

《入楞伽經》的心身不二的實相學說

——從排除障礙的一面著手^{*}

蔡耀明

臺灣大學哲學系副教授

摘要

根據《大乘入楞伽經》(簡稱《入楞伽經》), 本文以心身課題的檢視與探究為主軸, 針對通常所認為的心態與身體乃分別為二個存在體的見解, 分析且批判那樣的見解之所以構成的模式, 側重障礙排除的一面, 以方便往後進一步探究心身不二之學說在揭露怎樣的實相, 與開展怎樣的能力。

在論述的行文, 由如下的九節串連而成。第一節, 「緒論」, 開門見山, 帶出研究主題, 並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節, 總述《入楞伽經》的要義, 藉以襯托論述的背景, 並且提供義理上較為完整的構圖。第三節, 探討《入楞伽經》之所以論及心身課題的緣由, 藉以理解心身課題何以成為《入楞伽經》教學的焦點之一。第四節, 從消極面的障礙排除和積極面的能力開展, 說明《入楞伽經》心身論議的特色, 藉以充當接下來的論述的參考框

* 收稿日期: 2010.02.11, 通過審核日期: 2010.03.31。

本文初稿, 曾於 2006 年 7 月 19 日, 在臺灣大學哲學系、高麗大學哲學科主辦的中、韓「東西哲學中之心身關係與修養論」學術研討會, 以〈論心與身的分別為二基本上只是認知的投射: 以《大乘入楞伽經》為依據〉口頭發表。該篇初稿, 後來歷經大幅度的修改與增添, 而成為二篇論文。其一, 以〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉為標題, 發表在《圓光佛學學報》第 15 期(2009 年 10 月); 其二, 則是目前的這一篇。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議; 投稿過程, 二位匿名審查人細心的指正和寶貴的意見, 對本文的修改, 助益良多, 一併致上誠摯的謝意。

架。第五節，排除「隨言取義」，也就是不輕易把使用語詞說成的心態和身體認定為全然在映現實相。第六節，不聽任「心身分別想」混淆諸法實相，也就是嚴加把關分別式認知的投射在塑造心態和身體的分別所添加出來的設置。第七節，排除「身見」，也就是不停滯於身體在任何項目、層面、或段落的認定。第八節，排除「心見」，也就是不停滯於心態在任何項目、層面、或段落的認定。總括闡明在心身課題障礙排除的一面之後，第九節，「結論與展望」，總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

【目次】

- 一、緒論
 - (一) 研究主題
 - (二) 研究背景
 - (三) 文獻依據
 - (四) 研究進路與方法
 - (五) 論述架構
- 二、《入楞伽經》的要義
 - (一) 總攝式的連貫摘要
 - (二) 著眼於攻堅觀念的三大構成部分的個別解明摘要
 - (三) 結論式的摘要
- 三、《入楞伽經》何以會論及心身課題？
- 四、《入楞伽經》在心身課題的論議特色：消極面的障礙排除與積極面的能力開展
- 五、排除「隨言取義」：不輕易把使用語詞說成的心態和身體認定為全然在映現實相
- 六、不聽任「心身分別想」混淆諸法實相：嚴加把關分別式認知的投射在塑造心態和身體的分別所添加出來的設置
 - (一) 檢視共通的設置：於一切法藉由相對概念所形成的分別想
 - (二) 檢視特定的設置：藉由心身概念所形成的分別想
- 七、排除「身見」：不停滯於身體在任何項目、層面、或段落的認定
 - (一)「分別身見」與「俱生身見」之鋪陳
 - (二) 針對「分別身見」與「俱生身見」的後設挖掘
- 八、排除「心見」：不停滯於心態在任何項目、層面、或段落的認定
 - (一) 通達地觀察心態變化的流程以成就「法無我智」
 - (二) 心態關聯的語詞之教學施設與修行轉捨
- 九、結論與展望

關鍵詞：心身、不二、實相、心態哲學、生命哲學、《入楞伽經》

一、緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

（一）研究主題

根據《大乘入楞伽經》（簡稱《入楞伽經》），本文以心身課題的檢視與探究為主軸，針對通常所認為的心態與身體乃分別為二個存在體（differentiated as two entities）的見解，¹ 分析且批判那樣的見解之所以構成的模式，側重障礙排除的一面，以方便往後進一步探究心身不二之學說在揭露怎樣的實相，與開展怎樣的能力。

由於將研究主題設定為「心身不二的實相學說」，本文考察的工作，主要導向形上學的核心任務，亦即針對通常所認為的心態與身體乃分別為二個存在體的見解，並不接受為理所當然地在反映實相（*dharmatā; dharmāṇām dharmatā; tattva; tattva-lakṣaṇa; bhūtātā/ reality as-it-is/* 諸法實相、實在、實在性）。至於心身關係之實相，如果根據《入楞伽經》的教學，並且借用言說之道具加以表述，則可總括地標示為心身是不二的。簡言之，此所謂心身是不二的，在於行使形而上的論斷，指出心身關係之實相乃不具有任何的二分性（*dvayatva; dvayatā/ duality/ 二元性*）或分別性（*vi-kalpatva; vi-bhaktitā/ distinctiveness; dividedness*）。

（二）研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，除了做為年度專題研究

¹ 所謂的存在體（entities），意思乃被論斷為具有與其它事項明顯分開來的存在，卻不必然為物質的存在，而可包括心態的、語言的、理論的、精靈的、社會的、文化的等方面的存在。

計畫的部分成果，² 主要得力於如下的二條線索。第一，有關佛學界的心身研究，尤其是打開往哲學涉獵的觸角，以及發而為初步的學術回顧，在這些前置作業告一段落之後，即適合以諸如《般若經》、《入楞伽經》、或《密嚴經》為依據，從事心身課題專門的探究。³ 第二，試圖透過心身不二之學說，稍加解開生命世界之實相，進而充實這些年來持續在經營的生命哲學之內涵。

(三) 文獻依據

以心身課題為關切的焦點，面對佛教菩提道眾多的經典，本文主要依據的文獻，選定《大乘入楞伽經》，通常簡稱為《入楞伽經》(*Laṅkāvatāra-sūtra*) 或《楞伽經》，至今尚存梵文本和藏譯本，以及經由校訂、整理、和翻譯的並列本、當代語譯本、和索引。有關《入楞伽經》的文獻資料和學界研究概況，先前已撰文發表，於此不贅。⁴

由於本文採取哲學的研究進路，並不以文獻傳譯的語文或思想之變異與比較做為處理的重點，因此在引證上，盡量以文本的自成一格和避免支離為原則。引證的梵文本，主要出自 P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963。至於漢譯本，則主要出自《大乘入楞伽經》，七卷，〔唐〕實叉難陀 (Śikṣānanda/ 學喜) 於 700-704 年譯 (T16, no. 672, pp. 587b-640c)。考慮到《入楞伽經》目前在學界較為流通的梵文本大都為天城字體 (Devanāgarī script)，而且包含為數頗多的專門用詞，為了方便讀者的對照、解讀，因此在本文的正文和引文，也就盡可能附上相關的羅馬字體 (Roman script)。

² 國科會 98-100 年度專題研究計畫 (98-2410-H-002-124-MY3)，題目為「佛教經典的住地學說與心身安頓之實踐」。本文從排除障礙的一面著手，以「心身不二的實相學說」，提供「心身安頓之實踐」的學理基礎。

³ 蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，《圓光佛學學報》15，頁 1-29。

⁴ 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀》50，頁 65-103。

（四）研究進路與方法

本文立足於生命哲學此一學科，採取哲學的研究進路。

至於方法，可以說是達成目標的一套程序。本文最為近距離的目標，在於從排除障礙的一面著手，論陳《入楞伽經》的心身不二的實相學說。為了達成此一目標，除了研讀所依據文獻的相關傳譯本，以及參考學界的相關論著，列為重點步驟的，至少包括如下的五個。步驟一，設定研究主題。步驟二，擬定論述架構。步驟三，將《入楞伽經》的相關經證打散在論述架構的各個分節。步驟四，拉出動態的研究主軸，不僅進一步調整論述架構，使得論述理路更加集中和一貫，而且進一步調整各個分節的經證，使得經證的搭配與組合更為密接。步驟五，著眼於生命哲學，聚焦在心身課題的檢視與探究，針對研究主軸上的關鍵概念、重大論題、與相關經證，展開盡可能嚴謹的思辨與論理。

（五）論述架構

本文由如下的九節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，總述《入楞伽經》的要義，藉以襯托論述的背景，並且提供義理上較為完整的構圖。第三節，探討《入楞伽經》之所以論及心身課題的緣由，藉以理解心身課題何以成為《入楞伽經》教學的焦點之一。第四節，從消極面的障礙排除和積極面的能力開展，說明《入楞伽經》心身論議的特色，藉以充當接下來的論述的參考框架。第五節，排除「隨言取義」，也就是不輕易把使用語詞說成的心態和身體認定為全然在映現實相。第六節，不聽任「心身分別想」混淆諸法實相，也就是嚴加把關分別式認知的投射在塑造心態和身體的分別所添加出來的設置。第七節，排除「身見」，也就是不停滯於身體在任何項目、層面、或段落的認定。第八節，排除「心見」，也就是不停滯於心態在任何項目、層面、或段落的認定。總括闡明在心身課題障礙排除的一面之後，第九節，「結論與展望」，總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

二、《入楞伽經》的要義

既然以《入楞伽經》為依據探究其心身不二的實相學說，而所謂的心身不二，並非孤立地存在，亦非突兀地冒出，即有必要總述所依據典籍的要義，藉以襯托論述的背景，並且提供義理上較為完整的構圖。就此而論，大致可以想到三個快速著手的辦法。其一，參考以往的著錄、提要、或解題。例如，〔北宋〕王古，《大藏聖教法寶標目》；〔明〕智旭，《閱藏知津》。這些都有相關的解明，可惜過於簡略，聊勝於無。⁵ 其二，參考一些當代語譯本開頭的文獻介紹或要義解明，其涵蓋面通常較為廣泛；⁶ 此外，還有一些專書當中的一章，論及《入楞伽經》學說的梗概，稍具參考價值。⁷ 其三，順著《入楞伽經》的文本編排，整理出來的科判或表解，易收一目了然之效。⁸

以上三個快速著手的辦法，既然學界已有相當便利的取用管道，應該不必在此複述其內容。然而，這並不意味《入楞伽經》的要義已被講完，再也沒什麼好講的了。事實上，《入楞伽經》重視的課題與探究的論題，還可以更靈活地處理，而不必只是拿著繁多且艱深的術語在填塞或堆疊；《入楞伽經》顯揚的觀點與所在的位置，還可以更深入去挖掘，而不必只是硬生生套上過分簡化的或相當褊狹的佛教文獻史觀。猶有進者，以提問意識、基本課題、重大論題為著眼，拉出所要解明的文本的主軸、環節、和架構，從而建構內在於文本理路的摘要，學界至今似乎依舊乏人問津。⁹ 然而，內在於文本理路的摘要建構

⁵ 相關資料，可在網路檢索而取得：「香光資訊網>圖書館服務>資料庫檢索>佛書解題資料庫檢索系統」，<http://www.gaya.org.tw/library/title/index.asp>。

⁶ 例如，參閱：談錫永（導讀），〈第一篇·導讀〉，《楞伽經導讀》，頁 29-124；Daisetz Suzuki (tr.), "Introduction," *The Lankavatara Sutra*, pp. xi-xlix；高崎直道（譯），〈第一編·序論〉，《佛典講座 17：楞伽經》，頁 11-71。

⁷ 例如，參閱：談錫永、邵頌雄，〈第二章·《入楞伽經》導論〉，《如來藏論集》，頁 86-156；Florin Sutton, "Introduction," *Existence and Enlightenment in the Lankāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*, pp. 1-36。

⁸ 例如，參閱：強梵暢（編），《楞伽經法要表解》。

⁹ 有關內在於文本理路的摘要建構，可參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授：做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉，《中華佛學學

並非易事，且頗佔篇幅，有待另外專門撰文為之，本文在《入楞伽經》的要義，大概僅能就如下的三個條目，分成三個小節，扼要予以鋪陳：其一，總攝式的連貫摘要；其二，著眼於攻堅觀念的三大構成部分的個別解明摘要；其三，結論式的摘要。

（一）總攝式的連貫摘要

一言以蔽之，《入楞伽經》所開演的，主軸在於貫徹菩提道，通達無上菩提，亦即無比高超的覺悟，因而成就諸佛如來的果位。之得以貫徹、通達，靠的是修煉。至於修煉，當然有賴於腳踏實地所下的持續不輟的功夫。關鍵在於，縱使修煉，還必須把功夫用在切要的事項，並且養成適切的觀念，否則弄錯事項，不得其門而入，或迷航在觀念的汪洋大海，恐怕終究做不出特別了不起的成果。

然而，把功夫用在什麼樣的事項，才得以構成適切的修煉？從《入楞伽經》帶出來的眾多法目，經由一層又一層的爬梳，可整理出修煉所必須貫徹而予以覺悟的三大重點法目，從外層到內層排序：「生命歷程」、「凡夫身」、「心意識之生命活動的資訊流」。

其一，就外顯的生命歷程，整個流程打開出來。將生命歷程，經由持續不輟的修煉，切換成菩提道之修行歷程。所要貫徹的，正好就是「生命歷程」；通達生命歷程，透過修煉，將生命歷程切換為「菩提道之修行歷程」，則可成就「生命歷程之覺悟」。

其二，就外顯的生命歷程，聚焦在一個段落的集合體。將凡夫身，也就是生死輪迴波段式生命體，經由持續不輟的修煉，轉化成佛身。所要貫徹的，正好就是「凡夫身」；通達凡夫身，透過修煉，將凡夫身切換為「佛身」，則可成就「生命體之覺悟」。

其三，就內隱的心路歷程，整個流程打開出來。將心意識，也就是在生命歷程相續不斷地起心動念匯為心路歷程上的生命活動資訊流的聚集、習氣、運

籌中樞、和起用，經由持續不輟的修煉，轉化成諸如禪定、智慧之生命品質。所要貫徹的，正好就是「心意識之生命活動的資訊流」；通達心意識，透過修煉，將分別式的認知及其習氣，轉化成不帶有分別的「智慧」，則可成就「心意識之覺悟」。

(二) 著眼於攻堅觀念的三大構成部分的個別解明摘要

認清什麼樣的事項才是佛法的修煉特別該下功夫的，事實上，只能當成出發前的準備工作之一。《入楞伽經》的重大任務，在於如實地推動修煉要項，藉以自在地運行於菩提道、眾生、和世界，並且還因此以「難入能入」而著稱。假如推不動或切不進修煉要項，例如，繞圈子在打轉，踢到鐵板給反彈回來，或甚至摔跤而倒退，則關聯於菩提道的多數說詞，將變成容或可望卻都遙不可及，而淪為不切實際的虛言，以至於修煉者依舊陷落在凡夫的圈子。¹⁰就此而論，在相當程度可引導或帶領修煉的工作運行於菩提道的攻堅（特訓、特種、精煉）觀念，便可發揮關鍵的作用。順著這樣的線索，一往一返貫穿整部《入楞伽經》的論述，可以說就在於帶出菩提道的修煉要項，並且發動攻堅觀念；由於在觀念上，推得動或切得進修煉要項，在修煉上，才不僅上得了菩提道，運行於菩提道，而且全程貫通菩提道。

《入楞伽經》再三強調，諸法實相，並非等同一般眾生使用感官配備對著感官對象所認取的那個樣子，亦非等同僅用語詞或概念所包裝的那個樣子。如何救濟感官經驗和語詞運用的不足或偏差，攻堅觀念即派得上用場。猶如進行

