

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十三編

林慶彰主編

第26冊

禪宗對語言與真理的看法
——一個西方哲學的理解進路

謝孟錫著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

禪宗對語言與真理的看法——一個西方哲學的理解進路／謝孟錫 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 2+162 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十三編；第 26 冊）

ISBN：978-986-254-809-7（精裝）

1. 禪宗 2. 語言哲學 3. 真理論

030.8

101002176

ISBN-978-986-254-809-7



中國學術思想研究輯刊

十三編 第二六冊

ISBN：978-986-254-809-7

禪宗對語言與真理的看法——一個西方哲學的理解進路

作 者 謝孟錫

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 3 月

定 價 十三編 26 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

禪宗對語言與真理的看法
——一個西方哲學的理解進路

謝孟錫 著

作者簡介

謝孟錫，號小山老師。西元 1965 年出生於台灣高雄市。自幼好疑。大學曾就讀數學系，後來畢業於淡江大學中國文學系。受楊祖漢老師啟蒙，進入文化大學哲學碩士班就讀，接受程兆熊老師指導禪學。

曾獲第十二屆耕莘文學獎小說首獎。服完兩年海軍陸戰隊兵役後，進入和春技術學院，服務迄今。除任職於高等教育外，同時擔任高雄市私立小山托兒所顧問一職，並積極參與台灣教育改革，曾擔任人本教育文教基金會高雄辦公室工作委員十餘年。

提 要

禪宗，作為近代佛教最為壯碩的分支，在現代以資本主義為主要背景的西方類勢文明裡，確實是足以與之相抗衡的東方文明代表。

然而，兩種文明的溝通，需要適當的橋樑。這正是本篇論文的初衷。

「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」。這短短的四句偈，揭開禪宗波瀾壯闊的佛法氣象。

佛學浩瀚無涯，包含相當於西方原始哲學裡的一切面向。然而，禪宗最為殊勝，且遠遠超越西方文明之處，就在於禪宗對於「心靈真理」與「陳述真理的工具－語言」，所提供的真知灼見。

而「真理」與「語言」，就正好是一切「了解 Understanding」的礎石；猶如「目的地」與「地圖」，是「旅行」所賴以為繼的一切。

首先，根據我淺陋的理解與掌握，我選擇 索緒爾 Ferdinand de Saussure (1857 ~ 1913) 的理解，來作為「語言」的背景架構；再疊重上 維根斯坦 Ludwig Wittgenstein (1889-1951) 對語言的反省，然後就可以與《楞伽經》與《金剛經》裡對語言的洞見相接軌。

其次，我根據 休姆 (David Hume, 1711 ~ 1776) 透過對「知覺」與「反省」的探討缺失，繼續逼問出「心靈模型」的雛形。再根據《楞伽經》、《金剛經》與《六祖壇經》找出「心靈模型」的正確狀態，而後直抵佛法的終極真理——心靈的真相。



目

次

緒 論	1
第一章 語言的本質	5
前 言	5
第一節 禪宗對言說現象的意見	6
第二節 索緒爾對語言的看法	17
第三節 維根斯坦對語言的看法	24
第四節 結 論	53
第二章 真理的本質	69
前 言	69
第一節 禪宗對真理的意見與西方哲學中的真理 概念	69
第二節 世界哲學的知識論，「心」模型之建立 ——透過休姆的進一步發展	106
第三節 兩種真理形態——「符應形態」與「根據 形態」	135
第四節 禪宗智慧	148
結 論	155
參考書目	159
小 記	161

緒 論

一

在我們所處的這個時代，中國的知識份子普遍存在著一種心靈上的認知割裂；對一個深深陷於西方文明洪流之中的中國心靈而言，東方的古老智慧，竟是如此地陌生與難以擁抱。我最誠實的感覺是，中國文化的曙光仍未透顯出來；我們的文化仍然沉浸在黝暗的漫漫長夜之中，我們對西方文明的吸收與消化，仍未開拓出一個具有突破性的全新局面。什麼才稱得上「突破性的全新局面」呢？我的意見是，我們必須跨過格義和比附的階段，不能夠只滿足於以西方的粗壯樹幹來暫時為奄奄一息的古老中國作「接枝」的權宜之計。我們應該瞻望一顆全新的文化種子，它必須擁有最古老的到最新生的所有文化基因，然後被播種於同一塊溫熱的沃土之上，生發出具有全新枝幹的中國文化。

