

從《成唯識論》相關注疏來看玄奘門下弟子間之差異 ---以「真如」為討論核心

楊得煜**

一、導言

一般而言，玄奘門下有兩位重要弟子，窺基與圓測。無異議地，窺基被視作為玄奘門下正宗，並發展出法相宗一系；反觀圓測，他的唯識學立場，到目前為止尚未有明確定論。在早期的研究中，多數的學者都認為圓測屬於真諦或如來藏一系，¹但近數十年來有諸多學者不斷地檢討這樣的觀點。²筆者比對了現存記載圓測傳記文獻，共四本³，第一，〈故翻經證義大德圓測和尚諱日文〉。⁴第二，〈唐京師西明寺圓測傳〉。⁵第三，〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘〉。⁶第四，〈周圓測傳〉⁷。筆者根據這四本傳記文獻，其中宋復所撰的〈圓測塔銘〉中，有一段文獻似乎提供了一個較為牽強的理由：圓測在入唐後，曾經投於法常與僧辯門下。⁸然而這兩位都是真諦之再傳弟子。圓測是在玄奘回唐後，才從於玄奘門下學習。在剩餘文獻中，有些將圓測描述為較為負面的形象；⁹有些則將圓測描述為較為正面的形象。¹⁰但是，都與圓測是否為真諦一系或如來藏思想無干。也就是說，目前學者普遍主張圓測唯識思想繼承真諦或傾向如來藏一系。這樣的觀點，以筆者目前所閱讀的歷史文獻資料中，並未能找到直接文證。

以是之故，筆者認為將圓測唯識思想歸屬於真諦或如來藏一系的說法，有必要重新

* 感謝兩位匿名審查人，指出筆者在初稿中的錯誤以及需要進一步解釋之處，在此敬表謝忱。

* 作者係國立政治大學哲學系博士候選人。

¹ 以筆者目前所閱讀的資料中，認為圓測在「種姓問題」上繼承真諦思想，屬於「一性皆成」，最早來自於羽溪了諦在1916年發表的〈唯識宗の異派〉，之後則有金東柱(1986)、趙恩秀(1997)、黃昌根(2000)、張圭彥(2018)等也是採取這樣的觀點。

² 如，橘川智昭(2001)、吉村誠(2004)、李秀美(2014)、廖明活(2006)等。

³ 吉田道興(1976):266。

⁴ 崔致遠撰。目前收錄在《朝鮮佛教通史》卷3中。

⁵ 收入在贊寧撰：《宋高僧傳》中。

⁶ 宋復撰。目前收錄在《朝鮮佛教通史》卷3，以及《玄奘三藏師資傳叢書》卷1。

⁷ 曇噩：《新修科分六學僧傳》卷23。

⁸ 宋復：「圓測...三歲出家，十五請業。初於常、辯二法師聽論。」〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘〉(X88, no. 1651, b9-10)筆者認為以這個理由來論斷圓測唯識學立場稍嫌薄弱。理由在於：玄奘在出國前，也曾經和僧辯法常兩位法師問學。玄奘相關年譜，見楊廷福(2011):15。

⁹ 如《宋高僧傳·圓測傳》：「釋圓測者。未詳氏族也。自幼明敏慧解縱橫。三藏奘師為慈恩基師。講新翻唯識論。測賂守門者隱聽。歸則緝綴義章。將欲罷講。測於西明寺鳴鐘召眾。稱講唯識。基嫌其有奪人之心。遂讓測講訓。奘講瑜伽還同前盜聽受之。(T 2061:50.727 b5-10) 曇噩：「幼明敏。講新翻唯識論。既得時譽。後講新瑜伽論。尤得其指。蓋二論譯畢。奘公私為其弟子基師弘闡。使專其美。而測輒闖竊。以先發之而破其情計。」《新修科分六學僧傳》卷23 (X1522:77.274a21-b1)

¹⁰ 宋復：「三藏法師奘公，自天竺將還，法師預夢婆羅門授果滿懷，其所證應，勝因夙會，及奘公一見。契合莫造，即命付瑜伽、成唯識等論。」《朝鮮佛教通史》卷3 (B170:31.594b16-18)。如崔致遠：「囊無輟照。衢有餘斟。既東流之妙義無窮。抑西學之迷羣有託。垂拱中。(則天)吾君慕法。累表請還。聖帝垂情。優詔顯拒。故其來也。是避秦之賢胤。其去也。為輔漢之慈靈。自是我國釋門。高山仰止。」《朝鮮佛教通史》卷3 (B170:31.595b6-8)另：崔致也說到圓測是「海東法將」。《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》卷1 (T2054:50.282 c19-20)

檢討。但，筆者暫時不打算直接挑戰圓測唯識思想屬於玄奘或真諦一系。筆者所採取的方式是，第一，先從《成唯識論》的相關注疏中找諸多有爭議的哲學議題。第二，從這些議題中，來檢視圓測與窺基、慧沼在唯識學觀點上是否有重大差異。第三，本論文先以「真如」為討論核心，相關文獻為《成唯識論了義燈》、《唯識論測疏》、《成唯識論述記》。第四，本論文欲指出：圓測與窺基、慧沼在唯識學核心概念並無重大差異，例如，真如。

