

楞伽经概说

印海法师著

选自‘觉有情’法印寺文教中心发行

[一、本经的异译](#)

[二、四卷楞伽与禅宗之关系](#)

[三、本经的特色](#)

[四、本经之内容](#)

[五、本经之组织及其大意](#)

一、本经的异译

四卷本《楞伽经》具足称为《楞伽阿跋多罗宝经》。是属于大乘三系中综合了‘虚妄唯识系’及‘真常唯心系’之重要经典，亦即说明唯心、如来藏及阿赖耶识之教义。在中国所翻译的众多经论中，梵文的原典绝大多数已经散佚，现在发现仅有的九部经之梵文原书，其中一部就是本经。另外还有《八千颂般若波罗蜜经》、《入法界品〈华严经〉》、《十地经》、《三昧王经〈月灯三昧经〉》、《法华经》、《如来秘密经》、《大方广庄严经》、《金光明经》。梵文原典的发现大约是在七十四年前一位英国外交官洪基恩在尼泊尔首都加德满都偶然中所发现。这对研究《楞伽经》之原始资料有很大的帮助。

《楞伽经》在中国四种译本中，第一次翻译本已经逸失，其他三译尚存。今顺著时代先后，略述如下：

第一译本：四卷《楞伽》是中天竺国昙无讖三藏法师，他于西元四一二年来华，在北凉之首都姑臧地方，于八年中译出。他曾经译出《大般涅槃经》四十卷。何时译出《楞伽经》不得详知。因为昙无讖示寂于西元四三三年，大概是从四一二年即开始著手翻译，到四三三年之间译出此《楞伽经》罢。他被刺客杀死，时年仅四十九岁。现在所获得梵文原典想来也并不是昙无讖所依之原典。可惜，此译本今已散佚，无法对照。

第二译本：《楞伽阿跋多罗宝经》四卷、一品，方便称为‘宋译’。中天竺求那跋陀罗（此云功德贤）三藏法师于西元四四三年（刘宋、元嘉二十年）于丹阳祇洹寺译出。于西元四三五年由海路来到中国，于航海途中，风停船止，不得继续航行，饮水食物不继，船上诸人不知如何是好？于此危急情况之下，由于求那跋陀罗之修持秘密法门，使令起风，顺著风势而降下大雨，因而大家免于饥渴而死。他所翻译经典中，另有《胜鬘经》、《鸯掘魔罗经》、《杂阿含经》等，于西元四六八年示寂，享年七十五岁。

第三译本：《入楞伽经》共十卷、十八品。北天竺国菩提流支（‘觉爱’之意）三藏法师于西元五一三年（北魏、延昌二年）洛阳永宁寺译出。方便称为‘魏译’距‘宋译’后约百余年。法藏大师曾于《入楞伽心玄义》中批评说：‘其十卷虽文品少具，圣意难显，加字混文者泥于意，或致有错，遂于明明之正理，以滞于方言’。然

而，现今缺少‘魏译’之梵文原典，不知法藏所批评其短处是否确当？或者现存之原典上就是如此。翻译者必须具足第一卓越梵、汉文的能力方可融会贯通。毋宁说，菩提流支所用的梵文原本一开始就具有多少冗漫之倾向。又或因菩提流支为了帮助原典之通顺可读，混加了个人的一些注解，读者又无从辨别经典正文与个人的注解之差别，因此，《楞伽经》不但原文艰涩，而且在教义上同样的难解。若从文学的立场看，这也是初期之印度传道者于翻译中所带来的混乱状态之表现。

第四译本：《大乘入楞伽经》，七卷、十品，唐代于阗国实叉难陀（此云学喜）三藏法师于西元七〇〇年（唐、久视元年）至七〇四年（唐、久视五年）于国都佛授记寺奉敕令译出，为方便称为‘唐译’。最初是‘粗译’，他因为必须回去本国省望年老的母亲，所以无法勘校。于西元七〇二年，有吐火罗三藏法师弥陀山来华，此人住天竺二十五年，精通三藏，特别精通《楞伽》之玄旨。在当时帝王之敕令下，又请复礼、法藏大师等高僧协助，再勘译弥陀山之未定稿。武则天后并为之作序文。法藏大师对此译本评论说：‘详五梵本，勘二汉文，取其所得，正其所失，累岁优业，当尽其旨’，由此可见，第四译之文意内容超越过以前现存的二译本，并且文笔通顺、详实。

综观以上所说四种译本，最初昙无讖所译是西元四二〇——四三〇之时。再过十年，求那跋陀罗于西元四四三年译出第二译，都是四卷本，达摩传授于慧可者是第二译本。在经过不足一百年期间，于西元五一三年由菩提流支所译第三译本增加为十卷。又经过不足二百年，由实叉难陀于西元七〇〇年，在唐代译出有七卷，此七卷本之文意，在四卷本与十卷之中间。从初译到最后译本，在中国大约经过三百年左右。又日本南条博士之梵文原典出版是经过一千五百年以后之事。说到年代的经过，本来并无任何深意；但想到人生旅程六十、七十已经衰老，今看到《入楞伽经》自身所受到变迁，又不知道是暗示了什么？

四卷《楞伽》最具特色，只有〈一切佛语心品〉一品，梵本、七卷本及十卷本之《楞伽》具有第一品乃至到第十品以及十卷楞伽更详分为十八品。依印顺导师在《华雨集》之‘楞伽阿跋多罗宝经释题’中说：

‘入楞伽经，凡十卷，分十八品。除第一〈请佛品〉、第十七〈陀罗尼品〉、第十八〈总品〉，余十五品与宋译相当。’

