



- 首页
- 中心简介
- 研究动态
- 玄奘研究
- 唯识学研究
- 因明学研究
- 大唐西域记
- 玄奘文化
- 玄奘在国外
- 专家学者
- 研究专刊
- 学术会议
- 相关胜地
- 玄奘论坛

圆测唯识思想研究（一）/张志强

发布时间：2006-10-20 15:58:00 浏览：3097

圆测唯识思想研究——以《成唯识论疏》与《成唯识论》参糅问题为中心

张志强（中国社会科学院哲学所）
（《哲学门》2003 年第四卷[2003 年]第二册）

提要：关于《成唯识论》参糅编译的性质，特别是在护法与诸论师、玄奘与护法、窥基与玄奘之间的关系问题上，所涉及对《成唯识论》参糅编译的尺度与真相的认识，历来都有议论。与玄奘门下两轮之一的圆测有关的盗听说，在一定意义上也涉及到对《成唯识论》参糅性质的理解。梵本安慧三十唯识释的发现，在一定程度上使澄清《成唯识论》参糅问题成为可能。本文是对圆测唯识思想的研究之一，主要就圆测《成唯识论疏》中关于诸论师学说与窥基不同之处的研究，对从比勘梵本安慧释文与《成唯识论》中发现的窥基错谬之处而得出的《成唯识论》参糅编译不可信用的说法，进行深入探讨，以求呈现出《成唯识论》参糅问题的复杂性，并通过对玄奘、窥基、圆测三师关系的说明，来驳正关于《成唯识论》参糅编译不可信用的看法。

关键词：《成唯识论》 护法 玄奘 窥基 圆测 瑜伽唯识学 唯识新罗学

蒙文通先生曾指出：“奘公门下，车有两轮，相反相成，岂能偏废？”¹圆测与窥基即是玄奘门下之“两轮”。早在30年代，蒙文通即留心新罗系唯识学的传承，并撰有《唯识新罗学》一文。关于是否存在一种具有独立宗旨和教学规范的新罗系唯识学，这似乎还是一个问题，但在历史上确曾出现过以新罗人为主的研习瑜伽唯识之学的圈子和传承，似无可疑。他们大多来自新罗，或是在新罗接受由唐传到新罗的唯识学，并大加讲习著述。西明圆测即是新罗唯识学的始作俑者。关于新罗唯识学，特别是圆测，与奘、基所传唯识学之间的异同，以及新罗唯识学内部是否形成一种独立的宗义，这些都是新罗唯识学研究需要展开和深入的论题。

新罗唯识学的传承以及圆测在新罗唯识学史乃至整个唯识法相学史上的地位问题，我们可以从新罗唯识学的发展状况获得一些粗步的认识。日本学者结城令闻曾撰有《唯识学典籍志》一书²，对流传于中国、朝鲜、日本的唯识学典籍作了广泛调查登录，韩国学者申贤淑在《典籍志》的基础上又加完善，成《新罗唯识学之章疏考》一文³，其中著录有唯识章疏九十五种，研习该学的僧侣则有二十二人。日本的唯识章疏虽远超此数，但却自奈良、平安时代迄于江户，代代均有章疏问世，而新罗唯识学则仅集中于新罗时期。新罗唯识学能有如此局面，不能说不与圆测的贡献有关。圆测弟子道证回传唯识学于新罗，传于青丘沙门太贤，致使此学在新罗本土广大。此外，尚有顺憬、遁伦等师，所传虽非圆测之学，但都具兼容之气象，与圆测新旧兼贯之学的精神相通。学界曾以“和诤”为新罗佛教的精神特征，也可以说与圆测的融通新旧两译的努力有关。

关于新罗唯识学的研究，汉语学界尚未深入展开，除上文提及的蒙文通写于30年代的《唯识新罗学》外，90年代杜继文先生曾撰有《论法相新罗系的理论特色》一文，陈永富先生在《中韩佛教关系一千年》中曾设专章讨论，此外，何劲松在《韩国佛教史》中亦设专章论及法相唯识学在新罗的传播。⁴此外，台湾亦曾有学者做过专门研究。韩国佛教学界对此的研究则历史悠久。吴亨根、申贤淑、蔡泽洙、李万、黄晟起以及丁永根、高荣燮等学者都有专门研究之作。⁵日本近年来对圆测的关心逐渐增加，除重要的唯识学史研究著作中都曾对圆测有所涉及外，木村清孝、木村邦和、坂井祐圆、橘川智昭等都多所论及。⁶本文是圆测唯识思想研究的系列之一，仅就圆测的生涯和教学，以及《成唯识论疏》与《成唯识论》参糅问题为中心粗步展开对圆测思想的研究。

《国学论文集》第四辑，北京大学韩国学研究中心编，社会科学文献出版社，1995年版；陈永富：《中韩佛教关系一千年》第十章“入唐僧对中国佛教唯识学的研传”，宗教文化出版社，

玄奘研究

- 第二次玄奘国际学术讨论会...
- 第一次玄奘国际学术讨论会...
- 百年玄奘研究综述/黄夏年
- 第三次玄奘国际学术讨论会...
- 玄奘研究中心主任黄心川教...

研究专刊

- 《玄奘研究》第二期
- 《玄奘研究》第一期

1999年3月版，另请参见氏著：《圆测与玄奘、窥基关系小考》一文，收于《玄奘研究文集》第98页，黄心川、葛黔君主编，中州古籍出版社，1995年12月版；何劲松：《韩国佛教史》第六章“密教与法相宗”之第二节“法相唯识学的传播”，宗教文化出版社，1997年3月版。

一、圆测的生涯与教学

（一）圆测的传记研究

圆测的传记资料，可据以为详考的史料并不丰富，除赞宁所撰《宋高僧传》中圆测及相关的窥基的传记外，只有新罗入唐的崔致远所撰《故翻经证义大德圆测和尚讳日文》，以及宋复撰《大周西明寺故大德圆测佛舍利塔铭》这样两种史料，此外，高丽一然所撰《三国遗事》中也有一条材料涉及到圆测，其他并不更见有用之记载。下面据以上材料，将圆测一生事迹作一大致勾勒。

西明圆测法师，讳文雅，新罗王孙，生于隋大业八年（612年）、新罗真平王三十四年。三岁出家，十五岁时（贞观二年）去国，远游唐土，此后求法讲学，一生未涉国门，终老于他乡。法师到达唐土一年前后，即唐太宗贞观三年（629年），玄奘法师从长安起行远赴天竺，开始他十七年之久的求法历程，时年二十九岁。⁷

圆测自入唐后，初投法常（卒于贞观十九年，年79岁）与僧辩（卒于贞观十六年，年75岁）门下，研习《阿毗昙论》，《成实论》《俱舍论》《毗婆沙论》《摄论》《十地经论》等大小乘古今章疏。法常为县延弟子，县延又为真谛弟子辈；僧辩为智凝弟子，智凝又为靖嵩弟子，靖嵩则为真谛门下法泰后学，二师师承均可溯及真谛，都是摄论师门下大德。玄奘二十五岁时，即贞观元年再至长安，曾参与法常、僧辩二师的摄论讲习，玄奘西行前曾就摄论问学者凡六人，常、辩二师为临行前所学习的三位高僧中的两位（另一位为精通涅槃学的玄会，玄会学于总法师，而总法师为隋京涅槃众主，而道宣认为玄会之涅槃学是县延与慧远后一人而已），就此推断，圆测法师与玄奘法师虽未同时参学于二师，但实有同门之谊，且前后相隔大约一年左右。

圆测法师，“自幼明敏慧解纵横”⁸，初学于法常、僧辩门下之时就表现出异常的天才，“初于常辩二法师听论，天听警越，虽数千万言，一历其耳，不忘于心”⁹。据崔致远的撰述，圆测法师能通六国语，其学问为四方所知，唐太宗曾为其亲授度牒，可见在玄奘归国之前已经名播宇内。圆测与玄奘二师虽因缘慳而未能于早年相晤于常辩门下，但至玄奘归国后相逢，却甚为投契。据载，“奘公一见，契合莫造，即命付《瑜伽》《成唯识》等论，兼所翻大小乘经论，皎若生知”¹⁰，二师相晤虽不能确定年时，但此中所谓“皎若生知”一语，似乎说明圆测的瑜伽唯识造诣已经有相当基础，此后圆测转投于玄奘门下，实际上并不能说是完全执弟子礼，而至少也是带艺投师，二人是师友之间恐无疑义。这重关系可以从圆测以精通梵语之学行却从未参与玄奘译场充任何职事一事，大概可知。圆测曾就奘师所译《般若心经》的误译直接指摘，这当可证圆测的梵语造诣，但似亦说明二人并非完全师弟关系。另外，显庆三年（658年）西明寺落成，秋七月，高宗敕玄奘法师徙居西明寺，并选拔当世大德五十名入住西明，辅佐玄奘弘法，圆测亦在其列，这表明圆测是到这一年才与玄奘同住一寺。显庆四年，玄奘翻《般若经》，以“《般若》部大，京师多务，又人命无常，恐难得了，乃请就与玉华宫翻译”，于四年冬十月，“从京发向玉华宫”¹¹。测师与奘师共处亦仅得一年有余。

圆测法师从未充任玄奘译场职事此一关节，关系重大。这不仅说明奘师不以弟子礼待之，而且似亦说明圆测于玄奘所传唯识新学并非亲传自奘师，而多为独学。《宋高僧传》窥基传所载圆测盗听一事，颇能反证圆测与玄奘之间的师友关系。《宋高僧传》窥基传所载圆测盗听一事，是唯识学史上一段有名的公案。《传》云：

奘所译唯识论，初与昉尚光四人同受润色执笔检文纂义。数朝之后基求退焉。奘问之，对曰：夕梦金容晨趋白马，虽得法门之糟粕，然失玄源之醇粹。某不愿立功于参糅，若意成一本，受责则有所归。奘遂许之。以理遣三贤独委于基，此乃量材授任也。时随受撰录所闻，讲周疏毕。无何西明寺测法师亦俊朗之器，于唯识论讲场得计于闾者赂之以金，潜隐厥形，听寻联缀亦疏通论旨。犹数座方毕，测于西明寺鸣椎集僧称讲此论。基闻之惭居其后不胜怅快。奘勉之曰，测公虽造疏未达因明。遂为讲陈那之论。基大善三支，纵横立破述义命章，前无与比。又云，请奘师唯为已讲瑜伽论，还被测公同前盗听先讲。奘曰，五性宗法唯汝流通，他人则否。¹²

