

《楞伽经》人间佛教义趣论要

刘泽亮

《楞伽经》般若、唯识、真常三系统摄，实为一部小型的“佛教百科全书”。探讨《楞伽经》的人间佛教义趣，事实上是分析整个大乘佛教人间佛教思想的一个绝好的范本。本文从佛凡不二的心体论、转识成智的禅悟论、宗说俱通的传释论、不舍众生的解脱论四个层面窥视《楞伽经》人间佛教的义趣。

关键词：楞伽经 如来藏 人间佛教

作者刘泽亮，1959年生，哲学博士。现为厦门大学佛学研究中心主任，哲学系教授。

探讨《楞伽经》的人间佛教思想，事实上是观照、分疏整个大乘佛教人间佛教思想的一个绝好的范本。《楞伽经》共三译：宋译（443年间刘宋时代）求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》四卷；魏译（513年间）菩提流支译《入楞伽经》十卷；唐译（700年间）实叉难陀译《大乘入楞伽经》七卷。本文主要依据宋译四卷《大乘阿跋多罗宝经》，并参校魏、唐二本，从心体论、禅悟论、传释论与解脱论四个层面窥视《楞伽》所透显的人间佛教义趣。

一、佛凡一体的心体论

从人间佛教的视点看《楞伽经》，首先，众生成就根据内在于世间众生心性之中。

《楞伽经》认为，一切众生都有如来藏。“如来藏”指如来在胎藏中。一切众生生来具有清净的如来法身。“如来藏自性清静，转三十二相入于一切众生身中”（卷二）。“如大价宝垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是。而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污。一切诸佛之所演说”（卷二）。是说如来法身遍在于一切众生之中，如无上宝珠被污垢的弊衣所缠而不自知。

藏识融合是《楞伽经》的一大特色。阿赖耶识和如来藏融合为如来藏识。“如来藏是善、不善因”（卷四）。从体上言为净法如来藏；从相用上为染法阿赖耶识。“如来藏”受到“无始”以来的“虚伪恶习”熏染，被“客尘”烦恼所障蔽，从而变成了“识藏”，变成了能够直接派生出世上一切的总基因阿赖耶识。从此在“苦乐”之中生灭不息。佛法修证，就必须将被熏习污染的如来藏再转变成清静如来藏：“一切自性习气，藏意识见习转变，名为涅槃”（卷二）。自证如来藏即获如来法身，一念心不生

即如如佛。

可以说，识与智的区别，即凡圣之别。而以智观识，通达无所有，则名为慧。“采集业为识，不采集为智。观察一切法，通达无所有。逮得自在力，是则名为慧。缚境界为心，觉想生为智。无所有及胜，慧则是生。心意及与识，远离思惟想。得无思想法，佛子非声闻。寂静胜进忍，如来清净智”（卷三）。但究竟言之，在不二的意义上，凡圣、识智一如。也就是说，转识成智，即识即智。卷一在谈到如来藏智四相时，标举“不二”之义：“云何不二？谓一切法，如阴热、如长短、如黑白。大慧，一切法不二，非于涅槃彼生死（唐译“非于涅槃外有生死”），非于生死彼涅槃（唐译“非于生死外有涅槃”）”（卷一）。生死为凡夫事，涅槃为佛菩萨事，生死即涅槃，涅槃即生死。这可以看作是对凡圣不二的进一步阐释。

《楞伽经》在究竟义上示明识智、凡圣不二，但在说法方便的现实性上，为了契机，仍然根据修行根机的不同，明确区分了三乘五种性。卷一曰：“云何为五？谓声闻乘无间种性，缘觉乘无间种性，如来乘无间种性，不定种性，各别种性。”其中，如来乘无间种性又有四种，“谓自性法无间种性，离自相法无间种性，得自觉圣无间种性，外刹殊胜无间种性。”这种区分，与凡圣不二并不矛盾，目的是为了当机说法。在卷一中，《楞伽经》进一步阐释了“七种性自性”，即众生的七种心识状态：“有七种性自性。所谓集性自性、性自性、相性自性、大种性自性、因性自性、缘性自性、成性自性。”卷二则针对不同的根机分别说三乘、一乘及圣智，对治众生的烦恼，以利次第转进，了脱生死：“谓得一乘道觉我说一乘。”“不觉法无我，不离分段死故说三乘。”

