

註釋傳統重建的多重面相

—以晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構為例*

政治大學宗教研究所博士 楊志常**

摘要

由於過於強調傳統的正統性和延續性，一個千載難逢的歷史現象—晚明的唯識註釋家如何重新建構一個已經中斷的《成唯識論》註釋傳統，一直沒有得到學術界適當的重視和研究。而且目前僅有的少數晚明唯識學相關研究，也止於指出，「性相通融」是此時期唯識學的最大特色。只是，具有「綜攝」意含的「性相通融」一詞，到底代表什麼意義，可能因人而有完全不同的想像，也可能給人一種過於簡化以及同質化的印象。同樣地，「綜攝」一詞，是否是一個定義清楚而且有效的宗教的概念，也曾經引起許多學者的爭論。

藉由有關宗教「綜攝」和「綜合」的文獻討論，本論文首先澄清「綜攝」和「綜合」的差別。接著，透過檢索「性相通融」的出處，以及考察晚明《成唯識論》註釋傳統重新建構的

* 2020/4/28 收稿，2020/7/8 通過審稿。

** 筆者由衷感激耿晴老師與林鎮國老師，他們的開放式指導和不時的溫馨鼓勵，讓本論文變為可能。然而，本論文僅代表筆者的個人立場，任何疏漏由筆者負全責。此外，筆者十分感謝兩位匿名審查委員的寶貴時間、意見和指正。

歷史事實，筆者認為，就算晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構有所謂「性相通融」傾向，該傾向也不是「綜合」而是「綜攝」。只是，「性相通融」和「綜攝」都過於籠統，而且傳統建構的可能綜攝範疇也大於「性相通融」的範疇。所以，本研究特別藉用五個晚明《成唯識論》註釋傳統的實際案例來呈現，在實際操作中，傳統重建的多重可能面相。此多重可能面相反映了晚明《成唯識論》註釋傳統的可塑性和時代性。

關鍵詞：《成唯識論》、註釋傳統的重新建構、綜攝、綜合、性相通融、晚明佛教

壹、前言

七世紀中葉玄奘(602-664)所糅譯的《成唯識論》¹，以及玄奘弟子窺基(632-682)等所著該論的註釋書，是奠基東亞唯識學主流法相宗的核心文本。不過，中國法相宗的傳承和《成唯識論》的註釋傳統，歷時不長，約七十多年。² 之後，窺基等所建立的《成唯識論》註釋傳統³，就隨著時間漸漸地在中國遺失。到了十六、十七世紀，所謂的晚明唯識復興之際，晚明的唯識

¹ 《成唯識論》是世親《唯識三十論頌》的註釋書。此論完成於顯慶四年(659)，窺基為筆受。《開元釋教錄》卷8，CBETA, T55, no. 2154, p. 556, c18-19)。又根據窺基，玄奘原來的計畫是將印度十位論師的註釋各別作翻譯，並且已經指派神昉、嘉尚、普光和窺基同為筆受。但是，窺基以恐怕十釋別翻支離、世人不知所從為由，懇請玄奘糅譯為一本。最後，玄奘接受了窺基的建議，單獨指派窺基為筆受。《成唯識論掌中樞要》卷1，T43, no. 1831, p. 608, b29-c14)。

² 陳一標，〈中日法相宗傳承與宗風之比較〉，《玄奘佛學研究》，第3期，(2005年)，頁107。

³ 窺基是多產的唐代註釋家。僅就《成唯識論》一論，他就撰寫了四部註釋書：《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》、《成唯識論料簡》以及《成唯識論別抄》。慧沼(650-714)作為窺基的弟子，撰寫《成唯識論義燈》，藉以高舉窺基的學說和批判圓測等不同的異說。接著，慧沼的弟子智周(668-723)也撰寫《成唯識論演秘》，藉以註解《成唯識論》和《成唯識論述記》。其中，《成唯識論掌中樞要》、《成唯識論義燈》和《成唯識論演秘》合稱為「唯識三箇疏」。法相宗就是奠基在窺基等所建立的《成唯識論》註釋傳統之上。窺基等相關的著述史，可參考楊維中，《中國唯識宗通史》，第2冊，(南京：鳳凰出版社)，頁579-82；784-86；93-94。

註釋家，在沒有窺基等所著註釋書可以直接參考的情況下，只能透過澄觀(738-839)的《華嚴經疏鈔》、(904-975) 的《宗鏡錄》和雲峰的《唯識開蒙問答》等間接參考資料，試圖重新建構一個已經中斷的《成唯識論》註釋傳統。⁴

可惜，這一個千載難逢的歷史現象—晚明的唯識註釋家如何重新建構一個已經中斷的《成唯識論》註釋傳統，一直以來似乎都沒有得到學術界適當的重視和研究。可能原因之一是，在清末民初之際，當遺失的唐代註釋又從日本請回之時，有人開始以傳統的正統性和延續性質疑晚明唯識復興的價值，例如：日本江戶學問僧曾經批評晚明的註釋錯誤百出、沒有價值⁵；近代也有學者認為大部份的晚明註釋都是多餘的。⁶ 但是，筆者認為，對於晚明唯識註釋的質疑，似乎是由於太過於強調傳統

⁴ 釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，《中華佛學學報》，第 1 期，(1987 年)，頁 3-4。

⁵ 簡凱廷，〈晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探〉，《中華佛學研究》，第 16 期，(2015 年)，頁 62-63。楊志常，〈the Contrast of Late Ming Weishi Commentaries and Edo Weishi Commentaries on Xuanzang's *Guan Suoyuanyuan Lun*〉，《臺大佛學研究》，第 34 期，(2017)，頁 56-57。

⁶ John Makeham, *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China* (Oxford University Press (UK), 2014), p. 11.

的正統性和延續性，而忽略了傳統的可塑性⁷和時代性⁸，更忘卻了正統性和延續性本身也是一種傳統的建構。因此，本論文希望，藉由探討和分析一個重新建構傳統的實際案例，能夠讓我們有機會重拾對於傳統建構性的察覺。

就晚明唯識註釋傳統的時代脈絡而言，借用余英時的說法，如果有一個時代的鐘擺，在道問學與尊德性之間，或者智識主義和反智識主義之間擺動，明代中期的王陽明心學，將時代的鐘擺推到了尊德性和反智識主義的最高點。到了晚明時期，這個時代的鐘擺逐漸擺到道問學和智識主義的一邊。⁹ 這其間有

⁷ 所謂傳統的「可塑性」，筆者意指，作為人為建構的傳統，不是不可改變的。誠如 Smith 的主張：「累積的傳統作為一個概念，無論在內容上或者在形式上，不是不可改變的或者最終的。它不是由世界所給定，而是一個人為的建構，提出來決定什麼是被給定的」 See Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Harper & Row, 1963), pp. 168-69.

⁸ 所謂的「時代性」，筆者意指，傳統的建構經常是相當近期的而且其詮釋與其他時代有所不同，誠如 Hobsbawm 的論點：「那些看似古老或宣稱古老的『傳統』，它們的由來經常是相當近期的，有時候是創造出來的」 See Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, 1983), p. 1. 而且，各時期的傳統應以其獨特的時代意義和價值被研究，誠如于君方所建議：「明代佛教應該被研究，不是因為它比前代的佛教更好或者更糟，而是因為它和前代的佛教不同」 See Chunfang Yu, *The Renewal of Buddhism in China : Chu-Hung and the Late Ming Synthesis* (Columbia University Press/The Institute for Advanced Studies of World Religions, 1981), p. 4.

⁹ 余英時的說法可參考以下(1)和(2)。雖然余的說法主要是針對新儒家歷史

一個過渡時期，即是陳垣所謂的「儒釋之學，同時丕變。問學與德性並重，相反而實相成焉」¹⁰。如果勉強地將佛教的性宗歸為反智識主義，而相宗為智識主義，晚明的唯識復興作為性宗和相宗並重的開端，可以說是當時的時代脈絡所趨。因此，已經有晚明唯識學的相關研究指出，此時期唯識學的最大特色是「性相融會」或者「性相通融」（以下統稱「性相通融」）。¹¹

發展而說，但是根據荒木見悟的主張，晚明佛教的復興，與其說是佛教內部的發展，還不如說是深受王陽明學派發展的影響，可參考(3)。如果荒木見悟是對的，晚明佛教復興和當時新儒家發展的時代的鐘擺應該是一致的。

(1) 余英時，〈對 17 世紀中國思想轉變的闡釋（書評）〉，何俊主編《人文與理性的中國》，（臺北：聯經出版公司，2008 年）頁頁 214。(2) 余英時，〈中國思想史上的智識論和反智論〉，何俊主編《人文與理性的中國》，（臺北：聯經出版公司，2008 年）。(3) Kengo Araki, "Confucianism and Buddhism in the Late Ming," in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. William Theodore De Bary (1975), p. 54.

¹⁰ 陳垣，《明季滇黔佛教考》，（北京：中華書局，1962 年），頁 86。

¹¹ 例如，聖嚴法師認為，以窺基為代表的唐代唯識學，是試圖以唯識一家之言來闡明全體的佛法。但是，由於唐代註疏失傳，以及受到《華嚴經疏鈔》及《宗鏡錄》等書的影響，晚明唯識學卻是以溝通全體佛教為目的，試圖以唯識教義來彌補當時代需求的不足，有普遍強調性相融會的傾向。又例如，張志強主張，由於缺乏重要的唯識文獻和唯識師承，晚明唯識學不是唯識學自身合邏輯的發展。而且，因為晚明唯識學的研究是在性相通融的觀念下展開，所以表現出來的是，性宗對相宗的認識，與性宗對相宗的解釋。可參考 釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，《中華佛學學報》，第 1 期，1987 年，頁 4。張志強，《唯識思想與晚明唯識學研究》，佛光山文教基金會主編《中國佛教學術論典》，（高雄：佛光山文教基金會，2001 年），頁 432。

以「性相通融」來描述晚明唯識學的概況，有其好處，也有其可能的風險。好處是能夠提綱契領地指出，有兩股不同的觀點，彼此交匯/交涉/溝通/調和。至於可能的風險，筆者認為，至少有二個：第一、對於所謂「性相通融」所代表的意義，可能因人而有完全不同的想像，以及不同價值判斷。第二、「性相通融」的描述，可能給人一種過於簡化，以及同質化的印象。也就是說，每個晚明唯識註釋家都有相同的「性相通融」傾向和作法。

為了避免和減輕以上兩種可能風險，首先，藉由有關宗教「綜攝」(syncretism) 和「綜合」(synthesis)的文獻討論，本論文試圖澄清，晚明唯識學的「性相通融」傾向，是「綜攝」？還是「綜合」？其次，透過討論晚明《成唯識論》註釋傳統重新建構的五個案例，本論文企圖呈現晚明《成唯識論》註釋傳統建構的多重面相，藉以打破「性相通融」一詞所可能造成的任何錯誤印象。

在深入處理以上的兩種可能風險之前，以下先簡要地介紹本研究所使用的文本材料和方法。

貳、研究範疇和研究方法

玄奘糝譯的《成唯識論》有十卷，窺基所著的《成唯識論述記》有二十卷，晚明的《成唯識論》註釋書，在大藏經中至少有八家，每家也各有十卷，紹覺廣承 (1560-1609)未竟的八卷除外。面對如此大量且議題豐富的資料，一般研究《成唯識論》以及其註釋書的研究取向，經常是以哲學思辯、思想史、或者

