

入楞伽經

《大乘入楞伽經》，通常簡稱《入楞伽經》（*Lankāvatāra-sūtra*）或《楞伽經》，至今尚存梵文本和藏譯本，以及經由學界校訂、整理和翻譯的並列本或對勘本、當代中譯本和索引。¹ 從公元412年左右至704年，此一經典前後出

1 相關書目可參考：

- (1) 梵文本：南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，京都：大谷大學，1923年。P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, Buddhist Sanskrit Texts, no. 3, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963。
- (2) 梵文本—當代中譯本：黃寶生（譯注），《梵漢對勘入楞伽經》，北京：中國社會科學出版社，2011年。談錫永（譯），《〈入楞伽經〉梵本新譯》，台北：全佛文化事業，2005年。Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932. 安井廣濟（譯），《梵文和譯·入楞伽經》，京都：法藏館，1976年。（5）常盤義伸，《研究報告（第二冊）：『ランカーに入る』—梵文入楞伽經の全譯と研究》，京都：花園大學國際禪學研究所，1994年。
- (3) 藏譯本：'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 775. 'Phags pa lang kar gshegs pa rin po che'i mdo las sangs rgyas thams cad kyi gsung gi snying po zhes bya ba'i le'u，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 776（此為漢譯本的藏譯）Jñānaśrībhadra（智吉祥賢），'Phags pa lang kar gshegs pa'i 'grel pa（Ārya-lankāvatāra-vṛtti《聖入楞伽註》），收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 5519. Jñānavajra（智金剛），'Phags pa lang kar gshegs pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo'i 'grel pa de bzhin gshegs pa'i snying po'i rgyan zhes bya ba（Ārya-lankāvatāra-nāma-mahāyāna-sūtra-vṛtti-tathāgata-hṛdayālaṃkāra-nāma《聖入楞伽經註·如來心莊嚴》），收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 5520。
- (4) 梵漢藏諸本並列或對勘：黃寶生（譯注），《梵漢對勘入楞伽經》，北京：中國社會科學出版社，2011年。羽田野伯猷（編集），《聖入楞伽經註》，京都：法藏館，1993年。
- (5) 索引：Daisetz Suzuki, *An Index to the Lankavatara Sutra: Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit*, Kyoto: The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, 1934.

現四次漢譯本，一佚三存。佚失的譯本，名為《楞伽經》，據稱出自北涼·曇無讖（Darmarakṣa／法護）。現存的三個譯本，按照翻譯年代的先後：首先，《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，劉宋·求那跋陀羅（Guṇabhadra／功德賢）於443年譯（T. 670, vol. 16, pp. 480a-514b）；²其次，《入楞伽經》，十卷，元魏·菩提留支（Bodhiruci／覺喜）於513年譯（T. 671, vol. 16, pp. 514c-586b）；第三，《大乘入楞伽經》，七卷，唐·實叉難陀（Śikṣānanda／學喜）於700-704年譯（T. 672, vol. 16, pp. 587b-640c）。³

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（「無上正等菩提」、「最極高超、正確、圓滿的覺悟」／（*anuttarā samyak-saṃbodhiḥ* / the utmost, right and perfect enlightenment）之簡稱），因而成就諸佛如來的果位。之得以貫徹、通達，靠的是修煉。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

2 同本異譯——當代中譯本：談錫永（導讀），《楞伽經導讀》，台北：全佛文化事業，1999年。荆三隆（譯註），《白話楞伽經》，台北：雲龍出版社，2001年。釋成觀（譯註），《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，台北：大乘精舍印經社，1990年。高崎直道（譯），《佛典講座 17：楞伽經》，東京：大藏出版，1985年。

3 當代中譯本：賴永海（釋譯），《中國佛教經典寶藏精選白話版·66·楞伽經》，（台北：佛光文化事業，1996年）（漏掉七卷本的眾多『重頌』，翻譯品質很粗糙）。

有關的文獻回顧，可參閱：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》第50期（2009年9月），頁65-103。

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」。

《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*）和聖智（*ārya-jñāna*）等專門用詞。

1.

一般世人很可能相當多數會堅稱「牛是具有角的」(*asti go-śṛṅgam*)、「兔是沒有角的」(*nāsti śaśa-śṛṅgam*)，不僅當成常識看待，甚至認為全面的事實恰好就是所堅稱的。然而，此段經文鏗鏘有力地拒斥以「具有」和「不具有」之意涵所形成的「有無」論斷在如實揭露實在性的效力，進而嚴格批判如此的「有無」論斷。

相當關鍵的一個論點在於，一般世人看著所謂的牛的時候，往往不是在進行純粹且直透的觀看，而是夾雜著一大堆由相貌和語詞拼湊的分別，包括「牛」與「非牛」、「角」與「非角」、「具有」與「不具有」之間的分別。除了夾雜著分別，在稍微深入鑽研之前，尤其習慣地老早就拋出「有角」或「無角」的論斷。

《入楞伽經》就「具有」與否之斷定，展開雙方面的檢視與批判。一方面，針對所謂的牛角(*go-śṛṅga*)，不論多麼深入地或細微地加以解剖或分析，都掌握不到稱為牛角所對應的事物之物體。另一方面，針對所謂的兔角(*śaśa-śṛṅga*)，「互因待故」(*anyonyāpekṣa-hetuvāt*)，也就是參考諸如牛角之說詞，才形成兔角之意念。

身體、資財、住處，包括牛角、兔角，這些說詞，「唯分別所現」(*vikalpa-mātre*)，只出現在分別式認知的作用，及其衍生的表述。其中，以所謂的兔角而論，實相上，「離於有無」(*nāsty-asti-vinivṛtta*)，脫離「存在」或「不存在」強加之記號。因此，如果以洞察實在性為要務，則不應滯留在兔角而產生「有無」之分別。

唐·實叉難陀譯文：⁴

大慧！身及資生、器世間等，一切皆唯分別所現。大慧！應知兔角離於有無。諸法悉然，勿生分別。云何兔角離於有無？互因待故。分析牛角乃至微塵，求其體相終不可得。聖智所行，遠離彼見。是故，於此不應分別。

