

星雲大師論唯識

兼論一些相關的唯識學理論

趙東明
台灣中央研究院
中國文哲研究所博士後研究員

中文摘要

筆者在本文中，將星雲大師對唯識學的相關論說，分成：「對印度瑜伽行唯識學派的歷史論述」、「對中國法相唯識宗的歷史論述」、「對唯識學的教理論述」等，來加以闡釋。其中在「對唯識學的教理論述」方面，大師解說的特別突出之處在於：一、關於「阿賴耶識」的比喻與說明，大師曾以「田地、倉庫、大海、命根」這「四種比喻」說明「阿賴耶識」。二、關於「四分」說的解釋，大師還曾以生動的「照相」譬喻，說明複雜的「四分」說（相分、見分、自證分、證自證分）。三、對「三性」與「三無性」的解釋，大師則以「有」和「非有」二個對反觀念，簡潔清楚地解釋「三性」與「三無性」。四、對「轉識成智」的說明，大師亦簡易地解釋了有關唯識學成佛的修練。五、唯識教理與禪話結合的譬喻故事，大師以非常活潑生動的故事，將唯識教理與禪話結合，讓人獲得如醍醐灌頂的日常生活智慧。這是筆者覺得星雲大師論述唯識學之慧點與有特色之處。

另外，在本文中，筆者亦針對一些星雲大師曾解說過的唯識學相關概念以及理論，如「阿賴耶識」、「四分」說、「三性」與「三無性」、「轉識成智」……等，進行了更深一層的考察、論述與研究，以期使能更清楚地明瞭這些複雜與深奧的唯識教義，並期許與大師的解釋互相發揮與呼應。

關鍵字：阿賴耶識 四分說 三性與三無性 轉識成智 唯識教理與禪話結合的譬喻



A Study of Venerable Master Hsing Yun's Mind-Only Concepts

Chao Tun-ming
Post Doctoral Research Fellow,
Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy

Abstract

Venerable Master's thoughts on the vijñānavāda can be divided into the historical development of Indian Yogācāra vijñānavāda; historical development of Chinese Fa-xiang School's Weishi thinking; and doctrinal analysis of vijñānavāda. The third in particular, is elaborated by Venerable Master Hsing Yun in the following aspects: 1) the ālaya-vijñāna, 2) the Four Divisions, 3) the Three Natures and Three Non-Natures, and 4) Transforming consciousness into wisdom, 5) Integration of the vijñānavāda doctrine with Chan stories. All of these are very innovative ways of interpreting the mind-only concepts. A further study and analysis on these aspects are also presented in this paper to deepen the understanding of these complicated and profound concepts of the vijñānavāda.

Keywords: Alaya-vijñāna, Four Divisions, Three Natures and Three Non-Natures, Transforming Consciousness into Wisdom, Parables of Vijñānavāda's Concept and its Integration with Chan Stories.

前言

1977年11月4日，星雲大師在台北中山堂以「從佛教各宗各派說到各種修持的方法」為主題演講時，創作了一首偈語：

密富禪貧方便淨，唯識耐煩嘉祥空，
傳統華嚴修身律，義理組織天台宗。¹

星雲大師對此句偈語中關於「唯識」方面的解釋是：

第二句的「唯識耐煩嘉祥空」，就是學法相唯識的人，必須要耐煩，因為法相唯識裡面的名相很繁瑣，義理層次比較複雜。你如果不耐煩，就無法把它的頭緒搞清楚，一進入法相唯識裡面，如墮五里霧中，所以學唯識必須像學數學一樣要耐得住煩，才能學得通。²

由於筆者的專業研究正巧是唯識學，所以內心深深覺得，星雲大師說得是！確實唯識學名相異常地繁瑣與複雜。這亦如已逝之研究唯識學，圓寂之後肉身不壞的慈航法師（1893～1954）曾經說過的：「清末狀元翁同龢氏，讀成唯識論，猶彷彿於月下睹花；閱窺基之唯識述記，如墮五里霧中。今人國學修養不及古人，對於『文如鉤鎖，義若連環』，『言含萬象，字包千訓』之三藏教海，其不茫然面牆者幾稀？」³所以，若要搞清楚唯識學，確實如大師所說，必須耐得住煩，才能學得通。這可見得星雲大師洞察佛教教理的智慧與眼光。

以下，筆者將分三大點說明星雲大師對唯識學的論述。也就是：「星雲大師對印度瑜伽行唯識學派的歷史論述」、「星雲大師對中國法相唯識宗的歷史論述」、「星雲大師對唯識學的教理論述」。而除了說明星雲大師論述



唯識的教理外，筆者亦將加入筆者自己對唯識學的一些相關研究與論述，以期使我們對唯識學這套大師所說必須耐煩探究的學問，能有更深一層的理解與認識。

一、星雲大師對印度瑜伽行唯識學派的歷史論述

關於本文此段「星雲大師對印度瑜伽行唯識學派的歷史論述」，以及下一段「星雲大師對中國法相唯識宗的歷史論述」，有採用到《佛光教科書》中的觀點。《佛光教科書》是星雲大師自1990年發心編寫的，1995年著手進行，費時五年，至2000年完成。

雖然此書並非大師一人獨力完成的著作，但是在綱目審定方面，卻是星雲大師親自編定的，而且在編撰期間亦是大師常常掛心的一件大事。因此，雖然這部教科書是集星雲大師及佛光山眾多弟子之力完成的⁴，但筆者在此仍將此教科書的內容，視作大師的觀點。而且星雲大師雖然謙遜地認為學術性的研究推論及考據，不屬於此《佛光教科書》的範圍，但仍希冀這套教科書也可以提供給有心研究佛學者有入門的參考依據。⁵

關於印度瑜伽行學派的歷史概述，《佛光教科書》第四冊《佛教史》·第三課〈印度大乘佛教的開展〉提到：

中期大乘是指四至六世紀……發揚唯識思想的《解深密經》，以及兼說兩種思想的《楞伽經》。四、五世紀之間的無著、世親兩兄弟，承繼以上諸經的思想，並以彌勒菩薩《瑜伽師地論》為根據，撰著《攝大乘論》、《唯識三十頌》、《唯識二十頌》等，闡述宇宙萬有皆是阿賴耶識所變現的「萬法唯識」思想，創立了瑜伽行派，亦即唯識學派。⁶

上面的觀點，作為教科書，基本上沒有大礙。但若要細說的話，關於「瑜伽行派」（Yogācāra School）的一詞，「瑜伽行」（Yogācāra）是日本學者的新譯，專用於指「唯識宗」。根據上海復旦大學劉宇光教授的研究指出：

「瑜伽行」（Yogācāra）是現代日本學者的新譯，專用於指「唯識宗」，依早期唯識宗論集名稱《瑜伽師地論》及其踐行法而立，此一提法的原創者是宇井伯壽，其次是向井亮，見高崎直道〈瑜伽行派的形式〉，氏編，《唯識思想》……但近年一些西方學者質疑其適切性，因「瑜伽行」一詞只是一極空泛的通稱，指任何教派、學派及階次的「如理實」，有時甚至連「禪觀」也不是……日本唯識學專家勝呂信靜曾指出「瑜伽不單指個人生活中觀行的實踐，廣義上指包含社會實踐的一般宗教行為……藉以表示菩薩行的組織化實踐之意。」……同時，Yogācāra一字的另寫Yogāvācāra也用於南傳上座部……因此根本不代表任何特定義理立場。印順法師亦有類似看法……。⁷

而且，關於《瑜伽師地論》的作者，漢傳據玄奘（C.E. 602~664）的傳譯為彌勒（Maitreya）菩薩所著，但藏傳佛教則視為無著（Asaṅga，約4、5世紀頃）所撰。

另外，關於「瑜伽行派」的歷史概觀，《佛光教科書》·第五冊《宗派概論》·第三課〈印度大乘佛教學派〉中也有提到：

瑜伽行派

西元四、五世紀，約佛陀入滅後九百年，無著、世親二大論師出世，破斥當時印度偏執「一切皆空」的流弊，獨幟大乘「有」



義，以「非有非空，真空妙有」，開創印度大乘「有宗」——瑜伽行派。

瑜伽行派以彌勒為開祖，相傳曾為無著宣說《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴論》、《辯中邊論》及《金剛般若論》等五部大論⁸。主要以般若空性為思想根本，採瑜伽為實踐方法，建立包括精神與物質的萬有存在，皆由心識所變現。無著造《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達磨集論》、《順中論》等，演說瑜伽唯識、阿賴耶緣起、蘊、處、界諸法差別的理論，確立了瑜伽行派的思想體系。

約西元第五世紀初，無著的胞弟世親在「有部」出家，宣揚小乘。後來聽從兄長之教，回小向大，廣造論釋，時人呼為「千部論主」。在他的唯識教學裡，以《百法明門論》為總綱，《大乘五蘊論》說明諸法名相，《唯識二十論頌》完成唯識組織，並闡明唯識「無心外之境」的哲理，《攝大乘論釋》則成立「阿賴耶識」。另外，《佛性論》更肯定一切眾生悉有佛性，瑜伽行派的理論基礎由此而成。

《唯識三十頌》是世親晚期代表作品，由於十大論師相繼造論詮釋，使得瑜伽學派成為西元第五、六世紀間，印度佛教的主流。十大論師中，德慧善於定學，著有《隨相論》、《中論注》等，曾在摩揭陀國與外道數論派論師辯論獲勝，因而深受國王崇敬；安慧是一位博學高僧，兼通大、小乘，並且擅長因明學，著有《大乘廣五蘊論》、《阿毗達磨雜集論》、《寶積經論》等；護法論師以那爛陀寺為中心，力闡世親學說，破小乘，伏外道，唯識大放異采，代表作有《成唯識寶生論》、《觀所緣緣論釋》

等。戒賢曾依止護法為師，玄奘大師前往印度那爛陀寺時，曾向戒賢學習《瑜伽師地論》，對玄奘大師的思想產生極大影響。而在十大論師外，陳那擅唯識，卻成就於因明，成為新因明的創始人，而被喻為「中世紀正理學之父」。

瑜伽行派主要的思想理論有「八識論」、「三性論」、「四分論」、「種子論」和「五位百法」等，其理論的完備，令人有「會當凌絕頂，一覽眾山小」之感，近代許多學者如歐陽竟無、熊十力、梅光羲、王恩洋、周叔迦等，皆從唯識入門，而成為唯識大家。⁹

筆者以為，上面《佛光教科書》引文特殊之處，在於提到陳那（Dignāga或Dinnāga，C.E. 480-540）這位「中世紀正理學之父」。因為陳那是偉大的佛教知識論（pramāṇa-vāda或pramāṇa-śāstra，量論）與因明邏輯學家。他將印度傳統的五支論證式（宗、因、喻、合、結）改良成三支論證式（宗、因、喻），使印度其它宗教與哲學學派後來也都採用這種三支論證的形式。而他偉大的知識論著作《集量論》（Pramāṇasamuccaya），¹⁰提出只有二種「量」（pramāṇa，認識手段，獲取知識的手段），¹¹亦即「現量」（pratyakṣa）與「比量」（anumāna-pramāṇa），而卻並不認可「聖言量」（āgama或āgamapramāṇa或āpta-āgama）的地位。但雖然如此，不過陳那也認為佛陀是「成量者」（pramāṇabhūta），亦即具備有「離分別」（kalpanāpoḍha，‘free of conceptual elaboration’，¹²離開概念闡釋，或‘free from conceptual construction (kalpanā)’）¹³之「現量」與清淨、正確無錯謬之「比量」，這兩個陳那所言「獲取知識的手段」，而作為一圓滿的「成量者」：（pramāṇa-bhūta）：「禮敬成量、利有情、尊師、善逝、救護者，為立量故，作集論，於此總攝諸自著。」¹⁴



此外，星雲大師在〈佛教興學的往事與未來〉一文中，也曾提到玄奘到那爛陀大學留學之事：

千三百多年前，玄奘大師曾經留學於此，親近戒賢論師，戒賢論師也就是那爛陀大學的校長。他是大乘佛教瑜伽行派的論師，少即好學，遊歷諸方，訪求明哲，至那爛陀大學遇護法菩薩，聞法信悟而出家。年三十即以論退南印一大外道，獲王嘉賞，為建伽藍。師長期主持那爛陀大學，弘傳唯識教義。其依《解深密經》、《瑜伽師地論》等，將佛教判為有、空、中三時，主張五種姓說。玄奘大師西遊時，師年已百餘，玄奘師事之，且傳習其唯識學法。¹⁵

總之，關於印度瑜伽行學派的歷史論述，星雲大師編著的《佛光教科書》介紹得綱領清晰、文字簡潔，讓人能夠在短時間即理解這樣的佛教唯識教理史，使佛學教育能夠廣泛地弘揚，這是星雲大師的一大貢獻。

二、星雲大師對中國法相唯識宗的歷史論述

關於中國法相唯識宗，亦即「慈恩宗」的歷史論述，星雲大師編著的《佛光教科書》提到：

本宗依據《解深密經·法相品》而立，主張一切諸法的體性、相狀都是唯識所變，故將宇宙萬有的一切現象分析其性相和體性，並加以組織化、系統化，所以稱法相宗，又名唯識宗或有相宗。唯識學說建立種種「法相」，以解釋宇宙人生的真理，力矯空宗末流斷滅空的偏執，故名「大乘有宗」。