這正是真正支持著我大膽嘗試撰寫這篇論文的內在動機。

二

這篇論文只有一個簡單的企圖：

如何以最恰當的方式，
將我所理解的禪宗，
以文字表達出來？

所謂「最恰當的方式」，在我目前的能力範圍之內，就是在說明的過程之中，一律使用現代人所可以理解的語言概念。而我又發現，對於一般接受過西方學術訓練的現代人而言，禪宗對他們所造成的可能的困擾，主要來自於兩個方面：

語言與真理。

而這個困擾的產生，又來自於，東西方文化，長久以來，在語言與真理的認知上，一直有著重大的歧異，因而就造成了理解上的隔閡。

三

因此，這篇論文的撰寫策略就在於：

根據我對禪宗（特別在語言與真理上的洞識）的理解，我主觀地選擇了索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857～1913）、維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889～1951）和休姆（David Hume, 1711～1776）的學說，來作為討論的兩個重點，並分別對他們的主要論點加以鋪陳、說明、和質疑，最後，經由合理的批判，再從他們所停止的地方繼續前進，一直到得以與禪宗的洞識相會合之處。

所以，我採取了以下三個步驟：

步驟 1、先透過索緒爾、維根斯坦來釐清語言的本質。

步驟 2、再透過休姆來說明真理的基礎。

步驟 3、結合前兩個步驟，對真理與語言的相互關係和二者的本質作進一步的闡釋；並據以說明禪宗的智慧。

四

關於寫作體例上，有一點必須加以說明：

這篇論文所有論述的根據，都建立在一個簡單的理論架構之上；而這個理論架構的核心意見是：

透過對語言與真理的釐清與融貫理解，我們才能夠儘可能地以現代的觀念來理解禪宗。因此，對語言與真理的分別討論，是這個理論架構的兩個支點；唯有這兩個支點被充份地建立起來，我們才有可能去期待位於其上的任何建築。

於是，在上述的前提之下，我所面臨的首要困難是一個普遍的情境：

人類使用語言來漸次地陳述可能的真理，也透過語言來漸次地理解可能的真理；也就是說，在人類使用一般語言來從事論述的行進過程中，所謂的「理解」與「陳述」，都先天地〔註 1〕被限定於單一向度（onedimension）的線

〔註 1〕所謂先天地，係指基於某種不可知的原因，人類已經習慣於如此的用法；因

性軌道之中，即，文字與語言，都必須一一累列而出。

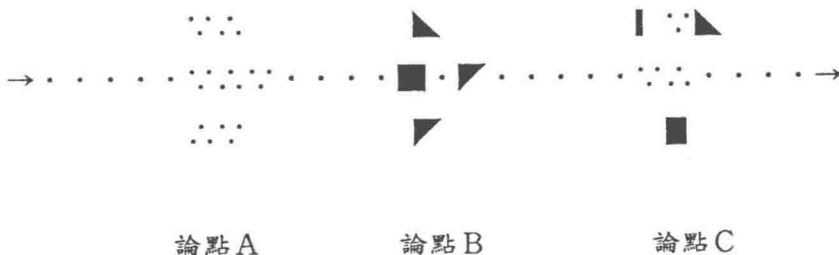
於是，這個普遍的情境對我所造成的困擾是：

(1) 首先，我要追問的秘密（語言、真理、禪宗），必須在我的追問過程中，以引用資料的身份先行出現；因為在論述過程中，我必須鋪陳我如此論述的根據，而且必須對它作某種程度的闡釋，以便讀者了解我引用它的用意和我對它的理解。

但是，問題就出在這裡。所謂的「某種程度的闡釋」，永遠是不夠充份的；因為真正充份的闡釋只可能存在於這篇論文的最後章節，那正是論述所以會在那裡停止的唯一理由。

於是，一個兩難的局面浮現了。因為在過程當中所有對引文的闡釋都已經先天地被決定了它們的不夠充份，那我如何可能使我的讀者充份了解到這些引文的內容呢？而倘若我的讀者無法充份了解這些引文的內容，那他們如何能夠在我尚未得出最後的秘密之前，充份信賴我的所有論述，並進而信賴我的結論呢？