然而细考其说，疑谬之处甚多，实际上并无事实根据。但是这种说法反映了窥基门下与圆测之学之间的宗派意识，恐怕也是事实。不过，这种宗派意识的形成并非如韩国学者所主张的是出于窥基之疾贤妒能。吴亨根先生在研究中指出，不论对盗听说是持批判的态度还是主张这是窥基门下的谋略中伤，但有一点是可以证明的，即窥基的学问不如圆测。他指出，在《成唯识论》译出之时，窥基（632-682）二十八岁，圆测法师四十五岁，另外，窥基二十三岁学习梵语，二十五岁参与译场，而这时圆测已经能通六国语了。同时，他也认为，盗听说可以说明两点，一即圆测之新唯识学是独学而得，他与玄奘法师之间并无师弟因缘，虽向其学习新唯识学，但只是以后辈身份进行讨论，而并不是对玄奘的学说无条件地接受，而是有所取舍和拣择的；二是认为通过盗听说可以反证圆测所造唯识论疏是最早的唯识论疏。¹³

对于圆测盗听说，汤用彤先生曾有深入的考证，于此一公案详勘明辩，确证了这种说法的附会不实的性质。汤先生认为，关于《成唯识论》糅论的缘起，窥基自己在《枢要》卷一中有详细的自我陈述。《枢要》中说“初功之际，十释别翻。时昉尚光基，四人同受，润饰、此外，陈景富先生补充了三条证据以证“盗听说”之不实，其一，《瑜伽论》译于贞观二十一年（647年），而西明寺落成于显庆三年（658年），其间相距11年，圆测不可能在西明寺鸣钟开讲；其二《成唯识论》译出于显庆四年（659年）玄奘迁回玉华宫后，玉华宫距京师长安二、三百里，不可能在讲习未散时回到西明寺开讲；其三，《瑜伽论》先出于《成唯识论》，而传中叙于《成唯识论》之后，“还被测公同前盗听先讲”，时间顺序先后倒置，“造伪之迹于是益显”。执笔、检文、纂义，既为令范，务各有司。”¹⁴这就是说，译场的职事分别是由这四人担当的：神昉（神昉为新罗人）润文，嘉尚笔受，普光检文（检勘），窥基纂义。¹⁵但在数日之

窥基请求屏退其他二人，契类师问其故，窥基于是请求参糅十释，并谓：“况群圣制作，各弛誉于五天。虽文具传于贝叶，而义不备于一本。情见各异，秉者无依，况时渐人浇，命促慧舛。讨支离而颇究，揽殊旨而难推。请综措群言，以为一本。楷定真谬，权衡盛则。”¹⁶认为只有十释参糅避免“殊旨”“支离”，而能有一义理根本作为“楷定真谬，权衡盛则”根据。契类师久乃许之，并“理遣三贤，独授庸拙”¹⁷。所谓“独授”是指充任笔受者而已。在《开元释教录》中亦载笔受者为窥基，《宋僧传》亦称“随受撰录所闻”。这是窥基最初担任笔受。从《成唯识论》译出的显庆四年之前，普光曾为笔受二十五次，嘉尚亦任三次，而窥基未曾执笔受之役。而在显庆四年之后，玄奘译书十一部，窥基担任笔受者凡有四次，可见窥基受玄奘重视就在这一年，大概也是因为在译出《成唯识论》上有功。这条材料在《宋僧传》窥基传中换成了这样的说法：“理遣三贤，独委于基，此乃量材授任也。”¹⁸将窥基提议参糅而理遣三贤说成是“量材授任”，明显有崇基贬他的意图，而忽视了其中以一人充笔受而不用证义、润饰与检文之职的意图与参糅十释一样，只在避免支离。《宋僧传》中所言圆测盗听一事更是附会。有三个明证可以驳正之。第一，因明二论，即《因明入正理论》与《因明正理门论》分别译于贞观二十一年与贞观二十三年，都在显庆四年之前。在永徽六年即显庆四年之前五年，吕才作《因明注解立破义图》，说明因明已经在士人间流行，圆测不可能不知道，因而窥基亦不可能将其视为独传之秘。《宋僧传》中还提及玄奘为窥基讲《瑜伽论》而又为圆测盗听，然而玄奘法师于贞观二十一年曾为唐太宗讲瑜伽大意，根本不会以此私自阴授他人。此外，在《成唯识论后序》中沈玄明述及玄奘“参糅十释，四千五百颂汇聚群分，各遵其本，合成一部，勒成十卷”，并述及窥基“缩其纲领，斟其品第，兼撰义疏，传之后学”，无一语涉及圆测盗听之事。由此可证盗听说为窥基后学附会之捏造。1920

然而，“盗听说”已属附会，将附会的原因归之于窥基之“疾贤妒能”恐更有失偏颇。正如上文所述，窥基从玄奘所授并非独传之秘，其亦不必私而秘之。至于窥基学问不如圆测之说，恐也是意气激愤之谈。圆测长窥基十七岁，学问见闻自非初出道的窥基所比，不过，圆测以唯识旧学之根底参与玄奘唯识新学之研习，在玄奘看来未免驳杂不纯，而非本末一贯，分际严明之学，窥基自幼即从玄奘，所学精纯自是当然，获玄奘赏识也是有其原由的。窥基“精通大小乘教三十余本，创意留心勤勤著述，盖切问而近思，其则不远矣。造疏计可百本。”²¹其学之范围严守唯识家法而广涉其他经论，依唯识学而作会通之解释，其与圆测之学，实难言高下。另外，圆测带艺投师，本来与玄奘就有同门之谊，玄奘与他在学问上多是探讨商量而并非亲传施教也是实情，而圆测对玄奘之新学也并非不加拣择，而是有所取舍，这也是情理可以想见的。由此来说，圆测虽入玄奘门下但并未亲得玄奘传授，而于新唯识学多为独学之说，是可以成立的。但是，由此推断“盗听说”为窥基“疾贤妒能”之捏造恐怕有失公允。将这种说法归之于窥基后学之门户宗派意识，应该是较为允妥的。对此，日本法相宗的善珠言之甚的当，他说：“西明慈恩共我一师，何决是非偏破西明？慈恩入室糅论文人，西明不然故今破耳”²²这说明，窥基与圆测之间的纷争纯由唯识义理理解上的不一致而来，而其中最重要的一条，即是圆测对于窥基主张参糅十释不同态度，而这一条也是后世学者据以非难窥基参糅十释的最早根据。²³实际上，这种分歧在窥基与圆测二师均在世时就已有进一步地表现。窥基圆寂早于圆测十四年，此后，窥基弟子慧沼撰《成唯识论了义灯》驳斥西明之说，圆测法师曾亲自答问，对此，日本法相宗的信叡在其所撰《成唯识论了义灯抄》卷三中曾道及：“解云，此灯家难西明矣。西明法师自答灯主云。”²⁴这种状况的出现，实是由于唯识论的注疏中以圆测与窥基两家分歧最多而来，而这正成就了所谓唯识一论的解释“天下分行”的局面。²⁵

麟德元年（664年），玄奘法师卒，法师自天竺归国后，所译经论凡七十五部，一千三百三十五卷，对印度大小乘经典都依据一定的规模安排，有组织地进行了翻译，印度佛学的全貌及真相至此才得为中土所窥。永淳元年（即开耀二年，682年），慈恩大师窥基圆寂。窥基传玄奘唯识法相之学，与西明圆测对峙而天下分行。此后，圆测依然活跃于当时的佛教界。仪凤四年，中天竺沙门地河婆罗（华言日照）来唐，“仍准玄奘例于一大寺别院安置”，后应法藏请于垂拱初译出《华严入法界品》一卷，后于垂拱末年（688年），译出《大乘显识经》与《大乘广五蕴论》等十八部三十四卷经论，而圆测与嘉尚、灵辩、明询、怀度等同为证义。后实又难陀于证圣元年（即天册万岁元年，695年）来唐，与菩提流志、义净等重译《华严经》，是为八十卷《华严经》。据说，圆测亦曾以八十三岁高龄参与译场。这个时期圆测与西天开士辩论，参与译场，十分活跃，崔致远在《故翻经证义大德圆测和尚讳日文》中称圆测法师为“海东法将”。垂拱年间，新罗曾上表请求唐廷让圆测归国传法，但“优诏显拒”，圆测并没有返国成行。在这个时期，圆测法师以西明寺为中心成立了唯识新罗学派，指导来自新罗与唐土的学僧。圆测法师的经典翻译不见文字流传的有很多，弟子中也人才辈出。其弟子道证法师学成归国，再传于青丘沙门太贤，使圆测之学回播新罗，最终成就了新罗唯识学的兴盛局面。据《大周西明寺故大德圆测法师舍利塔铭并序》中说，法师性品素喜山水，晚年曾于终南山云际寺静志修行。西明寺弟子常常远道从游，听受《成唯识论》。不过，据圆测以八十三岁高龄于圆寂前一年参与实义难陀的译场，而又据圆测于终南山“闲居一所，静志八年”来看，此段隐居生活不应该在临终前那段时期。²⁶

然而，世寿无常，万岁通天元年（696年）7月22日，圆测法师于佛授记寺圆寂，春秋八十四岁。其后于7月25日，于洛阳龙门山香山寺北谷茶毗立塔供奉。唐京众学徒都来参拜。其中，西明寺主持慈善法师与大荐福寺大德胜庄法师将香山寺的一节遗骸置于宝函石棺之中，葬于终南山丰德寺东岭再次供养。这个地方是法师早年来往甚多之处，在其墓上立塔供养，塔基内有舍利四十九颗。然而此处奇岩绝壁，法师的学德不易为世所知，至宋代政和五年（1115年），同州龙兴寺仁王院广越法师又将部分舍利移至兴教寺，立于兴教寺的玄奘法师塔左侧，与玄奘法师塔右测的首弟子窥基之塔共同接受瞻仰。

（圆测法师自十五岁去国后，一生未归。然而，在《三国遗事》中有此一条记录，云：“时圆测法师，是海东高德，以牟梁里人故，不授僧职。”²⁷如果根据尚玄居士的说法，虽然在崔致远和宋复所撰文献中并不能找到归国的记录，但是若依据《三国遗事》的话，圆测法师可能在随玄奘法师研习唯识的同时，暂时归国居住，后又再去唐土，终了一生）。28

（二）圆测的教学

圆测与窥基的思想异同，究竟表现在哪些方面，这些不同的实质和根源是什么？是我们研究圆测思想时必须首先要解答的问题。然而由于圆测的著述流传于世的甚少，所以为深入了解他的思想增添了困难。圆测一生的著述甚多，现知名者共有十四部，而现存者只有三部，列目于下：

《成唯识论疏》，十卷，《塔铭》著录；

《解深密经疏》，十卷，现存八卷；

《仁王经疏》，三卷，今存；

《金刚般若疏》，卷数不明；

《观所缘缘论疏》，《东域录》谓为二卷；

《无量义疏》，《东域录》谓为三卷；

《般若心经赞》，一卷现存。以上均为《塔铭》所载。

《成唯识论别章》，三卷，《义天录》著录，但《塔铭》不载。以下均为《塔铭》不载；

《二十唯识论疏》，二卷，《东域录》著录；

《百法论疏》，一卷；

《广百法论疏》，十卷；

《因明正理门论疏》，二卷；

《六十二见章》，三卷（或作一卷）

《阿弥陀经疏》，一卷。

以上诸种著述中，只有《解深密经疏》（八卷）、《仁王经疏》三卷以及《般若心经赞》一卷现存。其中，《解深密经疏》十卷由圆测弟子昙旷带到敦煌，唐代吐蕃僧人法成将其译成藏文，十卷俱存，今人观空从中择取后两卷还译为汉，补足今存八卷所缺之篇目，而成完璧。

