

華嚴專宗學院研究所第一屆畢業論文

楞伽經之如來藏與阿梨耶識

指導教授：李志夫教授

研究生：釋會容

中華民國七十五年九月

楞伽經之如來藏與阿梨耶識

釋會容

提要

筆者研讀『楞伽經』後，確信本經具有九識思想。九識者：如來藏識、阿梨耶識、意、意識、身識、舌識、鼻識、耳識、眼識。如來藏識為真識，阿梨耶識為妄識，而如來藏是真妄和合，卻又本性清淨。由於本經融合了中道、般若、涅槃思想，從如來藏與阿梨耶識的統一，善巧的反省了真我的存續，不儘具有印度傳統思想的特色，亦不違佛旨。

本論文分成五章：

第一章 楞伽經以前之如來藏思想

敘說如來藏最原始意義是真我，後來經過如來、法身、聖諦、涅槃及胎藏、種性等意義的融入，才逐漸形成如來藏說思想，遠從吠陀經、梵書、奧義書時期，即有「自性種子依熱而有欲愛而生現識」，從「金胎」現起一切，及「本性」同一、實有不死之說。在佛教中，則講「無我如來藏」。而最初是增壹阿含經出現如來藏一詞，並與「此心清淨……由客塵煩惱而被染污」結合，到初期大乘後，經過「法身遍在」及「涅槃常住」之信仰，通過「法法平等、法法涉入」，而從如來的常、樂、我、淨，說到一切眾生有如來藏我，在大般涅槃經中，即把我、如來藏、佛性、涅槃融合了。

第二章 中期大乘佛教之如來藏與阿梨耶識思想

中期大乘佛教人物，彌勒、無著、世親都談到無上清淨心為客塵所染名阿梨耶識，它是一切種子，是無始無明戲論與自我愛意識，所以是染根本，經由轉依除塵，則能證得無上清淨心。無著更說此無垢心名阿摩羅識，這可說是楞伽經之八九識淵源。而本經思想又與世親學說思想極相合，但進一步提到如來藏與阿梨耶識的關係。在經典方面，大般涅槃經融合了我、如來藏、佛性、涅槃成同一內涵的東西。勝鬘經更把如來藏思想系統化。解深密經則把後期一切有部的「意欲」

種子說進展成「心識」流轉，以「心識」亦為種子，立阿陀那識說。楞伽經則一方面承續了彌勒、無著、世親之學說思想，另一方面是承接了原始如來藏我、一心剎那相續說，而統一了如來藏與阿梨耶識，但是不談阿陀那識。

第三章 楞伽經之心識與如來藏

本章略述該經的五法、三自性、八識、二無我等主要究心法門，並確定其具有九識思想，同時把宋、魏、唐三漢譯楞伽經本的八、九識用詞做一列表。對如來藏與阿梨耶識之統一，詳述如來藏我、一心剎那相續與心識的結合，即是從覺性是一與無明熏習來融貫此兩種思想。

第四章 楞伽經之識與智

本章主要在討論無漏熏習及轉識成智，而且本經之轉識成說早於成唯識論的四種轉識成智思想。再者，在轉依過程中，由於觀二無我，了知法法剎那生滅，可是在這念念不住的剎那間，卻能相續熏習種子，從此中得以反省到生命主體的存在。因為剎那生滅說可以避免實有我體之過，諸法緣起性空，在空性中又顯出真如心，所以本經具有印度傳統真我思想，但也宣揚了世尊之無我論。佛理的實踐，經歷菩薩十地位的修行，以二無我為基礎，在禪定中觀「我」無作用，乃至「法」皆無所有；既沒有所觀、能觀而達境識俱泯，超諸佛子地廣演佛事，乃至登如來地。同時筆者覺得法藏大師對本經所言三種意生身所證地位之判，未符經義，故而另提出拙見。

第五章 對三漢譯本九識疑難之探討

本章則把宋、魏、唐三譯本之八、九識不同用詞所產生的疑慮，以及魏譯本中幾處語義不詳的經文，一一提出加以探討，同時證明本經具有九識思想是沒有錯誤的。

緒 言

圓測的『解深密經疏』卷三云：「三大唐三藏，依楞伽等及護法宗，唯立八識。」護法宗以為真諦所立第九菴摩羅識，只不過是阿賴耶識果位之名，而認為沒有必要立該識。印法師則說，真諦之立第九識，是約修行所證而說的。

依筆者的看法，『楞伽經』經文中雖然沒有明文指出第九識是什麼，卻有九識思想存在。如魏譯本『入楞伽經』卷七云：

「阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱。」

「如來藏如實見五法體相法無我故不生。」

「如來藏識不在阿梨耶識中。」

「如來藏識阿梨耶識境界，我今與汝及諸菩薩甚深智者能了分別此二種法。」

「如來藏識不生不滅。」

卷九總品云：

「八九種種識。」

而，捨轉第八藏識名者，才能滅七識；又因捨轉第八識之故，才能因勇猛精進而證本性清淨的如來藏識。由本經魏譯本之經義而言，「如來藏識」即第九真識，「如來藏藏識」為第八妄識。

在禪宗史上，所謂「楞伽印心」是頗有名的。印順法師說，中國禪者不注意本經的賴耶緣起說，而較重視其聖智自覺的如來藏性。事實上，楞伽所說的「如來藏識、阿梨耶識境界」是佛與八地以上的大菩薩才能了別的。這兩種甚深境界，也只有親自去體證，才能了解。因為如來藏是如來的智慧，是禪定的世界，它具有如來大悲的精神。

筆者初探，『楞伽經』，認為本經之阿梨耶識為妄識，如來藏才是真妄和合。本論文中，也對三種意生身所證得之果位，與『勝鬘經』、『楞伽經』之如來藏二空義比較兩個問題，提出個人淺見，祈請各位善知識賜與指教。

第一章 楞伽經以前之如來藏思想

霍韜晦先生的『絕對與圓融』云：

「從歷史的角度看，如來藏思想大概是在瑜伽系統成熟之前，繼般若空觀而出現的。所以它早期的思想與中觀的聯繫較多，後期由於受到瑜伽系統著重分析的影響，漸漸轉變，結果反而隱沒在唯識思想裡而失去它的位置。」（註一）

『楞伽經』統一如來藏與阿梨耶識。如來藏本來是後期大乘的術語，但其原始說是「真我」，而如來藏說是講無我之如來藏。所以筆者將從原始如來藏義，和如來藏之立，與心性問題來探討不共大乘的如來藏。

一、什麼是如來藏

如來藏（tathagate-garbha）是如來（tathagate）與藏（garbha 胎藏之藏）的結合語，意思就是指一內藏之如來、內藏於眾生的現實生命中的如來。但是如來與藏是印度世俗固有的文字。

如來，音譯為多陀阿伽陀，有三種解說：一者「如法相解」，是「如解」一約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。二者「如法相說」，是「如說」一約恰如其分的說法說，所以經文常云：「如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。」三者「如諸法安隱道來」，是「如來」一約一切佛的平等解脫說。但是一般都重於果德的成就（來）而譯為如來。（註二）

如來，在佛教中是指悟入真如而來成佛的意思，是佛的別名。在當時的印度宗教界或一般人中，則如來是眾生、人、天、我的別名，（註三）而神是我的舊譯。（註四）

藏 garbha 是胎藏之藏。在印度宗教學中，胎藏說是非常古老的，如『梨俱吠陀』一〇・一二一，就有創造神「生生（praja-pati）」的「金胎（Hiranyagarbha）」說一從金胎而現起一切，此是生殖觀念的生長發展說。（註五）由金胎誕生的觀念引申到大乘佛教中，在因位的菩薩就如同如來在胎藏中之如來藏說，表示如來在眾生位時，佛的智慧、德相雖未出現，卻本來具足，等到證入果位時，便只是此如來智慧、德相的顯現，它不是從外而有所加損的。因為一切佛地功德都是眾生所本具，所以『寶性論』的如來藏即指人人皆悉具有的「佛性」。（註六）

依『寶性論』所說，如來藏有法身（dharma-kaya）、如來（tathagatat）、聖諦（arya-satya）、涅槃（nirvana）四義。（註七）『大寶積經』云：「如來藏者，是法界藏、是法身藏、出世間藏、性清淨藏。」（註八）初期大乘經中多用法性（dharmata）、（真）如（tatha）、法界（dharma-dhatu）、寶聚（bhutakoti）等。（註九）

到了表示眾生本有之如來藏說興起後，胎藏、界藏、攝藏的意義越形重要。胎藏的根本意義又與種姓（gotra）說有關。而界或可譯為性（如法界或釋為法性，如來界或譯為如來性）。又，胎藏與界藏本來是不同的（胎藏的藏是 garbha，界藏的藏是 dhatu），（註十）但是站在「已經有了而還沒顯現」意義上，二者是相通的。又從『寶性論』的梵語看，佛性或是佛藏（buddha-garbha），或是佛藏（buddha-dhatu）；則佛性不外乎胎藏與界藏，因為眾生之性與如來之性本來無別，而眾生有如來藏，即可說為真如的無差別義，眾生皆具有佛性，即是成佛之因胎，則將來必能成佛，這也就是如來種性之義。世親的『佛性論』中，即以所攝藏、隱覆藏、能攝藏三義來統括如來藏，並曰一切眾生是如來藏。（註一一）而，攝藏 kowa 也就是俱舍，因為如來藏的原語是如來俱舍，（註一二）所以俱舍一攝藏一也與胎藏、界藏相通。『華嚴經』的『十地品』法雲地中則說到如來藏解脫、法性藏解脫。（註一三）

再從如來藏的五義，（註一四）如來藏即佛性看，從佛的遍滿性產生了佛身、法身觀念，再經過華嚴的性起說，認為世間種種色身的顯現，即為如來圓滿法身，則無邊法界都是如來法身的全體大用，因此佛性、佛界，即是法性、法界。

二、如來藏思想之成立

「如來藏」一詞最先見於增一阿含經序品第一，其次則見於大方等如來藏經。（註一五）它和阿含經的「心清淨，為客塵所染」（註一六）相結合始，到初期大乘後，經「法身遍在」與「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入，而從如來的常、樂、我、淨，說到一切眾生有如來藏我。（註一七）到了『大般涅槃經』則明確的說到：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」（註一八）而把如來藏和佛性融合了，同時，法、佛、佛性、空、中道、涅槃也都視為同一體。（註一九）

而「如來與我」類似波羅門教的「梵（brahman）與我」。『奧義書』說，我是常、是樂、是知，也說周遍清淨。（註二〇）如來藏我則說，是實、是真、是常、是主、是依。不過，印度神學認為有一個實體我，它是常住的、喜樂的，當修行達到梵我一如時，即我與梵同體而成生死的主體。佛教教義則依現實身心去

觀察，以「無常故苦，苦故無我」而否定了色等是我；但這等於預先設定了「色是我」來否定色中有我。依『絕對與圓融』所說，最初佛陀只是站在道德實踐立場，本著撥亂反正的態度，強調「無我我所」，（註二一）勸人離一切貪欲、我執，排除自私的觀念，所以釋尊所標示出的「無我 anatma」，是從「去我執」的觀點而言的，至於對行為人格的主體，則並沒有否認。（註二二）因為三世因果說，是勢必要通過輪迴主體，才能有流轉還滅的宗教理論的。如『大毘婆沙論』卷九云：

「我有二種：一、法我，二、補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故不名惡見。」（註二三）

『順正理論』卷三云：

『色等蘊外不應別求實有我體，蘊相續中假說我故，如世間聚，我非實有。』（註二四）

所以假我即法我，也是非實體我，這個假我就用來解答生命主體的問題。而如實見此「法我」者，不名惡見，若於五蘊中計有實體我，就是邪見。這種有我論一如來藏我就是為了應畏懼無常、無我說之眾生而產生的。

（一）部派佛教時期之有我論

說一切有部立「假名我」—世俗補特伽羅（saj vrti-pudgala），曰有情是依有執受的五蘊而假立的，所以在世俗法中，一一有情（sattva）所作的業不同，所受果報亦不同，這是世間的事實。主張心、心所之法體是實有，但卻沒有實體的我可得，其以為「法性恆住、作用隨緣」，亦即法（體）性是如如恆住的，但是依於因緣，安住未來的法；剎那起用（作用），入現在位；作用又剎那滅，入過去位；雖有三世不同，而一一法性始終恆住，自性沒有變異。而在剎那起用時有「俱有」、「相應」，又能引發後後的「相續」，這可依五蘊的和合、相續，立世俗補特伽羅，它貫穿了欲色兩界及生死之間。（註二五）

說轉部（註二六）以為，五蘊有二類，有可以移轉到後世的，有勝義真實的補特伽羅。依現在有說，滅入過去，是成為熏習而保存於現在，所以能前後續生。如『異部宗輪論』所云：

「其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……有根邊蘊，有一味蘊。……執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部。」（註二七）

『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十一云：

「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情。」（註二八）

由此知：根本蘊就是一味蘊，作用蘊就是根邊蘊。實際上，二蘊只是說一切有部的法體與作用的不同解說。說一切有部即認為一一法之自性獨立常在，而假名者即是要把我見所執空無掉。

犢子部及其支派—正量部、法上部、賢胄部、密林山部—都提出「不可說我」的主張。「不可說我」就是犢子部之「五法藏」（過去、現在、未來、無為、不可說法藏）中之不可說法藏。該部主張用不離體、攝用歸體，在作用上就可以窺見法體，所以不分實假，因此而立之「不可說我」是不同於說一切有部的論點。這個「不可說我」是存在於諸法之中，剎那生滅亦其所顯，它即在說明前生後世移轉的可能。如『異部宗輪論』所云：

「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊、離蘊、依蘊、處、界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅，諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」（註二九）

所以依蘊立我是假施設，二者是不一不異的。如『阿毘達磨俱舍論』卷二九云：

「……立補特伽羅……此如世間依薪立火。……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。」（註三〇）

則「不可說我」不但可以說明記憶、業報現象，還可以執取根身。因此它是有生命主體的意義，此和神教的神我說是相近的。再者，此「不可說我」又是「佛」之義。如『阿毘達磨順正理論』卷三十八云：

「婆伽婆子部作如是言：補特伽羅是所歸佛。」（註三一）

印順法師認為「補特伽羅是所歸佛」對後期大乘的如來大我說有頗大的影響。（註三二）再者，世親菩薩雖欲破「不可說我」，但是對於生死流轉主體與經驗問題，則說是依「想」之「心所」，以緣境之「心」為因，生記憶之「識」的果，而記憶之原因是依其類之種子，所以世上所謂我記憶，是假我。

另外還有依「心」立「我」的學派，如『成實論』卷五所云：

「又無我故，應心起業。以心是一，能起諸業，還自受執。心死，心生，心縛，心解（脫）；本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相。」（註三三）

此「一心論者」認為在世俗法中，一一眾生的死生、縛脫、作業受報、記憶是有的，它是一心的作用。如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十一云：

「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作，後位能憶。」（註三四）

同論卷十云：

「尊者世友說曰：於一剎那身，雖有一心，依彼轉故無有二。復次於一剎那命根唯一心，依彼轉故無有二。復次於一剎那唯有一類眾同分心，依彼轉故無有二。」（註三五）

筆者以為，該論所說：「相用雖異，其性是一」，仍具有說一切有部之「法性恆住、作用隨緣」之意，但是該論認為「覺性是一」所以能憶念，而此「覺性」在『成實論』即說為「一心」，又該論中也提到世友亦說「一心」是命根、是眾同分心。而「一心」之「心」是念念滅的，「一」者是謂體性是一、覺性是一，性相同故，所以「一心」是說心念念滅又是心相續的，所以能依心而立眾生相。則「心」相當於說一切有部的「作用」，「一」相當於說一切有部的「法性」。瑜伽系學說則是以心識來作為前後因果相續，（註三六）那麼世友所說的「一心」，則又近似犢子部之「不可說我」。因此如來藏說有我的特性，後來就發展成與心識相聯合了。（註三七）

（二）初期大佛教之有關思想

菩薩精神是大乘佛教的重要觀念，它是教人要學佛作佛，以利他為主。（註三八）以下就「菩薩」與「佛」來探討真如我。

大乘佛教興起後，約於西元二世紀中，出現了修正過的神我說。如『大般若波羅蜜多經』卷四云：

「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行；……」（註三九）

『攝大乘論釋』卷四解釋說，「實有者」是在顯示菩薩實有空體，空即是體。（註四〇）也就是說，菩薩是實有的，真如空是菩薩的實體。沒有世俗的菩薩實體，卻有勝義的實有菩薩，這可與如來大我比較研究，如『大乘莊嚴經論』卷三云：

「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我。」（註四一）

由於佛的真如，我最清淨故名大我。而依唯識論師的解說，菩薩真如空性就是菩薩的「我」自性，實有菩薩只是真我的別名。又『大般若經』引用了「不可說我」—即犢子部的補特伽羅。（註四二）該經卷五四云：

「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說。」（註四三）

又，『清淨毘尼方廣經』舉虛空界之譬喻，說明眾生與佛等平等，（註四四）從比喻得知法性、如、實際是平等不二的，而眾生現起種種色相，如地獄色相……佛色相，這都是「自體」的變作。所以「界」與「我」在西元三世紀時融入了大乘，而把「我」與「法界」、「真如」看作同一內容，就是如來藏說。

再者，如來藏也與種性—血統—有關。如佛讚五百阿羅漢說：「汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財。」（註四五）所謂「如來」是從如而來，如『小品般若波羅蜜經』卷六經文中，須菩提是被稱為隨如來生。（註四六）所以阿羅漢在古代是稱為佛子的。到了菩薩思想興起後，因為菩薩將來要繼位作佛，當然也就是佛子了。如『大寶積經』卷一一二，「普明菩薩會」的王子譬喻，（註四七）『如來藏經』的九喻。（註四八）而王子譬喻是以王子一生之經歷來說明佛種不斷。從菩薩發心到修行成佛，是要經過長期的修證過程，所以就有了菩薩行位的成立，如十住、十地說。又從種性義來看，世俗的入胎、誕生都可能夭折，因此大乘所說的生在佛家，也有退與不退二種，故菩薩第二地—性地，依大眾部所說：「性地法皆可說有退。」（註四九）所以發心修行趣求佛道的中途，是有退失的可能。但是佛子菩薩的實體是空，佛種性之體即是空，故而退墮於聲聞及至一闍提者，亦終究能成佛。

在『華嚴經』中，如來藏思想是隱約地以譬喻與象徵來表示的。主要的有三處：

1.『寶王如來性起品』之微塵內有三千大千經卷喻，譬喻如來智慧在眾生身內。（註五〇）

2.『十地品』之金喻、寶喻，譬如菩提心本有，而待發起冶鍊，圓滿菩提。（註五一）

3.『盧舍那品』的華藏象徵，譬喻菩提本有，只待萬行來顯出莊嚴佛果（蓮實）。（註五二）

以上雖還沒有明確的到如來藏一詞，但菩薩位中本有菩提之喻，近似如來藏說的眾生身中有佛性之義，而且在『十地品』法雲地中，則有說到如來藏解脫。（見註一三）『般若經』所說的「若於一切法無所得，是名得菩提。」這個菩提與發菩提心，及『華嚴經』的十無盡藏大願，就是說發願志求佛道，顯現本有之菩提。

『法華經』中多寶佛塔與全身舍利的保存不散，從多寶佛的分座動作及說話，暗示如來常住、不般涅槃。（註五三）又從舍利（如來界）現見如來，與從如來藏（界）顯出如來，此皆是以「不般涅槃」為前提的。這種思想，二者可說是相通的。『無上依經』即把如來藏（界）說及如來舍利給結合起來。

