

序

佛法自公元一世紀已傳入漢土，源遠流長。若論中國對佛教的貢獻，首要提及的自然是在歷代不斷的佛典繙譯，使不少佛家經典，在國家監掌譯事下得以保存。漢傳佛典，或稱為漢譯三藏者，漸次傳播至鄰近的國家，如東方的韓國及日本，以及南方的越南，由是對形成東亞佛學傳統的偉大文化，作出貢獻。如今漢譯佛典為當代佛學研究最重要的研究資料之一。

近代有關佛學的學術研究，始自十八世紀歐洲人對「印度學」(Indology)的熱忱。其治學方法，主要依據「語文學」(Philology)，着重從文字上理解各種印度文寫成的經典，然這樣的理解則與傳統的詮釋相違。由此源自歐洲的佛學研究來看，漢譯佛典的準確性往往遭受批評，且被認為不比相應的藏譯佛典重要，因為西藏的繙譯在譯文上較忠於梵文原文。然而，漢譯與藏譯的佛典實各有所長，例如，不少已佚失的梵本佛典，唯保留於古漢譯本中；西藏比較後期的繙譯，則保留了於印度佛教後期傳入西藏的經論，而這些佛典卻未曾傳入漢土。我們作為佛教學者，應對佛家各宗派所傳的文獻，皆平等視其重要性。

至於漢土近代的佛學研究，可以說直至上世紀中葉，實未曾有長足的發展。在此情況下，我們只知道有一位出類拔萃的法尊法師，於三十年代繙譯了《現觀莊嚴論》(Abhisamayālaṅkāra)以及宗喀巴大士(Tsong kha pa)的

部分著作；此外，尚有如季羨林等數位在二次世界大戰前於歐美研究「印度學」的學者。戰後，此情況改變了許多，如今不少中國學者皆活躍於佛學界，尤其是對敦煌、吐蕃以及藏傳佛教等課題的研究。談錫永上師正是其中的一位表表者。

談上師對佛學的研究，乃自其對藏傳佛教甯瑪派的修學。由是可說，他是一位精通藏傳佛家宗派的「修行學者」。同時，他亦學習梵文，披讀當代國外學者的研究，且對其自身的中國文化與傳統思想有深刻的認識。談上師近年把西藏佛典繙譯為漢文，此事業遙距法尊法師已五十年；亦正如法尊法師一樣，談上師可堪稱為當代的「三藏法師」(Tripiṭakācārya)。

談上師所譯的《寶性論》(*Ratnagotravibhāga*)，是有關如來藏學說的重要論著。自Obermiller於三十年代把它由藏文譯為英文以來，此著名論典即廣為學者研究及討論，有時甚至予以批判，尤以五十年代之後，E.H. Johnston及T. Chowdhury所整理梵文原論的出版為然。談上師此書，是對於《寶性論》研究新添的學術論著。此與其他研究所不同者，乃自梵文本譯為近乎文言體的漢文(如作者所說)，故亦可視其為漢譯經藏中，新添重新整理的漢譯本。談上師此譯的另一特色，是他依甯瑪派的觀點來作詮釋及繙譯，亦即視《寶性論》(即《無上續論》*Uttaratantra*)為佛陀教法中的了義(nītārtha)經論，而與格魯派視此論為不了義(neyārtha)的說法大相逕庭。談上

師乃一位出眾的甯瑪派學人，此依據自宗觀點來詮釋《寶性論》及如來藏學說，實亦代表了其個人對自宗的堅定信念。相對一般學者僅持客觀的態度來作哲學討論，這或即是談上師治學的獨特之處。我們衡量他的著作時，應當把上來的評價持之於心。

以下我們將討論譯文。談上師的譯筆，即使對於我等只習慣於古漢文而不懂白話文者，亦易讀易解，是故我們可以容易持之與六世紀初勒那摩提（*Ratnamati*）的舊譯本作比較。談上師於其先前依藏譯本之繙譯中，批評舊譯傾向於詮釋（如來藏）思想為實有的本體，例如，他批評舊譯所用「體」之一字，如把 *buddhatva* 譯為「佛體」、把 *svabhāva* 譯為「實體」。由是，他建議繙譯為「性」來代替「體」。然而，這也衍生出同以「佛性」繙譯 *buddhadhātu* 及 *buddhatva* 的混淆：前者為「佛性」，即相當於「如來藏」；後者指諸佛及有情皆具有的「佛自性」，亦即 *buddhatā*，佛的證境（於舊譯則譯為「佛菩提」）。「體」之一字，亦具有「性」或本質之意，不一定詮釋為實有的本體。為分別 *buddhadhātu* 為因位、*buddhatva* 為本質，我提議「佛性」一詞只用於前者，而後者則可沿用舊譯的「佛體」，或用一個新的名相：「佛體性」（將 *-tva* 譯為「體性」）。此等名相如何取捨，則有待讀者。至於 *buddha-gotra* 或 *tathāgata-gotra* 中的 *gotra* 一詞，譯為「種性」實最為洽當，以 *ratnagotra* 亦可同樣譯為「寶性」故（若直譯 *ratnagotra*，則以「寶山」為準）。依我所理解，*ratnagotra*（「寶性」）無非即「如來藏」（*tathāgatagarbha*），從本質而

