

一切法如幻—— 寂護和太虛對《楞伽經》宗旨的解釋比對

尹邦志
西南民族大學研究員

中文摘要

《楞伽經》為眾經之樞要，佛法之理窟。印度的中觀派、瑜伽行派及中觀瑜伽行派、漢地的禪宗、藏地的寧瑪派等都依據該經奠立自己的教義基礎。在太虛大師的教理體系中，《楞伽經》也占據了核心的地位。因此，這是一部跨越地域文化和宗派分歧的經典，其宗旨值得探討。本文選擇了時間、空間上相隔都頗為遙遠的寂護和太虛的闡釋來對比研究。寂護是印度佛教中觀瑜伽行派和吐蕃前弘期佛教的奠基者，太虛大師是二十世紀以來具有世界影響的「人生佛教」開拓者。對比研究他們對《楞伽經》宗旨的解釋，可以拓展理解《楞伽》經義的空間。

關鍵字：《楞伽經》 佛法本源 全體佛法 法界 幻 現



All dharmas are like illusions - The Comparison of Śāntarakṣita and Master Taixu's Interpretation of *Laṅkāvatāra Sūtra*

Yin Bangzhi

Researcher, Southwest Minzu University

Abstract

Laṅkāvatāra Sūtra, a treasure of the Dharma, is an essential text among all Buddhist sūtras. Many Buddhist schools, such as Madhyamaka, Yogācāra and Madhyamaka-Yogācāra in India, Chan School in China, and Nyingma School in Tibet have developed their fundamental doctrines based on the *Laṅkāvatāra Sūtra*. It has a core position in the doctrines of Master Taixu. Therefore, it is a scripture that spans regions, cultures, and schism of schools. Given such objectives, it is worth exploring. This paper will compare the interpretations of Śāntarakṣita and Master Taixu, both being far apart in time and space. On the one hand, Śāntarakṣita is the founder of the Madhyamaka-Yogācāra School of Indian Buddhism and early Tufan Buddhism. On the other hand, Master Taixu is the pioneer of Buddhism for Human Life in the 20th century with great influence worldwide. Comparing their interpretations of *Laṅkāvatāra Sūtra* can expand the understanding of the Sūtra.

Keywords: *Laṅkāvatāra Sūtra*, Dharma origin, all dharmas, Dharma-realm, illusions, arise

無論從印度佛教、漢傳佛教還是藏傳佛教的教理和歷史來看，《楞伽經》都是一部根本經典。在印度，它是中觀瑜伽行派的教理源泉；在漢地，為禪宗、唯識宗、華嚴宗等眾多宗派之宗依；在藏地，為吐蕃宗論規定了討論的核心和方向，從而奠定了前弘期、後弘期教理的基礎。因此，這是一部跨越地域和宗派的經典，是一部真正闡明佛教的根本教義和諸多重大問題而又具有無窮啟發性的經典。太虛大師將這部經的義理列入「法界圓覺學」中加以闡釋，連繫到他的「中國佛教的特質在禪」的著名論斷，可見其在人生佛教的整個教理體系中不可低估的地位。

本文將對比探討寂護和太虛對《楞伽經》宗旨的解釋。限於篇幅，將主要涉及其相同點，而忽略相異之處。這個選題的意義，一是希望通過比較，有助於讀者對於《楞伽經》及佛教教理的理解；一是希望藉此來強調佛教的無宗派性，強調對於佛教內涵的跨文化理解。寂護既是印度中觀瑜伽行派的創立者，又是藏傳佛教前弘期教理的奠基人，太虛大師也是「人生佛教」的開拓先鋒，其影響也遍及漢傳佛教、藏傳佛教乃至二十世紀的世界佛教。從他們的歷史地位，可以確認這個角度是有效的。

一、寂護對「如幻三昧」的解釋

寂護，藏傳佛教界又稱為靜命、菩提薩埵等。他的生卒年，王輔仁為《中國大百科全書》撰寫的詞條中斷定為 705-762 年，《佛學大辭典》推為 700-760 年，如石法師的《現代大乘起信論》中則稱約在 680-740 年，戴密微《敦煌學近作》推斷寂護應該活動到 781 年以後，藏地還有寂護世壽 900 歲的傳說，但多羅那他在《印度佛教史》中提出了質疑。寂護少年時代到那爛陀寺堪布、大中觀師智藏的座前出家、受具足戒。智藏曾借鑑法稱的量論，融攝中觀與瑜伽行派的學說，寂護在他的指導下精研三藏。繼後，他想聽大乘修



行次第的教授，於是向調伏軍學習《現觀莊嚴論》。他由此觀察到，對於大乘佛教來說，中觀派的甚深道次第、瑜伽行派的廣行道次第二者缺一不可。¹因此，他再次深入研究龍樹的著作，對大乘佛教的修行獲得了定解。最終，寂護明確地囊括兩派的學說，建立了中觀瑜伽行派，代表作是《中觀莊嚴論》等。他顯密兼弘，以顯宗為主，曾任那爛陀寺首座，影響很大。他的得意弟子有蓮花戒、獅子賢、法友等，印度眾多的佛學大師如佛智、聖解脫部、阿巴雅嘎繞等都是他的追隨者。智藏、寂護、蓮花戒被稱為「東部自性三家」。後來，寂護受邀到吐蕃弘法，與蓮花生大師、赤松德贊並稱「師君三尊」，共同奠定了藏傳佛教的基礎。

