲得二種「色身」，這樣看似有著相對應的關係，但是這樣的意思是在於本性住種姓一直本來就存在，所謂「被獲得」（āpti）第一法身的意思，就如同地藏、

---

<sup>160</sup> 參考D'Amato, Mario., "Can all beings potentially attain awakening? Gotra-theory in the Mahāyānasūtrālamkāra." p. 135.

<sup>161</sup> 更多佛性不能作為成佛的保證的討論，參見耿晴教授，〈「自然」與「人性」間的異質性——檢討印度佛教如來藏思想如何聯繫此二者〉，頁 6-7。

<sup>162</sup> 《瑜伽師地論》卷49〈5建立品〉：「若廣建立種種種姓：或諸聲聞所有種姓、或諸獨覺所有種姓、或諸如來所有種姓、或有種種不定種姓、或貪等行差別道理。」（T30, no. 1579, P. 570, a1-4）。

<sup>163</sup> 參見高崎直道，《如來藏思想の形成》，頁 753-754。



金像、寶像是需要把外面的客塵清理，或者把燈的罩子拿掉，才能「得到」法身。並且「本性住種姓」應該相對應法身、真如、真如智（無分別智）。習所成種姓則相對應於色身具有「後得智」的教化。

「習所成種姓」因為仍舊作為所纏的種子、潛能，也非已經達到佛果階位，目前也無法相對出纏的色身、後得智。因此不是說「習所成種姓」本身就是色身或等同色身。回到《寶性論》的「習所成種姓」被獲得二種「色身」雖然可成立，但也需要透過因緣條件才能成立，成立的理由在於「習所成種姓」是「有為法」，有佛果的潛能，但是假設性問題在於，若沒有修行則根本也不可能獲得佛果，因此「習所成作為因，才能得色身的果」的意思是唯有透過修行的種子，等到習所成種姓真的修行到「出纏」，才有可能轉為色身。

## 第二節 佛性、二種種姓在不同經論的詮釋

### 一、問題的提出

筆者想了解，《佛性論》同樣是歸屬為如來藏思想主要的論典，並且與《寶性論》同屬「瑜伽部」作品，<sup>164</sup> 並且高崎直道教授也認為《佛性論》的構成、組織與《寶性論》有著密不可分的關係，<sup>165</sup> 這麼說來，以《佛性論》來解釋《寶性論》是一種可行的嘗試。因此，筆者希望透過《佛性論》的「住自性、引出性」的解釋來了解《寶性論》的「本性住種姓、習所成種姓」的說法。

### 二、如來藏相關經論的看法

#### （一）《佛性論》的看法

上節提到《寶性論》的兩種佛性「本性住種姓、習所成種姓」舉出「地藏、樹果」的譬喻。在此，世親菩薩造的《佛性論》也提出「兩種佛性」：住自性性、引出性，並且也同樣舉出「寶藏、樹果」的例子，在此，我們可以透過《佛性論》來瞭解《寶性論》的「種姓」思想，並瞭解從《佛性論》來解釋《寶性論》是否有幫助或者沒有幫助？

#### （1）兩種種姓對應三種佛身

以下我們說明二種種姓與三身的關係，誠如《佛性論》卷4〈9 無變異品〉云：

佛性有二種：一者住自性性、二者引出性，諸佛三身，因此二性故得

<sup>164</sup> 高崎直道也把《佛性論》歸屬為如來藏思想主要的論典，並且認為與《寶性論》同屬「瑜伽部」的作品。參見《佛性論；大乘起信論（旧・新二訳）》，高崎直道、柏木弘雄，頁19。

<sup>165</sup> 同上註，頁31。

成就。為顯住自性故，說地中寶藏譬，住自性佛性者，有六種德故如寶藏。一者最難得，佛性亦爾，於無數時節，起正勤心，因福德智慧滿足莊嚴，方始顯現故，譬如如意寶藏，由勝因乃感。二者清淨無垢，由佛性與煩惱不相染故，是故譬如如意寶，不為不淨所污。三者威神無窮，明六神通等功德圓滿故，如意寶亦爾，隨意能辦故說寶藏譬。四者能莊嚴一切世間功德善根，於一切處相稱可故，如意寶亦爾，能為世間種種莊嚴具。五者最勝，於一切法中無與等故，亦如如意寶，物中最勝故，說寶藏為譬。六者八種世法中無有變異，為十種常住因故，真寶亦爾，雖燒打磨不能改其自性故，取寶藏以譬住自性佛性。二者引出佛性，從初發意，至金剛心，此中佛性名為引出。言引出者，凡有五位：一能出闍提位、二能出外道位、三出聲聞位、四出獨覺位、五出菩薩無明住地位。此法身能破煩惱[穀-禾+卯]，其體顯現故。第六說菴羅樹芽為譬，如彼樹芽，能破皮肉，得出生為大樹王故，說引出佛性，如菴羅樹芽能生大樹王故，為約此兩因故。<sup>166</sup>（底線為筆者所加）

上述的說明與《寶性論》持同樣看法，說明兩種種姓經過修行可成就三身，其中住自性性是本來就存在的，不可能改變，而這樣的住自性性有許多功德，包含，功德具足、清淨無垢等等。在第二種「引出佛性」，表示「引出之前」已經修行過的種子，或者可以解釋「引出」是一種「被開發的修行種子」<sup>167</sup>也可以表示這種已經被開發的修行種子是需要被引出的，並且透過從出發心以至金剛心的過程被「引出」，也就是表示，透過不斷練習引出之前已經修行過的「初發心」的種子，以至種子能夠被成就。換言之，能夠被引出：一闍提眾生、外道眾生、聲聞位、獨覺位、無明菩薩的所纏法身，而這些原本被覆蓋的所纏法身因為透過引出，煩惱被破除而可能顯現真實法身。這樣的「引出之前」已經具備修行過的種子，不同於「住自性性」本來就一直存在，也非一種已經修行過的種子需要被引出。

然而，這樣的「住自性性」是否作為「無為法」？以下我們舉《佛性論》卷2〈2 明因品〉的看法：

是故佛子有於四義：一因、二緣、三依止、四成就。初言因者，有二：一佛性、二信樂，此兩法：佛性是無為，信樂是有為，信樂約性得佛性為了因，能顯了正因性故；信樂約加行為生因，能生起眾行故。二緣者，謂般若波羅蜜，能生菩薩身，是無為功德家緣故。三依止者，破空定等，樂有之人執斷，無處有樂淨等故，菩薩修破空三昧，能除

