

慧沼的佛性思想

——對法寶的佛性思想的評難

廖明活

香港大學中文系教授

一、慧沼的佛性思想的背景

佛性觀念在南北朝初年（五世紀初葉），隨著以佛性為中心主題的大乘《涅槃經》譯出，開始受到注意，並且迅速成為普受關注的理論課題，對中國佛教思想的形成和發展，產生深遠影響。由於早期中國佛性論者都是以《涅槃經》為其立說的本據，而《涅槃經》裏經常出現「一切眾生悉有佛性」、「一切眾生未來之世當有阿耨多羅三藐三菩提」一類說話，因此所有眾生同樣具有佛性、一樣可以證得究極覺悟，乃是早期中國佛性論的通義。由是當唐朝初年（七世紀中葉），以玄奘（約602-約664）、窺基（632-682）為首的法相宗興起，提出「五種種性」說法，宣稱有些眾生本來沒有成佛之性，因而永遠不能證得佛果，便即時掀起激烈爭論。慧沼（648-714）的佛性論乃是這激烈爭論的產品。

眾所周知，法相宗發揚印度瑜伽行學派的思想；而法相宗的五種種性說法，是以瑜伽行學派的心識和種子理論為背景。根據法相宗，在眾生的表層心識（如眼識）背後，有一名為阿賴耶的根本識，裏面攝藏著無量數種子。種子乃是眾生所經驗的現象世界的萬法的成因；而依法相宗之見解，一個眾生的阿賴耶識必須本來攝藏有無漏種子，這眾生才能生起無漏法，不然他便永遠不能達至無漏。法相宗約眾生是否本來具有無漏種子，以及其本來具有的無漏種子的性質高下不

本文為進行中「初唐時代佛性論爭」研究計畫的部分成果。這研究計畫得到香港大學徐朗星學術研究基金資助，謹此鳴謝。

同，把衆生界別爲以下五類種性：

- (1)決定聲聞種性：這類衆生本來具有二乘無漏種子，能斷除煩惱障，故能證得阿羅漢果；然而他們本來沒有佛無漏種子，不能斷除所知障，故此永遠不能證得佛果¹。又這類衆生根器低劣，要聞受聲教，方能悟道，故名「聲聞」。
- (2)決定緣覺種性：這類衆生在具種和證果方面跟前類沒有分別；不過他們的根器較爲明利，能自己觀察「緣」起道理，而得「覺」悟，故名「緣覺」。
- (3)決定菩提種性：這類衆生本來具有佛無漏種子，能兼斷煩惱障和所知障，故能證得佛果。
- (4)不定種性：這主要指本來兼具聲聞、緣覺二乘無漏種子、以及佛無漏種子的衆生。這類衆生可以先是聲聞、緣覺，證得阿羅漢果，然後迴心大乘，成爲菩薩，最後證得佛果。
- (5)無種性：這類衆生本來既沒有二乘無漏種子，不能斷除煩惱障；亦沒有佛無漏種子，不能斷除所知障。由是他們既不能證得阿羅漢果，亦不能證得佛果，要永遠在善惡諸趣裏輪迴受生，沒有證入涅槃的一天。

上述法相宗所舉出的五類種性中，包括「決定聲聞種性」、「決定緣覺種性」兩類衆生，是永遠不能成佛；更且有「無種性」一類衆生，他們甚至不能證入小乘涅槃。這三類種性的提出，教當時一向相信一切衆生同具佛性，均可成佛的佛性論者們，受到巨大衝擊，反對之聲此起彼落。在反對者中，最具名望者要爲法寶（約627-約705）。法寶習學玄奘門下，然而對師門教學每採取批判態度；其思想乃是以如來藏學說爲主導²。在佛性問題上，法寶承襲早期中國佛性論以如來藏學說詮釋佛性學說的習尚，以發揚《涅槃經》之一切衆生皆得成佛教說爲己任，從而對玄奘門下盛唱的五種種性和相關觀念，非常不滿，作《一乘佛性究竟論》（以下簡稱《究竟論》），全面加以破斥。法寶的批評引起了慧沼的注意。慧沼爲玄奘的高弟窺基的門生，正統法相宗教學的熱心支持者³。他針對《究竟論》的批

¹ 煩惱障和所知障合稱「二障」。前者是由於執取自我爲實有，從而產生；它擾惱身心，導致輪迴生死，爲涅槃之障礙。後者是由於執取外法爲實有，從而產生；它覆蓋所知對象，使衆生不能了知諸法的本性，爲成佛之障礙。

² 法寶本傳見贊寧(919-1001)《宋高僧傳》卷四。

³ 慧沼生平記載以李邕(678-747)的〈唐故白馬寺主翻譯惠沼神塔碑〉(收入佐伯定胤、中野達慧編：《玄奘三藏師資傳叢書》，卷下，見《續藏經》[香港：香港影印續藏經委員會，1967年]，第150冊)最早出，亦最爲詳盡。又贊寧的《宋高僧傳》卷四亦有慧沼本傳。據這兩種資料所述，慧沼十二歲立志出家，早年博覽《法華》、《般若》、《涅槃》諸經；二十五歲(672)投窺基、普光門下，習通玄奘所創立法相學統的教旨。慧沼甚得時

評，寫成《能顯中邊慧日論》（以下簡稱《慧日論》）。全書共四卷；前三卷大量引述《究竟論》的文字，依次逐一作出辯斥；最後一卷環繞《究竟論》的主要議題，申示自身的佛性主張，為法相宗的「定性」、「無性」觀念辯護⁴。法寶《究竟論》的批難和慧沼《慧日論》的反詰，把唐代由五種種性說法出現所引起的佛性問題的論爭，推展至高峰。

關於法寶和慧沼的佛性論爭，近年隨著《究竟論》的散佚部分重新被發現和出版⁵，日漸受到注意，以日本學者的成果最為可觀，本人則撰有〈法寶的佛性思想〉一文，論述法寶的佛性理論，發表於本刊第二十二期（2003年3月）。本文以《慧日論》為主要根據，旁參當代日本學者的有關論著，對慧沼的佛性理論，作出探討。又因為慧沼的佛性論是以回應法寶的佛性論之姿態提出，因此本文經常提及法寶在諸相關方面的觀點，詳細請參閱前文。

二、對法寶的判教說法的評難

在法寶和慧沼的時代，判教風氣流行；當時各主要佛教學派都創立自身的判教體系，將不同佛經的代表教說加以分類，以界定它們在佛陀教學整體裏的獨特

人推重，有「山東一遍照」的美號，窺基、善光對他讚嘆有加，嘗謂：「法門後進，此一人也。」故此在日本的法相宗系譜中，他被推舉為第二祖，被視為宗祖窺基的嫡傳門生。慧沼的著述名稱見於古經錄共有二十一種，減去別出兩種，則有十九種，當中十種現存。關於慧沼的生平、門人和著述，日本學者根無一力有詳細考釋，參閱根無一力：〈慧沼の研究——傳記、著作をめぐる諸問題〉，收入龍谷大學佛教學會編：《唯識思想の研究》（京都：百華苑，1987年）。

⁴ 關於《慧日論》是針對《究竟論》而寫，其章節編排一律以《究竟論》之篇次為準，日本學者曾作出比較研究。參閱間中潤：〈《一乘佛性究竟論》と《能顯中邊慧日論》との關連検討〉，《印度學佛教學研究》第35卷第2號（東京：日本印度學佛教學會，1987年），頁665-669；〈《能顯中邊慧日論》の研究——《一乘佛性究竟論》に對する反論をめぐる〉，《佛教學研究》第43號（京都：龍谷大學佛教學會，1987年），頁44-46。

⁵ 《究竟論》共六卷，分為十一章。一直以來，僅第三卷（第六、七章）傳世。及至上世紀初，日本學者大屋德城在其《石山寫經選》（1924年刊行）提到滋賀的石山寺藏有《究竟論》第一、二、四、五卷。在八十年代，淺田正博加以檢校，發表〈石山寺所藏《一乘佛性究竟論》卷第一、卷第二の檢出について〉，《龍谷大學論集》第429號（京都：龍谷大學龍谷學會，1986年）、以及〈法寶撰《一乘佛性究竟論》卷第四・卷第五の兩卷について〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第25號（京都：龍谷大學佛教文化研究所，1986年）兩篇論文（以下分別簡稱〈淺田I〉、〈淺田II〉），後附諸卷現代排印本，依古本行數編次，甚便參閱。如是在《究竟論》的六卷中，除了第一卷前部分（第一章、第二章前部分）和第六卷（第十一章）外，現在均可得見。

作用；而通過突出自身學派所推崇的佛經的教說作用為殊特超勝，以彰顯其所承持教學立場為最具權威。法寶便嘗試圖通過提出「五時」判教分類，以及標舉「〔前時〕後〔時〕之說異，皆依後〔時之說〕定」之準則；勸導人當放棄前三時教（分別以小乘經、《般若經》、《解深密經》為代表）之二乘入滅後再不能成佛、前四時教（第四時教以《法華經》和如來藏系經典為代表）之一分有情永遠不成佛的看法，當肯認後二時教（第五時教以《涅槃經》為代表）之三乘同歸一種佛乘、後一時教之一切眾生定當成佛的教說為究竟。其目的要在凸顯《涅槃經》的一切眾生皆具佛性說法在佛陀教學裏地位的崇高，作為抗衡法相宗的部分眾生不具佛性主張的一種手法。

慧沼以捍衛正統法相宗立場為己任，自然不能接受法寶這做法，在《慧日論》作出全面反擊。他不接受「前後之說異，皆依後定」這準則背後之「先淺後深，先劣後勝」之前設，引述《華嚴經》和《涅槃經》的言論作為反證：

如《華嚴經》及《寶性論》等皆說：譬如日出先曜高山，次川澤等；如來亦爾，先為菩薩，後二乘等。……《涅槃》第三十一〔說〕三子、三田、三器等，皆先勝後劣。豈以先說法未久，後皆劣人淺法耶？⁶

《華嚴經》以日出先照大山王，次照大山，次照金剛寶山，最後照一切大地，來比喻佛陀先教化菩薩，次教化緣覺，次教化聲聞，次教化決定善根眾生，次教化一切眾生⁷。《涅槃經》有三子、三田、三器的譬喻；指出正如父母教導子女，先教亦聰慧亦信順者，次教聰慧但不信順者，後教既不聰慧亦不信順者；又正如農夫種田，先耕作沒有瓦石、灌溉便利的，次耕作沒有瓦石、但灌溉不便利的，後耕作多有瓦石、灌溉又不便利的；又正如用器具盛水，先用完器，次用有漏器，後用破器；佛陀教化眾生也是一樣，首先教化菩薩，次而教化聲聞，最後教化一闍提⁸。慧沼指出要是以上述的經說為準，則佛陀說法之次序非但不是先劣後勝，反倒是先勝後劣。

又約諸法寶的先淺後深、先劣後勝的想法，佛陀最先說的經教應是最顯淺最

6 [唐] 慧沼：《慧日論》，卷1，見《大正藏》，第45冊，頁413上。

7 參見 [東晉] 佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷34，見《大正藏》，第9冊，頁616中。

8 參見 [宋] 慧嚴等整理：《大般涅槃經》（以下稱南本《涅槃經》），卷31，見《大正藏》，第12冊，頁806下-807上。「一闍提」為梵語 *icchantika* 的音譯，意譯為「樂欲者」、「極欲者」、「大貪者」，指罪惡最深重的有情。對於一闍提是否能夠成佛，慧沼跟法寶持有不同意見，詳見下文第七節。

