



《寶性論》五題(上)

談錫永

小序

《寶性論》為佛家重要論典，說如來藏，向來受漢藏各宗派佛學家重視。然而近三數十年，如來藏之說漸被忽略，有些學者竟視之為旁枝末流，斥為不成體系，如是即造成修大乘止觀的危機。蓋大乘止觀的修習見地，實基於如來藏思想，漢土華嚴、天台、禪宗（甚至律宗）；藏地甯瑪派的大圓滿、薩迦派的道果、噶舉派的大手印，皆據如來藏思想而建立，若一旦受破，則「一乘佛教」、「不二法門」皆無建立基礎。所以討論如來藏實為關係大乘佛教的大事。

筆者近年取梵藏本與勒那摩提譯本《究竟一乘寶性論》對讀，又復參考《大乘起信論》、《現觀莊嚴論》等，再讀如來藏諸經，如《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《陀羅尼自在王經》等，凡三十餘經論，覺勒那摩提之譯有所未安，此未必為當年譯師口授，而筆錄者用詞不當所致。因取西藏俄譯師

智具慧所譯之《大乘無上續論釋》(Theg pa Cheng po rgyud bla mahi bstan bcos nam par bsod pa)為底本，比勘梵本及勒那摩提漢譯本，重行繙譯。

譯事既畢，覺有餘義，故草成本文略作探討，未尚之處，尚希諸大德有以教我。所謂餘義者凡五——

1. 漢土相傳，造《寶性論》者為堅慧(Saramati)，又或疑為堅意(Sthiramati)，而藏土一向相傳造論者為彌勒菩薩，造釋論者為無著論師，此中關係重大，故應討論。

2. 漢土相傳本論有二譯，一為勒那摩提(Ratnamati)，一為菩提留支(Bodhiruci)。兩位譯師意見不合，於是地論宗乃裂為南北兩派。地論宗說如來藏，影響所及，開展攝論宗及華嚴宗，如是史實亦涉及如來藏思想，故應討論。

3. 漢土佛家深受《大乘起信論》影響，「慈氏五論」經俄譯師譯為藏文，對西藏亦生重大影響。《起信》說如來藏，解，故應討論。

《寶性論》亦說如來藏，二論見地關係對如來藏思想的理

4. 唯識家破如來藏，實破《起信》之「一心二門」。而依如來藏建立之大乘止觀，實依次第由「瑜伽行」至「瑜伽行中觀」而至「大中觀」，此即為入不二法門（不可思議法門）次第。因知如來藏思想與唯識家之關係，實涉大乘止觀修習，故應討論。

5. 由於西藏格魯派論典的傳入，漢土學者知中觀可分為「自續派」與「應成派」，而不知甯瑪派判教，僅視此二者為「粗品外中觀」，復建立「細品內大中觀」說如來藏。格魯派雖主張「應成派」為了義，然於如來藏亦不破，而漢土學者卻秉承格魯派之說以破如來藏，此中影響甚大，故應討論。

上來五項討論，皆與《寶性論》有關，故標題目曰《寶性論》五題。

一 造論者與釋論者

《寶性論》，勒那摩提所譯具名為《究竟一乘寶性論》。然若據梵本原名，則為《分別寶性大乘無上續論》。

梵文題名依E.H. Johnston及T. Chowdhury，他們根據H. W. Bailey在中亞細亞發現的梵文斷片，以及Rahula Samkhyayana在西藏發現的兩本梵文抄本，整理成書，依抄本標題，定論名為——Ratnagotra vibhāga mahāyāno-taratantra sāstra (The Bihar Research society於一九五〇年出版)

此有高崎直道英譯本(Roma XXXIII)，其序文甚有參考價值。

全論實分兩部份，一為根本論，一為釋論。根本論為偈頌

內明

目錄 第五九二第

專論

《寶性論》五題(上)……………談錫永 3

《金剛經》「悖論」

——自我涉及中的佛法……………蕭永明 18

特稿

阿底峽尊者對西藏佛教的影響……………如吉 24

專論

汾陽善昭與臨濟家風的振興……………陽力 27

特稿

《因明大疏蠡測》的蠡測……………張忠義 31

筆譚

優婆塞戒經研習之四十四

談布施是前作後受的功德事業……………智銘 37

畫頁

封面：河南·登封嵩嶽寺塔

面裡：台宗二祖慧思大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：宋·無準禪師

體，而釋論則為偈頌間以長行。

西藏《大藏經》有二譯本。題名為Theg pa Chen po rgyud bla mahi bstan beos者即為根本論，而題名為——rnam pa bsad up者即為釋論。

前者應譯為《大乘無上續論》，後者可譯為《大乘無上續論釋》。

依西藏相傳，根本論為「慈氏五論」之一，故說為彌勒菩薩所造；造釋論者則為聖無著論師(Aryāśaha)，此於藏地向無異說。

據E.H. Johnston，中亞斷片亦以為根本論乃彌勒菩薩所造。(A Fragment of the Uttaratantra, in Sanskrit, Bull. S.O.S. 8 1 1935, pp.86 89)

藏傳慈氏五論為：《大乘莊嚴經論》(mahāyānasūtrāla-mkāra)·《辨中邊論》(madhyāntavibhāga)·《現觀莊嚴論》(Abhisamayālamkāra)·《辨法法性論》(Dharmadharma-vibhāga)及本論。

漢傳五論則不取後三論，而代之以《瑜伽師地論》(Yogācārbhūmi)·《分別瑜伽論》(Yogavibhāga已佚)·及《金剛般若論》(Vajracchedikāvākyā)——《現觀莊嚴論》及《辨法法性論》古無漢譯，而本論漢譯則不以造論者為彌勒，由是遂有此差異。

然而據漢土相傳，則謂造論者為堅慧，未提及誰造釋論。唯勒那摩提所譯實已為本論與釋論之合譯，故已等於將釋論亦歸於堅慧名下。

勒那譯本，《本教化品第一》所列即全為根本論偈頌，「本」者，即根本論或本論之意。後來刊本將此字刪去，或係未明原意之故。——梵本及藏譯均難分辨根本頌與釋頌，

幸賴有勒那漢譯，分辨即不為難。

勒那摩提於北魏宣武帝永平四年（梁武帝天監十年，西元五二一年）於洛陽主譯事。而智昇《開元釋教錄》則謂「第二譯與菩提留支者同本」，即指本論有異譯，此事下題即將論及。

說造論者為堅慧，乃華嚴三祖法藏（賢首國師）的說法。他在《大乘法界無差別論疏》中，謂馬鳴、堅慧立「如來藏緣起宗」，復云——「堅慧菩薩者，梵名娑囉末底。……此是地上菩薩，於佛滅後七百年時，出中天竺大刹利種。……是故造《究竟一乘寶性論》及《法界無差別論》等。」

