

法寶的佛性思想

廖明活

香港大學中文系教授

關鍵辭：五種種性 五時說法 正因佛性 理心 全分有性 變易生死

一、法寶的生平和著述

佛性觀念在東晉末年（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，為各新興佛教學派（例如天台宗）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。

古來佛性問題的論議，大體可以歸納為以下兩個主要方面：

(一) 佛性的涵義

(二) 佛性跟眾生的關係

前者涉及不同層面的佛性義的界別的問題，後者涉及眾生具有佛性的方式、是否一切眾生皆具有佛性、佛性是否為眾生所獨有等問題。由於中國的佛性論源於大乘《涅槃經》，而經中不同章節對這些問題所提示的解答並不一致，如是不同論者各依自身的義理背景，各自去取和引申，對這些問題可以有很不同的看法，以至發生爭議。有關佛性的爭議，早在南北朝初年已經出現，並在唐朝初年隨著是否所有眾生都可以成佛這問題的爭論的白熱化，而達至巔峰。法寶乃是初唐時期的主要佛性論者，在當時的激烈爭辯中，扮演了關鍵角色。

關於法寶生平事迹，現在可知者不多¹。他大約生於公元六二七年，大約卒於公元七〇五年，早年習學玄奘（約602-約664）門下，以思考敏利見稱，時人把他和普光跟鳩摩羅什（344-約409）的高弟道融（372-445）和僧叡（352-436）相比。他晚年積極從事翻譯工作，曾參予實叉難陀（652-710）、義淨（635-713）、菩提流志（572-727）的譯事，協助譯出《八十華嚴》、《寶積經》等重要佛典。法寶雖然師事玄奘，然而對奘門教學每採取批判態度。據記玄奘譯出《婆沙論》後，法寶對其中論及非想非非想天部分有疑問，向玄奘請益，玄奘遂依己意，於論中增入十六字，以為釋疑。法寶即時提出反對，責難：「豈宜以凡語，增加聖言量乎！」²又玄奘譯出《俱舍論》，普光得其密授，作《俱舍論記》；法寶對其疏釋多所不滿，另作《俱舍論疏》，加以糾正。至於在佛性問題方面，法寶的佛性思想基本上是環繞著對玄奘一系的觀點的評難而展開，這點下文會詳及。

法寶著作見諸古代佛書目錄記載者有以下七種：

- (一)《俱舍論疏》三十卷
- (二)《一乘佛性究竟論》（以下簡稱《究竟論》）六卷
- (三)《一乘佛性權實論》（以下簡稱《權實論》）三卷
- (四)《佛性論》三卷
- (五)《大般涅槃經疏》十五卷
- (六)《釋禪次第法門》一卷
- (七)《會空有論》一卷³

其中(二)-(五)四種就其書名而言，均與佛性問題有關，可見法寶對佛性問題的重視。在以上列舉諸著作中，僅《俱舍論疏》和《究竟論》卷三一直流傳，而後者向來是論說法寶佛性思想的主要參考文獻。及至二十世紀初葉，《究竟論》、

本文為作者進行中「初唐佛性論爭」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。

¹ 贊寧（919-1001）《宋高僧傳》卷四有〈法寶傳〉，當中述及法寶的具體事迹不多。近代日本學者就現存相關史料，對法寶的生卒年等問題，作出細密分析和合理推論。參閱久下陞：《一乘佛性一權實論の研究（上）》（東京：隆文館，1985年），頁15-18；根無一力：〈一乘佛性究竟論の撰述と時代の背景〉，《叡山學院研究紀要》第9號（大津：叡山學院，1986年），頁119-120。

² [宋]贊寧：《宋高僧傳》，卷4，見《大正藏》，第50冊，頁727上。

³ 關於法寶的著述，參閱久下陞：《一乘佛性權實論研究（上）》，頁19-33。

《權實論》和大般涅槃經疏》(卷九和卷十)的古寫本在日本、韓國被發現，並經日本學者整理印行，為法寶研究揭開新的一頁⁴。自二十世紀八十年代，在日本崛起一批法寶專家，例如久下陞、寺井良宣、淺田正博等，對法寶的教學，包括對作為其核心的佛性思想，作出深入探討。在我國方面，大約由於所能接觸文獻的限制，以法寶為主題的專論，迄今還是闕如。筆者借助日本學界文獻考查和解讀的成果，加上自己的分析和申論，以有限的學力，嘗試作出初步拓荒工作。

二、法寶佛性思想的背景

法寶的佛性思想，是以發揚大乘《涅槃經》的佛性教學，抗衡玄奘門下的種性理論，為其依歸。因此要確切掌握法寶的佛性主張，必須對作為其背景的《涅

⁴ 《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：香港影印續藏經委員會，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(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，現在均有存本。關於《究竟論》的撰成年份、結構、流傳、重新發現經過等，除了上出淺田正博的兩篇文章外，還可參閱根無一力：〈一乘佛性究竟論の撰述と時代の背景〉，頁121-129；淺田正博：〈石山寺所藏《一乘佛性究竟論》の檢出について〉，《印度學佛教學研究》35卷2號(東京：日本印度學佛教學會，1987年)。

《權實論》共三卷，分為十章。日本學者惠谷隆戒於一九三三年在調查橫濱金澤文庫的古鈔本時發現。於一九八五年，久下陞《一乘佛性權實論の研究(上)》出版，內附《權實論》前二卷(前七章，當中第三、四章脫落，第一、二、五章有缺文)的現代排印(以下簡稱《久下》)，並提供日文翻譯和詳盡註釋，後附古鈔本影印，甚具參考價值。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，因此學者多認為它們是同一著作的不同本子，當中《權實論》當較早出。有關《權實論》的內容介紹，參閱久下陞：《一乘佛性權實論の研究(上)》，頁34-44。有關《權實論》和《究竟論》的比較，參閱吉田健一：《〈一乘佛性究竟論〉と〈一乘佛性權實論〉との對照檢討》，《印度學佛教學研究》35卷2號(1987年)；淺田正博：〈石山寺所藏《一乘佛性究竟論》の檢出について〉，頁153-154。

《大般涅槃經疏》共十五卷，其中第九、第十兩卷的古鈔本於一九二二年在韓國發現，越二年出版流通。詳參閱久下陞：〈法寶撰《大般涅槃經疏》における一闡提思想〉，《人文學論集》第7號(京都：佛教大學文學部學會，1973年)，頁55-57。

槃經》的佛性教說，以及對佛性教說在中國早期發展的情況，有概略認識。

印度大乘經論談及佛性者為數不少，其中討論最詳盡，又影響到中國佛性思想最深遠者，要為大乘《涅槃經》。「佛性」的梵語為 *buddhadhātu*，有佛的體性和成佛的因兩個主要方面涵義。《涅槃經》對佛性的析述，也透露這「果」和「因」兩方面的意思。例如在談到佛性的「有」和「無」地方時，《涅槃經》說：

如來佛性則有二種：一者有、二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈、大悲……；無者，所謂如來過去諸善、不善、無記業因果報、煩惱、五陰、十二因緣，是名為無。⁵

這裏說為佛性所有的三十二相、八十種好、十力、四無所畏等，說為佛性所無的業報、煩惱、五陰、十二因緣等，都是佛所有和所無的特性，顯示《涅槃經》以「佛性」為表佛的體性。另一方面，《涅槃經》界定「佛性」為諸佛無上正等覺的種子：

佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。⁶

「種子」有生成植物的性能，把佛性譬喻為成就佛道的種子，也便是以「佛性」為表成佛的原因。

作為《涅槃經》佛性思想的核心，為「眾生有佛性」的主張。經內一再重申這主張，並以善於演說這主張自詡：

譬如眾流皆歸於海，一切契經、諸定三昧皆歸大乘《大涅槃經》。何以故？究竟善說有佛性故。⁷

為了強調眾生跟佛性關係的密切，《涅槃經》提出「正因」和「緣因」一對觀念。它用乳生酪的譬喻，說明這兩種因的分別：

因有二種：一者正因、二者緣因。正因者，如乳生酪；緣因者，如煖、酵等。⁸

酪的產生，牛奶為主要條件，熱力和酵母為輔助條件。今經文以牛奶比喻正因，以熱力和酵母比喻緣因，可見「正因」和「緣因」分別是指主要原因和輔助原因。《涅槃經》運用正因觀念，突出眾生和佛性之間的緊密連繫：

⁵ [北涼]曇無讖譯：《大般涅槃經》（以下稱北本《大般涅槃經》），卷36〈迦葉菩薩品〉第12之4，見《大正藏》，第12冊，頁574中。

⁶ 同前註，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，見《大正藏》，第12冊，頁523下。

⁷ 同前註，卷8〈如來性品〉第4之5，見《大正藏》，第12冊，頁414下-415上。

⁸ 同前註，卷28〈師子吼菩薩品〉第11之2，見《大正藏》，第12冊，頁530中。

眾生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者，謂諸眾生；緣因者，謂六波羅蜜。⁹

經文指出眾生是佛性的正因，表示唯有眾生方能成就佛性。又眾生要成就佛性，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。

《涅槃經》不但主張「眾生有佛性」，更進而談到「一切眾生有佛性」，而這便牽涉到一闍提的問題。「一闍提」為梵語 icchantika 的音譯，意譯為「樂欲者」、「極欲者」、「大貪者」等。在《涅槃經》裏，一闍提被稱為「最極惡者」¹⁰、「無信之人」¹¹。根據《涅槃經》，一闍提誹謗三寶，不相信因果業報¹²，犯四重禁（淫、盜、殺人、妄語）和五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、使佛身體出血、使僧團不和）¹³，而又無任何畏懼、慚愧之意¹⁴。這樣罪惡深重之有情，是斷盡所有善根，永遠不能出離生死¹⁵。至於一闍提是否仍然有改過從善、還修佛道的可能，《涅槃經》前、後兩部分（通稱〈前分〉和〈後分〉）的說法不一致，反映出它們是出自不同作者¹⁶。〈前分〉以燒焦的種子，患絕症的病人比喻一闍提，表示甚或《涅槃經》的微妙教學，都不能叫一闍提發菩提心，成就究竟的覺悟¹⁷，明確地把一闍提摒除於有佛性的眾生之群之外：

⁹ 同前註，頁530下。

¹⁰ 參見同前註，卷15〈梵行品〉第8之1，見《大正藏》，第12冊，頁454上。

¹¹ 參見同前註，卷5〈如來性品〉第4之2，見《大正藏》，第12冊，頁391下。

¹² 參見同前註，卷32〈師子吼菩薩品〉第11之6，見《大正藏》，第12冊，頁554中-下。

¹³ 參見同前註，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，見《大正藏》，第12冊，頁527上。

¹⁴ 參見同前註，卷10〈一切大眾所問品〉第5，見《大正藏》，第12冊，頁425中。

¹⁵ 參見同前註，卷32〈師子吼菩薩品〉第11之6，見《大正藏》，第12冊，頁554中。

¹⁶ 現存的漢譯大乘《涅槃經》有三種本子，通常被稱為《北本》、《法顯本》和《南本》：
一、《北本》四十卷，為曇無讖（385-433）於四二一年在北方的北涼譯出。
二、《法顯本》六卷，為法顯（約卒於418-423）和佛陀跋陀羅（359-429）於四一八年在建康（今江蘇省南京市）譯出。
三、《南本》三十六卷：《北本》於劉宋元嘉年間（424-453）傳至南方，慧嚴（363-443）、慧觀、謝靈運（385-433）重新整理其品目，潤色其文句，編成較通暢易讀的本子。

比較三本，《法顯本》為《北本》前十卷的重譯，缺後三十卷，不及《北本》完整；《南本》為《北本》的改編，在改編過程沒有參照梵本，不及《北本》的忠於原著；因此研究《涅槃經》，當以《北本》為根據。又把《北本》相當於《法顯本》的前十卷，跟《北本》其餘的三十卷比較，可見這兩部分的思想取向頗有不同，明顯不是一時一人之作。學者為了識別，遂稱《北本》的前十卷為〈前分〉，在對比下，便稱後三十卷為〈後分〉。

¹⁷ 參見北本《大般涅槃經》，卷9〈如來性品〉第4之6，見《大正藏》，第12冊，頁418上-中。

復有比丘說佛祕藏甚深經典，一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提。除一闍提。¹⁸

就〈前分〉肯認有完全沒有成佛根器、永遠不能成佛的有情，可見它其實並不認為一切眾生都有佛性。〈後分〉對一闍提的態度亦甚為嚴苛，甚至表示殺害蟻子猶有殺生之罪，而殺害一闍提則沒有此罪¹⁹。不過它跟〈前分〉不同，並不排除一闍提有改過從善的機會，認為一闍提要是放棄他們的本心，當會成就正覺²⁰。至於本經以「斷盡善根」、「不可救濟」這類辭語形容一闍提，〈後分〉解釋這是就他們現時為不可救拔，不能脫離地獄的苦報而說，並非表示一闍提是永遠沉淪²¹。〈後分〉把罪惡深重的一闍提亦包括在有佛性的眾生內，明確地宣說「一切眾生悉有佛性」：

