



《楞伽經》導讀(一)

談錫永

前言

《楞伽》是一本十分重要的佛家經典。印度、漢土、西藏，三地的佛家都與本經有很深的淵源。

在印度，稱為「空宗」的中觀派，以及稱為「有宗」的瑜伽行派（唯識學派），都重視對本經的研究。

據西藏甯瑪派說，西元一世紀「大圓滿」法系大師俱生喜金剛（Prajavajra藏稱Garab Dorje）所傳的頌偈，即有與《楞伽》相同的法義。這種法義，後世稱之為「大中觀」，即為中觀宗的究竟真實義。闡揚這法義的，後人名之為「瑜伽行中觀派」。

於西元七世紀時，受藏王赤松德真迎請入藏弘法的阿闍梨寂護（Santiraksita），便即是瑜伽行中觀派的大師，是故藏密「大圓滿」即能秉承印度古學，以「大中觀」作為修行的見地。

在寂護之前，有印度學者寫成了一本《究竟一乘寶性論》（Mahayana uttaratantra asura）。西藏認為此論乃彌勒菩薩所造，漢土則說是堅慧論師所造。然而二者都屬唯識學派。該論所發揚的，便亦即《楞伽》的觀點。

今人研究《楞伽》，或認為是空宗的經，或認為是有宗的經，或認為是刻意企圖溝通空有兩宗的經。但無論如何，印度佛學的兩大支流，他們都同時重視《楞伽》，這即是不爭的史實。

至於在漢土，西元五世紀時菩提達摩西來，傳法與慧可，當時即以「四卷楞伽」交付，由是開創了「楞伽宗」。

一般說法，說達摩囑慧可以「楞伽印心」，所謂「印心」，即是印證行者所證的心識境界。然據慧可傳記，則達摩的說法是：「我觀漢地，惟有此經。仁者依行，自得度世。」這樣，達摩所重視的，除了印心之外，恐怕便還有度世的一面。

慧可有一首很有名的偈頌，是因為有一位向居士致書來問，慧可故造此頌作答，其中有兩句說：

觀身與佛不差別 何須更覓彼無餘

這兩句偈頌便即是《楞伽》的主旨，因為眾生皆具佛性，所以從這意義來說，眾生與佛便無差別。慧可宣揚《楞伽》這種思想，大概便即是度世的作用。

值得注意的是，漢土禪宗與藏地甯瑪派的「大圓滿」，有很多相似的地方，都重視一心契入法界，不起分別；亦認為一切衆

生都本具佛性，即《華嚴》之所謂「心佛眾生，三無差別」。他們的修持手段亦有頗大的相同，然而卻都同時重視《楞伽》，這一點，可以說凡重視實修實證的佛家宗派，對《楞伽》都加重視。所以研究《楞伽》，若只研究其名相法義，作諸般諍論，恐怕並不是一個正確的方向。因為實修與理論到底是兩回事。

據傳記，慧可於講授《楞伽》之後，每嘆息說：「此經於四世之後，變成名相，一何可悲！」由此可知，後人研究《楞伽》的方向，實在給慧可料中。一旦成爲名相之學，本經的精義便都模糊。

今依藏密甯瑪派的觀點，亦即「大中觀」的觀點，爲研讀本經的初學，一述經中的密義。這樣做，並非將本經硬扯入密乘，而是因爲印度晚期的論師，的確用本經來配合密乘的修持。——本經出世時，密法早已流行。藏密的「大圓滿」由俱生喜金剛於西元一世紀末開始傳播，法系彰彰可考；而本經面世，最早亦恐怕是西元三世紀的事。

近人不知印度密宗的源流與史實，誤認爲「無上密」是密宗後期發展的產物，因此認爲至西元七世紀時才有「無上密」建立，實在將事實推遲了近六百年。由此誤認，於是便反認爲《楞伽》引導了「無上密」的出現，未免本末倒置。若依甯瑪派的說法，本經實在只是「大圓滿」法義的表達，跟《寶性論》的用意相同。是故此一經一論所表達的「大圓滿見」或「大中觀見」，實爲佛家修持最高境界的基礎，亦是諸佛的最深密意。

《楞伽》異譯

在漢土，《楞伽》一共有四個異譯的本子。茲分列如下：

內明

第二七二期目錄

專著	《楞伽經》導讀(一)……………談錫永… 3
專論	頓悟小考……………陽力… 16
	畧論禪學的禪悟與哲學的直覺……………胡曉光… 21
特稿	慧遠對佛教禪林建制濫觴的貢獻……………歐陽鎮… 24
譯著	爭奪全國領導權的鬥爭 《中國佛教的復興》 霍姆斯·維慈著 第二章(下)……………耿侃譯… 26 王雷泉校
專論	《佛說八大人覺經》釋要……………張秉全… 34
法海拾貝	〔雜阿含經〕研習 「雜阿含經」論增上戒學……………蔡惠明… 38
畫頁	封面：尼泊爾加德滿都敦珠法王靈塔廟 面裡：靈塔廟全景 底裡：羅怛羅尊者 封底：藏密壇城圖之一

(1) 北涼曇無讖 (Dharmarakṣa) 譯，傳為四卷，今佚。
(2) 劉宋求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷。

