



福嚴

會訊

【第 8 期】

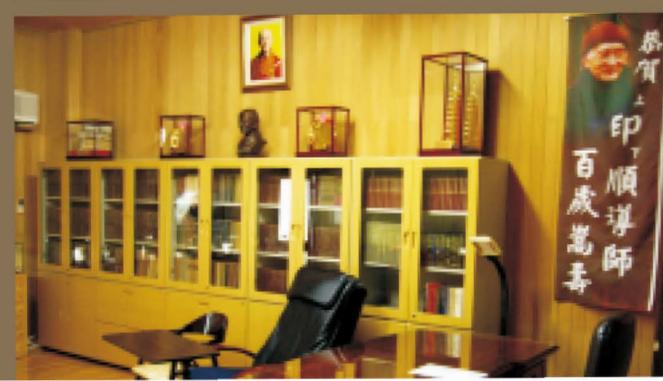
2005 年 10 月

- 福德與智慧齊修 庶乎中道
- 嚴明共慈悲相應 可謂真乘

印順導師

紀念室

為了紀念尊敬的印公導師，福嚴精舍將原來的導師室，裝潢為「印順導師紀念室」，陳列出導師所使用過的文物、手稿等，以茲導師德範永存。



福嚴

會訊

第 8 期【目次】

02 編語

導師的唯識思想專輯

03 ■ 瑜伽行派學要

18 ■ 印順導師對唯識學研究的貢獻 陳一標

報導

46 ■ 弘揚印順導師思想聯誼座談會報導 編輯組

50 ■ 福嚴校友會會議報導 編輯組

授課講義

52 ■ 《瑜伽師地論》講義選粹

校友會專欄

62 ■ 傳妙法師簡介

64 ■ 淨珠法師簡介

法音宣流

66 ■ 導師給繼程法師的信

67 ■ 〈掩關遙寄〉譯注 釋慧璉

69 ■ 寫經 廖大華

70 ■ 死亡與再生 釋開印

諸供養中 法供養最

最近在《大智度論》課程中，讀到「法供養」的內容，其中的一項條件是菩薩不但要自證得無生法忍斷諸結使，亦要教他斷煩惱，才名為真正的法供養。一般人都側重於財供養，而忽略了更重要的法供養。就像世尊讚歎須菩提「見緣起即見法，見法即見佛」一樣，我想，法身慧命的延續，正法久住的傳承，端視佛弟子有沒有實踐法供養。

這期的內容中，主題專輯為介紹導師大乘三系中的唯識思想，節錄了導師《印度佛教思想史》的「瑜伽行派學要」，以及陳一標老師的「印順導師對唯識學研究的貢獻」，讓大家對導師的唯識思想有個梗概性的認識。

其次，報導由印順文教基金會籌辦的「弘揚印順導師思想聯誼座談會」，在主席厚觀院長的召集下，可說諸方大德集聚一堂，歡喜相互切磋交流彼此的心得。另外，報導於高雄元亨寺承辦兩天的「福嚴校友會會議」，會議進行順利，並歡喜會長如正法師及副會長能超法師的續任，在諸位長輩和百餘位校友的見證下，再次圓滿了年度的會議。

講義選粹，這期選了《瑜伽師地論》的授課講義，藉此介紹學院正在進行研討的方式與內容，並選出部分瑜伽行派對菩薩種性及所行之法的詮釋，來與諸位分享。

校友簡介，則邀請了福嚴第七屆的傳妙法師，以及第一屆的淨珠法師談生平與對修學佛法的經歷。

最後的法音宣流，刊出導師給繼程法師的信；慧璉法師的譯注——〈掩關遙寄〉（印順導師的閉關偈語），廖大華書法老師的短詩「寫經」，以及開印老師的「死亡與再生」一文。

福嚴校友會已正式邁入第二屆的新里程碑，而《福嚴會訊》也將繼續為傳遞學院訊息及聯繫校友的道情而努力，希望大家在稿源上、精神上等給予支持與護念。

末了，祝福大家：三業精進，三學相資！



瑜伽行派學要

一、瑜伽學的自宗大意

上文略論瑜伽行 (Yogācāra) 者對當代流行的佛法，採取的立場與評說，這裏要敘述瑜伽學的自宗大意。瑜伽學論典多而法義繁廣，在根本的思想基礎上，免不了也有不同的異義，然扼要的說：《瑜伽師地論》的「攝決擇分」，雖廣引《解深密經》與原始《寶積經》（該經現編為《大寶積經》的〈普明菩薩會〉），廣明大乘，但《瑜伽論》的「本地分」，是通明三乘的；「攝釋分」，「攝異門分」，「攝事分」——後三分，更都是為了解說《阿含經》與律的。瑜伽學宗本所在的《瑜伽論》，沒有遠離了「佛法」。無著 (Asaṅga) 與世親 (Vasubandhu) 的論書，成立唯識 (vijñapti-mātratā)，引用了《華嚴》的《十地經》，《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。一般所說的依六經、十一論，那是依《成唯識論》而說的。現在，從無著的《攝大乘論本》卷中 (大正31, 141b) 說起：^①

欲造大乘法釋，略由三相應造其釋。

一者，由說緣起；二者，由說從緣所生法相；三者，由說語義。……說語義者，……或由德處，或由義處。

論文舉出了造論的三大內容。「說語義」，是直依經文來說明。其中「德處」，是佛與佛土的圓滿功德，經文是《華嚴經》、《解深密經》、《佛地經》等所共說的。「義處」是慈悲利益（義）眾生的菩薩大行，可說是名符其實的真實菩薩，經文出原始《寶積經》。

二、瑜伽學者論義的特長

瑜伽學者論義的特長，是「說緣起」與「說緣所生法相」。

（一）、緣起

緣起 (pratītya-samutpāda)，是「佛法」重要的術語。《緣起經》中，說緣起是法住 (dharma-sthititā)，法界 (dharma-dhātu)。界 (dhātu) 是因義、本性義；《相應部》與此「界」相當的，作

^① 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.294。

idappaccayatā，是「緣性」——「相依性」的意義。②佛說緣起是：「此有故彼有，此生故彼生」而純大苦聚集；「此無故彼無，此滅故彼滅」而純大苦聚滅。生死流轉與還滅涅槃，都是依緣起而成立的。無著的《攝大乘論》，先說緣起，原則是繼承「佛法」（與著重勝義的大乘經不同）的。《攝論》是怎樣的說明緣起呢？引《阿毘達磨大乘經》頌說：「言熏習所生，諸法此從彼，異熟與轉識，更互為緣生」。③名言熏習（vāsanā），就是生起轉識（pravṛtti-vijñāna）的一切法種子（bija）；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。從名言熏習，生起前七轉識——一切法；轉識——諸法又熏習在第八異熟識（vipāka-vijñāna）內。這樣，異熟識與前七轉識，種（與）現的相互為緣而生起，就是緣起。這是緣起的說明，而重要在第八攝藏種子識。種子說，是部派佛教中，經部（Sutrāntika）的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。佛

法是眾生中心的，眾生的身體要毀滅，一般的六識會中斷，佛法說無我，那種子潛藏在身心的那裏？另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，大眾部（Mahāsaṃghika）別立根本識（mūla-vijñāna），赤銅鑠部（Tāmraśāṭīya）別立有分識（bhavaṅga-vijñāna），都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。在經部中，有的就將種子（潛能）的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識（ālayavijñāna）。如世親所造的《大乘成業論》（大正31，784b-c）說：

一類經為量者，……心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故。……異熟果識，攝藏種種諸法種子。……有說頌言：心與無邊種，俱相續恆流。遇各別熏緣，心種便增盛，種力漸次熟，緣合時與果。

世尊依此，於解深密大乘經中說如是頌：阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。能續後有、能執持身，故說名阿陀那識；攝藏一切諸法種子，故復說名阿賴耶識；前生



所引業異熟果，即此亦名為異熟果識。

「一類經為量者」，是經部師中的一派。立二類的心，「集起心」與六識等「種種心」。集起的心（citta），是攝藏一切法種子的異熟果識；種子所熏集處，又依種子而起一切法，所以名為集起心。集起「心與無邊種（子），俱（時）相續恒流」，不就是「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流」嗎？依論文，《解深密經》的阿陀那識（ādānavijñāna），是依「一類經為量者」而說的。集起心，阿賴耶識，阿陀那識，異熟果識，都是同一識的異名。在攝藏種子、生起一切法的作用外，還有執持（根）身的，也就是與身同安危的。生死流轉與還滅，都依此種子心識而成立，如《攝論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。^②界（dhātu），是被解說為種子的。流轉、還滅依此而成立，是符合緣起原則的，但與《阿含經》所說有些不同，所以《攝大乘論本》卷上（大正31，134c-135a）說：^③

略說有二緣起：一者，分別自性緣起；二者，分別愛非愛緣起。此中，依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛非愛種種自體為緣性故。

《攝論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說（共三乘）的「業感緣起」。但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起（重在種子生起一切）。《攝大乘論》「所知依品」，主要是成立這一緣起。

《成唯識論》以五教、十理（十理是引《阿

② 《相應部》（一二）「因緣相應」（日譯南傳13，p.36）。

③ 《攝大乘論本》卷中（大正31，141b）。

④ 《攝大乘論本》卷上（大正31，133b）。

⑤ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.86-94。

合經》說而推理的)成立阿賴耶識，^⑥那更深廣了，使人非承認阿賴耶識不可。

阿賴耶識以「異熟識([果])、一切種子([因])為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」。^⑦所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏(sāsrava)與無漏(anāsrava)種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。依阿耶識的種子，論師間也有異議：難陀(Nanda)是主張新熏的；護月(Candragupta)是主張本有的；護法(Dharmapāla)主張有本有與新熏二類的。^⑧以無漏種子來說：《瑜伽論》「本地分」，立二種姓：一、本性住種姓(prakṛtistham-gotram)；二、習所成種姓(samudānītam-gotram)：種姓是種子的異名。^⑨依「菩薩地」而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，^⑩與「菩薩地」相同，是本有與新熏合論的。但無著的《攝大乘論》，以為：「外(物)或無熏習，非內種應知」。^⑪這是說：內種

——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。這樣，「出世(無漏)心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！^⑫這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！無漏新熏說，與《瑜伽論》的「本地分」不合，但卻合於「攝決擇分」，如《瑜伽師地論》卷52(大正30, 589a)說：

諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。

無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」(也名離垢真如)。佛依自證法界而為人說法，所以(聽聞的)佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在



實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。^⑥ 這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。

種子的定義^⑦，有六項，是本於《瑜伽論》的。^⑧ 第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。種子攝藏在阿賴耶識中，「和合俱轉」，「不一不異」，在不息的流變中，所以說：「阿陀那識（阿賴耶識異名）甚深細，一切種子如瀑流」。依虛妄生滅的阿賴耶識（攝藏種子）為依緣性，世間的雜染、清淨，出世間清淨，一切都依此而成立，這是緣起義。

（二）、緣所生法相

再說緣所生法相^⑨：緣所生法——

緣已生法（pratītya-samutpanna），《阿含經》中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如《攝大乘論本》卷中（大正31，141b）說：

復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：從有相、有見，應知彼三相。

「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密經》的「一切法相品」，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯一識說。三相——三自性是：遍計所

⑥ 《成唯識論》卷3、4（大正31，14a-19a）。

⑦ 《瑜伽師地論》卷1（大正30，280b）。

⑧ 《成唯識論述記》卷2（大正43，304b-305c）。

⑨ 《瑜伽師地論》卷35（大正30，478c）。

⑩ 《大乘莊嚴經論》卷1（大正31，594b-c）。

⑪ 《攝大乘論本》卷上（大正31，135b）。

⑫ 《攝大乘論本》卷上（大正31，136c）。

⑬ 《攝大乘論本》卷上（大正31，136c）。

⑭ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.94-98。

⑮ 《攝大乘論本》卷上（大正31，135a）；《瑜伽師地論》卷5（大正30，302b）。

⑯ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.295-297。

執自性（parikalpita-svabhāva），依他起自性（para-tantra-svabhāva），圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）。依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」。^⑦這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》（大正31，477c）說：

依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等。^⑧

一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所

以遍計所執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論》「辯相品第一」，《攝大乘論》「所知相分第三」，《大乘莊嚴經論》「述求品第十二」，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。^⑨《唯識三十論》，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的《成唯識論》，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

三、唯識與唯心

唯識（vijñaptimātratā），唯心（cittamātratā）經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。佛法以離惡行善、轉迷啟悟為宗旨，



所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！唯心（識）的思想，是從瑜伽者（yogaka）——定慧的修持經驗而來的。漢支婁迦讖（Lokarakṣa）所譯《般舟三昧經》說：修般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi）的，在三昧中見佛，與佛問答。「自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處（以上即三界），意[心]所作耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心佛[心是如來]，心是我身，心見佛」。^⑩《解深密經》卷3（大正16，698a-b）說：

諸毘鉢舍那[觀]三摩地所行影像，彼與此心……當言無異。何以故？由彼

影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。

若諸有情自性而住，緣色等心所緣影像，……亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，由諸影像，不能如實知唯是識。

《解深密經》所說「唯識所現」，也是在說明三摩地（samādhi）的境界，然後說到一般人心所行影像，也是唯識的。這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。「唯識所現」的思想，是這樣來的。又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，勝解種種各不同；種種所見皆得成，故知所取唯有識」。^⑪《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。^⑫但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信

⑩ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

⑪ 參見印順導師《成佛之道》（增注本），p.382。

⑫ 太虛大師說：「法相必宗唯識」，即依本論文義而說。

⑬ 《般舟三昧經》卷上（大正13，899b）、（大正13，905c-906a）；《大方等大集賢護分》卷2（大正13，877b）。

⑭ 《攝大乘論本》卷上（大正31，137b）。

⑮ 《攝大乘論本》卷中（大正31，139a）。

受呢？《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明境，能見自己影像的譬喻。⑳《解深密經》也說明鏡境喻。

㉑《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切無義」。在定慧經驗外，又多舉一例：如人見是水，魚見是窟宅，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。㉒不同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。依瑜伽行而引出的「三界唯心」，「萬法唯識」，在瑜伽者是修驗所證明的，但萬象森羅，說一切是唯識所現，到底是一般人所不容易信解的。所以世親造《唯識二十論》，陳那（Dinnāga）作《觀所緣（緣）論》，破斥外境實有的世俗所見，是道理所不能成立的。外境實有不能成立，反證「唯識所現」的可信，近於一般的唯心哲學了！

四、一能變與三能變

梁真諦（Paramārtha）譯出《攝大乘論釋論》等，所傳的唯識說，被稱為「一（識）能變」說。㉓唐玄奘廣譯這一系的論典，以《成唯識論》為主，稱為「三（類識）能變」說。㉔這二系，在我國很有諍論，其實是依據的經論不同，思想的著重不同。㉕如無著的《攝大乘論》說：

依阿賴耶識為種子而生起的，一切都是識。類別一切法為十一種識：「謂身、身者、受者識，彼所受識，彼能受識；世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣生死識」。「身」識，是眼等五根（身）；「身者」識是染污意；「受者識」是無間滅意；這三識，是六內界。「彼所受識」是色等六外界。「彼能受識」是六識界。從識中十八界種子而生起的，就是十八界法；從識種變現一切，一切都是識。上來五種識，是有情的一切；其他六種識，「世識」（時間）等只是上五種識的差別安立。㉖依《攝大乘論》，「緣起」是攝持種子阿賴耶識；「緣所生法」是轉識的有見有相。依此來成立唯識。如《攝大乘論》卷中（大正31，139a）說：

若處安立阿賴耶識識為義識，應知此中餘一切識是其相識，若意識識及所依止是其見識；由彼相識是此見識生緣相故，似義現時，能作見識所依止事：如是名為安立諸識成唯識性。

一切唯識，有兩個層次：一、依阿賴耶種子識而現起一切法，一切都是以識為性，都名為識。「攝論」類別為十一識，這是依緣起的因果關係說。二、在現起的



一切法（識）中，又分為二，見識與相識，或名為「似義影像」、「分別影像」。^⑳七識等是見，是分別影像；六塵等一切法是相，是似義影像。雖然都是依阿賴耶種子而現起的，見與相也有相互緣

生的意義，但又構成能所關係。使人信解唯識的，主要還在能所——相不離見，相依見起（認識論）的正理。無著《大乘莊嚴經論》也是這樣^㉑，如說：「自界及二光」。「自界」是阿賴耶識中的自種子，

㉓ 《般舟三昧經》卷上（大正13，905a-c）。

㉔ 《解深密經》卷3（大正16，698b）。

㉕ 《攝大乘論本》卷中（大正31，139a）。《攝大乘論釋》卷4（大正31，402c）。

㉖ 印順導師《以佛法研究佛法》，p.248：無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。

㉗ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.221-228；印順導師《以佛法研究佛法》，p.249：繼《瑜伽》「本地分」而起的，是傳為彌勒造的「攝抉擇分」，引用了全部的《解深密經》。依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此「抉擇分」的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有《唯識抉擇論》等。玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

㉘ 印順導師《攝大乘論講記》，p.228：三能變的體系，把古典中賴耶一識能變的見解改變。這兩大體系，成為攝論宗與唯識宗重要的區別點。不過雖有古說與後起的不同，但同是唯識學中權威的思想。另參考印順導師《華雨香雲》，p.354：《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。

㉙ 《攝大乘論本》卷中（大正31，138a、c）。

㉚ 《攝大乘論本》卷中（大正31，138c）。

㉛ 印順導師《華雨香雲》，p.224：關於唯識的體系安立，如《莊嚴論》的「所取及能取，二相各三光」（光是顯現的意思）。這是依阿賴耶種子心識，現起所取的器世間，塵，根身；能取的末那，五識，意識。如《攝論》的以「阿賴耶為義識」，依此而現起的「所受識」（六塵），「身識」，是「相識」；「身者識」（末那），「受者識」（無間滅意），「能受識」（六識），是「見識」。阿賴耶識重於種子，由此而起的「相識」（所取），「見識」（能取），一切都是識，一切以唯識為性。這一思想系，演為後代的「一能變」說。

「二光」是能取光與所取光，光（ābhāsa）是顯現的意思。又說：「能取及所取，二相各三光，不真分別故，是說依他相」。顯現為所取相的，是「句光」，「義光」，「身光」；顯現為能取相的，是「意光」，「受光」，「分別光」。^②從識種子所顯現的，能取（grāhaka）與所取（grāhya），各有三類，是依他起相。在「菩提品」說到轉依時，有五根——「身」；意根——染污的「意」；「義」——五塵；「受」——五識；「分別」——第六意識；安立——器世間，與「句」（形跡）相當。^③《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》，都是從種識而現為能取所取——見與相的；一切依種子識而顯現，成為一識轉變的唯識，這是無著論的唯識說。然而攝持種子的阿賴耶識，也有識的了別與所取，如《瑜伽師地論》卷51（大正30，579c）說：^④

略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境界。此諸了別，剎那剎那俱轉可得。^⑤

為了成立阿賴耶，提出這四類了別作用；這不是一識所能了別，是同時有多識俱起所了別的。了別器與了別依，是屬於

阿賴耶識的了別作用。多識同時俱起的了別作用，與彌勒的《辯中邊論》說相同，如說：「識生變似義，有情、我及了」。^⑥似「義」是變似色等諸境性——「器世間」；似「有情」是「依」眼等根而現似有情；似「我」是染污意所執自我；似「了」是前六識所了的羸「境」。阿賴耶識所了別的，說得詳細些，如《瑜伽師地論》卷51（大正30，580a）說：

略說阿賴耶識，由於二種所緣境轉：一、由了別內執受故；二、由了別外分別器（世間）相故。了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根根所依處。

阿賴耶識緣境微細，世聰慧者亦難了故。^⑦

阿賴耶識既稱為識，當然有他的了別所緣作用，只是深潛微細的存在，不是一般人所能覺了的。阿賴耶識所了別的，自體以外的是器世間；自體內的，有遍計所執習氣——種子，及有色根身與根所依處。這是與《解深密經》所說相近的，如說：「一切種子心識，……依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，相名分別言說戲論習氣執受」。^⑧《解深密經》



說明有情身分最初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。阿賴耶與前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。³² 世親所造的《唯識三十論》頌，正是依據《解深密經》，《攝決擇分》，《辯中邊論》頌，可說是繼承彌勒的唯識說。重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別！

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恆轉。以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因生果。現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。雖有二系，都是虛妄分別識為依的唯識說，所以我稱之為「虛妄唯識論」。綜觀瑜伽行

³² 《大乘莊嚴經論》卷4（大正31，613a）、卷5（大正31，613c-614a）；另詳參印順導師《印度佛教思想史》，p.335、p.342。

³³ 《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，605a）。

³⁴ 印順導師《華雨香雲》，p.298：「抉擇分」中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識為依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《三十唯識論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糝十師之說，為《成唯識論》。阿賴耶識了別（緣）器世間、種子，及諸色根根所依處；末那識了別阿賴耶識為自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣（了別），唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「三能變」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互為因緣。又末那識（等）依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

³⁵ 《決定藏論》卷上（大正30，1019a）。

³⁶ 《辯中邊論》卷上（大正31，464c）。異譯《中邊分別論》卷上說：「塵根我及識，本識生似彼」（大正31，451b），解作從種子識生了。

³⁷ 《決定藏論》卷上（大正30，1019a-b）。

³⁸ 《解深密經》卷1（大正16，692b）。

³⁹ 自性等五義，如《瑜伽師地論》卷1（大正30，279a、280b）。

派，以眾生生死事為出發點，「佛法」那樣的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！

五、瑜伽行派的轉依說

佛法，主要是為了轉迷啟悟，轉雜染為清淨；瑜伽行派因此而提出轉依（*āśraya-parāvṛtti*）一詞。^⑩轉依是轉生死為涅槃（*nirvāṇa*），轉迷妄為菩提（*bodhi*）；生死雜染等所依轉去了，轉而顯現成就的，名為轉依。「佛法」說「依於緣起」。「大乘佛法」說：「依於勝義」，「依無住本立一切法」；或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」：含義雖可能不同，而以「真常」為依，卻是一致的。瑜伽行派怎樣的說明轉依呢？

（一）《瑜伽師地論》的轉依說

《瑜伽論》「本地分」說：「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界」；^⑪轉依是一切依寂

滅的無漏界（*anāśrava-dhātu*）。「攝決擇分」以阿賴耶識成立還滅說：「阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界。……由緣真如境智，修習多修習故而得轉依；轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。生死雜染是以阿賴耶識為依的，阿賴耶識滅而得轉依。「轉依是常」；「真無相界」，「清淨無為離垢真法界」，「是有」，「無戲論相，又善清淨法界為相」，「非眾緣生，無生無滅」。總之，轉依是轉生死雜染而得清淨法界，也就是不可思議的般涅槃界。^⑫

（二）《大乘莊嚴經論》的轉依說

《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，「菩提品」中，以「一切種智為佛身（之）體」，是轉依所成的，如說：「二障種恆隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉[轉依]二道成」。眾生無始以來，有二種障的種子隨逐（阿賴耶識）。現在徹底的、全部的斷滅了，也就是生死依轉滅了，那就「佛體與最上圓滿白法相應」；「一、得清淨出世智道，二、得無邊所識境道，是名轉依」。^⑬這似乎只是轉去雜染法，轉得清淨法，而實轉依是要「緣真如（圓成實性）清淨境智」修習而得的。所以轉依，是以無漏界而顯出圓滿究竟清淨的佛身。這樣，「菩提品」廣說無漏



