

# 空印鎮澄對相宗學說之商榷\*

簡凱廷

清華大學中文系博士

## 摘要

本文討論晚明五臺山僧空印鎮澄（1547-1617）對於相宗學說的批判。根據相關史料記載可以知道，鎮澄在晚明唯識、因明學復興過程中佔有一席之地，只是過往因文獻缺乏的緣故，無法深入進行研究。筆者於蘇州西園寺所發現的《攝大乘論修釋》突破了這樣的研究困境。在《攝大乘論修釋》中，鎮澄一方面展現了他在相宗學問方面的素養，更重要的是，他還嚴厲批判了「同處各變」說、「因果俱時」說、「四變句義」說三種相宗學說或主張的理論缺陷，充分展現了他具獨立思考，不盲目信從經典教說的論學特色。筆者認為，就此點來說，身處在晚明唯識因明研習風潮中的鎮澄有超出其同行者之處，值得給予高度的評價。

**關鍵詞：**鎮澄、《攝大乘論修釋》、晚明唯識學、同處各變、因果俱時

---

\* 收稿日期：2017.01.03，通過審查日期：2017.05.09。

此文一手材料之蒐集，曾蒙廖肇亨、陳永革、黃崑威、樓曉蔚等師長及蘇州西園寺之協助；撰寫則蒙林鎮國與耿晴教授、學友胡志強，及兩位匿名審查委員提供寶貴意見。特此感謝！

## 【目次】

- 一、前言
- 二、空印鎮澄及其《攝大乘論修釋》
  - (一) 鎮澄其人
  - (二) 《攝大乘論修釋》其書
- 三、鎮澄對於「同處各變」說的批評及其回響
  - (一) 鎮澄的批評
  - (二) 附論玉菴真貴的回應
- 四、鎮澄對於「因果俱時」及「四變句義」兩說的批評
  - (一) 對「因果俱時」說的批評
  - (二) 對「四變句義」說的批評
- 五、結論

## 一、前言

近世中國佛教史上，相對於清末民初因《成唯識論述記》等唯識典籍從日本回歸所造成的唯識學研究熱潮，<sup>1</sup> 晚明亦有一群僧人、居士，企圖在清涼澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔》、永明延壽（904-975）《宗鏡錄》，及通濟雲峰（生卒年不詳）《唯識開蒙問答》等書的基礎上，追探《成唯識論》、《因明入正理論》、《觀所緣緣論》等唐譯唯識、因明經典的要義，而此研習風尚一直傳衍至清代初期。當代對於此一課題的研究，拓宇之功，當推聖嚴法師（1931-2009）於1987年所出版的〈明末的唯識學者及其思想〉。<sup>2</sup> 該文考述了明末弘揚唯識的主要學者及著作，並略涉及相關思想特徵的探討。<sup>3</sup> 相隔十年，張志強的博士論文《唯識思想與晚明唯識學研究》，除同樣梳理晚明唯識學發展的相關史實外，在義理探析方面，則針對「性境」、「識變」、「所緣緣」三個主題，進行了較為深入的比較研究。<sup>4</sup> 可以說，長久以來，學界對於明末清初唯識教學的宏觀討論，基本上不外於此二作品之範圍。<sup>5</sup> 然而，最近這樣的一種視野有了新的突破。晚近由於藏外相關唯識、因明典籍的發現，以及諸如碑刻、佛寺志、地方志、文人別集、新出燈錄等材料的運用，我們對於當時

---

<sup>1</sup> 相關概述可參陳繼東，〈清末における唯識法相典籍の刊行について〉，頁170-172(L)，而學界最新的研究成果，見 John Makeham ed., *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*.

<sup>2</sup> 按查聖嚴法師附記，此文最早成稿於1982年，見氏著，〈明末的唯識學者及其思想〉，頁41。該文後來收入氏著，《明末佛教研究》，頁185-236。

<sup>3</sup> 關於此文的評介，可參見 Jennifer Eichman, “Humanizing the Study of Late Ming Buddhism,” pp. 169-172.

<sup>4</sup> 該論文後來由佛光山佛教基金會出版，見張志強，《唯識思想與晚明唯識學研究》，頁291-439。

<sup>5</sup> 如周齊，〈明代中後期唯識學的流行及其特點分析〉，頁191-207；任宜敏，《中國佛教史·明代》，頁414-419；賴永海主編，《中國佛教通史》12，頁403-414等等。

唯識教學的傳習與發展的認識已更加全面。<sup>6</sup> 不過，儘管如此，當時唯識、因明研究的熱潮究竟關注哪些議題？有過怎樣的爭執？在思想哲學上的價值與意義何在？仍有待進一步的深入探討。特別是新材料的發現，不僅對於原來因文獻缺乏而無法解決的議題提供了探研的契機，更引人矚目的是同時帶出了新的研究課題。

論及晚明唯識學之勃興，最為核心的成果當為多種《成唯識論》注釋書的出現。相宗學問可謂當時義學中的新興之學，疏釋《成唯識論》一時成為各方義虎競逐之重要挑戰。就筆者考察，以王肯堂（1549-1613）萬曆三十一年（1603）《成唯識論標義》（擬題）<sup>7</sup> 為起始標誌，晚明清初《成唯識論》相關注釋書至少有 13 種存世：通行藏經所收有高原明显《成唯識論俗詮》、一雨通潤（1565-1624）《成唯識論集解》、王肯堂《成唯識論證義》、靈源大惠（1564-1636）《成唯識論自考錄》、蕩益智旭（1599-1655）《成唯識論觀心法要》、聖先智素《成唯識論音響補遺》等 6 部；散藏於各地圖書館，罕為人知的則有王肯堂《成唯識論標義》、辯音大基《成唯識論疏》、玉菴真貴（1558-?）《成唯識論直指》、似空廣伸《成唯識論訂正》、柴紫乘岢《成唯識論講錄》、御生氏明善（?-1654）、樂生慧善《成唯識論隨疏》、內衡智銓（1609-1669）《成唯識論音響述義》等 7 部。<sup>8</sup> 晚明唯識因明學的復興，與之相呼應的較大學術背景是一種回歸經典研究的風潮；促成風潮的主要原因之一是對於陽明心學及禪宗末流輕視經典，或以「六經為我註腳」等流弊的反動。因此當時注釋《成唯識論》等相宗典籍的主流態度，講求的是言之有據，

---

<sup>6</sup> 相關研究可參見簡凱廷，〈明末清初唯識學在杭州的傳衍——以紹覺廣承法系為主的考察〉，頁 217-237；〈晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探〉，頁 43-72；〈被忘卻的傳統——明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論〉，頁 225-260。

<sup>7</sup> 此書上海圖書館藏有一刻本，天津圖書館所藏則為抄本，題名皆作「成唯識論」，但各卷卷尾皆署「金壇王肯堂正訛點句標義」，為方便讀者辨識，姑且擬題為「成唯識論標義」。

<sup>8</sup> 關於這些珍稀文獻的題錄，參見簡凱廷，〈被忘卻的傳統——明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論〉，頁 225-260。

不妄添己意；又由於窺基等唐疏已佚，他們只能以《華嚴經疏鈔》、《宗鏡錄》、《唯識開蒙問答》等書作為憑依，從中大量摘引相關文句以為疏釋。王肯堂在《成唯識論標義·引語》中曾說：「凡標釋之文，一字、一句皆有的據，乃著於篇；若其文易了或有疑當闕，不敢妄增片詞，以誤後學。」<sup>9</sup> 後來在《成唯識論證義》中也說：「取《大藏》中大、小乘經論，及《華嚴疏鈔》、《宗鏡錄》諸典正釋唯識之文，以證成論之義，而非敢以己意為之註也。」<sup>10</sup> 又如他在為一兩通潤《成唯識論集解》所寫的序文中也曾提及通潤給他的一封信上說：「近世解內典，各出己見者多。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，不過摭古人言句以成文耳。」<sup>11</sup> 等等，都表達了這樣的立場。

不過在上述的主流意見下，亦有更進一籌者——當時以五臺山為根據地的北方講門大家空印鎮澄即是一例。鎮澄繞過《成唯識論》，改對於《攝大乘論》進行注釋，出版《攝大乘論修釋》一書，是宋代以降中國唯一一本《攝大乘論》的注解書，足見其獨特處。在《攝大乘論修釋》中，他曾以「此中道理猶難領會」<sup>12</sup>、「徒出道理，且無契經而為證量」<sup>13</sup> 等作為衡量基準，對於《成唯識論》等典籍中部份說法提出批判，饒富興味。比之當時大部分唯識學作品視恢復唐時唯識典籍原義為要務，不做批判性的研究，鎮澄的進路尤為突出。

根據相關傳記材料記載可知，鎮澄著作等身，但儘管如此，收入通行藏經而為學界所知的只有《物不遷正量論》一部而已。學者大多肯定他在《物不遷正量論》中充分表現出的理性思維，實則此一論學特徵在他其他著作中亦皆有一貫的展現。以往學界雖知鎮澄亦是晚明研習唯識、因明的大家之一，然囿於文獻缺乏，無法追索其學識底蘊，不無遺憾。其實，雖

<sup>9</sup> 王肯堂，《成唯識論標義》，頁6。

<sup>10</sup> 王肯堂，《成唯識論證義》，《叢書集成》冊81，第822號，頁645上6-8。

<sup>11</sup> 釋通潤，《成唯識論集解》，《叢書集成》冊81，第821號，頁303下8-12。

<sup>12</sup> 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷3，頁9。

<sup>13</sup> 同前註，頁10。

然他關於《因明入正理論》的注釋目前尚未現蹤，但所著《攝大乘論修釋》一書仍完好保存在蘇州西園寺藏經樓中，筆者惦念已久，日前有幸獲見，實感因緣不可思議。此文嘗試就該書中對於相宗相關學說所提出的批判進行梳理，就教於大雅方家。