¹⁰ 這一段論述所依據的經文指出，諸佛如來教導的，包括言說法和如實法。「言說法」(*deśanā-pāṭha-naya/* the teaching by discourses)，隨順眾生的根器、境況、志趣，借用語言文字，做出言教。「如實法」(*siddhānta-pratyavasthāna-naya/* the teaching by the establishment of self-realization)，則有賴於如實修行與如實了知，才得以解脫凡夫的困境，以及成就聖智。以篇幅所限故，僅略舉如下的三段經證。例一，「三世如來，有二種法，謂：言說法，及如實法。言說法者，謂：隨眾生心，為說種種諸方便教。如實法者，謂：修行者，……」(《大乘入楞伽經》，〔唐〕實叉難陀譯，T16, no. 672, p. 612b)。例二，「若不說者，教法則斷。教法斷者，則無聲聞、緣覺、菩薩、諸佛。」(T16, no. 672, pp. 615c-616a) 例三，「如實了知，則得解脫。」(T16, no. 672, p. 609c)

極其艱鉅的任務往往須由特殊訓練的部隊來擔綱，想要發揮思惟超強的打擊力，帶頭攻堅，直搗諸法實相之大本營，就可考慮讓所謂的攻堅觀念放手一搏。如此意味的攻堅觀念，在《入楞伽經》，大致由三大部分所組成；而這三大部分，各自都有一定的艱難度，組合成鐵三角，即締造三重的難入能入。

攻堅觀念的三大部分當中，第一個部分，可分成二個面向。一個面向指出，使用感官配備對著感官對象所認取出來的，主要的不外乎心意識之生命活動的資訊流在認知上的分別式表識（*viññapti-mātra*/ merely differentiating (or distinctive) manifestation or expression）。¹¹ 另一個面向則指出，日常語言若用在日常生活的點滴，傳達言說的口氣，雖然大致還應付得過去，但是若想用以豁顯不那麼單一限定的或不那麼截然區隔的真實義，卻往往不太能勝任，捉襟見肘，甚至還暗藏重重誤導的陷阱。¹² 深入挖掘一般眾生被分別式知覺（*vi-jñāna*/ differentiating (or distinctive) perception; consciousness/（六）識）、¹³ 分別式表識（*vi-jñapti*/ differentiating manifestation or expression/ 分別式表象、分別式投影）、概念認定（*saṃ-jñā*/ conception or ideation/ 想）、分別式認知（*vi-kalpa*; *vi-kalpita*/ differentiating cognition (or assertion or thought-

11 有關 *viññapti*，可參閱：陳一標，〈「識」的詮釋：Vijñāna 與 Vijñapti〉，《圓光佛學學報》2，頁 105-120；Bruce Hall, “The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu’s Concept of Mind,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9/1, pp. 7-23；北野新太郎，〈Vijñapti についての再考察〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷第 1 號，頁 449-446；李鐘徹，〈Vijñapti の語形について〉，《印度學佛教學研究》第 53 卷第 1 號，頁 346-341。

12 《入楞伽經》使用相當多樣的論述手法，屢次強調語言或分別式認知與真實義或第一義之間的差距。在俯拾皆是的經證當中，僅略舉如下二例。例一，「第一義者，是聖樂處，因言而入，非即是言。第一義者（*paramārtha*/ the utmost meaning），是聖智·內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示。大慧！言語者（*vacana*/ words），起滅、動搖、展轉、因緣生。若展轉、緣生，於第一義·不能顯示。」（T16, no. 672, p. 600c）例二，「一切言說（*ruta*/ made to resound），墮於文字；義（*artha*/ meaning），則不墮，離有離無故，無生無體故。大慧！如來不說墮文字法（*akṣara-patita-dharma*/ the doctrine fallen into letters）。」（T16, no. 672, p. 615c）

13 有關 differentiating perception，可參閱：Quassim Cassam, *The Possibility of Knowledge*, pp. 40-41, 63, 97-98。

construction)/ 分別式論斷、差異式思惟、計度、計所執)、和日常語言的共構而層層覆蓋之底細，此為第一重的難入能入。

第二個部分，因應日常語言裝備的捉襟見肘與破弊不堪，亟需大幅度更新語言的設置，因而施設相當特殊的專門用詞，例如第一義（勝義）、法身、如來、真如、法界、阿賴耶識、如來藏、涅槃、聖智。不僅施設出特別適合於導向高超涵義或甚深理趣的專門用詞，而且純熟、自在地運用開來，打造涵義上或理趣上四通八達的網絡，此為第二重的難入能入。

第三個部分，不光是更新語詞，來得甚至更加重要的，在於調整思惟的方針；撤換再多的語詞，思惟的方針若不通盤改進，則不僅奢言攻堅觀念，而且問題將照舊一整籬筐。這一個部分，也可分成二個面向。一個面向，避免出之以事物化或實體化的方式認定對象、堵塞對象，轉而調整為「空觀」的思惟方式，也就是以構成要項為入手處，以縱貫的變化之流為角度或向度，用因緣生滅從而無自性的理念，打通思考的隧道（penetrating the tunnel of thinking）。¹⁴ 另一個面向，擺脫由於相對概念或對反概念所可能矇混挾帶的二分式的或二極化的論斷，轉而調整為不落二邊的「不二中觀」的思惟方式，也就是不墜落在分別式認知或對偶式論斷之窠臼，用因緣生滅從而並不固定存在著二邊之對立性的理念，打通思考的疆界（penetrating the boundary of thinking）。¹⁵ 既能以空觀而不卡在事物化認定或實體化認定之鐵板，又能以不二中觀而不墜落在相對概念或對反概念所衍生的二邊論斷之枷鎖，此為第三重的難入能入。

14 有關《入楞伽經》極其豐富的「緣起」（*pratītya-samutpāda*/ dependent co-arising）論述，可參閱：T16, no. 672, pp. 590a, 591a, 593c, 596b, 597b-598c, 600abc, 602a-603c, 606a-607a, 609c, 616b, 617b, 620b, 626c, 627b, 628a, 629b, 630a, 631c, 632b, 633a-634b, 635c。

15 參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》32，頁 115-166；蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀》50，頁 65-103。

（三）結論式的摘要

從上一小節一組三重的攻堅觀念來看，《入楞伽經》在思惟方針上，不僅重視空觀和不二中觀，而且以此為論述和論理上的一貫手法；就此而論，即與《阿含經》、《般若經》，可謂如出一轍。¹⁶ 《入楞伽經》極具特色之處，可以說就在於嚴謹地將空觀和不二中觀，一方面，用以檢視、批判一般眾生的分別式知覺、分別式表識、概念認定、分別式認知、和日常語言，另一方面，用以施設相當特殊的專門用詞。¹⁷ 換言之，《入楞伽經》隨著檢視、批判一般眾生的認知流程，進而倡言「認知之所為充其量只不過是在表現分別式認知」；隨著檢視、批判論述流程，進而倡言「語言之所為充其量只不過是隨緣假借的指稱」；隨著力求打通生命歷程、心意識之生命活動的資訊流、和菩提道，進而靈活地論議如來（*tathāgata*）、如來藏（*tathāgata-garbha*/ *Tathāgata within; containing Tathāgata*）、和聖智（*ārya-jñāna*/ *exalted penetrating cognition*）等專門用詞。

做為思惟方針，所謂的空觀和不二中觀，並不是在《入楞伽經》有關認知流程或論述流程的學說之外的東西，也不是與如來、如來藏、或聖智等專門用詞打對台的東西。假如欠缺空觀和不二中觀，整部經典恐怕將無異於一堆語詞糟粕的填塞；事實上，正好在骨幹上一貫地運作了空觀和不二中觀，才提得出實修上極具特色的學說，以及相當自在地駕馭專門用詞。然而，《入楞伽經》的旨趣，卻又不在于頑強地建立（*sam-ā-ropa; praty-ava-sthāna*）僅止於寄託在或受制於語詞的學說，而在于帶動靈活且有效的教學，¹⁸ 領悟「認知之所

16 「大慧！此空、無生、無自性、無二相，悉入一切諸佛所說修多羅中。佛所說經，皆有是義。」 T16, no. 672, p. 599b。

17 以空觀或不二中觀施設特殊的專門用詞，或許亦得以顯示《入楞伽經》思惟方針的一貫，以及是否經得起檢驗的重大標竿之一；在此僅略舉一則例證：「一切識·自性、習氣（*sarva-vijñāna-svabhāva-vāsanā*），及藏識、意、意識（*ālaya-manomanovijñāna*）· 見· 習（*dṛṣṭi-vāsanā*），轉已（*parāvṛtti*）；我及諸佛，說名涅槃（*nirvāna*）——即是諸法性空境界（*sūnyatā-vastu-gocara*）。復次，大慧！涅槃者，自證聖智所行境界（*ārya-jñāna-pratyātma-gati-gocara*），遠離斷常、及以有無（*sāsvatōccheda-vikalpa-bhāvā-bhāva-vivarjita*）。」 T16, no. 672, p. 602b。

18 可特別參閱《入楞伽經》有關學說的「建立」（*sam-ā-ropa*/ 肯定太過頭）與「誹

為充其量只不過是在表現分別式認知」，藉以助成轉識成智，領悟「語言之所為充其量只不過是隨緣假借的指稱」，不僅遂行空觀，不至於將語詞表面或片面所限定的，誤認為或誤執為本身即那樣的限定的存在，而且遂行不二中觀，不至於將語詞表面或片面所分別的，誤認為或誤執為恰好存在著那樣的分別性或對立性，從而超脫諸如有無、內外、能所等藉由一組又一組所謂的相對概念衍生出來的不如實的戲論。¹⁹ 這樣子經由空觀和不二中觀的遂行，不論在認知流程，或在論述流程，皆全然通達其無所從來又無所至去之如來（如去）之理趣，毫不塌陷在分別式認知之戲論或語詞平面之限定，即稱為「如來之聖智」；而《入楞伽經》所開演的要義，最高超的指向，正好就在於稱為「如來之聖智」的這麼一回事。²⁰

三、《入楞伽經》何以會論及心身課題？

在進入心身課題主幹部分的討論之前，這一節，先說明《入楞伽經》之所以論及心身課題的緣由，藉以理解心身課題何以成為《入楞伽經》教學的焦點之一。

佛教絕大多數的經典，都很關切生命歷程、心身安頓（生命歷程之安頓）、以及生命實踐之開展。由關切生命處境，從而探究生命歷程，並且沿著

謗」（*apa-vāda* 否定太過頭）的一段討論。T16, no. 672, p. 598bc。

¹⁹ 有關《入楞伽經》一貫的不二中觀和超脫戲論，或可從如下的經證，略窺一斑，以見全豹：「如是，智與所知，非異·非不異。若非異·非不異，則非常·非無常，非作·非所作，非為·非無為，非覺·非所覺，非相·非所相，非蘊·非異蘊，非說·非所說，非一·非異，非俱·非不俱。以是義故，超一切量。超一切量故，惟有言說。惟有言說故，則無有生。無有生故，則無有滅。無有滅故，則如虛空。大慧！虛空，非作·非所作。非作·非所作故，遠離攀緣。遠離攀緣故，出過一切諸戲論法。出過一切諸戲論法，即是如來（*yat sarva-prapañcātitaṃ sa tathāgataḥ*）。」 T16, no. 672, p. 615a。

²⁰ 有關《入楞伽經》將佛法的修煉最高指向於聖智，在此僅略舉一則例證：「菩薩摩訶薩，依諸聖教，無有分別，獨處閑靜，觀察自覺，不由他悟，離分別見（*drṣṭi-vikalpa-vivarjita*），上上昇進（*uttarōttara*），入如來地（*tathāgata-bhūmi-praveśanātā*）；如是修行，名自證聖智行相（*sva-pratyātmārya-jñāna-gatilakṣaṇa*）。」 T16, no. 672, p. 607a。

生命歷程鍛鍊心身。因此，生命歷程上的認知活動的層次與機制、各式各樣的心態內容、身軀、自我之概念認定與固執——將這些情形通通納入仔細的觀察與嚴格的檢查，極力找出造成偏差或缺失的癥結，確實理解因緣生滅而變化的道理，再透過專業的修煉，排除所含藏的弊病，培養生命內涵適當的品質，強化生命運轉殊勝的能力，藉以將生命歷程導正為修行歷程，然後才得以落實心身安頓，甚至非常積極地推動生命實踐。

《入楞伽經》屢次正面地帶出心身課題。在列舉諸佛如來照例必定論說的一百零八個概念當中，心態和身體都出現在名單內。²¹ 其實，說到《入楞伽經》，來得更貼切的，並不在於何以會論及心身課題，因為這一直是佛教絕大多數的經典共同的關切，而是在於對心身課題做出怎樣的論議。稍微對照來看，《阿含經》將心身課題拉到解脫道在處理，從「心身之流轉」，帶出「心身之還滅」。《般若經》將心身課題拉到菩提道在處理，不再侷限於「流轉與還滅」的論述，而是勢如破竹地在思路上，貫徹「空觀」和「不二中觀」的觀照條理；在語詞上，貫徹「假名施設」的論調；在世間之實存上，貫徹「如幻不實」的體認；以及在態度上，貫徹「無所執著進而無所得」的原則。至於《入楞伽經》，則同樣將心身課題拉到菩提道在處理，不僅淋漓盡致地運用像《般若經》那樣的思路與論辯，而且可以說幾近全面地檢視通常的認知與論斷的表現如何四面八方地受制於心意識的機制與所在的認知情境，一一揭露心意識之生命活動資訊流的底細，以及藉由徹底轉化凡夫的心身，打造如來之聖智與佛身。²²

²¹ 一百零八個概念，始於「生句（*utpāda-pada*）、非生句（*an-utpāda-pada*）」，終於「文字句（*akṣara-pada*）、非文字句（*an-akṣara-pada*）」，而「心句（*citta-pada*）、非心句（*a-citta-pada*）」和「身句（*deba-pada*）、非身句（*a-deba-pada*）」，則出現在這當中。T16, no. 672, p. 593ab。

²² 例如，「大慧！菩薩摩訶薩，具四種法，成大修行。何者為四？謂：觀察自心所現故（*sva-citta-dṛśya-vibhāvanatayā*），遠離生、住、滅見故（*utpāda-sthiti-bhaṅga-dṛṣṭi-vivarjanatayā*），善知外法無性故（*bāhya-bhāvā-bhāvōpalakṣanatayā*），專求自證聖智故（*sva-pratyātmārya-jñānādbigamābbilakṣanatayā*）。若諸菩薩成此四法，則得名為大修行者（*mahā-yoga-yogino bhavanti*）。」T16, no. 672, p. 599c。

四、《入楞伽經》在心身課題的論議特色： 消極面的障礙排除與積極面的能力開展

心態與身體，和一般眾生如此地接近，幾乎零距離；然而一旦要去經驗、分析、思惟、探討、或論述，卻又顯得捉摸不定、相距極遠。這到底是通常去經驗或論述的方式，不得其門而入，還是隨著經驗或論述不太恰當的膨脹，不僅把所謂的心態與身體之實相給推開而阻絕在外，而且越推越加遙不可及？

心身課題的研究與論述，古今中外加在一起，可謂滿坑滿谷。處於當前幾乎什麼都在講究前瞻的時代，不去投靠現今最流行的學說，而竟然還要訴諸古代流傳下來的佛教經典當中的《入楞伽經》，大概有必要先做交代：尤其從當前的時代展望未來，根據《入楞伽經》，可以期望在心身課題學到什麼樣的論議特色？

不論宗教或哲學，只要不迴避生命世界的基本課題、重大論題，探究夠專業、深入、徹底，所謂的古代或現代，很可能只是表面的差異，根本不算什麼。歸根結底，應該多加注重的，還是在於可藉以拉出宗教上或哲學上什麼樣的運作道路，可藉以啟發什麼樣的看法與想法，以及可藉以做成什麼樣的宗教形態或哲學形態。時代雖然一直在演變，宗教或哲學卻不見得在關切上或專業上都有能力跟著做出同步的或線狀的進展；甚至足堪歎息的是，宗教專業或哲學專業曾經走過的重大路徑或達致的輝煌成果，在時代洪流的沖刷或掩蓋下，反而中斷、退墮、或變得相當晦澀。之所以還在考慮拿《入楞伽經》做為依據，或許可從這樣的眼光入手。

