

如來藏三經一論的自性清淨說： 以他空中觀二諦觀點詮解*

臺灣師範大學國文學系博士，
京都大學大學院綜合生存學館・博士後研究員 廖雅嫻

摘要

《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《寶性論》是為如來藏思想的三經一論，本文藉由藏傳佛教覺囊派他空中觀二諦觀點詮解，試圖對自性清淨說有更深入的理解。首先，探源自性清淨說，無論是有垢真如、無垢真如，都與煩惱客塵不相應，自性清淨是勝義諦。再者，分析眾生受染、道諦的修持皆為世俗諦，不影響空如來藏、不空如來藏作為自性清淨的本質。《寶性論》提出了清淨的不同層次，由凡夫等不同的階位，了知客塵煩惱無自性，生死輪迴並非實有，從這個角度正視自性清淨與煩惱客塵的關係。基於「染淨依持」之說，從「有垢真如」轉至「無垢真如」，辨析如來藏的「轉依」，與唯識的「真如轉依」不同，如來藏思想的自性清淨說開展的是「真如不變」的轉依之理。

*2022/4/28 收稿，2023/7/25 通過審稿。

作者案：本文投稿期間，承蒙本刊審查委員悉心評閱，惠賜寶貴修改意見，特申謝忱。

關鍵詞：《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《寶性論》、如來藏、自性清淨、他空中觀

目次

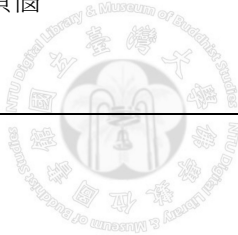
壹、前言

貳、他空中觀二諦觀點

參、自性清淨與離垢清淨的殊義

肆、自性清淨與客塵煩惱

伍、結論



壹、前言

如來藏之所以隱覆，是因為有客塵垢染，欲顯如來智慧，必須要淨除客塵染垢，如《如來藏經》：「如我所見諸有情，沒煩惱穢流長夜，知彼煩惱為客塵，自性清淨方便說，令證清淨如來智」¹，依經所言，有如來藏的「自性清淨」，才能證得本來清淨的如來智，由「自性清淨」的探討，助於了解眾生成佛的可能與內在意義，如來藏若非自性清淨，則失去「如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染」²之義，非不壞不染，就不能為成佛之根據。

在《寶性論》的七種金剛句³當中的「如來藏」與「菩提」，這二個金剛句主要依「清淨」與否而分別的，一為「有垢真如」，一為「離垢真如」，⁴又《寶性論》所提出「離垢清淨」，是由「自性清淨」說而起，應深入理解其內義本質，以釐清於「如來藏」在「自性清淨」的意義，並且擴及「離垢清淨」，從「有垢真如」與「無垢真如」兩方面探究「自性清淨」說，了解其間意義的相涉。此外，從《如來藏經》、《不增不減經》、《勝

¹ 《大方廣如來藏經》，CBETA, T16, no. 667, p. 462c12-14。

² 《大方廣如來藏經》，CBETA, T16, no. 667, p. 461c8-9。

³ 《究竟一乘寶性論》卷1：「具攝此論法義體相應知，偈言：佛法及眾僧，性道功德業，略說此論體，七種金剛句。」CBETA 2019.Q3, T31, no. 1611, p. 820c23-25，《寶性論》可分為佛、法、僧、如來藏、菩提、功德、事業等七個部分，是為七種金剛句。

⁴ 《究竟一乘寶性論》卷1：「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，依此妙法身，出生於三寶。」CBETA, T31, no. 1611, p. 813c17-20。

鬘經》至《寶性論》言「自性清淨」，「自性清淨心」作為「如來藏」的別名⁵，牽引了空如來藏、不空如來藏的二義，此二者被高崎直道認為是為如來藏的本質⁶，分析空如來藏、不空如來藏以其內義是否作為自性清淨的本質？通貫相關的思想脈絡。

《勝鬘經》言「自性清淨心而有染污，難可了知」⁷，因而有「染淨依持」之說，由此應探知自性清淨與客塵的關係，試圖了解客塵煩惱，以及眾生流轉生死輪迴之所由，所謂的不清淨的眾生位等的形成。再者，由客塵煩惱而有如來藏之「轉依」，從「有垢真如」轉至「無垢真如」，辨析如來藏的「轉依」之理，從三自性的角度去檢視，如來藏之「轉依」與唯識之「轉依」是否相同？由如來藏之「真如」辨明「染淨依持」的關係，闡明如來藏自性清淨說是否具有解決生死迷染的能力。

本文如此整合如來藏自性清淨說所涉及的課題，由如來藏思想的《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《寶性

⁵ 《如來藏之研究》：「《不增不減經》說：『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』（大正一六·四六七中）。所說的清淨真如法界，就是法身，眾生，如來藏，自性清淨心的別名。《寶性論》中，在說如來界時，自性清淨心是如來藏別名；在說如來菩提時，也就是佛的自體」印順法師：《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1981年12月，頁172-173。

⁶ 見高崎直道：《如來藏思想の形成 I》，東京：春秋社，2009年，頁135-140。

⁷ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222c3-4。

論》等的三經一論⁸進行研究。其中，藏傳佛教將《寶性論》視為顯密教法的重要橋樑，有許多祖師為之作釋疏，目前已有翻譯為漢語的幾部疏論，當中標舉「如來藏」為自宗中心思想的覺囊派，提出他空中觀（他空大中觀， Zhentong Mahamādhyamaka）的觀點，祖師多伯巴（更欽·朵波巴喜饒堅讚 Dol po pa shes rab rgyal mtshan，1292-1361）對於《寶性論》所作《大乘無上續論釋·善說日光》疏論⁹影響藏傳佛教甚為深遠，十九世紀提倡利美運動的蔣貢康楚羅卓泰耶（Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé，1813-1899）¹⁰、米滂仁波切（Mipham Rinpoche，1846-1912）等人所著的疏論¹¹皆有受到其陶染，亦宣說他空中觀的見解。覺囊派對於如來藏思想在藏傳佛教中有其獨到的見解，並且多伯巴《大乘無上續論釋·善說日光》疏論的廣傳與影響，直至今日，在藏傳佛教中不同教派在講解《寶性論》，甚少不提及《善說日光》疏論的觀點，或以此對比不

⁸ 參見高崎直道：〈第一部 如來藏系經典の三部經〉《如來藏思想の形成 I》，頁 55-158；高崎直道：〈如來藏系經論系統図〉《如來藏思想の形成 II》，東京：春秋社，2009 年，頁 473。

⁹ 多伯巴（多羅瓦，Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·善說日光》，四川：色達喇榮五明佛學院，2004 年完成譯稿。

¹⁰ Maitreya, written down by Asanga, commentary by Jamgön kongtrül lodrö Thayé, explanations by Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, Rosemarie Fuchs (tr.). *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary*. The Unassailable Lion's Roar, N.Y: Snow Lion, 2000.

¹¹ 米滂（麥彭，Mipham Rinpoche）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（二）》，四川：色達喇榮五明佛學院，2003 年完成譯稿。

同見解，或依此詮釋相似的見解，因此之故，發想藉由覺囊派他空中觀的二諦觀點，詮解如來藏的三經一論，試圖對自性清淨說有更深入的理解。

貳、他空中觀二諦觀點

他空中觀二諦觀點的理論建立，其實是根植於藏傳佛教的修持系統，並結合經教思想系統，可以說是解行並重之下而產生，依其內容，於此可以簡分為他空中觀與二諦觀點兩部分說明：

一、他空中觀的定義

他空中觀，又稱大中觀（Madhyamaka）。「大中觀」一詞，並非藏傳佛教無緣由的獨創，在歷代的傳承當中，龍樹（Nāgārjuna）、彌勒（Maitreya）、無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu），皆是羅列其中的祖師，¹²多羅那他（Tāranātha，1575-1635）言：「大中觀派，在藏地是指他空中觀者，即以彌勒菩薩的著作和無著、世親論師的釋著為代表。龍樹論師明確提出了法界空，這和無著論師等人所說的他空是相同的。」¹³在寧瑪派¹⁴、噶舉派¹⁵、薩迦派¹⁶、覺囊派都有主張大中觀的行

¹² 參見阿旺洛追札巴著，許得存譯：《覺囊派教法史》，西藏：西藏人民出版社，1993年，頁1-10。

¹³ 引見多羅那他：〈中觀他空思想要論〉，收錄於阿旺洛追札巴著，許得存譯：《覺囊派教法史》，頁238。

¹⁴ 如米滂仁波切（Mipham Rinpoche，1846-1912）、敦珠仁波切（Dudjom Rinpoche，1904-1987）。米滂仁波切在他所著作的《定解寶燈論》當中

者，然以覺囊派弘揚他空中觀為主。大中觀是以如來藏思想為主軸，因此所依據的彌勒、無著兄弟的著作等，都是與如來藏系有關的經典，雖然龍樹提出法界空，但藏傳佛教普遍以為《讚法界頌》¹⁷的作者是龍樹，其內容亦是如來藏思想，所以大中觀的傳承自然將龍樹視為祖師，有其背後思想義理的根據。

藏傳佛教中一般言「他空見」所指的就是覺囊派的根本主張，但噶舉派、寧瑪派的著作中，亦有闡明主張「他空見」，見地或略有不同，以「如來藏」為核心是不變的，較狹義的範疇而言，所要說明的就是以「他空見」為主所開展的思想。當

說明大中觀，曾言：「遠離戲論大中觀，自性光明大圓滿，義同名稱不相同，其外無有更勝見」，另有《中觀莊嚴論》、《寶性論》的釋論著作，亦提及大中觀、他空見。參見米滂（Mipham Rinpoche）造論，根華著，索達吉譯：《定解寶燈論淺釋》，臺北：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，2006年，頁50。談錫永為敦珠仁波切的弟子，編撰《大中觀論集（上）、（下）》及《寶性論梵文新譯》等多本著作，提倡離邊大中觀。參見談錫永：《大中觀論集（上）、（下）》，香港：密乘佛學會，1998年；談錫永譯著：《寶性論梵文新譯》，臺北：全佛文化事業有限公司，2006年1月。

¹⁵ 如第三世噶瑪巴讓炯多傑（Rangjung Dorje, 1284-1339）、蔣貢康楚羅卓泰耶（工珠·雲丹嘉措, Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, 1813-1899），參見竹慶本樂仁波切著，江涵芟譯：《中間亦無中觀派》，臺北：德謙讓卓文化，2014年，頁134。

¹⁶ 如釋迦秋登（Shakya Chogden, 1428-1507），參見安妮·貝洽第（Anne Burchardi）：〈他空傳統的多樣性一覽〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，北京：北京大學出版社，2014年，頁264。

¹⁷ 參見龍樹菩薩《讚法界頌》卷1，《大正藏》第32冊，頁754b開始。

以「他空見」闡述時，多半有以「自空」與「他空」相對而論述，所謂的「自空」，在藏傳佛教是指中觀自續派與中觀應成派的主張，有些學者或依字面上的解釋，或誤解「他空」，即將「自空」對立於「他空」，批評他空見，這當中有許多論爭，成因可能是宗義層面或政治層面等等，¹⁸眾聲喧嘩，然批評的論爭不是本論文的篇幅所能涵蓋探究的主題與範疇，在此並不一一追溯，以說明主要的思想見地為主。

「他空」一詞，最早可見於調伏天（律天，Vinītadeva，645-715）的《唯識三十論疏》¹⁹，藏傳佛教中常作為覺囊派的代表思想與詞彙，因此一般認為「他空中觀」是覺囊派的創教教主宇摩·彌覺多傑（Yu mo mi bskyod rdo rje，約 11 世紀）所開創，多伯巴所傳播，多羅那他為此教派的中興者，但根據史料與傳軌，他空的傳承在藏地可以追述至贊喀波切（Btsan Kha bo che，1021 年出生），他是《寶性論》的傳承祖師，²⁰追隨喀什米爾班智達薩加納（Sajjana）學習慈氏五論。覺囊貢嘎卓

¹⁸ 參見邁克爾·希伊（Michael sheehy）：〈覺囊研究綜述〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 333-351；黃英傑：〈第五章 漢藏佛教諸師對他空見的看法探討〉，〈藏傳佛教「他空見」研究—以國燃巴《辨別正見》為中心〉（新竹：玄奘人文社會學院宗教學系碩士論文，2003 年），頁 105-112。

¹⁹ 參見克勞斯·迪特·馬特斯（Klaus-Dieter Mahtes）：〈真之「他空」見：更多關於其起源、傳播及闡釋的材料〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 228。