<sup>166</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 808, b15-c8。

<sup>167</sup> 參見《佛性論；大乘起信論（旧・新二訳）》，高崎直道、柏木弘雄校註，東京：大藏出版，2005年，頁175，註釋九。

彼執，由此定力，是故菩薩法身堅固，則不羸弱。四成就者，菩薩大悲利益他事無盡故，由真如不盡，眾生無數故，利益事亦復無盡，是佛性為應得家因故。一因如父身分、二緣如母、三依止如胞胎、四成就如乳母故，諸菩薩由此四義，名為佛子。（底線為筆者所加）<sup>168</sup>

由上述提到，佛弟子成立的四種條件的對應關係，其中第一種條件又可分為兩種解釋，一、無為佛性，二、有為信樂。前者表示佛性是無為，後者「信樂」分為二種：信樂是佛性的「了因」（梵文：vyañjana-hetu），信樂是加行的「生因」（梵文：utpatti-hetu）。

表示「信樂」是佛性的「了因」，也就是「信樂」顯現「了因」被隱藏的存在，顯現了不會有任何變化的心（無為），這樣的意思表示，因為「信樂」使得眾生修行，因此去除煩惱之後，顯現、照亮本來不會有任何變化（無為）的佛性。其次，「信樂」表示「加行」（修行）的「生因」，表示依信樂可以使得眾生產生修行的想法，這樣的生因是有因緣條件的（有為）。<sup>169</sup>

也就是說《佛性論》的「佛性是無為、信樂是有為」可以用來解釋「兩種佛性」：「住自性性」、「引出性」，「住自性性」也等同《寶性論》的「本性住種姓」，但是「住自性性」卻不是《瑜伽師地論》表示是一種「天生被得到」（法爾所得），是一種有為法、種子的意涵。另一方面，「信樂是有為」則表示生因也就是相對「習所成種姓」，也就是可以持續修行之前已修行過的種子。

然而，對於住自性性相對應於法身，引出性相對應二種佛身的說法，誠如《佛性論》卷4〈9 無變異品〉云：

為約此兩因故，佛說三身果，一者因住自性佛性故說法身：法身有四種功德，是故第七說敗帛裏真金譬。四功德者：一自性有，如金本有，非所造作、二清淨，如金本淨塵垢不能染污、三為一切功德所依處，如金能感種種貴物故、四平等所得，謂一切眾生並同應得，如金無的主眾人共有，隨其功力修者即得，故說法身猶如真金。二者因引出佛性故說應身，應身有四種功德，是故第八說如貧賤女人有轉輪王胎。四功德者：一依止，依止者，三十七道品，是所依止。二者正生，謂欲得應得，即是未知欲知根。三者正住，謂正得，即是知根。四正受用，即知已根，合此四義，名為應身。如胎中轉輪王子，亦有四義：一以宿業為依止、二未得王位欲得如初生、三正得王位如住、四得已

<sup>168</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 798, a6-19。

<sup>169</sup> 參見高崎直道、柏木弘雄校註，《仏性論；大乘起信論（旧・新二訳）》，頁93。註解九的解釋為：了因・生因（vyañjana-hetu, utpatti-hetu）前者は隠れた存在を顕わし、知らせるはたらき。顕了にされるものには変化はない（無為）、後者はそれによって何か結果を生ずるはたらき。因も果も縁起し無常である（有為）。

不失如受用，是故應身以胎中轉輪王為譬。三者因引出佛性，復出化身，化身者，有三事：一有相，如水中月，以影相為體故。二由功力，以宿願所作故。三有始有終故，第九立摸中佛像為譬。釋曰：三義者，一有相貌，譬如月影。但似而不真實，化身亦爾，非實體故。二由人工造作者，譬化身宿願所起。三明有始有終者，譬化身隨緣變化故能有始有終。」<sup>170</sup>（底線為筆者所加）

在此表示「住自性性」透過修行可得法身，再者「引出性」這樣的因透過修行可得「應身」（sāmbhogikaḥ、報身）。最後，「引出性」透過修行可獲得「化身」（nairmāṇikaḥ）。<sup>171</sup> 這樣的二種種姓對應三種佛身的關係，在《佛性論》比《寶性論》更加明確地被表示。

有關報身、化身在兩種現象上的區分，從上述表示，化身是因為人心而起的種種顯現，形象可以無限幻化，這樣的形象有開始有結束，也並非真實，譬如水中的月亮；報身相對法身是一開始的形象就不會改變的，並且「報身」不依賴形相為體，譬如，轉輪聖王。這樣也表示報身是一、化身是多的解釋。但是無論一或多，報身與化身在「本質上」都是出纏的，是只有成佛之後才可能的幻化形象。

然而，上述我們曾經說明，眾生是「本性住種姓」或「住自性性」是「無為法」對於達到出纏有其困難性，譬如：上述表示真金是佛與眾生共同所擁有，可以透過修行而獲得真金，但是無為法並非自己有能力從所纏到出纏的努力，仍是需要依賴外在「有為的」支持條件，仍舊無法透過自己「無為法」的修行。或自己沒有能力達到出纏。筆者認為，只有在《大乘起信論》會同意透過自己的無為法能力能夠轉染成淨，也就是真如可以有內熏的說法。<sup>172</sup>

以下我們也進一步討論，這樣的「住自性性」在「修行」上該如何詮釋？

## （2）三種種姓對應的階位與修行方式

以下我們再進一步參考《佛性論》卷2〈1 三因品〉對於「三種種姓」與三種階位對應的關係：

復次佛性體有三種，三性所攝義應知，三種者，所謂三因三種佛性。  
三因者：一應得因、二加行因、三圓滿因。應得因者，二空所現真如，

<sup>170</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 808, c8-28。

<sup>171</sup> 高崎直道、柏木弘雄校註，《佛性論；大乘起信論（旧・新二訳）》，頁176，註釋一。

<sup>172</sup> 眾生的「無為」真如可以自己消除煩惱的說法，從《大乘起信論》所表示「自體相薰習」有這層含意，參見《大乘起信論》卷1：「真如薰習義有二種：云何為二？一者、自體相薰習，二者、用薰習。自體相薰習者，從無始世來，具無漏法備，有不思議業，作境界之性。依此二義恒常薰習，以有力故，能令眾生厭生死苦、樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。」（T32, no. 1666, P. 578, b19-24）。



