

佛教文化與當代世界

慶祝 印順導師百歲嵩壽學術論文集

現代佛教學會◎編



佛教文化與當代世界

慶祝 印順導師百歲嵩壽學術論文集

主辦單位：中華民國現代佛教學會

台灣大學佛學研究中心

贊助單位：印順文教基金會

會議時間：民國 93 年 9 月 25、26 日

會議地點：台灣大學集思國際會議廳

文津出版社印行

國家圖書館出版品預行編目資料

佛教文化與當代世界：慶祝印順導師百歲壽
學術論文集 / 現代佛教學會編輯。-- 初版。
-- 臺北市：文津，2005[民 94]
面；公分

ISBN 957-668-760-8(平裝)

1. 佛教 - 論文, 講詞等

220.7

94006443

佛教文化與當代世界

慶祝 印順導師百歲壽學術論文集

編輯者：現代佛教學會

發行者：邱家敬

出版者：文津出版社有限公司

地址：台北市106建國南路二段294巷1號

E-mail: twenchin@msl6.hinet.net

http://www.wenchin.com.tw

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840（文津出版社帳戶）

登記證：行政院新聞局局版台業字第5820號

初版：2005年4月20日一刷 新台幣500元

ISBN 957-668-760-8

序

印順導師誕生於 1906 年陰曆 3 月 12 日，今年剛好滿百歲。清癯瘦削的身軀走過紛亂動盪的一個世紀，默默地摸索純正佛法的原貌，靜靜地掀開大乘佛教重興的序幕。

導師平淡但不平凡的一生，不管是法體久住的福德因緣、深入經教的智慧覺照，或是嚴土熟生的悲願濟世，都充滿令人驚異、讚嘆的不可思議。七個月出生的早產兒，從小弱不禁風，病苦成為生活的常態，49 歲發現患有肺結核，66 歲的一場大病，更使導師覺得業緣將了，不願意再浪耗信施；176.5 公分的身材，瘦到只剩 42 公斤。85 歲高齡接受腦部手術；94 歲還有一天腹瀉 37 次的記錄。但在無所願求的淡泊中，導師已邁入人間稀有的百歲，讓人讚嘆導師的福德綿長與龍天護法的庇佑。

導師世俗的學歷只有小學畢業，但深入經藏，嫻熟漢譯佛典，對整體佛教的掌握，被譽為玄奘大師以來第一人。曾經從頭到尾讀完整部日譯南傳大藏經，並常引用日本學者的著作，但當有人請問導師何時曾學習日文時，得到的答案竟是：日文我只認識一個「の」字。仔細閱讀導師對某些名相的解釋，竟暗合於梵文六離合釋（解釋梵文複合詞的方法）的解釋，讓人誤認是懂梵文的高手之作。沒有高學歷卻有深厚的學識涵養，沒有語文的訓練卻能超越語文的限制，遊心法海，留下七百萬字的法語宣流，導師智性的悟解，真的令人嘆為觀止。

導師曾自謙自己沒有辦事能力，更沒有組織的能力，所以對佛教只有慚愧，對學友的期待只留下深深的歉意。雖然導師只是一字又一字地寫，一句又一句地說，未曾建立龐大的僧團組織，也沒有具體的宗教事業，但是，當今漢傳佛教圈中，卻一致公認導師是最有影響力的人。他的佛學研究專著，深深影響著現代學者的觀點；二十四冊的妙雲集成為現代學佛者培養正知正見的無盡寶庫；他所提倡的「人間佛教」，以人間正行直達菩薩道、即人而成佛的大乘菩薩精神，已形成一股波瀾壯闊的學佛浪潮，將佛法的慈悲與智慧具體落實於生活、於社會當中。導師沒有組織、沒有辦事，但卻成就了一般的組織、辦事

所無法成就的偉大功業。

現代佛教學會全體理監事為表達學術界對導師崇高的敬意，決定於去年九月二十五、二十六日舉辦「佛教文化與當代世界」學術研討會，討論印順導師的思想與佛法的現代意義，來慶祝導師百歲嵩壽；並將論文結集出版，在今年導師真正百歲的壽慶之時，作為獻禮。時任理事長的我，也就接下此一重責大任，作為導師的皈依弟子，感到無比的光榮。研討會承蒙現代佛教學會全體會員、台大佛學研究中心、玄奘大學宗教系、基隆觀音院以及十方大德的支持，最重要的是有印順文教基金會經費的贊助，才能夠圓滿成功。

本論文集所收錄的文章，除研討會發表的十六篇論文外，也收錄四篇大陸學者共襄盛舉特別撰寫的文章。二十篇文章中，有直接論述導師的唯識學和禪宗史的研究，有旁及導師對緣起、戒律、大乘佛教起源、人間佛教的看法，從中可見導師佛學研究成果的豐碩與影響的深遠。談佛法的現代意義，分別有從哲學、詮釋學、心理學、社會學、宗教學、藝術等來切入主題，體現佛法現代化過程中所含蓋的多元面向。就佛教流布地區的角度來看，論題包含了印度佛教、中國佛教、西藏佛教、日本佛教以及台灣佛教。文章順序依其主題與導師相關的度，以及在佛教發展史上的位置，排列而成。

感謝文津出版社邱鎮京老師願意幫忙出版此論文集，讓這份獻禮能更為盡善盡美。感謝圓貌法師幫忙排版，以及許多同學幫忙校稿。更感謝內人翠華，陪我籌辦研討會，並且不眠不休、無怨無悔地幫忙排版，沒有她的求好心切，就不會有現在的完美成果。

