

# 戒定（1750-1805） 《成唯識論戒定鈔》研究

簡凱廷

國立臺灣大學中國文學系助理教授

法鼓佛學學報第 35 期 頁 101-129（民國 113 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 35, pp. 101-129 (2024)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002024120035004

ISSN: 1996-8000

## 摘要

結城令聞曾將江戶時期唯識學研究的發展分為四期。本文的研究對象戒定屬於第三期的代表人物之一。這一時期的學風特徵主要是批判性的自由探討。本文嘗試以《成唯識論戒定鈔》為據，檢視與討論戒定所代表的批判性自由探討的學風的具體展現及其意義與價值。戒定將《唯識三十頌》、《成唯識論》以及窺基的《成唯識論述記》在思想上視為是三個獨立的個體，分開對待，並就其理論缺陷進行批評。本文指出戒定在為學上不仰賴權威的獨立精神，取徑上也很類近於西方批判性思維（Critical thinking）；然而，當注意的是，此一極富批判性的為學取徑也有其局限性。

## 目次

---

- 一、前言
  - 二、戒定生平、著作及相關研究
  - 三、關於《成唯識論戒定鈔》的成書及基本立場
  - 四、對《成唯識論》成書舊說的批評
  - 五、商榷窺基的詮釋
  - 六、結語
- 

## 關鍵詞

戒定、成唯識論戒定鈔、江戶佛教、唯識學

## 一、前言

日本江戶時期不僅以各宗祖師著作為對象的宗學研究發達，佛教學的研究也極其盛行。（陳繼東 46）其中，各類唯識因明典籍的研究也得到了發展，可惜受到當前學界的關注度仍不足。結城令聞（1902-1992）曾就諸宗唯識講學及其學風將江戶時期唯識學研究的發展分為四期，包括：第一期元祿以前（-1688）、第二期元祿戊辰到享保乙卯（1688-1735）、第三期元祿丙辰到享和癸亥（1736-1803）、第四期文化甲子到慶応乙丑（1804-1867）。（結城令聞 1999a，418）其中關於第三期的學風特徵，他指出相比於第二期，已不單純只是追求復古，而是發展出批判性的自由探討的特色，而這種批判性自由探討的學風表現為兩種傾向，一為文獻批判，一為思想批判；本文研究對象戒定（1750-1805）屬於後一者：

前期（按，指第二期）的鳳潭、湛慧、天旭等人的學風，相較於高範的學風而言，具有更為復古的色彩。然而，總的來說，他們的任務是以祖述《述記》、《三箇》為主。到了這個時代，儘管大部分人仍然沿襲了前期的風格，繼續以祖述經典為最終目標，但另一方面，復古思想已經不再僅僅是單純的復古，而是進一步發展，產生了一種批判性的自由探討的學風。在這種批判性的自由探討中，有些人在文獻批判上嶄露頭角，另一些人在思想批判上引起了廣泛關注。因此，屬於這一批

---

\* 收稿日期：2024.8.30；通過審核日期：2024.12.13。

本論文承蒙兩位匿名審查委員惠賜寶貴意見，謹致謝忱。

判性自由探討派的人物，我們可以列舉出華嚴宗的覺洲、鎮西的普寂、豐山的戒定、快道等人，有時甚至在南都的基辨身上也可以看到這一傾向。覺洲在文獻批判上展現了其特色，而其他人在思想批判上各自發揮了其獨特性。（結城令聞 1999a，439）

鳳潭，指鳳潭僧濬（1659-1738），華嚴宗僧人，著有《成唯識論述記證錄》、《唯識三類境選要》。湛慧，指信培湛慧（1675-1747），淨土宗僧人，著有《成唯識論述記序解》、《成唯識論述記集成編》等。天旭（生卒年不詳），淨土真宗大谷派僧人，著有《唯識述記集釋》。高範，指順性房高範（1655-1723），為奈良藥師寺僧人，著有《成唯識論口傳鈔》、《成唯識論訓讀記》、《成唯識論贊解》等等。《述記》，指窺基（632-682）的《成唯識論述記》。《三箇》，具體指窺基《成唯識論掌中樞要》、慧沼（648-741）《成唯識論了義燈》及智周（628-723）《成唯識論演秘》；三書合稱為「唯識三箇疏」。覺洲，指覺洲鳩（?-1756），為鳳潭僧濬弟子，著有《成唯識論述記東海集顯傳》。普寂，指德門普寂（1701-1781），淨土宗僧人，著有《成唯識論纂解》、《成唯識論述記纂解》、《成唯識論略疏》等。快道，指林常房快道（1751-1810），真言宗豐山派僧人。基辨，指大同房基辨（1718-1791），師從奈良藥師寺基範（1718-1791）。而戒定，別號金猊園，與快道同為真言宗豐山派的學僧，是本文主要的研究對象。

作為真言宗豐山派的學僧，戒定與快道、法住（1723-1800）齊名，合有「天明三哲」之稱。（脇谷摺謙 1907a，1）本文將研究的視角聚焦在《成唯識論戒定鈔》一書上。此書的書名由《豐山全書》的編輯者所定。《豐山全書》對

戒定這部作品的解題同樣指出：

《戒定鈔》中所展示的戒定的特色在於，他深入研究《深密》、《瑜伽》、《攝論》、《莊嚴》等可以視為唯識原典的作品，力圖把握無著、世親的神髓，並指摘護法的謬解，批駁基疏的曲解，不迎合相宗的宗義，不拘泥於玄奘門下諸師的舊說，即使是基師《述記》的說法，也能辨其是非，始終從自由探討的角度對《成唯識論》全卷進行注解。（田中海應、岡田契昌 53）

