

《央掘魔羅經》說法策略分析*

蕭玫

清華大學中文學系兼任助理教授

中國醫藥大學通識教育中心博士教師

提要

《央掘魔羅經》是如來藏學的早期經典。而如來藏學在弘揚之初，爲了以一種嶄新的教理來說服形形色色的宗教人士，勢必構設出各種有效的說法策略，以遂其弘化之功。本文以爲：《央掘魔羅經》主要針對四類群眾而採行四種說法策略：其一，針對一般中下層社會的群眾，則廣說譬喻，以淺喻深；其次，針對婆羅門教的信徒，則轉化央掘魔羅的形象，使其溼婆教派的修行方式一變而爲如來的方便示現；其三，針對聲聞聖眾，則化用聲聞經名與情節，以誘使親近；其四，針對大乘觀空行者，則選擇性讓步，對「空」義展開有破有立的再詮釋。以上各種說法策略，基本上宜可發揮一定程度的效用，以致如來藏思想之普受歡迎及廣泛流行。

目次

前言

一· 以淺喻深——教化一般大眾

二· 奪胎換骨——從「無害」到「一切世間樂見」

三· 舊瓶新釀——化用聲聞經典及舊有名詞

四· 部分讓步——「空」之再議並爭取戰友

結論

關鍵詞：《央掘魔羅經》、央掘魔羅、如來藏、說法策略

* 2010/2/10 收稿，2010/5/1 通過審查

前言*

大乘版《央掘魔羅經》，梵文本業已不存，現存漢譯¹及藏譯²各一。

央掘魔羅故事，並不始見於大乘版《央掘魔羅經》。早在原始佛教時期，央掘魔羅皈依佛陀的事件似乎即已盛傳於教團之中。以敘述最簡，年代可能最早的《雜阿含經》第 1077 經而言，其故事的梗概是：盜賊央掘魔羅在固定的林中路上傷害無辜，世尊不顧眾人的再三勸阻而執意前行。在佛賊相遇的當下，世

* 本文承蒙兩位審查委員惠賜寶貴意見，崑此敬申謝忱。此外，本文的論述方法，亦即以修辭分析 (rhetorical analysis) 的角度探究大乘佛典的說法策略，係來自加拿大卡加利大學 (University of Calgary) 宗教研究所博士候選人釋如源的發想，弗敢掠美，特此誌之。如源法師博於問學而審於思辨，對筆者啓益甚深，謹此致謝。

¹ 漢譯《央掘魔羅經》，求那跋陀羅譯，收錄於《大正新修大藏經》(以下簡稱 T.) 第 2 冊之阿含部類。之所以收錄於阿含部，蓋因央掘魔羅故事早見，並且數見於初期聖典，遂「以類相從」地將本經編列於此。然而，本經所揭示之義理，較諸原始聖典中之央掘魔羅故事，委實並不相類，因此印順指出：「大正藏編入阿含部，是很不妥當的。」(見《如來藏之研究》，頁 5-6，台北：正聞，1992)

² 藏文經名 *sor-moḥi phren-ba la phan-pa shes-bye-ba theg-pa chen poḥi mdo* (見《望月佛教大辭典》vol.1, p.332「央掘魔羅經」條下)，意謂：「名為利益指鬘的大乘經」；高崎直道謂之：*ḥPhags pa Sor moḥi phren ba la phan pa shes bya ba theg pa chen poḥi mdo* (案：《神聖的名為利益指鬘的大乘經》)，北京版西藏大藏經，No. 879 (vol.34)，見高崎直道《如來藏思想の形成》(東京：春秋社，1974) 頁 220，註 1。

尊展現了神通——飛奔疾走的央掘魔羅無論如何也無法企及緩步徐行的世尊。疲乏的央掘魔羅遙遙吶喊：「住！住！勿去！」世尊答云：「我常住耳，汝自不住。」復接續一段簡短的對話之後，央掘魔羅翻然省悟，隨世尊出家，並證得阿羅漢果。³ 以這段情節為基礎而鋪敘的央掘魔羅故事，又見於初期聖典《別譯雜阿含經》第 16 經⁴、巴利文《中部經》第 86 經⁵、《佛說鴛崛髻經》⁶、《佛說鴛掘摩經》⁷、《增壹阿含經》卷三十一第 6 經⁸等等。上述幾部聲聞經典，儘管在筆法和情節方面詳略互異，但義理方面，皆不外乎止息惡法、離於傷殺，並且鼓勵改過遷善、回頭是岸。

至於大乘版的《央掘魔羅經》，雖然化用了上述聲聞經典當中的人物與情節，但是在義理方面，則別有大篇幅的創發。⁹簡言之，本經的主題，在於闡釋如來藏義；而本經的撰作目的，

³ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》，詳 T.2, pp.280c-281c。

⁴ 失譯，T.2, pp.378b-379a。

⁵ 經名：*Āṅgulimāla-sutta*，見片山一良譯《パーリ仏典——中部中分五十經篇 II》(東京：大藏，2000)，頁 280-293。

⁶ 西晉·法炬譯，T.2, pp.510b-512b。

⁷ 西晉·竺法護譯，T.2, pp.508b-510b。

⁸ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，T.2, pp.719b-722c。

⁹ 有關《央掘魔羅經》從聲聞版到大乘版的遞增過程，稻荷日宣在《經典の加増形態より見たる央掘摩羅經》(《印度學佛教學研究》第七卷第二號，頁 229-232，1959) 一文中之甚詳；又呂凱文《從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略》(《佛學研究中心學報》第 11 期，pp.31-83，2006) 有更加細膩而深入的分析。

則在於勸誘眾生改信如來藏教。

如所週知，就文獻集出的先後與義理演變的過程而言，如來藏學，當屬大乘後期湧現的思潮。當如來藏思想首倡於印度之際¹⁰，各種既有的宗教思想已然以先入為主的態勢而各自佔有印度文化圈的一席之地。除了印度固有的婆羅門傳統及其所屬的諸多教派；即使佛教本身，亦有聲聞教團、中觀之學、瑜伽唯識之學等等重心不同、屬性各異的家數和流派。新興的如來藏學，在宣揚己說之時，勢不可免地，必與既存的學術思想發生碰撞與衝擊。此際，除了回應宗教貴族與宗教學者可能的詰難與質疑，如來藏學之始倡者，還須勸化印度社會中下階層人數甚夥之普羅大眾，始能有效地傳佈教義及確保弘揚之功。