²⁰ 參見管·宣努貝著，王啟龍、還克加譯：《青史（一）》，北京：中國社會科學出版社，2012 年，頁 317-319。

卻 (Kun dga' grub mchog, 1507-1569) 在題為《他空見導引》的書中記錄的了贊喀波切的一些教導，²¹可以窺見他空傳承早期的材料，以及貢嘎卓卻的《百教集史》(History of the Collection of one Hundred Instructions) 當中亦有贊喀波切紀錄了薩加納的描述，他認為只有清晰辨別法與法性的三轉法輪，才為了義法教。²²這些自然後來都成為他空見的內容，一方面是說明薩加納、贊喀波切的思想內容對他空見的影響，另一方面就是追溯他們為他空見早期的印藏祖師，他空中觀並非覺囊派毫無思想源頭所獨創，只不過直到多伯巴、多羅那他等人才真正的著論廣傳。

「他空中觀」在藏傳佛教裡頭，從思想的發展來看，無論各方的意見如何，最難能可貴在於被許多的行者、學僧承認為所持有的見地，尤其覺囊派將之開展為一個傳承源流，以如來藏為主要思想，兼容中觀思想，成為一個學派或思想系統，突出其特色，可視為如來藏思想的重要開展。

²¹ 參見塞勒斯·斯特恩斯 (Cyrus Stearns)：〈朵波巴·攝囉監燦與他空見在藏地的起源〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 68。

²² 贊喀波切《蓮花鈎》的手寫筆記，記載：「克什米爾班智達薩加納有云：勝者（佛）曾三轉法輪，初轉法輪為四聖諦，中轉為無性相，末轉為細分別。前二者未分別實有與假立。於末轉法輪之究竟決定時，則依辨別中邊 (madhyāntavibhāga) 及辨別法與法性 (dharmadharmātavibhāga) 而作開示。」參見克勞斯·迪特·馬特斯 (Klaus-Dieter Mahtes)：〈真之「他空」見：更多關於其起源、傳播及闡釋的材料〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 229。

二、二諦觀點

二諦 (satya-dyaya) 即世俗諦 (samvṛti-satya) 與勝義諦 (paramārtha-satya)，《中論》：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」²³，因此理解二諦的區別是正確理解佛說的真實所必須的，²⁴意味著世俗的語言去表達勝義真理，這也就是勝義被表現為教說，²⁵為了體證第一義的真理 (satya)，先要理解世俗的真理，同樣的，依於二諦觀點辨析與詮解如來藏思想，釐清對於現象界與真理的教說。

當聚焦在覺囊派的「他空中觀」時，引來許多批評，其中《土觀宗派源流》批評為「惡見」²⁶，對於後世的影響甚劇，綜觀其論，與許多對如來藏的批評的軌跡如出一徹，將自性視為與外道無異的梵我，以及如來藏的經典為不了義。這當中爭議最大的是批評者認為覺囊派主張「勝義自性有常性」²⁷，或言「勝義實有」，事實上，覺囊派從二諦的觀點來回應這個問題。多羅那他在〈辨別二理論〉中說明他空二諦：

他空主張：「一切世俗法皆非實有、自之本體空，故為自

²³ 《中論》卷 4，CBETA, T30, no. 1564, p. 33a2-3。

²⁴ 齋藤明：〈中觀思想的成立と展開〉，桂紹隆等編：《空と中觀》，東京：春秋社，2012年，頁 16。

²⁵ 上田義文著，陳一標譯：《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002年，頁 18-20。

²⁶ 參見土觀·羅桑卻吉尼瑪著，劉立千譯注：《土觀宗派源流：講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》，北京：民族出版社，2000年，頁 113。

²⁷ 參見土觀·羅桑卻吉尼瑪著，劉立千譯注：《土觀宗派源流：講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》，頁 115。

空。但勝義法界為實有，故自之本體不空；然而因無其他二取等一切戲論，故為空性，所以勝義為他空。」

他空派為：實有法無實法、能取所取等，二種顯現所攝的一切法，即為世俗諦；勝義的法界為二空之自明智慧，此安立為勝義諦，故勝義不安立為僅是離戲，而是安立為無能所二取戲論的覺性。²⁸

多羅那他將中觀派分為普通中觀派與大中觀，稱普通中觀派為「自空」，大中觀為「他空」，²⁹第一段引文中，闡述「勝義法界為實有，故本體不空」，而這個「實有」，如第二段引文所見，在世俗諦區分了實有法、無實法，這裡的「實有」與「勝義實有」不同，世俗的實有是本體空，而勝義的實有為本體不空，隨後又言「無其他二取等一切戲論，故為空性」，所以承認「勝義的法界為二空之自明智慧」，以此安立為勝義諦，而世俗諦的是一切的二取、實有法無實法都是本體空，稱為自空。

誤解他空中觀的概念，可能只讀取到勝義不空，即認為所謂的他空是「他者空，勝義不空」，或者以為中觀派為自空，

²⁸ 參見多羅那他：〈辨別二理論〉，收錄於盧瑞棻等譯：《他空中觀 ཅུ་མ་གཤམ་གྱི་རྒྱུ་རྐྱེས་》（中藏對照），臺中：法源出版文化事業社，2019年，頁51-52。

²⁹ 「中觀學派分普通中觀派和大中觀派，普通中觀派在藏區主講自空，在印藏兩地主張無自性，一般指阿闍黎佛護、清辨、解脫軍、寂護及其隨行者的觀點。……大中觀派，在藏地指堅持他空中觀者，即以彌勒菩薩的著作和無著、世親論師的釋論為代表。龍樹菩薩明確提出了法界空，這和無著論師等人所說的他空是相同的。」參見多羅那他：〈中觀他空思想要論〉，收錄於阿旺洛追札巴著，許得存譯：《覺囊派教法史》，頁239-237。

即是他空中觀否定了中觀派，又或從唯識來理解他空，認為自空與他空不同³⁰。其實並非如此，他空中觀的二諦觀點，從世俗諦至勝義諦，並沒有否認過空性，所謂的「勝義不空」在於著重於自明智慧、覺性，而此覺性未曾離於空性，所以多伯巴言：「佛菩薩所許之自空見能斷除戲論，是故殊勝，然其亦為他空見所攝，故彼此宗見並不互相對立」³¹，勝義不空且離一切戲論，故為無能所二取的「覺性」，他空中觀主張明空不二、現空不二，以此詮釋的是勝義諦，一如宗喀巴《密宗道次第廣論》修空性引文云：「瑜伽不離空，亦不離不空」³²，進到密法的領域，即便一向主張中觀應成派見解的格魯派，並沒有反對「不空」，他空之空與自空之空並不相違，他空中觀是以空性之理通徹於世俗諦與勝義諦。此外，又引三性來說明二諦，即《解深密經》³³中所言的遍計所執相（parikalpita-svabhāva）、依他起相（para-tantra-svabhāva）、圓成實相（pariniṣpanna-svabhāva），多伯巴《二十一深義》中言：

心以種種妄念去分別的分別分，和外境中顯現的顯現分，即所取的自身角度而言，為遍計執；心、心所——

³⁰ 參見印順法師：《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992年，頁75-77。

³¹ 轉引自克勞斯·迪特·馬特斯（Klaus-Dieter Mahtes）：〈多羅那他之《甚深義之二十一差別論》—朵波巴與釋迦確丹二他空師之見地比較〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁154，差別三。

³² 見宗喀巴造論，法尊法師譯：《勝集密教王五次第教授善顯炬論》，臺北：方廣文化事業有限公司，2014年3版，頁89。

³³ 《解深密經》，《大正藏》冊16，頁693a。

心識的自身角度而言，世俗心識所攝的識，為依他起；離戲的自性明了為圓成實。……遍計執和依他起，二者一概必是非實有。³⁴

多伯巴並不是依唯識之理將重點放在依他起性，而是主張遍計所執性、依他起性都是非實有的，圓成實性是究竟實相，因此《山法了義海論》中說：

所謂遍計無自性即指（遍計）無有自相，僅可將其建立為僅僅是世俗（kun rdzob tsam）或倒世俗（log pa'i kun rdzob），而不可建立為世俗諦（kun rdzob bden pa）或正世俗（yang dag kun razob）。至於依他起之無自性者，即指其自性於世俗上雖可依他而生，卻不可自生，且於真實中無可成立。如是，此二者皆自空，故無自性。無此二者之基即為法性圓實，彼非無自性，然而與其相異之無自性世俗諸法卻以其為基，是故彼乃勝義之自性，亦即自性身（svābhāvīkākāya）。³⁵

又多羅那他承其志亦說：

必須各別分性者，世俗沒有遍計執，世俗有依他起，世俗無圓成實，勝義有圓成實，故實有。若爾，遍計執是

³⁴ 見多羅那他：〈二十一深義〉，收錄於盧瑞棻等譯：《他空中觀 ཅུ་མ་གཟུགས་ལྷོ་སྐོར་（中藏對照）》，頁 79-81。

³⁵ 轉引自克勞斯-迪特·馬特斯（Klaus-Dieter Mahtes）：〈多羅那他之《甚深義之二十一差別論》—朵波巴與釋迦確丹二他空師之見地比較〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 164。

假有，依他起實有，圓成實既不是安立有，也非實有，而是無戲論有。進一步說，遍計執是無的空性，依他起是有的空性，圓成實是勝義空性，多伯巴·喜饒堅贊大師曾說：瞭解無的空性，也知有的空性。若知自性空，述說瞭解空性。遍計執者，性相無自性。依他起者，生無自性。圓成實者，勝義無自性。³⁶

遍計所執性有許多種分類，若名稱語言所假設安立的諸多分別、能所二執的相對妄念、相互觀待而立的概念……一切依心而起的妄想分別等等，周遍於我們的生活之中，此些相對分別、執著虛妄，或雖有顯現，在世俗中不能為「諦實」，因此多伯巴將遍計所執性安立為世俗，或如龜毛兔角一般為「倒世俗」，世俗諦中沒有真實的存在，因此言「世俗沒有遍計執」。

依他起性，無相之遍計依於他緣而生起如幻假有的現象。依他起性又可分為染分、淨分二種：染分依他，將以熏染種子而起的三有、諸心心所等執為實有，未達遍計所執性空，不如實了知依他起，非理作意，故為不淨；淨分依他，聖者、菩薩在後得智中了達依他起萬法無實，如幻所現，故名清淨。³⁷世俗心性所攝的識，於世俗上雖然可以依他而生，卻不能自生，因此是為「世俗諦」，但勝義真實中不成立。

³⁶ 引見多羅那他：〈中觀他空思想要論〉，收錄於阿旺洛追札巴著，許得存譯：《覺囊派教法史》，頁 240。

³⁷ 參見阿旺更嘎·建陽樂住：〈他空如來藏〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 21。

圓成實性，於此所指的是萬法之本質、自性真如、清淨法界、無分別智、如來藏。圓成實非分別，也非分別所緣，故圓成實是無念、無分別，³⁸乃是智慧境界，所以說明了為圓成實，是無分別離戲的自性，是勝義諦佛性。

如此，主張遍計所執性、依他起性為世俗，遍計所執性為假有，依他起性為實有，此僅是就世俗的層面來說，於勝義究竟而言，兩者皆是自空，所以無自性；圓成實性，並非假名安立的存在，也非世俗的實有，而是離一切戲論有，是勝義的自性。若依空性而言，遍計所執性是無的空性，依他起性是有的空性，而圓成實性是勝義空性，即是勝義無自性。

將三性分為二諦作詮釋，勝義諦的圓成實性，是「空」一切遍計所執與依他起，這是他空中觀與唯識的不同之處，沒有只將世俗諦淨分依他起、淨分阿賴耶識視為如來藏的方便說，並且沒有忽略中觀的空性之說，提出勝義無自性，不違背月稱（Candrakīrti）所說「於二諦中都沒有自性（rang bzhin）」³⁹。更有進者，承認勝義有圓成實性，所要傳達就是如來藏所具有的功德，離一切戲論有的功德，即「不空」的不思議法，依於勝義無自性，此不空未曾離於空。

他空中觀的二諦觀點就如來藏而發，又依三性說更深刻地闡述二諦，熔解中觀派與瑜伽行派解釋佛法的架構於一爐，如此所做的就是依此詮釋如來藏，從世俗諦與勝義諦都不違中觀

³⁸ 同上，頁 22。

³⁹ 引見釋見弘：〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（下）〉《法鼓佛學學報》第 1 期（2007.12），頁 5。

的空性，臻至圓成實性的根本真實，以此突顯如來藏的勝義之處，是為了義的究竟教法。

參、自性清淨與離垢清淨的殊義

一、心性清淨說探源

「心性清淨」或「自性清淨」一說，可以溯源自原始佛教，從《阿含經》到大乘般若中觀思想等，都有心性清淨說的闡釋，卻有不同意義的解釋，從聲聞經論中，斷除煩惱，作為解脫的依據，乃至大乘初期般若經論，遮遣染淨二執見，以對於勝義實相的了知，如此不同時期所主張的心性清淨，其中的說法可能對於如來藏思想中「自性清淨」有所影響，因此探索心性清淨說的根源，有助於了解如來藏自性清淨所繼承與發展狀況。