令人好奇的是，《豐山全書》所稱「自由探討」乃至結城令聞所言「批判性的自由探討」學風為何指？有何具體展現？蘊涵怎樣的意義與價值？本文嘗試以《成唯識論戒定鈔》為據進行檢視與討論。

## 二、戒定生平、著作及相關研究

戒定，別號金猊園，生於寬延 3 年（1750），上州贊倉人（今群馬縣），俗姓永井。年十二歲，禮高崎石上寺辨快剃髮。明和 6 年（1769）二十歲赴豐山修習顯、密之學。寬政 3 年（1791）任大塚護國寺代補。寬政 5 年（1793）住月輪院。寬政 10 年（1798）回到豐山，住地藏院。寬政 13 年（1801）昇任集議席。從寬政 11 年（1799）至寬政 20 年（1808），嘗講唯識、《詩》、《書》、《春秋》、《五教章》等。享和 2 年（1802）又講《成唯識論》。同年移居慈心院。享和 3 年（1803）秋，住中野寶仙寺，成為第四十世住持。文化 2 年（1805）1 月 23 日去世，世壽五十六。（田中海應、岡田契昌 36-37；田中海應 50）

戒定與上述豐山派另一重要學問僧快道交好，曾同在豐

山修學。此事見載於戒定所著《二十唯識論帳秘錄》；在該書中，戒定對於快道《二十唯識論權衡鈔》曾多有商榷。（林鎮國 2024，188-189）

戒定的作品涉及內、外典，內典方面又涵攝顯、密之學。以下據「國書データベース」將戒定現存作品整理表列之：

著作	主要版本或藏處
華嚴一乘教分要圖	大谷大學圖書館藏寫本
秘藏寶鑰帳秘錄	大正大學圖書館藏青寫真（寫本）
顯密二教論帳秘錄內典部	龍谷大學圖書館藏寫本
讀書二十二則	《大正藏》，第 79 冊
顯密二教論雜章	《豐山全書》，第 8 冊
辨顯密二教論注釋	《豐山全書》，第 8 冊
華嚴五教章帳秘錄	《豐山全書》，第 11 冊
二十唯識論述記帳秘錄	《豐山全書》，第 11 冊
成唯識論戒定鈔	《豐山全書》，第 14 冊
周易述贊	《豐山全書》，第 19、20 冊

由上表可知，《豐山全書》整理收錄了戒定大部分的作品，包括唯識學方面的《成唯識論戒定鈔》、《二十唯識論述記帳秘錄》，關涉祖師空海（774-835）《顯密二教論》的《顯密二教論雜章》、《辨顯密二教論注釋》，與華嚴教學有關的《華嚴五教章帳秘錄》，以及《周易》的注釋書《周易述贊》。

近代以來日本佛教學界關注到戒定，主要有兩個學術脈絡。其一是「大乘非佛說」。村上專精（1851-1929）《大乘佛說論批判》一書在整理近世日本佛教對於大乘佛說論相關主張時提到了戒定，徵引他在《華嚴五教章帳秘錄》中的說法：

問：如是異說，普是以末教機異，宜聞各別，故致不同，則皆一切契經出於機解，不出於佛口，賢首等定判，然何故為佛說乎？

答：佛者，覺也，覺悟、覺知。若約如來，如《華嚴》然，結集《華嚴》者，知佛意極，故為究竟覺之經。其餘三乘、小乘等或同、或不同等契經，皆機解，不至佛意之極，隨了解淺深而結集流傳，故種種異說。然名為佛說者，以覺道之說，故曰佛說，非悉陀鼓舌如人說，故名曰佛所說。凡佛教皆是道德經，非記錄指南之道，故古者覺者之徒皆記自覺所窮以曰佛言。佛言者，佛意也。後人述佛意，故曰佛言、佛說。是雖大小異，其實皆非寂默之自說矣。夫能仁寂默者，以寂默為教故，一代無言說。大智之人覺彼無言之教，為無言之言教，雖八萬聖教蜂起，而皆說無言之言教意耳，如圓音周遍法界等皆是無言之言故耳。且如彼伏羲子之易，僅立六位，則天地萬物之理、善惡吉凶、人神幽明之道無一而不備矣，亦是無言之言，能出天下無量之道術之言也。況西方不言而治者唯在心，復何言其何言。是故羅漢、菩薩等見佛道淺深有異，故遂致大小聖教起有異耳。結集豈唯在世阿難耶？彼在世阿難有集結否，誰知其實？是故諸部大乘阿難非一也。不寄於阿難，則以世人不信故，是故雖有百阿難而無害耳。況大乘立諸菩薩，皆約阿難、身子等內證知之境界也，諸部小乘學徒所未解也。（村上專精 115-116）

戒定主張，所謂的佛說，指的是「以覺道之說，故曰佛說」，而非指佛陀親口所說，從而佛經並非佛陀說法的紀錄，而是古來覺者「自覺所窮」的紀錄，即自身對於佛教真

理的認識，因此把佛經皆視為是記錄佛陀說法的內容來看待是有問題的，所以他說：「夫佛道之為書也，以記錄讀之則皆怪矣。」（村上專精 116）他甚至進一步質疑阿難口誦佛陀說過的教法集結成經典的說法，說：「彼在世阿難有集結否，誰知其實？」

其次是唯識古學對比唯識新學的學術脈絡。結城令聞〈近世唯識研究の或る系譜についての評論〉一文指出「自江戸時期至昭和時期以『境識俱泯』與『境無識有』的區分來匹配唯識古學與新學的做法是有疑義的」，「當該區分進一步被理解為『見相俱無』（安慧）與『見有相無』（護法）的區分時，學界忽略了該區分原指唯識修道次第上不淨品唯識（方便唯識）和淨品唯識（正觀唯識）不同階位的區分，而非學系的區分」。（林鎮國 2024，209；結城令聞 1999b，474-475）結城令聞的主張乃受到了戒定說法的影響。此外，宇井伯壽（1882-1963）〈瑜伽行派に於ける二系統〉一文的討論同樣引用戒定的說法。（宇井伯壽 1930）戒定在《成唯識論戒定鈔》中說：

