《寶性論》及相關論典論佛性與信：

論早期如來藏說的基本模型及如來藏說與唯識思想的交涉

中三種佛性與信之三義之交涉

賴賢宗 撰

＊華梵大學哲學系教授

目次

【壹】導論

【貳】早期如來藏說中的如來藏思想基本模型

【參】如來藏與唯識交涉中的「信之三義」與「三種佛性」

【肆】《寶性論》信之三義與三種佛性的內在交涉

【伍】對比於西方宗教倫理學的《寶性論》的「信」和「佛性」之殊義

【陸】結論

正觀雜誌第十一期／一九九九年十二月二十五日

本文自頁 7 至頁 70

【壹】前言

《寶性論》總結了早期如來藏說《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》之理論。《如來藏經》用九譬顯示了如來藏的密義，九譬為《寶性論》引用並論述。《不增不減經》將如來藏的密意顯示為「法身即眾生界即如來藏」的基本表述，並以「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的內涵。《寶性論》對此的重要性在於：其「有垢真如難可了知」與「無垢真如的二種清淨」皆所以使佛性之勝義實體與修持主體有其交涉，用來闡明「法身遍在」的平等的中介性格，繼承了《不增不減經》關於「眾生界」的論述，並發揮於真諦譯《佛性論》的「所攝藏」的論義，從而具體論述了如來藏三義的關係，解明了佛性的勝義實體之存有構成。本論文第一節對此加以論述，以作為本論文論《寶性論》信之三義與三種佛性之交涉的思想背景。

本論文第二節、第三節則嘗試論述，在「如來藏說與唯識思想的交涉」論題中，《寶性論》、真諦譯《攝大乘論釋》(簡稱《攝論釋》)、《佛性論》、《成唯識論》認為信之三義與三種佛性有其內在交涉。如《寶性論》偈文所示，「實有」、「有德」、「有能」之信之三義是一機體的整體。而《寶性論》之信說較之於唯識之信說，卻多了一個佛教存有論(Buddhist Ontology)[1]的向度。再者，信之三義共同包含於《成唯識

論》、《寶性論》和真諦譯《攝大乘論釋》與《佛性論》這些討論到「如來藏與唯識的交涉」論題的大乘論典之中，因此，信之三義的機體構成，是印度大乘佛學的重要課題，「信」的三義與三種佛性的關係解明了「如來藏說與唯識思想的交涉」論題的另一個不被重視的面相。

本文論述：首先，由思想史的詮釋和原典的分析可以見出，《寶性論》的成書年代雖然在《佛性論》、《攝大乘論釋》(真諦譯)、《成唯識論》之前，但《寶性論》卻隱然蘊含了後來逐步發展出的信之三義、三種佛性及二者的關係的論理。在後來的發展中，《佛性論》發展了三種佛性的理論。《成唯識論》繼承《攝大乘論釋》，則發展了信之三義的理論。而只有在《攝大乘論釋》卷七才直接明顯討論信之三義與三種佛性的對應關係，所有的這些，都隱然包含在《寶性論》的較為素樸的討論當中，由此可以見出《寶性論》研究之重要性。

其次，以《寶性論》為中心，將它與其它論及「唯識與如來

[1] 佛教存有論(BuddhistOntology)一語，EdwardConze、長尾雅人和西谷啟治的書中常用之，牟宗三也用無執的存有論和境界形態的存有論來指稱佛教存有論。辨明存有論是否適用於佛學之問題，我認為，佛教反對自性見，但是大乘佛學並不反對「勝義自性」一義。在佛教的典籍中，所謂的「有」(sat)包括了西方哲學中的「存在」(existence)和「存有」(being)兩義，佛教在此區分了「世俗有」(saṃvṛti-sat)和「勝義有」(paramārtha-sat)，區分了「世俗諦」(saṃvṛti -satya)和「勝義諦」(paramārtha -satya)，佛教並不否定「勝義有」和與之相關的「勝義諦」，佛學對「勝義有」的理解是有別於西方的「做為實體學的存有論」對存有的理解的。其實，在加以語意上的若干釐清之後，「佛學存有論」(buddhistontology)一語及其相關語早為西方佛學界與日文佛學界所熟用。以上參見《佛教詮釋學》(台北，2000)（本書出版中）。

藏交涉」的佛典作對比研究。可看出，《寶性論》在佛教存有論上，用「有垢真如」、「無垢真如」論述如來藏、佛性，強調「無垢真如」的「自性清淨」和「離垢清淨」。對比於《寶性論》，真諦譯《攝論釋》是將如來藏說揉入瑜伽學，以著重實踐論的唯識學，收攝如來藏說。真諦譯《攝論釋》的「自性成就真實性」、「清淨成就真實性」(二種圓成實性)，在此二者中更強調後者，因此，是強調重實踐論的唯識學的，也因此，真諦譯《攝論釋》在四種清淨中，強調「至得道清淨」和「道生境界清淨」。《寶性論》和真諦譯《攝論釋》有類似的論理結構(如來藏與修持主體的交涉)，但強調的重點不同。《寶性論》強調佛教存有論(真如、佛性、如來藏)，而其二種清淨的理論則相通於真諦譯《攝論釋》四種清淨的理論，因此，《寶性論》可收攝唯識說的論意，但是這個「以如來藏說收攝唯識思想」的工作，到了《佛性論》才具體完成[2]。又，《寶性論》的性起說是強調「成覺予以普遍化」，和華嚴教學、《性起經》的性起說也有所不同。

最後，本論文也對此《寶性論》研究的重要性，就「從印度

[2] 「以如來藏說收攝唯識思想」，參見印順〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，《鵝湖》第七十六期，1981 年 10 月號。印順說：「依我的理解，真諦將如來藏學糅入瑜伽學，如《攝論釋》；將瑜伽學糅入如來藏學，如《佛性論》」。又，參見賴賢宗〈如來藏與唯識的交涉：以《佛性論》為中心的比較研究〉，《國際佛學研究年刊》創刊號(臺北，國際佛學研究中心，1991)，頁 209-223。此處的討論可參見頁 214、218。

佛學到中國佛學的轉化看《寶性論》研究之殊義」和「宗教倫理學及其存有論預設」的課題，分四點提出一些反思。

【貳】早期如來藏說如來藏思想基本模型

一、早期印度大乘佛學中的如來藏說的基本思想模式

(1) 早期印度大乘佛學中的如來藏說及其基本文獻

印度佛教的大乘佛教被認為只有中觀與瑜伽二大系統，或被分為三系 [3]。若干西藏佛教的研究者則認為如來藏思想是獨立為獨立於中觀、瑜伽唯識之外的學說，而所謂後期西藏中觀學已經融合了瑜伽唯識與如來藏思想 [4]。如來藏說一系的思想終不可掩，一如印順不能像傳統中觀與唯識論師那樣簡單地說如來藏說是不了義的，印順主張「【如來藏說】這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；以此為

[3] 法藏的《大乘起信論義記》說：「今中天竺國三藏法師地婆訶羅,唐言日照,在寺翻譯。余親問。說云：近代天竺那爛陀寺。同時有二大德論師。一曰戒賢。二曰智光。……謂戒賢則遠承彌勒無著。近踵護法難陀……二智光論師遠承文殊龍樹。近稟提婆清辨」(法藏，《大乘起信論義記》，續藏經第七十一冊，頁 0775)，這個記載成為中觀瑜伽二系說的根據之一。

[4] 談錫永，《大中觀論集》，香港，香港密乘佛學會，1998，李潤生序，頁 16「"中觀"、"如來藏"、"唯識"是大乘佛學的三大思想系統……而寧瑪派的"離邊大中觀"更能統攝三大思想系統以顯示其獨特的思想理念」，頁 4，「後期的中觀學已兼採於瑜伽理論，而不是純粹的龍樹中觀思想，因此在藏密所繼承的中觀學也不必完全忠於龍樹的中觀理論，而可能與瑜伽唯識或如來藏思想有所交涉」。

宗本」[5]。

特意忽視如來藏說的重要性，是因為如來藏說易被人誤解為類似於外道神我的思想，其實，如來藏說在建構其自身的理論時，是自覺於如來藏說和外道神我論的本質區分，而認為如來藏說和根本空義是一致的，因此強調「空如來藏」一義。例如：《楞伽經》中就以「如來藏說」(tathāgatagarbhavāda)一語來總結其思想內容，並與外教的「自我論」相比較，而強調彼此之相異論點[6]，《楞伽經》說：

> 如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是。而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所汙。[7]
>
> 此如來藏識藏，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性淨，客塵覆故，猶見不淨，非諸如來。[8]
>
> (如來之藏)離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。[9]

根據高崎直道的研究，如來藏說有六個重要相關概念：(1)

---

[5] 印順說「在論師們-印度的大乘論師，中觀與瑜伽兩家，都說如來藏說是不了義的，以中觀與唯識的"密意"去解說他。其實，這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；以此為宗本」，參見印順，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1981 年初版，頁 1。

[6] 參見高崎直道〈如來藏思想□歷史□文獻〉頁 4，收於講座・大乘佛教 6《如來藏思想》(東京，春秋社，昭和 57 年)。

[7] 大正，16，P.489 上.

[8] 大正，16，P.510 下.

[9] 大正，16，P.510 中.

種性(gotra)，(2)自性清淨心(cittaprakṛti)，(3)如來藏(tathāgatagarbha)，(4)界(dhātu)、法界、眾生界、佛性，(5)法身(dharmakāya)，(6)秘密、密語、究竟論。[10]高崎直道認為從這些概念的演變，最能看出如來藏說的形成及發展過程。早期如來藏說以「三經一論」為代表：《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》及《寶性論》，三經是早期如來藏說形成期之經典，而集中印度佛教有關如來藏的學說有組織地將之集大成者的代表性文獻是《寶性論》，《寶性論》梵本也是現存的唯一早期如來藏思想的完整原典。[11]另外，討論如來藏與唯識的交涉者的著名早期大乘佛教原典，則有真諦譯《佛性論》(中村瑞隆認為《佛性論》是《寶性論》的異譯增刪本)、真諦譯《攝大乘論釋》、《楞伽經》。

(2)早期印度大乘佛學中如來藏說的發展及其基本思想模式

關於如來藏說的發展：首先，根據經錄，《如來藏經》譯出於西晉懷帝的時代(290-312A.D.)，這標示了其成立年代的下限。《如來藏經》的重點在於以九譬說明如來藏之密義[12]，

---

[10] 高崎直道，《如來藏思想□形成》(春秋社，昭和 53 年)頁 751-771。

[11] 參見柏木弘雄〈如來藏思想〉頁 238-240，收於平川彰等著，許明銀譯《佛學研究入門》(臺北，法爾，1990)頁 233-276。《勝鬘經》的梵文原典只有斷簡。

[12] 大正 16，頁 457-460。《如來藏經》用九種譬喻來說如來藏，1.萎變花，2.淳蜜在巖樹中，無數群蜂圍繞守護，3.粳糧未離皮穗總，4.真金墮不淨處，5.貧人家內有真寶藏，6.菴羅果，內實不毀壞，7.金像，裹以弊穢物，8.貧女人，懷貴相子，9.大冶鑄，無量真金像，愚者自外觀，但見焦黑土。

這點為《寶性論》和《佛性論》所繼承。

《如來藏經》之後，菩提流支譯《不增不減經》主張「第一義諦者，即是眾生界，眾生界者，即是如來藏，如來藏者，即是法身」[13]，以「法身即眾生界即如來藏」說明第一義諦，《不增不減經》以「法身即眾生界即如來藏」為不可思議的佛法：

其次，《不增不減經》更以「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的表述的內涵：

> 眾生界中亦有三種法，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恆及有法。[14]

顯然，「一者如來藏本際相應體及清淨法」是就「法身即眾生界即如來藏」的表述的「法身」而言[15]，而「二者如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法」是就「眾生界即如來藏即