(法)界甚深，也就是顯佛身的甚深。《論》中約種種轉變，而說明種種功德。「述求品」說：「自界及二光」。^④自界是阿賴耶種子識，二光是能取與所取的顯現；能取與所取的顯現，都有三類。這樣，轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。^⑤上一頌是：阿賴耶種子識滅了，所取的句等三種顯現也滅了，這就是轉依的無漏界，通於三乘的般涅槃。次頌說：能取顯現的意、受（五識）、分別（意識）也轉滅了，能轉得平等；剎土；智、業等自在。約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。^⑥無漏法界的最清淨，也就是一切種智（sarvākārajñatā）為佛身的最圓滿。佛身，「佛法」只說人間

的釋尊。「大乘佛法」以釋尊為示現的，稱究竟圓滿的佛為「法身」或「法性生身」。

《莊嚴論》立三身：自性身（svabhāvākāya），也就是法身（dharma-kāya）；受用[食]身（saṃbhoga-kāya）；變化身（nirmāṇa-kāya）。菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。這三身，都是由法界（dharma-dhātu）清淨而成的。自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。^⑦如約佛智說，立四智：大圓鏡智（ādarśa-jñāna），平等性智（samatā-jñāna），妙觀察智（pratyavekṣaṇā-jñāna），成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）。漢譯本說：「八、七、六、五識，次第轉得故」，就是一般所說的「轉八識，成四智」，但梵本沒有

④ 印順導師《如來藏之研究》，p.225：有關轉依的說明，真諦不但說明佛果的道是有為法，更會通了如來藏學，如《攝大乘論釋》卷3（大正31，173c-174a）說：「何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜，出離轉依功德為相。」

④① 《瑜伽師地論》卷50（大正30，577b）。

④② 《瑜伽師地論》卷51（大正30，581c）、又卷80（大正30，748a-b）。

④③ 《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，602c-603a）。

④④ 《大乘莊嚴經論》卷4（大正31，613a）。

④⑤ 《大乘莊嚴經論》卷5（大正31，614b）。

④⑥ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.497。

④⑦ 《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，606a-b）。

轉八、七、六、五識的文義。四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。

◎《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

（三）《攝大乘論》的轉依說

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立「所知依品」，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？《攝論》是無漏新熏說，解說為：出世的無漏心，「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」。聞熏習「寄在異熟識中，……然非阿賴耶識，（反而）是彼對治種子性。……此熏習非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無

（雜染）種子而轉，一切種永斷」。◎一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。依《攝論》說：正聞熏習到出世心種子，「寄在異熟（阿賴耶）識中」，而「非阿賴耶識所攝」，是法身，解脫身攝的。這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。「依法身」，那就通於以法界為依，以如來藏（tathāgata-garbha）為依了。

《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。所依止性，是「通二分依他起性；轉依謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分」，◎轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。說到轉依得菩提，佛智也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。法身五相中，第一「轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起故，轉得解脫一切障，於法自在轉現前清淨分依他起性故」，是無邊功德[白法]莊嚴的常住法身。說到法身的自在，約轉五蘊依說；第「五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故」。轉識蘊得四智，也沒有分別，轉什麼識得什麼智。法身依四智自在而得自在，似乎四智都屬法身，但《論》上又說：「一由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故」。◎轉依的依，都約依他起性說，而且是約通二性的依他起說。



這樣，《攝大乘論》的思想，有先後的一貫性，當然還有一難解的結。《論》初立「所知依品」，所知是雜染、清淨的一切法，就是三自性：遍計所執性是雜染分，圓成實性是清淨分，依他起是可通於二分——雜染、清淨的。雜染清淨法的因，依此而有雜染清淨的，名為所知依。這是依《阿毘達磨大乘經》造的；經頌的「無始時來界，一切法等依」，應該是這樣的。瑜伽行派的三自性說，從虛妄分別的依他起性說起；虛妄分別——心心所法的根本，是阿賴耶識。依他起性，一般也是約雜染說的，《攝大乘論》已依《阿毘達磨大乘經》，說到依他起通二分。「雜染清淨性不成故」，所以隨染而成遍計所執性，隨淨而成圓成實性。依此來說轉依，就是轉雜染分依他起，成清淨分依他起——圓成實性。那末，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？問題就在這裏：「阿賴耶」是雜染的，為《阿含經》以來的一致論定；通三乘的《瑜伽論》，也這樣說，所以《攝論》也還說是雜染的（要等到《楞伽經》與《密嚴經》，阿賴耶才具有清淨性）。同時，《阿毘達磨大乘經》是不共

大乘法，與聲聞佛法隔著一層。

無著的時代，細意識持種，說明雜染與清淨，是「一分經為量者」所共信的。虛妄的微細識持種，也是引聲聞迴入大乘的方便，所以《攝論》依《阿毘達磨大乘經》而造，還是以雜染的阿賴耶識為所知依。阿賴耶是雜染的，怎麼能說是清淨熏習所依？這才有依附阿賴耶識，而實是法身所攝的解說。依他起性通二分說，可說是「佛法」的「依於緣起」，「大乘佛法」的「依於法性」——二者的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工！但瑜伽行派淵源於北印度的阿毘達磨及經部師，以《瑜伽師地論》為本典，不可能放下「虛妄的阿賴耶種子識」的原則，決定了瑜伽行派的未來。

※摘自印順導師《印度佛教思想史》，p.262~282。

※內文之標題為編者所加。

※除了導師著作原有的三十九個註腳，其他為編者所加。

④《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，606a-607b）。

⑤《攝大乘論本》卷上（大正31，136c）。

⑥《攝大乘論本》卷下（大正31，148c）。

⑦《攝大乘論本》卷下（大正31，149a-c）。

印順導師 對唯識學研究的貢獻

◎陳一標（玄奘大學宗教學系助理教授）

一、前言

印順導師（1906-2005）生長於清末民初佛教衰微之際，憑著一己對佛教的熱情與堅持，深入經藏，探索佛之本懷，成就了唐末以來最為璀璨亮麗的研究功業；於冰天雪地中灑種，提倡人間佛教，開創台灣乃至華人文化圈學佛的熱潮。不只在學術研究與文化思潮上引領風騷，更成為學佛人士的指路明燈，印順導師對佛教整體的貢獻，獲得僧俗一致的讚揚。

眾所周知，印順導師於大乘佛教雖立三系，但對整體佛法的理解則本於中觀，以此融通淘汰佛教各種思潮與宗派。對於如來藏思想，雖有同情的理解，將其看作佛陀為度化畏懼無我眾生的方便教，並從歷史發展的角度分析其成立因緣，但憂心其神我化的傾向，而勇於提出批判。尤其對以如來藏思想為中心的中國佛教所作的批評，成為當代佛學研究的熱門課題，贊成反對兼而有之。相對而言，印順導師對唯識學派不立如來藏我，嚴守諸行無常、諸法無我的份際，認為與中觀思想是站在同一陣線的。^①他有關唯識學的研究，基本上是屬於唯識學內部的問題，或者是為廓清唯識學的面貌，堅持佛法立場而與教外人士論辯；整體而言，對唯識學持的是正面肯定的態度。或許因為如此，有關其唯識學研究的成果，所受的重視遠不如其他研究領域。

筆者曾撰〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，^②闡述導師對真諦舊譯與玄奘新譯看法的轉折，專重真諦譯中較有疑義的部份加以剖析，未能對導師整體的唯識學研究作整體鳥瞰式的介紹與解析。本文著眼於此，擬從唯識論師與論書、唯識思想的起源、對「唯識」義的釐清，以及依他通二分和賴耶通真妄等方面，來介紹導師對唯識學研究的特殊貢獻。



二、印順導師研究唯識學的歷程

導師自述「對於佛法，我沒有師友的引導，只是自己在暗中摸索」，^①出家前從商務印書館，購得《成唯識論學記》、《相宗綱要》、《三論宗綱要》，開啟其學佛因緣，當時他了解的純正佛法就是三論與唯識。出家後進入閩南佛學院，民國二十年所寫的文章都與唯識學有關，〈抉擇三時教〉抉擇融貫智光與唯識宗的三時教，〈共不共之研究〉討論唯識學共相境與不共相境的問題，〈評破守培上人讀唯識新舊二譯不同論之意見〉則是站在新譯唯識的立場，反駁立基於《楞伽經》、《大乘起信論》等如來藏經典、擁護傳統中國佛教的守培法師。此時導師對於大乘佛法的判攝，甚至於贊成支那內學院，主張只有法性（三論）與法相（唯識），其早期修學過程，三論與唯識的影響可見一斑。

但是導師慢慢反省到唯識學的問題不能等閒視之，意識到「舊譯與新譯的思想對立，難道都出於譯者的意見？還是遠源於印度論師的不同見解，或論師所依的經典不同呢？」^②為自求充實，於是離開閩南佛學院，前後到普陀山慧濟寺閱藏三年，晚間還是研讀三論與唯識。民國二十二年，再撰〈答守培法師駁評破讀唯識新舊二譯不同論後之意見〉，雖然延續先前的論點，但在閱藏的過程當中，已經肯定太虛大師的看法，認為在大乘佛法的洪流中確實有「法界圓覺」一系。

民國二十六年，住在武昌佛學院時，讀到日本學者的著作《印度哲學宗教史》、

-
- ① 「雖然，中觀是三世幻有者，自空論者；瑜伽是現在幻有者，他空論者，有著教學上的根本區別。然在適應時機，遮遣「惡空」與「常心」，歸宗於釋尊本教——緣起論的立場，是完全一致的。這所以中觀與瑜伽，在印度大乘佛教界，被公認而處於主流的地位。」〈英譯成唯識論序〉，收於《華雨香雲》（新竹：正聞出版社，2000新版），p.222。
- ② 收於《印順思想》（新竹：正聞出版社，2000）。
- ③ 《平凡的一生》（新竹：正聞出版社，1994增訂本），p.3。
- ④ 〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集》（五）（新竹：正聞出版社，1993），p.8。

《原始佛教思想論》以及結城令聞的《由心意識論所見的唯一思想史》，^⑤而有了新的啟發，重視歷史、地理、考證，「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」，漸漸成為引印順導師研究佛法的方針，^⑥他的佛學思想也慢慢確定下來。在思想趨於成熟之際，導師講學著作的因緣，還是與唯識思想緊密相關，他曾說：

我在師友間，是被看作三論宗的，而第一部寫作，是《唯識學探源》；第一部講錄成書的，是《攝大乘論講記》，這可以證明一般的誤解了！

民國二十九年寫作的《唯識學探源》，剖析唯識的先驅思想，導因於與結城令聞對唯識發展見地的不同，企圖從更高一層的佛教根本來觀察，以把握真心與妄心的兩大唯心思潮的發展軌跡。本擬再寫下篇合成完整的《唯識思想史》，但因太虛大師認為結城的著作中譯即將出版，沒有必要再寫下去而作罷。後來導師在《印度之佛教》第十四、十五章以及《攝大乘論講記》當中，對唯識思想的發展，做了簡略的提示。^⑦民國三十年，應同學演培、妙欽、文慧之請，講《攝大乘論》，聽講者記錄而成《講記》一書，其中並未完全依照傳統玄奘所傳的唯識學，他說：

嘗以今之學者，多偏據奘傳之說，於《攝論》本義多昧，乃亦樂為一談。依《世親釋》通無著《論》，間取《中邊》、《莊嚴》為之證。如種識辨三相，陀那即末那，染意緣種子，自心為本質，見相成唯識，遍計依他等如幻，依他具二分，鏡智體常住；異義紛披，每異奘傳之說。^⑧

從書中行文看來，反而常為真諦譯作辯護。此時，在導師的心中，認為菩提流支、真諦、玄奘有關唯識的翻譯，在印度皆有其思想淵源，若落入中國地論宗、攝論宗、法相宗的思想糾葛，永遠無法跳脫宗派的束縛，不能理解唯識思想的原貌與發展。

民國三十一年，《印度之佛教》完成，標幟了導師對於佛法基本的定位已經完成，以大乘性空學為主，兼攝虛妄唯識與真常唯心。王恩洋曾撰〈讀印度佛教書感〉，與他辯論中觀與唯識何者是了義，印順導師以〈空有之間〉（民國三十三年）加以回應。民國三十五年，撰寫〈辦法相與唯識〉，認為從法相再進一步深入有兩種類型，一是唯識說，二是境依心有不即是心的心色平等說，所以「唯識必是法相的，法相不必宗唯



識」，^⑤強調太虛大師與歐陽竟無的主張皆有其相對的正確性。民國三十七年，對熊十力援佛入儒、揚儒抑佛所作的《新唯識論》，寫了〈評熊十力的新唯識論〉，駁斥熊氏對唯識、空宗乃至整體佛教的誤解。三十八年至四十一年間，曾於香港三輪佛學社講「談法相」，深入淺出地談及自相共相、三世有現在有以及唯識無境等的意義。^⑥

民國四十一年，導師由香港來台，展開其一生隨緣教化的行旅。同年寫作〈略說罽賓區的瑜伽師〉，詳細說明罽賓瑜伽師的次第發展以及與大乘瑜伽師的關係，並就據傳為《瑜伽師地論》作者的彌勒是否為歷史上的真實人物，作仔細的推敲，補足《印度之佛教》中有關唯識學派的說明。四十五年作〈中國佛教與印度佛教之關係〉，其中「瑜伽師的唯心論」一節，從《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《瑜伽師地論·攝抉擇分》，具體說明中國的地論宗、攝論宗、法相宗在印度各有其所本，可以說是《攝大乘論講記》的延伸，導師當年著作《唯識學探源》，也與此目的有關。五十一年寫〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，以及大約同時期寫作的〈阿陀那與末那〉，^⑦從阿摩羅識的意義，以及阿陀那識是否等同末那識，嚴密證明真諦譯唯識的確當性，並提醒學者：「吾謂欲通無著師資之學，自《莊嚴》、《攝論》與《瑜伽·攝抉擇分》分宗始，自撤除攝論宗與唯識宗之宗派成見始。」^⑧

⑤ 該書於1935年由東方文化學院東京研究所出版，原名為《心意識論より見たる唯識思想史》，墨禪中譯，惜因戰亂而未出版。印順導師於1937年就看到此書的中譯，可見當時中國吸取國外學術研究成果甚為積極。

⑥ 〈遊心法海六十年〉，p.10。

⑦ 《唯識學探源》（新竹：正聞出版社，2000），〈自序〉。

⑧ 〈《攝大乘論講記》弁言〉，收於《華雨集》（五），p.194。

⑨ 〈辨法相與唯識〉，收於《華雨集》（四）（新竹：正聞出版社，1993），p.242-243。

⑩ 〈談法相〉講稿，現收於《華雨集》（四），p.245-266。但並未載明演講時間，印順文教基金會網站上所載導師著作年表亦無此文的年代，但據導師著作年表及自傳，推測大約是三十八到四十一年間所講。

⑪ 〈阿陀那與末那〉作於何時並不清楚，但依其內容看來，與〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉同是為真諦譯辯護的文章，故推測二文大約同時。

⑫ 〈阿陀那與末那〉，收於《以佛法研究佛法》（新竹：正聞出版社，2000新版），p.369。

民國五十三年，於慧日講堂宣講法尊法師譯自藏文的《辦法法性論》，錄為《辦法法性論講記》一書，觸及傳統漢譯未傳的經典。七十年，回應現代新儒家牟宗三先生，而寫〈「論三諦三智與賴耶通真妄」——讀「佛性與般若」〉，再次說明《攝大乘論講記》中「賴耶通真妄」、「依他通二分」的立場。此外，在導師的其他巨著《印度佛教思想史》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《空之探究》、《成佛之道》當中，對唯識的教史與教理，也有極為精闢的論述。更為難得的是，民國八十四年，導師九十高齡，還在《中華佛學學報》第八期，發表〈起信論與扶南大乘〉，修正了他對真諦譯唯識「解性賴耶」的看法，導師一生在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教，在學術研究上，我們看到導師也永遠是真誠且充滿著生命力與創造力的佛教青年。

縱觀導師對唯識學的研究，早年自學時期即與唯識結下不解之緣，第一部寫作的是《唯識學探源》，第一部講述成書的則是《攝大乘論講記》，他對唯識學的了解，可以說在此時已經趨於成熟，後來的著作與講說，大致不離此基本架構，這時導師才三十六歲。導師重視現實時空的發展，所以，歷史、地理與考據成為其推論的重要論據；不懼權威，面對太虛大師、歐陽竟無、熊十力、牟宗三等大家的主張與批評，都能據理以明。最難得的是，導師常以今日之我挑戰昨日之我，所以當接觸到新的文獻或者理性的思索說服了自己時，能勇敢地承認之前的錯誤。

三、唯識論師與論書的研究

印順導師曾研究唯識論師的相關事蹟，且在宏觀論書內容之後，對其特色作精要的歸納，本節將依次介紹。

（一）彌勒菩薩的真實性

初期唯識學派的祖師為彌勒、無著、世親，根據傳說，無著夜晚上昇兜率天，聽聞彌勒菩薩說瑜伽法，白天再為大眾宣講。傳統以來一直接受此說，相信彌勒是天上的菩薩，現代日本學者宇井伯壽（1882-1963）於一九二一年，發表〈作為歷史人物的彌勒以及無著的著述〉，^⑩主張彌勒是歷史上真實的人物，開啟日本現代唯識學研究的風潮，



也引起了諸多討論。導師雖未直接評論宇井的論點，但對此問題也提出他的看法。

1.北印度對於彌勒信仰極深，且有為彌勒建像的傳說；而且與《瑜伽師地論》思想相近的契經，都是佛為彌勒說或彌勒為人說的，導師由此推論說：當時的佛教界確信瑜伽此一思想體系與佛世時的彌勒即現在兜率天的菩薩有關。

2.歷史上確實有彌勒菩薩，只要姓彌勒且有大乘風格的人，都可以簡稱彌勒菩薩。罽賓的彌帝隸尸利（Maitreyaśrī），為說一切有部的譬喻大師，可能就是大乘瑜伽的本源。

3.上兜率天見彌勒，為當時禪修者常有的宗教體驗，無著修彌勒禪觀，彌勒為他說《十七地論》，持行瑜伽的佛教徒是深信不疑的。

導師研究《瑜伽師地論》與《解深密經》有關四種所緣的內容，認為前三種即淨行、善巧、淨惑所緣，傳說是佛為頡隸伐多說的，而這些瑜伽行是共通於聲聞的，但第四種的遍滿所緣在《解深密經》中是佛專為彌勒菩薩說的，屬大乘瑜伽行，所以無著所傳的大乘瑜伽行乃含攝此二傳統。因此，導師認為，北印度有彌勒菩薩的信仰，再加上罽賓有位彌帝隸尸利又稱彌勒菩薩的教化，與傳說合化，更加深了罽賓人對彌勒法門的信仰。生長於罽賓的無著，總持頡隸伐多所傳的傳統聲聞瑜伽，面對當時彌帝隸尸利所傳的大乘瑜伽，有不能貫通的地方，在禪觀修驗中見彌勒菩薩以咨決深義，於是大乘瑜伽的法門也就經由無著的修持而大大地弘揚開來了。^⑬

有關彌勒菩薩是否為歷史上真實的人物，導師做了巧妙的說明，既承認歷史上確有名為彌勒的瑜伽師，又不否認瑜伽行者可在禪觀中面見兜率天之彌勒菩薩的宗教真實。能夠兼顧學者所講求的理性思惟之合理性，又不至於忽略宗教事實的特殊性，確實是一個令人折服的解釋。

^⑬ 收於宇井伯壽《印度哲學研究》（一）（東京：岩波書店，1965），p.355-414。

^⑭ 有關此部分的論述，摘自〈略說罽賓的瑜伽師〉，收於《以佛法研究佛法》，p.210-215；《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，1992），p.633-642；《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1990），p.243-247。

（二）世親的年代

學界對世親的年代，基本上有兩種看法，一說世親是四世紀的人，一說世親活躍於五世紀。衡諸史實，兩者皆有其難處，於是就有人提出今古二世親說。導師雖不諳日文，卻能參考渡邊海旭、宇井伯壽、小野玄妙等人的論據，並提出自己獨到的折衷看法，認為世親的年代應該是三六〇至四四〇年。

導師認為不能過遲，原因有三：1.《瑜伽師地論》的部分異譯，在五世紀的前三十年已經傳到中國；2.為世親大乘學再傳弟子的菩提流支，五〇〇年頃即已動身往中國並翻譯世親的著作；3.《付法藏因緣傳》中的婆藪槃陀，必定是唯識學者的世親。四七四年到中國來，與人合譯《付法藏因緣傳》的吉迦夜已知道世親去世。

其次，有兩項原因世親的年代不能過早：1.雖然說真諦與玄奘所傳，都認為世親與毘訶羅摩阿迭多（Vikramāditya，超日王）及其後繼者同時，而補羅笈多毘訶羅摩阿迭多（Puragupta-vikramāditya）王在位的年代從考古發現確定約為四八〇年左右，所以世親的年代不能太早，但若採此傳說，則中國在五、六世紀間，已有世親論典的弘傳，且翻譯者菩提流支已是世親的再傳，所以說世親不可能與補羅笈多毘訶羅摩阿迭多王同時。導師進一步發現印度君王用此尊號的不少，而推測應是笈多王朝的旃陀羅笈多二世（Candragupta），其年代約為三八五至四一三年，因此將世親的年代定為三六〇至四四〇，應該算是妥當。2.依據傳說，從玄奘上推到世親，不過三傳或四傳，所以世親的年代不應過早。但是導師認為這種傳說不免有誤，一方面從玄奘面見德光論師弟子密多斯那的記載往前推算，一方面從玄奘面見戒賢的時間，一路循戒賢—護法—陳那一世親往上仔細推敲，才做出此一推斷。

從中我們看到運用史料的精湛以及推理的細密，任何人想再研究世親的年代，須好好面對導師所提出來的論證。



(三) 論書的思想特色

導師深入研究唯識經論，依唯識學重要概念，為各經論作思想史的定位，成果斐然，筆者曾經從其著作中歸納整理如下：^⑤

《表一 印順導師所歸納的各論書思想特色》

	諸識差別	王所差別	種子本有	唯識無境
瑜伽本地分	○	○	○	
解深密經	○			○
大乘莊嚴經論	*	*	○	○
中邊分別論	*	*	○	○
瑜伽攝抉擇分	○	○	*	
攝大乘論	*	○	*	○
唯識三十頌	○	○		○
成唯識論	○	○	本有兼新熏	○

說明：*表示「對反」之義，如「諸識差別」欄標示「*」，表示該書不主張諸識差別，而主張諸識一體。

^⑤ 參見拙文：〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，收於《印順思想》（新竹：正聞出版社，2000），p.277-281。

導師認為諸識差別與諸識一體形成了八識現行與一種七現兩大體系，主張前者的是《瑜伽論·本地分》、《解深密經》、《瑜伽論·攝抉擇分》、《唯識三十頌》、《成唯識論》，可說是彌勒以及世親晚年的唯識學，主張後者的《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《攝大乘論》，則是無著的唯識學與著作《攝大乘論釋》時的世親之唯識說。將唯識典籍分為二系，使得唯識學的義理綱舉目張。

四、有關唯識思想的起源

談到唯識學不共大乘的教說，不外是阿賴耶識說、三性思想與唯識觀。導師在其第一部著作《唯識學探源》中，從部派佛教深入挖掘唯識學中本識論、種習論、無境論的思想淵源，由此見出佛教思潮的延續性以及唯識學的特出性。本識論與種習論和阿賴耶識說有關，無境論則是唯識無境觀，至於三性思想的淵源在此書中並未論及，他處似乎也很少提到。要了解導師的論述，首先必須知曉他對部派的分化，基本上採二部、三系、四派的看法，即：^⑩



