

理、行兩種佛性說法的形成和演變

廖明活

香港大學中文系教授

提要

佛性學說在東晉末年（五世紀初葉），隨著以佛性為中心主題的大乘《涅槃經》譯出，開始在中國受到注意；尋且在南北朝時期，成為廣受關注的佛教理論課題；更而在隋、唐時期，為各佛教學派所吸納，作為其教學體系的主要教理範疇；對中國佛教思想的形成和發展，產生深遠影響。又各學派的思想進路不同，推尊的經論互異，它們各依自身的教學取向，對佛性問題作出分析，並且交相評難；其立論牽涉及各層面的佛性釋義和分類的提出、以及多種跟佛性相關觀念的重新詮釋，饒富名理趣味。本文所討論的理、行兩種佛性類別的出現和演變，正是中國佛性論這發展的典型寫照。

本文分四節：第一節闡述南北朝時期的地論師，如何為了會通《涅槃經》之眾生「本有」和「始有」佛性兩種殊義，以及為了解決這殊義所導至的爭論，創立理、行兩種佛性分類；並且根據其承習的如來藏思想，作出說明，以「理佛性」為表如來藏的真淨自性，以「行佛性」為表真淨自性的不同程度顯現。第二節探討唐朝初年法相宗的創立人玄奘（約 602—約 664）和窺基（632—682），如何援用這分類，會通本宗的五種種性和《涅槃經》的「一切眾生悉有佛性」兩種說法之間的矛盾，並且根據本宗所推尊護法一系瑜伽行教學的存有觀，對這分類作出詮釋，以「理佛性」為表真如理境，以「行佛性」為表法爾佛無漏種子。又法相宗的五種種性說法，主張有部分眾生永遠不能成佛，引起了廣泛關注；從史料所見，在當時曾掀起兩場激烈論爭，

當中以法寶(約 627—約 705)和慧沼(648—714)的對論，由於現存相關文獻較多，最值得注意。本文第三、第四兩節，先後分述理、行分類在這兩場論爭中扮演的角色，並且對慧沼以這分類為本，加入「隱密性」一類，提出三種佛性說法，作出詳細析說。

關鍵辭：理佛性、行佛性、《涅槃經》、地論師、如來藏、法相宗、五種種性、無漏種子、三種佛性

The Distinction between “Buddha-nature as Principle” and “Buddha-nature as Practice”—Origin and Development

Ming-wood Liu

University of Hong Kong Department of Chinese

Professor

Abstract:

The distinction between “Buddha-nature as principle” and “Buddha-nature as practice” has often been regarded as an integral feature of the Buddha-nature teaching of the Faxiang School. This paper traces the origin of the distinction to the Dilun masters of the sixth century, who proposed the distinction to explain the presence of the conflicting ideas of “inherent possession” (*penyou*) and “acquired possession” (*shiyou*) in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra*. It goes on to describe how the distinction was adopted by the founders of the Faxiang School in the seventh century to reconcile their teaching of five lineages affirming the existence of sentient beings incapable of attaining Buddhahood, and the popular belief of universal Buddhahood. The bulk of the paper is devoted to examining the role the distinction played in the subsequent debates between the Faxiang masters and their critics over various issues related to the teaching of five lineages.

Keywords:

Buddha-nature as principle, Buddha-nature as practice,
Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, Dilun masters, tathāgatagarbha,
Faxiang School, five lineages, pure seeds, three types of Buddha-nature

理、行兩種佛性說法的形成和演變

廖明活

香港大學中文系教授

佛性學說在東晉末年（五世紀初葉），隨著以佛性為中心主題的大乘《涅槃經》譯出，開始在中國受到注意；尋且在南北朝時期，成為廣受關注的佛教理論課題；更而在隋、唐時期，為各佛教學派所吸納，作為其教學體系的主要教理範疇；對中國佛教思想的形成和發展，產生深遠影響。又各學派的思想進路不同，推尊的經論互異，它們各依自身的教學取向，對佛性問題作出分析，並且交相評難；其立論牽涉及各層面的佛性釋義和分類的提出、以及多種跟佛性相關觀念的重新詮釋，饒富名理趣味。本文所討論的理、行兩種佛性類別的出現和演變，正是中國佛性論這發展的典型寫照。

一、地論師與理、行兩種佛性說法的形成

從現存資料所見，理、行兩種佛性說法是在南北朝時期，隨著佛性論日益流行而形成。由於南北朝時期的佛性論者並沒有系統論著傳世，現在祇能借助後人著作的記述，觀其論議的概略；當中以隋朝吉藏(549—623)之《大乘玄論》成書較早，說明較清晰條理，最具參用價值。《大乘玄論》設有〈佛

* 送審日期：民國九十四年三月十六日；接受刊登日期：民國九十四年六月十六日。本文為作者進行中「初唐時代佛性論爭」研究計劃的部分成果。這研究計劃得到香港大學徐朗星學術研究基金資助，謹此鳴謝。

性義》一章，分十門申述大乘佛性教說的旨要，當中一再述及古來相傳有關佛性諸方面的各種說法。其中「本有始有」一門，在談到對佛性為本有或為始有的問題流傳多樣不同意見時，提到「理性」、「行性」的界別：

《【涅槃】經》有兩文。一云眾生佛性，譬如暗室瓶瓮、力士額珠、貧女寶藏、雪山甜藥；本自有之，非適今也。……二云佛果從妙因生，責驢馬直不責駒直也，明常服蘇今已導臭，食中已有不淨，麻中已有油，則是因中言有之過。故知佛性是始有。

經既有兩文，人釋亦成兩種：一師云：眾生佛性，本來自有。……第二解云：經既說佛果從妙因而生，何容食中已有不淨？故知佛性始有。……但地論師云：佛性有二種：一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有。¹

南北朝時人討論佛性，一是以大乘《涅槃經》的講說為本。《涅槃經》大力鼓唱眾生皆有佛性，每借助譬喻以為說明。其中一類如力士額頭上隱藏的寶珠、貧窮女人家內埋藏的金藏、雪山叢林下存藏的甜藥等；²從其用來比況佛性的寶珠、金藏、甜藥都是本來存在，祇是未被發現，似乎其用意是要顯示佛性為眾生先天「本」然具「有」，祇是眾生不能覺察而已。然而經文又舉出雌馬未來會誕生幼駒，而買雌馬者現時不會付出幼駒的價錢，乳酪可以提煉出酥，而乳酪並無酥的氣味，麻子可以搾出麻油，而麻樹並無油性等作為例證，論說因中沒有果，從而否認「眾生內有佛性」，³透露出佛性並非眾生原來所有，而是後天新「始」證得的構想。《涅槃經》陳義的不一致，導至南北朝佛性論者之間出現「本有」「始有」的異說。以上引文提到當時有地論師把佛性界別為「理性」、「行性」兩種；指出前者為眾生原來擁有，「非」外「物」所「造」，故此是「本有」；後者為眾生憑「藉」「修」行成就，牽涉及後天條件，故此是「始有」；從而為見諸經文的「本」、「始」二義之分歧，提供了會通之道。

上引吉藏的記述並沒有申明地論師所謂「理性」、「行性」究竟何指。跟

¹ 吉藏，《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁39上一中。

² 以上譬喻見於北本《涅槃經》卷7〈如來性品〉第4之4，《大正藏》卷12，頁407中—408中。

³ 上述例證見於北本《涅槃經》卷28〈師子吼菩薩品〉第11之2，《大正藏》卷12，頁531上、532上。

吉藏約略同時的地論師淨影慧遠(523—592)，在其作品《大乘義章》之〈佛性義〉一科中，提出了多種佛性分類；內中雖然沒有理、行兩種的分類，卻提到了「理性」、「行性」之類別，據此可推見地論學統所說的「理性」、「行性」之涵義。慧遠就善、惡眾生之有或無，把佛性分爲不善陰、善五陰、佛果陰、理性四種，對「理性」有如下說明：⁴

