

自序

—

本书所收，为宁玛派（rNying ma）近代大学者文殊胜海不败尊者（'Jam mgon mi pham rgya mtsho, 1846-1912）所造，阐述如来藏（tathāgatagarbha）义理的两篇论典——

《狮子吼开许他空》（gZhan stong khas len seng ge'i nga ro）

《狮子吼广说如来藏》（bDe gshegs snying po'i stong thun chen mo seng ge'i nga ro）

依后一篇之跋文，知为不败尊者于46岁时修订¹，44岁时造论。与《开许他空》一篇，作意相同，写作年代故应相近。

不败尊者因解释寂天论师（Śāntideva）《入菩萨行论》（Bodhicaryāvatāra）之〈智慧品〉（Prajñāpāramitāparicchedo）²，由于以如来藏之“现空”（snang stong）定义空性，以致引发与格鲁派之激辩，其时尊者33岁，宗教融和运动（ris med）已经开展。论典广释自宗“了义大中观”（nges don la dbu ma chen po）之如来藏体性，旁及他空大中观，实为重要论题。

¹ 据《狮子吼广说如来藏》之跋文，此论于藏历胜生铁兔年四月下旬修订，时为公元1891年。

² 此释论题为《智慧品问义明疏·澄清宝珠》（sPyod 'jug shes rab kyi le'u'i tshig don go sla bar rnam par bshad pa Nor bu ke ta ka）。有关印度与西藏论师对此智慧品的诠释，以及不败尊者与格鲁派论师就此智慧品的激辩，参 Paul Williams 的两部专著：Reflections on The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence (Surrey, England: Curzon Press, 1997); Paul Williams, Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryavatara (Richmond: Curzon Press, 1998)。复可见 John Pettit 的“Review of Williams”和 Paul Williams 的“Response to Pettit,” 两篇论文皆发表于 Journal of Buddhist Ethics (1999), 此外尚有 Matthew Kapstein, “We All All Gzhan stong pas,” Journal of Buddhist Ethics (2000)。

大中观宗非宁玛派自创，于印度时已有。于藏传佛学，旧译传承宁玛派将大中观分为三系——一者“他空”（gzhan stong），为觉囊派（Jo nang）传规；二者“离边”（mtha' bral），为萨迦派（Sa skya）及噶举派（bKa' brgyud）之传规；三者“了义”（nges don），为自宗宁玛派之传规，三系皆持如来藏义为根本，一如汉土大乘，除玄奘三藏传来之唯识今学外，无不以如来藏为根本。至于三者间之开合，略言之则可说为——

“他空大中观”许如来藏胜义不空，所当空者则为外加于如来藏上之污染，此又可分为无物与有物二种，前者如时方及抽象概念、后者指实物，由微尘以至大地，皆为污染。

“离边大中观”主离四边，即离有、无、亦有亦无、非有非无四边而得中道，此即如来藏胜义。

“了义大中观”则极无所住，虽离四边亦不住中，是为离边复离中。以佛内自证智无间而起后得，此后得即是法身功德，由是成一切识境自显现，是即智境与识境恒时双运，此即如来藏，亦即如来法身与法身功德双运境。

今不败尊者说如来藏，唯说“他空”与“了义”，未说“离边”，此当因为其时主离边大中观者尚有教派存在，该等学者亦积极参与宗教融和运动，纷纷著论回护其自宗，以抗衡当时部份格鲁派学者之灭绝性批判，故对此尊者已不必更造论以说，唯觉囊派则灭派已久（十七世纪时，五世达赖扣留觉囊派领袖，令其改宗格鲁派，故觉囊派一夜灭派³），由是尊者为回护他空大中观，故造论自义不容辞。

³ 可参A. Gruschke, “The Jonangpa Order – Causes for the downfall, conditions of the survival and current situation of a presumably extinct Tibetan-Buddhist School”. Presented at The Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Leiden University, 2000 (article in German with abstract in English).