由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身，故稱應得。加行因者，謂菩提心，由此心故，能得三十七品，十地十波羅蜜，助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行，由加行故，得因圓滿，及果圓滿，因圓滿者，謂福慧行，果圓滿者，謂智斷恩德。此三因前一則以無為如理為體，後二則以有為願行為體。三種佛性者，應得因中具有三性：一住自性性、二引出性、三至得性。記曰：「住自性者，謂道前凡夫位。引出性者，從發心以上，窮有學聖位。至得性者，無學聖位。」<sup>173</sup>（底線為筆者所加）

上述表示，「應得因」可對應有三種種姓，也就是：住自性性、引出性、至得性，並且他們分別表示凡夫、發心以上的菩薩以及佛果位的對應關係。然而，從上述描述，「應得因」對應的三種種姓：住自性性、引出性、至得性。「住自性性」表示是一種對空性所知的真如、由了解空性又可獲得菩提心，作為「住自性性」。再者，加行、圓滿表示可以透過持續練習、持續修行作為「引出性」。最後，因為前者的修行，獲得「至得性」。然而這樣的「住自性性」、「引出性」、「至得性」其修行關係為何？

在此我們參見《佛性論》卷2〈3 如來藏品〉的解釋：

言來者，約從自性來，來至至得，是名如來，故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二，但由清濁有異，在因時為違二空故起無明，而為煩惱所雜故名染濁，雖未即顯，必當可現故名應得。……，二者現常住義，此如性從住自性性來至至得，如體不變異故是常義。<sup>174</sup>

上述表示「至得性」是從自性性而修得的結果，然而，「住自性性」是以「無為如理為體」即「無為法」，住自性性作為「真如理」，或者表示一直存在的真理，因此不同「種子」一樣具有發揮的潛能。如此的住自性性在方法上仍舊需要透過修行來了解空性，而這樣的修行是需要透過「移除煩惱」才能獲得「至得性」。因此，本來所纏的凡夫，需要透過外在覆蓋的煩惱進行移除式的練習與修行，才有可能獲得無為法的「至得性」。

這樣的《佛性論》的「住自性性」也相同於《寶性論》的「本性住種姓」在修行方法上的解釋，即，「本性住種姓」經過修行「獲得」無為法的「法身」。換言之，《佛性論》與《寶性論》都需要被解釋從「現象上」的移除「煩惱」才可能開啟佛性的可能，並且此處的「種姓」是一種「本來狀態的種姓」，並且是無為法、真如的解釋，不同於《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》解釋「本性住種姓」是本來就存在的「種子」，這樣的種子是一種「有為法」的潛能，需要經過不斷努力而被實現的可能。

<sup>173</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, P. 794, a11-24。

<sup>174</sup> 《佛性論》，T31, no. 1610, p. 795, c27-p. 796, a23。



再者，以「有為願行為體」來表示「引出性」，「引出性」則如同種子一般，能透過練習，而達到有為法的「佛果」。在上一節，我們也提到《佛性論》說明二種種姓對應三種佛身，即「引出性」透過修行可得「應身」（報身）與「化身」。因此，也如同《寶性論》的「習所成種姓」經過修行獲得「有為法的色身」。

總而言之，「種姓」被畫分為兩種修行模式，第一種的本性住種姓需要透過外在去除客塵而顯現本來的法身、佛性。第二種的習所成種姓透過自己如種子一樣的練習，而能一步一步的達到佛果位。



圖 5.2 兩種真如、法身與種姓的所纏、出纏之關係

## (二) 《勝鬘夫人經》的看法

以下我們繼續討論《勝鬘夫人經》在「種姓」的主要定義，誠如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1云：

如來藏者離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏，是依是持是建立。  
世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持建立者，是如來藏。世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。<sup>175</sup>（底線為筆者所加）

上述《勝鬘經》的這段話，我們也可以參考《寶性論》的引用，與參考《寶性論》的梵文與英譯，這是表示如來藏作為「無為與有為」兩種，都是一種基礎（依）或支持（持）所有現象，前者作為「本性住種姓」的「無為法」，是常住不變，有許多佛法功德、智慧，後者如來藏作為有許多因緣條件產生的「有為法」，並且區別[絕對本質]、與智慧分開。<sup>176</sup>

<sup>175</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, P. 222, b11-15。

<sup>176</sup> 上述《勝鬘經》的這段話，並參見《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉表示了這樣的看法：「作諸法依止者，如聖者勝鬘經言：『世尊！是故如來藏是依是持是住持是建立。世尊！

進一步來說，有關上述《勝鬘經》是否也提出「兩種種姓」(gotra)的說法，雖然在原文我們無法完全確定，在此我們可以參考古代注疏，誠如吉藏大師的《勝鬘寶窟》卷3說明：

「依者」即「自性住佛性」，不從緣有，名為自性體是常法，故名為住，以是常住，為生死作依也。「持者」即「引出佛性」，由有佛性，故得修行顯出本有之法，故名為持。建立者即「至得果性」，以有佛性，故成果德，名為建立。<sup>177</sup>

上述的《勝鬘寶窟》也參考了《佛性論》在「住自性性」、「引出性」、「至得性」三種佛性的說法，在此，我們僅僅討論前兩者，「住自性性」在上面的解釋，作為「常、基礎」，「引出性」作為「支持」，也就是需要透過修行才能顯現原本成佛的潛能，對於這樣的解釋與《寶性論》的「兩種種姓」：本性住種姓、習所成種姓有著相同意涵，也把「住自性性」作為「無為法」的看法，「引出性」如同「習所成」具有發展的潛力。

### 三、小結

上述考察《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《寶性論》、《佛性論》、《勝鬘經》可以發現，他們的「習所成種姓」具有共同點，都可以作為有為法的種子的解釋。相對「本性住種姓」來說，《寶性論》、《佛性論》、《勝鬘經》則偏向解釋為「如來藏」學說，而非種子學說。但是《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》的「本性住種性」則仍舊可以解釋為「種子」的意涵。

再者，《佛性論》在兩種種姓與三種佛身的對應關係比《寶性論》以及其它經論解釋來得更加詳細，並且補足《寶性論》的種姓思想，因此從《佛性論》的種姓思想來解釋《寶性論》的種姓思想有其必要性。