依「娑囉末底」對音，梵文應為Saramati。日本學者疑堅慧或即堅意，對音不合，只可存疑。

法藏的說法，應係據提雲般若(Devaprajña)所言，因為他曾參與提雲般若的譯事（見《論疏》），而《大乘法界無差別論》則正由提雲般若譯出。

西藏「慈氏五論」的說法，實亦有其根據。《寶性論》的譯師為俄·智具慧(rNog Blo Idan res-rab 1059 1109)。據《青史》，謂俄譯師於迦薩彌羅隨智諦(Sañjana)學「慈氏五論」。且謂《辨法法性論》及《寶性論》其初並未流播，後來至尊慈護(maitripa)見有一寶塔於隙縫中放出光明，由是始覓出這兩本論典。他祈禱彌勒菩薩，彌勒現身為其講授。慈護得法後傳與歡喜名稱(Āṇḍakīrti)，再傳智諦，由是廣弘，並傳入西藏。

見《青史》卷一，郭和卿譯（華字版）參考G. N. Roerich, The Blue Annals, Part I, pp.347 348 (matilal 1988)

並參考劉立千《印藏佛教史》（妙吉祥版）、《土觀宗派源流》（慈慧版）

慈護於佛塔發現二論之說，或可視為如來藏思想在印度曾一

度消沈，若據多羅那他《印度佛教史》，則謂從無著出世到法稱弘法，這一段「六莊嚴」住世時期，「有獲得密咒極大成就的諸師出世，無上乘教法只在具緣者之間流傳。」（張建木譯）此或即為其消沈之故。蓋無上乘所依即為如來藏思想。

然則本論的造論者為誰？實在很難下定論。漢藏所說皆有依據，而漢方說法且在先。

法藏為七世紀中葉時代的人；慈護則為十一世紀初葉時人。但是我們卻不能認為先出之說必屬真實，故不妨用學術觀點來研究，看彌勒、堅慧兩位菩薩，誰更堪擔當造論者的腳色。

漢土通塗將彌勒視為傳出唯識學的菩薩，復認為龍樹中觀、無著唯識，這已經是牢不可破的觀念。唯識說「阿賴耶緣起」，與《寶性論》之說「如來藏緣起」彷彿隔路，不可冥合。這是因為未傳入《現觀莊嚴論》與《辨法法性論》，而以《瑜伽師地論》為彌勒獨有的觀點，是故即有此評價彌勒與無著的成見。

至於堅慧，他有一篇《大乘法界無差別論》傳入漢土，此論且別名《如來藏論》，論點與《寶性論》似有相合，至少論題的主旨一致，因此既由法藏提出，便自然順理成章，將他視為《寶性論》的論主。

《大乘法界無差別論》有兩個譯本，皆題提雲般若譯，收《大正》，編號分別為1626及1627。後者另有別題——一名《如來藏論》。

不過，對於這固有的觀念，我們卻仍須審慎研究。首先，彌勒的著述非專談唯識。

如《現觀莊嚴論》即說般若。《辨中邊論》中雖用唯識名相，實亦說離能所二邊，理趣一如龍樹。

其次，唯識與瑜伽行並非同義詞。唯識是理論，所以是一門

學術；瑜伽行則是依心識修證的修道，所以是種種修習。

由是之故，瑜伽行的行者雖亦包括唯識學者在內，但卻並非專指唯識學者。例如「大瑜伽」(mahayoga)、「無比瑜伽」(Annu)、「無上瑜伽」(Anu)等瑜伽行者，他們雖不廢唯識，可是卻並未以唯識為修習見地的極限。

吉祥積(Sky ba dpal brtsegs)在《見次第說示》中，有一頌云——

法相乘也（有）三種

唯識師、瑜伽師

以及經部中觀師

（見許明銀《吉祥積的「見次第說示」藏文本試譯》，民國八十二年十二月，台灣圓光佛學研究所版）

將唯識師、瑜伽（行中觀）師、經部（行）中觀師，三者均列為「法相乘」，這即是因為三者所修，均為外境與內識之間的交涉，是故便名為「法相」（諸法的現象，現象界）。而行者的修習證量，即無非是與諸法相應，而了知其空性。由是可見，將唯識與瑜伽行等同，未免有點籠統。

由以上兩點可知，將彌勒菩薩歸為唯識宗，實不如將他視為法相乘的瑜伽行中觀派。這一點，在《現觀莊嚴論》（此論先由法尊譯漢，後能海重譯，但改題《現證莊嚴論》。）中表現得更為清楚。

能海法師在拉薩依止康薩仁波卿，專學師子賢論師(Hariharin)的《現證莊嚴論廣解》，一九六二年於五台山講授，記有《現證莊嚴論清涼記》（一九九四年上海佛學書局版）。

在《清涼記》中，標榜「自宗即大般若宗」（頁八），未說為唯識；強調般若「理趣分」，唯關於此分的修法則說失傳

(頁十)；又說「《現證莊嚴論》主要明法相次第，俗諦邊事，在各各法相上指示無生，與大經合（按，大經即《般若波羅蜜多經》）。中觀論多明法空，真諦邊事，遮止俗諦，令悟無生。」(頁十一)如是，即是以彌勒教法為瑜伽行中觀教法，雖入法相乘而實非專主唯識。

吉祥積為吐蕃時期大譯師；《現證莊嚴論》的師子賢釋論，則為後弘期以來的般若修習重要論典。西藏承接印度佛學傳統，由八世紀中葉的吉祥積，至十一世紀的後弘期，迨迨三百年，對彌勒菩薩的看法，終始未判之為唯識宗。這種傳統，顯然並非西藏人自己的傳統。

