

聖凱《南北朝地論學派思想史》書評

劉伊玲
清華大學

本書的重要特點為，回歸“五門”與修道論視角，反對將南北朝割裂開的敘述。作者認為，地論學派的歷史與思想經過吉藏、智顗、《續高僧傳》的層層重構後，已經偏離了其本來面目。回到歷史文獻中，“佛性門、眾生門、修道門、諸諦門、融門”五門才是在地論學派內部受到普遍認同的釋經體系。

由於先前的數篇書評已經對本書“由南北二道轉向區域佛教”的工作進行了較為詳盡的述評¹，因此本篇書評意圖將重點放在五門釋經體系的重構上。從第五章開始，全書用了近一半的篇幅討論地論學派的五門學說。

¹ 本作的書評已有兩篇見刊。李建欣《一部南北朝佛教開拓性的力作——讀〈南北朝地論學派思想史〉》，《佛學研究》2021年第2期，第336-341頁；王帥《“南北道”之外：讀聖凱〈南北朝地論學派思想史〉》，《世界宗教研究》2021年第4期，第179-181頁。

一、內容概要

由於《涅槃經》在地論學派中的流行，亦由於如來藏系學說以闡釋佛為核心的特質，佛性論在地論學說中佔據重要位置。作者指出，地論學派的佛性論圍繞三組概念展開：正因佛性與緣因佛性、佛性本有與佛性始有、佛性與心識。地論學派以當常、現常討論佛性本、始有問題。在印度佛教中，當常、現常指真如佛性的潛存和顯現。菩提流支在佛教翻譯中，引入了“真如平等”思想，強調真如以主體修道為媒介通貫於真理與境界兩個向度中，並以“常理”“常心”“常果”描述真如。作為常理的真如對於因位眾生而言皆是本有，而作為常心、常果的真如則為眾生修入聖位後始得。因此，依不同的面向，真如佛性既是本有又是始有。類似的架構亦存在於以佛身討論佛性的架構中。《金剛仙論》認為法身本有，報、應身成佛始有。法、報身都是無為法，但報身需要在佛果位才能借助於了因顯現；應身為法、報身在眾生心中的影像。作者指出，法、報身是含藏型的體用關係，此二者與應身是本際型的體用關係²。

地論師對菩提流支的思想進行了發展，對真如佛性與佛身論進行整合。《大乘十地論義記》認為，眾生心中能顯現應身的原因是其心性本淨。P.2908 吸收了南方涅槃學派以眾生為正因佛性及相續中道思想，並提出眾生與佛同以實性為體。S.4303 提出佛性是“真空真如”，以區分於印度佛教中的無為法真如。《法界圖》中指出佛性融攝一切法、一切位，是菩薩在任何行位證入的真如法界。作者據此認為，地論學派的真如佛性具有作為一切法本體的形而上學特

² 聖凱《地論學派思想史》，北京：宗教文化出版社，2020年，第382頁。

徵。《大乘五門十地論》進一步由心是業報與修道產生的必要條件，將真如佛性解釋為淨心、佛性心。淨影慧遠吸收了《起信論》思想，以佛性心解釋唯識學說，認為阿梨耶識由真如佛性與無明和合而成，並承認真如佛性熏習無明的作用；並提出佛性可以顯用為因自體與果自體，前者為具有主體覺知功能的真識心，後者為佛法身。作者總結說，地論學派的以法與心兩個維度解讀佛性，最終構建了主客一如的理論架構。

回到佛性的當常、現常問題，S.4303 以判教學說區分二常佛性，認為通教持當常佛性論，通宗持現常佛性論。BD02276 即為通教，認為佛性是眾生在修行的過程中獲得的。P.3291 融匯二種觀點，認為二常佛性同體，無因果關係而隱顯不同。當常變化為現常，實為佛性從被煩惱隱覆的如來藏變化為法身。為了討論成佛的動力因，P.3291 引入了心與神明，以佛性為心性。又對佛性作了境界論的描述。對佛而言，現常佛果是金剛心所見的現有佛性，而眾生的佛性是金剛心所見的曾有佛性；對眾生而言，佛果是未來的當有佛性。在此基礎上，當常佛性被轉化為當有、現有，且隨眾生修行呈現為始有佛性；而現常佛性始終是本有佛性，換言之就是真如佛性自身。幾類佛性同以真如佛性為體，僅有隱顯上的不同。

