

《楞伽經》中「自性」的正面與負面意義*

南華大學外文系助理教授 郭瓊瑤

摘要

「自性」(通常為梵語 *svabhāva* 的譯語)在佛教哲學中兼有正面與負面的意義。對「自性」採正面或負面意義的解釋也成為佛教哲學的根本問題之一。《般若經》、《中論》中言及的「自性」大多指稱負面的、應予否定的對象。但不知從何時起,「自性」轉為正面的、肯定的存在。尤其在如來藏思想的相關典籍中,更將「自性」與「佛性」劃上等號。

後世,甚至在如來藏思想以外的典籍中,也看得到正面意義的「自性」解釋。比如,七世紀的月稱在《淨明句論》——《中論》的註釋書——裏,把「法性」(*dharmatā*)、「本性」(*prakṛti*)、「空性」(*śūnyatā*)、「自性」(*svabhāva*)、以及「無自性性」(*niḥsvābhāvyā*)都視為同義詞。

雖然到目前的研究為止,仍舊不清楚到底在哪個時間點,自性的意義產生這樣相反的詮釋。但本文想指出約五世紀左右的《楞伽經》,其實已出現兼具正反兩種意義的「自性」,而這

也正是《楞伽經》特有的風格——將看似矛盾的概念融而為一,即所謂的「自內聖智」(或「自內聖智境界」)。

關鍵詞: 自性、無自性、佛性、楞伽經、自內聖智、*svabhāva*、*niḥsvābhāva*

* 2016/11/10 收稿, 2017/2/15 通過審稿。

* 感謝審查委員耐心閱讀, 並給予諸多有益的建言、指正、與補充, 在此特申謝忱。其中有些批評或相異意見, 則俟日後有更完整的想法, 再一併做調整。

目次

一、前言：「自性」的意義轉變

二、《楞伽經》中，自性的正、負面意義

(一) 正面意義的自性

(二) 負面意義的自性

(三) 同一文節中，正面、負面意義兼具的自性

(四) 不具正・負面意義的自性

三、結論

一、前言：「自性」的意義轉變

「何其自性本自清淨！何其自性本不生滅！何其自性本自具足！何其自性本無動搖！何其自性能生萬法！」（錄自《壇經》〈行由品〉（《大正藏》Vol. 45, p. 349a）

「如諸法自性，不在於緣中。以無自性故，他性亦復無。」錄自《中論》〈觀因緣品〉（第 4 偈）（《大正藏》Vol. 30, p. 2b）

「諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然。」錄自《中論》〈觀因緣品〉（第 12 偈）（《大正藏》Vol. 30, p. 3b）

在佛教哲學中，「自性」通常為梵語 *svabhāva*¹的譯語，²兼有正面與負面的意義。文首引用《壇經》〈行由品〉的一段表達對「自性」的讚頌，³這是對「自性」採正面的解釋，說「自性」本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，甚至能生萬法(=萬物)，極盡讚嘆之辭。

¹本文中的梵文、英文等羅馬拼字一律不加引號。

²「自性」除了是梵語 *svabhāva* 的譯詞，據 [Suzuki 1934 : 260]，《楞伽經》中，譯做「自性」的梵語有 *prakṛti*、*pradhāna*、*bhāva-ta*、*bhuta-ātman*、*sad-bhāva*、*sva-kāraṇa* 等。

³《壇經》版本眾多，有以「品」分章節；也有以「門」分章節。〈行由品〉相當於〈緣起說法門〉。

相反地，另兩首《中論》〈觀因緣品〉的偈頌則對「自性」持否定的態度，說「自性」不存於緣中，亦即不存於任何事物當中。接著，推衍而道：諸法「無自性」、「無有相」；換言之，兩首偈頌皆否認「自性」與「相」的實存。

自性、自我與法

那麼，「自性」所指為何？「自性」等同「自我」(Ātman 阿德曼)，「自性」或「自我」存在的思維與印度哲學其實是深切相關的。印度傳統的思維在於闡釋「梵(Brahman)即阿德曼(Ātman)」的一貫主題。「梵」是宇宙原理；「阿德曼」是自我原理。婆羅門的哲人從奧義書時代以至今日的印度教，大抵是承認宇宙原理與自我原理的實在性，進而主張兩者即一，亦即「梵我合一」的思維。⁴

但原始或初期佛教卻宣說「無我」，認為「自我」(阿德曼)是不存在的，由「梵」所出生的世界也是不實存的。換句話說，「梵」與「阿德曼」這兩個原理都是佛陀所否定的。⁵

⁴參照〔金倉圓照 1974〕，金倉教授首先從語源、語意、相關語彙等探討印度哲學中的「自我」一詞，然後分別闡釋印度各家哲學學派中的「我」論，再提出佛教的「我」與「無我」的問題，闡述自己的看法。

⁵拙著在〈法·有法的世界觀——比較勝論學派與早期佛教的世界構造〉一文中已陳述此項說法，參見〔郭 2010-1：99〕。

只是後來的部派佛教(又稱阿毘達磨佛教)中，「無我」的意義產生轉變。阿毘達磨佛教雖然承認「人無我」，但主張「法有我」。他們認為五蘊(色、受、想、行、識)⁶所結合而成的「我」沒有實存的主體，亦即「人無我」；但五蘊的基本要素，也就是「法」(dharma)，是實存，為本質的存在，故「法」是「有我」的，也就是「人無法有」的折中想法。部派佛教中的「說一切有部」所指的「一切有」就是指「法一切有」，「一切法皆是實存的」。「阿毘達磨」一詞為梵文 abhidharma 的音譯，意思是「對於(abhi)法(dharma)的解釋」。⁷

諸法皆有其自性、以此自性建立自我的特質。因此，「自性、法與自我」在阿毘達磨佛教裏形成密切關係，幾乎等同為一，而且具有實存性。

無我、空、無自性的思潮興起

隨後「般若思想」興起，尤其從《般若經》到龍樹為止的初期大乘佛教強調「法空=法無我」，阿毘達磨佛教所強調的「法」之實在性又被空無化。初期大乘佛教起初沒有特別談「人無我」，直到後來的瑜伽行·唯識學派才提出「法無我」與「人無我」的「二無我」教說，「二無我」教說也是大乘佛教的重

⁶五蘊是指構成我人身心的五種構成要素 (pañca-skandha，五蘊)，亦即物質 (rūpa，色)、感受 (vedanā，受)、單純觀念 (saṃjñā，想)、意欲、心的慣性等 (saṃskārā，行)、以及認識 (vijñāna，識)。

⁷參見〔郭 2010-1：92〕。

要教說之一。⁸既然「無我」，而「我」即「自性」，那「無我」當然也就「無自性」。

「般若思想」成為大乘佛教初期的主流思想，所展現的成果為龐大的「般若經典群」，從紀元前後一世紀左右成立的八千頌、到二萬五千頌、十萬頌、《大般若波羅蜜多經》乃至眾所周知的《金剛般若經》、《般若心經》等，以及為之詮釋的各種論書，可見此一思想的獨領風騷。⁹

中、後期大乘佛教中的自性思想

只是人們對「空思想」的支持卻抵不住對「實存」的思念。「無我」、「無自性」或許太空靈、太超越，曾幾何時，「自性」又轉為正面的、肯定的存在。尤其，在如來藏思想的相關典籍中，「自性」是被頌揚的。眾所周知，如來藏思想強調眾生本具如來（=佛）清淨本性，只因煩惱所覆，不得見性。「如來藏」即是「佛性」，「佛性」方是自家清淨的「本性」，又將「佛性」與「自性」劃上等號。

後世，甚至在如來藏以外的其它典籍中，也看得到「自性」轉為正面意義。比如，月稱(Candrakīrti，約 600-650)在

“prasannapadā(淨明句論)”——《中論》的註釋書——〈第十五章 自性的考察〉裏，把「法性」(dharmatā)、「本性」(prakṛti)、

⁸參見〔高崎 1980：272-275〕。

⁹參見〔三枝充惠 1983：88-122〕。

「空性」(śūnyatā)、「自性」(svabhāva)、以及「無自性性」(naiḥsvābhāvya)、都視為同義詞。¹⁰這時已明顯將「自性」(svabhāva)解讀為正面的意義。

《楞伽經》中「自性」正、負面意義之同一性

以上從原始佛教的「無我」，部派佛教的「人無法有」，到大乘佛教初期《般若經》的「空、無自性」，大乘佛教中、後期出現的「如來藏·佛性」思想，可見佛教思想自身也出現反覆的、甚至是翻轉的變化。雖然，到目前的研究為止，仍舊不清楚到底在哪個時間點，自性的意義產生這樣相反的詮釋。但至少《楞伽經》裏同時出現正面與負面意義的「自性」。關於《楞伽經》的成立年代仍無定論，但通常被視為是一部中期大乘佛典，目前以成於西元 4 世紀末至 5 世紀初之說最為有力。¹¹而對「自性」採正面或負面意義的解釋也成為佛教哲學的根本問題之一。

¹⁰參見〔奧住 2005(1998 初版)：436〕及〔長尾 1978-2：276〕。〔奧住〕本雖為梵本《淨明句論》的日文全譯，但筆者認為從藏本譯成日文的〔長尾〕本行文較為簡潔，本文引用的一小段文，筆者再譯為中文如下：〔中觀派說：〕諸法(=諸存在)中具有法性，那正是它的自體。但是「諸法當中的法性是什麼呢」？那就是諸法的「自性」。「自性」又是什麼？就是「本性」。「本性」是什麼？是「空性」。「空性」是什麼？是「無自性性」(無自性であること)。「無自性性」是什麼？……(後略)。

¹¹參見〔郭 2013：4〕，有關《楞伽經》的著作年代，粗略而言，大致以在世親之前(宇井伯壽)或世親之後(山口益)為兩大分野。但世親的年代

《楞伽經》中「自性」的語彙，以劉宋・求那跋陀羅（Guṇabhadra, 394—468 年）譯本《四卷楞伽》為例，約有 201 個左右的「自性」；本文將直接從梵文原典對照漢譯本來進行考察，指出《楞伽經》已出現正、反兩種講法的「自性」，而且正反兩種意義的「自性」，在本經中被視為同一。在《楞伽經》的研究論文或專書之中，筆者尚未見有專門針對此議題進行研究者，因而不揣淺陋，造此論文，希望有助「自性」思想史的明朗化！

二、《楞伽經》中，自性的正、負面意義

本論文的操作方式為：首先將出現「自性」語詞的文節，列舉較具代表性者，然後出列梵文本（簡稱 Lank.），對此文節做現代語譯。接著在現代語譯之下列舉現存的三本漢譯，以下簡稱〔宋譯〕、〔魏譯〕、〔唐譯〕，¹²並闡釋其中文義，最後決定此文節中的「自性」為正面、肯定或負面、否定等意義。

又有 4 世紀說（宇井伯壽等）、5 世紀說（山口益、干瀉龍詳等）、A.D.350-430 說（加藤純章）甚至兩個世親說（E.Frauwallner 首倡）等各種不同的見解。本文依〔高崎 1979：55-62〕的說法，認為《楞伽經》可能在世親之後，約 4 世紀末成立的經典。