從教史的角度觀之，如來藏學確乎在爾後的宗教界發揮了極大的影響力。大乘佛教雖然在印度本土趨於式微，然而在印度以外的亞洲地區卻枝繁葉茂地鋪展開來。以大乘化區而言，藏傳佛教表面上雖言中觀、瑜伽兩派，但各種修行傳統卻頗為一致地以如來藏為成佛之因；漢傳佛教之各大宗派，舉凡天臺、華嚴、禪宗……也莫不以如來藏學為立教的根本。由是觀之，如來藏學的傳播，確乎展現了相當程度之有效性。

循此，本文欲揭示的問題點是：如來藏學成立伊始，乃以

¹⁰ 如來藏學興起的具體時地，根據印順的推定：「西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說如來之藏。」（見《如來藏之研究》頁1自序）、「真常論勃興的地點，是南印，或者就在文荼羅一帶，那與楞伽島是僅有一水之隔……真常論的起自南方，可說是毫無疑問的。」（《佛教史地考論》，頁275，台北：正聞，1992）

何種策略說服形形色色的聽眾，使一種後起的教義以縱非後來居上，至少並駕齊驅的姿態植根於印度的宗教土壤？或云：初期的如來藏系經典，係以什麼樣的說法策略來回應傳統、化導大眾、使不同的讀者或聽眾願意接近如來藏經，乃至信受如來藏學？從這樣的問題點出發，本文所採取的方法，基本上類似西方學界習用的「修辭分析/Rhetorical Analysis」¹¹。有關乎此，Edward Corbett and Robert Connors 在其 *Classical Rhetoric for the Modern Student* 一書開宗明義地解釋道：「修辭作為一種藝術或一門學科，其處理的問題是：口語的講道或書面的論文，如何告知、說服，或鼓舞一個或一群讀者或聽眾。」¹²易言之，修辭分析法，乃用以分析某一演說或文本，是否運用，以及如何運用有效的策略來說服對方接受某種思想。至於分析的具體內容，又可分為思想內容與文風語調兩個層面。在思想內容方面，吾人可以考量作者如何，以及為何如此開展其論述；作者是否善加利用讓步、反駁等等方法來自立與破他；而這些策略對讀者或聽眾而言又發揮了何許影響。在文風語調方面，吾人可以觀察作者是否運用了隱喻與象徵性的語言、暗示或譏諷的口吻、押韻與複沓的模式……等等，而這些語言風格是否能有效地促成說服或宣導的目的。

¹¹ 此云「修辭」者，並非中國文學領域當中用以洗汰冗蕪、增飾文彩的修辭之學；而乃亞里斯多德（Aristotle, 384BC-322BC）以來，西方學界之所論述，用以說服對方的雄辯之術。

¹² Edward P. J. Corbett & Robert J. Connors, *Classical Rhetoric for the Modern Student*, p.1, Oxford University Press, USA, 1998。

本文選擇大乘版《央掘魔羅經》作為修辭分析的研究文本，乃因這部經典出現於如來藏學始興之際，是相當初期的如來藏系經典。¹³經中的說法對象，反映了彼時印度宗教界的各種既成勢力及社會群體；而本經的說法策略，也適足以代表如來藏學初期的弘化方式。

就筆者管見之所及，迄今對於《央掘魔羅經》的研究，主要散見於如來藏思想研究的專門論著，如高崎直道於《如來藏思想の形成》一書中，即另闢一節對本經如來藏思想的特色，及其於如來藏學說史上之定位詳加辨析；¹⁴印順對教史教理的研究著作當中，對本經亦偶有著墨；¹⁵ Richard F. Gombrich 在 *How Buddhism Began* 一書中，收有 *Who Was Aṅgulimāla* 一文，藉由巴利經文和兩種註釋的文獻比對，詳加考證以企圖還原央

¹³ 此係學界之共識，可參見高崎直道《如來藏思想の形成》（東京：春秋社，1978），p.769、菅沼 晃〈楞伽經の如來藏說について〉，《印度學佛教学研究》22:2, 1974、印順《如來藏之研究》（台北：正聞，1992）第五章〈如來藏說之初期聖典〉、釋恆清《佛性思想》（台北：東大，1997），頁 73、周貴華《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 107~109 等等。

¹⁴ 詳高崎直道《如來藏思想の形成》（東京：春秋社，1974）第二章第二節，頁 191-233

¹⁵ 印順 關於本經的零星敘述，主要散見於《如來藏之研究》（台北：正聞，1992）第五章、《印度佛教思想史》（台北：正聞，1992）第五章、《佛教史地考論》（台北：正聞，1992）所錄〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉一文，與《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞，1994）第十二章。

掘魔羅的原始身份與宗教屬性；¹⁶稻荷日宣在〈經典の加増形態より見たる央掘摩羅經〉一文中，則比較巴利、漢譯與藏譯資料，說明《央掘魔羅經》從聲聞版到大乘版的增益過程。¹⁷至於較晚近而精彩的相關研究，則首推呂凱文〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉¹⁸，本文詳細論證大乘《央掘魔羅經》假託聲聞經的樣態，從而自立新義的詮釋策略，可謂深具啟發性。

大乘《央掘魔羅經》的說法對象，可概略分作普羅大眾、印度教的信眾、聲聞行者、大乘觀空行人等。此四類人物雖不無身份重疊之處，但終究各自有其特徵，而因應四類不同的屬性，《央掘魔羅經》乃採取不同的說法策略，如次。

壹・以淺喻深——教化一般大眾

譬喻（upamā, avadāna），原是佛教大聲聞經論慣用的說法策略。為使深奧的法義易於理解，即以類似的事實或寓言加以類比而說明之，是為譬喻。佛典當中知名而精彩的譬喻俯拾即是，《般若經》每以夢、幻、泡、影、鏡中像、水中月……等等譬喻世間現象的無常與空，¹⁹即是一例。

¹⁶ 見 Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began-The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, The Athlone Press, 1996, pp.135-164。

¹⁷ 見《印度學佛教学研究》7:2，頁 229-232，1959。

¹⁸ 《佛學研究中心學報》第 11 期，pp.31-83，2006。

¹⁹ 如《摩訶般若波羅蜜經》云：「諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如鞞闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。」，T.8, p.217a。

