

以「不可說」為線索解析《大法鼓經》 的如來藏思想*

劉政明

國立臺灣大學哲學系博士生

摘要

在《大法鼓經》中，「不可說」是佛陀宣說「如來藏」思想中一個非常重要的側面。如來藏一詞就其文意並參考經典中的脈絡，應該理解為「處在受煩惱覆蓋而未發覺清淨如來的狀態」。「不可說」作為線索能夠指引修行者不以錯謬的知見認識如來藏，進而排除煩惱而親見如來法身。本文目標在於循此線索釐清如來藏思想的內涵。

一切有情皆有如來藏，但這不意味著一切有情皆能信受如來藏之教學。對於根器不足者，要理解如來藏勢必有其障礙，因此需要適當的方便解決此一困境。本文爬梳《大法鼓經》中的義理，整理出佛陀為接引有情修習如來藏而施設的方法。以三輪體空為參考架構，初步可將經典內容區分成聽者、說者和法，三個面相。針對這三個面向一一說明如來藏的不可說，可以一層層地去除掉世人的錯謬知見。捨離對語言文字的執著，不繼續以世間的境界來思惟衡量如來藏，以上二點負面的排除初步展開了修行

* 收稿日期：2015.07.29，通過審查日期：2015.11.10。

感謝兩位匿名審查的評審老師不吝指點，讓本文的主旨能夠更為明確，內容也更為豐富。另外，本人領有聖嚴教育基金會提供之獎學金，在此一併致謝。

的大門。正面提升的部分有賴修行者對法生起信心，順著佛陀如實而說的教法修行朝向如來境界。隨著認知能力的層層轉進並搭配上修行，修行者最終能夠親見如來法身，以及徹底了悟如來藏法理。

關鍵詞：如來藏、佛性、法身、不可說

【目次】

一、前言

（一）研究主題

（二）文獻依據

（三）研究方法

（四）關鍵概念

（五）論述架構

二、如來藏法理於聽受和講說的準則

（一）聽受如來藏應具備的關聯條件

（二）講說如來藏應注意的關鍵細節

三、如來藏法理的不可說

四、由修行親見如來法身

五、結論

一、前言

（一）研究主題

本文以《大法鼓經》為主要依據，輔以《勝鬘經》，梳理出「如來藏」不可說的理路。自民國初年國內佛學界興起的反思熱潮，兼之日本批判佛教的興起，如來藏觀念被塗上外道神我的色彩，其作為成佛之理據備受質疑，甚至被貼上偽說的標籤。¹ 本文認為這些指控並不成立，因為如來藏在經典中並無如婆羅門教的梵我觀念，而是後人詮釋中刻意導向其所期望的結果。佛陀宣說的如來藏觀念極為甚深，然而常遭受世人將世間常見、我見加諸其上。以不可說做主軸，貫穿經典中記載的修行進路，才足以說明何以眾生能夠清除煩惱而成就清淨無染的如來法身。

（二）文獻依據

本文引用經典多出自《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（以下簡稱為《勝鬘經》）和《大法鼓經》。

《勝鬘經》的梵文本已散佚，現有的版本是從《究竟一乘寶性論》的梵文本中匯集而成。中文譯本原有三版，但現在只存二版。一是由劉宋時期的求那跋陀羅翻譯的《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，此版本乃現今

¹ 「『批判佛教』的內容可分為四大層面：（1）佛教教義，（2）社會批判，（3）佛教宗派，（4）哲學反省。其主要議題包括：如來藏思想（佛性思想）、日本天台宗的本覺思想、實體論、業力論、社會歧視、融合主義、土著思想、神祇崇拜、軍國主義、自然主義、女性主義、日本國粹主義、道元禪師的佛性思想、義大利哲學家維科（Giambattista Vico）的『場所哲學』（Topical Philosophy）等等」（釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，頁6）；其他可延伸參考林鎮國，〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？——現代東亞「批判佛教」思潮的思想史省察〉；呂凱文，〈當代日本「批判佛教」思潮〉；何燕生，〈失寵的偶像——二十世紀八〇年代以來日本佛教研究及其困境〉。

最廣為流傳，同時也是本文理論分析主要引用的依據。另一是由唐代菩提流志翻譯，作為〈勝鬘夫人會〉被編入《大寶積經》中。²

《大法鼓經》亦是由劉宋求那跋陀羅翻譯，漢文譯本僅此一部。此經乃如來藏系早期經典，雖廣被宣說引用，但卻少有相關註疏。此經典在中國佛學史的發展上較不突出，但經文中深刻的意涵對於理解如來藏有相當的助益，因此本文選用此經以增廣視野。³