¹²有關《楞伽經》的梵本、漢譯本及重要工具書等請參考〔郭 2013：序論（二）〕。另外，三本漢譯的引用是依據日本學者編輯的《大正藏》，斷句之處一律用句點。筆者本想改用現代中式標點，但揆之以同理心，想成自己若是讀者，在無法盡信他人標點的情況下，那我寧可看到“原

在談論「自性」之前，我們得先釐清《楞伽經》中常出現的幾個字詞：性・相・自性・自相・共相。首先，簡單解釋這些字詞。

漢譯佛典中常見「相」這個字。「相」在中文裏，如長相、面相、手相通常是指「形像」、「相狀」之意。但從梵文經典翻譯而來的「相」，通常梵文是「nimitta」、或「lakṣaṇa」。但 nimitta 或 lakṣaṇa 在《楞伽經》中，從「形像」、「相狀」之基本意義，引申而為「特質」之解。lakṣaṇa 的漢譯一般作「相」，為特徵、特色、特質等的意思。一件事物若有某項特徵或特質，則可以此定義之；因而 lakṣaṇa 可引伸為「定義」之意。以牛為例，牛的明顯特徵如：頭上的角、腳下的蹄、頸下的垂肉等，這些就是牛的 lakṣaṇa，亦即牛的特色、牛的定義內涵。

如果前頭加上 viśeṣa（特殊、特別的），為強調之意，viśeṣa 和 lakṣaṇa 兩個詞語複合而為 viśeṣa-lakṣaṇa，雖譯為「特相」，其實與「相」的意義無什差異。

又，倘若牛有多頭，有牛 1、牛 2、牛 3、……等，每頭牛都有其「自己的樣子」，這就是「自相」。而當牛隻出現在眼前，你不會看做是馬，那是因為牠具有「共相」之故。

至於「性」，大多是梵文 bhāva 的譯詞，是指存在的事物；每個事物都有性質，作為此事物存在的本質。但「相」比較偏

貌”，免得還要去查閱原文，豈不更添麻煩，所以目前仍保持原狀。

重具體的形狀、樣態；「性」則比較抽象的性質。

存在的事物都有其自己的性質，如牛，牛 1 有其自己的性質，稱為牛 1 性；依此類推，有牛 2 性、牛 3 性；這些就是「自性」(svabhāva)。而牛 1 性、牛 2 性、牛 3 性…等等，又有其共同的性質（亦即普遍性），稱為「牛性」，這也是「自性」。前者是「低次元的普遍性」，後者是「高次元的普遍性」。¹³事實上，做這種區分的是印度哲學中的勝論學派。勝論學派可說是實存主義者，他們將「自性」視為實存。但佛教（部派佛教除外）反對，特別是般若經群的主張者，他們高舉「無自性」的大纛，「無自性」所要「無」的正是這個「自性」。

《楞伽經》因為有意將當時佛教的幾個不同思潮融而為一，因而無論空義、唯識或如來藏全都羅致于本經當中。不論是強調「無自性」的空義；或從「自性」導向「無自性」的唯識思想；乃至強調眾生皆具如來清淨本性的如來藏思想，無一不是《楞伽經》所要攝歸的教義。本文當中甚至也提出類似「二諦說」的說法，亦即諸存在的「自性」如果被分別心認知，則是「遍計所執性」的事物，此時，其「自性」是不存在的；但接著卻強調，「聖智的自性」則是存在的。繼而說：聖者們透過聖知、聖見、聖慧眼，而認知諸法的自性為存在。另一方面，

¹³關於勝論學派所言「低次元的普遍性」與「高次元的普遍性」，筆者曾專文探討，請參看〔郭 2010-1：82〕、〔郭 2010-2：42〕。

一般人就不能理解諸法的自性為存在。¹⁴像這樣，本經既有「無自性」也有「自性」的法義，只怕也是《楞伽經》作者的一貫意圖。

（一）、正面意義的自性

《楞伽經》中出現的「自性」，無論是正面・肯定或負面・否定意義，其梵文大多以複合詞的形態出現居多，以獨立單詞出現的文例其實不多。針對文例中的「自性」(svabhāva)一詞，無論是梵文或譯文，本文皆添以下線標示。

例 1

punaraparaṁ mahāmate pañcadharmo nimittaṁ nāma vikalpas
tathatā samyag- jñānaṁ ca/..... tattvaṁ bhūtaṁ niścayo niṣṭhā
prakṛtiḥ svabhāvo 'nupalabdhiḥ tat tathālakṣaṇam/..... Lank. p.
228.5-15.(中略)

語譯：大慧！所謂「五法」(pañca-dharma)是指相(nimitta)、名(nāma)、分別(vikalpa)、真如(tathatā)、正智(samyagjñāna)。……「真如」的定義(lakṣaṇa)就是真實(tattva)、如實(bhūta)、決定(niścaya)、究竟(niṣṭhā)、本性(prakṛti)、自性(svabhāva)、不可得(anupalabdhi)。……

¹⁴ 參見本文二、之（三）「同一文節中，正面、負面意義兼具的自性」所引〔宋譯：502a〕、〔魏譯：545c〕、〔唐譯：611bc〕。

〔宋譯：511b〕復次大慧。五法者。相名妄想如如正智。……是名如如。真實決定究竟自性不可得。彼是如相。

〔魏譯：557b〕復次大慧。五法相名分別真如正智。……大慧。言真如者名為不虛。決定畢竟盡自性自體。正見真如相。我及諸菩薩及諸佛如來應正遍知。說名異義一。……。

〔唐譯：620a-b〕復次大慧。五法者。所謂相名分別如如正智。……大慧。真實決定究竟根本自性可得。是如如相。……。

本段為「五法・三性・八識・二無我」的教說。此一教說為《楞伽經》的核心思想，在本經中屢屢出現。第一次出現在 Lank. p. 67.，但「五法」的部分只提出名稱並無說明。而出現在本經相當後面的本例經文則加以解釋，算是「五法・三性・八識・二無我」的重覆提出。此處僅節錄與「自性」有關的一小處。

此段教說首先針對「五法」做說明，在「五法」當中的「真如(=如如)」項下做了多個「類義詞」的解釋，對「真如(=如如)」的解釋為「真實、如實、決定、究竟、本性、自性、不可得」。其中的「本性」的梵文為 prakṛti，「自性」的梵文為 svabhāva。prakṛti 將在下文〔負面意義的自性 例 1〕中有較詳細的說明，它是數論兩大根本原理之一。〔魏譯〕分別譯為「自性、自體」，〔唐譯〕做「根本、自性」，但〔宋譯〕對這兩個梵文字卻只譯出一個「自性」，不知是否〔宋譯〕覺得 prakṛti 是數論的根本原理，而此段將它當做佛教「真如」的類義詞，

似有不妥，因而特意不翻？

很明顯地，本節提到的「自性」或「本性」類同「真如、真實」等，皆屬正面意義的自性。

例 2

atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat/

deśayatu me bhagavaṁs tathagato 'rhansamyaksambuddhaḥ svabuddhabuddhatām yenāham cānye ca bodhisattvā mahāsattvās tathāgatasvakuśalā svamātmānam parāms cāvabodhayeyuḥ/ Lank. p.187.3-6

語譯：這時，大慧菩薩大士對世尊說道：「完全覺悟的、值得供養的世尊如來¹⁵請為我說自我覺知的覺知性，(svabuddha-buddhatā)；如此一來，我和其他菩薩大士方可知曉如來的自身善巧(tathāgata-svakuśalā)，而使自己及他人了悟啊！」。

〔宋譯：505b〕爾時大慧菩薩白佛言。世尊。唯願為說三藐三

¹⁵ 這是 bhagavaṁs tathagato 'rhan samyaksambuddhaḥ 的翻譯；四個梵文皆是主格，皆是「世尊」的形容、添飾。漢譯大多用「世尊・如來・應供・正等覺」、或「世尊・如來・應正遍知」、或「世尊・如來・應供・正等覺」等四個並排的名詞來直譯。筆者則將之譯為「完全覺悟的、值得供養的世尊如來」。

佛陀。我及餘菩薩摩訶薩。善於如來自性自覺覺他。

〔魏譯：550a〕爾時聖者大慧菩薩白佛言。世尊如來應正遍知。惟願演說自身所證內覺知法。以何等法名為法身。我及一切諸菩薩等。善知如來法身之相。自身及他俱入無疑。

〔唐譯：614c〕爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言。世尊。願為我說如來應正等覺自覺性。令我及諸菩薩摩訶薩而得善巧自悟悟他。¹⁶

本段文中，〔宋譯〕所言「自性」（其它兩譯本不作此譯），梵文是 *buddhatā*。*buddha* 是「覺知」之意，*tā* 是表示「性質」的接尾辭。本節的要義為「*svabuddha-buddhatā*」（自我覺知的覺知性），簡白地說，本節在談「何謂佛陀的覺知？」，在此處的引文之後，接著就闡明「覺知」不外「非事非因；非有非無；非異非不異；非常非無常」等的「不取二邊」之智；甚至說，不取「非一，非異，非俱，非不俱」的「四句」（*cātuṣkoṭika*）之見。¹⁷結尾之處則說「如來超越一切戲論（*prapañca*，言語的

¹⁶ 本文引用的三本漢譯，皆錄自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）提供的電子佛典。標點符號不做更動。對於 CBETA 提供的便利服務，筆者在此特別表示感謝與敬意。

¹⁷ 「四句」的梵語為 *catuṣkoṭi*。*catus* 是「四」；*koṭi* 有「邊、點」的意思；*catuṣkoṭi* 是指對某一議題所採取的四種論點或立場。漢譯除了「四句」以外，也譯作「四句見」或「四句相」（如楞伽經）。根據〔立川 1986：150〕及〔Sutton 1991：141-144〕，「四句」從初期佛教經典以來就一直出現在佛教文獻中。《尼柯耶 *Nikāya*）和《俱舍論》裡，便已做為一種表現形式而成立。特別在《中論》當中，它是重要的論法之一。初期唯識派文獻

分裂），離一切量（認知方法、手段、判斷，*pramāṇa*）及感官（*indriya*）」，這就是佛陀的「覺知性」。¹⁸此處的「自性」適用所謂「正面意義的自性」。

例 3

tatra mahāmate pariṇiṣpanasvabhāvaḥ katamo yad uta
nimittanāmavastulakṣaṇa- vikalpavirahitaṃ
tathātāryajñānagatigamana- pratyātmāryajñānagatigocara eṣa
mahāmate pariṇiṣpanasvabhāvas tathāgatagarbhaḥṛdayam//Lank.
p.67.15-68.1

語譯：大慧！圓成實性（*pariṇiṣpanasvabhāva*）是什麼呢？就是捨離對因相、名、事物的分別〔所呈現〕的真如；亦即聖自內證智的境界；大慧！此圓成實性即如來藏心。