圆测著述中最为重要的是《成唯识论疏》十卷，可惜已经佚失。测疏是唐代《成唯识论》六家疏之一。关于六家疏的情况，善珠《成唯识论了义灯增明记》卷一云：

要集六卷总寄六家语，共演一部之文：一者有说（基法师也）；二者有释（测法师也）；三者有抄（光法师也）；四者有解（观法师也）；五者有云（范法师）；六者未详决（寂法师也）。集序云，然以慈教当时盛行，发迹开章形言有六，通途取则，不逾于二，且如慈恩良匠石鼓鸣山，即以有说标其称也；西明大师雷震启蛰，故以有释著其名也；若京地法匠光也，阿曲宗师观也，往往得其环中，时时举其精义，更有山东之范，以钩索得度，汾阳之寂表未详之号。²⁹

六师之中，基测势力最大。关于六疏之中是否测疏最早出，从“盗听说”的传闻记载中或可以了知一二。欧阳竟无先生亦认为测疏最早，他在支那内学院《成唯识论疏》辑佚本的后记中说：

唯识旧疏六家，测作最早，所存奘师口义，粲然可观。惜自慈恩说张，其书寝废，后人偶尔称引，鳞爪而已。兹编从唐宋著述委录遗文，循论编次。³⁰

可见测疏的价值。《成唯识论》注释书中窥基与圆测的注疏号称双璧，然而，窥基的注释书基本全都现存，《述记》二十卷，《掌中枢要》四卷，《别抄》十卷（现存一、五、九、十共四卷），《料简》（《唯识开发》）二卷等。圆测的《成唯识论疏》十卷《成唯识论别章》三卷等均已佚失不存。不过，后代诸疏家对圆测疏的学说引用的很多。窥基与圆测对于唯识教学的见解不同，各疏家在比较研究二者的教理时都需要加以采用，因此《成唯识论》的解释中很多优秀的解释都保留了下来。但是，在各疏家的引文中，圆测《成唯识论疏》是在哪种程度上被正确地呈现出来的却不能准确地了知。不过总是可以推定这些疏家的引文是与圆测《成唯识论》的注疏相差不远的。更进一步说，圆测的引文基本上都以“圆测疏云”“西明疏云”的名义出现，这样对于判定是否是圆测思想上也更为便利。支那内学院将散见各疏中的圆测义辑佚汇编，勒成一部《成唯识论疏》，使一家之说差可保留。

辑本所录遗文出自下列唐宋著述：

慧沼《成唯识论了义灯》

道证《成唯识论要集》

太贤《成唯识论学记》

神昉《成唯识论文义记》

智周《成唯识论演秘》

如理《成唯识论演秘释》

忠安《成唯识论记》

遁论《瑜伽师地论记》

善珠《成唯识论了义灯增明记》

善珠《成唯识论肝心记》

善珠《因明论疏明灯抄》

常腾《成唯识论了义灯抄》

信叡《成唯识论了义灯抄》

《成唯识论抄》

《成唯识论同学抄》

这些著述都是后世唯识著述中极为重要的典籍。作为保留有大量圆测的思想资料，可以用作我们研究圆测思想的基本材料。

从现存的《解深密经疏》《仁王经疏》《般若心经赞》以及上文谈及的《成唯识论疏》的有关材料，我们可以大致对圆测思想的全貌有一个粗步地了解。从圆测的著述来看，其思想涉及的范围，主要有以下几个领域，首先是关于《成唯识论》的注释理解问题，其次是《解深密经》中所涉及的唯识思想，此外还有从唯识立场出发的中观认识和评价的问题。就主题而言，一是唯识论内部的疏释问题，二是唯识学思想内部的义理问题，三是关于判教的问题。在唯识

论内部的疏释问题中，圆测与窥基相违之处甚多，这些不同不仅关乎对具体文句和义理的理解，更涉及于《成唯识论》一书参糅编译的历史真相，同时也为我们梳理圆测、窥基以及玄奘之间的思想关系提供助益。《解深密经疏》中保留有大量真谛旧义，如何衡量圆测与摄论师思想上的关联，是一个十分重要的问题。特别对于圆测与真谛思想的关联在理解唯识思想自身发展中的意义值得重视。因为这涉及到新唯识学之所以为“新”的根据，以及对这种“新”的评价和认知。在《解深密经疏》与《仁王经疏》中我们可以了解圆测在《成唯识论》的唯识学内部具体解释之外的关于佛教整体的看法，而集中反映这种看法的问题就是圆测的判教思想。判教问题以及与旧译的关系问题，是理解圆测思想界于新旧之间性质的关键。这值得深入研究。本文拟就圆测《成唯识论疏》与窥基在与《成唯识论》有关诸论师上存在的分歧，探讨一下《成唯识论》的参糅问题。

二、《成唯识论疏》与《成唯识论》参糅问题

（一）《成唯识论》参糅问题的提出

《成唯识论》译出于唐高宗显庆四年（659年），这一年玄奘五十九岁（600-664年），窥基二十八岁（632-682），圆测46岁，是玄奘归国后从事译经事业的第十五年的后期，瑜伽唯识学的重要经论大多译就，在此后五年中，玄奘又译出了《大般若经》《辨中边论》《唯识二十论》等。³¹《成唯识论》的译事从该年闰十月某日始，至当年十二月七日终，仅用时两月左右。³²

关于《成唯识论》的译出过程，现只有窥基及其门弟子所传可以为据。据《述记》卷一本中云：

斯本汇聚十释群分，今总译译糅为一部。商榷华梵，征途轻重，陶甄诸义之差，有叶一师之制。³³

《成唯识论掌中枢要》卷上本中对此有详说：

初功之际十释别翻，（神）昉（嘉）尚（普）光基四人同受，润饰执笔检文纂义，既为令范，务各有司，数朝之后，基求退迹，大师固问，基殷请曰，自夕梦金容，晨趋白马，英髻间出，灵智肩随。闻五分以心祈，揽八蕴而遐望，虽得法门之糟粕，然失玄源之淳粹，今东出策賚，并目击玄宗，幸复独秀万方颖超千古，不立功于参糅，可谓失时者也。况群圣制作各驰誉于五天，虽文具传于贝叶，而又备于一本。情见各异，禀者无依。况时渐人浇，命促慧舛，讨支离而颇究，揽初旨而难宣。请错综群言以为一本，楷定真谬，权衡盛则。久而遂许，故得此论行焉。大师理遣三贤，独授庸拙。³⁴

窥基建议十释参糅的理由，是诸师制作释论，“虽文具传于贝叶”，但“义不备于一本”，诸家持论有所不同，不能集中于“一本”，更重要的是，由于时渐人浇，当时风气是“讨支离而颇究”，时人由于“情见各异”而致使“秉者无依”，于是需要“错综群言以为一本”，以便于“楷定真谬，权衡盛则”。

吴兴沈玄明在《成唯识论》后序中亦云：

奥以显庆四年龙栖叶洽，玄奘应序，厥润惟阳，糅兹十释四千五百颂，汇聚群分，各遵其本，合为一部，勒成十卷。³⁵

不过他的说法似乎稍与窥基有异，谓十释是各遵其本，然后“合为一部”，与上文所言“错综群言以为一本”的“楷定真谬”，语意口气和缓许多。这似乎暗示我们，对于参糅编译，当时曾有不同之态度。

关于十释与一本的关系，窥基在《述记》中曾说：

制此释者，虽十论师于护法声德独振，故此论题，特以标旨。此师所说最有研寻，于诸义中，多为指南。邪走失趣，正理得方，迥拔众师，颖超群圣贤者，其唯一人乎？

这表明《成唯识论》虽然十释参糅，但却最后本于护法之说，以护法之说为正理，而“于义中，多为指南”。

另外关于窥基在参糅编译中的作用，《开元释教录》中著录《成唯识论》称：

成唯识论十卷，见内典录，护法等菩萨造，显庆四年闰十月于玉华寺云光殿译，沙门大乘基笔受。³⁶

这表明窥基在《成唯识论》的参糅编译过程中只是充任笔受而已，所谓“独授庸拙”即是指此独以窥基为笔受之意，而非有崇基贬他之义，上文中汤用彤先生即以此点批驳“盗听说”之谬。这说明窥基在整个参糅编译过程中只是“随受撰录所闻”。

《成唯识论》的参糅编译，在中国佛学史上具有重大意义。本论的特殊性，首先表现为它是玄奘所传教学的中心，其弟子窥基据此组织而成法相宗，发展出一大宗派；其次，本书的译出所采用的参糅编译方法，不仅在玄奘自身的译经史上实属特例，在整个中国译经史上也是唯一的例外。有学者甚至认为，与其认为它是参糅编译而成，毋宁说它是一本编纂书。³⁷因此关于本书参糅编译的过程、方法以及程度的真相，特别是围绕参糅编译过程中护法与十大论师、玄奘与护法学说以及玄奘与窥基的关系，特别是窥基在参糅编译过程中的作用等等问题，因其涉及到对《成唯识论》性质的认识，故而历来也为人所反复重视并产生种种歧说，因此都有探明的必要。

最早对《成唯识论》参糅编译提出疑问的是明代普泰，他在《八识规矩补注》序中指出，糅译可能有印度原本为底本，根据是糅译这样艰难的译事，不太可能在两个月左右即告译竣。但此点窥基在《枢要》中已曾言及，谓“虽复本出五天，然彼无兹糅译”。深浦正文博士还将归国后译经卷数与译经时间做有统计，指出《成唯识论》的翻译速度实属正常。

此后对参糅编译提出质疑的，是日本江户时代的戒定。在此之前，天台最澄曾在《法华秀句》中言及“十卷遂隐十师义...是故不足对比妙法华宗”等，表示了对糅译的不满。戒定在《成唯识论帐中独断》中曾提出了英基“师资密谋，烧弃九释”说。其揣度英、基参糅编译的动机是二师恐其所宗护说法，由于十释别翻而使天下知护说法破斥诸家“必理不尽”，以致于出现救安慧而难护法的局面。因此，参糅十释而烧弃九释，以塞破护法、救安慧者之路。权田雷斧以戒定学说的研究者知名，他并不完全接受戒定的看法，而是更具批判性地对待参糅问题。

他的疑问有两方面，一是对《枢要》中十释参禪的疑点，认为《枢要》中遣退师的做法，不符合参禪编译这样艰巨译事的实情，这说明他并不完全否定参禪说；二是对戒定“九释烧弃说”也表示怀疑，代之以从奈良兴福寺莲成院阳俊师那里听闻来的“参禪功毕，纳梵本于石棺之中而埋于土下”的说法。³⁸

