

《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346）

中的「自體」說

廖雅嫻*

摘要

《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346）被當代學者列入地論宗的敦煌文獻，但由於未被收錄於《大藏經》當中，目前鮮少學者研究其思想內容。其中，南道派地論師主張三種緣集的有為、無為、自體皆載於經疏中，成為詮釋《勝鬘經疏》的特色，有別於吉藏等其他家注疏《勝鬘經》的內容與風格。「自體」一詞，在漢譯《勝鬘經》並沒有出現，然在地論宗祖師勒那摩提翻譯的《寶性論》，以及後來真諦所譯的《大乘起信論》，才有以「自體」表示「如來藏」，產生此一相關脈絡。因此，本文以探究《勝鬘經疏》中「自體」所闡述的思想內容，對於地論宗僅有淨影寺慧遠有較多的著作流傳下來，此研究可以增添並了解在南道派地論師前期的一個思想樣貌，雖倚著《勝鬘經》，但又如何的再詮釋如來藏，顯示「自體」所關聯的思想，形成具有南道派地論師色彩的如來藏思想。

關鍵詞：《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346）、如來藏、南道派地論師、自體

* 日本京都大學大學院綜合生存學館博士後研究員。

The Theory of “Self-essence” in “*Lion’s Roar of Queen Śrīmālā Commentaries*(S.6388/BD02346)”

LIAO Yahsien*

Abstract

“Lion's Roar of Queen Śrīmālā Commentaries (S.6388/BD02346)” is included in the Dunhuang literature of the Di-Lun South School by contemporary scholars, but because it is not included in the “Tripitaka,” rare scholars have studied its ideological content. Among them, conditioned(saṃskṛta), unconditioned(asaṃskṛta), and Self-essence(svabhāva) of the three kinds of dependent origin advocated by the geology masters are all contained in the scriptures, which become the characteristics of the interpretation of “Lion's Roar of Queen Śrīmālā Commentaries.” The content and style of the scriptures is different from Jizang and other commentaries *Lion’s Roar of Queen Śrīmālā*. Self-essence(svabhāva) does not appear in the *Lion's Roar of Queen Śrīmālā*. However, “Self-essence” means “Tathāgatagarbha” in Ratnamati’s translation of the *Mahāyānottaratantra śāstra* and Paramārtha’s translation of the *Mahāyāna śraddhotpādaśāstra*. Therefore, this article aims to explore the ideological content of the “Self-essence” in “*Lion's Roar of Queen Śrīmālā Commentaries*.” Regarding the Di-Lun South School, only Jingying Huiyuan has more works handed down. This research can add and understand an ideological appearance in the early stage of the Di-lun South School. Although relying on the *Lion’s Roar of Queen Śrīmālā*, how to reinterpret the “Tathāgatagarbha” to show the thoughts related to Self-essence, forming the Tathāgatagarbha's thought with the color of the Di-lun South School.

* Postdoctoral Fellow, Graduate School of Advanced Integrated Studies in Human Survivability, Kyoto University.

Keywords: *Lion's Roar of Queen Śrīmālā Commentaries*(S.6388/BD02346),
Tathāgatagarbha, Di-Lun South School, Self-essence(svabhāva)



一、前言

「自體」一詞，在不同的經論有不同所要表達的意義，在漢譯《勝鬘經》中並未使用此一詞，直到後來地論南道派的祖師北魏勒那摩提翻譯《寶性論》¹，以及真諦（499-569）所譯的《大乘起信論》²，才有以「自體」表示「如來藏」，衍生相關的思想脈絡。敦煌文獻《勝鬘經疏》（擬題，S.6388/BD02346）是對求那跋陀羅（394-468）所翻譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》的注釋，《勝鬘經疏》多以「自體」作為對《勝鬘經》中如來藏思想的詮釋，其中所謂的「自體寂滅」（頁401）³、「自體離相」（頁411）等，皆是發《勝鬘經》所未言之語，似乎亦與般若中觀思想相應，是否與如來藏思想產生衝突？仍需深究。此外，南道派地論師主張有為、無為、自體三種緣集，而有為、無為、自體皆運用於闡釋《勝鬘經疏》當中，以此凸顯了南道派地論師的思想特色，有別於吉藏（549-623）等其他家注疏《勝鬘經》的內容與風格，以及藉由疏釋所彰顯自家見解等，為本文所欲研究的主要方向。

敦煌文獻的發現提供了許多新材料，當中有許多擬題為《勝鬘經疏》、《勝鬘經義記》等注釋的文獻，分述如下：

（一）較完整的寫本，已收入《大藏經》

1. S.2660《勝鬘義記》，北魏正始元年（504）⁴。
2. S.524《勝鬘經疏》（擬題），北魏延昌四年（515），由照法師所著⁵。
3. P.3308V《勝鬘義記卷下并溫室義記》⁶，與P.2091《勝鬘義記》卷下⁷，皆

¹ 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷4，（CBETA 2019.Q3, T31, no. 1611, p. 839a11-14）：「餘五種譬喻，所謂藏、樹、金像、轉輪聖王、寶像譬喻，示現生彼三佛法身。以依自體性如來之性諸眾生藏，是故說言一切眾生有如來藏。」

² 梁·真諦譯《大乘起信論》卷1，（CBETA, T32, no. 1666, p. 579a12-20）：「復次，真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生、非後際滅，畢竟常恆。從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離、不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」

³ 〔日〕青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江整理《藏外地論宗文獻集成續集》（首爾：CIR 出版社，2013年），頁401。本文中《勝鬘經疏》（S.6388/BD02346）的引文皆從此書而出，隨引文標示頁碼，不再重複出註。

⁴ 北魏·慧遠譯《勝鬘義記》，（CBETA, T85, no.2761, p.253b2）。

⁵ 北魏·由照《勝鬘經疏》（擬題），（CBETA, T85, no.2762）。

為淨遠寺慧遠所撰，傳世文獻為《勝鬘經義記》卷上⁸。

(二) 較完整的寫本，未收入《大藏經》

1. BD04224《勝鬘經疏》(擬題)(玉24,北113),311行。
BD05793(奈93,北114),863行,與前本BD04224同一祖本,可以互校。
2. S.6388《勝鬘經疏》(擬題),1029行。
BD02346,217行。兩寫本為同一祖本,可以互校。

(三) 寫本殘缺較多

1. S.2430V《勝鬘經疏》(擬題),70行。
2. BD11255《勝鬘經疏》(擬題),23行,有等距殘洞。
3. BD12222《勝鬘經疏》(擬題),7行,所疏釋者為「一乘章」第五。
4. BD13671《勝鬘經疏》(擬題),141行,所疏釋者為「攝受章」第四、「一乘章」第五的首部。

由以上的概述可以看得出來,第三類中殘缺多的寫本難以瞭解其全貌,而第一類中已收入《大藏經》的寫本,因為整理的時間較早,已有許多學術研究成果⁹。

關於第二類中BD04224/BD05793《勝鬘經疏》(擬題),藤枝晃比對敦煌寫本BD04224/BD05793(《勝鬘義疏本義》玉24=奈93)和署名上宮王聖德

⁶ 北魏·慧遠《勝鬘義記卷下并溫室義記》,(CBETA,X19,no.351,p.881a4-p.883b20)。

⁷ 北魏·慧遠《勝鬘義記》,(CBETA,X19,no.351,p.883c4-p.897b5)。

⁸ 北魏·慧遠《勝鬘經義記》,(CBETA,X19,no.351,p.862b09-p.880a23)。

⁹ 關於第一類寫本相關的學術研究成果,1969年日本學者藤枝晃發表〈北朝における「勝鬘經」の傳承〉,對於敦煌所流傳《勝鬘經》注疏書作文獻考察等等,此後日本學界群起研究敦煌文獻中《勝鬘經》的注疏、義記等,而後中國、韓國等地的學者亦發表相關的論文,主要以文獻與思想兩方面的研究為主。參見〔日〕藤枝晃〈北朝における「勝鬘經」の傳承〉《東方學報》第40冊,1969年3月,頁325-349。此外,值得注意的是綜論式或比較式的論文並不會在標題列出寫本編號,茲列舉相關學術論文如下:1.S.2660《勝鬘義記》,有杜斗城、張穎〈敦煌佛教文獻女性經典試析〉,《世界宗教研究》2012年第5期,頁30-35;李子捷〈5-7世紀の中國仏教における如来藏・真如・種姓說の研究〉(東京:駒澤大學人文科学研究科博士論文,2017年)博士論文中第一章第五節〈敦煌寫本《勝鬘經》の注釈書に見られる二乗成仏と如来藏說—S.6388とS.2660を中心に〉,頁63-84。2.S.524《勝鬘經疏》,有楊玉飛〈照法師撰《勝鬘經疏》(S.524)について—淨影寺慧遠《勝鬘經義記》と吉藏《勝鬘寶窟》との比較を兼ねて〉,《東アジア仏教学術論集》卷7,2019年1月,頁249-271;Lee, Sang-min〈돈황사본 S.524R《승만경소(勝鬘經疏)》의 기초적 연구〉,《불교학연구(Korea Journal of Buddhist Studies)》67號,2021年6月,頁173-209。3.P.3308V與P.2091《勝鬘義記》,有〔日〕鶴見良道〈ペリオ三三〇八慧遠撰《勝鬘義記》殘卷及び逸文の研究:「勝鬘經寶窟」研究の視點より〉,《聖德太子研究》第11号,1977年12月,頁45-61;〔日〕河村孝照〈ペリオ本2091《勝鬘義記》卷下について〉,《宗教研究》第49卷第3輯(通卷226号),1976年3月,頁169-170;〔日〕藤井教公《Pelliot Ch.2091《勝鬘義記》卷下殘卷寫本について》,《聖德太子研究》第13号,1979年11月,頁27-37。更完整的研究目錄,並非本論文的範疇所能涵蓋,仍有待長時的收集、閱覽、整理相關資料。

