



《寶性論》五題(下)

談錫永

四 如來藏與唯識

唯識家破如來藏，實破其「他空見」，然於如來藏思想的核心則實未嘗破。

何謂如來藏思想的核心？

如來藏思想實即「順瑜伽行中觀」之所依。唯此派卻可分為二，一為「順真相唯識」，一為「順假相唯識」。前者說「如來藏緣起」，後者視如來藏即阿賴耶識，故說「阿賴耶緣起」。此如前述漢土地論宗之二派，前者相當於隨順勒那摩提的「相州南道派」，後者相當於隨順菩提留支的「相州北道派」。

要瞭解印土此兩派的觀點，最方便的方法便是就地論宗兩派著述來研究，此尚可見兩派差異。這其實可以成爲一個研究如來藏的專題。

此名爲「順真相唯識瑜伽行中觀」者，實無非爲後世研究宗

義的學者所立名，自宗則名之爲「大中觀」(maha-madhyama-
ka)。此乃用以簡別中觀自續、應成二派，蓋以此二派但說中觀
外義，自宗則說內義。

參敦珠法王《中觀宗宗義》，筆者譯，發表於《內明》第二
五七期，收《四法寶鬘》中作爲附錄（見《佛家經論導讀叢
書》第一輯）。

然而大中觀亦分兩派。一視「他空見」爲了義，如覺囊派；
一視「離邊見」爲了義，如甯瑪派。二派皆說如來藏。

「自空見」不入此派，爲外中觀自續派及應成派之所依，皆
不主如來藏。於藏土，此爲格魯派所依止，唯卻判自續派爲
不了義，應成派爲了義。

如是說，唯離邊見大中觀爲如來藏思想的核心，他空見僅爲
其外殼。

因修習時的道次第亦依「他空」爲一次第，故不說爲誤，只
說此次第非爲究竟，故說爲外殼。

藏土格魯派破「他空見」大中觀，依中觀應成義而破，如宗喀巴大士及其傳人，此將於下題討論。漢土破者則用唯識義，如歐陽竟無大師及其支那內學院派。本題即就其所破而論述。

主要參考二文——

《抉擇五法談正智》，歐陽漸（此為《唯識抉擇談》中之一分）。

《大乘起信論料簡》，王恩洋。

二文收入張曼濤編《現代佛教學術叢刊》第三十五冊。（以下簡稱《叢刊》）

漢土唯識家當時不知西藏有覺囊派的「他空見大中觀」，故乃據傳為馬鳴菩薩造的《大乘起信論》而破。此論所據，實即「他空見大中觀」，此可用覺囊派篤浦巴大師的《了義海論》(Ri chos nges don rgya mtso)比較而知。

漢文資料可參考《覺囊派教法史》（西藏人民版）附錄多羅那他尊者著的《金剛乘密法概論》與《中觀他空思想要論》。由前者，更可瞭解「他空見」為道次第中一次第修習之所依的說法。

歐陽竟無否定《起信論》的「真如緣起」，是就其總體而破。他的說法是

「真如體義，不可說種，能熏所熏，都無其事。」此即謂真如非如種子，具有能熏、所熏的作用。因此「《起信論》不立染淨種子，而言熏習起用，其熏習義亦不成。」如是「真如緣起」即便不能成立。

這是堅守唯識家的立場來作抉擇。蓋唯識家認為唯阿賴耶識的種子才能起熏習之用，真如既非種子，即不成熏習，如是便亦不成緣起。

當時跟唯識家辯難諸大德，承認「真如體義」（真如是實有

的本體），因此便只能解釋為甚麼不立種子亦可說「染淨熏習」（如唐大圓《起信論解惑》，收《叢刊》）。

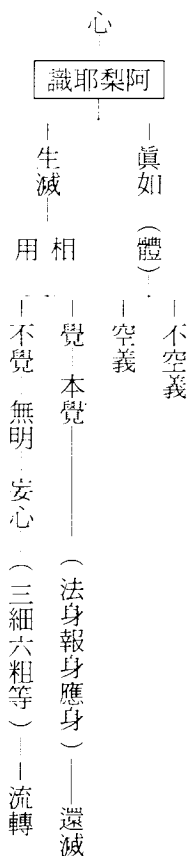
可是他們卻離唯識而另立熏習義。如唐大圓即言——

「真如淨法實無於染，但以無明而熏習故，則有染相；無明染法實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。」