唯識思想的發展，在佛教教理史上是一大邁進，從阿含、般若、

中觀乃至瑜伽，逐漸開展，這是印度佛教思想愈趨縝密、圓融的過程。在西元四、五世紀，無著的《攝大乘論》和世親的《唯識二十論》、《唯識三十頌》為唯識思想的代表著作。主要說明外在的環境和內在的意識，並非實存的「境識俱空」，又稱為「真實唯識說」，由真諦三藏傳到中國，形成攝論宗。另外，主張「境空識有」的「方便唯識說」由陳那、無性、護法等唯識論師的傳承，經由玄奘大師傳到中國、日本，才有現今的法相宗。

西元七世紀間，我國玄奘大師西行求法，曾在那爛陀寺從瑜伽論師戒賢受學五年，傳承《瑜伽師地論》及十支論的奧義，開創了中國的法相唯識宗。玄奘大師歸國後，住持長安大慈恩寺，在弟子窺基的協助下，以護法的注釋為主，融合印度十大論師之說，綜合而成《成唯識論》，此論為唯識宗的百科辭典，加上窺基的《成唯識論述記》，是研究法相宗不可缺少的重要典籍。窺基大弘法相唯識學於慈恩寺，世稱慈恩大師，故本宗又名「慈恩宗」。

窺基慈恩宗一系由慧沼繼承法脈，續傳智周。智周傳如理，其後中國唯識宗逐漸衰微，傳承不明。直至清末民初，有太虛大師及歐陽竟無、王恩洋、梅光羲、韓清淨、朱芾煌、周叔迦、唐大圓、熊十力等居士學者致力於法相的研究。台灣早年有慈航菩薩闡揚唯識，著作《相宗十講》，後有印順導師作《唯識學探源》、演培法師作《八識規矩頌講記》、楊白衣居士作《唯識要義》等。近期也有不少法師學者致力於唯識教義的專研與著述。¹⁶

在這裡，不得不說到中國法相唯識宗最重要的論典，亦即玄奘翻譯的《成唯識論》（Vijñaptimātratāsiddhi-sāstra）。關於印度護法（Dharmapā



la, 約6世紀頃)的《成唯識論》，是護法註釋世親(Vasubandhu, 約4、5世紀頃)《唯識三十頌》(Triṃśikā)¹⁷的著作，根據窺基(C.E. 632~682)的說法，玄奘原想將印度十大論師¹⁸的注疏一一翻譯出來，然而在窺基的建議下，才改以護法的觀點為主，雜糅其他九師的理論，並於顯慶四年(C.E. 659)糅譯出《成唯識論》。¹⁹《成唯識論》目前最好的漢譯校勘本，是歐陽竟無的《藏要》的校正本，²⁰台北：新文豐出版社，1988，第一輯冊八。台北的方廣文化出版社，1997年出版了另一新版本。²¹而《成唯識論》的英文譯本有：Wei Tat (韋達)(trans.), Ch'eng Wei-shih lun: Doctrine of Mere Consciousness, Hong Kong: Ch'eng Wei-shih lun publican committee, 1973. 而以《成唯識論》為主題的英文研究專著有：Dan Lusthaus, Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun, London: RoutledgeCurzon, 2002. 日文譯本則有：太田久紀，《成唯識論要講—護法正義を中心として》第一~第四卷，東京：中山書房佛書林，1999-2000。另外，還有法文譯本：Louis de la Vallée Poussin, Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

此外，星雲大師在〈中國佛教階段性的發展芻議〉也曾提到中國法相唯識宗的概略歷史淵源與發展：

繼隋朝建立天台宗、三論宗之後，唯識宗是唐朝最初成立的宗派。唯識宗是玄奘大師(602-664)弘揚和翻譯唯識學，後由窺基大師(632-682)所創立。當玄奘大師未到印度之前，他對唯識學的經論，早已廣為涉獵、研究，但因有限的經典不能滿足他的思想，因此到印度留學十七年，親近那爛陀大學的戒賢論師(約西元六世紀)，帶回許多唯識學的經論，經過廿餘年的翻

譯，終於使唯識宗的經論大備。

在唐貞觀廿二年（648），玄奘大師主持慈恩寺佛經譯場，總共譯出經論七十六部一三四七卷，尤其著作的《八識規矩頌》，²²共四章十二頌四十八句，概述唯識學說，成為青年學者修學唯識學的入門之書。

門下弟子以神昉（生卒不詳）著《唯識文義記》，玄應（年壽不詳）著《唯識開發》，圓測（613—696，朝鮮人）作《解深密經疏》、《成唯識論疏》，新羅僧太賢（世壽不詳）製《唯識論古跡記》等；而窺基紹承玄奘嫡統，住長安大慈恩寺，提振教綱，世稱慈恩大師，著有《瑜伽師地論略纂》、《成唯識論述記》及《成唯識論掌中樞要》、《大乘法苑義林章》等，集唯識宗之大成。

唯識宗雖然在宋元明之後慢慢衰微，但在清末民初因為楊仁山（1837—1911）、歐陽竟無（1871—1943）、太虛大師（1889—1947）、韓清淨（1884—1949）等人的弘揚，全國佛教學院都採用唯識學為教材，因此至今唯識學在佛教學術研究的領域中，仍然以其超越現代心理學，不但具有科學的論證，而且兼具哲學的內涵，而為一般研究心理學者所推崇。²³

引文提到的楊仁山，被美國學者Holmes Welch認為是「中國近代佛教復興之父」，²⁴這不僅僅因為他成立金陵刻經處弘揚振興「佛教文化」事業，更因他為官時兩次出國到歐洲考察，拓深了他的文化視野，並結交了當時在英國牛津大學師從宗教學之父麥克斯·繆勒（Max Müller, C.E. 1823～1900）學習梵文的日本淨土真宗學者南條文雄（C.E. 1849～1927）。因在歐



洲和南條氏的結識，使得在中國失傳數百年的許多珍貴之法相唯識和因明學之典籍，如窺基的《成唯識論述記》、《因明入正理論疏》、《瑜伽師地論略纂》等，得以重新在中土刊印。

這促使後來法相唯識學的研究起了勃興，甚至影響到新儒家宗師熊十力《新唯識論》的創作。可以說，倘使沒有楊仁山的歐洲之行，中國近現代哲學史上，就很可能沒有佛學研究之復興與熱潮的再現，甚至也許新儒家學說開創，也多少會受到一些影響……。在中國哲學史上，隋唐佛學曾一度影響到宋明理學哲學體系的建構；而到近代，佛學，又再一次地影響了新儒學的建構……這是歷史的巧合，或是學術文化的輪回……值得我們深思……

以上，是星雲大師對中國法相宗歷史淵源的論述與介紹。當然星雲大師的用意，正如他自己說的：「學術性的研究推論及考據，不屬於本《教科書》的範圍。」但是星雲大師也希冀：「更希望《教科書》也能提供給有心研究佛學者有入門的參考依據。」²⁵至少在這一點上，這對弘傳佛法是一個相當大的貢獻。

三、星雲大師對唯識學的教理論述

關於星雲大師對唯識教理的論述，筆者以下分成五大段來說明：一、是關於「阿賴耶識」的比喻與說明，星雲大師以「田地、倉庫、大海、命根」這「四種比喻」說明「阿賴耶識」。二、關於「四分」說的解釋，大師則以生動的「照相」譬喻，說明複雜的「四分」說（相分、見分、自證分、證自證分）。三、對「三性」與「三無性」的解釋，大師以「有」和「非有」簡潔地解釋「三性」與「三無性」。四、對「轉識成智」的說明，大師簡潔有力地說明了唯識學關於成佛的修練。五、唯識教理與禪話結合的譬喻故事，大師在這裡以活潑生動及有趣的故事，將唯識教理與禪話相結合在一起，讓

人獲得有如醍醐灌頂的生活智慧。以下筆者將分項說明之。

（一）關於「阿賴耶識」的比喻與說明

星雲大師曾經在《八識講話》一書中對唯識學的「八識」創作了一首偈頌：

五識眼耳鼻舌身，心識能合又能分；
末那傳達作使者，賴耶如山似海深。
賴耶幕後主人翁，指派末那作先鋒；
心居中樞總指揮，五識活動如追風。²⁶

從這首偈頌中除了可以看出大師動人的文彩之外，亦可察知大師對唯識義理的瞭解是頗為深入的。另外，星雲大師於2008年8月12在《人間福報》「人間萬事」發表了一篇題名為〈阿賴耶識〉的文章，更以「四種比喻」說明「阿賴耶識」：

各位讀者，大家吉祥！

「阿賴耶識」是印度的語言，中文的意義就是「我」的意思。人有八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。前七識都有死亡、毀壞的時候，只有第八阿賴耶識的「我」，是吾人的真心本性，它可以隨著我們流轉五趣六道、輪回天上人間，是永恆而不會消滅的。

阿賴耶識這個「我」的生命，就像念珠的線，把一顆顆的念珠串起來；阿賴耶識把我們一期一期、一階段一階段的生命銜接起來。在三世流轉的生命裡，雖然因為人有「隔陰之迷」，因此不知道前世、來生，但生命的業力流轉，那是絲毫不差的。



玄奘大師形容阿賴耶識是「去後來先做主翁」。意思是說，人到世間上來，阿賴耶識比眼耳鼻舌身意先進入母胎；人死之後，阿賴耶識是最後離開的識，它是我們生命的主體。阿賴耶識有四種比喻，恰好說明它的功能與特色：

一、阿賴耶識像一塊田地：田地是生長禾苗的地方，播了什麼種子，就生長什麼果實。阿賴耶識帶著前六識所造的業，不管善的、惡的，經過第七識傳送給它，它都會一一接受。然後在八識田中隨著業力成長，是善是惡、是幸是不幸，前面的諸識都不管了，只有第八識像一塊田，讓種子發芽，成為果報。

二、阿賴耶識像一個倉庫：倉庫是存放東西的地方，金銀財寶可以存放在倉庫裡，桌椅條凳也可以存放在倉庫裡。阿賴耶識就像倉庫一樣，存放貪、執所造作的成果，在這間倉庫裡，都不會被盜取，也不會爛壞。只要等到時機因緣成熟，就會顯現報應，那就是吾人在人間產生苦樂人生的主因了。

三、阿賴耶識像一片大海：在唯識家看來，阿賴耶識就像大海一樣，河川溪流到大海，大海不會嫌棄、排拒；即使把骯髒的垃圾丟到大海，也不會污染大海的清潔。就等於人在世間所造作的業力，儘管生命的主體阿賴耶識要去受業報，但業報是有盡的，生命的存在是永恆的。所以人有生死，那是業報的現象；但是真實說來，生命主體的阿賴耶識，生也未曾生，死也未曾死，它永遠與時空同在，與自然共存。

四、阿賴耶識像一條命根：阿賴耶識就是吾人生命的主體，這個主體的命根就如木柴燒火，木柴燒了一根再燒一根，一根又一根

的木柴儘管不同，但生命的火炬會一直延續。這就如同我們在五趣六道裡流轉，儘管張三、李四，豬、馬、牛、羊，生命的形體不一樣，但是生命的火都是一樣地燃燒，所以真正的生命是不死的。

所謂「木有本，水有源」，生命其來有自，並不要神明創造，也不要上天給予，那是自然的循環、自然的業報。所以吾人在世間，只要管好自己的身口意三業，行善做功德，就算這些不是真實的，但是會影響我們的主人翁阿賴耶識去受報，因此人生的幸與不幸，就看自己的業報了。²⁷

從以上引文可知，星雲大師這四種「阿賴耶識」的比喻，是將之譬喻成「田地、倉庫、大海、命根」。大師以很簡潔、清楚的比喻，說明了「阿賴耶識」，讓我們可以很清楚地理解複雜的唯識義理。

不過，「阿賴耶識」究竟是指什麼呢？²⁸簡單地說，它是每一個生命都有的，作為每一個生命最終依止的根本心識。但是，關於「阿賴耶識」，在《成唯識論》中還賦予了其它許多的名稱，以及各種不同的內涵與意義，以下筆者將分別詳細地論述之。

第一、「阿賴耶識」之異名

首先，是「阿賴耶識」的名稱，《成唯識論》舉出了阿賴耶識有七個不同的名稱。此見《成唯識論》卷三：

然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別，立種種名。

1、謂或名「心」，由種種法熏習種子所積集故。

2、或名「阿陀那」，執持種子及諸色根，令不壞故。



3、或名「所知依」，能與染、淨「所知」諸法為「依」止故。

4、或名「種子識」，能遍任持世、出世間諸種子故。

以上四種異名，無論有漏無漏，若凡若聖，通統都有，所以說通一切位。

5、或名「阿賴耶」，攝藏一切雜染品法，令不失故。我見、愛等，執藏以為自內我故。此名唯在異生有學。非無學位、不退菩薩有雜染法執藏義故。

6、「異熟識」，能引生死，善、不善業，異熟果故。此名唯在異生二乘諸菩薩位。非如來地猶有異熟無記法故。

7、「無垢識」，最極清淨諸無漏法，所依止故。此名唯在如來地有，菩薩二乘及異生位，持有漏種可受熏習。未得善淨第八識故。如契經說：「如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切障，圓鏡智相應。」