(3) 北魏菩提流支 (Bodhiruci) 譯，名《入楞伽經》，十卷。

(4) 唐武后時實叉難陀 (Śikṣhananda) 譯，名《大乘入楞伽經》，七卷。

北涼譯本約譯於西元四一二年，至遲不超過四三三年；劉宋譯本譯於元嘉二十年，即西元四四三年。

由這兩個譯本，可見西元五世紀初本經即已流入漢土，是故學者謂本經的結集年代，可能是西元三世紀末期的事，應可相信。也即是說，本經實為繼承《般若》系列、《涅槃》系列的經典，結集時期比說「唯識」的《解深密》系列經典略早，而無著、世親兩位唯識大師的出生，則應該更為稍遲。

北魏譯本與唐譯本，內容跟劉宋譯四卷本不同。最重要的分別是，北魏及唐譯本在經的開頭時，多了一篇《羅婆那王勸請品》（北魏譯名《請佛品》），經末，又多了一篇《陀羅尼品》，及一篇《偈頌品》（北魏譯名《總品》）這可能是劉宋本於翻譯時有所省略，又或者原來的梵本已有殘缺。

多了這三品，密乘的意義便躍然於紙上。

羅婆那 (Ravana) 是藥叉王，即是印度神話中的「十首藥叉」。關於他的故事，下文還要述及。藥叉跟密乘的關係非常密切，據密乘的說法，金剛薩埵在須彌山頂說法，受法者為五大持明。這五大持明中便有一位是藥叉（其餘為天人、人、龍王、羅

刹母）。藥叉跟龍族和羅刹，其實亦是天人的眷屬。他們也有資格可以做天王，例如忉利天的天王帝釋，本身即是藥叉。本經由藥叉王請法而說，所以便有密乘的意味。

「陀羅尼」(Dhāraṇī) 即是密乘的明咒，其義為「總持」，即謂一首陀羅尼能總持某一法義。每經都有陀羅尼，即謂此經的法義都攝入此陀羅尼中。例如《心經》，其陀羅尼即是「揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提娑婆訶」，咒義即是謂眾生可藉般若渡過生死海，而至解脫岸，此便是《心經》的主旨。

關於《偈頌品》，昔年寂護論師對此極為重視，認為本品已盡攝大乘佛法的正見；寂護跟密乘有很深關係，本身即為顯密雙修的大師，所以他的觀點，實可代表密乘佛學家的觀點。

一般的說法，認為兩系列不同的譯本，北魏及唐譯所據的梵本為晚出，多出來的三品，亦為後添的結集，這個說法不盡合理。因為梵文經論時有節本，劉宋本所據，或即為節本，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》只餘《如來藏品》。呂徵先生認為，此即宋譯較北魏本及唐本為簡畧的原因。然而未實非只具《如來藏品》，呂先生的意見只宜存疑。揆多氏之意，或以為《如來藏品》特別珍重，故受天龍護持也。

有些學者認為，兩種梵本所含的法義有所不同，這說法更值得討論了。正如慧可所預料那樣，後世已將《楞伽》變成名相之學，研究者缺乏實修的體會，於是更容易陷入名相的泥沼，由此才覺得兩種梵本有不同的法義，倘能用實修的觀點去理解，屏棄對一些名相的成見，則當認為二者的論旨實在一致。

現存三種譯本，北魏譯本中的誤譯頗多，這是由於譯師僅懂華言，只能語譯，而當時筆受的人佛學水平不高，所以使時時誤解譯師之意。

劉宋譯本一向流通最廣，達摩持付慧可的「四卷楞伽」便即是這個譯本。它雖比晚譯者缺少三品，但譯筆卻極為忠實。缺點是有時造句不依照漢土的文法，仍然保持梵文句法結構的形式，因此變成難讀。

至於唐譯，毛病在於增添文字以求暢達，但一經增添，有時更容易誤導讀者。學者說兩種梵本的法義有別，除了陷於名相泥沼之外，跟誤譯與添譯的文字亦有關係，蓋一不小心亦易受其誤導。

我們為了方便讀者，仍取劉宋求那跋陀羅的譯本作為依據。對《楞伽》有興趣的讀者，可於研讀過本譯之後，再取唐譯七卷本作為參考。兩種譯本讀過，對《楞伽》的法義或當有會心之處。

解釋經題

經題《楞伽阿跋多羅寶經》。依一向的解釋，將「阿跋多羅」解為「無上」，因此本經的題意便當為「無上楞伽寶經」。於是又說有一種「楞伽寶」，為赤寶石，喻本經所說法義，有如赤寶石焉。

亦有人將題意釋為「楞伽無上寶經」，因此本經的法義便喻為「無上寶」。

這種解釋，實有誤會。「無上」於梵文為Anutara，至於本

經經題，則為Avatara，音譯為「阿跋多羅」，對音甚準，其意為「降入」。所以依照經題，實為「入楞伽寶經」之意。跟北魏譯本比較，僅多一形容詞「寶」字，此字或為譯師所加，非梵本原文所有。