依據早島鏡正的『無我思想的系譜』所說，『法華經』梵文本使用到 *atma-bhava*，此梵文是「本質的存在」、「本質本身」的意思。（註五四）那麼，弟子因為對佛的懷念而興趣的舍利供養，此「舍利」就成為「本質存在」的佛陀，而這是具有現象人格和本質人格的雙重意義。如多寶佛的舍利，即具有如來普遍存在的常住義，亦具有實相般若空義。（註五五）由此可知原始佛教的無我說和般若空，都具有第一義和世俗義，也就是說透露現象的事物（世俗義，如舍利）來把握第一義（如實相般若空性），則如來藏就雖不開世俗我及實相本質之義了。

三、如來藏與心性本淨

早在『梨俱吠陀』就主張本性同一，『奧義書』更說本性是不死而且實用。（註五六）數論派則認為萬有諸法的開展，是由自性與神我的合作，此自性能起萬物變起諸法，也能收攝其變化而得解脫。在佛教中，最初是『增支部』一集提到「此心清淨」而由煩惱染污了，（註五七）此說到了部派佛教時，被大眾部、分別說部所宏傳。（註五八）但是『增支部』所說的是「此心清淨」，大眾部等則說「心性本淨」。事實上，由於『增支部』的「此心清淨，它是由客塵煩惱而被染污」，被漢譯『舍利弗阿毘曇論』所引用，可是被譯「心性清淨，為客塵染」，所以在文字上看起來，和大眾部、分別論者的「心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染說為不淨」（註五九）相接近。根據覺音（註六〇）的註釋說，原始佛教是站在經驗的立場，消極的談心的清淨。如同水野弘元所發現的，這個「此心清淨」的「清淨」

是指「白淨」、「遍淨」之義，表示心的清淨就像白紙、清水一樣。(註六一)而部派佛教的「心性本淨」說的清淨是積極的清淨，它具有去除污穢的作用。

依『隨相論』之解說，大眾部是立善、惡二性的，心不是善、不善心所法，不過不善的隨眠與不善心所是可以離滅的，並得以和善根（善心所）相契應，故稱為「心性本淨」。該論說：

「如僧祇等部說：『眾生心性本淨，客塵所污。』淨即是三善根。眾生無始生死以來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根。」(註六二)

分別論者之心淨說，在煩惱未斷以前是性淨相染的，雖染污相，而心的體性不變。雖說有染污心與不染污心，但卻是其體無異的「一心」，其差別只在於相應煩惱的斷與未斷。如『阿毘達磨順正理論』卷七二所云：

「分別論者作如是言：唯有貪心今得解脫，如有垢器，後除其垢，如頗胝迦由所依處顯色差別，有異色生。如是淨心貪等所染，名有貪等，後還解脫。聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染。」(註六三)

『大毘婆沙論』所說的「一心相續論者」亦云：「但有一心」，「而性是一」，「而性無別，心亦如是」，(註六四)其見解與分別論者的「其體不異」是一致的。又有「一覺論者」認為前作事覺後憶念覺，相用雖異其性是一。(註六五)

但是，依前文『阿毘達磨順正理論』卷七二所云者，和『大毘婆沙論』所說的同義：

「未除垢時名有垢器，若除垢已名無垢器。心亦如是。」(註六六)

可以說部派佛教中的心性本淨，最初也是把「淨」看作是心的一種性質，染污是後起的，並且以通俗的譬喻如浣衣、磨鏡、鍊金、除銅器垢……等，作為啟發懈怠者，怯弱心者的善心，令其知道自心本來是清淨的，只是暫時為煩惱所染，並由此勉勵其勇猛發心修行。(註六七)這種觀念是還沒進到心的經驗結構層次，不過已具有啟發性質了。像早期一切有部說隨眠煩惱不與心相應，(註六八)則仍是把握了：心是本來清淨的。但清淨心怎麼會有所貪求雜染呢？李志夫教授的『中印佛學之研究比較』提到：多聞部一面承受自性說，一面又承受清淨心說，而「心心緣自性」，此自性相緣即是清淨心之交激作用，但是心的自性即是清淨的。所以「心心緣自性」是「空無相」的，它影響了後期一切有部之「自性空」思想，及華嚴的「一心」思想，與世親的「似塵說」。(註六九)因此後期一切有

部則轉苦為樂，將心之雜染分為心、意、識三種層次，而特別著「識」，識雖然起受、想……作用，但也具有了別悟入之作用。（註七〇）該部又立「九法俱起」與「自性能生」說，此自性則為「法空緣起有」。（註七一）到了大乘佛教時，以自己修持的體驗為依據，得出心淨的結論：把「淨」理解成：可以淨化自己的力量，而它即為成佛之因。

依覺音的『增支部註』卷一、頁六十所說的，「此心清淨」的「心」是「有分心」，而「有分心」就是生命主體與輪迴主體，（註七二）那麼此心清淨的心，即是如來藏我。前文曾提到如來藏我說和心識說結合，在此又得一證：因為『成唯識論』云：「有分識，『有』謂三有，『分』是因義，惟此恆遍為三有因。」（註七三）

又，如來藏說，如來是其重要主題，如前所說，釋尊涅槃後，由於弟子對佛陀的懷念、信仰，而把如來解說成與如來藏同一內容的法身。（註七四）而佛法身只要是依法、依律修行便可得見。初期大乘興趣後的思想，受了大眾部的那種信仰的、理想的如來觀影響，所以在經中皆有了「甚深法性的體現」說，（註七五）在修證的方法上，直示生死與涅槃不二，說「一切法本不生」、「一切法來來寂靜」。如：『般若經』對深法相之直觀，即由觀慧而重視空，又演進到空與真如、涅槃、法性等為同義異名，而空與無所有具雙關意義。因為一切法無自性，無自性故空。由於實踐聖道，觀照一切法本性空—自「自性空」與「自相空」做相互的觀察，體悟一切法無相、無生、無性，所以不可得。（註七六）因為心性寂滅不可得，所以說「心（的）本性清淨」。（註七七）

但是人人心中自具淨化自己的能力，為何會有不同程度的解脫果產生？若單單以傳統的種姓分類，是不能圓滿的回答此問題的，因此就有了「一佛乘」、「一乘」的觀念，說所謂一切眾生悉有佛性，所有的人都是菩薩，人人都朝向佛的方向依法實踐，雖然修行有階次地位，或者有退墮之事，但是根據此「佛性」，人人都能顯涅槃，都能成佛。所以「心性本淨」、「一乘」、「佛性」都收歸於如來藏義中。

第二章 中期大乘佛教之如來藏與阿梨耶識思想

一、人物方面

李世傑先生的『印度大乘佛教哲學史』中，所提到的彌勒、無著、世親三人之學說思想，與本文主題有關部分整理如下：（註七八）

彌勒—主張阿梨耶識淨識說。因為「緣識」的本性與心性一致，都是絕對的空性。（註七九）二者關係為：

- ┌ 阿梨耶識（本識、自種子、自界）一心的動態。
- └ 如來藏（自性清淨心）一心的靜態。

阿梨耶識與如來藏二者非異非一，由般若系空觀，曰無二所顯的即是空，所以法性與諸法無差別。

無著—主張阿賴耶識（又名阿陀那識、心）是淨妄和合識。

- ┌ 真諦—主張悟人依他性的無生，即是悟入真實性。
- └ 玄奘—不許識與所識對象化，而如實知物，即是悟入圓成實性。

世親—主張阿賴耶識是妄識，不儘外境非實有內識亦應空。

- 如來藏說
 - ┌ 1.唯識無境
 - ┌ (1)補特伽羅無我。
 - └ (2)法無我（並非沒有諸法，只是空掉分別性。）
 - └ 2.人法二空
 - └ 3.唯識中道—空性的作用。

由上述看來，『楞伽經』的結合如來藏與阿梨耶識，很可能是綜合彌勒的「阿梨耶識與財性清淨心非異非一」，與無著的阿賴耶識思想。而本經之思想又與世親學說思想類似。這可從以下之比較更得確信（此部分則參考了李志夫教授的『中印佛學之研究比較』。）

（一）彌勒

參考『中印佛學之研究比較』第三篇所說：彌勒的代表作『瑜伽師地論』重點在種子學說，它調和了空有，承『上品般若』以「無所有性為自性」思想，提倡「種子說亦是戲論」。(註八〇)由於種子存在一一自性體中，它是無始相續不絕的，故是因也是果，因為淨與不淨業互熏發而有異熟果。此論認為阿賴耶識是根身、種子、業用，是解脫的大原理，(註八一)故云：「阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界。」(註八二)所以阿賴耶識是一切雜染根本，它是無常、有取受性的，而轉依是常、無取受性，(註八三)則緣真如境智修習對治，由轉依無間而諸漏永盡，便證得無上心清淨性(註八四)這個無上心清淨性應為如來藏自性清淨。如『楞伽經』亦說：如來藏、藏識(阿賴耶識)本性清淨，(註八五)而如來藏是善不善因，(註八六)阿賴耶識是無始無明之計著分別戲論，(註八七)故一切心行無所有。(註八八)除了前文所說彌勒之淨識論不同於本經之阿梨耶識妄識思想(此將於後文中論述)外，彌勒從般若空觀言「法性與諸法無差別」，所以「阿賴耶識和自性清淨心二者非異非一」思想，和本經的「轉識藏識真相非異非不異」說是有相關的。(註八九)

(二)無著

最能代表無著思想的是『攝大乘論』，其重要在於阿賴耶識說，它根據『瑜伽師地論』認為阿賴耶識是因又是果，(註九〇)而受奧義書影響，亦說阿賴耶為自我愛之意義，(註九一)又說阿賴耶識是依眾名、體相而存在，(註九二)它是一切種子，(註九三)所以也是出世心之種子，故與淨心亦是相互依存的。(註九四)則它又是世間與出世間之中介種子，故「轉依」成為阿賴耶識的一種性質，不同於『瑜伽師地論』的唯出世之轉依。(註九五)因此『攝大乘論』之「中間種子」說是趨向「中有」思想的。(註九六)在『楞伽經』中云，外道執阿梨耶識為我，(註九七)及心作意滅識入三昧而自以為解脫，(註九八)實為自我愛意識。而本經說五法、三自性、八識、二無我，又一切法皆入五法，(註九九)仍具有阿耶識依眾名、體相而存在之意。但是本經言：轉捨阿梨耶識微細心行者，才能證無生法忍。(註一〇〇)筆者以為此「轉捨」同於『瑜伽師地論』之唯出世「轉依」。又，無著的「中間種子」之「中有」思想，在本經裡是從如來藏我的「一心」，及八識的相續生滅來解說。(詳述於後文)再根據『大乘莊嚴經論』所云，無著說心性本淨而為客塵所染者名阿梨耶識，而除塵無垢者即心真如(又名為心)，此心自性清淨，名阿摩羅識。(註一〇一)此說頭魏譯楞伽經本之「轉捨阿梨耶識，證無生滅之如來藏識」(見後文詳論之)是相同意境的，只是證得清淨識名稱不同而已。從以上的比較看來，『楞伽經』幾乎綜合了彌勒與無著的思想，由此可知，本經編集時間是在無著以後的年代。

(三)世親

『大乘唯識論』云：「三界者唯有心，心意識（等）是總名，應知此心有相應法，唯言者為除色塵等。」（註一〇二）又曰：「唯識自性靜」（註一〇三）故知世親所說的三界唯心之「心」，是指心意識的意思，它有染污相，若除去色塵煩惱，即證得唯識自性靜。所以該論序言：心有煩惱相應心及自性清淨心二種，而唯破色不言破心。（註一〇四）破色者不儘破色塵，亦除妄識。『中邊分別論』云：「以塵無有體，本識即不生」（註一〇五）本識就是指阿梨耶識。（註一〇六）李教授說，世親之「唯識中道」即「離所相之識」，是「無境、識亦泯」之「唯識」。（註一〇七）這和楞伽所說的「如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨」、「如來藏如實見五法體相法無我故不生」、「心量無所有」同一義境。（註一〇八）『攝大乘論釋』曰：「心即是定」（註一〇九）所以此唯識義相當於本經之二無我觀，由於在禪定中觀「我」無作用，乃至「法」亦無，既然沒有境可觀，那有識能起？對境之識也無，則達境識俱泯。世親分「世間極成真實」與「道理極成真實」立無相中道，（註一一〇）此乃理事雙攝。本經言：佛不說性自性相，（註一一一）乃在遣除妄想分別，而正智如如之圓成自性即是同於世親的中道義。因此本經與世親學說，二者思想極契合，都是承緒彌勒和無著二人思想而加以融合的。不過，彌勒、無著和世親只說到自性清淨的心及阿梨耶識，並沒有提到如來藏之名。本經則說諸識具有二種生滅，代替了前三人所舉阿梨耶識存在之理由，包涵了「若離一切種子，果報識、淨不淨品皆不得成」，（註一一二）又說如來藏是善不善因，從剎那相續的一心，和定體的一心，（註一一三）結合了如來藏與阿梨耶識。（註一一四）從此思想進展看，『楞伽經』是出現在世親之後，約西元五世紀左右。較保守地說，則為：本經不可出現在世親之前。

二、經典方面

根據『中印佛學之研究比較』所載，在經典方面有關資料如下：

（一）大般涅槃經：

此經承增一阿含、舍利弗毘曇、大眾部、分別說部乃至後期一切有部思想，主張心性本淨，更指出一切眾生悉有佛性。又承向來的清淨心說及華嚴的一心說，從經部的「惑種子」以至「隨眠種子」皆不能離心而存在，而有唯心業果觀。若了了見于佛性永恆地常、樂、我、淨者，名大涅槃，所以涅槃恒是清淨的。

（二）勝鬘經：

此經亦主張自性清淨，並將如來藏思想加以系統化。而如來藏乃是「如來法身不離煩惱藏名如來藏」，而「世尊如來藏」是清淨的。又有如來藏二空義：空

如來藏有似世尊如來藏，不空如來藏有似如來法不離煩惱之如來藏。

(三)解深密經：

此經之心意識思想，可追溯到黎俱吠陀的「自性依熱而有欲愛，有欲愛而生現識」，布利哈德奧義書（三・七・二二）之感官內部有一「識者」，也是心臟內之光明（四・三・七），或為光中之光（四・四・一六），或為真實之光（五・六）。門達卡奧義書（三・一）兩隻鳥之譬喻說一身有二心：一為真心或清淨心，一為妄心或染著心。（註一一五）及經部的惑種子、隨眠種子說，和『俱舍論』的「眼等五識各一所識又總皆是意識所識」，及「心、心所五義平等相應」，（註一一六）與『勝鬘經』之如來藏思想，從以上傳承而有其阿陀那識說。

阿陀那識為依止與建立而六識身轉，即六轉識。而同時境，唯有一分別意識與五識身同所行轉。（註一一七）它負責有色諸根及所依執受與習氣執受。而在阿陀那識中有一種隱藏細微安危義（淨、染、業力）者，名阿賴耶識。又阿陀那識有色、聲、香、味、觸等積集滋長故，又名為心。（註一一八）

(四)楞伽經

本經如來藏本性清淨，但具真妄和合義。當如來藏與無明七識共俱時，名為阿梨耶識，是妄識。而如來藏識則是清淨的真識。此部分詳述於第三章。

在『解深密經』中說，阿陀那識中有隱藏細微染淨能力者名阿賴耶識，本經則說該識引起大勇波能轉識，其功能地位較『解深密經』之阿賴耶識積極。同時本經沒有阿陀那識名。又，本經之思想是承續原始如來藏我及一心、剎那相續說，而統一了如來藏與阿賴耶識，此思想進展，顯然超越了『勝鬘經』及『解深密經』。

三、楞伽經與勝鬘經之如來藏二空義比較

初期大乘般若系統對真如法性的解釋是：無明煩惱使得人們不能如實了解真實的世界—真如法性。但是煩惱本性是空，而法性—法的本來狀態就是空性，在如來智的照察下，煩惱會逐漸消散使法性呈現。而法性與如來智是不可分別的，它是佛的境界，具有絕對的常、樂、我、淨義，沿著這思路發展下來，就是煩惱之空與如來藏佛德之不空。（註一一九）屬於如來藏思想系統之『勝鬘經』，提到如來藏有二種空智。『楞伽經』也說阿賴耶識名如來藏有二種空，但是本經之阿賴耶識名如來藏者，是已融合了心識之如來藏，則二經之如來藏二空義有否不同呢？筆者對此問題做了一番比較如下：

(一)『勝鬘經』之二空義：

『勝鬘經』云：

「有二種如來藏空智……空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。……不空如來藏，過於恆沙不離、不脫、不異、不異議佛法。」（註一二〇）

在『勝鬘經』中雖然提到「六識及心法智」之七法，但並沒有提到阿梨耶識。依此點，保守的說，它還是停留在早期的如來藏說：以平常心識的本性談清淨心。可是已把七法剎那不住說作為解釋，這是瞭解『勝鬘經』如來藏思想的一個方法。又，經云：「如來藏智是如來空智。（註一二一）那麼，如來藏又以「空」來解釋。再者，經云：「過於恆沙，不離、不脫、不異不思議佛法，成就說如來法身。」（註一二二）將此「如來法身」與「不空如來藏」比較，則知道：「不空如來藏成就說如來法身」，如下所列示：

$$\begin{array}{lcl} \square \text{過於恆沙不離不脫不異不思議佛法} & \cdots \cdots \cdots & \text{不空如來藏} \\ A & = & B \\ \square \text{過於恆沙不離不脫不異不思議佛法成就} & \cdots \cdots \cdots & \text{如來法身} \\ A \text{ 等於 } B & +C = & D \\ \square \rightarrow \square \text{不空如來藏} & \text{成就} \cdots \cdots \cdots & \text{如來法身} \\ B & +C = & D \end{array}$$

「不空如來藏成就說如來法身。」所以成就了不空如來藏者，才證得如來法身，這即是晚期大乘以「不空如來藏」為了義說的精神，這是值得注意的。又，空如來藏者，若離、若脫、若異一切煩惱藏，是「出離無量煩惱藏」了。那麼「空如來藏」應該是指「法身」，因為經云：

「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。」（註一二三）

若以平常心識的清淨言，在七法剎那中見其空，則煩惱盡伏，於是心性本來清淨無染。所以「異離無明煩惱四住地」即為佛地所證，（註一二四）也就是法身。在『勝鬘經』中，法身亦可以修無為法來說明。（註一二五）因為法身的圓滿在於不空如來藏的成就。不空如來藏則約「佛法不空」而言。（註一二六）因為聖諦是佛法，雖然站在修無為法可證得法身，是由於出離了煩惱而可說是「空」，但是以聖諦是第一義、非虛妄法來說，（註一二七）則又是「不空」。因為佛是三歸依，則依佛所說聖諦修行，必出離煩惱見佛法身—也就是「成就不空如來藏說如來法身」之義。

那麼，此「成就不空如來藏」者稱為如來法身，和前文所說的「法身是空如來藏」，二者有否衝突呢？在本文第一章第二節曾提到：如來藏義佛身觀離不開世俗義及實相義。所以「法身是空如來藏」，顯然是站在空性而言的，即煩惱是空、諸佛法性是空，故法身是空。另一角度則是站在經驗、實踐的立場而言，世俗煩惱與諸佛法是不空，所以才會說：脫離煩惱後，才是空如來藏，而成就諸佛法為不空如來藏。而這空與不空義，皆是法身的「本質本身」與「本質的存在」。因此如來藏與法身是同一內容。

(二)『楞伽經』之二空義：

『楞伽經』說阿梨耶識名如來藏有二空義。(註一二八)很顯然『楞伽經』的如來藏二空義，是站在生命主體阿梨耶識虛妄法的立場而言的。本經「剎那品」云：

「意識共五識身相應生，一念時不住，是故我說彼法念時不住。大慧，言剎尼迦者，名之為空。阿梨耶識名如來藏，無共意識轉識熏習故，名為空。具足無漏熏習法故，名為不空。」(見註一二八)

