《寶性論》五題（一）

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、天臺、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妥，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 rnam-par bsad-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，未當之處，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，《寶性論》亦說如來藏，二論見地關係對如來藏思想的理解，故應討論。

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」，而不知寧瑪派判教，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 Samkrtyayana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-vibhaga mahayanottaratantra sastra* (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。

全論實分兩部分，一為根本論，一為釋論。根本論為偈頌體，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-bcos*者即為根本論；而題名為*rnam-pa bsad-pa*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(Aryasanga)，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》(*Mahayanasutra Lamkara*)、《辨中邊論》(*Madhyantavibhaga*)、《現觀莊嚴論》(*Abhisamayalamkara*)、《辨法法性論》(*Dharmadharmatavibhaga*)及本論。

漢傳五論則不取後三論，而代之以《瑜伽師地論》(*Yogacarbhumi*)、《分別瑜伽

論》（*Yogavibhaga* 已佚）及《金剛般若論》(*Vajracchedikavyakhya*)。《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，西元五一一年）於洛陽主譯事。而智昇《開元釋教錄》則謂「第二譯與菩提留支出者同本」，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，出中天竺大剎利種。……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(Devaprajna)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》則正是由提雲般若譯出。

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-ldan res-rab 1059-1109)。據《青史》，謂俄譯師於迦薩彌羅隨智諦(Sanjana)學「慈氏五論」。且謂《辨法法性論》及《寶性論》起初並未流播，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(Anandakirti)，再傳智諦，由是廣弘，並傳入西藏。

（見《青史》卷一，郭和卿譯（華宇版）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，蓋無上密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」彷如隔路，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」(Ati-)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(ska 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，臺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切，專學師子賢論師(Haribhadra)的《現證莊嚴論廣解》，一九六二年於五臺山講授，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（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，迢迢三百年，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》，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(Candrakirti)的《根本中觀明

句釋》(mula madhy amakavrttiprasan-napada nama)。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 Mchog Jigemed 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 Club 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，堅慧的出生年代最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	一八頌	全缺
本佛寶品第二	四頌	四頌
本法寶品第三	四頌	四頌
本僧寶品第四	六頌	六頌
本如來藏品第五	二六頌	二六頌
本煩惱纏品第六	六〇頌	六頌
本為何義說品第七	四頌	四頌
本菩提品第八	二六頌	二六頌
本功德品第九	三八頌	三八頌
	（唯次第不同）	
本佛業品第十	七三頌	七頌
本校信品第十一	四一頌	四一頌

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，覺得合理，可是若將之併入釋論，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，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」）——

法身眾生中　本無差別相
無作無初盡　亦無有染濁（堅慧頌）
如實見眾生　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　遠離瞋羅剎
以大慈悲水　遍適益諸眾生（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，堅慧增，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《辨法法性論》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。

（未完待續）