二、慧沼對於圓測在「自性清淨」概念上的批評——兩種可能考察進路

《成唯識論》中言：「本來自性清淨涅槃，謂一切法相真如理。」圓測對此句的理解為：「一切法『通相真如』。又七如中『實相真如』，二空顯故。」¹¹關於圓測對於「自性清淨涅槃」的詮釋，慧沼在《成唯識了義燈》中提出批評。慧沼言：

《論》：「涅槃」。

本《疏》解「自性涅槃體相，真如理」，即七如中「實相真如」。

有釋[圓測]即云：「是一切法通相真如」。

[慧沼]今謂不爾。真如無二，豈有「一切法別相真如」。又七如中，說有實相，不說通相，據何得知「通相為體」？(T1832:43.808b28-c3) ([]為筆者所加)

初步從上述引文來看，慧沼的批評是來自對於《成唯識論》詮釋上的不同。在《成唯識論》中提到：「涅槃義別略有四種。一、本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理。」對於窺基、慧沼而言，「自性涅槃體相，真如理」，如同「七真如」¹²中的「實相真如」。¹³而圓測認為「一切法相真如理」，即是「一切法通相真如。」也就是說「本來自性清淨涅槃」，即是「通相真如」。

由此觀之，慧沼對於圓測的批評在於：第一，「自性涅槃」只能是「實相真如」，如果主張「一切法通相真如」，就會導致一切法也有「別相真如」之情形。這樣會產生「真如有二」的困境。第二，引經證說「七真如」中只有「實相真如」，而沒有「通相真如」。如果用「通相真如」來解釋「一切法相真如理」，在聖言量上得不到支持。

根據長谷川岳史的研究，他指出：在《成唯識論同學鈔》中，慧沼批評圓測「別相真如」，但擁護圓測一方認為，圓測並沒有說明「別相真如」，而在太賢、忠庵所著的相關文獻中，圓測僅提到「通相真如」。¹⁴如同長谷川所言，「別相真如」並未出現在圓測現存的文獻當中。在現存的文獻當中，¹⁵圓測僅僅主張「自性涅槃」是「一切法通相真如」，並未提及到「別相真如」。但是，筆者認為不應該將焦點放在「別相真如」在文獻上的證據，而應該放在為何慧沼會提出「豈有一切法別相真如」批評？筆者認為此一問

¹¹ 《成唯識論測疏》卷十，頁四左。

¹² 《解深密經》中「七真如」為：「流轉真如、實相真如、了別真如、安立真如、邪行真如、清淨真如、正行真如。」(T676:16.699c19-700 a3)

¹³ 窺基：「謂『一切法相真如理』者，此出體也，即七真如中實相真如理。」《成唯識論述記》卷 10 (T1830:43.596b20-22)

¹⁴ 長谷川岳史(1998): 565。

¹⁵ 如《解深密經疏》等

題可以從兩種進路來考察。第一，從慧沼的進路。即：慧沼對於圓測的批評背後反應了什麼樣的哲學立場？在此一進路中，對於慧沼的批評，筆者關心的是：(A)、為何慧沼的批評關注在「別相真如」？又，對於圓測而言，如果「別相真如」是一個重要概念，應該會出現在《成唯識論學記》當中。但是，事實上並沒有，而《學記》中僅有「通相真如」討論。(B)、如果慧沼反對「通相真如」概念，應該是直接針對「通相真如」批評。但是，慧沼僅僅是引經證來反駁。「通相真如」與「別相真如」，這組概念這背後是否有什麼樣的唯識哲學理由存在？(C)、慧沼批評圓測犯了真如有二的問題。「真如有二」對於慧沼而言，是一個什麼樣的哲學問題？

第二，從圓測的進路。即：圓測為何用「通相真如」來詮釋「自性清淨涅槃」，而不用「實相真如」？此一進路，筆者想要問的是：(A)、慧沼用「實相真如」來批評圓測「通相真如」的說法是否能成立？「實相真如」是慧沼對於《成唯識論》中「自性清淨涅槃，謂一切法相真如理」的詮釋。圓測是否同意「一切法相真如理」就是七真如中的「實相真如」？(B)、圓測對於「實相真如」是否有不同的詮釋或理解？

關於此兩種進路，筆者此論文先嘗試從第一種進路來討論。

三、從慧沼的批評作為進路

(一)、「通相」與「別相」---圓測、窺基、慧沼可能的理解

關於圓測所引用的「通相真如」以及慧沼所批評的「別相真如」，「通相」與「別相」這兩個概念，長谷川指出是出自於真諦的翻譯。如《攝大乘論》及《佛性論》。關於「通相」與「別相」段落，如下：

《佛性論》：「說如來法身有大淨波羅蜜。一者，本性清淨，名為通相。二者，無垢清淨，故名別相。本性清淨通聖、凡有，故名為通。無垢清淨，但佛果有，所以名別。」(T1610:31.799b20-23)。

《攝大乘論釋》：「論曰：『四種清淨法者。一，此法本來自性清淨。謂如如、空、實際、無相、真實法界。』釋曰：『由是法自性本來清淨。此清淨名如如，於一切眾生平等有，以是通相故。由此法是有故，說一切法名如來藏。』論曰：『二，無垢清淨。謂此法出離一切客塵障垢。』釋曰：『是如來藏離惑智兩障，由此永清淨故，諸佛如來得顯現。』」(T1595:31 191c20-27)

