

就《如來藏經》試析「如來藏」 之原始義蘊

清華大學中文學系兼任助理教授 蕭玫

提要

如來藏思想於其發展過程中，展現了依階段而異的各種不同風貌，而《如來藏經》作為如來藏學最原初的經典，建立了「如來藏」最原始而核心的義涵，並有所別於後起的教義。本文從四個角度析論如來藏之原始義涵；復由三種層面辨析其與後起教義的區隔，從而一探「如來藏」義之原初樣貌，並凸顯《如來藏經》不共其他經論的風格與內容。

目次

一·前言

- (一) 如來藏義的紛歧
- (二) 如來藏學的分期
- (三) 《如來藏經》的版本及研究成果

二·如來藏義的建立

- (一) 一切眾生平等共具；無邊煩惱之所纏縛
- (二) 證悟之潛能；而非證得之境界
- (三) 以如來智為根本原質
- (四) 眾生不自覺知；如來之所教示

三·與後起教義的區隔

- (一) 未有形上學的建構
- (二) 未見唯識學的影響
- (三) 梵化色彩之「我」論雖有而甚稀

四·結論

關鍵詞：如來藏經、如來藏

一、前言

縱然印度與西藏學界在論及大乘佛教之學派時，通常僅指出中觀派（Mādhyamika）與瑜伽行派（Yogācāra，又名唯識論者／Vijñānavādin）這兩大流派，但漢傳佛教自古以來即將如來藏學獨立於中觀、唯識之外，如法藏《大乘起信論義記》將佛教分作四宗：隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗，與如來藏緣起宗¹。就中，隨相法執宗係指部派佛教的諸多流派；而後三者則分別代表中觀、唯識、如來藏等三股大乘思潮。近代太虛大師、現代印順導師「大乘三系」²之判攝，也同樣承認如來藏學作為獨立思想而有別於中觀、唯識的學術定位。

尤有甚者，在後期大乘佛教的發展過程中，如來藏學尤其發揮了彌天蓋地的滲透力。舉凡印度的後期唯識學派、藏傳的密教聖典，無不沾染如來藏學的濃厚氣息；至於中國佛教史上規模宏大、影響深遠的幾支重要流派，諸如天台、華嚴、禪宗等等，也莫不以如來藏義為其義理的磐石、立教的宗本。可以說，對如來藏義倘未能有一定程度的掌握，則對於晚期大乘佛學的爛然大觀也就難有一定程度的契解。

（一）如來藏義的紛歧

如來藏學的重要性有如是者，而如來藏義的多元性與紛歧性則

¹詳《大正新脩大藏經》（以下簡稱 T.）Vol.44, p.243b

²在印順的諸多著作之中，「大乘三系」始終是貫徹其中的判攝思想，厥為：強調諸法空性的「性空唯名」、強調唯識所現的「虛妄唯識」，以及宣揚清淨常住的「真常唯心」。

殊難一語道盡。姑不論華文學術圈對如來藏學的諸多論辯³，以下試比較日本學界兩位知名佛教學者對「如來藏」迥然不同的見解，以凸顯如來藏義內蘊的複雜度。

首先，山口益在《般若思想史》一書的第六章當中，藉由分析《究竟一乘寶性論》的如來藏說，歸結出「緣起即如來藏」⁴的結論。山口益進而明確地指出：「經由龍樹、提婆以般若空開顯了其本意的緣起，在《寶性論》中以“如來藏”一詞表述出來。」⁵、「如來藏原本就是緣起，就是般若，然而它是作為超越了緣起般若歷史發展型態而形成的。」⁶易言之，根據山口益對於《寶性論》這部代表如來藏學主流的重要論書的理解，原始佛法的「緣起」論、初期大乘的「般若」學，以迄《寶性論》中的「如來藏」，此三者雖有歷史發展的先後次第，而其義理則係一脈相承，可謂異名而同實。在山口益的學思架構當中，如來藏學無疑是紹繼佛法的後起學說，而穩立於正統佛教之列。

³如所週知，作為華人世界佛學研究巨擘的印順導師，在其既深且廣的歷史耙梳、宗派論述當中，對原始佛法的緣起無我及初期大乘的般若性空，隱然別有會心而多所認同；相形之下，對於真常唯心一系的如來藏學，則約略表示了混融外道而稀釋佛法的隱憂。這樣的學思立場在學術界與宗教界所引發的討論，歷來似乎無時或歇。而諸多共鳴、批駁，與折衷之論，事實上，正反應了如來藏學的複雜性與如來藏義的多元性。正是如來藏義本身的多元性格，提供了學者「仁者見之謂之仁；智者見之謂之智」的廣大詮釋空間。

⁴此即該書第六章〈如來藏思想〉第二節的標題。

⁵《般若思想史》，山口益著，蕭平、楊金萍譯，頁37，上海：上海古籍出版社，2006年7月第1版。

⁶同上註，頁39。

另一方面，松本史朗在其「批判佛教」⁷的力作《緣起與空——如來藏思想批判》一書當中，則提出與山口益對比鮮明的強烈主張。在該書所收錄的第一篇，亦即題為〈如來藏思想不是佛教〉的宣示性文章當中，松本史朗達成了三點結論：「(1) 如來藏思想就是“dhātu-vāda”。(2) “dhātu-vāda”是釋尊批評的對象。佛教(緣起論)正是因為否定“dhātu-vāda”才得以成立。(3) 今天的日本佛教，只有徹底否定如來藏思想，才可成為佛教。」⁸易言之，根據松本史朗對如來藏學的概括性的理解，如來藏思想非但不是佛教，而且恰恰站在原始佛教或正統佛教的對立面，作為佛教「緣起」論所破斥的對象。

比較上述兩種相映成趣的主張，吾人不禁要追問：造成這種鮮明對比的原因，難道只是學者之間的才情、質性、及主觀認知判然有別？或者被研究的學術本身，就含藏著豐富而多元的義涵，可待不同面向的發掘與詮釋？

⁷ 批判佛教，係指日本學者松本史朗、袴谷憲昭自八〇年代開始，對「如來藏思想」和「本覺思想」的一系列批判。有關批判佛教的起源、影響，其重要的論述及引發的後續討論等等，素來不乏專書專文予以介紹，諸如呂凱文〈當代日本「批判佛教」思潮〉(《正觀雜誌》第十期，1999年9月25日)、杜正民〈當代如來藏學的開展與課題〉(《佛學研究中心學報》第3期，1998年7月)之〈批判佛教〉一節，都提供了清楚扼要的說明。

⁸ 見《緣起與空——如來藏思想批判》，松本史朗著，蕭平、楊金萍譯，頁7，北京：中國人民大學出版社，2006年9月第1版。“dhātu-vāda”是松本史朗為解析如來藏說而自鑄的新詞。松本對該詞的說明是：「它是一種主張“由單一實在基體(dhātu)生出多元 dharma”的論說。簡曰為“發生論性質的一元論”或“根源實在論”亦可。」見同書，頁6。

如來藏學是否具有豐富而多元的義涵？這真是個耐人尋味的大哉問！表面上看來，這個似乎可以「一切有情悉具如來藏」一語概括的學派，委實不似般若中觀之學的玄奧深微，更不似瑜伽唯識之學的體大思精。然而，只要稍加檢視如來藏學在歷史長流中的遞嬗演變，以及在各部經論當中的義理特質，即不難想像這門大乘之學所承載的豐富思潮與多樣元素，更不難理解在不同時期、不同經論中各自出現的義理元素，時而相互補充、時而相互衝擊，各自展現出同中有異、各領風騷的理論風貌。誠然因為如來藏學內蘊著豐富的義涵，正如一顆切面繁複的彩色球體，所以人人皆可採取不同的視角，從而觀覽到不盡相同，甚且相反的光與色，一如松本史朗所見之大異於山口益。同時，也正因為如來藏義的豐富與紛歧，使得任何針對「如來藏義」的概括性說明，都或多或少帶著主觀與片面之虞。所以，在分析與詮釋「如來藏義」之前，最好先明確地分辨某一時期、界定某一經論，從而探究箇中的如來藏義；而不宜時空錯置地夾纏不清，造成義理上的張冠李戴或治絲益棼。

(二) 如來藏學的分期

本文旨在探究《如來藏經》之如來藏義，而為了說明《如來藏經》在如來藏思想史上的歷史定位，從而彰顯見諸該經的「如來藏義」具有哪些義蘊及呈現何許特質，首先，吾人有必要針對如來藏系的諸經論作一歷史性的回顧。

如來藏學，一如其他偉大的思潮，莫不是源於一個相對而言較為簡單、素樸的濫觴，其後經歷滙聚眾流、廣納百川的過程，最終形成波瀾壯闊、既深且廣的學術瀚海。這種由簡而繁的如來藏思想史，歷來學者不乏論述。試舉其犖犖大者：高崎直道根據如來藏系

諸多經論的內容、譯成年代……等等線索，推定其成書的先後序列。根據高崎直道的研究，幾部如來藏系重要經典的先後次序是：

- 1) 《如來藏經》(*Tathāgatagarbha sūtra*)
- 2) 《不增不減經》(*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivartasūtra*)
- 3) 《勝鬘經》(*Śrīmālā-devi-sūtra*) 與《寶性論》(*Ratna-gotra-vibhāga*)
- 4) 《入楞伽經》(*Laṅkāvatārasūtra*)⁹

小川弘貫承此餘緒，進而將如來藏系經論歸類為以下三個時期：

- 1) 以如來藏為核心的經典群，如《如來藏經》與《不增不減經》，
- 2) 整理歸納前一類經典的論典群，如《佛性論》與《寶性論》，
- 3) 結合如來藏與阿賴耶識的諸經論，如《入楞伽經》與《大乘起信論》。¹⁰

復次，菅沼晃根據如來藏與阿賴耶識的關係，將如來藏系經論區分為三類：

- 1) 如來藏與阿賴耶識無涉的經典群，
- 2) 如來藏與阿賴耶識皆被言及，唯兩者並未結合的經典群，
- 3) 如來藏與阿賴耶識已然結合者，如《入楞伽經》與《大乘起信論》。¹¹

⁹ 詳見高崎直道《如來藏思想の形成》，p.769，東京：春秋社，1974（1978年三版）

¹⁰ 詳見小川弘貫〈楞伽經に於ける如來藏思想〉，《印度学佛教学研究》22:2，1974

¹¹ 詳見菅沼晃〈楞伽經の如來藏說について〉，《印度学佛教学研究》22:2，1974

有類於上述菅沼晃的意見，恆清認為如來藏系的經論依據思想的演進，可分為三個時期：

- 1) 《如來藏經》、《不增不減經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《寶性論》等，指出眾生悉具如來藏，如來藏被視為染淨所依，厭縛求脫的動力。此時如來藏與阿賴耶未有明顯交流；
- 2) 如來藏思想漸與瑜伽思想有所交流，如《大乘莊嚴經論》、《佛性論》；
- 3) 如來藏思想及阿賴耶思想完全會通，如《楞伽經》與《大乘起信論》。¹²