在《华雨集》《楞伽阿跋多罗宝经释题》之三‘文义次第’中说：

‘传说《楞伽经》有大本十万颂，一百五十品，虽确否难知，而现存《楞伽经》，则似为残本。大慧发一百八问，而所答不多；经末无流通分，题〈一切佛语心品第一〉，并无余品。〈楞伽正宗科判：第一、总问略答直示佛心一大科文，这与第二渐问广答渐入自心之一大科文完全是分开的二种不同的经文体裁。〉多氏〈西藏多氏著《印度之佛教史》说〉传系火后之一品，皆为残缺不全之证。〈多氏谓那烂陀寺所藏《楞伽经》，火后仅存〈如来心品〉，则宋译但作一品，犹是梵本之旧〉。唐、魏二译，前有罗婆那王〈请佛品〉，后有〈陀罗尼品〉、〈偈颂品〉，亦不足以言足本，就中唐译〈偈颂品〉，非本经〈制断肉章〉以前所有。而魏译作〈总品〉，则制断肉章以前重颂，除百八句颂以外，亦全部含摄在中。此〈总品〉，应为总集《楞伽》重颂而别行者。所有偈颂，应并有长行问答。虽长行有所阙佚，而以总行，犹得

传诵不失，乃附于残本之后。唐译见部分偈颂重出，乃删去之，改名为〈偈颂〉。此虽无古本可勘实，以理论之，其演变当如是。’

但铃木博士则持相反的立场说：

‘四卷宋译本确实是保存《楞伽》之原型，而七卷本及十卷本，经过了百年、二百年以后，在原始《楞伽》上添加了不少。只从外表看，不能骤下判断；但读到添加之部分，看出其内容，感知到在后代有所添加。关于这一点，说到圣典的开展发达，一切并非是单纯化的。或者从其内容意义方面看到中间具有变化行迹之路标。’

宋译之四卷本《楞伽》比较接近原型，这可从七卷本、十卷本对照来看，发觉到很多不同点。第一发现到，四卷本并没有各品之分类。七卷本分为十品，十卷本分为十八品。四卷本仅存有〈一切佛语心品〉，而又分为之一、二、三、四。法藏在其所著的《入楞伽心玄义》第八〈部类传译〉中说：

‘依所见闻有其三部，一、‘大本’有十万颂，《开皇三宝录》说：在于阆南遮俱乐国山中具有楞伽等十大本大经，各十万颂。二、‘次〈中〉本’有三万六千颂，如此所翻诸梵本中皆云三万六千偈，经中某品，即备答一百八问。如吐火罗三藏弥陀山亲于天竺受持此本。复云：西国现有龙树菩萨所造释论解此一部。三、‘小本’千颂有余，名楞伽訖伐耶〈訖利陀耶〉，此云楞伽心，即此本是，旧云干栗太心者，讹也。其四卷本，就中人更重略之耳。’

根据以上所说，《楞伽经》有大、次、小三种卷本；但此三本与历史上的所翻译来华之三种译本又不尽相同。唯宋译四卷是否就是指‘小本’千颂有余之‘楞伽訖伐耶’，不免有所疑问。所以在法藏之《入楞伽心玄义》之七〈释题目者〉最后说：

‘何故《楞伽》都名〈佛语心品〉者，准下文，此经一部俱是‘楞伽心也’。佛语者，准梵语正翻名为佛教，于佛教楞伽中此为中心要妙之说，非是缘虑等心，如般若心等，此是满〈全〉部之部〈原文是‘都’，恐是‘部’之谬也〉名，非别品目。’

法藏很明显的以四卷《楞伽》为三种译本之‘精髓 **Essence**’，七卷本与十卷本都没有这种倾向，因为后二本的品目各各别立，而四卷本没有，尤其是说到‘就中〈国〉人更重略之耳’之句中可以意会到得此中之意义。

法藏说到‘次〈中〉本’时，顺便说到：‘复云：西国现有龙树菩萨所造释论，解此一部’。

根据印顺导师在《楞伽经亲闻记》中否认此说。他说：‘说到弘通，先从印度说起。传说龙树弟子们有宏扬如来藏的思想；但在提婆所作颂中没有见到。又，龙树诸论中亦未引证过。一直到护法时代才提倡六经十一论的说法，所以此经是唯识宗所依之经典，亦可见此经是属于后起大乘。’可是在印度唯识宗到了安慧、月宫诸论师时代时，唯识家才弘扬此经。在无著、世亲所作诸论中亦未引用此经之文句。在印度只有中观家清辩论师曾以此经解释中观空义。其弟子静命及再传弟子莲华戒都一致说明中观与唯识相通并不相违，‘唯识是世俗方便，中观是胜义究竟’。但到了月称论师

即大大反对此一主张，说此经为非了义说，与中观格格不入。可见同一宗派思想，前后也有不同的看法。但应注意到‘经同论别’的论题，同依一部经，可分出多种的思想。唯识家以此经属中道义，中观家取其中部份空义是说明八不中道，因此此经在印度后期大乘中曾宏通一时。

从上文看来，后期中观家曾依此经解说八不中道义。但不是初期中观家初祖龙树曾作本经之释论。所以在《华雨集》〈一〉之本经《释题》之‘传译与宏通’一节中特别提出：‘在印度，或谓龙树门人，有弘如来藏法门者。菩提流支译提婆菩萨破《楞伽经》中，外道及小乘四宗论，似可证成此说。然以流支所译《二十唯识论》，题作《楞伽经唯识论》观之，则《楞伽经》之名，纯以译者意加，不足信也。’后文又说到：‘其中观学者，则清辩广引《楞伽》以证空义。静命师资，则依《楞伽》以为贯摄唯识、性空二家之证。月称则以《楞伽》为唯识见，非了义之中道也。’这与引证前文《见闻记》所说完全是一致的。

二、四卷楞伽与禅宗之关系

前文说到四卷本《楞伽经》是达摩传授给二祖慧可，并对慧可说：‘仁者依行，自得度也’。特将《楞伽》四卷亲手交与，这是《景德传灯录》及《续高僧传》中所记载。达摩是中国禅宗的初祖，继承者是慧可二祖，二人之间，如此亲手授受，可见本经在禅宗中是最重要的经典之一。但是有些佛教历史学者说：达摩并不是中国禅宗的初祖，可是在他以前，谁是初祖呢？也许有此《楞伽经》授受之史实；同时本经之宗趣特别与禅旨非常相应，所以中国与日本之禅宗所传之禅以达摩为开始。依据唐道宣之《续高僧传》中对四卷《楞伽》授受情形有如下的叙述：

