

漢譯如來藏經論中的心識思想 (四)

余淑芳

參、《入楞伽經》心識觀點

本節分四個部分討論，首先介紹《入楞伽經》之版本，並說明其於思想史上之意義；接著分三個部分說明此經之心識觀點：一、如來藏藏識；二、無我如來之藏；三、圓成實爲如來藏心。

一、《入楞伽經》版本

《入楞伽經》在中國共有五譯本，最早的譯本是曇無讖於西元四一二年來華，在北涼姑臧譯出，惜於唐代失傳。現存最早的譯本是南朝宋元嘉二十年（四四三年）天竺三藏法師求那跋陀羅的譯本《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，又稱「四卷本」、「宋譯本」，平川彰認爲此譯保存了古形，給予中國初期禪宗巨大的影響。¹ 其次，爲北魏菩提流支譯本《入楞伽經》十卷，又稱「十卷入楞伽經」、「魏譯入楞伽經」，法藏於《入楞伽心玄義》中認爲此譯：「其十卷雖文品少具，聖意難顯，加

字混文者泥於意，或致有錯，遂於明明之正理，以滯於方言」；² 據呂澂考證，《大乘起信論》即依此魏譯本而構造出來。

唐朝於闐三藏實叉難陀，奉敕令譯出《大乘入楞伽經》七卷，「鹿譯畢猶未再勘」，後又經吐火羅三藏彌陀山再更勘譯，取其所得正其所失，庶令學者幸無訛謬。³ 據平川彰的研究，漢譯三本之中，實叉難陀譯出的七卷本與梵本較近似。⁴

《入楞伽經》由於闡述阿賴耶識與如來藏的融合，平川彰將其列爲如來藏思想發展的第三期經典，⁵ 印順導師則以「本經曾談到：『由種種心分別諸法，非諸法有自性，此但妄計耳』。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』，文義次第，非常一致。所以本經實爲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》、《阿毘達磨大乘經》，而從沒有說到《楞伽》與《密嚴》（密嚴更遲）。⁶ 而中觀學者的引用此經，則是在清辨著作中見到，清辨又為與安慧及護法約同時存在之人物，因此，印順導師認為「本經的集出，約為西元五世紀中期」。⁷ 高崎直道認為「如據漢譯年代來看，《入楞伽經》是於五世紀初以前所成立的，在唯識說的經論中，是屬於古部類，然而，唯識說被迎接於瑜伽行派的正統中，這是安慧或護法以後的事。」⁸ 準此二人看法，從翻譯時代來看，《入楞伽經》應係西元五世紀初期以前成立，然從其思想義理加以比對，似應為西元五世紀中期成立。然而，無論其係成立於西元五世紀前或後，《入楞伽經》在義理詮釋上，屬於如來藏思想發展之第三期經典，殆無異說。

《入楞伽經》既融攝如來藏及阿賴耶識，那麼究應列入唯識系經典或如來藏系經典，頗值考量？平川彰認為「相對於《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》是以唯識說的立場來處理如來藏思想，《入楞伽經》、《大乘起信論》則是以如來藏說為主而採取了阿賴耶識思想。

」⁹ 本文認同此觀點，故將其列為如來藏系經典加以探討。而《入楞伽經》融攝如來藏及阿賴耶識，其思想來

源為何？學者間仍無定論，高崎直道即指出：「到底是《入楞伽經》引起了那樣的系統，或是跟隨著那樣的傾向？或是因為已成立了那樣的系統（本已存於瑜伽行派之邊緣而不被重視）而被迎入？這些，到目前為止，還是不能確定。」¹⁰

《入楞伽經》在思想史上的重要意義，在於將如來藏與阿賴耶識視為同一，高崎直道將此視為「在其他經論看不到的大膽表達」，可見《入楞伽經》的出現，等於是對唯識及如來藏思想投入震撼彈，以結合兩者之方式，提出解決輪迴主體阿賴耶識與如來藏關係的方法，從而展開如來藏即阿賴耶識的論述方向。以下將從三個角度討論《入楞伽經》的心識觀點：一、如來藏藏識；二、無我如來之藏；三、圓成實為如來藏之心。