「心性清淨」是在原始佛教的上座部經典中已出現的概念，若巴利《增支部》言：

比丘們！此心是明淨的，但被外來的垢穢所污染。無知的凡夫不能如實了解這點，因此我說：「無知的凡夫沒有修心」。

比丘眾！此心是明淨的，而得解脫外來的垢穢，多聞的聖弟子如實了解這點，因此我說：「多聞的聖弟子有修心」。⁴⁰

⁴⁰ 關則富：《巴利語佛經譯注 增支部（一）》，臺北：聯經出版事業有限公司，2006年，頁72。

這兩段文所示「心是明淨」，但為外來的隨煩惱所雜染，或離於外來客塵隨煩惱，是因為能如實解與不如實解的差別，能如實解是「有聞聖弟子」有修心，不如實解即是「無聞異生」而無修心。所謂明淨的心，是指作為基礎心的有分心，說有分心潔淨，意味它像無污染的白紙，或無塵而明淨的鏡子一樣，⁴¹表現其主體性，與煩惱的客體性相對，還是屬於較靜態（static）的存在⁴²，並非要遮遣染、淨二種執見，而是區分染淨二者，使行者知修持而令心解脫，可說是從世俗的立場上去肯定染淨有差別，討論如心無污染的白紙上，如何斷除偶來的隨煩惱，隨煩惱的斷與不斷的重要性，有染淨相對的差別觀待，因此《阿含經》對於「心性清淨」仍是屬於「世俗無顛倒」⁴³的傾向是比較強的，⁴⁴重視後天的修行以令心解脫。

部派佛教中，大眾部（Mahāsāṃghika）以及分別說部（Vibhajya-vādin）二系沿襲《阿含經》的心性本淨說，而一切

⁴¹ 見水野弘元：〈心性本淨之意義〉，《佛教教理研究：水野弘元著作選集·二》，臺北：法鼓文化，2000年，頁287。

⁴² 見釋恆清：《佛性思想》，臺北：東大圖書公司，1997年2月，頁116。

⁴³ 水野弘元主張此有分心類似於阿賴耶識，離善惡的中性無覆無記，《瑜伽師地論》或《成唯識論》等即採用消極的清淨說，又安慧解釋：阿賴耶識的因顛倒的作業滅與不滅而如實知其法界的清淨是一種世俗無顛倒而已，不是勝義無顛倒。參見水野弘元：〈心性本淨之意義〉，《佛教教理研究：水野弘元著作選集·二》，頁287-288；葉阿月：〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說〉，《台灣大學文史哲學報》第23期（1974年10月），頁121。

⁴⁴ 參見葉阿月：〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說〉，120-127。

有部（Sarvāsti-vādin）則反對心性本淨的說法，而認為僅是不讓眾生懈怠的方便說⁴⁵。從一個整體的角度而言，由《阿含經》以及部派佛教，所謂的心性清淨的「心」，是有淨染變化的，由《雜阿含經》所說的：「比丘，心惱故眾生惱；心淨故眾生淨」⁴⁶，可以了解到在現象上心有善有惡、有染有淨，有此種分別，因此說是貫通染淨的所依自體⁴⁷。如此轉染還淨的心性清淨說，還是給後來的《維摩詰經》、《華嚴經》等等帶來影響，成為大乘佛教心性清淨思想發展的基礎。

如此顯見，根源於《阿含經》的心性清淨說，逐漸的發展，由部派佛教乃至大乘佛教的經論所繼承，對於了解如來藏三經一論的自性清淨，不能忽略般若中觀經論當中所說的心性清淨，依《大般若經》言「是心非心，本性淨故」⁴⁸，且云：

時，舍利子問善現言：「是心云何本性清淨？」

善現答言：「是心本性非貪相應非不相應，非瞋相應非不相應，非癡相應非不相應，非諸纏、結、隨眠相應非不相應，非諸見趣、漏、暴流、軛、取等相應非不相應，非諸聲聞、獨覺心等相應非不相應。舍利子！是心如是本性清

⁴⁵ 若近於經部的《成實論》即直言心性非本淨，《成實論》卷3：「心性非是本淨，客塵故不淨。但佛為眾生調心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛為懈怠眾生若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」 CBETA, T32, no. 1646, p. 258b17-20。

⁴⁶ 《雜阿含經》卷10，CBETA, T02, no. 99, p. 69c12-13。

⁴⁷ 參見印順法師：《如來藏之研究》，頁77-78。

⁴⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷36，CBETA, T05, no. 220, p. 202a12-13。

淨。」

舍利子言：「是心為有心非心性不？」

善現答言：「非心性中，有性、無性為可得不？」

舍利子言：「不也！善現！」

善現答言：「非心性中，有性無性既不可得，如何可問：是心為有心非心性不？」

舍利子言：「何等名為心非心性？」

善現答言：「於一切法無變異、無分別，是名心非心性。」⁴⁹

在舍利子與須菩提的問答中，遮遣一切貪、瞋、癡、纏、結、隨眠……等煩惱法，這些煩惱等與心本性非相應非不相應，《大般若經》於此以兩個「非」遮破心本性在世俗現象中，與煩惱等相應或不相應的相互觀待關係，不落入世俗有為法的能依、所依，如《中論》所言：「淨不淨顛倒，是則無自性」⁵⁰，淨與不淨都是無自性，非能依於心而生煩惱，因此說「心非心性」，超越有性、無性，非有非無，遠離二邊，即為「是心非心」，心、非心皆不可得，可謂「無心」，心無自性，無有分別的空性，於一切法無變異，遠離戲論，即以「本性空」言「本性淨」。依《大智度論》言：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏

⁴⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 36，CBETA, T05, no. 220, p. 202a13-25。

⁵⁰ 《中論》卷 4：「如身見五種，求之不可得，煩惱於垢心，五求亦不得。淨不淨顛倒，是則無自性；云何因此二，而生諸煩惱？」CBETA, T30, no. 1564, p. 31b2-8。

空，故言清淨」⁵¹，以「空性」而言「本性淨」，是為般若中觀思想中勝義諦的見解，遮遣世俗諦中淨與不淨的相對性，是為勝義無顛倒，已然脫離部派佛教與煩惱相應的心，本來是清淨的見解⁵²。

二、自性清淨與離垢清淨的意義

如來藏思想在原始佛教「心性本淨，客塵所染」的思想基礎上，以及般若中觀本性空的心性清淨說影響下，提出如來藏是「自性清淨」，如水野弘元所云：「因為大乘佛教的如來藏說或佛性說，考量到清淨本性的常住不變之心性；相對於此，原始佛教或上座部系部派，並未考量如此常住的心性，而是考量說現象生滅變化的心相是清淨的。」⁵³，常住不變的清淨心性由《寶性論》當中可知：

རང་བཞིན་འོད་གསལ་ཞེས་བརྗོད་གང་ཡིན་ཉི་དང་མཁའ་བཞིན་སྒོ་བུར་གྱི། །ཉོན་མོངས་ཤེས་བྱའི་སྤྱིན་
 ཚོགས་སྣུག་པོའི་སྤྱིབ་པ་ཡིས་ནི་བསྐྱབས་གུར་དལ།
 །དྲི་མེད་སངས་རྒྱས་ཡོན་ཏན་ཀུན་ལྡན་ཉལ་བརྟན་གཡུང་བྱུང་སངས་རྒྱས་ཉིད། །དེ་ནི་ཚོས་ལ་མི་རྟོག་རྣམ་
 འབྱེད་ཡེ་ཤེས་དག་ལ་བརྟེན་ནས་འཛོལ།⁵⁴

所謂自性之光明，猶如日輪與虛空，以客煩惱所知障，厚重雲聚而遮蔽；

⁵¹ 《大智度論》卷 63，CBETA, T25, no. 1509, p. 508c6-7。

⁵² 見印順法師：《如來藏之研究》，頁 80。

⁵³ 見水野弘元，釋惠敏譯：〈心性本淨之意義〉，《佛教教理研究：水野弘元著作選集·二》，頁 277。

⁵⁴ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་སྐོམ་མཉེན་བཞུགས་བཞུགས་སོ།》，《丹珠爾·德格版》，D4024，ཧྲིན་(༡༣༣)，p. 123-1-62b。

遍具無垢佛功德，常堅不變之佛體，此依於法無分別，以及揀擇智獲得。⁵⁵

在目前《寶性論》梵藏的漢譯本，將勒那摩提原先譯「自性清淨體」⁵⁶，譯為「自性光明」（རང་བཞིན་འོད་གསལ།），如前偈頌「所謂自性之光明」，又談錫永所譯的梵文漢譯本云：「佛本性光輝」⁵⁷，如勒那摩提也在釋論偈云「明淨諸功德」⁵⁸，又在另一個偈頌⁵⁹的釋論提到：「光明者，知自性清淨體」⁶⁰，而依《如來藏經》云：「一切有情具法性，胎中世利有光明」⁶¹，當中

⁵⁵ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·菩提品第二》，頁 22。

⁵⁶ 《究竟一乘寶性論》卷 1：「向說佛法身，自性清淨體，為諸煩惱垢，客塵所染污。譬如虛空中，離垢淨日月，為彼厚密雲，羅網之所覆。」CBETA, T31, no. 1611, p. 816b6-11。

⁵⁷ 談錫永譯著：《《寶性論》梵本新譯》：「佛本性光輝，客塵煩惱覆，如日如虛空，受彼層雲網」，臺北：全佛文化事業有限公司，2006 年 1 月，頁 132。

⁵⁸ 《究竟一乘寶性論》卷 4：「佛身不捨離，清淨真妙法，如虛空日月，智離染不二。過恒沙佛法，明淨諸功德，非作法相應，不離彼實體。」CBETA, T31, no. 1611, p. 841b9-12。

⁵⁹ 《究竟一乘寶性論》卷 3：「通智及無垢，不離於真如，如燈明煖色，無垢界相似。」CBETA, T31, no. 1611, p. 831c3-4。

⁶⁰ 《究竟一乘寶性論》卷 3，CBETA, T31, no. 1611, p. 831c16。其中「知」，大正藏作「如」，據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本修訂。

⁶¹ 《大方廣如來藏經》，CBETA, T16, no. 667, p. 464a1-2。

已先將如來法性說為具有「光明」，因此「光明」意指著不僅是「清淨」，還有「功德」。依偈頌所闡釋，心之自性本來光明，具有猶如日輪般真如顯現的証德，以及如虛空般本性清淨的斷德，在凡夫眾生時被客塵煩惱所覆，即煩惱障與所知障如厚重雲聚般而遮蔽，然而在獲得佛果位時，圓滿具足滅盡一切障垢的斷德與佛的十力等証德，並從生老病死解脫的緣故，因而恆常、堅固、不變。如此之菩提本性，是由菩薩入定的如所有無分別智與出定的盡所有後得智而修持，逐漸增上而獲得。由偈頌之意可以了解，「自性光明」是有「本性清淨」與「本具功德」，這可說是《寶性論》將心性清淨說的意義擴大，以「本性清淨」與「本具功德」合而論之。兩者分別而言，「本具功德」稱為「自性光明」、「自性清淨」，「本性清淨」則稱之「離垢清淨」，所以《無上依經》以為「自性清淨」、「自性光明」是通相，而「離垢清淨」為別相，皆是法身淨波羅蜜⁶²。

「自性光明」、「自性清淨」作為一個統稱，也可以作為一個分說。《寶性論》詳細解釋之時，以分說而論，「自性清淨」從證德的角度來講，而「離垢清淨」從斷德的角度而言，因此《寶性論》分以偈頌及解釋言之：

འོད་གསལ་བྱས་མེན་དབྱེར་མེད་པར། །འཇག་ཅན་གང་གཞི་ལྷང་གི་ནི། །རྩལ་ལས་འདས་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་
གྱི། །ཚོས་རྣམས་ཀྱན་དང་ཟན་པ་ཉིད། །

⁶² 《佛說無上依經》卷 1：「如來法身大淨波羅蜜應知有二種：自性清淨是其通相，無垢清淨是其別相。」CBETA, T16, no. 669, p. 472b24-25。

རང་བཞིན་གྱིས་ནི་མ་གྲུབ་དང་། །ལྷན་དང་སྐྱོ་བུར་བ་ཉིད་གྱིས། །ཉོན་མོངས་ཤེས་བྱའི་སྐྱེབ་པ་དེར། །སྨིན་
དང་འདྲ་བར་བརྗོད་པ་ཡིན། །⁶³