## 二、空印鎮澄及其《攝大乘論修釋》

### (一) 鎮澄其人

關於鎮澄的行實，應用最多的文獻資料，當屬憨山德清（1546-1623）所撰〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉一文；釋明河（1588-1640）《補續高僧傳》、釋了惠（1650-1717）《賢首宗乘》、釋續法（1641-1728）《華嚴宗佛祖傳》、釋祖旺（1740-1831）、釋心露（1745-?）《賢首傳燈錄》等書中的鎮澄傳記都可說是在德清一文的基礎上刪定而成的。其次，晚明佛教居士、劇作家龍膺（1560-1622）也為鎮澄寫過塔銘，名為〈臺山竹林寺空印大師塔銘〉，收在《龍太常全集》中。比對德清、龍膺二文，所記大事雖無別異，但具體細節卻互有詳略，特別是龍膺對於鎮澄萬曆十四年（1586）居五臺山獅子窩（一作獅子窟）以後的講經行歷尤為詳細，為憨山之文所未及。此外，鎮澄所著《楞嚴經正觀疏》書後附錄的一小段自敘文字，除載明該書成書緣由外，尚包括他遊學北京到寓居五臺山的一段記事，頗為珍貴。<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> 由於此書同樣難見，為便讀者參考，謹錄全文於此：「往余掛搭京師十餘年，嘗遊一江真澧公、西峯深公、守菴中公，及小山、笑巖諸大和尚之門，既而禪源、教海了無措心。萬曆壬午妙峯、憨山二師，建會臺山，招之，遂罷遊講肆，乘興而歸。二師讓紫霞蘭若，居之幾三載，塔院主人廣公命余修《清涼山志》。書成，禮請主其法社，開講《楞嚴》等經，隨有私見即筆記之，爾時即有《楞嚴別眼》及《正心論》、《金鈴（辨）〔辯〕惑》等書流布叢席矣。丙（午）〔戌〕秋，適雪峯光公相邀過竹林嶺，共創獅子窩精舍，於是棲托近二十載，僧侶雲集，講無休廢，凡講門諸經于古人著述之外有私見，筆而記之，即《楞嚴》一經，凡講二十餘過，每過必有新獲之義，至庚寅秋，遂取次從頭分科立義，乃為是疏，置之有年，學者苦于抄寫。庚

鎮澄，字號空印，別號月川，金臺宛平桑峪李氏子，父仲武，母呂氏。十五歲出家於西山廣應寺。赴京師求學時，曾出入一江澧、西峰深及守菴中等講家大師門下，亦曾從大章宗書（1501-1568）、笑巖德寶（1512-1581）兩大宗門尊宿學習禪法。鎮澄後來嶄露頭角的因緣則可說是受到憨山德清賞識之故。德清親述此事說：

先是予（指德清）遊京師，法會眾中獨目師（指鎮澄）當為法匠，既而同妙峰禪師結隱五臺，將建無遮法會，集海內耆碩，囑妙峰力招，師果至，予大喜，為臺山得人，時萬曆壬午歲也。法會罷，予與妙師分携，瀕行，不忍與師別，夜談連宵，力勸師曰：「時當末運，法門寥落，撐持者難得其人，公慎勿住人間，當留心此山，深畜利器，他時當為金色主人。」師問其故，予曰：「昔司馬頭陀相為山，以形與山相稱耳。」師欣然應諾，予即以所居紫霞蘭若居之。<sup>15</sup>

聽從德清建議而留居五臺的鎮澄，先後居住過大塔院寺、獅子窩、竹林寺等地，講經不輟。他亦是當時受到朝廷恩寵的僧人之一，與皇室關係密切，曾數次受請入京弘法。鎮澄在當時可謂是北方叢林中的代表人物，德清為他撰寫的塔銘曾說是「北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者」。<sup>16</sup>由於受到文獻流通的限制，當代對於鎮澄的研究主要侷限在兩個方面：其一是他所編纂的記述五臺山的作品《清涼山志》，其二是所著《物不遷正

---

子秋，適余赴慈因請，開講都門，假道滄州，謁西川居士席公官，施白金百兩，乃命工刻梓流通。是疏刻成于辛丑夏六月也，因記諸師友名號，並疏成次第、檀施、流通之歲月云。」（釋鎮澄，《楞嚴經正觀疏》卷10，頁46）

<sup>15</sup> 釋德清，〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊127，第1456號，頁601上5-13。

<sup>16</sup> 同前註，頁601下18—602上1。關於鎮澄生平更為詳細的梳理，請參考簡凱廷，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，第2章〈鎮澄生平交遊考〉，頁29-66。

量論》在晚明叢林所引起的義理爭辯。<sup>17</sup> 其實他亦是當時研習唯識、因明風潮中的重要人物之一，王肯堂曾提及當時另名唯識、因明大家高原明昱在聽聞鎮澄曾解《成唯識論》後，慕名北上，最終卻「不契而南」，<sup>18</sup> 而他又評論過鎮澄關於《因明入正理論》的注解，說：「（萬曆）己酉夏余在南曹，於同年何矩所齋中見師子窩澄法師《解》，似又晰于幻居（指真界），而義滋淺狹，意頗少之。」<sup>19</sup> 由這兩則材料可見鎮澄的持論在當時並非全然得到認可，又或許相關敘述與評論乃因同行相輕所致，然而無論如何卻也反顯出在晚明唯識因明教學的復興過程中，鎮澄所扮演的角色不可輕易略過。

## （二）《攝大乘論修釋》其書

根據文獻記載，鎮澄曾有《因明入正理論》及《攝大乘論》兩部論書的注釋行世。鎮澄關於《因明入正理論》的注解書尚未被發現，至於《攝大乘論修釋》一書，則蘇州西園寺有藏本。1980年出版的《蘇州市古籍

---

<sup>17</sup> 鎮澄編纂《清涼山志》一事雖廣為學界所知，但實際上，該書直到最近才有點校本流通，見趙林恩主編，《五臺山傳志八種》。而關於《物不遷正量論》所引起的爭辯，相關研究成果頗多，但以江燦騰的研究較早且重要，見氏著，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，此書前身為其博士論文。以及氏著，《明末〈物不遷論〉的爭辯——異議者鎮澄的佛學思想分析》，頁 85-118；《晚明〈物不遷論〉的爭辯研究——諸家的意見與空印鎮澄的答辯》，頁 183-226。至於《物不遷正量論》本身近期的研究，見劉樂恒，《〈物不遷正量論〉辨析》，頁 191-223，但並未專門討論該書重要特色之一：因明論式的運用。

<sup>18</sup> 原文說：「己酉夏師（指明昱）又開講於瓦官寺，時聞臺山師子窩澄法師曾解此論（指《成唯識論》），欲往參訪，余固止之，師不可，冒暑北邁。是年冬余亦以攷績入朝，無何，師亦至，寓北關下之龍華寺；又受彌勒庵請，為諸方講演此論，法席甚盛，而余南還矣。明年夏既訪澄師，不契而南。」（見王肯堂，《成唯識論俗詮序》，收入釋明昱，《成唯識論俗詮》，《已續藏》冊 81，第 820 號，頁 3 上 11-16）

<sup>19</sup> 王肯堂，《因明入正理論集解》，頁 105 上 14-16。



善本書目錄》已登載此書，後亦見載於 1992 年出版、流通較廣的《中國古籍總目》中，可惜遲未見討論。以下針對此書略作題錄：

《攝大乘論修釋》8 卷，明萬曆三十年（1602）刻本。8 冊。半葉 9 行 20 字，左右雙邊，花口，單魚尾，版心上記「攝大乘論修釋」，中記卷次及葉數，下或記有刻字數，並散見有刻工名。正文卷端題「攝大乘論修釋卷一」，次署「無着菩薩造／唐三藏法師玄奘奉制譯／明臺山獅子窟比丘鎮澄修釋」。前有〈攝大乘論修釋序〉一篇，末署「時皇明萬曆辛丑秋臺山獅子窟鎮澄書于都門慈因講社」，序文葉 1 版心下記「奉佛弟子梁進施刊」。書前有經牌一幅，刊「吾皇萬歲萬歲萬萬歲」。第 8 卷卷末有小字，記「浙越山陰弟子吳有信沐手書」。書後有經牌兩幅，及拖尾畫一幅。藏蘇州西園寺。

鎮澄序曰：

吾佛有性、相二宗：相宗務在區別，令知萬法情狀；性宗務在融通，使悟一真平等。性乃法相之淵源，相乃法性之流派。不學相宗，則差別之德混淆不明；不學性宗，則一貫之理觸途成滯。其猶太空之與萬像，一氣之與羣芳，不可得而一，不可得而異也。是以性相相需，莊嚴聖教，益見其淵深包博，廣大悉備。若乃受一而非餘，則為魔所攝持矣。原夫釋尊逐機而說經，菩薩依經而造論，由是經隨機異，論逐經殊，正由執柯伐柯，圖在其則非遠。末流不知出此，各是其所已見，非其所未聞，守我如嚴城，拒彼如敵國，至若分河而飲，畫地而趨，於一佛心，自相矛盾，居不二境，妄生限礙，破法王之家，裂如來之印，正法之衰，由斯一變矣。《攝大乘論》者，乃無着菩薩宗《深密》等經所制，故首明阿賴耶識，窮萬法之本因，次示三種自性，該義門而悉備，六波羅蜜因、果俱成，十地法門漸、頓雙入，至於三學圓明，二果究竟，修証之功畢，智斷之道圓矣。然雖談真性，而法相居多，廣示法門，而唯識為要，故以唯識法相而名宗焉。澄求性宗久矣，而未有所入，豈知相宗哉？歷觀講門所傳悉多性宗，唯識之旨寢焉莫舉，因思性、相二門均乎法王法言，不可偏廢，志欲弘通，未遂也。時萬曆庚子隱居清涼山之獅子窟，適蒙皇上

頒賜《龍藏》于天下名山，而獅子窟首之。明年復建藏經閣成。澄自惟山林蕪末，叨沐聖澤，夕惕朝勤，思無以報，遂焚香潔慮，開閱《大藏》，搜窮唯識修証法門，而深切著明，莫越斯論，故欲講演流通之。因觀天親、無性二菩薩《釋》，而天親文富，無性言簡，以時人尚簡，故取《無性論》修而釋之。此中有取其義不取其文者，有文、義俱存者，有文、義俱不取，直以愚意而釋之者，曲為科目，令知本末，務在疏明本論之旨，其枝詞旁偈不能悉錄。然本旨既明，而親本雖有異意，亦不須會通矣。是秋八月稿成，無何，應慈因請來都門，適會普門居士曹公奉，舉是稿以屬之。公閱而悅，曰：「是發摩尼藏也。」遂命工刻梓而流通焉。然是論之行也，冀吾學佛者，二宗兼唱，雙眼圓明，破我人之封，入唯識之性，上資皇化，下覺黎元，協日月以常明，並乾坤而永立，庶不孤我聖主流通聖教，開覺人天之心也已矣。<sup>20</sup>