〔宋譯：487c〕云何成自性。謂離名相事相妄想。聖智所得及

的《大乘莊嚴經論》和《攝大乘論》中，四句或不完全形（只到第三句者）時而可見。但在印度後期論理學及密教的時代，四句則沒有初期大乘佛教那樣常被用到。四句雖然經常見於佛教文獻，但卻不見於印度所謂正統婆羅門文獻中，故而，四句可說是佛教思惟方法的一大特色，其中尤以《中論》裡的四句最具有代表性。但《楞伽經》此段文卻將「四句」視為一種「量」，須得超越它才是如來智慧。

¹⁸ 此處的梵文見 Lank.p.190.3-5：. yat sarvaprapañcātitaṃ sa tathāgataḥ/ etadddhi mahāmate samyaksambuddhatvam eṣā sā buddhabuddhatā.
sarvapramāṇendriyavinivṛttā./（語譯：超越一切戲論（=言語的分裂）的即是如來。事實上，大慧！這就是佛陀的覺知性（*Buddha-buddhatā*），離一切的量與感覺器官。）

自覺聖智趣所行境界。是名成自性如來藏心。

〔魏譯：527c〕大慧。何者第一義諦法體相。謂諸佛如來。離名字相境界相事相相。聖智修行境界行處。大慧。是名第一義諦相諸佛如來藏心。

〔唐譯：593c〕。何者圓成自性。謂離名相事相一切分別自證聖智所行真如。大慧。此是圓成自性如來藏心。

本段對「圓成實性」的說明很清楚，「捨離對因相、名、事物的分別」，亦即捨離「遍計所執」的執取，而所呈現的狀態即「真如」(tathatā)。此外，這也是《楞伽經》宣稱的「聖自內證智的境界」(āryajñāna-gatigamana-pratyātmāryajñānagati-gocara)；甚至說這是「如來藏的心要」

(tathāgata-garbha-hṛdaya)。這很明顯看出《楞伽經》的企圖：將唯識、空(真如)、如來藏思想融而為一。

以上可知，「圓成實性」中的 svabhāva，當然是正面意義的自性，因為此自性是以「圓成實」為其體性。一般而言，我們看到「性」，就容易解為「性質」之意，但此處的「自性」並非只是「性質」之意，而是包括「存在形態」。¹⁹ 此外，「遍

¹⁹ 「三自性」的「自性」解為「存在形態」，在日本印度佛教學界其來已久，如已故京都大學名譽教授長尾雅人(1907 - 2005年)在〔長尾 1967：5-6〕寫道：「三性とはいうまでもなく、世界の三様のあり方を示すものである。三性という三つの部分が集まって世界を合成するのではなく、一なる世界が転換的には依他起性として考えられ、その同じ世界が遍計執せられたものともなり、またその同じ世界が円成実性としてのあり方でもあるというものである。」(筆者中譯：三性，不用說是世界的三種

計所執性」中的 svabhāva 為負面意義的自性，至於依他起性則兼具正面與負面意義。如果是遍計執所依的生起形態，則是負面意義，但若轉依而為「圓成實」，則是正面意義。

《楞伽經》中，出現正面、肯定意涵的「自性」，其文例其實不多。但即使不多，這些正面、肯定意涵的「自性」，仍可表現「自性」意義轉向的痕跡，這對「自性」的觀念史而言，是極有意義的。

(二)、負面意義的自性

如前所述，《楞伽經》中出現正面、肯定意涵的「自性」，其文例很少；大多數的「自性」是負面、否定的意涵。另外，本經的教理，如經中所說，是「五法・三性・八識・二無我」，

存在形態，但所謂三性並非三個部分集合起來所合成的世界，而是一個世界就轉換〔的機能〕而言，它是依他起性；這同樣的世界有時轉為遍計執，或轉為圓成實性的樣態。)

另外，名古屋大學名譽教授立川武藏在〔立川 2001：145-146〕之〈Srimahājñā的唯識派的解釋〉一節的前文說道：「……三性の第一は、パリカルピタ・スヴァバーヴァ(分別性)です。遍計所執性という訳語を使う場合もあります。服部正明先生の訳では、仮構された存在形態です。……」(筆者中譯：三性的第一是 parikalpitasvabhava (分別性)，有時譯做「遍計所執性」。〔京都大學名譽教授〕服部正明譯做「假構的存在形態」。) 接下來，關於第二依他起性、第三圓成實性，服部教授的譯語為「依存於他的存在形態」(他に依存する存在形態)、「真實性、完成的存在形態」(真實性、完成された存在形態)。也就是說，將「三自性」的「自性」解為「存在形態」(或存在樣態)。

明顯來自瑜伽行派的唯識說。唯識說當中的「三性說」(遍計執、依他起、圓成實性)在本經大量出現，其中談「遍計所執性」所出現的「自性」可說就是負面、否定的意涵；談「依他起性」時，則兼具正面與負面的意涵。以下列舉的文例當中的「自性」除了第一個是指數論學派的根本原理(其梵文為 *pradhāna*)之外，其餘的文例均與「三性說」相關。

例 1

kāraṇataś ca mahāmate tīthakarāḥ prabandhapravṛttim varṇayanti na cakṣurvijñānasya rūpālokasamudayata utpattim varṇayanti anyatra kāraṇataḥ/ kāraṇam punar mahāmate pradhānapuruṣeśvarakālānupravādāḥ// Lank. p.39, 5-8

語譯：大慧!外教們(*tīthakara*)²⁰稱說：透過「原因」(*kāraṇa*)，而有〔識的〕相續生起。但他們不說：眼識的生起是因為色和光明〔等原因〕的結合，他們說的是另一個「原因」。大慧!〔外教們主張的〕的所謂「原因」即是自性(*pradhāna*)²¹、神我

²⁰ *tīthakara* 在佛教典籍中大都譯作「外道」。外道指的是佛教以外的其它印度宗派、哲學，當時印度號稱有六師外道及九十五種外道，外道的典籍稱為「外典」。相對地，佛教則是「內道」；佛教之學稱為「內學」。由於「外道」一詞語帶鄙視之意，故筆者沿用日本學者「外教」的譯詞。

²¹ *pradhāna* 的三本漢譯分別譯為「勝妙、勝、勝性」，根據〔Monier 1899: 680〕，*pradhāna* (*pra-√dhā-ana*)條下，解釋 *pradhāna* 為“the Originator”亦即「第一因、勝因」。此外還說「在數論學派中，*pradhāna* 相當於 *prakṛti*」(*in Sāṃkhya= prakṛti*)，*prakṛti* 譯為「自性」。為了凸顯本文的討論課題，亦即「自性」問題，因而，此處將 *pradhāna* 直接譯為「自性」，無論是哪

(*puruṣa*)、自在天(*īśvara*)、時(*kāla*)、微塵(*aṇu*)之說。

〔宋譯：483b〕大慧。外道說流注生因 非眼識色明集會而生。更有異因。大慧。彼因者說言。若勝妙若士夫若自在若時若微塵。

〔魏譯：522a〕諸外道說相續諸識從作者生。不說識依眼色空明和合而生。而說有作者。大慧。何者是外道作者。勝人自在時微塵等是能作者。

〔唐譯：593c〕大慧。彼諸外道說相續識從作者生。不說眼識依色光明和合而生。唯說作者為生因故。作者是何。彼計勝性丈夫自在時及微塵。為能作者。

本段是在談「識的生・住・滅」一節中，討論「識的相續生起」，亦即究明「識的生起原因」，順便批評外教們的「原因說」。這裡的「原因」指的是「第一因」，所謂「識的生起原因」，指的是其實就是「世界(=宇宙)

佛教反對「第一因」，認為萬物的生成是由於各種條件(=因緣)的組合，不需有「最初的原因」。比如「看見」(=眼識)是因為眼睛、物體、光亮等等條件，而得「看見某物」，不必什麼「第一因」。但印度外教如數論學派(*Sāṃkhya*)，認為宇宙萬物的生成有二根本原理，一是「自性(*prakṛti*)」，亦即本段所說的 *pradhāna*；二為靈我(*puruṣa*)，*puruṣa* 是「人」的意思。這裏指

個譯詞，都指「宇宙萬物的根本原理」之意。

「人」的最初原因或原理，漢譯多作「原人」、「士夫」、「丈夫」等。「第一因」的說法，除了數論的這兩個根本原理，本文還舉 *Īśvara*，一般多譯為「自在天」，它是人格神化的創造原因。其它，還有以時間(*kāla*)或微塵(*anu*，原子)為創造之因等講法。

此外，在 *Lank. p.103, 9-11* 就「佛教的緣起說」與「外教因果說」加以比較，原文如下：*tīrthakarā api bhagavan kāraṇata utpattiṃ varṇayanti yud uta pradhāneśvarapurūṣakālāṇupratyebhyo bhāvānām utpattayaḥ/* (語譯：世尊!其它的外教也有「從因而生」之說，他們說：一切的存在不外由「自性(*pradhāna*)、自在天(*īśvara*)、神我(*puruṣa*)、時(*kāla*)、微塵(*aṇu*)」等諸緣而生起。) ²²

本節所出現的漢譯「自性」，其梵文並非本經常出現的

²² 關於世界的起源一直是印度思想所關心的主題，根據〔立川 1992：133-134〕，奧義書的哲人——如吳達拉哥 (*Uddalaka*)，認為梵是宇宙 (世界) 的原因，世界則是其結果，這算是一種「開展說」(舊譯「轉變說」；*pariṇāmavāda*)。但奧義書當中，對梵與現象世界的關係並沒有充分地加以考察。奧義書之後，將宇宙的根本原理與世界的問題納入自己學說當中的，首推數論(*samkhya*)學派。數論主張因中有果論的「開展說」(轉變說)。「開展說」是指根本物質——亦即「原質」(*prakṛti*)——自我展開而形成現象世界的學說。此一學派，除了原質之外，還建立了靈我(*puruṣa*)的原理；靈我觀照原質做自我展開，但靈我本身與宇宙創造則無關係。梵是世界的原質，世界是其結果，而且世界即是梵，以上是奧義書所說。但「世界即梵」這種充滿迷妄的的說法，叫人如何得以認同？奧義書說：梵是屬於心的東西，但屬於心的東西又怎能產生物質的世界呢？數論學派將精神 (靈我) 與根本物質加以切離，來回答這樣的問題。

svabhāva 一詞，而是 *pradhāna*(英譯：the Originator)，等同 *prakṛti*；〔宋譯〕譯作「勝妙」、〔魏譯〕作「勝」、〔唐譯〕作「勝性」，為數論學派的根本原理之一。從佛教立場來看，本節的「自性」自然是負面的，應予否定的。

例 2

……*bodhisattvānām* (p.51)*mahāsattvānām*
svasāmānyalakṣaṇapatitānām parikalpitasvabhāvāgatiprabhedam
deśayanti/
yena parikalpitasvabhāvāgatiprabhedena
suprativibhāgavidhena pudgaladharmanairātmyapracaram
prativisodhya bhūmiṣu kṛtavidyāḥ
sarvaśrāvakaḥpratyekabuddhatīrthakaradhyānasamādhisamāpattisuk
ham atikramya tathāgatācintayaviṣayapracāragatipracāram
pañcadharmasvabhāvāgativinivṛttam tathāgatam
darmakāyam ………// *Lank. p.50, -51*