初步從文獻來看，第一，「通相」用來說明「真如」、「實際」，而通相的性質，是「本來自性清淨」；「別相」指的是「無垢清淨」，而別相的性質，是一切法出離一切的障垢，此「障垢」指的是惑、智兩障，也就是「煩惱障」和「所知障」。第二，「通相」要說明的是一切眾生與佛都具備此一本來清淨之真如；「別相」說明出離惱障與所知障所繫縛之狀態，而這樣的狀態是聖者所具有，而凡夫並不具備著這樣的狀態。

依照筆者理解，如果將一切法區分出「有為」與「無為」兩種範疇，對於真諦而言，「通相」用來說明「真如」，即指「本來自性清淨法」。對於《成唯識論》及窺基而言，

「本來自性清淨涅槃」說明一切眾生都具備著真如。窺基在《述記》中也指出：「一切法相真如理，即七真如的實相真如。」¹⁶此真如是指一切法的真實情形。也就是說，本來自性清淨涅槃與真如、實相等是同義詞，都是屬於「無為法」的層次，而佛與凡夫都相同具備著這樣的性質。如果依照《解深密經疏》，圓測對於「一切法相」在「圓成實性」的面向上，理解為「一切法之體相」，也就是「一切法之真實狀態」¹⁷。順是，圓測言「一切法通相真如」就可以理解為：「一切法之真實狀態就是真如、空性。」很明顯的，對於圓測而言，「通相」除了說明真如屬於「無為法」的層次之外，同時也說明真如具有「普遍性」。由此來看，真諦、圓測、窺基、慧沼等人對於「本來清淨法」都認為是「無為法」意義下的「真如」，差別在於，圓測使用了「通相」，而窺基、慧沼使用了「實相」來詮釋而已。

「別相」概念，在《佛性論》中，指的是「無垢清淨法」。對於唯識學而言，「無垢清淨法」屬於有為法？或無為法？關於此一問題，在《攝大乘論》中，「無垢清淨」法，依無著的解釋指：「出離一切客塵障垢」，也就是「真如離被雜染覆蓋的狀態」。¹⁸由此觀之，無著對於「無垢清淨」理解為「無為法」的層次。¹⁹根據世親的解釋：「此法出離惱障與所知障所繫縛之狀態，而這樣狀態是諸佛如來得顯現。」從世親主張「無垢清淨」是斷除煩惱障與所知障後之狀態來看，對於世親而言，無垢清淨還是指真如，也就是真如離被雜染覆蓋之狀態。從這一點來看，無著與世親對於「無垢清淨」的看法無異，都視作為無為法之真如。而世親與《佛性論》中，同樣都主張「無垢清淨」是「佛果」具備，而凡夫不具有無垢清淨。由此，《佛性論》才將無垢清淨稱之為「別相」。也就是說，「別相」之「別」，指的是限定意義，只有佛陀才能顯現真如離被雜染覆蓋之狀態，也就是指「能夠清淨煩惱障與所知障的諸佛如來才得以顯現。」²⁰

此處尚有一問題，依照無著對於「無垢清淨」的解釋：「出離一切客塵障垢。」在這個意義下，主詞仍是指「真如」，屬於無為法。順是，應該主張一切眾生都具備無為法意義下的真如；而世親與《佛性論》進一步將「無垢清淨」的解釋為：「諸佛如來才得以顯現。」只限定佛果才具備這樣的性質，並不具有普遍性。這樣似乎違反了「真如」的定義，即：「一切眾生平等有。」筆者理解是：世親對於「無垢清淨」的立場無異於無著。雖然眾生與佛都具有相同意義的真如，但是眾生處於「真如尚未離被雜染覆蓋之狀態」；而佛陀已經是「真如離被雜染覆蓋之狀態。」兩者並無衝突。

如上討論，依照《攝大乘論》及《佛性論》來看，「自性清淨」所對應的概念就是「通相」；「無垢清淨」所對應的概念就「別相」。分別說明「真如」及「真如離被雜染覆蓋之狀態」，兩者都是屬於「無為法」。順此脈絡，慧沼批評「真如無二，豈有一切法別相真如」一句，就不能產生任何攻擊效力。理由在於：依照《攝大乘論》及《佛性論》

¹⁶ 《成唯識論述記》卷 10：「謂一切法相真如理者。此出體也。即七真如中，實相真如理。」(T1830:43.596b20-c6)

¹⁷ 後圓成實，名「一切法相」，是依主釋，是「一切法」之體「相」故。

¹⁸ 見耿晴(2013): 27。

¹⁹ 審核老師 A 認為：「(1).無垢清淨是離一切客塵障垢的真如。(2).大乘教法四者，所以作為有為無漏道諦的是『至得道清淨』，而非『無垢清淨』。(3).『本來自性清淨 vs. 無垢清淨』可以代換為『在纏真如 vs. 出纏真如』。」筆者同意審核老師 A 的指正，在此也感謝審核老師 A 指出了筆者在初稿時的錯誤。

²⁰ 感謝審核老師 A 給予筆者在「無垢清淨」理解上的建議。

來看，「一切法別相真如」指的就是「無垢清淨」。也就是說，「一切法是別相真如」的說法，對於《攝大乘論》與《佛性論》而言，是可以成立的。

順此，如果要讓慧沼的批評能夠成立，²¹對於「別相」概念的詮釋，就要採取不同的進路。易言之，慧沼對於「別相」的理解，可能是採取「有為法」的進路。也就是說，對於圓測、窺基、慧沼而言，「別相」概念是否可以傾向屬於「有為法」層次？在文獻上，筆者目前尚未閱讀到圓測及窺基對於「別相」的解釋。筆者欲採取較為迂迴的方式：第一，先找出與「別相」相關的概念。第二，對於這些概念進行分析後，來指出圓測與窺基對於「別相」可能的理解方式。於此，筆者欲從「出離」、「斷除習氣」的進路來指出：對於圓測、窺基而言，「別相」概念可能屬於「有為法」層次。