‘初达摩禅师以四卷楞伽，授可曰：我观汉地唯有此经解，仁者依之，自得度世’。

又、《景德传灯录》是宋代道原编纂，比《续高僧传》较迟。有如下的记述：

‘师〈达摩〉又曰：吾有楞伽四卷，亦用付汝，即是如来心地法门，令诸众生，开示悟入。吾到此地，凡五度中毒，常自出入试之，置石石裂。缘吾本离南印，来此东土，见赤县神州有大乘气象，遂踰海越漠，为法求人，际会未谐，如愚若纳，今得汝传授，吾意已终。’

根据此一记事，看出是达摩自己持来《楞伽》四卷。道宣所写是：‘我观汉地，唯有此经’，表示此经已经存在中国；然《传灯录》之说，唯是‘吾有《楞伽》四卷’。然而，《传灯录》之记事下加一夹注，这是谁人加笔的，不得而知，其注说：

‘此盖依《宝林传》之说也。按宣律高僧传，可大师传云：初达摩以《楞伽经》授可曰：‘我观汉土，唯有此经，仁者依行，自得度世’，若如传所言，则是二祖未得法时，达摩授楞伽使观之耳。今传灯《录》乃于付法传衣之后言。师又曰：‘吾有《楞伽经》四卷，亦有付汝’则恐误也。兼言‘吾有’，则似是间未有也。此但可依马祖所言，云：又引《楞伽经》文，以印众生心地，则与理无害耳。’

说是‘马祖所言’，同样的也出在《传灯录》之‘马祖传’之一文中，此是引用之文，后来《楞伽经》传到马祖时代证明此中之情形。马祖（西元七八八年示寂）后达摩有二百五十年。他是六祖慧能之法孙辈，是确立中国禅之有贡献者。他对大众开示说：

‘一日谓众曰：汝等诸人，各信自心是佛，此心即是佛心。达摩大师从南天竺国来，躬至中华，传上乘一心之法，今汝等开悟。又引《楞伽经》文，以印众生心地，恐汝颠倒，不自信，此心之法各自有之。故《楞伽经》云：佛语心为宗，无门为法门。又云：夫求法者应无所求，心外无别佛，佛外无别心。不取善、不舍恶，净、秽两边俱不依怙，达罪性空，念念不可得，无自性故。’根据马祖之文，并未说到达摩授《楞伽经》于慧可；但由于经文中印证心地之说。《传灯录》本文之夹注者说明，以马祖之意有解说授受之事实，则‘吾有《楞伽经》四卷，亦用付汝’。或因经文之深意处，是宗依于自觉证智与禅宗之立场，是达摩自己所倡导之方便工具。又可证明慧可之体验也是达摩之态度，也不是没有根据的。这些又可解说为无不是由《楞伽经》所指示的。这即是夹注者意见用心之处罢。另外《传灯录》之记事中，即《楞伽经》具有不可思议之灵验，能作消毒之特异功能，想来达摩真像今日迷信者。然而深信经之功德，特别是具有不思议之力量。或者是作象征的解释，当时有人反对达摩特重禅定之宏禅，不求慧解，在反抗之人中设法有五次要毒死达摩之事实，因此特别强调此一灵验，可以推测到他当时弘禅的宗旨与当时佛教界有相当大的冲突！

《楞伽经》与达摩有很大的关系应该说是无疑问的。可是，另有一人完全否定了此一说明，那就是宋代达观昙颖（嘉祐五年（西元一〇六〇年）示寂，世寿七十三），他从禅宗绝对的立场及根据史实等说明。即《人天眼目》卷五说：‘僧自聪问：达摩大师自西天带《楞伽经》四卷来，是否？答曰：非也。好事者为之耳。且达摩单传心印，不立文字，直指人心，见性成佛，岂有四卷经耶？聪曰：《宝林传》亦如是说。颖曰：编修者不暇详讨矣。试为子评之。夫《楞伽经》三译，而初译四卷，乃宋天竺三藏，求那跋陀之所译。次十卷，元魏时，菩提流支译。流支与达摩同时，下药以毒达摩者是也。后七卷，唐天后代，于闐三藏，实叉难陀译。以上证之，先后虚实可知矣。仰山寂禅师亦尝辩之，其事甚明。’

依据昙颖的看法，《楞伽》是由其他人所译传来中国，与达摩无任何关系。至于授受传给慧可等之事，认为是没有可能。说传慧可之事虽然记事中不太清楚，但若从文章全体来看，昙颖最初好像并未留意此事，又、仰山寂禅师曾经辩论之事，今已不传。

在宋代，禅宗与天台之冲突非常强烈，天台说禅宗无视于圣典，排斥经教而将圣典作为旧纸要送到垃圾堆里去。然而天台以论理立宗，根据经典之文字，贯彻其主张；相反的以坐禅办道者为闲暇，攻击禅宗之弱点，自然各走极端。《人天眼目》之著者昙颖，在前文之辩驳，正说明‘当时义学之徒，相与造说，诬罔先圣，非毁禅宗’。昙颖等对于此事，所谓‘杜邪谬，而强辩之’。看出昙颖，不知就是义学之徒中之一人。从史实等上看，禅宗真正面目确实主张无视经教而不立闲文字。总之，达摩以《楞伽》作为禅宗之宝典，而授予慧可，仅是作为一种参考书之情形亦无不可。若从在心地之修行上看，谁也不会否认此一事实。又，《楞伽》所说是如来藏缘起，有禅之实地体验，同时若从言论上说明，或许诉之为自我的虚妄分别性。又，《楞

伽》说自觉圣智之境地，相当于禅之自觉精神，达摩特别对此经动了心。由此种种缘故，不可说《楞伽》中不包涵了禅宗之意趣。如此昙颖所说不免少有偏颇！在一切经典中到了禅宗时代，若是指示禅宗之神秘主义的是最为适合，正如达摩自己所说，除《楞伽》之外，其他皆不是‘心要’。

