

圓光佛學研究所畢業論文

指導教授：蔡耀明博士

《楞伽經》「自覺聖智」之研究

A Study of the Notion of Self-Awakening to the Noble Wisdom
(Pratyātmārya-jñāna) as explicated in the *Laṅkāvatāra-sūtra*

(修訂)

研究生：釋德穎

中華民國九十六年十月

圓光佛學研究所研究生

論文口試委員會審定書

九十五學年度第二學期

圓光佛學研究所 釋德穎 君所提之論文

題目：《楞伽經》「自覺聖智」之研究

經本委員會審議符合資格標準。

論文口試委員會

召集人

熊琬

委員

蔡耀明

委員

委員

熊琬

委員

劉嘉誠

中華民國 九十六 年 五 月 廿四 日

自序

「心」仍俱有如來的一切德相，但有情眾生的「心」自久遠以來就已被自身的妄念薰染、蒙塵而失去了光明。然而，眾生卻也能透過此一「妄心」的修持，將之轉為與佛相同的「心」；是故，《楞伽經》也就開演了「自覺聖智」這一自證的心地法門，使其成為通往「成佛」蹊徑之橋樑。

《楞伽經》具備了佛教重要的基本教義與修行法門。然因本經的經文義理十分艱澀，難以理解，使得有情眾生有高不可攀、畏懼及放棄其教義之研究與修行，甚而輕忽其重要性，這是令人十分惋惜的事。因此，本論文透過三漢譯本的對讀方式來研究，期望能把《楞伽經》「自覺聖智」的修學意涵能更明確的顯示。此經在印度流行較晚，與中土有著殊特之因緣，並有開中國禪宗門之說。達摩傳法予慧可時，曾曰：「吾道幽玄，無徵不信，吾在此土遍覽群經，唯四卷《楞伽經》可印證。」因此，經由《楞伽經》「自覺聖智」的修學，可使凡愚眾生，覺了唯心，捨離妄別，契入中道，達至無我、自證、自覺聖智的佛境地。

撰寫一篇論文，是必須經由眾多因緣的和合才能完成的。自從我由馬來西亞來到台灣圓光佛研所開始，直到畢業論文的完成，在這期間，隨著歲月的流逝，增益了我滿心的感恩。諸如：發大悲願辦僧伽教育的圓光佛研所^上如^下悟所長，精心策劃課程提升與關心同學修學程度的教務長性一法師、用心照顧同學日常生活的訓導長惟理法師、教務組長，以及所有研所全體行政師長、圓光禪寺、校本部之所有單位的師生與護法居士等。

身為一位僑生還要感謝的是僑生會的僑務助理及全體僑生會的幹部。此外，還要一併感恩的是台灣所創辦的十方教育單位之護僧獎學基金會、十方僧伽醫護基金會等。以上，不但減少了學生們的經濟負擔，同時也替僑生們辦妥了包括簽證在內的服務工作，好讓僑生們不必勞碌奔波、安心修學。

回想在佛研所的三年學習生涯，無論是語文科目、論文寫作與方法學，還有佛學科目，老師們的教導，對於吾人論文的撰寫都有很大的幫助。如：朱建民老師、莊國彬老師、劉奕賜老師、黃國清老師、索羅尼老師、游祥洲老師、林崇安老師等。在日文方面，十分感謝提供珍貴資料與文獻搜集的性一法師、野川博之博士、真定法師；以及啓發吾人得以接觸及聽聞《楞伽經》，從而有意寫此論文的張國一老師。還有，專精其領域的口考老師：劉嘉誠老師與熊琬老師，都不厭其煩的、細心的審閱及斧正本論文，並對於論文寫作的方法、技巧上提供了諸多的寶貴意見。接著，我誠摯的感激教導吾人三年的指導教授蔡耀明老師，其以不斷的引導與啓發，讓我了解了「生命之流轉與還滅，應藉由聞、思、漸入信、解及修行，而能層層轉進至佛菩薩的菩提大道，使生命之價值得以相續的昇華」。

寫論文的過程雖是跌跌撞撞、時遇瓶頸與挫折。儘管如此，對於吾人課業上或是生活上都給與種種相助與支援；並在重重恩惠的支撐之下，使我有著一股無形的力量與信念來完成此學習階段的任務。但願此論文能符合佛法本然如是，不離諸法實相及正知正見。當然，其中必有許多主觀與錯誤的謬見，懇請學界不吝指正。

單純的心願與誠心，僅願此拙文能開啓吾人對《楞伽經》「自覺聖智」之聞、思與修持的重視，而不是只停留在遙瞻絕讚或束之於高閣。於此，若有一絲一毫的善功德，願將之迴向予臥病在床的恩師證空法師、祇園全體常住大眾、先父鄭庚辛、慈母、吾兄姊弟與在家親屬、護法小居士、佛友，十方道場靜修院，以及十方法界諸有情眾生。

最後，對於承先啓後的歷屆學長以及同學們，以下所列舉的同學為同一屆之代表，如：天澤師父、惟善師父、慧嚴師父、見臻師父、林家安、普恩師父、印斌師父，還有佛研所全體國際班的同學們，在我學習佛法的路程中所提供之幫助、關心與指教，一併在此致上謝忱。

提 要

本文以四卷《楞伽經》「自覺聖智」之修學與真理的實現為探討課題。在義理方面，闡述「自覺聖智」修行的次第與道理，也就是離「心、意、意識」、「非心非識」、「勝義」的「自覺聖智」義。「自覺聖智」是必須透過親自實踐、觀察、覺悟與證知，並非能從他人所能得。為對「自覺聖智」作更深的了知，本論文再詳細探討四個課題：(一)「自覺聖智」的相關名相或語詞；(二)「自覺聖智」乃是「心、意、意識」的轉依；(三)「自覺聖智」與「如來藏藏識」；(四)「自覺聖智」的學理與實踐。凡夫要離開一切妄想之見、成就「自覺聖智」的勝解之後，再加以昇華、層層上進，才能直入如來究竟之果地。所以，在佛法修行的義理方面，就分析從凡夫地如何能入聲聞、緣覺，菩薩及入如來地的理論；並說明證入「自覺聖智」的修行次第與方法。在修行無間即證真時，行與理是智如不二，融洽為一的。所以，必須頓了、頓離「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」，方能到達如來自證的境界。最後結論，綜合歸結：凡夫、外道、聲聞、緣覺等如何能超凡入聖、轉迷為悟與佛證「自覺聖智」境界的實踐關係。此即探討《楞伽經》「自覺聖智」最高甚深不可思議的目的。

關鍵字：

《楞伽經》、「自覺聖智」、「轉依」、「如來藏」、「如來藏藏識」、「如來禪」、「入心量地」、「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「四句」。

Title of thesis : **A Study of the Notion of Self-Awakening to the Noble Wisdom (Pratyātmārya-jñāna) as expounded in the *Laṅkāvatāra-sūtra***

Name of Institute : Yuan Kuang Institute of Buddhist Studies

Address : 78, Lane 5, Miles Yue Mei, Chung Li , 320, Taiwan,
R.O.C.

Graduate date : 1st August 2007

Degree conferred: Master

Name of student : Shi De Ying (釋德穎)

Advisor : Prof. Tsai Yao Ming (蔡耀明博士)

Abstract :

The fourth volume of the *Laṅkāvatāra-Sūtra* deals with the notion of Self Awakening to Noble Wisdom in relation to its principles and practical path. As to the conceptual understanding, the meaning of the Awakening to Noble Wisdom in the common sense is that the experience and reasoning and in the ultimate sense is eradication of *citta*, *manas* and *vinnana* or *acitta* and *avinnana*. It is impossible for an individual to get self-awakening to noble wisdom from another person but only through his own practice, observation, and enlightening and realization. The purpose of the present study is to get a deeper understanding about the doctrine of Self-awakening to noble wisdom and to achieve this goal the investigation is implemented through following four topics:

- i. a terminological analysis of “ Self-Awakening to Noble Wisdom”
- ii. How to transform the *citta*, *manas*, and *manovinnana* into Supreme Wisdom
- iii. Self-Awakening to Noble Wisdom and *Tathāgatagarbha-garbha vinnana*
- iv. Theory and practice of “Self-Awakening to Noble Wisdom.

In order to achieve the paramount stage of *Tathāgatagarbha* experience, the ordinary person first should give up the whole set of misconceptions and

views whereby he gets the real meaning of “ Self-awakening to Supreme Wisdom, and subsequently makes a progress to the last level of *Tathāgatagarbha* experience. Therefore, in this study, from a conceptual point of view, there has been made an explanation of theoretical understanding as to the practical path which leads an individual from his worldliness to the levels of *Śrāvaka*, *Pratyeka*-Buddha, *Bodhisattva* and finally to the ultimate stage of *Tathāgatagarbha* experience. Moreover, it is described the method and sequential practice to realize the Self-Awakening to Supreme Wisdom. Once we are enlightened to the supreme wisdom, no longer there exists a difference between the theory and practice, and both become united. On instant enlightenment, one is to immediately detach from *five dharmas*, *tri-svabhavās*, *eight vinnanas*, and *twofold non-ātman* and then he can get the self realization of *Tathāgatagarbha*.

Finally, it is pointed how either an ordinary person, or a heretic, or a *śrāvaka*, or a *pratyeka*-Buddha enters nobility and the relationship of the transforming confusion into the noble wisdom.

Key word :

Laṅkāvatāra-sūtra(楞伽經),
 self awakening noble wisdom(*Pratyātmārya-jñāna* 自覺聖智),
 transformation, revulsion(*Āśraya-parāvṛtti* 轉依),
Tathāgatagarbha(如來藏),
Tathāgatagarbha-garbha-vinnana(如來藏藏識),
Tathāgatagarbha-dhyāna(如來禪),
 the purification of the heart(*cittadṛīsyaduārā-viśuddhi* 入心量地),
 the five dhamas (*pabca-dharma* 五法),
 the tree self-nature (*trayaḥ svabhāvaḥ* 三性),
eight-vijbānas(八識),
 the two fold Non-ātman(二無我),
 four forms of Word-discrimination(四句).

目 次

第一章 緒論	1
第一節 研究主題	2
第二節 研究動機與目的	2
第三節 學界研究成果	5
第四節 研究方法與資料	13
第五節 全文結構述要	18-21
第二章 《楞伽經》相關文獻的考察	22
第一節 《楞伽經》的傳譯	22
第二節 梵本、藏譯與漢譯三版本的章節比對	35
第三節 《楞伽經》的要義	44
第四節 《楞伽經》的內容大意	49
第五節 《楞伽經》的相關註疏	62-63
第三章 《楞伽經》「自覺聖智」的意義與特色	64
第一節 「自覺聖智」的語意與涵義	64
第二節 「自覺聖智」之語詞於相關經典中的意義	74
第三節 「自覺聖智」的特色與重要性	87
第四節 小結	88
第四章 《楞伽經》入「自覺聖智」所行的次第	89
第一節 前言	89
第二節 「入勝解行地」之「無所有相」	91
第三節 「入菩薩地」之「自願處相」	94
一、「入心量地」（七地前）	96
二、「入無所有地」（八地）	99
第四節 「入如來地」之「自覺聖智究竟之相」	103
第五節 小結	107-108

第五章《楞伽經》「自覺聖智」的修行方法與次第	109
第一節 前 言	109
第二節 修正行	107
第三節 離妄想	113
第四節 依禪定	116
第五節 向涅槃	119
第六節 證轉依	130
第七節 等正覺	131
第八節 小 結	134
第六章《楞伽經》「自覺聖智」的實證	135
第一節 前 言	135
第二節 「自覺聖智」的無二慧	136
第三節 「自覺聖智」的住地	138
第四節 「自覺聖智」所證的境界	142
第五節 小 結	147
第七章 結 論	148
第一節 本論文的回顧與總結	148
第二節 研究的成果、限制與未來的展望	149-157
參考書目	157-172
附錄 (參閱『《楞伽經》「自覺聖智」之研究』之「附錄」本)	

第一章 緒 論

《楞伽經》¹ (*Laṅkāvatāra-sūtra*) 是源自於印度大乘佛教思想之經典，經文內容涵括修行義理與實踐之體驗。

「自覺聖智」(*Pratyātmārya-jñāna*)² 是指如來自內證的智慧。佛在證道時自言：「奇哉！大地眾生，無一不俱如來智慧德相，但以妄想顛倒執著，而未能證得。」諸佛之所以能成就「正覺」，是因為能「覺悟」自我本具之「如來」³，此稱為「自覺」。而又能將自己覺悟所修之法，普及與令其他有情也與佛一樣，能覺悟自我本具的佛性；此謂「自覺覺他」。諸佛覺悟宇宙之實相後，不僅將自己從迷惑中解放出來，更欲使他人也能夠完全得到「解脫」，這稱為「覺行圓滿」。

「聖智」，在《楞伽經》是指佛透過實際修行所親證的智慧境界。本文是依據宋譯《楞伽經》⁴來探討「自覺聖智」之第一義涵。

¹a.《楞伽經》宣說世界萬有皆由心所造，吾人認識作用之對象不在外界而在內心，此是結合如來藏思想與唯識阿賴耶識思想，是為代表印度後期大乘佛教思想之經典，其成立年代約於西元四百年前後。全經一再強調：迷的根源乃在於無始以來之習氣，及未能了知諸法乃自心之顯現。故若能徹悟意識之本性，捨離能取、所取之對立，則可臻於無所分別之佛境界。

b.《楞伽經》中較為重要之思想為：(一)結合如來藏與阿賴耶識思想，而為《大乘起信論》思想之先驅。(二)將禪分為愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪等四種。此為禪宗史上頗值得注意之資料。

c.《楞伽經》四卷，全稱《楞伽阿跋多羅寶經》。劉宋求那跋陀羅譯(443)，收於大正藏第十六冊。「楞伽」，山名；「阿跋多羅」，「入」之義。意謂：佛陀入此山所說之寶經。
《楞伽阿跋多羅寶經》(T16, No.670, p.480)

² 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，台北：新文豐出版公司，1979年，初版。p.851。

³a.現存三漢譯本對此同樣義涵的聖智(*Pratyātmārya-jñāna*)，有不同翻譯的語詞。可參考本文附錄：「三漢譯本經文比對」編號109、130、135等等。例如：宋本譯為「自覺聖智」、「自證聖智」；魏本譯為「聖智自覺」、「自內聖智」、「內身證聖智」、「聖智內身證」；唐本譯為「自證聖智」。基於本論文是依據較接近梵文的宋本，而在宋本較常出現的聖智語詞是「自覺聖智」，故依宋譯「自覺聖智」為論題。一切如來的智境都無可說，也不可思議，其已超越識境的語言文字及一切概念。

b. 參考：談錫永譯著，〈梵本新譯《入楞伽經》〉自序，台北：全佛文化，2005年，初版，p.4。

⁴ 依據宋譯《楞伽經》的原因有二：

a.在《楞伽阿跋多羅寶經》序中記載：「《楞伽阿跋多羅寶經》，先佛所說，微妙第一真實了義，故謂之〈佛語心品〉。」

第一節 研究主題

諸佛自覺的聖智，都是每一位眾生所嚮往的智慧；是一乘頓教的玄綱，也是禪門印心的要訣。本文想以《楞伽經》「自覺聖智」的觀念，來作探討。其主要依據的參考文獻為《楞伽阿跋多羅寶經》四卷⁵，宋求那跋陀羅譯，簡稱為《楞伽經》，又名四卷《楞伽經》或宋譯《楞伽經》，收錄於《大正藏》第十六冊，經號 670。

《楞伽經》文義廣博精深，內容完整。此經乃先佛所說，微妙第一真實了義，故被稱為「佛語心品」⁶。此品多以定(dhyāna)、慧(jñāna)來詮述，最後是以戒(śīla)來勸解。《楞伽經》最重要的觀念表述，應為「自覺聖智」境界⁷以及「第一義」⁸的經義意涵。此經可供探討的方式頗多，本文則以扣準其「自覺聖智」為重要義理核心的觀念，來探討其內涵。

第二節 研究動機與目的

b.祖師達磨，以付二祖曰：『吾觀震旦所有經教，惟《楞伽》四卷，可以印心。祖祖相授，以為心法。如醫之難經，句句皆理，字字皆法。後世達者，神而明之。如盤走珠，如珠走盤，無不可者。若出新意，而棄舊學，以為無用，非愚無知，則狂而已。』(T16, No.670, p.479, c10-16)

⁵ 參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.150。

⁶ 「三譯中，宋譯依梵文直出，語多倒綴，不易句讀；魏譯文繁而晦；唐譯乃譯義始暢。然宋譯早出，雖質直亦間勝於唐譯。此非比觀三譯，不足以見楞伽之真。昔明員珂編《楞伽會譯》，讀者稱便。支那內學院刻《藏要》，以宋譯《楞伽》為主，考訂於魏、唐二譯及梵本，亦通《楞伽》之善書！世之弘通本經者，以宋譯為盛，今亦從之。」

⁶ 同註 4a。

⁷ a.劉宋譯與魏譯同「如來自證的境界」(tathāgatasya-pratyātmagati-gocara)。唐譯為「般若境界」(prajña-gocara)。此「般若境界」魏譯為「慧境界」，實指對識境實相之認知。

b.《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：「汝等諸佛子，今皆恣所問，我當為汝說，自覺之境界」(T16, No.670, p.480, b16-17)

⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：「有七種第一義：所謂心境界(citta-gocara)；慧境界(prajña-gocara)；智境界(jñāna-gocara)；見境界(drṣṭidvayagocara)；超二見境界(drṣṭidvayatikranta-gocara)；超子地境界(sutabhūmyanukrama-na-gocara)；如來自到境界(tathāgatasya pratyātmagatigocara)。大慧！此是過去、未來、現在，諸如來、應供、等正覺性、自性、第一義心。」(T16, No.670, p.483, b13-17)

《楞伽經》中的大慧菩薩，思慮與悲憫觀察未來世的諸有情眾生，將只樂著於名言致使心產生迷亂，又傾向於名相而認為是真理，並且執著於二乘及外道之行。於是大慧菩薩像一般的智者，為自利利他而問已超越識境的世尊，如何才能令彼於三世墮入邪見之世人，得以開悟之法？如何才能與佛相應成正等正覺？其差別、其成就、其決定、其法味如何？所以渴望的想探討佛陀於《楞伽經》中，一再強調如何修成「自覺聖智」之悟境。

佛陀在世時，印度的思想界正處於學說林立，呈現出極其複雜的狀態。處在這樣的環境中，佛陀究竟採取怎樣的立場以對治各學派的弊病？從《楞伽經》內容中的百八問就可追溯到，佛陀是以其超理智的智慧，來駁異導正當時對「覺」的諸多紛紜與修持。因此，吾人欲藉著研究此「自覺聖智」的根本思想，來釐清以下幾項問題。

一、「自覺聖智」的相關名相

「自覺聖智」的名相，能解釋為：修行的實證。從「自覺聖智」這語詞，似乎可牽涉出更多相近及令人欲探討的名相，如：開悟、菩提、覺悟、覺知、證悟、解脫、涅槃、正覺、正智、般若、如如、真如、真諦、真理、實相、見性、成道、成佛、明心、真心、如來藏、如來藏識、自性、不二、中道與佛性等等。到底這些名相或語詞，是否與「自覺聖智」有著相同的意義呢？本人想以此作為研究的課題與動機之一。

二、「自覺聖智」乃是「心、意、意識」⁹的轉依¹⁰

⁹ 此是菩薩所修學；遠離由心外別立餘法以認知世間之心境界。
參閱：談錫永譯著，〈梵本新譯《入楞伽經》〉，台北：全佛文化，2005年，初版，p.49。

¹⁰ 轉所依之意。又作所依已轉、變住。轉，轉捨、轉得之義；依，指使染淨迷悟等諸法得以成立之所依。轉依，即轉捨劣法之所依，而證得勝淨法之所依。如唯識宗所說，由修聖道，斷滅煩惱障、所知障，而證得涅槃、菩提之果，此二果即修習之最殊勝境界。凡夫依心、意、意識的修持，到了證佛果位時，就能將凡夫所依識，轉為聖者自覺的智慧。

《楞伽經》相傳為大乘唯識宗所依的「六經」¹¹之一，因為在經文中，處處說到唯識宗義有關的名詞，如「五法」、「三性」、「八識」等。但是若更深一層的去探究本經之根本大義，就會發覺《楞伽經》不僅只是開示唯識名相，而且還頻繁的彰顯出「如來自證的智境界」，此要義是相當值得重視與研究的課題，也是本論文所要研究的核心論點。

《楞伽經》雖然廣為宣導「心、意、意識」的義理；但是經文中卻又明示一切「唯心所現」並不是究竟的真實境界。難道佛陀所說之法也會自相矛盾嗎？如宋譯本說：

「若說真實者，彼心無真實」¹²、

「如實處見一切法者，謂超自心現量」¹³、

「超度諸心量，如來智清淨」¹⁴。

其次，「自覺聖智」是如何從「心、意、意識」的不同層次而得以「轉識成智」？從人的生命來看，對於五蘊、十二處、十八界，一切法如何不離心？心又如何不離一切法？這與如來自然覺知諸法的實證有著極大關係，故成為本論文的研究課題之二。

三、「自覺聖智」與「如來藏藏識」¹⁵

¹¹《成唯識論述記》卷1：法相宗立宗所依據之主要經論。六經指：(一)《華嚴經》（佛陀跋陀羅、實叉難陀兩譯本），(二)《解深密經》（菩提流支、玄奘兩譯本），(三)《如來出現功德莊嚴經》（未傳譯），(四)《大乘阿毘達磨經》（未傳譯），(五)《楞伽經》（求那跋陀羅、菩提流支、實叉難陀三譯本），(六)《厚嚴經》（未傳譯，一說為日照譯之《大乘密嚴經》）。（T43, No.1830, p.229, c28 - p.230, a1）

¹²《楞伽阿跋多羅寶經》卷1：（T16, No.670, p.484, c18）

¹³《楞伽阿跋多羅寶經》卷2：（T16, No.670, p.494, a23-24）

¹⁴《楞伽阿跋多羅寶經》卷3：（T16, No.670, p.501, a19）

¹⁵參閱：談錫永譯著，〈梵本新譯《入楞伽經》〉，台北：全佛文化，2005年，初版，p.76~77。

佛之途徑，必須修習菩薩道之內涵、六波羅蜜以及如來藏(佛性)等思想的教義，而這些並非凡夫、外道、聲聞、緣覺所能側重的。從佛教思想的發展，是以佛陀之菩提、法身的永遠以及佛智之不可思議的教義，這是為「一切眾生悉有如來藏」的根據，並勸導眾生藉由如來藏藏識轉依為如來藏之智境。《楞伽經》「自覺聖智」與如來藏的關係又是如何？有何重要特徵？此為本論文研究課題之三。

四、「自覺聖智」的學理與實踐

「自覺聖智」，在學理與實踐上，是如何替代語詞的使用？在實踐上，其轉變的關係又如何達成？在學術研究上，若沒有具備修行的基礎，則所有理論的內容就會落於空泛想像而已，並且容易造成各執一方，彼此互相的在語言文字上爭辯，無益於「法」的修習。佛法能源遠流傳至今，絕不是依賴佛學理論之高超或有限語言文字所能達成，也不是依靠高超難入、境界難及，又或只屬上根、利智、神祕的修行途徑來維繫的。「自覺聖智」如何能在理論與實踐上相攜共同並進呢？此為本論文研究課題之四。下述的章節，將依此四課題，進一步的加以擴展。

第三節 學界研究成果

就《楞伽經》來作為學界研究成果的有不少，但研究《楞伽經》「自覺聖智」的則有限。目前，在中文的學術界，尚未見到專門討論有關《楞伽經》「自覺聖智」的長篇論文。大部分的論題都集中在：「禪法」、「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「如來藏」等方面所作的論述¹⁶。有鑑於此，吾人嘗試著探析有關「自覺聖智」的義理意涵，來作為修學上的經驗與提升。

¹⁶a.小川弘貫，〈《楞伽經》に於おける如來藏思想〉，《印度學佛教學研究》9卷1期=17期，1961年1月，p.213~216。

b.古天英，〈《楞伽經》中有關禪宗思想探索〉，《慧炬》262期，民75年4月，p.21~26。

分析前所既有的研究成果，與《楞伽經》相關的研究議題，可分為兩類：一是、古賢大德著作之相關見解與注疏；二是、當代學者之研究。本論文將範圍設限在《楞伽經》「自覺聖智」以及其於當代既有的研究成果上。目前學術界研究《楞伽經》「自覺聖智」及相關經論而言，乃以日本為多數。在所搜集的論文中，以《楞伽經》「自內聖智」、「自覺聖智」或「自證聖智」來作為主要論述核心的共有四位日本學者，即管沼晃著〈《入楞伽经》における「自内聖智」の意義〉、齊藤哲吉著〈《楞伽经》に於ける「自觉聖智」の境界に就いて〉、神谷麻俊著〈《入楞伽经》の「自證聖智」——〈集一切法品〉中心〉以及和田真二著〈《楞伽經》に見られる「自覺聖智」について〉。今將其論述如下：

一、管沼晃¹⁷對《楞伽經》「自內聖智」¹⁸的觀點

管沼晃是以傳統踏實的方式，依著四卷《楞伽經》為其主要研究的根據。管沼晃透過參照梵文、藏譯、漢譯三種版本，發覺各個譯本對《楞伽經》的譯義，皆有很大的差異，並將幾個版本嚴密地比較對照、將原文翻譯成漢文，然後，以此方式來詮釋佛自內聖智的意義。他並且認為，無論要從以上的任何一個版本，來解說經文的意義，是很不容易的。自古以來有這樣的認為：《楞伽經》是解說「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」的經典，也是大乘佛教的重要教說。故依此教說，將其論文分為四章來考察。

於第一章，首先他將自內證聖智的相關語詞，包含在：「自覺」、「內身證」、「自內證」、「自證處」、「自證智境」、「自證境界」、「自證法」、「自覺聖智趣所行境」、「自覺聖智境界」等等。大致

c. 岑詠芳〈《楞伽經》如來藏與藏識一體二名之辨〉《唐君毅先生紀念論文集》，台北：臺灣學生書局，1983：p.609~654。

d. 周繼武〈《楞伽疏決》與《唯識抉擇談》質疑〉《現代佛教學術叢刊.28》，台北市：大乘文化，1980：p.61~68。

¹⁷ 管沼晃，〈《入楞伽经》における自内聖智の意義〉，《宗教研究》，第40卷，1966年11月，p.43~66。

¹⁸ 此處引用「自內聖智」，是依作者的論文主題而取；其義是等同於本論文的「自覺聖智」。

上，是順著各個版本的譯文比對，來分析「自內聖智」義理。他認為：『從《楞伽經》無方針羅列的体裁當中，還是很明確的可看到，作為釋尊「自內證」到解脫的崇高智慧。』

其考察與研究是值得贊同的，並藉以語言文字來指向佛智與第一義涵的目標。所謂：「心行處滅，言語道斷」，真實的第一諦是不落於語言文字的。佛是因二法而說出自內智慧所證之密法。此二法是：一是無增無減、離言說妄想、離字二趣的「緣自得法」究竟境界；另一是古先聖道，無過去、現在、未來，法界常住的「本住法」。所以說，「佛從正等正覺至到涅槃，未說一字」。

顯然，管沼晃是循著「文獻」的方式來論述佛自內聖智的意義。當然，依循經文來詮釋，基本上並無重大的歧見存在。然而，對於所舉出的文獻，何以成為其逐文進行疏解與說明「自覺聖智」重心的基礎？如上述所引之文「佛從正等正覺至到涅槃，未說一字、亦不已說當說。」何以是「自覺聖智」的思想？就沒有再作詳細的說明，也許因篇幅所限，或者只著重於文獻之徵引而尙未能論述。是以面對這樣微細的意見，本論文將於行文論述之際，逐一探究。

第二章至第四章，大體上是以前面慣用之架構進行論述，此架構是以「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」的教說來詮解「自內聖智」。其論述方式仍然不變，亦舉出從各個譯本的原文，並解說何謂「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」的名相；然後再逐一的詮釋各個名相的定義、關聯與差異的義涵。

就其研究成果觀之，對於語言學的掌握，確實非常專精，並且具備相當豐碩的文獻學知識。但是，卻未直接論述或觸及「自內聖智」之思想、概念、詮釋等角度，亦無有重大之歧見存在。就如在文章的一開始就很明確的表示：「從往昔至今，學界對於《楞伽經》深奧思想之研究，尙未有統一的書寫形態。」順此一問題而進行溯源式的考察，將會發現這樣的一個問題，實則就牽連著所謂「自覺聖智」或「自內聖智」之切入的核心觀念為何等相關問題。這也涉及學界諸多不同

的研究，那就是以「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」來詮釋「自內聖智」的意義。

從以上的論述，吾人認為管沼晃對於《楞伽經》「自內聖智」的研究，有幾點值得注意：

- 1.1 對於《楞伽經》「自內聖智」的各個譯本之原文或是義理等方面，投入不少心力，這足以提供我們作為參考價值及借鏡。
- 1.2 甚少論及其他學者對於《楞伽經》「自內聖智」的思想或觀點。就所收集的四篇有關此論題的文章之中，從年代來看，應以管沼晃為首。大抵之前，還未有此相關的著作或二手資料。
- 1.3 對於其論述的觀點與方式，大致上是相同的理念。基本上是較著重於經典，亦是通過文獻學，把握其語言，進而校訂；再以幾組的教說來進行隨文注解式的綿密說明。
- 1.4 雖然有將論題設於《楞伽經》「自內聖智」的意義，實際上卻牽連著許多相關的論題及概念。這些觀點，觸及了大乘佛教重要的教說：「五法」、瑜伽行派「三性」思想、「如來藏」、「性相」、「事理」、「真妄」、「空有」、「二諦」等的論題。環繞著這些問題，則將引申出其他歧義的理念。從這些論題之深度與義蘊的角度來看，管沼晃並未進行闡發及研究。
- 1.5 若以「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「如來藏」等來論述《楞伽經》「自內聖智」。那麼，在義理層次上如何才能避免混淆？每一名相皆有著不同的意義，如一字詞的「真如」、「圓成實性」、「二無我」、「阿賴耶」、「如來藏」等，在當中是否也有階位的區別？
- 1.6 較著重於印度的大乘經典，較少涉及到中國注疏與論點。

由上述可窺見，管沼晃是專力於文獻來詮釋《楞伽經》「自內聖智」的意義。

二、齊藤哲吉¹⁹對《楞伽經》「自覺聖智」的觀點

齊藤哲吉是依據三漢譯本，互相對照，並以義理分析的方式來論述《楞伽經》「自覺聖智」的觀點。在管沼晃所提及所應注意的問題幾乎都在作者的論述之中，想必早已注意到相關的論題。綜觀整篇論文架構，除了引用三漢譯本之外，還有採取祖師大德之注疏或論典，如唐法藏的《入楞伽經心玄義》、《入楞伽經心玄義纂要鈔》、鈴木大拙的《佛語心論》、《楞伽經論疏折衷》等等。由此一一分析祖師們對「自覺聖智」的理念如何。這表示並不把範圍只設限在印度大乘經典，而是將此經典的思想開展至其他。

首先，就以「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「第一義心」等來顯示《楞伽經》的要旨。並特別讚賞法藏於《入楞伽經心玄義》的十門是最為精要。在文章裡，對「自覺聖智」是《楞伽經》之核心思想，提出了肯定的看法。而且還在數章討論所關注的焦點上，如在第一至第五章，就舉出：

2.1 三譯本皆有佛陀所說的自覺境界。

2.2 菩提達摩(或磨)付與禪的要義予二祖慧可，也是《楞伽經》「自覺聖智」的如實境界。

2.3 與禪宗的密切關係，是歸結於「自覺聖智」的境界。

2.4 在《楞伽經》中所說的如來禪是指向「自覺聖智」的境界。

2.5 馬祖道一之佛心宗，就以《楞伽經》佛語心，來顯示真實義為其教下與宗旨。

2.6 接著詳細的將三漢譯本如何分析唯心與唯識²⁰。對《楞伽經》之「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」的四種法門有

¹⁹ 齊藤哲吉，〈《楞伽經》に於ける自覚聖智の境界に就いて〉。臨濟宗大學禪學研究會《禪學研究》1970年1月，第14號，p.79~104(L)。

²⁰ 齊藤哲吉，〈《楞伽經》に於ける自覚聖智の境界に就いて〉。臨濟宗大學禪學研究會《禪學研究》1970年1月，第14號，p.82~86。

著特殊的見解，並舉出此四種法門在瑜伽、唯識的同稱異義之內容²¹。其中也牽涉了如來藏心²²、漸頓之說、性相、義和語、宗通說通、一異、真妄、生不生、涅槃與佛等概念來支撐其觀點。

2.7 從齊藤哲吉之文中，可看到他確實有很深廣的見解。但吾人渴望想知道如何方能修成「自覺聖智」之悟境，就像在研究動機的一節所說，其法味如何？似乎只能瞻望讚嘆而已！若已耳聞了「自覺聖智」之悟境，而無一徹底通往的路徑或藍圖，亦無攀爬的階梯或扶繩，這對於吾人身心生命深切的問題，還是遙不可及的事。

從這些基本觀點來看，兩位的方向與理念是不同的。相較於管沼晃對《楞伽經》「自覺聖智」的觀點，齊藤哲吉在義理方面就透露出更多及更高的評價。從行文中，不難可見諸多的見解，是通過法藏《大乘起性論》之「三性」思想以達至「性相」融通、「三性」與「二諦」、「般若」、「中觀」之「空」及瑜伽行派之「有」等來作為其對《楞伽經》「自覺聖智」的論述方式。因此，在論述分析時所帶入的既有概念，如：「真如」、「真妄」、「空有」、「性相」等就很容易與《楞伽經》「自覺聖智」的義理混淆，並且就順理成章地劃上了等號。但這些名相是否都有同樣的義涵？尚且不在此談論，吾人將於本論文第三章加以分析，屆時能結論《楞伽經》「自覺聖智」第一義涵的面貌。

三、神谷麻俊²³對《楞伽經》「自證聖智」的觀點

²¹ 齊藤哲吉，〈《楞伽經》に於ける自覚聖智の境界に就いて〉。臨濟宗大學禪學研究會《禪學研究》1970年1月，第14號，p.83，註15。

²² 作者似乎以法藏或慧遠《大乘起性論》的三性相即之思想來詮釋本經四法之內涵，但行文並沒有特別註明此見解的根據。p.83及89，註30。

²³ 神谷麻俊 Kamiya Masatoshi，〈《入楞伽經》の自證聖智——〈集一切法品〉中心〉，《印度學佛教學研究》，42(21-2)，同朋大學における第23回學術大會紀要(二)，1973年3月，p.158~159。

神谷麻俊是依《楞伽經》的「自證聖智」，以〈集一切法品〉為研究中心。神谷麻俊參考管沼晃的著作後，想必覺得除了「五法」「三性」等四法之外，還有其他也是相關「自證聖智」的大乘主要論題，所以文章內容有點類似延續「自覺聖智」或作為補遺的短篇論文。文中是以三個要點來略述「自證聖智」的活動領域：

(1)如來的特質與「自證聖智」

(2)涅槃等與「自證聖智」

(3)妄法與「自證聖智」

對《楞伽經》「自覺聖智」的觀點，雖然也是依據文獻解讀，實際上是順著管沼晃的篇目與內容，進行隨文解義的論述，但還是很值得參考之處。此篇論文在吾人所收集的文章當中，是屬於較簡短的。其論述方式也與前者大致一樣，首先舉出相關「自覺聖智」的經文，然後作詮釋的工作。除此三要點之外，前後的介紹與論述就稍微薄弱。內文除了參照管沼晃的論文以及南條文雄校訂《梵文入楞伽經》之外，就沒有其他學者或注疏了。

四、和田真二²⁴對《楞伽經》「自覺聖智」的觀點

此篇短文，與前三篇有所不同。其是在介紹以及讚賞鈴木大拙對《楞伽經》「自覺聖智」的觀點而提出看法。和田真二是從鈴木大拙的論文片段來進行考察。首先，是介紹鈴木大拙的生平以及其在學界的地位，然後陳述此經的思想。以下是其論文的要義：

4.1 《楞伽經》是不太被世上知道的經典，即使知道也不太能通讀。

《楞伽經》是佛教各宗派所依的經典，其中以「不立文字」、「教外別傳」的禪宗亦不例外。在鈴木大拙諸多的著作當中，

²⁴ 和田真二，〈《楞伽經》に見られる「自覺聖智」について〉，日本宗教學會《宗教研究》第71卷，第56回學術大會紀要特集，1998年3月，p.197~199。

都以「禪」為考察之課題，如：有關「禪的本質」、「禪的體驗」、「禪理」、「禪哲學」、「悟理」等。

4.2 鈴木大拙是以大乘佛教諸多的思想當中，來說明《楞伽經》「自覺聖智」的重要性。在方法上首先是比較、對照梵、藏、漢本的經文，然後翻譯日文。實際上「自覺聖智」或是「自證聖智」的境界是存在的。《楞伽經》的重要思想，被他認為是「八識的心理學」和「三性的認識論」等；然而事際上，此心理邏輯本身，並不是「楞伽宗」的意思，只是能作為修行的輔助資料。

4.3 在四卷《楞伽經》都是以「佛語心」為中心。此「佛語心」即「核心」、「心要」之義，不是三界唯心的心。從進入「自覺聖智」的境界來說，是成就阿耨多羅三藐三菩提的心要，換句話說，「自覺聖智」是《楞伽經》的主要核心。鈴木大拙的想法是：「自覺聖智」應該是要靠自內修證才能獲得，是無法從他人身上所能獲得覺悟之經驗。

以上，基本敘述了各個不同的觀點。其中值得注意的是各學者於文獻之徵引、論述的重心、關懷的焦點等，各方面都有所重，各有其見解。若尚有分歧意見的存在，就如吾人於研究動機一節所提到的，將在各章節之論述行文中，再次的進行分析與釐清。故本文就第四至第六章，將會討論與吾人生命密切關係的修學之次第與方法；在這方面，還是有很大的探討空間。

本論文是以繼承學者的成果為背景知識，重新再探討《楞伽經》「自覺聖智」的基本內容及義理義涵。希望藉此能夠更清楚的掌握佛法的真理與修行的重心。

第四節 研究方法與資料

一、研究方法

對於上述所談論及欲處理之問題意識，本論文首先採用「文獻學彙整」與「義理學分析」來解讀，以便瞭解文字上實際的意義；再透過「思想史方法」以探討印度思想史的流變。例如：釋尊的教化，是如何以其德行與智慧，致力於實際現實社會的福利。以助於瞭解佛教的超越與自由無礙之能力，這與世俗的奇蹟和靈異現象，是有很大的差別的。藉此來理解《楞伽經》「自覺聖智」之思想、歷史背景與整體脈絡來顯示出「自覺聖智」超越性與完整性。最後，採取「佛法的修行義理」來談論佛教如何將信仰與實踐落實在生活當中；又釋迦牟尼佛如何以智慧觀諸法，如何成就正等正覺？茲探討如下：

(一) 思想史方法

佛教思想史的研究範圍廣泛，是思想與歷史的結合，這與考據學和哲學都有關係，亦是隨著歷史發展的脈絡，而描述其思想的流變。²⁵在本論文的第二章是採取思想史方法，來探討釋迦牟尼佛在《楞伽經》「自覺聖智」的思想淨化歷程。這包括從早期的根本佛教，例如，從《阿含經》是如何來闡述「自覺聖智」？以及在大乘經典如《般若經》與《金剛三昧經》，對於「成道」或「正覺」的思想演變又是如何？

(二) 語言文獻學方法

本論文之第三章，將使用語言文獻學的方法，從梵文之字源學及相關語法，來探求經典的文字與意義。

(三) 義理詮釋方法

此是分析釋迦牟尼佛於《楞伽經》「自覺聖智」的思想。本論文之第四至第六章是透過此方法，來把握佛教肯定與否定的超越義理。

²⁵ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1983初版，p.121。

首先，從東西方思想來看，從肯定與否定方面的形而上格局，例如：西方思想中的存有、生命、善等肯定原理；而在東方思想中的道家與佛教卻強調以否定的原理為根本，如非存有(無)、死、惡等。經由此方法，來探討《楞伽經》「自覺聖智」的思想是：超越肯定與否定、無與有兩端而證得最高真實的中道。

(四) 佛法修行與實踐的道理

佛法實修與實證的道理，實際上並不是一種研究方法，但它卻是表示接觸甚至契入佛教的必經之路。佛教不只是一種哲學，也是一種宗教，而宗教就離不開信仰與修行的實踐。所以，若要真正的瞭解佛教，就不得不將修行落實予生活了。²⁶

本論文從第四至第六章，是以佛法修行與實踐的道理，來討論《楞伽經》之「自覺聖智」，經由此去發掘，如何才能開啓和佛陀一樣的覺悟？釋迦牟尼佛如何以智慧觀見諸法及普利有情？如何在覺行圓滿中成就人生？又如何以延續佛陀傳統「拈花微笑」的「以心傳心」，來超越一切的對立之相，進入絕對徹見本具的佛性。

二、研究資料

研究資料可分為「原典資料」、「二手資料」及「當前研究成果」三類。

「原典資料」是梵、藏及漢文之經典翻譯。本文第二章是涉及此經之源流，首先網羅有關《楞伽經》重要的文獻依據，再依所涉及到的「自覺聖智」觀念的文獻為參考本；最後是以文獻校勘為進行研究的基礎。目前《楞伽經》現存的漢譯版本有三種，藏文本還都有保存，梵文本只剩南條文雄之校訂本，英文和日文本是依梵或藏文來翻譯後再加註釋。

(一) 相關的傳譯本

²⁶ 同前註，p.153~154。

目前《楞伽經》約有五種相關的傳譯本：

1. 南條文雄梵文校訂本（簡稱梵本）：

Nanjro Bunjru, ed. *The Lankavavatara Sutra* (Kyoto : Otani ; University Press, 1923)

2. 二藏譯本(簡稱藏譯本)：

(1) 智吉祥賢《聖入楞伽大乘經》(「西藏大藏經」北京版 No.5519，漢文藏譯 No.775)

Hphags pa Lañ kar gśegs pa theg pa chen poñi mdo.

北京版，ngu 函，頁 60-208；

奈塘版，ca 函，頁 81-298；

德格版，ca 函，頁 56-191。

(2) 智金剛《聖入楞伽寶經名為諸佛所說心髓品》(「西藏大藏經」北京版 No.5520，漢文藏譯 No.776)

Hphags pa Lañ kar gśegs pa rin po cheñi mdo las Sañs rgyas thams cad kyi gsun gi sñin po shes bya bañi leñu.

北京版，ngu 函，頁 208-313；

奈塘版，ca 函，頁 298-456；

德格版，ca 函，頁 192-284。

3. 三漢譯本（通簡稱舊譯）：

(1) 《楞伽阿跋多羅寶經》簡稱「劉宋」譯本，求那跋陀羅譯，
《大正藏》十六冊，頁 479 上-514 中。

(2) 《入楞伽經》，簡稱「元魏」譯本，菩提流支譯，
《大正藏》十六冊，頁 514 上-586 中。

(3) 《大乘入楞伽經》，簡稱「唐」譯本，實叉難陀譯，
《大正藏》十六冊，頁 587 上-640 下。

4. 英譯本：

鈴木大拙英譯本（簡稱鈴木譯）：

Daisetz Teitarao Suzuki, *The Lankavavatara Sutra*. (Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956)

5. 二日譯本：

- (1) 《梵文和訳入楞伽經》安井広濟訳（簡稱安井譯）：（京都：法藏館，1976）
- (2) 《ランカーに入る梵文入楞伽經の全訳と研究》，常盤義伸訳（簡稱常盤譯）：（京都：花園大學國際禪學研究所，1994）

(二)文獻的採用

本文文獻的採用如下：

1. 由於能力尙未具足，未能完全的熟檢與利用梵文原典作為研究的文獻。故以漢譯四卷本《楞伽阿跋多羅寶經》為主要依據。
2. 另以《入楞伽經》和《大乘入楞伽經》為輔助與參照本。此二部經出於四卷本之後，或許經過後人的整理，經文有所增添與刪減，詞綴雖然較為淺白通順，但與原典經義就有所差距。為了讓文獻更為完整，而以此二部經作為四卷本的補遺文獻。²⁷
3. 《楞伽師資記》、《入楞伽心玄義》及其他相關《楞伽經》的文獻為參閱本²⁸。

本論文依據四卷《楞伽經》的緣由如下：

1. 四卷《楞伽經》所翻譯的年代與梵文原典較為接近。這點許多學者大致上都那麼的認為，且也依四卷本來作為其研究的主要依據。²⁹

²⁷ 鈴木大拙著，〈楞伽經〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和 43 年，p.464~465。

鈴木大拙對此經所持的立場：四卷宋譯本確實是保存《楞伽》之原型，而七卷本及十卷本，經過了百年、二百年以後，在原始《楞伽》上添加了不少。只從外表看，不能驟下判斷；但讀到添加之部分，看出其內容，感知到在後代有所添加。關於這一點，說到聖典的開展發達，一切並非是單純化的。或者從其內容意義方面看到中間具有變化行跡之路標。

²⁸ 參閱：《新纂大藏卍續藏經》第 17 和 18 冊。

²⁹ a. 鈴木大拙著，〈楞伽經〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和 43 年，p.467。

2. 早期的注疏，較多是以四卷《楞伽經》為重。
3. 四卷《楞伽經》具有單純的面貌與特色，此可參閱本論文附錄三：「三漢譯本」的經文比對有明顯的展示。
4. 七卷與十卷《楞伽經》，似曾經過整理，譯文與梵本會有較大的差異。

「二手資料」是指各種語文或中文的學述資料及後代注疏和綱要書。如：英文的學述資料有 A.K.Warder(渥德爾)著，王世安譯的《印度佛教史》³⁰，這是一本值得參考的書，運用的材料相當廣泛，態度也比較客觀。除了有很好的語言修養之外，還利用近代考古學、民族學、人類學的成果等，所記載的也平實可信。

日文的學述資料有服部正明及長尾雅人著，許明銀譯的《印度思想史與佛教史述要》³¹。此是具有研究佛教及瞭解印度思想二特色之參考書。此書內容充實，譯筆信達。

另有高楠順次郎、木村賢泰著，高觀廬譯的《印度哲學宗教史》³²，此外，還有許多近代的論文，是以禪法、「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「如來藏」等作為《楞伽經》的主要論述。吾人首先收集、歸類和整理，並置於附錄及註明其類別。

除了參考現代學者的研究成果之外，也旁及其他相關的文獻。以上列舉之資料都具有相當可觀的研究成果，對於探討《楞伽經》的「自

b.高崎直道，《楞伽經》，東京：大藏出版株式會社，1995年六月，三版，p.18。
c.釋印順，《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》〈晴虛法師序〉，台北市：佛陀教育基金會，民85，p.1。

³⁰ A.K.Warder(渥德爾)著，王世安譯的《印度佛教史》，据德里摩鐵拉爾.巴拿攝達斯出版社1980年，第二版譯出。
(A.K.Warder, *INDIAN BUDDHISM*, Motilal Banarsidass, Second Revised Edition: Delhi, 1980.)

