



高崎直道的「解性」思想再議

釋如定

玄奘大學宗教研究所三年級

提要：

「解性」的概念在學界曾被廣泛地討論過，當然相關的研究成果也非常豐碩。本文主要是想對高崎直道的該議題所持的某部分觀點，重新提出檢視。首先，他認為真諦學說的特點之一，就是阿摩羅識與解性黎耶均受到很強烈的「如來藏思想」之影響，且從自性清淨心 = 阿摩羅識 = 轉依的關係來說，作為依止處的「解性」即是如來藏 = 自性清淨心，而非阿賴耶識。

再者，高崎氏透過與梵文《寶性論》的內容對照，發現真諦譯《攝大乘論釋》的「界」五義，幾乎與該論所說一致。因此，認為真諦譯《攝大乘論釋》就是《寶性論》的別樣抄出。而他又從《寶性論》對「性」的解釋，以連結到真諦譯《攝大乘論釋》對「界」的界說，據此而認為「界」就《寶性論》式的「如來藏」，故而主張「解性 = 如來藏」。

那麼，對於高崎直道的此一看法，筆者擬從如下三點提出質疑：(1)、即便這兩部論書間的引述文段或內容一致，我們是否能夠直截地將兩者間的思想底蘊作對等的等價連結？(2)、真諦將《寶性論》中的「如來藏」五義引進到《攝大乘論釋》，以解釋「解性」義。然而，我們應當考量到真諦的此一處理手法，是否與其所身處的時代背景或當時盛行的學說思潮有關？(3)、既然翻譯本來就是一項對原著的「拆解」與「重構」的過程，那麼我們是否有足夠的理由證明真諦將「界」五義援引到《攝大乘釋》時，不會經過這兩道程序？

關鍵字：

真諦、高崎直道、《寶性論》、《攝大乘論釋》、解性、如來藏



一、前言

關於「解性」的討論，依目前學界的看法，大致有如下三種類型的提出：(1)、將「解性」視為「如來藏」。(2)、將「解性」視為「本覺」。(3)、將「解性」視為「本有無漏種」。然而，本文所要探討的有關高崎直道對「解性」所持之觀點，是屬於如上三種類型中的「第一種」，亦即為高崎氏將真諦譯本中的「解性」解讀為「如來藏緣起說」之思想。

筆者曾於西元 2000 年發表過一篇名為〈高崎直道對「界」所持的看法之檢討〉¹ 的短篇文章，在經若干年後重新檢閱當時評議的內容，發現當時的論述並不成熟，加上現在又有一些新的看法，因而想重新針對相同的議題，並就三個面向，再作一次釐清與評論，此為本文寫作的主要動機所在。

有關本文的撰寫，筆者擬從如下四個面向來討論：(1)、為本文的前言與研究動機。(2)、略述高崎直道對「解性」所提出的看法，亦即是氏認為「解性」此一概念與《寶性論》的「如來藏思想」有相當密切的關聯。(3)、檢視高崎氏的「解性＝如來藏」之見解，文中將試著從三個側面來討論：1、引述的文段內容與思想底蘊並無絕對的等價關係。2、應考量真諦身處的時代思潮與當時的環境背景。3、翻譯是一項對原著的拆解與重構之過程(4)、為本文的結論。

二、高崎直道的主張：「解性」是與《寶性論》思想非常密切的「如來藏說」

首先，高崎直道曾於〈如來藏とア－ラヤ識〉一文中說到：

關於唯識說的真諦學說之特色，有下面三點，即：(一) 以阿摩羅識為第九的九識義，(二) 解性、果報、染污三種阿梨耶識說，(三) 阿陀那識第七識說。……然而，(一) 的阿摩羅識與 (二) 之中的解性黎耶，與如來藏的觀念有很深之關係。因為這樣的主張，所以在真諦三藏所傳的唯識說中，被認為是受到很強烈的如來藏思想影響。²

¹ 釋如定，〈高崎直道對「界」所持的看法之檢討〉，《大專學生佛學論文集（十二）》，台北：華嚴蓮社，2000 年。

² 高崎直道，〈如來藏とア－ラヤ識〉，《如來藏思想》，收於平川彰等編集《講座·大乘佛教》第 6 冊，東京：春秋社，昭和 57 年 5 月 30 日第 1 刷發行，p.177。



接著又說：

阿摩羅識是在《決定藏論》中所見之語詞，如果以《瑜伽師地論》(攝決擇分)所對應的部分來說的話，是相當於轉依之果。……事實上，所說的這個語詞，在《十八空論》中，被說為「阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨，客塵盡故立為淨」，所以非常接近如來藏。³

高崎氏認為，真諦學說中的「阿摩羅識」與「解性黎耶」，與如來藏的觀念有很深的關係，這是因為真諦所傳的唯識受到如來藏思想強烈之影響所致。此外，是氏又進一步在「解性與聞熏習和合」時說道：