太子（572-621）所著的《勝鬘經義疏》，有許多相似之處，BD04224／BD05793 判定成於 6 世紀後半，早於《勝鬘經義疏》，推翻聖德太子個人創作《勝鬘經義疏》的說法¹⁰。因此，BD04224／BD05793 敦煌文獻的出現，衝擊到《勝鬘經義疏》的神聖性，促使日本學者紛紛投入研究，所以 BD04224／BD05793 是敦煌文獻《勝鬘經》注釋書當中最多前人研究成果的寫本¹¹，乃至涉及古日本的文獻、歷史、思想、文化交流等議題，至今要從事聖德太子著作等的相關研究，無法完全忽略這一個部分。

相較於 BD04224／BD05793 所引起的眾聲喧嘩的研究討論度，《勝鬘經疏》S.6388／BD02346 被錄文的較晚，無關於 BD04224／BD05793 所能引發日本研究的內容，乃是不同的注釋本。本文則以《勝鬘經疏》S.6388／BD02346 為研究的文本，首先回歸於寫本本身所提供的線索，了解寫本的基本保存概況。分述如下：

（1）S.6388

卷軸本，首尾俱殘。存 1029 行，行 30 字左右。首 11 行中下殘，尾 3 行下殘。

起：「（首殘）者淨阿含□□□……□□□」

迄：「諦聽諦聽者，慇懃□□之義，諦聽□（尾殘）」

S.6388 所注釋的內容，對應於《勝鬘經》經文第一章「如是我聞¹²」至第十五章「今當為汝略說其名，諦聽諦聽¹³」部分。科判分明，將《勝鬘經》科分為三：序分、正宗分、流通分，卷首卷尾雖有部分殘缺，但仍可清楚知其分科，注釋內容涵蓋《勝鬘經》的十五章。

¹⁰ 參見〔日〕藤枝晃《勝鬘經義疏》，〔日〕家永三郎、藤枝晃、早島鏡正、築島裕校注《日本思想大系 2：聖德太子集》（東京：岩波書店，1975 年），頁 484-544。

¹¹ 關涉 BD04224／BD05793 的研究論著頗多，僅舉數例如下：〔日〕古泉圓順〈敦煌本《勝鬘經疏本義》〉，《聖德太子研究》第 5 号，1970 年 8 月，頁 59-142；〔日〕金治勇〈敦煌發見的勝鬘經疏（奈 93）と勝鬘經義疏との比較—主として分章科段について〉，《印度學佛教學研究》18 卷 2 号，1970 年 3 月，頁 835-841；〔日〕金治勇〈敦煌發見的勝鬘經疏（奈 93）と勝鬘經義疏との比較研究（2）—主としてその学系について〉，《印度學佛教學研究》19 卷 1 号，1970 年 12 月，頁 270-273。

¹² 劉宋・求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2023.Q4, T12, no.353, p. 217a7）。

¹³ 劉宋・求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2023.Q4, T12, no.353, p. 223a25-26）。

（2）BD02346

卷軸裝，首尾俱殘。存 217 行，行 30 餘字。首 8 行上下殘，尾 4 行中上殘。

起：「（首殘）正明四種真證行，二從如是得大寶□□□……□□□」

迄：「□□□……□□□有愛住地已下是也，五涅（尾殘）」

BD02346 所注釋的內容，對應於《勝鬘經》攝受章第四、一乘章第五，從「授以大乘，如是得大寶眾生¹⁴」起，至「世尊！如有愛住¹⁵」，相銜於 S.6388 的第 284 行至 540 行的內容。

此外，《勝鬘經疏》S.6388／BD02346 雖被當代學者列入地論宗的文獻當中¹⁶，但由於沒有被收錄於《大藏經》當中，所以鮮少學者研究其思想內容¹⁷，南道派地論師主張三種緣集的有為、無為、自體皆可見於其中，並且又說明地論宗的判教概念，在《勝鬘經疏》云：「就圓宗之中，略明三種相，《涅槃》等是漸中之圓，《華嚴》等是頓中之圓，《勝鬘》等是圓中之圓，《大集》之流故也」（頁 330），如此所知《勝鬘經》如《大集經》一樣是為「圓中之圓」，最為核心的教法，想見在地論宗的重要性自是不言而喻。出自於《勝鬘經疏》內文中所言對於《勝鬘經》的重視，《勝鬘經疏》依於《勝鬘經》而產生注疏，並且目前的《勝鬘經》注釋書當中被判定為地論宗的文獻，僅有慧遠所撰的《勝鬘經義記》（P.3308V+P.2091+傳世文獻），而 S.6388 對《勝鬘經》十五章有幾近的完整的注釋，且內容有慧遠《勝鬘經義記》中未曾提到的「自體」，《勝鬘經疏》成為注釋《勝鬘經》的獨特系統。

《勝鬘經疏》雖作者不詳，然有將《大集經》判為圓教，乃是慧光（469-538）

¹⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2023.Q4, T12, no.353, p. 218b25-26）。

¹⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2023.Q4, T12, no.353, p. 220a20-21）。

¹⁶ 〔日〕青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江《藏外地論宗文獻集成續集》，頁 299-441。

¹⁷ 相關期刊論文，有李子捷、程恭讓〈敦煌寫本 S.6388《勝鬘經疏》的種性說與如來藏思想〉，《五台山研究》總 150 期，2022 年 1 月，頁 14-20。此論文主要討論二乘與種姓的關聯，二乘成佛與否，認為 S.6388 作者利用「體用」說來解釋如來藏，S.6388 是就是印度大乘佛教教理與中國思想交融的早期產物之一。此論文僅有 7 頁，首先說明 S.6388 的研究歷史，這一部分主要是前人研究成果的綜述，用來判定 S.6388 的著作年代。對於思想的闡述，主要提點到「體用」與「如來藏是有為」，以及和《入楞伽經》、《大乘起信論》的些許關聯，但並沒有再更近一步的申論，亦沒有多著墨地論宗的思想。如此簡明之故，筆者仍有許多的空間去研究《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346），探究其中的思想奧義。

的弟子耆闍寺安廩（507-583）¹⁸；又其中提到自分、他分等用語，則在慧光的弟子法上（495-580）的著作當中可見，也就是在勒那摩提→慧光→法上→慧遠的南道派傳承系譜中，因此可以推測其完成約在慧光之後，最晚則在法上的弟子慧遠（523-592）之前。¹⁹青木隆概略介紹敦煌發現的地論宗相關文獻，認為其中數十種寫本應歸屬為南道派，因由南道派獨特的「三教判」、「三種緣集」與法上時期所運用的「五門論」而作判斷，並可分為「法上、道憑年代（535-560 前後）」、「慧遠、靈裕時代（560-585 前後）」、「地論宗末期（585-610 前後）」三個時期，其中判《勝鬘經疏》（S.6388）為「法上、道憑年代（535-560 前後）」²⁰，與古泉圓順、池田將則所言《勝鬘經疏》成書在慧遠的諸注釋書之前，²¹兩邊說法相符。因此可推斷《勝鬘經疏》這一文獻早於慧遠，現今傳世文獻當中較缺乏地論師的早期文獻而言，具有研究的價值，並且對於研究 5、6 世紀的中國如來藏思想，提供了寶貴的材料。

本文欲探究《勝鬘經疏》中「自體」所闡述的思想內容，對於地論師中僅有淨影寺慧遠有較多的著作文獻流傳下來，此研究可以增添並了解在慧遠之前南道派地論師的一個思想樣貌，雖倚著《勝鬘經》，但又如何的再詮釋「自體」所關聯的思想，因而形成具有地論宗南道派色彩的如來藏思想，乃至可能對隋唐佛學產生的影響。

