

中日法相宗傳承與宗風之比較

陳一標*

《摘要》

中國法相宗乃以玄奘所翻譯的唯識經論為本，由其弟子窺基所創立，經慧沼、智周三代而終，歷時約七十年。反之，從道昭開始經四次傳法在日本建立的法相宗，卻傳承至今，從未斷絕。兩者各經歷了什麼樣的發展過程，所表現出來的宗風又有何差異，是本文關注的焦點。最後發現中國法相宗過於重視護法的主張、玄奘的翻譯與窺基的詮釋，未能重視現實的需求，始終停留在經院哲學的層次，以致於與民眾脫節而邁向衰敗。相對地，日本法相宗則較具彈性，且藉由定期的講說與民眾接觸，雖然也日漸衰微，但其發展的規模與維持的時間卻相當長，從中亦可一窺日本人純粹求真的知性心靈的運作。

關鍵詞

法相宗 玄奘 窺基 日本法相宗 宗風

* 玄奘大學宗教學系助理教授

A Comparative Study of Chinese and Japanese Fa-Xing School's Lineage and Characteristics

Chen, I-biau*

ABSTRACT

Chinese Fa-Xing School (法相宗) is based on Hsuan Chuang's translation of various Sutras and Shastras of Yogacara Buddhism and then found by his disciple Ke-Chi (窺基). After that it was succeeded by Hui-Zau (慧沼), Zhi-Zhou (智周), last for three generations about seventy years. On the other hand, Japanese Fa-Xing School was found through four times teachings by master Dau-Zhou (道昭). Afterward it is succeeding until now, without any broken. This paper is mainly concerned on the difference developing process of these two schools to go through, and the difference characteristics represented by them. Finally, discovering the Chinese Fa-Xing School is too attached to the importance of Damalapa's (護法) view, Hsuan Chuang's translation and Ke-Chi's interpretation. That makes them couldn't give weight to the practical demand, from beginning to end stayed on the level of scholasticism. The results were disconnected from the general public and drove to the direction of declines. Opposite of this, Japanese Fa-Xing School is much more flexible. Although it is also gradually declined, but by the way of gave regular teaching and contacted with the public, its developing scope and uphold time was comparatively longer. This is also showing the intelligent function of Japanese style for solid seeking to the true.

Key words

Fa-Xing School, Hsuan Chuang, Ke-Chi, Japanese Fa-Xing School

* Assistant Professor, Religion research institute of Hsuan Chuang University.

一、前言

瑜伽行派與中觀、如來藏形成印度大乘佛教三大思想潮流，初期三祖為彌勒、無著、世親，活躍於四、五世紀。世親之後，有十大論師競起，異解紛陳，顯示其弘傳之盛況。直到玄奘西行求法，西元六三二年抵達那爛陀寺，當時迎接他的一百零六歲住持，正是傳承瑜伽行派思想的全印耆宿——戒賢。

玄奘（602-664）於六四五年回到中國，在唐太宗、高宗贊助之下，積極從事佛典的翻譯，翻譯最多且弘傳最力的當屬瑜伽行派的經論。以玄奘的翻譯與講說為基礎，其弟子窺基（632-682）開創了中國的法相宗，有別於之前菩提流支（508年抵達洛陽）、勒那摩提（508至中國）翻譯《十地經論》而成立的地論宗，以及由真諦（499-570，546年來華）翻譯無著的《攝大乘論》所成立的攝論宗。在玄奘廣博的學識與崇高的威德影響下，再加上王室的支持，法相宗很快贏得宗派的優勢地位，舊譯唯識相關經典漸漸不受重視，中國人後來所理解的瑜伽行派思想，也定於一尊，以玄奘所傳為正宗。

但是雖然整個法相宗義理嚴明，法將辯才無礙，但窺基而後，歷慧沼（649-714）、智周（677-733）¹，三代約歷七十年而終，作為宗派，未能一統中國佛教；作為學問式的佛教，亦未能在中國生根茁壯，唯識的論疏甚至在中國的土地上消失，唐代以後的修學者，如瞎子摸象，只能得其彷彿，無法窺其全貌。但是，相反地，與中國只有一衣帶水之隔的日本，在玄奘時即有遣唐僧道昭前來求

¹ 慧沼、智周的年代不詳，此依富貴原章信的推定，參見氏著：《日本唯識思想史》（東京：國書刊行會，1990），p.88、92。根無一力在〈慧沼の研究——伝記・著作をめぐる諸問題〉，推定慧沼的年代為648-714，該文收於：山崎教授定年紀念《唯識思想の研究》（京都：百華苑，1987）。

法，而後陸續有留學僧從學於玄奘、窺基、慧沼、智周門下，歷經四次傳法，建立了日本的法相宗，在日本奈良時代，成爲南都六宗²之首，傳承至今從未斷絕，現有寺院六十餘間（其中最有名的是奈良的興福寺和藥師寺），信眾約六十一萬五千人³。

