

初唐時期佛性論爭中的 真如所緣緣種子問題

廖明活

香港大學中文系教授

唐朝初年環繞法相宗的五種種性說法和其相關觀念發生的論爭，乃是中國佛性教理史裏最教人矚目的一章；當中尤以法寶（約627-約705）和慧沼（648-714）的對論，由於相關文獻保存較完整，牽涉理論範圍較全面，尤其值得注意。本人撰有〈法寶的佛性思想〉和〈慧沼的佛性思想——對法寶的佛性思想的評難〉兩篇文章，先後發表於《中國文哲研究集刊》第二十二期（2003年3月）和第二十五期（2004年9月），對這對論作出探討；祇是限於篇幅，對當中關涉的一些論題，沒有提供解說，當中最顯著者，要為「真如所緣緣種子」。本文撰作的目的，是要填補這空白。

一、《瑜伽師地論》的真如所緣緣種子觀念

「真如所緣緣種子」觀念源出《瑜伽師地論》。眾所周知，《瑜伽師地論》乃是最早出又最權威的瑜伽行學派論著；而瑜伽行學派的最重要特色之一，是它主張在佛教通途所說的眼識、耳識等六識外，還有一更根本的阿賴耶識，攝持造業所產生的習氣，充當眾生輪迴流轉和還滅解脫的主體。就阿賴耶識所攝持習氣的性質，以及就輪迴流轉到還滅解決這生命方向的逆轉，《瑜伽師地論》卷五十二的終末地方，提到「於阿賴耶識中，一切諸法遍計自性妄執習氣，是名安立種子」，然後自設問答，作出解釋，當中出現「真如所緣緣種子」一辭：

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。

問：若此習氣攝一切種子，復名遍行粗重者，諸出世間法從何種子生？若言粗重自性種子為種子生，不應道理。

答：諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。¹

鑒於造業產生的習氣具有引生未來果報的功能，瑜伽行學派名之為「種子」。在以上問答中，問者指出眾生無始時來不斷輪迴流轉，妄執空性的萬法為實有，其阿賴耶識所攝持的種子全然是粗重性質。那麼，還滅解脫又是以甚麼為種子，從而得以發生呢？答者表示：「從真如所緣緣種子生」，突出了真如所緣緣種子在還滅解脫上的關鍵作用。

《瑜伽師地論》舉出真如所緣緣種子，解釋還滅解脫；而同論卷三十七就不同眾生所能成就解脫果有別，提出「四種種性」的界說，表示「住聲聞種性」者成就聲聞乘果，「住獨覺種性」者成就獨覺乘果，「住佛種性」者成就無上佛果，「住無種性」者成就人天善趣果²。卷五十二繼出的問答試圖連結這兩種說法：

問：若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種性補特伽羅？所以者何？一切皆有真如所緣緣故。

答：由有障無障差別故。若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅；若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅；若不爾者，建立如來種性補特伽羅，是故無過。³

在以上問答中，問者質疑「一切」眾生「皆有真如所緣緣」，何以在可以成就涅槃果的眾生中，有「住聲聞種性」、「住獨覺種性」、「住佛種性」之差異，以及有不能成就涅槃果，祇能成就人天果的「住無種性」者的存在。答者並不否認一切眾生皆有真如所緣緣，而把四種種性界別的形成，歸因「畢竟障種子」的有無。依答者的意思，畢竟障種子包括畢竟煩惱障和畢竟所知障兩種⁴。在「通達真如所

1 [唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷52〈攝決擇分·五識身相應地意地之二〉，《大正藏》，第30冊，頁589上。

2 參見同前註，卷37〈本事分·菩薩地〉第15，頁496下。

3 同前註，卷52〈攝決擇分·五識身相應地意地之二〉，頁589上。

4 煩惱障和所知障合稱「二障」，為由各種煩惱所產生的障礙。煩惱障以我執為根本，是修成正道、達至涅槃的障礙；所知障以法執和無明為根本，是了知諸法實相、達至覺悟的障礙。

緣緣」而得還滅解脫這事情上，有些衆生由於兼具有兩種畢竟障種子，受到妨礙，從而不能成就涅槃，他們便是「住無種性」者；有些衆生雖然沒有畢竟煩惱障種子，卻有畢竟所知障種子作為妨礙，從而祇能成就小乘涅槃，他們便是「住聲聞種性」者或「住獨覺種性」者。有些衆生既沒有畢竟煩惱障種子，也沒有畢竟所知障種子作為妨礙，從而能夠成就大乘涅槃，他們便是「住佛種性」者。值得注意的是答者把妨礙前三種種性「通達真如所緣緣」的障種子說為是「畢竟」，而「畢竟」有究竟、終極的涵義；透露出妨礙的存在是永遠不能改變的意思。依是推論，由障種子有無所產生四種種性成就解脫果的分別，應當也是永遠不能改變⁵。