語譯：諸完全覺悟的、值得供養的世尊如來對菩薩大士開示執取自〔相〕、共相的遍計所執性的種種相之後，〔菩薩大士於是〕仔細考察遍計所執性的種種相，首先清淨人和法的無我之道，熟達各境地，超越一切【聲聞・獨覺・外教】的禪定、三昧、等至〔所得〕的安樂，然後將可證得如來法身！而此〔如來法身〕擁有如來不思議境界的功用，捨離五法與自性。……

〔宋譯：485a-b〕如來應供等正覺。依此分別說菩薩摩訶薩入自相共相妄想自性。以分別說妄想自性故則能善知。周遍觀察人法無我。淨除妄想照明諸，地。超越一切聲聞緣覺及諸外道

諸禪定樂觀察如來不可思議所行境界。畢定捨離五法自性。諸佛如來法身智慧。

〔魏譯：524b〕如來應正遍知。依此百八見為諸菩薩摩訶薩。分別說自相同相妄想分別體修行差別法。大慧。諸菩薩善得此妄想分別自體法行差別能清淨人無我法無我。善解諸地過諸聲聞辟支佛禪定三摩跋提之樂。得諸佛如來不可思議境界修行故。得離五法自體相行。入諸佛法身體真實行故。

〔唐譯：595b-c〕一切如來應正等覺。為諸菩薩摩訶薩墮自共相者。說此妄計性差別義門。知此義已。則能淨治二無我觀境照明諸地。超越一切二乘外道三昧之樂。見諸如來不可思議所行境界。畢竟捨離五法自性。

本段為世尊對菩薩說示「遍計所執性」。由於遍計所執性(parikalpita-svabhāva)的「性」梵文為「svabhāva」，故〔宋譯〕中出現三次的「自性」譯詞；〔魏譯〕譯為「體、自體」；〔唐譯〕作「性、自性」。關於「遍計所執性」在後面的文例中將有較詳細的說明。

在世尊說示之後，菩薩於是仔細考察遍計所執性的種種相，接著清淨人和法的無我之道，熟達各境地，超越一切的禪定、三昧、等至〔所得〕的安樂，然後證得如來法身！而此如來法身擁有不思議境界的功用，捨離五法與自性。

此處明顯說出「離五法、自性」與「如來」「法身」同格。必須「離五法、自性」才可得「如來之法身」。雖然此處的「自性」(svabhāva)為複合詞中的一部分，但它與「五法」(pañcadharmā)為名詞並列關係，與複合詞後半的「捨離」(gativinivṛtta)合起

來構成為一「限定複合詞」(Tatpuruṣa)²³，「自性」與「五法」皆為應予「捨離」的對象。此段的「自性」不會在複合後改變意義，可將它歸類為負面意義的自性。

例 3

「pratyātmāryajñānagatigocarō hi mahāmate sarvabhāvasvabhāvalakṣaṇotpādāḥ²⁴ na bālapṛthagjanavikalpadvayagocarasvabhāvāḥ/」 Lank. pp.62, 12-14
語譯：大慧！一切事物（bhāva）的自性與相不生，這才是聖自內證智的境界。而非一般人的以二種分別境界為其自性。

〔宋譯：487a〕大慧。一切法不生。自覺聖智趣境界者。一切性自性相不生。非彼愚夫妄想二境界。自性身財建立趣自性相。
〔魏譯：526c〕大慧。一切諸法自體相不生。是內身證聖智境界故。非諸凡夫自體分別二境界故。

〔唐譯：597a〕復次大慧。去來現在諸如來說一切法不生。何以故。自心所見非有性故。離有無生故。如兔馬等角凡愚妄取。唯自證聖智所行之處。非諸愚夫二分別境。

此處先說「聖自內證智的境界」。此境界與「一切事物皆不生」同是主格・單數・陽性。「聖自內證智的境界」其內涵為

²³ 參見〔辻 1974(1987)：224〕

²⁴ 根據〔常盤 1994-註：22〕，此句梵文要訂正為 sarvabhāvasvabhāvalakṣaṇānutpādāḥ。

亦即最末的 utpādāḥ (生) 改為 anutpādāḥ (不生)。

「一切事物皆不生」。「一切事物皆不生」梵文為 sarvabhāva-svabhava-laksana-utpada。sarvabhāva 為一切存在、一切事物之意；svabhāva 為「自性」、lakṣaṇa 為「相」。此句複合語筆者譯作「一切事物的自性與相不生」。宋譯與唐譯把「自性與相」去掉不翻，其實沒有影響文意。而「自性」與「相」不生，是「空思想」的承繼，顯示「自性」的負面意義。

相對於聖智的境界；一般人 (bāla)²⁵則以「二種分別境界為其自性」。「二種分別」，據〔安井 1976：56〕，解為「能取、所取」的二種分別。這裏的「自性」明顯也是負面意義。

例 4

punar aparaṁ mahāmate pramāṇatrayāvayavapratyavasthānaṁ
kṛtvāryajñānapratyātmādhigamyam svabhāvadvayavinirmuktaṁ
vastu svabhāvato vidyata iti vikalpayiṣyanti/ Lank. p.92, 18-93,
2.

語譯：此外，大慧！〔外教之人〕建立三種量的〔五〕支作法 (pramāṇa-traya-avayava)，他們會認為(vikalpayiṣyanti)²⁶：離

²⁵ 根據〔Monier 1899：728-729〕bāla 意為 child，boy。引伸為 fool。漢譯經典如本經，常譯做「愚痴凡夫、凡夫、愚夫、凡愚」等(參見〔Suzuki, D.T. 1933：123-124〕)，筆者以現代人的語彙使用，譯為「一般人」。

²⁶ vikalpayiṣyanti 為 vi-√kṛp 的使役、未來動詞。根據〔Monier 1899：955-b〕，-kalpayati(Caus.)有推定、假定等意，vikalpa-漢譯常譯為「分別」。vikalpayiṣyanti 直譯為「將使他們分別」，但由於中文少用使役動詞，故可譯為「他們將分別」、或「他們將誤以為」、「他們會認為」等等。

〔能取、所取〕之二自性〔所證得〕的聖自內證智，就其自性而言 (svabhāvato)，視它為真實的存在 (vastu) 而說它是存在的。

〔宋譯：491b〕復次大慧。有三種量五分論。各建立已得聖智自覺。離二自性。事而作有性。妄想計著。

〔魏譯：532a〕復次大慧。彼諸外道建立三種量五分論。而作是言。實有聖者內證之法離二自體。虛妄分別故。

〔唐譯：601a〕復次大慧。立三種量已。於聖智內證離二自性法。起有性分別。

這裏批評外教建立的三種量・五支作法，外教可能是指正理・勝論學派 (Nyāya-vaiśeṣika)。「量」(pramāṇa) 是我人認識的方法、手段或依據；三種量 (pramāṇa-traya) 指：①直接知覺 (現量 pratyakṣa)、②推論知 (比量 anumiti)、③依言語而得的認知 (聖言量 śābda)。不過，所謂「三種量的〔五〕支作法」的梵文為 pramāṇatrayāvayava，梵文中並無「五」之詞。但〔宋譯〕和〔魏譯〕都譯為「三種量五分論」；〔唐譯〕則譯為「三種量」。筆者的「語譯」採「五作法」。²⁷

²⁷五支作法 (avayava) 是指透過推論而得到認知的手段，「五支」為論證的五個步驟：主張(宗, pratiḥjā)、理由(因, hetu)、實例(喻, dṛṣṭanta)、適用(合, upanaya)、結論(結, nigamana)。又，五支為較古的論理學所採用，陳那以後的佛教論理學改用三支作法。(見《佛教語大辭典》上, p.361)。另外，

「三種量的〔五〕支作法」與「自性」有何關連？光從本節陳述的確難以看出其中意涵。但因《楞伽經》中言及「量」（*pramāṇa*）的文節頗多。²⁸從其它文節來探察其意；一言以蔽之，離「量」，才能獲致「自內證智」。例如 Lank. p.189, 18-190, 2. 一段，說明「佛陀的覺知性」（*buddha-buddhatā*），其結尾說道：……yat sarvaprapañcātitaṃ sa tathāgataḥ / etad dhi mahāmate samyaksambuddhatvam eṣā sā buddhabuddhatā. sarvaprāmāṇendriya- vinivṛttā. (語譯：……超越一切的言說，即是如來。大慧！那正是完全的智慧；那也是佛陀的覺知性；離一切的認知判斷與知覺感官。)²⁹

回到本例的引文，當中出現兩個自性（*svabhāva*）。第一個 *svabhāva* 是講到「聖自內證智」的內容為「離〔能取・所

關於正理・勝論學派言及「三種量・五支作法」的部分請參見拙著〔郭 2010-2：20〕，五支作法參見〔郭 2010-2：26-33〕。

²⁸參見〔Suzuki 1933：119〕，「*pramāṇa* 量」條目下，列舉 Lank. p.30¹⁶ 17, 57¹⁴, 59⁴, 92¹⁸, 133⁹, 151⁶, 185², 189¹⁶, 190⁴ 6, 229¹⁷, 242⁹, 274¹³。

²⁹ 以下舉三本漢譯的譯文以為比較。

〔宋譯：505c〕：出過一切虛偽則是如來。如來則是三藐三佛陀。大慧是名三藐三佛陀。佛陀者。離一切根量。

〔魏譯：550c〕：若過一切諸戲論者。名如來法身。是名如來應正遍知法身之相。以過一切諸根境界故。

〔唐譯：615a〕：出過一切諸戲論法。即是如來。如來即是正等覺體。正等覺者永離一切諸根境界。

取〕之二自性」，換言之，「二自性」指「能取・所取」之自性。因而，此自性可謂是負面意義的自性。

接著，第二個 *svabhāva* 是批評外教之人把已離二自性的「聖自內證智」就其自性而言（*svabhāvato*），又把它視為事實的存在（*vastu*）而說它是存在的。此處的 *svabhāvato*，原是 *svabhāvataḥ*，做副詞使用，意為「就其自性而言」。此處的「自性」談不上正面或負面意義，可以歸納在本論所標示的第五「不具正・負面意義的自性」的例文當中。

例 5

punar aparaṃ mahānte dviprakāraṃ svabhāva dvaya lakṣaṇaṃ bhavati/
(p.100)katamad dviprakāraṃ yad utābhilāpasvabhāvā bhiniveśataś ca vastusvabhāvā bhiniveśataś ca/ tatra mahāmate abhilāpasvabhāvā bhiniveśo 'nādikālavākprapañcavāsanā bhiniveśāt pravartate/ tatra vastusvabhāvā bhini- niveśaḥ punar mahāmate svacittadṛṣyamātrānavabodhāt pravartate// Lank. p.99, 17-100, 5.