「知非有漏種子熏生無漏，但以有漏現行違反無漏淨法，斯名因無明熏而有染相也；亦非無漏種子熏生有漏，但以無漏現行違反有漏染法，斯名因真如熏而有淨用也。（同上揭文）

他避開「種子熏習」而說「現行熏習」，即謂有漏現行、無漏現行所起的染淨即是熏習。然而現行所熏者即是種子，若不立種子，則「無明熏」、「真如熏」者，所熏究為何耶？故此說不足以動搖唯識家的觀點。

王恩洋之所破，則別別而破，他先將《起信論》要義綜合，表列如次：



然後乃綜論之曰——「如是則此論所云之真如，為一實物，其性是常，其性是一。以其常故，性恆不變；以其一故，遍一切法；以為實物故，能轉變生起一切法，而一切法皆此真如之現象及與作用。」

常惺《大乘起信論料簡駁議》則謂王恩洋理解有誤。真如非常一、真如非能生一切法之實物。然此二義正為王恩洋的觀

點。只不過王恩洋認為《起信》說真如常一、能生一切法，而常惺則謂《起信》中的真如非是此義。然則是亦未能破王恩洋也，蓋王恩洋所據，乃向來的說法，如法藏等。因此常惺非破王恩洋，乃破法藏、慧遠等古德，彼等視《起信》所說「心真如者，即一法界大總相法門體」之真如為真常。然而後來的印順法師於《起信平議》中，亦判《起信》為「真常」，此即同王恩洋之所論。他們的分別，僅在於王恩洋視「真常」為外道，印順則判之為佛家的「真常唯心論」。是則常惺亦應破印順。

以上所引，均見《叢刊》同冊。

若「心真如」為真常，能生一切法，則正受王恩洋所破。

王恩洋的「料簡」說——
一者、佛法所云真如無實體，而是諸法空性。此則謂真如即體，而是諸法本質。

二者、佛法真如都無有用，性非能生，不生萬法，但以有萬法故，而真如之理即存。而此則謂真如能生，生起萬法，以有真如故，而萬法起。

三者、佛法云真如非以一常住之體故，諸法依之而有生滅，但以諸法生滅無常故，而顯此無常之常性，名之曰真如。此則以有一真如常住之實體故，諸法隨之而生滅。

復次，《起信》所說之「一心」，即如來藏。

慧遠《大乘起信論義疏》：「於一心中絕言離緣為第九識，隨緣變轉為第八識。」（大正·四四）

此以「心真如」為第九識，「心生滅」為第八識，統攝於「一心」，如是即《勝鬘》所云：「如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」

復云：「彼《勝鬘經》宣說二識（按，謂六識七識），一者

空如來藏，謂諸煩惱空無自實；二者不空如來藏，謂過恆沙一切佛法。」此即如覺囊派，但立「他空」，所空者即為煩惱污染，而「圓成實善逝藏者，任何時候自性都不空。」（多羅那他《他空思想要論》）

是故《起信》所說既為常一實體，說如來藏便當亦為實體。由是唯識家遂亦依此而破如來藏。

如呂澂《起信與禪》對於大乘起信論來歷的探討，即云：《起信》理論的重心可說是放在「如來藏緣起」上面的，而首先要解決的即是如來藏和藏識的同異問題。這些原來也是《楞伽》的主題。但原本《楞伽》是將如來藏和藏識看成一個實體。（同上《叢刊》）

謂《楞伽》將如來藏及藏識看成為實體，乃呂澂之誤解。若依甯瑪派說，「如來藏藏識」無非只是心識境界。有情心識於受污染時，此心識境界即名藏識；若不受污染，心識境界即名如來藏（見《中觀宗宗義》）。視為境界，即非實體。

