臺大佛學研究．第四十期
民 109 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 85-134
DOI: 10.6727/TJBS.202012_(40).0003

晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構——數位量化人文的視角*

楊志常**

摘　要

本論文所要研究的是一個千載難逢的歷史現象：一個中斷的《成唯識論》註釋傳統如何在晚明被重新建構。由於太過於強調傳統的正統性和延續性，過去的相關研究似乎傾向於忽略了傳統的可塑性和時代性。藉由探討和分析一個重新建構傳統的實際案例，筆者希望一個註釋傳統的建構性能夠被更加地了解和注意。

本研究採取有異於一般研究《成唯識論》，以及其註釋書的研究取向，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。同時，利用數位人文的量化分析方法，試圖呈現和解釋這個在前數位人文時代中比較難以了解和處理的人文現象。透過數位量化人文的視角，本論文能夠具體化地闡述傳統建構的階段性、傳統建構的社群性、王肯堂的註釋作為文本重用參考點的價值，以及無知之幕對於傳統重新建構的意含。希望藉以重拾我們對於傳統建構性的察覺。

關鍵詞：《成唯識論》、註釋傳統的重新建構、數位人文、文本重用、晚明佛教

2020.04.05 收稿，2020.12.02 通過刊登。

* 沒有數位人文資料庫就沒有數位人文分析，所以筆者想藉此機會，向那一群默默地建置 CBETA 數位佛典資料庫的無私奉獻者，表達十分敬佩和感激之意。

** 作者係國立政治大學宗教研究所博士。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

東亞唯識學主流的法相宗，主要是建立在七世紀玄奘（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。可惜，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]。然後，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時，晚明的唯識註釋家，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》、永明延壽（904-975）的《宗鏡錄》和雲峰的《唯識開蒙問答》等的間接參考資料，試圖重新建立一個已經中斷的《成唯識論》註釋傳統。[4]

本論文所要研究的就是這一個千載難逢的歷史現象：一個中

---

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（唐．智升，《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（唐．窺基，《成唯識論掌中樞要》卷 1，CBETA, 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 7 月），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《成唯識論了義燈》，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》、《成唯識論了義燈》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，2008 年），頁 579-782、784-786、793-794。

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 3 月），頁 3-4。

臺灣大學學術期刊資料庫

斷的《成唯識論》註釋傳統如何在晚明被重新建構。為什麼這是個千載難逢的機會呢？因為累積傳統的建立和改變通常是時代久遠而且歷時長久，所以一般人不大容易察覺到傳統的建構性。研究晚明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，讓我們有機會重拾對於傳統建構性的察覺。

特別值得注意是，當遺失的唐代註釋，在清末民初又從日本請回時，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]；近代有學者甚至認為晚明的註釋是多餘的（redundant）等[6]。但是，誠如 Smith 的提醒：「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」[7]；Hobsbawm 說：「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」[8]；以及于

---

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 12 月），頁 62-63。Chih-Chang Yang 楊志常 , "The Contrast of Late Ming Weishi Commentaries and Edo Weishi Commentaries on Xuanzang's *Guan Suoyuanyuan Lun*," *Taiwan Journal of Buddhist Studies* 臺大佛學研究 , no. 34 (December 2017): 56-57.

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

7 "'The cumulative tradition' as a concept, therefore, is not inflexible or final, either in content or in form. It is not given by the world, but is a human construct offered to order what is given." See Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 168-169.

8 "'Traditions' which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented" & "However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of 'invented' traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition." See Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-2.

臺灣大學圖書館 版權所有

君方說：「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」[9]。筆者以為，對於晚明唯識註釋的質疑，似乎是由於太過於強調傳統的正統性和延續性，而忽略了傳統的可塑性和時代性，更忘了正統性和延續性也是傳統的建構。所以，藉由探討和分析一個重新建構傳統的實際案例，希望一個註釋傳統的建構性能夠被更加地了解和注意。

貳、研究範疇和研究方法

《成唯識論》有十卷，《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，不在於哲學議題的價值判斷，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，所以可以盡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具有同一性。

---

9 "Ming Buddhism ought to be studied not because it was better or worse than its predecessors, but because it differed from them." See Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, The Institute for Advanced Studies of World Religions, 1981), 4.

臺灣大學學術期刊資料庫

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[10]的《成唯識論》註釋，但不包括《成唯識論》中以五教十理證有本識的部分。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。[11] 此外，除了《成唯識論》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》的註釋觀點來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。[12]

---

[10]「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。」（唐・玄奘譯，《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c13-19）。

[11] 除了這五家以外，晚明清初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》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，因為大惠的註釋書是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》相關珍稀注釋書考論〉，《漢學研究》第 35 卷第 1 期（2017 年 3 月），頁 232-250。

[12] 所謂傳統的「可塑性」，筆者意指：如前所引用的 Smith 論點那樣，作為人

臺灣大學學術期刊資料庫

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[13]，或者根據雲峰的《唯識開蒙問答》分成十二門[14]。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。窺基曾經煩瑣地解釋為什麼這兩者沒有必要獨立成為一門[15]，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[16]，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[17] (#2cd + #3 + #4 + #5a)
1	自相門	初阿賴耶識	*tatrālayākhyaṁ vijñānaṁ*
2	果相門	異熟	*vipākaḥ*

為建構的傳統，不是不可改變的；所謂的「時代性」，筆者意指：如前所引用的 Hobsbawm 論點那樣，傳統的建構經常是相當近期的。傳統的創新的特殊性在於，它與過往歷史的關聯，在很大程度上，是人為營造出來的。也就是說，創新的傳統是對新時局的反應，卻以舊情境相關的形式出現。所以，當晚明註釋家無法直接參考窺基等所著註釋書情況下，筆者預期：晚明《成唯識論》註釋傳統的重建，將有更顯著的「可塑性」和「時代性」。

13 參考唐・窺基，《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 1 冊（臺北：全佛文化，2010 年），頁 97。

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

15 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。」（唐・窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 300, c5-7）。

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

17 參考 Hartmut Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenachaften, ÖAW, 2007), 147。

臺灣大學 圖書館 版權所有

	十二門	漢譯唯識三十頌 (#2cd + #3 + #4)	梵文唯識三十頌 (#2cd + #3 + #4 + #5a)
3	因相門	一切種	*sarvabījakam*
4	不可知門	不可知	*asaṁviditaka*
5	所緣門	執受、處	*upādi-sthāna*
6	行相門	了	*vijñaptikaṁ*
7	相應門	常與觸、作意、受、想、思相應	*sadā sparśa-manaskāra-vit-saṁjñā-cetanā-anvitam*
8	受俱門	唯捨受	*upekṣā vedanā tatra*
9	三性門	是無覆無記	*anivṛtta-avyākṛtaṁ ca tat*
10	心所例王門	觸等亦如是	*tathā sparśa-ādayas tat ca*
11	因果法喻門	恒轉如暴流	*vartate srotasaugha-vat*
12	伏斷位次門	阿羅漢位捨	*tasya vyāvṛttiḥ arhatve*

研究方法可以有至少兩個層次的分析：宏觀的量化分析與微觀的質化分析。由於論文篇幅的限制，本論文僅將報告聚焦在量化分析與發現。[18] 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，筆者首先利用數位典藏資料庫——CBETA[19]的電子佛典——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人文現象[20]——註釋家們如

[18] 本研究的另一部分質化分析是指，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，主要是要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。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。由於篇幅的限制，本論文將在第肆章第四節，僅分享一個有關「五性分別」的主題分析案例。

[19] 中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）。

[20] 參考項潔等對於「數位人文」的簡單定義：「指的是那些唯有借助數位科技方能進行的人文研究。反過來講，數位人文的研究，即是企圖尋找在前數位時代中難以觀察的現象、無法想像的議題與無法進行的研究。」項潔、涂豐恩，〈導論——什麼是數位人文〉，項潔主編，《從保存到創造：開啟數位

臺灣人文數位化研究發展論壇

何重新建構一個中斷的註釋傳統。

以數位人文的方法考證偽經以及文本的演變，已有一些先驅性的成果，例如：石井公成的數位人文研究是利用 NGSM（N-gram Based System for Multiple Document Comparison and Analysis）方法，考察論證《起信論》的某些用語，與菩提流支、勒那摩提在所譯《十地經論》和《究竟一乘寶性論》的用語相似。[21] 又例如：伊吹敦的數位人文研究，主要是透過某個特定用語如何被遵循、重塑、替代，或者被遺漏的考察，試圖重構《金剛經解義》的原來版本。[22] 其中，石井公成和伊吹敦的方法，各有不同的優劣評價與適用目的。[23] 不同於石井公成與伊吹敦只局限於一個特定用語或者少數的特定用語的考察，本研究的數位人文方法，是企圖利用引用型式、引用頻率和引用字數等量化分析，以具體化闡述傳統建構的階段性和社群性。

以下第參章，先就引用來源查詢中所發現的引用型式，作分類和定義。目的是為了在第肆章中，利用這些晚明註釋家的引用類型，具體地說明晚明《成唯識論》註疏家間的關係——傳統建構的階段性和社群性——作準備。

人文研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年），頁 11。

[21] 石井公成，〈『大乘起信論』の用語と語法の傾向——NGSM による比較分析〉，《印度学仏教学研究》第 52 卷第 1 號（2003 年 12 月），頁 293-287。

[22] 伊吹敦，〈『金剛経解義』の諸本の系統と古形の復元〉，《論叢アジアの文化と思想》第 6 卷（1997 年 12 月），頁 63-218。

[23] Ching Keng, “Yogâcāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramârtha (499–569) and His Chinese Interpreters” (PhD diss., Harvard University, 2009), 155-158.