光明非是所作性，無別超過恆河沙，是故本來即具足，佛
陀功德之諸法。

是由自性不成立，周遍以及客塵故，煩惱所知二障位，宣
說猶如厚重雲。⁶⁴

前四句偈頌表示的是「自性清淨」，後四句則表示「離垢清淨」。自性清淨，言光明非是所作性，即是說明此自性清淨、光明，非因緣和合而成的，與眾生無別的相應，超越過恆河沙數的無量佛陀十力等功德，是本來即具足的。離垢清淨，言客塵垢染的自性不成立實有存在，雖周遍一切不淨凡夫位，是為能斷的客塵，因此說有如厚重雲般的煩惱障與所知障，直接說明二障是能夠斷除，間接說明斷除此二障，不只是証得離垢清淨，自性清淨的光明同時能夠顯現。

然而，這裡有一個容易混淆之處，因為說斷除二障等，所以可能會誤以為「離垢清淨」是在眾生位時不具備的，是果位所後得的，見《寶性論》的釋論所言：

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，

⁶³ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བསྟན་བཅོས་བཞུགས་པོ།》，123-1-62b。

⁶⁴ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·菩提品第二》，頁 22。

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。⁶⁵

「自性清淨」是「性解脫無所捨離」，本來即解脫，以為自性清淨心不捨一切客塵煩惱，其實本來與客塵煩惱不相應。「離垢清淨」，所謂「得解脫」，又解脫不離一切法，所以才言「清淨」，對於眾生作解脫的表達，實是自性清淨心遠離客塵煩惱更無餘，如前所言的「自性清淨」本不相應一切客塵煩惱。所以，可以了解「離垢清淨」與「自性清淨」是一體，在眾生位時，未捨本來不相應的煩惱，因此言「自性清淨」，而於「得解脫」時，遠離客塵煩惱垢，而言「離垢清淨」，是為佛位，如此足見「自性清淨」是在凡不減、在聖不增，無論凡夫位、菩薩位、佛位都無有差別。

《寶性論》在前面的偈頌當中談論「自性清淨」、「離垢清淨」是從「無垢真如」的角度而言，即是「證菩提」的果位而說。若就「有垢真如」的角度而言，所謂的聖凡無增減，同樣是「自性清淨」，也就是「如來藏」，其意義依《寶性論》中言：

淨心如虛空，無因復無緣，及無和合義，亦無生住滅。

如虛空淨心，常明無轉變，為虛妄分別，客塵煩惱染。⁶⁶

對照梵藏漢譯本，《大乘無上續論（一）·菩提品第一》：「མེས་གྱི་རང་བཞིན་ནམ་མཁའ་ཡི། །ལམས་ལྟར་རྒྱ་མེད་རྒྱུན་མེད་དེ། །ཚོགས་པ་མེད་ཅིང་སྤྱོད་བ་དང་། །འཛིག་དང་གནས་ལའང་ཡོད་མ་ཡིན། །མེས་གྱི་རང་བཞིན་འོད་གསལ་གང་ཡིན་པ། །དེ་ནི་ནམ་མཁའ་བཞིན་དུ་འགྱུར་མེད་

⁶⁵ 《究竟一乘寶性論》卷 4，CBETA, T31, NO. 1611, P. 841B17-24。

⁶⁶ 《究竟一乘寶性論》卷 1，CBETA, T31, no. 1611, p. 814b7-10。

དེ། །ཡང་དག་མེན་རྟོགས་ལས་བྱུང་འདོད་ཆགས་སོགས། །མོ་བྱར་དེ་མས་དེ་ཉོན་མོངས་མི་ འགྱུར།⁶⁷心之自性如虛空，無因以及無有緣，無有和合及無生，無滅亦無安住相。心之自性為光明，猶如虛空無轉變，妄念所生諸貪等，客塵諸垢不能染。」《《寶性論》梵本新譯》：「清淨如空界，無因亦無緣，復無和合相，無有生住滅。心本性如空，明輝無變異，虛妄分別生，貪等客塵垢。」⁶⁸可以了解，自性清淨心如虛空，本性如空，且是自性光明，無有轉變，即如他空中觀所主張，如來藏是具備明空不二、覺空不二的本性，清淨與功德兼備。如是，中觀思想以「本性空」釋「心性清淨」，《寶性論》等如來藏經論，雖屢屢言功德、果法，然其對自性清淨的解釋，猶不離心之本性如「虛空」，所謂「不增一法，不減一法」⁶⁹的「本具清淨」，相應於空相⁷⁰，亦相應於如來功德，如此本具清淨與本具功德，也就是從果位來看眾生，眾生本具的「如來藏」（有垢真如）也具有《寶性論》當中所說的「自

⁶⁷ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་མ་མཐོང་བཞུགས་བསྟན་པའི་བཞུགས་སྟེ།》，123-1-57b。

⁶⁸ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來藏品第一》，頁 8。談錫永譯著：《《寶性論》梵本新譯》，頁 86。

⁶⁹ 《究竟一乘寶性論》卷 4：「不減一法者，不減煩惱。不增一法者，真如性中不增一法。以不捨離清淨體故。」CBETA, T31, no. 1611, p. 840a13-15。

⁷⁰ 《如來藏之研究》：「空與不空的見知，不增不減，能遠離有無二邊。離二邊的中道，能如實知空相（śūnyatā），如來藏智也就名為空（性）智，空性是無分別智境。」印順法師：《如來藏之研究》，頁 178-179。《空之探究》：「空也被稱為空相（śūnyatā-lakṣaṇa），如說：『是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減』。」印順法師：《空之探究：阿含·部派·般若經·龍樹》，台北：正聞出版社，1985 年，頁 189。

性清淨」和「離垢清淨」。⁷¹唯在「無垢真如」已全然出纏，遠離垢染，因而於此言「離垢清淨」，然其所本具清淨、本具空性的本質，從「有垢真如」至「無垢真如」並無改變，詮釋出屬於如來藏思想的「自性清淨」、「自性光明」。

「自性清淨」、「自性光明」貫通自性清淨與離垢清淨，如來藏之「有垢真如」是不染客塵，明空不二的自性清淨心，有垢真如、無垢真如皆是自性清淨，無有世俗現象的變化，與煩惱客塵本不相應，了知「自性清淨」乃是於勝義諦無增無減，因此可知如來藏思想的「自性清淨」是屬於勝義諦，無任何顛倒可言。

三、自性清淨以空如來藏與不空如來藏為本質

空如來藏與不空如來藏是不是作為「自性清淨」的本質？在此連結空如來藏與不空如來藏於自性清淨所產生的疑難，進行探究，發掘對於自性清淨的深刻理解。空如來藏與不空如來藏由《勝鬘經》所提出，但這樣的概念在《不增不減經》當中已有，所謂的「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」⁷²一者為如來藏不空義，二者為如來藏空義，⁷³因此高崎直道亦將此空如來藏、不空如來藏作為如來藏的絕對價值⁷⁴。然而，高崎直道對於此二者的意

⁷¹ 賴賢宗：《如來藏說與唯識思想的交涉》，臺北：新文豐出版公司，2006年11月，頁118。

⁷² 《佛說不增不減經》，CBETA, T16, NO. 668, P. 467B21-23。

⁷³ 見印順法師：《如來藏之研究》，頁118。

⁷⁴ 參見高崎直道：《如來藏思想の形成I》，頁134-140。陳雪萍：〈《勝鬘夫人經》之如來藏學說〉，頁152。

義，提出以為矛盾的地方，即「空如來藏是如來藏自性清淨心本然之煩惱滅，不空如來藏是其本然之果德具足」，認為無法解釋眾生為何會有煩惱染、生死輪迴⁷⁵？因此陳雪萍順著此理路，反而認為空如來藏、不空如來藏不宜作為如來藏清淨心的本性、本質，從《勝鬘經》提出二方面的質疑，節錄如下：

(1) 「是故阿羅漢、辟支佛及最後有諸菩薩等，為無明地所覆蔽故，…得有餘解脫，非一切解脫；得有餘清淨，非一切清淨；得有餘功德，非一切功德。」若果空如來藏、不空如來藏本身即是如來藏本具的屬性或潛能，則行者應一逕地直飄果地，而不會像這樣類似「卡在半途」地僅得有餘功果。諸佛菩薩亦無倒駕慈航、留惑潤生的道理。

(2) 又如經中說：「如來藏者，無有前際，無生無滅，法受諸苦，彼為厭苦願求涅槃。」但這段經文卻指出「苦是為捨、涅槃是未得」，但以「如來藏」故，得而「厭苦、願求涅槃」！在這樣的情形下，如來藏煞似眾生生命之潛能、潛質，以為生命之改弦更張留有餘地故。但非以「煩惱本無知空如來藏」與「果德本具之不空如來藏」作為如來藏之自性、屬性、本質。理由是，如前舉學界之見，那麼又該如何解釋眾生生死之現實存在？⁷⁶

⁷⁵ 參見高崎直道：《如來藏思想の形成I》，頁 134-137。

⁷⁶ 見陳雪萍：〈《勝鬘夫人經》之如來藏學說〉（臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2011年），頁 152。

這是針對以空如來藏、不空如來藏作為如來藏自性清淨的本質可能會產生的疑惑，從《勝鬘經》本身提出具有見解的詰問，如是之故，亦以三經一論來回應此些問題，而提出兩方面的說明，敘述如下：

（一）如來藏為勝義諦，眾生受染是世俗諦

從前文辨析原始佛教《阿含經》的「心性清淨」是世俗無顛倒，而般若中觀思想的「心性清淨」是勝義無顛倒，然如來藏「自性清淨」為勝義諦，如《勝鬘經》言：

世尊！是故苦滅聖諦以勝義故，是諦、是常、是歸依處。世尊！此苦滅諦是不思議，過諸有情心識境界，亦非一切聲聞獨覺智所能及。譬如生盲不見眾色，七日嬰兒不見日輪。⁷⁷

又《寶性論》如來藏十義的「不二義」之偈頌云：

གང་ཕྱིར་དེ་ནི་ཚོས་སྐྱེ་དེ་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས། །དེ་ནི་འཕགས་པའི་བདེན་པ་དོན་དམ་མུ་ངན་འདས། །
དེ་ཕྱིར་ཉི་དང་ཟེར་བཞིན་ཡོན་ཏན་དབྱེར་མེད་པས། །སངས་རྒྱལ་ཉིད་ལས་མ་གཏོགས་མུ་ངན་འདས་པ་
མེད། །⁷⁸

法身如來及聖諦，涅槃如光不離日，如是功德無二故，

⁷⁷ 《大寶積經》卷 119，CBETA, T11, no. 310, p. 677b6-10。

⁷⁸ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔའི་བཞུན་བཙུན་བཞུགས་སོ》, 123-1-58a。

除佛之外無涅槃。⁷⁹

這裡要說的是如來藏是苦滅聖諦，是勝義諦，而如此勝義諦的境界是佛的境界，超越凡夫眾生的心識境界，因為凡夫眾生如同盲人，沒法見到種種顏色，或是有如出生七日的嬰兒，無法睜開眼睛看太陽。既然如來藏是勝義諦，那空如來藏與不空如來藏自然就是勝義諦，應該有這樣的先前理解，然而作為眾生受染並非勝義諦，而是世俗諦⁸⁰，但不因就此否認眾生有如此勝義諦本質，即《如來藏經》：「我見眾生種種煩惱，長夜流轉，生死無量，如來妙藏在其身內，儼然清淨如我無異。」⁸¹所謂種種煩惱而形成眾生長夜流轉、生死無量，種種無明煩惱才是決定眾生生死的現實存在，以及受輪迴苦的主因，而非以「空如來藏是如來藏自性清淨心本然之煩惱滅，不空如來藏是其本然之果德具足」作為解釋眾生生死的現實存在的困境，如來藏對於眾生，詮釋的是能夠成佛的自性。所以，比喻如來藏清淨心，如同水性，其性不定，以恆是不定故說性空，隨緣而作則成生死或輪迴，以及落入「有見」，⁸²可能要對如來藏空智有更多的詮解，如來藏具備勝義空性，既不可能形成決之為西、決之為東的不定水性，不定性就有生滅變化，但如來藏是不生不滅的，與勝義空性相即的不空功德，因為覺性等功

⁷⁹ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來藏品第一》，頁 11。

⁸⁰ 釋恆清：《佛性研究》，頁 125。

⁸¹ 《大方等如來藏經》，CBETA, T16, no. 667, p. 462a23-24。

⁸² 見陳雪萍：〈《勝鬘夫人經》之如來藏學說〉，頁 154。

德，本質上已超越世俗諦的有為、無為，離於現象的有、無二邊。

（二）修持淨染是道諦，道諦為世俗諦

染垢並不等於如來藏，染垢與自性清淨之清淨並不是相對的關係，因為若是相對的關係，就如同去染得淨，也就是世俗諦的染淨二分，如同前所言，如來藏的自清淨性並非世俗諦不顛倒，而是勝義諦。因此，淨除垢染的修持，所改變的是垢染的深淺，如《如來藏經》九種譬喻所言，如來智被層層煩惱所包裹，所要清淨的是遮蔽自性清淨的垢染，因此《勝鬘經》言：

