

慧沼對「一闡提」之見解 及所持立場的探討¹

釋如定
福嚴佛學院

提要

「種性」的討論曾在印度、中國掀起一陣熱潮，而對種性的詮釋在中國，尤其玄奘一系，是如何看待它，是本文首要關注的問題。因此，在進入本文主題前，有必要先將引發爭議之處作一簡略的說明，故筆者擬於第二章針對《楞伽經》與《大乘莊嚴經論》之間對所謂「無性有情」（一闡提）提出二者在說法上的差異，然後再進行以下的討論。

其次，有關「五種性」之思想，大體在看法、見地上產生較大的爭議，是侷限於二乘及一闡提成不成佛上，而本文所要解決的範圍則在於慧沼如何基於窺基先前的主張，進一步對「一闡提」（亦即「無性有情」）提出具體說明。這也是第三章最主要重點所在。筆者認為，慧沼引用窺基所謂的「理佛性」、「行佛性」之觀念，重新作了解說。這樣的解說其實還是貫徹了護法一向的主張，亦即運用所謂「本有種子」、「新熏種子」的說法，加以連結到「理佛性」和「行佛性」的解說上。關於此，筆者試著從唯識的論典找其根據來說明。基本上，筆者以為，慧沼雖然利用不同的語辭作了詳細的說明，但在其思想內涵上，是堅持、貫穿了護法的立場，並未跳脫其範疇，只是在解說上更加圓融罷了。

關鍵詞：1.種性 2.一闡提 3.理佛性 4.行佛性 5.阿顛底迦

¹ 本篇文章非常感謝陳一標老師的講評，給我提供了相當好的見地及解說，也感謝與會大眾所提供的寶貴意見，在此一併致謝。

一、前言

有關種姓問題在印度思想界中曾熱烈地被討論過，但是經典傳譯至中國後，同樣產生很大的回響與諍議，乃至這樣的論諍一直延伸到隋、唐時代還諍辯不斷，照常理來說，印度諸論師或者到隋朝的智者、吉藏所討論的種姓成不成佛義也應告一段落才對，其後來所諍議的種姓論題也應該不出前面已探討的範疇才是，為什麼到玄奘譯出經典後，各界又再次掀起種姓的話題？此為筆者想撰寫本文的動機之一。其次，有關種姓思想傳譯至中國後，玄奘一系始終不放棄「五姓各別」說的立場，因此引起了相當大諍議，然對於種姓問題（尤其是「一闍提」）的研究，大多著墨於天台、華嚴等的討論，對於唯識宗本身如何詮釋自宗所堅持的立場，卻少有人對此作過較深入的探索，因此筆者想藉此一探玄奘一系，特別是鎖定在慧沼對此所提出的解說進行研究，為筆者撰寫本文的動機之二。²

其次，有關本文所要討論的「一闍提」，其相關的研究成果相當豐碩，不過其研究領域大多鎖定在真常一系的經論來探討「成佛說」或「一乘思想」，對於唯識本宗所主張之「五姓各別」或是「無性有情」，其研究卻是鳳毛麟角。³ 現在就姑且列舉與本文主題較有關連

² 筆者案：慧沼是窺基的弟子，曾造《能顯中邊慧日論》四卷，針對法寶《一乘佛性究竟論》提出批判，對於慧沼這一部論所提到對種姓的問題，在各方面都作了很詳細的討論與說明，如就中國來說，此論是一部帶有總結性的種姓論專著，因此筆者就以慧沼作為研究對象，想進一步探討慧沼是如何詮釋本宗的立場來說明「一闍提」的看法。

³ 如：大松博典，〈宋代天台學における「佛性」〉，《印度學佛教學研究》卷33，第2號，東京，日本印度學佛教學會，昭和60年3月，頁170～173；柏倉明裕，〈智顗の佛性觀〉，《印度學佛教學研究》卷45，第2號，東京，日本印度學佛教學會，平成9年3月，頁238～240。奧野光賢，〈吉藏の聲聞成佛について〉，《印度學佛教學研究》卷36，第1號，東京，日本印度學佛教學會，昭和62年12月，頁60～62。藤井教公，〈六卷泥洹經における一闍提の諸相〉，《印度學佛教學研究》卷40，第2號，東京，日本印度學佛教學會，平成4年3月，頁44～49。三桐慈海，〈勝鬘經寶窟における

的研究成果，大致上有：常盤大定《佛性の研究》、釋恒清〈《法華秀句》中の佛性論諍——以靈潤の「十四門論」和神泰の「一卷章」為主——〉、龍慧〈五姓各別與一性皆成的論諍〉、楊維中〈識體理體兩分與「一分無性」說——法相唯識宗佛性思想論析〉等文。⁴

最後，筆者擬將本文分為四部分來著手進行討論：一、為前言，說明撰寫本文的動機及架構的敘述；二、為進入本文主題前，先針對《大乘莊嚴經論》與《楞伽經》對「一闡提」成不成佛的差異，提出其問題產生的諍議所在；三、則從諍議處，來討論窺基如何面對經論所帶來的衝擊給予回應，以及根據他對「一闡提」的分類及其解釋為線索，然後從慧沼如何依於窺基所作之分類及其解說，針對其不足之處給予具體的描述，⁵ 最後筆者再針對慧沼所作之解說提出一些看法，並試著從慧

佛性義》，《佛教學セミナー》第42號，京都，文榮堂，1985年10月，頁1～16。林田正見，〈中國佛教における一乘妙法の信受——特に天台大師の法解釋をめぐって——〉，《大正大學大學院研究論集》第11號，東京，大正大學出版部，昭和62年2月20日印刷，昭和62年2月25日發行，頁123～134；下田正弘，〈『大乘涅槃經』の思想構造——一闡提の問題について——〉，《佛教學》第27號，東京，山喜房佛書林，平成元年9月20日印刷，平成元年9月30日發行，頁69～95。

⁴ 常盤大定，《佛性の研究》，東京，國書刊行會，昭和48年9月15日第一刷發行，昭和59年3月10日第三刷發行；釋恒清，〈《法華秀句》中の佛性論諍——以靈潤の「十四門論」和神泰の「一卷章」為主——〉，《佛性思想》，臺北，東大圖書股份有限公司；龍慧，〈五姓各別與一性皆成的論諍〉，《唯識思想論集（三）》，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》冊43；楊維中，〈識體理體兩分與「一分無性」說——法相唯識宗佛性思想論析〉，放錄於釋惠敏主編，《中華佛學研究》第3期，臺北，中華佛學研究所發行，民國88年3月出版。

⁵ 在此章中，大致以唯識宗為主，並尋著所翻譯之經論作為引發此議題的導火線，並從窺基的著作中如何對「一闡提」永不得成佛作分類及解說，然後再從慧沼《能顯中邊慧日論》為線索，探討其如何進一步作具體的回應本宗的立場，至於其諍議非本文所探討的主題，故而不論。另外，本文以慧沼之解釋為主，因為慧沼《能顯中邊慧日論》可說是一部具有總結「種姓論」議題的注疏，故依之為主來作研究。

沼的敘述中，為「理佛性」、「行佛性」找其根據；四、則為本文的結論。以上為筆者進行本文的研究方法。

二、引發的諍議所在

首先，如橫超慧日所說，在中國思想論爭中，所謂一乘三乘權實的名稱，在唐朝初期，經玄奘從印度歸國，從事翻譯經典之後，俄然引起種種的論諍，而成為整個佛教界的大問題。他進一步說，在玄奘未回國之前，佛教界普遍的信念是——《法華經》所說的「一乘成佛說」以及《涅槃經》所明的「一切眾生悉有佛性」及「一闡提成佛說」，當時在佛教界中占有最高指導地位的如：光宅法雲、淨影慧遠、天台智顗及嘉祥吉藏等人，都是重視《法華》、《涅槃》等經，因此玄奘歸國後，譯出唯識相關等經論時，即造成極大的震撼。⁶

如上所說，玄奘從印度帶回來的經論對當時造成極大的震撼，不過玄奘本人在還未到達印度之前，即對經論中說有一分不能成佛的眾生，也是感到相當疑惑與不解的。這在他去印度途中，路經伊爛拏鉢伐多國時即可看出。如《大慈恩寺三藏法師傳》卷3所說：

法師欲往求請，乃買種種花，穿之為鬘，將到像所，至誠禮讚訖，向菩薩跪發三願：一者、於此學已，還歸本國得平安無難者，願花住尊手；二者、所修福慧，願生睹史多宮，事慈氏菩薩，若如意者，願花貫挂尊兩臂；三者、聖教稱眾生界中，有一分無佛性者，玄奘今自疑不知有不，若有佛性修行可成佛者，願花貫挂尊頸項，語訖以花遙散，咸得如言。既滿所心歡喜無量，

