

圓測對「一闡提」的詮釋模型 ——來自於「如來神力說」之張力

楊得煜*

摘要

東亞佛教在救濟論的議題上，「闡提亦得成佛」，即「皆成說」，屬於非常強勢的觀點。在過去一世紀以來，學界亦普遍將圓測的唯識思想歸屬於此型態。根據《解深密經疏》，支持「皆成說」之存有論之基石是：「佛性」與「如來神力」。此基石的核心文獻分別來自於《涅槃經》與《楞伽經》。筆者將前者稱之為「闡提佛性說」；後者稱之為「如來神力說」，此二模型如同「皆成說」的鳥之雙翼。過去數十年來，學者們開始反省將「圓測唯識思想」歸屬於「皆成說」之型態，他們針對「闡提佛性說」進行了挑戰；反觀「如來神力說」，目前尚未有學者針對此議題進行分疏。筆者此文進路是：考察在「如來神力說」之張力下，「圓測對於『一闡提』的詮釋模型」；目的是：「解釋『如來神力』與『無姓有情』，二者在存有論上之關係」；結論是：在佛教救濟論上，圓測已受到玄奘唯識一系的影響，將涅槃因從「如來神力」移轉至「本有無漏種」；「闡提」、「無性」等概念，在東亞佛教的發展過程中形成多層次的內涵。

關鍵詞：圓測、一闡提、種姓、如來神力、《楞伽經》

* 楊得煜，中研院中國文哲研究所博士後研究員。

投稿：111年8月31日；修訂：112年10月11日；接受刊登：113年1月12日。

Woncheuk's Interpretation Method for the Concept of "*icchantika*": The Tension From "The Thesis of Supranormal Powers of the *Tathāgata*"

De-Yu Yang*

Abstract

East Asian Buddhism has a predominant view on the topic of soteriology, that is, "all sentient beings, including icchantikas, can achieve Buddhahood," or "jiecheng shuo." Over the past century, Woncheuk's philosophy of Yogācāra has also been commonly classified under this type of viewpoint by scholars. According to Jieshenmi Jing Shu, the cornerstones supporting the ontology of jiecheng shuo are: Buddha-nature and the supranormal powers of the tathāgata. The cornerstones are derived from two core documents: Mahāparinirvāṇa Sūtra and Laṅkāvatāra-sūtra. In this study, the former is termed "the thesis of icchantika being endowed with Buddha-nature" and the latter "the thesis of supranormal powers of the tathāgata." These two models are comparable to the wings of jiecheng shuo. During the past few decades, scholars have begun to reflect on the classification of Woncheuk's Yogācāra philosophy under jiecheng shuo. Some studies have challenged "the thesis of icchantika being endowed with

* Postdoctoral Fellow, Academia Sinica.

Buddha-nature.” On the contrary, no research to date has expounded views on “the thesis of supranormal powers of the tathāgata” in this regard. In this study, the following approach was adopted: Woncheuk’s interpretation model for icchantika was investigated under the tension of “the thesis of supranormal powers of the tathāgata.” The purpose of this study is to explicate the ontological relationship between “supranormal powers of the tathagata” and “agotra-sattva (sentient beings without Buddha-gotra).” The conclusion is: In respect of Buddhist soteriology, Woncheuk, under the influence of Xuanzang’s translations, transferred causes of nirvāṇa from “supranormal powers of the tathāgata” to “originally present untainted seeds.” The concepts of icchantika and wu-xing (sentient beings without Buddha-nature) among others have been evolved to have multi-level connotations over the course of East Asian Buddhism development.

Keyword: Woncheuk, *icchantika*, *gotra*, Supranormal Powers of the *Tathāgata*, *Laṅkāvatāra-sūtra*

圓測對「一闡提」的詮釋模型 ——來自於「如來神力說」之張力*

楊得煜

壹、前言

在《解深密經疏》中，圓測指出：在不同大乘經論中，對於「一乘教法」的解讀，存在不一致的哲學立場。¹此《疏》中，圓測舉出二種救濟論之型態，一者，真諦等諸師，立「無姓有情，亦得成佛」²；

* 本文主要修改自筆者博論第二章之部分內容，承蒙林鎮國、陳一標、蔡伯郎、鄧偉仁、耿晴等師長之指正，以及三位匿名審查專家提供寶貴意見，特此致謝！

¹ 《解深密經疏》：「一乘聖教甚多，譯者非一，意趣深遠。」(X21, no. 369, p. 268, c19-20)。
² (X21, no. 369, p. 268, c20-p. 269, a18)。首先，感謝二位審查人一致提醒筆者有必要進一步說明文中所援引的文獻存在「性」與「姓」，此二字「通用」或「混用」的情形。第二，關於此問題，佐久間秀範(2007b: 155)認為：a.在玄奘的翻譯作品中，梵文 agotra 存在下列不同的翻譯，例如，無種姓、無種性、無性。b.從「五姓各別」思想上來看，這些概念具有一個重要的意義，即「永遠不能成佛的眾生」。此外，耿晴(2011: 81、93)指出「姓」與「性」二概念：a.在佛教思想史的發展中，曾出現混淆的情形；b.經藏的編輯者亦有可能混淆修改。據此，筆者此文中「性」與「姓」的意義及使用原則是：第一，關於「無性與無姓」。目前的二個《解深密經疏》版本，筆者發現在「續藏版」中，圓測同時使用了「無姓有情」2次及「無性有情」2次；在「金陵版」中，「無姓有情」出現3次及「無性有情」為1次。關於此《疏》版本上的問題牽涉甚廣，筆者目前無法進行詳細討論，但差異處都會一併在註腳提示。然而，關於此《疏》中「無性」與「無姓」的意義，筆者參考了佐久間秀範的研究，行文的原則是：在「皆成說」的脈絡下，因為尚未有種姓(gotra)的概念，故將「無性」與「無姓」都解讀為「一闡提」；在「五姓說」脈絡下，已經將「種姓」概念引入救濟論模型中，故將「無性」與「無姓」則解讀為「無種姓」，指：「永遠不能涅槃的眾生」。第二，關於「種性」與「種姓」，筆者參考耿晴的研究，亦發現下文圓測、慧沼、遁倫、親圓的文獻

一者，大唐三藏，立「無姓有情，無涅槃性」，³筆者將前者稱為「皆成說」；後者為「五姓說」。⁴在玄奘（602-664）傳譯其師戒賢（529-645）的「無姓思想」之前，⁵東亞佛教在救濟論上的主流觀點是：「闍提亦能證得佛果」⁶。依據《解深密經疏》，此觀點得以形成的背景是來自於中國在五至六世紀時二部重要大乘經的譯出及流傳，即：《涅槃經》⁷與《楞

中，「姓」與「性」的使用是任意的、不具有固定界線的，然其意涵都是「種類義」，即強調有情的種類，其所對應的梵文字都是 gotra。

- ³ (X21, no. 369, p. 269, c23-24)。引用自：「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子版。對應為《續藏經》冊 21, 第 369 號, 頁 269 中 23-24。以下皆同此, 亦可參閱「參考書目」中「原典資料」說明。
- ⁴ 除圓測的文獻外, 日僧親圓提及玄奘弟子神昉亦有類似的記載。親圓：「生公親受羅什音旨, 立『唯一佛乘悉有佛性』, 但玄奘入室神昉師《種性集》云：『自慧日還照法海東流, 前秦之代童壽已前, 立『五姓差別』, 絕無評論。童壽門徒有竺道生生公也, 依《法華經》立『一切眾生皆有佛性』等, 即被擯出。北涼蒙遜之世, 曇無讖法師, 翻出《涅槃經》, 依此漸立『一切眾生悉有佛性』, 至於陳代家依說(家依者, 真諦三藏名也); 後以大唐貞觀四年明發三藏, 翻《大莊嚴論》, 立有畢竟不般涅槃性, 還同童壽(是鳩摩羅什也, 秦代人也); 遂以貞觀二十一年, 木叉提婆(玄奘名), 翻出《瑜伽》, 立『五性別』, 亦同明發等(云云)。』」(T72, no. 2328, p. 62, a05-20)。
- ⁵ 關於「無姓思想」,《瑜伽論記》：「《大莊嚴論》第二卷云：『無佛性人, 謂常無性。』人欲來之時, 諸大德論無姓人云：若至本國, 必不生信, 願於所將種論之內略去無佛性之語。戒賢呵云：『彌離車人, 解何物而輒為彼損。』」此段落在「大正藏」、「宋藏遺珍」以及最澄·《法華秀句》所載等版本, 並不一致。筆者此處援用常盤大定所做的校訂。(1984: 170-172)。此處言無性、無佛性、無姓, 都是指「無種姓」。在《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》中已經提出「種姓」(gotra) 分類, 而到了唯識學派後期的文獻, 如《佛地經論》, 確立了「五種種姓」的說法, 即：聲聞種姓、獨覺種姓、菩薩種姓、不定種姓、無種姓等。廖明活(2005: 127)、佐久間秀範(2007a: 1113)、耿晴(2011: 76)。「種姓」所對應的梵文 gotra, 根據 Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary 原意有家族(lineage)的意思。在唯識文獻中多引伸為「種類」的意思。廖明活(2005: 127); 在救濟論上, 此概念引伸為成佛的「潛能」(potential), 如佐久間秀範(2007a: 1117); 或「基因」, 如耿晴(2011: 71)。在唯識學的後期發展中, 種姓(gotra) 又與「種子」(bīja) 及「習氣」(vāśana) 合流, 成為更為複雜的模型。見山部能宜(1991)。
- ⁶ 「一闍提」屬於持續發展中的概念, 在《涅槃經》中, 對於「一闍提」的界定大概有幾點特徵：第一, 破戒、作五逆罪。第二, 不信佛法、因果。第三, 誹謗佛法。第四, 斷滅善根、不作善法。第五、破壞僧團綱紀。釋恆清(1996: 49-50)。筆者將其約略區分成二類解讀進路。一者, 社會學意義; 一者, 哲學意義。前者多是牽涉到與教團運作方面有關; 後者所牽涉議題多為：「一闍提是否具有佛性？」之問題。關於「一闍提與教團史」之發展, 可參考望月良晃(1988)。感謝耿晴教授在一次的討論中, 建議筆者將「一闍提」做二類解讀的區分。
- ⁷ 雖然《涅槃經》對於「闍提是否成佛？」的問題, 存在不一致的觀點, 但東亞佛教傳統普遍

