



華嚴專宗學院佛學研究所論文集

華嚴思想初探—從犢子部的「三法施設」、如來藏的「三際說」到《華嚴經》的「如來藏說」

童瓊慧

一、摘要

「如來藏」思想，早在最早的佛教文獻《雜阿含經》中，即顯然見其開端，後來，隨著佛陀的入涅槃，與各部派間由於觀點的不同，而引發各部派間結集出不同的經典。在閱讀文獻資料中，筆者更深刻的體會到，由於社會環境及思想的不同，佛法在不同的階段，均有了不同的轉變，這無非由於結集經典的人與時代及思想互相影響所致，而這也正是人類歷史文化發展之共通性。源於人類此種共通的發展史背景，因而不論在宗教、藝術、文學的發展，均可見其與當時的時代背景、思想主流、政治思想息息相關。影響「如來藏」思想產生的最重要因素有二，一為「心性本淨說」；二為「舍利」的供養。筆者此篇論文，即循著此二大脈絡，扣緊整個思想史及印度佛教史的背景，從原始佛教、部派佛教、到初期大乘、華嚴法門中的「如來藏」思想做一初步探源。

二、「心性本淨說的起源」

(一)原始佛教的「心性本淨說」

約當三千多年前，印度的最早文獻資料《梨俱吠陀》中記載著¹，雅利安人進入印度後，如何和當地人發生戰爭，如何征服當地土著，如何建立四姓階級制度²，

¹ 見呂大吉主編《宗教學通論》，頁五五七—五六六。

² 約當經過五〇〇—一〇〇〇年的時間建立。所謂的「四階級制」，即是一般所稱的「種姓制度」。雅利安人將人種分



並以此而強迫人天生為階級所定。而此種制度一直沿革到佛陀時代亦然，在佛陀時代，許多人因此而感到不滿，因此而有許多人提出不同的主張，形成所謂「百家爭鳴」的時代，而其中最著名的，就是與佛陀同一時代的六師外道。³佛陀認為人的幸福不是靠祭祀梵天而得到的，人的幸福應是靠自己透過修行去改變自己的業力，並因此而在當生就可明顯的感受到有更好的人生。因此佛陀教導我們如何從自己的內心深處去發現問題，面對問題。我們若想解除我們的業力，擺脫業力的束縛，就必須先解除我們內心深處的煩惱，甚至，要獲得解脫也是如此，而不是如同婆羅門用一些神話的解釋，盲目的教人用祭祀、祈禱而冀求得到解脫。

佛陀是真正曾在歷史時空下修證體悟的行者，當他花了十五年的時間，最後終於在菩提樹下悟得宇宙間的本然真理時他說：「奇哉！奇哉！一切眾生皆有如來智慧德相，只因妄想執著故不能證得。」，這裏，佛陀已明白的告訴我們，人人本俱如來智慧德相，只要我們不隨著妄想的念頭流轉，自然我們也可證得佛陀所證悟的真理。因此，佛陀教導弟子們唯有透過觀五蘊的苦、空、無常、無我，才可以解除心中的執著與痛苦。⁴當您能如此做時，自然可得到身心的清淨，而這個清淨本心是人人本俱的，只是我們一時無明，讓它蒙塵，透過修行，從自己的內心去觀照，並努力的改善所觀照的問題，則自然我們又可回復人人本俱的清淨心(即如來智慧

為四種階級：(1) 婆羅門：社會地位最高，享有祭祀的權利。(2) 刹帝利：國王貴族，掌握軍政大權。(3) 吠舍：平民階級，主要有士、農、工、商。(4) 首陀羅：奴隸階級，社會地位最低。其中婆羅門、刹帝利、吠舍因為享有祭祀及讀誦吠陀的權利，並且將因此而得到再生的機會，故稱為「再生族」，而首陀羅因為不具此種資格，故被稱為「一生族」。

³所謂「六師外道」，指的是不蘭迦葉的「道德虛無主義」、末伽梨瞿舍利的「定在數中想」、阿耨多翅舍欽婆羅的「唯物論」、婆浮陀迦旃那的「極微論」、散若夷毗羅梨子的「懷疑論」及尼乾子的「二元積聚說」。其中尼乾子的耆那教企圖以苦行來消除「業物質」的繫縛，從而使得「命我」得到超昇解脫。而未伽梨瞿舍利則以其「定在數中想」的宿命思想，認為無須努力修行，業報經過八百四十萬大劫後，自然可消除。因此，他們的思想可說是一種「常見」。至於不蘭迦葉、阿耨多翅舍欽婆羅、婆浮陀迦旃那三人，都比較傾向於「道德虛無主義」的「唯物論」，再加上散若夷毗羅梨子的「懷疑論」，他們的思想可說是一種「斷見」。釋尊不贊成耆那教那種因「常見」而實行的苦行，也不贊成阿耨多翅舍欽婆羅等人因「斷見」而引申的「享樂主義」，而認為應採取：「不苦、不樂」的「緣起中道」思想，作為其修行的指標，這也正是佛教精神的特色。