麥彭仁波切這樣歸納《中觀莊嚴論》的內容：「這部論典……要解釋的顯然是整個大乘的意趣，但尤為側重的是《楞伽經》與《月燈請問等持經》等諸甚深經藏的無垢教義。」²可見，寂護在創立中觀瑜伽行派時，主要依據的還是《楞伽經》。因此，寂護到達吐蕃的時候，世界上存在著兩個或三個「楞伽宗」，即禪宗和印、藏兩地的中觀瑜伽行派。不同的「楞伽宗」在吐蕃相遇，掀起了影響千年的「吐蕃宗論」，至今還是全世界的佛學界都津津樂道的話題。

從與太虛大師的思想比較的角度來看，寂護的立場有以下幾個值得注意的地方。

1. 需要指出的是，中觀瑜伽行派的產生，也離不開中國佛學的影響。寂護的學風，就其在印度佛教史上所表現出的特點來看，在於會通各派。在他之前，印度本土並不盛行這種學風，是唐僧玄奘把這種風氣帶到了那爛陀寺等地。他著《會宗論》，消解中觀派和瑜伽行派的對立，這個事件在印度的影響是巨大的。回國後補譯《大般若經》，也是會中觀、瑜伽於一源的工作。玄奘在印度掀起的這個思潮，寂護是無法置身事外的。
2. 麥彭著，索達吉譯：《中觀莊嚴論釋 31》，內部資料。

（一）法界論

《楞伽經》在不同的宗派有不同的闡釋。就禪宗、中觀瑜伽行派和寧瑪派而言，其主旨是講「如來藏」。³什麼是如來藏呢？佛教認為，眾生心性本淨，為客塵煩惱所染。本淨之心，即是真如，真如在煩惱中，稱為「如來藏」；真如出煩惱，謂之「法身」。依《佛性論·如來藏品》，「藏」有三義：1.「所攝」之義，一切染淨之法，皆攝真如，故云如來藏。2.「隱覆」之義，真如被煩惱隱覆，故名如來藏。3.「能攝」之義，真如雖在煩惱中，含攝如來一切果地之功德，故名如來藏。

佛經中解釋如來藏，一方面強調它的「清淨」，一方面強調它的功德、功能。《楞伽經》中說：

大慧，如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。……若見如來藏，五法、自性、諸法、無我，隨地次第而漸轉滅，不為外道惡見所動，住不動地，得於十種三昧樂門，為三昧力諸佛所持觀察不思議佛法及本願力，不住實際及三昧樂獲自證智。……此如來藏藏識本性清淨，客塵所染，而為不淨。一切二乘及諸外道臆度起見，不能現證，如來於此分明現見，如觀掌中菴摩勒果。⁴

清淨歸於「真如」，功能歸於「法」。這種關係，也可以稱為「法性」和「法」的關係。「法性」又名「真如」、「實相」、「法界」、「涅槃」等，它們異名同體。「法性」和「法」的關係，就是大乘「中道」的內容。如來藏思想融通了「法性」和「法」，因而可以稱為「中道如來藏」，或「中

3. 相關論述，可參見吳信如《楞伽經講記》，北京：中國文史出版社，2005年；談錫永《楞伽經導讀》，北京：中國書店，2007年。

4. 《大乘入楞伽經》卷5，CBETA, T16, no. 672, p. 619, b29-p. 620, a1。



道佛性」。「如來藏」的作用可以顯現在「藏識」中。藏識本性清淨，然而它並不固守一個「淨」，它還能夠為客塵所染，翻為「不淨」，這就是法性在作用的表現。

如來藏之說，解釋了眾生本具佛性的道理，為《楞伽經》所主張的「自覺聖智」提供了修行的依據。「自覺聖智」意味著，佛陀的法界體性智可以無師自悟，如《法華經》所謂「自然成佛道」、《華嚴經》所說的「不由他悟」，密宗也有這樣的主張。從分析的角度來說，如來藏有清淨的一面，也有染汙的一面。清淨的如來藏，如如不動，照了一切，即是「智」。若以自身為對象，或以外境為對象，加以觀照，有所住，有所立，即是「識」。「智」不從外來，因而可以稱為「自覺聖智」，它是恆時存在、普遍存在、不可改變、不可動搖的，它就是諸佛不可思議的境界。另一方面，眾生沉湎於「識」，不明它是真如的作用，以「識」為因來安排一切，導致輪迴六道；若以「自覺聖智」為因，就可以獲得解脫自在。以上是《楞伽經》所說的成佛之道。

除了《楞伽經》，中觀瑜伽行派和禪宗還都很重視《般若經》。道信以後，《文殊說般若經》、《金剛經》等般若類經典相繼得到宗門的提倡。寂護作為中觀派的論師，重視般若類經典是自然的。此外，他還深受彌勒菩薩所著《現觀莊嚴論》、《辯中邊論》、《辨法法性論》等論典的啟迪，這些大論也是解釋、融通般若思想的重要著作。