低劣，最後說的經教應是最深奧最超勝。慧沼力辯實況並非這樣：

三七日後，方趣鹿園，說四諦教，始度五人。第二七日，即說十地。不起道樹，授提謂記，當得作佛，號曰齊成。⁹

法寶以小乘經為佛陀五時說法中最初一時的代表經典。慧沼則指出佛陀是在成道後第三個七日，方才去到鹿園，向五比丘這些聲聞根器者，講說以四諦等淺近教義為主題的小乘經。在此之前，當佛陀還是坐在菩提樹下時，他曾經向諸大菩薩，講說以十地等高深教義為主題的《華嚴經》¹⁰；又曾經向提謂和波利，講說《提謂波利經》¹¹。而從後者述及佛陀預記提謂當得成佛，可見後者的講說對象也是根器明利者。這些都清楚顯示佛陀最先說的經教並非最顯淺低劣。

說《涅槃經》，因深果遠，難信共成。云難信故最在後者，此判即謬。何者？《涅槃經》度須跋陀羅，豈是人勝？《遺教經》云：「最後說法，度須跋陀羅，所應度者皆已度訖」¹²，方說《遺教》，豈更因深果遠，極難信耶？又《大衍經》涅槃後起，為母說法，豈更難信、更顯了耶？¹³

法寶以《涅槃經》為佛陀五時說法中最後一時的代表經典，推尊其教說「因深果遠」，非劣根者所能信受。慧沼則指出《涅槃經》的度化對象包括須跋陀羅¹⁴，而須跋陀羅為佛陀的聲聞弟子，並非根器殊勝。還有《遺教經》記佛陀度化須跋陀羅和一切應得度者後，最後演說本經；《大衍經》記佛陀涅槃後，以神通力啓開棺蓋，跟母親摩耶夫人相見，為她說法¹⁵；凡此可見佛陀在開示「因深果遠」的《涅槃經》經教後，還有所講說。而從《遺教經》和《大衍經》所見，佛陀那時所講說無非為一些安慰、囑咐、勸勉的話，完全不涉高深義理。可見佛陀最後說的經教並非最深奧超勝。

更須要注意的，是慧沼對個別佛經在佛性問題上的觀點，跟法寶有不同體

⁹ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁411上。

¹⁰ 《華嚴經》起始記佛陀在菩提道場，始成正覺，向大菩薩眾等說法。

¹¹ 《提謂波利經》全經今不存，其佚文記：「如來在樹王下成道，於七日中，無人知佛得阿耨三菩提；唯提胃、波利此二居士，……知佛成道。……提胃獻麩，……如來受已，始為提胃，說世間因果。」（轉引自塚本善隆：《支那佛教史研究：北魏篇》〔東京：弘文堂書房，1942年〕，頁311）

¹² 《大正藏》，第12冊，頁1110下。

¹³ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁412中。

¹⁴ 參見南本《涅槃經》，卷36，頁850下。

¹⁵ 《大衍經》當即是《摩訶摩耶經》。參見〔蕭齊〕曇景譯：《摩訶摩耶經》，卷下，見《大正藏》，第12冊，頁1013上。

識。依法寶所述，在佛陀五時說法所出諸經中，屬前三時的是主張有些眾生沒有佛性，不能成佛；屬後二時的基本上是主張一切眾生具有佛性，皆能成佛。慧沼站在法相宗立場，一再舉引法寶判屬後兩時經典的章節，顯示它們也持有部分眾生不具佛性的看法：

《無上依經》說：「有三品眾生：一者著有〔，二者著無，三者不著有無〕。著有有二：一者背涅槃道，無涅槃性，不求涅槃，願樂生死；二者於我法中，不生渴仰，誹謗大乘。」¹⁶此二種別，前是無性；後是有性，但謗大乘。……故知一分無性之教，是實顯了。

同《涅槃經》河中常沒，常沒亦二。……又第九云：「假使一切無量眾生一時成菩提已，此諸如來亦復不見彼一闍提得成菩提。」又云如枯木，如燠種等¹⁷。此即《涅槃》顯密之說。¹⁸

被法寶判屬第四時之如來藏系經典《無上依經》，提到兩類「著有」的眾生，一類是「無涅槃性，不求涅槃」，一類是不渴仰佛法，「誹謗大乘」。慧沼認為前者即是「無」佛「性」眾生。又被法寶視為第五時之代表經典《涅槃經》，提到有兩種「常」沈「沒」在最深地獄裏的眾生，一種是自始至終沈沒，一種是「暫出還沒」¹⁹。慧沼認為前者也是表無佛性眾生。又《涅槃經》一再談及名為「一闍提」的極惡眾生，表示即使一切眾生一時成就覺悟，他們也不能獲得覺悟，並且以不能復活的枯木、不能長出芽的燒焦種子等來譬喻他們；這也是《涅槃經》持有無佛性眾生觀念的明證。由是慧沼乃宣稱法相宗的「一分」眾生「無」佛性的主張，才是佛陀之「顯了」究極教義。至於如來藏經典和《涅槃經》裏那些看去是主張全部眾生有佛性的話，慧沼依法相宗的立場，作出解釋。例如如來藏系經典《楞伽經》，舉出「五種乘性」，當中的「無性乘」即是一闍提。經文進而把「無性乘」分為兩種，一為「作盡一切眾生界願」，一為「焚燒一切善根」；表示前者本著菩薩有一眾生不入涅槃、自己也不入涅槃的大悲願，從而常不入涅槃；後者要是值遇佛，得佛啓導，「發菩提心，生諸善根，便證涅槃」²⁰。如是看來，《楞伽經》是主張即使「無性」眾生，原則上全部都可以證入涅槃，亦即是說他們並非果然完全沒有佛性。慧沼不同意這理解：

¹⁶ 〔梁〕真諦譯：《無上依經》，卷上，見《大正藏》，第16冊，頁471上。

¹⁷ 參見南本《涅槃經》，卷9，頁659上-下。

¹⁸ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁413中。

¹⁹ 參見南本《涅槃經》，卷32，頁821下-822中。

²⁰ 參見〔元魏〕菩提流支譯：《入楞伽經》，卷2，見《大正藏》，第16冊，頁527上-中。

言《楞伽》乃至無性闡提當得涅槃，此亦謬取經意。何者？《楞伽》無性即當時邊，非畢竟者，以後遇佛等，許得作佛故。若言彼說無性即是全無因者，菩薩起大悲，豈是全無性，亦說為無因耶？²¹

從以上慧沼的反駁看，他其實也同意《楞伽經》所出的「無性乘」眾生，是具有成佛之因；祇是他認為「無性乘」並非窮盡所有無性眾生。依慧沼之意，無性眾生有兩種，一種是暫時（「時邊」）無性，一種是永遠（「畢竟」）無性。《楞伽經》所謂「無性乘」，在遇到佛陀後得以成佛，要為前一種。其實還有另一種永遠不能成佛的無性者，祇是他們不在五種乘性範圍內，因此《楞伽經》談五種乘性時，沒有提到他們。又常途每以一切眾生皆具佛性，悉當成佛，為《涅槃經》的宗義，慧沼也不贊成：

又云：《涅槃經》說悉當成佛，此亦不爾。初約闡提，說無佛性，此據行性；後說皆有，即約理性。不爾，如何前後二說？又云須陀洹乃至羅漢皆得作佛，不解我意。……此《涅槃經》是顯了說，豈是全無二滅？²²

《涅槃經》談到一闡提，前後兩部分（通稱〈前分〉和〈後分〉）並不一致：〈前分〉援用枯木、焦種一類譬喻，聲言一闡提不具佛性，不能成佛；〈後分〉則一再表示一闡提具有佛性，可得成佛²³。《涅槃經》描述一闡提前後欠統一，導至中國佛性論者之間，對一闡提是否可以成佛，出現激烈爭辯。以上所引慧沼的話，引入法相宗之理、行兩種佛性的界別，為《涅槃》這不一致地方提供解釋：表示〈前分〉說一闡提不具佛性，是就行佛性說；〈後分〉說一闡提具有佛性，是就理佛性說。在法相宗，「行佛性」是專表成佛之因；很明顯，慧沼是要通過說《涅槃經》否定一闡提具有行佛性，顯示《涅槃經》跟法相宗一樣，是主張有部分眾生沒有成佛之因，因而永遠不能成佛²⁴。此外，《涅槃經》記及佛陀談到有些弟子聽聞他說言有一種道、一種緣，能令眾生斷除一切繫縛愁苦，證入大寂靜，便以為他是說證得須陀洹等小乘四果者，皆得佛道；批評這樣做是「不解

²¹ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁412上-中。

²² 同前註，頁412中。

²³ 〈前分〉即北本和南本《涅槃經》的前十卷，其餘部分為〈後分〉。關於《涅槃經》狀述一闡提前後不一致，參閱屈大成：《大乘大般涅槃經研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁175-187。

²⁴ 關於法相宗之理、行兩種佛性的說法和法寶對這兩種佛性界別的析述，詳見本文第三節。

我意」²⁵。慧沼以為這顯示《涅槃經》亦有小乘人不能成佛的看法。

三、三種佛性說法和對法寶「理心正因」說法的評難

中國佛性論基本上是環繞大乘《涅槃經》的佛性學說展開。《涅槃經》提出「正因」、「緣因」、「了因」、「生因」諸觀念，對佛性作出多角度分析；又表示佛性有「因」、「因因」、「果」、「果果」、「非因非果」諸方面。中國佛性論者受其啓發，很注重佛性分類。法相宗便有理、行兩種佛性的說法；並且借助這兩種佛性的分殊，對佛經或說部分衆生有佛性，或說全部衆生有佛性這不統一現象，作出解釋²⁶。慧沼對法相宗之理、行兩種佛性的界別，進一步加以鋪述引申，並且引入「隱密性」觀念，創立三種佛性的主張。

慧沼的「理」、「行」、「隱密」三種佛性的說法，主要見於《慧日論》〈依文顯正〉一章內「明佛性不同」一節。此節起始說：「依諸經論，所明佛性不過三種：一理性、二行性、三隱密性」²⁷，然後廣引經論之文，申示這三種佛性的涵義。關於「理性」，慧沼：

言理性者，《佛性論》云：「爲除此執，故佛說佛性。佛性者，即是人、法二空所顯真如。由真如故，無能罵所罵。通達此理，離虛妄執。」²⁸《涅槃經》第二十五：「善男子！佛性者，非陰、界、入，非本無今有，非有已還無。」²⁹第八云：「開示如來祕密之藏，清淨佛性常住不變。」³⁰三十三云：「如佛所說，眾生佛性猶如虛空。」廣說非三世故：「如虛空無故非三世攝，佛性常故非三世攝」等。³¹

慧沼這裏談理性，首先引述《佛性論》說「佛性者，即人、法二空所顯真如」一節話。又觀他在下文表示「如〔經論〕說真如，偏說理性」³²，可見他認為理性是

²⁵ 南本《涅槃經》，卷31，頁815中。

²⁶ 關於法相宗之理、行兩種佛性的說法，參閱常盤大定：《佛性の研究》（修正版）（東京：明治書院，1944年），頁248-251；賴永海：《中國佛性論》（上海：上海人民出版社，1988年），頁80-85。

²⁷ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁439上。

²⁸ 真諦譯：《佛性論》，卷1，見《大正藏》，第31冊，頁787中。

²⁹ 南本《涅槃經》，卷25，頁770下。

³⁰ 同前註，卷8，頁651中。

³¹ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁439上。所引經文見南本《涅槃經》，卷33，頁828上-中。