此四聖諦，三是無常，一是常。何以故？三諦入有為相，入有為相者是無常。無常者是虛妄法。虛妄法者，非諦、非常、非依。是故苦諦、集諦、道諦，非第一義諦，非常、非依。⁸³

如經所言，不管是輪迴生死法受諸苦，或者有餘功德、有餘清淨等，都未證得究竟的自性清淨，都仍在有為的虛妄法，還在道諦，也就是世俗諦，因此經言「非第一義諦、非常、非依」。前言阿羅漢還未證究竟佛果，問為何沒有一逕直飆果地？是以世俗諦的狀態討論勝義諦的境界，恐忽略了如來藏在於二諦的意義。就世俗諦而言，未證得如來本智，就有眾生與佛之別，就有淨除客塵垢染的過程，如《寶性論》言：

見實者說言，凡夫聖人佛，眾生如來藏，真如無差別。

⁸³ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 221c25-28。

此偈示現何義？偈言：

凡夫心顛倒，見實異於彼；如實不顛倒，諸佛離戲論。⁸⁴

凡夫眾生、聖人、佛的真如無差別，即皆具如來之性。但因為凡夫心顛倒所以沒有見到實相，所見的是由無明所顯現的迷亂現象；而佛是如實知見不顛倒的實相，遠離二取等一切戲論。所以，是否如實知見實相，形成凡夫與聖人、佛的差別，由於阿羅漢、舍利佛等未達究竟佛陀果地，並非是空如來藏、不空如來藏的問題，而是未完全清淨無明住地，是淨除垢染的程度之別，這亦是提醒莫忽視世俗諦的作用與淨染的修持等。又以如來藏二諦的觀點而言，「直飆果地」、「卡在半途」隱含著所謂輪涅二分、染淨二分等概念，有所分別的相對概念，已是世俗諦的觀點，依《大方廣如來藏經》：「我以如來智見為淨除故，於諸世間而作佛事？善男子！以清淨眼見諸有情如是清淨。」⁸⁵在佛的境界中，佛所見皆清淨，一切凡夫眾生在佛清淨眼中，如佛一般的清淨，也可以體會到「清淨」二字是語言表達的方便，如是清淨，自是無染淨之分別，諸有情與佛無別。

從以上的兩個詰問，其實可以綜合為一個問題，即「空如來藏是如來藏自性清淨心本然之煩惱滅，不空如來藏是其本然之果德具足，既然本然煩惱滅、本具果德具足，有情眾生就不會輪迴生死，應該本具功德成就」，或許有此疑問，在此以他空中觀二諦討論。依勝義諦而言，因為「空如來藏」清淨心本

⁸⁴ 《究竟一乘寶性論》卷3，CBETA, T31, no. 1611, p. 831c21-25。

⁸⁵ 《大方廣如來藏經》，CBETA, T16, no. 667, p. 462a23-24。

然煩惱滅，所以不存在輪迴，也不存在涅槃，超越二元分別等種種戲論。「不空如來藏」的本具果德，僅表示其作為現源，覺性、功德的展現之源，而非其為有性、有自相，所謂的「如來藏未來際平等恒及有法者，即是一切諸法根本，備一切法、具一切法」⁸⁶。然以吾人凡夫眾生的眼光去看待，可能認為既然具有自性清淨如來藏，應該「直飄果地」，但生死輪迴的現實卻不是如此，因此應要問造成有情眾生的輪迴受苦的原因為何？這應由世俗有為變化的集諦、苦諦中去探求，層層包裹如來智的客塵煩惱何來？對於世俗諦中的迷亂現象所形成的原因也是必須有所認知，若真了解有為法虛妄非實，離一切戲論，不也就契入空性智慧，不離覺性功德的展現。但凡夫眾生的吾人，以世俗諦的迷亂現象，詰問為何沒有證悟果地，也就是「凡夫心顛倒，見實異於彼」，吾人所見顛倒，才有現象與實相的差異，而「如實不顛倒，諸佛離戲論」，諸佛所見都如是清淨，真正是「真如無差別」。

從二諦辨析空如來藏與不空如來藏，以及理解因此可能產生的疑惑，從《勝鬘經》將如來藏空智分析為「空如來藏」與「不空如來藏」，也就是《不增不減經》所言的「此三種法」⁸⁷皆

⁸⁶ 《佛說不增不減經》，CBETA, T16, no. 668, p. 467c7-8。

⁸⁷ 如此文前所言，前二種法分別為不空如來藏、空如來藏的意義，而第三種「如來藏未來際平等恒及有法」，可為合不空如來藏與空如來藏而言「不可思議清淨法界」，為如來藏的異名。《佛說不增不減經》：「如來藏未來際平等恒及有法者，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。舍利弗！我依此不生不

真實如，不異不差」⁸⁸，而《寶性論》繼承而言之，所謂的「不空功德」都是與「空之本然清淨」相即的，有如無雲虛空中的太陽，其勝義諦不顛倒的境界，能作為「自性清淨」的本質。

肆、自性清淨與客塵煩惱

一、客塵成立輪迴相

《勝鬘經》當中云：「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。」⁸⁹然而從前文所論，「自性清淨心」可從理上了知，而又「彼心為煩惱所染亦難可了知」，了解自性清淨是否被客塵煩惱所染的狀態，才能清楚眾生顛倒見之所由，以求其不顛倒。若《勝鬘經》所言：

如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心非煩惱所染；剎那不善心亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法，而

滅、常恒清涼、不變歸依、不可思議清淨法界，說名眾生。」CBETA, T16, no. 668, p. 467c7-12。

⁸⁸ 《佛說不增不減經》：「舍利弗！此三種法皆真實如，不異不差。於此真實如、不異不差法中，畢竟不起極惡不善二種邪見。何以故？以如實見故。所謂滅見、增見——舍利弗！——此二邪見，諸佛如來畢竟遠離，諸佛如來之所呵責。」CBETA, T16, no. 668, p. 467c14-19。

⁸⁹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222c3-5。其中「可了」，大正藏作「了」，據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本修訂。

能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。唯佛世尊實眼實智，為法根本、為通達法、為正法依，如實知見。⁹⁰

如經中所言「剎那善心非煩惱所染；剎那不善心亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱」，所以自性清淨心並沒有受煩惱所染，又見《大方廣佛華嚴經疏》：「依佛性論說有五藏：一、如來藏，謂在纏含果法故。二、自性清淨藏，謂在纏不染。……」⁹¹，所謂的在纏不染的自性清淨藏，因此言「彼心為煩惱所染」，自性清淨僅是被煩惱所覆蓋，自性清淨心與眾生起煩惱無關，如來藏的染淨並非相雜或相對的關係。這裡所言「難可了知」，最終指向的是佛的實眼實智，乃至如實知見的境界，敦促眾生「隨信增上者，依明信已隨順法智，而得究竟」⁹²。

然而，因為《勝鬘經》言「自性清淨心而有染污，難可了知」，引發了對於自性清淨與煩惱關係的疑問，尤其是自性清淨的狀態下，為何會有煩惱染污的產生？然而如前文所言，知道如來藏之自性清淨是勝義不顛倒，對於如來藏本性而言，如

⁹⁰ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222b22-c1。其中「性」，大正藏作「自性」，據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本修訂。

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷5：「依佛性論說有五藏：一、如來藏，謂在纏含果法故。二、自性清淨藏，謂在纏不染。三、法身藏，謂果位為功德所依。四、世間上上藏，謂出纏超過二乘菩薩。五、法界藏。謂通因果外持一切染淨有為，故名法界，內含一切恒沙性德，故復名藏。」CBETA, T35, no. 1735, p. 536b25-c1。

⁹² 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222c9-10。

果直接說為「染淨共存的狀態」⁹³，可能誤會如來藏是世俗諦的狀態，產生與煩惱相應雜染的心識。於此，對於客塵煩惱的生起，形成眾生的生死輪迴，以及如來藏的關係，《寶性論》當中針對凡夫眾生的狀態提出一個整體的說明，偈頌所言如下：

ས་ནི་ཚུ་ལ་ཚུ་རྒྱུ་ལ། རྒྱུ་ནི་མཁའ་ལ་རབ་ཏུ་གནས། མཁའ་ནི་རྒྱུ་དང་ཚུ་དག་དང་། ས་ཡི་ཁམས་ལ་
གནས་མ་ཡིན། །དེ་བཞིན་སྤང་པོ་ཁམས་དབང་རྣམས། ལས་དང་ཉོན་མོངས་དག་ལ་གནས། ལས་དང་ཉོན་
མོངས་ཚུལ་བཞིན་མིན། །ཡིད་ལ་བྱེད་ལ་རྟག་ཏུ་གནས། ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་ཡིད་བྱེད་ནི། སེམས་ཀྱི་དག་པ་
ལ་རབ་གནས། སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ཚོས་རྣམས་ནི། རམས་ཅད་ལ་ཡང་གནས་པ་མེད། ས་དང་འདྲ་བ་
སྤང་པོ་དང་། སྐྱེ་མཆེད་ཁམས་རྣམས་ཤེས་པར་བྱ། རྒྱུ་ཁམས་དང་འདྲ་ལུས་ཅན་གྱི། ལས་དང་ཉོན་མོངས་
ཤེས་བྱ་སྟེ། ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་ཡིད་བྱེད་ནི། རྒྱུ་གི་ཁམས་དང་འདྲ་བར་སྟ། །རང་བཞིན་ནམ་མཁའི་
ཁམས་བཞིན་དུ། །དེ་བཞིན་ཅན་མིན་གནས་པ་མེད། ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་ཡིད་བྱེད་ནི། སེམས་ཀྱི་རང་
བཞིན་ལ་གནས་ཏེ། ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་ཡིད་བྱེད་ཀྱིས། ལས་དང་ཉོན་མོངས་རབ་ཏུ་བྱེ། ལས་དང་ཉོན་
མོངས་ཚུ་ལས་ནི། སྤང་པོ་སྐྱེ་མཆེད་ཁམས་རྣམས་འབྱུང་། །དེ་འཇིག་པ་དང་ཆགས་པ་སྟར། སྐྱེ་དང་འཇིག་
པར་འབྱུང་བ་ཡིན། །⁹⁴

地者依於水而住，水則依於風而住，風復依於虛空住，虛空不依地等住。

如是一切蘊界處，住於業及煩惱中，此等行業及煩惱，住於非理作意中，

此等非理作意者，住於心之清淨中，心之自性諸法者，不住彼等諸法中。

⁹³ 參見高崎直道：《如來藏思想の形成I》，頁 137-140。

⁹⁴ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བཟུན་བཙོས་བཞུགས་སོ།》，123-1-57a。

知蘊處界猶如地，有情業惑猶如水，非理作意猶如風，淨心如空無基住。

非理作意分別者，住於心之自性中，依於非理之作意，生起諸業及煩惱，

依於業及煩惱水，生起有漏蘊處界，空中器界成壞般，如是有情生而滅。⁹⁵

偈頌當中夾雜了譬喻，所言略長，因此先說明其中的譬喻，即是「蘊界處」譬喻為「地」，「業與煩惱」譬喻為「水」，「非理作意」譬喻為「風」，自性清淨如來藏則譬喻為「虛空」，而形成了「地者依於水而住，水則依於風而住，風復依於虛空住，虛空不依地等住」的關係。前十六句偈頌主要說明「生死輪迴成立」，後八句偈頌則說明「客塵煩惱之生」，將所言的內容，依此分為以下兩點陳述：

（一）客塵煩惱之生

煩惱客塵的生起，主要來自於「非理作意分別者」，勒那摩提漢譯本翻譯為「依性起邪念，念起煩惱業」⁹⁶，所謂的「非理作意」⁹⁷就是「邪念」，也就是生起執著虛妄為實的分別念，在《如來藏經》等其他三經當中同樣如此而說：

⁹⁵ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來藏品第一》，頁 7-8

⁹⁶ 《究竟一乘寶性論》卷 1，CBETA, T31, no. 1611, p. 814b3。

⁹⁷ 《菩提道次第廣論》卷 23：「唯由妄執世間八法、男、女、瓶、衣、色、受等實，乃有非理作意分別，分別諸境，故彼分別從執諦實戲論而生。《明顯句論》云：『世間戲論皆以空滅，謂由觀見一切法空，故能滅除。云何

善男子！一切有情住於執取作意舍中，而有如來智慧、力、無所畏諸佛法藏，於色、聲、香、味、觸耽著受苦；由此不聞大法寶藏，況有所獲？若滅彼五欲，則得清淨。⁹⁸

一切愚癡凡夫，不如實知一法界故、不如實見一法界故，起邪見心，謂眾生界增、眾生界減。⁹⁹

於身諸根分別思惟，現法見壞，於有相續不見，起於斷見，妄想見故；於心相續愚闇，不解不知，剎那間意識境界，起於常見，妄想見故。此妄想見，於彼義若過若不及，作異想分別，若斷若常。顛倒眾生，於五受陰，無常常想、苦有樂想、無我我想、不淨淨想。一切阿羅漢、辟支佛淨智者，於一切智境界及如來法身，本所不見。¹⁰⁰