清朝末年，楊仁山（1837-1911）居士有感於佛教典籍零落域外，隨曾紀澤出使英倫之際，託日本學者南條文雄代爲搜羅中土已經失傳的要典，於金陵刻經處重新開版印行，其中唯識的論疏佔了相當大的一部分，開啓了清末民初知識份子研究法相唯識的熱潮，歐陽竟無（1871-1943）、呂澂（1896-1989）、王恩洋（1897-1964）等更以支那內學院爲中心，揭櫫玄奘的唯識思想，不但視爲瑜伽行派的正宗，更視唯識思想爲大乘佛教的正統，以此非難、批評奠基在《楞嚴經》、《起信論》等真常唯心系經典的傳統中國佛教，將此看法相宗現代的復興亦不爲過。法相復興的旋風刮的強又急，但是約莫四、五十年的光景，一切似乎又復歸平靜。暮鼓晨鐘，法音宣流，中國佛教的本質是否已融入了法相唯識的精華，難免令人疑惑。

爲什麼在印度爲大乘三大潮流之一，盛行四、五百年的瑜伽行派思想，在中國形成爲法相宗，雖有玄奘聲震海內外的德學與聲譽，加上王室的支持，卻只有幾十年的榮景。而從中國傳至日本的法相宗，卻已經綿延一千三百多年，唯識思想也成爲日本佛學教育當中重要的一環，其中緣由耐人尋味。因此，本文嘗試從其傳承與宗風來做些許考察。

² 日本南都六宗分別爲法相、三論、律、天台、俱舍、成實，現存的爲法相、律、天台三宗。

³ 參考日本「仏教宗派別ニ知識集」網站，<http://www.e-sogi.ne.jp/db/mini.htm>（2004.10.30）

二、中國法相宗的傳承與發展

魏晉南北朝雖然朝代遞遷頻仍，但佛教大體上仍延續東晉時代發展的盛況。其中雖有北魏太武帝（446）、北周武帝（574）兩次廢佛事件，卻引發了末法思想⁴，導致淨土教的流行，為隋唐新佛教的發展，累積了可觀的能量。⁵從譯經的角度來看，菩提流支、勒那摩提譯的《十地經論》，真諦譯的《攝大乘論》、《大乘起信論》，在中國引起廣泛的研究與討論，因為對義理份際的掌握還在摸索，整個佛學思想界可說相當混亂，因而促成了玄奘的西行。

依呂澂所言：「在玄奘那時，中印兩方的佛學都已有了轉變的機運，中國是趨向於統一，而印度卻是逐漸的分張，玄奘不自覺地要去這中間做一種辯證性的學術研究工作。」⁶也就是說，玄奘身處中國佛學思想界的混亂現狀中，自然會迫切追求整體佛學的統一解釋，但是當時的印度，不但大乘中有中觀與唯識的爭論，內在於唯識學派，也有十大論師的不同見解。要以印度的唯識學統一當時的中國佛學界，本身就是一種弔詭，這就是玄奘當時的處境。

玄奘於唐太宗貞觀十九年（645）回到長安，在不到百日的準備後，

⁴ 五、六世紀漢譯的經典出現了正法、像法、末法三時之說，中國人一般相信正法五百年、像法千年、末法萬年，若以周穆王五十三年壬申歲（947）為佛滅之年，則梁元帝承聖元年（552）開始，就進入末法時代。從吶喊末法到來、呼籲重視佛教危機的僧人大多居住或活躍於北地，應與親眼目睹河北一帶廢佛慘狀有關。參考惠谷隆戒：《中國佛教史》（京都：佛教大學通信教育部，1968），pp.149-152。

⁵ 參考鎌田茂雄：《中國佛教史》（東京：大東出版社，2001），p.94ff。

⁶ 呂澂：《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985），p.358。

即著手進行翻譯，至麟德元年（664），前後近二十年期間，共翻譯經論七十五部，一千三百三十五卷。呂澂曾將玄奘譯經分為三期⁷：

第一期 645-650：以翻譯《瑜伽師地論》為中心，並譯出與此論學說相關的經論，如《顯揚聖教論》、《佛地經論》、《攝大乘論》、《解深密經》等。

第二期 651-660：以翻譯《俱舍論》為中心，並遍及與此論相關的著作，如說一切有部的一身六足論、《大毘婆娑論》、《阿毘達磨順正理論》、《阿毘達磨顯宗論》等。

第三期 660-664：以翻譯《大般若經》為中心。

玄奘西行取經的動機與真諦譯的《十七地論》（《瑜伽師地論》的異譯）有關⁸，在那爛陀寺聽戒賢說的第一部論即是《瑜伽師地論》，回國後的翻譯一開始也是以此論為核心，可見玄奘將此經視為唯識學派的基本方針，要藉此融貫大小乘的教說，統合整個中國佛學。第一期工作的完成，算是滿足了他西行求法的初衷。