西藏譯的《楞伽》，經題為《降楞伽經》，強調「降」義，即謂釋迦「降臨」楞伽說法。這樣，便跟漢土的傳統解釋有所不同。

漢土釋「楞伽」為「不可入」之境，今釋迦「入楞伽」即是「入不可入」，由是可發揮出許多玄義。

因此我們若依梵本經題《Lanka avatara Sutra》平實地來瞭解，那便是「入楞伽」或「降楞伽」，亦即釋迦降臨楞伽說法的經典。但我國古德的舊說，亦並非毫無根據。

釋迦與楞伽關係甚深，小乘的《島史》，即說釋迦曾三度降臨楞伽島，降伏藥叉羅刹。本經則說藥叉王羅婆那（Ravanadhhyesana-parivart）知釋迦自龍宮說法出，於是發歡喜心，請佛詣楞伽說法。

楞伽（Lanka）即今錫蘭的斯里蘭卡（Sri Lanka）。「斯里」意為吉祥，故斯里蘭卡便即是「吉祥楞伽」。此島之所以吉祥，即因與釋迦有種種因緣之故。

至於藥叉王羅婆那，則是印度大史詩《羅摩衍那》（Ramayana）中的腳色。史詩說太子羅摩（Rama）因不願繼承王位；因此被父王放逐到頻闍耶山，他的妻子息妲（Sita）陪伴着他。楞伽的藥叉王十首（Dasagriva）偶然見到息妲，愛其美色，便將息妲劫走。羅摩為了救出息妲，經歷千辛萬苦。整篇

史詩所說的，即是羅摩救息妲的故事。史詩中的「十首」，便即是羅婆那，因為他有十個頭顱。史詩中還有一位神猴哈奴蔑（Hanumat），由於楞伽難入，周圍多風浪，哈奴蔑便置跳板於印度大陸的摩醯因羅陀山（Mahendra），一躍而入楞伽島。我國古德，釋「入楞伽」為「入不可入」，即可能從史詩中哈奴蔑的故事引伸而來。蓋這部印度史詩的故事，確曾傳入我國，傳來者且應為印度或西域的大德，據胡適考證，小說《西遊記》中的孫悟空，便即是哈奴蔑的衍化。

還有一點值得注意的是，我國古德將「入不可入」的「不可入」，視為心識的表義，因此「楞伽」亦即是心識。在《西遊記》中，孫悟空的表義恰恰也即是心識，是故稱為「心猿」。說孫悟空一個筋斗可以翻過十萬八千里，無非亦是說人的心念一轉，無遠弗屆。

因此若不把經題平實地解釋，自然就可以因楞伽的故事，引伸到「不可入」的心識，而謂本經主旨即在對難知的心識作深入的分析。這個說法雖有比附，然而亦未嘗不恰當。因為在唐譯的《大乘入楞伽經》中，說羅婆那「以佛神力聞佛言，遙知如來從龍宮出，梵釋護世天龍圍繞。見海波浪，觀其衆會，藏識（Alayavijana）即阿賴耶識）大海境界風動轉識（Pravrttivilnana）浪起……」。這裏的「藏識」與「轉識」，都是心識。詳見後說。

倘若加以猜測，則昔日印度或西域大德講本經時，或許曾一併提到《羅摩衍那》的故事。是則我國古德解釋經題，便受到影響。——知道這一點，對理解本經應亦有幫助。

如來藏——本經的主旨

本經的主旨，實在是說「如來藏」（Tathagata garbha）的法義。關於「如來藏」，密乘學者跟顯乘學者有不同的看法——

顯乘學者的看法是，如來藏思想是於釋迦圓寂之後，慢慢發展出來的。所以他們便認為，雖然許多經典都提到如來藏（或它的同義詞，如佛性、如來種等），可是其含義卻不一律，因此便有早期如來藏思想、中期如來藏思想，以及晚期如來藏思想的區別。

密乘學者的看法則不然。藏密甯瑪派認為在《維摩詰所說經》中，即有如來藏思想。《維摩》是早期大乘經典，維摩詰（Vimalakirti）即是第一位密乘人間導師，為在須彌山頂聽金剛薩埵說密法的「五大持明」之一。經中所說的如來藏思想，實與後出的經典，如《涅槃》、《勝鬘》、《楞伽》等無異，宗旨一貫，因為都是修持「大圓滿」的指導思想。表面看起來可以解釋為不同，那只是對名相的理解有所不同。至於為甚麼要用不同的名相來表達同一思想呢？這便是密乘的次第了。

關於密乘的次第，亦應該一說。顯宗學者常常誤會，密乘是由下向上的建立，即先有雜密，然後才發展為事密，以後即在事密的基礎上，陸續發展出行密、瑜伽密、無上瑜伽密等四部密續。

然而顯宗學者這種見解，實在是拿世間學術發展的程序，來猜測密乘的次第建立。密宗的建立，實在是由上而下的。即先有無上密「大圓滿」的法系，然後為了適應不同根器，才有前述四

部密續的建立。

在實際修持上，甯瑪派有一個「九乘次第」的系統，包括了小乘、大乘、外密乘、內密乘（詳見拙著《四法寶鬘》導讀），這個次第，可以視之為全部都是修持「大圓滿」的前行。即是說，唯有內密乘中最高層次的「大圓滿」才是了義的究竟法門，其餘一切經續與修持，無非都是為修習「大圓滿」鋪路。因此我們絕不能說是由最低次第，逐步發展至最高次第的「大圓滿」，只能說是先有了「大圓滿」的見地，然後為了適應眾生根器，向下建立餘次第，作為修持的權宜方便。