如果從上述的自性清淨心＝阿摩羅識＝轉依(離垢清淨)的圖式來說明的話，阿賴耶識自體並非清淨，如果這樣的話，作為一依止處的解性，在真諦的看法上，並不是阿賴耶識，而是如來藏＝自性清淨心的道理。此解性與聞熏習和合，而說是聖人依；反過來說，所謂無始時來界偈的界作為「以解為性」的時候，解性就不得不成為如來藏，而不是阿賴耶識，它是真諦譯的真意。⁴

文中說道，作為依止處的「解性」就真諦本人的看法來說，並非是「阿賴耶識」，而是指「如來藏」＝「自性清淨心」。所以，是氏進而指出：與聞熏習和合的「聖人依」——「解性」，在作為「以解為性」之時，就必然成為如來藏，而非阿賴耶識，此為真諦譯之真意。

另外，高崎直道也在〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉中，先以真諦譯《攝大乘論釋》所說的《大乘阿毘達磨經》偈所說的「此界無始時」之解釋，與梵文本《寶性論》作一對照，進行檢討。他指出真諦譯本中所說的「界」(dhātu)之五義，雖無法與《寶性論》作逐句逐語的對應，但是除了有二、三個語辭的差別之外，幾乎與《寶性論》、《勝鬘經》所說一致。⁵

於後文中，他又著手進行《攝大乘論釋》、《佛性論》與梵文《寶性論》

³ 高崎直道，〈如來藏とア－ラヤ識〉，p.177。

⁴ 高崎直道，〈如來藏とア－ラヤ識〉，pp.177-178。

⁵ 高崎直道，〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉，收錄於《結城教授頌壽紀念·佛教思想史論集》，東京，大藏出版社，1964年出版，pp.243-244。此篇後來收錄於：高崎直道，《如來藏思想II》，京都：法藏館，1989年12月10日初版第一刷發行，pp.141-189。



之比對，⁶ 發現：

《攝論釋》比同樣是真諦譯的《佛性論》更近於《寶性論》，可以證明真諦譯的二本，各別是《寶性論》的別樣抄出。⁷

同時，他也指出真諦在《攝大乘論釋》中引用《寶性論》的文段，可以看作是真諦本人熟知《寶性論》的最大證據。⁸ 因而，他從文獻學及教理上這二方面，說明真諦譯《攝大乘論釋》與《寶性論》，不管在直接或間接上，都有密切的關係，並歸納如下五點：⁹

- (1)、界的五義。
- (2)、對應於四德（常、樂、我、淨）的四因（信解大乘、般若、禪定、大悲）、四人（闍提、外道、聲聞、獨覺）、四障（方便、因緣、有有、無有生死）等。
- (3)、三種信（信有、信可得、信有功德）。
- (4)、三德（斷、智、恩）。
- (5)、如理、如量智等。

高崎氏更指出，上來這幾點很多時候可以借由《佛性論》、《無上依經》來理解的。¹⁰ 既然，高崎氏從以上幾點來說明真諦譯《攝大乘論釋》是《寶性論》的別樣抄出。那麼，《寶性論》的「界」（dhātu）之具體內容則有待於進一步討論。他首先引用《寶性論》〈校量信功德品第十一〉的偈頌說：

佛性、佛菩提，佛法及佛業。¹¹

他舉出《寶性論》所說的這四個法，其主要目的在於建立三寶，特別是該論將「佛性」當作三寶建立的「正因」來重視。因此，所謂「佛性」就是「如來藏」，而且該釋論費了相當多的內容在討論如來藏。然而，在《寶性論》中，相當於「佛性」、「如來藏」的表達方式有很多，諸如：「有垢真如」

⁶ 高崎直道，〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉，pp.247-250。

⁷ 高崎直道，〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉，p.251。

⁸ 高崎直道，〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉，p.256。
其引證的對照內容，可參見該篇文章的 pp.253-255。

⁹ 高崎直道，〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉，p.256。
高崎氏說：（1）界之五義是真諦譯書所特有的，而（2）~（5）的典據，則必須追溯到《寶性論》。（同文，p.256）

¹⁰ 高崎直道，〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連〉，p.256。

¹¹ 《究竟一乘寶性論》卷一〈校量信功德品第十一〉，大正 31,819c25。



(*sāsrava-tathatā*)、「佛性」(*buddhatā*)、「如來藏」(*tathāgata-garbha*)、「界」(*dhātu*)、「性」(*gotra, dhātu*)、「如來性」(*tathāgata-gotra*)、「眾生」(*sattva*)等等。¹² 他進一步說,「性」這個語辭是最常出現於該論的,而且「性」相當於梵文的*dhātu*和*gotra*二個語辭,而*dhātu*在漢譯中,則以「界」來說明,有「如來藏」之意味。¹³