是何者為唯識正見的探討為主軸。例如，以唯識哲學的重要議題，如識變、所緣緣和三性說等，來作選擇性的取捨和解讀。如此的研究方法有好處也有限制。可能的限制是不同研究者可能有迥然不同的斷章與選擇性的詮釋。由於本研究的重點，在於註釋傳統的重新建構，不在於對註釋傳統作價值判斷，所以本研究將採取有異於一般研究的方法，在限定範圍內，對於註釋傳統如何地被重新建構，作全面的文本對讀和比較分析。因為是在同一個限定範圍內作比較分析，所以可以儘量地避免選擇性的取捨。同時，確定文本比較的基準點和脈絡皆具有同一性。

本研究的文本限定範圍是：《成唯識論》、《成唯識論述記》(以下簡稱《述記》)、《成唯識論俗詮》(以下簡稱《俗詮》)、《成唯識論集解》(以下簡稱《集解》)、《成唯識論證義》(以下簡稱《證義》)、《成唯識論自攷》(以下簡稱《自攷》)和《成唯識論觀心法要》(以下簡稱《法要》)中，有關阿賴耶識的註釋。也就是漢譯唯識三十頌中，有關第二頌的第三、第四句、第三頌和第四頌¹²的《成唯識論》註釋，但是不包括《成唯識論》中以五教十理證有本識的部份。研究的主軸，聚焦於五家的晚明註釋家—明昱(1544-1633)、通潤(1565-1624)、王肯堂(1549-1613)、大惠(1564-1636)和智旭(1599-1655)，如何在此限定範圍內，重新建構《成唯識論》的註釋傳統。¹³ 此外，除了《成

¹² 「頌曰：初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恒轉如瀑流，阿羅漢位捨」(《成唯識論》卷2，CBETA, T31, no. 1585, p.7, c13-19)。

¹³ 在晚明《成唯識論》註釋中，本研究只選擇藏內具有完整版本和具有代表

唯識論》以「根本論」作為文本比較的基準點外，本研究將唐代《成唯識論》註釋的代表《述記》，作為與晚明註釋跨時對照時的參考點。不過，此跨時對照的目的，不在於以《述記》的註釋觀點對於晚明的註釋，作正統或者正見與否的價值判斷，而是將重心放在傳統可塑性和時代性的觀察。

進一步，文本限定範圍的內容，可以根據窺基的《述記》分成十門¹⁴，或者根據雲峰的《唯識開蒙問答》分成十二門¹⁵。十門和十二門的差別，在於「不可知」和「觸等亦如是」是否獨立成為一門。窺基曾經繁瑣地解釋為什麼這兩者沒有必要獨

性的五部。除了這五家以外，晚明清初之際，仍有其它藏內和藏外的《成唯識論》註釋書。例如，藏內有智素的《成唯識論音響補遺》，該註釋包括了廣承未竟的《音義》、大真（1580-1650）的《合響》以及智素自己的《補遺》。藏外則有辯音大基的《成唯識論疏》、玉菴真貴（1558-?）的《成唯識論直指》、似空廣伸的《成唯識論訂正》、內衡智銓（1609-1669）的《成唯識論音響述義》等。其中，大惠、大基、大真、智素和智銓都隸屬於廣承的門下，筆者僅選擇大惠作為代表，主要原因之一是，大惠的註釋書為相對地比較完整和獨立的藏內註釋。此外，由於研究範圍的限制，本研究也無法將其它的藏外註釋書納入作比較，因此，本研究的發現，可能不一定適用於這些文本。對於這些文本有興趣的讀者，建議可以參考簡凱廷，〈被忘卻的傳統—明末清初《成唯識論》相關珍稀註釋書考論〉，《漢學研究》，第35卷，第1期，（2017年），頁232-50。

¹⁴ 參考《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 300, b25-c14 與李潤生，《成唯識論述記解讀—賴耶篇》，第一冊，（臺北：全佛文化，2010），頁97。

¹⁵ 參考《唯識開蒙問答》，CBETA, X55, no. 888, p. 349, b5-9。

立成為一門¹⁶，而雲峰則選擇直接地把它們分開。考慮到有四家的晚明註釋家都採取十二門的分法¹⁷，加上十門和十二門在限定內容的覆蓋率上沒有差別，本研究採用十二門如表格 1，作為比較分析的架構。

表格 1：十二門分別

	十二門	漢譯唯識三十頌 (#2cd + #3 + #4)	梵文唯識三十頌 ¹⁸ (#2cd + #3 + #4 + #5a)
1	自相門	初阿賴耶識	<i>tatrālayākhyam vijñānam</i>
2	果相門	異熟	<i>vipākaḥ</i>
3	因相門	一切種	<i>sarvabījakam</i>
4	不可知門	不可知	<i>asaṃviditaka</i>
5	所緣門	執受、處	<i>upādi-sthāna</i>
6	行相門	了	<i>vijñaptikaṃ</i>

¹⁶ 原因有二：1) 「不可知者，即於所緣、行相之內差別之義。既無別用，故非別門。」(唐·窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 300, b28-29); 2) 「觸等亦如是者，俱時心所，例同於王，非是分別第八識也。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 300, c5-7)

¹⁷ 明显例外，兩者都不採用。明显不採用十門，可以了解，因為他看不到《成唯識論述記》，但是，為什麼明显不和其他晚明註釋家一樣參考《唯識開蒙問答》，則不得而知。

¹⁸ 參考 Hartmut Buescher, *Sthiramati's Triṣṅikāvijñaptibhāṣya : Critical Editions of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation* (Austria : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ÖAW, 2007), p. 147.

	十二門	漢譯唯識三十頌 (#2cd + #3 + #4)	梵文唯識三十頌 ¹⁸ (#2cd + #3 + #4 + #5a)
7	相應門	常與觸、作意、受、 想、思相應	<i>sadā sparśa-manaskāra- vit-samjñā-cetanā-anvitam</i>
8	受俱門	唯捨受	<i>upekṣā vedanā tatra</i>
9	三性門	是無覆無記	<i>anivṛtta-avyākṛtaṃ ca tat</i>
10	心所例 王門	觸等亦如是	<i>tathā sparśa-ādayas tat ca</i>
11	因果法 喻門	恒轉如暴流	<i>variate srotasaugha-vat</i>
12	伏斷位 次門	阿羅漢位捨	<i>tasya vyāvṛttiḥ arhatve</i>

本研究的方法可以有至少兩個層次：宏觀的量化分析與微觀的質化分析。¹⁹ 質化分析是指，在十二門的架構下，作文本的細讀、對讀和主題分析，總共有四十八個主題分析。在文本限定範圍內，作如此大量的不同的主題分析的目的，主要是為了呈現晚明註釋重建的多樣性，以及此多樣性的不同可能來源。

¹⁹ 本研究的量化分析方法為一種數位人文的量化分析法。也就是說，首先，筆者利用數位典藏資料庫—CBETA 的電子佛典一查詢晚明註釋的引用來源，然後，進一步以引用型式、引用頻率和引用字數等量化分析方法，呈現和解釋在前數位人文時代中，比較難以處理和了解的量化人文現象。由於論文篇幅的限制和研究方法的不同，筆者計畫以另一篇論文呈現量化分析的發現。

並且，盡量地避免以單一或是少數的案例來對任何一家晚明註釋家作出價值判斷。但是，由於論文篇幅的限制，本論文僅將報告聚焦於本研究中五個有關於「註釋傳統重建的多重面相」的質化個案分析。

參、「性相通融」是「綜攝」？還是「綜合」？

一、「綜攝」和「綜合」的差別

「綜攝」(syncretism)一詞，對於不同人可能具有不同的意義。回溯 17 世紀初，當時西方學者傾向於非常負面地看待「綜攝」一詞。從基督教的正統觀，為了捍衛宗教的純粹本質，他們反對他們視為缺乏真理性和忠誠度的「綜攝」。如此保守的正統觀一直持續到 20 世紀初，才因為宗教研究不再侷限於基督教單一宗教，以及重視理性和科學方法，而有所改變。一些宗教現象學的學者開始認清一個事實——綜攝是無可避免的。由於所有的宗教都有它們的前歷史，並且透過綜攝，隨著時間持續地成長，所以根本沒有一個所謂「純粹的宗教」的東西。²⁰

即使如此，仍然有些現代的學者質疑「綜攝」是否是一個有效的概念。Baird 就是一個極端的例子。他建議完全不要使用「綜攝」一詞。理由是：1) 該詞的意義因不同的作者而異。甚至，同一作者，也可能因不同的著作而有不同的意思；2) 尋找

²⁰ 蔡彥仁，〈宗教融合的理論與實踐：以早期基督教為例〉，《台灣宗教研究》，第四卷，第二期，(2005 年)，頁 159-60。謝世維，〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》，第 8 期，(2012 年)，頁 271。

歷史的起源毫無意義，因為在歷史方法的限制中，沒有尋找第一因的空間。3) 由於歷史上的借用、交融、影響發生在所有宗教上，該詞無法具體地述說任何特有的現象。4) 神學上「綜攝」的意義是，保留著沒有經過成功調和的衝突要素。當不同的要素已經統合成一個調和的單位時，Baird 建議應該使用「綜合」(synthesis) 一詞；5) 因為與圈內人的信仰認知相左，「綜攝」一詞對圈內人而言，毫不相干。而且，該詞代表著圈內人和使用該詞的圈外人之間的區別。²¹

然而，Berling 持不同意見，試圖一一回應 Baird 的質疑。

1) Berling 認為一個清楚的綜攝定義，並非不可能。而且提出她自己的宗教綜攝定義為：「可以暫時地定義綜攝為一種選擇和調合的過程，透過這個過程，一個宗教傳統的概念、符號或修行，被借用，確認或整合進入另一個宗教傳統」。²² 2) 綜攝不在於尋找第一因。但是，一個學者忽略，在特定時間點上，形塑宗教思想的力量和影響，則是反歷史的。3) 在特定時間點上，什麼東西被借用或者交融與否，以及什麼東西是否影響宗

²¹ Robert D Baird, "Syncretism and the History of Religions," in *Syncretism in Religion: A Reader*, ed. Anita Maria Leopold and Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2005), pp. 50-56.

²² "...Syncretism may be tentatively defined as the borrowing, affirmation, or integration of concepts, symbols, or practices of one religious tradition into another by a process of selection and reconciliation..." Judith A Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-En* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 9.

教思想家，既不是瑣碎的，也不是籠統的。4) 要將兩個傳統的所有要素完全「綜合」(synthesis)，是太過於理想以致於無法想像的。5) 「綜攝對圈內人而言毫不相干」的說法並非事實，因為圈內人經常必須要替自己的借用和整合的立場辯護和提供正當的理由。²³

卜正民(Timothy Brook)批評 Berling 過於強調「調合」(reconciliation)，因為按他的意見，調合是很難達成的，而且也是非常罕見的。根據卜正民的定義，「綜攝為一種將不同宗教的要素合併成為一個單一世界觀的過程」。²⁴因此，卜正民建議，不要讓「綜攝」一詞壟斷了可能發生在宗教間的所有可能的混合。而且，他特別指出，綜攝不是下列四種主義中的任何一種：

- 1) 綜攝不是「普世合一主義」(ecumenicism)。因為該主義具有普通性(universal)，所以是一個可以不經過整合不同的傳統而作的主張。
- 2) 綜攝不是「包容主義」(inclusivism)。因為該主義試著透過另一個宗教的觀念解釋某宗教，藉以將某宗教化約成為另一個宗教。
- 3) 綜攝不是「分隔/功能主義」(compartmentalism)。因為該主義認可各宗教有各自的功能，一個宗教與其他宗教互補而且沒有重疊，所以沒有必要化約一個宗教成為另一個宗教，也沒有需要調合它們的努力。
- 4) 綜攝不是「折衷主義」(eclectism)。因為該主義對於傳統的純粹性和連

²³ Ibid., pp. 7-8.