---

不離不離智、不斷不脫、不異無為，不思議佛法。世尊！亦有斷脫異外離離智有為法，亦依亦持亦住持亦建立，依如來藏故。』(T31, no. 1611, P. 839, a25-29)。梵文：sarvadharmasamāśraya iti | yad āha | tasmād bhagavaṃs tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā sambhādhānām avinirbhāgānām amuktajñānānām asaṃskṛtānām dharmāṇām | asaṃbaddhānām api bhagavan vinirbhāgadharmaṇām muktajñānānām saṃskṛtānām dharmāṇām niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā tathāgatagarbha iti | 參見 TLB: Johnston.p. 73,1-5. 英文翻譯：The statement 'The foundation of all the elements' means as follows: "Therefore, O Lord, the Matrix of the Tathāgata is the foundation, the support, and the substratum of the immutable elements (properties) which are Essentially connected with, indivisible from [the Absolute Entity], and unreleased from Wisdom. [At the same time], this very Matrix of the Tathāgata is also, O Lord, the foundation, the support, and the substratum of the [worldly] elements that are produced by causes and conditions, which are by all means disconnected, differentiated [from the Absolute Essence], and separated from Wisdom.參見 TLB: Takasaki.p. 292.

<sup>177</sup> 《勝鬘寶窟》，T37, no. 1744, P. 83, a12-17。

最後，為何說眾生需要本性住種姓？在上述我們也提及，假若沒有「種姓」、沒有因緣條件是不能帶來障礙的消滅，他就會存在一闡提將無涅槃性，因此這是不可能的，這也表示眾生需要有種姓的想法。再者，「本性住種性或住自性性」被等於「真如」、「無為法」的想法，並且，也唯有這樣的無為法才可能成立「一切眾生有佛性」。<sup>178</sup>

但是這樣的本性住種姓是「無為法」有其困難性，也就是需要被保證依賴外在「無常」、「有為法」來修行，並且誰也不能保證成佛，然而，若沒有「有為」的修行更不可能成佛。總而言之，我們需要有「本性住種姓」的需要來成立眾生都有佛性，以及依賴修行的條件，才有往佛果前進的可能。



圖 5.2 兩種真如、法身與種姓的所纏、出纏之關係

<sup>178</sup> 參見耿晴教授認為只有無為法，才可以主張「一切眾生皆有佛性」，「一切」蘊含了必然性，〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難—以《寶性論》為中心的探討〉，頁 2。

## 第六章 結論

本論文研究眾生與佛在如來藏三義思想的「一致性」與「差異性」。

從差異性的「一致性」來說，本文對如來藏三義同整更整合性的說法，提供如來藏思想的解脫學 (soteriology) 之整體脈絡與演示的可能，這樣的「一致性」表示，在《寶性論》為主的如來藏思想的解脫學 (soteriology) 是一種循環過程，而非單向從眾生到佛的解脫學。所以，成佛不是終點，因為佛還是需要教化眾生。

從一致性的「差異性」來說，本文了解眾生與佛都有智慧、法身、佛性，但是有其修行的差異，1、眾生修行道佛的過程：凡夫→發心→初地→色身（後得智）。2、佛教化眾生的過程：法身等流→色身（後得智）→習所成種性→色身。因此雖然學者：印順長老、小川一乘等等試圖分析如來藏三義的差別，無論是試圖區分眾生與佛的差異，因而說明佛法身遍滿、真如如來平等、皆實有佛性，或者嘗試從如來藏三義的六種概念：真如、後得智、法身、色身、本性住種姓、習所成種姓來考量，但是學者都沒有進一步站在「有為法」、「無為法」、「所纏」、「出纏」的四種面向同時來考慮其差異性，也就無法真正在六種概念之間做比較的研究，因此無法了解眾生與佛的差異性。

舉例來說，登山有很多條路徑，以《寶性論》為主的如來藏解脫學提供其中一種路徑，路途中有不同登山布條（代表不同位置），一個一個路標上去，一個一個路標下來。而所謂的習所成種性，表示體力有差；本性住種姓則表示大家都是同樣體力。

### 第一節 解決的問題

#### 一、了解如來藏思想基本的困難

本文我們已經解決如來藏思想的基本困難，同時說明眾生與如來的相同之處，另一方面還說明彼此之間的差異：這是由於眾生與佛如來的「本性相同」但是「現象不同」，因此，說明眾生與佛有一致性，也能說明眾生與佛有差異性。

從「相同之處」來說明，這是由於真如、真如智的「不可分割」，表示眾生有真如就會有真如智，是不可分割的關係，因此眾生也有出纏佛如來的智慧、功德。這是從存在學面向、本質上來說，智慧在所纏眾生與佛無差異，因此，所纏眾生有佛智慧是沒有矛盾的。

從「差別之處」來說明，在於佛與眾生在「現象上」呈現煩惱的差異，這樣的差異使得所纏眾生在「顯現智慧」有其差異，這是由於現象界的眾生被煩惱覆蓋，因此無法去瞭解真實的智慧，所以眾生才以為自己與佛智慧是矛盾的。總而言之，從上述兩種條件，我們說眾生與如來的本性相同，現象上有差異。

## 二、兩種智慧與二種法身之間的對應關係

### (一) 空性智慧、現象智慧的定義與對應

智慧分為兩種：空性智慧、現象界的智慧。在第三章的部分，我們特別去解釋兩種智慧與兩種法身的對應關係。

「空性智慧」在《寶性論》被認為不是用言語來表達、不可思量的智慧，有力量能夠對治一切貪嗔癡，這樣的智慧被排除二乘人獲得，我們也可以稱「空性智慧、無分別智慧」。

其次，「現象智慧」並不是上述非語言概念能形容的智慧，而是一種世俗智慧，也就是從眾生的觀點來了解的現象界，透過眾生語言概念來傳達所認識到的智慧，是如實發生與顯現種種功德與智慧，這樣的現象界是需要依賴語言、依賴因緣而有的真實，我們稱為「現象界的智慧」。

「空性智慧、現象智慧」可以分別對比「無分別智、後得智慧」，因為「空性智慧」與「無分別智」都一樣表示有力量、排除言語的表達，另外，「現象智慧」與「後得智」都是依賴語言來表達，並顯現種種功德。因此兩種智慧有其相對應的關係。