³¹ 服部正明及長尾雅人著，許明銀譯的《印度思想史與佛教史述要》，台北：天華出版事業有限公司，民75年，初版。

³² 高楠順次郎. 木村賢泰著，高觀廬譯的《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，民60年，初版。

覺聖智」思想，是有很大的引證及輔助之功能。由於所涉及的資料廣泛，吾人均擇其與本論文有關者列入參考，以徵博引之效。

第五節 全文結構述要

本論文之內容與結構的安排，是配合研究方向而設立，並逐一的探討《楞伽經》「自覺聖智」的基本內容與思想。經過閱讀《楞伽經》，將整體的研究架構分為七個部份來討論。其實，每一章的順序都有互相的關聯，這表示《楞伽經》並非一般所說的零亂、無次序的。

第一章「緒論」：說明研究主題、介紹研究動機與目的、前人研究成果、研究方法與資料以及全文結構概述。首先介紹本文主題研究背景與過程。在初步進行探討的時候，發覺釋尊當時，是以其超理智的智慧，來對治印度各學派混雜的弊端。釋尊親自修煉當今已成佛了，但是，我們為何還執迷在三界六道的輪迴當中？凡夫和佛有怎麼樣的差別？怎樣才能成就佛的正等正覺？到底成佛的法味又是如何？由此就延伸出本文所想探索的四個課題：(一)「自覺聖智」相關名相；(二)「自覺聖智」乃是「心、意、意識」的轉依；(三)「自覺聖智」與「如來藏藏識」；(四)「自覺聖智」的學理與實踐。從這些課題能檢驗出，一般世人概念上所形成的矛盾和偏見，還能啟發凡夫外道等，如破除不正知見，進而轉識成智，並證得「自覺聖智」。全文以四課題為核心論述，並分為七章來對應探討。第一至第三課題是有關「自覺聖智」的義涵，將在第三章會有更詳盡的探索。第四課題是有關「自覺聖智」的學理與實踐。有關「自覺聖智」學理方面，分由第一章至第三章來討論；而本文第四章至第六章是依「自覺聖智」修行方法與實踐方面來探討。此四課題可作為行者的踏腳階梯，但是還必須實際的一層一層轉進，方能深入、了知與成就。

第二章「《楞伽經》相關文獻的考察」：提供使用的文獻之簡介；經典的傳譯、相關的注疏；並從整個章節來互作回應與結論。本論文

採用四卷本《楞伽阿跋多羅寶經》為依據，並參照七卷《入楞伽經》和十卷《大乘入楞伽經》。藉由日本學界的幾篇相關的研究成果；以及將其中仍有待探討的部份，納入本文一併探索。從文獻的彙整與思想史來處理有關《楞伽經》的傳譯，以及《楞伽經》的要義及經文內容大意。從中就發覺到四卷《楞伽經》最具特殊的地方：只用「一切佛語心³³」第一、第二，作為整部四卷《楞伽經》之品名。此「心」非一般人所說的「人心」之心；而是指「中樞」、「中心」、「精髓」，明說在《楞伽經》裡都已具備了佛教中諸多重要的意義。「一切佛語」即涵攝大乘佛法中的一切內容。「自覺聖智」是《楞伽經》的「中心」，其之所以重要是因為無論大乘或二乘，因了達「自覺聖智」而能各自證得。

第三章『「自覺聖智」的意義與特色』：分析「自覺聖智」的思想中所含蓋的名相；「自覺聖智」在相關經典的意涵；「自覺聖智」的特色與重要性。這是本文最為核心的一章，同時也逐一的探索在研究動機所提出的三課題：

(一)「自覺聖智」的相關名相：帶出「自覺聖智」主要義涵是：如來的智慧，是不由他悟，必須親證。諸佛如來都是以這樣的方式，自己親證如來智慧。因此，「自覺聖智」乃是凡夫與佛最大的差別所在，也就是為甚麼，釋尊已成佛，而凡夫還在輪迴。從「自覺聖智」的相關名相或語詞，無論「自覺聖智」所包含的語詞，還是「自覺聖智」的語詞本身，都是假名施設，只不過是用來認知「佛所證得無比深邃的智慧」。由探討語詞和語詞當中，能了知其之間卻是互為關聯的，這就證明了佛陀所說的：「世間沒有單一存在的個體」。

³³ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 1：「一切佛語心品：佛語心者，即諸佛所說心法也。然經中所說法門大約有四，謂五法、三自性、八識、二無我，而獨言心者，蓋此四種法門，是一經之綱目，究心之精要。如《入楞伽》云：五法、自性等眾妙法門，是一切諸佛菩薩，入自心境，離所行相，稱真實義，諸佛教心也。」(T39, No.1789, p.343, c25- p.344, a1)

(二)「自覺聖智」乃是「心、意、意識」的轉依：《楞伽經》「自覺聖智」，從空、無之因緣，能度虛妄如幻之眾生，了達種種境界，離心而無所得，行無相之道，漸漸昇入諸地。若能了達三界唯心，入如幻三昧，得方便智，離諸有無而到達菩薩究竟之地，能把從無始以來，虛妄分別、煩惱習氣剎那斷盡，入解脫道，隨證佛果。並能恆住於一切法：平等、不二、真如，離於外道所起之心、意、意識，轉識所依成智就能成就佛身。

(三)「自覺聖智」與「如來藏藏識」：平等、真如法界又稱為如來藏或佛性，無論情與無情皆有佛性，只因覺性有高低。雖然眾生執迷不悟，但覺性仍有，故需將「如來藏藏識」發揮擴充，漸漸增長至於圓滿，即謂成佛。

在第四章是分析『《楞伽經》入「自覺聖智」所行的次第』：介紹修行的種類；以及凡夫、外道及二乘如何進展到如來地，又如何的修持，方能入「自覺聖智」所修之相乃至通達究竟之相。

第五章『《楞伽經》「自覺聖智」的修行方法與次第』：延續第四章的「成就勝解」³⁴後而起「自覺聖智」的修行方法。這是已進到「入心量地」³⁵和「入無所有地」³⁶，談論菩薩從初發心到成就佛果必須經歷很多的修行階次。在還未證悟前都是在「勝解行地」的階段，進入「勝解行地」，是菩薩從始至終解行的重大綱領。在修行無間，即證真時，行與理，智如不二，融洽為一。

³⁴ 參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.161~170。

印順法師是依楞伽義次而分為四門：一、入勝解行地；二、入心量地；三、入無所有地；四、入最勝地。經云：「無所有何次」？勝義自證，有何次第可言？然勝義空性不礙如幻法相，其中次第因循，固歷然有序。於四門中，復為分別，連百八句共作二十章。

³⁵ 同前註，33。

³⁶ 同前註，33。

第六章是漸次通達「入最勝地」³⁷，或稱「入如來地」，並提出對《楞伽經》「自覺聖智」究竟實證的境界。離心、意、意識，亦是一切根量³⁸到究竟覺，是為圓證「自覺聖智」，究竟入「楞伽」之意義。若欲證得「自覺聖智」的境界，就得離心、意、意識、「善知二無我」、「二障煩惱斷」及能「永離二種死」。本章細目的施設是欲使行人頓了「四門」、頓離「四門」，才能層層的轉進入如來「自覺聖智」趣。所謂的「四門」即是「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」。然而，這也只不過是作為修行的輔助，並不是《楞伽經》的終極意思。若能到如來自證的境界，亦是入如來地、證如來法身，也是本經最高甚深不可思議的目的。

第七章是「結論」：為全文作出簡要的歸納整理，並扼要提出所研究成果與未來展望。藉著這些章節的探討，能釐清「自覺聖智」的義涵與問題回應，以作為進一步深入研究之基礎。本論文的章節，是順著經文的引述，以及修證的次第來論述。從中也可覺察出，漸入自心的次第與因循。

³⁷ 同前註，33。

³⁸ a. 參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.154~155。

『自證，即「一切外道所不行，自覺聖智所行」。出二邊，離四句，超越根量，難解難入，故喻以楞伽難入之城，而佛入其中。「自覺聖智所行」，為一經眼目，然實淺深、偏圓不一，未可僥倖視之！試為之分解：一、由「無常苦空無我境界，真諦離欲寂滅息；陰入界共相，外不壞相如實知，心得寂止。得寂止已，禪、定、解脫、三昧、道、果、正受解脫，……是名聲聞得自覺聖智」。』

b. 以及釋印順著，〈妙雲集下編之六《我之宗教觀》〉，台北市：正聞，民 82，p.66~67。

『道是無所不在的，但卻是不可思議——不是概念的知識，語言文字所能表達得了的。『老子』說：「道可道，非常道」。又說：視之不見，聽之不聞，搏之不得，佛法稱為「超越根量」，而只可強名為道。』

第二章 《楞伽經》相關文獻的考察

本章從經錄中來探討《楞伽經》的文獻與內容大意：第一節：《楞伽經》的傳譯；第二節：梵本、藏譯與漢譯三版本的章節比對；第三節：《楞伽經》要義；第四節：《楞伽經》內容大意；第五節：《楞伽經》的相關注疏。

第一節 《楞伽經》的傳譯

《楞伽經》包含著印度當代一切的思想，所以在歷史上有很重要的意義³⁹。關於此經在印度的集出及流傳，歷來學者們都有許多不同的看法，由於所論證的過程很繁雜，故只就其成果而引述：

1. A.K.Warder (渥德爾)在《印度佛教史》中，認為：《入楞伽經》收集了唯心運動所感興趣的有關各色各樣不同問題的討論。背景在錫蘭(楞伽島)，佛陀應魔王邀請到首都(Rāvāna)訪問。這有趣的背景連同末後幾品一起無疑是後人增加的。此經的基本概念即是「唯心(cittamātra)」：宇宙間除了心之外甚麼也沒有，一切存在體例如色和其他諸蘊，都是心中所想像之物。他認為《入楞伽經》比《解深密經》更為直接了當的陳述唯心主義。另外，他揭露在《入楞伽經》的第六品中，將「藏識」等同於「如來藏(tathāgatagarbha)」。並借用《勝鬘經》之如來藏的敘述，納入藏識的新學說⁴⁰。有關「唯心」、「藏識」與「如來藏」等問題，將在第三和第四章討論。

2. 佐佐木教悟、高崎直道、井ノ口泰淳與塚本啓祥等在《印度佛教史概說》中，有如此記載：《楞伽經》繼承如來藏思想，卻將如來藏與阿賴耶識視為同一而企圖融合。此經在世親的著作與《寶性論》中皆未引用，推想是在其後的作品。但其中素材則相當古老，由漢譯年

³⁹ 南懷瑾述著，《楞伽大義今釋》敘言，台北市：老古，民 91，台灣二版，p.3。

⁴⁰ A.K.Warder(渥德爾)著，《印度佛教史》，据德里摩鐵拉爾.巴拿攝達斯出版社 1980 年，第二版譯出，p.400~402。

代(紀元四四三)判斷，其成立是在五世紀初頃，全體的基調是唯心說。

41

3.在善慧所撰的〈《楞伽經》編集時地考〉中，認為：此經為真常唯心的要典。應當是在笈多王朝盛世而編集流通。經中有引述《勝鬘經》和《大般涅槃經》等。而《大般涅槃經》中雜糅有《大毗婆沙論》的行文，《大毗婆沙論》為西元二世紀末的作品，偈頌品說到龍樹的住持佛法。龍樹約為西元二到三世紀時候的人，所以本經的編集，總在三世紀以後。值得注意的是，此經談到：「由種種心分別諸法，非諸法有自性，此但妄計。」這與世親的唯識三十頌：「由彼彼遍計，遍計種種物，彼遍計所執，自性無所有。」的文義次第，非常一致。所以本經實為唯識興盛以後的作品，可能還在世親以後。唯識學者，平常說六經十論，但這是依《成唯識論》的引經而說。在無著世親的引證中，有《十地經》、《解深密經》、《阿毗達磨大乘經》，卻從沒有說到《楞伽經》與《密嚴經》(更遲)。在中觀家，也是比世親略遲，與安慧同時的清辯，才有引用《楞伽經》。傳為提婆所作的論典，上有「楞伽」二字，這是菩提流支所加的。世親考為西元三六〇年到四四〇年時期的人，所以《楞伽經》的集出，約為西元五世紀中期。⁴²

4.平川彰在《印度佛教史》中認為：此經中說到如來藏、自性清淨心，還說唯識說之阿賴耶識，引用了《勝鬘經》、《大雲經》、《鶡峴摩羅經》等；從這幾點可知道此經的成立較《勝鬘經》晚。從《楞伽經》翻譯到中國的年代來推算，此經被視為在西元四〇〇年已經成立了。另外，此經與《大乘起信論》共通的思想很多，且認為《大乘起信論》是受《楞伽經》之影響而成立。所共通的語言有業相、轉相、現識、分別事識等。⁴³

⁴¹ 佐佐木教悟等著，《印度佛教史概說》(高崎直道撰，第12章)台北：佛光出版社，1996二版，p.102~103。

⁴² 張曼濤主編，《經典研究論集》，(《現代佛教學術叢刊》第91冊)，台北：大乘文化出版社，民68初版，p.365~371。

⁴³ 平川彰著，《印度佛教史》，台北：商周出版，2002初版，p.311~312。

5.高崎直道在〈《入楞伽經》の唯識說〉的文章裏表示：《楞伽經》說「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、各種唯識系統的思想與如來藏系統的思想，還嘗試綜合兩者。⁴⁴

6.安井廣濟於〈《入楞伽經》にあらわれた識の學說について〉認為：此經是說五性、一佛乘、禁止食肉等。在後世密教出現時，很明顯的採用外教的教理；而佛陀的異名有梵天(Brahman)、毗紐(Viṣṇu)、自在天(Iśvara)、迦毗羅(Kapila)等。⁴⁵

《楞伽經》早於六朝時代，就已傳到中國來。此與《密嚴經》⁴⁶，《勝鬘經》⁴⁷ 有意趣相同之處。此經前後有四種譯本，現今的經藏中

⁴⁴ 高崎直道撰，〈《入楞伽經》の唯識說〉《仏教學》創刊號，1976，p.1。

⁴⁵ 安井廣濟，〈《入楞伽經》にあらわれた識の學說について〉《大谷學報》第2號，卷52，p.1。

⁴⁶ 《密嚴經》，全稱《大乘密嚴經》（梵名 Ghana-vyūha-sūtra）凡三卷。譯本有二，一為唐代日照（地婆訶羅）譯，另一為唐代不空三藏所譯，兩本皆收於《大正藏》第十六冊。本經旨在闡說一切法乃心識所變，全經計分「密嚴會」、「妙身生」、「胎生」、「顯示自作」、「分別觀行」、「阿賴耶建立」、「自識境界」、「阿賴耶微密」等八品。初，佛出過三界，於密嚴國土（大日如來之淨土）應如實見菩薩、金剛藏菩薩之請問，而宣說法要，示以如來藏不生不滅之理；金剛藏菩薩復對來會之菩薩眾宣說阿賴耶識之能示現眾法，染淨諸法恆以此識為所依，更闡明阿賴耶識隨迷悟之緣而別凡聖。於本經中，揭出《十地》、《華嚴》、《大樹》、《神通》、《勝鬘》等經之經名。又經中闡明五法、八識、三性、二無我之義、阿賴耶識之染淨二分，復以海比喻阿賴耶識、以風比喻境界、以波浪比喻七識，以及八識九識之說等，凡此，皆同於《楞伽經》所說。（T16, no. 681, p.723, b17-21）

參閱：印順《勝鬘經講記》又稱《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經講記》台北：正聞出版，民40，初版，p.243。

參閱：印順《攝大乘論講記》台北：正聞出版，民35，初版，p.60, 209, 326。

⁴⁷ 《勝鬘經》，梵名 (Sṛīmālādevisiṃhanada-sūtra)。全一卷，南朝劉宋求那跋陀羅（梵 Gunabhadra, 394~468）譯。全稱《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、又稱《師子吼經》、《勝鬘師子吼經》、《師子吼方廣經》、《勝鬘大方便方廣經》，收於《大正藏》第十二冊。本經為大乘如來藏系經典中代表作之一，內容敘述勝鬘夫人對釋尊立十大誓願、三大願，並自說大乘一乘法門，闡釋聖諦、法身、如來藏等。經中認為三乘之教歸於大乘之一乘，得一乘即得如來法身。眾生雖被煩惱所纏，然其本性清淨無垢，與如來同等，故皆具有如來之性（佛性、如來藏）。且以如來藏為基礎，即使在生死輪迴之世界，亦有獲得涅槃之可能。本經之一乘思想，即是承繼《法華經》者，而成為大乘佛教之重點所在。又本經之特色乃在以在家婦人說法，故與維摩居士所說之《維摩經》，並為大乘佛教在家佛教之代表作。於天台宗所立藏、通、別、圓四教中，本經被攝於別、圓二教；而於華嚴宗所立小乘、始、終、頓、圓等五教之中，本經被攝於終教中。（T12, No.353, p.217, a3-5）

參閱：印順《勝鬘經講記》又稱《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經講記》台北：正聞出版，民40，9月初版。

尚存三種譯本：有劉宋求那跋陀羅譯的四卷本，另有元魏菩提流支譯的十卷本，唐朝實叉難陀譯的七卷本。雖是同名為《楞伽經》，然譯文或簡、繁、詳、略，義旨與出入間有很大的差異⁴⁸。而古來的誦習者，則多以劉宋譯的四卷《楞伽經》為主⁴⁹。

四卷《楞伽經》之盛行或因傳說中國禪初祖菩提達摩，曾將此四卷《楞伽經》授與慧可，以作為南天竺一乘宗⁵⁰的心地法門，因此而成為禪宗祖師傳承所依據之重要教典。所以四卷《楞伽經》，在中國佛教歷史上佔有相當重要的地位⁵¹，也為一般所重視。此四卷《楞伽經》當時確實興盛一段時期，且有印行流通與誦持講說⁵²。四卷《楞伽經》的譯者求那跋陀羅三藏法師，是從南印海道來華，前後還譯出了《法鼓經》、《勝鬘經》、《鵝崛摩羅經》、《無量壽經》、《般若經》等⁵³，他所譯出的經典是較早亦是較為可靠的典籍。因此，本經無論是在中國或是印度佛教思想中，都有它的獨特價值與深長的研究。

⁴⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷1：「此經凡四譯，今存者三。其一則劉宋求那跋多羅譯成四卷，曰：《楞伽阿跋多羅寶經》。其二則元魏菩提流支譯成十卷，曰：《入楞伽經》。其三則唐實叉難陀與復禮等譯成七卷，曰：《大乘入楞伽經》。若論所譯文之難易，則唐之七卷文易義顯始末具備。今釋從宋譯四卷者，以此本首行於世習誦者眾，況達摩大師授二祖心法時，指《楞伽》四卷可以印心，而張方平嘗書此本。蘇子瞻為序其事，是知歷代多從此本。然文辭簡古，至於句讀有不可讀，乃取七卷中文義顯者釋之，仍採古註善者併註之。此經以法喻為名，第一義心為體，了妄顯性為宗，斥小辯(=辨)邪為用，方等大乘為教相。」(T39, No.1789, p.343, b29-c13)

⁴⁹ 胡適〈楞伽宗考〉卷二，《胡適禪學案，柳田聖山主編：胡適文存第四集》，台北：正中書局，p.156。胡適認為：『菩提達摩是南天竺婆羅門種，他從海道到中國廣州，大約在劉宋晚年(約470~475)。但必在宋亡(479)之前。證據有二：

(1)《續僧傳》說：「初達宋境南越，未又北度至魏」，可證他來在宋亡之前。
(2)《續僧傳》(卷19)的《僧副傳》中說僧副是太原祁縣人，從達摩禪師出家……時約蕭梁初期(約485)……。」

⁵⁰ 胡適，〈楞伽宗考〉卷二，《胡適禪學案，柳田聖山主編：胡適文存第四集》，台北：正中書局，p.156。

⁵¹ 胡適〈楞伽師資記〉序，《胡適禪學案，柳田聖山主編：胡適文存第四集》，台北：正中書局，p.237。『……推想此記作於開元時，正當楞伽宗大師勢力最盛。』

⁵² 參閱：《新纂大藏卍續藏經》第17和18卷，台北：白馬精舍印經會。

⁵³ 《出三藏記集》卷14：(T55, No.2145, p.105, b17-p.106, b21)。

以上的論述，從學界對於《楞伽經》相關文獻的研究，大致可歸納如下：

- 1.此經後於《勝鬘經》，早於《密嚴經》⁵⁴。
- 2.此經流通，應在公元五世紀之中期⁵⁵。
- 3.此經宣說的地點，是靠近南印度，傳為當今的斯里蘭卡⁵⁶。
- 4.此經的漢譯本有四：一為北涼曇無讖所譯，二為宋求那跋陀羅所譯，三為元魏菩提留支所譯，四為唐實叉難陀所譯。其中除曇無讖所譯已失傳外，其他三譯本至今仍在，但其文字及組織卻有差異⁵⁷：

- (1)劉宋《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，是以「一切佛語心品」綜貫全經之綱目，其文字最古與晦澀。
- (2)元魏《入楞伽經》，十卷，全經分十六品，其義理較完備。
- (3)唐《大乘入楞伽經》，七卷，全經分十六品，其文字表達較明確。

此三譯本，在解讀方面，主要依據宋譯本，另使用二版本作為對照，以疏解困難與艱澀不明之處。此外，選取有關漢文經典現存最古之經錄《出三藏記集》⁵⁸來考察《楞伽經》的相關文獻。透過此舉，

⁵⁴ 平川彰著，《印度佛教史》，台北：商周出版，2002初版，p.311~312。

⁵⁵ 印順，〈《楞伽經》編集時地考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》之七，台北：正聞出版社，p.230。

⁵⁶ 同前註，p.230~231。

⁵⁷ 釋印順，《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》，台北市：佛陀教育基金會，民 85，p.2。

⁵⁸ 《出三藏記集》卷 1：「出三藏記集序」(T55, No.2145, p.1, a6)
《出三藏記集》，凡十五卷。南朝梁代僧祐（445~518）撰。又作《出三藏記集錄》、《梁出三藏集記》、《出三藏集記》、《出三藏記》、《僧祐錄》。收於《大正藏》第五十五冊。係集錄後漢至南朝梁代之際所翻譯經律論等之緣由、目錄及翻譯之同異、序跋等，並附譯經者之傳記。內容其中包含東晉道安（312~385）所作《綜理眾經目錄》中之《古異經錄》、《失譯經錄》、《涼土異經錄》、《關中異經錄》、《疑經錄》等。道安之《綜理眾經目錄》乃中國最早之經錄，於今雖已不存，然對本書之成立，提供不少重要資料及佛教學者對佛教聖典提出看法之珍貴文獻。為有關聖典之傳來、翻譯、研究、流布等史實之基礎資料，而為了解佛教傳入中國初期時教理之途徑，此在思想史上具有極大之意義。

對於流通時期和宣說的地點，會較為清楚，能避免只停留在傳說的事蹟。

其次，關於《楞伽經》的文獻，已有前人整理過；但是，在《大藏經》中的目錄部(T49 & T55)，卻是中、日學界所沒有人整理的領域，故本文藉此因緣，以電腦式的掃描後，作詳細的整理與歸納，並把內容放在本論文之「附錄」。

在整理、分析與歸納的工作過程中，令吾人有所發覺的是：此經陸續翻譯至中國後，許多祖師皆大力弘揚此經之三個傳譯本，尤其是四卷本；並且更深入的為其作注解。但是，後來為何沒落至少有人去弘揚與發展呢？是否正如二祖慧可傳法僧璨時所言：「此經五百年後，翻為名相之學」⁵⁹？這或許有許多原因，但是後來中國各宗，尤其是後期禪宗與淨土法門的弘傳與發展，漸漸忽略了「經」與「教」的重要性。此推論是依據以下的幾個佐證：

僧祐之著作，現存者除本書之外，尚有《弘明集》、《釋迦譜》。僧祐雖為一位推弘「十誦律」之學者，然在文獻資料之收集整理上貢獻至鉅。本書為有關漢文經典現存最古之經錄，如道安之《綜理眾經目錄》一書亦必透過本書，方能窺見其經緯。本書雖分為異譯、失譯、疑經等項目，但於內容上則尚未作大小乘之分別。

⁵⁹ 列舉數經錄的記載：

- a. 《續高僧傳》卷 16：「每可說法竟曰：此經四世之後變成名相，一何可悲！」(T50, No.2060, p.552, b29-c1)
- b. 《景德傳燈錄》卷 3：「故我初祖兼付楞伽經四卷，謂我師二祖曰：吾觀震旦唯有此經可以印心，仁者依行自得度世。又二祖凡說法竟，乃曰：此經四世之後變成名相，深可悲哉！我今付汝宜善護持，非人慎勿傳之，付囑已師乃遊方，莫知其終。」(T51, No.2076, p.221, b6-11)
- c. 《北山錄》卷 6：「傳法與可(第一祖慧可也)，可遇賊斷其臂，以法御心。初無痛惱，每歎楞伽經曰：此經四世之後變成名相，深可悲矣！(僧璨、道信、弘忍、慧能為四世也，此後多以名相傳心也)自可至六祖。」(T52, No.2113, p.611, a27-b2)
- d. 《佛祖綱目》卷 28：〈二祖慧可傳法僧璨〉品：「又二祖凡說竟，乃曰：此經四世之後，變成名相，深可悲哉！我今付汝，宜善護持，非人慎勿傳之。付囑已，乃遊方，莫知其終。」(卍續 85, No.1594, p.601, b7-9)

- 1.《楞伽經》是後期的大乘經典之一，對中國禪宗影響很大，但至唐代禪宗六祖惠能以後，此經的地位日漸下降。一直到北宋的蘇軾，才重新強調《楞伽經》的重要性⁶⁰。
- 2.當蘇軾推重《楞伽經》的當時，禪宗正流行「看話禪」和「文字禪」。六祖不識文字卻能只聽聞《金剛經》的「因無所住而生其心」就頓然開悟。吾人推論六祖或因文化及傳法的需要，較不著重《楞伽經》，形成此經漸漸衰微的事實。故自六祖以後的禪師，多數傾向于棒、喝等「不立文字，教外別傳」的方式來傳法。雖然馬祖道一，也曾直接引述此經來印證即心即佛的思想，但內涵卻已有極大的變化了。
- 3.從淨土的經論陸續翻譯至中國後，由於眾生根機之緣故，導致歷代祖師們朝向大力弘揚淨土三經⁶¹且作注解。此舉不懷疑能令《楞伽經》也間接的被忽略了。
- 4.由於淨土法門的弘揚，當代的人們都非常熱烈的修持「持名念佛」與「臨終帶業往生」法門。這對修《楞伽經》文義艱澀且深奧的法門來說，就成爲很大的對比。修行者退失信心而不重視此經也是必然會有的。
- 5.縱使禪淨雙修者，亦是以觀相⁶²、持名或求人天福報之功德爲其修行方針。漸漸的《楞伽經》之教義已成爲語言文字的名相學，其核心內涵也被慢慢淡薄了，這的確是令人感嘆與惋惜的。
- 6.由於其深奧的內涵，再加上對此經不勝了解，自然而然就會被套上許多自家主觀意識和響起穿綜錯雜的爭議⁶³音聲了。這對於初

⁶⁰ 張宏生，〈蘇軾與《楞伽經》〉；《人文中國學報》8期（民90年9月）：p.29~52。

⁶¹ 印順，《淨土與禪》，妙雲集下編之四，台北：正聞出版社，p.46。
淨土三經：《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》，屬於淨土經典群。凡此皆以阿彌陀信仰爲內容，然其成立過程頗爲複雜。主要闡述由於菩薩利他誓願而有淨土，眾生因其誓願而生淨土，證得菩提。

⁶² 賀世哲主編《敦煌石窟全集 11：楞伽經畫卷》〈第一章，楞伽經變〉（香港：商務印書館，2003年），p.11~92。

學者或未能接觸此經者，肅然會退避三舍又或只能遙望讚歎彼岸之妙相莊嚴了。

據相關歷史資料記載，《楞伽經》原有大、中、小三部。大部者約有十萬頌之多，如唐法藏之《入楞伽心玄義》⁶⁴ 引隋《開皇三寶錄》稱：

在于闐南遮俱槃國中，俱有《楞伽經》等十本大經，各十萬頌；中部者，約有三萬六千頌，如中土之諸梵本皆稱有三萬六千偈；小部者約有二說：唐法藏之《入楞伽心玄義》有記載小本千頌有餘；宋寶臣之《注大乘入楞伽經》稱略本四千頌有餘。⁶⁵ 中土所譯之四本，均取自小部。

由此推論，中土所譯的四漢譯本皆出自小部。以下，欲從經錄中來探討：一、《楞伽經》集出之地點。二、《楞伽經》之題解。三、《楞伽經》譯者與譯出的年代。四、《楞伽經》之傳播。

一、《楞伽經》集出之地點

《楞伽經》的梵本經題為 (*Lankāvatāra Sūtra*)，意譯為「(降)入楞伽經」。楞伽 (Lanka)，當今許多著作都認為是位於印度南部的斯里蘭卡⁶⁶ (Sri Lanka)，可是並沒有充足的依據來證明此 Lanka 就是當今的 Sri Lanka。Sri 為吉祥之意思，此地之所以吉祥，大概因為與釋迦牟尼

⁶³ 程恭讓「《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評」。《哲學研究》2004年第3期，p.54 - 58。

⁶⁴ 《入楞伽心玄義》卷1：「第八部類傳譯者，先明部類依所見聞有其三部。一大本有十萬頌，如《開皇三寶錄》說：「在于闐南遮俱槃國山中，具有楞伽等十本大經各十萬頌；二次本有三萬六千頌。如此所翻諸梵本中皆云三萬六千偈，經中某品即備答一百八問。如吐火羅三藏彌陀山，親於天竺受持此本。復云西國現有龍樹菩薩所造釋論，解此一部，三小本千頌有餘，名楞伽訖伐耶，此云楞伽心。即此本是舊云乾栗太心者訛也。」(T39, No.1790, p.430, b3-12)

⁶⁵ 見《注大乘入楞伽經》卷一：(T30, No.1790, p.434)

⁶⁶ 胡適〈楞伽宗考〉《胡適禪學案，柳田聖山主編：胡適文存第四集》p.175。如此記載：「……楞伽是位於印度南部的一個海島，有人指為錫蘭島，今雖不能確知其地，但此經的佈景是在南天竺的一島，……。」
釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，高雄市：高雄文殊講堂，民84，p.1。
釋普行，《楞伽經今文譯註》，台北市：佛陀教育基金會，民86，p.1。

有種種因緣之故。相傳釋迦牟尼從龍宮說法七日畢，從大海出，經楞伽島，應大慧菩薩之請而說「離言自證法」，後來集出《楞伽經》。

若楞伽就是位於印度南部的斯里蘭卡，為何於南傳佛教國家及南傳經藏或巴利典籍並無此部經的記載？若世尊在此地宣說大乘的「離言自證法」，後來所集出的《楞伽經》何以沒有在此地流傳？且當今的斯里蘭卡是比較傾向於弘揚南傳的佛法。玄奘法師在《大唐西域記》有如此的記載：

國濱海隅地產珍寶，王親祠祭神呈奇貨。都人士子往來求採，稱其福報所獲不同，隨得珠璣賦稅有科。國東南隅有[馬婁]（勒陞反）迦山，巖谷幽峻神鬼遊舍。在昔如來於此說[馬婁]迦經（舊曰楞伽經訛也）。⁶⁷

從以上的推論，以及經錄所描述的地點，都不能肯定指出「楞伽」就是當今的「斯里蘭卡」。所以吾人的認為是接近玄奘法師與印順法師的看法，《楞伽經》的集出地點是在印度東南之危險處，不能很明確的說明就是當今的「斯里蘭卡」島。⁶⁸ 由於本論文所論述的主軸是「自覺聖智」，故暫且不作深入的追溯。

二、《楞伽經》之題解

首先為經題之名《楞伽阿跋多羅寶經》略作解釋，並搜集一些著作⁶⁹對此經名的釋義。吾人對此經名之整理、分析與歸納，可參閱本論文附錄七。「楞伽」，梵語是 *Labka*，是「不可入」或「不可往」的「危險處」之意，只有具神通的人方能到達，而意譯則為「難入」⁷⁰。另

⁶⁷ 玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷 11：（T51, No.2087, p.934, b16-20）

⁶⁸ 印順，〈《楞伽經》編集時地考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》之七，台北：正聞出版社，p.230。

⁶⁹ 參閱：《一切經音義》卷 31：（T54, No.2128, p.511, a2-7），《入楞伽心玄義》卷 1：西明寺沙門法藏撰（T39, Nno.1790, p.425, c9-11），《注大乘入楞伽經》卷 1：并序（〔宋、時〕東都沙門（寶臣）述）（T39, No.1791, p.433, b25-28）

⁷⁰ 《新譯大乘入楞伽經》序，天冊金輪聖神皇帝製：「摩羅山頂，既最崇而最嚴。楞伽城中，實難往而難入。先佛弘宣之地，曩聖修行之所。爰有城主，號羅婆那。乘宮殿以謁尊顏，奏樂音而祈妙法。因鬘峯以表興，指藏海以明宗。所言《入楞伽經》者，斯乃諸佛心量之玄樞。群經理窟之妙鍵，廣喻幽旨，洞明深

外，「楞伽」也是山名，原本指的是一處地名，古稱為「楞伽國」。此一國有一楞伽山，山上居住了很多羅刹、夜叉，因此人皆不敢前往，恐被傷害，故又稱「危險處」。在『羅摩耶那詩篇』，是以「楞伽」來作為島的名稱。島中又有山名「摩羅耶」，以現在位南印度大海中，被保克海峽與陸地隔開。在以前海路並不通達，又常為狂風、駭浪、暗礁、洄流等重重障礙，確為難往難入之處，這也就是傳為夜叉或羅刹鬼國楞伽島得名之原因。

阿跋多羅，(*avatara*)，「入」的意思，佛入此山說法之意。寶字應是譯人添加，因「楞伽寶」表經義是無上之寶。因此《楞伽阿跋多羅寶經》，(*Lankavatara Sutra*)，亦是《入楞伽經》之意，也就是說本經是佛陀入楞伽山所說的寶經。

三、《楞伽經》譯者與譯出的年代

本文參考的經錄主要有梁僧佑《出三藏記集》、隋法經《眾經目錄》、隋費長房《歷代三寶記》、唐靜泰《眾經目錄》、唐道宣《大唐內典錄》及唐智昇《開元釋教錄》等，其中以漢文經典現存最古之經錄：梁僧佑的《出三藏記集》較為可靠與可信。其後之經錄，因時代的流變之差距，皆有互相傳抄及諸多真偽混淆之失。⁷¹

《楞伽經》在北涼時已傳入漢土，在眾多的著作當中，大致上都會有共同的這樣認為：「《楞伽經》最早為北涼曇無讖所譯，但此本已佚失，現存三漢譯本。」到底北涼曇無讖是否有譯《楞伽經》？還是真的譯後而散失？當《楞伽經》傳入漢土時，是印度本，還是西域

義。不生不滅，非有非無。絕去來之二途，離斷常之雙執。以第一義諦，得最上妙珍。體諸法之皆虛，知前境之如幻，混假名之分別。等生死與涅槃，大慧之問初陳，法王之旨斯發。一百八義，應實相而離世間。三十九門，破邪見而宣政法。曉名相之並假，祛妄想之迷衿，依正智以會真如，悟緣起而歸妙理。境風既息，識浪方澄。三自性皆空，二無我俱泯，入如來之藏，遊解脫之門。」(T16, No. 672, p. 587, a3-21)

⁷¹《大唐內典錄》十卷。唐·道宣撰。又作《內典錄》。收在《大正藏》第五十五冊。本書為道宣所撰之佛教目錄學書。道宣在該書卷十〈自序〉一文內，曾敘及撰述該書之旨趣，謂前人目錄多不詳備，費長房之《歷代三寶紀》雖較詳贍，但又有真偽混淆之失。故此書之撰，乃志在改革前代書之弊病。(T55, No. 2149, p. 219, a3-6)

本？又說楞伽島就是於印度南部的錫蘭島(當今稱斯里南卡島)等眾多錯綜複雜的問題，卻都沒有很明確的定論。基於上述疑問，吾人就試著從諸經目錄去考證《楞伽經》的譯者與年代。今順著時代先後，略述如下：

第一譯本：四卷《楞伽經》

是中天竺國曇無讖 (Dharmaraksha)，於西元四一二年來華，在北涼之首都姑臧地方，於八年中譯出《楞伽經》，示寂於西元四三三年。他曾經譯出《大般涅槃經》四十卷，譯出《楞伽經》的確切時代就不得詳知。由於此譯本今已散佚，所以也無法作任何的對照。現在所獲得梵文原典，預想也並不是曇無讖所依之譯本。

經過查尋，吾人發覺在《出三藏記集》⁷² 所記載，曇摩讖所譯的諸多經典當中並沒有《楞伽經》的記錄。但是與《楞伽經》同一時期的《大般涅槃經》卻非常明確的被註明譯出年代。再從其生平的記錄當中，由始至終都清楚的陳述曇摩讖所譯的是《大般涅槃經》，而完全沒有提到《楞伽經》。

呂澂在〈《入楞伽經》講記⁷³〉中表示不可信曇無讖有譯出《楞伽經》。然而，較後出現的《歷代三寶紀》以及《大唐內典錄》卷三，卻有記載曇摩讖譯出《楞伽經》四卷，但並沒有很清楚的交代或註明此即是所佚的《楞伽經》四卷本。

從《眾經目錄》所記載的各譯者生平當中⁷⁴，就可清楚的看出其所譯出的有那些經典。吾人認為，距離經典譯出時代越遠的《眾經目錄》，其所收錄的純實性就越消滅；而此經錄的可信的程度，也是如此的推論出來。本論文基於主題的設限，就只將焦點與篇幅設定於「自覺聖智」的研討。

⁷² 《出三藏記集》卷 2：(T55, No. 2145, p.11, b11-26)

⁷³ 呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷(二)，〈入楞伽經講記〉，濟南經：齊魯書社出版發行，1991年，初版，p.1215。

⁷⁴ 參閱：本論文的附錄八：「《楞伽經》各譯者生平」。

第二譯本：《楞伽阿跋多羅寶經》四卷一品，又稱為「宋譯」

中天竺求那跋陀羅（Gunabhadra，此云功德賢）。他於西元四三五年，由海路來到中國，並於西元四四三年，劉宋、元嘉二十年，在丹陽祇洹寺譯出此經。所翻譯經典中另有《勝鬘經》、《鴛掘魔羅經》、《雜阿含經》等，並於西元四六八年示寂，享年七十五歲。

第三譯本：《入楞伽經》共十卷、十八品

北天竺國菩提流支(Bodhiruci「覺愛」之意)。三藏法師於西元五一三年(北魏、延昌二年)在洛陽永寧寺譯出此經⁷⁵，又稱為「魏譯」，距「宋譯」約百餘年後。法藏大師曾於《入楞伽心玄義》中記載：

其四卷迴文不盡，語順西音，致令髦彥英哲措解無由。愚類庸夫強推邪，解其十卷雖文品少具，聖意難顯，加字混文者泥於意，或致有錯，遂使明明正理滯以方言。⁷⁶

吾人認為在現存之原典，也許就是如此，翻譯者必須具足第一卓越梵、漢文的能力方可融會貫通。又或因菩提流支為了幫助經典之通順可讀，而加了個人的一些註解，但讀者卻又無從辨別經典的正文與個人的註解之差別。此也基於原文艱澀，在教義上就更難理解了。

第四譯本：《大乘入楞伽經》，七卷、十品

唐代于闐國實叉難陀(Sikshananda 此云學喜)。實叉難陀在西元七〇〇年(唐久視元年)至七〇四年，(唐久視五年)，於國都佛授記寺奉敕而譯出此經，簡為「唐譯」。最初的「麤譯」是於西元七〇二年，吐火羅三藏法師彌陀山所譯來華，此人住天竺二十五年，精通三藏，特別精通《楞伽經》之玄旨。在當時帝王之敕令下，又請復禮、法藏大師

⁷⁵ 《歷代三寶紀》卷 3：T49, No. 2034, p. 45, a4

⁷⁶ 《入楞伽心玄義》卷 1：「奉勅令共翻經沙門復禮法藏等，再更勘譯。復禮輟文御製經序，讚述云爾：『其四卷迴文不盡，語順西音。致令髦彥英哲措解無由，愚類庸夫強推邪。解其十卷雖文品少具，聖意難顯。加字混文者泥於意，或致有錯，遂使明明正理滯以方言，聖上慨此難通。』復令更譯，今則詳五梵本，勘二漢文，取其所得正其所失，累載優業當盡其旨，庶令學者幸無訛謬。」(T39, No. 1790, p. 430, b22-c1)

等高僧協助，再勘譯彌陀山之未定稿。武則天后並爲之作序文。法藏大師對此譯本評論說：

詳五梵本，勘二漢文，取其所得，正其所失，累歲優業，當盡其旨。⁷⁷

由此可見，第四譯本之譯文，超越前二譯本，並且文筆通順。

以上，從各經錄中可發覺，對於《楞伽經》的相關資料是相當一致的。由北涼譯本至劉宋譯本，可見從西元五世紀初，本經已流入漢土。再從劉宋求那跋陀羅所譯出的年代來推論，是可相信學者們謂本經的集出年代，很有可能是西元五世紀後期的事了。

四、《楞伽經》之傳播

綜觀以上所說四種譯本，最初曇無讖譯經的年代是西元四二〇年至四三〇年之間。經過十年，求那跋陀羅於西元四四三年譯出第二譯，都是四卷本，而達摩傳授於慧可者正是此第二譯本。在經過不到一百年期間，菩提流支於西元五一三年譯出第三譯，此譯本增加爲十卷。又再經過不到二百年，實叉難陀於西元七〇〇年，在唐代譯出七卷本，此七卷本之文意，在四卷本與十卷本之中間。從初譯到最後譯本，大約經過三百年左右。而日本南條文雄博士之梵文原典出版則又是一千五百年以後之事。

一般的說法是認爲兩個不同系列的譯本，北魏及唐譯所據的梵本較晚出現，多出來的三品，亦爲後添的結集。吾人認爲這個說法不盡合理，因爲梵文之經或論，有時會將繁瑣的部份，不斷的修訂、省略與刪節成本，劉宋本所據，或即爲節本⁷⁸。若吾人之推論合乎邏輯，那便不能說結集有先後。據多羅那他《印度佛教史》第二十章，那爛陀寺因法難被毀，經論因而殘缺，所藏《楞伽經》只餘〈如來藏品〉。

⁷⁷ 《入楞伽心玄義》卷 1：(T39, No. 1790, p. 430, b22-c1)。

⁷⁸ 鈴木大拙著，〈楞伽經〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和 43 年，p. 465~475。

呂澂⁷⁹認為，此是宋譯較北魏本及唐本為簡樸的原因。然而，宋譯亦非只有〈如來藏品〉，故吾人認為呂澂的意見尚有探討之處。

呂澂認為，諸譯本的文義都很有出入，這說法更值得討論。正如慧可所預料的，後世已將《楞伽經》變成名相之學，若修學者缺乏實修的體會，容易陷入名相的泥沼，便會由此引申出兩種梵本有不同的法義，但是，如果能用實修的觀點去理解，屏棄對一些名相的成見，則吾人認為二者的論旨，實在是一致的。

第二節 梵本、藏譯與漢譯三版本的章節比對

本經現存之梵本係尼泊爾所傳，日本學者南條文雄、河口慧海等人於一九二三年將之校正出版。除漢譯本外，另有藏譯本與日譯本。藏譯本有二種，第一種與梵文原典完全一致，第二種則為漢譯本之重譯本。此節將分為兩個部份來處理：其一、梵、藏譯與漢譯三傳譯本的章節比對，其二、三漢譯本各品共同之對照。這樣就可看清楚各個譯本的整體架構與差別。依據《眾經目錄》的記載，《楞伽經》的現存漢譯本，都是同本異譯⁸⁰，至於是源自那一文本，就沒有清楚的註明。

一、《楞伽經》梵本、藏譯與漢譯三傳譯本的章節比對

北魏與唐譯本，內容跟劉宋四卷本有很大的不同。最重要的分別是，北魏及唐譯本在經的開端，唐譯本是多了一篇〈羅婆那王勸請品〉〔Ravanadhyesana〕，在北魏本被譯為〈請佛品 Adhyesana〉。於經的末端，北魏本多了二篇〈陀羅尼品〔Dharani〕〉與〈總品 Samanya〉，而唐譯本也多了二篇〈陀羅尼品〔Dharani〕〉與〈偈頌品 Gatha〉。

⁷⁹ 參閱：洪啓嵩、黃啓霖編，《呂澂文集》〈起信與禪—對於大乘起信論來歷的探討〉，「當代中國佛教大師文集之八」，台北：文殊出版社，p.24。

⁸⁰ 以現存的梵本《楞伽經》，日本南條文雄校刊，1923年出版的為標準來刊定。

《楞伽經》梵本、藏譯與漢譯三版本的章節比對表：

差異 梵文 內容 差別	版本	求那跋陀羅 (劉宋) A.D.443 《楞伽阿跋多羅寶 經》四卷、一品	菩提流支 (元魏/北魏) A.D.513 《入楞伽經》 十卷、十八品	實叉難陀 (唐) A.D.700-704 《大乘入楞伽經》 七卷、十品	西藏譯 (年代不詳) 9 dBam-po	梵本：南條文雄 1923 出版
內容（經文開始）：三漢譯本，北魏和唐譯本在內容上與劉宋本有很大的差別。北魏和唐譯本在經文的開始，就多了一品。	(缺)		1.請佛品 (Adhyesana)	1.羅婆那王勸請品 (Ravana dhyesana)	1.hBodhGrosskyisgSo-bbatab-pa. (Ravanadhyesana)	1.Ravanadh-yesana)
雖然一切佛語心品只有一品，但其內容卻具足了另二譯本的義涵。	1.一切佛語心品之一 (Sarvabuddhapravacana)	2.問答品 (Prawna)	2.集一切法品 (Sarvadharmasamuccaya)	3.無常品 (Anityata)	2.chosthams-cadbsdus-pa (Sarvadharmasamuccaya)	2.Sattrimwatsahasrasarvadharmasamuccaya
	2.一切佛語心品之二	3.集一切法品 (Sarvadharmasamuccaya)	4.佛心品 (Buddhacitta)			
	3.一切佛語心品之三	4.佛心品 (Buddhacitta)	3.無常品 (Anityata)	4.現證品 (Abhisamaya)	3.Mi-rtags-pa (Anityata)	3. Anityata
		5.盧迦耶陀品 (Lokayatika)				
		6.涅槃品 (Nirvana)				
	4.一切佛語心品之四	7.法身品 (Dharmakaya)	4.現證品 (Abhisamaya)	5.如來常無常品 (Tathagatanityanitya)	4.mvon par rtogs pa (Abhisamaya)	4.Abhisamaya
		8.無常品 (Anityata)				
		9.入道品 (Abhisamaya)				
		10.問如來常無常品 (Tathagatanityanitya)				
	4.一切佛語心品之四	11.佛性品 (Buddhata)	6.剎那品 (Ksanika)	6.剎那品 (Ksanika)	6.sKad-cig-ma (Ksanika)	6.Ksanika
		12.「五法」門品 (Pabcadharma)				
		13.恆河沙品 (Gabhana divaluka)				

		14. 刹那品 (Ksanika)			
		15. 化品 (Nairmanika)	7. 變化品 (Nairmanika)	(題缺)	7. Nairmanika
		16. 遮食肉品 (Maj sa bhaksana)	8. 斷食肉品 (Maj sa bhaksana)	7. xa-mi-ga-ba (Maj sa bhaksana)	8. Maj sa bhaksana
內容（經文末端）：北魏和唐譯本在經文的末端，也多了二品。	(缺)	17. 陀羅尼品 (Dharani)	9. 陀羅尼品 (Dharani)	(題缺)	9. Dharani
		18. 總品 (Samanya)	10. 偈頌品 (Gatha)	(題缺)	10. Sagathakam