本書譯文：⁵

大慧（Mahāmāti）！身體、資財、住處，只不過由於分別才呈現其運行（*deha-bhoga-pratiṣṭhā-gati-vikalpa-mātre*）。大慧！兔角既脫離於有，且脫離於無（*śaśa-śṛṅgaṃ nāsty-astivinvṛttam*）。大慧！就這樣，所有的事項皆脫離於有與無（*tathā mahāmate sarva-bhāvānāṃ nāsty-astivinvṛttam*）；其有與無，不應予以分別（*na kalpayitavyam*）。何以兔角既脫離於有，且脫離於無？來自於互相看待為其產生之原因（*anyonyāpekṣa-hetuvāt*）。至於所謂的牛角（*go-śṛṅga*），乃至考察到最微細的粒子之層次（*ā-paramāṇu-pravicayāt*），也都掌握不到稱為牛角所對應的事物之物體（*vastvanupalabdha-bhāvāt*）。高超的智慧之所行領域（*ārya-jñānagocara*），即脫離於以有或無做成的見解。因此，論及有與無，不應予以分別。

4 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 595c。此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 485b; T. 671, vol. 16, p. 524b-c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 23; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 47; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，1923年），頁51-52。

5 梵文本的白話翻譯。

2.

這三小段經文共同指出，若能初步理解諸法實相並非能所二分或相對概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，盡可能捨離能執取對所執取之二分模式，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。為求簡化起見，可總括為如下的三個指導原則或注意事項。

其一，一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呈現或轉變出來的產品，並非由於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，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，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*）；至於其修行的導向，出之以領悟乃至覺悟，延伸地一路開通，則可稱為「（自）內證聖智所行境界」（*[sva-]pratyātmārya-jñāna-gati-gocara*；*[sva-]pratyātmādhigamārya-jñāna-gocara*）。其三，隨著逐一地看清分別式認知（*vi-kalpa*）、分別式表識（*vi-jñapti*）、假借的指稱（*pra-jñapti*）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*）、不起（*a-pra-vṛtti*）或超越（*ati-kramya*）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-mārgādhigamāvabodha*)。

2.1

唐·實叉難陀譯文：⁶

於自證聖智勝境界相，當勤修學；於自心所現分別見相，當速捨離。

本書譯文：⁷

應當精勤修學在可通往內證聖智之殊勝的特徵 (*pratyātmārya-gati-viśeṣa-lakṣaṇe yogaḥ karaṇīyaḥ*)；再者，應當捨離就自心所現的特徵視為所見所形成的見解 (*sva-citta-lakṣaṇa-dṛśya-vinivṛtti-dṛṣṭinā ca te bhavitavyam*)。

2.2

唐·實叉難陀譯文：⁸

云何名為「知一乘道」？謂：離能取、所取分別，如實而住。

⁶ T. 672, p. 596c; Lanka-Vaidya, p. 25; Lanka-Suzuki, p. 52.

⁷ 梵文本的白話翻譯。

⁸ T. 672, p. 607a; Lanka-Vaidya, p. 55; Lanka-Suzuki, p. 115.

本書譯文：⁹

如何領悟與覺悟一乘之道路（*eka-yāna-mārgādhigamāvabodhaḥ katamaḥ*）？亦即（*yad uta*），由於捨離所執取與能執取之分別而不生起分別，以及由於安住於如實（*grāhya-grāhaka-vikalpa-yathā-bhūtāvasthānād a-pravṛtter vikalpasya*），即得覺悟一乘（*eka-yānāvabodhaḥ kṛto bhavati*）。

2.3

唐·實叉難陀譯文：¹⁰

三有·唯假名，無有實法體；由此假施設，分別·妄計度。假名、諸事、相，動亂於心識；佛子悉超過，遊行·無分別。

本書譯文：¹¹

三界之存在只不過是假借的指稱（或假名施設）（*prajñapti-mātran tri-bhavaṃ*），並非由於其自身存在為恰好就是那樣的東西（*nāsti vastu-svabhāvataḥ*）。藉由假借指稱的東西的存在（*prajñapti-vastu-bhāvena*），世間的哲學學者發而為分別（*kalpayiṣyanti tārkikāḥ*）。意象、東西與分別式表識

⁹ 梵文本的白話翻譯。

¹⁰ T. 672, p. 611c; Lanka-Vaidya, p. 68; Lanka-Hadano, pp. 390-392; Lanka-Suzuki, p. 145.

¹¹ 梵文本的白話翻譯。

(*nimittam vastu vijñaptim*)，這都是心意上的搖晃 (*mano-vispanditam ca tat*)。將這些都超越之後，我的學子們 (*atikramya tu putrā me*) 即能不夾帶分別而運行 (*nirvikalpās caranti te*)。

3.

此段經文指出，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，而不拘泥於講解的章句與音聲 (*deśanā-pāṭha-rutān-abhiniviṣṭa*)。換言之，一般用詞或專用詞，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」確實的變動歷程或專精修煉。因此，若未覺察語詞在對應所謂的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，將頗為不智。

唐·實叉難陀譯文：¹²

菩薩摩訶薩，應不著文字·隨宜說法。我及諸佛，皆隨眾生煩惱、解欲·種種不同·而為開演，令知諸法自心所見·無外境界，捨二分，轉心、意、識，非為成立聖自證處。

¹² T. 672, p. 616a; Lanka-Vaidya, p. 79; Lanka-Suzuki, p. 167.

本書譯文：¹³

菩薩摩訶薩不應拘泥於講解的章句與音聲（*bodhisattvena mahāsattvena deśanā-pāṭha-rutân-abhiniviṣṭena bhavitavyam*）。大慧！出之於配合眾生的意向之運轉，佛法講解的章句因此也會出現偏離的情形（*sa vy-abhicārī mahāmate deśanā-pāṭhaḥ, sattvāśaya-pravṛttatvāt*）。我與其他的如來·應供·正等覺（*mayā anyaiś ca tathāgatair arhadbhiḥ samyak-sambuddhaiḥ*），對於具有各式各樣信解的眾生，所施作的佛法的講解（*nānādhimuktikānāṃ sattvānāṃ dharma-deśanā kriyate*），目標在於排除眾生在心、意、意識方面的變異（*citta-manovijñāna-vyāvṛtṭy-artham*），而非全然出之於自內證聖智之證悟與建立（*na sva-pratyātmārya-jñānādhigama-pratyavasthānāt*）。由於覺悟所有的法目只不過是自己的心態運作之所看見，並不是以所看見的景象而存在（*sarva-dharmānirābhāsa-sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhāt*），即能排除二元的分別式認知（*dvidhā-vikalpasya vyāvṛttitaḥ*）。

4.