⁴見《大正藏》二，頁二：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀。聖弟子，如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識，厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生。我生已盡，梵行已立，所作皆辦，自知不受後有。」



德相)。因此佛陀說：

「淨心進向比丘，麤煩惱塵，惡不善業，諸邪惡見，漸斷令滅；如彼生金，淘去剛石堅塊。復次，淨心進向比丘，除次麤垢，欲覺、恚覺、害覺；如彼生金，除麤沙粒。復次，淨心進向比丘，次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅；如彼生金，除去麤垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨；由如生金，除去金色相似之垢，令其純淨。……復次，比丘得諸三昧，不為有所行持，得寂靜勝妙，得息樂道，一心一意，盡諸有漏；如鍊金師、鍊金師弟子，陶鍊生金，令其輕軟、不斷、光澤、屈伸、隨意(所作)」⁵

從這段文字，我們可以看出這是強調漸現的修行觀，透過從觀麤的煩惱塵，次觀麤垢，再觀麤沙礫，乃至細垢，到最後得諸三昧，但雖然得諸三昧，亦當要捨，如此才能不為有所行持，得寂靜勝妙，得息樂道。

在此將心喻為金，金的本質是純淨的，只是夾雜些雜質，如欲覺、恚覺、害覺，但只要透過恆心的冶鍊(淨心、禪定)就可去除雜質，使純淨的金質顯現出來，則心也恣可離染而得清淨。

又如在《增一阿含經》卷第一中說：

「諸惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸佛教

所以然者，諸惡莫作，是諸法本便生出一切善法，以心生善法心意清淨。是故迦葉，諸佛世尊身口意行常修清淨。……諸惡莫作，戒具之禁，清白之行，諸善奉行，心意清淨，自淨其意，除邪顛倒，是諸佛教。去愚惑想。云何迦葉。戒清淨者意豈不淨乎。意清淨者則不顛倒。以無顛倒愚惑想滅。諸三十七道品果便德成就。」

自性的清淨如何顯發出來呢？唯有「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意」，以「心

⁵ 《大正藏》二，頁三四一。



生善法心意清淨」，才能達到身、口、意及持戒的清淨，進而達到自性的清淨成就三十七道品。以上就是原始佛教的「心性本淨說」，這是透過觀自己的內在五蘊，逐次的觀，逐次的修，而回復本然的清淨面貌。

(二)部派佛教的「心性本淨說」

早期印度人對世界的認知是唯物的⁶，他們認為世間的一切都是由原子或是極微所構成的，所有的原子或極微，都是從外面漏入人的六根，因而讓人們產生了憂、悲、喜、惱。如耆那教的將煩惱與業視為「客塵」即是源於此種「漏入」觀點而來。耆那教認為，業物質的「漏入」(asrava)到我們的身心，便會跟我們的身心緊密結合，從而行成「縛」(bandha)，這便是輪迴生死的開始。所以，若要避免生死輪迴，就得透過苦行來抑止業物質的漏入，這便是「遮」(samvara)，除此之外，更要進一步的將身上業物質漏入的現象徹底的終止，這便是「滅」(nirodha)。當苦行成就之後，所謂「舊業不長，新業不生」，如此便可進入涅槃的境界，這便是「解脫」(moksa)。⁷但佛陀不這麼認為，佛陀認為煩惱的產生是由於我們的心理因素所造成的，所謂的「業」，其實就是發自於我們內心的煩惱，由它而蘊釀出我們的行為模式，我們按照它去做可是卻全然不知，由是而產生許多的苦。所謂的修行，就是要我們從煩惱的根源一念頭著手，要真正的獲得解脫，亦必須如此。佛陀的教導是扣緊我們的心理活動而說的。後來，在佛陀入滅後，由於對於佛陀所說的法的觀點不同，而形成各種不同的看法與主張，形成後來佛教史上所稱的「部派分裂」。其中最重要的就是大眾部對於心性說的看法。根據世友菩薩所著的《異部宗輪論》的記載，大眾部主張的是：