伽經》⁸。此二部文獻一致強調「闡提最終亦能證得佛果」。然，支持此觀點之理論根據，是來自於《涅槃經》主張：「闡提亦有佛性」；《楞伽經》主張：「闡提能依如來神力，得生善根」。進一步說，依據此二部大乘經，「闡提亦得成佛」之理論基石有二，即：「佛性」與「如來神力」。筆者將前者稱之為「闡提佛性說」；後者稱之為「如來神力說」。

然而，過去一世紀以來，學者們對圓測唯識學形象的論諍源自於：在佛性理論上，圓測是採取「皆成說」或「五姓說」的立場；並普遍將圓測的唯識學歸屬於「皆成說」之型態。然而，過去數十年來，學者們開始反省此主流觀點，雙方的交鋒處多是聚焦在：「闡提佛性說」的問題上。⁹筆者認為上述二模型如「皆成說」的車之兩輪，即便「闡提佛性說」受到了挑戰，但「如來神力說」仍然可以作為「皆成說」之理論基石。職是之故，筆者此文所關注的焦點欲轉向於「如來神力說」之議題上。當「皆成說」的立論是建立在「『闡提』得因如來神力，證得涅槃」之上時，圓測會釋的背景及其問題在於：不論圓測在救濟論上支持「無姓有情，亦得成佛」所代表的「皆成說」；或是「無姓有情，無涅槃性」所代表的「五姓說」，其在會釋上都會面臨二種對立傳承下之困境，即：「在哲學史上，新譯文獻言『無姓有情』與舊譯文獻言『一闡提』等諸概念如何合流？」之問題。筆者此文進路是：「重建圓測在『如來神力說』之張力下，對於『一闡提』的詮釋模型」；並從此詮釋模型，來窺見圓測在佛教救濟論上之立場。

接受《涅槃經》言「闡提亦有佛性」之觀點。「一闡提與佛性」相關討論，可參考張曼濤(1972)；釋恆清(1996)；廖明活(2007)。

⁸ 現存三個《楞伽經》的漢譯本，在《解深密經疏》中，圓測所引述的有二：一者，《楞伽阿跋多寶羅經》，由求那跋陀羅於A.D. 443譯出；一者，《入楞伽經》，由菩提流支於A.D.513譯出。

⁹ 學者們對於「闡提佛性說」的相關論諍，可參閱楊得煜(2021a)、(2021b)。

貳、難解或不可解：來自於「如來神力說」之張力

在過去一世紀中，對於「圓測唯識學型態之定位」的問題，學者們的交鋒都是聚焦在「闍提佛性說」之議題上。迄今，學界尚未針對「如來神力說」之議題，進行詳細分疏。雖然過去學界認為在此《疏》中，圓測採取百科全書式的注疏方式，¹⁰其自身立場多是隱晦不明，但是，筆者認為在雙方對立的前提下，不管圓測採取何種立場，都必須要會釋反方觀點所據之教證，其自身立場就會在此中留下蛛絲馬跡。

以下，筆者先扣緊「如來神力說」之議題，分疏圓測如何引述「皆成說」與「五姓說」等雙方陣營之教證：

一、皆成說：涅槃性即「如來神力」

在《解深密經疏》中，圓測所塑造的「皆成說」(真諦一方)主張「無姓有情，亦得成佛」，支持此觀點之基石，其一，則是來自於《楞伽經》言：「如來神力」。在此《疏》中，圓測主要引述的是元魏·菩提流支的譯本，如下：

《入楞伽》第二，明「五乘性」¹¹云：「闍提二種，一者，焚燒一切善根。二者，憐愍一切眾生作盡願。」¹²二中從一，定不成佛，具說如彼。四卷《楞伽》第一卷說，言雖有異，意同前本。准此

¹⁰ John Powers (1992): 99。

¹¹ 圓測言「五乘性」指的是「五種乘性證法」。《入楞伽經》：「復次，大慧！我說五種乘性證法。何等為五？一者、聲聞乘性證法；二者、辟支佛乘性證法；三者、如來乘性證法；四者、不定乘性證法；五者、無性證法。」(T16, no. 671, p. 526, c8-11)

¹² 《入楞伽經》：「大慧！彼捨一切善根闍提，若值諸佛善知識等，發菩提心生諸善根，便證涅槃。」(T16, no. 671, p. 527, b16-18)。《入楞伽經》：「是故，大慧！菩薩一闍提常不入涅槃。」(T16, no. 671, p. 527, b19-20)。

等經，無姓有情，亦得成佛。¹³（底線為筆者所增）

筆者同時將劉宋·求那跋陀羅所譯之《楞伽阿跋多羅寶經》（四卷《楞伽經》）相對應之段落置下：

佛告大慧：「菩薩一闡提者，知一切法本來般涅槃已，畢竟不般涅槃，而非捨一切善根一闡提也。大慧！捨一切善根一闡提者，復以如來神力故，或時善根生。所以者何？謂如來不捨一切眾生故。以是故，菩薩一闡提不般涅槃。」¹⁴

首先，筆者先釐清在第一段引文中，圓測引述《入楞伽經》言「一闡提」；並總結「准此等經，無姓有情，亦得成佛。」然，根據《入楞伽經》，「一闡提」已經明確對應為「無性乘」。¹⁵據此，對於圓測所塑造的「皆成說」一方，此「無姓有情」指的是「無性乘」，即「一闡提」。¹⁶

¹³ (X21, no. 369, p. 269, a14-17)。此外，《入楞伽經》相應段落：「大慧！何者無性乘？謂一闡提。大慧！一闡提者無涅槃性。何以故？於解脫中不生信心不入涅槃。大慧！一闡提者有二種。何等為二？一者、焚燒一切善根；二者、憐愍一切眾生，作盡一切眾生界願。大慧！云何焚燒一切善根？謂謗菩薩藏作如是言：『彼非隨順修多羅、毘尼解脫說。』捨諸善根，是故不得涅槃。大慧！憐愍眾生作盡眾生界願者，是為菩薩。大慧！菩薩方便作願，若諸眾生不入涅槃者，我亦不入涅槃，是故菩薩摩訶薩不入涅槃。大慧！是名二種一闡提無涅槃性，以是義故，決定取一闡提行。」大慧菩薩白佛言：「世尊！此二種一闡提，何等一闡提常不入涅槃？」佛告大慧菩薩摩訶薩：「一闡提常不入涅槃。何以故？以能善知一切諸法本來涅槃，是故不入涅槃，非捨一切善根闡提。何以故？大慧！彼捨一切善根闡提，若值諸佛善知識等，發菩提心生諸善根，便證涅槃。何以故？大慧！諸佛如來不捨一切諸眾生故。是故，大慧！菩薩一闡提常不入涅槃。」(T16, no. 671, p. 527, a29-b20)

¹⁴ (T16, no. 670, p. 487, b27-c3)