不仅如此，以凡圣平等的如来藏清净自性心为基础，《楞伽经》还提出依世间杀戮凡行而以慢修慢，“行五无间业不入地狱”的惊世骇俗之论。卷三谈及五无间业时，说：“所谓杀父母、及害罗汉、破坏众僧、恶心出佛身血。……贪爱名为母，无明则为父。觉境识为佛，诸使为罗汉。阴集名为僧，无间次第断。谓是五无间，不入无择狱。”以此与外五无间业相比较。也就是说，杀父、杀母、杀害得道的罗汉、破坏和合修行的僧众、恶心蓄意出佛身血。不入地狱：能断无明的为“杀父”；能断贪爱的是“害母”；能断除导致沉迷妄想的心理状态的是“杀阿罗汉”；能了解身心五阴积聚的业力的是“破和合僧”；能断除七种识和自共相的作用，并转入第八如来藏识，变为大圆镜智的，是“出佛身血”。

如果说，本于如来藏说的佛凡一体不二，作为修行成佛的根本依据，昭示着人间佛教的义趣，那么，这种利用世间法反修的思路，同样彰显出人间佛教契理契机的精神特质。

二、转识成智的禅悟论

从人间佛教的视点看，《楞伽经》的禅悟也在转世识成正智，修持的工夫在世间。转识成智是将有烦恼的八识转变为清净的四智：成所作智、妙观察智、平等性智、大圆

镜智，从而实现超凡入圣的转变或飞跃。

转识成智的禅悟的关键，在于必须清楚觉察自心现量，即反省内证当下自心的心识状态。就愚夫的境界而言，是如群鹿逐炎般的执境泥相：“譬如群鹿，为渴所逼，见春时焰而作水想，迷乱驰趣，不知非水。如是愚夫，无始虚伪妄想所熏习，三毒烧心，乐色境界。见生住灭，取内外性。……如鞬闼婆城，凡愚无智，而起城想”（卷二）。其结果是作茧作缚、自缠缠他：“凡愚妄想，如蚕作茧，以妄想丝自缠缠他，有无相续相计著”（卷三）。堕入生死轮回的大海，犹如汲井之轮，愈挣扎愈缠缚：“妄想自缠，如蚕作茧，堕生死海，诸趣旷野，如汲井轮”（卷四）执万法为实有，就如同以破瓶盛物，以焦种生芽般不可思议。“譬如破瓶，不作瓶事。亦如焦种，不作芽事”（卷一）。只有彻悟三界唯心、万法唯识，舍离能取、所取的对待分别，方可解脱自在。值得注意的是，《楞伽经》指出，“如来藏”也并非有一个实体，不可执着。否则，执空为有，同样沦入生死轮回之流，不得解脱。

总体而言，《楞伽经》以“五法”、“三自性”、“八识”、“二无我”囊括一切佛法，其中尤以五法为其独创性的表述，卷四曰：“三种自性及八识、二种无我，悉入五法。……此五法者，声闻、缘觉、菩萨、如来自觉圣智，诸地相续次第，一切佛法悉入其中。……是名五法。三种自性、八识、二种无我，一切佛法悉入其中。”所谓五法，即是“相、名、妄想、如如、正智”。“相”指事物，“名”指概念，“妄想”指思维，指思维本身，“正智”为洞察妄相的智慧，“如如”为彻悟性的自证真如。相、名、妄想为世间法、为染，正智、如如为出世间法、为净。五法实际上展现了由现象世界的认识，到主体世界的修证，到究竟自证成佛的境界，即舍染归净、舍妄归真的工夫论的津要。

妄想自性、缘起自性、成自性“三自性”与五法存在着对应关系：“妄想自性从相生。”由相而立名，此均属妄想自性；而妄想分别乃因缘而起、缘尽还灭，故对应于缘起自性；离名相、事相妄想，圣智所得及自觉圣智趣所行境界，是名成自性如来藏心。“成自性”就是“如来藏心”，也就是“真如”。八识与五法也存在对应关系：前五识相应于相、名，意识对应于妄想，转七识末那识为平等性智则为正智，转第八识阿赖耶识为圆成实智即为如如。二无我亦作如是观。所谓“二无我”，指“人无我”和“法无我”。所谓“人无我”，指离了妄想自性所执着的我，和由我引起的所作所为所想等等。善于观察这种状况，了解本无实我的存在，就是人无我智，它重在对主体世界的否定。所谓“法无我”，则是指觉知五阴、十八界、十二入等等的妄想情状，洞察阴界入等，远离我和我所。这就是法无我，它重在对客体世界的否定。五法、三自性、八识、二无我是《楞伽》所示的由小乘入道而直趋大乘的法门：由转八识成四智，由离名相妄想而趋正智、如如，由离妄想自性、缘起自性而达圆成自性，以至离五法三自性而达二无我，成就圣智。《楞伽经》从世间能看出世间，从出世间又圆融世间，在世间与出世间独辟新径，体现出大乘佛教人间佛教思想的特质。

