



弘誓

25 期

一九九三年二月創刊·一九九七年二月出刊



86.1.11 昭慧法師於屏東市立文化中心演講「佛法的生活智慧」與表演瑜珈舞佛友合照

佛教弘誓學院刊行

弘誓
25

目 錄

- | | | |
|----|---------------------|--------|
| 1 | 院務紀要 | |
| 2 | 從宋七力事件看台灣宗教現象(一) | ／昭慧法師／ |
| 7 | 一朝風月 萬古長空 | ／釋紹容／ |
| 8 | 師生座談紀實(二) | |
| 13 | 《瑜伽師地論》之作者及其成立起源(中) | ／釋錄法／ |
| 19 | 護持徵信、收支決算表、建校基金運用表 | |
| 20 | 法界出版社出版品目錄、劃撥單 | |
| 22 | 佛教弘誓學院建校緣起 | |

◎院務紀要◎ (85年11月中旬至86年元月上旬)

- 85.11.13(2.9) 弘誓僧學團每週一次，定期舉辦登山行禪訓練課程，並以訓練體能。
- 85.12.05-7 長期住錫香港，護持弘誓學院僧教育之慧登法師來台，訪問桃園雙林寺，參觀弘誓學院研究部圖書室，在學院首座法師昭慧法師、院長性廣法師及雙林寺學眾陪同下，十二月五日清晨登上陽明山國家公園，並參觀台北慧日講堂、台北法光佛研所。
- 85.12.21 弘誓學院興建校舍委員會第一次執行委員會會議於學院圖書室召開，商討卓堅萍建築師發心設計之建築藍圖。
- 85.12.22 學院推廣部14位同學攜家眷至學院八德路會館，協助年終大掃除，使會館煥然一新。
- 85.12.28 福德社區三個月一次之老人慶生會，推廣部新舊學員共三十多位參加。
- 85.11.25-29 研究部第三次上課。
- 85.12.02 下午二時三十分，學眾上了中長老之「叢林規則」，長老教授叢林儀軌及莊嚴的梵唄，使學眾能於日常課誦中運用唱念，獲益良多，得大法喜。
- 85.12.20-26 了中長老於善導寺開講心經，學團師生全體赴台北聽聞長老開示，得大法益。
- 85.12.29 中午，民進黨中央黨部婦女發展部主任彭婉如女士公祭，與祭各界千人，齊聚台北市政府後廣場上，大會請昭慧法師主持說法，並帶領與祭大眾念佛祝禱彭女士往生淨土，不退菩薩道心。
- 85.12.30 研究部第四次上課。
- 86.01.03 下午二點三十分，研究部學團繼續前往慈恩講堂聽講「叢林規則」。
- 86.01.07 平日極護持學院之興隆淨寺仁皓法師，同苗栗觀自在蘭若慧寂、慧澄、慧觀法師一行四人，參觀研究部圖書室及校舍建地；對目前籌辦興建學院校舍工程，極表關切。觀自在蘭若方丈日慧長老慈悲護念，前已捐助建校基金十萬元，予學團師生極大鼓勵。
- 86.01.12

◆ 85年學委、建校師在做解說。
12院會商設計之
21建一設計之
日校次建築
弘舍會圖章



◆ 85年師之大門口合影。
12年團參觀日
月門重講堂。
13慧建堂
日堂完，
法成於

從宋七力事件看台灣宗教現象(一)

演講人：昭慧法師

時間：八十五年十一月九日

地點：屏東縣內埔鄉妙覺寺

記錄：莊淑惠、陳月君

解讀台灣宗教亂象

今天跟大家談的題目是：「從宋七力事件談宗教亂象」。今天是風雨之夜，而這兩、三個月來，也可說是宗教界的「風雨之秋」；宗教界的連串事件裡，受到打擊最大的又是佛教。可以說：佛教在諸山長老法師和居士們的長期努力下，本來教運業已欣欣向榮，在台灣已經有了迥然不同的氣象——佛教從讓人家認為是消極遁世，到現在被肯定為積極入世，印象完全改觀；傳統社會對僧尼輕慢，到現在民眾普遍對僧尼尊敬，這一僧俗關係的改變，也是一項佛教中興的指標。

但是從中台山事件以後，我們突然發現到整個社會對佛教，尤其是對僧尼，充滿了敵意。於是，接下來，涉嫌以神異或神通斂財的宋七力跟妙天事件爆發，做為佛教徒的吾人，實在已沒有作壁上觀的心腸！所以在這個時候談宋七力事件，重點不在於去判定宋七力或妙天倒底是何方神聖？去責備那些「附佛外道」的宗教壞榜樣，而是從宋七力事件做為一個引子，與諸位在座的法師跟居士們一同以佛法站在

反省自己的角度，來解讀在台灣宗教亂象。

中台禪寺事件且先不說，因為這個牽涉到的是佛門戒律的問題：到底出家是不是可以用中台禪寺的方式出家？這個比較屬於佛教界內部的自律問題。雖然中台事件比其他宗教事件更直接衝擊到佛教，但是要談宗教亂象，「僧尼出家」反而比較不是重點。固然我們也知道：在台灣有僧尼濫剃的情形，但是依此而就說它產生了宗教亂象，可能還有危言聳聽之嫌。

從妙天和宋七力事件以來，我們可以發現到：整個社會對於宗教產生了很大的質疑，不但是對一般的民俗信仰或者新興宗教懷抱畏懼感，甚至於連帶的對正統的佛教、基督宗教，也產生了很大的不信任感。我們可以這樣說：宗教界固然須要反省，整個社會其實也一樣須要檢討——為何社會上會產生這些不良宗教現象？此下先從宗教界談問題癥結的所在。然後再從社會的面向，檢討這個社會的問題所在。法律觀點有時而窮

宋七力跟妙天不同，不同在於

：宋七力顯相協會成員固然對宋的神通力深信不疑，但是宋本人和相關人等已於地檢署明確承認：他自己並沒有所謂的本尊和分身。他放光的照片都是多次曝光合成的效果而已。這無異是承認了所謂「宇宙光明體」云云，不過是一場騙局。這是他自己坦然承認的，我們也尊重他的自白。

妙天固然也否認一些非常玄妙的錄影帶或文宣說詞，但是確實他有某一些的神功，甚至於曾經用特異功能幫人治病，這是兩種宗教事件之間的分野。從妙天再看到清海，清海被檢舉了，但因為她自己遠走國外，事情就有一點不了了之。但清海也同樣有某一些宗教特異功能。於是整個問題就變得相當複雜，不能單以詐欺之類法律觀點解決了事。而且，不但是這些有宗教特異功能的人，使得他們的信徒對其神力深信不疑，即使是宋七力，雖然已經承認他自己並無神力，他所謂的分身或發光的照片是造假的，可是他的信徒對他還是如癡如醉，堅信不疑，甚至於還有信徒說，現在收押禁見的那個宋七力是他的分身，他的本尊並沒有被關起來，他是為了社會和諧而承擔了罪名，而接受了不公的審判——當然，法院的審判還沒有開始。

