

圓測是否為玄奘門下歧出？ ——以「種姓問題」與「本覺思想」為核心

楊得煜

政治大學哲學系博士

一、前言

此論文的目的在於：檢討中國七世紀佛教學者，圓測(613-696)，在唯識學上的形象。在「種姓問題」上，過去圓測被視為採取「皆成說」立場；在「本覺思想」上，圓測所據《九識章》及《仁王經疏》，則有《起信論》思想之嫌疑。然而，「皆成說」、《起信論》思想等，在東亞佛教傳統中，都被視為真諦的傳承。據此，圓測長久以來都被視為是真諦一系，而此形象建立來自於：1.在歷史文獻中，圓測雖為玄奘門下弟子（新羅一系），卻被塑造為一負面形象，非嫡傳的唯識學者；2.根據史料記載，圓測在玄奘歸國之前，亦曾師業於僧辨、法常等舊攝論師，此二師亦是真諦的再傳弟子；3.在東亞佛教傳統中，真諦的形象亦是與《起信論》有密切關係；4.在圓測的注疏中，曾引述的真諦《九識章》，就「本覺義」言「阿摩羅識」，而被視為與《起信論》「本覺思想」有密切關係。5.1916年羽溪了諦〈唯識宗の異派〉一文，主張：圓測在「種姓問題」上採取「一性皆成」的立場。

由此諸點，在過去一世紀中，主流觀點是：認為圓測是玄奘門下歧出，在唯識思想上傾向或屬於真諦一系；亦或認為其有受到《起信論》思想影響。筆者欲指出：1.在歷史文獻上，儘管圓測被塑造成負面形象唯識學者，但是在《解深密經疏》及《般若波羅蜜多心經贊》中，對於「種姓問題」議題，圓測並未偏離玄奘唯識思想。2.在《仁王經疏》中，圓測所據《九識章》，阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」；圓測言及「本覺反照自體第九識」等觀點，確實受到古唯識真諦的影響，但並不合於《起信論》「本覺思想」之模型。

二、圓測屬於「皆成說」，是來自於《起信論》之視角

〈第二章〉中，筆者重新評估

圓測屬於「一性皆成」之觀點。圓測在《解深密經疏》中，以百科全書式的注疏，分別列出「皆成說」與「五姓說」等觀點之經證。在《疏》中，圓測引述支持「皆成說」的經證，其理據主要在於二點：1.眾生皆有佛性、如來藏；2.如來神力，得使闍提生善根。據此，主張：「無姓有情，亦得涅槃」；另一方面，支持「五姓說」的理據亦有二點：1.無姓有情，無涅槃因。2.無姓有情，無種姓。據此，主張：「無姓有情，不得涅槃」。筆者認為不管圓測站在何方立場，面對另一不同傳承時，在會釋工作上必然要面對與自身立場相對反之傳承所帶來之張力，即：其一，如來神力，是否能使闍提等有情生起善根？其二，佛性、如來藏等能否成為闍提等有情證得涅槃之根據？筆者認為圓測在會釋此二問題時，所採取的策略必然會反映自身立場。

面對「佛陀神力說」之張力，筆者指出：圓測在面對早期《楞伽經》言「無性闍提依如來神力，生得善根。」及後出唯識文獻言「畢竟無姓」等觀點時，採取的會釋策略是：區分出三種不同意義「無姓（姓）有情」，依此來解消在「無姓（性）議題」上，二種傳承的對立。再者，筆者據慧沼文獻所提供的線索，發現慧沼將「無姓有情，無涅槃因」，此「因」解讀為「本有無漏種子」；又圓測亦主張，簡別菩薩與無姓等有情之關鍵在於：「法爾無漏種子，亦即本性住種姓」。據此，圓測將「本性住種姓」解讀為「法爾無漏種子」，已經充分反映出圓測吸收了玄奘唯識學。

面對「闍提有佛性說」之張力時，圓測的困境是：早期文獻如《涅槃經》言：「闍提有佛性」、「眾生皆有如來藏」等說，如何支持「眾生皆可成佛」之觀點？在《解深密經疏》中，筆者發現圓測面對「闍