一般認為，《般若經》講「空」，如來藏卻含有「不空如來藏」、「空如來藏」的意思。「不空如來藏」指心識法爾清淨，真實不虛；「空如來藏」指心識遠離煩惱，自然清淨。因此，必然有一個問題：《楞伽經》和《般若經》是如何融通的？以《楞伽經》的教義來說，是以「如來藏」思想來匯通。密宗經典《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》即說，「如來藏」是「般

若波羅蜜多教」。⁵《大樂金剛不空真實三麼耶經》也說：「復說一切有情加持般若理趣，所謂一切有情如來藏，以普賢菩薩一切我故。一切有情金剛藏，以金剛藏灌頂故。一切有情妙法藏，能轉一切語言故。一切有情羯磨藏，能作所作性相應故。」⁶從現代學術成果來看，關於「般若」和「如來藏」的關係，日本學者山口益頗有見地。他認為，佛所教的是「中道」，如何行中道？「般若是問題的提起，……如來藏既是對這個問題的回答也是對其解釋的意思。」⁷般若經典說「空」，如來藏經典說「空亦復空」，這就是它們之間的關係：

因為空性之智（Sūnyatā-jñāna）中的空性就是慧（Prajña，般若），所以，空性之智就意味著般若的智的展開。這正如前面所述，當慧停滯於空時，它已經是取空見，而不是慧，為了慧實現作為慧的意義，空慧必須作為空亦復空而無限地發揮作用。空慧無限地發揮作用就是無限地空有執，就是能所不可得的無分別的空慧以有的世界為物件發揮作用。像這樣以物件發揮作用，這已經是具有了能所可得分別的行相，這就是智（jñāna，若那）。但是，因為此智是「空性·慧」之智，所以在對能所可得的分別進行行相的同時，還具有向能所不可得無分別的轉變。在進行能所分別的有的行相的同時回歸空無分別，粉碎有·分別。在粉碎有·分別·雜染的意義上，它是清淨的。⁸

這裡把「空」和「不空」的關係說得很清晰。相比之下，松本史朗等人

5. 《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》，《大正藏》第8冊，頁0796上。

6. 《大樂金剛不空真實三麼耶經》，《大正藏》第8冊，頁0784中。

7. 日·山口益著，肖平、楊金萍譯：《般若思想史》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁39。

8. 同註7，頁47。



以如來藏為「場論」、「基體論」⁹，實在是風馬牛不相及。現代很多學者在討論如來藏時，喜歡用語言學的考證代替佛教義理的辨析、用文化的歷時演進解釋佛教的「變遷」，貶斥「如來藏」這個概念是佛教向婆羅門教「有我論」的退化和妥協。這樣不顧「空」的層次所謂「佛教史的眼光」，是難以洞悉如來藏的真實內涵。

在經典之外，論典也為般若和如來藏的融通提供了依據。《楞伽經》在最後一品〈偈頌品〉中授記龍樹菩薩是正法的傳人，龍樹的《中論》和《讚法界頌》可視為闡釋般若和如來藏的代表性論典。一般認為，《中論》是講「空」的，但也可以分析出其中隱含著如來藏思想；《讚法界頌》解釋如來藏，它以「空」和「圓通」這一對概念，闡述如來藏的體性和功德，特別值得注意。它提出了「法性圓通之理」：

諸法性本空，圓通理如是，見聞及覺知，相應法亦空。
了絕諸妄想，見聞理亦非，根塵起妄執，清淨體源無。
迷執有根塵，根塵理非有，世間並出世，空性本無差。
我法由迷起，遍計自輪迴，法界理清淨，貪瞋癡本無。
迷悟從心起，三毒法假名，迷執自纏縛，了達假名智。
菩提非近遠，三世理非有，煩惱籠迷執，世尊經所宣。¹⁰

他用「空」來解說「清淨」，用「圓通」來解說「作用」。法性空、法也空，由眼、耳、鼻、舌、身、意諸「根」，色、聲、香、味、觸、法等「塵」的空，而直接通達法界清淨，就是這裡所說的「圓通之理」。這種法性與法不一不異的道理，《楞伽經》用了比喻來說明：譬如泥團與微塵，是非異非不異的；

9. 日·松本史朗著，肖平、楊金萍譯：〈如來藏思想不是佛教〉，《緣起與空——如來藏思想批判》，北京：中國人民大學出版社，2006年，頁1-8。

10. 龍樹菩薩造，宋·施護譯：《讚法界頌》，《大正藏》第32冊，頁755中。

金與金飾品也是這樣。如果說泥團與微塵相異，微塵就不能做成泥團；如果說不異，二者應無分別。法與法性的關係，也是如此。

可見，《讚法界頌》宣揚了典型的如來藏思想。此外，中觀瑜伽行派所看重的瑜伽行派的「彌勒五論」中，《現觀莊嚴論》和《寶性論》一樣，都宣說如來藏。《大乘莊嚴經論》是把以上二論所講述經典之外的大部分大乘經義攝集在一起的大疏，裡面有了義、不了義經的法義。從究竟的意義上看，論中所說「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」，和《寶性論》意義一致。《辯中邊論》講大乘總的廣大義，《辦法法性論》講大乘總的甚深義。因此，「彌勒五論」解釋的都是如來藏。¹¹ 談錫永、沈衛榮等學者指出：「我們細考瑜伽行中觀派的修習系統、對『自證分』的定義，以至此派不離中觀義而許如來藏思想為究竟，不難發現瑜伽中觀派的主張，實與唯識古學的學說一致。換言之，瑜伽行中觀並非在中觀宗與唯識宗的基礎上發展的『後期中觀學派』，而是回歸傳統瑜伽古學的運動。」¹²