語譯：此外，大慧！兩種自性的相有兩類〔執著〕。哪兩類呢？亦即言說自性的執著、事物自性的執著。大慧！其中，「言說自性的執著」是指無始時來執著言語的戲論的習氣所生起的〔執著〕。大慧！至於「事物自性的執著」則是因為不能悟解〈一切事物皆為自心所現〉而生起的〔執著〕。

〔宋譯：492b〕復次大慧。二種自性相。云何為二。謂言

說自性相計著。事自性相計著。言說自性相計著者。從無始言說虛偽習氣計著生。事自性相計著者。從不覺自心現分齊生

〔魏譯：533b〕復次大慧。我為汝說二法體相。何等為二。一者執著言說體相。二者執著世事體相。大慧。何者執著言說體相。謂無始來執著言說戲論熏習生故。大慧。何者執著世事體相。謂不如實知唯是自心見外境界故

〔唐譯：602b〕復次大慧。有二種自性相。何者為二。謂執著言說自性相。執著諸法自性相。執著言說自性相者。以無始戲論執著言說習氣故起。執著諸法自性相者。以不覺自心所現故起。

如前所說，本經的教理明顯來自瑜伽行派的唯識說。唯識說中的「三性說」，經中多見集中或散見的文節。此處擷取的即是散見的片段，應該是與「遍計所執性」的「所執」內容相關。「所執」內容大分為二：「言說自性的執著」

(utābhilāpa-svabhāva- abhiniveśata)與「事物自性的執著」

(vastu-svabhāva-abhiniveśata)。這與後例 Lank. p.67.6-14 所言及的兩類執著是一致的。「言說自性的執著」等同「對〔因相之〕「名」的執著 (nāma-abhiniveśa)」；「事物自性的執著」等同「對「名」的事物因相所產生的執著

(nāma-vastu-nimitta-abhiniveśa)。因而，此處的自性可謂是負面意義的自性。

例 6

punarparam mahāmate

parikalpita^{svabhāva}prabhedanayalakṣaṇam upadekṣyāmo yena

parikalpita^{svabhāva}prabhedanayalakṣaṇena
suprativibhāgavidhena tvaṃ cānye ca bodhisattvā mahāsattvā
vikalpaka^{parahitāḥ}
pratyātmāryasvagatitīrthyanayagatisudrṣṭa(p.128)buddhyā
grāhyagrāhaka^{vikalpaprahīṇāḥ} paratantravidhavicitralakṣaṇam
parikalpita^{svabhāvākāraṃ} na prativikalpayiṣyanti/ tatra
mahāmate katamat parikalpita^{svabhāva}prabhedanayalakṣaṇam
yadutābhilāpavikalpo 'bhidheyavikalpo lakṣaṇavikalpo
'rthavikalpaḥ ^{svabhāva}vikalpo hetuvikalpo drṣṭivikalpo
yuktivikalpa utpādavikalpo anutpādavikalpaḥ
saṃbandhavikalpo bandhābandhavikalpaḥ/ etan mahāmate
parikalpita^{svabhāva}prabhedanayalakṣaṇam//
Lank.p.127.14-128.8

語譯：此外，大慧！以下我要說明「遍計所執性」的種種樣態。當此「遍計所執性」的種種樣態被仔細地加以考察之際，你與其他的菩薩大士們要遠離分別、憶想；對於聖自覺之境 (pratyātmāryasvagati)與外教之境 (tīrthyanayagati)能加以察明，以此智慧，捨離所取・能取 (grāhyagrāhaka)的分別 (vikalpaprahīṇa)，不要去分別 (prativikalpayiṣyanti)那些因為「依他起」的種種相所產生「遍計所執性」的相。那麼，何謂「遍計所執性的種種相」呢？亦即「對能言的分別」、「對所言的分別」、「對相的分別」、「對財的分別」、「對自性的分別」、「對因的分別」、「對見的分別」、「對理論的分別」、「對生起的分別」、「對不生起的分別」、「對結合的分別」、「對縛與解的分別」。

大慧!以上就是「遍計所執性的種種相」。

〔宋譯：496b〕 復次大慧。今當說妄想自性分別通相。若妄想自性分別通相善分別。汝及餘菩薩摩訶薩。離妄想到自覺聖外道通趣善見覺。攝所攝妄想斷。緣起種種相妄想自性行。不復妄想。大慧。云何妄想自性分別通相。謂言說妄想。所說事妄想。相妄想。利妄想。自性妄想。因妄想。見妄想。成妄想。生妄想。不生妄想。相續妄想。縛不縛妄想。是名妄想自性分別通相。

〔魏譯：538c〕 復次大慧。我為汝說虛妄分別法體差別相。汝及諸菩薩摩訶薩。善分別知虛妄法體差別之相。離分別所分別法。善知自身內修行法。遠離外道能取可取境界。遠離種種虛妄分別因緣法體相。遠離已不復分別虛妄之相。大慧。何者虛妄分別法體差別之相。大慧。虛妄分別自體差別相有十二種。何等為十二。一者言語分別。二者可知分別。三者相分別。四者義分別。五者實體分別。六者因分別。七者見分別。八者建立分別。九者生分別。十者不生分別。十一者和合分別。十二者縛不縛分別。大慧。是名分別自體相差別法相。

〔唐譯：606a〕 復次大慧。我今當說妄計自性差別相。令汝及諸菩薩摩訶薩善知此義。超諸妄想證聖智境。知外道法。遠離能取所取分別。於依他起種種相中。不更取著妄所計相。大慧。云何妄計自性差別相。所謂言說分別所說分別。相分別財分別。自性分別。因分別。見分別。理分別。生分別。不生分別。相屬分別。縛解分別。大慧。此是妄計自性差別相。

前文已提及，唯識思想的「三自性」說在《楞伽經》中佔

有相當多的篇幅。如 Lank.p.127-133 及 Lank.p.166.10-169.3 這兩大段即在說明「三自性」中的「遍計所執性」。

此處文例只節錄一小段「遍計所執性的種種相」，也就是「十二種分別」。接著，就針對這「十二種分別」一一加以闡說。

在這兩大段文中，以〔宋譯本〕為例，〔宋譯：496b-497a〕中出現 15 個「自性」，〔宋譯：501c-502c〕則出現 28 個「自性」。而這些「自性」大抵都是指「遍計所執性」的「自性」，即如「十二種分別」中第五「對自性的分別」(svabhāvavikalpa)，根據經中的說明，是指外教們的見解：認為存在的事物皆因「自性」而與其它事物而有差別。³⁰所以這些「自性」都可說是負面意義的自性。

(三) 同一文節中，正面、負面意義兼具的自性

同一文節中出現的「自性」，因為正面、負面意義皆有，不便分開、歸類在前二項，因而另立此項，如例 1 的「自性」，出現在「三自性」(遍計所執性、依他起性、圓成實性)³¹的說

³⁰ tatra svabhāvavikalpaḥ katamat yaduta bhāvasvabhāvādhāraṇam idam evam idaṁ nānyatheiti tīrthyavikalpadṛṣṭyā vikalpayanti/
Lank.p.128.17-129.1

語譯：這當中，什麼是「對自性的分別」？亦即外教們的知見，他們分別、並堅信「這個就是這個，而不是那個」〔的原因，就是因為〕「一切存在皆有其自性」(bhāvasvabhāva)。

³¹ 參見〔Suzuki 1965：104、102-103、105〕，「三自性」的三本漢譯分別如

明當中。三種自性的「自性」，其梵文(svabhāva)都在複合詞的後半，複合詞的後半無法單獨判斷其屬正面或負面意義，但若結合前半複合詞，如 parikalpita (遍計所執、)、paratantras (依他起)、pariniṣpana (圓成實)之後，就可形成有意義的複合詞，而可判斷整個語辭為正面或負面或兩者兼具的意義。

例 1

tatra mahāmate parikalpitasvabhāvo nimittāt pravartate/ katham punar mahāmate parikalpitasvabhāvo nimittāt pravartate/ tatra mahāmate paratantrasvabhāvo vastunimittalakṣaṇākāraḥ khyāyate/ tatra mahāmate vastunimittalakṣaṇābhiniveśaḥ punar dviprakāraḥ/ parikalpisvabhāvaṃ vyavasthāpayanti tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā nāmbhiniveśalakṣaṇena ca nāmavastunimittābhiniveśalakṣaṇena ca/

tatra vastunimittābhiniveśalakṣaṇam punar mahāmate yad utādhyātmabāhya- dharmābhiniveśaḥ/ nimittalakṣaṇābhiniveśaḥ punar yad uta teṣv evādhyātmikabāhyeṣu dharmeṣu svasāmānyalakṣaṇaparijñānāvabodhaḥ/

etan mahāmate dviprakāram parikalpitasvabhāvasya lakṣaṇam/ yad āsrayālam banāt pravartate tat paratantram/ Lank. p.67.3-15

下：〔宋譯〕妄想自性、緣起自性、成自性；〔魏譯〕：虛妄分別名字相、因緣法體自相相、第一義諦法體相〔唐譯〕：妄計自性、緣起自性、圓成自性。

語譯：大慧！遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) 是從因相 (nimitta) 生起。大慧！何謂「遍計所執性是從因相生起」呢？大慧！依他起性 (paratantrasvabhāva) 名為「具有事物因相的形相 (ākāra)」。對於事物因相的行相〔所生〕的執著有兩類：完全覺悟的、值得供養的世尊如來說為(vyavasthāpayanti) 一、對〔因相之〕「名」的執著 (nāma-abhiniveśa)，二、對「名」的事物因相所產生的執著 (nāma-vastu-nimitta-abhiniveśa)。

這當中，何謂「對〔因相之〕名的執著」？大慧！亦即對內和外的存在〔所生〕的執著

(utādhyātmabāhyadharmābhiniveśa)。何謂「對因相之名的執著」？同樣是內和外的存在，認知其自相與共相。大慧！以上即遍計所執的兩類定義。而從所依(āśraya)和所緣(ālambana)所生起的事物也就是「依他起」。

〔宋譯：487c〕大慧。妄想自性從相生。佛告大慧。緣起自性事相相行。顯現事相相。計著有二種妄想自性。如來應供等正覺之所建立。謂名相計著相。及事相計著相。名相計著相者。謂內外法計著。事相計著相者。謂即彼如是內外自共相計著。是名二種妄想自性相。若依若緣生。是名緣起。

〔魏譯：527c〕大慧。何者虛妄分別名字相。謂從名字虛妄分別一切法相。是名虛妄分別名字之相。大慧。何者因緣法體自相相。大慧。因緣法體自相相者。從境界事生故。大慧。因緣法體境界事相。諸佛如來應正遍知。說虛妄分別差別有二種。何等二種。一者妄執名字戲論分別。二者妄執名字相分別境界