二、真如所緣緣種子觀念的異釋和法相宗的說明

《瑜伽師地論》之四種種性畢竟不改的構想，在作為瑜伽行學派在中國的延展的法相宗之教學裏，有進一步發展。法相宗之創立人玄奘（約602-約664）和窺基（632-682），在《瑜伽師地論》所出之四種種性以外，加設不定種性（可以或成就聲聞乘果、獨覺乘果乃至佛果者）一種⁶，提出五種種性畢竟不改的主張。不過法相宗說明還滅解脫，特別強調本有無漏種子的重要性，並且把五種種性之畢竟不改分殊的產生，溯源本有無漏種子的有無和性質上的差異。這跟《瑜伽師地論》把還滅解脫說為是「從真如所緣緣種子生」，以及把種性分別的形成歸因於畢竟障種子的存否，互有出入，從而有解釋和會通的必要。以下試根據玄奘、窺基的論著，申述以上各點的大要。

（一）種子來源的異說和本有無漏種子

所謂「本有無漏種子」，是指無始時來阿賴耶識法爾攝藏、有衍生聲聞、緣覺、佛這些無漏果的作用的種子。據玄奘編譯的《成唯識論》和窺基的《成唯識論述記》的記載，關於種子的來源，印度瑜伽行論師之間流傳三種說法：

（1）唯新熏說：這是難陀、勝軍的主張，認為一切有漏、無漏種子，都是後天

⁵ 關於上出《瑜伽師地論》論及真如所緣緣種子的章節，山部能宣〈真如所緣緣種子について〉一文有極深細分析和解說。此文收入北畠典生教授還曆紀念論文集刊行會編：《日本の佛教と文化》（京都：永田文昌堂，1990年）。

⁶ 種性有「不定」的情況這想法非法相宗的發明，《瑜伽師地論》便談及有「不定種性」的聲聞。參見玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷80〈攝決擇分·有餘依及無餘依二地〉，頁749中。

熏習始生，非先天本性自有。

(2)唯本有說：這是護月的主張，認為一切有漏、無漏種子，都是先天本性自有，非後天熏習始生。

(3)本、始共有說：這是護法的主張，認為在有漏、無漏種子中，有些是先天本性自有，有些是後天熏習始生。

法相宗以弘揚護法一系的瑜伽行教學為己任，從而視第三種說法為正義；而第三種說法和第二種說法同樣是肯認有本有無漏種子的存在。值得注意的是《成唯識論》表示護法所以主張必須有本有種子，所持理由跟持第二種說法的護月相同；而從《成唯識論》的記述所見，護月舉出種性的界別為本有，作為其種子本有主張的理據。可見把本有種子觀念跟種性說法連結、借助本有種子的不同性質解釋種性之分殊的做法，由來已久。還有《成唯識論》在批評第一種說法時，指出「若唯始起，有為無漏因緣故應不得生」⁷，質疑要是種子唯是新熏，則眾生原來沒有無漏種子，更不能解釋其由修行最初得到的無漏法，是以甚麼為因生起。這顯示法相宗視本有無漏種子的存在，為還滅解脫得以發生的必需條件。

(二) 從種子來源的異說到真如所緣緣種子的異釋

法相宗把還滅解脫、成就佛果的進程，大別為資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位五個階段。其中第一階段又稱順解脫分，相當於菩薩階位中的十住、十行、十迴向；第二階段又稱順決擇分，相當於菩薩階位中第十迴向之後分，進一步可細分為煖、頂、忍、世第一法四位；第三階段又稱見道位，相當於菩薩十地階位中初地之始分（所謂「初地入心」）。又第一、第二階位的修行者，其觀智猶帶有分別相，未能冥證真如實體，仍然是凡夫；他們進入第三階段時，無分別智初次無間地現行，開始能冥證真如實體，堪稱為聖者；故此由第一、第二階段轉入第三階段，標誌著從世間轉進至出世間。窺基的《瑜伽師地論略纂》、和窺基的後學遁倫的《瑜伽論記》，記載到上述持三種種子來源說法的印度諸瑜伽行論師⁸，以這轉進為綱領，配合其對種子來源的不同理解，對《瑜伽師地論》所謂「真如所緣緣」，以及「諸出世間法，但真如所緣緣種子生」的說法，作出不同

⁷ 玄奘編譯：《成唯識論》，卷2，見《大正藏》，第31冊，頁8下。

⁸ 《成唯識論》闡述種子來源的問題，參見同前註，頁8上-9中；〔唐〕窺基：《成唯識論述記》，卷2末，見《大正藏》，第43冊，頁304中-309中。

釋說⁹。當中護法的釋說，代表了法相宗的觀點。

根據窺基、遁倫的記載，三種釋說都同意解脫成佛的前三階位的發生，牽涉及「真如所緣緣」：

1. 勝軍的釋說

勝軍否認本有無漏種子的存在，而認為「真如所緣緣」可以是指涉以下兩方面：

- (1) 修行者進入第一順解脫分位時，觀習各種經教，以之為「所緣緣」對象¹⁰，繼而進入第二順決擇分位，向第三見道位邁進。經教是佛、菩薩由證見「真如」，展轉說述，流行於世；由是約其本源，第一、第二階位可以說是「從真如所緣緣生」。
- (2) 修行者進入第三見道位時，其無分別智直接以「真如」為「所緣緣」對象，熏生無漏種子，生現各種「出世間法」。由是乃謂「諸出世間法，但真如所緣緣種子生」。