《攝大乘》等並此本頌（按，指《唯識三十頌》），唯識有二：虛妄唯識，謂三能變，八識據相見分似外現成唯識無外境，然是許影像相分境猶有也。二真唯識，謂初地見道無分別智契證識體真實自性清淨圓成實真如心，無二無別，一切境相皆不現前，識實體即真如故，一切法皆真如，無有一微塵許餘相，故真實無境也。內境亦不生，故云智都無所得也。真如是識性，非別物。是故《攝論》、《瑜伽》、《莊嚴》等中不言真如不離識故，唯識所攝，言識體即真如性故，云真如即唯識實性，故不待離、不離之論，是唯識實體故。然此

論中（按，指《成唯識論》）雖釋此文，皆約不離識為唯識，性、用別論，令有為、無為，法體各別融故，常恆在有為心之外，唯以不離攝為唯心所依故不離。……此論宗雖地上菩薩皆據地前相見內境虛妄識義准立地上唯識、佛果唯識，不立無分別智真實圓成實唯識，皆擬地前二分似境影像唯心所現虛妄唯心耳。此為此論唯識分齊，莫以真實唯識求此論無漏心唯識，是為決了矣。（戒定 1938d，8）

戒定認為《攝大乘論》、《唯識三十頌》等唯識經典主張兩種唯識，一虛妄唯識，屬初地以前，以三能變、八識、見分、相分等概念說明心識結構與認識過程，主張唯識有而無外境，然認可心識結構裡見、相二分中認識結果的相分，即影像相分的存在；二真唯識，指屬初地以後無分別智契證識體真實自性清淨圓成實真如心，且不以離、不離這樣的討論方式來解釋無分別智與真如的關係。這樣的討論方式隱含了見／相、緣／所緣二分的結構，仍屬於虛妄唯識說的框架範疇。戒定認為，《成唯識論》只主張虛妄唯識，用虛妄唯識的結構體系來解釋初地以後乃至佛位的認識過程與結果。

至於對於戒定及其著作的專門研究，大多是泛論性質的文章，計有以下數篇：

1. 脇谷搗謙：〈豐山の戒定（上）：彼の讀書論〉，《六条學報》，第 64 號，1907 年 2 月，頁 1-8。
2. 脇谷搗謙：〈豐山の戒定（下）：彼の華嚴觀〉，《六条學報》，第 65 號，1907 年 3 月，頁 22-30。
3. 林吽海：〈豐山戒定師の成唯識論手澤に就て〉，《密教論叢》，第 5 號，1935 年 5 月，頁 67-72。
4. 龜井宗忠：〈二教論注釋に現れた戒定師の卓見〉，

《密教論叢》，第 12 號，1937 年 11 月，頁 71-100。

一直要到林鎮國發表〈戒定（1750-1805）與江戶時代《唯識二十論》的講論熱潮〉一文，才將對於戒定的研究提到更為專深的層次。該文探討基於華嚴宗與真言宗判教立場的戒定在《二十唯識論帳秘錄》中如何透過文獻學和因明學的角度批評窺基的《唯識二十論述記》。同時，以戒定為個案，回應明治以降日本學界關於唯識古學與唯識新學的相關討論。（林鎮國 2024，183-230）

### 三、關於《成唯識論戒定鈔》的成書及基本立場

《成唯識論戒定鈔》收錄在田中海應（1878-1969）、岡田契昌（1889-?）編輯的《豐山全書》第十四冊，書名由編輯者所定。

戒定在享和 2 年（1802）2 月 1 日到 8 月 19 日曾講《成唯識論》，留下了筆記手稿。據宇井伯壽所言，關於戒定講《成唯識論》的筆記手稿傳抄本，原有楠寶觀（1811-1881）<sup>1</sup>就豐山所藏本抄寫而成的抄本，藏於龍谷大學圖書館。他曾承玉置韜晃（1888-1953）好意，借得此一抄本抄得一份副本。（宇井伯壽 506）另一方面，權田雷斧（1888-1953）<sup>2</sup>曾在昭和 4 年（1928）到 7 年（1932），花了四年的時間，整理戒定講《成唯識論》的手稿筆記，有所取舍選擇，並進行和譯。為了慶祝權田雷斧八十八歲米壽，

---

<sup>1</sup> 楠寶觀傳見松尾耕三 23-24。

<sup>2</sup> 曾任豐山大學林教授、權大僧正、豐山派第二代總管、豐山大學校長等要職。著作《密教綱要》曾為王弘願翻譯成中文，流通於漢語學、教界。他的傳記資料有自敘〈自敘略傳〉、〈權田雷斧大僧正略傳〉、〈豐山長谷寺五十八世能化權田雷斧大和尚履歷〉等，見坂本正仁 138。

富田敬純等豐山派學僧發起「權田雷斧大僧正米壽記念出版會」，於昭和 8 年（1933）影印出版此一和譯手稿，共三冊（即《成唯識論帳中獨斷》、《成唯識論述記帳中獨斷上》、《成唯識論述記帳中獨斷下》）。（岡田契昌 未標頁碼）

此外，平川浩然<sup>3</sup> 明治 34 年（1901）以真宗大谷派研究生的身分留學豐山，聽權田能化講《成唯識論述記》之餘，向權田雷斧借來戒定的筆記手稿進行抄寫。《豐山全書》所收《成唯識論戒定鈔》的底本即此一抄寫本，並經林吽海纂定。（田中海應、岡田契昌 53-54）