言，則可說為「佛體性」(buddhatva)。

總括而言，談上師的譯本編排得井然有序，依論義將原文分成各個段落及章節，且將「根本論」與「釋論」以大小不同字體作分別，以方便讀者（此分別乃依據漢文舊譯本，首先用於我的英譯本，而不採取現行梵文整理本的編排）；至於論中所引經文，則以楷體印出。對此最後一點，我想指出（談上師）前譯本頁59-60中有一段引文，漏以楷體刊印，此即《華嚴經》(*Avatamsakasūtra*)（即《寶王如來出現品》*Tathāgatotpattisambhavanirdeśa*）的經文，以之說明一切有情皆具足諸佛功德。此外，讀者亦應留意前譯頁90至91所引的經文，譯者以為出自《寶鬘喻論》(*Ratnamālāvadāna*)，然此實出自《寶髻菩薩反詰經》(*Ratnaketu-paripṛccha*)，漢文繙譯見於《大集經》(*Mahāsaṃnipāta sūtra*)「寶髻菩薩會第十一」（《大正藏》卷十三，頁181a），以及《大寶積經》(*Mahā-ratnakūṭasūtra*)「寶髻菩薩會第四十七」（《大正藏》卷十一，頁668a）。同經亦復引於第99頁（即《大正藏》卷十三，頁175c至176a），而譯者亦同樣誤以為出自《寶鬘喻論》。

還有一點須加注意的，是第一品第96頌的釋論，於說「如來藏十義」之後，以九喻以明如來藏被污染所障的狀態。法義上，前段說法性 (*dharmatā*) 盡未來際 (*aparāntasama*) 皆「有」，故為恆常；後段則說如來藏自無始以來 (*anādisāṃnidya*) 被煩惱所纏，然其自性不（與煩惱）相應 (*asambaddhasvabhāva*)，卻於同時與清淨法

(śubha dharma) 相應 (sambaddhasvabhāva)。

雖然有上來未愜之處（編按：於今譯本中，譯者對此已加以注意），我仍衷心向佛學界推薦此書，作為帶領當代中國佛學研究往新發展的開拓。

高崎直道
橫濱鶴見大學校長
東京大學退休教授

編按：高崎直道教授這篇序文，是於細讀談錫永上師依藏文翻譯之前漢譯本（1996年，密乘版）後而寫。談上師因其坦率的批評，故決定重新依梵本校譯，亦即全論盡可能依梵文直譯，並加詳明腳註，以說明脈絡，這即是本版的面目。

自序

於1996年，筆者出版了《寶性論新譯》(以下簡稱《新譯》)，此譯主要依據藏譯本而繙，同時參考梵文本，以及高崎直道教授的梵本英譯。由於以藏譯本為主，所以在繙譯用詞上，有時便採用了西藏論師的觀點而意譯。這樣做，未必便與梵文本有差別，因為梵文多複義詞，問題只在於取捨之當與不當。

《新譯》出版後，收到高崎教授一篇序文。此原意為再版時刊用，但因為於序文中，高崎教授對譯筆有坦率的批評，特別是關於第一品第96頌的釋論，他認為譯得與梵本未盡相合，這批評自然引起了筆者的注意，因此將《新譯》與梵本再作比對，由是發現了三數段落的問題。這些問題，都由於偏重藏譯及其詮釋而導致，若嚴格來說，都可訂正，以求盡合梵本的名詞。

所以，今譯的完成，實在應該感謝高崎教授的引發。沒有他的批評，筆者一定不會有據梵本重譯的意樂。至於依他的意見而作修訂之處，亦可一一見於腳註。

不過，高崎教授對於筆者忌諱用「體」這個名相而改用「性」，卻似乎不夠瞭解事情的背景。忌諱「體」，實由於我國有學者認為「體」即等於實體，根據這樣的理解，於是便歪曲了如來藏，甚至認為如來藏是外道思想。但事實上，梵文 *buddhatva* 一詞，實並無「體」的意思，是故不應如舊漢譯之譯為「佛體」(至於另一個詞，*svabhāva*，舊漢譯譯為「實體」，那更是不須討論的誤譯)，因此，若筆