一如釋迦，先向聲聞弟子說「四諦」（苦、集、滅、道），並不是釋迦於成佛後其知見僅達到四諦的層次，只能說，釋迦雖已證得最高最究竟的真理，但卻不宜立刻便加以傳播，所以便只能先向弟子說四諦法。

假如認為釋迦的思想是一路向上發展，先知四諦，然後才知十二因緣，再知空性，發展為如來藏，更因此才明白唯識，那便是謗佛。

舉此為例，便可知說於西元七世紀才有無上密建立，甚至認為佛教發展至無上密，已經是佛教的沒落，那便只是對密乘的誹謗。

甯瑪派的說法是，與釋迦同時便即有「大圓滿」法門，在佛經中，說為「不可思議法門」，亦稱為「不二法門」，此皆見於《維摩》。在《維摩》中，維摩詰與文殊師利菩薩有一段問答——

於是維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」文殊師利言：「有身為種、無明有愛為種、四顛倒為種、五蓋為種……以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。」

這一段說法，便即是如來藏的要旨。「六十二見」，是當時外道的六十二種錯誤見解，跟一切煩惱，都是學佛的人所須避免沾染的毒，然而文殊師利卻偏偏認為這些毒是佛種，這便正是「大圓滿」的深義，一切眾生，包括具錯誤見解、具足一切煩惱的凡夫，其實都有佛性，具足如來藏，是故皆可成佛，由是稱一切毒為佛種。

「大圓滿」修持，即基於此種見地而修。除非我們認為早期的佛教，已經理論與修持脫節，否則，於西元一世紀時已經編集了《維摩》，怎能說要延至西元七世紀，才有據《維摩》為根本的「大圓滿」法，理論與實修足足脫節了六百年之久呢？

說明了上述的關鍵問題之後，對理解《楞伽》的如來藏便容易了。

如來藏是甚麼？一點也不神秘，只是眾生的心識。倘如眾生處身煩惱之中，心識能不受煩惱污染，這種心識，為方便起見給它一個名相，即名為「如來藏」；倘若在煩惱中心識受污染，這種心識，便名之為阿賴耶識（藏識）。

所以「如來藏」跟「阿賴耶識」，只是我們為了描述兩種不同心識狀態，權宜安立的兩個名相。它們既是心識狀態，所以便是心識的相；至於「不受污染」與「受污染」，則是心識的兩種不同功能（用）。

因此，如來藏與阿賴耶識，實在並不存在空與不空的問題。研究空與不空，是「本體」（自性）的事。一隻杯，我們可以研究它的本體是空還是不空（有獨立自存自成的真實本質，還是沒有），但杯中的茶斟到多滿（狀態、現象、相），或者這杯子是否可以載茶（功能、用），則根本與本體無關。

是故若能這樣來認識如來藏，則不會認為如來藏是「空後轉

出的不空」，是「眞常唯心」，亦不會認爲是「一心二門」，對之加以批判。

可是，爲甚麼《勝鬘》一系列經典，卻又提到「空如來藏」與「不空如來藏」的問題呢？

這便是爲了說明問題，權宜安立名相了。

在《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》中，這兩種如來藏的定義是——

世尊，有二種如來藏空智。

世尊，空如來藏，若脫、若離、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。

這裏說的其實是兩種「如來藏空智」，所以實在應該具稱爲「空如來藏空智」、「不空如來藏空智」，說兩種「如來藏」只是簡略的說法。

我們說，當處於煩惱中而不受煩惱污染的心識，名之爲如來藏。然則，是甚麼心識才能起此不受污染的功能呢？必須是具足「空智」的心識，亦即成佛的心識。所以經中說——

如來藏智，是如來空智。

因此，當用如來藏智（即如來藏空智）來脫離一切煩惱，與一切煩惱相異之時，此種如來藏智即名爲「空如來藏」（空如來藏空智）；當如來藏智不脫離一切煩惱，亦不作意與一切煩惱相異之時，亦即不離、不脫、不異「不思議佛法」之時，此種如來藏智，即名爲「不空如來藏」（不空如來藏智）。

「大圓滿」認爲有兩種離垢，一者自然清淨，一者依禪定力離利那生起之污染。（詳見《四法寶鬘》附錄，拙譯《中觀宗宗

義》，敦珠法王造論。）

這兩種離垢，前者即是不脫、不離、不異一切煩惱藏的「不空如來藏」，後者即是若脫、若離、若異一切煩惱藏的「空如來藏」。

所以，它們都非本體，只是離垢的兩種境界。過去恆河沙數諸佛所具者爲「不空如來藏」的境界，若依定力所具的離垢境界，則爲「空如來藏」的境界。「大圓滿」許此二者皆爲眞實智，故說兩種離垢及兩種眞實皆自性圓滿。

修持的人，實際上必須先修禪定，然後才得證空性，所以凡示現凡夫身成佛者（如釋尊），實先證得「空如來藏」的境界，然後才能具「不空如來藏」的境界。因此這兩個名相的建立，實在是說具體修持，並不是空談理論。若未實際修過「大圓滿」，便很難認識到這一點，難怪便糾纏於名相的網中，對如來藏作諸般界說，一如慧可當年的嘆息。