其次，關於《成唯識論戒定鈔》的基本立場，戒定認為護法撰作《成唯識論》，目的是為了專破小乘人，而採用「四種道理」中的「證成道理」為主要討論進路。

戒定是真言宗的僧人，他的佛教思想立場有顯、密二教的基本框架。在下面這一段話中，他把顯、密二教的教學與學習對立起來：

顯，唯以理教之；密，直以佛果等三事教之。顯，凡夫亦悟其理；密，唯聖人自證之，不以理為教，唯以實行秘觀為學。佛果不可思議，豈唯無礙自在而已！（戒定 1938c，163）

這裡，戒定所指的「顯，唯以理教之」的「理」，實際指的是佛陀以外眾生能夠理解或認識的對象。進一步說，唯識學或佛教論理學強調的以邏輯推演證成的「真理」亦屬此

---

<sup>3</sup> 曾任真宗大谷派覺應寺住職、東洋大學教授，精通性相之學。見現代佛教家人名辭典刊行會編 455。

類範疇。至於密教的內涵則屬佛陀（「聖人」）自證的範疇，譬如經典上所說佛果「無礙自在」這類的教說，故而學習者只能透過「實行秘觀」的修行以證之。此外，還值得一提的是，關於顯教的教說，戒定曾說過「我大師專以賢首為諸顯教定準矣」，他尊真言宗宗祖空海（774-835），以法藏的判教框架來對待諸顯教經論。（戒定 1938b，252）

戒定在《成唯識論戒定鈔》中對於「四種道理」的詮釋，也顯示了他對於佛教教說中兩種真理觀的看法。「四種道理」指觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。《解深密經》「四種道理」中的「法爾道理」，曾被學者解釋為「由證成方法所獲致的終極道理」（林鎮國 2012，84）就此，戒定則有不同的看法。他把「四種道理」分為兩類「可思議道理」與「不可思議道理」；「觀待道理」、「作用道理」、「證成道理」屬於「可思議道理」，「法爾道理」則屬於「不可思議道理」：

凡道理有二：一可思議道理，謂四道理中觀待、作用、證誠也。二不可思議道理，謂法爾道理也。觀待、作用、證誠皆世俗諦理也，法爾唯真諦理也。《瑜伽》、《對法》、《莊嚴》等皆立此道理。然此論（按，指《成唯識論》）中都無說不可思議。何以故？佛果皆如因位，約因緣生及能所變道理解四智、三身等義故，無有不可思議佛德、佛化等，皆由種子生現行因緣故，唯緣起證誠道理也。證誠道理，由因、喻故，非不可思議理也。此論稱不可思議，唯有名而無義也。夫彼喻、因緣說，非上根所聽，是故雖法說中或依喻或依因緣理，亦非不可思議理，應知唯法爾道理，實是不可思議也。善曉此理，讀佛教，思過半矣。（戒定 1938d，181）

戒定認為護法所造《成唯識論》是以證成道理為主要進路，所謂「佛果皆如因位，約因緣生及能所變道理解四智、三身等義故，無有不可思議佛德、佛化等，皆由種子生現行因緣故，唯緣起證誠道理也」。又說：「護法所依唯四重俗中第二道理世俗諦教。……今此論（按，指《成唯識論》）唯依理世俗判因果一切法。」（戒定 1938d，5）

戒定認為護法以「或依喻或依因緣理」撰成《成唯識論》是專為對破小乘的緣故。他說：

護法意專在欲對破小乘，是故不據理世俗教導，彼不相似故，能破彼義，彼不信，是故以似彼法相假、實等對彼，成我大乘唯識，非不知勝義道理更甚深，類於《起信》等教理矣。（戒定 1938d，182）

文中「非不知勝義道理」的「勝義道理」，指的應是上文提及的「真唯識」，即：「初地見道無分別智契證識體真實自性清淨圓成實真如心，無二無別，一切境相皆不現前，識實體即真如故，一切法皆真如，無有一微塵許餘相，故真實無境也。」戒定說此乃「更甚深，類於《起信》等教理矣」。認為不同於護法的《成唯識論》，《攝大乘論》等瑜伽行派的經典含有「真唯識」等教說，通於終教的《大乘起信論》：

《攝大乘》等本論通始、終二教意故，不說凝然不變義及真如不離識義，是識實體故，何用不離言會之乎？唯此論（按，指《成唯識論》）有為、無為判嚴重影似小乘有部等，故必以不離心會識性，不許同體義邊，故凡變義顯一切能、所，若造、若緣、若生、若現、若

作、若感、若熏習等，一切皆變，隨應可知。（戒定 1938d, 3）

#### 四、對《成唯識論》成書舊說的批評

古來有《成唯識論》為玄奘（602-664）糝譯世親《唯識三十頌》十種注釋而成之說。糝譯之說也成為當代學者討論的主題。如山部能宜透過《成唯識論》與《〈釋大乘論〉分別秘義釋》、《瑜伽師地論疏》的比較，對糝譯說提出質疑，認為不能否定和《成唯識論》現行本相似的印度原本存在的可能性。（山部能宜 161-206）

戒定也曾質疑糝譯之說；其論述如下：

昔秦皇始併六合以王於天下，而變三代封建之法，始立郡縣之治法，多變文、武禮樂政刑之道，立當王家之新法，於是天下之士警然，無不謗矣。李斯上計，遂燒天下所有先代經文，欲天下之人不知先代之事，唯從當今之改，塞毀誹之所由起，是燒書之志也。奘公學宗護法，不好馬鳴、龍樹之學，然十師之學，異見不同；安慧、難陀等多同馬鳴、龍樹之宗意。然天親《頌》義通權、實，安慧贊其實，護法偏贊其權。護法最在後，造大成釋，違己者咸舉破之。然若有其所破全釋，豈有其破盡的當耶？必有理不盡者，必有謬破者，是必至之理也。玄公始唱護法宗，若十釋別行天下，必有救安慧破護法矣，然則奘公所宗必不弘，是前鑒既明，基公、奘公之所恐也。是故初功之際，十釋別譯。雖然，恐後必有救安慧破護法者，故師資密謀，寄事於參糝以燒棄餘九釋，以塞後世破護法而救安慧之路，亦以此塞燒他書