者加以沿用，便容易令人誤解。

但若將 *buddhatva* 譯為「佛性」，的確如高崎教授所說，跟 *buddhadhātu* 之譯為「佛性」有所混淆，所以在今譯中，已依從他的意見，將前者譯為「佛體性」，後者譯為「佛性」以作區別。希望讀者應認識梵文的原義，不可又將「佛體性」一詞諦實，從而說其有如外道之「梵」。

關於本論，也可以說幾句話。

本論為彌勒瑜伽行派的重要論典，即使認為本論為安慧或堅慧所造，非彌勒菩薩的論典，亦應承認安慧或堅慧都是瑜伽行派的傳人。所以，有學者認為本論與瑜伽行派無關，那只是一偏之說。

本論建立「七金剛句」，將佛寶、法寶、僧寶、如來藏（雜垢真如）、證菩提（離垢真如）、功德、事業等七個主題並列，因此有西方學者認為「寶性」並非專指如來藏，而是通指七事，這一點，違反漢藏諸先輩大德的說法。但由於近時漢土學者亦有附和此說，因此亦應該將問題稍作說明。

凡彌勒瑜伽行派的論典，皆立足於觀修，本論亦不例外。七金剛句，以觀修如來藏的中心，在此之前，建立佛、法、僧三寶為觀修的因；在此之後，以證菩提、佛功德、佛事業為觀修的果。¹

這樣建立，與《入楞伽經》相順。經說「如來藏藏識」，即說佛內自證智境界自顯現為藏識境界。是故當不說自

¹ 關於七金剛句的關係，已詳說於《如來藏論集》及本書。

顯現而只說佛內自證智時，此佛內自證智可名為「法身」，但若說智境自顯現為識境時，則將此智境名為「如來藏」。

凡夫觀修，一定緣識境、起識觀、得識覺。雖然如此，但若依從佛的教導而觀修行持，便可次第由識境入非識境（離識境而未入智境），再由非識境入智境。

所以，佛、法、僧三寶便即是觀修如來藏的因。此即如本論〈序分〉第3偈上半偈之所說——

由佛故有法 由法故有僧
由僧有智因 成就於佛法

行人於離識境時，即心性自解脫（正由於此，始可離識境），同時住入法性，但尚未證佛智。不過，這時行人至少已入初地（以至六地），於初地已名為「觸證真如」，即已現證如來藏，但由於尚受法性障礙（八地以上則受平等性障礙），是故未能稱為「證菩提」。然而住於如來藏境界中（或可說為：住於如來藏智中），久久反覆觀修，終能由非識境而入佛內自證智境，且無間而隨起佛功德、事業。因此後三金剛句所言，亦即觀修如來藏的果。

此即如上引偈之後半偈所言——

證無上菩提 具力等功德
成辦利益業 饒益諸有情

根據這樣的脈絡，顯然「寶性」所指即如來藏，彼為一論的中心，亦即未成佛前一切觀修之所依果。

必須如此理解「寶性」，才能貫通全論，而非支離地去分裂七金剛句。

關於本論，就說到此為止，餘詳見於《如來藏論集》。

現代漢土中觀家與唯識今學家有由誤解而否定如來藏者，儘管中觀家傾向於否定唯識，可是一些唯識學人卻可以同意中觀家的主張，否定彌勒、無著、世親所說的如來藏，由是近四五十年，天台、華嚴的教法都受到質疑，筆者特別希望唯識學人留意到呂澂先生講〈楞伽如來藏章〉時的說法——

凡夫說所以成佛之據，如空、乃至自性涅槃，無一不是說如來藏……。

若能珍重呂澂的說法，便自能珍重彌勒以降瑜伽行派諸古德之說如來藏，由是本論便可以受認為彌勒的教法。

至於一些現代中觀家，對宗喀巴的說法亦最好能較全面地去理解，不應偏面理解宗喀巴「太過」、「不及」之說而對如來藏產生成見，更進一步將之否定。試想，若將說如來藏的經論去除，一套《大藏經》還剩下多少篇幅。三轉法輪之所說，可謂全部勾銷，亦未知這些中觀家能安心否？

波錫社

西元二千又五年歲次乙酉，五月初三夜倉卒造成，
是日為內子生朝。