此外,高崎直道也在〈〈無始時來の界〉再考〉一文當中,從梵文本《寶性論》(*Ratna-gotra-vibhāga-śāstra*)》,以三段引文來說明「界」(*dhātu*)所指的內涵也是「如來藏」,而且他進一步根據三段引文,認為《寶性論》中的「無始時來界」的如來藏定義,是源自於《不增不減經》。¹⁴

藉由高崎氏對《寶性論》所說的「*dhātu*」之理解,我們知道《寶性論》所說的「界」,不僅是以「如來藏」的系統加以說明,其思想更是源自於《不增不減經》,而且真諦譯《攝大乘論釋》,也是依於《寶性論》的思想而別樣抄出。

如此說來,這兩部論(《寶性論》與《攝大乘論釋》)之間的思想應有重大的關連。這似乎說明了真諦譯《攝大乘論釋》中多加進去的部分不是沒有根據,而且是不出《寶性論》的思想範圍,因而《攝大乘論釋》中所提出的「界」之五義,也應該不出《寶性論》中所說的「如來藏」五義了。可以說

¹² 高崎直道,〈寶性論における如來藏の意義〉,《印度學佛教學研究》第 1 卷第 2 號,東京:日本印度學佛教學會,昭和 28 年 3 月 25 日發行, p.368。此篇後來收錄於:高崎直道,《如來藏思想 II》,京都:法藏館,1989 年 12 月 10 日初版第一刷發行, pp.27-31。

¹³ 當然 *dhātu* 也有被譯為「性」的例子。如然該論就引用了《大乘阿毘達磨經》的「*anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/ tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi vā*」偈頌,並將該偈頌的「*dhātu*」譯為「性」。然此偈頌在《攝大乘論》則被譯為「界」。雖在譯語上有所不同,但都是梵文 *dhātu* 這個字是可以確認的。(請參見:高崎直道,〈寶性論における如來藏の意義〉, p.368。)

¹⁴ 請參見:高崎直道,〈〈無始時來の界〉再考〉,《勝呂信靜博士古稀記念論文集》,東京,山喜房佛書林,1996 年 2 月 23 日, pp.53-55。高崎氏所引用的三段文,如下所述:(1)、「眾生之中」,未來際等的堅固不變之法性是存在的

(*aparānta-koṭi-sama-dhruva-dharmatā-samvidyamānatām*)。(2)、煩惱殼與〔法性=如來藏〕是無始時來共存的,但是在作為本性〔不可分〕上,並沒有結合的理由

(*anādi-sāmnidhyāsambaddha-svabhāva-kleśa-kośatām*)。(3)、一方面清淨諸德與〔法性〕無始時來就共存了,另一方面在作為本性〔不可分〕上是結合的

(*anādi-sāmnidhya-sambaddha-svabhāva-śubha-dharmatām*)。

此三段漢譯原文如下:(1)、無始世界來,彼法恒常住,法體不轉變。(2)、無始時來煩惱藏所纏。(3)、無始時來自性清淨心具足。(大正 31,837a9-12) 另外,有關梵、漢對照部分可參見:中村瑞隆,〈梵漢對照 究竟一乘寶性論研究〉,收錄於《世界佛學名著譯叢》第 76 冊, pp.117-118。



真諦是以《寶性論》中所說的「如來藏」五義，來解說《攝大乘論釋》中的「界」之五義。那麼，高崎直道的看法，無非是指——《攝大乘論釋》中藉以「界」五義所解釋的「解性」，即是《寶性論》式中的「如來藏思想」。

三、檢討高崎直道的「解性＝如來藏」之見解

一、引述的文段內容與思想底蘊並無絕對的等價關係

如上所述，高崎直道認為，真諦譯《攝大乘論釋》中與聞熏習和合的「解性」是「如來藏」，並非為「阿賴耶識」；而且並透過版本的對照，認為《釋論》有關「界」等五義的內容，並不超出《寶性論》「如來藏」五義的思想範圍之外，同時由於彼此間具有高度的共通性，故而推斷《釋論》所說的「界」之五義，即是《寶性論》「如來藏」五義的翻版，因此認為真諦譯本中的「界」，是相應於《寶性論》的「如來藏說」。

針對高崎氏所提出的觀點，吾人認為其在說明論證上，仍值得再行討論，因此文中筆者擬從三個切入點重新加以檢視其所說：

第一、真諦譯《攝大乘論釋》在解釋「界」「以解為性」時，曾引述與《寶性論》、《佛性論》等相同的文段內容，我們能否證明所援引的「文段內容」＝所要表達的「思想底蘊」？這兩者之間，有絕對的等價關係嗎？

第二、即便在真諦譯本中，出現如高崎直道所說之《寶性論》「如來藏五義」，然我們是否應考慮到真諦當時所身處的中國整個環境，曾盛行「如來藏」這類的主流學說思潮？

第三、翻譯必須經過「拆解」與「重構」的過程，因此我們如何能保證真諦在譯《攝大乘論釋》時所附加進去的「解性」內容，尚未經拆解與重構，而保持了《寶性論》的「如來藏思想」之原貌？