《如來藏經》言「一切有情住於執取作意舍中」，《不增不減經》言「起邪見心」，而《勝鬘經》言「妄想見」，所說都是「非理作意」，其中《勝鬘經》說得相當細微，其言「剎那間意識境界，起於常見，妄想見故」，眾生剎那間的妄想分別心

能滅？謂緣實事乃有如前所說戲論。若未曾見石女之女，諸貪欲者緣彼戲論即不生起。若不戲論，則於彼境亦定不起非理分別。若不分別，則從貪著我及我所薩迦耶見以為根本諸煩惱聚皆不得生。若不起薩迦耶見以為根本諸煩惱聚，則不造諸業。若不造業，則不更受生及老死死輪轉。』」
CBETA, B10, no. 67, p. 767a16-22。

⁹⁸ 《大方廣如來藏經》，CBETA, T16, no. 667, p. 462c21-24。

⁹⁹ 《佛說不增不減經》，CBETA, T16, no. 668, p. 466b8-10。

¹⁰⁰ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222a14-18。

念生起，忽然念起，¹⁰¹無論是耽著於五欲，或有斷見、常見，都是生起了「煩惱」，由「煩惱」生起「業」，由「業」生起「有漏的蘊界處」，產生了相續不斷的輪迴狀態。如此而知，無明煩惱的根源在於「剎那間的妄想分別心念」，或說「非理作意」，所以說凡夫眾生，被妄想分別心念所迷亂，產生二取分別，因此將名言世俗諦中的有為法，以無常作常想、苦作有樂想、無我作我想、不淨作淨想，不停地追逐與執著虛妄分別而起的假相，因此說「一切愚癡凡夫，不如實知一法界故、不如實見一法界故」，虛妄分別心、非理作意並不相應於法界實相，雖住於自性清淨心，但虛妄分別所生的假相並不相應於法性實相，因此為「客塵」，為煩惱的根源。

（二）生死輪迴成立

如前所言，煩惱的根源是非理作意，非理作意為「客塵」，高崎直道將客塵雜染視為與自性清淨是「染淨依持」¹⁰²，除了《勝鬘經》說「如來藏，是依、是持、是建立」¹⁰³，必須進一步從眾生生死輪迴的成立去釐清，才能了解客塵雜染與自性清淨的關係。如前之譬喻所言「地者依於水而住，水則依於風而住，風復依於虛空住，虛空不依地等住」，五蘊、十八界、十二處依於業與煩惱而住，業與煩惱依於非理作意而住，非理作意則住於如來藏自性清淨心，但此清淨心是無為法，並不依靠

¹⁰¹ 若《大乘起信論》言「所謂心性常無念，故名為不變，以不達一法界，故心不相應，忽然念起，名為無明。」CBETA, T32, no. 1666, p. 577c5-7。

¹⁰² 高崎直道：《如來藏思想の形成I》，頁 136-137。

¹⁰³ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222b12。

有為法的因緣而住，不依靠業、煩惱等而住。所以《寶性論》釋論引《陀羅尼自在王菩薩修多羅》言：

自性清淨心，客塵煩惱染。諸善男子！所有邪念、所有煩惱業、所有陰界入，如是諸法從於因緣和合而生，以諸因緣壞散而滅。諸善男子！彼自性清淨心無因無緣故無和合，不生不滅。¹⁰⁴

有情眾生都是由邪念分別，即非理作意產生煩惱與業，由煩惱與業又產生五蘊、十八界、十二處，輪迴中的一切諸法，都是由因緣和合而生，當因緣壞散時，又會滅死，如此不斷的出生與壞滅，不斷的相續循環，因此形成了生死流轉的輪迴。眾生生死流轉的狀態，以因果關係而言，即十二因緣，而十二因緣可以由惑、業、苦所攝，即此所言的煩惱、業、蘊界處可攝此十二因緣，無明、愛、取為煩惱所攝，行、有就為業所攝，識、名色、六入、觸、受、生、老死則包含於蘊界處中。凡夫輪迴由十二因緣而流轉，十二因緣攝於煩惱、業、蘊界處，這一切的生死輪迴的根源無非是非理所意、妄想分別心念。非理作意、妄想分別心念是剎那生滅而假立，不斷的遷變，輪迴即是如此客塵所立的虛妄現象，迷亂的現象狀態。

如此，客塵般的非理作意成立了輪迴相，一念妄心的所起，因緣相依而住於自性清淨心，遂說為「染淨依持」，即蘊界處、業和煩惱、非理作意都是因緣變化的有為法，依於如虛空般的自性清淨心。自性清淨心，與煩惱客塵本際不相應，所以言「淨心如空無基住」，形容自性清淨是空性，遠離一切戲

¹⁰⁴ 《究竟一乘寶性論》卷3，CBETA, T31, no. 1611, p. 833a29-b4。

論，遠離一切客塵染污的無為法，猶如不住於任何基礎的清淨虛空。因此，對於提出無法解釋客塵染污的存在，是如來藏學說的最大弱點，¹⁰⁵其實依前三經一論的所說的煩惱的產生，並非沒有解釋客塵染污之所生，但如來藏思想會被提出如此弱點，主要來自體認到客塵煩惱非實，並不著重於追溯於客塵煩惱產生之由，如「空如來藏」中所言的「若離、若脫、若異一切煩惱藏」¹⁰⁶，三經一論一貫思想，客塵煩惱從來就不是跟如來藏本性有關，《如來藏經》中所說的「除諸煩惱臭穢不淨」¹⁰⁷，客塵煩惱為因緣相依而產生的一切有為法，是要被去除的，如來藏思想所強調的是這一個層面。所以，對於客塵煩惱的說法，其實是與中觀思想立場相同的，如《中論》言：「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅」¹⁰⁸，因為並不承認客塵煩惱的自性存在，如同《中論》遮破四生¹⁰⁹，煩惱之「生」並沒有自性的根源，因此即使說其存在、產生也如「有諸根生滅，如世界成壞」¹¹⁰，客塵煩惱即便成立眾生生死

¹⁰⁵ 高崎直道：《如來藏思想の形成II》，頁 457-460。

¹⁰⁶ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 221c17。

¹⁰⁷ 《大方廣如來藏經》：「善男子！臭穢積聚者，是名種種煩惱及隨煩惱；彼金磚者，是名不壞法；有天眼者，則是如來、應、正遍知。善男子！一切有情如來法性真實勝寶，沒於煩惱臭穢之中，是故如來、應、正等覺，為於有情除諸煩惱臭穢不淨，而說妙法當令成佛，出現世間而作佛事。」CBETA, T16, no. 667, p. 462c2-8。

¹⁰⁸ 《中論》卷 3，CBETA, T30, no. 1564, p. 23c28-29。

¹⁰⁹ 自生、他生、自他生、無因生。

¹¹⁰ 《究竟一乘寶性論》卷 1：CBETA 2019.Q3, T31, no. 1611, p. 814b6。

輪迴相，依舊是不斷生滅變化、成住壞空的虛妄現象，以此依持於自性清淨心的空性中，若要論煩惱之由，就是那「非理作意」、「一念無明」所生，沒有真實存在的，也就是《寶性論》所言的「如來藏以客塵空」，以世俗諦為無自性、空性。

二、清淨的不同層次

凡夫眾生在「染淨依持」的狀態下，由於煩惱客塵並非實有，煩惱染污是有生滅變化的有為法，而自性清淨是超越二邊的無為法，因此這「染淨依持」的關係並沒有必然性，自性清淨是勝義真如，對作為凡夫眾生而言，所謂的客塵煩惱僅是遮障住自性清淨，既是如此，客塵煩惱當然可以被清淨、去除的，《寶性論》提出了清淨的不同層次，因而說不淨、不淨淨、圓滿清淨，偈頌言：

མ་དག་མ་དག་དག་པ་དང་། །ཤིན་ཏུ་ནྲམ་དག་གོ་རིམས་བཞིན། །སེམས་ཅན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ་
དང་། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཞེས་བཟློད་དོ། ¹¹¹

不淨以及不淨淨，極為圓滿清淨者，如是次第而宣說，凡夫菩薩與如來。¹¹²

因三種清淨的狀態，而分凡夫位、聖人菩薩位、佛位，如同前有提出對於「聲聞緣覺為何沒有直飆果地」的疑問¹¹³，表示有凡夫眾生、聲緣、佛等不同分位，但由另一角度而言，這就是

¹¹¹ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བྱུང་ལྗང་ལྗང་མའི་བཟླ་བཅོས་བཞུགས་ལོ།》，123-1-56b。

¹¹² 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來藏品第一》，頁7。

¹¹³ 參見陳雪萍：〈《勝鬘夫人經》之如來藏學說〉，頁153。

表示客塵煩惱清淨的不同程度，確立客塵煩惱可以被清淨的，並且世俗諦依著勝義諦，如同客塵煩惱依著自性清淨而生滅。

再者，由不同的階位，了知客塵煩惱無自性，並知道生死輪迴並非實有的狀態，如《寶性論》言：

ཇི་སྐྱུ་ནམ་མཁའ་ཀུན་སོང་བ། །ཕྱིར་ཉེ་བར་གོས་པ་མེད། །དེ་བཞིན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ། །གནས་འདི་ཉེ་བར་གོས་པ་ མེད། །

ཇི་སྐྱུ་འཇིག་རྟེན་ཐམས་ཅད་དུ། །ནམ་མཁའ་ལ་ནི་སྐྱེ་ཞིང་འཇིག། །དེ་བཞིན་འདུས་མ་བྱས་དབྱིངས་ལ། །དབང་པོ་རྣམས་ནི་སྐྱེ་ཞིང་འཇིག། །

ཇི་སྐྱུ་ནམ་མཁའ་མེ་རྣམས་ཀྱིས། །ཚོན་ཚད་ནམ་ཡང་ཚེག་པ་མེད། །དེ་བཞིན་འདི་ནི་འཆི་བ་དང་། །ན་དང་ཟ་བའི་མེས་མི་འཚེག། །

猶如虛空遍一切，由體細故塵不染，如是佛性遍眾生，一切煩惱亦不染。

猶如器界一切法，依於虛空而生滅，如有情之諸根，依無為界而生滅。

猶如虛空以諸火，往昔何時未曾燒，如是佛性死病老，諸火亦復不能燒。

སྐྱེ་འཆི་ན་དང་ཟ་བ་ལས་གོལ་བ། །འདི་ཡི་རང་བཞིན་ཇི་བཞིན་ཉིད་རྟོགས་ཏེ། །སྐྱེ་སོགས་ཕོངས་དང་བྱལ་ཡང་དེ་ཡི་ལྷུས། །ཚོན་ཚད་ལ་སྤོང་ཇི་བསྐྱེད་ཕྱིར་བསྐྱེན། །

菩薩如實知佛性，解脫生老病死等，離生等貧由證因，悲憫眾生示生死。

གཞན་འགྲུར་མེན་བདག་མི་ཟད་ཚས་ལྡན་ཕྱིར། །འགྲོ་སྐྱབས་ཕྱི་མའི་མཐའ་མེད་སྤར་ཐུག་ཕྱིར། །དེ་ནི་ཉག་
ཏུ་གཉེས་མེད་མི་རྟོག་ཕྱིར། །འཇིག་མེད་ཚས་ཀྱང་མ་བྱས་རང་བཞིན་ཕྱིར། །¹¹⁴

不變性具無盡法，眾皈無後際究竟，此常不二無分別，無
滅法性非作故。¹¹⁵

這三段的偈頌，分別表示凡夫眾生、菩薩、佛，眾生有生老病死，菩薩悲憫眾生示生死，而佛證悟不變、常、不二、無分別的無滅法性。生死輪迴的變化並非必然的存在，是依於無為界生滅，因此有情眾生產生於客塵煩惱所起的現象，這些迷惑種種現象並不能影響佛性的自性清淨，如果客塵煩惱能夠改變無為法性，就不會有菩薩解脫生老病死，以及佛為眾生的究竟皈依處。

由此，一方面理解「自性清淨」並非客塵煩惱的生因，另一方面了解到客塵煩惱卻會造成迷惑的種種現象，如《寶性論》言：

ཇི་སྟར་བསལ་དང་ཞེས་དང་འཇམ་པ་དང་། །ཡང་བའི་རྒྱ་ནི་སྤྱིན་དེ་ལས་ཐོན་པ། །ས་ལ་བ་ཚ་ལ་སོགས་
གནས་འབྲེལ་བས། །ཤིན་ཏུ་མང་པོའི་རོར་ནི་འགྲུར་བ་བཞིན། །དེ་བཞིན་འཕགས་པའི་ཡན་ལག་བརྒྱད་
ཚུའི་ཆར། །རབ་ཡངས་བརྩེ་སྤྱིན་སྤིང་པོ་ལས་ཐོན་པ། །འགྲོ་བའི་རྒྱུད་ཀྱི་གནས་ཀྱི་དབྱེ་བ་ལས། །རྣམ་པ་
མང་པོའི་རོ་དང་ལྡན་པར་འགྲུར། །¹¹⁶