首先要瞭解「剎那空」義。本經中，空者是指無生、無性、剎那。(註一二九)但是剎那是生滅妄法，無生、無性是理性上的說法，剎那又如何和無生、無性相提並論呢？魏譯本云：

「剎尼迦不生，寂靜離所作，一切法不生，我說剎那義。」(註一三〇)

這是說，一切法剎那流轉必無自性，無自性即是無生。(註一三一)就因為諸法無生、無性，所以才有生死流轉，也即是說因為性空，所以一切法得以成立。小乘者觀法生滅為無常義，這是依據世俗事滅經驗而說的，但見法有生滅則心有生滅，悟法無生則心無生滅。了達此義理，便可瞭解剎那生滅原本就是諸法實相，所以『維摩詰所說經』卷上云：「不生不滅是無常義」(註一三二)因此站在實相義上言，剎那即實相、即空。若是站在世俗義上而言，因為「彼法念時不住」而一切法又是念念不住，站在憶念時的一點上看，彼法已滅失了，所以言「空」。接著，用來分析阿梨耶識名如來藏的二空義，其實應該說，阿梨耶識的二空義：

「阿梨耶識名如來藏，無共意識轉識熏習故，名為空」

「(阿梨耶識名如來藏)具足無漏熏習法故，名為不空。」

本經云：「無漏習氣非剎那法。」(註一三三)所以無漏熏習非阿梨耶識。『攝

大乘論』亦云：「攝熏習非阿梨耶識，屬法身及解脫身攝。」（註一三四）那麼，阿梨耶識空義具有二解。一者，即剎那空義。（註一三五）二者，因為無漏熏習不是阿梨耶識所攝，如第二章第一節所言，楞伽之「轉捨」唯出世轉依，因為沒有共意轉識熏習之世間轉依，故言「空」，此為世俗義之空，而剎那空則是第一義空。至於阿梨耶識不空義則是：無漏熏習雖然不為阿梨耶識所攝，但是卻依附阿梨耶識（註一三六）所以站在世俗義言，它具足了「被無漏熏習所依附」之事，故言「不空」，站在第一義言，因為它不是剎那空，所以說「不空」。

（三）比較研究

以上看來，『勝鬘經』中，如來藏空義，是站在離去煩惱，及諸法法性空而言空。如來藏不空義，是站在佛法不空而言的。『楞伽經』的阿梨耶識名如來藏空，是站在諸法念念不住，及沒有無漏熏習而言空。其不空義，則是站在非剎那，及有無漏熏習的依附而言不空。同時二經的如來藏之義界不同，如前文所云。

附帶討論的是，阿梨耶識是念念不住的生滅法，無漏種子又如何依附該識而熏習呢？

「剎那品」云：「彼法念時不住」，「（筆者按：但是眾生於彼法）即滅時，能取境界形相大小勝如之狀。」（註一三七）眾生的取境界形相，顯然是一種「憶念」。第四章第二節中，將論述到剎那生滅之間的相續體即是「一心」，因為這個「一心」所以能夠憶念，因為眾生在聽聞正法時，經由「一心」的作用，得以熏習本有無漏種子，更令漸增盛，展轉乃至生出世心。而「一心」與「定」有關，（註一三八）由於楞伽肯定了眾生的存在本質—阿梨耶識如來藏，以此作為成佛之因，在修行過程中，通過禪定的訓練，去除識心之執而直緣實相，由此而與般若結合，領悟到「恒沙諸佛法界無差別相」（註一三九）而進到「攀緣不起，則泯然無相」的直任運，這是一種空、無生、無住狀態的主體活動。所謂無生並非沒有生滅，只是不起諸見而已，因此空與不空，乃是非一非異的。由此推之，如來藏的空與不空義，皆為佛如來為破眾生諸煩惱，為諸優劣根而說的諸度門，並非煩惱根異而有種種法，佛唯說一乘法（法身），即是為大乘。（註一四〇）

第三章 楞伽經之心識與如來藏

一、主要思想簡介

由唯心立場統一如來藏及阿梨耶識，是楞伽經的殊勝處。其主要法門是五法、三自性、八識、二無我，其他還有三身說、真我說、四種禪、不立文字、五種性等。而一切諸法皆入於五法，這些都是究心的精要。茲將一一法門略述如下：

(一)、五法

五法言一切唯心所現、自證所行。五者，名、相、妄想一分別、聖智與如如。

名者，自心所現妄法之名。相者，自心所現妄法現象，指根塵。妄想分別，對名相而起之識分別。聖智，名相互為客，識心不起分別稱為智，因為名相不可得，而識已不生，這種正智是不斷不常的。如如者，智觀名相非有非無，名相及識本來不起為如。

(二)、三自性

三自性者，妄想自性、緣起自性、圓成自性。

妄想自性是說，對緣起事相顯現生諸計著，此分為二，一者名相計著相，於根塵內外法生計著名相。二者事相計著相，對根塵內外法不知性空而生計著自相共相。（註一四一）所以妄想自性是分別性，其性是空。

緣起自性者，一切法若依若緣生，從因緣起事相，對事相顯現生計著，這是依分心心所而起，所以是依他性、是緣起性，緣起如幻故，如幻為其性。

圓成自性者，調離名相事相妄想，是聖智所得及自覺聖智所行境界。聖智所得即正智，自覺聖即如如，因為觀因緣所生法即空即假即中，離諸妄想，成就正智如如，合正智與如如成一自性，即是圓成自性如來藏心。

空者，是中觀哲學站在勝義諦立場，指出一切法自性是空，在存在上此空性為所依。瑜伽學派則站在經驗立場，以三自性通過辯證的思維，（註一四二）超越空有而點出後世的真空妙有。（註一四三）

若以三自性與五法配合即：名、相是緣起自性。妄想是識分別，所以是妄想自性。聖智、如如離增益損減二邊邪見，是圓成自性。

(三)、八識

八識是指阿梨耶識、意、意識、身識、舌識、鼻識、耳識、眼識。

(四)、二無我

二無我即人無我、法無我。楞伽經文說，自心所見身器世間皆是藏心之所顯現，此等諸法，求其妄執皆不可得，是為人無我。人無我即無能作者，既無能作，怎有所作諸法。從實法直示覺知陰界入相是妄計性即法無我智，或者說，離八識五法三自性妄計性者，稱為法無我智。所以若於妄執蘊處界等，了解眾緣所生之心心所作用，而悟入人法二無我，即證入空智（無分別智）。（註一四四）

(五)、三身

三身指法佛、依佛、化佛。

法佛唯說離心自性相之實法，則以無念會於法界。（註一四五）依佛，又稱報佛，為地上菩薩說修解、三性等法。（註一四六）化佛者，方便現形以化眾生，非真佛，（註一四七）但是依真起化亦不離真佛。為凡夫說一切諸法自相、共相、施、戒、忍、精進、禪定、智慧等法。（註一四八）本經中法佛、依佛、化佛皆說法。

(六)、真我思想

真我思想者，如經中所說：「猶如伏藏寶，亦如地下水，雖有不可見，蘊中我亦然。」「如藥中勝力，亦如木中火，蘊中真實我，無智不能知。」或「諸地自在通，灌頂勝三昧，若無此真我，是等悉皆無。」（註一四九）此是由原始佛教之無我觀，經過涅槃之我，而發展到萬物具體力量的一種無形不可見，但亦不能否認其存在的一種「我說」。十地相中，曰七、八二地為行，餘為我地。（註一五〇）我地是指自內身證的自在地，則「我」即「自在」義，所以這個「我」是「真我」，不是外道有執障之「我」。

(七)、四種禪

四種禪是愚夫所行之禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。

愚夫所行禪者，謂二乘外道觀自他身骨如瓊相連，皆是無常苦空不淨，以此對治計身為常樂我淨，雖然證得人無我，但是二乘外道俱迷於唯心現量，未忘我見故不得法無我。所以稱此為愚夫所行禪。

觀察義禪者，此禪法為三賢所修。義，即境也。賢位行人以理事為所觀境：因為了知諸法自共相空，不起能執，證人無我。又知諸法唯自心現，自無所執，證法無我。

攀緣如禪者，如即真如，斷法執親證如體，曰緣如。因為三賢位用比度觀法，分別實有二無我理為所證境，若存此念即是妄想。若以現量無分別智稱其實理之處而觀，則人法本無，故不生妄、不住分別心，而證寂滅真境，名攀緣如禪。普真貴判此禪為登地十聖所修，但若依本經所述，捨離二無我妄想、不住分別心者，是八地證無生忍菩薩所證。（註一五一）

如來禪者，頓悟一心，頓圓佛地，三德秘藏一念頓圓，頓能成熟一切眾生不思議事，故名如來禪。所謂一念不生即名為佛。修此禪者得禪定樂、菩提樂、涅槃樂，登妙覺地。

（八）、不立文字

言語文字非究竟法，這是由於相言說、夢言說、過妄想計著言說、無始妄想言說四種言說妄想相，（註一五二）此俱不離心，在在皆以妄想為本，所以言說非第一義。

（九）、五種性

五種性為：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。如來乘無間種性又分為四：自性法無間種性、離自相法無間種性、得自覺聖無間種性、外剎殊勝無間種性。這五種性各別思想則與一切眾生皆能成佛思想融和。

此外，智與識的分別、剎那生滅法、轉識藏識之真相非異非不異，也是頗重要的思想。楞伽之義，在於要知法知義、不著文字及諸相，而這一切皆由於智的作用。智則由識轉所顯。（註一五三）剎那法與轉識、藏識之真相非異非不異，對於如來藏與阿梨耶識的統一有著重要關係，此部分，將於後文討論。

二、八九識問題

(一)本經之八九識

『楞伽經』融合了如來藏和阿梨耶識，到了『大乘起信論』的時候，竟成了精緻玄奧的真如哲學體系。但是『大乘起信論』之阿梨耶識是真妄和合，（註一五四）而本經的阿梨耶識是唯妄，真妄和合的才是如來藏，這從下列經文可知：

「如來藏是善不善因……無始虛偽惡習所熏，名為藏識。」（註一五五）

「如來藏如實見五法體相法無我故不生。」（註一五六）

「剎那者名識藏，如來藏意俱。」（註一五七）

「阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱。」（註一五八）

「若無識藏名，如來藏者則無生滅。」（註一五九）

「如來藏識不在阿梨耶識中。」（註一六〇）

如果能夠「如實見五法體相法無我」者，則本際來是寂靜不生，這是指本性清淨心之如來藏。當如來藏和無明七識共俱，如來藏種子起現行，意識分別計著一切，意又執我見為實，不知諸心法剎那不住，取著憶念已滅幻相，（註一六一）這是無明惡習熏變所至，因此阿梨耶識（或名識藏、剎那）是生滅法，並非真妄和合。故阿梨耶識唯妄，代表如來藏妄義。則第八阿梨耶識（註一六二）是該被轉捨的，因為轉妄識才能顯智。而「如來藏識不在阿梨耶識中」，則如來藏識是什麼呢？

如來藏識既然不在阿梨耶識中，則如來藏識不會是阿梨耶識。經文又云：

「如來藏是如來境界。」（註一六三）

「如來藏識阿梨耶識境界，我今與汝及諸菩薩甚深智者能了分別此二種法。（註一六四）

經文說如來藏識與阿梨耶識是二種法，則如來藏識應該是指真分本性清淨的如來藏，因為經云：

「如來藏識不生不滅。」（註一六五）

我們再把「阿梨耶識名如來藏」與「如來藏是如來境界」套入前列經文，就成為：「如來藏識、如來藏境界，我今與汝及諸菩薩甚深智者能了分別此二種法。」依此，列表如下：

□如來藏識阿梨耶識境界……………兩種法

A+B 等於 E

□阿梨耶識名如來藏

B 等於 C

□→□如來藏識、如來藏境界……………兩種法

A C 等於 E

那麼，如來藏與如來藏識很清楚地分出來了。經文又云：

「……自慧分別……妄生於得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。」（註一六六）

「若無識藏名，如來藏者則無生滅。」

「如來藏識不生不滅。」

「一切自性習氣藏、意、意識見習轉轉，名為涅槃。」（註一六七）

首先我們要談的是：「若無識藏名，如來藏者則無生滅。」前文一再提到楞伽之綜合如來藏與阿梨耶識，離不開生命主體問題。假如如來藏中沒有識藏（或說阿梨耶識），則一切「無」有生滅，也就是說歸於斷無。然而實際上，諸凡夫聖賢都是有生滅的，也因為依著善不善因阿梨耶識，眾生才得修習善法，達到自覺聖趣，於現法樂住能不捨方便。但是阿梨耶識其實是一種習氣藏，如果轉變了即是捨轉藏識名成為智，它是沒有生滅的如來藏，（見註一五九）又稱為不生不滅的如來藏識，它即是真分的如來藏，也就是「八九識種種」所說的第九識。魏譯本卷七云：

「餘七識者，心、意、意識等念念不住，是生滅法，七識由彼虛妄因生……」（註一六八）

由於經文說七種識有生有滅，同譯本卷八則指出八識是阿梨耶識、意、意識及前五識。（註一六九）所以此心是第八阿梨耶識，非『攝大乘論』的：阿梨耶

識又名心，或阿陀那識之心意識。（註一七〇）而此段經文之義是什麼？本來諸法念念不住、因緣法性空。但是第七識卻由於無始虛妄熏習，著執名相，令自心見色相，及自作意入少想定、滅盡定，又自以為解脫。第八識雖然是妄識，但本性清淨，若第七識不執第八為我，（見本論頁四七～五〇）則即「識」即「真」，這是站在果位而言的。若妄心不除，則生滅相生，因此經言：七種識有生有滅，並非指第八阿梨耶識無生滅，何況經文明言藏藏是有生滅的，沒有藏識名的真位如來藏才是不生不滅。而地論宗南道的法上，可能就是因為此段經文「餘七識者……是生滅法」，才誤說成「離此七種識轉為智」。（註一七一）

對於「八九識種種」偈，有的解釋成，若以真妄二法和合，則言八種識。若開真妄二法，立真識為第九白淨識，以現識為第八識，以分別事識為前七識，則曰九種識。可是，依本經經義看來，「八九識種種」並無開合二義，而是明確的指第九真識，第八阿梨耶識（妄識），及前七識種種的意思。雖然只有魏譯本提出如來藏識是第九真識，唐譯本即使沒有立出第九的識名，可是第八阿賴耶識仍然是妄識，故阿賴耶識也沒有包含真位如來藏之義，而且經義明言轉捨藏識名後，即稱為無藏識名的如來藏，它就是沒有識分別之智，也稱為涅槃。

因為如來境界之如來藏具真妄義，而如來藏識是真識，阿梨耶識是妄識。所以如來藏與如來藏識不同，它們是兩種法。如來藏識與阿梨耶識也是兩種法。同理，阿梨耶識和如來藏也應該是兩種法。那麼，「阿梨耶識和如來藏是兩種法」和「阿梨耶識名如來藏，而與無明七識共俱。」有否衝突呢？我們可以確定的說：沒有。即使說「阿梨耶識名如來藏」，頂多只表明：阿梨耶識也是如來藏。但是，限於如來藏和無明七識共俱時，才稱為阿梨耶識（妄）。若離識藏名的如來藏，就稱為如來藏識（真）。如來藏、如來藏識、阿梨耶識的關係，如下表所列：

如來藏	├ 真—如來藏識。
	└ 妄—阿梨耶識（又名識藏）

再者，地論宗南道的慧遠雖然亦取阿梨耶識為第八識、阿陀那識第七識，（註一七二）可是其對阿梨耶識所下之八義，顯然不同於楞伽之阿梨耶識義。（註一七三）北道之以阿梨耶識為妄識，則不違楞伽義。

（二）三譯本之八九識用詞

大正藏所錄漢譯楞伽經本有三：第一是劉宋元嘉二十年（西元四四三年），中印度三藏求那跋陀羅在金陵草堂寺（一曰道場寺）譯出的『楞伽阿跋多羅寶經』四卷。第二是後魏菩提流支於延昌二年（西元五一三年）在洛陽汝南王宅和鄴都

金華寺譯出的十卷『入楞伽經』。第三是唐于闐三藏實叉難陀在嵩嶽天中寺譯出的七卷『大乘入楞伽經』（久視元年至長安四年正月十五日譯出，即西元七〇〇年～西元七〇四年二月二四日）。依『印度大乘佛教哲學史』言，漢譯本有四，即前三者加上天竺三藏曇無讖所譯的四卷『楞伽經』，它是於北涼沮渠蒙遜，玄始三年（約在西元四一四年二月六日至西元四一五年一月二五日之間）在閑豫宮譯出的。（註一七四）又，宋譯本缺了請佛品、陀羅尼品、總品。此三品於魏譯本之後才有。印順法師的『印度之佛教』說，現存的『楞伽經』即那爛陀寺之殘本，（註一七五）它指的是否宋本呢？還是其他二本亦是殘本，由於手邊沒有梵本對照，故不能確定。

三譯本經文皆云：佛立八識，但是魏譯本總品云：「八九種種識」，（註一七六）唐譯本偈頌品云：「八九識種種」（註一七七）經過筆者探究之後，確定本經具有九識思想，而入藏三譯本中之八、九識用詞略有差異，茲列示於下表：

〔表一〕

識名 識別	宋 譯 本	魏 譯 本	唐 譯 本
八識	如來藏識藏。	如來藏。 阿梨耶識。 一心。寂滅。	如來藏名藏識。 阿賴耶識。 心。
九識	如來藏（無我如來藏） 成自性如來藏心。 出世間上上智。 涅槃。	如來藏識。 如來藏心。 出世間上上智。 涅槃。	無如來藏名藏識者 出世間上上智 涅槃。

宋譯本之如來藏，是離妄想、無所有境界的「無我之如來藏」，它有時又說為空、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。此不同於外道所說的有我如來藏。所以在宋譯本中，捨離識藏名之如來藏是屬於第九識。同樣的，「成自性如來藏心」是離名相、事相、妄想，是聖智所得及自覺聖智趣所行境界。而「涅槃」者，是指一切自性習氣藏、意、意識、見習轉變者，或曰見虛妄境界及分別識滅者；或云遠離心、意、意識之分別，如是等見者。故把「涅槃」與「無我如來藏」列為不生不滅的第九識。然而魏、唐二譯本之如來藏，是指有染的與無明七識俱之一種微細心行，又名阿梨耶識（或阿賴耶識），故列為第八識。而「如來藏識」是不生不滅的，「如來藏心」是第一義諦相之聖智修行境界行處，二者皆為第九識的異名。不生滅、離相無相及有無因、無積集相、不著境界相、無礙相、無事方便自性相、無得相曰「智」，而「出世間上上智」相當於無生忍菩薩所證之如來藏識，故列為第九識。（見第四章節一節）。

三、如來藏與阿梨耶識之融合

『楞伽經』是如何統一如來藏和阿梨耶識呢？

如來藏說的淵源如第二章所述，為了解說生生不已的存在，及為了對治劣心外道，而說：無我如來藏。原始如來藏義即是生命主體，演變到大乘佛教時，從心性寂滅不可得，而把如來藏心本性清淨提昇至與法界同一內容，不生不滅的崇高地位。由於此「心」具有積極的淨化功能，這就是所謂具足不思議諸功德的不空義。而其實相寂滅不可得即是空義。又，唯識學的阿梨耶識，是解釋前後因果的相續體。如『解深密經』則把這個相續的存在，歸結到「阿陀那識」和「一切種子心識」(或簡稱為「心」)，說明一切現象不過是識所攝藏諸種子的轉化虛構，並非有真實的存在，這就是阿梨耶識的觀念。在這種意義之下，阿梨耶識必攝藏一切善、惡、有漏、無漏等種子，才能做為善惡行為和正負現象產生的依據。於是在「生命主體」的前提下，如來藏和心識結合了。