基於上述這三個問題，我們將於下文逐一作論述。首先，誠如印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書中所揭示的：

《成實論》是多用經部義的，但不能說就是經部。¹⁵

上述文段說明了《成實論》作者訶梨跋摩，雖在「力闢說一切有，多用

¹⁵ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社，民國 81 年 10 月七版，p.578。



經部說」，¹⁶ 亦即《成實論》雖在內容陳述上，多採經部義，致使該論出現相當多的經部思想；然而，該論作者的思想，卻不會因此而被認定與經部義是一致的或相應的。由於「經部義」在《成實論》所扮演的角色，僅是「力闢說一切有」之思想而已，實際上《成實論》雖「多用經部說，而亦不拘所宗」，¹⁷ 因為該論亦「引數論義以入佛，乃謂四微和合為四大，四微實而四大假，特異於諸家之說」。¹⁸ 因此，筆者以為：「《成實論》是多用經部義的，但不能說就是經部。」同時，也不能因為該論「引數論義以入佛」，就認為該論思想受到「數論」等的外道影響。

同樣地，藉助上述所彰顯的道理，重新檢審高崎直道所持的看法——透過版本的對照，認為《釋論》有關「界」等五義的內容，並不超出《寶性論》「如來藏」五義的思想範圍之外，同時由於彼此間具有高度的共通性，故而推斷《釋論》所說的「界」之五義，即是《寶性論》「如來藏」五義的翻版，因此認為真諦譯本中的「界」，是相應於《寶性論》的「如來藏說」。吾人以為，即便真諦譯《攝大乘論釋》中的「界」等五義，與真常典籍《佛性論》、《寶性論》所說的「如來藏」等五義，在內容上有其高度的共通性或一致性，也無法有力證成兩者之間的思想能劃成「等號」。因為《攝大乘論釋》中所出現的「界」五義，也有可能只是真諦借用《佛性論》、《寶性論》中的「如來藏」五義，以「輔助說明」其「解性」之內容而已。

以下，筆者想再借助幾則內容文段來證明吾人的看法：

被稱為瑜伽行的中觀者，努力弘揚般若，而主要是傳為彌勒造的《現觀莊嚴論》。追隨「隨理行」的瑜伽者；引《楞伽經》來表示觀行次第，以中觀的空為究竟。¹⁹

而唯識學者，如《成唯識論》，引《楞伽》與《密嚴經》以成立自宗。隨瑜伽行的中觀者——寂護，竟引《楞伽經》〈偈頌品〉文，作為大乘正見的準量。²⁰

其在中觀學者，則清辨廣引《楞伽》以證空義。靜命師資，則依《楞伽》以為貫攝唯識、性空二家之證。²¹

¹⁶ 印順法師，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，民國 81 年 10 月三版，p.227。

¹⁷ 印順法師，《印度之佛教》，p.227。

¹⁸ 印順法師，《印度之佛教》，p.227。

¹⁹ 印順法師，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民國 82 年 4 月五版，p.382。

²⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.411。

²¹ 印順法師，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第 1 冊，台北：正聞出版社，民國 82 年 4 月初版，p.150。



論師們為了維護自宗，如中觀派的清辨，以為唯識不合經意；在解釋《中論》的《般若燈論》中，引《楞伽經》來證明自宗（四·七·一三·二二品等）。西元八世紀的寂護，成立世俗唯識，勝義皆空的中觀，並引《楞伽經》偈來證明。²²

上述引文說道：「被稱為瑜伽行的中觀者，努力弘揚般若……引《楞伽經》來表示觀行次第」、「唯識學者，如《成唯識論》，引《楞伽》與《密嚴經》以成立自宗」、「隨瑜伽行的中觀者——寂護，竟引《楞伽經》〈偈頌品〉文，作為大乘正見的準量」、「中觀學者，則清辨廣引《楞伽》以證空義」、「論師們為了維護自宗，如中觀派的清辨……在解釋《中論》的《般若燈論》中，引《楞伽經》來證明自宗」、「寂護成立世俗唯識，勝義皆空的中觀，並引《楞伽經》偈來證明」。值得注意的是，《楞伽經》一般是被歸類在「真常典籍」或「如來藏思想」當中，誠如印順法師所說：

《楞伽經》本於南天竺真常妙有之如來藏說。²³

《楞伽經》為真常唯心論的要典。²⁴

於「真常唯心」中，《楞伽經》頗有特色。²⁵

但是，被歸類為真常典籍或思想的《楞伽經》，卻是唯識學派乃至中觀派月稱證成自宗思想的重要依據。如窺基《成唯識論述記》卷一所說：「又今此《〔成唯識〕論》爰引六經：所謂《華嚴》、《深密》、《如來出現功德莊嚴》、《阿毘達磨》、《楞伽》、《厚嚴》。……理明唯識三性、十地因果行位，了相大乘，故知第三時中道之教也！」²⁶ 而月稱《入中論》也說：「故為增長智者慧，遍智曾於《楞伽經》，以摧外道高山峰，此語金剛解彼意。」²⁷ 因