二、《入楞伽經》心識觀點

（一）如來藏藏識

初期如來藏經典中，《勝鬘經》提出如來藏自性清淨心，《大般涅槃經》則提出「心非佛性」之思想，此期之經論尚未出現阿賴耶識與如來藏關係之文句。隨著如來藏思想之發展，阿賴耶識與如來藏的關係，在接下來的時代中，開始被當作主要問題來思考。如來藏與阿

賴耶識的統一，係《入楞伽經》所提出的重要心識思想：

以如來藏為依止，及以阿賴耶識為依止，本為二種不同的思想體系。無著及世親的論中，雖以真如（tathata）解說如來藏，卻仍未出現與阿賴耶識結合的觀點。將二者結合而說明其關係者，則為《入楞伽經》，如宋譯本《楞伽阿跋多羅寶經》卷四說：

大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏心、意、意識，及五識身。¹¹

八識指的是如來藏名識藏心、意、意識及五識身。此中的「識藏心」就是第八識（阿賴耶），「意、意識及五識身」就是第七、第六及前五識，劉嘉誠亦持此說。¹²經中將「如來藏」又名為「識藏心」，明顯是將阿賴耶識與如來藏結合起來，故說為「如來藏識藏心」，宋譯本又稱其為「如來藏識藏」。

另二譯本之譯名，魏譯本之譯文如下：「所謂八識。何等為八？一者、阿梨耶識；二者、意；三者、意識；四者、眼識；五者、耳識；六者、鼻識；七者、舌識；八者、身識。」¹³仍稱其為「阿梨耶識」，惟同譯本又結合二者稱為「如來藏識阿梨耶識」。¹⁴唐譯本譯為「所謂八識。何等為八？謂如來藏名藏識，意及意識并

五識身。」¹⁵譯為「如來藏名藏識」，由此可知，如來藏與阿梨耶識結合之名，各譯本之表達方式不一。

另值得注意者，此經將其譯為「心、意、意識」，此為「一意識師」之說法，印順導師於《攝大乘論講記》曾稱：「原來心意識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心意意識』的。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。其實不然，古譯所以譯作意識，意思說：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。本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。」¹⁶由此可知，《楞伽經》對於「心、意、意識」的譯名，亦承襲「一意識師」之觀點而來。

如來藏與阿賴耶識（識藏心）能夠結合成為第八識，依《入楞伽經》之說法，乃係依於心性本淨，客塵煩惱所覆而來，因此，與如來藏結合的阿賴耶識不再是妄染的，而是性淨的。

如宋譯本《楞伽阿跋多羅寶經》卷四說：

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。¹⁷

此種「自性淨，客塵所覆」的思想，可說是承襲《

勝鬘經》等如來藏經典的一貫說法。在《入楞伽經》的構想中，何以須將如來藏與阿賴耶識結合？又從何而引申出此一結合二者之原因？依宋譯本《楞伽阿跋多羅寶經》之經文脈絡觀之，此實出於佛陀於原始佛教所提出之「無我」教理而來，經文中，大慧菩薩代表凡夫而提出此問：「彼無有我，誰生誰滅」，生死輪迴的主體若無我，由誰來擔任：

爾時，大慧菩薩復白佛言：「世尊！惟願世尊更爲我說陰界入生滅。彼無有我，誰生誰滅？愚夫者，依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃。」¹⁸

這樣的觀點，是認爲「無我」是不能成立生死的，《楞伽阿跋多羅寶經》中另有經文曰：「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是大慧！若陰界入性，已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故，彼無次第生。」¹⁹ 此段經文則進一步指出前一刹那滅，第二刹那即「無因」，無因即無由次第生起，換言之，經文明白表示著：若無因，生滅無常法不能成立生死流轉。此爲《入楞伽經》對成立生死流轉之看法。相對於如來藏之瑜伽學派則認爲，剎那不住之有爲生滅，足以成立生死流轉，是故，以依他起自性之阿賴耶識即足爲生死之所依