這三小段經文共同指出，正好由於分別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。換言之，分別式認知將造成心態的持續動盪或散亂，失控地追逐知覺對象，因此成為生死輪迴的重大推手。如下的三個論點，尤其值得反思：

其一，產生在心路歷程上的分別，如果產生的時候，並不

¹³ 梵文本的白話翻譯。

清楚那在基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所呈現或轉變，卻將分別的表現，誤認為恰好就是實在上的分別性或存在性——那樣的分別，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-bhūta-parikalpa*）。¹⁴ 由於虛妄分別，所知（*jñeya*）即被設想成分別式所知（*vi-jñeya*），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*），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*）。¹⁵

其二，產生出來的虛妄分別，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*）、攪擾（*cala*）、疲於奔命地跑來跑去（*āgati-gati*）、¹⁶ 抓取、執著，以及因而長期累積出來的習氣（*vāsanā*），尤其是以所執取與能執取為其基本格式的二取之習氣（*grāhya-grāhaka-vāsanā; grāha-dvaya-vāsanā*）。一直遭受這些影響作用所侵蝕的心路歷程，不僅外表攪擾、不安適，

14 附帶一提，*bhūta* 的語意雖然相當豐富與多樣，但是在 *a-bhūta-parikalpa* 的用法，*a-bhūta* 最好解讀為「不實在的（並非切合於實在的）」（*unreal*），而不適合解讀為「不存在的」（*nonexistent*）。

15 有關所知障，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 hy upalambhataḥ, sthāpayann agrataḥ kiṃ-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》（東京：三寶，1988年），頁83；David Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York Press, 1987, 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，T. 1586, vol. 31, p. 61b.）

16 「唯令心意馳散、往來（*manasa āgati-gati-vispandanāt*），一切都無得涅槃者（*nāsti kasya cin nirvāṇam*）。」（T. 672, p. 614b; Lanka-Vaidya, p. 75; Lanka-Suzuki, p. 159.）

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（*śamatha-bala*）與觀照審查力（*vipaśyanā-bala*）。

其三，心路歷程由於虛妄分別衍生的心態與習氣，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，當推反覆地遊走於生死輪迴（*samsāra-gati-cakra*）。其道理在於，隨著心路歷程的攪擾、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。

4.1

唐·實叉難陀譯文：¹⁷

彼人不知·去、來、現在諸佛所說自心境界，取心外境，常於生死輪轉不絕。

本書譯文：¹⁸

大慧！因此，他們並不明瞭過去的、未來的與現在的如來所教導的自心所現之所行領域（*atas te mahāmate atītānāgata-pratyutpannānām tathāgatānām sva-citta-drśya-gocarān-abhijñāh*），而且將心態運作所看見的領域執著為外在世界

¹⁷ T. 672, p. 597a; Lanka-Vaidya, p. 27; Lanka-Suzuki, p. 55.

¹⁸ 梵文本的白話翻譯。

(*bāhya-citta-drśya-gocarābhiniṣṭāḥ*)，大慧！他們就這樣反覆地遊走於生死輪迴中 (*te saṃsāra-gati-cakre punar mahāmate caṅkramyante*)。

4.2

唐·實叉難陀譯文：¹⁹

一切眾生，於種種境，不能了達自心所現，計能、所取，虛妄執著，起·諸分別，墮·有無見，增長外道妄見·習氣，心、心所法相應起時，執有外義種種可得，計著於我及以我所；是故，名為「虛妄分別」。

本書譯文：²⁰

出之於對多重的與多樣的對象的虛妄分別與執著 (*arthavividha-vaicitryābhūta-parikalpābhiniveśān*)，大慧！分別式認知即現行地轉起 (*mahāmate vikalpaḥ pravartamānaḥ pravartate*)。當人們已執著在所執取與能執取之二分的執著的時候 (*nṛṇām grāhya-grāhakābhiniveśābhiniṣṭānām ca*)，大慧！再者，當人們在心智上未能確知那只不過是自心所現的時候 (*mahāmate sva-citta-drśya-mātrān-avadhārīta-matīnām ca*)，再者，當人們已陷落在存在（或有）與不存在（或無）這二分見解當中的某一派別的時候 (*sad-asad-drṣṭi-pakṣa-patitānām*)

19 T. 672, p. 609b; Lanka-Vaidya, p. 61; Lanka-Hadano, p. 316; Lanka-Suzuki, pp. 129-130.

20 梵文本的白話翻譯。

ca) ，大慧！當人們已滋養在外部宗教之見解與區分之習氣（*mahāmate tīrtha-kara-dṛṣṭi-prativikalpa-vāsanā-pratipuṣṭānām*），出之於要取得與執著各式各樣的對象為外在世界（*bāhya-vicitrārthōpalambhābhiniveśāt*），即成為成群結隊的心與心所有之現象（*citta-caitta-kalāpaḥ*）；出之於對自我與自我所擁有的之執著（*ātmātmīyābhiniveśāt*），分別式認知暨分別式言論即現行地轉起（*vikalpa-saṃśabditaḥ pravartamānaḥ pravartate*）。以此之故，即可稱為「虛妄分別」（*a-bhūta-parikalpa*）。

4.3

唐·實叉難陀譯文：²¹

若心·不了法，內、外·斯動亂；了已·則平等，亂相·爾時滅。

本書譯文：²²

如果心做不出通達認知（*yadā cittaṃ na jānāti*），則不論外部、中間或內部方面，都成為攪擾的情形（*bāhyamādhyātmikaṃ calam*）。然而，當平息攪擾的時候（*tadā tu kurute nāśaṃ*），心之觀看即為平等性（*samatā cittadarśanam*）。

²¹ T. 672, p. 612a; Lanka-Vaidya, p. 69; Lanka-Hadano, p. 394; Lanka-Suzuki, p. 146.

²² 梵文本的白話翻譯。

5.