「阿賴耶」名過失重故，最初捨故，此中偏說。

「異熟識」體菩薩將得菩提時捨，聲聞、獨覺入無餘依涅槃時捨。

「無垢識」體無有捨時，利樂有情無盡時故。

「心」等通故，隨義應說。（數字符號1、2、3、4、5、6、7、為筆者所加；T31, no.1585, 13c8-29）

以下，就這七個「阿賴耶識」的不同名稱，分別論述：

1. 「心」²⁹，因為此識是由現行諸法熏習的種子所積集而成的。

2. 「阿陀那」，³⁰阿陀那的意思是「執持」，此識能執持諸法種子以及五根、色身，使之不敗壞，所以名之。

3. 「所知依」，³¹依據窺基的解釋，「所知」是指「三性」，³²即「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」。因此，「所知依」，是指這「三性」之諸法，皆以此識為依止。亦即指第八識能夠作為一切所知的染污、清淨諸法的依止。

4. 「種子識」，因為此識能夠普遍任持世間、出世間諸法種子的緣故而名之。

5. 「阿賴耶」，³³因為此識能夠攝藏一切雜染品法，令它們不喪失。而且我見、我愛等（此為第七末那識的染污作用），又執藏此識，以此識為內在的自我之故。而「阿賴耶識」這個名稱，只存在於凡夫、聲聞、緣覺二乘有學位和八地以下的菩薩，而不存在於無學位與八地以上的不退菩薩。這是因為無學位和八地以上不退轉菩薩，都沒有執藏雜染法的意義。

6. 「異熟識」，因為此識能引生生死、善業與不善業的異熟果之故。這一名稱只存在於凡夫、二乘及一切菩薩位中，因為如來地並沒有異熟無記的現象了。

7. 「無垢識」，這是作為最極清淨，一切無漏法的依止。這一名稱只存在於如來地。因為菩薩、二乘以及凡夫他們的第八識是攝持有漏種子，可以受熏習，而尚未得到清淨的第八識之故。這就像是《如來功德莊嚴經》³⁴中說的：「如來的無垢識，是清淨無漏、無煩惱的境界，可以解脫一切的障礙，而與大圓鏡智相應。」。

總結以上這幾個「阿賴耶識」的不同名稱，其中「阿賴耶識」這個名字，過失最重，因此在修證成佛的過程中最先捨棄（阿羅漢位時捨棄），所



以才著重地偏面說此「阿賴耶識」。而「異熟識」體，則是在菩薩將得菩提時，聲聞、緣覺要進入到無餘依涅槃時，才予以捨棄。唯有「無垢識」體，是永遠沒有捨棄之時，因為如來的利益安樂有情眾生是沒有窮盡之時。而至於「心」、「阿陀那」、「所知依」、「種子識」這四個名稱，則通於凡夫與一切位的，乃是根據不同的意義而使用不同的名稱。

上面引文提到，第八識的「阿賴耶識」這個名稱是修道過程中最初捨棄的。而「無垢識」體，則是永遠沒有捨棄之時。因此，我們要來討論這個情形。

第二、作為「阿賴耶識」之名稱的第八識識體永遠無法捨棄，修行只是捨棄「執藏」第八識識體為「自內我」的名義

根據《成唯識論》的說法，作為染、淨一切諸法之「所依」的阿賴耶識，此識的主體，是永遠無法捨棄的。能捨棄的，只是捨棄將第八識執藏為自內之我而已。而「阿賴耶識」這個名字，其含義是指第八識能夠攝藏一切雜染品法，令它們不喪失。因此，在修行的過程中，這個「阿賴耶識」的名字，將會被捨棄。《成唯識論》卷三：

此識無始恆轉如流，乃至何位，當究竟捨？

「阿羅漢」位，方究竟捨。謂諸聖者斷煩惱障究竟盡時，名「阿羅漢」。爾時此識煩惱麤重，永遠離故，說之為捨……

然阿羅漢斷此識中煩惱麤重究竟盡故，不復執藏「阿賴耶識」為自內我。由斯永失「阿賴耶」名，說之為捨，非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。（T31, no.1585, 13a19-22、13c4-7）

引文明白說到：「由斯永失『阿賴耶』名，說之為捨，非捨一切第八識體」。也就是僅僅只是捨棄「阿賴耶識」這個名字所具有的執藏第八識為自內我的作用而已（達至「我空」），如此便永遠失去「阿賴耶識」的名稱。否則的話，若連第八識識體也都完全捨棄的話，那在阿羅漢證得「我空」，斷盡煩惱種子時，就沒有識體來保持其它的種子，而要進入無餘依涅槃了。

這個論點，具有非常關鍵的意義存在。因為這代表著，《成唯識論》認為，即使修行到了成佛時，依然有第八識識體的存在。當然，此時的識體是純淨無垢、無染污的極清淨識體，因此能攝持清淨的無漏種子。而且，此時清淨的第八識識體，必然與大圓鏡智相應。也就是說，即使轉識成智後，第八識雖然轉成大圓鏡智，但第八識識體依然存在，只是極其清淨，並與大圓鏡智相應而已。而並不是說只有大圓鏡智而無第八識識體的存在。這是一個很重要的關鍵點。

第三、「阿賴耶識」分成「有漏」、「無漏」二位

關於第八識分成「有漏」、「無漏」，亦即有煩惱、無煩惱這二位。《成唯識論》卷三：

然第八識總有二位：

- 1、「有漏位」：無記性攝，唯與觸等五法相應。但緣前說執受、處境。
- 2、「無漏位」：唯善性攝，與二十一心所相應，謂遍行別境各五，善十一。與一切心恒相應故。常樂證智所觀境故，於所觀境恒印持故，於曾受境恒明記故，世尊無有不定心故，於一切法常



決擇故，極淨信等常相應故，無染污故，無散動故。此亦唯與捨受相應，任運恆時平等轉故，以一切法為所緣境，「鏡智」遍緣一切法故。（T31, no.1585, 13c29-a9）

引文說到，第八識有二種位次狀態：「有漏位」的第八識，為無記性所攝，僅僅與觸、作意、受、想、思這五種遍行心所相應。只緣取「執受」（種子、有根身）、「處」（器世間）作為「所緣」境相；「無漏位」的第八識，只屬於善性所攝，與五遍行心所（觸、作意、受、想、思）、五別境心所（欲、勝解、念、定、慧）、十一個善心所（信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、勤、輕安、不放逸、行捨、不害），一共二十一個心所相應。這是因為佛果永遠樂於證知所觀察的對象（與欲心所相應），於所觀之境印持無礙（與勝解心所相應），對於曾經習於之境能明記不忘（與念心所相應），世尊沒有不定之心（與定心所相應），對於一切法總能以智慧抉擇（與慧心所相應），與極其清淨的信等心所永遠相應（因此與十一個善心所相應），完全沒有染污，沒有散亂的活動。無漏第八識也僅僅只與捨受相應，任運恆時不變不動，平等轉故。以一切法為「所緣」之境相，因為「大圓鏡智」是普遍緣取認識一切法。

另外，上引文的「以一切法為所緣境，鏡智遍緣一切法故」，是一個關鍵。這說明無漏位的第八識，是以一切法，為其「所緣」認識之境相。而這是因為無漏清淨的第八識與「大圓鏡智」相應，而「大圓鏡智」則是普遍緣取認識一切法的。而這裡所說的無漏第八識，緣取認識「一切法」，其實就是指以「真如」為「所緣」。因為「真如」乃與一切法不一、不異，是證得我空、法空，所顯現的諸法實際、實性、法界，亦是識之實性（「圓成實性」）。

第四、「阿賴耶識」的性質—無染污與無善、惡記別的「無覆無記」性：

阿賴耶識之所以能夠成為染、淨諸法的「所依」，乃在於阿賴耶識的性質是「無覆無記」性，亦即無染污、無善惡記別之性質。《成唯識論》卷三：

法有四種：謂善，不善，有覆無記，無覆無記。阿賴耶識，何法攝耶？

此識唯是「無覆無記」，異熟性故。異熟若是善、染污者，流轉、還滅應不得成。又此識是善、染依故，若善、染者，互相違故，應不與二俱作「所依」。又此識是所熏性故，若善、染者，如極香、臭，應不受熏，無熏習故，染、淨因果，俱不成立。故此唯是「無覆無記」。

「覆」，謂染法，障聖道故，又能蔽心，令不淨故。此識非染，故名「無覆」。「記」，謂善、惡，有愛、非愛果，及殊勝自體，可記別故。此非善、惡。故名「無記」。（T31, no.1585, 12a19-29）

引文提到，諸法有四種性質，亦即善性、不善性、有染污之無善惡記別性、無染污之無善惡記別性（善、惡、無記三性中，無記再分出有覆、無覆）。阿賴耶識則是屬於「無覆無記」性，亦即阿賴耶識是無染污無善惡記別的性質。假使異熟僅僅單單是善性的話，那六道輪回的流轉與還歸寂滅的涅槃，就無法成立了。又此識是善法、染法之「所依」，而善法、染法是相違的，如果此識它本身是單是善性或惡性之一，那麼就無法作為善法、染污法的「所依」了。又此識具有被熏習的「所熏」性質，如果是善、染法，例如極臭或極香，便不能受熏習，因而無熏習，如此染、淨因果便都不能成



立。因此，此識唯是「無覆無記」性。

引文還提到，「覆」字是指能障礙聖道的染污法，而且又能遮蔽心，使心不清淨。而阿賴耶識並不是染污法，所以名為「無覆」。而「記」字只記別善、惡法，因為善、惡法各自有可愛果、非愛果可以作為記別，而第八識非善、非惡，所以稱作「無記」。

關於阿賴耶識是「無覆無記」性，這點相當重要，因為這樣，屬於有為法的阿賴耶識才能作為一切染、淨有為諸法的「所依」。然而，有不少研究，認為阿賴耶識畢竟是「染污性」的。³⁵這可能還有待深入商榷與深思（「阿賴耶識」此名稱是攝藏一切雜染法品沒錯，但「阿賴耶識」此名稱僅是第八識眾多名義之一），至少就《成唯識論》的立場言，阿賴耶識是「無覆無記」性，亦即無染污之無善惡記別性的，這點則殆無疑義。會有認為阿賴耶識是染污性質，應該與下面這段引文有關。《成唯識論》卷三：

由此本識具諸種子，故能攝藏諸雜染法，依斯建立「阿賴耶」名。非如勝性轉為大等，種子與果體非一故，「能依」、「所依」俱生滅故。與雜染法，互相攝藏，亦為有情執藏為我，故說此識名「阿賴耶」。（T31, no.1585, 14b24-28）

這段引文，雖然確實說到阿賴耶識能與攝雜染諸法互相攝藏，但是，引文也明白說到，因此之源由，才稱此識為「阿賴耶」。亦即如上面提到過的，「阿賴耶識」，只是第八識根本識的一個名稱，因為這個名稱能攝藏雜染法之故。但是這個名稱會在無學位的阿羅漢時被捨棄。因此確實可以說「阿賴耶識」的名稱，是具有染污性的，但卻不能認為作為一切染、淨諸有為法之「所依」的第八識識體，其為染污性。因為根據第八識的其它名稱，及其分為有漏、無漏二位，以及「無覆無記」的性質，都不允許我們認為第

八識是染污性質的。至少成佛後的第八識，因為與「大圓鏡智」相應，就是一清淨識，而被稱為「無垢識」。

不過，這個問題還牽涉到無漏法的最初一念或種子，究竟是從何而生起的？而《成唯識論》的立場，是主張種子是有「新熏」和「本有」二種。因此，這個問題，就《成唯識論》的觀點來看，也並不成問題。只是《成唯識論》的觀點，未必符合無著《攝大乘論》的學說就是了。³⁶

第五、「阿賴耶識」為「非斷、非常」而符合緣起理

另外，阿賴耶識還有一個重要的性質，亦即它是符合「非斷、非常」的緣起理，亦即符合非斷滅、非常住的緣起性質與正理的。《成唯識論》卷三：

阿賴耶識，為斷？為常？非斷、非常，以恒轉故。

「恒」，謂此識無始時來，一類相續，常無間斷。是界、趣、生，施設本故。性堅持種，令不失故。

「轉」，謂此識無始時來，念念生、滅，前、後變異。因滅果生，非常一故。可為轉識，熏成種故。

「恒」言遮斷，「轉」表非常。猶如瀑流，因果法爾。如瀑流水，非斷、非常，相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來，生、滅相續，非常、非斷，漂溺有情，令不出離。又如瀑流，雖風等擊，起諸波浪，而流不斷，此識亦爾。雖遇眾緣，起眼識等，而恒相續。又如瀑流，漂水下、上，魚草等物，隨流不捨，此識亦爾。與內習氣，外觸等法，恒相隨轉，如是法喻，意顯此識無始因、果，非斷、常義。謂此識性，無始時來，剎那、剎那，果生、因滅。果生，故非斷；因滅，故非常。非斷、非常，



是緣起理。故說此識，恆轉如流。（T31, no.1585, 12b28-c15）

引文提問說，阿賴耶識是恆常的呢？還是斷滅的呢？論主回答：並不是間斷的，也不是始終不變的常住，因為它是「恆轉」的狀態。

「恆」字的意思是說，此識無始以來，始終以一類無覆無記性恆時相續，永無間斷。是作為三界、五趣、四生之眾生安立的根本，並能攝持種子，令其不散失。

「轉」字的意思是說，阿賴耶識從無始以來，念念剎那生、滅，前後互相變異，前因才滅、果法即生，而不是常一恆住之法，所以此識才能被七轉識所熏習，而產生一切染、淨諸法的種子。

「恆」字是要否定有間斷和斷滅，「轉」字則是要說明並非始終恆常不變。此識就像瀑布流水一樣，並非有間斷或斷滅，也並非恆常始終如一如不變。而此阿賴耶識的體性，從無始以來，便剎那剎那果法才生、前因即滅，前因才滅、果法即生。剎那之間，果法生起，所以並非斷滅、間斷。而剎那因滅，所以並非常住不變。而這「非斷、非常」，也就是緣起的正理。因此頌文才說：「阿賴耶識恆常轉變，就像瀑布流水一樣。」