²² 印順法師，〈修定——修心與唯心·祕密乘〉，《華雨集》第 3 冊，台北：正聞出版社，民國 82 年 4 月初版，p.210。

²³ 印順法師，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，台北：正聞出版社，民國 81 年 4 月修訂一版，p.223。

²⁴ 印順法師，〈楞伽經編集時地考〉，《佛教史地考論》，p.223。

²⁵ 印順法師，《印度之佛教》，p.276。

²⁶ 大正 43,229c28-230a5。另外，孫藩聲也說，唐玄奘大師在《成唯識論》的論文內，引用了《華嚴》、《深密》、《如來出現功德莊嚴》、《阿毗達磨》、《楞伽》、《厚嚴》等六經……以證明心識的義理。（孫藩聲，〈佛教十宗概要〉，《中國佛教的特質與宗派》，收錄於《現代佛教學術叢刊》第 31 冊，台北：大乘文化出版社，民國 67 年 5 月初版，p.180。）

²⁷ 參見：釋演培，《入中論講記》，台北：天華出版社，民國 78 年 3 月 1 日二版，p.296。上述內容，宗喀巴解釋為：「由此唯字破餘作者，是《十地經》義故。復為增長諸能通達真實義智者之慧故。佛一切智於《楞伽經》中，曾以如下所述此語金剛，摧壞外道身中執我及自性等為世間作者之惡見高山，解釋餘經宣說唯心之密意。其語金剛，如《楞伽經》云：



此，印度二大學派——中觀與唯識，都曾以《楞伽經》來分別證成自宗的觀點與看法，卻沒有人會因為清辨、月稱、寂護，或者護法、玄奘、窺基等人的思想中引用了《楞伽經》的文段內容，而將之認定是屬於「如來藏說」。

因此，透過上述的闡述可以證明：印度兩大學派的學者在證成自宗思想上，仍不排斥接納與自宗不同的學說思想；同時在這些人的著作中，不會因為引用了《楞伽經》的內容，而被貼上含有「如來藏思想」的標籤。因而，吾人對高崎氏所持的看法提出以下質疑：為何在真諦所譯的《攝大乘論釋》中，借用了《佛性論》、《寶性論》的「如來藏」五義之文段內容，來詮釋「界」的義涵時，就被貼上含有「如來藏思想」的標籤？而清辨、月稱、護法、窺基等人，也同樣引用真常一系的經典《楞伽經》之文段，來證成自宗理論與思想，卻不被貼上含有「如來藏思想」的標籤？

吾人以為同樣引用真常系典籍中的文段內容，卻產生不同的判定結果——月稱、護法等人不會因此而被認定其思想含有「如來藏思想」；而真諦譯本中的「解性」概念，卻被解讀為具有「如來藏思想」。

綜上所述，這樣的差異待遇，筆者以為不甚公平，所以對高崎氏的主張持保留態度。

二、應考量真諦身處的時代思潮與當時的環境背景

第二、吾人以為，真諦借用《佛性論》、《寶性論》中的「如來藏」五義，來說明《攝大乘論釋》中的「界義」，或許與其所身處的當時代環境有關，甚至有其意圖。然，此中想先就吉藏當時代的學潮作一討論，然後以此為基礎，再回過來探討真諦譯本中所附加的「界」等五義，與當時代思潮有關之可能性。首先，如廖明活所說：

在法朗與吉藏的時代，以涅槃學、地論學、攝論學與成實學傳習最廣。涅槃經乃曇無讖(385-433)於四二一年於北涼譯成。涅槃經盛談佛性，而中國又一向有討論心性的傳統，²⁸ 因此在五世紀，涅槃佛性之學很

「餘說數取趣、相續蘊緣塵，自性自在作，我說唯是心。」此謂：餘人說補特伽羅，乃至大自在天以為作者。我說彼等皆非作者，作者唯是自心。」(參見：宗喀巴作、法尊法師譯，《入中論善顯密義疏》，台北：法爾出版社，民國 84 年 10 月 1 日第一版第二印，p.283。)

²⁸ 印順法師也曾說道：「大師早年所作的《佛藏擇法眼圖》，《如來藏心迷悟圖》，都是以如來藏、佛性為宗本，來說明或融貫一切的。如來藏說，可說是中國佛學的主流！」(印順法師，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，民國 81 年 5 月修訂一版，p.3。)