⁶ 請參見：橫超慧日，〈法華經をめぐる佛性論爭〉，《法華思想の研究（第二）》，京都，平樂寺書店，昭和61年5月10日發行，頁151～152。亦可參閱：呂澂，《中國佛學源流略講》，收錄於《呂澂佛學論著選集》卷5，山東，齊魯書社出版社，1991年7月1日第一版，1996年12月第二次印刷，頁2938～2942。

其傍同禮及守精舍人，見已彈指鳴足言未曾有也。⁷

玄奘雖信受「無性成佛」的觀點，但他本人從印度將回國時，也為此感到相當的困擾，因為要將「畢竟無性」的思想傳到流行《涅槃》思想的中國去，大家是不會相信的，因此想將此義省略而不談，卻受到其師（戒賢）嚴勵的責備。如《瑜伽論記》卷 14 上所明：

三藏云：八卷《楞伽》第二卷辨五種性。⁸ 三乘定性，為前三人，四不定性，五一闍提。闍提有二：一、菩薩闍提，畢竟無成佛義；二、斷善闍提，若遇勝緣必得成佛，餘在西方時已者《楞伽》梵本，本文亦同。西方大德許此義云：《楞伽》不說第五無性有情，但說有佛種中二種闍提：一、是斷善根，遇緣還續，究竟作佛；二、是菩薩大悲，純為眾生，故不取正覺，顯此希奇故偏別說。……。《大莊嚴論》第二卷云：無佛性人謂常無性。若至本國必不生信，願於所將種論之。語戒賢人，欲來之時，諸大德論無性人文，呵云：彌離車人，解何物而輒為彼損！⁹

⁷ 《大正藏》冊 50，頁 239c。

⁸ 筆者案：（I）依現存的漢譯《楞伽經》來說有三種版本：（1）是中印求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》四卷一品本，於劉宋·元嘉 20 年（A.D.443）譯出；（2）是北印度菩提留支譯《入楞伽經》十卷十品本，於北魏·延昌 2 年（A.D.513）譯出；（3）是于闐實叉難陀譯《大乘入楞伽經》七卷十品本，於唐·久視元年（A.D.700~704）譯出。從漢譯現存的版本來看，並無所謂八卷本的存在，不知遁倫《瑜伽論記》所說的八卷《楞伽》是指什麼？

（II）另外，遁倫說「八卷《楞伽》第二卷辨五種性」一文，考察其漢譯《楞伽經》第二卷談到「五種性」的有魏本、唐本二種，但其卷數各為十卷本及七卷本，而無所謂的「八卷本」。

⁹ 《大正藏》冊 42，頁 615a。另外，常盤大定將《瑜伽論記》和《法華秀句》作對照研究指出，在《法華秀句》現行本中，雖然也有脫字的現象，但是《瑜伽論記》同樣也有錯誤。不過他認為《瑜伽論記》有多處在意義上不通，反而《法華秀句》比較能呈顯其意，如下所示：

玄奘回國後，還是遵照其師之意，忠實地傳譯了包括「畢竟無姓」（一闍提）的五種姓思想。這從最澄《法華秀句》所載的「《大莊嚴論》第二卷云：無佛性人謂常無性。欲來之時，諸大德論無性人，云：若至本國，必不生信，願於所將論之內，略去無佛性之語。戒賢呵云：彌離車人，解何物而輒為彼指！」¹⁰ 一段文，即可看出玄奘所譯經論與《大乘莊嚴經論》是尋著同一路線，且將「畢竟無姓」（一闍提）的思想介紹到中國而備受矚目。現在就尋著《大乘莊嚴經論》所說的「畢竟無姓」（＝畢竟無般涅槃法，*atyantāparinirvāṇa-dharma*）與《楞伽經》所說的「一闍提」（*icchantika*），作為引發爭議的線索進行探討。

首先，如《大乘莊嚴經論》卷1，〈種姓品第四〉所說：

偈曰：一向行惡行，普斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因。
 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、普斷諸善法；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

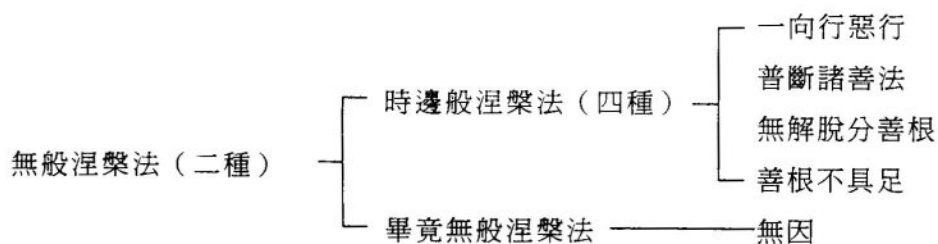
序號	《瑜伽論記》	《法華秀句》
1	餘在西方時已者楞伽梵本，本文亦同。	餘在西方時已者楞伽梵本，本文亦同。
2	西方大德許此義云：《楞伽》不說第五無性有情。	西方大德許此義云：《楞伽》不說第五無性有情。
3	若至本國必不生信，願於所將論之。語戒賢人，欲來之時，諸大德論無性人，云：若至本國，必不生信，願於所將論之內，略去無佛性之語。戒賢呵云：彌離車人，解何物而輒為彼指！	欲來之時，諸大德論無性人，云：若至本國，必不生信，願於所將論之內，略去無佛性之語。戒賢呵云：彌離車人，解何物而輒為彼指！

※黑色粗體字為二者間的差別，除上三點之外，亦有些許的不同。另外，常盤大定亦將二者間文字的敘述重新作一判讀，並訂正其錯誤的情形，其詳細內容可參照：常盤大定，〈親光菩薩等造、唐玄奘譯《佛地經論》〉，《佛性の研究》，東京，國書刊行會，昭和48年9月15日第一刷發行，昭和59年3月10日第三刷發行，頁169～174。

¹⁰ 此文為筆者參見常盤大定所訂正之文為主，如前注頁170～171。

生死，不樂涅槃人。¹¹

從上可得知，該論將無性有情區分為「時邊」和「畢竟」二種，如下圖表所示：



高崎直道認為，《大乘莊嚴經論》所說「時邊般涅槃法」(kālaparinirvāṇa-dharma)的四種(如：「一向行惡行」、「普斷諸善法」、「無解脫分善根」、「善根不具足」)經過長時的修行，也會成為定性眾生。至於「畢竟無般涅槃法」之理由是「無因」，其「因」為何，該論並無具體說明。¹² 筆者又進一步根據安慧及無性的藏譯本考察是否對「因」之一字提出具體說明，不過二者論述到此卻是略略地帶過，並無更深細地解說，¹³ 所以筆者亦無法針對此提出具體說明。不過可知道的是，就瑜伽行派來說，「因」(hetu)至少是指「無漏法」，因為「畢竟無般涅槃法」的眾生之所以「無因」，是因為欠缺了

¹¹ 《大乘莊嚴經論》卷1，《大正藏》冊31，頁595a。

¹² 高崎直道，〈二種の一闍提〉，《楞伽經》，東京，大藏出版社，昭和55年1月10日初版發行，昭和60年11月10日再版發行，頁254。

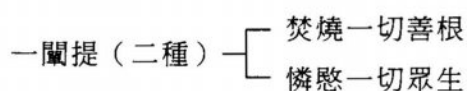
¹³ 可參見：無性，《大乘經莊嚴廣註 (theḡ pa chen poḡi mdo sdeḡi rgyan gyi rgya cher bśad pa)》No.4029，收錄於東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編集，《デルゲ版 チベット大藏經 論疏部 (唯識部 第3卷)》，東京，世界聖典刊行協會，1979年12月10日初版印刷，1979年12月20日初版發行，頁26,52b。安慧，《經莊嚴註疏 (mdo sde rgyan gyi ḡgrel bśad)》No.4034，收錄於東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編集，《デルゲ版 チベット大藏經 論疏部 (唯識部 第3卷)》，東京，世界聖典刊行協會1980年1月21日初版印刷，1980年1月31日初版發行，頁25、49a-49b。

「無漏法」的因，所以說為「無般涅槃法」者。

其次，如《入楞伽經》卷 2，〈集一切佛法品第三之一〉所說：

大慧！何者無性乘？謂一闍提。大慧！一闍提者無涅槃性。何以故？於解脫中，不生信心，不入涅槃。大慧！一闍提者有二種，何等爲二？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，是爲菩薩。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！是名二種一闍提無涅槃性，以是義故，決定取一闍提行。大慧菩薩白佛言：世尊！（1）、此二種一闍提，何等一闍提常不入涅槃？佛告大慧！菩薩摩訶薩一闍提常不入涅槃。何以故？以能善知一切諸法本來涅槃，是故不入涅槃，非捨一切善根闍提。何以故？（2）、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。何以故？大慧！諸佛如來不捨一切諸眾生故。是故大慧！菩薩一闍提常不入涅槃。¹⁴