对于参禪真相的讨论，由于梵本安慧三十唯识释文的发现而有了进一步辨明的机会。1922年法国人列维（Sylvain Lévi）于尼泊尔王宫发现梵本安慧三十颂释和唯识二十论，影写而归，于1925年校迄，附《二十唯识论》梵本，以《成唯识》为题刊行。同时，日本得到了梵文本中的12枚，对此的研究也开始盛行，其中榊亮三郎校勘前六页，刊于《艺文杂志》（17卷5号），增田慈良又就论前序分比较梵藏汉译，著为论文，发表于《学苑杂志》（第2号）。此前，宇井伯寿曾在唯识原语不明的情况下，于1916年发表关于vij. āpatimatra的研究³⁹，后来与高楠顺次郎博士一起翻译了与安慧有关的经典，并收集了对安慧学说思想的研究，最后以《安慧护法三十唯识颂释论》为题刊行。此外，寺本婉雅氏全译了西藏译本。荻原云来博士发表了梵本的全译。订正了梵本原文中的误植。德国的雅克比教授发表了安慧释论的德文译本。1932年法国的列维教授发表了唯识二十论与唯识三十颂安慧释的全译，其中的绪论部分岛地大等在《国译大藏经》中的成唯识论解题中全部从法语译成了日文。⁴⁰

宇井伯寿博士通过对安慧三十唯识颂释与《成唯识论》的比较研究，有几点认识值得重视，其一，认为护法释论由“玄鉴”居士（宇井博士认为“玄鉴”不是人名）独传玄奘，而作为护法弟子的戒贤则未得一见的说法，存有疑点；其二，窥基《述记》中与安慧有关的说法，多有错谬，不可信用；其三，《成唯识论》中其他诸师义，大多经过了护法学说术语的重述而失诸师学说之本来面貌；其四，对于世亲三十颂的解释，护法释与安慧释相比，更多地是托之于注释而述自说，通过注释而组织自己的唯识说体系，因此并不是对唯识三十颂真意的忠实注解，这些也可以从玄奘所译三十颂文的取舍改动中得知，如论唯识性的一颂和归敬颂以及结颂，都是安慧释所依的颂本所无的。另外，值得注意的是，虽然宇井博士也曾指出护法释与其他论师参禪内容之关系的难于确定，但宇井博士基本上将《成唯识论》等同于护法释，在和译对勘中径直将《成唯识论》称之为护法释。⁴¹此外，宇井博士还曾撰文《玄奘以前の印度诸论师の年代》与《成唯识论の性质及び立场と第七识存在の论证》⁴²，探讨了与此相关的问题。

吕澂先生曾就玄奘归朝后的翻译与学说的关系做过研究，他指出，玄奘译经有三个时期：第一个时期，即从贞观十九年到永徽元年的六年间，是对他西行前旧传《地论》《摄论》等说中莫知所适、明显有误的说法，通过对瑜伽学说的完整译介而加以根本廓清的阶段，而且玄奘对瑜伽学说的译介是经过戒贤之后的总结，带有明显的唯识色彩，作为这种特色的标志即是以戒贤的注解为依据的《佛地经论》；第二个时期，从永徽二年到显庆四年的九年间，对与俱舍学相关的毗昙学加以沿流溯源的解决，译出《俱舍论》和有关的一身六足论以及身论《发智论》的注释书《大毗婆沙论》，同时还译出了与俱舍学敌对的《顺正理论》和《显宗论》；第三个时期，以永徽六年窥基参与译场后为标志，以翻译的资料组织学说，形成一个规模，主要地就是以《成唯识论》的编译为中心，“吸取了护法《广百论释》和戒贤等《佛地经论》的精华，而又贯穿着《辨中边论》所说的中道精神，隐然对于三论的中观另外建立了一个壁垒。”吕先生着重指出，这一时期玄奘的翻译，由于自家学说的立场而变动译文原本的地方最多，如《大般若经》就染上了唯识说的色彩，而这恰好是玄奘以瑜伽学上说通般若的表现之一。⁴³通过对玄奘译经三时期中翻译与学说之关系的分析，吕澂也指出，玄奘的译文是忠于师承的，特别是《唯识三十论》的传本，他是以护法为本，因此对于其他传本是有出入的。⁴⁴吕澂先生还曾依据《密严经》《广百论释》等，从《成唯识论》中辑出四卷护法释论。⁴⁵游侠先生也指出，《成唯识论》是一部“解释《唯识三十论》（颂）而属于集注性质的书”，其结构大体沿用了护法的释论，而释论所牒的颂文也采用护法一系所依据的本子，这个本子在许多地方与安慧释所依的本子不同。⁴⁶不过，中国佛学界在此种认识的基础上，也有径直将《成唯识论》看作是玄奘自己思想体系的组织的。⁴⁷

综合以上中日学者的见解，大致可以归纳为如下几点：首先，对于《成唯识论》的性质都认为依据护法释参禪诸师说结构而成的集注书，但是在护法释与安慧释对于世亲三十颂本的解释上，日本学者更信用现存梵本的安慧释，另外，由于窥基《述记》中关于安慧释的多处错误说法，宇井博士得出窥基之说不可信用的结论，这样两种不信用中已经暗含了对成唯识论本文的不信任的因素。其次，中国学者中认为《成唯识论》是玄奘依据护法释文组织的自己的思想体系这种说法，实际不过是从正面表明了对《成唯识论》具有创构性质的看法，与日本学者的看法相距不远。不过，吕澂先生却始终坚持从玄奘译经与其学说关系的整体着眼，来有机地看待玄奘对《成唯识论》的参禪编译，认为该论是谨尊护法原释，并加以宏传的，只是在他看来护法、戒贤学说代表了唯识学的一个新阶段，而玄奘在中国通过有计划成体系地传译而对这一学说进行了最后的总结。因此，《成唯识论》的参禪编译不仅不是不可信用的，而且应该视为是对瑜伽唯识学说的一个非常有组织的结构。

关于安慧释文梵本的发现及其意义，吕澂先生曾略加论说，他认为，其一“得以窥见安慧所传本颂之特征”；其二“得以寻绎唐译本颂之真相”；其三“得以推想世亲本颂之原文”；其四“得以探求世亲颂文之故义。”⁴⁸吕先生认为安慧释文所牒世亲颂文梵本，一方面可以作为寻绎唐译本颂所依本颂梵本的真相，同时可以从中推想世亲本颂的原文，而这种推求的目的在于了解安慧释文与世亲古学的关系，以及护法、玄奘之新学与安慧、世亲之古学的关系。实际上，十大论师对世亲三十颂的解释，不外乎或是今古新旧两派学说之流裔，或是两派学说中途之过渡或折中。总之，安慧释文梵本的发现，对于澄清《成唯识论》参禪编译的方针及尺度，了解参禪中十大论师之说的取舍组织，并最终确定护法、安慧两家学说的异同，了解玄奘所传唯识今学的完整结构和精神，以及判明护法、玄奘、窥基与《成唯识论》的潜在关系，都会提供重要的线索。

圆测的《成唯识论疏》在安慧释文与《成唯识论》的比较研究中具有特殊的地位。正如上文所述，圆测在玄奘门弟子中造疏最早，疏中有许多不同于窥基《述记》的说法。蒙文通先生根据这些散见的不同说法，侧重于从圆测、窥基与玄奘关系出发，寻绎他们与印度诸论师的义

理继承关系。胜又俊教博士则从圆测与窥基对诸论师的不同态度，作为判断窥基、玄奘参糅十释的真相的证据之一。因此，从圆测的《成唯识论疏》出发，通过圆测与窥基就诸论师不同态度，来探讨成唯识论的参糅编译问题，就显得十分必要。下文中将结合胜又俊教与申贤淑的相关研究，寻文检义，就圆测与窥基对成唯识论有关诸论师的不同态度加以研究，以求能够建立探明《成唯识论》参糅编译问题真相的资料与分析的平台。

（二）圆测与窥基关于《成唯识论》中诸论师的疏释分歧研究

在《成唯识论述记》中提到的十大论师分别是护法Dharmapāla（530-561）、德慧Gunamati（约420-500）、安慧Sthiramati（约470-550）、亲胜Bandhusre、难陀Nanda（约450-500）、净月Sudhacandra、火辨Citrabana、胜友Visesamitra、最胜子Jinaputra、智月Jā.candra。这样的排列顺序并不是他们之间的年代顺序，据《述记》中的说法，亲胜、火辨是世亲同时的后辈，德慧是安慧的老师，安慧则是与护法同时的先辈，难陀与净月是护法的先辈，胜友、胜子、智月据说是护法弟子。同样据《述记》载，之所以将以上诸论师列为十大论师，是由于他们都注释有世亲的唯识三十颂。而与他们同时的，比其中许多论师都更为重要的论师如陈那（约400-480）、无性（约450-530）和护月等之所以未排列在内，正是由于他们未曾注释过该颂。当然，这十大论师也并非全部注释三十颂的人，慈恩传卷二中尚记载有调伏光作有三十颂释。至于玄奘漏掉调伏光的原因，已经无法考察。根据胜又俊教对《述记》中除护法外涉及其他论师之处的研究，发现其中涉及安慧的有23处，难陀有15处，火辨有3处，亲胜1处，净月1处，最胜子2处，十大论师中的德慧、智月、胜友三师没有提及。十大论师之外，护月有2处，胜军（约530-645）有3处，窥基虽然没有明确指出对护法弟子戒贤（约529-645）49学说引用文的合糅，但戒贤的三类境说的设立、三时教判与五姓各别说实际上都是为窥基所明确主张的。

胜又俊教博士的研究还指出，《述记》中作为安慧说指出的23处中，有17处是作为有义而提出的文句，其他六处则没有特别提示。他又从内容上对这23处进行了整理归类，将其分成十四个问题，分别是1. 造论趣意；2. 二分遍计，自体分依他一分说；3. 八识有执，八识能遍计；4. 种子假；5. 五根变似他身；6. 俱有依的一种解释；7. 开导依的一种解释；8. 第七识所缘的一种解释；9. 末那识烦恼障俱，认为是染污意；10. 欲等五别境决定变生说；11. 五别境五识皆无说；12. 前五识非轻安；13. 不定二各二的解释；14. 资粮加行见道三位有忧根而成十根说。通过对这23处《述记》中安慧说与梵本安慧释文的比较研究，他得出结论认为，窥基的合糅说纵使不是虚构，究其实际也并非十释参糅，虽然其中不同程度参糅了其他释文，但大致是以护法为中心译出。在编译过程中，窥基根据玄奘的指示，曾以相当自由的笔致进行了构文。50他提出了关于《成唯识论》参糅问题的经过现代学术洗礼之后的新疑问。