周貴華在相對拉長的時間軸裡，亦將如來藏思想分為三個階段：

- 1) 早期的如來藏思想，如《如來藏經》、《央掘摩羅經》、《勝鬘經》、《不增不減經》等等，是從如來藏說、本體說，及纏解說的角度來立論；
- 2) 第二階段的如來藏思想，如《楞伽經》、《密嚴經》等等，則受有唯識思想的決定性影響；
- 3) 大乘佛教進入密宗時期，進一步發揮眾生本來覺悟的本覺思想，亦即強調本具智慧的本覺說這一層面。這是印度如來藏思想發展的終結。¹³

最後回顧印順導師的意見，厥以為：《如來藏經》、《大般涅槃經》前分、《央掘摩羅經》等，是如來藏系集出較早的經典，相對而言，諸如《勝鬘經》、《不增不減經》等條理分明而近似論典的經典，是

¹² 詳見釋恆清《佛性思想》，頁73，台北：東大，1997年初版。

¹³ 詳參周貴華《唯識、心性與如來藏》，頁107~109，北京：宗教文化出版社，2006年3月第1版。

如來藏系集出較晚而思想更趨成熟的作品。¹⁴

綜觀上述中日學者的各種意見，至少可以歸結出以下共識：

- 1) 如來藏學的發展及其經論之集成，有時代先後之脈絡可循；
- 2) 《如來藏經》為如來藏學相當初期，甚至成立最早的經典，彼時如來藏與阿賴耶仍未有交涉；
- 3) 後期的如來藏系經論受有瑜伽唯識學的影響，如《入楞伽經》。

既然如來藏學的發展係依循一定的歷史脈絡，而作為如來藏學原始經典的《如來藏經》，理當呈現「如來藏」之原始義蘊，亦即代表如來藏學最初期的原始教義，而有別於匯聚旁流之後的晚期樣貌。準此，吾人探究如來藏學最原初的關懷、如來藏義最原始的底蘊究竟為何？終須回到成立最早的《如來藏經》來索解。

(三) 《如來藏經》的版本及研究成果

《如來藏經》現存兩種漢譯¹⁵：東晉·佛陀跋陀羅

(Buddhabhadra, 359-429) 譯本名為《大方等如來藏經》(以下簡稱「晉本」)，唐·不空 (Amoghavajra, 704-773) 譯本名為《大方

¹⁴ 詳參印順《如來藏之研究》第五章：如來藏說之初期聖典，台北：正聞，1992

¹⁵ 根據僧祐《出三藏記集》(T.55, pp.9c~10a)，尚有一更早的版本，題為《大方等如來藏經》(經名之下有雙行小註：「舊錄云《佛藏方等經》」)，係法炬於西晉惠帝、懷帝時(A.D. 290-312)譯出。這個譯本今已不傳，唯譯出的時代可用以說明該經成立的時間下限。

廣如來藏經》(以下簡稱「唐本」)。兩本之譯筆詳略不同，而以後者較詳¹⁶。例如，在翻譯偈頌時，晉本採取五言的形式，而唐本則採用七言詩偈。此外，晉本和唐本對於部分專有名詞的譯語，亦存在著些許出入。¹⁷即便風格的詳略與譯語的偏好小有差別，但兩本的內容則大致無異。以下的研究係比對兩本，而主要基於唐本，因其較為詳贍，且較能吻合藏譯本¹⁸，很可能與藏譯本同出於一種梵文原本。《如來藏經》的梵文原本今已不傳，唯尚有可能藉由《寶性論》所引，復原一小部分的梵文片段。

至於《如來藏經》的研究，中、日與西方學界業已累積了一定的成果。作為如來藏學的重要經典¹⁹，舉凡如來藏思想、佛性思想的研究論著，莫不於《如來藏經》有所著墨，例如高崎直道·《如來藏思想の形成》、印順·《如來藏之研究》、恆清·《佛性思想》等，皆為《如來藏經》別立章節，提出扼要的介紹與獨到的論述。至於研究或介紹《如來藏經》的專書，在日文方面，仏教文化研究所編

¹⁶ 「譯筆詳略不同」云者，蓋假定兩種譯本所依據之梵文原本大致相同。當然，「詳略不同」者，亦可能是譯者所據的「梵文原本」原有詳略之分，而不只決定於譯者之筆風。

¹⁷ 例如唐本之「佛法體」(p. 461c)，晉本作「如來身」(p.457c)；唐本之「如來法藏」(p.461c)，晉本作「如來藏」(p.457c)……等等。

¹⁸ 藏譯本《如來藏經》題為《ḥPhags pa De bshin gśegs paiḥ sñiḥ po shes bya ba theg pa chen poḥi mdo》，譯者 Śākyaprabha, Ye śes sde. 見北京版《西藏大藏經》，No. 924.

¹⁹ 《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》與《究竟一乘寶性論》，並稱為「三經一論」，而被視為被如來藏學最重要的典據。

纂的《漢藏三訳対照・如來藏經》²⁰，以精審的文獻比對為後續的研究提供了方便而可靠的文獻基礎；中文方面，釋聖嚴的《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》²¹為該經提供了深入淺出的介紹，自序與緒論兩篇短文尤其是精簡扼要的研究心得。而，成書最晚，資料最豐富，研究最詳瞻的專書，則首推 2002 年面世的 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*²²，該書作者 Michael Zimmermann 基於各本的比對，完成了詳加註解的英譯《如來藏經》，同時，書中對於《如來藏經》之版本及內容也作了相當程度的論述。

前哲的研究誠可謂成果斐然，惟《如來藏經》，作為一部以譬喻來說理的經典，既然並非以精準的哲學語言出之，而蘊含著譬喻語言的模糊性，則研究的空間與討論的餘地，也就無垠無涯地鋪展開來。《如來藏經》雖然不是長篇鉅製，但潛藏的問題卻可深可廣。本文的撰作，正是嘗試就經文本身傳達的訊息，一探如來藏學最原初的關懷，以及「如來藏」一詞最原始的義蘊。在一系列的討論之中，並隨文回顧與檢討學界的相關意見。

二·如來藏義的建立

「如來藏 / *tathāgatagarbha* / *de bzhin gshegs pa'i snying po*」一

²⁰ 1959 年出版，書中附有藤堂恭俊的解題，介紹《如來藏經》的成立及其思想背景。

²¹ 台北：法鼓文化，2001 年初版。

²² Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University

詞，首見於如來藏說最早期的經典，亦即《如來藏經》²³。因之，見諸《如來藏經》的「如來藏」義，理當代表如來藏學建立伊始，最核心，並且最基本的義涵。

值得注意的是，《如來藏經》當中，「如來藏」一詞出現十數次，而在上下文脈當中，「如來藏」又常被代以其他詞語，如「佛法體」、「如來法藏」、「佛真實體」、「如來實體」²⁴……等等。這種用語的浮動現象，應可視為學說草創之初，專有術語猶未固定化的過渡現象。而這些「如來藏」的同義語群，也自不同角度補充或暗示了「如來藏」可能的義蘊。

除了用語的不確定性，《如來藏經》用以建立如來藏義的說理模式，也同樣值得關注。本經透過「如來藏九喻」²⁵來說明如來藏，而這九種譬喻，除了第一喻「萎花中有佛」是佛陀所示現的神變，其餘的八喻，盡是世俗層次可知而習見的尋常事物。這種借事說理的

²³ 在更早的佛典《增壹阿含經》中有云：「佛經微妙極甚深，能除結使如流河，然此增一最在上，能淨三眼除三垢。其有專心持增一，便為總持如來藏。」(T.2, p.550c) 偈中有「如來藏」一詞，然而就上下文脈觀之，此「如來藏」應泛指一切佛經或佛陀的教法，無關乎今所云「如來藏」。此外，印順法師指出：在稍早於《如來藏經》之晉譯〈華嚴經·如來性起品〉中，有偈云：「如是微密法，無量劫難聞，精進智慧者，乃聞如來藏。」此中雖明確說到「如來藏」，但比對唐譯，可知其為「如來祕密藏」，亦即如來的奧祕義，並非今云 *tathāgatagarbha*。詳參印順《如來藏之研究》頁 99，台北：正聞，1992

²⁴ 以上四例，俱見於《大正》Vol. 16, p.461c。高崎直道《如來藏思想の形成》pp. 48~53 當中，詳細整理了本經當中「如來藏」的同義語群，可供參酌。

²⁵ 下文將臚列之。

模式，因為徹底貼近民生日用，又沒有艱澀難解的思辯內容，所以格外容易達到「老嫗能解」的廣大宣傳效用。再觀乎九種譬喻所傳達的訊息，也同樣地平淺易曉。蓋原始如來藏說的建立，乃針對普羅大眾，提出一種強調平等、激發自信的素樸的解脫論，而迥非針對宗教貴族或知識菁英，提供某種學院式的思辯主題。

(一) 一切衆生平等共具，無邊煩惱之所纏縛

作為如來藏學最初期的教典，《如來藏經》建立了如來藏學傳統最重要的基本論點：一切眾生縱然在煩惱垢穢的纏裹之中，悉皆具有畢竟清淨之如來藏。為了揭示此一教義，《如來藏經》開宗明義地敘述了佛陀示現的神變，曰：

爾時世尊於旃檀藏大樓閣中，食時後，入佛神力故，從旃檀藏忽然涌出俱胝那庾多百千蓮花，一一蓮花有俱胝那庾多百千葉，量如車輪，色香具足。是諸蓮花上昇虛空，遍覆一切諸佛剎土，共相合成，如寶宮殿，安住虛空。彼一切俱胝那庾多百千蓮花皆悉開敷，於一一花中皆有如來結跏趺坐，具三十二大丈夫相，放百千光。是時以佛威神力故，諸蓮花葉忽然痿瘁，形色臭穢而可厭惡，皆不悅意。於花胎中諸如來等，各放無量百千光明，普現一切諸佛剎土，皆悉端嚴。²⁶

此一神變，正是《如來藏經》九喻當中的第一喻。誠如印順導師所指出：蓮花當中端坐著如來，這種神變的靈感，很可能來自《華嚴

²⁶ 見 T.16, p.461a

經》「華藏莊嚴世界海」的啟發²⁷。然而，《如來藏經》在此一神變當中，將《華嚴經》裡的「華藏」形象作了一個移花接木的巧妙轉變，以便說明清淨「如來藏」被無邊「煩惱」覆藏的道理。蓮花，在佛教乃至婆羅門教傳統當中，素來呈現著優雅、潔淨、光明、碩大……等等純然正面的宗教意象，從而作為梵天或諸佛的殊勝寶座。²⁸如此這般作為傳統宗教圖騰的殊勝蓮花，在上引經文的前半部，所云「一一蓮花有俱胝那庾多百千葉，量如車輪，色香具足」的描繪當中，被忠實地承繼下來。然而，在引文的下半段，向來形色莊嚴的蓮花卻因為如來示現的神變，轉為一種截然相反的形象——「諸蓮花葉忽然痿瘁，形色臭穢而可厭惡」²⁹！這般痿瘁而臭穢的蓮花意象，可謂《如來藏經》有異於傳統的創造性的發想。在此，不復光潔，甚且穢惡的蓮花，乃用以比況纏裹眾生的憂悲苦惱。