該經將無性有情區分為「焚燒一切善根」和「憐愍一切眾生」二種，如下圖表所示：



從上面的說明可知，該經所論述的「一闍提」與《大乘莊嚴經論》對「無性有情」的分類顯然有了些許的差別。在該經的體系下，這二種闍

¹⁴ 《入楞伽經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 527a-b。亦可參見：《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》冊 16，頁 487b-c。《大乘入楞伽經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 497 下。

提均可入於涅槃，如下說明：

(1)所謂「焚燒一切善根」在現前的種種因緣下，雖然無隨順修多羅義，也棄捨了善根，但由於諸佛如來不捨一切眾生的原故，終究可以令眾生漸次地往聖道前進，達到究極的目標。

(2)而「憐愍一切眾生」者，如該經所說是屬菩薩根性，這是由於菩薩一方面深知空故，而無所證；另一方面也由於大悲願故，為化導眾生，成就佛道而不入涅槃。筆者以為，《楞伽經》在此所說的「善知一切諸法本來涅槃，是故不入涅槃」，與《大智度論》所說有相似的地方。如該論卷 76，〈學空不證品第六十〉所說：

三解脫門、三十七品，是聲聞、辟支佛涅槃道，佛教菩薩應行是道。須菩提作是念：此是涅槃道，云何菩薩行是道法，而不取涅槃證？佛答：菩薩觀色等一切法空，是菩薩以深入禪定，心不可亂，得利智慧力故，不見是空法，以不見故無所證。……菩薩不應空法作證，今入空中，云何不作證？佛答：以深入故能不作證，具足者即是深入。譬如執管草，捉緩則傷手，若急捉則無傷。菩薩亦如是，深入空故，知空亦空，涅槃亦空，故無所證。¹⁵

《大智度論》說菩薩由於「深入空故，知空亦空，涅槃亦空，故無所證」，這與《楞伽經》所說的「一闍提常不入涅槃。何以故？以能善知一切諸法本來涅槃，是故不入涅槃」應有相同的意趣。另外，高崎直道指出，《楞伽經》所說的「捨一切善根」的「一闍提」，同樣也是站在與《寶性論》、《佛性論》的見解上認為沒有所謂的「無性」，其一闍提的眾生終究仍會成佛的，¹⁶ 這也是該經所充分表顯出的主張與立場。

¹⁵ 《大智度論》卷 76，《大正藏》冊 25，頁 593c～594a。

¹⁶ 高崎直道，〈二種の一闍提〉，《楞伽經》，東京，大藏出版社，昭和 55 年 1 月 10 日初版發行，昭和 60 年 11 月 10 日再版發行，頁 253。

從上來所述可知，《大乘莊嚴經論》不同於《入楞伽經》的一點，就是主張仍有一類的有情（畢竟無般涅槃法）永不得成佛。這應該是兩經最大的差異，當然內在的主張及立場也是原因之一，不過無論如何，二者對所謂「一闡提」的確有不同的看法，是可以確信的。

其次，基於上述從《大乘莊嚴經論》與《楞伽經》的比較下，筆者擬從下文進一步探討，窺基如何對《大乘莊嚴經論》與《楞伽經》所帶來的衝擊提出解決之道，並進一步從慧沼《能顯中邊慧日論》為線索，探討慧沼又如何針對窺基所說之不足，加以補充說明其義，以顯唯識宗的正義，實為下文想一一處理的問題所在。¹⁷

三、慧沼對「一闡提」所持的立場及解說

（一）窺基對「一闡提」的分類

上來已略為介紹《大乘莊嚴經論》與《入楞伽經》所說到的「無性有情」（一闡提）的分類，現在筆者想進而探討窺基如何來化解這個諍議所產生的問題，在中國的撰書中，將無性說的思想，積極地落實於理論上，可首推窺基，這可從《成唯識論掌中樞要》和《妙法蓮華經玄贊》看出。

對於無性有情（一闡提）的問題，他在《成唯識論掌中樞要》卷上將之分為三種，如下所引：

《大莊嚴論》第一卷〈種性品〉說五種種性。…第五性中說有二種：一、時邊；二、畢竟。……次敘同者，餘文如前自更和會。
《楞伽》所說二種闡提：初是斷善根，具邪見者；後是菩薩具大悲者。初者有入涅槃之時，後必不爾，以眾生界無盡時故。……

¹⁷ 筆者案：有關「五種性」的諍議，大致來說，其諍議處大多是在「二乘」與「無性有情」能不能成佛的範圍來討論。不過對於「無性有情」，亦即「一闡提」的問題，其諍議最大，其討論也最多，所以筆者在本文中首先針對此一論題作探討，其它論題則待他日再作進一步討論。

合經（《楞伽經》）及論（《大乘莊嚴經論》）闍提有三：一、斷善根；二、大悲；三、無性。¹⁸

由窺基的論述知道，他將《楞伽經》和《大乘莊嚴經論》所謂的「無性有情」，大分為三種：

(1)是「斷善根」，亦即《楞伽經》的「焚燒一切善根」和《大乘莊嚴經論》的「時邊般涅槃法」。

(2)是「大悲」，亦即《楞伽經》的「憐愍一切眾生」。

(3)是「無性」，亦即《大乘莊嚴經論》的「畢竟無般涅槃法」。

現在茲將窺基對一闍提的三種分類，以圖表示之：¹⁹



從窺基的著作可看出，對於所謂「一闍提」是有層次上的不同，他方便會通了《楞伽經》和《大乘莊嚴經論》的異說，而主張：「斷善根」、

¹⁸ 《成唯識論掌中樞要》卷上，《大正藏》冊 43，頁 610c～611a。括弧的內容為筆者所加。

¹⁹ 亦可參見：楠純證，〈日本唯識思想の研究——大悲闍提成・不成說の展開——〉，《唯識思想の研究 山崎慶輝教授定年記念論集》，京都，百華苑，昭和 62 年 7 月 10 日發行，頁 21。窺基《成唯識論掌中樞要》卷上說到：「第五性中說有二種：一、時邊；二、畢竟。時邊有四。頌曰：一向行惡行，普斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因。畢竟無者，以無因故。此中時邊應云暫時。梵云涅槃阿波利暝縛喃達磨。涅槃者，暫也。阿，名無也。波利，圓也。暝縛喃，寂也。達磨，法也。則暫時無圓寂法。若時邊等者，應云涅槃案多阿波利暝縛喃。案多，是邊故，餘義同前。」《大正藏》冊 43，頁 610c。

「大悲」當來有成佛的可能，不過對於「無性」顯然還是堅持一貫之立場，這在《成唯識論掌中樞要》作了進一步的說明，如卷上所說：

起現行性有因、有果，由此三人及前四性四句分別：一、因成果不成，謂大悲闡提；二、果成因不成，謂有性斷善闡提；三、因果俱不成，謂無性闡提、二乘定性；四、因果俱成，謂大智增上，不斷善根，而成佛者。²⁰

窺基將「一闡提」從「因」、「果」的立場來區分，斷善根的無性，因位雖沒有成佛之義，但善根相續以後，果位仍可成佛。而大悲菩薩，因悲心之故，果位雖無法成就佛果，但因位仍有其可能性²¹，只有畢竟無性（指：阿顛底迦），不論在因位或果位，都與成佛無關。考察「阿顛底迦」（*ātyantika*）一詞，在漢譯中有：永、定、畢竟、究竟、最極等意。在 *Sanskrit-English Dictionary* 也有：連續的（*continual*）、不間斷的（*uninterrupted*）、無限的（*infinite*）、完全的（*entire*）、永遠的（*endless*）等意味。²² 如此一來，「阿顛底迦」（*ātyantika*）在意義上被詮釋為「畢竟」無有般涅槃法，是附合梵文原意的。

另外，「大智增上者」由於「因、果俱成」，所以必然可以成就佛道，這是窺基在該論中以「四句」的論法來說明該主張之所以。

另外，窺基為了貫徹其立場及主張有畢竟無性者，進一步指出「性」有二種，如《妙法蓮華經玄贊》卷1所說：

²⁰ 《成唯識論掌中樞要》卷上，《大正藏》冊43，頁611a。

²¹ 對於「一闡提」是否成佛或不成佛的討論，不在本文的處理範圍之內，亦非本文的重點，故略而不談。

²² 請參見：M.M.Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1988, 頁136。財團法人鈴木學術財團編，《漢譯對照梵和大辭典（新裝版）》，東京，講談社，1986年3月25日第一刷，1990年5月25日第五刷，頁190。亦可參照：望月信亨主編，《望月佛教大辭典》冊1，臺北，地平線出版社，民國66年12月增補，頁40～41。