¹⁵ 見註腳 13。

¹⁶ 請參考筆者在「註腳 2」中對於「無性」與「無姓」的解讀原則。此外，筆者亦發現：(a). 在劉宋·求那的譯本中，尚未將「一闡提」與「無性」合流的情形。在此譯本中的「無性」概念，皆是與「無自性」同義，而與「闡提」或「無性」無干；在元魏·菩提流支譯本中，出現「無性」就是「一闡提」的說法。例如，《入楞伽經》：「大慧！何者無性乘？謂一闡提。大慧！一闡提者無涅槃性。」(T16, no. 671, p. 527, a29-b1)。(b). 在這二個漢譯《楞伽經》中，確實區分出「五類有情」。然，在這二個譯本當中，「第五類」有情分別為「無性證法」、「各別種性」。當中，僅有菩提流支所譯的《入楞伽經》，明確的將「第五類有情」的「無性

在第二段引文中，四卷《楞伽經》言「一闡提」亦能區分二種：一者，菩薩一闡提；一者，斷善根一闡提。「菩薩一闡提」指已經能認識到一切法的真實，屬於無上正等覺之有情，但因某種原因，而成為畢竟不般涅槃之有情。此原因是來自於菩薩的「慈悲心」，即：菩薩為救渡眾生，而自願不般涅槃。¹⁷據此，對於四卷《楞伽經》言「畢竟不般涅槃」之菩薩一闡提，在「涅槃義」上，筆者認為應該區分現實上與理論上的意義。依據《楞伽經》，「菩薩一闡提」在理論上已經具備涅槃之條件，但因為慈悲心的緣故，使得在現實上成為「畢竟不般涅槃」之有情。另一類「捨一切善根一闡提」，依據四卷《楞伽經》，即「無性乘」，此類有情雖捨一切善根，但未來亦能依靠「如來神力」，而生起善根。進一步說，捨善根一闡提最終亦能透過如來神力生起善根，朝向涅槃之修行道路。簡言之，「闡提生善根，證得涅槃」，其根據是：「如來神力」。

綜上所述，第一，前段引文中言：「二中從一，定不成佛」一句，能夠詮釋為：「在《入楞伽經》二種「一闡提」中，不入涅槃的是『菩薩一闡提』¹⁸，並非是「捨善根一闡提」¹⁹。第二，在果位上，「菩薩一闡提」之所以不能成佛，其原因是來自於菩薩欲令眾生皆入涅槃的悲願。也就是說，當「菩薩一闡提」在眾生皆入涅槃的條件下，其亦得成佛。²⁰第三，依據《楞伽經》來看，二類闡提最終都能成佛，²¹故「皆成說」主張：「無姓有情，亦得成佛」。²²

證法」視作為「一闡提」。此亦是說，求那的譯本，尚未將「一闡提」與「無性」合流來討論。

¹⁷ 上述二個《楞伽經》的譯本都是採取這樣的解釋。

¹⁸ 《入楞伽經》：「憐愍一切眾生，作盡一切眾生界願。」(T16, no. 671, p. 527, b3-4)

¹⁹ 《入楞伽經》：「焚燒一切善根。」(T16, no. 671, p. 527, b3)

²⁰ 《入楞伽經》：「大悲！菩薩方便作願，若諸眾生不入涅槃者，我亦不入涅槃，是故菩薩摩訶薩不入涅槃。」(T16, no. 671, p. 527, b8-10)。呂澂：「大悲菩薩果位雖不成佛，而因位有其可能。」(1991b: 507)

²¹ 印順：「捨一切善根的一闡提，『以如來神力故，或時善根生』。所以『為初治地而說種性』

此外，根據《解深密經疏》，「皆成說」一方亦試圖援用《大智度論》來證明另一個相似的觀點，即：「決定無有『無性有情』」。以下引出：

《智度論》八十四云：「有四種道，人、天道並三乘道為四。菩薩法應引導眾生著大道中。」〔圓測〕若爾，任入大道者，著三乘中。²³〔《智度論》：〕「若不任入涅槃者，著人天福樂中，作涅槃因緣。」……（中略）〔圓測〕准此等文，決定無有「無性有情」。²⁴（底線與〔〕為筆者所增）

在引文中，「皆成說」一方依據《大智度論》，主張：「決定無有『無性有情』」。順此結論，筆者對於此段引文的解讀是：人天、三乘等，此四種類型之有情，都存在與其相應的修行終點。其中，人天乘有情，目前雖不入涅槃，但其仍具備成就涅槃之因緣，待未來條件俱足後，人天乘仍可以證得涅槃。由此觀之，「皆成說」一方，援引《大智度論》試圖證明

差別，其實都是可以成佛的。」（1992a：248-249）。呂澂：「斷善根的無姓因位雖無成佛之義，而善根相續以後，果位仍可成佛。」（1991b：507）

²² 感謝審查人提醒：「此段言『無姓有情，亦得成佛』，此『無姓』是單指『捨一切善根一闡提』。」於此，筆者完全同意。因為就理論上來看，「皆成說」陣營所強調的必然是「捨善根一闡提」，以及其善根得以相續的根據。

²³ 《大智度論》此段文獻的原文是：「若不任入大道者，著三乘中。」（T25, no. 1509, p. 649, a8-9）。在現存的二個《解深密經疏》的版本，即金陵版與續藏版，都與《大智度論》不一致。筆者認為：第一，不論是《解深密經疏》或《大智度論》，此段文獻都有往「決定無有『無性有情』」詮釋的空間。第二，筆者發現在法寶的《俱舍論疏》中，亦曾引述此段文獻，其與現存《大智度論》亦是一致的。（T41, no. 1822, p. 457, a23-26）。據此二點，在文獻證據上，筆者並不能斷言「是否為傳抄上的錯誤」，故此段解讀採取較為保守的態度，即：將「若爾，任入大道者，著三乘中」一句，視為圓測引述「皆成說」的詮釋，而非此《論》的原文。以下為《大智度論》原文供參對照。《大智度論》：「道有四種：一者、人天中受福樂道，所謂種福德；并三乘道為四。菩薩法，應引導眾生著大道中；若不任入大道者，著三乘中；若不任入涅槃者，著人天福樂中，作涅槃因緣。」（T25, no. 1509, p. 649, a6-10）。此外，張圭彥採則取較為積極的作法，認為《解深密經疏》此段應據《大智度論》做一校訂。（2014：109）。

²⁴ （X21, no. 369, p. 269, b4-12）。金陵版為「無姓有情」。（2000：196）

即便是人天乘，其未來都能證得相應的涅槃，藉以支持「不存在『無性有情』」的主張。²⁵

綜上所述，「皆成說」一方主張「無姓有情，亦得成佛」及「決定無有『無性有情』」，分別援引了《楞伽經》言「如來神力」及《大智度論》言「人天乘有涅槃因」，作為其「教義」及「文獻」的根據。

二、五姓說：如來神力，亦無自在

在《解深密經疏》中，圓測引述諸多唯識文獻，來說明玄奘一系主張：「無姓有情，無涅槃性」的觀點。然而，此「涅槃性」在哲學意義上，所指為何？從圓測所據文獻，筆者發現此諸多文獻中，共同強調一重要概念，即：「涅槃因」。進一步說，「無姓有情，無涅槃性」指的是「無種姓之有情，不具備涅槃之生因」；並且，依《解深密經疏》所據之唯識文獻，對於「涅槃因」的解讀，亦可以區分出二種型態。以下分疏：

1. 若諸有情界無涅槃法，名為闕因。此意說彼無涅槃因，無種姓故，諸佛於彼無有自在。²⁶
2. 無涅槃因無種姓故，名為闕因。諸佛於上所說有情，皆無自在令得涅槃。²⁷
3. 眾生無涅槃性，名因不具。諸佛於此位中，不能令般涅槃，神通亦無自在，諸貪著生死，不信樂大乘。²⁸

²⁵ 根據「皆成說」的立場，此「無性有情」強調應是「捨善根一闍提」。

²⁶ (X21, no. 369, p. 270, c4-6)。《攝大乘論釋》：「若諸有情無涅槃法，名為闕因。此意說彼無涅槃因，無種性故，諸佛於彼無有自在。」(T31, no. 1597, p. 376, b12-14)

²⁷ (X21, no. 369, p. 270, c7-8)。《攝大乘論釋》：「無涅槃因，無種性故，名為闕因。……(中略)。諸佛於上所說有情，皆無自在令得涅槃。」(T31, no. 1598, p. 445, b7-14)。