鎮澄在此序中提及他求學講門的經驗，講肆多弘性宗之學。由於他認為「性、相二門均乎法王法言，不可偏廢」，遂有心弘揚相宗學問。此機緣成熟緣於所居獅子窩迎來朝廷所頒贈的《大藏經》。《大藏經》於萬曆二十七年（1599）春三月，由太監王忠送至。而序中所言於萬曆二十九年（1601）建成的藏經閣，則始於萬曆二十六年（1598）曹奉奉命帶白金壹千兩來修。《清涼山志》記此二事有云：

秋九月，遣官曹奉賚白金壹千兩，于獅子窩修建洪福萬壽藏經樓閣。

二十七年春三月，遣御馬監太監王忠賚送佛《大藏經》一藏于獅子窩，并賜寺額曰「大護國文殊寺」。皇帝勅曰：「朕發誠心，印造佛《大藏經》，頒施在京及天下名山寺院供奉。經首護勅，已諭其由。爾住持及僧衆人等務要虔潔供安，朝夕禮誦，保安眇躬康泰，宮壺肅清。懺已往愆尤，祈無疆壽福。民安國泰，天下

<sup>20</sup> 釋鎮澄，〈攝大乘論修釋序〉，《攝大乘論修釋》，頁1-3。

太平。俾四海八方，同歸仁慈善教，朕成恭己無為之治道焉。今特差內漢經廠掌壇御馬監太監王忠賚請一藏，前去五臺山獅子窩文殊寺供安，各宜仰體知悉。欽哉，故諭。」<sup>21</sup>

藏經閣建成後，鎮澄決心潛心閱藏。閱藏過程中他認為相宗經典裡談論「修証法門，而深切著明」的，莫過於《攝大乘論》，於是便挑選《攝大乘論無性釋》，在其基礎上「修而釋之」。《攝大乘論》此書在中國有北魏·佛陀扇多、陳·真諦，以及唐·玄奘三種譯本。注釋譯本則有陳·真諦譯《攝大乘論釋》、隋·笈多、行矩等共譯《攝大乘論釋論》，玄奘則譯有世親所撰《攝大乘論釋》及無性所撰《攝大乘論釋》。鎮澄說因為「時人尚簡」的緣故，他選擇了玄奘所譯的《攝大乘論無性釋》「修而釋之」，而其疏釋並非只是疏明無性注釋本的文句而已，並有自己的意見斟酌其中，所謂：「此中有取其義不取其文者，有文、義俱存者，有文義俱不取，直以愚意而釋之者」。鎮澄對於自己的作品，非常自滿，認為已能疏通《攝大乘論》本旨，他甚至說：「本旨既明，而親本（指《攝大乘論世親釋》）雖有異意，亦不須會通矣。」

書後兩經牌分別鐫云：「菩薩戒弟子曹奉刻梓流通／《攝大乘論》功德因緣，端為祝延／今上聖主萬歲萬歲萬萬歲，／欽願／聖躬恒泰，寶祚隆昌，／宮眷咸安，萬民樂業。／萬曆二十九年季冬吉旦」、「欽奉／大明慈聖宣文明肅貞壽端獻皇太后印造／大乘法寶，惠施十方，講讀受持，法施洪因，量／同真界。伏願／聖躬康裕，同日月以常明；／聖壽無疆，並乾坤而永泰。／九重恒吉，萬國咸寧，兩順風調，臣忠子孝。／萬曆三十年 月吉旦」。鎮澄此書的刊梓，則有賴於太監曹奉的發心。萬曆二十九年（1601）鎮澄在北京慈因寺時，太監曹奉來訪，鎮澄以《攝大乘論修釋》見示，曹奉旋即命工刊梓。由經牌記載可知，該書應刊行於萬曆三十年（1602）。

鎮澄在《攝大乘論修釋》中除了針對《攝大乘論》的內容進行疏解以外，還曾對於相宗的部分說法提出商榷。其中，最大篇幅的一個段落是在解釋《攝大乘論》頌文「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆

<sup>21</sup> 釋鎮澄編，《清涼山志》卷4，頁19-20。

得成，故知所取唯有識」，及長行「此若無者，諸器世間，有情世間，生起差別，應不得成」時引出的。在這個段落中，鎮澄批評了《成唯識論》「由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各異，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一」的說法，並提出自己關於「唯識變境」的主張。在他說明自己的主張時，又批評了相宗「因果俱時」的說法，最後順帶批判了「共中共、共中不共、不共中共、不共中不共」所謂「四變句義」的分類，結束整段論述。鎮澄的議論雖稱不上千古絕唱，但回到當時的唯識研習風潮中來看的話，至少可以說是別有見地、饒富思辨興味，有其研究價值。以下即嘗試針對這三個論題進行討論。

### 三、鎮澄對於「同處各變」說的批評及其回響

#### （一）鎮澄的批評

《成唯識論》卷2在界定阿賴耶識行相所緣「種子」、「處」、「根身」三者中的「處」時說：

所言「處」者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。<sup>22</sup>

該論的基本立場不是唯心的獨我論，可說是多元心識論，那麼心識與心識之間的關係、心識與所對應的外在世界的關係，以及各心識所對應的外在世界彼此之間的關係等問題需要有一套合理的說明。《成唯識論》這裡主要處理的便是各心識所對應的外在世界——所謂「器世間」，彼此之間的關係這個問題。窺基（632-682）《述記》解釋這段文句說：

此釋共果同在一處不相障礙，謂外器相，如小室中，眾多燈明共在

---

<sup>22</sup> 見釋窺基、釋慧沼、釋智周，《會本成唯識論述記三種疏》冊2，頁131、134。

一室，各各遍，一一自別，而相相似，處所無異。此如何知各各別也？一燈去時，其光尚遍，若共為一，是則應將一燈去已，餘明不遍。又相涉入不相隔礙，故見似一，置多燈已，人影多故。<sup>23</sup>

「餘明不遍」，換另一種說法，指的應是小室會頓時成暗。日本平安時代僧人真興（934-1004）《唯識義私記》疏解了窺基的說法，使其文義更加明白，曰：「明共相境同在一處，不相障礙，引小乘義為喻也。譬如一室中有百千燈，別別放光，遍一室內，其光相狀相似無異，不互相障，共照一室。諸有情類各各第八所變器界，雖無量種，相狀相似，處所無異，不互相障，總名一界。」<sup>24</sup> 窺基所言的「同在一處」，若解釋為是同在一個空間的話，則會引出一個問題，亦即若說空間是有別於個別異熟識變現之所緣以外，共享的同一之法的話，那麼空間在唯識哲學中的性質、地位如何？會否與唯識哲學強調的「唯心」這個基本立場有所扞格，便是需要進一步探討的問題。但這個問題非常複雜，此處暫且按下。回到本文主題的討論，鎮澄認為《成唯識論》此一主張「猶難領會」，他說：

如《成唯識論》云：「由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各異，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。」此中法喻，恐難成立。彼諸燈明無質碍故，可相涉入，此器世界確然質碍，云何涉入，如彼燈明，異質相徧耶？<sup>25</sup>

鎮澄所謂的「法喻」，「法」指的是「雖諸有情所變各異，而相相似，處所無異」，「喻」指的是「眾燈明，各遍似一」。鎮澄首先就「法喻」來說，認為《成唯識論》所運用的譬喻與所欲證成的道理是不相匹配的。他從日常的經驗出發，指出諸燈的光亮因為無質礙，所以彼此可互相涉入，

<sup>23</sup> 同前註，頁 134。

<sup>24</sup> 釋真興，《唯識義私記》，《大正藏》冊 71，第 2319 號，頁 334 中 16-21。

<sup>25</sup> 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷 3，頁 9。

但器世間是有質礙的，諸有情各自變現的器世間如何能在同處互相涉入無礙呢？就唯識哲學來說，物有質礙，乃至兩物因有質礙，彼此遂不相涉入等等關係，都是在各別心識結構上的表現。從這個角度來說，以單一異熟識所緣器世間，如山河、木、石等，彼此因有質礙無法相容這點來說明各個異熟識所緣器世間彼此無法「異質相徧」，這樣的推證未嘗不無問題。不過儘管如此，《成唯識論》的法喻能否成立仍舊不無疑問。因為燈明相涉無礙這一現象同樣也是各別心識結構上的展現，此一比喻是否能夠用以類比兩個心識結構上所緣對象彼此之間的關係，恐怕需要有更多的解釋與說明。

在點出《成唯識論》的法喻無法成立之後，鎮澄利用佛教論書裡討論問題慣常使用的問答體，以歸謬法的方式，進一步展開批判。他說：

有云：如十人共變一山，一人既死，彼識既謝，所變自山亦隨滅去，餘九人在故，山相依然；如一室十燈，光徧一處，一燈滅時，光亦隨滅，餘九燈在故，光相宛然。<sup>26</sup>

有人說，如同十人共變一山，其中一人死去，其識謝滅，所以所變現的山也跟著謝滅，但由於剩下的九人還在的緣故，因此山相仍舊存在；就好像一室裡有十盞燈，光明充滿同一個地方，當一燈滅時，其光同時消失，但由於其餘九燈仍在的緣故，所以光相也仍舊存在。

喻則且然，法恐不爾。現見一石白，十家共用，許其共變，合在一處，共受用者，忽有一人，私竊負去，彼獨受用，餘人不得。彼人應負自分石去，何故九人不得受用？若謂十人共變之石，體雖有十，由共變故，只在一處，不可分開，是故彼人負自分石去，餘分之石隨之而去。若爾，則共變山河，一人既死，一人山謝，一切山河隨彼應皆滅，以是共變不可分故。彼既如是，此何不爾？<sup>27</sup>