「心性本淨，客塵隨煩惱所染，說為不淨。」⁸

⁶ 見呂大吉主編，博遠出版《世界宗教通論》；及木村泰賢著、歐陽瀚存譯，商務出版《原始佛教思想新論》。

⁷ 參見華梵人文科技學院·東方人文思想研究所，黃俊威教授編《東方哲理與人生》課程講義(三)。

⁸ 《大正藏》四十九，頁一五。



大眾部將客塵視為外在的物質，是從外面漏入的，因此才會使得我們的身心受到染著。若欲消除煩惱，獲得解脫，唯有將客塵從體內去掉，如此即可獲得它原來本然的清淨面貌。大眾部此種思想，無異於回應到佛陀在菩提樹下成道時所說的話，他說：

「一切眾生皆有如來智慧德相，只因妄想執著故不能證得。」

「一切眾生皆有如來智慧德相」，指的就是眾生本俱如來之清淨自性，但因為為妄想執著之「客塵」(暫時的)所染，故不能證得如來智慧。因此，大眾部強調透過禪定、持戒、不放逸行、時時拂塵除垢，必可達到身心清淨的本然面目。

(三)大乘初期的「心性本淨說」

到了大乘初期，自性的清淨心，則承續著大眾部心性本淨說的想法，但更加強調的是，心性雖然本淨，仍要靠廣行六般若波羅蜜來成就的。如於《小品般若波羅蜜經》卷一中說：

「菩薩行般若波羅蜜多時，應如是學！不念是菩薩心，所以者何？是心非心，心性本淨故。」⁹

又《大品般若經》(淨道品)第二十一中說：

「善現謂舍利子。菩薩修行六度。應淨色等。乃至應淨一切相智。應淨菩提道。具明六度各有二種。一者世間。二出世間。以有所得為方便。著三輪而行施等。著三輪而行施等。名為世間。三輪清淨。以大悲為上首。所修施等。普施有情。於諸有情，都無所得。雖與一切有情同共迴向無上菩提。而於其中不見少相。由都無所執而行施等。名出世間波羅蜜。」¹⁰

⁹ 見《大正藏》八，頁五三七。

¹⁰ 見《大般若經知津》頁一二，原泉出版，八十二年五月。



由以上的文獻可明顯的看出，所謂心性本淨的「清淨」，是承續著《阿含經》與大眾部中「明淨」的意思，但所略為不同的是，在《小品般若經》（淨道品）第二十一所指的清淨，並不只局限於心的本性，而更達於一切法了，所包括的是世間法與出世間法。又在《小品般若波羅蜜經》卷三中說：

「須菩提！色淨即是薩婆若淨，薩婆若淨故色淨。須菩提！色淨、薩婆若淨，無二無別，無異無壞。受、想、行、識淨，即是薩婆若淨，薩婆若淨故，受、想、行、識淨。須菩提！薩婆若淨，受、想、行、識淨，無二無別，無異無壞。」¹¹

此處的「薩婆」，即梵文sarva的譯音¹²，sarva意指「一切」。意即色若淨的話，那麼一切就淨，乃至受、想、行、識淨，就是一切法淨；反之一切法淨，就是受、想、行、識淨，以要言之，即五蘊淨就是一切法淨。

整個般若思想，除了強調一切法本空之外，在這，我們更可以發現，一切法也是本淨的，所以說我與法，色與心，凡與聖，道與果，沒有一法不是畢竟清淨的。這就是般若正觀的平等法門。而這，也正可見出其開展出如來藏自性清淨心的初聲，因為所謂的如來藏自性清淨心，指的就是眾生本有如來性，為成佛淨因，同時也是建立凡聖、染淨一切法的本源。如來藏思想，除了受到「自性清淨心」觀念影響之外，還受到制多stupa（即佛塔）崇拜的影響，因此，接下來我們將探討制多崇拜對如來藏思想的影響。

三、佛般涅槃與舍利建塔

釋尊是真實曾在人間的佛陀，而且也真正透過親身的實踐證得了無上正等正覺。釋尊同時也明白的向世人揭示，他所體悟的真理，是人人都可以證得的，只是一般人總是沒有恆心和毅力，故無法證得宇宙本然的真理，成為克服心中種種魔事

¹¹ 見《大正藏》八，頁五五一。

¹² 見《梵和大辭典》下，頁一四四一。



的「大雄」。但是儘管如此，釋尊也免不了須面對一般人所須面對的最終課題—生死，因此，在釋尊入涅槃後，弟子們的傷心哀痛是可以想見的。如在《長阿含·遊行經》中有這麼一段記載：

「阿難在佛後立，撫床悲泣，不能自勝，歔歔而言：如來滅度，何其駛哉！世尊滅度，何其疾哉！大法淪暄，何其速哉！群生長衰，世間眼滅。所以者何？我蒙佛恩，得在學地，所業未成，而佛滅度。」¹³