²⁸ (X21, no. 369, p. 270, b23-c1)。《攝大乘論釋》：「若眾生無涅槃性，名因不具。諸佛於此位

4. 畢竟無涅槃法者，以無因故，無般涅槃性，但求生死，不求涅槃人。²⁹

第一段引文，是來自於玄奘所譯世親·《攝大乘論釋》，引文中指出：如果有情不具有「涅槃法」，稱為「闕因」。³⁰此類有情缺乏「涅槃因」，導致不具有「涅槃法」。對於世親而言，「涅槃因」作為「涅槃法」之「生因」。世親進一步解釋，為何不具有涅槃因？理由是：「無種姓」。雖然世親並未進一步解釋「無種姓」具體意涵？但可以確定的是，在此《釋》中，「種姓」是作為涅槃之原因。依據世親唯識學，筆者認為「種姓」必定屬於「有為法」。因為有為法才能作為事物得以生起的原因。換言之，對於世親而言，涅槃的充分條件是「有為義」之「種姓」。

第二段引文來自於玄奘所譯無性·《攝大乘論釋》，此《釋》中，無性言：「因無種姓故，名為闕因。」無異於世親《釋》，無性在《釋》中亦將「種姓」解讀為「原因義」，視為涅槃之「生因」。

在第三及第四段引文中，雖然在真諦譯·《攝大乘論釋》及波羅頗迦羅蜜多羅譯·《大乘莊嚴經論》等文獻中，並未明確提出「種姓」作為「涅槃因」，但也一致表達出：眾生之所以不具「涅槃性」，是來自於「因不具」、「無因」等。

此外，上述文獻中提及：「諸佛於彼無有自在」、「諸佛於上所說有情，皆無自在令得涅槃」、「諸佛於此位中，不能令般涅槃，神通亦無自在等」

中，不能令彼般涅槃，通慧亦無自在，無涅槃性，謂貪著生死，不信樂大乘。」(T31, no. 1595, p. 261, c17-20)。

²⁹ (X21, no. 369, p. 270, b20-21)。「大乘莊嚴經論」：「畢竟無涅槃法者，無因故。彼無般涅槃性，此謂但求生死，不樂涅槃人。」(T31, no. 1604, p. 595, a28-29)

³⁰ 在無著·《大乘阿毘達磨集論》中，此「闕因」也被詮釋為缺乏「解脫因」。《大乘阿毘達磨集論》：「何等現行成就？……(中略)若已斷善者，所有善法由種子成就故，成就亦名不成就。若非涅槃法，一闕底迦，究竟成就雜染諸法，由闕解脫因亦名阿顛底迦，以彼解脫得因必竟不成就故。」(T31, no. 1605, p. 673, c22-27)。

等，諸唯識文獻表達出一個意涵，即：不具備「涅槃因」之「有情」，即使接觸到佛陀教法，甚至佛陀神力等，都不能令此類眾生得以涅槃。

在上述討論中，筆者歸納出：「五姓說」一方主張「無姓有情，無涅槃因」。對於「涅槃因」的解讀，一類，出自於早期的唯識文獻，如《莊嚴論》及真諦譯《攝大乘論釋》等，僅提到無因、闍因等，尚未明確的將「此因」界定為「種姓」；一類，出自於玄奘譯經集團之文獻，如世親、無性之《攝大乘論釋》等，都一再強調「涅槃因」是「種姓」。不論如何，圓測都將此二類歸類為支持「五姓說」之重要教證。此亦反映出：在唯識文獻中，「佛陀神力」已經失去作為涅槃因之優先地位。

行文至此，依《解深密經疏》所據唯識文獻，筆者發現：在會釋上，存在一難解之張力。依據《楞伽經》，即便是「捨一切善根一闍提」，亦可以透過如來神力，得以生善根，而證涅槃；反之，在唯識文獻中，一再強調的是：「無姓有情，因缺乏『種姓』，即便是佛陀，亦不能自在使其得涅槃。」據此，筆者認為「『如來神力』是否可作為『無姓有情』證得涅槃之根據？」之問題，在新舊譯文獻上，表達互相對立的立場，即是此張力所在。

參、圓測的會釋策略之重建

綜上討論，筆者想追問的是：在《解深密經疏》中，圓測如何處理「早期文獻言『一闍提』與後出文獻言『無種姓』等諸概念合流？」的問題。如果在救濟論上，圓測站在「皆成說」的立場，那麼其在會釋策略上傾向解釋：「如來神力，可使闍提生善根，而得涅槃。此闍提亦包含『五種姓』中的『畢竟無性』」，此即反映出圓測試圖為「無姓有情，亦得成佛」此觀點辯護；反之，如果圓測站在「五姓說」的立場，則會釋

策略就必須處理：在《楞伽經》強調「如來神力」，為何到了瑜伽行派的文獻中，「如來神力」卻無法使「無姓」生善根？筆者認為圓測面對在同樣來自於大乘文獻，卻出現二種相對立的觀點之下，其所採取的解經或會釋策略，亦會間接反映自身的立場。

一、圓測：區分出「三種無性」

「皆成說」一方援用《楞伽經》強調「如來神力」等，能作為闡提成佛之根據；相反的，唯識學等文獻一致主張：「無姓有情，無涅槃因，佛陀亦無自在。」不論圓測在救濟論上，採取「皆成說」或「五姓說」，其在會釋上必然要回應：「『如來神力』是否可作為『無姓有情』證得涅槃之根據？」的問題。筆者下文將透過檢視「圓測如何回應『皆成說』一方的二個主張」，即：「『決定無有無性有情』及『無姓有情，亦得涅槃』」；並試圖重建圓測在《解深密經疏》中的會釋策略。

首先是圓測對於「皆成說」援引《大智度論》主張「決定無有『無性有情』」之會釋：

《智度論》云：「若不任入涅槃者，著人天福樂中，作涅槃因緣者，人天樂中，自有二種，一者，畢竟無「涅槃性」³¹，但以人天而成就之。二者，暫時無「涅槃性」³²，人天成就作涅槃因。雖有二種，彼《論》且依「暫時無性」一邊而說；或可彼顯菩薩悲願，欲令盡無餘涅槃。非悉一切皆入涅槃。³³（底線為筆者所增）

³¹ 金陵版《解深密經疏》為「涅槃性」。(2000:199)

³² 金陵版《解深密經疏》為「涅槃性」。(2000:199)

³³ (X21, no. 369, p. 271, a17-23) 筆者對此引段文的解讀是：〔圓測破〕《智度論》云：「若不任入涅槃者，著人天福樂中，作涅槃因緣」者，人天樂中，〔依據《莊嚴經論》〕自有二種，一者，畢竟無涅槃性，但以人天而成就之。二者，暫時無涅槃性，人天成就作涅槃因。雖有二種，彼論〔《大智度論》〕且依〔《莊嚴經論》〕「暫時無性」一邊而說；或可彼〔《大智度論》〕

初步而言，在此段引文，圓測區分出二種「涅槃性」，主張「非一切有情皆能證得涅槃」，試圖來解消《大智度論》等能證明「皆成說」之效力。

再者，從引文來看，雙方爭議是在於：「若不任入涅槃者，著人天福樂中，作涅槃因緣」一段之解讀。依據《解深密經疏》，「皆成說」一方引《大智度論》此段，主張：雖然人天乘未入涅槃，但人天乘以此福樂，能作為未來得以涅槃之因緣。面對「皆成說」之觀點，在引文中圓測使用一組重要概念，即：「畢竟無涅槃性」及「暫時無涅槃性」。此二種「無涅槃性」，筆者認為圓測是援用《大乘莊嚴經論》中的「畢竟無般涅槃」及「時邊無般涅槃」的區分，³⁴其試圖亦將「著人天樂」之有情區分出二種類型：一者，畢竟無涅槃性。此類有情最終以「人天乘」作為其終點；一者，暫時無涅槃性。此類有情以人天乘之成就，來作為後續得以涅槃之因。換言之，後者在修行道路終點，亦能是涅槃。圓測言：「彼《論》且依『暫時無性』一邊而說」一句，指的是《大智度論》言「人天乘，亦可作涅槃」是相應於《莊嚴經論》中的「暫時無涅槃性」。³⁵又圓測亦言：「或可彼顯菩薩悲願，欲令盡無餘涅槃。」圓測認為此類有情，亦可以解讀為：菩薩因悲願，而處在人天乘中，目的是欲令一切有情都能入無餘涅槃。很清楚的，引文中「或可」一段，是相應於《楞伽經》中的「菩薩一闍提」。由此觀之，圓測的會釋策略，其一，將《楞伽經》言「畢

願菩薩悲願，欲令盡無餘涅槃〔如《楞伽經》〕。〔如此來看〕非悉一切皆入涅槃，〔因為還存在著畢竟無性〕。

³⁴ 《大乘莊嚴經論》：「釋曰：『無般涅槃法』者，是無性位。此略有二種：一者，時邊般涅槃法。二者，畢竟無涅槃法。『時邊般涅槃法』者有四種人。一者，一向行惡行。二者，善斷諸善法。三者，無解脫分善根。四者，善根不具足。『畢竟無涅槃法』者，無因故，彼無般涅槃性。此謂但求生死不樂涅槃人。」(T31, no. 1604, p. 595, a24-29)。(底線為筆者所增)