這一節，在分析的策略上，擬從消極面的障礙排除和積極面的能力開展，說明《入楞伽經》心身論議的特色，藉以充當接下來的主幹部分的論述框架。所謂的消極面和積極面，在判斷的準繩與各自的内容，都是相對的，勉強製造的，甚至充滿爭議的，但是在分析的形式上，卻相當便利、好用。本文僅在分析的策略上，運用消極面和積極面之區別形式，並不因此意味所分析的對象恰好截然地且固定地存在著這二個面向。

一言以蔽之，《入楞伽經》在心身課題表現出極其獨到的探究與論述，不只是另類的或異類的東西而已，而是從立足的基礎、切入的視角，即迥異於凡

俗，而這很可能是置身當代主流哲學在處理心身課題的學圈，都覺得很陌生，或甚至難以設想的。至於締造《入楞伽經》獨到的表現，則可從消極面的障礙排除和積極面的能力開展，分開予以解說。

粗略地講，根據《入楞伽經》樹立的準繩，消極面，所要排除的障礙，意指平庸膚淺的、遭受誤導的、偏差的、或綁手綁腳的情形；積極面，所要探究與開展的能力，則意指致力於將稱之為心態和身體的那一回事，就其因緣變化的來龍去脈的深奧的情形與道理，幾乎全方位地且通透地探討出個所以然，從而促使心身之配備、顯現、能力、技巧、轉變、和功效，獲致所有可能健全的、高超的開展。

由於篇幅所限，加上《入楞伽經》相關的材料確實相當豐富，本文的討論，主要聚焦在障礙排除的這一面；至於能力開展的另一面，則有待往後另外撰文為之。

然而，什麼是應予排除的障礙呢？根據最普通的一種想法，既然心態概念和身體概念那麼樣子地耳熟能詳，似乎自動就該存在個別化的或個體化的心態和身體（individualized mind and body）擺在那裡，等待被發現、認定、把握、或做成理論。至於所謂的心態和身體之間，首先，如果有什麼關係，似乎也都可以找到固定的、明確的項目，而且使用對應的概念、命題，一一予以解釋；其次，如果有什麼問題，似乎也都可順著人們的語言工具，確認為單位項目、概念、命題，加以診斷、治療、甚至操控。然而，類似剛剛所述近乎過分地天真、簡化、區隔化、且物體化的（reified）想法，近年來，在學界已不乏一些檢討或解構的聲浪。²³ 事實上，《入楞伽經》對於類似那樣的想，一貫地當成消極面應予排除的障礙，而且毫不留情地遂行極其根本且嚴厲的批判。

準備深入探討心身課題，至少有必要儘可能排除眼前的或表面的羈絆，否則光是初步的路障、淺層的牽扯，就足以耗損所投注不論多少的心力。簡言之，從事消極面的障礙排除，將可替積極面的學理探究與能力開展，或者搬開

²³ 例如，參閱：Geoff Heath, “Does a Theory of Mind Matter? The Myth of Totalitarian Scientism,” *International Journal of Psychotherapy* 7/3, pp. 185-220；B. Alan Wallace, “3: The Study of Consciousness, East and West,” *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*, pp. 50-64。

擋路的石頭，或者預做鋪路的準備。就此而論，消極面的工作，其實已關聯於積極的意涵；之所以還稱為消極面，大致僅著眼於表達的形式或樣態，而帶有勉強的措詞施設。

經由再三地審度，《入楞伽經》在心身課題障礙排除的一面，可粗略整理成如下的四個要領：其一，排除「隨言取義」；其二，不聽任「心身分別想」混淆諸法實相；其三，排除「身見」；其四，排除「心見」。接下來，從第五到第八節，列為本文主幹部分的四節，將逐一討論上述的四個要領。

五、排除「隨言取義」： 不輕易把使用語詞說成的心態和身體認定為 全然在映現實相

針對環繞在心身課題通常的表現，準備嚴加檢視糾結於其中的弊病，第一刀，可往語詞所滋生的結叢（the cluster produced from words）切過去；而切入的角度，則可著眼於通常「由語詞主導而按圖索驥所捕捉出來的語義」將會如何地遮蔽、偏離、或扭曲「實相上的真實義」。

《入楞伽經》再三論及語詞言說（*ruta*/made to resound; utterance）與（實相上的）真實義（*artha*/ meaning）之間的差距。假如以為語詞言說代表諸法實相或恰好就是諸法實相，很自然會認為只要貼著語詞言說去設想語意（language meaning; meanings of words），一定把握得到真實義。這一種想法或做法，不妨稱為「隨言取義」或「如言取義」（*yathā-rutārthābbiniviṣṭa*/ getting attached to meaning as being in conformity with words）。由於「隨言取義」相當普遍，幾乎無孔不入，而且其所挾帶的缺失，甚至遠遠超過一般眾生願意承認的範圍，《入楞伽經》即大刀闊斧展開全面的檢查與批判，當然不輕易放過心身之話語。

環繞在心身之話語所表現的「隨言取義」，可簡示為二個步驟的情形。首先，以為心態和身體之語詞，代表所謂的心態和身體之實相，或恰好就是所謂的心態和身體之實相。其次，以為心身語詞之間的區別或對立，恰好就是所謂的心身在實相上的區別或對立。然而，事實果真如此嗎？為了探挖與抉擇此中

堂奧，列為入手處的，則可反思如下的一道論題：要去解開所謂的心身之實相，卻將通常既定的心身概念接受為最底層的二個個別的存有，是否適切？

《入楞伽經》一貫地強調，通常既定的概念，不僅完全不足以做為闡發真實義最底層的實存，而且一旦攀緣在語詞以抓取語意，很容易由此造成語意理解的困惑，或者甚至造成自絕於真實義的局面。在論及「隨言取義」的眾多問答當中，²⁴ 在此僅舉出二則，以為例示。第一則問答：

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊！如來說言：『如我所說，汝及諸菩薩，不應依語而取其義。』（*yathā-rutārtha-grahaṇam na kartavyam bodhisattvena mahāsattvenānyais cēti*）世尊！何故不應依語取義？云何為語？（*kim ca rutam*）云何為義？（*ko 'rthaḥ*）」佛言：「諦聽！當為汝說。」

大慧言：「唯。」

佛言：「大慧！語者，所謂分別、習氣而為其因，依於喉、舌、脣、齶、齒、輔，而出種種音聲、文字，相對談說，是名為語。云

²⁴ 經證一，「樂著語言文字（*deśanā-pāṭhābhirata*），隨言取義（*yathā-rutārthābhiniviṣṭa*）而生迷惑（*citta-vibramo bhaviṣyati*），執取二乘、外道之行。」T16, no. 672, p. 589b。

經證二，「大慧！諸修多羅隨順一切眾生心說，而非真實在於言中（*na sā tattva-pratyavasthāna-kathā*）。譬如陽焰，誑惑諸獸，令生水想，而實無水；眾經所說（*sarva-sūtrānta-deśanā dharmāḥ*），亦復如是：隨諸愚夫自所分別，令生歡喜（*bālānām sva-vikalpa-saṃtoṣanam*），非皆顯示聖智證處真實之法（*na tu sā tattvārya-jñāna-vyavasthāna-kathā*）。大慧！應隨順義（*arthānusāriṇā bhavitavyam*），莫著言說（*na deśanābhilāpābhiniviṣṭena*）。」T16, no. 672, p. 599b。

經證三，「不墮如言取義·深密執著（*yathārutārthābhiniveśa-saṃdhau na prapateyuh*），離文字語言·虛妄分別（*vāg-akṣara-prativilkaṇam ca vinibatya*），……離有無品，斷生滅執，不著言說（*rutānyathā-paryāya*），令轉所依（*vr̥tī-āśrayatayā pratiṣṭhāpayeyuh*）。」T16, no. 672, pp. 610c-611a。

經證四，「不應如言執著於義（*na yathārutārthābhiniveśa-kuśalena bhavitavyam*）。何以故？真實之法離文字故（*nir-akṣaratvāt tattvasya*）。」T16, no. 672, p. 616a。

何為義？菩薩摩訶薩住·獨一靜處，以聞、思、修慧思惟、觀察，向涅槃道，自智境界，轉諸習氣，行於諸地種種行相，是名為義。復次，大慧！菩薩摩訶薩善於語、義 (*rutârtha-kuśala*)，知語與義不一不異 (*rutam arthād anyan nânyad iti samanupaśyati*)；義之與語，亦復如是 (*artham ca rutât*)。若義異語，則不應因語而顯於義；而因語見義 (*sa cârtho rutenânupraviśyate*)，如燈照色 (*pradîpenêva dhanam*)。大慧！譬如有人持燈·照物，知此物如是·在如是處；菩薩摩訶薩亦復如是：因語言燈 (*vāg-vikalpa-ruta-pradîpena*)，入離言說·自證境界 (*vāg-vikalpa-rahitāḥ svapratyātmârya-gatim anupraviśanti*)。

復次，大慧！若有於不生不滅·自性涅槃、三乘、一乘、五法、諸心、〔三〕自性等中，如言取義 (*yathā-rutârthâbhiniveśa*)，則墮建立及誹謗見 (*samāropâpavāda-dṛṣṭi-patito bhavati*)。以異於彼·起分別故，如·見幻事，計以為實，是愚夫見 (*anyathā pratikalpyate bālair*)，非賢聖也 (*na tv âryaiḥ*)。』²⁵

這一則問答涉及很多的專門用詞與重大概念；為求集中討論的焦點，或可縮減成如下的六個要點。其一，語詞並非最底層的事物，而是由分別式認知、習慣的衝力、發聲器官、相互溝通等關聯條件的搭配，才衍生出來的情形。其二，真實義並非和言說綁在一起的，而是脫離於言說的，亦即真實義或者欠缺或者不帶有經由言說所造成的概念化限定或概念化區別。其三，語詞言說和真實義的關係為「不一不異」，亦即既非毫無差異而成為完全同一的或具有同一性的事物，亦非絕然不同而成為各自有其存在範圍的事物。其四，所引的《入楞伽經》的問答，其宗旨在於善知語詞言說和真實義為「不一不異」的關係，進而「因語見義」，「因語言燈，入離言說·自證境界」，亦即雖然藉由言說，

25 T16, no. 672, p. 610a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 63; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 334-348; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, pp. 133-134。

並不滯留在言說的層次，或陷入言說的窠臼，而是力求走上離於言說的真實義。其五，若要現前照見真實義，尚有賴於全面且專精的修煉，包括敏銳觀察與審慎思惟語詞形成的條件與作用的限度，揚棄「隨言取義」，熄滅波盪、止息驅使、朝向涅槃，開發不帶有分別式認知之智慧，轉變長期累積的習慣之衝力，以及持續努力在逐一提昇修煉的階次。其六，針對語詞，假如僅著眼於字面上的差異，進而抓取各個語詞自身的同一之語意或彼此之間的差異之語意，則很容易流於「平白添加的肯定之見解」與「平白添加的否定之見解」，那樣的想當然耳的「隨言取義」，恰好反過來遭受語詞的箝制與遮蔽，充其量只不過是平庸之見解。

藉由如上的六個要點，尤其涉及心身課題的考察，多多少少或可形成提醒的作用，也就是一旦碰觸有關心身之話語，即有助於避免天真地認為所謂的心態之實相恰好就是心態之概念在語詞的層次所映現的或所限定的，所謂的身體之實相恰好就是身體之概念在語詞的層次所映現的與或所限定的，以及所謂的心態和身體之實相恰好就是心態和身體之概念使用肯定／否定或同一／差異之類的二分論斷所映現的或所限定的。經由這樣的提醒，大概就比較不至於誤以為只要抓在有關心身之話語現成地就是可以放心往前跑的基礎或起跑線了。第二則問答：

大慧！一切言說墮於文字（*rutam mahāmate akṣara-patitam*）；義則不墮（*artha 'n-akṣara-patitaḥ*），離有·離無故（*bhāvā-bhāvavivarjitatvāt*），無生·無體故（*ajanmāśarīram*）。大慧！如來不說墮文字法（*na ca mahāmate tathāgatā akṣara-patitam dharmam deśayanti*）。文字，〔其〕有無不可得故（*akṣarānām sad-asato 'n-upalabdheḥ*）；惟除不墮於文字者（*anyatra akṣara-patitāśayaḥ*）。大慧！若人說法墮文字者，是虛誑說（*yo 'kṣara-patitam dharmam deśayati, sa ca pralapati*）。何以故？諸法自性離文字故（*nir-akṣaratvād dharmasya*）。是故，大慧！我經中說：『我與諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字。』（*ekam apy akṣaram tathāgatā nōdāharanti na pratyāharanti*）所以者何？一切諸法離文字故

(*an-akṣaratvād dharmāṇām*) ; 非不隨義而分別說 (*na ca nārthōpasambhitam udābaranti*) 。²⁶

這一段節錄所要回應的，同樣觸及不少重大的概念，並且顯發和上一則引文共通的旨趣，也就是一方面，揚棄「隨言取義」，避免僅停格在遭受文字拘留的層次；另一方面，則從語詞言說，轉而走向（實相上的）真實義。所謂的真实義，既不帶有任何語詞所指稱而本身固定存在的東西，也不陷落在語詞言說所區分的諸如存在／不存在或生／滅的框架裡面。基於如此的理解，至少有二點事理，值得特別提出來。其一，假如論述了一大堆，卻通通陷落在語詞言說的平面與框架，而且以為光憑這樣就已經講到了真實義，則無異於要講多少就可以有多少的空洞話語的虛驕堆砌。其二，諸佛菩薩由於全面且專精的修煉，通達地了悟任何歷程上的構成要項或推動要項在實相上並不陷落在語詞言說的平面或框架，因此在講說或辨別事理的時候，一貫地參照真實義，這樣就不至於講出全然受限於語言文字的東西。

藉由如上的二則經證，或許可以形成一些類似震撼教育的效果。首先，高度重視「隨言取義」可能的弊病，深入追查諸如心身之話語到底是什麼樣的東西。換言之，準備進行心身論述，有必要掀開出來確實檢視心身概念形成的歷程與關聯的條件，注意心身概念在概念上的限度與偏差，並且辨別因而所論述出來的，到底只是環繞心身概念的空洞話語，還是脫離於概念的層次，而得以導向所謂的心身之實相。其次，閱讀諸如《入楞伽經》等佛教經典，嘗試從閱讀的字裡行間，動態地拆解，領悟出所可能寄寓的真實義，將是值得多加努力的方向之一。

²⁶ T16, no. 672, p. 615c ; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, pp. 78-79 ; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 448 ; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 167 。

六、不聽任「心身分別想」混淆諸法實相： 嚴加把關分別式認知的投射在塑造心態 和身體的分別所添加出來的設置

首先做提問。是不是由於吾人弄出心態和身體這二個概念，再根據這二個概念在字面上的區分，去看待、思惟、和認知世界，就自動地在實相上的確存在著心態和身體這二個被截然二分的區塊？擴大言之，是不是只要想得出任何相對的概念，再根據概念上的相對區分，去看待、思惟、和認知世界，就自動地在實相上的確存在著一組又一組的二分性？《入楞伽經》不僅相當重視如上的論題，而且在論題及其相關思想的檢視上，一貫地嚴格把關，毫不寬貸，堅持不聽任「藉由任何相對概念所形成的分別想」混淆諸法實相；連帶地，也不聽任「心身分別想」混淆諸法實相。

