

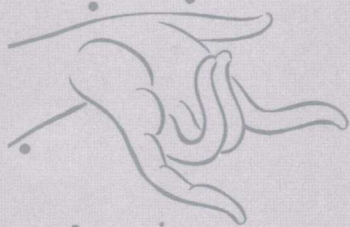
楞伽經

佛学经论导读 13

主编：谈锡永

导读：谈锡永

释文：释素闻



中國書局

B94/51

:13

2009

佛学
经论
导读
13

213

楞伽經

主编：谈锡永
导读：谈锡永
释文：释素闻

中国书店

图书在版编目 (CIP) 数据

佛学经论导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,

2009. 4

ISBN 978—7—80663—665—7

I. 佛... II. 谈... III. 佛经 IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 047035 号

佛学经论导读

谈锡永 主编

责任编辑: 润农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京建泰印制有限公司

开本: 880×1230 1/32

版次: 2009 年 4 月第 1 版 2009 年 4 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

书号: ISBN 978—7—80663—665—7

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,

当地新华书店售罄者可由本社邮购。

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论,是为了修学的需要。所说证空性,如何去证空性呢?那就非依次第修学不可,那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时,实无“空性”可证,唯现证“乐空无二”,这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”,行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立,如是于中观始有“四重缘起”的观修,于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基,其旨趣所在,是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论,宜由修学着眼。若离修学去理解,则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学,则会觉得其不纯,既非纯说“唯识”如《解深密经》等,亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑,向敦珠无畏智尊者(Dudjom Rinpoche)请开示。尊者只答一句:“《楞伽》说菩萨的心识,但菩萨亦由凡夫起修,是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示,才得叩开“如来藏”的大门,建立“了义大中观”见,亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门,无非只是心理改造,由凡夫改造为圣者,即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时,亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”,便即是心的行相,也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”,即是“圣凡心理状态”的分

析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

護錫社

别 序

《入楞伽经》(*Lankāvatāra-sūtra*)是一本难读的经典。

说它难读,并非因为经中的名相深奥,而是因为它的主旨难明。

本经在中国汉土传播,有三个主要系统。两个属于禅宗,另一个为法相宗。禅宗与法相宗,在见地与修持取向上本大异其趣,却同时以本经为依止,足见两宗对本经主旨的体会,已各有不同的观点。至于禅宗两系,古师以一乘教讲说本经,谓系据南天竺所传;后来则改用《摄大乘论》(*Mahāyānasamgraha*)讲说本经。同一禅宗,对本经竟亦有不同的观点,更可见经义之难明也。

印度论师中,属“瑜伽行中观派”(Yogācāra-Madhyamaka)者皆重视《入楞伽经》,如入藏地初传佛法的寂护(*Śāntaraksita*),即谓经中的《总品》已尽摄大乘佛教义理。至于藏地密宗宁玛派,其最高法门“大圆满”,即依《入楞伽经》作为基本经典。这样一来,便更增加了本经的复杂性,其主旨似更模糊。所以一向以来,学者皆谓《入楞伽经》难读。

笼统的说法,便谓《入楞伽经》是结合如来藏与唯识思想的经典。然而这样确定本经的主旨,实嫌简率。盖经中处处说“如来藏藏识”,“藏识”即是阿赖耶识,由是自可说

之为如来藏与阿赖耶识的结合。但这样说，却只实为皮相而已。问题在于：经的要旨不能轻轻地用“结合”一词来交代。如何结合？转出什么义理？这义理代表什么样的修持见地？如是种种问题，主“结合”说者却都未能给出令人满意的答案。

若据藏密宁玛派的观点，本经实主说如来藏。《入楞伽经》本已明言，释尊下降楞伽演说自内证智境界，此境界便即是如来藏。亦可以说是释迦的心识状态，然而佛的心识状态，已不称为识，通常皆称之为“智”。

然则何以却会牵涉到藏识呢？

《入楞伽经》对此其实已很明显，一切如来的智境都无可说，亦且不可思议，以其已超越识境的语言文字以及一切概念。不过，如来的智境亦非不食人间烟火般茕然独存，凡有智境，必同时自显现而成识境，这个识境，周遍一切处、周遍一切界，用现代语言来说，即是自显现而成一切时空的世界。关于这点，由于时代限制，于口耳传承中便说之为“甚深缘起”、“极密缘起”，亦即四重缘起中的“相碍缘起”（一切时空皆因应其相碍局限而成显现）。

所以，如来藏这佛的智境，在我们的时空世界便自显现而成为藏识。因此，《入楞伽经》是这样来定义如来藏的——“名为藏识的如来藏”。不过，在旧译三种《入楞伽经》中，都译失了句义，依然笼统因循译为“如来藏藏识”（tathāgatagarbha-ālayavijñāna），遂令智境与识境的关系不明。笔者已据梵本将本经重译，目前复依藏译及日译作出修订，希望一年后能够出版，读者若能读此新译，自当对