勒那摩提所譯的《寶性論》，確有視如來藏為實體的傾向，由是更易引起誤會。

如印順法師於《如來藏之研究》（正聞）中，談到「轉依」，即引《寶性論》中的一段——

「實體者，向說如來藏不離煩惱障所纏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨。」

由是印順法師說：「菩提自性（實體），是如來藏的轉依得清淨……。」

實際上梵藏本皆說——

「自性者，世尊說名如來藏，為煩惱藏所纏，以遠離煩惱藏，得圓滿清淨境界。」

只說「自性」(Svabhāva)，未說為「實體」，亦未說「轉

身」。印順法師顯然是受誤導，才會在「菩提自性」下註「實體」二字。難怪他會判如來藏思想為「真常唯心」。

蓋若如來藏或「心真如」為實體，則不能成立「真如能生萬法」的緣起，亦無所謂「轉依」。不能成為緣起，以違緣生法平等故。

王恩洋於同上揭文中云：「今汝真如能生萬法，萬法從真如生，而真如不從餘生，真如但能生而非是所生，真如性常一萬法非常一。有如是等之不平，是不平等因。因既不平，則汝真如與諸外道、梵天、上帝、時力、自然、世性、我等有何差別？」

不成轉依，以熏習義不成故，且體用相違故。

熏習不成，已見前引。

體用相違，則如王恩洋所云：「復次，如此論（指《起信》）中所云真如自體，從本已來性自滿足一切功德。又云一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，無生無滅，畢竟常恆等。體既如是，用亦應然。所生諸法應同一清淨相，如何得有凡聖三乘、善惡業果、世出世間諸法差別？」

然若不視如來藏為實體，則不受唯識家所破。

王恩洋「料簡」三點，皆據真如為常一實體而破，故若視如來藏僅為離煩惱藏（不受煩惱藏所纏、所染）的心識狀態，則其「料簡」不成。

心識含容萬法，以萬法皆由心識生，此即唯識所云：「諸法由心識變現，萬法不離識之義。非為實體，即不能說之為「平等因」。

如來藏既為心識境界，故可轉依。轉依的意思，是說轉捨煩惱而依清淨，此僅為心境的變化，故可不說熏習，由是亦不

必建立種子。

故對於如來藏思想，他空見視如來藏為不空的實體，乃受唯識家以「緣生」義破。若不視為實體，僅視為心清淨相，則與唯識家所立「緣生」義無違，以非一心二門，故不受破。

甯瑪派的離邊大中觀，離空有二邊說如來藏，斯為如來藏思想的正見。以此見地，修大圓滿法，證解脫果。然前行修習卻依次第各有根道果，此則絕不可籠統。

許多人常常誤會，一派立何見地，則其修習亦必須全依此見地。此實不明「道次第」之意。既有修道次第，則自有次第見地，豈能以一見地高高在上，籠罩全部次第修習耶？

五 如來藏與中觀

佛教傳入西藏初期，有兩件事對西藏佛學發生深遠影響。一為漢僧摩訶衍與印度蓮花戒(Kamalasila)論諍失敗；一為譯師智軍著《見差別》判教。

摩訶衍與蓮花戒的論諍，法國學者戴密微(Paul Demieville 1894 1979)有詳細論述，影響所及是令西藏佛家畏談禪宗。尤其是後起的格魯派，對摩訶衍的指責可謂聲色俱厲。

宗喀巴大士在《菩提道次第廣論》(上士道·奢摩他章)說：「(《解深密經》)宣說毘鉢舍那是觀察慧，最極明顯無可抵賴，傳說支那堪布(按，即摩訶衍)見已，謗云：『此是經否不得而知。』用足踏毀。因彼妄計一切分別皆執實相，要棄觀慧全不作意，乃為修習甚深法義，不順此經，故用足踏毀。現見多有隨此派者。」(法尊法師譯文)

這是對摩訶衍所傳禪法的指責，同時亦旁及甯瑪派的「大圓滿」、噶舉派的「大手印」、薩迦派的「道果」。

後來宗喀巴的弟子克主傑(Mkhas-Grub Rje 1385-1438)，在《宗喀巴秘密傳記》中，索性指斥摩訶衍的主張為「畜生修法」。

至於智軍著《見差別》唯許中觀見，而視唯識論者為不了義，影響所及，西藏便很少學者專門研究唯識，「瑜伽行中觀派」的學者則佔盡優勢。智軍的判教實基於密乘思想，蓋印度的密乘行者絕大部份為瑜伽行中觀師也。

參考許明銀《智軍的〈見差別〉蕃本試譯》(台北《東方宗教研究》民國八十年、八十二年)

在這兩重影響之下，西藏學者研究「如來藏思想」便遠比研究唯識為盛，甚至可以說唯識家在西藏簡直不成氣候。甯瑪派、噶舉派、薩迦派，無不以如來藏作為見地，更無論受格魯派嚴厲批判的覺囊派了。