²⁴ "...syncretism is the process by which elements of distinct religions are merged into a unitary world view..." Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-Imperial China," *Journal of Chinese Religions* 21, no. 1 (1993): p.13.

貫性少有或者沒有懸念，所以願意採用任何有益於宗教多元環境的折衷。²⁵

同時，卜正民認為，試圖解釋儒釋道三教融合的明朝學者，不一定尋求將三教不同的世界觀合成一個單一的宗教實體。事實上是，三教以各自獨立實體方式持續地存在。明代思想家在借用其他教義時，顯出折衷主義；在容許其他教義時，表現普世主義；但是，在高舉他們各自的教義時，就變成相信自己的教義才是最高教義的包容主義。一般支持合祀 (joint worship) 的信眾，則非常樂意接受，由來自不同宗教、多元甚至衝突的要素所組成的崇拜體系。對信眾而言，信仰的檢驗標準，不在於真、偽，而在於靈、不靈驗。合祀可以增加靈驗。²⁶ 所以，卜正民主張，元朝以後，中國帝制晚期中，三教的高度互動並非是綜攝，而是他謂的三教「公寓」(condominium)，代表著「在中國帝制晚期中，三教相當融洽地共存在一起：教理上平等、信眾取得上平等，以及以各種不同的方式自由地交流和互動」。

27

誠如 Baird 指出，不同的作者對於「綜攝」一詞的解讀不同。如果比較以上 Baird 和卜正民的解讀，我們會發現，卜正

²⁵ Ibid., pp.14-15.

²⁶ Ibid., pp. 34-35.

²⁷ “... the Three Teachings lived together in late-imperial China with a considerable degree of harmony : equal in principle, equally available to worshippers, and free to associate and interact in a multitude of ways...” Ibid., p. 15.

民的「綜攝」(syncretism)定義剛好是 Baird 所建議的「綜合」(synthesis) 定義。那麼，「綜攝」和「綜合」是指同一件事嗎？如果不是，它們之間的差別為何？

根據 Pye 的意見，「綜攝」不同於「綜合」。「綜攝」的形態有三種特徵：1) 在一某段時間中，對於圈內人而言，綜攝是連貫一致的(coherent)；2) 由於潛在的分歧意義(divergent meanings)，綜攝是含糊不清的(ambiguous)；3) 因為「含糊不清」有找到解決的傾向，所以綜攝是一時的(temporary)。同時，綜攝的形態有三種可能的進程：1)「同化」(assimilation)：主流傳統吸納比較弱的要素，並且往某一特定方向作主導。2)「分化」(dissolution)：再次確認不同的身份認同，而且區別不同要素的分歧意義。3)「綜合」：一個新宗教形成，也就是說，一個宗教要素的新形態，以自有的特別身份認同，不可逆地塑造完成。²⁸ 所以，「綜合」只是「綜攝」三種可能進程之一，代表著「綜攝」的「分歧意義」和「模稜兩可」都得到最終的解決和結論。Pye 主張：「綜攝」的概念是宗教研究中強有力的分析工具。

如果我們比較 Baird 和 Pye 的「綜合」定義，雖然他們對於「綜攝」作為分析概念上的價值判斷，南轅北轍，至少他們的「綜合」定義卻相當一致，都是指涉一個已經完成整合的系統。另一方面，我們注意到，卜正民和 Berling 都沒有特別地對於「綜攝」和「綜合」作區分。但是，從卜正民所強調的「單一世界觀」的屬性，以及他所列舉出哪些不是「綜攝」的說明

²⁸ Michael Pye, "Syncretism Versus Synthesis," *Method & Theory in the Study of Religion* 6, no. 3 (1994) : p. 222.

上看，事實上，卜正民所批評的「綜攝」，可以說就是 Baird 和 Pye 所定義的「綜合」。只是，Berling 的「綜攝」定義，以及她所舉的「三一教」的例子，似乎給人有一種已經完成整合的「綜合」印象，因此才導致卜正民的批評。筆者認為，這是 Berling 的「綜攝」定義太過於強調「綜攝」的同化作用，而且忽略「綜攝」的分化作用，以及同化作用與分化作用間的張力，所可能造成的誤導。

根據以上的討論，筆者建議將「綜合」定義為一個具有新身份識別的新宗教或者新宗派²⁹，是成功地整合不同宗教的或者不同宗派的要素為一個單一世界觀的結果。因此，「綜合」不是經常發生。畢竟，具有特色且自成系統的新宗教或者新宗派的產生，並不常見。相對的，「綜攝」則是一個既有的宗教或者既有的宗派，在借用其他宗教的或者宗派的不同要素時，所產生的同化和分化作用的過程。雖然，透過借用的再定義，圈內人可以暫時減少「綜攝」的違和感。但是，除非已經將所有不同要素成功整合成另一個融洽一致的「綜合」，潛在的分歧總是讓「綜攝」顯得模稜兩可，並且有繼續尋找不同解決方案的壓力。因此，「綜攝」可能時而現出普世主義，或者包容主義，或者功能主義，或者折衷主義等。

²⁹ 雖然，以上「綜攝」和「綜合」文獻討論的研究單位都是宗教傳統，筆者所建議的「綜攝」和「綜合」定義，將同時適用於宗教傳統或宗派傳統。事實上，由於宗教傳統經常歷時久遠，而且包含許許多多不同的宗派傳統，筆者認為，相對於宗教傳統，比較具體的和易處理的宗派傳統更適合於作為「綜攝」和「綜合」概念的研究單位。

二、不是「綜合」，但是「綜攝」太籠統

「性相通融」一詞字面上的意義是性宗和相宗的通會融合。乍看之下，似乎是一個相當中性的詞。但是，如果檢索一下漢文大藏經數位典藏資料庫，我們可以發現，它的第一次出現似乎就是在法藏(638-715)所著的《華嚴一乘教義分齊章》，又名《華嚴五教章》，是一部華嚴宗的判教論著。³⁰ 因此，「性相通融」其實是一個具有非常濃厚華嚴宗教判色彩的詞彙。³¹ 隋唐以後，雖然許多的佛教宗派幾乎都各自有一套不同判教學說，筆者認為它們之間至少有兩個共通之處：第一、為了解釋和合理化那些同樣宣稱都是佛說卻互相有差異或者衝突的不同教義，所有判教學說都先肯定各種不同的宗派有其存在功能和價值，展現出「功能主義」；第二、所有判教學說最後也幾乎毫無例外地主張自己的教義才是最高教義，高舉著「包容主義」。

其次，性宗和相宗似乎沒有一個標準的定義，因為不同佛教學者的判教學說，各自有不同的分類，不一定有性宗和相宗的名目，也不一定能夠將不同的分類清楚地歸為性宗或者相宗。

³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷4：「是故，真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 499a22-23)

³¹ 「判教」是中國佛教學者發展出一種佛教教義的分類和會通系統。主要的目的，是為了處理不同時間傳入漢土的佛典和佛理間的差異與衝突。中國佛教判教風氣始於東晉末年，並在南北朝時期迅速開展。到了隋唐時代，不同的佛教宗派都各自建立自己的一套判教學說。Chan-ju Mun, *The History of Doctrinal Classification in Chinese Buddhism: A Study of the Panjiao System* (University Press of America, 2006), pp. 315-84. 廖明活，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》，第三期，(1998年)，頁217。

不過，既然晚明註釋家受《華嚴疏鈔》和《宗鏡錄》很大的影響，我們可以考察一下這兩部論書對於性宗和相宗所下的定義。在《華嚴經疏》中，澄觀列出十條有關兩宗的差別之處。³² 如此多的差別如何會通呢？澄觀主張：「通會二宗，即真之有，是法相宗，即有之真，是法性宗，兩不相離，方成無礙，真佛心矣。」³³ 如果「真之有」和「有之真」是指「真空之妙有」和「妙有之真空」的話，那麼澄觀的「性相通融」策略似乎是訴諸於「空有不二」的說法。由於「空性」是佛教中最具普通性 (universal) 的教義，此種通融策略可以說是一種佛教宗派間的「普世主義」。

在《宗鏡錄》中，永明延壽採用華嚴宗宗密 (780-841) 的「法相、破相、法性」三家的分類³⁴，設立一套「真妄問題」的問答。³⁵ 其中，延壽定義「法相宗」為「一向說有真有妄」，「法

³² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2：「然欲會二宗，須知二宗立義，有多差別，略敘數條：一者、一乘三乘別；二、一性五性別；三、唯心真妄別；四、真如隨緣凝然別；五、三性空有即離別；六、生佛不增不減別；七、二諦空有即離別；八四相一時前後別；九、能所斷證即離別；十、佛身無為有為別。」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 511a1-6)

³³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 79〈37 如來出現品〉 (CBETA, T36, no. 1736, p. 619a11-13)

³⁴ 冉雲華，《永明延壽》，(臺北：東大圖書，1999年)，頁 237。

³⁵ 《宗鏡錄》卷 5：「問：若言有真有妄，是法相宗。若言無真無妄，是破相宗。今論法性宗，云何立真立妄，又說非真非妄？答：今宗鏡所論，非是法相立有，亦非破相歸空。但約性宗圓教，以明正理。即以真如不變，不礙隨緣，是其圓義。若法相宗，一向說有真有妄。若破相宗，一向說非

性宗」為「立真立妄，又說非真非妄」。如此的差別如何會通呢？首先，延壽仍然不免高舉「包容主義」，以「圓教」的判教強調性宗崇高的「圓義」—真如不變，不礙隨緣。問題是：既然是「真如不變」，又如何能夠「不礙隨緣」呢？接著，延壽的「性相通融」策略是訴諸於「不可思議」說法。此種所謂「不可思議」的說法，筆者認為，如果沒有一種「神祕主義」的企圖，也似乎容易給人一種印象—以「神祕主義」的偽裝暗渡「折衷主義」的意欲。

此外，雖然晚明註釋家難免受《華嚴疏鈔》和《宗鏡錄》中「性相通融」說法的影響，但是不代表晚明註釋家對於性宗和相宗之間的差別沒有警覺。舉一個例子，在王肯堂替通潤《集解》所寫的序言中，王肯堂特別提及，通潤的來信強調：因為「性宗理圓」，所以「作聰明註釋」尚無大礙。但是，因為「相宗理方」，所以一字出入可能謬以千里。因此，若沒有對於經過考證、討論，不敢寫進《集解》。對於通潤如此的謹慎惕厲，王肯堂深表同感。³⁶ 而且，就晚明的歷史時代脈絡，以及晚明《成唯識論》註釋傳統被重新建構的歷史事實而言，我們可以看到

真非妄。此二門各著一邊，俱可思議。今此圓宗，前空有二門俱存，又不違礙，此乃不可思議。」(CBETA, T48, no. 2016, p. 440a22-b1)

³⁶ 《成唯識論集解》卷 1：「今年夏一兩師新解成，以前五卷刻本寄余。其書曰：『近世解內典，各出已見者多。第性宗理圓，作聰明註釋，亦無大礙。相宗理方，一字出入，便謬以千里矣。不佞雖有臆見，目未曾經考證，口未曾經商確者，皆不敢入解。今入解者，不過撫古人言句以成文耳，不識能當明公之心否？』嗚呼！此正余之心也。」(CBETA, X50, no. 821, p. 658b4-10)

一個已經中斷的法相宗註釋傳統重新出現，並且與《華嚴疏鈔》和《宗鏡錄》所代表的性宗體系有所區別。雖然，過程中難免有不同要素的互相混合和借用，但是並沒有一個完全不同於相宗和性宗的新宗派產生。因此，筆者認為，就算晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構有所謂「性相通融」傾向，該傾向並不是「綜合」而是「綜攝」。而且，重新建構中的「綜攝」活動也不一定全都與「性相通融」有關。