在這裡，《成唯識論》所謂阿賴耶識的「非斷、非常」，是指其符合緣起的正理。這顯然與中觀學派，以語言上之破四句、絕百非的立場來講述「非斷、非常」，是很不一樣的。

而阿賴耶識的性質非斷滅、非常住，這涉及到佛教輪回主體與無我學說的關係。因為假使阿賴耶識是恆常常住的，那麼佛教的無我學說便無法成立了。而若阿賴耶識是斷滅的，那麼，輪回的學說也很難解釋了。³⁷

第六、「阿賴耶識」的「所緣」與「行相」

接著，說明阿賴耶識在認識上的「行相」以及其「所緣」。「行相」，《成唯識論》認為就是指識的「了別」功能，也就是「見分」。所以這部份是在說明阿賴耶識的認識和「四分」說的關聯之處（關於「四分」說，詳見下文）。而所謂的「所緣」，則是指認識的對象，也就是「相分」。而第八阿賴耶識在認識上的「所緣」與「行相」，《成唯識論》卷二提到：

此識「行相」、「所緣」云何？

謂：不可知「執受」、「處」、「了」。³⁸

1. 「了」，謂「了別」，即是「行相」。識以「了別」為「行相」故。

2. (1)「處」，謂「處所」，即「器世間」。是諸有情所依處故。

(2)「執受」有二：謂諸「種子」及「有根身」。

①諸「種子」者，謂諸「相」、「名」、「分別」、「習氣」。

②「有根身」者，謂諸「色根」及「根依處」。此二皆是識所「執受」，攝為自體，同安危故。

「執受」及「處」，俱是「所緣」。「阿賴耶識」因緣力故，自體生時，內變為「種」及「有根身」；外變為「器」。即以「所變」為自「所緣」。「行相」仗之，而得起故。（數字符號1. 2. (1)(2)①②為筆者所加；T31, no.1585, 10a11-20）



這段引文，乃在回答阿賴耶識的「行相」與「所緣」。以下分成這二點來說明：

1. 阿賴耶識之「行相」—亦即「了別」之功能，也就是阿賴耶識的「見分」

什麼是阿賴耶識的「行相」呢？就是指阿賴耶識的「了別」的功能。阿賴耶識以其「了別」的功能，為其「行相」。這也就是指認識論「四分」說中的「見分」。《成唯識論》卷二：

此中「了」者，謂異熟識於自「所緣」，有「了別」用。此「了別」用，「見分」所攝。（T31, no.1585, 10a21）

故識「行相」，即是「了別」；「了別」即是識之「見分」。
（T31, no.1585, 10c12）

上面這二段引文已經說得非常明白了，亦即阿賴耶識的「行相」，就是其「了別」認識的功能，而這也就是阿賴耶識的「見分」。

2. 阿賴耶識之「所緣」—「執受」（諸種子、有根身）、「處」（器世間）

上面最初的引文提到，阿賴耶識的「所緣」，乃是「處」與「執受」：

(1) 「處」（器世間）：

所謂的「處」，就是指我們生活的這個物質世界，亦即「器世間」，也就是指山河大地等的世界，日月星辰等所構成的宇宙都是。

(2) 「執受」：

所謂的「執受」，又分為「諸種子」及「有根身」這二種。下面分別說

明。

① 「諸種子」一作為阿賴耶識的「相分」：

諸樣的「種子」，乃是指「相」（各種事物的相狀）、「名」（各種事物的名稱）、「分別」（指能產生認識作用與分別的心、心所）、「習氣」（乃是「種子」的異名。因「種子」可產生識的「現行」，又能被識之「現行」所熏習，故稱之「習氣」）。

而這「諸種子」，作為「所緣」，乃是阿賴耶識的「相分」。《成唯識論》卷二：

「種子」雖依第八「識體」（筆者案，指「自證分」），而是此識「相分」非餘，「見分」恒取此為境故。（T31, no.1585, 8a11-13）。

然有漏識自體生時，皆似「所緣」、「能緣」相現。彼相應法，應知亦爾，似「所緣」相，說名「相分」。（T31, no.1585, 10a22-23）

第一段引文說明，「種子」雖然依附著第八識「識體」（即「自證分」，詳本論文第五章），但只能是作為第八識的「相分」，並且被阿賴耶識的「見分」所緣取認識。而有漏識產生時，都會有相似「所緣」、「能緣」這二分產生。而這「所緣」，就是指「相分」。

② 「有根身」：

「有根身」，簡單地說，是指有情眾生的五「色根」和根身（根依處）。這乃是指各種感官的機制，亦即眼、耳、鼻、舌、身這五種「色根」。以及這五「色根」所依的「根依處」，亦即「扶根塵」（或稱「扶塵



根」)。⁴⁰

這五種「色根」，以及「根依處」，都被阿賴耶識所「執受」，而攝為眾生自己的自體，因此與阿賴耶識同一安危。

上面最初的一段引文還提到，阿賴耶識因為各種因緣勢力而自體產生現行時。會在內變現為諸樣「種子」以及「有根身」（「五色根」及「根依處」）。外變現為山河大地等「器世間」。這也就是以自己「所變」現的事物，作為自己的「所緣」（相分）。而「行相」，也就是「了別」的功能（見分），則依仗這些「所緣」（「相分」，即「種子」和「有根身」）而生起。

（二）關於「四分」說的解釋

關於「四分」說，星雲大師編著的《佛光教科書》·第五冊《宗派概論》·第七課〈法相宗〉中曾有簡單的「照相」譬喻說明：

四分說：唯識學者為論證「唯識無境」的理論，說明主觀精神對於客觀對象的認識作用，提出心所四分說，即相分、見分、自證分、證自證分。所有心的作用，是由相分乃至證自證分四領域成立，且不離心識而存在，強調用心看心的原理。譬如照相，景物為「相分」，相機為「見分」，照相者為「自證分」，照相者調整焦距鏡頭要將景物清晰攝入的作用為「證自證分」。⁴¹

星雲大師以非常活潑與生動的日常「照相」之譬喻，來說明複雜的「四分」說，可見得大師的高超智慧。關於唯識學的「四分」說，是來自於《成唯識論》的觀點，窺基在《成唯識論述記》（以下簡稱《述記》）中曾提到幾種說法：

然安惠立一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。今此論（筆者案：指《成唯識論》）文護法菩薩依四教理說四差別，俱「依他性」，非安惠等諸師知見。（T43, no.1830, 320c20-22）

這意思是關於唯識中心、境的問題，有如下四種觀點：（一）、安惠（慧）的見解是「唯識」無境，無有所分別的「一分」說。（二）、難陀、火辨等人，採取「識似見、相二分」的「二分」說。（三）、陳那的立場是「相分、見分、自證分」的「三分」說。（四）、護法建立「相分、見分、自證分、證自證分」的「四分」說。⁴²並且，在上面引文的最末，窺基還提到護法認為這四分都是屬於「依他起性」。

護法「四分」說的觀點，牽涉到所謂「識轉變」（vijñna-pariṇāma）的理論。《成唯識論》卷一解釋：

「變」，謂「識體」轉似二分，「相」、「見」俱依「自證」起故。依斯二分，施設我、法，彼二離此，無所依故。（T31, no.1585, 1b1-2）

引文說明「相分」（arthābhāsa）、「見分」（svābhāsa）都是依「自證分」（svasaṃvitti/ svasaṃvedana）而生起的，而關於我、法的執著，都是依著「相分」、「見分」而建立施設的。而《成唯識論》這句「『變』，謂『識體』轉似二分，『相』、『見』俱依『自證』起故。」有將「自證分」當作是「識體」的觀點。這個觀點，窺基說明是護法的見解。《述記》卷一本中提到：

護法等云：謂諸「識體」，即「自證分」，轉似「相」、「見」二分而生。此說「識體」，是「依他性」，轉似「相」、「見」，二分非無，亦「依他起」。依此二分，執實二取，聖說



為無，非「依他」中無此二分。（T43, no.1830, 241a2-6）

窺基說明，護法的觀點是：「『識體』，即『自證分』」，而且，因「識體」（自證分），是「依他起性」，故「相分」、「見分」也屬於「依他起性」。依這相、見二分，才有能取（grāhaka）、所取（grāhya）這二種執取，聖者（佛、菩薩）雖說無有能取、所取這二取煩惱，但並不是說「依他起性」中無此相、見二分。聖者的認識與心、心所之中，和一般凡夫一樣，依然有屬於「依他起性」之「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」這「四分」；但和一般凡夫不同的是，聖者沒有能取、所取這二種煩惱的執取分別。⁴⁴

上面是從「識轉變」，可說是形上學的角度來理解的。若從「量論」，亦即佛教知識論的角度來看：「相分」若作為「能量」，「見分」就是「所量」，「自證分」就是「量果」，並且這三部份的關係是無差別的不一、不異。而關於陳那量論的「三分」說，《成唯識論》卷二提到：

然心、心所一一生時，以理推徵各有「三分」。所量、能量、量果別故，「相」、「見」必有所依體故，如《集量論》伽他中說：「似境相所量，能取相自證；即能量及果，此三體無別。」

（T31, no.1585, 10b11-16）

這是說明認識一對象時，會有認識的對象、獲取認識的手段、認識的結果（所量、能量、量果）這三種區分。所以，以理推知會有「見分」、「相分」、「自證分」這「三分」。⁴⁵《成唯識論》並引陳那《集量論》的頌文說，所量、能量、量果，雖是三個個體，但卻又是無別的。所以，「見分」、「相分」、「自證分」也是三體無別的。

在繼承陳那「三分」說的基礎上，護法又提出的「四分」說的理論。⁴⁶

《成唯識論》卷二提到：

又心、心所，若細分別應有四分。三分如前，復有第四「證自證分」。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故。又「自證分」應無有果，諸能量者必有果故，不應「見分」是第三果，「見分」或時「非量」攝故。由此「見分」不證第三，證自體者必「現量」故。此四分中，前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一，或量、非量，或現或比。第三能緣第二、第四。「證自證分」唯緣第三，非第二者，以無用故。第三、第四皆「現量」攝。故心、心所，四分合成，具所、能緣，無無窮過。非即非離，唯識理成。（T31, no.1585, 10b17-28）

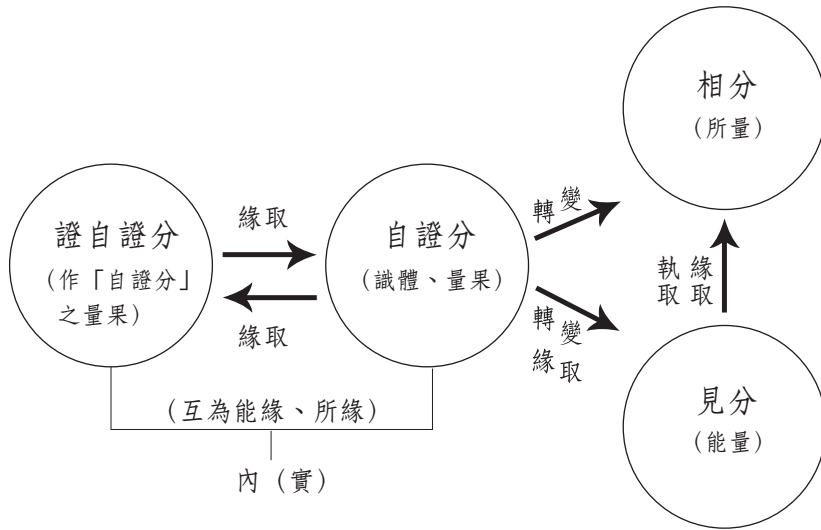
護法所建立的「四分」說，是指每一「心」（citta）、「心所」（caitta, caitasika）法具有四個組成部份：1. 「相分」：是指帶有事物的相狀，而可以作為所緣之境。2. 「見分」：有看見之意，亦即可以作為能緣，而具有認識「相分」之功能⁴⁷。3. 「自證分」：即相、見二分必須要有所依的自體，也就是「自證分」的存在，由作為自體的「自證分」轉變生出相、見二分。4. 「證自證分」：護法認為，在所量、能量、量果三種關係中，若「相分」作為所量，則「見分」是能量，「自證分」則是量果。但假使「見分」作為所量，「自證分」作為能量，則可立何者為量果呢？窺基說明：「見分為能量，第三（筆者按指「自證分」）為量果，若第三能量，立誰為量果？」（T43, no.1830, 319b22-23）。因此這時要建立第四「證自證分」作為量果。然而，為何不能以「見分」作為量果呢？這是因為「見分」通於「現量」、「比量」、「非量」三量。而要作為「自證分」的量果，是必須返緣自體而為「現量」所攝，因而「見分」不能作為「自證分」的量果。筆者以下面的圖示，表示《成唯識論》這「心」、「心所」之「四分」說的認識結構，以