為甚麼如來藏思想會受到這般重視呢？

第一，印度大師傳來的止觀修法，為瑜伽行中觀派的修法，而如來藏思想恰為此派的見地。

這一點，參看甯瑪派大圓滿諸續、噶舉派的大手印諸續、薩迦派的《道果》即可知。其中薩迦派對如來藏的看法，格魯派把他說得很含糊。如《土觀宗派源流》云：「文殊怙主薩班和絨敦等諸大德，皆以中觀自續見為主；仁達瓦尊者又是持中觀應成派見。釋迦勝初尚中觀，中持唯識，後執覺囊派見，其餘還有很多人以大圓滿見為殊勝者……。」這樣說，主要是因為童慧大師(仁達瓦Red mda ba 1346-1412)即是宗喀巴主要上師之一。但既說「還有很多人以大圓滿見為殊勝」，則可見如來藏思想仍為此派的主流。

第二，後弘期的繙譯，重視如來藏系列的經論。尤其是俄譯師所傳，影響絕大。

參《青史》及《佛教史大寶藏論》。

其實這兩點因素也可以說是相輔相成，由是便令到如來藏思想成為西藏佛教的主流。這情形到了宗喀巴才有所改變。

不過，宗喀巴始終重視《寶性論》，他本人雖未註釋此論，然而卻指定弟子必須學習。他的大弟子傑曹巴(盛寶Rgyal tshab Darma Rinchen 1364-1423)所註的《寶性論釋》(Theg pa chen po rgyud bla mahi tikā)，即為格魯派的重要典籍。

此中後弘期的繙譯引入「慈氏五論」，實在影響深遠。當宗喀巴十六歲離鄉到衛藏求法時，他的上師頓珠仁欽撰偈頌送行，其中即有指示他如何理解此五論的偈頌。

據《宗喀巴評傳》(班班多杰著，北京京華社，一九九五)

格魯派對《寶性論》中所說的如來藏，可用克主傑的說法為代表，以明其見地。彼許有情心識中有如來藏，然卻不許如來藏即佛法身(佛自性身)。許如來藏與佛法身同屬無為、非有、常恆堅固而住，卻不許如來藏具足實性。此可視為據「中觀應成派」而建立的如來藏思想。

參拙譯《密續部總建立廣釋》(Rgyud Sde Spylia man par szag pa rgyas par brjod)克主傑造論。(收《佛家經論導讀叢書》第二輯，香港密乘版)

關於如來藏，最大問題是如何用空性理論來解釋。蓋諸宗派無一不認許空性，然則如來藏到底是空抑或空不空，則成爭論的焦點。

覺囊派認為如來藏不空，不但如來藏不空，即一切法都具真實性，是故亦不空。所須空者為污染如來藏的客塵煩惱，以及由分別心所假立、用名言表示的虛妄相。因此所空者為事物真實本體外的「他」，亦即外加於本體的虛妄分別。由

是說為「他空」。這個觀點，恰恰便是《起信論》的觀點，是故覺囊派便可依附印度論師中「順真相唯識瑜伽行中觀派」持他空見者的觀點，謂無著、世親、陳那、安慧皆說他空見。（參考多羅那他《他空思想要論》，見《覺囊派教法史》附錄。）

宗喀巴在《菩提道次第廣論》的「止觀章」中，說有三種空性見，一者太過，二者不及，三者即為其自宗。如是安立三種見地，實欲盡破當時西藏各宗派的空性見而建立自宗。

這個問題牽涉太廣，必須詳說。

我們先看宗喀巴大士的說法。

大士的說法見於《菩提道次第廣論》，本應徵引，然而篇幅太廣。印順法師於《中觀今論》（正聞版）曾節錄其說法，則得其精髓，今引述如次（見第九章）。

「太過派主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提無不能破，此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。」

「不及派……此派以為無自性空的空性，即所破的自性，含義有三差別：一非由因緣所生；二時位無變；三不待他立。觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可證悟勝義空性，得到解脫。宗喀巴評此為不及者，以為他所說的『不由因緣所生』為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。」