(2) 其次，既然我認為，我所要陳述的任何簡單事實，在其面相上，都因著我們對語言與真理這兩個概念在瞭解上的混淆不清，而被置於一種渾沌難解的處境中；那麼，在我論述的過程中，特別在前面的部份，當我正沿著某一條線索，由一個簡單的點，切入到任何一個論點的時候，諸位會發現，線索本身是清楚的，因為它已經呈顯出來了，但是，它所帶領我們穿越的諸多論點，卻是我們尚未能夠完全掌握的（因為其他的線索與線索之間的關聯尚未被說明）；更清楚地說，我們往往會沿著一條線索，由一個點，被帶到一個面，但事實上，這個面的其他新增加出來的點卻是尚未被瞭解的，可是，沿著線索，我們又必須繼續進行下去，……圖示如下：



為它只是約定俗成的，所以，在大家共同承認、遵守此種表達的方式之下，我說它是先天地已被決定了的。

例如：

（什麼是人？）

→（人的特質之一是：）

→（人經常感覺寂寞）

→（所以他要求某種形式的社會生活）

→（但社會生活往往要求人對它盡某些相對的義務）

→（所以人爲了解決他的寂寞就必須付出某種代價）

→（人因著天性中的特質而必須對社會付出）

→（人因著天性而對社會付出）

→（對社會的付出是人的命運之一）

於是，在絕大多數的情形下，受限於我們的語言、文字的天性，任何的推論，往往是不可能周全的。〔註2〕情形和上一點如出一轍，在這種狀況之下，我如何使我的讀者，願意信任我，而跟著我的線索繼續探討下去呢？

爲了解決這個難題，我必須嘗試一種新的寫作體例。

那就是：

我在凡是對引文或推論而得的結論缺乏充份說明的章節之中，以〔問題 X〕或〔待續 X〕所標示的疑問句或直述句來指出所缺乏的說明；同時也藉以暗示，該處所陳述的論點與整體理論架構的內在關聯。然後，當然，在其後的適當章節（當所有必須的線索都齊全之後），例如每一章的結論部份或全篇論文的最後結論部份，再總的作一個完整的說明。

五

最後，由於我必須儘可能排除論述過程中在論點上的可能跳躍，所以，在義理的說明上，我必須採取非常緩慢的速度，以提供諸位對這個新方向一個充份的理解基礎；因此，我必須請求我的讀者在閱讀這篇論文的過程中，給予它相當的耐心與諒解。

我相信，對一個新方向而言，這應該是一個合理的要求。

〔註2〕關於這點，我們會在第二章中，繼續加以說明。

第一章 語言的本質

前 言

這一章的目的在於企圖釐清語言的本質，或提供一個關於言說現象，較清晰、較全面性的鳥瞰。

進行的次序將是，我先提供一個禪宗對於言說現象的明確意見。此對言說的意見原本即已貫穿著整個佛教的智慧，由釋迦牟尼開始，一直到中國禪宗初祖達摩東渡，傳二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，至六祖慧能才大振禪風，明顯樹立頓教法門。

其次，我將藉由索緒爾的《通用語言學教程》〔註1〕中對語言的考察和維根斯坦在《邏輯哲學論說》〔註2〕與《哲學探討》〔註3〕中對語言與哲學的探討來逐步展現兩人對言說現象與哲學之關係的探索成果。如此我們將可以對言說的諸現象獲得一個較為恰當的掌握，進而可以對它的本質作一個公允的裁決。

〔註1〕 Ferdinand de Saussure: *Course in General Linguistics*, edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, in collaboration with Albert Riedlinger, translated by Wade Baskin, The Philosophical Library, Inc., Taipei, 1959. 以下簡稱《教程》。

〔註2〕 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by D. F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1974. 以下簡稱《論說》。

〔註3〕 Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell & Mott, Ltd., Oxford, 1967. 以下簡稱《探討》。

第一節 禪宗對言說現象的意見

《大梵天王問佛決疑經》卷上，〈初會法付囑品第一〉：

爾時世尊四視而言，我今涅槃時到，汝等有所疑者，一一可問，勿遲滯，爾□大梵天王，即引若干眷屬來，奉獻世尊於□□羅華，各各頂禮佛足，退坐一面，爾時世尊即拈奉獻□色婆羅華，瞬目揚眉，示諸大眾。是時大眾默然無措，□□有迦葉□□破顏微笑，世尊言，我有正法眼藏，涅槃妙心，即付囑于汝，汝能護持，相續不斷。時迦葉奉佛勒，頂禮佛足退。……然今復拈華示眾，……夫諸佛密意者，以言辭而不可測度，何以故，是法非思量，分□□能解，即是唯佛與佛究盡法，汝等□□□當知，以其言辭者，則每會隨宜之法也，不隨宜之法，則不可言說，是故有如是□□□事，汝等當知，如是法不自法也，不他法也，復雖不離自他法，眾生親證而得焉，一切諸佛亦復然矣。而今付囑如是法於迦葉者，迦葉久遠成佛。……

