

《入楞伽經》「無我如來之藏」的 三段辯證

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

《入楞伽經》提出「無我如來之藏」一詞，使「如來藏」與「我」兩者之間相即亦復相離的辯證關係更趨複雜。本文認為：解釋文化發展現象的「正反合」三段辯證法，適可用以說明「無我如來之藏」的深層義蘊及論證過程，厥為：

- (一) 正——如來藏我：「如來藏」即「我」
- (二) 反——無我如來藏：「如來藏」非「我」
- (三) 合——真我如來藏：「如來藏」是究極之「我」

關鍵詞：《入楞伽經》、無我、如來藏、無我如來藏、三段論證

目次

前言

- 一· 正題——如來藏我
- 二· 反題——無我如來藏
 - (一) 如來藏之無我
 - (二) 如來藏之空性
- 三· 合題——真我如來藏
 - (一) 如來藏實為真我
 - (二) 如來藏真實不空

結論

前言*

自西元三世紀以降傳布而出的印度如來藏 (tathāgata-garbha) 學，其流衍大致可分作三個時期。¹初期的如來藏系經典，諸如《如來藏經》、《央掘魔羅經》等，蓋以生動的譬喻或鮮活的故事，揭示芸芸眾生本具清淨如來藏，從而導出一切眾生悉皆成佛的必然結論。中期的經論，如《勝鬘經》、《究竟一乘寶性論》等，則以條分縷析的說理形式，確立如來藏學的理论架構，並巧為說解地融會了大乘中觀之學的空性之智。後期的典籍，如《入楞伽經》與《大乘

* 本文初稿曾以〈楞伽經之無我如來藏〉為題發表於許洋主老師策畫之「宗教與心靈改革研討會」(2002年，清大月涵堂)。彼時幸由萬金川老師講評，惠賜諸多寶貴意見，裨益後學良深。今多方增補而成此拙文，回首去日，益增感念。學海滄茫而屢得恩師指引迷航，幸如之何！特此誌之以重申謝忱。

¹ 此一分期方式乃參考小川弘貫之說。彼區分如來藏思想為三階段：I. 說如來藏的經典群，如《如來藏經》、《不增不減經》等；II. 整理、組織上列經典之論書，如《佛性論》、《寶性論》等；III. 結合如來藏思想與阿賴耶識思想的經論，如《入楞伽經》、《起信論》等。詳〈楞伽經に於ける如來藏思想〉，《印度學佛教學研究》9:1, p.213。中外學界對於如來藏學的分期方式多以「如來藏」與「阿賴耶識」兩者關係之淺深為衡準。類似的分期方式，又可參見高崎直道《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〉，《印度學佛教學研究》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。

起信論》，乃一方面踵繼前說而發皇之，一方面因應大乘唯識之學的興起，而探討如來藏與阿賴耶識 (ālaya-vijñāna) 的相互關係。

歸屬如來藏學後期重要經典之《入楞伽經》，其如來藏學的首要特色，正在於如來藏與阿賴耶識之融合為一。職是之故，關於本經之中，如來藏學與唯識之學如何彼此交涉而相互融通，以及如來藏與阿賴耶之如何冶於一爐而陶鑄新義，歷來並不乏專門論述。²然而本文所關切者殊不在此，而在於環繞「無我如來之藏」(tathāgatanairātmyagarbha) 一詞開展而出的各種辯證，而這些辯證，又集中地表現於「如來藏」與「我」和「無我」之間或即或離的複雜關係。

處理「如來藏」與「我」和「無我」之間的辯證關係，最宜於採用的觀點之一，當即黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 習用的「正題/thesis」、「反題/antithesis」、「合題/synthesis」之三段辯證模式。儘管黑格爾本人並未正式提出這三階段論證的專門術語³，但他確實運用這種辯證體系來解釋哲學、科

² 略舉數例，如小川弘貫〈楞伽經に於ける如來藏思想〉(印佛研 9:1)、菅沼晃〈入楞伽經の如來藏說について〉(印佛研 22:2)、清水要晃〈入楞伽經の識の三相說について——如來藏とアーヤ識の同視をめぐって〉(印佛研 25:1)、Brown, Brian Edward 《The Buddha Nature — A Study of The Tathāgatagarbha And Ālayavijñāna》Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994……等等。

³ Robert Audi 主編，林正弘等譯《劍橋哲學辭典》指出：「這些生粗的機械的概念(筆者按：指「正題」、「反題」、「合題」等術語)是在1837年由一個較不敏感的黑格爾的闡述者喬里鮑茲 (Heinrich Moritz Chalybäus) 所發明的，但從未被黑格爾當作術語使用過。」，見 Hegel 條下，頁503，台北：貓頭鷹，2002。

學、藝術、政治乃至宗教的發展歷史。呂大吉《西方宗教學說史》稱：「黑格爾把宗教和哲學統一起來，視為絕對精神辯證發展的不同階段」⁴，再者：

既然宗教是絕對精神辯證發展的一個階段，它本身也是發展的，而且也與絕對精神的整個發展一樣，遵循辯證法進展的三段式：從一種宗教形式（正題）過渡到作為其對立面的另一種宗教形式（反題），然後達到對立面的統一，進到新的、更高級的宗教形式（合題）。⁵

黑格爾的這番宗教發展的三段式論證，本來是用以在較大的時空框架之中詮釋整個人類宗教的發展進程。⁶姑不論黑格爾對於各種宗教的認知是否正確而周備、其於各種宗教在發展史上之座標配置是否合理，這種「正反合」的三段辯證模式，確實足以運用於解釋《入楞伽經》中「如來藏」之「我」和「無我」的錯綜關係。

於探討《入楞伽經》之如來藏說之前，首先，不妨在一個更宏觀的歷史縱軸上觀察古印度文化對「我/Ātman」的立場和主張。「我」，原是印度思想界的重大主題之一，各種宗教與學派對之迭有論辯，許多攸關解脫的課題也經常依之而展開。

⁴ 呂大吉《西方宗教學說史》頁 473，北京：中國社會科學出版社，1994。

⁵ 同上註。

⁶ 簡言之，「正題」是自然宗教，包括巫術、中國宗教、印度婆羅門教、佛教、波斯祆教、腓尼基人的宗教、埃及宗教等；「反題」是精神個別性的宗教，或自由的、主觀的宗教，包括猶太教、古希臘宗教、羅馬宗教等；「合題」是宗教發展的最高階段，亦即絕對宗教，是為基督教。同上註，頁 474-478。

辯證	正題 (Thesis)	反題 (Antithesis)	合題 (Synthesis)
宗教 (教派)	婆羅門教	佛法	大乘如來藏學
主張	我	無我	如來藏我

如上表所示，從婆羅門教到大乘如來藏學的古印度宗教傳統對於「我」的思惟方式，也大體依循著正題——反題——合題的三段論證。

首先，婆羅門教對於「我」或「神我」，歷來皆賦予真實不虛、解脫主體的意義。到了《奧義書》(Upaniṣad, 800B.C-600B.C.) 時代，更明確指出「梵我一如/ brahma-ātma-aikyam」——作為宇宙根本原理之「梵」，與作為個人本體之「我」，兩者一而不異，而悟入「梵我一如」，即得解脫輪迴之苦。

倘若婆羅門傳統對於「我」義的建立和宣揚，可視為一種辯證上的「正題」，則諸法「無我」的佛學教義，則可視為辯證發展上的「反題」。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」(Ātman) 論。在此「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，終歸沒有任何自本自根、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 anātmāṇaḥ」即為三法印之一，用以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；⁷及至大乘佛教，兩大主流的中觀（Madhyamaka）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，確乎是原始佛教的要義。