只是，「性相通融」和「綜攝」都過於籠統，無法清楚地呈現，在實際操作中，綜攝活動的多重可能面相。所以，以下的第肆節將以幾個實際個案來作呈現。

肆、註釋傳統重建的多重面相

一、個案一 不同心識理論的會通

在行相門中，解釋第八識行相(*ākāra*)的了別作用(*viññapti*)是見分所攝時，《成唯識論》一一說明二分說、三分說、四分說，以及一分說。雖然以護法的四分說為正義，《成唯識論》把一分說的說明放在最後，目的在於會通不同的心識理論。也就說，四分說如何可以攝為三分說、三分說如何可以攝為二分說，以及二分說如何可以攝為一分說，並且引《入楞伽經》的唯心說偈頌為經證。³⁷

³⁷ 「如是四分，或攝為三，第四攝入自證分故。或攝為二，後三俱是能緣性故，皆見分攝。此言「見」者，是能緣義。或攝為一，體無別故，如《入

有關四分說如何攝為三分說，我們可以看到明顯的註解，將「真如」(*tathatā*) 等同於「證自證分」(**svasaṃvitti-saṃvitti*)。³⁸ 其實，在註釋四分說時，明顯已經將這個立場說明地非常詳細和明白。³⁹ 事實上，明顯並不是唯一一個晚明註釋家將「真如」等同於「證自證分」。通潤也是將「證自證分」解讀成「真如體」。⁴⁰ 同時，通潤特別地詮釋《成唯識論》的會通為一種「攝相歸性」的說法。⁴¹ 只是，這種詮釋應該不是《述記》四重出體中「攝相歸性」的原意⁴²，而更可能是參考《華嚴經疏鈔》所

楞伽》伽他中說：由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。如是處處，說唯一心，此一心言，亦攝心所。」(T31, no. 1585, p. 10, c4-11)

³⁸ 《成唯識論俗詮》卷 2：「攝為三者，自證、真如，原為一體，但依真、妄，立二種名。」(CBETA, X50, no. 820, p. 546c9-10)

³⁹ 《成唯識論俗詮》卷 2：「證者體也，驗其事也。證自證分，即是真如。以八種識，不離真如，故真如體，能證八識。」(CBETA, X50, no. 820, p. 546b4-5)

⁴⁰ 《成唯識論集解》卷 2：「若立三分，無真如失。今立四分，具能、所緣，有自證分，有真如體，無無窮過。」(CBETA, X50, no. 821, p. 692b1-2)

⁴¹ 《成唯識論集解》卷 2：「此會通前文，攝相歸性。言雖立四、立三、立二、立一，種種不同。然各有旨趣，不獨立四者為是。」(CBETA, X50, no. 821, p. 692b11-12)

⁴² 《成唯識論述記》卷 1：「總論出體，略有四重：一、攝相歸性，皆如為體，故經說言『一切法亦如也』、『至於彌勒亦如也』。二、攝境從心，一切唯識，如經中說『三界唯心』。三、攝假隨實，如不相應色、心分位，《對法論》說是假立故也。四、性用別論，色心假實，各別處收。《瑜伽論》說色蘊攝彼十處全等」(CBETA, T43, no. 1830, p. 230b27-c4)

詮釋的「攝相歸性」。⁴³ 因為《述記》的四重出體主要是為了辨釋《成唯識論》作為經教的體性⁴⁴，與證自證分的體性無關。

值得注意的是，經常參考引用明昱和通潤註釋的王肯堂，似乎對於明昱和通潤以上的解讀，不以為然，所以完全沒有採用，只是透過《宗鏡錄》間接地引用《述記》對於《入楞伽經》頌文的解釋，強調「不離心故、總名一識」。⁴⁵ 另一方面，大惠則參考《唯識開蒙問答》並且主張，可以根據量果、體用、心

⁴³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 26：「法相宗出體之別：一、法性土，以真如為體；二實報土，力無畏等，一切功德，無漏五蘊，以為體性。若攝相歸性，亦真如為體；三、色相土，攝境從心，自利後得智為體故。《佛地論》云：『最極自在淨識為相』。相即體相。若約相別，即四塵為體；四、他受用土，攝境從心，利他後得智為體。攝相歸性亦以真如為體。若約相別，亦是四塵；五、變化土，同前他受用體。是知始教具用三法。圓教則以性融相，相無礙故通一切法，則事事無礙而為其體。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 196c6-16)

⁴⁴ 李潤生，《成唯識論述記解讀—破執篇》，第一冊，(臺北：全佛文化，2005)，頁 125-29。

⁴⁵ 《成唯識論證義》卷 2：「又引《入楞伽經》偈證唯一心。如是處處唯一心者，外境無故，唯有一心；內執著故，似外境轉；定無外境，許有自心；不離心故，總名一識。」(CBETA, X50, no. 822, p. 873c19-22)；《成唯識論述記》卷 3：「述曰：如第十卷《楞伽經》說。此頌意言，外境無故，唯有一心；由執著故，似外境轉；定無外境，許有自心；不離心故，總名一識。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 320c1-4)；《宗鏡錄》卷 60：「釋云：如是處處唯一心者，外境無故，唯有一心；內執著故，似外境轉；定無外境，許有自心；不離心故，總名一識。」(CBETA, T48, no. 2016, p. 761a7-10)

境和唯識的不同觀點，作不同的取捨，而且四種說法都有其各自的道理。⁴⁶

此外，我們看到智旭的註釋⁴⁷，首先試圖以「欲顯真理圓融」來會通不同的說法。接著，似乎有意糾正明顯和通潤的「真如體」之說，智旭特別地指出：所謂「一心」並非是另指一個類似於在《起信論》中作為「大總相法門」的「真如心」⁴⁸，而是八個心王與五十一個心所都各自有四分，只是各自所有四分的體性沒有分別，所以稱為一心。最後，似乎恐怕有讀者可能納

⁴⁶ 《唯識開蒙問答》卷 1：「問：不同理？答：安慧一分，約唯識門；難陀二分，約心境門；陳那三分，約體用門；護法四分。約量果門。問：四宗既異，孰是孰非？答：據義不同，皆不違理。」(CBETA, X55, no. 888, p. 347a4-7)；《成唯識論自攷》卷 2：「四分，約量果門；三分，約體用門；二分，約心境門；一心，約唯識門。此言見是能緣義者，恐濫上四分中見，故置此言。上依門雖別，取捨有由，悉檀被機，各皆當理。」(CBETA, X51, no. 823, p. 176b21-24)

⁴⁷ 《成唯識論觀心法要》卷 2：「上來欲顯俗諦差別，故以二分破一，又以三分破二，又以四分破三。今欲顯真理圓融，故第四可攝入於第三，而可但言三分。又內三可攝入於見分，而可但言二分。又相、見本無二體，而可但言一心也。《入楞伽》偈即證成一心之旨。然所謂一心，亦非撥無八箇心王、五十一箇心所，而別指一真如心以為大總相法門也。但以四分體無別故，名為一心，則知八箇心王、五十一箇心所，隨拈一王一所，皆具四分。隨其所有四分，體皆無別，惟是一心，是知一一王、所無非法界。又四分體既無別，以體融用，用亦無別，故得說云：一色一香，無非中道，及唯色、唯香等也。」(CBETA, X51, no. 824, p. 327, a9-20)。

⁴⁸ 《大乘起信論》：「心真如者，即是一法界大總相法門體。」(CBETA, T32, no. 1666, p. 576a8)。

悶他所謂的「圓融」是屬於那家的圓教⁴⁹，智旭又特別地以「一色一香，無非中道，及唯色、唯香等」的天台「圓融」說法，補充說明了四分的體用如何可能圓融無別。⁵⁰

個案一的討論與小結

在個案一中，明昱和通潤皆試圖將心識作用化約成真如體，而且通潤更明白地標示「攝相歸性」。兩者的解讀可說是一種華嚴色彩濃厚的「包容主義」。王肯堂似乎有所警覺，所以間接地引用《述記》「不離心故、總名一識」的說法，試圖將化約的方向拉回到唯識的「包容主義」。另一方面，大惠借用《唯識開蒙問答》的說法，同時肯定四種心識理論都有其各自的道理，則是一種多元的「功能主義」。此外，智旭似乎有意糾正明昱和通潤的「真如體」的化約論，所以特別地強調所謂「一心」並非《起信論》中作為「大總相法門」的「真如心」。不過，智旭取而代之的，卻是天台式的「圓融」「包容主義」。

⁴⁹ 華嚴宗和天台宗的圓教的定義和內涵不同，可參考 牟宗三，〈佛性與般若（上）〉，《牟宗三先生全集》，（臺北：聯經出版公司，2003年），頁 555-571。

⁵⁰ 事實上，智旭類似的說明可見於《占察善惡業報經義疏》卷 2：「問：既但唯心，何故台宗復云唯色唯香等耶？答：正以六塵相分，依自證起，體即是心。故唯色、唯香，仍即唯心，不相違也。倘計色、香別有自體，如何能使一切法趣？今依一心而有相、見。種種相、見，全體是心，故可互攝、互入、互徧、互融耳。」（CBETA, X21, no. 371, p. 440a15-20）

二、個案二 思心所的三種面向

根據世親的《唯識三十頌》，第八識恒常與觸、作意、受、想、思五個遍行心所(*sarvatraga-caitasa*) 相應。⁵¹ 對於《成唯識論》有關思心所(*cetanā-caitasa*)的註解⁵²，明昱先以「思惟籌度」和「役心心所」分別解釋思心所的體性和業用，再簡短地引用《轉識論》的「作意如馬行，思惟如騎者」作譬喻。⁵³ 通潤的相關註解則可以分成三段。前二段可以說是將《轉識論》對於思心所的註解分成二段：第一段用來解釋思心所的自性和業用；第二段則以馬和騎者的譬喻來說明「作意」與「思」的差異。第三段則是引用《論語》中的「思無邪」、「三思而行」，以及《中庸》的「慎思之」，強調「脫邪就正」。⁵⁴ 特別值得注

⁵¹ 《唯識三十論頌》：「常與觸、作意、受、想、思相應」(CBETA, T31, no. 1586, p. 60b5-6)。

⁵² 《成唯識論》卷 3：「思謂令心造作為性，於善品等役心為業。謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。」(T31, no. 1585, p. 11, c24-26).

