

大乘佛教中的佛智思想

——般若、如來藏、唯識思想對佛智詮釋的異同

楊翼風*

摘要

本文從思想史的角度出發，通過比較研究各類大乘思想對「佛智」概念的詮釋，全面地揭示出「佛智」的思想內核。並以「佛智」作為研究的中心和統攝，結合大乘思想流變的歷史原因，展現般若思想在大乘佛教中的根本地位；論證了後出的如來藏及唯識思想，均在基本精神和原則方面與般若思想，達成了高度一致；說明了三者「佛智」的言辭表述和詮釋角度等方面的不同，僅是學術發展中的一種歷史現象，即佛學為了適應當時的社會環境，做出的某種方便調整。

關鍵詞：佛智 般若 如來藏 唯識

國立中興大學 

* 慈濟技術學院講師

壹、前言

大乘佛教的旨歸是：指導眾生成就佛的無上菩提，即無上正等正覺，或一切智智。不過，在具體內容的表現上略有不同，般若思想以一切智與一切種智表述，唯識思想透過為清淨聖智與四智闡釋，如來藏思想則通過空如來藏智與不空如來藏智說明。相異的名稱，雖然具有相同的實質意義，但卻因為從不同的角度表述，使得大乘各派思想的不同特色得以彰顯。因此，對於這些不同的詮釋進行探究，不但可以全面性地瞭解佛智的內涵，同時也可進一步地揭示出大乘佛教為了因應社會思想的變遷，以攝受各種思惟方式，在不同時期所作的方便施設。

本文主要以般若、唯識、如來藏等大乘各派思想的根本所依經論作為探討的依據。在般若思想方面，所依的典籍為《摩訶般若波羅蜜經》、《大般若經》第二會、《大智度論》。《摩訶般若波羅蜜經》位列中品般若，以二萬二千頌的篇幅，全面地覆蓋了般若思想的所有內容，法數以及重複的述說沒有二萬五千頌以及十萬頌繁複¹，可說是般若思想理想的代言者。《大智度論》為《摩訶般若波羅蜜經》逐文闡釋的釋論，在協助釐清經義方面，自有其不可取代的功能。《大般若經》第二會亦屬中品般若，是《摩訶般若波羅蜜經》的同儕經典，二經雖非同本異譯，但是除了二會法數和重複述說較為繁複，以及沒有《摩訶般若波羅蜜經》的末後三品之外，其他經文內容基本相當，因此可用來對照二經一些具有差異的地方；在如來藏思想方面，《佛說不增不減經》、《勝鬘經》、《大乘入楞伽經》是本文所依的經典。選取的原因是：《勝鬘經》的空、不空如來藏之說極具特色，《佛說不增不減經》中亦可見到相同的旨趣，《大乘入楞伽經》則在論述染、淨法的關係時有清楚的闡述；在唯識思想方面，主要依據的經論為《解

¹ 依據《大智度論》的分類，般若類經典可分為上、中、下品。《大智度論》：「般若波羅蜜部黨經卷，有多、有少，有上、中、下，光讚、放光、道行」（卷六十七「釋歎信行品」第四十五之餘，《大正藏》卷 25，頁 529 中）、「中般若波羅蜜品有二萬二千偈，大般若品有十萬偈」（卷一 00「釋囑累品」第九十，頁 756 上）。由此可知，《大智度論》所指的上品為十萬頌般若，或稱大般若、光讚般若；中品為二萬五千頌般若或與其內容相當的般若類經典（內容量二萬二千頌，如《摩訶般若波羅蜜經》、《放光般若經》），或稱大品般若、放光般若或摩訶般若；下品為八千頌般若，又稱小品般若或道行般若。

深密經》、《佛地經論》、《攝大乘論》、《成唯識論》。我們以為《解深密經》透過遍計所執相、依他起相、圓成實相彼此間的關係，清楚地闡釋了「轉依」的過程，提供了瞭解「佛智」的重要線索；《佛地經論》從唯識的角度詮釋《佛地經》，而《佛地經》是專門講述佛智的經典，因此在詮釋「佛智」時，《佛地經論》有其代表性；《攝大乘論》是一部討論「識」到「智」的修行過程與有關問題的論著，從其可協助瞭解「轉識成智」的機轉；《成唯識論》則分析了包含染、淨二法緣起以及轉依的詳細機轉，提供了以唯識思想審思佛智內涵的角度。

貳、大乘各派思想對佛智的闡釋

「佛智」是由根本智與後得智所組成²，根本智是眾生本具的覺性，但在眾生位時為無明所覆，不能彰顯，須至見道證入空性後，方能逐漸顯露；後得智則是行者發菩提心後，學習饒益有情，根據逐漸顯露的根本智，在經長遠地修習，度生的方便力得以漸漸養成，功德力也隨之匯聚之後而得成就。根本智於是為後得智的基礎，後得智為根本智的應用，二者相輔相成，成為佛位無上菩提的內核。《佛地經論》卷三對此曾說道：「緣真義邊名無分別智，緣俗義邊名後得智，雖緣一切行相微細不可了知……諸心心法，體雖是一，義用有多，隨

² 以相當於「根本智」與「後得智」的用語詮釋佛智雖然最早出現於唯識的諸典籍中，但其概念卻已為早期的大乘佛教所表述，如《摩訶般若波羅蜜經》卷九「述成品」第三十三說道：「諸佛一切智、一切種智皆從般若波羅蜜中生」（《大正藏》卷8頁286上）。此中清楚地顯示佛智的內容是一切智與一切種智。一切智相當根本智的概念，一切種智相當後得智的概念（此在本文有詳細的分析，在此不多贅言）。以與根本智與後得智相當的用語，並清楚地直言此二即為佛智的內涵是較晚出現的。如《攝大乘論釋》卷四「相貌章」第七曾說道：「如來具滅離三煩惱盡，故如來本識永離一切解脫障及智障。此識或名無分別智、或名無分別後智。若於眾生起利益事，一分名俗智；若緣一切法無性起，一分名真如智，此二合名應身」（《大正藏》卷31，頁180下-181上）。在此，《攝大乘論釋》清楚地表明無分別智與無分別後智和合即名「應身」，是如來的本識在遠離諸障後所獲。二智本為一體，功用不同而獲二名。無分別智以緣法性又名真如智，或名根本智；無分別後智以緣世間眾生事，又名俗智。世間諸法起因於無明所緣生的顛倒妄想，故而眾生對於無明遮蔽產生的認識結果——世間諸法，自然無法體現其本際性相。但是，當覺者通過修持，逐漸地了達世間諸法性相的本質，並最終證得性相相即、空有不二的智慧時，這種智慧便因為修持後得，而冠之以「後」的指稱，以此表達其後得的含義，即「後得智」。

用差別分爲二智，亦無有過。要達真理方了事俗，故雖一心，義說先後，或似後得，名後得智」³。此中清楚地表示，後得智與根本智是體性相同，但在實際的層面上，二者因功用屬性及獲得先後次第的不同，而在稱呼上有所區別。