(圖一) 印順導師所主張的部派分流

(一) 本識論探源

在唯識學中，本識即指潛藏於表面六識之下、恆常流轉的阿賴耶識。導師依序從犢子部的補特伽羅、說一切有部的假名我、上座分別說部的有分識、大眾部的根本識來探索本識思想的前驅。在導師的析理論說中，時有其孤明先發的洞見，如說上座系的根本



論典《舍利弗阿毘曇》規定初生心是眼界而不是意識，可能是細心思想最初的提唱者；^⑰ 嚴密推敲經量部的演變；^⑱ 分別論者五法（無明、愛、見、慢、心）偏行說是末那思想的前身；^⑲ 細心的存在不能在持種受熏上得到明證^⑳等；具有啟發性的結論，隨處可見。其中，最為重要的是從「依心立我」與「依蘊立我」兩種理路，區別部派佛教建立生命前後流轉的不同類型，並說明它們對後世的影響，筆者試將其簡單圖示如下：

依心立我：大眾部、分別說系 → 一心是常論 → 如來藏
 依蘊立我：犢子部、說一切有部 → 五蘊相續論 → 唯識

（圖二）部派佛教建立生命前後流轉的類型及其影響

印順導師認為在一切法無常的前提下，為建立業果緣起亦即生命前後的連繫，「大眾部與分別說系，在心識的統一中；說一切有部與犢子系，在五蘊和合的補特伽羅中，建立前後的移轉。」^㉑ 也就是說，大眾部與分別說部從心識的前後變化中，找到其一貫的共通性，傾向「一心是常」與「眼界是常」論，分別說部更有心性本淨說的提出，而犢子部與說一切有部，則是依蘊（處、界）即身心的綜合活動，來說明作業受報的生死流轉。但是「這兩個思想，都有它的困難：假名相續的統一，是機械的；常一的統一，是形而上的，想像的。這兩極端，將在大乘佛教的虛妄唯心論與真常唯心論，互張旗鼓。」^㉒ 導師著眼於生命前後連繫的建立方式，綱舉目張地點出這些思想的特點，同時也可讓我們了解如來藏與唯識思想性格的基本差異。由此以觀，唯識學的阿賴耶識說雖然高揚了識的地位，但與常住的如來藏自性清淨心的思路還是不一樣的。

^⑰ 圖見《印度之佛教》（台北：正聞出版社，1988），p.97。

^⑱ 《唯識學探源》，p.89。

^⑲ 《唯識學探源》，p.68ff。

^⑳ 《唯識學探源》，p.107。

^㉑ 《唯識學探源》，p.124。

^㉒ 《唯識學探源》，p.50。

^㉓ 《唯識學探源》，p.51。

當然導師並非只是在捨異求同當中，籠統地將其歸類，更能巧妙說明其中微妙的差異，如「說一切有部，在五蘊和合的作用上，建立假名我。實法各不相關，假名我的和合相續，才可以說移轉。犢子系卻不然，它在五蘊不息的演變中，發現內在的統一，所以立不可說我。有部的統一，像前浪推後浪的波波相次；犢子系卻像在波浪的起伏中，指出那海水的統一。也可以說，一是無機的集合，一是有機的統一。」^②而且兩種理路在某些意義下或在歷史的發展分歧中，也有共通性或相互影響，如犢子部的不可說我或補特伽羅和如來藏有其難以分別之處；屬於說一切有部系的經量部，本於此系假名相續的觀點來採用一心論。^③而唯識學多心並起、熏習以及根識思想的先驅，都是屬於大眾部。^④

（二）種習論探源

習慣於唯識學通說的人，談到習氣就馬上知道它是種子的異名；說起種子和習氣，覺得一定和阿賴耶識不可分。但是導師卻嚴格區分種習和細心所呈顯的問題意識之不同：

探索生命的本質，發現了遍通三世的細心。尋求諸法生起的原因，出現了種子與習氣。^⑤

種習本來不一定要與細心合流，譬如經量部就認為可以用根身持種。而在「諸法種子所集起故，說名為心」的經文啟示下，種習與細心自然合流，奠定了唯識學的根基。導師更細膩地釐清兩者的異同：

種習與細心，有它的共同點，就是從粗顯到微細，從顯現到潛在，從間斷到相續；在這些上，兩者完全一致。化地部的窮生死蘊，是一個很好的例子。但種習的目的，是要成為一切法生起的功能，它需要的性質是差別、變化。細心的目的，在作為雜染清淨的所依性，這自然需要統一、固定。在這點上，細心與種習，無疑是截然不同的。^⑥

因為導師認為「細心，是受生命終者，根身的執持者，縛解的連繫者。它為了業果緣起的要求而建立，它就是生命的本質」，^⑦所以說細心是作為雜染清淨的所依性，它需要統一、相對固定的特質，後來唯識學以阿賴耶識為潛在識，作為一期生死中生命的主體，決定有情相對固定的生命樣態，也與此有關。^⑧種習則是企圖從差別萬象的諸



法，找尋其生起的原因時，所安立的潛在功能性，因此其性質因應現象界的差別諸法，必須是差別、變化的，這就是唯識學分別自性緣起的淵源。

導師更進一步從「親生白果」與「受染亂現」區別種子與習氣原初意含的不同：

種子不但有生起的功能，並且生起的結果，還和它同類。生起諸法的功能，叫它做種子，就是採取這個意義。……習氣，就是熏習的餘氣。……熏習的本義，是甲受了乙外鑠的熏染，甲起了限度內（不失本性）的變化。……習氣，本不是能生諸法的功能，它與煩惱有關，與覆染本淨的思想相互結合。習氣的本義，是說受了某一法的影響，影響到本身，本身現起某一法的傾向與色彩。它被看為顛倒錯亂現象的動因。^⑳

導師認為「從世尊本教上看，習氣就是煩惱的氣分，此外好像沒有什麼習氣。習氣的有無，是佛與二乘斷障的差別」，^㉑習氣本來但指煩惱氣分的餘習，只有到達佛位才能滅盡無遺。所以習氣是「無始時來一切煩惱的慣習性」，凡夫由此引生無邊的煩惱，所以導師說它被看作是「顛倒錯亂現象的動因」。阿羅漢雖還有此慣習性，但已不再引生現行的煩惱。唯識學接受經量部的看法，將習氣（熏習）應用到一切法，習氣才與種子在外延上一致。^㉒而種子說的重點不只是說它是一種生起諸法的特殊功能，更強調所產生的結果必定與其同類。所以導師說：

^㉓ 《唯識學探源》，p.50-51。

^㉔ 《唯識學探源》，p.51。

^㉕ 《唯識學探源》，p.118。

^㉖ 《唯識學探源》，p.125。

^㉗ 《唯識學探源》，p.125。

^㉘ 《唯識學探源》，p.50。

^㉙ 而當阿賴耶識說與種習論合流，阿賴耶識作為所熏，必須滿足四個條件：堅、無記、可熏、與能熏相應。其中所謂「堅」指雖有變化但有相對的固定性，也與此有關。

^㉚ 《唯識學探源》，p.127-128。

^㉛ 《唯識學探源》，p.137。

^㉜ 從中文的用詞來說，「習氣」一詞本身似乎具有較為負面的意義，所以雖然唯識學中習氣是種子的異名，但很少將「無漏種子」說成「無漏習氣」。

後代的唯識學者，把種子演化貫通到異類因果，其實種子的本義，在同類因果。^③

這有助於我們理解為什麼唯識學特重等流習氣，由此安立分別自性緣起；並說異熟習氣並非在等流習氣之外別有自體，而是在等流因果上安立善惡業因與苦樂果報的關連性時，說有異熟習氣。原來種子的本義在同類因果，用唯識的話來說，種子本就是現行果的因緣。

（三）無境論探源

在《唯識學探源》一書中，相較於「本識論探源」、「種習論探源」，有關唯識無境源流的探索，內容更為精簡，不過論述的理路依舊清晰可辨。

導師從情感的主觀認知（心理論）、六道眾生所見明顯有別（輪迴轉生論）、有漏心認識對象的不實（認識論）、細心持種的緣起論（本體論），循理本據依序說明無境論的意含與歷史發展。導師引《大毗婆沙論》中經部譬喻師所言，人會因關係的不同對同一漂亮女子生起不同的念頭，故知「境無實體」，來代表心理學義的「無境」，但他認為這只能達到「我們情緒上的苦、樂、愛、惡，是由心的分別力而生，不屬於外境的本身」^④的結論，與唯識學的「唯識無境」相去甚遠。其次是從輪迴轉生的觀點所建立的「無境」。眾生因著業力的不同於三界六道中受生，隨之所見亦有很大的差異，由此可見境像具有某種相對性，不是如一般所見那麼真實。相對於情感主觀認知的變動性，因為業力驅使在輪迴的一期生死中所見的外境，確實有其相對的穩定性，無法隨主觀任意改轉，所以能從輪迴轉生來說明境不成實，確實比從主觀情感來觀察，更為深入，後來唯識學「一境四心」的論證也是這種理路。

第二種的無境義，是從不同存在次元眾生所見的差異來論述，第三種則是直從眾生當下所見對象的體性分析下手，達到所緣非實的結論，更接近唯識。其中的代表是主張十二處是假的經部上座。^⑤十二處中的十色處，分別為五識所依的五根與所緣的五境，五境雖為極微所成，但問題是五識認識五境時，並不能直接認識到一個一個的極微之相貌，所以一個一個的極微並沒有作為所緣的功能；既然一個一個的極微沒有作為所緣的功能，眾多極微集合在一起也應該沒有作為所緣的功能。所以五識認識對象時，所緣取



的只是眾多極微集合的假相而已，所以五境處不是真實。同樣地，不管是一個一個的極微或者眾多極微的集合，都不能作為五識的所依，所以作為五識所依的五根處也不是真實。既然五根與五境都不是真實，那麼五識也只是依於眾多根極微的集合所產生的假用而已，它認識到的只是眾多境極微集合的假相。^③十色處是假，當然就可推理說意處與法處也是假，而且經部上座認為法處可總攝一切法，所以可以結論說：我們凡夫有漏心所緣的一切法都不是真實。

表面上看起來，這似乎與唯識的主張沒有兩樣，但否定蘊、處實有的經量部，確積極肯定隱藏於認識假相背後的真實因果法相——十八界。導師認為這種見地，仍為初期唯識學派所採用，如《瑜伽師地論·本地分》所謂的離言自性，即是肯定「在世間所認為真實的假說自性背後，還有它所依的離言自性」。^④所以經部上座由認識論上所證成的無境說已經非常接近唯識學的想法了。

但印順導師認為認識論上的境不成實，必須與細心持種且能生一切的因果相續緣起論彼此結合，說離言自性是心中的種子所變現，它的本質就是心，它不是假而是真實，至此「實無外境，唯有內識」的唯「實無外境，唯有內識」的唯識論才真正成立，所以導師「佛教的唯識，當然是出發於唯識論，又達到本體論的。」^⑤

五、對「唯識」義的釐清

唯識學在《解深密經·分別瑜伽品》中提出「識所緣唯識所現」的教說，後來的論書更引《華嚴經·十地品》的「三界唯心」作為教證，說「唯心」就是「唯識」。但大

^③ 《唯識學探源》，p.127。

^④ 《唯識學探源》，p.203。

^⑤ 說一切有部主張蘊、處、界皆是實，撰寫《俱舍論》時的世親認為蘊是假，處、界為實，經部上座則主張蘊、處皆假，唯界是實。

^⑥ 因此經部上座認為識蘊也是假。唯識學雖然不說五蘊是實，但主張一切法唯識，提高識的地位的做法，與經量部又明顯不同。

^⑦ 《唯識學探源》，p.205。

^⑧ 《唯識學探源》，p.200。

乘對於「三界唯心」或「唯識」的詮釋容或有異，^⑨導師著眼於此，對大乘經中唯心、唯識相關的思想大致歸為五類：^⑩

（一）由心所造（業感緣起）

三界果報由心造業所感。《華嚴經·十地品》：「三界虛妄，但是一心作」（T9.558c）。雖然唯識學派認為此一心即是阿賴耶識，但導師認為有某一系的學者認為「唯一心作」只是為簡別外道所言世間乃是大自在天所造的主張，所以「唯心」是為遮遣「造物主」而非「外境」，所以並未超出業感緣起的範圍。

（二）即心所現（認識論）

認識的境相，乃是自心所現。《解深密經·分別瑜伽品》：「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如生時，即有如是影像顯現」（T16.698b）。導師認為這是從認識論上，探索能知所知的關係，而了解到「凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。」

（三）因心所生（胎生學）

色身與心識活動，都是由一切種子心識中的種子所逐漸發展而成的。《解深密經·心意識相品》：「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。……於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大，依二執受：一者、有色諸根及所依執受，二者、相名分別言說戲論習氣執受。……阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」（T16.692b）。導師認為這是從胎生學的觀點，以一切種子心識說明眾生如何入胎而後漸漸生起認識作用的過程，也有唯識的意義。

（四）映心所顯（如來藏說）

雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切虛妄相。《楞伽經》說：「如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，畢竟清淨」。



(卷四，T16.510b) 導師強調《楞伽經》中的阿賴耶識是由真相的如來藏與業相的虛妄習氣相互交織而成的，它是染、淨、迷、悟的關鍵。

(五) 隨心所變 (禪觀實踐)

透過止觀的修持，一切境界都可隨心轉變。《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。……四者，成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現」。(《阿毘達磨大乘經》) 已佚失，文見《攝大乘論》，T31.139a) 導師說菩薩因為定慧實踐到達一定程度，可以從心所欲轉變一切境界或令一切不起，由此推論一切境界非實。

導師接著論述這五種類型更早的起源，發現到它們都是導源於原始佛教的緣起論，是緣起論的一種說明。「由心所造」即是十二因緣惑、業、苦的生死流轉，「隨心所變」則是依戒、定、慧實踐而成立的清淨還滅。小乘佛教雖然承認這兩種類型的唯識，但還不是真正的唯識學。「即心所現」與十二支緣起當中的識、名色、六入、觸四支，都是立足於認識論，^{③⑨} 說明認識的主因就是「識」，由此才有名色、六入、觸，所以可達成「所認識的對象(名色)，要因主觀的識，才能存在」^{④①} 的結論。「因心所生」則是與從胎生學的角度詮釋十二支緣起，屬於同一理路，兩者都主張入胎識的主導性，唯識學更強調此入胎識是業力所感的異熟果報識。「映心所顯」則與無明支有關，因為無明的無知隱覆了真理，所以眾生在六道中生死流轉。經中又說：「眾生心長夜為貪嗔癡

^{③⑨} 上田義文在《大乘佛教の思想》(東京：第三文明社，1982增補版)一書中，也曾就唯心、一心、唯識的意義，分析大乘佛教兩個唯心的思潮，p.236。中譯見拙譯《大乘佛教思想》(台北：東大圖書，2002)，p.174。

^{④①} 《唯識學探源》，p.28。

^{④②} 導師曾用「依胎生學為基礎的觸境繫心觀」與「依認識論為基礎的觸境繫心觀」來分析十支緣起，其中有關識、名色、六入、觸四支的認識論詮釋，參見《唯識學探源》，p.20。

^{④③} 《唯識學探源》，p.36。

等所污」、「心性本淨，客塵煩惱之所雜染」，所以，一方面用無明總攝一切煩惱，一方面將心性等同法性（真理），「心為雜染所污」與「無明所覆」兩種思想一結合，就發展為「雜染習氣隱覆淨心，而現起一切虛妄界境界」的唯識思想。最後導師將此歸結到他所關心的真心派與妄心派對立的問題：

妄心派，注重業力所感，業感的本識含藏一切種子而生起一切。真心派注重煩惱所覆，煩惱熏染淨心，在淨心上反映出染習的妄相。它們各有它的側重點，才開展了好像對立的理論。^④

此處對「唯識」意含的分析，充份突顯出大乘佛教詮釋的多樣性，導師認為唯識學是幾個思潮的合流，也有多方面的發展。將此與前述無境論探源合觀，「唯識」一詞所蘊藏的豐富多歧令人嘆為觀止，導師對此概念所作的釐清，為後人理解唯識奠定了深厚的基礎。

六、依他通二分和賴耶通真妄

印順導師在唯識的諸多論題中，最重要且最關鍵性的論點，當屬依他起性通二分的主張，這關係到新舊譯唯識對三性的理解，也關涉到阿賴耶識是否本質上即是真常心的問題，有必要首先提出來討論。其他有關阿賴耶識與三性的其他見解，稍後再作論述。

導師在解釋《攝大乘論》「阿賴耶識說名所知依體」時，將有關所應知的一切法之範圍以及三性的染淨的不同看法分類如下：^④

三性染淨的兩種見解	所知的二義
(1) 遍計執、依他起：雜染 圓成實：清淨 (無著、世親、無性)	所知：單指一切雜染有為法 (無性、護法、玄奘)
(2) 遍計執：雜染 依他起：通染淨 圓成實：清淨 (無著、世親)	所知：包含一切染淨有為無為法 (世親、真諦)

(圖三) 三性染淨的兩種見解與所知二義的關係



導師希望藉由所知的二義以及三性染淨的兩種見解，來釐清所謂真心派與妄心派的諍論。從圖中看來真諦與玄奘最大的差異在於，玄奘可能是依於無性、護法的注釋理路，將所知限定在一切雜染有為法，如此一來，作為所知之依處的阿賴耶識就「唯是虛妄不實，雜染不淨的」，在三性中就只能指涉有為生滅的遍計所執性與依他起性，但與無為不生不滅的圓成實性有其隔歷性：相對於此，真諦似乎是依據世親意^④，認為所知包含一切染淨有為無為法，所以作為所知依的阿賴耶識，就可以指涉整個三性。

導師認為依據《阿毘達磨大乘經》而成立的《攝大乘論》，其中依他起性有兩種：緣生依他和二分依他^⑤。緣生依他的定義是「依他種子熏習而生起」也就是說三界心、心所由自種子生起，故名依他起，這是唯識學的共義；二分依他的定義則是「依他雜染清淨性不成故」，依他起性若遍計時即成雜染，無分別時即成清淨，不能定說其屬於雜染或清淨性，所以說它可以通二分。這是《阿毘達磨大乘經》和《攝大乘論》「依他通

④ 《唯識學探源》，p.38。

④ 圖示為筆者依導師著作所作，導師以文字敘述有語氣強弱問題，不像圖示般一分為二，不可不察。如導師說：「一切所應知法的依處，就是阿賴耶識，一切都依此而成立。世親說所知是統指雜染清淨的一切法，就是三性；無性說所知但指一切雜染的有為法（玄奘傳護法的思想，近於無性，真諦傳的思想，近於世親）。本論對於三性，有兩種的見解：一遍計執與依他起是雜染，圓成實是清淨。二遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通於雜染清淨二分。……所以根據所知依即阿賴耶的道理來觀察上面的兩種見解，照第一義說：賴耶唯是虛妄不實，雜染不淨的。照第二義說：賴耶不但是虛妄，而且也是真實的；不但是雜染，而且也是清淨的，不過顯與不顯，轉與不轉的不同罷了。無性偏取第一種見解。世親卻同時也談到第二種見解。無著的思想，確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因果這一方面的。但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身，有雜染的取性與清淨的解性。」《攝大乘論講記》（新竹：正聞出版社，2000新版），p.19-20。

⑤ 導師特別提及《佛性論》與《寶性論》，因為西藏傳說《寶性論》為世親所造。參見《攝大乘論講記》，p.20。同書他處也說「世親的《佛性論》，p.148。但在回應牟宗三先生的文章中卻說：「真諦所譯的《佛性論》（不可能是世親造的）」，參見〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀『佛性與般若』〉（收於《華雨集》五，新竹：正聞出版社，1993），p.116。其中或有看法的轉折，但此處依其前說。

⑥ 緣生依他和二分依他為上田義文的用詞，導師並未使用。雖然兩人對此二概念的了解內容或有異，但為方便說明在此暫時借用。上田義文對此二概念的詮釋，參見《攝大乘論講讀》（東京：春秋社，1981），p.203。

二分」的特義。^⑩依前述有關三性染淨的兩種見解來說，第一種見解應該屬於緣生依他的理路，此時阿賴耶識但屬雜染因果，完全是虛妄不實的；第二種見解則是循染淨二分依他的理路，阿賴耶識變成可通染淨或真妄二分。導師依此兩種見解來分判論師的思想性格而說：

無性偏取第一種見解。世親卻同時也談到第二種見解。無著的思想，確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因果這一方面的。但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身，有雜染的取性與清淨的解性。^⑪

由此可見，在導師的詮釋中，緣生依他與轉依、轉染成淨這種實踐歷程的說明有密切的關係^⑫，而無著、世親都沒有忽視此一面向，真諦更是發揮此緣生依他義，強烈主張依他通二分、賴耶通真妄，於是有「解性賴耶」的成立。

但這通染淨二分的依他起性，其實的內含是什麼，導師曾經說：

依他起究竟是什麼呢？在建立雜染所依時，本論常說它是雜染種子的所生法。從雜染種生起的，自然成為似義顯現的遍計執性，這樣轉染返淨，勢非離開世間而說出世不可，所以要談通二性。一般把依他二分看成不相離的兩個東西，說事相是依他，理性是圓成實。其實不如把通二分的依他起性，看成可染可淨的精神體。無始來受雜染的熏習，現起雜染識，若轉而為淨法熏習，把那雜染熏習去掉，即轉成清淨智。不論是識，是智，都是依著這精神體的依他起性為所依的。在唯識的見地，這依他起就是識。不過識之一字，平常都用在雜染邊。^⑬

所謂「通染淨二分的依他起」，導師將其解為「可染可淨的精神體」，在凡時為識，成聖後轉稱為智。但是導師所謂的可染可淨，從染淨不能同時存在的角度來說，不同於《大乘起信論》中「真妄和合」（真和妄同時存在）的阿賴耶識，所以導師雖然說「賴耶通二性的思想，不但用於還淨方面，而且還用於安立生死雜染邊；與《起信》的真妄和合說合流」^⑭，但是導師又說「《阿毘達磨大乘經》是阿賴耶識、唯識說，立依



他起通二分：表面上是賴耶緣起，而內在貫通真心說（主新聞熏習，與如來藏說還有多少距離）。《攝大乘論》就是依此，而有其特色的。」^{④⑦}顯然導師所謂的「合流」並不是完全等同，因為導師認為《攝大乘論》不主張本有無漏種子而是採正聞熏習新熏說，不像如來藏說積極肯定凡夫內在具足與佛無異的清淨功德。^{④⑧}依筆者的了解，「合流」可以說「只是表示依他起性通二分，有會通真、妄的傾向」^{④⑨}吧！

有關依他通二分、賴耶通真妄的說法，受到牟宗三先生的批評，牟先生在《佛性與般若》中說：

其次，關於依他起之雜染性與通二分性，這並不能說是二種見解。順阿賴耶識說下來，它就是雜染的；轉識成智後，它就是清淨的。它不是決定地一于雜染，因此說它通二分。這能是兩種見解乎？轉後為清淨依他性。無性、玄奘等豈不承認有清淨依他乎？通二分以及承認轉後的清淨依他豈便同于真諦所傳的「賴耶本身有雜染的取性與清淨的解性」？真諦的思想可「與起信論的真妄和合說合流」，但無著，世親，護法，玄奘，甚至無性，却並不與起信論合流。因此，通二分以及轉依後的清淨依他並不表示阿賴耶是自性清淨心，以解為性。阿賴耶識本性並不清淨。故須依另一來源而轉之。轉之後成為淨八識，這並不是真心系統也。焉得因着依他起之通