《金剛仙論》認為，性淨涅槃是非修得法，方便涅槃是修得法，此觀點被地論師發展為本有、始有佛性與理性、行性互相對應的論證。S.4303 提出因果僅可在修行次第中進行區分，不可在理性中區分。慧遠正式提出理性、行性概念，認為理性對於主體都是相同的，而行性則據個體的修道位次有隱顯差別。理性為本有，但行性由有為的修得法與無為的性兩方面組成；前者為顯用，後者為體，與理性相同。作者認為，行性是慧遠融合通教佛性論的創造。慧遠試圖用行性解釋

始有佛性，最終完成對《金剛仙論》的回歸。

在對地論學派的佛性思想進行分析後，作者對隋唐學者對地論佛性說的闡釋進行論述。隋唐佛教學者普遍將地論師的思想理解為當現二常、本始二有的二元對立模式。吉藏認為，地論師以當現二常解說出世因果，以理行二性、本始二有解說佛性，並將地論師的佛性說概括為自性清淨心攝持生死為本有佛性。吉藏將本有、當常、行性、法身等同，將始有、現常、理性、法身等同，對地論師的學說進行了簡化與批判。吉藏強調，煩惱與真如都是無自體的，在迷、悟狀態之中都無實體性的真如可被顯露或隱覆。在吉藏看來，地論師的法身佛性是一種存在實體，已然偏離了中道。智顗批判本有佛性與始有佛性存在時間先後，不符合伊字三點不縱不橫的經義。事實上，隋唐佛教對地論學派的批判，已經是對其邏輯架構進行解構後的再建構，與地論學派的原貌是不相符的。

接下來，作者以心識思想概括五門中眾生門的主題。作者總結，《十地經》中的心識思想，總共有四種內涵：“十二緣起識支的染心、十二有支皆依的主體心、順逆觀十二緣起的淨心、三界唯心的真妄和合心”³。其中，主體心是本體，染心與淨心是在不同修道狀態中的經驗主體，真妄和合心是以相互依存論證本體與經驗關係中獲得的“媒介、轉化性質的心”⁴。《十地經論》中，世親以阿梨耶識解釋十二因緣的“識支”，並認為心意識與阿梨耶識都具有雜染性；另一方面，強調阿梨耶識也為出世間解脫的依據，解脫即為破除阿梨耶識的雜染性。世親的阿梨耶識是“立體矛盾結構”的真妄和合心，

³ 同上，第 435 頁。

⁴ 同上，第 438 頁。

作為雜染心，其為十二緣起流轉的載體，但其雜染性可經由主體修道轉變為清淨性。菩提流支一方面繼承了《解深密經》的七八識不分思想，認為第七識阿陀那識也可名為阿梨耶識；另一方面繼承了《入楞伽經》的如來藏識是七識染汙識之外的不生不滅淨識思想，主張如來藏識也可名為阿梨耶識。換言之，菩提流支的八識系統由七染識一淨識構成，而第七染識與第八淨識都可名為阿梨耶識。第八阿梨耶識也被菩提流支稱為佛性識，具有無礙性，是真如空理。菩提流支與唯識今學的八識系統有著顯著差別，但菩提流支明確區分二種阿梨耶識，並非以阿梨耶識為真妄和合識。

漢地地論師對印度佛教心識論做了進一步發展。法上認為，心意識與七識互相對應，心指第七識，意指第六識，現識指前五識。其中，第七識為本識，是其餘六識的生死根源。法上反對種子與現行輾轉相依的觀點，認為名色依阿梨耶識生起，阿梨耶識僅具有所依義與持名色義。作者將此概括為“阿梨耶識依持”。在涉及第八識時，法上也就認為阿梨耶識有真如義，但這是由第七阿梨耶識以真如為體成立的。第七阿梨耶識自身無體，為真如之用；且真如與阿梨耶識具有同時性，“終日同處，染淨常別”⁵。作者認為，在論述七、八識關係時，法上進行了由凡夫位到聖人位的視角轉化。即，阿梨耶識依持是依凡夫所見成立的，而真如體用義與染淨同時義是依聖人所見而成立的。作者將前者稱為順觀十二因緣的緣智立場，將後者稱為逆觀十二因緣的真智立場。這種強調凡聖染淨差異的修道論模式，與不加條件地承認染淨同時義的真妄和合說是不同的。⁶ 因此，