彌勒思想、如來藏與唯識的關係也值得一辨。呂澂把「瑜伽行派」和「唯識宗」作了區分：「瑜伽與唯識，學說有先後。瑜伽以三乘觀行之境為序，齊被五姓，故其立說無所偏重。唯識後起，專宏大乘，一以識智貫之，意乃獨有所寄。」¹³ 周貴華指出了瑜伽行派如來藏學的淵源，從強化真如還是強化心識的角度區分了如來藏學和唯識學的區別，並以「無為依」和「有為依」為二者命名。同時回應了日本學術界松本史朗等人對如來藏思想的

11. 益西彭措：《辦法法性論講記》，內部資料。

12. 談錫永、沈衛榮、邵頌雄譯：《聖入無分別總持經對勘與研究》，北京：中國藏學出版社，2007年，頁95。

13. 呂澂：《印度佛學源流略講》，上海：上海世紀出版集團，2002年，頁289-290。



批判。¹⁴談錫永等學者從唯識「古學」和「今學」的角度加以區分：「比較而言，唯識古學應該符合彌勒學派的本意，亦即符合無著、世親之所傳。唯識今學的成就，則在於依唯識來建立因明，是故偏重唯識，忽視了法相，同時不能認證如來藏為唯識果。故說彌勒瑜伽行，就其說唯識之深處，應從今學，但若就其整體廣說，則必須依古學。」¹⁵

可見，《楞伽經》既為中觀派所遵行，也是瑜伽行派的「古學」——義理之源。因此，中觀瑜伽行派的學說，並非如某些學者所說，是中觀派和瑜伽行派的「結合」，也不是《楞伽經》和《般若經》的結合，而是從一切諸法之源——法界流出來的。

（二）中觀瑜伽行派的「離邊中道」

1. 現空雙運的二理結構

《中觀莊嚴論》的立宗是：「自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像。」¹⁶佛教內外各個宗教所說的法，站在「真實」的立場來看，不可以「一」、「多」等概念分別，沒有自性，猶如夢幻泡影。意思是，眾生的煩惱、痛苦，輪迴中的一切現象，自性空、自性清淨，觀空能夠解脫。

這裡，寂護既假立了真實的「空」，還假立了「影像」。所謂影像，是唯心所現，認為現像是假、是幻、這是中觀派共同的看法。但是，瑜伽行派的人通常把「假」和「幻」定義為「虛妄」的、障礙空性的，只有遣除虛妄，才能見到空性。寂護的看法與此不同。《中觀莊嚴論》說：「彼如影像故，

14. 周貴華：《唯識——心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁88-103。

15. 同註12，頁83。

16. 麥彭著，索達吉譯：《中觀莊嚴論釋31》，內部資料，頁9。

假立可領受。不許以境相，轉變之識宗，彼覺外境相，此者亦非有。」¹⁷ 他以中觀思想解釋唯識學說，認為「顯現」「影像」並不障礙空性，也不虛妄。「顯現」是指現似存在，並非真實成立；「不真實」就是「空」，所謂的「現而無實」也不必是一種顛倒的顯現，只是不真實。這就是現空不二的道理，非「現」非「空」，就是中道。

現空不二之理，秉承了《楞伽經》的觀念。經中解說有三種識：真識、現識及分別事識。真識即如來藏識，現識即如來藏所轉，也叫識藏，即第八阿賴耶識。分別事識即前七識：末那識、意識、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。經中把「真識」和「現識」合為「如來藏識」。因為如來藏是善法和不善法之因，隨染淨緣，熏變不同，因而轉名識藏，次第轉生七識。¹⁸ 真識即「空」，八識即「現」，空轉為現，現轉為空，即是如來藏非真非幻、亦真亦幻的變化。「離一及多」，也是如來藏的境界。《楞伽經》以微塵和泥團、金和金飾品不一不異的比喻，說明三種識非一非異。

《楞伽經》講「如來藏」與「識」不一不異，《辦法法性論》中也講同樣的道理。論中「法」指「有漏法」，「法性」指「無漏法」。無論有漏、無漏，萬法的本相絕不會因為以心安立而有所改變，只有心與事物的本相相符合，才是真正的心境一致。因此，「假立可領受」。同時，以勝義的觀察所遮破的一切、世俗中形形色色顯現的一切，無不成為通達勝義的方便，二者相輔相成。如果沒有將顯現與空性圓融一味，證明尚未通達它的本相；如果明白這兩者無合無離，那麼就已通曉了如幻的本相，即通達了如來藏的「真實」。《中觀莊嚴論》中雖不見「如來藏」的字眼，但「現空不二」之理，闡述的其實是「空亦復空」的意思。因為「空」不只是空，它還要「現」