全文的分析都以《大法鼓經》做為主要理論依據，搭配參照《勝鬘經》，論典和二手資料則只充作參考和外圍背景的補充。如此做法之考量，主要在於避免陷入「中國佛教」的爭議。一般佛學史對於如來藏的介紹，大致都以為如來藏為印度真常唯心系的主流，在印度不受重視但流入中國後備受重視，且廣為中國僧人流傳及發揚其意涵，因此如來藏帶有中國僧人創發的義理和特色。後世學者的質疑往往針對這段時間，在思想傳遞衍生的過程中可能混入外道的思想。本文不打算正面回應此問題，先開展經典中如來藏作為眾生成就清淨無染法身的理論依據，附帶著從經典分析和詮釋來澄清如來藏不同於外道神我。如此一來，既可確立如來藏為眾生成佛提供的理論基礎，同時也可作為檢驗的標準來檢視後世所立之說，以此解消學者們提出「如來藏為外道神我」的質疑。

（三）研究方法

本文聚焦於如來藏的「不可說」，以分析概念和詮釋經典為主要方法，以此帶出朝向涅槃以及清淨法身的修行道路。其中關鍵在於，佛陀雖然以言說的方式進行教學，卻又說明其教學之內容實際是離於言說，超乎思維運作可及的範圍。把握此一重點，至少可以突破在詮釋經典時遭遇的雙重隔閡：在不受限於文字但又不離文字的情況下理解經文的內涵，搭配經典中的修行實證之進路加以解讀而非專賴語詞考據的推理思維。以佛教的三論體空為參考結構，將如來藏義理析解為眾多面向。再以不可說為線索解明這些面向如何共構並支持如來藏義理，且彼此不形成妨礙和干涉。

² 相關文獻考據可參考楊維中，《如來藏經典與中國佛教》上，頁 216-220。

³ 同上，頁 178-179；如來藏經典之間的關聯亦可參考釋印順，《如來藏之研究》，頁 3-8、115-123。

順著此一條理，更進一步地，還可解析經典中如何說明眾生能夠成就清淨無染之如來法身。

（四）關鍵概念

如來藏（梵 *tathāgata-garbha*）：在使用上常為「佛性」的同義詞，並且作為佛性思想體系的關鍵之一。⁴ 但是如來藏不必然等同於佛性，尤其在將此概念放回其文本脈絡中加以理解時更是如此。如來藏最早記錄在《大方廣如來藏經》中，根據 Zimmermann 所做的梵文文意分析，最好採取有財釋解析為「覆蓋底下有如來的生命」，而此語詞指向一切有情。⁵ 該解析裡的「有」只是語法上不得已的使用，並非判定一切有情本就擁有如來。如果用一般世人慣習的觀念來解讀，肯定認為如來乃生而有之，但這樣的說法不只跟經文內容牴觸，更可能據此強說成我就是如來，或我擁有如來等錯謬觀念。這條詮釋路徑會遭遇兩道困難：若只取如來而忽略文意中的煩惱，則顯現出特定立場早已被混在詮釋的過程中；若如來與煩惱皆為有情所有，則沒有道理能夠將煩惱剔除。若忠於經典文意並搭配梵文的語法，應該將其解讀為「處在受煩惱覆蓋而未發覺清淨如來的狀態」，而此狀態作為標示詞指向一切有情。⁶ 這樣的解讀能夠銜接上經典中的「由聞法故則正修行，即得清淨如來實體」⁷，肯定一切有情若勤修行、掃除煩惱則可得見清淨如來。從「一切有情皆有如來藏」到「正修行即得清淨如來實體」，肯定了一切有情透過努力修行而能夠呈顯為清淨如來的狀態，因此有些學者認為這宣示著一切眾生皆可成佛，並可和佛性作為眾生覺悟的根本之理趣做關聯的比較。

4 可參考釋印順，《如來藏之研究》，頁 1；釋聖嚴，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，頁 24。

5 Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha Nature Teaching in India*, pp. 40-44.

6 「也含有被『無知』『煩惱』所纏而見不到的眾生之現狀。」（高崎直道著，李世傑譯，《如來藏思想》，頁 2）；《勝鬘經》中亦有相關的記載：「如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」（CBETA, T12, no. 353, p. 221c）

7 《大方廣如來藏經》，三藏沙門不空譯，CBETA, T16, no. 667, p. 461c。

不可說：過去的佛學研究主要將「不可說」界定在語言哲學的討論，試圖分析或化解「不可說」帶來的理論衝突，例如佛陀如何說那些「不可說」的法。本文並沒有要延續這類學界研究的討論，單純只以「不可說」為認識如來藏義理入手處。以《大法鼓經》中的內容為依據，如來藏的「不可說」帶出的核心論題乃：「如來畢竟涅槃，而實如來常住不滅」⁸。要解說此一論題初步可分為三個面向：一是對聞法眾的不可說，二是傳法者的不可說，三是法的不可說。這將分別在第二和第三節說明。