之責，是樊公、基公之謀密傲於李斯也。何以知其必然耶？

請試論之。夫不可昧者唯心，不可欺者其文。我詳讀翻譯經論與此方製作書，其文必不類，況廣略之製，其本意既各別也，若參糅則必不能如出於護法一師之胸臆，其文必有不屬者。然此論十卷，其文其義其次第，連環皆唯出於一師之胸臆，毫髮不間他語於其間者也，是不參糅之明證也。（戒定 1938d，4）

戒定最主要的論點在於他認為《成唯識論》一書「其文其義其次第，連環皆唯出於一師之胸臆，毫髮不間他語於其間者也」，如果是糅譯本是不可能的（「若參糅則必不能如出於護法一師之胸臆，其文必有不屬者。」）此外，他還提出了陰謀論的觀點，認為這些關於《唯識三十頌》的注釋，護法的在最後，所以他能針對跟他相反的意見進行批評，但若是針對他者全書進行批評，必有「理不盡者，必有謬破者，是必至之理也」，所以如果像是安慧注釋全本能流傳下來的話，那麼後世必有宗安慧之說，批評護法者。正是為了防止這樣的情況，所以宗護法的玄奘、窺基一系，密謀毀掉其他九種注釋譯本，並假稱《成唯識論》一書乃是糅譯十釋的集大成之作。如是作法的原因，是為了確保自己主張的思想學說能保持正統的地位，不受挑戰，行之久遠。當然，戒定的主張沒有堅強的歷史文獻證據能夠支持，陰謀論之說也過於誅心；其主張之確實與否，當然是可供檢證的。但真正有意思的也許不是他主張什麼，而是他能夠這麼主張。古來，特別是在中國，經、注、疏的傳統，一般都會被認為三者的思想具有同質性，而不加懷疑，然而戒定卻能將《唯識三十頌》、《成唯識論》以及窺基的《成唯識論述記》，在

思想上視為是三個獨立的個體，分開對待。他曾說：

然守死相宗徒，基釋是非皆俱是，自古風俗也。然我非必其徒，是其是，非其非，古今聖門正道，豈佞諛是其非而背護法、慈氏、無著、天親等乎？是故不得止者，吾不取也；可得止者，雖不可而不斥也。是吾一家言也，豈欲薦諸他人乎？一義暗則佛不明，一義明則佛燈復熾。慧是光明，不慧是無明。（荀）〔荀〕讀佛書，不欲期心契於古聖賢，將何益之有？是故雖不依基謬，冀乎有擬法樂矣。（戒定 1938d，7）

強調他並非相宗僧人，對於該宗祖師的著作，「是其是，非其非」，沒有一味維護的必要。在此立場上，他也對於圓測盜聽的舊說提出質疑：

西明亦聽奘師講之，蓋非賂聞而盜聽，我思無有是理也。蓋基下之徒謗言，無其實者也。奘公溺愛資密傳，距他人，慳吝其法，豈異於匹夫之愛乎？又何足稱弘法之人乎？是故西明之說亦或有勝於基，《要集》之判或不非理。然慧沼所基則不辨是非，而是、非俱是之。於西明《要集》則是、非俱非之，可謂忠孝其規範師者也，蓋非正理之學也。宗性相立黨稱法相者，以基為薄伽梵，宜從慧沼、智周之流風，若直依天親、護法，則基釋多不可取者矣。奘公、基公寄言於參糶，燒九釋之謀，其旨深矣。（戒定 1938d，4-5）

他認為圓測盜聽之說是窺基門徒的毀謗之言。如果玄奘對其門下之徒有所偏愛，傳法有所慳吝，那麼便不足以稱為

弘法之人。然而，如果說戒定所指控的玄奘、窺基師徒密謀毀掉安慧等其他九種《唯識三十頌》注釋譯本，「以塞後世破護法而救安慧之路」可以成立的話，那麼，這裡所稱「奘公溺愛資密傳，距他人，慳吝其法」的性格假設也不能說是不合理。反過來說，如果玄奘「足稱弘法之人」，那麼指控他們師徒「謀密傲於李斯」卻也頗為扞格。可見戒定以陰謀論的觀點作為理由，認為糝譯之說只是藉口，否定《成唯識論》為糝譯之作，這樣的說法雖然有趣，但卻不能使人信服。<sup>4</sup>不過，他認為窺基弟子慧沼宗其師之說，「是、非俱是之」，從門派、師承的立場對於圓測的學說一味拒斥，非「正理之學」。如此對待研究對象的批判性觀點，卻是有其意義的。

戒定的突破性，還可以舉一個例子。在中國，各家各宗的經典詮釋形成了諸如玄義、玄談、五重玄義等套式。對於這種套式的應用，也是後世僧人為彰顯己宗歸屬的一種明證。然而規範性的形式有時會限縮思想內容的呈現。如中國傳統注釋經典的形式就不利於思想論辯的聚焦與開展。<sup>5</sup>戒定的《二十唯識論述記帳秘錄》便不採取傳統注釋的書寫形式，而是採主題與隨文議論的混合形式，此一形式更有利於他開展論辯。此一有違舊有風氣的講述、撰作形式，在《二十唯識論述記帳秘錄》中戒定還要為之費筆墨進行解釋。他在面對「今講《二十唯識》、《述記》，何不作玄談」的質疑時回應說，窺基《二十唯識論述記》便是《二十唯識》的講錄，且其有序，又有「玄義門章之說」，已經足夠了。他

