

南北朝佛教学派研究  
系列

圣凯 著

摄论学派研究

# 摄论学派研究

下

南北朝佛教学派研究系列

圣凯 著

宗教文化出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

摄论学派研究/圣凯著. - 北京:宗教文化出版社, 2006

ISBN7-80123-796-X

I. 摄… II. 圣… III. 唯识宗-研究-中国-南北朝时代 IV. B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 073302 号

**摄论学派研究**

圣凯著

---

**出版发行:** 宗教文化出版社

**地 址:** 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

**电 话:** 64095215(发行部) 84037602(编辑部)

**责任编辑:** 王志宏

**版式设计:** 陶 静

**印 刷:** 北京柯蓝博泰印务有限公司

**版权专有 不得翻印**

**版本记录:** 640×960 毫米 32 开本 22 印张 680 千字

2006 年 9 月第 1 版 2006 年 9 月第 1 次印刷

**印 数:** 1—2000

**书 号:** ISBN7-80123-796-X/K·176

**定 价:** 58.00 元(上、下册)

---

**圣 凯** 1972 年出生于浙江省苍南县。于中国佛学院、南京大学研学佛法十二年，佛学硕士研究生毕业，获哲学硕士、哲学博士学位，现为清华大学哲学系博士后。长期从事忏法、唯识、如来藏、净土、南北朝佛教学派等思想的研究及讲授，出版《中国汉传佛教礼仪》、《中国佛教忏法研究》等著作，发表论文数十万字。

依“综合式研究方法”和“解脱诠释学”的方法，以唯识古学与今学的比较为中心，对摄论学派进行整体的研究。

真谛的思想被定位为“从始入终之密意”，在虚妄与经验层面，是纯正的瑜伽行派的“阿黎耶识缘起”，则是属于“始教”；在转依的果位上，其主张“相性融即”、“智如不二”与护法—玄奘系所主张“相性永别”、“智如为二”明显不同，具有“终教”的特点。真谛的思想是妄心派向真心派的过渡，是一种“中间路线”，但是其基本立场仍然是瑜伽行派。真谛的“识界”并非是《起信论》的真妄和合识，但是真谛的佛学思想最终必定能够走向《起信论》，这是其思想的内在必然发展趋势。

责任编辑：王志宏

封面设计：三石工作室

本书承蒙新加坡莲山双林寺<sup>上</sup>谈<sup>下</sup>禅老  
和尚资助出版,特此致谢!

## 第五章 解性黎耶与阿摩罗识

作为佛教思想,不仅需要解释生命现象与社会现象存在的合理性,正如宗教社会学家彼得·贝格尔说:“宗教如此有效地证明了实在的合理,因为它把经验社会之不稳定的实在结构与终极实在联系起来。社会世界的脆弱的实在性之根基,是神圣的实在,后者在定义上就超越了人类意义和人类活动之偶然性。”<sup>①</sup>同时,必须为生命的提升与解脱提供可能性的证明以及必须可能实现的途径。瑜伽行派建构阿黎耶识,不仅是为了解释生命流转的现象,更是要为生命的还灭与解脱提供存在论上的根据。

佛教思想的发展一直出现两条路向:“经验的立场”和“超越的立场”,后来大乘佛教的瑜伽行派与如来藏系则分别代表这两条路向。如来藏是作为成佛主体、成佛之因,在超越立场上,是可以接受的;但在现实立场,我们只看到现实生命的结构,只有心识的活动、苦乐的感受。如来藏思想的产生来自于对成佛根据的追寻,在佛教强调自力解脱的背景下,最后回归到众生自己,即众生的本性。所以,初期如来藏经典如《如来藏经》、《不增不减经》,将如来藏与法身视为同一。同时如来藏思想中本来具有深厚的般若性空背景,这样有为法以及轮回等所有现实层面都是虚妄、空的,也是理所当然。但是,如来藏思想系统不能无视现实界的存在,尤其随着与唯识思想的接触、碰撞,便不能不考虑到心识的问题、经验来源的问题,《胜鬘经》正好体现了这一趋势。

瑜伽唯识思想则是从经验现实入手,通过阿黎耶识的存在来说明生命的构造、相续、轮回及其与世界的关系,由此而形成一套现实或现象的理法。但是,阿黎耶识不是真正的主体(真心、真实心灵),而只是