³² 同前註，頁439下。

指眞如；而「眞如」在佛教乃是表最究極的眞實。慧沼這裏還引述了《涅槃經》三節有關佛性的話：第一節表示佛性跟五陰、十二入、十八界所構成的有爲界存在不同，是沒有開始，亦沒有終結；第二節表示佛性爲如來最深妙的奧秘，其清淨性常住不變；第三節表示由於佛性是常住，因此它像空間一樣，無所謂過去、現在、未來。慧沼認爲這些凸顯佛性超越一面的經節所指涉的，也便是「理性」。還有值得注意是慧沼稍後引述以下《楞伽經》對如來藏的形容，表示「此說理〔性〕也」：

大慧！如來藏識不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅。³³

經文對比如來藏和阿賴耶等現象層面的心識，指出前者爲「不生不滅」，後者爲「有生有滅」。依慧沼所見，這節突出如來藏的超越性的話所要說示的，無非是理性。

關於「行性」，慧沼有較直接說明：

行性者，通有漏、無漏一切萬行。若望三身，無漏爲正〔因〕生了，有漏爲緣〔因〕，疏名生了。無漏正名佛性；有漏假名，非正佛性。³⁴

依這裏所述，「行性」包括所有教衆生得以成就佛身的無漏法和有漏法。當中無漏法是「正因」，能直接生起、顯了佛身；有漏法是「緣因」，對生起、顯了佛身具有輔助作用³⁵。慧沼又指出稱前者爲佛性，乃是直接說；稱後者爲佛性，乃是間接假借地說。慧沼繼而引述一連串經論所出觀念和說話，作爲其分立行性的支持：

《善戒經》所明性種性及習種性。《楞伽經》云：阿梨耶識名空如來藏，具足熏習無漏法，故名不空如來藏³⁶。《涅槃》三十二云：若有說言，眾生佛性非有如虛空，非無如兔角。何以故？虛空常故，兔角無故。是故得言亦有亦無，有故破兔角，無故破虛空³⁷。二十六云：「復有生因，謂六波羅蜜阿耨菩提……；復有了因，謂六波羅蜜佛性。」³⁸第三十二云：「如

³³ 菩提流支譯：《入楞伽經》，卷7，頁556下。

³⁴ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁439上。

³⁵ 關於「正因」和「緣因」這對中國佛性論的重要觀念，詳見本節下文。

³⁶ 參見菩提流支譯：《入楞伽經》，卷8，頁559下。

³⁷ 參見南本《涅槃經》，卷32，頁819中。

³⁸ 同前註，卷26，頁774下。

是佛性從善五陰，乃至得阿耨菩提。」³⁹《寶性論》等明信、般若、三昧、大悲為三身因⁴⁰。《菩薩淨行經》及《瑜伽·菩薩地》明七地四菩薩行，《伽耶山頂經》處處皆說。⁴¹

前出慧沼論「理性」時所引《涅槃經》的話，唱言佛性像空間一樣，是沒有三世的分別，亦即是常住；以上慧沼論「行性」時所引《涅槃經》的話，則轉而表示約眾生觀佛性，佛性是跟空間不同，並非恆常；並且連同佛性並非像兔角般為完全空無所有的觀察，提出佛性為「亦有亦無」的說法。又《涅槃經》談到佛性之因時，提及六波羅蜜、善五陰等。此外，《寶性論》舉出信、般若、三昧和大悲，為佛身之因；《菩薩淨行經》、《瑜伽師地論》、《伽耶山頂經》等歷述「七地」等菩薩階位和四種菩薩修行法門；慧沼認為這些都是關乎「行性」。當注意是慧沼表示《善戒經》所講的「性種性」和「習種性」，以及《楞伽經》所講那作為「空如來藏」的阿賴耶識和作為「不空如來藏」的無漏熏習法，都是屬於「行性」範圍。案《善戒經》所謂「性種性」，是指眾生無始以來法爾本有的無漏性；《善戒經》所謂「習種性」，是指眾生後天修習善行所得的無漏性⁴²。《慧日論》設有「本性住性謬」一節，談論這兩種種性，文內明確表示「性種性者，是其無漏本有種子」⁴³。又慧沼在其《金光明最勝王經疏》裏談及《楞伽經》所說的「空」和「不空」如來藏，以為「不空如來藏」亦即是阿賴耶識所攝藏的無漏種子：

《楞伽經》中說：阿梨耶識者，名「空如來藏」；具足熏習無漏法，故名「不空如來藏」。有漏第八虛妄，故名「空」；識中無漏諸種子體云「不空如來藏」，離虛妄故。⁴⁴

由上述一類說話，可見慧沼所謂「行性」，亦包攝作為法相宗存有觀核心的阿賴耶識，以及作為法相宗種性論本據的本有無漏種子。

³⁹ 同前註，卷32，頁818中-下。

⁴⁰ 參〔北魏〕勒那摩提譯：《究竟一乘寶性論》，卷3，見《大正藏》，第31冊，頁828中。

⁴¹ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁439上-中。「七地」為種性地、勝解行地、淨勝意樂地、行正行地、決定地、決定行地、到究竟地，「四菩薩行」為波羅蜜多行、菩提分法行、神通行、成熟有情行。參見〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷49，見《大正藏》，第30冊，頁564下-565下。

⁴² 「性種性」和「習種性」兩辭不見《菩薩善戒經》。此經卷一提及「本性」、「客性」兩種種性（參見《大正藏》，第30冊，頁962中），其別本《瑜伽師地論》卷三十五〈本地分·菩薩地〉作「本性住種性」和「習所成種性」。

⁴³ 慧沼：《慧日論》，卷2，頁425下。

⁴⁴ 慧沼：《金光明最勝王經疏》，卷3本，見《大正藏》，第39冊，頁223上。

關於「隱密性」，慧沼舉引《維摩經》、《涅槃經》、《楞伽經》的話作為說明：

隱密性者，如《維摩經》云：「塵勞之儔，為如來種」等⁴⁵。《涅槃》三十三云：「如來未得阿耨菩提時，一切善、不善、無記，悉名佛性。」《涅槃》三十二云：「一切無明煩惱等結悉是佛性。何以故？佛性因故。從無明、行及煩惱，得善五陰。」⁴⁶又《楞伽》、《思益》說行五逆而得菩提。⁴⁷

以上被慧沼視為指涉「隱密性」的經節，把各種煩惱，包括極惡的五逆罪行⁴⁸，以及作為輪迴生死根本之無明，說為是「如來種」、「佛性因」；由是可見慧沼所謂「隱密性」，當是指一切煩惱法。慧沼繼而引述《金剛上味陀羅尼經》的話，解釋何以煩惱可以說是佛性：

准《金剛上味陀羅尼經》云：「文殊師利言：『世尊！云何無明是菩提？』佛言：『文殊師利！以無無明，故說無明。若無無明，則亦無生；若無生者，彼則無染。文殊師利！菩提無染，以性清淨，體鮮潔故。文殊師利！我見此事，故說無明，是以不二說。』」⁴⁹准此，即由斷無明，故得理〔性〕清淨。清淨不二，故說無明名為菩提。⁵⁰

《金剛上味陀羅尼經》記文殊菩薩唱言「無明是菩提」，舉出大乘佛教的「不二」理想作為說明。慧沼引申其意，指出雖然要證得絕對清淨的「理性」，必須斷除無明，然而在「理性」所具有的清淨性中，包括「不二」性，亦即遠離二邊、超越一切界別之性。依於此性，「理性」對其自身跟無明的界別，當是沒有任何寄情；從而對無明以至對一切煩惱，都不作排拒。就無明以至一切煩惱跟「理性」為互不排拒，可以為「理性」包容這點看，它們在某義上也可以說是佛性。這便是分立「隱密性」這一種佛性的由來。

慧沼在《慧日論》設「明佛性不同」一節，把經論論述佛性的話加以歸納，提出三種佛性的分類後，繼而設「有無差別」一節，申述眾生跟這些佛性的有無關係。在三種佛性中，「隱密性」作為煩惱，其為一切眾生具有，乃是明顯不過，因此慧沼這裏略而不談，而把注意力集中於「理性」和「行性」方面。關於

⁴⁵ [姚秦]鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷中，見《大正藏》，第14冊，頁549中。

⁴⁶ 以上所出《涅槃經》兩節話分別見南本《涅槃經》，卷33，頁828上、卷32，頁818中。

⁴⁷ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁439中。

⁴⁸ 「五逆」為殺母、殺父、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧。

⁴⁹ 《大正藏》，第21冊，頁853上。

⁵⁰ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁439中。

衆生有無「理性」，慧沼說：

若論理性，無二不生。如《涅槃》第二十六〔說〕斷善闡提亦皆具故⁵¹。彼經云：「若菩提心是佛性者，一闡提輩則不得名一闡提也，菩提之心亦不得名爲無常。」⁵²此意以菩提心非理佛性。若是理性，闡提不斷。⁵³

這裏慧沼引述《涅槃經》肯認斷盡善根的一闡提亦具有佛性的講法，表示「若是理性，闡提不斷」，顯然是主張一切衆生，包括極惡的一闡提，都具有理性。他又解釋何以《涅槃經》另一方面否認一闡提具有菩提心，指出這是因爲菩提心非「理佛性」，而是「行佛性」的事情。至於何以「理佛性」是一切衆生所同具，慧沼祇是重提上文談「隱密性」時所提及那理佛性的「不二」特性，並沒有進一步提供解釋。其實理由很簡單，「理性」作爲「不二」理想的體現，是不會自絕於任何物事之外，包括任何衆生之外；而就「理佛性」不排絕任何衆生，它便可以是一切衆生所有。至於衆生有無「行性」，慧沼這樣說：

若論行性，復有二種，謂有漏、無漏。此二種性，有無不定。若有漏性，一切有情種子定有，現行之者或成不成。若無漏者，據現行說，凡夫不成；若據種子，有成不成。⁵⁴

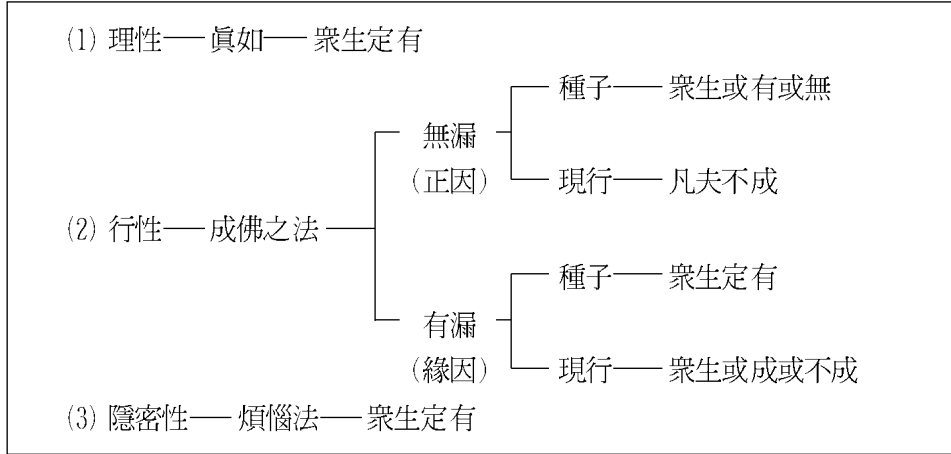
「行性」如上文所述，是指成佛之因，當中包括有漏的「緣因」和無漏的「正因」。這裏慧沼進一步把有漏、無漏的兩種因，分爲潛存的「種子」和顯「現」的「行」爲兩重，一一作出觀察。他指出在有漏因方面，「種子」是一切衆生定然具有，「現行」則有個別成就不成就的不同；在無漏因方面，「種子」是有些衆生具有，有些衆生不具有；「現行」是凡夫未成就，唯獨聖人成就。從慧沼繼而廣引《無上依經》、《佛性論》、《寶性論》、《涅槃經》等狀述「無涅槃性」衆生的話，作爲其衆生有無「行性」分析之支持，可見慧沼提出這分析、以至提出三種佛性分析的主要目的之一，要在通過演說無漏「行性」非一切衆生皆具有，給予法相宗的一分衆生無佛性說法更清晰明確的理論說明。