第二期的翻譯與瑜伽學說的溯源工作有關，主要為糾正舊譯《俱舍論》的錯

⁷ 呂澂：《中國佛學源流略講》，p.197。

⁸ 有關玄奘西行求法的動機，《大慈恩寺三藏法師傳》卷一言：「（玄奘）法師既遍謁眾師，備瀆其說，詳考其理，各擅宗塗；驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑。并取《十七地論》以釋眾疑，即今《瑜伽師地論》也。」（T50.222c）。但呂澂認為玄奘要到印度直接學習《瑜伽師地論》來貫通中國所傳的異說，主要是受精通中觀、唯識與密教，於貞觀初期來華的波頗密多羅的影響，從他的講論當中知道那爛陀寺講學的盛況，瑜伽行派有戒賢仍依護法一系講說不斷，而且知道依大本《十七地論》的瑜伽師地的實踐進程，可以將全體佛學駭攝淨盡，真諦所譯只是〈五識身相應地〉和〈意地〉而已，無由窺其淵博。參見呂澂：〈慈恩宗〉，收於《中國佛學源流略講》，p.358。呂澂所言係就其直接觸發因緣而言，但就實質以論，確實為求《十七地論》之原本，殆無疑義。

誤，並翻譯、介紹阿毘達磨相關的重要論典，其中不乏大部頭的著作，《大毘婆娑論》更多達兩百卷。玄奘雖不推崇其學說，「但爲了學術的需要，他還是公正地原原本本地譯傳了它」⁹。玄奘這種求真的學者精神，影響了中國法相宗的學風。值得注意的是，攸關中國與日本法相宗之成立的《成唯識論》，採糅譯的方式來翻譯，乃完成於此時期（659），而非第一期。結城令聞曾依時序列出玄奘所譯唯識經典，並將其弟子所作的注釋書羅列統計，發現到《瑜伽師地論》與《成唯識論》的注釋遠勝其他經論，而結論說，玄奘所傳有從瑜伽論學派轉移到法相唯識學派的歷程¹⁰。第三期以《大般若經》的翻譯爲核心，將整個唯識學更溯源到般若經的思想體系，在玄奘的心目中，唯識乃般若空與中觀學的進一步發展，這由他在那爛陀寺曾著《會宗論》，闡明《中論》、《百論》的思想與瑜伽唯識說可以會通，以此折服師子光對瑜伽的破斥。雖然一般認爲印度有「空有之諍」，中國有「性相之別」，但站在玄奘的立場，這些都只不過是不了解唯識思想所產生的戲論分別而已。

玄奘門徒古來有三千門人、七十達者、四般上足、一秀入室之稱¹¹。四位上足即神昉、嘉尚、普光、窺基，一秀入室當然是指窺基。但若就《成唯識論》的詮釋而言，有六家最爲出色，即窺基、圓測、普光、慧觀、玄範、義寂¹²。其中

⁹ 呂澂：《中國佛學源流略講》，p.197。

¹⁰ 結城令聞：〈玄奘とその学派の成立〉，收於結城令聞著作選集第一卷《唯識思想》（東京：春秋社，1999），pp.540-550。富貴原章信也曾統計玄奘門下對各經論的注釋，其中《瑜伽論》共有十九人寫了二十二部注疏，《成唯識論》更多達也二十七人寫了四十二部注疏，相較其他經論的注釋確有壓倒之勢，參見氏著：《日本唯識思想史》，p.122ff。

¹¹ 《三國佛法傳通緣起》卷上，轉引自深浦正文：《唯識學研究》上卷，教史論（京都：永田文昌堂，1954），p.246。窺基《成唯識論樞要》卷一也有類似的說法。

¹² 日本僧人善珠在《成唯識論了義燈增明記》卷一中（T65.342a），引道證的《唯識要集》（已佚失）的說法，提出此六家，並將此六家分別與慧沼《成唯識論了義燈》「有說」、「有釋」等用語一一對照，茲依慧沼所用簡稱，整理六家之出身、著作等如下。1.「有說」：慈恩窺基，《成唯識論述記》二十卷、《樞要》四卷、《別抄》十卷；2.「有釋」：西明圓測，《疏》十卷、《別章》三卷；3.「有鈔」：京師法將普光，《抄》八卷；4.「有解」：河曲宗師慧觀，《疏》四卷；5.「有云」：

窺基於玄奘回國時才十四歲，十七歲（648）正式出家成爲玄奘門下，656年三藏五明、五天竺語修業圓滿，應詔參與譯經時，也才二十五歲。但因其聰慧穎脫，獨得玄奘的賞識，所以玄奘本來有意將印度十大論師對世親《唯識三十頌》的解釋全部譯出，並已選定神昉、嘉尚、普光、窺基，分別擔任潤色、執筆、檢文、纂義的工作，但後來接受窺基的建議，爲避免後學無所適從，改以護法的注釋爲主，抉擇組織其餘九位論師的詮釋，糅譯而成《成唯識論》。而且協助翻譯的工作由窺基一人獨任，因此他獨得玄奘的真傳，在玄奘示寂後，成爲護法、玄奘系唯識學在中國的代言人。

窺基所著《成唯識論述記》被稱爲「唯識本疏」，記載玄奘有關護法學的講述，成爲唯識研究的根本權威。正如贊寧所言：「奘師爲瑜伽唯識開創之祖，基乃守文述作之宗，唯祖與宗，百世不除之祀也。蓋功德被物，廣矣！大矣！奘苟無基，則何怎祖張其學乎？開天下人耳目乎？二師立功與言，俱不朽也。」¹³玄奘忙於譯經事業，他所傳的唯識教義必等待窺基的努力，才成爲一大體系，整個法相唯識的規模才足以與中土一乘思想相抗衡。窺基堅持「三時教判」、「三乘究竟」、「五姓各別」、「諸法本寂」等主張，依據師說，廣演深義，曾著《妙法蓮華經玄贊》，以五姓各別思想詮釋法華一乘，爲法華經觀提供了一個全新的解釋，而與天台家有了正面的衝突。¹⁴更有「五重唯識觀」的創說，使唯識的觀法更有次序，更容易被人理解。相較於玄奘始終於譯場翻經不輟，窺基於玄奘歿後，曾於終南山雲際寺閑居靜志八年，也曾二遊五台山，建立唯識道場，將唯識思想弘傳到山西。