一、般若思想對佛智的詮釋：一切智與一切種智

大乘佛教思想的傳出，按照發生的先後順序，最早出現的是般若思想。其原型是在西元前一世紀或西元一世紀前半出現的，於此之後一直到西元三世紀，其間陸續且密集地出現下、中、上品般若類經典⁴。般若類經典數量劇增的主要原因，是爲了通過宣揚「般若波羅蜜」及大乘義，匡正當時部派佛教以世間與涅槃爲對立的見地、由此所導致以個人解脫爲生命追求的唯一目標，以及說一切有部的實有主義。在般若學看來，般若波羅蜜是唯一可正確認識諸法在世間與出世間呈現不同性相的智慧，即從第一義諦了知諸法具有「勝義空義」的法性，以及以「空」爲內涵「勝義有」的「諸法實相義」，即「空相」與「幻相」，「空相」是諸法在勝義空境中所現，「幻相」是由空境中觀照世間萬有所得之相；從世諦瞭解被眾生執爲實有自體的諸法，其被妄認實有的自體其實是「沒有」，諸法在世諦中法相的呈現也因此只是假有⁵。當般若波羅蜜引導行者分由二諦完成對諸法性相正確的認知後，行者即可相應薩婆若，並得恢復根本智，進而再以此智觀照世間諸法，最終得以圓滿後得智，而登上佛位。以般若的言辭表達，就是通過「一切智」（根本智）獲得「一切種智」（後得智）的修習圓

³ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》《大正藏》卷26頁302下-303上。

⁴ 參見平川彰著，莊昆木譯，《印度佛教史》（臺北：商周出版社，2004年第二版），頁210-211，以及印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1988年），頁692-702。

⁵ 眾生因為無明導致的虛妄憶想分別，妄認諸法是實有自體與自相，這種現象依據般若思想的語言即是法假（指經由內、外因緣和合而成的有爲諸法，其中沒有不變的自體而言）名假（假名施設）與受假（取名相的和合）。依據唯識思想的語言，即是依他起相上（相當於法假的概念）起遍計所執而成遍計所執相（相當於名假與受假的概念）。遍計所執相淵源於妄想，本身（即自體與自相）是不實的假有，此即世諦所涉及的範圍。然而，雖然經由眾生的妄見分別，導致對諸法產生錯誤的認知與不實的執著，但是由「空」所表述諸法清淨而不滅的性相（即諸法的本際性相），卻不會因而被否定，此即第一義諦論及的範疇。因此我們在探討諸法「性空」之義時，應注意討論的立足點，究竟是世諦中諸法假有不實遍計所執的性相，還是第一義諦中諸法的勝義性相。

滿成就。

(一) 一切智

為梵語 *sarvajñāna* 的音譯，又有譯為薩雲若、薩雲然等，意譯即為「一切智」。*sarva* 是全部、一切之義；*jñāna* 是由 *jña*（認識之意）衍生的名詞，意即知識或是智慧，尤指對宗教或哲學層面的真理如實了知的智慧。二者相合即成對一切人、事、物了知的智慧。依據《摩訶般若波羅蜜經》卷十「法稱品」第三十七對之的解釋：「一切智，法相、法住、法位、法性、實際、不可思議性」⁶，由此可知，「一切智」即是「實際」，是諸法的本際；因為是「法性、不可思議性」，所以即是「空性」；又由於本際中由法性所表詮的諸法樣貌是空相，以性相相即的緣故，因此又可稱為「法相」；此外，「法住、法位」詮釋了「一切智」於本際中不動不出的「本有」性質。於是此段經文表明，「一切智」是覺知人我本際的智慧，但是因為其性質於本際中不動不出，所以即是人我本際的覺性，從此角度而言，又可名為根本智。對此，我們可從《摩訶般若波羅蜜經》卷十八「夢誓品」第六十一的經句獲得更為清楚的佐證：「若菩薩摩訶薩如是知一切法性自離、一切法性自空，非聲聞、辟支佛作，亦非佛作，諸法相常住、法相、法住、法位、如、實際，是名菩薩行般若波羅蜜不離薩婆若念」⁷。於此，「薩婆若念」一詞即清楚地表明一切智具有覺知的能力，更進一步地說，即是了知諸法性空，諸法相常住、法相、法住、法位、如、實際，非造作所得的覺照能力。但由於一切智是於本際不動不出，因此此覺知亦不出本際。這樣經文所說菩薩以般若波羅蜜念念相應薩婆若念的境界，即是表示行者能以不間斷的心常住空性。從前述一切智的梵文語意我們所得知，一切智具有了知一切人、事、物的智慧，加上參酌此段經文來看，一切智應該是指以通達諸法「空」的共性，並因此掌握到諸法成立基本而共通的原則，而獲其名。於是我們知道，一切智以「法住、法位」的原因，是「本來寂滅」或「自性涅槃」；以「薩婆若念」覺知諸法在第一義中「空」的性相，即法性及法相，又不出本際的緣故，所以是「照」或「本覺」。由此看來，一切智兼具本寂與本覺的性質，是寂照兼

⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜》《大正藏》卷8頁292上。

⁷ 同註6，頁355上。

具。然而一切智並不具備覺知緣生於虛妄憶想分別的各式有為諸法的智力，能夠在三界六道世間與諸佛刹土，了知由種種不同心想所緣生諸法的各式行類、相貌是「一切種智」的範疇。

(二) 一切種智

「一切種智」梵語為 *sarvathā-jñāna*。其中 *sarvathā* 是一切種、諸相、諸相本、各方面之義；與 *jñāna* 結合之後，即成對世間諸法各方面或各行類皆了然的智慧，亦即諸（一切）相智或是諸（一切）種智。玄奘在《大般若經》第二會將之譯成「一切相智」，如經文說道：

具壽善現復白佛言：何故一切相智名一切相智耶？佛告善現：知一切法皆同一相謂寂滅相，是故名為一切相智。復次，善現！諸行狀相能表諸法，如來如實能遍覺知，由是故名一切相智。⁸

由經文可見，玄奘是採「諸相」義。《摩訶般若波羅蜜經》中，跟此相對應的經文鳩摩羅什又是如何翻譯的呢？：

須菩提言：世尊！雲何為一切種智相？佛言：一相故名一切種智，所謂一切法寂滅相。復次！諸法行類、相貌、名字、顯示、說，佛如實知，以是故名一切種智。⁹

以上二部經文比較明顯的差異在於《大般若經》二會的「諸行狀相能表諸法，如來如實能遍覺知，由是故名「一切相智」；《摩訶般若波羅蜜經》的「諸法行類、相貌、名字、顯示、說，佛如實知，以是故名一切種智」。前者的「諸行狀相」在後者成為「諸法行類、相貌、名字、顯示、說」。鳩摩羅什將表述「諸法行類、相貌、名字、顯示、說」的 *sarvathā* 翻譯成「種」，很貼切地傳達了有為諸法在世間具有各類異相的事實，由此並顯出一切種智與一切智不同的特性。此外，經由二段經文的比較，我們可看出《摩訶般若波羅蜜經》對 *sarvathā-jñāna*

⁸ 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 462「巧便品」第六十八之三《大正藏》卷 8 頁 337 下。

⁹ 同註 6，卷二十一「三慧品」第七十《大正藏》卷 8 頁 375 下。

內涵的闡述，比《大般若經》二會更為地清晰。

雖然以上兩部經文並非同本異譯¹⁰，但是在梵文原典不全的情況下¹¹，通過漢譯比較，找出不同譯本和譯者對同類概念和意義，在翻譯時所呈現出的差異，依然意義重大，因為它至少對於漢譯佛經發展的某種軌跡和思想詮釋的某種變遷，提供了一些可供追溯的線索。

《摩訶般若波羅蜜經》所說的一切法寂滅相即是諸法「自性涅槃」的體性所呈現的「空相」，是諸法普具的「空」面；而諸法的行類、相貌、名字、顯示、說，是在諸法空相的基礎上，隨各種眾生心想所做的種種呈現，此顯現了諸法「不空」的一面。佛能夠對世間諸法的種種呈現如實而知，是經由發菩提心行菩薩道，在一切智的基礎上，學習一切度生法，並在以「空」融通世間諸法後，進入空有不二，對世間諸法在世諦與第一義諦的性相完全地了然之後，才得成就。佛由於盡知諸法「空」與「不空」二面，即顯示佛處於色即是空、空即是色，色空不二，了知一切諸法實相的中觀境界。龍樹在《大智度論》中曾說過：「佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智」¹²。此中，總相即為諸法「空」的共相，別相則指諸法呈現各自有異的森羅萬象，或可名為自相。一切種智雖然依因一切智，但其緣俗的智力是另外開創出來的，不是本有，所以稱為「後得智」。