痿瘁臭穢的蓮花之中端坐著清淨光明的如來，一旦移除可厭的萎花，如來的莊嚴與光明自能顯現。這個譬喻旨在說明：一切眾生煩惱匯聚的五蘊身心之中亦有清淨光明的如來藏，一旦脫卻了煩惱雜染，那光潔明淨的如來藏即得彰顯。為了強調此一教義，《如來藏

²⁷ 詳參《如來藏之研究》，頁 111 與頁 101，台北：正聞，1992 年修訂一版。

²⁸ 據 *Devī Purāṇa, Skandha*，從毘溼奴 (*Viṣṇu*) 的臍眼生出一朵耀眼如日的千葉金蓮，而作為造物主的梵天 (*Brahmā*) 正是由此金蓮而生。佛教亦珍視蓮花的宗教意象，如諸佛及菩薩多以蓮花為座。

²⁹ 類似的表述又幾見於下文，如「是諸蓮花，忽然之間，形色可惡，而令生厭」(T.16, p.461b)、「如是惡色惡香，諸蓮花葉，纏裹逼迫」(T.16, p.461c)、「如彼蓮花可厭惡，并其胎葉及鬚葉……若能除去萎花葉，於中即見如來身」(pp.461c~462b) 等。

經》繼續舉出九喻中的另外八個譬喻：

第二喻：蜂群圍繞著純蜜，一旦移除群蜂，即可得純蜜。

第三喻：糠皮之中有穀實，一旦移除皮糠，穀實即可供食用。

第四喻：金磚被棄於穢處，一旦洗除穢物，金磚即可供大用。

第五喻：地底藏有金礦而主人不知，一旦掘發，則有大用。

第六喻：果殼中有子芽，一旦獲得地緣之便，即得長成大樹。

第七喻：如來寶像纏裹於穢布之中，一旦移除穢布，寶像即可供禮拜。

第八喻：卑賤女懷妊聖王胎而渾然不知。

第九喻：黃金佛像在焦黑的鑄模中。一旦移除鑄模，黃金佛像即得顯現。³⁰

所有的上述九個譬喻，皆在反覆申說同一個簡單的教義，亦即，清淨如來藏內藏於一切眾生身中，縱然眾生被貪、瞋、癡等無盡煩惱所纏覆。

清淨如來藏被無邊煩惱纏覆，誠然是《如來藏經》九喻的核心義理。而伴隨此一核心要義的，則是究竟「平等」的宗教精神。所云「平等」，至少見諸兩個層面：（一）諸佛與眾生的本質「平等」；以及（二）一切眾生的悉皆「平等」。

有關第一個層面的平等，佛言：「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。」³¹是故，眾生五蘊身

³⁰ 詳《大方廣如來藏經》T.16, pp.461c~464a。

³¹ 見 T.16, p.457c。又唐本云：「於一切煩惱染污之中，如來法藏本無動搖，諸有趣見所不能染，是故我今作如是言：彼等一切如來，如我無異。」（T.16, pl.461c）此云「如我無異」之一切「如來」，蓋即上文之「如來法藏」，亦即晉本所稱之「如來藏」。

心之內所纏裹的清淨「如來藏」，比之脫卻纏縛的清淨「如來」，本質上是一樣的「常無染污，德相備足」。易言之，諸佛與眾生的差異，並不在「常無染污，德相備足」的本質，而在於是否掙脫了「諸趣煩惱」。必須留意的是：《如來藏經》從未指出眾生「已然是佛」，從而否定修行的必要。事實上，《如來藏經》只強調「本質」的平等，從而在「本質平等」的基礎之上，提出成佛的保證、激起修行的信心。經典明白地宣示：

一切有情具法性，胎中世利有光明。應生恭敬勿欺誑，發堅精進以修持，不久自身成作佛，不久當坐菩提場，解脫無量俱胝眾。³²

在此，銳意精進、重視修行的實踐立場受到強調。總之，《如來藏經》之以諸佛眾生為「平等」，並非罔顧現實地一體同視，更不是主張眾生本來覺悟而不待修行。反之，這是一種透視本質、尊重潛能、喚起自尊、激勵修持的「平等」教義。

至於第二個層面的「平等」，可由經中屢屢出現的標準句式——「一切有情如來藏/sarvasattvās tathāgatarbhāḥ/semś can thams cad de bzhin gshegs pa'i snying po」³³一語見出端倪。檢視梵文 sarvasattvās tathāgatarbhāḥ，性數格相同的兩個字，應是以前者「一

³² 《大方廣如來藏經》，T.16, p.464a。晉本作：「汝身如來藏，常有濟世明，若勤修精進，不久坐道場，成最正覺道，度脫無量眾。」（T.16, p.459a）

³³ 「sarvasattvās tathāgatarbhāḥ」取自梵本《寶性論》第一章第二七頌。「一切有情如來藏」，三見於 T.16, p.461c；一見於 T.16, p.464a。類似的表述，又如「一切有情具如來藏」（T.16, p.463a）、「一一有情，有如來界，具如來藏」（T.16, p.463c）……等等。

切眾生/*sarvasattvās*」修飾後者「如來藏」，意謂「一切眾生」是「如來藏」。中譯運作「一切有情如來藏」，既是逐字的直譯，也忠實地反映出「一切有情是如來藏」的原意。另一方面，經文當中又有「一切有情具如來藏/*sems can thams cad de bzhin gshegs pa'i snying po can*」的表述，加上「具/*can*」這一表示「擁有」之意的單詞，「一切眾生/*sarvasattvās*」即可視為「如來藏/*de bzhin gshegs pa'i snying po*」的擁有者。然而，無論「一切眾生（是）如來藏」或「一切眾生具如來藏」，「一切/*sarva/thams cad*」，這個強烈表示平等概念的用語均不曾告缺。可以說，收納出身首陀羅種的優波離為弟子，以行動宣示四姓平等教化的釋尊，其崇尚平等的立場和精神，在《如來藏經》當中得到充分的強調與徹底的發揮。

有關於此，松本史朗在〈如來藏思想不是佛教〉一文中，提出了一個耐人尋味的相反意見，彼云：「認為如來藏思想是平等思想也是錯誤的，我認為還不如說是差別思想。」此說的理由是：根據《涅槃經》，一闍提雖然也具有佛性，卻因無量罪垢所纏而不能成佛。³⁴對此，愚以為《涅槃經》主張一闍提有佛性，與《如來藏經》主張「一切眾生如來藏」的平等立場固無二致；而即便《涅槃經》主張一闍提不能成佛，此亦無違《如來藏經》一貫的平等立場。如前所述，《如來藏經》主張的平等，是本質的平等、基礎的平等、潛力的平等，而非結果的平等。結果的成凡成聖、是縛是脫，還須取決於過程，所以經文開示如來藏義之後，又緊跟著指出：「若有菩薩信樂此法，專心修學，便得解脫。」³⁵因此，解脫成佛有其前提：「信樂此法」

³⁴ 詳見《緣起與空——如來藏思想批判》，頁3~4。

³⁵ 《大方等如來藏經》，T.16, p.457c。

之餘還要「專心修學」。雖然《如來藏經》並未明確地說明「專心修學」的內容，但可想而知，解脫成佛之道，恐非「本覺」或「已覺」這般一蹴可及。總之，「本質或潛力的平等」，似乎比「結果或歸趨的平等」更能體現平等的深義。否則，無論過程的勤惰、用力的淺深，最終一起達陣、一併功成，這樣的「平等」，或恐更帶著幾許不公。如果吾人認同「本質、潛力乃至機會的平等」是真正的，或有意義的平等，那麼《如來藏經》的基本教義，乃至《涅槃經》的一闍提有佛性說，理當是「平等」精神的充分體現。

（二）證悟之潛能；而非證得之境界

如來藏作為有情眾生內蘊的本質，正是一切眾生可成佛道的保證。然而，如來藏的本質究竟為何？它是潛力的起點、修行的根基？或者藉由修行所得的成就，亦即究竟圓滿的境界？簡言之，「如來藏」是「可資證悟的潛能」？抑或「已然證悟的境界」？答案的線索，便隱含在「如來藏」一語的詞義，以及「如來藏」義的相關譬喻之中。

1. 「如來藏」的詞義分析

如來藏此一複合詞 *tathāgatagarbha* 係由 *tathāgata* 與 *garbha* 兩字所組成，文法結構可析解為依主釋的屬格關係，意謂「如來之藏」。分而言之，*Tathāgata*，亦即「如來」，是佛陀 (*buddha*) 的別名，而 *garbha* 之意則較為紛歧。*Garbha* 作為名詞，乃由動詞語根 \sqrt{grabh} 或 \sqrt{grah} 衍生而出。動詞的 \sqrt{grabh} 或 \sqrt{grah} 意指懷妊，衍生而出的名詞 *garbha* 則意指子宮。再進一步延申，*garbha* 可指子宮之內

懷藏之物，亦即胚胎或胎兒。³⁶既然 *garbha* 具有子宮和胎兒這雙重涵義，那麼等同於「一切眾生」的「如來藏」這一複合詞，也就同時具有兩種不同的解釋，亦即「(懷妊)如來的子宮」與「如來(自體)的胚胎」。

再者，基於上述兩種不同的解釋，「一切眾生是如來藏／*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*」此一表述，亦有兩種不同角度的詮釋。其一，一切眾生是如來的子宮。易言之，完美的如來內藏在染污的眾生身中。其二，一切眾生是如來的胚胎。易言之，眾生是尚處於胚胎狀態的如來。就教理而言，上述兩種詮釋皆不無可能。首先，若以眾生為懷妊如來的子宮，意指眾生的現狀雖然呈現染污與困迫，其內在卻含藏著如來的純淨、無限的本質。也就是說，眾生是圓滿而常住的如來所暫處的容器，是個尚有染污的子宮。據此，「*garbha*／子宮」的本質是不淨與無常的，正如必須被掙脫的蛹，這就呼應了眾生染污與缺憾的層面。其次，若以眾生為如來本身的胚胎，意指眾生在現階段雖然尚未圓滿，但終究是如來的初始狀態。成佛所需的基因與潛力已然具足在此胚胎之中。據此，「*garbha*／胚胎」的本質是清淨與常住的。這胚胎是如來究竟圓成的根源，這就呼應了眾生畢淨清淨與真實的本質。除此，由於「胚胎」是發展過程的初始階段，則作為「如來胚胎」的「如來藏」，也就暗指眾生成佛的潛力或起點。