¹¹⁴ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བསྟན་བཅོས་བཞུགས་སོ།》，123-1-57a-58a。
¹¹⁵ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來
藏品第一》，頁 7-10。
¹¹⁶ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བསྟན་བཅོས་བཞུགས་སོ།》，123-1-69b。

猶如雲聚中普降，清涼甘甜輕軟水，由合地層鹽鹹等，遂成種種諸異味。

如是廣闊慈悲雲，普降八支聖道雨，由合眾生分類處，遂成種種異解味。¹¹⁷

即便佛陀降下清涼甘甜的八聖道水，但到了眾生心相續中，因為根器的不同，產生了種種不同的見解，種種不同的味道，如《勝鬘經》中言：「若無明住地，不斷不究竟者，不得一味等味，謂明解脫味。」¹¹⁸也就是說聲聞沒有斷除無明住地的煩惱，所斷不究竟，不解一味等味的平等性，所以未如實知見自性清淨，也就成立種種差別相，種種的異解味，對於未證悟的行者，也就存在著不同程度的客塵煩惱。這就是三經一論如來藏思想中，雖言勝義的如來藏，說如來藏的自性清淨，但也沒有否認過客塵煩惱的存在，因客塵煩惱產生種種異解味，凡夫所見與聲緣、菩薩所見不會相同，若所見、所感境界不同，輪迴生死也就沒有固定不變的存在。

《寶性論》以《如來藏經》的九種譬喻指涉九種煩惱，從凡夫到十地菩薩應斷的煩惱，¹¹⁹建立修道所需經歷的過程，如

¹¹⁷ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來藏品第一》，頁 216。

¹¹⁸ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 220b11-12。

¹¹⁹ 「貪欲嗔恚癡隨眠，猛厲現行及習氣，見道修道不淨地，清淨地之所斷障，如是九種障垢相，依於萎蓮等顯示。以隨煩惱所纏覆，差別之相無有數，貪等九種障垢者，概要略說如次第，萎敗蓮花等九喻，依彼真實而宣說。」益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·如來藏品第一》，頁 17。

此而言，是正視了如來藏自性清淨與客塵煩惱的關係，因為客塵煩惱是自性空，自性空所以可以斷除，隨著斷除客塵煩惱的程度，而有不同的階位。並且，所有眾生聖者是具有不空如來藏與空如來藏本質的自性清淨，為勝義諦的本具功德與本具清淨，如此才有可能修道成就。不能因為眾生沒有直飆果地，就否認本具功德與本具清淨，若是否認的話，縱然如何修持，都會有退墮的時候，因為可以離染，也就可以受染，就像前所提到部派佛教所言與染淨相應的清淨心，若非勝義諦不顛倒的清淨心，就一直存在受染的可能性。再者，也會形成「涅槃始生見」¹²⁰，因為非本具功德與本具清淨，那涅槃想見為「始生」，這也就落入了時間的相對性，恐會產生「世間有始見」、「世間有終見」¹²¹，總為《不增不減經》所言的增見、減見。因此，不落入增見、減見，要如實知一界、如實知如來藏，名言中知曉眾生具有自性清淨的如來藏二空智，無論客塵如何遮蔽，眾生都有著證悟成佛的根源。

三、如來藏的轉依

¹²⁰ 《佛說不增不減經》：「此諸眾生依於增見，復起二見，此二種見與彼增見不相捨離猶如羅網。何謂二見？一者涅槃始生見，二者無因無緣忽然而有見。舍利弗！此二種見，令諸眾生，於善法中無願欲心、勤精進心。」CBETA, T16, no. 668, p. 466c15-19。

¹²¹ 《佛說不增不減經》：「舍利弗！依畢竟無涅槃見，復起六種見，此六種見與無涅槃見不相捨離猶如羅網。何謂六見？一者世間有始見，二者世間有終見，三者眾生幻化所作見，四者無苦無樂見，五者無眾生事見，六者無聖諦見。」CBETA, T16, no. 668, p. 466c10-14。

生死輪迴流轉的根本，在唯識思想中為第八識，也就是阿賴耶識，為「轉依」（*ayoniśo-manasikāra*）之依，即轉識成智，轉阿賴耶識為大圓境智，轉變為清淨的佛智，此為瑜伽行派當中相當重要的學說。在如來藏思想中，雖《勝鬘經》言：「生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。……世間言說故，有死有生，死者諸根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。」¹²²如來藏為生死的依持，然離於生死變化的有為法，應以何者為轉依之所依？《寶性論》言：

གནས་དང་དེ་ནི་ལྷུང་པ་དང་། །དེ་ཡི་ཡོན་ཏན་དོན་སྐབ་སྒྲེ། །བྱུང་བ་ཡི་ནི་མཆོད་པའི་ཡུལ། །རྣམ་བཞི་ཇི་
སྐད་བརྗོད་འདི་ལ། །¹²³

自性住與彼轉依，彼功德及成就義，如來智慧之境界，四處如上已宣說。¹²⁴

第一偈頌，在梵文漢譯本言：「佛性所依及所轉」¹²⁵，依此如來藏思想言「轉依」，依於自性住的「有垢真如」，轉為「無垢真如」，即是依於「如來藏」轉為「菩提」，對於如來藏的轉依而言，如《寶性論》所言：

¹²² 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222b5-14。

¹²³ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བསྟན་བཅོས་བཞུགས་སོ།》，123-1-72a。

¹²⁴ 多伯巴（Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·校量功德品第五》，頁 49。

¹²⁵ 談錫永譯著：《《寶性論》梵文新譯》，頁 179。

མངས་རྒྱལ་ཉིད་ནི་དབྱེར་མེད་པ། །དག་པའི་ཚོས་ཀྱིས་རབ་བྱེ་བ། །ཉི་མ་མཁའ་བཞིན་ཡེ་ཤེས་དང་། །
མངས་པ་གཉིས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དོ། །¹²⁶

佛性是由無別異，清淨妙法所安立，猶如日輪與虛空，智慧離染二體相。¹²⁷

佛性的自性清淨沒有差別，具備如日輪的自性光明功德，與如虛空的本具清淨，以無分別智與後得智，斷除煩惱障、所知障等垢染，即証得「無垢真如」的無餘轉依果。因為自性清淨的緣故，所以「如來藏」轉為「菩提」，最主要是去除煩惱障與所知障等等客塵煩惱，「真如」沒有改變，這與唯識思想所言依於「阿賴耶識」的「轉依」不同。

唯識思想中因對於阿賴耶識有不同的看法，主張為淨識、真妄和合識、染識等，¹²⁸有不同主張，便開展出不同見解的三性說。若《成唯識論》中對於「轉依」有「持種依」與「迷悟依」，「持種依」是依於「阿賴耶識」，轉捨阿賴耶識之依他起性上的「遍計所執性」，轉得「圓成實性」；而「迷悟依」

¹²⁶ 《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བསྟན་བཅོས་བཞུགས་ལོ་མོ་》，123-1-62b。

¹²⁷ 多伯巴 (Dol po pa) 釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·菩提品第二》，頁 22。

¹²⁸ 如實：〈唯識三系之研究〉，《華岡佛學學報》第 5 期（1981.12），頁 331 - 356。

是依於「真如」，真如是無為法，為一切染淨有為法、無為法之「所依」。¹²⁹見《成唯識論》言：

或「依」，即是唯識真如，生死、涅槃之所依故。愚夫顛倒迷此「真如」，故無始來受生死苦；聖者離倒悟此「真如」，便得涅槃畢竟安樂。由數修習「無分別智」斷本識中二障麤重，故能「轉滅」依「如」生死，及能「轉證」依「如」涅槃。此即真如離雜染性。「如」雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說為「轉依」。¹³⁰

如此所言，《成唯識論》所言的「真如轉依」，性淨而相雜染，離雜染而假說新淨，雖然有學者主張依於「唯識真如」的轉依，是如來藏所講的轉依，¹³¹但還應詳辨此中曲直。這裡所涉及的是對於「真如」的設定，如《成唯識論》卷 9：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性」¹³²，真如即「唯識實性」，並且為「圓成實性」，就是在「依他起性」之上離「遍計我執性」，顯示出「圓成實性」，¹³³而《成唯識論》認為「依

¹²⁹ 參見趙東明：〈唯識學「轉依」(Āśraya-parivṛtti/Āśraya-parāvṛtti)的二種「所依」(Āśraya)探研—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心〉，《臺北大學中文學報》第 20 期（2016. 09），頁 161 – 165。

¹³⁰ 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a9-16。

¹³¹ 釋恆清：《佛性思想》，頁 142。

¹³² 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 48a1-2。

¹³³ 《成唯識論》卷 8：「二空所顯，圓滿成就諸法實性，名圓成實。顯此遍、常，體非虛謬。…於彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。說於彼言，顯圓成實與依他起不即不離。常遠離言，顯妄所執能、

他起性」有染、淨二分，而「依他起性」與「圓成實性」的關係是「非一非異」，又「勝義、世俗」的關係是「相待而有的」¹³⁴，言勝義的圓成實性與世俗的依他起性是相待而有，兩者是不一不異的關係。¹³⁵因篇幅與主題之故，於此難以深究「唯識真如」的意義，但可以知道此唯識思想所言的「真如」為「圓成實性」，是與世俗「依他起性」相待而有、非一非異的關係。

對於如來藏所言的「真如」，若以二諦而言，並非相待而有的關係，就《寶性論》言：

譬如諸色像，不離於虛空，如是眾生身，不離諸佛智。
以如是義故，說一切眾生，皆有如來藏，如虛空中色。
以性不改變，體本來清淨，如真金不變，故說真如喻。¹³⁶

將「真如」譬喻為「真金」，說明「以性不改變，體本來清淨」，如來藏無論斷除垢染與否，都是勝義諦，此所言的「真如」即為勝義諦，跟世俗諦不是相待而有的關係。若以三性說而言，

所取性理恒非有。前言義顯不空依他，性顯二空非圓成實，真如離有離無性故。」CBETA, T31, no. 1585, p. 46b10-18。

¹³⁴ 《成唯識論》卷 8：「云何二性非異非一？如彼無常、無我等性。無常等性與行等法，異，應彼法非無常等；不異，此應非彼共相。由斯喻顯此圓成實與彼依他，非一非異。法與法性，理必應然；勝義、世俗相待有故。」CBETA, T31, no. 1585, p. 46b21-25。

¹³⁵ 參見吳汝鈞：〈《唯識三十頌》與《成唯識論》的阿賴耶識思想〉，《正觀》第 60 期（2012.03.05），頁 158-163。

¹³⁶ 《究竟一乘寶性論》卷 4，CBETA, T31, no. 1611, p. 838c8-13。

圓成實性即是如來藏、真如，即《大乘入楞伽經》卷 2：「何者圓成自性？謂離名相事相一切分別，自證聖智所行「真如」。大慧！此是圓成自性如來藏心」¹³⁷，而此所言圓成實性是離於一切分別，離於遍計所執性、依他起性，即是「空」一切遍計所執、依他起性之萬法，斷除「有」邊，並具足「不空」之功德，所以離於「斷」邊，以此而言如來藏之「真如」。

職此，《成唯識論》所言的「真如離雜染性」，並不能看做是如來藏所說「無垢真如」之轉依，畢竟《成唯識論》中所言的「依他起性」與「圓成實性」（真如）是相待而有的關係，而「依他起性」染淨二分，有熏習種子的問題，正聞熏習依靠外在的熏習，要依靠另一個現成的覺者，如此下去，無有窮盡的，會造成無窮追溯的理論困難。¹³⁸對於如來藏而言，所具備的是內在覺悟的動力，因此說如來藏的「轉依」，就是如來藏的「現起」，和唯識轉依中「異質的轉化」不同¹³⁹，「真如」並沒有內在本質的改變。對眾生而言，是因圓成實性被客塵煩惱所覆，因而言不淨；於佛而言，圓成實性如是顯現，圓滿清淨。¹⁴⁰

如來藏言「自性清淨」，闡釋了眾生與佛平等，即不淨與清淨平等，因為本具清淨自性，如實了知此理，所謂的「染淨

¹³⁷ 《大乘入楞伽經》卷 2，CBETA, T16, no. 672, p. 598a3-5。

¹³⁸ 吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994 年，頁 162-163。

¹³⁹ 宋佩芳：〈瑜伽行派的認識作用與真理之實現--以《成唯識論》為中心〉（新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004 年），頁 135。

¹⁴⁰ 參見阿旺更嘎·建陽樂住：〈他空如來藏〉，收錄於沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，頁 23。