⁵¹ 參閱南本《涅槃經》，卷26，頁779下。

⁵² 同前註，頁778上。

⁵³ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁440下。

⁵⁴ 同前註。



慧沼的三種佛性說

在《涅槃經》出現衆多跟佛性類別有關的觀念中，最爲中國佛性論者關注者爲「正因」和「緣因」，分別指主要原因和輔助原因。《涅槃經》借助正因這觀念，突出衆生和佛性之間的緊密聯繫：

衆生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者謂諸衆生，緣因者謂六波羅蜜。⁵⁵

經文指出衆生是佛性的正因，表示唯有衆生方能成就佛性。又衆生要成就佛性，便必須實踐六波羅蜜等修行法門，因此六波羅蜜是佛性的緣因。至於衆生有甚麼獨特地方，使他們能夠成爲佛性的正因，這《涅槃經》並沒有清楚作出解釋。

正因爲《涅槃經》沒有爲其衆生爲佛性正因的主張作出明確解釋，促使南北朝以至隋、唐時代的佛性論者，紛紛爲它提供理論說明。他們各依自身教學立場，標示衆生所以作爲佛性正因的本因，進而把「佛性正因」一辭的指涉範圍，縮小至爲專指這些本因，從而出現各種正因佛性的說法⁵⁶。法寶便是依其如來藏思想立場，提出「理心」爲正因佛性之主張。法寶又稱「理心」爲「真如本識」，表示真如本識的真如一面，亦即理心的理的方面，乃是衆生心識的本識；這是一切衆生平等共有，無論是聖人或是凡夫，其所具有的真如都是同樣圓滿；而這亦

⁵⁵ 南本《涅槃經》，卷26，頁775中。

⁵⁶ 陳、隋時代的吉藏(549-623)，在其《大乘玄論》中，列舉了當時流傳的十一種「正因佛性」的解釋。參閱〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，卷3，見《大正藏》，第45冊，頁35中-下。

即是經論所說的如來藏。真如本識的本識一面，亦即理心的心的方面，乃是衆生心識的相用；這是一一衆生各各別有，隨著各各衆生是賢是愚的不同，有染淨優劣的差殊；而這亦即是經論所說的第八阿賴耶「識」。法寶聲稱理心乃是生死和成佛的根本：

夫生死涅槃，理心爲本。……迷即理名如來藏性，心名二種生死；悟即理名法身、涅槃，心名報佛、化佛。⁵⁷

衆生在迷，其理心的理方面爲煩惱覆蓋，名爲「如來藏」；其理心的心方面隨著煩惱運轉，變起分段和變易「二種生死」⁵⁸。及至衆生轉迷成悟，其理心的理方面得以如其自性顯現，這即是所謂「法身佛」、「涅槃」；其理心的心方面隨而變現跟法身、涅槃的清淨性相應的無量功德相，這即是所謂「報佛」、「化佛」。

法寶就衆生的心是以真如爲本體，以阿賴耶識爲相用，稱之爲「理心」；而就這以真如爲本體的理心，乃是衆生可得成佛之本因，視之爲佛性的正因。這跟法相宗以阿賴耶識爲衆生的本心，以阿賴耶識本來具有的無漏種子爲衆生得以成佛的本據，以真如爲唯向證得人空和法空的聖人顯現的絕對超越理體，存在著重大思想差距，自然非慧沼所能接受。慧沼力言無論是作爲理心的「理」方面的真如，或作爲理心的「心」方面的阿賴耶識，都不可能是正因佛性。就真如方面，他說：

且以真如爲正因者，爲望生果名爲正？……若能生果名爲正因，遍違經論常非生因。《菩薩地經》第四、《瑜伽論》三十八、《地持》第三〔言〕十因四緣，無說常法。常法爲因緣者，《瑜伽》《攝論》種子之義亦悉相返。⁵⁹

慧沼指出要是真如是佛性的正因，它便應該像所有作爲因的東西一樣，有生起果的作用。然而真如的主要特性之一爲恆常不變，而恆常不變的東西是不會生起果的。慧沼舉引瑜伽行系經論對「因」的論析，證明恆常不變的東西不會爲因生果：例如《菩薩地善戒經》、《瑜伽師地論》、《菩薩地持經》所出的十因四緣，完全不涉常法；《瑜伽師地論》、《攝大乘論》論說種子（「種子」在瑜伽行的存

⁵⁷ [唐]法寶：《一乘佛性權實論》，卷上，見久下陞：《一乘佛性權實論の研究（上）》（東京：隆文館，1985年），頁50。

⁵⁸ 「分段生死」是一般眾生所承受的生死，有形質和壽命段限；「變易生死」是羅漢、辟支佛、菩薩這些小乘、大乘聖人所承受的生死，爲沒有形質和壽命段限。對於這兩種生死及它們之間的關係，法寶與慧沼的理解有重大出入，參閱本文第六節。

⁵⁹ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁409下。

有觀裏乃是萬法的本因)的存在狀態,首先舉出「剎那滅」等。既然真如作為恆常不變的存在,是不會為因生果,那麼它又怎會是佛性的正因,直接生起佛性呢?至於阿賴耶識方面,慧沼表示:

若許第八〔阿賴耶識〕為佛正因,即是無漏。……若爾即達梁《攝論》云:「云何一切種子果報識成不淨品因,若能作染濁對治出世淨心因?」⁶⁰第八心體既是有漏,如何得為無漏正因?故無性《攝大乘》第三云:「未曾見有毒為甘露。阿賴耶識猶如毒藥,云何能生出世甘露清淨之心?」⁶¹

慧沼指出要是阿賴耶識是佛性的正因,而佛性是無漏的,由是阿賴耶識也應該是無漏。然而《攝大乘論》質疑阿賴耶識作為輪迴世界之不淨品法之因,怎能又是出世間淨心之因;無性的《攝大乘論釋》更把阿賴耶識譬喻為毒藥,明確表示它不能生出清淨心法。既然最權威的瑜伽行論典,都把阿賴耶識說為是不清淨的,那麼它不能充當全然清淨的佛性之正因,直接生起佛性,是明白不過。又既然依慧沼所見,真如和阿賴耶識都不能是佛性的正因,那麼甚麼是佛性的正因呢?就此慧沼說:「故依附此〔第八阿賴耶〕識本無漏種,是佛正因。」⁶²又說:「今准《〔涅槃〕經》意,以本有性無漏種,隱妙難知,故寄衆生,說名為〔正因〕佛性。」⁶³慧沼以為《涅槃經》所謂正因佛性,是指那被法相宗視為衆生得以成佛的本據、先天原來存在於阿賴耶識內的無漏種子。祇是這類種子深細微妙,難於說示,經主才沒有提及,而泛稱具有它們的衆生是正因佛性。

又慧沼不但反對以理心為正因佛性,他更反對「理心」這觀念,說:

既執一切衆生同有理心為正因,既許理心一切平等,如何得有染淨、善惡、三界、六道、三乘性殊?若有餘因,理心非本。無別因起,何合不同?若謂待緣,緣從如起;如因既一,緣亦同不?緣從何生,有種種別?若一切生同有真如,共一正因,同數論等從一因起情、非情等。⁶⁴

慧沼質疑要是如法寶所說,一切衆生同具理心,都是以真如為本體,他們便應該是完全平等;這樣又如何解釋事實上衆生界是有染和淨、善和惡、三界、六道、

⁶⁰ 同前註,卷4,頁448上。所引《攝大乘論》之文見真諦譯:《攝大乘論》,卷上,見《大正藏》,第31冊,頁117上。

⁶¹ 同前註,卷2,頁425下。所引無性《攝大乘論釋》之文見玄奘譯:《攝大乘論釋》,卷3,見《大正藏》,第31冊,頁394中。

⁶² 同前註,卷4,頁448上。

⁶³ 同前註,卷1,頁421下。

⁶⁴ 同前註,卷2,頁426下。

三乘等各種差異。要是說這些分殊的產生是別有所因，那麼又怎能說眾生都是以真如為本因？要是說這些分殊是沒有他因，那麼它們又怎樣會出現？或有謂它們是待緣而起，然而這些緣又是從何而來？若是說是來自真如，然而真如的特點之一是恆常如一，它又怎會生起產生差別的眾緣？若是說緣是來自真如以外，那又是甚麼呢？慧沼還表示說一切眾生同樣具有真如，是以同一真如為其存在的本因，這跟數論等外道主張有第一常因，為一切有情、無情存在之所由，並沒有分別。

四、法相宗佛性思想的辯解（一）——法爾性別

作為法相宗佛性思想的核心，要為其五類種性說法。正如前文所述，法相宗根據《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》等瑜伽行論典的種性分類，把眾生劃分為決定聲聞種性、決定緣覺種性、決定菩提種性、不定種性、無種性五類⁶⁵。又根據法相宗的解說：

- (1)五類種性的性稟分別是先天本然，不能改變。
- (2)在五類種性中，唯「決定菩提種性」和「不定種性」兩類本來具有佛無漏種子，可以證得佛果；其他三類則因為本來不具佛無漏種子，永遠不能成佛。
- (3)在三類不能成佛的種性中，「決定聲聞種性」和「決定緣覺種性」兩類本來具有二乘無漏種子，可以證得阿羅漢果；不過由於他們本來不具佛無漏種子，他們在證得阿羅漢果後便歸於寂滅，永遠不能迴入大乘道而成佛。
- (4)至於「無種性」一類不能成佛的種性，他們不但本來不具佛無漏種子，亦本來不具二乘無漏種子，因此要永遠輪迴流轉，不能解脫生死。

對於上述法相宗五類種性說法所包括的四種見解和其相關觀念，法寶都不同意。關於五類種性為法爾本然，不能改變這一點，法寶從其理心正因的觀點出發，提出「本性」「客性」的界別，試圖加以化解。法寶指出以理為體的理心正因既然是眾生同樣「本」來具有，這便保證了所有眾生都可以證得最高無上覺悟。至於一些印度經論所提到，而為法相學派所特別重視的五性差別，這是後天所造緣因染淨有異而產生的「客性」現象；它們並非如法相宗所言是法爾如是，不能改易。法寶徵引大量經論文字，證明眾生根器的差別是後天所起。例如他引述

⁶⁵ 關於這五類種性，參見本文第一節。

《正法華經》「本無三乘，緣行致之」的話，顯示三乘種性為後天造緣「新熏故有」⁶⁶。他又引述《優婆塞戒經》「若說眾生有菩薩性，是名外道」，「三種菩提無有定性，若有定性，已發聲聞、緣覺心者，則不能發菩提心」一類言論，表明並沒有先天性別這回事⁶⁷。

慧沼作為法相宗教學的護持者，對上述法寶就法相宗法爾性別觀念所作的各種反論，當然不能接受。他反駁法寶眾生本性是一、客性有別的看法，說：

又若不許五乘無始法爾性別，但同一如，盡當成佛，五性新熏非本有者，云何世尊令彼熏五性，不唯說大乘，令同熏佛種？《維摩經》云「彼自無瘡勿傷之」等⁶⁸。調御大師，豈不知有正應得因故，以小乘而傷之也？若云由根性異者，即五性本有，豈唯新熏？