<sup>①</sup> [美]彼得·贝格尔《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,高师宁译,上海人民出版社,1991年,第41页。

一虚妄的存在(妄识)。这样,佛教必须面对两个立场:一方面佛教需要解析经验世界的现象,一方面要肯定人的成佛之因和佛的境界,结果就造成了这种看似矛盾的统一。<sup>①</sup> 于是,阿黎耶识与如来藏在各自思想体系中都是一种主体,但是落实到众生层面,则必须统一这两种主体,因地的修行与果地的功德才能最后得到圆满的贯通。但是,如来藏与阿黎耶识二者在性质上却是相反的,如何建立联系?这种困扰在《胜鬘经》中已经表现出来,“自性清净心而有染者难可了知”,但并没有最后的答案。《楞伽经》的出现,其最大的意义在于将这两大思想系统给予融合与统一,以“如来藏藏识”一名来加以统括,表示主体有此两面,使如来藏与阿黎耶识成为一个主体。

方东美曾经将瑜伽行派对五位百法的构成,即法相系统,称为“描述性的现象学”;解释现象的产生与来源,即八识理论、种子与现行等,称为“建设性的现象学”;以阿黎耶识为中心,建立阿黎耶识缘起及三性等,称为“纯粹意识的现象学”;最后,超越虚妄唯识,追求“唯智”,即“超越的现象学”。<sup>②</sup> 从佛教思想发展的核心来说,一切思想体系无非在于对“缘起论”的诠释,瑜伽行派的阿黎耶识对虚妄生灭世界的解释非常精致与完善,方东美先生概括唯识思想为“变易哲学”、“时间哲学”、“无常哲学”<sup>③</sup>,同时又指出护法、玄奘一系对“转识成智”理论的轻率与不完善。他认为真能解决中国大乘佛学思想演变过程的困难问题者在唯智而非唯识。他对安慧与真谛的学说,非常赞叹,认为二人可以先后辉映,“真可谓真谛其人,实得‘真谛’其理也”。<sup>④</sup>

在瑜伽行派本身,有折衷如来藏学的倾向,真谛则是最显著的代表。真谛的这种思想倾向,从而与以玄奘为代表的妄心派分道扬镳。在唯识思想的内部,真谛与玄奘则代表古学与今学的差异;而在是否融合如来藏问题上,则成为二者思想的根本分水岭。印顺曾

① 宿绍晦《绝对与圆融》,东大:图书股份有限公司,1994年,第274页。

② 方东美《中国大乘佛学》,台北:黎明文化事业股份有限公司,1991年,第586-591页。方先生并没有详细将唯识思想的内容概括入他所云的现象学体系,我们依其思想,作一些补充。

③ 方东美《华严宗哲学》(上册),台北:黎明文化事业股份有限公司,1993年,第389页。

④ 同上,第432页。

经分析旧译唯识的真心派与新译唯识的妄心派皆源自于印度,各有其根据:

在印度大乘佛教的开展中,唯心论有真心派与妄心派二大流。传到中国来,即有地论师、摄论师、唯识师三派。此两大流,真心派从印度东方(南)的大众分别说系发展而来;妄心派从印度西方(北)的说一切有系中出来。在长期的离合发展中,彼此关涉得很深;然两大体系的不同,到底存在。大体的说:妄心派重于论典,如无著、世亲等的著作:重思辨,重分析,重事相,重认识论;以虚妄心为染净的所依,清净法是附属的。真心派重于经典,都编集为经典的体裁:重直觉,重综合,重理性,重本体论;以真常心为染净的所依,杂染是外铄的。<sup>①</sup>

印顺的判断其实只是对唯识与如来藏两系的特色,但是真谛的思想确实具有综合真心派与妄心派的特色,在超越方面吸收如来藏思想,在经验层面则坚持瑜伽唯识思想,将二者进行矛盾的统一。

## 第一节 “界”之诠释与解性黎耶

瑜伽行派以“经验的立场”,如来藏以“超越的立场”对存在进行不同的解释,而且对现象的来源以及存在的根据进行不同的追寻,形成不同的诠释体系。而同一文本、同一问题,在不同的诠释过程中,本文意义得到不断地唤起,从而形成丰富的思想。