（五）論述架構

本文研究主題設定為從不可說解開打通如來藏的義理，並討論眾生親見如來法身的依據，論述的架構大抵由五個小節組合而成。第一節緒論，摘要研究主題並扼要呈現全文輪廓。第二節從聞法者和說法者雙方面切入如來藏之義理，以不可說關聯帶出對於宣說如來藏法理的適度規範。第三節分析如來藏法的不可說，依據經典中的義理論述，側重凸顯其離於思維言說的特色。第四節強調如來藏不可說展開修行實證的義理，貫通一切眾生親見如來法身、涅槃的修行道路。第五節統整全文，為此主題做一總結。

二、如來藏法理於聽受和講說的準則

前述已說明一切有情皆有如來藏，但這並不表示一切有情皆可聽受如來藏的義理。在經典中記載著十方世界來的諸多修行者們，由於久長的時間對於般涅槃修習空見，因此在佛陀宣說如來常住不滅後，仍自覺不堪聽受此法而退席。佛陀進而說明如來藏法理的聞法眾應具備的條件。

⁸ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 291a-b。

（一）聽受如來藏應具備的關聯條件

根據經典上的記載：「謂彼菩薩摩訶薩信解法身常住不變者，爾乃安住受持一切如來藏經，……於摩訶衍得大淨信，不於二乘起奇特想」⁹。當菩薩摩訶薩能夠了解並確信法身乃常住且不變異，才能夠受持如來藏經，並且於大乘佛法升起巨大且清靜的信心，不再認定二乘義理有何奇特殊勝。經典並未在此解釋法身（梵 *dharmakāya*）一詞，然就其梵文字意加以解析，並配合其他闡釋如來藏思想的經典，應可做出如下界說：法身乃依於如來境界，切入無為法的層次來說明源源不斷的生命動能及提供生命顯現的裝備，如此同時平等貫徹生命現象的諸法與佛法修行。¹⁰ 此處經典提供了兩點線索：受持如來藏思想之修行者應以堅定地發心求趣大乘，以及經由修行已對法身有確切的了解和信心。就此來看，二乘修行者乃至初發心菩薩應該都不足以聽受如來藏法理，唯有高位階的菩薩才足以聽受而不形成障礙。

宣說佛法常需應機而教，即便一切有情皆有如來藏，也不意味著一切有情都可以毫無障礙的銜接上如來藏的理路。尤其是當有情的觀念、思維乃至信念等等都接續不上深刻的法理時，其心態可能轉向厭惡、排斥，進而對正法產生錯謬的認知與言說，結果在後續修行的道路上形成重重的阻礙。因此，如來藏之法理並非可說於一切有情，對於心態、觀念乃至修行內涵都還不足的有情而言，如來藏乃不可說之法。

（二）講說如來藏應注意的關鍵細節

說法者自然受到前述道理的規範，畢竟若是缺乏方便而硬逼不堪信受者聽受如來藏，這揠苗助長導致的危害實乃說法者的過失。也就是說，在宣說如來藏義理之前應該先衡量聞法者的根器是否堪任聽受。此外，也要衡量所在的修行環境是否能配合如來藏的義理。當佛陀在說明《大法鼓經》之稀有難聞時，及說到此經雖為三世諸佛悉有，但唯有出於五濁惡世

⁹ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 291b。

¹⁰ 可參考蔡耀明，《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》，頁 374-382。

的釋迦牟尼能夠宣說此法。¹¹ 譬如三界六道中的有情們習氣不同，所處的環境不同，講經說法自然要對此做調整；同理，諸佛國土和五濁惡世的環境以及有情的習氣大不相同，如來藏法理正是針對這個差別而施設的教學。不過，若只放眼在能力以及環境的條件，無形中便會將巨大數量的有情排除在外。因此，應該思考面對這類聞法者時，該如何接引他們走上大乘。

佛陀在回應迦葉尊者的提問時，便道破其所施設的教學如何串連並引導眾生趣向解脫：

乃至眾生輪迴生死，我不自在，是故我為說無我義。然諸佛所得大般涅槃常住安樂，以是義故，壞彼斷常……或有世俗說有是解脫，為壞彼故，說言解脫悉無所有。……我復見彼眾生見畢竟滅以為解脫，彼無慧人趣向滅盡，然後我復百千因緣說解脫是有。¹²

世間有情長久沈溺於生死輪替，執著世間為我而不自在，為此佛陀宣說無我的義理來引導眾生信受佛法。但是諸佛所證的大般涅槃實際為常住、安樂，藉由宣說此中深刻的義理，斥破世間落於斷滅和恆常二分的錯謬見解。根據這段描述，首先我們可以注意到佛陀並無放棄那些根器不足的聞法者，畢竟佛陀以如來智眼觀看一切有情皆有如來藏，如果在教學上面卻限定成只有一小分修行者能修習此法，那麼其作為就不相應於其說的法。不同於切割並限縮教學的範圍，佛陀針對一切有情的心態、認知運作，施設出相應的教學，如此次地提升使得有情們信受如來藏義理能夠較無阻礙。我們可以看到，這是一個不可說和可說之間的切換。

¹¹ 「佛告阿難：『三世諸佛悉有此法。』阿難白佛言：『若然者，彼諸菩薩人中之雄，何故悉來普集於此？彼諸如來何故自於其國不演說耶？』……如是他方諸佛不說無常苦空不淨。所以者何？諸佛國土法應如是。彼諸如來為諸菩薩作如是說：『奇哉難行！釋迦牟尼世尊於五濁國土出興于世，為苦惱眾生種種方便說大法鼓經。是故，諸善男子當如是學。』」（《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, pp. 290c-291a.