¹⁸ 隋・智顗《妙法蓮華經玄義》卷 10，（CBETA, T33, no.1716, p. 801b20-21）：「《大集》染淨俱融，法界圓普，名為圓宗。餘四宗如前，即是耆闍凜師所用。」

¹⁹ 參見〔日〕池田將則〈題解〉，〔日〕青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江《藏外地論宗文獻集成續集》，頁 302-303。

²⁰ 「其根據之一是因為這些資料提到了南道派特有的緣起說是有為緣集、無為緣集、自體緣集三種緣集，和三乘別教、通教、通宗的三教判等。此外，法上時代的南道派，是依據五門來解釋諸經論的。」〔日〕青木隆、奧野光賢、吉村誠〈在中國改變面貌的印度佛教〉，〔日〕沖本克己等編，釋果鏡譯《興盛開展的佛教——中國 II 隋唐》（臺北：法鼓文化，2019 年），頁 88-89。

²¹ 參見〔日〕池田將則〈題解〉，青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江《藏外地論宗文獻集成續集》，頁 303。

二、自體思想的基礎

「自體」一詞，在南道派地論師主張的三種緣集說當中出現，即有為緣集、無為緣集、自體緣集，是為「自體緣集」的主要思想概念。在《勝鬘經疏》當中有將「有為」、「無為」、「自體」與如來藏相關的思想結合而詮釋，一部分是《勝鬘經》經文本身已有提及有為、無為的概念，一部分主要是取決於釋經者的思想意志，尤其是在《勝鬘經》當中沒有出現過「自體」一詞。在了解「自體」說之前，需要先釐清釋經者倚著《勝鬘經》的經文，對於「有為」、「無為」的概念是如何作詮釋，以及延伸開展至如來藏有關的思想，才能清晰知道「自體」的思想內蘊。

(一) 三種緣集的雛型

雖然在《勝鬘經疏》當中沒有直接談論三種緣集，但在注釋《勝鬘經》之際，已經有提到相同的概念的痕跡，在《勝鬘經》云：「何等為四？謂離善知識、無聞非法眾生，以人天善根而成熟之；求聲聞者授聲聞乘；求緣覺者授緣覺乘；求大乘者授以大乘²²。」《勝鬘經疏》則解釋言：

「何等為四」已下，離合取。一近善知識，二聽聞正法，三內善思維，四如法修行。始從凡夫，乃至菩薩，皆依此四行。今對凡夫修相，次第說四，下三亦然。經文中，第三第四合相。此中凡夫據有相，二乘據無為相，菩薩自體相。（頁 360-361）

將《勝鬘經》提到的凡夫眾生、聲緣二乘、大乘菩薩，《勝鬘經疏》分別據以有相、無為相、自體相，雖然沒有詳細的解釋這三者依據的原理，但其中提到「若取修相次第者，凡夫增相修，乖於法實」（頁 361），依此知道凡夫依於「增相」修持，乃是根據於「有相」、「有為」；而二乘根據於「無為相」。菩薩則是如《勝鬘經》將之譬喻為大地，大地有四種寶藏²³，《勝鬘經疏》言「『四種寶藏』

²² 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 218b11-14）。

²³ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 218b18-19）。

者，是第四喻，況彼得證利益義，成不住無為行」（頁 361），所以了知菩薩是不住無為行，菩薩乃是依於「自體相」。

又《勝鬘經》中云：「若我弟子隨信增上者，依明信已隨順法智，而得究竟」²⁴，《勝鬘經疏》釋曰：

習種以下，習能修入，故曰「弟子隨信」。「信增上」者，習種信為方便，今得性種信，故曰「增上」。「依明信已」者，依增上信也。「隨順法智」者，道種也。是初地方便，故曰「隨順」。「而得究竟」者，初地以上也。「隨順法智」者，釋第二人仰修正法智故，故云「隨順」。「隨順」已下，作五種巧便觀者，為成就入初住實證也。此五門中，總以為三。初二有為相，一者緣起，二者成，成不同凡夫義。次二無為相，一者寂滅，二者禪定樂，示不同聲聞義。第三觀示方便道滿足，決定入彼聖性義。（頁 433）

此更增添說明有為相、無為相、自體相的內容，「有為相」是「緣起」、「成」；「無為相」是「寂滅」、「禪定樂」；「聖性義」是觀示方便道滿足，也就是初地方便的菩薩，對照前一引文所說的「菩薩自體相」，「入彼聖性義」也就是依於「自體相」的菩薩。這裡再次凡夫、聲聞、菩薩與有為相、無為相、自體相連結而說明，雖然沒有直接解釋自體或自體相，但已經透露出線索，「自體相」是菩薩所依據，不是依於有為相的「緣起」，亦不是依於無為相的「寂滅」，而是方便道滿足，決定入彼聖性義。《勝鬘經疏》這裡沒有明白說「聖性義」是否為自體相，但從《勝鬘經》的經文意義，以及依階位而言，初地以上的菩薩都是聖者、聖人，於未來成佛，且聖人同樣指為「佛」，推導出「聖性義」所指向的是佛性、如來藏自體，而且不是凡夫、聲聞所依據的，《勝鬘經疏》隱約地點出這層意義。

將有為、無為、自體並列討論或解釋經文的作法，彰顯出南道派地論師的解經特色，《勝鬘經疏》比淨影寺慧遠所留下的傳世文本時代更早，在《勝鬘經疏》當中可以見到三種緣集說的雛型架構，把修道階位、修行次第與狀況的提出，如此對於理解三種緣集等南道派相關思想是有幫助，補充傳世文本所未載的內容。

²⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222c9-10）。

若智顗(538-597)在《維摩經文疏》當中援用南道派地論師的緣集說，提到：

二乘迷自體，起無為，生計著，著無為，故正受無為緣集名。……如凡夫迷真，起有為緣集，……二乘見真，但是空理，空理非法身，不得立自體之名。菩薩見真，真是法身，法身常住，故得別立自體緣集名也²⁵。

凡夫迷真是「有為緣集」，二乘迷自體、著無為是「無為緣集」，菩薩見真是「自體緣集」，智顗所言與《勝鬘經疏》的概念相同，採用了南道派的三種緣集說。

智顗吸納三種緣集說注《維摩經文疏》，此說法被後來的天臺學人所接受，乃至湛然(711-782)刪訂的《維摩經略疏》²⁶，以及唐末永明延壽(904-976)《宗鏡錄》²⁷，乃至宋代有嚴(1021-1101)《法華經文句記箋難》²⁸、法照(1185-1273)《法華經三大部讀教記》²⁹都有記載有「緣集」說。如此可知，由南道派地論師所開展的有為、無為、自體緣集，乃至淨影寺慧遠著作中出現「法界緣起」³⁰，以及許多敦煌地論學派文獻中加入「法界緣起」的概念，發展出「四種緣集」說，智顗《維摩經文疏》有「自體法界緣集」的說法³¹，而後「法界緣起」成為華嚴宗的重要教義，不能忽視南道派地論師的「緣集說」具有「法界緣起」思想的先導之功。

《勝鬘經疏》這一類的文獻，提供了從「有為、無為、自體」過渡到三種緣集、乃至四種緣集的雛型思想，而後永明延壽將淨影寺慧遠與智顗的說法一同記錄下來，顯示出南道派地論師的學說與天臺、華嚴思想的交涉，被留存在《宗鏡錄》這部總合隋唐佛學的重要著作，展現其對隋唐佛學影響的痕跡，以及涉入禪宗思想的可能性。

²⁵ 隋·智顗《維摩經文疏》卷10，(CBETA 2019.Q3, X18, no.338, p. 528b17-c2)。

²⁶ 隋·智顗，唐·湛然略《維摩經略疏》卷3，(CBETA 2019.Q3, T38, no.1778, p. 602b14-26)。

²⁷ 宋·延壽《宗鏡錄》卷18，(CBETA 2019.Q3, T48, no.2016, p. 511a21-b16)。

²⁸ 宋·有嚴《法華經文句記箋難》卷2，(CBETA 2019.Q3, X29, no.597, p. 534b17-c5)。

²⁹ 宋·法照《法華經三大部讀教記》卷12，(CBETA 2019.Q3, X28, no.585, p. 69b20-c9)。

³⁰ 慧遠所著《十地經論義記》、《大乘義章》有「法界緣集」或「法界緣起」之說，如隋·慧遠《大乘義章》卷9，(CBETA 2019.Q3, T44, no.1851, p. 651b17-22)：「初地已上悟實隨緣了知緣起無盡法界，解有此別，故分四位：第一解知生死涅槃染淨法相；第二解知無相空；第三解知非有非無一實之義；第四解知如來藏中真實法界緣起之門。」