其後，有別於「無我」這一反題，大乘晚期漸次集出的如來藏系經典，卻別有歧義地將傳統的「無我」之教視為「方便之教／upāya」，而標舉「我」，亦即「如來藏」，以為佛教的究竟了義（paramārtha）之說。在一些早期的如來藏系經典之中，「如來藏」正是直接被等同於「我」。如《央掘魔羅經》云：「一切眾生皆有如來藏我」⁸，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。」⁹儘管將「如來藏」確認為「我」，顯然與原始佛法的「無我」之教反其道而行，然而必須指出的是，如來藏傳統中的「我」，仍然否定了婆羅門思想的「神我」。簡言之，「如來藏我」既不同於婆羅門傳統之「神我」；又不認同佛法共許之「無我」，厥為經歷正題與反題的辯證過程之後，總結而成的「合題」。

然而，在無盡的辯證過程中，「合題」僅是暫時性的結論，並不能終止、凍結而定於一尊。每個「合題」，其自身即是另一個辯

⁷ 部派佛教的「我論」之中，較特出的是主張「我法俱有」的犢子部（Vātsīputriya）。正因為犢子部提出類似外道神我的「不可說我」（anabhilāpya-pudgala），故貽「附佛外道」之譏。彼部論述，可參見《大正新修大藏經》（以下簡稱 T.）《異部宗輪論》（T.49, p.16c）、《十八部論·分別部品》（T.49, p.19b）、《部執異論》（T.49, p.21c）等等。

⁸ 見 T.2, p.539c。

⁹ 《大般涅槃經》卷七，見 T.12, p.407b。

證階段的「正題」，而等待著被檢視甚至推翻。以「如來藏我」為正題，《入楞伽經》之如來藏說，正符合了這樣的三段論證，簡言之：

正題：如來藏我——「世尊所說如來藏義，豈不同於外道『我』耶？」¹⁰

反題：無我如來之藏——「為離外道見故，當依無我如來之藏。」¹¹

合題：真我如來藏——「清淨真我相，此即如來藏。」¹²

《入楞伽經》的如來藏說具有相當的豐富性及複雜性，本文的目的，即在說明如來藏由「我」，「無我」，以至「真我」的正反合三段辯證過程。

《入楞伽經》現存三種梵本（Das、南條、Vaidya）¹³、三種漢譯（宋本、魏本、唐本）¹⁴，與兩種藏譯（其一譯自梵本；其二譯

¹⁰ 《大乘入楞伽經》，T.16, p.457c。

¹¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》，T. 16, P. 489 b。

¹² 《大乘入楞伽經》，T.16, p.637b。

¹³ Das, S. C. & Vidyabhusan, S. C. (ed.). *Laṅkāvatāra Sūtra*. Darjeeling, 1900、南條文雄 (ed.). *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyoto, 1923, 以及 Vaidya, P. L. (ed.). *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, (Buddhist Sanskrit Series No. 3). 1963。

¹⁴ (一)《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，劉宋·求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯於 440 AD.頃；

(二)《入楞伽經》十卷，元魏·菩提流支（Bodhiruci）譯於 513AD；

(三)《大乘入楞伽經》七卷，唐·實叉難陀（Śikṣānanda）譯於 700-704AD。

自宋本漢譯)¹⁵。舉凡攸關題旨之文段，本文將比對諸本，以求其詳。

一·正題——如來藏我

大乘如來藏學，宣揚一切眾生本具清淨離垢之如來藏。此如來藏係染、淨諸法的究竟依止，亦為一切眾生畢竟成佛，甚至本來是佛的內在依據。如來藏的屬性，極類於婆羅門教之神我，因而與駁斥神我之原始佛教「無我」教義，看似背道而馳。其次，既安立如來藏為究竟的依持，並依之而建立世間的生死及出世的涅槃，則如來藏之超越、恆存即不容取消，否則便落入撥無一切之斷滅。以清淨如來藏為不可空除之「有」，正是如來藏學被視為「有宗」一系的緣由。也正因為主張究竟之「有」，故與原始佛法及中觀之學共許之一切法「空」分道而馳。

如來藏思想緣何出現？根據印順的推定，可能有佛學思想的內在發展因素，亦有婆羅門教復興的外緣環境因素。在《如來藏之研究》一書中，印順指出聲聞經論的心性本淨說，如見諸《阿含經》的金土喻、摩尼寶珠喻等，都與如來藏思想具有相似的意義。¹⁶然而，印順更詳細剖析《阿含經》並未以「自性清淨心」為義之教¹⁷；如來藏思想的興起和鼎盛，終究與梵文學和傳統婆羅門教的復

¹⁵ 其一為'*Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo*，收錄於北京版 Kanjur No. 775；其二，亦即譯自宋本者為'*Phags pa lang kar gshegs pa rin po che'i mdo las sangs rgyas thams cad kyi gsung gi snying po zhes bya ba'i le'u*，收錄於北京版 Kanjur No. 776。

¹⁶ 詳印順《如來藏之研究》(台北：正聞，1992)，頁 67-79。

¹⁷ 同上註。

興，關係更為直接和深切。¹⁸

正因為受有婆羅門教與梵文學的影響，經典之中對如來藏的描繪，便每每大同於婆羅門教之神我，甚至直接等同「如來藏」與「我」。《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)

即是一例。《央掘魔羅經》謂：

一切眾生皆有如來藏我。(T. 2, p. 539c)

意亦同此。如來藏學的早期聖典，確實大張「我」論之旗幟。《大般涅槃經》甚至明確地以三法印中的「諸法無我」為權說；而以「有我」之教為究竟：

說言諸法無我，實非無我。何者是「我」？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為「我」。(T. 12, p. 379a)

然而，似這般混同「如來藏」與「我」，乃至高揭「我」義，看在不忘無我之教的大乘行人眼中，總不免啓人疑竇。大慧菩薩—《入楞伽經》的啓問者—遂代眾人提出此問：

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

¹⁸ 如印順於《如來藏之研究》自序中所言：「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，也就順應此一思潮，而說如來之藏。」見頁 1。

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¹⁹，自在²⁰，無滅。世尊所說如來藏義，豈不同於外道「我」耶？²¹

大慧菩薩所引述之修多羅，蓋指《如來藏經》，厥云：

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。²²

《如來藏經》，正是如來藏學最初期的經典，而經中描繪的如來藏，已然具足了一切殊勝的佛相與佛德。大慧菩薩因而問到：像這般圓滿而超越，內藏於垢穢的有漏身心之中的如來藏，比較起外道所說之「我」——那不依諸緣，自然而有、周遍、不滅的常作者——又有何異？

誠然，在婆羅門教復興，「梵我一如」教義普行的宗教氛圍裡，

¹⁹ 「離於求那」，梵文 *nirguṇa* (見南條文雄(ed.). *The Lañkāvatāra Sūtra*, Kyoto, 1923 (以下簡稱南條本)，p.77)，鈴木大拙英譯(*The Lañkāvatāra Sūtra*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966)為「unqualified」(p. 69)。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。

²⁰ 「自在」此一譯語，梵本作「*vibhus*」(見南條本，p.77)，鈴木大拙英譯(p.69)作「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。

²¹ 《大乘入楞伽經》，見 T.16, p.599b。

²² 《大方等如來藏經》，T.16, p.457b。

大乘新興之如來藏義，似乎大幅沾染了神我的氣息，從而樹立「如來藏我」的正題。《入楞伽經》的「世尊所說如來藏義，豈不同於外道『我』耶？」一問，即充份反映此一正題。

二·反題——無我如來藏

「如來藏我」這一正題，在「緣起無我」的佛學傳統之中，可以預見地，必然遭遇質疑乃至批駁——倘使如來藏是「我」，是「有」，則大乘如來藏學，又何異於外道神我之論？此外，因為如來藏暗示了某種絕對的實存性，那麼如來藏與佛教傳統中的共識——「空性」又如何取得協調的立場？凡此，都是如來藏學亟需解釋的疑點。