“如来藏藏识”有明确的理解。

如今，但依古义一说如来藏——简单地来说，“如来藏”其实有三种境界：佛的心识法尔不受污染，我们将这种境界名之为“不空如来藏”；菩萨藉修习力，可令心识当下离诸烦恼污染，我们将这种须藉修习作为基础的当下离垢心识，名之为“空如来藏”；凡夫心识必受污染，我们将这污染的心识境界，名之为“藏识”。

所以《入楞伽经》处处提到“如来藏藏识”这一名相，实在并非是将如来藏与藏识二者“结合”，它其实是用这名相来统称上述的三种心识境界，用来显示如来的内自证智境，以及由修习力而能成显现的菩萨心境，与内自证智所自显现的识境。

宁玛派这种见地，在藏地本土亦已几乎失传，是故许多得“大圆满”传承的喇嘛，于著述时都未将之表出。这失传有其历史原因——

我国藏地初传佛教之时，汉土禅宗和尚摩诃衍入藏地传法，得没庐王后信仰。可是在辩论时，摩诃衍却输给了印度瑜伽行中观派的论师莲花戒(Kamala śīla)，加上没庐王后后来又毒死自己的亲子，藏地臣民对她非常反感，因此便造成藏土传法须忌讳禅宗的局面。

还不只这样。藏密格鲁派(黄教)草创时期，跟觉囊派竞争得很激烈。他们都传“时轮金刚”，然而在见地上却大有差别。觉囊派主如来藏“他空见”之说，格鲁派祖师宗喀巴大士却主中观应成派之说，由是两宗便势成水火。后来格鲁派执掌政权，便逼觉囊派改宗，此派一废，藏密论师谈

如来藏时便十分小心翼翼。

宁玛派受到上述历史因素的影响，因此对“大圆满”的如来藏思想便只重口传。虽然，宁玛派的如来藏见地不同觉囊派，觉囊派持“他空见”，跟宁玛派的“了义见”不同，但受到的压力则只有轻重之别而已。然而一旦掌握了这有关如来藏的见地之后，再读宁玛派祖师的论著，便会觉得许多论著其实已贯穿了这个见地，只不过未白纸黑字地将之写出来而已。（据敦煌出土资料，则宁玛派古师却未受历史因素影响，所以亦有些文献白纸黑字表明如来藏这一见地。可是这些文献皆未翻译为汉文，姑置之不论。）

由宁玛派的如来藏思想，可以解释《入楞伽经》的传播分歧。

宁玛派的“大圆满”，本属印度瑜伽行中观派的修习（当时未有“大圆满”之名）。这一派修习的特点，跟瑜伽行派不同之处，在于不以“转识成智”为究竟，而瑜伽行的唯识今学派则以之为究竟。然则二家却亦有相同之处，即同样重视心识境界。由是即可说明为什么法相宗会将《入楞伽经》视为本宗所依的经典，这应该是秉承印度瑜伽行派论师的传统。

至于汉土禅宗，由初祖菩提达摩起，至五祖弘忍，以及与六祖慧能同时的神秀，都一直重视《入楞伽经》，这即是因为禅宗古师的见地，实同藏密宁玛派“大圆满”的见地，皆以心识当下离垢为修持目标。后来禅宗改用《摄大乘论》来说《入楞伽经》，实已偏离了印度论师的传统，也可以说是对禅宗古师的离异。

本经“导读”，即以宁玛派的见地作为根据。由此见地，可认为本经实全说如来藏。也可以这样说，本经实演说佛、菩萨、凡夫等三种心识。持这见地以读《入楞伽经》，即无晦涩难通之处。如若不然，只在名相上做工夫，或只依唯识的观点来诠释，恐怕都未能通达本经的要旨。因此“导读”中所发挥的如来藏思想以及《入楞伽经》经旨，对汉土学者来说应该有一份新鲜的感觉。然而我们却不妨持此观点来研读四祖道信以上的禅宗祖师论述，当会发现，他们的观点即与此见地吻合。

至于宁玛派祖师的论著，则可用龙青巴尊者的《心性自解脱论》(*Sems nyid rang grol*)、《法性自解脱论》(*Chos nyid rang grol*)及《平等性自解脱论》(*mNyam nyid rang grol*)为例。若持上述观点研读，便当于见地上生胜解。凡夫具心性，菩萨具法性，佛具平等性。然而自性圆满清净则一，故任从一路而入皆可证自解脱。这便与前说如来藏的见地一致。这个说法，亦即释尊所说的三解脱门——空解脱即心性自解脱，无相解脱即法性自解脱，无愿解脱即平等性自解脱。