### (二) 無分別智、後得智慧對應兩種法身

「無分別智、後得智」相對應於「法身、色身」，這是因為「無分別智」被解釋為煩惱去除後的清淨。另一方面，「後得智」是被解釋佛各種功德狀態的「顯現」(nidarśana)。因此我們可以說，前者「無分別智」對應法身，後者的「後得智」對應色身。

其次，「後得智」又能表示在「初地以上菩薩」所證得，這是因為初地以上菩薩已經有能力教化眾生，能為眾生說種種佛法，因此，初地以上菩薩不僅僅能證得無分別智，也有後得智慧。換言之，「後得智」能夠在出纏色身、所纏的初地菩薩所證得。

## 三、兩種法身與兩種空如來藏的所纏、出纏之關係

### (一) 回答法身到色身問題

在第四章的部分，根據「第一種法身」的解釋：法身稱為完全清淨的「法界」(dharmadhātu)是以無分別智得自證，並被認為是無為，也就沒有生住滅等種種分別。

在「第二種法身」的解釋：最極清淨法身「等流」到「出纏色身」，「出纏色身」能夠對「所纏眾生」說明真理，眾生聽到真理法進而去修行，才能夠得到「出纏法身」。換言之，法身與眾生的關係，形成出纏法身「等流」到出纏色身，並



且這樣的出纏色身可以為了所纏眾生說法。

因此，有關「法身如何到色身」的問題，即是因為法身能夠「等流」到色身，這樣的色身又能對不同根性的所纏眾生說種種有為之法，也就是「無為法身」等流到「有為色身」的概念。

## （二）空、不空之所纏、出纏問題

「不空如來藏」表示「佛法功德」，然而，眾生與智慧兩者的關係存在「依附關係」，譬如月亮的本質與形狀、亮度無法區分，因此我們說眾生、佛的智慧功德也無法區分，表示眾生與佛都有一樣的佛法功德。

並且，吉藏大師的《勝鬘寶窟》與唐代沙門窺基撰的《勝鬘經述記》、《妙法蓮華經玄贊》都把「不空如來藏」解釋為「有煩惱」覆蓋。但是強調不空如來藏「不離煩惱」的看法，也不違背《寶性論》認為不空如來藏強調「佛法不空」。這是因為解釋在眾生之中「不空如來藏」也存在於「所纏眾生」，只是，所纏眾生目前無法彰顯不空如來藏的「佛法功德」。因此，「不空如來藏」同時適用於「所纏、出纏」情況。

其次，「空如來藏」表示眾生「煩惱的自性是空的」，由於眾生的煩惱與清淨心是不相影響，因此，眾生雖然有煩惱，但其空的本性是不會改變，換言之，所纏眾生仍舊有空如來藏。

總而言之，經過筆者的考察，「空、不空如來藏」都適用「出纏、所纏」的狀態，並且，有關兩種空如來藏也能對比兩種法身的關係，即出纏的「不空如來藏」可以對比「色身」，「空如來藏」則可以對比「法身」。

## （三）法身、色身能有「有為」的教化眾生

在第四章我們提到，色身作為「出纏」，然而，若色身是「出纏」又如何「有為」的教化眾生？

這是由於不生不滅的「無為法身」，還是能夠「自然」的利益眾生。因為法身的大悲即便是「無為」的，對於眾生來說，仍舊感受到「有為」的力量與利益功能。譬如：色身之一的「報身」，具有不可思議的顯現形式，最完美音聲的宣說，令眾生可以感受到佛德性的純淨嗅覺、最高味覺的體會、以及崇高的學說。

因此，我們可以說，無論是無為法身或者有為色身，都可以在現象界的所纏眾生心中展現「有為的」種種功德。

## 四、兩種種性的所纏、出纏之關係

### （一）兩種種性所纏到出纏的困難與解決方式

《寶性論》的「本性住種姓」不能夠自己達到出纏，而是需要透過「外在條件」幫忙達到出纏。也不像是《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》把本性住種性作為存在、擁有的，或者以「種子」角度說明本性住種姓。再者，也不像《大乘起信論》表示，能夠透過自己的真如起內薰，則自己就可以成佛。

我們在這裡的解決的辦法是，在本性住種姓如同有煩惱覆蓋在上面，需要透過「外在」修行移除煩惱，然而，這樣的外在修行並不影響「本性住種姓」本身的不變化。

再者，我們了解「習所成種姓」是表示之前已經有學習過的基礎，透過這個基礎，還需要透過不斷聞思修方可完成的種姓，這就是從「所纏到出纏」的努力。然而，就著目前的所纏眾生還在持續修習的狀態來說，眾生仍舊是尚未出纏，因此習所成種姓目前則是「所纏」的狀態。

### **(二) 兩種種姓「得」法身與色身的意思**

其次，本文了解《寶性論》的「本性住種姓」被「得」(āpti) 第一身是「法身」；第二種「習所成種姓」被「得」第二種「色身」的意涵。

在本文我們了解「本性住種姓」作為無為法，修行是需要透過外在的幫助去除煩惱，因此本性住種姓「獲得」法身的意思，就如同無為的寶礦、燈的譬喻，需要被去除外在的煩惱，才有可能獲得法身。

而習所成種姓「獲得」第二種色身的意思，是表示習所成如同「有為法」的種子，透過不斷練習，有獲得佛果的能力。雖然習所成種姓也已經具備一些基礎與能力，也可以適時的幫助他人，但是，習所成種姓仍舊是還在努力的「所纏眾生」，需要從「所纏」往「出纏」努力，但是，所纏眾生目前尚未獲得「佛果」或者「色身」，因此習所成種姓「不能說」已經等同「色身」。

### **(三) 兩種種姓對比兩種智慧**

有關兩種智慧對比兩種種姓的證明。從「本性住種性」來說，我們了解「本性住種性」被等於法身、真如；並且，真如與真如智又被認為不可分割來說，因此，我們可以說「本性住種性」也能相對應「真如、真如智」。加上在地三章我們已經說明，「無分別智」被表示為「煩惱去除後的清淨」，也對應「無為法」的法身，對比的本性住種在本質上也是煩惱去除後的清淨，只是現象上被覆蓋而已，因此，從本質上的無分別智、本性住種姓都是清淨、無為法，表示「本性住種性」可以相對真如智、無分別智或法身。