(一) 如來藏之無我

或許為了因應質疑的聲浪，也或許為了貫徹對「無我」教義的尊重，《入楞伽經》針對「如來藏我」提出一個反題——「無我如來之藏」：

為離外道見故，當依無我如來之藏。²³

「無我如來之藏」這一反題，可視為《入楞伽經》意圖會通大乘「如來藏」義與佛法「無我空性」而鑄造的新詞。為了區隔「如來藏」與「神我」，同時畫清佛教與婆羅門教的界限，世尊明白地宣告：

²³ 《楞伽阿跋多羅寶經》，T. 16, P. 489 b。《大乘入楞伽經》作：「若欲離於外道見者，應知無我如來藏義。」見 T. 16, P. 599 b。

我說如來藏，不同外道所說之「我」。²⁴

問題是：既然如來藏並不同於外道之「我」，因何佛典之中有關如來藏的描繪卻如此近似外道神我？對此，《入楞伽經》解釋：如來藏說，係針對兩類眾生而作的方便施設，亦即：1) 對「無我」之教感到疑懼的愚癡眾生，2) 執著神我論的外道。關於第一類眾生，《入楞伽經》說道：

如來應正等覺，為了使愚昧之人排除對「無我」之教的恐懼，便以如來藏教開示無分別和無影像〔的教義〕。²⁵

一般人聽聞「無我」，常誤以為是否定生命存在的虛無斷滅論，遂不免怖畏而排拒。針對這類眾生，先以常、樂、我、淨的如來藏說悅適其心意，再漸次引導他們深入離於分別、寂靜無相的境界。²⁶至於針對第二類眾生，《入楞伽經》云：

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，怖望疾得阿耨多羅三藐三菩提。²⁷

²⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T.16, p. 489 b。

²⁵ 此係譯自梵文：「tathāgatā arhantaḥ samyaksāmbuddhā bālānāṃ nairātmya-samtrāsapadavivarjanārthaṃ, nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti」，見南條本 p.78, line 8-12，並參酌鈴木英譯，p.69。此一文段的三種漢譯，皆十分簡古隱晦，如唐本云：「為令愚夫離無我怖，說無分別、無影像處如來藏門」，見 T.16, p.599b。

²⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二：「為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。」T.16, P. 489 b。

²⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T. 16, P. 489 b。

婆羅門教以梵我論確立自宗，若聞說「無我」之教，定然難以認肯，因而以類似「神我」之「如來藏我」方便攝受之。待其深入佛教法義之後，自可揚棄神我之執，從而證得無上正等正覺。

根據上述，《入楞伽經》之如來藏說暫可歸結出兩個重點。其一，佛典宣說之如來藏，本質上並不同於外道之神我，即使關於兩者的刻劃多有類同之處。其二，如來藏並非究竟說、了義說，而乃開引凡愚、外道之方便說、不了義說。易言之，既然針對的根性是凡愚外道而非利根久修之士，則佛說如來藏，當僅是十分淺近之有餘說。

《入楞伽經》不唯指出如來藏之不同於「神我」，更進一步說明如來藏於佛法的整體教義之中，與「無我」是異轍而同趨的。以下文段即可充分說明此一立場：

1 · tathāgatās tad eva dharmanairātmyaṃ

sarvavikalpalakṣānavinivṛttaṃ vividhaiḥ
prajñopāyakaūśalyayogairgarbhopadeśena vā
nairātmyopadeśena vā……

citraiḥpadavyaṅjanaparyāyairdeśayante (梵本：諸如來以種種智慧、善巧方便；以種種文句、法門；或以〔如來〕藏教；或以無我之教，教示離捨一切分別相之法無我。)²⁸

2 · 於法無我，離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或

²⁸ 見 Vaidya P. L. (ed.). *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, (Buddhist Sanskrit Series No. 3). 1963. P. 33。

說如來藏，或說無我。(宋本)²⁹

3 · 彼法無我，離諸一切分別之相，智慧巧便，說名如來藏，或說無我，或說實際及涅槃等，種種名字章句示現。(魏本)³⁰

4 · 於遠離一切分別相無我法中，以種種智慧方便善巧，或說如來藏，或說為無我，種種名字各各差別。(唐本)³¹

5 · de bzhin gshegs pa rnam kyang chos la bdag med pa' i rnam par rtog pa' i mtshan nyid thams cad rnam par log pa de nyid shes rab dang thabs la mkhas pa dang ldan pa rnam pa sna tshogs kyis de bzhin gshegs pa' i snying por bstan pa 'am / bdag med par bstan pas kyang rung ste / rdza mkhan bzhin du tshig dang / yi ge' i rnam grangs rnam pa sna tshogs kyis ston to.」(藏本：諸如來對遠離一切分別相的法無我，以種種智慧、善巧方便，用種種名字，或說如來藏，或說無我，來加以說明。)³²

²⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T. 16, P. 489 b。

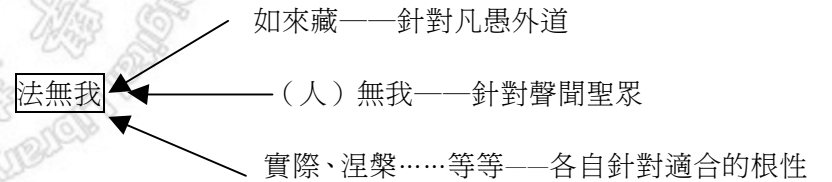
³⁰ 《入楞伽經》卷三，T. 16, P. 529 b。

³¹ 《大乘入楞伽經》卷二，T. 16, P. 599 b。

³² 北京版：西藏大藏經 Vol.29 p. 40, leaf 94b, line 7~leaf 95a~line 1；又見於德格版，vol. ca, leaf 86b, line 1-2 [document 22084049.PDF in Disk 5; leaf no 172 of the *bka' gyur sde dge' i par ma*, New York: The Tibetan Buddhist

比對上列五種版本可見些微的差異。首先，梵本、宋本、魏本及藏本的「法無我」，唐本卻作「無我法」。一般而言，「法無我」意指諸法之無自性；而「無我法」在狹義上指涉「無我」之原始教義；廣義上則可兼指二無我。據上下文脈以及本經教理來解讀，唐本的「無我法」很可能是《入楞伽經》一再強調的「法無我」之誤植。另外，魏本較諸其他四本，多了「實際」與「涅槃」兩個術語，這很可能是譯者菩提流支的補充之言。

總而言之，「如來藏」與「無我」(加上魏本獨有的「實際」、「涅槃」等)縱然用辭不同，卻同是如來的善巧方便，用以詮釋大乘通義——法無我。爲了闡明離一切妄想分別的法無我，如來針對眾生的不同根性，而採用了種種方便、種種教說。後期大乘的如來藏義，固然是方便說；初期佛教的無我教義，亦同爲方便說。對凡愚外道說「如來藏」；對聲聞聖眾開示「無我」，而如來藏與無我，其實皆意在闡明「法無我」。因此，看似矛盾的兩種不同教說，其實殊途同歸，悉皆指向同一佛法真實義。



至此，吾人又可暫得以下結論：其一，「如來藏」與阿含聖教的「(人)無我」，雖然看似矛盾，其實皆是如來因機設教的方便說，因此如來藏與人無我，在本質上並不牴牾。其二，說如來藏的目的，正是爲了教示法無我的究竟深義，是故如來藏和法無

我，實質上亦不相乖違。總之，《入楞伽經》的「無我如來之藏」，在依「我」而立論的如來藏學傳統之中，不能不說是一種朝向早期「無我」法義的回歸，同時也是針對「如來藏我」而發的反題。