¹² 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 296b-c。

此段從教學運作的面向入手，說明如來藏在聞法者與說法者各自的考量中，由於哪些條件而成不可說。或許有人會針對說法者的部分提出這樣的質疑：為了接引資質不足的有情而說的法，並不是如來藏的法理，因此不足以稱為如來藏的不可言說。這樣的質疑應是預設了不可說之法應該就是其自身即不可言說，但這樣的預設還可以推論出既已施設出如來藏法理，那如來藏即非不可言說。這類的說法實際上已對法做出界定，然而這樣的界定是否合乎經典的觀點則有待檢視。接著將專門討論如來藏之法的不可言說，一方面說明上述質疑的預設不相應於經典的義理，一方面則藉此說明佛陀說法何以能夠如此自在切換。

三、如來藏法理的不可說

要說明如來藏法理的不可說，在義理的開展上就需要特別安排，否則可能在一開始說法就陷入自相衝突的狀況。承接上一節的重點，佛陀雖然開示如來藏的義理，但聽聞者若不勤加修行，則沒有能力信受此甚深教法。值得注意的是，原先參與這個法會的大眾，都至少受到佛教義理的熏習，因此銜接不上如來藏義理並不表示其如同無聞凡夫般低落。這些修行者與高位階的菩薩一同聽聞佛法，卻無力對法生起信心，差別的關鍵即在於過去修行的累積各自不同。這初步提供我們一條線索，如來藏義理並不是單靠聽聞即可信受。後續的經文更表明粗糙的思維推理及字詞分析的方式都不足以掌握如來藏思想。此外，修習如來藏思想並非一蹴可幾，必須循著佛陀先前的教學逐步踏實才差堪信受。如此一來，如來藏思想和「緣起」、「非我」在道理上能夠顯現為暢通與否，關鍵在於掌握到佛陀切換教學內容的線索。綜合上述兩點，解明如來藏之法不可說的特色，不只能夠撐起如來藏法理的自在切換，更可打破如來藏為外道神我的迷思，進一步還能指出通往佛陀境界的修行道路。

對於不可說的如來藏之法，佛陀的開示多以反面排除入手，如以下經證所示：

諸佛世尊亦復如是，隨順眾生種種欲樂，而為演說種種經法。若有眾生懈怠犯戒，不勤修習，捨如來藏常住妙典，好樂修學種種

空經，或隨句字說、或增異句字。所以者何？彼如是言：「一切佛經皆說無我。」而彼不知空無我義，彼無慧人趣向滅盡。然空無我說亦是佛語。所以者何？無量塵垢諸煩惱藏常空涅槃，如是涅槃是一切句；彼常住安樂是佛所得大般涅槃句。¹³

諸佛世尊隨順不同眾生而開示種種義理。假如在這之中有放逸、懈怠、犯戒的眾生，放棄修學如來藏常住的義理，而只愛好修習種種以空為主題的經典，於是或者跟隨或者增異經典上的語句、言詞而立說。為什麼這樣？他們強調一切佛經皆宣說無我之義理，但他們卻不如實了知空、無我的深意，這樣沒有智慧的人只會趨往斷滅。但空、無我亦是佛陀開示的法理。何以如此？無量的塵垢煩惱覆藏累積仍是恆常、空而涅槃的，如此的涅槃是一切語句；那個恆常安住安樂是佛陀境界證悟大般涅槃而宣說的語句。這段經文有兩個重點。其一，在修行的初階若不精勤向上提升，則易打轉於語詞言說的表面，難以切進經典深刻的修行與內涵。其二，一切經典皆是佛陀依其境界搭配聽聞者的根器而施設的教學，因此皆是以涅槃為內在深刻的義理而撐起一切教學。修行者若是耽溺在語詞的片面，則無法開發出後續通往大般涅槃的修行道路。換個角度來看，涅槃撐起一切佛法的教學，意味著這些教學皆只是方便，至多只是作為修行者能夠次第向上提升的引導路標。如此一來，不應對這些教學產生僵化且限定的見解，且教學的內涵也不因此就被語詞文句給限定住。

反觀過去部分學者的研究，一方面認定如來藏為修行成佛的依據，卻又將其詮釋為一切有情本來就是不變的如來。若據此推論，有情的生死輪迴實際上就是如來在輪迴，如來實際上是乘載生死相續的主體，因此如來藏應被歸類為外道的神我觀點。¹⁴ 但外道神我的思想肯定有永恆本體的