從認知語言學的角度觀之，譬喻並不僅是說明的手段，事實上，也是人類認知新事物的心理機制。如 George Lakoff and Mark Johnson 所指出：人類概念系統中的絕大部分，本質上是譬喻性的。例如，在「你的主張是無可防禦的」或「他攻擊我的論證當中的每一個弱點」的這一類表述當中，人們對於「爭辯」的理解，即相當程度地建構於「戰爭」的概念之上，亦即以具體的「戰爭」為喻，來理解相對較為抽象的口頭「爭辯」。²⁰譬喻作為一種思考工具，其原理不外是藉由一種大眾熟知的、明顯的、淺易的事物，來類推或說明一種相對陌生的、幽微的、深奧的觀念與道理。因此，大凡一個嶄新的觀念，將以一種新鮮的樣貌被引介給眾人，例如「如來藏」義初始成立，即將被推介給古印度文化圈時，一種極為方便的引介方式，就是以舊喻新的譬喻。誠如印順所指出：

從信仰理想而來的佛性說，在經典中，是成立在眾多的譬喻與仰信之上的。這一特色，是如來藏說早期經典所一致的。²¹

如來藏學的最初期，亦即如來藏義尚未成為普遍觀念而廣植人心之前，廣設譬喻，確實是簡易可行的說法策略，例如被公認為如來藏系最早期經典的《如來藏經》，即以知名的「如來藏九喻」²²反覆說明一切眾生垢穢身心之中悉具清淨如來之藏的教

²⁰ 詳參 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003, pp.3-4。

²¹ 見《華雨集》(三)，台北：正聞，1998，頁 172。

²² 萎花中有佛、群蜂中有淳蜜、皮糲中有粳糧、不淨處有真金、貧家中有珍寶、

理。同樣成立於如來藏學初期的《央掘魔羅經》，亦同然採取這種「能近取譬」的說法策略，來說明如來藏之實有非無，如云：

無量煩惱覆如來性。佛性雜煩惱者，無有是處，而是佛性煩惱中住。如瓶中燈，瓶破則現——瓶者謂煩惱，燈者謂如來藏。²³

又如：

譬如日月，密雲所覆，光明不現；雲翳既除，光明顯照。如來之藏亦復如是，煩惱所覆，性不明顯；出離煩惱，大明普照。佛性明淨，猶如日月。²⁴

將煩惱纏覆之如來藏，喻為瓶中燈、雲中日，這與《如來藏經》的貧女懷妊輪王、鑄模中有金像……等等譬喻，其說法策略豈非如出一轍！

然而，這些如來藏學的早期經典之所以廣設譬喻，除了藉已知說明未知以外，宜有另一層因應說法對象的特殊考量。

據「法華三周」之說：如來針對根性不同的上中下三品眾生，分別採取單刀直入揭示真理的「法說」、宛轉設喻循然善誘的「譬喻說」，以及揭示宿世因緣之「因緣說」。²⁵據此，譬喻所示的對象，基本上並非如舍利弗一般久修利根的上智之士，而

果皮內有子芽、敝帛中有金像、貧女懷妊貴子、鑄模中有金像。詳《大方等如來藏經》，T.16, pp.457c-459b，或《大方廣如來藏經》，T.16, pp.461c-464b。

²³ T.2, p.526b。

²⁴ T.2, p.526b-c。

²⁵ 詳《望月佛教大辭典》Vol.2, p.1552「三周說法」條下。

毋寧是中等根器之人。至於如來藏教所針對的眾生，據《寶性論》所示，也殊非情性或智性上之佼佼者。²⁶如來藏教倡導之始，似乎有意偏重於以中下層社會的芸芸蒼生，而非聰明睿智的少數精英之士作為化導對象。Michael Zimmermann 業已指出：《如來藏經》的作者選擇用簡單易解的譬喻而非學術性的語言作為傳遞工具，似可據以推知其所設定的聽眾或讀者群，並不是佛教界的學者專家。²⁷此外，《如來藏經》以貧家藏有珍寶、貧女懷妊貴子為喻，也似乎暗示了說法對象所處的社會階級。《央掘魔羅經》更加具體地言及：菩薩演說如來之藏，須負荷四種重擔，其中的第三擔與第四擔分別是：

無緣得為國王、大臣、大力勇將及其眷屬說如來藏；唯為下劣、形殘、貧乞堪忍演說……窮守邊地多惱之處，衣食湯藥，眾具麤弊，一切苦觸，無一可樂，男悉邪謗，女人少信；城郭丘聚豐樂之處，不得止住。²⁸

準此，則早期如來藏教的宣揚者，大有「我不入地獄誰入地獄」的宗教熱情，勇於深入物資短缺的窮鄉僻壤，並矢志化導殘疾貧乞的中下階層社會人士。

也正因為主要針對的是這樣知識水平不高，物質條件匱乏的普羅大眾，早期如來藏教的經典，勢不可能出之以精深的哲

²⁶ 《究竟一乘寶性論》：「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。」T.31, p.816a-b。

²⁷ 詳 Michael Zimmermann, *The Tathāgatagarbhasūtra, The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo: Soka University, 2002, p.75

²⁸ T.2, p.538a。

學思辯或艱澀的學術用語，而必須以淺喻深，將深奧幽微的教理寄寓於親切平易的譬喻當中，始能在潛移默化之中引導印度種姓社會裡為數甚眾的窮苦眾生。可想見者，在現世生活中苦苦掙扎哀哀無告，對來生也未必能抱以期待的一生族²⁹等社會底層大眾，若得聽聞一切眾生皆有佛性、一切眾生悉皆成佛的如來藏教，當能獲得相當程度的慰藉與鼓舞！初期如來藏教，並沒有特別艱深的宗教哲學，其所期待於信眾者，並非殫精竭慮的理性辨析，而是真誠的仰信與努力的踐履——相信內具的如來藏是解脫之因，從而喚起精進修行的動機。《央掘魔羅經》設喻而言曰：

如知乳有酥，故方便鑽求；而不鑽水，以無酥故。如是……眾生知有如來藏故，精勤持戒，淨修梵行……
如知山有金，故鑿山求金；而不鑿樹，以無金故。如是……眾生知有如來藏故，精勤持戒，淨修梵行……若無如來藏者，空修梵行，如窮劫鑽水，終不得酥。³⁰

經典用種種譬喻說明如來藏之實有而見覆，等於替後天修行的有效性作出一再的保證。因為實有如來藏作為成佛之因，一切修行的努力遂決非緣木求魚或磨磚作鏡。凡精勤持戒，淨修梵行者，其煩惱障翳終將滌除，如來之藏也終得開顯。