當然最要感謝印順導師，沒有您，就沒有這一切的一切。

大愛電視台的記錄片「^上印^下順導師傳」中曾說：「然而幾十年來的動亂，讓佛陀的聲音逐漸微弱。兩千五百年前，佛陀教誨的『由戒生定，由定生慧』，差一點在導師離鄉的幾十年裡，成了絕響。」我們相信，導師的離鄉或許是一種歷史的巧妙安排，讓台灣有幸成為佛國瑰寶久住之地，也讓純正佛法重返中國大陸，未來將成為歷史的必然。

最後，祈仰三寶加持，願導師福壽康寧、長久住世！

陳一標 謹識

2005年4月11日

目 錄

序.....	01
陳一標 印順導師對唯識學研究的貢獻.....	1
邱敏捷 印順《中國禪宗史》的特色 ——兼論其觀點之影響.....	31
游祥洲 論「明相應觸」在佛教實踐哲學中的關鍵性意義 ——兼論當代印順法師、佛使比丘與一行禪師 對「十二支緣起法」不約而同的新詮釋.....	67
釋昭慧 「七滅諍法」的程序正義與配套措施.....	93
藍吉富 「大乘是佛說」新論 ——有關大乘經起源的另類思考.....	133
蔡耀明 《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理 ——由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展.....	147
辜琮瑜 唯識思想與當代重要心理學派之對話 ——以死亡焦慮為核心.....	197
魯道夫·康特 天臺宗心識說 ——以「聖凡不二」為內涵的救度學義.....	217
賴賢宗 天台佛學與生態哲學.....	231
郭朝順 判教詮釋與多元論述 ——以天台判教為主.....	271
劉國威 藏傳佛教對菩薩戒傳承的不同看法.....	285
涂玉璽 證空的念佛生活.....	301

李志夫	台灣佛教教育之回溯、檢討與展望·····	319
李玉珍	戰後台灣的佛教出版事業 ——以陳慧劍為例·····	339
李世偉	戰後台灣觀音感應錄初探·····	377
闕正宗	戰後台灣佛教的「新神佛分離」運動 ——「人間佛教」的面向之一·····	401
陳永革	現實與自由 ——太虛大師的佛教社會觀析論·····	427
龔 雋	歐陽竟無與「人間佛教」之比較 ——從佛教與政治、佛教研究法二方面看·····	445
楊宏聲	海德格爾與東亞禪學 ——以「無」的索解為中心問題·····	459
翟宗祝	試論現代佛教與禪畫·····	511

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-）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。

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。

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」，³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》，開啓其學佛因緣，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，民國二十年所寫的一篇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？」⁴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。

² 收於《印順思想》（新竹：正聞出版社，2000），pp.267-296。

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。

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》、《原始佛教思想論》以及結城令聞的《由心意識論所見的唯識思想史》，⁵而有了新的啓發，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

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。

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成形，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」，⁹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。¹⁰

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

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

¹⁰ 〈談法相〉講稿，現收於《華雨集》（四），pp.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。

〈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〉，¹¹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。」¹²

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。

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。

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〉，¹³主張彌勒是歷史上真實的人物，開啓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。廚賓的彌帝隸尸利（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，再加上廚賓有位彌帝隸尸利又稱彌勒菩薩的教化，與傳說合化，更加深了廚賓人對彌勒法門的信仰。

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

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。¹⁴

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。

（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，都認為世親與毘訖羅摩阿迭多（Vikramāditya，超日王）及其後繼者同時，而補羅笈多毘訖羅摩阿迭多（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

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》，pp.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），pp.633-642；《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1990），pp.243-247。

親的再傳，所以說世親不可能與補羅笈多毘陀羅摩阿迭多王同時。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，都必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：¹⁵

（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	○

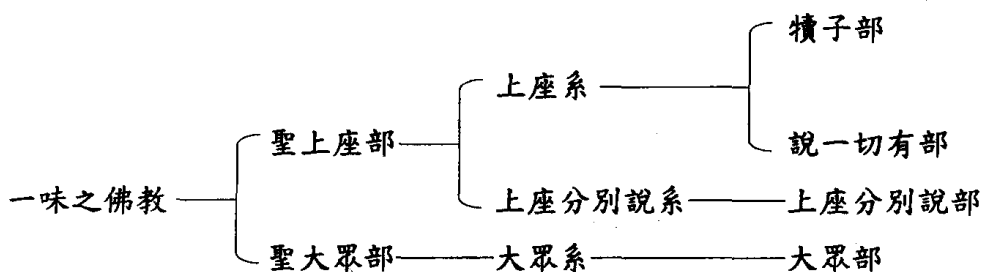
說明：*表示「對反」之義，如「諸識差別」欄標示「*」，表示該書不主張諸識差別，而主張諸識一體。

¹⁵ 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），pp.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、四派的想法，即：¹⁶



(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

¹⁶ 圖見《印度之佛教》(台北：正聞出版社，1988)，p.97。

分識、大眾部的根本識來探索本識思想的前身。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倡者；¹⁷嚴密推敲經量部的演變；¹⁸分別論者五法（無明、愛、見、慢、心）徧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；具有啓發性的結論，隨處可見。其中，最爲重要的是從「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

印順導師認爲在一切法無常的前提下，爲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

¹⁷ 《唯識學探源》，p.89。

¹⁸ 《唯識學探源》，p.68ff。

¹⁹ 《唯識學探源》，p.107。

²⁰ 《唯識學探源》，p.124。

²¹ 《唯識學探源》，p.50。

²² 《唯識學探源》，p.51。