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（指：理性）皆有之，後性（指：行性）或無。…依《善戒經》、《地持論》中唯說有二：一、有種姓；二、無種姓。彼經論云：性種姓者，無始法爾，六處殊勝，展轉相續，此依行性有種姓也。無種姓人，無種性故，雖復發心懃行精進，終不能得無上菩提，但以人天善根而成就之，即無性也。此被有性，非被於無，此依行性，以說有無。已下多依行性而說，理性遍有故，依有非無勝劣異故。²³

在此，《妙法蓮華經玄贊》進一步指出，所謂「無性有情」，指的是沒有「行性佛性」，不是連「理性佛性」都沒有，這是必須注意之處。亦即就眾生邊來說，「理性」是必定有（遍有）的，而「行性」則可有可無（有無不定）。不過，「理性」和「行性」這個語詞，就中國佛教而言，應是地論師最早唱導的，²⁴ 窺基（632～682）只不過是將此語詞拿來說明其自宗所主張的「五性各別」之立場罷了。但是對於「理佛性」與「行佛性」並沒有給予具體說明、解說，只說「理性，《勝鬘》所說如來藏是；二、行性，《楞伽》所說如來藏是」，不過後文仍提到所謂「理佛性」是指「性種姓」，亦即「無始法爾，六處殊勝，展轉相續」的功能，這樣的功能也就是《瑜伽師地論》卷 35，〈菩薩地〉所說的：「本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來；法爾所得，是名本性住種姓。」（《大正藏》冊 30，頁 478c 12-15）

其次，對於「理性」和「行性」的解說，窺基並無給予具體詳細的說明，不過對「理性」和「行性」觀念之提出，應多少與《佛地經論》

²³ 《妙法蓮華經玄贊》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 656a-b。文中括號（）內之內容為筆者所加。

²⁴ 淨影寺·慧遠（523～592）《大般涅槃經義記》卷 9，說：「**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。次列其名，常淨真實及善同前，我之與樂，理實齊有，隨義隱顯，在因不說。」《大正藏》冊 37，頁 869a。

有其密切關連，如該論卷 2 說到：

無始時來一切有情有五種性：一、聲聞種性；二、獨覺種性；三、如來種性；四、不定種性；五、無有出世功德種性，如餘經論廣說其相。分別建立前四種性，雖無時限，然有畢竟得滅度期，諸佛慈悲巧方便故。(1)第五種性無有出世功德因故，畢竟無有得滅度期。諸佛但可為彼，方便示現神通，說離惡趣，生善趣法，彼雖依教勤修善因得生人趣，乃至非想非非想處，必還退下，墮諸惡趣，諸佛方便，復為現通，說法教化，彼復修善，得生善趣，後還退墮，受諸苦惱，諸佛方便，復更拔濟，如是展轉，窮未來際，不能令其畢竟滅度。(2)雖餘經中，宣說一切有情之類，皆有佛性，皆當作佛，然就真如法身佛性，(3)或就少分一切有情方便而說，為令不定種性有情，決定速趣無上正等菩提果故。由此道理，諸佛利樂有情功德無有斷盡。²⁵

從窺基所說的「理性」和「行性」觀念比照《佛地經論》，則可看出：

(1)、「理性」就是該論所說的「雖餘經中，宣說一切有情之類，皆有佛性，皆當作佛，然就真如法身佛性」。

(2)、「行性」是就二部分來說：(a)是該論所說的「或就少分一切有情方便而說，為令不定種性有情，決定速趣無上正等菩提果故」。

(b)是該論所說的「第五種性無有出世功德因故，畢竟無有得滅度期」。

筆者以為，窺基雖無具體的陳述，不過從《佛地經論》的說明，也可進一步知道窺基提出「理性」、「行性」的動機。另外，對於「行性」的有無，可知道無有「行性佛性」，也就無有「出世功德因」，所以無法得以滅度；但是具有「行性佛性」的眾生，這是針對「不定種性」之有情而說，這一類眾生因為「不定」故，但仍具有「行性佛性」的原故，所以仍可成就佛道。總歸來說，成不成就佛道，不在於「理佛

²⁵ 《佛地經論》卷 2，《大正藏》冊 26，頁 298a。

性」，因為「理佛性」是遍一切眾生所有的，最主要的關鍵是眾生有無「行佛性」而已。

另外，其弟子慧沼則再針對這二個語詞給予定位及解說，因此有關詳細的論述，將於下文作進一步討論。

（二）慧沼對窺基之說的解讀

首先，如窺基《成唯識論掌中樞要》卷上所說：

然第五性合有三種：一、名一闍底迦；二、名阿闍底迦；三、名阿顛底迦。一闍底迦是樂欲義，樂生死故。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，亦通大悲菩薩，大智、大悲所熏習故。阿顛底迦名為畢竟，畢竟無涅槃性故。此無性人亦得前二名也，前二久久當會成佛，後必不成。²⁶

窺基將無性有情區分為三類，並提出「理佛性」、「行佛性」的觀念來說明（如上所述），而慧沼同樣繼承了窺基所提出的「三類闍提」和「理佛性」、「行佛性」的思想，並進一步針對這兩個重要的概念作了區別與詮釋。首先，如《能顯中邊慧日論》卷4，〈明佛性不同一〉所說：

依諸經論，所明佛性不過三種：一、理性；二、行性；三、隱密性。言理性者，…。佛性者，即是人法二空所顯真如…。行性者，通有漏、無漏一切萬行。…無漏為正生了，有漏為緣，疏名生了。無漏正名佛性，有漏假名，非正佛性…。隱密性者，…塵勞之儔為如來種等，…一切無明行及煩惱得善五陰…。²⁷

²⁶ 《成唯識論掌中樞要》卷上，《大正藏》冊43，頁610c～611a。

²⁷ 《能顯中邊慧日論》卷4，《大正藏》冊45，頁439a-b。

同卷，〈有無差別二〉也說：

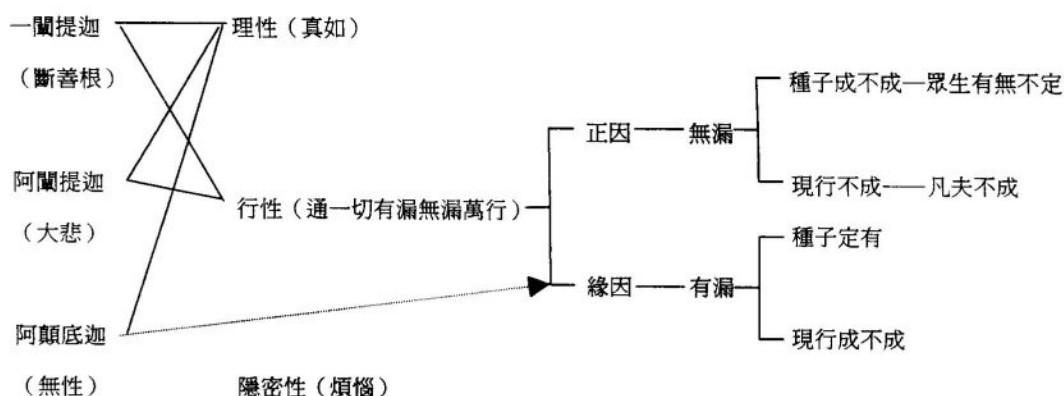
若論理性，無二不生，如《涅槃》第二十六²⁸，斷善闡提，亦皆具故。彼經云：若菩提心是佛性者，一闡提輩則不得名一闡提也，菩提之心，亦不得名為無常，此意以菩提心非理佛性。若是理性，闡提不斷，處處誠說，不勞廣引。若論行性，復有二種：謂有漏、無漏。此二，種性有無不定。若有漏性，一切有情種子定有。現行之者，或成不成。若無漏者，據現行說，凡夫不成。若據種子，有成、不成。如《瑜伽論》五十七云²⁹：生那落迦，八根種子現行定成就，除餘三。八根現行或成、或不成，種子定成。三根現行定不成，種子或成、不成。謂般涅槃法者成就，不般涅槃法者不成就。此據現有，若約當說，當亦現行。³⁰