佛陀說法四十九年，許多人因為聽法受持而從中得到解脫安寧自在，這種悲戚哀慕的心情，或為佛法著想，或為眾生著想，為自己沒有解脫著想而引起的悲感，交織成對佛的懷念。

在佛陀入涅槃後，即在娑羅雙樹下，受拘尸那末羅族人的供養禮拜。到第七天，運到城東的天冠寺。當時的葬禮非常隆重，稱為輪王葬法。荼毗所遺留下的舍利，再建塔供養。於是供奉舍利成為弟子懷念佛陀的一種方式。後來，凡是與佛有特殊關係的，都建塔或紀念物，作為佛弟子巡禮的場所。迨阿育王時，將佛教定為國教，廣派傳教士帶著結集出來的經典與舍利到邊地傳教，並廣造八萬四千塔，由是佛教從此從佛陀在世時，以佛陀為中心的「沙門團」修行團體，漸漸地轉移為有佛寶(舍利子)、法寶(經典)、僧寶(傳教士)的宗教。

隨著舍利塔的普遍修造，也引起了一些問題，如供養舍利塔功德的大小，及供養舍利所得到的神奇與感應等，尤其是因為舍利的造塔供養，因此而大量的用香、花、瓔珞、幢幡、傘蓋、飲食、伎樂歌舞的供養，一時行成一種風氣¹⁴。因此不免有人要質疑，佛陀在世的時後，除了教導我們如何觀五蘊的無常、苦、空、無我的修行方式之外，豈有要我們以種種形式來供養？

此外，隨著供養舍利引發了許多神奇與靈感的信仰，如《善見律毗婆沙論》卷

¹³ 見《大正藏》一，頁二五。



三中即有這麼一段記載：

「舍利即從象頂，上昇虛空，高七多羅樹。現種種神變，五色玄黃。或時出水，或時出火，或復俱出。……取舍利安置塔中，大地六種震動。」¹⁵

造塔廣修供養的風氣，其最根源，乃源於佛弟子對佛陀的懷念之情，對於佛弟子來說，藉由拜塔與供養，給予了他們一種精神上的安慰，期望藉由虔誠禮佛懺悔而能見到佛的一種希望。對大乘佛法來說，也許造塔與舍利的供養，對教義的推廣及影響風氣可能更為普遍，但對於佛法的「質」來說，卻是衰落的開始，筆者以為，這更讓大部分的人忽略了對「法義」的正確認知，使得佛法漸漸的只注重於形式。佛陀之所以被稱為「釋迦族的聖者」，那是由於他真正從修行實踐中體悟正法，且能層層地克服心中的心魔，故被稱為「大雄」。因為這種過分強調神奇感應與功德的風氣日盛，因此，為了匡正日漸衰微的佛法，有一批學問僧遂將結集出來的經典置於佛塔中，期望一般的信徒們除了來禮拜佛塔，祈求佛陀的慈悲哀祐外，也能藉此機會讀誦經典，思唯法義，這種法身塔，即是「法身舍利」，由是而有了「五分法身」的概念。所謂「五分法身」，指的是戒、定、慧、解脫、解脫知見。我們所皈依信仰的是佛陀的「法性生身」，而已入涅槃的是佛陀的「父母生身」，「父母生身」是有漏的、無常的，終究有敗壞消散的時後，弟子們由於佛陀的入涅槃而感到痛失導師，頓失所依及無限懷念的心情是可以理解的，但是唯有真正認識佛陀所教的「法」本身，且如實的去行，這才是「法身常在」，才真正是皈依佛陀。當你能依法而如實修行，此亦如同真正見到佛一般。源於此種思想的產生，後結合了「自性清淨心」的思想，而有了如來藏的「三際說」。緊接著，我們就來探討何謂如來藏？何謂如來藏的「三際說」？

¹⁴ 見印順導師《大乘初期的起源及其開展》頁七七—七八。

¹⁵ 《大正藏》二十四，頁六九一。



四、如來藏與如來藏的「三際說」

(一)何謂如來藏

如來，梵文tathagata，意譯為如來、如去、佛、世尊¹⁶。在佛教中是佛的德號。事實上，「如來」並非佛教的特有術語，而是世俗語言，這是佛教成立以前印度文化中固有的名詞。

如來，在佛教中是佛的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的。在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」¹⁷。換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從前生到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我(atman)。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而去，所以也稱「我」為「如來」，也可說「如去」。¹⁸