山東玄範，《疏》二十卷；6.「未詳決」：汾陽義寂，《未詳決》三卷。

¹³ 贊寧：《宋高僧傳》卷四〈唐京兆大慈恩寺窺基傳〉，T50.726bc。

¹⁴ 或許是窺基堅持主張三乘，所以被持一乘主張者戲稱爲「三車和尚」，詆毀其人格。三車和尚之說見《宋高僧傳》，T.50。

窺基不只對於瑜伽唯識論典做了許多注釋，對於重要的大乘經典，如《金剛經》、《維摩詰經》、《勝鬘經》、《阿彌陀經》、《彌勒上生經》等做注釋，而有「百部疏主」之稱。

中國法相宗的建立，玄奘當然為開創之祖，但因玄奘思想宏闊不局限於法相，且專心於譯經，無暇與他宗論辯以建立一宗之說。雖然，窺基只是「守文述作」，未逸出玄奘所創之規模，但廣演師說，從瑜伽行派眾多教理之中，拈取其重要學說，以之會通其餘的佛教經典，奠定一個足以統合所有佛學的基本架構，確實要到窺基才算真正確立，所以，一般以窺基為中國法相宗初祖。

湯用彤曾說宗派的本質有三：「一、教理闡明，獨創蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇承繼道統。」¹⁵就玄奘大師而言，他的確有以《瑜伽師地論》統合中國佛學的企圖，但真正以獨特的方式闡明教理的應是窺基。玄奘雖然堅持護法系唯識乃唯識甚至是大乘佛法的正宗，但他依然承認般若中觀等的地位，在他門下，依然有專精《俱舍論》的學者普光和法寶，法寶甚至於還主張一乘究竟說呢！當然，確實到了窺基，才可以說「教理闡明，獨闢蹊徑」，而且從其參與《成唯識論》的釋譯，並述作《成唯識論述記》看來，自誇承繼道統的傾向也愈來愈濃厚，但是否已到「入主出奴」的地步，或許還值得斟酌。

窺基於 672 年赴太原講《維摩經》，慧沼或許就是以此聽經因緣而投入窺基門下¹⁶，成為中國法相宗的二祖，更積極維護窺基所傳的師說。玄奘門下，除窺基注釋《成唯識論》外，其中尤以西明寺圓測（613-696）的《成唯識論疏》最為有名。圓測為新羅人，只比玄奘小十幾歲，玄奘歿後還活躍了約三十年，其影響力

¹⁵ 湯用彤：《隋唐佛教史稿》（台北縣：佛光出版社，2001），p.155。

¹⁶ 窺基講《維摩經》和慧沼入門皆為 672 年，富貴原章信認為此講經法會或許就是窺基和慧沼相識的重要機緣。《日本誰識思想史》，p.88

不亞於窺基，因此有西明系與慈恩系之對抗。¹⁷圓測弟子道證（640-710）撰《唯識論要集》14卷，以圓測的思想為中心，批評窺基的注釋，西明寺與慈恩的對立因此就表面化了，慧沼於是撰《成唯識論了義燈》7卷，徹底地駁斥圓測、道證之釋，確立窺基的學說在整個中國法相宗的正宗地位。

慧沼更撰《能顯中邊慧日論》，破斥法寶《一乘佛性究竟論》所主張的「一乘究竟」說，著《因明論續疏》、《因明論義斷》等，承襲窺基的因明大疏，發揮其正義。慧沼雖然也為《法華經》、《金剛經》等經典作疏，但其學問規模則完全以窺基的學說為基礎，已沒有窺基「百部疏主」般的雄圖，整個中國法相宗的教理更為嚴明，但相對地排他性更為強烈，和中國人兼容並蓄的性格相去愈遠。

慧沼門下有智周、道邑、義忠、道獻等人，其中尤以智周最為有名，成為法相宗的三祖。代表作為《成唯識論演秘》，與《述記》、《了義燈》合稱為「唯識三箇疏」。《演秘》的特色是全書大部份是注釋《述記》，以助後人理解難懂的《述記》文字，避免對義理的誤解。他也注釋了《因明入正論疏前記》、《同後記》、《同略記》，大成窺基、慧沼的因明學說。慧沼、智周的努力，讓窺基的慈恩系成為中國法相宗的正統，左右了中國佛教界對瑜伽行唯識學的理解，並影響了日本法相宗