臺灣大學學術期刊資料庫

參、晚明註釋家的引用類型

與其他佛教註釋家一樣，晚明註釋家同樣地依賴經典的引用來協助他們解讀，以及支持他們的詮釋。尤其，當要解讀艱深難懂的《成唯識論》，卻又沒有唐代法相宗的重要註釋書可以直接參考的時候，晚明註釋家更加小心謹慎地避免自作聰明的註釋，同時，試圖盡量地引用當時可得的相關經典來作證成，例如《宗鏡錄》和《華嚴經疏鈔》等。[24] 所以，本研究特別有興趣了解，晚明註釋家如何引用相關的經典。

基本上，晚明註釋家的引用型式，可以先分成兩大類型：「明示的引用類型」和「非明示的引用類型」。前者是晚明註釋家已經明白地表示引用的經典出處。後者則是晚明註釋家並沒有明白地表示出處的引用。雖然註釋家沒有明示，透過數位典藏資料庫 CBETA 的檢索和不同文本間的交叉對讀，本研究仍可以辨識出註釋家的引用出處。

此外，這兩大類型還可以各自進一步細分為至少為以下三種類型：「逐字／準逐字引用型」、「選擇性引用型」和「改述引用型」。由於「非明示的引用型式」不但使用上比較頻繁，而且

---

[24] 如通潤的序言：「於易了處，一句入心，如渴沾甘露，津津有味。忽遇聱牙詰曲，則喻如嚼蠟，故旋閱旋止。後披宗鏡，始得斬其疑關，抽其暗鑰。從是徧探楞伽、深密等經，瑜伽、顯揚、廣百、雜集、俱舍、因明等論，及大經疏鈔，其中凡與此論相應者，輒手錄之。間有眼力未及者，必參之有識，方始搦管，積有數年，彙成此解。實不欲以臆說誤人，故命之曰集解。」（明．通潤，《成唯識論集解》卷 1，CBETA, X50, no. 821, p. 659, b20-c2）。又如王肯堂的序言：「其名證義何也？曰：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。所以然者，為八識四智，行相微細。難可了知，乃聖智所知之境，非凡夫心量可測，故不以至教量定之，未有不郢書而燕說者。」（明．王肯堂，《成唯識論證義》卷 1，CBETA, X50, no. 822, p. 829, a9-14）。

類型上也比較複雜，所以又多了一種「混合型」。以下是不同引用類型的定義與例子的簡要介紹。

一、明示的引用類型

「明示的逐字／準逐字引用型」（代號 ECQC）是指：一種一字不漏或者是幾乎一字不漏的明示引用類型。如以下表格 2 的例子所示，註釋家已經明白地指出引用出處——「宗鏡云」。雖然其中有一、兩個字稍微有一點點差異，但是可以判斷與一字不漏的引用是一樣的，所以歸為明示的逐字／準逐字引用類型。

表格 2：ECQC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《證義》：「宗鏡云：見分外緣虛疎，通比、非二量故，即不取見分為自證量果。內二分唯現量故，互為果無失。夫為量果者，須是現量，方為量果。比、非定非量果，喻如作保證人，須是敦直者方為證。若略虛人，不能堪為保證。」[25] [ECQC]=80[26]	**《宗鏡錄》卷 60：**「見分外緣虛疎，通比、非二量故，即不取見分為自證量果。內二分唯現量，故互為果無失。夫為量果者，須是現量，方為量果。比、非定非量果，喻如作保證人，須是敦直者方為證。若略虛人，不能堪為保證。」[27]

「明示的選擇性引用型」（代號 ESC）是指：註釋家已經明示引用出處，卻選擇性地只引用其中的部分。可能的原因有二種：（1）註釋家可能想要讓引用簡短一些，所以選擇性地略去一些段落；（2）由於不同的解讀，註釋家選擇性地替換某些關鍵字，或者略去一些段落。以下表格 3 的《集解》例子似乎就是因為第一種原因，而《俗詮》的例子似乎是兩種原因都有。

---

[25] 明．王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 873, b21-c1。

[26] 代號 [ECQC]=80 表示：這段「明示的逐字／準逐字引用」的引用字數有 80 個字，包括明示的「宗鏡云」三個字。

[27] 宋．延壽，《宗鏡錄》卷 60，CBETA, T48, no. 2016, p. 760, c18-22。

臺灣人文與社會期刊資料庫

特別值得一提的是，在《俗詮》的例子中，明昱將原來在《宗鏡錄》中的「此之二法」選擇性地替換成為「此之三法」，但是，這並非是意外的抄寫筆誤。詳細地閱讀《俗詮》的上下文可以發現，明昱解讀「三法」為種子、第八識，以及所生果。如此的解讀，與《宗鏡錄》的「二法」所指——體與用或者是因與果，有所不同。而且，進一步的檢索可以發現，《宗鏡錄》的這段註釋幾乎也是逐字引用《述記》。只是，《宗鏡錄》將《述記》中的「有體用法」寫成「有體有法」[28]。雖然只有一字之差，這似乎造成了明昱解讀的困擾，所以明昱在「有體有法」後，加了一個「故」字，並且也將「此之二法」替換成為「此之三法」。

表格 3：ESC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《集解》：故宗鏡云：「此體不可說，微妙最難知……蘊藏諸習氣，如目有瞳子，眼終不自見……往來諸趣，非我似我。又頌云：能持世間因，所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶，如油徧在麻，鹽中有鹹味，亦如無常性普徧於諸色。」[29][ESC]=425	**《宗鏡錄》卷 47**：「此體不可說，微妙最難知……蘊藏諸習氣，譬如水中月，及以諸蓮華……藏識亦復然。習氣莫能染。如目有童子。眼終不自見……往來諸趣，非我似我。如水中有物……是分別見。即皆轉滅。又頌云：能持世間因，所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶，如油遍在麻，鹽中有鹹味，亦如無常性普遍於諸色。」[30]

[28] 唐・窺基，《成唯識論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1830, p. 302, c10-19。

[29] 由於篇幅限制，以「……」省略長冗長文本內容。完整內容，請參考明・通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 694, b19-c17。

[30] 由於篇幅限制，以「……」省略長冗長文本內容。完整內容，請參考宋・延壽，《宗鏡錄》卷 47，CBETA, T48, no. 2016, p. 694, b23-c24。

臺灣大學圖書館

晚明註釋家的引用	引用出處
《俗詮》：宗鏡云：「本識是體，種子是用，種子是因，所生是果，**此之三法**，理應如是不一不異。若即是一，不可說為有因果法，有體有法故。若一向異，應穀麥等能生豆等，以許因、果一向異故。不爾，法滅方應有用，以許體、用一向異故。體、用相似，氣勢必同，因果相似，功能狀貌可相隨順，非一向異。」[31] [ESC]=108	**《宗鏡錄》卷 47**：「釋云：本識是體，種子是用，種子是因，所生是果，**此之二法**，理應如是不一不異。本識望種，於出體中，攝相歸性，故皆無記。種從現行，望於本識，相用別論，故通三性。若即是一，不可說為有因果法，有體有法。若一向異，應穀麥等能生豆等，以許因果一向異故。不爾，法滅應方有用，以許體、用一向異故。用、體相似，氣勢必同。因果相似，功能狀貌可相隨順，非一向異。」[32]

「明示的改述引用型」（代號 EPC）是指：註釋家雖然明示引用出處，但是沒有採取逐字／準逐字的引用方式，而是選擇以改述的方式，引用其中的文字和內容。如下表格 4 兩個例子所示，智旭和明昱都明白地表示，這是《宗鏡錄》的註解，然後以自己改述的方式引用。雖然，改述當中有一些省略和文形的改變，但是，整體而言，改述方式的引用並沒有改變原來引用出處的意旨。

[31] 明・明昱，《成唯識論俗詮》卷 2，CBETA, X50, no. 820, p. 540, b18-24。
[32] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 47，CBETA, T48, no. 2016, p. 695, b24-c3。

臺灣人文學期刊資料庫

表格 4：EPC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《法要》：按宗鏡解，根四義獨勝，一由主故；二由近生心心所故；三由徧故，不惟心所亦能生心；四由常相續故。識雖為主，近生心所，不自生心故，不徧。有間斷故，不續。境非主故，亦非近故，雖徧能生心及心所，亦不相續。以識生則境生，識滅則境滅故。[33] [EPC]=82	**《宗鏡錄》卷 47**：「問：何故三和唯根獨勝？答：一由主故，有殊勝能，名之為主；二由近故，能近生心及心所故；三由遍故，不唯心所亦能生心故；四由續故，常相續有，境識不爾故。境體雖能生心、心所，以非主故，又非近故，偏闕二義，不名為勝。心雖是主，近生心所，不能生心，不自在故，非遍也，偏闕一義，故非勝。境識皆不續，識有境生故，俱闕續義，非得勝名，唯根獨勝。」[34]
《俗詮》：宗鏡云：無色界，即無色可扶託，故無疎所緣，是顯第八親所緣義。[35] [EPC]=25	**《宗鏡錄》卷 70**：「若無色界，即無色可扶託，故即無疎所緣緣義也。若自第八識緣自三境，唯有親所緣緣也。」[36]

二、非明示的引用類型

「非明示的逐字／準逐字引用型」（代號 ICQC）也是一種一字不漏或者是幾乎一字不漏的引用類型，只是註釋家沒有明示引用出處。雖然如此，本研究利用文本間的對讀和數位典藏資料庫的檢索，仍可以辨認出是逐字／準逐字的引用，譬如，以下表格 5 的例子所示。如果暫時不考慮晚明註釋家間的差異性，ICQC 引用類型佔晚明註釋家的所有引用頻率的 36%，或者是所

[33] 明・智旭，《成唯識論觀心法要》卷 3，CBETA, X51, no. 824, p. 329, a12-17。
[34] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 47，CBETA, T48, no. 2016, p. 695, c17-25。
[35] 明・明昱，《成唯識論俗詮》卷 3，CBETA, X50, no. 820, p. 551, a3-4。
[36] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 70，CBETA, T48, no. 2016, p. 810, a17-19。

臺灣人文數位資料庫

有引用字數的 48%，是晚明註釋家們最常使用的引用類型。

表格 5：ICQC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《證義》：「一切唯有覺者，即唯識也。所覺義皆無者，即心外妄執實境是無。能覺所覺分者，能覺是依他實見分，所覺是依他實相分。各自然而轉者，見分從心種子生，相分從相分種子生起，故知須立二分，唯識方成。」[37]	**《宗鏡錄》卷 60**：「一切唯有覺者，即唯識也。所覺義皆無者，即心外妄執實境是無。能覺所覺分者，能覺是依他實見分，所覺是依他實相分。各自然而轉者，見分從心種子生，相分從相分種子生起，故知須立二分，唯識方成。」[38] [ICQC]=82
《集解》：「第八自證分上一分生現功能，謂之種子。」[39]	**《唯識開蒙問答》卷 1**：「第八自證分上一分生現功能，謂之種子。」[40] [ICQC]=16
《法要》：「執有二義：一攝為自體；二持令不散。受有二義：一領以為境；二令生覺受。」[41]	**《唯識開蒙問答》卷 1**：「執有二義：一攝為自體；二持令不壞。受有二義：一領以為境；二令生覺受。」[42] [ICQC]=27

「非明示的選擇性引用型」（代號 ISC）是指：註釋家沒有明示引用出處，而且選擇性地只引用其中的部分。而作選擇性的引用可能至少有二種不同的原因。如下表格 6 第一例子所示，通潤似乎為了濃縮與簡化《宗鏡錄》的註解，選擇性地只引用前後兩大段落，而省略中間一些他認為不重要的說明。在第二例子中，明昱主張識的後三分——見分、自證分、證自證分——是心分，而且通所緣、能緣二義。但是，王肯堂卻認為後三分只有能