「《廣論》中於破太過與不及後，提出自宗的正見，即是月稱論師的思想，稱為應成派。應成派以為：緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。承認一切法空，即假有法也不承認有自相，與自續派的不及不同；雖承認一切法空而不許破壞緣

起，故又與太過派不同。」

然而宗喀巴卻未說明，何者為「太過」，何者為「不及」。其弟子傑曹巴於《寶性論釋》中，則謂對《寶性論》有兩種錯誤見地，一者不理解空性的世俗諦；二者誤認空性為可由智證的實有本體，如「瑜伽行唯心論者」。這就即是「太過」與「不及」。因此，太過派實指大中觀，此中包括甯瑪、薩迦、噶舉等派在內，因為格魯派認為，他們所說的大中觀破壞緣起法，他們說勝義諦「離緣起」，如來藏亦離緣起；至於不及派，則指唯識師與他空派，未提到自續師。

印順法師據宗喀巴之說，立為三宗——虛妄唯識、性空唯名、真常唯心。此中虛妄唯識為「不及」，真常唯心為「太過」。他說（見《中觀今論》）：

「唯識者可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空……主張依實立假，以一切法空為不了義。」——是故他即判之為宗喀巴大士所說的「不及」。

「真常者自以為是「空過來的」……不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。迷真起妄，不變隨緣，破相顯性，都是此宗的妙論。所以要走此路者，以既承認緣起性空，即不能如唯識者立不空的緣起。以為空是破一切的，也不能如中觀者於即空的緣起成立如幻有。但事實上不能不建立，故不能不在自以為「空過來」後，於妙有的真如法性中成立一切法。此派對於空，也還是了解得不够。因為空而不得其中，太過了，以致無法成立一切，這才轉過身來，從妙有上安身立命，依舊是自性真實不空。」——是故他即判之為宗喀巴大士所說的「太過」。

印順法師說「真常唯心」為「太過」，顯然跟傑曹巴所說的不同。印順是針對漢土對《起信》、《楞伽》、《勝鬘》的

見地而說。即指說如來藏為不空的諸宗派。這樣，覺囊派的他空見當然亦包括在內，因為此派的見地，恰如漢土對《起信論》的傳統見地。然而傑曹巴卻判他空見為「不及」，這是由於漢藏二地的歷史背景不同，故所判亦異。

因此若依印順法師所判，則甯瑪、薩迦、噶舉派等所持的如來藏思想，實未包括在三宗任何一宗之內。其所判只觸及華嚴及天台的見地。若依傑曹巴所判，則凡說如來藏者，不是「太過」，便是「不及」，前者即甯瑪、薩迦、噶舉等派，後者即覺囊派。故知其所針對者，實為主張「大中觀」的一切派系，如是成立「應成派」爲了義的說法，作爲安立自宗的根據。

我們可將傑曹巴及印順法師之所破立，表列比較——

傑曹巴的破立

破——太過：甯瑪、薩迦、噶舉派等「大中觀」

——不及：唯識派、他空派

立——中觀應成派

印順之所破立

破——太過：真常唯心（他空派）

——不及：虛妄唯識（唯識派）

立——性空唯名（中觀應成派）

此中傑曹巴之所破，顯然比印順所破爲廣，因爲他之說爲不及者，已包括「真常唯心」及「虛妄唯識」者在內。蓋傑曹巴很直接，他空即是真常，無須如印順法師那樣，說他們要「轉過身來，從妙有上安身立命」建立真常。

由於對「真常」的看法不同，印順法師之所判實未觸及「大中觀」。

然而宗喀巴的說法，卻引起甯瑪派及薩迦派的反駁。到了近代，即格魯派學者亦不完全同意他的理論。

格魯派學者吉祥法(Gedün Chopel 1905 1951)於拉薩教授中觀時，批評宗喀巴的空性見爲「斷見」。他的說法，給他一個學生紀錄下來，寫成論文，題爲《中道甚深義善說論·龍樹見變》(dbu mai zab gdal snying por dril bai legs bshad klu sgrub dgongs rgyan, Zla ba bzang po)。這論著流傳後引起軒然大波。於一九四七年，吉祥法被西藏政府以親漢人的罪名逮捕。這篇論著後來於一九五〇年正式出版，吉祥法則於一九四九年被釋。——見Jeffrey Hopkins在Tibetan arts of love 中對吉祥法的介紹(Snow Lion, 1992)。