雖然「空」、「不空」兩種如來藏都只是境界，但亦可視之爲成佛的功能。尤其是不空如來藏智，它是「法爾」的（自然而清淨，不假作意，不流意度），是故爲恆沙諸佛的心識狀態，因此便可說之爲「相」（境界、現象、狀態）；相對而言，空如來藏智爲凡夫修習所證的心識狀態，因此便可視之爲成佛的本質，蓋凡夫若不具成佛的本質，則雖修禪定亦不能憑定力離垢，是故在這定義下，便亦可權宜地說空如來藏爲本體。

這樣權宜地將功能與相狀說爲本體，蓋亦世間的習慣，可以舉一例來說明——裝茶的杯、盛油的瓶。這樣一說，便可研究它們的本體了；但如果說，用這杯子裝茶，用那瓶子盛油，其着重點即在相用而不在本體，由是便不宜作本體方面的研究。

如今如來藏的情形亦一樣，說爲證空智的空如來藏智，那就

可以說之爲本體，世人亦容易瞭解其涵義。然則，爲甚麼卻不可說「證空智的不空如來藏智」呢？因爲照「大圓滿」的說法，不空如來藏智既爲佛的法爾境界（自然而具足的境界），是故無修、無整、無證，由是不能說「證」空智的不空如來藏智。

「大圓滿」經續，有時說空如來藏爲本體，不空如來藏爲相用，便是這層次的說法。

依如上解說，是故讀本經時，須將如來藏視爲衆生成佛的功德，而非成佛的本體，如是始能正解經義。一切修持，只是爲令此衆生本具的功能發揮作用，此即是諸佛的密意。

「如來藏」的傳播

一小乘部派與如來藏

將一種思想傳播，須要一個過程。如來藏思想雖是諸佛密義，但要傳播，亦須逐步地將這思想表出，這樣才容易爲聞法者接受。

在小乘的經典中，其實亦有說如來藏。《南傳大藏經》中，《增支部》即有這樣的說法——

比丘，心極光淨，爲客隨煩惱所染。

所謂「心極光淨」，所指的即是如來藏；爲外界（客）的「隨煩惱」（隨伴着貪、嗔、痴而起的心理）所染，是故不淨。因此他們將修行譬喻爲煉金，將沙石除去，再除細砂黑土，然後除去金色的砂，復將金熔煉，如是始成純金。這即是藉修持以除去「客隨煩惱」。

《舍利弗阿毘曇論》亦說——
心性清淨，爲客塵染。

這說法跟《增支部》經所說相同。這都是小乘大眾部的見解。大乘佛學即由大眾部發展而來，這一點很值得注意。蓋當時小乘上座部則反對「心性清淨」的說法。

如說一切有部的《阿毘達磨順正理論》，便說「心性清淨」並非釋尊的了義說。

所謂「非了義說」，即是權宜方便立論。如《成實論》亦說——

心性非是本淨，客塵故不淨。但佛爲衆生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛爲懈怠衆生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。

可見如來藏思想，並不爲上座部所容。無奈文字見於經典，不能指爲非佛說，所以便只能說它是不了義的說法，因謂衆生認爲心是「常」，又易生懈怠，佛才權宜說心本淨，用來激勵他們修行。

上座部之所以要反對「心性清淨」、「心性本淨」，原因即在於他們認爲這說法違反了如來三法印中的「諸行無常」。

佛心當然清淨，所以佛可以「常」，倘若凡夫的心亦清淨、本淨，那豈不是跟佛一樣，可以恆常了嗎？既不能說佛心亦不淨，亦不能說佛斷滅，因此便只能說衆生的心本來就不淨。是故修行便不是煉金，只能轉化，將污穢的心識轉化爲清淨的心識。

這是上座部跟大眾部在見地上的差別。因爲見地不同，所以對修持的主張亦各有不同。

其實更正確的說法應該是：正由於在修持方面有不同的主

張，所以對經典才有不同的理解；尤其是對於戒律的態度不同，對經典的理解便更易形成差別。

上座部對守戒比較嚴格，大眾部則比較寬鬆。要求嚴格的人，認為必須嚴守佛陀訂下來的戒律，然後才能轉凡夫的污染心為清淨心；認為不妨寬容的人，當然就傾向於主張自心本淨，修行只有如清洗的工作。

所以，佛陀宣說的如來藏，在部派佛教時代其實就已經有諍論，受到保守力量的反對。

二一 《華嚴》與如來藏

依照華嚴家的說法，當日釋尊轉法輪，實先說《華嚴》，後來因為照顧眾生的根器，才轉四諦法輪，為聲聞眾說法。

假如承認華嚴家的意見，那麼，釋迦其實於說法開頭即便提出如來藏的思想。在《華嚴》中，有許多法義跟密乘「大圓滿」的法義相同，而密乘的法義則由毘盧遮那佛（Vairocana）說出，於《華嚴》中，恰恰便有《盧舍那品》（晉譯本），或《毘盧遮那品》（唐譯本），此中的關合，研究者實在應該留意。