⁵³ 《成唯識論俗詮》卷 3：「釋思心所體性、業用。造作，即思惟籌度，是思體性。役心、心所，為思業用，故他處云：作意如馬行，思惟如騎者。謂能下，釋成上義，謂取境正事、邪事為因，然後役心令造。」(CBETA, X50, no. 820, p. 549c7-10)。《轉識論》：「思惟籌量可行、不可行，令心成邪、成正，名為思惟。作意如馬行，思惟如騎者，馬但直行不能避就是非，由騎者故令其離非就是。思惟亦爾，能令作意離漫行也。」(CBETA, T31, no. 1587, p. 62a7-11)

⁵⁴ 《成唯識論集解》卷 3：「(1) 先出體用，謂能下釋。思者。謂能取境正因、邪因，籌量可行、不可行，是其自性。驅役自心造善、造惡、成邪、成正，是其業用。(2) 問：作意與思何異？答：作意如馬行，思惟如騎者，馬但直行，不能避險就平。以由騎者，令其避就。思惟亦爾，令彼作意不得漫

意的是第三段，不僅僅是因為在文脈上有點天外飛來一筆的感覺，更因為通潤在此企圖以儒家的經典註解佛典。通潤如此大膽的闡釋，能夠被其他的晚明註釋家接受嗎？

至少，經常引用通潤，而且有儒家進士出身的王肯堂，似乎無法同意。⁵⁵ 如果把王肯堂的註解⁵⁶分成二大段，其中的第二段，我們可以看到，王肯堂有點模仿通潤，也以問答的方式來區別「作意」與「思」。不過，王肯堂更完整地引用《轉識論》的解釋與譬喻。並且，王肯堂選擇不跟進以儒家的經典註解佛典。更加值得注意的是第一段，其中，王肯堂特別地將「善品等者」和「正因等者」的三種可能狀況，一一列出，並且刻意地引用《顯揚論》為證。王肯堂似乎有意地強調通潤所忽略的第三種可能狀況，也就是「非善非惡品」、「非正非邪因」、「俱非」，以及「非二」等。第三種可能狀況真的如此重要嗎？

無獨有偶的，大惠也特別地列舉解釋，「正因等」和「善等」

行。(3) 脫邪就正，曰：思無邪；又云：慎思之；又云：三思而行。」(CBETA, X50, no. 821, p. 696b9-14)

⁵⁵ 根據本研究所作《證義》前五大引用出處統計，就引用頻率而言，通潤的《集解》是第一位，約佔總引用頻率的 28%。

⁵⁶ 《成唯識論證義》卷 3：「(1) 善品等者，謂善品、不善品、非善非惡品。正因等者，謂正因、邪因、非正非邪因。顯揚論云：「思者，謂令心造作得、失、俱非，意業為體...行善、不善、非二為業。」得即正因，失即邪因。(2) 問：作意與思有何分別？曰：心恆動行，名為作意，思惟籌量可行、不可行，令心成邪、成正，名為思惟。作意如馬行，思惟如騎者，馬但直行，不能避就是非，由騎者故，令其離非就是，思惟亦爾，能令作意離漫行也。」(CBETA, X50, no. 822, p. 878a10-20)

的「等」所代表的另外二種負面和中性的可能狀況。⁵⁷ 同樣地，智旭也一一列舉「善品」、「善品」和「無記品」。⁵⁸ 同樣值得注意的是，除了列舉解釋三種可能狀況外，大惠和智旭不再作其它的引申，不再如明昱、通潤和王肯堂引用《轉識論》的解釋與譬喻。可見，大惠和智旭似乎是相當認同王肯堂對於第三種可能狀況重要性的強調。尤其值得注意的是，智旭明白地點出第三種可能狀況為「無記」。

個案二的討論與小結

為什麼第三種狀況「無記」如此重要呢？筆者認為，在個案二討論中，明昱引用《轉識論》的「作意如馬行，思惟如騎者」作譬喻，過於強調正面思心所與反面思心所的對立，以及「離非就是」的導向。通潤更進一步引用《論語》的「思無邪」、「三思而行」，以及《中庸》「慎思之」作結論，則將焦點完全地放在思心所的正面導向上。但是，作為五個遍行心所之一，思心所理應是例同於第八識的無覆無記(*anivṛta-avyākṛta*)⁵⁹才是。因此，王肯堂刻意地引用《顯揚論》指出，思心所有正、反、俱非的三種可能面向。大惠和智旭似乎也都認同王肯堂註

⁵⁷ 《成唯識論自攷》卷 3：「正因等，等，邪因、非邪非正因。善等，等，惡、非善非惡。」(X51, no. 823, p. 180, a7-8)

⁵⁸ 《成唯識論觀心法要》卷 3：「取正因境相，令心造善品。取邪因境相，令心造不善品。取非正、非邪境相，令心造無記品，皆思心所之力也。」(CBETA, X51, no. 824, p. 330a21-23)

⁵⁹ 《唯識三十論頌》：「是無覆無記，觸等亦如是」(CBETA, T31, no. 1586, p. 60b7)

釋的意含，所以他們選擇完全摒棄通潤的見解與《轉識論》的譬喻。而且，智旭刻意地點出第三種可能狀況就為「無記」。

此外，由於相應門中的心所討論，可以說是法相宗繁瑣意識哲學的專長，性宗毫無置喙的餘地，所以所謂「性相通融」的傾向在這裡完全不適用。儘管如此，綜攝的借用活動仍然在進行。

三、個案三 捨與不捨之間

有關「阿羅漢位捨」⁶⁰的「捨」(*vyāvṛtīh*)義，根據《成唯識論》的說法，因為「阿賴耶」名稱所代表的過失最重，所以阿羅漢先捨「阿賴耶」。接著，分成兩種情形：趣菩薩道的阿羅漢，在將得菩提時，捨異熟識體；聲聞獨覺的阿羅漢，入無餘依涅槃時，捨異熟識體。至於如來地才有的無垢識體，因為如來利樂有情沒有盡時，所以沒有捨無垢識的時候。⁶¹

如果我們考察一下明显有關以上《成唯識論》說法的註解，我們可以發現明显作了以下幾個引申：1) 趣菩薩道的阿羅漢在捨異熟後，五個遍行心所立即轉成大圓鏡智，與第八無垢識相應，證成大菩提(也就是佛果)；2) 二乘(聲聞、獨覺)阿羅漢在

⁶⁰ 《唯識三十論頌》：「阿羅漢位捨」(CBETA 2019.Q4, T31, no. 1586, p. 60b8)。

⁶¹ 《成唯識論》卷 3：「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。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 13c25-28)；《成唯識論》卷 3：「或名無垢識，最極清淨，諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有」(CBETA, T31, no. 1585, p. 13c19-20)

捨異熟後，入無餘依涅槃，則成身智俱泯。3) 捨阿賴耶、異熟時，只捨其名，是因為它們的名稱代表著雜染；現在不捨無垢識，是因為它的體性是無垢染法，所以不捨其體。⁶² 其中，明昱的第三個引申，似乎遺漏原來《成唯識論》中所謂「利樂有情無盡時」的說法。這使得「不捨無垢識」的原因，從原來如來「利樂有情」的大悲選擇，變成了一種類似「本質論」的解釋—因為其本質無垢清淨，所以不捨那無垢清淨的本質。有趣的是，在第二的引申中，明昱似乎又允許二乘阿羅漢可以選擇進入身智俱泯的無餘依涅槃。在這種情況下，二乘阿羅漢既然已經選擇身智俱泯，似乎也就沒有所謂無垢識捨、不捨的問題，不是嗎？

智旭似乎不能認同明昱第二個引申的可能意含，因此借用「淨土」的理論而主張：「二乘入無餘依涅槃」的說法不過是方便的說法，就算二乘聖人選擇入無餘依涅槃，也不致於會真正地「身智俱泯」，因為「出三界外有淨土」，聲聞、緣覺出三界後，仍會以「法性身」出身於淨土，並未捨異熟識體。並且，智旭引用《法華經》作為唯一乘佛乘、更無餘乘的經證。⁶³ 筆

⁶² 《成唯識論俗詮》卷 3：「阿羅漢位捨者，是捨此名，不捨異熟及一切種。菩薩位中，異熟果者，是最後身，觸等五所相應。捨異熟時，五所即轉大圓鏡智，相應無垢識體，證大菩提。無餘依者，是二乘最上果。初盡煩惱時，最後異熟苦果未盡，名有餘依，有餘生死所依故。若捨異熟，即入無餘依，以彼身智俱泯故。無垢下，謂前所捨者，但捨其名，以彼名中多雜染故。今不捨者，不捨其體，以此體無垢染法故。」(CBETA, X50, no. 820, p. 553b21-c5)

⁶³ 《成唯識論觀心法要》卷 3：「然此中，謂二乘入無餘依涅槃捨者，仍帶

者猜想，智旭有關「出三界外有淨土」，以及二乘聖人以「法性身」出身於淨土的說法，似乎是借用《觀無量壽佛經疏》的解釋。⁶⁴ 只是，《觀無量壽佛經疏》並沒有提到「未捨異熟識體」。更不必說，《成唯識論》的「五種性分別」/「三乘分別」立場，與《法華經》的「一乘」立場，理應是扞格不入的。顯然在這裡，智旭刻意地要以「淨土」和「一乘」的教義來解讀《成唯識論》。也就是說，智旭不允許二乘聖人有進入「無餘依涅槃」和「身智俱泯」狀態的選擇權，而且以三界外另有淨土的說法來確保唯一一乘的佛乘終究或者註定會發生，而且在淨土中實現。

個案三的討論與小結

在個案三中，明昱一方面允許二乘阿羅漢可以選擇捨異熟識，進入身智俱泯的無餘依涅槃境界；另一方面卻不採用《成唯識論》說法—「不捨無垢識」的原因是佛陀「利樂有情」的

通教方便說之。若據大乘實義，出三界外有淨土，聲聞緣覺出生其中，受法性身，則仍未捨異熟識體。故法華云：『是人雖生滅度之想，入於涅槃，而於彼土求佛智慧，得聞是經。唯以佛乘而得滅度，更無餘乘。』」（CBETA, X51, no. 824, p. 334a13-18）；《妙法蓮華經》卷3〈7 化城喻品〉：「是人雖生滅度之想入於涅槃，而於彼土求佛智慧，得聞是經，唯以佛乘而得滅度，更無餘乘，除諸如來方便說法」（CBETA, T09, no. 262, p. 25c17-20）

⁶⁴ 《觀無量壽佛經疏》：「釋論云：出三界外有淨土，聲聞、辟支佛出生其中，受法性身，非分段生」（CBETA, T37, no. 1750, p. 188b23-25）

大悲選擇，而是自作一種類似「本質論」的解釋—因為其本質無垢清淨，所以不捨那無垢清淨的本質。因此，明顯的解說具有一種「選擇論」和「本質論」間的張力，彷彿是一種「折衷主義」。

智旭似乎不能認同明顯的種「折衷主義」，也完全不能同意二乘阿羅漢有捨異熟識的選擇權。因此，借用「淨土」的理論，智旭主張「出三界外有淨土」，無論二乘聖人的意願為何，出三界後，二乘聖人終究無法捨異熟識體而變成灰身滅智，而是以「法性身」出身於淨土。同時，智旭引用《法華經》作為「唯一乘佛乘、更無餘乘」的經證。只是，如此的說法，就《成唯識論》的「五種性分別」/「三乘分別」立場而言，不免有潛在的分歧意義。因此，在選擇不採用「折衷主義」的同時，智旭就只能信奉「淨土」和「唯一一乘」的教義才是最高教義的「包容主義」。

四、個案四 有漏位與無漏位之間

根據《成唯識論》，第八識可以總括地分為二種位階：有漏位與無漏位。有關二種位階間的差別，以及其差別原由，筆者將《成唯識論》的註釋⁶⁵表列如下。

⁶⁵ 《成唯識論》卷 3：「然第八識總有二位：一、有漏位，無記性攝，唯與觸等五法相應，但緣前說執受、處境。二、無漏位，唯善性攝，與二十一心所相應，調遍行、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，任運恒時平等轉故。以一切法為所緣境，鏡智遍緣一切法故。」

表格 2 第八識 有漏位與無漏位的分別

	第八識		
	有漏位	無漏位	差別原由
三性分別	無記性	唯善性	無染污故，無散動故。
所緣境	執受、處	一切法	鏡智遍緣一切法故。
相應心所	五遍行心所	與二十一心所相應 - 五遍行心所； - 五別境心所； - 十一善心所	-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。
三受分別	唯與捨受相應		任運恒時平等轉故。

對於以上《成唯識論》的註釋，也許有人難免有些疑問。通潤似乎聽到一些問題，或者自己意識到一些問題，因此在註釋中設立了兩回的問答來處理，如下。⁶⁶

(CBETA, T31, no. 1585, pp. 13c28-14a9)