此外，勝軍還表示：

- (3) 修行者進入第二順決擇分位中最終極的世第一法位時，以依「真如」而起的經教為「所緣緣」，加以觀習，從而得以進向「出世間」的見道位。世第一法以「真如」教法為所緣緣，以至能夠充當「種子」（即親因），使「出世間法」生起，由是亦可名為「真如所緣緣種子」，依是也可謂「諸出世間法，但真如所緣緣種子生」。

2. 護月的釋說

護月跟勝軍同樣認為「真如所緣緣」指涉兩方面，不過由於他主張所有無漏種子都是本有，以至他對這兩方面所作解說跟勝軍的有所出入：

⁹ 參見窺基：《瑜伽師地論略纂》，卷13，《大正藏》，第42冊，頁184中-185上；〔唐〕遁倫：《瑜伽論記》，卷13下，《大正藏》，第42冊，頁614下-615中。本節撰述以這兩種資料為主要根據。在兩種資料中，前者較為詳盡，後者可視為前者的綜括說明。又前者大量引述時人的評述，當中提及「備、景法師」、「太師」。據常盤大定，「備法師」當即是文備，「太師」當即是神泰，兩人均嘗參與玄奘的譯場。參閱常盤大定：《佛性の研究》（東京：明治書院，1943年），頁498-499。

¹⁰ 「所緣緣」為四緣之一，指認識對象。例如眼識以色境為所緣緣，耳識以聲境為所緣緣等。

- (1) 修行者本有無漏種子，加上以依「真如」而起的經教為「所緣緣」，不斷觀習，從而得以生起解脫分位、順決擇分位這兩階位的諸善根。由是這兩階位可以說是「從真如所緣緣生」。
- (2) 修行者在進入第三見道位時，其本有無漏種子成熟，從而得以直接以「真如」為「所緣緣」對象，生現各種「出世間法」。由是乃謂「諸出世間法，但真如所緣緣種子生」。

3. 護法的釋說

護法的釋說跟護月的大致相同，不過由於他主張無漏種子有本有、新熏兩類，以至他在解說關涉「真如所緣緣」之兩方面時，亦提及新熏種子，並且強調其重要性：表示修行者自解脫分位，其本有無漏種子新始熏生新的無漏種子，兩者結合，方能有以真如為所緣緣，生起諸善根和出世間法的事情。

比較上述三種釋說，它們都同樣以「真如所緣緣」為指以真如為觀習對象，都同樣以「真如所緣緣種子」一辭中的「種子」為指無漏種子¹¹，都同樣以「諸出世間法，但真如所緣緣種子生」為第三見道位發生的事情。祇是它們對無漏種子的來源，有始有、本有、本始共有之不同看法，從而對關涉「真如所緣緣」各方面事情的發生，有不同理解，作出不同的說明¹²。

(三) 本有無漏種子和畢竟障種子

對於《瑜伽師地論》在一切衆生皆有真如所緣緣之前設下，把種性的差別歸因於畢竟煩惱障種子、畢竟所知障種子的有無，法相宗嘗試作出辯解。《成唯識論》說：

若本全無無漏法種，則諸聖道永不得生。誰當能害二障種子，而說依障立種性別？¹³

引文首先重申法相宗以本有無漏種子為還滅解脫得以發生的必需條件這觀點，據此推論某類種性之煩惱障、所知障是否能斷除，亦即是否為畢竟性質，當是取決

¹¹ 在勝軍之第三方面解說中，「種子」泛指親因，是例外情況。

¹² 關於印度諸師的真如所緣緣種子釋義和本有無漏種子觀念，參閱裴輪顯量：〈真如所緣緣種子と法爾無漏種子〉，《佛教學》第30號（東京：佛教學研究會，1991年），頁47-53。

¹³ 玄奘編譯：《成唯識論》，卷2，頁9中。

於本有無漏種子之有無：

故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。然無漏種微隱難知，故約彼障顯性差別。不爾，彼障有何別因，而有可害不可害者？¹⁴

引文辯說有些眾生的煩惱障、所知障可以斷除，有些眾生的煩惱障、所知障不可以斷除，從而形成種性差別，這現象不可能是沒有因；而推尋其因，要在本有無漏種子之有無。至於《瑜伽師地論》沒有提及本有無漏種子，而端就畢竟煩惱障種子、畢竟所知障種子的有無設論，這是由於本有無漏種子深細幽隱，難可察知的緣故。如是《成唯識論》對《瑜伽師地論》約畢竟二障種子有無分立各類種性，作出如下引申說明：