提有佛性說」之張力，所採取的會釋策略是，將「佛性」概念區分理、行二種佛性。理佛性與真如無異，僅作為現象世界背後的原理、原則，而不在因果關係當中；而行佛性具備「原因義」，能夠作為成佛之根據。圓測將早期文獻，如《涅槃經》言「佛性」、「如來藏」等概念，歸屬於「理佛性」。據此，圓測對於「佛性」概念的解讀，並不合於《起信論》思想型態，也就是說，在「闡提有佛性說」此一問題上，當代學者用來支持圓測屬於「皆成說」之理據，是不能成立的。最後，綜上討論：在東亞佛教的發展中，1.「無姓（性）」概念來自於二種不同傳承，導致在《解深密經疏》中，此概念出現多層次的含意；2.對於無為義之「佛性」，出現二種截然不同型態之解讀。

三、佛性「密意說」：解脫系統平台之轉換

〈第三章〉中，筆者欲檢討當代主張圓測屬於「五姓各別」之觀點。筆者先回顧《解深密經疏》中《法華經》「一乘義」的諍論，此諍論來自於橘川智昭與羽溪了諦，二人在漢文文獻訓讀上的差異，導致在哲學意涵上有不同的解讀。筆者同意橘川的觀點，認為羽溪了諦並未能分疏出每則經證所要支持的立場，而誤讀為圓測支持「皆成說」的觀點。再者，在會釋上，同〈第2章〉所言，圓測不論站在何種立場上，都必需要回應早期文獻，如《法華經》言「一乘思想」及後期唯識文獻言「三乘究竟」，二者合流之問題。筆者發現圓測面對《法華經》言「一乘思想」，所採取的會釋策略是：從法身的視角將《法華經》「無二無三頌」言「一乘思想」，重新解讀為「三乘具有相同真如法身」，背後隱含著三乘具有相同的「理佛性」，筆者認為圓測的解釋策略充分反映了試圖站在玄奘唯識學的立場下，使二種不同解脫學平台能順利運作，而真如法身、理佛性等概念，就是使《法華經》言「一乘思想」，能夠進入到「五姓說」系統的媒介。

最後，筆者認為：圓測對於《法華》、《勝鬘》、《解深密》等文獻，分別界定為「一乘真實」、「一乘方便」、「二者俱有」等不同型態，完全是出自於圓測的會釋策略，而此策略背後亦反映出當時受到玄奘影響的唯識家，一方面繼承舊有文

獻中的觀點；另一方面，吸收新譯唯識學觀點後，將這些舊有觀點進行轉換的工作，安置在適當的理論位置上。

四、「本覺」的二種解讀

在〈第四章〉中，筆者列舉「阿摩羅識」概念，在圓測所據《九識章》及真諦所譯相關文獻之間差異。在《九識章》中，阿摩羅識：1.就「能緣義」言「本覺」；就「所緣義」言「真如」；又，2.出纏為法身；在纏為如來藏。反觀，在真諦所譯的相關文獻，如《三無性論》等《論》中，阿摩羅識被解讀為：1.空性、真如；2.「智如合一」之淨識；3.無分別智證境智無差別性。據此，學者們普遍認為圓測所據《九識章》言「阿摩羅識」與真諦所譯相關文獻言「阿摩羅識」，二者不合。前者很明顯有《起信論》思想之嫌疑，而嫌疑處在於：阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」。

除此之外，在《解深密經疏》中，圓測言「阿摩羅識反照自體，無教可憑」；在《仁王經疏》中，圓測言及：「本覺反照自體第九識，即《智度論》第一義悉檀。」在此二注疏中，圓測對於「『真如』是否具有『反照自體義』？」一問題，是有歧異的。前者，阿摩羅識被解讀為「淨分第八識」，屬於有為法；後者，阿摩羅識被解讀為「真如本覺」，屬於無為法。如果「真如本覺」界定為「反照自體義」，亦似乎有以《起信論》思想來解讀「阿摩羅識」之嫌。

在《解深密經疏》、《般若波羅蜜多心經贊》等文獻中，圓測一再強調：根據《如來功德莊嚴經》，「阿摩羅識」是相應於「圓鏡智」之「淨分第八」；批評真諦言「阿摩羅識，反照自體」，無教可憑；根據《佛地經論》，認為「大圓鏡智」來自於無漏種子所生；根據《成唯識論》，認為「第八淨分」屬於「受用身」。由此觀之，在這二部注疏中，「阿摩羅識」概念已是被設置於「四智」、「三身」等對應關係中來討論。對於「阿摩羅識」的解讀，在《解深密經疏》及《般若波羅蜜多心經贊》中，圓測與玄奘唯識學立場是一致；在《仁王經疏》中，圓測明顯的不合於玄奘一系，但，是否就能直接主張：在《仁王經疏》中，圓測受到《起信論》思想影響？筆者認為關鍵處在於：如何解讀「阿摩羅識」：1.就「能緣義」言「本覺」；2.「本覺反照自體第九識」此