17. 麥彭著，索達吉譯：《中觀莊嚴論釋31》，內部資料，頁10。

18. 明·宗泐、如玘註：《楞伽阿跋多羅寶經註解》，《大正藏》第39冊，頁350上。



善不善法。如果只是說「空」，就沒有把如來藏說完整，尤其是沒有顧及它的「作用」。

蓮花戒解釋《楞伽經》：「三界唯心所現，是心亦無中邊可得。若言有邊，即有所生；若言有中，即有所住，一切皆是分別相故。若心無中邊，是故能入彼無二智。如是入者是真實入。」¹⁹又解釋《解深密經》：「彼經顯示三種無性所有密意，開顯遠離二邊中道，故是樹立了義之宗。」²⁰「邊」是邊見，偏離了中道就叫邊見，包括常見、斷見、有見、無見等種種惡見。離邊方能顯中道，所以，這裡也以「離邊中觀見」來概括寂護和蓮花戒的中觀思想。

「離邊」的見解也可以在《楞伽經》中找到根據：「無垢如來藏，遠離邊無邊。本識在蘊中，如金銀在礦，陶冶煉治已，金銀皆顯現。」²¹辨明中道與二邊的意義，也是《辨中邊論》宗旨，寂護吸收了它的說法。²²

那麼，如何離邊呢？該派的答案是「現空雙運」。「現」以唯識宗的方法來假立，「空」以中觀宗的方法來假立。因而，遠離「一」和「多」，即「無分別」道路，是由唯識而中觀而超越的道路。這條道路，寂護的弟子獅子賢根據《現觀莊嚴論》解釋為：「甚深根本見從始終根本見次第修出。」²³始終，始自發心，終於成佛，包括中間的所有次第，代表瑜伽行派的見解。甚深，深明法性空，代表中觀派的見解。獅子賢這個說法，可以看作是寂護的門規。《中觀莊嚴論》中說：

19. 蓮花戒：《廣釋菩提心論》，《大正藏》第32冊，頁0569上。

20. 宗喀巴著，法尊譯：《菩提道次第廣論》卷18，上海：上海佛學書局，1994年，頁436。

21. 《大乘入楞伽經》卷7，CBETA, T16, no. 672, p. 637, c2-4。

22. 呂澂：《印度佛學源流略講》，上海：上海世紀出版集團，2002年，頁289-290。

23. 能海法師講授：《現證莊嚴論清涼記》，頁19。

作為因果法，皆必是唯識，由自成立法，彼即住為識。
依於唯心已，當知外無實，依於此理已，知彼亦無我。
乘二理妙車，緊握理轡索，彼等名符實，大乘之行者。²⁴

這個偈語的內容，把瑜伽行派的觀點納入世俗諦，把中觀思想納入勝義諦，是「二理（即中觀、唯識）融會貫通的純淨無垢宗派之軌道」。²⁵勝義量遵循龍樹的觀點，名言量隨從法稱論師，「完整無缺地容納了大乘佛經教義以及六莊嚴等諸大祖師詮解的深要」。²⁶智軍論師云：「聖父子所造《中觀論》中，未明外境有無之理，其後清辨論師破唯識宗，於名言中建立許有外境之宗。次靜命論師依瑜伽行教，於名言中說無外境，於勝義中說心無性，別立中觀之理。故出二種中觀論師，前者名為經部行中觀師，後者名為瑜伽行中觀師。」²⁷

《楞伽經》所講的五法中，相、名、分別三法說明，一切生滅、輪迴都是心識所幻現的，這就是名言的唯識之理，寂護所講的「第一理」。儘管在名言中承認心本身顯現各種現相，實際上心的自性也同樣不真實，因此，萬法無實無生，這就是勝義中觀理，「第二理」。五法中後二法歸屬在內，以二理可以安立二諦，這就是融攝了唯識和中觀的「離邊中道觀」。

2. 四重二諦論

「中道」要以「二諦」來說明。「二諦」的含義可以解釋為：生滅、緣起現象顯現在語言、思惟分別中，稱為世俗諦，而勝義諦是言語道斷、

24. 麥彭著，索達吉譯：《中觀莊嚴論釋31》，內部資料，頁16。

25. 同註24，頁26。

26. 同註24，頁60。法稱，六世紀時生於南印度一婆羅門族家中，從陳那弟子自在軍學《集量論》三次，撰寫了解釋量學本旨的《釋量論》等七論，如實闡述陳那的學說，成為著名的因明論師。