。《入楞伽經》雖同樣同意「無我」的觀點，但在其認定諸行生滅法不能作爲生死所依之情況下，勢必要另立一常住不變、不生不滅之如來藏（藏識）爲依止，方能滿足其對生死依止之解說。

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，離我所。……爲無始虛偽惡習所薰，名爲藏。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。」²⁰

經文直接提出「如來藏是善不善因」，「離無常過、離於我論，自性無垢、畢竟清淨」，非剎那生滅之如來藏，方能作爲生死之所依。常住的如來藏爲無始虛偽惡習所薰，生無明住地，即轉名爲藏識，即阿賴耶識。而此中所稱之如來藏藏識，其性質爲何，是否與瑜伽學派之阿賴耶識具有同一性質，頗值探討？

宋譯：

修行者作解脫想，不離不轉名如來藏識藏，七識流轉不滅。所以者何？彼因攀緣諸識生故。……欲求勝進者，當淨如來藏及藏藏名。大慧！若無識藏名如來藏者，則無生滅

。 21

唐譯：

得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。若無藏識，七識則滅，何以故？因彼及所緣而得生故。……欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅。²²

魏譯：

生解脫相，以不轉滅虛妄相故，大慧！如來藏識不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅。何以故？彼七種識依諸境界念觀而生。……欲證勝法，如來藏阿梨耶識者，應當修行令清淨故。大慧！若如來藏阿梨耶識名為無者，離阿梨耶識，無生無滅。²³

此三譯文，宋、唐二譯，文義相仿，魏譯雖稍有不，其雖將前二譯文之識藏或藏識，直接譯為阿梨耶識，但文義仍是一致。三譯對於如來藏結合阿賴耶識的性質，均採用與七識對論的方法作解說，七識有生滅，若離於如來藏識藏，七藏則滅。而如來藏識藏（藏識、阿梨耶識）則為不生不滅。《入楞伽經》將阿賴耶識之性

質直接由無常生滅轉為不生不滅，改變瑜伽學派阿賴耶識生滅之觀點。

大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。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！轉識藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅，而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。²⁴

《楞伽阿跋多羅寶經》對藏識與七轉識的關係，另舉泥團與微塵之譬喻，說明轉識可滅，而「非」藏識的「自真相識滅，但業相滅」。這顯然是以真如為藏識的自真相，所以說「藏識不滅」。²⁵ 印順導師認為《入楞伽經》對阿賴耶識的說法，特重於心真如，而有被誤解為真心的可能。²⁶ 而《楞伽阿跋多羅寶經》亦明白指出「藏識滅者，不異外道斷見論議」，更是直指阿賴耶識真如不滅之真性，若無阿賴耶識，無異於外道之斷見論議。無著於《攝大乘論》中以大量篇幅論述何以非阿賴耶識無以成立一切法，反觀《入楞伽經》對此之論述，

與《攝大乘論》實有異曲同工之用。

《入楞伽經》將唯識及如來藏兩大派系合流，視如來藏與阿賴耶識為同一之思想，與《大乘起信論》，同為如來藏思想之重要經論，直接影響中國佛教心識思想之走向，其重要性不言而喻。

(二) 無我如來之藏

《楞伽阿跋多羅寶經》談到「無我如來之藏」，與《大般涅槃經》的「我者，即是如來藏義」，二者看似矛盾，實則均係方便教說，二者之目的，均為引導眾生信受如來藏義而說。《楞伽阿跋多羅寶經》說：

「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，……云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常、作者離於求那²⁷，周遍不滅。世尊！彼說有我。」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。……於法無我離一切妄想相，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，……是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」²⁸

如來藏思想，依《勝鬘經》等所說：係自性清淨、常住，這與外道所說之我，有何差別？此為《入楞伽經》於此欲處理之問題。按外道所說之我，亦是常住，周遍不滅，離於求那。而「離於求那」，魏譯本作「不依諸緣，自然而有」，依於此意，我即是作者，而非依緣而有。那麼外道所說之我，在此意義下，看似等同於如來藏。