另一個相應於「如來藏」與「無我」的教義，則是「有」和「空」的論爭。

位居後期大乘的如來藏學，批評初期大乘的一切法空性 (sarva-dharma-śūnyatā)，以為「一切法空」是不了義，而須在有所「空」之餘，建立某些「不空」之法。《大般涅槃經》前分言道：「空者，謂無二十五有，及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行……不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」³³是以，有為法的煩惱眾苦固然是空，無為法的清淨如來藏卻不可空。空與不空，誠然是初期大乘與後期大乘的重要論爭之一。針對此一空有之間的歧見，《入楞伽經》的立場，似乎意欲會通空有；溝通般若空義與如來藏義。

(二) 如來藏之空性

承上所論，如來藏既與無我並行不悖，而無我又與空性密不可分，則如來藏與空性，亦當並轍同馳。《入楞伽經》列舉諸多佛教語彙，並指出凡此佛法概念，悉用以教示如來藏：

- 1 · tathāgatāḥ śūnyatābhūtakoṭi-
nirvāṇānutpādānimittāpraṇihitādyānām padārthānām
tathāgatagarbhadeśam kṛtvā (梵本：諸如來作空、實際、

³³ 《大般涅槃經》卷五，T. 12, P.395b。

涅槃、不生、無相、無願等句義之如來藏說。) ³⁴

- 2 · 有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生、不滅、本來寂靜、自性涅槃。如是等句，說如來藏已。(宋本) ³⁵

- 3 · 我說如來藏，空、實際、涅槃、不生、不滅、無相、無願等文辭章句，說名如來藏。(魏本) ³⁶

- 4 · 如來應等正覺，以性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸句義說如來藏。(唐本) ³⁷

- 5 · de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas rnams ni stong pa nyid dang / yang dag pa'i mtha' dang / mya ngan las 'das pa dang / ma skyes pa dang / mtshan ma med pa dang/ smon pa med pa la sogs pa'i tshig gi don rnams la / de bzhin gshegs pa'i snying por bstan par byas nas / (藏本：如來應正等覺，以空、

³⁴ 見 *Saddharma-Lankāvatāra-sūtram*, (Buddhist Sanskrit Series No. 3) p.

33。鈴木大拙的英譯是：“what the Tathagatas teach is the Tathāgata-garbhā in the sense, Mahāmati, that it is emptiness, reality-limit, Nirvana, being unborn, unqualified, and devoid of will-effort.”見 D.T. Suzuki, *The Lankavatara Sutra—A Mahayana Text*, p.69, Taipei: SMC Publishing Inc., 1991。

³⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T. 16, P. 489 b。

³⁶ 《入楞伽經》卷三，T. 16, P. 529 b。

³⁷ 《大乘入楞伽經》卷二，T. 16, P. 599 b。

實際、涅槃、無生、無相、無願等等教如來藏。) ³⁸

在五種譯本當中，梵本、唐本及藏本殊為吻合。魏本多出「不滅」一詞。而宋本，原本是三種漢譯當中譯筆最簡的版本，在此卻一反常例而多出許多譯語。儘管有著如此的繁簡差異，然而各本當中，都很一致地提到了「空」。以所述最詳的宋本而論，「空、無相、無願」是三解門；「如、實際、法性」就大乘中觀學而言，正是空性之異名；「法身」在本質上等同於如來藏³⁹；「涅槃」是證空之境；「離自性、不生、不滅」之於中觀家，亦是空性的同義語；「本來寂靜，自性涅槃」亦屢見於《般若經》。實則，這一系列語彙，在以一切法空性（sarva-dharma-sūnyatā）為主題的《般若經》中，即經常相繫屬而出現，如：

深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、（無滅）、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。⁴⁰

甚深義處，謂空、無相、無願、無作、無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、法界、法性、實際，如是等名甚深義處。⁴¹

比照宋本《入楞伽經》與上引《般若經》文，其用語之類同性即不

³⁸ 見《Phags-pa lang-kar gshegs-pa'i theg-pa chen-po'i mdo》，北京版西藏大藏經，vol.29, p.40, leaf 94b, line 3-4。

³⁹ 根據《勝鬘經》，在纏名「如來藏」，出纏即為「法身」，兩者的差異，在於出纏與在纏的狀況，而非其清淨殊勝的本質。

⁴⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷十七，T. 8, P.344a。

⁴¹ 《大般若波羅蜜多經》卷四四九，T. 7, P.269a。

言可喻。蓋《般若經》以空性為甚深義，而後出之《入楞伽經》則上承舊說，並以空、無相……等為如來藏之異名。易言之，《入楞伽經》之如來藏說係直接承繼，而非異於《般若經》的甚深空義。如此一來，後期大乘之如來藏學便理所當然地與初期大乘氣息相通。從般若空性到如來藏，儘管用語不同，實質上並無二致。

總結前述，《入楞伽經》之「無我如來藏」說，一反於「如來藏我」的論題，而回歸原始佛教之「(人)無我」教義與大乘所重之「法無我」。同時，迥異於如來藏學批判初期大乘「一切法空」為不了義的「有宗」立場，《入楞伽經》似有意會通空有，以謂《入楞伽經》之無我如來藏，並不異於《般若經》所稱之空、無相……等。總之，《入楞伽經》之以如來藏為「無我」及「空」，正是針對究竟實有之「如來藏我」的反題。

三·合題——真我如來藏

基於前文，吾人可歸得一暫時性的結論：根據《入楞伽經》，如來藏係如來因機設教的方便說，而追根究底，如來藏乃意在「無我」，抑且不違「空性」。果如此，則《入楞伽經》之如來藏說，理當與無我空性充分融通，而《入楞伽經》的根本立場，亦當大同於大乘空宗。唯，稍加檢視，即可知事實不然，因為「無我」之外，《入楞伽經》又標舉「真我」。易言之，如來藏之「無我」，或恐不同於「緣起無我」之「無我」；又容或有異於「無自性空」的「空性」。

(一) 如來藏實為真我

「無我」一詞，隨著不同宗派而被賦予不同的涵義。各宗各派

對「無我」的詮釋角度縱然沒有重大的矛盾，但彼此的側重點卻容有差異。爲了深入「無我如來藏」這一反題的深層辯證，有必要簡單回顧「無我」一義的發展過程。

首先，就原始佛教而言，「無我」的提出，乃爲了駁斥外道的神我論——「我」乃獨立自存而真實不虛。根據原始佛教，在眾生的五蘊身心之內、或者之外，悉皆不存在著具有如是特質之「我」。《阿含經》當中針對聲聞眾的「無我」聖教，即用以破斥外道的「我」論。在此意義之下，原始佛教的「無我」，乃側重於「無神我」。《阿含經》一再解釋與強調：眾生的身心不過是五蘊暫聚的假合體。生死的輪迴與延續，純然是依因待緣而起。無論是被假想爲清淨、光明、至樂的「神我」，或者是被假設爲永恆、常住、不變的「人/pudgala」，都不可能以任何形式存在於五蘊之中或五蘊之外。因此，原始聖教《阿含經》所說之「無我」，乃特別側重於「人無我/pudgala-nairātmya」——眾生由五蘊假合而成，而一一蘊，皆依循著緣起（*pratītya-samutpāda*）法則而無盡地遷流變化，就中，沒有任何常恆不變的實體足以構成「神我」或「人」等等外道所執的超越存在。

「無我」之教的涵蓋面，隨著大乘始興而有所開拓。相較於原始佛教與部派佛教之強調「無神我」或「人無我」，初期大乘時期，亦即自《般若經》之集結以迄龍樹所代表的中觀學派之此一階段，一方面繼承了「人無我」的基本教義，另一方面更強調諸法之無自性（*niḥsvabhāva*），是謂「法無我/dharma-nairātmya」。⁴²就中觀學

⁴² 《中論》之「無我」論，兼具「人無我」及「法無我」兩大層面。〈觀法品〉曰：「若我是五陰，我即爲生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有所滅？滅我所故，名得無我智。」（T.30, p.23c）顯然