27. 宗喀巴，法尊譯：《菩提道次第廣論》卷17，上海：上海佛學書局，1994年。



心行處滅、遠離一切戲論的。眾生的一切言語，出自世人的散亂心，都是八識的分別，沒有真實性，都是戲論。但是，如果僅僅這樣遮破一切法也不是勝義，只能算是「隨順勝義」，或「相似勝義」。原因是，它只揭示了「空」，沒有揭示「空亦復空」，可以名為「單空」；世俗諦與勝義諦還有對立，還承認「無生」，還是戲論。《楞伽經》中說：「若立無生宗，則壞於幻法，亦無因起幻，損滅於自宗。猶如鏡中像，雖離一異性，所見非是無，生相亦如是。」²⁸ 因此要以「二諦雙運」來確立二諦的豐富內涵：「如果對以分別妄念安立的一切法進行觀察、分析，則任何法也不成立，但自前感受無欺、不滅的現相以事釋理必定成立僅是心的顯現或者自現。如果越過它，顯然就屬於超離名言之勝義的領域了。」²⁹ 這裡說的才是「真實勝義」。

通過修習「隨順勝義」，足能摧毀無始以來的習氣所致的執著，因而屬於勝義的範疇，但畢竟還是世俗諦觀待的對象，仍然是智慧遣除的分別影像。但這是中觀瑜伽行派的意趣所在：

此論是重點講述以理建立後得有承認的相似勝義之論……。如果抉擇後得二諦各自的實相，那麼依此便可輕易地確立二諦雙運、遠離承認的中觀……³⁰

它的根據，是《楞伽經》中的一段話：

菩薩摩訶薩以其正智觀察名相，非有非無遠離損益二邊惡見，名相及識本來不起，我說此法名為如如。大慧，菩薩摩訶薩住如如已，得無照現境，升歡喜地，離外道惡趣，入出世法法相純熟，

28. 《大乘入楞伽經》卷 5，CBETA, T16, no. 672, 0636c。

29. 同註 24，頁 65-66。

30. 同註 24，頁 89。

知一切法猶如幻等，證自聖智所行之法，離臆度見。如是次第乃至法雲。³¹

這一段話，揭示了安立「隨順勝義」的意趣——安立「正智」，這是菩薩見道、登地之後獲得的智慧。以此智慧，可以修習「如幻三昧」。

智慧分為比量的、現量的兩種。「隨順勝義」是比量智慧，包含了聞、思、修三慧，運用時，有世俗的相存在。現量慧則相反，當下沒有任何世俗相的分別執著，所緣境是空性本體，這就是無漏根本智。行者證得根本智後，不住分別而能照了一切差別之相，入世俗濟度眾生，即名「後得智」，又稱如量智、權智、俗智等。根本、後得二者都可稱為無分別智。瑜伽行派認為，根本智的所緣境是勝義諦，依後得智的所緣境建立世俗諦。他們的重點，是在後得智。依據後得智進行觀照，輪涅一切法都不過是現似的有，即《楞伽經》中說的「一切法如幻」。這樣「二諦雙運」，進行破立。

對於世俗法，寂護作了如下規定：「未察一似喜，生滅之有法，一切具功用，自性知為俗。」這裡所說的「世俗」，是那被經驗、被承認的存在，是因緣所生的，不真實，所以是世俗法。世俗法是名言安立的，那麼，龜毛兔角這樣的「虛名」，和緣起顯現、眾所周知的現象，是不是同樣安立？寂護的觀點是否定的。他要求「世俗法」應具有以下特點：（1）有自相：如水中月，能夠感知，但沒有自相，經不起深刻審察。（2）有生滅：剎那存在，無常生滅。例如「虛空」，有的人認為它是永恆的，實際上只不過是個假名，是世俗諦所破除的對象。（3）有作用：如龜毛兔角，在現實中沒有作用，在名言中也不能證實其存在。（4）作為「所知」而存在，可明了並命名為有實與無實、破與立、總與別、相違與相屬、實體與反體、所詮與能詮、顯現與

31. 《大乘入楞伽經》卷5，CBETA, T16, no. 672, 0619b。



遣除等無量無邊的類別。概括說，所謂「世俗」的真正對境唯有能起「作用」的法。

因而，寂護在世俗諦上作了區分，指出有「正確世俗」與「顛倒世俗」兩種名言，標準就是上面的四條。寂護認為世俗的存在是以心、心所為基礎（本體）的：「作為因果法，皆必是唯識，由自成立法，彼即住為識。」³²即以「唯識」為世俗諦，以方便一般人了解「能取所取異體空」，超越主體客體的二元對立。《中觀莊嚴論自注》引經自證：「若如是許，與《密嚴經》、《解深密經》等所說皆相符順。《楞伽經》亦云：「外境悉非有，心似外境現。如此所說亦為善說。」³³

四重二諦也是引導人修行的一個次第。要從「影像」通達「真實」，需要先知道影像是如何成立的、何以是假立的。這就需要從世俗諦入手。龍樹在《中論》中說：「若不依俗諦，不得證真諦」；月稱《入中論》中也有「名言真諦為方便，勝義諦由方便生」的名句。接下來，由世俗諦進入「隨順勝義」，借助「單空」遣除對「世俗有」的執著。再遣除單空，以達到勝義真實空，即中道空。只有通過理證，雙運二諦，擯除對真、俗二諦對境的耽著，再進一步遠離細微的執著，方可平等破除分別，達到離戲的境界。顯然，這是一條漸修的道路。