再者，「後得智」可以在現象界展現智慧、利益眾生，這是從色身的「後得智」可以利益眾生來說，因為色身能夠利益眾生，則眾生受到利益有「習所成種姓」，習所成種姓經過持續修行獲得獲得「後得智」，因此，「習所成種姓」與「後得智」也有相對應的關係。

#### （四）《佛性論》表示兩種種姓對應三種佛身

從《佛性論》我們了解「住自性性」透過修行可得法身，再者「引出性」透過修行可得「應身（報身）。最後，「引出性」透過修行可獲得「化身」（nairmāṇikāḥ）。這樣的二種種姓對應三種佛身的關係，在《佛性論》明顯被獲得開展。

再者，有關《佛性論》在三種種姓的修行方式，「住自性性」等同「本性住種姓」，是以無為如理為體，住自性性透過修行去除煩惱，則顯露無為法的「至得性」，住自性性與至得性的本性都作為「無為法」，差別在於煩惱的覆蓋。引出性則以「有為願行為體」來表示「有為法」的種子，引出性等同「習所成種姓」，都是需要能透過練習，而達到「佛果」的可能。

## 第二節 本論文待之後進一步解決的問題

### 一、如來藏三義與三法、三種應知的待留問題

有關第一章，我們提到《寶性論》的如來藏三義是否比對《佛說不增不減經》的三法以及《佛性論》的三種應知，雖然在印順長老與釋恆清法師嘗試去解決論典在三義的比對，譬如，印順長老認為，《佛性論》的「隱覆藏」不同於《寶性論》的第三義「真如無差別」，這是因為《佛性論》受到阿賴耶識思想的影響，阿賴耶識有：攝藏為因性、攝藏為果性、攝藏為自我性此三種意義。其「執藏」為「自我性」屬於「有煩惱」，因此同於《佛性論》的「隱覆藏」，與《寶性論》的「真如無差別意義」不符合。

並且，釋恆清法師也認為，這是由於兩部論典著重的不同，《寶性論》著重清淨法界與菩提的觀點，《佛性論》則以瑜伽學派的眾生界之觀點以及如來藏的染汙面來說，但是，兩論的基本論點仍舊是一致的。

雖然《佛性論》、《寶性論》的「種性住種姓」皆有「種子」的意涵。然而筆者在本文並沒有去處理《佛性論》、《寶性論》是否有明顯區分染汙與清淨法界的觀點，也就是恆清法師認為，《佛性論》強調如來藏的染汙面以及《寶性論》強調如來藏的清淨法界的觀點。然而我們在《佛性論》的討論，只著重在二種佛性「對應」三種佛身的概念。

總而言之，對於如來藏三義與《佛說不增不減經》的三法、《佛性論》的三種應知，筆者認為其中的相同處、相異處是有待進一步考察的地方。

## 二、從唯識思想與如來藏思想比較三身的概念

本論文並未涉及唯識思想與如來藏思想在三身的比較，從 Paul J. Griffiths 教授在 1989 年的 *The realm of awakening: a translation and study of the tenth chapter of Asaṅga's Mahāyānasāṅgraha* 探討《攝大乘論》第十章「智差別勝相」以及由無性菩薩造、玄奘翻譯的《攝大乘論釋》(*Mahāyānasāṅgrahopañibandhana*)，教授以三身為主題而對唯識思想有所了解，進而可以從唯識看待三身的最終意義。

此外，長尾雅人教授在 1991 年 *Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies*，提出在印度大乘佛教的「佛身」理論，教授認為《寶性論》雖然有「佛三身」的理論，並且許多段落屬於唯識的思想。但是對於「佛三身」理論的結構並非說明的很詳細，《寶性論》強調在於「二身」而非「三身」理論，其原因在於論典的宗教關懷多過於哲學關懷。

然而，本文從《寶性論》的「三身」角度，也發現到有關佛三身的「報身、化身」概念，並不是很清楚兩者（報身、化身）之間的關係，譬如，報身、色身兩者之間的差異性為何？在本文中，我們了解「報身」表示能顯示成佛陀道理或教義的；「化身」則是不受拘束可幻化為各種形式的狀態，但是這樣仍舊不能很明顯區分兩者的差異，並且也無法清楚介於法身、化身之間的「報身」是一種什麼樣的概念。

因此報身、化身兩者之間的關係，在理論上的確有模糊之處，但是這也是從《寶性論》的看法來看待兩者，本文幾乎沒有參照唯識思想或者唯識論典來看待三身，因此，也無法從三身的角度去看待唯識思想。因此，無論是如來藏思想在報身、化身的模糊，或者唯識論典角度來了解佛三身，以及如來藏與唯識思想的三身比較，這都是本文所欠缺的部份，也是論文之後可以進一步了解、解決的問題。

## 參考書目

### 一、漢譯佛教經藏（依經號排序）

- 《央掘魔羅經》，T2, no. 120。  
《大法鼓經》，T9, no. 270。  
《大寶積經》，T11, no. 310。  
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no.353。  
《大方等如來藏經》，T16, no. 666。  
《佛說不增不減經》，T16, no. 668。  
《佛說無上依經》，T16, no. 669。  
《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670。  
《大乘密嚴經》，T16, no. 681。  
《金剛仙論》，T25, no. 1521。  
《瑜伽師地論》，T30, no. 1579。  
《成唯識論》，T31, no. 1585。  
《大乘莊嚴經論》，T31, no. 1604。  
《佛性論》，T31, no.1610。  
《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611。  
《大乘法界無差別論》，T31, no. 1626。  
《妙法蓮華經玄贊》，T34, no. 1723。  
《金剛三昧經論》，T34, no. 1730。  
《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735。  
《勝鬘寶窟》，T37, no. 1744。  
《大乘法界無差別論疏》，T44, no. 1838。  
《大乘義章》，T44, no. 1851。

### 二、經論的現代翻譯與註釋（按字母、筆畫順序排列）

- 談錫永(2006)。《寶性論梵文新譯》，台北：全佛文化事業有限公司，（《寶性論》梵文之漢譯）。
- 高崎直道(1999)。《究竟一乘寶性論·大乘法界無差別論》，東京：大藏出版，（《寶性論》梵文之日譯）。
- Asaṅga /Maitreyaṅātha.2004. (L. Jamsal, R. Clark, J. Wilson, L. Zwilling, M. Sweet, and R. Thurman, trans. ) . *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra) , Together with its Commentary (Bhāṣya) By Vasubandhu.* New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University/Columbia University's Center for Buddhist Studies and



