

解深密經

《解深密經》(*Samdhinirmocana-sūtra*)是彌勒伽行派的根本經典。

彌勒伽行派有古學與今學之分。所謂今學，即是由玄奘法師傳入漢土的唯識學派，這個學派，由陳那(Dignāga)論師創立，由護法(Dharmapāla)繼承及發展。相對於陳那，其餘伽行派論師之所說，包括無著(Asaṅga)、世親(Vasubandhu，陳那為其弟子)，以及世親其餘弟子，如安慧(Stīramati)等，皆被稱為古學。¹

古學今學的分野，在於今學家不談如來藏，而古學家則幾乎無人不以如來藏為修證果。這即是說，古學家以法相為基、以唯識為道、以如來藏為果；今學家則將唯識學深化，另行建立自己的基道果。

瑜伽行古學由真諦三藏(Paramārtha, 499-569)傳入漢土，唐代以前，有很大的影響力。然而自唯識今學傳入以後，玄奘法師(602-664)指出真諦的譯筆不忠實，時有添加文字的現象，由是其影響力即漸轉弱。

可是，唯識今學的盛世亦沒有維持多久，玄奘以後已成強弩之末，到了中唐，已漸式微，終於出現於漢土竟找不到一本《成唯識論》的情況。這本論，是玄奘法師開山之作，主要根據陳那弟子護法的觀點，闡述世親論師的《唯識三十頌》(*Triṃśikā*)，附述其餘印度九大論師的一些說法。連這本論都淪亡，足見唯識今學在漢土的衰敗。

然而民國初年，楊文會居士在日本京都找到了失傳的《成唯識論》，經研讀後，開山講學。他有兩位重要弟子，一是太虛法師，一位是歐陽竟無居士。後者的影響力較大，成立「支那內學院」，儼然恢復唯識今學的堂廡。香港羅時憲居士即私淑於內學院，在香港及加拿大講學數十年，由是香港便亦有唯識今學的學人。本書導讀者趙國森居士，即為羅公的晚期弟子。

讀者若讀趙居士的「導讀」，當可發現，他很着重跟瑜伽行古學劃清界綫，這即是近代唯識今學學人的立場。

其實瑜伽行舊學，並非有何過失，其所說法義，且較今學為全面，所以歐陽竟無居士亦認為「法相」與「唯識」應該分立，不可將法相附庸於唯識之內。可是他的意見，後來卻變成一場爭論，不了了之，於是古學今學便始終有鴻溝。

唯識今學學人，將本經視為唯識思想形成初期的經典。這是一個很有趣的觀點。有趣之處，在於確定陳那的思想比《解深密經》更加成熟，所以趙居士一再強調，若不理解古學今學的差別，即將為人所笑，因為依今學的立場，本經雖然重要，但其重

¹ 有關瑜伽行古學及唯識今學的比較研究，可參考宇井伯壽《攝大乘論研究》(東京：岩波書店，1935)上田義文〈Vijñānapariṇāmaの意味〉(收《鈴木學術財團研究年報》第2期，1965)、《梵文唯識三十頌の解明》(東京：第三文明社，1987)等。

要性卻無非是提供了一些資料，使人能瞭解唯識思想形成的來龍去脈。這是讀趙居士文章時須要預先瞭解的重點。

關於「解深密」一名，趙居士很贊同日本現代學者高崎直道的說法，可是，趙居士卻似乎並未說明其中的關鍵。

高崎認為，所謂「深密」，有「繫結X (A₁A₂A₃……) 而叫做B」這種形式的意思，由於X不表出，所以當說B的表達，含有A₁A₂A₃等意義時，便可以說B道出了X的「深密」(samdhi)。²

這一點，筆者非常同意，然而卻有補充。

《解深密經》的結集，約略與《入楞伽經》(Lankāvatāra-sūtra) 同期，而《入楞伽經》亦同樣被彌勒瑜伽行派視為根本經典，在此經中，其實表達了一個很重要的主題，那即是——

佛內自證境界無可顯現，唯藉識境而成顯現。所成的顯現，用識境的名言來說，便即五法、三自性、八識、二無我。

對照高崎氏的解釋，智境便即是 X、識境便即是 B。X 不可說、不可表達、不可顯現，於是即由 B 而成可說、可表、可顯現。

B 說出 X 的「深密」，即是《入楞伽經》的主題思想。

唯識家強調「轉識成智」、強調「轉依」，其所轉，着實而言，即由 B 轉而成 X，亦即由識境轉成智境，若用彌勒瑜伽行的道名言，便可說為轉捨藏識而依如來藏。

在這裏，須要說明一下，《入楞伽經》所說的「如來藏藏識」，原來有一個基本涵義，在經中說為：「名為藏識之如來藏」。這涵義亦即：「顯現為識境之佛內自證智境」，關於這些，讀者可詳閱拙《入楞伽經梵本新譯》，於此不贅。