¹⁷ 圓測十五歲由新羅入唐修學，曾就長安法常、僧弁學《昆曇》、《成實》、《俱舍》、《婆沙》，就此點而言，與玄奘同門。玄奘歸國譯出大小乘經論後，圓測撰述了這些經論的註疏，更成為西明寺的大德，其弟子有道證、勝莊等。或許因其德學引起慈恩一系的疑慮，在《宋高僧傳》卷四留有玄奘為窺基秘授唯識，圓測偷聽的記事。（T50.）其次，值得注意的是，玄奘門下有許多傑出的留學僧，圓測之外，尙有神昉、順璟、道證、勝莊、太賢、遁論等人，隱約有形成新羅系之勢。富貴原章信曾統計玄奘門下以神昉、嘉尚、普光、窺基為首的四十八位重要弟子的著作，以了解其研究經論之梗概。發現到四十八人的414部著述，中國的學者有209部，新羅的學者有205部，可以說不相上下。新羅系和支那系隱然成為玄奘門下的兩大支柱，參見《日本唯識思想史》，pp.107-135。當然，就《成唯識論》的解釋來說，圓測的西明系確實有別於窺基的慈恩系，但是否大部份的新羅學者皆認同圓測的主張，讓我們可說新羅系即是西明系，則是尙待研究的問題。圓測的《成唯識疏》久已失傳，近年有人於台北舊書攤購得，由慈濟文化出版（《成唯識論測疏》，1989），但看其內容應該是從慧沼的《成唯識論了義燈》中拈取有關圓測的主張所得，非圓測原本。

的發展。也有人認為智周在世年代大約就是中國法相宗定於一尊的年代。¹⁸智周的弟子有如理、崇俊、從芳等人，但其影響力已大不如前，中國法相宗從此步入衰微，不但宗派的規模無法維持，甚至於重要的論疏也悄然消失。法相宗或許是最能完整呈現印度佛學原貌的中國宗派，但留與後人的似乎也僅止於學術上的貢獻而已。

三、日本法相宗的傳承與發展

日本在歷史上，為革除傳統積弊，大規模地全盤接受外來文化，且有其深遠影響的，共有兩次，最早是大化革新（645-650），吸收中國文化；最近則是明治維新（1868-1912），積極地效法西方文化。法相宗傳到日本，大約就在大化革新之後。法相宗傳入之前，已有三論宗經由高麗、百濟等地傳到日本，而法相宗則是由入唐僧回國直接傳到日本，在日本也形成了空、有的對立。

入唐僧奉旨求法，將法相宗傳入，共有四次¹⁹：

¹⁸ 結城令聞之說，但他將智周的年代定為 678-733，但本文採富貴原章信之說，定為 677-733。結城之說參見〈玄奘とその学派の成立〉，p.555。

¹⁹ 四次傳法相關年代與說明，大體參考深浦正文：《唯識學研究》上卷，pp.350-378。

入唐之時，道昭仍在玄奘門下，且兩人回日本的時間和弘法事蹟不詳，但從其所學與道昭相近，或許就和第一傳合流，而成爲以元興寺爲中心的南寺傳，又稱飛鳥傳。

第三傳入唐求法的是新羅僧智鳳、智鸞和智雄，入唐的 703 年係在第二傳之後的四十六年，此時正是玄奘佛教風靡一時，百家爭鳴的時代，智鳳等從學於智周門下²²，但應該也同時注意到新羅系學僧在中國的活動及其主張。智鳳回國後住於元興寺，弘揚唯識，德風蓋世，被譽爲奈良時代第一高僧的義淵爲智鳳門下，其師名也隨之喧騰一時。智鳳所傳可視爲法相宗傳來的第二期，可以說是接受了支那、新羅法相宗的所有流派，甚至於像新羅法相宗的元曉、義寂等兼學法相和華嚴的風氣，也傳到日本，智鳳的弟子義淵門下，出了以法相爲主的玄昉、宣教、良敏等，也出現了以華嚴爲主的良戒、隆尊等，當時的唯識著作也常引用新羅學者的作品。²³

傳來的第三期即是玄昉的第四次傳法。玄昉於 717 年入唐，慧沼已經示寂，喧騰的法相宗漸漸定於一尊，玄昉師事智周，所學習的是去蕪存精的法相宗義，但換句話說，較爲宏闊的宗風可能相對地受到限制。