言理性者，廢緣談實，實之處無緣。以無緣故，真體一味，非因非果，……【善根、一闡提】二人俱有。⁵

眾所周知，地論師繼承了印度瑜伽行學派的本識觀念，又受到如來藏教學的真心思想熏陶，主張一切眾生皆具有以覺悟爲性、跟佛本質無異的真實識體，名爲如來藏。眾生所以現時輪迴流轉，是因爲其如來藏真識受到無明等外緣迷染，以至不斷變現生死界諸染污法。一旦他們聞受正法，依法修行，除去無明等迷染因，其如來藏真識得以如其清淨本然顯現，這便是解脫成佛。以上引文把「理性」說爲是「廢」去外「緣」所見之「實」，又把這「實」形容爲「真體一味，非因非果」，可見慧遠所謂「理性」，要是指那眾生皆有的純一清淨、絕對超越的如來藏真識之真淨自性。慧遠又根據《寶性論》的分析，把佛性分爲體性、因性、果性等十門，當中包括「行性」一門，⁶說：

言行性者，行別有三：一妄見凡夫起顛倒見，二實見聖人離妄想心，三者如來無戲論習。三行雖殊，性體不二，其猶種、殼、牙、莖等異，殼性無別。論行辨性，故云「行性」。⁷

引文舉出自下至上三種不同層面的「行」：凡夫的「顛倒見」、聖人的「離妄想心」、如來的「無戲論習」；指出眾生的行爲容有勝劣之別，眾生的「性體」——亦即真實識性——則是沒有分別；最後表示「行性」即是「約行辨性」。如是慧遠所謂「行性」，當是指同一真實識性相應「行」的勝劣不同所作不

⁴ 關於慧遠這四門佛性分類，詳參閱拙作《淨影慧遠思想述要》(臺北：學生書局，1999年)，頁137—140。

⁵ 慧遠，《大乘義章》卷1，《大正藏》卷44，頁473中。

⁶ 《寶性論》的十門分析和「行」一門的演述，參見卷3〈一切眾生有如來藏品〉第5，《大正藏》卷31，頁828中、831下—832上。

⁷ 慧遠，《大乘義章》卷1，《大正藏》卷44，頁475中。

同程度的顯現。慧遠在《大般涅槃經義記》解釋如來和各階位菩薩之佛性的德性所以多寡不同，援用了「理性」、「行性」觀念，其所言印證了我們以上的解說：

十地學窮，名曰「後身」。理性一味，上下義齊；行性差殊，前後不等。今論行性，十地劣佛，故但說六，……常、淨、真實及善同前，我之與樂，理實齊有，隨義隱顯，在因不說。……八住至六【住】佛性，……真實、淨、善、可見同前，略不說常。何故而然？此亦是其隱顯言耳。⁸

《涅槃經》列舉如來、後身菩薩、八住至六住菩薩之佛性的德性如下：

- (1) 如來佛性：共有常、我、樂、淨、真、實、善「七事」。
- (2) 後身菩薩佛性：共有常、淨、真、實、善、少見「六事」。
- (3) 八住至六菩薩佛性，共有淨、真、實、善、可見「五事」。

上引文解釋這些分別的由來，指出約「理性」看，佛性是平等「一味」，修行者無論「上下」，均「齊」同具有。約「行性」看，「上下」的修行者行德有異，進階「不等」，其佛性的呈現便相應出現「差殊」。此所以《涅槃經》談到後身菩薩的佛性，略去如來佛性所有的「我」、「樂」二事，談到八住至六住菩薩的佛性，更進而略去「常」、「我」、「樂」三事。要注意是引文一再聲言從「行性」角度所見的差殊，乃是就「隱顯」說；其言下之意，是後身菩薩等的佛性其實亦具有「我」等德性，祇是為行「因」所限，這些德性隱而未顯而已。

綜合以上分析，理、行兩種佛性的分類出自南北朝時的地論師，原來是以地論學統的真識思想為義理背景。地論師根據這分類，詮釋《涅槃經》「眾生皆有佛性」的主張，提出理性本有、行性始有的解說。又這裏要附帶一提，地論師據「藉修成」唱說行性始有，若以慧遠對「行性」的釋義為準，其所謂「成」，當非由無至有的創造義的「成」，而是由未顯露至顯露的呈現義的「成」。

⁸ 慧遠，《大般涅槃經義記》卷9，《大正藏》卷37，頁869上—中。

二、法相宗的種性理論和理、行兩種佛性涵義的轉變

踏入唐代，隨著法相宗的種性理論興起，中國佛性論發生重大轉向，從而理、行兩種佛性分類的意義和作用相應出現變化。唐朝以前的佛性論者都是以《涅槃經》的佛性教說為立論的依歸，而由於經中一再宣稱一切眾生悉有佛性，這說法成為公認的佛說本義。這情況在唐朝初年有所改變。那時法相宗的創立人玄奘(約 602—約 664) 和窺基(632—682)，受到《瑜伽師地論》和《大乘莊嚴經論》的種性分類影響，⁹配合本宗的「本有種子」觀念，¹⁰提出五種種性主張。法相宗跟地論宗一樣，承襲印度瑜伽行學派的本識觀念；不過它接受護法(530—561) 一系的觀點，以本識為無覆無記，跟地論宗視本識為自性清淨有所不同。¹¹由是法相宗說明解脫成佛，便不像地論宗般歸因本識原來具有的清淨性，而是溯源本識本來攝藏的無漏種子。依法相宗之見解，一個眾生的本識必須本來藏有無漏種子，這眾生才能生起無漏法，不然他便永遠不能達到無漏。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同，把眾生界別為以下五類種性：

- (1) 決定聲聞種性：這類眾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。¹²又這類眾生根器低劣，要聞受聲教，方能

⁹ 「種性」又作「種姓」，為梵語 *gotra* 的翻譯。原義為家族、種族，引申出種類、性質等意思。印度佛教典籍每按眾生素質的不同，界別他們為不同品類。例如《大般若經》列舉「聲聞乘性」、「獨覺乘性」、「無上乘性」、「三乘不定性」四類有情，《楞伽經》述及「聲聞乘性」、「辟支佛乘性」、「如來乘性」、「不定乘性」、「無性」共五種乘性。在瑜伽行學派的典籍裏，有以「種姓」一辭，來指謂各品類的眾生。例如《瑜伽師地論》舉出「住聲聞種姓」、「住獨覺種姓」、「住佛種姓」、「住無種姓」共四種種姓，並提到有「不定種性」的聲聞；無著(約四世紀)的《大乘莊嚴經論》談及「三乘種性」和「無性人」，並於菩薩種性內界別「決定」、「不定」等不同。這些都可視為法相宗五種種性分類的濫觴。關於「種性」一辭的梵文原義和種性思想在印度佛教的發展，參閱水谷幸正，〈*Dhātu と Gotra*〉，《佛教大學研究紀要》第 36 號(1959 年)，頁 53-56；高崎直道，〈如來藏思想の歴史と文獻〉，收入平川彰等編，《講座大乘佛教 6：如來藏思想》(東京：春秋社，1982 年)，頁 14-16；〈華嚴教學と如來藏思想〉，收入中村元編，《華嚴思想》(京都：法藏館，1960 年)，頁 296-311。

¹⁰ 「種子」為瑜伽行思想的重要觀念，指引現果報的功能。種子就來源方面，可分為「新熏」和「本有」兩種，前者是後天造業熏習所產生，後者是無始時來法爾本存。它們攝藏於本識內，決定以這本識為存有根源的眾生的存在形態。

¹¹ 根據法相宗，被名為「阿賴耶」的本識不是染污性的存在(「無覆」)，也不是清淨性的存在，是不可記別為善或惡(「無記」)。

¹² 煩惱障和所知障合稱「二障」。前者是由於執取自我為實有，從而產生；它擾惱身心，導致輪迴生死，為涅槃之障礙。後者是由於執取外法為實有，從而產生；它覆蓋所知對象，

悟道，故名「聲聞」。

- (2) 決定緣覺種性：這類眾生在具種和證果方面跟前一類沒有分別；不過他們的根器較為明利，能自己觀察「緣」起道理，而得「覺」悟，故名「緣覺」。
- (3) 決定菩提種性：這類眾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、以及佛無漏種子的眾生。這類眾生可以先是聲聞、緣覺，證得阿羅漢果，然後迴心大乘，成為菩薩，最後證得佛果。
- (5) 無種性：這類眾生既是本來沒有二乘無漏種子，不能斷除煩惱障；亦是本來沒有佛無漏種子，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」兩類眾生，是永遠不能成佛；更且有「無種性」一類眾生，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眾生同樣具有佛性，均可成佛的佛性論者們，受到巨大衝激，反對之聲此起彼落。法相宗在回應反對者所提出有違經教的責難時，引入理、行兩種佛性的界別，以為自辯。例如窺基在會通法相宗兩種定性二乘人的觀念和《涅槃經》一切眾生悉有佛性的說法時，表示：