¹⁰ 參見楊翼風，《〈摩訶般若波羅蜜經〉的思想研究》（北京：北京大學博士論文，2008年），頁112-119。

¹¹ 根據山田龍城，《大般若經》第二會現存的梵本資料，計有 Nalinakasha Dutt 校對的劍橋寫本、巴黎國民圖書館寫本、孟加拉亞細亞協會寫本、東京大學寫本、斯坦因蒐集的中亞梵本（中亞斷片）等。現存的梵本是依《現觀莊嚴論》的「八事七十義」分成八品而被科註的。八事即八種現觀，每種現觀各攝若干義：一切相智（十義）、道智（十一義）、一切智（九義）、圓滿現觀一切相加行（十一義）、由煖至頂加行（八義）、漸次加行（十三義）、剎那現證菩提加行（四義）、法身（四義）。此中，Dutt 的版本是根據 1931 年在喀什米爾的吉爾吉特（Gilgit）所出土的五世紀末至八世紀中的佛典而來，其中二萬五千頌的般若經只出版到第一品，但在份量上約佔第二會（即二萬五千頌般若經的譯本）的三分之一。至於《摩訶般若波羅蜜經》的梵本流存與否，山田氏並未提及，應是沒有資料在手中，由此可推知，學界目前對《摩訶般若波羅蜜經》的梵本應是沒有追查的線索。（參見山田龍城，許洋譯，《梵語佛典導論》《世界佛學名著譯叢 79》（臺北：華宇出版社，1985），頁 215-216，以及蔡耀明，〈吉爾吉特（Gilgit）梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，《正觀雜誌》，第 13 期（2000 年 6 月），頁 1-21。）

¹² 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷二十七「釋初品大慈大悲義」第四十二《大正藏》卷 25 頁 259 上。

由前述的討論，我們得知不僅作為眾生本際覺性的一切智，具備覺知諸法本際性相皆「空」的智力，一切種智也具備同樣的能力，在此情況下，二者之間的關係是如何呢？《大智度論》卷二十七「釋初品大慈大悲義」第四十二對此有很清楚的闡釋：「總相是一切智，別相是一切種智。因是一切智，果是一切種智。略說一切智，廣說一切種智。一切智者總破一切法中無明闇，一切種智者觀種種法門，破諸無明」¹³。藉由前述，我們知道一切智是眾生本際的覺性，但其以法住法位的緣故，在空境中是不動不出，因此僅具備覺知諸法本際性相皆「空」的智力。一切種智是行者在與一切智相應並經由施行六波羅蜜之後，所開發出來對諸法全面而立體了然的智慧，因此從以同樣具備了知諸法本際性相的能力的角度而言，一切種智與一切智具有不二的關係，這也是《大智度論》既說「佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智」，又說「總相是一切智」的原因，亦是《佛地經論》說一切智與一切種智的體性為一的原因。但因為一切智是法住法位，在空境中是不動不出的緣故，所以無法像一切種智一樣，另具了然世間諸法的各式行類相貌的能力。由此而言，一切智以掌握了諸法的根本原則，是總相智，可以「總破一切法中無明闇」，所以《大智度論》言「略說一切智」。一切種智因為具備觀照種種法門的智力，而為別相智，《大智度論》因此而言「廣說一切種智」。此外，由於一切種智的成就必須依於薩婆若在空境中觀一切法才得達成，在此層面上，一切智即為一切種智成就的因，一切種智則為一切智的果。在此經由《大智度論》，我們得以清楚地瞭解一切智與一切種智之間的關係。

從以上的討論可知，一切智是眾生本有且覺知諸法本際「性相皆空」的覺性，因此其性質是本寂與本覺兼具；一切種智是在一切智的基礎上習應一切善法（或六波羅蜜），緣世間利益眾生事而成就，也因為世間利益眾生事，是經由後天的學習開展而成，所以是始覺。由此看來，佛智兼具本寂、本覺與始覺，三者關係緊密，共具時即形成了佛之「一切智智」，即阿耨多羅三藐三菩提的內容。

國立中興大學 

¹³ 同註 12，卷 25 頁 258 下-259 上。

二、如來藏思想對佛智的詮釋：空如來藏智與不空如來藏智

(一)「如來藏」名的使用

表述眾生皆普具與如來等同的清淨自性（或名佛性，或名如來藏）的如來藏（佛性）思想興起於西元三至五世紀之間，時值印度案達羅王朝（約西元前 200 年左右—西元三世紀）與笈多王朝（約西元 320-540 年）時期。在此時期，由於般若性空思想與婆羅門教的梵我思想同時對印度社會造成影響¹⁴，因此如來藏思想的有關經典集中於此時期出現¹⁵，以一方面解決人們以為般若的性空思想是教導「諸法無我」，因而一切都將斷滅的恐懼；另一方面調整梵我思想者以「梵」為諸法實性，並認為「我」或「阿特曼」的本質也是「梵」（又可稱為「大我」），因而不知諸法的體性（包含阿特曼）是以「空」為內涵的知見，從而引導他們正確地認知諸法性相的內容。《楞伽經》卷二「一切佛語心品」之二曾清楚的說道：

¹⁴ 因為般若思想的傳出以及龍樹菩薩（西元 150-250 年左右）的大力弘揚，在此時期，般若的性空思想已在印度社會引起正面與負面極大的迴響。其中負面的影響是造成一些人以為一切都將斷滅，對諸法無我的思想產生恐懼。此外，值此時期的案達羅與笈多王朝的王室雖皆崇奉婆羅門教，但他們也都不排斥佛教，其中笈多王朝更明訂婆羅門教所使用的梵語為國語，婆羅門教為國教，婆羅門文化在此時期得到大力發展的機會，其宗教哲學得到上層階級的支持，「梵我」思想也因而得到發揚的機會。（同註 4，平川彰之《印度佛教史》，頁 202-207，262-265。）

¹⁵ 如來藏類經典最早的漢譯本為法炬所譯的《如來藏經》（約出於西元 290—311 年之間），同時代的帛法祖也譯有《如來藏經》，二者雖然均已佚失，但至少提供我們追溯如來藏思想與有關文本傳出時間的線索。根據印度的傳統，一般皆是先有法門的傳授，才有之後為了法脈的傳承，作成的文字的紀錄與文本的集成。也因此從思想的出現到經典的成立，乃至傳出，是需經過一定的過程。根據漢譯本傳出的時間，若我們推測至慢不超過西元三世紀，印度應已有如來藏的有關經典，即使不全，初型應該也已經存在，而如來藏的相關經典所表述的思想，則應當在三世紀之前已開始在印度流傳。這樣的推論，應不會背離事實太遠。此外，如來藏思想相關典籍（含論典）的漢譯文本集中出現的時期約在四至六世紀之間，由此看來，三世紀至六世紀期間，應是如來藏思想的相關典籍在印度廣為流傳的時間，此正相當於案達羅王朝的末葉及整個笈多王朝時期。（同註 4，頁 361-368。）

佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來、應供、等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想、無所有境界如來藏門。大慧……如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏、或說無我，以是因緣故，說如來藏不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來、應供、等正覺作如是說。如來之藏若不如是則同外道所說之我，是故大慧。為離外道見故，當依無我如來之藏。¹⁶