接下來的二個小節，（一）先從一切法藉由相對概念所形成的分別想（*vikalpa-samjñā*/ differentiating conception or ideation/ 分別式認定）入手，（二）再轉入藉由心身概念所形成的分別想，顯示《入楞伽經》一貫地不允許分別想染指諸法實相，因而不至於去論斷徹底分別開來的區塊是的確存在著的，連帶地，即不至於去主張任何實相上的分別見解。

（一）檢視共通的設置：於一切法藉由相對概念所形成的分別想

就一切法，不論使用諸如能見對所見、能說對所說、能知對所知、能取對所取的二分模式，或者使用諸如有和無、生和滅、染和淨、善和惡之相對概念，然而，放眼實存之實相，卻非恰好就是那樣的一組又一組的截然二分性。換言之，任何能所二分或相對概念，與其說符應於實相上的對偶性或二分性，不如說只不過是平庸的、分別式認知作用的產品。因此，先不著急立刻去接受或一下子就摔落在任何一組的分別見解，而是應該把重點放在嚴格地反思通常的認知作用如何地塑造出能所之二分的區別模式或相對概念。

《入楞伽經》以多到難以枚舉的語句、段落，強調通常的認知作用以及做為認知作用大本營的心意識活動在塑造能所二分或相對概念所扮演的關鍵角

色。由此塑造出來的能所二分或相對概念，包括染污／清淨、能取／所取、斷滅／恆常、有／無、生／滅，《入楞伽經》都予以廣泛的而且近乎一針見血的討論；²⁷ 在此僅列舉其中的一些語句、段落，以做為例示：

蘊中，無有人，無我，無眾生 (*nāsti skandheṣv ātmā na sattvo na ca pudgalaḥ*)；生·唯是識生 (*utpadyate ca vijñānam*)，滅·亦唯識滅 (*viññānam ca nirudhyate*)。²⁸

一切諸法性，皆如是，唯是自心分別境界 (*attha vā dharmatā hy eṣā dharmānām citta-gocare*)；凡夫迷惑，不能解了 (*na ca bālāvabudhyante mohitā viśva-kalpanaiḥ*)。無有能見，亦無所見 (*na draṣṭā na ca draṣṭavyam*)；無有能說，亦無所說 (*na vācya nāpi vācakaḥ*)。²⁹

²⁷ 經證一，「種種·由心起，種種·由心脫；心起·更非餘，心滅·亦如是。」T16, no. 672, p. 627b。

經證二，「心為境所縛；覺想智·隨轉；無相·最勝處，平等智慧·生。」T16, no. 672, p. 606b。

經證三，「一切染、淨法，悉皆無體性；不如·彼所見，亦非無所有。」T16, no. 672, p. 610b。

經證四，「因於無始戲論、諸惡·習氣，而生三有。不了·唯是自心所見，而取外法；實無可得。」T16, no. 672, p. 613a。

經證五，「能取、所取法，唯心·無所有；二種·皆心現，斷、常·不可得。乃至·心流動，是則為世論；分別·不起者，是人見自心。」T16, no. 672, p. 613c。

經證六，「非·有一法體·如彼分別見，亦復非是無，諸法性如是。」T16, no. 672, p. 615b。

經證七，「我所說法，非有、非無，離生、離滅。」T16, no. 672, p. 616b。

²⁸ T16, no. 672, p. 626a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 111; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 231.

²⁹ T16, no. 672, p. 588c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 4; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 9.

一切凡愚·分別諸法，而諸法性·非如有是（*na yathā bhāla-prthag-janair bhāva-svabhāvo vikalpyate, tathā bhavati*）。此但妄執，無有性相（*parikalpita evāsau, na bhāva-svabhāva-lakṣaṇāvadbhāraṇam*）。³⁰

若能了達·有無等法一切皆是自心所見，不生分別（*yad uta vikalpasyā-pravṛttiḥ sad-asataḥ sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhād vikalpo na pravartate*），不取外境（*bāhya-viśaya-grahanā-bhāvāt*），於自處·住（*vikalpaḥ sva-sthāne 'vatiṣṭhate dṛśyate*）。自處住者，是不起義（*sva-sthāne 'vatiṣṭhata iti na pravartata ity arthaḥ*）。不起於何？不起分別（*anutpatti-vikalpasyā-pravṛttir ity ucyate*）。³¹

諸法不堅固，皆從分別生（*a-sārakā ime dharmā manyanāyāḥ samutthitāḥ*）；以分別即空（*sāpy atra manyanā sūnyā*），所分別非有（*yayā sūnyēti manyate*）。³²

一般眾生容或習慣於享受能所二分或相對概念所挾帶出來的分別想在世間生活幾乎屢試不爽的便利，似乎不認為這有什麼不對的，也不認為有予以甩脫的必要，更加不認為甩脫得掉。與之相較，《入楞伽經》所要努力的方向或層面，並不沾黏在一時一地的情境，而且遠比生活的便利來得更加嚴肅、深刻、廣大、長久、和高超。如上所列舉的數則經證，甚至全然不在乎、不遷就世間

³⁰ T16, no. 672, p. 611b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 61; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 376; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 141。

³¹ T16, no. 672, p. 613b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 72; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 154.

³² T16, no. 672, p. 625a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 107; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, pp. 226-227.

生活短暫的便利，而將關切的重心大幅度地調整，優先放在如下的三個方面：
(1) 分別想的來源，(2) 分別想的體性或其自身，以及(3) 分別想所要表現的分別是否切合於諸法實相。

《入楞伽經》在優先關切的三個方面的論理，或可扼要整理如下。(1) 分別想的來源，主要出自認知程序之所投射。在生滅變化的心路歷程，由於心態庫存躍然浮現的部分提供了可做為依靠的材料與習慣衝力，對於感官對象相當受限的知覺力、迷惑、與執取，以及相對概念的立即可用——在這些關聯項目的交錯作用下，以至於分別想即藉由認知程序投射而出。(2) 不論就分別想的能運作、所運作、與運作程序嚴加檢視，皆是關聯的、動態的、變化的、短暫的表現，而非孤單的、靜態的、固定的、恆常的存在，因此其體性是空的 (*śūnya/empty; void*)，亦可說為無自性的 (*nib-svabhāva/without or absence of own-being or inherent existence*)。(3) 由於分別想基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所投射，搭配一般眾生的認知程序充滿了添加出來的限制、迷惑、與執取，因此分別想所要表現的分別，並不切合於諸法實相，或者反向來說，諸法實相並不具有分別想所要表現的分別性 (*tathā na tiṣṭhate yathā tair vikalpyate*)。

光憑分別想，但是，正好由於分別想所挾帶的起伏特質與區分特質，根本進不了諸法實相之平等性、不二性。如果兀自以為這是沒什麼大不了的事情，好像大家都在這麼做，《入楞伽經》卻很慎重地指出，分別想將造成心態的持續動盪或散亂，失控地追逐感官對象，因此成為生死輪迴的重大推手。在此僅援引幾句經文，以列為佐證：

彼人不知·去、來、現在諸佛所說自心境界 (*atas te mahāmate
atītānāgata-pratyutpannānām tathāgatānām
sva-citta-dṛśya-gocarān-abbijñāḥ*)，取心外境 (*bāhya-citta-dṛśya-*

gocarābbhiniṣṭāḥ），常於生死輪轉不絕（*te saṃsāra-gati-cakre punar mahāmate caṅkramyante*）。³³

一切眾生，於種種境，不能了達自心所現（*artha-vividha-vaicitryābbhūta-parikalpābbhiniveśān vikalpaḥ pravartamānaḥ pravartate nṛṇām*），計能、所取（*grāhya-grāhakābbhiniveśābbhiniṣṭānām*），虛妄執著，起·諸分別（*sva-citta-drśya-mātrān-avadhārita-matīnām*），墮·有無見（*sad-asad-drṣṭi-pakṣa-patitānām*），增長外道妄見、習氣（*tīrtha-kara-drṣṭi-prativikalpa-vāsanā-pratipuṣṭānām*）；心、心所法相應起時，執有外義種種可得（*bāhya-vicitrārthōpalambhābbhiniveśāc citta-caittakalāpo*），計著於我及以我所（*vikalpa-saṃśabditaḥ pravartamānaḥ pravartate ātmātmīyābbhiniveśāt*）；是故，名為虛妄分別（*a-bbūta-parikalpa*）。³⁴

若心·不了法（*yadā cittaṃ na jānāti*），內、外·斯動亂（*bāhya-mādhyātmikam calam*）；了已·則平等，亂相·爾時滅（*tadā tu kurute nāsaṃ samatā citta-darśanam*）。³⁵

唯令心意馳散、往來（*manasa āgati-gati-viṣpandanāt*），一切都無得涅槃者（*nāsti kasya cin nirvāṇam*）。³⁶

³³ T16, no. 672, p. 597a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 27; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 55.

³⁴ T16, no. 672, p. 609b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 61; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 316; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, pp. 129-130。

³⁵ T16, no. 672, p. 612a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 69; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 394; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 146。

總括地說，一方面，藉由眾多的關聯條件的匯聚，分別想接連地產生在心路歷程上；另一方面，分別想接連地產生之後，又以主要的關聯條件的姿態，助成心路歷程與生命歷程後續的變化趨向。如上所列舉的數則經證，和本文的主題較為相關的內容，可簡述為如下的四個論點。

其一，產生在心路歷程上的分別想，如果產生的時候，並不清楚那在基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所投射或轉變，卻將分別想的表現，誤認為恰好就是實在上的分別性或存在性——那樣的分別想，由於嚴重地偏離或扭曲諸法實相或實在的情形，又可稱為「虛妄分別」(*a-bbūta-parikalpa*/ the process of imagining or projecting the distinction that is unreal, especially the false dichotomy of a perceiving subject (*grāhaka*) and perceived object (*grāhya*) that is superimposed upon reality)。³⁷ 由於虛妄分別，所知 (*jñeya*/ what is to be known; the knowable) 即被設想成分別式所知 (*vi-jñeya*/ what is to be differentially known)，而建立如此的所知，既不清楚所知之底細或其自身，誤以為所知是自存的或站在對立面的某某事物 (*bāhya-vicitrārtha*/ the multitudinousness of external objects)，且僵化在所知與能知的分立格式，以至於反而淪為「所知障」(*jñeyāvaraṇa*/ covering or obstruction by what is to be known)。³⁸

³⁶ T16, no. 672, p. 614b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 75; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 159.

³⁷ 有關虛妄分別，可參閱：陳一標，〈唯識學「虛妄分別」之研究〉，《國際佛學研究》1，頁 187-207；Alex Wayman, *Buddhist Insight: Essays*, pp. 190-191, 271-275；荒牧典俊，〈弥勒論書における「虚妄分別」の起源について〉，《佛教學セミナー》第 75 號，頁 1-28。附帶一提，*bbūta* 的語意雖然相當豐富與多樣，但是在 *a-bbūta-parikalpa* 的用法，*a-bbūta* 最好解讀為「不實在的（並非切合於實在的）」(*unreal*)，而不要解讀為「不存在的」(*nonexistent*)，以免還來不及釐清用詞，一下子又落入現象上的、概念上的分別式論斷之窠臼。

³⁸ 有關所知障，可參閱：Paul Swanson, “Chih-I’s Interpretation of *jñeyāvaraṇa*: An Application of the Three-Fold Truth Concept,” *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute* 1, pp. 51-72；池田道浩，〈瑜伽行派における所知障解釈の再検討〉，《駒澤短期大學佛教論集》第 6 號，頁 298-299；池田道浩，〈不染汚無明（不染汚無知）と所知障〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷第 1 號，頁 361-358；松下俊英，〈『中辺分別論』における所知障：安慧の註釈

其二，產生出來的分別想，並不是因此就完全沒有下文；後續接踵而出，最密切關聯的，正好就是對於內層軸線的心路歷程的影響作用。舉其要者，包括使得心意相當地分散而晃動（*vi-spandana*）、浮動（*cala*）、疲於奔命地跑來跑去（*āgati-gati*）、抓取、執著，以及因而長期累積出來的習氣（*vāsanā*），尤其是以能取與所取為其基本格式的二取之習氣（*grāhya-grābaka-vāsanā*; *grāba-dvaya-vāsanā*）。一直遭受這些影響作用所侵蝕的心路歷程，不僅外表擾動、不安適，而且內層也是難以停歇的暗潮洶湧。那樣的情景，一方面，成為一般眾生心態煩惱之寫照；另一方面，也嚴重地障礙心態上的止息專注力（*śamatba-bala*）與觀照審查力（*vipaśyanā-bala*）。

其三，心路歷程由於分別想衍生的心態與習氣，也不是因此就完全沒事情；平行伴隨著表現的，最密切關聯的，正好就是對於外層軸線的生命歷程的影響作用。舉其要者，當推反復地遊走生死輪迴（*samsāra-gati-cakra*）。其道理在於，隨著心路歷程的擾動、抓取、與延伸地追逐，平行伴隨著的生命歷程也亦步亦趨地蔓延、漂流，從而體現為不斷地在一期又一期的生死輪迴變化生命形態的眾生。

其四，既然心路歷程持續地擾攘不安、生命歷程一再地循環生死，那樣的情景，即與涅槃（*nirvāṇa*/blowing out (the fires of craving, anger, delusion and other afflictive states)）背道而馳，也就是自外於「不受關聯條件的推動而常住之法性」。

透過至少如上的四個論點，若能初步理解諸法實相並非能所二分或相對概

を掛かりに》，《大谷大学大学院研究紀要》第 25 號，頁 35-61；堀内俊郎，〈『釈軌論』における所知障：法無我說を手がかりとして〉，《印度學佛教學研究》第 53 卷第 2 號，頁 845-843。

此外，世親（Vasubandhu）《唯識三十論頌》的第二十七頌，或可充為解釋「所知障」的範例之一：“*vijñapti-mātram evēdam ity, api by upalambhataḥ, sthāpayann agrataḥ kim-cit; tan mātre nāvatiṣṭhate.*”（Cf. 稻津紀三、曾我部正幸（編譯），《梵漢和對照·世親唯識論《二十論、三十頌》原典》，頁 83；David Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, pp. 212-213）「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故；非實住唯識。」（世親，《唯識三十論頌》，〔唐〕玄奘譯，T31, no. 1586, p. 61b）

念所塑造出來的那個樣子，進而準備徹底實證諸法實相，那麼，在指導原則上，即有必要從很基礎的層次痛下針砭、改弦更張，包括不貿然抓取或認定感官對象，盡可能捨離能取對所取之二分模式，並且致力於領會諸法之一貫的平等而不具有任何的分別性。如下的幾句經文，或可列為佐證：

三有·唯假名 (*prajñapti-mātran tri-bhavam*)，無有實法體 (*nāsti vastu-svabhāvataḥ*)；由此假施設 (*prajñapti-vas্তু-bhāvena*)，分別·妄計度 (*kalpayisyanti tārikāḥ*)。假名、諸事、相 (*nimittam vastu vijñaptim*)，動亂於心識 (*mano-vispanditam ca tat*)；佛子悉超過 (*atikramya tu putrā me*)，遊行·無分別 (*nirvikalpās caranti te*)。³⁹

於自證聖智勝境界相，當勤修學 (*pratyātmārya-gati-viśeṣa-lakṣaṇe yogah karaṇīyah*)；於自心所現分別見相，當速捨離 (*sva-citta-lakṣaṇa-dṛśya-vinivṛtti-dṛṣṭinā ca te bhavitavyam*)。⁴⁰

云何名為知一乘道 (*eka-yāna-mārgādhigamāvabodhaḥ katamaḥ*)？謂：離能取、所取分別，如實而住 (*yad uta grāhya-grābaka-vikalpa-yathā-bhūtāvasthānād a-pravṛtter vikalpasya eka-yānāvabodhaḥ kṛto bhavati*)。⁴¹