⁶⁶ 《成唯識論集解》卷 3：「問：因中非善非惡，得與捨受相應，今果中既與善所相應，何故相應唯與捨受？答：佛果位中，雖行一切善，若空谷

第一個問題是：因為第八識在有漏位(因位)中是無記(非善非惡)，所以與捨受相應是可以理解的。但是，既然在無漏位(果位)中是與善心所相應，如何又唯與捨受相應呢？《成唯識論》的答案只是「任運恆時平等轉」。可是，如此的答案似乎仍然沒有回答，為什麼總是擇善的心所還能夠「任運」而且「平等」地轉。為了解決這個問題，通潤以禪詩「若空谷答響，春工尚物」，同時地，形容佛在果位中所行的一切善，以及解釋唯善如何可能「平等轉」和「無著心」，並且與捨受相應。

第二個問題是：如果唯與捨受相應，第八識在有漏位中只與五個遍行心所，為什麼在無漏位中又可以加上了五個別境心所與十一個善心所？對於這個問題，通潤試圖以「所緣境」的差異以及其差別原由，回答「相應心所」的差異。也就是說，第八識在有漏位中只緣三類性境(種子、根身和器世間)，但是，在無漏位中則緣一切境，因為大圓鏡智無法不照，無法不現。不過，如果「一切境」理應包括染法的話，則如此的回答策略恐怕會有問題。⁶⁷ 在此值得注意的是，通潤對於這個問題的詮釋方法和《成唯識論》不同。《成唯識論》在解釋「所緣境」和「相應心所」的差異和原因時，是各別分開處理的。只是，為

答響，春工尚物，平等轉故，無著心故，得與捨受相應。問：若爾，何故因中唯與徧行相應，果上復加別境、善十一？答：因中唯緣三類性境，故唯五所。果上能緣一切境，故與別境、善十一相應，以大圓鏡智，無法不照，無法不現故。」(CBETA, X50, no. 821, p. 701b20-c2)

⁶⁷ 如果通潤要以「所緣境」的差異以及其差別原由解釋「相應」的差異，筆者可以想到的可能問題之一是：為什麼所緣境為染法時，不與染心所相應呢？

什麼通潤要另設一回問答，並且以不同於《成唯識論》方法再加以詮釋呢？

對於《成唯識論》有關「相應心所」的差異原由的解釋，通潤似乎覺得意猶未盡，所以提出自己一套非常獨特的詮釋⁶⁸，筆者將《成唯識論》和《集解》的相關註釋，列表比較如下：

表格 3 第八識 無漏位-《成唯識論》和《集解》註解比較

第八識 無漏位		
心所	相應原由- 《成唯識論》	相應原由- 《集解》
五遍行心所 (相應)	與一切心恒相應故；	以五徧行徧一切心故；
五別境心所 (相應)	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；	樂觀一切法平等故； 森羅萬像一法所印故； 普觀久遠猶若今日故； 那伽在定無不定故； 松直棘曲皆了元由故；
十一善心所	極淨信等常相應故；	富有萬德故；

⁶⁸ 《成唯識論集解》卷 3：「若無漏識，是善性攝，與二十一心所相應，謂徧行五、別境五、善所十一。以五徧行徧一切心故，樂觀一切法平等故，森羅萬像一法所印故，普觀久遠猶若今日故。那伽在定無不定故。松直棘曲皆了元由故，故與別境相應。富有萬德故，與善心所相應。蕩無纖塵故，不與根、隨煩惱相應。無散動故，不與四不定相應。此亦唯與捨受相應，言此亦者，言因中如此，果上亦然。」(CBETA 2019.Q4, X50, no. 821, p. 701b11-20)

第八識 無漏位		
心所	相應原由- 《成唯識論》	相應原由- 《集解》
(相應)		
煩惱心所 (不相應)	無染污故	蕩無纖塵故，不與根、隨煩惱相應
不定心所 (不相應)	無散動故	無散動故，不與四不定相應

仔細比較一下會發現，通潤以幾個不同來源的經典名句，取代了《成唯識論》原來的解釋。舉兩個例子說明如下：

第一個例子是，通潤從《楞嚴經》借用「松直、棘曲，皆了元由」⁶⁹來解釋，為什麼無漏位的第八識與別境心所的慧心所相應。如果我們考察一下此句的脈絡，可以還原《楞嚴經》中的情境是，在教導「六解一亡」的道理時，佛陀說明，解結當從結心開始，學佛法當從因緣著手，了解因緣的道理就能推知所有一切大小事物的由來。問題是，通潤如此的連結能夠更好地說明，為何無漏位的第八識一定要與慧心所相應嗎？

第二個例子是，通潤從澄觀的《華嚴經疏》序言中，借用「富有萬德、蕩無纖塵」⁷⁰兩句後，拆成一句「富有萬德」解釋

⁶⁹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5：「現前種種，松直、棘曲、鵝白、烏玄皆了元由。」(CBETA, T19, no. 945, p. 125b17-18)

⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1：「富有萬德。蕩無纖塵」(CBETA, T35, no. 1735, p. 503a11)

為什麼無漏位的第八識與善心所相應；另一句「蕩無纖塵」解釋為什麼無漏位的第八識與不與根本煩惱、隨煩惱相應。根據《華嚴經疏鈔》，我們可以還原澄觀的原意，是用來說明佛陀德行的不可思議—德無不備、障無不寂。⁷¹ 問題是，透過如此贊頌詩句的借用，通潤能夠更適切地描述，為何第八識在無漏位中與善心所相應，而不與煩惱心所相應嗎？

至少，我們可以確定，王肯堂對於以上通潤所使用的獨特詮釋方法—以一些經典名句取代《成唯識論》的註釋，不以為然。因為王肯堂只選擇性地逐字引用通潤兩回問答的註解⁷²，卻完全不採納通潤的獨特詮釋方法。取而代之，王肯堂選擇以比較機械的方式，在《成唯識論》註釋後面，分別加註不同心所的名稱，作簡單提示的說明。⁷³ 事實上，在本研究中似乎沒有

⁷¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1：「三故我世尊下，說主難思，文有六句，義分為四：初、二句標果滿，二、一句語因深，三、一句明體玄，四、二句彰德備。... 疏：富有萬德、蕩無纖塵者，四有二句彰德備也。上句德無不備，下句障無不寂。」(CBETA, T36, no. 1736, pp. 3c23-4a25)

⁷² 《成唯識論證義》卷 3：「問：因中非善非惡，得與捨受相應，今果中既與善所相應，何故相應唯與捨受？答：佛果位中，雖行一切善，若空谷答響，春工肖物，平等轉故，無著心故，得與捨受相應。問：若爾，何故因中唯與徧行相應，果上復加別境、善十一？答：因中唯緣三類性境，故唯五所。果上能緣一切境，故與別境、善十一相應，以大圓鏡智，無法不照，無法不現故。」(CBETA, X50, no. 822, p. 884c6-13)

⁷³ 《成唯識論證義》卷 3：「與一切心恒相應故，既云一切，即通漏、無漏，故亦有五徧行。常樂證知所觀境故，與欲相應；於所觀境恒印持故，與勝解相應；於曾習境恒明記故，與念相應；世尊無有不定心故，與定相應；

任何其他晚明註釋家認同，或者採納類似通潤的獨特詮釋方式。而且，有其它的研究指出，晚明佛教學者錢謙益（1582-1664）曾經公開批評，通潤喜歡任意地引用禪宗語錄印證經文。學者廖肇亨和簡凱廷將通潤如此的詮釋方式，歸因於受到他的老師雪浪洪恩（1545-1608）的影響。⁷⁴ 其實，單就本個案研究看來，通潤的引用來源相當廣泛，有《楞嚴經》、《華嚴經疏鈔》、《妙法蓮華經》⁷⁵和《阿毘達磨俱舍論》⁷⁶等。所以，無論對於通潤的評價為何—「旁徵博引」或者「引用失據」，筆者所觀察到的是，一個試著想要將他工具箱中所有可利用工具盡量地運用的註釋家。

此外，智旭採納類似王肯堂的註釋法，以機械式的方式，在《成唯識論》文中夾注相對的心所名稱。唯一不同於王肯堂

於一切法常決擇故，與慧相應；極淨信等常相應故，與善十一法相應；無染污故，不與根、隨二十六所相應、無散動故，不與不定四所相應；因、果位中，皆唯捨受，故云此亦唯與捨受相應。」(CBETA, X50, no. 822, p. 884b23-c6)

⁷⁴ 簡凱廷，〈晚明義學僧一兩通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》，(第28期，2014年)，頁174-76。廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明清禪林文化論述的呈現與開展》，(臺北：允晨出版社，2008年)，頁221。

⁷⁵ 「普觀久遠，猶若今日故」來自《妙法蓮華經》卷3〈化城喻品7〉：「我以如來，知見力故，觀彼久遠，猶若今日。」(CBETA, T09, no. 262, p. 22, b2-3)

⁷⁶ 「那伽在定無不定故」來自《阿毘達磨俱舍論》卷13〈分別業品4〉：「有餘部說，諸佛世尊常在定故。心唯是善，無無記心。故契經說：那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽臥在定」(CBETA, T29, no. 1558, p. 72, a6-10)

的是，智旭特別在別境心所的名稱前，加上「善」字作簡別。⁷⁷無疑的，智旭和王肯堂的加註，是有助於一些讀者正確地將心所名稱和《成唯識論》的相對解說作連結。不過，對於這些連結已經了然於心的讀者而言，如此機械式的加註，似乎沒有任何額外的助益。畢竟，缺乏佛果位的個人經驗和充斥於經典中有關佛果位的規範性說法之間，有著難以克服的鴻溝。僅就想要處理這樣一個無法跨越鴻溝的嘗試而言，不知道是否有些讀者會因此給予通潤的獨特詮釋方式些許的肯定呢？如果理性分析終究無法幫助讀者跨越有漏位到無漏間鴻溝的話，與其規範式地人云亦云，通潤禪詩般的詮釋無寧是提供另一種知的型式選擇，不是嗎？

個案四的討論與小結

在個案四中，為了解釋第八識有漏位與無漏位之間的差別，通潤提出一套非常獨特的詮釋和借用方法。或者以禪詩「若空谷答響，春工尚物」解釋「一切善」如何可能「平等轉」、「無著心」，並且與捨受相應。或者以一些不同來源的經典名句取代《成唯識論》對於有漏位與無漏位間相應心所差異的註釋。不

⁷⁷ 《成唯識論觀心法要》卷 3：「(以徧行五心所)。與一切心恒相應故(所以亦與無漏第八相應)。常樂證知所觀境故(得與善欲相應)。於所觀境恒印持故(與善勝解相應)。於曾受境恒明記故(得與善念相應)。世尊無有不定心故(得與善定相應)。於一切法常決擇故(得與善慧相應)。極淨信等常相應故(與十一善心所相應)。無染汙故(不與根、隨煩惱相應)。無散動故(不與四不定相應)。」(CBETA, X51, no. 824, p. 334a21-b2)

過，對於通潤如此的借用方式，其他晚明註釋家似乎都不敢苟同。特別是，不同來源的經典名句可能有各自完全不同的出處脈絡。因此，王肯堂和智旭選擇以比較機械的方式，在《成唯識論》註釋後面，分別加註不同心所的名稱，僅作簡單提示的說明。只是，由於實際佛果位經驗的缺乏與經典中佛果位規範性說法的充斥之間，有著難以克服的鴻溝，機械式的加註，或者規範式地人云亦云，似乎沒有多大的助益。這種情況下，通潤試著想要將他工具箱中所有可利用工具盡量地作「禪詩般」的運用，無寧是「綜攝」的另一種選擇和操作。

五、個案五 因果皆是假施設?