达摩以后禅者，无不以此四卷《楞伽》为所研究之参考经典。《续高僧传》之‘慧可传’之终末说：‘故使那、满等师，常赍四卷《楞伽》以为心要，随说随行，不爽遗委’。那、满等人是慧可之弟子，他们从始至终以《楞伽》作为左右伴侣。

《续高僧传》第二十五卷有释法冲之传记，此人是研究《楞伽》者，因与《续高僧传》著者道宣同一时代之人，是西历七世纪之中叶，为唐代开始之时代，其传说：

‘冲以《楞伽》，奥典沉沦日久，所在追访，无惮夷险，慧可后裔盛习此经，即依师学，屡击大节，便舍徒众，任冲转教。相续讲三十余遍。又遇可师亲传授者，依南天竺一乘宗讲之，又得百遍。其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻译，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯。专唯念慧，不在话言。于后达摩禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗。后行中原，慧可禅师创得纲纽，魏境文学多不齿之。领宗得意者，时能启悟，今以人代转远纰缪后学，可公别传，略以详之，今叙师承，以为承嗣，所学历然有据。达摩禅师后，有慧可、慧育二人，育师受道心行，口未曾说。可禅师后，粲禅师、惠禅师、盛禅师、那老师、端禅师、长藏师、真法师、玉法师（以上并口说玄理不出文记）。可师后，善师（出抄四卷）、丰禅师（出疏五卷）、明禅师（出疏五卷）、胡明师（出疏五卷）。远承可师后，大聪师（出疏五卷）、道荫师（抄四卷）、冲法师（疏五卷）、岸法师（疏五卷）、宠法师（疏八卷）、大明师（疏十卷）不承可师自依摄论者，迁禅师（出疏四卷）、尚德律师（出入《楞伽疏》十卷）那老师后，实禅师、惠禅师、旷禅师、弘智师（各住京师西明，身亡法绝）。明禅师后，伽法师、宝瑜师、宝迎师、道莹师（并次第传灯，于今扬化）。冲公自从经术，专以《楞伽》命家，前后敷弘，将二百遍，须便为引，曾未涉文，而通变适缘，寄势陶诱，得意如一，随言便异，师学者苦请出义。乃告曰：义者道理也，言说以粗，况舒在纸粗中之粗矣。事不获已，作疏五卷，题为私行，今盛行之。’（括弧内是原夹注）

读了《法冲传》之记事后，对慧可以后之《楞伽》研究之途径可以一目了然。也可以了解到达摩所倡之禅宗玄旨及《楞伽》之关系。所谓的‘念慧不在话言’，‘忘言、忘念、无得正观’等，这不但接触到禅之特质，也不外乎《楞伽》之宗旨。又读到魏国义学之徒由于不识达摩之禅而加排斥。又了解达摩另有一弟子名曰慧育（又名道育）修行禅理，口中不说任何之事。法冲说自己是‘得意如一、随言便异’，将所知义理用文字写在纸上‘粗中之粗’了。说出了禅宗是‘不立文字’音讯。达摩宗与《楞伽》之关系，就这样绵绵相继不断延续到法冲时代。

法冲时代是禅宗正统派五祖以后以《金刚经》代替了《楞伽》。然而，五祖弘忍、法冲皆与《续高僧传》著者道宣同一时代。看出道宣记述当时研究《楞伽》非常普遍而兴盛！在五祖时代《楞伽》之注疏也特别众多。虽然文句难解，但与实修禅者相为伴侣。可是，当法冲开始研究之时，看出已经‘沉沦日久’。然而从达摩到法冲时代不到一百五十年之间，所见到注疏也不过十部左右，法冲都一一读过。因当时不

同于今日印刷技术昌明，完全是手写本，不易向外传怖，在一人手中，不久也就散佚，深信盛行一时而又趋衰落！

《楞伽》除了禅的传承以外，也有瑜伽唯识派之传承，在慧可以下，例如迁禅师以下数人相承用《摄论》来解说《楞伽》。此派想是根据如来缘起而传承的罢。于禅宗系统中由唯识方面‘领宗得意’处，又把握住《楞伽》一经之要旨。然而在禅之方面，专修禅业，从事‘祖师西来大意’之参究，另一面以《楞伽》为禅经，特别留意此方面的阐明，法冲即属于后者一类之人。

神秀与《楞伽》之关系。神秀与慧能都是弘忍之弟子。神秀是宏传北禅，所谓是北宗之祖，慧能赴南方为南宗禅之源头。此是禅宗史上有趣的对照，今不详说。但是神秀一派是主张坐禅三昧，自己也是义学者，在讲经方面造诣很深。相反的，慧能一派以简易直截为宗旨，鼓吹不立文字之真正家风。神秀于唐中宗神龙二年（西元七〇六年）示寂时，中书令张说制其碑文，其中记述：‘特奉《楞伽》，递为心要’之句。看出神秀对禅之研究，深信《楞伽》为禅之心要，如同达摩以此经为心要，他亦以此经为心要，这是为使子孙相传之必然之要务罢！

与神秀相反，慧能方面是重视《金刚经》，六祖派下人说弘忍传授慧能之《金刚经》，不去多说。总之，慧能以后，以《金刚经》发挥禅宗之要旨。实际上说：禅是无论《般若》、《楞伽》乃至其他大、小乘经典，只要适合禅意都可拈出作为所依经典。并不专就那一部单行经典。所谓‘佛语心宗’，搜录‘佛语’，无不是禅。不过在方便上说，神秀是《楞伽》派，慧能选定为《金刚经》派，亦无不可。

弘忍亦并非唯独尊仰《金刚经》，他同时并用《楞伽经》确是史实。不过因为在《续高僧传》慧可条下有一节说到：‘每（次）可说法竟（竟）曰：此经四世后，变成名相，一何可悲！’此经是指《楞伽经》。