〔註4〕

《大涅槃經》卷二：

爾時佛告諸比丘，汝等不應作如是語，我今所有無上正法，悉以付囑摩訶迦葉，是迦葉者，當為汝等作大依止，猶如如來為諸眾生作依止處，摩訶迦葉亦復如是，當為汝等作依止處，譬如大王多所統領，若巡遊時，悉以國事付囑大臣，如來亦爾，所有正法，亦以付囑摩訶迦葉。〔註5〕

《五燈會元》卷一：

世尊因有異學問：「諸法是常邪？」世尊不對。又問：「諸法是无常邪？」亦不對。異學曰：「世尊具一切智，何不對我？」世尊曰：「汝之所論，皆為戲論。」世尊一日示隨色摩尼珠，問五方天王：「此珠而作何色？」時五方天王互說異色。世尊復藏珠入袖，卻抬手曰：「此

〔註4〕續藏經，冊八十七，頁303。標「□」處為原文字脫落者。以下引出《佛祖統記》卷五，大正四九頁170下，所載王安石所言此段者，以補充脫落：

梅溪集》荊公謂佛慧泉禪師曰：『世尊拈華，出自何典？』泉云：『藏經所不載。』公曰：『頃在翰苑，偶見《大梵天王問佛決疑經》三卷，有云：梵王在靈山會上，以今色波羅花獻佛，請佛說法，世尊登座，拈華示眾，人天百萬，悉皆罔措，獨迦葉破顏微笑，世尊曰：吾有正眼法藏，涅槃妙心，分付迦葉。』

〔註5〕《大正藏》，冊一二，頁377，下攔。

珠作何色？」天王曰：「佛手中無珠，何處有色？」世尊嘆曰：「汝何迷倒之甚！吾將世珠示之，便各彊說有青、黃、赤、白色；吾將真珠示之，便總不知。」時五方天王悉皆悟通。……世尊因有外道問：「不問有言，不問無言。」世尊良久。外道讚嘆曰：「世尊大慈大悲，開我疑雲，令我得入。」乃作禮而去。阿難白佛：「外道得何道理，稱嘆而去？」世尊曰：「如世良馬，見鞭影而行。」〔註6〕

禪宗宗旨：

教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。

以上的第一、二段引文，為禪宗由釋迦牟尼處，得傳此一以心傳心之法的諸多根據之一。段三則是世尊實際教誨的記錄，由此才有第四段的禪宗的根本宗旨。由第四段引文的前兩句「教外別傳，不立文字」，我們可以覺察到，這是一個非常明顯的有關於語言的主張，所以，我們可以由對這二句話的理解，來作為進入禪宗智慧的線索。

—

《楞伽經》卷三：

佛告大慧：一切聲聞緣覺菩薩，有兩種通相，謂宗通及說通，大慧：宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明輝發，是名宗通相。云何說通相，謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便隨順眾生，如應說法，令得度脫，是名說通相，大慧：汝及餘菩薩，應當脩學。

佛告大慧：三世如來，有兩種法通。謂說通、及自宗通。說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者，離自心現，種種妄想，謂不墮一異，俱不俱品。超度一切心意意識，自覺聖境界，離因成見相，一切外道聲聞緣覺，墮二邊者，所不能知，我說是名自宗通法。大慧：是名自宗通，及說通相，汝及餘菩薩摩訶薩，應當修學。爾時世尊欲重宣此義，而說偈言。

我謂二種通 宗通及言說

〔註6〕《五燈會元》，（宋）普濟著，文津，臺北，1991。

說者授童蒙 宗爲修行者〔註7〕

由以上這二段關於說通與宗通的分別，我們可以理解如下：說通與宗通是諸菩薩們應當一併修學的教化能力與實踐方法；

說通，是一種透過九部種種教法來教育、開導眾生的能力。

宗通，是一種遠離言說文字妄想，藉自修、自證的實踐心行，以悟入佛道的方法。〔註8〕

再回到「教外別傳，不立文字」的問題上。由《楞伽經》這兩段關於宗通與說通之分別的經文，再一次和以下兩段文字比較：

《大梵天王問佛決疑經》卷上，〈初會法付囑品第一〉：

爾時世尊即拈奉獻□色婆羅華，瞬目揚眉，示諸大眾。是時大眾默然無措，□□有迦葉□□破顏微笑，世尊言，我有正法眼藏，涅槃妙心，即付囑于汝，汝能護持，相續不斷。時迦葉奉佛勅，頂禮佛足退。