派而言，「無我」即是「無自性」的同義語，而「無自性」，乃指一切存在——包括有爲法和無爲法——皆依待因緣而生起，其中沒有任何常住不變、獨立自存的「自性」。易言之，「無我」即是「空性」。

比較而言，原始佛教與中觀學派所闡釋之「無我」，表面上看來似乎一致，但其中仍存在著立足點及側重點的微妙差異。中觀學派的奠立者龍樹，縱然忠於原始佛教的「無我」之教，實際上已大幅開拓了「無我」原初的理論格局。在提及「無我」之際，原始佛教聚焦於有情眾生的身心，並且藉著辨析的方式指出：「神我」不可能存在於構成眾生的五蘊身中或五蘊身外。⁴³因此，原始佛教的「無我」，主要是對神我的否定，意謂「無神我」。另一方面，中觀學派則延申了「無我」的視野，大力強調眾生之外，一切客體存在亦悉皆無我。正如眾生無有恆常獨立的「神我」，一切存在物，也同樣沒有恆常不變的「自性」。因此，中觀學派的「無我」，主要是諸法之「無自性」。縱然原始佛教所駁斥的「我/ātman」和中觀學派所駁斥的「自性/svabhāva」，在其永恆、獨立的定義上十分近似，但兩者應用的層面則殊爲不同。「我」多用以指涉有情眾生，

根據《中論》，「無我」之智的完整呈現，須由「無我/人無我」進而推知「無我所/法無我」。《中論》對「人無我」的申論，繼承了阿含以來對即蘊計我、離蘊計我這些外道之見的駁斥（詳〈觀法住品〉、〈觀燃可燃品〉），且主要針對犢子部的「不可說我」而發；至於對「法無我」的申論，則針對有部「我空法有」之說而發，並且運用了較大的篇幅展開評破（見〈觀因緣品〉、〈觀六情品〉、〈觀有無品〉等等），可視爲《中論》對傳統無我論的進一步發揮。

⁴³ 如《雜阿含經》：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者，亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受想行識無常，無常即苦，苦即非我，非我者，亦非我所。如是觀者，名真實觀。」（T.2, p.2a）

而「自性」則含括更廣的範疇，亦即一切存有。因之，「我」這一術語含藏著「自由意志」的意味，厥為「自性」一詞之所無。

龍樹所宣說的「無我」，之所以自「人無我」擴延至「法無我」，其本意在於修正說一切有部（Sarvāstivādin）的「我無法有」之論。⁴⁴因此，自大乘「無我」之理論架構觀之，原始佛教的「無我」，可以被視作「人無我／*pudgala-nairātmya*」；而中觀學派所持之「無自性」，則可以被視作同時認肯「人無我」和「法無我／*dharma-nairātmya*」，只是兩種無我之中，「法無我」——作為針對說一切有部所提出的修正——受到主要的關注。

至於瑜伽行派的「無我」教義，則建立在「唯識／*vijñapti-mātra*」的基礎之上。彼謂：一切生命體和無生物，都只是心識之所化現。唯心（*citta-mātra*）才是一切事物最底層的真實存在。由心識化現而出的事物固然並不實存，但化現事物的心識本身卻真實不虛。世親在《唯識二十論》中明確指出：「法無我」義，須於「妄計我（遍計所執我）／*kalpitātman*」的範疇之中理解，而不可就諸佛「不可說我／*anabhilāpyātman*」的角度切入，從而撥無實存之法。論云：

然達愚夫遍計所執自性差別諸法無我，如是乃名入「法無我」；
非諸佛境離言法性亦都無故，名「法無我」。⁴⁵

⁴⁴有部以為：「我」固然無有，但諸「法」——例如構成有情眾生的五蘊之中的一一蘊——則有而實存，如《大毘婆沙論》曰：「我有二種：一者法我；二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有。如實見故，不名惡見。外道亦說：實有補特伽羅我。補特伽羅非實有性，虛妄見故，名為惡見。」（T.27, p.41a）

⁴⁵詳 T.31, p.75c。梵文原典作：“*tena kalpitenātmanā, teśām nairātmyam, na tv*

比對梵本，「遍計所執自性」，梵文作「妄計我／*kalpitātman*」；「離言法性」云者，梵本作「不可說我／*anabhilāpyātman*」。據此，「我」分作二類：被構想或化現而出的「我」是「妄計我」；而離於「妄計我」的真心則為「不可說我」。前者作為被妄想而出的不實之我，固然須予以否定；後者作為完美而真實之我，其實存性卻務須予以認可。如果這作為真我的清淨真心被否定，那麼所賴以支持一切存有的本體亦將就此崩解，而森然羅列的一切現象也會隨而消失。是以，瑜伽行派或唯心論者一方面否定「妄計我」以指出去妄顯真的修行之道；另一方面則建立真實的「不可說我」以免於落入虛無主義的危機。

「不可說我」的提出，標誌著有別於原始佛教及中觀學派的重要發展。「不可說我」是諸佛所證的境界，同時也是「圓成實性」與究竟清淨「阿摩羅識／*Āmala-vijñāna*」的同義語。藉著標舉「不可說我」恆存與不可或缺的屬性，唯識學者似已跨越了原始佛教所建立的「無我」極則，並迥異於中觀學派之以清淨無為法亦緣起無自性的學說立場。

總之，在瑜伽行派的理論系統之中，「無我」論必須在「妄計我」而非「不可說我」的範疇之中被理解。「妄計我」是被想像或構思而出的不實存物，一個典型的例子便是被原始佛教所駁斥的「神我」。再者，被中觀學派所否定的「自性」也同屬妄計我，因

anabhilāpyenātmanā, yo Buddhānāṃ viśaya” (S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Vimśatikā (La Vingtaine) et Trimśikā (La Trentaine)*, Paris: Librairie “Ancienne Honoré Champion, 1925. p.6, lines 17-18.)，意謂：就被妄計之我而說「諸法無我」，並非就諸佛境界之不可說我而說「諸法無我」。

為「自性」僅是一種假設而並不實存。「妄計我／*kalpitātman*」、「自性／*svabhāva*」與「神我／*ātman*」這三個術語，同樣具有「如幻／*māyopama*」的本質——無論外表看來或想像之中是何其永恆或獨立，終究是不實而如幻的妄執。這三個術語雖然產生於不同的背景而具有不同的側重點，基本上卻意味著相同的特質，亦即（被假想而出的）獨立和恆存，這，也正是主張「無我」的佛教所破斥的觀念。

「妄計我」、「自性」與「神我」縱然悉皆不實如幻，但三者的義界並不盡相同。原始佛教意在駁斥外道的我論，故著重於否定「神我」而側重「人無我」。中觀學派駁斥說一切有部的「我無法有」之說，強調諸法無我而側重於「法無我」。瑜伽唯識學派建立了「二無我」的理論體系，作為一種集大成式的思考而同時綜合了「人無我」和「法無我」。根據唯識學者的說法，小乘的聲聞、緣覺行者僅僅斷除了煩惱障，證得「人無我」，而唯獨諸佛始能一併斷除煩惱障和所知障，從而證得人法二無我。

「無我」教義在其發展過程中，隨其評破對象之不同，其主張之側重點亦隨之而異，簡單地表列如次：

	原始佛教	中觀學派	瑜伽行派
評破之對象 ／教理	婆羅門教 ／神我	說一切有部／ 法體（自性）恆存	
主張之 側重點	人無我	法無我（無自性）	人法二無我

由上表又可進一步推知：「無我」一詞，狹義上意指「人無我」，正如原始佛教所示。然而廣義言之，則可同時指涉「人無我」及「法

無我」。就中，「人無我」是佛教普遍的共識；「法無我」或「人法二無我」則為大乘之所側重。此外，中觀學派基本上謹遵原始佛教之無我論，從人無我的立場延展到法無我的深化，主張一切法之空無自性；而瑜伽行派縱於名義上提出「人法二無我」之主張，然究其實，其「法無我」云者，並不同於中觀學派之一切法空，而在「假必依實」的思想脈絡中別立真實不虛的「不可說我」。就此而言，瑜伽行派的「無我論」較之原始佛教與中觀學派，已產生了根本的歧異。