為了方便理解，茲將慧沼所主張的觀點列表如下：

²⁸ 請參見：三十六卷本（南本）的《大般涅槃經》卷 26 所說：「若諸眾生有佛性者，何因緣故，一闡提等，斷諸善根，墮于地獄？若菩提心是佛性者，一闡提等不應能斷，若可斷者云何得言佛性是常。若非常者不名佛性。若諸眾生有佛性者。何故名為初發心耶？」《大正藏》冊 12，頁 777c。另外，根據四十卷本（北本）的《大般涅槃經》卷 28 所說：「若諸眾生有佛性者，何因緣故一闡提等，斷諸善根墮于地獄。若菩提心是佛性者，一闡提等不應能斷。若可斷者，云何得言佛性是常？若非常者不名佛性，若諸眾生有佛性者，何故名為初發心耶？……此菩提心實非佛性。何以故？一闡提等，斷於善根，墮地獄故。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也，是故定知菩提之心實非佛性。」《大正藏》冊 12，頁 532c～533a。

²⁹ 請參見：《瑜伽師地論》卷 37 所說：「問：生那落迦成就幾根？答：八現行種子皆得成就，除三。所餘或成就、或不成就。三約現行不成就，約種子或成就，謂般涅槃法；或不成就，謂不般涅槃法。餘三現行故不成就，種子故成就，如生那落迦趣，於一向苦傍生、餓鬼。當知亦爾。若苦樂雜受處，後三種亦現行成就。」《大正藏》冊 30，頁 615a-b。

³⁰ 《能顯中邊慧日論》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 440c。



慧沼將佛性區分為三：一為理性、二為行性、三為隱密性。其所提出比窺基多了第三「隱密性」，根據楊維中所述，「至於『隱密性』從其下文看，是為會通天台、華嚴諸宗『煩惱即菩提』之說而言的，略同於《涅槃經》卷 12 的『一切無明煩惱等結悉是佛性』的說法」。³¹ 因此，筆者就以慧沼隨順於窺基所說的「理性」、「行性」二種進行討論，其「隱密性」則暫而不論。

慧沼在其著作中列舉《佛性論》等說明「理佛性」意涵，³² 現在就根據所列舉的來進一步討論。首先，如《佛性論》卷 1，〈緣起分第一〉所說：

為除此執故說佛性。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。³³

另外，該論卷 2，〈顯體分第三中三因品第一〉也說到：

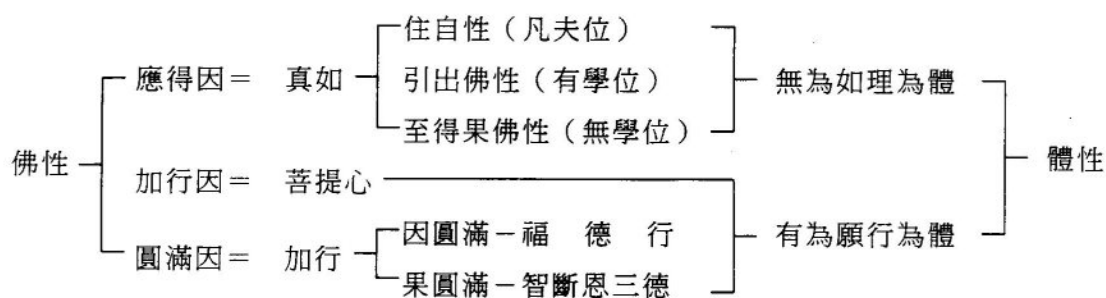
³¹ 楊維中，〈識體理體兩分與「一分無性」說——法相唯識宗佛性思想論析〉，收錄於釋惠敏主編，《中華佛學研究》第 3 期，臺北，中華佛學研究所發行，民國 88 年 3 月出版，頁 105。

³² 請參閱：《能顯中邊慧日論》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 439a。

³³ 《佛性論》卷 1，《大正藏》冊 31，頁 787b。

復次，佛性體有三種，三性所攝義應知。三種者，所謂三因三種佛性。三因者：一、應得因；二、加行因；三、圓滿因。(1)應得因者，二空所現真如。由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身，故稱為應得。(2)加行因者，謂菩提心。由此心故，能得三十七品、十地、十波羅蜜助道之法，乃至道後法身，是名加行因。(3)圓滿因者，即是加行。由此加行故，得因圓滿及果圓滿。因圓滿者，謂福德行。果圓滿者，謂智斷恩德。此三因，前一則以無為如理為體，後二則以有為願行為體。³⁴

對此「佛性三因」列表如下：³⁵



如對比《佛性論》所說的「應得因」（＝真如，以無為如理為體性），應知即是慧沼《能顯中邊慧日論》所說的「理佛性」，因為最主要是在詮釋「二空所顯真如」的道理。而所謂「應得」正如該論所說，是指必須經過因位加行的階段，方能達到菩提之果，而眾生當下雖具有「應得因」，但這是就當來將得到而說，而非現在，所以「應得因」與「理佛性」都是就因位而說。

武邑尚邦說，佛性是「應得因」，因此說佛性是空，而所謂二空所現，即是指現起我空、法空的真如，它是空的，那麼在其意味下，所謂

³⁴ 《佛性論》卷2，《大正藏》冊31，頁794a。

³⁵ 請參見：武邑尚邦，〈佛性の體義を明かす 顯體分第三〉，《佛性論研究》，京都，百華苑，昭和52年2月20日發行，頁217。

佛性就是真如本身。³⁶ 那麼說來，慧沼所謂的「理佛性」，就是指「真如理體」而言，因此提出了「若論理性，無二不生…斷善闍提，亦皆具故…若是理性，闍提不斷」的結論。另外，呂澂認為，真如（這不單純是真理，並還兼有規範的意義）稱為「理佛性」，是為了疏通「一切眾生皆有佛性」的疑難。³⁷

其次，有關「行佛性」的論述，慧沼仍依照窺基之前所提出的路線，進一步以「行佛性」來分別眾生的有性、無性。在其所論述的「行佛性」中，他一貫地以瑜伽學派向來所主張的「種子」和「現行」的觀點，加以說明「五性各別」的立場。如前所說，在《能顯中邊分別論》卷 4 提出一個重要主張——「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」。從這一段話，可知道「行性」是有限制與規定的，並非一切眾生皆有，亦即行性中的「無漏種子」，在第三種無性眾生（阿顛底迦）身中是沒有的，更別說「無漏現行」，所以說為「一闍提」；同樣地在第一種、第二種無性眾生（一闍提迦、阿闍提迦）身中雖有「無漏種子」，但礙於難起現行，故亦說為「一闍提」。不過慧沼還是認為：「前二（指一闍提迦、阿闍提迦）久久當會成佛，後（指阿顛底迦）必不成」。³⁸

另外值得注意的是，慧沼進一步區分了「行性」的差別所在，他認為「行性者，通有漏、無漏一切萬行。若望三身，無漏為正生了，有漏為緣，疏名生了。無漏正名佛性，有漏假名，非正佛性」，如此一來成佛的關鍵不在有無「理佛性」，亦不在於有無「有漏」的「行佛性」（緣因），而是在於有無「無漏」的「行佛性」（正因）而已。「有漏」的「行佛性」在慧沼看來只是一種方便之說（假名安立）罷了，真

³⁶ 請參見：武邑尚邦，〈佛性の體義を明かす 顯體分第三〉，《佛性論研究》，京都，百華苑，昭和 52 年 2 月 20 日發行，頁 216。

³⁷ 呂澂，《中國佛學源流略講》，收錄於《呂澂佛學論著選集》卷 5，山東，齊魯書社出版社，1991 年 7 月 1 日第一版，1996 年 12 月第二次印刷，頁 2942～2943。

³⁸ 《能顯中邊分別論》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 441b。

正說來是不可以說是「佛性」的，這是他進一步所作的陳述。他也設問說：「若云：恒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」。³⁹ 另外，慧沼雖然提出三種佛性，但真正主張「五性各別」的理由在於「行佛性」的有無，而不在於「理性」、「隱密性」的有無，這在該文中可清楚得知。

其次，慧沼自己在《能顯中邊慧日論》也說到以下的主張：⁴⁰

(1)、若言性種姓者，是真如理，非行性者。

(2)、由不能知二種種性：一、（姓）種性即法爾有；二、習種性即法爾種，隨緣起現，熏新種者，名為習性。《善戒經》云：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，即是前云，是故當知非因發心有菩薩性。《地持》云：雖不發心，不修加行方便，猶得名為種性持，所修一切善法即為客性。《瑜伽論》云：從無始世展轉傳來，法爾所得名性種性；若從先來修善所得，是名習性。法性自爾即是本性故。《善戒經》云：非因發心有菩薩性者，由本有故，說之為主，習種新起故名為客。

(3)、又《地持》云：非種姓人無種姓故，雖復發心懃修精進，必不究竟阿耨菩提，亦不得云無習種性，即此發心懃修精進，可非習性，云終不得，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？