善男子！一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我經中說一切眾生，乃至五逆、犯四重禁及一闍提，悉有佛性。²²

《涅槃經》在東晉末年傳入中國，立刻受到廣泛注意。在南北朝時代，《涅槃經》為最受推崇的佛經之一；當時出現不少《涅槃經》專家，即所謂「涅槃師」，大力推動《涅槃經》的講習。至於有關佛性觀念的討論，亦隨著《涅槃經》的傳入而開始；而初期的討論，集中於一切眾生是否皆有佛性的問題。據說相當於〈前分〉的「法顯本」《涅槃經》於四一八年首先在建康譯出後²³，其一闍提永遠不能成佛之說法一時成為南方佛教界的通說；唯獨竺道生（卒年434）力排眾議，堅持一闍提跟一般眾生無別，最後皆得成佛，因此受到大眾排斥。及後劉宋元嘉年間（424-453），於北方譯出的全本《涅槃經》（通稱「北本」）傳至南方，內中果然有一闍提當得成佛的話。從這時候開始，至唐朝初年（七世紀中葉），一般中國佛性論者都接受〈後分〉闍提成佛之說為正義；而這段時期

¹⁸ 同前註，卷7〈如來性品〉第4之4，見《大正藏》，第12冊，頁404下。〈前分〉亦有暗示一闍提可以成佛的章節，不過《法顯本》相應部分所述多有不同，可見這些章節為〈後分〉的編者所加入，使前後兩分的一闍提觀顯得一致。參閱水谷幸正：〈一闍提攷〉，《佛教大學研究紀要》第40號（京都：佛教大學學會，1961年），第4節；屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁181-183。

¹⁹ 參見同前註，卷33〈迦葉菩薩品〉第12之1，見《大正藏》，第12冊，頁562中。

²⁰ 參見同前註，卷24〈光明遍照高貴德王菩薩品〉第10之4，見《大正藏》，第12冊，頁505下。

²¹ 參見同前註，卷33〈迦葉菩薩品〉第12之1，見《大正藏》，第12冊，頁562中。

²² 同前註，卷28〈師子吼菩薩品〉第11之2，見《大正藏》，第12冊，頁534下。

²³ 有關〈前分〉和《法顯本》，參閱註16。

佛性討論的重點，則轉移到跟衆生與佛性之關係有關的問題；其中正因佛性的解讀的問題，尤其受到關注。

從上面討論所見，「正因佛性」的觀念出自《涅槃經》，是表成佛的主要條件。在南北朝時代，關於「正因佛性」體所指為何，出現各種不同意見。吉藏(549-623)《大乘玄論》列舉了以下當時流傳的十一種說法²⁴：

- (一) 衆生爲正因佛性。
- (二) 六法爲正因佛性。
- (三) 心爲正因佛性。
- (四) 冥傳不朽爲正因佛性。
- (五) 避苦求樂爲正因佛性。
- (六) 眞神爲正因佛性。
- (七) 阿賴耶識自性清淨心爲正因佛性。
- (八) 當果爲正因佛性。
- (九) 得佛之理爲正因佛性。
- (十) 眞諦爲正因佛性。
- (十一) 第一義空爲正因佛性。

由於《涅槃經》說過「正因者，謂諸衆生」²⁵，因此大部分上列的說法，都是於衆生處求正因佛性。不過有情衆生究竟有甚麼特點，教他們跟草木瓦石等無情之物有異，可以成就佛的體性，堪稱爲佛性的正因，則可以有進一步界定；而界定廣狹上、進路上的分歧，遂導至不同的正因佛性說法出現。從《大乘玄論》的記載看，第一說、第二說和第三說是本著一切衆生皆有佛性這信念，籠統地分別指點「衆生」、構成衆生的「六情」（五蘊和五蘊所組成的個體）、爲衆生所獨有的「心」識，爲正因佛性²⁶。第四、第五、第六這三種說法大約是以如來藏思想爲背景。蓋在南北朝時代，如來藏學說開始流行。根據這學說，一切衆生的煩惱身內均含藏有自性清淨的如來本質，爲他們所以能夠成就佛的質性的本因。如來

²⁴ 參見〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，卷3，見《大正藏》，第45冊，頁35中-下。

²⁵ 參見北本《大般涅槃經》，卷28〈師子吼菩薩品〉第11之2，見《大正藏》，第12冊，頁530下。

²⁶ 北本《大般涅槃經》卷32〈師子吼菩薩品〉第11之6，說「說佛性者亦復如是，非即六法，不離六法」（見《大正藏》，第12冊，頁556中），又卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1說「凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提」（同上，頁524下）。這些章節是爲第二家和第三家的說法的經文證明。

藏是常恒不變，有厭棄生死界之苦、希求涅槃界之樂的特性²⁷，南北朝時人或有稱之為「真神」²⁸。由是本自如來藏學說，而產生「冥傳不朽」、「避苦求樂」、「真神」為正因佛性的主張。又自南北朝中葉，隨著瑜伽行教學傳入，如來藏觀念慢慢跟瑜伽行學派的阿賴耶本識觀念結合，以至在當時演述瑜伽行思想的地論師、攝論師之間，出現「阿賴耶自性清淨心」的教說²⁹。第七種「阿賴耶自性清淨心」為正因佛性的說法，當是在這背景下產生。又除了上述於眾生處求正因佛性的諸說外，亦有一些佛性論者，就體證佛理可以叫人成就佛的體性，於是便把他們心目中最基要的佛理，稱為正因佛性。第十說以「真諦」和第十一說以「第一義空」為正因佛性，便是典型例子³⁰。

現存有關早期中國佛性教學的資料非常零碎，而且大部分是二手性質，反映那時系統的佛性理論還未出現。這情況到南北朝末年（六世紀末葉）有了改變。隨著中國佛教思想日趨成熟，規模的中國佛學論著湧現；當時不少重要佛教理論家的代表作品，例如地論學統的淨影寺慧遠（523-592）的《大乘義章》、三論學統的吉藏的《大乘玄論》等，都設有專章，全面析述佛性問題³¹。這些理論家來自不同學統，解義自然互有分歧，唯在視《涅槃經》為佛性教學的最高權

²⁷ 著名的如來藏系經典《勝鬘經》表示：「若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃。」（〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，〈自性清淨章〉第13，見《大正藏》，第12冊，頁222中）

²⁸ 吉藏《涅槃經遊意》記載「靈味高高」主張眾生本有「真神」，說：「第一靈味高高生死之中，已有真神之法，但未顯現，如藏黃金。《如來藏經》云：如人弊帛裹黃金像，墮泥中，無人知者；有得天眼者提淨洗，則金像宛然。（參見《大正藏》，第16冊，頁458上-中）真神亦爾，本來已有常住佛體，萬德宛然，但為煩惱所覆。若斷煩惱，佛體則現也。」（見《大正藏》，第38冊，頁237下）根據湯用彤的考證，「靈味高高」即是寶亮（444-509），是著名的《涅槃經》專家。（參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》〔北京：中華書局，1983年〕，下冊，頁499）寶亮把「真神」形容眾生本來具有的佛的本質，祇是為煩惱所覆，並援用《如來藏經》的帛裹金像譬喻，為之說明，可見寶亮所謂「真神」，即是如來藏。

²⁹ 智顛（538-597）《法華玄義》提及地論宗人「明阿黎耶是真常淨識」（〔隋〕智顛：《法華玄義》，卷5下，見《大正藏》，第33冊，頁744中）。又著名的地論師淨影寺慧遠（523-592）在其《大乘義章》中解釋「阿賴耶識」的名稱時，指出阿賴耶識所以又名為「藏識」，是因為它是「如來之藏」，「涵含法界恆沙佛法」（〔隋〕慧遠：《大乘義章》，卷3末，見《大正藏》，第44冊，頁524下），把阿賴耶識跟如來藏等同。

³⁰ 《涅槃經》嘗以「第一義空」界定佛性，說：「佛性者，名第一義空。」參見北本《大般涅槃經》，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，見《大正藏》，第12冊，頁523中。

³¹ 有關淨影寺慧遠和吉藏的佛性思想，參閱拙作：《淨影慧遠思想述要》（臺北：臺灣學生書局，1999年），第5章；《嘉祥吉藏學說》（臺北：臺灣學生書局，1985年），第5章。

威，和在肯認一切衆生皆有佛性爲佛說的究竟義這些最重要地方，立場是一致的。及至唐朝初年，以玄奘和其高弟窺基（632-682）爲首的法相學統崛興。法相學統宣揚護法（530-561）一系瑜伽行教學，視深受如來藏思想影響的早期中國瑜伽行學統——即地論學統和攝論學統——的教說爲歧義。它根據《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》這些印度瑜伽行論典的種性分類，配合「本有種子」觀念³²，提出「五種種性」的教說，對一切衆生皆具佛性這當時公認的說法，提出了反論。

所謂「種性」，又作「種姓」，爲梵語 *gotra* 的翻譯，原義爲家族、種族，引申出種類、性質的意思。根據窺基的論著所述，一切衆生約其稟性的高下，有五類不同：

- (一) 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³³。又這類衆生根器低劣，要聞受聲教，方能悟道，故名「聲聞」。
- (二) 決定緣覺種性：這類衆生在具種和證果方面跟前一類沒有分別；不過他們的根器較明利，能自己觀察「緣」起道理，而得「覺」悟，故名「緣覺」。
- (三) 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。
- (四) 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，然後迴心向

³² 《瑜伽師地論》舉出「住聲聞種性」、「住獨覺種性」、「住佛種性」、「住無種性」共四種種性（〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷37〈菩薩地·初持瑜伽處·成熟品〉，見《大正藏》，第30冊，頁496下），並提到有「不定種性」的聲聞（同上，卷80〈攝決擇分·有餘依及無餘依二地〉，見《大正藏》，第30冊，頁749中）。《大乘莊嚴經論》談及「三乘種性」和「無性人」，並在菩薩種性內界別「決定」、「不定」等不同（〔唐〕波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》，卷1〈種性品〉第4，見《大正藏》，第31冊，頁594上-595中）。「種子」爲瑜伽行思想的重要觀念，指引現果報的功能。就來源方面，種子可以分爲「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。

³³ 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，導至輪迴生死，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。

於大乘，成爲菩薩，最後證得佛果。

- (五)無種性：這類衆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³⁴。

上述五種種性中，包括「決定聲聞種性」和「決定緣覺種性」兩類衆生，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。又窺基在論述「無種性」觀念時，論及一闡提，綜合經論相關論述，把一闡提界別爲斷善根闡提、大悲闡提、無性闡提三類；表示前兩類在久遠將來當可成佛，而後一類則由於本來沒有無漏種子，因此無論在現在或在將來，都不能證得佛果。

以上所提到法相宗的「二乘定性」、「一分無性」、「無性闡提」的說法，均斷言有永遠不能成佛的衆生；這對當時一向相信一切衆生同具佛性，均可成佛的佛性論者們，帶來極大衝擊，也教是否一切衆生都具有佛性的問題，再度成爲佛性教學的爭論焦點。法寶雖然受業於玄奘，然而從其現存論著所見，他的思想跟玄奘以前的早期中國瑜伽師——即地論師和攝論師——類似，是以如來藏學說爲主導³⁵。在佛性問題上，他承襲早期中國瑜伽師以如來藏學說詮釋佛性學說的通習，並且以發揚如來藏學說之一切衆生皆可成佛的教說爲使命；從而他對上述玄奘門下盛行的五種種性與其相關觀念，非常不滿。法寶現存最具規模的兩種著作《究竟論》和《權實論》，都是以破斥法相宗的五種種性教義，重申一切衆生皆具佛性這中國傳統佛性教學的宗旨，爲其中心課題。

³⁴ 有關窺基對五種種性的析述，參見〔唐〕窺基：《成唯識論述記》，卷2末，見《大正藏》，第43冊，頁308下-309上；《成唯識論掌中樞要》，卷上本，見《大正藏》，第43冊，頁610中-612中；《成唯識論別抄》，卷1，見《續藏經》，第77冊，頁433前下-434前上。又參閱Robert F. Rhodes, "Genshin and the *Ichijō yōketsu*," Ph.D. dissertation (Harvard University, 1992), pp. 224-230。

³⁵ 關於法寶教學的如來藏思想背景，本文以下各節均有涉及。又參閱寺井良宣：〈法寶《一乘佛性究竟論》の「如來藏唯識」說〉，《印度學佛教學研究》第44卷第2號（1996年）；城福雅伸：〈《一乘佛性究竟論》と《華嚴金師子章》における「金の譬喩」からの一考察〉，收入淺田正博編：〈共同研究：《一乘佛性究竟論》における問題點とその検討（二）〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第35號（1996年）。