在追溯「無我」之教的義理發展之後，再回到《入楞伽經》「無我如來藏」這一反題，必須深思的是：其一，《入楞伽經》的「無我」，其所否定之「我」，是「神我」？「自性」？或兼賅兩者？其二，《入楞伽經》的「無我」，是如原始佛教與中觀學派所倡之究竟無我，或如瑜伽行派所持之有所保留——不空除「不可說我」——之無我？為了辯析此問，現在，且回到《入楞伽經》文，世尊在總結：「為離外道見故，當依無我如來之藏」這一反題之後，繼而道出以下的偈頌：

1 · *pudgaḥ saṃtatiḥ skandhāḥ pratyaḥ aṇavastathā, pradhānam īśvaraḥ kartā cittamātram vikalpyate.*
（梵本：人、（心）相續、蘊、因緣、微塵、勝性、自在（主宰）、作者，乃被唯心地妄想而出者。）⁴⁶

2 · 人、相續、陰，緣與微塵，勝、自在、作，心量妄想。

⁴⁶ 見 *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, (Buddhist Sanskrit Series No. 3) P. 34。

(宋本)⁴⁷

3 · 人、我及於陰，眾緣與微塵，自性、自在、作，唯心妄分別。(魏本)⁴⁸

4 · 士夫、相續、蘊，眾緣及微塵，勝、自在、作者，此但心分別。(唐本)⁴⁹

5 · / gang zag rgyun dang phung po dang // de bzhin rkyen dang rdul dag dang // gtso bo dbang po byed pa dag // sems tsam pa la rnam par brtags / (藏本：人、相續、蘊；同樣地，因、微塵、勝性、自在、作者，皆唯心之造作。)⁵⁰

根據經文，人 (pudgala，或云「數取趣」、「補特伽羅」、勝性 (pradhāna，數論派執為物質界的根本原質)、自在天、創造神……等等外道執以為實者，皆由一心造作而出，因此唯心 (citta) 是實，餘皆非實。月稱 (560~640)，在其《入中論 / Madhyamakāvātāra / Dbu-ma-la hjug-pa》中解釋上述這段偈頌曰：

外道說補特伽羅等，佛見彼等非作者，說作世者唯是心。⁵¹

⁴⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T. 16, P. 489b。

⁴⁸ 《入楞伽經》卷三，T. 16, P. 529 c。

⁴⁹ 《大乘入楞伽經》卷二，T. 16, P. 599 b。

⁵⁰ 見北京版西藏大藏經 Vol.29, p.40, leaf 95a, lines 6-7

⁵¹ 此漢譯係法尊法師據藏本翻譯，見《入中論講記》(台北：慧炬，1994) 頁 53。原文：

《入楞伽經》確實是一部唯心的教典，這也正是何以中觀大師月稱視之為不了義經。根據《入楞伽經》，外道所執之「我 / 補特伽羅」、「勝性」、「自在」、「微塵」等，本質上皆是來自內心的造作妄想，因而，唯「心」是實，而包括「我」在內的其餘主張皆非實有。《入楞伽經》正是在此「唯心」的理論基礎之上達到「無我」的結論。必須留意的是：在證成「人無我」(pudgala-nairātmya) 的方法上，阿含聖教與《入楞伽經》所採取的，可說是截然不同的路數。《阿含經》檢視五蘊之一一蘊，分析自性恆存之神我 (pudgala 或 ātman) 不可能以任何方式存在，並指出外道「即蘊計我」或「離蘊計我」之諸多誤謬。基於五蘊身心來證成「無我」，阿含的論證方式無疑是側重經驗，訴諸現實的。相對於此，《入楞伽經》則高揭「唯心」之理論大旗：既然萬法唯自心所現 (sva-citta-driśya-mātra)，則神我亦不外乎自心的虛妄分別。既是妄想分別的產物，即可知神我的虛妄不實。基於形上理論來證成「無我」，《入楞伽經》的論證方式毋寧是傾向形上玄想的。

縱然在表面上，原始聖教與《入楞伽經》俱達到「人無我」的結論，然而因為辯證方式與基本立場的差異，使「無我」的深層蘊義也有所不同。《阿含經》純就生命現象的組成因素——五蘊——從事分析，「我」既不存在於現實經驗的五蘊之中，更不存在於莫須有的擬議分別之中。倘使在哲學或神學的冥想之中安立「我」的存在，便無異於釋尊所評破的外道見解。因此，原始教典中的「無

mu stegs rnams kyi gang zag sogs de dag /
smras pa de dag byed por med gzigs nas //
rgyal bas sems tsam 'jig rten byed por gsungs //
見北京版西藏大藏經 Vol. 98, No. 5261, leaf 233a, line 3。

我」，是徹底的無我，即使甚深難解，卻不容妥協。⁵²然而，《入楞伽經》以形而上的唯心論為最高判準，於是，雖以唯心為由而否認神我，卻不能否認其作為立論根本而成立之「心」，這是《入楞伽經》屢屢言及的「唯自心現」(sva-citta-driśya-mātra)的「自心」；是自性清淨的如來藏，也是異乎「神我」，殊非「無我」的「真我」。至此，沿著正題「如來藏我」、反題「無我如來藏」發展而成的合題「真我如來藏」即呼之欲出。《入楞伽經》有偈云：

內證智所行，清淨真我相，此即如來藏。⁵³

如來藏既非「神我」，亦非「無我」，而是「真我」！而這樣的「真我」，較之阿含的無我之教，顯然背道而馳。阿含檢視五蘊，證成五蘊之中不可能存有常住自在之「我」，然而《入楞伽經》則謂：

蘊中真實我，無智不能知。⁵⁴

準此，五蘊中有「真我」！而「五蘊無我」的阿含聖教，反成了智慮不足的一偏之見。《阿含經》與《入楞伽經》表面上皆倡言無我，然而基本立場及論證方式不同，從而引申出迥異的蘊義（見下頁列表）：

⁵² 佛說「無我」，則須如何解釋記憶的延續與業力的任持等問題？正因「無我」甚深難解，故引發部派佛教眾說紛紜的「我論」。雖然如此，原始聖典堅持無我之教，決未於「無我」之外，更安立某一以任何超越形式存在之我。

⁵³ 《大乘入楞伽經》，T.16, p.637b。

⁵⁴ 《大乘入楞伽經》，T.16, p.637b。

	證成「無我」的方式	引申之蘊義
《阿含經》	檢視五蘊	既無神我，亦不立「真我」
《入楞伽經》	訴諸唯心	雖無神我，但有「真我」

《入楞伽經》雖揭示「無我如來藏」，然而「無我」之下的深層義蘊，卻是超越「神我」和「無我」的「真我」。中國古德對《入楞伽經》「無我如來藏」的理解，也大抵依循此一思路，如宋代善月所云：

於法無我中，說如來藏是我，具顯眾德，即真我義……對如來藏以言無我，則如來藏為我矣……然則說以為我者，為開引計我諸外道，令因妄我達真我。（《楞伽經通義》⁵⁵）

所云「無我」者，實非無我，而乃意在「真我」。清朝函昱亦云：

如來初為眾生執五蘊我，說於無我；後又為聲聞執無我法，惑於自性，為說真我……如來說無我時，意在真我。⁵⁶（《楞伽經心印》）

古德對於「無我如來藏」的深層辯證，顯然甚中肯綮。檢視《入楞伽經》的「無我如來之藏」，可知如來藏與（人）無我，僅在一定的義界之內，亦即在「神我」的否定層面，可說是並行不悖。然而，若追究形而上的理論層面，則如來藏即是「真我」，這便迥異於原始教義素樸的無我論與中觀大乘揭櫫之極無自性。在假必依實的哲學思辯之下以如來藏為實有的真我，這正是大乘如來藏學有別於原