[37] 明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 872, c9-13。
[38] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 60，CBETA, T48, no. 2016, p. 760, b5-10。
[39] 明・通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 690, b18-19。
[40] 元・雲峰，《唯識開蒙問答》卷 1，CBETA, X55, no. 888, p. 348, b15-16。
[41] 明・智旭，《成唯識論觀心法要》卷 2，CBETA, X51, no. 824, p. 325, b4-5。
[42] 元・雲峰，《唯識開蒙問答》卷 1，CBETA, X55, no. 888, p. 348, c8-9。

臺灣大學圖書館授權使用

緣一義。因此，王肯堂僅選擇性地只引用《俗詮》當中他同意的部分，然後以自己的意見取代了他所不同意的部分《俗詮》註解。

表格 6：ISC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《集解》：「安慧據論云：此自證分，從緣所生，是依他起，故說為有。見、相二分，不從緣生，因徧計心妄執而有，如是二分，情有理無。更變起我、法二執，又是無故，密嚴偈云：愚夫所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼而轉。故知但是依實自證分上，起徧計妄情變似二分。其實二分無有實體，但是愚夫不了，妄執為實。」[43] [ISC]=116	**《宗鏡錄》卷 60**：「此自證分，從緣所生，是依他起故，故說為有。見、相二分，不從緣生，因遍計心妄執而有，如是二分，情有理無。唯自證分，是依他起性，有種子生，是實有故。見、相二分是無，更變起我、法二執，又是無，以無似無。若准護法菩薩，即是以有似無，見、相二分是有體變起，我、法二執是無體故。安慧引楞伽經云：三界有漏心、心所，皆是虛妄分別，為自性故，故知八識見、相二分，皆是遍計妄執有，故唯有自證一分，是依他起性，是實有故。密嚴經偈云：愚夫所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼而轉。故知但是愚夫依實自證分上，起遍計妄情變似無體二分現故。理實二分無其實體，但是愚夫不了，妄執為實故。」[44]

[43] 明・通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 691, a2-8。
[44] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 60，CBETA, T48, no. 2016, p. 759, c9-23。

臺灣人文及社會期刊資料庫

晚明註釋家的引用	引用出處
《證義》：「此四分中，下申上義。相分見分，於外門轉，名為外性。自證分證自證分，唯是內證。名為內性，故下頌云，**眾生心二性**。初一分是所緣，後三分是能緣，故曰通一。」[45] [ISC]=36	**《俗詮》卷 2**：「相分見分，於外門轉，名為外性。自證真如，唯是內證，名為內性。故下頌云，眾生心二性。初唯所緣者。相分非心分，無有能緣用故，唯是所緣。後三屬心分，通所、能緣義。」[46]

「非明示的改述引用型」（代號 IPC）是指：註釋家沒有明示引用出處，而且以改述的方式引用其中的文字和內容。如以下表格 7 的第一個例子，智旭以比較簡練的方式，改述了通潤在《集解》中對於第八識如何執受種子的見解。同樣地，在第二個例子中，大惠則以更加濃縮的方式改述《唯識開蒙問答》中對於四分所代表的不同視角的闡釋。其中，我們看到大惠的改述特別地聚焦於視角的進路而略去論師的名字。而第三個例子中，通潤以直敘的方式取代了《唯識開蒙問答》的問答的方式來改述有關於根身和器世間的定義。

表格 7：IPC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《法要》：「第八緣種子，具持令不散、領以為境二義。」[47] [IPC]= 16	**《集解》卷 2**：「第八緣種子時，具執一義，持令不壞，具受一義，領以為境。」[48]
《自攷》：「四分，約量果門；三分，約體用門；二分，約心境門；一心，約唯識門。」[49] [IPC] = 24	**《唯識開蒙問答》卷 1**：「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。」[50]

[45] 明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 873, b15-19。
[46] 明・明昱，《成唯識論俗詮》卷 2，CBETA, X50, no. 820, p. 546, b14-17。
[47] 明・智旭，《成唯識論觀心法要》卷 2，CBETA, X51, no. 824, p. 325, b5-6。
[48] 明・通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 690, c4-5。

晚明註釋家的引用	引用出處
《集解》：「有根之身，名為根身；根身所依世界如器，名器世間。」[51] [IPC]=18	**《唯識開蒙問答》卷 1**：「問：何名根身？答：有根之身，名為根身。問：器世間？答：有情所依世界如器，名器世間。」[52]

「非明示的混合引用型」（代號 ICC）是指，為了下列的兩種情況而設定的引用類型。如以下表格 8 第一例《證義》的註解中，我們可以看到，王肯堂的註釋似乎拼湊了《集解》、《俗詮》和《宗鏡錄》的相關註釋。這是一種特別的混合引用類型。王肯堂之所以會有如此特別的註釋風格，似乎是反映了他當時研究和解讀《成唯識論》的策略和方法。自從紫柏真可（1543-1603）建議王肯堂仔細研究《成唯識論》後，王肯堂基本上採取兩個策略：（1）以文獻考據的方法，盡可能地收集有關於《成唯識論》的註解，特別是《宗鏡錄》、《唯識開蒙問答》和《華嚴經疏鈔》等註釋；（2）借用其他專家之力。王肯堂首先試圖邀請通潤、巢松和緣督一起研讀和作釋，但是由於通潤似乎沒有意願而作罷[53]，只能勉強地購得通潤的筆記作參考[54]。退而求其次，王肯堂邀請明昱主持東禪寺，以及略釋《成唯識論》。明昱不但答應，而且不到一年就分享他的《俗詮》初稿，因此，王肯堂開始他《證義》的寫作[55]。由於這兩個策略方法的交互使用，

---

49 明・大惠，《成唯識論自攷》卷 2，CBETA, X51, no. 823, p. 176, b21-22。
50 元・雲峰，《唯識開蒙問答》卷 1，CBETA, X55, no. 888, p. 347, a4-6。
51 明・通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 690, b19-20。
52 元・雲峰，《唯識開蒙問答》卷 1，CBETA, X55, no. 888, p. 348, c5-6。
53 明・明昱，《成唯識論俗詮》卷 1，CBETA, X50, no. 820, p. 503, a15-16；明・通潤，《成唯識論集解》卷 1，CBETA, X50, no. 821, p. 658, a22-b2。
54 錢謙益，〈一雨法師塔銘〉，《初學集》，1643 年，維基文庫，檢索日期：2019 年 7 月 11 日，https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/%E4%B8%80%E9%9B%A8%E6%B3%95%E5%B8%AB%E5%A1%94%E9%8A%98。
55 明・明昱，《成唯識論俗詮》卷 1，CBETA, X50, no. 820, p. 503, a18-b3。

臺灣人文與社會科學

我們可以觀察到第一例的混合引用型。

此外，第二個例子中，我們發現《證義》的一段引用可能來自於《華嚴經疏鈔》或者是《宗鏡錄》。但是，由於王肯堂沒有明示引用出處，本研究將它歸為「非明示的混合引用型」。

表格 8：ICC 的例子

晚明註釋家的引用	引用出處
《證義》：「有三釋：先約行相以定捨受。 捨受五相，與此第八行相皆同，故為相應。一不明了；二不能分別違順境相；三微細；四一類；五相續轉。不明了者，是捨受相，若苦樂受，必明了故。不能分別順違境相者，取中容境，是捨受相，若是餘受，取順違境故。微細者，相不顯故，若是餘受，行相必麤。一類者，無易脫故，若是餘受，必是易脫。此行相定，故成一類。相續轉者，無間斷故，若是餘受，必有間斷，此恒相續，故唯捨受。 若能分別違順境相，非真異熟。異熟者，取境定故。若麤動者，如餘心，非異熟主，顯行相難知，異餘識也。由此五義必有故，便能受熏持種相續。又解，此識極不明了，曾無慧念，慧念行相，極明了故。不能分別順違境相，顯唯捨受，非苦樂俱，及	**《集解》**：「有三釋：先約行相定捨受。」[56] **《俗詮》**：「捨受五相，與此第八行相皆同，故宜相應。五相者。一不明了。無慧念故。二不分別緣中境故。三者微細，相不顯故。四者一類。無易脫故。五相續轉，無間斷故。」[57] **《宗鏡錄》卷 47**：「唯與捨受相應者，此有五義：一、極不明了，是捨受相。若苦樂受，必明了故。受總有五：一憂、二喜、三苦、四樂、五捨。此中憂喜入苦樂中，依三受門分別，不言憂喜。二、不能分別順違境相，取中容境，是捨受相。若是餘受，取違順境故。三、由微細，若是餘受，行相必麁。四、由一類，若是餘受，必是易脫。此行相定，故成一類。五、相續而轉。若是餘受，必有間斷，此恒相續，故唯捨受。若能分別違順境相，非真異熟。異熟者，取境定

[56] 明・通潤，《成唯識論集解》卷 3，CBETA, X50, no. 821, p. 696, b21。
[57] 明・明昱，《成唯識論俗詮》卷 3，CBETA, X50, no. 820, p. 549, c20-23。

臺灣人文藝術期刊資料庫

晚明註釋家的引用	引用出處
簡不與善染等，並相續而轉，顯無有欲。今有希望，方有欲起，此相續故，無有欲也。由此五義，第二義正，顯唯捨受義，所餘四義，因簡別境等，故唯與捨受俱。」[58] [ICC]=11/[ICC]=52/[ICC]=242	故。若麁動者，如餘心，非異熟主，顯行相難知，異餘識也。由此五義，必其有故，便能受熏持種相續。又解：此識極不明了，曾無慧念，慧念行相極明了故。不能分別違順境相，顯唯捨受，非苦樂俱，及簡不與善染等並相續而轉。顯無有欲，今有希望，方有欲起，此相續故，無有欲也。由此五義，第二義正顯唯捨受所由。所餘四義，因簡別境等故，唯與捨受俱。」[59]
《證義》：「第三、四分既是現量，故得相證，無無窮失。意云：若以見分為能量，但用三分亦得足矣。若以見分為所量，必須第四為其量果。若通作喻者，絹如所量，尺如能量，智為量果，即自證分。若尺為所使，智為能使，何物用智？即是於人。如證自證分，人能用智，智能使人，故能更證。亦如明鏡，鏡像為相，鏡明為見，鏡面如自證，鏡背如證自證。面依於背，背復依面，故得互證，亦可以為證自證，鏡依於銅，銅依於鏡也。」[60] [ICC]=153	**《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 33**：「第三、四分既是現量，故得相證。無無窮失矣。意云：若以見分為能量，但用三分亦得足矣。若以見分為所量，必須第四為量果。若通作喻者，絹如所量，尺如能量，智為量果，即自證分。若尺為所使，智為能使，何物用智？即是於人，如證自證分，人能用智，智能使人，故能更證。亦如明鏡，鏡像為相，鏡明為見，鏡面如自證，鏡背如證自證。面依於背，背復依面，故得互證，亦可以銅為證自證，鏡依於銅，銅依於鏡。」[61]