当然，这个净除自心现流的过程是渐进的。“渐净非顿，如来净除一切众生自心现

流亦复如是，渐净非顿。”也就是说，这一净除“自心现流”即烦恼、染污的过程，有如庵罗果的成熟，陶器的制作，万物的生成，技艺的习得，“渐”而非“顿”。只有达到一定的程度，方可如明镜“顿现”、日月“顿照”，刹那解脱。这个过程，正如卷二所说的四种禅，依次第层层上进，直入如来地。“愚夫所行禅”，只观“人无我”；“观察义禅”，由观“人无我”进而观“法无我”；“攀缘如禅”，观“二无我”而不作“二无我妄想”；“如来禅”，最后悟入如来境界。

转识成智的禅悟是由凡入圣的渐进顿悟的过程。其“净除现流”的下手功夫由凡夫的心识状态开始，其修持展现为一个由量变的渐进性的过程，最后转八识成四智、证入如来藏。

三、宗说俱通的传释论

从人间佛教的视点看，《楞伽》宗说俱通传释在世间法的语、势说不可说之出世间法第一义。

《楞伽》的重心在说如来藏、修如来藏、证如来藏。说是为了修，修是为了证，这是《楞伽》的宗旨，也是几乎一切佛典的最后旨归。因此，宗通无疑在佛教经典中占第一位的意义。但是，宗通的自内证，不以世间法的方式发用流行出来，最终不免流于神秘一途。卷二曰：“世谛第一义，第三无因生”。意为佛所说的法，只有世谛与第一义谛，若有第三谛，则是外道。但是，无论是世谛，还是第一义谛，都必须通过世间法的语势方得以传释。因此，佛陀为救度众生，如良医诊病，对机说法。“彼彼诸病人，良医随处方。如来为众生，随心应量说。”（卷一）宗说兼通即是《楞伽经》为度化众生而创设的一套言说理论。

卷三有两处提到二法通：“一切声闻缘觉菩萨有二种通相，谓宗通及说通。大慧，宗通者，谓缘自得胜进相，远离言说文字妄想，趣无漏界自觉地自相，远离一切虚妄觉想，降伏一切外道众魔，缘自觉趣光明辉发，是名宗通相”（卷三）。宗通重在“缘自”自悟自证，而“说通”则为研说“教法”：“谓说九部种种教法，离异不异有无等相。以巧方便随顺众生，如应说法令得度脱，是名说通相。”又，“三世如来有二种法通，谓说通及自宗通。说通者，谓随众生心之所应。为说种种众具契经，是名说通。自宗通者，谓修行者离自心现种种妄想。谓不堕一异俱不俱品，超度一切心意意识。自觉圣境离因成见相，一切外道声闻缘觉堕二边者所不能知。我说是名自宗通法。大慧，是名自宗通及说通相。”二通不可偏废：“我谓二种通，宗通及言说。说者授童蒙，宗为修行者”（卷三）。

《楞伽》认识到言说与第一义之间的紧张关系，卷二谓：“第一义者，圣智自觉所得，非言说妄想觉境界，是故言说妄想不显示第一义。言说者，生灭动摇展转因缘起。若展转因缘者，彼不显示第一义。”言说也是一种生灭相，也是一种妄想，因此，言说并不能当下开显第一义的宗趣。世间法不出四句，而四句同样不能表述第一义。“四句

者，谓离一异、俱不俱、有无非有非无、常无常，是名四句”（卷二）。“四句者，是世间言说。若出四句者，则不堕四句。不堕四句，故智者所取。一切如来句义亦如是”（卷四）。因此，为了避免众生不于言句上生执著，《楞伽》以善譬巧喻的委婉的方式而作“说通”。

如卷二，借群鹿逐炎、犍闼婆城、神我外道、画像高下、翳目见发、火轮非轮、水泡似珠等七喻，以说明外道及凡夫的心识妄计；借水中树影、明镜现像、风水出声、大地阳焰、木人机关、食精气鬼等五喻阐释打破妄执。卷四以“譬如恒沙”即所谓恒沙七喻，来说明如来藏心识的状态，即：心无恼乱、不舍自性、法身不坏、了不可得、不增不减、随涅槃流。