此段經文對話的焦點，在於「言說」和「存在體」之間的一一對應課題。甚至在欠缺存在體存在的情況，言說都還可以被造成。諸如所謂的兔角、龜毛、石女之兒子，既非「存在體」，亦非「非存在體」，卻只是言說這麼表達罷了。《入楞伽經》一貫主張，言說只不過是製造出來的一種表達上的設置；而言說所能表達的，並不等於「就是那樣的事物」，也不等於「完全不是那樣的事物」。簡言之，著眼於實相，造成的言說，並不對應任何「所認定的對象」在存在體上的「同一性」或「別異性」。

唐·實叉難陀譯文：²³

大慧菩薩復白佛言：「世尊！有言說故，必有諸法？若無諸法，言依何起？」

佛言：「大慧！雖無諸法，亦有言說。豈不現見龜毛、兔角、石女兒等，世人於中，皆起言說。大慧！彼非有非非有，而有言說耳。」

本書譯文：²⁴

大慧接著提問 (*punar aparaṃ mahāmatir āha*)：「世尊！難道不是由於言說為存在的存在體 (*nanu bhagavan abhilāpasad-bhāvāt*)，所有的存在體才為存在的 (*santi sarva-*

²³ T. 672, vol. 16, p. 603a; Lanka-Vaidya, p. 43; Lanka-Suzuki, p. 91.

²⁴ 梵文本的白話翻譯。

bhāvāḥ)？世尊！再者，如果諸存在體並不存在 (*yadi punar bhagavan bhāvā na syuḥ*)，則言說即不轉起 (*abhilāpo na pravartate*)。然而，言說轉起 (*pravartate ca*)。因此，由於言說為存在的存在體 (*tasmād abhilāpa-sad-bhāvād*)，世尊！所有的存在體才為存在的 (*bhagavan santi sarva-bhāvāḥ*)。」

世尊開示 (*bhagavān āha*)：「大慧！縱使在諸存在體並不存在的情況 (*a-satām api mahāmate bhāvānām*)，言說還是可以被造作出來的 (*abhilāpaḥ kriyate*)。亦即 (*yad uta*)，兔角、龜毛、石女之兒子等 (*śaśa-viṣāṇa-kūrma-roma-vandhyā-putrādīnām*)，雖然世上看不到，卻有言說 (*loke 'dr̥ṣṭo 'bhilāpaḥ*)。大慧！再者，這些既不是存在體，也不是非存在體 (*te ca mahāmate na bhāvā nābhāvāḥ*)，而只是被做成言說罷了 (*abhilapyante ca*)。」

6.

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此段經文涉及的專門用詞與重大觀念，或可整理成如下的六個要點。其一，言說並非最底層的事物，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（或意義）並非和言說綁在一起的，而是超脫言說的，明確言之，真實義並不帶有經由言說所造成的概念化限定或概念化區別。其三，言說和真實義的關係為「既非有別異，亦非無別異」（或「非異非非異」），亦即，既非毫無別異而成為完全同一的或具有同一性的事物，亦非絕然不同一而成為各自在其存在範圍的事物。其四，此段經文的宗旨，在於善知言說和真實義為「非異非非異」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，卻不滯留在言說的層次，或陷入言說的窠臼，而是力求走上超脫言說的真實義。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言說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升修煉的階次。其六，針對言說，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，則很容易流於非異非非異跟進增值之見解」與「跟進貶值之見解」，那樣的想當然耳的「隨言取義」，恰好反過來遭受言說的箝制與遮蔽，充其量只不過是平庸之見解。

藉由如上的六個要點，以心身課題的考察為例，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言說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言說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／別異」之類的二分論斷所映現的或所限定的。經話語現成地就是可以放心往前跑的基礎或起跑線了。

唐·實叉難陀譯文：²⁵

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊！如來說

25 T. 672, p. 610a; Lanka-Vaidya, p. 63; Lanka-Hadano, pp. 334-348; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，1923年），頁155；Lanka-Suzuki, pp. 133-134。

言：『如我所說，汝及諸菩薩，不應依語而取其義。』世尊！何故不應依語取義？云何為語？云何為義？」

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，知語與義不一不異；義之與語，亦復如是。若義異語，則不應因語而顯於義。而因語見義，如燈照色。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，入離言說，自證境界。

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，則墮建立及誹謗見。以異、於彼、起分別故，如、見幻事，計以為實，是愚夫見，非賢聖也。」

本書譯文：²⁶

那個時候，大慧菩薩摩訶薩向世尊提問（*atha khalu mahā-matir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat*）：「世尊曾經這麼說（*yat punar etad uktam bhagavatā*）：『菩薩摩訶

²⁶ 梵文本的白話翻譯。

薩及其他修行者不應跟隨言說以捕捉（或抓取）意義。」
（*yathā-rutārtha-grahaṇaṃ na kartavyaṃ bodhisattvena mahāsattvenānyais cēti*）世尊！為什麼菩薩摩訶薩不應跟隨言說以捕捉意義（*kathaṃ na bhagavan bodhisattvo mahāsattvo yathā-rutārtha-grāhī, na bhavati*）？什麼是言說（*kiṃ ca rutam*）？什麼是意義（*ko 'rthaḥ*）？」

世尊回答（*bhagavān āha*）：「大慧！因此（*tena hi mahāmate*），請好好聽，請適當地專心（*śṛṇu sādhu ca, suṣṭhu ca manasi-kuru*）。我將為你講解（*bhāṣiṣye 'haṃ te*）。」

大慧菩薩摩訶薩以傾聽而回應世尊（*mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavataḥ pratyaśrauṣīt*）：「太好了。世尊！（*sādhu bhagavann iti*）」

世尊向他開示（*bhagavāṃs tasyaitad avocat*）：「大慧！就此而論，什麼是言說（*tatra rutam mahāmate katamat*）？亦即（*yad uta*），以分別式認知與習氣為其主因（*vikalpa-vāsanā-hetukaḥ*），藉由牙齒、下顎（或頰輔）、上顎（或口蓋）、舌頭、嘴唇、口腔而發出的彼此的談論（*danta-hanutiālu-jihvauṣṭha-puta-viniḥsrta-paraspara-jalpaḥ*），表現為話語與音節之連結與區分（*vāg-akṣara-samyoga-vikalpaḥ*），這就被稱為『言說』（*rutam ity ucyate*）。大慧！接下來，就此而論，什麼是意義（*tatra arthaḥ punar mahāmate katamaḥ*）？亦即（*yad uta*），獨處閑靜（*eko raho-gato*），行走在前往涅槃的道路（*nirvāṇa-pura-gāmi-mārgaḥ*），藉由以聽聞、思惟與禪修所造成的智慧（*śruta-cintā-bhāvanā-mayyā prajñayā*），藉由自覺而優先轉捨習氣之所依（*sva-buddhyā vāsanāśraya-parāvṛtti-pūrvakaḥ*），正在前進的路徑，其特徵為極其殊勝的意義，從而經歷自內證所行境界之諸位階與處所（*sva-*

pratyātma-gati-gocara-bhūmi-sthānāntara-viśeṣārtha-lakṣaṇa-gatiṃ pravīcārayan) —— 菩薩摩訶薩這就成為善巧於意義 (*bodhisattvo mahāsattvo 'rtha-kuśalo bhavati*) 。