此三譯，比較起來，宋譯的四卷，雖文字簡澀，卻也精純樸實，並不失為「第一義心」的真詮。所以達摩西來，特傳此經以為心印，並說：

吾觀震旦所有經教，唯楞伽四卷，可以印心。⁸¹

這些譯本的差異分為譯文意思表達不一致及文字多寡的出入，此可從參考本論文之附錄三：「三漢譯本的經文校勘」明顯的看出。

二、三漢譯本各品共同之對照

經由本論文之附錄三所處理的《楞伽經》三漢譯本經文對照，以及此節所處理的章節比對，吾人再細分各品的共同之處：

三漢譯本各品共同之對照：(參閱附錄三：001~562 三漢譯對照之編號)

《楞伽阿跋多羅寶經》 宋譯四卷	《入楞伽經》 魏譯十卷	《大乘入楞伽經》 唐譯七卷
001《楞伽阿跋多羅寶經》 第一 〈一切佛語心品〉之一 如是我聞…無量度門隨	001《入楞伽經》第一卷 〈請佛品〉第一 歸命大智海毘盧遮那 佛…是諸菩薩，具足無量	001《大乘入楞伽經》第 一卷〈羅婆那王勸請品〉 第一 如是我聞…悉已通達五 法、三性、諸識、無我…

⁸¹ 朝奉郎新差知登州軍州兼管內勸農事騎都尉借緋蘇軾書《楞伽阿跋多羅寶經》卷1：《楞伽阿跋多羅寶經》序，(T16, No.670, p.479, c6-10)。

<p>類普現，於五法、自性、識、二種無我究竟通達。(p. 480, a13-24)</p>	<p>自在，三昧神通之力，奮迅遊化。五法、自性、二種無我，究竟通達。(p. 514, c3-18)</p>	<p>大慧菩薩摩訶薩為其上首。(p. 587, b10-21)</p>
<p>002 爾時大慧…右膝著地，合掌恭敬，以偈讚曰：(p. 480, a24-26)</p>	<p>002 大慧菩薩…種種眾生種種心色，隨種種心種種異念。無量度門，隨所應度，隨所應見而為普現。(p. 514, c18-22)， 〈問答品〉第二 爾時聖者大慧…恭敬以偈讚佛：(p. 519, a4-7)</p>	<p>002 《大乘入楞伽經》第二卷〈集一切法品〉第二之一 爾時世尊！於海龍王宮說法…舉目觀見摩羅耶山楞伽大城，即便微笑而作是言：(p. 587, b22-28)</p>
<p>009…云何淨其念？云何念增長？…云何無受欲？何故名無受？(p. 480, b18-23)</p>	<p>009 …云何淨諸覺？何因而有覺？…云何名佛子，寂靜及次第？(p. 519, a28-b4)</p>	<p>009…云何起計度？云何淨計度？…云何名佛子，及無影次第？(p. 590, c22-26)</p>
<p>053…諸識有幾種生住滅？…有二種滅，謂流注滅及相滅。(p. 483, a10-14)</p>	<p>053 《入楞伽經》第二卷〈集一切佛法品〉第三之一 …諸識有幾種生住滅？…一者相生，二者相續生。(p. 521, c22-29)</p>	<p>053…諸識有幾種生住滅？相續住及相住；相續滅及相滅。(p. 593, b12-15)</p>
<p>084…世尊所說心意意識五法自相…顯示一切說，成真實相…說如來所歎，海浪藏識境界法身。(p. 484, a5-10)</p>	<p>084…說心意意識五法自體相應法門…一切諸佛所說法心…說觀察阿梨耶識大海波境界；說法身如來所說法故。(p. 523, a8-14)</p>	<p>084 〈集一切法品〉第二之二 …唯願為我說心意意識五法自相眾妙法門…稱真實義諸佛教心…隨順過去諸佛，演說藏識海浪法身境界。(p. 594, b6-12)</p>
<p>154…薩當善三自性…謂妄想自性、緣起自性、成自性。(p. 487, c4-5)</p>	<p>154 《入楞伽經》第三卷〈集一切佛法品〉第三之二 …當善知三法自體相…三者第一義諦法體相。(p. 527, b27-c2)</p>	<p>154…當善知三自相…所謂妄計自性、緣起自性、圓成自性。(p. 597, c23-25)</p>
<p>187 爾時世尊…空無生無二離自相…是故當依於義，莫著言說。(p. 489, a10-17)</p>	<p>187 爾時佛告…一切法空不生無體不二…相汝應隨順於義，莫著所說名字章句。(p. 529, b9-17)</p>	<p>187 爾時世尊…此空無生無自性無二相…應隨順義莫著言說。(p. 599, b1-8)</p>
<p>188 《楞伽阿跋多羅寶經》第二卷〈一切佛語心品〉之二 爾時大慧…修多羅說如來藏自性清淨…外道亦說有常作者離於求那，周遍不滅…彼說有我。(p. 489, a21-b3)</p>	<p>188 爾時聖者…如修多羅說：如來藏自性清淨，具三十二相…外道亦說有常作者，不依諸緣自然而有周遍不滅…如來外道說無差別。(p. 529, b18-26)</p>	<p>188 爾時大慧…修多羅中說如來藏本性清淨，常恒不斷無有變易…外道說我是常作者，離於求那自在無滅…如來藏義，豈不同於外道我耶。(p. 599, b8-15)</p>
<p>208…願為說，言說妄想相心經…以言說所說二種趣，淨一切眾生。(p. 490, b12-17)</p>	<p>208…為我說名分別言語相心法門…能令一切諸眾生等，得清淨解。</p>	<p>208 《大乘入楞伽經》第三卷〈集一切法品〉第二之三</p>

	(p. 530, c19-24)	…言說分別相心法門…令一切眾生，於二義中而得清淨。(p. 600, b21-26)
246…佛說緣起，如是說因緣，不自說道…有間悉檀、無間悉檀。 (p. 493, a5-9)	246《入楞伽經》第四卷〈集一切佛法品〉第三之三 …如世尊說，十二因緣從因生果…如來亦說依於因緣而生諸法，而不說有自建立法。(p. 534, a21-27)	246…佛說緣起，是由作起，非自體起…但以異名說作緣起，非義有別。 (p. 602, c26-29)
329 味著三味樂，安住無漏界…彼覺法亦然，得佛無上身。(p. 497, c5-9)	329 味著三味樂…得佛無上體，是我真法身。 (p. 540, b4-8)	329 三味酒所醉，住於無漏界…酒消然後悟。聲聞亦如，覺後當成佛。 (p. 607, b10-14)
330《楞伽阿跋多羅寶經》第三卷〈一切佛語心品〉之三 爾時世尊…意生身，分別通相…修行者了知初地上增進相，得三種身。 (p. 497, c16-23)	330《入楞伽經》第五卷〈佛心品〉第四 爾時佛告…我今為汝說意生身修行差別…菩薩從於初地如實修行，得上上地證智之相。 (p. 540, b15-23)	330《大乘入楞伽經》第四卷〈無常品〉第三之一 爾時佛告…今當為汝說意成身差別相…諸修行者，入初地已，漸次證得。(p. 607, b22-28)
410 爾時大慧…世間諸論，種種辯說，慎勿習近…不脫生老病死憂悲苦惱，誑惑迷亂。 (p. 503, b2-11)	410《入楞伽經》第六卷〈盧迦耶陀品〉第五 爾時聖者…盧迦耶陀種種辯說：若有親近供養彼人…譬喻巧說，迷誑人故。(p. 547, a24-b13)	410 爾時大慧…如來一時說盧迦耶陀呪術詞論…不能解脫生老病死憂悲等患。(p. 612, b29-c11)
420 爾時大慧…所言涅槃者，為何等法名為涅槃…非以見壞，名為涅槃。 (p. 504, c1-9)	420《入楞伽經》第六卷〈涅槃品〉第六 爾時聖者…非見滅故名為涅槃。(p. 549, a9-21)	420 爾時大慧…佛說涅槃…非以見壞名為涅槃。(p. 613, c24-p. 614, a3)
429 三有惟妄想…亦無有所說。(p. 505, b6-9)	429 三有惟妄想…不說不可得。 (p. 549, c29-p. 550, a3)	429 三有唯分別…其義不可得。(p. 614, b26-29)
430《楞伽阿跋多羅寶經》第四卷〈一切佛語心品〉之四 爾時大慧…為異為不異。(p. 505, b17-24)	430《入楞伽經》第六卷〈法身品〉第七 爾時聖者…如來法身為異耶為不異耶？ (p. 550, a4-15)	430《大乘入楞伽經》第五卷〈無常品〉第三之餘(=二) 爾時大慧…如是等為異不異。(p. 614, c8-15)
467 爾時大慧…一切外道皆起無常妄想。…為有幾種無常？(p. 508, b9-12)	467《入楞伽經》第七卷〈無常品〉第八 爾時聖者…世尊說無常…復有幾種無常？ (p. 553, b25-c1)	467《大乘入楞伽經》第五卷〈現證品〉第四 爾時大慧…一切外道妄說無常…所言無常復有幾種？(p. 617, b25-28)
483 爾時大慧…為說一切菩薩聲聞緣覺，滅正受次第相續…不墮一切聲聞緣覺外道愚癡。 (p. 509, a20-24)	483《入楞伽經》第七卷〈入道品〉第九 爾時聖者…為我說諸一切菩薩聲聞辟支佛入滅盡定次第相…不墮聲聞辟支佛外道迷惑之法。 (p. 554, c5-11)	483 爾時大慧…願為我說一切聲聞緣覺入滅次第相續相…不墮二乘及諸外道錯亂之中。 (p. 618, b11-16)
494 爾時大慧…非常、非	494《入楞伽經》第七卷	494《大乘入楞伽經》第

<p>無常，謂二俱有過…陰壞則應斷，而如來不斷。 (p. 509, c25-p. 510, a2)</p>	<p>〈問如來常無常品〉第十 爾時聖者…為是常耶為無常耶…而佛如來非斷絕法。 (p. 555, c20-p. 556, a2)</p>	<p>五卷〈如來常無常品〉第五 爾時大慧…為常為無常…然佛如來實非斷滅。 (p. 619, a19-26)</p>
<p>500 爾時大慧…更為我說陰界入生滅。彼無有我，誰生誰滅…唯然受教。 (p. 510, a29-b4)</p>	<p>500 《入楞伽經》第七卷 〈佛性品〉第十一 爾時聖者…為我說陰界入生滅之相…唯然受教。 (p. 556, b15-22)</p>	<p>500 《大乘入楞伽經》第五卷 〈剎那品〉第六 爾時大慧…願為我說蘊界處生滅之相…當為汝說。 (p. 619, b26-29)</p>
<p>508 爾時大慧…惟願為說五法自性識，二種無我究竟分別相…凡夫妄想，非諸賢聖。 (p. 510, c21-p. 511, a2)</p>	<p>508 〈法門品〉第十二 爾時聖者大…為我說五法體相及二無我差別行相…是故生於分別之心非謂聖人。 (p. 557, a25-b12)</p>	<p>508 爾時大慧…願為我說五法自性諸識無我差別之相…於心所現見有外物而起分別，非諸聖人。 (p. 620, a19-28)</p>
<p>516 爾時大慧…過去諸佛如恒河沙…惟願如來哀愍解說。 (p. 511, c1-4)</p>	<p>516 〈恒河沙品〉第十三 爾時聖者…說過去未來現在諸佛如恒河沙…願為我說。 (p. 558, a29-b3)</p>	<p>516 爾時大慧…過去未來現在諸佛如恒河沙…為如言而受，為別有義。 (p. 620, c24-26)</p>
<p>526 爾時大慧…為說，一切諸法剎那壞相…有漏、無漏、受、不受。 (p. 512, a27-b2)</p>	<p>526 《入楞伽經》第八卷 〈剎那品〉第十四 爾時聖者…為我說一切法生滅之相…有漏法無漏法；內法外法。 (p. 559, b10-18)</p>	<p>526 爾時大慧…願為我說一切諸法剎那壞相…無漏法、有受法、無受法。 (p. 621, b22-27)</p>
<p>541…一切眾生法不涅槃，誰至佛道？…云何如來得一切種智而不離諸過？ (p. 513, a4-13)</p>	<p>541 〈化品〉第十五 爾時聖者…得阿耨多羅三藐三菩提一切種智？ (p. 560, b14-29)</p>	<p>541 《大乘入楞伽經》第六卷〈變化品〉第七 爾時大慧…既已成於一切種智，云何不離如是諸過？ (p. 622, b4-20)</p>
<p>550 大慧菩薩…正法成就而食肉耶。 (p. 513, c1-9)</p>	<p>550 〈遮食肉品〉第十六 爾時聖者…我觀世間生死流轉，怨結相連墮諸惡道…令諸現在未來眾生一切識知。 (p. 561, a20-b4)</p>	<p>550 《大乘入楞伽經》第六卷〈斷食肉品〉第八 爾時大慧…願為我說不食肉功德過失…聞已奉行廣為他說。 (p. 622, c28-p. 623, a12)</p>
<p>560 -- --</p>	<p>560 《入楞伽經》第九卷 〈陀羅尼品〉第十七 爾時世尊…汝應諦聽受持我楞伽經呪…而說呪曰…護一切善男子善女人護持此經者。 (p. 564, c11-p. 565, b1)</p>	<p>560 《大乘入楞伽經》第六卷〈陀羅尼品〉 第九爾時佛告大慧…則為受持入楞伽經一切文句悉已具足。 (p. 624, c20, -p. 625, a20)</p>
<p>561 -- --</p>	<p>561 《入楞伽經》卷第九 〈總品〉第十八之一 爾時世尊！欲重宣此修多羅深義…如是三昧醉，聲聞沒亦爾。 (p. 565, b5-p. 576, a11)</p>	<p>561 《大乘入楞伽經》第六卷〈偈頌品〉第十之初 爾時世尊！欲重宣此修多羅中諸廣義故…皆悉離生滅，亦離於有無。 (p. 624, c19-p. 630, c26)</p>
<p>562 -- --</p>	<p>562 《入楞伽經》第十卷</p>	<p>562 《大乘入楞伽經》第</p>

	<p>〈總品〉第十八之二 依諸佛住持，諸願力清 淨…乾闥婆修羅，諸天比 丘僧，大歡喜奉行。 (p. 576, a15-p. 586, b21)</p>	<p>七卷〈偈頌品〉第十之二 若諸修行者，不起於分 別…當依此教理，勿更餘 分別。 (p. 631, a2-p. 640, c1)</p>
--	---	---

經過三譯本各品的比對，將四卷本與魏譯及唐譯的共同處分析為：

一、四卷本文意簡潔而精萃，佛說本經，是爲了回應外道哲學對佛教的攻擊而進行辯駁。四卷本沒有品目之區分，全部貫通在〈一切佛語心品〉中，不過以「第一」、「第二」等作爲標誌。由此看來，分品是到了後代才有的。這是爲了提示內容，而將經文分段以及編定品名。四卷《楞伽經》雖然沒有經過後人的整理，但是本經是有次第可循，並不是一般所傳說的一部「雜記」。

二、在四卷本的開首是以〈一切佛語心品〉之一爲品名⁸²。這與十卷《入楞伽經》第一卷的〈請佛品〉第一⁸³、〈問答品〉第二⁸⁴；《入楞伽經》第二卷的〈集一切佛法品〉第三之一⁸⁵；《入楞伽經》第三卷的〈集一切佛法品〉第三之二（…一切法空不生無體不二…）的前半同⁸⁶。

又與七卷《大乘入楞伽經》第一卷〈羅婆那王勸請品〉第一⁸⁷；《大乘入楞伽經》第一卷〈集一切法品〉第二之一⁸⁸；第二卷〈集一切法品〉第二之二（…此空無生無自性無二相…）前半同⁸⁹。

⁸² T16, No. 670, p. 480a13-489a17.

⁸³ T16, No. 671, p. 514c3-514c22.

⁸⁴ T16, No. 671, p. 519a28-b4.

⁸⁵ T16, No. 671, p. 521c22-523a14.

⁸⁶ T16, No. 671, p. 527b27-p. 529b17.

⁸⁷ T16, No. 672, p. 587b10-21.

⁸⁸ T16, No. 672, p. 590b22-p. 593b15.

⁸⁹ T16, No. 672, p. 594b06-p. 599b8.

三、四卷本的第二品名爲〈一切佛語心品〉之二⁹⁰。這與十卷《入楞伽經》第三卷〈集一切法品〉第三之二(…如來藏自性清淨，具三十二相…)後半⁹¹至《入楞伽經》第四卷〈集一切佛法品〉第三之三(得佛無上體，是我真法身)同⁹²。

又與七卷《大乘入楞伽經》〈集一切法品〉第二之二(…修多羅中說如來藏本性清淨，常恒不斷無有變易…)後半⁹³至《大乘入楞伽經》第三卷〈集一切法品〉第二之三(…三昧酒所醉，住於無漏界…)同⁹⁴。

四、四卷本的第三品：〈一切佛語心品〉之三⁹⁵與十卷《入楞伽經》第五卷〈佛心品〉第四⁹⁶、《入楞伽經》第六卷〈盧迦耶陀品〉第五⁹⁷、《入楞伽經》第六卷〈涅槃品〉第六⁹⁸相同。

又與七卷《大乘入楞伽經》第四卷〈無常品〉第三之一⁹⁹相同。

五、四卷本的第四品：〈一切佛語心品〉之四¹⁰⁰與十卷《入楞伽經》第六卷〈法身品〉第七¹⁰¹、《入楞伽經》第七卷〈無常品〉第八¹⁰²、《入楞伽經》第七卷〈入道品〉第九¹⁰³、《入楞伽經》第七卷〈問如來常無常品〉第十¹⁰⁴、《入楞伽經》第七卷〈佛性品〉第十一¹⁰⁵、〈法

⁹⁰ T16, No. 670, p. 489a21-b3.

⁹¹ T16, No. 671, p. 529b18-p. 530c24.

⁹² T16, No. 671, p. 534a21-540b8.

⁹³ T16, No. 672, p. 599b8-15.

⁹⁴ T16, No. 672, p. 600b21-607b14.

⁹⁵ T16, No. 670, p. 497c16-505b09.

⁹⁶ T16, No. 671, p. 540b15-23.

⁹⁷ T16, No. 671, p. 547a24-b13.

⁹⁸ T16, No. 671, p. 549a9-550a3.

⁹⁹ T16, No. 672, p. 607b22-614b29.

¹⁰⁰ T16, No. 670, p. 505b17-p. 510b4.

¹⁰¹ T16, No. 671, p. 550a4-15.

¹⁰² T16, No. 671, p. 553b25-c1.

¹⁰³ T16, No. 671, p. 554c5-11.

¹⁰⁴ T16, No. 671, p. 555c20-p. 556a2.

¹⁰⁵ T16, No. 671, p. 556, b15-22.

門品〉第十二¹⁰⁶、〈恒河沙品〉第十三¹⁰⁷、《入楞伽經》第八卷〈剎那品〉第十四¹⁰⁸、〈化品〉第十五¹⁰⁹、〈遮食肉品〉第十六¹¹⁰相同。

又與七卷《大乘入楞伽經》第五卷〈無常品〉第三之二¹¹¹、《大乘入楞伽經》第五卷〈現證品〉第四¹¹²、《大乘入楞伽經》第五卷〈如來常無常品〉第五¹¹³、《大乘入楞伽經》第五卷〈剎那品〉第六¹¹⁴、《大乘入楞伽經》第六卷〈變化品〉第七¹¹⁵、《大乘入楞伽經》第六卷〈斷食肉品〉第八¹¹⁶相同。

六、在四卷本的最後一品，是以斷肉食的理論，說明若欲生在梵志之種族中，得智慧及富貴，決定不可食肉，作為此品的終結。然而在十卷《入楞伽經》與七卷《大乘入楞伽經》在，卻多了三品是四卷本所沒有的咒語與偈頌。這與當今一般的佛教經典可看到類似的模式，例如：

若有人能受持讀誦此呪文句，彼人得名誦一切《楞伽經》。
是故我說此陀羅尼句，為遮一切諸羅刹，護一切善男子、善
女人護持此經者。¹¹⁷

以及：

天龍夜叉等，乾闥婆修羅。諸天比丘僧，大歡喜奉行。¹¹⁸

¹⁰⁶ T16,No.671, p.557,a25-b12.

¹⁰⁷ T16,No.671, p.558,a29-b3.

¹⁰⁸ T16,No.671, p.559,b10-18.

¹⁰⁹ T16,No.671, p.560,b14-29.

¹¹⁰ T16,No.671, p.561,a20-b4.

¹¹¹ T16,No.672, p.614, c8-15.

¹¹² T16,No.672, p.617, b25-618b16.

¹¹³ T16,No.672, p.619, a19-26.

¹¹⁴ T16,No.672, p.619,b26-621, b27.

¹¹⁵ T16,No.672, p.622, b4-20.

¹¹⁶ T16,No.672, p.622, c28-p.623, a12.

¹¹⁷ 《入楞伽經》卷8：(T16, No.671, p.565, a17-b1)

¹¹⁸ 《入楞伽經》卷10：(T16, No.671, p.586, b20-21)

這可從十卷《入楞伽經》與七卷《大乘入楞伽經》的對照之下，清楚的顯示：

<p>《入楞伽經》第九卷〈陀羅尼品〉第十七 爾時世尊…汝應諦聽受持我楞伽經呪…而說呪曰…護一切善男子善女人護持此經者。(p. 564, c11-p. 565, b1)</p>	<p>《大乘入楞伽經》第六卷〈陀羅尼品〉第九爾時佛告大慧…則為受持入楞伽經一切文句悉已具足。 (p. 624, c20, -p. 625, a20)</p>
<p>《入楞伽經》卷第九〈總品〉第十八之一 爾時世尊！欲重宣此修多羅深義…如是三昧醉，聲聞沒亦爾。 (p. 565, b5-p. 576, a11)</p>	<p>《大乘入楞伽經》第六卷〈偈頌品〉第十之初 爾時世尊！欲重宣此修多羅中諸廣義故…皆悉離生滅，亦離於有無。 (p. 624, c19-p. 630, c26)</p>
<p>《入楞伽經》第十卷〈總品〉第十八之二 依諸佛住持，諸願力清淨…乾闥婆修羅，諸天比丘僧，大歡喜奉行。 (p. 576, a15-p. 586, b21)</p>	<p>《大乘入楞伽經》第七卷〈偈頌品〉第十之二 若諸修行者，不起於分別…教由理故成，理由教故顯。當依此教理，勿更餘分別。(p. 631, a2-p. 640, c1)</p>

第三節《楞伽經》的要義

本經內容可有二種解釋：其一，把本經的義涵蓋刮了「三界唯心」、「唯識」、「種性」、「緣起」、「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「如來藏」、「如來藏藏識」、「勝義」（第一義）、「法身」、「如來」、「真如」、「法界」、「不二中道」、「聖智」、「涅槃」、「禪定」、「漸頓」等大乘佛教的重要思想。其二，鑒於經中以「一切佛語心」為品名，「佛語心」或「如來藏心」就是佛教之心髓，因此認為經義主要是說明「自覺聖智」¹¹⁹。經由經

¹¹⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 1：「佛之心乎，且此經之要，不出五法三自性八識二無我。而該乎真妄修性聖凡因果，皆不外乎一心。能究此心者，則畏惡而遷善，捨妄而歸真，得至自覺正智之地。不能究此心者，則縱情肆欲，流而忘返，至于失其忠孝。敗俗亂常，甘蹈刑辟，如履水火。」
(T39, No.1789, p.343, a28-b4)

文的比對，可覺察出魏譯有「集一切佛法品」，唐譯有「集一切法品」；此二品之「集(citta)」與宋譯的「如來藏心」¹²⁰之義相同。

《楞伽經》傳「自內證」心法，這從菩提達摩傳法給慧可時，就可明顯的看出¹²¹。另外，本經一開始，佛陀就指出本經的重要關鍵：

汝等諸佛子，今皆恣所問，我當為汝說，自覺之境界。¹²²

由此了知「自覺聖智」的重要性，直接能顯示出，十方法界眾生智慧層次深淺的類別。如二乘聖者因為了達「自覺聖智」，才能了生死。大乘聖者，因有了「自覺聖智」，而能通達一切法空之深義；直至八地菩薩真俗圓融，理事無礙，是因有「自覺聖智」；即使證得無上佛果，也是此「自覺聖智」。

經文首先由大慧菩薩發問，共有一百零八義，藉由「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」等之識境，依次第觀修至如來自證之智慧，然後捨離所證真如之相，轉依至佛「自覺聖智」的究竟境界為中心論點。另外，也特別指出二種一闡提的人，那就是斷了善根的極惡之人，在佛的教化下，可重植善根，棄惡從善。除此之外，還指出聲聞和阿羅漢等，能決然斷滅煩惱習氣而究竟成佛。最後提出「斷食肉」，如《入楞伽經》有云：

若食肉者，我當與作大不饒益。佛言：「大慧！羅剎惡鬼常食肉者，聞我所說尚發慈心捨肉不食，況我弟子行善法者當聽食肉。若食肉者，當知即是眾生大怨斷我聖種。大慧！若我弟子聞我所說，不諦觀察而食肉者，當知即是旃陀羅種，非我弟子，我非其師。是故，大慧！若欲與我作眷屬者，一切諸肉悉不應食。」¹²³

¹²⁰ 談錫永譯著，〈梵本新譯《入楞伽經》〉，台北：全佛文化，2005年，初版，p.46，p.69註92。

¹²¹ 鈴木大拙著，〈楞伽經〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和43年，p.476。

¹²² 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1：(T16, No.670, p.480)

¹²³ 《入楞伽經》卷8：(T16, No.671, p.561, c1-9)

從以上之經文，就能清楚的了解食肉的過患與不食肉的功德，這也顯示出本經是具足了戒、定、慧三學的性質。全經是以哲理思辨為主，而輔以各種形象的比喻，事理互相啓發說明，使修習者易於理解、掌握。在批判外道邪論，為眾菩薩解疑析難的同時，還指出了修行正確的態度與正確方法，以及各種修行結果。

此節及第四節的內容大意，將綜合前人所作的科判目錄¹²⁴來作為本論文第四章至第六章的詳細論述內涵。吾人是以印順法師在《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》之精簡的科判為依據，其他注釋本為論述的輔助本。由此編成一簡要之表來分析《楞伽經》要義與所行次第：

《楞伽經》要義與所行次第在本文各章的分析：

本文第四章	內容	聖智三相	識境界	入聖道階位	二無我	八識	三自性	五法	本文第四至第六章
第二節	入勝解行地	1.無所有相	一切智	外道聲聞緣覺	執人我	染八識 (執我、執法)	1.妄想自性 (偏計所執性)	名相	第四章及第五章
第三節	1.入心量地 2.入無所有地	2.一切諸佛自願處相	道種智	菩薩	執法我		2.緣起自性 (依他起性)	分別	
第四節	入最勝地	3.自覺聖智究竟之相	一切種智	如來	人、法無我智 (我法本空)	淨八識又稱「如來藏」(達我法本空)	3.成自性 (圓成實性)	正智 如如	第六章

¹²⁴ 此節行文參考：

- a.釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.149~170。
- b.釋印順講說；釋印海記述，《楞伽經親聞記》，台北市：嚴寬祐基金會，民 92，初版。
- c.釋太虛，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89。
- d.唐·法藏撰，《入楞伽心玄義》一卷，T39, No.1790 [cf.No.672]。
- e.南懷瑾述著，《楞伽大義今釋》，台北市：老古，民 91，台灣二版，p.91。

依上大科，《楞伽經》之修證次第，歷然不亂。爲易於受持，繁簡適中計，就此五門、二十章，更分爲五十一節，注明文段，以作解釋所依。更科列如下：

- 一、開宗明義門
 - 一、直示佛心章
 - 1.序起 …… 「今世後世淨」（經文至此，下例）
 - 2.百八句 …… 「應當修學」
 - 二、心意意識章
 - 3.析妄見真 …… 「作二見論」
 - 4.藏識妄現 …… 「自覺之境界」
 - 三、諸法自性章
 - 5.離有無妄想 …… 「自覺之境界」
- [P164]
 - 6.淨自心現流 …… 「應當除滅」
 - 7.辨真妄迷悟 …… 「於彼應當修學」
 - 8.立種性差別 …… 「一闡提不般涅槃」
 - 9.善五法自性 …… 「摩訶薩應當修學」
- 四、二無我相章
 - 10.二種無我 …… 「摩訶薩應當修學」
- 五、遠離增減章
 - 11.離增減見 …… 「神通自在成就」
- 六、解釋深密章
 - 12.性空非實 …… 「莫著言說」（卷一訖）
 - 13.藏心無我 …… 「心量妄想」
- 七、修勝解行章
 - 14.修正行 …… 「當如是學」
- [P165]
 - 15.離妄想 …… 「諸乘及諸地相」
 - 16.依禪定 …… 「隨順入如相」
 - 17.向涅槃 …… 「初地及十地」
- 二、入心量地{P165-5}門
 - 八、正觀緣起章
 - 18.心量離言 …… 「輪迴三有宅」
 - 19.幻性唯心 …… 「於相不妄想」
 - 20.文句施設 …… 「故說離自性」
 - 九、善解果智章
 - 21.禪果差別 …… 「若覺得解脫」
 - 22.覺智差別 …… 「種種識不生」
- 一〇、遠離妄想章
 - 23.離妄想 …… 「如是則爲成」
- 一一、聖智自覺章
 - [P166]
 - 24.自覺聖智 …… 「得佛無上身」（卷二訖）
 - 25.得意生身 …… 「自在華莊嚴」
 - 26.入無間等 …… 「不入無擇獄」
 - 27.悟佛知見 …… 「是名佛知覺」
 - 28.等佛法身 …… 「我爲佛子說」
 - 29.證本住法 …… 「悉無有差別」
 - 30.不住二邊 …… 「有無二俱離」
- 一二、兼通理教章
 - 31.宗通說通 …… 「有皆如幻夢」
- 三、入無所有地門
 - 一三、行無相道章
 - [P167]
 - 32.境空心寂 …… 「我說爲心量」
 - 33.因語入義 …… 「亦非無所有」
 - 34.捨識依智 …… 「如來智清淨」
 - 一四、身心轉依章
 - 35.轉生死身 …… 「如乾闥婆城」
 - 36.解相續識 …… 「相續不觀察」
 - 一五、自覺法性章
 - 37.非有無 …… 「心則平等見」
 - 38.離能所 …… 「是亦說邪智」
 - 一六、善通理教章
 - 39.善入自通 …… 「宗爲修行者」

- 40.迴異世論……「斯皆世論通」
- 四、入最勝地門
- 一七、圓示二果章
- [P168]
- 41.大涅槃果……「亦無有所說」(卷三訖)
- 42.等正覺果……「不毀大導師」
- 一八、別論三德章
- 43.法身……「是則為大乘」
- 44.解脫……「無所有何次」
- 45.般若……「言說不可得」
- 一九、通攝四淨章
- 46.自性清淨……「是則為成相」
- 47.生此境清淨……「是則佛正覺」
- 48.離垢清淨……「作剎那想」
- 49.得此道清淨……「視之若真實」
- 二〇、會歸一實章
- 50.開跡顯本……「而為說常住」
- [P169]
- 51.植因向果……「斯由不食肉」

下節是根據印順法師《華雨集》第一冊「《楞伽阿跋多羅寶經》釋題」精簡的科判表；南懷瑾《楞伽大義今釋》精微要旨、嚴謹的分析；唐代西明寺之法藏，曾經參加七卷《楞伽經》之漢譯工作，並撰作《入楞伽心玄義》一卷；以及太虛法師《楞伽經義記》，概括地記述《楞伽經》之內容，今作一簡約的介紹四卷《楞伽經》之內容大意。

第四節 《楞伽經》的內容大意

《楞伽經》可被理解的途徑是甚麼？各宗各派因角度不同而有所偏重。例如修學唯識者，注重無著、世親一系的學說。相反的，華嚴一派的學者強調「性相交徹、圓融無礙」。天台宗也以一家之言來解說本經之義理。禪宗由於「不立文字」而參悟如如、正智之理體。在《楞伽經》的經文陳述當中，不難追溯到為何自唐宋之後，《楞伽經》對中國佛教的影響以及其重要性。此外，藏傳佛教寧瑪派(Nying maba)的最高法門「大圓滿」(rdzogs chen)也依《楞伽經》為基本經典。印度論師中，屬「瑜伽行中觀派」(Yogacara-Madhyamaka)者皆重視《楞伽經》，

如西藏初傳佛法的寂護(Santaraksita)，即謂《十卷楞伽經》的「總品」已盡攝大乘佛教義理¹²⁶。

《楞伽經》是由當機的大慧菩薩，請佛開示自內證的大法。以下是順著經文的次序來闡發本經各卷品大意與觀念¹²⁷，藉此對整部經能夠有深一層的認知：

一、「一切佛語心品」之一

此品經文從「如是我聞」開始至「應隨順義莫著言說」而訖¹²⁸。以下分析第一品之內容：

「一切佛語心品」之一

科判／要義	內容大意
1.1 諸識生住滅有二種	大慧菩薩摩訶薩而為上首，一切諸佛手灌其頂，自心現境界，善解其義，種種眾生，種種心色，無量度門，隨類普現。於「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」，究竟通達。
1.2 明七種性自性	大乘諸度門，諸佛心第一。
1.3 七種第一義	所謂心境界、慧境界、智境界、見境界、超二見境界、超子地境界、如來自到境界。
1.4 心、意、意識，五法，自性，相等	世尊所說心、意、意識、五法、自性相、一切諸佛菩薩所行、自心見等所緣境界，不和合。顯示一切說，成真實相，一切佛語心，為楞伽國摩羅耶山海中住處諸大菩薩，說如來所嘆「海浪藏識境界法身」。……藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生，……非異非不異，海水起波浪。七識亦如是，心俱和合生。譬如海水變，

¹²⁶ 談錫永譯著，梵本新譯《入楞伽經》「自序」，台北：全佛文化，2005年，初版，p.3。

¹²⁷ 此節文參考：

- a. 釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.149~170。
- b. 釋印順講說；釋印海記述，《楞伽經親聞記》，台北市：嚴寬祐基金會，民 92，初版。
- c. 鈴木大拙著，〈楞伽經〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和 43 年，p.457~507。
- d. 釋太虛，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89。
- e. 唐·法藏撰，《入楞伽心玄義》一卷，大正新脩大藏經第 39 冊，No.1790 [cf. No. 672]

¹²⁸ 此品與《十卷楞伽經》及《七卷楞伽經》各品共同之處可參考本章第二節「三漢譯本各品共同之對照」。

	種種波浪轉，七識亦如是，心俱和合生。……凡夫無智慧，藏識如巨海，業相猶波浪，依彼譬類通。……言說別施行，真實離名字，分別應初業，修行示真實，真實自悟處，覺想所覺離。
1.5 上聖智三相	所謂無所有相、一切諸佛自願處相、自覺聖智究竟之相。
1.6 聖智事分別自性經	願為說 <u>聖智</u> 事分別自性經，百八句分別所依。
1.7 淨除自心現流之頓漸	世尊！云何淨除一切眾生自心現流？為頓為漸耶？佛告大慧：漸淨非頓：如菴羅果，漸熟非頓……譬如陶家造作諸器，漸成非頓……譬如大地漸生萬物，非頓生也……譬如人學音樂、書畫、種種技術，漸成非頓。……譬如明鏡，頓現一切無相色像，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相，無有所有清淨境界，如日月輪，頓照顯示一切色像。如來為離自心現習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議智最勝境界，譬如藏識，頓分別知自心現，及身安立受用境界。
1.8 常不思議非同外道	不思議自覺聖趣境界，及第一義境界。非諸外道所說常不思議因緣。
1.9 五無間種性及菩薩一闍提	一闍提有二種：一者捨一切善根，及於無始眾生發願。云何捨一切善根？謂謗菩薩藏，及作惡言，此非隨順修多羅毗尼解脫之說，捨一切善根故，不般涅槃。……捨一切善根一闍提者，復以如來神力故，或時善根生，所以者何？謂如來不捨一切眾生故。以是故，菩薩一闍提不般涅槃。
1.10 三自性	菩薩摩訶薩當善三自性。云何三自性？謂妄想自性、緣起自性、成自性。大慧！妄想自性，從相生。……緣起自性事相相行，顯現事相相，計著有二種妄想自性：……名相計著相者，謂內外法計著；事相計著相者，謂即彼如是內外自共相計著，是名二種妄想自性相。若依若緣生，是名緣起。云何成自性？謂離名相、事相妄想，聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性，如來藏心。
1.11 二種無我相	知人法無我，煩惱及爾炎，常清淨無相。
1.12 離建立、誹謗、見	離建立誹謗二邊惡見，疾得阿耨多羅三藐三菩提。覺已，離常建立，斷誹謗見，不謗正法。
1.13 一切法空、無生、無二、離自性相	我等及餘諸菩薩眾，覺悟是空、無生、無二、離自相已，離有無妄想，疾得阿耨多羅三藐三菩提。

大慧讚佛，並指出佛已在無生滅的境界中證得解脫，在自性清淨寂滅中得大智慧，就依此來濟度眾生。以此經中有四法門，所謂五法、三自性、八識、二無我，各門皆攝一切法無不窮盡。如依五法而論，所謂名、相、妄想、分別，則攝盡一切世間有漏法；正智、如如，攝

盡一切出世間無漏法。三性、也一樣攝一切世間有漏法與出世間無漏法。

此品的內容是說明一切諸法之存在是圓融無礙之心體，既非言語可及，亦非思慮能達。由大慧隨問，經裡是以一百零八句來統率無量問題。經佛陀直接指示「佛心」之所在，而能漸漸進入眾生自心。本經教導吾人超出分別之世界，任何的執著，任何之所見，皆是分別心所形成的。若執持有、無，一、異，自、他等等皆屬於迷執，所以說是妄想，應當遠離妄想，而遠離妄想亦是《楞伽經》所歸趣之處。

自性第一義心，皆三世諸佛所依之第一義自覺聖智境界，了達諸法皆空無自性，不與外道「斷見」共。佛陀是爲了方便度化眾生而建立種種法。佛陀破斥外道惡見共，一切法、一切境界，皆是自心分別所現。妄想執著之外道，不了達唯心無性，處處執著，於心量之外，分別計著實有實無。以不明了所說之自性其實是無自性，執有而作有見之論斷；以不明了無自性之性爲第一義，所以執無作無之見解論斷。而此邪見所共之論，皆由不能通達諸法乃是自心分別而起。若能了達唯心，妄想不起，三界生死之苦及無明、愛、業緣之集，也就寂滅。

說明二空智相，並非凡夫外道之計斷、計常所能證得。離生死是名無生、是離常見。雖生死如幻、如夢而業報不壞，是離斷見。此即空、無生、無二、離自性相之諸法。佛說法皆隨眾生的欲願，以細之分別而去除粗分別，以正分別而斷除邪之分別，但這些都是假言施說以顯示出真義，令眾生能以法而遣分別¹²⁹。佛說諸法，是爲愚痴凡夫，發起歡喜信受之心，並能依此循序漸進，得證佛道。自覺聖智並非在言說當中，故當依內涵之義而不執言說之文字¹³⁰。

二、「一切佛語心品」之二

此品經文由「爾時大慧菩薩」至「得佛無上身」而訖。

¹²⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.127。

¹³⁰ 南懷瑾述著，《楞伽大義今釋》，台北市：老古，民 91，台灣二版，p.91。

「一切佛語心品」之二

科判／要義	內容大意
2.1 如來藏不同外道所說之我	世尊修多羅說如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶垢衣所纏；如來之藏常住不變，亦復如是。而陰界入垢衣所纏，貪慾、恚、癡，不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說，云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？……佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願，如實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃如是等句，說如來藏已。如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句，故說離妄想、無所有境界如來藏門。……以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提。……大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。
2.2 修行者大方便	菩薩摩訶薩，成就四法，得修行者大方便。云何為四？謂善分別自心現，觀外性非性。離生住滅見，得自覺聖智善樂。
2.3 一切諸法緣因之相	一切法二種緣相，謂外及內。外緣者，方便緣生，是名外緣前後轉生。謂無明愛業等法，得緣名。從彼生陰界入法，得緣所起名。彼無差別，而愚夫妄想，是名內緣法。
2.4 言說妄想心經之問	非言說是第一義，第一義者，聖智自覺所得。非言說妄想覺境界，是故言說妄想，不顯示第一義。言說者，生滅動搖，展轉因緣起。若展轉因緣起者，彼不顯示第一義。
2.5 自覺聖智所行之問	一切外道所不行，自覺聖智所行。離妄想自相共相，入於第一真實之義。諸地相續，漸次上上增進清淨之相。隨入如來地相，無開發本願。一切諸法，我及餘菩薩摩訶薩，離如是等妄想自性自共相見，疾得阿耨多羅三藐三菩提。令一切眾生，一切安樂，具足充滿。
2.6 明四種禪	有四種禪，云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，自相共相，骨瑣無常、苦、不淨相，計著為首，如是相不異觀，前後轉進，相不除滅，是名愚夫所行禪。云何觀察義禪？謂人無我自相共相，外道自他俱無性已，觀法無我，彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。云何攀緣如禪？謂妄想、「二無我」妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。……愚夫所行禪，觀察相義禪，攀緣如實禪，如來清淨禪。
2.7 般涅槃	我生已盡，梵行已立，不受後有。如實知修習人

	無我，乃至得般涅槃覺。
2.8 明二種自性相	各建立已，得聖智自覺。離二自性事，而作有性，妄想計著。
2.9 二種神力建立	云何二種神力建立？謂三昧正受，為現一切身面言說神力，及手灌頂神力。
2.10 緣起不同外道因緣	眾相及緣起，彼名起妄想。彼諸妄想相，從彼緣起生。覺慧善觀察，無緣無妄想。成已無有性，云何妄想覺。彼妄想自性，建立二自性。妄想種種現，清淨聖境界。妄想如畫色，緣起計妄想。若異妄想者，即依外道論。妄想說所想，因見和合生。離二妄想者，如是則為成。
2.11 常聲為惑亂	爾時大慧菩薩摩訶薩，復白佛言：世尊！常聲者何事說？佛告大慧：為惑亂。以彼惑亂，諸聖亦現，而非顛倒。大慧！如春時炎、火、垂髮、乾闥婆城、幻夢鏡像。世間顛倒，非明智也，然非不現。大慧！彼惑亂者，有種種現，非惑亂作無常。所以者何？謂離性非性故。
2.12 一切法如幻	一切法如幻，遠離於心識，智不得有無，而興大悲心。
2.13 明當善觀名、句、形、身，及四種計論	如來說法，離如是四句，謂一異、俱不俱、有無、非有非無、常無常；離於有無建立誹謗，分別結集：真諦、緣起、道、滅、解脫，如來說法，以是為首；非性、非自在、非無因、非微塵、非時、非自性相續，而為說法。
2.14 四果差別通相	須陀槃那果，往來及不還。逮得阿羅漢，是等心惑亂。
2.15 明有二種覺	有二種覺，謂觀察覺，及妄想相攝受計著建立覺。
2.16 明當善四大造色	云何菩薩善四大造色？彼真諦者，四大不生。於彼四大不生，作如是觀察。觀察已，覺名相妄想分齊，自心現分齊。外性非性，是名自心現，妄想分齊。謂三界，觀彼四大造色性離，四句通淨。離我我所，如實相自相分齊住，無生自相成。
2.17 明當說諸陰自性相	云何諸陰自相？謂五陰。云何五？謂色受想行識。彼四陰非色，謂受想行識。大慧！色者，四大及造色，各各異相。
2.18 明外道有四種涅槃	云何為四？謂性自性非性涅槃、種種相性非性涅槃、自相自性非性覺涅槃、諸陰自共相續流注斷涅槃，是名諸外道四種涅槃，非我所說法。大慧！我所說者，妄想識滅，名為涅槃。
2.19 說妄相自性分別通相	妄想自性，從相生：緣起自性事相，行顯現事相。計著有二種妄想自性，如來應供等正覺之所建立。謂名相計著相，及事相計著相。名相計著相者，謂內外法計著。事相計著相者，謂即彼如是內外自共相計著，是名二種妄想自相。若依若緣生，是名緣起。
2.20 自覺聖智相及一乘	佛告大慧：前聖所知，轉相傳授。妄想無性，菩薩摩訶薩，獨一靜處，自覺觀察，不由於他。離見妄想，上上昇進入如來地，是名自覺聖智相。

	云何得一乘道覺？謂攝所攝妄想，如實處不生妄想，是名一乘覺。一乘覺者，非餘外道、聲聞緣覺、梵天王等之所能得，唯除如來，以是故說名一乘。
--	--

此品的內容大意是以一切存在、唯自心所現、悉皆平等，從而實際的去體會自覺聖智。覺知此能覺之自體和如來一味，妙絕能、所，超越能覺、所覺之分別，此已透露出自內證之義涵。《楞伽經》的教義，主要是妙絕能、所；結果到達自覺之實際時，自覺之心也要泯滅。

了知一切存在皆是唯心所現，此是以內在習氣為因，外在虛妄之境為緣。因此，出現分別之世界，而又執著此已認知的世界，各自展開妄執之現象。所以經中雖分有多門，無非是顯示此唯心之涵義。但此唯心之心亦不可保留，最後方得解脫。由此而知，《楞伽經》之歸趣是在無心之心量。

佛說如來藏，不但不執我，而是為開引執我、執法之外道，令其離於我見與妄想。佛所說法，皆離分別而證真如。如要證此真如或如來藏，就必須離人、法、我之分別；並入空、無相、無願三解脫門，方能得無上菩提。能離外道我見，當知此即是人無我、法無我所顯之如來藏。修四種觀而行，能得成就意生身，意念無礙，念念相續，無能為阻，也正是妙觀察智、平等性智了。所以意生身亦同時能顯現無量身，神通自在、妙相莊嚴、不住空寂而能成就眾生。證得無生法忍之菩薩，已證得第一義空，得無功用、無分別智，乃至入如來地，得聖智善樂。

諸佛說法，離於四句，即離於有無、斷常。此非外道所計種種性自在等之妄見，但為淨除眾生煩惱障、所知障，善分別諸乘及諸地相，而說明四種禪定。覺悟自心現量，無能取、所取之實法，所以說此有故彼有。外道不覺，計著能取、所取，攝受心外境界，對一切法皆起有、無之見。佛為了遣去愚夫之妄想，應了知諸法皆唯心、唯識，而能現之心、能變之識，一切皆如幻。說明因有種種相待之法，所以才

說諸乘。若有心轉至解脫則遠離，乃至有能乘、所乘、能起、所起、能取、所取之心，皆非究竟。為引導眾生，所以對一乘之如來乘而說有種種乘，這必須要通達法無我，遠離二障，得無分別、平等智，方能入三解脫門。

煩惱雖滅，餘習仍在，所以二乘只能得到滅受想定。以二乘已得不退轉，外道仍須退墮；二乘已能斷惑，外道還未斷惑。因此，二乘非外道可比，但只可名得三昧身，不能稱為得菩提身或法身；若非能醒覺大乘的佛法，距離成佛之道路就很遠了。¹³¹