《華嚴》中有些品次，其流行時代實在十分早，例如其《入法界品》，龍樹論師在《大智度論》中即曾引用，但卻名為《不可思議解脫經》，可見此品次實曾單行，且流通時間必在龍樹以前。《入法界品》充滿密乘的意趣，所以這亦是很值得注意的事。

假如我們能客觀一點，認為《華嚴》中至少有部份法義與「大圓滿」法義相同，那麼就應該同意藏密甯瑪派的說法，至遲在西元一世紀，「大圓滿」祖師俱生喜金剛就已開始宣揚法義。

《入法界品》的流通，可能就正當俱生喜金剛傳法的年代。

還有一點應該注意的是，經典中凡與「大圓滿」法義有關的，都強調為「不可思議法門」或「不可思議解脫法門」，例如《維摩》、《華嚴》，又如《大寶積經·善德天子會》（菩提流志譯為《文殊師利所說不思議佛境界經》）。而凡提到「不可思議法門」的經典，則多少都關係到如來藏思想，這亦是一個很有趣味的問題，足證「大圓滿」以如來藏為根，實在是大乘開始流行就有的事。——如果是後世密乘牽強比附，則大乘經典流播初期，不應該有那麼多的經典談到如來藏，亦不應該有那麼多的經典，與「大圓滿」的觀點一致（例如以文殊師利為主名的一系列經典，以及《華嚴》等。）

在《華嚴》中，常將釋迦與毘盧遮那等同。照密乘的說法，釋迦以應化身在人間說顯乘法，其報身毘盧遮那則為菩薩眾開示密法，這亦是彼此相同的意趣。

前面提到《勝鬘》說的「如來藏空智」，在《華嚴》中，觀點一致——

如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足於眾生身中。但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見。

如來藏空智本已具足眾生心中，是故眾生心本清淨。亦正因如此，才可以藉修持（禪定力）來離垢。若凡夫心識根本不同佛的心識，就只能「轉」而不能「離」。——這即是小乘部派所討論的心識問題。《華嚴》的態度，顯然即是小乘大眾部態度的發展。

所以《華嚴》提出一句很有力的說話——
心佛及眾生，是三無差別。

佛與衆生平等，皆由彼此心識無別。這是從本源上來說平等。這便即是如來藏之意。

三 中觀與如來藏

印度佛學的空宗，由「般若」開始，至龍樹論師發展爲中道思想，於焉大成。中觀，即是於修「止觀」時依中道思想而行。前代祖師着重行持，一切理論與實際行持皆有「根、道、果」的關係，並不如今人，理論與修持彼此脫節，所以用中道爲根（基本觀點）的止觀（修持的道），便稱爲中觀。

般若（Prajna）意爲智。這種智又有專指，只指能體證一切法空的智，是故亦可理解它即是「空性智」，或「空智」。

空，是指一切法（世間一切事物及現象）均不永恆，無獨立的本質。一切法生起，都依靠各種必要的客觀條件而成立，條件具備則生起，條件不具備則還滅。是故世間一切法皆可視爲「緣起」（因緣具足則生起）。

在思惟層次理解緣起，並不難，可是怎樣在實修層次證悟，則實不易。修止觀便是證空性的修持次第。

止（Samatha音譯奢摩他），是將心念集中於一處。所謂一處，可是一種實物（如座前設一塊石），可以是一種自然現象（如日落的光華，或無雲晴空），也可以是自己觀想出來的壇城與本尊，或觀想出來的境界（如光輪）。

與止同時（必須是同時），還須作觀（Vipasyana音譯毘鉢舍那）。觀不是觀想，而是觀察、觀覺，於一法生起的同時，依空性智去體驗此法的空性，了知其爲緣生（依緣起法則而生）。

般若系列經典所說，其實即是說一切法的本體（自性），並

且教導如何去證悟諸法本體（有時說爲「諸法實相」）。

在《文殊般若》中，即說「衆生界」的本體如「佛界」的本體。所以文殊師利說——

如「我」，但有名字，「佛」亦但有名字。

佛告文殊師利——

如來不思議，凡夫亦不思議……何以故？一切心相皆不思議。

這便即是「心佛衆生，三無差別」，即是如來藏。佛說《華嚴》已如是說。

至於在《勝天王般若》中，則說「如來界」，在《法性品》中，還說到修「無相」的理趣，即是心識不受污染。這便是說到如來藏及依此爲見地的修持了。它說——

在諸衆生陰界入中，無始相續所不能染，法性體淨。一切心識不能緣起，諸餘覺觀不能分別，邪念思惟亦不能緣。法離邪念，無明不起，是故不從十二緣生，名爲無相，則非作法，無生無滅，無邊無盡，自相常住。

這即是說，當衆生的色受想行識等「五陰」與外境接觸時，所起的感受，能夠「法性體淨」（自然的清淨），不受污染，那麼就不生起無明，因而便脫離了生死（蓋無明爲生死之本），由是得證自相常住的法身。

說自相常住，即如《大涅槃經》說「常、樂、我、淨」，理趣一致。這已說到如來藏的較深一層法義。

般若思想發展至高峯，出現了龍樹的中道。中道的精粹，是既說「緣起」的空性，但亦說緣起法有「假名」（Prajñapti）。即世俗所許的一切法，雖無本質（自性），但卻有相狀與功能