又《菩薩地經》云：「非因發心懃修精進，有菩薩性。」⁶⁹故知五性皆悉本有，從本有〔性〕種〔性〕，數數起現，熏成種子，名為習〔種〕性。又《善戒經》等解定異因云有聲聞性，以聲聞乘，而般涅槃等⁷⁰。故知性別不由新熏。若由新熏方始有者，即應云先無聲聞性，令起聲聞乘性，而依聲聞乘等。既不作是說，明非新生，亦非小教。⁷¹

慧沼質問要是所有眾生同是以真如理心為本性，他們便都可以成佛，那麼何以佛陀不祇講說一種深妙的大乘教，使他們同樣證得殊勝的佛果，而要開演淺近的小乘法，教部分眾生因聽受小乘法，而祇成就下劣的阿羅漢果？《維摩經》以「彼自無瘡勿傷之」為喻，叮囑不可以小乘法，教導具有大乘心者；今佛陀演說小乘法，令本來可得勝果者得劣果，豈不是跟這訓誨有違？從另一方面看，佛陀分立各種大、小乘法，正好顯示眾生本性有分殊，從而須要有不同教說作為對應。慧沼還引證《菩薩地持經》和《菩薩善戒經》，從前者肯認有「菩薩性」，非是經由發

⁶⁶ 參見法寶：《究竟論》，卷4，見〈淺田〉II，頁128，行320-322。《正法華經》的話見〔西晉〕竺法護譯：《正法華經》，卷3，見《大正藏》，第9冊，頁85上。

⁶⁷ 參見同前註，行330-335。《優婆塞戒經》的話見〔北涼〕曇無讖譯：《優婆塞戒經》，卷1，見《大正藏》，第24冊，頁1035上。

⁶⁸ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷上，頁540下-541上。

⁶⁹ 參見曇無讖譯：《菩薩地持經》，卷1，見《大正藏》，第30冊，頁888上。引文似取自同本異譯之〔劉宋〕求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，卷1，見《大正藏》，第30冊，頁962下。

⁷⁰ 參見求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，卷3，頁977下。又參閱同本異譯之玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷38，頁502上。

⁷¹ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁410上-中。

菩提心、努力修行而獲得；從後者肯認有「聲聞性」，具此性者可通過聽習聲聞乘教，證入聲聞果；歸結根器的殊異為「悉皆本有」，絕非如法寶所言為「新生」。

又以上引文提及「性」、「習」兩種種性。依法相宗五類種性說法，不同眾生本來具有的種子性類有別，這構成他們的「性種性」。「性種性」經由後天熏習，起現為各種顯明現象差別，這是「習種性」⁷²。慧沼把這兩種種性界別的構想，應用來解釋「本無三乘，緣行致之」一類貌似否認法爾性別的經論說話：

所以《正法華》云：先無三乘性，後殖三乘因，佛種從緣起等者，皆由逢緣資熏，本性方能得果；非本無因，五性新起，無因而生五性差別，非釋種子。⁷³

慧沼指出經文謂「無三乘性」，並非是說眾生本性上沒有三乘的差別（亦即無三乘性種性），而是說眾生原來沒有三乘果（亦即無三乘習種性）；經文說「緣行致之」，是要顯示三乘果（亦即三乘習種性）是逢緣熏習起現，而不是要否定有作為三乘果的本因的三乘種子（亦即三乘性種性）法爾存在。

此外，在法相宗所出五類法爾決定的種性中，有「不定種性」一類，指那些本來兼具二乘無漏種子和佛無漏種子，從而能夠在證得阿羅漢果後轉證佛果的有情。慧沼在處理經論裏貌似否認法爾性別的言論時，一再提到這類種性。例如對《優婆塞戒經》謂「若說眾生有菩薩性，是名外道」，「三種菩提無有定性，若有定性，已發聲聞、緣覺心者，則不能發菩提心」，慧沼有如下解說：

彼《善生經》（即《優婆塞戒經》）遮執因中有果性等；或如言執，云同外道，不遮有因。……言三菩提無有定性者，據不定性說；及遮執常，云無因果，故不爾。⁷⁴

慧沼辯稱經論裏「若說眾生有菩薩性，是名外道」一類說話，是針對持「因中有果」看法的外道說的，反對他們主張在「因」位的眾生身中存在著佛「果」，而不是要否認有些眾生原來具有成就佛果的因性種子。慧沼又表示「三菩提無有定性」這句話，是針對三乘種性全部為常恆不變的看法而提出；它肯認有一類種性不定的眾生，在發二乘菩提心後，能改而發大乘菩提心。總之，慧沼認為這些經論所否定的，並非法爾性別的主張，而是沒有「不定種性」一類眾生存在的看法。

⁷² 關於「性」、「習」兩種種性，慧沼在其他地方說得更清楚：「一〔性〕種性，即法爾有。二習種性，即法爾種〔子〕，隨緣起現，熏新種〔子〕者，名為習性。」（同前註，頁414下）關於慧沼這段說話的析述，詳見本文第五節。

⁷³ 同前註，卷2，頁428中。

⁷⁴ 同前註，卷4，頁446下。

五、法相宗佛性思想的辯解（二）——一分眾生不能成佛

根據法相宗的五類種性說法，有部分眾生——包括決定聲聞種性、決定緣覺種性、無種性三類——由於先天不具佛無漏種子，因而是永遠不能成佛。法相宗人每喜引述以下大乘經論的說話，作為這看法的證言：

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。⁷⁵

我今當說，……住無種性補特伽羅，是名畢竟無般涅槃法。……諸有情類種種界性，無量界性，下劣界性、勝妙界性，……無有畢竟無般涅槃法補特伽羅，不應道理。⁷⁶

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。⁷⁷以上所引出自《菩薩善戒經》的第一節話，表示有「無菩薩性者」，他們雖然發菩提心，精進修行，「終不能得」佛陀的最高無上覺悟。以上所引出自《瑜伽師地論》的第二節話，從眾生有無量勝劣界性，推論必定有界性最下劣的「畢竟無般涅槃」眾生存在。以上所引出自《大乘莊嚴經論》的第三節話，提到有「畢竟無涅槃法」者，他們「無」成就涅槃的「因」，以至迷著生死，不能以涅槃為樂。法相宗人認為經論這類說話，清楚顯示了有永遠不能成佛的眾生存在。

法寶站在全分眾生有佛性的立場，對上引一類帶有濃厚一分眾生無佛性意味的大乘經論言論，作出會通。他辯稱一分眾生「畢竟無涅槃法」的觀念，是出自小乘一切有部；大乘經論所以提到它，主要是出於「隨轉方便」的考慮⁷⁸，其實這並非大乘教學本有的觀點。他又引入本性、客性的界別，解釋《菩薩善戒經》和《大乘莊嚴經論》所提到的「無菩薩性者」和「無涅槃法者」，其所無的佛性，要為發菩提心、三十七道品等作為緣因的、後天新熏而起的客性，而非作為理心的本性，因此他們並非永遠不能成佛⁷⁹。

法相宗佛性論的最大特點，乃在其一分眾生無佛性的主張。今法寶貶抑之為小乘，評定它為一時權宜假設的方便教說，這當然並非慧沼所能同意：

⁷⁵ 求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，卷1，頁962下。

⁷⁶ 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷67，頁669中。

⁷⁷ [唐]波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》，卷1，見《大正藏》，第31冊，頁595上。

⁷⁸ 「隨轉方便」為菩薩攝受眾生方法之一，指菩薩隨應眾生之需要而示現，跟他們共事同行，令得利益。

⁷⁹ 參閱法寶：《究竟論》，卷2，見〈淺田〉I，頁92，行035-054；頁96，行184-195。

又云：一分無性是小乘義者，准《佛性論·破小乘品》云：「若依分別部說，一切凡聖眾生并以空為其本，皆從空出故，空是佛性，佛性者即大涅槃。……依薩婆多等，則一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性。」⁸⁰所以《瑜伽》明無，依有部教……；若爾，《佛性》、《涅槃》說有佛性，亦應依分別部。……又薩婆多立無性得佛性，《瑜伽》有則性有，無則性無，豈同有部說皆須小，故為大失。又判《瑜伽》并《攝論》等但釋權教，准何為定？……《瑜伽》、《顯揚》、《大莊嚴論》、《菩提資糧論》等不許定性迴心，一分有情無行佛性，判為釋權教，非大乘經，唯天愛知，非智者許。⁸¹

慧沼反對法寶把法相宗的無性說法跟一切有部的等同，指出根據《佛性論》所述，一切有部認為一切眾生皆沒有先天的「性得佛性」，但有後天的「修得佛性」；而其所謂「無性」者，要為指無「修得佛性」者。這跟法相宗約先天不具佛無漏種子講「無性」，乃是截然不同的兩回事；因此不能據一切有部的無性說法是小乘，便類推法相宗的無性說法也是小乘。慧沼還指出《佛性論》所評破的小乘佛性論有兩種，一為一切有部的一分眾生無佛性說，一為分別說部的一切眾生有佛性說；質問法寶既然依前者而把所有見諸經論的一分無性論判定為小乘，何以不也據後者把所有見諸經論的全分有性論亦判定為小乘；卻把《佛性論》、《涅槃經》的一切眾生皆具佛性的主張歸入佛陀五時說法的第五時教，推尊為大乘佛法的極致？由是可見，法寶把法相宗的一分眾生無佛性說法看作為小乘，從而視之為方便假立，以至視申述其義的經論（如《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》等）為權宜暫設，乃是基於個人偏見，慧沼譏斥這做法是「唯天愛知，非智者許」⁸²。

至於法寶把大乘經論所提到各種「無性」觀念，一概理解為表無客性方面的佛性，慧沼有以下回應：

又云：《瑜伽論》等云無性者，據客性說者。彼自立義，理心為本性，行無漏種為客性，客性自許初無。〔此亦不然。〕《瑜伽》等云無〔性〕即了義，云何判為不了？由不能知二種種性，一〔性〕種性，即法爾有；二習

⁸⁰ 真諦譯：《佛性論》，卷1，頁787下。

⁸¹ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁414上-中。

⁸² 「天愛」這裏指愚頑者。

種性，即法爾種〔子〕，隨緣起現，熏新種〔子〕者，名為習性。⁸³

慧沼強調《瑜伽師地論》等大乘經論所講的「無性」，是非常全面徹底（「了義」）；法寶所以錯誤地把「無性」局限於客性方面，是因為他不了解佛性包括「性種性」和「習種性」，前者指法爾本有的佛無漏種子，後者指這些本有種子隨緣起現的各種無漏法，和由是熏生的新無漏種子。查「本性」、「客性」的界別源出《菩薩善戒經》以下一節話：

性有二種：一者本性，二者客性。言本性者，陰、界、六入次第相續，無始無終，法性自爾，是名「本性」。言客性者，謂所修集一切善法，得菩薩性，是名「客性」。⁸⁴

慧沼在提出上述反論後，繼而引述這段話，指出法寶所說的真如理心為恆常不變，跟經文所形容的本性為「次第相續」，並不吻合⁸⁵。很明顯，慧沼是要通過推翻法寶對「本性」的界定，把「本性」等同他所謂的「性種性」⁸⁶，以達至「無性」者亦不具「本性」的結論⁸⁷。

大乘經論除了出現帶有「一分無性」意思的話語，也有一些表達「全分有性」思想的言論。法寶在否定有不能成佛的眾生存在時，便廣泛徵引它們為證言；其中他最經常舉引的，要為以下《涅槃經》的案語：

眾生亦爾，悉皆有心；凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。⁸⁸

至於法相宗人解釋《涅槃經》說「一切眾生悉有佛性」，主要是就理佛性言；若是就「行佛性」言，則祇能是「少分一切」；法寶的回應是把法相宗所說的「理佛性」，等同自身所說的「理心」，從而辯稱法相宗既然肯認一切眾生同具理心，便當也肯認一切眾生當得佛果。法寶又極力反對「少分一切」的論釋：