三、「一切佛語心品」之三

此品經文由「爾時世尊」至「亦無有所說」而訖。

「一切佛語心品」之三

科判／要義	內容大意
3.1 三種意生身	意生身者，譬如意去速疾無礙，名意生身。所謂三昧樂正受意生身。覺法自性性意生身，種類俱生無行作意生身，修行者了知初地上增進相，得三種身。
3.2 五無間不入地獄	謂聲聞乘無間種性、緣覺乘無間種性、如來乘無間種性、不定種性、各別種性。
3.3 佛知覺	非性非非性，性非性悉離，謂彼心解脫，我說為心量。
3.4 諸佛四等，謂字等，語等，法等，身等	以四等故，如來應供等正覺，我爾時作拘留孫、拘那含牟尼、迦葉佛。云何四等？謂字等、語等、法等、身等，是名四等。以四種等故，如來應供等正覺。
3.5 不說是佛說	云何為語？謂言字妄想和合，依咽喉脣舌齒齦頰輔，因彼我言說妄想習氣計著生，是名為語。大慧！云何為義？謂離一切妄想相、言說相，是名為義。大慧！菩薩摩訶薩於如是義，獨一靜處，聞思修慧，緣自覺了，向涅槃城，習氣身轉變已，自覺境界觀地地中間勝進義相，是名菩薩摩訶薩善義。……觀語與義非異非不異。……若語異義者，則不因語辯義，而以語入義，如燈照色。
3.6 離有無有相	大慧！不生不滅、自性涅槃、三乘一乘、心自性等，如緣言說義計著，墮建立及誹謗見、異建立、異妄想，如幻種種妄想現。

¹³¹ 釋太虛，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.128~204。

3.7 宗通相	一切聲聞、緣覺菩薩，有二種通相：謂宗通及說通。大慧！宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，初自覺趣光明暉發，是名宗通相。云何說通相？謂說九部種種教法，離異不異、有無等相，以巧方便，隨順眾生，如應說法，令得度脫，是名說通相。……宗及說通相，緣自與教法。
3.8 不實妄想	愚癡凡夫，不實妄想自性，妄想故。大慧！一切法不生，自覺聖智趣境界者，一切性自相。大慧！藏識攝所攝相轉，愚夫墮生住滅二見，悽望一切性生。有非有妄想生，非賢聖。
3.9 善義	謂離一切妄想相，言說相，是名為義。大慧！菩薩摩訶薩，於如是義。獨一靜處聞思修慧，緣自覺了，向涅槃城。習氣身轉變已，自覺境界。觀地地中間勝進義相，是名菩薩摩訶薩善義。
3.10 明智識	若善分別智識相者，汝及諸菩薩，則能通達智識之相。疾成阿耨多羅三藐三菩提。大慧！彼智有三種：謂世間、出世間、出世間上上智。
3.11 明外道九種轉變論	外道有九種轉變論。外道轉變見生，所謂形處轉變、相轉變、因轉變、成轉變、見轉變、性轉變、緣分明轉變、所作分明轉變、事轉變。大慧！是名九種轉變見。一切外道，因是起有無生轉變論。云何形處轉變？謂形處異見。譬如金變作諸器物，則有種種形處顯現。非金性變，一切性變亦復如是。或有外道作如是妄想，乃至事轉變妄想，彼非如非異，妄想故。
3.12 一切法相續義，解脫義	若善分別一切法，相續不相續相，我及諸菩薩，善解一切相續巧方便。不墮如所說義，計著相續。善於一切諸法，相續不相續相。及離言說，文字妄想覺。遊行一切諸佛刹土，無量大眾，力自在神通總持之印。種種變化，光明照曜。覺慧善入十無盡句，無方便行。猶如日月摩尼四大，於一切地，離自妄想相見。見一切法，如幻夢等。入佛地身，於一切眾生界，隨其所應，而為說法而引導之。悉令安住一切諸法如幻夢等，離有無品，及生滅妄想。異言說義，其身轉勝。
3.14 明一切法不生不應立宗	一切法不生，是過去、未來、現在，諸如來所說。所以者何？謂自心現，性非性，離有非有生故。大慧！一切性不生，一切法如兔馬等角。愚癡凡夫，不實妄想自性，妄想故。大慧！一切法不生，自覺聖智趣境界者，一切性自相不生。非彼愚夫妄想二境界，自性身財建立趣自相。大慧！藏識攝所攝相轉，愚夫墮生住滅二見，悽望一切性生。有非有妄想生，非賢聖。
3.13 一切法妄想自性非性	非我說空法非性；亦不墮有見，說聖智自性事。然為令眾生離恐怖句故。眾生無始已來，計著性自性相、聖智事自性計著相，見說空法。大慧！我不說性自性相。

3.15 智不得問	為不覺，性自相共相、異不異，故智不得耶？為自相共相，種種性自相隱蔽，故智不得耶。若不覺自共相異不異，智不得者，不應說智。應說無智，以有事不可得故。若復種種自共相，性自相隱蔽故。智不得者，彼亦無智，非是智。世尊！有爾炎故智生，非無性會爾炎故名為智。若山巖石壁地水火風，極遠極近，老小盲冥，諸根不具。智不得者，此亦非智。應是無智，以有事不可得故。
3.16 分別說通及宗通	三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一異、俱不俱品，超度一切心意、意識，自覺聖境離因成見相，一切外道、聲聞、緣覺墮二邊者所不能知，我說是名自宗通。……謂我二種通，宗通及言通，說者授童蒙，宗為修行者。
3.17 勿習瑢世間論	一切世間論，外道虛妄說。妄見作所作，彼則無自宗。惟我一自宗，離於作所作。為諸弟子說，遠離諸世論。心量不可見，不觀察二心。攝所攝非性，斷常二俱離。乃至心流轉，是則為世論。妄想不轉者，是人見自心。來者謂事生，去者事不現。明了知去來，妄想不復生。有常及無常，所作無所作。此世他世等，斯皆世論通。
3.18 外道妄想涅槃，非涅槃	如諸外道妄想涅槃，非彼妄想隨順涅槃。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：或有外道，陰界入滅。境界離欲，見法無常。心心法品不生，不念去來現在境界。諸受陰盡，如燈火滅、如種子壞。妄想不生，斯等於此作涅槃想。大慧！非以見壞，名為涅槃。

此品的內容大意是：當菩薩證得自覺聖智後，就能獲得「意生身」，能化身說法度生，從此證入無間、禪定、解脫，悟佛知見、等佛法身，證本位法而不住二邊，並且兼通「宗通與說通」。

說明「二諦」之相關性，在凡夫心相上有種種分別，是為世俗諦法；在聖者心智中遠離染、淨緣起，進入一味無二之相，是名為「真諦」。依據聖智之作用，觀察一切法圓融自在，無不自得。以三種無等義：一、無上境地，二、無等行業，三、無等效果。此即由於證得真、俗二諦，圓融無礙後，菩薩能觀察到無上之「境」地，依此境地才能成就悲智等「行」。「行」圓滿究竟，得智斷菩提、涅槃二「果」，亦是勸令我們體悟境、行、果三種無等之義。

五門相對義者，一、教義相對，設教爲宗，以義爲趣。本經能令吾人尋教而得其義。二、理事相對，就其義中所說緣起差別事相上，使吾人趣入真性理體。三、境行相對，說真、俗二諦之「境」，欲令吾人成就無二正「行」。四、比證相對，於修行中，近說菩薩地前之行相，其意在深入十地之境界，真實證得自內智覺。五、因果相對，菩薩成就萬行之「因」，意在畢竟獲得佛「果」菩提。

外道愚夫，無真性實智，即思惟解脫卻無可解脫，取有爲之生滅相續，增長有、無「二見」。凡夫顛倒，無正知見，須知離佛法外，無真解脫。世間虛妄分別，皆夢幻僅有貪、瞋、癡三毒之妄想。無能起妄之人；貪、瞋、癡所生之五陰，亦無人、我、眾生等相。離於「二見」皆不可得。以隨言取義，故墮建立的過失。因爲建立的原故，而墮於地獄。所以不可隨言取義，若計著五陰有我、無我，或是、非，如妄想所執，若非無、有是一切悉有者，則彼所見的都不會有錯誤，都應該證得真諦。然而，凡愚實際上非見真諦，而只有妄想執著。一切染、淨法，皆無自性，非如外道撥無之見，以外道與佛智所證之實際是相違的。

採集、即長養，採集有漏的種子現熏習名爲識。能觀察諸法不取著相，解脫自在，是名爲智。被境所縛爲心識，覺想生名爲智；此智爲世間小乘智，無所有則是大乘最勝智。心意識若離於分別，則得無分別智。佛子若得如來清淨智，就能善巧增進最勝之第一義，這並非聲聞可比，而所行的境界畢竟皆離，無有一法可取。佛所開示之真實相，於聖、凡之境界都能了知攝受，並能遠離諸相。二乘執法有自性，而不相應於佛智，而清淨智與佛智是超越諸心之限量的。

諸佛聖智覺知世間緣起法，不同外道虛妄計執有無。外道世論妄想分別，橫計作者，故不成立。以了唯心，不同外道有能取之分別、所取之法塵，是以「二心」俱離，「二見」悉泯。二十一種外道，皆妄計有能解脫之法及被生死所縛之人，不知善巧方便，須離於妄想；

如妄想於解脫，終就不能解脫。外道立說紛紜，各異其趣，妄見能所有無，終無能解脫¹³²。

四、「一切佛語心品」之四

此品經文由「爾時大慧菩薩」至「斯由不食肉」而訖。

「一切佛語心品」之四

科判／要義	內容大意
4.1 如來爲作爲不作等	如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。離我我所，不覺彼故。三緣和合，方便而生。外道不覺，計著，爲無始虛偽惡習所薰，名爲識藏，生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。其諸餘識，有生有滅。……此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。
4.2 不生不滅無奇特	大慧！彼生滅者是識，不生不滅者是智。復次，墮相無相，及墮有，無種種相因，是識。超有無相，是智。復次，長養相，是識。非長養相，是智。
4.3 外道七種無常，非是佛事	一切外道有七種無常，非我法也。何等爲七？彼有說言：作已而捨，是名無常。有說：形處壞，是名無常。有說：即色，是無常。有說：色轉變中間，是名無常。無間自之散壞，如乳酪等，轉變中間不可見。無常毀壞，一切性轉。有說：性無常。有說：性無性無常。有說：一切法不生無常，入一切法。
4.4 滅正受次第相續如來非常非無常	大慧！一切所作皆無常。如瓶衣等，一切皆無常過。一切智眾具方便應無義，以所作故。一切所作皆應是如來，無差別因性故。是故大慧！如來非常、非無常。
4.5 因誰生誰滅	如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣。離我我所，不覺彼故。三緣和合方便而生，外道不覺。計著，爲無始虛偽惡習所薰，名爲識藏。生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，畢竟清淨。
4.6 明如來藏是善不善因	善不善者，謂「八識」。何等爲八？謂如來藏，名識藏；心、意、意識及五識身。
4.7 五法，三自性、八識，二種無我，究竟分別相	「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」分別趣相者，謂：名、相、妄想、正智、如如。

¹³² 釋太虛，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.204~273。

4.8 六波羅蜜，有三種分別	波羅蜜有三種分別。謂世間、出世間、出世間上上。大慧！世間波羅蜜者，我、我所，攝受計著。攝受二邊，為種種受生處，樂色聲香味觸故。滿足檀波羅蜜，戒、忍、精進、禪定、智慧，亦如是。凡夫神通，及生梵天。
4.9 有種種相違問難	於真實義當方便修。真實義者，微妙寂靜是涅槃因。言說者妄想合，妄想者集生死。大慧！實義者，從多聞者得。大慧！多聞者，謂善於義，非善言說。善義者，不隨一切外道經論。身自不隨，亦不令他隨，是則名曰大德多聞。是故欲求義者，當親近多聞。所謂善義者，當親近多聞。所謂善義，與此相違，計著言說，應當遠離。
5.0 不食肉義	惟願世尊！為我等說食不食肉功德過惡。我及諸菩薩，於現在未來，當為種種憐望食肉眾生分別說法。令彼眾生慈心相向，得慈心已。各於住地清淨明了，疾得究竟無上菩提。聲聞緣覺，自地止息已。亦復逮成無上菩提，惡邪論法諸外道輩。邪見斷常顛倒計著，尚有遮法不聽食肉。況復如來世間救護，正法成就而食肉。

經文明說四門法義。所謂四門：一、「五法」〈名、相、妄想、正智、如如〉。二、「三自性」〈遍計、依他、圓成〉。三、「八識」〈眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶〉。四、「二空」〈我空、法空〉。初門「五法」中，前三是凡夫境界，後二是聖人智境，究其義理又不出三種自性。「三自性」之所依卻又不離八個識。「八識」唯是說明我空、法空，也就是人無我、法無我之義。若從還原的方向看：依於「二空」之理，說明有「八識」，「八識」以攝「三自性」，開「三自性」成為「五法」，此是依本起末。凡聖區別不離二空，法唯一味。所以於此四義中，隨觀一門，即起信、生解，行成、得果，由此確立大乘正見。

佛說一切法緣起、非常非無常，佛法了知唯心，心外之法不可得，非決定有四大和合之能造、所造，有種種相生滅，悉離外道之妄計、妄見。凡愚妄想造作，非不造作，必離此有、無妄想心，修習世間、出世間、上上一切法智；此已遠離外道。而凡夫無根本智，終不覺知此三種法。所有「二見」、「四句」過患，皆是由眾生無實義的言說、虛妄執有所立。離分別及虛妄惡習，以平等觀一切皆自心現，不取一法，亦非言說所能安立。

「藏識」與「七識」，若執著就會落入能取、所取，此是智者應當遠離。這是因無始以來虛妄習氣所熏，如鏡示現像，像本是無，不須離開像才能覺知其實是無。執著名字者，如觀指而不能見月。若人能識得根本器界皆是心，而不必離這心而另去尋覓另一心。

「五法」能攝一切法，自覺覺他，不隨外道而轉。觀察恆沙諸佛，不來、不去、不壞，安樂眾生，不究竟滅，此又稱為平等觀。猶如恆沙，隨恆流而性常。比喻佛隨類說法，法性不壞。修行得聖智，如金剛、舍利等究竟不壞，名為無生滅。出世間、住於正法平等。一切皆如幻，色法不實，隨生隨滅，也就是通達諸法實相，即無生滅、真實性。

最後，是斷食肉之制，人若食肉就會障礙解脫，與聖道相違而息滅慈悲之心。今生之所以能得生於淨裔門第，具足智慧，生長富貴之家，皆因由往昔、歷劫、前世不食肉之報。所以智者應為戒斷，而能入於定慧之門，進而漸入自覺聖智之無上菩提¹³³。

第五節《楞伽經》的相關注疏

從蔣之奇及蘇軾所撰寫之《楞伽阿跋多羅寶經》的序文中，可覺察此經因深奧難讀，而幾乎寂寥於世。後來經過宋元豐時，張安道偶然遇見而得此《楞伽經》。再經過金山佛印禪師，刻板流通，以及蘇軾為之寫書，《楞伽經》四卷又見流行。¹³⁴ 明初時候，又由宗泐為之作注，太祖讚歎其注與《楞伽經》之精確，使此經能流通海內，並且以此試經而得度。宋、元、明三代，本經仰賴禪者而僅行於世。明、清之際，憨山作《觀楞伽經記》，智旭作《楞伽經義疏》，由於傾狂於禪而輕視教義，導致被評責。自從海路開通以來，教義之學又再復

¹³³ 釋太虛，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.274~336。

¹³⁴ 蔣之奇撰《楞伽阿跋多羅寶經》序：(T16, No.670, p.479, a3-7)。
蘇軾書《楞伽阿跋多羅寶經》序：(T16, No.670, p.479, c6-9)。

興，當時就有太虛之《楞伽義記》，歐陽漸之《楞伽疏決》，邱虛明之《楞伽疏證》等逐增精確之論疏教義。¹³⁵

此經在唐代之前，還未引起佛教的特別注意，因此對它之注疏、詮釋和研究並不多。但自唐後，研究者漸多，這可從諸多的注疏和詮釋¹³⁶而推論出。有關此經的注疏和詮釋可參考本文之文獻目錄。本經之注疏極多，較重要者有菩提流支的《入楞伽經疏》五卷、新羅元曉的《楞伽經疏》七卷、隋代曇遷《楞伽經疏》六卷、唐代智儼《楞伽經註》五卷、法藏《入楞伽心玄義》¹³⁷一卷等，及西藏大藏經中之《聖入楞伽經註》等。此外，還有許多可散見於各種論著中，對《楞伽經》某一思想的論述和闡釋，如：有關法相唯識的理論，散見於各唯識論典中。在眾多注疏、論著中，就義理而言，闡釋較深入的當舉唐法藏撰之《入楞伽經玄義》。此玄義對《楞伽經》之思想旨趣、教義特色等進行分門別類的剖析且較為深刻、準確的概括和歸納，對於理解《楞伽經》頗有助益。另有宋寶臣註之《註大乘入楞伽經》和明宗防、如杞同註的《楞伽(阿跋多羅寶)經註解》；雖然有些解釋與經文之意不盡相符，但詮釋細密，對閱讀此經也有幫助之處。

¹³⁵ 釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.153。

¹³⁶ 參閱：新篆大藏卅續藏經第 17 和 18 卷，台北：白馬精舍印經會。

¹³⁷ 西明寺唐代僧法藏（643~712）撰《入楞伽心玄義》卷 1：全一卷，又作《入楞伽經心玄義》。本書乃注解《入楞伽經》之著作，分為十門，即：教起所因、藏部所攝、顯教差別、教所被機、能詮教體、所詮宗趣、釋經題目、部類傳譯、義理分齊、隨文解釋等，並立有相宗、無相宗、法相宗、實相宗等四宗之教判，旨在揭示法相、實相之區別。（T39, No.1790, p.425, c9-11）。

第三章 《楞伽經》「自覺聖智」的意義與特色

「自覺聖智」指如來自內證的智慧狀態、正確觀照真諦之智慧，亦即如來自然覺知諸法真諦之聖智，又稱清淨法界智¹³⁸。佛教亦有將佛智概分為大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等語詞，並認為諸佛是靠修行的條件，例如：六度萬行而所依止的根本之智慧。以下是分析「自覺聖智」的語意與涵義。

第一節 「自覺聖智」的語意與涵義

「自覺聖智」梵文是“Pratyātma-āryajñāna”這個複合詞可以分析為四個部份，亦即“Prati”+“ātma”+“ārya”+“jñāna”。“Prati”是接頭音節，從字面上的分析是表示「朝向」、「反相」(against)之意。“ātma”¹³⁹名詞，字基(baseform)為“ātman”表示「自我」、「自己」、「自身」之意。“Prati”+“ātma”因連音而形成“Pratyātma”。“Pratyātma”是複合詞，此乃是「自」、「自內」、「自我」的意思。從字面上是沒有「證」或「覺」的涵義，可是“Pratyātma”在翻譯的意義上卻含有「自我本身」、「自我內在」、「自所內得」、「內自身得」之意。於《楞伽經》三漢譯本的譯文當中，就可覺察在魏譯本，“Pratyātma”被譯為「內自(證)法」，唐譯本將之譯為「自(證)法」，宋譯本是譯為「自(覺)」。

¹³⁸《廣釋菩提心論》卷4：「清淨法界即一切法真如，為一切法無顛倒自性正因，而能出生諸佛及諸佛智。離諸障染，建立三摩地總持法門，及餘無量福智諸行，成就一切眾生利樂等事，乃至成熟一切正法聞[知=持]知種子，如是等相皆得成就。所言諸佛智者，謂即四智：初大圓鏡智，是智遠離我、我所相，及離能取、所取分別，不雜一切煩惱垢染，於一切所緣所行所知相中，不忘不愚，智影相生現種依持，彼一切智所依清淨，是即真如所緣無分別智。二平等性智，得勝上所緣，是智能觀自他平等，已能安處無住涅槃，起大慈悲隨往一切現身現[上=土]上以善方便畢竟相應。三妙觀察智，普攝一切三摩地、三摩鉢底總持法門，於一切所知分位，無礙而轉及能發生勝功德寶。方便現身善斷眾疑，如其所應能善說法，四成所作智，能以種種不思議方便。為他成熟一切所作，如應化度一切眾生，如是等相是為四智。」(T32, No.1664, p.572, a18-b6)

¹³⁹ Sir Monier Monier-Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers PVT.LTD. p.135.

「聖」“ārya”¹⁴⁰ 指聖者、聖人、尊貴或崇高(excellent, master, lord)之意，在《楞伽經》「聖」特指「佛」或「如來」。「智」“jñāna”¹⁴¹，指「智慧」(higher knowledge, cognizance)。「聖智」梵文“ārya-jñāna”與「覺」是同義的語詞。

當“Pratyātma”+“ārya”的時候，在翻譯的意義上就形成「聖者自身在修持及實證上」的意思。此處爲了符合翻譯語詞之涵義，“Pratyātma-ārya”就蘊涵「覺」、「得」、「證」之意了。

「自覺聖智」“Pratyātma-āryajñāna”是由「自覺」的複合詞與「聖智」的複合詞加在一起而組成。“Pratyātmārya-jñāna”從字面上其實只是表示「自聖智」之意思。然而，依據經文與翻譯其內涵時，“Pratyātmārya-jñāna”就蘊涵著「自(覺)聖智」、「自(證)聖智」的意思。以解說方面，「自覺聖智」“Pratyātmārya-jñāna”(陽性名詞)，可解釋爲：「經由修行而趨向實證高超的智慧，或由心、意、意識所轉依的智慧。」

從義理來分析，“Pratyātma”+“ārya-jñāna”這兩個複合詞合在一起時，意思是沒有分別與認識，也就是「無分別智」、「勝義無分別之第一義」、「平等」、「不二」、「中道」之意。由此可了知，智慧是必須由自己親身的發覺與體驗才能證得，所以諸佛如來皆依這樣的方式，自己去發覺與證得諸佛如來的智慧。

漢譯把“Pratyātmārya-jñāna”譯爲「自覺聖智」、「自證聖智」或「自內聖智」。實際上，在《楞伽經》的梵文本，並不只有「自覺聖智」“Pratyātmārya-jñāna”這一語詞，還有其他也被譯爲和「自覺聖智」相近與類似的教義，例如：「自內證」“Pratyātmaṃ veditavya”、“Pratyātma-gatika”也被譯爲與「自覺聖智」同樣意思。“gati”動詞字根爲√gam，陰性名詞，一般意思是「行」、「去」、「道」；而

¹⁴⁰ Sir Monier Monier-Williamsp. *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers PVT.LTD. p.93.

¹⁴¹ Sir Monier Monier-Williamsp. *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers PVT.LTD. p.426.

在本經有「理解」、「知覺」、「覺知」的意思。此外“Pratyātma-adhigama”譯為「自-覺」“Adhigama”是「證」、「得」、「覺」、「覺知」的意思；與梵語“gati-gamya”和“gatim-gatah”是同義的語詞。

從語詞上來探討，是沒有絕對的差異，但在實際上還是有所不同，而主要的差異是在於其運作方式與層次。在共通點上，是一貫「自內聖智」的體現。依次第與修學上，是轉依趨向無生法忍、無上正等正覺、無有顛倒而趣向菩提之意思。以下簡略的列舉一些與「自覺聖智」相關語詞如下：

「自覺聖智」相關的語詞：

自覺 pratyātma 自(覺) sva-pratyātma-buddhi, sva-Pratyātma-adhigama, sva-buddhi	聖智 ārya-jbāna	自證智境 pratyātma-gati
自覺智 pratyātma-vedy	聖智境 pratyātma-sva-gati	自證聖智句 sva-pratyātma-jbāna-pada
自覺聖智 pratyātma-jbāna-gati, pratyātma-vedya, pratyātma-ārya-jbāna, sva-pratyātma-ārya-jbāna, sva-pratyātma-ārya-jbāna-gati	聖證智 ārya-jbāna	自證聖智所行處 sva-pratyātma-ārya-jbāna-gati-gocara,
自覺境界 pratyātma-gati pratyātma-gati-gocara, sva-pratyātma-ārya-jbāna, sva-pratyātma-ārya-jbāna-gati	聖智境界 ārya-jbāna-gocara-viṣaya	自證聖智所行境界 ārya-jbāna, pratyātma-gocara, pratyātma-gati-gocara,
自覺聖智所行 pratyātma-ārya-gati-gocara, ārya-pratyātma-jbāna-gati.	聖智事相 ārya-jbāna-vastu	自證聖智所行境 sva-pratyātma-ārya-jbāna-gati.
自覺聖智所得 pratyātma-gati-adhigama-jbāna	聖智內證 ārya-jbāna-pratyātma-gati.	自證聖智所趣相 pratyātma-jbāna-gati-lakṣaṇa.
自覺聖智法趣 pratyātma-ārya-dharma-gati.	聖智自覺 ārya-jbāna-pratyātma-adhigama.	自證聖智殊勝相 pratyātma-adhigama.
自覺聖智究竟之相 pratyātma-jbāna-gati-lakṣaṇa.	聖智自性事 ārya-jbāna-svabhāva-vastu	自證聖智所行真如 Tathata-ārya-jbāna-gati-gamana
自覺聖智究竟境界 sva-pratyātma-ārya-jbāna-gati-gocara	聖智所行境 ārya-jbāna-gati.	自身內證聖智 sva-pratyātma-ārya-dharma

這些相關「自覺聖智」的語詞，並非只是語言文字或名相而已；而是必須透過佛法的修持與實踐，才能趣向並進入佛陀之語心，亦是修證成佛之境。舉出這些「自覺聖智」相近的語詞，主要是強調「語

言文字」是爲了表達一真實之境而發起的。某一「語言文字」必有一指涉的對象，然而「語言文字」本身又只是一種工具或一方法，並不能表達目的之本身。就如：以手指指月，而藉著手指的指尖所指示的方向，來窺見月亮，但是手指的指尖絕不是月亮。如果固執的執著手指尖爲月亮，那就無法見到月亮了。

以此反觀，人們常因執著文字所說的法，即是法的本身。因此，當幾個不同的名詞，同時在表達一樣東西時，就會被這些名相給迷失了。於是，就有文字表達的分支，造成思想的對立與爭論，或以此非彼，又或以彼非此，故佛說應依義不依語。語言文字只能作爲藉以透入「自覺聖智」實義的方法，到達目的時，必然還是要捨下。

以下，將分別探討在第一章所提出有關「自覺聖智」的四個課題：

第一課題：「自覺聖智」相關的名相

回應到研究動機所提及的：佛是因二法而說出自內智慧所證之法，亦是古先聖道的「本住法」。所以說，佛從正等正覺至到涅槃，未說一字。面對此意見，吾人認爲無論佛說不說法，是否有佛證得正覺或入涅槃，法爾本然如是、依然常住。此一境界是具有自內聖智者方能了達，故以佛未說一字，來表達佛陀自證且具足深邃智慧的境界。一字不說，謂諸佛所自證之道，是非語言文字所能表達，唯佛與佛乃能徹底了解。

有關本經「自覺聖智」這語詞，在當今的時代，可說並不是一般普遍的佛教名相或語詞，如：般若、智慧、覺悟、開悟、正覺等等。推理其因，除了本經之甚深奧義之外，也因西方人對於印度思想，一直都只著眼予它的神祕的直觀方面，而對理性是缺乏分析能力的。於此，將採取「文獻彙整與義理分析」作爲工具，來闡述「自覺聖智」之涵義，再以經典之梵、巴、藏、英文、詞彙知識等，來掌握本論文的理論結構：

「自覺聖智」相關的名相：

<p>「自覺聖智」 [梵]pratyātmārya-jbāna, svapratyātmārya-jbāna, ārya-pratyātma-jbāna, pratyātma-jbāna-gati, pratyātma-vedya</p>	
3.1.1	<p>證道：[梵]sākṣāt-√kr̥, sākṣāt-karaba, sākṣin, adhigama, sākṣāt-kriyā, abhi-sam-√bud [巴]sacchi-kiriya [英]realization, enlightenment, insight</p> <p>《四教儀備釋》¹⁴²，指出其義有二： (一)指覺悟正道，即體達真理之意。 (二)教證二道之一，指諸佛所證之實理。</p> <p>說明：證道與自覺聖智同義，可說為：證道、自覺聖智、覺悟、正道、真理、實證之理等。</p>
3.1.2	<p>正智：[梵]akalpana-jbāna, jbāna, samyag-jbāna [巴]sammā-jāba [藏]mi rtog ye shes [英]non-conceptual wisdom</p> <p>(一)指契於正理之智慧，為「邪智」之對稱。即離凡夫外道之邪執分別及二乘人之偏執，契於中道妙理者。在因明中，則指真現量與真比量，係梵語 jbāna 之意譯。據《因明入正理論疏》載，如實量知諸法的自性差別之智，為離染緣以到達涅槃之智慧。¹⁴³</p> <p>(二)指無學位所成就之無漏盡智及無生智。係無學十支之一。《俱舍論》¹⁴⁴：「正脫正智其體是何？頌曰：『學有餘縛故，無正脫智支，解脫為無為，謂勝解惑滅，有為無學支，亦是二解脫蘊，正智如覺說，謂盡無生智。』」此正智並以盡智、無生智為體，唯無學位能成就之。</p> <p>(三)三乘人所修之無漏根本智及後得智。據《瑜伽師地論》¹⁴⁵卷六十二載，正智有二種：(一)唯出世間正智，即聲聞、</p>

¹⁴²元元粹述，《四教儀備釋》卷2：「此凡聖位中，有教證二道地。前屬教登地，為證此約行教證也，又一教始終俱為教道。若說十地已證之法名為證道，此約說教證也。」(卍續 57, No.977, p.636, a20-22)

¹⁴³唐.窺基撰，《因明入正理論疏》卷3：「若有正智，簡彼邪智。謂患翳目，見於毛輪第二月等。雖離名種等所有分別，而非現量。故雜集云：現量者，自正明了無迷亂義。此中正智，即彼無迷亂離旋火輪等，於色等義者，此定境也。言色等者，等取香等，義謂境義。離諸映障，即當雜集明了。雖文不顯，義必如是。不爾簡略過失不盡，如智不邪，亦無分別緣彼障境，應名現量故。」(T44, No.1840, p.139, a16-23)

¹⁴⁴《阿毘達磨俱舍論》卷25：「何緣不說有學位中有正解脫及有正智？正脫正智其體是何？頌曰：學有餘縛故，無正脫智支。解脫為無為，謂勝解惑滅。有為無學支，即二解脫蘊。正智如覺說，謂盡無生智。」(T29, No.1558, p.133, c10-15)

¹⁴⁵《瑜伽師地論》卷62：「有二解脫：一慧解脫、二心解脫。此中依慧解脫，謂世間慧之所行者。當知即是建立惡行及與善行并彼因緣，彼體性者，當知即是惡行善行，并彼因緣善不善等體性差別。如實正智，又依心解脫。謂心染淨之所依者，當知即是色等境界，能取了別彼世間慧，心解脫果。」(T30, No.1579, p.647, a12-22)

	<p>獨覺等二乘菩薩通達真如之根本智。(二)世間出世間正智，聲聞、獨覺以最初之正智通達真如後，由此後所得之世間的出世間正智，亦能分辨一切差別相之後得智。</p> <p>說明：正智與自覺聖智無有差別之義。故自覺聖智的別名：正智、正理、智慧、中道、妙理、真現量與真比量、涅槃、無漏智、無漏盡智及無生智、正脫、正智、盡無生智、正見、無漏正見、無漏根本智及後得智、唯出世間正智、世間出世間正智、真如等。</p>
3.1.3	<p>如如：[梵]tathatā, tathatva, tathātra [藏]de bzhin nyid [英]reality</p> <p>指如如智、如如境。據《佛性論》¹⁴⁶卷二載：</p> <p>(一)如如智，指真如妙智，本來清淨，既不為無明所覆，亦不為煩惱所染，照了諸法，平等不二，以其智如如境，故稱如如智。</p> <p>(二)如如境，指真如妙境，常住一相，量等虛空，不遷不變，無滅無生，以其境如如智，故稱如如境。</p> <p>說明：如如與自覺聖智同義。故自覺聖智的別名：如如、如如智、如如境、真如妙智、本來清淨、平等不二、真如妙境、常住一相、量等虛空、不遷不變、無滅無生等。</p>
3.1.4	<p>正覺：[梵]sambuddha, samyak-sambodhi, buddha; abhisambudhya [巴]sammā-sambodhi [英]perfect enlightenment</p> <p>(一)意指真正之覺悟。又作正解、等覺、等正覺、正等正覺、正等覺、正盡覺。等者，就所證之理而言；盡者，就所斷之惑而言。即無上等正覺、三藐三菩提之略稱。梵語 sambodh 之意譯，音譯三菩提。謂證悟一切諸法之真正覺智，也就是如來之實智，故成佛又稱「成正覺¹⁴⁷」。</p> <p>(二)以上係就正覺之廣義而言。若狹義言之，則特指釋尊於菩提樹下金剛座上覺悟緣起之法，證得解脫。《長阿含》卷二遊行經（大一·一五下）：「佛昔於鬱鞞羅尼連禪水邊，阿遊波尼俱律樹下，初成正覺¹⁴⁸。」</p> <p>說明：自覺聖智可稱為正覺、正解、等覺、等正覺、正等正覺、正等覺、正盡覺、無上等正覺、三藐三菩提、證悟、真正覺智、如來之實智、成佛、成正覺、覺悟緣起、證得解脫、生身、</p>

¹⁴⁶ 《佛性論》卷 2：「復次如來藏義有三種應知，何者為三？一所攝藏、二隱覆藏、三能攝藏。一所攝名藏者，佛說約住自性如如。一切眾生是如來藏，言如如者，有二義。一如如智、二如如境，並不倒故名如如。言來者，約從自性來，來至至得，是名如來。」(T31, No.1610, p.795, c23-28)

¹⁴⁷ 《長阿含經》卷 3：「汝等當知我以此法自身作證，成最正覺。謂四念處、四意斷、四神足、四禪、五根、五力、七覺意、賢聖八道。汝等宜當於此法中和同敬順，勿生諍訟。同一師受，同一水乳，於我法中宜勤受學。」(T01, No.1, p.16, c9-13)

¹⁴⁸ 《長阿含經》卷 2：「佛昔於鬱鞞羅[Uruvelā]尼連禪[Nerañjarā]水邊，阿遊波尼俱律[Ajapāla-nigrodha]樹下初成正覺。」(T01, No.1, p.15, c9-10)

	化身、報身、法身等。
3.1.5	<p>自證：[梵]sva-samvedana-pratyakṣa-pramāṇa [藏]rang rig mngon sum gyi tshad ma [英]self-knowing direct valid cognizer</p> <p>指由自力證悟第一義之真理。所謂自證者，唯佛能自證¹⁴⁹，非從他人而得；且佛所自證之甚深智，縱有神力加持，亦無法傳授他人。</p> <p>說明：自覺聖智又名自證、第一義、真理、自證深智等。</p>
3.1.6	<p>真心：[英>true mind</p> <p>真實心，或意謂心的本性之理。日本淨土真宗稱此為他力之信心。反之，妄心即指錯誤之分別心、虛偽心，也是凡夫於現實生活中，所生起之虛妄顛倒心。</p> <p>說明：真心¹⁵⁰、真實心、本性等可成就自覺聖智。</p>
3.1.7	<p>真理：[梵]satya, tattva, tathatā [英]axioms, truths</p> <p>據《大智度論》卷三十二之說，「如、法性、實際」等三者同為諸法實相之異名。故知，真如、法性（梵 dharmatā）、實際（梵 bhūta-koṭi）、諸法實相（梵 tattvasya lakṣana, dharmatā）等，皆為真理之別名。此外，其同義語另有緣起（梵 pratītya-samutpāda）一詞，此係因所有存在之萬事萬物，莫不藉由其彼此間相依相關之關係而成立者；此一思想係源自原始佛教之基本思想，乃至大乘佛教，一貫之佛教真理觀。</p> <p>日本佛教，除「真理」一詞外，另有法然、親鸞所倡「自然法爾」之語。親鸞之末燈抄謂，所謂自然之「自」係由其自身原本之意，並非行者之企圖。所謂「然」，即所使然之意，亦非行者所可安排者。一切乃因如來之誓願所致，故云「法爾」。</p> <p>說明：自覺聖智之異名：真理¹⁵¹、真如、法性、自然法爾、如、實際、緣起、諸法實相等。</p>
3.1.8	<p>大般涅槃：[梵]mahā-parinirvāṇa [巴]mahā-parinibbāna [英]the great and perfect decease</p> <p>音譯作「摩訶般涅槃那」；略稱「涅槃」。指「大滅度」、「大圓寂」，為佛完全解脫之境地。據天台四教儀集註卷上之說，大者，為法身；滅者，為解脫；度者，為般若，亦是三德祕藏。北本《涅槃經》卷二十六：「菩薩摩訶薩修大涅槃</p>

¹⁴⁹ 《佛本行集經》卷 9：「成已決定轉於無上清淨法輪，而彼菩薩能於一切天人魔梵沙門婆羅門等諸世間中。自證諸通，證諸通已，闡揚正法。其法祕密，初中後善，義味深妙具足，說於清淨梵行。」(T03, No.190, p.693, c6-10)

¹⁵⁰ 《佛本行集經》卷 38：「清淨真心行梵行，善語處所精勤求。博聞多智須稟承，其有寂靜離欲者。」(T03, No.190, p.830, b26-27)

¹⁵¹ 《佛本行集經》卷 48：「我唯取真理，不好名與句。智者愛實義，依義我修行。」(T03, No.190, p.876, b19-20)

¹⁵² 《大般涅槃經》卷 26：「菩薩摩訶薩修大涅槃，於一切法悉無所見。若有見者不見佛性，不能修習般若波羅蜜，不得入於大般涅槃。」(T12, No.374, p.521, b11-14)

	<p>槃，於一切法悉無所見，若有見者，不見佛性，不能修習般若波羅蜜，不得入於大般涅槃。¹⁵²」</p> <p>說明：自覺聖智亦可稱摩訶般涅槃那、大般涅槃、涅槃、大滅度、大圓寂、完全解脫、法身、般若、佛性、般若波羅蜜等。</p>
3.1.9	<p>解脫：[梵]mokṣa, vimukti, vimokṣa [巴]Mokkha、mutti、vimokkha、vimutti [英]liberation</p> <p>指二乘聲聞等無法思議之大乘教法。解脫(mokṣa 或 mukti)，從 Monier Williams 編纂的《梵英字典》，其詞原是 moks，意為擺脫、無束縛。而巴利文協會編纂的《巴利文-英文字典》認為，mokkha 源予 muc，意為放鬆、釋放。並認為於早期吠陀時代，尚未有「解脫」概念，因此，「解脫」一詞可能是吠陀晚期的術語。「解脫」亦為三昧之異名。三昧之自在無礙，離一切繫縛，故稱解脫。</p> <p>說明：自覺聖智之異名為解脫、放鬆、釋放、三昧、自在無礙。</p>
3.1.10	<p>見道：[梵]darśana-mārga; mārga-darśana; ārya-mārga, darśana, darśanākhya [藏]mthong lam [英]the path of insight</p> <p>又作見諦道、見諦，為修行之階位。與修道、無學道合稱為三道。指以無漏智現觀四諦，見照其理之修行階位。見道¹⁵³以前者為凡夫，入見道以後則為聖者。其次，見道後更對具體之事相反覆加以修習之位，是修道，與見道合稱有學道。相對於此，無學道又作無學位、無學果、無學地，意指既入究極之最高悟境，而達於已無所學之位。依小乘佛教，以修三賢、四善根等之準備修行（七方便）為始者，能生無漏智，而趨入見道。大乘則以初地為入見道，故稱菩薩之初地為見道，第二地以上為修道，至第十地與佛果方可稱無學道。密教以始生淨菩提心之位，稱為見道。以無漏智明白判斷道理者，稱為決擇（決斷簡擇），見道為決擇之一部分，故稱為決擇分。</p> <p>又悟入涅槃之境界或欲達到涅槃之聖道皆是正性，故特稱見道為正性。又因所有之聖道皆令離煩惱，稱為離生，見道令離異生（凡夫）之生，故特稱見道為離生；是故見道又稱正性離生、正性決定（決定必趣涅槃之意）。見道所斷（又作見道斷、見所斷）之煩惱，略稱見惑；修道所斷（又作修道斷、修所斷）之煩惱，略稱修惑。</p> <p>說明：自覺聖智別稱為見道、見諦、見諦道、修道、無學道、無漏智、現觀四諦、見照、見道、聖者、正性、有學道、無學位、無學果、無學地、究極悟境、淨菩提心、決擇、決擇分、悟入涅槃、聖道、正性離生、正性決定、見道所斷、見惑、修道所斷、修惑。</p>

¹⁵³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 3：「見道能為畢竟對治，是故見道獨說離生。諸不正見，要由見道，能畢竟斷故名正性。世第一法無間引起，故說能入正性離生。復次一切煩惱或諸貪愛，能令善根不得成熟，及令諸有潤合起過，皆名為生。見道起已摧彼勢力，令不復為增上生過，由此見道獨名離生。」(T27, No.1545, p.13, a6-13)

綜上所述，以及從本論文附錄四所彙整出《楞伽經》之「自覺聖智」的涵義，可知「自覺聖智」包含有：開悟、菩提、覺悟、覺知、證悟、解脫、涅槃、正覺、正智、般若、如如、真如、真諦、真理、實相、見性、成道、成佛、明心、真心、如來藏、如來藏識、不二、中道與佛性等等。雖然如此，這些名相或語詞，都是假名施設，以作為認知佛所證得之深邃智慧。

既然已認知了「自覺聖智」之語義；已知佛是證得「自覺聖智」，這和吾人的五蘊、十二處、十八界的生活又有甚麼不同呢？佛陀既然是已覺悟的人，其言行舉止以及所說所教，皆為覺悟、菩提等的體現。在研究動機的一節，曾欲探尋何以能成正覺？又如何才能擺脫生死的束縛？這就不得不從佛之證悟經驗後之教義，來作為吾人的學理依據和基礎。於此，就有必要對「智慧」與「識」作深一層的了解。若要清楚「智」，同時就必須對「識」有所掌握。

「識」、「智」與「自覺聖智」的觀念：

「識」[梵]vijbāna, vijbapti, vi-√jbā,

[巴]vijbāna,

[藏]rnam shes,

[英]consciousness, cognition, mind

「智」[梵]jbāna, prajbā, buddhi; abhi-√jbā,

[巴]Jbāna,

[英]knowledge, wisdom, transcendental wisdom

「智」能直接掌握真相或實體的整體或大全；而「識」則將對象分為主體與客體。「識」的認識方式，是分析並一一列舉出某一物或對象，如 A；然後認定 A 的構成要素是由所舉出等要素所組成。此認識只是對 A 做過一番分析而已，並非作透徹無遺的分析。分別實相是

「識」的功能，在實務方面頗有裨益，但卻不屬「智」的序列。因「識」永遠無法達到極點，只帶來互相倍增的效果。¹⁵⁴

「智」可直觀到整個整體，能將萬法作一整體性是從內部去掌握實相。此方式，是能將整個情勢反轉而滲透其內部的生命或本體，也就是「自覺聖智」直觀察的方法。「智」的認識方式則是掌握它的本來面目，而不將它分離或切成碎片，直接的掌握它的整一或大全，以佛教的名相或語詞即「如如¹⁵⁵」的狀態。「如如」二字，指真如之理。以真如門有體、相二如，故重複之而稱為「如如」。同類用語有「如如法身」，也是指如如之真理。

「自覺聖智」，實為如來之境界，亦是佛法修煉的不可思議法門，能以心識當下離垢、解脫為修持目標。凡夫愚痴之心，不知道佛自覺的真實境界。況且，心本來如夢幻，實無有一法可得。雖然眼前的一切都俱現如真實，其實都是心、意、識虛妄的作用，如畫師為悅眾之意願而作畫一樣，沒有真實性的存在。

「自覺聖智」亦即掌握此種真相或真理的一體性、完整性、如如性，不將真相分割成任何種類的二分法；不將真相作形上學的分析，不作物理學的分析，更不作化學上的分析。若真欲以語詞的方式來談論或表達的話，可勉強以「超越」來解說。如水野弘元在《佛教的真髓》裡認為：

¹⁵⁴ 鈴木大拙著，《禪天禪地》〈悟的意義〉，台北：志文出版社，1981年，初版，p.39~48。

¹⁵⁵ 《佛地經論》卷7：「一切法者，謂世出世、有漏無漏、蘊界處等。真如即是諸法實性、無顛倒性，與一切法不一不異，體唯一味。隨相分多或說二種，謂生空無我、法空無我。真如實非空無我性，離分別故，絕戲論故。但由修習空無我觀，滅障真如我、我所執而證得，故名空無我。」
(T26, No.1530, p.322, c29-p.323, a6)

真實的佛法，其特質實際上並非個別單獨存在，而是整體不可分割地蘊含在佛教的教法中，如此方能超越理論而進入圓滿實踐的領域。¹⁵⁶

可見「自覺聖智」即是真理、真相、涅槃、中道、超越人間一切理論而進入無限制、無邊際、圓滿實踐的領域。佛以具足圓滿「自覺聖智」來教導不同機緣的弟子，最終無非是讓弟子們能了知諸法之實相，然後能與佛一樣層層的轉進入佛之覺境。由此就可以帶出「自覺聖智」主要義涵是：「如來的智慧，是不由他悟，必須親證」。諸佛如來都是以這樣的方式，自己親證如來智慧。因此，「自覺聖智」乃是凡夫與佛最大的差別所在，也就是為甚麼，釋尊已成佛，而凡夫還在輪迴的關鍵所在。

第二節「自覺聖智」之語詞於相關經典中的意義

一切語言文字也不等於諸佛證悟之內容。關於此義，各個宗派有不同的說法：華嚴宗謂「果分不可說」，禪宗謂「不立文字」，天台宗亦立有「四不可說」之義，而本經稱之為「自覺聖智」。「自覺聖智」亦如同法爾本然，無論那一語詞只要與成佛有關連者，皆與「自覺聖智」有密切的互為連系。如：佛證得「自覺聖智」而成就正等正覺；佛親證「自覺聖智」而入涅槃；若具足「自覺聖智」眾生可得解脫等等。

明白真理，原是開佛之知見，於生死中得到自在，進而能轉變，使他人也能和自己一樣，發起了自覺、覺他，覺行圓滿的理想。這裡主要帶出的是斷惑證理。縱使有頓漸的差別，但應該把這置於第一層次來處理；無論那一宗派，都是一樣的。可是重學經行的風尚，在佛世的時候，也有偏重於理論的考察或戒行的謹守、不離有、無、生、

¹⁵⁶ 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義市：香光書鄉，民91(2002)年，初版，p.251。

死的見解。這些人是被佛呵責為迷倒的眾生，即使怎樣地埋頭於經教組織的研究，或哲理的研究；縱使了解真理，也不能獲得解脫。自然，也不能稱之為達到修道的目的了。所以不得自心的真理者，成佛是不可能的。

在第一節已討論了「自覺聖智」的相關語詞。除了本經之「自覺聖智」相關的語詞，接著在第二節，就試著從其他不同時代、不同派系的典籍來對照其對「自覺聖智」之義涵。由於所涉及「自覺聖智」的經典也不少，故將詳細經文內涵彙整並置於本論文之附錄五：『「自覺聖智」於相關經典之義涵』。以下，略舉「自覺聖智」的相關經典與意義。如：《長阿含經》、《大乘理趣六波羅蜜多經》與《金剛三昧經》等，其對於「自覺聖智」的觀點又如何？

一、「自覺聖智」於《長阿含經》之義涵

佛陀在世時，印度當時就有九十六種外道、六十二邪見以及六師等，不外是神意論者、無因論者、極端主義者等思想混雜的時代。佛陀如何向他們提出依其正覺所悟之真理呢？在《長阿含經》，有記載唯有聖智者，才能諦見正道和知足。如經文：

佛告阿難：「此有為法，無常變易。要歸磨滅，貪欲無厭。消散人命，戀著恩愛，無有知足。唯得聖智，諦見道者，爾乃知足。阿難！我自憶念，曾於此處六返，作轉輪聖王。終措骨於此，今我成無上正覺，復捨性命，措身於此。自今已後，生死永絕。無有方土，措吾身處。此最後邊，更不受有。」