④⑦ 導師對兩種依他起性的說明，詳見〈論三諦三智與賴耶通真妄—讀『佛性與般若』〉，p.119。

④⑧ 《攝大乘論講記》，p.20。

④⑨ 如《攝大乘論·所知相品》以三性通《思益梵天所問經》時，即是以染淨二分依他來解釋「如來不得生死，不得涅槃」由此可見其實踐的意含。參見《攝大乘論講記》，p.273。

⑤⑩ 《攝大乘論講記》，p.461-462。

⑤⑪ 《攝大乘論講記》，p.20。

⑤⑫ 〈論三諦三智與賴耶通真妄—讀『佛性與般若』〉，p.125-126。

⑤⑬ 導師不但認為通二分的依他起或阿賴耶識不完全等同於真常唯心的如來藏說，更提醒說：「阿賴耶緣起，內部有不同的見解；如來藏緣起說，並不等於中國學者所說的（『隨緣不變，不變隨緣』，更不等於一心開二門，真妄互相熏。」）（〈論三諦三智與賴耶通真妄—讀『佛性與般若』〉，p.118）導師為如來藏與唯識的交涉，提出了一條研究的路徑，值得參考。

⑤⑭ 〈論三諦三智與賴耶通真妄—讀『佛性與般若』〉，p.126。

二分便想到這是真諦之「解性賴耶」耶？世親依通二分而說清淨依他，仍是徹底的妄心派，並不因而成為真心派。故其佛性論雖亦依勝鬘經說如來藏是「自性清淨藏」，但却只說「如來藏自性清淨理」，並不說「如來藏自性清淨心」。「自性清淨」是佛性自體相中的「通相」。那得一見「自性清淨」，便說其近于真心派？是故不能依其佛性論便說「他與真諦的思想有很多的共同點」（這雖是一個鬆泛籠統的說法，但其比對的語脈來歷不對）。^⑤

牟先生批評的重點可歸納如下：

(1) 說依他起性為「雜染」或「通染淨二分」，兩者並不互斥，不能說是兩種不同的見解。因為無性釋或玄奘譯都承認轉識成智之後的清淨依他（無垢識），也有依他通染淨二分的結構，但他們並不主張阿賴耶識是「以解為性」的自性清淨心。所以不可以說依他起為雜染是第一種見解，並斷言它沒有通清淨的可能。

(2) 世親依於依他起通二分而說有清淨依他，但仍是徹底的妄心論，其《佛性論》只說「如來藏自性清淨理」，並未使用「如來藏自性清淨心」，所以不可看到「自性清淨」，就說這是主張雜染取性與清淨解性和合的真心派。所以絕不能說真諦近於世親。

牟先生認為無著、世親、無性、護法、玄奘都是同一理路，屬於妄心派，雖然承認轉染成淨的清淨依他，但未與主張染淨和合阿賴耶識的《起信論》等如來藏系經典合流。但是，如前所述，導師所謂的「合流」顯然必須分別地說，這並不是完全等同之意。對牟先生來說，依他通二分、賴耶通真妄要不就是如玄奘的妄心派所言，賴耶永遠都是有為法但可轉染成淨，要不就是如《起信論》式的染淨、真妄和合賴耶，本具與佛無異的清淨功德，生滅只是它的假相。在真心派與妄心派中間沒有第三種可能。然而，印順導師得想法並非如此，他對如來藏或如來藏緣起是不是就是《起信論》式的一心開二門，持保留的意見；他也不認為講「自性清淨」、「如來藏」就一定必須承認有「常我」傾向的「如來藏心」。^⑥

牟先生的誤解可以說導因於他並未看出印順導師想要把依他通二分、解性賴耶從傳



統的真妄和合說解放出來的企圖。因為導師用可染可淨的精神體來解釋二分依他時，也強調「把那雜染熏習去掉，即轉成清淨智」，所以縱使導師說「真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身，有雜染的取性與清淨的解性」^⑤，但這不是表示染淨必然是同時的。

除此之外，牟先生似乎也未看出導師所謂的依他通二分與妄心派也承認清淨依他兩者之間的差異。妄心派雖然認為阿賴耶識在轉依之後可轉成清淨的無分別智，但在有為不可能轉成無為的原則下，只能說它屬於無漏有為；就如導師所言的第一種見解，阿賴耶識與圓成實所代表的不生不滅的無漏無為法性，永遠是「性相永別」。但是當導師說依他通二分且與所知含一切有為、無為法時，阿賴耶識與無漏無為的圓成實性不再是隔歷永別的。所以導師賴耶通二分重點不是在通「有為的清淨智一分」，而是在通「無為的清淨法性一分」。所以導師特別強調說：

《攝論》、《莊嚴論》的思想，在安立雜染緣起分的流轉門，依他用染種所生義，性相用差別義，同平常所說一樣。在安立轉染還淨的還滅門，依他用通二分義，性相用圓融義，與真心論大致吻合。染淨都在依他起上說，染淨諸法也都以依他中心的賴耶本識為中心。在雜染是唯識；在清淨，那一切法唯識，也就是唯智。通二分的依他中心，向下看叫它是識，向上看就叫它是法性（初地顯現），是真性法界智（佛地圓滿）。在染淨性不成上說，吾人的本識隨染如此，隨淨如彼，它是依他無固定性的。^⑥

導師使用緣生依他與二分依他來說明論書中的不同解釋脈絡，緣生依他偏重在安立眾生生死流轉的雜染緣起上，所以此時依他起的定義是「依染種生」，在凡夫的境界

^⑤ 牟宗三《佛性與般若》（上）（台北：學生書局，1989），p.423-424。

^⑥ 印順導師認為般若經和唯識學的論典，解釋自性清淨或如來藏，有從一切法空來解釋的傾向。參見《如來藏之研究》（新竹：正聞出版社，1992修訂一版），p.79-88、185-236。

^⑦ 《攝大乘論講記》，p.20。

^⑧ 《攝大乘論講記》，p.463-464。

中，法性永不顯現，所以性相是差別的。但是二分依他要安立的是轉染成淨的還滅，此時面對的是生死涅槃、煩惱菩提、雜染清淨不二的問題，所以依他起的定義用「雜染清淨一分不成」的通二分義，而一旦轉染成淨現成有就是菩薩進入初地，法性顯現，無分別智與真如法性是一，性相就能夠圓融，而不再是隔歷難通的了。⑩通二分的依他起向上看是清淨的法性，明顯地標示出他的看法與妄心派所謂的清淨依他的差異。牟宗三先生的看法，可以說抹煞了導師區分兩種依他的苦心，而以緣生依他吞沒了二分依他的特殊意義。⑪

導師進一步注意到這種解釋所可能造成的問題，他說：

但從另一方面說卻不這樣，雖隨染分，清淨的圓成實性不變，否則，圓成就成為無常了。這樣，這通二性的依他起，就等於取性與解性和合的賴耶了。這染識中心光明性的全體開顯，從它的寂滅離戲論邊，稱之為無住涅槃。⑫

圓成實性是法界的不生不滅性，如果說依他起通二分，在其為染時，圓成實性不存在，等到它轉染成淨，才有清淨法性的現起，如此則圓成實性不是就變成無常了。所以，必須承認「通二性的依他起，就等於取性與解性和合的賴耶」，這樣一來，似乎又與筆者所強調導師的依他通二分不同於《起信論》式真妄和合賴耶有所不合了。

筆者認為這與導師對「解性」的看法有關，因為此時導師應該是主張解性賴耶不同於《起信論》的「本覺」，他在《如來藏之研究》中曾說：

「解性賴耶」是解說如來藏的，應該是解脫性（vimokṣa），也就是心真如性（citta-tathātā），合於無著、世親的論義，如解說為知解、勝解（adhimokṣa）性，那就與無著、世親義不合，近於《起信論》的「本覺」了。⑬

所以導師的通二分既非《起信論》式的真妄和合，也不單純是雜染依他轉成清淨依他這種有為法的染淨轉換。應該是說在凡夫的層次，雜染諸法雖與真如法性不離，但就顯現的相貌而言，一切可用雜染種子生起萬法的方式來安立；但入初地，真如法性顯現，適合用二分依他來詮釋菩薩的不住生死、不住涅槃的不二精神，此時性相融合的現



證已經成立。所以依筆者的看法，導師的特見，即是在《起信論》式的性相融通，以及中國法相宗性相永別之外，所找到的一條詮釋法與法性關係的嶄新方法。導師對於解性一詞的看法縱有改變，但他所重視的《攝大乘論》二分依他的意義，還是值得後來者繼續深入研究。

七、有關阿賴耶識和三性說的其他特別見解

前述本識論探源中，印順導師從部派佛像掘發阿賴耶識的思想淵源，對於唯識學中與阿賴耶識相關的論題，也有許多不同於傳統法相宗的看法。

(一) 阿賴耶梵文原語 *Alaya* 的語根 $\bar{a}-\sqrt{li}$ 含有隱藏的意思。

一般說到阿賴耶識的語義，大多從《成唯識論》中「能藏、所藏、執藏」的宗義來說明，能藏、所藏側重賴耶與諸法相互攝藏的關係，執藏則是就賴耶為被執著的對象來說。然而現代學者對其語根 $\bar{a}-\sqrt{li}$ 的探索，發現到《解深密經·心意識相品》中阿賴耶識的語義應是「隱藏」義，即「隱藏於肉體中，所以稱為藏識即阿賴耶識」，更有學者認為這才是阿賴耶識在唯識學派中成立的本義^⑨。導師雖無梵語的訓練，卻早在民國二

⑨ 導師曾經以根本、後得無分別智，說明性相的關係，並結論說：「根本智通達法性，後得智觀察法相，二智差別，性相也就不一。但唯識無義本是一體的兩面，二智是一體義別，性相也融然一味，這名為最清淨法界。」《攝大乘論講記》，p.463。可見導師認為性相融通的問題與實踐的進程有關。

⑩ 一般都受中國法相宗的影響，以種子緣生的阿賴耶識作為依他起的核心，未能看出二分依他在整體唯識學的重要性。立基於導師的提醒，作深入的研究應是未來重要的課題。

⑪ 《攝大乘論講記》，p.464。

⑫ 《如來藏之研究》（新竹：正聞出版社，1992），p.215。雖然導師後來修正說解性即是覺性（〈起信論與大乘扶南〉，收於《中華佛學學報》第八期，1995），但在這之前應該是採取《如來藏之研究》的看法。有關導師的轉變，請參考拙文〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，p.281-288；〈解性賴耶與智如合一——有關「此界無始時」頌的分析〉（《玄奘人文學報》第三期，2004）的第四節「印順法師的詮釋」。

⑬ 有關唯識學派中阿賴耶識語義的變遷與現代相關研究，詳見拙文〈有關阿賴耶識語義的變遷〉（《圓光佛學學報》，4，1999），p.75-106。

十九年撰寫《唯識學探源》時就已經注意到此問題，他根據各種譯典，領會阿賴耶的語意，將其分為三類，阿賴耶都兼具能所兩面的意含：

1. 「攝藏」的能所兩面觀：其要義在「依」
2. 「隱藏」的能所兩面觀：其要義在「潛」
3. 「執藏」的能所兩面觀：其要義在「係著」

依法相宗的宗義，主張阿賴耶有「能攝藏」、「所攝藏」、「所執藏」三義，但不可能承認有「能隱藏」、「所隱藏」與「能執藏」三義。但導師舉經論為證，主張「阿賴耶」的本義是「著」（筆者案：導師所謂的本義應該是指它出現在《阿含經》與部派佛教論典時的意含），但在被視為初期唯識學最重要依據的《解深密經》中，「阿賴耶」的定義是「隱藏」，其要點是「潛」。由此可見導師不為宗派既有的定見所局限，能直探經論原意，找出概念成立的理路。

（二）潛在識到底是一還是二的問題，不一定就像護法所說是八識別體，七心論已能解決一切。真諦譯說阿陀那識是末那識的別名，有其道理。

導師在檢討《瑜伽論》用性淨塵染的聖教來證明第七末那識的作法時，提到細心說是從種種不同的要求出發，逐漸融合而成不同典型的細心，含有各種不同的特質，但「一分八識論者，最初把細心的一分微細我執，讓它分離出來，建立第七識；到護法他們，又把整個的微細塵染，從屬於第七識。」^⑥所以，性淨塵染的聖教，也被拿來證明末那識的存在，也就與一般心性本淨客塵所染的如來藏說顯得格格不入。就導師看來，唯識學中區別七、八二識的性質與作用所產生的不同見解，都與建立兩種潛在識有關。所以，他接著說：

我不是說瑜伽學者如何錯誤，不過說：七識與八識，不一定像護法說的罷了！在我看來，七心論已能解決一切。至少，八識論者能懂得一點七心論的關鍵，對唯識學上諍論的處理，是大有裨益的。^⑦



導師基本上認為「本識重在種子，它的一分取性現行，就是《解深密經》所說的六識依止性的阿陀那，把它與四惑相應的特殊作用，從本識中分離出來，建立末那，所以說阿陀那就是末那。」^④因此導師支持一種七現的七心論，雖不至於反對八識別體的說法，總覺得那是後來的發展，唯識學不見得一定只能如此解釋。導師因此也支持真諦將阿陀那識當作末那識異名的譯法。^⑤

（三）初地以上稱為阿羅漢，捨阿賴耶識，本是西方的舊義。

玄奘一系主張八地以上才捨阿賴耶識之名證阿羅漢，真諦則主張初地以上分證法性稱阿羅漢，導師認為這是西方的舊義，顯見真諦譯唯識實有所本。^⑥

（四）依他與遍計，都可稱為虛妄分別的，但定義應該稍有不同。

一般講唯識學，依中國法相宗的看法，依他起性是三界心、心所，即是虛妄分別，而遍計所執性則是不了緣起法相乃因緣和合而有，計著有恆常不變的我、法，所以遍計所執不屬虛妄分別所攝。但是導師卻從義理的層次，來剖析遍計所執也可稱為虛妄分別的原因，他說：「依他起是識為自性的，識生時能顯現種種的顛倒緣相，對這所緣相又認識不清而起顛倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分別，分別的本身也是虛妄。至於遍計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄相雖似乎離心而有，其實還是以分別為性的，所以也說是虛妄分別。」^⑦導師這種主張是為支持真諦譯的，他認為真諦的看法可以在《大乘莊嚴經論》找到根據。導師更據此駁斥有人企圖

^④ 《唯識學探源》，p.108-109。

^⑤ 《唯識學探源》，p.109。

^⑥ 《攝大乘論講記》，p.220-221。

^⑦ 有關導師的詳細論證，參見導師的〈阿陀那與末那〉，收於《以佛法研究佛法》（新竹，正聞出版社，2000新版），p.365-369。簡要歸納請參見拙文〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，p.291-293。

^⑧ 請參見拙文〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，p.290-291。

^⑨ 《攝大乘論講記》，p.178。

從《攝大乘論》安立三相（唯識、二性、種種）成唯識的段落中，尋找「見相二分即依他起」的證明。^⑩

（五）唯識學派是假必依實的他空論者。

導師認為唯識學循著說一切有部、經部「假必依實」的理路，不能說一切法當下就是無自性空，而必須安立其自性有。所以談「空」也就上接《小空經》「此法是空，餘法不空」的他空論，有別於中觀學派「此法有故，此法即空」的自空論。^⑪這可說是導師對空、有二宗的基本判攝。

八、結語

縱觀導師一生的唯識學研究，論題深廣，幾乎含蓋所有唯識學的重要課題；論理精嚴，重新梳理唯識學繁複交雜的葛藤；論述清析，深入淺出地說明深奧難懂的甚深義。其具體的貢獻可歸納如下：

- 1.以現代學術研究的方法，開啟現代唯識學研究的契機；為許多論題的意義，提供了重新檢討、省思的新視野。
- 2.不為中國傳統法相宗宗義所局限，能更為宏觀地來探索唯識思想的來龍去脈，釐清唯識思想發展的歷史，並重新發現法相宗義外有意義的教說。尤其提醒後學者，真諦的舊譯唯識在印度唯識發展中有其理據，與玄奘新譯唯識的差異，必須嚴肅以對。
- 3.以現代人可以理解的概念、說法，賦予唯識學名相新的生命，讓談心說識最為深刻的佛教心理學，可進入現代人的生活中。^⑫

本文僅就筆者目前能力所及，闡述印順導師唯識學研究的成果，其中有些雖然已經注意到導師的提示但無法詳述，如導師曾提及真諦舊譯「種識辨三相、染意緣種子、自心為本質、見相成唯識、鏡智體常住」之說^⑬，導師也曾說：「《解深密經》的勝義，但是理性嗎？《解深密經》的依他起，通無漏嗎？唯識學者還得仔細參研！」^⑭筆者所未注意到的導師的洞見，想必還有很多，留待日後發現後再加以處理。



豐富的問題本就是一門學術發展的生命力所在，印順導師提出了許多問題並提供了精闢的解答，筆者相信這是研究唯識學者重要的里程碑，由此出發，效法導師勇往直前探索真理的佛教青年精神，必可讓唯識學在現代重新綻放其光芒。

關鍵詞：印順、唯識學、阿賴耶識、三性、玄奘、真諦

(本文收於慶祝 印順導師百歲嵩壽學術研討會論文集《佛教文化與當代世界》，現代佛教學會主編，台北：文津出版社，2005年)

⑩ 詳見《攝大乘論講記》p.206-207。

⑪ 假必依實相關說明請見《中觀今論》(新竹：正聞出版社，2000新版)，p.65ff；他空論則請參考《性空學探源》(新竹：正聞出版社，2000新版)，p.5-6。

⑫ 筆者常在閱讀導師著作時，對唯識名相的意義有豁然開朗之感。導師常以淺顯的話語述說深奧的義理，筆者認為這是現代學習唯識者的最大福音。試舉一例，導師曾在〈美麗而險惡的歧途〉一文中，以阿陀那識和五心解釋身體不自主的運動。收於《佛法是救世之光》(新竹：正聞出版社，2000新版)，p.313-328。

⑬ 〈『攝大乘論講記』弁言〉，p.194。

⑭ 《大乘起信論講記》，p.86。

福嚴歷屆師生通訊錄

校友會於9月20日已出版〈福嚴歷屆師生通訊錄(94年版)〉，若沒拿到的校友，請聯絡校友會會長或秘書處。

✱ 電話 03-5201240

✱ 傳真 03-5205041

✱ 電郵 fuyan@mail.fuyan.org.tw





▲ 厚觀法師致詞

弘揚印順導師思想聯誼座談會 報導

◇ 編輯組

印順導師圓寂之後，蒙受導師法乳恩澤的學友們，不免有「人間眼滅一何疾」之不捨。時光荏苒，導師示寂將近百日，諸多學友們思考著：追思與感恩導師最好的方式是什麼？經過討論的結果，覺得最有意義且最能自他兩利的，莫過於秉持佛陀「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」最後教誡的精神，承續導師「在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」之遺志，大家一齊在菩提大道上攜手共進！

職是之故，印順文教基金會董事長厚觀法師邀請了一些長期推動、參與並關心導師思想宏揚之法師、居士們，於九十四年九月十日（週六）下午二時至五時，假福嚴佛學院推廣教育班，舉辦「弘揚印順導師思想聯誼座談會」，大家齊聚一堂，分享研讀導師著作之心得，並集思廣益，討論如何弘揚導師思想之具體措施。

雖然當天颱風即將登陸，但熱誠的貴賓們仍陸陸續續從各地趕到。座談會正式於下午二點準時開始，誠如厚觀法師開場所言：看到大家冒著風雨發心來共襄盛舉，內心由衷感動，希望這次召開的導師思想聯誼座談，將會是很好的起點。隨後，則由印順文教基金會剛成立的「推廣教育中心」副主任黃崧修居士報告推廣計畫。目前基金會邀請呂

勝強居士擔任主任，黃崧修居士為副主任，兩位都是早年跟隨宏印法師參加以研讀《妙雲集》為主之法輪班讀書會的小組長，也是宏印法師於民國七十八年開始於台灣各地草創（以導師人間佛教精神為宗旨的）佛教青年會的領導幹部，他們對於印順導師的著作非常好樂，也有深入的研讀，多年來一直不斷地參與推動宏揚導師思想的工作。

接下來，厚觀法師邀請大家踴躍發言，提出寶貴意見，法師也同時強調：「導師不是為了要建立自己一家之言，其實導師關注的是佛陀的本懷，是為了抉發佛陀的正法而使正法久住，讓學佛者能契理契機的學習正法，而不是為學問、學術而作。以下有幾點是可以先行考慮的：

第一、導師留下的筆記及語音檔需要有人發心整理。

第二、製作Q&A。導師思想博大精深，不易了解，網路上似是而非的相關問答很多。我們可將常見的問題，如器官移植、臨終助念等等，提供相關的問答，透過大家的集思廣益，彙整製作。

第三、討論區以導師思想為主的答客問。可分三方面來支援：

第一層：一般性的問題，由發心居士回應。

第二層：不易回答的問題，由法師或資深居士回應。

第三層：深入的問題，由資深法師或專家來回應。

這可以是跨國界的討論。另外，對導師圓寂後有關的言論或批評，作正確的回應是有必要的。」

傳道法師、淨珠法師、昭慧法師、惠敏法師、性廣法師、體方法師、清德法師、寬謙法師、林建德居士、黃瑞凱居士、陳勁甫居士和張麗珠居士等，依次就個人熟悉及關心的領域提出寶貴的意見，希望讓導師的思想可以有效地弘揚及推廣，促進佛法淨化人間。

最後，厚觀法師總結：大家共同的希望是彼此合作，一起推動效果會更好。不僅僅在台灣，美國、馬來西亞、香港、新加坡等討論導師思想的單位也很多，大家可以合作推動。例如日本的「印度學佛教學會」（全國性的大機構），有各大學的團體會員及博

士生以上及教授的個別會員，研討會每年由團體會員輪流主辦，事務局（設在東京大學裡）處理經常性的會務。如果大家有意願，每年可以具體的成立年會，進行多方面的交流，譬如導師著作的教學交流、讀書會心得分享等。值得推動的項目可分幾類：

第一、讀書會。昭慧法師與性廣法師所編的《成佛之道》科判非常理想。教材或資料的結合以及教學上的切磋平台，這些是需要的。

第二、網站。我們徵求各地的連絡人，多方搜集各地對導師著作的相關課程或研習訊息，網站資料隨時更新，讓大家能掌握最新訊息就近參與相關課程。

第三、Q&A的建構。徵求討論區、回答問題、網路架構人。

第四、研究或學術方面。希望進一步深入研究的人很多，如何落實於日常生活的部分也值得研究。修行方面的戒定慧、菩薩道、懺悔法門等等如何契理契機，這需要作扼要的整理。

第五、我們是否真的深入了解導師與太虛大師的思想。希望有人對太虛大師的思想作精嚴的研究後，再對帶領《成佛之道》的領導人作扼要的講課，讓大家較有概念。

第六、導師文物的整理，包括導師的語音檔、MP3、筆記等，必須是非常熟悉導師話語及精通經論者才能作判斷，這需要有人發心來作。

第七、大專佛學社的推廣。

第八、教學交流。





關於上述第八項「教學交流」的部分，主席請惠敏法師補充說明，法師說：具體方向與作法：每年定期舉辦年會——「印順導師思想課程與教學研習會」（或其它名稱）。研習會的性質不是純粹論文的研討發表，每年各有主題，以法師、學者作主題演講，並擴大為國際性研習會，希望能帶回各方經驗。內容可以是論文發表、工作坊如讀書會帶領示範、經驗分享（如影像製作、課程講習）等多樣性。教學與課程發展方面，可將導師的某種思想透過某種模式落實在社會的某個層面，作教學創新、應用、實踐及實例分享，最後作綜合座談。年會中順便作事務性的工作分工及討論。個人會員與團體會員及組織的運作可以再研究，可以的話，還需要推舉年會籌備委員。立即可作的，問卷內容的分類，可以先分組，有人暫時擔任小組召集人，落實各項工作，這些工作將來也可以納入年會推展小組裡。