這樣的場景，我們覺得好熟悉，在希伯來宗教史上，耶穌的受審與復活不也是同樣的場景嗎？他接受了審判，當然，那個時代刑罰比較殘酷，耶穌被釘在十字架上，可

是他的信徒對他也信心不渝，基督宗教的聖經非常清楚地記載：有人看到了耶穌復活的神蹟，且復活的保證還是「本尊」！

學者觀點隔靴搔癢

宗教界裡，有某些現象是不可思議的。但是當連申事件發生以後，在各種媒體上，學者講話最多，而這些學者又很少人是真正的對宗教有親身體驗，有些學者甚至還自詡：爲了要保持學術中立，所以他不信仰任何宗教。這樣的學者，又豈能帶著社會大眾解讀正確的宗教訊息？

不久前在聯合報舉辦的一場座談會中，我就不客氣指出：作爲一個宗教中人，由於是佛教徒，我對其他宗教都不願意隨便置評，因爲擔心自己不夠客觀，對其它宗教論斷可能會不公道，更何況作爲一個心理學者或社會學者，他從心理學或社會學的角度切入，有時候方法也不嚴謹，對於宗教的特質更無親證的體驗，其研究成果如何能夠客觀無誤？所以我奉勸學者最好在談宗教時謙虛一點。

個人偏見大放厥辭

更糟糕的是：有的連本門學術的方法也沒用上，卻是大放厥辭，全屬個人偏見，卻令大眾以爲言必有據。有的社會學者動不動就說：因爲現在文化失序，人心惶惶，莫所適從，物質生活豐富，心靈生活空虛，所以這些人想不開就「遁入空門」，又因胸無定主，所以易於接受宗教人士的駭奇惑異。試問，

既是研究「社會學」的人，理當有社會學的方法論，它的研究結論照說是要依調查統計的結果而作交叉分析，那他們有沒有去調查過：那些僧尼是否都是因爲心靈空虛、社會失序而出家的？——沒有，想當然爾！

心理學者說：想要出家的人，不外乎是因爲心理空虛，感情失意，事業受挫，所以他們逃避現實，「遁入空門」，但進一步追問：他們下這些結論之前，可曾用過心理學的方法論，去對當事人做過心理諮詢？沒有。所以我們發覺到：這個社會的確很迷信！他們相信那些信口開河的「學者」，只因爲「學者」背後頂著博士、教授、研究員之類的頭銜。這些學者跟宋七力、妙天在佯裝權威的心態上有何不同？且不問他們有沒有宗教實修的經驗，最不應該的是：他們根本沒有用本門學術的基礎方法來了解問題真象。

女性出家可問本人！

曾經有一位教授，跟我同在一個電視節目裡受邀談中台禪寺事件。節目尚未開始，主持人在閒聊中，問那位女教授說：「奇怪！這次出家的大部份都是年輕女性，而且都是高學歷。這不知是代表什麼現象？」很簡單，我們女性出家衆當然知道女性出家的原因何在！因爲女性心地柔軟，對於佛法的慈悲教義非常能夠接受；女性在現代生活環境裡，教育水準提昇，經濟能力獨立，才幹自然顯露出來；回過頭

來看：我們的文化並沒有跟上女性進步的時代腳步，我們的文化依然要求女性具足三從四德的那一套，此從民法親屬編對女性不公的種種規定即可窺其端倪。所以有些女性不願意再扮演乖乖的媽媽跟太太的角色，想要在人生旅途上做另外一種的奉獻。大部份出家女性都不外乎是這幾種情形，可是那寶貝教授簡直不知道我的存在——我就在旁邊，那時正閉眼靜坐。她說：「我就不好意思說嘛！說穿了，這些女性還不是因爲感情太重、情緒太強，所以排解不來自己的情緒，想不開就出家嘛！」

起先我想：先不理他，等上節目再修理她。但後來轉思：她嘴巴一張就已經誤導觀眾了，我與其收拾善後，不如先發制人。所以只好緩緩張開眼睛跟主持人說：「麻煩待會兒將這問題拿來問我。爲什麼？因爲我就是你所說的女性出家，而且年輕出家，而且高學歷出家，而且我跟你保證：我絕對不是因爲想不開或情感情緒的問題而出家。」那女教授臉色都變了，她當然趕快說說好話敷衍我，從頭到尾，在節目裡就不敢再提「女性是想不開，遁入空門」等等之類的謬見了。一樣迷信，兩種迷信

從這裡可以看得出來：社會上的宗教亂象，不是學者能夠給我們找到答案的。那些學者從門外看到門裡，經常連他們的方法論都不肯謙虛地用上，只憑著個人的主觀好惡，對宗教品頭論足一番而已。社

會大眾聽了以後，往往完全盲從聽信，這很可憐！他們笑人家宗教信仰迷信，其實他們一樣迷信；人家迷信的是宋七力的本尊或分身；他迷信的是那些沒有本尊、沒有分身，又不會放光的學者。聯合報座談會那次，我非常懇切地向在座學者說：研究宗教學跟研究其他學問不同，因為它不祇是比量的思考推理，還有現量的體驗修證。其他學問尚且還要實驗證明，而宗教，你要了解它到底是怎麼一回事，它哪一部分最吸引人心，那除非親自體證它的內涵，不然容易隔靴搔癢。所以縱算是認認真真做田野調查、數據統計，都不見得能見到實象。

迷信權威，寵壞學者

曾經有一位學者，在一個有關「宗教與社會」主題的學術研討會上說：現在有很多信徒，原來也都是信仰民俗宗教的，但是為了要符合他們的身份地位，所以選擇了正統的宗教，這樣比較擺得出門面。後來他講完，輪到在座的人發言時，我就舉手問他：「這個結論有做過調查統計嗎？」他說：「沒有。」那就奇怪了！沒有做過調查統計，他怎麼知道這些中產階級改信正統宗教（譬如說是佛教，因為其實他講的，一想也知道是指佛教，我們佛教是目前台灣最大的正統宗教了），是因為他們想要凸顯他們的身份階級呢？他沒有立場如此揣測呀！我說：「據我所知道的，很多中產階級之所以接受佛教，是因為

在他們的年歲裡，事業也安定了，家庭也穩定了，不會再像年輕時忙婚姻、忙家庭、忙事業……。這時開始覺得：人生應該要有另外一番的開創，而這些中產階級又是比較有理性、有獨立思考能力的人，所以他們比較能夠接受冷靜的、智慧的、理性的宗教，譬如佛教。」這個學者訕訕地說：「我也不方便說，怎麼調查統計呢？就像人家問我作學者是為了什麼？我總不能告訴他說：我是為了要賺錢糊口呀！我當然還是說：這是我的學術理想呀！我希望貢獻社會呀！所以我如果調查統計，他們也一定不會跟我說實在話。」但是話說回來；如果人家不跟你說實在話，你怎麼就有權利為他去編一套不實在的話呢？所以我們這個社會迷信，不僅迷信宗教，也一樣迷信各種領域的學者。我們這個社會就是因為迷信的緣故，所以寵壞了宗教，同樣也寵壞了那些學者。