四重二諦，重點在於說明清淨本性的「作用」，也就是「隨順勝義」的內涵。特別值得注意的一點是，這一派把「作用」立入「世俗諦」中，即以「現」為作用。後面講到他們與摩訶衍的區別時，這一點特別重要。

32. 麥彭著，索達吉譯：《中觀莊嚴論釋 31》，內部資料，第 91 偈。

33. 法尊譯文，轉引自曹志成：〈智藏與寂護的二諦思想以及對唯識思想的收攝之比較——以智藏《二諦分別論》與〈寂護《中觀莊嚴論》為解釋線索〉，《圓光佛學學報》第 4 期，1999 年。

3. 離垢之淨

「離邊中道」的修行遵循因果原則，要先建立「清淨因」，即形成正見。《中觀莊嚴論》說：「清淨之因中，所生諸果淨，如正見所生，戒支等清淨。」³⁴「清淨之因」就是「如來藏」，可用來建立戒定慧乃至一切種智等等所有教法。如來藏見地要通過「離垢」來達到，「中道」要通過真諦和俗諦雙運、離邊來實現，二者在這裡統一起來。

《辯中邊論》依「中」、「邊」而說明了「清淨」有「分位」的差別，成為後來所謂的「道次第」的依據：「此雜染清淨，由有垢無垢，如水界金空，淨故許為淨。」³⁵在眾生位是雜染的空，在聖者位則是清淨的空。就是三乘聖位，二障沒有全淨，都有垢，因此，修行有不同的階段。

所謂「垢」，指的是分別，由分別而有「有」、「無」等邊，離垢即是離邊。《辯中邊論》說的中道、空，與寂護的界定一樣：「故說一切法，非空非不空。有無及有故，是則契中道。」³⁶這些用語幾乎與《楞伽經》一樣。它說「中道」，是從「虛妄分別」入手來立論的。因為虛妄分別，所以說「非空」，又因為分別虛妄，無所取、能取性，所以說「非不空」。「有」，指有性空的虛妄分別；「無」，指無所取、能取性。「及有」，指虛妄分別中有空性、空性中有虛妄分別；「中道」則指一切法非空，非不空。「空」與「虛妄分別」非異非一，離一異相，但不是「增損」，寂護用「現空」來表述，意思更明白。

總之，中道需要通過離邊來展開、實現，中觀瑜伽行派的禪法頗類似於《楞伽經》所說的「攀緣真如禪」。

34. 麥彭著，索達吉譯：《中觀莊嚴論釋 31》，內部資料，頁 15。

35. 《辯中邊論》卷 1，CBETA, T31, no. 1600, p. 465, c26-27。

36. 同註 35。



二、太虛大師的立宗

（一）略明理路不同

太虛大師仔細研究過不同譯本的《楞伽經》，包括禪宗歷來都比較看重的四卷《楞伽》、和中觀瑜伽行派引用的經典比較接近的十卷《楞伽》。民國 14 年夏在寧波天童寺講的是四卷本，後來整理稱為《楞伽阿跋多羅寶經義記》。³⁷

太虛「法界圓覺學」依據的經典，列有《法華經》、《維摩經》、《華嚴經·普賢行願品》、《楞伽經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《藥師經》、《無量壽經》、《阿彌陀經》、《地藏經》，及《大乘起信論》、《往生淨土論》，共十經二論。³⁸他認為《楞伽經》「乃諸佛心量之玄樞，群經理窟之妙鍵」，³⁹至為崇高。考慮到《大乘起信論》可以看作《楞伽經》的釋論，可以說，《楞伽經》在太虛大師的思想體系中，占有中心的地位。

上文在介紹寂護的思想的時候，《楞伽經》的相關內容已經作了較多的說明，為了避免重複，只對太虛大師的相關論述作提綱式的引用。

和寂護一樣，太虛大師也是注重般若學的。但是，綜觀《太虛大師全書》，他對「法性空慧學」的闡釋，主要是依據《金剛經》、《仁王般若經》、《心經》和《十二門論》展開的。寂護所宗奉的《中論》，沒有作專門的演繹。對「法相唯識學」的闡述，依據的是《解深密經》、《彌勒上生經》兩部經典，以及《瑜伽師地論》、《辯法法性論》、《辯中邊論》、

37. 見《太虛大師全書》。由《義記》可見，《楞伽經》是太虛大師研究得相抵較細的經典。

38. 見《太虛大師全書》「法界圓覺學」部分的目錄。

39. 太虛：〈楞伽大旨〉，《太虛大師全書》。

《唯識二十論》、《唯識三十論》、《攝大乘論》、《大乘五蘊論》、《法苑義林唯識章》等論典。在唯識學方面，與中觀瑜伽行派共同的經典相對多一些，但是，寂護及印藏佛教界特別重視的《現觀莊嚴論》，沒有出現在太虛大師的著作目錄中。總體說來，太虛大師秉承的是漢傳佛教的傳統，更重視經典，而不是論典，這一點與寂護不同。因此，如果說他們都因為《楞伽經》而對「法界」、「如來藏」有所領會、作了闡釋，他們的契入途徑是不同的。