『楞伽經』被認為是「真常唯心論」的經典，而「真常唯心論」是由真常我、真常空二者糅合成的。為了利於解說本章節，所以要談到「真常唯心論」和「虛妄唯心論」的來源。在部派佛教時，犢子及早期一切有系，在蘊、界、虛的和合中立補特伽羅，以緣起、緣生為因果義，立三世有。大眾及分別說系，則於心、心所的相續中立補特伽羅，以緣起、緣生為理事義，立現在有。(註一七八)晚期說一切有系取捨此二大流而深入之，並傾向於大眾、分別說，而有了真心與妄心二論。註一七九)一般是把「虛妄唯心論」說成唯識，而把「真常唯心論」說成唯心。但是站在「三界唯心」與「萬法唯識」觀來說，唯心與唯識是同一的。由大體上而言，印順法師認為：承大眾、分別說系之正宗，以真常之覺性為本，詳於惑障之熏染而建立唯心者，為「真常唯心論」。承經部譬喻者之說，以生滅之虛妄分別心為本，詳於熏種感果而建立者，為「虛妄唯識論」。(註一八〇)因為大眾、分別說系立細心說，曰心遍於身，細心執受故立現在有。而一心論者稱此真常覺性為一心。又，譬喻者綜合細心說與種習說，採用隨眠及俱生我執，自業力熏習發為種子，以種子心為所知之依，集一切法之熏習，起一切法之現行。世友亦說在剎那生滅中有相續體，這個相續體或說為現在有補特伽羅，或說是一心。(見註一七八)而『楞伽經』說：法念念不住，所以「彼法念時不住」，(同註一七八)但這個「念」者是為什麼？豈不是那個生命主體嗎！那麼，「念者」即是阿梨耶識、即是一心名如來藏。因此，本經是從真常覺性「一心」與無明熏習來統一如來藏和阿梨耶識。

第四章 楞伽經之識與智

一、識與智

對自心所現妄法起名相分別，是識的作用，所以採集業為識。名、相互為客，識心不起分別，則稱為智，故不採集為智。若能通達智識之相，則能疾成阿耨多羅三藐三菩提。（註一八一）由於智與識之通達，相當於如來藏二空義的成就，這是很容易聯想得到的，而且此二空義成就了即見佛法身，當然疾成阿耨多羅三藐三菩提。再者，三漢譯本中對「智」與「識」，及「智相」與「識相」所下之義界，如表所列：（註一八二）

〔表二〕

	宋 譯 本	魏 譯 本	唐 譯 本
識	1.生滅者。 2.墮相無相，及墮有無種種相因。 3.長養相。 4.境界種種礙相。 5.三事和合生方便相。 6.得相。 7.採集業。	1.生滅相。 2.墮於有相無相，墮彼有無種種相因。 3.識彼諸境界相。 4.集諸業。	1.生滅。 2.墮相無相及以有無種種相因。 3.有積集業。 4.著境界相。 5.三和合相應生。 6.有得相。 7.採集業。心
智	1.不生不滅者。 2.超有無相。 3.非長養相。 4.無礙相。 5.無事方便自性相。 6.不得相。 7.不採集業。	1.不生滅相。 2.無障礙相。 3.了分別。 4.無所得相。	1.不生滅。 2.離相無相，及有無因。 3.無積集相。 4.不著境界相。 5.無礙相應自性相。 6.無得相。 7.觀察法。
識相		1.集諸法。 2.和合起作所作。	
智相	1.妄想相攝受計著建立覺。 2.觀察覺。	1.虛妄分別取相住智。 2.觀察智。 3.遠離有相無相有無因相。 4.不集諸法。 5.無礙法相。 6.出入諸法如水中月。	1.取相分別執著建立智。 2.觀察智。

以上是「智」與「識」的分辨，三譯本所述大略相同，只是魏譯本重覆地把「智」與「識」之「相」又特意的分出來。在偈文中，三譯本皆提到「智慧」。宋譯本言：「覺想生為智」，「觀察一切法，通達無所有，逮得自在力，是則名為慧」，「無所有及勝，慧則從是生」；魏譯本言：「智能了諸境」，「慧能得無相，及妙莊嚴境」，「智慧無垢相」；唐譯本言：「觀察法為智」「覺想生為智」，「慧能證無相，逮自在威光」，「無相及增勝，智慧於中起」。（註一八三）由此看來，「識」為境界所縛，而「智」能了諸境界、能善觀察諸法，但是最後能證得無相及妙莊嚴境，並於諸相與境得到自在的，則為「慧」。再者，虛妄分別取相住智者，執著堅熱濕動，虛妄分別四大相，若離於一異、俱不俱、有非有、常無常等四句，即能通達人法無我，以無相智於解行地善巧觀察入於初地。所以說：覺想、觀察法為「智」，而「慧」能證無相，故言：無相及增勝，「智慧」於中起。經云：「覺慧善入十無盡句」，（註一八四）所以具足智慧的人，才能善知眾生相與各境界，則能行普賢無盡願行永無疲厭。那麼，「慧」似乎比「智」要高上一級，但是依『大乘密嚴經』卷下，偈文所舉火燒木之譬喻，智慧亦是空，一切皆清淨。（註一八五）

「智」與「識」的關係為何呢？本論第二章論及：楞伽之「轉捨」唯是出世轉依，因為諸識具有兩種生滅，在流注生滅中得以熏習無漏法，所以諸識皆得轉生滅之「識」成為「智」。本經此種轉識成智的思想，顯然早於『成唯識論』之四種轉識成智。楞伽經文所談到的智有三種：世間智、出世間智、出世間上上智。（註一八六）或曰：知生滅、知自共相、知不生不滅三種智。（註一八七）

世間智：謂一切外道凡愚計有無法。

出世間智：謂一切二乘著自共相。

出世間上上智：謂諸佛菩薩觀一切法皆無有相，不生不滅，非有非無，證法無我入如來地。

根據以上三種智相，及虛妄分別取相住智、觀察智，配合本論第四章第五節第五八、五九頁中所云四種禪所修法相，得知世間智是地前凡夫所得智，由於化佛為其開演三乘法，令其修行圓滿預入地位。進階初地以至七地者，則證得出世間智，但仍執著「二無我」相，也就是執著自共相。若對法依佛所教示的「一切法入自相、共相、自心現習氣……不可得」能隨順正觀，滿修七地位法者，便入八地，此時不起二無我妄念，二見皆無，實知如理平等證無生法忍者，得出世間上上智。由於七地行者仍執阿梨耶識我，入八地菩薩才捨轉藏識證如來藏識。則知「轉識成智」是約凡夫眾生如實修法，逐漸棄除分別煩惱，捨一分煩惱分別識即證一分無分別智，乃至進地、漸超佛子地，進趣如來地，終究證得出世間上上

智。此時智慧具足悲願殊勝，故能善入十無盡願，廣演佛事普化眾生，但已無分別諸見，於諸法相及境界皆已自在，所以亦無地位階相，故經云：「十地為初地，……寂滅何有次。」（註一八八）

出世間上上智相當於如來藏識，為不生不滅之果位。其餘八識各有二種生住滅、三種相。（註一八九）三種相者，謂轉相、業相、真相。起心名轉，以八識俱有念起，皆有生滅之狀，故名轉相。動即是業，以八識皆有動作業用，故名業相。真即如來藏本性清淨、本無妄染名真，由真隨緣成八識，故八識之性，盡名真相。二種生住滅，謂流注生滅、相生住滅。流注生滅指八識蘊於內念念相續不斷。相生住滅謂八識與根境和合成相。而二種生住滅的意思，是說：「生」就有流注生和相生兩種，住、滅亦如是。於此我們可以聯想到：剎那生滅之間具有相續主體。所以諸識有生滅之妄，也有不生滅之真。此思想應與門達卡奧義書之兩隻鳥譬喻：一身有二心，及數論之二元論，與世親之清淨心與煩惱心等思想互有影響，即謂轉、業二相有生滅，而真相本不生滅。又，識者廣說有八相，略說有三種識，三者謂：真識、現識、分別事識。（註一九〇）真識，如來藏識也；真即性淨本覺，識即隨染分別，而真即識故，論云：「以一切法即真實性故。」（註一九一）現識，即如來藏與無明俱，由於熏變而現種種境界，又名藏識或阿梨耶識。分別事識，前七識各緣自分境界分別顯然，乃事之識名分別事識。如下表所示：

現識因	□ 不思議熏（全真成妄）—真妄不一，事理體一，不熏而熏，不變而變，不可心思口議。
	□ 不思議熏（全理成事）—
分別事識因	□ 取種種塵（緣）……由根取塵起愛見。
	□ 無始妄想熏（依）……無始以來起此愛見妄想熏成事識。

二種現識因熏變成現識，二種分別事識因熏成分別事識。而現識因與分別事識因二者壞而不壞，互相展轉為因。假若覆於真識的種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅，這就名為相滅。相續所因滅，則相續滅，（註一九二）此相續滅並非說相續主體斷無，而是說「識」的相續妄想斷除。以真識為因，緣自心見等識境，依無始妄想不思議熏變而顯現為動態者，即三界。所以相與相續滅，業相就滅，業相滅就是妄想識滅，也就是涅槃智的顯現。

二、剎那與涅槃

「識」是剎那生滅法，轉識成智即是涅槃。但是識外無智，離智亦無識，因此轉識者，是轉「識」之「緣境計著自相、共相多所計度，（註一九三）眾生心性內外一切分，所取能取纏，見種種差別。」經云：

「依於藏識故，而得有意轉，心、意為依故，而有諸識生。」（註一九四）

所以依第八阿梨耶識而有諸識生。意是依第八而轉，第六意識又依第七意轉，而前五識是以五根五境為緣而生，（註一九五）依『解深密經』所說，在此同時同境只有一分別意識與五識身同所行轉。（註一九六）古謂「六七因中轉，五八果上圓」（註一九七）因者是心即第八識。第八識為諸識之所依，則八識為本，七識假名，前五攀緣，皆因第六意識而有。因為阿梨耶識本是性清淨心的不動智體，（註一九八）但因為六識攀緣八識自心之內所現境界，妄生計著而有諸識相因轉生，故第八識得藏識之名。由於意識一生，而諸識齊起，又六識緣境習氣再反熏第八，第七識則內執第八為我，外執第六攀緣為我所，（註一九九）如此展轉相因成生死流。但第七識計內為我屬八，計外為我所屬前六，（註二〇〇）所以經云：「彼因及彼攀緣故，七識不生意識……」（註二〇一）那麼，假若意識滅，則妄想不生，妄想不生則諸識齊泯，即為涅槃。（註二〇二）

涅槃的證得在於轉識成智，而轉識成智的關鍵就在於意識分別作用的滅無，經云「五識身共意識身，善不善法展轉差別相續，體無差別身，隨順生法，生已還滅。」

所以前六識是念念不住的剎那生滅法，（註二〇三）因此涅槃的證得就與剎那法發生了關係。因為轉識成智在於無漏法的熏習，眾生心識剎那不住，如何熏習正法成佛呢？第三章第三節及註解一七八提到：每一剎那及剎那剎那之間，有「一心」做為生生滅滅的相續主體，由於這個「一心」所以有憶念。因此眾生在聽聞正法時，由於一心憶念的作用，得以熏習本有的無漏種子，無漏熏習漸增，則識漸減，識漸減，則智越顯（註二〇四）如此展轉熏習乃至生出世心，由於無漏種子起現行，便得證入涅槃。而修行過程是從通過「一心」禪定的訓練，去除識心的分別計著，與堅固出世熏習之向道心。而去除分別計著並與般若相應，即在於以現量來把握「剎那現在」，則每一剎那都是現在，則出世熏習所證之涅槃，即是現在的持續，於是可說為永恒、是常、樂、我、淨，又是空、無生、無念、無住狀態的主體活動。因為境無自性，妄想自然不生，妄想不生，則正智現前，於是了悟到：剎那生滅原本就是諸法實相。既然能如此達本忘情，當下就是涅槃，這時始知：眾生本來就是涅槃，如來藏藏識本是性清淨心、不動智體。所謂：

「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。」（註二〇五）

三、微細阿梨耶識行之捨轉

為什麼要捨轉阿梨耶識？要如何捨轉？經云：

「入修行三昧者不覺不知微細熏習，而修行者作是心：我滅諸識入三昧。而修行者不滅諸識入三昧。大慧，熏集種子心不滅，取外境界諸識滅。大慧，如是微細阿梨耶識行，除佛如來及入地諸菩薩。諸餘聲聞辟支佛外道修行者不能知故。」（註二〇六）

則阿梨耶識境界是一種作意所入之三昧，那是一種微細的心行，所以要捨轉。阿梨耶識如來藏具有二空義：空者，具有剎那念念不住空之性質，因此阿梨耶識能夠捨轉。又因為不空義，故可熏習無漏善法。問題是：什麼在捨轉它？什麼在熏習無漏善法？有漏的阿梨耶識是不可能產生無漏現行的，所以必有無漏種子存在，轉依才有實現的可能。而無漏種子存在何處？有漏眾生又如何獲得它？依無著所說，無漏種子是寄存於阿賴耶識中，但是卻不為阿賴耶識自體所攝。（註二〇七）有漏眾生之能獲得無漏種子，有三種說法：本有、新熏、本新合用。護法認為本有、新熏說皆有過失，故採本新合用說：（註二〇八）所以只要轉依，由現行的無漏種子代替阿梨耶識的有漏種子即成，因此眾生能夠轉識成智。但是，既然無漏種子本已具足，為何要等到轉依才起現行呢？因為種子現行必需有眾緣和合為條件，而無漏種子雖是本有，若缺乏增上緣時，則有漏的勢用大於無漏。那麼，要獲得轉依的方法，就是培養無漏種子的外緣—多聞熏習、如理作意。經云：

「如來藏是善不善因……外道不知，執為作者……名為藏識……若因及所緣，諸取根滅不相續生，自慧分別苦樂受者，或得滅定，或得四禪，或復善入諸諦解脫，便妄生於得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。」（註二〇九）

由此段經文知：藏識就是外道之「真我」。（註二一〇）外道為何會妄自以為已得解脫呢？第七意執一切為我、我所故。既然未入大菩薩位的諸行人，作是「我滅諸識入三昧」之心，顯然是第七意的執持勢用，意執阿梨耶識為「我」，入於神教的真我三昧，由於微細的無知意識體驗到阿梨耶識境界的「幸福」，自以為達到清淨本體，卻不知道自己實際上是住於自我暗示的微細心識中，才會認為自己已解脫了。在奧義書中，梵是一創造主體，則以阿梨耶識境界當成「梵我一如」的狀態，這就是思想觀念與佛教不同之處。佛陀雖然不否認生命相續的本質存在，但是認為它是沒有實體性的，所以才會宣說無我的如來藏，對治外道的有我如來藏說。因此佛教的究竟解脫，就是要能覺知阿梨耶識，因為它是一種無始以來的無明熏習，所以必須要捨離它。當沒有微細心行的作意時，才是離言絕相，進入心自在無功用行。也就是禪宗牛頭法融的「空為道本、無心合道」之義。（註二一一）

還有一個問題須要研究的是：經云：

「所謂寂滅者名為一心，一心者名為如來藏，入自內身智慧境界，得無生法忍三昧。」（註二一二）

一心者，是指生命相續主體的一心嗎？如果從「寂滅者名為一心」看，把一心解釋成定體是較容易接受的。（註二一三）從「一心者名為如來藏」看，假使把一心當成如來藏思想系統的生命主體，那麼「一心名為如來藏」的一心就是阿梨耶識。而阿梨耶識既然是生命主體的一心，它要如何捨轉？如果說每一識皆具有兩種生滅，一種是生滅的妄分別，一種是不生滅的真相，則捨轉的是生滅的現識。生命主體一心則是不生滅的真相。假若站在如來藏與心識的統一，把生命主體交給阿梨耶識處理，其捨轉的如同上述，但是「一心名如來藏」的如來藏，到底是指阿梨耶識或是真位如來藏？真位如來藏名如來藏識，只使用在魏譯本中，但在魏譯本中的幾段經文，仍有語義不詳之處，留待第五章討論。我們先從「一心者曰寂滅」來分析。「一心者曰寂滅」，寂滅是指什麼？根據魏譯本所云，寂滅是指無分別。（註二一四）一心者，除了「一心論者」所說的「覺性是一」的意思外，還得配合大乘佛教學說的意理，才不至於忽略那積極的淨化之義，如『成唯識論』所說的一心，也是無分別之義（註二一五）『攝大乘釋論』所說的一心是指定之體。（註二一六）站在「遠離貪瞋等五蓋而修定」之論點看，持心於一境，並且心心相續不亂，名心一境性，則此心是意，一心是阿梨耶識。（註二一七）而以無雜妄分別的一心為體，入於無生法忍三昧，因為只是「入」，而入者趣向之義，並無證得無生法忍，故「寂滅者曰一心，一心名如來藏」者，乃屬還未轉捨藏識名之阿梨耶識。再者，無分別義之寂滅，是否為涅槃呢？經文裡提到八地寂滅門，以菩薩修行勝法曰涅槃，並非是滅諸法。但因為大悲願力而不入涅槃，雖然諸惑多滅多伏，卻不復能觸心，其無相及無功用觀行已成就，心地轉細安住寂靜。（註二一八）而安住寂靜即是一心，因此一心並非證得如來藏本性清淨之涅槃，寂滅也不是指究竟涅槃。

四、轉識與藏識

對於「轉識、藏識、真相非異非不異」的註釋，筆者參考了明朝宗泐、如玘同註的『楞伽阿跋多羅寶經註解』，宋朝寶臣的『注大乘入楞伽經』，和明朝普真貴釋的『楞伽科解』。大體上三本皆認為藏識是指第八識，轉識是前七識。而宗泐、如玘同註本，以真識為真位如來藏一如來藏識，（註二一九）此則合於經義，但是在微塵與泥團喻中，卻把藏識釋為真，轉識釋成妄，（註二二〇）此是站在悟得藏識本真智的果位而言，在喻中如此立場顯非恰當。寶臣之釋，十之八九同於前者，可是卻把藏識解為真妄和合，（註二二一）違於經義。普真貴則註真相是如來藏自性清淨心，為真，以泥塵喻之。而以水喻轉識，是妄。泥團喻藏識，是真妄和合，亦違經義。（註二二二）在經過權衡後，筆者把宗泐、如玘之註略

述如下：（註二二三）

真識一如來藏識。

真相—隨緣不變體性真淨。

現識—藏識（八識）。

業相—不覺則動，動則成業。

轉識—分別事識（七識）。

轉相—無始熏變，覺成不覺。

微塵、泥團喻：

泥團因微塵而成，其體是一，故非異。泥團微塵若定是一，則無所分別，故非一。喻轉識（泥團）、藏識（微塵）非異非不異。

轉識、藏識非異非不異：

藏識含藏善惡種子，無失故名不壞。轉識以根對境起憎愛心念念生滅，名為壞。

二者雖壞不壞有異，而展轉相因異非不異。此顯示唯是業相滅，真相不滅。

轉識、藏識、真相非異非不異：

諸轉識與藏識若異，則無明風熏動時，藏識之體應不隨緣，則墮常過。如實如來藏藏識非不隨緣。

諸轉識與藏識若不異，則轉識滅時，藏識亦應滅，則墮斷見。因為藏識真相不可滅。

無明風動，心與無明不相捨離，而心非動性，若無明滅，相續則滅，而智性不壞。所以轉識藏識真相非異非不異，此在顯示法非一異。

以上是『楞伽阿跋多羅寶經註解』對轉識、藏識、真相非異非不異的釋義。筆者再根據宋譯楞伽經本，把有關此段經文整理如下，做為對照：（註二二四）

微塵泥團喻：

若泥團微塵異者，泥團非微塵所成，而實彼成，故非異。若泥團微塵不異者，泥團微塵應無分別，實則不然，故非不異。

轉識、藏識、真相非異非不異：

若異，藏識非因，故非異。若不異，轉識滅藏識亦應滅，而真相實不滅，故非不異。

非真相識滅，但業相滅：

若自真相識滅，藏識則滅，藏識滅則為斷見，所以自真相識不滅。

轉識藏識的關係，多少與經部的「隨眠與心不相應亦不相離」有關。但是為什麼藏識滅則為斷見？藏識是剎那生滅法，本就應該轉捨它的。不過，八識各具兩種生滅：流注生滅和相生滅，（註二二五）所以藏識滅的是，與無明七識俱起之現識業相，而在剎那剎那流注之間，具有「一心」為相續體，在藏識中依附著無漏熏習法，眾生才得以生生世世行菩薩道。又第四章第四節第二小段「剎那與涅槃」也論到剎那剎那生滅即是諸法實相。所謂轉捨藏識名，捨離的即是人法二我執，因此識與智的差別就在有無執著障礙。轉識成智的意思，並非說識外另有智，故識外無智、離智無識。而經文說真相識不滅，真相識就是智。八識皆具有真相識，所以才有『成唯識論』的四種轉識成智，或本經所說的三種轉識成智。這就是因為諸識智體是一，所以轉識、藏識、真相非異，但識種子起現行各有不同因緣與行相，因此轉識、藏識、真相非不異。若把業相配為「相」，真相為「真如」，再參照『三無性論』可理解這三者定是異、非異的過失。真諦譯的『三無性論』說：