所以對於無著論師，藏傳的看法亦不同漢土之唯視之為唯識宗。

郭和卿譯《佛教史大寶藏論》(一九八六年民族版)有一段文字很值得注意(頁一三六)：

「無著菩薩不僅對慈氏五論錄出文字，復又著作開示《現證莊嚴論》(原譯為《現觀莊嚴論》)、及般若教義的《抉擇分》、《大乘無上續論釋》(原譯為《大乘最上要義論釋》、此即《寶性論》)等……。略譯本的《明句釋》中說：阿闍黎無著雖證得三地，然為了調伏世親起見，而開示唯識。」

這種說法，即並不以唯識師視無著，其所以說唯識，實專為調伏世親而開演。這說法根據為月稱(Candrakīrti)的《根本中觀明句釋》(mūlamadhyamakavṛttiprasaṅnapadā nāma)。月稱的生卒年代，約為西元六〇〇年至六五〇年，是即於七世紀初，印度論師便有這種看法。

依西藏所傳的「宗義學」，認為瑜伽行中觀的特點，即為主張「究竟一乘」。勒那摩提將本論標題為《究竟一乘寶性論》，

顯然是視本論旨趣即為瑜伽行中觀的旨趣。這樣說來，視彌勒為造論者，無著為釋論者，實在並非無稽的附會與依託。

貢卻亟美汪波(寶無畏Dkon Mehog Jige med dbang po 1728 1791)《宗義寶鬘》第八章：「說無體性的中觀宗」，即謂「究竟一乘」為瑜伽行中觀自續派的主張。(陳玉蛟譯，法爾，頁九九)

所謂「究竟一乘」，即說聲聞、獨覺均可轉入菩薩道(同前引書)。因此，發菩提心即是「究竟一乘」的修習特色。

甯瑪派的「大圓滿」，初傳入西藏的五續，均用Byang Chub Sems(菩提心)為標題。(見拙作《六金剛句說略》，《內明》第二七八期、《慧炬》第三八二、三八三期)後出諸續始用「大圓滿」之名。由此可見，「大圓滿」實依菩提心為見地，而菩提心即是如來藏，以如來藏中具足勝義、世俗兩種菩提心故。

堅慧的《大乘法界無差別論》，開頭一頌即曰：「稽首菩提心，能為勝方便。」此論實說如來藏，由此即可說明印度論師心目中菩提心與如來藏的關係為如何。

由上來所述，筆者主張應該維持印藏諸論師的說法，以彌勒菩薩為造論者，無著論師為釋論者。

然則，為甚麼又有堅慧造論的說法呢？

筆者認為，目前所傳的《寶性論》，實曾經過堅慧的增補。因此提雲般若才會說為堅慧所造。提雲般若來自西域于闐國，很可能當時西域即傳本論為堅慧所造。

法藏根據提雲般若的說法，謂堅慧於佛寂後七百年出世(見前引《論疏》)。然而據玄奘《大唐西域記》卷十一，則謂德慧、堅慧二菩薩曾遊止伐臘毘國(Valabhi)。德慧的出生年代，與世親相約，因為據傳無著的弟子安慧(sthiramati)

亦為德慧的弟子（見《成唯識論述記》卷一），因此，堅慧的出生年代頂多亦只能與世親相先後，即可能為西元五世紀末，上距提雲般若來華開譯場，或早二百年左右，即無論如何均比無著為晚。這樣，他才有增補《寶性論》的可能。

至於堅慧的見地，由《大乘法界無差別論》即可知。甚至還不妨說，《無差別論》受《寶性論》的影響很大。所以說他增補《寶性論》，至少不會有見地上的衝突。可是，我們有甚麼證據說堅慧增補過《寶性論》呢？

首先，我們證明《寶性論》經過增補，然後再提出堅慧增補的證據。

現在先談第一點——

由互相比勘可知，勒那摩提繙譯時所據的梵本，與晚近發現的梵文抄本及藏譯本均不同，而藏譯與梵文抄本則全同。所以我們可以說，勒那摩提所據的梵本，實為較早期時期的流通本；而西藏俄譯師所據，則為後期的流通本。兩本相差五百餘年（以下分別簡稱二譯為「漢譯」與「藏譯」）。

它們的差別，不但根本論頌有所不同，即釋論偈頌亦有所不同（以下分別簡稱為「論頌」與「釋頌」）。

現在先談論頌的差異。

詳細差異，筆者於重譯時已作校勘，見《校勘記》。如今且大略而談。

漢譯實為《無上續論》與《無上續論釋》的二合一。其卷一即是根本論，而卷二以下則為釋論。原則上，釋論應全部包含論頌，可是就漢譯本身比較，情形卻並不如此。下表即示其數目差異

論頌	釋論中的論頌
本教化品第一	18頌
	全缺

本佛寶品第二	1頌	1頌
本法寶品第三	1頌	1頌
本僧寶品第四	6頌	6頌
本如來藏品第五	26頌	26頌
本煩惱纏品第六	60頌	6頌
本為何義說品第七	1頌	1頌
本菩提品第八	26頌	26頌
本功德品第九	38頌	38頌（唯次第不同）
本佛業品第十	73頌	7頌
本校信品第十一	11頌	11頌

此中相異最大的為第六品及第十品。因為在第六品中，論頌說如來藏九喻諸頌，於釋論中全缺；第十品中，論頌說譬喻者亦全缺。

可是若跟藏譯比較（今傳梵本同），則所缺譬喻諸頌在釋論中大致上齊備。它們的數量共有一百二十頌之多。

這種情形只有一個解釋——

原來的論頌本無說譬喻的一百二十頌，所以造釋論的人才自造釋頌，用以解說種種譬喻。可是後來有人在根本論中加入一百二十頌，解釋所作譬喻，若光讀根本論，只覺得合理，可是若將之拼入釋論，便會嫌其重複。所以儘管根本論中多此一百二十頌，而釋論則未改變。——勒那摩提當時所據的梵本，情形即應如此。是為早期梵本的流傳狀態。

到了後來，卻有人覺得釋論中未包含全部論頌，有點不妥，因此便加以編次，將所缺論頌全部依次第排列收入釋論，卻刪去若干意義太過重複的釋頌（所刪其實不多，見筆者《校勘記》）。——俄譯師當時所據的梵本即是如此，是為後期梵本的