昭慧法師亦補充說明目前可以做的事，就是加強網路的互連。對象為推展印順導師思想的團體，將團體的網站列出，由「印順文教基金會」統合，將各網址納入互連體系。

三小時的會議，在一片祥和、溫馨的氣氛中結束。那時雖然外面已經是漫天風雨了，可是大家為法護教的心卻如火般熾熱，彼此皆謹記著導師「淨心第一，利他為先」的實踐指南（傳道法師因當天晚上台南有課，必須提早離席，臨行時也是以導師的這兩句話與大家共勉），相互砥勵向佛道努力以赴。



導師圓寂紀念日 法會

- ✦ 日期 2006年5月25日（農曆4月28日）
- ✦ 地點 福嚴精舍
- ✦ 出版 〈印順導師永懷集〉





▲ 校友會會議開始

福嚴校友會會議報導

◇ 編輯組

九月二十日至二十一日，福嚴校友會假高雄元亨寺舉行校友會聯誼大會，由璨慧法師全程安排規劃，並承蒙菩妙長老及住持淨明法師鼎力協助。這次參加開會的校友們人數約一百多人，蒞臨指導的長老法師有真華老院長、晴虛長老、本覺長老、傳燈法師、厚觀法師、淨照法師、能淨法師等，直接間接的給與校友會支持和鼓勵，使行程和會議順利圓滿的進行。

第一天下午一點半到二點半報到及安單。三點正在住持淨明法師、元亨寺佛學院院長能淨法師的帶領下，與會校友參觀元亨寺及元亨佛學院。四點過後則分別乘座巴士前往西子灣、旗津海灘等觀賞港都的風景，並藉此讓校友彼此聯繫法情。參觀至六點許，欣賞完港都海灣的最後一抹夕照餘暉，全體校友到高雄用藥石，畢後，回元亨寺養息，結束第一天的行程。

第二天六點早餐，六點半開始進行各屆校友聯誼，由各屆同學會會長主持及討論相關提案。八點許，大家便到大禮堂進行校友會會議。當司儀宣佈全體起立向佛陀聖像行三問訊後，便齊聲合唱佛寶歌作為會議的序幕。繼而，由會議主持人會長如正法師致詞，接著恭請菩妙長老及淨明法師致詞，簡單精要的開示，為全體校友注入強心劑。再者，為福嚴院長厚觀法師開示，院長將內部的一些未來動向，諸如正積極規劃實施與配

合教育部認證「宗教研修學院」的學歷，為學子們爭取未來發展的因緣；另亦宣佈院長職責於明年七月二日屆滿，經福嚴僧團會議決議由淨照法師接任精舍住持及佛學院院長一職，希望大家繼續支持與護念。順此，淨照法師亦簡單明瞭的提示，願福嚴僧教育的辦學能永續經營，期望校友們介紹男眾來福嚴就讀。爾後，副會長能超法師致詞，安慧法師則負責會務工作的報告，並代理長慈法師報告財務結餘；開仁法師負責報告《福嚴會訊》的相關資訊，希望獲得大家經費、實務、精神上的支持。

之後，便是遴選新任（2005年10月17日至2007年10月17日）會長與副會長的時刻，由於大家早已達成共識，前後不到十分鐘就通過由如正法師及能超法師續任正副會長職責。

接著便由能超法師負責主持討論事項：

第一，製作校友會徽章，議決由學院負責。

第二，校友會聯誼會，議決由會長及職事規劃承辦。

第三，加強校友會網站訊息。

第四，校友聯誼會加插校友心得分享。

第五、校友會開會通知書要附有回條，以便統計人數。

第六、議決2006年校友會會議由第一屆承辦，並配合福嚴精舍住持暨佛學院院長交接大典，訂定於2006年7月1日假壹同寺開校友會，7月2日參加交接大典。

討論結束後，休息約半小時。接著第二個環節就是各屆法務分享聯誼。負責報告的校友有：第一屆淨珠法師，第二屆性慈法師，第三屆璨慧法師，第四屆賢和法師，第五屆巽慧法師，第六屆仁宣法師等三位，第七屆開尊法師，由於時間的關係，第八和第九屆則省略之。

聽過諸位校友的經歷，彼此才知道其實大家都默默無聞地在為佛教、為眾生付出，而且秉持著福嚴的風格及使命，堅定地與恆常地往菩提大道前進。

在唱起回向偈時，此次的校友會即宣告落幕，大家在用過午齋後，全體向佛菩薩、菩妙長老告假後，就各奔前程了。

《瑜伽師地論》講義選粹

2004年9月起，學院開設了彌勒菩薩說·無著菩薩著的百卷《瑜伽師地論》，預定為期一年半（至2006年1月結束）。第一年的進度為八十卷（〈本地分〉、〈攝決擇分〉），次年的末後二十卷（〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉）則搭配契經的原文進行研讀（以印順導師《雜阿含經論會編》為主）。

印順導師對《瑜伽師地論》的內容曾有如此的闡述：「《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，雖廣引《解深密經》與原始《寶積經》（該經現編為《大寶積經》的〈普明菩薩會〉），廣明大乘，但《瑜伽論》的〈本地分〉，是通明三乘的；〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉——後三分，更都是為了解說《阿含經》與律的。瑜伽學宗本所在的《瑜伽論》，沒有遠離了『佛法』。」（《印度佛教思想史》p.262-263）由此得知，《瑜伽師地論》亦可稱得上是論述「三乘共法」與「大乘不共法」的精彩論典。

由於這是研究所的課程，所以由素有專攻的師長來指導同學編輯講義（師資陣容有厚觀院長、淨照老師、齋因老師、廣淨老師及祖蓮老師），以及身兼輔導、說明的角色。講義的編排，主要參考《國譯一切經》的科判（章節）為主，至於細部的分段，則參考窺基《瑜伽師地論略纂》、遁倫《瑜伽論記》及韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，基於彼各有所特長，故從中衡量權宜而作出適中的科判。當然地，也依照這些註疏來加註說明本論。除了這些，更難得的是獲得惠敏法師提供的「瑜伽師地論資料庫」之網站（<http://ybh.chibs.edu.tw>），時而透過與梵、藏本的對讀，釐清漢譯本文意難解之處，（〈本地分〉有梵文殘本，但不全；全論有完整的藏譯本）。而林崇安教授亦提供瑜伽資料整編（<http://www.insights.org.tw>），便於講義編輯及義理的解讀。其他相關資訊，尚有美國妙境長老對〈本地分〉的詳解等，均為此次研讀《瑜伽師地論》不可或缺的最佳文獻資料。

於此，編輯組選出《瑜伽師地論》卷35〈本地分〉「菩薩地」的部分講義來與大家分享，由衷期待若有發現不足或錯誤之處，能不吝指正。並祝福大家，法喜充滿、智慧如海。



《瑜伽師地論》卷35〈本地分·菩薩地第十五〉

初持瑜伽處種性品第一

(大正30, 478b6~480a15)

第一章、略舉十法為綱要

如是已說獨覺地。云何菩薩地？(478b)

嗚拖南曰：

初持，次相、分、增上意樂、住、生、攝受、地、行建立最為後。

有十法具攝大乘菩薩道及果。何等為十？

一者、持，二者、相，三者、分，四者、增上意樂，五者、住，六者、生，七者、攝受，八者、地，九者、行，十者、建立。

第二章、釋初持義（十八品）

第一節、種性品（明第一種性持）

第一項、略辨三持

一、總明三持

云何名持？謂諸菩薩自乘種姓、初發心，及以一切菩提分法，是名為持。

何以故？

- 1、以諸菩薩自乘種姓為所^①依止故、為建立故，有所堪任、有大勢力，能證無上正等菩提，是故說彼自乘種姓，為諸菩薩「堪任性持」。
- 2、以諸菩薩最初發心為所依止、為建立故，於施、戒、忍、精進、靜慮、慧，於六波羅蜜多，於福德資糧、智慧資糧，於一切菩提分法，能勤修學，是故說彼最初發心，為諸菩薩「行加行持」。

①〔所〕－【宋】【元】【明】【宮】【聖】(大正30, 478b, n.6)。

3、以諸菩薩一切所行菩提分法為所依止、為建立故，圓滿無上正等菩提，是故說彼一切所行菩提分法，為所圓滿大（478c）菩提持。②

二、遮簡

1、無種性

住無種姓補特伽羅，無種姓故，雖有發心及行加行為所依止，定不堪任圓滿無上正等菩提。③由此道理，雖未發心、未修菩薩所行加行，若有種姓，當知望彼而得名持。

2、不發心與不修加行

又住種姓補特伽羅，若不發心、不修菩薩所行加行，雖有堪任而不速證無上菩提；與此相違，當知速證。

三、明異名

又此種姓，已說名持；亦名為助（upastambha）、亦名為因（hetu）、亦名為依（niśraya）、亦名階級（upaniṣat）、亦名前導④（pūrvāṅgama）、亦名舍宅（nilaya）。⑤

四、小結

如說種姓，最初發心、所行加行⑥應知亦爾。

第二項、正辨種性相

第一目、明種性之體

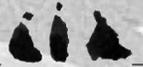
一、明兩種種性之體

云何種姓？謂略有二種：

一、本性住種姓（prakṛtisthaṃ gotram），二、習所成種姓（samudānītaṃ gotram）。

1、本性住種姓者：謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。⑦

2、習所成種姓者：謂先串習善根所得，是名習所成種姓。



此中義意，二種皆取。

二、釋其名

又此種姓亦名種子 (bija)、亦名為界 (dhātu)、亦名為性 (prakṛti)。

三、辨以果所對之麤細

又此種姓未習成果，說名為細，未有果故；已習成果，說名為麤，與果俱故。⑧

四、辨勝過劣

- ② 唐·遁倫集撰《瑜伽論記》卷8(大正42, 485c18~19)：「言及以一切菩提分法者，即是第三『行方便持』。」；民·韓清淨科《瑜伽師地論科句披尋記彙編》〔以下簡稱《披尋記》〕(二) p.124：「丑三、覺分持」。
- ③ 唐·窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷10(大正43, 129b1~10)：「釋曰：且有三釋，無種姓人，實未有時能發菩提心義，假設為論，故為此言雖發心等是第一說。決定二乘種姓，亦名無大乘種姓，雖復值緣發菩提心，亦不堪任故，故說雖發心等是第二釋。即法爾無種姓人實雖發心，究竟畢退，不能得彼無上菩提，此第三說。問曰：發菩提心非求世間果，此現行心從何種生？釋曰：從福分善種生，非無漏種，無方便無漏慧故。故論云唯以人天善根，而成熟之等。」
- ④ 導=道【聖】(大正30, 478c, n.15)
- ⑤ 《瑜伽師地論略纂》卷10(大正43, 129b11~14)：「論解持異名中，亦名為助、因、依、階級、前導、舍宅者：助成果故，能生果故，依得果故，隨說位故，導生起故，含攝藏果故，如其次第配助因等。」
- ⑥ 《瑜伽師地論略纂》卷10(大正43, 129b17~21)：「問曰：所行加行是何？前明發心持，名行加行；今此復名所行加行？釋曰：所行能行兩種名異。所行之行：謂菩提分法。能行之行：謂彼發心。故前發心名行加行，今此准文中菩提分法是所行加行，兩種別也。」
- ⑦ 《披尋記》(二) p.1125：「六處殊勝等者：聲聞地說：附在所依，有如是相，六處所攝。從無始世輾轉傳來法爾所得。又說：如是種子，非於六處有別異相，即於如是種類分位六處殊勝，乃至廣說。是故當言，墮一相續。」；《瑜伽論記》卷8下(大正42, 487 b15~29)：「景云：謂諸菩薩者，舉有種姓大乘人也。六處殊勝者，若依舊解，謂自性住佛性即如來藏，有不離、不脫、不異、不思議過恆沙功德，今時具六入功德，故言六入殊勝。今則不然，六處者，還是眼等六處。言殊勝者，即阿賴耶識是其意處。於六處中最為殊勝，殊勝意處，是性種姓所依。言有如是相者，總出能依性種之體，此大乘性種本來是有，故言從無始世；體是有為，依阿賴耶相續至今，故言展轉傳來；不由熏成，故言法爾所得。又解，性種姓體，總依菩薩內六處身，故言六處；雖爾，亦依於外六處身，然非有情，是非不定，故但言六內處。言殊勝者，正出性種之體。有如是相下，重復分別，分別如前，此依三藏，作此二解。」
- ⑧ 《菩薩地持經》卷1(大正30, 888b7~8)：「又不習者，果細果遠；習者，果麤果近。」

(一) 若諸菩薩成就種姓，尚過一切聲聞、獨覺，何況其餘一切有情，當知種姓無上最勝。何以故？略有二種淨：一、煩惱障淨 (kleśāvaraṇa-viśuddhi)。二、所知障淨 (jñeyāvaraṇa-viśuddhi)。

一切聲聞、獨覺種姓，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨；菩薩種姓，亦能當證煩惱障淨，亦能當證所知障淨。是故說言望彼一切無上最勝。

(二) 復由四事，當知菩薩勝於一切聲聞、獨覺。

何等為四？一者、根勝 (indriya-~~l~~ta)，二者、行勝 (pratipatti-~~l~~ta)，三者、善巧勝 (kauśalya-~~l~~ta)，四者、果勝 (phala-~~l~~ta)。

1、言根勝者：謂 (478a) 諸菩薩本性利根、獨覺中根、聲聞軟根，是名根勝。

2、言行勝者：謂諸菩薩亦能自利，亦能利他，利益安樂無量眾生，哀愍世間，令諸天人獲得勝義利益安樂；聲聞、獨覺唯行自利，是名行勝。

3、善巧勝者：聲聞、獨覺於蘊、界、處、緣起、處非處中能修善巧；菩薩於此及於其餘一切明處，能修善巧，是名善巧勝。⑨

4、言果勝者：聲聞能證聲聞菩提；獨覺能證獨覺菩提；菩薩能證阿耨多羅三藐三菩提，是名果勝。

第二目、明種性相

一、總標

又諸菩薩有六波羅蜜多種姓相，由此相故，令他了知真是菩薩。謂施波羅蜜多種姓相；戒、忍、精進、靜慮、慧波羅蜜多種姓相。

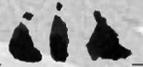
二、別釋

1、釋施波羅蜜相

云何菩薩施波羅蜜多種姓相？

(1) 正解釋

A、辨三施



(A) 菩薩本性樂施

謂諸菩薩本性樂施，於諸現有堪所施物，恒常無間性能於他，平等分布。

(B) 對境能行

a、明財施

心喜施與，意無追悔，施物雖少而能均布，惠施廣大而非狹小，無所惠施，深懷慚恥。常好為他讚施勸施，見能施者，心懷喜悅，於諸尊重耆宿福田應供養者，從座而起，恭敬奉施。

b、明法施

於其彼彼此世他世有情無罪^⑩利益事中，若請不請，如理為說。^⑪

C、明無畏施

若諸有情怖於王賊及水、火等施以無畏，能於種種常極怖中，隨力濟拔。

B、六句分別

◎受他寄物，未嘗差違；若負他債，終不抵誑。

◎於共財所，亦無欺罔。

◎於其種種末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚、金、銀等寶資

⑨ 《披尋記》(二) p.1126：「聲聞獨覺至是名善巧勝者：聲聞獨覺能修善巧唯內明處少分所攝。菩薩不爾，於五明處能修善巧，是故殊勝。」；《瑜伽論記》卷8下(大正42，489b14～18)：「善巧勝中，此中但明五種，餘處或亦加諦或處，明七加根等。二乘但於蘊、界、處、緣起、處非處中分別善巧，不能於五明處等通達善巧，菩薩不爾，於一切處俱得善巧，對彼二乘故於善巧中勝。」

⑩ 罪=情【元】【明】(大正30，479，n.8)

⑪ 《披尋記》(二) p.1127：「於其彼彼此世他世等者：戒品中說：謂於樂行惡行有情，為欲令斷諸惡行故，以相應文句助伴隨順清亮有用相稱應順常委分資糧法而為宣說，乃至廣說。於佛聖教懷憎嫉者，為欲令彼得清淨信，證清淨見，超諸惡趣，盡一切結，越一切苦，應知亦爾。(陵本四十卷九頁)由是當知諸所說事，隨其所應能令有情此世他世安樂，是名彼彼此世他世有情無罪利益事。若他求請或不求請，以相應文句等而為宣說，是名如理為說。」

生具中，心迷倒者能正開悟；尚不令他欺罔於彼，況當自為！^⑫

◎其性好樂廣大財位，於彼一切廣大資財，心好受用，樂大事業非狹小門。

◎於（479b）諸世間酒、色、博戲歌舞、倡伎種種變現耽著事中，速疾厭捨，深生慚愧。

◎得大財寶，尚不貪著，何況小利！

〔2〕小結

如是等類，當知名為菩薩施波羅蜜多種姓相。

2、釋戒波羅蜜相

云何菩薩戒波羅蜜多種姓相？

〔1〕略明三聚戒

A、攝律儀戒

謂諸菩薩，本性成就軟品不善身、語、意業，不極暴惡；於諸有情不極損惱。雖作惡業，速疾能悔，常行恥愧，不生歡喜，不以刀杖手塊等事惱害有情，於諸眾生性常慈愛。

B、攝善法戒

於所應敬，時起奉迎，合掌問訊，現前禮拜，修和敬業，所作機捷、非為愚鈍，善順他心，常先含笑，舒顏平視，遠離鬻感^⑬，先言問訊。

C、攝眾生戒

〔A〕了知報恩

於恩有情知恩知報，於來求者常行質直，不以諂誑而推謝之。

〔B〕如法求財

如法求財，不以非法，不以卒暴。

〔C〕樂修福業

性常喜樂修諸福業；於他修福尚能獎助，況不自為！



(D) 憫苦知畏

若見若聞他所受苦，所謂殺縛、割截、捶打、訶毀、迫脅，於是等苦過於自受，重於法受及重後世；於少罪中尚深見怖，何況多罪！

(E) 助伴作業

a、簡擇所作

(a) 於如法事

於他種種所應作事，所謂商、農、放牧、事王、書、印、算數、善和諍訟、追求財寶、守護儲積、方便出息、及以捨施、婚姻、集會，於是一切如法事中悉與同事。

(b) 於非法事

於他種種鬥訟諍競，或餘所有互相惱害，能令自他無義無益，受諸苦惱，如是一切非法事中不與同事。

b、加行所作

善能制止所不應作，謂十種惡不善業道，不違他命，善順於他，同忍同戒。於他事業隨彼所欲，廢己所作而為成辦，其心溫潤、其心純淨，恚心害心不久相續，隨生隨捨，起賢善心，尊重實語，不誑惑他，不離他親，亦不好樂（479c），不輕爾說無義無利不相應語，言常柔軟，無有麤獷；於己僮僕尚無苦言況於他所！敬愛有德，如實讚彼。

(2)、小結

如是等類，當知名為菩薩戒波羅蜜多種姓相。

3、釋忍波羅蜜多相

- ⑫ 《瑜伽師地論略纂》卷10(大正43, 130a7~10)：「此中意：謂人有種種寶，心迷倒故，不能收拾，不能防護，先寄於他，心迷倒故，不能記憶；菩薩能正開悟，云尚不令他欺罔於彼，況當自為。」
- ⑬ 顰=頻【宋】【宮】【聖】(大正30, 479b, n.12)；《漢語大字典》第七冊, p.4396：顰眉。《說文·頻部》：“顰，涉水顰蹙也”。段玉裁注：“顰蹙，謂顰眉蹙額也”。《切韻·真韻》：“顰，眉蹙。”《玉篇·頻部》：“顰，顰蹙，憂愁不樂之狀也”。

云何菩薩忍波羅蜜多種姓相？

◎謂諸菩薩性於他所遭不饒益，無恚害心亦不反報；若他諫謝，速能納受，終不結恨，不久懷怨。

◎如是等類，當知名為菩薩忍波羅蜜多種姓相。

4、釋精進波羅蜜多相

云何菩薩精進波羅蜜多種姓相？

◎謂諸菩薩性自翹勤、夙興晚寐，不深耽樂睡眠倚樂；於所作事勇決樂為，不生懈怠，思擇方便，要令究竟；凡所施為一切事業堅固決定；若未皆作、未皆究竟，終不中間懈廢退屈；於諸廣大第一義中，心無怯弱，不自輕蔑，發勇猛心，我今有力能證於彼；或入大眾，或與他人共相擊論，或餘種種難行事業，皆無畏憚；能引義利大事務中，尚無深倦，何況小事！^④

◎如是等類，當知名為菩薩精進波羅蜜多種姓相。

5、靜慮波羅蜜多相

云何菩薩靜慮波羅蜜多種姓相？

(1) 愛好遠離

謂諸菩薩性於法義能審思惟，無多散亂。

◎若見若聞阿練若處，山巖、林藪、邊際臥具，人不狎習，離惡眾生，隨順冥默，便生是念：是處安樂出離遠離，常於出離及遠離所，深生愛慕。

◎性薄煩惱，諸蓋輕微，羸重羸弱，至遠離處，思量自義，心不極為諸惡尋思之所纏擾。

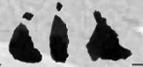
(2) 慈愍眾生

◎於其怨品，尚能速疾，安住慈心，況於親品及中庸品！

◎若見若聞有苦眾生，為種種苦之所逼惱，起大悲心，於彼眾生隨能隨力，方便拔濟，令離眾苦。於諸眾生性自樂施，利益安樂。(480a)

◎親屬衰亡、喪失財寶、殺縛禁閉及驅擯等，諸苦難中悉能安忍。

◎其性聰敏，於法能受、能持、能思；成就念力，於久所作所說事中，能自記憶；亦令他憶。^⑤



如是等類，當知名為菩薩靜慮波羅蜜多種姓相。

6、慧波羅蜜多相

云何菩薩慧波羅蜜多種姓相？

◎謂諸菩薩成俱生慧，能入一切明處境界；性不頑鈍、性不微昧、性不愚癡，遍於彼彼離放逸處有力思擇。⑯

◎如是等類，當知名為菩薩慧波羅蜜多種姓相。

三、總結性相

應知是名能比菩薩種姓羶相。決定實義，唯佛世尊究竟現見；由諸菩薩所有種姓，性與如是功德相應，成就賢善諸白淨法，是故能與難得最勝不可思議無動無上如來果位為證得因，應正道理，餘不應理。⑰