「如來藏」究竟是「如來的子宮」或「如來的胚胎」？在首先提出這一語詞的《如來藏經》當中並未明言，從而留下很大的詮釋

³⁶ 根據 M. M. Williams *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p.349。

空間。Michael Zimmermann 根據藏譯而推定《如來藏經》的 *garbha* 意指「子宮／womb」或「眾生的內在／inside of living beings」。³⁷Zimmermann 更進一步指出：在《如來藏經》當中，除了第八喻的「如來界／*tathāgatadhātu*」以外，所有用以指涉眾生之佛性的字群，亦即「如來藏」的同義語群，幾乎都有關乎「完美的精神實現(perfect spiritual realization)」，而不具有「種子／germ (gotra)」、「胚胎／embryo (*garbha*)」等術語所暗示的「潛能 (potentiality)」意味。³⁸顯然，Zimmermann 認為「胚胎／embryo (*garbha*)」一詞具有「潛能」的意味，而既然「如來藏」是「如來的子宮」，而非「如來的胚胎」，則見諸《如來藏經》之「如來藏」，宜乎傾向於指涉一種圓滿的佛境，而非成佛的潛能。

然而，《如來藏經》之如來藏，果真意指「孕育如來的子宮」嗎？為了追本溯源，首先須就《如來藏經》中的「藏／*garbha*」字，作一字義上的梳理。「藏／*garbha*」，如前所述，主要有子宮 (womb, 以及連帶的 inside, middle, interior of anything, calyx 等義)與胚胎 (fetus, embryo, 以及連帶的 child, brood 等義)二義。而藏譯本如取「子宮」義，則作 *mngal gnas*；如取「胚胎」義，則作 *snying po*。見諸《如來藏經》之「藏」字，乃兩義兼而有之。首先，「藏／*garbha*」作「子宮」等義來解，例如：

見佛百千億，坐彼蓮花藏。³⁹

³⁷ 詳參 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, pp.59~60。

³⁸ 同上註，詳參 pp.61~64。

³⁹ 見 T.16, p.457b。唐本：「現佛無量千俱胝，住蓮花胎寂不動。」(T.16,

一切有情……為於煩惱之所凌沒，於胎藏中有俱胝百千諸佛。

40

由以上二例可知，當「藏／garbha」在上下文脈當中，用以指涉某一可容納對象的空間或地點時，則傾向於「子宮」之義。相對於此，當「藏／garbha」字在上下文脈當中，用以當作主語，或指涉某種被擁有的對象時，則傾向於「胚胎」之義，例如：

一切眾生身，佛藏安隱住。⁴¹

如來觀察一切眾生，佛藏在身，眾相具足。⁴²

以上二例當中的「佛藏」，姑不論其具體意義為何，總之必是安住於眾生身中，一如胚胎安住於子宮之中，的某一主體。

接著，從「佛藏」到「如來藏」，除了字面意義雷同，其所屬的上下文脈也幾無二致。經中說道：

一切煩惱染污之中，如來法藏本無動搖。(T.16, p.461c)

p.461b) 顯然晉本的「藏」字，在唐本則譯為與懷妊有關的「胎」字。此「蓮花藏」的「藏」字，藏本作 *dbus*，意謂 *center, core, middle* 等，因此 Zimmermann 將「蓮花藏」英譯為 *center of the lotuses* (見氏著，p.100)。

⁴⁰ 見 T.16, p.461c。此「胎藏」一詞，Zimmermann 英譯為 *wombs* (見氏著，p.104)。

⁴¹ 此句見於晉本(T.16, p.457c)；唐本作「一切有情住佛位」(T.16, p.462a)；藏譯本則晦澀難解。

⁴² 此句見於晉本(T.16, p.459a)；唐本行文較為繁縟(T.16, p.464a)，對應於「佛藏」的詞語是「佛法無漏智寶」；藏譯本則大同於唐本。

一切有情，具如來藏。(T.16, p.463a)

「如來藏」本無動搖地安住在一切染污之中，而且是一切有情共同具有的對象，那麼，它本身應是某種「實存的主體」；而非一種「中空的容器」。

這樣的假設，在慮及「如來藏」的性質之際，又可得到進一步的佐證。亦即，《如來藏經》在提及如來藏時，皆著墨於它清淨無染、常住不變的特質，如云：「是如來藏無所染」(T.16, p.462a)，或「一切有情如來藏常恆不變」(T.16, p.461c)。能夠擁有清淨、常恆這些特質者，當然是「如來的胚胎」這具體而微的清淨如來；而非「(懷妊)如來的子宮」這暫時而有漏的容器。

再者，藏譯「如來藏」為「*de bzhin gshegs pa'i snying po*」，以具有「胚胎」和「本質」之義的「*snying po*」來翻譯「*garbha*／藏」，足見藏傳佛教對「如來藏」一詞，亦從因性、核心的層面來理解。

最後，《如來藏經》的經文本也隱微地透露了「如來藏是如來因性」的訊息，經云：「一一有情，有如來界，具如來藏。」⁴³在此「如來藏」與「如來界」並稱，兩者應當異名而同實。然而，「如來界／*tathāgatadhātu*」之「界／*dhātu*」義何所指？印順指出：

在如來藏說成立以前，「初期大乘」經中，已有如來界一詞；而「原始佛教」中，「界」是極重要的術語……界(*dhātu*)從 *dhā* 而來，有「根基」、「成素」的意義。構成事物的元素，對成果說，是「因義」；約自體說，是「不失自性」的本質、

⁴³ 見唐本，T.16, p.463c，但此句不見於晉本。

質素（性）……⁴⁴

Zimmermann 更直截地點出：既然「藏」等同於「界」；「界」又被定義為證得佛果的「因／cause」，那麼「藏」在此便只可能意謂「胚胎」或「起源／germ」，而指涉眾生成佛的「因」。⁴⁵準此，在「如來界」的旁證之下，「如來藏」作為「如來的胚胎」或「成佛的潛能」，便有了更充分的理論基礎。

2 · 「如來藏」義的相關譬喻

以「如來藏」為「證成佛道的潛能」，又可於《如來藏經》九喻當中覓得線索。

誠然，以「如來藏」為「現成圓滿的境界」，也可能在九喻當中找到支持。例如，現成具足、只待發現的金礦、黃金佛像等等，亦即第四、第五、第七、第九喻，暗示了金、寶之原自存在、本自具足。儘管磨洗的歷程不可或缺，但黃金的本質乃至佛像的造型卻早已存在。同樣地，第二喻中被蜂群圍繞的純蜜乃早已釀就；第三喻中糠皮內的穀實也早已成熟。從以上的六個譬喻看來，如來藏依稀是個已然成熟或成就的境界，處於已經實現而只待彰顯的狀態。類

⁴⁴ 詳見《如來藏之研究》，頁 28~30，台北：正聞，1992 修訂一版。

⁴⁵ 見 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*，pp.59~60。然而，Zimmermann 旋即在下文說道：至少就 *garbhagata* 這一字而言，藏譯《如來藏經》傾向於將 *garbha* 一字解釋為 *womb*，而非 *embryo*。竊以為：即便 *garbhagata* 中的 *garbha* 一字其義為 *womb*，也不能藉以證成 *tathāgatagarbha* 中的 *garbha* 同樣是 *womb*。一字多義，本是習見的語言現象，因此《如來藏經》的「藏」字也可能不只一解。

似而生動的描摹，又見於第一喻當中如來所宣說的一段經文：

彼善男子、善女人，為於煩惱之所凌沒，於胎藏中有俱胝百千諸佛，悉皆如我。如來智眼觀察彼等有佛法體，結跏趺坐，寂不動搖。於一切煩惱染污之中，如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染，是故我今作如是言：「彼等一切如來，如我無異。」

46

據此，如來藏作為眾生內在最深層的本質，厥與諸佛的圓滿境界其實殊無二致。如來藏的形象，甚至充分地具象化，而被比擬為結跏趺坐的如來。然而，所云「彼等一切如來（「如來藏」或「眾生」），如我無異」者，固然在「佛與眾生悉皆平等」的基調之上給予眾生最大的鼓舞，卻也暗藏了另一種義理詮釋的灰色地帶——「如來藏」不受染污，甚至結跏趺坐宛若「如來」，易言之，眾生如來藏即是證得正等正覺的如來，這豈不意味著眾生本來覺悟、本來是佛？而既然本已覺悟、本來是佛，那麼一切修行又豈非多餘？

《如來藏經》倡言精進，鼓勵修行的宗教立場，既如前述；而諸佛與眾生的平等，是潛力與起點的平等，而非過程與結果的相同，此亦論述於前文。然則，上引經文中，著力將如來藏具象化，甚至描摹成相好莊嚴的如來，其行文說法的重點，應當不是「理論的建

⁴⁶ 見《大方等如來藏經》T.16, p. 461c。這段文字當中的某些措詞，諸本略有差異。首先，「胎藏」一詞，字面上意謂子宮，而類似意指胎盤的「胞」字。它可被權宜地譯作「最深處」，然而在唐本及藏譯之中，並不見與之對應的譯語。其次，「佛法體」一詞，字面上可直譯為「佛法身」，唐譯為「如來身」，藏譯為「如來」。其三，「如來法藏」一詞相應於唐本之「如來藏」，但藏譯則作「法性／*chos nyid*」。

立」，而在於「信心的深化」。試想，不諳教理的普羅大眾，一旦被告知自己的煩惱身中端坐著一尊相好莊嚴的真實如來，其自尊的建立與自信的啟發，該蒙受何其正向而有力的鼓舞！如果將這樣一段鼓勵性質甚是鮮明的文字解讀為「本覺思想」，或許將有幾分不妥吧！

再者，即便前述的七個譬喻依稀彷彿將如來藏視為圓滿成就的佛果狀態，然而反觀第六與第八喻，亦即果殼內有種芽喻與貧女懷妊輪王喻，如來藏似乎不具有如此成熟和圓足的形象，而是佛果的初始因素或潛在能力，正如種子或萌蘖蟄藏在種殼之中；又如聖王的胚胎懷妊於貧女身內。種子和萌蘖，縱然有著長成大樹的潛力，終究有待於外在環境提供適當的機緣。同理，聖王的胚胎，縱然擁有偉大成就的基因和潛能，依然有待於外緣因素與日後的修行。

就「如來藏」一語觀之，鑄造此一術語之初，既然採用了與懷妊有關的「*garbha*」一字，那麼「如來藏」這個帶有隱喻色彩的術語，便很可能與《如來藏經》九喻中的第八喻——貧如懷妊輪王喻——密切相關。為了更清楚地掌握「如來藏」一詞在其上下文脈中之所指涉，有必要詳加檢視此第八喻：