首先，針對窺基立場進行討論，在《成唯識論》中，討論「涅槃義」，除了「本來自性清淨涅槃」之外，另有三種：「有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃。」《成唯識論》的解釋分別為於「真如出煩惱障」、「真如出所知障」。²²所謂「煩惱障」與「所知障」指的是習氣，即「所知障相續習氣」和「煩惱障相續習氣」。所謂「出」，指的就是分別斷除這兩種習氣。依照窺基的理解，有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃等三種涅槃，都是與斷除習氣相關，屬於「有為法」。窺基的理由是：斷除煩惱障與所知障習氣後，所顯現的狀態不能是無為法。在習氣斷除層次上，二乘、菩薩、佛，三者是有差異的。²³如果主張斷除習氣屬於無為法，同時也表示「無為法」是有差別。但是，這會和「無為法」定義相矛盾。由此可知，「顯斷習氣」不能是無為法。²⁴

再者，針對圓測立場進行討論，《攝大乘論》定義「無垢清淨法」，即是指「出離一切客塵障垢。」關於「出離」此一概念，依照無著的解釋指：「真如離被染污覆蓋之狀態。」在這個意義下，主詞仍是指「真如」。但，依筆者的理解，圓測在《解深密經疏》及《仁王經疏》中，認為「出離」屬於「道相」。²⁵於此，圓測對於「出離」概念的詮釋採取「有為法」的進路，屬於「有為無漏」的「道諦」。由此來看，圓測對於「出離」概念的解釋比較傾向是對於真理具有正確的認識，而生得斷煩惱障和所知障的狀態。從這個意義下來看，應當屬於「智慧」或「菩提」等。易言之，圓測可能會將「別相」、「無

²¹ 反對者也可以直接說慧沼的批評是沒有意義的，但筆者試圖讓慧沼的批評成為一個有效力的攻擊。

²² 《成唯識論》：「涅槃義別略有四種：『一，本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理。雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅湛若虛空，一切有情平等共有。與一切法不一不異，離一切相一切分別，尋思路絕名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂，故名涅槃。二，有餘依涅槃。謂即真如出煩惱障。雖有微苦，所依未滅，而障永寂故名涅槃。三，無餘依涅槃。謂即真如出生死苦。煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂故名涅槃。四，無住處涅槃。謂即真如出所知障。大悲般若常所輔翼。由斯不住生死涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂，故名涅槃。』」（T1585:31.55b7-20）

²³ 唯識學主張：「二乘無學只能斷除『煩惱障』，而不能斷除『所知障』」。見《成唯識論述記》卷10：「顯其因盡苦依未盡，異熟猶在，名有餘依，依者身也，就實出體故，是真如出煩惱障，此中有餘約二乘說。以言唯有微苦依故，依謂依身，以其所離顯此涅槃。」（T1830:43.596c7-11）

²⁴ 《成唯識論述記》卷10：「若無為法無差別者，佛何故說習氣相續，如來永無，二乘猶有？世尊答言：『習氣相續，實非煩惱，二乘身中不能引無義。菩薩身中能引無義。如來永無。』即由此文，顯斷習氣，不得無為。不爾，無為應有差別，亦顯所知障斷，不得無為。若所知障斷得無為，便顯三乘亦得無為，而有差別。」（T1830:43.585a18-25）

²⁵ 圓測採取了《俱舍論》及《婆沙論》的立場。例如，圓測「出離名道。廣如《婆沙》、《俱舍》、《正理》。《仁王經疏》卷1(T1708:33.368a3-4)。又《解深密經疏》中：『苦集滅道相。』釋曰：問：苦集滅道，各有何相？逼迫是苦相，生長是集相，寂滅是滅相，出離是道相。」《解深密經疏》卷7(X369:21.348a8-11)

垢清淨法」的意義，往「所生得」的「智慧」或「菩提」方面來理解。²⁶

另外一個支持筆者觀點的理由為，圓測認為(1)。「從緣而生」都是屬於「有為法」。²⁷(2)。「無垢清淨法」可以說是出離後的果報。(3)圓測認為出離之果報都是屬於「修所得」。²⁸(4)既然是「修所得」就是屬於「從緣而生」；既然是「從緣而生」，就是屬於「有為法」的層次。

如果上述討論可以成立，慧沼批評「豈是一切法是別相真如」之「別相」，對於窺基、慧沼、圓測而言，是屬於「有為法」層次，同時也不具有普遍性。由此來看「通相」與「別相」概念，是用來說明無為法之真如及有為法之無漏智慧。這樣的區分有什麼問題？為何慧沼會批評圓測的「一切法通相真如」的觀點？

(二)、慧沼批評可能的理由：真如只能作為認識對象

依照上述討論，筆者認為慧沼的批評可以成兩部分來看。第一部分是「聖言量」的問題；第二部分是屬於唯識學教義上的問題。首先，對於「本來自性清淨涅槃」說明一切眾生都具備著「無為法」意義的「真如」，這一點玄奘、真諦、窺基、慧沼等人在此觀點上沒有任何歧義出現。慧沼的批評在於：「一切法通相真如」指「本來自性清淨法」，這樣的觀點沒有辦法用「聖言量」來支持。