依持」，乃是世俗諦之一切法依於勝義諦無為法的真如，客塵垢染的一切有為法，並不能夠影響勝義諦的自性清淨，此為如來藏自性清淨說所開展的「真如不變」的「轉依」之理。

伍、結論

因自性清淨與障垢染污的關係，而有「染淨依持」說，究問既然如來藏是自性清淨，而障垢染污何來之有？從《如來藏經》的九種譬喻，重複的解釋障垢染污是外鑠的客塵，本來清淨而非造作出來的如來智，亦即如來藏空智異於一切煩惱藏，離於世俗諦現象的變化，與煩惱客塵本不相應，具不離不脫的智慧清淨，具有不空如來藏的功德，自性清淨說乃為勝義諦無顛倒。一切眾生具如來藏，但有凡夫、菩薩、如來之別，《寶性論》述不淨、部分清淨、圓滿清淨的不同清淨層次，更是證明客塵煩惱非必然染污如來藏自性，凡夫眾生因一念妄心之所起，非理作意成立了輪迴相，然對於菩薩、如來明解脫味，輪迴生死並非固定不變的存在。由染而淨，言如來藏的「轉依」，依於「有垢真如」，轉為「無垢真如」，即「如來藏」轉為「菩提」，非唯識思想所言的「異質的轉化」。若以三性說而言，如來藏即是圓成實性，離於一切分別，離於遍計所執性、依他起性，即是「空」一切遍計所執、依他起性之萬法，斷除「有」邊，又具足「不空」之智慧功德，所以離於「斷」邊，以此而言如來藏之「真如不變」的「轉依」，世俗諦客塵垢染的一切有為法，並不能夠影響勝義諦的自性清淨。

參考書目

一、佛經論典

- 《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
- 《大般若波羅蜜多經》，唐·玄奘譯，《大正藏》第五冊。
- 《大寶積經》，唐·菩提流志，《大正藏》第十一冊。
- 《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》，劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第十二冊。
- 《大般涅槃經》，北涼·曇無讖譯，劉宋·慧嚴等再治（依《泥洹經》加之），《大正藏》第十二冊。
- 《佛說大般泥洹經》，《大正藏》東晉·法顯譯，《大正藏》第十二冊。
- 《大方等大集經》，北涼·曇無讖譯，《大正藏》第十三冊。
- 《大方等如來藏經》，東晉·佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第十六冊。
- 《大乘入楞伽經》，北魏·菩提流支譯，《大正藏》第十六冊。
- 《佛說不增不減經》，北魏·菩提流支譯，《大正藏》第十六冊。
- 《成實論》，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十二冊。
- 《佛說無上依經》，梁·真諦譯，《大正藏》第十六冊。
- 《中論》，龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十冊。
- 《究竟一乘寶性論》，北魏·勒那摩提譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《成唯識論》，護法等菩薩造，唐·玄奘譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《佛性論》，天親造，陳·真諦譯，《大正藏》第三十一冊。

《大乘起信論》，馬鳴造，梁·真諦譯，《大正藏》第三十二冊。

《大方廣佛華嚴經疏》，唐·澄觀撰，《大正藏》第三十五冊。

《菩提道次第廣論》，宗喀巴造，法尊法師譯，《大藏經補編》，第十冊。

《ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་ལྔ་མའི་བསྟན་པ་ཙོས་བཞུགས་སྟེ།》，《丹珠爾·德格版》，D4024，
ཉི། (༡༣༣)。

二、今人論著

(一) 專著

印順法師：《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1981年12月。

印順法師：《空之探究：阿含·部派·般若經·龍樹》，臺北：正聞出版社，1985年。

印順法師：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，1988年。

印順法師：《勝鬘經講記》，新竹：正聞出版社，1991年9月，十四版。

印順法師：《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992年。

林鎮國：《空性與現代性》，臺北：立緒文化，1999年。

林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四講》，臺北：政大出版社，2012年。

林崇安：《西藏佛教的探討》，臺北：慧炬出版社，1992年。

呂澂：《印度佛學思想概論》，臺北：天華出版社，1982年。

呂澂：《呂澂佛學論著選集（二）》，濟南：齊魯書社，1991年。

吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994年。

吳汝鈞：《佛教的當代判釋》，臺北：臺灣學生書局，2011年。

談錫永：《大中觀論集（上）、（下）》，香港：密乘佛學會，1998年。

霍韜晦：《絕對與圓融》，臺北：東大圖書公司，1989年12月，再版。

賴賢宗：《如來藏說與唯識思想的交涉》，臺北：新文豐出版公司，2006年11月。

藍吉富：《佛教史料學》，臺北：東大圖書公司，1997年7月。

釋恆清：《佛性思想》，臺北：東大圖書公司，1997年2月。

（二）翻譯著作

水野弘元·世界佛學名著譯叢編委會譯：《佛教要語的基礎知識》，臺北：華宇出版社，1985年11月。

水野弘元，釋慧敏譯：《佛教教理研究：水野弘元著作選集·二》，臺北：法鼓文化，2000年。

土觀·羅桑卻吉尼瑪著，劉立千譯注：《土觀宗派源流：講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》，北京：民族出版社，2000年。

上田義文著，陳一標譯：《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002年。

玉城康四郎主編·李世傑譯：《佛教思想（一）：在印度的開展》，臺北：幼獅文化事業公司，1987年4月，再版。

平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2004年12月，二版。

布頓著，蒲文成譯：《布頓佛教史》，臺北，大千出版社，2006年。

多羅那它著，張建木譯：《印度佛教史》，成都市：四川民族出版社，1988年。

多羅那他等著，盧瑞棻等譯：《他空中觀 དབྱེ་མ་གཞན་སྣོང་སྐོར་
（中藏對照）》，臺中：法源出版文化事業社，2019年。

多伯巴（多羅瓦，Dol po pa）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（一）·善說日光》，四川：色達喇榮五明佛學院，2004年完成譯稿。

米滂（麥彭，Mipham Rinpoche）釋著，益西彭措譯：《大乘無上續論（二）》，四川：色達喇榮五明佛學院，2003年完成譯稿。

米滂（Mipham Rinpoche）造論，根華著，索達吉譯：《定解寶燈論淺釋》，臺北：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，2006年。

竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空：印度佛教的展開》，臺北市：東大圖書公司，2003年。

竹慶本樂仁波切著，江涵艾譯：《中間亦無中觀派》，臺北：德謙讓卓文化，2014年。

沈榮衛主編：《他空見與如來藏：覺囊派人物、教法、藝術和歷史研究》，北京：北京大學出版社，2014年。

松本史朗著，冉平、楊金萍譯：《緣起與空——如來藏思想批判》，北京：中國人民大學出版社，2006年。

杰米霍巴德·保羅史萬森主編，龔隽等譯：《修剪菩提樹——「批判佛教」風暴》，上海：上海古籍出版社，2004年11月。

阿旺洛追札巴著，許得存譯：《覺囊派教法史》，西藏：西藏人民出版社，1993年。

宗喀巴造論，法尊法師譯：《勝集密教王五次第教授善顯炬論》，臺北：方廣文化事業有限公司，2014年3版。

管·宣努貝著，王啟龍、還克加譯：《青史（一）、（二）》，北京：中國社會科學出版社，2012年。

談錫永譯著：《《寶性論》梵文新譯》，臺北：全佛文化事業有限公司，2006年1月。

關則富：《巴利語佛經譯注 增支部（一）》，臺北：聯經出版事業有限公司，2006年。

（三）期刊論文

方立天：〈印度佛教心性思想述評〉，《哲學雜誌》第14期（1995.11），頁40-74。

如實：〈唯識三系之研究〉，《華岡佛學學報》第5期（1981.12），頁331-356。

吳汝鈞：〈《唯識三十頌》與《成唯識論》的阿賴耶識思想〉，《正觀》第60期（2012.03.05），頁121-190。

姚衛群：〈佛教的「如來藏」思想與婆羅門的「我」的觀念〉，《西南民族大學學報》總192期（2007.8），頁44-49。

紀贇：〈佛滅系年的考察 -- 回顧與展望〉，《佛學研究》，北京：中國佛教文化研究所（2011.01.01），頁181-200。

- 耿晴：〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難—以《寶性論》為中心的探討〉，《漢語佛學評論》第三輯，上海：上海古籍出版社（2013.08），頁 139-169。
- 陳沛然：〈《勝鬘經》之空不空如來藏〉，《鵝湖月刊》第 20 卷第 9 期（1995.03），頁 2-8。
- 葉阿月：〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說〉，《臺灣大學文史哲學報》第 23 期（1974.10），頁 117-184。
- 趙東明：〈唯識學「轉依」（*Āśraya-parivṛtti/Āśraya-parāvṛtti*）的二種「所依」（*Āśraya*）探研—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心〉，《臺北大學中文學報》第 20 期（2016.09），頁 161-210。
- 蕭玫：〈《勝鬘經》與《楞伽經》如來藏思想之比較〉，中華民國現代佛教學會《現代佛教學會通訊》第 13（2002.12），頁 1-12。www.baohuasi.org/e_book/xz-36013.doc
- 霍韜晦：〈二諦觀念之起源與發展〉，《內明》第 134 期（1983.05），頁 22-24+12。
- 釋見弘：〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（下）〉，《法鼓佛學學報》第 1 期（2007.12），頁 1-33。

（三）學位論文

- 宋佩芳：〈瑜伽行派的認識作用與真理之實現--以《成唯識論》為中心〉，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004 年。

林采蓉：〈佛與眾生的一致性與差異性——以如來藏三義的六種概念為主要研究課題〉，臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2013年。

陳雪萍：〈《勝鬘夫人經》之如來藏學說〉，臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2011年。

黃英傑：〈藏傳佛教「他空見」研究——以國燃巴《辨別正見》為中心〉，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2003年。

三、外文著作

中村瑞隆：《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，東京：山喜房仏書林，1961年。

平川彰編：《講座大乘佛教.第6卷：如來藏思想》，東京：春秋社，1996新版。

高崎直道：《如來藏思想I》，京都：法藏館，1988年。

高崎直道：《如來藏思想II》，京都：法藏館，1989年。

高崎直道：《寶性論》（インド古典叢書），京都：講談社，1989年。

高崎直道：《如來藏思想の形成I》，東京：春秋社，2009年。

高崎直道：《如來藏思想の形成II》，東京：春秋社，2009年。

桂紹隆、齋藤明、下田正弘、末木文美士編：《空と中觀》，東京：春秋社，2012年。

Maitreya, written down by Asanga, commentary by Jamgön kongrül lodrö Thayé, explanations by Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, Rosemarie Fuchs (tr.) . *Buddha Nature:*

The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary. The Unassailable Lion's Roar, N.Y: Snow Lion, 2000.

四、網路資料

佛學規範資料庫 <http://dev.ddbc.edu.tw/authority/>

臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館

<http://ccbs.ntu.edu.tw/index.jsp>



The Pure Self-nature of the Tathagata's Three Sūtras and One Śāstra

—Interpretation from “Other-emptiness” of Two Truths on the Middle Way

Liao, Ya-Shien

postdoctoral researcher,

Graduate School of Advanced Integrated Studies in Human

Survivability



“The Tathāgatagarbha Sutra,” “The Sutra of Neither Increase nor Decrease,” “The Śrīmālā Sutra,” and *“The Ratnagotravibhaga”* are the three sutras and one commentary for the Tathāgatagarbha tradition. This article attempts to give a deeper understanding of the theory of self-nature purity through the interpretation of Other-emptiness (Shentong) in the view of the Two Truths according to the Middle Way (also The Madhyamaka) in the Tibetan Buddhist Jonangpa school. First, in the theory of self-nature purity, which is the view of the ultimate truth, neither the defiled Buddha-nature nor the pure Buddha-nature corresponds to afflictions. Furthermore, the analysis of the

defilement of sentient beings and the practice of the path to the cessation of suffering is the view of the conventional truth. It does not affect the emptiness and the non-emptiness of Tathāgatagarbha as the essence of self-nature purity. “*The Ratnagoṭravibhaga*” proposes different levels of purity in accordance with different ranks, such as ordinary people, to knowing that the afflictions have no self-nature, and that saṃsāra (the cycle of life and death) is not real. From this perspective, we should face up to the relationship between self-nature purity and afflictions. Based on the theory of pure and impure interconnected arising, transforming from the defiled Buddha-nature to the pure Buddha-nature, this paper differentiates the “Fundamental Transformation” (Āśraya-parāvṛtti) of the Tathāgatagarbha from the “Suchness Transformation” of the Yogācāra school. The theory of the self-nature purity of Tathāgatagarbha develops the principle of “Unchanging Suchness.”

Key: *The Tathāgatagarbha Sutra*, *The Sutra of Neither Increase nor Decrease*, *The Śrīmālā Sutra*, *The Ratnagoṭravibhaga*, Tathāgatagarbha, self-nature purity, Other-emptiness (Shentong)