三、佛性與判教——各種佛性說法的判別

在法寶的時代，判教風氣流行；當時各主要中國佛教學派，都創立自身的判教體系，將不同佛經的代表教說作出分類，以界定它們在佛陀教學整體裏的獨特作用；而通過突出自身學派所推崇的佛經的教說的作用為殊特超勝，以彰顯自己所持教學立場為最具權威。法寶跟其時一般佛性論者一樣，相信《涅槃經》是主張一切眾生皆具佛性，均可成佛。他試圖通過演述「五時」判教體系，來凸顯《涅槃經》在佛陀教學裏地位的崇高，作為抗衡法相宗的一分無性觀點、弘宣全分有性思想的手法，以下試述其要。

法寶把佛陀一生教學，按時序分為五個階段，是為「五時」。法寶解釋何以佛陀在不同教學時段演說不同教義：

一切眾生……正因本性平等無別，遇緣不同，熏習各異。……根有利鈍，三乘性別，下至常沒闡提，上至後身菩薩，於其中間，差別不同，難可攝計。……若時同人異，一音演說，隨類解等；若人同時異，前後教別，說雖有異，據義別也。³⁶

眾生在「正因」、「本性」上是平等的³⁷，祇是由於所遇機緣、所受熏習各各不同，以至根器千差萬別。面對根器萬殊的眾生，要是在「時同人異」的情況，佛陀會同時以同一音聲，向不同眾生說法，各眾生會各隨其所需，聞教生解；要是在「人同時異」的情況，佛陀則會於不同時段，以不同教說，教導同一眾生。而佛陀的五時教，是在後一情況下提出。又法寶表示在「人同時異」情況下，於不同時段開示不同教說，乃是「教化之漸」³⁸，為一種循序漸進的化導手法。如是由前時教到後時教，乃是一自淺入深、由非究竟進展至究竟的過程，而最後時之教說，要為最深邃、最究極。法寶非常強調這點，表示「後兼前義，前無兼後」，認為祇有後時教包括前時教的義理，決無前時教包括後時教的義理的情況；又表示「弘後時教，其（前時教）義即改」³⁹，「（前）後之說異，皆依後定」⁴⁰，

³⁶ 法寶：《究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁84，行039-046。

³⁷ 關於「正因」、「本性」這些觀念在法寶教學的涵義，詳見本文下節。

³⁸ 法寶：《究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁85，行112。

³⁹ 同前註，卷5〈增壽變易章〉第9，見〈淺田〉II，頁137，行173-174。

⁴⁰ 同前註，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁87，行194-195。

聲言在後時教出現後，前時教的意義便有所轉變；在前時教、後時教有異義時，當以後時教所陳義為定準。

法寶對五時教的每一時教的名稱、教授時節、教授對象和教授內容，有清晰解說。就教授內容，他界別每一教為「了義」、「不了」兩方面，前者為其真實究竟地方，是前教後教始終一貫，不會在後時教出現時有所改變；後者為其權宜非究竟地方，當後時教出現，便會有所更動，甚至被放棄。以下為法寶所提出的五時分類的大要：

- (一) 第一時教：這是佛陀成道第六個月所開始講說，以發起趣入小乘道心志的習學者為講授對象，故名「小乘教」。此教見於諸小乘經。它唱說一切法無常、無、不安穩，為五蘊、十二入、十八界組合而成⁴¹；證得須陀洹果者永遠不再轉生地獄、餓鬼、畜生諸惡趣⁴²；這是其「了義」方面。它申析五蘊中的識蘊時，祇提及表層的六識⁴³；又主張有些眾生沒有涅槃性，永遠不能證入涅槃；兼且宣稱一切習學者，無論是聲聞、緣覺、菩薩，在進入涅槃時身心便都歸於消滅；並且表示聲聞人在修行到忍位後⁴⁴，便不能迴心大乘，從而永遠不能成佛；這是其「不了」方面。
- (二) 第二時教：這是佛陀成道後第七年至第三十七年所講說，以發起趣入大乘道心志的習學者為講授對象，故名「大乘教」。此教見於各種《般若經》。它唱說一些法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，這是其「了義」方面。它跟小乘教一樣，祇講述表層的六識；唱言有些眾生無涅槃性，永遠不能證涅槃；並且宣說有些眾生——包括決定聲聞種性眾生、決定緣覺種性眾生、進至見道以上修行階位的不定種性眾生⁴⁵——

⁴¹ 「五蘊」為色、受、想、行、識。「十二入」為眼、耳、鼻、舌、身、意「六根」，以及其相應的色、聲、香、味、觸、法「六境」。又六根與六境，再加上它們交接時產生的六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識），便有「十八界」。佛教合稱五蘊、十二入、十八界為「三科」，視它們為構成現象生命、以至現象世界的最基本分子。

⁴² 「須陀洹果」亦名「預流果」。證得這種果的修行人，不會退墮三惡趣，最長七次輪迴人間天上，便得解脫。

⁴³ 「六識」為十八界其中六界。參閱註41。

⁴⁴ 「忍位」為四善根位的第三位。四善根位為凡夫的修行階位，為進入「見道位」等聖人修行階位的前奏。關於見道位，見下註。

⁴⁵ 「見道」與「修道」、「無學道」合稱「三道」，為修行之階位；入見道位前者為凡夫，入見道位後者為聖者。

永遠不能轉向大乘道，因此永遠不能成佛；這是其「不了」方面。

- (三) 第三時教：這是佛陀成道後第三十七年至四十餘年所講說，以發起趣入所有小、大三乘道心志的習學者為講授對象，故名「三乘教」。此教見於《解深密經》。它揭示存在於表層的六識背後那深層的末那識和阿賴耶識，提出八識的說法；又通過講說唯識，為第二時教的性空學說，提供顯豁明了的說明⁴⁶；這是其「了義」方面。它跟第二時教一樣，主張有些眾生永遠不能證得涅槃，有些眾生永遠不能成佛；這是其「不了」方面。
- (四) 第四時教：這是佛陀成道後四十餘年所講說，宣稱各種乘的教學，同是歸向一乘成佛之道，故名「一乘教」。此教見於《法華經》、以及《楞伽經》一類如來藏系經典。它力言沒有定性之事，亦沒有進入小乘涅槃後身心俱滅的情況，因此所有聲聞和緣覺都可以經由改修大乘道，從而成佛⁴⁷；這是其「了義」方面。它說言有一類「菩薩闍提」（即大悲闍提），他們本著救度一切眾生之悲願，永遠留住世間，不取佛果，因而永遠不成佛；這是其「不了」方面。
- (五) 第五時教：這是佛陀臨涅槃時所講說，宣稱所有五種種性眾生，都同歸向一種佛性，故名「佛性教」。此教見於《涅槃經》。法寶沒有提到此教有「不了」方面；而在其「了義」方面，法寶特別表彰它進一步發揚第四時教之二乘成佛說法所蘊涵的普度精神，清晰明確地肯認一切有情悉皆可以證得最高無上覺悟。

以上所見法寶的五時教分類，雖然亦涉及心識分析的詳略和法性理解的深淺的判別，但其焦點顯然是放在眾生成佛的問題上。又《究竟論》在狀述五時教法之殊異後，總結說：

此五時教，後之說異，皆依後定，不會同別。二乘無滅，異前三時；悉當成佛，改異前四。不可卻會同前經，說不定種性及時邊也。准此教時，別

⁴⁶ 「唯識」是說現象世界的一切存在，無論是主體界的或是客體界的，一般人視它們為具有獨立自性，其實它們都是心識活動所變現，沒有實體。瑜伽行學派大力發揚「唯識」思想，視之為大乘佛教的緣起性空教說的根據。

⁴⁷ 《權實論》和《究竟論》設有題為〈增壽變易〉一章，詳細申明證入小乘涅槃的聖者可以轉入大乘道，從而得以成佛。詳參閣下文第五節。

後不同，一乘佛性，定是了義。⁴⁸

這裏法寶標舉「(前)後之說異，皆依後定」之準則，教人當放棄前三時教之二乘入滅後再不能成佛、前四時教之一分有情永遠不成佛的看法，當肯認後二時教之三乘同歸一種佛乘、後一時教之一切衆生皆佛性和定當成佛的教說爲了義。很明顯，法寶分判佛說爲五時的主要目的，是要通過把法相宗所唱說的佛性思想，判歸佛陀教學的前時，把自身所宣揚的佛性主張，判歸佛陀教學的後時，以達至貶抑前者、褒揚後者的效果。

把佛陀一生教學劃分爲五個時段的做法，並非始自法寶。早在南北朝初年(五世紀上半葉)，已經有慧觀提出五時判教分類。慧觀的分類在南北朝時代一直流行，而觀乎法寶的五時說法跟它有重要相通地方，很可能是受到它的啓發⁴⁹。不過法寶談到其說法的來源時，並沒有提及慧觀，卻特別舉出《解深密經》的「三時」觀念：

前三時依《解深密經》，謂小乘、大乘、三乘時別。後二依《法花》、《涅槃》一乘、一性。⁵⁰

衆所周知，《解深密經》是最早期的瑜伽行典籍，深受法相宗重視。經內提到「聲聞乘種性」、「獨覺乘種性」、「如來乘種性」三種有情，強調他們之間的差別⁵¹；並且表示即使佛陀的悉心教導，亦不能令趣向寂滅的聲聞乘種性人證得

⁴⁸ 法寶：《究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁87，行194-197。

⁴⁹ 慧觀大別佛陀的教說爲頓、漸兩門，又把漸一門前淺後深，細分爲五時，分別稱之爲三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教。跟法寶的五時分類一樣，其最終極的第四時、第五時兩種教，分別以《法華經》、《涅槃經》爲代表經典，流露出推尊這兩種經的意圖。關於慧觀的五時說法的記載，參閱吉藏：《三論玄義》，見《大正藏》，第45冊，頁5中。

⁵⁰ 法寶：《究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁84，行056-057。

⁵¹ 玄奘譯《解深密經》卷2〈無自性相品〉第5說：「如來爲彼更說法要，謂相無自性性、及勝義無自性性，……諸聲聞乘種性有情亦由此道此行 故，證得無上安隱涅槃；諸獨覺乘種性有情、諸如來乘種性有情亦由此道此行 故，說得無上安隱涅槃。一切聲聞、獨覺、菩薩皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言唯一乘；非於一切有情界中，無有種種有情種性，或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。」(《大正藏》，第16冊，頁695上)經文提到有「聲聞乘種性」、「獨覺乘種性」、「如來乘種性」三種有情；在指出佛陀爲他們同說三無性的道理、叫他們共證得同一究竟清淨妙道後，又表示這三乘同歸一乘的說法不過是密意方便設立，其實有情界並非沒有鈍根性、中根性、利根性的差別。言下之意，是三乘各有定性，不可改易。

無上正覺，明顯是認為已經進入涅槃的聲聞人，是永遠不能回轉成佛⁵²；為法相宗的種性理論，提供重要文證。又經內把佛陀說法過程區別為三個時期：

- (一)第一時：這時佛陀特別為修小乘法者，講解四諦的道理；其教說不是了義。
- (二)第二時：這時佛陀特別為修大乘法者，以隱密方式，講解萬法皆無自性，沒有生滅，本來寂靜的道理；其教說仍然不是了義。
- (三)第三時：這時佛陀普遍向修一切乘者，以顯了方式，講解萬法皆無自性，沒有生滅，本來寂靜的道理；其教說是真實了義⁵³。

《解深密經》這三時判別，為法相宗所援用，作為其判教體系的骨幹⁵⁴。以上引文法寶自述其五時判教分類的根據，表示前三時的劃分，是本自《解深密經》，另外別立後二時，以涵括《法華經》的一種乘和《涅槃經》的一種佛性的教說。其言下之意，是作為法相宗判教體系核心的「三時」說法，作為佛陀一生教學的綜括，是有所不盡，未能全面顯示佛陀說法的最終歸向。而這最終歸向無他，乃是法寶所要發揚那《涅槃經》的全分成佛思想。

法寶在其著作裏，用了大量篇幅，力求證明繼《解深密經》所出的三時教後，佛陀還演說第四時、第五時兩種教；尤其重視申示作為第四時教代表的《法華經》，要較作為第三時教代表的《解深密經》為晚出；其論證多有涉及佛性課題的地方。例如他一再提到有「解深密師」稱言《法華經》為佛陀在三時教學中的第二時所說：

解深密師妄通經云：……第一時教，說一切聲聞不成佛，是不了義。第二時教，《法華》說一切聲聞成佛，亦是不了。第三（時教），《解深密經》說一分不成，一分成佛，是了義也。⁵⁵

就法相宗特別推崇《解深密經》看，法寶所謂「解深密師」，當即是法相宗人。

⁵² 《解深密經》在前註所引的話後，接著說：「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。」（同前註）經文表示即使佛陀的悉心教導，亦不能令「趣」向「寂」滅的聲聞種性人證得無上正等覺，明顯是認為有定性不能成佛的聲聞人。

⁵³ 關於這三時分類，參閱同前註，頁697上-中。

⁵⁴ 關於法相宗的判教，參閱拙作：〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第3期（1998年）。