³¹ 隋·智顗《維摩經文疏》卷16，(CBETA 2019.Q3, X18, no.338, p. 581c7-9)：「菩薩雖不滯無為緣集，而有自體法界緣集之患。」

（二）有為、無為不同

「有為」、「無為」可追溯至初期佛教，《長阿含經》所說：「以是當知，一切行無常，變易朽壞，不可恃怙，凡諸有為甚可厭患，當求度世解脫之道」³²，以及《雜阿含經》：「如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃」³³，「有為」是「變易朽壞，不可恃怙」，其特徵即是「生、住、異、滅」，是甚為可厭；應求「不生、不住、不異、不滅」的涅槃解脫之法，此不以因緣改變的無作法，即是「無為」、「無為法」。「有為」與「無為」的區別在《阿含經》當中已有，構成一切法的兩種分類，至部派佛教時則開始做體系性的整理³⁴，不同部派或宗派則對有為法與無為法有不同的分類，但未改變無常造作的有為、常住無作的無為之基本義。

在《勝鬘經》當中言：「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。一苦滅諦，離有為相，離有為相者是常」³⁵，《勝鬘經》以「有為相」與「離有為相」對舉，一者為「無常」，一者為「常」，在此分辨「四諦」是否為第一義諦，以「有為相」說苦諦、集諦、道諦，非第一義諦，而「有為相」是無常，是虛妄法，是不能夠依持。滅諦則是「離有為相」，是常，是第一義諦。然而，《勝鬘經疏》則直接說出「無為相」云：

《涅槃》中，明苦集是有為相，滅道是無為相，此中何故唯滅是無為。《涅槃經》猶是接教顯實，是以道滅是常，此經窮宗顯實，唯導「滅諦是常」。

（頁 419-420）

《勝鬘經疏》在此以《涅槃經》對比《勝鬘經》，指出《涅槃經》以道諦是「無為相」，而《勝鬘經》是窮宗顯實，以道諦是「有為相」，只有滅諦是「無為」、是「常」，凸顯出「有為相」與「無為相」有「無常」、「常」等相反的概念，

³² 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 21，（CBETA 2019.Q3, T01, no. 1, p. 138a26-28）。

³³ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 12，（CBETA 2019.Q3, T02, no. 99, p. 83c15-17）。

³⁴ 〔日〕平川彰著，莊崑木譯《印度佛教史》（臺北：商周出版，2004 年），頁 140-141。

³⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, pp. 221c25-222a1）。

即是點出「有為無為二相不同」(頁 369)，如此的分野，與《阿含經》等所闡釋的基本意義相同。

在如來藏思想的經論當中，以如來藏、佛性是無為法，如《大般涅槃經》：「佛性非有為法」³⁶、「一切有為皆是無常，虛空無為，是故為常；佛性無為，是故為常」³⁷，《大般涅槃經》主張佛性非有為法、佛性無為，在《勝鬘經》：「如來藏者離有為相，如來藏常住不變」³⁸，《大寶積經·勝鬘夫人會第四十八》：「如來藏者則不生不死、不昇不墜、離有為相」³⁹，如來藏並非是有為相，主張佛性、如來藏是「無為」。同樣，《勝鬘經疏》在解釋《勝鬘經》說如來法身的「不離、不脫、不異」⁴⁰云：

「不離、不脫、不異」者，法身雖具妙用，不同生住異三有為相也。(頁 417)

《勝鬘經疏》雖然承認法身具有妙用，但法身並不同於有所變異的有為相，說明如來藏、法身非有為相，而是無為相。在這些段落說「有為相」、「無為相」等，重點在於以「有為」、「無為」作為一切法的分類，在此猶是把握其特徵進行分類，以「有為」與「無為」對於如來藏思想所涉概念作區分，指出滅諦、法身應是歸於「無為」，《勝鬘經疏》仍然運用此二分類，承初期佛教以來的基本義。

(三) 有為、無為不二

《勝鬘經疏》雖然指出「有為無為二相的不同」(頁 369)，是符合《勝鬘經》說「如來藏者離有為相」的思想理路，但《勝鬘經疏》的詮解並不止於此，因為進一步釋云：「有為無為二法各別，即是朋黨」(P.372)，將「二法各別」指陳為「朋黨」，即是不同意有為無為、自他⁴¹等二元的對立，結成不同的黨派，

³⁶ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 15，(CBETA 2019.Q3, T12, no. 375, p. 703c27-28)。

³⁷ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 13，(CBETA 2019.Q3, T12, no.375, p. 687b26-29)。

³⁸ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，(CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222b11)。

³⁹ 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 119，(CBETA 2019.Q3, T11, no.310, p. 677c12-13)。

⁴⁰ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，(CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 221c9-10)：「世尊！過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法成就，說如來法身。」

⁴¹ 「『諍訟』者，有自他之相，未能融一，故云『諍訟』。」〔日〕青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江《藏外地論宗文獻集成續集》，頁 372。

「不二」的思想已經滲透入《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346）對《勝鬘經》的解讀，使得如來藏「非有為相」的思想，進而轉為「不捨有為相」的菩薩行。

《勝鬘經》說：「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑，於說如來藏、如來法身不思議佛境界，及方便說，心得決定者，此則信解說二聖諦」⁴²，於此，《勝鬘經疏》將有為、無為提升至如來藏、如來法身「不思議佛境界」進行闡釋，云：

「不思議佛境界」者，有為、無為不二而絕分別相，故曰「不思議」。（頁414）

在如來藏法身的不思議佛境界中，有為、無為不二，棄絕分別相，也就在此不思議佛境界中沒有「有為、無為二法各別」。所謂的《勝鬘經》：「如來藏者離有為相」，是對於如來藏在佛法中分類的說明，而「有為、無為不二」是由「不思議佛境界」去闡述，提升至第一義諦的境界說明，「二法各別」與「不二」並沒有產生衝突。

在《勝鬘經疏》當中，標舉《勝鬘經》是自體因果、自體圓宗，有言「欲明此經理教悉是自體圓宗」（頁439），用「自體」來指涉《勝鬘經》的理教核心——如來藏，在說明法身時，《勝鬘經疏》有言：「『如來法身』者，是能依也。有為無為皆是法身，得說能依。不得此二，故云『不見』」（頁424），這裡同樣明確的闡述「有為無為皆是法身」，可以試圖去釐清「自體」所代表的如來藏、法身思想，貫串起有為、無為的關聯。正是由於是「有為、無為不二而絕分別相」、「有為無為皆是法身」，明白如來法身、如來藏是「有為無為不二」的內涵意義，這是《勝鬘經疏》所代表的南道派地論師對於自體是有為、無為不二的詮釋，自體如來藏思想所顯示的去掉對二分性、二元的執著，「有為」與「無為」可能產生的相互對立，因此有言：

地喻有為中修不捨行，寶喻無為中修不住行。（頁357）

〈自性清淨心隱覆〉明住大涅槃而不捨有為義。（頁335、426、430）

「明住大涅槃，不捨有為義」等相似的話語，約提了五次（頁335、426、430），

⁴² 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 221b17-20）。

涅槃是無為，即是明白於無為的涅槃中，亦不捨有為，有為、無為不是絕對割裂的狀態，也就是「有為中修不捨行，無為中修不住行」，不捨有為、不住無為，是「有為、無為不二」的具體展現。

在《勝鬘經疏》當中，以「有為、無為不二」去解釋自體如來藏，消弭有為、無為的對立，但並沒有直接回應《勝鬘經》所提出「空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法」⁴³中的空如來藏、不空如來藏，僅解釋：

「空如來藏」者，不實之名也。「若離」者，有生相。「若脫」者，有住相。「若異」者，有壞相。下「不空如來藏」，翻上即是。（頁 418）

《勝鬘經疏》所說的「空如來藏」是有生、住、壞相，而「不空如來藏」即是沒有生、住、壞相，此也可以歸於「有為」與「無為」的內在意義，跟《雜阿含經》對於有為、無為的解釋並沒有殊異。又在「有為、無為不二」的詮釋之下，對於「空如來藏」、「不空如來藏」解釋為有生住滅相（有為）、無生住滅相（無為），《勝鬘經疏》隱約地調和「空」、「不空」之爭的課題，或是空、有之辨的衝突，因為其所主張的是有為、無為不二，依此理解到「空」與「不空」同是不二的關係。以不二的思想，解決空、不空之別，若嘗試追溯其源，在《維摩詰經》中有不二法門，而慧光、法上、慧遠等南道派地論師皆相當重視《維摩詰經》，或有研讀《般若經》、《仁王般若經》等空宗經論⁴⁴，因此除了《涅槃經》佛性思想的影響之外，無法否定般若經系中不二思想對南道派地論師在形成如來藏思想的薰染與作用，乃至以此論述與建構有為、無為、自體如來藏之間的思想關連。