---

<sup>4</sup> 此處承審查人提點，特為感謝！

<sup>5</sup> 傳統的注經形式與當代的論文寫作形式就是兩種很大不同的學術書寫類型。

的好友快道亦著有《二十論權衡記》，廣大而備，甚至於太過了。因此，他也無須為《二十唯識論》作講錄、玄談等，有興趣的人自去看快道的書即可。重要的是，戒定最後強調，他書中所討論的都是彼書中所沒有的。（戒定 1938a，8-9）

## 五、商榷窺基的詮釋

戒定說：「三藏相傳因明皆彼方末徒謬解，盡不符陳那、天主法規，基公及樊門諸師皆不得正因明，是故基《疏》已下皆謬解不可依。」（戒定 1938d，7）他對於窺基運用因明的批評可見於《二十唯識論述記帳秘錄》。此點林鎮國有所討論，可以參見。（林鎮國 2024，203-208）在《成唯識論戒定鈔》中，戒定對於窺基《成唯識論述記》的批評則說：

如何其謬解？

答：甚多，豈可預逐指乎？如賢首、天台、無畏疏，皆有決定解，無有疑惑解，設有多解，皆復次不可無者也。然如此疏中多釋皆由疑而起，非決定甚多解、復次解。自狐疑作二釋或三、四釋，既未研究故也，雖有多解，皆不如其無。是賢智所知，愚者所惑也。夫如因緣變解釋者，疏主大謬之大者也。（戒定 1938d，7）

文中之「疏主」指的即是撰作《成唯識論述記》的窺基。本節以下主要針對引文中「夫如因緣變解釋者，疏主大謬之大者也」一項進行討論。所謂「因緣變」，《成唯識論》卷二末說：

略說此識所變境者，謂有漏種、十有色處及墮法處所現實色。何故此識不能變似心、心所等為所緣耶？有漏識變略有二種：一隨因緣勢力故變、二隨分別勢力故變。初必有用，後但為境。異熟識變但隨因緣，所變色等必有實用。若變心等便無實用，相分心等不能緣故，須彼實用別從此生。變無為等亦無實用。故異熟識不緣心等。（CBETA 2024.R2, T31, no. 1585, p. 11a19-27）

《成唯識論》此處是在討論第八識的所緣問題；在指出第八識的所緣種類後，問者問曰為什麼第八識不以心、心所等為所緣，而《成唯識論》論主的回答提出了後來被統稱為「因緣變」（「隨因緣勢力故變」）及「分別變」（「隨分別勢力故變」）兩種產生所緣境的模式，強調前者所緣境「必有用」，後者所緣境「但為境」。戒定疏解此段要旨則說：

「略說此識」已下，總明種子<sup>等流因、異熟因</sup>、業果<sup>五根、器界</sup>、非業果<sup>定果所現五根、器界</sup>所緣。於中總標。

次「何故」下，問七轉心、心所<sup>等流因所生果</sup>及無為<sup>離繫果</sup>，第八不為所緣之所以。

次「有漏識變略有二種：一隨因緣勢力故變，二隨分別勢力故變」者，為明第八識三境在自體中相分，直緣實用自相，不用相分影像故，分別此二種。其分別變者，總是七轉現行心、心所緣境時，若現量、若比量，並皆緣影像，不緣自相，眼識相分中火不熱，故無實用，如是餘現、比境亦爾。但第八識則不然，雖共是名現量緣，而不同相分影像現量，但此直得所緣，證其自相，不緣影像，故所緣皆有實用，謂種子能生現行實

果，故有實用也；五根能生現行五識，故有實用也；器界與正報俱感得恆受用故，扶塵成身體，第八識遍而持，故有實用；皆唯受用本質為所緣故，恆現證，不用變相分，大異五識等現量也。……故云「初必有用，後但為境」。以相分影像唯境無實用也，五識現量等皆在分別變攝，疏主謬可知。七轉現行非第八識內故，緣彼則雖第八，不變相分影則不能緣，以別聚故。第八若緣影像，則第八所緣有無實用影境，是過失也。故云「若變心等，便無實用相分心等」，不應能緣也。若第八緣無為者，亦應用影像為境，有漏位第八未證無為故。若爾，亦有第八緣有無用相分之過失。故云「變無為等亦無實用」也。

「故異熟識不緣心等」者，結釋。（戒定 1938d, 22）

戒定認為，《成唯識論》為說明第八識的三種所緣境是具有實用的自相，而非無實用的相分影像，因此分別出兩種產生所緣境的模式，即「隨因緣勢力故變」（因緣變）和「隨分別勢力故變」（分別變）。其中，「分別變」指涉的是前五識、第六識、第七識及其心所緣境時，無論是現量或比量，所緣的是無實用的相分影像。至於第八識則不然；其現量雖與前五識的現量，同稱為現量，但二者的所緣境是兩種不同的所緣境。第八識現量所緣境是有實用的自相，前五識現量所緣境是無實用的相分影像。所謂的「有實用」，即如「種子能生現行實果」、「五根能生現行五識」、「器界與正報俱感得恆受用故，扶塵成身體，第八識遍而持」，皆有實用。「皆唯受用本質為所緣故，恆現證，不用變相分，大異五識等現量也」一句中的「受用本質」指的是戒定前面提及的「直緣實用自相」的「實用自相」，而「不用變相

分」的「相分」指的是「相分影像」。至於「以相分影像唯境無實用也，五識現量等皆在分別變攝」一句則是說，五識現量所緣境等皆屬於分別變的範疇，其原因是因為它們是相分影像，唯是境而無實用。接著，戒定便解釋前七識現行與無為不能是第八是所緣的原因。