總而言之，《涅槃【經】》據理性及行性中少分一切，唯說有一【機】

。13

窺基解釋《涅槃經》所以祇提及一種成佛根機的眾生，是鑒於理佛性為「一切」眾生所有、以及行佛性為「少分一切」(有限度的一切)眾生所有。又既然行佛性祇是為「少分一切」眾生所有，也便是有例外情況，從而可以有無行佛性的眾生存在。由是窺基乃有「理性遍有」，而「依行性以說有無」之論：

使眾生不能了知諸法的本性，為成佛之障礙。

¹³ 窺基，《成唯識論掌中樞要》卷上本，《大正藏》卷43，頁611上。

然性有二：一理性，《勝鬘》所說如來藏是；二行性，《楞伽》所說如來藏是。前皆有之，後性或無。……無種姓人，無種姓故，雖復發心，懃行精進，終不能得無上菩提。……此依行性以說有無。已下多依行性而說，理性遍有故。¹⁴

窺基在這裏表示「理佛性」即《勝鬘經》所說的如來藏，「行佛性」即《楞伽經》所說的如來藏；而他在其他地方比較這兩經所出的如來藏時，指出《勝鬘經》所說的如來藏是指為諸煩惱覆蓋的真如理性，《楞伽經》所說的如來藏是指阿賴耶識所含藏的無漏種子：

然如來藏有四種。依《楞伽經》有二：謂阿梨耶識，名「空如來藏」；具足無漏薰習，名「不空如來藏」也。依此【《勝鬘》】經有二：謂諸煩惱覆真如性，二真如理性。若本識含無漏種子，後時生報身佛；若煩惱所覆真理當顯，得法身也。¹⁵

如是看，窺基所謂「理佛性」，乃是指真如理性；窺基所謂「行佛性」，乃是指佛無漏種子。根據窺基的辯解，《涅槃經》等經論唱言一切眾生悉有佛性，是就作為真如理性的「理佛性」為遍在方面說。今法相宗就作為無漏種子的「行佛性」為決定聲聞種性、決定緣覺種性、無種性這三種種性所無，唱言有部分眾生沒有佛種性；其說為一分眾生所無的佛性，跟經論說為全分眾生所有的佛性，類別彼此不同，故此跟經論之教導並沒有矛盾。¹⁶

把上述法相宗的理、行兩種佛性說法，跟本文上節所述地論師的比較，可見兩者存在重大差距。地論師的說法是以地論學派的真淨本識思想為本，其所說的「理佛性」是表本識的真淨自體，其所說的「行佛性」是表這真淨自體之不同程度顯現。法相宗沒有真淨本識的觀念，其所說的「理佛性」是表真如理性，亦即諸佛所證入的究極理境(如空境)，其所說的「行佛性」是表佛無漏種子。又地論師和法相宗分別以真淨本識和佛無漏種子，為解脫成

¹⁴ 窺基，《妙法蓮華經玄贊》卷1本，《大正藏》卷34，頁656上一中。

¹⁵ 窺基，《勝鬘經述記》卷下，《續藏經》卷30，頁314前下。

¹⁶ 關於窺基的種性論和理、行兩種佛性說法，參閱常盤大定，《佛性の研究》(修正版)(東京：明治書院，1944年)，頁240-251。

佛之本因，由是乃有前者以理佛性、後者以行佛性為眾生證得佛果的根據之不同意見。又從現存文獻所見，地論師借助理、行兩種佛性分類，會通佛性「本有」、「始有」的異說；而法相宗則援用這分類，和會其部分眾生無佛種性與傳統的全部眾生有佛性的看法。上述地論宗和法相宗的說法各方面的歧異，反映了兩宗的存有觀和解脫觀基本取向的不同、以及從南北朝至初唐時期中國佛性論的關注焦點的轉移。

三、初唐佛性論爭中有關理佛性、行佛性的論議(1) ——靈潤、神泰和義榮

從現存史料所見，玄奘、窺基宣揚五種種性說法，認定有部分眾生先天沒有佛種性、從而永遠不能夠成佛，廣受時人關注，支持和反對之聲紛起，掀起了兩回論爭。第一回論爭的主要人物為靈潤、神泰和義榮。日本僧人最澄(767—822)的《法華秀句》收錄了三人論議的部分章節，為現時研究這回論爭的主要文獻根據。¹⁷

靈潤為《涅槃經》和《攝大乘論》的專家，嘗參予玄奘的譯事，接觸到玄奘所傳承護法一系瑜伽行教學，發覺它跟南北朝中葉以還在中國流傳那種以真淨本識思想為主導的瑜伽行教學，有重大歧異；遂著書一卷，分十四門，詳辨兩者的分殊，並站在舊學的立場，對以玄奘、窺基為首這法相宗新學，作出猛烈批評。在靈潤所提出的十四門批難中，《法華秀句》祇收錄了「眾生界內立有一分無性眾生」一門，當中涉及理、行兩種佛性的討論。靈潤首先斥責法相宗主張理佛性為一切眾生平等皆有，行佛性為一分眾生無有，為沒有經論根據：

又人復言：一分有情無佛性者，無有行性。若論理性，平等皆有，此義云何？

¹⁷ 關於靈潤、神泰、義榮的爭論，詳參閱常盤大定，《佛性の研究》，頁220—240；富貴原章信，〈靈潤神泰の佛性論争について〉，《同朋佛教》第5號(1973年)；釋恆清，〈《法華秀句》中の佛性論争——以靈潤の《十四門論》和神泰の《一卷章》為主〉，收入氏著，《佛性思想》(臺北：東大圖書公司，1997年)，頁240—252。

答曰：如此說者，有二過失：一自違汝論，汝論文中無此決定故。二違諸經論。《華嚴經》云：「佛子！如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒相覆，不知不見，不生信心。……」¹⁸依此經文，正說眾生心中具足智慧，名為佛性，豈為理乎？¹⁹

靈潤指出法相宗這主張不見於本宗所傳承諸瑜伽行論書；²⁰而《華嚴經》等權威佛典肯認眾生原來具有如來智慧、無相智慧、無礙智慧等一類說話，清楚顯示了一切眾生所有的佛性，不限於一種理境，更且具有智慧等妙用。

依法相宗的解說，五種種性中的決定聲聞種性、決定緣覺種性、無種性三類眾生，由於他們祇具有理佛性，而沒有行佛性，因此永遠不能成佛。靈潤根據自身對理佛性、行佛性的界定，辯說有理佛者則必然有行佛性：

復次，汝言但有理性無行性者，此義不然。何以故？夫行性者，是理性業；理性者，是如來藏。【夫理性者，】十種佛性中，是體性也；夫行性者，十種佛性中，是業性也。業性有二，一者厭生死苦，二者樂求涅槃。²¹故《勝鬘經》云：「世尊！若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃。……世尊！如來藏者無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」²²此文義立有理性無行性者，無有是處。又《寶性論》云：「……凡有所見世間苦果者，凡有所見涅槃樂者，此二種法，善根眾生有，一如依因真如佛性，非離佛性無因緣故不起如是心。……」²³……依前經論，明理、行二性雖復義別，不得定異，但理性即有行性。是故定執無行性者，即是邪執，非正義也。²⁴

¹⁸ 參見六十卷本《華嚴經》卷 35〈寶王如來性起品〉第 32 之 3，《大正藏》卷 9，頁 624 上。

¹⁹ 見最澄，《法華秀句》卷中本，《日本大藏經》卷 42，頁 164—165。

²⁰ 理、行兩種佛性的界別為中國佛性論者所創立，自然不見於印度瑜伽行論書。

²¹ 關於十種佛性和業性，參見《究竟一乘寶性論》卷 3〈一切眾生有如來藏品〉第 5，《大正藏》卷 31，頁 828 中、831 上。

²² 參見《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》〈自性清淨章〉第 13，《大正藏》卷 12，頁 222 中。