- ⑭ 《瑜伽師地論略纂》卷10(大正43, 130a27~b1)：「論解精進中，具明三種：始從謂諸菩薩以下至思擇方便要令究竟，明加行精進。次凡所施為下至懈廢退屈，明被甲精進。於諸廣大事乃至何況小事來，明無怯弱精進。」
- ⑮ 《瑜伽論記》卷8下(大正42, 490c19~22)：「成就念力於久所作，自憶亦令他憶等者：宿念通也。由菩薩加被令他記憶，他既能憶，又能令他展轉記憶，由本勢力故得如是。」
- ⑯ 《瑜伽師地論略纂》卷10(大正43, 130b9~19)：「此中者意無別明，三種且配之，性不頑鈍、性不微昧、性不愚癡，此三句三慧次第配之。以上諸句。論菩薩但能成就俱生慧即生得善；亦能入一切明處境界即方便善。此二句意總也。配三慧下文亦總明三慧離過，能有力思擇。又性不頑癡，當加行慧，論此慧能入一切明處境界，復成就生得善。其後得慧起言說故，遍於彼彼離放逸處有力思擇。其無分別慧異前後智，此中不重論。又釋：此總論菩薩慧，未必別明三慧。」
- 《披尋記》(二) p.1131~1132：「謂諸菩薩成俱生慧等者：宿習資糧所集成慧，名俱生慧。此能悟入一切所知，普緣一切五明處轉：一、內明處，二、因明處，三、醫方明處，四、聲明處，五、工業明處。當知即是菩薩一切慧之自性。如慧品說(陵本四十三卷五頁)。此應準知。性不頑鈍等者：性是利根，名不頑鈍。能證所知障淨，名不微昧。能達諸法無我，名不愚癡。遍於彼彼離放逸處等者：謂生貴家，財寶具足，於諸妙欲耽著受用，名放逸處。思求出離，能見過患，是名有力思擇。」
- ⑰ 《披尋記》(二) p.1132：「難得最勝至餘不應理者：如來果位，要經三無量劫長時積集資糧方能證得，是名難得。超過一切聲聞獨覺是名最勝。由五種相及二因緣當知說名不可思議。由五種相不可思議者：一、由自性故，二、由處故，三、由住故，四、由一性異性故，五、由成所作故。由二因緣不可思議者：謂離言說義故，及過語言道故，不可思議。又出世間故，無有世間能為譬喻，是故不可思議。義如決擇分說。(陵本的七十四卷九頁)摧伏一切外道異論，不為外道異論之所摧伏，是名無動。於所知障得清淨故，是名無上。此唯菩薩種性堪能證得，是故說彼為證得因。所餘聲聞獨覺種性無此堪能，為證得因，不應道理。」

傳妙法師簡介

釋傳妙，俗名林宏彥。1967年出生於台灣屏東的小鄉村。1992年因當時才五十六歲的父親，驟然過世，使得自己深感人生的無常與苦，而毅然頓生離俗出家之念頭。同年8月28日因緣成熟，至菲律賓禮普濟禪寺^{上廣}純老和尚出家，是年26歲。後於11月返台依止^{上道}海律師。這主要的因緣是當時海公與正覺精舍的法師到菲律賓常住打佛七，佛七後得家師慈允至正覺精舍依止^{上道}海律師參學。返台後，於隔年（1993）3月至新營妙法寺受具足戒，受完戒回正覺精舍結夏，於結夏期間報考福嚴佛學院。1993年9月就讀福嚴佛學院第七屆初級部，也是福嚴由女眾恢復男眾的第一屆（同戒中有十二位來就讀福嚴，如祖蓮、開尊法師等），並於1996年6月畢業。畢業後，一直留在學院學習並任職務：第八屆（1996年）任糾察及院長秘書；第九屆（1999年）任教梵唄與行政助理；第十屆（2002年）教梵唄；第十一屆（2004年）任學務長一職。



古德說「教然後知困」，所以個人始終抱持「教學相長」的心態來生活，讓自己在自利與利他上並行推進。繼而，即於2005年考取玄奘大學宗教所，是年9月開學，俗語說「學無止盡」，趁自己還年輕應該要好好效法才對。

另外，或許是因為自己對梵唄有興趣，所以在教學的過程中，念念不忘將傳統的美德傳遞下去，讓後繼有人。除了學院以外，隔鄰的壹同寺女眾佛學院亦請末學任教梵唄，雖然梵唄的內容沒有佛法義理的深奧，但秉持著彼此增上的信念，繼續的奉獻所能。

就個人而言，除上述的梵唄與自己有不解緣之外，與戒法的因緣亦為尤其深厚。2001年於新營妙法寺三壇大戒任引



禮，並負責講在家菩薩戒；2002年壹同寺在家五戒、菩薩戒任引禮；2004年9月緬甸三壇大戒任引禮，並負責講沙彌律儀；2004年11月馬來西亞三壇大戒任引禮，並負責講沙彌律儀和在家菩薩戒。2005年4月壹同寺傳授八關齋。

其他方面，則尚有於新店廣明寺主持佛一、佛七共修；曾任台北佛青會理事；遠赴泰北主持兒童學佛營；於新竹監獄弘法等。另外，曾於法源別苑開講《往生論註》，於般若學佛會講授《安樂集》。

回想自己出家後的生活，其實就是如上述所描述的那麼樣，只能用因緣不可思議來詮釋吧！出家十三載的我，想一想，

在佛學上，要說有特別研究的科目，也似無所長；要論究專長，捫心自問，也摸不著答案。要談及自己的生平與經歷，只能借用二一老人（弘一大師的話）來形容自己——「一事無成人漸老，一錢不值何消說」。



學院授課講義

學院93年度的授課講義，歡迎訂購：

〈大智度論〉卷1～卷34，共二冊。

〈瑜伽師地論〉卷1～卷80，共四冊。

✦ 電話 03-5201240

✦ 傳真 03-5205041

✦ 電郵 fuyan@mail.fuyan.org.tw



淨珠法師簡介

俗姓溫，出生於台南縣山上（玉井鄉），往後讀佛學院在山上；離開月眉山常住，與信眾結緣至今，卻都在海邊之地，好神奇之境遇。

先父希望我們五姊弟妹，最好都能出家、講經、度眾、發揚佛教…樣樣要求。有一天先父突然問：到台北讀佛學院，好嗎？就因此次之因緣，展轉被介紹到基隆月眉山靈泉禪寺讀正覺學苑，由此真正踏上學佛之路。由^上晴^下虛長老的啟蒙、^上德^下融老和尚、^上印^下海長老、^上了^下中長老、^上常^下覺長老、先恩師^上演^下培上人乃至^上印^下順導師等的教誨訓勉，經太虛佛學院、福嚴佛學院（第一屆）及聽聞一整年專研《成唯識論》。每一階段，由淺入深地層層探尋佛理堂奧，一直以來，沉浸於佛法大海之法喜中。且由印公導師深入淺出之著作，體會印度佛教，佛出人間之悲願情懷！傳入中國後，綻放出燦爛佛法光芒之人間佛教，落實於生活常態中，將佛法義理與身心行為合而為一的顯發道德增上之人性光輝。



讀慈航中學時，與同學於假日到台北慧日講堂，要禮見陳慧復老師時，巧遇^上演^下培恩師剛從新加坡弘法回國，經^上印^下海長老、陳老師之引見，馬上皈依於恩師座下取法名「淨珍」、「淨珠」。於皈依開示中，印象最深刻的即：自今皈依後，所有出家眾皆是師父，皆須尊重禮敬…。心就想：如此彌勒內院的法師們、靜修院的師父們，都是師父了，好親切呀！

到月眉山讀正覺學苑，方知晴虛長老與恩師同住過福嚴精舍。學苑剛開學，恩師就因長老之禮請，到山上向同學開示，再一次受恩師之勸勉，加上先父的虔誠心力，於學苑第三年（19歲）即於士林外雙溪報恩小築，於印公導師之默許、黃居士等之助力下，完成落髮圓頂儀式，此時內心更堅定，學佛道上更是無後顧之憂。



民國七十二年底，與德賢法師已被派到花蓮化道寺，七十三年下半年月眉山菩薩戒會後，由於因緣之轉變，兩人就住於菩妙老和尚要接住持之慈源禪寺。

在十多年期間，一方面是十八般武藝皆獻上；一方面能從活動感受中，充實對佛學之運用，對社會、鄉鄰之合協提供些綿薄之力，亦感覺如「魚籃觀音」之與海邊有情眾生之結緣般，盡己之力，共赴淨土、共證菩提。

除寺院之宗教教育外，較有深度，且對自己直接探尋佛理有關的，即是佛學院之僧教育：民國六十五年月眉山辦華文佛教學院，敦請演公恩師為院長、晴虛長老是創辦人，受予重責的，本人為教務之職，如是五年之久；到高雄後，元亨寺菩妙老和尚、吳老擇教授為翻譯南傳大藏經，而創辦元亨寺巴利文研究所後，接著開辦元亨佛學院，也受到會寬法師之推薦，而於元亨佛學院服務十四年，於今方告一段落。這段時間，真是受益良多，不僅能多閱讀幾本經論，對佛理多些領悟外；人事上的變化、學生來去之間之無常相、佛陀所說根機之不同等等領悟，確實感觸良多。同時亦感受：佛菩薩修行、度眾之「難行能行、難忍能忍」之慈悲胸懷

及耐力、毅力之精神。必須修學的，還是很多，須再加強努力才是。

至今除了還在兩間佛學院執教，敦勵自己外；對恩師留下之遺著則重編為《演培法師全集》共45冊正在排印、編校中，希望結合教內諸大德之力量，並鼓勵後學者，能在恩師深入淺出之遺著法寶中，探尋佛法深義。並依印公導師之遺著——《妙雲集》等之法海奧義，相輔相成的來體解佛法深廣義理，而直探佛陀本懷，是目前最衷心祝禱之一事，由衷希望大眾能共襄盛舉。自身亦在精進努力學習中，祈望能與諸上善人攜手共進，沐浴於佛陀光明照耀中。

導師給繼程法師的信

繼程法師：

一、「自證分」是諦理的自證，所以說「不由他悟」。「自證分」是心的一分，是能知自己心的「見分」與「證自證分」，是自心能知自心的思想。不過分心為四分，說心的這一分能知內心的另一分，所以名為「自證分」。

二、我說有「現在意」就是依三十六卷「意有二種」說的。一是前滅意，一是相續而現在不無的意。智論廣採眾說，如二十六卷（大正25，255上）所說，是有前滅意而沒有相續意的，與說一切有部說同。

三、有漏與無漏，各部派的解說不同。有的以為煩惱斷盡了就是無漏，所以說聖人身是無漏。有的以為，身體是前生業力所感的，佛也不例外，所以佛身是有漏，唯有修行所引發的聖道（及涅槃）才是無漏的。後來傳說久了，佛身無漏成為理想中的佛陀。

四、體力日衰，為無盡燈寫稿，是抱歉的不能滿願了。

即請法安！

印順合十

十二月十一日



〈掩關遙寄〉譯注

◎釋慧璉譯注

五月廿六日，為釋迦世尊誕辰。中夜寧寂，舉世歡欣。印順於是日，就嘉市妙雲蘭若，虔誠懺願，捨諸緣務，掩室專修。爰舉偈遙寄，以告海內外緇素同道。

(一)離塵卅五載，來臺滿一紀。風雨悵淒其，歲月驚消逝！

時難懷親依，折翮歎羅什；古今事本同，安用心於悒！

(二)願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！

不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂。

出自印順導師《華雨香雲》p.395

白話翻譯：

五月二十六日，是釋迦牟尼佛的誕辰。夜半，一片安寧寂靜，舉世歡欣。印順於這一天，在嘉義市妙雲蘭若，虔誠懺悔祈願，並且捨離一切世緣外務，關起門來，在靜室專心修行。於是遙寄二首詩偈，敬告海內外出家在家二眾同道。

(一)我離塵出家已經三十五年，來台灣也滿十二年了。在風雨飄搖中，心感惆悵淒涼，也驚覺歲月的消逝。時代艱難，使我想起南朝時，因戰亂而飄泊流離的真諦；懷抱難展，不禁像羅什一般，有「折翮」的慨嘆。古今的事本來是一樣的，那用得著內心抑鬱呢！

(二)希望我這衰弱的身體，能仰仗三寶的加持；在教證上，得以增上，令自己和他人都喜悅！不管它一年又一年過去了，就這麼一天又一天地度日，但願聖道在這東南的海嶼，能發揚光大；我在萬籟俱寂中，安靜地祝願。

注解：

- 1、爰舉偈遙寄：爰，音「原」，於是。舉，用也。
- 2、緇素：緇，音「茲」，黑衣，僧人所服，此指出家眾；素，印度習俗在家人穿白衣，此指在家眾。
- 3、一紀：十二年。此偈作於民國五十三年，導師五十九歲，距二十五歲出家，為三十四年，偈文曰「卅五載」，是舉整數而言。民國四十一年，導師四十七歲，由港來臺，至民國五十三年，正好十二年。
- 4、風雨：譬喻亂世。
- 5、淒其：悲涼之義，語出《詩經》〈邶風·綠衣〉，「其」為語助詞。
- 6、親依：為譯經大師真諦的另一譯名。真諦（499—569）為西北印度的婆羅門種，梁武帝中大同元年（546），攜經典抵達中國南方，太清二年（548）入建業（今南京），謁梁武帝。後遇侯景之亂，輾轉遷徙於江蘇、浙江、安徽、福建、廣州各地，但譯經不輟，主要譯作有《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《中邊分別論》、《十七地論》、《俱舍論釋》、《大乘起信論》等。因戰亂及讒言，所譯經論未能廣為流通。（參見大正50·頁429下—431上）
- 7、折翮歎羅什：後秦姚興弘始三年（401），鳩摩羅什抵長安，此後十二年間，專心講說譯經，影響中國佛教甚鉅。導師〈中國佛教史略〉頁十五云：

羅什三藏來長安，……大法之盛，譯籍之妙，並先來所未有。然廬山學者，道生「中途還南」（四〇六頃），慧觀亦隨覺賢還廬岳（四一〇頃），並未嘗盡什公中觀之學。此以什公之學，廣大精嚴，「志存敷廣」，而「秦人好略」。略譯『智論』三分之一為百卷，而「文藻之士猶以為煩」；傳入廬山，遠公等又刪之為二十卷，此所以什公有「折翮於此」之歎。

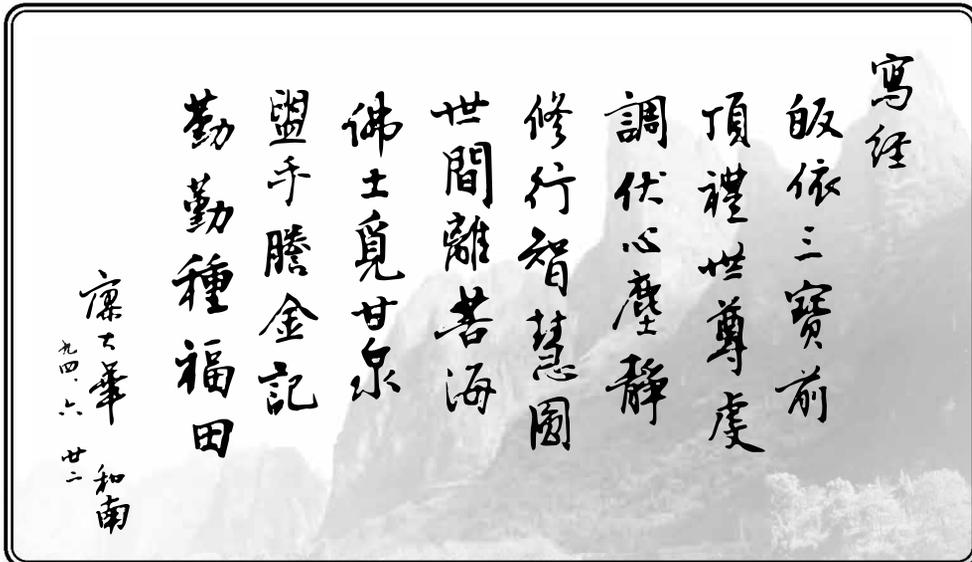


羅什來華，想盡其所能地翻譯經論，卻遇上「好簡」的秦人，優秀如道生、慧觀之輩，竟也半途離去，已經略譯的《大智度論》，文學之士仍認為煩難，又被慧遠等刪為二十卷，羅什無奈，有「折翮於此」之歎。翮，音「和」，本指鳥羽中之硬梗，引申作「翅膀」；「折翮」義同「折翼」，翅膀斷了，鳥便不能飛行，在此比喻鴻圖難展、懷抱難申。僧傳原文如下：

吾若著筆作大乘阿毗曇，非迦旃延子比也。今在秦地，深識者寡，折翮於此，將何所論。……後外國沙門來云，羅什所諳，十不出一。（今譯：我若執筆寫作大乘阿毗曇，不是迦旃延子所能相比的。現在秦地，能深刻了解我的人很少，我在這裡，好像鳥折斷了翅膀，難以飛行，還有甚麼好說的呢！……後來有外國沙門來說，羅什所精擅的法義，尚未譯出十分之一。）（大正50·頁332下—333上）

8、於悒：音「烏意」，有「嘆息、不得志」之義，在此指內心抑鬱。

後記：我們最尊敬的導師已捨報而去，不少同道對於導師多次提及的「折翮歎羅什」，不甚了解，應《福嚴會訊》之請，謹以今文譯注〈掩關遙寄〉。不妥處，尚祈賜正為感。



死亡與再生

◎釋開印 著

一、前言

荒村瘦馬橫僵臥，老道昏鴉乘夕陽。

蛄菌不經年又月，南柯何必笑黃粱。

老、死是人生無可避免的問題，再生乃大家所關注的焦點。德國哲學思想家海德格(Heidegger)曾經說：「人生是邁向死亡的歷程。」中國老子也直指生命的歷程是一種「出生入死」，既共存，又相滲透。重現實的孔子，則以為：「未知生，焉知死？」

上世紀俄、美科學家先後提出「死亡學」(Thanatology)研究，目的希望以科學方法研究人類的死亡，減少人類所承受痛苦的過程，達到改善生活的本質。

死亡學，根據《死亡百科全書》界定，是一門研究與死亡相關之行為、思想、情感及現象的學科。1993年7月，臺灣出版了美國天普大學教授傅偉勳先生的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》一書，掀起了打破傳統對死亡禁忌話題，開始關注與探索生死議題的風氣。

二、生死真相

佛教談死，也談生。在四阿含裡所談的法門，好像很多，但有它一貫的核心思想，那就是緣起(paticcasamuppāda)。以無明為緣而有行，乃至以生為緣而有老死，這定義就像常見定型句中的：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」意思





是：生命的緣起中，總攝一切眾生的名色關係而存在，沒有單一的獨立個體；一切皆因關係而集起，因關係而消滅。佛法是以有情為中心的，若不從有情的名色著手，偏於唯物或唯心，都不能把握佛法的真義。

緣起不只空間上含攝三界，時間也貫徹三世。三界五趣的一切有情，皆因無明、行、愛、取、有的燃料供應不斷，三界之火就必須繼續燃燒下去，這是雜染的流轉。通達了「此有故彼有」的流轉之緣，自能破除種種疑惑，鎮伏邪見，並且確立了正信、正見、法住智^①，進而以還滅的「此無故彼無」截斷生死相續的連繫，趣入於涅槃。這是探索死亡與再生之根本意趣。

如佛陀在《相應部》說：

諸比丘！什麼是緣起？諸比丘！以生為緣而有老死，無論諸如來出世或不出世，其道理已確立，是法住性，是法定性，是此緣性。

如來於此現等覺、現觀之後，敘述它、開示它、宣佈它、設立它、分析它、分別它、闡明它，然後說：您們當見！^②

緣起非佛作，亦非其他人所作，包括上帝的指示安排。緣起是從佛陀深徹覺悟中宣說出來的一種普遍軌則。

有情身心，不外是色、受、想、行、識五蘊，或略說名色。眾生界的色法、心法及心所法都是緣生法，都在此法則之內。

有情在沒有邊際的苦海裡浮沉，輪迴的根源是無明及有愛。因此，只要源頭沒有停止，後續之流，終無枯竭。既有生，免不了死；生了之後，還接踵而來有老、病、死等生理諸苦，以及愁、悲、苦、憂、惱等心理諸苦。生、老、死是人生漸變的常態，如佛說：

① Vism.p.604。

相應部「因緣相應」《愚賢經》(S.12.20.p.25-26)。漢譯南傳「相應部二」(14, 24)。

② 《雜阿含296經》卷12(大2, 84b)：「云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。」

諸比丘！什麼是老、死？凡是在各各眾生部類的老、衰頹、壞朽、白髮、皺皮、壽減、諸根頹壞，此即稱為老。凡是各各眾生部類的沒滅、死亡、毀壞、隱沒、命終、諸蘊破壞、屍體捨棄，此即稱為死。如上，此是老，及彼是死。諸比丘！這就是所謂老、死。

諸比丘！什麼是生？凡是在各各眾生部類的生、出生、入胎、誕生、諸蘊顯現，諸處獲得。諸比丘！這就是所謂的生。^③

死亡，只象徵著一期生命的結束，但不是就此結了，輪迴不會因為死亡而宣告結束。佛說「彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身。」^④無明不斷、愛緣未盡，身壞命終之後必會再生。如此下去，輪迴既沒開端，也無止境，只見一堆造業與異熟苦。

2.1 死亡的種類

莊子曾說：「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。」對一種朝生暮死的菌類，不必談什麼月亮圓缺的道理；對一隻夏生秋死的蟬兒，更不知什麼春季秋季。由於生命的無奈短促，見識亦必受限。

「人類」，這個字在古印度的巴利語是 *manussa*，梵語 *manuṣya*，即「擁有靈敏或發達意智者」^⑤的意思，馬來語 *manusia* 與此有關，相當中國人的「人類是萬物之靈」。人類的心智確實非常敏銳，因此不論在造作善業，或諸惡業都比較其他眾生來得更加強勢有力。人類能依靠自己堅強的意志修行成佛，也有可能造下極重的五逆罪而墮落惡道。因此，人間是苦樂、喜憂參半之處。

「圓首方足，皆人類也。」^⑥人類絕不是昆蟲、菌類、畜牲等低等生物。從古至今，人類想盡辦法抵制、阻擋死亡之神的到來，點子之多，世上其他動物生類難可比擬。

傳說古代有個行將就木的老皇爺，看看自己壽命將盡，於是趕快催人築建高臺峻閣，目的就是欲與神仙往來，求得長生不死的仙方靈藥。傳說固然荒謬，但貪戀生命、害怕死亡則古今心同，現代人還不照樣有「萬壽無疆」、「永生不死」如出一轍的薩迦耶見嗎？



下來，我們談一談佛教的死亡觀。這裡的「死」，是專指有情生命（名法命根）的斷絕，不同於一般花草樹木的枯萎死。

佛陀曾經說過：

諸比丘！人壽短促，不久便至來世。故當作善，當行梵行。生者決無不死。諸比丘！彼長壽者，百歲上下而已。^⑦

常者皆盡，高者必墮，合會有離，生者有死。^⑧

人生短促，一轉眼老死之將至，很快的又要投生到別處去了。佛陀時常勸導修行人要好好珍惜生命，廣集福業，多修善法，在有生之年不錯過任何修善斷惡的機會。

2.1.1 福盡而死

福盡、壽盡及業盡，應該是來自阿含經的記載。如《梵動經》記述世界初成時，「有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心。」^⑨就談到了這三組名相。對照南傳長部《梵網經》的壽盡（āyukkhayā即命盡）、福盡（puññakkhaya），少了的「行盡」，這也許就是中阿含《婆羅婆堂經》另譯的「業盡」^⑩。