宇井伯寿博士在分别从梵本安慧释文与汉文《成唯识论》和译对勘中，将两种译文排比文段，相应部分对列，相互无文处留空，但对相应部分并未明言其与《成唯识论》本文之关系，即何者为彼所糅，何者与彼相异。另外，尚有多处译文相应配属的地方，与吕澂先生认为《成唯识论》本文参糅安慧释文之处不合。此外，最堪注意者是，在目录中宇井博士径直称《成唯识论》本文为护法释，似嫌不妥。虽在正文中称其为“护法菩萨等造”，但其将《成唯识论》大致等同于护法释。《成唯识论》是玄奘以护法释为本参糅诸释而成，但并不能直接等同于护法释，护法释尚需依据某种原则线索加以钩稽。宇井博士的这种做法则可能表明他已经将安慧释与《成唯识论》完全对立起来，这也从侧面说明糅安慧释与本文文句的关系问题并未出现在他的意识当中，而《成唯识论》参糅编译中各大论师说的复杂关系问题在此基础上则不易获致一个理解处理的平台。

吕澂先生在《藏要》中对《成唯识论》曾详加校勘，据“校勘说明”云，译校用三种异本，一为梵本三十颂（自安慧释文中抄出），二藏本胜友等译三十论颂，三陈本真谛转识论文，类校对勘长行用五种异本，一梵本安慧三十唯识释，二藏本胜友等译安慧三十论释，三藏本胜友等译律天三十论疏，四陈本真谛转识论，五疏本唐基师成唯识论述记。51可见在吕先生的校释记中即已含有对《成唯识论》梵藏汉本的比较研究，因此其校释记价值极大。根据吕先生校释记粗略统计，《述记》中提及安慧说而与梵本安慧释相校有误或在梵本安慧释中无明文者，共有17处；《成唯识论》中有文而安慧释中无文者，有42处；《成唯识论》本论中糅有安慧释处，共有143处之多，此外尚有5处“略同此义”或“亦同此义”或“极略”之处。吕澂先生并未就窥基错误之处的原因及其意义进一步申说，而是将窥基《述记》中的解说与安慧释文、真谛《转识论》、护法《广百论释》以及藏译安慧释文和律天释文共同用之于《成唯识论》本文的研究，试图釐清诸家师说之分歧。将吕先生的校勘研究结果与胜又俊教博士的研究相比较，我们发现吕先生指出论文中糅有安慧释的143处，胜又俊教博士并未指出，而他指出的23处文仅据窥基《述记》中的说法得出，又且多是反证窥基引用安慧错误之处。宇井博士的研究，由于更多着眼于对世亲原颂，也没有进一步澄清安慧释文在内容上与《成唯识论》本文相应部分的确切关系。与日本学者不同，吕先生根据精详的校勘，以及对于瑜伽学说有机整体的把握，得出“今以安慧论勘成唯识，大抵释文十同五六”的结论。这与胜又俊教博士在研究中得出的《成唯识论》参糅过程中有自由虚构之嫌的结论大相径庭。这之间的分歧差异值得我们深入研究。

韩国学者申贤淑曾以胜又俊教的研究为基础，在对以上窥基《述记》与诸论师有关的45处文句之中，将与圆测《成唯识论疏》（散见各疏）中关于诸论师的说法加以比较，发现其中有11处与窥基的解释不同，并对这11处文进行了研究，再次证实了胜又俊教的结论，即以参糅不可尽信的结论。52下文将以胜又俊教与申贤淑的研究为基础，寻文检义，选取圆测提及的七处与窥基不同的与诸论师有关的文句，重新进行论证，以求能够持论平正，还原出参糅问题复杂性及其可能包含的义理问题。

第一处，《成唯识论》卷一序分中的归敬颂云：

稽首唯识性，满分清净者，我今释彼说，利乐诸有情。53

关于序分与此归敬颂，窥基在《述记》中指出，是“彼护法等归敬福田凭力求护，投诚述

已彰释论因”，表示诸释论师释此论之因由，而“我今释彼说”之“我”，窥基谓是“即安惠自指己身”。54太贤《学记》则云：“我谓假者，基云安惠，测云护法。”55查现存安惠释论中全无分，而藏译本中仅有“敬礼文殊师利”的说法，因此，宇井伯寿称窥基的说法完全无根据。56窥基有此明白之错误，至少说明基师或是没有阅读过别翻前的安惠释，或是安惠释论传本不同，或亦如宇井博士所言，可能出自安惠其他与唯识有关的论书。而圆测以之为出于护法，虽然由于护法释文今已不得见其全貌，但至少比窥基正确的概率要高，这是可以推想得知的。但是仅从窥基的错误中并不能直接推导出《成唯识论》本论所据不实，因为本论文中并未明言此颂出处与归属，而且圆测的说法也从侧面表明论文的参释是确有所据的。

第二处，《成唯识论》卷一造论趣旨云：

今造此论为于二空有迷谬者生正解故，生解为断二重障故，由我法执二障具生，若证二空彼障随断，断障为得二果故，由断续生烦恼障故证真解脱，由断碍解所知障故得大菩提（以上为第一解）。又为开示谬执我法迷唯识者，令达二空，于唯识理如实知故（以上为第二解）。复有迷谬唯识理者，或执外境如识非无，或执内识如境非有，或执诸识用别体同，或执

离心无别心所（以上为第三解）。57

窥基《述记》卷一明论主世亲造论之意谓：

文势有三，一安惠等，欲显论主为令生解断障得果，所以造论；二火辨等意，明论主令达二空悟唯识性，所以造论；三护法等，明造本论，破诸邪执显唯识理。58

认为论造论趣旨之文，糅三论师之意，第一解为安惠等；第二解为火辨等，第三解为护法等，三师分别以“为令生解，断障得果”、“令达二空，悟唯识性”以及“破诸邪执，显唯识理”为造论趣旨。然而圆测却认为第二解并非出自火辨而出自难陀，据太贤《学记》载：

上以颂标造释之意，今明世亲造论之意，文有三节，一安惠等，为令生解断障得果；二测云难陀，基云火辨等，断障证空悟唯识相；三护法等，破邪执，显唯识理。初亦有三，谓地前生解，地上断障，得佛果故，此初言也。59

据吕澂先生在藏要本《成唯识论》校勘记中的疏解，此三解均参糅安惠释文而出60，宇井伯寿亦指出《成唯识论》中序分三节全部出于安惠释文，而且更加详细61，这表明窥基与圆测将此三解分别配属安惠、火辨或难陀、护法等三师，明显有误，却不知二师依自何种文据。

此外值得注意的是，窥基门下慧沼在《成唯识论了义灯》中曾就窥基与圆测二师分歧加以辨析，他说：

论今造此论下有三段文，西明云，如次安惠，难陀，护法，本疏有等。要集云。二不同者所承有异，然彼有说皆有等言，意或不违。今谓西明若云唯安惠等如次配者定是不当，十师俱释本颂，岂余七师不明本师造论意耶？本疏主是糅论文人，故定说是，既不言唯，不违本疏。

等言定是，何须言或？62

通过上文可知，圆测门下《成唯识论要集》撰者道证，曾经试图疏解窥基与圆测两说分歧，认为二师分歧可能因为“所承有异”，但是由于窥基在本疏（即《述记》）中将三解分别配属各论师时，都曾言及安惠等、难陀等或护法等，意味笼统，因而虽然圆测在第二解究竟配属难陀还是火辨上，与之产生分歧，但究其实大概并没有矛盾，因为在窥基“火辨等”中可能即已包含有难陀在内。慧沼却不以为然，认为如果西明圆测认定唯有安惠、难陀和护法等三师如此配属三解造论趣旨，则肯定不对，因为十大论师都对本颂进行过疏释，何独只有三师明造论意，而其他七师不明？在此意义上，他回护其师之说，认为圆测既然没有简单地仅将此三师配属三解，所以与本疏（述记）并不违背，也用不着如道证那样意味不定地推测说“意或不违”。

但是关于十大论师所造诸释的旨趣差异，圆测确实又与窥基认识不同，《成唯识论疏》中曾云：

然诸释中所宗各异，护法难陀等多述宗旨会释违文，火辨亲胜正释本颂以标论意，安惠菩萨建立比量斥他宗失。由斯诸本别行，撮义皆不周悉。63

他认为诸师论释宗旨各有不同，护法、难陀大多陈述宗旨，在会释中有与本颂不一致之处；火辨、清胜多正面解释本颂；安惠则别有意旨，以破斥他宗过失而多建立比量。正是以此缘故，诸释别行，而每种释文在把握本颂意旨上都不完全。慧沼在《了义灯》中摘引了圆测这段话，并进一步评破道：

今意未详，捡论上下未见安惠偏多破斥，准本疏释广颂上两句破我法已下，云多护法文。亲承三藏执笔缀文糅唯识人，传定不谬，余非执笔，纵时诘问，多意定之，所有判文论大纲纪非可为定，合译者意者，如枢要说。64

慧沼认为，寻检论文，并不见安惠“偏多破斥”，而本疏主基师，亲承三藏教泽，执笔缀文，所传定然准确，其他未曾执笔，虽然经常咨问，但大多度以己意，所以论文疏释都要以窥基本疏为准。不过，通过以上所引述的基测两师在造论趣意上的分歧，或可以说明圆测对于十释内容大概是周悉的，而且甚至可以推论认为，由于诸释宗旨上存在的差异，在圆测看来，若诸本别行的话，对于把握本颂意旨会产生问题。当然这也并不足以说明玄奘参糅《成唯识论》

的真实动机以及参糅过程的真相。不过有一点或也可以推知，那就是窥基虽然为“糅论文人”，亲承执笔，但似乎并不一定十释独览，而圆测也是有机会看到诸师释论的。至于发生于二师之间关于造论趣旨上诸师配属的分歧，或许也可能与二师读解原文的能力有关，而与玄奘参糅诸释的真实性无关。胜又俊教通过窥基在造论趣意上出现的错误，作为据以推断玄奘、窥基在参糅成立《成唯识论》中的自由构文的证据之一，似嫌推论过分。65申贤淑将圆测与窥基在造论趣意以及关于十释的评判，解释为对于玄奘、窥基参糅《成唯识论》的保留态度，似不足证。66

第三处，《成唯识论》卷二关于初能变识相颂下的广辨一切种相文云：

一切种相应更分别。此中何法名为种子，谓本识中亲生自果功能差别，此与本识及所生果不一不异，体用因果理应尔故，虽非一异而是实有，假法如无非因缘故。此与诸法既非一异。应如瓶等是假非实，若尔真如应是假有，许则便无真胜义谛，然诸种子唯依世俗说为实有不同真如。67

吕澂要校释记谓此段广辨一切种相，而且于安慧释中无文，并指出述记卷十三中称此中有安慧难，不知根据何在。查述记本段释文，谓论中“此与诸法既非一异，应如瓶等是假非实”两句是安慧等问难，“问生等与法非因果，不可例同于种子者，此与诸法既非一异有因果故，应如瓶等是假非实。瓶为假果体，色等为因故”。接着认为“若尔真如应是假有，许则便无真胜义谛”两句，则是论主反问，假设此问，以难清辨、安慧等。最后一句则是论主作结，“谓此种子唯世俗谛说为实有，不同真如”。68关于此段，圆测则有与窥基不同之解释，《学记》云：