面對此質疑，《入楞伽經》將如來藏解為是空、無相、如、實際、法性、涅槃等異名，是「離妄想無所有境界」，而如來藏既等同於真如、法界，何以又提出如來藏此一令人困惑之用語？《入楞伽經》說：此是為了「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的方便，不得已而用之。印順導師認為：「佛說的無我與涅槃，是外道與一般愚夫的怖畏處。不得已，只好將真如說為如來藏，說得近於外道的神我。如信受如來藏說，更進一

步理解其內容，就知道與神我不同，實在是「離妄想無所有」的眞如。²⁹ 因此，如來藏是誘化外道的方便，故爲「無我如來之藏」。

準此經文，如來藏實爲空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃等之異名，如來藏既等同於空，那麼如來藏不空的性質由何而來？《楞伽阿跋多羅寶經》說：

剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那，無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。計著剎那論故，不覺一切法剎那非剎那，以斷見壞無爲法。³⁰

如來藏名藏識中，俱生七識之習氣是剎那，即生滅之有爲法；另無漏習氣，則爲非剎那，即不生滅之無爲法。此處之說法，印順導師指出：「顯然與瑜伽學派不同。瑜伽學派認爲：無漏習氣亦爲剎那生滅，因此，佛果之四智菩提，亦屬有爲生滅法。」³¹ 《入楞伽經》於此所稱之「無漏習氣」，可視爲唯識學派之無漏種子，既屬種子，即爲剎那生滅，此爲印順導師認爲此經觀點與瑜伽學派不同之原因。《入楞伽經》對此之批評爲：

魏譯：

金剛如來藏，如來證法，非剎那不住。大慧！如來證法若剎那不住者，一切聖者不成聖人。³²

宋譯：

大慧！若得無間，有剎那者，聖應非聖，而聖未曾不聖。³³

無漏智等佛果功德，《入楞伽經》認爲是無爲不生滅的。魏譯《入楞伽經》卷八曰：

言剎尼迦者，名之爲空。阿梨耶識名如來藏，無共意轉識熏習故，名之爲空；具足無漏熏習法故，名爲不空。³⁴

《入楞伽經》此處對於「空」與「不空」有不同於一般的歧異解釋，剎尼迦（剎那），解爲空；無漏習氣解爲（非剎那）不空。空是有爲生滅的，不空是無爲不生滅的。空與不空之用法，依印順導師之意見，³⁵ 顯然是沿用《勝鬘經》之說法：「空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恆沙，不離、不脫、不異，不思議佛法。」³⁶ 依於如來藏之煩惱等有爲法，是空的；依於如來藏，與如來藏不離不異，無量無邊的不思議佛法，是不空的。此中之如來藏同時

具有空及不空的意涵，空的面向是阿梨耶識的剎那生滅性格，不空的面向是本自具足的無漏熏習法，一為生滅，一為不生不滅，二者結合而成為如來藏。此種描述如來藏之方式，與《大乘起信論》如來藏一心開二門，生滅不生滅和合的方式相仿。

(三) 圓成實為如來藏心

《楞伽阿跋多羅寶經》引用瑜伽學派之三自性，並說明圓成實性與如來藏之關係。此三自性在宋譯本中，作妄想自性、緣起自性、及成自性。而成自性（圓成實性）即為如來藏心（南條文雄譯為：如來藏的心髓）³⁷。古瑜伽學派認為圓成實性包括正智及真如，³⁸ 比對下引文成自性之意義，「離名相、事相妄想，聖智所得，及自覺聖智趣所行境界」，聖智所得、及聖智所行境界，與古瑜伽行派正智及真如之意相同，³⁹ 可視為相當於離垢清淨之意。

「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。」……「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。」⁴⁰

《入楞伽經》與《成唯識論》對正智是否納入於圓成實性，二者之說法不同。《成唯識論》未將正智納入圓成實性，視其為剎那生滅之法，而《入楞伽經》則將正智視為非剎那法，歸入於圓成實性之內，即「如來藏心」之內。