事實上，觀《成唯識論》原文，問者的問題是為什麼第八識不以心、心所等為所緣，論主則提出「隨因緣勢力故變」和「隨分別勢力故變」兩種模式，從而解釋為什麼第八識不以心、心所等為所緣。文中並未提到其他識的所緣問題。那麼為什麼在戒定的疏解中，他要特別提及「七轉現行心、心所緣境時，若現量、若比量，並皆緣影像，不緣自相」乃至「五識現量等皆在分別變攝」呢？戒定說「疏主謬可知」，他並非不知道《成唯識論》此段討論重點，他之所以把其他識所緣納入討論，是要回應窺基《成唯識論述記》的詮釋。戒定說：

今詳《論》文為明第八識不緣現行七轉及無為之義，論主辨二變差別，是故唯為明第八能所緣也，非明諸識所緣假、實及能緣現、比也。然疏主約識、識解之故，遂五、八及五俱意等現量識、心所，概皆同一實用境也。三能變境粗細、淺深，可知、不可知，皆混同不可辨，況大失論所明旨也。（戒定 1938d，21-22）

《成唯識論述記》在解釋「初必有用，後但為境」時提出四種說法，並認為第四種說法為正解。第四說指出：

五識相應心、心所，及第八識體、五俱意識，或定心所緣有實種生者，皆因緣變。餘無實用，但名似色、

心等，名隨分別勢力故變。此解為正，無諸妨難。  
(CBETA 2024.R2, T43, no. 1830, p. 326c22-25)

此說還討論到第八識俱五數，即作意、觸、受、想、思五遍行心所，其所緣的問題，認為「其八俱五數所變之相非實種生，但假種起，故但為境，分別變攝」。(CBETA 2024.R2, T43, no. 1830, p. 326c17-19) 戒定認為這是一種錯誤；同樣的，引文中所稱五識相應心所屬因緣變也是一種錯誤。從而他指出窺基主張的四種過失：「五識應緣種、根，同是因緣變故失」、「第八識相應五數不與王同緣失」、「五識相應五數與王同緣，攝因緣變失」、「第八五數分別變，五識五數因緣變，無道理而顛倒失」。(戒定 1938d, 23)

後來《宗鏡錄》以四句分別歸納諸識與其所緣境的關係說：「四句分別者，一因緣變，非分別變，即五識心、心所及第八識心王，為所緣相分從自種生故。二唯分別變，非因緣變，即有漏第七識及第八五心所，是為所變相分唯從分別心生故。三俱句，即有漏第六及無漏八識，以能通緣假、實法故。四俱非，即不相應行，是以無實體故，不與能緣同種生故。」(CBETA 2024.R2, T48, no. 2016, p. 706b19-26) 此一分類成為漢傳唯識學主流的主張。

戒定認為窺基對於諸識及其所緣境的主張背離了護法《成唯識論》原本的說法。戒定論說的內容容或有再討論的餘地，然而其論《成唯識論》、《成唯識論述記》二書主張異同的態度，呼應上節提到他將《唯識三十頌》、《成唯識論》、《成唯識論述記》等書在思想上視為是三個獨立的個體，分開對待，此點卻非常值得留意。

## 六、結語

江戶時代橫亙兩百多年，產生了非常多唯識學相關的作品。這些作品受到作者所處的時空環境、宗派立場、學術風潮乃至個人思維主體的差異，呈現出多樣的精神樣態與風貌。結城令聞從宏觀的角度初步將江戶時期唯識學的發展分為四期，將戒定定位為批判性自由探討學風的代表人物之一。

戒定主張「唯識」有二：一是「虛妄唯識」，謂「三能變八識據相見分似外現，成唯識無外境」；二是「真唯識」，謂「初地見道無分別智，契證識體真實自性清淨圓成實真如心，無二無別，一切境相皆不現前」。《攝論》、《瑜伽》、《莊嚴》等中曾說真唯識，護法作《成唯識論》為接引小乘，只說「虛妄唯識」，所謂「此論宗雖地上菩薩皆據地前相、見內境虛妄識義准立地上唯識、佛果唯識，不立無分別智真實圓成實唯識」。這是宇井伯壽等近代學者注意到戒定的原因之一。不過誠如結城令聞所意識到的，相對於戒定所主張的內容，戒定所展現的富有批判性的學風亦值得關注。上文提到古來，特別是在中國，經、注、疏的傳統，一般都會被認為三者的思想具有同質性，而不加懷疑，然而戒定卻能將諸唯識作品視為是獨立的個體，分開對待，就其思想之同異進行論析。相較於傳統中國的例子，對於經、注、疏各自思想，求融會者多，批判性的進路極為少見。戒定在《二十唯識論述記帳秘錄》書前的〈學則〉中強調：

非大聖則有誤失，雖十地菩薩在其散心則未聖，況地前凡夫人。大賢百慮則有一失。雖然，西方諸菩薩釋，設

有其誤失，不破可也。雖然，千年以後菩薩，雖直之可也。中華人師，若有違本經本論，則斥其失可也。（戒定 1938c，132）

又說：

信理及教，不惑其高名，所謂依法、依義、不依人者也。行德雖高，學不至，則敬其德，不取其學。其學雖高，德無稱，則敬其學，不取其德。以人不廢言，以言不棄人，千古不易之通戒也。（戒定 1938c，132-133）

可以看見戒定在為學上不仰賴權威的獨立精神，取徑上也很類近於西方批判性思維（Critical thinking）。當然，我們也不能太過於突出戒定此一形象，而忽略其限制。作為一位真言宗僧人，就戒定對於自己信仰上的究極立場而言，密教的真理是屬於所謂「法爾道理」的範疇，經論上的宣稱，是必須透過「實行秘觀」的修行始可能契證。既在可思議道理與不可思議道理之間畫下了一條界線，就表示戒定思想中的某些部分，從學院研究的角度來說就只能將之視為是特定的信仰或意識型態立場或預設，無法透過理性思維進行檢證。故而所謂「批判性自由探討學風」，是有其限定性的。