三、自體離相的開展

（一）自體寂滅

《勝鬘經疏》當中提及了「自體寂滅」、「自體離相」，《勝鬘經》當中並未提及「寂滅」或「無相」，然而在《勝鬘經疏》在解釋《勝鬘經》云：「一時，

⁴³ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 221c16-18）。

⁴⁴ 參見〔日〕橫超慧日《北魏仏教の研究》（京都：平樂寺書店，1970年），頁 45。

佛住舍衛國祇樹給孤獨園」⁴⁵當中的「住」，而說：

住雖非一，略明二種。一者能住。能住乃眾，略明三種。一者聖住，住於三空，多住空三昧。二者天住，住四禪，多住第四禪。三者，梵住，住四無量，多住大悲。住空三昧者，顯自體寂滅。（頁 328）

「自體寂滅」是指佛住空三昧，這裡取《大智度論》的說明：「三種住：天住、梵住、聖住。……空、無相、無作，是三三昧，名聖住。聖住法，佛於中住⁴⁶。」此注疏者所重視的《大集經》當中亦多次提到「空三昧」，又《摩訶般若經》解釋：「所謂三三昧。何等三？空、無相、無作三昧。空三昧，名諸法自相空，是名空解脫門」⁴⁷，可知《勝鬘經疏》以「住空三昧」來顯示「自體寂滅」，是藉由空宗之理，顯示一切法無自性，在這裏沒有以如來藏經系中「常住不變」⁴⁸的說法來解釋「住」，反而闡述《般若經》中「空三昧」的空性之說，以及顯露類似《華嚴經·十地品》的「寂滅無有分別」的概念⁴⁹，寂滅一切分別法。

在如來藏經論當中的《寶性論》有「非初非中後，自性無為體，及法體寂靜，故自然應知」⁵⁰的說法，其中的「法體寂靜」，如《寶性論》的釋論所說「寂靜故。不依他知者，不依他因緣證知故。……如是依於如來無為法身相故，一切佛事無始世來自然而行常不休息」⁵¹，不依他者的因緣而證知，所要凸顯的是如來法身的「無為」，符合《勝鬘經》「如來藏者離有為相，如來藏常住不變」⁵²的說法。然而，《勝鬘經疏》解釋「如來藏空智」言：

⁴⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 217a7）。

⁴⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 3，（CBETA 2019.Q3, T25, no.1509, pp. 75c18-76a3）。

⁴⁷ 姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，（CBETA 2019.Q3, T08, no.223, p. 254c14-16）。

⁴⁸ 如劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222b11）：「如來藏常住不變。」；東晉·法顯譯《佛說大般泥洹經》卷 5，（CBETA 2019.Q3, T12, no.376, p. 886a2-5）：「其平等性者，是名如來藏，得聞如來性，離於一切界。常住不變易，有無等不著；凡愚而妄說，不了微密教。」

⁴⁹ 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 26，（CBETA 2019.Q3, T09, no.278, p. 564c11-19）：「善男子！一切法性、一切法相、有佛、無佛，常住不異。一切如來不以得此法故，說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……汝今適得此一法明，所謂一切法，寂滅無有分別，我等所得無量無邊，汝應精勤起此諸法。」

⁵⁰ 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷 2，（CBETA 2019.Q3, T31, no.1611, p. 822c8-9）。

⁵¹ 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷 2，（CBETA 2019.Q3, T31, no.1611, p. 822c19-23）。

⁵² 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222b11-12）。

「此二空智」者，寂滅真照，名曰「空智」。(頁418)

《勝鬘經疏》沒有對「寂滅真照」多作解釋，或說「寂滅」也受到《寶性論》中「法體寂靜」或「遠離一切戲論分別，寂靜自然」⁵³的說法的影響，因為《勝鬘經疏》提到「『一切爾炎無閼智觀，不由於他』者，正顯自體寂滅義」(P.401)，顯示《勝鬘經疏》依循著《勝鬘經》、《寶性論》的思想，沒有否定「自體」是不依他者的「無為法」，但尤有進者，「此二空智」是指「空如來藏」與「不空如來藏」，但就前面《勝鬘經疏》所說，「空如來藏」是有生、住、壞相之「有為」，所以可空；而「不空如來藏」則是無生、住、壞相之「無為」，所以不空，此二者是「寂滅真照，名曰空智」。因此，《勝鬘經疏》是在承認《勝鬘經》、《寶性論》如來藏法身是「無為」的基礎上，並以「有為無為不二」作為詮釋進路，其所言的空如來藏、不空如來藏分別是「有為」、「無為」，合為「空智」，所以和《勝鬘經》對空如來藏、不空如來藏的闡述，是離煩惱藏的不思議佛法⁵⁴，詮釋的角度有所不同的，更何況《勝鬘經疏》提出的「空三昧」，亦透露南道派地論師對般若思想的吸納，依此解經。

(二) 自體離相

《勝鬘經疏》多次提到「自體寂滅」，若是寂滅，又該如何解釋《勝鬘經》所重視的如來藏思想？《勝鬘經》中言：「世尊！無有出世間上上智，四智漸至，及四緣漸至；無漸至法是出世間上上智。世尊！金剛喻者是第一義智」⁵⁵，於此《勝鬘經疏》提出「自體離相」，解釋說：

「無有出世間上上智」者，如來出二種世間也。

「四智漸至」者，相續證也。

「及四緣漸至」者，處有不照空，在空不證有，此明境界未融也。

「無漸至法」者，境智無二，自體相應也。

⁵³ 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷2，(CBETA 2019.Q3, T31, no.1611, p. 823a25-26)。

⁵⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，(CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 221c13-18)「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。」

⁵⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，(CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 221a22-24)。

「出世間上上」者，出二種世間，得「上上」之稱也。

「金剛喻者是第一義智」者，照窮後際，自體離相，故曰「金剛」。與後際相應，故曰「第一」。「金剛」是智，「第一義」是境。（頁 411）

《勝鬘經》這一部分主要闡明，如來具有出世間上上智，也就是金剛喻者，即第一義智。《勝鬘經疏》解釋如來的「出世間上上智」並非境界未融的漸法，而是「境智無二，自體相應」的無漸至法，不是漸法的「處有不照空，在空不證有」，換言之即是「處有照空、在空證有」，也就是「照窮後際，自體離相」，並且「境智相融」，因此「自體離相」顯示出在「照空」、「在空」的境界，亦都不捨「處有」、「證有」的智慧。

《勝鬘經疏》以「自體寂滅」、「自體離相」，援引空性思想，融入於詮釋如來藏思想中，「自體」在如來所證的出世間上上智，實乃「境智無二」，境界已融，且非漸至法，因此能「處有照空、在空證有」，此亦說明「自體」在「空」、「有」議題上的見解，南道派地論師在解釋《勝鬘經》的如來藏學說時，有一種調和的態度，表示不偏倚於「空」、「有」任何一方，如此的說法能夠面對自體如來藏可能執為「實有」的質疑。

（三）不二中道義

《勝鬘經疏》提出所謂的「中道義」，在《勝鬘經》論及常見、斷見云：「此妄想見，於彼義若過若不及，作異想分別，若斷若常⁵⁶。」《勝鬘經疏》云：

「於彼義」者，於中道義也。云何中道，非有為相，故非斷；非無為相，故非常。二而不二，即是中道。（頁 423）

非有為相、非無為相，非斷、非常，因此是「二而不二」的中道。此處所言「於彼義」的「中道義」，在《勝鬘經》的經文中，原本是涉及對如來法身的「正見」，辨明非妄想見，在《勝鬘經》云：「信佛語故，起常想、樂想、我想、淨想，非顛倒見，是名正見。何以故？如來法身是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。於佛法身，作是見者，是名正見」⁵⁷，相對於此段經文，《勝鬘經疏》

⁵⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222a17-18）。

⁵⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p.