禪宗宗旨：

教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。

我們似乎可以有如下的理解：

「教外別傳，不立文字」，指的是外於佛教九部種種教法，不依言說、文字而傳的佛法。因此，這兩句話應該可以被視爲：世尊的另一種教育方式。這一種新的教育方式與說通的舊教育方式，倘若從表面上對言說、文字的運用上來看，幾乎是完全相反的。

〔問題一〕

爲什麼沿著正好相反的路徑，卻能達到相同的目的呢？究竟語言、文字

〔註7〕《楞伽經》經文，引自《楞伽大義今釋》，南懷瑾述著，老古文化事業公司，臺北，1991。又，該書的《楞伽經》經文，以臺北市善導寺、臺灣印經處出版的《楞伽經》爲根據。

〔註8〕源於《楞伽經》，佛教傳至中土而有宗門、教門之分；宗門即宗通，即自參自證之實踐禪法；教門即說通，即不離自性，不墮二邊，說法自在之教理。（以上說法，見《禪宗源流與修持法》，月溪禪師著，天華，臺北，1980，pp.49-51）但這種簡略的分類會造成重大的誤導，讓聽者以爲：宗門與教門爲平行的兩種成佛途徑，宗門重心行，教門重口說；並進而造成種種莫需有的紛爭與障蔽。倘若我們從《楞伽經》這兩段經文仔細來看，這兩種通相應該是並具於一身的；宗通爲本，世尊指示其爲遠離文字妄想，自修自證成佛的實踐法門；說通，是爲教化眾生的能力，能於隨應說法中，不離自性，不墮言語二端虛幻妄想，設巧方便，以善導眾生遠離文字妄想，緣自覺趨光明輝發。

的本質是什麼呢？爲什麼對它抱持著贊同與反對，兩種不同態度的方法，居然都能終於達成相同的目的呢？

在這一章中，我們的主要目的正在於解決關於言說與文字的疑惑。因此，接著我們再繼續看三段有關於言說與文字的經文。

《楞伽經》卷三云：

大慧復白佛言：「如世尊所說，我從某夜得最正覺，乃至某夜入般涅槃，於其中間，乃至不說一字，亦不已說當說，不說是佛說。世尊！如來應供等正覺，何因說言，不說是佛說？」佛告大慧：「我因二法故，作如是說……」

《五燈會元》卷一：

世尊臨入涅槃，文殊大士請佛再轉法輪。世尊咄曰：「吾四十九年住世，未曾說一字，汝請吾再轉法輪，是吾曾轉法輪邪？」

《金剛經》非說所說分：

若人言，如來有所說法，則爲謗佛，不能解我所說故。〔註9〕

第一段的《楞伽經》引言與第二段《五燈會》¹⁴元上的記載，世尊都明確地否認自己在四十九年當中曾經說過一個字。可是，在他如此說的當下，他難道不正在說話嗎？這不是很明顯地自相矛盾嗎？然而在第三段的《金剛經》裡，我們似乎可以找到一個線索。

這個線索的意思是說：這個表面上的矛盾，關於究竟是有說、還是沒說的爭端，完全是因爲人們不了解佛所說法的意義而引起的。

所以，在此我們似乎可以得到一個心得：

究竟，對佛有或沒有說法的裁決，端視我們不了解佛所說法的意思而定。所以，在現實上，在我們的經驗觀察裡，佛的確像我們一樣有開口說話，指示我們以解脫成佛的方法，但是，假如我們終於可以了悟佛所說法的真義的話，我們是不會宣稱佛有所說法的。

二

對於這個心得，可以用一個例子來說明。

「神珠衣櫃」之喻：

〔註9〕《金剛經》，取自一般流通本。

舉例來說，倘若你正因為蠹蟲咬壞衣服而苦惱。可是事實上蠹蟲的繁殖又是因為你的衣櫃緊靠浴室，太過潮溼所引起，但是你不但不知道其中緣故，又懶得去移動笨重而潮溼的衣櫃，只是天天對你的摯友抱怨你的衣服逐漸被咬壞。