¹³ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 296b。

¹⁴ 但是這樣的說法反而無法解釋為何煩惱藏會附在於如來藏，可參見高崎直道著，李世傑譯，《如來藏思想》，頁 37；亦可參見《入楞伽經》中如何澄清這類質疑：「我說如來藏不同外道說有我相。大慧！我說如來藏者，為諸外道執著於我，攝取彼故說如來藏，令彼外道離於神我妄想見心執著之處，入三解脫門，速得阿耨多羅三藐三菩提。大慧！以是義故，諸佛·如來·

存在，且此本體是生死的源頭，所以肯定修行者應以達到本體作為修行的目標。更進一步地說，由於本體是生死流轉的根源，也是修行最後的目標，於是也可用「我」來加以代稱。有別於此，佛陀在《勝鬘經》中說到：「生死者依如來藏，以如來藏故說本際不可知。」¹⁵ 若根據前半句的文意，生死流轉確實依靠如來藏，但後半句卻並不肯定如來藏是生死的源頭。本際（梵 *pūrva-koti*）一詞在時間向度的表現上，標誌出過去的端點，更明白的說，即是時間的起始。就起始而言，有時也被詮釋為一切的根源。但是佛陀以如來藏說本際並不可知，即是否定將如來藏等同為眾生的根源，即是否定如來藏為外道神我，因為若將如來藏詮釋為外道神我則會呈現自相矛盾的情況。試想，假使如來藏即是外道所追求的本體、生死流轉的源頭，則本際即應該認知為如來藏，以如來藏說本際不可知是不合理的。

如來藏思想不但不是確立一根源性的主體，反而還要破除這樣的錯謬知見。人們追求獨立自存的主體，不外乎是要解決生命起始的問題。但是這樣的提問預設生命流轉有一起始點，這樣的偏見讓眾生花費精力卻仍然對世界真實樣貌困惑不明。

佛告迦葉：「若盡壽思惟尋初因相，乃至無始得本際不？既不得本，亦不得金。若巧方便，精勤不懈，除彼金垢，爾乃得金。」¹⁶

佛陀在此明確地指出：即便窮盡一生壽命思維探求生命流轉最初的原因，如此追求乃至無始能得到時間根本的起始嗎？用這種方式探求既得不到時間根本起始，也得不到金。但若使用正確的方法，精勤不懈地努力修行，除去金上的污垢，則能得到金。外道也認為生死輪迴是苦，但以為有個時間上的根本起點，並以此標記存在有永恆不變的本體我，追求這本體即是

應·正遍知說如來藏，是故我說有如來藏，不同外道執著神我。是故大慧！為離一切外道邪見，諸佛如來作如是說，汝當修學如來無我相法。」
(CBETA, T16, no. 671, p. 529c)

¹⁵ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222b。

¹⁶ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 297a。

窮盡生死輪迴的苦難。但是佛陀破斥這樣的邪見。生死輪迴苦緣於煩惱纏縛，而清除煩惱垢正是佛教修行的本懷之一，諸法緣起乃至諸法非我也都是與此相關的教學。過去學者將真金之內涵等同於本體我，但這本體我正是「緣起」、「非我」要破除的煩惱啊！這樣的詮釋不能符合經典中佛陀要求確實清除煩惱垢的標準。

或許會有人質疑：「煩惱下既然有真金，得到真金即是得我，這正是外道思想。」這樣的說法抓取在字詞上，忽略了經文的深刻內涵。首先，金垢下隱藏真金是一譬喻，以譬喻中的字句為事情實際的樣貌顯然是刻意扭曲經典原意。若參照相關的譬喻：「如雲覆月，月不明淨；諸煩惱藏覆如來性，性不明淨。若離一切煩惱雲覆，如來之性淨如滿月。」¹⁷ 清除煩惱後的如來之性，其潔淨的狀態如同滿月一般。真金和滿月都象徵清淨的狀態，不應該理解為外道追求的存在本體。其次，若以為佛陀開示真金為我，而「我」必定就是外道的「神我」，則以滿月相比的如來也該被理解為「神我」。但是如實而來的「如來」和外道「神我」的意涵不同乃顯而易見，若強加「神我」觀念於「如來」之上，則其詮釋的立場將自相矛盾。此外，即便強將「如來」解讀為「神我」在詮釋上也是不通的。畢竟，先是不顧文本脈絡而強將「我」等同於神我，而後又依文義強將「神我」加於「如來」之上，這恰恰顯示此詮釋未能採取一貫的立場，反而有扭曲經典的嫌疑。