《楞伽经》不仅在长行中有如此多的妙喻，在偈颂之中，同样也有很多精彩的譬喻，如卷一以画师、弟子喻心意识：“识者识所识，意者意谓然。五则以显现，无有定次第。譬如工画师，及与画弟子。布彩图众形，我说亦如是。彩色本无文，非笔亦非素。为悦众生故，绮错绩众像。”卷四：“心为工伎儿，意如和伎者。五识为伴侣，妄想观伎众。”

不仅如此，基于对世间语言亦为生灭相、非第一义的深刻洞察，《楞伽》在委婉的说法之余，还提出了扬眉瞬目的传释方式以去众执。卷二曰：“大慧，非一切刹土有言说。言说者，是作相耳。或有佛刹瞻视显法。或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或警咳，或念刹土，或动摇。大慧，如瞻视及香积世界，普贤如来国土但以瞻视，令诸菩萨得无生法忍，及殊胜三昧。是故非言说有性、有一切性。大慧，见此世界蚊蚋虫蚁是等众生，无有言说而各办事。”为了破斥对言语妄想的执著，《楞伽》认为，并非一切国土世界都有言说，比如，蚊蚋虫蚁的众生世界没有言说同样也能成就其事，因此，扬眉动睛的瞻视也可显示法义。

以世间形下之言说出世间之第一义谛，是《楞伽经》以至整个大乘佛教的通则。《楞伽经》对语言体性的敏锐体证和语言局限的深度觉知，以及所生发出的一整套独创性的言说方式，透出大乘佛教应病与药、对机说法的卓绝智慧，同时也别开生面地塑造了《楞伽》人间佛教的品格。

四、不舍众生的解脱论

从究竟的意义而言，《楞伽经》是为菩萨以上境界的修行者而说的。因此，其重点是宗通，即自觉（证）圣智境界、自证如来藏。但为了度化众生，也广开说通的方便，这均缘于佛菩萨不舍众生的悲愿。从这个意义而言，《楞伽》所倡导的解脱在世间的菩萨道精神，实际上是大乘佛教上求菩提、下化众生的悲智双运精神的体现。

《楞伽》的说法因缘，起于佛陀不舍众生的悲愿。据唐实义难陀所译之《大乘入楞伽经》之《罗婆那王劝请品第一》载：“尔时世尊于海龙王宫说法，过七日已，从大海出。……尔时如来举目观见摩耶山楞伽大城，微笑而作是言：昔诸如来应正等觉，皆于

此城说自所得圣智证法，……我今当为罗婆那王开示此法。尔时罗婆那夜叉王，以佛神力闻佛言音，……发欢喜心，于其城中高声唱言：我当诣佛请入此城，令我及与诸天世人于长夜中得大饶益。”“尔时世尊闻是语已，即告之曰：夜叉王，过去世中诸大导师，咸哀愍汝受汝劝请，诣宝山中说自证法，未来诸佛亦复如是，此是修行甚深观行现法乐者之所住处，我及诸菩萨哀愍汝故受汝所请。作是语已默然而住。”“楞伽”难入，佛陀发愿而入；请法之主罗婆那王大夜叉以及其他参与请法的罗刹等，都是凶神，佛陀也使其发欢喜心而甘愿受摄。佛之哀愍六道众生的悲愿，由此可见一般（上引参唐译《大乘入楞伽经》卷一）。

《楞伽经》的菩萨道精神鲜明地体现在卷一对两种一阐提的比照阐释之中。这两种一阐提就是极善一阐提与极恶一阐提。“大慧，一阐提有二种：一者舍一切善根，及于无始众生发愿。”舍一切善根者为谤菩萨、作恶言的极恶一阐提：“云何舍一切善根？谓谤菩萨藏及作恶言，此非随顺修多罗毘尼解脱之说。舍一切善根故不般涅槃。”于无始众生发愿者为发菩提心救度一切众生的极善一阐提：“二者菩萨本自愿方便故，非不般涅槃，一切众生而般涅槃。大慧，彼般涅槃，是名不般涅槃法相，此亦到一阐提趣。”怜愍众生的菩萨一阐提因为有救度众生的宏愿，因此也入一阐提趣而不入涅槃。但是，即使是舍一切善根的极恶一阐提，也会得到如来神力的加持而使其本有的善根复萌长养：“舍一切善根一阐提者，复以如来神力故，或时善根生。所以者何？谓如来不舍一切众生故。”

菩萨的救度众生当然也要对世间法有足够全面的了解，对佛法有足够娴熟的运用，因此，菩萨也必须具备化他的智慧。通观《楞伽经》卷三，可以看出，几乎全部都是在讨论自证后的化他智，即在自内证如来境界之后，化度众生的智慧。包括辨别字等、语等、法等、身等四等密意，自得法（自内证）、法本住的二种密法，宗通及说通二法通，依义不依语、依智不依识的善于语义，如此等等。这部分内容几占整个《楞伽经》的四分之一。于此足见佛陀化导众生的悲愿之切、之深。