述曰：等三假入门。测云，西方二释，一月藏等说，是假非实，自体分上，有能生用，名为种故，如摄大乘，非彼种子别有实物，于此中住，亦非不异，然五十二，说实物者，约所依说；二护法等说，是实非假，说实物故，假无自体，如兔角故，然附识体说无实物，故月藏等比瓶之量。基云清辨安慧等难也，论主反质，真如应假立，与外人作不定过，清辨若许真如亦假，不起似空华难，便去真谛，然简事理，不同真如。69

根据圆测的说法，这段话在印度有两种说法，一者认为是月藏等说，主张种子“是假非实”，一者认为是护法等说，主张种子“是实非假”。大意是以窥基以为安慧等问难之意，属于于月藏，而以护法等为论主正义。由于安慧释文中无此段广辨一切种相文，同时安慧释论中关于种子义也都很简略，种子六义以及本有新熏等说都未言及，故而在种子义上不太可能与护法发生密切关系。而月藏则持“种子本有”说，为护法建立种子本有新熏说的立破根据之一，与护法思想关系密切，所以圆测之说或许比窥基之说更接近玄奘参糅之真相，而述记之说则缺乏根据。但据此仍然不足以推断出《成唯识论》的参糅编译没有根据，70圆测之说也很可能与玄奘口义有关。

第四处，成唯识论卷一“由假说我法”颂释文云：

论曰，世间圣教说我法，但由假立非实有性，我谓主宰，法谓轨持，彼二俱有种种相转（藏要校释记：此句糅安慧释，原释意谓颂文具足应言圣教中我法假说也）。我种种相谓有情命者等，预流一来等，法种种相谓实德业等，蕴处界等，转谓随缘施设有异（藏要校释记：此二句糅安慧释，原释以此解彼依识转变句，无此相字，又无预流等实德等二语）。如是诸相若由假说，依何得成，彼相皆依识所转变而假施設，识谓了别，此中识言亦摄心所，定相应故。（此下一解）变谓识体转似二分，相见俱依自证起故，依斯二分施設我法，彼二离此无所依故（藏要校释记：述记卷二谓此段有安慧说，但勘安慧云，此二假说皆依识变，非依实我实法，何以故，诸法及我离识变外无所有故，无此相见二分等语）。（此下二解）或复内识转似外境，我法分别熏习力故诸识生时变似我法，此我法相虽在内识而由分别似外境现，诸有情类无始时来缘此执为实我实法，如思梦者思梦力故心似种种外境现，缘此执为实有外境（藏要校释记：此解同转识论，又糅安慧释，述记卷三谓是难陀等说，勘原释无明文）。愚夫所计实我实法性都无所有，但随妄情而施設故说之为假，内识所变似我法似法虽有而非实我法性，然似假说为假（藏要校释记：安慧释，此段释我法假说）。外境随情而施設故非有如识，内识必依因缘生故非无如境，由此便遮增减二执，境依内识而假立故唯世俗有，识是假境所依事故，亦胜义有（藏要校释记：此两段糅安慧释，原释次序互倒，第一段结文云，由此二种边见非理应舍，我师所说，盖谓得论主意也，述记卷三谓此文无安慧解，有误）。71

《述记》中解“变谓识体转似二分，相见俱依自证起故，依斯二分施設二分，彼二离此无所依故”段，认为总有二释，一为护法，二为安慧。窥基认为护法义在这里即自证、见、相三分说，并由此变通而可为四分，护法三分说的大义是“诸识体即自证分，转似相见二分而生，此说识体是依他性，转似相见二分非无亦依他起，依此二分执实二取，圣说为无，非依他中无此二分。”72究其实，以三分俱为依他起性，执此二分为实，方为遍计执性。护法关于三分说的另一种阐述即是“见相别种”说。所谓“见相别种”，实即以相分为别种，似相而起，与见分依于识体分别作用而生不同，与识体同种而与相分别种，以见其作用各不相同。“见相别种”的旨趣仍在简别以二分为二执之弊。关于此段的安慧释则认为：

变谓识体转似二分，二分体无，遍计所执，除佛以外菩萨已还，诸识自体即自证分，由不证实有法执故，似二分起即计所执，似依他有，二分体无，如自证分相貌亦有，以无似有。即三性心皆有法执，八识自体皆似二分，如依手中变似于兔幻生二耳，二耳体无，依手中起。73

这种看法正好与护法义相反，以二分体无，为遍计所执性所摄。自证与见相的关系，有如用手巾做成的兔子耳朵，是“二耳体无，依手中起”的关系。这种看法正是与“见相别种”说对立的“见相同种说”，“即一识体转似二分相用而生，如一蜗牛变生二角。此说影像相见，离体更无别性，是识用故。”以二分体无为影象，无依他起实性，仅是识的义用。这即是以二分为二执的看法。

《述记》中也就参糅二师之说于一段文句之中，设问作答。《述记》云：

问，何故二师所说三分，义各有异今合为文？答，译者欲以文同义别，文约义繁，所以合二师总为一文也。又如因明宗等多言名为能立，陈那所说宗非能立。今举其宗，意不违古，文辞遣同，义取所等，因一喻二，以为能立，理即别也。此文亦然，文不相违所以合译，义有乖反故为二释。74

之所以在一段文句之中糅进两师之说，是由于“文不相违所以合译，义有乖反故有二释”。但参本论吕澂校释记，安慧释文中此段文句为“此二假说皆依识变，非依实我实法，何以故，诸法及我离识变外无所有故”，并无此相见二分等语，《述记》中谓此段安慧护法同文，不知出自何据。此外，下文中“或复内识转似外境”段，《述记》称出自难陀，亲胜等义。此二师主二分说，“依摄论说唯二义也，但立见相以为依他，不说第三。第四分也。”75认为“此相分体实在于内不离于识，妄情执为似外境现，实在内也，即以依他似计所执。”76据吕先生校释记云，此段实际参糅有安慧释文，并且与《转识论》相同，而《述记》所说出自难陀、亲胜，安慧释文中未有明文，不知出自何据。另据宇井伯寿和吕澂等学者的考证，真谛出自安慧系的唯识古学，所以此段确凿无疑出自安慧而非他人。

关于诸师心分说的历史关系，历来即依据《述记》中的说法，谓“一分如安慧，或二分亲胜等，或三分陈那等，或四分护法等。此中护法但说三分，以证自证分，别义建立，义相犹

二说。护法四分唯。论多依三分，教理有四分”78等等。但是圆测却对心分说的历史关系别有解说，《成唯识论疏》卷一云：

分多少诸教不同，谓佛圣教多一分，如契经说三界唯心，金刚藏等且同彼释。（由是安慧云一分）从此以后至九百年，无著、世亲等开为二分，谓相及见，依此二分犹未尽理，是故陈那造集量论等立三分义，从此已后至千一百年护法菩萨依厚严经立四分义，于前三分加证自证分，如是一分乃至四分，开合虽异，理无乖违，故今此中护法菩萨，立三分义或立四分成唯识理。79

圆测认为一分说出自契经说三界唯心，安慧即是据此而言一分；二分说为无著、世亲所主，在此基础上，陈那在《集量论》中又立三分说，护法则在佛灭后千一百年依据《厚严经》（密严经）立四分说。根据太贤旁注，圆测以无著世亲为二分说，似乎有误，因为《金刚般若论》中曾提到过三分说，“经云一切有为法如星翳灯幻二论，并释此中星翳喻见相分，灯喻识体”80。但是，圆测关于心分说的说法与窥基相比则更注重诸种说法之间的历史关系，特别是其与经论的关系。在“变为识体转似二分”段的疏释中，圆测有三说，一说云“初三分安慧等八师释，除亲胜、火辨，世亲同时唯立二分”；二说云“三分除安慧释，变似二言是依他故，余如上说”；三说云“二分诸师共释，唯除安慧，三分更除火辨亲胜，三藏意存后释”。81关于诸种心分说之间的关系，圆测又云：

所以尔者，三分成立护法等释，二分之意火辨亲胜亦在其中，然护法等立三非彼意，为显陈那所立三分不违理故，而三与二开合有异，理不相违，由斯欲存本师所说故立二分。如何不约四分说者，开为三分诸师共许，证自证分有许不许，或可第四摄在第三，由斯且依三分而说。82

根据这段疏释，圆测认为玄奘三藏对于心分说的看法，是主张二分说三分说，理不相违，而这一主张的根据又在于护法从四分说的角度顺承三分、二分之说。这表明，玄奘和圆测都以二分说和三分说为诸师共同接受的共法。这种提法也是窥基关于心分说的说法中未曾提及的。安慧究竟为一分说还是三分说这里未有明言，但若以第二、第三说合观，则安慧似乎并不主二分、三分和四分说，这种说法在一定程度上也符合安慧梵藏本释论的实际。

查安慧梵藏本释论，并未明言安慧主一分说，如藏本释论云：

变谓变异，若因刹那灭同时，成就与彼不离果性，是为变。此中由我等分别色等分别摄植习气故，从藏识生起现似我等色等。此中虽无外我外法，而由分别似外，无始时来施設我法而转，譬如翳目见发绳等。言施設者，谓于彼处施設所无有。是故识自性外无诸我法，此等遍计性，胜义无有，但为施設所依识变自性不无。83

梵本安慧释论云：

变者何谓？变谓殊异性。果自性成就，与因刹那灭同时，与刹那灭不同种，是谓变。此中由我等分别熏习增益，及名色等分别熏习增益，从阿赖耶识，我等现似分别及名色等现似生。虽无外在法，以此我等现似，名色等现似分别为因，从无始来遂有我等假说，名色等假说，如从彼分别外别有。..由外我法无故，如是于识自相中遍计我法，然非胜义有。84

其中都并无出现相见二分的字眼，而但言分别所取二取遍计，无明确主张一分说的言论。宇井博士认为《成唯识论》中所述是用护法律语对安慧学说的重述。85吕澂先生认为安慧多承世亲古义，唯识诸说都未曾完备，如种子、四分、三依、四缘等。86而心分说之完备形态实际上是与种子、四缘等说直接相关，一分、二分说若无种子六义以及四缘义作根本，实际上就无法在遍计所执性和依他起性之间做出恰当地简别，而成所谓“相见遍见说”，即所谓“总无相见别无我法说”。87这样，严格说来一分说和二分说都无心分说的实际意义，而只是从三分说、四分说成立的角度加以整理而已。

相较而言，圆测关于心分说的说法，更有一种历史性的着眼点，描述了心分说的成立过程，而不象窥基，从唯识诸说发展完备的眼光反观前此诸家心分说。通过二师在心分说上的不同态度，特别是对于安慧心分说的疏释理解，说明《成唯识论》参糅过程中参酌经论及诸家义的复杂情况。虽然窥基关于安慧心分说的解释在安慧梵藏本释论中没有直接根据，但其对安慧心分说的理解并无错误，更重要的是，正如吕澂先生在校释记中详细注明的，在《成唯识论》中“由假说我法变”颂的释文中曾参糅安慧释论四处，这说明玄奘等在编译时是有所本的，因此，并不能因为窥基关于安慧心分说的不准确说明，而径直怀疑《成唯识论》的参糅真实性。