如此這般廣設譬喻，以淺喻深的說法策略，大幅壓低了理解信受的門檻，為普羅大眾廣開方便之門。易言之，以淺喻深

²⁹ 古印度婆羅門教視四種姓當中的首陀羅並無任何宗教權利，死後亦無輪迴再生的機會，故名「一生族」。

³⁰ T.2, p.540a。

的譬喻，對始倡「如來藏」這一嶄新概念，傳揚對象又以中下階層為首要考量的初期如來藏學而言，無疑是相當重要的說法策略。

貳·奪胎換骨——從「無害」到「一切世間樂見」

如前所述，如來藏教的弘化對象，主要是古印度中下層社會的一般民眾。而如所週知，古印度的婆羅門教，自古以來即根深柢固地內化為多數群眾的宗教觀念，主導著印度社會的宗教氛圍。如來藏學興起的時空背景，也正是梵文學復興、印度教的萬神殿眾聲喧嘩，神教氣息瀰天蓋地的時代。³¹彼時中下層社會的一般民眾，乃至各種姓的族群，必有相當比例是婆羅門教的信眾。事實上，如來藏學之所以興起和流行，一部分原因，即是為了因應與化導婆羅門教的信眾。《入楞伽經》明白說道：

開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悽望疾得阿耨多羅三藐三菩提。³²

「計我諸外道」，主要是指計著有「我／*Ātman*」，並以悟入「梵我合一／*brahma-ātma-aikyam*」作為解脫與修行目的之婆羅門教徒。宣說如來藏教，其目的之一，便是以貌似「我／*Ātman*」之如來藏，方便攝受婆羅門教徒，令其親近，從而信受與修行佛教。

³¹ 如印順所示：「西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說如來之藏。」見《如來藏之研究》自序，頁1。

³² 《楞伽阿跋多羅寶經》，T.16, p.489b。

而誘使異教徒改信佛教的方便猶不僅於此。這部宣揚如來藏教的《央掘魔羅經》選擇以央掘魔羅作為主人翁，應是一種誘化異教徒的說法策略。

一般提及央掘魔羅，浮現於腦海的，不外是殺人如織的嗜血形象。誠然！殺人以千百計，並取其指骨串成首飾披戴其身，如此驚悚的造形，很容易使央掘魔羅的其他面向相形失色，而成為這位「殺人魔」的唯一表徵。

然而，央掘魔羅難道只是個單純以劫掠為務、殺人為樂的凶賊？事實殊非如此。如下表所示，大乘版和聲聞版《央掘魔羅經》幾乎一致指出：央掘魔羅出身婆羅門家庭，在喪心病狂地殺害無辜之前，曾師事一位頗負聲望的婆羅門，更因為儀表堂堂，溫良恭讓，而成為深受師長器重的首席弟子。

		原名	出身	原師	個性與修學態度
聲聞	《雜阿含經》第1077	不害	族姓子 ³³	×	×
	《別譯雜阿含經》16	無害	族姓子	×	×

³³ 生於婆羅門大族之子弟，於四種姓當中最為特勝，故稱族姓子。

梵	巴利《中部經》 第 86	Gagga- Mantāṇī -putta ³⁴	善家の息 子 ³⁵	×	×
	《佛說鴛崛髻 經》	伽瞿	族姓子	×	×
	《佛說鴛掘摩 經》	奇角氏 (父 姓)、無 害	族姓子	梵志 ³⁶	聰慧才 辯，志性和 雅，安詳敏 達，一無疑 礙，上首弟 子，師所嘉 異。
	《增壹阿含經》 31：6	伽伽 (父 姓)、無 害	族姓子	梵志	×

³⁴ Gagga (父姓) 與 Mantāṇī (母姓) 之子。Richard Gombrich 指出：由此姓氏即可看出央掘魔羅之生為婆羅門。詳 *How Buddhism Began*, p.136。

³⁵ 片山一良譯，見《パーリ仏典——中部中分五十經篇 II》，頁 289。

³⁶ 「梵志」即婆羅門，矢志求梵，故名。經中描述央掘魔羅所師事的這位梵志為：「博綜三經，無所疑滯；具暢五典，所問即對。精生講肆，莫不稟（按：疑為「景」之訛字）仰；國老諮諏，群儒宗焉。門徒濟濟，有五百人，上首弟子，名鴛掘摩。」見 T.2, p.508b。

大乘版	《央掘魔羅經》	一切世 間現	婆羅門女 所生之子	婆羅門 師	謙順恭 敬，盡心恭 養，諸根純 熟，所受奉 持。

註：「×」表示經文中未言及

至於這樣一位素行優異的婆羅門學子，其後為何翻然一變，走向另一個形象的極端而成為嗜血的殺人狂呢？對此戲劇性的轉變因素有所交代的，是聲聞版《佛說央掘摩經》與大乘版《央掘魔羅經》。這兩種漢傳文獻皆聲色鮮活地插敘了一段情節：由於央掘魔羅色像非凡，引來師母異樣的好感。其後師母求歡不成，由愛生恨，竟然在丈夫面前讒言離間其師徒關係，而誤信讒言的老婆羅門遂想出一條借刀殺人的毒計——教唆央掘魔羅殺人取指，以求德備而生天——待其惡貫盈滿，終須伏誅受戮。甫受師命的央掘魔羅難免躊躇懊惱，但因師命不可違，於是大開殺戒，從此喪心病狂。

有異於上述兩種漢譯經典的說明，Richard Gombrich 則提出另一種饒富趣味的解釋。彼以為，央掘魔羅取人指為飾的異樣行為，正是印度教破壞神濕婆（Śiva）的原型。根據印度教的修行傳統，某神祇的崇拜者，必須與該神祇達到極高的一致性，而央掘魔羅蒐集人指（可能是從活人取得，而未必殺害之）串成配飾，乃是出於一種宗教性的誓願，期能化身為自己崇拜的神祇。與 Śiva 相對應的女性神祇即為要求血祭，甚至以生人為殉的 Kālī。Kālī 作為強盜的保護神，經常出入於墳場，並以成