[58] 明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 3，CBETA, X50, no. 822, p. 878, b10-c2。
[59] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 47，CBETA, T48, no. 2016, p. 696, a27-b15。
[60] 明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 873, c1-9。
[61] 唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 33，CBETA, T36, no. 1736, p. 252, b1-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

晚明註釋家的引用	引用出處
	《宗鏡錄》卷 60：「第三、四分既是現量，故得相證，無無窮失。意云：若以見分為能量，但用三分亦得足矣。若以見分為所量，必須第四為量果。若通作喻者，絹如所量，尺如能量，智為量果，即自證分。若尺為所使，智為能使，何物用智？即是於人，如證自證分。人能用智，智能使人，故能更證。亦如明鏡，鏡像為相，鏡明為見，鏡面如自證，鏡背如證自證，面依於背，背復依面，故得互證。亦可以銅為證自證，鏡依於銅，銅依於鏡。」[62]

三、引用型式的統計小結

根據以上所介紹的引用型式，在本研究限定範圍內，如果暫時先不考慮晚明註釋家間的差異性，整體而言，各種引用型式的統計可以整理如下表格 9。

首先，我們注意到：「非明示的引用類型」的比率遠遠超過「明示的引用類型」的比率，大概是佔所有引用頻率，或者所有引用字數的 85%。其中，又以「非明示的逐字／準逐字引用型」（代號 ICQC）的比率佔首位。就引用字數而言，ICQC 甚至佔到幾乎一半的引用。

筆者不禁設想：是否其他的註釋家或者其他的註釋傳統，也有如此高的非明示的引用。如果是的話，對於那些比較註釋家

[62] 宋．延壽，《宗鏡錄》卷 60，CBETA, T48, no. 2016, p. 761, a26-b6。

臺灣大學學術期刊資料庫

思想的研究者而言，筆者傾向於建議：研究者可能有需要在作思想比較研究之前，考慮事先作類似本研究所作的引用類型分析，以確認那些只是「非明示的引用」、那些才是「註釋家的原創思想」。

表格 9：引用型式的統計

	引用頻率	%	引用字數	%
[ECQC]	62	11%	3,948	11%
[ESC]	17	3%	1,656	5%
[EPC]	3	1%	131	0%
[ICQC]	210	36%	17,490	48%
[ISC]	145	25%	6,623	18%
[IPC]	95	16%	4,428	12%
[ICC]	52	9%	2,033	6%
總計	**584**	100%	**36,309**	100%

四、《述記》的間接引用

由於晚明註釋家無法直接地參考窺基所著的《述記》。所謂《述記》的「間接引用」是指，當晚明註釋家引用其他經論時，無意間間接地引用了《述記》的註解。如下例表格 10 所示，《證義》雖明示地引用《宗鏡錄》的見解，因為《宗鏡錄》也是非明示地引用《述記》，所以《證義》實際上等於是間接地引用了《述記》的註解。

臺灣大學學術期刊資料庫

表格 10：《述記》間接引用

晚明註釋家的引用	引用出處
《證義》：「釋此如文宗鏡，問：何故三和唯根獨勝？答：一由主故，有殊勝能，名之為主；二由近故，能近生心及心所故；三由徧故，不唯心所，亦能生心故；四由續故，常相續有，境識不爾。故境體雖能生心心所，以非主故，又非近故，偏闕二義，不名為勝。心雖是主，近生心所，不能生心。不自生故，非徧也，偏闕一義，故非勝。境識皆不續，識有境生故，俱缺續義，非得勝名，唯根獨勝。」[63] [ECQC]=134	《宗鏡錄》卷 47：「問：何故三和唯根獨勝？答：一由主故，有殊勝能，名之為主。二由近故，能近生心及心所故。三由遍故，不唯心所，亦能生心故。四由續故，常相續有，境、識不爾故。境體雖能生心心所，以非主故，又非近故，偏闕二義，不名為勝。心雖是主，近生心所，不能生心，不自在故，非遍也，偏闕一義，故非勝。境識皆不續，識有境生故，俱闕續義，非得勝名，唯根獨勝。」[64] 《成唯識論述記》卷 3：「問：何故三和唯根獨勝？答：一、由主故，有殊勝能，名之為主。二、由近故，能近生心及心所也。三、由遍故，不唯生心所，亦能生心故。四、由續故，常相續有，境、識不爾故。境體雖能生心心所，以非主故，又非近故，偏闕二義，不名為勝。心雖是主，近生心所，不能生心，不自生故，非遍也。闕遍一義，故非勝。境識皆不續，識有境生故，俱闕續義，非得勝名，唯根獨勝。」[65]

[63] 明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 3，CBETA, X50, no. 822, p. 876, c10-17。
[64] 宋・延壽，《宗鏡錄》卷 47，CBETA, T48, no. 2016, p. 695, c17-25。
[65] 唐・窺基，《成唯識論述記》卷 3，CBETA, T43, no. 1830, p. 329, a29-b9。

臺灣大學圖書館版權所有

本研究將《述記》的間接引用作了簡要的統計。如下表格 11 所示，晚明註釋家每十次的引用中，大概會有一次《述記》的間接引用。就引用字數而言，《述記》的間接引用僅佔所有引用總字數的 12%。也就是說，將近九成的晚明註釋中的引用內容沒有納入《述記》的見解。其中的意含是：晚明唯識註釋家在重新建構《成唯識論》註釋傳統過程中，少了《述記》所定義下唯識傳統的負擔，而多了重新建構傳統的可塑性。因為晚明唯識註釋家可能利用的《述記》間接引用率，一定是大於表格 11 中的實際間接引用率——那個他們在「無知之幕」（veil of ignorance）下所作的實際選擇。[66]

表格 11：《述記》間接引用統計

	引用頻率	引用字數
間接引用數 =A	54	4,439
引用總數 = B	584	36,309
晚明五家文本總資訊量 = C		109,990
引用總數的間接引用率（=A/B）	9%	12%
文本總資訊量的間接引用率（=A/C）		4%
文本總資訊量的總引用率（=B/C）		33%

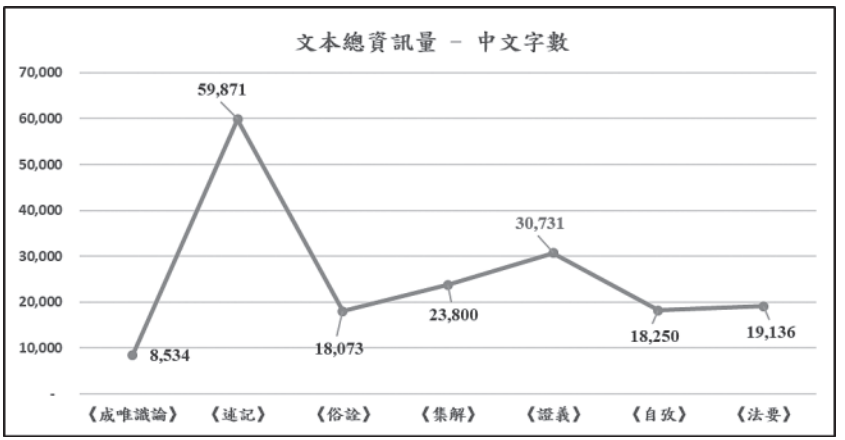
[66] 無知之幕（veil of ignorance）原本是 John Rawls 所提出的一個可以促成正義的一種原初立場（original position）的概念，其所指涉的是一種純粹假設的情況，在該情況下作選擇的人們，對於自己的社會地位、財富、智識、能力等的相對狀態一無所知。因此，John Rawls 假設，在無知之幕的情況下，人們會選擇正義原則，以確保沒有人會因自然機遇或者社會條件而變得有利或不利。本研究借用無知之幕以指涉晚明註釋家所處的一種情況，在此情況下，他們對於哪些間接引用來源中含有《述記》見解，也是一無所知。因此，筆者假設，在無知之幕的情況下，晚明註釋家更能夠自由地選擇符合他們時代意義的詮釋。換句話說，如果他們的最大可能利用的《述記》間接引用率是 X%，而實際的間接引用率是 Y%，則 X% 理應大於 Y%，因為無知之幕讓晚明註釋家選擇忽略一些可利用的《述記》間接引用而不用。實際例子，請見第肆章第四節中無知之幕的簡擇。John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), 11.

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

肆、數位量化人文分析能夠具體化的故事

一、傳統建構的階段性

為了量化文本的總資訊量，本研究首先計算限定範圍內的文本內容的總中文字數。如果將文本的總中文字數畫成如圖表 1 的折線圖，如所預期的，我們可以發現，窺基的《述記》所包含的總資訊量，果然顯著地大於晚明各家的《成唯識論》的註釋，大概有二到三倍之多。可是，出乎意料之外的是，我們也觀察到，晚明五家註釋文本的總資訊量，似乎隱約地呈現一種向上凸的折線趨勢，其中的頂點是王肯堂的《證義》。這種晚明註釋文本的總資訊量趨勢——先上升、後下降——的背後原因是什麼呢？

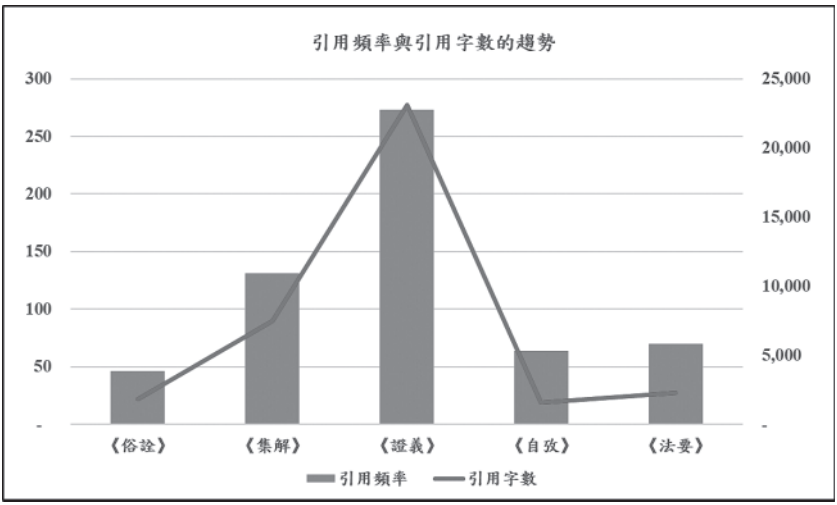


圖表 1：文本總資訊量

為了探究以上所觀察到的晚明文本總資訊量趨勢的原因，本研究將晚明五家註釋文本的引用頻率與引用字數，製作成如圖表 2 的趨勢圖。我們可以發現，引用頻率與引用字數兩者也都有同樣的趨勢，先顯著地上升、然後急遽地下降，而且其中的分水嶺也都是王肯堂的《證義》。這似乎可以相當吻合地解釋了文本