¹⁵⁷

以上引文主要標示出，從根本佛教之教法，可覺察佛陀已經有強調「自覺聖智」的甚深義涵。佛陀對於法的觀察，是不離於現實的人生現象。重點就在佛陀能洞察，人本身的現實是包含矛盾與痛苦的，因而探求如何由苦解脫出來，這就必須具備滅苦的聖智了。

¹⁵⁷ 《長阿含經》卷 4：(T01, No.1, p.24, b18-25)

二、「自覺聖智」於《大乘理趣六波羅蜜多經》之義涵

此經述說甚深理趣、決定了義、菩薩摩訶薩六波羅蜜多及其真言。闡明布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若等六波羅蜜多及其功德，以令未發心者知如何發心，已發心者知如何修行。如經云：

無盡藏菩薩言：「汝若已知，云何更問？乃生二種分別之心。若言來者是緣起義，若言去者是緣滅義。何處無此生滅相耶？然我國土無有去來生滅之相，若無去來，即是聖智所行之處；若有去來，即是世間生滅之相。若有音聲文字，亦是世間生滅起盡之相。然我國土本無文字，亦無言說起盡之相。若無起盡，即是自覺聖智所行之境。離文字相是則解脫。」¹⁵⁸

經文明示，若有去來、音聲文字，此是世間生滅起盡之相，若能離文字相，是則解脫；若無去來、生滅之相，也就是自覺聖智所行之境。凡夫常以顛倒所執之二分別心，諸佛說法只為淨離惑智的障礙，去來、生滅者，乃有為虛妄之相。自覺聖智顯示行者應依文字而入，而不可執文字相，亦指依文字求實相，方得依義不依語之善巧。

三、「自覺聖智」於《金剛三昧經》之義涵

《金剛三昧經》其內容係闡釋諸法空、真如、如來藏等。本經雖僅一卷，然已賅攝諸大乘思想，堪為菩薩出世度人之法寶。如經云：

若無思慮，則無生滅，如實不起，諸識安寂。流注不生，得五法淨，是謂大乘。菩薩入五法淨，心即無妄。若無有妄，即入如來自覺聖智之地。入智地者，善知一切從本不生，知本不生，即無妄想。¹⁵⁹

由此可了知，入自覺聖智之地者，善知一切從本不生，即無妄想。《楞伽經》與《般若經》的立場，以慧為第一，以般若波羅蜜為一切的基礎。這與歷來的佛教，都以戒定慧的主張，掃除一切執著，孕育

¹⁵⁸ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 2：(T08, No.261, p.870, c25-p.871, a4)

¹⁵⁹ 《金剛三昧經》卷 1：(T09, No.273, p.366, c22-26)

一切具體的實踐。「自覺聖智」亦是同樣以慧作為戒定的內容而表現其作用，而這亦是持續不變的作為菩薩生活上的指南。

從本論文附錄五所彙整的諸經對於「自覺聖智」的義涵，大致上都與《楞伽經》「自覺聖智」的義涵相近。佛教經典的傳承，分為二類：解脫道和菩提道的經典。屬於解脫道之類的經典，如《雜阿含經》，一方面，五蘊色身之流轉，切換到五蘊色身之還滅。屬於菩提道眾多的經典，就有：《般若經》、《解深密經》、《說無垢稱經》、《楞伽經》、《華嚴經》等。

總的來說，從上所引述，可覺察《楞伽經》之「自覺聖智」是不與外道相論，外道因計著分別，所以不能得常不思議。此常不思議，就牽連到第二課題：『「自覺聖智」乃是「心、意、意識」的轉依』，下面就來分析第二課題：

第二課題：「自覺聖智」乃是「心、意、意識」的轉依

宋譯與魏譯《楞伽經》譯作心、意、意識，唐譯《楞伽經》譯作心、意、識¹⁶⁰。唯識學派認為：前六識都可以稱為意識，因為雖依眼等根，緣色等境，而實為一意識的隨根而得，只不過依名而不同；又有依意而名意識，六識都依意而生，所以六識都可名為意識。此意思說明眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。意識和識，似乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了¹⁶¹。若欲知凡夫是如何依止心、意、意識而得以將識轉依為智？這就必須對心、意、意識之義涵作了解：

¹⁶⁰ 參閱本論文附錄三：《楞伽經》三漢譯本經文對照，編號 082。

¹⁶¹ 印順《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1992 修訂一版，p.171。

一、心

心〔梵〕citta, cetas, manas, 〔巴〕citta, 〔英〕citta, mind, mental, thought, heart. 「心」之意譯。音譯作「質多」。又作心法、心事，指遠離對象仍具有思量之作用。「心」有三義：

1. 「心」指心王及心所法之總稱，於色（物質）、身（肉體）而言，相當於五蘊中之受、想、行、識等四蘊。
2. 指統一「心」之主體—「六識」或「八識」。就心王而言，屬五位之一，相當於五蘊中之識蘊。
3. 在大乘唯識宗，「心」則指第八「阿賴耶識」，含有「積集」之義，乃諸法產生之根本體源，故亦稱「集起心」，亦是「阿賴耶識」蓄積種子而能生起「現行」之意。然對心、意、識三者，小乘有部等主張三者為同物之異名。

二、意

第七末那識稱為「意」，即思惟作用。將心之主體從所屬之作用分開時，前者稱「心王」，後者稱為「心所」。「六識」或「八識」此稱為心王，心所乃指隨之而生起者，亦是細微之精神作用。此外，佛教對於「心」與「物」之存在，乃主張「心」與「物」為相輔相成之關係，不論任何一方皆不能單獨存在，故佛教既非唯心論，亦非唯物論，而係一種空無自性論，稱為色心不二。然自實踐之方法而言，則佛教特別強調心之主體性，所以會被視為唯心論的原因。

三、意識

前六識稱為「識」，梵語(vijbana)，即了別、認識作用。六識，也就是吾人所有諸種經驗，從原始之感覺至高度之思考均包括在內。凡能統攝多種經驗內容之作用，皆稱為「意識」。至於意識與物質之關係，乃哲學上之核心問題，「觀念論」或稱「唯心論」否定物質之獨

立性，視思考、精神爲一切之根源。反之，「唯物論」視「意識」爲物質存在、自然之產物。

以上回應在研究動機所提及之課題二：「自覺聖智」是如何從「心、意、意識」的不同層次而得「轉識成智」；《楞伽經》到底是「唯識」還是「唯心」？這與如來自覺知諸法的實證的關係如何？以下將逐一探討：

四、唯心

佛是因大慧之問而開演《楞伽經》自證的心地法門，即說眾生如何能達致與佛共同的心地。自證並非凡夫外道所能臆測、推想的言說，而是此時的心地已親自切入並契合佛之心地。所以《楞伽經》自證的心地法門，是眾生入道的依據¹⁶²，亦是佛說法的本源。從五蘊、十二處、十八界，以及眾生、佛、聖賢與凡夫愚痴之所以有著天淵之別，是唯此心的緣故。然而，也必須唯賴此心地，才能通達與證得。如佛在《楞伽阿跋多羅寶經》卷一云：

大慧！是故欲得如來隨入身者，當遠離陰界入心因緣，所作方便生住滅妄想虛偽，唯心直進。觀察無始虛偽過、妄想習氣因，三有思惟無所有，佛地無生到自覺聖趣，自心自在到無開發行，如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心，而以化身隨心量度，諸地漸次相續建立。是故，大慧！自悉檀善應當修學。¹⁶³

如果欲獲得佛身，應當了知五陰、十八界、十二入、是從心所而起因緣生滅之法，並於諸法上遠離分別妄想習氣。於依他起性上遠離遍計執，以緣生無性，當體即空；一切唯心，所以當安住諸法唯心觀，趨向佛果。觀察三有之苦，都是從無始以來虛偽過患，習氣爲因之所集起，了知三界唯心。

¹⁶² 呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷(二)，〈入楞伽經講記〉，濟南經：齊魯書社出版發行，1991年，初版，p.1217。

¹⁶³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1：(T16, No. 670, p.483, c27 - p.484, a5)

思惟世出世間最究竟上上之佛法，也是從自心所現，實無所緣相分可得，此無相中也沒有所謂的生滅，這就通達佛果智自證的實相境界。由此了知一切唯心，得大自在，無功用行，能遊諸佛刹土；以八地菩薩而得色自在，就像如意寶珠，能在明空中顯現諸色像，沒有定形；菩薩也是隨眾生差別之「心量」¹⁶⁴，而現出差別身，說差別法，漸昇諸地至證果位。這大乘自行的悉檀善法，為一切法唯心觀門，是有別於凡外及二乘的。

五、唯識

所謂「唯識」¹⁶⁵ (vijbaptimātra)，即表示只有表象(vijbapti, 識)；被認為是表象的東西，在外界是無存在的。唯識學派舉出各種理由來證明作為表象而在心中映現出來的形象，並不屬於外界的存在物。這可被理解為同一的東西，對應予見者的境遇之差別，而不同地被表象出來。表象並不是通過映寫外界的實在而生的；而是由主觀內部自發地顯現出來的東西。然而，「唯識」的真理性是可以用證實的，如：在夢與想像等的日常經驗中，或是在瑜伽與禪定等的修習過程中，外界的對象，即使不是實在，但卻能生起對象的表象。因此，唯識學派認為，一般之所以為離開心識，還有外界的存在；而實際上，也只不過是在識上的顯現而已。如經云：

大慧！[於]彼一切眾生界皆悉如幻，不勤因緣遠離內外境界，心外無所見，次第隨入無相處。次第隨入從地至地三昧境界，解三界如幻。分別觀察，當得如幻三昧，度自心現無所有，得住般若波羅蜜。捨離彼生所作方便，金剛喻三摩提隨入如來身。隨入如如化，神通自在慈悲方便具足莊嚴等，入一切佛刹外道入處。離心意意識，是菩薩漸次轉身得如來身。¹⁶⁶

¹⁶⁴ 「心量」一語，後來譯為「唯心」，即知染淨法以心為限，不離心外，而住唯心。住唯心者，即知一切諸有，皆由無始妄想習氣而起。參閱：呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷(二)，〈入楞伽經講記〉，濟南經：齊魯書社出版發行，1991年，初版，p.1247。

¹⁶⁵ 印順《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1992修訂一版，p.416。

¹⁶⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.483, c19-27)

《楞伽經》「自覺聖智」，以空、無起之因緣，度如幻之眾生，了達種種境界，離心而無所得，行無相之道，漸漸昇入諸地。了達三界唯心、入如幻三昧、得方便智、離諸有無，到達菩薩究竟之地。能把從無始以來，虛妄、分別、煩惱，剎那剎那斷盡，就能入解脫道，離於外道所起之心、意、意識，轉所依識，即成佛身。經中，大慧菩薩再次請佛明示：

爾時，大慧菩薩，復白佛言：「世尊！所說心、意、意識、五法、自性、相，一切諸佛菩薩所行，自心見等所緣境界不和合，顯示一切說成真實相，一切佛語心。為楞伽國摩羅耶山海中住處諸大菩薩，說如來所歎海浪藏識境界法身。」¹⁶⁷

本經之題「一切佛語心品」，是指四種法門：「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」，亦稱諸識之緣起乃是自心所現量。「心」是集起義，指第八識，集諸種子之起而現行。「意」指恆審思量，指第七末那識，能為第六意識之根。「意識」是指依第七為根之第六識；「識」字統括前六識。六識依第七為根而得名「意識」；第七恆審思量第八識為「我」，正名為「意」。識者、明瞭種種境界而起分別。第六識雖然能了別，可是細觀察時是有間斷的。前五識必須依塵境才能發識，若無塵境當前，識就不能生起，所以識會有間斷的原故。

「五法」、「三自性」是明示：相，即人無我相、法無我相之相。佛為眾生了達唯心，離自心邪見及所緣之境界，而說能離之心及所離之相，乃至能見、所見之佛亦不可得，此指證一切法離言說自性真如實相之法。心、意、意識，如何轉所依識？經云：

爾時，世尊告大慧菩薩言：「四因緣故眼識轉，何等為四？謂自心現攝受不覺，無始虛偽過色習氣，計著識性自性，欲見種種色相。大慧！是名四種因緣。水流處，藏識轉識浪生。大慧！如眼識，一切諸根、微塵、毛孔俱生，隨次境界生，亦復如是。譬如明鏡現眾色像；大慧！猶如猛風吹大海水。外境界風飄蕩心海，識浪不斷；因所作相異不異。合業生相，深入計著，不能了知色等自性，故五識身轉。大慧！即彼

¹⁶⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.484, a5-10)

五識身俱，因差別分段相知，當知是意識因。彼身轉，彼不作是念：
『我展轉相因。自心現，妄想計著轉，而彼各各壞相俱轉，分別境界，
分段差別，謂彼轉。』¹⁶⁸。

從以上之經文可知諸轉識有四緣因，四緣者：一、因不覺自心所現境界而攝取，並非由於不覺而現起，而是由不覺是自心現而妄取。二、因依所現的粗、劣、有漏之境，諸識有無始來虛妄取著於諸塵境習氣。三、諸識自性，取著了別於塵境。四、諸識樂見種種塵境。以此四因緣，諸識得以轉依。六識各有習氣在藏識中，藏識海就成大瀑流；而轉識亦取所緣之境如浪不斷，熏習生長。

轉識緣境，諸識次第而起。藏識也一樣起諸轉識，或各識次第起，或諸識俱時轉。譬如明鏡照像，同時頓見；又如猛風吹海，次第方起，藏識之海，瀑流現諸識塵。以此緣故，心海為境界風吹，飄蕩識浪，相續不斷。心海為因，七轉識為所作之相。如浪、心海、識浪，不一不異；因之所作相所以「非異」，然而浪息海存，所以「非一」。

業所招感得異熟報體，即八識，又稱異熟識。此業生相，亦是被業力所縛著。由報身所發之識，不能了知色等諸法皆無自性、唯心所現，是由五識而轉起。身，即五識心王心所聚。轉，謂轉變、轉起、轉現之義。五識身俱者，謂五識起時，有意識也同起。第六意識能了諸差別，有獨頭意識起。此所謂差別分段相知，所以意識通現、比、非三量。在未證真如時，皆是獨頭現量。其前六識身轉者，第六每依前五轉，前五常依第六轉。然而，卻並不是同時與餘識展轉為因，但依各緣自境俱時而轉。

總之，藏識恆有一末那識俱轉，意識則在熟眠位及死位等的時候是不轉，如在定時前五識皆不起；有時，八、七、六識卻是同轉。

¹⁶⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.484, a10-23)

《楞伽經》之意趣是內向的，至於唯心所現，只不過是爲了觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自覺自證。所以，得出的結論是：「唯心所現，不是法門的宗極」。

《楞伽經》「自覺聖智」既非心亦非識，而是：藉由心、意、意識的一層一層轉進；那是從識轉依爲智、由染而轉化爲淨、由遠離外道之迷而轉凡夫行悟入菩薩行，再經由道次第上的修練，方能實證佛陀「自覺聖智」之境界。就迷與悟來說，此關係到「自覺聖智」與「如來藏藏識」是如何運作？以下試著探討：

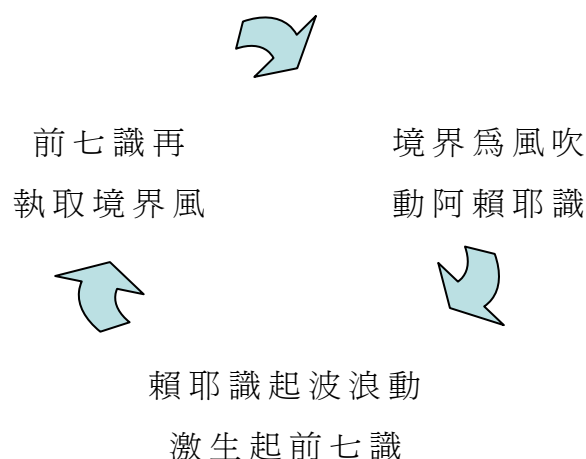
第三課題：「自覺聖智」與「如來藏藏識」

回應「自覺聖智」與「如來藏藏識」的關係如何？以下再作分析：成佛之途徑，必須修習菩薩道之內涵、六波羅蜜以及「如來藏」等思想的教義，而這些並非凡夫、外道、聲聞、緣覺所能側重的。從佛教思想的發展，是以佛陀之菩提、法身的永遠以及佛智之不可思議的教義，這是爲「一切眾生悉有如來藏」的根據，並勸導眾生藉由「如來藏藏識」轉依爲「如來藏」之智境。「如來藏」義涵，並非是《楞伽經》獨倡。自佛說法以來，無處不曾記載，只是皆異門立說，所謂「空」、「無生」、「無二」以及「無自性相」等，與「如來藏」義是無差別的。之前所說的「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」等，亦指「如來藏」義。因以「八識」最終是歸於「無生」，「五法」終極至「無二」，「三性」最終是歸於「無性」，「二空」歸於「空性」，都是以異門來說「如來藏」之義涵。

若說《楞伽經》不是站在唯識立場，但此經亦談「阿賴耶」緣起和「如來藏」緣起。這與「自覺聖智」關係何在？「阿賴耶識」是所有唯識學，普遍用于說明世間現象的精神本體。但此經卻說「阿賴耶識」是由于境界風的吹動而起波動。境界來自「自內身取」即意識中取，而此「自內身取」來自無始世以來，虛妄分別色境界之薰習處，

亦是「阿賴耶識」的種子。整個世界所謂三界、六道、五蘊、十二處、十八界，就是在這自心「八識」的循環圈子中不斷變換運動。

如圖示：



世間之自心「八識」循環不斷的變換圖

《楞伽經》對語言文字方面若不作深一層的了解，容易誤解其都是持取否定的態度，再加上譯文上沒有很清晰的解說，由此自然會造成理解出現差錯，且更爲隨意解釋提供了方便。這也是在佛教史上常有的爭論。阿賴耶緣起和如來藏緣起，是唯識學中差別很大的兩個對立的系統。而《楞伽經》卻提出「不生不滅」和「有生有滅」兩種截然不同的精神實體。這兩種特殊性的識體是：

從「如來藏」排除無明七識，就是具有不生不滅、不可分別特性的識體。另一種特性的識體卻與前者相反：一切凡夫及諸聖人依彼「阿賴耶識」的原故而有生有滅。此可從經文所說來論證：

大慧！若泥團微塵異者，非彼所成而實彼成，是故不異。若不異者，則泥團微塵應無分別。如是大慧！轉識藏識[真=生]真相若異者，藏識非因。若不異者，轉識滅藏識亦應滅，而自[真=生]真相實不滅。是故

大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自[真=生]真相[(識)+滅]滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。大慧！彼諸外道作如是論，謂攝受境界滅識流注亦滅。若識流注滅者，無始流注應斷。¹⁶⁹

佛是依「自覺聖智」所緣的清淨無漏之境界，離一切心、意、識所分別自性相，即是真如、自覺聖趣。由此知諸法自相及共相，皆是虛妄之相，都是由妄想而成。聖賢如是漸次觀察，漸離諸識、「五法」、「三自性」等凡夫之分別，再進入得無分別之真智，此稱謂佛性。

《楞伽經》中所說的「如來藏識」是一清淨的本體，亦是「阿賴耶識」的別稱。實際上，無論以「阿賴耶識」或染或淨之說，或以清淨「如來藏」之說，這是《楞伽經》對於「阿賴耶識」染、淨與成佛之可能性而說。如經云：

佛告大慧：「如來之藏，是善、不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣。離我、我所，不覺彼故。三緣和合方便而生，外道不覺計著作者，為無始虛偽惡習所薰，名為識藏。生無明住地與七識俱，如海浪身常生不斷。離無常過，離於我論，自性無垢畢竟清淨。其諸餘識有生、有滅，意、意識等念念有七。因不實妄想，取諸境界，種種形處計著名相。不覺自心所現色相，不覺苦樂、不至解脫。名相諸纏貪生、生貪。若因若攀緣，彼諸受根滅，次第不生。除自心妄想，不知苦樂。入滅受想正受，第四禪，善真諦解脫。修行者，作解脫想。不離不轉名如來藏識藏，七識流轉不滅。」¹⁷⁰

此是說眾生本具之「如來藏識」呈顯之時，也是眾生自證成佛的境界。此義是以「如來藏識」之清淨義為依據，而作為修證活動時之伺察的對象。「如來藏識」是眾生自我意識之本來狀態，《楞伽經》對於如來藏概念認為：

如來藏及識藏名與七識俱生，聲聞計著，見人法無我。故勝鬘夫人承佛威神，說如來境界，非聲聞、緣覺及外道境界。如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。¹⁷¹

¹⁶⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.483, a27-b7)

¹⁷⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.510, b4-17)

¹⁷¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.510, c5-9)

《楞伽經》對如來藏之概念，是作為自證境界之轉向。其實是去除人、法諸執之修證的過程。因此，如來藏即是「自證聖智境界」，在成佛境界中，諸識是清淨無差別，且能遠離對如來藏境界的執著。

八識之義統括有三相，是從識上而有差別之相。轉相識及業相識，都是有漏、虛妄分別之三界之心、心所而集聚。真相識，是與四智相應轉識成智之智，由無分別智通達真如所生清淨之識。由以前所造之業，引八識受此業報，此業報識為果報之主體，名真異熟。所以轉相是染前七識，業相是染第八識。第七隨第八識所生而繫縛執以為我，隨同八識於諸趣轉，前六識由異熟生而轉，又隨境緣而轉，轉有漏為無漏。凡夫不能隨境緣而轉，二乘及菩薩是漸能至佛境界，完全清淨無漏。諸識在因位中皆有轉變，唯第八識，因中不轉。故轉相通前七識，業相唯第八識，以此二相統有漏識；真相識為四智相應諸識之清淨無漏識。

八識，又稱真相識之現量識。此染分現量識，與四智之無漏清淨識同現量。但是，在染識中，唯第八識及前五識是現量識，第六識只有一分是屬於現量識。分別事識者，是非量、比量識。

染分七識皆是非量，染分六識通現、非、比量。分別事者，即六、七，二識執取實我、實法。所以現量通於第八識及前六識，是通於聖凡染淨。比量唯在獨頭意識，而非量通於我、法二執相應之六、七二識。唯在凡夫因地的染位上，如一剎那與現量相應，亦名真識。所以凡夫眾生，若能在一剎那離分別識，即與此現識相應。反之，就會落於分別識，眾生於思議而落虛妄分別。

不起分別，當下觀照了知身心世界，一切皆唯心所現。猶如鏡中像之現影，影像固然不是在鏡之外。由此可知，吾人所見之根身器界都是唯心所現、唯識所變，也不是在心識之外。所以若能息除一切虛妄分別，當下也就是現量識。因分別識皆從現量識之轉增而起。由此身心世界悉皆脫落，現量得以安住不動，即為聖凡平等如來藏心，這也就是佛所要教誡弟子的。

第三節 「自覺聖智」的特色與重要性

在這一節將要介紹何以在平時就必須訓練的「自覺聖智」？《楞伽經》之所以能為諸宗之所重視，必然是有其真理所在。依據經中的記載，凡夫若透過自身的修煉必然能達成「自覺聖智」的境界。譬如人人皆有佛性，都可成佛；然而，為何佛已成佛，而自身還在五濁惡世沈淪呢？這就必須要假藉以此凡夫之身，踏實的修煉，方能從凡夫身的修煉歷程，層層轉進至高無上的佛智慧。除此之外，當然還要靠正確的方法與正因才能成就。在本文第五章，將會介紹如何才能達致「自覺聖智」之正果。

從附錄四及五所彙整的「自覺聖智」義，可覺察在《楞伽經》裡有很多的名相，其實都是欲表達「自覺聖智」的境界。吾人將其義簡約的歸納如以下：

1. 離心、意、意識，為正智、如如、圓成實性、如來藏、二無我。
2. 諸佛菩薩所行，離生滅、有無、生死，得大般涅槃。
3. 顯示諸法真實相、緣起、性空、中道、不二。

《楞伽經》「自覺聖智」義，能整體的彰顯出諸法的實相。一方面能揭發一般凡夫容易落入二分的認知，並且還能導正趨向不二。另一方面，在鍛鍊和轉化生命歷程的當中，能從一般凡夫二分之認識而漸次導入聖者不二之境界。其中《楞伽經》就把重點導入智慧，心、意、意識長遠的相續轉變、菩薩修行的善巧方法、或是隨緣自在的示現。凡夫就能隨著菩提道修煉的轉化與進展，而不再抓取與認為生命是固定不變的概念。這即是《楞伽經》「自覺聖智」的特色與重要的關鍵。

另一方面，隨著解脫道和菩提道的持續修煉之進展，一切的糾結就可以掙脫和解開了。所以，從經典的敘述，可覺察出：從凡夫之地逐漸到達聖者之地，並非遙不可及之事了。

第四節 小 結

八識最後歸於藏識，轉識以藏識爲依。藏識是由知而轉，亦是佛內證所得。若能依所示而善體會藏識境界，此境界其實就是法身的智境。佛陀之教義，向來都以表裡真實、一致、中道之立場。故修行必須解行並進，絕不能偏頗於解或行所能成就的。這是因爲，修行或實踐是屬於自內證的，非語言文字所能表達；而理論或學述研究卻是以語言文字的形式來詮釋修行與實踐的活動。經由這樣的指向，內證的體悟才能展現出法之坦然性；也就是佛陀成道後，將自內證之法一一說出後，行者才能有道可尋。以此成爲修行與實踐的重要依據，而理論或學述在修行的歷程，卻有引導與指向目標之證明意義。

《楞伽經》主要是欲使行人能頓了「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」，同時亦能頓離此四法，即時就能通達如來「自覺聖智」境了。

第四章 《楞伽經》入「自覺聖智」所行的次第

本文在第三章已探討了第一至第三課題，是有關「自覺聖智」的義涵。第四課題是有關「自覺聖智」的學理與實踐。在學理方面，已在第一章至第三章討論過；而本文第四章至第六章是依「自覺聖智」修行方法與實踐方面來分析¹⁷²。實踐亦可稱為修行，佛說法不外是教、理、行、果之法門，而行與教、理、果是互為相應的。

佛惟恐學人不善了知，而墮入外道惡見中，故說次第。本文所論述的凡夫已包含外道邪見；外道小乘及大乘菩薩所證得境界是有不同的層次，於此經中有四門，所謂「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」。若依「五法」而論，即「名」、「相」、「妄想分別」則攝盡一切世間有漏之法；也就是為何凡夫、外道、聲聞、緣覺乃至菩薩未能證得佛果之因。此將於本章第二至第三節再作探討。第四節將分析與入如來地之「正智」、「如如」，能攝盡一切出世間無漏之法。「三性」也是如此攝盡一切世出世間之法，以下本章將一一說明。

第一節 前言

從第三章已論述由八識而能證得藏識法身，本章將分析由「五法」而入，最後以正智為歸。凡夫因不能了解「名」、「相」而起妄想分別。「名」指事，「相」指事相。「分別」，是在「名」、「相」上起能、所之分，而不知這些其實是不實在的。「如」即真實、狀其如

¹⁷² 本文從第四章至第六章所引的經文之解說行文，是參考《楞伽經》的諸註疏，其中以釋太虛著，《楞伽經義記》較為精簡，作為主要參考本，其它為輔助本。如：

- a. 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89。
- b. 南懷瑾述著，《楞伽大義今釋》，台北市：老古，民 91，台灣二版。
- c. 談錫永譯著，梵本新譯《入楞伽經》「自序」，台北：全佛文化，2005 年，初版。
- d. 釋印順講說；釋印海記述，《楞伽經親聞記》，台北市：嚴寬祐基金會，民 92，初版。
- e. 釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，高雄市：高雄文殊講堂，民 84。
- f. 釋普行，《楞伽經今文譯註》，台北市：佛陀教育基金會，民 86。

是，並非真有一法確實定性名為真「如」。能知「如」者，亦是「正智」，雖然「如」本來具有，但無「正智」，尚不能起用，所以「五法」最後究竟歸極於「正智」，也是由「五法」而入聖智自相。佛說一切法緣起，因緣和合，所以有種種相之生滅，如實離能取所取、分別妄想，離有無妄想，修習世間、出世間達至出世間上上一切法智。此次第的達成就務必修煉「聖智三相」了。如經云：

復次大慧！菩薩摩訶薩，建立智慧相住已，於上聖智三相，當勤修學。何等為聖智三相當勤修學？所謂：無所有相、一切諸佛自願處相、自覺聖智究竟之相。修行得此已，能捨跛驢心慧智相。得最勝子第八之地，則於彼上三相修生。大慧！無所有相者，謂聲聞緣覺及外道相，彼修習生。大慧！自願處相者，謂諸先佛自願處修生。大慧！自覺聖智究竟相者，一切法相無所計著，得如幻三昧身，諸佛地處進趣行生。大慧！是名聖智三相，若成就此聖智三相者，能到自覺聖智境界。是故大慧！聖智三相，當勤修學。¹⁷³

此明示在修學菩薩的行者，應當了知能、所分別境界都是由自心所現，必須遠離外道、小乘及大乘劣智所見的分別。所謂聖智，事實是超越外道及二乘之劣智，才能具足聖智三相。菩薩修唯心觀，已得根本智慧，此是因為已修學聖智三相的緣故。

所謂聖智三相：一、無所有相，謂初地離去虛妄分別、人法我執，空無形像之二空智。二、一切諸佛自願處相，謂八地由諸佛加持圓成大悲本願。三、自覺聖智究竟之相，謂十地進趣究竟佛地之自覺聖智境界。修此三相，亦是捨懈怠心及二乘偏空智，入菩薩地；至第八地增長慧，不計著一切法，得如幻三昧，就能直趨向佛地。如是修行，就能達究竟圓滿無上菩提。

諸法雖如幻無定實性，而由修學者所了解之不同認知，而有種種的差別，所以能證聖智也有其差異。以下將分析各別的差異：

¹⁷³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.485, a14-26)

第二節 「入勝解行地」之「無所有相」

「入勝解行地」¹⁷⁴是論述地前菩薩對佛法有徹底的認識。首先要「成就勝解」，對佛法要善辨中道，瞭解佛法深密的義理。在善辨中道之過程，佛陀開示了諸法性、相之理，主要讓菩薩能深知心、意、意識及諸法自性，乃至二種無我。同時也須遠離凡夫、外道之有無、一異、常斷之增、減二邊之妄執。

「聖智三相」，就是由小乘到大乘，自出離世間到不出世間、不入世間的佛法歷程¹⁷⁵。第一階段是得無所有相：亦是樂於修習聲聞、緣覺以及其他學派，所共修的空相而得生起。初得「無所有相」(nirabhava-laksana)，是證空果，但此是偏空，不是圓滿解脫的知見，必須「悲」、「智」雙運，方能進入真空妙有的境界，所以必須再進修第二個階段才能達成。諸地次第及三界往來，一切皆是自心所現境界，而凡愚不能了知，所以佛方便建立施設種種差別相。

諸法仗因緣而起，其性本源是空寂。一切相皆如幻，依如幻相，假名諸法。以一切法相皆如幻，只是從因緣而有的原故；以一切法性皆空寂，如幻之有，亦稱之為空。此因緣所生法，若執之則為遍計之有漏依他起。若了達如幻本空，是為圓成實之無漏依他起；所以「三性」為法界總相之一法門。

「相」即影像，影像是依外道、小乘之執著而起，此就與事之真實而相違，所以若欲遠離此相，就必須以大乘之正見，來覺察與了知外道、小乘之學，進而將此影像徹底的蠲除，方能證得最上的「正智」。

經中，大慧菩薩依一切眾生分別妄想，建立種種「名」、「相」與種種問難，如果隨著「名」而執為實有，也就是墮於遍計所執；而

¹⁷⁴ 參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.163。

根據印順法師將大慧隨問，經佛陀廣答而漸漸進入眾生自心的一段共分為四門〈廣分為十九章〉第一門為「入勝解行地」〈從第二章至第七章〉。

¹⁷⁵ 東方橋編著，〈讀《楞伽經》的方法學〉，台北：玄同文化，2001年，初版 p.109~111。

百八句一切皆非；由於一切皆非的原故，更應當將之盡空卻。一切法皆離言絕思，而契會於一真法界。所以，於下將辨境、行、果以成一切法唯識之初，先去掉遍計所執以顯一切法皆真，若將唯識所現境執為實境，行為實行，果為實果，則一切法皆成法執。以下將分析外道及二乘所證之差別相：

一、外道所證之道

「自覺聖智」是有異於外道所證，聖智所證有二義，一是為「常」，一是為「不思議」。「常」可稱為本然如是，不假造化，所以又名「無為」。「不思議」即超過種種言論，離心所言之分別。外道因以作者為「常」、為「不思議」，所以其趣向就與佛法有很大的差異了。佛法稱之為「常」，是有因、有相，而外道作者，卻因、相皆不成立。佛法以第一義智為現量之因，以「自覺聖智」所行為相。外道以無常，而以此作比較分別，認知另有作者常住為比量之因和相，所以外道所證皆異於「自覺聖智」所證。

凡夫、外道為無明所惑，執著於自心的妄想境界以為是修持。凡夫見，不能通達聖者「第一義心」，所以不墮入常端就是墮入斷邊，是為二見，此是因不了解自心所現為幻境之原故。就如經云：

大慧！此是過去、未來、現在，諸如來、應供、等正覺，性自性第一義心。以性自性促一義心，成就如來世間、出世間、出世間上上法，聖慧眼入自共相建立，如所建立不與外道論惡見共。大慧！云何外道論惡見共？所謂自境界妄想見，不覺識自心所現分齊不通。大慧！愚癡凡夫、性無性、自性第一義作二見論。¹⁷⁶

凡夫愚痴之心，不知佛自覺真實的境界，而且心本是如幻，無有一法可得，雖然一切俱現或存在，實際上皆是虛妄不實的。當心、意、意識起分別時，都會以此起分別的自我立場為是。反之，一切法都沒有真實自性的存在。

¹⁷⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.483, b16-23)

外道是以立一個造物主爲因，因此建立「常」及「不思議」，不是因自相而成立。其實有建立必有破壞，是生滅法；既然是生滅法，又怎麼能說「常」及「不思議」呢？外道的「常」及「不思議」，是基於生滅無常的異因而說，不是從自覺第一義智而證得。外道是從計度比較而知常、不思議，就像兔角一樣沒有自相可得，是不能與實際來作證明。佛則是從自覺聖智第一義中而知常、不思議，諸法皆由因緣所生，非有性亦非無性，所以才有常與無常之說¹⁷⁷。

二、聲聞、緣覺所證之道

「自覺聖智」亦有異於聲聞、緣覺乘所證，此二乘所得智之修習有二差別：一是、所證相即是諸法染、淨共相，但二乘並不了知甚深法是不離自心，卻以爲是在心外。因此，於究竟習氣，還未能盡除離，所解脫的生死，是爲分段生死，而非變易生死。二是、有所執相，於一切法雖知非由作者所生，但卻執著實有堅、濕、煖、動，苦、空、無、常等自相共相，而未能得知諸法其實是無我之執。如經云：

復次，大慧！有二種聲聞乘，通分別相。謂得自覺聖差別相，及性妄想自性計著相。云何得自覺聖差別相聲聞？謂無常苦空無我境界，真諦離欲寂滅。息陰界入自共相，外不壞相如實知。心得寂止，心寂止已，禪定解脫三味道果正受解脫。不離習氣不思議變易死，得自覺聖樂住聲聞，是名得自覺聖差別相聲聞。¹⁷⁸

聲聞、緣覺乘的「自覺聖智」，是離四顛倒見，證四諦理，於根、身、器界、自相共相等，外緣不壞之相、如實了知，得心解脫及慧解脫，並能斷除三界煩惱、生死之苦。由於藏識中尚有無明種子所在，不離習氣，所以仍有變易生死。聲聞、緣覺於地、水、火、風四大種，以及所顯青、黃、赤、白之色相；並顯示堅、濕、煖、動等壞不壞相

¹⁷⁷ 釋印順講說；釋印海記述，《楞伽經親聞記》，台北市：嚴寬祐基金會，民國92，初版 p.109-111。

¹⁷⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1：(T16, No.670, p.486, b6-13)

之性質，雖然知道非外道所計生者，也依隨先佛善妙之說，但卻仍然會執著於自相共相，是實有自性的。

聲聞、緣覺，不知生死涅槃二法是無自性的，由自心分別而起怖畏生死、而欲求入涅槃。妄計未來根、塵、境界之悉滅，而以爲是涅槃的境界。由於藏識仍未轉化，即未證「自覺聖智」境界，所以必須離二邊的相對，方能證入「如來藏」的絕對。

聲聞、緣覺乘之種性能於五蘊、十八界、十二入的自相及共相如實證知，斷顛倒分別；聞佛說法而得喜悅，無間修習，次第入八地即四向、四果。因爲對緣起法尙未了悟，只能斷煩惱而未斷無明習氣，只了分段生死而不能度變易生死。修習人無我觀，也只能證少分的涅槃覺。入勝解行地是地前菩薩所應知、所應修的境界。若無此勝解，也就無法到達七地菩薩境界，雖是屬於有心地，但卻不同於凡夫妄執之心地¹⁷⁹。

第三節 「入菩薩地」之「自願處相」

佛的本願是，希望眾生能如佛自己一樣，如果眾生能起如佛之願相，此即「自覺聖智」生起之因，而能與佛願相契合。菩薩所證得「自覺聖智」是有異於聲聞、緣覺乘所證。菩薩因爲知道此二乘皆分別執著自相、共相而捨離自相、共相；這也是說於分段生死，得而不證，以度眾生本願之力，離人、無我之見，入於法無我，而能住諸地。

菩薩雖然同樣得此智境，但以悲愍眾生，不取寂滅樂及正受樂，所以能離二種無我，漸次昇入，第二階段的菩薩地之「自願處相」：

「自願處相」(sarvabuddhasvapranidhanadhithana-laksana)：即說過去諸佛，從菩提大悲心流露，自發的大願力所生，完成福德之準繩。但是雖然有解脫知見，而福德智慧尙未圓滿，所以最終還要以修「自覺聖智」究竟之相，才能證入佛地。此還必須先證「無所有相」，接著才

¹⁷⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.91~92。

能進入第三層次，方能依空起用。如果只知道沉空住寂，就是偏而不圓，成爲小乘的果位。由於悲願無窮，緣生不捨，此又是菩薩修習的自障。所以最終必要統攝於「自覺聖智」究竟之相，才能證得圓滿而不偏的佛果。如經云：

復次，大慧！聲聞、緣覺、第八菩薩地，滅三昧樂門醉所醉。不善自心現量，自共相習氣所障。墮人法無我法攝受見，妄想涅槃想，非寂滅智慧覺。¹⁸⁰

大乘菩薩成就兩種覺相，那就是已了知人無我和法無我。由此而得究竟善知方便無所有覺，又名得入無相智的善巧觀察，從而進入菩薩的初地，也就是歡喜地的境界。得入百劫三昧，見諸佛與菩薩，自知前後際各百劫之事；大願殊勝神力自在，當得如來自覺地，而得自覺聖樂三昧正受。經文說明：

大慧！菩薩者，見滅三昧門樂。本願哀愍，大悲成就。知分別十無盡句，不妄想涅槃想。彼已涅槃妄想不生故，離攝所攝妄想。覺了自心現量，一切諸法妄想不生。不墮心意意識外性自性相計著妄想。非佛法因不生，隨智慧生，得如來自覺地。¹⁸¹

登地，謂見一切法如幻，永離外道妄計，自覺聖智，斷諸妄想。次第而至十地，神通功德，究竟圓滿。成佛後仍不違本願，爲成熟眾生，普現說法，圓成佛事。

八地菩薩若無佛力加持，亦等同二乘，並爲三昧之樂所昏醉。不善了知自心現量(svacitta-drwya)，將爲自共相習氣所障，著二邊見。菩薩到此境界，才能體會到「性空」是非實有，「藏心」是無我等，佛法中的深密之義涵。如果以地前菩薩的階位來談，就相當於十住、十信、十行、十迴向之三賢位及煖、頂、忍、世第一法之四加行位。地前菩薩，對諸法有深刻及殊勝的察知，是同等於將要開悟、見性之見

¹⁸⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No. 670, p.509, b21-24)

¹⁸¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No. 670, p.509, b24-29)

道位。¹⁸²以下乃佛陀廣答，而漸漸進入眾生自心之諸地，即「入心量地」與「入無所有地」：

一、「入心量地」（七地前）

「入有心量地¹⁸³」是從初地至七地，證悟一切唯心所現，但此時還是有相、有功用，所以稱「有心量地」。又可分為「能入之道」及「所入之地」。

「能入之道」即菩薩必須正觀緣起、善解一切智及遠離一切妄想。在正觀緣起的過程當中，應該了解到心量是離言、幻性唯心及一切語言、文字之虛假，這就是菩薩開悟必經的過程，如此才能遠離妄想之執見。

「所入之地」即是指菩薩所證的「自覺聖智」，初地以後的菩薩具足了七個層次，第一、「自覺聖智」，然後，就能獲第二、「得意生身」，能化身說法度生，由此而能證入第三、得無間解脫，第四、能悟佛知見，第五、等同佛的法身，第六證本住法，亦是法界、法身本自常住不變，第七、不住二邊。

從第三章的第二課題已討論了心、意、意識的轉變，由意識所變化之身稱為意生身。此意生身乃初地以上之菩薩為濟度眾生，無空間與時間之阻礙，依「意」所化生之身。此「意」廣義稱為八識，狹義是指第六、七，二識。此二識到了菩薩位轉識成智，分別二執全斷，俱生執也隨分斷除，與智相應之意心王，轉成清淨末那意識，而現諸化身。證佛果時是八識相續全轉，是為自受用身；由七識現他受用身；前六識現種種化身；所以意生身是通於佛及菩薩。有三種意生身，如經云：

¹⁸²釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.301~302。

¹⁸³參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.165~166。

根據印順法師將大慧隨問，經佛陀廣答而漸漸進入眾生自心的一段共分為四門〈廣分為十九章〉。此為第二門是證「入有心量地」〈從第八章至第十二章〉，相當於唯識宗之「通達位」及「修道位」前分。

佛告大慧：「有三種意生身。云何為三？所謂：三昧樂正受意生身、覺法自性性意生身、種類俱生無行作意生身。修行者，了知初地上上增進相，得三種身。」¹⁸⁴

三種身相之第一種，是初地至七地可得；第二種，乃八至十地可得；第三種，唯佛獨有。如實修行的一乘法者，就能逐漸層層增上地而得三身。以下將舉出佛在本經所開演「能入」與「所入心量地」之境界：

大慧！云何三昧樂正受意生身？謂第三、第四、第五地，三昧樂正受故，種種自心寂靜，安住心海，起浪識相不生，知自心現境界性非性，是名三昧樂正受意生身。¹⁸⁵

三昧樂正受意生身，原為初地至七地得。此意生身，是從中而攝前後。平等正受三昧樂，在第三、第四地才能顯現。由是自心所現種種之相，絕不分別，心無動搖，不為識浪所轉，了一切法無性，而能現身無礙。如經文：

佛告大慧：「我說如來非無性，亦非不生不滅攝一切法，亦不待緣故不生不滅，亦非無義。大慧！我說意生、法身，如來名號。彼不生者，一切外道、聲聞、緣覺、七住菩薩非其境界。大慧！彼不生，即如來異名。」¹⁸⁶

又

大慧！如是等三阿僧祇百千名號，不增不減。此及餘世界，皆悉知我，如水中月，不出不入。彼諸愚夫，不能知我，墮二邊故。然悉恭敬供養於我，而不善解知辭句義趣，不分別名，不解自通，計著種種言說章句，於不生不滅作無性想，不知如來名號差別，如因陀羅釋迦、不蘭陀羅。不解自通，會歸終極，於一切法，隨說計著¹⁸⁷。

¹⁸⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.497, c19-23)

¹⁸⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.497, c23-26)

¹⁸⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.506, a26-b2)

¹⁸⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.506, b18-25)

佛說非以無法說爲不生不滅，也非攝取不生不滅而爲如來，亦非待緣而有，亦非有其說而無義。平常佛說不生不滅，其實是如來之別名，依最勝意生身、法身、說爲不生不滅，但非外道二乘乃至七地以前菩薩所能知。所以「不生不滅」即「如來」別號，就像帝釋有「因陀羅釋迦」等別名，「不蘭陀羅」等乃至其他萬類，亦皆各有很多的名稱，然而其物則一，亦非無此物的自性。「釋迦佛」，在此娑婆世界亦有無數別名，凡愚眾生，雖聞、見，卻不知其就是「如來」之別號，所以有知爲「如來」者，即一切智者、佛者，乃至意生者¹⁸⁸。

有三阿僧祇不增減之數，在十方界，無不如是隨眾生心而見。佛比喻如水中之月，隨感而現，不出不入。愚痴凡夫雖然知道而恭敬供養，可是未能了解其義涵，最終於名號上隨言計著，不能自通會歸於聖智，而於一切法的異名、差別相所繫縛。如佛告訴大慧：

六地菩薩摩訶薩及聲聞、緣覺入滅正受。第七地菩薩摩訶薩念念正受，離一切性自性相正受，非聲聞、緣覺。諸聲聞、緣覺墮有行覺，攝所攝相滅正受。是故七地非念正受，得一切法無差別相，非分得種種相性，覺一切法善不善性相正受，是故七地無善念正受。¹⁸⁹

初地乃至七地菩薩摩訶薩，觀三界心、意、意識量，離我我所自妄想修，墮外性種種相，愚夫二種自心攝所攝，向無知不覺無始過惡虛偽習氣所熏。¹⁹⁰

聲聞、緣覺三昧門得樂所牽故，作涅槃想。大慧！我分部七地善修心、意、意識相，善修我我所，攝受人法無我，生滅自共相，善四無礙，決定力、三昧門，地次第相續，入道品法。不令菩薩摩訶薩不覺自共相，不善七地，墮外道邪徑，故立地次第¹⁹¹。

¹⁸⁸ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.281~300。

¹⁸⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, a25-b3)

¹⁹⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, b4-7)

¹⁹¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, b11-17)

從初地至六地，入滅正受與二乘共，有間斷，即有時在定，有時不在定。至七地，是處在無間常住定中，了一切法無有別自性可得，實無有法可動心，不同二乘取法，起作意而覺入定。

七地無間尚還未能自然活動運用的功能，至第八地，方能任運不斷。初地至七地，尚須觀三界有漏心皆唯心量，離愚夫種種執取過患習氣。八地能不住於三昧樂者，皆由佛所加持，令圓滿上求下化之本願。第八地修願波羅密以趨佛地，不同二乘牽於樂境。所以佛分初地至七地之修習次第；善觀察心相，離人法二執，入二無我，不著生滅法自共相。如經云：

大慧！彼實無有若生若滅，除自心現量，所謂地次第相續及三界種種行，愚夫所不覺。愚夫所不覺者，謂我及諸佛說地次第相續，及說三界種種行。¹⁹²

理智一如，無分別智實證真如，無施設之地相可得，亦無三界過患可觀，一切皆自心現量。愚夫不知諸佛施設方便之意，不能了知唯心所現，所以知見上就有差別了。如：

從初地轉進至第七地，見一切法如幻等方便，度攝所攝心妄想行已，作佛法方便，未得者令得。¹⁹³

從初地以至轉進入第七地，修如幻之方便法門。如能覺察一切皆為自心所現，並遠離二取之見，得如幻之自利¹⁹⁴。覺知住「入心量地」的自利情況之後，續而將住進「入無所有地」，即八地菩薩行種種利他之不壞方便：

二、「入無所有地」（八地）

¹⁹² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, b17-20)