第二，慧沼對於圓測的批評，慧沼主張「真如無二」，此「二」是指什麼？圓測犯了什麼錯誤，導致「真如有二」的情形。對於傳統唯識學而言，在一切法的分類中，可以區分出「有為法」與「無為法」。「真如」只能是「無為無漏」，即指「無為法」。順是，慧沼認為「自性涅槃」只能是「實相真如」之「無為法」。從這個意義上來看，慧沼批評的理由在於：第一，如果主張「一切法通相真如」就是「自性清淨涅槃」。順是，也會有「一切法別相真如」亦是「自性清淨涅槃」的情形。第二，在慧沼的理解下，如果主張「一切法別相真如」，表示說「真如」是「有為無漏」的道諦。於是，就會產生「真如」是「有為法」以及不具有普遍性的情形。這是不被傳統唯識學所接受的觀點。順上，慧沼對於圓測主張「一切法通相真如」的詮釋，認為犯了「真如有二」的錯誤，也就是真如具備著「有為」與「無為」兩種性質。於是，慧沼提出了「豈有一切法別相真如」的批評。

從慧沼的批評當中，看到圓測違反傳統唯識學的基本立場，即「真如」不可以是「有為法」。這個觀點反應了印度唯識學背後的哲學立場，即：無為法和有為法是截然而分的情形。真如作為無為法，不在因果序列當中，故真如沒有作用可言，僅僅是吾人的認識對象。從這個意義來看，慧沼「豈有一切法別相真如」的批評可以理解為：「豈能用有為法的進路來理解真如，因為真如本身沒有作用可言。」²⁹

(三)、來自圓測立場的回應

²⁶ 感謝審核老師 A 給予筆者指正「所顯得」與「所生得」的差異。

²⁷ 圓測：「一者世諦，謂有為法，從緣而生，假而非實，故名世諦。」《仁王經疏》卷 2 (T1708:33.402c7-8)

²⁸ 圓測：「出離果是熾盛修所得」《解深密經疏》卷 6 (X369:21.316b18-19)

²⁹ 筆者認為在慧沼與法寶的佛性論諍中，與此如出一轍。法寶認為「理具有作用力」；而慧沼則認為「理僅能作為認識對象」。「慧沼與法寶的佛性論諍」相關討論，見林鎮國(2012b):27-31。

1、圓測對於「本覺思想」的批評

(1)、真諦立第九識屬於本覺思想

由上述討論可知，慧沼對於圓測的批評其中一個理由可能就是將真如視為具有作用義，違反了傳統唯識學對於無為法不能活動的定義。這也是慧沼與法寶論辯核心議題之一。慧沼與法寶對於真如理解的差異在於，唯識學從認識論的角度，將真如視為真理，同時也是認識對象，真理本身是無為法，不能產生任何作用。反觀，法寶所代表的如來藏思想，主張「真如」具有「本覺義」，真如能夠以「自反的方式開顯自己」。³⁰從這個意義上來看，法寶所理解的「真如」是具有「作用義」、「活動義」。

圓測是否會如同慧沼的批評一樣，違反了傳統唯識學對於無為法的定義？圓測在《解深密經疏》與《仁王經疏》中均提到真諦依《決定藏論》成立「九識說」。其中，在討論「第九識」時提到「真如」與「本覺」的關係。文獻如下：

真諦三藏，依決定藏論，立九識義，如九識品說。……（中略）依安慧宗，作如是說，第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體，於一真如，有其二義：一、所緣境。名為真如及實際等。二，能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如《九識章》引《決定藏論·九識品》中說。(X369:21.240b20-c7)

《仁王經疏》：

真諦三藏，總立九識：一，阿摩羅識，真如本覺為性，在纏名如來藏，出纏名法身。阿摩羅識，此云無垢識，如《九識章》。餘之八識，大同諸師。
(T1708:33.400b26-29)

從第一段引文來看，真如具備著兩種性質，一者，所緣；一者，能緣。真如作為所緣，屬於傳統唯識學的觀點。但是，真如作為能緣，特別是從「本覺」意義下來說，這很明顯已經違反了「無為法」不具有「活動義」的定義。又，在第二段引文中，再次指出「真如本覺為性」。對於此句，筆者理解是「真如以本覺作為真實狀態。」很明顯的，圓測認為真諦所立第九識之真如，屬於本覺思想。

從上述討論，針對「真如」此一概念，圓測對於真諦思想的理解可以歸納為兩點。第一，真如具有「本覺義」。第二，真如具有「能緣義」。綜合這兩點來看，可以說本覺具有能緣義。換言之，作為本覺意義的真如是具有活動義。³¹

(2)、圓測對於本覺思想的批評

順上討論，真諦立第九識是作為本覺意義下的真如。如果圓測有犯了和法寶一樣的錯誤，則圓測也會同意真諦的觀點，特別在真如作為本覺義的面向。但是，那麼圓測似

³⁰ 林鎮國(2012b):28。

³¹ 耿晴指出：「圓測及法藏都將真諦《攝大乘論釋》中的『解性』視作為與《起信論》中的『本覺』。」除之此外，圓測也將解性、本覺、第九阿摩羅識三者視作為同義詞。見耿晴(2009): 6、註 5。