³⁵ 審查人指出：應考慮「暫時無性」也有可能指「捨善根一闍提」。筆者此文的結論是：「暫時無性」包含「菩薩」及「捨善根」此二類闍提，故筆者同意審查人的建議。在第9頁討論中，筆者推定圓測的會釋策略是在教義上將《楞伽經》言「捨善根一闍提」導入至《莊嚴論》言「暫時無性」中。

竟不般涅槃」之「菩薩一闡提」，導入至《莊嚴論》言「暫時無性」；其二，圓測認為即便「皆成說」一方援用《大智度論》來支持「決定無有『無性有情』」一觀點，但此《論》中所指涉之有情是相應於《楞伽經》言「菩薩闡提」或是《莊嚴論》言「暫時無性」，而並非是指《莊嚴論》言「畢竟無涅槃性」之有情。最後，圓測言「非悉一切皆入涅槃」一句，此亦是說，圓測認為「皆成說」一方主張「決定無有『無性有情』」，並不能成立。由此觀之，圓測援用《莊嚴論》的二種無性概念，欲解消《大智度論》支持「決定無有『無性有情』」此一觀點之效力；並且，圓測亦明確的指出「無性有情，最終僅能趣向人天善道」。

以上，當圓測面對「皆成說」的先鋒部隊時，其所採取的策略及回應是：將《大智度論》言「人天乘」；《楞伽經》言「菩薩一闡提」，導入至《莊嚴論》言「時邊無般涅槃」，而此諸類有情最終都能得其相應之涅槃；「皆成說」論者即便援用《大智度論》與《楞伽經》，但仍未挑戰到《莊嚴論》言「畢竟無涅槃性」之有情。

然而，如筆者上文所言，「皆成說」一方援用了《楞伽經》及《大智度論》的觀點來支持：在理論上，「捨善根一闡提」最終能因「如來神力」等，而生善根，證得涅槃。此是圓測在會釋或解經上所面臨的最大挑戰，此亦是過去學者所忽略的部分。在《解深密經疏》中，圓測的會釋策略向來都是較為曲折、隱晦，上述問題亦是如此。但是，如果在此《疏》中，圓測採取的立場是融貫的話，其處理「決定無有『無性有情』」與「無性有情，亦得涅槃」，二者的策略必然會是一致的。依據上述小結，筆者推定：圓測必然會試圖將《楞伽經》言「捨善根一闡提」，導入至《莊嚴論》言「時邊無涅槃性」，藉此回應「皆成說」一方主張「無性有情，亦得涅槃」之挑戰；並且藉此解消大乘文獻相互在立場上不一致的困境。當圓測採取此會釋進路，勢必會區分三種型態的「無性」，即：大悲菩薩、

斷善根、畢竟無性等。³⁶前二者，在某些條件下，亦能言涅槃；唯有「畢竟無性」不能言涅槃。進一步說，當「皆成說」一方援用《楞伽經》主張「無姓有情，亦得涅槃」時，圓測逃脫此挑戰的方式會是：同意《楞伽經》言「如來神力」能作為「捨善根闡提」得以涅槃之根據，因為此類「一闡提」屬於「時邊無涅槃性」；但「畢竟無涅槃性」之有情，因為不具備「涅槃因」，即「種姓」，故如來神力亦無自在，令得涅槃。最終，圓測在會釋策略上透過區分「三種無性」，來解消此一難解之題。

依據上述推定，筆者認為「《莊嚴論》言『無種姓』和《楞伽經》言『一闡提』如何會釋？」之問題上，圓測與玄奘一系列的會釋策略如出一轍，³⁷二者均是站在「五姓說」立場上，試圖用《莊嚴經論》來「會釋」《楞伽經》言「一闡提」；「目的」是使「無種姓，無涅槃因」與《楞伽經》言「如來神力說」，二者不會產生教義上的衝突。筆者認為圓測採取的策略是：「涅槃因之轉向」，即：將涅槃因從「如來神力」轉向至「種姓」。

下文中，筆者將試圖指出：「圓測主張『無姓有情』趣向人天善道，是以『新熏無漏種』作為其根據；『涅槃因』則是來自於『本有無漏種』，並藉此來支持上述的推定。

二、來自慧沼的線索：「涅槃因」即「法爾無漏種」

在上述相關分析中，圓測言「大唐三藏，立無性有情，不具涅槃因」。筆者發現依據玄奘所譯文獻，一致將「涅槃因」解讀為「種姓」。進一步

³⁶ 張主彥(2014)指出：在藏譯本的《解深密經疏·序品》中，記載了關於「無姓有情之問答」，依據此段文獻來看，圓測確實援用了《莊嚴經論》，試圖區分出「三種無性」概念，而段文獻在漢傳《解深密經疏》中是沒有的。(2014:106)；張氏亦將此段藏譯文獻還譯為中文(2014:127-128)。

³⁷ 窺基與慧沼策略是將「闡提」區分出三類，並將《楞伽經》言「斷善闡提」，導入至《莊嚴論》言「時邊無性」概念下。見呂澂(1991b: 375-378)；Yeh(1990:371-372)；釋如定(2001:343-375)；廖明活(2004:169-173)；吉村誠(2013:381-385)。

說，《解深密經疏》言：「無姓有情，無涅槃因」一句，如果圓測支持玄奘一系，在會釋上，必然會朝向將「涅槃因」歸屬於「有為法」，並解讀為「本有無漏種」。又，在《解深密經疏》中，圓測引述諸多文獻，言：「『無涅槃法』者，缺乏三乘無漏種子」³⁸；又言：「無種姓，以人天善趣成就」。³⁹據此，圓測對於「無姓有情」的解讀，應會是：無姓有情不具「本有無漏種」，故最終僅能以人天乘成就之。在《解深密經疏》中，筆者並未找到直接的相關文獻證據。但，筆者發現在慧沼文獻中，其亦面臨類似問題，如果慧沼的會釋策略與圓測一致，表示了圓測與慧沼有相同的立場。職是之故，筆者欲透過此一曲折方式，試圖間接證明上述觀點。以下引述《能顯中邊慧日論》，慧沼言：

若爾，既有「無性」，《佛性論》文及《寶性論》如何會釋？

答：《佛地論》中已為解說，今更一釋。有經文說：「闡提決定無涅槃性」者，有多種不同。《佛性論》云：「說『闡提決定無』⁴⁰者」，會《楞伽經》「第五無性」，彼「斷善」者，但無「現行」，非無「種子」。總云：「決定無涅槃法」者，是「非了義」說，現有「清淨無漏自性心種子」故；或言「決定無」者，但無行性，非無理性。今總相說，「無」明「非了義」。故《寶性論》云：「以彼實有清淨性故，不得說言彼常畢竟無清淨性。」⁴¹

³⁸ 《解深密經疏》：「又《瑜伽論》第二卷云：『無涅槃法者，便闕三乘菩提種子。』」（X21, no. 369, p. 270, b11-12）。

³⁹ 《解深密經疏》：「《地持》第二，亦同《善戒經》，彼云：『……（中略）』無種性』者。則以善趣而成熟之。』」（X21, no. 369, p. 178, c17-21）

⁴⁰ 《佛性論》：「凡有三種，一定無佛性，永不得涅槃，是一闡提犯重禁者。」（T31, no. 1610, p. 787, c10-11）

⁴¹ （T45, no. 1863, p. 436, b22-c2）

在引文中，慧沼與圓測面臨類似問題。在「佛性思想」上，《佛性論》與《寶性論》都以闡提亦具有「清淨佛性」為「決定說」。⁴²是故，如果主張存在「無性」，即「無涅槃可能」的眾生，要如何會釋與《佛性論》及《寶性論》不一致的觀點。於此，慧沼試圖透過二種詮釋的進路及三組架構，以解決在教義上相衝突的難題。

面對《佛性論》的挑戰，慧沼的詮釋：(a).根據「種子與現行」之架構，在《佛性論》中言「闡提決定無」之「無」，指的是無「現行」，並非無「種子」，即指：無「現行義」之佛性，並非無「種子義」之佛性；並且將《佛性論》言「闡提決定無」相應於《楞伽經》言「第五無性」，即「斷善一闡提」。

(b).根據「了義與非了義」之架構，慧沼解釋《佛性論》言「闡提決定無」是「非了義」。進一步說，「非了義」意旨：當採取《佛性論》言「闡提決定無（佛性）」來會釋《楞伽》「闡提斷善」時，此會釋只彰顯出闡提不具有「現行義」之佛性；而就「了義」來說：《佛性論》與《楞伽經》言「闡提」，其仍有「清淨無漏自性心種子」，即「種子義」之佛性。