學者蕭玫通過對於《入楞伽經》「成自性如來藏心」與唯識經論「圓成實性」之對比研究，而認為「如來藏的含義在圓成實性或瑜伽唯識學的影響之下，誠然更明確地將重心由原初的『能證之智』轉移到『所證之境』。這由『智』而『境』的理論發展進程中，唯識學必是舉足輕重而不容輕忽的促因，因為，唯識文獻既以『圓成實性』或『真如空性』來解釋如來藏，唯識學者勢將強調如來藏的『境界』義，從而淡化了如來藏學原初的『智慧』義。」⁴¹ 呂澂於〈楞伽如來藏章講義〉則云：「一、如來藏就境界而言。本經云離妄想無所有境界如來藏門是也。……常人於此忽略，而以如來藏為玄妙莫測，又說向能邊心相去，乃有本來覺悟等訛傳之說。不知如來藏必從境相言，而後說空乃至自性涅槃等名，方能安得上也。」⁴² 呂澂係唯識學者，他從「境界」的角度詮釋及安立如來藏，卻有其不同於傳統如來藏思想

的獨到處。然而，《大寶積經》即云：「如來藏者，即是如來空性之智。如來藏者，一切聲聞獨覺所未曾見，亦未曾得。唯佛了知及能作證。」⁴³ 作為「能邊心相」的如來智，似為如來藏學之本義。顯然，在唯識學及如來藏學的合流及發展中，《入楞伽經》的如來藏內涵，也不免受到唯識思想的浸染，而有所擴大。

（未完待續）

註釋：

1. 平川彰著、莊崑木譯，《印度佛教史》（台北：商周出版，二〇一二年），頁三一—三一二。
2. 《大正藏》第三十九冊，《入楞伽心玄義》，頁四三〇中。
3. 同前註。
4. 平川彰著、莊崑木譯，《印度佛教史》，頁三一—二。
5. 同前註，頁三六六。
6. 印順，《佛教史地考論》（台北，正聞出版社，一九九二年），頁二二九—二三〇。
7. 同前註。
8. 高崎直道，〈如來藏與阿賴耶識〉，收錄於高崎直道等著、李世傑譯，《世界佛學名著譯叢六十八：如來藏思想》，頁二六〇—二六一。平川彰則認為：「雖有視《入楞伽經》之成立是在世親後之說，但那由求那跋陀羅（來華期間西元四三—四六八年）譯出四卷《入楞伽經》，所以如果視世親的年代為西元四五〇年前後的話，則可以看作是在世親以前成立的。」見氏著，《印度佛教史》，頁三六五。可見學者對《入楞伽經》之成立年代，多有異說。
9. 平川彰著、莊崑木譯《印度佛教史》，頁三六六。
10. 高崎直道，〈如來藏與阿賴耶識〉，頁二六一。
11. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁五一—二上。
12. 劉嘉誠，〈禪宗的藏識思想與體用論〉，《正觀雜誌》第十五期，二〇〇〇年，頁三十七。
13. 《大正藏》第十六冊，《入楞伽經》，頁五五九中。
14. 「大慧！如來藏識阿梨耶識境界。」同前註。
15. 《大正藏》第十六冊，《大乘入楞伽經》，頁六二—中。
16. 印順，《攝大乘論講記》（新竹：正聞出版社，二〇〇三年），頁四十七—四十八。
17. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁五一〇中。