土壤肥沃，雜草叢生

從一連串的宗教事件中，我們可以發現到，佛教是太受歡迎了。正因為佛教受歡迎，人力或財力的資源豐富，所以容易招徠別有用心的人，藉佛之名以謀利養，導致佛教藏垢納污，無法自律自清。所以從這裡，我們可以了解：為何今天很多的新興宗教，跟佛教都扯得上關係。這不是說佛教不好，而是因為佛教在台灣最壯大，土壤最肥沃，所以雜草生得也就特別多。有一

次，我在天主教的宗教座談會中，就笑著說：「有時候我很羨慕神父，因為有托鉢的假和尚，可是我就沒見過假神父在街頭化緣的。」為何沒有？假神父化不到錢嘛！從這裡可以看出：就因為佛教在台灣受到信賴，受到一般人的尊重，所以，為了要達到迅速發展的目的，於是某些新興宗教人士，不得不藉用佛教若干的名相，摻拾一、二佛教術語和道理，編串成爲他可以自圓其說的一套歪理，而以此來誑惑人心。所以如果說宋七力是有罪的，我們試問：在台灣還有相當多的人，動不動就講自己證果了——證得三果、四果了——這又怎麼說呢？明明佛經裡告訴我們，證得三果的人已經斷淫欲，可是某人他可以討老婆抱孩子，喝酒吃肉，看色情影片，卻大言不慚說他證果了。越是這樣子的人（宗教人士，或是假宗教之名而行騙的人士），越是讓大家趨之若鶩，這固然是佛教的不幸，從社會的立場來看，其實這又何嘗不是社會人心的問題？

宗教特色：神秘經驗

但不祇是佛教，普世宗教都有它們致命的吸引力，使人甘願死生以之。這又是什麼緣故呢？上星期

，輔大爲校內師生舉辦宗教座談會，我在輔大教書，他們請我出席該項座談會，從佛教的立場談談純淨的宗教與迷信的分野。我們可以發現，每一個正統的宗教都會同意：過度渲染「神蹟」是不好的。如基督宗教在中世紀時，因為政教合一，宗教審判太過殘酷，把許多他們認定的所謂「異端」，統統處以極刑（火刑），他們認爲那些都是巫術魔法，甚至於連自稱聽到了所謂「上帝啓示」的法國聖女貞德也不例外，她是被火刑處死的，因為教會認爲她妖言惑衆。每一個正統的宗教，對於所謂「神蹟」的處理都是小心翼翼的。似乎宗教如果沒有一些神蹟，也不足以構成宗教。從民俗信仰一直到正統宗教，不一定叫做「神蹟」，但是或多或少都有一些神秘經驗；去除了神秘經驗，那還叫什麼「宗教」呢？宗教之所以跟其他學科不一樣，政治、經濟、法律等等，其他各種制度之所以沒有辦法替代宗教，原因就在於：宗教還是有些部份，是其他領域的學科或制度所沒有辦法替代的，其中一部份，就是超常識的神秘經驗。

【分次刊登—待續】

86年1月12日上午
屏東市陳振甫居士別墅中座談會
上開示佛法。



一朝風月 萬古長空

／釋紹容

那年，我們搬了一個新的住所——雙林寺。這是以前我在台北時，半夜作夢都沒有想到過的。早期，對於這樣一個偏遠僻靜的地方，並不十分習慣，尤其大家去台北上課時，若只剩我和母親，更是顯得空曠寂寥，冷冷的風吹來，不禁覺得一股涼意；在這樣一個人煙稀少的地方，對於我這樣一個城市長大的孩子來說，其實是並不十分習慣的，所以對繁華熱鬧的城市——雙虹燈街道百貨公司——更是懷念不已。

但是，人是需要經過各種不同的環境磨練學習和成長的。我終於知道一件事，不管把你放在任何環境裏，久了，你自然會習慣適應的一切，甚至愛上那兒的景物風光。在這裡我學會了最簡單克勤的生活方式，因為寮房空間有限，於是把以前好多東西都送與他人結緣，身邊只剩下最必要的一些用品，不留任何多餘的東西。但是我們卻有最自由的心靈空間，每天跟著師長學長們一起學習佛法，三學增上，師長們更是苦口婆心，瀟灑善語，諄諄教誨，教我們輾轉相諫，輾轉相教，使我受益匪淺。

鄉間和城市有些地方是很不相同的，在這裡我們可以呼吸到最新鮮的空氣，也可以吃到好心的老菩薩們種的沒有灑農藥的青菜；偶而漫步田園道路，看著綠油油的蔬菜，和著鳥語花香；晚間微風徐徐的吹來，我更時常念佛經行在廣場，享受著這一份寧靜。寺前廣場的那一片天空，更是寬廣遼闊，白雲茫茫，我常把那樣的一片天，從早晨看到夜晚，看過多少日昇月落，送走許多黎明黃昏，我常不捨那一朵朵金紅色溫暖的大太陽，又悄悄下山逝去，就像你用多少金錢都買不回的青春歲月。

面對這樣變化萬端的景象，一夕數變，就像看過無數人世的變幻無常。久了，我已習慣這裡的一切，也學會了面對荒涼的景象，心中不再淒涼。之遠不啻走到那裡，更是對那樣古老的三合院起了一份好奇心和親切感；不禁想多看幾眼，參觀瀏覽一番。其實這樣的三合院，雖然古舊些，卻是冬暖夏涼，適合居住的好地方。會在這裡度過這麼多個寒暑，真是始料未及，回首這一段鄉間歲月，內心充滿了無限感激。



◆學園中的農禪生活——出坡作務
(右三為作者)

「不殺生」與「他力法門」釋疑

—師生座談紀實—

時間：85年4月21日晚間七點半

地點：弘誓會館

法師：弘誓正式組成學佛班是在民國七十八年，在這之前，性廣法師從七十五年開始就已經受邀，以慈宏居士家中客廳為臨時講堂，教過兩年的《成佛之道》。這樣算起來，弘誓已有十年歷史了。十年來教過的學生，算起來也真的不少，報名讀過的起碼有八百位左右（編按：加上第五屆約兩百位的報名人數，已有千人），長期聽講的約有一半，能夠符合資格而拿到結業證書的也有近三百位學生。雖然不多，也已經不容易了！

可能是老師們的個性使然，弘誓的辦學有自由的學風——來去自由，也不隸屬於老師的寺院，所以它對學生相當開放。因為作風如此，所以在佛教界，它可以讓許多寺院的信徒來這裡讀書，且道場不會有什麼反感。這樣的辦學方式，比起一般寺院系統的信眾教育，是特殊了一點。也因為我們一直都沒有想過要建立一個自己的班底，只希望能多為佛教各道場作育人才，所以在教學之餘，老師對學生的態度其淡如水。