¹⁹³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, c5-7)

¹⁹⁴ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.209~302~303。

第三門是「無所有地¹⁹⁵」，證入此地的菩薩已超越小乘法，而為大乘不共法了。所以不但了解到一切唯心所現，而且能使心地寂滅不生，無相無功用，獲得身心轉依。

此中也分「能入道」及「所入地」。在「能入道」境界中，經中說：八地菩薩至此能做到「境空心寂」，外不被境界所惑，內不被煩惱所染，稱為「不動」，這時才能真正做到捨妄識、依聖智了。至於「所入地」中，第八、九地之菩薩獲得身心轉依，所謂「轉生死身」、「解相續識」，超越二乘直趨薩婆若海的「自覺法性」。若以菩薩自覺智慧，以對諸法能夠確知「非有、無」，「離能、所」，得根本無分別智、得覺法自成身，最後做到「善通教理」一切言說、思慮而迥然異於世間之戲論。如經云：

大慧！云何覺法自性性意生身？謂第八地觀察覺了如幻等法，悉無所有，身心轉變。得如幻三昧及餘三昧門，無量相、力、自在、明，如妙華莊嚴迅疾如意；猶如幻、夢、水月、鏡像，非造非所造，如造所造，一切色種種支分具足莊嚴，隨入一切佛剎大眾，通達自性法故，是名覺法自性性意生身。

¹⁹⁶

覺法自性性意生身，乃是七地以前之修行，所以還須用功以自精進，到了八地觀行成熟後，於無相觀中得無功用行，了知第一義空，身心才得以轉變為覺法自性性意生身。

從八地觀行成熟後，才能轉我愛執藏之根本依，而得無量三昧及無量相好、神力、自在、光明而迅疾如意。雖非四大造色之身，卻能

¹⁹⁵ 參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.166~167。

根據印順法師將大慧隨問，經佛陀廣答而漸漸進入眾生自心的一段共分為四門〈廣分為十九章〉。此為第三門是證「無所有地」〈從第十三章至第十六章〉，相當於唯識宗之「修道位」中間之一分，屬於菩薩第八不動地及第九善慧地階位。

¹⁹⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.497, c27-p.498, a4)

現具足身。雖現相好，卻猶如幻、夢、影、像，而通達諸法自性¹⁹⁷。
如經中，世尊以偈答大慧菩薩：

非無性無生，亦非顧諸緣，非有性而名，名亦非無義。一切
諸外道，聲聞及緣覺，七住非境界，是名無生相。遠離諸因
緣，亦離一切事，唯有微心住，想、所想俱離。其身隨轉變，
我說是無生。無外性無性，亦無心攝受，斷除一切見，我說
是無生。如是無自性、空等應分別。非空故說空，無生故說
空。因緣數和合，則有生有滅，離諸因緣數，無別有生滅。
捨離因緣數，更無有異性；若言一異者，是外道妄想。有無
性不生，非有亦非無；除其數轉變，是悉不可得。¹⁹⁸

佛說無生，非無一切法，亦非觀察諸法而另外別有一法。然而名
「有」義，是無生法，凡夫外道乃至七地菩薩皆不能知。遠離能生之
因、所生之果、能想之心、所想之相，唯有安住於一真微妙之微心中，
轉我愛執藏之根本依，為清淨識，不見心外有法可取，亦無能取之心。
因此說無生；空、無性等，非有空之實法而說空，是達一切法無生而
空。因緣和合而有生滅，離緣起法就別無異因，緣散即不和合。其實，
言一、言異，都是外道之妄想。經云：

但有諸俗數，展轉為鉤鎖，離彼因緣鎖，生義不可得。生無
性不起，離諸外道過，但說緣鉤鎖，凡愚不能了。若離緣鉤
鎖別有生性者，是則無因論，破壞鉤鎖義。如燈顯眾像，鉤
鎖現若然，是則離鉤鎖，別更有諸性。無性無有生，如虛空
自性，若離於鉤鎖，慧無所分別。復有餘無生，賢聖所得法，
彼生無生者，是則無生忍。¹⁹⁹

離於四句，就十二支因緣之轉變，隨俗假設，展轉相生，猶如鉤
鎖。離此鉤鎖，則無緣起，生即不有，那還有滅？所以離外道妄見之
過而說鉤鎖，以生無故說不生起。若離鉤鎖而另別計有能生之法，別
計異因，就同等於無因，此是外道破壞了鉤鎖義涵的邪見。

¹⁹⁷ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.210~211,289~291。

¹⁹⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.507, c19- p.508, a6)

¹⁹⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.508, a7-19)

此說明緣生即無生，若離緣生而別求無生，這都是妄見。比喻以燈照物，諸物由燈而顯，是則燈外取物。無生自體猶如虛空，不應離鉤鎖而求。此緣起法，乃聖智所證，為第八地菩薩，證無生法忍時所得，所以能作如是觀，可離妄而得三昧。癡、愛等十二支，由無明發業，乃至於受生老死苦，是為內緣的鉤鎖。佛再比喻說：

若使諸世間，觀察鉤鎖者，一切離鉤鎖，從是得三昧。癡、愛諸業等，是則內鉤鎖；鑽、燧、泥團、輪、種子等名外。若使有他性而從因緣生，彼非鉤鎖義，是則不成就。若生無自性，彼為誰鉤鎖？展轉相生故，當知因緣義。堅、濕、煖、動法，凡愚生妄想，離數無異法，是則說無性。如醫療眾病，無有若干論，以病差別故，為設種種治。我為彼眾生，破壞諸煩惱，知其根優劣，為彼說度門。非煩惱根異，而有種種法，唯說一乘法，是則為大乘。²⁰⁰

若依鑽燧諸因緣而生火，泥團、輪等因緣而生瓦器，種子等因緣而生芽，亦是外緣鉤鎖。假設是有一法，是離鉤鎖因緣而生他物的，這道理決不能成立。若執著緣生無自性為無一切法，誰能為展轉相生之鉤鎖？所以應當善巧了知因緣之義。凡愚計執堅、濕、煖、動四大性之法，實則離無始虛妄習氣之鉤鎖，別無諸法。了知第一義空，畢竟唯心，方能證無生之義。如來是為了解眾生種種煩惱，而說種種法門，其實只有一乘教法，是無有差別之相，如醫療眾病，亦有種種方藥，由此可知如來教義是有權實之法²⁰¹。如經云：

大慧！八地菩薩及聲聞、緣覺，心、意、意識妄想相滅。²⁰²

大慧！八地菩薩摩訶薩，聲聞、緣覺涅槃。菩薩者，三昧覺所持，是故三昧門樂不般涅槃。若不持者，如來地不滿足，棄捨一切有為眾生事故，佛種則應斷。諸佛、世尊，為示如來不可思議無量功德。²⁰³

²⁰⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4：(T16, No.670, p.508, a19-b8)

²⁰¹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民89，p.291~292。

²⁰² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4：(T16, No.670, p.509, b3-4)

²⁰³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4：(T16, No.670, p.509, b7-11)

到了八地，就與二乘同樣捨去我愛執藏。然八地之所入三昧，即二乘所執著為涅槃。以二乘不了唯心，灰心滅智，耽著為樂。八地菩薩在六識上，法執不起。如經云：

復次、大慧！聲聞、緣覺、第八菩薩地、滅三昧門樂醉所醉，不善自心現量自共相，習氣所障，墮人法無我，法攝受見，妄想涅槃想，非寂滅智慧覺。大慧！菩薩者，見滅三昧門樂，本願哀湣大悲成就，知分別十無盡句，不妄想涅槃想。彼已涅槃妄想不生故，離攝所攝妄想，覺了自心現量，一切諸法妄想不生，不墮心、意、意識，外性自性相計著妄想。非佛法因不生，隨智慧生，得如來自覺地。如人夢中方便度水，未度而覺，覺已思惟為正為邪，非正非邪。餘無始見、聞、覺、識因想，種種習氣，種種形處，墮有無想，心、意、意識夢現。大慧！如是菩薩摩訶薩於第八菩薩地，見妄想生。²⁰⁴

八地菩薩可以比喻如飲三昧酒，臥無為床而入涅槃。因其不取相、不執法的原故，離盡妄想，成就自利、利他悲願，修無盡行，不墮有漏心、所取心外之法，以無相妙慧為佛法的正因，畢竟成佛。如人在夢中度水，還未度水而覺醒，醒後思惟是真還是假；然而非真非假，因在夢是有，醒後卻是沒有存在的事實。覺醒的時後，若不依佛智修或行自覺覺他，則所作猶如執著夢境為真實一樣。此即第八地的菩薩，見妄想生時是猶如夢幻²⁰⁵。

第四節 「入如來地」之「自覺聖智究竟之相」

「自覺聖智」是不藉語言文字之教相，是自內親證而得，於佛說一切法相，是不取法亦不取相，而成就一切三昧，得定心如幻三昧，由此而入聖智現行之究竟相。

²⁰⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, b21-c5)

²⁰⁵ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.300~302。

第四門是「入最勝地²⁰⁶」，此有「圓示二果」之義涵。菩薩到了佛果，滅除我執、斷煩惱障，可以獲得涅槃果；去除法執，斷所知障，證入菩提果，也就是證得無上正等正覺。斷煩惱障，以慈悲心度一切眾生，可得解脫功德；斷所知障，以法空慧得般若，以菩提心成法身德。如此，佛果崇高境界，依一般大乘經論所說，都以四種清淨而攝盡。四種清淨：自性清淨、生此道清淨、離垢清淨、得此道清淨。此自性清淨攝於「如來藏」中。以唯識說，應攝入「圓成實」中。所以經文中說：「如來藏識藏²⁰⁷」。如說：「略有三種識：真識、現識、分別事識²⁰⁸」。又說：「如來之藏…為無始虛偽惡習所熏，名為識藏…自性無垢，畢竟清淨²⁰⁹」。

此上說如來藏、說真識、說自性無垢，皆是就「自性清淨」而說。如何轉識依智，而「生此道清淨」，必須明白佛說「五法」道理，才能生定、發慧。以「五法」為本，再延伸「三自性」、「八識」、「二無我」。

「得此道清淨」，大慧以「六波羅蜜滿足，得成正覺」問佛。佛以「六波羅蜜」有三種分別：「世間、出世間、出世間上上」來說明。佛以「出世間上上波羅蜜」為大乘菩薩所修，不但超越著相凡夫世間六波羅蜜，也超過二乘出世間，偏空、墮於攝取涅槃。菩薩所修六度

²⁰⁶參閱：釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集》第一冊，台北市：正聞，民 82，p.167~168。

根據印順法師將大慧隨問，經佛陀廣答而漸漸進入眾生自心的一段共分為四門〈廣分為十九章〉。此為第四門是證「入最勝地」〈此中從十七章到二十章〉。相當於唯識宗之第十法雲地及佛地，為五位中之修道位後分及究竟位之全分。

²⁰⁷《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：「說如來境界，非聲聞緣覺及外道境界。如來藏識藏。佛及餘利智依義菩薩智慧境界。」(T16, No.670, p.510, c7-9)

²⁰⁸《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：「諸識有三種相，謂：轉相、業相、[生]真相。大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識及分別事識。」(T16, No. 670, p.483, a14-17)

²⁰⁹《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣離我我所，不覺彼故。三緣和合方便而生，外道不覺計著作者，為無始虛偽惡習所薰，名為識藏。生無明住地與七識俱，如海浪身[長]常生不斷。離無常過離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」(T16, No.670, p.510, b4-10)

法門，以「離妄爲本」，離於前七識妄想分別，方能契合第八真常妙心，真心獨現，達至佛果彼岸。

入最勝地最後一段經文是「會歸一乘」〈第二十章〉，佛說法雖有五乘共法，三乘共法，但最後皆會歸於一乘不共法，並希望人人皆得成佛。於是佛分析道：

大慧！云何種類俱生無行作意生身？所謂覺一切佛法，緣自得樂相，是名種類俱生無行作意生身。²¹⁰

種類俱生無行作意生身，乃是遍器世間、有情世間、正覺世間而現佛身，乃至異種異類之身，隨感而應。無行作者，言不假造作功用之境界。自證稱性圓滿無漏之功德，與十方三世諸佛平等。如佛說：

大慧！此是菩薩涅槃方便不壞，離心、意、意識，得無生法忍。大慧！於第一義無次第相續，說無所有妄想寂滅法。²¹¹

八地以至佛，復以種種方便而利他，雖得涅槃，方便不壞，離過患盡而得無生法忍。於所證第一義，皆是唯心，畢竟無所有，無有一定次第，得寂滅法²¹²。

進入第三相是自覺聖智究竟之相(pratyatmaryajnanagati-laksana)：那是對於一切法相，都無所執著，自得如幻三昧之身，進循一切諸佛所修行、所趣的諸地次第而行，此明示，本經所說爲佛自證的境界。「自證」是爲佛自心識的經驗，是離於一切言說，稱之爲「自所得聖智」。這種聖智亦是「如來藏智」或「如來藏空智」。

爲何楞伽王聞此經已，頓而開悟？因已遠離心、意、意識，而得斷除「自我」的三界相續身見之執著。此能證入清淨心；能體驗心識不受污染的境界，亦能入「如來藏」。

²¹⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.498, a4-6)

²¹¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, c7-10)

²¹² 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.303。

佛，「寂靜」或「遠離生」之義。「寂靜」亦是「無我」，與「寂靜」相對的是煩惱或無明。凡夫的無明是「自我」的執著；遠離生即是「無生」，服從於緣起法則的呈現稱為「生」，不落緣起便是「無生」。故「無我」、「無生」也是佛的法身。諸佛欲令凡外眾生，離生死輪迴及種種妄見，勇猛精進，而說佛自覺聖智究竟之相：

- 一、如來自性清淨，無諸垢染，故無分別愛憎，唯以本願三昧力安樂眾生，不因外道而生惱亂。
- 二、如來法身自性本空，實不能壞，雖歷三世間而平等不動。
- 三、如來度生光明無有數量。
- 四、如來自覺聖智無生滅變易。
- 五、如來智身本無增減，取不見減，投不見增。
- 六、如來不因眾生極苦之法而起煩惱，實由本願大悲心不捨眾生故。
- 七、如來說法皆隨順涅槃解脫義，恆常不變，坐斷三際而無來去相。

「如來」如此深意，實非不知生死本際的愚夫可知。眾生既不知生死本際，又如何能解脫？若離分別心，眾生生死就無差別了。以正智觀察內外諸法，就能取智與所取境，皆虛幻無實。如是則染心自滅，證如來清淨解脫果。

總的來說，諸佛悉皆平等、不來、不去、不壞，為安樂眾生，而不究竟滅，就像沙隨河流而沙性不變，法性不壞。

《楞伽經》是以「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」等來概括佛法全體。通過對它的了解，能次第入于一切諸地，乃至入如來自身內證智地。此「五法」，純粹是宗教的唯心主義。但在唯識來看，「五法」只是自我意識分別的產物。反觀若以《楞伽經》「自覺聖智」的角度看來，如果覺悟到世間，無非是意識分別的概念表象，

因而不再受虛妄認識所支配，而達到無相、寂靜的程度。若能契合修習者，所追求的「自覺聖智」狀態，亦是本經核心的最高境界了。

至於「三自性」，指「妄想自性」、「緣起自性」、「成自性」，是宗教唯心主義，對一切現象分類的一種方法。「三自性」的邏輯結構與「五法」是一致的：心、心所法，是因緣形成，此即「緣起自性」；由此因緣法上安置名、相而以爲實，就是「妄想自性」；從緣起自性上除滅妄想自性，是爲「真如」。以《楞伽經》的思想，對此真如的內證，就是「正智」；「正智」和「真如」，皆統名爲如來藏心，也就是「自覺聖智」的要義。

「八識」，若詳加說明就是人生本源的部分，此屬於本經的哲學核心，三界唯心之說。

所謂「二無我」，指人無我和法無我，是大乘佛教共同信奉的基本道理，也就是支撐《楞伽經》所要達到的最高「自覺聖智」之境界。值得提出的是，《楞伽經》最特殊的一點是把「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」最終歸結爲「五法」的真如，亦即「自覺聖智」之境界。就此而成爲其特色及不能用唯識、中觀或其他學說來套上《楞伽經》「自覺聖智」所要表達之義涵。

第五節 小 結

一切佛法，畢竟只是一乘，有志於大乘的菩薩，當勤加修學並完成聖智三相，才是佛法真正的歸趨。總視此入「自覺聖智」所行的次第是：於彼聲聞、緣覺、外道，所共修習的空相，而生的無所有相。依諸先佛誓度一切眾生的本願，修行而生的自願處相。於一切法相、非法相，無所計著，得如幻三昧，普現色身，向諸佛妙果地，進趣修行而生的自覺聖智究竟相。若能成就這聖智三相，便能到達自覺聖智，中道、實相的究竟境界。

以上藏識境界，亦彰唯識境之初依識而說明相，總刮明示一切法是唯識所變、緣起如幻之相，不可計執，若執即成妄。破之、自然顯一切法的真實性。佛法顯示三世諸佛皆說：諸住、諸地，悟自心現量，心外別無所有。第七地，心量住，第八地，無所有住，乃至佛地，最勝心量無所有住；並非別有一最勝法，只是心量無所有。佛以「自覺聖智」、菩提、證清淨法界，自受用身、法身；至於他受用身，遍一切處光明普照；三類化身，如意清涼，以身口意三輪隨機施化，方便為說諸乘。所有世間、出世間一切法，皆清淨法界所流出，皆是如來地法，無一定相續之諸法次第，畢竟唯心，一切差別悉皆平等，一切行果互攝互入，悉皆圓融。

第五章 《楞伽經》「自覺聖智」的修行方法與次第

佛法在修習的當中，於方法上是重在對治，而對治是指專以治心為主。治心須先立正解，繼而續以實踐方能達至實證。能實踐一切法，以對治惑業之苦，此可稱之為修行。修行必須與佛之教理相應，才能成就佛之證智境界，即證見佛之「自覺聖智」境。本章總分八節以探討「自覺聖智」的修行方法與次第。

第一節 前言

延續修習「自覺聖智」所行的次第，接著就是本經所要展示的修行要門。菩薩若想離妄證真，入「自覺聖智」境界，必須捨離喧囂的群眾、情染的習俗與昏沉的睡眠；當於靜夜的初、中、後三時，覺悟修行的方便法門。更應當捨離外道的惡見、經論、言說及聲聞、緣覺二乘的偏斷空相，然後才能一心求通達「自心所現妄想相」的智慧。此章為修煉「自覺聖智」的重要之工具，若無配合修煉的工具，就算有很好的質料，亦不能實現整體的工程。故佛教示眾生善巧方便之修行方法，其中就有：修正行、離妄想、依禪定、向涅槃、證轉依、等正覺。若能修行方能對治妄想分別，再依戒、定方能與涅槃相應，與此相互的當下，將識轉依於智而能達至佛之「自覺聖智」境。以下將逐一的分析：

第二節 修正行

本經是因大慧菩薩請佛為未來的大機眾生，說精勤不懈、無間之法，以及教示善巧方便之修行方法。佛除了一一勸菩薩摩訶薩，應當遠離凡夫、外道、小乘之相，還須一心以大乘為最終的趣向。所以佛說若欲得修行者大方便，菩薩摩訶薩必須成就四法：善分別自心現、觀外性非性、離生住滅見、得自覺聖智善樂。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷二云：

佛告大慧：「菩薩摩訶薩成就四法，得修行者大方便。云何為四？謂善分別自心現，觀外性非性，離生住滅見，得自覺聖智善樂，是名菩薩摩訶薩，成就四法，得修行者大方便。」²¹³

依此方便之法，修四種觀而行，方能證得成就。此所行之事，是為證見佛境，而成就歸趣於佛之「自覺聖智」。以下分別說明四種觀行：

一、善分別自心現(svacittadriwavibhavanata)

善分別自心現，指善能觀察三界一切法，皆唯心所現。無論內外諸法乃至萬緣，皆是心及心所之分別而顯現。若能離我、我所，三界生死也就無有去來。了知根、身、器界，都是從無始以來虛妄分別、習氣所現而為業報。以「前六識」依托為本質，隨而現起妄想相，乃至獲得聖果，這一切皆唯心顯現。若能具足唯心觀，即能掌握一切修行方法之總持。能識得唯心，這與佛菩薩就沒有差異了。經文如是說：

云何菩薩摩訶薩，善分別自心現？謂如是觀三界唯心分齊，離我我所，無動搖，離去來，無始虛偽習氣所熏，三界種種色行繫縛，身、財、建立妄想隨入現，是名菩薩摩訶薩，善分別自心現。²¹⁴

修行者能善觀察三界森羅萬象，各個唯是自心所影現，都非實有。如是觀察，一切形形色色的流變、去來等現象，表面似有作用，但尋其究竟，根本無有動搖去來，只不過由無始以來，受虛偽妄想習氣，所薰習的觀念而形成。這些觀念的形成，是被三界種種的五蘊所繫縛；是被生命根身器的建立所支配、黏著，所以妄想就隨之而入的顯現了。如果能透徹觀察這道理，即是大乘道的善分別自心現²¹⁵。

²¹³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.489, b26-c1)

²¹⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.489, c1-5)

²¹⁵ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.134。

二、觀外性非性(bahyabhavabhavopalaksanata)

觀察一切法皆唯識所緣而起，心外無有自體，猶如陽燄、夢、幻，分別執為實我、實法。此是凡夫外道，從無始以來，虛妄分別習氣為因之所現行。如經云：

云何菩薩摩訶薩，善觀外性非性？謂燄、夢等一切性，無使虛偽妄想習因，觀一切性自性。菩薩摩訶薩，作如是善觀外性非性，是名菩薩摩訶薩，善觀外性非性。²¹⁶

能善於觀察，外物與境的性能都是無自性，能觀察萬物的存在，隨時隨地都在變動不定，都是暫時偶然的顯現。就如夢、幻境的出現，又如光的影像消散一樣。一切外境及萬物的性能，都沒有固定的長久存在；都是由無始以來，受虛偽妄想習氣所薰習而生，沒有一物是真實的存在。若能清楚觀察此道理，就是大乘道的觀外性非性²¹⁷。

三、離生住滅見(utpadasthitibhangadrstivivarjanata)

觀察三界，一切有漏法都是無自性的。就像幻境及夢境，無自、他、共生，但卻隨識心之分別而顯現。心之內外，其實無有一法可得。既然無有一法可得，如何才能遠離於生住滅見？經文如是說：

云何菩薩摩訶薩，善離生住滅見？謂如幻、夢一切性，自、他、俱性不生，隨入自心分齊，故見外性非性。見識不生及緣不積聚，見妄想緣生於三界，內外一切法不可得。見離自性，生見悉滅，知如幻等諸法自性，得無生法忍。得無生法忍已，離生住滅見，是名菩薩摩訶薩，善分別離生住滅見。²¹⁸

能看透內外身心的一切境界，皆是緣起和合的。雖有而無生，一切都是自心境界的錯綜分別。由此就能確實印證，外物或外境是無自性的，一切現識作用是不存在的。雖是因緣和合所形成的萬象，但只

²¹⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.489, c5-9)

²¹⁷ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.135。

²¹⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.489, c9-16)

是時間、空間互相積聚之現象，不能長存不變。一切妄想是從因緣而生，三界內外的一切事物，的確沒有自性可得。唯有確實了知，諸法如夢幻的自性，了無形象可得，方能證入無生法忍。證得之際才能夠遠離，生住滅的妄見。這時妄想不生，智慧明照，是為大乘道的離生住滅見。

四、得自覺聖智善樂(svaprayatmaryajbanadhigamabhilaksanata)

自覺聖智善樂者亦可稱為意生身，就如其念，只須相續中，心意起用，即能無間、無礙疾速的往來，且能觀內、外一切法其性不可得，與現觀相應，證諸法如幻等性，入無生法忍，證超越「二無我」的「心、意、意識」、「五法」、「三自性」，得住「第八地」。如經云：

云何菩薩摩訶薩，得自覺聖智善樂？謂得無生法忍，住第八菩薩地，得離心、意、意識、五法、自性、二無我相，得意生身。²¹⁹

第八地之菩薩得無生法忍，於一切有漏法都不再顯現。精進勤修第一義無相之觀，念念自然趣入佛智。能觀離有漏，或得無漏之觀，即得無生法忍。二乘與菩薩的差別只不過是，二乘轉得第六妙觀察智之生空，菩薩得二空智，八地現前，升至十地等覺。入了佛地就開始具足四智，即離過、絕非，無漏不思議智，離心、意、意識等差別、真如平等、離一切相，一切法。所以八地以上，能得第六、七，二識所起之意生身。

此節主要明示若欲轉迷成悟，就須修正觀，隨而證入於如來身、法身或入法界。以緣生無性，一切唯心，所以當安住於諸法唯心之觀念，趨向佛果。觀察三有之苦，皆從無始以來，虛偽過患習氣為因之所集起，而了知三界唯心。思惟世出世間，最究竟上上之佛法，只是

²¹⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.489, c16-18)

自心所現，實無所緣、相分可得。所謂理智一如、唯一真如，此已到佛果智，自證實相的境界。除了須修正行之外，接著將介紹遠離妄想²²⁰。

第三節 離妄想

在第二節已說如何修行，但修行的目的是要離妄想。妄想從何而生？依據經文，將其歸為三類：依諸法因緣相而生、依言說妄想相而生、依相對概念的四句相而生。此是菩薩在修離語言文字相及離妄想分別心之差別行位。以下將說明如何遠離妄想：

一、遠離妄想自性

一切世出世間、有漏無漏諸法，悉入「五法」，即所謂：名、相、別想、正智、如如，依其性質而歸納為「三自性」。佛告菩薩皆當善巧通達於「三自性」，自性者、謂諸法本自如是之理。分別有三：（一）「妄想自性」，指虛妄、想念、起計較度量，執著於諸法之相。（二）「緣起自性」，即仗因托眾多之緣而起，很明顯的表示法是無實之體。（三）「成自性」，亦是畢竟成就不可破壞，圓滿成就真實之性。如經云：

復次，大慧！菩薩摩訶薩，當善三自性。云何三自性？謂妄想自性、緣起自性、成自性。大慧！妄想自性從相生²²¹。

若依此「三性」判一切法，則真實與虛妄，生滅與不生滅，就能分明的顯現。妄想者即虛無，緣起指依他幻有之義。成，即真實義。妄想自性從相生，指「妄想自性」是從「五法」中之相而生，也可說是從一切緣起之法相而生。世間一切事實皆從緣起，若執著此相為實有，此亦謂妄想。若能離妄想，惑、業方能空，生死才能了，這樣成自性就自然現起了²²²。

²²⁰ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.136~137。

²²¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.487, c4-6)

²²² 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.108。

二、遠離言說妄想相

大乘加行位菩薩，所修的主要是遣除言說妄想之習氣。所以大慧代表眾菩薩，請佛說此言說妄想相心的法門。觀一切法唯識即依他起，但有漏的依他起是從遍計執而起。無始以來遍計習氣，其實亦是言說妄想而起。如何可轉或遣除？必須於緣起自性，遣除諸言說妄想習氣，方可泯滅一切相，證真實性。

心能積聚諸名言習氣，而起諸言語分別相。所以必須觀照根源，以通達能詮之名言，及所詮之法相。遣除我、法二執以及無始以來妄想習氣，才能證無分別智，起後得智，趨向無上菩提之方法。大慧菩薩摩訶薩再以此義，請示世尊：

「惟願更說，言說妄想所現境界。世尊！何處、何故、云何、何因眾生妄想言說生？」佛告大慧：「頭、胸、喉、鼻、脣、舌、斷、齒、和合出音聲。」²²³

大慧問有關言說妄想所現之言說，是何處、何故、如何而生？佛答是由面部、身部、內外關節、及音聲上之高低屈曲之差別，而發生為一種可記別意義之符號。此指諸語言，也顯示出言說的生起。大慧再問，言說與第一義之關係，能說之語言文字是為第一義呢？抑所說之法相義理為第一義？佛卻回答兩者都不是。而是：

大慧！自、他相無性故，言說相不顯示第一義。復次，大慧！隨入自心現量，故種種相外性非性，言說、妄想不顯示第一義。是故大慧！當離言說諸妄想相。²²⁴

聖智所自證覺之樂境，假名為言說，用以遣去虛妄分別。無分別智之證，方是第一義。第一義，即諸法實相之義涵。此非言說、妄想境界所及，言說、妄想只能得諸法之共相，不得諸法之真實相。言說、妄想，非但不能通達聖境，即使是世間一切法的自相，也不能證得。

²²³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.490, b26-29)

²²⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.490, c12-16)

因爲言說文字乃是生滅法，動搖無常，眾緣展轉生起，所以不能顯示第一義。第一義心是無自相、他相，是無自體的；是離於言說、妄想相。

於此明示諸法是無自性，非言說所能安立。甚深畢竟空之義涵，於無分別智才能顯現，也是二乘及凡夫、外道，所不能了知。所以二乘及凡夫、外道，恆常流轉於三界生死及變易生死之中，不能了達一切法皆假名言說。佛對愚夫只能說此相似法，而對「自覺聖智」之佛子，指已證離妄無分別之境，就可以實際的開示離言之法了²²⁵。

三、遠離四句相

菩薩未證真如之前，皆未離四句的相對概念。四句義，即「一、異、亦一亦異、非一非異」或「有、無，亦有亦無、非有非無」等四句。一切思想言說，總不出此四句，若離此四句，則思想言論也就無所安立。所以成不思議，爲外道、二乘智所不能行。如大慧菩薩問佛言：

世尊！惟願為說離一、異、俱、不俱、有、無，非有非無，常、無常，一切外道所不行，自覺聖智所行。離妄想自相、共相，入於第一真實之義。²²⁶

愚痴凡夫，不知性自性心量，只想追求內心外境的一切事物，在這樣的觀念理論裡爭論。這都是因爲性自性，被無始以來的習氣所污染，而執著這些妄想以爲真實。殊不知，那只是錯覺所生的幻像而已。當看見有生住異滅的現象，就捉住內心外境的各種性能，於是就墮入同和異、俱生和不俱生、有和無、非有和非無、常和無常等的妄想妄見中。這就會產生互相對立、矛盾的見解和理論，只因爲不能了知一切都是自心的現量所致²²⁷。

²²⁵ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.146~147。

²²⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.490, c21-24)

²²⁷ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.148~149。

第四節 依禪定

按照佛教的修行方面，特別是禪的實踐，是一種直截的接觸宗教的方式，而不是學述上的研究。不過，卻也可透過學述的另一方式，以通往真理之路徑。實踐與學述固然不同，但是，學術上的文章，也都有出自禪中實參實證、身歷其境的經驗手筆²²⁸。

此節承前分別諸乘諸地行相，欲由相對達至絕對，就須藉禪定修習。《楞伽經》有說四種禪的境界：愚夫所行禪（hālopacārikadhyāna）、觀察義禪（arthapravicayadhyāna）、攀緣如禪（tathatāmbanadhyāna）及如來禪（tāhāgatadhyāna）。²²⁹

一、愚夫所行禪

愚夫所行禪是指聲聞、緣覺乘及外道的禪定修習。觀察一切無非是苦、無常、不淨、無我，了知人無我的道理，知此身也不過是肌骨聯繫組合所成。若計著於這些種種不淨之相，就會自相纏縛。所以觀察自身空相，以解脫形骸之累；並能堅定不移，作為修行的目的。由此次第觀察和定力的修持，漸次轉進，至證得滅盡定的境界。經云：

云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺外道修行者，觀人無我性，自相、共相、骨鎖、無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異觀，前後轉進，相不除滅，是名愚夫所行禪。²³⁰

此愚夫並非指一般的凡夫，而是指小乘兼及於外道。由於計著一切法自相、共相乃至觀成時，仍執著此定境界的相，就以為達到究竟了。凡心識有所執，即未達究竟的境界，因此名為愚夫所行禪。

²²⁸ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》自序，台北：台灣學生書局，1983初版，頁xiv。日本著名的禪僧，柴山全慶的著作《禪之歷史—中國》；鈴木大拙的《禪與生活》、《禪學隨筆》、《禪天禪地》；芳賀洞然的《禪之古典—中國》以及阿部正雄的《禪之立場》等等。

²²⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2：(T16, No.670, p.492, a13-14)

²³⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2：(T16, No.670, p.492, a14-18)

二、觀察義禪

由第一類中所說的愚夫所行禪之境界，了知自己和他人的修習，都是無有真實的自性。已觀人無我，繼續再觀法無我，知道一切法，實無有真實的自性；而且超越無義理之自、他、俱等外道句義，並能隨順諸地，於種種法無我義作觀察。如經云：

云何觀察義禪？謂人無我自相共相，外道自、他、俱無性已，觀法無我，彼地相義漸次增進，是名觀察義禪。²³¹

此觀門能覺知諸法自、共相皆無我，離於外道、小乘之執著，能隨順入初地無相之義，故名爲觀察義禪。此是菩薩之漸次進展，由於只依言說、理解來觀一切空無相的意義，所以還沒有通達如實親證之境界。

三、攀緣如禪

攀緣如者，是因爲緣真如之禪觀，所以名爲攀緣如禪。攀緣如禪又可稱爲觀真如禪或緣真如禪，就是推想「人和法」，「事和理」之根本，是無固定的自我存在，只是自我的妄想所生而已。如經云：

云何攀緣如禪？謂妄想二無我，妄想如實處不生妄想，是名攀緣如禪。²³²

這是修習觀察所遣的計我、計法之妄執，以及能遣的「二無我」觀，均不可得。如實的二我，本來是空，不起妄想分別。修至此時，心行處滅，親證真如，可屬通達位及地上菩薩的修習。

四、如來禪

²³¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.492, a18-20)

²³² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.492, a20-22)

此如來禪，真實證入如來境地，得到自覺聖智的三種樂住，住第一義境界，得三種意生身，故名如來禪。如經云：

云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。²³³

如來禪是菩薩以至佛地的禪定修習，是指觀能觀心空的空相亦不可得，而契入如來所證的法界。此禪之旨趣，是頓悟自心本來清淨無有煩惱，具足無漏之智性，且此種清淨心與佛無異，此心即佛。當轉識成智之時，能發不思議之妙用，大智慧自在，成辦利樂，度化眾生的不可思議事。

綜觀以上四種禪，愚夫所行禪，則為小乘及一切外道所行。由於心識已有所執，於是在禪定中便有種種境界。然後執持此種種境界以為實在，或墮「常」的一邊，如：長生；或墮「斷」的一邊，如：將心識的斷滅視以為涅槃。凡墮邊見者，就不能離煩惱垢了。經中，世尊欲重宣此義，而說偈言：

凡夫所行禪，觀察相義禪，攀緣如實禪，如來清淨禪。譬如日月形，鉢頭摩深險，如虛空、火盡，修行者觀察，如是種種相，外道道通禪；亦復墮聲聞，及緣覺境界。捨離彼一切，則是無所有，一切剎諸佛，以不思議手，一時摩其頂，隨順入如相。²³⁴

修行自覺聖智境，是由觀察義禪，入攀緣如禪，然後證如來禪。如是三種禪定，是為正定。但是，佛勸誡行者，一定要捨離、放下、遠離諸禪定的境界，不住於斷苦慕滅之聲聞，及觀緣起修之緣覺境界，一切歸於了無所得。如此十方刹土的諸佛，都會同時之間來摩頂，即自然的進入如來禪之境界了²³⁵。

²³³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.492, a22-24)

²³⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.492, a26-b5)

²³⁵ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.159~161。

第五節 向涅槃

所謂涅槃即「自覺聖智」的境界，是遠離生、死和壞、滅等作用與現象；是一切正覺修行者之所皈依的。涅槃之境界是與其因地的禪觀相關，有邪正、淺深之別，那就會導致其果地涅槃的正義了。吾人將本經所涉及的涅槃，分為四個階段來論述，並從這四種涅槃詳細分析出其差別意義：外道之涅槃、二乘之涅槃、菩薩之涅槃以及佛之大般涅槃。

一、外道之涅槃

諸外道有四種涅槃，此非佛所修持的自覺聖智之涅槃，佛告大慧：

諸外道有四種涅槃。云何為四？謂性自性非性涅槃，種種相性非性涅槃，自相自性非性覺涅槃，諸陰自共相相續流注斷涅槃；是名諸外道四種涅槃，非我所說法。大慧！我所說者，妄想識滅名為涅槃。²³⁶

以下分析外道之涅槃，有四種：

(一)性自性，非性涅槃(Bhavasvabhāvābhāvanirvāṇa)

就是對境無心，內在獨守清淨；謂諸法自性無性，計著本無後滅的無為涅槃境界。

(二)種種相性，非性涅槃(Lakṣaṇavicitrābhāvābhāvanirvāṇa)

認為各種現象的自性，都無存在的斷見；謂諸法實有種種本體而絕滅，計著無色界涅槃境界。

(三)自相自性，非性覺涅槃(Svalakṣaṇābhāvābhāvābōdhanirvāṇa)

對自己身心各種色相和內在的自性，認為根本無性；謂心、心所的知覺悉斷滅，計著無想定涅槃。

(四)諸陰自共相，相續流注斷涅槃

²³⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.496, a16-20)

(Skandhānām svasāmānyalakṣaṇasamtatiprabandhavyucchedanirvānam)

認爲自己五蘊，本來就有生生不已的功能存在；謂五蘊自、共相滅，流注猶存，計著斷滅流注爲涅槃境界²³⁷。

除了以上四種不是佛所說的涅槃境界之外，還有二十一種妄想的涅槃。外道以妄想的涅槃，而認爲已進入佛所說的涅槃境界。此依據經文再說明，讓行者能抉擇與各自檢驗，而不爲所惑：

佛告大慧：「或有外道：陰、界、入滅，境界離欲，見法無常，心心法品不生，不念去、來、現在境界，諸受陰盡，如燈火滅，如種子壞，妄想不生。斯等於此，作涅槃想。……有如是比種種妄想，外道所說，不成所成，智者所棄。大慧！如是一切悉墮二邊，作涅槃想。如是等外道涅槃妄想，彼中都無若生若滅。大慧！彼一一外道涅槃，彼等自論；智慧觀察，都無所立。如彼妄想，心意來去，漂馳流動，一切無有得涅槃者。²³⁸

佛破斥諸外道見有法壞，心外見有生滅無常，惑業未斷而有以下的計著：

- (1) 不念去、來、現在境界，諸受陰盡，計如：火滅、種子壞，就以爲是涅槃。
- (2) 計從生方至於滅方，以爲涅槃。如境界想息滅，猶如風止一般。
- (3) 以不見能覺之心、所覺之境，計爲涅槃，如閉目入黑闇一般。
- (4) 以不分別常與無常，而爲涅槃。
- (5) 以相起想，想能招苦，計無相爲涅槃，即無相外道。
- (6) 以一切法之各各自、共相，歷經去、來、現在，不作壞想以爲涅槃，如小乘有部一般。

²³⁷ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.196~197。

²³⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.504, c5 - p.505, a8)

- (7) 以一切法皆壞，唯我、人相不壞，計我永存以為涅槃，如尼
犍子一般。
- (8) 以惡慧取數論二十五諦第一之冥性、與二十五之神我。謂天
地萬物，未生前之冥初性，憂喜愛或黃赤黑之三德平均，無
物可得。由神我要求，而三求那不平均，轉變作一切物，以
為涅槃。
- (9) 以煩惱及福非福業自然會盡，不須智慧而得解脫，以為涅槃，
此乃苦行外道。
- (10) 以能見到大自在天造作者，為涅槃。
- (11) 以祖、父、孫展轉相生，父母、子孫世代流傳，別無異因以
為涅槃。
- (12) 以得見十六諦或二十五諦為涅槃，此諦非佛法中之諦。
- (13) 以見諸德所起和合之一異義為涅槃。
- (14) 以見事事物物，顯色自然如此為涅槃，此自然外道。
- (15) 以覺真實諦為涅槃。
- (16) 以禮拜六方受六德護國為涅槃。
- (17) 以時為涅槃。
- (18) 以見有物為涅槃。
- (19) 以見無物為涅槃。
- (20) 以見有物無物為涅槃。
- (21) 以見有涅槃之覺與涅槃有別為涅槃。²³⁹

²³⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.270~271。

以上二十一見，皆不成就涅槃而妄想成立，妄想中妄計為涅槃。心意所見之若生若滅，都是心意漂流，是智者所不許可。以上種種無一得涅槃者，皆因不能覺知，一切都是自心現量。因此，世尊欲重宣此義而說偈言：

外道涅槃見，各各起妄想，斯從心想生，無解脫方便。愚於縛、縛者，遠離善方便，外道解脫想，解脫終不生。眾智各異趣，外道所見通，彼悉無解脫，愚癡妄想故。一切癡外道，妄見作所作，有、無有品論，彼悉無解脫。凡愚樂妄想，不聞真實慧，言語三苦本，真實滅苦因。譬如鏡中像，雖現而非有，於妄想心鏡，愚夫見有二。不識心及緣，則起二妄想；了心及境界，妄想則不生。心者即種種，遠離相、所相，事現而無現，如彼愚妄想。三有惟妄想，外義悉無有，妄想種種現，凡愚不能了。經經說妄想，終不出於名，若離於言說，亦無有所說。²⁴⁰

二十一種外道，皆妄計有一個能夠解脫之方法；以及有個常被生死所縛之人，因不知道善巧方便，而必須離於妄想。如果只一味妄想於解脫，始終卻不能生於解脫。外道因妄計故而立說紛紜，各自異於其趣，就會妄見能所、有無，皆是癡妄，無能解脫。執著言語就能招惑業之苦，不能覺知真實，就更難以離苦了。所以，離言是為滅苦之主因。若能了知自心現，則妄想不生；如果遠離能、所相，所有事境雖現但非有。

其實凡愚夫眾生妄想所有之法，都脫離不了三界生死的流轉。其心若不能離於妄想，就不能瞭解佛所說之涅槃。

外道因為無明，不能了達唯心而遍計執著妄想，以為已證得涅槃，然而這並不是如來所證之涅槃。佛所說的涅槃，都須泯滅一切虛妄分別之識，即第六識；更應當疾離計著熏習長養藏識中之我執種子，以及虛妄分別的境界。若能滅有漏、有染的第六識，染識盡滅，藏識內

²⁴⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.505, a19-b9)

習氣漸漸除滅；則妄想識滅，入於如來智境，稱為涅槃。佛以此勸誡諸菩薩，修學如來涅槃之正見，不應當沉浸在諸外道涅槃之見²⁴¹。

二、二乘之涅槃

聲聞、緣覺的涅槃，是透過觀四諦、十二因緣，覺知蘊、處、界的自相共相都是無我。遠離五欲六塵，永斷三界見思惑，不起顛倒見，不生妄想。彼二乘等，就於他們但斷見思惑的修持，即覺自我和捨離貪著外境等的愛染，捨離習氣顛倒妄想，觀察人無我空，出三界生死，認為是涅槃，但此乃未達大般涅槃。如佛告知大慧：

諸聲聞畏生死妄想苦而求涅槃，不知生死涅槃差別一切性妄想非性，未來諸根境界休息，作涅槃想，非自覺聖智趣藏識轉。是故凡愚說有三乘，說心量趣無所有。是故大慧！彼不知過去、未來、現在諸如來自心現境界，計著外心現境界，生死輪常轉。²⁴²

眾生因不知生死涅槃乃是一切唯心所現，所以凡愚、外道在分段生死中流轉，二乘也在變易生死中流轉。佛法是依凡愚而說有三乘，如來之常不思議，確實非凡愚、外道及二乘所能證得。其差別悉是從自心分別而所現，如：聲聞不知生死涅槃、一切法無性，見生死為真實及可怖畏的。但不知生死之實相本空，乃妄計未來根塵境界悉滅以為涅槃。所以不能通達藏識轉，為清淨識自覺聖趣之大涅槃。此不思議之涅槃，並不是一般凡夫、外道及二乘所能證得，這是因為行者有種性的差別²⁴³，如經云：

復次、大慧！有五無間種性。云何為五？謂聲聞乘無間種性，緣覺乘無間種性，如來乘無間種性，不定種性，各別種性。²⁴⁴

²⁴¹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.273。

²⁴² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.486, c22-27)

²⁴³ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.95~96。

²⁴⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.487, a8-10)

以上所說常不思議之涅槃，唯修大乘行者、證如來智者之所能證得，非凡夫、外道及二乘所有。因為，以初發心修行者有五性之差別。性者、體性及種姓之義，如佛性之性；種性是種族姓氏之意。無間者、即契證義，指有契證於五乘法之五姓。五無間種性者，謂一、依聲聞種性證入聲聞乘。二、依緣覺種性證入緣覺乘。三、依如來種性證入如來乘。四、依不定種性證入於三乘：謂此類眾生在因上種性未定，以上三乘均能悟入，遇何乘緣而證何果；未入菩薩不退位之前，三乘進退無定。五、各別種性，亦稱為無種性或無出世種性。各別、言異類受生之異生，此指凡夫。

凡夫皆不能悟入前三乘之果，以為佛法只能增長人天之福報，不精進修習佛法卻退入外道；以升天為涅槃，墮落惡趣。常不思議、唯佛、菩薩能證得。而小乘、凡夫、外道之所以不能證得，是因為從無始生死相續以來，即有此五性的差別。佛告大慧：

聲聞緣覺涅槃者，覺自相共相，不習近境界，不顛倒見，妄想不生，彼等於彼作涅槃覺。²⁴⁵

復次、大慧！二種自性相，云何為二？謂言說自性相計著，事自性相計著。言說自性相計著者，從無始言說虛偽習氣計著生。事自性相計著者，從不覺自心現分齊生。²⁴⁶

二乘覺知諸法之自、共相，遠離六塵，知苦、空、無常、無我、不淨，免於顛倒之見，於此觀察人無我空而作涅槃。二乘有二種妄想自性計著相，是名相計著及事相計著。二乘雖可證人無我之涅槃，但卻猶有法執，此與外道是共同之相。二乘入滅正受，即有間斷、有時在定，有時不在定。二乘取法，起作意覺而入定。因不了唯心，灰心滅智，耽著為樂，以此執著為涅槃²⁴⁷。

²⁴⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 2：(T39, No.1789, p.373, b3-9)

²⁴⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 2：(T39, No.1789, p.373, b10-13)

²⁴⁷ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.164。

三、菩薩之涅槃

菩薩從初地至六地，入滅正受是與二乘共，就如上一段有說是有間斷、有時在定，有時不在定的。到了七地，即入無間常住定中，了一切法無有分別自性可得，也沒有一法可動心。不同二乘取法，起作意覺入定。至八地，與二乘同捨我愛執藏。

八地菩薩在六識上，法執不起。因此，八地能不住於三昧樂者，並修願波羅密以趨佛地，不同二乘之樂。佛分初地至七地之修習次第；善觀察心相，離人法二執，入二無我，不著生滅法自共相，入第八地；善四無礙，為第九地；決定力則達第十地；而正時時加持，不令墮入凡外過患，立地次第。如經云：

大慧！彼菩薩不久當得生死涅槃平等，大悲巧方便，無開發方便。大慧！彼於一切眾生界，皆悉如幻，不勤因緣，遠離內外境界，心外無所見，次第隨入無相處，次第隨入從地至地三昧境界，解三界如幻，分別觀察，當得如幻三昧，度自心現無所有，得住般若波羅密，捨離彼生所作方便；金剛喻三摩提，隨入如來身，隨入如如化，神通自在，慈悲方便，具足莊嚴，等入一切佛刹，外道入處離心、意、意識，是菩薩漸次轉身，得如來身。²⁴⁸