---

[13] 參見大正 16，頁 467 上，《不增不減經》說：「第一義諦者，即是眾生界，眾生界者，即是如來藏，如來藏者，即是法身。舍利弗，如我所說法身義者，過於恆沙不離不脫不斷不異。不思議佛法如來功德智慧」。高崎直道的相關討論，見其《如來藏思想□形成》頁 70。

[14] 大正 16，頁 467 中。

[15] 大正 16，頁 467 中，《不增不減經》說：「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」。

法身」的表述的「眾生界」而言[16]。「三者如來藏未來際平等恆及有法」則是指「法身即眾生界即如來藏」的表述的「如來藏」而言，此「如來藏」則是就其「住持一切法，攝一切法」而言[17]，《不增不減經》認為這是就「如來藏未來際」而言。

復次，就從《不增不減經》到《勝鬘經》的發展而言，前二者分別就是《勝鬘經》所講「於出無量煩惱藏法身」(「出纏如來藏」)與「無量煩惱所纏如來藏」(「在纏如來藏」)[18]；此中，《不增不減經》所說的「一者如來藏本際相應體及清淨法」通於《勝鬘經》所意指「出纏如來藏」，《勝鬘經》依此立兩種「如來藏空智」[19]。《不增不減經》所說的「二者如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法」通於《勝鬘經》所意指的「在纏如來藏」。又，如來藏作為法界所依又有平等的中介性格，所以《勝鬘經》說「如來藏是依是持是建立……若無如來藏者不

---

16 大正 16，頁 467 下，《不增不減經》說：「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」。

17 大正 16，頁 467 下，《不增不減經》說：「舍利弗當知，如來藏未來際平等恆及有法者，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。」

18 大正 12，頁 221 中，「若於無量煩惱所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑」(《勝鬘經》〈法身章第八〉)。

19 大正 12，頁 221 下，「有二種如來藏空智，世尊，空如來藏若離若脫若異一切煩惱藏。世尊，不空如來藏過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」(《勝鬘經》〈空義隱覆真實章第九〉)。

得厭苦樂求涅槃」[20]，如來藏是諸法和法性的絕對中介，這也就是《不增不減經》所說的三法的第三法「三者如來藏未來際平等恆及有法」。由以上的對比，可見得《不增不減經》和《勝鬘經》在思想上的關聯是十分清楚的。

二、《寶性論》對先前的早期如來藏說的繼承和發展

1、《寶性論》對《不增不減經》之「法身即眾生界即如來藏」的如來藏思想基本表述的繼承

《不增不減經》之「法身即眾生界即如來藏」與《勝鬘經》相關的如來藏說為《寶性論》所繼承並發展。就此一繼承之關係，闡釋如後：

(1)《寶性論》的七金剛句(佛、法、僧、眾生、菩提、功德、業)之論述第四眾生義(dhātu)與第六功德義(guṇa)，曾對《不增不減經》用「法身即眾生界即如來藏」說明第一義諦的闡釋加以引用[21]，《寶性論》的七金剛句的第四眾生義論「法身即眾生界即如來藏」如下：

依眾生義故。如來經中告舍利弗言，舍利弗，言眾生者，乃是

---

[20] 大正 12，頁 222 中，「生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。……如來藏常住不變，是故如來藏是依是持是建立，世尊，不離不斷不脫不異不思議佛法……若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃」(《勝鬘經》〈自性清淨章第十三〉)。

[21] 高崎直道的討論，見其《如來藏思想□形成》頁 82。另外，關於《寶性論》徵引《不增不減經》的片段及梵文原典與其相關的討論，見宇井伯壽《寶性論研究》(京都，岩波，1979 二刷)頁 319-326。此條見頁 321。

> 諸佛如來境界，一切聲聞辟支佛，以正智慧不能觀察眾生之義，何況能證毛道凡夫。於此義中，唯信如來。是故舍利弗，隨如來信此眾生義。舍利弗，言眾生者，即是第一義諦。舍利弗，言第一義諦者，即是眾生界。舍利弗，言眾生界者，即是如來藏。舍利弗，言如來藏者即是法身故[22]。

這裡的最後兩句(「眾生界者，即是如來藏。舍利弗，言如來藏者即是法身」)，明顯的繼承了《不增不減經》之「法身即眾生界即如來藏」句式。並說此為第一義諦。

《寶性論》的七金剛句的第六功德義的相關文如下：

> 依功德義故，如來經中告舍利弗言，舍利弗，如來所說法身義者，過於恆沙不離不脫不思議佛法如來智慧功德。

此文在《不增不減經》則作「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」[23]，皆是說明法身的智慧清淨是不可思議的，而且不離不脫於眾生界，這就是如來藏本際的狀態。

(2)《寶性論》〈一切眾生有如來藏品〉亦引《不增不減經》的下列經文：

---

[22] 大正 31，頁 821 上。其中「舍利弗，言眾生界者，即是如來藏。舍利弗，言如來藏者即是法身故」之梵文原典為：sattvadhātur iti śariputra tathāgatagarbhasyaitad adhivacanam tathāgatagarbha iti śariputra dharmakāyasyaitad adhivacanam／宇井伯壽譯為「眾生界者，舍利弗，此乃如來藏之異名。如來藏者，舍利弗，此乃法身之異名。」參見宇井伯壽《寶性論研究》頁 321。

[23] 大正 16，頁 467 中。

> 如《不增不減經》言：舍利弗，不離眾生界有法身，眾生界即法身，法身即眾生界。[24]

又，

> 以是義故，《不增不減經》言：「舍利弗，言如來藏者，即是法身故」[25]

(3)《寶性論》的七金剛句之第六功德義，則有：

> 依功德義故，如來經中告舍利弗言，舍利弗，如來所說法身義者，過於恆沙不離不脫不思議佛法如來智慧功德。……法身之義亦復如是。過於恆沙不離不脫不思議佛法如來智慧功德故。[26]

在此，以「不離不脫不思議佛法」描述「法身」，是其特色，出於前述的《勝鬘經》引文[27]。所謂「不思議」就是指第一義諦之《不增不減經》的「法身即眾生界即如來藏」弔詭的佛教存有論的勝義實體的構成而言，亦即指「如來藏三義」[28]而言。

(4)《不增不減經》之「三種法」亦為《寶性論》所繼承和發展。就此，高崎直道指出：《不增不減經》以第一類法之「不

---

[24] 大正 31，頁 832 中。
[25] 大正 31，頁 835 下。
[26] 大正 31，頁 821 中。
[27] 大正 12，頁 221 下，「有二種如來藏空智，世尊，空如來藏若離若脫若異一切煩惱藏。世尊，不空如來藏過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」(《勝鬘經》〈空義隱覆真實章第九〉)。
[28] 關於「如來藏三義」，參見賴賢宗〈印順的如來藏思想之研究〉(「印順思想」研討會，台北，2000，1 月)的相關討論。

離不脫智慧」來定義法身，此為《寶性論》所繼承。[29]而關於此《不增不減經》之三種法，《寶性論》則分別以「清淨法」、「煩惱藏」、「法性」做相關闡釋，於此可見其思想相承之處[30]。

2、《寶性論》對《不增不減經》、《勝鬘經》傳來的如來藏思想的創新詮釋

2.1論題

《不增不減經》以「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說基本表述，《寶性論》對此一論式除了加以繼承之外；《寶性論》對此一論式之闡釋亦有其創新之處，從而奠定了如來藏說佛性論的基礎。我在下文中說明此創新之處的兩個要點：

(1)《寶性論》以如來藏三義闡釋了《不增不減經》傳來的「三法」和「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說基本表述。

(2)在早期如來藏說的理論奠基中，《寶性論》的「有垢真如」與「無垢真如的二種清淨」皆所以使佛性之佛教存有論與修持主體有其交涉，用來闡明「法身遍在」的平等的中介性格，從而具體論述了三種法的辯證關係，解明了佛性的勝義實體的存有構成，闡釋了如來藏的「動態真如」(dynamic

[29] 高崎直道的討論，見其《如來藏思想の形成》，頁 79。

[30] 大正 31，頁 828 中，「三種義」，或大正 31，頁 838 中，「法身、自性清淨心、如來藏三種實體」。

suchness)的特殊性格，後起的經論把如來藏佛性說和唯識思想做更緊密的結合，後來並發展出「一心二門」的理論向度[31]。

2.2《寶性論》對如來藏三義的闡釋與「有垢真如」和「無垢真如」的特義

《不增不減經》以前述的「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說基本表述，對於「法身即眾生界即如來藏」此一如來藏說基本表述，《寶性論》〈一切眾生有如來藏品〉則以關於「一切眾生皆有如來藏」之根本偈(第 28 偈)來總結如來藏思想，偈云：

一切眾生界，不離諸佛智，以彼淨無垢，性體不二故，

依一切諸佛，平等法性身，知一切眾生，皆有如來藏。[32]

此偈說明了如下之《寶性論》所論的「如來藏三義」：(1)如來法身之遍滿(法身遍滿義)，(2)法身真如之無差別(如來

---

[31] 關於這個印度早期如來藏說發展為《大乘起信論》的「一心二門」的思想過程，我於〈法藏《大乘起信論義記》及相關述釋論如來藏說與唯識說的交涉〉加以討論。關於如來藏的「動態真如」(dynamicsuchness)的特殊性格，參見釋恆清《佛性思想》，台北，東大圖書，1997，頁 211-212，及傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，台北，東大圖書，頁 274。

[32] 大正 31，頁 828 中。亦見於中村瑞隆，《梵漢對照一乘寶性論研究》(華宇，世界佛學名著譯叢，第 76 冊)頁 50。依中村瑞隆書，此為 27、28 偈；依 Obermiller 的英譯，則為 28 偈，而另有中譯為「佛法身遍滿，真如無差別。皆實有佛性，是故說常有」的第 27 偈；請參見 Prasad 編，TheUttaratantra of Maitreya(Delhi，SriSatguru，1991)，頁 286-287。

真如無差別義)，(3)一切眾生皆悉實有如來藏(實有佛種性義)[33]。

關於27偈的長行則指出「有三種義，是故如來說一切時一切眾生有如來藏」：

> 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諸眾生身，偈言佛法身遍滿故。二者真如無差別，偈言真如無差別故。三者一切眾生皆悉實有真如佛性。偈言皆實有佛性故。[34]

而關於此如來藏三義的機體連結則在於《寶性論》關於「有垢真如」和「無垢真如」的如下論述。

首先，《寶性論》說以有垢真如和離垢真如之偈曰：

> 真如有雜垢，及遠離諸垢。佛無量功德，及佛所作業。如是妙境界，是諸佛所知。依此妙色身，出生於三寶。[35]

繼而《寶性論》解釋有垢真如和離垢真如說：

> 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。……染淨相應處，不染而清淨，不相捨離法，自然無分

[33] 參見高崎直道〈如來藏思想の歷史と文獻〉，收於講座・大乘佛教 6《如來藏思想》此處的討論見頁 23 的討論。三點皆見於《寶性論》，大正 31，頁 828 中；及中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 50。

[34] 大正 31，頁 828 中。

[35] 大正 31，頁 826 下。

> 別。此偈明何義？真如有雜垢者，同一時中有淨有染，此處不可思議。……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可了知……，如來一念心相應慧，得阿耨多羅三藐三菩提故。偈言不染而清淨故。佛無量功德者，謂前際後際於一向染凡夫地中，常不捨離真如法身，一切諸佛法無異無差別，此處不可思議。[36]

一方面，以「有垢真如」說明「法身即眾生界即如來藏」的「眾生界即如來藏」側面[37]《寶性論》說明了「有垢真如」之「自性清淨心而有染者難可了知」，以此來解明「法身即眾生界即如來藏」的「眾生界即如來藏」，眾生界是在纏如來藏，所以「有垢真如」是自性清淨的，自性清淨但又有雜染，難可了知；在此，「自性清淨心而有染者難可了知」，這是承自《勝鬘經》[38]，是說如來藏而在纏為眾生界為難知，這是積極底肯定眾生界就是如來藏(在纏如來藏)。以上都說明「法身即眾生界即如來藏」的「眾生界即如來藏」側面。