便於理解：⁴⁸

圖表1：【《成唯識論》「心、心所」認識論

「相分、見分、自證分、證自證分」的「四分」說⁴⁹



（「識體」，即「自證分」轉變出「相分」、「見分」，並建立「自證分」和「證自證分」可互緣、互證，以互相證知其存在。

而「見分」緣取「相分」是外部的認識結構，「自證分」與「證自證分」互相緣取，則是內部的認識結構）。

（三）對「三性」與「三無性」的解釋

關於「三性」與「三無性」，星雲大師編著的《佛光教科書》·第五冊《宗派概論》·第七課〈法相宗〉中曾以「有」和「非有」的簡單的說明來解釋：

三性與三無性：依「有」的觀點而言，一切諸法有三種自性（體

性相狀)，即遍計所執、依他起、圓成實等三性。依「非有」的觀點而言，「識」有「境」無，故立三無性：相無性、生無性、勝義無性。由以上三性、三無性之說，而立「非有非空」的中道，即三性、三無性具有不即不離的關係。⁵⁰

所謂的「三性」，又譯作「三自性」或「三相」（tri-svalakṣaṇa）、「三自相」⁵¹。是指：1. 「遍計所執性」；2. 「依他起性」；3. 「圓成實性」。艾倫·史彭伯格（Alan Sponberg）曾將之簡單地英譯成：Imaginary nature（遍計所執性）、Dependent nature（依他起性）、Consummate nature（圓成實性）⁵²。關於這「三性」的譯名，在諸漢譯本裡分別譯作：

菩提流支譯：1. 虛妄分別相；2. 因緣相；3. 第一義相
（《深密解脫經》）

佛陀扇多譯：1. 妄想分別相；2. 他性相；3. 成就相
（《攝大乘論》）

真諦 譯：1. 分別性相；2. 依他性相；3. 真實性相
（《攝大乘論》及世親釋）

達摩笈多譯：1. 分別相；2. 依他相；3. 成就相
（世親《攝大乘論釋》）

玄奘 譯：1. 遍計所執相；2. 依他起相；3. 圓成實相
（《解深密經》、《攝大乘論》）

1. 遍計所執自性；2. 依他起自性；3. 圓成實自性
（《成唯識論》）

至於唯識學的「三性」說，其源流為何呢？日本學者舟橋尚哉有「《成



實論》三心源出說」，三心是指：假名心、空心、法心。而福原亮巖則提出四種假說：1. 三三昧源出說；2. 諸法分類起源說；3. 四諦、二諦、一諦、三諦源出說；4. 《般若經》的三性源出說。⁵³中國大陸學者孟領在一篇〈唯識三性說源流探微—兼評法相與唯識分宗說〉一文中推測「五法」（相、名、分別、正智、真如）與「三性」說，有著相近的思想來源，但他認為目前並沒有充足的文獻可以證明「五法」是「三性」說的前驅。⁵⁴

筆者則傾向認為「三性」說，乃從「二諦」說演變而來，理由有二：1. 玄奘翻譯的《瑜伽師地論》（Yogācārabhūmi）·〈菩薩地〉（Bodhisattvabhūmi）·〈真實義品〉（Tattvārtha Chapter）詮釋「空」義的「假說自性」（prañāpti-vāda-svabhāva）與「離言自性」（nirabhilāpya-svabhāvātā），相對應而言，這乃是「世俗諦」（saṃvṛti-satya）與「勝義諦」（paramārtha-satya，第一義諦），因而這「二諦」，而這很可能即是「三性說」的雛形。⁵⁵2. 唯識學最早的「三性」（三相）說，是出自《解深密經》（Saṃdhinirmocana-sūtra）以「三時教判」解說《般若經》的「空」義，這亦是對「空」的詮釋，很可能是深化「世俗諦」與「勝義諦」這「二諦」說而演變成的。

而至於「三性」，其在唯識典籍諸經論中所說的概要意義，則可以藉由橫山紘一的研究，由下表中看出：⁵⁶

圖表2：【唯識典籍諸經論的「三性」說概觀】

<p>《解深密經》 《瑜伽師地論》 《顯揚聖教論》 《中邊分別論》 《大乘莊嚴經論》 《攝大乘論》 《三性偈》 《唯識三十頌》 《成唯識論》 《轉識論》 《三無性論》 《顯識論》</p>	<p>唯識典籍</p>
<p>為名言所假立的事物</p> <p>（識顯而類似的事物）境或所取、能取</p> <p>為分別所分別的事物</p> <p>名言所顯的事物</p>	<p>遍計所執性</p>
<p>因緣所生之法</p> <p>諸識虛妄分別、妄分別</p> <p>（因緣所生之法）能分別之識</p>	<p>依他起性</p>
<p>真如</p> <p>遍計所執性的不相離 依他起性與 遍計所執性之離</p> <p>及其無之有 能取、所取之無</p> <p>遍計所執性之無 依他起性中</p> <p>真如</p>	<p>圓成實性</p>



「三性」說，作為唯識學重要的教義理論，最早出現在《解深密經》的〈一切法相品〉中，而被稱作「三相」（亦即「三性」）。而《解深密經》之所以提出「三相」的理論，主要是在「三時教判」的立場下，對佛教「空」的理論，作進一步的深化與詮釋。

《般若經》中「諸法皆空」的說法，在龍樹等中觀學派大師的闡釋下，形成了「緣起性空」、「緣起無自性」的理論。然而龍樹的這種見解，很容易使人誤會為虛無的斷滅見或懷疑主義。因此，在《解深密經》等初期唯識學的著作中，出現了「三相」的理論，對「空」進行另一種詮釋；⁵⁷並認為《般若經》對空義的解釋是釋迦牟尼佛的第二時教，是以「隱密相」說法，屬於不完善的教法；而《解深密經》則是第三時教，以「顯了相」說法，是最完善的教法。⁵⁸

亦即，《解深密經》乃是站在「三時教判」的立場下，以「三相」說詮釋「空」義：凡夫錯誤地在「依他起相」的緣起法上虛妄執著，而形成「遍計所執相」，而聖者則是遠離虛妄分別，真實認識一切萬法都是「依他起相」，於此而證得的「圓成實相」。亦即迷於空，則成分別（「遍計所執相」）的世界；了悟空，則開法性（「圓成實相」）的世界；而將兩者連貫起來的是緣起（「依他起相」）。⁵⁹這種對「空」詮釋，是以「依他起相」為軸心，若能在緣起法的「依他起相」上遠離虛妄執著，就可離開「遍計所執相」，而證得「圓成實相」；所謂的「空」，就是去掉「依他起相」上的錯誤認識（「遍計所執相」），而證得「圓成實相」。亦即，「遍計所執相」可以空掉，然而「依他起相」和「圓成實相」，則不能空掉，而是有的。

而在《解深密經》中，「三相」又和「三種無自性性」，也就是：「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」相對應，亦即：

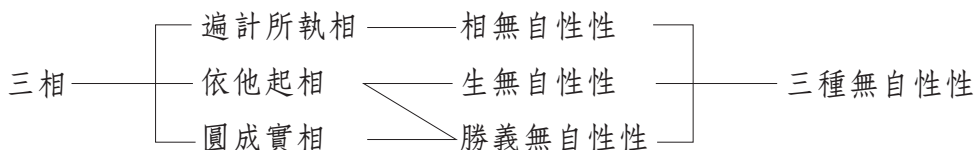
1. 「相無自性性」→「遍計所執相」。原因：「遍計所執相」是「假名安立」為相，非由「自相安立」為相；故「遍計所執相」是「相無自性性」。

2. 「生無自性性」→「依他起相」。原因：「依他起相」是由「依他緣力」故有，非「自然有」；故「依他起相」是「生無自性性」。

3. 「勝義無自性性」→「依他起相」及「圓成實相」。理由：(1)、「依他起相」為「勝義無自性性」之原因：由諸法「生無自性性」可知：「無自性性」即「緣生法」，故亦名「勝義無自性性」；諸法中的清淨所緣境界是「勝義無自性性」，而「依他起相」非是清淨所緣境界，故「依他起相」在「勝義諦」中並無依他的自性，所以是「勝義無自性性」。(2)、「圓成實相」為「勝義無自性性」之原因：一切諸法「法無我性」名為「勝義」，亦可稱為「無自性性」，即一切法之「勝義諦」。

綜合以上，《解深密經》中「三相（性）」和「三種無自性性」的關係，可以簡略地用下面的圖表顯示出來：⁶⁰

圖表3：【《解深密經》「三相（性）」和「三種無自性性」的關係】



此外，依據上述，筆者認為，我們若以「空」（世俗諦、勝義諦這「二諦」）的角度，理解「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」這「三性」說。這點《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉、〈真實義品〉還曾提出「假說

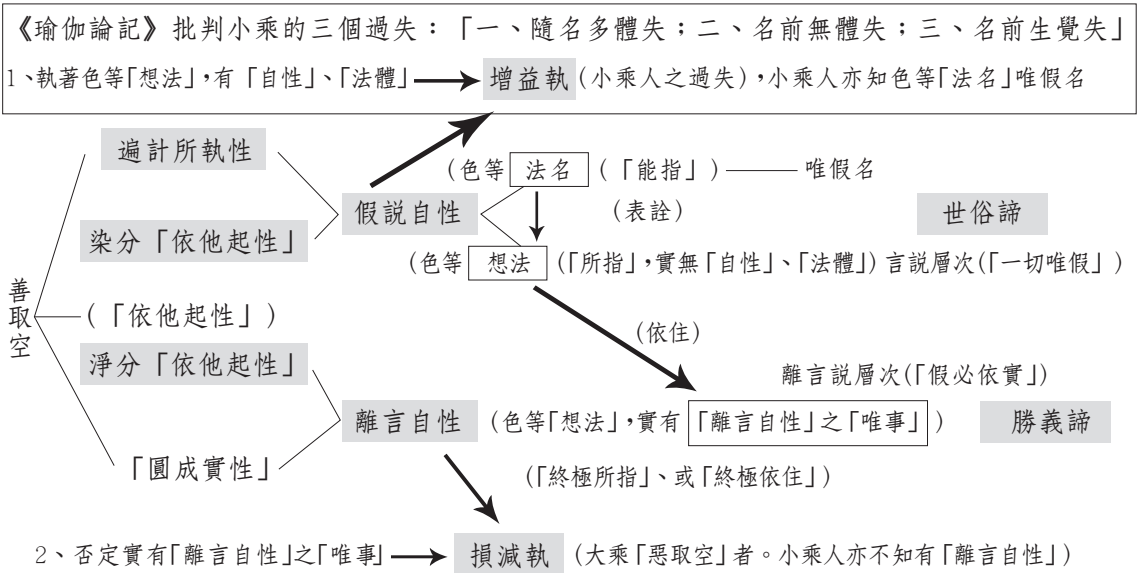


自性」與「離言自性」的語言哲學觀點，並和其對「空」（善取空）的詮釋觀點相關聯的。依唐代·新羅僧遁倫（生卒年不詳）集撰之《瑜伽論記》的說法，〈真實義品〉認為：1. 一切諸法唯假施設，亦即在「假說自性」的層面，包括名言「色等『法名』」（能指）及其所指涉的「色等『想法』」（所指），都是「一切唯假」。2. 然而，此「一切唯假」之假施設，必依住在實有離開語言活動的「離言自性」之「唯事」（可說是事物離開語言活動的「終極所指」或「終極依住」）上。3. 正是站在這樣的觀點，〈真實義品〉批判小乘人（指「說一切有部」）實在論的語言觀為一種「增益執」，亦即，〈真實義品〉認為小乘人不明白諸法在「假說自性」的層面是「一切唯假」，而執著「色等『想法』」（所指）是有自性、法體的。4. 而〈真實義品〉認為大乘的「惡取空」者，則是否定假必依實有「離言自性」之「唯事」，這是一種「損減執」的錯誤觀點。

而能夠理解這樣在「假說自性」（相當於「世俗諦」）層面，「一切唯假」；和在「離言自性」（相當於「勝義諦」）層面，「假必依實」；並遠離「增益執」與「損減執」之過失。〈真實義品〉認為，這就是能真正地理解「空」義的「善取空」者，而可以和「三性」理論相搭配。

下面，筆者依據《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉·〈真實義品〉的「假說自性」與「離言自性」，以及《瑜伽論記》的說明（三性），和參照印順的觀點（二諦），以及筆者自己的看法，製作而成了圖表4：【《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉·〈真實義品〉「善取空」與「三性」及「假說自性」與「離言自性」關係】：

圖表4：【《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉·〈真實義品〉「善取空」與「三性」及「假說自性」與「離言自性」關係】⁶¹

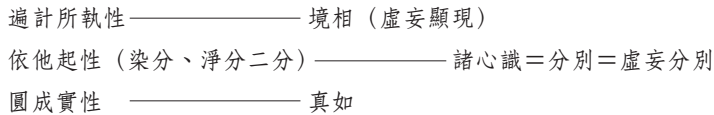


「三性」說可能來自「假說自性」、「離言自性」，因其都是在說「空」。只要正確地理解實有「離言自性」之「唯事」，以及實無「假說自性」之「色等『法名』」，並遠離「增益執」與「損減執」，就是「善取空」者。



而在中國法相唯識宗典籍《成唯識論》中的觀點，「三性」說則可以簡略地表示成如下之圖表：⁶²

圖表5：【《成唯識論》的「三性」觀點】



（四）對「轉識成智」的說明

至於「轉識成智」，星雲大師編著的《佛光教科書》·第五冊《宗派概論》·第七課〈法相宗〉中曾有簡單的說明：

修學唯識最終的目標就是「轉識成智」。識，是生死的根本；智，是佛性。一切的境界由於心識的分別作用，而有美醜、好壞、優劣的種種差別。如果我們能夠顯發佛性，泯除心識的虛妄分別，則能如實地了悟世間的實相，不被紛亂動盪、光怪陸離的現象所迷惑。如果我們能善於調伏自己的心識，再痛苦的事，也能逆來順受，甘之如飴。