有孤獨女人，惡形臭穢，容貌醜陋，如畢舍支，人所見者，厭惡恐怖，止於下劣弊惡之家。偶然交通，腹中懷妊，決定是為轉輪王胎。然彼女人雖復懷妊，亦曾無有如是思念，唯懷貧匱下劣之心，由心羸劣，常作是念：「我形醜陋，寄於下劣弊惡之家而過時日，亦不足知是何人類生於我腹。」如是如是，善男子！一切有情，無主無依，生三有中，寄於下劣弊惡之舍，為生死苦之所逼迫。然一一有情，有如來界，具如來藏，是彼有情不覺不知。（T.16, p.463c）

顯而易見地，這醜陋卑微的女人譬喻輪迴中的一切眾生；而「轉輪王胎」⁴⁷即意指「如來藏」。眾生即便染污與卑微，依然內藏著如來藏，而如來藏，譬若處於胚胎時期的轉輪聖王，正是偉大成就的潛能或起點。總之，就與「如來藏」一詞密切相關的第八喻觀之，「如來藏」較宜於被理解為「如來的胚胎」，一種純淨的初始狀態；而非「（懷妊）如來的子宮」，一個暫時而有漏的容器。

總之，從《如來藏經》的九種譬喻看來，如來藏既可能是圓滿和成就的境界；亦復可能是起點或潛能的階段。然而細味其意，後者，亦即以如來藏為佛果的起點或潛能，似乎較前者更佔優勢且更具說服力。

縱然，《如來藏經》對如來藏的部分表述，不免令人乍見之下誤以為眾生「如來藏」等同於諸佛「如來」，如云：

如來藏常無染污，德相備足，如我無異。（T.16, p.457c）

彼如來藏，清涼無熱，大智慧聚，妙寂泥洹，名為如來應供等正覺。（T.16, p.458c）

⁴⁷ 「轉輪王胎」的「胎」字不見於晉本（「……而懷貴子，當為聖王，王四天下」，T.16, p.459a）；藏譯 *rgyal srid byed pa*，其義為統治者、王者，亦無「胎」義。筆者揣測：唐譯多一「胎」字不外兩種可能，其一，譯者根據上下文脈逕行加字翻譯，以求句意更加明曉；其二，譯者所據之梵文原本原有與之對應之字，而此字可能即是表示胚胎之意的 *garbha*。在唐譯中，*garbha* 多譯為「藏」，偶譯為「胎」，有時則合為「胎藏」，如「我見一切諸有情，無主受於窮迫苦，在於三界中耽樂，身中法藏如胎藏。」（T.16, p.463c），在末句當中，被喻為「法藏」的「胎藏」，殆即貧女懷妊的「轉輪王胎」。

如果一逕地按照字面解讀，經文似乎認定「如來藏」即是德相備足的「如來應供等正覺」，事實上，在如來藏學的發展過程中，這種解讀方式也確乎具有一定的影響力。⁴⁸然而，如果眾生「如來藏」逕等於諸佛「如來」，《如來藏經》又何須加一「藏」字以為區隔？再者，設若眾生「如來藏」已與諸佛「如來」無異，《如來藏經》又何須殷殷期勉眾生精進修行？然而，既然《如來藏經》將「如來藏」與「如來」分別劃歸於眾生與諸佛，亦即以「如來藏」為修行的起點；以「如來」為證悟的終點，那麼對這兩種判然有別的範疇，又為何以上引文句作出等同的表述呢？筆者以為，這類文句，應當被理解為一種激發自信、鼓勵修行的權宜之筆。大凡，為了提振策勵之功，直接脫略努力的過程而將甜美的成果示現在眼前，這是不難理解的苦心。宋真宗為鼓勵天下士子勤學苦讀，就曾說道「書中自有黃金屋」、「書中自有顏如玉」⁴⁹，然而財富與美眷，當然並非現成圓滿地存在於字裡行間。若非經歷一番「五經勤向窗前讀」的努力，則五經依猶是五經，寒士依舊是寒士，黃金屋與顏如玉則遙不可及。同樣地，雖說「如來藏……名為如來應供等正覺」，須知如來藏終究不等於現成圓滿的如來應供等正覺。若不經過一番勤苦精進的修行，則如來藏仍是如來藏，無從脫卻煩惱而證成如來。總之，只要有識於《如來藏經》激勵自信的苦心，便不致於膠著字句，曲解「如來藏」作為證悟潛能的原初義涵。

總結來說，無論基於「如來藏」一語的詞義解析，或基於對《如

⁴⁸ 強調眾生本來覺悟的「本覺說」即是一例。

⁴⁹ 宋真宗〈勵學篇〉：「富家不用買良田，書中自有千鍾粟；安居不用架高樓，書中自有黃金屋；娶妻莫恨無良媒，書中自有顏如玉；出門莫恨無人隨，書中車馬多如簇；男兒欲遂平生志，五經勤向窗前讀。」

來藏經》九喻的理解，「如來藏」的原始義涵，皆宜視為證悟的潛能。作為證成佛道的保證，如來藏所保證的是起點而非終點；是可堪成就而非已然成就。

(三) 以如來智為根本原質

承上文所論，「如來藏」是「如來的胚胎」，然則，是怎樣的「基因」內藏於此胚胎之內？根據《如來藏經》，正是「如來之智」被強調為如來藏的主要內容。事實上，在《如來藏經》所見之「如來藏」的同義語群當中，「如來智／*tathāgatajñāna*／*de bzhin gshegs pa'i ye shes*」與「如來知見／*tathāgatajñānadarśana*／*de bzhin gshegs pa'i ye shes mthong ba*」這一類專指如來超越智慧的語詞，即佔有一定比例。這種極其圓滿超越的智慧，亦即如來藏，須在證成如來果位之後始能充分彰顯。至於苦海沈淪中的芸芸眾生，由於煩惱業力的牽絆，即便有這與生俱來的如來之智，亦苦於無從實現。這個基本教義——如來之智被煩惱所覆——在《如來藏經》當中一再被申述，如云：

諸有情以煩惱裏如來智。(T.16, p.462b)

煩惱於外而覆蓋，如來之智處於內。(T.16, p.464a.)

一切有情住於執取、作意舍中，而有如來智慧、力、無所畏諸佛法藏。(T.16, p.462c)

一切有情如金像模，外為煩惱泥所覆裏；於內虛沖，滿有佛法無漏知(智)寶。(T.16, p.464a)

既然如來藏作為「如來智慧」、「佛法無漏智」而被無明煩惱所覆，那麼「斷除煩惱，開佛知見」(T.16, p.457c)的義理結論，也就可以順勢推知。《如來藏經》屢屢強調一旦淨除無明煩惱，則如來藏，亦即如來智慧即得顯露，如云：

煩惱隸捨覆蔽如來無量知見，故以方便如應說法，令除煩惱，淨一切智。(T.16, p.458a)

諸有情可厭煩惱藏⁵⁰纏，為彼除害煩惱藏故，淨如來智故，如來應正等覺為於菩薩而說法要。(T.16, p.461c)

煩惱眾惡業，覆弊(蔽)最勝身，當勤淨除斷，顯出如來智。(T.16, p.459a)

在上引的任何文段當中，如來藏的主要內容，俱是藉由斷除煩惱而彰顯的如來智慧。儘管如來的智慧、慈悲、功德，及其他一切方面悉皆圓滿，而如來藏處於因地的初始階段，仍特別側重其智慧的層面。在《如來藏經》當中，如來藏最重要的內容、最核心的元素，無疑地必屬如來智慧。吾人也據此可知，在如來藏學始倡之時，確然是以如來智慧作為如來藏的根本原質。

《如來藏經》之以「如來藏」為「如來智」，可謂前有所本。印順指出：早在「如來藏」此一專有名詞成形之前，如來藏思想已然

⁵⁰ 或許基於文詞對稱的考量，不空的譯本當中，「如來藏」與「煩惱藏」兩固相對的詞語經常相偕而出現，如「如來以佛眼觀察一切有情如來藏，令彼有情欲、瞋、癡、貪、無明煩惱藏悉除遣故，而為說法。」《大方廣如來藏經》

以隱約而含蓄的方式表現於《華嚴經》⁵¹，如〈如來性起品〉所云：

無有眾生，無眾生身如來智慧不具足者，但眾生顛倒，不知如來智……如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心……云何如來具足智慧在於身中而不知見？……如來智慧在其身內，與佛無異。
52

這段其後見引於《究竟一乘寶性論》的經文，向來被視為如來藏說的雛型，而具足在眾生身中的如來藏，則顯然是如來智慧。循此以往，便無怪乎如來藏學成立伊始之《如來藏經》將如來藏界定為「如來智」了。

有趣的是，晉本《如來藏經》有云：

彼如來藏，清涼無熱，大智慧聚，妙寂泥洹。(T.16, p.458c)

此句經文乍見之下，似可解讀為：「那清涼無熱的如來藏，既是（能證的）大智慧聚，又是（所證的）妙寂泥洹。」如此，則《如來藏經》所言之如來藏，便一體兼括「能證的智慧」與「所證的境界」。然而，試比對唐本《如來藏經》相對應的經文：

彼欲瞋癡無明煩惱藏中有如來藏性，以此名為有性，若能止息，名為清涼，則名涅槃。若能淨除無明煩惱，是有情界，是

⁵¹ 詳見印順《如來藏之研究》頁98~103。

⁵² T. 9, pp. 623c~624a。

則名為大智聚體，彼之有情，名大智聚。⁵³

這段經文當中有個晦澀的疑點，即「有性」一詞。一個合理的猜測是：「性」原作「情」，因形近而訛。此一假設在藏譯本中可找到旁證。藏譯本對應於「有性」一詞者即作「*sems can*／有情」⁵⁴。如果此一假設屬實，則上述經文即可譯為：

凡貪、瞋、癡煩惱藏當中，存在著如來藏者，即名為「有情眾生」。當〔貪、瞋、癡煩惱藏〕止息，即名為「清涼」，亦名「涅槃」。若能淨除無明煩惱，這樣的有情界，即名為「大智聚體」，而如此淨除煩惱的眾生，即可名為「大智慧聚」。

基於不空此譯，再回顧佛陀跋陀羅譯本《大方等如來藏經》相對應的文句，似宜理解為：

「彼如來藏」被無明煩惱所覆。一旦煩惱止息，即是「清涼無熱」、「妙寂泥洹」的境界。凡離卻無明煩惱的有情眾生，即成為「大智慧聚」。

準此，則「涅槃」固是煩惱止息的境界；而淨除煩惱之後所透顯的

⁵³ T.16, p.463a。

⁵⁴ 高崎直道在《如來藏思想之形成》一書中指出：不空刻意翻譯為「有性」，亦即 *sat-tva*，以暗示眾生與菩薩之間的共通點，詳參 p.63。這誠然是個引人深思的見解。然而，「有性」與其說是個別有用意的譯語，毋寧說是古書版本中常見的「形近而訛」。理由有二：其一，在「有性」的下文旋即出現「有情」一詞，而這也正是不空譯師習用的譯語。其二，中文「有性」一詞，常用以翻譯 *astitva*、*astitā*、*bhāva*、*sat*、*sattā*、*sad-bhāva* 等等，而非 *sattva*（眾生）。