這樣子其實對同學也不太公平，因為除了上課，同學幾乎沒有向老師請益的機會，師生之間難免會有很大的疏離感。同學聽完了課，匆匆離去，不僅跟師長，就是跟其他同學也很疏離，長久下來，弘誓的校友與學生雖多，卻在院務的推動上使不上力。有不少幹部反應：同學們不太熱心班務。但我覺得不太熱心也是理所當然，自由主義的風格，沒有強迫參與的壓力，自然就會呈現這種狀況，倒不見得每一位同學都是非常冷漠的人，他們在別的場合，說不定還表現得很積極熱情呢！

今天之所以有這樣的茶聚，多少也是意會到弘誓十年辦學下來，對同學們在課堂以外的佛法教導是有所虧欠的。每一屆的班長，在結業前都會辦一個全班交誼的活動，今年的班長鄭美美非常熱心班務，也想循例辦理。我想，每次辦活動，都是幹部忙得人仰馬翻，事前要準備，活動中要場控，事後更要收拾，在所有過程中有否達到幹部所希望的意見交流的目的呢？帶團康當然是有一些歡樂的氣氛，可是大家都已經是成年人了，成人接近佛法，要的已不是青春的歡樂，不是在團康活動中的盡興嬉戲，那些歡樂嬉戲，自有其他社團可以提供。成人相聚，應該還有一些大家可以談談的，在佛法中的體會，我們何妨讓大家真正的做到「以法相會」——而同學正欠缺這樣的機會。因此我建議班長，乾脆把大型活動改分成幾次的小型活動，並且採取比較靜態的形式。這樣幹部才不會因活動而忙翻了天，而參與的同學也得以充分表達自己的意見或提出問題，達到同學與老師或同學與同學之間在佛法上交流的效果，這可以算是同學們課外研討佛法的小型茶會。而我也應允參與這個茶會，來解答同學們

在佛法方面的問題，這在弘誓學院算是第一次經驗。而茶會不是專題演講，並不是師長一個人在唱獨角戲，所以希望大家儘量暢所欲言。

許梅英：請問法師，五戒中的不殺生戒，重的當然是不可能犯，可是家中常見的害蟲，諸如蚊子、蟑螂等等，難免會使用殺蟲劑來撲殺，對於這種行爲，所謂的「不殺生」，是否有比較圓融的解釋？

法師：其實也沒辦法圓融，只能說：每一個眾生都本能地要存活下去，不管牠是不是害蟲；而人類爲了自己的生存，可能會有撲滅害蟲的行爲，但人類還是會在這樣的自衛行爲中累積他的殺業。只是這跟無端干擾眾生，或只是爲了自己的貪婪，以殘忍的心態將無害眾生予以殺滅的情況比較，殺業也相對的輕一些。就像是過失殺人或自衛殺人，跟主動挑釁殺人的，在法律上的量刑還是輕重不等。同理，一樣是殺業，心態不同，所導致的果報，往往也重輕不等。

處理害蟲確實是很麻煩的事情，你說有沒有可能世間每個人都那麼偉大，像釋迦菩薩一樣捨身飼虎？很難！但有没有人與害蟲並存的可能呢？倒可以想一些並存之道。譬如蚊蟲：除了殺蟲劑之外，是不是有其他可以替代的方式？在裡面點蚊香，把窗門打開，使其往外跑，然後再把窗門關起來，不就可以不殺而達到驅離的目的嗎？又如：居家環境四週整理乾淨，也可以減少老鼠、蟑螂與蒼蠅。另外還有一些昆蟲，它們也不見得那麼礙眼。蚊子讓我們擔心登革熱的病媒感染，難怪世人必欲除之，但老鼠還沒達到鼠疫病媒指數偏高的程度，牠是不是必然會使我們感染鼠疫？還沒有。當然我們也要將食物藏置妥當，以免招來它們的群聚繁衍。像雙林寺老鼠很多，我們也只好跟牠們共處。牠們在天花板上，我們在天花板下。而到底什麼程度是不能容忍的？有時候跟每個人的容忍度也有關。你看著牠相安無事也就算了，若你看著牠不順眼，可能就會想要趕快處理掉牠。

前兩天我住處出現一隻大蜘蛛，那種東西看起來實在有點令人心裡發毛；我在遲疑：到底要不要捉牠出去？也許在過去，我會在不傷害牠的情況下把牠捉走，可是後來我只瞞牠一眼就走開了。人間有「所有權」的觀念，認定了這個房間是我的，就肯定其他人不能隨便進來，可是在昆蟲的世界裡，遊走於房間裡外，可沒有人類的領域觀念，搞不好牠認為「這也是我的家！」

再說，外面的蚊蟲縱使除得盡，人體的細菌還不見得殺得完呢！很多東西都是跟我們共生的！所以人類要不要除蟲的決定，不單純是看它傷害人類與否，也還看個人對異物的容忍度如何。有些動物的存在，若還沒有到妨礙人類生命安全的程度，我們或許可以試著盡量減低牠們的繁衍速度，然後跟牠們共存於地球之上。畢竟要說殺生完全沒有業的痕跡是不可能的，而動物也是人類在地球上的伙伴，它不是爲人而生，也沒有理由爲人而死。

而且害蟲是否會主動攻擊人？這還要看人對待牠們的態度而定。古德內心除去貪瞋癡惱，在荒山森林之中，尚且能以慈心來降龍伏虎，可見最大的調伏力不來自殺害，而來自慈心。三毒不除，縱使除去現前的害蟲，搞不好還會繼續招感別種更毒更猛更害蟲呢！自從發明用 DDT 殺滅蚊子之後，對 DDT 有抗藥性的蚊子還不是出現了！人心若毒，自會感應毒物

與其相應，不從拔滅心毒下手，害蟲又豈能殺完？

最近在英國，狂牛病發生了，他們爲此宰殺了四百五十萬頭疑似感染病毒的牛隻。英國的保護動物人士雖然不忍，但是相形之下，聲音卻很微弱。我想，即使最強悍的愛護動物團體在英國，可能也無法阻止這種殺戮。爲什麼？因爲人類自認爲跟牠們好像已面臨了二選一的難題，引生了「不是你存就是我亡」的巨大恐慌。因爲每個肉食者都覺得可能會感染到海綿腦樣體症，危害到他的生命安全。所以這時候，爲了避免誤食狂牛之肉，人們考慮的不是素食，而是必欲撲滅之，然後吃肉得以安心。在人人自危的情況之下，你會發現愛護動物者是很少置喙餘地的。

同理，佛教徒雖然不殺生，但是在鼠疫流行時撲鼠或登革熱流行時滅蚊，佛教徒也同樣是沒有置喙餘地的。這就是世間相：眾生爲了自己要存活下去，會產生「將可能危害我的情境加以改變」的本能反應。到這樣的處境時，我們要對危害者施以援手，倍極艱難，也只能看人們自己抉擇對待之道，並爲自己的抉擇付出代價了。