承前所述，隨著佛陀的般涅槃，而引發弟子間因為對於法義見解不同而形成部派分裂，其中，影響如來藏思想至為深鉅的，就是大眾部所提出的佛身觀，大眾部認為：

「如來生在世間，長在世間，若行若住，不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏。」¹⁹

¹⁶ 見《梵和大辭典》上，頁五二二。

¹⁷ 見《大正藏》三〇，頁三〇。

¹⁸ 見印順導師《如來藏之研究》，頁一三一—一四。

¹⁹ 見《大正藏》二十七，頁二二九。



「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」²⁰

如來的身體是無所不在的；色相的相好莊嚴也是無窮無盡的；乃至如來的能力也是無所不能的、常住永恆、究竟圓滿且永遠不為世法所染污的，這種思想，又隨著供養舍利所產生的神奇與感應而開展出法身、化身、報身的三身觀，同時也開展出如來藏思想。

胎藏，梵文garbha。早在《梨俱吠陀》時代的創造讚歌中，就有創造神「生主」(praja-pati)的「金胎」(Hiranyagarabha)說²¹。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一種創造神話，是生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神(生主)的創造。「如來之藏」，主要是通俗的胎喻藏，意指如來在眾生位—胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足。在整個大乘佛教的發展中，如來與藏是分別發展的。²²

(二)如來藏的「三際說」

所謂「三際說」，主要是為了反駁初期大乘經典中強調「一切法皆空」的思想而來的，因為初期大乘的經典強調的是一切法皆空，甚至連如來的涅槃也是空的，龍樹菩薩根據《般若經》更進一步的提出「無住涅槃」的觀念，如此一來，涅槃也就沒有出三界與否的問題。龍樹菩薩認為世間的一切法都是在動的，因為它是動的，所以涅槃也應隨之不斷的在動，也就是說，一個菩薩在渡眾生的時後，他無所住，無我相、人相、眾生相、壽者相，事實上，他已經是出世間了，但是他的身體還是在世間，他是以出世的心來做入世的渡眾生的工作，這樣的過程，就稱之為「無住涅槃」，而這也更彰顯出「不厭世間苦、不欣涅槃樂」的大乘菩薩精神。

²⁰ 見《大正藏》四十九，頁一五。

²¹ 《梨俱吠陀》，一〇·一二一。

²² 見印順導師《如來藏之研究》，頁一六。



事實上，般若經中所的「空」，實是從諸法的「無自性」來談，若我們將此一觀念扣緊原始佛教的「五蘊無我」的「我空」思想來談，可以發現一個佛教思想史的進展：即佛教由原始佛教中，重視修行實踐的「沙門團」宗教，在釋尊入涅槃後，由於各部派間立場與觀點的不同，對於佛陀所留下的「法」有著不同的整理與詮釋，且同時也引發了許多思想上的爭議。迨公元一世紀前後，有一批佛教徒，因為不滿小乘人厭離世間苦，欣向涅槃樂的「法有」思想，起而整理、並結集當時流行於南方案達羅的經典²³，翻閱整個經典，我們可以發現，他們所結集出來的經典，主要除了反對小乘那種執有「法有」的思想外，更可明顯的看出他們企圖將佛教思想回歸到原始佛教那種重視修行實踐的宗教，而且強調透過般若來廣行六度，救渡眾生。但是到了如來藏思想則認為，初期大乘經典所說的「涅槃空」，指的應是「諸煩惱藏空」，如在如來藏系的經典《大般涅槃經》卷五中即如此說：

「空者，謂無二十五有，及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有為行如瓶無酪，則明為空。不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空。」²⁴

瓶，指的就是大般涅槃的境界；而瓶中以酪，那是因為裏頭藏了無量生死煩惱；涅槃空，指的是涅槃能出離一切煩惱、諸行，如瓶本無酪而本自清明(亦即心性本淨)；而離諸行的大般涅槃是不空的，這種隱約將「心性本淨」和「如來藏」結和的思想在《不增不減經》中更可清楚的看出，如在《不增不減經》中說：

「眾生界中亦三種法。皆真實如不異不差。何謂三法。一者如來藏本際相應體即清淨法。二者如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法。三者如來藏未來際平等恒有法。」²⁵

²³ 語出楊惠南《佛教思想新論》，頁六二。

²⁴ 《大正藏》十二，頁三九五。

²⁵ 見《大正藏》十六，頁六六八。



過去的如來藏，指的就是「自性清淨心」，它是跟真如相應的清淨法體。而現在的如來藏，因為是被煩惱及不清淨法所纏，所以與真如是不相應的，這是承續著大眾部「心性本淨，客塵所染，說為不淨」而來的。事實上，它指的正是眾生當下輪迴的實際狀況，雖然眾生現在正在客塵煩惱中流轉，然而心性本來還是清淨的，只要把外在的客塵去掉，即可返回本來的面目，因為這些都是暫時的現象。至於未來的眾生，必然朝向徹底解脫的清淨法界，回復到原來的自性清淨的。