---

26 同前註，頁 9-10。

27 同前註，頁 10。

但鎮澄認為，此說所舉的譬喻也許是這個樣子，但所欲證成的道理恐怕不是如此。鎮澄接下來的批評，運用的是歸謬法，屬於其學思方法中「以論理為量」的「理量」。他舉石臼為例，說有一石臼為十家所共用，假設允許它是共變的，合在一處，共同受用，忽然有一人私自把此石臼帶走，為他個人所獨受用，其餘的人不得使用。以石臼是各各異熟識變現的主張來說，那個人帶走的應該是其自身所變現的石臼，為什麼其餘九人卻因此沒有石臼可用呢？如果說十人所共變現的石臼，其體雖有十個，但因為是共變的緣故，只在一處，不可分開，所以當那個人帶走自身所變現的石臼離開時其他九個也同時被帶走。如果是這個樣子的話，眾人共變的山河，當一人死去時，其所變現山河謝滅，一切的山河應隨之皆滅，因為共變不可分開的緣故。如果石臼的例子是這樣，那山河的情況為什麼不一樣呢？因此他歸結：

愚謂此說不明久矣。西天東土名師大匠多安其說，唯心之旨果如是乎？然其所論，徒出道理，且無契經而為証量，故可疑矣。<sup>28</sup>

認為歷來的大師都沒有意識到《成唯識論》這個說法有問題；所謂「唯心」的道理真的是這樣子嗎？並且，他認為《成唯識論》的主張，「徒出道理」（即「理量」），而沒有經證的支持（即「聖言量」），由是可疑。

關於《成唯識論》主張我們所面對的外在世界並不是同一個世界，而是各各異熟識所變現的，雖同在一處，但其實一一各別，鎮澄首先用經驗法則來質疑這個說法——我們所經驗的外在世界是有質礙的，那麼質礙之物如何能在同處互相涉入無礙呢？這顯然違反經驗法則。其次，他以石臼為例，先假設一個共許的說法，但類推應用到山河（即器世間）的情況時，卻得不到相同的結果。他用這樣的推導來反駁《成唯識論》的主張。對於「同處各變」說的疑問並非鎮澄孤鳴先發。《宗鏡錄》裡記載了相類似的問答，鎮澄所舉的例子雖然不同，但應參照過該書的說法。《宗鏡錄》說：

---

<sup>28</sup> 同前註。

三、共中共變，如山河大地，眾人共業力變，又共得受用。

問：多人共變名「共」者，如有一樹，二十人共變，有二十重相分，忽被一人斫却此樹，自相分無，可名唯識；餘十九人相分亦無，應非唯識，以自不斫故。

答：一人所斫相分是所隨，餘十九人相分是能隨。能隨相分必依所隨有，故所隨既無，能隨亦滅，由此義邊，亦名唯識。故《瑜伽論》云：「相似業生，隨順業轉。」即眾人共業變時，得名「相似業」；其多人相分被一人受用，即名「隨順業轉」。又共變，共受用故。<sup>29</sup>

唐時智周《成唯識論演秘》中也有相類似的段落，或許是《宗鏡錄》說法之原型，茲引如下：

問：且如一樹，有情共變，而一有情伐用之時，為用自變？為兼用他？若唯自者，餘人變者應存不亡，樹何不見？若亦用他，何名唯識？

答：樹等既是共相種生，皆相隨順，互有增益。彼一有情自所變者所緣親用，他所變者與自所變為增上緣，亦疎緣用。一切相望，自為所順，他為能順。由所順無，能順亦滅。由斯樹喪，唯識亦成。<sup>30</sup>

這裡的質問，以樹木為例，同樣使用的是兩難論式。問曰：一有情砍伐樹木時是砍伐他自己變現的樹木？抑或同時牽涉到他識所變現的樹木？如果只涉及自識所變現的樹木，那麼他者所變現的樹木應該仍舊存在，為什麼也不見了呢？如果亦涉及他識所變現的樹木，那麼「唯識」的主張是什麼意思？這裡指的是說，因為牽涉自識以外之境，因而違背了唯識的基本立場。而智周的辯解，則是引進增上緣與疏所緣的概念，將他識所變境當成是自識所變境的增上緣或疏所緣，以能、所相成的立場指出所順（自識所

<sup>29</sup> 釋延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 705 中 27—下 8。

<sup>30</sup> 釋窺基、釋慧沼、釋智周，《成唯識論述記三種疏》冊 2，頁 135-136。



變樹)消亡時,能順(他識所變樹)也會消亡。有趣的是,《成唯識論演秘》隨後記載了一則疑難,說:

若爾,燈明喻義不成。一燈光滅,餘光猶在,法不相似,何得為喻?<sup>31</sup>

從所順消亡,能順也會消亡的說法來說,一燈光滅,其餘燈光應該隨之而滅,但現實的情況卻不是如此。智周的回答則說:「喻取少分,故不相違。」<sup>32</sup>「喻取少分」的意思是說,「眾燈明」作為譬喻,只取其「相涉入不相隔礙」的這個特性來說明「諸有情類,各各第八所變器界雖無量種,相狀相似,處所無異,不互相障」這個主張,餘則不論。可是,如果是這個樣子的話,「眾燈明」作為譬喻,就沒有其他證明或推論的作用了。《成唯識論》「雖諸有情所變各別,而相相似,處所無異」的宣稱,應要有其他論證,否則恐會被視為是一種教條而已。

鎮澄雖然參照《宗鏡錄》裡的問答與例舉,但這裡並沒有採用「能順/所順」的解釋。在石臼的例子中,他改採「體雖有十,由共變故,只在一處,不可分開」的說法,但這並不妨礙鎮澄依此所展開的歸謬式推演。同樣,以《宗鏡錄》或《成唯識論演秘》所舉的例子來說,我們也可以仿照鎮澄的模式,進一步提出質疑。以《宗鏡錄》為例,設說如下:

如有一樹,二十人共變,有二十重相分,忽被一人斫却此樹,自相分無,何以餘十九人相分亦無?若謂二十人共變之樹,體雖有二十,由能隨相分必依所隨有,所隨既無,能隨亦滅故,一人所斫相分(所隨)亡故,餘十九人相分(能隨)亦無。若爾,則共變山河,一人既死,一人山謝,一切山河隨彼應皆滅,以能隨相分必依所隨有,所隨既無,能隨亦滅故。彼既如是,此何不爾?

站在《成唯識論》立場,會怎麼回答鎮澄這樣的質疑呢?日本鎌倉初期法

<sup>31</sup> 同前註,頁136。

<sup>32</sup> 同前註。

相宗學僧良算所著《成唯識論同學鈔》記載了這麼一段問答：

問付：共變境。且一有情伐用樹木時，為自、他所變俱亡，將如何？

答：俱亡也。

付之：自、他有情所變各別，互用自所變樹木，全不受用他所變，若他有情所變共亡者，豈不背唯識理耶？況以例案之，一有情生他界時，雖自所變器界亡，他人所變尚在不失，樹木相例可等耶？

答：唯識轉變習，雖受用自所變，互成增上緣，皆有所順、能順義。自識所變為所順；他人所變為能順。所順亡故，能順亦滅也。自為所順，他為能順。由所順無，能順亦滅。由斯樹喪，唯識亦成。撲揚所釋，即此意也。但至例難者，器界由別壞業所壞故，一人所變雖亡，尚餘人所變留也。樹木無別壞業故，闕增上緣時，皆亡也。此即諸有情類，無始以來，由六、七二識妄熏習力故，迷唯識如幻道理，執心外境界，緣一切法，如有決定，似外境轉。諸人向一樹，不知各各所變道理，諸人皆執一樹木，故一有情伐用時，自、他所變同亡也。山河大地，諸人同失如幻道理，皆執常住，壞劫之時始失故。人雖生他界，他人所變器界尚留也。同雖共相種子所生，六、七二識妄熏習異故，有彼此不同也。<sup>33</sup>（底線為筆者所加，以下同）

對於「一有情生他界時，雖自所變器界亡，他人所變尚在不失，樹木相例可等耶」的疑難，此文的解釋涉及兩個方面：第一、「器界由別壞業所壞」，第二、六、七二識的作用。就第一點來說，器世間的消亡與各別樹木的消亡不同，前者必須由壞業來實現。壞業的說法，可在《瑜伽師地論》中找到依據，該論卷 2 說：「云何外分若壞、若成？謂由諸有情所作

<sup>33</sup> 釋良算，《成唯識論同學鈔》，《大正藏》冊 66，第 2263 號，頁 185 中 26—下 21。

能感成壞業故。若有能感壞業現前，爾時便有外壞緣起。」<sup>34</sup> 此處的「外分」即指外在世界。從芳《百法論顯幽鈔》裡更記載了壞業種子的說法，指出有情共有的壞業種子產生現行時，世界才會毀滅：

問曰：未有生來者，世界如何得成？

答曰：但是傍欲界有情業增上力，變此世界得成，以遙受也。若是壞時，即是當界有情共有壞業種子感世界壞也。<sup>35</sup>

引進壞業的說法似乎也不無問題。從壞業說的角度，有情居處的器世間的毀滅必須等到有情共有的壞業或壞業種子成熟後始得發生。於此，壞業或壞業種子扮演積極的角色，但在「所順亡故，能順亦滅」的脈絡中，卻只能算得上是消極角色而已，如說一有情的死亡隨之帶來的自身器世間的消亡，並不會導致他有情自身器世間的消亡，較為合理的解釋應該朝向有著什麼支持著他有情自身器世間的續存這個方向去思考才是。

可能是因為這個緣故，《成唯識論同學鈔》又引入了六、七二識的概念，指出因為無始以來第六、第七二識妄熏習力的緣故，使諸有情執取山河大地（即器世間）是常住的，壞劫之時始滅；也就是說，一有情的死亡隨之帶來的自身器世間的消亡，並不會導致他有情自身器世間的消亡，是因為其他有情第六、第七二識妄熏習力執持的緣故。然而這個解釋也不無疑義，因為在《成唯識論》的討論脈絡中，器世間是在第八識的層面上談的，尚未涉及六、七二識。

總結上述鎮澄對於「同處各變」說的批評，一則他從「聖言量」的角度指出《成唯識論》的說法沒有經證的支持，二則從「理量」的角度指出《成唯識論》的說法是有理論缺陷的。根據上文的討論可知，在「理量」方面的討論，鎮澄所提出的質疑，在唐代唯識學或日本唯識學的論書中都曾出現過，可見非其孤明先發；但是另一方面，翻閱相關文獻可知，與他

<sup>34</sup> 釋玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 285 中 19-21。