四祖、弘忍之顷，一般流行《金刚经》之宣讲，以弘忍也喜诵《金刚经》，此经是比较能引导禅者罢！然而并非是舍弃《楞伽》而专用《金刚经》之意义。

弘忍亦未舍弃《楞伽》，是有证据的。在《传灯录》之三十二祖‘弘忍大师传下’说：‘其壁本欲令处士卢珍绘《楞伽》变相’。又在《六祖坛经》中附加‘及《五祖血脉图》’之一句。‘其处’并有记录下慧能有名的‘本来无一物’之绝句。可以看出弘忍绘《楞伽》图于僧堂之壁画上，弘忍毕竟是将《楞伽》放在心坎中。在弘忍座下占第一位是有学问的神秀，以《楞伽》为北宗所唱道，这是自然之事。相反的，慧能是了解易于接受的《金刚经》之意义，在禅宗发展上，当然也无话可说。然而，慧能也无意排斥《楞伽》之宣传，唯是积极的建立其《金刚经》中之禅义罢。大体上说，南宗之禅者到了慧能以后《楞伽》居于隐、现出没之状态。在此，不作一一考证。

三、本经的特色

每一部佛经皆有其独具之特色，这是研究佛经者众所皆知之事。此一特质，并不表现在一部经的编纂方式、时代、文体等形式方面，同时在内容、项目及资料选择等各方面，也会显示出来。从《阿含经》到《般若经》，乃至《法华》、《涅槃》等

各时期的经典，皆有其特定的内容。就连文字的使用，经文之长短，人物的描绘，乃至事件的发展等等，也都各有其不同之处。现以《楞伽经》与诸经作一比较，可以看出其特色：

第一，在大乘经典中，如《般若》、《法华》、《华严》等经皆出现有众多佛、菩萨之名字，如弥勒、文殊、普贤。有时也看到有小乘圣者，如舍利弗、目犍连、阿难等尊者出现，并参预其事。可是本经唯有大慧菩萨一人。

第二，在七卷《楞伽》，或十卷《楞伽》中，另有楞伽城主罗婆那出现于〈请佛品第一〉中。但接近梵文原著之四卷本《楞伽》，从始至终，只有佛陀与大慧二人之间交谈。

第三，在佛陀说大乘经典〈除去《阿含》等所谓的小乘经典之外〉时，大多描写著：从佛陀金色身中放出大光明，照耀十方世界，随处映现出诸佛、菩萨。如《法华》、《华严》诸经中最为显著。没有大放光明等描述的经典，只有《般若》与本经。大概在宗教色彩较浓的经典中，描写光明奇瑞出现为多，而在著重哲学的智慧思辨的经典之中，很少描绘放光现瑞之奇迹。

第四，四卷本《楞伽》经文中，没有咒语，经文中也很少谈及陀罗尼有不可思议之力量的内容。《般若经》中没有陀罗尼，但后代传说‘般若波罗密多’就是大明咒。而《楞伽经》文中，一句咒语也没有提到。

在卷首别序中说到一句：‘尔时大慧菩萨与摩帝菩萨俱游一切诸佛刹土。’此‘摩帝菩萨’即大慧菩萨之梵文音译。

《楞伽经》的当机众是大慧菩萨。大慧菩萨的名字的梵文音译全称应该是‘摩河摩帝’。在四卷本和七卷本中，译为‘摩帝’，在十卷本中译为‘大慧’。无论是梵音，或是汉译，同是一个名字，此是同一人呢？还是同名两个人呢？若是二人，为何用同一名字？若是同一人，‘自己与自己’，究竟作何解释？为何此经是哲理的，怎又带有浓厚的宗教色彩？十卷本中，于‘摩帝’前加上‘一切’二字：‘尔时圣者大慧菩萨与诸一切大慧菩萨，俱游一切诸佛国土’。

在十卷本中描述得比较清晰：‘尔时，世尊以神通力，于彼山中，复更化作无量宝山，悉以诸天百千妙宝严饰，一一山上皆现佛身，并其眷属，楞伽大城阿输迦园，如是庄严，等无有异，一一皆有大慧菩萨而兴请问，佛身开示，自证智境，以百千妙音’。

‘一一皆有大慧菩萨’乃是佛陀以大神通力化现而来。因此，我们今天研讨本经，难道不就是置身于佛陀所化现之列吗？因此，《楞伽经》之当机众，并不是只有一位与佛陀交谈的大慧菩萨。凡发心研读此经者，皆在当机众之列。这是本经与其他经典不同之处。

第五，本经富有大乘唯识、唯心理论的哲理思维的特征，同时也具有宗教冥想的意蕴。饱学之士才有能力研读本经，常人很难完全领会经中深意。即使是已经很深入地了解佛教思想，但对于印度哲学没有深入研究过的人，也很难了解本经中的许多术

语和理论。若以哲理深奥的《维摩诘经》、《般若经》来与《楞伽经》作一比较，就会发现，相对来说，前者反而显得较易于理解。

第六，

第七，本经编辑之形式，从七卷本、十卷本角度来看，四卷本没有品目之区分。四卷本全部贯通在‘一切佛语心品’中，若分类，不过只以‘第一’、‘第二’等作为标志。由此看来，分品是到了后代才有的。很多古代圣贤的经典，当初并没有著书之意图。特别是佛经，以‘如是我闻’开篇，如实记述佛说的话，就成为一部经典。后世大师们，为了提示内容，将经文分段，编定品名。所以四卷《楞伽》没有经过后人整理的过程。七卷本、十卷本有品目，七卷本是十品，十卷本是十八品。十卷本在这方面比较完整。

第八，

第九，本经文意，看似混乱，实有顺序。可以从‘佛说要旨文献’角度看出其特点。

第十，本经经文思想并不一贯，各品间缺少连系，早已成为共识。‘如经前一百八句为一段，经后分为三十九门或四十一门为一段，并且多以随问随答，不复深求次第’。民国初年的欧阳渐有感而作《楞伽疏决》说：‘雅颂失所，琴瑟不调，增安繁芜，安能纯绎！读杂乱书，倍阻机颖’。他索性将本经割裂拆散，把问与答放在一处，分为六聚，从而使文义前后连贯。