1.若真如異於相，就有三種過失：

(1)此真如則非相等實體。

(2)修觀行人則不依相等為方便，得通達真如。

(3)覺真如己，則應未達相等諸法，不相關故。

2.若真如與相是一，亦有三種過失：

(1)真如既無差別，相等亦應無有差別。

(2)若見相等即見真如。

(3)若見真如不能清淨，如見相等。則無有聖人，無得解脫，無有涅槃、世、出世異。

『三無性論』又說：「離一異等或戲論故，無變異。無變異故，即是真實性」，而真實性以無性為性。（註二二六）所以轉識、藏識、真相非異非不異，這就是諸法的真實性。既然諸法實性離一異或戲論言談，則本性清淨的如來藏是真妄和合的，這是很容易從真如、相二者的非異非不異而理解。那麼，此「本性清淨卻不染而染，染而不染」的問題也迎刃而解了。

五、二無我的反省

人乃五蘊假名，如果執身中有最靈者，稱為人。法乃四大因緣法，如果計著五蘊是實有者，稱為法。我乃主宰義，就是實有人法的能執者，其他經典大多說「我空」、「法空」，為何本經說「人無我」、「法無我」？因為俱生、分別二種妄心，（註二二七）不了因緣所生法，五蘊本空、四大非有，而任運堅執實有人法，則人法二相皆由我而顯，所以才於人法二相強調無我。在這裡，筆者再略提一切有部、大眾部、成實論師對「空」與「無我」的觀點：

一切有部認為補特伽羅我之薩迦耶見是無，而不是說法的自性沒有，（註二二八）所以是約他性說「空」，約自性說「不空」。大眾部則認為「無我」是「我空」、「無我所」是「法空」，所以「無我」就是「空」。（註二二九）成實論師折衷此二說，云「空」可以通於「我空」與「法空」，所以「我空」叫「空」，而「無我」局限在「無人我」方面，故「法空」叫「無我」，因此獲得無我見者，便可證悟寂滅性。（註二三〇）再者，「諸法無我」是緣起三法印之中心，若依次第說三法印，可以明解因果事實的生滅，而依此通過「諸法無我」的實踐，可以達到正覺涅槃。（註二三一）所以釋尊的教授是重在「無我」的。

我執是由於第七識執第八識為自內我，若展轉相依及分別執，亦攝第六識。意識分別相鹿易斷，七識緣八執我之相極細，它要在修道位中漸斷。經云：「善知法無我已者得初地。」（註二三二）地前已證知法無我者，應該是指斷分別我執的人。根據『成唯識論』所說的，分別我執唯在第六意識中，故鹿而易斷，俱生我執者，有常相續在第七識緣第八識起自我心執，和有間斷在第六識緣所變五取蘊相而起我執兩種。（註二三三）所以才有所謂修道人以心作意入三昧而自以為解脫，其實是第七識意執第八識專心於一境入定，竟貪愛禪定樂不能自覺。那麼「心作意我滅諸識入三昧」本身就是一「法」，『成唯識論』云：「若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」（註二三四）則貪境是謂法執。而「心作意」即是「我」執作用，佛斥外道執阿梨耶識如來藏為我是邪說、邪見，所以執阿梨耶識即是我執，也是法執。因此成實論師的說法是有道理的。

那麼，未轉捨藏識的人，是還沒證得法空。既然有心作意，我如何空得了？只有捐除法執，我才能空得究竟，我空得究竟，法執也才得以鎖解。則七、八兩識是不可分段滅。若要兩者齊滅，唯有轉捨藏識，故經云：

「無藏識，七識則滅。」（註二三五）

「七識滅法障解脫，識藏習滅竟清淨。」（註二三六）『三無性論』亦曰：

「以法執滅故，隨眠我見悉滅。」。(註二三七)

第七識意堅固持相續盡未來際(註二三八)而恆與八識相應，所以人法之空，在於棄我之執持。雖然「我空、法空」與「人無我，法無我」在經典上的用法相同，可是站在內心用功修行的過程，「人無我、法無我」對用心功夫交待得較清楚。但是經云：「意識轉滅，七種識轉滅街(註二三九)因為八識未轉，七識猶在，七識未滅，六識必有所依，則「分別我執易斷」這件事也頗令人費解！六識分別是恆以七識為依的，六識又恆與五識同所俱轉，則『成唯識論』所說的分別我執唯在第六識中，此「唯在第六識」一語值得研究，但非本論主題故不深論，不過，我們卻能理解到：安慧之立「所知法執五六八與五八法執」是可以理解的。(註二四〇)

二無我說的道理，是於事實生活中世俗我法之有的體驗上，不留滯於世俗假法，從禪定中觀我無作用，畢竟無法，則比量的妄執我，是沒有實體的。於是對假我不生執著實我，此假我即是無我。無我即是處於一切平等的狀態，也就是轉識所成智體。在無我觀中，諸法剎那剎那相續生滅不斷，其川流無間的熏習即是我們所面對的諸法相續實相，從這邊得以反省生命主體，非但避免實有常一之過，又不脫出原始佛教「無我」說的本流。

二無我理證之後還得事修，由智慧逐漸審定認可所證知的一切後，才能對諸甚深境界如同觀掌上菴摩勒果，並且能悲願普化眾生，而親切地說出：「十地還同初地……等。」所謂第一義是沒有次的，本來無有諸法，卻是眾生自心分別所現，若能隨於淨緣了達諸識皆即真智，那麼如來藏就無復轉名，當下即真。

關於理證與事修，有頓悟和漸修，(註二四一)它可由四種禪、二無我、十地配合法依佛、化佛說法來理解：

一、愚夫所行禪

化佛為凡夫開演權法，說「彼性自性自共相」三乘法，(註二四二)此些外道二乘隨順觀人無我得初靜慮，漸次轉勝至無想、受滅盡三昧，但不離相。修行圓滿者，佛力加持令人三昧住初地。

二、觀察義禪

法依佛為前七地的偏教菩薩說「一切法入自相共相自心現習氣，因相續妄想自性計著，因種種不實如幻、種種計著不可得」(註二四三)此些菩薩觀二乘外道等法俱知不實，於法無我諸地相義隨順正觀。

三、攀緣如禪

法依佛為七地滿修者，入八地之頓教菩薩說「頓淨自心現流」法，令不起二無我妄念，因為心存取捨是妄想，故頓悟諸識皆即真智，實知如理平等，證無生法忍住八地。

已證無生法忍菩薩入於第九地，此地未得正說圓滿法身，故起寂滅想入如幻三昧，得佛加持廣作佛事，等正說法身修圓滿則住十地，再超此佛子地即證如來法身。

四、如來禪

如來禪又名首楞嚴定，（註二四四）修此禪定登妙覺地，得究竟自覺聖智，及三種樂住（禪定樂、菩提樂、涅槃樂），能成辦眾生不思議事。

但是有如『寶積經』所云：「我是一邊、無我是一邊；我、無我是中無色、無形、無明、無知，是名中道諸法實現。」（註二四五）『楞伽經』偈云：「無我二種淨，廣說者所說……以無故有，以有故成無。」（註二四六）『維摩詰所說經』云：「於我無我而不二，是無我義。」（註二四七）所以「二無我」只是一種實踐法門，也是中道的精神。若明了一切心量皆是自己之覺想，則當下捨轉心行，即證諸法不生究竟寂滅。

五、十地相

『楞伽經』融合了中道、般若、涅槃思想，從如來藏與阿梨耶識的統一，善巧的反省了真我的存在，不儘具有印度傳統思想的特色，也宣揚了佛教宗旨。而這麼多種學說思想散見於本經文中，至於修行實踐心態之轉化，與所證地位，則濃縮在『入道品』的十地相中。可能該篇幅小的關係，或者由於各種細節已描述在其他經品中，所以此十地相之記載略嫌粗淺，因此筆者參照了『攝大乘論釋』與『成唯識論』的十地品，配製成一簡表，做為本經十地相唯識悟入歷程的補充資料。而十地者，是本著讚佛乘主義，談本生菩薩的修行要經歷十個階位，才得進入佛地。依據『印度大乘佛教哲學史』所說，十地思想的發展是出自各種佛傳，開顯於小品般若，經由本業十地發展到華嚴十地而形成最高潮的思想體系。而大般若乃一面承受小品般若十地，同時又加上華嚴十地所形成的。華嚴十地思想經由龍樹的『十住毘婆娑論』，更見突出並帶給後世很大的影響，到了無著、世親唯識說時，修行道的重點，則移到「轉依」的問題。（註二四八）如『攝大乘論釋』卷十三提到有六種轉依；初地至六地是約登地菩薩，由真實虛妄顯現為能，屬於通達轉，七地至十地是屬修習轉，而離一切障之諸佛是屬圓滿轉，此三為六

轉依之二、三、四種，第一種是益力損能轉，第五、第六各為下劣轉及廣大轉。
(註二四九)

(一)攝大乘論釋與成唯識論之十地相表 (表三)

地別	地相 類別	成 唯 識 論	攝 大 乘 論 釋
初地	所修法門	施。	發願。
	所 證 (所得)	遍行最勝智。	見法界編滿義。
	所 斷 (未得)	異生性障。(執著我法)	未了達菩薩戒中微細犯戒過行。
二地	所修法門	戒。	修十善法。
	所 證 (所得)	最勝最勝智。	得八種清淨功德。(註二五〇)
	所 斷 (未得)	邪行障。	未得世間四定四空三摩跋提，及聞持陀羅尼具足念力。
三地	所修法門	忍。	修習諸定並依境界。
	所 證 (所得)	勝流最勝智。	八種轉勝清淨及四定。
	所 斷 (未得)	闇鈍障。	未能隨自所得助道品法中如意久住，未能捨離三摩跋提法愛心清淨。
四地	所修法門	精進。	修道品。
	所 證 (所得)	無攝受最勝智。	得八種轉勝清淨，及於助道品法中如意久住等，乃至通達法界無攝義。
	所 斷 (未得)	細微煩惱現行障。	正修四諦觀，於生死涅槃未能捨離一向背取心，未能得修四種方便所攝菩薩道品。
五地	所修法門	靜慮。	觀四諦。
	所 證 (所得)	類無別最勝智。	得八種轉勝清淨及得捨離背取心等，乃至通達法界相續不異義。
	所 斷 (未得)	於下乘般涅槃障。	於諸行法生起相續如理證故，由多修行厭惡有為法相故，未能長時如意住無相思惟。
六地	所修法門	般若。	觀十二緣生，並依道捨惑。
	所 證 (所得)	無染淨最勝智。	得八種轉勝清淨及不證諸行生相續等，乃至通達法界無染淨義。
	所 斷 (未得)	鹿相現行障。	未能離有為法微細諸相行起，未能長時如意住無間無流無相思惟。
七地	所修法門	方便善巧。	無相有功用。
	所 證 (所得)	法無別最勝智。	得八種轉勝清淨，及離有為法微細行起諸相，乃至通達法界種種法無差別義。
	所 斷 (未得)	細相現行障。	未能離功用心得住無相修中，未能於自利利他相中心得自在。
八地	所修法門	願。	無相無功用。
	所 證 (所得)	不增減最勝智。	得八種轉勝清淨，及離功用心得住無相修中等，乃至通達法界無增減義。
	所 斷 (未得)	無相中作加行障。	未得於正說中具足相別異名言品類等自在，未得善巧說陀羅尼。
九地	所修法門	力。(思擇力、修習力)	自得解勝。
	所 證 (所得)	智自在所依最勝智。	得八種轉勝清淨及於正說中得具足相自在等，乃至通達法界智自在依止義。
	所 斷 (未得)	利他中不欲行障。	未能得正說圓滿法身，未得無著無礙圓滿六通慧。
十地	所修法門	智。	令他得解勝。

地	所 證 (所得)	業自在等所依最勝智。	得八種轉勝清淨，乃能得正說圓滿法身等，乃至通達法界業自在依止義。
	所 斷 (未得)	於諸法語未得自在障。	未得清淨納法身，未能於一切應知境得無著無礙見及智。(註二五一)

一 『成唯識論』的「所證」、「所斷」、即『攝大乘論釋』的「所得」、「未得」。「所證」曰「已證得」、「所斷」曰「所要斷者」。此部分參考大正三一・一五八五・五一上～五三下。

二 『攝大乘論釋』卷十一中曰：初地至三地名依實諦地，四地至六地名依捨地，七八兩地名依寂靜地，九十兩地名依智慧地。(註二五二)

(二)楞伽經之十地相

『楞伽經』對十地相的描述，重點在於諸種性所入定相的不同，及三種意生身的證得。但是本經並沒有把這些差別相集中在一處敘述。筆者為了便於全體性的總說，先把五種性及三種意生身作大略說明，然後再述十地相。

五種性中，聲聞乘無間種性惟依四諦修證。緣覺乘無間種性是觀十二因緣法證真諦理。如來乘無間種性於聞說法身智慧最上乘法，即能頓悟頓證佛果。各別無間種性，由於受邪師邪教所熏成種，不信善惡因果，若能轉彼惡見即名正智。不定種性者，指初發心修治心地的行人，因為志向無定，可依各自根機，隨說而信、順習而成就聲聞、緣覺或如來，此不定種性的建立，在令此不定性人都能隨機漸入或頓證自覺聖趣。所以五種性各別思想，和一切眾生悉有佛性、一切眾生悉皆成佛的思想融合了。(註二五三)

三意生身是：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。三昧樂正受意生身者，以三昧樂真如性樂定所現之身。覺法自性性意生身者，覺一切法無自性性，由達法性本無而能示現色相，種種神通咸皆備具。種種俱生無行作意生身者，覺一切佛法，緣自得樂相，入如來地證得如來法身，隨眾生類以現其形，因為菩薩二行相行悉不現前，故曰無作意。

佛說只要種下隨念本願成就眾生之因，就能得意生身之果報，但是因為歷位因行不同，所證意生身果德有別。其體性有三：一者，以悲願為體。二者，以定願為體。三者，以無明習地惑，無漏有分別業為體。種類俱生無行作意生身以第一、二種為體。三昧樂正受意生身，和覺法自性意生身，因為惑未盡、智未圓，故以第三種為體。

『楞伽經』曰三、四、五地證第一種意生身，八地證第二種意生身，但沒有

對第三種意生身配位。既然三、四、五地已有意生身，六、七地理應具足。『楞伽科解』卷七曰：清涼國師約地位判第一種意生身為五地以前所得，次身是八地以前，後身是八地以後。（註二五四）但是六、七地二乘未忘染淨行相及能所取，故不了法空，也就是說還沒完全通達法性本無。若是忠於本經經義，則六、七二地之意生身為初身，至於次身則還在蘊釀之中，要到八地時才圓滿證得。經云後身是：覺一切佛法緣自得樂相，（註二五五）而入加來地者，住於自覺聖智相三種樂，（註二五六）又：超佛子地到自覺聖智法趣，當得如來自在法身。（註二五七）由此看來，第三種意生身顯然是佛地所證，也因為如此，本經才未於菩薩十地配此後身，則第九、十兩地之意生身，應該是第八地所證得之覺法自性性意生身。

至於十地相，初二地與九、十地沒有提及。三、四、五地相是：了知境唯心現，而不分別諸法有無，故心海澄湛，識浪不生，但是以有功用智研窮識性，故曰：安住心海。因為入三昧，所以說以三昧樂此真如性樂定現之身，證得三昧樂正受意生身。六地二乘但入人無我，斷三界煩惱，厭心勞慮，滅心趣寂，可是未忘染淨行相，念念欣定，因此說聲聞、緣覺同人滅正受。七地中，二乘與菩薩定相有別，二乘不了法空真義，不忘能取所取境界，墮於欣厭有為之行，以有得心見一切法，以滅道為善、苦集為不善，所以二乘所入的是有行相滅的正受，名非念正受。菩薩則善惡兩忘，入的是無善念正受，但住於夢幻三昧，度所知愛水，涉有功用，稱為方便度水。八地中，二乘及菩薩仍然有別；雖然二乘與菩薩在此地同樣在三昧中取證，可是二乘者以滅六識入定，為三昧樂所昏醉，執涅槃實有法證、執有空滅相，墮於人法無我法執中，竟灰身泯智而般涅槃。菩薩則離藏識，以無功用智頓證無生法忍，由於佛力加持，悲願轉增，修十無盡行，（註二五八）廣化有情，了無趣寂之念，所以雖證而不入般涅槃。七、八兩地雖是真修，但是初地到七地心量未滅，由於慧心顯著，稱為「心量地」，八地初破無明、顯法性，故八地名「無所有」。但七、八總為因位，名為「行」或「住」，（註二五九）餘地自在清淨名「我地」，此指的應該是九、十兩地。佛地最勝，但法、依、化三身是不離一體，以證真、成佛、化生而言，十地相皆是如來地，因為法身雖不是四大所造，卻與四大造色一樣，可以隨機示現諸根作用廣做佛事。但是佛說諸地覺自共相者，是為了令眾生覺知此要，免墮於外道邪途，所以才立諸次第，俾由斯道而取證。但是，只要覺知一切自共相皆是自心現量，則知三界諸法本無生滅，諸地次第亦無建立。

第五章 對三漢譯本九識疑難之探討

依『印度大乘佛教哲學史』所說，學者們認為宋譯本『楞伽阿跋多羅寶經』較接近原形，但闕了『請佛品』、『陀羅尼品』、『總品』三品，此後的魏譯本『入楞伽經』，與唐譯本『大乘入楞伽經』則有。有部分學者認為此三品是後代付加的，但是依據久保田力的『楞伽經□構造□成立史□□疑問』所說，該『偈頌品（即魏譯本之「總品」）』與經本體散文是有直接關係的。（註二六〇）由於筆者是初學，手邊又沒有梵文經本，故有以下幾點感想：

一、宋譯本被學者們認為較接近原形，必有其道理在。但依品目而言，唐譯本完全符合梵本。（註二六一）依經文而言，宋譯本與唐譯本極為近似。又，鈴木大拙根據梵本所英譯的『楞伽經』品目也符合梵本及唐譯本。不過，筆者取其第二品『集一切法品』與漢譯本對照之後，見其經文是兼採宋、唐譯本之文。（註二六二）由此看來，較保說法是：單單對照品目而不比照經文，則難以確定梵文原典是如何講述的。

二、宋譯本既然闕了上述三品，則魏譯本『總品』的「八九種種識」（唐譯本『偈頌品』的「八九識種種」）理當不見於經本散文中，此是不足為怪的。但是『楞伽經』統一了如來藏和阿梨耶識是公認的，為何宋譯本只使用藏識名代表第八識，而阿梨耶識名始見於魏譯本呢？根據馬定波先生的『中國佛教心性說之研究』所節錄梵本經文，知道藏識一詞在經文中即是寫為 *alayavijbana*，確為阿梨耶識沒錯。不過，魏譯本又取如來藏識代表第九識，並且在『佛性品』出現四次。唐譯本卻無此名稱，雖然仍有「涅槃」來表示此一境界，但難免有對第九識態度不明確之嫌。