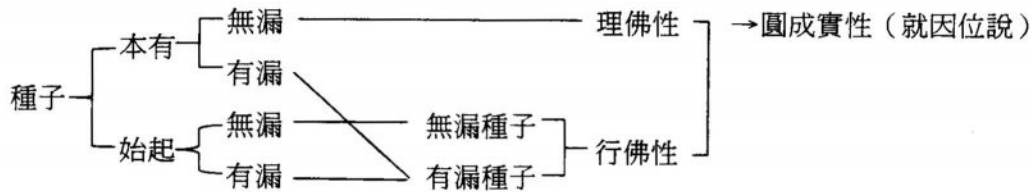
因此筆者以為，慧沼所運用的「理佛性」和「行佛性」是基於唯識學派中「種子」的觀點而進一步提出解說，在此一立場上是忠實於自宗。如以護法《成唯識論》對「種子各有二類」的區分，和慧沼《能顯中邊慧日論》的「理佛性」、「行佛性」作一對比的話，可看出慧沼的解釋其實是根據「護法說」，進一步對種性提出具體的說明，然其範圍並不出於「護法意」。現在就以圖表示之：

³⁹ 《能顯中邊慧日論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 417b。

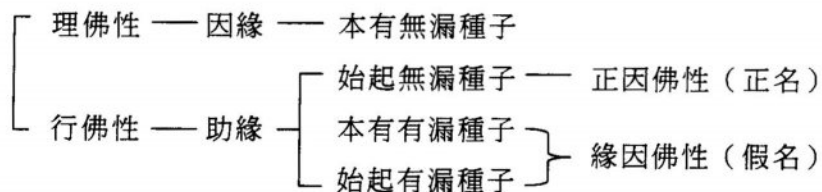
⁴⁰ (1)、《能顯中邊慧日論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 410b。(2)、該論卷 1，《大正藏》冊 45，頁 414c~415a。(3)、該論卷 2，《大正藏》冊 45，頁 425b-c。

【護法《成唯識論》卷2】

【慧沼《能顯中邊慧日論》卷4】



筆者以為，《成唯識論》所說的「本有無漏種子」就是《能顯中邊慧日論》所說的「理佛性」，這是約「圓成實性」的「因位」來說，並非已具圓滿的「果德」。而《成唯識論》所說的「本有有漏種子」、「始起無漏種子」和「始起有漏種子」是《能顯中邊慧日論》所說的「行佛性」。而這些屬於「行佛性」的「本有有漏種子」、「始起無漏種子」和「始起有漏種子」只是作為「本有無漏種子」的「增上力」而已。不過究極來說，真正能作為「理佛性」（本有無漏種子＝親因）的增上力的唯是「行佛性」中的「始起無漏種子」（＝助緣），而「本有有漏種子」和「始起有漏種子」，則如慧沼所說：「有漏假名，非正佛性」。在此，筆者以為「理佛性」相對於「行佛性」是主要的「因緣」，而「行佛性」相待於「理佛性」則是最重要的「助緣」，亦即可理解為雖有「親因」而無「助緣」，「親因」亦無法產生任何活動，所以二者可說為「親因」與「助緣」的關係。但是，如就「行佛性」本身來說的話，「無漏」才是「正因佛性」，「有漏」則為「緣因佛性」，這只是立場、角度上的不同，所以慧沼說「無漏正名佛性，有漏假名，非正佛性」。此如下表所示：



另外，慧沼對「理佛性」、「行佛性」的解說，也應同樣與《佛地經論》內文中所說的：

第五種性無有出世功德因故，畢竟無有得滅度期。諸佛但可爲彼，方便示現神通，說離惡趣，生善趣法，彼雖依教勤修善因得生人趣，乃至非想非非想處，必還退下，墮諸惡趣，諸佛方便，復爲現通，說法教化，彼復修善，得生善趣，後還退墮，受諸苦惱，諸佛方便，復更拔濟，如是展轉，窮未來際，不能令其畢竟滅度。雖餘經中，宣說一切有情之類，皆有佛性，皆當作佛，然就真如法身佛性，或就少分一切有情方便而說，爲令不定種性有情，決定速趣無上正等菩提果故。由此道理，諸佛利樂有情功德無有斷盡。（《大正藏》冊 26，頁 298a）

有極大的關連才是，或許因為這樣的明文致使慧沼更進一步確認自宗的說法，而具體提出「阿顛底迦」不得成佛之說，而「一闍提迦」、「阿闍底迦」因有「行佛性」（有種子而尚未現行），故終究可成就佛道。

從上來的論述，大致可看出慧沼的用心所在，他以「理佛性」的觀念來融通「一切眾生悉有佛性」的諍端，並將本宗一貫的「種、現」思想，運用到「行佛性」的觀念底下，進而企圖鞏固、堅持「五性各別」的立場，可說是唯識學派處理「種性論」所延伸出的一種新穎的詮釋法。⁴¹

（三）慧沼所持的立場及見解之妥當性

從上來的討論，可知慧沼明確地指出「理佛性（真如理體）」是遍於一切眾生的，而「行佛性」則端看無漏種子的有無決定，如此一來，眾生成不成佛不在於「理佛性」的有無，而是在於「行佛性」的有無。

⁴¹ 不過，呂澂認為：「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。不過實際能夠證理的行一定要斷卻煩惱和所知的障礙，而斷此二障的可能性是否生來就有，這用種子說去推究，依舊是有異議的」。請參照：呂澂，《中國佛學源流略講》，收錄於《呂澂佛學論著選集》第 5 卷，山東，齊魯書社出版社，1991 年 7 月 1 日第一版，1996 年 12 月第二次印刷，頁 2941～2942。

因此他認為，即使「一闡提」（分為：(1)一闡提迦（icchantika）、(2)阿闡底迦（ācchantika）、(3)阿顛底迦（ātyantika））的眾生也具有「理佛性」，但在「行佛性」有無不決定之下，還是未必能得到解脫、涅槃乃至成佛。

首先，慧沼把「阿顛底迦」界定在「畢竟無般涅槃法」，並指出具有「理佛性」和「行佛性」中的「有漏種子」，只缺少「行佛性」中的「無漏種子」。針對於此，我以為這可從一向堅守《成唯識論》所說的主張：「有義：種子各有二類：一者本有，謂無始來，異熟識中，法爾而有生蘊、處、界功能差別。……二者始起，謂無始來，數數現行，熏習而有」⁴² 來看，其主張種子具有「本有」、「始起」，提出這樣的主張，是為了要破斥前二師所執（護月、難陀）的謬誤，當然進一步地就說明了：

(1)、在「無相平等門（勝義諦）」中，眾生都具有成佛的可能——「本有（法爾）」→→→→「理佛性」；

(2)、但這樣的可能（指：成佛的可能）如果落於事實考量，也就是說在「緣起的差別門（世俗諦）」中，眾生仍究須要靠後天努力，以這樣的後天努力修習的資量，才有足以引發無漏法的可能，縱使內在有無漏法，但是缺少引發的力量，也是無法真正得到究竟的境界——「始起（新熏）」→→→→「行佛性」。

這樣的提出不僅不會落入「唯本有」，亦不會落「唯新熏」，而是同時主張「本有新熏」必須配合的立場。因此，提出「一分無般涅槃法者」，其所要呈顯的目的在於——「無相平等門」和「緣起的差別門」中是不可偏離任何一邊而說。也就是說，在法性平等的建構下，不可破壞了緣起世俗之理，我想這也是為什麼慧沼要極力為確實有「阿顛底迦」（ātyantika）存在作辯護的事實考量。

另外，筆者從慧沼對「理佛性」、「行佛性」的解釋，進一步考察這二個觀點是否符合唯識的說法，也就是說這二個概念是否可在唯識論典中可找到根據？

⁴² 《成唯識論》卷2，《大正藏》冊31，頁8b。

（一）、先討論「理佛性」，如《成唯識論》卷 8 所說：

二空所顯，圓滿成就諸法實性名圓成實，顯此遍、常體非虛謬，
簡自、共相、虛空、我等。⁴³

《瑜伽師地論》卷 73，〈攝決擇分中菩薩地之二〉則說：

云何圓成實自性？謂諸法真如。聖智所行、聖智境界、聖智所緣，乃至能令證得清淨，能令解脫一切相縛及麤重縛，亦令引發一切功德。⁴⁴

該論卷 76，〈攝決擇分中菩薩地之五〉也說：

云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。⁴⁵

從唯識學派的立場來說，所謂「圓成實性」（pariniṣpanna-svabhāva）是依於二空所顯的真如而得名，因為「真如」（tathatā）具有「圓滿、成就、諸法實性」的德能，所以名為「圓成實性」。針對《成唯識論》卷 8 所說的「二空所顯，圓滿成就諸法實性名圓成實，顯此遍、常體非虛謬」，窺基《成唯識論述記》卷 9 作以下解說：