如上的幾句經文，可看成在佛法的教學，經由指出分別想所造成的耽誤、

³⁹ T16, no. 672, p. 611c；P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 68；羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 390-392；Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 145。

⁴⁰ T16, no. 672, p. 596c；P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 25；Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 53。

⁴¹ T16, no. 672, p. 607a；P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 55；Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 115。

過失，進而施設的指導原則或注意事項。為求簡化起見，將較為相關的，總括為如下的三個論點。

其一，消極面，一旦理解到所謂的三有（*tri-bhava*）或三界（*tri-dhātu*）乃至任何的感官對象及其特徵，基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所投射或轉變出來的產品，並非其自身存在為恰好就是那樣的東西（*nāsti vastu-svabhāvataḥ*），這樣就比較不至於搖來晃去地（*vi-spandita*）在認知上或情意上去抓取所知或對象，⁴² 也比較不至於生硬地套著能所二分或主客二分的框架徑自對世界妄下存有學的論斷（ontological assertion）。

其二，積極面，隨著逐一地看清分別式認知（*vi-kalpa*）、分別式表識（*vi-jñāpti*）、假借的指稱（*pra-jñāpti*/ conventional designation; conceptual shorthand/ 假名施設）、及其關聯的形形色色的景象其實皆不等於存有學的實在（ontological reality），即逐一地捨離（*vi-ni-vṛtti*/ turning away）、不起（*a-pra-vṛtti*/ not proceeding; non-functioning）、或超越（*ati-kramya*/ having transcended）在這些名目與景象的分別或執著，並且以無分別（*nir-vikalpa*; *a-vikalpa*）、無執著（*an-abhiniveśa*）的方式，一貫地推動修行，如此即可稱為「領悟與覺悟一乘之道路」（*eka-yāna-mārgādbigamāvabodha*/ actualizing and realizing the path leading to the one vehicle）。

其三，如此一貫地修行在一乘之道路，其修行的情形，並不任意添加分別或執著，即可說為「如實而住」（*yathā-bhūtāvasthāna*/ abiding in reality as-it-is）；至於其修行的導向，出之以領悟乃至覺悟，延伸地一路打通，則可稱為「自證聖智所行境界」（*(sva-) pratyātmārya-jñāna-gati-gocara*; the domain of the experience of the strictly inner, exalted penetrating cognition/ *(sva-)pratyātmādbigamārya-jñāna-gocara*; the domain of the exalted penetrating cognition due to strictly inner actualization）。⁴³

⁴² 例如，「不取於境界」（*viṣaye grabhaṇā-bhāva*）。T16, no. 672, p. 609a；P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lāṅkāvatāra-sūtram*, p. 60；Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 127。

⁴³ 有關自證聖智所行境界，可參閱：Aucke Forsten, *Between Certainty and Finitude: A Study of Lāṅkāvatāra-sūtra Chapter Two*, pp. 35, 38, 42, 58, 60, 83；

不輕易放行能所二分或相對概念，捨離能所取或分別想，在修行上，進而力求一貫地了悟且安住平等的且不具有任何分別性的法性。然而，值得好好下功夫的事情，並不以此為限。《入楞伽經》指出，順乎在指導原則上的痛下針砭、改弦更張，以正確的方法，透過長期累積的修為，則所謂的在菩薩地昇進，解脫一層又一層的虛妄分別或顛倒執著，開發禪定力，乃至成就佛陀果位的高超智慧，這些都可一一實現出來。再舉如下的幾句經文，當做參考：

八地菩薩、聲聞、緣覺 (*aṣṭamyām bhūmau bodhisattvānām mahāsattvānām śrāvaka-pratyekabuddhānām ca*)，心、意、意識·分別想·滅 (*citta-mano-manovijñāna-vikalpa-saṃjñā-vyāvṛttir bhavati*)。始從初地，乃至六地 (*prathama-ṣaṣṭhyām bhūmau*)，觀察·三界一切·唯是心、意、意識 (*citta-mano-manovijñāna-mātram trai-dhātukaṃ samanupaśyati*)·自分別起，離我、我所 (*ātmātmīya-vigataṃ sva-citta-vikalpōdbhavam*)，不見外法種種諸相 (*na ca bāhya-bhāva-lakṣaṇa-vaicitrya-patitam anyatra sva-cittam eva*)。凡愚不知，由無始來·過惡·薰習，於自心內，變作能取、所取之相，而生執著 (*dvidhā bālānām grāhya-grāhaka-bhāvena pariṇāmya sva-jñānaṃ na cāvabodhyante an-ādi-kāla-dauṣṭhulya-vikalpa-prapañca-vāsanā-vāsitāḥ*)。⁴⁴

能了達·唯心所現 (*sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhāt*)，不取外境 (*bāhya-bhāvā-bhāvān-abhiniveśāt*)，遠離四句 (*cātuṣ-koṭikarahitāt*)，住如實見 (*yathā-bhūtāvasthāna-darśanāt*)，不墮二邊 (*sva-citta-dṛśya-vikalpasyānta-dvayā-patanatayā*)，離能所取

Florin Sutton, *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra school of Mahāyāna Buddhism*, p. 227。

⁴⁴ T16, no. 672, p. 618b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, p. 86; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 464；Daisetz Suzuki (tr.), *The Laṅkāvatāra Sutra*, p. 183。

(*grāhya-grāhakān-upalabdheḥ*)，不入諸量 (*sarva-pramāṇā-grahaṇā-pravṛtti-darśanāt*)，不著真實 (*tattvasya vy-ā-mohakatvād, a-grahaṇam tattvasya, tad vy-ud-āsāt*)，住於聖智所現證法 (*sva-pratyātmārya-dharmādbigamāt*)，悟二無我 (*nairātmya-dvayāvabodhāt*)，離二煩惱 (*kleśa-dvaya-viniṣṛteḥ*)，淨二種障 (*āvaraṇa-dvaya-viśuddhatvāt*)，轉修諸地 (*bhūmy-uttarōttara-*)，入於佛地 (*tathāgata-bhūmi-*)，得如幻等諸大三昧 (*māyādi-viśva-samādhi-*)，永超心、意、及以意識 (*citta-mano-manovijñānavyāvṛtteḥ*)，名得涅槃 (*nirvāṇam kalpayanti*)。 ⁴⁵

分別，不生不滅 (*na hi vikalpaḥ pra-vartate ni-vartate vā*)。何以故？不起·有無分別相故 (*sad-asato vikalpasyā-pravṛttivāt*)；所見外法，皆無有故 (*bāhya-dṛśya-bhāvā-bhāvāt*)；了·唯自心之所現故 (*sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhāt*)。但以·愚夫分別自心種種諸法 (*anyatra bālānām svacitta-vaicitrya-vikalpa-kalpitavāt, prakriyā pravṛtti-pūrvako vikalpaḥ*)·著種種相 (*vaicitrya-bhāvalakṣaṇābhīniveśāt pravartate*)，而作是說 (*iti vadāmi*)；令知·所見皆是自心 (*katham khalu bāla-prthag-janāḥ svavikalpa-cittamātrāvabodhāt*)，斷·我、我所一切見著 (*ātmātmyābhiviniṣṛtadṛṣṭayaḥ*)，離·作、所作諸惡因緣 (*kārya-kāraṇa-pratyaya-viniṣṛta-doṣāḥ*)；覺·唯心故 (*svacittamātrāvabodhāt*)，轉其意樂 (*parāvṛtta-cittāśrayāḥ*)；善明諸地 (*sarvāsu bhūmiṣu kṛtavidyāḥ*)，入佛境界 (*tathāgata-svapratyātma-gati-gocaram*)，捨五法、自性、諸分別見 (*pañca-dharma-svabhāva-vastu-dṛṣṭi-vikalpaviniṣṛtiṃ pratilabheran*)。是故，我說：虛妄分別，執著·種種自

⁴⁵ T16, no. 672, p. 614ab ; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 75 ; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 432-434 ; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 160。

心所現諸境界，生（*vikalpo 'bhūtārtha-vaicitryād abhiniveśāt pravartate*）。如實了知，則得解脫（*sva-vikalpa-vaicitryārtha-yathā-bhūtārtha-parijñānād vi-mucyate*）。⁴⁶

如上的幾句經文，核心的觀念，都在於能夠如實了知（*yathā-bhūtārtha-parijñāna*/ thoroughly penetrating cognition into the meaning of reality as-it-is）由認知、言說、抓取所投射出來的作用；避免由於一時不察，將世界自身，誤認為恰好就是所加諸世界的這些投射作用。然而，像這樣的核心觀念，既非孤立的，亦非零碎的，而是一方面，正視一般眾生如此誤認之弊病，努力追溯之所以如此誤認之緣由；另一方面，將此一核心觀念，確實運用在整條的修行道路。由於能夠如實了知分別乃心態之所投射，並不等於所謂的世界之實相，即較有能力不產生粗糙的分別想（*vikalpa-saṃjñā*/ differentiating conception or ideation/ 分別式認定）、分別見（*vikalpa-dṛṣṭi*; *vikalpa-darśana*/ differentiating view or seeing/ 分別式見解）、分別執著（*vikalpābbhiniveśa*/ differentiating attachment），也較有能力以無分別的方式，住如實見（*yathā-bhūtāvasthāna-darśana*/ seeing into and abiding in reality as-it-is），並且在整條的修行道路，一貫地發揮正向的、關鍵的作用——舉其要者，可整理出如下的四點。

其一，借用一組又一組的指稱（*pra-jñapti*/ conventional designation）、名字（*nāman*/ name/ 名目）、言說（*vāc*/ speech）、字詞（*akṣara*/ syllable or character），深化或拓展修行上的解釋或指引，但是在修行上，卻不必因此抱持著要去黏滯在這些指稱乃至字詞的分別見。其二，透過修行，雖然逐步開發如實了知之能力，並且漸次講出正確的道理（*tattva*/ thatness; truth/ 真理、真實），卻不必因此落入真理論述的分別見。其三，以看穿心態之所投射的分別為能事，不跳進分別見之火坑，並且以此為關鍵因素，助成在修行道路的位階展轉地上昇（*bbūmy-uttarōttara*/ the stages being passed upwards one after

⁴⁶ T16, no. 672, p. 609bc ; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 62 ; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 318 ; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, pp. 131-132 。

another)，進而每一個位階的施設與來龍去脈，都清清楚楚。其四，隨著在修行道路累進式的了知（*progressively penetrating cognition*），諸如禪定力、幻化力也都水漲船高，而最首要的，則為安住涅槃，現前證入諸佛如來的位階（*tathāgata-bhūmi*）。

特別是禪定力、幻化力、諸佛如來的位階，由於深刻地涉及心身課題積極面的能力開展，已經越出本文的處理所設定的範圍，因此就此打住。

總之，就一切法，倡言全面地捨離能所取或分別想，著眼的，既不在於和世間同流合污，也不在於和世間唱反調，徒然造成彼此在論斷或見解上的針鋒相對，而是在於深切地檢視一般眾生在執取對象和二分思惟所夾雜的過失，包括形塑且流於分別的、執取的、擾動的心態，加上相當淺薄卻又往往自以為是的知見，從而造就一般眾生習以為常、癡痺於其中的平庸狀態，以及常態化的生死輪迴的持續滾動。

通常以能所取或分別想為基礎所製造出來的種種論斷——例如，論斷為內在或外在、有或無——若加以探究，基本上，只不過是心態上的能所取或分別想的延伸表現。有鑑於此，針對認知程序與心態活動所展開的檢視與反思，比起片面地依附在概念所推敲出來的論斷，應該來得更為根本。在道理上，瞭解到這一個層次，接下來，至少有三件事情，將可列入優先達成的名單。其一，排除認知上、心態上諸如分別、執取、擾動等過患的情形；轉由心寂靜之鍛鍊，進而開發禪定力。其二，捨離由心態的種種過患所追逐出來的生死輪迴的流程；轉由心遠離之鍛鍊，進而開發解脫力。其三，擺脫由相對概念的誤導所造成的偏於一邊的見解或割裂式的觀念；轉由諸法不二之體認，進而證悟平等一貫、不具有限定性、且不具有分別性的諸法實相。以上這三件事情，或可搭配成學理與實修的全幅脈絡，較為完整地說明《入楞伽經》何以在實相上堅持不聽任「藉由任何相對概念所形成的分別想」。

（二）檢視特定的設置：藉由心身概念所形成的分別想

《入楞伽經》既然在學理與實修搭配出來的脈絡，極力主張在實相上不必聽任「藉由任何相對概念所形成的分別想」，以至於面對一般眾生造作的眾多

相對概念的場合，若就其中的「心態」和「身體」這二個概念而論，以實相為權衡，則依於一致的理路，同樣主張不必聽任「心身分別想」(differentiating conception concerning mind and body)。意思是說，雖然初步講成心態和身體這二個概念，如果不準備那麼輕易就遭受講說上的不同概念所誘導、蒙蔽、或捉弄，而是力求儘可能接近(實相上的)真實義(*artha/ meaning*)，那就不必先入為主地將所謂的心態和身體設想為截然有別的東西或存在體(entities)，也不必光是拿著已預設分別的心身概念，硬生生套在分別的框架，才煞有介事地說要構思或談論所謂的心態和身體。

若將《入楞伽經》在實相上嚴格地檢視且排除心身分別想的眾多經文全部攤開來，可謂琳琅滿目。然而，受限於篇幅，在此僅能少部分地引證：

身、資、及所住 (*debaḥ pratiṣṭhā bhogaś ca*)，此三·為所取 (*grāhya-vijñaptayas trayah*)；意、取、及分別 (*mana udgraha-vijñapti-vikalpaḥ*)，此三·為能取 (*grāhakās trayah*)。迷惑·妄計著 (*tārikās tarka-vibhramāt*)，以能、所分別 (*vi-kalpaś ca vi-kalpyam ca*)，但隨文字境 (*yāvat tv akṣara-gocaram*)，而不見真實 (*tāvat tattvaṃ na paśyanti*)。⁴⁷

身、及資生、器世間等，一切皆唯分別所現 (*deba-bhoga-pratiṣṭhā-gati-vikalpa-mātre*)。⁴⁸

漸次與頓·皆悉不生 (*krameṇa yuga-pad vā nōtpadyante*)，但有·心現·身、資等故 (*sva-citta-dṛśya-deba-bhoga-pratiṣṭhānatvāt*)，外·自共相·皆無性故 (*sva-sāmānya-lakṣaṇa-*

⁴⁷ T16, no. 672, p. 626b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 112; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 232.

⁴⁸ T16, no. 672, p. 595c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 23; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 168; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 47。

bāhya-bbāvābhāvāt)；唯除·識起自分別見 (*anyatra sva-citta-drśya-vikalpa-vikalpitatvād vijñānam pra-vartate*)。49

妄想、習氣縛 (*vikalpa-vāsanā-baddham*)，種種·從心生 (*vicitraṃ citta-sambhavam*)；眾生·見為外 (*babir ā-khyāyate nṛṇām*)，我說是心量 (*citta-mātram hi laukikam*)。外所見·非有 (*drśyam na vidyate bāhyam*)，而心·種種現 (*cittam citram hi drśyate*)，身、資、及所住 (*deba-bhoga-pratiṣṭhānam*)，我說是心量 (*citta-mātram vadāmy abam*)。50

身、形、及諸根，皆以八物成 (*aṣṭa-dravyakam etat tu kāya-samsthānam indriyam*)；凡、愚妄計·色 (*rūpaṃ kalpanti vai bālāḥ*)，迷惑·身籠檻 (*bhrāntāḥ saṃsāra-pañjare*)。51

如上的幾句經文，細膩品讀，應該都很富於啟發的作用。若就心身分別想的檢視與排除而論，初步可整理出如下的五個論點。

其一，一旦面對所謂的心態 (*citta/ mind*) 和身體 (*deba; kāya/ body*)，應該立即提昇警覺，到底所面對的，只不過是有關心態和身體的話語所構築出來的言說區別之虛構領域，還是解開了所謂的心態和身體如其所是之實相。52 此一警覺的作用，將有助於不再沈睡在有關心身的說詞氛圍，轉而逼視進去現實的情形。

49 T16, no. 672, p. 600a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 35; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 74.