南傳《清淨道論》談到四種死中，「福盡」（puññakkhayena）在《攝阿毗達磨義論》則用「業盡」（kammakkhayena），意義上同樣指令生業成熟的死亡，差異不大。不過，北傳論典有時把福盡、業盡及壽盡三者併用，再加上一個橫死，共有四種的死。

③ 相應部「因緣相應」《分別經》（S.12.2.p.2-3）。漢譯南傳「相應部二」（14，3）。

④ 《雜阿含294經》卷12（大2，84a）。

⑤ Bhikkhu Bodhi（1999）“A Comprehensive Manual of Abhidhamma” p.191。尋法比丘中譯本《阿毗達磨概要精解》（p.181）。

⑥ 《隨書》卷84「北狄傳·突厥傳」。

⑦ S.I, p.108。漢譯南傳「相應部一」（13，186）。

⑧ 《法句譬喻經》卷1（大4，576b）

⑨ 長阿含《梵動經》卷14（大1，90b）。D.I.Brahmajāla-sutta.[No.21]

⑩ 中阿含《婆羅婆堂經》卷39（大1，674b）。

以下，依《清淨道論》從時死、非時死的分類，先做說明：

一、時死 (kāla-maraṇa)：

1. 由於福盡，
2. 或壽盡，
3. 或兩者俱盡所發生。

二、非時死 (akāla-maraṇa)：

4. (生存)業為毀壞業所毀。

雖有令壽命存續的緣存在，但因令其結生的業成熟故死，稱為因福盡而死。

如現時 (閻浮提洲) 的人，不具 (諸天的) 趣，(劫初人的) 時，(北俱盧洲人的) 食等，僅盡百歲的壽量便死，名為由壽盡而死。

如度使魔 (dūsīmāra) 及迦藍浮王 (kālabu-rāja) 等，由於可令死沒的業，即在那時那地斷絕其生命的延續，或者由於宿業關係，用刀劍等的方法斷其生命延續而取死者，即名非時死。^⑩

這分類跟《瑜伽師地論》有點相似：

云何死？謂由壽量極故而便致死。此復三種：謂壽盡故，福盡故，不避不平等故。當知亦是時、非時死。或由善心，或不善心，或無記心。

云何壽盡故死？猶如有一隨感壽量滿盡故死，此名時死。

云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。

云何不避不平等故死？如世尊說，九因九緣，未盡壽量而死。(略) 此名非時死。^⑪

福盡，《清淨道論》是說「令其結生的業成熟故」，《瑜伽師地論》則指為「猶如有一資具闕故死。」^⑫《攝阿毗達磨義論》談到死亡的四種原因時，採用了「業盡」。這裡的業盡，是指福業的耗盡，如剛才所說：同指令生業的耗盡死亡；在定義上，也許與北傳的業盡不全然一致。



《清淨道論》的福盡而死，可喻如一盞燈的燈油。雖然燈芯還很完好可供燃燒，但油已盡，燈火也會因此而熄滅。油像生命中的福業，今世的令生業有多少的福業（油），就起了決定性的關鍵。這裡所說的福業，指欲界的八大善心和色界的四種禪那善心，投生人間的令生業，當然是欲界善心了（北傳阿毗達磨將色界禪那善心列入不動業中）。

令生業（janakakamma）是在結生及一期生命裡產生異熟心、心所及業生色的善思或不善思。

2.1.2 壽盡而死

有情的壽命，在各不同生存地就有不同的壽量。現在時段閻浮提人的壽命大約在百歲之間。劫初的人，欲界天人，色、無色界的梵天眾一般上壽命都比我們人類長壽，所以上二界天又被稱長壽天。

在《攝阿毗達磨義論》「第五·攝離路分別品」談及四種結生時，曾概略介紹各界有情的壽量，從人類、四王天、三十三天、夜摩天乃至色、無色天的壽量，此不贅述。

我們現在介紹人類的壽量：

在此（欲界）中，四惡趣、人與苦處阿修羅的壽量，是沒有定數的。^⑪

雖說現時段的人，其壽量大約在百歲上下，但不是說永遠都如此，它會循序漸進在十歲與八萬歲之間增減，沒有固定。

⑪ Vism.229。

⑫ 《瑜伽師地論》卷1（大30·281b）。

⑬ 窺基《瑜伽師地論略纂》卷1（大43，9b-c）：「壽盡死，則業命終。福盡死，則衣食闕。不避不平等，則餘緣枉橫死。（中略）對法說三死：一壽盡故死：如生此州極壽百歲，業雖未盡，命盡故死。二、福盡故死：耽定衣食闕，橫緣故死。三、業盡故死：三時業盡故。」

⑭ 縱使結生為人，也因時段不同而有差別，如長部26《轉輪聖王師子吼經》所說，由於善惡業因緣，人壽在八萬歲至十歲之間上下浮動。《瑜伽師地論》卷4（大30，295b）：「瞻部洲人，壽量不定。……或於一時壽無量歲，或於一時壽八萬歲，或於一時壽量漸減，乃至十歲。」

壽命就猶如油燈裡的燈芯，也有燒盡枯竭的一天。人類之所以能夠存活下來，除了油量（福業），還必備有一定長度的燈芯，芯愈長可燃燒就愈久。燈芯，就像擁有一定燃燒時量的壽命。

2.1.3 俱盡而死

福、壽俱盡而死。猶如油量、燈芯兩者同時耗盡熄滅一樣。以上，皆屬於「時死」。

2.1.4 非時死

非時死，是一種遭受斷壞業（upacchedaka-kamma）突然從中斷截命根，中止了令生業的延續而導致死亡。

如過去強大的惡業突然現前，提前結束了生命。這就像一盞燈芯完好、油量充足的燈，突指遭到外來的一陣強風吹熄。

對人間善道來說，強風就像不善毀壞業（upaghātakakamma），中斷了較弱的善業（不讓它繼續產生善異熟），提早結束生命，或導致五根敗壞、聾啞殘障或變性等。對強而有力的毀壞業而言，突遭夭折，是一種「非時死」。

燈、油、炷的譬喻

這是譬喻有情的漫長輪迴。如在《雜阿含經》裡可看到，佛告諸比丘：

我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，生如是念：世間難入，所謂若生、若老、若病、若死、若遷，若受生，然諸眾生、生、老、死，上及所依，不如實知。（略）

諸比丘！於意云何？譬如緣膏油及炷，燈明得燒，數增油、炷，彼燈明得久住不？答曰：如是，世尊！^⑩

無明、愛、取未盡，必然遭受無數生、老、病、死乃至純大苦聚等。在印順導師《雜阿含經論會編》比對《瑜伽師地論》的相應文句是：

如觀老死，生、有、取、愛，各由二種如理觀察，當知亦爾。如是名為始從老死，



次第逆觀苦、集二諦緣起道理。應知此中，順集諦法猶如燈炷，即此集諦如膏油等，苦諦類燈。

諸非聰慧補特伽羅，譬於灌油并集炷者，如是苦燈燒然長世。^⑮

非聰慧者不斷灌油、加炷等，如是純大苦聚集的燈火必長世不滅。無明、行、愛、取、有就像膏油，藉此助緣，輪迴之火不會息滅。漏盡聖者沒有了膏油（集諦），剩下的唯作，不會形成招續後有的令生（福）業。（《清淨道論》和《瑜伽師地論》的福盡定義不盡相同，要辨別開來）

以無明等的斷盡，佛陀的大般涅槃並不屬於這財盡、壽盡二類的死亡，如《阿毗達磨大毗婆沙論》引據《施設論》加以評述：

《施設論》說，有四種死（略）。佛雖財壽俱未盡故而般涅槃，然非橫死，邊際定力（dhyāna-balena以靜慮力）所成辦故，功德威勢未窮盡故。諸餘有情於命終位威勢窮盡，佛不如是。^⑯

一般有情在臨命終時「威勢窮盡」。佛不是這樣，佛以上品靜慮禪定威力而成就大般涅槃，財壽未盡，更非橫死。如《大般涅槃經》記載，佛陀入滅盡定，由滅盡定出起轉入非想非非想定，……乃至從第四禪出起之後，佛陀直入於涅槃。^⑰

2.2 死亡的到來

貪生怕死，為人之常情。所以古德曾對存絲毫「望安隱（而）不死」的人，加以呵斥之為「是心癡人所生」！^⑱

^⑮ 《雜阿含285經》卷12（大2，80a）。

相應部「因緣相應」《結經》（S.12.53-54）：「諸比丘！譬如油燈，依於油與炷而得燃燒。」參《漢譯南傳》相應部二（14，103-105）。

^⑯ 《瑜伽師地論》卷93（大30，829a）。另卷10（大30，328a）有類似譬喻：「問：幾緣起支當知如炷？答：識乃至受。問幾支如膏？答：無明、行、愛、取、有。問幾支如焰？答生、老死應知。」

^⑰ 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷20（大27，103b）。

^⑱ D.16.Mahāparinibbānasuttanta.p.156，《大般涅槃經》漢譯南傳（7，111）。

^⑲ 《大智度論》卷22（大25，228a）。

《大智度論》談的死，也與上大致相同：

有二種死，一者自死，二者他因緣死；是二種死行者常念，是身若他不殺，必當自死。如有為法中，不應彈指頃生信不死心。②

他因緣死，相當《清淨道論》說的非時死；自死應是福盡、壽盡二死。或許有人會問：學習世間種種技藝學問，有好處，念死的好處在哪？當知「眾生多以忘死故，起不善業。」②忘了死，才會放逸、造諸惡業，是痛苦煩惱的罪魁禍首。念死之人深知命如墜石，時日不多，還不警策在心而繼續造諸惡業？根據《清淨道論》，念死可鎮伏五蓋，證得近行定（upacāra-samādhi）。

念死之人臨終不懼。就如看見一道閃電後，心知轟隆隆的雷聲「即將到來」。早已習慣了生命脆弱、無常、不自主。

佛教認為真正的死，一種叫死亡心的異熟必然生起，接著才是命根斷滅。如中部《有明大經》說：

死亡的命終者，他的身行已息滅。語行……乃至心行已息滅，壽盡、暖消，諸根敗壞。②

有些瀕臨死亡的報告書，蒐集了一些臨終現象的反應，終究還不是死亡報告。死了不會說話，報告不了什麼心得。過去有以為心臟跳動停止，就是死亡；或以瞳孔放大、腦缺氧或腦死視為死亡。最近見有媒體報稱，西方有一人腦死、瞳孔已放大了，但卻又「復活」了起來。除非不是真的命根斷絕、死心生起，否則如經論中所說的命斷、壽盡、暖消、根壞之後，不應再有「復活」。

佛教的死亡心與醫學證明的腦死，依據精神（名法）或物質（色法），各有偏重，精確度上還有討論的空間。

三、色的轉起次第與種類

3.1 色的轉起次第

欲界、色界的眾生都有色法，也必指依色而存活。依照阿毗達磨分析，色或色聚的



來源不離「業」(kamma)、「心」(citta)、「時節」(utu)及「食素」(oja)這四種方式而來，既各有特色，也彼此相互影響。^⑳

在生起次第上，業生色第一。因為它在結生時即已經轉起了，接著才是結生後第一個有分心轉起的「心生色」，以及「時節生色」。最後是母體傳達至胎兒的「食生色」。欲界的眾生，就是依靠這四種的色法不斷相續而起，猶如燈焰，亦如河流，一直到有情的壽命結束為止。

如有情死，再生於後有；取得而結生，其色又轉起。^㉑

3.2 色的種類

3.2.1 業生色

以下，將介紹「阿毗達磨」理論中的色法。

第一剎那來到人間的心，叫做結生心。這時同時帶來的色，就叫「業生色」。什麼是業生色？《清淨道論》：「對於業生色，以六處門而得明了。」^㉒在入胎時，已同時帶來了三種十法聚：身十法聚、（男或女）性十法聚，及心所依處十法聚。其餘眼根等，是後面才相續生長。

一般正常的人都擁有眼淨色、耳淨色、鼻淨色、舌淨色、身淨色、男或女根色、命根及心所依處色，這八種都是由於過去業的「思心所」(cetanā)所招致的色法。詳細說法，還包含九種業生色聚裡的「八不離色」和空界，一共十七種業生色。^㉓

⑳ 《大智度論》卷22（大25，228a）。

㉑ 《成實論》卷14（大32，350a）。

㉒ 中部《有明大經》漢譯南傳（10，p.15）。

中阿含《大拘稀羅經》（大1，790c）。或參考Vism.p.709。

㉓ Vism.p.613,623。

㉔ 《攝阿毗達磨義論》第六「攝色分別品」之色轉起次第偈。

㉕ Vism.p.624。

㉖ 理論上，男女二性色皆含在內共18種。依真實情況只有17。

諸根圓缺，男女性別等都決定與業有關。例如一般胎生有情，在結生的剎那，身、性、心所依處三種十法聚都必然轉起。若具有異熟障者，極有可能某一淨色不能正常運作轉起，造成某根缺陷；縱使胎兒細胞分裂正常，或胚胎成長也沒異樣，就因為業生的淨色出了問題，而得不到過去業的支援，即此得了殘缺。

性色為業生色之一，也是24種所造色的其中一部分。根據《攝論》第六品，有談到胎生者結生得不到性色。《清淨道論》說，一類無性胎生者，在與結生心同時轉起的只有心所依處十法聚及身十法聚色法，和三種無色蘊（受、想、行）。識緣名色的名色，共有23法。若具男性色或女性色的胎生者，再加上性十法聚，共成33法。^②

「性色」容易被誤認為是遺傳學上的「性染色體」（sex chromosome）。兩者看來也確有相似處。但在阿毗達磨裡早已清楚交待：性色是屬於業生色。若要找到歸屬處，充其量只能說：性染色體，相當於時節生色的範圍內。

3.2.2 心生色

什麼是心生色？欲界的8大善心，12不善心，10唯作心，及由於善與唯作的2種神通心，這32種心都將會產生色法，所以叫心生色。

如上述生滅、起落無數次的心理反應，將會影響生理的變化，這是心生的色。如《清淨道論》說：

對於心等起色，以喜憂而得明了。即喜時生起之色是潤軟豐滿與快觸的。於憂時生起的色是萎疲醜惡的。^③

色法的變化可以在情緒波動時、人逢喜事精神爽時，或悲傷哭泣時、生氣激動時等等反應。不善心方面，如愁、悲、苦、憂、惱、愛別離、怨憎會、求不得等；善心如布施、持戒、止觀禪修等十福業中所說。這些心識皆能影響或轉起色法。

雖欲、色二界有情，在多數的情況下心識都有可能生起色法，但以下情況則例外：善、不善異熟眼識等雙五識，一切有情的結生心，漏盡者的死心，以及四無色界有情的異熟心，這16種心是不會轉起色、四威儀及身、語二表色的。



心識正處於「生」時，依靠前生的心所依處而轉起色法。住時、滅時的力道羸弱，轉不起色法。

現代科學的研究發現，人類大腦內部有個叫「下視丘」的地方，是一群神經核的組合，其中每一神經核都在控制著我們的生理慾望。一旦受到外緣刺激時，下視丘會自動製造催產素充斥整個大腦，催產素跟腦內啡的構造相似，也像鴉片一樣，讓人有種溫暖、飄飄然的感覺，是一種屬於容易上癮的化學物質。一般人不易拒絕生理的樂受，有時寧可上癮也不願放棄追求欲樂，目的就是為了體驗所帶來的快感。心智若久處於五欲狀態，那真如老子說的「五色令人目盲，五音令人耳聾。」讓人看不清真相。因此，當一個人慾望衝動浮現時，腦內額葉正常的人還可以自我控制，但這方面有受損的人倒有點像小孩，容易隨原始慾望起舞。此即佛教所說的：識緣名色，名色亦緣識；身心的相互影響。

不僅此，佛教所說的名色互依，還談到過去世與現世的關連，也說現世亦與未來世的關係。

過去世的業，影響了或形成今世業生色的部分，如眼淨色等，若缺此業生淨色，我們也無法見色、聞聲、嗅香、嚐味、覺觸、知法等，說得嚴重些連生存都成了問題，因為心識所需依止的依處色都沒了，生命如何轉起？如何結生？因此過去業（心）與現在異熟（色），今世業與來世異熟關係，三世亦復如此。

附帶一提同性戀。過去醫學界曾將同性戀列為心理病來治療。那佛教視它為什麼？業生抑或是心生？

依阿毗達磨來分析：決定男女的「性色十法聚」是業生色，但「性染色體」來自於父母，自非業生色而實際是時節所生色。從遺傳學研究報告顯示，一般從小即有先天同性戀傾向者，以男性居多，且他們的基因一般上都有異於常人的地方。現代醫學也不再單純視為心理病，已開始跨越到基因治療方面去了。

⑺ Vism.p.559。

⑻ Vism.p.624。

有的同性戀是後天形成，與成長背景、心理因素、家庭關係及環境都有跡可尋。據如泰國著名人妖（男人女性化）為例。

所謂「人妖」，小時候與一般天真小孩沒兩樣，有過幸福童年，他們也需要父母關愛，他們也討人喜愛。部分因出世於不幸家庭，或自小即被人拐賣，小學基本教育沒完成，小小生命就已操縱在不法集團的手裡，聽天由命，任人擺佈。隨著幼童時開始注射「雌性荷爾蒙」，必要時還動了生殖器官的變性手術。荷爾蒙失調，生理改變，從小被迫接客等等，豈不會造成幼小心理的創傷與嚴重扭曲？他們在無奈夾縫中求生存。有的就此無選擇地走向了同性戀的不歸路。

一般「人妖」平均只活四十歲，多死於愛滋病。

由此事故，證明了：同性戀者有先天因性染色體異常，也有後天人為因素在內。簡言之，同性戀不盡是心生色，業生部分亦不容忽視。

3.2.3 時節生色

什麼是時節生色？《清淨道論》說：

對於時節所成色，是以寒熱而得明了。即於熱時等起的色是萎疲醜惡的，於寒時等起的色是肥滿潤軟及快觸的。◎

時節所生，意指與空氣、陽光、氣候等大自然環境引起的，乃至父母遺傳的基因。性色是業生，而基因只是現世父母所遺傳轉起的色法，是時節生。

我們身體裡的胃中物、糞、膿、尿等四個部分，純粹是一堆的時節生色。淚、汗、唾、涕則是時節與心所共等起；剛吃進胃裡的食物是時節生色，經過業生胃火消化，隨後被身體胃腸大量吸收之後所製成的營養成份，才是食生色。◎

遺傳學問世以來，大家對性別問題有了比較科學的認識。我們身體由億萬個細胞組成的，每一細胞有46條染色體，其中兩條決定著人類的性別，它被稱為「性染色體」。

以前想知道胎兒的性別最快也要三個月，一般是用超音波檢視得知。不過，最近媒體報導美國即將推出一種新的檢測器，只驗孕婦一滴血，就可以在48小時之內得悉胎兒的染色體，從而辨知性別，且還宣稱其準確度竟高達99.9%。



利用性染色體作為性別檢測的標準，並非創新。例如 XY 是男，XX 是女，曾一度被視為萬無一失的檢測依據，不過到了19世紀的70年代後，信心開始動搖了，原因是由於發現除了 XX、XY，竟然還有 XO、XXY 等例子，不再單純的以為男精（X 或 Y）與女卵（X）結合論定。

科學界也有發現，一些好求刺激、不懼死亡，先天具有冒險精神的勇敢者，在他們第11條編號為 D4DR 染色體的長度，總比一般人更長。也發現膽小者的顯得較為短小。不過，據知這方面研究還沒定論。

有人認為，也許未來的的基因改造工程，再加上從大腦功能、心智開發及營養上著手，人類生理就可以得到進步改善或更長壽。其實無論是進行藥物治療，或基因改造工程等等，都應該包含在阿毗達磨所說的時節生色範圍內，也沒脫離四種生色條件的原理。

業、心、時節及心皆不能單獨存在，它們還需要互相支助對方，如四大互不相離。人死了之後，遺留下來的屍體已沒有業生、心生成份，食生也將停止，最後剩下的只有時節生色而已。

3.2.4 食生色

什麼是食生色？《清淨道論》說：

對於食所成色，是以飢餓與飽滿而得明了。即於飢餓之時所等起色是萎靡的，色形醜惡，好像燒過了的木樁及如藏伏於炭萋之中的烏鴉一樣。於飽滿之時所等起色是肥滿潤軟及快觸的。^②

食生色是吸收食物營養之後轉起的色法。可以包括廣義上的一般食品，及某些不易將之與時節徹底分開的化學藥物。

胃中物跟糞、膿及尿三種，是時節生食素八法聚所組成。我們胃裡的食物，在獲得

② Vism.p.623-624。

③ Vism.p.366。

④ Vism.p.623。

業生之火消化後，能夠產生多代、維持多天且遍佈全身的色聚，這是食生色。

現代人常吃進體內的一些加工食品，內含化學藥物，沒有助長身體的好處，反有壞處，並不十分確保合乎阿毗達磨所說的食生色（倒比較類似時節生色）。還有一些母親懷孕時，長期服用或大劑量地服用人工合成的孕激素或抗生素之類，結果胎兒受害或男胎兒有女性化前兆（據發現這是同性戀來源之一）。

《清淨道論》從等起角度，總歸42部分與四種生色的關係，就不贅言了。^⑳

四、業與異熟

4.1 有情依宿因決定的生

俗話說「一樣米養百樣人。」人人性格都不同。在心理學上，將人在適應環境的過程中的行為和思想上所形成的獨特個性，通稱為「性格」。

《清淨道論》「第三章說取業處品」教導禪修者如何了解自己性行（*cariyā*）時，談到了「順適自己性行」（*attano cariyānukula*），依據方法可從宿因、界及病因等來做考察分析，內容詳述，此不贅言^㉑。另菩提比丘著《阿毗達摩概要精解》亦曾指出：

「性格」或「習行」（*caritā*）是指個人的本性——通過個人的自然態度與行為而顯露出來的性格。由於過去所造的業不同，人們之間的性格也因此不同。^㉒

如果想得到更圓滿的答案，就該從佛陀開示的緣起去尋求。緣起，不只談從小到大的今世成長過程，還顧及前世與今生的因果關連，唯如此才算徹底。

因此，當欲探索有情種種不同性格的背景時，絕對少不了「宿因」部分。「因」是指貪、瞋、癡因，或無貪、無瞋、無癡因。根據上座部諸義疏師的《增盛說》（*ussada-kittana*）認為：

有情依宿因決定（*pubba-hetu-niyāmena*）而有貪增盛，瞋增盛，癡增盛；無貪增盛、無瞋增盛及無癡增盛。如是當知：於貪等中，隨於何種業而結生者為性行之因。^㉓

過去貪、瞋、癡或無貪、無瞋、無癡的偏重，形成現在性格的差異。成長過程中的



教育，也不容忽視。總之，性格與先天異熟、後天教育有關。

最好就是追根究底，回到根本問題——煩惱。從過去到現在，從小到大，如斯推前移後的尋找，其結論總比短暫的幾年或幾十年來得更為完善。

4.1.1 四生三因

接下來，我們再談談有情的四生。四生即「卵生」（*aṇḍaja*）、「胎生」（*jalābuja*）、「濕生」（*saṃsedaja*）及「化生」（*opapātika*）。