二

笔者由公元1993年起编《佛家经论导读丛书》，主要用中观应成见加以抉择，作为编辑思想；至1995年编译《宁玛派丛书》，已用了义大中观为主导思想；至二千年开始编译《大中观系列》，则更全力弘扬了义大中观之如来藏。以如来藏实为汉藏大乘佛学之根本，若因受歪曲而致受否定，则汉土大乘、藏土密乘即受否定，笔者于少年时受台严二宗教法、中年时受宁玛派教法，对此现象，不能不痛心疾首。

《大中观系列》出版六种之后，各方反应相当正面，令笔者鼓舞。然而该系列实未完成。

于前说六种，笔者以“缘起”（pratītyasamutpāda）为主导，说如来藏。此乃针对目前流行的偏见，谓如来藏违反缘起，故笔者即公开自宗之四重缘起秘密教授，俾读者知如来藏匪独未违缘起，抑且实由缘起依次建立。及至离一切碍而成法身，尚有法身功德（可说为生机等），随缘而成识境自显现，故成“现空双运”（法身与法身功德双运、根本智与后得智双运），是即从来未否定过缘起，其显现亦从未离开过缘起。

然而如来藏尚可以由“二谛”（dvi satya）而说。

佛家诸宗无不立二谛，唯宁玛派以为不必安立，但为随顺学人的成见，以为不说二谛即非佛学，故亦权宜以立二谛。

于不败尊者的年代，挑战如来藏者即由二谛挑战，故不败尊者于论著中实时时提到二谛，于其所造的《决定宝灯》（*Nges shes rin po che'i sgron me*），更用两品的篇幅专谈二谛。此处译出的两篇论典亦不例外，即主要依二谛以明如来藏，尤其于《开许他空》一篇，更阐明何者堪为胜义，由是开许他空见之“胜义不空”。

笔者认为，读者于由缘起认识如来藏之外，尚应知如何由二谛以明如来藏，故早已计划译出此种主题之论典，不败尊者此两篇论典当然在计划之内。

然而笔者于完成《大中观系列》六种之后，实须小休，尤其须遵医嘱保养视力一年以上，期间不得阅小字书刊，是故工作暂告停顿。邵颂雄则于教务之外，尚须参与佛经之汉藏校订计划，故甚为烦忙，兹今迟迟始推出本书，同人等实已尽力。

本书之外，尚有多种译著在计划之中，例如目前冯伟强君在笔者指导下，正对《文殊真实名经》（*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*）依梵文校勘四种汉译，沈卫荣君则已完成汉藏校勘，待笔者审定、重译此经之后，将来更须作汉藏校勘，待完成之后，当连同两或三篇印度阿阇梨的释论出版，笔者更当撰一长文，说明观修如来藏的实例。然而笔者年事日高，体力目力皆不如前，唯有工作放缓，而笔者维护如来藏之心意，则实未尝稍缓。

三

由二谛以明如来藏，须知何为“胜义”（*paramārtha*）、何为“世俗”（*samvṛti*）。

“法身”（*dharmakāya*）即是佛内自证智境（*pratyātma-jñāna-gocara*），若言胜义，自然非法身不可。二谛无须安立，即是为此。盖若欲于法身之外更施設胜义，试问更有何者堪为胜义？若即安立法身为胜义，此即等如头上安头，无非于“法身”上更加以“胜义”之名而已。此如“冠军”，何须更加“第一”之名。

但若随顺安立，姑且施設法身为胜义，然则如何安立世俗？唯有将法身本具功德称为世俗。然而二者实不可分离，因此唯有说胜义与世俗恒时双运。

由于法身功德，有识境自显现，且为超越时方、遍一切界之自显现。倘若建立此识境为世俗，即等如在概念上将法身与法身功德分离，因此，亦唯有说佛内自证智境界与随缘自显现之识境恒时双运——此双运，佛施設名言为“如来藏”。持此义以读有关如来藏诸经，无不吻合，且能因之而得胜解。

以如来藏即是不可分离之胜义世俗双运境，故实不宜强将此名言分裂为胜义世俗两份。境是唯一，何尝有二。今为随顺安立，于是说之为二，须知实只是方便施設而已，不得以此施設为究竟。

一旦分之二，于世俗一份，即须强调其为依从缘起法则而成立，是谓随缘自显现。其所依从，名言为“相碍缘起”，相碍者，即是局限。一切法必须适应其局限始能生起，是即“任运”；若从另一方向而言，此亦可说为：于圆满适应局限时，一切法得生起，此即名为“圆成”。

瑜伽行中观（*Yogācāra-Madhyamaka*，即大中观*dbu ma chen po*）常说“任运”（*lhun grub*）；瑜伽行（*Yogācāra*）则以“圆成”（*pariṇiṣpanna*）为一切法之实相。

大中观宗即如是施設二谛。所以说，世俗落于缘起、胜义则已超越缘起。亦可以说，世俗为识境、胜义则为智境。或随顺瑜伽行派的说法，世俗为法、胜义为法性。

但却不能随顺唯识今学的说法，以圆成为胜义，以依他为世俗。因为此二者皆落缘起。他空大中观觉囊派强烈批评唯识今学为误解弥勒教法，即是为此而言。

一旦明白大中观施設二谛之原则，即知不能建立胜义空、世俗有。因为法身以本具功德，不可说之为空；识境自显现虽随缘而成有，但因其未尝刹那与法身离异，故亦不得笼统说之为有，只能说“缘起有”。此乃大中观施設二谛之坚定立场。不解如来藏义，横生枝节加以否定者，即由于不知大中观持何立场以施設二谛。