⁵⁵ 法寶：《究竟論》，卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁144，行468-483。又參閱法寶：《究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁86，行129-131。

這些人以《解深密經》的三時分類為正義，把一切聲聞不成佛之說法判屬第一時，把《法華經》一切聲聞成佛之說法判屬第二時，認為兩者皆非了義；而宣稱第三時《解深密經》之部分聲聞成佛、部分聲聞不成佛的說法，方為了義。他們以此為據，表示《法華經》是說於《解深密經》之前。法寶對此有如下回應：

小乘已說五性。《俱舍》等云聲聞忍位已上前許迴心者，明知說不定性。……又《大般若》五百九十三云：「若有情類，於聲聞乘性決定者，聞此法已，速能證得自無漏地；於獨覺乘、於如來乘性決定者亦爾。若有情類，雖未已入正性離生，而於三乘性不定者，聞此法已，皆發無上正等覺心。」⁵⁶ 准此經文，第二時教亦說定性不迴，不定迴心。《解深密經》第二云迴趣成佛，寂滅不成⁵⁷，亦是說不定成佛，不說定性。雖前三時教說迴心時別，同說不定成佛、定性不成，皆說二乘有實涅槃。……如何說會遮二滅為第二時，不定成佛、定性不成唯第三時？……《法花》……與前三時別，故知是第四時說一切皆成，非第二時也。⁵⁸

法寶從自身的五時分類觀點出發，提出反駁。他指出從小乘教說言聲聞人在進入忍位前可以迴心成佛，在進入忍位後不可以迴心成佛，可見它已經草具不定性二乘可得成佛、定性二乘不得成佛的思想。又代表第二時的《般若經》，把三乘人區別為「性決定」、「性不定」兩種，前者在得聞《般若》經教後各自證得自身的無漏果，後者在得聞《般若》經教後皆發起追求無上覺悟的意願，亦透露出定性二乘不成佛、不定性二乘可成佛的構思。及至代表第三時教的《解深密經》，它一方面表示聲聞乘種性和獨覺乘種性可以證得究竟清淨妙道，另一方面表示趣入寂滅的聲聞乘種性不能成就無上覺悟，顯然是主張不定性二乘可以成佛，定性二乘不成佛。總之，說定性二乘不成佛，不定性二乘可以成佛，乃是前三時教的共通特點；今《法華經》盛唱一切二乘人皆可成佛，立場明顯不同，因此當是出於前三時之後；而並非如解深密師所言；是在《解深密經》前第二時所說。法寶又指出在二乘成佛的問題上，五時教法構成一完整進程：

初說三乘實滅教，聲聞忍位已上不許迴心；第二時教不定種性，見道已上，不說迴心；《深密》許不定性一分成佛；《法花》等經令無二滅；……《涅槃經》說悉當成佛。若《深密》在《法花》後說，即《般

⁵⁶ 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，卷593，見《大正藏》，第7冊，頁1066上-中。

⁵⁷ 參閱註51、52。

⁵⁸ 法寶：《究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，見〈淺田〉I，頁86，行131-145。

若》說二乘實般涅槃，《法花》又遮二滅，《深密》又異《涅槃》、《楞伽》等經，又遮二滅。……因何開、遮二滅，翻覆若斯？准上理教，《解深密經》定在《法花》前說。⁵⁹

在定性二乘方面，第一時教主張他們在證入忍位後便不能迴心成佛；第二時教主張他們在證入較高的見道位方才不能迴心成佛；《解深密經》所代表的第三時教明確地把二乘人分為不定性、定性兩種，主張前者全部可以迴心成佛，後者全部不能迴心成佛。至於代表第四時的《法華經》，則進而主張所有二乘人都能迴心成佛；而代表第五時的《涅槃經》，更進一步主張一切眾生皆能成佛。要是《解深密經》是佛陀在講授《法華經》後所說，則佛陀是先《般若經》（第二時）說有二乘人不能迴心成佛，繼而在《法華經》改而說所有二乘人都能迴心成佛，繼而在《解深密經》又轉而說有定性二乘人不能迴心成佛，最後在《涅槃經》又轉過來說所有眾生，包括所有二乘人在內，都能夠成佛。佛陀說法，立場怎會如斯反覆不定？亦可見解深密師們對《解深密經》和《法華經》時序先後的看法，是站不住腳的。⁶⁰

四、佛性的類別和正因佛性的釋義

《權實論》和《究竟論》均設有標題為〈佛性同異〉的專章，通過檢視「佛性」一辭的同義辭和辭義，與及通過疏理《涅槃經》的各種佛性釋義，從不同角度，提出多種佛性分析，顯示了「佛性」一辭在佛教經籍裏所具有的多重複雜涵義，也凸顯了法寶的佛性觀的如來藏思想的背景。此外，《權實論》和《究竟論》的其他章節，一再談到正因佛性，清楚反映法寶在「正因佛性」一辭所指涉的對象這備受爭議問題上所持有的觀點。

《究竟論·佛性同異章》啓始引述真諦（499-569）所譯世親的《攝大乘論

⁵⁹ 同前註，頁87，行173-180。

⁶⁰ 有關法寶的判教思想，參閱寺井良宣：〈法寶の「教時前後」説の個性的特質と問題點〉，收入淺田正博編：〈共同研究：《一乘佛性究竟論》における問題點とその検討（一）〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第34號（1995年），頁81-85；〈法寶の五時教判と慧沼による批判〉，收入淺田正博編：〈法寶の「一乘佛性」教學の特色（その一）——《一乘佛性究竟論》の前三卷を中心として——〉，《佛教學研究》第53號（京都：龍谷大學佛教學會，1997年），頁3-10；楠淳證：〈法寶の「三時教判」批判に關する一考察〉，收入淺田正博編：〈共同研究：《一乘佛性究竟論》における問題點とその検討（二）〉，頁2-5。

釋》之佛法界五義的說法⁶¹，詳加申釋，表示大乘經談到眾生有佛性，「多取法界五義」⁶²，可見法寶視「佛性」和「佛法界」為同義。《攝大乘論釋》所出佛法界五義，要為性義、因義、藏義、真實義、甚深義；法寶對它們逐一作出說明：

(一)性義：《攝大乘論釋》說：「一、性義：以無二我為性，一切眾生不過此性故。」《究竟論》的解釋集中在說明何以「一切眾生不過此性」：

法界在眾生，為眾生性；在佛，為佛性。在眾生時雖名眾生性，望此眾生究竟當成佛，故究竟是佛性。故眾生時亦名有佛性。⁶³

佛法界無人、法二我，沒有封限，在佛時為佛性，有眾生時為眾生性。又雖然佛法界在眾生時名為眾生性，然而眾生依於佛法界性，究竟當可成佛，故自究竟觀點看，亦可以說眾生有佛性。

(二)因義：《攝大乘論釋》說：「二、因義：一切聖人四念處等法，緣此生長故。」《究竟論》解釋說：

從厭生死苦，樂求涅槃，乃至佛果，皆因法界而得有也。⁶⁴

聖人從厭惡生死之苦，產生求證涅槃的意願；繼而廣修淨行，以至最後成就佛果；這整個過程都是以佛法界為「因」。

(三)藏義：《攝大乘論釋》說：「三、藏義：一切虛妄法所隱覆，非凡夫、二乘所能緣故。」《究竟論》解釋說：

凡夫、二乘為無明住地等隱覆法界，障其真見，不能緣也。⁶⁵

凡夫、二乘多有煩惱，其根本無明隱蔽覆蓋佛法界，使佛法界不能如其真性顯現，作為他們解脫成佛之緣。

(四)真實義：《攝大乘論釋》說：「四、真實義：過世間法。世間法或自然壞，或由對治壞，離此二壞故。」《究竟論》解釋說：

無漏有剎那壞，無對治壞；有漏法有剎那壞及對治壞。法界無也。⁶⁶

世間法都是會壞滅，其中有漏世間法或自然地剎那壞滅，或在受到無

61 見〔陳〕真諦譯：《攝大乘論釋》，卷15〈釋智差別勝相〉第10之3，見《大正藏》，第31冊，頁264中。

62 法寶：《究竟論》，卷3〈佛性同異章〉第7，見《續藏經》，第95冊，頁374後上。

63 同前註，頁374前下。

64 同前註。

65 同前註。

66 同前註，頁374前下後上。

漏法對治時歸於壞滅；無漏世間法雖然沒有後一情況，但也是自然地剎那壞滅。佛法界便不同，是不會壞滅。

(五) 甚深義：《攝大乘論釋》說：「若與此相應，自性成淨善故；若外不相應，自性成蔽故。」《究竟論》解釋說：

法界有甚深恆沙萬德，與佛、菩薩為其本性，義甚深故。若與相應，自性離妄，成無漏善，顯出法界；若不相應，自性是妄成染，故隱覆法界。⁶⁷

佛法界具有不可量數的甚深功德，乃是佛、菩薩的本性。眾生若與佛法界相應，其自性便會離開妄念，成為無漏善法，顯露出佛法界；眾生若與佛法界不相應，其自性便會為妄念所污染，隱蔽覆蓋佛法界。

以上法寶通過解說《攝大乘論釋》的佛法界五義，顯示佛性的主要特點。依其解說，佛性既是佛的本性，也是眾生的本性（性義）；既是人、法兩空，又是具足無量功德（甚深義），不會壞滅（真實義）。眾生欣樂解脫，得以成佛，是以佛性為本因（因義）；而眾生現時所以未嘗尋求解脫成佛，是由於其佛性為無明隱覆，不能顯露（藏義）。值得注意的是法寶這解說所透露的佛性特點，跟《勝鬘經》、《楞伽經》、《大乘起信論》所提到如來藏的特點完全一致，反映出法寶的佛性思想是以如來藏思想為背景。

《究竟論》又表示佛性的「性」字，有「體」、「決定必得菩提」、「因中說果」三種主要涵義；進而以此三義為綱，各分「理」、「事」二門，加以析述：

(一) 體義：《究竟論》說：

體有二種，一理，二事。理體即是法界，……一切眾生悉皆同也；事體即三十二相、十力等也。⁶⁸

首先，佛性約佛說，有佛之體性之意思。這又可以進一步分為「理」、「事」兩方面：前者無非即是上述的佛法界，為佛和一切眾生同樣具有；後者即佛典經常提到那些佛色身的勝相、神通力等，為佛所獨有，跟眾生不共。

(二) 決定必得義：《究竟論》說：

⁶⁷ 同前註，頁374後上。

⁶⁸ 同前註，頁374後下。

決定必得有二種：一理，二事。由有理故，決定必得當來佛也⁶⁹。由有心故，修習事性，成堪任持，決定必得當來佛也。⁷⁰

其次，佛性約眾生說，有當來「決定必得」成佛的意思。這有「理」、「事」兩方面的根據。如上文所述，眾生皆具有佛的「理」體；這便是其當來決定必得成佛的「理」方面的根據。又眾生不同無情之物，有心識活動，從而能修習成佛之種種「行」事；這便是其當來決定必得成佛的「事」方面的根據。

(三) 因中說果義：《究竟論》說：

因中說果有二：一理，二事。理因性者，一切眾生皆有應得因也。事因性者，謂未得阿耨菩提，善、不善等；遇種種緣，修習三乘相應善等。⁷¹

此外，佛性約眾生說，還有成就佛果之因的意思；而這亦可分「理」、「事」兩方面說。在「理」方面，眾生皆有佛法界這「理」體，作為他們成佛之「理因」；在「事」方面，眾生現時雖然還未證得至高無上覺悟，其行為有善也有不善；然而他們一旦遇上善緣，便會修習相應三乘道的諸善「事」，作為成佛的「事因」。

此外，法寶以發揚《涅槃經》的佛性教學為己任。《究竟論·佛性同異章》在分述佛性三義後，繼而檢視《涅槃經》所出各種佛性釋義，把其所說的佛性，歸納為「理」、「事」兩種，各分「因」、「果」兩門，從而提出佛性四門的說法⁷²：

(一) 理因性：從上文對佛性「因中說果義」的解說所見，法寶所謂佛性的「理因」，要是作為眾生得以成佛之因那佛法界理體。《涅槃經》說：「佛性者，名第一義空。」⁷³又說：「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子」⁷⁴；法寶以為這些說話所提到的「第一義空」和「中道」，乃是關乎理因性。

⁶⁹ 《續藏經》本「當」字作「常」，審之後文，疑有誤。

⁷⁰ 法寶：《究竟論》，卷3〈佛性同異章〉卷7，見《續藏經》，第95冊，頁374後下。

⁷¹ 同前註。

⁷² 參見同前註，頁375前上-後下。

⁷³ 北本《大般涅槃經》，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，見《大正藏》，第12冊，頁523中。