此中清楚地表明，「如來藏」是「空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」的同義語。由是，「如來藏」一名表述了眾生具有由「空」所表述的清淨自性，此因「空」而清淨的自性所以是寂靜涅槃、不生不滅，兼具勝義空與勝義有的意涵。由此可知，般若思想中的「法性」因為方便施設的關係，在大乘佛教的發展中期，轉名為「如來藏」。

在此為了更清楚地展現般若思想與如來藏思想在此部分的共通性，我們將透過《摩訶般若波羅蜜經》對法性的見解作進一步的說明，以釐清一般的見解：即以爲般若思想只是單純地以「一切法空」做爲其基本的立場，並未涉及與本體論相關的闡述。

《楞伽經》在上述所言的「無我如來之藏」，其所攝含的語意：眾生皆具以「無我」或「空」所表詮的自性，完全等同於《摩訶般若波羅蜜經》所言：「何名諸法自性，諸法無所有性是諸法自性」¹⁷。「諸法自性」或名法性，傳達了諸法皆具本體的事實，但此本體並非實有，而是由「無所有」所表述。由此，我們得知《摩訶般若波羅蜜經》對「法性」的立場：諸法一性，即「無所有性」。此清楚地道明瞭諸法法性的內容雖是「無所有」，但並非指法性「空無」，而是指法性的內涵是由「無所有」，即「空」所表述。此性空無所有之性，也因此闡述了諸法具有不生不滅體性的事實。《摩訶般若波羅蜜經》卷十二「歎淨品」第四十二清楚地說道：「佛言：一切法一性非二性。須菩提！是一法性是亦無性，是無性即是性，是性不起不滅。如是，須菩提！菩薩摩訶薩若知諸法一性，所

¹⁶ 宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》《大正藏》卷16頁489中。

¹⁷ 同註6，卷十「法稱品」第三十七《大正藏》卷8頁292中。

謂無性，無起、無作，則遠離一切礙相」¹⁸。於此，《摩訶般若波羅蜜經》以「法性」空而不生不滅的見解，一併地融通了「心性」的內涵。因為「心」為諸法之一，所以亦有「不生不滅」的法性，由此而言，「心的法性」即可稱為「心性」¹⁹。除此之外，《摩訶般若波羅蜜經》亦曾直接述及心性的本有，如該經曾藉由將眾生視為諸法之一的眾生法，直接地表明瞭眾生自性涅槃不空、本有的事實：「須菩提！諸佛為眾生轉法輪，是眾生若實有法，非無法者，不能令是眾生於無餘涅槃而般涅槃。須菩提！以諸佛為眾生轉法輪，是眾生無法、非法，以是故，能令眾生於無餘涅槃中，已滅、今滅、當滅」²⁰。《摩訶般若波羅蜜經》在此以遮詮的方式，論述眾生一則不是實有法，表明眾生法是假立，二則是無法、非法，以詮釋眾生的真實是「性空」「不滅」²¹，另外，又用已滅、今滅、當滅詮釋眾生的三際（過去、現在、未來）皆是自性涅槃，於是三際皆是自性涅槃的眾生，自然即是「心性」本有了。由此，我們即可清晰地明瞭，對於眾生本體的見解，般若的法性思想實質具有與如來藏思想相同的內涵，所不同的是如來藏思想是直接對心性作出表態，而般若思想則基本上是將「心性」含括在對諸法自性的論述中，若沒有仔細體會，很容易地便會以為般若思想單純地只以「一切法空」或「諸法性空」作為其立論的唯一立場，忽略般若思想其實對眾生具有不生不滅的本體也作過相關的表態。

通過上述經文，我們很清楚的知道，如來藏名同時攝含「空」而「不空」的勝義意涵，即如來藏雖性空卻不滅，與般若思想「空而不滅」的法（心）性思想在本質上絲毫沒有差異。佛教提出「如來藏」之名，表明人人皆具與如來相同的自性清淨法藏的原因，是欲同時使畏懼般若一切法空思想者，免於「諸法皆將斷滅」的恐懼，以及明確地告知如來藏的內涵，其實與「空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」

¹⁸ 同註6，頁308中。

¹⁹ 本文單純地以諸法皆有由「勝義空」所詮釋「勝義有」的法性的角度而言，簡稱「心」的法性為「心性」，不涉及其他思想對之另外的定義。

²⁰ 同註6，卷三「相行品」第十，《大正藏》卷8頁238下-239上。

²¹ 依據《摩訶般若波羅蜜經》，眾生所識知的諸法是由虛妄憶想分別而起，具有生滅的現象，而「非法」則指不是虛妄憶想分別而有的「法」，因此是不生不滅，是「無法」的同義語，例如卷七「十無品」第二十五說：「色不滅相是非色，受想行識不滅相是非識」。《大正藏》卷8頁270中。

等名所闡述的語意沒有不同，這些名相都是「如來藏」的同義語，從而讓計我外道能夠正確地認識「我」的「性空」本質。由此，我們清楚地瞭解到諸法的名稱不過是施設的假名，只是指月的工具，隨順所指，而明白名稱所欲表詮的真義，才是重點。正是通過這樣的發掘，方可理解般若思想在大乘佛教中的啓發意義。

通過上述的討論，我們瞭解到，由於社會思想的變遷，造成了經典講述重心的轉移與用語的改變。在般若思想中暗藏的法性、心性「空」而「不空」的概念，在如來藏思想中以明述的方式予以肯定，此並彰顯了兩類經典在講述大乘核心思想方面不同的特色。

(二) 空、不空如來藏與空、不空如來藏智

「空如來藏智」與「不空如來藏智」的概念出於《勝鬘經》，《勝鬘經》卷一「空義隱覆真實章」第九：「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法」²²。此中，《勝鬘經》將佛智區分為「空如來藏智」與「不空如來藏智」，表述如來同時具有此二智。依於經義，空如來藏智是指遠離、解脫、異於一切煩惱藏的智慧，此即了知自性或真如的智慧，是佛與眾生共的智慧；不空如來藏智是與佛之種種不思議法相即的智慧，換句話說，即是表述佛具有與眾生不共的功德，對此《勝鬘經》「法身章」第八有清楚的說明：

若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於說如來藏，如來法身不思議佛境界及方便說。心得決定者，此則信解，說二聖諦。如是難知難解者。謂說二聖諦義。何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義、說無作聖諦義。說作聖諦義者，是說有量四聖諦……能以自力知一切受苦、斷一切受集、證一切受滅、修一切受滅道……]四無作聖諦義，唯如來、應、等正覺事究竟，非阿羅漢、辟支佛事究竟。何以故？非下中上法得涅槃。何以故……以一切如來、應、等正覺知一切未來苦、斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集、滅一切意生身、除一切苦滅作證。世尊！非壞法故，名為苦滅。所言苦滅者，名無始、無作、無起、無盡、

²² 宋·求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》《大正藏》卷12頁221下。

離盡，常住自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法，成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。²³

於此，《勝鬘經》清楚地顯示，眾生因為煩惱所纏，所以不知自性清淨的境界；聲聞、辟支佛因為將諸法與涅槃視為具有對立不相容的性質，所以努力地修習四聖諦，以獲涅槃。此種修習方法，否定了世間諸法，以仍具「造作」意味，被《勝鬘經》定義為「作」勝諦；而佛由於了知諸法本際「無始、無作、無起、無盡」的性質，亦即「空性」，因此得以「離盡」一切煩惱藏。而且，佛在「自性清淨」的境界中，由於法法性空的緣故，諸法性相相即，因此法法彼此無礙、互相不壞，佛因而得以在不礙、不壞諸法的自（諸法因眾生妄見分別而呈現各自有別的法相）、共相（空相）的情況下，不需造作，即臻於空有不二、世間即涅槃，此即佛所知的「如來法身不離煩惱藏名如來藏」的「無作」勝諦義。