在因果法喻門中，《成唯識論》明白地闡釋唯識的因果觀——過去的因和未來的果，皆是現在識所變現的「假施設」。⁷⁸基本上，所有晚明註釋家皆能一致地掌握到《成唯識論》所要主張的因果正見。他們之間的差別在於，如何詮釋這一個違背一般直覺的唯識因果觀。

首先，明昱的《俗詮》並沒有對於《成唯識論》註解作太多的申論，僅提及「因果原無實體」。⁷⁹ 不同於明昱，通潤首先

⁷⁸ 《成唯識論》卷 3：「謂此正理，深妙離言，因果等言，皆假施設，觀現在法，有引後用，假立當果，對說現因。觀現在法，有酬前相，假立曾因，對說現果。假謂現識，似彼相現，如是因果，理趣顯然，遠離二邊，契會中道，諸有智者，應順修學。」(CBETA 2019.Q4, T31, no. 1585, pp. 12c28-13a4)

⁷⁹ 《成唯識論俗詮》卷 3：「初觀現在下，釋假立果名也。以彼果未現前，對現因而說當果。次觀現在下，釋假立因名也。以彼因已謝滅，對現果而

以自問自答方式強調「非心外實有因果法」。接著，通潤引用《楞伽經》的「明鏡現諸色像」比喻現在識顯示因果。這兩點都沒有離開《成唯識論》的唯識因果觀。最後也是最值得注意的轉折是，通潤主張：小乘的「三世因果異時」學說適用於色等諸法，大乘的「現在一念因果同時」學說適用於心、心所法，兩種學說「俱不可廢」。⁸⁰ 問題是：為什麼通潤企圖在這裡容納兩個互相衝突的因果理論呢？其他的晚明註釋家會同意通潤如此的作法嗎？至少，經常引用通潤見解的王肯堂並不採用。

如果將王肯堂的註釋分成三段⁸¹，王肯堂首先以「一切法自

說曾因。假者，謂從現起分別識上，變似因果相現。是知因果，原無實體。」
(CBETA, X50, no. 820, p. 551c17-21)

⁸⁰ 《成唯識論集解》卷 3：「問：此假因果依何建立？答：謂依生滅現識，似有因果相現，然非心外實有因果法也... 故《楞伽》云：「譬如明鏡現諸色像，現識處現亦復如是。」如斯因果，理趣昭然... 大都二義：小乘約三世一期因果異時說；大乘約現在一念因果同時說... 然此二義，俱不可廢。若約心、心所法，因果決定同時。若約色等諸法，三世因果，未為不是。」(CBETA, X50, no. 821, p. 699a10-19)

⁸¹ 《成唯識論證義》卷 3：「(1) 何謂大乘緣起正理？即一切法自相離言，因之與果皆是假說。自無始之始，至無終之終，無去無來，唯有現在一念。(2) 觀現在法，有酬前相，假說現在為前因之果。觀現在法，有引後用，假說現在為後果之因。故將現在一念，說成因果相續不斷耳。(3) 云何引後用？曰：有能引生當果之用。當果雖無，而現在法有引後用。用者，功能，行者，尋見現法之上，有此功用，觀此法果，遂心變作未來之相。此似未來，實是現在，即假說此所變未來，名為當果。對此假當有之果，而說現在法為因。此未來果，即觀現在法功能而假變也。其因亦爾...而實

相離言」和「唯有現在一念」，解釋「因果皆是假說」。接著，王肯堂非明示地引用《唯識開蒙問答》⁸²來簡單地改述《成唯識論》因果假立觀。最值得注意的是，在第三段中，為了詳細說明「云何引後用」，王肯堂非明示地引用了一段相當長的《宗鏡錄》解說。⁸³ 事實上，該段《宗鏡錄》解說也是引用《述記》。⁸⁴ 問題是：為什麼「云何引後用」的詳細說明對於王肯堂如此

所觀，非因非不因，非果非不果。且如於自性離言故，非實是因，有功能故，非定不同，果亦如是。」(CBETA, X50, no. 822, p. 881b7-23)

⁸² 《唯識開蒙問答》卷 2：「觀現在法，有酬前因，假說現在為前因之果。觀現在法，有引后用，假說現為后果之因。故將現在一念之法，說成因果相續不斷。」(CBETA, X55, no. 888, p. 364c15-18)

⁸³ 《宗鏡錄》卷 49：「有能引生當果之用，當果雖無，而現在法有引彼用。用者，功能。行者，尋見現法之上，有此功用。觀此法果，遂心變作未來之相。此似未來，實是現在。即假說此所變未來，名為當果。對此假當有之果，而說現在法為因。此未來果，即觀現在法功能而假變也。其因亦爾...。而實所觀，非因非不因，非果非不果，且如於因性離言故。非實是因，有功能故。非定不因，果亦如是。」(CBETA, T48, no. 2016, p. 707c17-28)

⁸⁴ 《成唯識論述記》卷 3：「論：觀現在法至對說現因。述曰：謂大乘中，唯有現法。觀此現法，有能引生當果之用。當果雖無，而現在法上，有引彼用。「用」者，功能。行者尋見，現法之上，有此功用，觀此法果，遂心變作，未來之相。此似未來，實是現在，即假說此所變未來，名為「當果」。對此假當有之果，而說現在法為因。此未來果，即觀現法功能而假變也。論：觀現在法至對說現果。述曰：其因亦爾。觀此現法，有酬前之相，即熟變相等。觀此所從生處，而心變為過去，實非過去，而是現在。假說所變，為現法因，對此假曾有過去因，而說現在為果。論：「假」，謂現識似彼相現。述曰：何者為假？識緣於此現法之時，尋所從生，說之為因，說現為果；尋現世法，及所生法，變似未來之相，現名為因，未來為果。

重要呢？

筆者認為，通潤和王肯堂似乎皆遇到一個兩難問題—如果因果僅是假設施，在否認因果的同時，如何解釋現實生活中實際地經驗到因果的作用。為了處理這個兩難困境，通潤選擇想辦法同時容納兩個互相衝突的因果理論。另一方面，王肯堂則試圖訴諸於一種模稜兩可的說法—「非因非不因，非果非不果」。儘管如此，這種看似模稜兩可的說法，似乎在某種程度上紓解了兩難問題的張力。畢竟，主張「因果完全不存在」是一回事，而主張「因果不可說」又是另一回事。前者是本體論的論述，而後者則是認識論的論述。如果所經驗到的因果「功能」/「作用」是如此的難以否定，那麼以上的兩難問題是不是可以當作認識論上的限制來接受呢？也就是說，我們可以經驗到因果的「功能」/「作用」，但是，我們知道我們無法知道其中的真正「因果機制」。⁸⁵ 不過，似乎並不是所有人接受有所謂認識論上的限制。所以，大惠特別強調，只有大乘接受，而小乘不接受，因此造成「大小假實之有別」。⁸⁶

此外，不同於其他晚明註釋家，智旭對於所謂「因果假立」

故言「假」也。而實所觀之法，非因非不因；非果非不果。且如於因性離言故，非定是因。有功能故，非定不因，果亦如是。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 339b1-20)

⁸⁵ 也就是誠如《述記》和《宗鏡錄》所言「且如於因性離言故」。王肯堂引用時，改成「且如於自性離言故」。

⁸⁶ 《成唯識論自攷》卷 3：「餘乘因果二世實有，大乘因果依現假立。此大小假實之有別也。」(CBETA, X51, no. 823, p. 182c13-15)

的說法，有一套自己獨特的詮釋。如果將智旭的詮釋⁸⁷分成二大段，在第一大段中，智旭同樣地以現識變似過去因相和未來果相，來說明不是真正地緣過去事和未來事。不過，值得注意的是，智旭形容「談過去因」為「塵點劫前，猶若今日」，「記未來」為「無量劫後，猶如指掌」，並且引用「十世古今，始終不離於當念」的說法作小結。如此的詮釋似乎不但沒有否定，甚至還有肯定現識所變似「因果關係」的意思。其實，「十世古今，始終不離於當念」的說法，也許可以溯源脈絡到影響智旭甚大的德清所著的《華嚴綱要》註釋。⁸⁸ 其中的脈絡是，有關於在果位中的佛陀如何在三昧中以一念頓現曠劫所修的因行。問題是，智旭將佛果中三昧重現的因果和《成唯識論》所主張的因果假立，作如此的連結，適當嗎？恐怕不免令人困惑。

⁸⁷ 《成唯識論觀心法要》卷3：「(1) 祇是現前一剎那法，望前即名為果，望後即名為因。約現在果，談過去因，則塵點劫前，猶若今日，乃于現識變似過去因相，而非實緣過去事也。以過去已滅，無可緣故。約現在因，記未來果，則無量劫後，猶如指掌，乃於現識變似未來果相，而非實緣未來事也。以未來未生，無可緣故，故曰：十世古今，始終不離於當念。(2) 又《宗鏡》云：『過去、未來無體，剎那熏習，唯屬現在，現在正起妄念之時，妄念違真，名為初識。非是過去，有識創起，名為初識也。故知橫該一切處，豎通無量時，皆是即今現在一心，更無別理。』」(CBETA, X51, no. 824, p. 332a19-b5)

⁸⁸ 《華嚴綱要》卷60：「欲令大心行者，觸境明心，默契乎無礙圓融之境，於言外以顯，無邊剎境，自他不隔於毫端，十世古今，始終不離於當念。是以如來曠劫所修之因行，只在三昧中，一念之頓頓現，此正證不思議之境界也。法界全體，因果理事，盡在此三昧中耳。」(CBETA, X09, no. 240, p. 133c18-23)

另一個困惑似乎也發生在智旭的第二大段詮釋，其中，智旭又引了一段《宗鏡錄》對於「初識」的解釋⁸⁹，似乎想要再次強調「現在一心，更無別理」。問題是，所謂的「現在一心」可以作「妄念」和「真心」的區別嗎？也就是說，可以作「妄念所現的因果」和「真心所現的因果」的區別嗎？佛陀在三昧一念所現的因果，是真？是假？由於智旭沒有進一步交待，我們無從得知。儘管如此，有一件事幾乎可以確定的是，通潤和王肯堂所試圖處理的兩難問題，並沒有造成智旭的任何困擾。智旭要不是忽略和低估了心識在認識方面的限制，就是更加地想要突顯心在三昧中所能成就的事。也許這就是他註釋《成唯識論》的目的和策略——強調教觀合一。⁹⁰

個案五的討論與小結

在個案五中，如何詮釋一個違背一般直覺的唯識因果觀——因果皆是假施設，對於通潤和王肯堂而言，是一個兩難問題——在否認因果的同時，如何解釋現實生活中實際地經驗到因果的作用。為了處理這個兩難問題，通潤選擇了「功能主義」，主張

⁸⁹ 《宗鏡錄》卷 57：「過去、未來無體，剎那熏習，唯屬現在。現在正起妄念之時，妄念違真，名為初識。非是過去有識創起，名為初識也。故知橫該一切處，豎通無量時，皆是即今現在一心，更無別理。」(CBETA, T48, no. 2016, p. 744c9-13)

⁹⁰ 誠如智旭序言，《成唯識論觀心法要》卷 1：「文字為觀照之門，若不句句消歸自己，則說食數寶，究竟何益？故標題曰《觀心法要》，以此論成立唯識道理，即是觀心法門。」(CBETA, X51, no. 824, p. 297b18-20)。

小乘的「三世因果異時」學說適用於色等諸法，大乘的「現在一念因果同時」學說適用於心、心所法，兩種學說俱不可廢。或者也可以說是一種「折衷主義」，因為通潤企圖同時容納兩個互相衝突的因果理論。

王肯堂則試圖訴諸於一種模稜兩可的說法-「非因非不因，非果非不果」。雖然看似模稜兩可，如果用意是想主張「因果並非不存在，只是不可說」是認識論上限制的話，似乎也是一種說法。問題是，有多少人認同和接受有所謂認識論上的限制呢？大惠主張，只有大乘接受，而小乘不接受，因此造成「大小假實之有別」。但是，這種大、小乘的區別容易給人一種「包容主義」的印象，特別是，唯識將一切外在因果要素都化約成為識的表象的一種「包容主義」的印象。