僅言：

「信佛語故」者，是信地菩薩，亦名大聲聞，是故《地持》中明「六波羅蜜是菩薩種性相」也。「是名正見」者，◇淨分相應也。（頁242）

此所解釋的是菩薩應修六波羅蜜，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若⁵⁸，如《勝鬘經疏》所言是「成就方便義」，而《勝鬘經》主要所說的是如來法身的常、樂、我、淨波羅蜜，《勝鬘經疏》並沒有解釋這個部分。不知《勝鬘經疏》的注疏者是有意迴避或無意略過如來藏思想中常、樂、我、淨波羅蜜的說法，如此詮解反而凸顯《勝鬘經疏》的「正見」是前面所說「中道義」，與原來《勝鬘經》法身四波羅蜜之說大相徑庭，如此反而較為接近般若中觀經論的說法。又如《大智度論》云：

非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道⁵⁹。

《勝鬘經疏》言：「云何中道，非有為相，故非斷；非無為相，故非常」，用了四個「非」，《大智度論》用了三個「非」，雖然不是標準的「離四句」，但可以看出《勝鬘經疏》詮釋的方式與《大智度論》相當類似，且在《中論》有言：「有為法無故，何得有無為」⁶⁰、「定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無」⁶¹，破除有為法、無為法、有、無、常、斷等等，在中觀思想即是指向「八不中道」的核心概念。

《勝鬘經疏》對於般若中觀思想的援用，乃至闡發不二思想、中道義，亦近於《維摩詰經》的「不二法門」⁶²。在竺道生（355-434）之後《涅槃經》興盛，「中道佛性」說法廣大的宣揚流布，《涅槃經》言：「眾生起見，凡有二種：一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道；無常無斷，乃名中道」⁶³，地論師兼

222a21-25)。

⁵⁸ 北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷1，（CBETA 2019.Q3, T30, no.1581, p. 888a18-21）：「菩薩依初發心，修行檀波羅蜜、尸波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。修此六波羅蜜功德律儀、智慧律儀、菩提分法，是故初發心名為菩薩行方便持。」

⁵⁹ 姚秦·鳩摩羅什譯《大智度論》卷6，（CBETA 2019.Q3, T25, no.1509, p. 105a9-11）。

⁶⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯《中論》卷2，（CBETA 2019.Q3, T30, no.1564, p. 12a14）。

⁶¹ 姚秦·鳩摩羅什譯《中論》卷3，（CBETA 2019.Q3, T30, no.1564, p. 20b17-18）。

⁶² 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷2，（CBETA 2019.Q3, T14, no.475, p. 551a1-3）：「淨解菩薩曰：『有為、無為為二。若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者，是為入不二法門。』」

⁶³ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷27，（CBETA 2019.Q3, T12, no.374, p. 523c24-26）。

治《涅槃經》，⁶⁴雖然不像吉藏大力推尊中觀學的《三論》，並以中觀思想詮釋「中道佛性」，但在《勝鬘經疏》當中已具有如此的思想痕跡。

從歷史文獻的角度而言，在傳世文獻當中，法藏（643-712）所撰的《華嚴經問答》言：「五門論者等約自體緣起中，明圓明具德無礙自在義」⁶⁵，有「五門論者」的說法；此外，在法上時代的南道派地論師，是依據五門來解釋諸經論的，五門於法上時代興起⁶⁶。然而，在敦煌文獻《融即相無相論》（BD0577）未發現之前，不清楚五門所指為何？後見《融即相無相論》（BD0577）載：「丞相王五佛性義一卷。第一佛性門。第二眾生門。第三修道門。第四諸諦門。第五融門⁶⁷。」指出佛性、眾生、修道、諸諦、融門等五門的名稱，但並未詳細說明內容。又在敦煌文獻《一百二十法門》（BD06771、BD07808）中，又將五門中的第五「融門」分為「入不二門」、「三空法門」、「十一空門」、「十八空法門」、「法界體性門」⁶⁸。在《勝鬘經疏》中的注釋，除了《勝鬘經》經文原本提及有關佛性（如來藏）、眾生、修道、諸諦，南道派地論派所重視的「融門」思想，在《勝鬘經疏》中有運用不二、空三昧等，具有「融門」當中的「入不二門」、「三空法門」的概念，《勝鬘經疏》當中可以體現使用「五門」解釋經論，具體應證傳世文獻中所提到法藏《華嚴經問答》用五門討論「自體緣起」的說法，因此從不同敦煌文獻所提供的線索，與《勝鬘經疏》的內容思想相互對照，再次確認《勝鬘經疏》約完成於法上、道憑年代（535-560 前後）。

四、自體真實的意義

（一）如來藏體是真實

《勝鬘經疏》當中並沒有將「自體」作一完整的解釋，因此需要從不同零散的段落中去抽譯其字句，重新去架構所詮釋的內容，也能發現跟不同命題結合所

⁶⁴ 參見〔日〕橫超慧日《北魏仏教の研究》，頁 45。

⁶⁵ 唐・法藏《華嚴經問答》卷 1，（CBETA 2019.Q3, T45, no.1873, p. 602b23-24）。

⁶⁶ 參見〔日〕青木隆、奧野光賢、吉村誠〈在中國改變面貌的印度佛教〉，頁 89。

⁶⁷ 〔日〕青木隆、方廣錫、池田將則、石井功成、山口弘江《藏外地論宗文獻集成》（首爾：CIR 出版社，2012 年），頁 416。

⁶⁸ 〔日〕青木隆、方廣錫、池田將則、石井功成、山口弘江《藏外地論宗文獻集成》，頁 438。

形成的意義。《勝鬘經疏》在解釋《勝鬘經》中「一切法常住」⁶⁹言：

「一切法常住」者，法性非一，故云「一切」；體非生滅，故曰「常住」，此是法身也。（頁 336）

此處提到「體」非生滅，「體」即是指法性非一、體非生滅的「法身」，《勝鬘經疏》有言：「論經之旨也，理非法外，隨緣隱顯，是以明『如來藏』『法身』」（頁 335），因此雖然在《勝鬘經疏》沒有直接說明「自體」為如來藏，但從法身與如來藏的關係去了解，《勝鬘經疏》言：

「涅槃」已下，「一味」者法身，「等味」者解脫也。悉是涅槃，自體真實⁷⁰，皆稱為「味」⁷¹。（頁 397）

以及《勝鬘經》云：「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑」⁷²，《勝鬘經疏》注疏言：

「於無量煩惱所纏如來藏不疑惑者」者，明如來藏體是真實，而用參有為。若能於用不疑，於體（不）惑者，即達法身與如來藏無異。寂義邊通說「出」，用義邊說「藏」，不二而二，達彼即達此，故云「亦無疑惑」也。（頁 413）

《勝鬘經疏》認為「如來藏體」是「真實」，雖然沒有直接定義「真實」，但從這兩段引文的脈絡，法身、解脫皆是涅槃，都是「自體真實」。在此，先從「法身」的角度而言，《勝鬘經疏》言：「有為無為皆是法身」（頁 424），又「『一味』者法身」，法身的意義融貫了有生滅變化的「有為」與無生滅變化的「無為」，可謂是「一味」，如此可以理解到「自體真實」所涵蓋的就是「有為」與「無為」。

再者，所謂的「法身與如來藏無異」，《勝鬘經疏》除了繼承《勝鬘經》的

⁶⁹ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 217a24-27）：「如來妙色身，世間無與等；無比不思議，是故今敬禮。如來色無盡，智慧亦復然；一切法常住，是故我歸依。」

⁷⁰ 池田將則原本錄文為「資」，注解言：「『資』，疑為『實』之誤寫」，筆者查看 S.6388 寫本後，右偏旁接近「貫」字，因而改為「實」字。見黃永武《敦煌寶藏》第 45 冊（臺北：新文豐出版社，1986 年），頁 670。

⁷¹ 此段乃是注疏劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 220b8-11）：「何以故？法無優劣故得涅槃；智慧等故得涅槃；解脫等故得涅槃；清淨等故得涅槃。是故涅槃一味等味，調解脫味。」

⁷² 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 221b17-18）。

在纏如來藏與出纏法身的說法，法身與如來藏僅有隱顯之別，更具體地提出以「體」與「用」的二個層面說「自體真實」，因為體非生滅，而要去解釋俗諦現象的層面，《勝鬘經疏》提出「用參有為」，並不只是在寂義邊的真諦，從「用」義說「藏」，且對應「有為相，一者緣起，二者成」（頁433），從這一角度來說，蘊含著「如來藏緣起」的意味，體用不二而二，以此對「體用」皆不產生疑惑，就是理解法身與如來藏無異，通貫於如來藏體的真實。

從前面引文可以了解到，《勝鬘經疏》說「如來藏亦是有為」（頁428），並非否定如來藏是真實，而是作為「用」的時候，因而說如來藏是「有為」，《勝鬘經疏》是運用「體用」來分解「如來藏」，將如來藏作為「體」，亦能有「用」。
《勝鬘經疏》於「有為」去凸顯「用」，此是有別於《勝鬘經》的再詮釋，一方面使用魏晉以來流行的體用觀念，以此對如來藏與法身等觀念有更深入的分析，待後來唐代華嚴宗三祖的法藏提出：「依體起用，名為性起⁷³。」而《勝鬘經疏》以如來藏為「體」，不偏廢其「用」的思想，並且有言：「『真實無異』者，莫非性起，故曰『真實』」（頁355），但《勝鬘經疏》並沒有說明性起與緣起（集起）的不同內義，唯時代在前的緣故，仍可視為法藏此說的先驅，地論師的見解與華嚴宗的思想有其相關之處。