因此，如何轉妄識為智慧，是解脫的重要途徑。唯識宗說轉八識成四智，即：第一、轉前五識為「成所作智」；第二、轉第六意識為「妙觀察智」；第三、轉第七末那識為「平等性智」；第四、轉第八阿賴耶識為「大圓鏡智」。⁶³

關於「轉識成智」，星雲大師提到：轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。這個「轉識成智」

在《成唯識論》卷十中提到：

此四品（筆者按：指與「四智相應心品」，亦即「成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智」，這「四智」相應的無漏心、心所）總攝佛地一切有為功德皆盡，此轉有漏八、七、六、五「識」相應品，如次而得。「智」雖非「識」，而依「識」轉，「識」為主故，說轉「識」得。又有漏位「智」劣「識」強，無漏位中「智」強「識」劣。為勸有情依「智」捨「識」，故說轉八識而得此四智。（T31, no.1585, 56b1-6）

引文明白提到，這「四智相應心品」是「轉八識而得此四智」。而關於所轉之八識與四智的相對應關係，《成唯識論》這裡的說法是：「此轉有漏八、七、六、五『識』相應品，如次而得。」也就是：第八阿賴耶識→「大圓鏡智」，第七末那識→「平等性智」，第六識→「妙觀察智」，前五識→「成所作智」的對應關係，這就是引文說的八、七、五、六之關係。

不過，關於「轉識成智」之說，只有在玄奘糝譯的護法《成唯識論》、親光（Bandhu-prabha或Prabhā-mitra，約6世紀中葉）《佛地經論》（Buddhabhūmi-sūtra-śāstra）與無性（Asvabhāva，約6、7世紀頃）《攝大乘論釋》（Mahāyāna-saṃgrahopanibandhana），與波羅頗蜜多羅（Prabhakaramitra，565～633）翻譯的《大乘莊嚴經論》（Mahāyāna-sūtrā lamkāra）中，有看到「轉識成智」的說法。而此中，玄奘早期翻譯的無性《攝大乘論釋》和波羅頗蜜多羅翻譯的《大乘莊嚴經論》將八、七、五、六的相對應說視為正義。但是，在玄奘他圓熟期翻譯的《成唯識論》及《佛地經論》這二論中，卻將八、七、六、五的相對應說視為正義。不但如此，在《佛地經論》中，還明白將八、七、五、六說貶為異端，並予以駁斥。⁶⁴



四、唯識教理與禪話結合的譬喻故事

以下兩則故事，筆者以為是星雲大師以生動活潑的手法，嘗試將唯識教理與禪話相結合，讓人感受到大師說法的智慧與方便。以下將大師的這二則故事羅列出與讀者分享，而大師的筆法高超，文字幽默、簡潔、明白，但旨趣深厚、豐富，因而此處也就不需要筆者再多費文字進行解釋了。

（一）星雲禪話·因緣所成

羅漢桂琛禪師去參訪玄沙師備禪師。玄沙知道桂琛研究唯識法相學，因而指著一張竹椅問他：「三界唯心，萬法唯識，這張竹椅喚作什麼？」

桂琛回答：「既曰唯識，又曰唯心，那就從唯識唯心去會好了。」

玄沙不以為然：「理則是矣，無如破壞事相了。唯識、唯心並不破壞宇宙萬有。」

桂琛禪師指著一張桌子說：「那麼請問您喚這個作什麼？」

玄沙禪師答：「桌子。」

桂琛搖頭說：「老師不會三界唯心，萬法唯識。這個不喚作桌子，桌子乃假名假相。」

玄沙禪師是何等人！立刻改了一個口氣說：「的確不喚作桌子，『這個』的真相乃是木柴。木柴做成桌子，則喚做桌子；做成窗子，則喚做窗子，實則桌子、窗子的本來面目乃是木柴。」

桂琛禪師直點頭。

玄沙禪師指著木桌又改口說：「『這個』非木柴、非窗子，此乃山中大樹。」

桂琛禪師正要開口，玄沙禪師舉手制止，繼續說：「此非大樹也，此乃一粒種子為因，再聚集陽光、水分、空氣、土壤等為緣，而成樹、成木、成窗、成椅，實則樹木、窗子，乃宇宙萬有之因緣所成。」

桂琛禪師說：「宇宙萬有，乃是唯識唯心。」

玄沙禪師說：「你既來此參學，不如說宇宙萬有一切都是『禪心』！」

宇宙萬有是從禪心而顯現的。晚唐的桂琛禪師與玄沙禪師論及唯識、性空、禪修等學理，但玄沙禪師最後仍會歸「禪心」。

桂琛禪師既從唯識轉歸參禪，卻對過去所知所學不能捨棄，不能捨棄過去，現在就不能提起。對所謂的唯識法相，也不能放下，怎麼能夠入禪？

如一個杯子，已留有其他汁液，再裝茶水，總會變味；橋路雖然相通，但應橋歸橋，路歸路；平等中示現差別，差別中示現平等。

有了禪，有時可從差別裡去看，有時可從平常中去看；矛盾中有統一，統一裡也示現差別。⁶⁵

（二）「星雲禪話·喚作糖餅」

某天，有位學僧到睦州道明禪師那兒去參訪，睦州道明禪師就問



他說：「你平常都看那一方面的佛學？」

學僧沒有隱瞞，老實地回話：「學人曾經讀過唯識法相。」

睦州道明禪師再問：「那麼能夠講說唯識論嗎？」

學僧謙虛地回答說：「不敢。」

睦州道明禪師拈起桌上的一塊糖餅，分作了兩片，問學僧：「三界唯心，萬法唯識，你怎麼說法？」

學僧無言以對。

睦州道明禪師不放鬆，仍然繼續追問：「這個東西叫糖餅對呢？還是不叫糖餅才對呢？」

學僧一聽更緊張，汗流浹背地回答說：「不可不叫作糖餅。」

禪師看了看學僧，隨即輕鬆地問一個侍立在他身旁的沙彌：「一塊糖餅分作兩片，你怎麼說法？」

沙彌毫不猶豫，答說：「兩片留在一心。」

禪師再問：「你稱它作什麼？」

沙彌回說：「糖餅。」

睦州道明禪師忍不住哈哈大笑，說：「你也會講唯識論。」

學唯識和學禪，方法和方向都不一樣，唯識重知識，重分析，而禪不重知解，不重分析。禪者是直指本心，見性成佛。禪師們的言句幽默，態度親切，他們不喜歡板起面孔說教，他們有時說東，實在指西；有時打你罵你，實在是愛你護你。唯識家橫說豎說，要明唯識義，而禪者的一句「喚它作什麼？」曰：「糖

餅！」已將「三界唯心，萬法唯識」表達無遺了。⁶⁶

星雲大師說得好：「唯識重知識，重分析，而禪不重知解，不重分析。」不過，無論是唯識或禪，其實最後都要學人悟入般若空性的「無分別智」（nir-vikalpa-jñāna）。因此，在修學的目標上，唯識與禪最後其實是相通一致的。星雲大師這二個唯識教理與禪話相結合的譬喻故事，相信正有這層意思在內。而其中的禪意，還得個人仔細好好費心思量與用功參究……

五、結語

大乘佛教的修學目標，是自覺與覺他圓滿的「成佛」之道。關於「成佛」，星雲大師在〈化世與益人〉一文中說到：

談到「成佛」，所謂「佛」者，如《佛地論》說：「於一切法、一切種相，能自開覺，亦能開覺一切有情，如睡夢覺，如蓮花開，故名為佛。」佛陀雖然是覺悟宇宙真理的覺者，也是徹知宇宙真相的智者，但其實「佛是已覺悟的眾生，眾生是未覺悟的佛」，佛是人成，所以人人都有成佛的性能，每一個人的清淨自性本來就與佛無異，只是因為被無明煩惱所覆而不能顯發。⁶⁷

特殊的是，星雲大師在這裡引用了《佛地經論》的說法，而這本論典的作者親光是護法之弟子，並與玄奘同屬那爛陀寺護法一戒賢（Śīlabhadra，約6、7世紀頃）一系的唯識宗。上引《佛地經論》的原文是：「《佛地經》者，具一切智、一切種智，離煩惱障及所知障，於一切法、一切種相，能自開覺，亦能開覺一切有情，如睡夢覺，如蓮花開，故名為佛地。（T26, no.1530, 291b11-14）」

關於人間佛教，星雲大師認為，這必然是未來佛教的主流，並且是要落



實實踐而不能只是喊喊口號。大師在《人間佛教何處尋》一書中說道：

佛法不管怎麼好，都要能隨順社會大眾的需要，要能讓人受用，如此才有價值。因此，所謂提倡人間佛教，真正需要的是落實人間佛教的行者，人間佛教不能只是喊喊口號而已！

未來人間佛教必然是佛教的主流，這是無法阻擋的時代潮流，因為唯有人間佛教，才是大眾所需要的佛教。⁶⁸

而其實大師這樣的人間佛教觀，正如唯識學的祖師無著菩薩在《大乘莊嚴經論》中說的一樣。亦即一個修習菩薩道的行者，要在利益眾生的「五明」（即五種學問）中學習：

菩薩習五明，總為求種智者，明處有五：一、內明；二、因明；三、聲明；四、醫明；五、巧明。菩薩學此五明，總意為求一切種智；若不勤習五明，不得一切種智故。……內明為求自解學；因明為伏外執學；聲明為令他信學；醫明為所治方學；巧明為攝一切眾生。（T31, no.1604, 616a9-12、14-15）。

而經由以上的論述，筆者認為瑜伽行唯識學派修學佛法的觀點（亦即「菩薩在五明中求」），與星雲大師人間佛教的理念，其實是相同與一致的。也就是都是要在利益他人，為利益現實人間眾生而不斷地增上學習與奮鬥之中，成就無上之佛道！

注 釋

1. 星雲大師：〈從佛教各宗各派說到各種修持的方法〉，《星雲大師講演集（二）》，高雄：佛光出版社，1986年，頁23。

2. 引見網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/dbsdbstw32/article?mid=429&prev=431&l=f&id=28>。

3. 釋慈航：《大乘起信論講記》，引見網址：<http://book.bfn.org/books2/1147.htm#a01>。

4. 星雲大師在《佛光教科書》的〈自序〉中寫到：「佛教需要現代化！」

佛教現代化缺少的東西很多，最重要的是缺少一套完整的《佛教教科書》。一九五七年，菲律賓有佛教主辦的社會中學，透過印順長老要我為他們編寫一部佛教教科書，自覺力有未逮，因此辭謝。一九六〇年代後，新加坡倡導華文，希望能編印佛教教科書，常覺法師商之於我，有感因緣不具，加以婉拒。環視今日佛教在台灣的發展和普及狀況，實在急需一套完整的《佛教教科書》，目前雖然有一套方倫居士編著的初級、中級、高級佛學課本，以及後來許多佛教團體所陸續編印的佛教教科書，也都未能受到佛教界普遍的重視。

一九九〇年起，我發心要為佛教編寫一套教科書，定名曰《佛教》。最初計劃以十萬字為限，後來結合佛教界大德長者的著作，以及各家學說，漸成為三百萬字的初編，出版後，沒有對外發行，只做為佛光會會員和佛光山徒眾弟子講說的參考資料。

近年來，益感教科書的需要，同徒眾妙清提起，妙清自動爭取許多義工協助，舉凡佛光山的職事、叢林學院的教師，甚至是學生，眾皆響應。只是《教科書》的體例，不比一般的作文，非專職不能盡其功，所以向佛光山宗務委員會建議成立書記室，加強書記室的功能，展開《佛光教科書》初編的工作。

這期間，不論行腳海內外各國，《佛光教科書》一直是我最重要的功課，甚至在療病之中，帶領書記室的書記們到澳洲黃金海岸的佛光緣中心閉關寫作，行到香港佛香精舍，依舊不眠不休的趕工，如此在美、歐、澳等各洲之間數度來回，終於完成了些許的心願。

為了使《佛光教科書》的內容更為縝密周延，特別禮請教界內外的學者大德助成，例如一篇〈西藏佛教〉，特地邀請中華漢藏文化協會理事長田璧雙喇嘛校正；〈道教概說〉一文，延請鑽研道教多年的南華大學校長龔鵬程先生評定；「民間宗教」則委由對此素有研究的鄭志明教授定稿；而一貫道的前人林育德先生也共襄盛舉，為〈一貫道概說〉鑑定；甚至猶太教、基督教、天主教等，都經由各專門學者或宗教師予以校訂。至於佛光山的慈惠、慈容、慈嘉、慈怡、依空等，有的參與審稿，有的補充資料，有的潤飾修訂，可以說這部《佛光教科書》雖由我編定綱目，但因



有佛光山子弟的參與，以及眾多因緣才能圓滿定讞。

《佛光教科書》從一九九五年著手，歷五年終於在佛教東傳兩千年紀念前夕彙編完成，感謝三寶十方大德，由於前人的資料、台灣佛教蓬勃出版的事業及諸位佛教大德的作品，促成了《佛光教科書》的問世。」（星雲大師，〈自序〉，《佛光教科書》，引見網址：<http://www.haodoo.net/?M=book&P=405>）。

- 5.《佛光教科書》並非以學者專家為主要讀者對象，而是為亟需了解佛教的初學者所編印，內容著重在佛教基本知識的強化，因此學術性的研究推論及考據，不屬於本《教科書》的範圍。