⁷⁴ 見同前註，頁523下。

- (二)事因性：從上文對佛性「因中說果義」的解說所見，法寶所謂佛性的「事因」，要是作為眾生得以成佛之因的諸善行。《涅槃經》提及「眾生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因」⁷⁵；法寶以為這段話所提到的「正因」和「緣因」，乃是關乎事因性⁷⁶。
- (三)理果性：《涅槃經》表示：「佛性者，……有果果，……果果者，即是無上大般涅槃。」⁷⁷法寶據此乃謂佛性有「理果」一門，其所指為法身涅槃。
- (四)事果性：《涅槃經》表示：「佛性者，……有果，……有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。」⁷⁸法寶據此乃謂佛性有「事果」一門，其所指為阿耨菩提。



圖表 1：佛性理事因果四門

以上所出法寶的佛性三義和佛性四門的分析，反覆宣示眾生皆有成佛之因，當來定當證得佛果的道理，古來一直被視為法寶佛性教學的核心。其實對佛性加以分類的做法並非始自法寶，以下《涅槃經》的一段話便提及佛性有因、因因、果、果果諸方面，並表示「非因非果，名為佛性」：

佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣；因因者，即是智慧；有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，即是無上大般涅槃。……非因非果，名為佛性。⁷⁹

受到這段話啟發，隋唐時代的佛性論者大都關注佛性類別的問題，法寶便是其中

⁷⁵ 見同前註，卷28〈師子吼菩薩品〉第11之2，見《大正藏》，第12冊，頁530下。

⁷⁶ 關於法寶對佛性之「正因」、「緣因」的理解，詳見本節下文。

⁷⁷ 北本《大般涅槃經》，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，見《大正藏》卷12，頁524上。

⁷⁸ 同前註。

⁷⁹ 同前註。

顯著例子。法寶還在《權實論》的〈釋外執難〉一章，以這段經文為藍本，提出因、因因、果、果果、理性這五種佛性的界別，說：

《涅槃經》佛性有五：

一、理性：謂第一義空。

二、因性：謂善五陰。

三、因因性：謂無明等。（《涅槃經》卷）三十五云：「一切無明煩惱等結，悉是佛性。何以故？佛性因故。從無明、行及諸煩惱，得善五陰，是名佛性從善五陰，乃至獲得阿耨菩提。」

四、果性：謂阿耨菩提。

五、果果性：謂大般涅槃。⁸⁰

以下試以圖表，顯示《涅槃經》原來的分析和法寶的解說之同異地方：

《涅槃經》	《權實論》
(1)因性——十二因緣	善五陰——因性(1)
(2)因因性——智慧	無明——因因性(2)
(3)果性——阿耨菩提	阿耨菩提——果性(3)
(4)果果性——大般涅槃	大般涅槃——果果性(4)
(5)非因非果——佛性	第一義空——理性(5)

圖表 2：《涅槃經》和《權實論》的佛性分類對照表

從圖表所見，在「果」和「果果」方面，法寶完全因仍《涅槃經》的界定，以前者為指阿耨多羅三藐三菩提，以後者為指大般涅槃。在其他方面，他則作出了引申。在「因」方面，《涅槃經》以佛性的「因」為十二因緣。法寶則根據《涅槃經》卷三十五〈迦葉菩薩品〉「從無明、行及諸煩惱，得善五陰，是名佛性從善

⁸⁰ 轉引自源信(942-1017)：《一乘要決》，卷下，見《大正藏》，第74冊，頁366上。據久下陞，此節話見《權實論》卷下〈釋外執難章〉第十，參閱久下陞：《〈一乘要決〉における唐沙門法寶の佛性論——「寶公三番佛性」について》，見《一乘佛性權實論の研究(上)》，頁549。本文引用金澤文庫本《權實論》，悉依用久下陞《一乘佛性權實論の研究(上)》內附校註本；而此本校註至第七章止，沒有收入後三章。又以上引文所出《涅槃經》的話，見北本《大般涅槃經》，卷35〈迦葉菩薩品〉第12之3，《大正藏》，第12冊，頁571中-下。

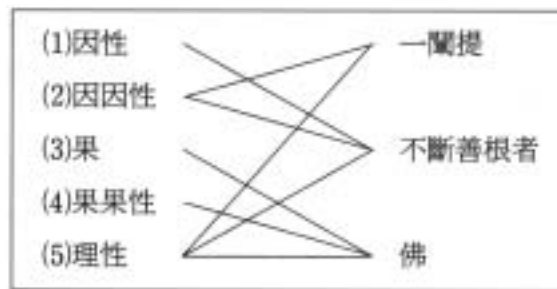
五陰」的話，而作出推論；就經文表示從無明等十二因緣，而得善五陰，從善五陰，而有佛性，進一步推論佛性的「因」方面為善五陰，「因因」方面為無明等煩惱法。這便與《涅槃經》以佛性的「因因」為智慧，表面上非常不同。至於《涅槃經》又別出「非因非果」一門，以之為表佛性自體；從上文論述所見，法寶每以「理」字指謂自體；由是法寶又另舉「理性」一門。他以為《涅槃經》「佛性者，第一義空」這句話所說的佛性，便是指這門，從而有「理性」為指第一義空的說法。

此外，法寶還把佛性五門分屬一闍提、不斷善根和佛三類不同層次的眾生，並以四句概括一闍提和佛所有和所無的諸門：

此五佛性，無一眾生有一切，無一眾生無一切。一闍提人有「理」及「因因」，佛有「理」、（「果」、）「果果性」⁸¹，不斷善者有「理」、「因」、「因因」。始末以明，一切眾生皆具一切。

佛與闍提，亦有四句：佛有非闍提，謂「果」及「果果」性；闍提有非佛，謂「因因」性；二人俱有，謂「理性」；二人俱無，謂「因」性。⁸²

引文把「因因性」和「理性」配屬一闍提；通過有、無四門的比較，刻意顯示「理性」一門為一闍提和佛「二人俱有」。



圖表 3：佛性五門和三類眾生

⁸¹ 所用文本原來沒有「果」性一門。然而下文提到「佛有非闍提」的諸門時，提及「果」性。況且說佛沒有作為阿耨菩提的「果」性，於理亦不通。當有脫漏。

⁸² 轉引自源信：《一乘要決》，卷下，見《大正藏》，第74冊，頁366上。



圖表 4：一闍提和佛有無佛性四句

此外，引文在指出沒有任何眾生於一時具足佛性五門後，又表示沒有任何眾生於一時完全沒有佛性五門，還宣稱要是約「始末」異時論，則一切眾生（亦即包括一闍提在內）皆具有佛性五門。凡此可見法寶是要借助五門的分析，顯示甚至罪惡深重者如一闍提，亦具有某方面的佛性（理性），最終必證得無上菩提（果性），成就大涅槃（果果性），以作為其「全分有性」思想的支持⁸³。

在《涅槃經》所提到跟佛性類別有關的觀念中，「正因」佛性是最受到關注；對「正因」佛性的詮釋，乃是早期中國佛性論的重要環節。法寶於《權實論》和《究竟論》的〈佛性同異章〉，在分述理因、事因、理果、事果四門佛性時，把「正因」跟「緣因」並舉，作為事因一門的代表，然而沒有進一步作出說明。法寶於《權實論》和《究竟論》的其他章節，也有提及「正因」，那時他一再把「正因」跟「理心」連說。例如《權實論》第一〈略述綱要章〉啓始揭示全書佛性教說的綱領，一開始便談及理心，表示由於眾生以理心為本性，故此《涅槃經》乃說「正因者，謂諸眾生」⁸⁴。又其後卷中〈破法爾五性章〉第七指出：

諸經論中或說理心正因本性。……本性正因者，一切六趣、三乘身土，皆以真如本識為本性正因也。⁸⁵

引文謂「諸經論中或說理心正因本性」，將「理心」、「正因」、「本性」連說，可見法寶以為經論所言的「正因」、「本性」，也便是理心。引文繼而謂「本性正因者，一切六趣三乘身土，皆以真如本識為本性正因」，如是法寶所謂「理心」，亦即是「真如本識」，它是六趣三乘一切凡聖眾生的個體（「身」）

⁸³ 關於法寶的佛性釋義和分類，參閱常盤大定：《佛性の研究》（東京：明治書院，1944年），頁254-261；富貴原章信：〈初唐法寶の佛性説について〉，《佛教學セミナー》第18號（京都：大谷大學佛教學會，1973年）。關於法寶的一闍提觀，詳見本文第五節。

⁸⁴ 參見《久下》，頁53。

⁸⁵ 同前註，頁356。

和所經驗的世界（「土」）的存在依據。

關於作為正因佛性這理心——亦即真如本識——跟眾生的關係，法寶在同一章表示：

於中有別有共。別者，謂第八識，一一眾生各各別有；共者，謂如來藏性，一切眾生平等共有。⁸⁶

真如本識的真如一面，亦即理心的理的方面，是一切眾生「平等共有」；無論是聖人或是凡夫，其所有的真如，都是同樣圓滿，沒有高下勝劣之別；而這亦即是經論所說的「如來藏」。真如本識的本識一面，亦即理心的心的方面，則是「一一眾生各各別有」，隨著各各眾生是賢是愚的不同，有染淨優劣的差殊；而這亦即是經論所說的「第八」阿賴耶「識」。至於真如本識這兩面的關係，法寶綜括為「非一非異」，舉出金性金相的譬喻作為說明：

又如來藏如金性也，第八識如金相也，體、相常不相離。金性是常，相無常也，如金或為穢器，或造尊容。金性是常，相有淨、穢。本識與如來藏亦爾，如來藏是真身本，本識是俗惣相也。⁸⁷

如來藏即真如本識的真如方面，法寶比喻之為金性；第八識即真如本識的本識方面，法寶比喻之為金製成的器具。一方面金之本性為恒常如一，遍存於所有金器中，跟所有金器不相離，此是「不異」；另一方面金器有淨、穢等表相的不同，而這些表相是不斷在變遷，跟金性為常、為一有別，此是「不一」。真如和本識的關係，當也如是了解。又從金器是由金所造，以金性為體，並從引文裏「如來藏是真身本，本識是俗惣相」的話，可見在真如和本識這理心的兩面中，法寶是以前者為本體，以後者為依本體而有的相用。

又依法寶所言，作為正因佛性的理心，乃是生死和成佛的根本：

夫生死涅槃，理心為本。……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。⁸⁸

眾生迷，其理心的理方面為煩惱覆蓋，名為「如來藏」；其理心的心方面隨煩惱運轉，變起分段和變易「二種生死」⁸⁹。及至眾生轉迷成悟，其理心的理方面

⁸⁶ 同前註。

⁸⁷ 同前註，頁371。

⁸⁸ 法寶：《權實論》，卷上〈略述綱要章〉第1，見《久下》，頁50。

⁸⁹ 「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，為沒有形質和壽命段限。

得以如其自性顯現，這即是所謂「法身」、「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」。而在解釋迷悟的關鍵時，法寶使用到在《涅槃經》跟「正因」對舉的「緣因」觀念：

由此理心，爲其本性，亦曰正因。……迷悟之業，爲其客性，亦曰緣因。一切眾生理心平等，正因同也；迷悟有別，緣因異也。正因同故皆應證得阿耨菩提，緣因異故分其五性。⁹⁰

作爲理心的正因，爲一切眾生本來所具有，是先天的，法寶稱之爲「本性」。至於理心的心方面是變現出二種生死，或是變現出各種佛身，這端視乎所作的業是迷染，還是清淨。法寶稱眾生所作諸「迷悟之業」爲緣因；並且就其爲後天的，又稱之爲「客性」。法寶進而指出以理爲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，而爲法相學派所特別重視的五性差別，這是依於後天所造緣因的迷悟有異而產生。其言下之意，是這些差別並非永遠不能改變。此外，當法寶專就悟方面談緣因時，有鑒於眾生所以造導致悟的業行，是由於得蒙佛法感化，遂溯本歸源，舉出「多聞熏習」爲緣因⁹¹，而有以下一段話：

夫賴因生果，緣、正相資，堪任圓滿。……正因本性，一切眾生法爾平等；緣因客性，熏習不同。正因平等，悉應證得阿耨菩提；緣因不同，前後有異，悉應證得阿耨菩提。不可以正因，分其五性有無、前後不同；由緣因異，三乘種別。⁹²

引文指出要正因和緣因兼備，眾生方可以覺悟成佛。眾生皆有理心正因，爲其本性，故此悉應成就最高無上覺悟；不過由於作爲緣因的正聞熏習爲客性，而眾生是否作爲受正聞所熏，其受熏的深淺程度如何，往往取決於外在環境，故此眾生成就最高無上覺悟，便有時間先後的分別。引文又特別表明，經論裏提到的三乘差別、五性差別等，是基於緣因的客性差別，從而產生，跟眾生的本性無關。

⁹⁰ 法寶：《權實論》，卷上〈略述綱要章〉第1，見《久下》，頁53。

⁹¹ 《究竟論》卷4〈破法爾五性章〉第8論及無漏法之本因時，以《攝大乘論》爲根據，表示「多聞熏習，同《涅槃經》緣因」（見〈淺田〉II，頁131，行455-456）。