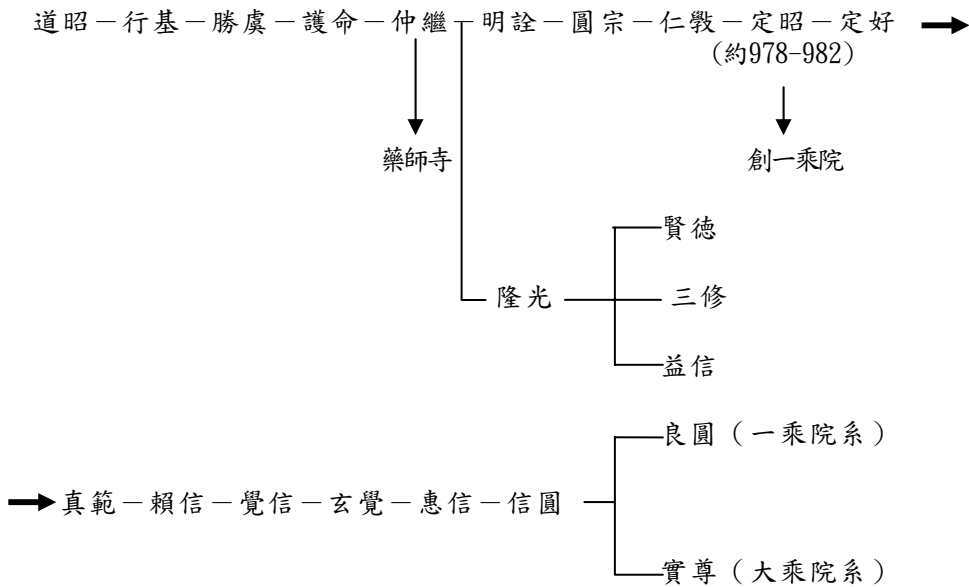
一般說，第三傳後來與第四傳合流，成爲興福寺的北寺傳，又稱爲御蓋傳。但也有學者認爲，智鳳所傳此時與元興寺的第一、二傳並無明顯不同，南寺傳與北寺傳之分或許是天平末期以後的事。²⁴但從神昉從學於智鳳的弟子義淵，或許可說是第三傳的紛云教說後來由神昉集其大成，成爲北寺傳的基礎。