臺灣大學學術期刊資料庫

總資訊量的趨勢。也就是說，註釋家引用愈多，註釋的總資訊量愈多。雖然如此，我們仍可以對於同樣的引用趨勢，問同樣的問題——到底是什麼原因造成了如此的引用趨勢呢？這種引用趨勢又可能代表著什麼意含呢？



圖表 2：引用頻率與引用字數的趨勢

筆者認為：一個已經中斷的《成唯識論》註釋傳統的重新建構，不但需要時間，也有其階段性。我們可以根據晚明註釋文本的付梓時間，將《俗詮》、《集解》和《證義》的著作階段，定義為「探索階段」，而將《自攷》和《法要》的著作階段，定義為「內化階段」，如表格 12。

臺灣大學學術期刊資料庫

表格 12：建構的階段性

	《俗詮》	《集解》	《證義》	《自攷》	《法要》
文本完成時間	**1611**	**1612**	**1613**	**1626**	**1647**
建構階段	**探索階段**			**內化階段**	
引用總字數 =A	1,811	7,516	23,101	1,582	2,299
晚明註釋間的引用總字數 =B	-	95	7,844	433	463
文本總資訊量 =C	**18,073**	**23,800**	**30,731**	**18,250**	**19,136**
文本引用比率 =A/C	10%	32%	75%	9%	12%
晚明註釋間的引用比率 =B/C	0.0%	0.4%	25.9%	2.4%	2.4%

在沒有唐代《成唯識論》註釋可參考的探索階段，晚明註釋家不僅需要藉由引用經典來幫忙解讀艱深的《成唯識論》，而且也需要透過引用經典來建立與歷史過去的延續性。這種想要與中斷的傳統重新建立起連結的渴望似乎就反映在《集解》和《證義》的高引用比率。就引用總字數而言，大概四分之三《證義》的文本總資訊量和三分之一《集解》的文本總資訊量是引用。由於如此反常的高引用比率並沒有在內化階段繼續發生，筆者以為，這似乎就是重新建構一個已經中斷傳統時，所可能必須要歷經的過程。

傳統建構的階段性，不僅表現在引用比率的趨勢上，也可以從「探索階段」到「內化階段」之間，明顯的引用類型改變，得到印證。如表格 13 所顯示，探索階段中，非明示的逐字／準逐字引用型（代號 ICQC）是使用最多的引用類型，其次是非明示的選擇性引用型（代號 ISC）。相對而言，表格 14 則指出，內化階段中，非明示的改述引用型（代號 IPC）取代了非明示的逐字／準逐字引用型，成為使用最多的引用類型。這樣引用類型的

臺灣大學學術期刊資料庫

改變似乎是相當合理的發展。對於大惠和智旭而言，通潤和王肯堂似乎已經完成了探索階段的任務，也就是說，通潤和王肯堂已盡其可能地利用大量經典的引用來解讀《成唯識論》，並且建立起與過去傳統的連結。大惠和智旭沒有必要，也沒有動機再作直接了當的逐字引用，而是企圖以比較內化的改述引用類型，開啟另一個屬於他們的內化階段的任務。事實上，大惠和智旭都在他們的序言中，開宗明義地表達，他們即將採取不同以往的註釋策略和方法[67]。

表格 13：探索階段的引用類型

	《俗詮》		《集解》		《證義》					
	引用頻率	引用字數	引用頻率	引用字數	引用頻率	引用字數	引用頻率總計	%	引用字數總計	%
[ECQC]	12	546	19	937	23	1,790	54	12%	3,273	10%
[ESC]	2	180	7	966	2	160	11	2%	1,306	4%
[EPC]	2	49	-	-	-	-	2	0%	49	0%
[ICQC]	3	178	25	1,377	154	15,343	182	40%	16,898	52%
[ISC]	18	437	49	2,763	45	2,665	112	25%	5,865	18%
[IPC]	7	407	17	1,046	24	1,700	48	11%	3,153	10%
[ICC]	2	14	14	427	25	1,443	41	9%	1,884	6%
總計	**46**	**1,811**	**131**	**7,516**	**273**	**23,101**	**450**	**100%**	**32,428**	**100%**

[67] 如智旭的序言：「諸家著述，貴在引證以明可據。未免文義雜糅，不便初機。今領會諸家之旨，自抒淺顯之文，不令句讀艱澀，觀者恕之……文字為觀照之門，若不句句消歸自己，則說食數寶，究竟何益？」（明．智旭，《成唯識論觀心法要》卷 1，CBETA, X51, no. 824, p. 297, b5-19）。又如大惠序言：「麤分章節，詞鄙義疎。不搆虛文以蓋義，不列繁科以適時，不廣引旁而害正，不騁己是而病人。惟事記昔訂今用，備末年尋討，命名自攷錄。」（明．大惠，《成唯識論自攷》卷 1，CBETA, X51, no. 823, p. 147, c1-4）。

臺灣大學學術期刊論文著作權

表格 14：內化階段的引用類型

	《自攷》		《法要》					
	引用頻率	引用字數	引用頻率	引用字數	引用頻率總計	%	引用字數總計	%
[ECQC]	1	23	7	652	8	6%	675	17%
[ESC]	1	26	5	324	6	4%	350	9%
[EPC]	-	-	1	82	1	1%	82	2%
[ICQC]	15	367	13	225	28	21%	592	15%
[ISC]	18	462	15	296	33	25%	758	20%
[IPC]	25	652	22	623	47	35%	1,275	33%
[ICC]	4	52	7	97	11	8%	149	4%
總計	64	1,582	70	2,299	134	100%	3,881	100%

二、傳統建構的社群性

晚明《成唯識論》註釋傳統的重建，除了需要時間，而呈現出階段性，也因為有一群學問僧和佛教居士的投入，而表現出社群性。[68] 問題是：我們對於這個傳統建構的社群有多少了解？

---

[68] 卜正民將士紳和僧侶關係描寫成「函蓋相合」，並且主張：士紳是藉由捐獻佛教寺院來建立自己的公共權威，以及獲得身份認同。聖嚴也強調佛教居士的重要性，例如：在《居士傳》中，明初到中明的居士人數，僅有四人。晚明期間活躍的居士人數，卻迅速地增加到一百零三人。又例如：《俗詮》付梓的時候，明显請了八人寫序，沒有一位是僧人，全都是當時的名公巨卿。所以，筆者認為：晚明期間居士和學問僧是一種相互定義彼此權威和身份的社群關係，而且晚明唯識註釋正是這一種社群關係的體現。Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series, vol. 38 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, 1993), 55-56. Timothy Brook, *The Chinese State in Ming Society* (London: Routledge, 2005), 156. 釋聖嚴、關世謙，《明末中國佛教之研究》（臺北：法鼓文化，2009 年），頁 119。釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，頁 8。

臺灣大學圖書館版權所有

聖嚴曾經根據《新續高僧傳四集》，以及他在卍續藏的相關所見，列出十四位晚明的唯識學者，並且將他們的系統關係，繪成類似傳承的圖表。除了當時魯菴普泰和明昱的傳承和事蹟不詳外，聖嚴所繪的系統關係圖相當地勾勒出，當時晚明唯識學者社群網絡的梗概。後來，許多學者的研究也增加了我們對於魯菴普泰和明昱的了解。[69] 特別是，如果我們對於周叔迦幾乎將所有晚明重要的唯識學者，如魯菴普泰、無極悟勤（1500-1584）、遍融真圓（1506-1584）、雪浪洪恩（1545-1608）、憨山德清（1546-1623）、雲棲袾宏（1535-1615）、通潤和明昱，全歸為賢首宗的說法[70]，沒有懷疑的話[71]，則明清華嚴傳承史料如《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》的相繼問世[72]，似乎可以把本研究所限定範圍內的所有家晚明註釋家，全看成一個賢首宗的社群網絡。[73]

---

69 例如：楊維中，〈明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述〉，《世界宗教研究》2017 年第 2 期，頁 52-63。楊維中，〈明代普泰系、高原明昱系唯識學傳承考〉，收入釋覺醒主編，《覺群佛學（2012）》（北京：宗教文化出版社，2013 年），頁 280-293。胡傳淮，〈明末高僧唯識大師高原明昱〉，《蓬溪文史資料》第 34 輯（2012 年 5 月），頁 35-50。廖肇亨，〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》第 37 期（2010 年 9 月），頁 53。

70 周叔迦，〈中國佛學史〉，收入李森主編，《周叔迦佛學論著全集》第 1 冊（北京：中華書局，2006 年），頁 352-353。

71 舉一個例子：事實上，聖嚴曾經將明昱和王肯堂二人，歸為「專攻唯識而不涉餘宗」的少數明末唯識學者。即使後來明清華嚴傳承史料，明白地將明昱定位成「賢首兼慈恩系」，筆者仍然不禁有所保留。因為在明昱所有著作清單中，除了明昱詩集外，只有大量的唯識註釋，完全沒有任何相關的華嚴註釋。所以，與其說明昱是「賢首兼慈恩」，還不如說是「慈恩兼賢首」。甚至，如聖嚴的所見和判斷，就只是「專攻唯識而不涉餘宗」的唯識學者。這是懷疑之一。更不用說，華嚴傳承史料難免有宗派建構的鑿痕。

72 西懷了悳、興宗祖旺、景林心露、簡凱廷、廖肇亨，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年），頁 27-30、589-598。

73 明昱屬賢首兼慈恩系；通潤屬賢首南方系；大惠屬賢首雲棲系；王肯堂深受紫柏真可影響，而紫柏真可仰慕遍融真圓；智旭夢德清三次決定出家，而德

臺灣人文期刊資料庫

暫時無論僧傳或者傳承史料所呈現的社群網絡圖像，有多少宗派建構的鑿痕，這些圖像頂多只能告訴我們晚明註釋家之間的可能網絡連結。至於，五位晚明註釋家，在晚明《成唯識論》註釋傳統的重建過程中，所扮演角色的輕重以及他們在社群網絡中的相對位置如何，以上宗派色彩濃厚的社群網絡圖像，恐怕就似乎顯地有點無能為力了。所幸，以下本研究的社群性的量化分析，也許可以稍微地填補這個空隙。