⁹² 法寶：《權實論》，卷中〈破法爾五性章〉第7，見《久下》，頁340-344。

五、對法相宗之五種種性和其相關教說的辯斥

法寶的佛性學說，是以抗衡法相宗的種性主張之姿態提出。正如本文第一節所述，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，把衆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。根據法相宗的解說：

- (一) 這五類種性的性 分別是先天本然，不能改變。
- (二) 這五類種性中，唯「決定菩提種性」和「不定種性」兩類本來 有佛無漏種子，可以證得佛果；其他三類則因為本來不 佛無漏種子，永遠不能成佛。
- (三) 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。
- (四) 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，也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。

法寶對法相宗五種種性說法所包涵上述的四種見解和其相關觀念，都不同意，在《權實論》和《究竟論》裏，用了大量篇幅作出駁斥⁹³。

對於第一和第二兩點，法寶主要通過標舉本文上節所述及之「本性」、「客性」界別，加以化解：他一方面通過唱說一切衆生皆以理心正因為本性，顯揚一切衆生皆可以成佛，否定有不能成佛的種性存在；另一方面通過把三乘、五性等經論所提到的衆生根器的差別，說為是緣因的客性之事，是由後天所受熏習和所作業因不同所產生，從而顯示它們並非如法相宗所言，為先天本然，始終不改。對於衆生根器的差別為後天所起方面，法寶徵引大量經論的話作為說明。例如他引

⁹³ 關於法寶對法相宗種性思想的批評和對諸經論的種性說法的會通，參閱伊藤正順：〈法寶における三乘五性說會通〉，收入淺田正博編：〈法寶の「一乘佛性」教學の特色（その一）——《一乘佛性究竟論》の前三巻を中心として——〉，頁19-27；後藤康夫：〈《一乘佛性究竟論》卷四〈破法爾五性章第八〉における法相唯識批判について〉，收入淺田正博編：〈共同研究：《一乘佛性究竟論》における問題點とその検討（二）〉，頁6-14。

述《正法華經》「本無三乘，緣行致之」等的話⁹⁴，證明三乘種性為後天造緣「新熏故有」⁹⁵。他又引述以下《涅槃經》有關證悟涅槃的原因的話：

是涅槃因復有二種，一者近因，二者遠因。近因者，即是三解脫門；遠因者，即無量世所修善法。⁹⁶

法寶指出五種種性是約涅槃因之有無劃分，而以上經文所提到的涅槃因，無論是「近」的三解脫門，或是「遠」的無量世所修善法⁹⁷，都是一些後天的修行法門，由是可見五種種性是「新熏」所起⁹⁸。

法相宗提出五性先天的主張時，亦經常舉引經論之言，作為文證。例如法相宗之代表作品《成唯識論》，在討論種性問題時，便引述了以下一節經文：

一切有情無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有。⁹⁹

經文肯認眾生有種種界別，而且明確表示這些界別無始時來已經存在，為「法爾而有」。對經論這類帶有法爾定性思想的言論，法寶從其本性是一，客性是多的觀點出發，作出會通，對於以上經文，他便有如下辯解：

此說一一眾生有種種界，如七葉樹，非說一切眾生有種種界，種性不同。此言「法爾」，是本性故，非如性力所知種種界也。小乘說定，於大乘中即可轉也。如《善戒經》第五云：「受學菩薩戒者，先當觀知眾生性界，然後共住，為轉性界，如應說法，隨意共行，令其調伏。」¹⁰⁰ 准此經文，說客性界非法爾，故而可轉也。¹⁰¹

法寶解釋經文謂「有情無始時來有種種界」，並非是說無始時來一切有情之間有各種界性不同，而是要指出每一有情個體無始時來隨著受熏和行業的不斷變化，不斷轉換其界性。至於經文「法爾而有」一語，法寶認為它無關乎這些可轉換的客性的界性，而是用來形容本性。法寶進而表示視眾生的界性為定然不改，乃是小乘教的特點；依大乘教的立場，種性的界別是可以轉移的。《菩薩善戒經》囑

94 [西晉]竺法護譯：《正法華經》，卷3〈藥草品〉第5，見《大正藏》，第9冊，頁85上。

95 參見法寶：《究竟論》，卷4〈破法爾五性章〉第8，見〈淺田〉II，頁128，行320-326。

96 北本《大般涅槃經》，卷36〈迦葉菩薩品〉第12之4，見《大正藏》，第12冊，頁579下。

97 「三解脫門」指得到解脫之三乘法門，即觀一切法空的「空門」，觀一切差別相不可得的「無相門」，對一切法無所願求的「無願門」。

98 參見法寶：《究竟論》，卷4〈破法爾五性章〉第8，見〈淺田〉II，頁128，行337-338。

99 玄奘編譯：《成唯識論》，卷2，見《大正藏》，第31冊，頁8上。

100 [劉宋]求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，卷4〈菩薩地戒品〉第11，見《大正藏》，第30冊，頁984中。

101 法寶：《究竟論》，卷4〈破法爾五性章〉第8，見〈淺田〉II，頁130，行424-429。

附習學大乘菩薩戒者，要善觀察眾生的界性，然後跟他們共住同行，應機說法，加以調伏，便清楚反映出了這立場。

至於否定有不能成佛的種性存在方面（第二點），法寶有以下一節話：

《毗婆娑論》說有二種有情，一有涅槃法，二畢竟無涅槃法¹⁰²。又《宗輪論》云：薩婆多等本宗聞義，一分眾生決定不得解脫¹⁰³。《瑜伽論》於〈聲聞地〉中引《阿含經》如來性為知種種器，成立一分無涅槃法¹⁰⁴；〈菩薩地〉後說真如所緣緣種一切眾生平等皆有等¹⁰⁵。《佛性論》破《瑜伽·聲聞地》五義成立無性，名「破小乘執」。又云佛為小乘人，說一分眾生決定無有佛性¹⁰⁶。准此等文，即是小乘中說一分無佛性，大乘大智海中說悉有佛性。於大乘中說一分無性者，是隨轉理門，非大乘義。¹⁰⁷

法寶指出眾生有「有涅槃法」、「畢竟無涅槃法」兩類的說法，見於小乘一切有部的《毗婆娑論》；而《異部宗輪論》分述各小乘部派的教義，當談到一切有部時，列舉了「一分眾生不得解脫」的主張。此外《瑜伽師地論》是在講說小乘聲聞地時，根據小乘《阿含經》的說話，分五點鋪述一分眾生無涅槃性的道理；而同論講說大乘菩薩地時，則轉而肯認一切眾生同樣有真如所緣緣種子。還有《佛性論》批破《瑜伽師地論》講述聲聞地時所出的無性五點論理時，自稱是在「破小乘執」。凡此，均顯示部分眾生不具佛性的說法，是出自小乘。《瑜伽師地論》等大乘經論所以提到它，主要是出於「隨轉」方便的考慮¹⁰⁸，其實這並非大乘教學本有的觀點。

對於見於大乘經論那些帶有一分有情無佛性意味的話，法寶除了如上所述，把它們歸入「隨轉理門」外，亦援用緣因客性的理念為之解釋。例如《菩薩善戒

¹⁰² 參見玄奘譯：《阿毗達磨大毗婆娑論》，卷17〈雜蘊·智納息〉第2之9，見《大正藏》，第27冊，頁87上。

¹⁰³ 參見玄奘譯：《異部宗輪論》，見《大正藏》，第49冊，頁16中。

¹⁰⁴ 參見玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷67〈攝決擇分·聲聞地〉之1，見《大正藏》，第30冊，頁669中-670上。

¹⁰⁵ 參見同前註，卷52〈攝決擇分·五識身相應地意地〉之2，見《大正藏》，第30冊，頁589上。

¹⁰⁶ 參見真諦譯：《佛性論》，卷1〈破執分〉第2〈破小乘執品〉第1，見《大正藏》，第31冊，頁787下-788下。

¹⁰⁷ 法寶：《究竟論》，卷1〈權實義例章〉第4，見〈淺田〉I，頁90-91，行329-336。

¹⁰⁸ 「隨轉方便」為菩薩攝受眾生之方法之一，指菩薩隨應眾生之需要而示現，跟他們共事同行，令得利益。

經》談及「無菩薩性者」，說：

菩薩摩訶薩若無菩薩性者，雖復發心勤修精進，終不能得阿耨多羅三藐三菩提。¹⁰⁹

法寶引述同經上文「菩薩性者，謂初發心及三十七品」的話¹¹⁰，顯示經主是以「初發心」和「三十七品」，為菩薩性的內容；而依《涅槃經》，初發心和三十七道品，乃是屬於緣因的範圍。由此可見，經文所謂「無菩薩性者」，祇是無作為緣因的客性菩薩性，而非無作為正因的本性菩薩性¹¹¹；由是他們並非永遠不能成佛。又《大乘莊嚴經論》提及「畢竟無涅槃法者」，說：

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¹¹²。法相宗人每每舉引這節話，作為其一分眾生永不成佛的證文。這節話提到「畢竟無涅槃性者」的特點是「無因」，對此法寶作出如下詮釋：

無發心因者，名「畢竟無性」；無發心因者，即是無涅槃因。經云：「涅槃遠因，謂無量世所修善業。」¹¹³《瑜伽》三十五云：「發心因力，謂宿習大乘相應善法。」¹¹⁴……《莊嚴論》不具因，即是餘生微少善根。

無此因者，名「畢竟無性」。此等皆是新熏，非為定證無此因者。¹¹⁵

法寶把「無因」解釋為「無發心因」，「無涅槃因」，繼而引述《瑜伽師地論》、《涅槃經》有關發心因、涅槃因的話，從前者說發心因為過去世修習大乘法所得的善因力，從後者說涅槃的遠因為無量世所修善業，得出《大乘莊嚴經論》所謂「畢竟無涅槃性者」所無之因，要為前生所積習的微細善根，「畢竟無涅槃性者」所無的性，要為熏習始起的性這結論。既然《大乘莊嚴經論》所說的

¹⁰⁹ 求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，卷1〈菩薩地善行品〉第2，見《大正藏》，第30冊，頁962下。

¹¹⁰ 同前註，頁962中。

¹¹¹ 以上法寶對《菩薩善戒經》之「無菩薩性」觀念的解釋見《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁92，行006-015。關於法寶對《菩薩善戒經》的一分無性教說的會通，參閱中定潤：〈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》における問題點とその検討(三)〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第38號（1999年）。

¹¹² 波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》，卷1〈種性品〉第4，見《大正藏》，第31冊，頁595上。

¹¹³ 北本《大般涅槃經》，卷36〈迦葉菩薩品〉第12之4，見《大正藏》，第12冊，頁579下。

¹¹⁴ 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷35〈本地分·菩薩地〉第15〈初持瑜伽處發心品〉第2，見《大正藏》，第30冊，頁481下。

¹¹⁵ 法寶：《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁96，行184-195。

「畢竟無涅槃性者」所無的，祇是後天的因和性，因此便不能由其無，推論有完全沒有成佛之因和性的眾生存在。

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種性存在時，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，悉皆有佛性；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。¹¹⁶

對於這段「全分有性」意味甚濃的話，法相宗人從其「一分無性」觀點出發，引進理、行兩種佛性之界別，作出會通。法寶記他們說：

《涅槃》說……「一切眾生悉有佛性」者，若說行性，少分一切，如一切苦、一切無常等是少分也。……若說理性，即五性皆有佛性。¹¹⁷

法相宗人以真如理性為「理佛性」，以無漏佛種子為「行佛性」¹¹⁸。真如理性是遍在的，故理佛性是一切眾生所同有；無漏佛種子唯決定菩提種性、不定種性兩類眾生方有，故行佛性局限於部分眾生。法相宗人解釋《涅槃經》說「一切眾生皆有佛性」，主要是就理佛性言；若是就「行佛性」言，則祇能是「少分一切」。他們還從佛陀說「一切無常」、「一切皆苦」，其實並不否認有非無常、非苦東西（例如涅槃）存在，推論佛陀說「一切眾生皆具佛性」，也並非否認有不佛性的眾生存在。法寶對法相宗人這會釋作出以下反駁：

又若有理性，必有果性，理名佛性，從當果立。……若信五性有理心者，

¹¹⁶ 北本《大般涅槃經》，卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，見《大正藏》，第12冊，頁524下。

¹¹⁷ 法寶：《究竟論》，卷5〈對安通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁139，行271-273。窺基《成唯識論掌中樞要》有跟這記載相若的說法：「總而言之，《涅槃》據理性及行性中少分一切，唯說有一（機）。」（卷上本，見《大正藏》，第43冊，頁611上）窺基解釋《涅槃經》說唯有一種根機的眾生，是據「理佛性」全分和據「行佛性」部分（「少分」）而說；其實還有部分眾生，他們因為沒有「行佛性」，因此永遠不會成佛。