相事相。大慧。何者妄執名字相境界相事相。謂即彼內外法自相同相。大慧。是名因緣法體二種自相相。以依彼法觀彼法生故。大慧。是名因緣法體自相相。

〔唐譯：593c〕大慧。妄計自性從相生。云何從相生。謂彼依緣起事相種類顯現。生計著故。大慧。彼計著事相。有二種妄計性生。是諸如來之所演說。謂名相計著相。事相計著相。大慧。事計著相者。謂計著內外法。相計著相者。謂即彼內外法中計著自共相。是名二種妄計自性相。大慧。從所依所緣起。是緣起性。

本段首先說明「遍計所執性」(parikalpita-svabhāva)，但沒有直接加以定義，只說「遍計所執性」是因為「因相」(nimitta)才生起的。什麼是「因相」呢？此處雖然沒講，但本經的教說之一的「五法」(相、名、分別、真如、正智)，其中一項為「相」，其梵文為 nimitta，與此處的「因相」相同。³²另外，在下一文

³²參見〔高崎 1980：117-118〕，高崎在註解「受用建立身，是眾生現識。於彼現諸業，譬如水波浪」(宋譯 p.484-c) 此偈文時，針對「受用、建立、身」(deha-bhoga-pratiṣṭhānam)此句多次出現《楞伽經》中的詞語，提出考察。作為「識之三種顯現」的「受用、建立、身」可能來自《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》等。他說：據《中邊分別論》的 v. III, 22 的世親釋：阿賴耶識的作用(働き)分為 hetu 與 nimitta 二者，前者為統括做(まとめられる)種子的阿賴耶識，後者為統括做基盤、身、受用的阿賴耶識。此外，根據《大乘莊嚴經論》X IX 49，舉出 pratiṣṭhā, bhoga, bija 這三種 nimitta(因相)，pratiṣṭhā-nimitta 指「器世間」，bhoga-nimitta 指「阿賴耶識」，bija-nimitta 指「器世間與五境的種子」。再者，《大乘莊嚴經論》

節談「〔人・法〕二無我」之處，說到一般人對「〔五〕蘊・〔十二〕界・〔十八〕處」的執取。其後，又說「理解蘊・界・處為遍計所執」即是「法無我之智」。³³很明顯的，對於「蘊・界・處」的執取，即是「遍計所執性」。

接著，對「依他起性」(paratantra-svabhāva)的定義為：「具有事物因相的形相(ākāra)」。前面才說「遍計所執性是從因相生起」，那「依他起性」就是提供「遍計所執」所執取的「形相」。事實上，在稍後的 Lank.p.72.14-15 (〔安井 1976：65〕)就說：「如同以依他起為所依的遍計所執性…」

(parikalpitasvabhāvā iva paratantrāśayā ……)

總之，這樣的說明或許不夠清楚，因而我們還得借用今日已為學界廣知的唯識學說來理解。首先，先略談「三性說」的起源。「三性說」的起源雖然沒有定說，但大致可追溯及《般若經》。此外，也見於《解深密經》。³⁴但更重要的是世親的《唯識三十頌》。

如同前文所言，三自性的「自性 svabhāva」並非只是「性質」之意，而是「存在形態」。「遍計所執性」意為「假構的存在形態」；「依他起性」是「依他而起的存在形態」；「圓成實性」

X I (60-61)中，作為「識之顯現」的「所取與能取」，其中，「所取」又分為 padābhāsa, artha-ābhāsa, dehābhāsa(漢譯：句義身光)三種「顯現」(ābhāsa, 似現)，「能取」則指「染污識、前五識、第六識」。以上，雖不卻確知《楞伽經》的「受用、建立、身」出自何處，但從高崎的註解已可見出《楞伽經》沒有特別說明 nimitta，可能那是當時的一般認知吧！

³³ 見 Lank.p.69.5-6、〔安井 1976：62〕。

³⁴ 參見〔竹村 1995：49-52〕。

是「完成的存在形態」。³⁵ 以下，再來看《楞伽經》的說明。

這裏，先說「遍計所執性」的「所執」內容。簡單地說，一、對名的執著，二、對事物的執著。前例的說明中已說明「遍計所執性」乃對「蘊·界·處」的執取。此處可說換不同角度來談。這與（上例）Lank..p.99, 17-100, 5.所言及的兩類執著是一致的。

至於「依他起」則是「從所依和所緣所生起的事物」。「依他起」就是原始佛教以來所說的「緣起」，就是「依他而起的存在形態」。

例 2

kim idaṃ bhagavan sattvānāṃ tvayā nāstyastitvadṛṣṭim vinivārya vastuṣvabhāvābhiniveśen- āryajñānagocaraviṣayābhiniveśān nāstivadrṣṭiḥ punar nipātyate viviktadharmopadeśābhāvaś ca kriyata āryajñānaṣvabhāvavastudeśanayā/ bhagavānāha / na mayā mahāmate viviktadharmopadeśābhāvaḥ kriyate , na cāstitvadṛṣṭir nipātyate āryavastuṣvabhāva- nirdeśena / kiṃ tūttrāsapadavivarjanārthaṃ ³⁶sattvānāṃ mahāmate mayā anādikālabhāvaṣvabhāvalakṣaṇābhiniṣṭhānām

³⁵參見〔立川 2001：145-146〕，此處「三自性」的現代語譯是引用服部正明教授的用詞。

³⁶〔GRETIL：170〕依據〔Vaidya1963：67〕作 tu utrāsa(tūttrā)-，但〔Nanjio，1923：166〕作 tūttrāsa-，筆者採〔Nanjio〕本。utrāsa-為「怖畏」之意。tūttrāsapadavivarjanārthaṃ 譯作「為了…捨離怖畏的狀態」。

āryajñānavastuṣvabhāvābhiniveśa- lakṣaṇadrṣṭyā viviktadharmopadeśaḥ kriyate / na mayā mahāmate bhāvaṣvabhāvopadeśaḥ kriyate / kiṃ tu mahāmate svayamevādhigatayāthātathya- viviktadharmavihāriṇo bhaviṣyanti / bhrānternirnimittdarśanāt svacittadrṣyamātram avatīrya bāhyadrṣyabhāvābhāvavinivṛttadrṣṭayo vimokṣatrayādhigatayāthātathyavi- viktadharmavihāriṇo bhaviṣyanti / bhrānternirnimittdrṣṭayo vimokṣatrayādhigatayāthātathyamudrāsudritā bhāvaṣvabhāveṣu pratyātmādhigatayā buddhyā pratyakṣavihāriṇo bhaviṣyanti nāstyastitvavastudṛṣṭivivarjitāḥ // /Lank. p.165, 7-10
語譯：世尊！您〔說法〕既讓眾生離無、有之見 (nāstyastitvadṛṣṭi)，為何讓已經建立「無」之見解的人，把對事物自性(vastuṣvabhāva)的執著又轉為墮入對聖智的境界 (āryajñānagocara- viṣaya)的執著呢？³⁷〔這麼一來，世尊〕就不是透過寂靜之法 (viviktadharmā) 的教說，來說聖智自性的教說了。³⁸

³⁷此處所引的一小節梵文並不符合標準梵文語法，讀解頗為困難，從三本漢譯的不同即可見出端倪，筆者反覆推敲梵本與漢譯本才做出如上語譯。比如：vastuṣvabhāvābhiniveśenāryajñānagocara -viṣayābhiniveśān 這一複合句，前半是「對事物自性的執著」，後半是「對聖智境界的執著」。所以，我決定譯為「把對事物自性執著又轉為墮入對聖智的境界的執著」。

³⁸謝謝本稿的一位審查人將此段梵文做不同的翻譯，如下：世尊！您去除了眾生的無、有之見後，為何由於對於聖智境界的執著 (āryajñānagocaraviṣayābhiniveśāt)，藉著對於事物自性的執著

世尊回答說：大慧！我說聖事物的自性，而不說寂靜之法的教說，並非要建立「有」之見解。大慧！為了讓無始以來，執著法的自性之相的眾生，捨離怖畏的心態，把對事物自性的執著轉為對聖智的知見，而行寂靜之法的教說。

大慧！我不行法之自性的教說。但是，大慧！〔因為我的說法，諸眾生〕自己能安住於如實瞭解的寂靜之法，知見迷亂乃無相之事，進入唯自心所現〔的境界〕，以遠離外界所現的有、無〔所得的〕見解，以如實了解三解脫之法印來印證，離有、無事物的見解，透過自覺正智，而得現前安住諸法的自性。

〔宋譯：502a〕世尊。何故遮眾生有無見。事自性計著。聖智所行境界計著。墮有見。說空法非性。而說聖智自性事。佛告大慧。非我說空法非性。亦不墮有見說聖智自性事。然為令眾生離恐怖句故。眾生無始已來。計著性自性相。聖智事自性計著相見說空法。

〔魏譯：545c〕世尊。何故遮諸眾生有無見事。而執著實法聖智境界。世尊。復令一切眾生墮無見處。何以故。以言諸法寂靜無相。聖智法體如是無相故。

佛告大慧。我不說言一切諸法寂靜無相。亦不說言諸法悉無。亦不令其墮於無見。亦令不著一切聖人境界如是。何以故。我

(vastusvabhāvābhīniveśeṇa)，無見(nāstitvadr̥ṣṭih)又再次被安立

(nipātyate；√pat，Causative Passive)，並且藉著教說聖智自性此事

(āryajñānasvabhāvavastudeśanayā)，寂靜之法教說的不存在

(viviktadharmopadeśābhāva)被作出了(kriyate)？

為眾生離驚怖處故。以諸眾生無始世來。執著實有諸法體相。是故我說聖人知法體相實有。復說諸法寂靜無相。

〔唐譯：611bc〕世尊。何故令諸眾生離有無見所執著法。而復執著聖智境界墮於有見。何以故。不說寂靜空無之法。而說聖智自性事故。佛言。大慧。我非不說寂靜空法墮於有見。何以故。已說聖智自性事故。我為眾生無始時來計著於有。於寂靜法以聖事說。今其聞已不生恐怖。能如實證寂靜空法。

這一段文在 Lank.p.163.10-169.3. 一大節當中出現，相當〔宋譯 501c-502c〕〔魏譯 545b-546b〕、〔唐譯 611b-612a〕。以〔宋譯〕為例，這節出現的「自性」就有 28 個之多，³⁹因為文長，礙於篇幅占據，無法全文引用，此處僅節錄上面所引的一段。而 Lank.p.163.10-169.3 此大節的要義有兩點：一、諸法的自性會因「凡聖的認知差異」而有存在與否的差別。二、為免凡人生畏怖之心，不說「一切法不生」。

第一點首先論道「諸存在的自性」(bhāva-svabhāva) 問題。如前所述，bhāva 是「存在、事物」，svabhāva 是「自性」之意。bhāva-svabhāva 的漢譯，〔宋譯〕作：「性自性」、〔魏譯〕：「諸法自體」、〔唐譯〕：「諸法自性」。有趣的是，此段一開始就引《唯識三十頌》的第二十頌，亦即「遍計所執性」的定義。⁴⁰其

³⁹ 〔宋譯〕和〔唐譯〕都譯為「自性」或「性」，但〔魏譯〕則多譯為「自體」或「體」。

⁴⁰ 《唯識三十頌》的第二十頌：

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate, parikalpita evāsau |
svabhāvo na sa vidyate /