但依据太虚大师作《楞伽经义记》及印顺导师在《楞伽经亲闻记》中并不作如是观。太虚大师说：‘本经是有次第可循，如除经前百八句外，将经后四十一门判分为：境、行、果三类，果中又分共果与不共果。’至于印顺导师也不同意欧阳之说，在后文中〈本经之组织及大意〉一段文中再行解说。

《楞伽经》并不是一部‘杂记’，而是大乘之纲领要目，文意简洁而精萃。佛说本经，是为了回应外道哲学对佛教的攻击。进行辩驳，阐明自家主张，必须简洁扼要。今日很多注释，并未注意这一点。

第十一，普通佛典在结尾有‘嘱累品’或‘流通分’，叙述菩萨众、声闻众等乃至诸天，听闻佛陀说法，‘欢喜、信受而奉行’。可是《楞伽经》没有。从经文不完整方面看，在形式上，未免是很大的缺憾，特别是四卷本；然而在唐本七卷经末有偈颂说：‘教由理故成，理由教故显，当依此教理，勿更余分别’。

第十二，在四卷本结尾中，以断肉的理论，说明生在梵志之种族中，得智慧、富贵，决定不可食肉，突然作为终结。但在魏译十卷本《楞伽》中，为了经典体裁之完整，特地补足文句而说：‘佛说此妙经，圣者大慧士，菩萨摩訶萨，罗婆那大王，瓮耳等罗叉，天龙夜叉等，乾闥婆、修众，诸天比丘僧，大欢喜奉行’。

四、本经之内容

《楞伽经》之主题所说的是甚么？各宗各派角度不同而有所偏重，这本是自然的事。例如修学唯识者，注重无著、世亲一系的学说。相反的，华严一派的学者强调‘性相交彻、圆融无碍’。天台宗也以一家之言来解说本经之义理。禅宗由于‘不立文字’而参悟如如正智之理体。所以七卷《楞伽》之御制序中说：以‘派支之义多舛’来批评十卷《楞伽》。

佛学家们，习惯上把本经思想列入唯识系或华严系。然而这是否就是记述此经者之意见，不得而知。

那么，《楞伽经》的真义是甚么？

有二种解释。其一，把本经经义概括为五法、三自性、八识、二无我。其二，鉴于经中又以‘佛语心’三字为品名，佛语心就是佛教之心髓，因此认为经义主要是说明‘自觉圣智’。

《楞伽》传‘自内证’心法。从菩提达摩与《楞伽经》的特殊关系上，也可明显的看出。其实，本经一开始，佛陀就指出关键，即：

‘汝等诸佛子，今皆恣所问，我当为汝说，自觉之境界’。

经文所说：‘自觉圣智’、‘自证圣智’、‘圣智自内证’，即是反覆的说明这一问题。

唐代西明寺之法藏，曾经参加七卷《楞伽经》之汉译工作，彼撰作《入楞伽心玄义》一卷，用十门分别注释其要点，其中六门‘所诠宗趣’，概括地记述《楞伽经》之内容，今作一简单的介绍：

《入楞伽心玄义》中说：‘第六所诠宗趣者，语之所表曰宗，宗之所归曰趣。通辩此经宗趣有十：一、或说无宗，二、或唯妄想，三、或自觉圣智，四、或说一心，五、或开二谛，六、三无等义，七、或以四门法义，八、或以五门相对义，九、立破无碍，十、显密自在。’

第一，《楞伽》之宗，以‘无’为宗者，即说明一切诸法之存在是圆融无碍之心体，既非言语可及，亦非思索能达，《楞伽》之宗旨，以无为宗，既无所立，所以不可说宗，如经中说‘外道立五分论是有众多之过失’。若以无宗为宗，就连无宗的立场也《无》掉，故亦无归趣，因此《楞伽》以‘无’为出发点。

第二，《楞伽》以去妄想为宗，本经教导吾人超出分别之世界，任何的执著，任何之所见，皆是分别心所成，若执持有、无，一、异，自、他等等皆属于迷执，所以说是妄想。‘以妄想有二义，一病、二药。病是凡夫执见，但是虚妄之想，是所对治故，是病也。药谓佛语众生言：汝起有、无见，皆是妄想，众生闻已，即离彼见，故是药也’。应该远离妄想，远离妄想处即是《楞伽》之归趣处。

第三，应该实际体会得自觉圣智。以一切存在唯是自心所现，悉皆平等。但觉知此能觉智之自体亦如如一味，妙绝能、所，超越能觉、所觉之分别。正如经说：‘无

有佛涅槃，远离〈能〉觉、所觉’。这不就是透露出自内证之消息吗？《楞伽》教人妙绝能、所，结果到达自觉之实际时，自觉之心也要泯灭。所以说：‘是故举觉为宗，泯觉为趣’。

第四，以一心为宗者，在《楞伽》中到处可以看到。应知一切存在皆是唯心所现，《玄义》中说：‘习气内扰，妄境风起，吹击心〈识大〉海，涛波万端’，此是以内习气为因，外妄境为缘，出现了分别之世界，现又执著此知的世界，各自展开妄执之现象。所以经中虽分有多门，无非显此唯心之义。今说‘唯心为宗，心尽为趣’。因此经中说：‘无心之心量，我说为心量’一切被引到唯心上。但此唯心之心亦不可保留，最后方得解脱，故知《楞伽》之归趣是在无心之心量。

第五，《楞伽》以二谛为宗者，说明二谛之相关性。在凡夫心相上有种种分别，是为世俗谛法；在圣者心智中远离染、净缘起，进入一味无二之相，名为真谛。真、俗二谛之关系，有顺、逆各方面。依据圣智之作用观察一切法圆融自在，无不自得。因而，依此自得之理向修行方向前进时，皆属《楞伽》宗趣。