- Tibet House, US. (《大乘莊嚴經論》梵、藏、漢之英譯)
- Alex Wayman and Hideko Wayman. 1990. *The Lion's roar of Queen Śrīmālā : a Buddhist scripture on the Tathāgatagarbha theory / translated, with introduction and notes*, Delhi : Motilal Banarsidass Pub. (《勝鬘經》英文翻譯與解釋)。
- Fuchs, Rosemarie by Arya Maitreya. 2000. with commentary by Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, the Unassailable lion's roar, and explanations by Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, Buddha nature : the Mahayana Uttaratantra shastra, Ithaca, N.Y. : Snow Lion Publications, (由噶瑪巴派的第一世蔣貢康楚羅卓泰耶仁波切註釋與竹清嘉措仁波切解釋《寶性論》藏文根本偈頌之英譯)
- Griffiths, Paul J and Hakamaya, Noriaki. (袴谷憲昭) 1989. *The realm of awakening : a translation and study of the tenth chapter of Asaṅga's Mahāyānasāṅgraha*. New York : Oxford University Press. (《攝大乘論》第十章翻譯語研究)。
- Hookham, Susan K. 1991. *The Buddha within : Tathagatagarbha doctrine according to the Shentong interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Albany, N.Y : State University of New York Press. (《寶性論》以覺囊派為主「他空」學說藏文之英譯)
- Lamotte, Étienne. 1973. *MAHĀYĀNASAMGRAHA (La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga)*. Volume II : Translation and Commentary. Gelongma Karma Migme Chodron translated from the French. (《攝大乘論》翻譯與註釋)
- Takasaki, Jikido. (高崎直道) 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. (《寶性論》梵文之英譯)
- Obermiller, E. 1931. *The Sublime School of the Great Vehicle to Solvation, Being a Manual of Buddhist Monism*, Acta Orientalia, vol. IX; -3,4, p.81-306. (《寶性論》藏文英譯)

### 三、中、日文專書 (按筆劃順序排列)

- 上田義文著作，陳一標譯 (2002)。《大乘佛教思想》，東大出版社。
- 中村瑞隆著 (1988)。世界佛學名著譯叢編委會譯：《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，台北：華宇出版社。
- 水野弘元著 (2002)。相光書鄉編輯組翻譯，《佛教的真隨》，嘉義市：香光書鄉。
- 平川彰著 (2004)。莊崑木翻譯。《印度佛教史》，臺北市：商周出版。
- 牟宗三 (1977)。《佛性與般若》，臺北市：學生書局。
- 松本史朗著，蕭平、楊金萍譯 (2006)。《緣起與空——如來藏思想批判》，北京：中國人民大學出版社。

- 金克木（1984）。《比較文化論集》，北京：三聯出版發行新華經銷。
- （1999）。《梵佛探》，南昌市，江西教育。
- 林鎮國（1991）。〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？——現代東亞「批判佛教」思潮的思想史省察〉，《佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽論文集》，臺北：東大圖書公司。
- 吳汝鈞（2011）。《佛教的當代判釋》，國立編譯館，台北市：台灣學生書局。
- 耿晴（2010）。〈「自然」與「人性」間的異質性——檢討印度佛教如來藏思想如何聯繫此二者〉，第六屆兩岸三地四校南北哲學論壇學術研討會，香港：中文大學哲學系。
- （2011）。〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，《漢語哲學新視域》，政治大學哲學系。
- （2012）。〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難——以《寶性論》為中心的探討〉，第四屆東方人文思想國際學術研討會--天台思想與實踐，華梵大學東方人文思想研究所。
- 陳一標（2006）。〈他空說的系譜與內含——論印順法師對唯識空性說的理解〉，《臺大佛學研究》。
- 創古仁波切著，帕滇卓瑪翻譯（1999）。《佛性—《究竟一乘寶性論》十講》，台北市：眾生文化。
- 楊惠珊（1988）。《《寶性論》中佛性思想之研究》，台北：中華佛學院。
- 彌勒菩薩論（2012）。聖無著阿遮利耶釋、嘉曹傑·達瑪仁欽疏、江波（仁欽曲札）譯，《大乘寶性論釋疏》繁體中藏對照版，台北：台北市藏傳佛典協會。
- 藍吉富主編，李世傑譯（1987）。《如來藏思想》，《世界佛學名著譯叢—68》，臺北：華宇出版社。
- 釋印順（1981）。《如來藏研究》，新竹：正聞出版社。
- （1981）。《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981年。
- （1988）。《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社。
- （1993）。《華雨集第五冊》，新竹：正聞出版社。
- 釋恆清（1997）。《佛性思想》，台北：東大圖書公司。
- 釋聖嚴（2005）。《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，臺北市：法鼓文化。
- 小川一乘（1982）。《佛性思想》，京都：文榮堂。
- （2004）。《小川一乘佛教思想論集》，第一卷、第二卷，京都市：法藏館。
- 下田正弘（1997）。《涅槃經の研究:大乘經典の研究 方法試論》，東京都：春秋社。
- 中村瑞隆（1967）。《究竟一乘寶性論研究—藏和对訳》，東京都：鈴木學術財団。
- 水谷幸正（1977）。〈浄土と如來藏〉，日本仏教學學編輯，收錄於《仏教における浄土思想》，京都：平樂寺書店。
- 宇井伯壽著（1979）。《寶性論研究》，東京都：岩波書店。
- 高崎直道著（2009）。《如來藏思想の形成》，東京都：春秋社。
- （2009）。《如來藏思想の形成 II（第五卷）》，東京都：春秋社。