意旨為：諸存在的「自性」如果被分別心認知，則是「遍計所執性」的事物，此時，其「自性」是不存在的；但接著卻強調，「聖智的自性」則是存在的。繼而說：聖者們透過聖知、聖見、聖慧眼，而認知諸法的自性為存在。另一方面，一般人就不能理解諸法的自性為存在。

這個說法與「二諦說」頗一致的，也就是說，就「世俗諦」而言，「自性」是負面的、是不實存的；但就「聖義諦」而言，「自性」則是正面的、實存的。

所以，本段出現的「自性」其本身並無正面、負面意義，而是凡聖的認知差異所致。如果是一般凡夫的分別認知，則此「自性」是負面的、是不實存的；但若為聖智所認知，則是正面的、實存的。因而，此處的「自性」既有正面也有負面意義的自性。

(四)、不具正·負面意義的自性

例 1

punarparam mahāmate saptavidho bhāvasvabhāvo bhavati yad uta

玄奘譯：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。」

筆者語譯：因為種種分別，而有種種事物被分別，這就是所謂的「遍計」，但實際上，它的「自性」是不存在的。

至於 Lank.p.163.10-12 其梵文為：

yena yena vikalpena ye ye bhāvā vikalpyante, na hi sa teṣāṃ svabhāvo bhavati / parikalpita evāsau /, 雖然與上述的《唯識三十頌》沒有完全一致，但文意是相同的。

samudayasvabhāvo bhāvasvabhāvo lakṣaṇasvabhāvo
mahābhūtasvabhāvo hetusvabhāvaḥ pratyayasvabhāvo
niṣpattisvabhāvaś ca saptamaḥ// Lank. p.39.9-12

語譯：再者，大慧！七種自性為：集的自性

(samudaya-svabhāva)、存在的自性 (bhāva-svabhāva)、相的自性 (lakṣaṇa-svabhāva)、大種的自性 (mahābhūta-svabhāva)、因的自性 (hetu-svabhāva)、緣的自性 (pratyaya-svabhāva)、成就的自性 (niṣpatti-svabhāva)。⁴¹

〔宋譯：483b〕復次大慧。有七種性自性。所謂集性自性。性自性。相性自性。大種性自性。因性自性。緣性自性。成性自性。

〔魏譯：522a〕復次大慧。有七種自性。所謂集自性。性自性。相自性。大種自性。因自性。緣自性。成自性。

〔唐譯：593c〕復次大慧。有七種自性。何等為七。一者集性自性。二者性自性。三者相性自性。四者大性自性。五者因性自性。六者緣性自性。七者成性自性。

Lank. p.39-40 這一大段講七種自性和七種勝義。此處只引七種自性的部分。宋譯將梵文 saptavidho bhāva svabhāvo 直譯為「七種性自性」，意為「七種性之自性」。七種性為：集性自

⁴¹ 此一小段譯文，揆諸多本英、日文現代語譯，都只簡單翻譯，可能是因為《楞伽經》其後並無解說，大家也只好先這樣直譯，然後再各自揣測，加以解說。

性、性自性、相性自性、大種性自性、因性自性、緣性自性、成性自性。

「七種性自性」的第一個「性」是指存在的事物之意，與「諸法」的「法」同義。但這裡的「性」其實沒有的話，反而容易讀，也不影響詞義。魏譯本就反應這種情形，將七種自性譯為：集自性，性自性，相自性，大種自性，因自性，緣自性，成自性。至於「七種性自性」的「自性」則是自體的固有性質，如牛，雖然有其別於他物的特徵，但牠作為牛的本性就是其自性。

「七種」所指為：集起〈事物產生的原因〉、存在〔的事物〕、相、大種、因、緣、成就（亦即「果」）。

為何是這七種，七種之間的關連為何，經中並無說明。據〔高崎 1979：150〕所說，最初的「集」是指四諦中的集諦，集諦所包含的諸事物。第二的「性」或許指「苦」的世界，亦即苦諦所包含的諸事物。第三的「相」，是就整體而言的雜染之「相」，泛指苦・集二諦。另外，或許還可把「集、性、相」配合十二支緣起來看，「集」是指「無明、行」；「性」指「識、名色、六入、觸」；「相」指「受、愛、取、有、生、老死」。第四的「大種」為地・水・火・風，亦即構成眾生及環境（器世間）的要素。最後三個的「因、緣、成就（「果」）」在《楞伽經》來說，「因」指阿賴耶識；「緣」指「無明、行……愛」等諸法；「成就」就是「果」，指「生、老死」的苦果。

「七種性自性」只是就七種存在事物一一加上「自性」，以示其存在的本性，此處的「自性」應該談不上正面或負面意義的自性。

例 2

atha kahlu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad
avocat/ tathāgatagarbhaḥ punar bhagavatā sūtrāntapāṭhe
'nuvarṇitaḥ/ sa ca kila tvayā
prakṛtiprabhāsvaraviśuddhādiviśuddha eva varṇyate
dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargato
mahārghamūlyaratna- malinavastupariveṣṭitam iva
skandhadhātāvāyanavastuveṣṭito
rāgadveṣamohābhūtaparikalpamalalino nityo dhruvaḥ śivaḥ
śāsvaraś ca bhagavatā varṇitaḥ/ Lank. p. 77. 13-78. 1

語譯：這時，大慧菩薩大士對世尊說道：世尊在經典中說「如來藏」(tathāgatagarbha)您根據一向的說法(kila)是這麼說的。此〔如來藏〕，是「本來(prakṛti)光明清淨，本初(ādi)清淨，具三十二相，存在一切眾生的身體當中，但就像大寶珠被污垢衣服包覆似的，〔如來藏〕被蘊・界・處的垢衣纏縛，被貪・瞋・癡的分別污垢所染污；然而它其實是常住的(nitya)・堅固的(dhruva)・吉祥的(śiva)・永恆的(śāsvaraś)」⁴²

⁴²「常住的(nitya)・堅固的(dhruva)・吉祥的(śiva)・永恆的(śāsvaraś)」這四句一組是《不增不減經》、《勝鬘經》等說明「如來藏」(tathāgatagarbha)時常用的修飾語。〔宋譯〕譯作「常住不變」，〔魏譯〕為「常恒清涼不變」，〔唐譯〕作「常恒不斷無有變易」。

〔宋譯：489b〕爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言。世尊。世尊修多羅說如來藏自性清淨。轉三十二相。入於一切眾生身中。如大價寶垢衣所纏。如來之藏常住不變。亦復如是。而陰界入垢衣所纏。貪欲恚癡不實妄想塵勞所污。一切諸佛之所演說。

〔魏譯：529b〕爾時聖者大慧菩薩摩訶薩白佛言。世尊。世尊。如修多羅說。如來藏自性清淨。具三十二相。在於一切眾生身中。為貪瞋癡不實垢染陰界入衣之所纏裹。如無價寶垢衣所纏。如來世尊復說常恒清涼不變。

〔唐譯：599b〕爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言。世尊。修多羅中說如來藏本性清淨。常恒不斷無有變易。具三十二相。在於一切眾生身中。為蘊界處垢衣所纏。貪恚癡等妄分別垢之所污染。如無價寶在垢衣中。

本段的主題為「如來藏」與外道的「我」之差異。三本漢譯所譯「自性」(宋譯、魏譯)或「本性」(唐譯)，梵文都不是 *svabhāva*，而是 *prakṛti*、*ādi*，這兩個語辭在梵本複合文句中是當「副詞」的作用，強調「原本的、最初的」，修飾後文的「清淨的」。*prakṛti* 接 *prabhāsvara*，意為「本來清淨」，*ādi* 接 *viśuddha*，也是「本來清淨」的意思，為了避免重複，〔語譯〕做「本初清淨」。但漢譯本譯為「自性」或「本性」，成為「性質的」意義，算是引伸式的譯法。「自性清淨」容易令人聯想及如來藏思想，而如來藏思想的「自性」又等同於「佛性」。但若從梵文來看，此處的「自性」只是「副詞」作用的語詞，不具正面或負面意義，因而筆者仍將本段文的「自性」歸入「不

具正・負面意義的自性」。

例 3

*punaraparaṃ mahāmate asaṅgalakṣaṇaṃ jñānam
visayavaicitryasaṅga-
lakṣaṇaṃ ca vijñānam/ punaraparaṃ mahāmate
trisaṅgatiḥsayotpāda-
yogalakṣaṇaṃ vijñānam asaṅga^{svabhāva}lakṣaṇaṃ
jñānam./punaraparaṃ mahāmate aprāptilakṣaṇaṃ jñānam
svapratyātmāyājñānagatigocaram
apraveśanirgamatvādudakacandravajjale// (Lank. p.157.14-158.1)*

語譯：大慧！「智」(*jñāna*)以「無執著」為其定義(相, *lakṣaṇa*)；「識」(*vijñāna*)以「執著種種對象」為其定義。再者，大慧！〔無明、愛、取〕三者結合〔產生〕作用的生起，和它相應之定義為「識」；和它不相應的則為「智」。此外，大慧！智以「無得」為其定義；〔又，智〕為聖自內證智的領域 (*gatigocaram*)，不入不出，如水中之月。⁴³

〔宋譯：500c-501a〕復次無礙相是智。境界種種礙相是識。復次三事和合生方便相是識。無事方便自性相是智。復次得相是識。不得相是智。自得聖智境界不出不入。故如水中月。〔魏譯：544c〕復次大慧。所言智者無障礙相。識者識彼諸境

⁴³ 本論譯文大量參考多位學者的譯作，見文末的〔參考文獻〕，此處不一一列舉。其中，參考最多的也最有助益的為〔安井 1976〕本。

界相。復次大慧。識者和合起作所作名為識相。無礙法相應名為智相。復次大慧。無所得相名之為智。以自內身證得聖智修行境界故。出入諸法如水中月。是名智相。

〔唐譯：614c〕復次大慧。……。著境界相是識。不著境界相是智。三和合相應生是識。無礙相應自性相是智。有得相是識。無得相是智。證自聖智所行境界。如水中月不入不出故。

本段談「智與識」，比較兩者的不同，貶抑「識」，讚揚「智」，並說「能通達智識之相，疾成阿耨多羅三藐三菩提(=無上正覺)」。此處節錄最末三種定義：

- ①、智是無執著；識是執著。
- ②、智是不和〔無明、愛、取〕三者結合所產生的作用；識則相反。
- ③、智是無得；〔識是有所得〕⁴⁴。

提到「自性」之處為第②項，定義「智」(jñāna)為 *asaṅgaṣvabhāvalakṣaṇam* (和它不相應的則為「智」)。*asaṅga* 是「不相應」，*svabhāva* 是「自性」，*lakṣaṇam* 是「相、特徵、定義」。

前面說「識」〔無明、愛、取〕三者結合所產生的作用相應，而「智」則不和它相應。將梵文直譯為「以不相應為自性、為定義」。「自性」與「定義」若直接譯出，會顯得累贅，所以〔魏譯：544c〕選擇不譯，而說「無礙法相應名為智相」，筆者