第六，以三种无等义为宗趣者。一、无上境地，二、无等行业，三、无等效果。此即由于证得前述之真、俗二谛，圆融无碍后，菩萨能观察到无上之‘境’地，依此境地能成就悲智等‘行’。行满究竟，得智断菩提、涅槃二‘果’。《楞伽》之宗趣，即是劝令我们体悟境、行、果三种无等。若以《摄大乘论》所说‘十殊胜义’配合说明，更为易知。于此十殊胜第一殊胜之‘所知依’即是第八阿赖耶识，第二殊胜是‘所知相’即是三自性，此二是菩萨之所观之无等‘境’。从第三到第八殊胜是无等‘行’，由于菩萨修四寻伺观、六度、十地及戒、定、慧三学等，皆是正‘行’。最后二种殊胜是无等‘果’，彼智果，即是菩提果，彼果断，即是涅槃果，皆是菩萨所能获得。所以《楞伽》所说，不出此境、行、果三种法门。

第七，以四门法义为宗趣者。四门：一、五法〈名、相、妄想、正智、如如〉。二、三自性〈遍计、依他、圆成〉。三、八识〈眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶〉。四、二空〈我空、法空〉。初门五法中，前三是凡夫境界，后二是圣人智境，究其义理又不出三种自性。三自性之所依却又不离八个识。八识唯是说明我空、法空，即人无我、法无我之义。若从还元的方向看：依于二空之理，说明有八个识，束八个识以摄三自性，开三性成为五法，此是依本起末。凡圣区别不离二空，法唯一味。所以于此四义中，随观一门，即起信、生解，行成、得果，开合无碍，由此确立大乘正见。一切大乘法相，不越于此，本经重点讲说此四门法义。

第八，五门相对义者。一、教义相对，设教为宗，以义为趣。本经要令吾人寻教而得其义。二、理事相对，就其义中所述缘起差别事相上，使令吾人趣入真性理体中。三、境行相对，说真、俗二谛之‘境’，欲令吾人成就无二正‘行’。四、比证相对，于修行中，近说菩萨地前之行相，其意在深入十地之境界，真实证得自内智觉。五、因果相对，菩萨成就万行之‘因’，意在毕竟获得佛‘果’菩提。以上十事五对，本经完全具备。

第九，立、破无碍者，本经所破有三：一是邪见外道，二是法执二乘，三是谬解菩萨。以正理使令以上三类人等舍妄归真。正如本经文中所说，主张万法唯心，通治以上三类人之病。唯一真性如来藏性，以不动真性而建立诸法，或者亦以‘泯事归

理，理现而事又不坏；揽理成事，事立而理不隐。理事圆融，不二而二…，立破形夺，双泯无寄，经意在此，故以此为宗，是则立破为宗，无寄为趣’。故知此经为破外道、二乘乃至偏见菩萨，发挥了大乘之甚深妙理，此为一部《楞伽》宗旨。

第十，显密自在者，以进入佛法众生根器，有钝、杂二类，对于钝根者，直示法体，使令修证得果。若为杂根者，使用加减方便，以覆相密语，或说异意、异名为密意。例如‘佛说法四十九年，一字未说’。又如说‘彼五无间业，证大菩提’。如此所说不少。所以，教有显、密不同，理无隐、现差别。随众生根器而有显密之法。又如见指见月，见月忘指，经前将一切法总收为一百八句，若摄末归本，唯是一心真如，归心一性，不碍百八句宛然而现。由于本末无二，圆融无碍。阅读《楞伽》，这一类的想法，处处皆有。

以上是法藏大师对《楞伽》之宗趣作了疏通，使人易解。边纂《楞伽》，不是为了了一宗一派，而是为求获得正等正觉，正如《般若经》所说，是为了成就阿耨多罗三藐三菩提，两者目的并无二致。所以本经宗趣为求自觉智，也可说为求自证圣智之境界，如经说：‘菩萨摩訶萨依诸圣教无有分别，独处闲静，观察自觉，不由他悟，离分别见，上上升进，入如来地，如是修行，名自证圣智行相。’

这是《楞伽》全经之著重点。八识之心理学，三自性之认识论等理论，都是实地修行的辅助知识，并非《楞伽》之宗趣。

五、本经之组织及其大意

在前文，‘本经之特色’中曾说到，很多古今研读、讲说或作疏之大德们皆以本经‘杂乱无序’，前后文义不连贯；但根据印顺导师钻研本经后，确认本经是有次第可循。并非是一部‘杂记’，而是一部大乘佛法之纲领要目。这是他的特殊看法，并有清新而精审明确的科判表。他是本于研读三藏必须明了三藏意义，经文的结构而作此说。他常说：‘修多罗是次第所显，毗奈耶是因缘所显，阿毗达摩是分别所显’。所以‘研读佛经必依章段次第，否则视为杂乱无章，不易深入经义’。

他将《楞伽经》正宗分为两大段：第一大段由大慧总问，经佛陀略答而直接指示‘佛心’所在，此即是经前一百八句问答。简单说，此为‘总问略答直示佛心’共为一门（或称为第一章）。第二大段称为‘随问广答渐入自心’，也是由大慧随问，经佛陀广答而渐渐进入众生自心。此中共分四门（或广分为十九章）

第一门为‘入胜解行地’（从第二章至第七章），这是讲地前菩萨对佛法要有彻底的认识，也就是要‘成就胜解’，对佛法要善辨中道，了解深密义理。在善辨中道中，佛陀开示了诸法性、相之理，要菩萨能深知心、意、意识及诸法自性，乃至二种无我，同时要远离凡夫、外道之有、无、一、异、常、断之增、减二边妄执。菩萨至此才能体会到性空非实，藏心无我等佛法中的深密之境界。若约地前菩萨阶位说，相当于十住（包括十信）、十行、十回向之三贤位及暖、顶、忍、世第一法之四加行位，或者说与唯识宗‘资粮位’及‘加行位’相似。地前菩萨应该对诸法有深刻的殊胜的察知。也可说到了见道位之边缘，即普通说是将要开悟、见性了。