再者，大慧！ (*punar aparaṃ mahāmate*) 善巧於言說與意義之菩薩摩訶薩 (*rutārtha-kuśalo bodhisattvo mahāsattvo*)，觀察『言說既非有別異於意義，亦非無別異於意義』 (*rutam arthād anyan nān-anyad iti samanupaśyati*)，以及『意義既非有別異於言說，亦非無別異於言說』 (*arthaṃ ca rutāt*)。再者，大慧！如果意義有別異於言說 (*yadi ca punar mahāmate artho rutād anyah syāt*)，則情況就變成意義無從藉由言說為其根據而得到表明 (*a-rutārthābhivyakti-hetukaḥ syāt*)。然而，這樣的意義被言說所滲透 (*sa cārtho rutenānupraviśyate*)，恰如財物被燈具所照明 (*pradīpenēva dhanam*)。大慧！譬如，某人手持燈具之後，要去查看財物 (*tad yathā mahāmate kaś-cid eva puruṣaḥ, pradīpaṃ gṛhītṛvā, dhanam avalokayet*)，才看清『這是我的財物，這般樣式，就在這裡。』 (*idaṃ me dhanam, evaṃ vidham, asmin pradeśe iti*) 大慧！同樣地 (*evam eva mahāmate*)，藉由如同燈具且出之於分別式認知的話語與言說 (*vāg-vikalpa-ruta-pradīpena*)，菩薩摩訶薩們進入自內證所行路徑，而且脫離話語與分別式認知 (*bodhisattvā mahāsattvā vāg-vikalpa-rahitāḥ sva-pratyātmārya-gatiṃ anupraviśanti*)。

再者，大慧！ (*punar aparaṃ mahāmate*) 若對於不生不滅之本性涅槃、三條修行道路、一條修行道路、五個法目、心態現象，以及三個專門範疇等 (*a-niruddhā an-utpannāḥ prakṛti-parinirvṛtās tri-yānam eka-yānam ca pañca-citta-svabhāvādiṣu*)，跟隨言說以執著意義，以此為依靠之後 (*yathā-rutārthābhiniveśaṃ pratītya*)，出之於這樣的執著

(*abhiniveśataḥ*)，就成為陷落在或者增值（或添加）一方的見解或者貶值（或減損）一方的見解（*samāropāpavāda-dṛṣṭi-patito bhavati*）。²⁷ 當以不貼切的方式進行分別的時候（*anyathā prativikalpayan*），這就在虛幻當中，看見且分別出多樣的事項（*māyā-vaicitrya-darśana-vikalpanavat*）。大慧！譬如（*tad yathā mahāmate*），以不貼切的方式，在虛幻當中，的確就可看成多樣的事項（*anyathā hi māyā-vaicitryaṃ draṣṭavyam*）。愚昧者以不貼切的方式遂行分別（*anyathā pratikalpyate bālaiḥ*）；高尚修為者卻不然（*na tv āryaiḥ*）。」

7.

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、深奧、廣大、長久和高超。這四小段經文甚至全然不在乎、不遷就世間生活短暫的便利，而將關切的重心大幅度地調整，優先放在如下的三個方面：分別的來源，分別的體性或其自身，以及分別所要表現的分別是否切合於諸法實相。

其一，分別的來源，主要出自認知程序之所呈現。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

²⁷ 有關*samāropa*與*apavāda*，可參閱：Reginald Ray, “A Note on the Term ‘cittamātra’ in the Sanskrit *Laṅkāvatāra Sūtra*,” *Buddhist Studies from India to America: Essays in Honor of Charles S. Prebish*, edited by Damien Keown, London: Routledge, 2006, p. 137.

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，以至於分別即藉由認知程序投射而出。其二，不論就分別的能運作、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（*sūnya*），亦可說為無自性的（*niḥ-svabhāva*）。其三，由於分別在基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所呈現，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所要表現的分別性。

7.1

唐·實叉難陀譯文：²⁸

一切諸法性，皆如是，唯是自心分別境界；凡夫迷惑，不能解了。無有能見，亦無所見；無有能說，亦無所說。見佛、聞法，皆是分別。

本書譯文：²⁹

然後，這的確是諸法目之法性，就在於心態所行領域中（*atha vā, dharmatā hy eṣā dharmāṇām citta-gocare*）；愚昧者被充斥著的分別式認知所困惑而不覺悟諸法目根本是怎樣的情形（*na ca bālāvabudhyante mohitā viśva-kalpanaiḥ*）。那（亦即，

²⁸ T. 672, p. 588c; Lanka-Vaidya, p. 4; Lanka-Suzuki, p. 9.

²⁹ 梵文本的白話翻譯。

諸法目之法性）既非為觀看者，亦非為所觀看（*na draṣṭā, na ca draṣṭavyaṃ*），既非為所講說，亦非為講說者（*na vācya, nāpi vācakaḥ*）。至於佛陀之相貌與法目之設立，這無非只是分別罷了（*anyatra hi vikalpo 'yaṃ buddha-dharmākṛti-sthitiḥ*）。

7.2

唐·實叉難陀譯文：³⁰

佛言：「大慧！如是，如是，如汝所說。一切凡愚，分別諸法，而諸法性，非如是有。此但妄執，無有性相。」

本書譯文：³¹

世尊開示（*bhagavān āha*）：「大慧！那正好如同你說的那樣（*evam etan mahāmate yathā vadasi*）。大慧！事物本身的存在並非如同愚昧者或凡夫所分別的那樣而存在著（*na mahāmate yathā bāla-prthag-janair bhāva-svabhāvo vikalpyate, tathā bhavati*）。那正好是做成的分別（*parikalpita evāsau*）；大慧！那並非以事物本身的存在為其確定的特徵（*mahāmate, na bhāva-svabhāva-lakṣaṇāvadhāraṇam*）。」

³⁰ T. 672, p. 611b; Lanka-Vaidya, p. 61; Lanka-Hadano, p. 376; Lanka-Suzuki, p. 141.