（二）如來藏集起

《勝鬘經》當中提到「是故如來藏，是依、是持、是建立」⁷⁴，《勝鬘經疏》從此的相關概念帶起所謂的「集起」、「集成相」的說法，注疏云：

「如來藏離有為相」者，明此生死不在五趣，故云「離有為相」。

「如來藏常住不變」者，用雖隱顯，此非生滅也。

「是故如來藏是依」，集起生死用也。

「是持」者，能令生死相續不壞也。

「是建立」者，因果遣煩惱，其相顯然，故云「建立」。

⁷³ 唐·法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，（CBETA 2019.Q3, T45, no.1876, p. 639b21）。

⁷⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222b11-12）。

「不離不斷，不脫不異」者，明如來藏是無為相。……

「世尊，斷脫異外有為法依持建立，是如來藏」者，前句明如來藏是無為，此句明如來藏亦是有為。(頁 428)⁷⁵

如其所言的「集起生死用」、「能令生死相續不壞」等等，此處以「體用」的方式詮釋，也就是「依持」如來藏之體，而「集起」(緣起)生死等有為法之用，《勝鬘經疏》所謂的「『生死依如來藏』者，從體起用說『依』(頁 427)」，又：「『起』者，集成相(頁 427)」，即是以如來藏為「體」，而有為法為「用」，有為法「依持」如來藏而存在，如來藏的緣起之用，乃隨緣造作而起「集成相」。

所以可以得出「如來藏亦是有為」的說法，這與《勝鬘經》直指「如來藏者離有為相」⁷⁶一說，看似大相逕庭，但其實是偏重說明如來藏是有為法的依、持、建立，也就是不只是無為的涅槃依，亦是有為的生死依，《勝鬘經疏》特別指出「有為」之「用」，是如來藏的特性，而且這樣的如來藏，與涵蓋有為、無為的一味「法身」並無差異。

《勝鬘經疏》所謂的「集起」、「集成」，在慧遠的解釋底下就是「緣起」、「緣集」，在《十地經論義記》：「同體諸法，互相集成，故曰『因緣』，亦名緣起及與緣集」，又慧遠《大乘義章》所說的「若就緣起以明二者，清淨法界如來藏體緣起，造作生死涅槃。真性自體，說為真諦；緣起之用，判為世諦」⁷⁷，慧遠同樣藉由「體用」明顯的標舉「如來藏體緣起」，在《勝鬘經疏》中未明確提到的二諦觀，但已經指出所謂的有為之用，也就是緣起之用。對於「如來藏集起」之說，在《勝鬘經疏》是以這樣的概念詮釋《勝鬘經》，待到慧遠《十地經論義記》、《大乘義章》是解釋「如來藏體緣起」的內容思想，雖然沒辦法判定《勝鬘經疏》的作者是何人，但慧光之時已有使用「自體緣起」一詞⁷⁸，而慧光、

⁷⁵ 此段注疏劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》(CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222b11-14)：「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。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持、建立者，是如來藏。」

⁷⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，(CBETA 2023.Q3, T12, no.353, p. 222b11)。

⁷⁷ 隋·慧遠《十地經論義記》卷 1，(CBETA 2019.Q3, X45, no.753, p. 34c21-22)；隋·慧遠《大乘義章》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T44, no.1851, p. 483c19-21)。

⁷⁸ 唐·法藏《華嚴經探玄記》卷 18，(CBETA 2019.Q3, T35, no.1733, p. 444b7-9)：「光統(慧光)云：『嚴空表無為緣起，嚴園表有為緣起，嚴闍顯自體緣起故也。』」

法上所留下的著作當中，三種緣集的義理內容稀少，因此以現有的傳世文獻，經過思想比對之後，顯然《勝鬘經疏》與慧遠的思想是相近，具有承先啟後的功效。

（三）染淨二法皆是真實義

《勝鬘經疏》提揭法身是融貫「有為」與「無為」，以及「有為之用」後，把「有為之用」推及「如來藏集起」，也就是「自體緣起（集）」，當這一主張涉及「清淨心」時，遂產生如來藏染淨的課題，而《勝鬘經疏》主張「染淨二法皆是真實義」，由染淨二法進一步詮解「自體真實」的意義。在《勝鬘經》中提到：「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」⁷⁹，《勝鬘經疏》注釋言：

「可以故」已下，釋成實義。就中即有二句。從初至「云何不觸法而得染心」，證明染淨二法皆是真實義。二從「世尊，然有煩惱」已下，訖第二，明自清淨心與有為法，得有集成起依持義。

「剎那善心」者，有佛性無相佛是淨。「不善心」，有佛性是染。非是為染所染故染，亦非去染故淨，是以二心皆非煩惱所染也。下句義方顯矣。

「煩惱不觸心」者，是染法。「心不觸煩惱」者，是淨法。

「云何不觸法者」者，此之二法非緣非相應，故曰「不觸」。

「而能得染心」者，二相皎然，何染之有，故云「而能得染心」。

「世尊，然有煩惱，有煩惱染心」者，明有依持集起也。

「自性清淨心而有染污，難可了知」者，此中有二種難知。一者染淨無礙，難可了知；二者不染而染，難可了知。（頁 431）

《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346）首先分解的說染、淨、染法、淨法。染、淨所要陳述的是「剎那善心」與「不善心」，然此二心皆非煩惱所染，所以對於佛性而言，有剎那善心或不善心，因而以為淨或染，但並非佛性真正被煩惱所染污。

⁷⁹ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2023.Q3, T12, no.353, p. 222b24-29）。

二心皆非煩惱所染，是在於「煩惱不觸心，心不觸煩惱」，因此即便區別了染法與淨法，此二法非緣非相應，所謂的「二相皎然」，就是「煩惱」並不能真正的染污「心」，所以說「不觸」，染相與淨相是分明的，此中所言的「心」為自性清淨、本來清淨，呼應「何染之有，故云『而能得染心』」，真正的染心是不可得的。

由於有煩惱，所以《勝鬘經》提出「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了知」⁸⁰的說法，《勝鬘經疏》對應此，提出染淨無礙、不染而染的二種難可了知，釋「自性清淨心」為「染淨無礙」，並釋「彼心為煩惱所染」為「不染而染」，皆是難可了知，已經說明自性清淨心是超越「染」、「淨」相對的「無為法」，如「『自性清淨藏』者，正顯自實無為之義」（頁430），因此以染淨無礙、不染而染，簡單扼要說明「自性清淨心」與「煩惱」之間的關係。進一步，「染淨無礙」所要帶出的是「染淨二法皆是真實義」，而「不染而染」則是言「明自清淨心與有為法，得集成起依持義」，也就是前引文所說的「『世尊，然有煩惱，有煩惱染心』者，明有依持集成也」，這兩個部分，是《勝鬘經疏》所要闡述的「深義」。

在染、淨二相皎然的狀態下，《勝鬘經疏》(S.6388/BD02346)為何言「有為深妙之義」，有云：

「不謗深義」者，識染非染，達淨非淨，明「不謗深義」。若淨異於染，染異於淨，何名「深」也。（頁434）

所謂「識染非染，達淨非淨」才是「不謗深義」，染淨若只是不同，怎麼能說是「深」義。分說「染」、「淨」都是一個表層的說法，在《勝鬘經》的立場來說，應是要深信如來，以證得究竟的自性清淨，因此言：「我弟子隨信增上，依於明信隨順法智，自性清淨心彼為煩惱染污而得究竟，是究竟者入大乘道因。信如來者，有是大利益，不謗深義」⁸¹，《勝鬘經》的深義在於信而不謗自性清淨，然而《勝鬘經疏》延伸了所謂的「深義」，因為說「染淨二法皆是真實義」，遮撥

⁸⁰ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2023.Q3, T12, no.353, p. 222c3-5）。

⁸¹ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA 2019.Q3, T12, no.353, p. 222c14-18）。