所以我們希望《教科書》能成為佛門中師父課徒之用及各個佛學院教師上課的教本，並能普遍應用於各寺院團體舉辦的講習會、讀書會等，更希望《教科書》也能提供給有心研究佛學者有入門的參考依據。（星雲大師，〈自序〉，《佛光教科書》，引見網址：<http://www.haodoo.net/?M=book&P=405>）。

- 6.星雲大師：《佛光教科書（四）》《佛教史》·第三課〈印度大乘佛教的開展〉，引見網路版：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx。
- 7.劉宇光：《大乘佛學「幽暗」觀的理論重建：從「唯識所現」看妄心系有相唯識學對「無明」的理解》（香港：香港科技大學人文及社會科學學院人文學部哲學博士論文，2005年，註腳1，頁44。
- 8.藏傳佛教認為的彌勒五論是：《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》（以上與漢傳相同，不同的是：）《現觀莊嚴論》、《辨法法性論》、《大乘最上要義論》。
- 9.星雲大師編著，《佛光教科書·宗派概論（五）》·第三課〈印度大乘佛教學派〉，引見網路版：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx。
- 10.關於陳那《集量論》的梵文原始資料，是比較缺乏的。服部正明（Masaaki Hattori）1968年對陳那《集量論·現量品》的英譯：*Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāgas' Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968. 可以說是陳那《集量論》譯注與研究方面，現代學界的權威。但是嚴格地說，它其實並不是非常忠於原文的理想譯本，因為它是根據兩個藏文譯本所作的英譯，而並不是建立在梵文原本之上的翻譯。不過，1995年奧地利獲得了藏於西藏寺廟中，勝主智（Jinendrabuddhi）的梵文寫本《集量論大疏·廣大離垢論》（*Pramāṇasamuccayaṭīka Viśālāmalavāṭī*），這是現存對陳那《集量論》及其《自疏》（*Pramāṇasamuccayaṣṭī*）的唯一注疏。而目前任教於德國萊比錫大學的褚

俊傑教授，他的博士論文，*Jinendrabuddhis Erklärung zu Dignāga Definition der Erkenntnismittel und der Wahrnehmung*，的主體部分，就是對梵文本《集量論大疏》第一品《現量品》中的一部份，進行文本校勘和翻譯的考釋。

由於陳那量論的著作《集量論》，目前僅存兩種藏文譯本與少數的梵文殘片（引見：渥德爾（A.K.Warder），《印度佛教史》（*Indian Buddhism*）王世安譯，北京：商務印書館，2000年，頁422。這二種藏文譯本，其一是印度學者金鎧（Kanakavarman, Gser-gyi go-cha）和西藏學者信慧（Dad-paśes-rab）譯出的，這即是：《集量論》（*Tshad-ma kun-las btus-pa, Pramāṇasamuccaya*），北京版，第130卷，第5700號；另一是印度學者持世護（Vasudhārarakṣita, Nor-ḥdsin bsrui-ba）和西藏學者師子幢（Señ-rgyal）所譯出的，這即是：《集量論》（*Tshad-ma kun-las btus-pa, Pramāṇasamuccaya*），東北版，第4023號。（引見：吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011年，頁316。而漢譯本雖然唐·義淨（C.E. 635~713）曾於景雲二年（西元711）譯出四卷本，然旋即亡佚。現代佛學研究興起後，陳那與法稱（Dharmakīrti, C.E. 600~660）的佛教知識論邏輯（因明學）學派受到重視，因此關於《集量論》的研究也很可觀。呂澂在1928年譯出《集量論釋略抄》，刊於《內學》第四輯，見《呂澂佛學論著選集·卷一》，濟南：齊魯書社，1996年。而除了上述服部正明於1968年將藏譯本還原梵文並翻譯成英文出版外。法尊在80年代也由藏文譯出了《集量論略解》，北京：中國社會科學出版社，1982年。

11. 「量」（*pramāṇa*），是「丈量」、「測度」的意思，有尺度、標準、規準等意思；所以在認識中，就成為判定真偽的標準，認識事物之標準、根據、手段。（參見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002年，頁419。將之翻成「獲取知識的手段」（*the means of (valid) cognition*）參考：服部正明，〈陳那之認識論〉吳汝鈞譯，《佛學研究方法論·下冊》，台北：台灣學生書局，1996年，頁400。

另外，「量」，是玄奘的翻譯，鳩摩羅什將之翻成「信」，如《中論》卷三：「『信』有四種：一、『現事可信』；二、名『比知可信』，如見煙知有火；三、名『譬喻可信』，如國無[金*俞]石，喻之如金；四、名『賢聖所說故可信』，如說有地獄、有天、有鬱單，曰無有見者，信聖人語故知。」（T30, no.1564, 24a28-b3。本文所引《大正新脩大藏經》（T）的資料引自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱CBETA）；出處依



冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序排列；例如此處代表《大正新脩大藏經》冊30、經號1564、頁24、上欄28行-中欄3行；以下皆同此）。引文中所說，分別是：一、現量；二、比量；三、譬喻量；四、聖言量。此點的一些說明，可參看：林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012年，頁4-7）。

12. Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p.25.

13. Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p.25.

14. 此翻譯引自：何建興譯，《集量論·現量品》，詳見：<http://www3.nccu.edu.tw/~93154004/5-2.pdf> (p.1)。梵文原文是：

pramāṇabhūṭāya jagaddhitaiṣiṇe praṇāmya śāstre sugatāya tāyine |

pramāṇasiddhyai svamaṭāt samuccayaḥ kariṣyate viprasṛtād ihaikataḥ || 1 || (Ernst Steinkellner, *Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1, p.1；引見：www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)。

法尊法師翻譯成：「敬禮定量欲利生，大師善逝救護者；為成量故從自論，集諸散說匯為一。」（法尊編譯，《集量論略解》，北京：中國社會科學出版社，1982年，頁1。

另可參服部正明（Masaaki Hattori）的英譯 ‘Saluting him, who is the personification of the means of cognition, who seeks the benefit of [all] living beings, who is the teacher, the sugata, the protector, I shall, for the purpose of establishing the means of valid cognition, compose the [Pramāṇa-]samuccaya, uniting here under one head my theories scattered [in many treatises].’ (Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p.23.)

15. 星雲大師：〈佛教興學的往事與未來〉，《普門學報》第11期，2002年9月，引見網址：<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/discourse/12.htm>。

16. 星雲大師：第七課〈法相宗〉，《佛光教科書·宗派概論（五）》，引見網路版：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx

17. 世親《唯識三十頌》的梵文本是法國學者列維（Sylvain Lévi）在尼泊爾發現印

度論師安慧（Sthiramati, A.D.470~550）《唯識三十頌釋》（*Trimśikā-vijñaptibhāsyā*），並於1925年在巴黎出版：Vijñaptimātrāsiddhi. Deux traités, de Vasubandhu, Vimśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trimśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, Paris, 1925.

《唯識三十頌》的英文譯本有：（1）K.N. Chatterjee, *Vasubandhu's Vijñapti-Matrata-Siddhi with Sthiramati's Commentary* (Text with English Translation), Bhadaini, Varanasi: Kishor Vidy Niketan, 1980. （2）Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. （3）David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 192-214. （4）Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 275-304.

《唯識三十頌》的日文譯本有：（1）寺本婉雅，《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》（西藏傳聖典譯註佛教研究第三輯），東京：國書刊行會，1933年；（2）荻原雲來，《三十頌了別釋》（收於荻原雲來文集）（東京：大正大學，1938年，頁628-677；（3）宇井伯壽，《安慧・護法唯識三十頌釋論》，東京：岩波書店，1952年。（4）長澤實導，〈梵藏漢對照唯識三十頌釋語彙〉，《大正大學研究所紀要》No. 40，東京，大正大學，1955年，頁1-54；（5）荒木典俊，《唯識三十論釋》，收於長尾雅人、梶山雄一監修，《大乘佛典15：世親論集》（東京：中央公論社，1976年，頁31-190。其它日文相關著作有：上田義文，《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987年。竹村牧男，《唯識の探究—『唯識三十頌』を読む》，東京：春秋社，1992年。山絃一，《わが心の構造『唯識三十頌』に学ぶ》，東京：春秋社，1996年。

《唯識三十頌》的德文譯本有：Hermann Jacobi, *Trimśikā-vijñapti des Vasubandhu: mit bhāṣya des Ācārya Sthiramati*, Ammersbdk bei Hamburg: Verlag an d. Lottbek Jensen, 1932。

《唯識三十頌》的中文譯本有：（1）呂澂，〈安慧三十唯識釋略抄〉，收於《內學》第三輯，南京：支那內學院，1926年，頁115-142。又收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》冊29（《唯識典籍研究（一）》），台北：大乘文化出版社，1982年，頁291-313。（2）霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》，香港：香港中文大學，1980年。（3）徐梵澄，《安慧「三十唯識」疏釋》，北京：中



國佛教文化研究所，1990年。(4)韓鏡清，〈唯識三十頌〉，《甘露》第26期，安徽：九華山佛學院，1998年，頁64（僅有頌文）。(5)苑柳，〈藏傳的唯識學史〉，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》冊96（《唯識學的論師與論典》），台北：大乘文化出版社，1982年，頁315-326。(6)劉定權，〈藏文三十頌漢譯〉，收於《唯識三十頌易解》，南投：蓮因寺，1988年，頁1-7。此中霍韜晦、徐梵澄是根據梵文本中譯；而韓鏡清、苑柳、劉定權乃根據藏文譯本中譯；而呂澂之譯本，則根據藏文譯本，並曾比對列維（Sylvain Lévi）之梵文本。

18.「十大論師」是註釋世親《唯識三十頌》的十位論師，他們是：(1)護法（Dharmapāla）；(2)德慧（Guṇamati）；(3)安慧（Sthiramati）；(4)親勝（Bandhuśri）；(5)歡喜（Nanda）；(6)淨月（Śuddhacandra）；(7)火辨（Citrabhāna）；(8)勝友（Viśeṣamitra）；(9)勝子（Jinaputra）；(10)智月（Jñānacandra）。

19.《成唯識論述記》中記載窺基云：

斯本彙聚十釋群分，今總詳譯，糅為一部。商確華、梵，徵證輕、重，陶甄諸義之差，有協一師之製。（T43, no.1830, 229b17-19）。

又據窺基《成唯識論掌中樞要》：

初功之際，十釋別翻，昉、尚、光、基四人同受，潤飾、執筆、檢文、纂義，既為令範，務各有司。數朝之後，基求退跡。大師固問，基懇請曰：「……不立功於參糅，可謂失時者也。況群聖製作，各馳譽於五天，雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依。況時漸人澆，命促惠舛，討支離而頗究，攬初旨而難宣，請錯綜群言以為一本，指定真謬，權衡盛則。」久而遂許，故得此論行焉，大師理遣三賢，獨授庸拙此論也。」（T43, no. 1831, 608b29-c14）。

20.韓廷傑，〈凡例〉，《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998年，頁1。

21.《成唯識論》《藏要》校正本，校歷三週：1.譯校；2.類校；3.刻校。1.譯校對勘頌文，使用三種譯本：(1)梵本《三十唯識頌》；(2)藏本勝友等譯《三十論頌》；(3)陳本真諦譯《轉識論》。2.類校對勘長行，使用五種異本：(1)梵本安慧《三十唯識釋》；(2)藏本勝友等譯安慧《三十論釋》；(3)藏本勝友等譯律天《三十論疏》；(4)陳本真諦譯《轉識論》；(5)疏本唐窺基師《成唯識論述記》。3.刻校用南宋刻本為底本，對勘麗刻、明刻及《成唯識論述記》牒文。（〈成唯識論校勘說明〉，《成唯識論》，歐陽竟無，《藏要》校正

- 本，台北：方廣文化，1997年，頁21。
- 22.《八識規矩頌》究竟是不是玄奘的著作，學界與教界仍有爭議。（參見：倪梁康，〈導讀〉，《新譯八識規矩頌》，台北：三民書局，2005年，頁1。
- 23.星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》第1期，2001年1月，引見網址：<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/discourse/01.htm>。
- Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, p.2.
- 25.星雲大師：〈自序〉，《佛光教科書》，引見網址：<http://www.haodoo.net/?M=book&P=405>。
- 26.星雲大師：《八識講話》，高雄：佛光文化，1997年，頁1。
- 27.星雲大師：〈阿賴耶識〉，《人間福報》「人間萬事」，2008年8月12日，引見網址：<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?Unid=93047>
- 28.關於阿賴耶識這方面的研究及源流，可以參看：Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: on the origin and the early development of a central concept of Yogācāra philosophy*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987. (reprint with addenda and corrigenda, 2007.) William S. Waldron, *The Buddhist unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*, London; New York: RoutledgeCurzon, 2003. 以及：陳一標，〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第4期，中壢：圓光佛學研究所，1999年，頁75-106。陳一標，〈阿賴耶識的性格與成立因緣——以《瑜伽師地論·本地分》為線索〉，《玄奘學報》，第4期，新竹：玄奘大學，2004年10月，頁55-88。
- 29.「心」，此名稱亦見於無著《攝大乘論》。玄奘譯《攝大乘勝論本》卷上：此亦名「心」，如世尊說：心、意、識三。（T31, no.1594, 133c5-6）
- 30.「阿陀那識」，此名稱亦見於無著《攝大乘論》。玄奘譯《攝大乘勝論本》卷上：復次，此識亦名「阿陀那識」。此中阿笈摩者，如《解深密經》說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流；我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」何緣此識亦復說名「阿陀那識」？執受一切有色根故，一切自體取「所依」故。所以者何？有色諸根由此執受無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名「阿陀那識」。（T31, no.1594, 133b25-c4）
- 31.「所知依」，此名稱亦見於無著《攝大乘論》。玄奘譯《攝大乘勝論本》卷上：此中最初且說「所知依」，即「阿賴耶識」。世尊何處說「阿賴耶識」，名「阿