不舍众生的解脱，既是菩萨自利的进一步圆满成就，又是利他的慈悲关怀，彰显出人间佛教浓烈的精神气息。

五、结语：《楞伽经》与人间佛教

大慧的 108 问，代表了世间众生的 108 个烦恼。这些烦恼包罗万象，涉及到内身心、外宇宙的种种问题。释迦牟尼的不答之答，则显示出佛教对人生烦恼的究竟化解。可见，大乘佛教是关乎人生的：发自人生内在的烦恼，止于人生的究竟解脱。尔后大慧随顺世间众生之疑惑与烦恼，渐次咨问，所问的问题均为众生心结。如卷四颇有挑战性的问题：“云何如来得一切种智，而不离诸过？”为何“现魔魔业恶业果报？”为何旃遮摩纳、孙陀利女恶言相害？为何有“空钵而出”的“恶业障现”？这些无疑都体现出世间众生对佛教、佛陀的疑惑。而正是在对这些凡俗疑惑的化解中，佛法得以普被于世

间。据唐译《楞伽经》卷一载，世尊以慧眼“普观众会”，“欣然大笑”，大慧及众菩萨不明所以：“何因缘故欣然大笑？佛告大慧：善哉大慧！善哉大慧！汝观世间，愍诸众生，于三世中恶见所缠，欲令开悟而问于我，诸智慧人为利自他，能作是问”（参唐译《大乘入楞伽经》卷一）佛陀的欣然大笑，是对大慧代众生咨问诸事的赞扬，更是《楞伽》人间佛教精神的明白宣示。

《楞伽经》对中国禅宗产生了极其重要的影响。从纵向的历史维度而言，《楞伽经》成为中国禅宗人间佛教思想的理论渊源。早期禅宗的传授，就非常重视《楞伽经》。禅宗东土初祖达摩大师以四卷《楞伽经》授与二祖慧可，此后数代禅宗祖师，一直都将《楞伽经》作为“藉教悟宗”的重要典籍递相传承；从横向的理论层面而言，《楞伽经》佛凡一体的心体论、转识成智的禅悟论、宗说俱通的传释论、不舍众生的解脱论，尤其是其中的自觉圣智境界（唐译“自证圣智境界”更为明晰）、宗通说通（唐译“如实法”与“言说法”）等说，对中国禅宗影响甚巨。禅宗可以说是大乘佛教的精髓，是大乘佛教进一步人间化、生活化的典范。因此，对《楞伽经》的解读，就是对禅宗思想的解读，就是对人间佛教的解读；对《楞伽经》的修持，就是参禅悟道，就是对人间佛教的实践。

《楞伽经》对于现代人反观人生的意义也提供了重要的启示。“采集业为识，不采集为智。观察一切法，通达无所有。逮得自在力，是则名为慧。”“采集”即贪着，“识”即无智慧的分别心；不采集即不贪着，是无分别的般若慧；了达一切无所有，则得生死的大自在。这是佛徒修学成道的次第，也是人生通达的次第。世间凡夫往往有小聪明，却缺乏大智慧。以智慧观业识，可以得大自在。《楞伽》卷四：“心为工伎儿，意如和伎者。五识为伴侣，妄想观伎众。”人生如同舞台，在这个舞台上，既是演员，同时也是观众。妄心是八识的总名，八识是妄心的分层作用。妄心犹如伎师（导演），意识、五识犹如戏子（演员），八识妄想变现身心种种现象（演员），又以妄想来欣赏自己的表演（观众）。事实上，演员与观众、台前与幕后，都是剧中人，曲终人散，还归于空。

《楞伽经》名相支离，文辞古奥，致使后世沦为名相之学，以至唐后几至失传。因而《楞伽》似乎与人间佛教思想相去甚远。但是，通观《楞伽》经义，可以看出，《楞伽》以圣凡平等一如的心性论为基础，其阐释的修持方便在世间，其宗通之后的说通亦用世间法，其自证之后的圆满解脱亦在世间。一部《楞伽经》，实际上是大乘人间佛教思想的集中展示。从宗旨上说，《楞伽》首先是印心之学，其次才是名相之学；但是从次第上说，首先必须通过名相之学，然后可以通达印心之境。因此，两者相即不离。一般而言，教界重印心，学界重名相。二界并进互补。

（责任编辑 黄夏年）