《寶性論》五題（四、五）

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，此當可見兩派差異。其實這可以成為一個研究如來藏的專題。

此名為「順真相唯識瑜伽行中觀」者，實無非為後世研究宗義的學者所立名，自宗則名之為「大中觀」(maha-madhyamaka)。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》中作為附錄（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」為了義，如覺囊派；一視「離邊見」為了義，如甯瑪派。二派皆說如來藏。

「自空見」不入此派，為外中觀自續派及應成派之所依，皆不主如來藏。於藏土，此為格魯派所依止，唯卻判自續派為不了義，應成派為了義。

如是說，唯離邊見大中觀為如來藏思想的核心，他空見僅為其外殼。

因修習時的道次第亦依「他空」為一次第，故不說為誤，只說此次第非為究竟，故說為外殼。

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》，收於《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：

心
阿梨耶識
生滅
真如
用相
體
不覺——無明——妄心——（三細六粗

等）——流轉

覺——本覺——（法身報身應身）——還滅

空義

不空義

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，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」(Svabhava)，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。有如是等之不平等，是不平等因。因既不平等，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「不平等因」。

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，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》）宣說毘缽舍那是觀察慧，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《宗喀巴祕密傳

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分為瑜伽行中觀師也。

參考許明銀《智軍的〈見差別〉蕃本試譯》（臺北《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》即知。其中，薩迦派對如來藏的看法，格魯派把它說得很含糊，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 tika*)，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 Spyilia man par gzag pa rgyas par brjod*)，克主傑造論。（收於《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不空，則成諍論的焦點。

覺囊派認為如來藏不空，不但如來藏不空，即一切法都具真如實性，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」。此即是「太過」與「不及」。因此，太過派實指大中觀，此中包括寧瑪、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，也還是了解得不夠。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

天臺的見地。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」為了義的說法，作為安立自宗的根據。

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，顯然比印順所破為廣，因為他之說為不及者，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(Gedun Chopel 1905-1951)於拉薩教授中觀時，批評宗喀巴的空性見為「斷見」。他的一個學生紀錄下他的說法，寫成論文，題為《中道甚深義善說論・龍樹見鬘》(*dbu mai zab gdal snying por dril bai legs bshad klu sgrub dgongs rgyan, Zla ba bzang po*)。

該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。後來這篇論著於一九五〇年正式出版，吉祥法則於一九四九年獲釋。——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，解釋為甚麼甯瑪派的大中觀見實為正見。這即是對宗喀巴大士破為「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減；亦不可能加任何新設施的德性，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，因為如來藏與十力四無畏等佛的德性常具，如日與光明常具。一切佛的德性不可說之為空，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，為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，唯是中觀自續師軌。」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。此派學者福德獅子(Sonam Sengge 1429-1489)，在《見辨別論》(*Ta bai Dhan 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，然後才能否定對「非二」的執。然而於否定之後，若執於空，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，是日稱譯師(pa tshab Nyi ma grags 1055-?)以來，以至童慧大師的見解。日稱是將月稱(Candra Kirti)論著迻譯為藏文的大譯師，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：

> 由了諸法悉皆無我，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。」此將經說三解脫門（按：三解脫門為空、無相、無願），與此處說唯性空見一解脫門，斷相違失，以教理成為此解脫門。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。若於如此分別亦見過患，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，即謂經雖說有三解脫門，而唯空解脫門最勝，為對治執有的善分別。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。

由此可知，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，青海人民版），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）以及任何都不可取執的見解。」

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，及部分噶舉派行者，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分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《中觀宗宗義》的一段話，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，所以他對甯瑪派的大圓滿等置。因大中觀見無可否定，然修習時若先落見地，便反容易陷入「無分別見」的執，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《寧瑪派叢書》見部。香港密乘佛學會出版。

慧炬出版社　　中英對照出版品

射藝中的禪	顧法嚴譯	每冊訂價 100元
觀音—半個亞洲的信仰	鄭僧一譯	每冊訂價 90元
法味	鄭振煌譯	每冊訂價 170元
何來宗教	鄭振煌譯	每冊訂價 140元
佛教在中國	鄭振煌譯	每冊訂價 20元

慧炬出版社印行

地止　：台北市建國南路一段270巷10號
電話　：（02）7026772　7075802
　　7554807　7031014
傳真　：（02）7085054
郵政畫撥：00003484-5　慧炬雜誌社