<sup>35</sup> 釋從芳，《百法論顯幽鈔》，《卍續藏》冊 87，第 799 號，頁 309 中 13-15。

同時的唯識學者在疏釋《成唯識論》相關段落時卻未有過類似的疑難。可見鎮澄在論學上所表現出的思辨性，與同代學者相較，特為突出。此外，他在批判《成唯識論》「同處各變」說的論說中所運用的歸謬法，下文還會看到。歸謬法的運用是他資取於相關論書，又能實際嫻熟運用的一種論辯方法，亦是其重要論學特色之一。

鎮澄的批評，引來當時同為北方唯識大家玉菴真貴的回應，遂使此爭執成為晚明唯識思想史上一個有趣的議題。可惜因為此前相關文獻幾乎不為人知的情況下，未進入當代學者的討論視域。以下將討論真貴的回應。

## （二）附論玉菴真貴的回應

鎮澄對於「同處各變」的批評，後來受到同為北方唯識因明大家的玉菴真貴的批評，俱載在所著《成唯識論直指》一書中。真貴，號玉菴，一作愚菴，蜀之東普人。年少出家，與其父四處行腳，訪師求道，最後落腳京師。他也是晚明北京義學大家之一。當代對於他的幾篇研究，是從華嚴傳承的角度切進的，<sup>36</sup> 實則他與鎮澄一樣，也是當時對於唯識因明學有深厚底蘊的學者。早年聖嚴法師關於晚明唯識學的研究已兩度提及此人，可惜因為材料的限制，未進一步考索。<sup>37</sup> 關於真貴的唯識因明學作品，除上文提及的《成唯識論直指》外，尚有《因明入正理論集解》。《因明入正理論集解》裡便收有一篇鎮澄為他寫的序言。按查〈慈慧寺無瑕玉和尚塔銘〉，憨山德清說真貴父子「萬曆初，謁普陀，過金陵，至都下，遊履五臺，寓三塔寺」<sup>38</sup>，而據慧鏡〈因明入正理論集解序〉、鎮澄〈因明

<sup>36</sup> 參見釋滿貴，《明末華嚴思想弘傳研究》；黃夏年，〈明清僧真貴與華嚴宗學〉。

<sup>37</sup> 其一是提到幻居真界曾前往金陵官瓦寺訪雪浪洪恩請益因明之學外，「又至燕山，親近玉菴座主，學因明論解」；其二是紹覺廣承的弟子靈源大惠「嘗於京師慈慧寺聞其開山比丘愚菴真貴講八識標指，而微參疑義，為貴師歎服」。（見釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，頁 8、11）另外，該文所附「明末唯識學者譜系圖」（頁 16），「玉菴」之「玉」誤作「王」。

<sup>38</sup> 釋德清，〈慈慧寺無瑕玉和尚塔銘〉，《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 127，第 1456 號，頁 627 下 3-4。

集解序〉可知，真貴父子初卓錫五臺山三塔寺時為萬曆九年（1581）春，<sup>39</sup>便是真貴寓居五臺的這段期間接觸到了鎮澄批評《成唯識論》「同處各變」說的相關說法，而後將之記入《成唯識論直指》中。《直指》裡的記述文句與鎮澄自己著作中的記錄並不完全相同，現在已無法確認是鎮澄自己後來說法有所修改，還是真貴的記述只是憑印象為之而造成差異。<sup>40</sup>

真貴《成唯識論直指》對於鎮澄說法的記載，同樣包含了對於《成唯識論》的批判，以及鎮澄自身對於世界生成的看法。在對於《成唯識論》的批判方面，首先一樣提到了法與喻不相符的問題——即器世間是有質礙的，而燈明是無質礙的。並且，既然是有質礙的，作為各各心識變現的器世間，彼此如何在同一處相互涉入呢？所謂：

貴昔宴寂臺山，見空印澄法師云：《唯識論》「同處各變」之說，若無教理，恐難信受，喻不齊故。燈明無質礙，燈明可涉入，器界有質礙，云何得涉入，而言所變各異，而相相似，同在一處，不相碍耶？<sup>41</sup>

批評了法喻不齊之後，接下來的討論與舉例則與《攝大乘論修釋》的記載不同，其曰：

若自受用者，是自識變；共受用者，是多人共變。如楚國山河楚人受用，秦人奪之秦人受用，豈奪彼識所變之境為我識所變之境耶？若共變者，應共受用，彼不應奪，此不應失。彼奪此已，彼

<sup>39</sup> 如鎮澄謂：「於是有巴蜀桑門玉菴貴師，挂錫薊門，肆業講席。每滯斯文，適增長慨。屬萬曆辛巳春，遊於清涼之阿，值三塔而休焉。遂乃冥搜諸論，稽覈群章，或以義求，或以文據，方為斯解。」（收入釋真貴，《因明入正理論集解》，頁 1-2）

<sup>40</sup> 兩文對照表請參見本文附錄。

<sup>41</sup> 釋真貴，《成唯識論直指》卷 2，頁 93。

有此無，安得山河各變同處？<sup>42</sup>

鎮澄先將自受用的境設定為是個別心識所變現的，而共受用的境則是多個心識所共同變現的。接著，他以楚國山河為例，先就自受用而論，楚國山河原本是楚人自受用的（這意味著楚國山河是楚人自識所變），當為秦人奪取之後則為秦人受用，然而難道可以因此說是秦人奪取楚人所變之境成為自身所變之境嗎？這裡的意思是指，A 如何奪去 B 自識變現而自受用的境，作為 A 自識變現而自受用的境？進一步言，鎮澄的意思應該是指，這樣就超出了相宗「萬法唯識」的基本立場。其次，就共受用來說，如果說山河是秦人、楚人共同變現的，那麼就應該是共同受用的，如此就不會有奪取與喪失的問題。但按現實的經驗來說，秦人奪去楚國山河，佔有了楚國山河後，相對的，楚人就喪失了原有的山河，在彼有則此無的情況下，如何同《成唯識論》的主張那樣，說山河是「各變同處」的呢？附帶一提的是，就鎮澄所舉的這個例子來說，把楚人、秦人都當成單數來理解是比較好的。

緊接著，《成唯識論直指》記敘鎮澄的說法又進一步說：

又各變之山同一處者，雖則相似，體必有異。我於我山取一木、一石，我家受用，云何諸人所見山中俱缺一木、一石耶？豈我各取諸人一分入我家耶？若謂體雖各異而不可分，故兼取之，則一人死已一現識滅，此界山河應皆盡滅，不可分故。彼田業等，例此應知。唯識道理果云乎哉？<sup>43</sup>

假設我們承認各各心識變現的山河各別，卻又同在一處好了，如果是這樣的話，雖然它們的形象相似，但本體必然是相異的（因為是各別的，所以是相異的），當我在自識變現的山中取一木、一石時，為什麼其他人所見的彼識變現的山河也同時因此缺少了一木、一石呢？假設再退一步說，承認各識所變現的山河本體雖然相異但不可分離，所以我取一木、一石，同

---

<sup>42</sup> 同前註，頁 93。

<sup>43</sup> 同前註，頁 93-94。

時也意味著取走了彼識的一木、一石；如果是這樣的話，當一個人死亡時，其識消滅，則他所處的界域的所有山河應該全部消亡，因為各識所變現的境不可分離的緣故，一無則一切無。田業等外境也是如此。但所謂的唯一識的道理果真是這樣子的嗎？這裡，鎮澄舉的例子雖然與《攝大乘論修釋》有所不同，但同樣是以歸謬法來批判《成唯識論》的「同處各變」說，屬於其學思方法中「以論理為量」的「理量」。

在批判完《成唯識論》的「同處各變」說後，《成唯識論直指》同樣記敘了鎮澄將世界生成的歷程區分成兩個階段的看法，但與《攝大乘論修釋》記述的文句互有差異。最大的差異在於，在生起門方面，提及了兩種不同的世界生成模式，粗略來說的話是相宗與性宗兩者不同的世界生成模式，所謂：

若以業力起世界者，業由識造，界由業起，末不離本，固亦唯識；  
若由覺明，即如來藏循業發現，蓋業感為緣，如來藏為因，以全真起妄，亦非種子之謂也，而如來藏即名阿（類）〔賴〕耶，固亦唯識矣。<sup>44</sup>

比之《攝大乘論修釋》，多了如來藏全真起妄的這個模式。另外值得一提的是這段說法：

所對本質，即前共業，生起四大之造色，唯一世界、一須彌盧，日月山川，現於此界。<sup>45</sup>

相較於《攝大乘論修釋》的記載，更強調在生起門的階段，有情共業所造的器世間是同一的。

不過，筆者認為，這裡同樣出現上文筆者曾提及的疑問，亦即此一眾有情共業所成的器世間究竟是獨立於心識外的存在，還是在心識內的存在？如果是獨立於心識外的存在，那麼我們如何說這世界是唯識的或唯心

---

<sup>44</sup> 同前註，頁 94。

<sup>45</sup> 同前註。

的？如果它是心識結構內的存在，那麼這個同一的器世間如何為各別心識所共同分享呢？還是鎮澄認為存在著一涵攝眾心識的總心識的存在？關於此，未見鎮澄有更進一步的論說，不無遺憾。

至於真貴對於鎮澄的批評則不若鎮澄那樣採取歸謬法，而且有很多地方，筆者以為文意並不是十分清楚。

首先，真貴提到了鎮澄所謂法喻不齊的問題，其曰：

始云：「喻不齊故」，而末云：「只一山川，眾心各現，如一質十鏡」，然此「鏡明」與前「燈明」果何如哉？引此而不信彼，是何心耶？<sup>46</sup>

真貴的意思似乎是指，燈明與鏡明一樣是無質礙的，但山川是有質礙的，若以「燈明」為喻不可行，那麼以「鏡明」為喻為何可行？

接著，真貴又說：

然喻有體、有依，執依而難體、難法，非也。況喻喻法，但取喻中少分義耳。<sup>47</sup>

這裡的喻體與喻依是因明學的概念。關於喻體、喻依，真貴在《因明入正理論集解》中說：「然喻有體、有依。依乃喻之形狀，如瓶、空等，是義所依故。體乃喻中義性，以喻義性，比宗義故。如立無常，以瓶是所作，為同法，空是非作，為異法。空、瓶，依也；作等體也。今取所作以成無常，非作以成常義。又無難宗於喻全有，以取喻之少分相似義故。」<sup>48</sup> 如果我們以實際的三支論式來看喻體與喻依的意思，比較容易一目瞭然：