²³ 參見《究竟一乘寶性論》卷 3〈一切眾生有如來藏品〉第 5，《大正藏》卷 31，頁 831 上。

²⁴ 見最澄，《法華秀句》卷中本，《日本大藏經》卷 42，頁 166—167。

從以上引文所見，靈潤跟地論師一樣，以「理佛性」為指如來藏；而以「行佛性」為指理佛性的業用，當中他特別提到《寶性論》所述十種佛性中的「業性」，以厭生死苦、求涅槃樂為特性。²⁵在以上引文中，靈潤舉引《勝鬘經》和《寶性論》倡言厭生死苦、求涅槃樂之念頭的產生乃是以如來藏為本因的說話，顯示理、行兩種佛性關係非常密切，決定沒有一存一廢的情況；從而譏斥法相宗一方面認許一切眾生具有理佛性，另一方面卻主張有無行佛性的眾生存在，為「邪執」，為「非正義」。

「理」一辭於隋代淨影慧遠和吉藏的佛性論說裏一再出現，而兩者都曾就佛陀所證得的理境為無所排拒，該通所有層面的存在，推論無情之物亦具有某一義的佛性。²⁶從以下靈潤假設法相宗人對其有理性便必然有行性說法所提出的反難看，似乎有些法相宗人也持有類似見解：

問：若有理性，即有行性。草木無情有理性，故應有行性？

答曰：草木無情，無有理性。故《涅槃經》云：「非佛性者，謂牆壁瓦礫無情之物。」²⁷

問：若草木無理性，真如即不遍。

答曰：草木唯心量，心外一向無，故無有理性。非是心外有，真如何所遍？……²⁸

從問難者表示「若草木無佛性，真如即不遍」，可見他約真如理性遍攝一切，推論草木等無情之物亦具有理佛性。以此推論為據，問難者質問靈潤要是有理佛性便必然有行佛性，那麼草木等無情之物亦當具有行佛性，從而也可以成佛。靈潤引證《涅槃經》「非佛性者，謂牆壁瓦礫無情之物」的話，斷然否認無情之物可以具有任何層面的佛性，包括理佛性。他更進而辯說根據法相宗共許的唯識論，無情之物乃是有情心識活動所變起，並非心識以外的客

²⁵ 必須注意《寶性論》所列舉十種佛性中，包括「行」一種。本文第一節述說淨影慧遠的「行性」觀，主要以慧遠對這種佛性的申釋為據。唯從靈潤視「行性」為表《寶性論》所出十種佛性中的「業」一種看，把「行性」等同《寶性論》十種佛性說中的「行」，並非隋唐時代佛性論者的共識。

²⁶ 關於淨影慧遠和吉藏對佛性跟無情之關係的看法，參閱拙著《嘉祥吉藏學說》(臺北：學生書局，1985年)，頁262—267；《淨影慧遠思想述要》(臺北：學生書局，1999年)，頁150—152。

²⁷ 參見北本《涅槃經》卷33〈迦葉菩薩品〉第12之5，《大正藏》卷12，頁581上。

²⁸ 最澄，《法華秀句》卷中本，《日本大藏經》卷42，頁167—168。

體存有；因此並無真實存在的無情之物，為真如所包攝。

靈潤對法相宗之種性論的攻擊，引起玄奘弟子神泰強烈不滿，作書一卷，逐一反駁靈潤的評難。在理、行二性問題方面，從上文分析可見，靈潤的評難基本上是以其自身對理、行二性的釋義為根據，而其釋義乃是以如來藏真識思想為本；這對思想取向截然不同的法相宗人，自然是欠缺說服力。由是神泰堅持本宗對二性的理解，舉引《涅槃經》的說話證明行佛性當是指佛無漏種子：

又復《涅槃》三十六云：「善男子！若有人言：『一切眾生有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見。』當知是人謗佛法僧。若有說言：『一切眾生都無佛性；猶如兔角，說方便生，本無今有，已有還無。』當知是人謗佛法僧。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。』如是說者，不諳三寶。」²⁹佛自判言，若說一切眾生定有佛性，是名為謗，若說一切都無佛性，亦名為謗，故知佛許一分有無不名謗也。佛教一分有行性者，亦有亦無。以彼行性是本識中大乘種子，是無常法；十信已前雖無生起現行作用，為不同彼兔角是無；雖先是有，不同虛空是其常法。故眾生佛性，非有如虛空，非無如兔角。何以故？虛空常故，兔角無故。³⁰

神泰所引述《涅槃經》談論眾生跟佛性關係的一節話，首先斥責唱說一切眾生本來沒有佛性者為誹謗三寶，繼而斥責唱說一切眾生本來定無佛性者為誹謗三寶，最後聲稱眾生所有的佛性為「非有如虛空，非無如兔角」。神泰認為從經文明確反對唱說一切眾生定有或定無佛性，可見它是主張部分眾生有佛性，部分眾生無佛性；又認為從「非有如虛空，非無如兔角」的形容，可見經文所說的佛性，乃是指行佛性。神泰更認為這形容顯示行佛性當即是佛無漏種子（「大乘種子」）；因為佛無漏種子作為種子的一種，乃是無常的有為法，並非「如虛空」等無為法般為恆常存「有」；又佛無漏種子無始時來存藏於本識內，雖然未發用，但並非「如兔角」等幻想之物般為完全「無」有。

²⁹ 參見北本《涅槃經》卷36〈迦葉菩薩品〉第12之4，《大正藏》卷12，頁580下。

³⁰ 最澄，《法華秀句》卷中本，《日本大藏經》卷42，頁178—179。

站在靈潤一方，對神泰的反駁作出回應者，有新羅僧人義榮。義榮否認神泰所引經文具有部分眾生無行佛性的含義，說：

新宗數引此文，猶不得意。何者？既言佛性非無如兔角，非有如虛空，若言一切眾生本無佛性，豈非如兔角？一分眾生本有佛性，豈非如虛空？故知經意非一分有無，即約一人非定無非定有耳。何以知之？如經中自言因中非有果，因中非無果，以為同喻。……若爾，如前所引，一切眾生定無佛性謗佛法僧，定有佛性謗佛法僧，但遮定言，不遮悉有。何得言悉有者是謗佛耶？³¹

義榮承襲南北朝以來視《涅槃經》為主張一切眾生皆有佛性的觀點。他從這觀點出發，解讀神泰駁論中所引《涅槃經》的話；由是認為經文並非如神泰所言，是在反對說一切眾生有或無佛性，而是在否定把佛性理解為眾生所定有或定無的實體。換句話說，他認為經文所要處理的，並非是一切或是部分眾生有佛性的問題，而是一切眾生所有的佛性是實有或實無的問題。根據這了解，他又認為「非有如虛空，非無如兔角」二語，並非如神泰所云，是在形容部分眾生所有的佛性；而是在表明一切眾生所有的佛性，並非如虛空般為原來常有，亦非如兔角般為根本不存在。神泰指出《涅槃經》在其他地方談到眾生的佛性「非有如虛空」、「非無如兔角」時，舉引乳和酪為例，顯示因中非實有果，又非完全無果，以此說明眾生跟佛性的關係，³²這可作為其解讀的佐證。

至於神泰以行佛性為指佛無漏種子，義榮提出以下質疑：

於中所言本識中大乘種子，名行佛性者，將非法爾種子。然此種子人所不許。果言行者，云何法爾？果言法爾，云何是行？³³

³¹ 同上註，卷中末，頁 206—207。

³² 北本《涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉第 12 之 3 云：

若言乳中定有酪者，酪中亦應定有乳性，何因緣故，乳中出酪，酪不出乳？若無【乳】因緣，當知是酪本無今有。是故智者應言乳中非有酪性，非無酪性。善男子！是故如來於是經中說如是言：一切眾生定有佛性，是名為著；若無佛性，是名虛妄。（《大正藏》卷 12，頁 572 下）。