了對於淨與染的分別，並具體展現在「明自清淨心與有為法，得有集成起依持義」，因為染淨無礙、無為的自性清淨心，在不染而染的狀態下，與煩惱等有為法產生了關聯，在這個概念底下，《勝鬘經疏》是要闡述自性清淨與有為法的關係，可惜的是《勝鬘經疏》（S.6388／BD02346）對於此沒有詳細的解析，只有近乎段落標題式的敘述，若「『此自性清淨如來藏』訖「客塵煩惱所染」者，即是住大涅槃，不捨有為相」（頁430）一句話帶過。但總以前面所說《勝鬘經疏》的詮解方式，或許對此能有所理解，也就是不割裂「無為」的「大涅槃」與「有為」的「世間法」，即便是證得「無為」的自性清淨，亦能夠容受煩惱染污的「有為法」，而如此就是有「依持集起」義，有為法「依持」自性清淨心，而有「集起」之用。有為無為不二、自體如來藏集起為「自體真實」的意義，並且滲透至自性清淨心的染淨課題，而如此的思想詮釋，已經超乎於《勝鬘經》之外，如《勝鬘經疏》所言的「達如來藏有為不為者，是名『善說』也」（頁427）。

五、結論

《勝鬘經疏》運用有為、無為、自體的說法，不僅詮釋三種緣集的內涵意義，並且建構修行次第與階位，三種緣集說法存於淨影寺慧遠的著作與其他南道派地論師的文獻，以「自體」說為主的開展，慧遠承此思想，以及當時的天臺智顗大師，從「自體緣集」延申為「自體法界緣集」，產生對於天臺宗、華嚴宗的影響，乃至永明延壽《宗鏡錄》所代表的禪宗典籍，皆從此見思想源流之傳續。自「有為、無為不同」，由俗諦的佛法分類闡明如來藏，再者以「有為、無為不二」詮釋法身如來藏，也就是「自體」在不可思議的佛境界，是不可分別為「常」與「無常」，超越二邊對立的關係。一方面可視為有為與無為的再詮釋，另一方面，由如來藏思想的角度而言，南道派地論師運用有為、無為、自體的概念，試圖建構對於如來藏的思想脈絡，形成有特色的「自體」之說。

《勝鬘經疏》言由「住空三昧」，寂滅一切分別法，顯「自體寂滅」。又「自體離相」，不偏於有為相、無為相，非常、非斷，闡釋「自體」是「二而不二」的中道義，相應於「處有照空、在空證有」，是「境智無二」的無漸至法。《勝鬘經疏》在如來藏思想的基礎上，吸納般若中觀思想的「空性」、「不二」之理，

「自體」是具有「寂滅真照」的「空智」，如此能夠回應如來藏為「空」與「不空」、或「無」與「有」是否扞格的挑戰，《勝鬘經疏》的注疏者引入般若中觀思想詮釋《勝鬘經》，從不同的角度去了解《勝鬘經》，並且為如來藏思想滲入創造性的詮釋視角。

《勝鬘經疏》中所言的「自體真實」即是指如來藏法身無異，所涵蓋的就是「有為」與「無為」，真實的如來藏性、法身，離不開「有為無為不二」的概念，奠基於此，又以「體用」的方式詮釋「自體真實」，由依持如來藏體，得有的「集起」（緣起）之用，建構了「如來藏集起」的說法。再者，倚著此說解析自性清淨心的染淨議題，以染淨無礙、不染而染，闡明染淨二法皆是真實義，自性清淨心與有為之染垢是「依持集起」的關聯。如此透顯南道派地論師所主張的緣起、緣集，開展出以「自體緣集」為核心思想，即如來藏緣集、緣起，後為華嚴宗所吸納，亦反映出眾生具有佛性、如來藏的思想在中國是較廣為被接受與流傳，促使得南道派地論師將其作為主要的學說。

敦煌寫本中地論宗文獻的發現，對於填補其傳世文獻不足所留下的思想空白有許多的助益。《勝鬘經疏》(S.6388/BD02346)為南道派地論師所傳下來的敦煌文獻，這個文本雖然只是注釋本，僅 1029 行，但透過對「自體」的探究，雖然在《勝鬘經》所標舉如來藏思想的籠罩底下，《勝鬘經疏》仍舊有其獨樹一格的詮釋風格，建立起屬於南道派地論師的如來藏思想。

主要參考文獻

- 方廣錫、李際寧、黃霞 《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄·館藏目錄卷》，北京：中國人民大學出版社，2016年。
- 方廣錫、吳芳思主編 《英國國家圖書館藏敦煌遺書》，桂林：廣西師範大學出版社，2017年。
- 任繼愈、中國國家圖書館編 《中國國家圖書館藏敦煌遺書》，北京：北京圖書館出版社，2005-2012年。
- 法國國家圖書館編 《法藏敦煌西域文獻》，上海：上海古籍出版社，1993-2005年。
- 青木隆、方廣錫、池田將則、石井功成、山口弘江 《藏外地論宗文獻集成》，首爾：CIR出版社，2012年。
- 青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江 《藏外地論宗文獻集成續集》，首爾：CIR出版社，2013年。
- 黃永武 《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版社，1986年。
- 姚秦·鳩摩羅什譯 《大智度論》，CBETA 2019.Q3, T25, no.1509。
- 《小品般若波羅蜜經》，CBETA 2019.Q3, T08, no.227。
- 《中論》，CBETA 2019.Q3, T30, no.1564。
- 《維摩詰所說經》，CBETA 2019.Q3, T14, no.475。
- 《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA 2019.Q3, T08, no.223。
- 東晉·佛跋陀羅譯 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T09, no.278。
- 劉宋·求那跋陀羅譯 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA 2019.Q3;2023.Q3;2023.Q4, T12, no.353。
- 北涼·曇無讖譯 《大方等大集經》，CBETA 2019.Q3, T13, no.397。
- 《大般涅槃經》，CBETA 2019.Q3, T12, no.375。
- 《菩薩地持經》，CBETA 2019.Q3, T30, no.1581。
- 後魏·勒那摩提譯 《究竟一乘寶性論》，CBETA 2019.Q3, T31, no.1611。
- 梁·真諦譯 《大乘起信論》，CBETA 2019.Q3, T32, no.1666。

- 隋·智 顗，唐·湛然略 《維摩經略疏》，CBETA 2019.Q3,T38。
- 隋·智 顗 《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no.1716。
- 《維摩經文疏》，CBETA 2019.Q3, X18, no.338。
- 隋·慧 遠 《十地經論義記》，CBETA 2019.Q3, X45, no.753。
- 《大乘義章》，CBETA 2019.Q3;2023.Q3, T44, no.1851
- 唐·法 藏 《華嚴經探玄記》，CBETA 2019.Q3, T35, no.1733。
- 《華嚴經問答》，CBETA 2019.Q3, T45, no.1873。
- 宋·有 嚴 《法華經文句記箋難》，CBETA 2019.Q3, X29, no.597。
- 宋·延 壽 《宗鏡錄》，CBETA 2019.Q3, T48, no.2016。
- 宋·法 照 《法華經三大部讀教記》，CBETA 2019.Q3, X28, no.585。
- 印 順 《勝鬘經講記》，臺北：正聞出版社，1970 年。
- 《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1981 年。
- 湯用彤 《漢魏兩晉南北朝佛教史（上）（下）》，高雄：佛光文化事業有限公司，2001 年。
- 馮煥珍 《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。
- 廖明活 《淨影慧遠思想述要》，臺北：臺灣學生，1999 年。
- 《中國佛性思想的形成與開展》，臺北：文津出版社，2008 年。
- 魏道儒 《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998 年。
- 山口弘江 〈藏外文獻的前景—以地論宗研究為中心〉，收入佛光山文教基金會主編《2010 年佛學研究論文集——第一屆「國際佛教大藏經」學術研討會》，高雄：佛光山文教基金會，2011 年。
- 平川彰著，莊崑木譯 《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2004 年。
- 石井公成 〈敦煌出土の地論宗諸文献〉，《印度學佛教學研究》第 42 卷第 2 號，1994 年 3 月。
- 木村清孝，李惠英譯 《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司，1996 年。
- 沖本克己等編，釋果鏡譯 《盛開展的佛教——中國 II 隋唐》，臺北：法鼓文化，2019 年。

古泉圓順 〈「自分行」「他分行」〉，《日本佛教學會年報》第 51 號，1986 年 3 月。

家永三郎、藤枝晃、早島鏡正、築島裕校注 《日本思想大系 2：聖德太子集》，東京：岩波書店，1975 年。

荒牧俊典編著 《隋唐北朝中國佛教思想史》，京都：法藏館，2010 年。

高崎直道等著，李世傑譯 《如來藏思想》，臺北：華宇出版社，1986 年。

藤枝晃 〈北朝における《勝鬘經》の伝承〉，《東方學報》第 40 冊，1969 年 3 月。

橫超慧日 《北魏仏教の研究》，京都：平樂寺書店，1970 年。

敦煌文獻數字圖書館：<http://dunhuang.hanjilibrary.com/index.aspx>。

國際敦煌項目（IDP）：<http://idp.nlc.cn>；<http://idp.bl.uk>。