首先，表格 15 的前五大引用出處統計指出，《集解》和《俗詮》列為晚明註釋家的所有引用出處的第二名和第四名。以前的研究只隱約地知道，《宗鏡錄》、《唯識開蒙問答》和《華嚴經疏鈔》對於晚明《成唯識論》註釋傳統重建的重要性，卻不知道晚明註釋家間的引用，扮演著同樣舉足輕重的角色。晚明註釋家間的引用，就代表傳統建構的社群性。

表格 15：前五大引用出處統計

項目	引用出處	引用頻率	%	引用字數	%
1	《宗鏡錄》	168	28.8%	15,631	43.0%
2	《成唯識論集解》	97	16.6%	6,341	17.5%
3	《唯識開蒙問答》	68	11.6%	3,836	10.6%
4	《成唯識論俗詮》	55	9.4%	2,108	5.8%
5	《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》	27	4.6%	1,225	3.4%

如果我們想要知道晚明註釋家在傳統重建社群中的相對位置，我們可以進一步只比較晚明註釋家間的引用。根據表格 16，我們發現《集解》和《俗詮》被其他晚明註釋家引用的頻率和字數的百分比上，分別為第一名和第二名，而且百分比非常

清是無極悟勤的弟子。

臺灣大學學術期刊資料庫

高。由於《證義》異常高的引用比率可以說是統計上的異常值，表格 17 排除了《證義》中的引用後，顯示出比較均勻的引用百分比分布。即使作了如此調整，《集解》仍然是被其他晚明註釋家引用最頻繁，也是引用字數最多的《成唯識論》註釋，大概佔晚明註釋家間的引用的 40% 左右。至於第二名則視引用頻率或者是引用字數而定，分別為《自攷》或者是《證義》。

表格 16：晚明註釋家間的引用比較

項目	晚明註釋家間的引用	引用頻率	%	引用字數	%
1	《成唯識論集解》	97	56.1%	6,341	71.8%
2	《成唯識論俗詮》	55	31.8%	2,108	23.9%
3	《成唯識論自攷》	11	6.4%	159	1.8%
4	《成唯識論證義》	10	5.8%	227	2.6%
	總計	173	100%	8,835	100%

表格 17：晚明註釋家間的引用比較（排除《證義》中的引用）

項目	晚明註釋家間的引用	引用頻率	%	引用字數	%
1	《成唯識論集解》	20	39.2%	422	42.6%
2	《成唯識論自攷》	11	21.6%	159	16.0%
3	《成唯識論俗詮》	10	19.6%	183	18.5%
4	《成唯識論證義》	10	19.6%	227	22.9%
	總計	51	100%	991	100%

所以，除了智旭的《法要》，因為付梓的時間最晚，無法被其他晚明註釋家引用外，如果「晚明註釋家間的引用」可以當作晚明《成唯識論》註釋傳統重建社群中的「重要性指標」，通潤的《集解》無疑是最具有影響力的。事實上，通潤《集解》的相對重要性，還可以從其他指標得到解釋。如表格 18 所示，無論是引用來源總數或者是獨特的引用來源數，《集解》比其他註釋

臺灣大學人文學術期刊資料庫

都顯著地高。這些指標充分地具體化通潤當時以「義虎」聞名的特質。

表格 18：引用來源數目比較

	《俗詮》	《集解》	《證義》	《自攷》	《法要》
引用來源的總數	10	31	20	16	16
獨特的引用來源數	-	12	4	3	7

此外，如果我們想要知道，同屬於探索階段，在晚明《成唯識論》註釋傳統建構的社群中，王肯堂分別與明昱和通潤的文本互文性的相對位置為何，根據表格 19 所示，我們可以知道：無論是引用頻率或者是引用字數，王肯堂的《證義》都顯著地比較接近於通潤的《集解》。如此的了解，可以與王肯堂自己在《證義》中的序言，相互佐證。[74] 因此，本研究可以更具體地量化其中的相對位置。不過，王肯堂、明昱和通潤到底在那些不同議題上，有那些意見的相同與相異，則必須作進一步的個案質化比較分析。

表格 19：《證義》前五大引用出處統計

項目	引用出處	引用頻率	%	引用字數	%
1	《成唯識論集解》	77	28.2%	5,919	25.6%
2	《宗鏡錄》	72	26.4%	9,796	42.4%

[74]「俗論之作，吾嘗預商訂焉，及其刻，則從與不從，蓋參半也。集解之見，與吾合處為多，而不合處亦時有之。」明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 1，CBETA, X50, no. 822, p. 829, c19-21。此外，值得特別強調是，顯著密切的文本引用現象不一定就代表兩個文本在思想上一定是接近的，因為理論上引用可以用來表達同意，也可以用來作為反駁的對象。只是，在本研究所限定的晚明註釋書的對讀中，筆者不見晚明註釋家有以引用作為公然反駁對象的例子。通常，晚明註釋家是以引用表達同意，而以不引用、選擇性引用、或者引用不同的文本來暗示不同意或者更佳見解。

項目	引用出處	引用頻率	%	引用字數	%
3	《成唯識論俗詮》	45	16.5%	1,925	8.3%
4	《唯識開蒙問答》	25	9.2%	1,996	8.6%
5	《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》	16	5.9%	1,054	4.6%

三、王肯堂作為參考點的價值

根據表格 12，王肯堂《證義》中的引用總字數，佔《證義》總字數的 75%，而且引用總字數當中，屬於引用其他晚明唯識註釋家的總字數，則佔《證義》總字數的 25% 強。如果我們進一步分析《證義》引用類型，表格 20 顯示：《證義》中「非明示的逐字／準逐字引用型」（代號 ICQC）的比率非常地高，可以佔到引用總字數的 66%。此外，以單次引用字數而言，本研究也發現：《證義》中最長的非明示逐字引用，可以超過 900 個字。[75]

以上的種種事實，似乎非常容易給現代人一種「抄襲、剽竊」的印象，甚至，據以懷疑或者批判王肯堂《證義》的價值。筆者以為：若現代人有類似抄襲懷疑或者剽竊批判，恐怕會有犯「時代謬誤」的可能。因為所謂著作權的概念是相當現代的產物。在現代之前的佛教文獻中，「文本重用」（textual reuse）或者「互文性」（intertextuality）是相當普遍的，並且難以避免的現象。[76] 事實上，如果我們暫時把王肯堂《證義》排除，只看

[75] 參考《證義》卷 2 的非明示的逐字引用，從「護法意云」開始（明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 865, a3-c3）與《宗鏡錄》的相對文字（宋・延壽，《宗鏡錄》卷 48，CBETA, T48, no. 2016, p. 698, a27-c23）。

[76] 「文本重用」（textual reuse）的定義，如其名，不言自明。相對的，「互文性」（intertextuality）一詞的定義比較複雜，在學術上就沒有一定的共識，其中的緣由，讀者可以參考以下所列的文獻。雖然有時候這兩個詞經常被交

臺灣大學圖書館

其他四家晚明註釋家的「非明示的引用類型」的比率，雖然沒有如表格 9 那麼高的 85%，也超過 70%。也就是說，非明示的文本重用在當時，是一種普遍的註釋傳統建構的作法。這似乎也說明，傳統的建構不可能是全然的新創。「文本重用」作為「建構的材料」，不但不是抄襲剽竊，反而代表著一種傳統建構的延續性和合法性。雖然如此，我們仍不禁要問：王肯堂《證義》的價值在那裡？

表格 20：《證義》引用類型的統計

	引用頻率	%	引用字數	%
[ECQC]	23	8%	1,790	8%
[ESC]	2	1%	160	1%
[EPC]	-	0%	-	0%
[ICQC]	154	56%	15,343	66%
[ISC]	45	16%	2,665	12%
[IPC]	24	9%	1,700	7%
[ICC]	25	9%	1,443	6%
總計	**273**	100%	**23,101**	100%

就作為「文本重用」的「參考點」的價值而言，筆者認為：王肯堂《證義》的 75% 文本引用比率當中，有大概 25% 的《證義》可用來評估晚明唯識註釋家間的互文性，以及大概 50% 的《證義》可用來評估外部的互文性。而且，大量的逐字類型引

互使用，就本研究而言，筆者比較傾向使用「文本重用」來指涉各種類型的文本引用，而使用「互文性」來指涉文本引用，以及文本間的連動性。Elisa Freschi and Philipp A. Maas, eds., *Adaptive Reuse: Aspects of Creativity in South Asian Cultural History* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017), 20-21. Elisa Freschi and Cathy Cantwell, "Introduction: Reuse and Intertextuality in the Context of Buddhist Texts," *Buddhist Studies Review* 33, no. 1-2 (2016): 2. Elisa Freschi, "The Reuse of Texts in Indian Philosophy: Introduction," *Journal of Indian Philosophy* 43, no. 2-3 (2015): 99.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

用，有助於我們了解其他晚明唯識註釋家的引用來源，以及晚明《成唯識論》註釋傳統如何隨著時間建構的軌跡。

舉一個例子說明，如圖表 3，為了解釋為什麼第八識不變現心、心所等為所緣，王肯堂的《證義》非明示地示逐字引用《宗鏡錄》一段相當完整的註解，如圖的左半部引文。[77] 如果將該引文劃分成三個部分——因緣變／分別變、三類境和四句分別，然後以《證義》作「參考點」往前回溯，我們可以看到：明昱的《俗詮》首先以非明示的方式，逐字引用了第一部分有關「因緣變／分別變」的《宗鏡錄》註解。接著，通潤的《集解》雖然沒有可清楚辨識的逐字引用，透過《證義》，我們可以了解，通潤《集解》的參考來源，應該是第一部分有關「因緣變／分別變」和第二部分有關「三類境」的《宗鏡錄》註解。而且，很顯然地，王肯堂非常清楚明昱和通潤的註解所本，並且似乎覺得他們的註解不夠完整，因此王肯堂刻意地作更長且完整的引用。

另一方面，以《證義》作「參考點」往後展望，可以看到大惠的《自攷》不但企圖以異常簡短地方式，概括三個部分的《宗鏡錄》註解，而且還加上了《唯識開蒙》的三量見解。[78] 不過，很顯然地，太過於簡短的《自攷》註解，似乎已經犧牲了完整性和正確性，特別是有關第三部分「四句分別」的註解。因此，智旭不得不索性以明示的方式，逐字引用《宗鏡錄》有關「四句分