經文以乳非定有酪性，亦非定無酪性為例，顯示因中非定有果，亦非定無果；據此推論不可定言一切眾生定有或定無佛性。

³³ 最澄，《法華秀句》卷中末，《日本大藏經》卷 42，頁 210。

義榮指出神泰說為行佛性的佛無漏種子，當為法爾本有；這樣神泰才能從部分眾生沒有這類種子，推論他們先天欠缺成佛的本因，從而永遠不能得證佛果。然而對於種子的來源，流傳著不同說法，一些論者根本便否定(「不許」)有法爾本有種子的存在。³⁴再者，「行」的原義為造作，帶有遷流、變化的意思，跟「法爾」的涵義相反。由是說為「行」的東西便不能是「法爾」，說為「法爾」的東西便不能是「行」，怎可以把法爾佛無漏種子等同行佛性？

義榮還進而辯說經論沒有把法爾種子觀念跟佛性觀念連結的先例，舉引《佛性論》為證：

若以法爾種子為行性者，非直震旦不許此性，天竺亦有不許之賢。今問：法爾種子為佛性者，《佛性論》三因何所攝？若言應得因者，非彼論意；若言加行、圓滿二因，則非君意。義違經論，誰能易許？……言不取行性無成佛義者，雖不取法爾以為行性，而取菩提心、六度行以為行性，成佛之理，猶如王路。³⁵

《佛性論》釋述佛性的體性，列舉出「應得因」、「加行因」、「圓滿因」三方面，當中沒有任何一方面是關涉法爾種子的。³⁶由是可見，要是說當有

³⁴ 關於種子的來源，印度的瑜伽行論師有三種不同說法：

- (i) 唯本有說：這是護月的主張，認為一切有漏種子和無漏種子，都是「本」性自「有」，非從熏習始生；經論說種子熏習，是說熏習力叫種子勢用增長，並非表示有新種子形成。
- (ii) 唯新熏說：這是難陀的主張，認為一切有漏種子和無漏種子，都是經由「熏」習，「新」始形成。這點從經論稱呼種子為「習氣」可以看出來，因為凡被名為習氣的東西，必定是由熏習而有，並非原來存在。
- (iii) 本始共有說：這是護法的主張。護法指出要是種子唯是本有，則經論便不會說有種子由熏習生，要是種子唯是新熏，則眾生原來沒有無漏種子，便不能解釋其由修行最初所得的無漏法，是以甚麼為因生起。因此護法認為當有兩類種子：一類無始時來法爾本有，稱「本性住種」，一類無始時來熏習始成，稱「習所成種」。

在三種說法中，第二種說法否定有法爾本有種子存在。法相宗接受第三種說法，肯認有法爾本有的無漏種子；並且就眾生有或無這類種子，以及就無漏種子性質的不同，界別五類種性。

³⁵ 最澄，《法華秀句》卷中末，《日本大藏經》卷42，頁212—213。

³⁶ 「應得因」指真如空理，「加行因」指菩提心，以及三十七道品、十地、十波羅蜜等修行法門，「圓滿因」指由加行步步昇進最後達至因、果兩方面的圓滿。從以上簡單說明，可見這「三因」都跟法爾種子無關。參見《佛性論》卷2〈顯體分〉第3中〈三因品〉第1，《大正藏》卷31，頁794上。

行佛性，作為成佛的必須條件，這行佛性並不能是法爾佛無漏種子，而應是發菩提心、六度等菩薩行。

四、初唐佛性論爭中有關理佛性、行佛性的論議(2) ——法寶和慧沼

(一) 法寶對行佛性非一切眾生所有說法的質難、以及對理性觀念的詮釋

唐朝初葉另一回以五種種性為主題的論爭的主角為法寶(約627—約705)和慧沼(648—714)。法寶跟神泰同為玄奘的高足，卻跟靈潤一樣深受《涅槃經》和如來藏思想熏陶，以至對奘門教說，包括五種種性之說法，採取批判態度。法寶著作見諸古代佛書目錄記載者有七種，其中《一乘佛性究竟論》(以下簡稱《究竟論》)、《一乘佛性權實論》和《佛性論》三種，就其名稱所見，都是以佛性為主題，可見法寶對佛性問題十分重視。又在這三種著作中，《究竟論》第3卷一直流傳，為古來論說法寶佛性思想的主要參攷文獻。及至二十世紀初葉，《究竟論》和《權實論》的古寫本在日本被發現，並經日本學者整理印行，為法寶研究揭開新的一頁，也為研究初唐佛性論提供珍貴材料。³⁷

關於理、行兩種佛性，法寶舉引《大雲經》「一切眾生悉有佛性，得菩

³⁷ 《究竟論》共六卷，分為十一章。一直以來，僅第3卷(第6、7章)傳世。(收入《續藏經》〔香港：香港影印續藏經委員會，1967年〕卷95)。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1、2、4、5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(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(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1卷前部分(第1章、第2章前部分)和第6卷(第11章)外，現在均有存本。《權實論》共三卷、分為十章。日本學者惠谷隆戒於1933年在調查橫濱金澤文庫的古鈔本時發現。於1985年，久下陞《一乘佛性權實論の研究上》出版，內附《權實論》前二卷(前7章，當中第3、4章脫落，第1、2、5章有缺文)的現代排印，並提供日文翻譯和詳盡註釋，後附古鈔本影印，甚具參攷價值。又比較《權實論》和《究竟論》，可見兩者雖然細節互有出入，內容和結構大致相若，因此學者大都認為它們是一同著作的不同本子，當中《權實論》較早出。以下討論以《究竟論》為根據。

提心」的話，³⁸表示「准此經文，一切眾生悉有理、行二性」。³⁹他針對法相宗部分眾生沒有行佛性的主張，提出以下反論：

若說行性，少分一切。若說「未得阿耨菩提，一切善、不善、無記盡名行性」，豈有眾生無無記等？此之行性，寧得少分？⁴⁰

《涅槃經》有「未得阿耨多羅三藐三菩提時，一切善、不善、無記盡名佛性」的話。⁴¹從法寶這反論看，似乎當時有論者以此為據，把未悟眾生的一切行為，無論是善、不善或無記，一律視作為行佛性。法寶指出以這理解為準，又怎會有眾生是沒有行佛性？此外，《涅槃經》說「一切眾生具足三定，謂上、中、下」，當中上者即是佛性，中者即是初禪，下者即是十大地法中的定心所法。⁴²法寶辯說既然經文肯定一切眾生都具有定法，而定法「非唯理」，不僅是一種理境；由是可見一切眾生所有的非祇是理佛性，也包括行佛性在內。⁴³

整體來說，法寶現存著作談到行佛性的地方不多，而且都是針對法相宗設論，並沒有提供自身解說。另一方面，法寶經常提及「理性」，更且把《涅槃經》所說的佛性，歸納為「理」、「事」兩種，各分「因」、「果」兩門，從而提出佛性四門的界別，作為其佛性分析的綱領。⁴⁴談到理性的「因」方面，法寶說：

理因性者，【《涅槃經》卷】二十七答師子吼菩薩問云：「佛性者【

³⁸ 參見《大方等無想經》卷4〈大雲初分如來涅槃捷度〉第36，《大正藏》卷12，頁1099上。

³⁹ 法寶，《究竟論》卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁96，行211—212。

⁴⁰ 同上註，卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁140，行291—293。

⁴¹ 參見北本《涅槃經》卷36〈迦葉菩薩品〉第12之4，《大正藏》卷12，頁580下。

⁴² 參見同上註，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，《大正藏》卷12，頁524下—525上。「初禪」是佛教所說的四種根本禪定中的第一種。「十大地法」指與一切心相應俱起的十種心理作用，當中包括「定」一種，以專注一境為特性。

⁴³ 法寶的論說參見《究竟論》卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁140，行293—297。

⁴⁴ 關於法寶的佛性四門說法，參閱拙作，〈法寶的佛性思想〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003年），頁196—197。值得注意的是「事」與「行」的辭義相近，而法寶的論敵慧沼把法寶提到事性的地方，視為是說行性。由是或者有謂法寶所謂「事性」，無非即是行性；祇是鑒於法相宗人每援引理、行之界別設論；為了劃清界線，法寶遂盡量避免用「行性」一辭。

名】第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。」⁴⁵此出佛性體也，從初發心乃至阿耨菩提，皆因第一義空，方得有故。……准此故知第一義空名為佛性，從當果立。雖唯除非情皆名佛性，根本理為因故。若無理性，即無行果，故先答理性，後說餘性。