佛能獲「無作勝諦」，須經由漫長的修習過程，才能從「煩惱所纏」（或名「在纏」轉至「出脫煩惱所纏」（或名「出纏」），同時，在以「空」融通諸法的情況下，不只了知諸法「空」的共相，並一併地了知諸法隔歷分齊的自相，而得以成就種種的不思議佛法。這樣佛即同時具備了與眾生「共」的「自性清淨心」，即空如來藏，以及與眾生「不共」修得的種種「不思議佛法」，即不空如來藏。由是，「空如來藏智」即是指是眾生本有的覺性或自性的覺知層面，是根本智。「不空如來藏智」即是表述修行後得的不思議佛法。

如來藏思想的另一所依根本經典——《不增不減經》亦有與《勝鬘經》之空、不空如來藏（智）相似的闡述。《不增不減經》說道：

舍利弗！當知如來藏本際相應體及清淨法者，此法如實，不虛妄、不離、不脫智慧清淨真如法界不思議法，無始本際來有此清淨相應法體。舍利弗！我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心。²⁴

此中，「如來藏本際相應體」、「無始本際來有此清淨相應法體」是描述如來藏中「清淨、本有」之諸法性相的概念，此相當於《勝鬘經》中「空如來藏」的概

²³ 同註22，頁221中-下。

²⁴ 元魏·菩提流支譯，《佛說不增不減經》《大正藏》卷16頁467中-下。

念。至於「智慧清淨真如法界不思議法」則是表述真如法界中（或薩婆若境），諸法因為清淨無染（即指性空）的緣故，其存在為不可以意識推想的境界，而成「不思議法」。諸清淨法原本依存於無始以來本際即有的相應法體，即如來藏本際相應體，然而於此「如來藏本際相應體及清淨法者」，眾生卻因無明所縛的關係，無法對之產生真實而正確的認知，唯有依據修行，至佛位時去除無明之後，方能得知。此時，行者「轉識成智」圓滿成就，原為煩惱所纏而緣起的不清淨諸法，因為轉依的關係，俱皆轉為清淨相法。《不增不減經》說道：

舍利弗！當知如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法者，此本際來，離脫不相應煩惱所纏不清淨法，唯有如來菩提智之所能斷。舍利弗！我依此煩惱所纏不相應不思議法界，為眾生故，說為客塵煩惱所染自性清淨心不可思議法。²⁵

對此，《楞伽經》也有相關的闡述。《大乘入楞伽經》卷五「剎那品」第六說道：

菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。²⁶

於是根據《不增不減經》，佛除了本具的「如來藏本際相應體及清淨法者」之外，在轉識成智、行菩薩道的過程中，又另外開發出由不清淨法轉依而來的清淨法，此即《勝鬘經》所表述「過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法」之不空如來藏的概念。由是，《不增不減經》中，雖未出現「空如來藏」與「不空如來藏」之名，但該經卻毫無疑問地含藏空、不空如來藏的思想。

經由上述，我們清楚地得知，如來藏本際相應體所表述的是眾生與佛一樣平等共具的清淨法界，即空如來藏，由此緣起之智即為「空如來藏智」。但是此清淨法界，因為煩惱雜染的原因，在眾生界無法顯現，必須透過轉依才能再與之相應。可是，緣生於無明的雜染諸法，由於虛妄憶想分別的關係，造成種子因為新熏而增加²⁷，因此雜染諸法（或識種）經由轉依而成清淨諸法（或智種），即是在轉識成智的過程中所另外開展出來的，不是本具，此即不空如來藏，由

²⁵ 同註 24，頁 467 下。

²⁶ 唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》《大正藏》卷 16 頁 619 下。

²⁷ 本文採護法在《成唯識論》中所主張種子是本有、新熏兼具的見解。

此緣起之智即為「不空如來藏智」。「不空如來藏智」既是透過轉依緣俗而得，以發生時間與次第的先後關係，被冠以「後」的指稱，名為「後得智」。

三、唯識思想對佛智的詮釋：清淨聖智與四智

(一) 轉依

唯識思想以探討識、境關係以及心識運作的機轉為主，在思想的呈現上與般若思想有極大的差異，其思想的源頭來自佛教經典中的相關論述，後經由四、五世紀之間興起的瑜伽行派對「識」的特別關注與詮釋，才導致唯識思想體系的建立。唯識思想對森羅萬象世間的運作機理提出了系統的觀點，從虛妄憶想分別引起的諸識運作、諸法緣生，到三界六道的形成，都一一做了詳盡的解析，對於佛智的詮釋也無例外地從「識」的角度切入，尤其重視「轉識成智」機轉的說明，因此要瞭解佛四智的獲得需先瞭解「轉依」，才能全然地把握四智的內涵。

「轉依」一詞的梵語為 *āśraya-parāvṛtti*。其中 *āśraya* 意為諸法之所依，其中包括兩層含義：一者依憑之義，即所依為能依所依憑；二者因義，即所依為能依生起的根本原因。*parāvṛtti* 為轉、變之義，二者相結，於是成為轉所依或轉依之義。「轉依」包含「轉捨」與「轉得」兩個層面，即轉捨染分的所依——阿賴耶識，而轉得淨法的「所依」——真如。「所依」為染、淨諸法得以成立的根本原因，因為「所依」的不同，依據「所依」而開顯的智力也因而相異：依阿賴耶識而得的智力，不離六入的範圍，屬世間智；依真如而得的智力，因為緣起於法性，所得的智力即為根本智，在根本智的基礎上再加上度生所得的功德力，即得後得智。唯識思想從「識」的角度說明佛智，因此「轉捨」八識，即得去染淨現，而「轉得」四智。這個轉依的過程，《解深密經》以遍計所執相、依他起相、圓成實相之間的關係說明。《解深密經》指出在依他起相上不起遍計所執相，雜染相法除去之後，即能入諸法無自性性後所顯發的圓成實相。換句話說，遍計所執相在以「空」融通之後，依他起相上即能因為沒有遍計所執相，而得清淨相法，名為「圓成實相」。《解深密經》卷二「一切法相品」第四對此有極為清楚的闡釋：

善男子！相名相應以為緣故，遍計所執相而可了知；依他起相上遍計所執相，執以為緣故，依他起相而可了知；依他起相上遍計所執相，無執以為緣故，圓成實相而可了知。善男子！若諸菩薩能於諸法依他起相上如實了知遍計所執相，即能如實了知一切無相之法。若諸菩薩如實了知依他起相，即能如實了知一切雜染相法。若諸菩薩如實了知圓成實相，即能如實了知一切清淨相法。善男子！若諸菩薩能於依他起相上如實了知無相之法，即能斷滅雜染相法。若能斷滅雜染相法，即能證得清淨相法。²⁸

此中，《解深密經》表明依他起相上有沒有遍計所執相即可證得清淨相法，可見該經認為眾生之所以不能認知圓成實相，是源自遍計所執造成的錯誤認知，錯誤除去後，真實即可顯現，由此即透露出圓成實相本具的訊息。