流傳狀態。

假如這說法成立的話，那麼，《寶性論》實在經過兩次改動，一為增補，一為編次。增補的人，可能即是堅慧；而編成後期梵本形式的人，則可能是慈護。

俄譯師智具慧所據的梵本，為慈護所傳，見前說。既然他所據者為編次整理本，編次的人自然可能是初傳此本的慈護。

然而堅慧實亦同時增補過釋論。證據是，其中有些釋頌與他所造的《法界無差別論》同義。可以舉出一些例子來比較（以下簡稱「堅慧頌」及「釋頌」）——

法身衆生中 本無差別相

無作無初盡 亦無有染濁（堅慧頌）

如實見衆生 寂靜真法身

以見性本淨 煩惱本來無（釋頌）

煩惱性相離 空彼客煩惱

淨法常相應 不空無垢法（堅慧頌）

諸過客塵來 性功德相應

真法體不變 如本後亦爾（釋頌）

三昧總持法 甘雨隨時降

一切諸善苗 因此而生長（堅慧頌）

禪定習氣潤 遠離瞋羅睺

以大慈悲水 遍益諸衆生（釋頌）

以上略舉三例，可見二者同一意趣。故可說此等釋頌有可能為堅慧增入。

或曰：為甚麼不說堅慧造《法界無差別論》時移用釋論中的一些偈頌呢？

答曰：將這些相同的偈頌從釋論中抽去，並不影響釋論的涵義，因為別有一些釋頌已涵蓋了這些意義。只是加入這些偈頌後，意思更加明確而已。

且堅慧的《無差別論》與《寶性論》同義之處甚多，加以比較即知，因此堅慧增補釋論亦是很自然的事，甚至很可能是先作增補然後始自行造論。蓋堅慧之論實可視為《寶性論》的節本。

由是後期《寶性論》傳本，可說為——彌勒造論；無著釋論；堅慧增補；慈護編次。此即今傳梵本，亦即藏譯之所據。

至於漢譯所據早期梵本，只未經慈護編次，而已經堅慧增補。

再就慈護於佛塔中見光明而取得本論及《辦法法性論》的傳說來看，則早期梵本流傳實未廣，至慈護後，其編次本始廣泛流行。

二 勒那摩提與菩提留支

今傳《寶性論》為勒那摩提所譯，然而唐智昇《開元釋教錄》卷六，卻有異說，謂菩提留支另有譯本。

《釋教錄》記勒那摩提譯事云——《究竟一乘寶性論》四卷。夾註：亦云《寶性分別大乘增上論》（「大」原誤為「七」）。或三卷、或五卷。於趙欣宅（譯）出。見《寶唱錄》。第二譯與菩提留支出者同本。

其後又記菩提留支譯事云——《寶性論》四卷。夾註：或五卷。初出與寶意出者同本。已上並見《長房錄》及《內典錄》。（此云寶意，即勒那摩提。）

復記：勒那摩提於洛陽開譯場，沙門僧朗、覺意，侍中崔光

等筆受。「當翻經日於洛陽殿內，菩提留支傳本，伏陀扇多參助」，可是後來三位譯師以意見不合，竟至不相往來，於是宣武帝便命他們各自翻譯。「所以《法華》、《寶積》、《寶性》等論各有二部耳。」（大正·五五）

如上所記，似覺混亂，既云後來各自翻譯，何以勒那的「第二譯」竟又會跟菩提留支「同本」？然則今傳的譯本，到底是第一譯抑第二譯？

其實這記載混亂很容易弄清。所謂第一譯，應即指今本卷一，亦即根本論；第二譯，則為今本卷二以下，亦即釋論。這樣說來，即根本論為勒那摩提獨力繙譯，釋論則跟菩提留支合作繙譯（所謂「同本」）。

在《大唐內典錄》中，亦有同樣的記載。記菩提留支譯《寶性論》四卷；復記勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》四卷。且云：「初菩提留支助傳，後相爭別譯」。（大正·五五）

此明記勒那摩提所譯為四卷本，菩提留支所譯亦為四卷本，應即今本卷二至卷五。至於卷一，則必為二人相爭之後，勒那摩提復自行譯出根本論，以求取勝菩提留支。釋論部份雖說是二人合譯，分手之後，勒那摩提亦一定據己意改動譯筆。

至於兩位譯師的相爭，不在於繙譯《寶性論》，而實在繙《十地經論》之時。後來各自翻譯，乃成兩本，由光統律師據梵本將之合而為一，即今傳譯本。

法藏《華嚴探玄記》卷一：又，世親菩薩造《十地論》，遍釋《十地》一品（按，即《華嚴經·十地品》），魏朝勒那

三藏及菩提留支於洛陽各翻一本，光統律師自解梵文，令二三藏對御和會，合成一本，現傳者是。（大正·三五）

然則二人相爭之點到底如何？則一向未見有明文記述，於

《探玄記》中只微露消息。

同上記云：一、後魏菩提留支立一音教，謂一切聖教唯是如來一圓音教，但隨根異，故分種種，如經一兩所潤等。又經云：佛以一音演說法，衆生隨類各得解等。……三、後魏光統律師承習佛陀三藏，立三種教，謂漸、頓、圓。

這位光統律師所承習的佛陀三藏，當即為起初在洛陽殿內合作繙經的伏陀扇多(Buddhasanta)，即佛陀扇多，意譯佛定或覺定。

大概當時三位譯師意見不合，唯以勒那及菩提二人爭得厲害，而伏陀則較溫和。

《探玄記》中所說的「一音教」（一圓音教），即是一究竟一乘」。當然跟伏陀扇多的三乘教不合。可是關於勒那摩提的觀點，《探玄記》卻隻字未說。然而由其將《寶性論》題名為《究竟一寶性論》，則可窺知他亦屬於瑜伽行中觀派，主張究竟一乘。所以他們兩人的相爭，是瑜伽行中觀的派內爭異。

瑜伽行中觀的獨特主張是——承認有自證分，而不承認外境依自相實有。可是，在自證分這一問題上卻有歧異，是故分為兩派，一為「隨順真相唯識」，一為「隨順假相唯識」。前者著名的論師為寂護(Santarakṣita)，即是初入西藏傳法的論師，蓮花生大士即由他建議始受迎請入藏；後者著名的論師為師子賢，列印度十大論師之一。