甯瑪派的不敗尊者（蔣貢麥彭Jamgon Mipham 1846-1912）在《寶性論至尊彌勒教法義理》(Theg pa chen po rgyud bla mahi bstan bcos kyi mchan rgyal mi pham shal lun ldeb)中，解釋爲甚麼甯瑪派的大中觀見實爲正見。這即是對宗喀巴大士破爲「太過」的答辯。

尊者據《不增不減經》，說欲於如來藏中去除那已存在的煩惱，實不應理，蓋於如來藏中實無一法可滅；亦不可能加以任何新設施的德性，蓋於如來藏中實無一法可增。

然而煩惱卻與如來藏不同。煩惱可以藉空性見而遮遣，如來藏本體雖空，卻不可遮遣，因爲如來藏與十力四無畏等佛的德性常俱，如日與光明常俱。一切佛的德性不可說之爲空，因此如來藏雖具空性，卻不能用空性見將之遮遣。

不敗尊者在此解釋，爲甚麼說如來藏離緣起而無過失（同時亦遮撥他空見，此處將不論）。

宗喀巴於《菩提道次第廣論》中破「太過」，實破大中觀，

謂「覺性法爾而現，故離因果」（引敦珠法王《中觀宗宗義》語），以其離緣起為不應理。不敗尊者則解釋煩惱藏為緣起法，如來藏則法爾而具佛的德性（如日法爾而具光明），既為法爾，故不能說為緣起法。因此大中觀實不同撥一切法皆無因果的外道。

（宗喀巴於破「太過」時，實亦同時破中觀自續派。他認為於觀察「生」等有無之時，「不應更加勝義簡別」，「於所破冠加勝義簡別語者，唯是中觀自續師執。」這就不同印順法師的理解：「依我看，若說不及，自續派倒可以充數。」也即是說，對於中觀自續派，宗喀巴認為「太過」，而印順法師卻認為「不及」，由是可見印順法師雖引宗喀巴的說法而立三宗，而見地則實不相同。）

不敗尊者只是答辯，並未非難宗喀巴大士的見地。薩迦派的學者則不同了。此派學者福德獅子(Sonam Sengge 1429-1489)，在《見辨別論》(Ta Bai Shan yed)中，將中觀見分為三類：一者以常邊為中，如覺囊派的篤浦巴；二者以斷邊為中，如宗喀巴；三者以離邊為中，如自宗。

他將此三類中觀見判別如下——

以常邊為中者認為：空性有二，一為自性空，一為他性空。遍計所執性與依他起性是世俗諦，如夢幻等，即自性空；法性則為圓成實性，為勝義諦，故非自性空，僅污染法性的有為法（遍計所執與依他起性）為空，故圓成實性為他空。以斷邊為中者認為：依正理觀察時，以空性否定一切法，且以否定為真實，此絕對否定，即為勝義諦，亦是諸法的究竟實相。

以離邊為中者認為：「中」即說離有無、是非等一切邊，故邊執非捨不可。可是卻不能空言離邊，必須先否定被執為真

實的那個客體，然後才能離否定之邊。例如必須否定對「二」的執着，然後才能否定對「非二」的執着。——然而於否定之後，若執着於空，則落斷見。

所以判宗喀巴的中觀見為斷見，乃說其執空以為真實。福德獅子且說自己的說法，是曰稱譯師(Pa tshab Nyi ma grags 1055)以來，以至童慧大師的見解。日稱是將月稱(Candrakīrti)論著譯為藏文的大譯師，月稱的中觀見，即宗喀巴大士稱為「應成派」的見地；童慧大師又為教授宗喀巴中觀的上師，福德獅子將他們提出來，分明是有意為難宗喀巴。

宗喀巴其實已對被指為「斷見」作出辯解，他在《菩提道次第廣論》中有一段說話——

「由於諸法悉皆無我，一切法貪無餘永盡，豈於少法見少可求或相可緣，故唯無我是無第二寂靜之門。是故《菩提資糧論》云：『無自性故空，是空取何相，遣一切相故，智者取何願。』此將經說三解脱門（按：三解脱門為空、無相、無願），與此處說唯性空見一解脱門，斷相違失，以教理成為此解脱門。斷性之境何須更破，以證彼者即能對治二我相執，於彼全無相執氣故。若於如此分別亦見遇患，善惡分別悉破除者，顯然欲樹支那堪布所遺教規。」（依法尊法師譯文）。