在這，我們可以對這三法做一初步的整合：

不空如來藏	指的是過去菩薩行的功德不空
空如來藏	指的是現在的煩惱纏，是從五取蘊來談的
空不空如來藏	指的是最後成佛的主體，保證一定會清淨的

行文到此，我們可以很清楚的發現一個思想史發展的軌跡，即是如來藏思想中的「三際」(三法)，實和犢子部所提的「三法施設」有其關連性，接下來，我們將時光倒流到公元五百多年的部派佛教，看看究竟在如來藏思想中的「三際說」與犢子部的「三法施設」有何思想發展史上的關連性？

五、犢子部的「三法施設」

當佛滅後一百年，部派分裂，說一切有部提出「三世實有，法體恒存」的主張，這個理論主張，除了要保證我們的過去、現在、未來是存在的，它還要保證「因果不滅」、「種善因得善果、種惡因得惡果」，而這些都是以「法體恒存」做為保證的。為什麼法體恒存可以保證呢？因為法體可把業力保存於法體裏頭永不消失，以此解釋輪迴的種種現象。但在這裏有一個疑問亦須解決的是：究竟成佛解脫後還有沒有法體呢？還有沒有業呢？針對這一個問題，有部的解釋是：法體裏的業是有的，但不起作用。但這一答案似乎太牽強，很明顯的，這無異與有部的「三世實有，法體恒存」的主張互相矛盾。為了解決這個矛盾，犢子部提出了「補特伽羅」的主



張，以解決此一矛盾。

所謂「補特伽羅」是梵語pudgala的譯音，又作富特伽羅、弗伽羅、福伽羅。意為人、眾生、數取趣、眾數者。指輪迴轉生之主體而言。數取趣，意為數度往返五趣輪迴者。乃外道十六知見之一。即「我」之異名。或單指人之意而言。佛教主張無我說，故不承認有生死主體之真實補特伽羅(勝義之補特伽羅)，但為解說權便之故，而將人假名為補特伽羅(世俗補特伽羅)。部派佛教中，犢子部、正量部、經量部等，都承認補特伽羅為實有。²⁶

在原始佛教中，佛陀教導弟子從觀五蘊的無我而達到無我、無我所，佛陀教導弟子的是如實實踐的修行法則，但是對於這種方式，在當時不論是其弟子本身亦或一些外道，不免問佛陀，若真沒有「我」，那麼究竟是誰在輪迴呢？對於這個問題，佛陀並不回答，此即大家所熟知的「十四無記」。²⁷因此，當佛陀入滅後，面對著許多人的質疑，弟子們不得不解決。犢子部因此提出「補特伽羅」我的主張。犢子部認為：

「若一切類，我體都無。剎那滅心，於曾所受，久相似境，何能憶知？」²⁸

「我體既無，孰為能憶？」²⁹

「若無有我，如何異心見後，異心能憶？」³⁰

基於以上幾點理由，所以犢子部說：

「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死，不應生死自流轉故。然薄伽梵於契

²⁶ 見《佛光大辭典》，第六冊，頁五二七〇。

²⁷ 見《大正藏》二，頁二四四。

²⁸ 見《大正藏》二十九，頁一五六。

²⁹ 同上。

³⁰ 同上。



經中說：諸有情無明所覆、貪愛所繫、馳流生死，故應定有補特伽羅。」³¹

犢子部認為，若沒有補特伽羅，那麼我們所經驗過的事物、記憶及輪迴現象都將無從解釋，基於此種理由，犢子部又立了三個輪迴主體的依據，作為解釋其「補特伽羅」我的理論根據，此即所謂的「三法施設」，接下來，我們就從犢子部的論書《三彌底部論》及《三法度論》探討何謂「三法施設」。

據犢子部在《三彌底部論》及《三法度論》中記載，認為「補特伽羅」的建立，可依據三種「假施設名」，即所謂：

- (一) 受施設，或譯作「依說人」；
- (二) 過去施設，或譯作「度說人」；
- (三) 滅施設，或譯作「滅說人」；

以下我們即分別探討之。

(一)受施設

「受施設者，眾生已受陰、界、入、計一及餘。」³²

這裏所謂「受施設」，指的是眾生對所執受的五蘊、十八界、十二處，計直為「即蘊我」及「離蘊我」，犢子部所謂「補特伽羅非即蘊離蘊」，指的就是「補特伽羅」與「五蘊」那種密不可分的關係。

(二)過去施設

「過去施設者，因過去陰(蘊)、果、入(處)說。如所說：我於爾時名瞿旬陀。」

³¹ 同上。

³² 《大正藏》二十五，頁二四。



所謂「過去施設」，是根據過去的蘊、處、界而建立的。這在《三彌底部論》中有更為詳盡的說明，稱為「度說人」，如：

「問曰：云何度說人

答曰：以是時度異有是時，佛說度眾生。

云何度說眾生？

過去說、未來說、現在說……

云何過去說？

如佛所說：我過去世時，曾作頂生王。是名過去說。

云何未來說？

.....