在此詮釋的進路中，慧沼使用了二組架構，試圖將《佛性論》言「闡提決定無（佛性）」及《楞伽經》言「闡提斷善」，解讀為：就「了義」來說，此類闡提雖然無「現行義」之佛性，但仍有「種子義」之佛性，故其未來仍有涅槃之可能。綜上，慧沼明確的將「涅槃因」界定為「種子」。

⁴² 如《佛性論》：「若依道理，一切眾生，皆悉本有清淨佛性，若永不得般涅槃者，無有是處。是故，佛性決定本有，離有離無故。」(T31, no. 1610, p. 788, c22-24)；《究竟一乘寶性論》：「以彼實有清淨性故，不得說言彼常畢竟無清淨性。」(T31, no. 1611, p. 831, b8-9)。一般來說，《佛性論》與《寶性論》在「佛性思想」上屬於同一陣營。如，印順：「真諦又譯出《無上依經》三卷，《佛性論》四卷，那是接近《寶性論》思想的。」(1992a: 187)；又其認為：「這二部文獻都是主張『一乘究竟』的。」(1992b: 548)。呂澂亦認為：「真諦譯《佛性論》與《寶性》大同。」(1991a: 415)。

來自於《寶性論》的挑戰是：既然闡提「決定無涅槃性」，為何在《寶性論》中言「實有清淨性」？(a).慧沼採取了「理行二佛性」⁴³的架構，其解釋此「清淨性」是指「理佛性」，也就是說，「闡提決定無」，此「無」是指闡提不具有「行佛性」；但其仍具有遍在一切之「理佛性」，故《寶性論》言「不得說言彼常畢竟無清淨性」。

(b).依「了義與非了義」的架構，慧沼認為闡提「決定無」是指闡提不具有「行佛性」，故無有與其相應之涅槃，但是，這樣的說法屬於「非了義」；根據《寶性論》言：「以彼實有清淨性」，就「了義」而言，亦可以說「決定無」之闡提，其仍具有畢竟清淨之「理佛性」。⁴⁴在第二的詮釋中，隱含了慧沼已將「涅槃性」解讀成「有為」之「行佛性」，即「無漏種」。

從上述討論來看，筆者認為慧沼使用「理行二佛性」、「現行與種子」、「了義與非了義」等架構，以曲折方式解釋「闡提決定無」一句，將「涅槃」決定性之「生因」，奠基於「有為義」之「無漏種」，其目的在於：主張存在「無涅槃可能」的眾生，又同時能相容於《佛性論》及《寶性論》的立場。

下一步，當慧沼將「無漏種」視為「涅槃因」時，依據玄奘一系，必然要回答作為「涅槃因」之「無漏種」，是「本有」或「新熏」？在《能顯中邊慧日論》中，慧沼言：

又《地持》云：「非種姓人，無種姓故，雖復發心懃修精進，必

⁴³ 玄奘唯識學派將「佛性」概念區分出二種意義，即：「理性與行性」。「理性」與「真如」具有「同一性」，故主張：「眾生皆有理性」；但「行性」，即「無漏種」，方是涅槃之「原因義」。因篇幅所限，「理行二佛性」相關討論請參見：廖明活（2005：119-150）、林鎮國（2012：225-256）。

⁴⁴ 呂澂：「慧沼著述《中邊慧日論》，受了《佛性論》的啟發，區別出『理佛性』和『行佛性』來說明一切，而將議論的中心放在理與行有無必然相應的關係上，所說就更深入一層。」（1991b：507）。

不究竟阿耨菩提。」⁴⁵〔慧沼〕亦不得云：「無習種性」，即此發心勤修精進，可非習性。⁴⁶〔《地持論》〕云：「終不得」。〔慧沼〕以此故知，要有法爾無漏種子，方名習種性。若無本性，習性何生？⁴⁷（〔〕為筆者所增）

引文中《地持論》提到：無種姓之人，雖然發心精進，仍不能成就無上正等覺。筆者對於此段的解讀是：如果有情具有種姓，則可以成就無上正等覺，如菩薩種姓。也就是說，在條件關係上，「種姓」是成就無上正等覺的「充分條件」。但，在《地持論》中並未明確充分說明此「種姓」的意涵；並且亦無解釋「發心」與「無上正等覺」之關係，特別是在大乘的救濟論中，「發心」具有特殊的教理意義。

關於上述問題，慧沼試圖用二種意義的種姓，即「本性住」與「習所成」，來解釋《地持論》言「種姓」與「發心」。慧沼言：「亦不得云『無習種性』，即此發心勤修精進，可非習性？」慧沼認為雖然《地持論》主張，非種姓人，畢竟不能得無上正等覺，但並未否認發心精進，亦可獲得「習種性」。反面來看，慧沼使用「習所成」來解釋「發心精進」，放在《地持論》的脈絡下，可以理解為：「即使有習種姓，仍不能得無上正等覺。」如果同意「發心勤修精進」是「習所成」，代表著「發心」所得

⁴⁵ 《瑜伽師地論·本地分》中〈菩薩地〉的早期譯本有二，一者，曇無讖所譯的《菩薩地持經》，亦稱《地持論》，即引文中的《地持》；一者，劉宋·求那跋摩所譯的《菩薩善戒經》。參見呂澂、印順。引文相關文獻引述如後：《菩薩地持經》：「非種姓人，無種性故。雖復發心勤精進，必不究竟阿耨多羅三藐三菩提。」（T30, no. 1581, p. 888, a23-25）；《菩薩善戒經》：「菩薩摩訶薩若，「無菩薩性」者，雖復發心勤修精進，終不能得阿耨多羅三藐三菩提。」（T30, no. 1582, p. 962, c4-5）；《瑜伽師地論》：「住無種姓補特伽羅，無種性故。雖有發心及行加行為所依止，定不堪任圓滿無上正等菩提。」（T30, no. 1579, p. 478, c1-3）。

⁴⁶ 依據《解深密經疏》，圓測曾引述《地持論》：「非種姓人無種性故，雖復發心勤修精進，必不究竟阿耨菩提。」（X21, no. 369, p. 270, a3-4）。據此，筆者認為「亦不得云」一段為慧沼所言。

⁴⁷ （T45, no. 1863, p. 425, b27-c3）

的無漏種，是屬於「新熏」。當《地持論》主張：「非種姓人不能證得無上正等覺」，根據慧沼的思路，此「種姓」是指「本有無漏種」。據此，慧沼明確的將「涅槃因」，即「種姓」，解讀為「本有無漏種」。

對於《地持論》主張「終不得」，慧沼的解釋是：「要有法爾無漏種，方名習種性。若無本性，習性何生？」筆者認為此處費解，慧沼主張：

觀點一：非種姓人亦可以具備習種姓。

觀點二：要具備法爾無漏種，方名習種性。

根據上述討論，筆者目前可以確定的是，慧沼對於《地持論》言「終不得」的詮釋是：因為無種姓人不具「涅槃因」，即「本有無漏種」。筆者認為「如何解讀慧沼『觀點二』的主詞？」是費解之處。筆者以下分疏：首先，依上述引文來看，可以確定的前提是：一，無種姓無「本有無漏種」；二，無種性能有「新熏無漏種」。但是，如果將慧沼言：「要有法爾無漏種子，方名習種性」一句的主詞限定在「無種姓」，在解讀上會是：無種姓無「本有無漏種」，故不可能會有「新熏種」。很明顯的此與前提相矛盾。故，慧沼「觀點二」的主詞必須考慮限定在「菩薩種姓」。⁴⁸如扣緊在「本性住種姓」與「習所成種姓」二者關係上，第一，「若無本性，習性何生？」一句，指如果沒有「菩薩本性住種姓」，便無「菩薩習所成種姓」。就條件關係上，慧沼的說法可以解讀為：有「習所成種」，則必有「本性住種」。第二，慧沼亦言：「要有法爾無漏種子，方名習種性」，可以解讀為：「有菩薩『法爾無漏種』，而後方有『新熏無漏種』的生起。」

⁴⁸ 筆者此解讀在文獻上的依據是來自於《地持論》另一個漢譯本《菩薩善戒經》，其言：「菩薩摩訶薩，若「無菩薩性」者，雖復發心懃修精進，終不能得阿耨多羅三藐三菩提。」(T30, no. 1582, p. 962, c4-5)。