上来所言，即不败尊者两篇论典之根本义。读者对此先须了知。

四

对于如来藏，不能根据“体用”来理解。

印度的论典以及藏传佛学诸宗，从来不用“体用”来理解一个名相。他们只说“性、相、用”，而无论是性是相，都不能说之为体。

用“体用”来研究佛法，是汉传佛教的传统。这是受了道家的影响，道家于魏晋时用“体用”以说《易》，成为当时名士辈清谈之所依。佛法于此时亦是清谈话题，自然就给名士辈纳入“体用”二元论。

以体用谈佛，也谈出一些成绩出来，例如净土家建立“常寂光土”，此“常寂”以及光明即可说为自体之实相。无此自体建立，则实相不可得。

但对体用却不宜滥用。例如对如来藏，即不宜以体用作任何分别。

如来藏当然不是以“神我”为体，但亦非以法身为体。其为法身与法身功德的双运，若说以法身为体，则等如去除了法身的功德而唯说法身，如是即非双运，违反了如来藏的义理。

法身功德可以说为用，但却非先立一个本体，然后说为本体之用。若这样理解时，亦等如将法身与法身功德分裂，不成双运。

至于如来藏虽是双运境，却可以由双运来说其性、相、用。不败尊者于论中说如来藏为法智身、为佛种姓，即说其自性；说实相、真如，即说其相；说如来法身功德，说法身基界，即说其用（然而须注意，此实说双运境之用）。

倘若堕于“体用”的边际来理解上来所说，便容易误会，当说如来藏性时，即说其为本体，由于说如来藏具常、乐、我、净四德，于是即谓其本体建立为“真常”，由是更误会如来藏具外道色彩。

故读者须知，佛说的经、大中观家的论，从来未说过如来藏有常、乐、我、净的本体，只是说此智与识的双运境具常、乐、我、净四种德性。

一个境界的性，不能说为一个本体的性。

为免读者误解，故于此处将问题提出，读者须对滥用“体用”的问题加以理解。

弥勒瑜伽行派将如来藏境说为“法与法性不一不异”的境界。此中牵涉到“能相”（mtshan nyid）与“所相”（mtshan ma）的问题，亦应一说。

“能相”是一个定义范限。例如说“法能相”是虚妄分别，那么，凡依虚妄分别之有境而成立的法，皆可说为依“法能相”而成立的“法所相”。一切有为法皆在此范限之内。

“法性能相”定义为真如，那么，凡以真如为有境而成立者，皆可说为真实，以其依“法性能相”而成立故，是为“法性所相”。一切无为法皆在此范限之内。

此即、依“法能相”成立者必为落于缘起的识境；依“法性能相”而成立者必为超越缘起的智境。故说法与法性不一不异，即谓如来藏为智与识之双运境，于此中智与识不一不异。

所以，“圆成自性相”（依玄奘则为“圆成实自性相”）说的只是智境中的识境自显现，非说双运境，由是“圆成自性相”不能说为如来藏此境界之相。

由于一般读者对“能相”此名词陌生，因此对三自性相（遍计自性相、依他自性相、圆成自性相）即不能如实而知，容易受人误导，此即成为了知如来藏的障碍，故亦须略说如上。

五

不败尊者的两篇论典，读者对象非一般学人，实针对学佛有年的敌论者而写，故陈义甚深；而且，敌论者惯于依理量而立说，是故尊者亦循之而立三正理，是亦依照宗喀巴大师的传规，是即善巧方便。又以敌论者以性、相、用及二谛为工具，故尊者于此亦说性、相、用及二谛，由是令论典更加艰深。

为此，笔者另写《如来藏决定》一文作为附录。此文原来

是应《汉藏佛学》年刊之约而写。该年刊由“北美汉藏佛学研究会”与中国人民大学国学院联合出版，用中、英、德、日各种文字发表，今为作本书附录故，因此亦尽量改用尊者的论典内容来表达。此虽为狗尾续貂之作，亦望其能帮助读者借此得胜解尊者之所说。

邵颂雄为本书写《前论》、笔者则撰《后论》，皆非泛泛之言，实欲发挥不败尊者的论旨，令如来藏成为非诤论所能立足处。

丙戌于大拈蒲湖留漏楼

波錫社