（二）清淨聖智與四智

根據唯識思想，行者在轉依的過程中，得依次將有漏的八識轉為無漏的四智，即第八識轉為大圓鏡智、第七識轉為平等性智、第六識轉為妙觀察智、前五識轉為成所作智。「識」緣生的過程始自自性為無明所覆，之後根本智的功能隨即被限，同時依次緣生阿賴耶識與以下的七識（始起）。各識分位不同的功能範疇，在共俱時達成對塵境的識知。既然「識」因無明而有，故而「智」轉得的過程，關鍵即在無明的除滅。在除去無明的過程中，般若波羅蜜依於安住法性的根本智，以「空」融通色、心諸法，原八識緣取外境各自不同的能力，即得轉成相對應的四智，並具有可緣三界六道一切俗境，了知一切法如夢幻的能力。因為這樣的緣故，諸佛才能在諸法空義中，行廣大的度生事業，饒益有情。至於八識中的有漏識種，是在轉識成智的過程中，陸續地由識種轉成智種，成為可以成就一切淨法的材料，如嚴淨佛土。對此，《成唯識論》卷八曾清楚地說道：「淨法相續應知亦然。謂無始來依附本識有無漏種，由轉識等數數熏發漸漸增勝，乃至究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨種識，任持一切功德種子，由本願力盡未來際，起諸妙用相續無窮」²⁹。這裏，《成唯識論》指

²⁸ 唐·玄奘譯，《解深密經》《大正藏》卷16頁693中-下。

²⁹ 唐·玄奘譯，《成唯識論》《大正藏》卷31頁45中-下。

出本識因為無始以來即有無漏種依附的緣故，所以無漏種可被始起的諸轉識熏發而得勢力增勝，至佛位時，其在轉依過程中累積的強大勢能即可令我們完全轉捨「始起」的雜染識種，使得本識始起的染分全然清淨，而轉得清淨種識，並得任持一切功德種子。功德種子既以「功德」為名，即是表述修功所得，換句話說即是來自菩薩道度生的功德，也因此是來自轉依，非本有的無漏種。功德種子既為轉識而得，原「各識」分別判斷的作用，也轉為智用，而成四智，於是功德種子即為智種，成為諸佛就可以在緣俗境時，經由智用隨意而起廣大妙用的基礎。由此可見，四智的出現雖是源出於根本智，但在轉化的過程中增加了對始起三界六道諸法的詳盡瞭解與自在運用智種的能力，從而成為佛地所獨有的後得智。這是如來自受用身，不通餘地，也不與其他有情與共。

對於由始起的染分，轉識成智後才得以具有的四智，《成唯識論》稱其為「所生得」，總名「菩提」。《成唯識論》卷十說道：「此四心品名所生得，此所生得總名菩提」³⁰；對於本有的淨分，或名真如、實際、法性、法相、法住、法位、自性涅槃、不生不滅、本來寂靜等，因為是本具，在轉捨雜染的二障之後而得，故名「所顯得」。《成唯識論》卷十對此闡釋說：「所顯得，謂大涅槃。此雖本來自性清淨，而由客障覆，令不顯真。聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃。此依真如離障施設，故體即是清淨法界」³¹。此中，《成唯識論》所言的涅槃，即是自性清淨涅槃。《成唯識論》卷十對自性清淨涅槃有清楚的闡釋：

涅槃義別略有四種：一本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相一切分別，尋思路絕名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂故名涅槃。³²

既是自性涅槃，體即清淨，也因此又被稱為「清淨法界」。於是依於《成唯識論》，佛地應具足五法，即四智與涅槃或清淨法界。《佛地經》亦有相同的闡述：「有五種法攝大覺地，何等為五？所謂清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、

³⁰ 同註 29，頁 57 上。

³¹ 同註 29，頁 55 中。

³² 同註 29，頁 55 中。

成所作智」³³。至於覺知清淨法界之智，《佛地經論》稱為「清淨聖智」：「清淨法界者……離一切相，一切分別、一切名言皆不能得，唯是清淨聖智所證，二空無我所顯，真如為其自性，諸聖分證諸佛圓證，如是名為清淨法界」³⁴。於是清淨聖智即是本具的覺性，在其他的唯識經論中，如《成唯識論》、《攝大乘論》等，又稱之為「根本無分別智」。

筆者在此提出唯識思想的「根本無分別智」表述眾生本具的覺性，可能會引起一些異見，筆者在此略做討論以釐清其義。我們從彌勒菩薩（以下簡稱彌勒）在《大乘莊嚴經論》中的主張以及無著對該論的註釋推知，唯識思想的根本上師：彌勒與無著，二人的確是存在眾生本具清淨覺性的思想，彌勒與無著皆將其稱為「如來藏」。《大乘莊嚴經論》中的本頌是彌勒所造，無著釋頌。《大乘莊嚴經論》卷三「菩提品」第十說道：

偈曰：清淨空無我，佛說第一我。諸佛我淨故，故佛名大我。

釋曰：此偈顯示法界大我相。清淨空無我者，此無漏界由第一無我為自性故，佛說第一我者。第一無我謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。諸佛我淨故，故佛名大我者。由佛，此我最得清淨，是故號佛以為大我。由此義意，諸佛於無漏界建立第一我。是名法界大我相……

偈曰：一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏。

釋曰：此偈顯示法界是如來藏。一切無別故者，一切眾生、一切諸佛等無差別故，名為如。得如清淨故者，得清淨如以為自性，故名如來。以是義故，可說一切眾生名為如來藏。³⁵

在此引文中，因為很清楚的表明，彌勒將眾生與如來無別的自性，即空性，也即真如，視為「第一我」、「大我」或「如來藏」。作為彌勒的嫡傳弟子無著，繼承了老師的思想，在注釋中表達了這樣的觀點，即眾生與佛同具清靜無差別的自性，也就是如來藏（如來藏是法性異名）。另外，無著在《大乘莊嚴經論》中，更曾直接的說明本淨的心性即是「阿摩羅識」、即是「自性清淨心」，此表明他認為如來藏亦同時含藏「覺知」的能力，因此才稱之為自性清淨「心」或阿摩

³³ 唐·玄奘譯，《佛說佛地經》卷一《大正藏》卷16頁721上。

³⁴ 《佛地經論》卷三《大正藏》卷26頁302上。

³⁵ 無著菩薩造，唐·波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》《大正藏》卷31頁603下-604下。

羅「識」。同時他關於心性本淨但為客塵所染的論述，與如來藏之說幾無二致。《大乘莊嚴經論》卷六「隨修品」第十四：

偈曰：譬如清水濁，穢除還本清。自心淨亦爾，唯離客塵故。

釋曰：譬如清水垢來則濁，後時若清唯除垢耳，清非外來本性清故，心方便淨亦復如是。心性本淨客塵故染，後時清淨除客塵耳。淨非外來本性淨故，是故不應怖畏。

偈曰：已說心性淨，而為客塵染。不離心真如，別有心性淨。

釋曰：譬如水性自清而為客垢所濁，如是心性自淨而為客塵所染，此義已成。由是義故，不離心之真如別有異心，謂依他相說為自性清淨。此中應知，說心真如名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識。

36

引文中，無著表達染後的心性是同時具有染淨二相，但體則為一，並不是染分與淨分成為二體。文中以「水」為例非常妥切地說明瞭這樣的情況：原本清淨的水（喻本淨的心性），雖為客垢所濁，但垢除隨即恢復清淨，由此可見塵垢並未使水性改變，只是使之現出染相，因此有塵垢的水是同時攝染淨二分。對於自性清淨心即是阿摩羅識，為客塵染後而為不淨，但客塵盡除後，心性即恢復原本的清淨，無著在即使被一般人認為以闡揚阿賴耶識為主的《攝大乘論》中，也是持一樣的見解。《攝大乘論》卷三「彼果智分」第十一說道：

彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身應知彼果智殊勝：一由自性身，二由受用身，三由變化身。此中自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故……諸佛法身以何為相？應知法身略有五相……四常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。五不可思議為相，謂真如清淨自內證故，無有世間喻能喻故，非諸尋思所行處故。復次，雲何如是法身最初證得？謂緣總相大乘法境無分別智及後得智……³⁷