⁵ 《十地論義疏》卷一，《大正藏》第2799號，第85冊第764頁中欄第10行。

⁶ 聖凱《地論學派思想史》（前揭），第459頁。

在法上的理論體系中，由於真如無法任持染法並令其持續增長，因此真如與染法之間實際只有所依與能依關係。

真妄和合的心性論學說在地論學派中亦佔據重要地位。此種學說主要以《勝鬘經》為經證，認為自性清淨心具有任持染法的作用。在此學說中，主體常被表述為“自性清淨心”。《十地經論》中，一方面，自性清淨心是有別於凡夫染汙心識的諸佛菩薩之心，菩薩以自性清淨心為因生起種種相；另一方面，自性清淨心並非是對治染法的淨法，而是智如合一的空性。在《十地經論》中，心的自性不染相在聖人位才能顯現。而在《勝鬘經》中，自性清淨心與煩惱的共存更加被凸顯。《勝鬘經》認為，自性清淨心與剎那生滅的煩惱同時存在，被煩惱所染；然而，自性清淨心是第一義諦，不相應心，主要內涵為真如。《勝鬘經》以自性清淨心解釋如來藏，提出如來藏是煩惱所依止，為眾生能夠厭苦求樂的根本原因，與法界、法身、出世間法是同一的。《寶性論》則依《勝鬘經》，認為如來藏為一切法的依止。

《勝鬘經》強調自性清淨心可被煩惱所雜染，即將自性清淨心從聖者心體拉入凡夫雜染心識的維度。這為地論師們從強調染淨差異的修道論模式轉為強調染淨同時的真妄和合說提供了條件。作者指出，BD03443 以真識解說自性清淨心，仍強調其清淨性；而 BD02346《勝鬘經疏》認為如來藏具有無為法體與有為相，既是無為法也是有為法。它不僅有超越性，還可以“依持集起”有為法，令生死相續不斷。由此，如來藏取代了阿賴耶識，成為了有為法的所依與能持。又由於如來藏與真如本質同一，此種如來藏依持也就是真妄和合。《法境錄》進一步突出自性清淨心的地位，稱其為有為法、無為法共同的依持之本，是超越二法之上的中道實法。作者認為，此論述與空性為有

為法、無為法的共同自性這一論述是有一定聯繫的。

五門中修道門的內容也與心識相關，主要關涉到緣智、真智這組範疇。地論學派普遍認為緣智是對治煩惱的有漏智，真智是與真如合一的無漏智。法上認為，緣智為眾生的顛倒妄想，障礙法身顯現；真智則為初地以上聖者獲得的，與真如相應的智。《法鏡論》與BD02316將二智分別稱為“七識緣智”與“八識真智”，更強調緣智的積極作用，主張緣智至金剛後心一直存在。由於緣智在修道過程中有著歷時性變化，因此為始有智慧。在通宗、通教判教被用於討論二智時，緣智被看作為通教中因地眾生所有的智慧，真智則被看作果智；而在通宗中，一切眾生都依真智修行。重視《大集經》一系的通宗觀點與法上的觀點是相合的。

在第七章中，作者討論了與“融門”相關的問題。與前幾章不同的是，“因緣集”這一辭彙雖然來自於菩提流支的翻譯，但緣集與圓融思想幾乎全部為漢地僧眾在解釋佛經時的創造。本章涉及的內容也因此極富漢傳佛教特色。