為何慧沼在解釋《地持論》言「終不得」時，如此曲折？筆者認為是來自於《地持論》將「涅槃因」歸於「種姓」，而非「發心」，但對於慧沼而言，「『發心』與『無上正等覺』之關係為何？」，仍需要被進一步的解釋。故慧沼在解釋《地持論》此段時，亦言：「有『種姓』若未『發心』，不能速得，不得云：『終不得』。」若根據慧沼的「本、習種姓」架構，此句是指：菩薩種姓有「本有無漏種」，若不具備「新熏種」，則不能「速得」無上正等覺，但不能主張其「終不能得」。

據此，筆者認為慧沼言：「若無本性，習性何生？」及「有法爾無漏種子，方名習種性」此二句，強調如果菩薩要能「速得」無上正等覺，則必定俱此「二類種姓」，但是，「本有無漏種」，才是涅槃之「生因」。⁴⁹

筆者上述提及，慧沼依據《地持論》強調「非種姓人，無種姓故」。也就是說，不具備法爾種子之有情，不能成就相應之涅槃，而此類有情皆成為「無性」。⁵⁰據此，在「五姓說」背景下，無姓有情不具有「涅槃因」，此「涅槃因」是指「本有無漏種」。易言之，「涅槃」之「生因」是來自於與其相應之「本有無漏種」。

由上述討論，清楚的看到慧沼對於「無性」概念所採取的會釋策略。筆者認為此一策略背後亦反映了出自較早期文獻言「闍提」概念及後出的唯識文獻言「無種姓」、「本有、新熏種子」、「性、習種姓」等概念，二者合流之過程。

⁴⁹ 在下一節中，筆者將考察圓測是否採取相同觀點。

⁵⁰ 慧沼言：「〔《善戒經》〕又云：『無種性人，無種性故，雖復發心行菩薩道，終不能得無上菩提。』此『無性』也，『顯了說』也。」《金光明最勝王經疏》（T39, no. 1788, p. 178, a20-22）。又言：「《善戒經》中，如來自說：『非種性人，無種性故。』彌勒菩薩於《聲聞地》及《菩薩經地并決擇分》；無著菩薩《顯揚論》等，皆說『無性』。」（T45, no. 1863, p. 436, b10-12）

三、圓測：無姓有情，僅有新熏無漏種

筆者欲進一步追問的是：「五姓說」陣營所引述的文獻：1.《地持論》言：「無種姓者，以善趣成就之。」2.《瑜伽論》言：「無涅槃法者，缺三乘菩提種子。」圓測亦言：「畢竟無涅槃性，但以人天而成就之。」由上述諸點，圓測是否同意：「無性有情，不具三乘本有無漏種；而僅有新熏無漏種，故最終僅能成就人天乘？」如果能夠找到肯定的證據，無異於支持了圓測對於「一闡提」的會釋策略並未偏離玄奘一系，即：將涅槃因從「如來神力」，移轉至「本有無漏種」上。

關於此問題，筆者發現《解深密經疏》及《了義燈》中提供了線索，首先，《解深密經疏》中，圓測言：「謂『諸菩薩』者，舉觀行人，謂具性、習二種種姓補特伽羅。」⁵¹此段文獻指出：在菩薩道之有情，同時具備二種種姓，即：性種姓與習種姓。進一步可說，有情得居於菩薩道之根據，是性、習二種種姓。由此觀之，圓測已經採性、習二種姓的架構，來解釋有情為何能處於菩薩道之依據。初步看來，圓測與慧沼對此「二種姓」的解讀，並無二致。筆者想要追問的是：對於圓測而言，「性種姓」與「本有無漏種」是否具有「同一性」？

《瑜伽師地論》言：「菩薩『六處殊勝』有如是相，從無始世輾轉傳來，法爾所得，名本性住種姓。」⁵²對於「六處殊勝」的解釋，慧沼在《了義燈》中，引述圓測的詮釋，言：「第二為正，正取無漏法爾種子，簡異無姓，故云殊勝。」⁵³依照慧沼的引述，初步來看，「如何簡別『菩薩』與『無姓有情』？」圓測指出在於「法爾無漏種」。也就是說，「法

⁵¹ (X21, no. 369, p. 358, a5-6)。

⁵² (T30, no. 1579, p. 478, c13-15)。

⁵³ 圓測列舉四種詮釋，並以「第二說」為正。(T43, no. 1832, p. 792, a11-12)；亦可參見圓測：《成唯識論疏·卷九》(支那內學院影本，1935年)，頁2。

爾無漏種」是作為區別「無姓有情」與「菩薩」之判準。又，圓測解釋「六處殊勝」，是指「意處」能攝藏「本有無漏種」。由此來看，筆者認為圓測對於《瑜伽》言「六處殊勝」的解釋，背後隱含一個意涵，即：意處攝法爾無漏種與否，以此來簡別菩薩與無姓有情之差異。又，圓測言：「不可舉果位等，名為六處」⁵⁴。「不可舉果位」一句，強調此「意處」是就「因位」言。由此觀之，「法爾無漏種」是作為菩薩種姓之「原因義」。⁵⁵進一步可說，就因位而言，有情之所以能居於三乘道，必定有其相應的本有無漏種。

由上討論，第一，圓測如同慧沼一致的將「性種姓」解讀為「本有無漏種」。第二，筆者認為圓測對於《瑜伽師地論》言「菩薩六處殊勝」之「六處」，解釋為「『意處』攝藏『本有無漏種』」，此無漏種作為菩薩殊勝果位之「原因義」，以此簡別「無姓」。第三，此外，慧沼與窺基都一致主張：「依據五姓說，定有法爾無漏種子，不由熏生。」⁵⁶然而，在「五姓說」理論中，亦同意「無種姓」能有「新熏種」；再加上上述前提，據此，慧沼與窺基亦認為「法爾無漏種」是簡別「無姓」與「種姓」之判準。

由此三點，筆者認為在「無姓有情」的界定上，圓測與玄奘一系並無二致，即：無姓有情不具涅槃因，即「本有無漏種」。此背後反映出圓測與玄奘一系，二者在「成佛之根據」問題上，並無差異。

⁵⁴ (T43, no. 1832, p. 792, a13); 亦可參見圓測：《成唯識論疏·卷九》，頁5。

⁵⁵ 以「本有無漏種」作為「無上正等覺」之「原因義」的說法，亦出現在《解深密經疏》中。圓測言：「就釋初地，文別有二。初、明地前修後行因；後、明自分圓滿。此即初也，謂「諸菩薩」者，舉觀行人，謂具性、習二種種姓補特伽羅。」(X21, no. 369, p. 358, a5-6)

⁵⁶ 《成唯識論述記》：「十卷《入楞伽》第二卷、《無上依經》上卷、《善勇猛般若》第一卷、《大般若經》第五百九十三卷，說前種姓；《大莊嚴論》第一卷末〈種姓品〉、及此《瑜伽》第二十一聲聞地，皆說有「五種性別」，故應定有法爾無漏種子，不由熏生。」(T43, no. 1830, p. 304, c13-19); 又《成唯識論義燈》：「一，引《楞伽》五姓，皆是有性故；第二，《瑜伽》三無漏根；第三，《地持》等『性種姓』文，皆唯無漏。然《疏》中并明《無上依》等者，通舉諸教意取法爾無漏種子故。《疏》云：故應定有法爾無漏種子，不由熏生。」(T43, no. 1832, p. 719, a1-5)。此《疏》即是《成唯識論述記》。

雖然「無姓有情」不攝藏「本有無漏種」，但筆者欲進一步追問的是：無姓有情是否能具有「新熏種子」？首先，可以確定的是：圓測認為「畢竟無涅槃種姓者，僅能以人天乘，作為最終的目標」。據此，筆者認為如果人天乘屬於善趣的話，圓測必須要回應：「畢竟無涅槃種姓，以此善趣作為最終目標之生因為何？」的問題。在上述討論中，圓測已經強調菩薩「殊勝義」在於相應之「法爾無漏種」，而否定「無姓」具有此「無漏種」，據此，筆者推測「無姓」能以人天善趣為終點，是來自於「新熏無漏種」作為其生因。以下，筆者試圖引用三段文獻來支持此說。

一者，在《了義燈》中，慧沼引述圓測的解釋：「然有難言：若『在內六處名為殊勝』者，二乘法爾及聞熏習無姓人種，亦在六處，豈名殊勝。」⁵⁷首先，根據此段文獻，圓測反對以「內六處」來界定「殊勝義」，即：否定內六處能作為攝藏本有無漏種之處所。圓測的理由在於：如果主張內六處能攝藏本有無漏種，則無法區分菩薩與二乘之無漏種；聞熏習無種姓之差異。圓測言「聞熏習無姓人種，亦在六處」一句，很清楚的，圓測認為無種姓亦可以透過內六處，而生起聞熏習。順是，可以解讀為：無種姓亦能生起無漏新熏種子。