³¹ 梵文本的白話翻譯。

7.3

唐·實叉難陀譯文：³²

若能了達·有無等法一切皆是自心所見，不生分別；
不取外境，於自處·住。自處住者，是不起·義。不
起於何？不起分別。

本書譯文：³³

關於存在與不存在，由於覺悟那只不過是自己的心態運作之所看見 (*sad-asataḥ sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhād*)，分別式認知即不轉起 (*vikalpo na pravartate*)。由於無所抓取外在領域 (*bāhya-viṣaya-grahaṇā-bhāvād*)，分別式認知即被看清，且安住於自己的處所 (*vikalpaḥ sva-sthāne 'vatiṣṭhate dṛśyate*)。因此，這並非順世派之說；這乃出之於我的教學，而不屬於你的順世派之說 (*tenēdam a-lokāyataṃ, madīyaṃ, na ca tvadīyaṃ*)。所謂的「安住於自己的處所」 (*sva-sthāne 'vatiṣṭhata iti*)，其意義為「不轉起」 (*na pravartata ity arthaḥ*)。由於分別式認知不生起，這就被稱為「不轉起」 (*anutpatti-vikalpasyāpravṛttir ity ucyate*)。

7.4

³² T. 672, p. 613b; Lanka-Vaidya, p. 72; Lanka-Suzuki, p. 154.

³³ 梵文本的白話翻譯。

唐·實叉難陀譯文：³⁴

諸法不堅固，皆從分別生；以分別即空，所分別非有。

本書譯文：³⁵

這些法目並非堅實的（*a-sārakā ime dharmā*），出之於思量才得以生起的（*manyanāyāḥ samutthitāḥ*）。就此而論，這樣的思量都已然是空的（*sāpy atra manyanā sūnyā*）；根據思量而被思量的，亦復為空的（*yayā sūnyēti manyate*）。

8.

此段經文，一方面，揚棄「隨言取義」，避免僅停格在遭受言說拘留的層次；另一方面，則從言說入手，轉而走向（實相上的）真實義。所謂的真实義，既不帶有任何言說所指稱而本身固定存在的東西，也不陷落在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，卻統統陷落在言說的平面與框架，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矯堆砌。其二，諸佛菩薩由於經歷全面且專精的修煉，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言說的平面或框架，因此在講解或辨別事理的時候，一貫地參照真實義，

³⁴ T. 672, p. 625a; Lanka-Vaidya, p. 107; Lanka-Suzuki, pp. 226-227.

³⁵ 梵文本的白話翻譯。

這樣就不至於講出全然受限於言說的東西。

唐·實叉難陀譯文：³⁶

大慧！一切言說墮於文字；義則不墮，離有·離無故，無生·無體故。大慧！如來不說墮文字法。文字，〔其〕有無不可得故，惟除不墮於文字者。大慧！若人說法墮文字者，是虛誑說。何以故？諸法自性離文字故。是故，大慧！我經中說：『我與諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字。』所以者何？一切諸法離文字故。非不隨義，而分別說。

本書譯文：³⁷

大慧！言說陷落在音節裡面 (*rutam mahāmate akṣara-patitam*)；意義並不陷落在音節裡面 (*artho 'n-akṣara-patitaḥ*)。由於跳脫存在 (或有) 與不存在 (或無) (*bhāvā-bhāva-vivarjitatvād*)，意義既非出生，亦非物體 (*a-janmā-sarīram*)。大慧！如來們並不開示陷落在音節裡面的法目 (*na ca mahāmate tathāgatā akṣara-patitam dharmam deśayanti*)。既然諸音節之存在或不存在都是不可得的 (*akṣarāṇām sad-asato 'n-upalabdheḥ*)，陷落在音節裡面的，無非只是一個寄託的念想罷了 (*anyatra akṣara-patitāśayaḥ*)。大慧！接下來 (*punar mahāmate*)，舉凡論述的法目陷落在音節裡面 (*yo 'kṣara-*

³⁶ T. 672, p. 615c; Lanka-Vaidya, pp. 78-79; Lanka-Hadano, p. 448; Lanka-Suzuki, p. 167.

³⁷ 梵文本的白話翻譯。

patitaṃ dharmam deśayati)，那就流於閒談 (*sa ca pralapati*)，由於法目 (之意義) 乃離於音節 (*nir-akṣaratvād dharmasya*)。大慧！因此，出之於這樣的理由 (*ata etasmāt kāraṇān mahāmate*)，我以及其他的佛陀與菩薩們在開示的言教中，如此宣稱 (*uktaṃ deśanā-pāṭhe mayā anyaiś ca buddha-bodhisattvaiḥ yathā*)：『如來們甚至未宣說一個音節，亦未回答一個音節 (*ekam apy akṣaram tathāgatā nōdāharanti na pratyāharanti*)。』理由何在 (*tat kasya hetoḥ*)？亦即 (*yad uta*)，由於諸法目 (之意義) 並不即為音節 (*an-akṣaratvād dharmāṇām*)。這並不是說，在宣說的時候不契合意義 (*na ca nārthōpasamhitam udāharanti*)；而是說，依靠分別之後，才遂行宣說 (*udāharanty eva vikalpam upādāya*)。

9.

此段經文由緣起彰顯不二中道。切入的角度，首先是「緣起」，也就是依靠眾多關聯的條件 (*pratyaya*)，事情才得以產生出來 (*utpādita*)。既然如此，所要觀察或思考的，立即解開為關係網絡和變化流程，而不是關閉在一個事物，更加不是關閉在獨自存在的事物。所謂的事物，欠缺該事物本身的存在，因而並不是獨自存在的事物——表明如此的意義，不妨說為「無自性的」 (*niḥ-svabhāva*) 或「空的」 (*śūnya*)。就此而論，即可形成認知或論述上的分水嶺。分水嶺的另一方，成為外部宗教之諸見解：並不重視或並未敏銳覺知緣起而無自性之意義，就很習慣地從事物意念或事物意象出發，乃至想當然耳地論斷事物之「存在」或「不存在」。分水嶺的這一方，則為正確的教學：覺知且瞭解緣起而無自性之意義，既然出現在

生命世界的，都不是獨自存在的事物，因此皆為「非有非無」，也就是不論論斷事物為「存在的」，或論斷事物為「不存在的」，統統站不住腳。

唐·實叉難陀譯文：³⁸

眾緣所起義，有無俱不可。緣中妄計物，分別於有無；如是外道見，遠離於我法。

本書譯文：³⁹

依託因緣才生起，而就在如此的意義下 (*pratyayôtpādite hy arthe*)，不論去論斷為「不存在」(或無)或「存在」(或有) (*nāsty astīti*)，都站不住腳 (*na vidyate*)。舉凡那些在因緣裡面分別出「事物」(或確實有東西)的眾生，也連帶地分別出「存在」和「不存在」(*pratyayāntar-gataṃ bhāvaṃ ye kalpenty asti nāsti ca*)，在我看來，外部宗教之諸見解與正確的教學相去甚遠 (*dūri-bhūtā bhaven manye śāsanāt tīrthadṛṣṭayah*)。

10.