### 一、“界”之诠释

#### 1、界与法界

真谛一生致力于糅合如来藏与阿黎耶识,对唯识典籍进行自己

<sup>①</sup> 印顺《唯识学探源》“自序”,《妙云集》中编之三,台北:正闻出版社,1989年,第2-3页。

的诠释,其中之一,体现在对“此界无始时”的解释。真谛译《摄论释》说:

论曰:此界无始时,一切法依止;若有诸道有,及有得涅槃。

释曰:今欲引《阿舍》证阿黎耶识体及名,《阿舍》谓大乘阿毗达磨,此中佛世尊说偈。……复次,此界无始时者,即是显因。若不立因,可言有始。一切法依止者,由此识为一切法因故,说一切法依止。若有诸道有,及有得涅槃者,此一切法依止,若有是道则有果报;亦有由此果报,众生受生,易可令解邪正两说,分别有异。<sup>①</sup>

《大乘阿毗达磨经》的偈颂,安慧《三十唯识释》加以引用,梵文如下:

anōdikāliko dhātuḥ sarvadharma samāśrayaḥ/ tasmin sati  
gatiḥ sarvā nirvāṇa adhigamo' pi vā//<sup>②</sup>

玄奘翻译为:“无始时来界,一切法等依,由此有诸趣,及涅槃证得。”<sup>③</sup> 此偈不但用来证明阿黎耶识的存在,《宝性论》亦引用作为如来藏存在的证明,“无始世来性,作诸法依止,依性有诸道,及证涅槃果”。<sup>④</sup>

在某种意义上,如来藏和阿黎耶识都是对现象的来源以及存在根据的追寻,具有相同的形而上特点。<sup>⑤</sup>“界”(dhātu)之所以能够作为阿黎耶识或如来藏存在的证明,无疑亦具有“根据”、“来源”的意义。从语法来说,“界”(dhātu)是从词根√dhā而来,有本质、要素、成分、

① 真谛译《摄大乘论释》卷一,《大正藏》第31卷,第156页下-157页上。

② 霍韬晦《安慧〈三十唯识释〉原典译注》附录一“安慧《三十唯识释》梵文原典”,香港:中文大学出版社1980年,第195页。

③ 玄奘译《摄大乘论释》卷一,《大正藏》第31卷,第324页。

④ 《究竟一乘宝性论》卷四,《大正藏》第31卷,第839页上。梵汉对照见中村瑞隆《梵汉对照究竟一乘宝性论研究》,台北:华宇出版社,1986年,第141-142页。

⑤ Brian Edward Brown曾经概括如来藏与阿黎耶识的不同特点,指出二者都具有“根据”(ground)的特点,但是前者是轮回与涅槃的绝对根据,后者是现象性心识的理性根据。见 Brian Edward Brown, *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Alaya-vijñāna*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994, p.273.

构成的意思。<sup>①</sup> 在原始佛教中,“界”具有重要意义,一、“众生常与界俱,与界和合”<sup>②</sup>,界不是现行心,也不是众生,而是与(心)众生相对应、相和合,而助增势力的;二、“缘种种界,生种种触”<sup>③</sup>等,界就是十八界;三、众生生死流转,都是缘界而起;出离方面,解脱界——“断界、无欲界、灭界”是修止观而得的。<sup>④</sup>《瑜伽论》指出“界”有因、种子、本性、种性、微细、任持六义。<sup>⑤</sup> 在藏传佛教中,“界”(dhātu)相应的藏译有 kham, rigs, dbyins 三种译语, kham 是十八界、四大界等义的译语,有“本质”、“要素”的意思; rigs 是如来藏说、阿黎耶识说中的性、因、种子的意思,与 gotrs(种姓)同义; dbyins 是金刚界、不可思议界的领域、依处的意思。<sup>⑥</sup> 印顺指出,界有“性”义、“类”义、“因”义,但是因是依止因,如“无明缘行”、“根境识缘触”,与后代的种子因不合。<sup>⑦</sup> 但是,“界”的思惟模式,是从容纳物质的空间开始;按照印度人的思惟,最普遍的、不变的空间是虚空,虚空是存在的全部领域,虚空会透入于有形的事物。这有点类似“梵”与“我”的关系,因为对于被渗透入的物质来说,虚空是事物的本质,于是成为万物的“根源”。<sup>⑧</sup>