這裏，無著提到佛的三身，其一是「自性身」。自性身表明有情本具「空」的體

³⁶ 同註 35，頁 622 下-623 上。

³⁷ 無著造，唐·玄奘譯，《攝大乘論本》《大正藏》卷 31 頁 149 中。

性，才有可能在成佛時，得證此「空性」的「自性身」。而且根據無著「自性身」即是「法身」，為一切法所依止，由此可見，無著是贊成法身為諸法的根本依因。而法身之相因為攝真如的「常住」及「清淨」相，所以「自性身」是本有及本淨的，因此可以「自內證」。再來，無著又言及法身所證為「緣總相大乘法境無分別智及後得智」，此中的「總相大乘法境無分別智」因與「後得智」相對，所以無疑指的即是「法住、法位」於本際不來不去的「根本智」，或名本覺。由此角度看來，《攝大乘論》也是贊成諸有情皆有本具清淨的「自性」，而且由於此自性在成佛之時得以完全顯現而成為「自性身」或「法身」，可見無著所贊成的「自性身」義與「如來藏」義完全等同。由是可知，在無著的見解中，如來藏即為諸法的根本所依，與彌勒完全相同。從上述的討論看來，無著在《大乘莊嚴經論》中認為眾生本具如來藏的思想，《攝大乘論》具有與之相同的旨趣，只是無著在《攝大乘論》中沒有直接以「如來藏」、「自性清淨心」、或「阿摩羅識」名之。³⁸

³⁸ 《攝大乘論》因為宣揚阿賴耶識能變現萬有，而被一些學者判屬主張「賴耶緣起」的「妄心派」，造成一般以為《攝大乘論》立論的立場與主張「如來藏緣起」、「真如緣起」的「真心派」，看似有根本性的差異。但這種觀點，我們以為至少是不全面的。現僅以該論（以玄奘所譯的《攝大乘論本》為本）的結構為例作簡單的說明。《攝大乘論》的結構分為：總標綱要分、所知依分、所知相分、入所知相分、彼入因果分、彼修差別分、增上戒學分、增上心學分、增上慧學分、本果斷分、彼果智分等十一分。《攝大乘論》為何以如此次第闡述大乘？《攝大乘論本》卷一的「總標綱要分」第一中有清楚的解說：

復次，云何如是次第說此十處？謂諸菩薩於諸法因要先善已，方於緣起應得善巧，次後於緣所生諸法應善其相，善能遠離增益損減二邊過故。次後如是善修菩薩，應正通達善所取相，令從諸障心得解脫。次後通達所知相已，先加行位六波羅蜜多由證得故，應更成滿增上意樂得清淨故。次後清淨意樂所攝六波羅蜜多，於十地中分分差別應勤修習，謂要經三無數大劫。次後於三菩薩（菩提）所學應令圓滿。既圓滿已，彼果涅槃及與無上正等菩提應現等證故，說十處如是次第。（《大正藏》卷31頁133上-中）。

無著於此論中從雜染的阿賴耶識開始談起，然後經由三自性、六波羅蜜、十地、戒律、心、各種智（包含根本智與後得智、般若波羅蜜與根本智、聲聞智與菩薩智等）、轉依等，直談到最後的轉依所得果，即佛身與佛土。在最後的「彼果智分」之前，《攝大乘論》談的都是在大乘佛教修行中所實際遭遇的問題，為因地所攝，所談「染」多「淨」少，其目的是引導修行者由「識」轉「智」，成就最後的果位。我們不能僅從無著在「識」層面的討論，就以為「阿賴耶識是一切法之所依」的說法，是無著的主要觀點，而忽視了他的關於修行次第、智果等內容的說明。因為這所有的論點、論據都是為了能夠開顯大乘修行次第的架構，並梳理修行人由「識」轉「智」的理論脈絡。

參、大乘各派思想對佛智詮釋的異同

般若思想以「法相、法住、法位、法性、實際、不可思議性」闡述本有的一切智，此中「法住、法位、法性、實際」傳達出一切智的根本性；以「一相故名一切種智，所謂一切法寂滅相。復次！諸法行類、相貌、名字、顯示、說，佛如實知，以是故名一切種智」說明與一切智具有同質體性，且比一切智多了對世俗諸法了然的智能，唯在佛位所成的一切種智。一切智與一切種智表述了佛的根本智與後得智，根本智為本有智，但須在去除無明，與薩婆若相應後才得顯現；後得智則須在無間斷地住於薩婆若境的同時，實行各種度生事業才得成就，是以，《成唯識論》將根本智稱為「所顯得」以彰顯其之本具的性質，後得智稱為「所生得」，以表述其非本具，乃修行後得。

如來藏思想雖以「如來藏」之名弘揚諸法實性的思想為主，但這個名稱只是對計我外道與畏懼「諸法無我」人們的方便施設，其所蘊含的實性與實相思想，實質等同於般若思想之「空而不滅」的法性與諸法實相的思想，因此如來藏思想對佛智的詮釋語言雖與般若思想不同，在句義的內涵上卻是一致的。

《勝鬘經》以「空如來藏」描述眾生清淨本有的體性，我們知道在《摩訶般若波羅蜜經》中，這樣的概念是含藏在對諸法本體的描述中，即如、實際、法性、法身、法住、法位、無所有性等，《大乘莊嚴經論》直稱之為如來藏或自性清淨心，《成唯識論》則稱其為「自性清淨涅槃」或「清淨法界」。由諸法的清淨本際所緣起之智，般若思想以「一切智」稱之，以顯揚其從「空」的角度而得了然一切法「空」的共相（含法性與法相）的功能；如來藏思想以「空如來藏智」名之，以表明雖然眾生皆具如來藏的實性，但此如來藏是由不思議的「空」所演繹，不同於眾生以憶想分別的妄心所認知，落於名相言詮的實性、實相的概念。「空如來藏智」中的「空如來藏」之名，不僅可以傳達「佛性本有」的意涵，不會落入斷滅見中，同時又可以說明眾生本性「性空」而不生不滅的

因此可以說，該論除了闡發作為染因的阿賴耶識之外，還存有包括著修行、果地等一系列的詮釋。而恰恰是在果地的層面，無著與《大乘莊嚴經論》中的見解完全相合。綜上所述，我們認為是否適合將《攝大乘論》定位在「妄心派」，是有待再斟酌與考察的。

性質，因而與「梵我論」³⁹作了區隔，從而得以引導執計我見者正確地認識諸法的性相；唯識思想則以覺知「自性清淨涅槃」或「清淨法界」的「清淨聖智」稱之，以凸顯因為眾生本具清淨的體性，所以才能夠進行「轉依」：即從依阿賴耶識認知諸法的性相，轉而依「自性清淨涅槃」（即真如）覺知諸法的性相。

至於佛位的「不空如來藏」所具足的是佛度生後得的種種不思議法，因為佛已不具無明，所以這些不思議的佛法俱是依因於自性清淨的「空如來藏」而緣起，是以皆是清淨相法，因而以「不空」名之。此也即是《摩訶般若波羅蜜經》中所謂的「色性空相不壞色」⁴⁰的內涵，也是諸佛為何能夠如實知「諸法行類、相貌、名字、顯示、說」的內在機理。由此可見，「不空如來藏智」與「一切種智」義同，只是「不空如來藏」的名稱具有表述其為種種不思議佛法總匯的意思，但是「一切種智」，從其名稱來看，很清楚地主要是表述此智為一種了知諸法自相的智力。