眾生本體，亦即如來藏，終究是如來的「大智慧聚」。

總之，根據《如來藏經》，如來藏最重要的質素，最基本的內涵，即是如來智慧，此所以如來藏又可名為「大智藏」⁵⁵或「智寶藏」⁵⁶。

（四）眾生不自覺知；如來之所教示

《如來藏經》藉由九喻反覆申說「一切眾生煩惱身中有如來藏」的道理。與此同時，經文也藉由幾則譬喻，指出眾苦交迫的眾生在現階段的自憐自怨和盲昧無知——無知於自己掙脫苦迫、淨化生命的巨大潛能。

在第四、第五、第七這三則與黃金、寶物有關的譬喻當中，俗世之人不知糞穢中藏有金磚；貧窮男子不知宅內地中有大金礦；行路之人不知弊帛之中有如來寶像。「不知」，特別是「不知」近在咫尺唾手可得的人間至寶，是芸芸眾生共同的盲點。同樣地，在第八喻當中，那位醜陋卑微的婦人逕顧著悲歎，也全然「不知」自己懷妊的是轉輪聖王。

當眾生憑一己之智，並不足以覺知自身之內的如來藏時，這項宗教真理的發現與教示者，便只能歸諸如來，這具足一切智的超越存在。如來之所以能知眾生之所不能知；見眾生之所不能見，是因為如來的知見，並不經由尋常的「世俗智」與「肉眼」；而是經由殊勝的「一切智」與「佛眼」。另一方面，如來知己見已，又為眾生開示此義，其動機，無非出於對眾生的悲憫；其目的，無非為了引導

⁵⁵ 經云：「汝等穿斯大智藏，獲得離貧作世尊」，見 T.16, p.463a。

⁵⁶ 經云：「大寶在身內，常在不變易。如是觀察已，而為眾生說，令得智寶藏，大富兼廣利。」見 T.16, p.458b。

眾生遣除煩惱證悟佛道。經云：

如來以佛眼觀察一切有情如來藏，令彼有情欲瞋癡無明煩惱藏，悉除遣故，而為說法，由聞法故，則正修行，即得清淨如來實禮（筆者按：「禮」應為「體」，形近而訛）。（T.16, p.461c）

一切眾生有如來藏……我以佛眼如實觀之，以善方便隨應說法，滅除煩惱，開佛知見，普為世間施作佛事。（T.16, p.457c）

在不一而足的類似表述當中⁵⁷，「一切眾生具如來藏」這個隱而不顯的真理，都是由如來以「佛眼」、「如來眼」、「清淨眼」觀見，從而教示眾生。易言之，正如多數「真理」之從發現到宣揚，可謂一段「先知覺後知；先覺覺後覺」的歷程；如來觀見眾生如來藏，從而教示眾生的歷程，亦幾近於是。

所異者，至少就《如來藏經》這部如來藏學的起源經典觀之，這個幾乎能以「一切眾生具如來藏」一語概括的真理，若相較於原始佛法的緣起、無我、四諦、八正道……等等教義，誠然少了些細膩的分析，也較毋須訴諸「諦聽！諦聽！善思念之！」的思辯之力。當然，如果從修行的角度來理解「一切眾生具如來藏」，吾人大可舉出禪宗路數，強調某種「頓悟自心是佛」的「直觀」式的「修行證悟」。然而，這種將「如來藏說」直接接繫到「修行解脫論」的模式，

⁵⁷ 諸如「如來應供正遍知，以如來眼，觀見一切有情具如來體。」（T.16, p.462b）、「如來以清淨眼，見一切有情具如來藏。」（T.16, p.463a）、「如來以如來眼，見一切有情……煩惱臭穢故弊帛中，有如來體，如我無異。如來為解煩惱穢帛所纏裹故，為諸菩薩而說妙法。」（T.16, p.463b）……等等。

其實是如來藏學比較後期的發展結果。至於在如來藏學始倡之時，尤其從代表如來藏原始教義的《如來藏經》看來，「一切眾生具如來藏」，作為如來所觀見而揭示的真理，其所期待於廣大追隨者的，與其說是「解」，毋寧說是「信」，因為它原非有賴深入思辯始能契解的「四諦」之類的教理；而毋寧是帶有「精神喊話」性質的激勵之辭。言者諄諄，不外乎期待大眾因「信」而入，此即經文所云：「若信我所說：一切有寶藏，信勤方便行，疾成無上道。」⁵⁸

當然，「一切眾生具如來藏」的主張，其本身雖然不是修行的方式，卻無疑是策進修行的鼓勵之辭。在相信「一切眾生具如來藏」之後，隨之而來的應是怎樣的修行內容？《如來藏經》並未明言。但是，與《如來藏經》密切相關，甚至很可能是《如來藏經》所據所本的〈華嚴經·如來性起品〉，倒有一段足資參考的經文：

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。」如來即時教彼眾生修八聖道，捨離虛妄顛倒，離顛倒已具如來智，與如來等饒益眾生。（T.9, p.624a）

如前文既已指出，這段〈性起品〉的文字，可謂如來藏學的原型（prototype）。這段經文的前半，亦即如來觀見眾生在妄想纏縛的有漏身心中，具備了與佛無異的殊勝特質，正是《如來藏經》一再強

⁵⁸ T.16, p.458b。又唐本作：「我皆所說而勝解，一切有情有伏藏，若能勝解而精勤，速疾證於最勝覺。」（T.16, p.463a）表面上看來，雖然沒有「信」的字樣，然而比對藏譯，與「勝解」相對應的字「*mos*」，其義有：resolute faith、esteem、belief……等等，「信仰」、「信心」之義自在其中。

調的主張。十分雷同的內容與行文方式，《如來藏經》並不乏其例。⁵⁹然而，這段經文的後半又補充說明：如來觀見眾生的巨大潛能，亦即確認眾生的可塑性之後，旋即教給眾生，使之證悟的修行內容，即是傳統佛教奉行不渝的「八正道」。在此，大乘如來藏學與原始佛教的修行主張可謂順理成章的接軌。

事實上，《如來藏經》作為如來藏系最早期的經典，其與原始佛教「心性本淨」的主張，本有著前呼後應的傳承關係。印順早已指出：見於《雜阿含經》的鍊金喻，大有引發「心性本淨」說的可能。⁶⁰而巴利藏的《增支部》中，更明確地說到「此心極光淨，而客隨煩惱雜染」。印順據而推論：「心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，不能不說是淵源於阿含經的！」⁶¹儘管印順隨即論證：《雜阿含經》的鍊金喻屬於「如來記說」；《增支部》是「個個為人悉檀」，兩者在原始聖典當中都屬於「不了義說」⁶²。然而，無論了義與否，原始阿含聖典當中的鍊金喻和心性本淨說，確實給予《如來藏經》直接的啟發和影響。而後者對解脫的密切關注與強烈訴求，確實也和原始佛法的初衷殊無二致。《如來藏經》與《原始佛教》的密切關係，終究是不容忽視的事實。

總之，作為證悟潛能之「如來藏」，眾生雖然平等共具，卻因妄想執著而不自覺知，必有待於如來以其超越的「佛眼」觀見，進而

⁵⁹ 例如：如來應正等覺，以佛自己智慧光明，眼見一切有情……於一切煩惱染污之中，如來法藏本無動搖，諸有趣見所不能染，是故我今作如是言：「彼等一切如來（筆者按：指如來藏），如我無異。」（T.16, p.461c）

⁶⁰ 印順《如來藏之研究》，頁 67~69，台北：正聞，1992

⁶¹ 同上註，頁 69。

⁶² 同上註，頁 72~73。

教示眾生。而芸芸眾生作為受教化的對象，若能「信受」此義，自能在無邊泥淖之中重拾信心，基於昂揚的自信而精進修行。

三·與後起教義的區隔

《如來藏經》所建立之如來藏義既如上述，而上揭的重點，也正是「如來藏」最核心和原始的義涵。隨著踵事增華的發展步履，「如來藏」的理論層層加深，義界層層加廣，然而後起的衍生之義，誠不能與其原始義蘊混為一談。下文試析論之。

（一）未有形上學的建構

聖嚴法師在其《自家寶藏》一書的序言中說道：「如來藏思想，既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足信仰的要求。」⁶³信哉斯言！綜觀如來藏學的發展史，其建立之初原有濃厚的信仰意味；其後隨著學說自身的不斷發展以及與其他學派的交流互動，諸多以「如來藏」為本的形上理論也逐漸地建構起來。

再回到如來藏學最初期的《如來藏經》，並不令人訝異地，形上思辯的趣味可謂付之闕如，因為這些原非《如來藏經》的旨趣所在。就如恆清法師所云：「它不作形而上的辯證，沒有認識論上的解說，有的是解脫論的保證。」⁶⁴極有可能，如來藏說的提出，最初乃針對廣泛而貧苦的一般大眾，以貧人具有寶藏、貧女懷妊輪王的譬喻，期勉他們不須受限於種姓的束縛，不應沈淪在生死的苦海，而要自

⁶³ 見頁 7，台北：法鼓文化，2001 年初版。

⁶⁴ 見《佛性思想》，頁 88，台北：東大，1997 年初版。

信自立，並勤於修行。既然傳道的對象並不是知識菁英，形上的辯證自然可免。

《如來藏經》之如來藏說，固然原始、素樸而未有形上學的建構，然而後人多從形上角度來理解或批判如來藏義。在沸沸揚揚的討論聲中，其效唾又不免及於《如來藏經》。

且回溯前言中業已提及的山口益與松本史朗的意見。

山口益認為，如來藏即緣起，即般若空性。⁶⁵如來藏為何是緣起？山口益的論據是：《如來藏經》有云：「如來出世，若不出世，法性法界，一切有情如來藏常恆不變。」⁶⁶而在原始佛教經典《雜阿含經》論述緣起法則的經文裡，也出現了這樣的表述。⁶⁷因此，《雜阿含經》的「緣起」到了《如來藏經》，乃以「如來藏」一詞來承接。然而愚謂：即便《如來藏經》沿用了阿含的語句，是否就能據以論證《如來藏經》之「如來藏」即《雜阿含經》之「緣起」，或至少和「緣起」法則有所關聯？對此，Michael Zimmermann 就明顯持反對意見。⁶⁸事實上，自阿含以來，「若佛出世，若不出世，法性法界」，已成為諸

⁶⁵ 此主張及相關論證，見於山口益《般若思想史》，蕭平、楊金萍譯，頁37，上海：上海古籍出版社，2006年7月第1版。

⁶⁶ T.16, p.461c。晉本作：「諸佛法爾。若佛出世，若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。」(T.16, p.457c)

⁶⁷ 例如：「云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」(T.2, p.84b)

⁶⁸ Zimmermann 認為在這段常用以說明緣起法的慣用語式當中，《如來藏經》並無意於提出「緣起法」，而旨在說明「一切眾生如來藏」之作為究極真理。詳見 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, p.55。