“界”作为佛教的基本术语,随着佛教思潮的展开,“界”的思想不断得到丰富,而其中“法界”无疑是核心的思想。法界(dharma - dhātu)在十八界中,是“法”的本质的意思,与意根界、意识界相关。但是,“法”的内涵极广,十七界以外的,都属于法界,《大毗婆沙论》说:“有余师说:法界总摄一切法尽,以十七界亦名法。”<sup>⑨</sup> 一切存在的集成,“法界遍满”表示是存在的构成全体。这样的“构成全体”的成分义,即是本质义、本性义、摄持义的诸法的本质,这是真正的存在论思想,即与后来大乘佛教的“法性”、“真如”属于同一层面。《杂

① 水谷幸正《佛教思想与净土教》,京都:思文阁出版社,1998年,第298-299页。

② 《杂阿含经》卷十六,《大正藏》第2卷,第115页上。

③ 同上,第116页上。

④ 《杂阿含经》卷十八,《大正藏》第2卷,第118页中。

⑤ 《瑜伽师地论》卷五十六,《大正藏》第30卷,第610页上。

⑥ 水谷幸正《佛教思想与净土教》,第300页。

⑦ 印顺《如来藏之研究》,台北:正闻出版社,1992年,第30页。

⑧ 高崎直道等著《如来藏思想》,李世杰译,《世界佛学名著译丛》第68册,台北:华宇出版社,1986年,第28-29页。

⑨ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七十一,《大正藏》第27卷,第370页下。

阿含经》说：

若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。……此等诸法，法住、法空、法如、法尔，法不离如，法不异如，审谛真实，不颠倒。<sup>①</sup>

法性、法住、法如、法界等都是表示缘起法是常住、恒住的，佛出世也是如此，不出世也如此，这一点对大乘佛教“法界常住”精神有极大的影响。

但是，在原始佛教的另一方面，对“界”则有另一种不同的诠释，如《相应部》说缘起具有“如不虚妄性”、“不异如性”、“相依性”的三种特点。<sup>②</sup>《瑜伽论》没有“法界”，而说“建立依处性，名此缘起顺次第性”<sup>③</sup>，这是依因而果的次第决定性。“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭”的相依性，就是缘起法的“界”性，界是相依因。同时，根据相依而起的因果次第，开示了世间生死；因灭则果灭的相依性，显示了出世的涅槃。佛的处中说法，是依缘起法界——相依性原理而表达出来。

同时，佛陀觉悟后所证的真理，将自内证的真理用语言表达出来，亦称为“法”。于是，八万四千法门都是以佛陀所悟的“法”作为根源，即是诸法出生之因。虽然著名的佛陀的沉默和“箭喻”，表示了原始佛教对形上学问题的超然的态度和重视实践的观点，但是作为一个宗教，必须有超越的肯定，如必须预设人是一个能够实践佛道的主体，而且是可以进入圆满境界的主体；另一方面，又预设了现实世间和理想世界的不同。其实，原始佛教亦必须强调佛陀是真理的代表，与真理融合成一体，这与“梵我一如”的思惟模式具有相似之处。高崎直道亦认为，佛陀的神格化、宗教实体化，助长了“界论”思考方式的发展。<sup>④</sup>同时，随着大乘佛教的发展，受到印度式思惟模式的影响，也就在所难免。而后来，“法界”具有圣法之因，亦从此开

① 《杂阿含经》卷十二，《大正藏》第2卷，第84页中。

② 《相应部经典二·因缘相应》，《汉译南传大藏经》第14册，第30页。

③ 《瑜伽师地论》卷九十三，《大正藏》第30卷，第833页上。

④ 高崎直道《界论思想与佛学研究的新近趋势》，[美]杰米·霍巴德、保罗·史万森主编《修剪菩提树——“批判佛教”的风暴》，龚隽等译，上海古籍出版社，2004年，第318-319页。