快便在中土蔓延起來，成為南北朝的佛門顯學。²⁹

吉藏生活於涅槃佛性之學如日中天的陳、隋之世，因此他亦不能避免受了時代風氣的影響，對佛性這概念十分重視，視之為佛法中的「根本大事」與「秘密法」。³⁰

而李勇也指出：

三論宗是在中國佛學由「般若學」向「涅槃學」、「心性學」的轉向過程中形成的，當時學派林立，異說紛紜，如何透過浩翰的佛教典籍把握佛法的精髓，從總體上判攝整個佛教，成為當時佛教界最為迫切的任務，三論宗站在中觀學的立場上，把「緣起性空」定為佛法的精髓，三論宗創始人吉藏又以其睿智與博學，將「緣起性空」思想貫徹到當時幾乎所有佛教的經論之中，將《涅槃》、《法華》、《攝論》等「一乘」、「常住」、「佛性」、「唯識」等思想納入到中觀學系統之中，並對當時幾乎所有的各家佛教學說進行了全面的清理，在新的思想背景下創造性地發展了印度中觀學說。³¹

上文指出，吉藏身處的時代思潮，主要「以涅槃學、地論學、攝論學與成實學傳習最廣」，並以所盛行的「涅槃佛性」學說，「為南北朝的佛門顯學」。因此，各個學派無不對此一論題提出討論與解釋。但是，就吉藏而言，他卻「站在中觀學的立場上」，並「將「緣起性空」思想貫徹到當時幾乎所有佛教的經論之中，將《涅槃》、《法華》、《攝論》等「一乘」、「常住」、「佛性」、「唯識」等思想納入到中觀學系統之中」，並「進行了全面的清理」。

然，就時代背景來時看，真諦與吉藏所身處的年代背景是差不多的。真諦（西元 499-569 年）來華時間，根據《續高僧傳》卷一所說：「大同十二年八月十五日（西元 546 年），達于南海，沿路所經，仍停兩載，以大清二年閏八月（西元 548 年），始屆京師。〔梁〕武皇面申頂禮，於寶雲殿竭誠供養。」³² 而吉藏（西元 549-623 年），俗姓安，本為安息人。出生於金陵，七歲出家，為興皇寺三論名匠法朗之弟子，頗得乃師義學之真傳。隋統一天下之後，吉藏弘法於會稽嘉祥寺。³³ 然，吉藏「童蒙時曾從父見真諦，吉藏

²⁹ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，台北：學生書局，民國 74 年 10 月初版，p.21。

³⁰ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，p.233。

³¹ 李勇，〈三論宗佛學思想研究〉，《中國佛教學術論典》，收錄於《法藏文庫》第 21 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年 4 月初版一刷，pp.212-213。

³² 大正 50,429c17-20。

³³ 藍吉富，《隋代佛教史述論》，台北：臺灣商務印書館，1998 年 7 月二版第二次印刷，



之號據說是真諦賜與的。」³⁴ 據此,筆者以為真諦與吉藏既身處在相同時代,必會面對相同的問題,因此有可能將當時代的主流學說引介到所譯的典籍中。當然,真諦將「界」等五義,附加到《攝大乘論釋》的意圖,或許可從印順法師〈論三諦三智與賴耶通真妄〉中獲得很好的說明:

但依我的理解,真諦將如來藏學糅入瑜伽學,如《攝論釋》。……真諦是將《攝大乘論》的微言,引申而充分表顯出來。³⁵

吾人以為,《攝大乘論釋》引用《佛性論》、《寶性論》中的「如來藏」五義,主要意圖即是想將「《攝大乘論》的微言,引申而充分表顯出來」。然,之所以會將「如來藏學糅入瑜伽學」當中,可能與吉藏所要面對的時代學潮有關。與此相類似的,萬金川也曾提到「翻譯氛圍」這一內容:

除了因於譯者個人的傳譯風格之外,或有可能也是因於翻譯氛圍的不同。³⁶

我們文中所謂「翻譯氛圍」,是指「參與譯事的學者社群的社區氛圍」,這包括了他們對龍樹哲學乃至整個中觀思想的流變的整體性認識,譯事著手之際當地的主流思潮,譯家自身的學派立場等等。³⁷

透過上文的說明,我們藉此可得到如下的啟發,亦即真諦在從事譯事工作時,理當會對整個唯識思想的流變、當地的主流思潮,以及兼顧到自身學派的立場等因素,作一翻譯上的調整。特別是,真諦所面對的是當時的整個大環境,也就是文中所說的「當地的主流思潮」,他有必要藉助並引進當時盛行且為眾人所瞭解的思想來解釋其理論。所以,筆者並不贊同高崎氏所持的看法,因為僅僅透過單純的文本內容之比對,不足以說明兩者間的思想有其必然性。

三、翻譯是一項對原著的拆解與重構之過程

pp.188-189。

³⁴ 廖明活,《嘉祥吉藏學說》,p.1。《續高僧傳》卷十一云:「釋吉藏,俗姓安,本安息人也!祖世避仇,移居南海,因遂家于,交廣之間,後遷金陵,而生藏焉。年在孩童,父引之見於真諦,仍乞詔之。諦問其所懷,可為吉藏,因遂名也!」(大正 50,513c19-22)