88

第五处，《成唯识论》卷二广辨初能变识行相中云：

有根身者谓异熟识不共相种成熟力故，变似色根及根处，即内大种及所造色，有共相种成熟力故，于他身处亦变似彼，不尔，应无受用他义。此中有义，亦变似根，辨中边论说，似自他身五根现故（藏要校记云：据述记卷十六谓此是安慧说，勘安慧释无文），有义唯能变似依处，他根于己非所用故，似自他身五根现者，说自他识各自变义，故生他地，或般涅槃，彼余尸骸犹见相续。89

《述记》谓此段两义初义属安慧而后义属护法。

《学记》引述圆测之说云：

此中初义应变似根，测云，月藏难陀等释，若尔如何入楞伽云，顿分别知自身资生器世间，而说言他根身等，三藏云，彼释彼经，他根望自亦名器处，基云，若许变根全无实用，非他依故，变何用者？此亦不然，为用依处变故他根由，根若无时依处亦无故，如色界系有鼻舌根方有依处，庄严身故，非不生识故不能变，色依本识变鼻舌，此即安慧等大论师解，后义护法菩萨等解。90

圆测认为初义属月藏、难陀等释，而且对此的解释，玄奘与窥基略有不同，玄奘的说法较为圆通，便于随顺月藏、难陀之说，而窥基则持论较严。据吕先生的校释，窥基所认为的初义是安慧说，在安慧释论中无文，于是，便又出现窥基说明明显有误，圆测说因无实证而似乎有理的状况。这种情况在第六处文中再次出现，《成唯识论》卷二云：

谓异熟识变为此相。（第一义）91

窥基《述记》卷二中释此句云：

自下护法菩萨假叙三计，初同月藏。92

《成唯识论》卷二此段第二义云：

有义若尔，诸佛菩萨应实变为此杂秽土。（第二义）93

窥基《述记》卷二中释此句云：

护法菩萨假为别义难破月藏，无别师说。94

学记云：

述曰，第二问答，基云护法菩萨假叙三计，初同月藏，第二无师，假为别义。测云，初月藏，次难陀释，后护法释，月藏如前不入十释，欲对显理，观云，月藏出现，在难陀后，在护法前，由此护法依难陀破，初言一切三界九地凡圣五趣共相变故，三藏云，破亦不许佛变秽土（证述曰，诸释皆除佛初问，谁异熟识变故）95

圆测之说以护法假叙三计，分别为月藏、难陀、护法。而窥基之说则缺第二师。同时圆测还指出，月藏不入十释，在此出现是护法显理之需要。在第五与第六两处中，最引人注目的是三藏义的引用。在这两处玄奘的说法，都是作为与基、测并列之说而加以引述，这似乎也表明了玄奘与测、基之间尚存在义理分歧的可能。关于三师之间的义理继承和分合关系，蒙文通先生在《唯识新罗学》96一文中，曾详加勘释，下文结论中当有所论及。

第七处，《成唯识论》卷三中论及第八识与触等五遍行关系时，说有六门同例之义。其中第三解云：

有义触等如阿赖耶，亦是异熟，及一切种。广说乃至无覆无记，亦如是言无简别故。97

在此整段文句之中曾有三处释自安慧释文，但此第三解的出处，基测两师则有不同看法，

据《学记》云：

基云难陀等释，测云火辨亲胜等释。寂云，定非难陀，彼立五根，即五识种，不许识变现行五根，触等变似故假设义，证云种子为根，是安慧义，不关难陀。（寂师难且不尔五识种影于触等现名似根等不言现故，证师救亦不然，安慧见相无实种子不可难言根若识种十八界种成杂乱故。）此例几门，测云七门，前八门中唯除自相，基云唯除自相相受俱，准下难故（观述云若例行相反质不成彼师唯加行因相故破）。此师应知例上五门不可知，即有其六。98

窥基认为此解出自难陀，圆测认为出自火辨亲胜。义寂认为“定非难陀”，道证则认为出自安慧。几家看法不同，而其根据究竟是出于义理还是确乎出于十大论师的释文，已不可知。申贤淑认为圆测、义寂及道证还有述此几家义的大贤都是新罗僧人，他们持论均较为自由，而不囿于一师之说，并以此为新罗唯识学者一直坚持的态度和作风。99

通过对以上诸条的重新检视，我们发现并不能如申贤淑所主张的那样，从窥基与圆测之分歧，径直推导出窥基自由构文参糅不实的结论。如前文所证，《成唯识论》本文中多达100余处对安慧释文的参糅，恰好说明《成唯识论》参糅过程的准确性，而参糅过程的历史真相，似乎与印度诸论师之学在中国传承更有关系，或者说与基测二师的立论态度有关。因此，不能用窥基述记中带有明显自家宗派之见的错误，来掩盖玄奘在参糅编译上的准确性和可靠性，更何况窥基在参糅编译过程仅只充任笔受而已。也就是说，在一定意义上，由于关于参糅问题只有窥基一系的传说，所以无法真实还原其真相，但通过圆测论疏中散见之义，或可以将窥基一家之说弱化，而在玄奘、窥基、圆测之间拉开一定距离，而不把玄奘与窥基直接等同起来。

蒙文通先生在《唯识新罗学》一文关于基、测之间的同异，得出系列结论。这些结论分别是：一，当《唯识论》每引《摄论》时，“窥基必同世亲，而圆测则党无性，无性系出难陀”，这说明圆测所传亦与难陀学有关；二，“唐贤所述，其例甚繁”，基与测虽各执所闻，但都务求宗于护法，而“去取何嫌奘公？”这正好说明上文中各列三藏义的用例，并不一定以之为正义，而只是存备一说，合者合之，不合则存之；三，“基、测各传护法门下之一派，皆自谓正宗”，遂有争执。关于圆测立说的旨趣，蒙先生认为“此宗最近最胜子，而略近难陀”，窥基则是“近宗调伏光，而略近护月。”此外，“圆测所取，皆西土旧义，窥基所取于西土为新说。”而奘公虽“侧重旧义”，但“并传诸说”。100关于基测异同，应如蒙先生所言，其各有本，虽均有错谬，但都不足以抹杀其学。蒙先生以上诸条论断即表明在基、测、奘师资之间存在有复杂的历史关系，及其与印度诸论师的学说因缘。进一步探讨三师之说的历史关系，及其在印度和中国唯识学史上的地位，是圆测研究的目的所在。

通过对圆测《成唯识论疏》中与《成唯识论》参糅问题相关内容的研究，可以使我们对《成唯识论》的形成过程有更为接近事实真相的了解，而这种同情之了解的前提是对瑜伽唯识学说整体结构的有机把握，同时，作为对《成唯识论》形成过程的了解，也可以加深我们对玄奘、窥基、圆测的学说规模在瑜伽唯识学史上的地位的认识，从学说渊源及其历史性出发来客观评价玄奘、窥基、圆测的贡献，而不至于单纯以一种“起源即正统”的观念来菲薄佛学在发展中的有机变化。

注释：

1 蒙文通：《唯识新罗学》，《蒙文通文集》卷一《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第401页。

2 结城令闻：《唯识典籍志》，东京大学东洋文化研究所刊，1962年版。

3 申贤淑：《新罗唯识学の典籍章疏》，驹泽大学修士论文一部，收于金知见、蔡印幻编：《新罗佛教研究》，山喜房佛书林，昭和四十八年版，第137-235页。

4 蒙文通该文最早发表于《微妙声》第七期（1937年，北京）；杜继文：《论法相新罗系的理论特色》，《韩国学论文集》第四辑，北京大学韩国学研究中心编，社会科学文献出版社，1995年版；陈永富：《中韩佛教关系一千年》第十章“入学僧对中国佛教唯识学的研传”，宗教文化出版社，1999年3月版，另请参见氏著：《圆测与玄奘、窥基关系小考》一文，收于《玄奘研究文集》第98页，黄心川、葛黔君主编，中州古籍出版社，1995年12月版；何劲松：《韩国佛教史》第六章“密教与法相宗”之第二节“法相唯识学的传播”，宗教文化出版社，1997年3月版。

5 吴亨根曾有关于圆测唯识思想研究的论著多种；黄晟起：《圆测唯识学观研究》，东国

大学佛教学报；丁永根：《圆测唯识哲学——新旧唯识的批评综合》，汉城大学博士学位论文，1994年；高荣燮：《文雅圆测的教学研究》，东国大学博士学位论文，1997年；金东柱：《圆测的唯识学观——以“佛说般若波罗密多心经赞”为中心》，汇文堂出版社，（佛学丛书）1987年。

6 木村邦和：《真谛三藏的学说に対する西明寺圆测的评价——解深密经の場合》，《印度学佛教学研究》30-1，1981年；木村清孝：《圆测と法藏——教体论の関わりについて》，《韩国佛教学SEMINAR》，1990年；橘川智昭：《圆测による五性各別の肯定について——圆测思想に対する皆成の解释の再检讨》，《佛教学》第40号；坂井祐圆：《五性各别の本来の意义について》，《印度学佛教学研究》第51卷第1号等等。

7 玄奘法师生卒年代，历来诸说纷纭，本文取吕澂、宇井伯寿及杨廷福之说，即隋文帝开皇二十年（600年）生，唐高宗麟德元年（664年）卒。

8 《宋僧传》卷四“圆测传”。

9 李能和：《朝鲜佛教通史》下编，第164页。

10 李能和：《朝鲜佛教通史》下编，第165页。从此段话中提及的“《瑜伽》《成唯识》等论”推断，似乎二师相晤应在显庆四年（659年）译出《成唯识论》之后，但从显庆三年西明寺落成，圆测被招为住寺十大德来推断，又有明显矛盾。不过，二师相见恐怕不会太早。

11 《大慈恩寺三藏法师传》卷第十，中华书局2000年4月版，第215-216页。亦请参见杨廷福：《玄奘年谱》，中华书局1988年8月版，第274-275页。

12 《宋僧传》卷四“窥基传”。

13 吴恒根：《关于圆测法师心识说的研究》，韩国东国大学校《佛教学报》。亦请参见氏著：《新罗圆测法师的唯识思想研究》，同上《佛教学报》。

14 窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上本，《大正藏》第43卷，第608页下。

15 《成唯识论掌中枢要》卷一本，《大正藏》第43卷，第608页下。

16 同上。

17 同上。

18 《宋僧传》卷四“窥基传”。

19 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局1982年版，第151页。

20 陈景富：《圆测与玄奘、窥基关系小考》，收于《玄奘研究文集》第101页。其中第三条似乎并不能完全成立，《瑜伽论》译出于玄奘归朝后的第三年，即贞观二十一年（647年），相距窥基应诏参与玄奘译场的显庆元年（657年）有十年之长，因此，窥基“请奘师唯为己讲瑜伽论”，应该是指窥基从师后专门请求奘师为自己讲解瑜伽论，与瑜伽论和成唯识论的译出先后无关。