依障建立種性別者，意顯無漏種子有無。謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼為非涅槃法。若唯有二乘無漏種者，彼所知障種永不可害。一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。¹⁵

根據以上說明，有些眾生本來沒有任何無漏種子，因而永遠不能斷除煩惱障種子和所知障種子，從而永遠不能證入任何性質的涅槃，他們便是「住無種性」者。有些眾生本來沒有佛無漏種子，因而永遠不能斷除所知障種子，從而永遠不能證入大乘涅槃；唯由於他們本來具有二乘無漏種子，因而可以斷除煩惱障種子，證入小乘涅槃；他們約根器的高下不同，或是「住聲聞種性」者，或是「住獨覺種性」者。又依此類推，有些眾生本來具有佛無漏種子，因而可以兼斷除煩惱障種子和所知障種子，從而證入大乘涅槃，他們便是「住佛種性」者。

三、法寶對真如所緣緣種子和相關觀念的申釋

根據上述《成唯識論》對《瑜伽師地論》之四種種性界別的詮釋，「住無種性」、「住聲聞種性」、「住獨覺種性」這三類眾生都是本來沒有佛無漏種子，因此永遠不能斷除所知障種子，從而永遠不能成佛。這跟南北朝以來中國佛性論者以大乘《涅槃經》「一切眾生悉有佛性」和《法華經》「會三歸一」的教說為依歸，共許一切眾生皆得成佛，彼此理念有所衝突。由是當窺基以這詮釋為本，加入「不定種性」一類，提出五種種性說法，即時招致傳統佛性論者的強烈回應，當中最突出者為法寶。法寶深受《涅槃經》和如來藏思想熏陶，雖然習學玄奘門

¹⁴ 同前註，頁9上-中。

¹⁵ 同前註，頁9上。

下，卻對宗門的教說，尤其對其部分眾生永遠不能成佛的看法，非常不滿，撰作《一乘佛性究竟論》（以下簡稱《究竟論》），對五種種性和相關主張，作出全面而深細的批難¹⁶。在真如所緣緣種子問題方面，書中特闢〈破西方釋真如所緣緣種子〉一節¹⁷，從如來藏思想角度，為真如所緣緣種子觀念，提供另一義的詮釋；進而根據其獨特詮釋，對法相宗引以為據的護法等諸師的真如所緣緣種子釋義，作出評難；對《瑜伽師地論》的四種種性畢竟不改構想，作出會通。以下試述其要。

法寶談到一切眾生共有的「本性」時，特別徵引《瑜伽師地論》「諸出世間法從真如所緣緣種子生」的話，表示「此當本性」，可見法寶以為真如所緣緣種子，即是其所說的本性。法寶一再稱本性為「理心」或「真如本識」，表示其中的「理」或「真如」，是指如來藏，「心」或「本識」是指阿賴耶識；前者是具足佛性功德，能生起一切清淨法，乃所有眾生本來具有，作為他們可得解脫成佛的本據；後者是前者受到無明熏習所衍生，具有迷染性，能生起一切煩惱法，是眾生現時輪迴流轉的成因¹⁸。法寶在〈破西方釋真如所緣緣種子〉一節，啓始談到《瑜伽師地論》「出世間法從真如所緣緣種子生」的說法，舉引佛經說述真如「生」起諸清淨法的說話為佐證（包括《大般若經》說「真如雖生諸法，真如不生」，「一切聖者戒定智品從此〔真如法〕性生」，¹⁹以及《華嚴經》說「清淨甚深智，如來性

¹⁶ 《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（收入《續藏經》〔香港：香港影印續藏委員會，1967年〕，第95冊）。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（後者以下簡稱〈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、第二章前部分）和第六卷（第十一章）外，現在均有存本。以下引述《究竟論》，採用淺田正博的檢校本。

¹⁷ 參見淺田正博：〈淺田〉II，頁129-130。又末木文美士撰〈法寶の真如論一端〉一文（收入平川彰編：《如來藏と大乘起信論》〔東京：春秋社，1990年〕），為此節提供標點、日文翻譯、註釋、論點分析等，極具參考價值。

¹⁸ 關於法寶「本性」、「理心」、「真如本識」諸觀念的用例和關係，參閱拙作：〈法寶的佛性思想〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003年3月），頁200-202。

¹⁹ 以上《大般若波羅蜜多經》兩節話見玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，卷569第6會〈法性品〉第6，收入《大正藏》，第7冊，頁937下、937中。

中生」²⁰)，其用意要在表明「真如」作為如來藏，乃是一切清淨法得以生起的根本；藉此跟法相宗以「真如」為智慧的觀習對象，而把清淨法的起現歸因於無漏種子的做法，劃清界線。

要是「真如」是指如來藏這一切衆生悉有的清淨本體，那麼又當如何理解「所緣緣」、「種子」這些形容呢？關於「所緣緣」，法寶引述《瑜伽師地論》「若於通達真如所緣緣中」一語，作出以下申論：