多文獻在揭示究極真理時的慣用語式，意謂「如此如此的真理，無論如來出世與否，都一樣顛撲不破」。至於如此如此的真理為何？自然由各部文獻自行認定，例如：《善見律毘婆沙》云：「五戒十戒是學，若佛出世，若不出世，於世間中此戒常有。」(T.24, p.719a)；《大般若波羅蜜多經》云：「諸法本來寂靜，自性涅槃，若佛出世，若不出世，法相常爾。」(T.6, p.1038b)；《大乘寶雲經》曰：「第一義者，無言無說，本性清淨，一切聖人內自證得，若佛出世，若不出世，法性常爾，不減不增。」(T.16, p.272c) 以上被宣稱為「若佛出世，若不出世，法相常爾」的重點或真理，可以是「五戒十戒」、「諸法空性」、不可證辯的「第一義」等不盡相同的概念，而這些概念，正如阿含的「緣起」，也未必與《如來藏經》之「如來藏」有任何關聯，儘管它們都出現在相類的慣用語式當中。

至於如來藏為何是般若空性？山口益認為《如來藏經》所云「一切眾生有如來藏」，其中「一切眾生」是能所對立的世間法；而「如來藏」則是勝義空、法性，亦即般若。那麼，山口益對於「一切眾生有如來藏」的理解，應當類同於「一切能所對立的世間法具有泯絕對待的般若空性」。這是很有趣的詮釋，而且是不違背佛學教理的聯想，可惜的是，綜觀《如來藏經》，不但不見任何緣起法則的教義，也嗅不出任何般若空性的氣息，原因是：《如來藏經》的旨趣原本不在哲學理論的建構。

其次，松本史朗將如來藏學批判為「基體說/dhātu-vāda」，從而否認如來藏說在佛教傳統當中的合理地位。松本史朗對「基體說」的定義是：「它是一種主張“由單一實在基體(dhātu)生出多元dharma”的論說。簡曰為“發生論性質的一元論”或“根源實在

論”亦可。⁶⁹松本進而研究基體說的源流，判定其濫觴於〈法華經·藥草喻品〉，經過〈華嚴經·如來性起品〉，到《勝鬘經》樹立其典型，然後再到《不增不減經》。⁷⁰在耙梳這股思想脈絡的過程中，松本用略帶疑惑的筆觸寫道：「如果把視線再進一步置於作為如來藏經典代表之一的《如來藏經》上的話，就會奇妙地發現其中似乎既沒有 pre-dhātuvāda，也沒有 dhātuvāda。」⁷¹誠然如此，《如來藏經》之「如來藏」，純然是眾生共具而藉以證悟的起因或潛能，而這樣的如來藏，一不作為「大地」、「虛空」一般支托萬有並提供究竟依止的「基體」；二不作為化生萬有的一元性質的形上本體。《如來藏經》之如來藏，純然地關注眾生現實的煩惱；關注修行證悟的潛能，而從未發展出從修行解脫論架空出來的形上本體的辯證。本來，松本有察於此，是亦足矣。然而，他卻仍不放棄將《如來藏經》納入「基體說」的思想脈絡，並於下文歸結《如來藏經》的主題亦由 dhātu-vāda 派生而出，⁷²理由呢？只因為〈華嚴經·如來性起品〉對《如來藏經》有一定程度的影響。平情而論，即便《如來藏經》有所取義於〈如來性起品〉，亦很難藉以斷言《如來藏經》必定將後者蘊含的「基體說」照單全收；更遑論，根據松本本人的判斷，蘊蓄於〈如來性起品〉當中的 dhātuvāda 頗為隱晦並且不算成熟，充其量只能算是

⁶⁹見《緣起與空——如來藏思想批判》，松本史朗著，蕭平、楊金萍譯，頁 6，北京：中國人民大學出版社，2006 年 9 月第 1 版。

⁷⁰ 詳細的論證，見於《緣起與空——如來藏思想批判》收錄的〈勝鬘經的一乘思想〉一文，頁 207~210。

⁷¹ 同上註，頁 210。

⁷² 同上註，詳見頁 210~211。

dhātuvāda 與 pre-dhātuvāda 的混合物。⁷³因而吾人不禁要質疑，如此飄如游絲的證據，真的足以證明《如來藏經》的主題由 dhātuvāda 派生而出嗎？

至此，吾人不難窺知，縱使山口益和松本史朗對「如來藏」義的意見相左，但兩人用形而上的理論去解讀《如來藏經》，這一點卻不謀而合。當然，如來藏思想在往後的發展過程中，確實發展出「結合空性」、「萬有依止」這一類精采論義。然而，在最初的《如來藏經》當中，這些形上思辯並不可得見，吾人不須，也不宜牽強依附。

從早期的《如來藏經》到其後的《勝鬘經》、《不增不減經》等，不僅行文的風格不同，論述的重點亦有所差異。《如來藏經》借事說理，以尋常易見的事物為喻，向普羅大眾宣說眾生平等，如來藏本具的道理；《勝鬘》等經則直陳理論，在濃厚的思辯氣息當中論及形而上的議題。很明顯地，如來藏學雖有個簡單素樸的起點，其後的發展則轉趨深密，引發學者加入其討論並深化其內容。這種由簡而繁，或者由淺而深的發展歷程，其實是一種普遍的文化現象，並不獨見於宗教或哲學。就中國文學史上的樂府詩而言，最早期的民間樂府，往往是感情澎湃、風格粗獷、遣詞素樸的民間歌謠；但其後文人仿製的文人樂府，詩風則轉趨細膩、優雅和含蓄。樂府詩有著原始素樸的源頭和精緻典雅的流裔；大乘如來藏學又何獨不能如此？吾人惟有認清經典所屬的歷史定位，尋繹經典成書的宣揚目的，才可能如實掌握經典意欲揭示的要意。

(二) 未見唯識學的影響

⁷³ 同上註，詳見頁 205~207。

如前言所述，晚期如來藏學最顯著的特徵，即是吸收了來自瑜伽唯識學派的影響。來自唯識學的影響，並不見於《如來藏經》這部相當初期的經典。然而，在《如來藏經》當中，倒有兩個觀念乍見之下似與唯識學略有關涉，亦即第八喻的「胎藏」與第六喻的「種子」。

在第八喻中，如來藏被喻為轉輪聖王的胚胎，轉輪聖王尊貴的血統，正是基於胚胎與生俱來的「基因」。有類於此，根據唯識學派，一切眾生也正是根據其與生俱來的種姓、基因，或不同的本質屬性，而被區分為五類（五種姓）⁷⁴。任何眾生的可能傾向與成就，皆由其內蘊的種姓特質所決定。可以說，唯識學派的種姓說，在一定程度上，類同於《如來藏經》的「藏／*garbha*」或「胚胎」，因為種姓與胚胎，都是決定未來發展的基因或潛能。凡被歸類為如來種姓的眾生，宜可被推斷為具有如來藏性。事實上，在隨後如來藏傳統較成熟的階段，正如見諸《寶性論》的論義：「如來種姓」已被指為第三個，抑且可能是如來藏最重要之內涵矣⁷⁵。然而，縱使後起之《寶性論》從「如來種姓」的角度詮釋如來藏義，但「種姓」的觀念卻未必借自瑜伽唯識學。高崎直道在《如來藏思想の形成》一書中既已指出：「如來種姓」在早於《如來藏經》的《華嚴經》〈入法界品〉及〈性起品〉當中，已然是個重要的觀念。⁷⁶因此，《寶性論》之視如來藏為「如來種姓」，很可能是直接承繼《華嚴經》，而非有所乞

⁷⁴ 厥為：聲聞(*śrāvaka*)種姓、緣覺(*pratyeka-buddha*)種姓、如來(*tathāgata*)種姓、不定(*aniyata*)種姓，以及沒有任何成就可能的無種姓(*a-gotra*)。

⁷⁵ 《寶性論》從三個角度說解如來藏，即法身遍在、真如無差別，以及佛種姓。

⁷⁶ 詳參《如來藏思想の形成》p.58, 東京：春秋社，1978年三版。

靈於唯識學。事實上，「種姓」的觀念普遍深植在古印度的文化傳統之中，本非任何宗教或宗派之所獨擅。

再者，唯識學的「種姓」觀念固然類似如來藏思想，但仍有個重要的歧異點——唯識學的「種姓說」包括三大類：聲聞種姓、獨覺種姓與如來種姓。相對於此，如來藏學則主張如來藏性係一切眾生平等共具，易言之，唯「如來種姓」一類而別無其餘。換言之，唯識學的如來種姓係選擇性地含藏在某一部分的眾生身中，而如來藏學的如來藏則是普遍而平等地內具於一切眾生。

慮及這個明顯的歧異點，可以推知，縱然「種姓」觀念同時存在於唯識學與如來藏學，但兩者的義理路線很可能是各別而平行地發展。因此，《如來藏經》第八喻的「胎藏／*garbha*」一喻，不太可能是來自唯識學「種姓／*gotra*」說的影響。

另一個與「種姓／*gotra*」說相關的唯識學理論是「種子／*bīja*」⁷⁷，而「種子／*bīja*」也同樣在《如來藏經》被提出。在第六喻中，如來藏被比喻為大樹的種子。由於種子內蘊的潛能，植物始能充分地生長。同樣地，根據唯識學派，根本種子(*mūla-bīja*)——許多狀況下作為阿賴耶識的同義語——也同樣是一切存在的根本和起始因素。任何事物的生成，都是由於賴耶種子成熟之故。高崎直道指出：正如同「種姓」，「種子」亦暗示了生成與發展之意。然而，此之謂「種子」並不同於唯識學的種子⁷⁸。簡言之，唯識學的種子涵蓋的範圍遠較《如來藏經》「種子喻」的種子更廣。根據唯識學派，一切種子／*sarva-bījaka* 化現宇宙間的森羅萬象，這些種子涵蓋了或

⁷⁷ 《瑜伽師地論》稱：「又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性」，見 T.30, p.478c。

⁷⁸ 詳參《如來藏思想の形成》p.59, 東京：春秋社，1978年三版。

清淨或染污，或無漏或有漏的一切層面。相對於此，《如來藏經》第六喻的大樹種子，則務必清淨無漏，始能作為圓滿如來的起始因。儘管唯識學派傾向於將如來藏詮釋為內蘊的無漏種子⁷⁹，卻不宜據此而假定《如來藏經》第六喻的「種子」係來自唯識學的影響。

總之，即使「種姓」和「種子」是唯識學的重要觀念，卻沒有任何有力的證據足以宣稱《如來藏經》與唯識學派有所關聯。《如來藏經》作為如來藏學極為初期的經典，並不見任何來自唯識學派的影響。