—— (2009)。《如來藏思想の形成 II (第七卷)》，東京都：春秋社。

#### 四、西文專書、論文 (按字母、筆畫順序排列)

- Brown, Brian E. 1991. *The Buddha nature : a study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna* , Delhi : Motilal Banarsidass .
- Bernert, Christian Andreas. 2009. *Rong-ston on Buddha-Nature: A Commentary on the Fourth Chapter of the Ratnagotravibhāga (vv.1.27–95[a])* Christian Bernert. MA Thesis. University of Vienna.
- Nagao, Gadjin . (長尾雅人) 1991. *“Buddha Body”, Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies*, State University of New York Press, Albany.
- D’Amato, Mario. 2003. “Can all beings potentially attain awakening? Gotra-theory in the Mahāyānasūtrālaṃkāra.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Volume 26. Number 1, 115–138.
- Hubbard, Jamie. 2001. *Absolute delusion, perfect Buddhahood : the rise and fall of a Chinese heresy*. Honolulu : University of Hawai’i Press.
- Jiang, Bo. 2008. *Cataphatic emptiness: rGyal-tshab on the Buddha-essence theory of Asaṅga’s “Ratnagotravibhagavyākhyā”*. Columbia University.
- Johnston, Edward H. 1950. *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra by Asaṅga*, Patna: Bihar Research Society. (《寶性論》梵文原文)
- King, Richard. 1995. *Is “Buddha-Nature” Buddhist? Doctrinal Tensions in the Śrīmālā Sūtra: An Early Tathāgatagarbha Text* , Numen, Vol. 42, No. 1 (Jan), pp. 1–20.
- Keng, Ching. 2011. ” In Search of the Doctrinal Differences between the Shorter and the Longer Versions of the Ratnagotravibhāga ”. Indian Buddhist Thought in 6th-7th Century China International Workshop. National Chengchi University.
- King, Sallie. 1999. *B. Buddha nature*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Makransky, John. 1997. *J. Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: State University of New York Press.
- Magee, William. 2010. “Tathāgatagarbha in Tibet ” *Path to Omniscience: the Geluk Hermeneutics of Nga-wāng-bel-den*. 台北市：法鼓文化。(《前往遍智之道：仰望奔登依格魯派了義與不了義的觀點所作的詮釋》)
- Paul, Diana . 1979. “The Concept of Tathāgatagarbha in the Śrīmālādevī Sūtra (Sheng-Man Ching) ”. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 99, No. 2, pp. 191–203.
- Paul J. Griffiths and John P. Keenan. 1990. *Buddha Nature Treatise : A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*. Buddhist Books International.
- Prasad, H.S. 1991. *The Uttaratantra of Maitreya : containing introduction, E.H.*

- Johnson's Sanskrit text, and E. Obermiller's English translation / introduction*. Delhi, India: Sri Satguru Publications.
- Ruegg, David Seyfort. 1967. *The study of Indian and Tibetan thought: some problems and perspectives*, inaugural lecture, Chair of Indian Philosophy, Buddhist Studies and Tibetan, University of Leiden, E. J. Brill.
- . 1967. ‘The Meanings of the Term “Gotra” and the Textual History of the “Ratnagotravibhāga”’. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 39, No. 2, pp. 341–363.
- . 1995. “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism” *JLABS* 18 (2) pp.145–181.
- . 1989. *Buddha-nature, mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective : on the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*. School of Oriental and African Studies in London.
- . 1989b. “The Buddhist Notion of an 'Immanent Absolute' (tathāgatagarbha) as a Problem in Hermeneutics.” In: *The Buddhist Heritage*. Ed. by T. Skorupski, 229–245.
- . 2004. “Aspects of the study of the (earlier) Indian Mahāyāna.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* .27/1, 3–61.
- . 2010. “Negation of Opposed Terms in the Description of the Absolute in the Ratnagotravibhāga” *The Buddhist philosophy of the middle: essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Boston, Mass.: Wisdom Publications.
- Schmithausen, 1991. Lambert. *Buddhism and Nature*. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990: An Enlarged Version with Notes. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Takasaki, Jikidō. 1966. “Dharmatā, Dharmadhātu, Dharmakāya and Buddhadhātu—Structure of the Ultimate Value in Mahāyāna”, *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū*, vol. XIV, no.2, pp903-919. (78-94).
- . 2000. “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies,” *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol., 27/1-2: 73-83.
- Williams, Paul. 2000. *Buddhist thought : a complete introduction to the Indian tradition*. London ; New York : Routledge.
- . 2005. “The doctrine of the Buddha-nature in the Mahāyana Mahāparinirvāṇa-sūtra” in Liu, Ming-wood. *Buddhism critical concepts in religious studies*, London ; New York : Routledge.
- . 2009. “The Tathāgatagarbha”, *Mahāyāna Buddhism : the doctrinal foundations*. London. New York : Routledge.
- Zimmermann, Michael. 2002. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*. Tōkyō: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

## 五、網路、工具、辭典（按字母、筆畫順序排列）

- Bucknell, Roderick S. 1994. *Sanskrit manual : a quick-reference guide to the phonology and grammar of classical Sanskrit*, Delhi, India : Motilal Banarsidass.
- Tubb, Gary A. and Boose, Emery R. 2007. *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*, New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Delhi : Motilal Banarsidass, Reprint of: 1st ed. New Haven : Yale University Press.  
（《佛教混淆梵語：文法與辭典》）
- Muller, Charles. 1995. *Digital Dictionary of Buddhism, Established July*, University of Tokyo.（電子佛教辭典）<http://www.buddhism-dict.net/ddb/>
- TLB（Thesaurus Literaturae Buddhicae）by Professor Jens Braarvig. Norway: University of Oslo. Department of Culture Studies and Oriental languages. 有關《究竟一乘寶性論》梵文（Johnston 出版）、漢文（勒那摩提翻譯）、藏文（Tg phi 翻譯）、英文（Takasaki 翻譯）對照。  
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=61>
- Williams .2008. *Monier Williams Sanskrit-English Dictionary*（梵英電子辭典）  
<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>
- Whitney, William Dwight. 1991. *The roots, verb-forms, and primary derivatives of the Sanskrit language: a supplement to his Sanskrit grammar*. Motilal Banarsidass Publ, Whitney. 梵文語根網路電子版本  
<http://www.language.brown.edu/Sanskrit/whitney/>
- Speijer, J. S. 1989. *Sanskrit Syntax*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- 平川彰主編（1997）。《佛教漢梵大辭典》，日本：京都。
- 神亮三郎，（1995）。《梵語學》，台北：如實出版社。
- 神亮三郎，工藤成樹（新修）（原著1973、1996）。《新修梵語學》，京都：永田文昌堂。如實佛學研究室中文編譯，收於《新譯梵文佛典：金剛般若波羅蜜經（五）：新修梵語學》，台北：如實佛學研究室。
- 荻原雲來（1985）。《漢譯對照梵和大辭典》，台北：新文豐出版社。