准此，通達是智，「真如所緣緣」是境。所緣緣中有兩類：一是真如，二非真如。以真如所緣緣²¹，簡非真如所緣緣也。²²

「所緣緣」指認識對象。真如作為最究極的真實本體，乃是真智通達的對象，故可以稱為「所緣緣」。關於「種子」，或者有謂真如既然是最究極真實，不當稱為「種子」。法寶不同意，說：

若以是真如故不得名種子，何故《涅槃經》說第一義空為種子耶²³？又《瑜伽論》等云「種」及「界」、「性」，名異體同²⁴。因何許是佛性，不許（是佛）種耶？若以違種子六義「剎那滅」等，故不得名種者，……六義種子唯說有為，……²⁵唯說客性，非本性也。²⁶

引文首先舉出《涅槃經》稱第一義空為種子為例，證明究極真實也可形容為「種子」；繼而引述《瑜伽師地論》的釋義，表示「種」跟「界」、「性」同義，有領域、成分、原因的意思，以之稱呼真如，並無不妥。又論者所以反對以「種子」名真如，是因為他們依隨法相宗的做法，以種子為專指具有剎那滅等六種特性的習氣。引文最後指出法相宗所說的種子，要為有為性質，是客性的；其言下之意，是還有一種無為性質，作為衆生本性的東西，亦可稱為種子，那便是真如。

從本文上節分析所見，依印度諸師和法相宗人的釋義，「真如所緣緣種子」

²⁰ 參見〔東晉〕佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷35〈寶王如來性起品〉第32之2，見《大正藏》，第9冊，頁624下。法寶徵引見淺田正博：〈淺田〉II，頁129，行364-366。

²¹ 以上兩句的「真如」，淺田本作「如真」，當有誤。

²² 淺田正博：〈淺田〉II，頁129，行386-388。

²³ 〔北涼〕曇無讖譯《大般涅槃經》卷二十七〈師子吼菩薩品〉第十一之一一說：「佛性者，名第一義空；……佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」（《大正藏》，第12冊，頁523中-下）

²⁴ 玄奘譯《瑜伽師地論》卷三十五〈本事分·菩薩地〉說：「又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性。」（見《大正藏》，第30冊，頁478下）

²⁵ 《攝大乘論》論述種子，提及種子具備六種特性，其一為剎那滅。

²⁶ 淺田正博：〈淺田〉II，頁129，行395-400。

中的「真如」和「種子」是各有所指，前者為智慧的「所緣緣」對象，後者為作為清淨法生因的無漏種子。今法寶以「真如」為清淨法的生因，以「種子」為真如的形容，提出截然不同的嶄新解釋。法寶對舊釋多方作出批評，例如他指出舊釋所說的無漏種子非是所有眾生皆有，跟《瑜伽師地論》稱言「一切皆有真如所緣緣」的義旨不合。或謂「一切皆有真如所緣緣」，無非是說真如作為所緣緣對象，對眾生是普遍敞開，毫無隔別；這跟「種子」非一切皆有，並無矛盾。法寶的回應是論書文旨理應前後一貫，前文既謂「諸出世間法，從真如所緣緣種子生」，由是後文凡提到「真如所緣緣」，當即是真如所緣緣種子。法寶又反問要是論書果是如舊釋所云，以「種子」表非一切眾生皆有的無漏種子，那麼何以它不還就無漏種子性質和有無的分殊，解說四種種性的界別，而要訴諸煩惱、所知二障的畢竟有無呢？

本文上節分述法相宗如何從種性的界別依於本有無漏種子的有無這構想出發，對《瑜伽師地論》端就畢竟二障有無說明四種種性差別的做法，作出會通；解釋論主是有鑒於無漏種子深細幽隱，難可識知，所以存而不論。法寶不同意，說：

若謂細故不說，因何前答即說，後答不說？同一文故，不合不同。又若是細，……其相微細，唯佛能知，唯識論師憑何經文，知有無不同？²⁷

法寶反駁既然論主在前文論說作為還滅解脫本因的真如所緣緣種子，可見無漏種子的深細，並不妨他對它們有所言說；由是要是畢竟二障的有無是取決於本有無漏種子的有無，他當有直接說明。況且深細的東西是佛陀方能了知，法寶反問法相宗人依憑佛陀哪些說話，得出種性不同是緣於本有無漏種子有無的結論？此外，法相宗辯稱畢竟二障的有無，不可能是沒有原因；而其原因要在本有無漏種子的有無。法寶也不同意，說：

今應重問唯識論師²⁸，說智種有無不同，復有何別因？故知若謗二空，重者二障種子名不可斷。故《寶性論》云：謗大乘因無量時，故名為畢竟無涅槃法²⁹。《佛性論》意亦同³⁰。因何迷其障因，臆度而釋？³¹