這二小段經文核心的觀念，都在於如實了知由認知、言說、抓取所投射出來的作用，避免將世界自身，誤認為恰好就是所加諸世界的這些投射標籤與分別。然而，像這樣的核心觀念，

³⁸ T. 672, vol. 16, p. 627c; Lanka-Vaidya, p. 118; ; Lanka-Suzuki, p. 240.

³⁹ 梵文本的白話翻譯。

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活動之所投射，並不等於世界之實相，即較有能力不產生粗糙的分別想（*vikalpa-saṃjñā*／分別式認定）、分別見（*vikalpa-dr̥ṣṭi*／分別式見解）、分別執著（*vikalpābhiniveśa*），也較有能力以無分別的方式，觀看如實而住之情形（*yathā-bhūtāvasthāna-darśana*），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*）、名字（*nāman*／名目）、言說（*vāc*）、音節（*akṣara*），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音節的分別見。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*／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，不輕易放行能所二分或相對概念，捨離能所執取或分別，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，並且以此為關鍵要素，助成在修行道路的位階次第往上提升（*bhūmy-uttarōttara*），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，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，乃至提升到如來之位階（*tathāgata-bhūmi*）。

10.1

唐·實叉難陀譯文：⁴⁰

大慧！復有異彼外道所說，以一切智·大師子吼，說：能了達·唯心所現，不取外境，遠離四句，住如實見，不墮二邊，離能所取，不入諸量，不著真實，住於聖智所現證法，悟二無我，離二煩惱，淨二種障，轉修諸地，入於佛地，得如幻等諸大三昧，永超心、意及以意識——名得涅槃。

本書譯文：⁴¹

大慧！接下來，另有不同於外部宗教之諸見解，以一切智之學養，發而為獅子吼，對於何謂涅槃，做如此的述說（*anye punar mahāmate varṇayanti sarva-jña-siṃha-nādanādino yathā*）：出之於覺悟只不過是自己的心態運作之所看見（*sva-citta-drśya-mātrāvabodhād*），出之於不執著外在世界為存在（或有）或不存在（或無）（*bāhya-bhāvā-bhāvān-abhiniveśac*），出之於脫離四個對峙角落的論斷（*cātuṣ-koṭikarahitād*），出之於觀看如實而住之情形（*yathā-bhūtāvasthāna-darśanāt*），藉由認清二邊乃自心所現的分別在作崇故不陷落在這樣的二邊（*sva-citta-drśya-vikalpasyānta-dvayā-patanatayā*），出之於所執取與能執取皆無所得（*grāhya-*

⁴⁰ T. 672, p. 614a-b; Lanka-Vaidya, p. 75; Lanka-Hadano, pp. 432-434; Lanka-Suzuki, pp. 159-160.

⁴¹ 梵文本的白話翻譯。

grāhakān-upalabdheḥ)，出之於認清所有的知識準繩既非抓取亦非轉起 (*sarva-pramāṇā-grahaṇā-pravṛtti-darśanāt*)，出之於擺脫涉及真實之知見衍生的困惑，以及出之於不抓取真實、放下真實 (*tattvasya vy-ā-mohakatvād, a-grahaṇam tattvasya, tad vy-ud-āsāt*)，出之於證悟自內證聖法 (*sva-pratyātmārya-dharmādhiḡamān*)，出之於覺悟雙重的非我 (*nairātmya-dvayāvabodhāt*)，出之於退卻雙重的煩惱 (*kleśa-dvaya-vinivṛtter*)，出之於淨除雙重的障礙 (*āvaraṇa-dvaya-viśuddhatvād*)，出之於沿著菩薩的位階次第往上提升 (*bhūmy-uttarōttara-*)、乃至提升到如來之位階 (*tathāgata-bhūmi-*)、成就以如幻等持為首的全套的等持 (*māyādi-viśvasamādhi-*)、轉去心與意與意識 (*citta-mano-manovijñānavyāvṛtter*) —— 這整個即可稱為涅槃 (*nirvāṇam kalpayanti*)。

10.2

唐·實叉難陀譯文：⁴²

佛言：「大慧！分別，不生不滅。何以故？不起·有無分別相故；所見外法，皆無有故；了·唯自心之所現故。但以·愚夫分別自心種種諸法·著種種相，而作是說。令知·所見皆是自心，斷·我、我所一切見著，離·作、所作諸惡因緣；覺·唯心故，轉其意樂；善明諸地，入佛境界，捨五法、自性、諸分別、

⁴² T. 672, p. 609b-c; Lanka-Vaidya, p. 62; Lanka-Hadano, p. 318; 南條文雄 (校訂)，《梵文入楞伽經》(京都：大谷大學，1923年)，頁151-152; Lanka-Suzuki, pp. 131-132。