一般凡夫俗子撲滅害蟲以保存自己的生命，這是一種全然的動物本能，當然比蓄意殺生的罪過是稍輕些，但不能說完全不須承擔業果報。而另一等的人，境界更高一些，寧願捨棄自己的生命，也要尊重牠們的存活欲望。這種人只有聲聞的學無學人或菩薩才辦得到，因爲前者已經沒有我執、我見了，菩薩也因悲心殷切，所以寧願自己犧牲生命，也不要使其他生命因自己而遭受恐懼痛苦。一般凡夫由於我愛強烈，要做到還是有一點勉強，能夠勉強自己做這種人的人，我們說他是菩薩根性。若你願意朝向菩薩道邁進，就可以訓練這樣的人格。

聲聞僧的不殺生戒也很徹底，甚至於有「草繫比丘」的故事：盜匪要把比丘綁住，另一個盜匪說：你只要用一根草把他綁起來就好了。因爲比丘有不能砍伐草木的戒律，他爲了嚴謹持戒而不犯，不會掙脫草的繫縛。對草木尚且愛惜，何況是對動物呢？

有人因此說：他寧可不受戒，省得招來犯戒的過業。但是，不管你受不受戒，你跟眾生之間就是有這種業因緣的關係。受戒只是增加自己的警惕心，可以少犯一點過錯；如果沒受戒，可能給自己的尺度會更寬一點，干犯眾生的機會就更多一些，連帶的過業也就更重了！怎麼可能因爲受戒就犯過業，不受戒就不犯過業了呢？並不是不受戒，殺害眾生就沒有業果報。

我們跟眾生常不免於互相虧欠，互相傷害，除非我們不生活在這世間，否則我們生活中的每一分、每一秒，都有可能傷害眾生。就像我們身體裡的免疫系統，如果一個病菌侵入，你是要讓它滋長而讓自己闖病呢？還是要撲滅牠？你要撲滅牠，那是不是殺生呢？這是一個很吊詭的問題！所以只要人活著有一口氣，也都難免在殺害眾生的。因此佛法講不殺生，講業果報，主要還是提醒人存心要厚道善良，盡量不要兇狠殘忍，真要完全「萬物並育而不相悖」，那是談何容易！

蟑螂蚊子的例子還不算是最棘手的，若是鼠疫那又怎麼辦？鼠疫的感染力相當強大，面臨的問題已不是「我個人怕不怕死」的選擇，而是整村的人可能因我護鼠而受感染死亡呢！這就是爲什麼大菩薩會有「大開

殺戒」的可能。面臨這種情形，為保護全村乃至全人類，為保護更多的生命，菩薩可能會選擇殺鼠；然而這樣的殺生有沒有業果報呢？當然有！只是由於他的存心善良，所以業力相對的比較小。菩薩有這樣偉大的發心，為了眾生，他寧願自己承受業果報，而不是試圖僥倖逃避業報的償還。

許梅英：有時人家會問我：你不殺生，把老鼠趕出來，那不是趕到我這邊來了？

法師：他們是抬槓啦！其實天下如此之大，難道不是你那邊就是他那邊嗎？他把老鼠的活動範圍講成你家我家二選一的命題了。事實不是這樣的，這世間害蟲怎麼可能除得完呢？一切都是業力所感！人心若要壞下去，還是會感應一些不好的境界！過去的重症現在有了醫藥，結果又有新的絕症發生，譬如愛滋病、狂牛病，你會發現，人類真的很無奈，當人造了那麼多業，共業如此深重的時候，企圖不要承受那種果報，那是休想！

楊麗珍：學佛的這段時間，老師教我們要改變習氣、培養對眾生慈悲的觀力等等，我覺得比較相契。曾有人叫我《臨終自救手冊》，或者談及抄經功德……，但我都有點不以為然，自己在檢討，是否我慢心過重？為什麼對這類觀念不能接受？

法師：可能我們平時講課沒強調這些，所以才會有不太相應的感覺。但有時客觀想想，我們不需要的東西，不見得別人不需要；或者縱使我們現在不需要，也不見得保證我們以後同樣不需要！在無助的時候，「他力」對某些人而言，精神的鎮定作用是很大的。我現在因為以安般念為修持法，坐飛機時，以專注的心注意呼吸，維持心緒的平靜穩定。以前還沒學安般念時，在飛機起降或亂流出現時，最感無助，因為我的命運不得不交給很多很多他力的因素，而且那些因素都不是自己能力所可以掌控的。在平地上，旁邊的人開車，我還可以提醒他小心一點駕駛，可是在飛機上，你會發現任何因緣都不是你能把握的，而你只能等著別的因素來決定你的命運，譬如飛機的維修師和駕駛員，或天氣狀況等等，還有，千萬不要有一隻鳥忽然間飛進螺旋槳裡面……，在過去，當我處在那麼無助的狀況時，往往靜靜的稱唸「南無觀世音菩薩」會給我的心情帶來平穩。

我現在強調的不是菩薩會不會幫忙化險為夷，也許我心存僥倖，也許我太理性，總之，在理智上我知道飛機的失事率其實很低，沒出事也未必見得就是他力加持的結果，但在坐飛機時，你會特別感受到「無常」的力量，也由於沒有任何東西可由自己的能力去操控，在那時，你就會特別謙卑地知道，生活中本來也就充滿著「他力」。而所謂的他力，不必然是神力、上帝力或佛菩薩的神通力，我只是知道：一切都操控在許多因素之中，我並沒有自己獨立常存的條件，那時你會不得不覺得，自己是很渺小的，也就是說，當你上不著天，下不著地的面對浩瀚的宇宙之時，就能瞭解謙卑的必要：連我的生命都不掌握在我的手裡，人還有什麼好傲慢的！

佛法是「自力」宗教，但若誤以為生活中的一切，靠自己就可成就，怕也不是佛法本意。自力修習，依然要明師善知識的教導提攜，道場信施的護持，這不是「他力」是什麼？只是佛法要人去除或自或他的自性見，不強調自他的對立，將促成任一人事物象的自他力量，總名「因緣」，如此而已。所以你可以不修他力法門，卻要善觀因緣，不宜對他力法門起輕慢想。

我最近在看長老教會一位牧師送我的書，他太太（牧師娘）得了癌症

，非常痛苦，在病中她不斷禱告，在文章中寫到，「上帝是我永遠的媽媽」。她說：我真實感受到上帝的存在，所以我要告訴我的孩子，媽媽有一天是會走的，只有上帝永遠都是你的媽媽。她就是靠著這樣的信念，度過痛苦的時日。她說：如果沒有上帝陪她走這一程，她不可能度過這麼大的難關，忍受這麼大的痛苦。因為她已經開刀三次，接受好多次的化療而無效。