甚至持此见地来认识唯识学说，也会领悟到，这是对凡夫心识，以及对修行时所现的心识境界，作一系统分析。盖行者必须对心识境界有所确认，始能谈得上心识修习也。

由此可见，《入楞伽经》所贯穿的，实为佛法修习的最高法门，以当下自解脱为目标。这法门，亦即是文殊师利菩萨及维摩诘居士所演说的“不可思议法门”。

希望本文以及“导读”，能破解学者对《入楞伽经》的疑难。若有少分利益，应当感谢宁玛派近代法王敦珠无畏智金刚尊者的教导。

護錫社

二〇〇四年岁次甲申五月修订版序

前 言

《楞伽》是一本十分重要的佛家经典。印度及中国汉地、藏地，三地的佛家都与本经有很深的渊源。

在印度，称为“空宗”的中观派，以及称为“有宗”的唯识学派，都重视对本经的研究。

据藏地宁玛派说，公元1世纪“大圆满”法系大师俱生喜金刚(dGa' rab rdo rje)所传的颂偈，即有与《楞伽》相同的法义。这种法义，后世称之为“大中观”，即为中观究竟真实义。阐扬这法义的，后人名为“瑜伽行中观派”。

于公元7世纪时，受藏王赤松德真迎请入藏弘法的阿阇梨寂护(Śāntaraksita)，即瑜伽行中观自续师，他持自续派的观点，虽跟“大中观”的观点不同，但这只是道次第的差异。后来莲花生大士入藏，遣遍照护(Vairocana)赴印度求法，所求来的便已是瑜伽行中观的“大中观”法门。由是藏密即能秉承印度古学，以“大中观”见，修“大圆满”法。

在寂护之前，有印度学者写成了一本《究竟一乘宝性论》(Ratnagotravibhāga，本论已由笔者重新翻译，收入《宁玛派丛书》见部)。藏地认为此论乃弥勒菩萨所造，汉地则说是坚慧论师所造。然而二者都属瑜伽行中观派。该论所发扬的，便亦即《楞伽》的观点。

今人研究《楞伽》，或认为是空宗的经，或认为是有宗的经，或认为是刻意企图沟通空、有两宗的经。但无论如

何，印度佛学的两大支流都同时重视《楞伽》，这却是不争的史实。

至于在汉地，公元5世纪时菩提达摩西来，传法与慧可，当时即以“四卷楞伽”交付，由是开创了“楞伽宗”。

一般说法，说达摩嘱慧可以“楞伽印心”，所谓“印心”，即是印证行者所证的心识境界。然据慧可传记，则达摩的说法是：“我观汉地，惟有此经。仁者依行，自得度世。”这样，达摩所重视的，除了印心之外，恐怕还有度世的一面。

慧可有一首很有名的偈颂，是因为有一位向居士致书来问，慧可故造此颂作答，其中有两句说：

观身与佛不差别 何须更觅彼无余

这两句偈颂便即是《楞伽》的主旨，因为众生皆具佛性，所以从这意义来说，众生与佛便无差别。慧可宣扬《楞伽》这种思想，大概便即是度世的作用。

值得注意的是，汉地禅宗与藏地宁玛派的“大圆满”，有很多相似的地方，都重视一心契入法界，不起分别，亦认为一切众生都本具佛性，即《华严》之所谓“心佛众生，三无差别”。他们的修持手段亦颇为相似，而且都同时重视《楞伽》，从这一点来讲，可以说凡重视实修实证的佛家宗派，对《楞伽》都重视有加。所以研究《楞伽》，若只研究其名相法义，作诸般争论，恐怕并不是一个正确的方向，因为实修与理论到底是两回事。

据传记，慧可于讲授《楞伽》之后，每叹息说：“此经于四世之后，变成名相，一何可悲！”由此可知，后人研究《楞伽》的方向，实在被慧可料中。一旦成为名相之学，本经的精义便模糊了。

今依藏密宁玛派的观点，亦即“大中观”的观点，为研读本经的初学一述经中的密义。这样做，并非将本经硬扯入密乘，而是因为印度晚期的论师，的确用本经来配合密乘的修持。本经出世时，密法早已流行。藏密的“大圆满”由俱生喜金刚于公元1世纪开始传播，法系彰彰可考，而本经面世，最早亦恐怕是公元3世纪的事。

近人不知印度密宗的源流与史实，误认为“无上密”是密宗后期发展的产物，因此认为至公元7世纪时才有“无上密”建立，实在将事实推迟了近六百年。由此误认，于是便反认为《楞伽》引导了“无上密”的出现，未免本末倒置。若依宁玛派的说法，本经实在只是“大圆满”法义的表达，跟《宝性论》的用意相同。是故此一经一论所表达的“大圆满见”或“大中观见”，实为佛家修持最高境界的基础，亦是诸佛的最深密意。

释素闻