50 T16, no. 672, p. 610a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 63; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 330-332; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 133。

51 T16, no. 672, p. 625c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 110; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 230.

52 例如，參閱：Chris Eliasmith, “Moving beyond Metaphors: Understanding the Mind for What It Is,” *The Journal of Philosophy* C/10, pp. 493-520。

其二，心態和身體，並不是對等地存在於同一個平面。事實上，心態傾向於採取主動的姿態，去認知或抓取身體，而成為「能知與所知」或「能取與所取」的關聯形態。換言之，以認知或抓取之類的能所形態的活動，才談得上心身之課題或論題。

其三，心態和身體之所以表現為「能知與所知」或「能取與所取」的關聯形態，並非原本就存在為如此的能所關聯，亦非固定都存在為如此的能所關聯，而是主要遭受不斷產生出來的心態的認知作用或抓取作用，方才有以致之。因此，不必在學理的底線緊緊地守住「心身為能所關聯」之論斷。既然心身為能所之關聯在學理的底線都可棄守，則排除心身分別想的契機，正好可因而顯發出來。

其四，心態在進行認知作用或抓取作用，通常並非僅針對身體而發，而是往往或同時還及於資財（*bhoga*/ property/ 維生憑藉）、住居（*pratiṣṭhā*/ abode/ 社會、國土、或器世間）。因此，心態並非一定只能和身體配對；假如認為和心態相對的一定是身體，難免太過於一廂情願。

其五，用以認知或抓取身體之類的，雖然叫做心態，這只不過是一個相當籠統的語詞或隱喻（*metaphor*），⁵³ 並不足以表達確實情形的複雜、動態、變化，而是還可以從所在脈絡、關聯網絡、構成項目、運作機制一層又一層地打開，帶出心意識的轉變流程與多樣的心態內容。因此，實相上，並不是「本身單一存在的或單一體性的心態」與「本身單一存在的或單一體性的身體」以實體式的存有（*substantialistic being*）處於截然對立的局面。

從以上整理的五個論點可以看出，所謂的「心身分別」（*distinctiveness between mind and body*），並非實相如此地二分，主要的還是分別想與相對概念共同運作下的心態產品。就此而論，越有能力認清加諸其中的分別想與相對概念的滲透作用，即越加不必視之為確實存在著如此的分別性，跟著也就越有

⁵³ 例如，參閱：James Hopkins, "Mind as Metaphor: A Physicalistic Approach to the Problem of Consciousness," *PhilPapers: Online Research in Philosophy*, 37 pages. 2004/4/23, <http://philpapers.org/rec/HOPMAM>. Robert Lurz, "In Search of the Metaphor of the Mind: A Critical Review of Baars' *In the Theater of Consciousness*," *Philosophical Psychology* 17/2, pp. 297-307。

機會捨離「心身分別想」，親證心身不二之實相。

七、排除「身見」： 不停滯於身體在任何項目、層面、或段落的認定

以排除「隨言取義」所開闢出來的覺醒之道，對語詞言說一貫地維持高度的警覺，如此即不至於輕易掉進概念編織的網羅或陷阱。接下來披荊斬棘的工作，準備用於打通心身課題，《入楞伽經》指出來的方向，並不是像一般眾生那樣把心態和身體都幾乎同等價位地予以對象化（objectification）或概念化（conceptualization），而是一方面，要求努力培養往構成要項、變化歷程、所在脈絡、關聯網絡深入地挖掘、觀照、思擇、和檢視之能力；另一方面，則拿一般眾生很容易觸犯的「（有）身見」（*sat-kāya-dṛṣṭi*/ the view of the body (or the assemblage) as inherent existence; the view of the body or the existing assemblage (as being or containing a substantialistic existence)），準備開刀。

（一）「分別身見」與「俱生身見」之鋪陳

《入楞伽經》從「分別身見」與「俱生身見」入手，對所謂的「（有）身見」，展開全面的批判。就此而論，如下的經證，或可做為探討的依據：

佛言：「大慧！諸須陀洹（*srota-āpanna*）· 須陀洹果（*srota-āpatti-phala*），差別（*pra-bheda*）有三，謂：下、中、上（*bīna-madhyaviśiṣṭa*）。大慧！下者，於諸有中，極七反生（*bīnaḥ sapta-janma-bhava-paramaḥ*）。中者，三生、五生（*madhyaḥ punas tri-pañca-bhava-parinirvāyī bhavati*）。上者，即於此生，而入涅槃（*uttamaḥ punas taj-janma-parinirvāyī bhavati*）。大慧！此三種人，斷三種結（*trīṇi sam-yojanāni*），謂：身見（*sat-kāya-dṛṣṭi*）、疑（*vicikitsā*）、戒禁取（*śīla-vrata-parāmarśa*）。上上勝進（*viśeṣōttarōttareṇa*），得阿羅漢果（*arhat-phalī-bhavanti*）。大慧！

身見，有二種 (*dvi-vidhā*)，謂：俱生及分別 (*saha-jā ca parikalpitā ca*)；如依緣起，有妄計性 (*para-tantra-parikalpita-svabhāva-vat*)。大慧！譬如依止緣起性故 (*para-tantra-svabhāvāśrayāt*)，種種妄計執著性生 (*vicitra-parikalpita-svabhāvābbhiniveśaḥ pra-varitate*)；彼法但是妄分別相 (*a-bhūta-parikalpa-lakṣaṇatvāt*)，非有、非無、非亦有亦無 (*sa ca tatra na san nāsan na sad-asan*)；凡夫愚癡而橫執著 (*bālair vi-kalpyate vicitra-svabhāva-lakṣaṇābbhiniveśena*)，猶如渴獸妄生水想 (*mrga-trṣṇikēva mṛgaiḥ*)。此分別身見 (*iyam srota-āpannasya parikalpitā sat-kāya-dṛṣṭiḥ*)，無智慧故 (*a-jñānāt*)，久遠相應 (*cira-kālābbhiniveśa-samcita*)。見·人無我 (*puṅgava-nairātmya-grahābbhāvataḥ*)，即時捨離 (*pra-bīna*)。大慧！俱生身見 (*saha-jā srota-āpannasya sat-kāya-dṛṣṭiḥ*)，以普觀察自他之身 (*sva-para-kāya-samatayā*)——受等四蘊·無色相故 (*catuḥ-skandhā-rūpa-lakṣaṇatvāt*)，色由大種而得生故 (*rūpasyōtpatti-bhūta-bhautikatvāt*)，是諸大種·互相因故 (*paras-para-betu-lakṣaṇatvād bhūtānām*)，色不集故 (*rūpasyā-samudayaḥ*)——如是觀已 (*iti kṛtvā*)，明見有無 (*srota-āpannasya sad-asat-pakṣa-dṛṣṭi-darśanāt*)，即時捨離 (*sat-kāya-dṛṣṭiḥ prabīnā bhavati*)。捨身見故 (*ata eva sat-kāya-dṛṣṭi-prabīnasya*)，貪則不生 (*rāgo na pra-varitate*)——是名身見相 (*sat-kāya-dṛṣṭi-lakṣaṇ*)。』⁵⁴

所謂的「(有)身見」，簡稱「身見」，也就是認為身體 (body) 或生存組合體 ((the living) assemblage (of factors); collection; group/ 集合體、裝配體) 是自身存在的，或抱持如此想法的見解。⁵⁵ 如上經證，雖然不假辭色對著

⁵⁴ T16, no. 672, pp. 604c-605a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, pp. 48-49; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 270-274; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, pp. 101-102。

⁵⁵ 例如，參閱：Lambert Schmithausen, “Some Aspects of the Conception of Ego in

「身見」開刀，其實並不是《入楞伽經》所獨有的，而是佛教打從解脫道的修煉，想要攀登修道上的第一個正式的位階，必須予以正視且妥當解決的問題之一。假如仍然卡在「身見」之結叢，大概只能繼續守在世間平庸的位置。相反地，如果看清「身見」的底細，且視之為好比嬰兒的奶嘴，過了嬰兒期之類的，或者心智漸趨成長，就可灑脫地、超然地捨離，再結合修煉出來的相關的配套條件，即可昇進解脫道第一個正式的位階，亦即須陀洹果（*srota-āpatti-phala*/ the fruition of stream-enterer or stream-winner/ 預流果）。

一般眾生很可能多數傾向於將「身見」視為理所當然的見解，沒什麼好大驚小怪的，甚至還認為，若不在一定的程度抱持「身見」，那將難以想像平常的日子會過成什麼樣子。然而，佛教的經典卻指出，「身見」不僅是必須嚴加檢視的課題，而且纏繞在「身見」的心態糾結，就像毒瘤一樣，割捨掉之後，才比較有機會打通聖道，造就聖者。和佛教眾多的經典一樣，《入楞伽經》除了針對身體經驗或身體概念所衍生的「身見」嚴格把關，不容矇混，針對所謂的自我經驗或自我概念所衍生的「我想」（*ātma-saṃjñā*/ the conception or ideation of self-hood）、「我見」（*ātma-dṛṣṭi*/ the view of self-hood）、「我執」（*ātma-grāha*/ grasping or holding to self-hood），也一貫地強調，必須予以覺察、論究、和捨離，才有可能在修煉的道路確實地進展。⁵⁶

《入楞伽經》將「身見」分成二種。其一，「分別身見」（*pari-kalpita sat-*

Buddhism: Satkāyadr̥ṣṭi, Asmimāna and Kliṣṭa-manas,” *Bukkyō-gaku* 7, pp. 1-18。

⁵⁶ 就自我經驗或自我概念所衍生的「我想」或「我見」及其執著，也一貫地強調，必須予以捨離，才有可能如實地在修煉的道路進展。

經證一，「若能如是，即是如實修行者行：能摧他論，能破惡見，能捨一切我見執著，能以妙慧轉所依識，能修菩薩大乘之道，能入如來自證之地。」 T16, no. 672, p. 588c。

經證二，「復次，大慧！菩薩摩訶薩，當善觀察二無我相。何者為二？所謂：人無我相、法無我相。大慧！何者是人無我相？……若能於此善知其相，是名人無我智。大慧！云何為法無我智？……」 T16, no. 672, p. 598a。

此外，有關捨離「我想」或「我見」及其執著，還可參閱：T16, no. 672, pp. 589a, 596b, 599b, 605b, 606b, 619bc。

有關「諸法非我」，「人法二無我」，則可參閱：T16, no. 672, pp. 589b, 595c, 596c, 597b, 599abc, 602a, 604c, 605bc, 608a, 609c, 610b, 613c, 614b-615b, 620c, 622b, 626ab。

kāya-dṛṣṭiḥ/ the view of the body (or the assemblage) as inherent existence due to false imagination), 亦即由分別式認知所形成的見解, 認為身體或生存組合體是自身存在的。其二, 「俱生身見」(*saba-jā sat-kāya-dṛṣṭiḥ*/ the inborn view of the body (or the assemblage) as inherent existence), 亦即伴隨出生世間所形成的見解, 認為身體或生存組合體是自身存在的。

這二種身見當中, 首先, 關於「分別身見」, 基本上只是分別式認知以及習慣要去抓出一個東西才冒出來的產品; 既然只是分別式認知和習慣式抓取之所投射、施設、或設置, 所分別的, 由於其特徵為扭曲了諸法實相之分別 (*a-bhūta-parikalpa-lakṣaṇatvāt*/ because of its characteristic as projecting the distinction that is unreal), 談不上確實為存在 (*na sat*/ it is neither existence or a being), 也談不上確實為不存在 (*nāsat*/ nor non-existence or a non-being), 更談不上確實為既存在又不存在 (*na sad-asat*/ nor existence-and-non-existence or a being-and-non-being)。如果能夠這樣子洞徹明瞭, 針對在外殼被分別地稱為個人 (*pudgala*/ person) 的或身體的那一回事, 現前照見實相上並非其自身單獨為個人之存在 (*pudgala-nairātmya*/ not-self-hood or selflessness of a person), 亦非其自身單獨為身體之存在, 且不再抓取在關聯的想法 (*grabā-bhāvataḥ*/ because of the non-becoming of grasping), 那就得以培養出捨離 (*pra-bhīṇa*/ getting rid of) 分別身見之能力。

其次, 關於「俱生身見」, 針對跑到世間而被稱為自己的 (*sva*/ one's own) 或它者的 (*para*/ others') 身體或生存組合體所要指稱的那一回事, 經由平等地 (*samatayā*/ equally) 觀察, 發覺基本上只是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊這五大積聚之構成要項 (*skandha*/ aggregate) 在無常歷程的組裝 (*kāya*/ assemblage)。這當中, 尤其是色蘊, 也就是顯現形貌的物質現象之積聚, 又由地、水、火、風等重大成份與衍生成份 (*bhūta-bhautikatvāt*/ from the elements and their derivatives) 在無常歷程的結合才得以產生 (*ut-patti*/ arising; generation); 這些成份, 並非各自獨立的存在, 尚且有賴於相互地提供關聯的條件 (*paras-para-betu*/ mutually conditioning), 以至於色蘊之產生為積聚, 不僅不能算是有其自身的存在, 而且不能算是有其自身的產生 (*rūpasyā-samudayaḥ*/ the non-originating of matter or visible form)。如果觀察且理解到這

一個地步，就能清楚洞悉任何談得上存在的，不外乎藉由一層又一層依託的、關聯的條件所形成的變動不居的組裝。至於所謂的俱生之身，根本談不上以俱生之身的存在或不存在切開來的二邊的見解（*sad-asat-pakṣa-dṛṣṭi*/ the view of the partial wings of existence and non-existence）所要去對應的那一種東西；連帶地，不僅能夠很灑脫地丟開俱生身見，而且根本不必形成俱生身見。

（二）針對「分別身見」與「俱生身見」的後設挖掘

上一小節，順著相關經證，稍微疏通字裡行間的意思。這一小節，將導入心身課題，試著闡明這些經證到底做了怎樣的心身論述。

一般眾生很可能大都傾向於認為心態是怎樣的或身體是怎樣的，好像所謂的心態或身體的確有其自身的實質而為實有的事物；如果要就心態或身體探討有關的論題，幾乎也都從那樣的想法或預設為起跑線，往前出發。與之相較，《入楞伽經》恰好反向而行，開闢出一條往背後或底層挖掘的道路。

以心身課題當中的「身體認定」而論，《入楞伽經》並不以認定在或緊抓著身體概念為起跑線，看著前方或周遭有什麼吸引注意的，倉促之間就要提出身體論述，而是在發動奔跑之前，先嚴格檢查通常的身體認定或身體執著的合格情形。檢查的重點，兵分二路。借用修辭學的手法來講，其一，往背後挖掘，指向「分別身見」；其二，往底層挖掘，指向「俱生身見」。

其一，往背後挖掘的路徑，面對的是一般眾生以為身體單獨乃實有的或實質的想法。假如只是盯著身體表面的範圍，就在做概念上的認定與區別，未免流於膚淺。在這一個節骨眼上，身體課題可打開出來探討的重點，首先應該針對通常的身體認定，毫不馬虎地檢視該認定之所以形成的背後還隱藏著什麼樣的推動條件與運作機制，⁵⁷ 而呼之欲出的，正好聚焦在分別式認知和習慣式抓取。一言以蔽之，準備以開啓的形態探討身體課題，合格的出發點，不在於習以為常地將身體單獨接受為實有的或實質的情形，而在於覺察或推敲經由什