串的頭骨為飾。凡此，適足以解釋央掘魔羅作為一名印度教的修行者，為何會有劫掠路人、蒐集指骨為飾的異樣行徑。³⁷

Richard Gombrich 據以研究的是巴利文本及其相關註釋，或許因為無所見於上述兩種漢譯經典關於師母求愛、師父教唆殺人的描述，因而作出這樣一段極有創意，抑且不無可能的推論。無論央掘魔羅是否殺人、其殺人的原因與動機究竟為何，央掘魔羅出身婆羅門家庭，師事婆羅門師，而為印度教的修行人，則是眾所公認的事實；而央掘魔羅後來皈依佛門，也是大小乘經典共同的敘述。因之，Richard Gombrich 謂：「從象徵性的意義來說，佛陀勸化轉信的，並不只央掘魔羅一人，而是他所屬的整個教團」³⁸，可說是很有道理的。

大小乘經典之敘述央掘魔羅故事，都可視為勸誘異教徒改信佛教的說法策略，然而，當我們將視野重新聚焦於大乘版《央掘魔羅經》，則不難發現另一種更加徹底的「奪胎換骨」策略——央掘魔羅不僅從印度教徒變成佛教徒，更從原名「無害」的一介婆羅門變成與如來藏學關係甚深的「一切世間樂見」！

「央掘魔羅／*Aṅgulimāla*」之名，乃得之於殺人取指（*Aṅguli*）而作成鬘飾（*māla*）。然而在此之前，央掘魔羅當然另有其名。如上表所示，舉凡聲聞各版，都殊為一致地言其父姓 Gagga，而「伽瞿」、「奇角」、「伽伽」，當然都是 Gagga 的音譯；主人翁的名字，則義譯為「不害」或「無害」。關於央掘魔羅原本的姓氏，不同的聲聞文本顯然承襲了一致的傳說。然而，

³⁷ 詳參 *Who Was Aṅgulimāla* 一文。

³⁸ 同上註，p.164。

大乘版《央掘魔羅經》卻作了迥異的陳述，不僅不言其父僅言其母，更改易了主人翁的名字，經云：「有一貧窮婆羅門女，名跋陀羅。女生一子，名一切世間現。」³⁹尤有甚者，到了本經末了，這位原名「一切世間現」的央掘魔羅，原來是某位大乘如來的如幻示現，而這位如來是誰呢？經云：

南方去此過六十二恆河沙剎，有國名一切寶莊嚴，佛名一切世間樂見上大精進如來應供等正覺……彼如來者豈異人乎？央掘魔羅即是彼佛。⁴⁰

無論作為化身的「一切世間現」，或者作為真身的「一切世間樂見」如來，都指向一位如來藏學初期，致力宣揚真常思想的關鍵人物——一切世間樂見。印順的研究指出：

從性空大乘而移入真常大乘的過程中，一切世間樂見是一位極關重要的大師……說到一切世間樂見的，有《大雲經》、《大法鼓經》、《金光明最勝王經》；暗示得非常明白的，還有《央掘魔羅經》。這四部經，都是典型的真常論。⁴¹

準此，聲聞諸本所述，歷史上名為「不害」，其後皈依佛門的央掘魔羅，竟奪胎換骨，一變而為宣揚如來藏真常心的佛教大師「一切世間樂見」，甚至成了大乘如來所化現的虛擬人物。無論「佛教大師」或「大乘如來」，悉皆是備受推崇的典型人物，而如

³⁹ T.2, p.512b。

⁴⁰ T.2, p.543a。

⁴¹ 詳〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉一文，《佛教史地考論》頁 271。相關的說法又見於《如來藏之研究》頁 119-120。

此徹底的奪胎換骨，看在婆羅門教徒的眼中，理當是舉揚而非貶抑；是拉攏而非排拒，或許別有一種勸誘改信的吸引力吧！

參·舊瓶新釀——化用聲聞經典及舊有名詞

如來藏學作為大乘佛學的流裔之一，其宣化的對象固然鎖定於中下階層的普羅大眾，乃至為數甚眾的印度教徒，然而，既以佛教自居，又始倡一種新興的教理，終究必須於佛教內部取得理解及認同，儘可能降低來自傳統佛教的質疑和阻力。

無庸置疑地，聲聞佛教的教團為使正法住世，歷來荷負著維續佛教正統的重擔，對佛法亦有相當權威的詮釋力。如來藏思想在萌發與傳揚之際，理論上應當竭力爭取聲聞教團的認識、接受，乃至支持。而《央掘魔羅經》，無論其經名或故事的主軸，都很明顯地運用了舊瓶新釀的說法策略，以舊有而親切的形貌呈現於聲聞學者面前，進而推介一種內蘊的全新論點。

屢見於聲聞典籍中的央掘魔羅故事，在佛教傳統當中，理當是個眾所知悉的素材，而大乘版《央掘魔羅經》以這個聲聞學者熟悉的故事作為敘事主軸，甚至原原本本地襲用此一經名，理論上，應該較能有效地鬆懈聲聞學者的心防，爭取被對方認識與理解的契機。大乘《央掘魔羅經》被編列於藏經中之阿含部，就內容而言固然相當不妥，然而換個角度觀之，這也正是「舊瓶新釀」⁴²此一說法策略奏效的明證。

⁴² 呂凱文稱之為「擬態」，亦頗為傳神地揭示了箇中奧妙。厥云：「『佛陀調伏央掘魔羅』與『波斯匿王帶兵擒拿殺人犯央掘魔羅』這兩個部份，它們一

至於央掘魔羅故事的「舊瓶」，與如來藏真常思想的「新釀」，其結構與配置如何？稻荷日宣業已說明：大乘版《央掘魔羅經》將聲聞版的故事情節一分為二，而在其間插入大乘思想。詳言之，卷一的初始及卷四接近終了之處，是聲聞版的央掘魔羅故事，⁴³而自卷二開始，經由卷三，以至卷四前半的偌大篇幅，則表述如來藏思想。⁴⁴當然，這些新興教義，仍是透過央掘魔羅與印度教諸神、大聲聞弟子、文殊菩薩等等的對話而表述。藉由舊有人物之口來闡釋新興的教理，這同樣是一種「舊瓶新釀」的說法策略。

倘使將視野從篇章結構的安排、對話表述的設計，縮小到文字術語的運用，將不難發現「舊瓶新釀」的策略同樣有跡可尋，那便是「常住」兩字之轉出新義。⁴⁵

前一後分別位於經首與經末的關鍵位置，配合相同的《央掘魔羅經》經名，將大乘版『喬裝』、『擬態』為聲聞版的外表。」詳（《佛學研究中心學報》第11期，p.72。

⁴³ 當然，此一大乘版的央掘魔羅故事，雖然在情節的推移方面依循聲聞版的主軸，但細節部分仍有重要的調整，如最後的「大結局」或「大揭秘」——央掘魔羅等歷史上的人物，包括其母、其師、其求愛不成的師母……等人，竟然都是佛菩薩的如幻示現！央掘魔羅的「真身」既非四果聖人，更非聲聞弟子，而是久已成佛的大乘如來！