我不敢否定任何的純潔的信仰，雖然我不信上帝，但上帝對她而言，卻是最真實的存在啊！同理，你可以不修淨土法門，但你也不能去否定那個唸阿彌陀佛或觀音菩薩的人的法門，他已經就覺得在浩渺宇宙中無依無靠了，好不容易仰仗佛菩薩慈悲力以為慰藉，在那個時候你還告訴他「他力不究竟」，那不是太殘忍了嗎？有的時候，時機若還沒有成熟，就算是你覺得那是一個騙局，可能都不宜拆穿那場騙局。更何況，他力法門在佛教，只能說是易行道，但還談不上什麼騙局吧！

我在想：我如果是那位牧師的話，也會希望她相信上帝存在，因為我這個丈夫對她的存在已經沒有什麼力量了。她的痛苦不是我能取代的，如果她真的覺得在禱告中有個上帝能夠讓她減輕身心的痛苦，力量也就在其中了。

黃惠珍：師父那是不是說，你有一個信仰，你就要完全依靠它？

法師：哦！不是！我倒是沒有想到依靠，甚至我也不說：「南無觀世音菩薩，南無觀世音菩薩，我希望你幫助我，你幫助我！」我心裡不是這樣子想問題的。你看我在講課時對於淨土法門，或是任何屬於他力的法門，都沒有那麼殘忍地一筆勾銷，都還是會講到龍樹「志怯怯弱」或無著「別時意趣」的解釋。但在我自己的生活中，其實我很少用到。打招呼用「阿彌陀佛」，已經變成佛門的一種禮貌了，所以我也用「阿彌陀佛」當做應答的慣用語！但我並沒有習慣把自己交給佛或菩薩以換取安全感。

我現在修安般念，既然是觀呼吸，那當然就是活在當下，但是過去沒有訓練這種法門的時候，其實在修持方面是有點不太得力！平時看藏經、寫文章、上課，覺得很法喜，可是當生命在你覺得最完全是「他力」在主宰的情況下，你會覺得那些都還很遙遠，也許你會在理智上體會到「無常」，可是還沒有像佛陀或大阿羅漢一樣去除我執，無常觀其實還很脆弱，不足以抗拒自己對生命本能的執著。在飛機上，也許百分之九十九還是處在安全的狀態，但是那時我會比較謙卑的想到唸「南無觀世音菩薩」，這只是我自己謙卑面對生命的一種心境，並不是我在信仰上要趕快抓住或依靠自己。

話說回來，剛才你說的抄經功德及臨終自救等，我想：我們覺得不需要的，別人未必見得不需要；還有，我們現在不需要的，也不見得任何時候都不需要。所以我倒是覺得：法門只要對人有益就好，不要輕慢它。《金剛經》說：「我所說法，如筏喻者。」若已上岸而不捨船筏，固然累贅，但是船筏對未上岸者而言，不也依然是非常重要的工具嗎？

《瑜伽師地論》之作者及其成立起源(中)

／釋錄法

[壹] 前言

[貳] 《瑜伽師地論》作者之探討

[參] 《瑜伽師地論》之形成

[肆] 《瑜伽師地論》之成立年代

[24期刊登]

[24期刊登]

[本期刊登]

[伍] 結語

[陸] 註釋

[柒] 參考資料

參·《瑜伽師地論》之形成

《瑜伽師地論》所涵蓋的重要性，在於它有百科全書的功能；它將一個佛教研究者所需要了解的論題幾乎都敘說到了，為我們開拓了一個寬廣的視野，讓我們對全體佛教的了解，幫助很大。法相唯識學的思想根源——彌勒的《瑜伽師地論》等書，是無著所介紹出來的，所以他所傳習的是彌勒學說。而彌勒的學說是以《瑜伽師地論》為根本；此論內容豐富，全體有五部份，主要部份是〈本地分〉，本地分的中心是〈菩薩地〉。〈菩薩地〉很早即單獨流行，性質屬於經的一類，然而它並不是在無著或世親弘揚瑜伽大乘說時才有的。那麼，在此之前是哪些人在弘揚這類經的呢？應該說是在他們之前，就有一批瑜伽師在默默從事瑜伽的實踐體驗，將之記載並弘揚下來。而無著則是將之類集、彙編並集其大成。以

下，就《瑜伽師地論》的形成，試申論之。

一、瑜伽師之由來

瑜伽是 Yoga 的音譯，又作瑜伽。Yoga，係源自動詞語根 yuj（將軛繫在馬或車上）的名詞，引申而有連接、接合等含義，意譯作相應的意思。梵語 Yoga 一語廣為印度宗教界所使用並不只限於佛教，此語古時見用於《梨俱吠陀》中，及奧義書時代，其意是指依調息等觀行法而觀「梵我一如」之理，以與梵合一，與梵結合，此即稱為瑜伽。是印度宗教徒修行方法之一，其後佛教亦採用此法，以為總攝修心、修慧之法門。在佛教中，瑜伽是指：凡修持禪、三昧、念佛（觀佛）等廣義的精神統一的修行方法；即依調身、調心、調息等方法攝心，而使心境或理智與正理等相契應的狀態，即名為瑜伽。而在佛教各派中，以印度瑜伽行派及我國唯識宗較常使用此詞。《瑜伽師地

論釋》中解釋「瑜伽」之詞義，謂一切乘之境、行、果等諸法，並有方便善巧相應之義，故稱為瑜伽。對此，圓測《解深密經疏》卷六立境、行、果、教四種瑜伽之別。又，《成唯識論述記》卷二本說「相應」有五義：(1)與境相應，(2)與行相應，(3)與理相應，(4)與果相應，(5)與機相應。此說亦是承襲上述《瑜伽師地論釋》之說。

凡是依調息等方法，將心念集中於一處，以修止觀為主的觀行，而與正理相應契合一致，行此等瑜伽觀行者，即稱為瑜伽師；即一般所說的禪師。廣義來講，瑜伽師不單指個人生活中觀想的修養，而廣指包含社會一般宗教的實踐行為，因此全體佛教修行者都可以稱為瑜伽師。不唯獨是佛教，連印度的諸派亦多半以瑜伽作為獲得解脫的一種手段，這些都可以叫做 Yoga-acarya，因此並沒有大乘佛教或其特定群類的意義。狹義來講，特別是指那些在禪觀方面得力的人。不論如何，這裏所說的瑜伽師，是指佛教內部特定的一群人，與此特定一人群有密切關係的論典，乃有《瑜伽師地論》；亦或是以《瑜伽師地論》為所依之論典而傳承的，即是瑜伽行派，這是可認定的事實。

禪思（含得止與觀）為從身心的修持中，實現特殊體驗所必要的。古代的佛弟子，不像晚期的佛教徒，專以禮拜、唱念為修行。在印度的佛教中，瑜伽師是比較屬於傾

向「三昧」的成就——他們比較著重在禪觀方面的實踐。他們除學經（論）持律而外，主要是對人廣行教化，對自「精勤禪思」。瑜伽雖為佛弟子所必修的，然由於根性、好樂、著重的不同，古代即有經師、律師、論師、瑜伽師的分科教授，即有專修瑜伽的瑜伽師。但是，經師們並非不修禪觀，瑜伽師並非不學經論，這不過各有專重而已。但是為什麼叫瑜伽師呢？這可能與瑜伽師地（Yoga-acarya）的翻譯有關，因為 acarya 這個梵文名詞，在印度本身就有兩種不同的辭義——