另一方面，以「無垢真如」說明「法身即眾生界即如來藏」之「法身即眾生界」的側面：《寶性論》的偈文「一切眾生界，不離諸佛智」[39]，這可以理解為是承自《不增不減經》之

---

[36] 大正 31，頁 827 上。

[37] 大正 31，頁 828(一切眾生有如來品第五)重引有垢真如和離垢真如之偈(「真如有雜垢」偈)，並釋之以如來藏三義

[38] 另外，關於《寶性論》徵引《勝鬘經》的片段及其此梵文原典，與對它的討論，見宇井伯壽《寶性論研究》頁 303-319、435-469。

[39] 大正 31，頁 828 中。

「眾生界者，即是如來藏」。《寶性論》認為「無垢真如」是「轉雜穢身得淨妙身」，佛功德是自性清淨，且俱足於如來法身的諸功德，佛業是隨眾生所樂的無功用的功用，實為相續不斷的佛所作的。

除了前引文(大正 31，827 上)論述了《寶性論》的有垢真如和離垢真如，下列引文又闡釋「無垢真如」的「兩種清淨」，亦即，「自性清淨」與「離垢清淨」：

> 已說有垢如。自此以下，說無垢如。……實體者，向說煩惱藏不離煩惱藏所藏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨，是名為實體應知。……向說轉身實體清淨【為無垢真如】。又清淨者略有二者。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。[40]

「無垢真如」的「兩種清淨」為「自性清淨」與「離垢清淨」，亦即，(1)自性清淨，「彼自性心體不捨一切客塵煩惱」和(2)離垢清淨，「得解脫，彼解脫不離一切法」的兩個環節。「無垢真如」包含了眾生界的「自性清淨」和如來法身的「離垢清淨」，所以，「法身是眾生界」，亦即，這是「法身即眾生界即如來藏」之「法身即眾生界」的側面。

《寶性論》闡釋「無垢真如」的二種清淨(自性清淨、離垢清淨)，這和《佛性論》卷二所說的如來法身的二種清淨是相

[40] 大正 31，頁 841 上中。

同的，《佛性論》說：

> 說如來法身有大淨波羅蜜，一者本性清淨名為通相，二者無垢清淨名為別相。本性清淨通聖凡有故名為通，無垢清淨但佛果有，所以名別。[41]

簡言之，《寶性論》以「有垢真如」之「自性清淨心而有染者難可了知」來解明「眾生界即如來藏」，《寶性論》又以「無垢真如」的二種清淨(自性清淨、離垢清淨)來解明「法身即眾生界」。在此，極為重要的是：「眾生界」為「眾生界即如來藏」和「法身即眾生界」二者共有的中項，「眾生界」為共同的中介[42]。甚至可以對此加以進一步發揮：透過「眾生界」的中介，在如來藏佛性的第一義諦中，「法身即眾生界即如來藏」當中的三法皆成為絕對，而就他們各自做為絕對都是貫通其他二法而言，他們皆成為絕對的中介，這也就是後來的「三法圓融」的說法了[43]。而「如來法身」在此當中也的「離垢清淨」而在闡明「法身遍在」的平等的中介性格之後，「如來法身」具有三種法的辯證關係，在此佛性的勝義

---

[41] 大正 31，頁 799 中。

[42] 「眾生界」為二者共有的項目，所以「眾生界」為共同的中介，這和《大乘起信論》的「一心開二門」之體系是一致的，「一心」為「眾生心」，通於「眾生界」，而所開出的二門則為真如門和生滅門，真如門即是「法身」，而生滅門則是在纏之「如來藏」。

[43] 天台宗提出「三法圓融不縱不橫」，認為三諦三種佛性皆是即一即三，三法不縱不橫而為圓融三諦，參見賴賢宗《佛教詮釋學》(台北，2000)的相關論述（本書出版中）。

實體的存有構成的全體性中，如來藏具有「動態真如」(dynamic suchness)的特殊性格。[44]

因此，可以「法身即眾生界即如來藏」來描述「如來藏三義」的機體構成，而總結於《寶性論》的「有垢真如」和「無垢真如」二語。如來藏與唯識的交涉中，「有垢真如難可了知」與「無垢真如的二種清淨」皆所以使佛性存有論的勝義實體與眾生心眾生界有其交涉，「有垢真如」與「無垢真如的二種清淨」是「法身即眾生界即如來藏」之如來藏的機體構成之關鍵與中樞。這個理論結構，是論述「《寶性論》論三種佛性與信之三義之內在交涉」(見下兩節)很值得注意的思想基礎之一。

《寶性論》的「有垢真如」和後來的受唯識思想影響的論書所說的「隱覆藏」並不完全相同。《寶性論》是以「有垢真如」之「自性清淨心而有染者難可了知」來解明「眾生界即如來藏」，強調的是雖在因位而已具有果位的清淨性和圓滿性，強調因位中的染性正所以彰顯果位佛性的生動力和開放性，強調的是佛性的生起過程。復次，《寶性論》的「無垢真如」又從「無垢真如」的立場，闡釋(1)如來藏的「自性清淨」(不捨一切煩惱)和(2)如來法身的「離垢清淨」(彼解脫不離一切

[44] 所這一點則為後來的華嚴佛學所強調，如法藏所強調的「不變隨緣，隨緣不變」，法藏說：「雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨，祇由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也」(〈華嚴一乘教義分齊章〉，大正 45，頁 499 上)，彰顯了「動態真如」的特義。

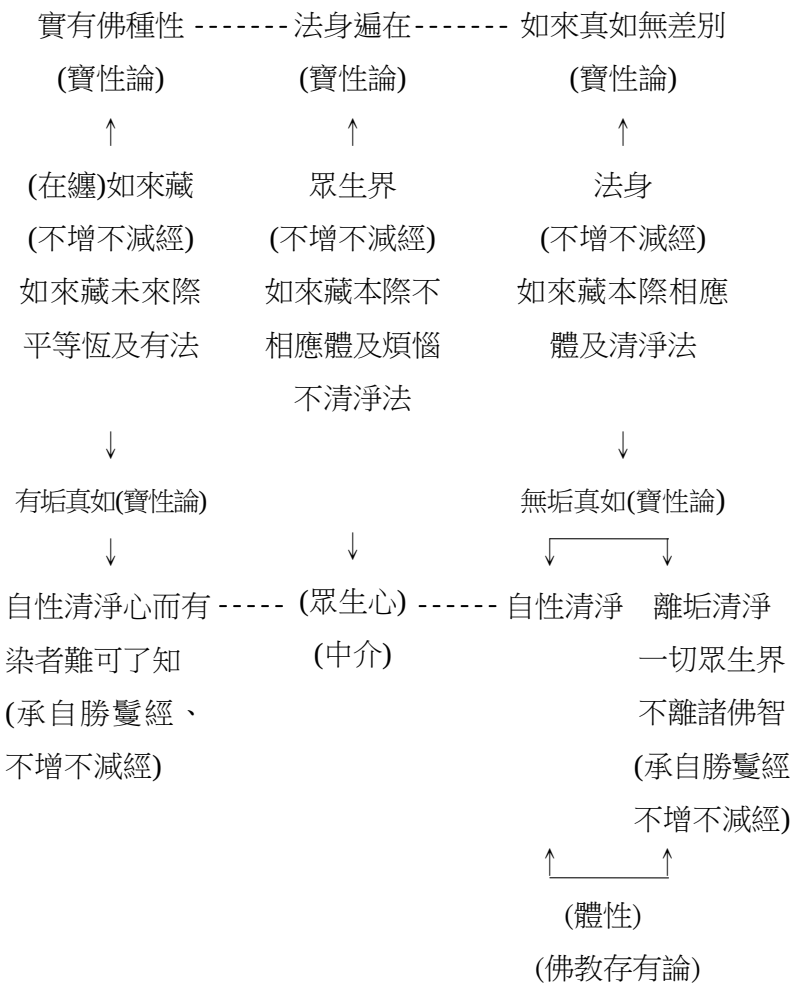
法)的兩個環節；[45]「無垢真如」包含了如來藏的「自性清淨」和法身的「離垢清淨」兩種清淨，是強調果位的圓滿清淨佛性能夠引生因位的功德力量，強調佛性的圓滿狀態，是圓滿狀態的「動態真如」[46]。因此可以說，「動態真如」的強調，彰顯果位佛性的生動力和開放性，已是《寶性論》的理論重點之一。

《寶性論》以為無垢真如有二種清淨：自性清淨、離垢清淨，《寶性論》的有垢真如則「自性清淨心而有染者難可了知」，顯示了如來藏的「動態真如」的特殊性格，其內在構造及其繼承於以前的論典的關係，可圖示如下：

[45]大正 31，頁 841 中。相關的原典如下：「……已說有垢如。自此以下，說無垢如。……實體者，向說煩惱藏不離煩惱藏所藏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨，是名為實體應知。……此偈名何義？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」。

[46] 在以上的意義下，《寶性論》關於「有垢真如」、「無垢真如」可以被理解為相通於後來密宗所說的金胎兩藏。

圖一：《寶性論》如來藏說及其與先前的經論的繼承關係



【參】如來藏與唯識交涉中的「信之三義」與「三種佛性」

一、真諦譯《攝大乘論釋》、《佛性論》和《成唯識論》論「信之三義」與「三種佛性」之交涉

水谷幸正指出：śaddhā(信)一語並非只用於佛教而已，它在印度是被廣為運用的一個字。至於「信」做為佛教論義，通於阿毗達磨(《俱舍論》)和唯識思想諸論典(《成唯識論》)的則有：abhisaṃratyaya(信其實有)、prasāda(信其有德)、abhilāṣa(信其能有)。可以用「實有」、「有德」、「有能」三語簡示之。[47]而唯識思想的信之三義進於阿毘達磨之信之三義，這是因為唯識思想之信之三義是一連結的整體。

與此大致一致的，如來藏說之「信」主要指：深信解如來藏理與三寶之實有(abhisaṃpratyaya)，並相信它們在生命中「能」被證明出來，因為所信之如來藏理與能信的自性清淨心同具有不二的佛教存有論的存有構成(信其能有)，以及由此信而使得心淨化並得到自性清淨心的諸種功德(信其有得)；一如以下所引《寶性論》的偈文所示，此「實有」、「有德」、「有能」之信之三義是一機體的整體。而《寶性論》之此一信說較之於唯識之信說，是較偏重於個佛教存有論的向度。再者，

[47] 參見水谷幸正〈如來藏と信〉，收於《講座・大乘佛教 6.如來藏思想》(東京・春秋社)，此處之討論見第 125-131 頁

信之三義共同包含於真諦譯《攝大乘論釋》、《佛性論》和《成唯識論》，在這些討論到「如來藏與唯識的交涉」論題的大乘論典之前，《寶性論》雖未明白談到「如來藏與唯識的交涉」論題，也已論及修持主體的信之三義及其相關的佛性之交涉的論題，所以也已隱然開啟「如來藏與唯識的交涉」的論題。因此，信之三義的機體構成，是印度大乘佛學的重要課題，而「實有」、「有德」、「有能」之信的三義是貫串於修持主體與佛教存有論的存有構成的交涉，因此《佛性論》、《成唯識論》、《寶性論》和真諦譯《攝大乘論釋》的「信」解明了「如來藏與唯識的交涉」論題的另一個不被重視的面相，以下論述此一面向。

首先，明確提出信之三義與三種佛性的交涉的是真諦譯《攝大乘論釋》卷七。真諦譯《攝大乘論釋》卷七提出信之三層義：(1)信實有，(2)信可得，(3)信有無窮之功德，且言及信之三義與佛性的關係，如下：

> 信有三處：一信實有，二信可得，三信有無窮功德。信實有者，信實有自性住佛性。信可得者，信引出佛性。信有無窮功德者，信至果佛性。[48]