²⁷ 同前註，頁130，行401-404。

²⁸ 「今」淺田本作「令」，當有誤。

²⁹ 〔後魏〕勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷一〈校量信功德品〉第十一云：「若復有餘人，誹謗甚深法，彼人無量劫，不可得解脫。」（見《大正藏》，第31冊，頁820下）

³⁰ 〔陳〕真諦譯《佛性論》卷一〈緣起分〉第一說：「若憎背大乘者，此法是一闍提因。」（見《大正藏》，第31冊，頁788下）「一闍提」在大乘經論是指那些罪惡深重，難可救拔

法寶反詰要是說畢竟二障有無當有別因，那麼法相宗人盛談的無漏種子的有無亦當有別因，何以法相宗人卻特無漏種子本有的觀念呢？法寶繼而徵引《寶性論》、《佛性論》強調誹謗大乘法之罪深重的話，指出誹謗人、法二空這最基要的大乘教旨，方才是畢竟二障形成的本因。

《瑜伽師地論》把構成四種種性分別的二障形容為「畢竟」，似乎視種性的不同為「畢竟」不可改變，印證了法相宗種性先天決定，從而成佛不成佛也是先天決定的看法。法寶以如來藏學說為其思想本位，肯認一切眾生均可成佛，對《瑜伽師地論》所謂「畢竟」，根據自身謗法為二障的根本因的看法，作出寬鬆的詮釋：

又大、小乘經論說聖道障，……遠皆可轉，及力用盡。又諸大乘經說大業障，雖名常處地獄，劫數無邊，皆前重後輕，有可盡義。豈得以《瑜伽》說「畢竟障」，……即謂障有同虛空？……故知說畢竟無性，以時遠故，於小乘中說畢竟無性。《涅槃經》云：「障未來故，名為無性；必當得故，名為有性。」³²

法寶認定大、小乘經論提到的各種聖道的障礙，包括大乘經所說那些教眾生無量劫常處地獄的最重大業障，其力用都會隨著時間過去由重轉輕，最後歸於窮盡。至於《瑜伽師地論》以「畢竟」形容它們，是鑒於其勢用歷「時」久「遠」，而非果然認為它們是永久不會消失。法寶還引證《涅槃經》唱說「未來」長期受「障」的「無」佛「性」者，「當」來還得重新成為「有」佛「性」者，辯說經論提到那些「畢竟無性」者，並非是永遠無佛性，從而還有成佛的可能。

四、慧沼對法寶的真如所緣緣種子釋義的評難

法寶對法相宗的五種種性和相關主張的抨擊，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

的眾生。

³¹ 淺田正博：〈淺田〉II，頁130，行409-413。

³² 同前註，行416-422。所引《涅槃經》經文見曇無讖譯：《大般涅槃經》，卷35〈迦葉菩薩品〉第12之3，收入《大正藏》，第12冊，頁571中。

《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。

就真如所緣緣種子問題，《慧日論》特闢〈真如為種謬〉一節，對法寶以如來藏思想為本，把「真如」理解為指一切眾生本來具有的真淨理心，把「種子」理解為指理心作為一切清淨法之生因的作用，作出嚴厲批難。慧沼在前文非難法寶的理心觀念時，嘗以「不平等」設難，質問法寶：「既許理心一切平等，如何得有染淨、善惡、三界、六道、三乘性殊？」³³此節啓始重提前難，指出「若以真如為種生法，過失如前不平等因」³⁴，質疑真如作為理心，既然是一切眾生平等皆有，何以眾生之間有染和淨、善和惡、三界、六道、三乘等各種「不平等」現象³⁵。慧沼繼續追問：「若即真如為種能生，應但云從真如種子生出世法，何須云『真如所緣緣種子生』？」³⁶指出要是真如自身果然能作生因，為出世間清淨法的種子，《瑜伽師地論》當直接表明「從真如種子生」，何須提到「所緣緣」，而謂從「真如所緣緣種子生」？此外，慧沼堅持「種子」當是專指習氣，據《瑜伽師地論》、《攝大乘論》所云，具有剎那滅的特性；從而指責法寶以常住的真如為種子，是跟「聖教相違」³⁷。還有法寶每引述《佛性論》的話，為自家釋說的證明³⁸。然而《佛性論》以分別、依他、真實這三性中的真實性為指真如³⁹；而談到三性的「生」的作用時，在真實性方面，祇是就真實性能消滅依他性，說「有體生無體」⁴⁰。慧沼認為要是真如果然像法寶所言，生起出世間清淨法，論主當同時提到「有體生有體」，據此指責法寶持論跟「自」家所「宗」仰經典的教說「相違」⁴¹。

法寶批評法相宗人以「真如所緣緣種子」中的「種子」為指非一切眾生本有

³³ [唐]慧沼：《能顯中邊慧日論》，卷2〈引鑿除謬章〉第2，見《大正藏》，第45冊，頁426下。（以下略稱《慧日論》）

³⁴ 同前註，頁428下。

³⁵ 有關慧沼對法寶之理心觀念的批難，詳參閻拙作：〈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9月），頁143-176