宗 聲為無常  
因 所作性故

---

<sup>46</sup> 同前註，頁 94-95。

<sup>47</sup> 同前註。

<sup>48</sup> 釋真貴，《因明入正理論集解》，頁 18。



同喻 謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。

異喻 謂若是常，見非所作，如虛空等。

由這個例子來說，喻體指的是「謂若所作，見彼無常」、「謂若是常，見非所作」，喻依指的是「瓶」與「虛空」等。就這個三支論式而言，「又無難宗於喻全有，以取喻之少分相似義故」的意思是指，作為同喻喻依的瓶，與作為宗有法的聲，其所有性質不必完全相同；以瓶為同喻喻依，是取其具有所作性此一性質而已。因此真貴所言「執依而難體、難法，非也。況喻喻法，但取喻中少分義耳」，意思應該是指作為喻依的燈的無質礙這個性質，與作為宗有法的山河或器世間，其有質礙的這個性質，兩者雖然相異，但是其實是不構成問題的。

至於鎮澄關於楚國山河與一木一石的舉例，真貴的批評則說：

又舉楚國山川，并彼此山林等說，排其共業，豈知楚人是唯識，而奪者非唯識？若非唯識，此不能奪，彼不能守。至于取山林之木、石，或彼或此，取者、守者，總一唯識；若離識，決不如此。而有得失者，各隨其業，有增上、不增上耳。<sup>49</sup>

筆者認為，真貴所言的「總一唯識」指的應不是在各各有情心識之外還有一個總括眾有情心識的「識」，而是指無論與、奪的情況或木、石減少的情況，都是在各別有情心識中發生的變化。如同窺基在面對「若爾，多人共感木等，何故亦互相礙」的詢問時，回答說：「彼不礙他心上者，但礙自者。如心上燈明，百千不礙，與明相違無始，於中有礙、不礙故。」<sup>50</sup>一切境的變化都是在各別心識上發生的，並且以「而有得失者，各隨其業，有增上、不增上耳」一句來看，真貴乃援用「增上緣」的概念來為唯識的立場進行辯護。

<sup>49</sup> 釋真貴，《成唯識論直指》卷2，頁95。

<sup>50</sup> 釋窺基、釋慧沼、釋智周，《成唯識論述記三種疏》冊2，頁134。

以上，筆者雖努力嘗試梳理、釐清真貴對於鎮澄批評，但還是無法很確切的掌握其語意。就此，筆者以為，真貴的批評似乎未切中鎮澄論說的要害，並不是強而有力的回擊。兩人論說之高下，於此可見。

## 四、鎮澄對於「因果俱時」及「四變句義」兩說的批評

### （一）對「因果俱時」說的批評

鎮澄在批評完「同處各變」說後，提出自己關於「唯識變境」的主張，在論及「因緣變」、「分別變」兩個識變層次時，引出了他對於相宗「因果俱時」說的商榷，接著將討論這個主題。

鎮澄說：

愚意推之，唯識變境之說，大有二門：一、因緣變，即生起之相也；二、分別變，即現起之相。且初門者，若諸世界是諸有情共種生起，故經云：一切有情業增上力，太虛空中起金藏雲……乃至世界次第成就，染淨麗妙，隨共業力而有差別。由各有情不共業種成熟力故，識投母胎兒有名色，次第長養，為內根身。四生六道，苦樂修短，隨其業力而有差別。報由業起，業由心造，故說唯心。<sup>51</sup>

鎮澄把世界由有情心識變現的過程，分成兩個部分，第一，因緣變，即生起之相；第二，分別變，即現起之相。這裡所謂的「經云」其實是引用了《瑜伽師地論》卷2中的一段關於世界生成過程的描繪，文長不及細引。「因緣變／分別變」這一對術語，在漢傳佛典中最早出現在窺基《成唯識論述記》，而鎮澄當時能看到的說法則是《宗鏡錄》裡的引用。《宗鏡錄》說：「問：有漏識變有幾種變？答：略有二種：一、因緣變；二、分別變。《識論》云：『有漏識變，略有二種：一、隨因緣勢力故變；二、隨分別勢力故變。』釋云：因緣生者，謂由先業及名言實種，即要有力，唯任運心，非由作意，其心乃生，即五、八識，隨其增上異熟因為緣，名

<sup>51</sup> 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷3，頁10-11。

言種為因，故變於境。分別變者，謂作意生心，是籌度心，即六、七識，隨自分別作意生故。由此六、七緣時，影像相分，無有實體，未必有用。初隨因緣變，必有實體用，即五、八等所變之境；後隨分別變，但能為境，非必有用，即第七識等。」<sup>52</sup> 鎮澄借此一組術語為用，因緣變又稱「生起門」，分別變又稱「現起門」。關於第一門的因緣變，鎮澄指出，諸器世間是諸有情共業種所生的，而有情根身各各差別，則由各有情不共業種所變現；合此二種業報，說為「唯心」。至於現起門，他說：

第二、現起門，即分別變。即於共業所起一山一河、一天一地、一日一月之上，一切有情分別心中各各影現。如《楞嚴》云：如一小洲，兩國依止，一天地中，一國為惡，一國為善。惡國眾生觀見不祥，所謂或見二日，或見兩月，負耳虹霓，慧悖飛流等，善國不見。故《起信》云：所言「現識」者，猶如明鏡，現眾色像，隨其五塵，對至即現。諸瑜伽師所見異境，正是此門，隨聖解力分別現故。一人既死，一人心中影像隨滅，非彼共業所感山河亦隨滅也。《楞嚴經》云：「無同異中，熾然成異」，此現起門也。又云：「覺明空昧，相待成搖」等，此生起門也。聖言極廣，不能具引。法相諸師，二門不分，故招多難。<sup>53</sup>

其次，分別變。共業種所生的器世間，接著在各各有情心識中影現。當一人去世時，其心識中所影現的器世間相會隨著消失，但僅止於此，不意味著共業種所生的器世間本身會同時消失。他並引《楞嚴經》為經證，說明此二門的差異。他認為法相學者因為沒有區分生起門與現起門的差別，故所論招致諸多疑難。

然而，鎮澄的說法也值得推敲。首先是生起門中共相種生起的器世間的存有地位問題。此一眾有情所共享的器世間究竟是獨立於心識外的存在，還是在心識內的存在？如果是獨立於心識外的存在，但是它又是屬於心識結構中的共相種所生起的，那麼心識內之因如何產生心識外的果呢？

<sup>52</sup> 釋延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 706 上 26—中 8。

<sup>53</sup> 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷 3，頁 11。

如果它是心識內的存在，那麼這個同一的器世間如何為各別心識所共同分享？該會是怎樣一種情況？其次，鎮澄說：「一人既死，一人心中影像隨滅，非彼共業所感山河亦隨滅也。」然而，共業所感山河畢竟為眾有情共業種所成，一有情的消失，會不會使共業種有所改變，致使共業所感山河隨之而變呢？十有情消失呢？乃至萬千有情消失呢？對於共業所感山河會不會有影響？諸此疑問，可惜沒有看到鎮澄有更為細緻的設想與討論。

無論如何，鎮澄「唯識變境」的主張區分出因緣變與分別變兩個層次，由這兩個層次的區別，鎮澄進一步商榷了相宗學說中「因果俱時」的說法，他認為分別變的層次可以是因果俱時的，但因緣變的層次必須是因果異時的，其曰：

愚意又謂：若現起門，種現必俱；若生起門，因先果後，以業力故，令果相續。如前射喻，援弓極滿，撒手之力，只一剎那，便入過去；以其力故，令箭遠去，非謂用手推到所至；此亦如是：業作果已，剎那即滅，以其力故，令果一期相續而轉，非謂業種常隨生果也。故《涅槃》云：「如人服甘露，雖滅，以其力故，能令不死。」若不爾者，枯、喪之餘，是誰種俱？諸有智者，請熟思之。若夫信等、貪等心行種子，容與現俱，如根在下，有苗生上。<sup>54</sup>

射箭的譬喻出自《攝大乘論無性釋》，是無性在討論生因與引因時所提出的。引因的說法是為了解決「枯、喪」的問題。什麼意思呢？無性在解釋《攝大乘論》「此外、內種子，能生、引應知。枯、喪由能引，如任運後滅」<sup>55</sup> 兩句頌文時說：

如是外、內二種種子俱為生因及為引因。若外種子親望於芽，為能生因，轉望莖等，為能引因。阿賴耶識是內種子，親望名色，

---

<sup>54</sup> 同前註，頁 11-12。

<sup>55</sup> 無性著，釋玄奘譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，第 1598 號，頁 389 上 17-18。

為能生因，轉望六處……乃至老死，為能引因。生因且爾，云何引因？為答此問故說枯、喪。由能引言，若二種子唯作生因，非引因者，收置倉等麥等種子，不應久時相似相續；喪後屍骸，如青瘀等分位隨轉，亦不應有。何者？纔死即應滅壞。云何譬如任運後滅？譬如射箭，放弦行力為能生因，令箭離弦不即墮落；彎弓行力為箭引因，令箭前行遠有所至。非唯放弦行力能生，應即墮故，亦非動勢展轉相推，應不墮故。既離弦行遠有所至，故知此中有二行力：能生、能引。<sup>56</sup>

外、內二種種子的外種子指的是世俗諦中的稻、穀、麥等種子，內種子則指的是勝義阿賴耶識中的能生性。無著指出，無論是內、外種子都具有能生、能引兩種行力，故俱得為生因及引因。引因說法的提出，主要是要解決阿賴耶識離肉身後，屍骸不會隨即消亡無蹤，仍有一段持續敗壞消亡的過程，所謂「喪後屍骸，如青瘀等分位隨轉」。無著以射箭為例，射箭放弦行力是能生因，令箭離弦不即墮落，能夠朝向既定方向行進一段時間，是彎弓行力所致，此為引因。鎮澄在無著注的基礎上有一更簡明易瞭的解釋，他說：

此外及內種二相種子，望所生果有二功能，即為二因：一、能生因，謂初剎那親能辦果故；二、能引因，謂有餘力，令所生果，相續而住，至究竟故。生因可了，何以得知有引因耶？如外種生芽，名為生因；抽枝發葉，開花結實，至枯槁時，相續而住，引因之力也。內種生名色已，名為生因；六根少壯，衰老死喪，至于尸骸未盡以來相續而住，乃引因之力也。譬如援弓射箭，援之令滿，有二種力：一、頓令離弦；二、推令遠去，其力盡乃墮，比之二因，思可見矣。故知枯木、死屍，本種已亡，誰種同生？是亦引因餘力，任運後滅也。<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 同前註，頁 389 下 20—390 上 4。