(三) 梵化色彩之「我」論雖有而甚稀

如來藏學深受佛教學者質疑的教義之一，即是混同於外道的「我／*Āman*」論。

如所週知，原始佛教樹立「無我」(*an-ātman*；大乘佛教則作 *nairātmya*) 之法幢，以駁斥並揀別於傳統婆羅門教之「神我」。在這「無我」教義的最初期，「無我」的極則是：無論生死的流轉或涅槃之證得，俱是依因待緣而起。而在遷流不息的無常事相之中，終究沒有任何自本自根、恆常不變的體性或自性 (*svabhāva*) 作為超越而永恆的存在體。此一無我之教，素來在印度佛教傳統中備受尊重。例如「諸法無我／*sarva dharmā anātmānaḥ*」即為三法印之一，用以

⁷⁹ 此「無漏種子」，亦即「無漏種性」(見註 39)，見於諸多唯識典籍，如《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》等等。雖然這些論典並未直接等同「本有無漏種子」於「如來藏」，但根據印順的意見，「本有無漏種子」很可能是唯識學者對同時盛行的「如來藏」說，所提出的自家詮釋。詳見《如來藏之研究》，p.204，台北：正聞，1992。

印定迥異外道的真實佛法；部派佛教之中，即使主張法法各住自性的說一切有部 (*sarvāstivādin*)，仍以「法有」而「我空」貫徹其對原始「無我」教義的尊重⁸⁰；到了大乘佛教，兩大主流的中觀 (*Mādhyamaka*) 與瑜伽 (*Yogācāra*) 學派，亦皆用力於「無我」教義的闡發與深化。無常、苦、無我，確乎是佛教的通義。

然而，有些如來藏系經典，卻一反傳統，而將「如來藏」直接等同於原始佛教所破斥的「我」。如《央掘摩羅經》云：「一切眾生皆有如來藏我」(T.2, p.539c)，「如來藏我」，很可能是一個持業釋同位格關係的複合詞，意謂「如來藏」即是「我」。又如《大般涅槃經》云：「我者，即是如來藏義；一切眾生皆有佛性，即是我義。」(T.12, P.407b)更是直言不諱地等同了「我」和「如來藏」。這也就毋怪乎周貴華以為：「早期如來藏思想帶有明顯的梵化色彩，這表現在兩方面：一者斷言佛性、如來藏是真我；二者斷言佛性如來藏說是了義說。」⁸¹

再回到本文的主題，吾人須檢討作為如來藏說最初期經典之《如來藏經》，是否也帶著梵化色彩？或者，是否亦將「如來藏」說解為梵化色彩之「我」？

⁸⁰ 部派佛教的「我論」之中，較特出的是主張「我法俱有」的犢子部 (*Vātsīputrīya*)。正因為犢子部提出類似外道神我的「不可說我」(*anabhilāpya-pudgala*)，故而有「附佛外道」之譏。

⁸¹ 周貴華《唯識、心性與如來藏》，頁 108，北京：宗教文化出版社，2006 年初版。筆者不解之處在於「二者」——為何「斷言如來藏說是了義說」，便是「有明顯的梵化色彩」？將自宗的學說標舉為「究竟了義之教」，這種現象並不罕見於佛教經典，因此如來藏系的經典即便斷言已說是了義說，其實也不足為奇，更不易藉此看出其與「梵化色彩」的關係。

如前文既已言及，「如來藏」一詞首見於《如來藏經》，而或許因為處在學說首創階段，術語猶未固定化，所以相應於「如來藏」，又有許多可資替代的同義語群。然而在此諸多「如來藏」之同義語當中，全然不見「我」字。

漢譯《如來藏經》當中的「我」，諸如「德相備足，如我無異」（T.16, p.457c）、「是故我說法，開彼如來藏」（T.16, p.458c）、「如我所觀察，示語諸菩薩」（T.16, p.459b）……等等，「我」都是第一人稱代名詞，在經文中用作如來的自指之詞，而迥非沾染梵化色彩的 *Āman*。就此而論，《如來藏經》相對於《央掘魔羅經》、《大般涅槃經》等等之明白揭示「如來藏即我」，其判然有別的表述實不宜輕忽。

縱然，如來藏學晚期之《入楞伽經》曾暗引一段《如來藏經》的文字，以質疑「如來藏」與「我」之同質性。然而，《入楞伽經》對於《如來藏經》的這一文段是否如實契解，或恐猶有疑議。《入楞伽經》云：

修多羅中說「如來藏」本性清淨，常恆不斷，無有變易，具三十二相，在於一切眾生身中，為蘊界處垢衣所纏，貪恚癡等妄分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中。外道說「我」是常作者，離於求那⁸²，自在⁸³無滅。世尊所說「如來藏」義，豈不同於外

⁸² 「離於求那」梵文「nirguṇa」（見南條本 p.77），鈴木大拙英譯為「unqualified」。宋本（T.16, p.489a）及唐本的譯語「離於求那」，係義譯結合音譯而成，對中國讀者而言，其實有些不知所云。魏譯（T.16, p.529b）作：「不依諸緣，自然而有」，較易於理解。

⁸³ 「自在」此一譯語，梵本作「vibhus」（見南條本 p.77），鈴木大拙英譯為「omnipresent/ 遍在」。宋本（T.16, p.489a）和魏本（T.16, p.529b）譯為「周遍」，較合乎梵文的原意。

道「我」耶（T.16, p.599b）？

這段引文凡三小節：其一是經典對「如來藏」的描繪；其二是外道對「我」的解說；其三是質疑「如來藏」與「我」之類同性。而引文前半段所稱之修多羅，蓋指《如來藏經》，與之相對應的經文是：

一切有情……於胎藏中有俱胝百千諸佛，悉皆如我。如來智眼觀察彼等有佛法體，結跏趺坐，寂不動搖。於一切煩惱染污之中，如來法藏本無動搖，諸有趣見所不能染。（T.16, p.461c）

84

比對《入楞伽經》的轉引文字與《如來藏經》之原文，除了前者說如來藏「貪恚癡等妄分別垢之所污染」；而後者說如來藏「諸有趣見所不能染」這一歧異⁸⁵，其餘對如來藏屬性的形容，則大抵相同。令人納悶的是：雖然《如來藏經》將如來藏形容為「清淨」⁸⁶、「常恆不變」⁸⁷，卻不曾將梵我的其它特質，諸如化生萬物的「常作者」、沒有任何具體屬性之「離於求那」、遍一切處之「自在」……等等梵化氣息更濃烈的特質一併吸納。縱然「清淨」與「常住不變」，是如

⁸⁴ 此係唐譯，晉本作：「一切眾生，貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。」（T.16, p.457b）

⁸⁵ 這一歧異只是字面的歧異，並非教理的歧異。綜觀《入楞伽經》之如來藏說，如來藏同樣被形容為究極清淨，雖在纏而不染。此「貪恚癡等妄分別垢之所污染」云者，蓋承上文，而實謂「貪恚癡等妄分別垢之所纏覆」。

⁸⁶ 如「清淨如來實體」（T.16, p.461c）、「清淨如來智」（T.16, p.462c）

⁸⁷ 如「如來藏常恆不變」（T.16, p.461c）

來藏與梵我共同的特質，但也不宜無限上綱地誇大兩者的相似度，而逕以為《如來藏經》之如來藏義具有梵化的神我色彩。將「如來藏」等同於「我」的，其實另有其主；而《如來藏經》之「如來藏」義，既未直接以「我」為同義語；亦未通盤移植梵我的特質，其「我」論的色彩，誠然雖有而甚希。

儘管事實如此，但《如來藏經》作為如來藏學最原初的代表性經典，似乎只能概括承受其它經論中的如來藏義及其所引起的爭議或抨擊。至少在《楞伽經》的創作環境裡，《如來藏經》已披上了一襲原本不屬於自己的梵化的外衣。

五·結論

總結《如來藏經》之如來藏義，可歸結出以下四個重點：

- (1) 如來藏是一切眾生共具，縱然現階段猶被無邊煩惱纏覆而不得開顯。隱藏在此一教義之下的，是一種「平等」的宗教精神，而這種平等又兼具兩個層面：其一，一切眾生，毋論種姓的尊卑、性別的男女，悉皆平等共具。這在階級森嚴、男尊女卑的古印度社會裡，可謂別具意義。其二，眾生與諸佛，雖有煩惱和解脫的差異，但清淨的質性、證悟的潛能，卻平等無異。
- (2) 如來藏作為圓成的最終境界與潛能的初始狀態，兩種論義皆暗示於經文之中。然而，無論基於「如來藏」的詞義分析，或基於經文寓意的深究，均以後者較為優勢和主流。因此，《如來藏經》之如來藏，宜指證悟之潛能，而非證得之境界。
- (3) 如來藏的根本原質是如來的超越智慧，此由《如來藏經》的

諸多文段皆以「如來智」作為「如來藏」之同義語即可得知。而這種教義極可能是本於〈華嚴經·如來性起品〉。

- (4) 如來藏固然是一切眾生平等共具，然而受限於無明煩惱之纏覆，眾生自己並無從知曉，因此須賴如來以「佛眼」觀見，從而教示眾生。這樣的如來藏教所期待於追隨者的，主要是「信」——在信仰及自信的基礎之上，誘發後續的精進修行。《如來藏經》所建立之如來藏義大抵若是。而上揭論義，皆反映了如來藏學成立伊始的原初教義，並明顯地有別於其他繼起經論的論述風格與內容取向，例如：

- (1) 如來藏學在後續的發展過程中，逐漸賦予如來藏形上的義涵，例如結合了如來藏與空性，或以如來藏為萬物所依止的第一因。然而，這些後起的延申理論並不見諸成書最早的《如來藏經》，事實上也不是《如來藏經》所關切的重點。《如來藏經》旨在針對一般大眾而非少數的知識菁英提出一種素樸的解脫論。因此，任何以形上學的角度理解《如來藏經》的嘗試，毋寧皆有失焦之虞。
- (2) 晚期的如來藏思想明顯地受到唯識學的影響，而《如來藏經》作為如來藏思想最初期的經典，可說嗅不出任何唯識的氣息。縱然，《如來藏經》含藏了「種姓」與「種子」的觀念，但其與唯識學定義之下的「種姓」與「種子」並不盡相同。再者，「種姓」與「種子」的觀念遍存於古印度社會，而非唯識學派所專有，因此《如來藏經》沒有理由務須乞靈於唯識學。
- (3) 如來藏雖然因為混同於「我」論而履受佛教學者質疑，然而僅就《如來藏經》而言，「如來藏」並不曾被指稱為「我」；

對「如來藏」的形容亦僅限於「清淨」與「常住不變」，並沒有「自在」、「作者」、「離於求那」……等等梵我色彩更加濃厚的描述。因此，《如來藏經》之如來藏，即便真有一絲「我」論色彩，亦可謂極其稀薄。

總之，《如來藏經》之如來藏義，帶有十分強烈的鼓舞性質，旨在啟發眾生的自信。其關注的問題，純然是眾生的煩惱、潛能，與證悟。其申述的內容，純然是素樸的解脫論，而了無形上的建構與唯識的影響。