⁴⁴ 詳〈經典の加増形態より見たる央掘摩羅經〉，《印度學佛教學研究》7:2，頁230。

⁴⁵ 印順既已指出：「央掘魔羅執劍追殺釋尊，怎麼也追不上，於是口呼『住！住！』釋尊對他說：『我常住耳，汝自不住』。在大乘如來常住思想中，也就以此為緣起，宣說如來常住的如來藏法門。」詳《印度佛教思想史》（台

聲聞版及大乘版的央掘魔羅故事，都在篇首或開篇不遠之處即點出佛陀渡化央掘魔羅的神變，以及兩人之間的對話。以聲聞各版而言，詳如下表列：

	央掘魔羅的呼喊	佛陀的回答	佛言「常住」之意	
《雜阿含經》第1077	世尊！住！勿去！	我常住耳，汝自不住。	我說常住者，於一切眾生，謂息於刀杖……我於一切蟲，止息於刀杖……	T.2, pp. 280c-281a
《別譯雜阿含經》16	住！住！沙門！	我今常住，汝自不住。	我於諸眾生，久捨刀杖害……我於有形類，捨諸毒惡害……以是我言住…	T.2, p.378b-c
《佛說耨崛髻經》	住！住！沙門！	我久自住，然汝不住。	世尊常自住，一切蒙其恩；汝自殺害心，亦不避惡行。	T.2, pp.510c-511a
《佛說耨掘摩經》	沙門且止！	吾止以來，其日久矣，但	吾安住三脫，樂法修梵行；汝獨驅癡想，懷害今未止。	T.2, p.509b

北：正聞，1993），頁156-157。

		汝未止	想，懷害今未止。	
《增壹阿含經》31：6	住！住！沙門！	我自住耳，汝自不住。	世尊言已住，不害於一切……我住慈心地，愍護一切人。	T.2, p.720a

比對諸本，可知釋尊的答覆當中，巧妙地轉化了「住」字的意義。當央掘魔羅要求佛陀「住」時，用的是住(*tiṭṭhati*, Skt. *tiṣṭhati*, √*sthā*) 這個動詞最直接而淺顯的意義，意謂「停止」、「站住」；而佛陀答覆當中的「住」字，則採用另一種及物動詞性的用法，意謂「停止從事某種行為」。根據佛陀自己的說明，他「久已停止」、「恆常停止」對一切眾生的迫害行為，這便是「常住」之義。「常住於慈心不殺的心行狀態」，正是對央掘魔羅舉劍追殺的當下最切題的開示。

聲聞版的「常住」，原是如此尋常而素樸的口語，並無任何教理上的深義；然而，看在真常心系之傳揚者的眼中，或許就可能成為借力使力的樞紐而轉出教理上的新義。「常住/*nitya-sthita*」相對於「無常」，指的是縱亙三世恆存不朽，而沒有任何生滅變異。什麼樣的存在可謂之「常住」？大乘版《央掘魔羅經》謂：「一切眾生悉有如來常住藏」⁴⁶。這部宣揚真常思想的大乘經典，顯然藉著「常住」的舊瓶滄注了如來藏義的

⁴⁶ T.2, p.526a。當然，如來藏之屬性等同於如來。如來藏常住，是因為如來常住。《央掘魔羅經》亦有云：「如來常住」(T.2, p.532a)、「如來常住真實」(T.2, p.526a)等。

新釀。

肆·部分讓步——「空」之再議並爭取戰友

除了爭取傳統聲聞教團的理解和接納，如來藏學作為大乘後期的新興思潮，其必須面對之佛教學者，尚有流行既久的大乘空宗。

般若系之諸經論，以及大乘中觀之學，皆一貫地主張諸法之畢竟空——不唯雜染之世間法無自性空，即便清淨法，如菩提、涅槃、如來……等等，亦同然畢竟空寂。對如此徹底的空義，真常心系的學者顯然難以認同。事實上，真常唯心論者被目為「有宗」而相對於中觀大乘所代表的「空宗」，即已充分反映出兩種學術思想的重大歧異。

而今問題在於：主張如來藏實有不虛的真常論者，如何和主張一切皆空的大乘觀空行人展開對話？初期的如來藏系經典，係以什麼樣的說法策略來因應行之已久，乃至先入為主的空性思潮？

就《央掘魔羅經》以觀之，這「空有」之間的對話，乃藉由央掘魔羅與文殊師利之口而展開；而前者面對後者的態度，既有選擇性的讓步，亦有不容情的反駁和呵斥。然而至終，本經的作者仍安排文殊師利接受如來藏說，與央掘魔羅並受推崇的結局。

《央掘魔羅經》為何以文殊師利作為破斥空義的說法對象呢？印順有謂：「文殊師利菩薩的法門，一向都是以說『空』的；如古代三論宗的傳承，就是仰推文殊為遠祖的……文殊師

利所說、所代表的法門，在印度後期大乘經中，的確是看作『空』的代表，而受到批評與糾正。」⁴⁷那麼，在本經當中，央掘魔羅所代表的初期如來藏學者，又是如何「批評與糾正」觀空行人及其代表的學術呢？本經的說法策略是：選擇性的讓步，以及先抑後揚的假意斥責。

首先，對於空義，《央掘魔羅經》並未通盤否定，而是選擇性地讓步，甚至在回答樹神的詰難時，還勸其修習空法：

莫取男女相，當修空寂法。修習空法已，疾得男子性。

⁴⁸

對空法採取這樣的認同立場，對身為觀空行人的讀者而言，毋寧是個友善的發端。然而，在與文殊相互詰難的文段當中，本經旋即明確表示了對空義部分採納、部分修正的自宗立場，是謂：「有異法是空；有異法不空」⁴⁹——無常變異的世間現象固然是空；但有些究竟清淨法，如解脫的「如來」、如來的「解脫」，則真實而不空。經中，央掘魔羅指正文殊一切皆空的觀點，曰：