因此，「如來藏藏識」便亦即兩種菩提心，智境為勝義、識境為世俗，由兩種菩提心雙運，行者才能透過識境來現證智境，這便亦即是由印度傳入西藏，成為甯瑪派教法的「大圓滿」法門——「大圓滿」在最早的密續中稱為「菩提心續」，恰與彌勒瑜伽行之極其重視發菩提心（此可參《現觀莊嚴論》(Abhisamayālaṅkāra)），可以說是同一傳承。

所以研讀《解深密經》，必須從「唯有識境才能表現出智境」這一觀點來理解，這亦是彌勒瑜伽行派的基本立場，若將之完全比附為唯識，那恐怕便始終是識境範圍內的事，此亦恐非陳那論師之本懷，亦非玄奘法師之傳授。

本經〈勝義諦相品〉，所說即為智境；〈心意識相品〉，所說即為識境，以其為境界，故說為「相」。

² 見高崎直道〈瑜伽行派の形成〉，收《講座大乘仏教 8・唯識思想》(東京：春秋社，p.15)。

其後說〈一切法相品〉，施設「三自性相」，此即認識識境之三層次，凡庸依名言執實，是為遍計自性（分別自性（parikalpita-svabhāva））；入道者知一切法皆為緣起，是由依他自性（paratantra-svabhāva）而認知識境；初地菩薩住於相礙緣起，認知一切法皆因應其局限（相礙）而成顯現（如我等此世界依三度空間、一度時間而成顯現），如是即觸證真如，由圓成自性（pariṇiṣpanna-svabhāva）以認知識境。

於是即由「三無自性」以說〈無自性相品〉。此中現代唯識今學學人對此有一誤解，他們喜歡說，三自性相有三無性，如「遍計所執自性相」有「相無自性」；「依他起自性相」有「生無自性」；「圓成實自性相」有「勝義無自性」。筆者不同意這個說法，詳說可參考拙《心經內義與究竟義》及《四重緣起深般若》，今且略說此二者之關係。

「三無自性」實為對「三自性相」的超越。亦即：由現證「相無自性」（lakṣaṇa-niḥsvabhāva）始能超越由遍計（分別）而成的識境；由現證「生無自性」（utpatti-niḥsvabhāva）始能超越落於相依、相對緣起以認識的識境；由現證「勝義無自性」（paramārtha-niḥsvabhāva）始能超越住於相礙緣起所認識的境。

接着下來的兩品：〈分別瑜伽品〉說實際觀修的次第。瑜伽行派將次第訂為止、觀、止、止、觀，與甯瑪派所傳相同，詳見拙〈由彌勒瑜伽行與甯瑪派修證說「入無分別」〉一文（收《入無分別總持經研究》）。

〈地波羅蜜品〉說十地菩薩別別之所現證，及說佛地之現證，此即「轉識成智」之次第差別。

最後〈如來成所作事品〉，說如來法身及化身。此中法身即為佛內自證智境，化身即智境顯現而成識境。

本經全部內容可概括如上。趙居士將各品分別說為「唯識之妙理」、「唯識之妙解」，以致「唯識之佛果」等，則是為成立自宗而施設之名言，可供參考。

筆者於此說《解深密經》，由標題、主旨、說至全經結構，悉皆甚為簡略，然想亦能方便讀者掌握此經的重要脈絡，若近時唯識今學家之觀點，則已詳於趙居士的「導讀」，由此可見其對本經的理解，於此更不須贅說。其旁徵博引，遵循着一個觀點，即佛家的學說皆由「發展」而來，若以此有如世間科技學術之發展，如由燒煤發電發展至核能發電，此則非筆者所敢苟同。

若如是說時，釋迦之現證當不及陳那。

故筆者的意見是，佛之所說，表達時期有先後，但絕非後一時期之所說，由前一時期之所說「發展」而成。

論師詮釋佛之密意，可因其個人之觀修與現證不同，各有發揮，此或可視為「發展」，然而「無相唯識」與「有相唯識」，則實為不同之觀修，前者為瑜伽行古學，後

者為唯識今學，後者絕非由前者發展而成，只是一重要的分流。若能如是理解宗派之成立，應較發展說為持平。

讀經論必須與觀修配合，始能知其境、行、果究竟為何，若唯落名言，必成「遍計」，筆者於多篇文章中皆有說瑜伽行觀修，此或可有助讀者對本經之理解。

公元一九九五年歲次甲戌中秋初版序
公元一九九八年歲次戊寅四月台灣版序
公元二千又四年歲次甲申四月修訂版序