從此兩點看來，欲研究本經，對此三譯本都該詳細閱讀，明朝的員珂也深有此感，所以會譯了宋、魏、唐本。

本經梵文之如來藏是 *tathagatgarbha*，藏識是 *alayavijbana*，而 *garbha* 是八地以上的如來藏相，*alaya* 是七地以前的菩薩藏相，（註二六三）所以藏識（阿梨耶識）是妄位如來藏，依魏譯本而言，如來藏識是真位如來藏，故如來藏具真妄和合義，如同本論第二章第三節所論，必待空與不空如來藏皆成就後才得見佛法身。若以如來藏比照法身，則具足了世俗義與第一義者即是實相義，那麼如來藏是真妄和合說是正確的。茲不論梵本中真位如來藏是何字體，若針對漢譯本而言，何以在大正藏第十六冊，五六五頁下欄註解處，唯對魏譯之「八九種種識」的「識」字註成「種」字，而對唐譯之「八九識種種」之「識」卻無所附註？雖

然梵本中確無此「識」字，（註二六四）但是從偈句及經文看來，確是具有九識思想的。本文所論者不在於翻譯問題，而是對經義的探討，因此這邊所提出的疑問是：唐譯本譯義不爽，既然承認有九識，怎麼不明確的交代清楚呢？

又，宋譯本雖無阿梨耶識名，卻有識藏名。魏譯本有阿梨耶識名，而沒有識藏名。唐譯本既有藏識名，也有阿賴耶識名。阿賴耶識和阿梨耶識在本經中是同義名異，（註二六五）識藏、藏識也同義。（註二六六）那麼，三譯本經文皆云佛說八識，則「八九識種種」之九識是什麼？是因為宋譯本沒有阿梨耶識名，而魏唐二譯本加此一識名而說九識的呢？若依經文所言：八識者為阿梨耶識、意、意識及前五識，那麼阿梨耶識即第八識，但第八識又有一名曰藏識，故稱九識嗎？可是如本論所說，阿梨耶識是一境界，轉捨了藏識名後，得證清淨不生不滅的如來藏識，因為本文所論「八九識種種」是指有第八識阿梨耶識、第九識如來藏之義，同時如來藏識還具有涅槃、智、如來藏心、無我如來藏等等同義詞，故知「八九識種種」並非指：有八九種識名之義。

為什麼唐譯本不見有明確指示呢？或許是以實叉難陀（西元六五二～七一〇年）翻譯本經的年代（西元七〇〇～七〇四年），正好是玄奘（西元五九三～六五七年，或六〇〇～六六四年）八識學說鼎盛時期的緣故嗎？但是，以學者立場來說，似乎不會有此事情的。筆者感到疑問的是：是否唐譯本沒有明確立出第九識的名稱，又由於魏、唐二譯本，皆有如來藏與七識俱名藏識之說，尤其魏本更是如此云：「阿梨耶識者，名如來藏而與無明七識共俱。」以至於不少覺者判阿梨耶識為真（如來藏）與妄（七識）和合之識。若非經文亦提示：「無藏識名之如來藏是不生不滅」與「剎那名藏識」，則本經阿梨耶識是生滅的妄識義，可能就真會被誤解了。

但是唐天后御製本經序文所說的：「流支之義多舛」，（註二六七）指的是什麼？筆者比照過宋、魏、唐三譯本之後，確定宋譯本如來藏是真妄和合義，真位即稱「成自性如來藏心」或「如來藏」，是涅槃義。而如來藏識藏即妄位如來藏。在魏譯本中，阿梨耶識、如來藏是妄位如來藏，如來藏識、如來藏心，涅槃皆是真位如來藏。但是魏譯本確實有部分經文，文義曖晦不明，如下所列示者：

「我說如來藏空、實際、涅槃、不生、不滅、無相、無願等文辭章句，說名如來藏。」（註二六八）

「如來藏無所分別寂靜無相，說名如來藏。」（註二六九）

「彼法無我離諸一切分別之相，智慧巧便說名如來藏，或說無我，或說實際及涅槃。」（註二七〇）

以上幾段經文之如來藏義，是屬真位如來藏，與該譯本其他部分經文之義有混濁不清之處。文字本非第一義，可是若在同一篇文章裡，前後用詞統一的話，整體思想就能一氣呵成，則經文的譯註就達到明析的效果。這點確實為魏譯本之缺陷。再者，該譯本卷五說有三種意生身，（註二七一）如前文所述，但是卷三卻又說：「菩薩……得初地無生法忍……得二無我如意身，乃至得第八不動地如意身。」（註二七二）前後矛盾，或許如此才有「流支義多舛」之說吧。

但是「一心者名如來藏」只出現在魏譯本，由本論文得知該思想對於如來藏與阿梨耶識的貫通，是具有極大重要性，我們可以說這是菩提流支的一大貢獻。於「寂滅者名為一心」、「一心者名為如來藏」，若以『攝大乘論釋論』的「心即是定，定以一心為體」，作為「專一心作意入三昧」解的話，是不違經義。若以『成唯識論』的「無分別」義解，取其究竟相等義，則多少有真位如來藏義，假如再參考『攝大乘論釋』之十地相，知道八、九、十地位的大菩薩，仍然具有微細障礙，而且魏譯本卷三仍云：「觀察三界但是一心作故」（註二七三），則「一心名如來藏」還是指的「妄心」之阿梨耶識。所以在唯識悟入的過程，最後是應該達到：境無、識也無，才算最究竟。因此「境識俱泯」一詞的使用，是有其獨到之處。

結 語

『楞伽經』統一了如來藏和阿梨耶識，其主要內容有五法、三自性、八識、二無我等究心法門。融貫其學說得以經由實踐證明的，卻是剎那不住說，和諸識所具的兩種生滅義，而總攝此二者，則為轉識、藏識、真相非異非不異說。

如來藏一心與八識的流注生滅結合，成為無漏善法熏習的可能。八識的相生滅，解釋了諸法剎那不住的無常義。若只有藏識含藏一切善惡種子說，而沒有剎那剎那間的相續說，還是很難解釋無漏熏習不為藏識所攝之事。假如只有一般所說的剎那不住，而沒有諸識具有兩種生滅說，則剎那剎那間的相續也難以自圓其說。在一般人畏懼無常、無我思想，以為成佛亦是空談的情況下，此經對攝引眾生來講，實在是具有相當說服力的。集印度傳統與佛教思想的本經，承續了彌勒、無著、世親的學說思想，不儘融入了如來藏說，甚且在統一多種學說上較顯得成熟。同時，轉識成智思想早於『成唯識論』的轉八識得四智說。（見註一五三及本論第四章第一節）

『楞伽經』綜合諸多學說思想，其中的哲學與實踐唯識的悟入，在於了達諸法實相。所謂依法、依律修行，得見佛法身。法者，就是一般所說的三十七道品、諸波羅蜜及本經所說各種法門，因為經曰：「一切諸法皆入五法。」所以依法修行可以成就正智如如，證得圓成自性如來藏心。律者，就是戒律，本經特別提到禁肉食，印順法師說：「這是如來藏學派的特色（婆羅門教徒，也有嚴持不肉食的），它可能是由於『佛壽無量』、『常住不變』、『一切眾生一眾生』的信仰所發展出來」（註二七一）的平等智與大悲心，此中國佛教具有頗深的影響。另外有一值得談的是，經文亦提到：須陀洹不取戒相，唯取自身內證迴向進趣勝處，離諸妄想修無漏戒分。（註二七二）由此段經文使我們意識到：所謂「戒相」就是一般所評論的「諸凡夫持戒精進種種善行，求樂境界生諸天中。」（註二七三）這種戒行是為諸佛所斥的。而須陀洹取自身內證，迴向進趣勝處，離諸妄想修無漏戒分，則須陀洹所持的乃是大乘戒，只不過是須陀洹仍執有涅槃可證，以致被稱為聲聞小乘者罷了。因此，我們只要依照佛陀所教示的方法，親身實踐力行，則靠著自己的力量亦可以證入佛之境界。

再者，筆者所重視的剎那生滅義，它對現實人生也是具有積極意義的。若人們能認知剎那不住的真理，就會恍然大悟：原來宇宙萬象本來就是如此的，所謂：不生不滅即是無常義。那麼，我們就不會再攀緣憶念，不再怨天尤人，而在忍辱般若、悲智雙運中，發揮最大的潛能面對現實，把握每一剎那的現在成為永恆，於是一切只有建設與進步，這就是幸福。

從以上諸項看來，『楞伽經』不儘是一部印心的經典，在學術研究上頗具重要性，對現實人生也有實際貢獻。

註解：

例 大正一六・六七一・四九六・四九六上・二一、二二。表示大正藏十六冊，No.六七一，四九六頁上欄，第二一、二二行。

註 一：『絕對與圓融』二五四。(霍韜晦先生著，民國七五年，東大圖書股份有限公司出版。)

註 二：『如來藏之研究』一二頁・末二～一三頁・五。(印順法師著，民國七十年・正聞出版社)

註 三：『大智度論』卷五五云：

「或以佛名名為如來，或以眾生名字名為如來，如先世來，後世亦如是去，是亦名如來，亦名如去，如十四置難中說。……佛名如來者……後如中來，故名如來。」(大正二五・一五〇九・四五四中末四行～下五行)『中論』卷四云：

「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。」(大正・三〇・一五六四・三〇上・十七・十八)

註 四：『大智度論』卷二云：

「何等十四難？…死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去(後世)，死後亦非有神去亦非無神去後世。」(大正二五・一五〇九・七四下・九～一五)

註 五：『如來藏之研究』十六頁，五～七。

註 六：大正三一・一六一一・八三二中・一二～二一。

註 七：大正三一・一六一一・八三五中・一七～二三。

註 八：大正一一・三一〇・六七七下・末八～末六。

註 九：『如來藏之研究』三一、三二頁。(印順法師著，民國七十年正出版社)

註 十：dhatu：(男性)，有：層、成分、要素、三德等義。漢譯為界、身界、世界、大、根、性、根性、種性、種、言根、舍利。(梵和大辭典上冊，六四一頁左)

garbha：(男性)，有：子宮、內部、胎兒、嬰兒、小兒、子孫、同親之雛群、受胎、芽等義。

漢譯為：胎、藏、胎藏、胞胎、心。

(形)：漢譯為：懷胎、在胎。(梵和大辭典上冊，四二〇頁右)

註一一：大正三一・一六一〇・七九五下・二三～二六。

註一二：『大毘盧遮那成佛經疏』卷十四，釋法界藏曰：

「梵音云俱舍。」(大正三九・一七九六・七二五中，末二)

註一三：大正一〇・二七九・二〇六下・一三、一四。

註一四：如來藏五義：

□攝藏—如來藏包括一切眾生界。

□隱密藏、能攝藏—一切眾生皆有如來藏。

□如來藏之本質是法身、因性清淨心。

□有此如來藏故，一切眾生自厭苦，以致欲求涅槃之樂。

□如來藏是一切法的淨穢之依持與建立。

□～□參閱『寶性論』（大正三一・一六一一・八二八中・一五）

□～□參閱『勝鬘經』（大正一二・三五三・二二二中・一二～二四）

註一五：大正二・一二五・五五〇下・三。大正一六・六六六・四五七上・一。

註一六：南傳大藏經一七卷・一五頁。（『增支部』一集）

註一七：『如來藏之研究』一二六、一二七、一二八、一三〇、一三三、一三四、一三六、一三七頁。

註一八：大正一二・三七四・四〇七中・九、一〇。

註一九：『中印佛學之研究比較』七〇四頁。（李志夫教授著，民國七五年九月，中央文物供應社）

註二〇：『卡陀克奧義書』二・一八一二二，云：

「此能知之主，不生、不滅、不自他出、不成為他，此太古之主，為不生、為常住、為恆有，身雖死而自不死。我也者，微之極微，大之極大，而潛於有情之胸中。無欲無憂者，依神之攝理而見我之偉大。雖坐而遠遊，雖臥而遍在各方……在身中而非身，在動中而不動，知此廣大遍滿之自我之賢者無憂。」

『布利哈德』三・九・二八，四・一，二・五・一九，四・二・四。說梵即是本體，它是無量無邊的，它是智、妙樂、愛樂、實有、無終、安固的，是不可得、不朽、無著無縛，不能惱、不能害的。

（『印度哲學宗教史』二五九、二六四、二六六頁。高觀廬先生譯，民國七二年，商務印書館。）

註二一：「所」的梵文是 **mama** 即為「我」字的屬格，表示「我所有的東西」。（梵和大辭典下冊，一〇〇五頁右）

註二二：『大般涅槃經』云：

「自□惡□作□□自□污□、自□惡□作□□□□自□淨□。各各自□淨□□□不淨□□□。人□他□淨□□□□能□□。」

註二三：大正二七・一五四五・四一上・一八、一九・二〇。

註二四：大正二九・一五六二・三四三下～三四四上。

註二五：『如來藏之研究』四八頁・一～五。『中印佛學之研究比較』八一四、八一五頁。

註二六：由說一切有部所傳的『異部宗輪論』以為，說轉部與經量部是一部的別名。但從特有教義來看，說轉部與後起之經量部不合。（『如來藏之研究』四八頁）

但是銅鑠部所傳的，經量部是從說轉部所分出的。

註二七：大正四九・二〇三一・一七中・二～六。

註二八：大正二七・一五四五・五五中，末七～末五。

- 註二九：大正四九・二〇三一・一六下・一四～一八。
- 註三〇：大正二九・一五五八・一五二下・末八～末五。
- 註三一：大正二九・一五六二・五五六下・七、八。
- 註三二：『如來藏之研究』五二頁・一〇。
- 註三三：大正三二・一六四六・二七八下，一一～一五。
- 註三四：大正二七・一五四五・五五中・末七～末五。
- 註三五：大正二七・一五四五・四九下・八～一二。
- 註三六：『成唯識論』云：
- 「無實我，但有諸識，無始時來，前滅後生，因果相續，由妄熏習，似我相現。」（大正三一・一五八五・二中・一八、一九、二〇）
- 註三七：後期一切有部以「意欲」為種子。『解深密經』以「心識」為流轉識，又為種子。而，兩者同以「心識」為流轉。（『中印佛學之研究比較』八六〇頁。
- 註三八：從『本生譚』的故事中，釋迦成佛前稱為菩薩。而菩薩是說勇於求菩提的有情，一切眾生既然皆具佛性、都會成佛，所以一一有情都是明日之佛，今日之菩薩。
- 註三九：大正五・二二〇、一七中・末四～一七下・一。
- 註四〇：大正三一・一五九五・一八九下・末三～末二。三四二下・七、八。四〇五中，末七・末六。
- 註四一：大正大正三一・一六〇四・六〇三下・九、一〇。
- 註四二：『如來藏之研究』五七頁・三、四。
- 註四三：大正五・二二〇・三〇六中・一八～二一。
- 註四四：大正二四・一四八九・一〇八〇中・末一～一〇八〇下・七。
- 註四五：『雜阿含經』卷四五（大正二・九九・三三〇上・一三、一四。）
- 『中阿含經』卷二九（大正一・二六・六一〇上・一六、一七、一八）
- 註四六：大正八・二二七・五六二中・二二。
- 註四七：大正一一・三一〇・六三四中，末三～六三四下・四。
- 註四八：大正一六・六六六・四五七下～四五九上。
- 註四九：大正四九・二〇三一・一五下・二〇、二一。
- 註五〇：大正九・二七八・六二三下・末六～六二四上・末一〇。
- 註五一：大正九・二七八・五七五・一四～末四。
- 註五二：大正一〇・二七九・三九中・六～八。五一中・偈文。
- 註五三：大正九・二六二・三三中・末四～三三下・六。
- 註五四：『佛教思想（一）－在印度的開展』一一四～一一六頁。（李世傑先生譯，民國七四年，幼獅文化事業公司）
- 英譯法華經的克倫（kern B）對 atma-bhava 的註解為："Atmabhava, also the very nature, the essential being."
- Bhava：漢譯：有、有性、有法、有分、本、性、法、體、自體、有體、

物體、法體、身、事、物、事物、事用、資生具。(梵和大辭典下冊，九五六頁左)

早島鏡正的『無我思想的系』，把各大乘經典對此 atma-bhava 的用法分成四種：

- (1)持有身體、肉體、具體形態的東西。
- (2)會變化的形相之背後的本體。
- (3)把身體當做是「自己的身體」所認識的「認識主體」之自己。
- (4)在身體及認識主體本身之背後所存在的「真實的自己」、「本質的自己」。

註五五：羅什譯的『法華經』卷四云：

「我之塔廟」(大正九・二六二・三二下・一二)

「其有欲以我身示四眾者」(大正九・二六二・三二下・二四)李世傑先生所譯，早島鏡正著的『無我思想的系譜』(『佛思想(一)－在印度的開展』一一六頁)中說『見寶塔品』云：

「……想開開我的本體的真實形相給四種會眾閱見時……表現了我的本體的真實形相的塔……」

兩者對照之下，日譯本顯然把「我的本體」、「實現」義強調出來了。

註五六：『梨俱吠陀』中，單一神教思想是其特質，這可解釋成統一思想的種子。後來更把二神連結成為一體，所謂二神合一觀，這種趨勢漸見一神思想之興起，或對於所立諸神之上，置統轄之神，或主張諸神本性同一。如『梨俱吠陀』五・三・一，或一・一六四・四六。詳細內容可參閱『印度哲學宗教史』一三三頁。

『奧義書』對本性的看法是：本性是不死的，真實的東西，它出生一切，而且一切萬物都有它。而，所謂本性，即「它即是我，它即是你。」如歌詠祭官的奧義第六篇譯文第十二節云：

父曰：「愛兒！你雖不能看見這核子中的微細東西，而生出了如此大榕樹的。」

「愛兒！你要相信，這個微細的東西，就是這一切萬象（宇宙）所具有的『本性』。它是真實的東西，它即是『我』。白懂相！它即是你。」

(參閱『印度奧義書哲學概要』一二三頁，李世傑先生譯，民國五九年，慈航佛學院。

註五七：巴利『增支部』一之五云：

「諸位比丘，此心清淨，它是由客塵煩惱而被染污；諸位比丘，此心清淨，它是由客塵煩惱而得解脫。」

Pabhassarm idaṃ bhikkhave citaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkiesehi upakkiliṭṭhan ti.

Pabhassarm idaṃ bhikkhave citaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi

vippamuttan ti.