此釋非經意也。所以得知，經云：雖信佛性是眾生有，不信一切悉有，名

⁸³ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁414下。

⁸⁴ 求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，卷1，頁962下。

⁸⁵ 參見慧沼：《慧日論》，卷1，頁415上。

⁸⁶ 其實「本性」和「性種性」很可能是同一梵語辭的異譯。參閱本文註42。

⁸⁷ 關於《菩薩善戒經》的「無性」說法、以及法寶和慧沼詮釋上的分歧，詳閱中間定潤：〈法寶の三乘經解釋——《善戒經》の一乘會通について〉，收入淺田正博編：〈共同研究：《一乘佛性究竟論》における問題点とその検討（三）〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第38號（京都：龍谷大學佛教文化研究所，1999年）。

⁸⁸ 南本《涅槃經》卷25，頁769上。

信不具足⁸⁹。故《涅槃》所明佛性，說一切眾生有當果性。⁹⁰

以上引文所出《涅槃經》的話，明確表示相信眾生有佛性不足夠，必須相信一切眾生有佛性，這清楚顯示《涅槃經》是以「全分有性」為宗義。

慧沼採用法相宗的理、行兩種佛性界別，作為其三種佛性分類的骨幹的同時，也因襲法相宗以「理性全分」和「行性少分一切」，來詮釋大乘經論的「全分有性」說法的做法。他宣稱「信理性遍，是真弟子；言事性（即行性）遍，經無誠文」⁹¹，把「全分有性」的「性」限定為「理性」。他引述《涅槃經》以下的話：

我雖說言一切眾生悉有佛性，眾生不解佛如是等隨自意語。善男子！如是語者，後身菩薩尚不能解，況於二乘、其餘菩薩？⁹²

經文繼而表示：「或有佛性，一闡提有，善根人無；或有佛性，善根人有，一闡提無；或有佛性，二人俱有；或有佛性，二人俱無」，然後這樣批評：

若言眾生悉有佛性，是名如來隨自意語。如來如是隨自意語，眾生云何一向作解？⁹³

慧沼就此指出：

准此文意，若諸眾生皆有佛性，佛顯說有，如何後身菩薩不解？云何不得一向作解？以此故知，有無行性。真如理遍，說一切有，此則同。⁹⁴

慧沼質疑要是一切眾生果然是具有佛性的全體，而佛陀又是明顯這樣教示，何以經文謂即使快要證得解脫的菩薩（「後身菩薩」），亦不能完全明白眾生有佛性的道理；並且進而謂佛性有些是善根人、一闡提一有一無，有些是善根人、一闡提同有同無，至而訓示在這問題上不可一概而論（「不得一向作解」）？慧沼認為這正顯示《涅槃經》亦肯認佛性有不同層面，印證了法相宗一類佛性（即理性）為一切眾生同有，一類佛性（即行性）為有些眾生有、有些眾生無的構想。

至於法寶把「理性」等同其所唱說的「理心」，從而辯說既然一切眾生同樣有理心，便當同樣可以成佛；這對批判「理心」觀念不遺餘力的慧沼，是毫無說服力，自不待言。至於法寶所引述《涅槃經》謂「不信一切悉有，名信不具足」的

⁸⁹ 同前註，卷32，頁821下。

⁹⁰ 法寶：《究竟論》，卷5，見〈淺田〉II，頁139，行274-276。

⁹¹ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁417中。

⁹² 南本《涅槃經》，卷32，頁821下。

⁹³ 同前註。

⁹⁴ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁413下。

評語，慧沼這樣解釋：

經不明說：「若不信一切眾生悉有行佛性者，名信不具足。」……又復《涅槃》說：佛性者非唯一法⁹⁵，豈可染淨一切同有，無聖凡別？約理不遮，行性不爾。⁹⁶

慧沼指出經文沒有明白說「不信一切眾生悉有行佛性者，名信不具足」。其言下之意，是經文所抨擊之「信不具足」者，要為那些不信一切眾生悉有行佛性的法相宗人。慧沼又徵引《涅槃經》「佛性者非唯一法」的話，質問既然佛性分為多個層面，豈是無論凡聖眾生都同樣可以具足？慧沼最後重申法相宗的觀點：就理性層面看佛性，佛性是沒有任何排拒；就行性層面看佛性，佛性則是有所排拒。

六、法相宗佛性思想的辯解（三）——定性二乘以及變易生死即是增壽

在法相宗說為不能成佛的眾生中，包括「決定聲聞種性」和「決定緣覺種性」兩種小乘人。法相宗徒每引述以下《瑜伽師地論》和《解深密經》有關「趣寂聲聞」的話，作為有決定不能成佛的小乘人存在的證言：

一向趣寂聲聞者，謂從本來是最極微劣慈悲種性故，一向棄背利益眾生事故，於生死苦極怖畏故，唯有安住涅槃意樂，畢竟不能趣大菩提。⁹⁷

若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場、證得阿耨多羅三藐三菩提。⁹⁸

根據《瑜伽師地論》，趣寂聲聞本來欠缺慈悲心，一向不願意利益眾生，又怖畏生死輪迴之苦，專意尋求涅槃之樂，至而不能進趣大菩提。《解深密經》斷言即使佛陀悉心教導，亦不能教趣寂聲聞證得最高無上覺悟。慧沼在《慧日論》特闢「聲聞有殊」一節，申辯法相宗定性二性不能成佛之義旨；裏面除了舉出上述《瑜伽師地論》和《解深密經》的趣寂聲聞觀念為證明外⁹⁹，還引述以下《攝大乘論》在談論一乘教時所假設的疑問：

⁹⁵ 參見南本《涅槃經》，卷33，頁828上。

⁹⁶ 慧沼：《慧日論》，卷3，頁436下。

⁹⁷ 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷80，頁744中。

⁹⁸ 玄奘譯：《解深密經》，卷2，見《大正藏》，第16冊，頁695上。

⁹⁹ 參見慧沼：《慧日論》，卷4，頁442中。

若爾聲聞、獨覺非所共得如此眾德相應諸佛法身，諸佛以何意故，說彼俱趣一乘，與佛乘同？¹⁰⁰

《攝大乘論釋》鋪述這疑問之意如下：

若諸佛無前五異，由法身五業是同。二乘人有五業異，不得法身，無五業同，如來為何義故，說二乘人同趣一乘，皆得成佛？¹⁰¹

本論質疑既然二乘人不能證得與眾德相應的佛法身，何以諸佛向他們演說一乘教；釋論進而明確表示二乘人沒有佛法身所有的五業¹⁰²；慧沼認為本論的設問和釋論的申釋都清楚透露二乘人不能回轉成佛的構想¹⁰³。

法寶針對法相宗的定性二乘永遠不成佛的說法，舉引《密嚴經》、《楞伽經》、《勝鬘經》等如來藏系經典一連串的話，力證並無其事。他又一再徵引《法華經》和世親（公元四、五世紀時人）《法華論》之言，指出既然《法華》經論一再提及佛陀授記聲聞人於未來成佛，並且表示沒有聲聞、緣覺二乘的涅槃，那麼便當沒有二乘進入涅槃，身心歸於寂滅，不能迴修大乘道之事¹⁰⁴。至於見於《解深密經》等的「寂滅聲聞」說法，法寶解釋佛陀在其說法生涯的前四十年，仍然遵照小乘的觀點，唱說二乘人真實入滅；及至四十年後，方才在《法華經》，以及在《密嚴經》、《楞伽經》等如來藏系經典，揭示二乘人非真實入滅的真相。《解深密經》為前四十年階段所說的經，其決定趣寂聲聞觀念是沿襲自小乘教，並不代表佛陀的究極立場。

對法寶貶抑趣寂聲聞觀念為小乘，慧沼有如下回應：

此亦非理。《深密》自判《般若》等經猶非了義，今第三時是真了義，豈肯更隨小乘教？說二乘實滅，勝義生讚嘆為真了義。又若非真，彌勒菩薩《瑜伽論》中引為抉擇，可不解會釋，後代方解通經？判言彌勒捨實弘權，深為未可。¹⁰⁵

慧沼指出《解深密經》把自身的教說判屬佛陀三時說法的第三時，宣稱它們皆是「真了義」。又經內記佛陀向勝義生菩薩開示趣寂聲聞等觀念後，勝義生讚嘆它們

¹⁰⁰ 真諦譯：《攝大乘論》，卷下，頁132上。

¹⁰¹ 真諦譯：《攝大乘論釋》，卷15，見《大正藏》，第31冊，頁265中。

¹⁰² 《攝大乘論》前文列舉諸佛法身能作的五業，要為「救濟災橫」、「救濟惡道」、「救濟行非方便」、「救濟行身見」、「救濟乘」。

¹⁰³ 參見慧沼：《慧日論》，卷4，頁442下-443上。

¹⁰⁴ 法寶的議論參法寶：《究竟論》，卷2，見〈淺田〉I，頁97，行256至頁98，行266。

¹⁰⁵ 慧沼：《慧日論》，卷1，頁415上。

爲「眞了義」¹⁰⁶。此外，《瑜伽師地論》遍述瑜伽行者所經歷階位，共十七地；乃是在抉擇第十五菩薩地時，提出趣寂聲聞觀念。慧沼認爲這些都清晰顯示定性二性觀念爲大乘了義教一部分，而並非權設的小乘不了義教說。至於如來藏系經典和《法華經》一再否認有二乘入滅的事，並且再三宣稱二乘人可以轉入大乘道而成佛，慧沼解釋這些經典所謂的二乘，是特有所指，而非泛指一切二乘人：

《楞伽》說……能趣大（二乘）者，是不定性。何以得知？准第七云：……佛告大慧：「聲聞有三種，言入八地寂滅樂門者，此是先修菩薩行者，墮聲聞地，還依本心，修菩薩行，同入八地寂滅樂門；非增上慢、寂滅聲聞，以彼不能入菩薩行……。是故決定寂滅聲聞不能證彼菩薩所行寂滅樂門。」又頌云：「決定諸聲聞，不行菩薩行；同入八地者，是本菩薩故。」¹⁰⁷准此，即是五乘之中不定乘也。《法華》、《瑜伽》意皆同也。¹⁰⁸

《楞伽經》爲最具代表性的如來藏系佛典。它一方面唱說二乘人能趣入大乘，另一方面又辨別三種聲聞人：當中一種爲「入八地寂滅樂門聲聞」，他們先前曾修習菩薩行，雖然現時退墮爲聲聞，將來還可再修習菩薩行，從而「入八地寂滅樂」；一種爲「寂滅聲聞」，他們「決定不能證彼菩薩所行寂滅樂門」。慧沼認爲從《楞伽經》提到寂滅聲聞，可見它並非主張所有二乘人都可以迴入大乘；並且推論《楞伽經》所肯認能趣入大乘的二乘人，要爲「入八地寂滅樂門」二乘人，亦即法相宗所談五種種性中那些不定種性裏的二乘人。慧沼還表示其他大乘經論，例如《法華經》和《瑜伽師地論》，當它們說言二乘成佛時，其所謂二乘，也主要是指不定性二乘。

法寶在反對法相宗說言證得涅槃的二乘聖者永遠歸於寂滅時，引入《勝鬘經》等如來藏系經典所提出的「二種生死」和「五住煩惱」觀念，作出解釋¹⁰⁹。他指出二乘聖者由於悟得人空道理，已經斷除四住煩惱，因此再沒有分段生死，得證二乘涅槃；然而他們由於未悟得法空道理，未斷除無明住地煩惱，所以還有變易