18. 同前註，頁五一〇上。
19. 同前註，頁四八三上。
20. 同前註，頁五一〇中。
21. 同前註。
22. 《大正藏》第十六冊，《大乘入楞伽經》卷五，頁六一九中。
23. 《大正藏》第十六冊，《入楞伽經》卷七，頁五五六中。
24. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁四八三上。
25. 同前註。
26. 印順，《如來藏之研究》，頁二一七。
27. 求那之意為：「(術語) Guṇa，由原質之意言之。原質者，必有活動，為作者之意，遂為德之意。勝論師六句義中之第二。譯曰依，依止。地水火風等實體之色聲香味等之德也。因而十句義論謂為德句義，而求那之數有不同。」《百論疏》上中曰：「求那此云依諦，有二十一法：謂同異合離數量好醜八也；次有苦樂憎愛愚智勤惰，亦八也；次有五塵，即色聲香味觸也。」《十句義論》曰：「二十四德，名德句義。何者名為二十四德？一色二味，(中略)二十三非法，二十四聲，如是為二十四德。」《楞伽經》二：「外道亦說有常作者，離於求那周遍不滅。」丁福保，《佛學大辭典》：網路資料：<https://reurl.cc/L1j5d9>。
28. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁四八九中。
29. 印順，《如來藏之研究》，頁二一二—二一三。
30. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁五一二上。
31. 印順，《如來藏之研究》，頁二一二—二一三。另，印順導師於《大乘起信論講記》中亦再度指出：「如唯識宗，以阿黎耶識為所依止而立一切法。阿黎耶識是有漏虛妄雜染的，以有漏虛妄雜染識為中心，故說眾生從無始以來有有漏雜染種子。此有漏雜染種，與阿黎耶識不一不異，而即阿黎耶自性所攝，故又名為種子識。至於無漏清淨呢？以為無漏種子，無始以來依附阿賴耶識，然不是阿黎耶識自性所攝；一是有漏雜染的，一是無漏清淨的，雖說相依而二者是終究不能合為一體的。由此可見真常唯心大乘經與虛妄唯識大乘論，說法是如何不同？經以真如無漏為主體，而有漏附在一邊；唯識論以有漏賴耶為主體，而無漏附在一邊。由於唯識論特重虛妄雜染的阿賴耶識，無始相依的無漏習氣，也被說為生滅變異的(楞伽說：無

- 漏習氣非剎那。」見氏著，《大乘起信論講記》（北京：中華書局，二〇一四年），頁六十七。
32. 《大正藏》第十六冊，《入楞伽經》，頁五五九中。
33. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁五一二中。
34. 《大正藏》第十六冊，《入楞伽經》，頁五五九中。
35. 印順，《如來藏之研究》，頁二二二—二二三。
36. 《大正藏》第十二冊，《勝鬘經》，頁二二一下。
37. 南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，一九五六年），第二版，頁六十七—六十八。
38. 《成唯識論》並未將正智納入於圓成實性之。以「正智和真如」為圓成實性者，係《中邊分別論》之看法，故稱其為古瑜伽行派。
39. 高崎直道，《如來藏與阿賴耶識》，頁二五九。
40. 《大正藏》第十六冊，《楞伽阿跋多羅寶經》，頁四八七下。
41. 蕭玫，《〈入楞伽經〉之成自性如來藏心》，頁三十一—三十三。
42. 呂澂，《楞伽如來藏章講義》，網路資料：<https://reurl.cc/0b7YYv>。
43. 《大正藏》第十一冊，《大寶積經》卷一一九，頁六七五下。

羅馬天主教教宗方濟各造訪泰國

羅馬天主教教宗方濟各 (Pope Francis) 十一月二十日造訪泰國，這是方濟各首度拜訪以佛教信徒為主、天主教徒約占人口百分之零點五的泰國，也是繼一九八四年後再有教宗訪泰。此次教宗的亞洲訪問行程，分別是泰國、日本，是方濟各自二〇一三年三月上任以來第四次造訪亞洲，前三次分別訪問了南韓、斯里蘭卡、菲律賓、緬甸和孟加拉。方濟各此次泰國行有其歷史意義，時值泰國宗座代牧區成立三百五十週年。

在泰國期間，教宗拜訪泰王瓦吉拉隆功、泰國總理、佛教僧王，和泰國的天主教徒見面，訪問期間，教宗將傳揚跨信仰和平的訊息，也在泰國國家體育場為數萬名來自東南亞各國的教徒主持彌撒。

首日行程重點是與僧王會面，兩人在曼谷舊城區拉查波比托寺一同入座。拉查波比托寺是在一百五十年前由前泰王所興建。佛教僧王身披橘色袈裟、赤足與教宗對談，教宗也脫去鞋子。教宗於會面致詞時說，天主教徒在泰國雖是少數，仍享有實踐宗教信仰的自由，多年來與佛教徒弟兄姊妹和諧共存。教宗在稍早另一次講話時表示，這次會面「標誌著促進友誼與跨宗教對話的重要性和急迫性」。