²² 按此年代推算，智鳳等入唐求法之時，智周才 27 歲，且慧沼尚在，所以，也有人推測智鳳三人應該也曾師事慧沼。

²³ 參見《日本唯識思想史》，pp.184-185。

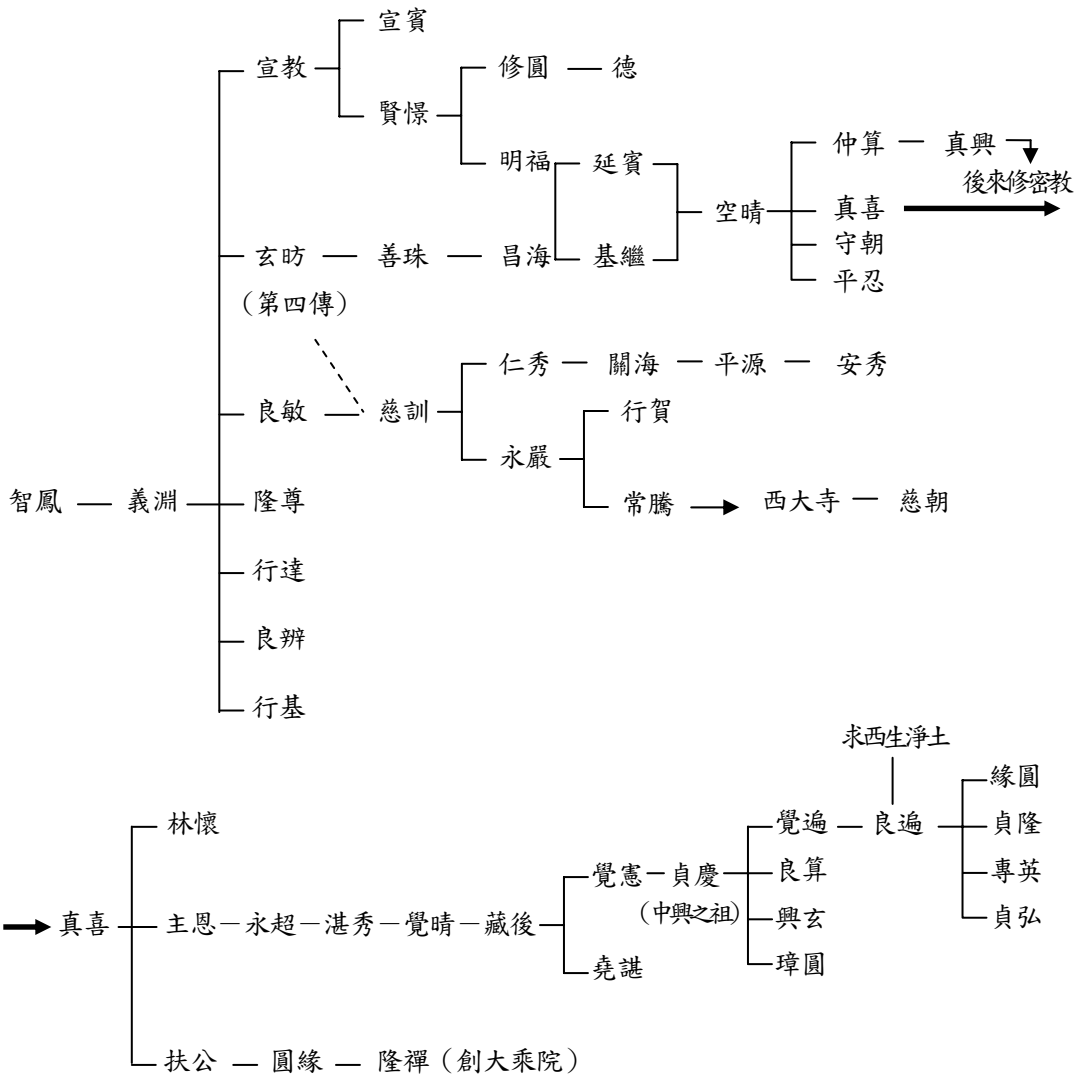
²⁴ 參見《日本唯識思想史》，pp.184-185。

後來，元興寺的學風較重因明，維持了因明的正統，而興福寺則專於法相的鑽研，維持了唯識的正統，於是興福寺也就被稱為「專寺」或「本處」。²⁵



表二 日本法相宗 南寺傳

²⁵ 參見《唯識學研究》上卷，pp.384。



表三 日本法相宗 北寺傳

富貴原章信在其《日本唯識思想史》和《日本中世唯識佛教史》²⁶中，將日本法相宗傳來後至中世的歷史，分為大成時代、衰頹時代、第一次復興、第二次

²⁶ 富貴原章信：《日本中世唯識佛教史》（東京：大東出版社，1975）。

衰微、第二次復興、第三次衰微等時期。其年代與重要人物如下：

大成時代（746-868）：天平十八年玄昉入滅至貞觀十年明詮入滅共 122 年。

重要人物：南寺傳：勝虞、護命、仲繼、明詮、真慧

北寺傳：善珠、行賀、常騰、修圓、德一

衰頹時代（868-1100）：貞觀十年明詮入滅至康和二年隆禪入滅，共 232 年。

重要人物：南寺傳：仁敷、定昭、定好。漸漸衰微，而與北寺合併。

北寺傳：空晴、守朝、仲算、真興、清範、真喜、林懷、定昭、
隆禪。此時創立了喜多院、一乘院、大乘院。

第一次復興（1100-1252）：康和二年隆禪入滅至建長四年良遍入滅，共 152 年。

重要人物：北寺傳：藏俊、覺憲、貞慶、良遍。

第二次衰微（1252-1392）：建長四年良遍入滅至南北朝統一，共 140 年。

重要人物：北寺傳：顯範、緣憲、嚴寬、善憲。

第二次復興（1392-1490）：南北朝統一至延德二年營尊入滅，共 98 年。

重要人物：北寺傳：憲胤、光曉、堯尋、專慶、貞兼、訓營、永秀、光胤、
營尊。

第三次衰微（1490-1596）：延德二年營尊入滅至文祿五年英俊入滅，共 106 年。

重要人物：長基、胤繼、英俊、英印。

玄昉入滅後，日本法相宗從傳來期邁入到大成時期，其中北寺傳中玄昉弟子善珠，乃橫跨奈良、平安時代的一大學匠，被尊為慈恩的後身，成為北寺傳的正統，日本法相宗的正統亦由其集大成。曾與南寺傳的護命，一起對抗天台宗的最澄和真言的空海。北寺傳宣教一系的德一，曾就三一權實的問題，與最澄往復論難，可說是中國法相、天台論爭在日本的翻版。

在此大成時期，最值得注意的傾向乃是明詮為《成唯識論》所作的「導註」和「跋文」，被視為是法相宗日本化的象徵。也就是說，在中國法相宗的傳統中，對《成唯識論》的解釋，由《述記》、《了義燈》到《演秘》，對文字、義理的說明愈來愈詳細、複雜，繁瑣到縱使是專門研究的學者，終其一生也無法完全理解。明詮所作的「導註」，即是本文旁邊施以簡明的解釋，免去參考繁瑣的註釋書，直接研究《成唯識論》本文，從中發覺其深刻的意含，重現其宗教的生命，此乃日本擺脫中國法相宗過於重視文字解釋作風的開始。後來真興（按富貴原章信的分期，已屬第一次衰頹時代）在《成唯識論》中所附加的「跋文」中寫道：「模寫明詮僧都之導本安和元年戊辰十月一日點此卷畢」，延續了明詮所開的風氣，進一步以「遠乎止點」的方式，在漢字旁加上標號與日文假名，標示句中主詞、受詞等，以方便日本人以日文閱讀，是佛教經論真正完全日本化的表現。²⁷從此以後，日本人無須翻譯，卻可以訓讀的方式閱讀、理解佛教經論。導註模寫的風氣是第一次衰微期一般的傾向，教義研究的規模雖然縮小了，但或許也正為第一次復興期日本人獨特見解的產生，蓄積其能量。

²⁷ 《日本唯識思想史》，p.347ff.。

到了第一次復興期，重要的人物當屬貞慶，被視為致力復興南都舊佛教的第一人，和梶尾的高辨等，共同抵制鎌倉佛教的抬頭，其弟子所輯錄而成的《成唯識論同學鈔》68卷，問答論議本論要義，彙集日本六百多年來的唯識研究成果，被譽為日本唯識學第一名著。貞慶弟子覺遍門下，有良遍著作《觀心覺夢鈔》、《法相二卷鈔》，簡潔扼要地敘述法相宗義，成為法相宗極佳的入門書。其思想已脫法相唯識的框架，近於一乘究竟，且帶有濃厚的淨土教色彩。²⁸