乎並不同意真諦的主張？在《解深密經疏》中，圓測言：

又真諦云：阿摩羅識反照自體，無教可憑；復違《如來功德莊嚴經》。彼云：如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。准經可知，無垢識者，即是淨分第八識也。又《決定藏論》即是《瑜伽》，彼論本無〈九識品〉也。

(X369:21.241a5-9)

從上述的引文來看，似乎圓測不同意真諦對於阿摩羅識（本覺）的主張，理由在於：第一，無教可憑。也就是說，真諦立阿摩羅識「反照自體」的說法，沒有聖言量可以作為支持。第二，違反《如來功德莊嚴經》主張。

圓測這兩個批評，背後表達了什麼樣的哲學意涵？³²為何安立阿摩羅識「反照自體」的說法，就會違反《如來功德莊嚴經》主張。

首先，在第一個批評中，圓測關注的是「阿摩羅識，無教可憑」？或是「反照自體，無教可憑」？前者是否定阿摩羅識存在？³³後者是否定阿摩羅識具有「反照自體」的特徵，但並不否定阿摩羅識存在。在第二個批評中，《如來功德莊嚴經》主張：「無垢識是淨無漏界、解脫一切障，也是淨分第八識。」筆者將此句理解為：「無垢識屬於有為無漏的道諦」。順上，問題在於：安立阿摩羅識「反照自體」和「無垢識屬於有為無漏的道諦」有何干係？

筆者先考察「阿摩羅識」具有什麼特徵？從上述引文中，圓測理解真諦言「阿摩羅識」是「本覺義」的真如。什麼是「反照自體」？從「本覺意義」下來看，筆者認為如同林鎮國所指出：「真理（真如）以自反的方式開顯自己」一樣。如果將此模型套入，亦即是說：「阿摩羅識（真如）可以自反的方式開顯自己。」³⁴這句出現兩個意涵，第一，主詞是真如。第二，「反照自體」說明真如具有能緣性，也就具有活動義。由此推知，在第一個批評中，圓測反對的是：真諦將真如視作為本覺意義。也就是說，對於圓測而言，本覺義的真如，沒有任何聖教量可以支持，同時也違反了傳統唯識學立場。

筆者認為第二個批評，所要主張的是：圓測並非反對設立「阿摩羅識」，而是反對阿摩羅識能夠具有「反照自體」的特徵。理由在於第二個批評中，圓測將「無垢識」理

³² Cho Eun-su 認為：「對於圓測而言，清淨第八識就是阿摩羅識。雖然第八識有清淨和染污兩種面向，但是其『真實性』上是清淨的。」Cho Eun-su (1997): 146、(2005): 182。依照筆者的理解，似乎 Cho Eun-su 將「無垢識」，也就是「清淨第八識」理解為「自性清淨」，順此，無垢識就會屬於無為法。但，這樣的說法可能需要再檢討。依筆者目前理解，對於圓測而言，「無垢識」是屬於「有為法」層次。

³³ 有學者認為真諦並未主張第九識。如結城令聞：「攝論宗立九識（阿摩羅識）是中國佛教思想的綜合結果，並非是真諦的主張，在真諦主張中，並為出現任何關於九識的說法。」見中村元主編，余萬居譯，《中國佛教發展史》，頁 179。又，賴賢宗認為：「圓測對此問題的看法則是認為真諦之「第九識」是有過失，認為真諦說「阿摩羅識反照自體」沒有教證，而且違反《如來藏功德經》的識說。圓測認為無垢識是淨分第八識，而沒有別體。《決定藏論》是玄奘譯《瑜伽師地論》卷五十一〈攝抉擇分〉中「五識身相應地意地」的異譯，此處並沒有九識品。其實，在玄奘、真諦的新舊譯中存在有差異。」賴賢宗(1992):註 16。但，賴賢宗並未再進一步說明兩者背後的哲學差異在何處。

³⁴ Diana Y. Paul 也是如此理解阿摩羅識。Diana Y. Paul:「真如被定義為具有雙重意涵:.....它(阿摩羅識)可以如實地關照自身。又,阿摩羅識,這個心靈根本上善的結構,....即一切眾生本具了其真實自性的能力,眾生憑此能力皆可覺悟或修行。」(2011):132。很明顯地, Diana 將「阿摩羅識」視作為如同《起信論》的自性清淨心,是一個具有活動義的無為法。

解為是「淨分第八識」，同時也是「阿摩羅識」。換言之，阿摩羅識對於圓測而言，是存在的概念，並屬於有為無漏的層次。這個說法，筆者此觀點可以從下段引文再次證成，圓測：

或名無垢識，最極清淨，諸無漏法所依止故。解云[圓測]：梵音阿末羅識，此云無垢識，即妙覺位，大圓鏡智相應心體，名無垢識，最極清淨，諸智定等無漏道法為依止故。(X369:21.246c24-247a3) ([]為筆者所加)

很明顯地，圓測似乎沒有反對阿摩羅識的存在，也認為阿摩羅識就是無垢識。而這樣的無垢識是「最極清淨，諸智定等，無漏道法為依止。」並且圓測也明白地指出「無垢識是淨分第八識」。由這兩個觀點來看，圓測應該是主張：第一，有阿摩羅識。第二，阿摩羅識是「有為無漏」的清淨第八識。³⁵