- (1) acarya 阿闍梨，譯意為軌範師。意即教授弟子使之行為端正合宜，而自身又堪為弟子楷模之師，故又稱導師。
- (2) carya 或 carita.
 - a. 意謂動作、行為。
 - b. 指為到達悟境所作之修行或行法。如行解相應、行說一致、教行證、教理行果之「行」，意即對於知解言說之實地踐行。

Yoga-carya（瑜伽行）是一種加行；甚至是一種軌範。通常我們把瑜伽當作心靈的一種非常和諧的相應的狀態，此種觀行方法，稱為瑜伽行。Yoga-carya 漢譯名是瑜伽師；從藏譯來看，是「瑜伽行」。這個名詞的立論，是從有部得到的養分；它是從廣義的有部的勢力範圍中所開展出來的。而其最重要的特色，是在於他們的現觀體驗是

別出一格的大乘唯識禪觀。這種禪觀，應該是承襲自龍樹菩薩的「中觀」思想，再加上一些自己特殊的「唯心」的體驗所糅合出來，所產生的大乘瑜伽師的特殊觀法。但是在《瑜伽師地論》裡面，其重點大多是在講從根本佛教、部派佛教所流傳下來的一般性的聲聞禪法，講唯識的觀門的反而不多。

依瑜伽觀行者所修行之境界階位，稱做瑜伽師地；即修行道地。Yogacara bhūmi（瑜伽行地），音變而成 Yogacarya bhūmi（瑜伽師地）。Yogacara-bhūmi 是瑜伽實踐的諸階梯的意思，也可以解釋為瑜伽行者所到達的諸階段的意思，漢譯和西藏譯都採取後者，但在內容上，還是前者的意思，比較容易了解。在南傳佛教的論典中，甚少提到 Yoga-carya 這個讚嘆名詞；然而卻有所謂的 Yoga-bhūmi。就連在《大毘婆沙論》裡，也談到很多有關於瑜伽師們所修習的各種禪觀。甚至於也說「契經（修多羅）曰」，至於是什麼「契經」呢？還有其中所講的瑜伽師到底是不是 Yoga-carya，就不得而知！可見得有關於 Yoga-carya，對其他的部派來講應該是通用的。因此不論翻成「瑜伽行地」或「瑜伽師地」都有它的道理，並不是哪個翻譯錯誤。

瑜伽師的存在——可能是彌勒或無著，他們是生長在有部的土壤，雖然大部分的觀點是跟有部相同

的，但是也仍有些許的不同。雖然在整個《瑜伽師地論》的陳述當中，或仍不免會摻入唯識宗的觀點和無著個人的見解，然而其論義絕大部份都是來自《阿含經》和一些大乘經典，或是一些傳統的論典。此外，對著同樣的論典作釋，有時候因各部派的觀點起見不同；或因探討方面的不同；或基於體驗的不同，瑜伽師跟論師之間會有一些對立，而會有不同的見解。比如：《大毗婆沙論》認為有部的說法才是正宗，它主要的功能是在立自而貶它。其中所討論的問題都是細細碎碎，而且每個論點都有它不同的功能，因此它會用很多的篇幅來討論各部派的說法。比如在《大毘婆沙論》第一三一卷裡，探討到關於「識」的生起問題。瑜伽師認為：眼耳鼻舌身五識，是從前刹那的意識而生起，並非是眼識或耳識等，能夠轉使之生起的。這是瑜伽師從內在禪觀的增強意識的控制力之中，所得到的結論。因為瑜伽師的內觀力很強，他的意識訓練的力量很強大，所以他能夠感覺得到意識是一種主要的操控者，由意識來主導眼耳鼻舌身識的生起。而阿毗達磨師就厲害了！《大毗婆沙論》中的阿毗達磨師認為：眼耳鼻舌身識是「無厭」生起，是連續不斷生起的；他認為這個是「特地」生起，而不是一定要由意識作為「根點」而生起。此外，經部也是從有部脫離出來的，它比較重視直接對經典的

真義做探討。經部中有一些思想，在原來的有部學說裡已把它摒棄掉，比如：有部講「三世實有」，經部就講「現在實有」；它是跟大眾分別說部同流。然而瑜伽行派的很多觀念，甚至還跟經部連結，後來的《瑜伽師地論》就接受「現在實有」說，而不接受「三世實有」說。

《瑜伽師地論》與《大毗婆沙論》所不同的是它比較沒有夾雜其他部派的說法，再一一把它駁斥掉的這些部份。《瑜伽師地論》就沒有這樣的煩瑣——它本身就不是為了要樹立己宗而去排除其他部派的論說，也不是在諸多異說中去做選擇，它只是把原來的經論重新做過整理，因此它沒有夾雜評破異部諸說等類的往復的論辯。所以，瑜伽師與論師之間就產生差異。瑜伽師的存在，從《大毗婆沙論》就可以看得出來，像有部的世友、僧伽羅刹（衆護）就是屬於這一系統的。不過後來逐步傾向大乘的是其中哪些人，現在還不能詳細知道，但可以肯定，無著、世親是確實繼承了這一系統的。

二、瑜伽行派之形成

在印度佛教諸部派中，說一切有部的勢力最龐大。這些在中北印度的說一切有（含經部）系的瑜伽師們，以這個系統裡的教團為母體；有部的阿毗達磨師是屬於把教理加以組織的主流學者，與此相對的是禪觀修行者——瑜伽師，兩者皆

信奉說一切有部，都是說一切有部教團中非常重要的支柱。瑜伽行派，是從其母體——有部的瑜伽師這一派發展而來的，可以說是瑜伽行派的開山祖師。在教義方面，此派將一切法做組織性的分類，構成其精密的認識論、心理論與實踐論。其在學理上的成立，受到大乘中觀派與小乘部派（尤其是說一切有部）的影響頗巨。由於瑜伽行派他們在實踐上的要求，而再把聲聞的教法加以組織之後，於是確立了整個大乘瑜伽行派的體系，因而造了後來成為《菩薩地》原型之綱要書。

Yoga-acara（瑜伽派），此語原係指依據瑜伽實修而建立其獨自的形而上學體系之學派的總稱。在印度有很多的教派也都用瑜伽做為獲得解脫的手段，其有許多支派，且各有各之瑜伽論。其中也有一派哲學叫做瑜伽派，通常又被稱為瑜伽外道或相應外道。然而，唯識學說是由佛教中的一群瑜伽行者所創始、所傳承，如果我們把唯識學也叫做瑜伽派，有時則會與外道的六派哲學中的瑜伽派相混淆；為了避免與六道中之瑜伽派相混，因此，此處但就狹義而言，乃指以瑜伽行做為實踐的根本課題，主張行「瑜伽行」的唯識說，為奉行《瑜伽師地論》等教說之宗派，稱做瑜伽行派或稱瑜伽宗。