¹⁰⁶ 參見玄奘譯：《解深密經》，卷2，頁697中。

¹⁰⁷ 參見菩提流支譯：《入楞伽經》，卷7，頁555中-下。

¹⁰⁸ 慧沼：《慧日論》，卷3，頁431中-下。

¹⁰⁹ 「二種生死」爲分段生死和變易生死，前者有形質和生命段限，後者則否。「五住煩惱」爲一處住地煩惱、欲愛住地煩惱、色愛住地煩惱、有愛住地煩惱、無明住地煩惱；前四者爲分段生死之因，後者爲變易生死之因。「二種生死」和「五住煩惱」觀念出自《勝鬘經》等如來藏系典籍，是用來解釋二乘涅槃和如來涅槃之不同。參閱〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘方便方廣經》，見《大正藏》，第12冊，頁219下-220下。

生死，未嘗證得具有法身、般若、解脫三德的大涅槃。又既然二乘聖者還有變易生死未盡，他們便並非完全歸於寂滅，從而還有迴修大乘道而成佛的可能了。

關於二乘聖者仍然有變易生死，這說法也見於法相宗典籍，祇是其所謂「二乘」，是特別指不定種性中的二乘，其所謂「變易生死」，是指「增壽」。根據法相宗，決定種性的二乘人不具佛無漏種子，他們在證得阿羅漢果後便完全歸於寂滅，再沒有任何形式的生死；不定種性的二乘人具有佛無漏種子，他們在證得阿羅漢時，依其禪定和慈悲所產生的願力，能叫生命延續，從而可以繼續修行成佛。而經論提到的「變易生死」，即是這「增」益的「壽」命¹¹⁰。慧沼從這法相宗傳統觀點出發，反對法寶謂二乘人在捨棄分段生死後，仍然有變易生死。他指出《勝鬘經》並無明確這樣表示，而《瑜伽師地論》、《佛地經論》、《顯揚聖教論》等經論談到二乘人迴心大乘，都沒有這樣說；據此嚴厲斥責法寶「不依經論，自意定之」¹¹¹。他尤其重視以下《瑜伽師地論》講說「迴向菩提聲聞」如何迴向大乘道的話：

由彼要當增諸壽行，方能成辦。世尊多分依此迴向菩提聲聞，密意說言：物類善男子；若有善修四神足已，能住一劫，或餘一劫。餘一劫者，此中意說過於一劫。……彼既如是增壽行已，留有根身；別作化身，同法者前方便示現，於無餘依般涅槃界，而般涅槃。……彼以所留有根實身，即於此界瞻部洲中，隨其所樂，遠離而住，一切諸天尚不能覩，何況其餘眾生能見？¹¹²

《瑜伽師地論》把聲聞分為變化、增上慢、迴向菩提、一向趣寂四種，在否認一向趣寂聲聞能發趣最高無上的覺悟後，有以上一節話，指出迴向菩提聲聞所以不同，能轉修大乘道，是因為他們修習「諸增壽行」，從而能保留根身，或一劫，或超過一劫。論主進而鋪述迴向菩提聲聞增壽的情況：他們另外起作「化身」，在一起修習聲聞道者前，方便示現進入無餘涅槃；而其所保留有根的「實身」，則繼續存在於原來所在的瞻部洲中，依於聲聞喜樂獨處的本性，遠離而住，以至一切諸天皆不能覩見。法相宗人每引述這段話，認定論中所謂「迴向菩提聲聞」，即是其所說的不定性二乘；所謂「增壽」，即是變易生死。雖然法寶曾激烈反對這比

¹¹⁰ 關於法相宗人把變易生死理解為「增壽」的例子，參見玄奘編譯：《成唯識論》，卷8，見《大正藏》，第31冊，頁45上-中。

¹¹¹ 慧沼：《慧日論》，卷3，頁434上。

¹¹² 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷80，頁749上。

配¹¹³，但慧沼顯然沒有受到他影響：

《瑜伽》不捨根身增壽者，即是變易。不同二乘有漏定願所增壽行，非多劫故，人天同類皆可見故。……故知增壽轉穢本形，名為變易。¹¹⁴

慧沼在這裏提到兩種增壽情況，同樣是「不捨根身」：一種是一般二乘人通過修習有漏的定願，不捨根身，從而成就；一種是不定性二乘人通過修習無漏的定願，不捨根身，從而成就。前者是壽數有限，為人天皆可以覩見；後者有多劫壽量，非人天所可以覩見。慧沼堅持後者即是《勝鬘經》等所提到的變易生死。又談到變易生死的成因，慧沼說：

變易生死由所知障為緣，起無漏有分別業，資感現身所有。……所令感身，五蘊相續，轉勝轉妙，得佛地。¹¹⁵

上引文以變易生死為「不捨根身」的增壽；這引文又表示變易生死是「資感現身所有」，其五蘊跟現今根身的五蘊為「相續」，祇是越來越變得勝妙；突出了變易生死為現存根身——亦即分段生死——的延續。又既然變易生死是延續分段生死而來，那便不可能有法寶所謂捨棄分段生死的二乘聖者仍然留有變易生死這回事。

七、法相宗佛性思想的辯解（四）——畢竟無涅槃性一闡提

在法相宗提出的五類種性眾生中，有「無種性」一類，他們不但永遠不能成佛，而且永遠不能成為阿羅漢，從而要永遠輪迴，沒有解脫生死、證入無餘涅槃的一天。經論裏每出現涉及這類眾生的觀念，其中最廣受注目的，要為「一闡提」。「一闡提」為梵語 *icchantika* 的音譯，意譯為「樂欲者」、「極欲者」、「大貪者」等。在佛典裏，「一闡提」是罪惡極深重者的代號：例如《涅槃經》稱一闡提為「最極惡者」¹¹⁶、「無信之人」¹¹⁷；責備一闡提誹謗三寶，不相信因果業報¹¹⁸，犯四重禁（淫、盜、殺人、妄語）和五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、

¹¹³ 法寶否認《瑜伽師地論》所謂的「增壽」即是變易生死，憤慨地說：「准此論文，是留壽行，非變易生死。末代論師皆依此文，更有加增，皆是自意穿鑿，非《瑜伽》意。」（《究竟論》，卷5，〈淺田〉II，頁135，行100-102。）

¹¹⁴ 慧沼：《慧日論》，卷3，頁435上。

¹¹⁵ 同前註，卷4，頁444中。

¹¹⁶ 南本《涅槃經》，卷14，頁696上。

¹¹⁷ 同前註，卷5，頁632上。

¹¹⁸ 參見同前註，卷30，頁800中。

使佛身體出血、使僧團不和)¹¹⁹，而又無任何畏懼慚愧之意¹²⁰；聲稱一闍提是斷盡所有善根，永遠不能出離生死。本文第二節闡述慧沼對《涅槃經》佛性觀的看法時，已經談及一闍提，提到《涅槃經》的〈前分〉和〈後分〉對斷盡善根的一闍提是否能夠再起善根，從而可得救拔，有不同說法。再加上其他經論有關一闍提的言論，彼此多有不一致地方，從而導至中國佛性論者之間，出現激烈爭論。法相宗之宗匠窺基，把一闍提等同其所演述的五種種性中的無種性人，大別之為三類：斷善根闍提、大悲闍提、無性闍提；主張前兩類在久遠將來，當會成佛，而入涅槃；而後一類由於沒有無漏種子，因此無論在現在或在將來，都不能證入涅槃，亦不能成就佛果¹²¹。他又解釋當《涅槃經》〈後分〉說一闍提成佛，其所謂「一闍提」，要是指前兩種暫時無涅槃性的一闍提，而非指後一種畢竟無涅槃性的一闍提。窺基這詮釋受到不少論者反對，其中包括法寶。法寶舉出《涅槃經》「一闍提悉有佛性，今於此經而得聞之，是名不聞而聞」的話作為反證¹²²。他指出佛陀是在第一時說法時，為小乘人講說一闍提永遠不能證入涅槃。此後佛陀在第二時、第三時、第四時說法，都沒有決定表示所有一闍提均能成佛。今佛陀在第五時講說「一闍提悉當成佛」，聲言這是前時受教者所「不聞」，唯今時受教者可得「而聞」，這不正顯明代表佛陀教學的終極的《涅槃經》，是明確主張一切一闍提都能成佛嗎¹²³？他還引述《佛性論》「言〔一闍提〕有〔涅槃〕性者，是名了說；言無〔涅槃〕性者，是不了說」的話，顯示法相宗「無性闍提」這類觀念，雖然亦見諸經論，但並不代表佛陀的究極立場¹²⁴。

慧沼在《慧日論》特闢「明闍提類異」一節，闡述一闍提的類別，又在全書總結地方，對法相宗一闍提觀的一些疑點，作出詳細解釋，可見他對一闍提問題甚為重視。「明闍提類異」一節起始界別三種一闍提：

准《楞伽經》及《瑜伽》等，說五乘性，第五闍提亦名無性。然此闍提合有三種：一名一闍提底迦，是樂欲義，樂生死故；二名阿闍底迦，是不樂欲義，不樂涅槃故。此二通不斷善根人，不信、愚癡所覆蔽故；亦通大悲

¹¹⁹ 參見同前註，頁800上。

¹²⁰ 參見同前註，卷10，頁666下。

¹²¹ 窺基「無性闍提」之說參見〔唐〕窺基：《成唯識論掌中樞要》，卷上本，見《大正藏》，第43冊，頁610下-611上。

¹²² 參見南本《涅槃經》，卷19，頁736下。

¹²³ 法寶的反證見法寶：《究竟論》，卷5，見〈淺田〉II，頁139，行260-271。

¹²⁴ 見真諦譯：《佛性論》，卷2，頁800下。法寶的引述見同前註，行258-259。

菩薩，大智大悲所熏習故。三名阿顛底迦，名為畢竟，畢竟無涅槃性故。

此無性人，亦得前二名。前二久久當會成佛，後必不成。¹²⁵

這節話亦見於窺基的《成唯識論掌中樞要》¹²⁶，今慧沼襲用之，作為其一闡提理論的骨幹，反映慧沼跟窺基的佛性觀一脈相承之密切關係。這節話首先指出一闡提亦即經論所謂的「無性」眾生。它繼而根據經論談及一闡提，或稱之為「一闡提底迦」(icchantika)，或稱之為「阿闡底迦」(ācchantika)，或稱之為「阿顛底迦」(ātyantika)¹²⁷，推定一闡提有三種：

- (1)從經論稱一闡提為「一闡提底迦」，而「一闡提底迦」的辭義為「樂欲者」，可見有一種一闡提，以樂欲生死為特性。
- (2)從經論稱一闡提為「阿闡底迦」，而「阿闡底迦」的辭義為「不樂欲者」，可見有一種一闡提，以不樂欲涅槃為特性。
- (3)從經論稱一闡提為「阿顛底迦」，而「阿顛底迦」有「究極」、「不變」的意思，可見有一種一闡提，以究極無涅槃性為特性。

它又對比前兩種和後一種一闡提，表示前兩種一闡提包括那些由於受到不信、愚癡等煩惱覆蔽，以至喜樂生死、不喜樂涅槃的「不斷善根人」，亦包括為了普度眾生，長留生死、不取涅槃的「大悲菩薩」；他們於久遠將來可得成佛，其為「無性」祇是暫時。而第三種一闡提則是必定永遠不成佛，也是必定永遠不能證入涅槃，其為「無性」是永久。