如佛語彌勒、阿逸多：汝後成佛，名曰慈氏。是名未來說。

云何現在說？

.....

如佛所說：大富長者，多有財寶大如意。如是。是名現在說。

佛依三世，行制三說，如是應知。以是行度說，是明度說。」³⁴

由以上的文獻資料可知，佛是為了度化眾生的緣故，依過去、現在、未來分別

³³ 《大正藏》三十二，頁四六六。

³⁴ 《大正藏》三十二，頁四六六。



建立三時不同的「我」，這就是「度說人」。

(三)滅施設

「滅施設者，若已滅是因受說。如所說：世尊般涅槃。」³⁵

犢子部將其理論根據推於佛世，但若循著佛教史發展的軌跡來看，我們可以很清楚的發現，如來藏的「三際說」實是承續犢子部的「三法施設」發展的，所謂的「不空如來藏」，指的即是犢子部的「過去施設」；「空如來藏」，指的即是犢子部的「受施設」；而所謂的「空不空如來藏」，指的即是犢子部的「未來施設」，如以下簡表：

如來藏的「三際說」	犢子部的「三法施設」
不空如來藏	指的即是犢子部的「過去施設」，亦即過生中的菩薩行功德不空。
空如來藏	指的即是犢子部的「受施設」，亦即能空的是現在的煩惱纏。
空不空如來藏	指的是犢子部的「未來施設」，亦即未來必定成佛的主體。

而結合著這二個思想繼之開展的，就是華嚴思想的「如來藏說」，接下來我們就來探討華嚴思想的「如來藏說」。

六、華嚴經的「如來藏說」

《華嚴經》的梵名是maha—vaipulya—Buddha—gandavyuha—sutra全譯是《大方廣佛華嚴經》，簡稱《華嚴經》。在中國的譯經史上，它是一部典型的大經，被稱為「五大部」之一。現在，我們先來了解《華嚴經》的根本思想架構。

在「如來名號品」第七中有這麼一段記載：

³⁵ 《大正藏》二十五，頁二四。



「爾時，世尊在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始在正覺。於普光明殿，坐蓮華藏師子之座，妙悟皆滿，二行永絕，達無相法，住於佛住，得佛平等，到無障處，不可轉法，所行無礙，立不思議。普見三世，與十佛剎微塵數、諸菩薩俱，莫不皆是一生補處，悉從他方，而共來集。普善觀察：諸眾生界、法界世界、涅槃界、諸業果報、心行次第、一切之義、世出世間、有為、無為、過、現、未來。」³⁶

這裏，我們可以發現，世尊在摩竭陀國(Magadha)的阿蘭若(即森林中)的菩提樹下證得無上甚深妙法，這時，世尊已達妙、悟皆滿，住於佛住、得佛平等。世尊是從凡夫修證得佛果的，且他也明白的告訴世人，一切眾生皆得成佛。而在《華嚴經》(十地論)中則有這麼一段記載：

「爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：佛子！菩薩摩訶薩，已具足第五地，欲入第六地，當觀察十平等法。何等為十？所謂：一切法無相故平等；無生故平等；無成故平等；本來平等故平等；無戲論故平等；無取捨故平等；寂靜故平等；如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如燄、如化故平等；有、無不二故平等。菩薩如是觀一切法，自性清淨，隨順無違，得入第六現前地，得明利隨順忍，未得無生忍。」³⁷

這裏，我們更可清楚地發現，法的無相、無體、無生、平等、如夢、如幻、如影、如水中月，這是承續著《般若經》中「一切法無自性」、「一切法如夢幻泡影，如露亦如電」的思想而來，而且，一切法本是自性清淨的，若有人只要能如是觀法，如是修行，亦能證得諸佛菩薩所證的境界。接下來，我們就來看看「如來藏說」在《華嚴經》中的發展。

華嚴法門的發展是起於南方的。南方的部分持法比丘，取《華嚴經》等譬喻，宣揚「如來常、恒及有性」的法門；而後如來藏(tathagata-garbha)、如來界(tathagata