-Vol. 1,p.10

註：此段巴利文，在相應之漢譯『增一阿含經』中沒有被譯出。此段經文錄自『絕對與圓融』二五六頁。

同卷一之六亦云：

「諸位比丘，比心清淨，它是由客塵煩惱而被染污。沒有聽過（這道理）的凡夫不如實知，是故我說沒有聽過（這道理）的凡夫不修其心。諸位比丘，此心清淨，它是從客塵煩惱而得解脫。聽過（這道理）的聖弟子能如實知，是故我說聽過（這道理）的聖弟子有修其心。」

Pabhassaram idam bhikkhave cittam tañ ca kho āgantakehi upakkiesehi upakkiliṭṭham. Tam assutavā puthujjano yathābhūtam nappajānati. Tasmā assutavato puthujjanassa cittabhāvana n'ati ti vadamīti. Pabhassaram idam bhikkhave cittam tañ ca kho āgantakehi upakkilesehi vippamuttam. Tam sutavē ariyasāvako yathābhūtam pajanāti. Tasmā sutavato ariyasāvakassa cittabhāvana atthi ti vadamī ti. (『絕對圓融』二五七頁)

此段文字被漢譯『舍利弗阿毘曇論』所引用，但是「此心清淨」卻譯成「心性清淨」，該論文節錄如下：「心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢，凡夫未聞故，不如實知見，亦無修心；聖人聞故，能如實知見，亦有修心。」（大正二八・一五四八・六九七中・一八～二二）

註五八：『異部宗輪論』：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，……心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。」（大正四九・二〇三・一五中・末五～一五下・末二）

註五九：大正四九・二〇三・一五下・末三・末二。

註六〇：覺音，約公元五世紀時人，錫蘭佛教之大註釋家，遍註三藏，在原典之研究上有極重要之地位。詳細參閱前四惠學『原始佛教聖典成立史研究』附錄之『錫蘭佛教之傳承』一段。（錄自『絕對圓融』二五九頁註二三）

註六一：覺音的『增支部註』（manoratnapūranī）卷一・六〇頁。（錄自『絕對圓融』二五九頁，註二一）

註六二：大正三二・一六四一・一六三中・七～一一。

註六三：大正二九・一五六二・七三三上・七～一二。

註六四：大正二七・一五四五・一一〇上・三～一三。

註六五：大正二七・一五四五・五五中・一五～二一。

註六六：大正二七・一五四五・一四〇下・二一、二二。

註六七：同註六四。

註六八：大正四九・二〇三三・二一中，二一、二二。

- 註六九：『中印佛學之研究比較』八三九頁。
- 註七〇：同右，八三〇、八三一頁。
- 註七一：同右，八三三、八三四頁。
- 註七二：『絕對圓融』二六三頁。
- 註七三：大正三一・一五八五・一五上・二二、二三。
- 註七四：『如來藏之研究』二〇～二二頁。
- 註七五：『如來藏之研究』二五、二六頁。『阿闍佛國經』(大正一一・七六〇中・九～一八)『摩訶般若波羅蜜經』(大正八・三八五中・一六～三八六上・二七)『金剛般若經』(大正八・七四九上・一二～二五)『如幻三昧經』(大正一二・一三九中)『諸佛要集經』(大正一七・七六二下・二～末一・七六五中・一～七六五下・二〇)『文殊般若經』(大正八・七二八上・四～末一)『思益經』(大正一五・四八中・七～一九)『維摩詰所說經』(大正一四・五五五上・一～二四)『般舟三昧經』(大正一三・九〇五上・一～九〇六上・一一)。
- 註七六：大正八・二二七・五六六上・下。大正八・二二三・三四四上・三四五中～下。大正七・二二〇・二六九上～下，二七一下。
- 註七七：『空之探究』一六四、一七二、一七三、一九二、一九六頁。(印順法師著，民國七四年，正聞出版社)
『如來藏之研究』八〇頁，末三，末二。
- 註七八：李世傑先生著的『印度大乘佛教哲學史』一四四～一八一頁。
- 註七九：『辯中邊論頌』云：
「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。」(大正三一・一六〇一・四七七下・七、八)
緣識：本性的心性是因客塵煩惱而變成當相的緣識。(『印度大乘佛教哲學史』一四七頁)
- 註八〇：『中印佛學之研究比較』七二一、七二二頁。
- 註八一：大正三〇・一五七九・二八〇上～二八〇中。
- 註八二：大正三〇・一五七九・五八一下・三、四。
- 註八三：大正三〇・一五七九・五八一下・九、一〇、一一。
- 註八四：大正三〇・一五七九・五八二下・一一、一二
- 註八五：大正一六・六七二・六一九下・末六～六二〇上・一。
- 註八六：大正一六・六七二・六一九下・一。
- 註八七：大正一六・六七一・五二六下・二～六。五二六上，末五・末四。五二七中・末二～五二七下・一五。五二二下・末三～末一。
- 註八八：大正一六・六七〇・五〇九下・一一。
- 註八九：大正一六・六七〇・四八三中・一～五。
- 註九〇：『中印佛學之研究比較』八六六頁。
- 註九一：『布利哈德』二・四，『廣森林奧義書』二・四・五說：由於愛著宇宙萬

物背後之最高普遍人格 *atman*，所以對一切的愛才能成立。『中印佛學之研究比較』七二五、七二六頁。

註九二：大正三一・一五九三・一一六上・一～四。

註九三：大正三一・一五九三・一一五中，末三。

註九四：『中印佛學之研究比較』七二七頁。

註九五：大正三〇・一五七九・五八一下・一二、一三、一四。

註九六：『中印佛學之研究比較』八六七頁。

註九七：大正一六・六七一・六一九下・三。

註九八：大正一六・六七一・五二三中・一～七。

註九九：大正一六・六七一・五五七下・末六・末五。

註一〇〇：大正一六・六七一・五五五中・一七、一八。

註一〇一：大正三一・一六〇四・六二三上・一～九。

註一〇二：大正三一・一五八九・七〇下・二一、二二、二三。

註一〇三：大正三一・一五八九・七〇下・二〇。

註一〇四：大正三一・一五八九・七〇下・六。

註一〇五：大正三一・一五九九・四五一下・九。

註一〇六：大正三一・一五九九・四五一中・一一、一二。

註一〇七：『中印佛學之研究比較』七三五、八六九頁。

註一〇八：大正一六・六七二・六一九下・末三、末二。大正一六・六七一・五五六下・一七、一八。大正一六・六七〇・五〇九下・一一。

註一〇九：大正三一・一五九五・一五五中・八。

註一一〇：大正三一・一六〇〇・四六九下・九、一〇。『中印佛學之研究比較』七三四、八七〇頁。

註一一一：大正一六・六七〇・五〇二上・二四。

註一一二：大正三一・一五九五・一七七下・五、六。

註一一三：大正三一・一五九五・一五五中・八。

註一一四：見本論第四章第二節。

註一一五：『中印佛學之研究比較』七一二頁。

註一一六：同右七一三頁。大正二九・一五五八・二一下～二二上。

註一一七：大正一六・六七六・六九二中・一九～二八。

註一一八：大正一六・六七六・六九二中・一五～一七。

註一一九：『絕對圓融』二七〇頁・七～一四。

註一二〇：大正一二・三五三・二二一下・一六、一七、一八。

註一二一：大正一二・三五三・二二一下・一三。

註一二二：大正一二・三五三・二二一下・一〇、一一。

註一二三：大正一二・三五三・二二一下・一七、一八。

註一二四：煩惱四住地：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。（大正一二・三五三・二二〇上・三～六）

註一二五：『勝鬘經』說有八聖諦，即有量四聖諦（又稱作聖諦）、無量四聖諦（又稱無作四聖諦）。有量四聖諦者，阿羅漢、辟支佛靠他力修行證有餘涅槃。無量四聖諦是自力修行證無餘涅槃—此為如來、應、等正覺事究竟—證一切苦滅，為如來法身。（大正一二・三五三・二二一中・下）所以修無為法證如來法身。

註一二六：『勝鬘經』云：

「或有眾生信佛語故，起常想、樂想、我想、淨想，非顛倒見，是名正見。」（大正一二・三五三・二二二上・二一、二二、二三）

佛語是常、樂、我、淨，故佛法不空。

註一二七：『勝鬘經』云：

「苦滅諦離有為相者是常，常者非虛妄法，非虛妄法者，是諦、是常、是依，是故滅諦是第一義。」（大正一二・三五三・二二二上・一、二、三）

註一二八：大正一六・五五九中・末一～五五九下・四）

註一二九：『楞伽經』云：

「無生故說空。」（大正一六・六七一・五〇七下・末一）

「無外性無性，亦無心攝受，斷除一切見，我說是無生。」（大正一六・六七一・五〇七下・末四・末三）

「言剎尼迦者，名之為空。」（大正一六・六七一・五五九下・一、二）

註一三〇：大正一六・六七一・五六〇上，末三、末二。

註一三一：『三無性論』卷上云：

「由真實無性，故說無性……此理是真實故，一切諸法由此理故同一無性，是故真實性以無性為性。」（大正三一・一六一七・八六七下・九～一二）

「無生者，由他力故生，他既無體，自無能生，以無因無體，是故無生也。」（大正三一・一六一七・八七一上・二一、二二）

「無外性無性……我說是無生。」（同註一二九）

所以無體無性故無生。

註一三二：大正一四・四七五・五四一上・一八。

註一三三：大正一六・六七二・六二一下・九。

註一三四：『攝大乘論釋』卷三云：

「論曰：『聞熏習非阿梨耶識，屬法身及解脫身攝。』」

釋曰：『聞熏習體是出世法，聞熏習因果屬法身及解脫身攝。本識（筆者按：阿梨耶識）體是世間法，因是集諦，果是苦諦，故此兩法自性相違。由此義故，聞熏習漸增，本識漸減。』（大正三一・一五九五・一七四下・一八～二三）

註一三五：『楞伽經』云：「剎那者，名識藏如來藏意俱。」（大正一六・六七〇・

五一二中・一二)

所以阿梨耶識即剎那。

註一三六：『成唯識論』卷二提到：內種一定有熏習，但不一定一切種子都熏習，彼如說，有漏熏習是世間法，屬於修所斷，而無漏法種雖依附阿梨耶識，但不為此識所攝，但是眾生在聞正法時，亦得熏習本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心。所以無漏性者非屬修所斷，但與出世法互為因緣。(『攝大乘論釋』亦云)(大正三一・一五八五・九上・一一)(大正三一・一五九七・三三三下～三三四上)(『中國佛教心性說之研究』九九頁)

註一三七：大正一六・六七一・五五九中・末三、末二。

註一三八：『攝大乘論釋論』云：「心即是定，定以一心為體。」(大正三一・一五九五・五五中・八)

註一三九：『絕對與圓融』四一〇頁。

註一四〇：大正一六・六七〇・五〇八上中之偈文。

註一四一：『楞伽科解』卷四(三七頁・二、三、四)云：「一切法者，即十界依正等法也，然此依正本唯一真，迷情不了，執成染淨，各附己體，各為自相。染淨依正同一緣起，即名共相。」

註一四二：『攝大乘論』卷中云：

依他起自性；從自熏習種子所生，實唯有識，似義顯現之所依。

遍計所執自性；無量行相意識遍計顛倒生相，是依依他起，實無所有似義顯現。

圓成實自性；由無變異性、清淨所緣性、一切善法最勝性，而名圓成實。(所以說一切是遍計所執，真實是永無有相。)

(大正三一・一五九四・一三九上・末四～一三九中・九。一三九下・三～九)

就客觀而言，圓成實自性本來就展現在一切依他起事相中，所以三自性實際上是依他起一重。就主觀上而言，三自性實際上是為依識心而起的遍所執與依智而起的圓成實二種。(『絕對與圓融』二四八頁)

註一四三：唯識三自性三者非異非不異，『楞伽經』中，佛恐怕凡夫墮有無見，故不說性自性相。(大正一六・六七〇・五〇二上，末六～末三。五〇二中，一三。五〇二下・三、四)

所以若離妄想自性、則緣起自性即是圓成自性。那麼圓成自性難道非一種自性？

我們可以如此反觀，佛的不說性自性相，那是一種中道思想的否定用法。

『成唯識論』卷八云：

「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。」(大正三一・一五八五・四五下・八、九)

但是「自性無所有」並非「自性皆無所有」之義，而是說「妄分別之境的存在是無」的意思。我們從上舉「成唯識論」一段句子的梵文來：
yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/
parikalpita evāsu svabhāvo na sa vidyate //20//

-op. cit. p.39-

依梵文之意是曰：「彼彼妄分別，每一事勿之妄分別，如依遍計所執（所分別）自性，彼實無明（性非全無）。」「na sa vidyate」可翻成「性非全無」。（參閱『印度佛教心意識說之研究』二八五頁。馬定波先生著，民國六四年，正中書局）

註一四四：二無我即是定：我無作用，畢竟無法，由是比量之我即為無，而顯空無我義，由此空無我便能證得大圓鏡智，亦如轉得之阿梨耶識。（『印度佛教心意識說之研究』二五五頁）

註一四五：『楞伽科解』卷四，四〇頁・九、一〇。

註一四六：『楞伽科解』卷四，四〇頁・八、九。

註一四七：大正三九・一七九一・四九六中・一四、一五。佛學辭典一一七四頁。

註一四八：大正三九・一七九一・四九五下・一七、一八。大正三九・一七八九・三七一上・末一。

註一四九：大正一六・六七二・六三七下・一七、一八、二三、二四、二七、二八。

註一五〇：大正一六・六七一・五五五下・六、七。

註一五一：大正一六・六七〇・五〇九下・四～八。

註一五二：相言說：從自妄想所現境界，不了體空而起分別計著之言說。

夢言說：憶念先所歷諸不實境界，妄分別所生言說。

過妄想計著言說：憶昔冤所作業，妄生分別所起言說。

無始妄想言說：無始來，第八識中含藏自類戲論言說習氣種子，遇前三種現行觸發，妄生計著所有言說。

（『楞伽科解』卷五，四四、四五頁。大正一六・六七〇・四九〇中・二〇～二五）

註一五三：『成唯識論』云：

「智雖非識，而依識轉，識為主故，說轉識得。又有漏位，智劣識強。無漏位中，智強識劣。為勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。」
（大正三一・一五八五・五六中・三～六）

四智者：轉前五識為成所作智，轉六成妙觀察智，轉七為平等性智，轉八即大圓鏡智。

『楞伽經』中，分智為三種：

世間智、出世間智、出世間上上智。或曰知生滅、知自共相、知不生不滅三種智。

又，智為不生不滅、超有無相、非長養相、無礙相、無事方便自性相、

不得相。與此六相相反者，即識。(大正一六・六七〇・五〇〇下，一九～二九。五〇一上・一、二)

註一五四：『大乘起信論』云：

「心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」

「心生滅門者，謂依如來藏有滅心轉，不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。」

(大正三二・一六六六・五七六中・七、八、九。大正三二・一六六七・五八五上・四、五)

註一五五：大正一六・六七二・六一九下・一～四。

註一五六：大正一六・六七一・五五六下・十七、十八。

註一五七：大正一六・六七〇・五一二中・一二。

註一五八：大正一六・六七一・五五六中，末一～五五六下・一。

註一五九：大正一六・六七〇・五一〇中・末三、末二。

註一六〇：大正一六・六七一・五五六下・一一、一二。

註一六一：『楞伽經』云：

「自心見虛妄境界，即滅時，能取境界形相大小勝如之狀。」(大正一六・六七一・五五九中，末三、末二)

註一六二：『楞伽經』云：「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。」

(大正一六・六七〇・五一二中・六、七)

註一六三：大正一六・六七一・五五七上・九、一〇。

註一六四：大正一六・六七一・五五七上・一〇、一一、一二。

註一六五：大正一六・六七一・五五六下・一三。

註一六六：大正一六・六七二・六一九下・一〇～一三。

註一六七：大正一六・六七〇・四九二中・七、八。

註一六八：大正一六・六七一・五五六下・三、四。

註一六九：同註一六二。大正一六・六七一・五五六下・一二、一三。

註一七〇：大正三一・一五九三・一一四上・六～一八。

註一七一：大正八五・二七九九・七六三下・二三～二六。

註一七二：『大乘義章』卷三云：

「眼、耳、鼻、舌、身、意，和阿陀那識與阿梨耶識。」(大正四四・一八五一・五二四中・末一～五二四下・二)

註一七三：八義者：藏識、聖識、第一義識、淨識、真識、真如識、家識、本識。

(大正四四・一八五一・五二四下・一八～五二五上・一)

註一七四：曇無讖所譯的『楞伽經』，始見於『長房錄』(大正四九・二〇三四・八四中・七)。而僧祐的『出三藏記集』無此記載。(大正五五・二一四五・一一中・一一～二六)

註一七五：『印度之佛教』二二一頁・九。印順法師著，民國七四年，正聞出版社。

註一七六：大正一六・六七一・五六五中・末六。

註一七七：大正一六・六七二・六二五上・末三。

註一七八：大眾部和分別說系立「現在有」，即是在心，心所的剎那相續中立補特伽羅。但其主張「自性恒住」之現在有，所以不承認有「中陰」。(『中印佛學之研究比較』八三七頁)

『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十云：

「尊者世友說曰，於一剎那身，唯有一心，依彼轉故無有二。復次於一剎那命根唯有一心，依彼轉故無有二。復次於一剎那唯有一類眾同分心，依彼轉故無有二。」(大正二七・一五四五・四九下・八～十二)所以在剎那生滅之中，有其相續體，或是現在有補特伽羅，或說是一心。而『楞伽經』雖然說諸法念念不住，而「彼法念時不住」(大正一六・六七一・五五九下，一)此「念」者是什麼？豈非生命主體嗎！則「念」者即是阿梨耶識(或說一心名如來藏)。那麼在實踐體驗上，以現量來把握「剎那現在」，是達到無念的好方法。僧肇的『物不遷論』，即是在動態中把握其剎那真實的現在，從現象動態中去體悟本體靜態，而靜中自有其，動中亦有其靜。所謂動靜一如、體用非異非非異。

註一七九：『印度之佛教』二四五頁。

註一八〇：同右・二四七頁。

註一八一：大正一六・六七〇・五〇〇下・一八、一九。

註一八二：大正一六・六七〇・五〇〇下・二五～五〇一上・三。大正一六・六七一・五四四上・二〇～五四四中・一一。大正一六・六七二・六一〇中・一五～二三。

註一八三：大正一六・六七〇・五〇一上・七～〇。大正一六・六七一・五四四・一二、一三、一四、二三。大正一六・六七二・五一〇中・二三～二六。

註一八四：大正一六・六七〇・五〇一中・一五、一六

註一八五：大正一六・六八一・七四三中・末六～七四三下・三

註一八六：大正一六・六七〇・五〇〇下・一九、二〇。大正一六・六七一・五四四上・一九、二〇。大正一六・六七二・六一〇中・八、九。

註一八七：大正一六・六七〇・五〇〇下・末二、末一。大正一六・六七一・五四四上・二五、二六、二七。大正一六・六七二・六一〇中・一四、一五。

註一八八：大正一六・六七一・五五五下・一四～一七。

註一八九：魏譯本楞伽經卷七云：「七種有生有滅，如來藏識不生不滅」(大正一六・六七一・五五六下・一二、一三)但他處經文云：「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。」(大正一六・六七一・五五九中・二〇、二一、二二)而阿梨耶識是剎那生滅妄識，則第八識不是不生滅者。因此只有捨轉阿梨耶識心行後所證之如來藏識才是不生滅的。第八藏識被第七意所執故，才有我執作意，所以略第八識不言，而說七種有生有滅，實際上是八識皆有生滅，所以經文才會是及：大正一六・六七〇・四九六上・二一、二二。大正一六・六七一・五三八中・末一。大正一六・六七二・六〇六上・一)

註一九〇：宋譯本分成真識、現識、分別事識。魏、唐二譯本省略了真識，但宇井伯壽認為此二譯本皆承認有轉相、業相和真相，所以應該是也承認真識的存在。(『印度大乘佛教哲學史』一三三頁・八～一二)

註一九一：『楞伽科解』卷三，一〇頁・五。

註一九二：無始妄想的所從滅，及自心所見分別境界所緣滅，則相續滅。

註一九三：見註一四一。

註一九四：大正一六・六七二・六二九下・六、七。

註一九五：有一時轉識生，和隨因緣次第生兩種。各有四種因緣而生：

一時轉識生之四種因緣：

(一)不覺自內身取境界。

(二)無始世來虛妄分別色境熏習執著戲論。

(三)識自性體如是。

(四)樂見種種色相。

隨因緣次第生之四種因緣：

(一)因事相故。

(二)迭共不相離故。

(三)業體相使縛故。

(四)不覺色體故。

(大正一六・六七一・五二三上・一六～二五)