⁵⁵ 《卍續藏》Vol. 25, P.477b-478a。

⁵⁶ 《卍續藏》Vol. 27, P.200a-b。

始佛法和中觀學派的重要歧異。

	同	異
原始佛教與中觀大乘	無神我	無「真我」
如來藏學		有「真我」

《入楞伽經》作為如來藏學的晚期聖典，其「人無我」論固有別於阿含與中觀，而親近瑜伽行派的無我論。再者，如檢視《入楞伽經》對「法無我」的界說，亦可獲致約略相同的結論。蓋法無我雖是大乘通義，然其界說則每隨宗派而異。

首先，從《般若經》以迄龍樹為主的的中觀大乘，為評破有部「法法各住自性」的主張，而大力宣揚一切法無我（sarva-dharma-nairātmya），亦即一切法無自性（sarva-dharma-niḥsvabhāva）或一切法空性（sarva-dharma-sūnyatā）。所云「一切法」，包括生滅的有為法和離繫的無為法。而「無我」，便是「無自性」或「空」的同義語。一切法無我，意謂一切法極無自性：非但有為生滅的蘊、處、界……等無我、無自性；即使清淨無為的菩提、涅槃……等亦同樣無我、無自性。總之，畢竟空中無一法可得，便是般若經與中觀學派所理解的法無我。

其次，瑜伽行派的「法無我」說，如前文所述，世親·《唯識二十論》云：「然達愚夫遍計所執自性差別諸法無我，如是乃名入法無我；非諸佛境離言法性亦都無故，名法無我。」⁵⁷ 參酌梵文，可知「法無我」云者，乃專就「妄計我」立說，而非就「不可說我」，

⁵⁷ 見 T.31, p.75c。

亦即諸佛境界而論。易言之，瑜伽行派的「法無我」，僅否定了唯識所現的不實外境，指出遍計所執相的虛妄不實。至於不可言說的離言自性，亦即圓成實性或諸佛之境，則不在法無我的義界之中。

法無我之「法」，中觀學派概括了染淨一切法，而瑜伽行派則偏指遍計所執相。因此就瑜伽行派而言，染法固然無我；淨法則不能無我，遍計自性固然虛妄不實；圓成自性則清淨真實。因之，雖同云「法無我」，而中觀學派與瑜伽行派對於「法」和「無我」的界定，卻有著隱微而重要的歧異：

	法—	—無我
中觀學派	染淨一切法	無自性、空
瑜伽行派	遍計所執相	虛妄無實

至於《入楞伽經》的「法無我」，又當歸屬於上列哪一類論述呢？經云：

1 · dharmanairātmyajñānaṃ katamat
yaduta skandhadhātāvātanānām
parikalpita lakṣaṇasvabhāvābodhaḥ (梵本：何謂法無我智？謂覺知蘊、界、處之以遍計自性為本質。)⁵⁸

2 · 云何法無我智？謂覺陰界入妄想相自性。(宋本)⁵⁹

3 · 何者法無我智？謂如實分別陰界入相。(魏本)⁶⁰

⁵⁸ 見 *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, (Buddhist Sanskrit Series No. 3) p. 29。

⁵⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T. 16, P. 487c。

4. 云何法無我智？謂知蘊界處是妄計性。(唐本)⁶¹

《入楞伽經》之法無我，意謂「蘊、界、處之本質乃遍計所執相，故而虛妄不實」。法無我之「法」，僅偏指生滅無常之蘊界處等雜染法。因此，《入楞伽經》所闡揚之法無我，並非般若、中觀之法無我，而是瑜伽行派，或唯識意義下之法無我。《入楞伽經》之深受瑜伽行派影響，甚至列為唯識學六經十一論之一，其原因於此即可見一斑。

總之，《入楞伽經》之「無我如來藏」，既不盡同於原始聖典之「(人)無我」，亦不同於《般若經》、中觀學等初期大乘一切法極無自性之「法無我」。「無我」，只是有條件地無「神我」、無「遍計自性」。《入楞伽經》之「無我如來藏」，倘使換個「正面」的角度來說，毋寧是「真我如來藏」，此即《入楞伽經》繼如來藏之「我」與「無我」之後所達致之合題。

(二) 如來藏真實不空

另一方面，對應於如來藏之「無我」和「真我」，應一併留意《入楞伽經》所論之「空」與「不空」。如果「無我」及「空」是如來藏學之反題；則「真我」，及其相伴之「不空」，則為如來藏學之合題。

如前文所述，《入楞伽經》云：「有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生、不滅、本來寂靜、自性

涅槃。如是等句，說如來藏已。」⁶²其於字裡行間，似有意向上串縮《般若經》，而指出如來藏者，實即空、無相、無願……無自性等之異名。儘管如此，「空」作為佛教之重要術語，其定義卻常隨宗派而轉，與時代俱異。然則，《入楞伽經》之空，是否等同於原始教義或初期大乘之空？

首先，當空與無相、無願（無所有）合而名之時，即所謂三三昧或三解脫門。三三昧的說法始自《雜阿含經》，而其中最重要的「空」，阿含的解說是：「善觀色無常磨滅離欲之法，如是觀察受、想、行、識無常磨滅離欲之法……是名為空。」⁶³空的義涵，顯然重在強調五蘊無常。無常故苦，苦故無我，無我即空——這正是原始佛法的特色所在。然而，空並不僅無我，且無我所⁶⁴。這樣的原始空義，與初期大乘之「一切法空」，正可謂氣息相通。蓋一切法空故，不惟流轉之雜染法空，無為之清淨法亦空。無論雜染或清淨之一切法，悉皆統一在極無自性的平等空性之下，這便是初期大乘之究竟空義。

下迄《入楞伽經》，雖亦並舉「空、無相、無願」以為如來藏的說明，然而此之謂空，是否同於彼之謂空？明代曾鳳儀為這段經文所下的註解是：「如來藏自性清淨，故云空。」（《楞伽經宗通》）⁶⁵準此，則空義，其實是清淨義，而非畢竟空。《入楞伽經》之如來藏究竟空或不空？不妨回到原典來索解。在瑜伽行派影響下之

⁶⁰ 《入楞伽經》卷三，T. 16, P. 528a。

⁶¹ 《大乘入楞伽經》卷二，T. 16, P. 598a。

⁶² 《楞伽阿跋多羅寶經》，T.16, p.489b。

⁶³ 《雜阿含經》卷三，T.2, P. 20b。

⁶⁴ 如《雜阿含經》云：「空諸行」，是謂「無我、我所」。見 T.2, P.72c。

⁶⁵ 《卍續藏》Vol. 26, P.458b。明·通潤《楞伽經合轍》亦云：「如來藏自性清淨，故曰空。」見《卍續藏》Vol. 26, P.816a。

《入楞伽經》，於闡明三自性時，出現「成自性如來藏心」⁶⁶一詞。其梵語 *pariṇiṣpannasvabhāvastathāgatagarbhaḥṛdaya*，若將 *pariṇiṣpannasvabhāvas* 與 *tathāgatagarbhaḥṛdaya* 視作同位格關係，則如來藏的心髓，便是圓成實性。大乘唯識學派之所以被目為「有宗」而與「空宗」對論，便因為該宗以遍計執空，而依他起和圓成實自性不空。如來藏的精要既在於成自性，則如來藏亦當有而不空。