<sup>57</sup> 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷 2，頁 12-13。

鎮澄從無著的注釋得到啟發，認為如果阿賴耶識種子生現行是「因果俱時」的話，阿賴耶識離開肉身時，肉身應該頓滅，與尸骸仍持續一段時間才消亡的經驗相違背，因此只有「因果異時」才能解釋這個現象。他說：

愚疑法相宗諸種生現果，要必同時，但約理推，未見契經的證。若約理推，據此所說生、引之理，同時之說似難成立。既枯、既喪，餘質猶存，本識既去，是誰持種與之和合而生現耶？若謂枯木、死屍，是未死時因種之力引之令住；安知彼未槁之木、未死之身，而非始生因種之力引令住持耶？若謂始生之因已滅不能持後念之身者，彼未死時之因已滅安能持既死之質乎？余意：本識因果不必俱時，如《涅槃》蠟印之喻，印壞文成，前陰滅，後陰生，聖言正理，皆可憑矣。若諸轉識心行種子，可許同時，如燈炷、焦焰生等。<sup>58</sup>

鎮澄以為法相宗種生現「因果同時」之說沒有聖言量的支持，只約理推。但就理則推演的角度來說，此說卻也是不能成立的，因為「因果同時說」無法解釋本識既去，枯木死屍猶存的問題。他進一步以設問的方式論證道：如果說枯木、死屍的存在是識未死時因種所發揮的引因力的效果，豈知未槁之木、未死之身不是始生因種之力所發揮的引因之力的效果呢？意思是說，如果是這樣的話，因、果就不是俱時的，因為未槁之木、未死之身的存在與發揮引因之力的始生因種不在同一個時間節點上。如果說始生之因已滅，無法發揮引因之力，持後念之身，那麼同理，未死時之因已滅，哪裡能夠持死後之屍質呢？由是，鎮澄認為「本識因果不必俱時」，並引《涅槃經》的譬喻為證，指出「因果不必俱時」的主張無論是從聖言量或單純論理的角度，都有憑據。

《成唯識論》談「俱時因果」主要有兩個部分，一是種生現，二是現生種。鎮澄這裡的批評主要是針對阿賴耶識種子生現行而言。當代學者楊

---

58 同前註，頁 13。

惠南亦曾為文批評《成唯識論》「因果俱時說」的困難，他是從現生種的層面進行挑戰，與鎮澄不同，恰可互為補充。<sup>59</sup>

## （二）對「四變句義」說的批評

最後，鎮澄對於「四變句義」說提出批評。「四變句」指「共中共、共中不共、不共中共、不共中不共」四者，是對於根身與器世間的一種分類，相關說法在漢傳佛典中可追溯到窺基的《成唯識論述記》。一般來說，阿賴耶識中的種子可分為共相種與不共相種兩類：共相種的現行如山河等；不共相種的現行則如根身。窺基指出從一切唯識的角度來說，共相種的現行或不共相種的現行都是不共的，因為都在個別的心識結構中，所謂「若唯識理，唯自心變，名不共物，一切皆是」。<sup>60</sup> 但若約自身能用、他不能用的角度來說，可將共相與不共相再進一步區分為共中共、共中不共、不共中共、不共中不共四者。鎮澄對此種分類則有批評，他說：

又有師云：「變句有四：一、共中共，如無主山河；二、共中不共，如有主田園；三、不共中共，如他浮塵根，我得受用故；四、不共中不共，即各勝義根。」此說亦非。據今論（指《攝大乘論》）中，只是共種為器界因，不共種是根身因，其田園、奴婢，隨增上業力強弱、有無、得不得用所攝受故，不乖唯識。彼云「不共中共者，他人浮根，我得受用」，豈非心外取法乎？彼答云：是我識先與他人身上變此相分，是受用自識之相分故，非心外也。難云：若爾，殺他人時，是殺自心相分，何得罪？彼釋云：自相、他相同在一處，不可分故。殺自相分時，他身相分亦隨斷滅，故得罪也。今更難云：如夫與婦，既互受用，必亦互變相分。夫邊必有婦之相分，婦邊必有夫之相分。隨一死已，二必隨滅，以許所變相分彼此相依，不可分故。一旦不死，理不然矣。

<sup>59</sup> 參見楊惠南，〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，頁 249-273。

<sup>60</sup> 釋窺基、釋慧沼、釋智周，《成唯識論述記三種疏》冊 2，頁 131。

此既不然，彼何云爾？以此例破，一處多山之說，可以瓦解矣。<sup>61</sup>

首先，鎮澄認為只需按《攝大乘論》的分類即可，即共相種所生現行與不共相種所生現行兩類，不需再以受不受用為判準進一步區分成共中共、共中不共、不共中共、不共中不共四類範疇。至於如田園及奴婢等有主物，得不得用，以增上業力的角度去解釋即可。<sup>62</sup> 其次，鎮澄針對不共中共的範疇，運用歸謬論證展開批評。他說，有人說「所謂不共中共者，他人的浮塵根，我得受用」，不就是心外取法了嗎？有人解釋道，是我識先從他人身上變取相分，此相分是自識所緣，自識所用，並非心外法。順此，鎮澄批評說，如果是這個樣子的話，殺他人時便是殺自己心上之相分，為何有罪？有人解釋道：自相、他相同在一處，不可分離的緣故，殺自相分時，他身相分隨之斷滅，所以有罪。鎮澄進一步質疑說，如夫婦二人既彼此受用，必然同時互變相分，夫之識上有婦之相分，婦之識上有夫之相分，隨著一人死掉以後，另外一人必隨之而滅，因為你允許所變相分，彼此互依，不可分離。意思是說，當丈夫死去以後，丈夫本識上妻子之相分會隨之消亡在此一器世間，此時，妻本識所緣的自體相分應該同時消亡，因為兩人本識上「妻子」此一相分是不可分離的。但實際經驗上，一人死後，另一人卻不會隨之消亡，與對方主張相悖。這裡，鎮澄又回到對「同處各變」說的批判，所以他說：「以此例破，一處多山之說，可以瓦解矣。」

## 五、結論

本文討論了鎮澄對於相宗「同處各變」、「因果俱時」、「四變句義」三說的批評，由於注釋體裁的限制，其論說有時無法全面展開，不無遺憾。然而透過本文的梳理已可以清楚了解鎮澄極具思辨性與批判性的論學特色，在方法上亦善用歸謬論證。為求恢復古義，「不敢妄增片詞，以

---

<sup>61</sup> 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》頁 12-13。

<sup>62</sup> 這裡，田園屬於共相種（器界因）所生現行的範疇，奴婢則屬於不共相種（根身因）所生現行的範疇。



誤後學」是當時研習唯識因明典籍的主流指導原則，因此對於《成唯識論》等書的注解，大多是以《華嚴經疏鈔》、《宗鏡錄》、《唯識開蒙問答》等書為憑依，從中大量摘引相關文句以為疏釋而已，較少發揮注釋者自己的觀點。然而，相關唯識因明論典在討論問題時，其實相當具有思辨性的特色，鎮澄則是少數有意識的在方法上繼承這些論典的論學方式，並且運用這些方法，回過頭來批判他自己認為在論理上有所缺陷的相宗學說或主張。有時方法性的東西，可能會比學說內容本身更具有價值。從這個角度來說，應該讓超越一時時代風氣的鎮澄，在唯識教學史的書寫上佔有一席之地。

## 【參考書目】

### 一、古典文獻

- 《因明入正理論集解》，北京：北京國家圖書館藏明萬曆刊本。
- 《因明入正理論集解》，《卍續藏》冊 87，第 857 號，臺北：新文豐。
- 《成唯識論同學鈔》，《大正藏》冊 66，第 2263 號，東京：大藏經刊行會。
- 《成唯識論直指》，上海：上海圖書館藏明崇禎 2 年刊本。
- 《成唯識論俗註》，《卍續藏》冊 81，第 820 號，臺北：新文豐。
- 《成唯識論集解》，《卍續藏》冊 81，第 821 號，臺北：新文豐。
- 《成唯識論標義》，上海：上海圖書館藏明萬曆刊本。
- 《成唯識論證義》，《卍續藏》冊 81，第 822 號，臺北：新文豐。
- 《百法論顯幽鈔》，《卍續藏》冊 87，第 799 號，臺北：新文豐。
- 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，東京：大藏經刊行會。
- 《唯識義私記》，《大正藏》冊 71，第 2319 號，東京：大藏經刊行會。
- 《清涼山志》，北京：北京大學圖書館藏明萬曆 24 年序刊本。
- 《會本成唯識論述記三種疏》，臺北：財團法人佛陀教育基金會，2013 年。
- 《楞嚴經正觀疏》，徐州：徐州市圖書館藏明萬曆 29 年刻本。
- 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，東京：大藏經刊行會。
- 《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 127，第 1456 號，臺北：新文豐。
- 《攝大乘論修釋》，蘇州：西園寺藏明萬曆 30 年刊本。
- 《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，第 1598 號，東京：大藏經刊行會。

### 二、近人論著

- 任宜敏 2009 《中國佛教史·明代》，北京：人民出版社。
- 江燦騰 1990 《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，臺北：新文豐。
- 江燦騰 1991a 〈明末〈物不遷論〉的諍辯——異議者鎮澄的佛學思想分析〉，《國際佛學研究》1，頁 85-118。
- 江燦騰 1991b 〈晚明〈物不遷論〉的諍辯研究——諸家的意見與空印鎮澄的答辯〉，《東方宗教研究》2，頁 183-227。
- 周齊 2002 〈明代中後期唯識學的流行及其特點分析〉，收入黃心川主編，《玄奘精神與西部文化——玄奘精神與西部文化學術研討會論文集》，西安：三秦出版社，頁 191-207。

- 張志強 2001 《唯識思想與晚明唯識學研究》，《中國佛教學術論典》7，高雄：佛光山文教基金會，頁 291-439。
- 陳繼東 1996 〈清末における唯識法相典籍の刊行について〉，《印度學佛教學研究》44.2，頁 170-172(L)。
- 黃夏年 2013 〈明清僧真貴與華嚴宗學〉，「2013 年華嚴國際學術研討會」論文，麗水：崇仁寺，2013 年 11 月 30 日—12 月 2 日。
- 楊惠南 1981 〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，《華崗佛學學報》5，頁 249-273。
- 趙林恩主編 2015 《五臺山傳志八種》，北京：宗教文化出版社。
- 劉樂恒 2010 〈《物不遷正量論》辨析〉，《漢學研究》28.1，頁 191-223。
- 賴永海主編 2010 《中國佛教通史》12，南京：江蘇人民出版社。
- 簡凱廷 2015a 〈明末清初唯識學在杭州的傳衍——以紹覺廣承法系為主的考察〉，《新國學》11，頁 217-237。
- 簡凱廷 2015b 〈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》16，頁 43-72。
- 簡凱廷 2017a 《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，新竹：清華大學中國文學系博士論文。
- 簡凱廷 2017b 〈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》35.1，頁 225-260。
- 釋聖嚴 1987a 〈明末的唯識學者及其思想〉，《中華佛學學報》1，頁 1-41。
- 釋聖嚴 1987b 《明末佛教研究》，臺北：東初出版社。
- 釋滿貴 1996 《明末華嚴思想弘傳研究》，高雄：佛光山中國佛教研究院碩士論文。
- Eichman Jennifer. 2013. "Humanizing the Study of Late Ming Buddhism." *Chung-Hwa Buddhist Journal* 26, pp. 153-185.
- Makeham John ed.. 2014. *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*. New York: Oxford University Press.