21 《宋僧传》“窥基传”。

22 善珠述：《成唯识论了义灯增明记》卷三，第105页，《日本大藏经》唯识论章疏。

23 参见胜又俊教：《关于佛教心意识的研究》第一章第八节，山喜房佛书林，昭和63年版。

24 信叡：《成唯识论了义灯抄》卷三，第46页，《日本大藏经》唯识论章疏

25 “所著唯识疏钞，详解经论，天下分行焉。”见《宋僧传》“圆测传”。

26 陈景富据日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三“二十六日”条下“从石门寺向西上坂，行二里许，到童子寺，慈恩壹法师避新罗僧玄测法师，从长安来始讲唯识之处也”，认为慈恩壹法师即慈恩基之误，玄测法师即圆测之误，并进而推定慈恩基两次行化河东（咸亨四年，673年；永隆年间，680-681年），都是为避圆测学系之势力。盖陈氏认为，圆测为武则天所赏识，所谓“武后尊贤，实重之如佛。每遇西天开士，则证东海异人，俾就讨论，因资演畅，是以谈经则必居其首，撰疏则独断于心，栖幽则灵感荐臻，升座则法音随应。”（崔致远：《故翻经证义大德圆测和尚讳日文》），在玄奘寂后，窥基势力鼎盛之际，圆测避之于终南山“静志闲居”八年，此恰为武后未得势时，自高宗咸亨年间后至武后称帝期间，圆测返回西明寺，重新开讲，此为圆测势力鼎盛时期，故而窥基远走五台山，并于永淳元年，即自五台山归京后的次年圆寂。

27 高丽一然：《三国遗事》孝昭王代条，《大正藏》第49卷，第973页下。

28 参见李能和《朝鲜佛教通史》。关于与此相同的归国说有很多种推测。但是，都难有确证，暂时存疑。

29 《成唯识论了义灯增明记》卷一，《大正藏》第65卷，第342页上。

30 欧阳渐：《圆测《成唯识论疏》辑本后记》。

31 关于玄奘译经事业的整体状况，宇井伯寿博士曾编制有《玄奘三藏翻译历》一表，极便查阅。见氏著：《瑜伽论研究》，岩波书店版。

32 本论译出年时，传有异说，深浦正文博士曾详加考订，本文取成说。

33 《成唯识论述记》卷一本，《大正藏》第43卷，第229页中。

34 《成唯识论掌中枢要》卷上本，《大正藏》第43卷，第608下。

35 《成唯识论》后序，藏要本，第782-784页。

36 《大正藏》第55卷，第556页下。

37 参见深浦正文：《唯识学研究》，永田文昌堂，昭和51年5版，第62-63页。

38 关于戒定《成唯识论》中的说法，请详参深浦正文：《唯识学研究》下卷，宗要篇第二章第四节第二项“释译について问题”，永田文昌堂版，第52-53页。另参胜又俊教：《佛教における心意识说的研究》第一章第五节与第六节，山喜房佛书林，昭和63年7版，第9-13页。

39 该文收录于宇井伯寿：《印度哲学研究》第一卷，岩波书店，昭和19年版。

40 关于梵本安慧三十颂释研究的历史，请参见《讲座大乘佛教：唯识思想》中高崎直道著《瑜伽行派的形成》中的“近代の唯识思想研究”一节，以及吕澂《安慧三十唯识释略抄引言》，宇井伯寿《安慧护法三十唯识颂释论》第二部第一章。

41 参见宇井伯寿：《安慧护法唯识三十颂释论》第二部第一章，岩波书店，1979年2版，第161-181页。

42 两文均见于宇井伯寿，《印度哲学研究》第五卷。

43 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》附录《慈恩宗》，中华书局1979年版，第340-341页。

44 同上书，第185页。

45 吕澂先生曾说：“现存《成唯识论》，虽已杂糅了十家学说，而从‘据《密严经》以立说’的一线索，依然能将护法解释唯识的原文基本上钩稽出来。”他并据此意节出护法《释文》四卷，自成一完全结构。参见吕澂：《英净两师所传的五十佛学》，见黄夏年主编：《近现代著名学者佛学文集·吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第299页。该书中所收此文为初稿，与《吕澂佛学论著选集》卷三中所收此文略有不同，在初稿中保留的最后一个注中，

吕澂先生透露了他曾钩稽出护法《释文》四卷的消息。

46 中国佛教协会编：《中国佛教》第三辑“成唯识论”条，知识出版社1989年版，第331-338页。

47 参见杨廷福：《玄奘年谱》，中华书局1988年版，第277页。

48 吕澂：《安慧三十唯识释略抄引言》，收录于《吕澂佛学论著选集》第一卷，齐鲁书社版，第144页。

49 此处提及诸论师的生卒年，均据宇井伯寿博士之考证。

50 胜又俊教，前揭书，第一章第八节。

51 藏要本《成唯识论》卷首校勘说明。

52 申贤淑：《唐窥基与新罗圆测的相违说研究——关于成唯识论十大论师的解释问题》I，《韩国佛教学》。

53 《成唯识论》卷一，藏要第四卷，第565页。

54 《成唯识论述记》卷一，《大正藏》第43卷，第232页上与第233页下。

55 《成唯识论学记》卷一，商务印书馆1946年版，第14页。辑本取自《学记》云：“我今释彼说：我谓护法。”见辑本卷一，第4页。

56 宇井伯寿：《安慧护法唯识三十颂释论》，1952年岩波书店版，第172页；并吕澂参酌梵藏本而成的《安慧三十唯识释略抄》，原载1926年《内学》第三辑，亦收于张曼涛主编：《唯识典籍研究》一，引言收录于《吕澂佛学论著选集》第一卷；另参徐梵澄译：《安慧三十唯识疏释》，中国佛教文化研究所1990年版。

57 《成唯识论》卷一，藏要第四卷，第565页。

58 《成唯识论述记》卷一，《大正藏》第43卷，第234页中。

59 《成唯识论学记》卷一，商务印书馆1946年版，第4页。

60 《成唯识论》卷一，藏要第四卷，第565页校释记。

61 宇井伯寿，前揭书，第172页。

62 《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》第43卷，第671页下。

63 《成唯识论疏》支那内学院辑本，第4页。又见《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》第43卷，第666页中、下。

64 《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》第43卷，第666页中、下。

65 参见胜又俊教：《佛教における心意识の研究》第一章第八节，二。山喜房佛书林版。

66 申贤淑：《唐窥基与新罗圆测的相违说研究——关于成唯识论十大论师的解释问题》I，《韩国佛教学》。

67 《成唯识论》卷二，藏要本，第591页。

68 《成唯识论述记》卷二末，《大正藏》第43卷，第302页中。

69 《成唯识论学记》卷二，商务印书馆1946年版，第27页。又见《成唯识论疏》卷二，支那内学院辑本，第10页。

70 参见胜又俊教：《佛教における心意识の研究》第一章第七节，山喜房佛书林版。另参申贤淑，前揭文。申贤淑认为，若以圆测说为准的话，那么胜又俊教“不信参糅说”的论证就能成立，对成唯识论参糅过程的怀疑就能成立。胜又俊教博士通过对安慧梵本三十颂释论与述记中的安慧义加以比较，认为窥基合糅编译说没有根据的，更多的是度之以己意或为成立己说而假设论敌的意义上设立诸师观点。

71 《成唯识论》卷一，藏要本，第566页。

72 《成唯识论述记》卷一，《大正藏》第43卷，第242页上、下。

73 《成唯识论述记》卷一，第241页上至第241页下。

74 《成唯识论述记》卷一，第241页下至第242页上。

75 《成唯识论述记》卷一，第241页上至第241页下

76 同上。

77 同上。

78 《成唯识论枢要》卷一，《大正藏》第43卷，第609页。

79 《成唯识论疏》卷二，支那内学院辑本，第19页。此段辑自《成唯识论了义灯增明记》卷三。

80 《学记》中此段所记更为详实，兹录文如下：

测云，佛唯识多说一分，如契经言三界唯心。佛灭度后至九百年无著世亲开为二分，谓相及见。次陈那等加自证分，千一百年护法菩萨依厚严经（今言密严）造成假论，更立四分，开合虽异，理无乖返（今谓无著世亲唯立二分相传谬矣，金刚般若论云三分故，经云一切有为法如星翳灯幻二论并释此中星翳喻见相分，灯喻识体，既彼法喻现有三故）言似所缘能相者，如前非实，似情计故，申自宗已次破他宗。正量部云心上有见，无所缘相，清辨世俗，唯有境相，无能缘相，安慧唯体，无见相分，俱遍计故。破无所缘，则有二量，一汝心心所应不能缘自所缘境，许无所缘相故，犹如余境；二应一心缘余诸境，无所缘相故，犹如自境（即下

喻言余如自也，无分别智虽无相分而有似境之行相故，如萨婆多似镜之识，是以无不定失）。破无能缘，亦有二量，一汝心所应不能缘，无能缘相故，如虚等汝虚空等应是能缘相故，如心心所，初破正量，后破清辨，合破安慧，传说如此（既比量故无世间现量自教相违等过亦不应以正智缘如自证分等而作不定如第九云正智带如相故，下四分云具所缘能缘无无穷过故）。

《成唯识论学记》卷三，商务印书馆1946年版，第4-5页。

- 81 《成唯识论疏》卷一，第10页。辑自《成唯识论了义灯》卷三。
- 82 《成唯识论疏》卷一，第11页。辑自《成唯识论增明记》卷四。
 - 83 吕澂：〈安慧三十唯识释略抄〉。
 - 84 徐梵澄译：《安慧三十唯识疏释》，第3页。
 - 85 宇井博士，前揭书，第170页。
 - 86 吕澂：〈安慧三十唯识释略抄〉。
- 87 佐伯良谦：〈和译安慧唯识三十颂释论之考察〉，逸长译，见张曼涛主编：《唯识典籍研究》一，第316页。
- 88 关于从窥基心分说出发，质疑《成唯识论》参糅过程的论点，请参见胜又俊教，前揭书，第一章第八节，三，第29-33页。
- 89 《成唯识论》卷二，藏要本，第601-602页。
 - 90 《成唯识论学记》卷三，第9页。
 - 91 《成唯识论》卷二，第602页。
- 92 《成唯识论述记》卷三本，《大正藏》第43卷，第324页。
 - 93 《成唯识论》卷二，第602页。
- 94 《成唯识论述记》卷三本，《大正藏》第43卷，第324页。
 - 95 《成唯识论学记》卷三，第8页。
- 96 蒙文通：〈唯识新罗学〉，《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社版。
 - 97 《成唯识论》卷三，藏要本，第607页。
 - 98 《成唯识论学记》卷三，第9-10页。
 - 99 申贤淑，前揭文。
 - 100 蒙文通，前揭文，第407页。

（作者：张志强）