其次，在論及剎那 (*kṣaṇika*) 法時，《入楞伽經》云：

剎那者，名識藏如來藏，意俱生識習氣剎那，無漏習氣非剎那，非凡愚所覺，計著剎那論故，不覺一切法剎那非剎那，以斷見壞無為法。(宋本)⁶⁷

*kṣaṇikaṃ……ālayavijñānaṃ tathāgatagarbhasaṃśabditaṃ
manaḥsahitaṃpravṛttivijñānavāsanābhiḥ
kṣaṇikamanāsravavāsanābhirakṣaṇikam.
Na ca bālapṛthagjanā avabudhyante kṣaṇikavādābhiniviṣṭāḥ
kṣaṇikākṣaṇikatāmimāṃ sarvadharmāṇām.
tadanavobdhāduchedaḍṣṭyā asaṃskṛtānapi
dharmānāśayiṣyanti.*

(梵本：剎那者，名為如來藏之藏識，與意和轉識習氣共俱時，即是剎那；與無漏習氣共俱時，即非剎那。凡夫與愚人執著剎那論，不覺一切法之剎那與非剎那。因不覺之

⁶⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》，T.16, P. 487c。

⁶⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》，T. 16, P.512a。

故，以斷見壞無為法。)⁶⁸

蓋「如來藏……雖自性清淨，客塵所覆，故猶見不淨」⁶⁹，乃是《入楞伽經》的立場。如來藏的染污面固然是剎那生滅的有為法，而與無漏習氣共俱的清淨面，則須是非剎那生滅之無為法。若以清淨無為法，或云清淨如來藏為剎那生滅，便是以斷見否定了清淨無為之如來藏。如來藏非剎那、非生滅的超越存在性，在此被充分強調。類此的經文，又如：

非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅……藏識滅者，不異外道斷見論議。⁷⁰

藏識具有真相 (*svajātilakṣaṇa*) 及業相 (*karmalakṣaṇa*)。念念遷流的業相固然時時遷滅；而作為深層清淨面的自真相——亦即如來藏——則不可滅。若云自真相可滅者，即無異外道所持之斷滅論。在此，不可壞滅而務須存有的「自真相」，無庸置疑地便是自性清淨之如來藏。

總之，《入楞伽經》的如來藏說，無論「俱轉識習氣為剎那；俱無漏習氣非剎那」，或者「但業相滅；自真相不滅」，皆是承襲傳統如來藏學「有異法是空；有異法不空」⁷¹的基本立場而來，而大同於《勝鬘經》的「空如來藏」與「不空如來藏」之說⁷²，以謂外

⁶⁸ *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, (Buddhist Sanskrit Series No. 3) p. 95。

⁶⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，T. 16, p. 510c。

⁷⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷一，T. 16, P. 483b。

⁷¹ 《央掘魔羅經》卷二，T. 2, P. 527b。

⁷² 《勝鬘經》：「世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恆沙，不離不脫不異不思議佛法。」，T. 12, P.221c。

來的客塵雖空，而如來藏自性清淨之本具功德，則不可空。

《入楞伽經》雖欲融通空有，指出空之不違如來藏，然而此「空」是有條件之空，而非畢竟空；是唯識之空，而非中觀之空。據《入楞伽經》，自性清淨之如來藏，終究是不空如來之藏。

總結而言，以合於「空性」之「無我如來藏」為反題，其深層辯證之餘發展而出的合題，即為有所「不空」的「真我如來藏」。

結論

被目為「有宗」之如來藏學，原具有「我」及「不空」之理論特色。或許，當某些後期大乘行人追本溯源之際，慮及「無我」的佛法核心漸趨模糊，阿含的甘露法味日益沖淡，因而有意折衷後起的如來藏說，使合於釋尊演示的「無我」極則。於是，在如來藏系的《入楞伽經》裡，赫然出現「無我如來藏」一詞，明確地劃分如來藏與外道神我；申明如來藏與「無我」原是雙軌並行，不相矛盾；至於「空」、「無自性」……等固有佛學術語，亦以說明如來藏耳！易言之，在宣揚「如來藏我」的真常唯心潮流裡，「無我如來藏」一詞的提出，不啻是個回歸傳統佛法的急轉彎，意在自別於外道，確置如來藏於佛教傳統的整體框架之中，特別是與「無我」、「空性」的融通。

然而，細味《入楞伽經》之如來藏說，可知回歸與融通，終究有其限度。在後期大乘的滾滾思潮裡，真常唯心，依舊佔有主導性的地位。於是檢視《入楞伽經》之無我如來藏說，吾人發現「無我」，是唯心意義下保留「真我」之無我；「空性」，則是唯心意義下有所「不空」的空性。易言之，雖無神我，取而代之的，

卻是一個形而上的真我；客塵煩惱雖空，但清淨如來藏的自真相與無漏習氣終不可空。

《入楞伽經》之「無我如來藏」，終究是真相「不空」的「真我」如來藏。此一細密而深微的論證過程，若衡之以解釋文明進展的正反合三段辯證，則可得一清晰之樣貌：

辯證	正題 (Thesis)	反題 (Antithesis)	合題 (Synthesis)
教派 (經典)	大乘如來藏學	《入楞伽經》	《入楞伽經》
主張	如來藏我——「世尊所說如來藏義，豈不同於外道「我」耶？」(T.16, p.457b~c)	無我如來藏——「為離外道見故，當依無我如來之藏。」(T.16, p.489b)	真我如來藏——「清淨真相，此即如來藏。」(T.16, p.637b)
	不空——「不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」(《大般涅槃經》, T.12, p.395b)	空——「空、無相、無願……如是等句，說如來藏已。」(T.16, p.489b)	不空——「非自真相識(按：即如來藏)滅，但業相滅。」(T.16, p.483b)

首先，綜觀大乘如來藏學，「我/ātman」及「不空/aśūnya」的主張最是一反傳統而引人注目。就申論「諸法無我」的佛學正統

看來，以如來藏為「我」，似是一股歧出佛法的逆流；而這股逆流如作為一個新起的「正題」，自然將於教界產生衝擊並引發討論。

其次，見諸《入楞伽經》的「無我如來藏／tathāgatanairātmyagarbha」，即可視為針對「如來藏我」而興發的「反題」。《入楞伽經》提出「無我如來藏」，意在釐清如來藏之不同於異教所執之神我，亦即，如來藏教必須在無我的教義之下被理解。同時，如來藏教與空性並不相乖違。準此，《入楞伽經》之「無我如來藏」可視為晚期如來藏學的自我修正，以及朝向原始佛教之「無我」、般若中觀之「空」義的回歸。

然而，進一步的檢視則指出：《入楞伽經》的「無我如來之藏」，其否定者，僅限於婆羅門教之神我。至於在現象與妄想背後，標舉那真實不虛的「真心」、「真我」，或清淨「如來藏」，則儼然形成另一合題。易言之，《入楞伽經》的如來藏說固然洗刷了外道的「神我」色彩，卻也同時在婆羅門教的「神我」和佛學傳統的「無我」之外，另行標舉了一個作為「合題」的「真我」。

《入楞伽經》雖在文字表相上提出「無我如來之藏」，但其深層的辯證過程，卻歸結到「真我」這一合題，其箇中理路，與作為有宗的瑜伽唯識學是密切相關的。以「法無我」一詞為例，《入楞伽經》一如《唯識二十論》，皆局限於以生滅無常之雜染法為虛妄不實，同時肯定清淨無為法的真實不虛。而這樣的理路，與作為空宗，主張染淨一切法悉空的中觀之學，無疑是大異其趣的。既然依循著假必依實、清淨無為法真實而不空的理路，則《入楞伽經》在「無我如來藏」這一反題之後又一翻轉，達到「真我如來藏」這一合題，亦屬理論之必然者矣。