至於「隨順假相唯識」，又分為兩派，一為「隨順有垢假相唯識」，一為「隨順無垢假相唯識」。

真相唯識，認為外境的顯現可分為三個因素。如看見青色的天空，其因素為：1青色現為青色；2青色現為形象；3青色現為整個外境。三個因素合起來，我們才看見青色的天空。

此中的1與2，並未經過無明的污染，如計量分別及執着

等。可是3則受無明染污。所謂污染，即由計量分別而執此青空為真實的存在。換言之，心識並未執着青色的青，亦未執着青空的形象，只執着「青空」這一片外境。所以心識中所現的物象，即是外境物象的真實反映，是故稱為「真相」。因此要去除汚染，便並不是去除物象，而是去除執着物象所顯的外境為實。

假相唯識則認為，上述三個因素都受無明污染。即是心識對三者都生分別執着。

假相唯識的「無垢派」與「有垢派」，分別在於心性有無汚染。若認為當心緣外境之時，心識雖起妄執，而心性卻不受污染者，為「無垢派」；反之，若認為心性受污染者，為「有垢派」。

上來所說，參看 H. H. Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Book I. (Wisdom, 1991)
Prajñāpāramita in Tibetan Buddhism, E Obermiller. (Classics, 1989)

陳玉蛟譯《宗義寶鬘》（法爾）

日慧法師《四部宗義略論講釋》（法爾）

然則，勒那與菩提二人，到底在宗義上屬於那方面的相爭呢？

據道宣《續高僧傳》七（大正·五〇），因二人的爭論，以致「地論宗」分成南北兩派。承勒那摩提之說者為「相州南道」；承菩提留支之說者為「相州北道」。

南道的傳人為慧光，即前面提過的光統律師，他起初跟伏陀扇多出家，後來改宗勒那摩提；北道的傳人則為道寵。

依南北道二派門下的著作可知，南道以傳習《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》等經為主，故知其主張如來藏；北道主《攝大乘論》，故知其主張第八阿賴耶識。由是推斷，勒那摩提屬於「隨

順真相唯識」的瑜伽行中觀；而菩提留支則屬於「隨順假相唯識」，且極可能為「有垢派」。

隨真相唯識者，說如來藏為自性清淨心；隨假相唯識者，說阿賴耶緣起，即一切法皆依阿賴耶而緣生。

這樣一來，於譯《寶性論》時當然有衝突。蓋本論實說自性清淨心，而非說阿賴耶，勒那豈能隨順菩提留支？

關於勒那摩提，雖未見其著述，然若據其門下南道派諸師的著作來看，則可見勒那所傳的如來藏思想，雖為隨真相唯識的瑜伽行中觀，唯卻屬「他空」見，即以如來藏為實有的本體，且說眾生而具足自性清淨如來藏。

南道派的慧遠，在《大乘義章》（卷三）中說八識，謂阿賴耶識有八名：藏識、聖識、第一義識、淨識、真識、真如識、家識、本識，故說阿賴耶為「真常淨識」。（大正·四四）

由是即可見勒那所傳，實為一切法空而自性清淨如來藏則不空。說為不空，以真常故。因此慧遠說：「阿梨耶者，此方正翻，名為無沒。」此語有二義：無沒故真、無沒故常。因此更說其體性無可破、無所立。

慧光十大弟子之一法上造的《十地論義疏》（卷三）說得更清楚：「阿梨耶此翻無沒識，此是第八如來藏。心雖隨緣流轉，體不失滅，故云無沒。」體不失滅自為真常。

然而既立「第八如來藏」，立刻就引起了修道的問題。因為只能說成是無明與真如互相薰習，即無明薰真如而成染，真如薰無明而成淨。這說法當然受到唯識家的反對，因為唯識說種子薰習，《起信》未立種子，自不能說薰習；至於說阿賴耶識卻說到心之體性無可破、無所立，那是對如來藏「不增不減」的誤解，亦非中觀家所可同意。此二點將另題

詳說。

復次，說阿賴耶為無沒識，生死不失沒，無誤，可是當說阿賴耶即自性清淨心時，謂其生死不失沒，則誤，這樣一來，便即等於說如來藏生而即便具足。

釋迦說衆生都有如來藏，非謂如來藏為實體，亦非謂其生而即具有，只是說如來心識。

《如來藏經》：佛見衆生如來藏已，欲令開敷為說經法，除滅煩惱，顯現佛性。

又云：以善方便隨應說法，滅除煩惱，開佛知見。

復云：故以方便如應說法，令除煩惱淨一切智，於世間為最正覺。（大正·十六）

如是等等，釋尊反覆宣示，除滅煩惱後的心識始名為佛性、佛知見、一切智，此即是如來藏。

所以如來藏並非本體——絕不是有一本體名如來藏（自性清淨心），而為煩惱所纏，可是本體卻不受污染。

質言之，如來藏只是心識不受煩惱污染時的狀態；受污染的狀態則名為阿賴耶識（藏識）。《楞伽》說「如來藏藏識」，即是此意，因為衆生心識可呈現為如來藏的境界（如

修深止觀的菩薩），亦可呈現為藏識的境界（如凡夫心識），故便統名之為「如來藏藏識」。（參筆者《楞伽經導讀》，收入《佛家經論導讀叢書》第二輯）

這個意趣，於《大集大虛空藏菩薩所問經》卷第八中，說得很清楚。經云：「夫心者是緣生法，譬如染纈，或處受色或處不受。有情心行（有情的心識狀態）亦復如是，或起煩惱或復不起。……菩薩由證此法門，不為一切諸煩惱之所污染，亦不思惟此清淨法，以不思故，則滅一切尋伺緣慮，證清淨性；由證清淨，則超魔境；以超魔境，則安住佛境；以

住佛境，則超有情境入不動法界；以入不動清淨法界，則入平等無差別境，則名一切智智。（大正·十三）

所以一切只是心識境界（狀態）：魔境、佛境、有情境、不動法界、平等無差別境、一切智智皆是。故經中但言「境」，而未說之為體。

復次，《勝鬘經》中亦云——

世尊，若復過於恆沙如來菩提智所應斷法，一切皆是無明住地所持、所建立。譬如一切種子皆依地生，建立增長。（大正·十二）

這即是說，煩惱依習氣（無明住地）而建立。所以若知習氣無自性，則其所持所建立的煩惱亦無自性。以無自性故，即實不能污染心識。——說為「自性清淨心」，即基於此。但「自性清淨心」亦無自性，此已見前引《虛空藏經》說。