始。

## 2、界与阿黎耶识

瑜伽行派对“界”的诠释,是以经验的立场,即以种子来诠释“界”,以阿黎耶识作为一切法的因。<sup>①</sup>《中边分别论》解释“法界”说:“圣法因为义故,是故说法界。圣法依此境生,此中因义是界义。”同时,又说“种子是界义”<sup>②</sup>,安慧以黄金的种子为“黄金界”作为比喻<sup>③</sup>。《成唯识论》证明阿黎耶识存在的“五教十理证”的第一证,即是引用《大乘阿毗达磨经》的偈颂。<sup>④</sup>可见,瑜伽行派是以“因”义来解释“界”,即是“阿黎耶识”。

“此界无始时”偈颂的解释,世亲、无性、护法都有所不同。世亲以种子与阿黎耶识不分的立场,以“种子识”即一切杂染有漏诸法的种子。玄奘译《摄论释》说:“界者谓因,是一切法等所依止,现见世间于金矿等,说界名故。由此是因,故一切法等所依止因,体即是所依止义。”<sup>⑤</sup>有为有漏的一切法依杂染种子而生起,于是才有五趣的差别。而断除这些杂染种子,便证得清净涅槃。因此,涅槃是舍离了染污世界而证得,并非由种子所生,这即是牟宗三所说的“间接地曲折而有”。<sup>⑥</sup>但是,无性则将“界”与“依”分开:

界者,因也,即种子也。是谁因种?谓一切法,此唯杂染,非是清净故。后当言多闻熏习所依,非阿赖耶识所摄。

① 赖永海认为,真如既是万物的本体,又是难以言表,不可捉摸的,而真如与阿赖耶识所产生的一切诸法的关系,又是绝然割裂的。这种把本体与现象相割裂的思想导致唯识宗学说的一系列的矛盾。见《中国佛性论》,北京:中国青年出版社,1999年,第85-86页。

② 《中边分别论》卷上,《大正藏》第31卷,第452页下、457页上。

③ 山口益译注《安慧阿遮梨耶造中边分别论释疏》,名古屋:破尘阁书房,1935年,第228页。

④ 《成唯识论》卷三,《大正藏》第31卷,第14页上。

⑤ 玄奘译《摄大乘论释》卷一,《大正藏》第31卷,第324页上。

⑥ 牟宗三以“诸道有”或“诸趣有”是直接地顺承而有,顺承识体之本迷,故有生死流转一切杂染品法也。而“有得涅槃”的正面直接根据是“闻熏习”,这是间接或曲折之方式而有;当然,“闻熏习”亦是熏习于阿黎耶识的中的无漏种子,所以是以阿黎耶识为中心,环绕此中心,始可说“涅槃证得”。牟宗三《佛性与般若》(上册),台北:学生书局,1997年,第290-291页。

如阿赖耶识成种子,如理作意所摄,似法似义所起等。彼一切法等所依者,能任持故,非因性故。能任持义,是所依义,非因性义。所依、能依,性各异故。若不尔者,界声已了,无假依言。由此有诸趣及涅槃证得者,如《决择》处当广分别,谓生杂染等,那落迦等。若离阿赖耶识,皆不得有等生等。杂染毕竟止息,名为涅槃,若离阿赖耶识,不应证得。<sup>①</sup>

无性是从“种现有别”的立场出发,认为“界”是一切杂染法的种子,这是“因”义;“依”是指阿黎耶识,是“任持”义,因为阿黎耶识能够摄藏一切法的种子,所以是一切法的“所依”而不是“因”。若说依就是界,认为有犯重言的过失。无性与世亲相同的地方,在于主张涅槃都是断除杂染而证得。护法的解释,与无性基本相同,“界”是因义,“依”则成为缘。<sup>②</sup>

从诠释方面来看,世亲是将“依”与“界”合起来,无性、护法则将二者分开。从此偈颂的梵文来看,“界”(dhātu)的代词——tasmin(此)是依格,但是整句看,则有从格的意思,可以译为“它有时,一切趣有”。另外,玄奘将 samāśraya 译为“等依”,容易误解成“共同的依止”的意思,而“sam”有时仅是加强语气。<sup>③</sup> 所以,原文确实有“依止”的意思。而“依止”与“因”是否分开,则有不同的解释。而后来日本的“批判佛教”提倡者,则从“依止”与依格出发,强调这是一种“基体”(locus)说。但是,确实如山部能宣所强调的,独立依格不能成为“基体”的必然结论;另外,āśraya 确实是一种“缘”义,如护法所解释的那样。<sup>④</sup> 同时,dhātu 的词根  $\sqrt{dhā}$  有“产生或引出”的意思,而且“-tu”表示一种动因,所以“因”是“界”的根本含义,而“任持”或所依是它的替代义。而且,从唯识的种子论,保证了多元现象界的存在,