見。是故，我說：『虛妄分別·執著種種，自心所現·諸境界生。如實了知，則得解脫。』」

本書譯文：⁴³

世尊開示 (*bhagavān āha*)：「大慧！分別式認知，既不轉起，亦不轉退 (*na hi mahāmate vikalpaḥ pra-vartate ni-vartate vā*)。理由何在 (*tat kasya hetoḥ*)？亦即 (*yad uta*)，出之於在分別存在 (或有) 與不存在 (或無) 的時候，分別式認知並不具有轉起性 (*sad-asato vikalpasyâ-pravṛttivād*)；出之於所看見的外在事物並非事物 (*bāhya-dṛśya-bhāvâ-bhāvāt*)；出之於覺悟那只不過是自己的心態運作之所看見 (*sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhān*)。大慧！分別式認知，既不轉起，亦不轉退 (*mahāmate vikalpo na pra-vartate na ni-vartate*)。大慧！只不過由於愚昧者帶著以自己的心態運作分別出來的多樣的事項卻又分別在已然的分別 (*anyatra mahāmate bālānām sva-citta-vaicitrya-vikalpa-kalpitāt*)，我才說 (*iti vadāmi*)：『出之於執著事物具有多樣的特徵 (*vaicitrya-bhāvalakṣaṇābhiniveśāt*)，以轉起先行意念為其前導的分別式認知即轉起 (*prakriyā-pravṛtti-pūrvako vikalpo pravartate*)。』大慧！愚昧者或凡夫如何出之於覺悟那只不過是自己的心態活動的分別作用 (*katham khalu mahāmate bāla-prthag-janāḥ sva-vikalpa-citta-mātrāvabodhād*)，從而脫離有關自我之諸見解與有關自我所擁有的之諸見解 (*ātmātmīyābhivinivṛtta-dṛṣṭayah*)，以及脫離由於依靠在所作業與能作業這一組概念而衍生的諸過失 (*kārya-kāraṇa-pratyaya-vinivṛtta-doṣāḥ*)？如何出之於覺悟那

⁴³ 梵文本的白話翻譯。

只不過是自己的心態活動的作用（*sva-citta-mātrāvabodhāt*），從而就心態之所依予以轉捨（*parāvṛtta-cittāśrayāḥ*）？如何得以照明修行道路的所有位階（*sarvāsu bhūmiṣu kṛta-vidyās*），以及獲得如來自內證所行境界（*tathāgata-sva-pratyātma-gati-gocaram*），連帶地得以超脫有關五個法目、三個專門範疇與事物之見解和分別式認知（*pañca-dharma-svabhāva-vastu-dṛṣṭi-vikalpa-vinivṛttiṃ pratilabheran*）？大慧！因此，出之於這樣的理由（*ata etasmāt kāraṇān mahāmate*），我這麼說（*idam ucyate mayā*）：『出之於執著虛妄的對象為多樣的事項，分別式認知即轉起（*vikalpo 'bhūtārtha-vaicitryād abhiniveśāt pravartate*）。解脫來自於全盤了知對象之如其確實的情形，亦即，全盤了知對象之為多樣的事項來自於自己的分別認知的的作用（*sva-vikalpa-vaicitryārtha-yathā-bhūtārtha-parijñānād vimucyata iti*）。』」

11.

若就心身分別想的檢視與排除而論，這三小段經文，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*）和身體（*deha; kāya*），應該立即提升警覺，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。此一警覺的作用，將有助於不再沉睡在有關心身的說辭氛圍，轉而逼視進去現實的情形。

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「能執取與所執取」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「能執取與所執取」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*／維生憑藉）、住處（*pratiṣṭhā*／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，雖然叫作心態，這只不過是一個相當籠統的語詞或隱喻，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」以實體式的存有處於截然對立的局面。

11.1

唐·實叉難陀譯文：⁴⁴

身、資及所住，此三·為所取；意、取及分別，此三·為能取。迷惑·妄計著，以能、所分別，但隨文字境，而不見真實。

本書譯文：⁴⁵

身體、住處與資財（*dehaḥ pratiṣṭhā bhogaś ca*），為分別式表識的三個所執取項目（*grāhya-vijñaptayas trayah*）；心意、執取與分別式認知（*mana udgraha-vijñapti-vikalpo*），為三個能執取項目（*grāhakās trayah*）。

論辯者只要還迷惘於其論辯之詞（*tārkikās tarka-vibhramāt*），還跳脫不出音節之所行領域（*yāvat tv akṣaragocaram*），以及還受限於能分別與所分別的二分框架（*vi-kalpaś ca vi-kalpyaṃ ca*），就此而論，那就觀看不到真理（*tāvat tattvaṃ na paśyanti*）。

11.2

唐·實叉難陀譯文：⁴⁶

⁴⁴ T. 672, p. 626b; Lanka-Vaidya, p. 112; Lanka-Suzuki, p. 232.

⁴⁵ 梵文本的白話翻譯。

⁴⁶ T. 672, p. 600a; Lanka-Vaidya, p. 35; Lanka-Suzuki, p. 74.

漸次與頓·皆悉不生，但有·心現·身、資等故，
外·自共相·皆無性故；唯除·識起·自分別見。

本書譯文：⁴⁷

由於身體、資財與住處皆為自己的心態運作之所看見
（*sva-citta-dṛśya-deha-bhoga-pratiṣṭhānavāt*），由於以自相
（或個別的特徵）與共相（或共通的特徵）所認定的外在事物
並非事物（*sva-sāmānya-lakṣaṇa-bāhya-bhāvā-bhāvān*），大
慧！事情不論漸次生起或同時生起，皆不成立（*mahāmate
krameṇa yuga-pad vā nōtpadyante*）；這無非只是由於去分別以
自己的心態運作之所看見與分別從而分別式知覺轉起罷了
（*anyatra sva-citta-dṛśya-vikalpa-vikalpitatvād vijñānaṃ pra-
vartate*）。

11.3

唐·實叉難陀譯文：⁴⁸

妄想、習氣縛，種種·從心生；眾生·見為外，我說
是心量。外所見·非有，而心·種種現；身，資及所
住，我說是心量。

⁴⁷ 梵文本的白話翻譯。

⁴⁸ T. 672, p. 610a; Lanka-Vaidya, p. 63; Lanka-Hadano, pp. 330-332; Lanka-Suzuki, p. 133.

本書譯文：⁴⁹

受到分別式認知與習氣的束縛（*vikalpa-vāsanā-baddham*），多樣的事項即從心態的活動而產生（*vicitraṃ citta-sambhavam*）；那被人們當成外在的（*bahir ā-khyāyate nṛṇām*），其實世間只不過是心態活動〔轉變〕的表現（*citta-mātraṃ hi laukikam*）。所看見的項目並非就那樣存在（*drśyaṃ na vidyate*），外在世界的確被觀看為一個又一個的心態活動（*bāhyaṃ cittaṃ citraṃ hi drśyate*）；關於身體、資財與住處（*deha-bhoga-pratiṣṭhānaṃ*），我說「那只不過是心態活動〔轉變〕的表現」（*citta-mātraṃ vadāmy aham*）。

⁴⁹ 梵文本的白話翻譯。