這番說話的主旨，即謂經雖說有三解脱門，而唯空解脱門最勝，為對治執着的善分別。若連空的境界（斷性之境）都認為不應分別，那就是依從摩訶衍的主張，不作任何分別。

在這裏，彼此相諍之點實在於——當以空性來對治人我、法我二執時，這種分別是否即屬墮入邊見？福德獅子認為若執空為實以對治，此即屬邊見；而宗喀巴則認為成立這樣的善分別不算邊見，否則即是「全無分別」，亦即是摩訶衍的遺規。

福德獅子反駁宗喀巴大士，措詞嚴厲，他說，如果將摩訶衍的主張，跟蓮花戒所主張的離邊中觀混淆，實為被魔所迷的說法。

他並且指責宗喀巴，當他跟童慧大師學中觀時，亦主張離邊中觀，後來他接觸烏瑪巴喇嘛（即精進獅子），烏瑪巴替他請來文殊菩薩，於會見文殊之後，他才有這樣的主張。這就暗示他所會見的文殊，實在是魔。

據《至尊宗喀巴傳》（郭和卿譯，青海人民出版社），宗喀巴曾多次會見文殊，頭一次會見「係由烏瑪巴作譯師，宗喀巴大師作為問法者……他問至尊文殊：『現在我的正見，應成和自續兩派中，屬於何一種？』文殊說：『任何一派也不是。』由於那時宗喀巴大師的心中，仍然是承認『一無所有』（任何也沒有）以及任何都不可執的見解。」

由這段傳說，的確可以說宗喀巴自會見文殊之後，才懷疑離邊中觀，而確立執取應成派的見地。

福德獅子的指責，即據此而言。所以他說：「只執着空為真實，而否定非有非無的離戲論見，這一派，是烏瑪巴喇嘛藉文殊顯示的學說，與至尊聖龍樹之說相違。」

然而平實而言，福德獅子判宗喀巴為「斷邊」，實非由修習立場出發。蓋薩迦派的「道果」建立「三現分」——不清淨現分、覺受現分、清淨現分，於實修時即是覺受現分，此際亦唯以空性分別以除虛妄戲論。

所以西藏甯瑪、薩迦兩派，及部份噶舉派行者，以「非空非不空」說如來藏，實未落真常邊，以其非他空故。因此宗喀巴便只能破覺囊派及部份噶舉派行者的他空見如來藏。

離分別、離戲論、離邊見以說如來藏，則如來藏並非本體，故不落空與不空的範疇之內。如來藏只是由心識功能所顯的相

狀。當心識起不受污染的功能時，顯清淨相，那就稱之為如來藏（佛及八地菩薩的心識狀態）——與此相對者則為藏識（阿賴耶識），此則為心識起受污染的功能，顯污染相（凡夫的心識狀態）。

茲引敦珠法王於《中觀宗義》的一段說話，以明其義。

「故云真實亦有兩種，此即本來真實之本覺，所生之法爾根本智真實，及依禪定生起之根本智真實。前者超越世俗，為法爾根本智或根本識，此由自體本覺智而可了知勝義真實。」

此中視為真實者，只是根本智，此即不同《起信》及覺囊派，執真常而他空。由是即不宜將甯瑪等派所依的《寶性論》，因說如來藏，即視之等同《起信》。

宗喀巴顯然明白這點，故他對甯瑪派的大圓滿等置。因大觀見無可否定，然修習時若先落見地，便反易陷入「無分別見」的執着，此即摩訶衍的缺失。有此流弊，故亦不肯定。

是故持平而言，筆者小結論諍如下——

1. 如來藏思想無過失，不落真常，亦離他空，以其非安立為本體故。亦非太過，僅於勝義離邊。
2. 然而如來藏思想僅為見地。須依次第修習始能依此見地而證。若執此見地而修，反易成過患，尤易輕忽戒律。
3. 持應成派見地建立的修習體系，流弊較少，故此建立亦不可視為斷見。
4. 即使依他空見或真常見建立修習體系，於道次第中亦無過失。然而卻不可視為究竟，一如依應成派修習體系，亦不可視為究竟。

編按：《寶性論》新譯收入《甯瑪派叢書》見部，香港密乘佛學會出版。

（完）