「第一義空」即是《解深密經》勝義諦，《勝鬘》、《楞伽》等如來藏。……「第一義空名為智慧」者，同《密嚴經》如來清淨藏，亦名無垢智。《華嚴經》無相智、無礙智具足於眾生身中。⁴⁶

從以上引文說「若無理性，即無行果」，又說佛性以「根本理為因」，可見法寶所謂理性，基本上是指成佛之本因。又引文學述《涅槃經》「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧」的話，表示這即是表理佛性，因為眾生從初發心至究竟覺悟，都是以第一義空為本據。值得注意的是引文進而把「第一義空」等同《勝鬘經》、《楞伽經》等如來藏系經典所說的如來藏，並且把以第一義空為內涵的「智慧」，亦包括在理性內，認為這無非即是《華嚴經》所說那存在於一切眾生身中的無相智慧、無礙智慧；⁴⁷這顯示其所理解的理性，有別於法相宗，非僅是一種理境，更且是一種智性的存在，為一切眾生所擁有。

法寶筆下的理性，作為一切眾生皆具有的智性存在，跟如來藏經論所演說的如來藏一樣，是具足恆沙佛性功德：

由理有恆沙性功德，故順性功德，即成淨善，違性功德，即是染污。由此修得，名為客性；理性功德，名本性也。……又理雖亦與染法為依，能生善不善法，而無恆沙性塵勞也。⁴⁸

以上引文說「理性功德，名本性也」，「順性功德，即成淨善」，強調理性為眾生的本性，為清淨善法的來源，又同時提及理性「與染污法為依」，「能生……不善法」，教人想起地論學統所說的如來藏，在受到無明熏習情況下，變起生死界各種迷染不善法。又在地論教學中，如來藏作為清淨法和染

⁴⁵ 參見北本《涅槃經》卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，《大正藏》卷12，頁523中。

⁴⁶ 法寶，《究竟論》卷3〈佛性同異章〉第7，《續藏經》第95冊，頁375前上一下。

⁴⁷ 參閱六十卷《華嚴經》卷35〈寶王如來性起品〉第32之3，《大正藏》卷12，頁624上。靈潤引用同一經文，證明一切眾生具有行佛性。參見註19引文。

⁴⁸ 法寶，《究竟論》卷4〈破法爾五性章〉第8，見〈淺田〉II，頁121，行063—066。

污法的存有根源，有濃厚的本體意味；這亦見於以下法寶對理性的詮述：

如來清淨藏是理也，世間阿賴耶是心也；如金是理也，指環是心也。
金為環體，喻真諦也；環為金相，喻俗諦也。⁴⁹

引文指出理性即是自性清淨的如來藏，把它跟被法相宗說為是眾生存有本源的阿賴耶識對比；表示前者是實「體」，是真實層面的存在，後者為表「相」，是世俗層面的存在；並且以「金」和金「指環」為喻，突出兩者之間的本末關係。

法寶以一切眾生皆具有理性為理據，反對法相宗部分眾生永遠不能成佛的主張：

問：理有何力，能有者定當成佛？

答：《佛性論》第二云：「此清淨事能有二：一於生死苦中能生厭離，二於涅槃欲求願樂。……」⁵⁰又唐《攝論》云：「又佛法界普為一切作證得因，令諸菩薩悲願纏心，勤求佛果。」⁵¹……准此等文，其理佛性如水清珠，能清濁水。……准此教理，若有理性，定當成佛。既信一切眾生平等悉有理性，豈得執一分眾生不成佛邪？⁵²

引文在解答理性有何力用的設問時，舉出《佛性論》說為是佛性的事能的厭離生死、願樂涅槃，《攝大乘論釋》說為是證得佛法界之因的悲願、精進等為例子，並且以能令濁水澄清的摩尼寶珠為喻，凸顯理性之轉迷成悟的能動力。既然一切眾生都本有轉迷成悟的能動力，他們於當來都必然會成佛，又怎會有一分眾生不成佛的情況？

比較上述法寶所說的理性，和本文上節所述靈潤所說的理性，可見法寶和靈潤同樣以理性為指如來藏；而他們心目中的如來藏，並非如窺基所理解，或是指部分眾生所無的佛無漏種子，或純粹是一種理境；而是一切眾生所共有，具有智慧、追求解脫等力用的清淨本體。不同地方在於靈潤並舉理性

⁴⁹ 同上註，頁 122，行 090—092 中。

⁵⁰ 參見《佛性論》卷 2〈辯相分〉第 4〈事能品〉第 4，《大正藏》卷 31，頁 799 下。

⁵¹ 參見無性造、玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 10〈果智分〉第 11 之餘，《大正藏》卷 31，頁 449 中。

⁵² 法寶，《究竟論》卷 3〈佛性同異章〉第 7，《續藏經》第 95 冊，頁 377 前上一下。

和行性，把這本體的力用歸入行性範圍；而法寶則罕言行性，並且把靈潤引述來講說行性的事例(例如《華嚴經》所提及眾生身中的如來智、無相智、無礙智，《勝鬘經》、《寶性論》、《佛性論》所提及佛性的厭生死苦、求涅槃樂的業用)，一律用來說明理性。還有不同的地方，是靈潤斷然否認草木等無情之物具有理佛性，而法寶則表示：「有佛理因，……情與非情，亦無有別」：

若真俗翻覆相攝，即一切法中，有一切法如，一切法中，有一法如，如無二故。……若攝俗從真，即色非色無異，情非情無異。……若以此言之，即情無情皆名有佛性。若以有佛真體，有佛理因，故名有佛性，情與非情，亦無有別。《涅槃經》就別別有情，各各當果，說其因體有當果性，名有佛性，故是有情，非無情也。⁵³

這裏辯說要是約真如理境為「無二」，從而為遍通一切法、包括無情法這點看，可以說無情之物有佛性；進而表示要是以有佛理因為有佛性，那麼無情跟有情一樣是有佛性；最後解釋《涅槃經》所以否定無情有佛性，是由於它據「當果性」之有無，亦即據是否於當來可以成就佛果，來判定佛性之有無。必須注意法寶這裏從真如理境為遍攝，推論無情亦具有佛理因；其說為無情所有的理性，並無本體義，跟其一貫所說的理性有別。還有法寶在前引文說：「若有理性，定當成佛」，又嘗謂：「又若有理性，必有果性；理名佛性，從當果立」，⁵⁴強調有理性者必當成就佛果，並以有「當果」為理性得稱為佛性之原因；而這裏卻肯認當來不能成就佛果的無情為有理性，立論明顯前後不一貫。

(二) 慧沼對理、行兩種佛性的釋說、以及對法寶的質難的回應

法寶對法相宗之五種種性和相關觀念的批難，教窺基的高弟慧沼非常憤慨，作《能顯中邊慧日論》(以下簡稱《慧日論》)四卷，以為回應。此論前三卷大量引述《究竟論》的章節，依次逐一加以駁斥，最後一卷環繞《究竟

⁵³ 同上註，頁 376 後下。

⁵⁴ 同上註，卷 5〈對妄通經章〉第 10，見〈淺田〉II，頁 139—140，行 283—284。

論》的主要論議，申示自身的相反觀點，為法相宗的立場申辯。法寶《究竟論》的評難和慧沼《慧日論》的反詰，把唐代由五種種性說法出現所引起佛性問題的論爭，推展至高峰。

跟法寶不同，慧沼很重視理、行兩種佛性的界別，再加入「隱密性」一種，提出三種佛性的分類，作為其佛性論的總綱。慧沼的三種佛性說法，主要見於《慧日論》第三章〈明佛性不同〉一節。此節啓始說：「依諸經論，所明佛性不過三種：一理性、二行性、三隱密性」，⁵⁵然後廣引經論之文，申示這三種佛性的涵義。關於「理性」，慧沼說：

言理性者，《佛性論》云：「為除此執，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。」⁵⁶《涅槃》第二十五：「善男子！佛性者，非陰、界、入，非本無今有，非有已還無。」⁵⁷第八云：「開示如來祕密之藏，清淨佛性常住不變。」⁵⁸三十三云：「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。⁵⁹