第二门是证‘入有心量地’（从第八章至第十二章），相当于唯识宗之‘通达位’及‘修道位’前分。从初地至七地，证悟一切唯心所现，但此时还是有相有功用地，所以称为‘有心量地’。又可分为‘能入之道’及‘所入之地’。‘能入之道’者，菩萨必须正观缘起、善解果智及远离一切妄想。在正观缘起中，应该了解到心量离言，幻性唯心及一切语言、文字之虚假，这是菩萨开悟必经的过程，如此才能远离妄想之执见。‘所入之地’即是指菩萨所证自觉圣智。此中包括了七个层次：初地以后的菩萨具足了第一‘自觉圣智’。然后，就能获第二‘得意生身’，能于一百世界中化身说法度生，从此证入第三无间（禅定）解脱，第四悟佛知见、第五等佛法身，第六证本位法而，第七不住二边，并且兼通‘宗通与说通’了。这些在经文中皆有详尽的叙述。

第三门是‘无所有地’（从第十三章至第十六章），相当于唯识宗之‘修道位’中间一分，属于菩萨第八不动地及第九善慧地阶位。此中二大菩萨已超越小乘法，而为大乘不共法了。所以不但了解到一切唯心所现，而且能使心地寂灭不生，无相无功用，获得身心转依。此中也分‘能入道’及‘所入地’。在‘能入道’境界中，经中说：八地菩萨至此能做到‘境空心寂’，外不被境界所惑，内不被烦恼所染，故称不动，这时才能真正做到舍妄识、依圣智了。至于‘所入地’中，八、九地菩萨获得身心转依，所谓‘转生死身’、‘解相续识’，超越二乘，直趋萨婆若海，‘自觉法性’，以菩萨自觉智慧对诸法能够确知‘非有、无’，‘离能、所’，得根本无分别智，得觉法自成身，最后做到‘善通教理’，一切言说、思虑而迥异世间戏论。

第四门是‘入最胜地’（此中从十七章到二十章）。相当于唯识宗之第十法云地及佛地，为五位中之修道位后分及究竟位之全分。此中有‘圆示二果’，即菩萨到了佛果，除我执、断烦恼障，可以获得涅槃果；除法执，断所知障，证入菩提果，亦即证得无上正等正觉。断烦恼障，以慈悲心度一切众生，得解脱德；断所知障，以法空慧得般若，以菩提心成法身德。如此，佛果崇高境界，依一般大乘经论所说，都以四种清净而摄尽。四种清净：自性清净、生此道清净、离垢清净、得此道清净。虽然印度之唯识、中观二宗皆无此说，但后期大乘很重视此说。此自性清净摄于如来藏中。以唯识中说，应摄入圆成实中。真常唯心大乘基于无常生灭，不能建立流转，故建立如来藏心。如此，第一、才能安立业果前后之连系。第二、才能使记忆存在而不忘失。所以经文中说：‘如来藏藏识心’。又如说：‘略有三种识——真识、现识、分别事识’。又说：‘如来藏…为无始虚伪恶习所熏，名为藏识…自性无垢，毕竟清净’。

此上说如来藏、说真识、说自性无垢，皆是就‘自性清净’而说。

如何转识依智，而‘生此道清净’，必须明白佛说五法道理，才能生定、发慧。以五法为本，而有三自性、八识、二无我。

‘离垢清净’，经文中，佛以恒河之沙，譬喻佛之法身有七种功德：一、佛受恼无嗔念德，二、法身终不坏灭德，三、如来光明无量德，四、如来恒住自性德，五、法身智慧不增不减德，六、如来以大悲心，苦迫不舍德，七、如来有随顺涅槃德。佛以此说明法身平等、常住之妙理。

‘得此道清净’，大慧以‘六波罗蜜满足，得成正觉’问佛。佛以六‘波罗蜜有三种分别：世间、出世间、出世间上上’来说明。佛以‘出世间上上波罗蜜’为大乘菩萨所修，不但超越著相凡夫世间六波罗蜜，也超过二乘出世间，偏空、堕于摄取涅槃。菩萨所修六度法门，以‘离妄为本’，离于前七识妄想分别，方能契合第八真常妙心，真心独现，即至佛果彼岸。

入最胜地最后一段经文是‘会归一乘’〈第二十章〉，此中有‘开迹显本’及‘植因向果’二节。佛说法虽有五乘共法，三乘共法，但最后皆会归于一乘不共法。换言之，希望人人皆得成佛。正如《法华经》〈方便品〉中说：‘世尊法久后，要得显真实’。佛最初说法是‘为实施权’，最后毕竟‘会权归实’。经文中，大慧对佛陀所说，觉得义多隐密，不易了达，故又举出八个问题，请求开示。如问说：一问阿罗汉授记之事。二问佛亦说‘一切众生法’，不至涅槃。三问何故如来从初至成佛乃至涅槃，于中未说一字，亦无所答。四问何故如来法身寂然常住。五问何故说心、意、意识‘刹那展转坏相’？六问佛既说法身不可见，何故有‘金刚力士常随侍卫’？七问如来说生死本际不可知？八问佛已离一切过，为何遭受世间灾难？

佛在答覆大慧八个问题时，并未依其次序而答，前后次第不同，但一一答覆却使大慧非常满意而称心。表示了佛陀的智慧深邃难测！

佛在最后‘植因向果’一段经文中，详说食肉与杀生之过咎，目的是为了度化楞伽会上夜叉、鬼王等食肉众生。大慧启问，实为怜愍彼等及末世众生，要少造杀业。

佛以十五种理由，详说不应食肉的原因。十五种原因，其要点不出三方面：一、就卫生说，诸肉不净，易感疾病。二、就功利说，修行、念咒不成。三、就道德说，害大悲心种，违反大乘菩萨精神。所以经中结论说‘得生梵志〈婆罗门〉种，及诸修行处’，‘智慧富贵家，斯由不食肉’。

这是不食肉的善因所获得的安乐果报，佛以此来结束楞伽山中盛大圆满的法会。

注：此节文参考印顺导师《华雨集》、《楞伽经亲闻记》及《铃木大拙全集》卷五之《楞伽经》及法藏之《入楞伽经心玄义》。