四、中日法相宗風之比較

經由以上有關中日法相宗傳承與發展的說明，茲比較兩國法相宗宗風如下：

(一) 中國法相宗堅持瑜珈行派的傳統，重視護法以來的師承。日本法相雖然也重視師承，但對教法的解說，學風倒是比較自由的。

玄奘幾乎重譯了所有唯識經論，而且聽從戒賢的告誡，放棄一切皆成的想法，原封不動地傳承了五姓各別的教說。窺基更是堅守師說，甚至以三乘究竟、五姓各別的立場，來詮釋《法華經》，與天台宗形成對立。慧沼著《成唯識論了義燈》批評西明系的圓測、道證，撰《能顯慧日中邊論》駁斥同門法寶的一乘究竟說。智周致力於守成，希冀慈恩一系的宗義能長保不墜。由《述記》、《了義燈》至《演秘》的一脈相承，教義的解釋愈趨複雜、詳細，當然解釋的彈性也就愈來愈受限制。相較來法藏用判教的方式來融通異說，其宗風顯得冷冽而嚴峻。

日本法相宗從傳來期，就接觸到玄奘門下的各種異說，第三次傳法的

²⁸ 深浦正文：《唯識學研究》上卷，pp.399-403。

智鳳等人又是新羅出門，或許對新羅系唯識也會有親切感。雖然日本法相宗傳至善珠時，已經完全歸向慈恩系，但對新羅學者的注釋也非完全棄而不顧，而是將其當作參考。明註、真興的導註風氣一開，不完全拘於繁瑣解釋的自由學風，使日本法相宗有了本土化的發展。

(二) 中國法相宗以玄奘的翻譯為圭臬，視窺基的詮釋為準繩。日本法相宗非以漢語為母語，有關翻譯的探討，相對地並不那麼盛行。翻開窺基所作的各種《述記》，批評舊譯之處隨處可見，有些涉及義理的詮釋，有些只是約定俗成的問題。由於羅什等所譯的重要經論已在本土生根，所以，講求信實的玄奘所譯，依然無法撼動其地位。窺基的批評又為門人所承繼，追求文字表面的風尚，被後人批評為追求名相、風氣澆薄。其次，在玄奘的巨大影響之下，當時中印度僧人那提三藏所攜來的大小乘經論一千五百餘部，完全不受重視，只翻譯出其中三部，其餘經論在中土消失的無影無踪，也算是中國法相宗專重玄奘譯所產生的影響。²⁹

日本法相宗當然也以玄奘的翻譯為本，名相的解釋也不出窺基的規模，但因其母語非漢文，且非如窺基等曾修學梵文，所以，似乎較不執於翻譯是否恰當的討論。

(三) 中國法相宗無視於社會現實，堅持五姓各別之說。日本法相宗雖也曾堅持此說，但後來卻有闡提成佛的融通性解說。玄奘在印度留學之際，曾於觀音聖像的前擲花鬘確定自己是否為菩薩種姓，充份透顯一位宗教家的謙卑，五姓各別之說在這方面應是對眾生的警醒之言。其次，五姓各別可能是為接引不定種姓的一種手段。但對中國人而言，因為儒家「人人皆可成

²⁹ 那提三藏事蹟，見《續高僧傳》卷五，T50.458-459a。

堯舜」的思想之影響，在未有經典證明之前，道生「一切眾生皆可成佛」的主張，就已經受到中國人的歡迎。但中國法相宗還是堅持不合國情的五姓各別說，或許就宗教實踐而言，有警示眾生的宗教意含，但對教義的普及，絕對是一不利因素。

但是，儒家思想傳到日本，甚至晚於法相宗的傳入，在日本社會並不存在有人人皆可成聖成賢的觀念，教法的推展較不具阻力。但在佛教內部，還是有闡提是否成佛的爭論，日本法相宗後來有「大悲闡提成佛說」的出現，融通性地解釋慈恩的注釋，甚至於有往一乘傾斜的趨勢，如良遍等。³⁰

(四)未脫貴族佛教氣息，難免經院哲學之弊。玄奘譯經都在王室所建的寺院中，其弟子的活動頂多也只有傳法山西、河南的記述而已，或許為宗門繁瑣的義理所限吧！

日本法相宗以元興寺、興福寺、藥師寺、東大寺、法隆寺等為中心，深入日本民間，定期的講說、法會形成悠久的歷史傳統。法相唯識學更成為佛教宗學的基礎，或許日本的民族性不像中國人那麼的重現實且喜好簡易，而是較具有求真的精神，學習一門學問就如實地、不厭其煩的學習吧！

中國和日本法相宗的發展與傳承呈現出相當不同的面貌，在日本有較長的流傳時間與較廣的流傳範圍，但在今日也漸漸有衰微的趨勢。像法隆寺本就有他宗兼學的傳統，而且法隆寺以聖德太子為開祖，於是在昭和二十五年（1950）正式脫離法相宗另立聖德宗³¹。

法相宗擅長教義的解說，但在實際的修持上卻缺乏較能普及的修行法門，要

³⁰ 參考楠淳證：〈日本唯識思想の研究——大悲闡提成・不成說の展開〉，收於山崎教授定年紀念論集《唯識思想の研究》，pp.19-42。山崎慶輝：《日本唯識の一乘化》，《佛教學研究》，v.22，1966。

³¹ 參見法隆寺編《法隆寺の歴史と信仰》（京都：法隆寺，1996），pp.181-190。

在民間普遍流傳確實不易，在日本能有如此的發展，算是其中的異數，而日本法相宗的實質與今後的發展，都是值得關注的研究主題。