³⁵ 印順法師,〈論三諦三智與賴耶通真妄〉,《華雨集》第 5 冊,台北:正聞出版社,民國 82 年 4 月出版,pp.114-115。

³⁶ 萬金川,〈《中觀論頌 24·7》在解讀上的幾個問題〉,《中華佛學學報》第 10 期,台北:中華佛學研究所,民國 86 年 7 月出版,p.178。

³⁷ 萬金川,〈《中觀論頌 24·7》在解讀上的幾個問題〉, p.209 的註腳(9)。



萬金川曾於〈《中觀論頌 24·7》在解讀上的幾個問題〉一文中提到：

譯者的譯筆或多或少都帶有一些「重構」的性質，不論譯者對原文是透過省略其文或增字為訓的方式，乃至藉由構句上的改易與意義上的詮釋來進行其「翻譯」的工作。³⁸

萬氏指出，無論譯者對原文採取省略其文字或增字為訓的方式，或者藉由構句上的改易與意義上的詮釋，以進行其翻譯工作。其實就譯者本身來說，或多或少都帶有一些「重構」的性質。此外，是氏亦於另一篇文章〈從「佛教混合漢語」的名目談漢譯佛典的語言研究〉中特別強調：

翻譯活動本身是一項對原著的拆解與重構的工作，而譯本問世的同時也意味著原著的消亡。³⁹

「翻譯工作」既然必須經由所謂對原著的「拆解」與「重構」之過程，這表示「譯本」不再是先前的「原著」，正如前文所說「省略其文或增字為訓」、「構句上的改易與意義上的詮釋」，有可能是譯者「重構」過的。況且，印順法師〈東方淨土發微〉一文也曾說道：

釋迦說法，當然應用當時的語言與術語；業、輪迴、菩提、涅槃，這都是舊有的語文。而釋迦不像神類學者那樣的賣弄字源說，而是從「空相應緣起」，悟入無常、無我而體現涅槃；涅槃是內自證知的，不是外在的他力信仰。釋迦教證的特質在無我；在「知法（即絕真理、即涅槃）入法」時，「但見於法，不見於我」。這所以徹底否定了神的創造，而洗盡神教的愚昧。杜而未漠視這些，竟敢武斷地，以為佛教的涅槃也不外乎此，真是荒謬之極！⁴⁰

業、輪迴、菩提、涅槃等術語，雖是舊有的語文，但佛法卻不同於一般神類學者那樣的賣弄字源說。譬如「涅槃」，是從「空相應緣起」而悟入無常、無我而體現的，且為內自證知，非外在的他力信仰；絕非「現法涅槃的外道，拍拍吃飽了肚子說：這就是涅槃（苦去而安樂）一樣」。⁴¹ 因此，印

³⁸ 萬金川，〈《中觀論頌 24·7》在解讀上的幾個問題〉，p.181。

³⁹ 萬金川，〈從「佛教混合漢語」的名目談漢譯佛典的語言研究〉，《圓光佛學學報》第 7 期，中壢：圓光佛學研究所，民國 80 年 12 月出版，p.169。

⁴⁰ 印順法師，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，台北：正聞出版社，民國 81 年 2 月修訂一版，pp.150-151。

⁴¹ 印順法師，《成佛之道（增註本）》，台北：正聞出版社，民國 82 年 9 月初版，p.200。



順法師特別強調說：「即使婆羅門教的涅槃原義，與月亮神話有關，不能就此論定佛教的涅槃，也不過如此。」⁴²、「以為佛教的涅槃也不外乎此，真是荒謬之極！」⁴³

據此，我們也不得不認為真諦翻譯《攝大乘論釋》時，用以解釋「解性」所附加進去的「界五義」，必然也經過所謂「拆解」與「重構」的歷程；因而想以《寶性論》中「如來藏五義」之義涵，原原本本地套用或解說《攝大乘論釋》的「解性」義，似乎有違於前文所說的「譯者的譯筆或多或少都帶有一些「重構」的性質」、「翻譯活動本身是一項對原著的拆解與重構的工作」，且也不合於歷史事實。

四、結論

透過上文的說明，我們可以知道高崎直道是藉由《攝大乘論釋》與《寶性論》的版本內容對照，以認定「解性」就是《寶性論》式的「如來藏思想」。但是，高崎氏的「解性＝如來藏」之見解，可能會產生如下三種疑慮：

(1)、引述的文段內容與思想底蘊間，似乎並沒有絕對性的等價關係：也就是說，真諦譯《攝大乘論釋》以「界等五義」解說「解性」，此「五義」的文段雖與《寶性論》、《佛性論》有其高度的共通性、相近性，但我們仍然無法直接證明「文段內容」的一致性，必然等同於其「思想內涵」。因為這兩者間似乎無絕對的等價關係，就像前文所引述一般：「《成實論》是多用經部義的，但不能說就是經部。」所以，想藉以外部文段內容的相近來左右內部思想必然相一致，似乎還欠缺更有力的明證。