「自覺聖智」之證得，乃見一切法皆無自性之實體，緣起如幻；及如浮雲與夢等，皆是幻境不離自心。從無始以來虛妄蒙蔽，執取在外，如果能了知唯心如幻，斷除分別的因，泯滅妄想之緣，乃至能觀心寂，所觀的境是空，進而觀身及所受用的器界，都是依藏識而顯現之隨影。只要藏識斷滅，及離能所之取；自心若能空，則所現生住滅亦空，並入無分別，證菩薩地。此為八地菩薩，故能自在無開發、無功用行大悲方便。

得以常寂滅相，生死即涅槃，一切平等，不住生死，不住涅槃。此為八地菩薩，故能自在無開發、無功用行大悲方便。

²⁴⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.483, c17-27)

從空無起之因緣，度如幻之眾生，了達種種境界，是離心無有所得，行無相道，漸昇諸地。了達三界唯心，入如幻三昧，觀自心現影像無所有，得方便智，離諸有生起而證無生性。到達菩薩究竟地，入於金剛定，至無始來妄想煩惱剎那斷盡，入解脫道，隨證佛果。恆住於一切法平等、不二、真如，起諸變化，具足神通慈悲一切功德，遊眾佛刹，離於外道所起心、意、意識，轉所依識即成佛身。悟入菩薩之行，須遠離外道迷，達一切法唯識如幻，自覺覺他，即轉凡夫而為菩薩，由菩薩而成佛²⁴⁹。但是，佛告大慧，也有菩薩是不般涅槃的：

大慧！彼一闍提，非一闍提，世間解脫誰轉？大慧！一闍提，有二種：一者、捨一切善根，及於無始眾生發願；云何捨一切善根？謂謗菩薩藏，及作惡言：『此非隨順修多羅、毗尼解脫之說。』捨一切善根故，不般涅槃。二者、菩薩本自願方便故，非不般涅槃一切眾生、而般涅槃。大慧！彼般涅槃，是名不般涅槃法相，此亦到一闍提趣。²⁵⁰

一闍提眾生，為何不信世間有此解脫？此無信之闍提，說有二種：一、毀謗三寶不順法戒捨善根者。二、因悲憫無始眾生本願力，如地藏菩薩，永遠在生死流轉中度眾生，眾生度盡方證菩提。於此可知，由於不順從經律之說，謗菩薩藏而作惡言，一切出世善根均皆斷絕，不得解脫。至於菩薩本願方便，因憫眾生所以不取涅槃，若一眾生未入涅槃，菩薩就不先入。然而，若回顧眾生之無盡，而此類菩薩也就永不得涅槃，而入一闍提之趣，所以被列入不涅槃的法相。佛再告大慧：

菩薩一闍提者，知一切法本來般涅槃已，畢竟不般涅槃，而非捨一切善根一闍提也。大慧！捨一切善根一闍提者，復以如來神力故，或時善根生。所以者何？謂如來不捨一切眾生故。以是故，菩薩一闍提不般涅槃。²⁵¹

²⁴⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.58~61。

²⁵⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.487, b19-26)

²⁵¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.487, b27-c3)

菩薩一闡提，其實已達一切法空、本來涅槃之相，並沒有一涅槃可得，所以此菩薩畢竟不般涅槃，並非是捨善根之一闡提。然而捨善根之闡提，如果能遇諸佛菩薩，慈悲神力之加被，仍然還可以熏發出成佛之種，因為如來是永遠不會捨棄度化眾生的悲願²⁵²。

四、佛之大般涅槃

如何才能達至佛的涅槃境界？佛所說的涅槃真實義，須從第八藏識、第七識意、第六意識的執見與一切自性習氣，轉變成智慧境界，即稱為涅槃。所以諸佛的涅槃境界是自性本空、當體清淨寂滅，當下，更無餘事。

吾人將本經佛所說的涅槃真實義、歸納成如下：

佛告大慧：「一切自性習氣，藏意意識見習轉變，名為涅槃。諸佛及我，涅槃自性空事境界。復次、大慧！涅槃者，聖智自覺境界，離斷常妄想性非性。云何非常？謂自相共相妄想斷，故非常。云何非斷？謂一切聖去來現在得自覺，故非斷。大慧！涅槃不壞不死；若涅槃死者，復應受生相續；若壞者，應墮有為相。是故涅槃離壞、離死，是故修行者之所歸依。復次、大慧！涅槃、非捨非得，非斷非常，非一義非種種義，是名涅槃。²⁵³

如來之涅槃，是須將一切有漏識之自性習氣轉為無漏。見習，即我、法見之習氣，以我執發生有漏、善不善、無記之有漏業之習氣，就能感得生死之果。因此，必須將我執習氣及有漏習氣轉捨，為清淨無漏，此實則是轉捨其本空之妄執境界，是為大涅槃。

佛自覺智境是：非常非斷、非有性非無性。以離名言妄想及自、共相妄想，稱為非常。妄想離而第一義聖智慧親證，此稱非斷。非常，即非有性；非斷，即非無性。涅槃是不壞不死者，絕非世間有漏、有為法、有生死相續、有成住壞空。所以外道不明佛法，雖修得禪定果，

²⁵² 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.106~107。

²⁵³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.492, b7-17)

仍墮惑業之苦。此大涅槃是不思議法界，種種思量計度皆不可得，唯有親證方能相應²⁵⁴。有關佛之涅槃與二乘涅槃，佛再告大慧：

為無餘涅槃故說，誘進行菩薩行者故。此及餘世界修菩薩行者，樂聲聞乘涅槃，為令離聲聞乘進向大乘，化佛授聲聞記，非是法佛。大慧！因是故記諸聲聞與菩薩不異。大慧！不異者，聲聞、緣覺、諸佛如來，煩惱障斷，解脫一味，非智障斷。大慧！智障者，見法無我，殊勝清淨。煩惱障者，先習見人無我斷，七識滅；法障解脫，識藏習滅，究竟清淨。²⁵⁵

二乘只停留解脫分段生死，屬於有餘涅槃。佛陀為了令有餘涅槃之聲聞，能捨離退墮樂著二乘之行者，進求有餘涅槃，化佛授聲聞記。此只為誘進聲聞修行菩薩道，而非法佛的真實授記。所以授記諸聲聞與菩薩不異，是指聲聞已修得煩惱障斷，證得與菩薩相同之人空之理。所說之不異，指二乘與諸佛如來皆得煩惱障斷，所得之解脫是平等一味的。然而，二乘所證的並非是智障斷之無上解脫。所謂智障斷，即須見法無我，得殊勝清淨，不再染著。

二乘所證之煩惱障斷，只是過去見、思二惑所積習，並由了知人無我的道理，而頓然斷除煩惱障。若能將七識之根本無明斷滅，才能修得法障解脫；若識藏之生相與無明習氣都滅盡，方能證得如來究竟清淨之法體，亦是菩薩所須行的境界。所以菩薩所行與二乘所行，並非全然沒有差異²⁵⁶。此是因爲：

因本住法故，前後非性。無盡本願故，如來無慮無察而演說法。正智所化故，念不妄故，無慮無察。四住地、無明住地、習氣斷故，二煩惱斷，離二種死，覺人法無我及二障斷。大慧！心、意、意識、眼識等七，剎那習氣因，善無漏品，離不復輪轉。大慧！如來藏者，輪轉涅槃苦樂因。空亂意慧愚癡凡夫所不能覺。²⁵⁷

²⁵⁴ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.163~164。

²⁵⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.513, a15-23)

²⁵⁶ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.329~330。

²⁵⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.513, a23-b1)

法性即一切常住、本來如是。佛說本來如是之法，可表達為不說一字。如來以無盡本願，所薰得無慮無察之正智，以斷如來支末無明四住地、根本無明之無明住地的習氣，斷理事之二煩惱，離分段、變異之二種死，覺人法無我，斷所知二障。由於眼等七識本無自性，但因如來藏被無明所薰，而生剎那習氣，此不成善無漏之因，但有虛妄生滅之相，無有一實體流轉。如來藏有體，受生死輪轉，為苦樂之因，七識無體，不流轉。然而聖智境界甚深之理，卻為墮空之二乘、亂意邪慧之外道，及愚痴凡夫所不能覺。如經云：

大慧！金剛力士所隨護者，是化佛耳，非真如來。大慧！真如來者，離一切根量，一切凡夫、聲聞、緣覺、及外道，根量悉滅，得現法樂住，無間法智忍故，非金剛力士所護。一切化佛，不從業生；化佛者，非佛，不離佛。因陶家輪等眾生所作相而說法，非自通處，說自覺境界。復次、大慧！愚夫依七識身滅，起斷見；不覺識藏故，起常見。自妄想故，不知本際；自妄想慧滅故，解脫；四住地、無明住地、習氣斷故，一切過斷。²⁵⁸

真正的如來，須離一切凡夫、二乘及外道諸根所限之量，才能證得現前法樂安住、無間法樂智之寂滅忍，此並不是化佛之所能及的。一切化佛，是不從業生，而化佛，雖然非真佛，但卻不離於佛。化佛是因具足了眾生由緣所作之色相而說法，並非依如來自證之自通處，而說自覺聖智之境界。愚夫不覺第八識藏真體，依諸識起自心妄想分別之斷、常等見，不如實知、不能得見生死的本際。待此妄慧完全寂滅，方得解脫。如來已斷盡五住地之無明習氣，所以一切過失、邪惡，皆斷盡，而離一切業因與業果²⁵⁹。

此節主要是明示如來自覺聖智，必須離一切過及業報，然而，為了調伏沒有信心的眾生，了知罪福因果之定業，而顯示化佛方便的惡業，以警惕凡愚等能避免再受苦果。

²⁵⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.513, b1-10)

²⁵⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.329~330。

第六節 證轉依

隨著勝解及觀行的開展，到了本質上徹底轉變的當下，稱為「轉依」。「轉依」是對於由自心所顯現的種種之相，絕不起分別，且心無所動搖，不為識浪所轉，覺了一切法無性而能現身無礙。如經文：

謂第八地觀察覺了如幻等法，悉無所有，身心轉變，得如幻三昧及餘三昧門，無量相、力、自在、明，如妙華莊嚴迅疾如意。²⁶⁰

此明顯的指出吾人之身心主要能轉變的，是轉我愛執藏之根本依，方能證得無量三昧、無量相好、神力、自在及光明而迅疾如意，即能通達諸法自證圓滿無漏功德，了知第一義空，與十方三世諸佛平等性。如經中佛再告大慧：

非妄想一生一不生，所以者何？謂有無妄想不生，故外現性非性，覺自心現量妄想不生。大慧！我說餘愚夫，自心種種妄想相故，事業在前，種種妄想性相計著生。云何愚夫得離我、我所計著見？離作所作因緣過，覺自妄想心量，身心轉變，究竟明解一切地，如來自覺境界，離五法、自性事見妄想。以是因緣故，我說妄想從種種不實義計著生，知如實義，得解脫自心種種妄想。²⁶¹

此引文主要的是明示自證得自覺聖智之心，不生自心現量、不生非言語建立之分別、亦不生心外之法畢竟有無。心外並非另有一實體之第一義諦，若凡夫所取之心外實法，可以不生於妄想，而凡夫自心卻生種種妄想；這就不是另有種種境之實體能使妄想生起，而是在自心所現種種事相當前而生起。

離我、我所計著，斷能作、所作諸妄計因果，以了覺眾生自心妄想之相為鑑，而轉入如來知見之境界，於五法、自性分別之見，徹底

²⁶⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.497, c27-p. 498, a1)

²⁶¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.500, a8-17)

了悟，並盡於泯離。以是因緣，於種種不實之外境，知唯心所現，了知如實真義。於是佛再告誡大慧菩薩：

如是觀世間，心轉得無我。一切性不生，以從緣生故；一切緣所作，所作非自有。事不自生事，有二事過故，無二事過故，非有性可得。觀諸有為法，離攀緣所緣，無心之心量，我說為心量。²⁶²

若能了知一切諸法，皆是眾因緣和合而妄現，就無有自性可得。若能如此觀察世間，就能令妄心轉變，而證得二無我智。世間的妄想，皆因為執著四句的歧見；所以諸因緣，都是愚夫虛妄分別而生起的。能夠如實的觀察世間法相，即非有非無、離四句、絕百非，轉變捨離一切有漏，而能證得二無我。由離一切名、相、妄想，就能直達正智，並契入不妄不變之「如如」。這就像真空實際的境界，能住於寂靜常樂之涅槃，並交徹融攝於法界中，因而得種種意生身，此方為如來自證的心量。

總而言之，「自覺聖智」的境界，是無有任何虛妄境界所能遮蔽與障礙的。所以菩薩必了知一切法的相續和不相續之相，並捨離妄想覺，漸而達至佛所開顯的種種神變、莊嚴、無邊行願之境界，得勝轉依，此境能起自利利他的作用²⁶³。當眾生能觀察，因無始虛妄的惡習泯滅、覺知外境是自心所現，而阿賴耶身得以轉依、觀內外皆不起虛妄分別，指能取智、所取境皆虛幻無實。如是即轉如來清淨法身，而染心自滅，此已證得轉依之義了。

第七節 等正覺

正覺，是指真正覺悟之義。又可作正解、等覺、等正覺、正等正覺、正等覺、正盡覺。等者，是就所證之理而言；盡者，是就所斷之惑而言，名為無上等正覺、三藐三菩提之略稱。梵語 sambodhi 是正覺

²⁶² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No. 670, p.500, a24-b1)

²⁶³ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.231~233。

之意譯，音譯為三菩提。指證悟一切諸法之真正的覺智，即如來之實智，所以成佛又可稱為「成正覺」。

一切諸法，本來是空無自性，既無生死可了，也並沒有一個涅槃寂滅的境界可得。在本來清淨自性的真如中，既沒有一個所覺的境界，也沒有一個能覺的實體。如果執著佛境界的有、無，也就同樣執著有一涅槃可入或可出一樣，仍然還有法執。因此必須遠離能覺、所覺二邊，了無所住，才是佛法正覺的真實內義。如以下的經文有如是說：

大慧菩薩復白佛言：「世尊！如世尊說：『六波羅密滿足得成正覺。何等為六』？佛告大慧：『波羅密有三種分別，謂世間、出世間、出世間上上。²⁶⁴

由於先前都在開示因心的迷悟而有凡聖的差距，大慧菩薩惟恐眾生執迷不悟，心不去修行，而墮入斷滅見。所以繼果之覺，而問如何修六度之行，目的是令行者能慕果起行，進而證入果位。佛答波羅密有三種分別：世間波羅密為人天行、有為有漏；出世間者為二乘行、有為無漏，所修福智已非剎那；出世間上上者為一乘行、無為無漏，此指一切如來平等法身。佛再分析說：

大慧！世間波羅密者，我我所攝受計著，攝受二邊，為種種受生處，樂色、聲、香、味、觸故，滿足檀波羅密。戒、忍、精進、禪定、智慧、亦如是。凡夫神通及生梵天。²⁶⁵

凡夫所修之世間波羅蜜，計著我、我所，貪著種種受生；亦著於二邊，不能達於中道彼岸；成就凡夫之種種神通，所以只能生於梵天。至於出世間波羅蜜，佛告大慧：

²⁶⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.512, b24-27)

²⁶⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.512, b27-c1)

大慧！出世間波羅蜜者，聲聞、緣覺、墮攝受涅槃故，行六波羅蜜，樂自己涅槃樂。²⁶⁶

出世間波羅蜜，即二乘之六度行。二乘人厭生死苦，不取三界福報，向所取之解脫而了生死，住於涅槃之樂。雖修六度，唯求自利，不得圓滿成佛。接著道出，出世間上上波羅蜜：

出世間上上波羅蜜者，覺自心現妄想量攝受、及自心二故，不生妄想。於諸趣攝受非分，自心色相不計著，為安樂一切眾生故，生檀波羅蜜，起上上方便。²⁶⁷

出世間上上六度者，謂菩薩覺了一切諸法，是依於自心所現之妄想量，而起攝受計著。能如實知，見自心能、所二法皆非實體，而於一切法不生妄想，不住色聲香味觸法而行佈施，不為己樂，但為利益、安樂一切眾生而生檀波羅蜜，起上上之度化眾生的方便。這又如何能修成？佛說：

即於彼緣妄想不生戒，是尸波羅蜜。即彼妄想不生忍，知攝所攝，是羸提波羅蜜。初中後夜精勤方便，隨順修行方便，妄想不生，是毗梨耶波羅蜜。妄想悉滅，不墮聲聞涅槃攝受，是禪波羅蜜。自心妄想非性，智慧觀察，不墮二邊，先身轉勝而不可壞，得自覺聖趣，是般若波羅蜜。²⁶⁸

若能於「能持」、「所持」諸妄想分別之心皆不生起，心得清淨，而得成就性戒。若能於「能忍」、「所忍」等境上妄想分別之心皆不生；能如實了知，能攝、能忍之心、所攝、所忍之境皆非實有，謂能成就無生之忍波羅蜜。如果能於晝夜，精進勤習種種方便，隨順如實法性而修無上智慧方便，此就能成就，出世間上上毗梨耶波羅蜜。若能寂滅一切妄想分別，而不墮於聲聞對涅槃之攝受計著，此能成就，出世間上上禪波羅蜜。如果能覺了自心所現，一切妄想非有自性，以正智慧觀察妄想境界，不墮於二邊邪見、不起有無見、離於生滅、佛

²⁶⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.512, c1-3)

²⁶⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.512, c3-6)

²⁶⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.512, c6-13)

性常寂不壞，轉得最勝妙身而不壞，無漏身非剎那壞。當六度具足，證得自覺聖智趣，是為出世間上上般若波羅密²⁶⁹。

等正覺皆以離妄為本，也是實踐自覺聖智究竟圓滿的境界，能了達如來等正覺之自身、自覺性。此如來清淨法身的平等自性，不但能自覺，且能覺他，教化眾生，能令眾生轉凡為聖，達至修行的正真目的。

第八節 小 結

此章主要是說明「自覺聖智」的修行方法與次第，並將教、理及正確的行持，落實及實踐於生活上。由修正行、遠離種種顛倒妄想之戒行規範，進入外息諸緣，內心寂靜、不離實相入道之真定。就此能從根本的解決對愛和無明的束縛，滅除惑業之苦，趨向解脫涅槃；身心及外境皆能徹底的轉依，從煩惱的雜染，轉向離垢的純淨，又從偏蔽的知見，趨向圓明的悟解；這一連串實踐的全程，都須與智慧同並推進，乃至最後究竟的等正覺，也就顯示出智慧的最高標準的「自覺聖智」境。

²⁶⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.325。

第六章 《楞伽經》「自覺聖智」的實證

此進入教、理、行之證果的階段。《楞伽經》是經大慧總問之百八義，引起佛說諸佛自證的究竟之大乘正理趣。「百」是以「事」為對象，「事」之數目是以「百」來顯出其繁雜。「八」是指「相」，「相」局限於八種義涵之內。世間之事，無論是推理、分析、計度，都不離二極端。而且，還延伸到四極端，然後再延伸正、反的八個相態，如：「有」，延伸有、無二端，或有無、俱不俱四極端，再發展為正、反八個相的形態。如「有」之正、反相，所延伸出為有、非有、亦有亦非有、非有非非有四極，而「無」之正、反相，所延伸出則為無、非無、亦無亦非無、非無非非無四極，以此八個相，就能概刮「百」事之相對義涵。

第一節 前言

佛之慧境是與戒、定相皆並俱的。佛無一時刻不在定中，即所見的無一不是內證境界。佛法真正之定，並不拘於跏坐修定，而是心能一刻都不遠離實相，且刹那都與一切智智相契應。計度乃是戒、定之反面，凡夫遇到任何事情時，皆以利害的心思來決擇，此心思名為計度。由於計度，迷惑也隨著邪知見解而產生，此乃戒定的最大障礙。修戒、定、慧都是意在解脫，所以定必須從根本淨除計度，而修定有其方便與次第，這在前二章已說明。

從知道修煉「自覺聖智」所行的次第，並了然清楚修行「自覺聖智」的方法之後，如何才是通達「自覺聖智」所證的境界呢？此是本論文最困難但卻是最重要的一章。所謂：「言語道斷，心行處滅。」又：「佛之證境，非語言文字章句所能言詮。」；「若證言證，即是謗佛謗法。」等難于描述的佛境界。然而，本著此難入的經典，期望能有一淺顯的入徑來了知「自覺聖智」所證的境界。故引用佛陀在本經所說的基本立場：

佛告大慧：「覺人法無我，了知二障，離二種死，斷二煩惱，是名佛之知覺。聲聞緣覺得此法者，亦名為佛。以是因緣，故我說一乘。」爾時世尊，欲重宣此義，而說偈言：「善知二無我，二障煩惱斷。永離二種死，是名佛知覺。」²⁷⁰

若能證覺了人無我和法無我，此稱為覺知人、法二無我。能斷除煩惱障和所知障，此稱為覺了二障。遠離分段生死和變易生死，此稱為離二生死。能斷滅了貪、瞋、痴的根本煩惱和忿、恨、覆等的隨煩惱，此稱為斷二煩惱，以上的境界也被稱為佛自覺的境界。修持聲聞、緣覺的修行人，得此境界，亦同等是佛了。

此章將分析「自覺聖智」的無二慧，指所觀察之境界如何變化、相狀與外道定之差別乃至通達三昧的境界。接著再分析「自覺聖智」之住地及種類等功用，最後是論述「自覺聖智」所證之境界。

第二節 「自覺聖智」的無二慧

這裡所謂的「二」，即染淨、起滅、生死、善惡等二事。但是，若從實相來觀察，此「二」實際上是無「二」的。例如：染淨，染法之實相即淨，淨者是由染性而見，並非離開染而見淨，因此染淨相連而顯現二法。若從實相來論述，此二染淨其實皆不俱存，不能說為「二」。佛法之精髓，意在明示人、法本無定性，此無二的實相，亦是涅槃、空相、流轉無定性等皆同一義而異名，也就是「無生」、「無二」之義。證得「自覺聖智」是必須經由種種實際的修行，若要達成究竟之境界，是以「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」等行法為入處。此行法必須遠離與實相無二相違的能所、有無、令生二種分別等法。經中如此明示「無二」之義涵：

云何無二？謂一切法，如陰熱、如長短、如黑白。大慧！一切法無二，非於涅槃彼生死，非於生死彼涅槃；異相因有性故，是名無二。如涅槃、生死，一切法亦如是」。爾時、世尊欲重宣此義，而說偈言：「我常說空法，遠離於斷常，生

²⁷⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.498, b16-22)

死如幻夢，而彼業不壞。虛空及涅槃，滅二亦如是。愚夫作妄想，諸聖離有無。²⁷¹

以上主要是說明世間一切相對待之「二」法，有爲無爲、有漏無漏，如：黑白、長短，生滅、斷常等皆落入「二」，絕了相對之法才能稱爲「無二」。一切對待皆是凡夫依妄識分別而生，所以無二法相，即是一切法究竟的實相。真理是絕待的，如陰熱、長短、黑白皆相待而立，若將各自獨立分開時，卻各自的自性也不能成立。如長是因爲短而成立，則長無有自性；若長是有自性，就不須待「短」而成立；而今須藉由「短」才能見「長」。由此了知長性並不能獨立存在，長性既然不能獨立存在，則「長」就無自性了。相同的以此推論，若短是因長而成立，則短無自性。長、短之性既然皆非本有，則是相待而生，所以，一切法實際上是「無二」，因相待性而能見其差別性。

有、無是二邊極端的見解，皆是妄心之所致，若能淨除外境，妄境自然寂滅。所謂無取的境界，並非除滅了而成無，當平等心現證真如時，此即聖智自證境界。眾緣所生之法，非佛及外道等所能造集之而有，所以計有計無，皆是妄想之邪見。而無二慧的自覺聖智境，是以諸法本空、無所生、無所滅，離於有無的²⁷²。如經云：

大慧！如來所得智，是般若所熏。大慧！如來非心意意識，彼諸陰界入處所熏。大慧！一切三有，皆是不實妄想所生，如來不從不實虛妄想生。大慧！以二法故有常無常，非不二。不二者，寂靜，一切法無二生相故，是故如來應供等正覺非常非無常。大慧！乃至言說分別生，則有常無常過。分別覺滅者，則離愚夫常無常見不寂靜慧者，永離常、無常，非常無常熏²⁷³。

此引文是以三種意義，來證明如來被稱爲真實常的原因：

²⁷¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.488, c29-p.489, a9)

²⁷² 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.125~127。

²⁷³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.510, a15-23)

第一、如來的法身是因以般若所薰修而成，所以名為真實常。此如來之常不同於三界眾生，皆是從心意意識、陰界入處妄想所薰而成，所以都是無常。如來是因不從妄想所薰生，故獨稱為真實常。

第二、以如來法身寂靜，名為真實常。如果能從執真、妄二法為相對待者，就能見真實者為常，而執著虛妄分別者為無常，這就不能符合真妄不二的道理，乃是常與無常二法的分別。然而如來所體證的不二之道，乃是一切法渾然寂靜，真常虛妄，本然一體。了知無有真、妄二相的生起，此為如來所頓證，是離一切相，離於常、無常，所以非常非無常，亦是真實常。

第三、是因法身離於言說，所以是真實常。由於薰習的不同而墮於常、無常之計著，因此所見真妄皆有所別。若有少許言說分別，即墮於常、無常之過。唯有如來能寂滅一切分別之覺想與言說，建立於言語道斷，心行處滅，契合於離言法性。由於凡愚因內心不能寂滅妄想之薰，不能覺知此五蘊色身之無常；反之，「自覺聖智」境卻能永離妄見，諸惑永息，生死永斷²⁷⁴。

總括此節，「自覺聖智」與無二慧同一義涵，有二即有分別，無二，以一切法皆寂靜、平等性清淨無二，亦不說常與無常。如來，指諸法如義，以寂靜慧離言說、離愚夫二分別見。所有二見、四句過患，皆由眾生，無實義之言說妄有所立。離分別及虛妄惡習，以平等觀一切，其實皆是自心所現。若能不取一法，亦了知非言說所能安立，此即「自覺聖智」無二慧的義涵。

第三節 「自覺聖智」的住地

從上一節了知「自覺聖智」的無二慧，接著是分析如何能進入及安住於「自覺聖智」的住地？於此地又有甚麼特殊之處？如實修行的人，能令心、意、意識及身心轉變，而得聖種類身。在這之前已論述

²⁷⁴ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.305。

佛說：「妄想清淨，即是聖智境界。」大慧菩薩，為令眾生都能提昇進入而安住「自覺聖智」的境界，所以提問此究竟的聖智境界。其實此境界是本然清淨的；心、佛、眾生，於此各皆圓具這獨超之義，不由他證，圓滿戒、定、慧，成就法身。

無論是過去、現在和未來的三世諸佛的說法，都是以一切諸法，無非是「自心現量」之所生而說。所謂「自覺聖智」的住地，或住於涅槃的境界和如來的果地，也是唯心所顯現。而「自心現量」是包含菩薩七地「遠行地」及第八地「了無所得」之地。此二地，便是修行者的住地，然而，「自覺聖智」的住地亦即是「佛地」，是修行者最高，且最殊勝所成就之地。如佛告大慧：

前聖所知，轉相傳授，妄想無性。菩薩摩訶薩獨一靜處，自覺觀察，不由於他離見妄想，上上昇進，入如來地，是名自覺聖智相。²⁷⁵

「自覺聖智」的行相，是前聖所自證知覺，轉相轉授的甚深之法，主要的是「妄想無性」。菩薩秉此教義，獨自於一寂靜之處，以自覺的智慧，觀察此「妄想無性」之理。覺知此是，不由於其他法門所能修證的。唯有獨超一門的直進，離於能見、所見等一切妄想，如是於菩薩地中，上上昇進，而入如來自覺之地，是名為內證「自覺聖智」之行相。

如何修持才能得住於「自覺聖智」之地？佛解說道：

自覺聖智所行，離妄想自相共相，入於第一真實之義諸地相，續漸次上上增進清淨之相，隨入如來地相。²⁷⁶

眾生之所以不得見「自覺聖智」之妙境，常為「四句」這一切根本妄見及惡見所致。因此翼真修行者，必以離「四句」為首要，「四

²⁷⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.497, b2-5)

²⁷⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.490, c23-25)

句」不離，則會迷惑障難。若能遠離「四句」之過，就能離於一切妄想計著之自相、共相，自然就能趣入於第一真實之「自覺聖智」地了。

佛告大慧：「五法、自性、識、二無我，分別趣相者，謂名、相、妄想、正智、如如。若修行者，修行入如來自覺聖趣，離於斷常有無等見，現法樂正受住現在前。大慧！不覺彼五法、自性、識、二無我，自心現外性。凡夫妄想，非諸賢聖。²⁷⁷」

佛再告知大慧，若能真實修習「自覺聖智」之法，善諦觀五法、三自性、八識、二無我等皆是為心現量，本非實有，即得入於「如來自覺聖趣」，離於斷常有無等惡見，得安住於「現法樂正受」中，並且三昧樂常現在前。凡愚之所以不能覺，是因於自心所現，妄想分別執著一切外法之性為實有，此非諸聖賢的正智所見。

已了知修習之方法，住於「自覺聖智」之地，又有何不可思議之事與起用呢？經文有清楚的說明：

謂入如來地，行[得]自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。²⁷⁸

能入如來地者，是上上智頓根人所修持。依如來不生不滅為本修習之因，而頓悟一心，頓圓佛地，圓滿戒定慧之行，證得「自覺聖智」相之三種樂，即禪定、菩提、涅槃，而於其中安住。此能成辦為度化眾生，頓能成熟一切眾生不思議事，令其隨順法性，入於真如究竟實際之相，是為如來清淨禪。除此之外，還能：

知上上地相，大願殊勝，神力自在、法雲灌頂，當得如來自覺地，善繫心十無盡句，成熟眾生，種種變化，光明莊嚴，得自覺聖樂三昧正受。²⁷⁹

²⁷⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.510, c26-p.511, a2)

²⁷⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.492, a22-24)

²⁷⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.495, c7-11)

這裡主要是明示於佛地之所得益，以及起用之智相，能現示種種神通力，變現自在上上增進，到第十「法雲」地而受灌頂。當證得如來自覺聖智地，善能繫心於十無盡句，恆無捨離為成熟眾生，作種種變化的應現，光明莊嚴，恆得自覺聖樂三昧正受。這時，世尊為了眾生能真正明了，所以再次分析與歸納，並重宣此義：

心量無所有，此住及佛地，去來及現在，三世諸佛說。心量地第七，無所有第八；二地名為住，佛地名最勝。自覺智及淨，此則是我地，自在最勝處，清淨妙莊嚴。照耀如盛火，光明悉遍至，熾燄不壞目，周輪化三有。化現在三有，或有先時化，於彼演說乘，皆是如來地。十地則為初，初則為八地，第九則為七，七亦復為八，第二為第三，第四為第五，第三為第六，無所有何次？²⁸⁰

三世諸佛皆有如是說：『一切法之諸住、諸地，乃是悟於自心現量，心外別無所有。』第七地稱為「心量住」，第八地名「無所有住」，乃至佛地，方能稱為「最勝心量無所有住」。這並非別有一個最勝之法，只是心量無所有。佛以「自覺聖智」之菩提，以證清淨法界，自受用身、法身。至於他受用身，遍一切處，光明普照；三類化身，如意清涼，以身口意三輪，隨機施化，方便為說諸乘。

所有世間、出世間一切法，皆清淨法界所流出，皆是如來地所顯現之清淨法。此是無有一定相續之諸法次第，其畢竟是唯心，一切法悉皆平等無差別，一切行果悉皆圓融。所謂平等大乘，即互攝互入，並沒有一頓或漸可判定的²⁸¹。

離一切見，親證真如，一切相無所有，是為初地菩薩。於是離一切所應證，離一切所能證，次第而至十地，神通功德，究竟圓滿。而仍不違本願，成熟眾生，普應示現，不假造作，如如不動，住「自覺聖智」之地，就能圓成一切佛事。

²⁸⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.509, c10-24)

²⁸¹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.304。

第四節 「自覺聖智」所證的境界

修習大乘菩薩的行者，除了應當勝解「自覺聖智」的無二慧，進而住於「自覺聖智」之無所有地。於此，觀察一切法相，皆由覺了人、法無我，開發出佛之知見，發起無量歡喜之境界。這些境界，都是由於能處在自性如幻三昧中，不斷的修習而生起的。此種種勝相，為最勝佛子所修行。由此地，再超過佛子地，達至「自覺聖智」的境界，便得到「如來自在法身」，也就是能徹底了知人無我與法無我了。

佛所證的境界是深不可測，為了求證佛慧，大慧菩薩請世尊開示佛所證的境界，即佛所知所見，實際上是超越能所、對立的諸法實相。如佛告大慧：

覺人法無我，了知二障，離二種死，斷二煩惱。是名佛之知覺。聲聞緣覺得此法者，亦名為佛。以是因緣故，我說一乘。

²⁸²

證覺了人、法二無我之空性中本無有差別性；了知煩惱障是對執著自我而造諸有漏業、召感生死苦果，能障礙解脫。此外，所知二障是以無明為中心，不能了知一切法空性，二乘對無邊法門不能通達，不能生起大悲願力而障礙菩提。大乘因已了解所知障，錯亂顛倒，亦能知煩惱，無有實體，所以能遠離分段與變異二種生死。唯佛能證得無量自在法身，方得永離生死，壽命無量。能究竟斷除無明、疑惑、煩惱，二煩惱即俱生無明與分別無明，此二無明須到佛果位，方能完全淨除，究竟覺悟。聲聞緣覺之行人，若能回小向大，而證得此究竟境界，也能得名稱為佛，所以三乘以是因緣，佛說唯一佛乘。

以下依據經文，並將此佛「自覺聖智」的境界作詳細的分析：

一、善知「二無我」

²⁸² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.498, b17-19)

善知「二無我」，就具備兩種無我的覺照或空智：一是、人無我，即五蘊、十二處、十八界，三種法和合的假我無實體，屬我執，破之則能解脫煩惱障。二是、法無我，謂無實質，屬法執，破之方能解脫所智障。如經云：

云何人無我？謂離我我所，陰界入聚無知業愛生。眼、色等攝受，計著生識，一切諸根，自心現器身藏，自妄想相施設顯示。如河流、如種子、如燈、如風、如雲、剎那展轉壞，躁動如猿猴，樂不淨處如飛蠅，無厭足如風火。無始虛偽習氣因，如汲水輪生死趣有輪，種種身色如幻術、神咒、機發像起。善彼相知，是名人無我智。²⁸³

在一個無邊際的大宇宙，是沒有分別，有或無我的存在；或是有無法的存在，一切都是和大宇宙合為一體的。菩薩修行當中，必須善於諦觀二種無我之相，所謂人無我和法無我。

何謂「人無我」呢？須知離了無始以來，妄想自性所執著的我，和由我所引起的所作、所為、所想等，皆由五蘊所構成人、我的身心作用，都是由無始以來，愚痴和愛欲之業力所生。例如：由眼和色塵等的攝取與執著，便是眼識的作用。其餘諸根的所知所識，也是如此。身心一切諸根，以及自心所現，器世間的物質；和能藏一切種子的賴耶識，都是自心所顯示的生滅的現識與法相。譬如：河流、種子、燈、風等，都在剎那輾轉相續，不停變壞而無止境。

人自生執著，自心便躁動如猿猴、歡喜逐穢如飛蠅，像風火一樣，無厭足的吞滅一切。其實，這都是由無始以來，虛妄分別習氣所形成。於此輪轉生死，而生出種種類身。就像幻術和神咒，機鈕一發動，形象也跟著起作用。若善於觀察這種五蘊假體、無我及無我所等相之實際情況，便能了解實際上，並沒有實在的我存在，這就是人無我的智慧了。

²⁸³ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.487, c22-30)

佛繼續開示何謂法無我：

云何法無我智？謂覺陰界入妄想相自性。如陰界入離我我所，陰界入積聚因業愛繩縛，展轉相緣生，無動搖；諸法亦爾，離自共相，不實妄想相，妄想力，是凡夫生，非聖賢也；心意識、五法、自性離故。大慧！菩薩摩訶薩當善分別一切法無我。善法無我菩薩摩訶薩，不久當得初地菩薩無所有觀地相，觀察開覺歡喜，次第漸進，超九地相，得法雲地。於彼建立無量寶莊嚴大寶蓮華王像，大寶宮殿，幻自性境界修習生，於彼而坐，同一像類諸最勝子眷屬圍繞。從一切佛剎來佛手灌頂，如轉輪聖王太子灌頂，超佛子地，到自覺聖智法趣，當得如來自在法身，見法無我故，是名法無我相。²⁸⁴

若能覺知色、受、想、行、識之五蘊；六根、六塵、六識之十八界；六根、六塵之十二處等各別法相，互相涉入妄想的情況，由此便能了解，自性本來即「如如」，而蘊、界、入，本已遠離我、我所之分別相。其所以會有蘊、界、入的積聚而為身心，此因已被業愛之繩縛，互為諸緣，所以諸相顯現。實際上，一切諸法，本無有生滅、來去、自他諸相，沒有實法可得。其之所以形成虛妄不實的妄想之力。只是凡夫們，習慣分別所生的作用，並非聖賢的境界。如是漸次觀察，漸離諸識、五法、三自性等分別，得無分別真智，是為法無我智，亦稱為佛性。

如此能善修習法無我觀，證入平等智之初地菩薩，知一切法畢竟無得、能所之相，悉然寂滅。於是開覺歡喜，漸次上升至究竟地，到法雲地之後，心知將成佛，現大莊嚴寶蓮宮殿，於百萬億佛剎中，現幻性境界所成就之佛子圍繞，一切佛皆以五智水來灌其頂，超佛子地，證自覺智，圓滿法身，直到成佛，是名法無我相²⁸⁵。

此境能啓用轉化，如經云：

²⁸⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：(T16, No.670, p.487, c30-p.488, a13)

²⁸⁵ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.112~113。

如是菩薩摩訶薩得無生法忍，住第八菩薩地，轉捨心意意識、五法、自性、二無我相身，及得意生身，得自覺聖智善樂。²⁸⁶

當菩薩得無生法忍後，即進入並住於第八菩薩之不動地，於轉瞬間，便得捨離由八識之心、意、意識、五法、三自性、八識、二無我相所成就之身，因而得「自覺聖智」至善妙樂境界。菩薩若依此四法門修行，亦得從因至果，一門直入，層層增進，而起用化他之無上方便。

二、斷二障、離二死、斷二煩惱

經中的大慧菩薩，為令行者不迷執於涅槃，所以繼問小乘四果，能令菩薩若知小乘所修之行、所得之果，以之為鑒，可得不墮之業。所以請佛開示四果，所修方便行相及所得之果，離人我相，進而離法我及斷二障，以自利利他。如經云：

謂二無我相及二障淨，度諸地相，究竟通達，得諸如來不思議究竟境界，如眾色摩尼，善能饒益一切眾生，以一切法境界無盡身財，攝養一切。²⁸⁷

佛說不以能作、及所作法之自體相而說涅槃，執取心外有法，但由分別境界識滅，即無明所知二障滅，名得涅槃。彼第六識為第八識因，第八又為第七所緣，所以諸識依止而展轉聚生。若意識分別、習氣斷，諸識種種虛妄不生。要以達法無我，遠離二障，得無分別平等智，入三解脫門。二乘如海中浮木，逐波浪而轉動無定，喻其愚智不了境界唯心，便為無明境界風飄蕩；煩惱雖滅，餘習仍在。所以二乘不過得到滅受想定，還未能達到佛的境界。佛說得證佛境界者，必須具備以下的條件：

大慧！如我所說涅槃者，謂善覺知自心現量，不著外性，離於四句，見如實處，不墮自心現妄想二邊，攝所攝不可得，

²⁸⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.489, c27-29)

²⁸⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：(T16, No.670, p.494, c21-24)

一切度量不見所成。愚於真實不應攝受，棄捨彼已，得自覺聖法，知二無我，離二煩惱，淨除二障，永離二死。上上地，如來地，如影幻等諸深三昧，離心意意識，說名涅槃。²⁸⁸

佛說涅槃，以善覺知自心現量，不取外境為要，此為本經中之要義。誤入歧途而求涅槃，非但不得解脫，反而會轉增生死之束縛。若能以此修學，離於四句，住如實見，乃能離一切外道之所墮，進修於諸佛菩薩之所行，得大三昧，離心、意、意識者，即知一切唯心，不生妄想而說名涅槃²⁸⁹。佛再分析說：

大慧！因是故記諸聲聞與菩薩不異。大慧！不異者，聲聞、緣覺、諸佛如來，煩惱障斷，解脫一味，非智障斷。大慧！智障者，見法無我，殊勝清淨。煩惱障者，先習見人無我斷，七識滅；法障解脫，識藏習滅，究竟清淨。因本住法故，前後非性。無盡本願故，如來無慮無察而演說法。正智所化故，念不妄故，無慮無察。四住地、無明住地、習氣斷故，二煩惱斷，離二種死，覺人法無我及二障斷。大慧！心、意、意識、眼識等七，剎那習氣因，善無漏品離，不復輪轉。大慧！如來藏者，輪轉涅槃苦樂因。空亂意慧愚癡凡夫所不能覺。²⁹⁰

聲聞、緣覺雖然還未斷除所知障，但都已斷除了煩惱障，並得到與諸佛如來一樣的「一味解脫」。若要了斷所知障，必須轉第六識，為殊勝清淨之果，見到一切諸法的本體根源乃是無我；並斷了無始以來，人我之習氣煩惱執著，證得人無我的境界。轉了第七末那識的「俱生我執」，滅除煩惱，進而使人、法二障都得解脫，藏識「阿賴耶」的根本習氣，轉滅為究竟清淨。

諸佛如來，以自發的無盡本願之力，能安住在無思無慮之境，而演說一切法。這是因為諸佛如來已斷了，四住地「欲、色、有、見」，及微細頑固「無明住地」的習氣；已斷「根本煩惱和隨煩惱」的兩種

²⁸⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：(T16, No.670, p.505, a8-15)

²⁸⁹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.271~272。

²⁹⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：(T16, No.670, p.513, a18-b1)

煩惱；已遠離「分段生死和變易生死」；證覺了「人無我和法無我」；並完全斷除了此二障之業，遠離虛妄習氣，不受輪轉之苦²⁹¹。

「如來藏藏識」是生死涅槃和苦樂等所依之因，只因一切凡夫們不覺知，而執著以為是「空」，殊不知執「空」仍然墮於虛妄顛倒之中，且還未證得「自覺聖智」之境界。

第五節 小 結

本章結論諸佛「自覺聖智」或佛之知覺，明佛自證菩提果之境界，亦是證得如來藏離垢的境界。斷人我、法我二執；斷煩惱、所知二障；遠離了分段、變易二種生死；滅盡根本、枝末二種煩惱，如是即名為佛。能觀察世間一切諸法的法則，都是因緣、緣起所生。在《楞伽經》常能看到菩薩，皆有各式各樣的不可思議的能力，這些能力，絕對不是憑空而來；而是菩薩在行六度時，腳踏實地的修行，方能造成這些菩薩，具有相當殊勝的智慧與能力。故善修學「自覺聖智」，皆能通達一切修行的道路。

隨順二無我觀，破我執、法執，能達解脫煩惱、所知二障。一切有情為五陰等和合而成，剎那生滅，無有主宰。但卻以為實體，而能和合之五陰法，其實亦實眾緣所生。所以佛說但有諸法，實無有我，以法破人、我之執。佛自證之菩提果乃是無上佛果，一切現證都能自利利他，實為最圓滿，最究竟的不可思議之境界。

²⁹¹ 釋太虛著，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民 89，p.329~330。

第七章 結 論

本論文是從思想史、文獻學的解讀與彙整以及義理分析，來進行探討《楞伽經》「自覺聖智」的義涵及修行實踐的方針。值得關注以及欲處理的是基於目前研究成果的紛雜與爭議，這或是觸及瑜伽行派「三性」思想，或是觸及「唯心」、「如來藏」，又或是涉及「真俗」、「真妄」等問題。由此而推論出學界對《楞伽經》的思想與義涵，還是保持相當的關懷。從行文的論述，再回顧本論文所提出的四個課題：一、「自覺聖智」的相關名相；二、「自覺聖智」乃是「心、意、意識」的轉依；三、「自覺聖智」與「如來藏藏識」及四、「自覺聖智」的學理與實踐。

藉由此四課題來釐清《楞伽經》「自覺聖智」的基本內容與思想義涵。就當時印度及中國宗教思想，在其所處之時代和社會歷史脈絡之現象，作出一些回應與反省。透過現有的文獻與研究成果，期能得見《楞伽經》「自覺聖智」對行者在修習與實踐上所開展的菩提之道會有全方面的認知。

第一節 本論文的回顧與總結

回顧本論文第一章至第六章，從主題：「《楞伽經》「自覺聖智」之研究」所涉及的歷史、思想以及文字義理，至其修行方法、次第與所證的境界，可結論出一些成果。

人在根本生死輪迴的關鍵上，由苦的壓迫而起出離心，由解脫道進而層層轉向菩提道的修行。儘管是有天時地理、文化背景、風俗等的不同，但是，若以自覺體證、崇高智慧的理想來說，應該都是一線的。經中舉出一連串羅網式的名相與法要，所謂「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」、「如來藏」等，皆是引用以表達佛法的工具，在這其間就無有高下之分了。如佛所說：「成正覺以來，至入大般涅槃之間，不說一字」。若言：「佛自證得法」，那佛所證與諸佛所證

的，都是一樣。離言說相的法，所表達的皆不是實相，既不是實相，就如同未說一字。從古先聖道之論，如來出世或不出世，法界依然常住。

佛與諸佛所證得的法就是原本存在之法，佛並未創新任何所證的法，所以如同未說一字新法。依據《楞伽經》所說的：『「自覺聖智」離心、意、意識，唯實證相應』。故以「自覺聖智」、唯一、平等、中道、第一諦、勝義、無分別、緣起性空、如幻不定，不二的真理、成就如來智等，來作為結論本論文之主題。

第二節 研究的成果、限制與未來的展望

本文主要是以《楞伽經》「自覺聖智」作探討，經過閱讀、收集與彙整了相關《楞伽經》的資料，對於「自覺聖智」的義涵也有少許的掌握。並將所探討的結果作出以下的評估：

一、本文研究的成果

從第一章「緒論」的研究方法中，對於本論文所探討的《楞伽經》「自覺聖智」義涵、行門上的方法次第與實踐，可從四要點來驗收研究之貢獻：

(一)就歷史與思想史方法

透過歷史的演進與思想的溯源，本論文確立了《楞伽經》無論是印度或是中國在各宗派歷史上的定位與影響。就本論文的第二章而言，從探討《楞伽經》「自覺聖智」的歷史與思想史的文獻、成立、流布與發展問題當中，能掌握與接觸到不同系統的佛學。從經文的內涵，追溯出本經在印度大乘佛教興起的種種觀念與思想。從經典來談，不難可看出《般若經》、《淨土經》等經思想的足跡。《楞伽經》涉及了「空」、「中道」、「阿賴耶識」、「五法」、「三性」以及「如來藏」等，都是佛教大乘的重要教義。

從本文第二章，可覺察《楞伽經》乃屬於後期大乘思想的經典。由大慧所發問的百八句義涵，就已概括了當時印度所處之教派林立、各持異說紛歧、偏重極端的思想。經由佛陀類似問非所答的演說出自證之法，能夠釐清一般學者對《楞伽經》分出多種的思想的論斷，如：認為《楞伽經》是建立唯識、中觀、如來藏等思想。雖然，從初期大乘至後期大乘，的確是顯著諸法本性寂滅、涅槃、空性至如來藏等思想，然而經文有清楚的說明如來自覺自證的思想，並無有一法可建立的。除了須了達「五法」、「三性」、「八識」、「二無我」，還須即時捨離此四法，方能成就「自覺聖智」的境界。