經復云——如來藏者，是如來境界。（同前）

說為「境界」，即是佛的心識狀態。因此釋尊實從未說過如來藏是真實的本體。

又云——斷、脫、異、外有為法依持建立者是如來藏。（同前）

所謂「斷脫異外」，即是心識不為有為法作依持建立，亦即不受煩惱所染，不執一切由因緣生起的有為法為實有。如是種種，皆未嘗說之為真實本體。

是故我們只能說，衆生皆生而具足心識不受污染的功能（能起不受污染的心識境界），此即「衆生皆有如來藏」之意。非謂有一真實本體，為衆生具有。

此如《不增不減經》云——

舍利弗，即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得淨、得清淨，往於彼岸清淨法中，到一切衆生

所願之地，於一切境界中究竟通達，更無勝者。離一切障、離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來應正遍知。（大正·十六）

心識不為所染，便即是「離」；心識有所超越，便即是「過」；心識不執一切境界（如苦樂等），便即是「究竟通達」。是故說為「離一切障、離一切礙，於一切法中得自在力」。這很顯然即指心識境界（狀態）。

可是勒那摩提則執如來藏為真實本體，且視之為生而具有，所以在繙譯《寶性論》時，便時有用詞不當之處。

試略舉數例——

1 《佛寶品第二》：「佛體無前際……」。譯為「佛體」不當。梵文 *Buddhatva*，藏譯 *Sansrgyas nid*，是「佛性」義。

2 《法寶品第三》：「愚痴凡夫不如實知、不如實見一實性界。」此「實性界」，於梵文為 *eka dhatu*，藏譯作 *khams scig*，直譯為「一界」，指如來藏，故可意譯為「一如界」。若譯為「實性界」，則已誤認為真實本體。

3 同上：「以不取相故，能見實性。如是實性，諸佛如來平等證知。」第一個「實性」，梵文作 *bhuta*，藏譯為 *yan dag pa*。實指「本有」，即指如來藏本有。第二個「實性」，梵文作 *dharma*，即「法」。若依梵藏本，此句應譯為——「以不見如是性與因，即能見本有，故如來圓滿證知一切法平等。」依勒那譯，則易誤解如來藏為佛證知的「實性」。

4 《身轉清淨成菩提品第八》：「向說轉身實體清淨……」。此句完全離開梵藏本文義。梵藏本於本句實云「已說（如來）圓滿示現之自性為圓滿清淨」，無「轉身實

體」之意。

如是略舉數例，即可知勒那摩提執如來藏為實體。由是影響及地論南道派，從而影響及華嚴宗。

視自性清淨心為實體，是《大乘起信論》的觀點，地論師及華嚴師皆受其影響。與對《寶性論》的誤解一旦合流，指是「一心」便被視為真常，入「他空」見。

例如慧遠，在《大乘起信論疏》卷上之上中言——心真如者是第九識，全是真，故名心真如；心生滅者是第八識隨緣成妄，攝體從用，攝在心中生滅。（大正·四四）

此即說「一心二門」。然而卻將如來藏視為第八識之所依，是心真如門；第七識有生滅心；是心生滅門。（同上，卷上之下）於是第八識便變成空不空，由是說「眾生自實如來藏性，出生大覺與佛為本」。明言如來藏「實性」。

類似的情形在西藏亦曾出現，即主張「他空」(Shentong) 的覺囊派(*Jo nang pa*)。此派後來受到西藏各派的評破，而破之最力者則為宗喀巴大士。大士用應成派說破「他空」，且視應成說為了義。連帶所及，凡主如來藏說的學派都受到懷疑，例如甯瑪派的「大圓滿」。——「大圓滿」以如來藏為「大中觀」，為了義；應成派仍屬不了義。

見敦珠法王《中觀宗宗義》，收 *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*，拙譯發表於《內明》第二五七期；收入《佛家經論導讀叢書》第一輯《四法寶鬘》附錄。

又參《土觀宗派源流》，劉立千譯（慈慧·一九九三）及 *The Buddha within*, S.K. Hookham, Suny, 1991。

宗喀巴大士及格魯派學者的論著，經法尊譯師逐譯傳入漢土，印順法師即受其影響，判「真常唯心」為不了義，其破，亦恰如格魯派之破「他空」。

於《中觀今論》中，印順法師指出：「真常者則說妄心也空，而清淨本體不空。」此即破「他空」。

然而如來藏實非本體「真常」。依甯瑪派所傳，自俱生喜金剛(Carab Dorje)以來，諸續僅以如來藏為心識相狀，不視之為真常本體。故離「自空」、「他空」，稱為「離邊大中觀」(Tha bral)，此即不受格魯派之所破。自空、他空、離邊，三者分別重大。而勒那摩提則為他空見，由是其所譯《寶性論》亦時有他空派色彩。

關於甯瑪派的如來藏思想，除上揭敦珠法王《中觀宗宗義》外，尚可參考龍青巴尊者的《四法寶鬘》及《大圓滿心性休息》。前者已收入《佛家經論導讀叢書》第一輯；後者收入《甯瑪派叢書》修部（香港密乘佛學會版）。

關於自空、他空、離邊大中觀的問題，將另題討論。此處僅就兩位譯師的爭論所涉及見地問題，點出此中關鍵。

三 《起信論》與他空派

清末民初之交，日本學者松本文三郎、望月信亨、村上專精等，發動考證《起信論》的風潮，認為此非馬鳴菩薩所造，實為「支那撰述」。反對者則有常盤大定、羽溪了諦，雙方激戰，前後糾纏十八年。

其後我國學者亦發起討論。

故友張曼濤於其所編《現代佛教學術叢刊》第三十五冊之《編輯旨趣》中，綜述此次論戰云——

由梁啟超首先發難，理論大致與望月信亨相似，否認《起信》是馬鳴的著作，不僅否定是馬鳴的，也否定是印度的，他認為是梁陳間中國人的著作，當然他的立場雖是否定，但

對《起信》的價值仍是肯定的，肯定是中國人一本最了不起的佛學著作。可是到了南京支那內學院一派的手裏，則問題更加嚴重了，他們認為《起信》不僅不是馬鳴的東西，且不是佛教的東西，而詆為附法外道的，這就是從唯識立場，而對《起信》所作的最嚴厲的批判。為反對此立場，起而替《起信》作辯護的，便是太虛、章太炎、唐大圓等此一派……此一辯論，一直到了五〇年代仍有迴波盪漾，此即虛大師的後人印順法師作的《起信平議》，和歐陽（竟無）門下的呂澂所發表的《起信與禪》。印順法師的「平議」……他從大乘佛法三系中來抉擇《起信》乃是佛教的，不過屬於真常唯心，與虛妄唯識的立場不同而已，因而平定了內學院派的強烈反《起信》的意見。不過到呂澂的《起信與禪》，以其代表內學院一派的意見來說，則也可說是緩和多了。他的看法是，現在流通的《起信》乃是禪家對於舊本的改作，思想內容則與《楞伽經》有關。……