(2)、譯文內容應考量身處的時代思潮與當時代的環境：
如前所說，真諦與吉藏身處在同樣的時代背景，勢必會將當時盛行的學說（主流思想）引介到所譯的典籍中，並重新加以討論與解說，因而這不僅僅只是一種單純的翻譯事業，當中更涉及到所謂的「翻譯氛圍」的問題。故而援引《寶性論》等有關「如來藏」的思想，有可能是真諦為了「將《攝大乘論》的微言，引申而充分表顯出來」的一種方便。

(3)、翻譯是一項對原著的拆解與重構的歷程：
正如萬金川所言：「譯筆或多或少都帶有一些「重構」的性質」，也因此

⁴² 印順法師，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，p.150。

⁴³ 印順法師，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，p.151。



將真諦譯《攝大乘論釋》中的「解性」義，完全地等同於《寶性論》詮釋下的「如來藏」，不僅違反了歷史事實層面，同時也是「荒謬之極」。因此，筆者以為對原文採以「省略」或「增字」的方式，然後進行所謂構句上的改易或者意義上的再詮釋，是從事翻譯必然的現象。當然，這一點也同樣會出現在真諦譯《攝大乘論釋》中的「解性」裡，因此我們能直截了斷地說「解性」就是「如來藏」嗎？

〔參考書目〕

一、《大正新修大藏經》：（以冊數、經號順序排列）

《究竟一乘寶性論》四卷（後魏·勒那摩提譯）T.vol.31、No.1611
《續高僧傳》三十卷（梁·慧皎撰）T.vol.50、No.2060

二、現代資料：（以時間先後順序排列）

（一）中文：

孫藩聲

——1978.〈佛教十宗概要〉，《中國佛教的特質與宗派》，收錄於《現代佛教學術叢刊》第 31 冊，台北：大乘文化。

中村瑞隆

——1985.〈梵漢對照究竟一乘寶性論研究〉，收錄於《世界佛學名著譯叢》第 76 冊，台北：華宇出版社。

廖明活

——1985.《嘉祥吉藏學說》，台北：學生書局。

釋演培

——1989.《入中論講記》，台北：天華出版社。

萬金川

——1991.〈從「佛教混合漢語」的名目談漢譯佛典的語言研究〉，《圓光佛學學報》第 7 期，中壢：圓光佛學研究所。
——1997.〈《中觀論頌 24·7》在解讀上的幾個問題〉，《中華佛學學報》第 10 期，台北：中華佛學研究所。

釋印順



- 1992. 〈東方淨土發微〉,《淨土與禪》,台北:正聞出版社。
- 1992. 〈楞伽經編集時地考〉,《佛教史地考論》,台北:正聞出版社。
- 1992.《說一切有部為主的論書與論師之研究》,台北:正聞出版社。
- 1992.《印度之佛教》,台北:正聞出版社。
- 1992.《如來藏之研究》,台北:正聞出版社。
- 1993.《印度佛教思想史》,台北:正聞出版社。
- 1993.《成佛之道(增註本)》,台北:正聞出版社。
- 1993.〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉,《華雨集》第1冊,台北:正聞出版社。
- 1993.〈修定——修心與唯心·祕密乘〉,《華雨集》第3冊,台北:正聞出版社。
- 1993.〈論三諦三智與賴耶通真妄〉,《華雨集》第5冊,台北:正聞出版社。

宗喀巴作、法尊法師譯

- 1995.《入中論善顯密義疏》,台北:法爾出版社。

藍吉富

- 1998.《隋代佛教史述論》,台北:臺灣商務印書館。

李勇

- 2001.〈三論宗佛學思想研究〉,《中國佛教學術論典》,收錄於《法藏文庫》第21冊,高雄:佛光山文教基金會。

釋如定

- 2000.〈高崎直道對「界」所持的看法之檢討〉,《大專學生佛學論文集(十二)》,台北:華嚴蓮社。

(二) 日文:

高崎直道

- 1953.〈寶性論における如來藏の意義〉,《印度學佛教學研究》第1卷第2號,東京:日本印度學佛教學會。
- 1964.〈真諦譯·攝大乘論世親釋における如來藏說一寶性論との關連〉,收錄於《結城教授頌壽紀念·佛教思想史論集》,東京,大藏出版



社。

——1982. 〈如來藏とア－ラヤ識〉，《如來藏思想》，收於平川彰等編集
《講座・大乘佛教》第 6 冊，東京：春秋社。

——1989 《如來藏思想 II》，京都：法藏館。

——1996. 〈〈無始時來の界〉再考〉，《勝呂信靜博士古稀記念論文集》，
東京，山喜房佛書林。