因此，就信之三義與三種佛性之關係而言，其基本表述如下：

[48] 真諦譯《攝大乘論釋》卷第七，大正 31，頁 200 下。

(1)信之第一層義「信實有」，是指「信實有自性住佛性」。

(2)信之第二層義「信可得」，是指「信引出佛性」。

(3)信之第三層義「信有無窮功德」是指「信至果佛性」。

所以，心靈程序之實踐論的「信之三義」與「三種佛性」之存有構成二者有其內在交涉。

復次，《成唯識論》卷六，亦謂信有三種：(1)信實有，(2)信有德，(3)信有能。如下列所說：

> 然信差別略有三種。一信實有，謂於諸法實事理中深信忍故。二信有德，謂於三寶真淨德中深信樂故。三信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。[49]

就此而言，可見就信之三義而言，以護法為主之唯識論書《成唯識論》，乃繼承世親的《攝大乘論釋》之理論方向而來，都論列了信的三義：(1)信實有，(2)信有德，(3)信有能。

復次，真諦譯《佛性論》卷二〈顯體分第三中三因品第一〉，亦和真諦譯《攝大乘論釋》卷七前引文一樣，區分三種佛性(1)住自性性，(2)引出性，(3)至得性。「住自性佛性」是指眾生先天具有之佛性。「引出佛性」是指通過佛教修行所引發之佛性。「至得佛性」則指至佛果始圓滿顯發者的佛性。《佛性論》卷二又解釋「三因三種佛性」說：

> 佛性體有三種，三性所攝義應知。三種者，所謂三因三種佛

[49] 《成唯識論》卷第六，大正 31，頁 29 中。

> 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。……應得因中具有三性。一住自性性。二引出性。三至得性。[50]

《佛性論》卷二在此解釋「三因三種佛性」,「三因三種佛性」的提法是融合如來藏說與唯識思想的嘗試。一方面「應得因」當中已具有三種佛性，這是因位中的如來藏已具有果位的如來法身的如來藏佛性思想；二方面,「二空所顯真如」的如如智相應於如如境，分分開顯三種佛性，這是唯識觀之銜接於如來藏佛性說[51]

又，在《佛性論》卷四辯相分〈無變異品〉的另一處原典中，則將三種佛性關連於佛的三身：

> 佛性有兩種，一者住自性性，二者引出性。諸佛三身，因此三身故得成就。為顯住自性故，說地中寶藏譬。……為約此兩因故，佛說三身果。一者因住自性佛性，故說法身……二者因引出佛性故說應身……三者因引出佛性，復出化身。[52]

---

[50] 《佛性論》,大正 31，頁 794 上。關於《寶性論》與《佛性論》之相關討論請參照宇井伯壽《寶性論研究》,第四章第二節專節之研究，p.366-389，或中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》序說第十三節。

[51] 關於「唯識觀之銜接於如來藏佛性說」,如《佛性論》卷二：「言如者有二義，一如如智，二如如境，並不倒故名如如，故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二……以如如智稱如如境故,一切眾生決無有出」(大正 31,頁 785 下),這是說因位中的如來藏已具有果位的如來法身佛性，透過智境一如可以分分證得；又,《佛性論》卷四說「唯識智者，即無塵智，是唯識智若成，則能還滅自本意識。何以故？以塵無體故，意識不生，意識不生故，唯識自滅」，這是解釋了真諦唯識學中的無塵唯識觀(大正 31，頁 809 中)。

[52] 大正 31，頁 808 中、下。事實上,《佛性論》〈無變異品〉的此處討論認為佛性有兩種(住自性性、引出性),而非三種，這是因為它這裡把「引出性佛性、至得性佛性」都說成是「引出性佛性」。

依此，則「住自性佛性」說為「法身」,「引出佛性」說為「應身」,「引出佛性」說為「化身」，依於三種佛性得以成就諸佛的三身。

明顯地，比對真諦譯《攝大乘論釋》卷七與《佛性論》卷二，而以《成唯識論》卷六為佐證，若論及《佛性論》之三種佛性與信之三義的具體關係，那麼，同為真諦譯的《佛性論》說「住自性住佛性」，在《攝大乘論釋》則為「信實有者，信實有自性住」，因此《佛性論》之「住自性佛性」為「信實有者」的層次；同理，《佛性論》之「引出佛性」為「信可得者」的層次；《佛性論》之「至得佛性」為「信有無窮功德者」之層次。因此，《佛性論》的主要論題是「三性攝如來性盡」之收攝唯識思想於如來藏說，和《寶性論》猶為強調信如來藏理的印度佛學如來藏說傳統有所不同，但是，《佛性論》之「三種佛性」仍然可以和信之三義有如上之銜接。

因此，就信之三義與三種佛性之關係而言，可以說(1)信之第一層義「信實有」，是指「信實有自性住佛性」，(2)信之第二層義「信可得」，是指「信引出佛性」，(3)信之第三層義「信有無窮功德」，這三點的機體構成是心靈程序之實踐論的「信之三義」與「三種佛性」之存有構成的交涉的共通於《佛性論》卷二、真諦譯《攝大乘論釋》卷七和《成唯識論》卷六的理論模型，《寶性論》雖未精細地整理出「信之三義」與「三種佛性」的交涉，但以如來藏說的立場論列了信與佛性的

交涉，可被理解為其理論根源。

二、五藏義

《佛性論》卷三的轉依四相[53]，亦和真諦譯《攝大乘論釋》的轉依四相相同[54]。誠如中村瑞隆指出[55]：《佛性論》〈自體相品〉(自性、因、至得、真實、秘密)[56]中，以如來藏五義說明如意功德性，此如來藏五義與真諦譯《攝大乘論釋》卷十五的「法界五義」(性義、因義、藏義、真實義、甚深義)相同[57]我認為：《佛性論》與真諦譯《攝大乘論釋》的詮解雖然共同表現了真諦學的特色，但還是有所不同。

---

[53] 大正 31，801 中，「轉依者，勝聲聞獨覺菩薩三人所依止法故。又有四種相，一者為生依，二滅依，三善熟思量果，四法界清淨相」。

[54] 真諦譯《攝大乘論釋》卷十三，大正 13，248 下，「此轉依應知有四相，一、生起依止相，二、永不生依止相，三、成熟思量所知果為相，四、法界清淨為相」。

[55] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 80。

[56] 大正 31，頁 796 中，《佛性論》卷二辯相分第四，自體相品第一，引五義來解說如來藏的「如意功德性」。此處之五義為「所言如意功德相者。謂如來藏有五種。「謂如來藏有五種。何等為五，一如來藏，自性是其藏義……二者正法藏，因是其藏義，……三者法身藏，至得是其藏義。此一切聖人信樂正信，信樂願聞，由此信樂心故，令諸聖人得於四德，及過恆河沙等一切如來功德。故說此性名法身藏。四者出世藏，真實是其藏義……五者自性清淨藏，以秘密是其藏義」。

[57] 大正 31，264 中，《攝大乘論釋》卷一五，引五義來解說「法身含法界五義」：「欲顯法身含法界五義故，轉名法界。五義者，一性義，以二無我為性，一切眾生不過此性故。二因義，一切聖人四念處等法，緣此生長故。三藏義，一切虛妄法所隱覆，非凡夫二乘所能緣故。四真實義，過世間法，世間法或自然壞，或由對治壞，離此二壞故。五甚深義，若與此相應，自性成淨善故。若外不相應，自性成音故。由法身含法界五義，諸菩薩應見法身恒與五業相應，無時暫離」。

首先，固然真諦譯《攝大乘論釋》卷一之阿黎耶識界之「界」之「五義」(體類義、因義、生義、真實義、藏義)[58] 相通於同書卷十五「法界五義」，而真諦在《攝大乘論釋》是以「法界」來理解「阿黎耶識界」，且用以詮解阿毘達磨經本偈「此界無始時，一切法依止」之「界」，和玄奘譯之《攝大乘論釋》以阿賴耶識為此處之「界」有所不同，而真諦譯《攝大乘論釋》「界之五義」類同於真諦譯之《佛性論》〈自體相品〉的「如來藏五義」，但是，《佛性論》所論於此堪值注意的是《佛性論》以「至得義」解釋做為「法身藏」的如來藏：

> 三者法身藏，至得是其藏義。此一切聖人信樂正信，信樂願聞，由此信樂心故，令諸聖人得於四德，及過恆河沙等一切如來功德。故說此性名法身藏。[59]

以「至得義」代替《攝大乘論釋》卷十五的隱覆藏義在此具有融合瑜伽行唯識思想於如來藏說的特義。依前引《佛性論》卷二引文「至得」則是《佛性論》〈顯體分第三中三因品第一〉的「應得因」的三種佛性之第三環節[60]，「至得」是強調瑜伽

---

[58] 真諦譯《攝大乘論釋》卷一，大正 31，156 下，「此阿黎耶識界，以解為性，此界有五義。一體類義，一切眾生不出此體類，由此體類眾生不異。二因義，一切聖人法四念處等，緣此界生故。三生義，一切聖人所得法身，由信樂此界法門故得成就。四真實義，在世間不破，出世間亦不盡。五藏義，若應此法自性善故成內，若外此法雖復相應，則成故成此界」。

[59] 大正 31，796 中。引文本為討論「如來藏有五種」。

[60] 大正 31，794 上。「所謂三因三種佛性。三因者，一應得因，二加行因，三圓滿因。……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。」

行的實踐論，因中之智境一如的瑜伽實踐就含有如來果德的分分至得，《佛性論》以此將「智境一如」的瑜伽學含攝入於如來藏說，「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，至得其體不二」[61]，也就是在此種「如來藏與唯識的交涉」的背景下，《佛性論》強調對三種佛性的「信」。所以，《佛性論》〈自體相品〉「如來藏五義」以「至得義」解釋做為「法身藏」的如來藏，也強調前引文中的「法身藏，至得是其藏義。此一切聖人信樂正信，信樂願聞，由此信樂心故，令諸聖人得於四德，及過恆河沙等一切如來功德」。

依前述，可知此處之「至得是其藏義」是指「至得佛性」，而這蘊含《佛性論》整套的「三種佛性」說為其背景，在這裡多了一個以「至得佛性」、「三因三種佛性」解明「法身藏」的《佛性論》的佛教存有論殊義。而真諦譯《攝大乘論釋》卷一仍以阿黎耶識為隱覆藏和攝藏，雖然顯示了由唯識通往如來藏說的可能，但並未由如來藏、法界、佛性來明言其間交涉的轉依，《佛性論》畢竟多了一個「法身藏」、「至得佛性」

[61] 前後文為「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，至得其體不二。但由清濁有異，在因時為違二空故起無明……果已顯現，故名至得。譬如水性，體非清濁……應得至得二種佛性，亦復如是，同一真如，無有異體。」(大正 31，795 下-796 上，〈卷二〉〈顯體分第三中如來藏品〉)。

的佛教存有論殊義。真諦譯《攝大乘論釋》是從「識」出發，而到達對「信之三義」與「三種佛性」的關係的討論，此如前引之真諦譯《攝大乘論釋》卷七〈釋應知入勝相〉之引文(大正藏 31 冊，200 下)。而《佛性論》則反其方向，由佛性、如來藏說的向度探討如來藏說與唯識思想的交涉的問題，提出「三性攝如來性盡」的論旨。玄奘譯《攝大乘論釋》則更守於唯識學的本位，是以在玄奘的譯文中，並未出現真諦譯《攝大乘論釋》對「信之三義」與「三種佛性」之內在關係的探討。至於對比於前引《成唯識論》對「信之三義」的討論，則《成唯識論》卷六也未論及信與佛性的關係，而在《成唯識論》卷六的後續討論中，解釋了「心淨為信」[62]

前述《佛性論》〈辯相分第四〉的〈自體相品第一〉論及「五藏義」[63]，重點是在於對「佛性如意功德相」的討論，是佛教存有學從真如、佛性和如來藏論起的立場，和《攝大乘論釋》由本識為中心有所不同。而《佛性論》〈如來藏品〉在解說「如來藏義有三種應知」時，於如來藏三義的「一所攝藏，二隱