從《大乘入楞伽經釋題》來推測，太虛大師不像寂護那樣，依《中觀》、《唯識》而契悟法界、如來藏。他的佛學思想是從禪修領悟之後，契會經典，無盡湧流出來的。因此，如果說有一個順序的話，他是先領會了「真如」、「法界」平等體性，而明白了「諸法唯識」的要義，及「真俗二諦」為心之所緣境。此真俗二諦，亦可云唯識性相，亦可云中觀理趣，亦可云一真法界與四法界，亦可云諸法實相與眾緣生法，亦可云法性與法相，亦可云無為與有為，亦可云離言自性與假說自性，亦可云非安立諦與安立諦，如是等眾多異名。⁴⁰

從修行的見、修、行、果來說，太虛大師在見地方面並不完全與寂護相同。他曾經對吐蕃宗論專門做過評價，為摩訶衍禪師翻案，認為他的見地正確、有力：「可見當時蓮花戒所出難題，一一可答，而支那堪布在西藏並未被破。」禪宗是佛法中最可寶貴的一宗，古今如此，遇有當機，即能引趣。但是，在修行方面，太虛大師認為，民國時期能夠適應禪宗的法器極少，一般叢林的坐香、打七，只存空殼而已，真能代表禪宗的善知識已不可得，中國已無禪宗。因此，他主張的修行道路，「尤與靜命、蓮花戒，唯識、中觀

40. 太虛：〈大乘入楞伽經釋題〉，《太虛大師全書》。



理論融通相契」。⁴¹ 具體來說，就是因為「萬行圓修成勝德故，二空妙慧為導前路故」。⁴² 他提倡的人天乘法、三乘共法、大乘不共法次第，曾受到宗喀巴大師的影響，與寂護、蓮花戒的思想有相通之處。蓮花戒所說的法門，遣除妄想執著，由唯識、中觀等等教理進入觀修，引發出世智，達到一真法界，是普被眾機的。這樣，顯教、密教可以貫通，最後經過密宗、禪宗成佛。

（二）諸法皆幻

在《楞伽大旨》中，以「立宗」的形式發明經義：

諸法皆幻——宗

以唯心現故，隨各類見不見故——因

如人見恆河，鬼見猛火——喻

這是一個因明論式。對因明的重視，可以看作寂護和太虛的一個共同點。寂護到吐蕃弘法，主要的武器就是因明。但是，寂護推崇的是法稱，太虛推崇的是陳那，本於漢傳佛教的傳統，他們給因明賦予的地位是不同的。

雖然寂護和太虛都說到「幻」，但是，二者所說的「幻」內涵不同。太虛大師所說的「幻」，是「唯心現故，隨各類見不見故」之幻。他所說的「心」，是六道眾生主觀的心，或者叫做三界有漏的心、意、識。因為業力不同、果報不同、種類不同、心量不同，因而所見亦不同。而寂護所說的「幻」，是不異於真如之幻。

寂護所立之義有四重，太虛大師的立宗也不單一，而有兩重，他們都是

41. 太虛：〈為支那堪布翻案〉。

42. 同註 40。

從勝義諦、世俗諦的不同層面來展開的。在太虛看來，不僅世俗諦層面的「諸法」是幻，即便如佛、菩薩、羅漢、辟支佛等所證清淨境界，亦離言說文字思量分別一切諸相，因而是幻。為此，他先引用相反而立論：

諸法實相非幻——宗

離心意識故——因

如聖智證第一義——喻

反駁：

聖智證第一義亦是幻——宗

聖證凡不證故——因

如人見恆河鬼不見——喻

聖智證第一義也是唯心現。因為是唯心所現，所以也是幻。因此：

諸法實相亦是幻——宗

離三界心意識之佛智所知故——因

如聖智證第一義——喻

諸法實相並非斷滅，只是遠離九法界的有漏心意識，而又能如實了知離心意識的真實境。《法華經》云：「諸法實相，唯佛與佛乃能究竟。」諸法實相皆唯佛心所現，故應是幻。有漏心有我執法，即不能了知諸法實相皆幻，愚痴無知，造諸有漏業，遂墮生死海。聖智證既幻，有為法、無為法皆幻。總言之，諸法皆幻，如是通達法界義，無人我執著，由解而行，精進不懈，即得涅槃、證大菩提。

在諸法皆為佛心幻現的意義上，我們又可以看到寂護和太虛所說的「幻」是相通的。



三、結語

太虛大師主張佛法有三系：法性空慧學、法相唯識學、法界圓覺學，而法界圓覺學是他特別傾心的。他又認為，適應當代眾生根器的，不是「圓頓」的佛教，而是「圓漸」的佛教。寂護大師在藏傳佛教史上是「道次第」的先驅，如上所述，他的教義，也可以稱為「圓漸」之學。寂護大師和太虛大師出世的時間和空間都相隔遙遠，對於對方的著作也不曾涉獵，他們的心意卻如此相通，可謂不可思議。他們的心意都可以在《楞伽經》中得到印證，又可謂不可思議。他們對於《楞伽經》的宗旨的解釋，不一不異，證明了《楞伽經》的無窮魅力、無上智慧。