在地論學派中，緣集的含義逐漸與緣起被區分開，《法境論》主張緣集為因緣和合義，緣起為諸法差別義。S.2694與法上持二種緣集說，認為有為、無為二種緣集都為法界之用。法上將法界分為真實法界與事法界，認為真實法界只有諸佛能圓融任用。菩薩僅能分證真實法界之用，二乘僅了知事法界。重視《大集經》一系的地論師提出與真實法界相似的“真實緣集”概念，也強調其為“自體圓備”“有大功德”的佛所證悟的。BD02224對三種緣集進行了區分，將有為緣集解釋為有為法都具有因緣生滅的基本特徵，將無為緣集解釋為證悟無為法的聖者借助緣起集用方便，將真實緣集解釋為佛具有的一切智圓滿功德，不需要假借世俗諦起用方便。BD03443提

出的自體緣集概念，與真實緣集的含義基本相同。不同之處在於，BD03443 採用了體相用的三層結構，認為有為、無為緣集為自體緣集之相，染、淨、滅為自體緣集之用。靈裕提出法界緣集，並依據修道論區分四種緣起，主張法界緣起為佛所證悟，自體緣起為菩薩所證悟，無為緣集為二乘所證悟，有為緣集則為眾生的日常經驗世界。S.4303 也主張法界緣起為佛所證悟的絕對真實，但自體緣集、無為緣集、有為緣集分別與法、報、應三身對應。三身各具體相用，在法界緣起的統攝下圓融不二。圓融思想與緣集思想密切相關，可以分為法上的虛融與重視《大集經》一系的體相具融二類。法上以空智解釋行融，指菩薩通過空智觀察一切法平等無礙。體相具融則指在法界緣起中一切法的融即。

二、本書的寫作特點

如本書作者所言，本書的寫作目的是破除隋唐佛教的“南北二道”構造，通過歷史考證與思想史建構還原地論學派歷史的本來面貌。因此，本書使用五門結構解讀地論學派思想史，力圖在還原古典文獻的本來面貌與進行當代學術構造間形成平衡。作者以佛性、心識、緣起三個主題分別闡釋了佛性門、眾生門、融門的內容。然而，修道門的內容是分散在各章中的，諸諦門的內容是作者未進行討論的。從這個意義上說，本書的構造與傳統的五門結構尚存在一定差別。

在進行思想史解釋時，本書使用了建構性的解釋方式，對許多概念進行了創造性的闡釋，這也就對讀者的原始文本解讀能力提出了一定的要求。本書也關注到了佛經解釋學的問題。作者指出，大略而言，《十地經》一系的註疏都採用了重視修道論的唯識古學路

徑，《勝鬘經》一系的註疏重視真妄和合等存在論論述；《涅槃經》一系的註疏更多採用通教的觀點，而《大集經》一系的註疏更多採用通宗的觀點。通過佛經解釋的視角，判教與思想闡釋被很好地融合起來。

作者認為，在地論學派思想中，一直存在修道論與存在論兩種不同的闡釋路徑，前者重視不同修道位次的境界差別，後者則重視概念關係的闡釋。當常佛性說、阿梨耶識依持說、四種緣集說與虛融說都是典型的修道論路徑，二常佛性說、真如依持說、體相具融說都是存在論路徑。這兩種路徑並非水火不容，例如作者在闡釋《十地經》的心識思想時，就討論了這兩種傾向是如何共存的。但是，在文本組織中，作者時常將這些不同解釋傾向的原始文本置入同一章節中，這使得讀者很難及時意識到作者的闡釋對象已經產生了根本差別。而且，由於作者希望本書的寫作風格貼合於現代學術風格，因此對於修道論闡釋路徑進行了隱晦化的處理。由於以上的原因，部分讀者在閱讀本書時時常感到困惑，進而指責作者的論述不清晰。但是，筆者認為，這種現象並不是作者的具體寫作導致的，而是地論學派的文本特性與本書的寫作理念導致的。從原始文本的特征看，敦煌文本的命名方式使得它們容易被讀者混淆。而且，地論學派作為橫跨北朝隋初的龐大群體，內部的思想傾向也存在眾多差別。作者既希望還原地論學派的全貌，又希望保持地論學派內部的整體性，這必然使得本書的內容過於複雜。