---

[62] 大正 31，29 下，「此信自相為何。豈不適言"心淨為信"。此猶未了彼心淨言。若淨即心應非心所。若令心淨，慚等何別。心俱淨法為然亦然。此性澄清能淨心等。以心勝故，立心淨名。」這可說是認為「淨信心」和「自性清淨心」在同樣的理論層次，當然，《成唯識論》不會接受如來藏說的自性清淨心，但自《舍利弗阿毘曇》以來，其實就已對「自性清淨心」形成另一組論述，早期唯識討論「自性清淨心」的理論根源有著諸多的可能性。關於《舍利弗阿毘曇》的「自性清淨心」，參見木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》(臺北，1990)，頁 401-405。

[63] 大正 31 卷，796 中。

覆藏，三能攝藏」中，所重視的是「所攝藏」當中的「約自性如如」，在如如智相應於如如境之時，自性如如中一切眾生是如來藏[64]；其義涵和真諦譯《攝大乘論釋》卷六之解釋「界」為「金藏土」(含有金藏的土)為喻[65]，雖然都共同關心「融合如來藏說與唯識思想」的課題，但二者的進路亦有所不同；因為，真諦譯《攝大乘論釋》卷六之解釋「界」為「金藏土」是依於其「本識」是依他起通染淨二分的思想，是由本識論起，而《佛性論》〈如來藏品〉則就「自性如如」中「一切眾生是如來藏」論起，亦即由真如的如來藏藏義當中能現起一切眾生的立場論起，簡言之，是由真如法身遍在的立場論起。

復次，《佛性論》〈如來藏品〉以「至得義」(至得佛性，至佛果始圓滿顯發的佛性)說此「所攝藏」，果之「至得義」和因之「應得義」對舉，指的是「至得其體」，「果已顯現義，名為至得」，而且「應得至得，是二種佛性亦復如是，同一真如，無有異體」。據此，《佛性論》認為，從有垢真如、無垢真如的立場而言，亦即，由佛性真如的立場而言，因位的

---

64 大正 31，795 下。

65 大正 31，193 上，「依他性由具兩分，以二性為性故。說法有三種，一、煩惱為分，二、清淨為分，三、二法為分。依此義故作此說。論曰：於此義中，以何為譬。以金藏土為譬。譬如於金藏土中見有三法。一地界，二金，三土。於地界中，土非有而顯現，金實有不顯現，此土若以火燒鍊，土則不現，金相自現。此地界土顯現時，由虛妄相顯現，金顯現時，由真實相顯現。是故地界有二分……如此本識未為無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄分別顯現」，這就是真諦譯《攝大乘論釋》的「依他起通二分」的理論。

應得佛性和果位的至得佛性是「無有異體」的。而同為真諦譯的《攝大乘論釋》卷六以「金藏土」解釋此「無有異體」的論意，則是以「依他性由具兩分，以二性為性故」來解釋，是由唯識三性說出發，由唯識通染淨二分出發，說明阿賴耶識做為「一切法等依」的界是隱覆藏，而非如《佛性論》仍是由真如、佛性、如來藏出發，進而融攝唯識論意於其中的關於「所攝藏」討論。《佛性論》和真諦譯的《攝大乘論釋》兩者通用「無有異體」一語，共同接受真諦唯識學的「通染淨二分之轉依」的思想，但其論義的出發點則有所不同。

以上我們論述了真諦譯《攝大乘論釋》和《佛性論》的「如來藏說與唯識思想的交涉」的兩點共通點和不同的進路，簡言之：

首先，雖然真諦譯《攝大乘論釋》和《佛性論》都共同關心「融合如來藏說與唯識思想」的課題，但二者的進路亦有所不同。真諦譯《攝大乘論釋》卷六之解釋「界」是依於依他起通染淨二分的本識的思想論起，是由本識論起；而《佛性論》〈如來藏品〉則就「自性如如」中「一切眾生是如來藏」論起，簡言之，是由真如法身遍在的如來藏說的立場論起。

其次，真諦譯《攝大乘論釋》和《佛性論》都共同關心「無有異體」的課題，《佛性論》和真諦譯的《攝大乘論釋》兩者通用「無有異體」一語，共同接受真諦唯識學的「通染淨二分之轉依」的思想，但其論義的出發點則有所不同。《佛性論》

由佛性真如的立場而言，因位的應得佛性和果位的至得佛性是「無有異體」的。而同為真諦譯的《攝大乘論釋》卷六以唯識學的本識通染淨二分出發，說明「一切法等依」的界是隱覆藏，而非如《佛性論》仍是由真如、佛性、如來藏出發，進而融攝唯識論意於其中的討論。

圖示如下。

圖二：(如來藏與唯識交涉中的「信之三義」與「三種佛性」)

真諦譯《攝大乘論釋》卷七	真諦譯《佛性論》卷二〈顯體分第三〉	三因
信實有--信實有自性住佛性	----住自性佛性	-----應得因
信可得--信引出佛性	------- 引出佛性	------加行因
信有無窮功德--信有無窮功德	---至得佛性	----- 圓滿因

【肆】《寶性論》信之三義與三種佛性的內在交涉

一、《寶性論》論信

成書年代在真諦譯《攝大乘論釋》、《佛性論》、《成唯識論》之前，而且論及信及三種佛性的關係者有《寶性論》。《寶性論》云：

> 大乘信為子，般若以為母，禪胎大悲乳，諸佛如實子。偈言信等四種法清淨因應知故。[66]

《寶性論》的「信」是對於第一義的信，「第一義」讓我們想到前述的《寶性論》所說的「第一義諦」(法身即眾生界即如來藏)，此論又說：

> 唯依如來信，信於第一義，如無眼目者，不能見日輪。[67]

再者，《寶性論》強調的信是對佛性的信，〈校量信功德品〉最初的論本頌：

> 佛性(buddha-dhātu)佛菩提(buddha-bodhi)，佛法(buddha-dharma)及佛業(buddha-kṛtya)。諸出世淨人，所不能思議。此諸佛境界，若有能信者，得無量功德，勝一切眾生。[68]

此中「佛菩提、佛法、佛業」是「此諸佛境界」的內涵，是以三個側面來說明「佛性」。偈文中之「佛菩提」這個佛性的側面，相當於前述(《佛性論》、真諦譯《攝大乘論釋》，下同)「住自性佛性」，是「因」，是佛性之應得的側面，是指眾生先天具有之佛性。偈文中之「佛法」這個佛性的側面相當於前述「引出佛性」，指通過佛教修行所引發之佛性。偈文中之「佛業」這個佛性的側面則相當於「至得佛性」，指至佛

---

[66] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》頁 58。《寶性論》〈一切眾生有如來藏品〉，大正 31，頁 829 中。

[67] 大正 31，頁 839 中。

[68] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》頁 211-212。大正 31，846 下。

果始圓滿顯發者的佛性。「此諸佛境界，若有能信者，得無量功德」則提示了信與佛性的關係。

再者，「佛性、佛菩提、佛法及佛業」此一偈文可說是《寶性論》的題眼。中村瑞隆指出：梵藏文《寶性論》的分品是根據此偈所列四種法，各開為一品，再加上〈信功德品〉，而成為五品，[69]在此，信於《寶性論》的如來藏說中有特殊的論意。而如上所述「佛菩提、佛法、佛業」是以三個側面來說明「佛性」。因此，可以見出《寶性論》的理論核心即為「信」與「佛性」。

二、《寶性論》的佛性概念

「佛性」為《寶性論》的核心概念，如下引文認為「佛性」是解脫與涅槃的信樂心的原因：

> 若無佛性(buddha-dhātu)者，不得厭諸苦。不求涅槃樂，亦不欲不願。……見苦果樂果，此依性(gotra)而有。若無佛性(agotra)者，不起如是心。[70]

中譯者勒那摩提將此中的《寶性論》梵文 buddha-dhātu、gotra 都譯為「佛性」，而當譯為「性」時，則為「佛性」的簡稱。小川一乘研究漢譯《寶性論》梵文原語，發現漢譯「佛性」在《寶性論》漢譯出現過 32 次。其中，本為 buddha- dhātu

[69] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》〈序言〉第一節，頁 6。
[70] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 70。大正 31，頁 831 上。

者凡 5 次;本為 buddha-garbha 者凡 1 次;本為 tathāgata-gotra 者凡 1 次；本為 tathāgata-dhātu 者凡 1 次；本為 gotra 者多達 5 次，本為 dhātu 者凡 2 次；本未有梵文對譯，而為漢譯者依其文義而增譯者有 13 次。另外，本為 sattva 者凡 1 次；本為 prakṛti 者凡 2 次；本為 enam 者凡 1 次。[71]因此，佛性(buddha-dhātu)和如來種性(tathāgata-gotra)是同義語，漢譯之「性」就是梵文的 gotra，而其思想基礎在如來藏說。高崎直道的研究也曾指出如來性(佛性)就是如來種性：

> 作為法身、真如、法性之如來。因此，其也是全宇宙的、普遍的本質，可換言為它本身即是真如、法性。(即：如來即法身即如來性)。另一方面，那也是作為原初用法上的「佛種」，同時也是通於佛教徒意思上的「如來種性」，並且亦可認為是共通於全佛教徒之性質、力量，即所謂的「佛性」。[72]

因此，「如來種性」是內在於全宇宙的、普遍的本質，它就是作為「佛性」的法身，所以，如來種性(gotra)即法身即佛性(buddha-dhātu)。《寶性論》稱呼此佛性為「寶性」(ratnagotra)，最直接論述此「寶性」的是《寶性論》僧寶品第四的梵本第 23 偈：

---

[71] 32 次漢譯「佛性」一語之對照見小川一乘《如來藏.佛性□研究》，京都，昭和 44 年，頁 46-48。

[72] 高崎直道〈「如來種性」與「如來性」〉，收於川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》(台北，1989)，本引文參見頁 334。

> 真如有雜垢，及遠離諸垢，佛無量功德，及佛所造業。如是妙境界，是諸佛所知，依此妙色身，出生於三寶。(śubha – ratnatrayasargako yataḥ)[73] (第 23 偈)

又，此品的梵本第 24 偈說：

> 如是三寶性(gotraṃ ratna-trayasyāsya)，唯諸佛境界。以四法次第，不可思議故。[74] (第 24 偈)

此中蘊涵了《寶性論》的統貫全書的著名的七金剛句義[75]：佛、法、僧、眾生(「言眾生者，乃是諸佛如來境界」)、菩提、功德、業(如來自然行業)。《寶性論》以七金剛句義來說明「佛性」。其中，「眾生」一句意指「佛性」就是「如來藏」，眾生在纏為「真如有雜垢」(第23偈)，眾生出纏則為「及遠離諸垢」。而由第23偈亦可看出，「佛、法、僧」及「菩提、功德、業」各為一組，「佛、法、僧」是由佛性之因所生的「三寶」(第23偈「依此妙色身，出生於三寶」)，而「菩提、功德、業」則為「諸佛境界」(第23偈「如是妙境界，是諸佛所知」)。其中，「佛、菩提」指佛性的體，「法、功德」指佛性的相、本質性特徵，「僧、業」則指佛性的作用。《寶性論》149、150偈依於兩種佛性，出生三種佛身的思想，則同

---

[73] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 40。此偈又出現於〈一切眾生有如來品〉。

[74] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 40。

[75] 大正 31，820-821 及大正 31，848 上。

於前節所述《佛性論》〈無變異品〉所說。《寶性論》149、150偈說：

> 佛性有二種，一種如地藏，二者如果樹。無始世界來，自性清淨心，修行無上道。依二種佛性(gotra-dvaya)，得出三種身(buddha-kāya)。依初譬喻故，知有初法身，依第二譬喻，知有二佛身。[76]

《佛性論》〈無變異品〉的相關論述則為：

> 為約此兩因故，佛說三身果。一者因住自性佛性，故說法身…二者因引出佛性故說應身…三者因引出佛性，復出化身。[77]