一天，你的摯友送你幾粒據說非常名貴的白色神珠，並與你合捧珠子照相留念，然後囑咐你將它用布分開包好，藏放在衣櫃的衣服堆裡和衣櫃的所有角落，而且一定要透過陽光由外面曝曬衣櫃，再間接烘暖衣服，如此才可以保存這些稀世之珍。於是你爲了要好好保存這些神珠，就千辛萬苦地把衣櫃移到窗邊乾燥向陽處，又天天以吹風機烘乾潮溼已久的衣櫃。一個月後，那個送你珠子的摯友打電話通知你，說他明天要過來看那些神珠。這時，你卻發現那些神珠不見了！而且你又千真萬確地知道沒有遺失或遭竊。你因而心中懊惱萬分，而且心焦如焚，不知如何是好。

現在，你該怎麼辦呢？你想像著，倘若明天你的摯友知道了這件事之後，因而勃然大怒地逼問你，他究竟有沒有給你那些神珠時？你該如何回答呢？

回答有，可是又莫名其妙的失蹤了，無法對摯友交代。回答沒有，可是明明又有相片爲證，怎樣也無法耍賴。

當天夜裡，你輾轉反側，無法入眠，既痛惜珍寶失蹤，又自覺無顏面對摯友。天色才剛微亮，你就不安地又去搜索已經翻了幾百遍的衣櫃。忙亂之間，你突然發現所有的蠹蟲都不見了，而且衣櫃中的衣服都淡淡地透著絲絲樟腦的餘香，這時，你才終於恍然大悟究竟發生了什麼事。

天大亮後，你的摯友來了，他微笑著問你：我有沒有送你神珠？

這時，你該如何回答呢？你還會像前一天那樣地作有或沒有的回答嗎？究竟該如何回答呢？究竟發生了什麼事？

以上的這個譬喻意謂著什麼？讓我們再來看一段《五燈會元》的記載和回顧剛才《金剛經》的引文。

《五燈會元》卷一：

世尊於涅槃會上，以手摩胸，告眾曰：「汝等善觀吾紫磨金色之身，瞻仰取足，勿令後悔。若謂吾減度，非吾弟子。若謂吾不減度，亦非吾弟子。」時百萬億眾，悉皆契悟。

《金剛經》非說所說分：

若人言，如來有所說法，則爲謗佛，不能解我所說故。

〔問題二〕

爲什麼說世尊滅度或不滅度都不對呢？百萬億眾究竟都契悟了什麼？又，佛的真義究竟是什麼呢？

三

以下兩大段引文皆引自《楞伽經》。據傳禪宗初祖達摩傳法給二祖慧可時，所付經書即爲《楞伽經》。

《續僧傳》卷十六〈慧可傳〉：

初，達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。〔註10〕

又，《楞伽經》在全部佛法與佛學中，無論在思想、理論或修證方法上都是很主要的經典。〔註11〕由於《楞伽經》中的這兩段經文都對言說現象作直接的說明，因此我將首先對經文分段作白話解釋，並再把每段經文中對語言的意見清楚地條列出來，以供在下一節作討論之用。

《楞伽經》卷三云：

- 3.1 爾時大慧菩薩白佛言，世尊，如世尊所說，菩薩摩訶薩當善語義，云何爲菩薩善語義？云何爲語？云何爲義？佛告大慧諦聽諦聽，善思念之，當爲汝說。大慧白佛言，善哉世尊，唯然受教。
- 3.2 佛告大慧：云何爲語？謂言字妄想和合，依咽喉唇舌齒齦頰輔，因彼我言說，妄想習氣計著生，是名爲語。大慧：云何爲義？謂離一切妄想相、言說相，是名爲義。
- 3.3 大慧：菩薩摩訶薩，於如是義，獨一靜處，聞思修慧，緣自覺了，向涅槃城。習氣身轉變已，自覺境界，觀地地中間，勝進

〔註10〕《大正藏》，冊五十，頁552，中欄。

〔註11〕語見《楞伽大義今釋》，南懷瑾述著，老古文化事業公司，臺北，1991。自述，頁1。全段原文如下：

《楞伽經》，它在全部佛法與佛學中，無論思想、理論或修證方法，顯見都是一部很主要的寶典。中國研究法相唯識的學者，把它列爲五經十一論的重心，凡有志唯識學者，必須要熟悉深知。但注重性宗的學者，也勢所必讀，尤其標榜傳佛心印、不立文字的禪宗，自達摩大師東來傳法的初期，同時即交付《楞伽經》印心，所以無論研究佛學教理，或直求修證的人，對於《楞伽經》若不作深入的探討，是很遺憾的事。