學界對於戒定的研究尚未全面，如他還有密教方面的作品《顯密二教論雜章》、《辨顯密二教論注釋》，華嚴方面的《華嚴五教章帳秘錄》，以及被解題者美為是絕不遜於儒者著作的《周易述贊》。（田中海應、岡田契昌編 69-70）。此外，戒定的作品多有經過近代日本佛教學者的整理或標舉才為我們所知，如宇井伯壽關於瑜伽行派的討論，多

處可看到戒定著作的影響；關於戒定接受史的研究未來亦是須要展開的研究課題。

# 引用書目

## 一、經典文獻或古籍

- 《成唯識論》，CBETA 2024.R2, T31, no. 1585。  
《成唯識論述記》，CBETA 2024.R2, T43, no. 1830。  
《宗鏡錄》，CBETA 2024.R2, T48, no. 2016。

## 二、研究文獻

- 山部能宜：〈《成唯識論》「糝譯」的假設性再探〉，《華林國際佛學學刊》，第3卷，第1期，2020年，頁161-206。
- 田中海應、岡田契昌編輯：〈附錄〉，《豐山全書》，東京：豐山全書刊行會，1939年，頁53-54。
- 田中海應：〈豐山學匠新列傳〉，《密教論叢》，第12號，1937年，頁43-70。
- 宇井伯壽：〈瑜伽行派に於ける二系統〉，《印度哲學研究（第六）》，東京：甲子社書房，1930年，頁501-540。
- 坂本正仁：〈《史料紹介》 豐山長谷寺五十八世能化權田雷斧大和尚履歷〉，《豐山學報》，第30號，1985年，頁137-162。
- 戒定：《二十唯識論述記帳秘錄》，收入《豐山全書》，田中海應、岡田契昌編，東京：豐山全書刊行會，1938年a，第11冊。
- ：《華嚴五教章帳秘錄》，收入《豐山全書》，田中海應、岡田契昌編，東京：豐山全書刊行會，1938年b，第11冊。
- ：《辨顯密二教論注釋》，收入《豐山全書》，田中海應、岡田契昌編，東京：豐山全書刊行會，1938年c，第8冊。
- ：《成唯識論戒定鈔》，收入《豐山全書》，田中海應、岡田契昌編，東京：豐山全書刊行會，1938年d，第14冊。
- 村上專精：《大乘佛說論批判》，東京：光融館，1903年。

- 岡田契昌：〈編輯を終るに際して〉，《成唯識論帳中獨斷》，權田雷斧編，東京：權田雷斧大僧正米壽記念出版會，1933年，未標頁碼。
- 松尾耕三：《河内名流傳》，大阪：自行出版，1894年。
- 林吽海：〈豐山戒定師の成唯識論手澤に就て〉，《密教論叢》，第5號，1935年，頁67-72。
- 林鎮國：〈解釋與解脫：論《解深密經》的詮釋學性格〉，《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67-90。
- ：〈戒定與江戶時代《唯識二十論》的講論熱潮〉，《側寫江戶佛教思想》，林鎮國、簡凱廷主編，臺北：法鼓文化，2024年，頁183-230。
- 脇谷搦謙：〈豐山の戒定（上）：彼の讀書論〉，《六条學報》，第64號，1907年，頁1-8。
- ：〈豐山の戒定（下）：彼の華嚴觀〉，《六条學報》，第65號，1907年，頁22-30。
- 現代佛教家人名辭典刊行會編：《現代佛教家人名辭典》，東京：現代佛教家人名辭典刊行會，1917年。
- 陳繼東：〈江戶佛教宗學論爭的一個斷面——統譽圓宣《挫僻打磨編》的真宗批判及其與楊文會的比較〉，《側寫江戶佛教思想》，林鎮國、簡凱廷主編，臺北：法鼓文化，2024年，頁45-90。
- 結城令聞：〈江戸時代に於ける諸宗の唯識講學とその學風〉，《結城令聞著作選集・第二卷・華嚴思想》，東京：春秋社，1999年a，頁417-448。
- ：〈近世唯識研究の或る系譜についての評論〉，《結城令聞著作選集・第二卷・華嚴思想》，東京：春秋社，1999年b，頁469-472。
- 龜井宗忠：〈二教論注釋に現れた戒定師の卓見〉，《密教論叢》，第12號，1937年，頁71-100。

# The Study of *Jouyuishikiron Kaijoushou* by Kaijou (1750-1805)

Kaiting Chien

Assistant Professor

Department of Chinese Literature, National Taiwan University

## Abstract

Yūki Norikazu divided the development of Yogācāra studies during the Edo period into four stages. The subject of this study, Kaijou, is considered one of the representative figures of the third stage. The academic style of this period was characterized mainly by critical and free exploration. This paper attempts to examine and discuss the specific manifestation, significance, and value of the critical and free academic style represented by Kaijou, based on his work *Jouyuishikiron Kaijoushou*. Kaijou viewed the *Thirty Verses on Consciousness-Only*, the *Cheng Weishi Lun*, and the *Commentary on the Cheng Weishi Lun* as three independent entities in terms of thought, treating them separately and criticizing their theoretical flaws. This paper highlights Kaijou's independent scholarly spirit, which does not rely on authority, and notes that his approach closely resembles Western critical thinking. However, it is also important to recognize that this highly critical academic approach has its limitations.

## Keywords

Kaijou, Jouyuishikiron Kaijoushou, Edo Buddhism, Yogācāra Theory