文殊亦如是，修習極空寂，常作空思惟，破壞一切法。
解脫實不空，而作極空想……見於空法已，不空亦謂
空……如來真解脫，不空亦如是，出離一切過，故說解

⁴⁷ 詳《初期大乘佛教之起源與開展》，頁940-941。作者進而指出：「在初期大乘經中，文殊是師子狂吼那樣，呵斥、批評諸大弟子與菩薩們，連釋尊所說的，也要詰難一番。但到了大乘後期，文殊所代表的『空』義，被作為批判的對象了！」（頁942）

⁴⁸ T.2, p.523c。

⁴⁹ T.2, p.527b。

脫空。如來實不空，離一切煩惱，及諸天人陰，是故說名空。⁵⁰

在此，《央掘魔羅經》用「有／無」的概念套用於「不空／空」，這與般若經系及中觀大乘對「空」的定義——極無自性——已然不同。然而，《央掘魔羅經》之以解脫、涅槃、如來藏……等等為恆住自性、實有非空，則殆無疑議。總之，初期如來藏系經典對空義的立場，是有條件的認同，並有所堅持地反駁。《央掘魔羅經》舉譬言之，曰：

川竭瓶無水，非無彼諸器，中虛故名空。如來真解脫，不空亦如是。⁵¹

以無水而有瓶，比喻雖無煩惱，但有解脫，這在初期的真常系經典當中，似乎是個常見的比方，如《佛說大般泥洹經》云：

又其空者，如蘇蜜瓶。無蘇蜜故，名為空瓶，其實不空。因無物故，形色猶存，當知非空。解脫不空，亦復如是……真解脫者，常住不變，是故名曰「不空之空」。⁵²

這「不空之空」，正是有宗對空宗的部分妥協、有條件的讓步。

此外，為了爭取讀者的認同，《央掘魔羅經》對代表空觀的文殊師利，也並非一味呵斥，而是採取先抑後揚的手法，將文殊拉向己方的陣營，成為如來藏法門的戰友。雖然在文殊揭示空義之後，央掘魔羅不容情地斥以：「嗚呼蚊蚋行，不知真空義，

⁵⁰ T.2, p.527b-c。

⁵¹ T.2, p.527c。

⁵² T.12, p.875a。

外道亦修空，尼乾宜默然。」⁵³然而在幾番相互詰難之後，世尊作出同時尊重兩者的仲裁，平息這場空有之間的論辯。⁵⁴其後央掘魔羅與文殊師利兩人，即於世尊的言教之下，相偕往來於諸佛刹土之間。⁵⁵在世尊、央掘魔羅，與文殊師利三者的問答之際，如來藏義的法要與相關疑議，遂於一派和諧之中被揭示與釐清。⁵⁶本經未了，「諸天龍神、聲聞、菩薩及波斯匿王一切眾會，皆慕央掘魔羅行及文殊師利菩薩行，願生彼國……」⁵⁷顯然，文殊師利這位空義的代言人，理解並信受了央掘魔羅所揭示的真常不空的教理，兩者遂同受瞻慕，並受景仰。

在此，《央掘魔羅經》對文殊師利先抑後揚的筆法，或許能夠消滅空有之際的緊張關係，緩和這一部分聽眾乍聞真常之教時可能產生的反感。較之一味呵斥與貶抑，當不失為一種「共存共榮」，互諒互重的說法策略。

結論

大乘《央掘魔羅經》作為一部大乘經典，其結構安排與說法方式，本有共通於大乘經典的標準範式。首先，它利用偈大

⁵³ T.2, p.527c。

⁵⁴ 經云：「世尊以一切智一切見，向文殊師利以偈歎言：『如央掘魔說，菩薩行如是，當知彼非凡，為度眾生故，彼則大菩薩，雄猛如汝等。善哉汝文殊，當知彼功德。』」，詳 T.2, p.528b。

⁵⁵ 詳 T.2, pp.533b-537c

⁵⁶ 詳《央掘魔羅經》卷四，T.2, pp.537c-544a。

⁵⁷ T.2, p.544b。

的篇幅來承載複沓的偈頌，⁵⁸這種作法，應有利於讀誦與記憶。其次，在經典的尾聲，出現勸誦與止謗的殷切叮嚀，⁵⁹這種作法，應是為了促進經典的流通。又復，其情節的敷陳經常大肆渲染而力求浮誇，⁶⁰這種作法，應是為了增強文字的感染力與經典的說服力。凡此，都是普見於其他大乘經典的鋪陳模式，並不為《央掘魔羅經》所獨專。

然而，《央掘魔羅經》作為如來藏系的初期聖典，由於處身於特定的弘法環境，必須面對若干特定的弘法族群，某些個別性的、特殊性的說法策略，也就不得不應運而生。

宗教性的演說或典籍，殊不同於自抒懷抱的日記或獨白。由於宗教作品帶有人際互動的屬性，又常具有說服他人的強烈目的，故其說法策略之良窳，便攸關其教義是否能夠清楚傳遞、其學說是否能夠引發共鳴。

以如來藏學而言，其於大乘晚期蔚為一股龐大的思潮，其影響力之深遠，迄今仍廣及大乘化區的諸多流派。由是觀之，

⁵⁸ 例如聲聞版中，央掘魔羅與世尊的對話，本來不過屈屈數語，而大乘版則延申成連篇累牘而泰半重複的偈頌，佔了卷一大部分的篇幅。詳見 T.2, pp.512c-520a。

⁵⁹ 如「於未來正法住世餘八十年，安慰說此摩訶衍經常恆不變如來之藏，是為其難。」(T.2, p.537c)、「少有眾生，聞此經信；未來眾生，多謗此經。」(T.2, p.541c) 云云。

⁶⁰ 例如添油加醋、繪聲繪影地刻劃師母求愛及譏毀的情節(詳 T.2, p.512b-c)；把央掘魔羅殺害百人誇大成殺害千人(T.2, p.512c)；將央掘魔羅懺悔惡業時的形貌描繪得異常浮誇(詳 T.2, p.520b)……等等。

如來藏系經典的說法策略應當頗為成功，故能產生強大的說服力。

而要擬定有效的說法策略，首先必須認清說服的對象。了解聽眾的社會階層、屬性特徵；深諳讀者的學思背景、可能反應，始能知己知彼，百言不殆。《央掘魔羅經》作為如來藏思想相當初期的經典，可說是這一塊學術版圖的開拓先鋒，其說法策略之得失，尤其關係到如來藏學的後續發展。而仔細分析本經的說法策略，可知其確實充分掌握各類聽眾的屬性，有所因應地構設出用心良苦的說服方式。