- 賴耶識」？謂薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽他中說：「無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。」（T31, no.1594, 133b12-16）
32. 窺基《成唯識論述記》卷3（末）：《述》曰：「所知」者，即「三性」與彼為依，名「所知依」。即《攝論》第一〈所知依品〉是。此「所知依」，「阿賴耶識」之別名也。故《中邊》云：「虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，是故三性法，皆依此識有。」（T43, no.1830, 334a8-12）
- 另參：釋演培，《成唯識論講記（二）》，台北：天華出版事業，2002年，頁117。
33. 「阿賴耶識」，此名稱亦見於無著《攝大乘論》。玄奘譯《攝大乘勝論本》卷上：復何緣故？此識說名「阿賴耶識」？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識於彼攝藏為因性故。是故說名「阿賴耶識」。或諸有情攝藏此識，為自我故。是故說名「阿賴耶識」。（T31, no.1594, 133b20-24）
34. 這是根據窺基的說法。《成唯識論述記》卷3（末）：《述》曰：此即《如來功德莊嚴經》頌也。（T43, no.1830, 334c22）
35. 此例如牟宗三在《佛性與般若》中說的：「是則阿賴耶或阿陀那根本是生死流轉之因，雖於餘處一般說為無覆無記，然其體性本是染污。」（牟宗三，《佛性與般若（上）》，台北：台灣學生書局，1997年，頁290。）
36. 關於這點，印順已經指出過：「無漏最初的一念，從何而生？……唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？……只有兩條路可走：一、在新熏（生）以上，加上〈本地分〉的本有種，像護法《成唯識論》所說。他的解說是：因本有種的深隱，《攝論》所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣，還是本有無漏種。他雖然很巧妙的會通了，但與本論（筆者案，指無著的《攝大乘論》）『內種必由熏習而有』的定義，是否吻合呢？」（印順，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，2000年，頁146-148）。
37. 參見：林國良，《成唯識論直解》，上海：復旦大學出版社，2000年，頁185。
38. 此句「不可知『執受』、『處』、『了』」，為《成唯識論》引用並解釋《唯識三十頌》第三頌前半的頌文。引見：《成唯識論》卷2；T31, no.1585, 7c16。此句偈頌之梵文為：*asamviditakopādīsthānavijñaptikā ca tat/*。（引見：《成唯識論》，歐陽竟無《藏要》校正本，〈附錄之二：唯識三十頌（梵文原文）〉，台北：方廣文化，1997年，頁275。）
- 真諦《轉識論》此句譯為：「相及境不可分別，一體無異。」（T31, no.1587,

61c14)。

霍韜晦譯為：「彼有不可知：執受、處表別。」（霍韜晦，《安惠「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980年，頁3。霍韜晦就此還認為，若梵文本可靠的話，則玄奘此處的翻譯，可能有加工與改造之嫌。他說：「雖然，現在我們無法證明玄奘翻譯時所據的原本即是今天我們所得的梵本，以此責彼，或有不公……所以若假定梵本可靠，則玄奘的加工和改造便不可掩。例如第三頌，玄奘把阿賴耶識有兩種不可知的表別譯成『不可知執受、處、了』，論文據解遂成三種。」（同前引書，〈自序〉：參）。就此點質疑，昭慧法師則有一些不同的觀點：「玄奘曾留學印度多年，他在印度時，不但可以用梵文與人滔滔雄辯，分析佛法義理，破斥他人不當的思想。由此可見，他有非常高的梵文駕馭能力，此能力遠非今日只是讀幾本梵文原典、查查梵文字典的泛泛學者之能力所及。……」（昭釋慧，《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，台北：法界出版社，2001年，頁45。不過，對此翻譯之問題，因為本論文的研究主題乃是以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為主，故仍以《成唯識論》及窺基記載的觀點為探研的對象，因而暫時不詳細追究此文獻學上翻譯之問題。

吳汝鈞梵文語譯：「阿賴耶識的執受、住處與了別都微細難知。」（吳汝鈞，《唯識現象學（一）世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002年，頁43）。

Kalupahana英譯為：「It is unidentified in terms of concepts of object and location, ……」（David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p.195.）其它如R.H. Robinson、Dan Lusthaus之英譯可參看：Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p.277

39.關於「執受」的內涵，可看考：陳一標，〈唯識學的「執受」義〉，《「宗教與心靈改革研討論會」論文集》，高雄：道德院，1998年，頁123-146。

40.參考：林國良，《成唯識論直解》，上海：復旦大學出版社，2000年，頁148。

41.星雲大師編著，《佛光教科書》·第五冊《宗派概論》·第七課〈法相宗〉，引見網路版：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx

42.參印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993年，頁337-339。

43.關於《成唯識論》的「識轉變」與「四分」、「三性」說，根據陳一標的研究：「因為《成唯識論》單從識轉變即能肯定見、相二分的實在性，且肯定它們是



- 識，所以在論證「唯識無境」方面，其核心概念是識轉變，而不是三性，這與《攝大乘論》中須等三性提出才能論證一切唯識的作法完全不同，這是我們鳥瞰《成唯識論》的三性說時，首先必須要注意到的問題。」（陳一標，《賴耶緣起與三性思想研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000年，頁290。
44. 「三性」與「四分」的關係，可詳參拙稿：〈窺基的認識論—以「三性」和「四分」之關係為中心〉，「台蒙佛教思想與文學國際學術研討會」，台北：台灣大學文學院暨佛學研究中心、蒙古國立大學外語學院，2008年11月，頁225-260。
45. 陳那是由我們日常生活中的經驗認識，可以區分為「對象底認識」與「『對象底認識』底認識」（此二詞參考：林鎮國編，「《集量論·現量品》上課講義」，台北：台灣大學哲學研究所，2004年2-6月，頁10，這兩種伴隨著產生的雙重認識現象，例如我們在「認識青色」時，還會產生我們「知道自己正在『認識青色』」這樣的認識；因而推論出有「相分」與「見分」，這二分的存在。此外，由於我們還有「回憶」這樣日常生活中的經驗認識，因而可以推論出「自證分」的存在。這是陳那關於「相分」、「見分」、「自證分」這每一認識上之「三分」存在的論證。筆者稱這一種推論出「三分」這「抽象認識單元與結構」之存在的過程是「先驗程序」（Transcendental Process）。（此詳見筆者博士論文的第五章：趙東明，《轉依理論研究—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心》，台北：台灣大學哲學研究所博士論文，2011年8月，頁285-393。
46. 護法繼承陳那《集量論》「三分」說，而成立「四分」說的理論，這是窺基的記載。窺基，《成唯識論述記》卷三（本）：《述》曰：大段第二明「四分」，義初申自義，後方破他。此出自義，謂安惠等古大乘師，多說唯有識「自證分」，無「相」、「見分」。護法出已，說「見」、「相」有，依《集量論》等，方顯發之。（T43, no.1830, 317b28-c4）
47. 參橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯，台北：東大圖書，2002年，頁118-119。
48. 「四分」說這部份的詳細論述，可詳參拙稿：趙東明，〈陳那「自證」理論探析—兼論《成唯識論》及窺基《述記》的觀點—〉，《圓光佛學學報》第10期，中壢：圓光佛學研究所，2006年4月，頁65-111。以及筆者博士論文的第五章：趙東明，《轉依理論研究—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心》，台北：台灣大學哲學研究所博士論文，2011年8月，頁285-393。
49. 此《成唯識論》認識論「四分」說的圖示，為筆者參考下列書籍之圖示而以自己

的觀點所繪製：唐大圓，《唯識新裁擷彙》，台北：佛陀教育基金會，2000年，頁28、216-218。橫山絃一，《唯識思想入門》許洋主譯，台北：東大圖書，2002年，頁120。

50. 星雲大師編著，《佛光教科書·宗派概論（五）》·第七課〈法相宗〉，引見網路版：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx

51. 在這裡，「三性」（tri-svabhāva）的梵文，都是指三種「自性」（svabhava），而「三相」，則是三種「自相」（梵 svalakṣaṇa）。它們都有「特性」（characteristic）、「本質」（essence）的意義。

52. Alan Sponberg, “Trisvabhava Doctrine in India & China—A Study of Three Exegetical Models—”, 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, pp97-119.

另外，根據橫山絃一的研究，這「三相」，日本及歐洲的學者曾有以下譯詞：

1. parikalpita-svabhāva (-lakṣaṇa)：「遍計所執性（-相）」（玄奘譯）、「被假想的存在形態」、「被妄想的事物」、「被構想著的實在」、「imaginary knowledge」、「the object, which has no reality whatsoever, apart from the consciousness of it」、「house, trees, mountains, etc., existing independent of consciousness」、「a construction of our imagination」。

2. paratantra-svabhāva (-lakṣaṇa)：「依他起性（-相）」（玄奘譯）、「依存於他的存在形態」、「依賴於他的事物」、「他（成為條件）的保持生成之實在」、「relative knowledge」、「the phenomenalized aspect of the Real」、「the modifications of consciousness」、「a moment of pure consciousness dependent on other preceding」。

3. parinispāna-svabhāva (-lakṣaṇa)：「圓成實性（-相）」（玄奘譯）、「被完成的存在形態」、「被成就於完全的事物」、「完全的實在」、「absolute or perfect knowledge」、「the Absolute」、「pure consciousness, the Absolute」、「the Ultimate, the Absolute Reality」。

以上詳見：橫山絃一，《唯識の哲學》，京都：平樂寺書店，1984年，頁279、289。以及參考：服部正明、上山春平，《認識と超越（唯識）》（《佛教の思想4》），東京：角川書店，1973-1974年，頁139。長尾雅人、梶山雄一、荒牧典俊，《大乘佛典15：世親論集》，東京：中央公論社，1974年，頁193、224。

A.B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford: Clarendon Press, 1923, p242. A.K. Chatterjee, *The Yogācāra idealism*, Banaras Hindu Uni, 1962, p488, l. 4, ll.



- 6-7. Sarvepalli Radhakrishnan, ed., *History of Philosophy Eastern and Western*, Vol. I, London: Allen & Unwin, 1952-53, p211, ll. 19-20, l. 27, ll. 30-31. Th. Stcherbatsky, *Madhyānta-Vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, Bibliotheca Buddhica, xxx, 1936, p37, ll. 19-23.
53. 陳一標，《賴耶緣起與三性思想研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000年，頁206-216。
54. 孟頌，〈唯識三性說源流探微—兼評法相與唯識分宗說〉，《上海大學學報》（社會科學版）第13卷第1期，上海：上海大學，2006年1月，頁122。
55. 關於「三性」與「空」以及「假說自性」、「離言自性」的討論，可參閱拙稿：趙東明，〈從《瑜伽論記》析論〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學及對「說一切有部」語言觀的批判〉，台大《佛學研究中心學報》第10期（台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2005年7月，頁26-27。以及：趙東明，〈析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》對「空」的批判與詮釋—兼論窺基《瑜伽師地論略纂》及遁倫《瑜伽論記》的觀點一〉，《圓光佛學學報》第13期（中壢：圓光佛學研究所，2008年6月，頁71-110。
56. 參考：橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯，台北：東大圖書，2002年，頁133。
57. 平川彰在所著之《印度佛教史》中曾說過：「《中論》裡也有可以看作三性說前一階段的思想。」他並舉了一些例子說明。（見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002年，頁340-341。
58. 關於《解深密經》的「三時教判」，以及其「隱密相」、「顯了相」的說法是：
世尊初於一時，在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以「四諦相」轉正法輪，雖是甚奇，甚為希有，一切世間諸天、人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。
世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以「隱密相」轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有。而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。
世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以「顯了相」轉正法輪。第一甚奇，最為希有。于今世尊所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸諍論安足處所。（T16, no. 676, 697a23-b9）。
59. 見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002年，頁341。

60. 演培：《解深密經語體釋》，台北：天華出版事業，1988年，頁204。
61. 和「二諦」搭配，是印順的觀點。見印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993年，頁252。關於此點的詳細論述與說明，詳見拙稿：趙東明，〈從《瑜伽論記》析論〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學及對「說一切有部」語言觀的批判〉，《台大佛學研究中心學報》第10期，台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2005年，頁64。
62. 橫山紘一著、許洋主譯：《唯識思想入門》，台北：東大圖書，2002年，頁130。
63. 星雲大師編著：第七課〈法相宗〉，《佛光教科書·宗派概論（五）》，引見網路版：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx
64. 長谷川岳史，〈《佛地經論》と《成唯識論》—玄奘における兩書の翻譯の意圖—〉，《龍谷大學論集》第455號，京都：龍谷學會，2000年1月，頁121-124。
65. 星雲大師，〈因緣所成〉，《人間福報》「星雲禪話」，2009年11月8日，引見網址：<http://edward.sclub.com.tw/redirect.php?tid=60&goto=lastpost>。
66. 星雲大師，〈喚作糖餅〉，《人間福報》「星雲禪話」，2010年2月1日，引見網址：<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?Unid=165917>。
67. 星雲大師，〈化世與益人〉，《普門學報》第36期，2006年10月，引見網址：<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/discourse/23.htm>。
68. 星雲大師，《人間佛教何處尋》，台北：天下遠見出版，2012年，頁150。