¹¹⁸ 窺基《妙法蓮華經玄贊》說：「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。」（卷1本，見《大正藏》，第34冊，頁656上）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《勝鬘經述記》比較這兩經的如來藏義時說：「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；若煩惱所覆真如當顯，得法身也。」（卷下，見《續藏經》，第30冊，頁314前下）如是看，窺基所謂「理佛性」，當是指真如理性；窺基所謂「行佛性」，當是指無漏種子。

即是信一切眾生皆有果性。¹¹⁹

法寶把法相宗所講那指萬法的真實空性的真如理性，等同於他自身所講那指眾生的清淨本識的理心；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」的詮釋：

既云「凡有心者，悉皆當得阿耨菩提」，此即簡去無心也。又云：「為非佛性，說於佛性。非佛性者，牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。」¹²⁰ 此簡去無情，取有情也。既唯取有心，簡去無心；唯取有情，簡去無情；分明簡持，非少分也。¹²¹

以上所出《涅槃經》經文，說「凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提」；同經又表示「非佛性者，牆壁瓦石無情之物。離如是無情之物，是名佛性」；分明是要對比「有心」的有情和無心的「無情」，表明作為有心的有情的最大特點，是具有佛性，能夠證得無上正覺。如是又怎可以說《涅槃經》所謂一切眾生皆具佛性，祇不過是「少分一切」，其實為有限量？

關於第三點，亦即證得阿羅漢果的定性聲聞、定性緣覺兩類種性在今生過後歸於寂滅，永遠不能迴入大乘道而成佛，法寶舉引《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¹²²。他還一再徵引《法華經》之言，作為說明。《法華經》謂「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」¹²³，世親（公元四、五世紀時人）《法華論》申釋其意云：

¹¹⁹ 法寶：《究竟論》，卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁139-140，行283-288。

¹²⁰ 參見註26引文，與及北本《大般涅槃經》，卷37〈迦葉菩薩品〉第12之5，見《大正藏》，第12冊，頁581上。

¹²¹ 法寶：《究竟論》，卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁139，行276-281。

¹²² 例如《密嚴經》卷上申明涅槃不可能有壞滅的意思，說：

云何說涅槃，是滅壞之法？

涅槃若滅壞，眾生有終盡。

眾生若有終，是亦有初際，

應有非生法，而始作眾生。

無有非眾生，而生眾生界。〔唐〕地婆訶羅譯：《大乘密嚴經》，卷上〈妙身生品〉第2之1，見《大正藏》，第16冊，頁727下）

《入楞伽經》卷2聲稱：「聲聞、緣覺畢竟證得如來法身。」〔元魏〕菩提流支譯：

《入楞伽經》，卷2〈集一切佛法品〉第3之1，見《大正藏》，第16冊，頁527上）《勝鬘

經》表示二乘入滅乃是「如來方便，有餘不了義說」（求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方廣經》，〈一乘章〉第5，見《大正藏》，第12冊，頁219下）。法寶引證見《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁98-99，行286-313。

¹²³ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉第2，見《大正藏》，第9冊，頁8上。

「無二乘者，無二乘涅槃，唯佛如來證大菩提，究竟滿足一切智慧，名大涅槃。」¹²⁴ 此外《法華經》提到當如來自知涅槃時候快要來臨，便齊集菩薩和聲聞眾，為他們講說《法華經》，聲言：「世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。」¹²⁵ 法寶指出既然《法華》經論一再表示沒有聲聞、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¹²⁶。或有人謂《法華經》所講不滅度的二乘，要是指不定種性中的聲聞乘、緣覺乘，無關定性聲聞和定性緣覺，法寶這樣回應：

不定二乘成佛，教起初轉法輪。今說與昔說若同，何為慙勤三請，許說即增上慢人起誑驚怖，聞說即舍利弗等疑佛為魔？良由今昔懸殊，有斯疑謗。既經言所以未曾說，說時未至，故今正是其時，決定說大乘。故知今說非先說也。¹²⁷

法寶指出不定性二乘可以成佛，乃是佛陀初轉法輪以來一向所說；而《法華經》記佛陀臨涅槃前，演說二乘人不滅度的教理，在座的增上慢人驚惶失措，不能接受¹²⁸，舍利弗甚至懷疑這是「魔所為」¹²⁹。又經內記佛陀表示他昔時未曾說二乘成佛，是「說時未至」，現今「正是其時」，故此「決定說大乘」¹³⁰。凡此都顯示《法華經》二乘成佛之義，跟前時所說有重大不同；其所謂「二乘」，當不局限於不定性二乘，而是包括所有二乘人在內。

法寶還借助以上回應所涉及的前時教、後時教的判教界別，解釋何以經論裏出現帶有二乘滅度意味的言論。例如《解深密經》提到「一向趣寂聲聞種性補特迦羅」，他們「唯有下劣種性」，因此無論佛陀怎樣殷勤加以化導，終究不能令他們得證究竟覺悟¹³¹。對於這被法相宗人視為其定性二乘思想的重要證明的「二乘實滅」觀念，法寶有如下評議：

¹²⁴ [元魏] 勒那摩提共僧朗等譯：《妙法蓮華經優波提舍》，〈方便品〉第2，見《大正藏》，第26冊，頁17上。

¹²⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3〈化城喻品〉第7，見《大正藏》，第9冊，頁25下。

¹²⁶ 法寶的議論見《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁97-98，行256-266。

¹²⁷ 同前註，卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁140，行299-304。

¹²⁸ 參見鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉第2，見《大正藏》，第9冊，頁7上。

¹²⁹ 參見同前註，卷2〈譬喻品〉第3，見《大正藏》，第9冊，頁11中。

¹³⁰ 參見同前註，卷1〈方便品〉第2，見《大正藏》，第9冊，頁8上。

¹³¹ 參見玄奘譯：《解深密經》，卷2〈無自性相品〉第5，見《大正藏》，第16冊，頁695上。

佛成道後四十年前，未說二乘無實涅槃，……猶依小乘，說二乘實滅。四十年後《法華》、《楞伽》、《密嚴》、《無上依》、《涅槃》等經，方說二乘無滅。……《深密經》等既在前說，云聲聞種性決定趣寂，寂滅之後，更無身故，豈得當坐道場及有諸受作業？……《勝鬘經》云：說阿羅漢得涅槃者，是佛有餘不了義說¹³²。因何先（記）佛滅，後說不滅，即信後記；先記二乘實滅，後記不滅，即不信後記，執前非後？¹³³

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》、《密嚴》、《楞伽》等經，揭示二乘人非真實入滅。《解深密經》為前四十年階段所說的經，因此有「一向趣寂聲聞種性」的觀念。法寶又援引《勝鬘經》的話，顯示這類觀念為「有餘不了義說」。他還質問佛陀在前時講佛陀入滅，於後時講佛陀不滅，而法相宗人均信受後時佛陀不滅之說；何以他們在二乘是否真實入滅這問題上，卻轉而視前時之說為是，視後時之說為非？

在說明證得阿羅漢果的二乘聖者沒有真實入滅時，法寶提及「二種生死」和「五住煩惱」：

夫迷為生死，悟為涅槃。由迷人空受分段生死，由迷法空受變易生死；悟人空故得二乘涅槃，悟法空故得大般涅槃。有迷之因，必有生死；無極悟業，無實涅槃。二乘有第五（無明）住地，必有四種生死；無二空之證，必無三點涅槃。……二乘唯斷人執，不可令法執亦斷；唯盡分段之因，不可令變易果盡。¹³⁴

「二種生死」為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」為一處住地煩惱、欲愛住地煩惱、色愛住地煩惱、有愛住地煩惱、無明住地煩惱；前四者為分段生死之因，第五者為變易生死之因。「二種生死」和「五住煩惱」的觀念出自《勝鬘經》等如來藏系典籍，是用來解釋二乘涅槃和如來涅槃的不同¹³⁵。以上引文基本上承襲這些典籍的解釋，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

¹³² 參見求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘方便方廣經》，〈一乘章〉第5，見《大正藏》，第12冊，頁219下。

¹³³ 法寶：《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁94，行105-117。

¹³⁴ 同前註，卷5〈增壽變易章〉第9，見〈淺田〉II，頁132-133，行003-010。

¹³⁵ 參閱求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘方便方廣經》，〈一乘章〉第5，見《大正藏》，第12冊，頁219下-220下。

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，他們在證得阿羅漢果時，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¹³⁶。如上所述，法寶是要通過唱說所有二乘人皆有變易生死，顯示所有二乘人都能迴入大乘道；而法相宗人卻把變易生死說為是唯不定種性的二乘才有的「增壽」，這自然是法寶不能接受的。法寶在《權實論》和《究竟論》，特闢名為〈增壽變易〉一章，詳辨變易生死和增壽乃是截然不同的兩回事。章內引述以下《瑜伽師地論》談及「增壽」的話：

問：若唯住有餘依涅槃界中，能發趣阿耨多羅三藐三菩提者，……阿羅漢等尚當無有所餘一生，何況當有多生相續？

答：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。由此因緣，皆作是念：某名尊者，於無餘依般涅槃界，已般涅槃。彼以所留有根實身，即於此界瞻部洲中，隨其所樂，遠離而住。一切諸天尚不能觀，何況其餘眾生能見？¹³⁷

《瑜伽師地論》舉出四種聲聞：變化聲聞、增上慢聲聞、迴向菩提聲聞、一向趣寂聲聞；當談到第三種聲聞在證得阿羅漢果後迴入大乘菩薩道時，有以上一節論及增壽的話。這段話經常為法相宗人引用，來說明變易生死。法寶把這段話所狀

¹³⁶ 關於法相宗人把變易生死理解為「增壽」，參見玄奘編譯：《成唯識論》，卷8，見《大正藏》，第31冊，頁45上-中。

¹³⁷ 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷80〈攝決擇分·有餘依及無餘依二地〉，見《大正藏》，第30冊，頁749上。法寶引文見法寶：《究竟論》，卷5〈增壽變易章〉第9，見〈淺田〉II，頁135，行088-100。

述的增壽，跟如來藏系經典所說言的變易生死，作出對比，舉出十多點的殊異，其中包括：

1. 增壽是定（「善修四神足」）願之力所產生，而變易生死是依無明住地煩惱而起。
2. 增壽者留有根身（「留有根身，別作化身」），而變易生死者諸根俱滅。
3. 增壽者自知留身，而進入變易生死的二乘聖者不自覺察。
4. 增壽者住於此方的瞻部洲（「即於此界瞻部洲中，隨其所樂，遠離而住」），而變易生死者住於他方佛國。
5. 增壽者保留根身或一劫，或超過一劫（「能住一劫，或餘一劫」），而變易生死者留住過八萬劫。
6. 增壽者局限於不定性聲聞（「迴向菩提聲聞」），變易生死者包括所有聲聞人¹³⁸。

以此為據，法寶否定法相宗把變易生死看作為增壽的做法，堅持那些不能增壽的二乘聖者，仍然有變易生死，因而同樣有迴向大乘菩提的機會¹³⁹。

關於第四點，亦即有一類永遠輪迴流轉、不能解脫生死的眾生，經論每提及這類眾生，其中最備受注目者，要為一闍提。本文第一節已經接觸到一闍提問題，提及對被形容為「極惡者」、「斷盡善根」、「不可救濟」的一闍提，是否永遠不能救治，《涅槃經》的〈前分〉和〈後分〉有不同說法，導至初期中國佛性論者之間，出現激烈爭論。這爭論經過一段時期的沉寂，因著法相宗重新肯認有永遠不能得到濟拔的一闍提存在，而死灰復燃。根據窺基，一闍提可大別為三類：斷善根闍提、大悲闍提、無性闍提；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¹⁴⁰。他又解釋當《涅槃經》說一闍提成佛，其所謂「一闍

¹³⁸ 法寶一共舉出十三點不同，詳參見《究竟論》，卷5〈增壽變易章〉第9，見〈淺田〉II，頁137-138，行192-217。

¹³⁹ 有關法寶就「增壽」和「變易生死」問題對法相宗所作批評，參閱寺井良宣：〈法寶の唯識思想批判の考察——變易生死と二乗作佛問題を中心に〉，《佛教學研究》第48號（1992年）。

¹⁴⁰ 窺基「無性闍提」之說參見窺基：《成唯識論掌中樞要》，卷上本，見《大正藏》，第43冊，頁610下-611上。

提」，要是指前兩種暫時無涅槃性的一闡提，而非指後一種畢竟無涅槃性的一闡提。法寶反對法相宗人這理解，舉出《涅槃經》謂一闡提等悉當成佛，為「不聞而聞」的話，作為反證¹⁴¹。他指出佛陀是在第一時說法時，為小乘人講說一闡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闡提均能成佛。今佛陀在第五時講說一闡提悉當成佛，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》，是明確主張一切一闡提都能夠成佛嗎¹⁴²？他還引述《佛性論》「言（一闡提）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「無性闡提」這類觀念，雖然亦見諸經論，但並不代表佛陀的究極立場¹⁴³。至於何以佛陀要安立一闡提無涅槃性這非究極觀念，《佛性論》繼而有如下說明：