綜合上述，我們得到這樣的認知：般若思想的「一切智」與「一切種智」名，只表述了佛智具有了知一切法自、共相（即總相與別相）的能力，但沒有像「空、不空如來藏」名一般，另外傳達了淨法的「本有」與「始起」的訊息。在唯識思想中，「清淨聖智」之名表述了去除染分之後的寂靜性質，切合唯識喜以染淨的概念作詮釋的特性。此外，由八識清淨而轉得相對應的四智，著重說明識可轉、智可得的「轉識成智」的機轉。由於轉識成智是行者經過修行之後才開發出的能力，不是本有，因此四智的範疇與般若思想中表述度生諸功德力的「一切種智」，以及如來藏思想中的「不空如來藏智」相同。唯識思想以四智清楚地表述佛智緣俗的各種智力，可以視為佛智（功用邊）的別相，一切種智敘述佛智緣世間諸法的綜合能力，可以視為佛智（功用邊）的總相。（三種思想對佛智詮釋的異同，請見附表）。

³⁹ 根據奧義書，「梵」具有超越的性質，是萬物之胎，世間一切萬有皆由其所創造；但根據佛教，如來藏雖是諸法的實性，卻只是以文字勉強描述之，如來藏之性為「空」所表述，並不具備出生萬物的能力，世間萬有的出現，是由無明造作所成。

⁴⁰ 同註6，卷二十五「實際品」第八十《大正藏》卷8頁403中。

思想種類	般若思想	如來藏思想	唯識思想
染所依	虛妄憶想分別或妄見分別 ⁴¹ 。	如來藏本際不相應體。	阿賴耶識。
淨所依	如、法相、法性、法住、法位、或實際等。	如來藏本際相應體或真如法界。	自性涅槃或清淨法界。
根本智 (顯得)	薩婆若或一切智。	空如來藏智。	根本無分別智或清淨聖智。
後得智 (生得)	一切種智。	不空如來藏智。	大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。

肆、結語

代表早期大乘思想的般若思想，以宣揚諸法性相的真實意義為其傳出的目的，因此在般若思想中，即以一切智與一切種智之名，表述可正確認知諸法本際和世間性相的佛智。一切智根據《摩訶般若波羅蜜經》是安住法位不來不去、不生不滅，眾生從本以來即具的覺性；一切種智是依於一切智，經由施行六波羅蜜，另外開展出對世間諸法各種形貌了然的智慧。二者以皆瞭解諸法自性涅槃的寂滅相的層面而言，彼此是關係不二，但唯有由利益眾生的心願為動力，在世間長期地施行菩薩道而成就的一切種智，具備了然世間諸法性相的智力。於是一切智是眾生皆具的智慧，一切種智才是佛位圓具的不共智慧。嚴格說來，一切種智的範疇包含了一切智，也因此談到佛智時，常常略去一切智，僅提一切種智。

唯識思想對佛智的表述，其內涵與般若思想相同，但在詮釋語言以及詳略

⁴¹ 《摩訶般若波羅蜜經》常以虛妄憶想分別或妄見分別描述眾生源自無明的顛倒妄想，如該經卷三「相行品」第十說道：

佛告舍利弗：色受想行識無所有，內空乃至無法有法空故；四念處乃至十八不共法無所有，內空乃至無法有法空故。是中凡夫以無明力渴愛故，妄見分別說是無明。是凡夫為二邊所縛，是人不知不見諸法無所有，而憶想分別著色乃至十八不共法，是人著故，於無所有法而作識知見，是凡夫不知不見（《大正藏》卷8頁238下-239上）。

程度方面有明顯的差異。唯識思想強調說明識境關係以及心識的功能與運作，並著重對染法緣起的闡釋。心識作用，在般若學中被籠統地表述為「虛妄憶想分別」，而於唯識中則被發揮為八識說。通過八識法數，唯識學將一切種智做了進一步延伸，即以功能將一切種智分成四智。以此，展示了從染分的還滅至佛智成就的完整過程，並在這一過程中，清晰地分析了雜染心識如何轉捨、四智怎樣轉得的具體機理。從而宏觀和微觀地開顯了一條轉識成智的菩提道怎樣成就的理趣。而恰恰是這一點，唯識思想在契合般若原旨的同時，又補充且闡發了其中的不足。另外，如來藏思想以「空如來藏」與「不空如來藏」之名闡述眾生本有的佛性與修得的一切善法，是有其對治意義的（針對計我外道及畏懼諸法性空者）。由空、不空如來藏緣起的空如來藏智與不空如來藏智的名稱，雖然與般若思想的一切智與一切種智不同，但是實質意義卻是完全一致。由一切智、一切種智到空如來藏智、不空如來藏智，乃至清淨勝智與四智，不但彰顯了在歷史的不同時期，思想的變遷所導致佛教方便性施設的建立，從而凸顯了大乘佛教各時期的思想特色，而且一併地顯揚了般若思想在大乘佛教中的根本性意義。

參考文獻

一、經論

- 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》《大正藏》T08 No.223。
宋·求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》《大正藏》T12 No.353。
宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》《大正藏》T16 No.670。
元魏·菩提流支譯，《佛說不增不減經》《大正藏》T16 No.668。
唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》《大正藏》T07 No.220。
唐·玄奘譯，《解深密經》《大正藏》T16 No.676。
唐·玄奘譯，《佛說佛地經》《大正藏》T6 No.680。
唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》《大正藏》T16 No.672。
龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》《大正藏》T25 No.1509。
世親菩薩釋，陳·真谛譯，《攝大乘論釋》《大正藏》T31 No.1595。

世親菩薩釋，唐·玄奘譯，《攝大乘論本》《大正藏》T31 No.1594。
 護法等菩薩造，唐·玄奘譯，《成唯識論》《大正藏》T31 No.1585。
 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》《大正藏》T26 No.1530。
 無著菩薩造，唐·般若多羅譯，《大乘莊嚴經論》《大正藏》T31 No.1604。

二、專書

山口益，肖平、楊金萍譯，《般若思想史》（上海：上海古籍出版社，2006年）。
 山田龍城，《梵語佛典の諸文獻・資料篇》（東京：平樂寺，1981年）。
 山田龍城著，許洋譯，《梵語佛典導論》《世界佛學名著譯叢79》（臺北：華宇，1985年）。
 山田龍城，《大乘佛典解說事典》（東京：北辰堂，1997年）。
 方立天，《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，2006年）。
 平川彰著，莊昆木譯，《印度佛教史》（臺北：商周，2004年二版）。
 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1988年）。
 牟宗三，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，2004年）。
 周貴華，《唯心與了別》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。
 楊翼風，《〈摩訶般若波羅蜜經〉的思想研究》（北京：北京大學博士論文，2008年）
 Williams Dwight Whitney, *Sanskrit Grammar: including both the classical language, and the older dialects, of Veda and Brahmana*, Cambridge: Harvard University Press, (1987).

三、期刊論文

蔡耀明，〈吉爾吉特（Gilgit）梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，《正觀雜誌》，第13期（2000年6月）。



National Chung Hsing University

**The Thoughts of Buddha's Wisdom
in Mahayana Buddhism**
—The Differences and Similarities of Elucidation on
Buddha's Wisdom among Prajñā,
Tathāgatagarbha, and Vijñānamātra Thoughts

Yih-feng Yang *

Abstract

The study investigates the thoughts of Buddha's wisdom in the light of prajñā, tathāgatagarbha, and vijñānamātra thoughts. At the same time, their elucidations of emphasis are revealed. Moreover, the fundamental meaning of prajñā thoughts is also learned from the fact that the basic ideas of Buddha's wisdom followed by tathāgatagarbha and vijñānamātra thoughts. However, the two thoughts discussed Buddha's wisdom from different angles and used varied terms due to complying with the transition of thoughts in different eras.

Keywords: Buddha's wisdom, prajñā, tathāgatagarbha, vijñānamātra



* Lecturer, Tzu Chi College of Technology