在過去，雖然如來藏和「佛性」並非對照相同的梵文字，仍有學者做相關的連結和討論。¹⁸ 例如松本史朗在其對如來藏的批判中將如來藏與佛性連結，藉由強調佛性為基體說以此形成如來藏思想與緣起思想的衝突，進而將如來藏思想排除於佛教系統之外。¹⁹ 然而松本建立的「如來藏」和「緣起」、「非我」的對立並非唯一，更非最佳解釋。釋聖嚴的研究中就提出圓融的解法，藉由將佛性與空性做觀念的連結，佛性即是諸行

¹⁷ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 297b。

¹⁸ 釋恆清，《佛性思想》，頁 148-149。

¹⁹ 松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空——如來藏思想批判》，頁 4-5。

無常、諸法非我的空性。²⁰ 松本的研究至少有兩點必須加以檢討，其一是如來藏是否能夠等同於佛性，其二是如來藏是否真的和「緣起」、「非我」觀念對立。本章藉由「不可說」為如來藏義理提供全面的說明，一方面釐清如來藏於經典中的意涵，另一方面也藉此消解那些對如來藏的錯謬見解。

總地來說，如來藏非語詞思量所能企及的。一般世人抓取在語詞的外表上，爭執如來藏是否為外道的思想，反而忽略了經書上的線索。從法的不可說切入義理，掌握如來依於涅槃而施設教學，即可明白一切言說皆只是方便導引的工具，並非任何言詞就能涵括或限定涅槃的真實義理。據此，用文字語言來推敲如來藏，無論是站在支持或反對的立場，都難以正確地理解如來藏的意涵。唯有離於言說、中道而行、貫徹修行的歷程，累積足夠的實力才足以信受如來藏。

四、由修行親見如來法身

前文已說明如來藏法的不可言說，以及於說法者和聞法者的不可宣說。連續使用負面排除的手法，似乎未有能引導眾生積極趣向如來藏義理的方法。且佛陀依於超乎語言思維的境界宣說如來藏，又只有高位階的菩薩能夠信受教學，好似程度不夠的修行者全部都被隔檔在外。其實佛陀的教學既然能夠自在切換，且一切教學皆是方便施設，自然也會引導眾生如何修行貫通於語言文字和不可說的自在切換。接著利用經典中的五字句偈的譬喻、對佛法的信心到現前見法身等三個環節加以說明。

既然如來藏之內涵甚深，並非所有眾生都能信受，那修行者首要的任務即在於努力學習。

佛告迦葉：「今當說譬。譬如初學，學五字句，界成句偈。欲先知義，然後乃學。當得知不？要當先學，然後乃知。彼善學已，然後師教界成句義，引譬示之，彼能聽受。緣師得解界成句義故，則能信樂。如是，我今為煩惱藏所覆眾生說言：『善男子！

²⁰ 釋聖嚴，《華嚴心詮——原人論考釋》，頁 234。

如來藏如是如是。』……」²¹

譬如剛開始學習以五個字構成句子，由句子組織而成偈頌。若想要先知道句子的意涵，然後才學習用五個字構成句子，這樣怎麼能認識到句子的意涵！應該要先學習，然後才能有所認識。學習者努力學習，然後教師進一步教導由字構成的句子之意涵，搭配譬喻開示其義理，學習者則能夠聽聞受用。因為透過教師的講解，學習者能夠聽信而喜悅。同樣於此，佛陀為煩惱纏縛的眾生解說如來藏的義理。透過這段經文，可以延伸推想：受到煩惱纏縛又缺乏學習的眾生，其能夠正確理解如來藏是絕無可能的。更進一步的，即便於佛法的修行道路有所成就，但未曾聽受修學如來藏義理，則其正確理解的可能與前述的眾生無異。此處標示出了如來藏注重實修基礎的特色，以此為線索可以串起經典中關於修行的方便施設。

本文前半曾講述由於如來藏義理甚深，唯有對於法身常住不變能生起信心的修行者才足以受持。²² 這主要是考量到佛陀已達究竟覺悟而能善巧且如實地說法，即便當下未能實證了知佛陀宣說的法理，具備信心的修行者們也不會因此而恐懼退卻。此處的信心並不是盲目的信念或信仰，接著引用的偈句可供作生起信心的憑據：

譬如有士夫，以手指虛空。我今亦如是，名字說解脫。譬如彼士夫，遠自南方來，今我亦如是，從彼涅槃出。²³

佛陀以譬喻說明修行者應當生起信心的理由，好比從南方來的士夫，由於其從南方而來，所以能明確地指出南方的方位；佛陀出於涅槃，所以能標幟出通往涅槃的道路。存疑的心態或許在學習的過程中能帶給我們幫助，因為它能成為我們探索真理的動力。但是存疑不能提供我們方向，如果總是對於世界真實深刻的樣貌存疑，那反而成為學習上的阻礙。就此而論，佛陀以過來人的身份，宣說通往涅槃的深刻義理，初步可以作為修行信心