附錄：《攝大乘論修釋》、《成唯識論直指》相關段落對照表

《攝大乘論修釋》	《成唯識論直指》
<p>如《成唯識論》云：「由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各異，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。」此中法喻，恐難成立。彼諸燈明無質碍故，可相涉入，此器世界確然質碍，云何涉入，如彼燈明，異質相徧耶？</p> <p>有云：如十人共變一山，一人既死，彼識既謝，所變自山亦隨滅去，餘九人在故，山相依然；如一室十燈，光徧一處，一燈滅時，光亦隨滅，餘九燈在故，光相宛然。</p> <p>喻則且然，法恐不爾。現見一石白，十家共用，許其共變，合在一處，共受用者，忽有一人，私竊負去，彼獨受用，餘人不得。彼人應負自分石去，何故九人不得受用？若謂十人共變之石，體雖有十，由共變故，只在一處，不可分開，是故彼人負自分石去，餘分之石隨之而去。若爾，則共變山河，一人既死，一人山謝，一切山河隨彼應皆滅，以是共變不可分故。彼既如是，此何不爾？</p>	<p>貴昔宴寂臺山，見空印澄法師云：《唯識論》「同處各變」之說，若無教理，恐難信受，喻不齊故。燈明無質碍，燈明可涉入，器界有質碍，云何得涉入，而言所變各異，而相相似，同在一處，不相碍耶？</p> <p>若自受用者，是自識變；共受用者，是多人共變。如楚國山河楚人受用，秦人奪之秦人受用，豈奪彼識所變之境為我識所變之境耶？若共變者，應共受用，彼不應奪，此不應失。彼奪此已，彼有此無，安得山河各變同處？</p> <p>又各變之山同一處者，雖則相似，體必有異。我於我山取一木、石，我家受用，云何諸人所見山中俱缺一木、一石耶？豈我各取諸人一分入我家耶？若謂體雖各異而不可分，故兼取之，則一人死已一現識滅，此界山河應皆盡滅，不可分故。彼田業等例此應知。唯識道理果云乎哉？</p>

愚謂此說不明久矣。西天東土名師大匠多安其說，唯心之旨果如是乎？然其所論，徒出道理，且無契經而為証量，故可疑矣。

愚意推之，唯識變境之說，大有二門：一、因緣變，即生起之相也；二、分別變，即現起之相。且初門者，若諸世界是諸有情共種生起，故經云：一切有情業增上力，太虛空中起金藏雲……乃至世界次第成就，染淨麗妙隨共業力而有差別。由各有情不共業種成熟力故，識投母胎兒有名色，次第長養，為內根身。四生六道，苦樂修短，隨其業力而有差別。報由業起，業由心造，故說唯心。

第二、現起門，即分別變。即於共業所起一山一河、一天一地、一日一月之上，一切有情分別心中各各影現。如《楞嚴》云：如一小洲，兩國依止，一天地中，一國為惡，一國為善。惡國眾生觀見不祥，所謂或見二日，或見兩月，負耳虹霓，慧悖飛流等，善國不見。故《起信》云：所言現識者，猶如明鏡，現眾色像，

大抵此說不明久矣。

愚嘗思之，山河器界，有現起、生起之異。生起，即因緣變；現起，即分別變。言生起者，如契經云：一切有情業增上力，於虛空中起金藏雲，注車軸雨，積水彌天，業風鼓蕩，先成天界……乃至人間，須彌七金，四洲大海；即《楞嚴》：「覺明空昧，相待成搖，故有風輪，執持世界」等。釋曰：若以業力起世界者，業由識造，界由業起，末不離本，固亦唯識；若由覺明，即如來藏循業發現，蓋業感為緣，如來藏為因，以全真起妄，亦非種子之謂也，而如來藏即名阿（類）〔賴〕耶，固亦唯識矣。

言現起者，如《起信論》云：「譬如明鏡，現眾色像，現識亦爾，隨其五塵，對至即現，無有前後。」《楞嚴》亦云：「無同異中，熾然成異」等，此即現起之相。然既曰「隨其五塵，對至即現」，非無本質也。所對本質，即前共業，生起四大之造色，唯一世界、一須彌盧，日月山川，現於此界。眾生心中，若不分別，即同虛空；方有覺

隨其五塵，對至即現。諸瑜伽師所見異境，正是此門，隨聖解力分別現故。一人既死，一人心中影像隨滅，非彼共業所感山河亦隨滅也。《楞嚴經》云：「無同異中，熾然成異」，此現起門也。又云：「覺明空昧，相待成搖」等，此生起門也。聖言極廣，不能具引。法相諸師，二門不分，故招多難。

愚意又謂：若現起門，種現必俱；若生起門，因先果後，以業力故，令果相續。如前射喻，援弓極滿，撒手之力，只一剎那，便入過去，以其力故，令箭遠去，非謂用手推到所至；此亦如是：業作果已，剎那即滅，以其力故，令果一期相續而轉，非謂業種常隨生果也。故《涅槃》云：「如人服甘露，雖滅，以其力故，能令不死。」若不爾者，枯、喪之餘，是誰種俱？諸有智者，請熟思之。若夫信等、貪等心行種子，容與現俱，如根在下，有苗生上。

又有師云：「變句有四：一、中共，如無主山河；二、共中不共，如有主田園；三、不中共，如他浮塵根，我得受用故；四、不共中不共，即各勝義根。」此說亦非。據今論（指

知，即有熾然異狀在前。只一山川，眾心各現，一質十鏡，鏡鏡皆有影也。其共受用，隨共業得；各受用者，隨別業得。

駁曰：始云：「喻不齊故」，而未云：「只一山川，眾心各現，如一質十鏡」，然此「鏡明」與前「燈明」果何如哉？引此而不信彼，是何心耶？

然喻有體、有依，執依而難體、難法，非也。況喻喻法，但取喻中少分義耳。

又舉楚國山川，并彼此山林等說，排其共業，豈知楚人是唯識，而奪者非唯識？若非唯識，此不能奪，彼不能守。至于取山林之木石，或彼或此，取者，守者，總一唯識；若離識，決不如此。而有得失者，各隨其業，有增上、不增上耳。

夫如來隨機設教，諸論依教所造各有所宗旨趣，而引性宗之經論以駁法相之宗猷，如方木投圓竅。及出義云：業由識起……又如來藏即阿賴耶……明鏡現像，現識亦爾。又云：「全真起妄，非種子之謂」。

《攝大乘論》)中，只是共種為器界因，不共種是根身因，其田園、奴婢，隨增上業力強弱、有無、得不得用所攝受故，不乖唯識。彼云「不共中共者，他人浮根，我得受用」，豈非心外取法乎？彼答云：是我識先與他人身上變此相分，是受用自識之相分故，非心外也。難云：若爾，殺他人時，是殺自心相分，何得罪？彼釋云：自相、他相同在一處，不可分故。殺自相分時，他身相分亦隨斷滅，故得罪也。今更難云：如夫與婦，既互受用，必亦互變相分。夫邊必有婦之相分，婦邊必有夫之相分。隨一死已，二必隨滅，以許所變相分彼此相依，不可分故。一且不死，理不然矣。此既不然，彼何云爾？以此例破，一處多山之說，可以瓦解矣。

出處：釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷 3，蘇州：西園寺藏明萬曆三十年刊本。

然則既云：「真妄為本」，此非種子異稱乎？豈非異熟識體與夫共業、不共業之感變乎？

印公賦性好辨，如駁〈物不遷〉等說極多，故聊記聊駁至此，庶後鄙者勿蹈襲之，為幸甚也。

出處：釋真貴，《成唯識論直指》卷 2，上海：上海圖書館藏明崇禎二年刊本。

## Kongyin Zhencheng's Discussion on Yogācāra Theories

Chien, Kai-Ting  
Doctor of Philosophy  
Department of Chinese Literature,  
National Tsing Hua University

### Abstract

In this article, I discuss Kongyin Zhencheng's criticism of Yogācāra theories. He was a monk who spent most of his life in Wutai Mountain during the late Ming dynasty. According to the records, Zhencheng has a role in the prosperous development of Yogācāra and Hetuvidyā during that time. This theme has not been able to be further studied until I read his work—*She Dacheng Lun Xiushi*—at Xiyuan Temple in Suzhou. In this work, Zhencheng showed his accomplishment regarding Yogācāra. More importantly, he also severely criticized the three Yogācāra theories: “*tong chu ge bian*,” “*yin guo ju shi*,” and “*si bian ju yi*.” In these critics, he fully demonstrated his academic features of independent thinking and not blindly believing in the canon. In this respect, Zhencheng is more outstanding than his peers. Thus, he deserves to be highly evaluated.

### Keywords:

Zhencheng, *She Dacheng Lun Xiushi*, Late Ming Yogācāra, *Tong chu ge bian*, *Yin guo ju shi*