又，《寶性論》〈論身轉清淨成菩提品〉，用八句義來解釋「無垢如」，其中，首出者為「實體」，並釋以二種清淨：

> 轉身實體清淨(āśraya-parivṛtteh svabhāvo viśuddhir)。又清淨者略有兩種。一者自性清淨(praṛti-viśuddhir)，二者離垢清淨(vaimalya-viśuddhi)。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。又依彼果離垢清淨，故說四偈：如清淨池水，無有諸塵濁，種種雜花樹，周匝常圍繞[78]

---

[76] 《寶性論》，卷四〈無量煩惱所纏品〉，大正 31，頁 839 上；亦見中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》。以下的討論參見川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，頁 343。

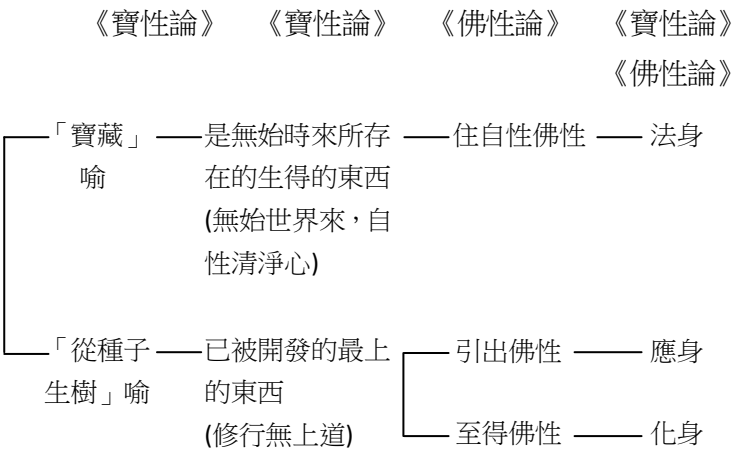
[77] 大正 31，頁 808 中。

[78] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 157-158，大正 31，841 中

在此說明「轉身實體清淨」，亦即《寶性論》說明「無垢如」時，用了「水不離諸塵垢」、「雜花樹繞清淨池水」兩譬喻，可以理解前者是指「住自性佛性」、「法身」，而後者是指「引出佛性」和「至得佛性」，是指應身和化身。再者，《佛性論》說二因而有三身果(三種佛性)，依梵文《寶性論》149、150 偈，則為依二種「藏」(gotra、「佛性」)而有「三種佛身」。因此，依高崎直道的解釋，可以理解，《寶性論》的「寶藏」、「從種子生樹」的兩種佛性的譬喻中，前者(「寶藏」)是「是無始時來所存在的生得的東西」，也就是《佛性論》的「住自性佛性」，用「寶藏」來做譬喻；後者(「從種子生樹」)是「已被開發的最上的東西」，是指《佛性論》的「引出佛性」和「至得佛性」。[79]《寶性論》又說「依二種佛性(gotra-dvaya)，得出三種佛身(buddha-kāya)」，由前者，有佛法身，由後者，有應身和化身，這些和《佛性論》「為約此兩因故，佛說三身果」是相同的。因此，《寶性論》已經包含了「三種佛性」的思想的諸多論題，這由其異譯增刪本《佛性論》的以上對比可以看出，其論義不該被忽略。圖示如下：

[79] 高崎直道〈「如來種性」與「如來性」〉，收於川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，此處之討論參見頁 343。

圖三：《寶性論》與《佛性論》的佛性概念



至於《寶性論》的佛性理論在「性起說」中的特殊性，及《寶性論》的佛性理論對比於後來進一步發展的「如來藏與唯識的交涉」諸論點中的特殊性，則論述如下。

在《寶性論》〈論身轉清淨成菩提品〉一開頭，在解釋了「有垢如」之後，隨即用八句義來解釋「無垢如」，亦即「實體、因、果、業、相應、行、常、不可思議」。[80]《寶性論》隨後於〈論身轉清淨成菩提品〉第 2 偈並以「佛地」稱之：

> 實體因果業，及以相應行，常不可思議，名佛地應知。(caiva buddhabhūmiṣva avasthitiḥ)[81]

[80] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 155-156，大正 31，頁 841 上。
[81] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 155-156，大正 31，頁 841 上。

因此，說明「無垢如」之八句義是論述「佛地」，而以「不可思議」為總結性的第八句義，這是指「眾生成覺」為不可思議，「將成覺予以普遍化」是《寶性論》相當獨特的理論。高崎直道亦認為「將成覺予以普遍化」是《寶性論》的「性起說」的特色。《性起經》的「性起說」經過了《如來藏經》而開展成《寶性論》的「性起說」的「將成覺予以普遍化」。《性起經》的「性起說」認為佛化身和如來志業是如來性的顯現，法身是因，而如來業是果。《如來藏經》進一步認為「一切眾生有如來藏(即佛性、如來性)」之說。復次，《寶性論》進一步將潛在於眾生中的如來性、佛性，說明為有此中出生(utpatti)、顯現為果佛三身之「因」(gotra = dhātu = hetu)，因此，因果一如。因果一如的意義下的眾生成覺名為 gotra - sambhāva(性起)，這是在《性起經》所未曾說的如來性起的新意義，《寶性論》是將《性起經》所說「如來出現」的「成覺」在因果一如的意義下予以普遍化。[82]

為了說明《寶性論》「因果一如的意義下，將成覺予以普遍化」之獨特處，高崎直道區分了三種「性起」。又，高崎直道認為《性起經》的「如來出現」由《寶性論》而解明為三重的「性起」，「三重性起」即：

A.性起=如來出現=如來藏=「性」是如來性，是因(如

[82] 高崎直道〈「如來種性」與「如來性」〉，收於川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，此處之討論參見頁 354。

來藏)，佛三身是其起(《寶性論》的性起說的重點)。

B.性起=如來出現=如來藏=「性」是法身。如來功德、如來業是其起。(《性起經》的性起說的重點)

C.性起=如來出現=「性」是真如。如來、眾生均為其起。(華嚴教學的重點)

高崎直道又指出：《性起經》是說 B 而含 C，強調 B 說當中的法身現起果位的如來功德；《寶性論》基於 B、C 而強調 A，強調 A 說當中的因位的如來藏現起果位的佛三身；而華嚴教學乃強調 C，而於其中令含 A、B、C 三相，C 在華嚴教學當中，強調「法界緣起」，真如現起如來和眾生。[83]

因此，《性起經》的性起說強調「如來功德是法身所起」，而華嚴教學的性起說則進一步強調「如來、眾生均為真如所起」，《寶性論》的性起說則「將成覺予以普遍化」，以「如來、眾生均為真如所起」為基礎，而以「自性清淨」和離垢清淨」的「轉身實體清淨」為中介，倡言「眾生成覺之普遍化」，而此普遍化一方面是「眾生為真如所起，所以眾生不離如來性」，二方面是「真如不捨眾生界，所以離垢清淨之實踐在眾生界完成」。因此《寶性論》以「不捨」「不離」說「轉身實體清淨」，不僅是佛教存有論的描述，也帶有實踐論的中介特色，在後來的「如來藏與唯識交涉」的課題中進一步開

83 高崎直道〈「如來種性」與「如來性」〉，收於川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，此處之討論參見頁 355-356。

展，這是《寶性論》的性起說「將成覺予以普遍化」之實義，而和華嚴教學、《性起經》的性起說有所不同。

復次，《寶性論》在佛教存有論上，用「有垢真如」、「無垢真如」論述如來藏、佛性，強調「無垢真如」之「自性清淨」和「離垢清淨」。對比於《寶性論》，真諦譯《攝大乘論釋》則將如來藏說揉入唯識思想，[84]以著重實踐論的瑜伽行，收攝如來藏說。三性說是佛教存有論的論述，《攝大乘論釋》以「自性成就真實性」、「清淨成就真實性」為三性說的圓成實性(兩種圓成實性)，認為「自性成就真實性」是「有垢真如」，「清淨成就真實性」是「無垢真如」[85]，通於前述的《寶性論》的兩種真如(有垢真如、無垢真如)。復次，《攝大乘論釋》在四種清淨中[86]，強調「至得道清淨」和「道生境界清淨」是「由無顛倒故成真實」，強調由此二種瑜伽修持所體證的清淨。《寶性論》和真諦譯《攝大乘論釋》有同通的論理結構(如來藏與唯識交涉)，但強調的重點有所不同。《寶性論》強調佛教存有論(真如、佛性、如來藏)，而其二種清淨是指真如法身的清淨，不同於《攝大乘論釋》的四種清淨的理論是由瑜伽修持所體證的清淨論起。就此而言，《寶性論》雖

84 參見印順〈論三諦三智與阿賴耶通真妄〉，《鵝湖》第 76 期，1981 年 10 月號。

85 真諦譯《攝大乘論釋》卷五，大正 31，頁 188 中。

86 《攝大乘論釋》的四種清淨，指「此法本來自性清淨」、「無垢清淨」、「至得道清淨」和「道生境界清淨」，參見真諦譯《攝大乘論釋》卷六，大正 31，頁 191 下-192 上。

然在理上可收攝唯識思想的修持主體的論題，但是這個工作到了《佛性論》才具體完成。[87]

三、《寶性論》之信之三義與三種佛性的內在交涉的課題

至於信之三義與三種佛性的關係，《寶性論》卷四〈計量功德品〉則說以下列最為核心之偈文：

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。[88]

āśraye tat-parāvṛittau tad-guṇeṣv artha-sādhane
catur-vidhe jina-jñāna-viṣaye 'smin yathodite
dhīmān astitva-śaktatva-guṇavattvādhimuktitaḥ
tathāgata-pada-prāpti-bhavyatām āśu gacchati

就字面上看來，此偈並未明白標示信之三義與三種佛性，但是，水谷幸正的研究指出：偈中所謂的「智者信為有」之「有」(astitva)就是指「實有」、「信其實有」。「及信畢竟得」之「得」(śaktatva)就是指「有能」、「信其能有」。「以信諸功德」之「功德」(guṇavattva)就是指「有德」、「信其有德」。而以上三者皆以「信」統一之而構成三個連續的環節。水谷

[87] 參見賴賢宗〈如來藏與唯識的交涉：以《佛性論》為中心的比較研究〉，《國際佛學研究年刊》創刊號(臺北，1991)頁 209-223。此處的相關討論尤其可參見頁 214、218。

[88] 中村瑞隆《梵漢對照—乘寶性論研究》，頁 213-214。大正 31，847 上。參見水谷幸正〈如來藏與信〉的討論：頁 138-140。

幸正認為《寶性論》在此「實有、能有、有德」之次序不同於《成唯識論》之「實有、有德、能有」之次序，其原因在於，眾生實有著不可思議的如來藏，而如來藏又可能轉依法身，以此二者為前提，使在果位的佛智內具於因位的眾生的有功德性得以成立。因此，屬信之對象的「佛」和屬「信」之主體的有佛性之主體在本質上是相同的。筆者則認為，「能有」屬三種佛性中之果位的「至得佛性」，以「能有」為「實有」與「有德」之能動的中介，正是強調了佛性之因果一如，這和《佛性論》在三種佛性中，特別強調至得佛性，是一致的。「如來藏」(「實有」)一方面是原理，是價值標準(「有德」)；二方面又是心能，是主體能動性(「有能」)，而如來藏之有能又是就其果位而言，[89]而一皆以「信」統之，由於如來藏說的介入，使得「信」之三義不僅有了機體性的統一，亦有了三種佛性之佛教存有論殊義，這可說是《寶性論》之如來藏說之「信」的一個特色。

「智者信為有」是指「身及彼所轉」，為信如來藏作為轉依之實有，相當於前述之之信其實有，也相當於對於三種佛性之「住自性佛性」之「實有」的信。而「及信畢竟得」是指「功德及成義」，為信如來藏之無量功德皆為能得，相當於前述