⁴⁴ 梵本中並無〔識是有所得〕的對應文，但從上下文脈可以推得此意，故加入之。

和魏譯相同，「自性」兩字沒譯出⁴⁵。

此處的「自性」為梵文複合詞的一部分，不具正面或負面意義。

三、結論

佛教思想中，「自性」的概念從初期佛教時期主張的「無我」，亦即「無自性」說，到部派佛教(=阿毘達磨佛教)時期轉為「人無法有」說，主張「法」(dharma)的存在，亦即「自性」的實在性。隨著大乘佛教「般若·空思想」的興起，「諸法皆空」的主張，將「法」的實存一掃而空，「無我」、「無自性」的教說一時盛行。只是不知何時開始，正面、肯定存在的「自性」又悄悄回來，尤其在如來藏思想的相關典籍中，強調眾生本具如來(=佛)清淨本性。「如來藏」即是「佛性」，「佛性」又等同「自性」，至此「自性」是被頌揚的。

本文考察四至五世紀左右的《楞伽經》當中所出現正、反兩種講法的「自性」。將本經出現的「自性」分為四項：在(一)項下，舉出三個「正面意義的自性」的文例、在(二)項下，列舉六個「負面意義的自性」、在(三)項下，列出兩個「同一文節中，正面、負面意義兼具的自性」、在(四)項下，舉

⁴⁵ 根據〔黃 2011：323〕，此處翻譯做「識有三合生滅相應相，而智無執著自性相」(原書為簡體字)，明顯地將「自性」譯出，但因本譯註只有翻譯加少數注解，並無說明，因而無法得知譯者進一步的解釋。

出三個「不具正・負面意義的自性」的文例。透過梵文原典與現存三本漢譯等的對照，筆者提出自己的「語譯」並做解析，以下為各項考察的結論：

一、《楞伽經》漢譯本中的「自性」一詞，其梵文除了最常出現的 *svabhāva* 之外，還有 *bhāvata*、*bhutātman* (覺知性)、*sadbhāva*(存在性)、*svakāraṇa*(自因)。甚至印度數論學派的兩大根本原理：*prakṛti*、*pradhāna* 等七個語詞。

二、*svabhāva* 的漢譯，三本漢譯中〔宋譯〕、〔唐譯〕多譯做「自性」，〔魏譯〕則譯為「自性」或「自體」。

三、《楞伽經》中出現的「自性」，無論是正面・肯定或負面・否定意義，其梵文大多以複合詞的形態出現居多，以獨立單詞出現的文例其實很少。經中大量出現「自性」之處通常在「三自性說」的文中，「自性」(*svabhāva*)的梵文都在複合詞的後半，複合詞的後半無法單獨判斷其屬正面或負面意義，但若結合前半複合詞，如 *parikalpita* (遍計所執、)、*paratantra* (依他起)、*pariṇiṣpana* (圓成實) 之後，就可形成有意義的複合詞，而可判斷整個語辭為正面或負面或兩者兼具的意義。

四、正面、肯定意涵的「自性」，其用例很少，本文只引三個文例。第一個文例言及的「自性」類同「真如、真實」(*tathatā*) 等意涵。第二為佛陀的「覺知性」(*svabuddha-buddhatā*)。第三為「三自性」中的「圓成實性」(*pariṇiṣpana- svabhāva*)。

五、負面意義的「自性」，其中有一例其梵文並非本經常出現的 *svabhāva* 一詞，而是數論學派的根本原理之一的 *pradhāna*(英譯：the Originator)；〔宋譯〕譯作「勝妙」、〔魏譯〕作「勝」、〔唐譯〕作「勝性」。從佛教立場來看，此一「自性」自然是負面的，應予否定的。

六、負面意義的「自性」在《楞伽經》中數量眾多，大多出現在「三自性」之一的「遍計執性」(*parikalpita-svabhāva*) 的說明當中。如〔宋譯：496b-497a〕中出現 15 個「自性」，〔宋譯：501c-502c〕則出現 28 個「自性」。對於「遍計執性」的「自性」定義為：以「能取・所取」的二種分別為其「自性」。談到「自性」的執著則說有兩大類：「言說自性的執著」與「事物自性的執著」。

七、《楞伽經》中也有不具正・負面意義的自性。如：「七種性自性」指七種存在事物的本性，分別為：集起〈事物產生的原因〉、存在〔的事物〕、相、大種、因、緣、成就（亦即「果」）。「七種性自性」只是就七種存在事物一一加上「自性」，以示其存在的本性、本質，此處的「自性」應該稱不上正面或負面意義。

八、另一不具正・負面意義的自性。其梵文都不是 *svabhāva*，而是 *prakṛti*、*ādi*，此處的「自性」只是「副詞」作用的語詞，不具正面或負面意義。

【參考文獻】

【第一次文獻】

- 1 [宋譯]：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》Vol. 16， P. 489 a-b。
- 2 [魏譯]：《入楞伽經》，《大正藏》Vol. 16， P. 529 b。
- 3 [唐譯]：《大乘入楞伽經》，《大正藏》Vol. 16， P. 599 b。
- 4 「臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館」：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/>
- 5 The Thesaurus Literaturae Buddhicae： Laṅkāvatārasūtra：
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=441>
- 6 Vaidya. P. L.
1963 Saddharmalaṅkāvatārasūtra, Buddhist Sanskrit Texts No.3，
Darbhanga： The Mithila Institute.
- 7 Nanjio, Bunyiu (南條文雄)
1923 The Laṅkāvatāra Sūtra, Kyoto (2nd. ed. 1956) (大谷大學刊)
- 8 GRETEL(Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia)：
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/su021_u.htm

【第二次文獻】

三枝充惠

1983，〈般若經の成立〉《講座・大乘仏教 2 般若思想》，春秋社，日本：東京。

平川 彰

2003，《仏教漢梵大辞典》，靈友会，日本：東京。

立川 武蔵

1986，空の構造－《中論》の論理，第三文明社，レグル文庫 169，日本：東京。

1992，《はじめてのインド哲学》，講談社現代新書，日本：東京。

2001《般若心經の新しい読み方》，春秋社，日本：東京。

安井 廣濟

1976《梵文和譯.入楞伽經》法藏館，日本：東京。

辻 直四郎

1974(1987 第 14 刷)《サンスクリット文法》，岩波全書，日本：東京。

竹村 牧男

1995《唯識三性説の研究》，春秋社，日本：東京。

金倉 圓照

1974《インド哲学の自我思想》，大蔵出版，日本：東京。

長尾 雅人

1967〈唯識義の基盤としての三性説〉《鈴木學術財団研究年報》，日本：東京。

1978-1 〈空性に於ける「余れるもの」〉《中観と唯識》岩波書店，日本：東京。

1978-2《世界の名著 2 大乘仏典》(中公バックス)，中央公論社，日本：東京。

高崎 直道

1980《楞伽經》佛典講座 17，大蔵出版。日本：東京。

2009《大乘起信論・楞伽經(高崎直道著作集 第八卷)》，春秋社。日本：東京。

菅沼 晃

1971〈入楞伽經における五法説の研究〉《東洋學研究 5》，日本：東京。

常盤 義伸

1994『研究報告(第二冊)『ランカーに入る』—梵文入楞伽經の全訳と研究—(分冊一 本文・研究，分冊二 註)』，花園大學國際禪學研究所。日本：京都。

1995「The manomayakāya of the Laṅkāvatāra Mahāyānasūtra」

『印度學佛教學研究』44-1，475-471。

2000「宝経『ランカーに入る』の主旨」『禪文化研究所紀要』25，1-28。日本：京都。

2003『『ランカーに入る』大乘の思想と実践の宝経—復元梵文の日本語訳注と解説—』(『楞伽宝経四卷本の研究』梵英日漢4冊一部 日本文)，日本：大阪。

黄 寶生

2011《梵漢對勘入楞伽經》，中國社會科學出版社，中國：北京。

郭 瓊瑤

2010-1〈法・有法的世界觀——比較勝論學派與早期佛教的世界構造〉，《揭諦》，第19期，頁75-102，台灣：嘉義。

2010-2〈阿南巴達《論理學綱要》譯註〉，《正觀》，第51期，頁35-77，台灣：南投。

2013〈《楞伽經》中〈自内證智〉(pratyātmagati-)的構造〉，《正觀》67期，頁5-60，台灣：南投。

奥住 毅

2005(1988 初版)《中論註釈書の研究 -- チャンドラキールティ「プラサンナパダー」和訳》，大蔵出版，日本：東京。

Florin Giripescu Sutton

1991 *Existence and enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: a*

study in the ontology and epistemology of the Yogacara school of Mahayana Buddhism. SUNY Press, US. : Albany, NY.

Edgerton, F.

1953(rep.1993) *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar And Dictionary.*
New Haven. (Delhi)

Monier, Monier-Williams

1899 *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.

Suzuki, D.T.

1930(1957) *Studies in the Lankavatara Sutra.* London.

1932 (1956 · 1959) *The Lankavatara Sutra.* London.

1933 (Revised & Enlarged, 1934) *An Index to the Lankavatara Sutra* (Nanjio Edition) . Kyoto.

Schmithausen, Lambert

[1987] *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part I : Text, Part II : Notes · Bibliography and Indices*, Studia Philologica Buddhica Monograph Series IV, Tokyo : The International Institute for Buddhist Studies.

The transformation of the svabhāva and naiḥsvabhāva : An analysis of *Laṅkāvatāra-sūtra*

Abstract

The svabhāva (self-nature) has positive and negative both meanings in Buddhist philosophy. However the interpretation of svabhāva taken a positive or negative meaning has become one of the fundamental problems of Buddhist texts. Which the svabhāva in *Mahāprajñāpāramitā Sūtra* and *Mūlamadhyamaka-kārikā* all were taken negative meaning. But after then, the svabhāva was transferred to positive meaning, even was equal to buddha-nature in the Tathāgatagarbha texts.

Hereafter, except the Tathāgatagarbha texts, svabhāva also has been explained positive meaning in other texts. For example, the Mūlamadhyamaka- vṛtti-prasannapadā, which was wrote Candrakīrti (A.D.600- 650) discripted that the nature of things (dharmatā) 、 nature (prakṛti) 、 emptiness (śūnyatā) 、 self (svabhāva) 、 and non-self- nature (naiḥsvabhāva) all are synonyms actually.

Until now, we don't know when the meaning of self-nature has been changed. But on this article, I will indicate *Laṅkāvatāra-sūtra* (about 4-5 centuries , the rest omitted as LAS)

has actually appeared both positive and negative meanings on self-nature. Anyway, that is exactly the unique style of *LAS*, which the two concepts of contradiction will be to one, and named as the *pratyātmagati-* (means subjective wisdom), or *pratyātmagatigocara* (means objective things).

Key Words : *svabhāva*, *naiḥvabhāva*, buddha-nature,
Laṅkāvatāra—sūtra, *pratyātmagati-*, *pratyātmagatigocara*