⁵⁷ 例如，「以有雜染法，無明、愛、所繫，能起生死，身·諸根悉具足。」T16, no. 672, p. 633c。

麼樣的關聯條件與運作機制，才得以對應地產生紛然雜陳、變來變去的身體認定。如果用以產生身體單獨乃實有的或實質的想法，不外乎分別式認知和習慣式抓取之所投射或設置，則不僅不足以做為實有性或實質性之適切的支撐，而且紛然雜陳、東倒西歪，隨著不同的關聯條件與運作機制而不斷地擺盪與變異，那麼在起跑線就已挾帶著實有身體或實質身體的想法所衍生的論題——例如，身體是我的，還是誰的；身體是善的，或惡的——幾乎通通成為相當膚淺的論題。

其二，往底層挖掘的路徑，面對的是一般眾生經常掛在嘴邊的身體概念，很輕易就用以指稱跑到世間且在世間經歷一個波段的那一回事或那個東西。假如以為身體再明顯不過了，恰好就擺在那裡，只等著被指認或裝入理論，那同樣犯了太過膚淺的毛病。在這一個節骨眼上，身體課題可打開出來探討的重點，首先應該針對跑到世間且在世間經歷一個波段的情形，檢視到底是什麼東西有其自身固定的實質而恰好與身體概念完全地符應。然而，一經檢視，立即可查出，通常的身體概念所指稱的，只不過是又叫做身軀、形軀、或肉體的某一套外殼。問題在於，光憑外殼，當然不等於跑到世間現實地經歷生老病死的所有的形態。把常識所包裹的外殼毫不手軟地打開，佛法改以五蘊之動態組裝加以指稱；而五蘊當中的色蘊，打開一看，則是一層又一層的重大成份與衍生成份的結合。因此，從常識所包裹的外殼往下探挖，敞開的，竟然是全盤皆為變動不居的流程，一群又一群的積聚，以及眾多構成要項相互地提供運轉的、影響的關聯條件，就是獨缺任何光靠本身就可固定存在的東西。跑到世間經歷生老病死的情形，因此類似一條水流或一片流沙，找不出任何一個固定的東西或固定在任何一個地方，而足以支撐或足以成全那本身就是身體的。有鑑於此，假如還一廂情願地以為在現實的歷程一直存在著本身就是身體的東西，那麼第一步就已經上當在先，至於衍生的第二步所要構思的論題，大概也都難逃膚淺或虛假之譏。

針對分別身見之檢視，不準備和稀泥，則初步的功夫，即在於挑明點出分別式認知衍生的身體認定，並不等於所謂的身體之實相；同樣地，針對俱生身見之檢視，不希望打混仗，則初步的功夫，即在於一語道破身體現象的某一套外殼，也不等於所謂的身體之實相。

古今中外多少的身體論題不知已經耗費掉多少的聰明才智，然而由此造成的困惑，可能遠遠超過所做成的釐清。準備跳進身體論題探討的行列，難道不必針對通常的身體認定的成立程序，以及身體構成的變化程序，展開實相上的檢視！就此而論，《入楞伽經》至少得以帶來啟發的一點，或可扼要陳述如下：與其耗費聰明才智在膚淺的或虛假的論題，倒不如在起跑線上即嚴格檢視論題在程序上與內容上的實在性。不僅此也，假如以為身體的外表是美麗的而加以貪愛，或者以為身體的外表是醜陋的而加以憎惡，歸根結柢，卻幾乎都只是建立在短暫且褊狹認定的基礎，那麼經文所謂的「捨身見故，貪則不生」，正好可藉以提醒，依據較適合打開諸法實相的觀點，即沒有必要為了只是建立在虛假基礎的身體認定，或者為了只是短暫且淺薄的身體現象，而迷糊地做出貪愛於其中的事情，以及因而捲入平庸眾生的困頓之旅。

八、排除「心見」： 不停滯於心態在任何項目、層面、或段落的認定

排除身見，並非為了獨厚心見，或背地裡走私心見。所謂的身體，其實相若是緣起、性空、非身體、假名、如幻、不二，則所謂的心態，其實相照樣是緣起、性空、非心態、假名、如幻、不二。若將身體看成有其自身的存在或有其自身的實質，抓在那樣的身見，將嚴重地障礙身體實相之顯發，因此有必要優先予以排除。同樣地，如果力求顯發所謂的心態之實相，則經由停滯於心態任何的項目、層面、或段落，認定為有其自身的存在或有其自身的實質，而抓在那樣的心見，也必須優先予以排除。⁵⁸

⁵⁸ 這一番理路，也可參閱《解深密經·心意識相品第三》：「廣慧！如是菩薩雖由法住智為依止、為建立故，於心意識祕密善巧。然諸如來不齊於此施設彼為於心意識一切祕密善巧菩薩。廣慧！若諸菩薩於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼、色、及眼識，不見耳、聲、及耳識，不見鼻、香、及鼻識，不見舌、味、及舌識，不見身、觸、及身識，不見意、法、及意識，是名勝義善巧菩薩。如來施設彼為勝義善巧菩薩。廣慧！齊此名為於心意識一切祕密善巧菩薩，如來齊此施設彼為於心意識一切祕密善巧菩薩。」 T16, no. 676, p. 692c; John Powers (tr.), *Wisdom of Buddha*:

(一) 通達地觀察心態變化的流程以成就「法無我智」

《入楞伽經》在捨離心態任何項目之沾黏，以及在排除心見上，照樣不遺餘力。因此，雖然一再強調就認知的作用嚴加檢視唯識所現的一面，卻不因此卡在心態的任何項目，或緊抓住唯識之說。相關經證眾多，先以如下所錄的二則，做為例示：

常樂遠離心、意、意識 (*citta-mano-manovijñāna-svabhāva-vivekara-rata*)。⁵⁹

觀察一切諸法離心、意、意識、五法、自性 (*citta-mano-manovijñāna-pañca-dharma-svabhāva-rabitān sarva-dharmān vibhāvayan*)，是名菩薩摩訶薩法無我智 (*bodhisattvo mahāsattvo dharma-nairātmya-kuśalo bhavati*)。⁶⁰

如上所錄的二則，可扼要地凸顯如下的二個論點。

其一，就心態變化的流程，基於解釋上的必要所施設出來的一些主要的概念——包括生命活動資訊的心態庫存 (*citta/ mind; storage of impressions/ 心*)、心路歷程前導的且深層的自我思量 (*manas/ (self-centered underlying) mentation/ 意*)、⁶¹ 心態的分別式知覺 (*mano-vijñāna/ mental differentiating*

The Saṃdhibinirmocana Mahāyāna Sūtra, pp. 75-77。

⁵⁹ T16, no. 672, p. 588c ; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 5 ; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 24 ; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 10。

⁶⁰ T16, no. 672, p. 598a ; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 30 ; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 196 ; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 61。

⁶¹ 附帶一提，指稱上，(第六)「意根」並非(第七)「末那識」或「意」。(第六)「意根」(*manas; mano-indriya/ mental sensory faculty; mental sense-organ; the sixth sensory faculty or sense-organ; the faculty of differentiating perception*)，指稱的是知覺或認知活動之得以產生所憑藉的感官配備 (*sensory faculty; sense-organ*)。至於

perception; mental consciousness/（第六）意識）——不僅觀察進去這些概念所指稱的心態變化的流程，而且確認基本上是眾多的關聯條件透過造作與激盪而成的變動不拘的景象，欠缺由任何概念所固定化的實體或分隔化的疆域，因此樂得（*rata/ delighted in*）脫離（*vi-veka/ withdrawing from; discerning*）以這些概念做成的自身（*sva-bhāva/ own-being; self-being; inherent existence/ 自性*）之認定。⁶²

其二，善巧於（*kuśala/ skilled in*）觀察進去心態變化的流程，而且解明所有關聯的條件都不是任何「概念」或任何「自身存在之觀念」所能切合對應的（*exactly corresponding to*），如此的心智修為，比起通常的表象經驗或概念式的知識，顯然來得更為通達、高超，因此可稱為智慧。至於像這樣子的智慧所要通達地觀察且解明的，借用專門的用詞，或可稱為「法無我」（*dharmānairātmya/ not-self-hood or selflessness of dharmas*），也就是之所以為心態變化的流程，其關聯的項目（*dharmas/ factors; related items*），既欠缺自身的同一性（*absence of self-identity*），且非為自身之存在（*not self-existent/ 不是自存的*）。簡言之，通達地觀察心態變化的流程，解明心態變化的流程關聯的項目並非自身固定為如此的項目，即可說為成就「法無我智」。

（第七）「末那識」、「思量識」、或「意」（*manas/ (self-centered underlying) mentation; thinking-mind*），又叫做「名為意的識」（*mano-nāma vijñānam/ that mental state which is called mentation or manas*）或「染污意」（*kliṣṭa-manas/ defiled mentation; afflicted mentation*），則指稱「八識」（*aṣṭa-vijñāna/ eight mental states; eight consciousnesses/ 八項（能轉變的）心態*）當中在心路歷程前導的且深層的自我思量。參閱：Tsong kha pa, “5: Definition of *Kliṣṭa-manas*,” *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa’s Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, translated by Gareth Sparham, pp. 107-121。

⁶² 《入楞伽經》有關八識的名稱施設、相互關係、動態作用、各自體性等學說要項，以相當多的經文散開來解說，然而已經越出本文所設定的範圍；可特別參閱：T16, no. 672, pp. 599c, 606, 619c-620a, 621c, 637。

有關自性，可參閱：Jan Westerhoff, “Chapter 2: Interpretations of Svabhāva,” *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, pp. 19-52。

(二) 心態關聯的語詞之教學施設與修行轉捨

如果領悟出重點應該擺在如實地觀察心態變化的流程，以及如理地解明所謂的心態變化到底是怎麼一回事，則在一方面，將能以較為適切的方式，瞭解所聽聞的或所閱讀的教法；另一方面，亦將能以較為適切的準則，經營心智的修煉。針對這二方面的重點，接著即以如下的二則經證，做為例示：

菩薩摩訶薩，應不著文字·隨宜說法 (*bodhisattvena mahāsattvena deśanā-pāṭha-rutân-abhiniviṣṭena bhavitavyam*)。我及諸佛，皆隨眾生煩惱、解欲·種種不同·而為開演 (*sa vy-abhicārī deśanā-pāṭhaḥ sattvāśaya-pravṛttatvān, nānādbimuktikānām sattvānām dharmā-deśanā kriyate, mayā anyaiś ca tathāgatair arhadbhiḥ samyaksambuddhaiḥ*)，令知諸法自心所見·無外境界 (*sarva-dharma-nirābhāsa-sva-citta-drśya-mātrāvabodhāt*)，捨二分別 (*dvidhā-vikalpasya vyāvṛtitaḥ*)，轉心、意、識 (*citta-manomanovijñāna-vyāvṛtṭy-arthaṃ*)，非為成立聖自證處 (*na svapratyātmārya-jñānādhigama-pratyavasthānāt*)。⁶³

大慧！於虛妄處，說種種法 (*vikalpa-gati-saṃsthānāntaravicitrōpadeśo 'yam*)，所謂·證果、禪者、及禪·皆性離故 (*yad uta phalādhigama-dhyāna-dhyātr-dhyeya-viviktatvāt*)，自心所見·得果相故 (*sva-citta-drśyōpagamāt phala-prāpti-lakṣaṇam upadiśyate*)。

大慧！若須陀洹作如是念：『我離諸結。』 (*imāni saṃ-yojanāni, abam ebbir na saṃ-yuktaḥ*) 則有二過 (*dvitva-prasaṅga*)，謂：墮我見 (*ātma-drṣṭi-patita*)，及諸結不斷 (*a-prabhīna-samyojana*)。

⁶³ T16, no. 672, p. 616a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, p. 79; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 167.

復次，大慧！若欲超過諸禪、無量、無色界者（*dhyānā-pramāṇārūpya-dbātu-samatikramāya*），應離·自心所見諸相（*sva-citta-dṛśya-lakṣaṇa-vyāvṛtṭiḥ karaṇīyā*）。

大慧！想受滅三昧（*saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti*）·超·自心所見境者（*sva-citta-dṛśya-gati-vyatikrama*），不然（*tasya na yujyate*）；不離心故（*citta-mātratvāt*）。

爾時，世尊重說頌言：「諸禪、與無量、無色、三摩提（*dhyānāni cā-pramāṇāni ārūpyās ca sam-ā-dbayah*）、及以想受滅（*saṃjñā-nirodha*），唯心，不可得（*ni-khilaś citta-mātre na vidyate*）。預流、一來果（*srota-āpatti-phalaṃ caiva sakṛd-āgāminas tathā*）、不還、阿羅漢（*anāgāmi-phalaṃ caiva arbhattvaṃ*），如是諸聖人，悉依心·妄有（*citta-vibhrama*）。禪者、禪、所緣、斷惑、見真諦（*dhyātā dhyānaṃ ca dhyeyaṃ ca pra-bhānaṃ satya-darśanam*），此皆是妄想（*kalpanā-mātram evēdaṃ*）；了知，即解脫（*yo budhyati sa mucyate*）。⁶⁴

如上的二則經證，不論是啓發出用以解讀佛法的觀念，或是引導出用以推進行修的準則，都可當成相當寶貴的資源。如果聚焦在排除心見，或可整理出如下的五個論點。

其一，之所以會落入心見，主要的陷阱，在於習慣地或想當然耳地侷限在短暫的、表層的、片面的心態，以及拿著一些概念，就要針對那樣的心態，遽下論斷，執為己見。

其二，佛法的教學，重視教學關聯的動態網絡，並不以建立僵化的學說為目的。一方面，隨著學習者各式各樣的問題、根器、心志，另一方面，著眼於助成學習者得以開發智慧，因此靈活地調整說法，而不拘泥於講說的字詞

⁶⁴ T16, no. 672, p. 605ab ; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, pp. 49-50 ; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 276 ; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, pp. 104-105。

(*deśanā-pāṭha-rutân-abhiniviṣṭa/ not getting attached to utterance or words of the verbal teaching*)。

其三，尤其涉及劇烈的、多重的、微細的、深刻的、長遠的心態變化，以及進行專精的心智修煉，雖然由於教學的必要，做了各式各樣的講說，卻很清楚，不僅呈現在講說當中的路徑 (*gati/ route*) 與規格 (*saṃ-stbāna/ configuration*) 乃出自分別式認知 (*vi-kalpa/ differentiating cognition (or assertion or thought-construction)*)，基本上也不外乎分別式認知 (*kalpanā-mātram evēdam/ it is merely differentiating cognition*)，而且心路歷程與心智修煉確實的情形乃脫離於 (*vi-viktatva/ the state of withdrawing from*) 諸如證果 (*phalâdbigama/ actualization of the fruit*)、禪定 (*dhyāna/ meditation; meditative states*)、禪定者 (*dhyātr/ meditator*)、所禪定 (*dhyeya/ what is to be meditated or contemplated; the adequate form of the real object of meditation held in meditative discipline by force of mindfully bringing into awareness*) 等關聯的語詞。換言之，一般用詞或專門用詞，不論怎麼熟練地或靈活地使用，由於出自 (虛妄) 分別，既「不等於」且「網羅不到」確實的心路歷程或心智修煉。因此，若未覺察語詞在對應所謂的心態之實相極其嚴重的虛妄弊病，就貿然以語詞硬生生套在表面，再包裝成見解，如此衍生的心見，將頗為不智。

其四，不論透過聽聞或閱讀，如果目標設定在聽進去或讀進去到底在傳達什麼，則較為適切的解讀方式，一方面，不僅應避免在起跑線上就黏滯在聲音層次的區分，或擱淺在語詞層次的區分，而且應避免將聲音或語詞弄成像緊箍咒那樣把意義團團框在裡面；另一方面，透過轉捨二元的分別式認知 (*dvidhā-vikalpasya vy-ā-vrttitā/ from the exclusion of the dualistically differentiating cognition*)，力圖理解進去不被聲音的框框或語詞的鷹架所限制的或所割裂的真實義。