（相用）作為其成立「假名」的依據，是故在世俗層次，便亦說為有。

這便是「緣起即空，空即緣起」。緣起即空是說一切法的本質；空即緣起，是說其本質雖空，但卻宛然實有。

依甯瑪派傳授的「大圓滿」，緣起即空，是眾生的心識本空，然而卻能發揮「空如來藏」的功能，故說名為「空如來藏」，這便是空即緣起（發揮功能亦須客觀條件具備。）——至於「不空如來藏」則是諸佛的法爾功能（本能），亦即諸佛本具的功德，是故並非與「空如來藏」相對。由於法爾，故其本質已離緣起，只是其力用則依緣起而不壞因果。

所以藏密將如來藏思想稱為「大中觀」，甯瑪派一向認為，大中觀為了義，其餘自續派、應成派的中觀，為外宗不了義。

主張「大中觀」為了義的論師，稱為「瑜伽行中觀派」。這一派認為，中觀是離開相對的兩邊，直接把握中道，可是我們卻亦不妨去澈底認識兩邊，藉此以得中道。如來藏是心識的清淨邊，阿賴耶是心識的污染邊，因此「瑜伽行中觀」即是不廢對阿賴耶心識的體證而修中道。

不妨將這理趣說得更詳細一點——

龍樹的中道，說八不——不生不滅；不常不斷；不一不異；不來不去（不出），這是依事物的本體來說。本體既空，故實離開一切相對的概念（如生與滅，即是相對的概念）。當我們說佛與眾生的心識時，都可以這樣理解。

然而龍樹的八不，卻不能用來說事物的相狀功能。一切法呈現生滅（生起或消滅）、常斷（永恆或非永恆）、一異（一相或多相，如水與波）、來去（隨時間而事物變異），那是實有的現象，是故不能加以否定。

佛的心識，不受煩惱污染，那是它的功能，由於其功能自然呈露，是故假名之為「不空如來藏」。

可是凡夫的心識，卻沒有天然的不受污染功能，因此便有兩種相狀，亦可說為兩種功能：一為不受污染的功能，這種功能須依修習禪定始能生起。若與「不空如來藏」相對，可假名之為「空如來藏」。但通常亦僅名之為「如來藏」。另一種則是受污染的功能，亦即凡夫心識的普遍功能，假名之為「藏識」（阿賴耶識）。

因此實際上在功能方面相對的，是如來藏與阿賴耶識。而空、不空如來藏，則只是建立名相的相對。是故前者為兩邊，後者不是兩邊。

如果要觀察兩邊，藉此建立中道，所觀察的，便是如來藏與阿賴耶了。這即是大圓滿修習次第的建立依據，亦即甯瑪派建立九乘次第的依據。

在實修方面，因為修習者必是凡夫，所以一切修習實與阿賴耶識相應，亦實在不能發揮心識不受污染的本能，中觀而稱為「瑜伽行」，便是基於這種原因。

是故「瑜伽行中觀」、或「大中觀」，並不是空有二宗的合流，而是修「大圓滿」必須依據的見地。這種見地，自有「大圓滿」的修持就有，也即是，自維摩詰時代就有，並不是後期的大乘佛法。若我們不理實修的根、道、果，只落名相邊來研究，則可能得出相反的錯誤結論。——例如，執着於「瑜伽行中觀」之名，則一定會誤認他們的思想體系，一定遲於「瑜伽行」與「中觀」，由是望文生義，說此為二者的合流。實則這無非是後人所加的名相而已，不須要有名相然後才有法門，是故「大圓滿」修持的根，其成立可以先於名相的成立。

四 如來藏的建立

佛經多說如來藏。只是由於後世研究佛學的人，每由名相來理解佛法，又自設重重概念來作限制，因此一提到如來藏，便像部派佛教時代的上座部一樣，每說之爲不了義，認爲只是釋迦的權宜方便說。

實際上，當說如來藏爲本體，或空如來藏爲本體時，的確是權宜的說法，但當說之爲功能時，則爲真實說，這一點應該分別清楚。

爲了適應世俗的根器，是故表達如來藏思想亦有一個建立的過程。

對小乘聲聞衆說法，釋迦只提「心極光淨」或「心性清淨」。在這時期，可以將清淨的心識解釋爲本體。這樣解釋時，自然可將之視爲不了義，因此上座部的意見，未嘗沒有根據。

到了大乘經典結集，《華嚴》可以視爲一種見地的提出，再由密乘的文殊師利菩薩與密乘祖師維摩詰問答，說如來藏，這即是以如來藏空智來說般若。至於文殊師利的一系列經典，則或示密乘意趣，或說如來藏，則可視爲如來藏思想的初步建立。

其後，在《大般涅槃經》中，正式提出了佛性的問題——我者，即是如來藏義。一切衆生悉有佛性，即是我義。

佛本說無我，忽然說到「我」，那是爲了說明佛性常住。所針對的是小乘行人對佛涅槃的失落感。依勝義而言，說佛性爲常，其實是說佛的功德事業爲常，是用邊事，非說本體。但依世俗而言，則亦可視佛性爲常恆的本體。