二嫌疑。圓測所據《九識章》，立阿摩羅識，在第 1 點中，筆者認為此「能緣義」強調真如作為「認識義」的面向，也就是說，「本覺」強調了「真如」具有「認識作用」，在此意義下稱為「阿摩羅識」或「無垢識」；「所緣義」則強調「真如」作為「認識對象」。在第 2 點中，筆者認為「反照義」，是指：「阿摩羅識能以自身（真如）作為認識對象」。筆者欲指出：阿摩羅識與「本覺」概念合流，不必然要被解讀為《起信論》思想型態。《九識章》主張：真如具有「認識作用」及「認識對象」等雙重意義，筆者認為此與真諦所譯《合部金光明經》等文獻主張「智如合一」、「無分別智證境智無差別」、「合如如及如如智，名為法身」等觀點，若合符節。圓測雖然亦使用「本覺」概念，來解讀「阿摩羅識」，但是此加入「本覺義」之阿摩羅識，仍合於真諦傳承。

筆者認為核心關鍵在於：圓測及《九識章》並未主張：「阿摩羅識能夠作為『無漏聖道』及『虛妄現象』之生因」。也就是說，《九識章》言阿摩羅識，立「本覺義」；及「反照自體第九識」等觀點，具有《起信論》思想之嫌疑，僅是誤解。進一步說，圓測所據就《九識章》，阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」，是合於真諦所傳「智如合一」、「合如如及如如智為法身」等觀點。

筆者指出在圓測現存文獻中，對於「阿摩羅識」的解讀，確實能區分出二種不同型態。1.《仁王經疏》中，阿摩羅識屬於「無為法」，被解讀為「法身」在「認識作用」之面向，強調能以自身（真如）作為認識對象。2.在《解深密經疏》及《般若波羅蜜多心經贊》中，阿摩羅識屬於「有為法」，被解讀為「受用身」，即「相應於圓鏡智」之「淨分第八」。此「有為淨識」亦是無漏聖道之生因。此背後反映出：不應該預設圓測在現存的三本注疏中的立場，是一致的。筆者認為過去的學者都忽略此點，於是造成「圓測唯識思想定位」一問題，在過去一世紀中，都未能定論之原因。儘管「阿摩羅識」，在圓測的文獻中，能區分二種解讀，但筆者要強調的是：圓測並無將「阿摩羅識」視為「真如」，且能作為「聖道生因」之解讀。

據此，筆者認為有必要將「本

覺」概念，區分出二種解讀方式：強意義及弱意義。一者，強意義，如《起信論》思想，主張：真如具有熏習義，能夠作為「無漏功德」及「虛妄現象」之生因；一者，弱意義，如《九識章》、《仁王經疏》。主張：阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」；亦能「反照自體」。此「本覺義」：強調「本有一切智慧之法身（真如）在認識作用之面向」；「反照自體」指：法身智慧能以自身（真如）作為認識對象。

五、「阿摩羅識」的二種解讀：「無為法身」及「有為受用身」

最後，筆者認為真諦與玄奘傳承中，對於「阿摩羅識」內涵存在著不同的解讀，反映出「阿摩羅識」此概念，在唯識學派中，處於不斷發展中的狀態。在真諦傳承中，「阿摩羅識」概念，被界定為「真如」在「認識作用」之面向，來強調「法身能以自身（真如）作為認識對象」；亦或言「合如如及如如智，名為法身」。據此，阿摩羅識與法身，具有同一性，而此背後隱含一獨特觀點，即：將「能認識真理之智慧」歸屬於「法身」。據此，「阿摩羅識」被界定為「無為義」之「認識作用」；玄奘一系，則根據《佛地經論》、《成唯識論》等，已將八識、四智、三身等，形成相互對應關係之理論。並且，此理論以「『認識究竟真理之智慧』不能歸屬於法身」作為核心原則。在此作為前提下，「阿摩羅識」概念，重新被設定為 1.「相應於圓鏡智」之「有為淨識」；2.含藏「無漏種子」之「受用身」。據此，阿摩羅識重新被界定為「有為義」之「認識作用」。