³⁶ 《大正藏》十，頁五七一五八。

³⁷ 《大正藏》十，頁一九三。



—dhatu)、佛藏(buddha—garbha)、佛性(buddha—dhatu)、眾生界(sattva—dhatu)、我(atman)的教說，形成「真我」—不空大乘的一大流；是重在如來果德，及眾生本有佛性的。如來藏說的引發因緣，是多方面的，菩提(bodhi)與菩提心(bodhi—citta)，是近於如來藏說的³⁸。如前所述，我們可以做一個總結：

從佛滅後所引發的「無我」的爭論，到犢子部提出的「補特伽羅我」企圖解決沒有輪迴主體的矛盾，再結合因為供養佛塔所產生的神奇感應與事蹟及大眾部的佛身與心性觀，融合出華嚴經的「如來藏說」。

在卷三十五《如來性起品》中說：

「無有眾生，無眾生身如來智慧不具足者，但眾生顛倒不知如來智；遠離顛倒，起一切智、無師智、無礙智。佛子！譬如有一經卷，如一三千大千世界，大千世界一切所有無不記錄。……彼三千大千世界等經卷，在一微塵內，一切微塵亦復如是。……佛子！如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。爾時，如來以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生，觀已作如是言：奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見！我當教彼眾生，覺悟聖道，悉令永離顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。」³⁹

在這段經文裏提到「彼三千大千世界等經卷，在一微塵內，一切微塵亦復如是」，這就好像如來智慧俱足在眾生身中一樣，也就是說，人人本俱如來藏自性清淨性，但是因為「愚癡眾生顛倒想覆」，所以才「不知不見，不生信心」。

又如在《昇夜摩天宮品》中說：

「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾

³⁸ 見印順導師《如來藏之研究》，頁一〇三—一〇四。

³⁹ 《大正藏》九，頁六二三。



生然。……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」⁴⁰

三界所有，都是唯心所造的，而這心，若不為染污所著，則自然保有其本自清淨，與諸佛菩薩之心相同；但若心執著於染污與無明中，則為愚癡顛倒眾生，也就無法證得「如來智慧德相」。

「如來藏說」提供了人人成佛的可能，讓人懷有很大的希望，後來綜合前期思想所開展出來的就是《大方等如來藏經》了。如：

「一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。」⁴¹

「佛藏在身，眾相具足。」⁴²

如來藏不但是如來智，也是如來身、如來眼（眾生具足），結跏趺坐，與佛沒有不同。這樣，使人覺得身相莊嚴的如來，就在自己身中，現現成成的不離自身，容易激發願求修持的精進。

七、結語

現今佛教在台灣有著前所未有的蓬勃與興盛，對於所有的佛教徒來說，這無異於是一種幸福與鼓舞，但也讓人感到憂心的是，台灣社會同時也充斥著許多假宗教之名，而為斂財騙色之行，更令所有佛教徒感到心痛的是，那些不法之徒所假藉的，都是佛教之名。我們不禁要問，為什麼那些危言聳聽、惑人耳目、光怪陸離的言詞，可以吸引這麼多盲目的信徒呢？對於我這個曾經在信仰的路上迷失的人來說，我想有幾點狀況是可以透過分析而理解的。一者是從未真正了解佛法的法義是什麼？所

⁴⁰ 《大正藏》十，頁一〇二。

⁴¹ 見《大正藏》一六，頁四五七。

⁴² 見《大正藏》一六，頁四五九。



以易盲目的「信崇」，二者則為貪圖某些功德，冀求馬上改善現在瓶頸。因為此種無知與貪念，更助長了有心人的狂妄與野心，也就敢更大膽的為所欲為了。

二千五百多年前釋尊所證悟的真理今日有幸在台灣開花結果，身為佛教徒的我們，除了誠敬信行之外，也更應時時警醒自己應如實的觀法起行(依法不依人)，唯有透過自身的努力與修正，才能真正從佛陀所遺留下的法中體悟到「超越時空的智慧」，『佛法，與其它文化一樣，會隨著時代與地域而流變；這是有為法的特色，不值得驚怪。然而，正因為它會隨著時空而流變，因此也可能喪失佛陀立教的本懷。如果成佛的目標是固定的一個方向，那麼，稍微的差繆，即可能「失之千里」而落入外道』⁴³，源於此種深刻的心情，筆者嘗試透過歷史的溯源，企圖發現佛教在歷史的發展中，曾經有過怎樣的傳承與流變，撫今追昔我們又該有怎樣的認知與責任呢？我想這是每一個三寶弟子所應時時深思與省思的！

⁴³語出楊惠南《佛教思想新論》，頁一二七。