由此，似乎可以說明，圓測主張：第一，真如不能是本覺意義，亦無「反照自體」的作用。第二，阿摩羅識是第八識的淨分，屬於「有為無漏」的層次。

2、圓測的觀點---真如只能作為所緣

對於真如的理解，圓測認為真如屬於無為法，只能作為認識對象。圓測引無性的說法：

一切法皆真如為性，故緣真如時，即是解了一切法性。緣一切法時，即是緣真如。(X369:21.313, b16-19)

從上述引文來看，圓測採取傳統唯識學的立場，真如只能是所緣，即認識對象。也就是說，圓測嚴格遵守的唯識學對於有為法和無為法的區分。

除了無性的觀點外，在《成唯識論》中，護月對於「真如所緣緣種子」問題理解，圓測也提出自身的詮釋。圓測解釋《成唯識論》：「又諸有情，既說本有五種性別故，應定有『法爾種子』，不由熏生。」一段時，說：

測：「別證無漏，餘同前說。以無漏種，五姓別故。」《成唯識論測疏》³⁶

測：「旁釋真如所緣緣種子生。」月藏、護法等云：「初生無漏，正以本有無漏種生。」此無漏智緣如為境。智之種故，即說彼種名為「真如所緣緣種」；非即彼種，用如為境。此即以果，約體而說，故言從真如所緣緣種子生。《成唯識論測

³⁵ 關於阿摩羅識，圓測是否理解為「帶有影像之無漏有為之圓成實性？」以及圓測認為大圓鏡智並非是法身。圓測對於法身理解為有為法？或無為法？這也是筆者未來想要說明的部分。相關文獻見《般若波羅蜜多心經贊》卷1：「佛攝大乘說，轉諸轉識，得受用身，然說轉去阿賴耶識，得法身者，此說轉去第八識中，二障種子，顯得清淨轉依法身，非說鏡智是法身佛。」(T1711:33.551a14-17)

³⁶ 圓測：《成唯識論疏》(支那內學院影本，1935年)，頁11右。

在這兩段文獻中，第一，圓測主張五種姓在無漏種子方面是有差異。第二，真如所緣緣種子問題，圓測引了月藏、護法主張，根據護月的本有說：(1)見道位之前，以十二分教法為所緣緣，³⁸以這樣的所緣為條件，來熏習本有無漏種子(2)在見道位之後，待本有無漏種子成熟，無漏智才能真的以真如為所緣。³⁹而「真如所緣緣種子」對於護月而言，指的是「本有無漏種子」，也就是無漏智以真如為認識對象的狀態。由此來看，對於護月來說，真如只能作為認識對象，而無漏智慧只能來自於本有無漏種子生起，不能來自於真如。因為種子與真如是兩個本質上不同的概念。

現在回頭來看圓測的理解，圓測將護月言：「本有無漏種生」一句，解釋為「此無漏智緣真如為境。」也就是說，無漏智以真如自身作為認識對象，也就是指：「真如所緣緣」。接著，圓測說明「智之種故，即說彼種名為『真如所緣緣種』」，從這個意義下來看，圓測認為「本有無漏智」的種子就是「真如所緣緣」種子。圓測最後解釋「真如所緣緣種子生」，此句是要說明護月「本有無漏種生」一句，指的就是無漏智是來自於本有的無漏種生起。如果從「本有說」立場來看，此句也背後也隱含一個哲學立場，無漏智慧是來自本有無漏種子，並非是以真如為所緣後，從真如所生起。引文其中一段言：「約體而說」，此「體」的意義，筆者認為可以用兩種詮釋或理解方式。第一，「體」僅只是說明一個事實，而不帶有形上學意涵。⁴⁰故「約體而說，故言從真如所緣緣種子生」此句理解為：真如所緣緣種子生，就真實情況來看，即是無漏智以真如作為認識對象，此時無漏智慧生起，是本有無漏種子經由後天熏習，待成熟後所生起。第二，作為「本體」意義，說明因果作用。此「體」指就的就是「本有無漏種子」，而「果」指的是「無漏智」。⁴¹雖有兩種詮釋方式，但兩者都是指向相同立場，即：無漏智的生起是來自於本有無漏種子。

從上述討論來看，很明顯地，圓測同意護月的主張，認為真如只能作為認識對象，不能作為無漏智慧生起的親生因，⁴²無漏智慧的生起是來自於後天正聞熏習，使本有無漏種子成熟。由此來看，關於「真如所緣緣種子」問題，圓測並非採取法寶觀點。在「真如所緣緣」問題的觀點上，圓測似乎無異於窺基、慧沼等人。⁴³

3、「通相真如」在聖言量上不能成立---圓測可能的回應

慧沼對於圓測言「通相真如」，批評：「在又七如中，說有實相，不說通相，據何得知『通相為體』？」也就是說，慧沼認為七真如中只有「實相真如」，並沒有「通相真

³⁷ 圓測：《成唯識論疏》（支那內學院影本，1935年），頁11右。

³⁸ 林鎮國：「對於唯識學而言，十二分經教與最清淨法界具有相同性質（最清淨法界等流），故可以視為真如所緣緣，亦可以視為命題真理。」參見林鎮國(2012b):239。