²¹ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 297a。

²² 可參考本文第二節，如來藏於聞法者不可說之相關討論。

²³ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 292c。

的依據，方便修行者信受如來藏的深刻義理。若不如此，一般世間有情乃至二乘的修行者，即便窮其所能地去推敲思維也無法理解如來藏的真實意涵。更有可能因為其所處的境界並不相應於如來藏，結果疑心叢生而裹足不前。唯有不執著於自身所處的境界，全然地信受佛陀宣說的如來藏並加以修行，才能銜接上並且暢通如來藏的修行理趣，以此開發清淨無染的如來法身。

有了信心作為引導，若有相應的方便作為指引則更能確保如來藏法理的修行。在《大法鼓經》中即列舉了八項功德，菩薩若能成就這些功德則能見如來常住不壞法身：

菩薩摩訶薩成就八功德者，能現前見如來常住不壞法身。何等為八？一者、說此深經心不懈怠。二者、說彼三乘三種之說亦不懈倦。三者、所應化者終不棄捨。四者、若僧壞者和合一味。五者、終不親近比丘尼、女人、黃門。六者、遠離親近國王及大力者。七者、常樂禪定。八者、思惟觀察不淨無我。是為成就八種功德。²⁴

此八種功德可略分四類。第一和第二項與前述的應當修學乃能知如來藏相呼應，透過不懈怠地宣說弘揚此經中的義理，而能在義理上通達成就。第三和第四透過不捨棄眾生，甚至那些背離佛法的也是如此，由此標示成就度化眾生。第五和第六遠離對世間的執取。修行者若貪著於世間的名利喜好，則仍有差別知見和有所貪取，因此應當修習遠離。第七和第八則強調由精勤修行而達至成就。尤其是最後這兩者，再次呼應了經文中反覆強調的修行次第的轉進。透過持續精進地提升境界，搭配關聯於「不淨」和「無我」的修行法門，順著如來藏義理的層層突破而能現前見如來法身。

精勤學習搭配上堅定的信心以及修行方法，此三點共同建立一切有情能夠修行而達至如來境界的理論基礎。如來藏思想內涵高舉一切有情皆有覺悟的可能，但這並不意味著一切有情皆能聽受如來藏的義理。譬如高深的物理學，其理論內涵涉及物質世界普遍的基礎，但卻只有少數鑽研此道

²⁴ 《大法鼓經》，CBETA, T9, no. 270, p. 299b。

的學者能夠掌握其內容。經典中也多次強調，如來藏思想並非適用於缺乏修行善根的有情，甚至連達至阿羅漢、辟支佛境界的修行者都難以思量其深刻的義理。如來藏是從如來的境界所說，由此在深刻的內涵上完全不受語言文字乃至思維推理的限制。從如來藏觀念深刻而不被限制，進而開展出自在切換的佛教修行道路，以及種種方便因緣接引眾生朝向涅槃。從浮面的語詞文字轉向深刻的內涵，用信心作為基礎開發修行道業，以種種善方便逐步踏實而證得如來境界。它是智者才能覺知而世間平凡眾生難以相信的。這樣的說法並非刻意製造不平等的事態，而是提醒修行者不要落入在語詞思維的遊戲中，因為思維想像的平等並非真的平等。如果只抓取在「一切有情皆有如來藏」這一點上，直接斷言一切有情皆能夠成佛，那就背離了修行的道路。考察佛經上的內容，幾乎所有教法都以修行為基礎。即便是「緣起」、「非我」也需要透過提升自己的覺察能力、正確地觀看世間才能夠確實地掌握。由此推想，從超越聲聞緣覺的如來境界帶出的教法，要把握其意涵非得先累積相當的善根資糧不可。此外，從如來境界帶出的如來藏之內涵甚深，連聲聞緣覺的修行者都難以掌握，更遑論只能靠語詞推敲的一般世人了。若單純從字詞分析推敲就判定如來藏非佛教義理，那完全是忽略修行進路，與如來藏深刻義理擦肩而過的錯謬見解。

總結而言，如來藏思想為佛陀依於如來境界而宣說開示的教法，以如來法身為核心支撐起一切有情皆有如來藏，由此說明一切有情皆能透過修行而開發清淨無染的法身。如此深刻的法理並不相應於世間有情與二乘修行者，因此窮其思維考察的能力也不足以開發如來藏的智慧。就此而論，一切有情要順著如來藏思想一路修到清淨如來的法身，勢必要具足相當的修行實踐功夫才能成立。而《大法鼓經》提供給我們的方法是堅定信心，順著佛陀施設的教學勤加修行，才能夠清除煩惱而開發出清淨無染的如來法身。

五、結論

本研究以不可說為主軸，搭配佛陀開示的修行，呈現如來藏超越世俗思維之義理。第一步先從解析如來藏入手，分別從聞法者和說法者的面向切入不可說，同時初步排除批判佛教的「基體說」。如此一方面排除不相