① 《摄大乘论释》卷一,《大正藏》第31卷,第383页上。

② 《成唯识论》卷三说:“界是因义,即种子识无始时来,展转相续,亲生诸法,故名为因。依是缘义,即执持识无始时来,与一切法等为依止,故名为缘。谓能执持诸种子,故与现行法为所依,故即变为彼,及为彼依。”《大正藏》第31卷,第14页上。

③ 霍韬晦《安慧〈三十唯识释〉原典译注》,香港:中文大学出版社,第123页注11、12。

④ 详细论述参考[美]杰米·霍巴德、保罗·史万森主编《修剪菩提树——“批判佛教”的风暴》,龚隽等译,第213-222页。

于是有“十八界”的产生,无量因缘产生无量现象,这是一种“多元论”的存在论。<sup>①</sup>

### 3、界与如来藏

《宝性论》亦引用此偈颂作为如来藏存在的证据,“界”即是如来藏,这与“法界”相关。“界”的意义非常复杂,可以指金银铜铁等地下矿藏,后来如来藏的九喻即有“地有珍宝藏喻”,如《摄论》有“金土藏”喻。界,或译为“性”,这样“法界”、“如来界”都可以译为“法性”、“如来性”。所以,印顺强调胎藏与界藏是不同的,但是在已经有了而还没有显现的意义上,二者是相通的。<sup>②</sup>从《宝性论》的梵语来看,“佛性”的原语有佛藏(buddha-garbha)或佛界(buddha-dhātu),所以佛性也不外乎胎藏与界藏。所以,“界”与如来藏有内在的必然联系,我们试以《胜鬘经》为例加以讨论。

《胜鬘经》强调正法、大乘、一乘、如来藏是一致的,“如来藏”是《胜鬘经》的主题,全经从十个方面阐明“如来藏”。<sup>③</sup>但是,其中主要的有以下几个方面:

第一、如来藏与烦恼之间是“依存”,而非本具的关系,如经说:“有二种如来藏空智。世尊!空如来藏,若离,若脱,若异,一切烦恼藏。世尊!不空如来藏,过于恒河沙不离、不脱、不异不思议佛法。”<sup>④</sup>烦恼是客尘、外烁的,所以称为“空如来藏”;而心性涵摄无量功德,所以为“不空如来藏”。

第二、如来藏是生死和涅槃的所依、所持、建立,“生死者依如来藏”。同时,如来藏也是众生厌苦求乐的动力,“若无如来藏者,不得厌苦乐求涅槃”。<sup>⑤</sup>这是后来如来藏缘起的根据。此处的“是依、是持、是建立”是需要特别注意的,这不是说如来藏能直接生起万法,而只是说它是万法的依止因。《宝性论》中说:“如一切世间,依虚空

① 竹村牧男从“界善巧”出发,主张唯识是一种多元论。见《唯识三性说的研究》,东京:春秋社,1995年,第392-398页。

② 印顺《如来藏之研究》,第11页。

③ 高崎直道《如来藏思想的形成——インド大乘佛教思想研究》,东京:春秋社,1984年,第105-108页。

④ 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》,《大正藏》第12卷,第221页下。

⑤ 同上,第222页中。

生灭,依于无漏界,有诸根生灭。”<sup>①</sup>可见这种依止仅仅只是像世间万物依于虚空一样。如来藏遍满一切处,因而一切互依互缘的生灭变化都不在如来藏之外,都为如来藏所收摄,都依托于如来藏,但所有这些都不意味着如来藏能出生万法。

但是,“界”作为生死与涅槃的依止因,这是如来藏与阿黎耶识所相同的,《不增不减经》依众生界说如来藏三义:

众生界中亦三种法,皆真实如不异不差。何谓三法?