[89] 關於「如來藏」(「實有」)一方面是原理，是價值標準(「有德」)，二方面又是心能，是主體能動性(「有能」)，請參見吳汝鈞《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》(臺北，1993)，頁 9-10。關於此之討論，乃見其〈達摩及其早期禪法〉一文之第四節〈如來藏思想與楞伽經〉。

之唯識之信的 abhilāṣa (信其能得)、「有能」，也相當於對於三種佛性之「引出佛性」之「有得」的信。而「以信諸功德」是指 prasāda(淨信心)，在《寶性論》中，對如來藏的不二的淨信心，就是自性清淨心，而自心不二如來藏的自性清淨心其實已是趨於如來的境界了：

我此所說法，為自心清淨。依諸如來教，修多羅相應。

若有智慧人，聞能信受者。我此所說法，亦為攝彼人。[90]

又，

唯依如來信，信於第一義。如無眼目者，不能見日輪。[91]

所以《寶性論》說「以信諸功德，速證無上道」，又說「示此四種法，唯如來境界」，此相應於唯識之信的 prasāda(淨信心)、「有能」，也相當於對於三種佛性之「至得佛性」之「有能」的信。只是《寶性論》之淨信心已非是識的系統，而是屬於如來藏轉依的法身。《寶性論》之淨信心與自性清淨心是無別的。因此《寶性論》所示的如來藏說的信之三義，一如唯識論的如來藏說的信之三義，三義是一機體的整體。此中，《寶性論》之所以超出唯識之信之三義者，在於加入了一個以如來藏為轉依(「身及彼所轉」)的佛教存有論向度，並且認為淨信心就是自性清淨心。

由以上思想史的詮釋和原典的分析可以見出：《寶性論》的

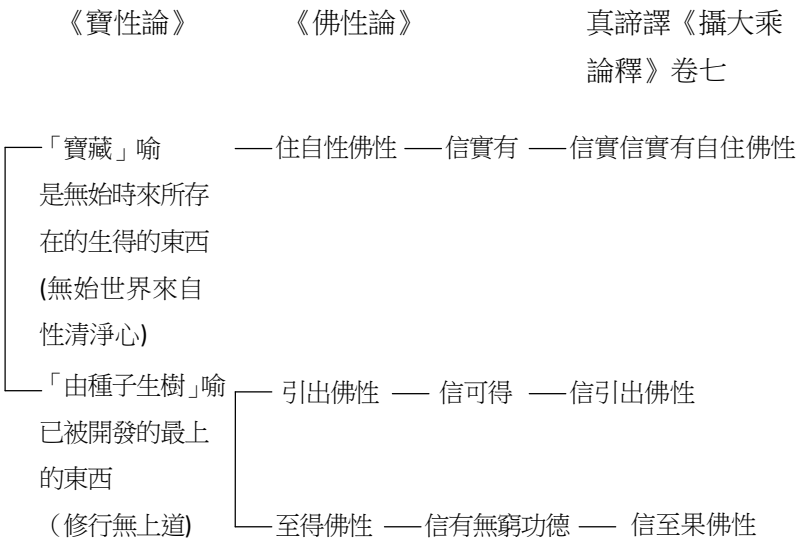
---

[90] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 216，大正 31，頁 847 中。

[91] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 144。大正 31，頁 839 中。

成書時間在《佛性論》、《攝大乘論釋》(真諦譯)、《成唯識論》之前，《寶性論》已蘊含了後來逐步發展出的信之三義、三種佛性及二者的關係的論理。在後來的發展中，《佛性論》發展了三種佛性的理論。《成唯識論》繼承了《攝大乘論釋》，則發展了信之三義的理論。而只有在《攝大乘論釋》才討論到了信之三義與三種佛性的關係。所有的這些，都已包含在《寶性論》的較為素樸的討論中。由此可以見出《寶性論》研究之重要性。

圖四：《寶性論》與相關論典論信之三義與三種佛性的內在交涉



四、從印度佛學到中國佛學的轉化看《寶性論》研究之殊義

從印度佛學到中國佛學的轉化的觀點，我們可以闡明下列的《寶性論》研究之特殊意義：

第一，關於佛性概念：《寶性論》認為依於兩種佛性出生三種佛身。而在《佛性論》則提出「三種佛性」的論述，亦即，住自性佛性、引出佛性、至得佛性，《佛性論》之三種佛性已包含了某種「三的辯證」的思想在其中，但是表達的並不成熟。三種佛性的論理在唯識宗典籍《成唯識論》、真諦譯《攝大乘論釋》皆加以以繼承。三種佛性之論理與信之三義，有其內在交涉，前文就文獻加以整理，顯示了三種佛性之論理與信之三義交涉是如來藏與唯識交涉的重要論題。而《成唯識論》、真諦譯《攝大乘論釋》都是漢典中才編譯出的論點，由此可見三種佛性之論理與信之三義交涉之如來藏說與唯識思想的交涉的論題和中國大乘佛教關心的課題方向是一致的，他們關心佛性與修持主體的交涉的課題，這個課題就是後來所說的性與相之關係的課題，強調大佛性及對此的信仰行動所引生的心行，後來著名的《大乘起信論》所論的信心義及一心二門的體系，就是在這個脈絡底下流布的。

第二，中國天台智者大師盛言「一念心即如來藏理」[92]，批

[92] 中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 144。大正 31，頁 839 中。

判了攝論師的唯識傳統和地論師的傳統，把印度佛學中如來藏與唯識交涉的問題表達為「一念三千」、「三因佛性」，充份地展現了佛性的「三的辯證」。天台在三因佛性中著重於「資成軌」，這和《佛性論》的下列論述是一樣的：《佛性論》在三藏義中，強調所攝藏，並且以「至得佛性」來解釋所攝藏。[93]《佛性論》對三種佛性的三的辯證表達的並不成熟，天台之三因佛性不縱不橫，就義理之詮解而言，正所以進一步闡明了印度傳來的如來藏思想。

第三，禪與如來藏思想：如來禪其實是如來藏禪，預設了如來藏說，且強調了對如來藏理的信(如達磨：「理入者，藉教悟宗，深信含生，同一真性」)。但是，結合了中國思想的心性論，經過道信、弘忍、神秀、惠能，則發展為「見性」思想。到了祖師禪，則更結合了中國思想的體用哲學，強調「作用見性」。中國禪之「見性」、「作用見性」思想，如來藏說與佛性論的進一步之發揮。只是，禪不再那麼強調「信」，而轉而強調「見性」的體悟。可說，其入門因民族性而有別，但是其所入之內涵則無異，所入者皆為佛陀在菩提樹下證悟的本懷。[94]印度的如來藏說與佛性論強調佛性的可能性(眾生未來皆可能成佛)與必然性(佛性之圓滿性在將來是必然實現的)，中國的禪宗則強調佛性的現實性，亦即「當

---

93 《摩訶止觀》，大正，卷 46，頁 10。

94 賴賢宗〈楞伽經與如來禪〉，《獅子吼》，1993 年 12 月號。

下現成」與「念念自見本性清淨」的禪宗的見性思想。

【伍】對比於西方宗教倫理學的《寶性論》的「信」和「佛性」之殊義

基督宗教倫理學以信望愛為支柱，對比於此，關於《寶性論》中之信與佛性的關係在宗教倫理學的殊義，試論述如下。

1.《寶性論》如來藏說之「信」與西方基督宗教存有神學(Onto-theologie)的對比

《寶性論》如來藏說認為：眾生「實有」著不可思議的如來藏，而如來藏又是轉依法身之能是(「有能」)。

以此二者為前提，首先，使果位的佛智具有於眾生的因位的有功德性(「有德」)。因此，「有德」是指果位(佛界)不捨因地(眾生界)，相對此，「實有」則是指因地(眾生界)不離果位(佛界)。而這二者(眾生界與佛界)皆以「有能」為共同中介。

其次，信做為「有能」是「原理」與「心能」的統一，也就是因地(眾生界)與果位(佛界)的共同中介，因此是如來藏做為「有垢真如」，突出信做為「有能」的環樞地位，釐清了「眾生界即如來藏即法身」的深義，信仰行動能夠引生「原理」與「心能」的統一，產生體性的縱貫創生能力。這也和後起

的唯識諸論典把「有能」放於「有德」之後的平列式論列有所不同。

以上，這兩個如來藏說的「信」的特色，表現出「場所哲學」的特徵，而和西方傳統哲學與基督宗教的存有神學構成不同。在海德格(Martin Heideger)的批評中，西方哲學從柏拉圖之後就落入「存有神學構成」，追問的是普遍者和第一因，而遺忘了存有自身。[95]就此一批判而言，西方神學中的「望」是就存有神學的第一因而言，而遺忘了存有自身。

《寶性論》論述信之三義與三種佛性之交涉，「能有」屬三種佛性中之果位的「至得佛性」，以「能有」為「實有」(「住自性佛性」)與「有德」(「引出佛性」)之能動的中介，正是強調了佛性之因果一如和因果圓融。「如來藏」(「實有」)一方面是原理，是價值標準(「有德」)；二方面又是心能，是主體能動性(「有能」)，而如來藏之有能又是就其果位而言，而一皆以「信」統之，由於如來藏說的介入，使得「信」之三義不僅有了機體性的統一，亦有了三種佛性之佛教存有論殊義，這可說是《寶性論》的如來藏說之「信」的一個特色，此種「信」可以從海德格所批評的遺忘「存有自身」的存有神學構成中超越出來。

傳統西方倫理學分為「結果論」與「非結果論」。前者(「結

[95] 參見海德格的 Identity and Difference(《同一與差異》)，Joan Stambaugh 譯，New York ，Harper and Row，1969。

果論倫理學」)以個人的決定、行為和道德規則的結果為基礎，如利己主義、利他主義、行為功利主義、規則功利主義。後者(「非結果論倫理學」)以「他者」(Other)，諸如一個超自然的根源(如在基督宗教的倫理學與亞里斯多德的倫理學之中)或一個嚴格的理性結構(如在康德倫理學之中)為基礎[96]。以下，我們僅比較基督宗教的倫理學、亞里斯多德的倫理學與佛教如來藏說的倫理。

在亞里斯多德的形上學當中，「實有」(ousia)在根本上是以其形質論的目的論而提出的：宇宙是一個運動的過程，在這個過程中，作為潛能的質料通過做為目的(telo)的形式的動力而實現為現實(energeia)。可以認為亞氏的存有論和倫理學處於一個目的論的體系中，而做為最高的神是至善、是最高目的。然而，海德格認為，由於亞氏以「存有者做為存有者」來取代「存有自身」，因此，存有問題之探究變成實體學(Ousialogy)[97]，海德格認為由於亞氏把神當作第一因來探究，因此也落入表象性思維，落入存有神學構成的傳統西方形上

[96] 參見蒂洛(Jacques P. Thiroux)《哲學：理論與實踐》(Philosophy：Theory and Practice)，New York，1985，第三篇「倫理學：道德研究」，第七章「道德理論和道德決定」，「傳統道德理論」一節。

[97] 關於亞理斯多德之「實有學變成實體學」的思想過程，參見沈清松《形上學的發展》(臺北，1987)，頁 116-130。間接的，海德格也批評了聖多瑪斯為代表的神學及其倫理學，認為它因為墮入存有神學構成，而有遺忘存有的危機。但是，海德格的高弟拉內(Karl Rahner)卻積極繼承海德格「在世存有」、「存在範疇」等思想，而卻用以進一步發展「先驗多瑪斯主義」(Transcendental Thomismus)，在拉內看來為海德格所批評的存有神學構成反而是優點。

學的窠臼。亞氏形上學思維對於倫理學的影響，可分為下面兩方面而說：

一方面，海德格認為這些理論有著存有神學構成的種種危機，睽隔於存有的律動，導致存有的遺忘。就海德格的批評而言，基督宗教的倫理學也是在亞氏的形上學架構之下而提出，德性倫理學關於人性圓滿和德行實現已預設了關於人性的形上學，而這種形上學是落入於海德格所說的存有神學的構成當中，需要加以超越。