此外，對於智旭而言，似乎沒有兩難的問題，也沒有認識上的限制問題。智旭以「佛陀在三昧中一念頓現曠劫所修因行」華嚴方式，形容「談過去因」為「塵點劫前，猶若今日」，「記未來」為「無量劫後，猶如指掌」，並且引用「十世古今，始終不離於當念」的說法。如此的詮釋，不但沒有否定，甚至還有肯定現識所變似「因果關係」的味道。雖然，智旭將佛陀三昧中重現的因果和《成唯識論》所主張的現世因果假立，作如此的連結和詮釋，不免令人困惑。但是，如果我們試著了解智旭在此綜攝活動的主要目的，可能是為了投射他個人信奉的「教觀合一」理念，則可能的困惑便可以轉成對於傳統重新建構的可塑性和時代性的察覺。

伍、結語

由於過於強調傳統的正統性和延續性，一個千載難逢的歷史現象—晚明的唯識註釋家如何重新建構一個已經中斷的《成唯識論》註釋傳統，一直沒有得到學術界適當的重視和研究。而且目前僅有的少數晚明唯識學相關研究，也止於指出，「性相通融」是此時期唯識學的最大特色。只是，具有「綜攝」意含的「性相通融」一詞，到底代表什麼意義，可能因人而有完全不同的想像，也可能給人一種過於簡化以及同質化的印象。同樣地，「綜攝」一詞，是否是一個定義清楚而且有效的宗教的概念，也曾經引起許多學者的爭論。

藉由有關宗教「綜攝」和「綜合」的文獻討論，本論文首先澄清「綜攝」和「綜合」的差別。並且根據文獻回顧，筆者定義「綜合」為一個具有新身份識別的新宗教或者新宗派，是成功地整合不同宗教的或者不同宗派的要素為一個單一世界觀的結果。因此，「綜合」並不常見。相對的，「綜攝」則是一個既有的宗教或者既有的宗派，在借用其他宗教的或者宗派的不同要素時，所產生的同化和分化作用的過程。雖然，過程中透過借用的再定義，圈內人可以暫時減少「綜攝」的違和感。但是，潛在的分歧總是讓「綜攝」顯得模稜兩可，並且有繼續尋找不同解決方案的壓力。因此，「綜攝」可能時而現出普世主義，或者包容主義，或者功能主義，或者折衷主義等。

接著，本研究檢索「性相通融」一詞在漢文大藏經中的出處，發現「性相通融」是一個具有非常濃厚華嚴宗教判色彩的詞彙。而且，因為不同佛教學者的判教學說各自有不同的分類，性宗和相宗似乎沒有一個標準的定義。透過考察影響晚明註釋

家甚巨的《華嚴疏鈔》和《宗鏡錄》，本研究也發現，澄觀的「性相通融」策略似乎是訴諸佛教中最具普通性的「空性」教義，可以說是一種佛教宗派間的「普世主義」。而採用宗密「法相、破相、法性」三家分類的永明延壽，一方面採用「包容主義」，以「圓教」的判教高舉性宗崇高的「圓義」一真如不變，不礙隨緣；另一方面，為了解決「不變的真如如何能夠隨緣」的問題，延壽的策略是訴諸於「不可思議」的「神祕主義」，或者以「神祕主義」的偽裝暗渡「折衷主義」的意欲。

此外，就晚明的歷史時代脈絡，以及晚明《成唯識論》註釋傳統被重新建構的歷史事實而言，我們看到一個已經中斷的法相宗註釋傳統重新出現，並且與《華嚴疏鈔》和《宗鏡錄》所代表的性宗體系有所區別。雖然，過程中不免有不同要素的互相混合和借用，但是並沒有一個完全不同於相宗和性宗的另一個新宗派的產生。因此，筆者認為，就算晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構有所謂「性相通融」傾向，該傾向也不是「綜合」而是「綜攝」。只是，「性相通融」和「綜攝」都過於籠統，所以本研究特別借用五個晚明《成唯識論》註釋傳統的實際案例來呈現，在實際操作中，傳統建構的多重可能面相。這些實際案例首先顯示，同樣的議題上，晚明註釋家的見解與註釋風格呈現出顯著的多樣性，打破了「性相通融」一詞所給人一種過於簡化以及同質化的印象。而且，傳統建構的可能綜攝活動範疇遠大於「性相通融」的範疇。其次，即使同一位註釋家，也可能在不同議題上採取不同的立場，例如：智旭時而採用天台的包容主義，時而是淨土的包容主義，時而又華嚴三昧的投射。又或者即使同一議題，同一位註釋家，也可能同

時採取不同詮釋工具的組合，例如：通潤同時引用《轉識論》、《論語》和《中庸》來注解思心所，以及同時使用不同來源的經典名句組合來詮釋第八識無漏位的相應心所等。最後，從王肯堂對於明昱和通潤註釋的借用取捨，以及王肯堂的取捨對於大惠和智旭註釋的可能影響，我們可以察覺，晚明《成唯識論》註釋傳統的多樣性，絕對不是隨機式的多樣，也不是許多個自獨立為政的多樣，而是具有社群性和連動性的多樣。此多樣性正反映了晚明《成唯識論》註釋傳統的可塑性和時代性。

參考文獻

一、原典與古籍

- 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
- 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。
- 唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。
- 唐·玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。
- 唐·玄奘譯，《唯識三十論頌》，CBETA, T31, no. 1586。
- 梁·真諦譯，《轉識論》，CBETA, T31, no. 1587。
- 梁·真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 隋·智顛，《觀無量壽佛經疏》，CBETA, T37, no. 1750。
- 唐·窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830。
- 唐·窺基，《成唯識論掌中樞要》，T43, no. 1831。
- 宋·延壽，《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016。
- 唐·智升，《開元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2154。
- 明·德清，《華嚴綱要》，CBETA, X09, no. 240。
- 明·智旭，《占察善惡業報經義疏》，CBETA, X21, no. 371。
- 明·明昱，《成唯識論俗詮》，CBETA, X50, no. 820。
- 明·通潤，《成唯識論集解》，CBETA, X50, no. 821。
- 明·王肯堂，《成唯識論證義》，CBETA, X50, no. 822。
- 明·大惠，《成唯識論自攷》，CBETA, X51, no. 823。
- 明·智旭，《成唯識論觀心法要》，CBETA, X51, no. 824。
- 元·雲峰，《唯識開蒙問答》，CBETA, X55, no. 888。

二、中文參考書目

- 冉雲華，《永明延壽》，臺北：東大圖書，1999年。
- 牟宗三，〈佛性與般若（上）〉，《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 余英時，〈中國思想史上的智識論和反智論〉，何俊主編《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版公司，2008年，頁190-9。
- ，〈對17世紀中國思想轉變的闡釋（書評）〉，何俊主編《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版公司，2008年，頁199-221。
- 李潤生，《成唯識論述記解讀—破執篇》，第一冊，臺北：全佛文化，2005年。
- ，《成唯識論述記解讀—賴耶篇》，第一冊，臺北：全佛文化，2010年。
- 張志強，《唯識思想與晚明唯識學研究》，佛光山文教基金會主編《中國佛教學術論典》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 陳一標，〈中日法相宗傳承與宗風之比較〉，《玄奘佛學研究》，第3期，2005年，頁105-25。
- 陳垣，《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962年。
- 楊志常，〈the Contrast of Late Ming Weishi Commentaries and Edo Weishi Commentaries on Xuanzang's Guan Suoyuanyuan Lun〉，《臺大佛學研究》，第34期，2017年，頁29-86。
- 楊維中，《中國唯識宗通史》，第2冊，南京：鳳凰出版社，2008

年。

廖明活，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》，第三期，1998年，頁217-41。

廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明清禪林文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨出版社，2008年。

蔡彥仁，〈宗教融合的理論與實踐：以早期基督教為例〉，《台灣宗教研究》，第四卷，第二期，2005年，頁159-203。

謝世維，〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》，第8期，2012年，頁263-99。

簡凱廷，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》，第28期，2014年，頁143-90。

———，〈被忘卻的傳統—明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論〉，《漢學研究》，第35卷，第1期，2017年，頁225-60。

釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，《中華佛學學報》，第1期，1987年，頁1-41。

三、西文參考書目

Araki, Kengo. "Confucianism and Buddhism in the Late Ming." In *The Unfolding of Neo-Confucianism*, edited by William Theodore De Bary, 39-66, 1975.

Baird, Robert D. "Syncretism and the History of Religions." In *Syncretism in Religion : A Reader*, edited by Anita Maria Leopold and Jeppe Sinding Jensen, 48-58. New York : Routledge, 2005.

- Berling, Judith A. *The Syncretic Religion of Lin Chao-En*. New York : Columbia University Press, 1980.
- Brook, Timothy. "Rethinking Syncretism : The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-Imperial China." *Journal of Chinese Religions* 21, no. 1 (1993) : 13-44.
- Buescher, Hartmut. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya : Critical Editions of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation*. Austria : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenchaften, ÖAW, 2007.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1983.
- Makeham, John. *Transforming Consciousness : Yogācāra Thought in Modern China*. Oxford University Press (UK), 2014.
- Mun, Chan-ju. *The History of Doctrinal Classification in Chinese Buddhism : A Study of the Panjiao System*. University Press of America, 2006.
- Pye, Michael. "Syncretism Versus Synthesis." *Method & Theory in the Study of Religion* 6, no. 3 (1994) : 217-29.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Harper & Row, 1963.
- Yu, Chun-fang. *The Renewal of Buddhism in China : Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*. Columbia University Press, The Institute for Advanced Studies of World Religions, 1981.

Many Faces of Commentarial Tradition Rebuilding —Case Studies in How The Commentarial Tradition of *Cheng Weishi Lun* Was Rebuilt in Late-Ming

Yang, Chih-Chang

Abstract

Due to overemphasis on orthodoxy and continuity of traditions, a rare historical phenomenon— how did late-Ming commentators rebuild the interrupted commentarial tradition of the *Cheng Weishi Lun*—has not been adequately regarded and researched by academic community. Moreover, up to date those few related studies stop at pointing out that “*xing xiang tong rong*” is the most significant tendency featuring the study of consciousness-only in late-Ming. However, the term “*xing xiang tong rong*” which has the implication of “syncretism” might tend to give different people different imaginations and/or over-simplistic and homogeneous impression. Similarly, whether or not the term “syncretism” is a clearly defined and valid concept in religious study had caused a lot of academic debates.

First, through the literature review of “syncretism” and “synthesis”, this article attempts to distinguish these two terms. Then, by looking up the origin of “nature-characteristics syncretism” and investigating the historical facts of how late-Ming commentators rebuilt the Commentarial Tradition of *Cheng Weishi*

Lun, it is argued that even the late-Ming commentators had the tendency of “*xing xiang tong rong*”, the tendency is “syncretism”, not “synthesis”. However, both “*xing xiang tong rong*” and “syncretism” are too general. Furthermore, the scope of “syncretism” occurring in commentarial tradition rebuilding is bigger than of “*xing xiang tong rong*”. Therefore, this article specifically uses five case studies to illustrate multiple possible faces of syncretism that might be occurring in the commentarial tradition rebuilding. Those many faces of commentarial tradition rebuilding reflect how malleable a commentarial tradition rebuilding could be in a contemporary manner.

Keywords : *Cheng weishi lun*, Commentarial tradition rebuilding, Syncretism, Synthesis, *Xing xiang tong rong* (nature-characteristics syncretism), Late-Ming Buddhism