³⁶ 慧沼：《慧日論》，卷2〈引鑿除謬章〉第2，頁429上。

³⁷ 參見同前註，頁429中。

³⁸ 例如註31所引文。

³⁹ 真諦譯《佛性論》卷二〈顯體分〉第三〈三性品〉第二說：「真實性者，一切諸法真如。」（見《大正藏》，第31冊，頁794中）

⁴⁰ 參見同前註，頁795下。眾所周知，「三性」為瑜伽行教學的基本教說，其中「真實性」是指萬法的真實體性。

⁴¹ 慧沼這「自宗相違」的責難見慧沼：《慧日論》，卷2〈引鑿除謬章〉第2，頁429中。

的無漏種，認為這跟本文第一節所出《瑜伽師地論》第二節問答中間者稱言「一切皆有真如所緣緣」，義旨有違。慧沼就此有如下回應：

釋不違論。何以故？答意以真如為所緣緣之能緣之智種，為出世法因。難意既以真如為所緣，既遍有能緣，亦應一切皆成，何故得立有無性別？⁴²

慧沼解釋問者所謂「一切皆有真如所緣緣」，是說一切眾生作為「能緣」的認識主體，皆有真如作為「所緣」的認識對象。問者之意思是既然一切眾生皆有真如為認識對象，他們便皆當可以成佛，那麼又何以有四種種性之差別呢？而答者表面上是就畢竟二障之有無作答，其實本意則在法爾無漏種子（「智種」）之有無。慧沼引述世親《金剛般若波羅蜜經論》為證：

天親《般若論》云：「若一切時一切處實有真如，何故有人能得有不得者？頌答云：『時及處實有，而不得真如，無智以住法，餘者有智得。』釋云：『何故不得？彼無智以心住法，彼以不清淨故。以有智者心不住法，是故能得。』⁴³准此論意，明如遍難，雙舉智、障以答彼難。明知法爾種性無有。若不爾者，但應舉住法，何須說智耶？⁴⁴

《金剛般若波羅蜜經論》亦有論及真如遍在，何以眾生有證得不證得之分別的問題，舉出「無智以心住法」為不能證得的理由。慧沼以為其所謂「無智」，即是無無漏種子，其所謂「住法」，即是二障；而從《金剛般若波羅蜜經論》並舉兩者，為不能證得真如、從而不能成佛的原因，可見種性的界別非僅是二障有無的事情。

針對法相宗以無無漏種子，為二障的根本，法寶舉出謗法，為二障的成因。慧沼就此舉出一連串反證：

《般若論》中，以如遍難，舉智及障答；《瑜伽》以如遍難，偏舉障答；意顯智種有無不同，不由謗法。⁴⁵

首先，從《金剛般若波羅蜜經論》於「住法」外另舉出「無智」，並且聲言「無智以心住法」（由於「無智」，所「以心住法」），可見在作為四種種性界別形成的根據的二障和無無漏種子兩者中，後者乃是前者之所由，最為根本，而非謗法等。

⁴² 同前註，頁428下-429上。

⁴³ 參見〔元魏〕菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》，卷中，收入《大正藏》，第25冊，頁789上。

⁴⁴ 慧沼：《慧日論》，卷2〈引鑿除謬章〉第2，頁429上。

⁴⁵ 同前註。

又復謗法大乘處處皆許悔淨，豈慈氏不知，云畢竟不可斷？⁴⁶

再者，大乘經論每倡說謗法之罪可以經由懺悔消除，如是二障要是以謗法為本因，它們也便當是可以終盡，那麼何以《瑜伽師地論》卻把它們形容為「畢竟」呢？

若由謗法，立性不同，即應但立有性、無性，不應分四。……⁴⁷

還有，若以謗法為分立種性之根據，那麼當祇有不謗法的「有性」和謗法的「無性」兩種種性，不能解釋何以會有四種種性的不同。慧沼進而申示謗法不能作為「住聲聞種性」、「住獨覺種性」的成因。

又復謗法造五逆業，感惡道報，但煩惱障，何開所知，云「有畢竟所知障種子，附在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性，一分建立獨覺種性」？⁴⁸

從謗法感引轉生惡道之報，可見它是一種煩惱障；而《瑜伽師地論》清楚表示「住聲聞種性」、「住獨覺種性」的形成，「非煩惱障種子」所導至，而是因為「有畢竟所知障種子，附在所依」的緣故⁴⁹。