二方面，就慕克(O.Muck)的海德格批判而言，他認為海德格對表象性思維的批判在批判狹隘的啟蒙主義理性觀上有其意義。但是，海德格也無視於存有律動當中的概念的辯證，其存有思想過份耽溺於存有的神祕冥想，無視於存有神學在存有思想當中的積極面和必要性。亞氏傳統之下的德性倫理學關於人性圓滿和德行實現所預設的關於人性的形上學也有其存有思想當中的積極面和必要性。此中皮希特認為：宗教倫理學融合了海德格對於表象性思惟的批判，人的倫理行動是意志的超範疇的超越活動，指向神性存有與最高善。

相對於以上的亞氏傳統之下的德性倫理學與基督教倫理學及其形上學預設，如來藏說以如來法身為果位，以不離眾生界為因地，但因地果位為一如，因此反對以一般意義的目的論探討實有的構成，從而隔絕因地與果位，目的概念在如來藏說中，是做為中介的「如」，因而一切法平等，並反對將

佛性存有論之勝義實體滑轉為實體學之實體，故說為我法二空。[98]至於關於「至善」做為最高目的與最高實有，在如來藏說中，拯救(解脫)所必不可少的並不是用相對的善去克服惡，也不是以有限者的善去「分享」最高實有的至善，而是從善與惡的實體學的二元對立中解放出來，並對優先於善惡對立的「有垢真如」、「無垢真如」加以信仰和實踐，「真如」是善惡依、生死與涅槃依，因此成就一切善法與清淨法，是佛性存有論之勝義實體；「無垢真如」則指出「此依自性」是空，空故能為一切法之轉依，泯除了佛性存有論之勝義實體滑轉為表象性思維之實體學的可能。而「法身即眾生界即如來藏」的表述及「信做為能有之絕對中介」則是此佛性存有論之勝義實體的特徵。因此，在對如來藏之實有、有能、與有德之信解中，一方面，人們依於倫理行動與信仰行動而可以超越至善惡的彼岸，並不被善惡的差序格局和倫理學的形式主義所宰制，這和海德格所批判的存有遺忘的表象性思維有所不同。二方面，上述的「信如來藏理」是人類自由、創造活動和倫理生活的存在基礎，肯定了「如來藏理」的重要性，如來藏包含了概念的辯證在其中，又和慕克等人的說法相

98 參見阿部正雄著，王雷泉譯《禪與西方思想》(台北桂冠出版社)第四章「禪與西方思想」，頁 121-123，「當我們進而考慮到亞里士多德的"存有"在根本上是與一種目的論理論有關時，這一點就更清楚了。……禪反對根據目的論來探索實在的基礎。《信心銘》云："莫逐有緣，勿住空忍。一種平懷，泯然自盡"……真正的涅槃不可能被對象化，也不應從目的論上去追求」。

通。因此，如來藏說的倫理學是較具有回應當代哲學的能力和完整性。

2.自律道德與宗教道德《寶性論》與基督宗教宗教倫理學之對比

在西方的宗教倫理學中，宗教信仰是社會道德的根源，因為人是上帝的肖像，所以也擁有位格，而位格就是道德行動的根源與意義生發的中心。復次，透過耶穌的中保，人們在主內聯合成教會共同體，而有著倫理共同體在聖愛基礎上的聯合，凡此，都是基督宗教倫理學之優點，簡言，(1)位格之分享，使個體的道德有其生發的根源和中心，而且不會陷入康德倫理學的形式主義，復次，(2)教會之共同體的完成，又使個體道德走向相互主體際的社會倫理。但在人類的歷史中，基督宗教也不免產生某些不幸的異化，因此在西方的宗教與社會中，社會道德的自律性(Autonomie)和普遍性又往往和宗教之強調他力與階層，形成二律背反的難題[99]。因此，基督宗教常常感到現代是一個聖召缺乏的時代，因為現代人除了陷身於韋伯所謂的理性的牢籠之外，也對基督宗教的神學和倫理學的內在困難感到疑惑。

相對於基督宗教的神學和倫理學的內在困難，佛教的如來藏說卻認為「法身即眾生界即如來藏」，《寶性論》之如來藏

[99] Thomas F.O'Dea，The Sociology of Religion(《宗教社會學》)，劉潤華中譯，中華社會科學出版社，1990 年。

說的信之三義形成了機體整體，在此，「法身」既是如來藏說的佛教信仰的對象(法身即如來藏)，「法身」也同時是法則的來源、軌則之所依(就「法身」的語義而言)，而自性清淨心就是法身，因此自性清淨心既是法則的根源，也是信仰的對象，因此，如來藏說的信之三義雖然主張自律道德，但並不排除對於終極實在的信仰，佛教信仰論的緣起論的本質使得對於佛性佛身的信，能夠引生心意識的自在解脫的自律性。在依「法身即眾生界即如來藏」之如來藏理，而生起「實有」、「有德」、「有能」之如來藏理與淨信心不二之信仰時，同時是道德自律的，而此種道德自律卻不執著於有限的自我觀念。

再者，「眾生界即如來藏」，眾生皆有如來藏，作為信仰對象的如來藏亦不脫不離眾生界，因此，《寶性論》的信和依之而有的倫理都是相互主體的，強調社群倫理和生活世界之圓滿實現，而不拘泥於自律倫理學的道德主體對於規範的形式性反思。

【陸】結論

《不增不減經》以「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說的基本內涵。《寶性論》對此基本內涵的闡釋的重要性在於：在如來藏與唯識的交涉中，「有垢真如二種義」與

「無垢真如的二種清淨」皆所以使佛性之存有與主體有其交涉，用來闡明「第三種法」之「如來藏未來際平等恆及有法」的平等的中介性格，從而具體論述了三種法的關係，解明了佛教存有論的存有構成。

如《寶性論》偈文所示，此「實有」、「有德」、「有能」之信之三義是一機體的整體。而《寶性論》之信說較之於唯識之信說，卻多了一個佛教存有論的向度。再者，信之三義共同包含於真諦譯《攝大乘論釋》、《佛性論》、《成唯識論》、《寶性論》這些討論到「如來藏與唯識的交涉」論題的大乘論典之中，因此，信之三義的機體構成，是印度大乘佛學的重要課題，「信」的三義與三種佛性的關係解明了「如來藏與唯識的交涉」論題的另一個不被重視的面相。

由思想史的詮釋和原典的分析可以見出：《寶性論》成書較《佛性論》、《攝大乘論釋》(真諦譯)、《成唯識論》為早，已蘊含了後來此諸論釋所逐步發展出的信之三義、三種佛性及二者的關係的論理的雛形。在後來的此一發展中，《佛性論》發展了三種佛性的理論。《成唯識論》繼承了《攝大乘論釋》關於信之三義的理論。而只有在《攝大乘論釋》才討論到了信之三義與三種佛性的具體關係。所有的這些，都已包含在《寶性論》的較為素樸的相關討論當中。《寶性論》之論述信與佛性實為此等論述的濫觴。

再者，《佛性論》被認為是《寶性論》異譯增刪本，若將《佛

性論》比對真諦譯《攝大乘論釋》卷七與《佛性論》卷二，而以《成唯識論》卷六為佐證，從而論及《佛性論》三種佛性與信之三義的關係，那麼，《佛性論》說「住自性佛性」，在《攝大乘論釋》則為「信實有者，信實有自性住佛性」，因此《佛性論》之「住自性佛性」為「信實有者」的層次；同理，《佛性論》之「引出佛性」為「信可得者」的層次；《佛性論》之「至得佛性」為「信有無窮功德」之層次。因此，雖然《佛性論》的主要命題是「三性攝如來性盡」，是把如來藏說內塑於唯識三性說，而和《寶性論》猶為強調信如來藏理的印度佛學如來藏說傳統有所不同，但《佛性論》之「三種佛性」仍能和信之三義有如上之銜接。

《寶性論》說「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」，水谷幸正指出：偈中所謂的「智者信為有」之「有」(astitva)就是指「實有」、「信其實有」。「及信畢竟得」之「得」(śaktatva)就是指「有能」、「信其能有」。「以信諸功德」之「功德」(guṇavattva)就是指「有德」、「信其有德」，而三環節皆以「信」統一之。因此，屬信之對象的「佛」和屬「信」之主體的有佛性之主體在本質上是相同的。筆者認為，「能有」屬三種佛性中之果位的「至得佛性」，以「能有」為「實有」(「住自性佛性」)與「有德」(「引出佛性」)之能動的中介，正是強調了佛性之因果一如，這和《佛性論》在三種佛性中，

特別強調至得佛性，是一致的。「如來藏」(「實有」)一方面是原理，是價值標準(「有德」)；二方面又是心能，是主體能動性(「有能」)，而如來藏之有能又是就其果位而言，而一皆以「信」統之，由於如來藏說的介入，使得「信」之三義不僅有了機體性的統一，亦有了三種佛性之佛教存有論殊義，這可說是《寶性論》如來藏說之「信」的一個特色。

最後，本論文也對此《寶性論》研究的重要性，就「從印度佛學到中國佛學的轉化看《寶性論》研究之殊義」和「宗教倫理學及其存有論預設」這兩個角度，分四點提出一些反思。指出《寶性論》論信與佛性的理論架構，對比於天台的佛性理論，對比於早期禪宗史如來禪之重視信與見性，將有助於我們研究印度佛學到中國佛學的轉化。另外，也指出，在海德格的批評中，宗教倫理學及其存有論預設可能落入存有神學構成，而有其異化，以此為背景，我們當善於理解《寶性論》所蘊含的宗教倫理學及其存有論(超存有論)預設。

後記：本文成稿於 1993 年 5 月 25 日，並曾口頭發表於東方宗教研討會的月會，由德回國之後於 2000 年 2 月再度修改，成此稿後發表。

【參考文獻】

一、古典文獻

大正藏 16，《如來藏經》、《不增不減經》

大正藏 12，《勝鬘經》

大正藏 31，《寶性論》、真諦譯《攝大乘論釋》、《成唯識論》、《佛性論》

法藏，《大乘起信論義記》，續藏經第七十一冊

二、近代論著

印順

〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，《鵝湖》第七十六期，1981 年 10 月號

《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1981 年初版

談錫永

《大中觀論集》，香港，香港密乘佛學會

釋悟清

《佛性思想》，台北，東大圖書，1997

傅偉勳

《從西方哲學到禪佛教》，台北，東大圖書

賴賢宗

〈如來藏與唯識的交涉：以《佛性論》為中心的比較研究〉，《國際佛學研究年刊》創刊號(臺北，國際佛學研究中心，1991)

〈印順的如來藏思想之研究〉,「印順思想」研討會，台北，2000，1 月

〈楞伽經與如來禪〉,《獅子吼》，1993 年 12 月號

《佛教詮釋學》，台北，2000，出版中

高崎直道

〈如來藏思想の歷史と文獻〉，收於講座・大乘佛教 6《如來藏思想》(東京，春秋社，昭和 57 年)

《如來藏思想の形成》，春秋社，昭和 53 年

〈「如來種性」與「如來性」〉，收於川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》

柏木弘雄

〈如來藏思想〉，收於平川彰等著，許明銀譯《佛學研究入門》，臺北，1990

宇井伯壽

《寶性論研究》，京都，岩波，1979 二刷

中村瑞隆

《梵漢對照一乘寶性論研究》，華宇，世界佛學名著譯叢，第 76 卷

水谷幸正

〈如來藏と信〉，收於《講座・大乘佛教 6.如來藏思想》，東京，春秋社

小川一乘

《如來藏.佛性の之研究》，京都，昭和 44 年

阿部正雄著，王雷泉譯

《禪與西方思想》(台北桂冠出版社)，1992

海德格

Identity and Difference(《同一與差異》)，Joan Stambaugh 譯

New York，Harper and Row，1969

蒂洛(Jacques P. Thiroux)

《哲學：理論與實踐》(Philosophy：Theory and Practice)，

NewYork，1985