其五，如果不以聽聞或閱讀為滿足，轉而從事專門且全方位的修行，而且所從事的修行，不僅止於原地踏步或繞圈子，而是目標設定在不斷地進展或提昇，則較為適切的準則，一方面，不僅應避免去執取禪修路途上的單獨的景象或稱謂——包括 (四) 禪定 (*dhyānāni/ meditative states*)、(四) 無量 (心) (*a-pra-māṇāni/ immeasurable states of mind*)、(四) 無色等至 (*ārūpya-*

samāpattayaḥ/ formless attainments)、(諸)三昧 (*sam-ā-dhayaḥ*/ states of mental concentration)、想受滅等至 (*saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti*/ attainment of cessation of conception and feeling)、預流果 (*srota-āpatti-phala*/ the fruition of Stream-enterer or Stream-winner)、一來果 (*sakṛd-āgāmi-phala*/ the fruition of Once-returner)、不還果 (*an-āgāmi-phala*/ the fruition of Non-returner)、阿羅漢位 (*arhattva*/ the worthy state)——再論斷為外在的、個別的、具有分別性的或差異性的存在體，而且應避免將這些景象或稱謂囊括為自己的所有物；另一方面，不僅應覺察在禪修路途轉變出來的所有的景象基本上也只不過是藉由自己的心態運作之所看見，並非其自身單獨為如此的景象或外觀 (*sarva-dharma-nirābhāsa-sva-citta-dṛśya-mātrāvabodha*/ realizing that all the factors or related items are merely what is to be seen by or in one's mind and are devoid of such images or semblances)，而且應將努力的方向設定在轉捨諸如心、意、意識之變異 (*citta-mano-manovijñāna-vyāvṛtṭy-artha*/ for the purpose of excluding (the alteration or variation of) mind, mentation, and mental differentiating perception)，從而確實覺悟空性與不二之實相，以及解脫心見之虛妄、心執之弊病、與心態變異之浮沈 (*citta-vibhrama*/ mental fluctuation or bewilderment)。⁶⁵ 縱使從事禪修，以及經驗到一些景象，卻將經驗到的景象，如果論斷為等同自己，恰好墜墮我見 (*ātma-dṛṣṭi-patita*/ fallen into the view of self-hood) 之窠臼；如果論斷為一定是或絕對是自己的所有物，恰好墜墮我所見 (*ātmīya-dṛṣṭi-patita*/ fallen into the view of mine or what belongs to the self) 之窠臼；如果執著在那上面，則不論怎麼修行，也解除不了束縛

⁶⁵ 還可參閱：「云何法利 (*dharmā-saṃgraha*) ? 謂：了·法是心，見·二無我 (*sva-citta-dharma-nairātmya-dvayāvabodhāt*)，不取於相 (*dharmā-pudgala-nairātmya-lakṣaṇa-darśanāt*)，無有分別 (*vikalpasyā-pravṛtṭiḥ*)，善知諸地 (*bhūmy-uttarōttara-parijñānāt*)，離心、意、識 (*citta-mano-manovijñāna-vyāvṛtṭiḥ*)，一切諸佛所共灌頂 (*sarva-buddha-jñānābhīṣeka-gatiḥ*)，具足受行十無盡願 (*a-niṣṭhā-pada-parigrahaḥ*)，於一切法悉得自在 (*sarva-dharmān-ābhoga-vaśa-vartitā*)，是名法利。以是，不墮一切諸見、戲論、分別、常斷二邊 (*sarva-dṛṣṭi-prapañca-vikalpa-bhāvānta-dvayā-patanatayā*)。」T16, no. 672, p. 613bc; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankavatāra-sūtram*, p. 73; 羽田野伯猷編集，《聖入楞伽經註》，頁 416-418; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 156。

(*a-prabhāna-samyojana*/ fetters not discarded)。

透過如上的五個論點，或可顯示《入楞伽經》不論在講說、聽聞、閱讀、或實修，都以實相為權衡，高度重視由於落入心見所造成的錯謬與衍生的弊病，而以排除心見為要務，進而導向確實的覺悟和解脫。

總之，心態與身體被分別為二種不同的東西或存在體，這對於慣用分別式認知，以及習慣望文生義或隨言取義的一般眾生來說，大概是家常便飯的事情，因此或許無可厚非。然而，假如因為這麼順手，常識上，幾乎大家都這樣在想，就以為實相上應該也是這樣，那倒不見得。《入楞伽經》一貫地強調，心身二分，乃至一切的二分，例如，分別內外、能所、有無、斷常，基本上只是分別式認知的投射，卻非諸法實相恰好具有如此的二分性或分別性。至於所要分別的，其實相並不具有心身之二分性或分別性——若借用語詞來表達，即可稱為「心身不二」。不只心身不二，一切法皆不二，理由是一切法之法性，也就是一切法解開且打通其組合、網絡、流程之實相，並不具有個體性、割裂性、或阻隔性，而是平等一貫的。

九、結論與展望

和佛教多數的經典一樣，《入楞伽經》不僅將一般眾生的生命體的構成要項的組合，看成心身動態變化的流程，而且看成由煩惱、妄想、與業報帶動的生死輪迴當中波段式的產品。⁶⁶ 從這樣的角度看進去，根本沒必要被動地接受或僵固地維持當前的心身狀況，反而還可想出辦法予以脫離或轉化。換言之，就當前的心身狀況，考量的重點，已經不在於被動地承受，而在於主動地脫離或轉化。

然而，談到主動地脫離或轉化，關鍵在於優先排除一直在被動承受甚至還緊抓不放的事情；而首先亟需大刀闊斧去調整的沈痾，則為受制於在現狀的表

⁶⁶ 經證一，「觀眾生如幻、如影，從緣而起。」 T16, no. 672, p. 594a。

經證二，「煩惱、業、與身，及業所得果，皆如焰，如夢，如乾闥婆城。」 T16, no. 672, p. 629c。

面做成的認定或見解。著實言之，恰好由於就心身的現狀之表面，做成固定的、本身存在的、或本身實質的認定或見解，結果反而受限於且受制於由此所做成的認定或見解；再者，恰好由於就心身的現狀之表面，做成截然的區分，結果要不是片面地投靠在所區分出來的其中的一方或一邊，就是整個受困在由此所做成的割裂或對立之框架。有鑑於此，在心身課題的探討，排除「隨言取義」，不聽任「心身分別想」混淆諸法實相，排除「身見」，排除「心見」，這些從消極面做出的捨離或排除之措施，即逐一上場，不僅拋開被平庸眾生很容易誤認為宿命的心身枷鎖，而且替心身課題在積極面的學理探究與能力開展，以清掃障礙的方式，奠定了相當切要的預做鋪路的工作。

《入楞伽經》當然不僅止於從消極面排除在心態和身體僵固的認定與截然的二分，甚至還以更大的比重，包括學理和實踐，在心身課題從事積極面的探究與開展，而可粗略整理成如下的七個環節：其一，總觀五蘊，捨離在五蘊的自性見解與分別見解，進而踏上心身的轉化之道；其二，透過學習通達地觀察身體，認清能觀與所觀在心意識運作上的內在關聯；其三，深觀心意識的轉變流程，進而打開心意識動態的且細膩的多重內涵；其四，以生命歷程配合心意識的轉變流程為著眼，解明心身不二；其五，心本性常清淨之學理；其六，心身平等、心身如幻之學理；其七，在學理和實踐，力求徹底轉化心身。

經由以上整理出來的七個環節，可以看出《入楞伽經》在心身課題積極面的學理探究與能力開展，透發出至少如下的五個特色。其一，翻轉世間經驗：不拘泥於平庸眾生的世間經驗，力求翻轉世間的心身經驗及所添加的不適切的限定。其二，翻轉概念認定與二分思惟：不固守概念框架上的心身認定，也不輕易接受分別式認知衍生的心身二分，力求翻轉概念認定之陋習與二分思惟之弊病。其三，將心身關聯於菩提道、眾生、和世界：在心身課題積極面的探究，不侷限於褊狹的區塊或粗淺的層面，而是打開、延伸、關聯於菩提道的修煉，以及用以利益廣大的眾生與世界。其四，豐富心身內涵：在心身課題積極面的探究，尤其透過專業的心身修煉，開發諸如德行、功德、善根、禪定、智慧、慈悲、大願、意生身、變化身、幻化身、相好莊嚴身，使得心身之內涵益

形豐富。⁶⁷ 其五，貫徹心身探究：在學理和實踐，不以少許經營即志得意滿或患得患失，而是力求探究個水落石出，將心身課題，帶往彰顯諸法實相與究竟成就佛果的視野與高度。

⁶⁷ 此外，參閱：《大方廣佛華嚴經·如來十身相海品第三十四》，〔唐〕實叉難陀譯，T10, no. 279, pp. 251b-255c。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

大正新脩大藏經，東京：大藏經刊行會，1924-1935，以下所列皆同。

《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。

《大乘入楞伽經》。T16, no. 672。

《解深密經》。T16, no. 676。

《唯識三十論頌》。T31, no. 1586。

中日文專書、論文或網路資源等

北野新太郎（2005）。〈Vijñapti についての再考察〉。《印度學佛教學研究》第 54 卷第 1 號。頁 449-446。

池田道浩（2000）。〈瑜伽行派における所知障解釈の再検討〉。《駒澤短期大學佛教論集》第 6 號。頁 298-290。

池田道浩（2003）。〈不染汚無明（不染汚無知）と所知障〉。《印度學佛教學研究》第 52 卷第 1 號。頁 361-358。

羽田野伯猷編集（1993）。《聖入楞伽經註》。京都：法藏館。

李鐘徹（2004）。〈Vijñapti の語形について〉。《印度學佛教學研究》第 53 卷第 1 號。頁 346-341。

松下俊英（2008）。〈『中辺分別論』における所知障：安慧の註釈を手掛かりに〉。《大谷大学大学院研究紀要》第 25 號。頁 35-61。

荒牧典俊（2002）。〈弥勒論書における「虚妄分別」の起源について〉。《佛教學セミナー》第 75 號。頁 1-28。

高崎直道譯（1985）。《佛典講座 17：楞伽經》。東京：大藏出版。

強梵暢編（2005）。《楞伽經法要表解》。臺北：大乘精舍印經社。

陳一標（1991）。〈唯識學「虚妄分別」之研究〉。《國際佛學研究》1。頁 187-207。

陳一標（1997）。〈「識」的詮釋：Vijñāna 與 Vijñapti〉。《圓光佛學學報》2。頁 105-120。

堀内俊郎（2005）。〈『釈軌論』における所知障：法無我說を手がかりとして〉。《印度學佛教學研究》第 53 卷第 2 號。頁 845-843。

稻津紀三、曾我部正幸編譯（1988）。《梵漢和對照・世親唯識論《二十論、三十頌》原典》。東京：三寶。

- 蔡耀明 (2004)。〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授：做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉。《中華佛學學報》17。頁 49-93。
- 蔡耀明 (2006)。〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉。《臺灣大學哲學論評》32。頁 115-166。
- 蔡耀明 (2009)。〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉。《圓光佛學學報》15。頁 1-29。
- 蔡耀明 (2009)。〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉。《正觀》50。頁 65-103。
- 談錫永 (1999)。《楞伽經導讀》。臺北：全佛文化事業。
- 談錫永、邵頌雄 (2006)。《如來藏論集》。臺北：全佛文化事業。
- 香光資訊網。「佛書解題資料庫檢索系統」網站，
<http://www.gaya.org.tw/library/title/index.asp>。

西文專書、論文或網路資源等

- Cassam, Quassim. 2007. *The Possibility of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Eliasmith, Chris. 2003. "Moving beyond Metaphors: Understanding the Mind for What It Is," *The Journal of Philosophy* C/10, pp. 493-520.
- Forsten, Auca. 2006. *Between Certainty and Finitude: A Study of Laṅkāvatāra-sūtra Chapter Two*. Münster: Lit Verlag.
- Heath, Geoff. 2002. "Does a Theory of Mind Matter? The Myth of Totalitarian Scientism," *International Journal of Psychotherapy* 7/3, pp. 185-220.
- Hopkins, James. 2004. "Mind as Metaphor: A Physicalistic Approach to the Problem of Consciousness," *PhilPapers: Online Research in Philosophy*. 2004/4/23, <http://philpapers.org/rec/HOPMAM>.
- Kalupahana, David. 1987. *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany: State University of New York Press.
- Lurz, Robert. 2004. "In Search of the Metaphor of the Mind: A Critical Review of Baars' *In the Theater of Consciousness*," *Philosophical Psychology* 17/2, pp. 297-307.
- Powers, John, trans. 1994. *Wisdom of Buddha: The Saṃdhibinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Berkeley: Dharma Publishing.
- Schmithausen, Lambert. 1979. "Some Aspects of the Conception of Ego in Buddhism: Satkāyadṛṣṭi, Asmimāna and Klišṭa-manas," *Bukkyō-gaku* 7, pp. 1-18.

- Sutton, Florin. 1991. *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra school of Mahāyāna Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- Suzuki, Daisetz, trans. 1932. *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Swanson, Paul. 1983. "Chih-I's Interpretation of *jñeyāvaraṇa*: An Application of the Three-Fold Truth Concept," *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute* 1, pp. 51-72.
- Tsong kha pa. 1993. *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Translated by Gareth Sparham. Albany: State University of New York Press.
- Vaidya, P. L. ed. 1963. *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram. Buddhist Sanskrit Texts* 3. Darbhanga: The Mithila Institute.
- Wallace, B. Alan. 2007. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press.
- Wayman, Alex. 1990. *Buddhist Insight: Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Westerhoff, Jan. 2009. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Understanding the Doctrine of Non-duality of Mind-body as Expressed in the *Lankāvatāra-sūtra*

Through the Point of View of Removing Obstacles

Tsai Yao-ming

Associate Professor

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This paper is based on the *Lankāvatāra-sūtra*, focusing on the topic of examination and inquiry into the mind-body. It analyzes and criticizes the patterns of general thinking, where the mind and body are thought of as two separate entities. The focus of this paper is based on the aspect of the removal of obstacles in order to further investigate into the doctrine of non-duality of mind-body. This includes how the doctrine reveals reality.

This paper includes nine sections. Section one is the introduction which points out the thesis of the research and delineates the preliminary framework. The second section summarizes the main thesis of the *Lankāvatāra-sūtra*. This is the context of this paper. By doing this, it gives us a more comprehensive framework in religious doctrine. Section three discusses the reason why the *Lankāvatāra-sūtra* expounds on mind-body, in order to illustrate why the mind-body topic becomes one of the teachings in the *Lankāvatāra-sūtra*. The fourth section clarifies the characteristics of the mind-body discussion from both aspects of obstacle-removal and ability-cultivation. This serves as the reference framework for the following discourse. The fifth section eradicates the notion of “getting attached to meaning as being in conformity with words.” This also means not to look at the mind and body as “the mind and body which were put into words” of the words. Otherwise, it is difficult to see reality. Section six explains how to prevent getting “differentiating conception concerning mind and body” confused with “reality as-it-is.” In other words, one must guard against putting one's own projections about mind-body into the cognitive process. The seventh section eliminates “the view attached to the body,” which means not to remain in any level of identification with the body. Section eight abolishes “the view attached to the mind,” which means not to linger in the identification of the mind in any item, level, or segment. After recapitulating

the removal of obstacles in the mind-body topic, we come to the last section. Section nine is the conclusion and outlook, which summarizes the main points of this paper and reviews relevant future explorations on the subject.

Keywords: mind-body; non-duality; reality; philosophy of mind; philosophy of life; *Laṅkāvatāra-sūtra*