卵生有情如家禽鳥類；胎生有情如人類、猴類、海洋裡最大的動物鯨魚等；化生有情的涵蓋面廣，包括人類肉眼所不見的天人、鬼神、地獄有情等；濕生有情如蟋蟀、飛蛾、蚊蟲等及部分細菌類。^{③②} 卵、濕生類唯屬惡道有情的異熟，胎、化生類通於善、不善道有情異熟。

若依嚴格的定義剖析，有情三因等依19種不同性質，即欲界10種（善異熟為4三因、4二因及1無因，而不善異熟只有1無因），色界5種（唯三因），無色界4種（唯三因），總共19種異熟。三因心、二因心或無因心都是異熟心。結生（*paṭisandhi*），有分（*bhavaṅga*）或死亡（*cuti*）是離心路的異熟，眼識等是心路中發生的異熟。如此，上座部佛教即將一切轉起心識總歸於89種，以14種行相而轉起。

4.1.2 異熟障

「三因生者」：為過去世殊勝三因善業（四智相應心）的異熟。「二因生者」：為過去世劣質三因善業（四智相應心），或殊勝二因善業（四智不相應心）的異熟。「無因生者」：為過去世劣質二因（四智不相應心）的異熟。

③② Vism.p.366。

③③ Vism.p.101-110。

③④ 菩提比丘著·尋法比丘譯《阿毗達摩概要精解》（p.327）。

③⑤ Vism.p.103-104。對於多種辦知方法中，有的僅依阿闍黎個人經驗，非出自聖典或義疏。《清淨道論》（p.107）信賴義疏師意見，如「對於諸義疏中所說的性行辦知法，當為確信。」

③⑥ 資料來源：《佛光大辭典》p.1680。有部分的歸類，還須斟酌。

無因生者可分兩類：一是善道的無因生者，二則屬於惡道的無因生者。差別在於他們以善或者是不善的無因「捨俱推度異熟心」。凡墮入地獄、餓鬼、傍生的惡道有情，幾乎是無因生類。欲界人天的善道有情，有三因、二因及無因。欲界二因、無因有情雖屬於善異熟，不過礙於異熟具有障礙，今世仍難成就色、無色禪那安止及四道智。

什麼是異熟障？先天六根不全、殘障、智障等身心異常的人，多屬無因生者。無因生不僅於此，有的還因過去業而得了今生的「異熟障」（vipāka-varaṇena），如半擇迦（paṇḍaka）的不具男根或不完整等^⑳。《清淨道論》將它與兩性者（陰陽人）、決定邪見者歸納成為「具足煩惱障者」，或「異熟障」^㉑。

《俱舍論》也認為，「由二所依所起煩惱，於一相續俱增上故：於正思擇無堪能故，無有極重慚愧心故。」類如「扇搥及半擇迦具二形者。」^㉒由於沒有正思擇力及沒有強大極重慚愧心，身心皆障，成為出家十三難之一，如佛說：

黃門於我法中無所長益，不得與出家受具足戒。^㉓

身心不協調，煩惱多，實在不適合荷擔如來家業，弘法利生，也不易成就道果。異熟障不僅顯現於生理功能，心念也受到了直接影響。

4.2 業的種類

總說，業有四種：

- 一、重業；
- 二、慣行業；
- 三、接近業；
- 四、已作業。

4.2.1 重業

什麼是重（garuka）業？《清淨道論》說：

無論是善或不善，在重不重之中如弑母等業或大（上二界）業是重業，為最初成熟（受報）。^㉔



重業是一種不可迴轉的業。縱有其他事故發生或補救，也無濟於事。譬如曾犯五逆罪的人，臨命終前也沒法改變他墮惡道的結果。佛陀晚年開示《沙門果經》，提到早年為奪王位而弑父的阿闍世王（Ajātasattu）時說：

諸比丘！如果這位國王不殺害自己的父親，今於座上，應能離塵垢而生法眼。◎

重惡業

重業，又有善重業及惡重業之分。重惡業即弑父、弑母、弑阿羅漢、出佛身血及破和合僧，有死後必墮惡道的「邪性決定」（micchatta-niyāma）。

實際上印度佛教所傳的「業障」，是指五逆罪。也許後人從廣義上來說，只要造了任何不好的業都會阻礙修道也叫業障。但在《攝阿毗達磨義論》只將之歸類為「阻礙業」，不是業障；真正的業障是五逆罪。

雖然造重惡業必墮惡道，若真誠發露悔改，薰習善法，雖墮地獄就像阿闍世王一樣未來還是有重生善道的機會。傳說阿闍世王墮入拍球地獄，一拍下去，又彈上來。

根據南傳覺音《沙門果經》註釋書，是投生到「銅鍋地獄」裡，向下沉著三萬年到了鍋底後，又再向上浮遊三萬年，之後才被釋放出來。地獄一小彈，人間不知多少年了。惡道總比人間善道漫長難過，切莫小看了「拍球地獄」。

重善業

凡修習證得色、無色界禪那或毗婆舍那善業，直至臨終前仍能保持不失，這樣的人即具備了重善業。萬一不幸臨終前發生嚴重車禍，或被謀殺，其仍可在一剎那間投生到善趣，絲毫不受痛苦影響，這就是重善業的威力。如《清淨道論》說：

⑳ Vism.p.457：「墮於人類中的半擇迦等人，轉起了力量薄弱的二因善異熟，以捨俱無因異熟意識界結生。」

㉑ Vism.p.177、457.

㉒ 《阿毗達磨俱舍論》卷5（大29，80b）。

㉓ 《四分律》卷35（大22，812b）。

㉔ Vism.p.601。

㉕ 長部2《沙門果經》漢譯南傳（6，96）。

臨終之時，他的善業懸於他前。如果（生前）積有大業（上二界禪定）的人，則只有業相來現。^④

奢摩他業處成就者，臨終之時有「禪相」（nimitta）自動現前；禪相是生前重善業的相。例如一位安般念業處證得安止定的人，往生時即可依靠此善業而投生善道（色界天）。南傳上座部佛教認為，色界天仍有聞法修行的機會，不屬邊地（除無想有情天）。

對有意再來人間的行者，或人間菩薩行者，今生卻修證得了上二界禪定，那該怎辦？曾就此請教過緬甸帕奧禪師，禪師說：

禪修者可以透過欲界善業，或以個人意願。對於有意行菩薩道的人來說，人間是最殊勝的！

另，緬甸著名明昆大長老所編《南傳菩薩道》第二章裡，也同樣指出：菩薩在還未圓滿波羅蜜時，不選擇生天。菩薩縱使有投生至長壽天界的大善業，但他寧可選擇「決意死」（adhimutti-maraṇa），以縮短天界裡的異熟，再返人間，繼續修學他的波羅蜜。^④

我們也看看提倡大乘菩薩道的《大智度論》。在這裡一樣可以找到類似的文句。雖然論裡有不同根性菩薩的記述，有生色天、欲天或人間的，如：

何以生彼（欲天），而不生人中？有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力入初禪。此間命終，生梵天處作大梵天王。^④

一般已修得色、無色禪定的重善業者，死後多生彼界。現有菩薩具備了初禪等不生天，欲來人間，到底依靠了什麼力量？此論點出了關鍵，即菩薩到了臨命終時「為度眾生」故起欲界善心。如問答中說：

問曰：若命終時捨此禪定，初何以求學？答曰：欲界心狂不定，為柔軟、攝心故入禪。命終時，為度眾生起欲界心。^④

菩薩是為了令心柔軟而修定，否則「雖有智慧，其用不全」。但菩薩「身雖離眾生，心常不捨（眾生），靜處求定，得實智慧以度一切。」^④習定不生天的提撕，值得參酌。

4.2.2 慣行業

什麼是慣行（āciṇṇa）業或多作（bahulaṃ）業？《清淨道論》說：



於屢屢（bahulā多數）的好習慣（susīlyam善性）或不好習慣（sussīlyam不善性），同樣為最初成熟。^④

我們平時的所作所為，日積月累，久了必然養成一種習慣，這習慣業就是因此而得來。雖然這業不重，但做多了，積少成多，積沙成塔，日子久了也會形成一股力量。

業，發於意門，再經身、口造作。好的行為習慣，可能出現在具有道德意識的佛教徒、異教徒乃至無信仰者身上。善、不善業都可以形成習慣。

以下，略舉幾項與數習業的相關說明。

改壞習慣

修行，即修正自己的行為。想要輕易在自己身上找到幾項壞習慣，相信不難。所以說「學佛第一步，要發現自己錯。」從不斷發掘自己的問題著手，而不是天天拿把有色尺來四處量人，更非文獻堆裡找答案。

人總難免有點習氣。習氣，來自梵語vāsanā，是一種內心的遺留痕跡或影響力。「從釋尊本教上看，習氣就是煩惱的氣分，此外好像沒有什麼習氣。」^④了解自己習氣「真相」，可從認真學習戒律和止觀禪修的內省觀察而來，方法最為直接也可靠。否則，就懇請一些熟稔親友坦率告知自己的性行偏向。佛陀叮囑出家者應時常觀察十法，如其中說：

④ Vism.p.550。

④④ 敬法比丘中譯《南傳菩薩道》（p.15）。

④⑤ 《大智度論》卷38（大25，340b）。

④⑥ 《大智度論》卷38（大25，340a）。

④⑦ 《大智度論》卷17（大25，180b）。

④⑧ Vism.p.601。

④⑨ 印順導師《唯識學探源》（p.137）。曾請教導師，本教即指四阿含（不含小部）。如《雜阿含103經》卷5（大2，29c）或《相應部》（s.22.89.Khema）裡的差摩比丘所說「習氣」（香）。《瑜伽師地論》卷88（大30，797c）對應此經的註釋亦可參考。今據南傳註釋書（khandhavagga-aṭṭhakathā）說法：「臭味（習氣）」（gandha）乃已斷五下分結聖者所遺留，須進一步以「阿羅漢道智」（arahatta-magga-nāṇa）的香薰，方令遺習殆盡（nivāsetvā）。

出家者應經常觀察：我那些賢明的同梵行者，有無以尸羅（sila戒、具有品德的好習慣）來糾正（upavadanti）我呢？^⑩

善知識的扶助指正，配合自己堅定的改過意願，相信欲棄絕惡習也指日可待，否則一般到了臨終時所浮現的諸多業相，還是以前累積的惡習為多！

坦白真誠的面對與改過，需要勇氣，且還要極其堅強的慚愧心作為基石。如說：

世間若成就，慚愧二法者；增長清淨道，永閉生死門。^⑪

學佛以知錯、肯改為要務，從慚愧基礎增上，逐漸通向解脫生死的涅槃城。

所謂「知錯」，即擁有省察自己過失的知見能力；「肯改」，才有真正的進步。不然，學佛多年仍惡習如山。眼睛看得到的，手卻永遠都觸摸不了，這是佛法「理論認知」與「務實經驗」之間有一大段落差，對某些人而言甚是一輩子的遺憾！

廣修福業

《攝阿毘達磨義論》「第五攝離路分別品」提到布施等三端正法，及廣義的十福業。

十福業是每天隨時可修可行的善業，是引發欲界八大善心的事業。如恭敬是對治傲慢的良藥，常懷恭敬福業的人，所到之處，普受歡迎，於己於人沒有虧損。反之，一旦養成怠慢的惡習者，人見人畏，且是損福惡行。

三寶弟子時時修習十福業，應用在生活裡，成為具有良好品德的人。除了每天撥點時間在止觀禪修上，對人要有禮貌，多留意與省察自己處事待人和溝通方法。

《阿含經》有一段樹傾喻的開示。一棵樹日久已習慣往某個特定方位生長，重心偏向一方，當它倒下時必然往之前的習慣位置。數習業就像樹傾喻一樣，習以成性。

4.2.3 已接近業

什麼是已接近（āsanna）業？《清淨道論》說：

於死亡之時隨記憶的業，名為已接近業。即已接近於死的人能夠隨其記憶而生。^⑫



有的人沒啥重大善業或惡業主導，它憑藉臨終前的一些記憶，如隨風而傾倒一樣。中部143《教給孤獨經》記載佛世時舍利弗尊者為病中長者說法助念的實錄，另外《清淨道論》也有詳細指導，如下：

在臨終之時，他的親屬拿一些東西到他（看到，聽到，嗅到，嚐到，觸到）的五門之前，如以花環、幢幡等色所緣，或以聞法及供養音樂等聲所緣，或以焚香的煙及薰香等香所緣，然後對他說：「親愛的！這些供佛的供品是替您作供養的，您應心生喜樂。」

對於此等現在他面前的色等所緣，次第生起確定（心）作用之後，因近於死亡故而速行之力遲鈍，只生起五（個剎那的）速行及兩（個剎那）的彼所緣。此後即以有分之境為所緣生起一（個剎那的）死亡心。

於彼（死亡）心之後，前往對於（與臨終）同樣的所緣，一心剎那而生起結生心（投生來世的第一個心）。^⑤

臨終者是依靠現前的善所緣而往生。其餘方法，還有讓臨終者回憶起一段善行的、美好往事作為所緣，引發其欲界善心的轉起。關於傷心事、瞋惡事等皆不宜再提。假若能夠為臨終者多做善業，如供僧、修福或三皈依五戒、誦經、稱念三寶（或佛號）等，只要能提起他一絲絲的善念，都可考量去做。

沒重善業的人，臨終前的一些善緣扶助是非常關鍵性的。

4.2.4 已作業

最後，什麼是已作（kaṭattā）業？《清淨道論》說：

⑤ 《出家反省經》（pabbajita abhiñha-suttam）。漢譯南傳（24·p.275）《增支部》十集·第五「罵詈品」第48經。upavadanti舊譯作非難、罵詈，菩提比丘新譯作reproach「責備」，明法比丘譯為「糾正」。

⑥ 《雜阿含1243經》卷47（大2，340c）。

⑦ Vism.p.601。

⑧ Vism.p.550。

除了此等三種業之外，再再（punappuna）已得親近依附（laddhā-sevanam）的業為已作業，是在沒有那三種業時而引起結生的。^④

已作業，是在沒有重業、慣行業或臨終的已接近業時，以一而再、再而三浮現於意門生效的業。譬如一些出世不久旋即又夭折死亡的嬰兒，今世沒造什麼業，遑論重業。因此，它也有可能依靠所浮現的業而投生。

有情在無始輪迴裡的業，實在難以計數。業的說明，就暫時到此。

五、死亡預兆與結生

5.1 死亡的預兆

當生命將告結束前，出現一般所謂的臨終現象，有業、業相或趣相。南傳上座部佛教於臨終現象言之鑿鑿，分析甚詳，如《清淨道論》所說。這裡根據《攝阿毗達磨義論》的扼要內容，略加敘說，如云：

臨終者在死的時候，由於業力，於六門的任何一門現起（如下三種情況之一）：

面向於後有能得結生的業（kamma）。

或在以前作業的時候曾得色等工具的業相（kamma-nimitta）。

或於後有當得享受（苦、樂）的趣相（gati-nimitta）。

此後，便住於那現起的所緣（業、業相或趣相）。依照成熟的淨或染及依照將得（生）有之處，他的心相續數數轉起，極大地傾向於彼處。或者是令生業如重新造作呈現於（意）門。^⑤

在瀕臨死亡（臨終速行之前）所出現的業，有時可以因當事者的如理作意（yoniso minasikāra）或不如理作意（ayoniso minasikāra）而有所改變。臨終者依據已成熟的清淨（parisuddha）或雜染（upakkilittā）業，相續不斷的轉起，然後投生於與業相符之地。

死亡學自十九世紀以來，已經為數有不少的科學界、心理學界人士不斷湧入研究。



曾在臺灣花蓮佛教慈濟醫院「心蓮病房」擔任過志工的余德慧博士，在其著作裡提到病人臨終前出現「光影」的一回事，並認為：

（光影）存在於（病人）他腦部的記憶體，接近下視丘。為什麼說光影比較接近下視丘？因為下視丘儲存比較有情緒性、有感覺的東西。病人臨終前會忘掉以前學過的知識，因為那些知識不在下視丘。^⑤

加拿大的神經科學家培辛吉（Michael Persinger）則認為，只要刺激腦內一個叫顳葉（Temporallobe）地方的皮質，就會產生一種宗教的特殊感覺。^⑥

關於「臨終者在死的時候」，佛教是指瀕臨死亡的五個臨終速行心，非死亡心。死亡心為人生最後的異熟心，臨終心則是人生最後的速行心，但此時速行不再造業，而只是如同重新再次造作般的呈現（abhinavakaraṇa-vasena）。

臨終者自動倒帶、回顧以往的感覺，或出現非理性的畫面、光影、業相等，與阿毗達磨所說：重新再次造作般的呈現，極為類似。

5.1.1 令生業的結生功能

令生業是結生、轉起異熟蘊的關鍵業。在結生時令生業產生了結生心及業生色。在第一期生命裡相續於五根、性色及心所依處轉起異熟心及業生色。

到了臨終，它依靠已成熟的業產生了下一世的結生心。故說，令生業是「於結生及轉起令生色與非色異熟蘊之善、不善業」^⑦。在臨終心執行轉起結生心的，是「已足道業」或「已所作業」。不過《阿毗達摩概要精解》譯者，在其譯著裡提出有依「未足道業」亦墮入地獄的說明例子。^⑧

^④ Vism.p.601。

^⑤ 《攝阿毗達磨義論》「第五·攝離路分別品」。參考Vism.p.548。

^⑥ 余德慧、石佳儀著《生死學十四講》（2003）p.179-82。

^⑦ 麗塔·卡特著，洪蘭譯《大腦的秘密檔案》（p.24）。

^⑧ 參考Vism.p.601。

^⑨ 尋法比丘譯《阿毗達摩概要精解》p.194之譯按內容。

5.2 生離死別

千百年來，人類對生死大事已有既定的禮俗，「生」帶歡喜，「死」要悲傷。據說莊子的太太死了，惠子前來弔唁，見莊子席地而坐，鼓起盆來在唱歌。於是，惠子見後立即責問道：

人家與您夫妻一輩子，為您生子，現在老了，逝世了，您不哭也就算了，幹嘛還鼓盆而歌，不太沒人情了嗎？

莊子回答說：

不！不！不是這意思。她剛死的時候，我怎會不感到悲傷呢？後來經過反覆思量的結果，發現她起初本來是沒有生命的，不僅沒有生命而且還沒有形體，不僅沒有形體而且還沒有氣息。這樣生來死去的變化，就好像春夏秋冬四季的運行一樣。人家靜靜地安息在天地之間，而我卻還在哭哭啼啼。後來想通了，也就不再感到悲傷。◎

這即「莊周喪妻，鼓盆而歌」的故事。隨後，有人形容莊子灑脫解脫，認為這是心靈自由的展現。但也有不以為然，認為莊子荒唐到了極點。總之，不論後人的詮釋如何，莊子哲學之所以會盛行而不衰，與他尋找到人類痛苦根源有密不可分的關係，那就是「自私」兩個字！

5.2.1 遺囑交待

一份遺囑，算不算是留給活人「最後的許諾」？還是一份「最後的解脫」？

有人在命終盡頭，還嘗盡各種慘痛且沒尊嚴的搶救動作。醫生的職責是使人：一、保持健康；二、祛除疾病；三、延年益壽。◎除非先有遺囑交待，講清楚、說明白，否則醫療人員基於職責不能不做，明知無救還得「盡力而為」，這不是為生人及死人所難嗎？

死後，留給家人一臉錯愕、徬徨、恐慌及無助焦慮之外，有的後事交待不清，意見相悖，都會給家人帶來諸多不便和不愉快。其實，「生死兩憾」不必要的局面是可以避免的。方法就是：預先立下的遺囑，交待清楚。◎



預先立下遺囑，不但在走之前得到妥善的臨終關懷（Hospice Care）；走了以後，大家憑著一份「最後的許諾」按圖索驥辦事，很方便。不留後人「最後的麻煩」，別人省事，自己也走得安心——「最後的解脫」。

六、結語

將上來所說的內容，總結一下。

打從入胎結生的一剎那開始，直到死亡，異熟足足影響我們的一期生命。

瀕臨死亡的「自動倒帶」現象，「回顧以往的感覺」而不能自主的一些畫面、光影、業相等，與阿毗達磨所說：重新再次造作般的呈現（*abhinavakaraṇa-vasena*），竟然不謀而合，或至少極為類似。臨終的速行心已不再造業，只是將陳年無論是善是惡，是隱是顯的往事一一掀動重演，是重業或慣行業的一種。

阿毗達磨說：異熟如此，速行可改變！我們既在欲界，總難免有欲界的原始慾望，學佛的好處即在這一股蠢蠢欲動的本能還沒發動為身、語表業以前，「如理作意」就是最好的守護神。

學佛重在改惡習，修善業。無論是努力朝向於修習重善業，或擁有良好品德的慣行業，或臨終前極需要助念來扶持「如理作意」的人，一切都還有改善的機會。

一切善法從「如理作意」開始。我們如果多做布施、持戒、修止觀等十福業，或「諸惡莫作，眾善奉行」的實踐就是了。有修行，今生、來世皆有好報。

死亡與再生，其實就是三世連結的業與異熟。三世說為《阿含經》裡常見的分別文句，這是根源於佛法的實踐性，如印順導師說：

佛陀開示的修持法，無論是厭，是斷，是修，是觀，不如後代人師的直提『當

◎ 語出《莊子》「至樂篇」。

◎ 轉引自〔德〕弗蘭茨·貝克勒等《向死而生》（1993）p.32、35。

◎ 預立遺囑的方式，可參照臺灣佛教蓮花臨終關懷基金會、民生報及中華民國佛教醫事人員聯合會所編輯出版的《最後的許諾》小冊子。

下』，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。◎

如果已經把握了「業與異熟」之緣，如實見名色、知緣起的甚深義，通達三相，成就「法住智」，並依此做為聖道的近因，契入於涅槃，那就顯得更加地殊勝了！

雖然「業與異熟」的自性差別智，唯佛最究竟。不過，當大家認真實踐正確的、完整的毗婆舍那（vipassanā 觀）時，也能通達的。

沒有業的作者，沒有異熟的受者；

只是諸法轉起，這是正確的見解！◎

乙酉（2005）年8月2日

寂靜禪林夏安居

晨曦才露晚霞來，一日光陰似箭催。

不獨人寰朝復暮，心心生滅已幾回。

生命，就像晨曦一樣，

總是讓人充滿期待與希望；

轉眼，又到了日暮時分。

365天，朝暮如此，分分無情地焱逝……。

不獨瞧見人世無常，

苦海戲論，

不知邊際。

內心裡，不知生起又已減去了幾回

一股股說不出，卻又不禁湧上心頭的重重無奈！！

◎ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》（1968）p.94。

◎ Vism.p.602-605。



新任會長如正法師致詞



第六屆校友表演節目



各屆校友聯誼時間



全體唱佛寶歌



福嚴佛學院第二次校友會聯誼大會

2005.9.21元亨寺拍攝

福嚴會訊

寂照無邊，化度群生離濁世

光輝法界，莊嚴佛地聖賢來

寂滅難思，如來福慧圓成登正覺

光明無盡，菩薩智行廣大化群迷

印順書

福嚴會訊《第8期》

- 發行：福嚴佛學院
- 編輯：福嚴佛學院校友會編輯組
- 郵政劃撥：19940737 邱競輝
- 地址：300 臺灣新竹市明湖路365巷3號
No. 3, Lane 365, Ming Hu Rd., HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.
- 電話：886-3-5201240
- 傳真：886-3-5205041
- 電子郵件：fuyan@mail.fuyan.org.tw
- 福嚴網址：<http://www.fuyan.org.tw>
- 發行日期：2005年10月