³⁹ 林鎮國：「此階段真如可以視為事實真理，即認識對象自身。」林鎮國(2012a):20。

⁴⁰ 如同梵文語尾 tā 或 tva，在中文佛典中，常翻譯為「性」。此所表達僅是「抽象化名詞」，說明事物的真實情形。

⁴¹ 第二說，是來自於與耿晴先生的討論。

⁴² 林鎮國(2012b):238。

⁴³ 窺基、慧沼對於「真如所緣緣種子」的觀點，參見林鎮國(2012b):17-32；225-241、廖明活(2005b)。

如」。於是，圓測主張「自性清淨涅槃，就是一切法通相真如」，並未能獲得聖言量的支持。依筆者的理解，慧沼的攻擊可能是犯了稻草人的謬誤。第一，的確，七真如中並無「通相真如」。但是，圓測並未明白地主張「通相真如」就是「實相真如」。第二，將「自性清淨涅槃就是一切法真如理」，等同於七真如中的「實相真如」，這是慧沼的觀點，並非是圓測。關於《成唯識論》中言：「自性清淨涅槃，就是一切法真如理」，圓測的詮釋是「一切法真如理，亦是一切法通相真如。」圓測並未提到「實相真如」。由上述兩點，慧沼對於圓測的批評並未成功。關於此一問題，牽涉到圓測為何用「通相真如」詮釋「自性涅槃」，而非用「實相真如」，背後哲學理由的分析說明以及圓測是否同意慧沼用「實相真如」詮釋「自性涅槃」，待筆者未來撰文。

四、結語

從此一進路來看，慧沼對於圓測「豈有一切法別相真如」的批評，背後的哲學理由可以理解為：「豈能用有為法的進路來理解真如，因為真如本身沒有作用可言。」但是，根據筆者的考察，圓測仍然恪遵傳統唯識學的立場，即：真如作為無為法，僅能是吾人的認識對象。並且如同慧沼批評法寶一樣，圓測也批評真諦立第九識作為「真如」，並具有「本覺義」的觀點。在「真如所緣緣種子」問題上，真如只能作為認識對象，不能作為無漏智慧生起的親生因，無漏智慧的生起是來自於後天正聞熏習，使本有無漏種子成熟。由此來看，慧沼對於圓測的批評是無法成立。

參考書目

一、原典資料

T：《大正新修大藏經》

X：《新纂大日本續藏經》

玄奘，《成唯識論》，T1585。

玄奘譯，《解深密經》，T676。

玄奘譯，《解深密經》，《藏要》第一輯。呂澂編，1927。南京：支那內學院。

圓測，《解深密經疏》，X369。

-----，《解深密經疏》，法成藏譯，觀空還譯，2000。臺北市：新文豐出版社。（影印 1922 年，金陵刻經處出版）

-----，《成唯識論測疏》，南京：支那內學院。1935。

-----，《般若波羅蜜多心經贊》T1711。

-----，《般若波羅蜜多心經贊》，《韓國佛教全書》。首爾市：東國大學。2002 年。

-----，《仁王經疏》，《韓國佛教全書》。首爾市：東國大學。2002 年。

-----，《仁王經疏》，T1708。

窺基，《成唯識論述記》，T1830。

慧沼，《成唯識論了義燈》，T1832。

二、二手參考著作

林鎮國，2012a。〈真理與意識：從佛性論爭到朱陸異同的二種哲學類型〉，《國立政治大學哲學學報》28 期：1-46。

-----，2012b。《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》。台北市：政大出版社。

耿晴，2009。〈真諦三藏「解性」概念再探〉。印度學學術研討會（第 4 屆）。

廖明活，2005b。〈初唐時期佛性論爭中的真如所緣緣種子問題〉《中國文哲研究集刊》，no. 27 期：167-183。

-----，2006。〈初唐時期佛性論爭中的一乘問題〉，《中國文哲研究集刊》，no. 29 期：177-204。

楊廷福，2011。《玄奘年譜》。上海：上海古籍出版社。

吉田，道興. 1976. "西明寺圓測の教學." *日本印度學仏教学會* v.25 n.1: 266-268.

蒂安娜(Diana Y. Paul)，2011。《中國六世紀的心識哲學：真諦的《轉識論》》上海市：上海古籍出版社

金東柱，1985。《圓測之唯識學觀之探討》。國立臺灣大學哲學研究所碩士論文。

(韓)張圭彥，2018。〈圓測之法身觀 -以對《法華經》「一乘」的認識為中心〉，《華嚴研究》第 2 輯。陝西師範大學宗教學叢刊。

Cho, Eun-su. 1997. "Language and meaning: Buddhist interpretations of "the Buddha's word"

- in Indian and Chinese perspectives." Ph.D., University of California, Berkeley.
- Hwang, Chang-geun. 2000. "A Korean Yogācāra monk in China: Won -Cheuk (612–696) and his commentary on the Heart Sūtra." Ph.D., The University of Wisconsin - Madison.
- 長谷川, 岳史. 1998. "「本来自性清浄涅槃」についての慧沼と円測の見解." 印度學佛教學研究 46 (2):562-565.
- 橘川, 智昭. 2001. "円測の五性各別思想—円測思想に対する従来解釈の再検討と基教学との比較" 東洋大學博士論文.
- 吉村誠 2004. "唯識学派の五姓各別説について." 駒澤大學 n.62:223 - 258.
- 羽溪, 了諦. 1971. "羽溪博士米寿記念佛教論説選集" 東京 : 大東。羽溪博士米寿記念祝賀会編。