初時中日雙方學者的討論，都未留意及西藏方面的論著。後來法尊法師譯了一些格魯派的論典過來，說「中觀應成派」義，然後才有印順法師的著述，判《起信》為「真常唯心」。然而印順法師卻未提到西藏的中觀學派有「大中觀」一派，而此派又分為「離邊」與「他空」二家，前者以甯瑪派(Nyingma pa)為代表，後者以覺囊派(Jonang pa)為代表。

以是之故，印順法師研究「如來藏」思想便欠全面。他以《起信論》的思想即是如來藏思想，更根據勒那摩提的《寶性論》譯本及用之來理解如來藏系列經典，由是判「如來藏」為「真常唯心」，乃佛不了義說。這一批判，實在動搖了華嚴、天台、禪宗的地位。因為他們的理論，都以如來藏思想為基礎。

參考印順法師《印度佛教思想史》、《如來藏之研究》等

(正聞版)。

過去由於格魯派主自空的影響，「他空」論典幾同禁書，近年情勢改異，噶舉派一些喇嘛公開在歐美宣揚「他空見」，加上中國大陸於四川、青海一帶調查覺囊派寺院，且逐譯該派文獻，於是關於他空派種種便所知漸多，不限於由批判文字來加以瞭解。如是知西藏大中觀他空派，便即是印度的隨順真相唯識瑜伽行中觀師的他空派，亦即勒那摩提的一派。

值得參考的書籍計有：

《覺囊派通論》蒲文成、拉毛扎西著（青海人民出版社）。

《覺囊派教法史》阿旺洛追扎巴著，許得在譯。（西藏人民出版社，一九九三）

S.K. Hookham, *The Buddha within*, Sunny, 1991。

此書為西方人士第一本綜論他空派的著作，影響作者最大的為Tsultrim Gyantso堪布。可惜作者未能參考漢文著作，由是論述便未及華嚴、天台與禪宗，亦未論及甯瑪派的「大圓滿」。

照覺囊派所言，「自空」為不了義，「他空」始為了義。他們將源頭追溯到龍樹。謂龍樹所造「理聚六論」說自空不了義，唯於《讚頌集》則說他空了義。

「理聚六論」即《中觀論》、《寶鬘論》、《迴諍論》、《七十空性論》、《精研論》及《六十頌如理論》。

《讚頌集》為讚頌諸佛菩薩上師功德的偈頌集，無漢譯。

然而他們更尊崇無著，認為「慈氏五論」皆說他空見。由是亦說世親論師為他空派。不過最值得注意的是，據上揭《教法史》，於世親之後的印度傳承即為「恆河彌底尊者」。此即前曾提及的慈護。《教法史》說他「恢復了從很早以前泯滅的微妙難解的大仙道，使如來經藏格言獅子之巨大聲音重新響起。」

此句在《覺囊派通論》中則作：「當精深難證的大善道如來藏善說獅子言長期泯滅後，復由剛噶麥智重新弘顯廣大。」——此中剛噶麥智即「彌底」(Maitripa)之異譯。

這一點非常重要。慈護的生年為西元一〇〇七年（依S.K. Hookham引），若云在他以前「如來藏善說獅子言」已「長期泯滅」，那即是說，於唯識興起之後，如來藏思想在印度曾有一段時期受忽視。而所謂見佛塔光明發現《寶性論》、《辨法性論》，則為中興如來藏思想的傳說。

不過覺囊派的說法卻有兩點值得討論：第一在世親至慈護這段期間（暫定為西元五世紀末至十一世紀初），漢土的如來藏思想正逐漸開出燦爛的花朵，尤其是七世紀時，華嚴思想大成，此實由於如來藏經論陸續譯出之故，足見這派系其實並未「泯滅」，否則何以尚有譯師會傳譯這一系列經典？

第二，慈護所傳實非只限於「他空見」。

關於第一點，近代歐美學者已注意到漢土地論宗、華嚴宗及天台宗的如來藏思想，且有學者認為極可能由於中印交通而傳回印度，因而影響到印度學者的思想，發展而成為「他空派」。

見S.K. Hookham及其所引資料。又可參考日本學者高崎直道的有關論著，近日台灣常春樹書坊集合高崎等人的論文，輯譯為《如來藏識》一書，而不具原作者名，但署名為李某編著，未免有掠美之嫌，然書的內容實堪參考。高崎文章即提到華嚴三祖法藏的如來藏思想。（法藏的思想，繼承《起信》及《大乘無差別論》，屬他空見。）

此外，傳說唐玄奘法師曾應西域的要求，譯《起信》為梵文，反哺印度。此未知是否屬實？然亦可見當時漢地的如來藏思想確曾對印度發生過一些影響。

關於第二點卻須詳述。據《青史》，由慈護所傳下來的《寶

性論》實分二派，一為俄派，即智具慧所傳；一為贊派(Ts'an lugs)，即贊·喀沃且(Ts'an kar bo Che 1026?)。此中俄派屬離邊大中觀，而贊派則為他空見大中觀，故喀沃且亦被視為覺囊派傳承祖師，列為「顯教他空傳承」的第八位。

《覺囊派教法史》以無著為第一位傳承祖師。且說「彌勒法是從究竟佛義、不退還了義教法著成的，非常明確地提出了他空大中觀的見修。無著論師掌握了彌勒佛的全部精神……」。這說法，唯識學者當然不會同意，可是甯瑪派卻不完全反對這個說法（以下即將論及此點），這就是因為甯瑪派認可俄譯師的「離邊」觀點，而俄譯師則跟贊派同一師承，彼此在理論總有點淵源。

為甚麼同一師承卻有兩種不同的見地呢？如據《青史》，則知俄譯師為智諦的親傳。喀沃且則因不通梵語，而由智諦的弟子歡喜金剛(Gabai Dorje)傳授——這位歡喜金剛是西藏人，曾回西藏傳他空見的密法，後來又返回迦濕彌羅。（見《教法史》）