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」，⁶⁰可見他承襲法相宗的通習，以「理性」為表真如理體。慧沼這裏還引述《涅槃經》三節有關佛性的話：第一節表示佛性跟五陰、十二入、十八界所構成的有為界存在不同，是沒有開始，亦沒有終結；第二節表示佛性為如來最深妙的奧秘，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。慧沼認為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

⁵⁵ 慧沼，《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》卷45，頁439上。

⁵⁶ 參見《佛性論》卷1〈緣起分〉第1，《大正藏》卷31，頁787中。

⁵⁷ 參見南本《涅槃經》卷25〈師子吼菩薩品〉第23之1，《大正藏》卷12，頁770下。

⁵⁸ 參見南本《涅槃經》卷8〈如來性品〉第12，《大正藏》卷12，頁651中。

⁵⁹ 慧沼，《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》卷45，頁439上。所引經文見南本《涅槃經》卷33〈迦葉菩薩品〉第24之3，《大正藏》卷12，頁828上一中。

⁶⁰ 同上註，頁439下。

生不滅。⁶¹

經文對比如來藏和阿賴耶等現象層面的心識，指出前者為「不生不滅」，後者為「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，無漏為正【因】生了，有漏為緣【因】，疏名生了。無漏正名佛性；有漏假名，非正佛性。⁶²

依這裏所述，「行性」包括所有教眾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。⁶³慧沼又指出稱前者為佛性，乃是直接說；稱後者為佛性，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，作為其分立行性的支持：

《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。」⁶⁴《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。」⁶⁵二十六云：「復有生因，謂六波羅蜜阿耨菩提……；復有了因，謂六波羅蜜佛性。」⁶⁶第三十二云：「如是佛性從善五陰，乃至得阿耨菩提。」⁶⁷《寶性論》等明信、般若、三昧、大悲為三身因。⁶⁸《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。⁶⁹

⁶¹ 參見十卷本《楞伽經》卷7〈佛性品〉第11，《大正藏》卷16，頁556下。

⁶² 慧沼，《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》卷45，頁439上。

⁶³ 「正因」和「緣因」為中國佛性論的主要觀念，分別指主要和輔助原因。

⁶⁴ 參見十卷本《楞伽經》卷8〈剎那品〉第14，《大正藏》卷45，頁559下。

⁶⁵ 參見南本《涅槃經》卷32〈迦葉菩薩品〉第24之2，《大正藏》卷12，頁819中。

⁶⁶ 參見同上註，卷26〈師子吼菩薩品〉第23之2，《大正藏》卷12，頁774下。

⁶⁷ 參見同上註，卷32〈迦葉菩薩品〉第24之2，《大正藏》卷12，頁818中一下。

⁶⁸ 參見《究竟一乘寶性論》卷3〈一切眾生有如來藏品〉第5，《大正藏》卷31，頁828中。

⁶⁹ 慧沼，《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》卷45，頁439上一中。「七地」

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。⁷⁰《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」。⁷¹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。⁷²

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；而從本文第二、三節的析述所見，以「行性」為表佛無漏種子，乃是窺基以來法相宗門的習尚。

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《瑜伽師地論》卷49〈本地分〉中〈菩薩地〉第15，《大正藏》卷30，頁564下—565下。

⁷⁰ 「性種性」和「習種性」兩辭不見《菩薩善戒經》。此經卷1〈菩薩地善行性品〉第2提及「本性」、「客性」兩種種性(參見《大正藏》卷30，頁962下)，其別本《瑜伽師地論》卷35〈本地分·菩薩地〉第15作「本性住種性」和「習所成種性」(參見同上註，頁478下)。

⁷¹ 慧沼，《慧日論》卷2〈引鑿除謬章〉第2，《大正藏》卷45，頁425下。

⁷² 慧沼，《金光明最勝王經疏》卷3本，《大正藏》卷39，頁223上。

慧沼還進而根據真如理性的「不二」特性，在理性、行性外別出一種「隱密性」。慧沼學引《維摩經》、《涅槃經》、《楞伽經》的話說明隱密性：

隱密性者，如《維摩經》云：「塵勞之儔，為如來種」等。⁷³《涅槃經》三十三云：「如來未得阿耨菩提時，一切善、不善、無記，悉名佛性。」《涅槃經》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。」⁷⁴又《楞伽》、《思益》說行五逆而得菩提。⁷⁵

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，⁷⁶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。』」⁷⁷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。⁷⁸

《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，並沒有任何寄情；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

⁷³ 參見《維摩詰所說經》卷中〈佛道品〉第8，《大正藏》卷14，頁549中。

⁷⁴ 以上所出《涅槃經》兩節話分別見南本《涅槃經》卷33〈迦葉菩薩品〉第24之3，《大正藏》卷12，頁828上；卷32〈迦葉菩薩品〉第24之2，《大正藏》卷12，頁818中。

⁷⁵ 慧沼，《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》卷45，頁439中。

⁷⁶ 「五逆」為殺母，殺父，殺阿羅漢，出佛身血，破和合僧。

⁷⁷ 參見《金剛上味陀羅尼經》，《大正藏》卷21，頁853上。

⁷⁸ 慧沼，《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》卷45，頁439中。

意義上也可以說是佛性。這便是分立「隱密性」這一種佛性的理由。

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。關於眾生有無「理性」，慧沼說：

若論理性，無二不性。如《涅槃》第二十六【說】斷善闡提亦皆具【佛性】故。⁷⁹彼經云：「若菩提心是佛性者，一闡提輩則不得名一闡提也，菩提之心亦不得名為無常。」⁸⁰此意以菩提心非理佛性。若是理性，闡提不斷。⁸¹

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」，顯然是主張一切眾生，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，指出這是因為菩提心「非理佛性」，而是「行佛性」的事情。至於何以「理佛性」是一切眾生所同具，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」作為「不二」理想的體現，是不會自絕於任何物事之外，包括任何眾生之外：而就「理佛性」不排絕任何眾生，它便可以是一切眾生所有。至於眾生有無「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。⁸²

「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，分為潛存的「種子」和顯「現」的「行」為兩種，一一作出觀察。他指出在有漏因方面，「種子」是一切

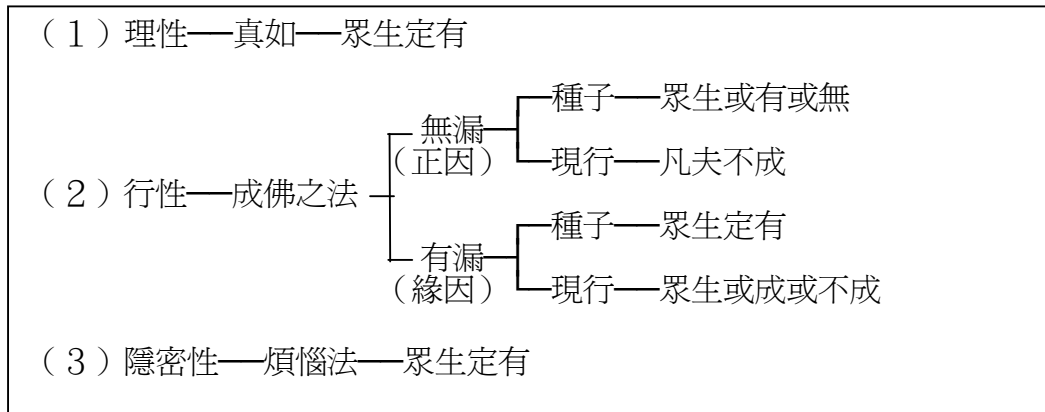
⁷⁹ 參見南本《涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品〉第 23 之 2，《大正藏》卷 12，頁 779 下。

⁸⁰ 參見同上註，頁 778 上。

⁸¹ 慧沼，《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》卷 45，頁 440 下。

⁸² 同上註。

眾生定然具有，「現行」則有個別成就不成就的不同；在無漏因方面，「種子」是有些眾生具有，有些眾生不具有；「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」眾生話，作為其眾生有無「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，要在通過演述無漏「行性」非一切眾生皆具有，給予法相宗的一分眾生無佛種性說法更清晰明確的理論說明。⁸³