首先，如來藏思想在倡導之初，並沒有深奧的哲學思辯或繁瑣的形上建構，而旨在以宗教性的權威直指眾生內具之如來藏性，以作為人人悉可成佛的保證，從而鼓舞人心、勸勵修行。由是觀之，早期如來藏教鎖定的當機眾，主要是掙扎在社會中下階層，知識能力不高，生存條件窘迫的普羅大眾。針對這樣一群為數甚眾，主要是種姓社會底層的貧苦眾生，早期如來藏系經典所採行的化導方式，當然不是枯淡寡味的說理，而是以淺言深的譬喻——以各種生活化的譬喻，曲盡其詳地描繪某一抽象主題。這種循然善誘的化導方式，使宗教的教義對普羅大眾而言不再難以湊泊，而能在尋常日用之間加以體悟，誠然壓低了契解的門檻而為知識能力有限的群眾大開方便之門。更何況，就認知語言學的角度觀之，藉由已知來了解未知，本是認識過程中習焉不察的既有模式。當「如來藏」的概念以一種陌生而新穎的態勢被介紹與倡導時，譬喻，就成為立時奏效的溝通橋梁，協助人們藉由種種已知的經驗推知一種新起的教義——

一垢穢身心之中所藏覆之如來藏。《如來藏經》九喻如此，《央掘魔羅經》的瓶中燈、雲中月等喻亦復如是。

其次，如來藏學之所以興起，一部分的原因，是爲了因應當時復興而普行的梵文學與婆羅門教思想，並爲了勸誘執著有「我」而志於「梵我一如」的古印度教徒，遂以形似於「我」的「如來藏」來方便化導之。爲了因應這群特定的對象，《央掘魔羅經》採取了「奪胎換骨」的說法策略——以原名「不害」的婆羅門教修行者作爲故事的主角，敘述其棄暗投明、皈依佛門的始末。大乘版《央掘魔羅經》甚至不只陳述這位異教徒之成爲聲聞弟子，更以之爲初期如來藏學的弘揚大師「一切世間樂見」，乃至早已成佛的他方如來。如此徹底的「奪胎換骨」，其實也是針對人物屬性作了偷天換日的改造，而改造的目的，無非以一個較大的宗教框架來定位和收攝另一個原初的宗教人物，從而勸誘這個原初宗教的仰信者順勢改信另一宗教。這種勸誘改信的說法策略，並非大乘佛教之所獨創或獨專，而屢見於各種宗教的互動之際。例如印度教以佛陀爲毘濕奴（Viṣṇu）的第九個化身，倘使佛陀的「真身」是印度教的保護者毘濕奴，那麼佛陀的追隨者便合理地被收編爲古印度教的家族成員之一。依循相似的事理邏輯：倘使央掘魔羅這位出身婆羅門的異教修行者，其實是如來藏學的弘傳大師，又是大乘如來的方便示現，那麼由央掘魔羅所代表的整個教團，也理應被收編在大乘佛教的大旗之下。這種奪胎換骨的說法策略，似乎反映了異質宗教之間不傷和氣又饒富心機的文字攻防。

再者，如來藏學倡導之初，除了攝受普羅大眾與異教徒，

也須顧及來自佛教內部的傳統勢力，儘力爭取理解和接納，始能以佛教之流裔自居，而合理地佔有其一席之地。爲了放大自己的能見度，爭取聲聞教團的注目和了解，《央掘魔羅經》採取「舊瓶新釀」的說法策略——沿用聲聞經的經名、借用聲聞經的情節，而在經名與情節的舊瓶當中注入如來藏義的新釀。藉由這種經典外貌的高度雷同，即有機會贏得被聲聞學者閱讀、理解，甚至接納的機會。大乘《央掘魔羅經》所借用的舊瓶，除了聲聞經的經名與情節，尚有「我常住耳，汝自不住」一語。「常住」一詞在聲聞經中，只作一般用語，意謂「經常保持在某種狀態」，然而《央掘魔羅經》似乎有意借題發揮，由之衍生出「如來常住」此一真常心系信奉的教理。如此由舊詞轉出新義，亦屬「舊瓶新釀」之一端。

最後，面對彼時既已流行的般若經與力主「無自性空」的中觀學派，宣揚「真常有」的《央掘魔羅經》也勢必有所因應。面對大乘觀空行人思惟和主張的空義，《央掘魔羅經》的策略是「選擇性的讓步」——承認修習空法的有效性、認肯世間萬象的苦空無常；另一方面則選擇性的堅持——堅持清淨法和真實法，如如來、解脫、涅槃等等之實有而非空。這種部份妥協的立場，理論上較不致引來對方的反感及拒斥，而保留了進一步對話的機會與空間。相同的策略又反映於本經對文殊師利所持的態度。文殊師利被目爲空義的代言人，而與代表如來藏義的央掘魔羅展開對話。央掘魔羅起初雖對文殊的空觀有所呵斥，但旋即將文殊拉向己方陣營，雙雙成爲如來藏學的認肯和支持者，是以空有同台演出，最後會歸於如來藏義，而聯袂受到眾人的推崇。這種先抑後揚的策略，理當能夠一定程度地降低空

有之間勢同冰炭的對立關係，減輕對手陣營的反感，爭取進一步的聆聽、認同，甚至合作。

綜上所述，大乘《央掘魔羅經》分別針對不同屬性的說法對象而構設了不同的說法策略。由於時空遙隔，吾人不可能重返歷史現場去觀察這些策略的效度，然而衡諸教史的發展，如來藏學既然在大乘晚期蔚然成風，則如來藏義倡導之初的幾部經典，如《央掘魔羅經》，在宗教版圖的開拓上，顯然已發揮了一定的成效。教理之能否順利傳揚，主要繫於說法策略之是否生效；而說法策略之能否生效，應取決於是否正確分析聽眾屬性而應病予藥。有關乎此，《央掘魔羅經》應提供了若干正面的範式。表列如下：

說法對象	說法策略
普羅大眾	以淺喻深——用生活化的事物譬喻垢穢身中的清淨如來藏
印度教徒	奪胎換骨——將央掘魔羅自婆羅門轉化為真常大師或大乘如來
聲聞行者	舊瓶新釀——在聲聞經的舊有經名、情節、用語當中注入新義
觀空行人	選擇讓步——對空義有所接納亦有所駁斥；對文殊先貶抑而後舉揚