由於歷史不斷的演變，在翻譯上也許會造成思想上的偏差，但至少吾人對此難入的《楞伽經》有了深一層的了解，而不至於僅遙望而不解讀，此間接也能減少一分讓《楞伽經》寂寥於世的善舉。

(二)就文獻學方法

方法能影響研究的成果。若只講義理而不講資料文獻，結果只能成就一種境界，就不能成就學術。在本論文，期望透過研究佛陀的「自覺聖智」，能夠表現出客觀的學術，並且與現實的生活能夠連結起來。學術若與生活脫節的話，就無法肯定學術與宗教智慧的價值了。

吾人在著筆此論文之前，收集了多方面有關《楞伽經》的文獻，並將此相關資料的若干心得，呈現於附錄一至八²⁹²。文獻的掌握對於本論文之探討，是有著相當的補助與價值。以下將敘述此詳細過程：

就如本文第二章所論述，現存的三漢譯本之文義都有所出入，所以在閱讀時，將三漢本一併對照與解讀，此對於理解經文之義涵有事半功倍的作用。除此之外，並將此對照列出科判，以方便查詢關鍵義文之所置。此也能對治及解決對《楞伽經》無從著手與難入之問題²⁹³。

²⁹² 參閱：本論文附錄本。

²⁹³ 參閱：本論文附錄二與三。

藉由歷史不斷的演進，吾人選擇了較早期，比較沒有神祕色彩的四卷《楞伽經》為主要依據。從三漢譯本的比對，很明顯的知道較晚期之譯本是有添加與刪減的可能。除了已佚失且無從考察的資料，大致上對《楞伽經》的文獻已有較完整的認知²⁹⁴。

本文第三章所提及的第一課題：《楞伽經》「自覺聖智」的相關語詞，亦是以文獻的方式所探討之成果。依據現有的《楞伽經》原典以及相關《楞伽經》之典籍，吾人將屢次出現於經中之核心關鍵語詞「自覺聖智」或「自證聖智」加以彙整，經由搜尋、整理、分析與歸納，「自覺聖智」之義涵自然很清楚的顯示出來²⁹⁵。

(三)就義理詮釋方法

此是本論文主要進行探討論述的方式，就義理背景而論，首先參考以往的著作之目錄、提要或題解；再涉及參考具價值的專書、當代語譯本，文獻介紹以論及《楞伽經》學說的梗概與涵蓋面較廣的要義解明；並順著《楞伽經》的文本，整理出科判或表解，此舉能令「自覺聖智」之要義有一目了然的效果。

經過彙整《楞伽經》「自覺聖智」的義涵，發覺《楞伽經》「自覺聖智」觀點與所在的位置，是不被僵硬且狹隘的文獻史觀和繁多艱深的術語所限制。以下是所研究之成果：

1.《楞伽經》要義

《楞伽經》主要帶出在菩提道上，能通達無上菩提的正等正覺，進而成就諸佛如來的果位。通達與貫徹到無比高等的覺悟，還須靠修行與鍛鍊才能證得。修煉當然有賴於腳踏實地所下的工夫，以避免養成不適切的觀念，而造成終究的修煉，但是，卻迷失在不適切的觀念或見解上；這就無法成就成佛的果位了。

²⁹⁴ 從附錄六：諸經論中的《楞伽經》、附錄七：《楞伽阿跋多羅寶經》經題解釋彙整及附錄八：《楞伽經》四漢譯本作者生平等之文獻整理與解讀後，對《楞伽經》有了更深的了知。

²⁹⁵ 參閱：本論文附錄四與五。

從流轉到還滅，可從學說和修煉覺察到，五蘊基本上都是無常的、困苦的、不清淨的；但透過專注與調御，進而皆可安適且能從散亂與雜染的生死輪迴解脫出來，此乃是「自覺聖智」之境界。

《楞伽經》並不固執的建立或主張受限於語詞的學說，而是開發出活潑、生動有效的教學。了知「分別認識只不過是認識的顯像」，《楞伽經》能靈活的將其轉識成智。了知「語言只不過是假借的指稱」，不僅遂行空觀，不把語詞所分別的，誤認或誤執的差異性或對立性，因而超脫諸如有無、內外、能所等，相對概念所衍生的不如實的戲論。經由「自覺聖智」的遂行，不論在認識流程，或在論述過程，皆能通達，無所從來又無所至去之如來聖智。《楞伽經》最高的要義，即稱為如來之聖智。

《楞伽經》蘊藏著豐富的寶藏。從整體來看，《楞伽經》有如此的義涵：

- a.緣起性空，變化不定的觀念；
- b.佛教解脫道和菩提道的脈絡；
- c.所設定的基本概念，只不過是假借來指稱、表達或談論實在、實體性的工具；
- d.《楞伽經》「自覺聖智」，能設法消解短暫、表面、或固定的論斷。並能闡明：變化之流的諸多面向、深厚的層次、和長遠的歷程；
- e.透過實踐或鍛鍊，一般世人或凡夫就能徹底進行身心的調御與轉化，這就不僅是知識學或語言學上的轉向。

2.《楞伽經》的特色

在於如實進入修行鍛鍊的要義，並以難入而能入的走向與通達菩提之道。《楞伽經》之所以精闢廣博，在於其諸多相關菩提道的崇高

語詞，讓行者如實的能契入修煉的要項。以下，再詳細介紹本經與本論文主題之特色：

(1)轉變的契機

《楞伽經》之所以尊貴是在於其能整體性的檢驗和特別訓練行者的覺照力、理解、思惟與觀念。若行者，依然帶一般著凡夫，根深諦固、虛妄分別與執著之偏見來看待《楞伽經》，就如在語詞上打轉、繞圈子或爭論等，則會造成切不進修行與鍛鍊的要項，反而會拌倒或倒退。此時，菩提道相關說詞將變得只可望而遙不可及的難入；更會淪落為不切實際的虛假擬泥的言辭。在修煉者而言，依舊是陷落在凡夫世俗的圈子，就無法達到轉變的契機。

《楞伽經》無論是進入修煉歷程、走上菩提道，乃至抵達菩提道；或者是對特別訓練觀念上，都有相當高的引導程度；並且可發揮與啟動關鍵的作用。基於特別訓練觀念上，切得進修煉要項；這樣才能在修煉上，得以貫徹與通達菩提道之上。

經由探討《楞伽經》「自覺聖智」，並將研究成果歸納為兩個重點：a. 從生命歷程的軌道，能釋放吾人的潛能。b. 從關鍵的要義，去開啓甚至轉變的機會。此可從「排除消極」的一面以及「深入探討積極」的一面來論述。

- i. 排除消極的一面，即不能完全使用「語詞」來認定「自覺聖智」之語詞就是純然在映現出實相。所以就不能只停滯在外表來提取層次，必須排除「望文生義」或「隨文取義」；以避免困惑在「語詞」的爭議。
- ii. 若從深入探討積極的一面，就能更清楚看出佛法的特色，切要於因緣變化的實情的觀照與體認。藉由此積極的探究，能開啓封閉的概念、斷裂的區分或偏狹的經驗。亦能從多層次、長遠且高度的深入心、意、意識的認知；再透過修煉來強化轉變的實踐能力，直達法性平等觀的真實義涵。這樣，能將分別式的認識轉為

無分別的智慧與覺察。例如，能覺察「如來藏藏識」，成就「意生身」、一切法皆入「五法」等。

(2)難入能入

無論在學理或修行方面，《楞伽經》的確具有艱難之深度，經由歸納整理，分爲三重難入能入：

- i. 《楞伽經》在此揭露心意識之生命資訊，在感官對象的認識或顯像的表層。因爲一般世人都會執著在分別式的認識，或在認識顯像的表層而已。若以日常語言來分析，《楞伽經》實際上是用在無相對立的真實義上。一般世人都會掉入分別式的認識，以及誤導的陷阱。能從分別認識的偏見而要扭轉向真實義上，是爲難入能入。
- ii. 於特殊專門的用詞上，《楞伽經》施設得出特別適合切向高超涵義，或甚深義理的專門用詞。例如勝義、第一義、法身、如來、真如、法界、阿賴耶識、如來藏、涅槃、聖智等。能排除深奧義理的障礙，且還可以純熟的運用、貫徹、通達至義理的道路，此爲難入能入。
- iii. 《楞伽經》調整思惟方針，此分二重點來談。一方面，排除將對象用以事物化或實體化的想法，改爲「空觀」的思惟方式，導向緣起緣滅、變化不定而無自性的理念。另一方面，去除藉由相對概念的二分式，或二極化的想法與枷鎖，改變成能運用的上，且不落二邊的「不二中觀」之思惟方式，此爲難入能入。

(四)就佛法修行與實踐的道理

此是分析佛陀於《楞伽經》「自覺聖智」的思想。本論文之第四至第六章是透過此方法，來把握佛教超越空、有兩端之義理，而證得最高真實的中道。

佛陀偉大的形像與無限的功德智慧，若要了解何以他的本質早已被奠定，就有必要透過他的智慧與悲願了。而這些都不是歷史所能考據的事，因此，若只針對佛陀的史傳和教理作研究，就會有種種的歧異，總難以滲透入佛陀的生命深處。在探討《楞伽經》「自覺聖智」的修習，無論透過如何深刻的表達與詮釋，也只不過是提供一條捷徑。這表示，每個人若要達到大徹大悟證覺成道的話，就必須各別的親自體驗真理。

從學理與實踐來談論，佛教經典的傳世，主要來自佛法的運作與教學；而佛法的運作，不論學理上或實修上，其實不外乎生命歷程的認識、探索與安頓。佛法的探索，最為重視的是生命長遠的變化，這也涵蓋了生老病死的關聯。透過佛法的修習，不僅能使生命歷程的軌道，能從生死輪迴而改變成修行的道路；從凡夫三界六道的形態，而能開發和轉化成趨向解脫或菩提的形態。由此，就可覺察到，眾多佛教經典的論述都很重視：一、流轉於五蘊、十二處、十八界之生命歷程；二、進行修行趨向解脫道和菩提道的歷程。

從修行上來談，工夫要用在甚麼事項，方能稱為適切的修煉？從《楞伽經》所帶出的眾多法目，經由整理，將論述修煉所能貫徹至覺悟的重點：

從開啓最外表的一層，接著是從聚集在段落性的集合體，即凡夫身來觀看；最後開啓最內隱的一層，將心意識之生命資訊，也就是在生命歷程，相續不斷的起心動念當中，匯為心路歷程所造成的生命資訊之集聚、習性和起用；經由修煉、通達與貫徹，轉換成禪定、智慧與菩提道之生命歷程及品質。當心意識之生命資訊得以通達與貫徹，即是轉識成智、轉換成菩提道之歷程以及轉換凡夫身成佛身。此則能成就了知心、意、意識、頓離心、意、意識之生命的覺悟。

二、研究上的限制

由於個人的學術涵養，或因資料的收集與解讀的能力，促成本論文在進行當中，仍有其限制以及不足之處，大約可分為下列四項來談：

(一)就資料而言，主要是依四卷《楞伽經》來探討，並參考其他相關「自覺聖智」的部份，至於牽涉性不是很大的章節，都會被省略；相同的，全面性的研讀還有待往後再加強。

(二)本論文所提及的哲學論述都是就學者的成果而略述，對於較詳細的論證問題，若與本文主題沒有很大的關連者，只好略過。將其哲學的背景知識之出處列出，日後有機緣再分類，以各別的主題來討論。

(三)對於《楞伽經》「自覺聖智」的思想，除了本文所論述之外，還可從多方面來探討，如：中觀學、唯識學、因明學等乃至除了大乘之外，原始佛教、西藏佛教與東西方的佛教又是如何來看待《楞伽經》「自覺聖智」的思想？由於範圍涉及太廣，本文無法一一的討論。因無法在本文作詳細的討論，將來若有因緣再做進一步的發展。

(四)因《楞伽經》之注釋，涉及梵、藏、日、漢等語文，研究者須熟悉這些經典語文，才能探究原典精義以作論述。本論文則多用近代學者之翻譯資料，的確是不足的。

以上是本文無法作詳細的論述，還有很多未能顧及與探討的，期待以後能繼續的進展。

三、未來研究的展望

關於未來之研究，可以從兩方面來探討。這也是本文不足但卻值得研究的：

(一)以文獻來說，可將梵文、藏、日、英等外文本都比對，關鍵語詞的分析與釐清等雖然只是收集與整理，但對閱讀與研究《楞伽經》就有莫大的幫助。當然這也存在著一定的難度，由於個人的學術涵義、收集資料及對文獻的解讀能力，都列為未來研究有待省思與改進的。

(二)以義理來說，藉由文獻的彙整，可再深一層的對「聖智」與「般若」的思想作研究。二者都是大乘體系的思想，「聖智」為聖者的智慧，「般若」與如來之智慧又有那方面的差別或是可直接劃上等號？若以印度禪與中國禪的層面來論述，二者又有如何的關係？其中，從初祖菩提達摩以四卷《楞伽經》之如來「自覺聖智」印心來傳法，至到六祖所頓悟的「摩訶般若波羅蜜」，這期間是有何轉變呢？未來希望能深入理解此二思想以釐清各方面的誤認標準與矛盾的觀念。

以上，希望未來能對此二項作更深入的研究，成果如何，就有必須要加以評估的。

【參考書目】

一、藏經

(一)大正新脩大藏經（簡略：大正）

經疏原典：(按經碼順序)

①經集部

劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，大正 16 冊 No.0670。

元魏·菩提留支譯，《入楞伽經》十卷，大正 16 冊 No.0671。

大唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》七卷，大正 16 冊 No.0672。

②論集部

後魏·菩提流支譯、提波菩薩造，《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論》一卷，大正 32 冊 No.1639。

後魏·菩提流支譯、提波菩薩造，《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》一卷，大正 32 冊 No.1639。

③經疏部

劉宋·求那跋陀羅譯，(臣)僧(宗泐)與(臣)僧(如[王*巳])奉詔同註，《楞伽阿跋多羅寶經註解》四卷，大正 39 冊 No.1789。

唐·法藏撰，《入楞伽心玄義》一卷，大正 39 冊 No. 1790 [cf. No.672]。

宋·寶臣述，《注大乘入楞伽經》十卷，大正 39 冊 No.1791 [cf. No.672]。

④目錄部

梁·釋僧祐撰，《出三藏記集》十四卷，大正 55 冊 No.2145。

隋·沙門法經等撰，《眾經目錄》二卷，大正 55 冊 No.2146。

隋·彥琮撰、翻經沙門及學士等撰，《眾經目錄》三卷，大正 55 冊 No.2147。

唐·釋靜泰撰，《眾經目錄》三卷，大正 55 冊 No.2148。

唐·釋道宣撰，《大唐內典錄》九卷，大正 55 冊 No.2149。

唐·釋靖邁撰，《古今譯經圖紀》四卷，大正 55 冊 No.2151。

唐·智昇撰，《續古今譯經圖紀》一卷，大正 55 冊 No.2152。

唐·明佺等撰，《大周刊定眾經目錄》十三卷，大正 55 冊 No.2153。

唐·智昇撰，《開元釋教錄》二十卷，大正 55 冊 No.2154。

唐·智昇撰，《開元釋教錄略出》一卷，大正 55 冊 No.2155。

唐·圓照撰，《貞元新定釋教目錄》廿九卷，大正 55 冊 No.2157。

日本圓行撰，《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》一卷，鎌倉時代寫高山寺藏本；享保二年寫大谷大學藏本；大日本佛教全書；享保年間刊豐山大學藏本；大正 55 冊 No.2164。

日本圓超錄，《華嚴宗章疏并因明錄》一卷，大正 55 冊 No.2177。

日本平祚錄，《法相宗章疏》一卷，大正 55 冊 No.2180。

日本藏俊撰，《注進法相宗章疏》一卷，大日本佛教全書；大谷大學藏寫本；大正新脩大藏經第 55 冊 No.2181。

日本永超集，《東域傳燈目錄》一卷，鎌倉初期寫高山寺藏本；大谷大學藏寫本；大正 55 冊 No.2183。

日本高麗義天錄，《新編諸宗教藏總錄》一卷，大正 55 冊 No.2184。

(二)新篆大藏卍續藏經（簡略：卍續）

經疏原典：(按經碼順序)

《新篆大藏卍續藏經》第 17 和 18 卷，台北：白馬精舍印經會。

唐·法藏撰，《入楞伽心玄義》一卷(同大正 1790)，卍續 17 冊 No.0319，頁 1。內題入楞伽心玄義。

宋·寶臣述，《大乘入楞伽經注》，十卷(同大正 1791)，卍續 17 冊 No.0320，頁 10。內題注大乘入楞伽經並序。

唐·智儼撰，《註楞伽阿跋多羅寶經》，卍續 17 冊 No.0321，頁 91。

《楞伽經通儀》，六卷，卍續 17 冊 No.0323，內題楞伽阿跋多羅寶經通義；宋·蔣之奇撰，《楞伽經序》，頁 135；宋·蘇軾書，《書楞伽經後》，頁 135；宋·善月序，《楞伽通義序》，頁 136；宋·善月序，《楞伽阿跋多羅寶經通義》，頁 136。

《楞伽經集註》，四卷，卍續 17 冊 No.0324，內題楞伽阿跋多羅寶經。

《楞伽經纂》，四卷，卍續 17 冊 No.0325。

《觀楞伽經記》，八卷，卍續 17 冊 No.0326，內題觀楞伽阿跋多羅寶經記；明·德清筆記，《觀楞伽阿跋多羅寶經記》，頁 327。

明·德清撰，《楞伽補遺》，一卷，卍續 17 冊 No.0327，頁 471，內題觀楞伽阿跋多羅寶經記，出憨山老人夢遊集卷四十四、古本卷二十八。

明·智旭撰述，《楞伽補遺》，一卷，卍續 17 冊 No.0328，頁 478，內題楞伽阿跋多羅寶經玄義。

明·智旭疏義，《楞伽經義疏》，九卷，卍續 17 冊 No.0329，頁 487，內題楞伽阿跋多羅寶經義疏。

《楞伽經宗通》，八卷，卍續 17 冊 No.0330；

明·曾鳳儀宗通，《楞伽阿跋多羅寶經宗通》，頁 603。

《楞伽經合轍》，八卷，卍續 17 冊 No. 0331，內題楞伽阿跋多羅寶經合轍：明·通潤述，《楞伽阿跋多羅寶經合轍》，頁 802。

楞伽阿跋多羅寶參訂疏《楞伽經參訂疏》，八卷，卍續 18 冊 No.0332，內題楞伽阿跋多羅寶參訂疏。

《楞伽經精解評林》，一卷，卍續 18 冊 No.0333，內題楞伽阿跋多羅寶法經精解評林：《楞伽經心印》，一卷，收于閱經十二種之第三(No674-3)。

《楞伽經心印》，八卷，卍續 18 冊 No.0334，內題楞伽阿跋多羅寶經心印。

二、《楞伽經》原典資料：(含外文中譯)

(一) 梵文(按古籍今著年代)

南條文雄，泉芳璟譯，《梵文入楞伽經：邦譯》，京都：南條先生古稀記念祝賀會，昭和 2(1927)。

南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》，京都：大谷大學，1956，第 2 版。

(二) 中文

求那跋陀羅，《影印宋磧砂版大藏經：楞伽阿跋多羅寶經》四卷，民國二十五年(1936)，上海影印宋版藏經會影印宋平江府陳湖磧砂延聖院刊本。

實叉難陀譯《大乘入楞伽經》七卷，北京：中國佛教協會：文物出版社，1989，刻本，重印。

菩提流支譯，《入楞伽經》十卷，大藏經入門，印度撰述部，香港：倡印社，1995。

求那跋陀羅，《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，台北市：佛陀教育基金會，民 86(1997)，初版。

實叉難陀，《大乘入楞伽經》，台北市：佛陀教育基金會，民 89(2000)。

昭和新纂國譯大藏經編輯部編，《昭和新纂國譯大藏經：觀楞伽阿跋多羅寶經記》，經典部第 7 卷，釋迦佛印經會，2001。

三、現代語譯：(含外文中譯)

(一) 中文(按古籍今著年代)

釋德清[憨山]記，《觀楞伽阿跋多羅寶經記》4卷，廣州：海幢寺，光緒8，1882。

釋法藏，《入楞伽心玄義》，金陵刻經處，(清)光緒18，1892。

釋德清記，《觀楞伽阿跋多羅寶經記：18卷：補遺》，南京：金陵刻經處，於同治13，1874與民國18(1929)之間。

明·普真貴述，《楞伽科解》全二冊，台北市：新文豐，民63(1974)，一版。

明·臨濟正宗中都沙門員珂，《楞伽經會譯》，台北市：老古文化事業公司，民80(1991)，一版。

釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，高雄市：高雄文殊講堂，民84(1995)。

釋印順，《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》，台北市：佛陀教育基金會，民85(1996)。

賴永海釋譯，《楞伽經》，台北市：佛光，民85(1996)，初版。

釋普行，《楞伽經今文譯註》，台北市：佛陀教育基金會，民86(1997)。

釋太虛，《楞伽經義記》，台北市：佛陀教育基金會，民89(2000)。

釋月溪，《月溪法師講楞伽經》，台北市：大乘精舍印經會，民89(2000)。

南懷瑾述著，《楞伽大義今釋》，台北市：老古，民91(2002)，台灣二版。

賀世哲著，《敦煌石窟全集：楞伽經畫卷》，香港：商務，2003。

釋印順講說；釋印海記述，《楞伽經親聞記》，台北市：嚴寬祐基金會，民92(2003)，初版。

強梵暢編，《楞伽經法要表解》，台北市：大乘精舍印經會，2005，台一版。

談錫永譯著，梵本新譯《入楞伽經》，台北：全佛文化，2005年，初版。

(二) 日文：

高崎直道，《楞伽經》，東京：大藏出版株式會社，1995年六月，三版。

(三) 英文：

Daiset Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra: one of the most important texts of Mahayana Buddhism*, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen. 台北市：SMC Publishing, 1991.

Florin Giripescu Sutton, *Existence and enlightenment in the Lankavatara-sutra : a study in the ontology and epistemology of the Yogacara school of Mahayana Buddhism*. Delhi, India : Sri Satguru Publications , c1992.

四、專書及文章：(含外文中譯)

由於《楞伽經》內容深廣，故將學界研究的範圍歸類為：①教史類、②教理類(再分為唯識、唯心、禪、如來藏、中觀、涅槃等)、③語言文獻類、④其他(本經與其他典籍)。

(一) 中文：(按姓名筆劃、古籍今著年代)

水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義市：香光書鄉，民91(2002)年，初版。②教理類

尼尼安·斯馬特著(英)、高師寧金、朱明忠等譯，《世界宗教(world religions)》第二版，北京：北京大學出版社，2004初版。①教史類

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2002初版。①教史類

任繼愈主編，〈《楞伽經》思想剖析〉，《中國佛教史·第三卷》，中國北京：中國社會科學，1985-1988。②教理類

佐佐木教悟等著，釋達和譯，《印度佛教史概說》，台北：佛光出版社，1996二版。①教史類

吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1983初版。②教理類

吳汝鈞著，《京都學派哲學：久松真一》，台北：文津，台灣學生書局，1983初版。②教理類

吳汝鈞著，〈如來藏思想與《楞伽經》〉，《中國佛學的現代詮釋》，台北市：文津，民84(1995)。②教理類(如來藏)

吳言生，〈《楞伽經》與禪宗思想〉，《禪宗思想淵源》，中國北京：中華書局，2001年6月。②教理類(禪)

呂澂著，《呂澂佛學論著選集》1-5卷，濟南經：齊魯書社出版發行，1991年，初版。④其他

呂澂著，《印度佛教思想概論》，台北：天華出版公司，1992初版。①教史類

呂澂著，《印度佛教史略》，台北：新文豐出版公司，民 72(1983)再版。①教史類

岑詠芳，〈楞伽經來藏與藏識一體二名之辨〉，《唐君毅先生紀念論文集》，台北：臺灣學生書局，1983：頁 609-654。②教理類(唯識)

杜保瑞，〈楞伽經的重要知識意義〉，《第十二屆國際佛教教育文化研討會專輯》，台北縣：華梵大學出版部，2002，頁 138-156。②教理類

周繼武，〈楞伽疏決與唯識抉擇談質疑〉，《現代佛教學術叢刊.28》，臺北市：大乘文化，1980：頁 61-68。②教理類(唯識)

宗浩，〈《楞伽經》中的如來禪和神會的如來禪〉，《中國賓川雞足山佛教文化論壇論文集》，中國北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2003，頁 384-385。②教理類(禪)

服部正明、長尾雅人著，《印度思想史與佛教史述要》，台北：天華出版公司。①教史類

東方橋編著，〈讀《楞伽經》的方法學〉，台北：玄同文化，2001年，初版。②教理類

威爾.杜蘭著，幼獅翻譯中心編譯，《世界文明史 3——印度與南亞》，台北：幼獅文化事業公司，62年(1973)三版。①教史類

高楠順次郎、木村賢泰著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，民 60(1971)初版。①教史類

張曼濤主編，《印度佛教史論》，(印度佛教專集之二《現代佛教學術叢刊》第 93 冊)，台北：大乘文化出版社，民 67(1978)初版。①教史類

張曼濤主編，《原始佛教研究》，(《現代佛教學術叢刊》第 94 冊)，台北：大乘文化出版社，民 67(1978)初版。①教史類

張曼濤主編，《經典研究論集》，(《現代佛教學術叢刊》第 91 冊)，台北：大乘文化出版社，民 68(1979)初版。②教理類

張曼濤主編，《印度佛教概述》，(印度佛教專集之一《現代佛教學術叢刊》第 92 冊)，台北：大乘文化出版社，民 68(1979)初版。②教理類

渥德爾著(英)、王世安譯，《印度佛教史》，据德里摩鐵拉爾.巴拿攝達斯出版社 1980 年，第二版譯出。(A.K.Warder, *INDIAN BUDDHISM* Motilal Banarsidass, Second Revised Edition: Delhi, 1980.) ①教史類

程恭讓，〈《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評〉，《哲學研究》，2004 年 3 期，頁 54-58。③語言文獻類

賀世哲（主編），《敦煌石窟全集 11：楞伽經畫卷》〈第一章，楞伽經變〉，香港：商務印書館，2003年，頁 11-92。④其他（本經與其他典籍）

蔡耀明撰，《般若波羅密多教學與嚴淨佛土》（內在建構之道的佛教進路論文集），台灣南投：正觀出版社，民 90(2001)，初版。②教理類

談錫永編，〈《楞伽經》導讀〉，台北：全佛文化，1999年，初版。②教理類

龍達瑞著，黃心川、陳紅星主編，《大梵與自我——商羯羅研究》，北京：宗教文化出版社，2000初版。②教理類

釋印順，〈宋譯《楞伽》與達摩禪〉，《現代佛教學術叢刊.12》，台北市：大乘文化，1980，頁 17-28。②教理類（禪）

釋印順著，〈楞伽經的如來藏說〉，《如來藏之研究》，台北市：正聞，民 70(1981)，頁 237-250。②教理類（如來藏）

釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1992七版。①教史類

釋印順著，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集. 第一冊》，台北市：正聞，民 82(1993)，頁 149-170。③語言文獻類

釋印順著，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，民 83(1994)修訂本三版。①教史類

釋印順著，〈楞伽經編集時地考〉，《妙雲集下編之九：佛教史地考論》，新竹縣竹北市：正聞，民 89(2000)，頁 223-232。①教史類

釋印順著，《印度佛教論集》，新竹：正聞，民 92(2003)初版一刷。①教史類

釋惟全譯，《楞伽心語》，台北：好友印刷企業有限公司，民 93(2004)。②教理類

釋會容，〈楞伽經之如來藏與阿梨耶識〉，《華嚴專宗學院佛學研究所論文集(一)》，台北市：華嚴專宗學院，民 83(1994)。②教理類（唯識）

（二）日文：（依日本工業規格）

羽田野伯猷，〈ジュニヤーナ. シュリー. バドラ著《聖入楞伽經註》おぼえがき〉，《京都ちべつ. インド學集成（第四卷）：インド篇 II》京都：法藏館，1988年，頁 100-121。③語言文獻類

高崎直道，〈《四卷楞伽》の譯文の問題點〉，《奧田慈應先生喜壽紀念：佛教思想論集》，日本京都：平樂寺書店，1976，頁 959-972。③語言文獻類

高崎直道，〈《楞伽經》のマナス(意)について〉，《佛教の歴史的展開に見る諸形態：古田紹欽博士古稀記念論集》，1981，頁 75-89。

② 教理類(唯識)

高崎直道，〈《楞伽經》の外教説：提婆造《外道小乘涅槃論》との関連〉，《雲井昭善博士古稀記念：佛教と異宗教》，京都：平樂寺書店，1985年，頁 215-232。④ 其他(本經與其他典籍)

高崎直道，〈魏譯《楞伽經》の「如實修行」と《起信論》〉，《塚本啓祥教授還曆記念論文集：知の邂逅—佛教と科學》，1993年3月日，頁 223-238。④ 其他(本經與其他典籍)

常盤義伸，〈《ランカーに入る》梵文入楞伽經の全譯と研究〉，《研究報告(花園大學國際禪學研究所).2》，1994年12月。③ 語言文獻類

泉芳璟，〈梵文入楞伽經に見えたる一百八句〉，《荻原博士還曆紀念祝賀論文集(第一部，邦文部)》，日本：山喜房佛書林，1972，頁 21-36。③ 語言文獻類

米田睦雄，〈《楞伽經》にらる如來禪〉，《桐溪順忍和上追悼論文集》，1986年12月，頁 353-369。② 教理類(如來藏)

鈴木大拙著，〈楞伽經〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和 43(1968)年，頁 457-507。② 教理類

鈴木大拙著，〈楞伽經研究序論〉，《鈴木大拙全集》第五卷，東京：岩波書店，昭和 43(1968)年，頁 507-558。② 教理類

(三) 英文：(依英文字母)

Donald David Garcia, *The 'Lankavatara' and 'Platform Sutras': Contraries apart and polarities together*, PhD, University of Hawaii, 1997. ② 教理類(中觀)

Florin Giripescu Sutton, *Existence and Gnosis in the 'Lankavatara-Sutra' - a Study in the ontology and Epistemology of the Yogacara School of Mahayana Buddhism (Zen, Tathapata-Parbha, Cittamatra, Causality, Alaya-Vijnana)*. PHD, Columbia University, 1986. ② 教理類(哲學思想)

五、期刊論文：(含外文中譯)

(一) 中文：(按姓名筆劃、古籍今著年代)

王惠民，〈敦煌石窟《楞伽經變》初探〉，《敦煌研究》23卷，1990年5月，頁 1-15。④ 其他(本經與其他典籍)

古天英，〈楞伽經中有關禪宗思想探索〉，《慧炬》262期，民 75(1986)年4月，頁 21-26。② 教理類(禪)

江燦騰，〈《楞伽經》研究〉，《中國佛教》27卷6期，1983年6月，頁4-13。②教理類

南懷謹，〈略舉楞伽經--有關佛法與禪宗修證的幾個問題〉，《十方》6卷1期，1987年10月，頁1-5。②教理類(禪)

南懷謹，〈略舉楞伽經--有關佛法與禪宗修證的幾個問題(續)〉，《十方》6卷2期，1987年11月，頁1-5。②教理類(禪)

洪修平，孫亦平〈略論楞伽師、楞伽經與中國禪宗〉，《世界宗教研究》1997年3期。②教理類(禪)

洪啓嵩、黃啓霖編，〈起信與禪—對於大乘起信論來歷的探討〉，《呂澂文集》「當代中國佛教大師文集之八」，台北：文殊出版社，民77(1988)年，頁21-40。②教理類

胡適，〈楞伽師資記序〉，《胡適禪學案》，柳田聖山主編：胡適文存第四集，1975年，頁143-153。②教理類(禪)

胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適禪學案》，柳田聖山主編：胡適文存第四集，1975年，頁153-196。②教理類(禪)

張宏生，〈蘇軾與《楞伽經》〉，《人文中國學報》8期，民90(2001)年9月，頁29-52。④其他(本經與其他典籍)

郭朋，〈宋譯《楞伽》思想略述〉，《中原文物》特刊，1985年，頁27-34。②教理類

程恭讓，〈《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評〉，《哲學研究》2004年第3期。③語言文獻類

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈簡論楞伽經之研究(一)〉，《菩提樹》31卷7期=367期，1983年6月，頁13-15。②教理類

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈簡論楞伽經之研究(二)〉，《菩提樹》31卷8期=368期，1983年7月，頁24-27。

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈簡論楞伽經之研究(三)〉，《菩提樹》31卷9期=369期，1983年8月，頁17-21，45。

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈簡論楞伽經之研究(四)〉，《菩提樹》31卷10期=370期，1983年9月，頁20-24，15。

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈楞伽經論佛之『三身』(上)〉，《菩提樹》32卷10期=382期，1984年9月，頁37-40，19。②教理類

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈楞伽經論佛之『三身』(中)〉，《菩提樹》32卷11期=383期，1984年10月，頁33-37。

鈴木大拙著；郭忠生譯，〈楞伽經論佛之『三身』(下)〉，《菩提樹》32卷12期=384期，1984年11月，頁22-24。

(二) 日文：(依日本工業規格)

安井廣濟，〈入楞伽經における肉食の禁止-- 梵文「食肉品」和譯梵文訂正〉，《大谷學報》43卷2期=158期，1963年12月，頁1-13。

②教理類

安井廣濟，〈入楞伽經『無常品』の原典研究〉，《大谷大學研究年報》20期，1967年11月，頁65-133。②教理類

安井廣濟，〈入楞伽經の原典研究--梵文「現證品」「如來常無常品」「剎那品」「變化品」和譯梵文訂正〉，《大谷學報》48卷2期=178期，1968年10月，頁1-21。③語言文獻類

安井廣濟，〈入楞伽經にあらわれる識の學說について〉，《大谷學報》52卷2期=194期，1972年10月，頁1-16。②教理類（唯識）

安井廣濟，〈入楞伽經にあらわれる人法「二無我」の教說について〉，《佛教學セミナー》19期，1974年5月，頁11-25。②教理類

久保田力，〈《入楞伽經》に現われサーンクヤ說〉，《論集》6期，1979年12月，頁100-102。②教理類

久保田力，〈《楞伽經》「無常品」末諸節の構成について，-- 成立史的一資料として〉，《印度學佛教學研究》35卷2期=70期，1987年3月，頁50-53(L)。①教史類

久保田力，〈《楞伽經》依用の最初の論師達：「偈頌品」成立に関連して〉，《文化》52卷3.4號（1989年3月）：頁13-44。②教理類

高垣忠司，〈入楞伽經第八章について 二、三の問題〉，《佛教學會報》2期，1969年11月，頁35-38。②教理類

高崎直道，〈入楞伽經の唯識說：*Deha-bhoga-pratiṣṭhābhaṃ Vijñānam*の用例をめぐり〉，《佛教學》1期，1976年7月，頁1-26。②教理類

高崎直道，〈入楞伽經の意圖するあおの『變化品第七』考〉，《印度學佛教學研究》26卷1期=51期，1977年12月，頁111-118。②教理類

舟橋尚哉，〈「八識」思想の成立について：楞伽經の成立年時をめぐり〉，《佛教學セミナー》13期，1971年5月，頁40-50。①教史類

舟橋尚哉，〈世親と楞伽經との前後論について〉，《印度學佛教學研究》20卷1期=39期，1971年12月，頁321-326。①教史類

小川弘貫，〈《楞伽經》に於ける如來藏思想〉，《印度學佛教學研究》9卷1期=17期，1961年1月，頁213-216。②教理類（如來藏）

神谷麻俊，〈入楞伽經の自證聖智：集一切法品中心〉，《印度學佛教學研究》21卷2期=42期，1972年3月，頁158-159。②教理類（自證聖智）

神谷麻俊，〈入楞伽經の「心」の一考察：集一切法品中心〉，《印度學佛教學研究》23卷2期=46期，1975年3月，頁239-242。②教理類

神谷麻俊，〈楞伽經の *dharma* と *bhava*〉，《印度學佛教學研究》25卷2期=50期，1977年3月，頁130-131。②教理類

菅英尚，〈《楞伽經》におけるの類語（佛教の体系と展相の研究(共同研究)〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》通號19期，1980年9月，頁34-42。③語言文獻類

菅英尚，〈《楞伽經》における唯心〉，《印度學佛教學研究》29卷1期=57期，1980年12月，頁282-285。②教理類（唯心）

菅沼晃，〈入楞伽經における自内聖智の意義〉，《宗教研究》40卷2期，1967年2月，頁43-66。②教理類（自内聖智）

菅沼晃，〈入楞伽經如來常無常品の註釋的研究：入楞伽經本文研究の試み〉，《東洋學研究》2期，1967年8月，頁39-47(L)。③語言文獻類

菅沼晃，〈入楞伽經における唯心説について〉，《印度學佛教學研究》16卷2期=32期，1968年3月，頁162-166。②教理類（唯心）

菅沼晃，〈入楞伽經刹那品の原典研究〉，《東洋大學紀要．文學部篇》通號23期，1969年12年，頁39-57。②教理類

菅沼晃，〈入楞伽經における *dharmanaya* について〉，《印度學佛教學研究》18卷2期=36期，1970年3月，頁127-132。②教理類

菅沼晃，〈入楞伽經における「五法」説の研究〉，《東洋學研究》5期，1971年3月，頁189-207。②教理類

菅沼晃，〈入楞伽經の如來藏説について〉，《印度學佛教學研究》44期=22卷2期，1974年3月，頁90-97。②教理類（如來藏）

菅沼晃，〈入楞伽經の如來藏論〉，《東洋大學大學院紀要》13期，1976年2月，頁67-96。②教理類（如來藏）

菅沼晃，〈入楞伽經の唯心論〉，《東洋學研究》11期，1977年3月，頁63-82。②教理類（唯心）

菅沼晃，〈入楞伽經三萬六千一切法集品譯註（一）〉，《東洋學論叢》30期，1977年3月，頁91-193。③語言文獻類

菅沼晃，〈入楞伽經三萬六千一切法集品譯註（二）〉，《東洋學研究》12期，1978年3月，頁123-130。

菅沼晃，〈入楞伽經三萬六千一切法集品譯註（三）〉，《東洋學論叢》31期，1978年3月，頁87-172。

菅沼晃，〈入楞伽經無常性品・現觀品・如來常無常品・變化品譯註〉，《東洋學論叢》6期，1981年3月，頁1-134。③語言文獻類

畷部俊也，〈『虚空』("akasa")という名稱の適用根據ど, akasatvaをめぐって--《入楞伽經註》バルリハリ〉，《佛教文化》12期，2002年3月，頁91-114。③語言文獻類

清水要晃，〈楞伽經の如來藏思想について：特に刹那品を中心に〉，《大崎學報》128期，1976年3月，頁111-125。②教理（如來藏）

清水要晃，〈入楞伽經の識の三相説について：如來藏とアーラヤ識の同視をめぐって〉，《印度學佛教學研究》25卷1期=49期，1976年12月，頁162-163。②教理類（唯識）

清水要晃，〈《入楞伽經》宋譯の「各別種性」について〉，《印度學佛教學研究》28卷2期=56期，1980年3月，頁162-163。②教理類

西義雄，〈達磨の禪と楞伽經の關係〉，《Philosophia》48期，1964年12月，頁3-23。②教理類（禪）

川田熊太郎，〈*Laṅkāvatāra*に於る四聖諦に就いて〉，《印度學佛教學研究》12卷2期=24期，1964年3月，頁35-38。②教理類

谷川泰教，〈入楞伽經に見られる引用文について〉，《印度學佛教學研究》21卷2期=42期，1972年3月，頁156-157。③語言文獻類

谷川泰教，〈入楞伽經における無記について〉，《印度學佛教學研究》22卷2期=44期（1974年3月31日）：頁381-385。②教理類

辻本俊郎，〈らんカーヴアタターラ・スートラにみられるローカーヤタ派〉，《印度學佛教學研究》85期=43卷1期，1994年12月，頁79-81(L)。②教理類

辻本俊郎，〈LankavatarasutraにおけるLokayata批判〉，《印度學佛教學研究》46卷1期，1997年12月，頁443-441。②教理類

鈴木大拙，〈達磨と楞伽經〉，《佛教研究》3卷4期=11期，1922年11月，頁30-51。②教理類（禪）

鈴木大拙，〈禪宗と楞伽經〉，《大乘禪》9卷1期，1932年。②教理類（禪）

和田真二，〈鈴木大拙博士における『楞伽經研究』の意義〉，《印度學佛教學研究》36卷2號=通卷第72號，1988年3月，頁218-221。②教理類

和田真二，〈《楞伽經》中に見られる『宗說二通』の問題〉，《宗教研究》61卷4號=275號，1988年3月，頁157-159。②教理類

和田真二，〈楞伽經に見られる『自覺聖智』について〉，《宗教研究》71卷4號=第315號，1998年3月，頁197-199。②教理類（自覺聖智）

齊藤哲吉，〈楞伽經に於る自覺聖智の境界に就いて〉，《禪學研究》14期（1931年1月日），頁79-104(L)。②教理類（自覺聖智）

（三）英文：（依英文字母）

Akira Suganuma, *Citta-matra in the Lankavatara-sutra*, 《印度學佛教學研究》16卷2期，1968年，頁636-640。②教理類（唯識）

Arnold Kunst, *Some of the Polemics in the Lankavatara-sutra*, *Studies in Honor of Walpola Rahula*, S. Balasooriya, ed.(1980), pp.103-112. ②教理類（中觀）

Carl B. Becker, *Chang Tsai(張載) and the Lankavatara(入楞伽經)*, 《哲學思想論集》17卷，1992年3月，頁119-132。②教理類（哲學思想）

Chikashi Kuroda, *A Note on the Lankavatara Sutra*, *Tenri Journal of Religion*. No. 1 (1955.3), pp. 91-94. ③語言文獻類

Daisetz Teitaro Suzuki, *An Introduction to the Study of the Lankavatara Sutra*, *The Eastern Buddhist (Original Series)*. Vol. 5 No. 1 (1929), pp. 1-79. ②教理類（序文）

Daisetz Teitaro Suzuki, *The Lankavatara Sutra, as a Mahayana Text in Especial Relation to the Teaching of Zen Buddhism*, *The Eastern Buddhist (Original Series)*. Vol. 4 No. 3/4 (1927-1928), pp. 199-298. ②教理類（禪）

Edward Hamlin, *Discourse in the Lankavatara-sutra*, *Journal of Indian Philosophy*. No. 11 (1983), pp. 267-313. ②教理類（哲學思想）

Eisho Kan 菅英尙, *Cittamatra in the Lankavatara-sutra*, 《印度學佛教學研究》29卷1期，1980年，頁282-285。②教理類（唯識）

Eisho Kan 菅英尙, *Some problems in the Lankavatāra—sūtra (1)*, 《印度學佛教學研究》50期=25卷2期，1977年3月，頁21-23(L)。②教理類

G. Tucci, *Notes on Lankavatara*, *Indian Historical Quarterly*. Vol. 4 No. 3 (1928), pp. 545-556. ③語言文獻類

Gishin Tokiwa 常盤義伸, *svacittam: The Basic Standpoint of the Lankavatara sutra (continued)*, 《印度學佛教學研究》57期=29卷1期，1980年12月，頁482-477。②教理類

Gishin Tokiwa, *The Historical Significance of the Opening Chapter Ravanadhyesana of the Lankavatara sutra*, 《印度學佛教學研究》40卷1期，1991年12月，頁506-500。①教史類

- Gishin Tokiwa, *The Lankavatara Sutra Criticizes the Samkhya Thought*, 《印度學佛教學研究》27卷1期, 1978年, 頁483-485。②教理類
- Hakuyu Hadano, *A Note on the Arya-Lankavatara-vritti by Jnanasribhadra*, *Acta Asiatica*. No. 29 (1975) : pp. 75-94. ③語言文獻類
- Jikido Takasaki 高崎直道, *The concept of manas in the Lankavatara*, 《印度學佛教學研究》29卷2期, 1981年3月, 頁977-970。②教理類(唯識)
- Jikido Takasaki, *Analysis of the Lankavatara-sutra*, *Indological and Buddhist Studies*, In search of its original form, Tokyo University, ???pp.343-347. ②教理類
- Kumarato Kawada, *On the Four-Fold Truth in the Lankavatara-sutra*, 《印度學佛教學研究》12卷2期, 1964年, 頁505-508。②教理類
- Masatoshi Kamiya, *A Study of Citta in the Lankavatara-sutra*, 《印度學佛教學研究》23卷2期, 1975年, 頁736-739。②教理類(唯識)
- Masatoshi Kamiya, *Dharma and Bhava in the Lankavatara-sutra*, 《印度學佛教學研究》25卷2期, 1977年, 頁654-655。②教理類(自性)
- Masatoshi Kamiya, *Prayatmaryajana in the Lankavatara-sutra*, 《印度學佛教學研究》21卷2期, 1973年, 頁665-666。②教理類(聖智)
- Naoya Funahashi, *The Lankavatara-sutra and the Time of Vasubandhu*, 《印度學佛教學研究》20卷1期, 1971年, 頁321-326。①教史類
- Paul J. Griffiths (reprint), *Book Review: "Existence and Enlightenment in the 'Lankavatara-sutra'--a Study In the Ontology and Epistemology of the Yogacara School of Mahayana Buddhism"*, by F.G. Sutton. *Journal of the American Oriental Society*. No. 11 (1992.4-6) . ②教理類
- Suah Kim, *A Problem of the Lankavatara-sutra*, *International Journal of Buddhist Thought & Culture*.(?) pp.357-363. ②教理類
- Winston F. Barclay, *On words and meaning: the attitude toward discourse in the Lankavatara Sutra*, 《Numen》, No. 22 (1975.4) : pp. 70-79. ②教理類
- 松本史朗, *Lankavatara on Itaretarasunyata*. 《駒澤大學佛教學部論集》14期, 1983, 頁1-8。②教理類
- 常盤義伸, *The “信不及” (shin fugyû) as expounded in the Lankavatara*, 《印度學佛教學研究》47期=24卷1期, 1975年12月, 頁6-11(L)。②教理類
- 常盤義伸, *The Lankavatara Sutra criticizes the Samkhya thought*, 《印度學佛教學研究》53期=27卷1期, 1978年12月, 頁21-25(L)。②教理類

六、工具書

(一) 辭典：

荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，台北：新文豐出版公司，1988再版。

曲立昂，《英印語及漢語綜合大辭典》，台北：新文豐出版公司，民92(2003)，初版。

M.M.Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1988.

(二) 日、梵漢藏諸本對照：

羽田野伯猷(編集)，《聖入楞伽經註》チベツト佛典研究叢書，第四輯，京都：法藏館，1993年。

(三) 索引：梵、中文；梵、藏文：

梵文佛典刊行會編纂 *An index to the Lankavatara-sutra (Nanjio edition): Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit*, with a tabulated list of parallel pages of the Nanjio Sanskrit text and the three Chinese translations (Sung, Wei, and T'ang) in the Taisho edition of the tripitaka. 日本京都市：梵文佛典刊行會，昭和9(1934)。

Daisetz Teitaro Suzuki, *An index to the Lankavatara Sutra (Nanjio edition) : Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit*, with a tabulated list of parallel pages of the Nanjio Sanskrit text and the three Chinese translations (Sung, Wei, and T'ang) in the Taisho edition of the Tripitaka. 2nd. rev. and enl. ed, Tokyo : Suzuki Research Foundation, 1965.

F.Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Kyoto: Rinsen Book Co., 1985.

佛光大辭典查詢網址：「錄自《佛光大辭典》」