從上述三種一闡提的分類出發，慧沼辯說不同經論，以至同一經論的不同部分，在一闡提是否能夠成佛和入涅槃的問題上，表現出意見不一致，這是因為其所指涉的一闡提的種「類」相「異」。例如大家都同意經論所謂的「無性」眾生，即是一闡提。《楞伽經》談到無性眾生，提到「焚燒一切善根」和「作盡一切眾生界願」兩種一闡提，肯認他們可以證入涅槃¹²⁸；而《菩薩善戒經》、《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》談到「無性」者，則宣稱他們是「畢竟無般涅槃法」¹²⁹。慧沼解釋：「如《楞伽經》俱說前二為無性乘，……《瑜伽論》中唯說第三畢竟

¹²⁵ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁441中。

¹²⁶ 參見窺基：《成唯識論掌中樞要》，卷上本，頁610下-611上。

¹²⁷ 關於「一闡提」及其異稱的來源和語義，參閱水谷幸正：〈一闡提攷〉，《佛教大學研究紀要》第40號（京都：佛教大學學會，1961年），頁66-69。

¹²⁸ 關於《楞伽經》的兩種一闡提說法，參閱本文第二節。

¹²⁹ 關於《菩薩善戒經》等的「無性」理論，參閱本文五節。

無性」¹³⁰，表示它們的分別在前者俱談前兩種一闡提，後者祇談第三種一闡提。

慧沼同樣以「類異」為理由，解釋《涅槃經》前、後兩分在一闡提成佛問題上所表現的分歧：

由此應知，《涅槃》第三十三云：「一闡提人能生善根，生善根已，相續不斷，得阿耨菩提」者¹³¹，此說有性。第九中說闡提之人，如枯木、石山、敗種、龜甲，乃至一切作佛，不見闡提得阿耨菩提¹³²，此說無性。……若作斯解，經論無違；說皆有性，違多聖教。¹³³

根據慧沼所見，〈後分〉說述的為「有性」一闡提，故此肯定他們能生善根，最終得成正覺；〈前分〉說述的為「無性」一闡提，故此把他們比喻作枯木、石山等，認定他們永遠不能證得覺悟。對南北朝以來佛性論者以「有性」說法為實義，視〈前分〉「無性」說法為權假，慧沼很不以為然，責斥他們主張一切一闡提皆是「有性」，是有違聖教。他舉引連串〈前分〉嚴厲譴責一闡提的話為證：

又云：「若得聞是《大涅槃經》，雖犯四禁及五無間，猶故能生菩提因緣。一闡提輩則不如是，雖得聽受是妙經典，而不能生菩提道因。」¹³⁴又多譬喻，如枯木石山，水所不住，譬如焦種，雖遇甘雨終不生。又云：「假使一切無量眾生一時成就阿耨菩提已，此諸如來亦復不見彼一闡提得成菩提。」¹³⁵此乃《涅槃》顯了之說，如何不信有不成佛？故知經說有一闡提名為無性，而復說言當得成佛，據有種子，密意說有。¹³⁶

慧沼並不否認有些一闡提最終可得成佛，也不否認經論有這類說法。然而《涅槃經》談及一闡提時，語氣往往非常決絕，聲言犯四重禁和五逆罪的重罪者猶能夠經由聽受本經微妙之教，得以生起覺悟因緣，而一闡提卻不能；甚至表示假使一切眾生一時成就最高無上覺悟，亦不見一闡提成就最高無上覺悟。這類言辭不清楚顯示亦有一些一闡提是永遠不得成佛嗎？至於法寶所舉出《涅槃經》和《佛性論》的話，印許「一闡提悉當成佛」為「不聞而聞」的終極了義，判定「一闡提無涅槃性」為不了之說，慧沼的解釋是「此據理性平等意樂」¹³⁷，認為經論這

¹³⁰ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁441中。

¹³¹ 南本《涅槃經》，卷33，頁828上。

¹³² 參見同前註，卷9，頁659上-中。

¹³³ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁442上-中。

¹³⁴ 南本《涅槃經》，卷9，頁659中。

¹³⁵ 同前註，頁659下。

¹³⁶ 慧沼：《慧日論》，卷4，頁449上。

¹³⁷ 同前註，頁448下。

類肯認所有一闡提都具有佛性、涅槃性的話，乃是約「理性」的「平等」理境說。從上文第三節討論所見，慧沼所謂「理性」，乃是三種佛性之一，其特點為「不二」，沒有任何排拒性，亦即這裏所謂「平等」。今理性既然不排拒任何事物，它自然是不排拒任何眾生，包括一闡提中的最卑劣者；從而若是專就「理性」談佛性，談涅槃性，無疑應當說一切一闡提都具有佛性，都具有涅槃性。然而這並不表示所有一闡提實際上都具有證得佛果、證得涅槃果的因（亦即本文第三節所談及的「行性」），由是均可以經由發心和精進修行，於事實上成佛、入涅槃。

八、結論

慧沼的佛性論主要見於《慧日論》；而《慧日論》是針對法寶的《究竟論》撰寫，其議題基本上是由《究竟論》設定，其論議大部分都是以批評《究竟論》觀點的方式提出。

法寶談論佛性最具創意地方，在於他把佛性論跟判教論結合：通過設立五時判教分類，把他所反對的法相宗之「二乘定性」和「一分無性」教說，判屬前時的不了義教；把自身所宣揚、以《法華經》和如來藏思想為依據之「三乘同歸一乘」和「全分有性」教說，判屬後時的了義教；從而達至抑他揚己的目的。慧沼以護持法相宗教學為己任，自然不能接受法寶這做法。他提出一連串反證，質疑法寶五時判教分類對經論所作類別，以及其背後的「前淺後深」前設。對法寶斷定為後時了義教代表的《法華經》和如來藏系經論，慧沼選擇性地舉引它們一些章節，宣稱它們也透露「二乘定性」和「一分無性」的構想；並且引入「定性」和「不定性」、「理性」和「行性」等界別，對這些佛典裏跟這構思相違的言論，作出了會通。

佛性分類乃是中國佛性論的中心課題之一。慧沼承襲法相宗的「理性」、「行性」界別，再引進「隱密性」觀念，創立三種佛性的說法。他以「理性」為表真如，以「行性」為表各種成佛之直接和間接原因，借助這兩種佛性的分殊，對經論一些地方說部分眾生有佛性，一些地方說全部眾生有佛性這不統一現象，提供解釋；並且通過演述「行性」非一切眾生具有，替法相宗「一分無性」教說提供清晰明確的理論說明。又在見諸經論各種跟佛性類別有關觀念中，以「正因」佛性在中國最備受關注。法寶從如來藏教學立場出發，把正因佛性等同如來藏，稱之為「理心」；並且就如來藏為一切眾生所有，為生死和成佛的根本，推論作為

佛性正因的理心也是如此。慧沼反對法寶這正因佛性的詮釋，尤其反對理心為生死和成佛的根本這說法；其反對言論凸顯了法相宗所代表的瑜伽行教學跟如來藏教學之存有觀和解脫觀的殊異。

作為法相宗佛性論的核心，要為其五種種性分類。這分類牽涉以下觀念：

- (1) 衆生法爾性別
- (2) 一分衆生永遠不成佛
- (3) 定性二乘永遠不成佛
- (4) 變易生死即是增壽
- (5) 一闡提畢竟無涅槃性

本文後半部逐一申示法寶對它們的批評以及詳細闡述慧沼對這些批評的回應。整體看，法寶的批評是從如來藏教學角度提出，其一再援用為據的「本」「客」兩性的界別等，無一不是以上述反映如來藏教學立場的五時判教分類和理心觀念為義理背景。慧沼則是從瑜伽行教學角度作出反論，其論證所本的「性」「習」兩種種性、「理性全分，行性少分」等說法，都是源出瑜伽行經論。又法寶和慧沼各自徵引其宗仰的教學傳統之代表著作的相關章節，來支持自身的觀點；並以己方宗仰的教學傳統之立場為本，對他方徵引為相反觀點的支持之章節，賦予另一義的詮釋。這種形同自話自說的爭辯，對達成共識，是沒有幫助的；而佛性問題的爭論，也便是在這僵持狀況下，逐漸淡出唐代佛教理論界。

慧沼的佛性思想 ——對法寶的佛性思想的評難

廖明活

以玄奘（約602-約664）、窺基（632-682）為首的法相宗，在唐朝初年（七世紀中葉）提出「五種種性」說法，宣稱有「決定聲聞種性」、「決定緣覺種性」、「無種性」三類眾生，他們由於本來沒有成佛之性，從而永遠不能證得佛果；在一向相信一切眾生皆具佛性、同樣可以成佛的中國佛教界，引起巨大迴響，反對之聲此起彼落。反對者中聲望最隆者為法寶（約627-705），他撰作《一乘佛性究竟論》，對五種種性和其相關觀念，全面加以破斥。法寶的批評引起了窺基高弟慧沼（648-714）的強烈不滿，寫成《能顯中邊慧日論》，為師門的觀點大力申辯。法寶的批難和慧沼的反詰，把唐代由五種種性說法出現所引起的佛性論爭，推展至高峯。

本人曾在本刊第二十二期（2003年3月）發表〈法寶的佛性思想〉一文，中介法寶的佛性教說。本文探討其反對者慧沼一方的論說，析述慧沼如何引入「定性」和「不定性」、「理性」和「行性」等界別，對作為法寶佛性教說基礎的「五教」判教體系和「理心」觀念，作出破斥；又申示慧沼如何借助「性」、「習」兩種種性、「理性全分，行性少分」等說法，為作為法相宗佛性觀核心的「法爾性別」、「變易生死即是增壽」、「一闡提畢竟無涅槃性」等觀念，作出辯解；最後試圖通過凸顯法寶、慧沼兩者的佛性思想進路之殊異，展示唐代這場著名佛性論爭分歧癥結之所在。

關鍵詞：五種種性 法爾定性 一分無性 判教 理、行兩種佛性
性、習兩種種性

Huizhao's Doctrine of the Buddha-Nature and His Critique of Fabao's Teaching of Buddha-Nature

LIU Ming-wood

In the early Tang period (seventh century), the debate over whether all sentient beings can attain Buddhahood, centering on the doctrine of five lineages of the Faxiang School, is an important episode in the development of the philosophy of Buddha-nature in China. The debate came to a head when Fabao (c. 627-c. 705) launched a frontal attack on the Faxiang position in his *Yicheng foxing jiuqing lun*. Huizhao (648-714), a leading Faxiang theorist, rose to defend Faxiang's doctrine with a point-by-point rebuttal of Fabao's criticisms. Huizhao's book, *Nengxian zhongbian huiqi lun*, became a key to the understanding of both Huizhao and the Faxiang school's thought on the matter.

In my paper "Fabao's Teachings about Buddha-Nature" (published in vol. 22 of this journal), I have examined Fabao's position. In the present paper, I will present the arguments on Huizhao's side of the case. It demonstrates how Huizhao refutes the ideas of "five teachings" and "true mind" central to Fabao's Buddha-nature teaching by resorting to the distinctions between "determinate" and "indeterminate" lineage, and between Buddha-nature "as principle" and "as practice." It shows how Huizhao defends the key ideas of the Faxiang Buddha-nature teaching, such as the idea of the *icchantika* being totally devoid of the nature of nirvana, by bringing in the distinction between "inborn" and "produced" nature, and by upholding the partial presence of "Buddha-nature as practice" in contrast with the universal presence of "Buddha-nature as principle." By highlighting the difference in Fabao and Huizhao's approaches to the Buddha-nature problem, this paper attempts to reveal the crux of the Buddha-nature debate, which had as its participants some of the most prominent early Tang Buddhist thinkers.

Keywords: five lineages determinate lineage
some sentient beings being devoid of Buddha-nature
classification of teachings
Buddha-nature as principle and Buddha-nature as practice
inborn nature and produced nature