是故經中說如來有四果德：常、樂、我、淨，便恰與凡夫的

心識相對。凡夫無常，佛性是常；凡夫有受皆苦，佛性則樂；凡夫無我（本質不永恆），佛性則有我；凡夫心識不淨，佛性則淨。這四德其實只是說佛的本能，非指本體。

這種權宜方便的說法，目的在於救濟對佛性的斷滅見。恰如龍樹的中道，是救濟極端的空性見。

但如果只是這樣來說「如來藏我」，卻很可能引起誤會，一將「如來藏我」視爲實體，即很容易跟外道的「梵我」、「神我」混同。是故《涅槃》便強調說——

一切衆生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說衆生悉有佛性。

這便說明了「如來藏我」、「一切衆生悉有佛性」只是權宜的不了義。因衆生都定能成無上正等正覺，故說衆生有佛性而已。《涅槃》在此已交代得清清楚楚。

因此《涅槃》又說——

佛性者名第一義空；第一義空名爲智慧。智者見空及（以）不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空、無常、苦、無我者，一切生死；不空、常、樂、我者，謂大涅槃。

這即強調於勝義諦中亦說佛性爲空（應須注意，於功能卻不可說爲空，否則即陷斷邊，正爲龍樹之所破）。

在《勝鬘》中，又恐人誤解「佛性」與空的關係，如又是墮斷見，因此便提出，「如來藏智」的說法。說「如來藏智」，即說明了「佛性」、「第一義空」、「智慧」三者彼此之間的依存關係。

智慧是觀第一義空（勝義空）的智慧，由此觀察可證無上正等正覺（即是成佛），是故便將之與佛性等同，說爲「名爲」。既是「名爲」，因此《涅槃》所說仍是權宜方便。只爲了方便衆

生理解，須憑般若（智慧）觀第一義空始能得大涅槃。這即是成佛之道。

由是《勝鬘》始有「空如來藏」與「不空如來藏」的建立。前者即是說修行道上的離垢，後者則為佛的果德，法爾離垢。

不空如來藏對修行人來說，只是一種知見，可以作為追求的目的，對實際行持卻只能依空如來藏（智），因此便不能單觀察一邊，必須同時觀察與其相對的阿賴耶識。

《楞伽》提出「如來藏藏識」這個名相，即是同時觀察如來藏與阿賴耶識之意，故在名相上便將二者合而為一。

筆者有一個見解：一切經論，實為修持者作理論上的依據；對經典不同的見地，則實為修持者依自己的修持境界，對經典作出各各不同的解釋。這是筆者居夏威夷島六年餘，依「大圓滿」次第讀經修密所體會出來的見解。因此若認為佛經中所說的只是佛學上的理趣，那就容易陷入迷惘，認為經中有反反覆覆的說法，實在難以理解，釋迦當年何不直說：這是勝義諦、那是世俗諦；這是究竟法、那是權宜方便呢？

事實上，釋迦的確不宜這樣做。因為眾生一定好高騖遠，追求勝義，鄙棄世俗；追求究竟法，鄙棄方便道。可是眾生的根器卻絕大多數未能適應，因此釋迦便只能以方便善巧，分層次來說勝義與世俗。在這層次上說為勝義的法，在高一層次則仍說為世俗。這便即是所謂次第。每一次第，便能適應合乎這次第的根器，不致令學佛的人在修行道上傾跌。

必須如此理解，才能明白「如來藏藏識」實非「一心二門」，跟唯識家的有漏生有漏種子、無漏生無漏種子絕無抵觸。因為這個名相，只等於教修行人對心識的兩種功能作觀察。在藏密甯瑪派的教授中，「生起次第」，是對兩種功能作分別觀察，

「圓滿次第」，則是對兩種功能作同時觀察。若能離觀察，則已開始進入「大圓滿」的境界。

因此，我們必須站在實修的角度來讀《楞伽》，從而理解經中所說的「如來藏藏識」。

《大乘密嚴經》有一頌偈說——

如來清淨藏 世間阿賴耶

如金與指環 展轉無差別

這是以如來藏為本體，以阿賴耶為相狀，是故分別喻之為金及指環。但這其實只是方便說而已，若用來解釋「如來藏藏識」，便很容易產生誤會。這亦是讀《楞伽》時所須注意的。

「他空派」（如藏密覺囊派）說如來藏為煩惱所染，因此若能觀察所染煩惱的空性，如來藏便顯露出來了。故修行人須要空掉的是如來藏上的煩惱，而如來藏的本體則不空。這種見地，即可能受《密嚴》的影響而不善解經意。

亦正因為有「他空」的見解，所以便亦易令人認為說如來藏即是說他空，由是批評如來藏是空後轉出來的不空，仍執事實，這批評卻實只能用於「他空派」，不能用於《楞伽》。因為《楞伽》並未說如來藏為心識本體，亦未說如來藏非空性。

「大圓滿」說如來藏為「大中觀」，正因為「如來藏藏識」的修習，正是中觀的修習。龍樹以離兩邊為中道，這是理論，在實際修持上，若不觀察兩邊即不能離兩邊，如不觀察生與滅，就不能離生滅，所以觀察「如來藏藏識」只是手段，由此悟入中道才是目的。以此即可說名為「大中觀」。

如是，如來藏即能建立，不壞緣起的空，不壞法相的有，離一切相對的概念，證悟絕對的真如。這正是《楞伽》的旨趣。

（未完待續）