或曰：歡喜金剛既為智諦的弟子，那麼即使由他傳授，亦不應與師說有異。

這便正是問題關鍵之所在了。

原來印度密乘論師的傳授，一向分「續部」與「修部」兩個傳承。俄譯師得自智諦者為續部，歡喜金剛得自智諦者則為修部，二者可見地不同。

這可以舉岡波巴(Gampopa 1079-1153)為例——

岡波巴為慈護尊者傳下來的嫡系，兼領大手印修習、《寶性論》教授及修習三部傳承。（比較起來，俄譯師則只得《寶性論》教授傳承、喀沃且則得《寶性論》修習傳承。見E. K. Hookham引西藏所傳的傳承系統表。Pp.152-153）

在《青史》第八輯中說：「（岡波巴）對合乎密宗法器諸人則示方便道，對雖未能灌頂然而合般若波羅蜜多法器諸人，則傳播大手印教授……」——此中所謂「方便道」即大手印修習，須經灌頂始予教授，而大手印教授僅屬見地教授（據續部所說之見地），故不須灌頂。

關於這規矩，可從《青史》、《佛教史大寶藏論》（布頓）等西藏史書得知。而且可以說，此傳統一直保存至今日，迄未改變。

因此關於智諦所傳，開為兩種不同見地，便亦可以瞭解。此實分為「方便道」大手印修習，及波羅蜜多的「大手印教授」二系。此即分續部、修部。若依E. K. Hookham所說，則岡波巴的教授，續部依離邊見，修部依他空見。以不同見地作不同教授，乃屬傳統。

現在回過頭來，看此系上世的傳授，俄譯師所得者既為續部，自然屬於離邊見，而喀沃且既由習修部的歡喜金剛傳授，因此所得的便是他空見。

《寶性論》的兩派傳承，見地岐異，一般人或許會覺得奇怪，但實際上見修兩部的見地不同，卻是很平常的事。

例如甯瑪派的九乘次第，每一次第即有一次第的見地。而下一次第的「果」（證量），即成為修習上一次第的「根」（見）。

見H.H. Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, 說九乘分別部份。（Wisdom版）筆者於《四法寶鬘導讀》中亦有詳細說明。（收《佛家經論導讀叢書》第一輯，香港密乘版）

又可參考Dzog chen meditation, sri Satguru版，一九九四。及筆者所譯龍青巴尊者《大圓滿心性休息導引》（收

《甯瑪派叢書》修部第一種，香港密乘版），即可知「道次第」是甚麼一回事。

蓋以實際修習而言，根本不可能持「自空」或「離邊」而下手，必須有所執實，然後才能有所止觀。所以甯瑪巴教授的「大圓滿前行」，由執我而漸修至無我，其次第即已統攝小乘說一切有部、經量部、唯識、中觀、大中觀他空見等，而最後的「直指教授」，才示之以大中觀離邊見。並不是因「大圓滿」以離邊大觀為見地，便全部修習都根據這見地來修。

如是，我們可以說覺囊派的「他空見」，實與甯瑪派、噶舉派同源，只是他們執着「他空」為了義，反認為「自空」或「離邊」為不了義，恰與甯瑪派的觀點相反。甯瑪派僅視「他空」為前行修習中一次第的見地，行者須憑直指「離邊」始能證「大圓滿」。

據《青史》第六輯，俄譯師曾說過這樣的話：「此如來藏雖說為勝義諦，然而勝義諦不僅不是文字言說和了知的真實境，就連貪欲之境（應云：貪著之境）也不是。」（華字）這段說話，是針對阿闍梨帕巴(ācārya phā pa)，因為帕巴雖承認「遮止諸有法為實有」即勝義諦，卻亦許文字言說所了知分別的決定為勝義。（參G.N. Roerich, *The Blue Annals*）而俄譯師卻謂勝義諦非文字語言所可表達判別，蓋此乃諸佛內自證境界。由是可知俄譯師所傳者，即與甯瑪派相同，為離邊大中觀見。

因此覺囊派的說法——他空見為佛三轉法輪所說，為了義，即無著所傳彌勒「慈氏五論」的見地。後來傳授中斷，復經慈護傳授。而因曾中斷之故，才有不了義的自空見流傳。這說法顯然只是為本派見地找立足點。

覺囊派的他空見，該派大師篤浦巴(Dolpopa sherab Gya-

Itsen智幢1292-1361)在《了義海論》中說得很清楚，謂阿賴耶識有識、智二分。此即與《起信》之一心二門合拍。識分即「心生滅門」；智分即「心真如門」。

《了義海論》說——

一切諸法實相，勝義諦是常恆堅固不變的。阿賴耶識有識、智二分，此屬智分，復是勝義法性的三寶周遍一切情器世間，是界覺性無差別的天衆，此與如來藏本住種姓，四續部所說百部諸尊等，同一意趣。（據劉立千譯《土觀宗派源流》引，慈慧版，一九九三）

既然覺囊派的他空見淵源有自，為印度彌勒學派的傳承，因此就不能說《起信》為中國人的著作。當認為是印度順瑜伽行中觀派中持他空見的論師所造。由此論在漢土激起波瀾壯闊的華嚴、天台思想，尋且影響及禪宗，又或由漢土反過來影響印度，再傳入西藏而成為一大門派，因此我們對於如來藏的他空見實不宜輕視，不可僅據格魯派的批評即視之為「惡見」。蓋於道次第中依他空見而修止觀，實無過失，問題只在於「最後一着」，須直指離邊而證悟耳。若認中觀應成派為了義，大中觀他空見為不了義，甚或為「惡見」，便有可能影響實際的止觀修習。

宗喀巴大士破覺囊後，有魄力建立自己的道次第——包括顯乘的「菩提道次第」，密乘的「密咒道次第」，是故對修習止觀不生破壞。若破而不立，甚至如有些學者對如來藏思想加以輕蔑，則在修持上可謂影響甚大。

因此我們須了知，《起信》及覺囊派的見地，並不代表全部如來藏思想。而他們的見地，若於修習層面來看亦無大錯誤，蓋亦為「道次第」中一次第修習之所依。

至於唯識家及應成派是否能破如來藏，將於下二題中分別討

論。

（未完待續）