慧沼的三種佛性分類

又慧沼根據其自身對理性、行性的理解，在《慧日論》第一章〈破行性遍〉一節的啓始地方，對法寶舉引《大雲經》和《涅槃經》的說話，論證「行性遍」一切眾生，作出「破」斥。關於《大雲經》方面，慧沼說：

此不盡理。信理性遍，是真弟子；言事性遍，經無誠文。雖言「得菩提心」，能信亦是，非要能得佛果菩提，方名得心。准所引文，無一切生皆成佛語。⁸⁴

⁸³ 以上對慧沼三種佛性分類的解說，亦見拙作〈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(2004年)，頁150—154。

⁸⁴ 慧沼，《慧日論》卷1〈爰真破執章〉第1，《大正藏》卷45，頁417中。

慧沼指出《大雲經》並無明確表示一切眾生皆可成佛，因此其所謂一切眾生所有的「佛性」，可以只是理佛性；其所謂一切眾生所得的「菩提心」，可以只是一般「能信」之心，而非教人得證佛果的覺悟心；兩者都可以是跟表教人成就佛果的因的行佛性無關。關於《涅槃經》方面，慧沼說：

【《涅槃經》】三十六云一切善、不善、無記等法盡名佛性者，「不善」謂煩惱等。若是不善，所依真如名為佛性，此則可爾；即以不善名為佛性，違《入大乘論》。彼云：「汝癡無智，……謂煩惱為【佛法】因」等。⁸⁵

依慧沼解釋，《涅槃經》謂一切法，包括不善法，都可以名為佛性，是約「所依真如」說，亦即約真如理性為無所排拒說；⁸⁶而並非如法寶所認為，是主張一切法，包括不善的眾生，都具有行佛性，作為當來成佛之因。《入大乘論》責斥那些以煩惱為佛法之因者為愚「癡無智」，而法寶正是犯了這過失。

上述慧沼的破斥，把《大雲經》「一切眾生悉有佛性」、《涅槃經》「一切善、不善、無記盡名佛性」這些說話裏的「佛性」，限定為理佛性，申示法相宗部分眾生無佛種性、從而永遠不能成佛的看法，跟經教不相違。又〈破行性遍〉繼而把法寶論證一切眾生皆有佛性的說話，視作為論證一切眾生皆有行佛性，而加以質難；其設論亦顯示在法相宗的佛性教學裏，分立理、行兩種佛性的主要目的，要在會通其自身一分眾生不成佛的主張和經論的全分眾生皆具佛性的言論。例如《涅槃經》有恆河七種眾生的譬喻，以常沈沒的大魚比喻極惡的一闍提，以至以水陸兩棲的龜比喻三乘聖者；指出正如七種恆河眾生皆不離開恆河水，「從一闍提，上至諸佛，……然亦不離於佛性水」；⁸⁷透露出全部眾生悉有佛性的構想。法寶援引這譬喻，作為一切眾生皆有佛性的證明；並謂譬喻所說的佛性，為「通因果」，兼具因、果兩方面涵義。⁸⁸慧沼反駁說：

⁸⁵ 同上註。《入大乘論》引文參見卷下〈譏論空品〉第2，《大正藏》卷32，頁45下。

⁸⁶ 約慧沼的三種佛性分類說，也可謂是約隱密性說。

⁸⁷ 參見北本《涅槃經》卷36〈迦葉菩薩品〉第12之4，《大正藏》卷12，頁579中。

⁸⁸ 參閱法寶，《究竟論》卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁95，行225—231。

若云恆河中七人不離佛性水，豈非行性者，不爾。此在理佛性水。若行性遍，悉皆得出，何名「七人各一」？⁸⁹

慧沼宣稱《涅槃經》說爲由沈淪的一闡提、以至覺悟的佛所不離開的佛性水，要爲「理佛性水」，一方面照顧到原經文的構想；又表明這佛性水並「非行性」，沒有成佛之因的意味，另方面堅持法相宗的立場。就「非行性」方面，慧沼引述《涅槃經》下文提到的「七人各一」情況爲證明。蓋《涅槃經》下文表示這譬喻所比況的七種眾生，其自最下沈淪、至最上解脫的七種存在狀態，「或有一人是七，或有七人各一」。慧沼指出既然有「七人各一」的情形，也便即是有些處於沈淪狀態的眾生，是永遠處於這一種狀態，不能轉進其他狀態；而永遠處於沈淪狀態的眾生又怎會具有作爲成佛之因的行佛性呢？

五、 結論

上述理、行兩種佛性分類在南北朝至唐朝初年的演變，在某程度上反映了中國佛性論在這時期開展的情況：

- (1) 佛性觀念是在南北朝期間，隨著以佛性爲中心主題的大乘《涅槃經》日益流行，成爲廣受關注的議論課題。由於《涅槃經》不同部分解說佛性有不同重點，並且有前後不一貫地方；加上論者們出自不同學統，思想取向有別；從而出現各種爭論。理、行兩種佛性分類，便是南北朝的地論學者爲了會通《涅槃經》內眾生「本有」和眾生「始有」佛性這兩種殊義、以及解決這殊義所導至的爭議，從而創立。又地論學者根據其承習的如來藏思想，以「理佛性」爲表如來藏本識的真淨自性，以「行佛性」爲表這真淨自性之不同程度顯現。
- (2) 由於《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，在其影響之下，南北朝中葉以還的佛性論者，都一致肯認所有眾生同樣具有佛性，一樣可以成佛。及至唐朝初年，玄奘、窺基創立法相學統，提出五種種性說法，主張有些眾生本來沒有佛種性，因而永遠不能成佛，情況出現了轉變。

⁸⁹ 慧沼，《慧日論》卷1〈爰真破執章〉第1，《大正藏》卷45，頁417中。

這發展亦反映在理、行兩種佛性分類上：窺基爲了顯示其主張跟見諸經論之一切眾生悉有佛性言論並無矛盾，援引這分類作解釋；宣稱經論說爲一切眾生所有者，要爲理佛性，而他說爲部分眾生所無者，要爲行佛性。又他從其所傳承護法一系瑜伽行教學的觀點出發，以「理佛性」爲表真如理境，以「行佛性」爲表法爾佛無漏種子。

- (3) 法相宗之部分眾生永遠不能成佛的主張，教主張一切眾生本具如來藏真識，從而皆可成佛的地論學統的承習者深感不滿，其中包括本文第三節所論及的靈潤和義榮、以及第四節所論及的法寶。他們跟法相學統承習者之間發生的論爭，乃是中國佛性理論史裏最富理趣的一章。在理、行兩種佛性這問題上，靈潤和法寶秉承地論學統的詮釋，以「理佛性」爲表一切眾生具有的如來藏。他們徵引《勝鬘經》、《大雲經》、《涅槃經》的說話，力證有理佛性者必然有行佛性，從而不可能像法相宗所言，有無行佛性的眾生。關於行佛性，法寶現存著作並沒有作出申述；靈潤則以理佛性的業用爲行佛性，當中他特別提到厭生死苦，求涅槃樂；而義榮對法相宗以法爾佛無漏種子爲行佛性，提出了質疑。
- (4) 對靈潤、法寶的批難，玄奘的弟子神泰、窺基的弟子慧沼先後作出回應。神泰舉引《涅槃經》談論眾生有無佛性的言論，作爲法相宗之部分眾生無行佛性、以及行佛性爲佛無漏種子這些看法的支持。慧沼在理佛性、行佛性以外，增入隱密性，創立三種佛性的分類；並擴行佛性的外延，包括所有成佛的無漏因和有漏因。慧沼通過論說眾生有無這三種佛性，爲法相宗之部分眾生無佛種性的主張，提供系統說明；又通過把法寶引用來證明有理性必然有行性那些經文章節中所提到的佛性，限定爲理佛性，顯示法相宗部分眾生無佛種性的主張，跟經文肯認眾生悉有佛性的言論，是沒有衝突。

整體來看，理、行兩種佛性分類雖然是地論學統始創，唯地論學統現存著作不多，而且較多談論理性，對行性不甚關注。法相學統的著作則對這分類有較全面申釋，並且把它跟其部分眾生無佛種性的獨特主張結合，作爲這主張的註腳。由於這分類在法相學統的佛性論裏佔有較重要的理論位置，因此常途每視它爲法相學統之佛性教學的特徵。