⁴³ 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 46b。《攝大乘論》卷中也說：「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。……何因緣故名圓成實？由無變異性故名圓成實。又由清淨所緣性故、一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。……圓成實性亦有二種：一者自性圓成實故；二者清淨圓成實故，由此故成圓成實性」。《大正藏》冊 31，頁 138a～139c。《辯中邊論》卷上也說：「頌曰：唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說。……依止所取、能取空故，說有圓成實自性」。《大正藏》冊 31，頁 464c～465a。

⁴⁴ 《瑜伽師地論》卷 73，《大正藏》冊 30，頁 703b。

⁴⁵ 《瑜伽師地論》卷 73，《大正藏》冊 30，頁 718c。

論：二空所顯至名圓成實。述曰：依二空門所顯真理：一、圓滿；二、成就；三、法實性。具此三義，名圓成實。如何真如具此三義論？論：顯此遍常體非虛謬。述曰：由此真如：一者體遍，無處無故，即是圓滿義；二者體常，非生滅故，即是成就義；三者體非虛謬，諸法真理，法實性故。⁴⁶

二空所顯之真如，必須具足三義，亦即是：

- (1)「圓滿」是顯示真如體周遍之義→→非生滅故；
- (2)「成就」是顯示真如體離生滅而常住之義→→非虛謬故；
- (3)「真實」是顯示真如體非是虛謬之義→→法實性故。

慧沼也說「若是理性，體性常住，何得云展轉相續？……如理既常住，近不為因，遠亦非因，性體凝然」，⁴⁷ 那麼說來，所謂「理佛性」的道理，在唯識典籍中也可看到，只是以不同名稱來說明而已。因此筆者以為，慧沼所提出的「理佛性」在唯識相關論典中可找到根據，並非純屬個人的創見，只是以不同的術語來說明罷了。從這一個角度來看「理佛性」（＝圓成實性），也自然就會通《佛性論》所說的「佛性者，即是人、法二空所顯真如」了，當然也進一步融通了「一乘皆成」的爭議。

（二）、對「行佛性」的詮釋，以唯識一貫的立場——「種子」與「現行」的關係來說明。筆者以為，這種「種、現」的思惟模式，在唯識諸論典中皆可看到，是唯識學派的通說。不過，另一值得注意的是慧沼始終不忘《成唯識論》卷2所說：

有義（護法論師）：種子各有二類：一者本有，謂無始來，異熟識中，法爾而有生蘊、處、界功能差別。世尊依此說，諸有情無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有，餘所引證，廣說如初，此即名為本性住種；二者始起，謂無始來，數數現行，熏習

⁴⁶ 《成唯識論述記》卷9，《大正藏》冊43，頁545a-b。

⁴⁷ 《能顯中邊慧日論》卷2，《大正藏》冊45，頁426b～427c。

而有。世尊依此說，有情心染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集，諸論亦說染淨種子，由染淨法熏習故生，此即名為習所成種。⁴⁸

此「有義」，根據窺基所說是「護法自意」。⁴⁹ 因此筆者以為，慧沼一方面將「種現」的觀念導引進來，另一方面則堅持護法一系對種子的看法（本有新熏說），依此基本立場，展開所謂的「五性各別」思想，然後再將「理佛性」、「行佛性」的觀點提出說明。

另外，對於「理佛性」的提出，慧沼進而增強此一觀點，可說已表達了自宗的立場——眾生均有成佛的可能性，也融貫了「一切眾生悉有佛性」的諍論，但這僅僅是就純理論的結構下來論述。實際上「行佛性」的提出，雖配合「三種無性人」，表達了唯識學派也不完全否定無性人不能成佛（僅就前二種闡提而說），只是三種無性中的「阿顛底迦」（*ātyantika*）由於缺乏足以引發「理佛性（真如）」的無漏種子（指：行佛性中的「無漏種子」）罷了。

其次，筆者針對慧沼的主張提出二點質疑，如下所述：

(1)、如果，果真如筆者上面所推論的，「行佛性」是「始起無漏」（＝新熏）的，亦即為「習所成種」，則有一個問題產生，既然是「新熏」，也就是「後有的」，照理論上來說，是不應該有所謂「畢竟無性」的問題出現才對，因為只要是「新熏」就必須承認有它改轉的可能性才是，而且整個問題點不在於「理佛性」，而是在於眾生「行佛性」上的有無，所以一方面說「新熏」，一方面又說「畢竟無性」，這似乎在理論上是相互矛盾的。

(2)、「理佛性」是遍一切眾生的，而成佛的主要關鍵在於——「行佛性」的有無，那麼眾生為何有無不定，難道這是「命定」的嗎？否則同樣是眾生，為什麼有的有，有的無？還是「後天」的？如果真是「命

⁴⁸ 《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 8b-c。括號（）內的內容為筆者所加。

⁴⁹ 《成唯識論述記》卷 2 末，《大正藏》冊 43，頁 305c。

定」（先天）的，則修行已無有任何實質上的意義。如果是「後天」的，為何又別立「畢竟無性」一項呢？因此，一但允許此眾生因「新熏」而成就，則亦應允許其他眾生也因「新熏」成就才是。

慧沼《能顯中邊慧日論》卷4，〈雜決擇七〉提出：

問：雖事佛性有無不同，理性遍有，若爾則許一切有情皆得成佛。何以故？《佛性論》等引云。故《經》云：若有清淨性不成佛者，無有是處。答：據平等意樂，非皆成佛。又如《佛性論》〈功德品〉云：於善根人身中有功能，無善根人身中無功能，既於無善根人身中無功德。云何能令無行性人身中有行性？又如《資糧論》據決定性云：諸益（聲聞）得無學果，必不作佛，如無糠米種必不生，豈一切（聲聞）皆不作佛耶？故諸經論各據一義，皆不相違。⁵⁰

就慧沼本身來說，他認為「事佛性有無不同，理性遍有，若爾則許一切有情皆得成佛」，這是就「平等意樂，非皆成佛」而說，接著又引《佛性論》「於善根人身中有功能，無善根人身中無功能，既於無善根人身中無功德。云何能令無行性人身中有行性」，最後說「故諸經論各據一義，皆不相違」。筆者以為，如我上面所說「行佛性是命定？抑是後天？」，慧沼的解答似乎沒有針對此而給予具體的說明、論述，或許在他認為這是「經論各據一義，皆不相違」，但他也沒有進一步作出具體而詳細的回應，這是相當可惜之處。如果慧沼所謂的「行佛性」是「本有」而非「新熏」，那麼其所說的「畢竟無般涅槃法者」即可成立，但他又如何解決佛教的中心思想——「緣起」、「無我」呢？又如何與本宗所主張的「種現」關係作一會通呢？所以不管「行佛性」是「本有」抑或是「新熏」，似乎是無法跳脫這樣的難題。

在此，筆者以為，慧沼運用相當龐大的思想架構企圖以說明其本宗所堅持的「五性各別」的立場，但是在其著作中，並沒有進一步看到說

⁵⁰ 《能顯中邊慧日論》卷4，《大正藏》冊45，頁447a。

明其思想的背後根據。不過，筆者認為，慧沼會提出如上的說明，或許可看作是在「語辭」上的強調，亦即是偏重在「世俗諦」上的理論說明的建構，否則他又如何解決佛教根本理則——「緣起無我」；又如何在不違背自宗的理論基礎——「種現關係」的互動上，作一合理詮釋，這是值得再思考的問題。所以法相唯識宗，每每偏重於「法相」的嚴格界定，這是依「世間言說」而作「多分說」的。不過對於慧沼所說，在目前研究資料掌握上還不是很具體明顯，所以還有等待進一步討論的必要，所以不一定要馬上給予「對」、「錯」的評論，這是由於目前所能掌握的資料有限，所以筆者在這一點上尚採取保留態度。

四、結論

唯識學派的五性思想在中國掀起了另一高潮，這是由於《大乘莊嚴經論》與《楞伽經》對「一闡提」所持之立場不同，導致了此一論諍的產生。後來經由窺基調和二者間的異端，將「一闡提」善巧地分為：一闡底迦、阿闡底迦、阿顛底迦三種，並以「理性」、「行性」來融通，但對此似乎在說明上不是很具體，不過慧沼在《能顯中邊慧日論》補足此一缺陷。我以為，慧沼對「理性」、「行性」的說明，並沒有跳脫「護法意」的範疇之外，他一方面根據窺基對「一闡提」的分類；另一方面又基於《成唯識論》所說的「種子各有二類」的區分加以作註解。因此這樣的說法，讓人感覺似乎有其創新的獨特看法，究實說來，慧沼是承襲、堅持了自宗的立場，並無增添唯識學派本身所沒有的思想與看法。至於慧沼本人是否受到何人或其它的影響，則為另一問題，非本文所要探討的主題。