二者，在《解深密經疏》中，圓測言：「由持戒故，往生善趣。」⁵⁸筆者認為「持戒」亦可解讀為「新熏無漏種」。理由在於，上述慧沼言：「即此發心懃修精進，可非習性。」如果「發心勤修精進」屬於「習種姓」，順是，「持戒」做六波羅蜜之一，理當亦屬於「習種姓」。易言之，持戒能生起新熏無漏種，無種姓以此無漏種作為生因，以人天乘作為最終之善趣。

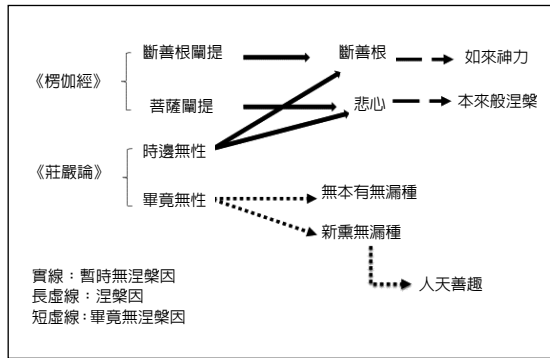
⁵⁷ (T43, no. 1832, p. 792, a17-19)；亦可參閱圓測：《成唯識論疏·卷九》，頁5。

⁵⁸ (X21, no. 369, p. 383, c6)。

三者，《瑜伽論記》亦云：「測云：住無種姓，有數退等者，退下惡趣故。」⁵⁹筆者的解讀是：(a).無種姓既然可以退下惡趣，反之，亦可趣三善道。(b).依照種子理論，有情趣向善道，必然是以「無漏種」為其「生因」。(c).無種姓，無本有無漏種。依此三個前提，結論必然是：無種姓成就人天善趣，必然是以「新熏無漏種」為其「生因」。

簡上言之，筆者試圖回答：「對於圓測而言，畢竟無涅槃種姓，得以人天乘作為最終目標之生因為何？」的問題。筆者認為依據「無種姓」的定義，雖然此類有情在「意處」不具備三乘之「法爾無漏種」，然而，當此類有情接觸佛陀教法、發心、持戒等聞熏習後，亦能生起「新熏無漏種」，亦是「習種姓」。據此，筆者可說「無姓有情」趣向人天善趣，是以「新熏無漏種」作為其依據。

最後，上述言及圓測所面對是：「在哲學史上，『如何將早期文獻言『一闡提』與後出文獻言『無種姓』等概念合流？』」的問題。以下整理簡略圖表，來展示圓測的會釋模型：



⁵⁹ (T42, no. 1828, p. 521, c29-p. 522, a1)。

肆、結語

首先，筆者整理出《解深密經疏》中關於「皆成說」與「五姓說」各自的文獻背景。在《楞伽經》的支持下，「皆成說」主張：「無姓有情，亦得成佛」，即：「闡提成佛說」。然，其根據是：「如來神力」；反之，在諸多唯識經群的支持下，「五姓說」則主張：「如來神力，亦無自在」。然，其根據是：「無種姓，無涅槃因」。在「皆成」與「五姓」此二種對立的傳統之下，圓測不論採取何種立場，在其會釋上都會面臨來自於「如來神力說」之張力。換言之，圓測所面對的難題是：「如何將早期文獻言『一闡提』與後出文獻言『無種姓』等概念合流？」面對此一難題，圓測的會釋策略是：在救濟論上，區分出三類「無性有情」，一類，如《楞伽經》言「斷善根闡提」，亦可透過「如來神力」等，生善根，證得涅槃；一類，菩薩闡提，現實上是由於悲心緣故，而未入涅槃；一類，晚出的唯識文獻言「畢竟無性」，因無「本有無漏種」，故不得涅槃。由此觀之，在救濟論上，涅槃決定性之根據，已經從「如來神力」轉向為「本有無漏種」。第二，在此基礎上，筆者更進一步指出：圓測主張「無姓有情」能趣向人天善趣，是以「無漏新熏種」作為其根據。第三，圓測將「無性有情」區分出三種型態的會釋策略，其目的在於解消早期文獻言「如來神力說」之難解之張力。據此，關於「圓測唯識學思想型態之定位」的問題，其中，在「何種解脫型態方是究竟」之立場上，圓測已經受到玄奘一系的影響。最後，筆者認為圓測會釋反映出漢傳佛教處於一發展中的狀態。職是之故，使得「闡提」、「無性」等概念在此過程中形成多層次的內涵；以及其解脫之理論根據之轉移。

參考文獻

一、原典資料

T：《大正新修大藏經》

X：《新纂大日本續藏經》

《大般涅槃經》，T12, no. 375

《入楞伽經》，T16, no. 671

《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670

《解深密經》，T16, no. 676

《大智度論》，T25, no. 1509

《瑜伽師地論》，T30, no. 1579

《菩薩地持經》，T30, no.1581

《菩薩善戒經》T30, no. 1582。

《攝大乘論釋》，T31, no. 1595

《攝大乘論釋》，T31, no. 1597

《攝大乘論釋》，T31, no. 1598

《大乘莊嚴經論》，T31, no. 1604

《大乘阿毘達磨集論》，T31, no. 1605

《佛性論》，T31, no. 1610

《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611

《俱舍論疏》，T41, no. 1822

《瑜伽論記》，T42, no. 1828

《成唯識論述記》，T43, no. 1830

- 《金光明最勝王經疏》，T39, no. 1788
《成唯識論了義燈》，T43, no. 1832
《能顯中邊慧日論》，T45, no. 1863
《華嚴宗種性義抄》，T72, no.2328
《解深密經疏》，X21, no. 369
《解深密經疏》，法成藏譯，觀空還譯，2000。臺北市：新文豐出版社。（影印 1922 年，金陵刻經處出版）
《成唯識論疏》，1935。南京：支那內學院。

二、中文參考著作

- 呂澂（1991a）。《大乘法界無差別論講要》，《呂澂佛學論著選集卷二》。山東：齊魯書社。
- （1991b）。《中國佛學思想概論》。臺北市：天華出版社。
- 林鎮國（2012）。《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》。台北市：政大出版社。
- 張曼濤（1972）。〈《大般涅槃經》中的涅槃思想〉，《華岡佛學學報》第 2 期，頁 5-44。
- 耿晴（2011）。〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，《漢語哲學新視域》。台灣：學生書局，2011，頁 69-98。
- 廖明活（2004）。〈慧沼的佛性思想—對法寶的佛性思想的評難〉，《中國文哲研究集刊》第 25 期，頁 143-176。
- （2005）。〈理、行兩種佛性說法的形成和演變〉，《佛學研究中心學報》第十期，頁 119-150。
- （2007）。〈南北朝時代的佛性學說—中國佛性思想的濫觴〉，《中華佛學學報》第二十期，頁 105-137。

- 楊得煜 (2021a)。〈圓測對「一乘」概念的詮釋方法——以《解深密經疏·無自性相品》為中心〉。《國立政治大學哲學學報》第 46 期，頁 73-107。
- (2021b)。〈圓測「佛性理論」再考察——以《解深密經疏》為依據〉。《圓光佛學學報》第 38 期，頁 125-154。
- 印順 (1992a)。《如來藏之研究》。臺北市：正聞出版社。
- (1992b)。《攝大乘論講記》。臺北市：正聞出版社。
- 釋恆清 (1996)。〈《大般涅槃經》的《佛性論》〉，《臺大佛學研究》第一期，頁 38-95。
- 釋如定 (2001)。〈慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討〉，《中華佛學研究》第 5 期，頁 343-375。

三、外文參考著作

- Powers, John (1992). "Lost in China, Found in Tibet: How Wonch'uk Became the Author of the Great Chinese Commentary." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15 (1): 95.
- Yeh, Ah-yueh (1990). "The Problem of The "Atyantika" In Kuei-Chi's PPHV." *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 3: 360-379.
- 山部能宜(1991). 〈種子の本有と新熏の問題について 2〉，《佛教學研究》no.47，頁 93-112。
- 吉村誠(2013). 《中国唯識思想史研究：玄奘と唯識学派》。東京：大蔵出版。
- 望月良晃(1988). 《大乘涅槃經の研究：教団史的考察》。東京：春秋社。
- 張圭彦，and 香奈 林(2014). 〈円測無性有情論の曖昧性と解釈学的苦境〉。《東アジア仏教研究》(12): 105-130.
- 常盤大定(1984). 《佛性の研究》。東京，國書刊行會。
- 佐久間秀範 Hidenori Sakuma (2007a) "In Search of the Origins of the

Five-Gotra System.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 55:
1112-1120.

佐久間秀範 Hidenori Sakuma (2007b). 〈『瑜伽師地論』に見られる成仏の可能性のない衆〉, 《哲学・思想論集》, no.32, 頁 130-156。