一者,如来藏本际相应体及清净法;二者,如来藏本际不相应体及烦恼缠不清净法;三者,如来藏未来际平等恒及有法。<sup>②</sup>

众生界所示的三法:一、是如来藏不空义,众生本具的自性清净的如来藏为成佛之根据,这是就“可能性”而言的;二、如来藏空义,如来藏为客尘所染,这是就“现实性”而言的;三、如来藏的平等、恒、有法,如来藏出离客尘而成就为究竟平等的法身,这是就“必然性”而言的。这样,如来藏是普遍的、永恒、真实有,依止如来藏而建构生死流转与涅槃解脱,这与《胜鬘经》所说的相合。<sup>③</sup>而如来藏之所以成为依止因,在于其具有普遍、永恒、真实的必然性,这是一种形而上层次的预设。

第三、如来藏是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏,“此性清净,如来藏而客尘烦恼上烦恼所染,不思議如来境界”<sup>④</sup>,经中表明,如来藏、法界、法身、出世间法、自性清净法是同一的,众生虽然被烦恼所染污,但是自性清净心是清净的,这是属于不思議如来境界,应该生起信心。

第四、《胜鬘经》虽然没有说到阿黎耶识、三性、转依,但决非与唯识思想无关,通过《宝性论》的媒介作用,我们仍然可见一斑。这主要是《胜鬘经》作为生死、涅槃所依的如来藏思想,与唯识思想作为阿赖耶识说典据的《大乘阿毗达磨经》“无始时来界,一切法等依,

① 《究竟一乘宝性论》卷一,《大正藏》第31卷,第814页上。

② 《不增不减经》,《大正藏》第16卷,第467页中。

③ 《不增不减经》说:“一切诸法根本、备一切法、具一切法,于世法中不离不脱真实一切法,住持一切法,摄一切法。”《大正藏》第16卷,第467页下。

④ 《胜鬘师子吼一乘大方便广经》,《大正藏》第12卷,第222页中。

由此有诸趣,及涅槃证得”意趣完全相同。通过梵文与汉译的对照,《宝性论》则将此偈作为“如来藏”的教证,并且引用《胜鬘经》的经文来加以说明,成立如来藏缘起。但是,作为“一切所依之界”是指“法界”的意思,便比较接近于《不增不减经》的思想,这样会容易理解《胜鬘经》与《阿毗达磨经》的关联。<sup>①</sup>

同时,如来藏作为众生厌苦、趋向涅槃的原动力,这是如来藏系经典的一贯思想。但是,在众生的经验层面,总存在着苦乐的感受、心理认识等,《胜鬘经》已经明显地考虑到这一点,它从纯粹的如来藏思想加以解释:

于此六识及心法智,此七法刹那不住,不种众苦,不得  
厌苦、乐求涅槃。世尊!如来藏者,无前际,不起不灭法,  
种诸苦,得厌苦,乐求涅槃。<sup>②</sup>

《胜鬘经》强调自性清净心(如来藏)是超越了六识等的存在,同时六识等是苦乐感受的主体,至少表示出对心识说的关注。<sup>③</sup>同时,在《胜鬘经》中也注意到刹那灭、无明住地等有关经验层面的问题,这是与《如来藏经》、《不增不减经》非常不同的地方。

如来藏作为成佛主体、成佛之因,在超越立场上,是可以接受的;但在现实立场,我们只看到现实生命的结构,只有心识的活动、苦乐的感受。如来藏思想的产生来自于对成佛根据的追寻,在佛教强调自力解脱的背景下,最后回归到众生自己,即众生的本性。所以,初期如来藏经典如《如来藏经》、《不增不减经》,将如来藏与法身视为同一,同时如来藏思想中本来具有深厚的般若性空背景,这样有为法以及轮回等所有现实层面都是虚妄、空的,也是理所当然。但是,如来藏思想系统不能无视现实界的存在,尤其随着与唯识思想的接触、碰撞,便不能不考虑到心识的问题、经验来源的问题,《胜鬘经》正好体现了这一趋势。

① 高崎直道等《如来藏思想》,台北:华宇出版社,1988年,第38页。

② 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》,《大正藏》第12卷,第222页中。

③ 对“心法智”的理解,历来古来注家多有不同,解为“第七识”、“心所法”等,见香川孝雄《胜鬘经の研究》,《佛教大学研究纪要》第32号,解1956年,第73-77页;另外,请参考 Alex and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1990, p.54.