瑜伽行派係與中觀派對立之學派；即行於印度與中觀對立之大乘佛教教派，為印度大乘佛教二大學

派之一。此派在印度之成立與發展的時期，約在西元四世紀至八世紀之間，約為印度佛教之中期。係以彌勒為開祖之學派，以《解深密經》、《瑜伽師地論》為思想依據，以般若空之思想為本，以瑜伽行（調息，攝心，令之與正理相應之修行）為基礎，建立唯識說（一切存在皆由心識之變現，主張為有心識才是實在的），一方面由於自性清淨而有「如來藏緣起」之思想。無著為此派第二祖，著《顯揚聖教論》、《攝大乘論》，及《大乘阿毘達磨集論》等書，而確立瑜伽行派。其弟世親著《唯識三十論頌》、《唯識二十論頌》、《攝大乘論釋》等書，宣揚瑜伽唯識之說；唯識學說至世親集其大成。世親以後，出現了很多論師，大乘學說出現了鮮明的分立，主要有兩派：一是中觀派，一是瑜伽行派。世親學系分為陳那與德慧二大系統，將其論著加以註釋，發展或組織學說。

而瑜伽行派的學者的企圖心並不止於此，他們除了把前說「菩薩行」的所有教義予以體系化之外，甚至想要把「三乘」都予體系化；這種企圖與瑜伽行派認為三乘是究竟的學說有關（因為它不單是講一大乘，它是強調三乘的理論）。在《法華經》中認為二乘只是「化成」，「一大乘」才是究竟。然而在瑜伽行派中，對於「一乘」的解釋，跟《法華經》以後的大乘學派所說的「一乘」完全不同；在瑜伽行

派並不將「一乘」解釋為「唯一大乘」，而是認為無論是哪一行派，修行都是要經由八正道這一條路。比如他所談的「三自性」、「三無性」；無論是聲聞法門、獨覺法門或菩薩乘的法門，都要了解三自性、三無性。他們認為這個就叫做「一乘」。

由於瑜伽行派是以將三乘的論義完全予以體系化為任務，因此其所背負的責任也就極其重大。基於此立場，瑜伽行派企圖編集《瑜伽師地論》，故而以聲聞地和菩薩地作為十七地的〈本地分〉的原型，然後從這個原型中再加上前面的境、行諸分，和後面的果德部份，整個編纂成為〈本地分〉。以〈本地分〉再加上〈攝抉擇分〉以下的四分，而完成了瑜伽行派的基本教典。一方面「菩薩地」的特色是標榜大乘教說，是把整個大乘教說加以貫串、總攝。若就著這一點而言，它也等於是菩薩藏之總攝而名為「攝大乘」的；即〈意本地分〉的「菩薩地」本身就有「攝大乘」的性質。此主張亦被彌勒菩薩所著的另外一部論典——《大乘莊嚴經論》所繼承，也是依著「菩薩地」的體系而加以鋪衍的。與此相對，從來之前的瑜伽行，便叫做「聲聞地」。「聲聞地」中的瑜伽行的理論，後來又成為《解深密經》中〈分別瑜伽品〉之精髓。另一方面，無著的主要著作《攝大乘論》最早的漢譯，為由北魏佛陀扇多所譯的論本

兩卷。譯出的年代是如此的散亂無次序，這是表示著漢譯者在真諦以前尚不熟知有唯識說的體系，只以順手拿到的集起來翻譯而已。真諦的生年，是四九九年，當時是世親後繼者們的活躍期所以，真諦所譯出其著作的陳那或德慧可能都還在世。或許在此時期，瑜伽行派才開始以一學派之存在而為世人所知的吧。

瑜伽行派的歷史，如由以前的研究來說，不詳的部份尚多，學者之間的解釋亦不一致。這裡，只舉最確實之部份來看。（根據高崎直道的研究認為）瑜伽行派的唯識理論，是由無著的《攝大乘論》始成體系化；無著才是以有機的方法把三性說和阿賴耶識說統合起來，而對人唯識性的實踐（等於瑜伽行）給予理論基礎的。「阿賴耶識」的思想是從部派佛教的土壤裡面出現的，旨在探討無常、無我和能夠使生命根源輪迴流轉與還滅的主體性的理論。而有部的「三性說」學說，則是受到大乘「空系」（龍樹「空性說」）的影響——因為「三性說」的整個思考的骨幹是假必依實，因此必須談到：遍計執無，依他起有；依他起無，圓成實（的空性一定要）有。它很像放掉一個，就得要抓到另外一個一樣，所以還是要執「假必依實」的見解，不像空宗可以放得徹底。所以它的「三性說」應該是有受到般若系統思想很深切的影響。再加上它的唯識禪觀

（瑜伽行）是從「所知依」、「所知相」跟「入所知相」這三門中，構成唯識學說的主體，同時，亦以包含此三部門之唯識說，為大乘最勝之教義，而作為一切大乘教說之基礎，這可說是唯識學說的完成。所以，從《瑜伽師地論》到《大乘莊嚴經論》，一直到無著的《攝大乘論》，其內容始將整個大乘學說完全予以體系化。

瞭解了這樣的關係之後，就知道無論有沒有彌勒這個人，而且不管彌勒跟唯識學派的產生有沒有直接的關係，但是可以確信的是：在無著之前有一段很長的時間，瑜伽行派的的瑜伽師們一點一滴的在做經論的整理，這些因素造就了後來「十七地」裡面的〈菩薩地〉的原型，甚至於應該說是在無著時代之前，就已經有了〈菩薩地〉的雛型，而不是到無著時代才忽然間冒出來的。因此，瑜伽行派具體的構成是從無著開始，這可從經教上得到佐證，這是可以確認的。

編按：本基為研究部學僧錄法法師學期報告，自上期起分三次刊載。



合影留念。
86、01、03學團
行禪，至向天池



學院導師：印順導師
發行人：性廣法師
編輯：佛教弘誓學院編輯組
弘誓會館：台北市八德路3段199巷
1弄12號
電話：(02) 578-4742
傳真：(02) 570-2440
講堂：台北市重慶北路一段
29號3樓
研究部：桃園縣觀音鄉大同村
11鄰121號
劃撥帳號：18269189
戶名：弘誓通訊雜誌

中華郵政台北字第5072號執照登記(誌)交寄
行政院新聞局出版事業登記證局版台(誌)字第11082號

弘誓通訊雙月刊

住址：台北市八德路3段199巷1弄12號
TEL：(02)578-4742

淨敬

／正法以爲身，淨慧以爲命，留月的秋空，禮佛兩足尊。／

國內郵費已付
北區局
直轄第10支局
許可證
北台第10570號

雜誌