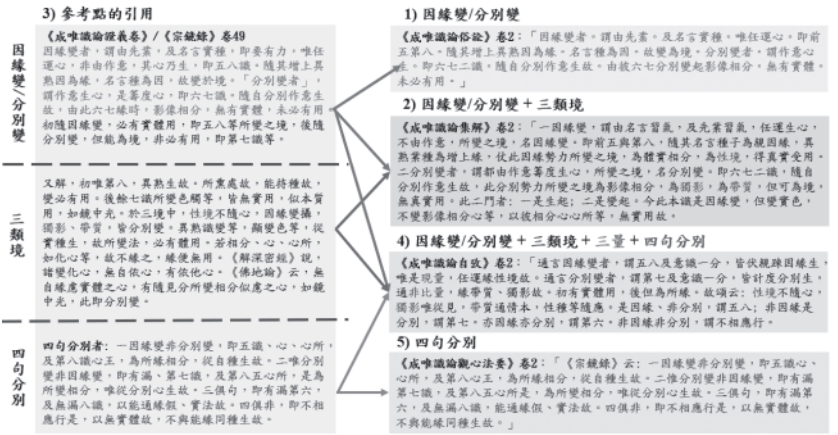
---

77 明・王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 875, b23-c20；宋・延壽，《宗鏡錄》卷 49，CBETA, T48, no. 2016, p. 706, a29-b26。同時，值得一提的是，《宗鏡錄》的註解也有一部分是參考唐・窺基，《成唯識論述記》卷 3，CBETA, T43, no. 1830, p. 326, b10-29。

78 參考明・大惠，《成唯識論自攷》卷 2，CBETA, X51, no. 823, p. 178, a2-9，以及《唯識開蒙》的三量見解：「問：何名因緣變、分別變也？答：因緣變者，唯是現量，任運緣境。分別變者，通比、非量。耳唯現量，故唯緣實。」元・雲峰，《唯識開蒙問答》卷 1，CBETA, X55, no. 888, p. 348, b4-6。

臺灣人文數位研究中心

別」的註解。[79]



圖表 3：「參考點」的價值

所以，王肯堂的《證義》作為參考點的價值，就在於他的頻繁和冗長的逐字引用，不但讓我們有機會偵查到其他註釋家原本非常隱晦的參考出處，而且也提供我們一個基準點，藉以審視註釋家們是如作借用的選擇和重新配置，以及他們選擇和重新配置間的連動性。如此文本互文性的參考價值，對於我們了解，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，扮演非常關鍵的角色。

四、「無知之幕」下的簡擇——五種性分別

如前第參章第四節所論，由於「無知之幕」，晚明唯識註釋家實際的《述記》間接引用率，一定是小於他們可能利用《述記》間接引用率。因為在不知道那些可能是《述記》的間接引用情況下，晚明唯識註釋家有可能選擇忽略《述記》的見解。所以，筆者要舉一個「五種性分別簡擇」的個案，作進一步的補充

[79] 明．智旭，《成唯識論觀心法要》卷 2，CBETA, X51, no. 824, p. 328, b6-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

說明。[80]

五種性分別的理論，無論是玄奘到印度取經之前或者之後，在漢傳佛教界中，一直是一個相當具有爭議性的議題。即使玄奘深知，五種性分別的理論很難在中國被接受，但是，聽說在他的老師戒賢耳提面命之下，玄奘取經回國之後，仍然主張該理論。窺基也貫徹玄奘的主張，將五種性分別理論列為法相宗的主要教義之一。慧沼甚至為了辯護五種性分別理論，而與持「一乘佛性」（眾生皆可成佛）立場的法寶（645-703），展開一場的激烈的爭論。[81]

根據窺基的《述記》，所謂「五種性分別」是指：一切有情眾生可以分為五類——菩薩、獨覺、聲聞、不定和無性，其中，獨覺、聲聞和無性都不是《成唯識論》教化的對象，唯有趣向大乘佛果的菩薩和不定性有情才是，因為趣向寂滅的獨覺與聲聞，以及無性有情不能通達和深究成佛的道理。[82] 言下之意，獨覺與聲聞沒有意願成佛，而沒有佛種性的無性也不能成佛。

---

[80] 「五種性」的梵文是 "*pañca-gotrāni*"。在漢文大藏經中，梵文 *gotra* 有時候翻譯成「種性」，有時候翻譯成「種姓」。不同版本的《成唯識論》，兩種的翻譯都可以看到。例如，歐陽竟無的藏要版採用「種姓」，以及晚明的續藏版則採用「種性」。由於晚明唯識註釋家並不熟悉印度的種姓制度，所以本研究採用「種性」的翻譯。順便一提，根據袴谷憲昭，日本國譯也一致採用「種性」。唐．玄奘譯，歐陽竟無校編，〈《成唯識論》〉，《藏要》第 4 冊（上海：上海書店，1991 年），頁 592。荒井裕明、袴谷憲昭，《大乘莊嚴経論》（東京：大蔵出版，1997 年），頁 61。

[81] 呂澂，《中國佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2003 年），頁 293-294。林鎮國，《空性與方法——跨文化佛教哲學十四論》（臺北：政大出版社，2012 年），頁 27-31。

[82] 「依瑜伽等有五種姓：一菩薩、二獨覺、三聲聞、四不定、五無姓……無姓有情不能窮底，故說甚深。趣寂種姓不能通達，故名甚細。由此論旨，唯被大乘及不定姓趣菩薩者，非被獨覺、聲聞、無姓三種機也。」唐．窺基，《成唯識論述記》卷 1，CBETA, T43, no. 1830, p. 230, a14-21。

以上窺基的主張，事實上，間接地透過《唯識開蒙問答》忠實地傳達給了所有晚明唯識註釋家。[83] 只是，在「無知之幕」下，晚明唯識註釋家似乎一致地選擇忽略。如表格 21 所示，晚明唯識註釋家的五種性分類，可以大致分二大類。第一類似乎是明昱自創的分類。在《俗詮》中，我們找不到「緣覺」、「不定」和「無性」，而是看到「異生」、「如來」和「外道」。第二類則是通潤所參考的《楞伽經》分類。[84] 其中，「如來」取代了「菩薩」；「闡提」取代了「無性」。[85] 由於多數晚明唯識註釋家皆採取第二種分類，我們不禁好奇，第二種分類和《唯識開蒙問答》分類之間的差異是什麼？為什麼晚明唯識註釋家偏偏在這裡，對引用率第二名的《唯識開蒙問答》捨而不用，而採用《楞伽經》的分類呢？

筆者以為：第二種分類和《唯識開蒙問答》分類之間的主要差異，就在於「闡提」和「無種〔性〕」的差異。[86] 至少，對於晚明唯識註釋家而言，「闡提」和「無種〔性〕」是有差異的，所以他們選擇不引用《唯識開蒙問答》的分類。但是，到底是什麼差異影響了這個關鍵的選擇呢？筆者認為，「闡提」是否可以

---

[83] 「問：所被之機。依瑜伽論有五種性，菩薩、緣覺、聲聞、不定、無種。此論被何？答：唯被菩薩及不定中趣佛果者。」元・雲峰，《唯識開蒙問答》卷 1，CBETA, X55, no. 888, p. 343, b1-3。

[84] 劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 487, a8-b26。

[85] 如果說還有另一種的分類，那就是王肯堂的「兩案並陳」。筆者不知道王肯堂為什麼定義五種性時使用明昱的分類，而解釋時卻引用《楞伽經》的分類。要不是王肯堂沒有察覺其中的差異，就是王肯堂無法決擇，所以兩案並陳。

[86] 「如來」種性和「菩薩」種性應該是可以互換的同義詞。特別是，所引的楞伽經文寫成「如來乘無間種性」，其中所謂「如來乘」，與「菩薩乘」一樣，都屬於同一個「大乘」。這也可以看出，明昱將「如來」和「菩薩」同時列舉時，可能造成的重覆問題。

臺灣大學佛學研究資料庫

成佛的問題，仍有不同的解讀空間，但是，當有情一旦被定義成「無性」——沒有佛種性，則「有眾生不能成佛」的說法，似乎已經沒有任何轉圜的餘地。因此，本研究中的所有晚明唯識註釋家，選擇完全排除「無性」這個分類。這也許也可以解釋，為什麼明昱需要勉強地以「異生」和「外道」來代替「闡提」和「無性」。明昱似乎是對於《唯識開蒙問答》所忠實傳達的《述記》「五種性分別」的主張，深不以為然，因此刻意地要將任何有「眾生不能成佛」疑慮的種性分類，全部排除。

表格 21：五種性的分類表

	五種性的分類
《俗詮》	異生、聲聞、菩薩、如來、外道[87]
《集解》	聲聞、緣覺、如來、不定、闡提[88]
《證義》	（1）異生、聲聞、菩薩、如來、外道[89] （2）聲聞、緣覺、如來、不定、闡提[90]
《自攷》	聲聞、緣覺、如來、不定、闡提
《法要》	聲聞、緣覺、如來、不定、闡提
《唯識開蒙問答》	菩薩、緣覺、聲聞、不定、無種〔性〕
《成唯識論述記》	菩薩、獨覺、聲聞、不定、無〔種〕姓

[87]「五種性者，謂異生、聲聞、菩薩、如來、外道。」明．明昱，《成唯識論俗詮》卷 2，CBETA, X50, no. 820, p. 541, a24-b1。

[88]「五種性者，聲聞、緣覺、如來、不定、闡提種性也」明．通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 685, a8-9；「楞伽云：云何知聲聞乘無間種性？……緣覺乘無間種性者……如來乘無間種性者……不定種性者……各別種性者，謂一闡提也。」明．通潤，《成唯識論集解》卷 2，CBETA, X50, no. 821, p. 685, a9-20。

[89]「五種性者，謂異生種性、聲聞種性、菩薩種性、如來種性、外道種性。」明．王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 863, c15-17。

[90]「楞伽云：云何知聲聞乘無間種性？……緣覺乘無間種性者……如來乘無間種性者……不定種性者……各別種性者，謂一闡提也。」明．王肯堂，《成唯識論證義》卷 2，CBETA, X50, no. 822, p. 863, c17-p. 864, a4。

臺灣大學 版權所有

以上所觀察到，這種沒有「過去傳統負擔」的晚明註釋家的「自由心證」，正是「無知之幕」所促成的晚明唯識傳統重建的可塑性。我們不禁設想，若晚明註釋家知道，《唯識開蒙問答》所傳達的正是所謂窺基的正統法相宗的立場，他們的選擇會有不同嗎？或者，當日本江戶學問僧，以沒有參考窺基等的註釋為由，嚴厲地批評晚明唯識註釋錯誤百出的時候，我們不禁納悶，如果日本也有類似的「無知之幕」，日本法相宗是否可以開出不一樣的傳統氣象呢？