五、結論

在初唐時期佛性論爭所關涉各議題中，「真如所緣緣種子」是最備受關注者之一。「真如所緣緣種子」觀念源出《瑜伽師地論》，論文一方面表示「一切皆有真如所緣緣」，認定真如為遍及一切眾生；另一方面則把構成四種種性界別的二障形容為「畢竟」，透露出眾生種性之分殊為不可改變的設想。全本《瑜伽師地論》是在唐朝初年，經由玄奘翻譯傳入中國。玄奘和其高弟窺基，受到印度瑜伽行論師護法之釋義影響，自法相宗一分眾生無佛性的觀點出發，把二障之為「畢竟」，歸因於作為成佛本因的本有清淨種子的欠缺，從而深化四種種性分別為本然不可移易的構思。他們又據原論以「所緣緣」稱呼真如，辯說真如要為客體的觀習對象，由是其通遍性並不能保證一切眾生悉得成佛。玄奘、窺基的解說受到以如來藏思想為其教學本位之法寶的挑戰，法寶本於如來藏思想的全分眾生有佛性的立

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ 同前註。

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 關於慧沼對法寶之真如所緣緣種子解說的駁斥，參閱常盤大定：《佛性の研究》，頁269-273、516-520。

場，把「一切皆有真如所緣緣」，解釋為肯認一切衆生悉有自性清淨的理心；把二障之為「畢竟」，歸因於誹謗人、法二空，進而約謗法之重罪可以消滅，辯說二障之「畢竟」性為暫時。法寶的異釋招致以捍衛玄奘、窺基之法相宗教學為己任的慧沼的反擊。慧沼以「不平等」為理由，質疑作為法寶之釋說的核心的理心觀念，又廣引經論的說話，力證謗法非二障的本因，堅持本有無漏種子方是畢竟二障、從而亦是四種種性界別形成的依據。整體看，爭辯雙方各自依其自身教學取向，對原論之陳義，作出選擇性引申；雖然能自圓其說，卻未能教對方信服。而唐朝初年的佛性論爭，也便是在這各自表述，爭持不下的狀況下，逐漸淡出唐代佛教理論界。

初唐時期佛性論爭中的 真如所緣緣種子問題

廖明活

唐朝初年環繞法相宗的五種種性說法和其相關觀念發生的論爭，乃是中國佛性教理史裏最教人矚目的一章。在當時眾多論題中，「真如所緣緣種子」是最備受關注者之一。「真如所緣緣種子」觀念源出《瑜伽師地論》，論文一方面表示「一切皆有真如所緣緣」，認定真如為遍及一切眾生；另一方面則把構成四種種性界別的二障形容為「畢竟」，透露出眾生種性之分殊為不可改變的設想。全本《瑜伽師地論》是在唐朝初年，經由玄奘翻譯傳入中國。玄奘和其高弟窺基，受到印度瑜伽行論師護法之釋義影響，自法相宗一分眾生無佛性的觀點出發，把二障之為「畢竟」，歸因於作為成佛本因的本有清淨種子的欠缺，從而深化四種種性分別為本然不可移易的構思；又據原論以「所緣緣」稱呼真如，辯說真如要為客體的觀習對象，由是其通遍性並不能保證作為主體的眾生悉得成佛。玄奘、窺基的解說受到以如來藏思想為其教學本位之法寶的挑戰，法寶本於如來藏思想的全分眾生有佛性的立場，把「一切皆有真如所緣緣」，解釋為肯認一切眾生悉有自性清淨的理心；把二障之為「畢竟」，歸因於誹謗人、法二空，進而約謗法之重罪可以消滅，辯說二障之「畢竟」性為暫時。法寶的異釋招致以捍衛玄奘、窺基之法相宗教學為己任的慧沼的反擊。慧沼以「不平等」為理由，質疑作為法寶之釋說的核心的理心觀念，又廣引經論的說話，力證謗法非二障的本因，堅持本有無漏種子方是畢竟二障、從而亦是四種種性界別形成的依據。整體看，爭辯雙方各自依其自身教學取向，對原論之陳義，作出選擇性引申；雖然能自圓其說，卻未能教對方信服。

關鍵詞：真如 種子 種性 佛性 法寶 慧沼

The Problem of *Tathatāmbana-pratyaya-bīja* in the Buddha-Nature Debates of Early Tang

LIU Ming-wood

The debates in the early Tang (late seventh and early eighth centuries) over whether all sentient beings can attain Buddhahood form an important chapter in the history of the development of the Buddha-nature teaching in China. One of the most central points of conflict occurs with the interpretation of the concept *tathatāmbana-pratyaya-bīja* (*zhenru suoyuanyuan zhongzi*, true reality-objective condition-seeds). The concept was first brought up in the *Yogācārabhūmi-sāstra* to explain liberation from rebirth. On the one hand, the *sāstra* admits all sentient beings possess *tathatāmbana-pratyaya-bīja* as the cause of liberation; on the other hand, the *sāstra* affirms the existence of permanent “obstructions” (*āvaraṇa*) that prevent certain groups of sentient beings from ever realizing *āvaraṇa*. This paper attempts to examine how the ambiguity of the concept and the inconsistency in the pronouncements of the *sāstra* were manipulated by representative figures on both sides of the debates in favor of their respective positions.

Keywords: *tathatā* seed lineage Buddha-nature Fabao Huizhao