註一九六：大正一六・六七六・六九二中・一九～二八

註一九七：『楞伽科解』卷六，一一〇頁・末一。

註一九八：『楞伽經』云：

「阿梨耶識者，名如來藏而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕身，俱生故。離無常過，離於我過，自性清淨。」(大正一六・六七一・五五六中・末一～五五六下・一、二、三)

註一九九：『密嚴經』謂意之作用有二，即內取現識以為我，外取色根而不壞。(大正一六・六八一・七三四下・二一、二二、二三。七四一中・三、四、五。七四一下・一九。大正一六・六八二・七六六中・一七、二一。

註二〇〇：大正三九・一七九一・四四四上・末四、末三。

註二〇一：大正一六・六七〇・四九六上・二一、二二。

註二〇二：『楞伽經』云：

「意識滅，種種識不生。」（大正一六・六七一・五三八下・一六）

「見虛妄境界分別識滅，名為涅槃。」（大正一六・六七一・五三八下・末三・末二）

註二〇三：『楞伽經』云：

「意識共五識身相應生，一念時不住。」（大正一六・六七一・五五九中・末一）

註二〇四：同註一三四。

註二〇五：大正一六・六七二・六一九下，末六～六二〇上・一。

註二〇六：大正一六・六七一・五二三中・一～七。

註二〇七：『攝大乘論』云：

「此聞熏習種子（筆者按：指無漏種子）所依，云何可見？乃至證得諸佛菩提？此聞熏習，隨在一種所依轉處，寄在異熟識（即阿梨耶識）中與彼和合俱轉，猶如水乳。然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。（大正三一・一五九四・一三六下・七～一一）

註二〇八：大正三一・一五八五・九上・七、八、九。

註二〇九：大正一六・六七二・六一九下・一～一四。

註二一〇：『巴拉蒂特的哲學』五八頁・一五行：

曼達卡及泰賓利耶兩奧義書都主張是微細的心理上無知來享受梵的幸福。

（李志夫教授著，民國六四年，商務印書館）

註二一一：『中國禪宗史』一二五、一二六。

註二一二：大正一六・六七一・五一九上・一、二、三。

註二一三：『攝大乘論釋論』云：

「心即是定，定以一心為體。」（大正三一・一五九五・一五五中・八）

註二一四：『楞伽經』：

「若如是取法與非法，皆是虛妄妄想分別，是故不知法及非法，增長虛妄不得寂滅。」（大正一六・六七一・五一八下・末二～五一九上・一）

註二一五：『成唯識論』卷九云：

「真見道，即所說無分別智。實證二空所顯真理，實斷二障分別隨眠，雖多剎那事方究竟而相等故，總說一心。」（大正三一・一五八五・五〇上・六、七、八）

註二一六：同註一九四。

註二一七：心一境性之心是熟語化時處的心。依馬定波先生的看法，它是從禪定心之意義而來的，他舉了『四分律』第五八卷的增心學為例：

「何等增心學？若比丘能捨欲惡，乃至得入第四禪定，是為增心學。」

(大正二二・一四二八・九九七下・九、一〇)

馬先生認為『四分律』上的增心學，即是『阿含經』的增上意學的「意」字。而增上意學之「意」字即是「心」之語的意思。『雜阿含經』卷三九，八一六經云：「調增上戒學，調增上意學，調增上慧學。」(大正二・九九・二一〇上・二五)

因為增上意學的梵文為 *adhiccatṣikṣa*，「意」字在上面梵文中是 *citta*。而意 (*manas mano*) 是由 *man* (思量) 動詞語根而作成之語，若就根源的意義，則與 *cit* (考慮) 語格而來的「心」之語無區別。

(『印度佛教心意識說之研究』二三頁・二四頁・二五頁)

註二一八：大正三一・一五九五・二三一中・一六、一七。

註二一九：大正三九・一七八九・三五〇中・二。

註二二〇：大正三九・一七八九・三五〇下・一八。

註二二一：大正三九・一七九一・四四五中・二一、二二。

註二二二：『楞伽科解』卷三，一三頁・一、二。二九頁・六、七、八。三二頁・一～八。

註二二三：大正三九・一七八九・三五〇上・二一～三五上・一一。

註二二四：大正一六・六七〇・四八三上・末三～四八三中・五。

註二二五：大正一六・六七〇・四八三上・一一、一二。

註二二六：大正三一・一六一七一・八六七中・末一～八六七下・一二。

註二二七：大正三一・一五八五・二上・九～二三。

註二二八：『性空學探源』一五八頁。(印順法師著，民國七十年，正聞出版社)

註二二九：同右，二三八頁。

『楞伽科解』卷四，一〇六頁・五、六，云：

「執內身為我，則計外物為我所。若以能執之情為我，則又以我及所依身通為我所。」

註二三〇：『性空學探源』二三九頁。

註二三一：『雜阿含雜』二七〇經云：

「無常想者能建立無我想，聖弟子住我無想，心離我慢，順得涅槃。」

(大正二・九九・七一上・一、二)

註二三二：大正一六・六七一・五二八上・一〇。

註二三三：大正三一・一五八五・二上・九～二三。

註三四四：大正三一・一五八五・六下・二五、二六。

註二三五：大正一六・六七一・六一九上・一三、一四。

註二三六：大正一六・六七〇・五一三上・二二、二三。

註二三七：大正三一・一六一七・八七四中・二五。

註二三八：大正三一・一五九六・二七四上・一二～一五。

註二三九：大正一六・六七一・五三八上・九、一〇。

註二四〇：望月佛教大辭典，冊一，七八頁下。

註二四一：『楞伽經』以四種喻漸淨相，四種喻頓淨相。

一、漸淨相四喻：

(一)如菴羅果漸熟非頓。

(二)如陶家造作諸器漸成非頓。

(三)如大地漸生萬物非頓生。

(四)如人學音樂書畫種種技術漸成非頓。

二、頓淨相四喻

(一)如明鏡頓現一切無相色像。

(二)如日月輪頓照顯示一切色像。

(三)如藏識頓分別知自心現及身安立受用境界。

(四)如法佛所作依佛光明照耀。(大正一六・六七〇・四八五下・末二～四八六上・一八)

能淨者是，自覺聖智，所淨者是，自心現流。淨眾生自心現流，其機大者頓之。其機小者漸之。漸者言其權，頓者言其實，權以趨實，實以導權，所以聖人開悟眾生，或頓或漸權實偏圓未始不相顧者，庶使含識隨宜得入也。

又，漸約修行未證入故，謂眾生學行止得漸也。而，頓約修行已證入言。

(大正三九・一七九一・四五〇下・末五～四五上・一。)

註二四二：大正三九・一七八九・三七一上・末五～末三。

註二四三：大正三九・一七八九・三五八中・二〇～二三。

註二四四：大正一六・六八一・七二三中・末四。

註二四五：『寶積經講記』一〇五頁。(印順法師著，民國七十年，正聞出版社)

註二四六：大正一六・六七〇・四八五下・末一一～末九。

註二四七：大正一四・四七五・五四一上・二〇。

註二四八：『印度大乘佛教哲學史』三五、三六、三八、三九頁。

註二四九：大正三一・一五九五・二四七下・一四～二四八上・一九。

註二五〇：八種清淨功德者：信樂清淨、心清淨、慈悲清淨、波羅蜜清淨、見佛事清淨、成熟眾生清淨、生清淨、威德清淨。(大正三一・一五九五・二二六上・一四～一七)

註二五一：『攝大乘論釋論』卷十一云：

「論曰：地中有四者。一依實諦阿僧祇，二依捨阿僧祇，三依寂靜阿僧祇，四依智慧阿僧祇。

諦有三種：誓諦、行諦、慧諦。

誓諦：從初發心立誓為利益他。

仁諦：如所立誓修行與誓相應。

慧諦：為成就此行及安立前誓，於方便中智慧與行誓相應，智慧為勝。此三智實無倒、不相違，故名為諦。

依諦住：菩薩如昔所立誓，今作眾生利益事故，依諦住。

依捨住：菩薩能捨六度障故，曰依捨住。

依寂靜住：菩薩六度功德相應故，依寂靜住。

依智慧住：菩薩由自行六度，善解利他方便故，曰依智慧住。

（大正三一・一五九五・二三〇下・一三～二三一中・二〇）

註二五二：『攝大乘論釋論』十地相之未得相皆由於三障，三障者，煩惱、業、果報。各地相之三障如下：

初地之三障：(一)微細犯過無明，(二)種種相業行無明，(三)上二無明感方便生死名鹿重報。

二地之三障：(一)欲愛無明，(二)具足聞陀羅尼無明，(三)上二無明感方便生死名鹿重報。

三地之三障：(一)三摩跋提愛無明，(二)行法愛無明，(三)二無明所感方便生死名鹿重報。

四地之三障：(一)生死涅槃一向背取思惟無明，(二)方便所攝修習道品無明，(三)此二無明所感因緣生死名鹿重報。

五地之三障：(一)證諸行法生起相續無明，(二)相想數起無日，(三)此二無明感因緣生死名鹿重報。

六地之三障：(一)微細相行起無明，(二)一向無明思惟方便無明，(三)此二無明所感因緣生死名鹿重報。

七地之三障：(一)於無相觀作功用無明，(二)於相行自在無明，(三)此二無明所感有有生死名鹿重報。

八地之三障：(一)無量正說法無量名句味難答巧言自在陀羅尼無明，(二)依四無礙解決疑生解無明，(三)此二無明所感有有生死名鹿重報。

九地之三障：(一)六神通慧無明，(二)入微細秘密佛法無明，(三)此二無明所感有有生死名鹿重報。

十地之三障：(一)於一切應知境微細著無明。(二)於一切應知境微細礙無明，(三)此二無明所感無有生死名鹿重報。

入如來地者，得七種最勝清淨，離生清淨，及得清淨圓滿法身無著無礙見智等。

十地功德皆是有上，如來地功德悉是無上。諸波羅蜜是菩薩學處。（大正三一・一五九五・二二六上・一一～二二七上・五）

註二五三：關於種性之立，如『增阿含經』卷四十，立九種人，曰在四向、四果之前有種性人。（大正二・一二五・七六七上・二〇、二一、二二）。『舍利弗阿毘曇論』卷八、『人品』中立有性人。（大正二八・一五四八・五八四下・一～五八五上・二〇）

註二五四：『楞伽科解』卷七，一一頁，五、六、七。

註二五五：大正一六・六七〇・四九八上・五、六。

註二五六：『楞伽經』云：

「謂入加來地行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來。」大正一六・六七〇・四九二上・二二、二三、二四)

註二五七：大正一六・六七〇・四八八上・一一、一二。

註二五八：十無盡行；(1)、眾生界盡，(2)、世界盡，(3)、虛空界盡，(4)法界盡、(5)、涅槃界盡，(6)、佛出現界盡，(7)、如來智界盡，(8)、心所緣界盡，(9)、佛智所入境界界盡，(10)、世間轉法轉智轉界盡，則我願乃盡，但以其皆無盡，故我願亦無盡。(大正一〇・二七九・一八二中，一一～一八)

註二五九：四教儀四曰：「會理之心，名為住。」

俱舍論一曰：「行名造作。」

大乘義章三本曰：「內心涉境，說名為行。」

大乘義章二曰：「有為集起，目之為行。」一此是從有為法之因緣集起，遷流於三世之義。

(佛學辭典，七一七頁上)

註二六〇：久保田力的『楞伽經□構造□成立史□□疑問』云：

「□□□、□□□以下□示□例□、經本體□散文□『偈頌品』□□何□□□直接的關係□予想□□□□□□□□。」

(參閱『印度學傳教學研究』三三卷，二號・一四四頁。昭和六十三年，日本印度傳教學會。)

註二六一：大正一六・目次・六頁。

註二六二：如『集一切法品』的前三節即符唐譯本，以下則符宋譯本。

(The Lankavatara Sutra, p.二二～三三，p.三三～一一七)

CHAPTER TWO COLLECTION OF ALL THE DHARMAS

“at that time Mahāmati the Bodhisattva-mahāsattva who had visited all the Buddha-lands, together with all the Bodhisattvas, ……These are the one hundred and eight statements recounted by the Buddhas of the past.”

唐譯本(大正一六・六七二・五九〇中・二一～五九四上・末行)「爾時大慧菩薩摩訶薩與摩帝菩薩，俱遊一切諸佛國土，……(一百八句問答略)”Lkie unto the drunkard who, being awakened from his intoxication, regains his intelligence, (the śrāvakas) will have the realization of the Buddhas truth, which is his own body.” (P.一一七)

宋譯本：(大正一六・六七〇・四九七下・八、九)

「譬如昏醉人，酒消然後覺，彼覺法亦然，得佛無上身。」

註二六三：Lankavatara sutra, p.四三 etc. (『中國佛教心性說之研究』七二、七三頁。)

註二六四：「八九種種識，如水中諸波」與此相當之梵文是：

Aṣṭadhā (八分) navadhā (九分) citam (種種) taraṅgnāni (波浪) mahodadhau (在)大海)(op cit p.二六五)(『中國佛教心性說之研究』

六四頁)

註二六五：大正一六・六七一・五二三上・一六～二〇。大正一六・六七二・五九四中・六～一一。

註二六六：大正一六・六七〇・五一〇中・七、八。大正一六・六七二・六一九下・一～五。

註二六七：大正一六・六二二・五八七上・末八。

註二六八：大正一六・六七一・五二九中・末二、末一。

註二六九：大正一六・六七一・五二九下・二、三。

註二七〇：大正一六・六七一・五二九下・七、八、九。

註二七一：大正一六・六七一・五四〇中・一六。

註二七二：大正一六・六七一・五三〇上・一二、一三、一四。

註二七三：大正一六・六七一・五三〇上・一。

註二七四：『如來藏之研究』一二二、一二三頁。

註二七五：大正一六・六七一・五三七中・五～九。

註二七六：大正一六・六七一・五三七中・五、六、七。

參考資料

甲、藏經資料

A、譯典

一、經

(一)漢譯經典

- | | | |
|-------------------|-----------|---|
| 1.楞伽阿跋多羅寶經（大正十六冊） | 劉宋・求那跋陀羅 | 譯 |
| 2.入楞伽經（大正十六冊） | 元魏・菩提流支 | 譯 |
| 3.大乘入楞伽經（大正十六冊） | 唐・實叉難陀 | 譯 |
| 4.勝鬘經（大正十二冊） | 劉宋・求那跋陀羅 | 譯 |
| 5.雜阿含經（大正二冊） | 劉宋・求那跋陀羅 | 譯 |
| 6.增一阿含經（大正二冊） | 東晉・瞿曇僧伽提婆 | 譯 |
| 7.維摩詰所經經（大正十四冊） | 姚秦・鳩摩羅什 | 譯 |
| 8.摩訶般若波羅蜜經（大正八冊） | 後秦・鳩摩羅什 | 譯 |
| 9.金剛般若經（大正八冊） | 姚秦・鳩摩羅什 | 譯 |
| 10.文殊般若經（大正八冊） | 梁・曼陀羅仙 | 譯 |
| 11.如幻三昧經（大正十二冊） | 西晉・竺法護 | 譯 |
| 12.阿閼佛國經（大正十一冊） | 後漢・支婁迦識 | 譯 |
| 13.般舟三昧經（大正十三冊） | 後漢・支婁迦識 | 譯 |
| 14.思益經（大正十五冊） | 姚秦・鳩摩羅什 | 譯 |
| 15.諸佛要集經（大正十七冊） | 西晉・竺法護 | 譯 |
| 16.法華經（大正九冊） | 姚秦・鳩摩羅什 | 譯 |
| 17.華嚴經（大正十冊） | 唐・實叉難陀 | 譯 |

(二)日譯經典

- | | |
|-----------------|-------|
| 1.大般涅槃經（南傳七冊） | 平等通昭譯 |
| 2.增支部・一集（南傳十七冊） | 荻原雲來譯 |
| 3.法句經（南傳二三冊） | 達直四郎譯 |

(三)英譯經典

- | | |
|------------------------------------|----------------------|
| 1.The Lankavatara Sutra
SUZUKI) | 鈴木大拙（DAISETZ TEITARO |
|------------------------------------|----------------------|

二、論

- | | | |
|--------------------|------|---|
| 1.阿毘達磨順正論理（大正二九冊） | 唐・玄奘 | 譯 |
| 2.大乘阿毘達磨雜集論（大正三一冊） | 唐・玄奘 | 譯 |
| 3.成唯識論（大正三一冊） | 唐・玄奘 | 譯 |

- | | | |
|-----------------|----------|---|
| 4.攝大乘論譯（大正三一冊） | 唐・玄奘 | 譯 |
| 5.攝大乘論譯（大正三一冊） | 陳・真諦 | 譯 |
| 6.攝大乘論譯論（大正三一冊） | 隋・笈多共行矩等 | 譯 |
| 7.異部宗輪論（大正四九冊） | 唐・玄奘 | 譯 |
| 8.隨相論（大正三二冊） | 陳・真諦 | 譯 |

B、本土著述

一、注疏

- | | | |
|--------------------|---------|----|
| 1.楞伽阿跋多羅寶經註解（大正三九） | 明・宗泐・如玘 | 同註 |
| 2.注大乘入楞伽經（大正三九冊） | 宋・寶臣述 | |
| 3.楞伽科解 | 明・普真貴撰 | |
| 4.解深密經疏（卅續三四冊） | 唐・圓測撰 | |

二、目錄

- | | |
|----------------|--------|
| 1.出三藏記集 | 梁・僧祐撰 |
| 2.歷代三寶紀（大正四九冊） | 隋・費長房撰 |

乙、近人研究

A、漢文資料

一、專門資料

- | | |
|---|------|
| 1.如來藏之研究
（民國七十年・正聞出版社） | 印順著 |
| 2.印度佛教心意識說之研究
（民國六十四年・正中書局） | 馬定波著 |
| 3.中國佛教心性說之研究
（民國六十七年・正中書局） | 馬定波著 |
| 4.印度奧義書哲學概要
（民國五十九年・慈航佛學院） | 李世傑譯 |
| 5.巴拉蒂特的哲學
（民國六十四年・商務印書館） | 李志夫著 |
| 6.空之探究
（民國七十四年・正聞出版社） | 印順著 |
| 7.性空學探源
（民國七十年・正聞出版社） | 印順著 |
| 8.寶積經講記
（民國七十年・正聞出版社） | 印順著 |
| 9.楞伽經編集時地考（經典研究論集 P.三六五）
（現代佛教學術叢刊 91 民國六十七年大乘文化出版社） | 善慧著 |

- 10.佛教經典總論 楊白依譯
(民國七二年・新豐文出版社)

二、普通資料

- 1.印度哲學宗教史 高觀廬譯
(民國七二年・商務印書館)
- 2.原始佛教聖典之集成 印 順著
(民國七十年・正聞出版社)
- 3.印度之佛教 印 順著
(民國七四年・正聞出版社)
- 4.印度大乘佛教哲學史 李世傑著
(民國七一年・新文豐出版社)
- 5.以佛法研究佛法 印 順著
(民國七一年・正聞出版社)
- 6.絕對與圓融 霍韜晦著
(民國七五年・東大圖書股份有限公司)
- 7.佛教思想(一)－在印度的開展 李世傑譯
(民國七四年・幼獅文化事業公司)
- 8.中印佛學之研究比較 李志夫著
(民國七五年九月・中央文物供應社)

B、日文資料

- 1.佛教經典總論 小野玄妙著
(佛書解說大辭典十三冊(昭和十一年))
- 2.楞伽經□構造□成立史□□疑問 久保田力
(印度學佛教學研究・33卷・2號)
(昭和六十年三月・日本印度傳教學會)

丙、工具書

- A 望月佛教大辭典(昭和四八年,株式會社,世界聖典刊行協會)
- B 實用學辭典(民國七一年,佛教出版社)
- C 兩千年中西曆對照表(民國六六年華世出版社)歐陽頤、薛仲三編
- D 梵和大辭典(民國七三年,新文豐出版社)荻原雲來博士編纂
達直四郎博士監修