關的外圍討論，另一方面也同時開展研究如來藏思想不可說的進路。第二步則深入如來藏法理的不可言說，一方面說明任何語詞都不足以限定如來藏的深刻義理，另一方面消解對如來藏可能的錯誤指控。第三步乃透過關聯於不可說而開展出的修行道路，既鋪陳出眾生可以如何達到清淨無染的如來境界，也說明了佛陀何以能夠開示不可說的如來藏義理。

總結而言，如來藏之意涵甚深，若只以世俗的眼光妄加評斷，則容易將「我見」、「常見」套在其上。雖然經典中紀錄佛陀宣說的如來藏，確實有「我」和「常」等字眼，但不應該以這些語詞標籤強加於如來藏之上。透過不可說的進路層層拆解，得以將這些世俗的見解全部拋開，從而深入解析經典中關於如來藏的義理。²⁵ 搭配佛陀關於修行的指導，應該能初步提供我們認識如來藏意涵的途徑。如來藏可說是處在眾多佛法修行中較為根本的層次，藉由如來藏而可說明為何眾生會修行趣向涅槃。透過明確標榜出眾生的清淨法身，以此領導眾生面對自身的煩惱染污執著，同時點明眾生都有方法和機會達到覺悟。在這之中，法身又在更為根本層次，撐起整個如來藏的理論系統。若要全然掌握如來藏，則唯有踏實修行達致如來境界才能得知，而耽溺在世間思維的眾生則無由信受。本文雖未針對「緣起」、「非我」等觀念進行深入比較，但從遠離語詞限定的方式入手，仍然可以說明如來藏的深刻意涵，並表明其不類同於外道的神我觀念。

²⁵ 此處側重排除對如來藏的負面認知，因此只論及世間的「我見」和「常見」。如來藏法理由「不可說」而能自由切換概念施設，亦能為接引眾生踏上修行道路而對「我」和「常」在佛法的脈絡下重新加以定位和運用。本文著重於「不可說」之義理開展，未能擴及《大法鼓經》中對「我」和「常」的概念澄清和轉化。然此概念轉化實乃奠基於「不可說」義理之上，因此日後自當順此開展出《大法鼓經》的如來藏思想全貌。感謝評審老師指點本文未竟之處。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2009 年。

《大法鼓經》，T09, no. 270。

《大方廣如來藏經》，T16, no. 667。

《入楞伽經》，T16, no. 671。

《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，T12, no. 353。

二、專書

松本史朗 2006 《緣起與空——如來藏思想批判》，尚平、楊金萍譯，北京：中國人民大學出版社。

高崎直道 1986 《如來藏思想》，李世傑譯，臺北：華宇出版社

楊維中 2012 《如來藏經典與中國佛教》（上下），南京：江蘇人民出版社。

蔡耀明 2006 《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文化。

釋印順 1981 《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社。（1989 年，第 4 版）

釋恆清 1997 《佛性思想》，臺北：東大圖書股份有限公司。

釋聖嚴 2001 《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，臺北：法鼓文化。

釋聖嚴 2006 《華嚴心詮——原人論考釋》，臺北：法鼓文化。

Zimmermann, Michael. 2002. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasutra: The Earliest Exposition of the Buddha Nature Teaching in India*. Tokyo: Soka University.

三、論文

呂凱文 1999 〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀雜誌》10，頁 7-44。

何燕生 2006 〈失寵的偶像——二十世紀八〇年代以來日本的佛教研究及其困境〉，《普門學報》36，頁 227-254。

林鎮國 1995 〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？——現代東亞「批判佛教」思潮的思想史省察〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，頁 599-619。

釋恆清 2001 〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》24，頁 1-46。

Through Ineffability to Delineate *Tathāgata-garbha* Based on *Mahābherihāarakaparivarta Sūtra*

Liu, Cheng-Ming

Doctoral Student

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

In *Mahābherihāarakaparivarta sūtra*, ineffability is quite an important approach to delineate “*tathāgata-garbha*”. Considering the context and the meaning, the term “*tathāgata-garbha*” should be translated as “the life with *tathāgata* covered by illusion”. Furthermore realizing the ineffability may lead us to remove “shadow of illusion”, and thus attend *dharma-kāya*. Through this way, I delineate the *tathāgata-garbha*.

Due to the different endowment, not all the sentient-beings can understand *tathāgata-garbha*. To overcome the difficulty is the main purpose of this research. Basing on *Mahābherihāarakaparivarta sūtra*, we can find the clues of ineffability which the Buddha left for us. For the novice of *tathāgata-garbha*, one should abandon one’s defective thinking, because it can not help to go deep into reality. Besides, we should avoid attaching to Buddha’s literal meaning and faithfully follow the Buddha’s teaching of *tathāgata*. To approach to *tathāgata*, we must practice the Buddha’s teaching. By practicing, we can eliminate illusions and go deep into reality, the *tathāgata*.

Keywords:

Tathāgata-garbha, *Buddha-dātu*, *Dharma-kaya*, Ineffable