伍、結語

唐代《成唯識論》註釋傳統的建構和晚明《成唯識論》註釋傳統的建構，無論在建構的目的上，或者建構的方法上，都有顯然的不同。窺基所建構的《成唯識論》註釋傳統，主要是以玄奘的權威和魅力（charisma）為中心建立的，是一個具有傳承性的垂直傳統，並且是有決擇性的一種宗派建構。[91]

相對的，晚明唯識註釋傳統的建構，是一個沒有權威中心和傳承的分散建構。由於唐代《成唯識論》註釋傳統的權威中心和傳承已經遺失，筆者以為：晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構本身，就是一種權威的建構，而且是一種建立於佛教居士精英與學問僧專家之間相互定義的平行權威。

---

[91] 所謂「垂直傳統」指，向上可以與印度戒賢和護法接軌，向下可以從窺基到慧沼和智周，甚至延伸到日本法相宗。而建構目的的決擇性是指，玄奘到印度取經的目的之一，就是要解決當時地論師南北二道的現當之爭，而窺基所建立的慈恩宗，是以「理佛性」和「五種姓」之說來作決擇和解釋。呂澂，〈玄奘法師略傳〉，收入張曼濤主編，《玄奘大師研究（上）》，《現代佛教學術叢刊》第 8 冊（臺北：大乘文化，1977 年），頁 7-9。楊維中，《中國唯識宗通史》第 2 冊，頁 396-400。

臺灣大學圖書館

由於比較強調《成唯識論》註釋傳統的正統性和延續性，以往的學術研究容易傾向於忽略這個千載難逢的晚明歷史現象——一個中斷的《成唯識論》註釋傳統如何地重新被建構，以及傳統重新建構的可塑性和時代性。本研究採取異於以往研究的方法，在限定文本範圍內，作全面式的數位人文量化分析，試圖呈現和解釋，這個在前數位人文時代中比較難以了解和處理的人文現象。

首先，本研究發現，晚明文本的總資訊量趨勢顯示，註釋傳統的重新建構，不但需要時間，也呈現出階段性——探索階段和內化階段。在探索階段中，急遽上升的高引用比率反映：註釋家不僅需要藉由引用經典來幫忙解讀艱澀的《成唯識論》，也急切地需要透過引用經典來建立與歷史過去的延續性；在內化階段中，不但高引用比率現象不再，引用類型的比例也由直白地「逐字引用型」轉移到複雜的「改述引用型」。如此的引用類型轉移說明，註釋家在不同階段有不同註釋任務、策略與方法。

其次，本研究的引用出處統計指出，晚明註釋家之間的引用，對於晚明《成唯識論》註釋傳統的重建，與《宗鏡錄》和《唯識開蒙問答》等經典一樣，扮演著同樣舉足輕重的角色。晚明註釋家之間的引用就代表著傳統建構的社群性。而且，透過進一步的晚明註釋家之間的引用比較，本研究能夠更具體化地顯示，在傳統重建社群中，晚明註釋家間的相對重要性和相對位置，例如：被其他晚明註釋家引用最多的通潤《集解》，無疑相對地最重要；而無論是根據引用頻率或者是引用字數，在探索階段中，相對於明昱《俗詮》，王肯堂的《證義》都顯著地比較接近於通潤的《集解》。或者說王肯堂相對地重視和依賴通潤的見解。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，本研究注意到，王肯堂的一部《證義》，當中的引文字數佔其文本總字數的 75%，其中大部分屬於逐字引用類型。即使如此，或者正因為如此，筆者認為，王肯堂《證義》作為文本重用的參考點，仍然有其非常重要的價值。因為大概有 25% 的《證義》可用來評估晚明唯識註釋家間的互文性，以及 50% 的《證義》可用來評估外部的互文性。特別是，王肯堂頻繁地和冗長地逐字引用，讓我們有機會偵查到其他註釋家原本非常隱晦的參考出處，同時，藉以審視晚明註釋家們是如何作借用的選擇和重新配置，以及他們選擇和重新配置間的連動性。

最後，本研究也發現，由於「無知之幕」，也就是說，不知道那些可能是《述記》的間接引用情況下，晚明唯識註釋家有可能選擇忽略《述記》的見解。例如，即使《唯識開蒙問答》已經忠實地傳達了窺基的主張，晚明唯識註釋家選擇完全不採納《述記》的五種性分別主張。沒有過去傳統負擔的晚明註釋家所作的簡擇，是否「宗派政治」正確可暫且不論；但正是這種「無知之幕」，讓我們看到晚明唯識註釋重建的可塑性和時代性。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典與古籍

劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670。

唐・玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。

唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。

唐・窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830。

唐・窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, 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・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。

唐・玄奘譯，歐陽竟無校編，〈《成唯識論》〉，《藏要》第 4 冊，上海：上海書店，1991 年，頁 539-788。

明・錢謙益，〈一雨法師塔銘〉，《初學集》，1643 年。維基文庫。檢索日期：2019 年 7 月 11 日。https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/%E4%B8%80%E9%9B%A8%E6%B3%95%E5%B8%AB%E5%A1%94%E9%8A%98。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、中日文參考書目

石井公成，〈『大乘起信論』の用語と語法の傾向——NGSMによる比較分析〉，《印度学仏教学研究》第 52 卷第 1 號，2003 年 12 月，頁 293-287。

伊吹敦，〈『金剛経解義』の諸本の系統と古形の復元〉，《論叢アジアの文化と思想》第 6 卷，1997 年 12 月，頁 63-218。

西懷了悳、興宗祖旺、景林心露、簡凱廷、廖肇亨，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年。

呂澂，《中國佛學源流略論》，臺北：大千出版社，2003 年。

——，〈玄奘法師略傳〉，收入張曼濤主編，《玄奘大師研究（上）》，《現代佛教學術叢刊》第 8 冊，臺北：大乘文化，1977 年，頁 1-10。

李潤生，《成唯識論述記解讀——賴耶篇》第 1 冊，臺北：全佛文化，2010 年。

周叔迦，〈中國佛學史〉，收入李森主編，《周叔迦佛學論著全集》第 1 冊，北京：中華書局，2006 年，頁 253-358。

林鎮國，《空性與方法——跨文化佛教哲學十四論》，臺北：政大出版社，2012 年。

胡傳淮，〈明末高僧唯識大師高原明昱〉，《蓬溪文史資料》第 34 輯，2012 年 5 月，頁 35-50。

荒井裕明、袴谷憲昭，《大乘莊嚴経論》，東京：大蔵出版，1997 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 7 月，頁 105-125。

臺灣大學學術期刊資料庫

項潔、涂豐恩，〈導論——什麼是數位人文〉，項潔主編，《從保存到創造：開啟數位人文研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年，頁 9-28。

楊維中，《中國唯識宗通史》第 2 冊，南京：鳳凰出版社，2008 年。

——，〈明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述〉，《世界宗教研究》，2017 年第 2 期，頁 52-63。

——，〈明代普泰系、高原明昱系唯識學傳承考〉，收入釋覺醒主編，《覺群佛學（2012）》，北京：宗教文化出版社，2013 年，頁 280-293。

廖肇亨，〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》第 37 期，2010 年 9 月，頁 51-94。

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 12 月，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〉，《漢學研究》第 35 卷第 1 期，2017 年 3 月，頁 225-260。

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 3 月，頁 1-41。

釋聖嚴、關世謙，《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009 年。

三、西文參考書目

Brook, Timothy. *The Chinese State in Ming Society*. London: Routledge, 2005.

——. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry*

臺灣人學學術期刊資料庫

Society in Late-Ming China. Harvard-Yenching Institute Monograph Series, vol. 38. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, 1993.

Buescher, Hartmut. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenachaften, ÖAW, 2007.

Freschi, Elisa. "The Reuse of Texts in Indian Philosophy: Introduction." *Journal of Indian Philosophy* 43, no. 2-3 (2015): 85-108.

Freschi, Elisa, and Cathy Cantwell. "Introduction: Reuse and Intertextuality in the Context of Buddhist Texts." *Buddhist Studies Review* 33, no. 1-2 (2016): 1-7.

Freschi, Elisa, and Philipp A. Maas, eds. *Adaptive Reuse: Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Keng, Ching. "Yogâcāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramârtha (499–569) and His Chinese Interpreters." PhD diss., Harvard University, 2009.

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

Rawls, John. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion.* San

臺灣大學學術期刊資料庫

Francisco: Harper & Row, 1978.

Yang, Chih-Chang 楊志常 . “The Contrast of Late Ming Weishi Commentaries and Edo Weishi Commentaries on Xuanzang’s *Guan Suoyuanyuan Lun*.” *Taiwan Journal of Buddhist Studies* 臺大佛學研究 , no. 34 (December 2017): 29-86.

Yu, Chun-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, The Institute for Advanced Studies of World Religions, 1981.

臺灣大學學術期刊資料庫

How Was the Commentarial Tradition of *Cheng Weishi Lun* Rebuilt in Late-Ming? The Quantitative Perspective of Digital Humanities

Yang, Chih-Chang *

Abstract

This article attempts to investigate a rare historical phenomenon – how did late-Ming commentators rebuild the interrupted commentarial tradition of the *Cheng Weishi Lun*? Due to overemphasis on orthodoxy and continuity of traditions, previous related studies might seem tended to overlook malleability and contemporality of traditions. Thus, this study would like to draw more attention to how malleable a commentarial tradition rebuilding could be in a contemporary manner.

Different from conventional research methods to study the *Cheng Weishi Lun* and its commentaries, this study decides to conduct comprehensive cross-readings and comparisons among texts in a limited scope. Moreover, a quantitative analysis of digital humanities is adopted in order to better understand and explain the targeted historical phenomenon that used to be difficult to deal with in the era of pre-digital humanities. From the quantitative perspective of digital humanities, this article would be able to expound in a more concrete way how the commentarial tradition rebuilding in the late-Ming

* Ph.D., Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

took stages and community work, what the value of Wang Kentang's commentary as a reference of "textual reuse" would be, and what implication of the commentarial tradition rebuilding under the veil of ignorance would be. The intention of this study is to bring back or to reinforce the awareness that the commentarial traditions are more human constructs than being given.

Keywords: *Cheng weishi lun*, commentarial tradition rebuilding, digital humanities, textual reuse, late-Ming Buddhism

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