另外，根據筆者的考察，所謂的「理佛性」就是指「本有無漏種子」；「行佛性」是指「本有有漏種子」、「始起無漏種子」和「始起有漏種子」，而實際上「行佛性」的提出，並配合「三種無性人」，表達了唯識學派並不完全否定無性人（一闡提）不能成佛的立場，只是三類無性中的「阿顛底迦」（*ātyantika*）由於缺乏足以引發「理佛性（真如）」的無漏種子（指：行佛性中的「無漏種子」）罷了。

其次，在這個過程中，「理佛性」、「行佛性」這兩語辭提出的另

一原因，是為了針對其他宗派的質疑而提出的，也就是說其用意在於順應、融通其它不同的看法而給予說明的，不過「理佛性」、「行佛性」的表面概念也只是借用而已（這兩個語辭的出現並非窺基、慧沼首先提出的，而是淨影寺慧遠所提出的【已如上所說】），實際在這兩個語辭的背後，已重新界定其義，並給予新的詮釋（以種子的觀念導入），其實質內涵是建構在唯識思想的根本理念下，這一點是不可不知的。

最後，就慧沼而言，雖進一步提出了「理佛性」的解說及立場，卻是減少給予具體的說明，只是略略地說為「二空所顯真如」，或許唯識學派的著重點不在於此，因為「理佛性」是偏一切眾生的，其重視於眾生「行佛性」的培養，以此來界定眾生「種性」的分位；或許「理佛性」是「二空所顯真如」，究實來說乃為「離一切言說」，故不特地費心於此。不過無論如何，這都說明了該學派在「無相平等門」中，儘管也認為眾生都具有成佛的可能；但這樣的可能如果落於事實考量，也就是說在「緣起的差別門」中，眾生仍究須要靠後天努力，以這樣的後天努力修習的資量，才有足以引發無漏法的可能，縱使內在有無漏法，但是缺少引發的力量，也是無法真正得到究竟的境界，如從這樣的角度來看慧沼所持的立場及見解，或許比較能瞭解其為何一再堅持「畢竟無般涅槃法者」的原故了。

【參考書目】

一、大正新修大正藏

（1）漢譯

- 《大般涅槃經》四十卷（北涼·曇無讖譯）T.vol.12、No.374
《大般涅槃經》三十六卷（宋·慧嚴等）T.vol.12、No.375
《楞伽阿跋多羅寶經》四卷（劉宋·求那跋陀羅譯）T.vol.16、No.670
《入楞伽經》十卷（元魏·菩提流支譯）T.vol.16、No.671
《大乘入楞伽經》七卷（唐·實叉難陀譯）T.vol.16、No.672
《佛地經論》七卷（親光菩薩等造，唐·玄奘譯）T.vol.26、No.1530
《瑜伽師地論》百卷（彌勒菩薩說，唐·玄奘譯）T.vol.30、No.1579
《成唯識論》十卷（護法等造，唐玄奘譯）T.vol.31、No.1585
《大乘莊嚴經論》十三卷（無著菩薩造，唐·波羅頗蜜多羅譯）
T.vol.31、No.1604
《佛性論》四卷（天親菩薩造，陳真諦譯）T.vol.31、No.1610
《妙法蓮華經玄贊》二十卷（唐·窺基撰）T.vol.35、No.1723
《大般涅槃經義記》十卷（隋·慧遠述）T.vol.37、No.1764
《瑜伽論記》四十八卷（唐·遁倫集撰）T.vol.42、No.1828
《成唯識論述記》二十卷（唐·窺基撰）T.vol.43、No.1830
《成唯識論掌中樞要》四卷（唐·窺基撰）T.vol.43、No.1831
《能顯中邊慧日論》四卷（唐·慧沼撰）T.vol.45、No.1863
《大唐大慈恩寺三藏法師傳》十卷（唐·慧立本，彥悰箋）T.vol.50、No.2053

（2）藏譯

無性：

《大乘經莊嚴廣註（theḡ pa chen poḡi mdo sdeḡi rgyan gyi rgya cher bśad pa）》No.4029，收錄於東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編集，
《デルゲ版チベット大藏經 論疏部（唯識部第3卷）》，東京，世界聖典
刊行協會，1979.12.10 初版印刷，1979.12.20 初版發行。

安慧：

《經莊嚴註疏（mdo sde rgyan gyi hgral bsad）》No.4034，收錄於東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編集，《デルゲ版チベット大藏經 論疏部（唯識部第 3 卷）》，東京，世界聖典刊行協會 1980.1.21 初版印刷，1980.1.31 初版發行。

二、中文

釋恒清：

〈《法華秀句》中的佛性論評——以靈潤的「十四門論」和神泰的「一卷章」為主——〉，《佛性思想》，臺北，東大圖書股份有限公司。

龍慧：

〈五姓各別與一性皆成的論評〉，《唯識思想論集（三）》，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 43 冊。

楊維中：

〈識體理體兩分與「一分無性」說——法相唯識宗佛性思想論析〉，放錄於釋惠敏主編，《中華佛學研究》第 3 期，臺北，中華佛學研究所發行，民國 88 年 3 月出版。

呂澂：

《中國佛學源流略講》，收錄於《呂澂佛學論著選集》第 5 卷，山東，齊魯書社出版社。

三、日文：

常盤大定：

《佛性の研究》，東京，國書刊行會，昭和 48 年 9 月 15 日第一刷發行，昭和 59 年 3 月 10 日第三刷發行。

高崎直道：

《楞伽經》，東京，大藏出版社，昭和 55 年 1 月 10 日初版發行，昭和 60 年 11 月 10 日再版發行。

橫超慧日：

《法華思想》，京都，平樂寺書店，1986.6.1 第四刷。

《法華思想の研究（第二）》，京都，平樂寺書店，昭和 61 年 5 月 10 日發行。

武邑尚邦：

《佛性論研究》，京都，百華苑，昭和 52 年 2 月 20 日發行。

楠純證：

〈日本唯識思想の研究——大悲闡提成・不成説の展開——〉，《唯識思想の研究 山崎慶輝教授定年記念論集》，京都，百華苑，昭和 62 年 7 月 10 日發行。

阿理生：

〈五性各別論の成立——佛教の種性論の展開——〉，《印度學佛教學研究》第 26 卷第 2 號，東京，日本印度學佛教學會，昭和 53 年 3 月，pp. 158～159。

大松博典：

〈宋代天台學における「佛性」〉，《印度學佛教學研究》第 33 卷第 2 號，東京，日本印度學佛教學會，昭和 60 年 3 月，pp. 170～173。

柏倉明裕：

〈智顗の佛性觀〉，《印度學佛教學研究》第 45 卷第 2 號，東京，日本印度學佛教學會，平成 9 年 3 月，pp. 238～240。

奥野光賢：

〈吉藏の聲聞成佛について〉，《印度學佛教學研究》第 36 卷第 1 號，東京，日本印度學佛教學會，昭和 62 年 12 月，pp. 60～62。

藤井教公：

〈六卷泥洹經における一闡提の諸相〉，《印度學佛教學研究》第 40 卷第 2 號，東京，日本印度學佛教學會，平成 4 年 3 月，pp. 44～49。

三桐慈海：

〈勝鬘經寶窟における佛性義〉，《佛教學セミナー》第 42 號，京都，文榮堂，1985 年 10 月，pp. 1～16。

林田正見：

〈中國佛教における一乘妙法の信受——特に天台大師の法解釋をめぐって——〉，《大正大學大學院研究論集》第 11 號，東京，大正大學出版部，昭和 62 年 2 月 20 日印刷，昭和 62 年 2 月 25 日發行，pp. 123～134。

下田正弘：

〈『大乘涅槃經』の思想構造——一闍提の問題について——〉，《佛教學》第 27 號，東京，山喜房佛書林，平成元年 9 月 20 日印刷，平成元年 9 月 30 日發行，pp. 69～95。

四、工具書

佛光大藏經編修委員會：

《佛光大辭典》，高雄，佛光出版社，1988.10 初版、1989.4 四版。

中華佛教百科全書編輯委員會：

《中華佛教百科全書》，臺南，中華佛教百科文獻基金會，1994 年元月出版。

望月信亨主編：

《望月佛教大辭典》第 2 冊，臺北，地平線出版社，民國 66 年 12 月增補。

財團法人鈴木學術財團編：

《漢譯對照梵和大辭典（新裝版）》，東京，講談社，1986.3.25 第一刷，1990.5.25 第五刷。

M.M.Williams：

Sanskrit-English Dictionary, New York, Oxford University Press, 1988.