故佛說若不信樂大乘，名「一闡提」，欲令捨離一闡提心，故說住闡提時，決無解脫。若有眾生有自性清淨、永不得解脫者，無有是處。¹⁴⁴

《寶性論》有一節意思相近的話：

向說一闡提常不入涅槃，無涅槃性者，此義云何？為欲示現謗大乘因故。此明何義？為欲迴轉謗大乘心、不求大乘心故，依無量時故，如是說。以彼實有清淨性故，不得說言彼常畢竟無清淨性。¹⁴⁵

法寶引用這兩段話，申明佛陀是為改變謗大乘者之心，乃唱言不信樂大乘的一闡提，決定沒有解脫的事，作為警告。其實一切眾生自性清淨，決定沒有永遠不能獲得解脫者。法寶又這樣理解「不可治」作為一闡提的形容的意義：

斷善根者名「一闡提」，續善根已非一闡提。一闡提時，名「不可治」；續善根已，還可治也。¹⁴⁶

¹⁴¹ 參見北本《大般涅槃經》，卷22〈光明遍照高貴德王菩薩品〉第10之2，見《大正藏》，第12冊，頁493中。

¹⁴² 法寶的反證見《究竟論》，卷5〈對妄通經章〉第10，見〈淺田〉II，頁139，行260-271。

¹⁴³ 見真諦譯：《佛性論》，卷2〈辯相分〉第4〈事能品〉第4，見《大正藏》，第31冊，頁800下。法寶的引述見同前註，行258-259。

¹⁴⁴ 見同前註。法寶的引述見《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁99，行326-328。

¹⁴⁵ 〔後魏〕勒那摩提譯：《究竟一乘寶性論》，卷3〈一切眾生有如來藏品〉第5，見《大正藏》，第31冊，頁831中。

¹⁴⁶ 法寶：《究竟論》，卷2〈列經通義章〉第5，見〈淺田〉I，頁95，行130-132。

法寶以「一闡提」為斷善根者的稱呼，表示當某眾生處於斷善根狀態時，他便是一闡提，為不可救治；當他一朝再續善根，他便不再是一闡提，為可救治。如是看來，一闡提為不可救治，是就當前說的；一闡提為可救治；是就未來說的；由是法寶乃有「不可治說近，可治說遠」的說法¹⁴⁷。

在結束本節討論前，要就法寶對作為法相宗五種種性說法的核心的本有無漏種子觀念所作批難，略加說明。從以上對法相宗五種種性說法的闡述所見，法相宗把五種種性界別的出現，歸因於他們是否本來具有無漏種子、以及其本來所具有的無漏種子的性質：「無種性」一類眾生本來不具有任何性質的無漏種子，所以永遠不能脫離生死；「決定菩提種性」、「決定緣覺種性」、「決定聲聞種性」三類眾生本來具有的無漏種子有上、中、下三乘性質之別，所以他們所證得的解脫果各各不同；「不定種性」一類眾生本來具有的無漏種子包括上、中、下三種，所以他們可以先證得小乘解脫，繼而證得大乘解脫。法寶從其一切眾生本具理心的觀點出發，對這構思作出以下難問：

一切眾生同有理心，有何別因，一分眾生無無漏種，不生無漏？同生無漏，復有何因，上、中、下別，分三乘性？若有因得，即非法爾。若謂無因，不合不同因，何得說三乘差別？¹⁴⁸

一切眾生同樣具有理心，有甚麼特別原因，叫有些眾生本來沒有無漏種子，又叫本來具有無漏種子者其無漏種子有上、中、下之別？要是說這情況是有因而起，那麼便有違法相宗五種種性是法爾本然的主張；要是說這情況是無因，那麼這些差別又何來？又法相宗提出本有無漏種子觀念的主要理由，在於它認為眾生居於煩惱地，他們必須本有無漏種子，方可生起無漏法。法寶反對這想法，說：

若謂要有法爾有為無漏，方生無漏，無即不生，此同兩眾外道，有本定有，無本定無，無不可生，有不可滅。¹⁴⁹

¹⁴⁷ 同前註，行136-137。以上闡述法寶的一闡提觀，以《權實論》和《究竟論》為根據。法寶《大般涅槃經疏》現存部分亦有涉及一闡提地方，詳參關久下陞：〈法寶撰《大般涅槃經疏》における一闡提思想〉；木村宣彰：〈法寶における《涅槃經》解釋特質〉，《大谷學報》第58卷第1號（京都：大谷大學大谷學會，1978年），頁32-35。關於法寶一闡提觀的詳細分析，參閱道元徹心：〈《一乘佛性究竟論》における一闡提の扱について〉，收入淺田正博編：〈共同研究：《一乘佛性究竟論》における問題點とその検討三〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第38號（1999年）。

¹⁴⁸ 法寶：《究竟論》，卷4〈破法爾五性章〉第8，見〈淺田〉II，頁126，行256-258。

¹⁴⁹ 同前註，行259-260。引文中所謂「法爾有為無漏」，即本有無漏種子。

法寶這裏提到的「兩眾外道」，即印度教六派哲學中的數論學派。這學派持「因中有果論」，主張因中本來有果存在，所以能生出果，要是因中本來沒有果，便怎樣也不能生出果。依法寶之見，法相宗認為眾生本有無漏種子，所以能生起無漏法，要是眾生本來沒有無漏種子，便怎樣也不能生起無漏法，這跟外道「因中有果」論的思理是完全一樣，因此是不能接受。至於眾生所以能生起無漏法，法寶認為是「依於理性、聞熏習等親因」¹⁵⁰。他以譬喻加以解釋：

地如理心，藥草種子如聞熏習起三乘法。……地能生一切藥草芽莖，而要待藥草種子以為親因，方能生長。本性亦爾，待聞熏習以為因緣，聖道方生。¹⁵¹

眾生的理心就像土地，聞佛正法的熏習力就像藥草種子。正如土地以藥草種子為親因，能生出藥草芽莖；眾生的理心以正聞熏習為因緣，能生起聖道。或有疑雖然正法自身為無漏，但聞法的眾生為有漏，從而正聞熏習也是有漏；有漏的正聞熏習又怎能充當無漏法的因緣？就此法寶援用《涅槃經》的種橘和煉乳的譬喻作出辯解：正如種橘，橘的芽、初生果等都是味道甘甜，繼出的熟果則其味甚酸¹⁵²；又正如煉乳為酪，乳和酪無論在顏色、味道、效用方面，都有很大分別¹⁵³。由是可見，因與果可以是完全不同性質；以有漏的正聞熏習為因，生起無漏的果，並非不可能：

有漏是迷，無漏是悟；凡是迷者，聖是悟者。悟者立其悟教，迷者求悟聽聞。初聞帶迷，故是有漏；思修不已，迷滅悟生，名為無漏。……由本性生無漏力，及聞熏習種，生於無漏。¹⁵⁴

有漏的凡夫追求覺悟，聽聞聖者講授的正法；縱使起初聞受的正法帶有漏性質，然而得到其啟發，再加以精進思想和修行，最終亦可以轉迷成悟。何況眾生本有的理心，原來就有生起無漏法之能力，再加上正聞熏習，他們可以達至完全無漏，又何疑之有？

¹⁵⁰ 同前註，行264。

¹⁵¹ 同前註，行473-476。

¹⁵² 參見北本《大般涅槃經》，卷28〈師子吼菩薩品〉第11之2，見《大正藏》，第12冊，頁531下-532上。

¹⁵³ 參見同前註，卷35〈迦葉菩薩品〉第12之3，見《大正藏》，第12冊，頁572下。

¹⁵⁴ 法寶：《究竟論》，卷4〈破法爾五性章〉第8，見〈淺田〉II，頁132，行494-499。

六、結論（附：無情有佛性之說）

法寶站在如來藏教學的「全分有性」立場，爲了回應新崛起的法相宗之「一分無性」、「二乘定性」的說法，建立他的佛性學說。其實與法寶同時的靈潤、義榮等¹⁵⁵，已曾作出觀點相近的回應，不過其立論不及法寶的詳盡和全面，引起反響亦不及法寶的巨大。正如本文啓始所言，中國的佛性論是環繞「佛性的涵義」和「佛性跟衆生的關係」這兩方面的反思，從而展開。在佛性的涵義方面，法寶視「佛性」跟「佛法界」爲同義，據此提出「性」、「因」、「藏」、「眞實」、「甚深」五義的分析；又對「性」所有的「體」、「決定必得」、「因中說果」三義，各分「理」、「事」兩門作出解說；從不同角度發揮他對佛性意義的理解。此外，他又綜合《涅槃經》所出各種佛性釋義，提出「理因」、「事因」、「理果」、「事果」的佛性四門分類；並對《涅槃經》所提及佛性的「因」、「因因」、「果」、「果果」、「非因非果」五方面意義，提供獨特的詮釋。至於《涅槃經》著名的「正因佛性」和「緣因佛性」的界別，法寶以前者爲表「理心」，以後者爲表「正聞熏習」，其申析清楚透露他的佛性教學之如來藏思想背景。在佛性跟衆生的關係方面，法寶把佛陀一生教學判別爲五時，通過把法相宗所唱說的五種種性說法判歸佛陀教學的前時，把自身所宣揚的衆生本性平等說法判歸佛陀教學的後時，達至高舉一切衆生皆佛性的主張爲佛說的了義教的目的。此外，他逐一檢視法相宗舉引爲其一分衆生本來不佛性、永遠不能成佛看法的證言的經文，賦予它們另一義的詮釋；對作爲法相宗這看法的理據的一些觀念，例如「變易生死即是增壽」、「本有無漏種子」等，作出細密評斥；並且在一闡提是否能回轉成佛這長期廣受爭議的問題上，堅決地站在肯定一方。

最後要一提的，是法寶對佛性跟無情之物的關係的看法。由於《涅槃經》曾表示「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物」¹⁵⁶，因此無情是沒有佛性，乃是中國佛性論傳統通行的看法。不過隋代聲名顯赫的高僧淨影寺慧遠和吉藏，在因仍傳統的草木不能成佛的觀點的同時，又就佛所證悟的理境爲無所不包容，遍

¹⁵⁵ 關於靈潤、義榮的佛性學說，參閱常盤大定：《佛性研究》，中篇，第6、8章。

¹⁵⁶ 北本《大般涅槃經》，卷37〈迦葉菩薩品〉第12，見《大正藏》，第12冊，頁581上。

及一切有情和無情之物，肯認在某一義上可以說無情之物有佛性¹⁵⁷。法寶以下一節話，透露出相近的構思：

若真、俗翻覆相攝，即一法中有一切法如，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。……《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。¹⁵⁸

正如本文第三節所示，法寶以「理心」為佛性的正因；而理心的「理」指真如，「心」指本識。就真如方面看，真如無所不在，遍一切法，也包括無情法；如是就無情亦具有真如，可謂他們具有佛性。就本識方面看，唯是有情具有本識，可以當來成佛；無情因為沒有本識，永遠不能成佛；如是就無情沒有「當果性」，《涅槃經》遂唱言：「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物。」如是看來，法寶雖然肯認無情之物在某一義上可說是具有佛性，卻並不認為無情之物有成就佛果之可能。

¹⁵⁷ 有關淨影寺慧遠和吉藏的無情具有佛性的言論，參閱拙作：《淨影慧遠思想述要》，頁150-152；《嘉祥吉藏學說》，頁262-267。

¹⁵⁸ 法寶：《究竟論》，卷3〈佛性同異章〉第7，見《續藏經》，第95冊，頁376後下。

法寶的佛性思想

廖明活

佛性觀念是在南北朝初年（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》經常出現「一切眾生實有佛性」、「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。在當時眾多持反對立場的論者中，以法寶（約627-約705）最為著名。

法寶為玄奘的門生，然而他深受如來藏思想影響，對師門教學每採取批判態度。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，並且以發揚《涅槃經》一切眾生皆得成佛教說為己任，從而對玄奘門下盛唱的五種種性和相關觀念，非常不滿，作《一乘佛性權實論》和《一乘佛性究竟論》，全面加以破斥。本文根據法寶這兩種論著，對其佛性思想作出全面探討。全文分六節：第一節介紹法寶的生平和著作。第二節概述《涅槃經》的佛性教說和法寶以前流行的各種佛性說法，作為下文討論的背景。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，把法相宗之部分眾生無佛性主張判屬前時的不了義說法，把自家全部眾生皆有佛性主張判屬後時的了義說法，達至抑他揚己的目的。這是本文第三節的主題。第四節析述法寶對《涅槃

經》與及對當代通行的各種佛性釋義、佛性分類、和跟佛性相關觀念的詮釋，凸顯如來藏思想在法寶的佛性思想中的主導地位。第五節為本文的核心部分，逐一檢視法寶對五種種性說法所包涵各主要理念的批難，其中包括「法爾定性」、「定性二乘」、「一分無性」等；此外還論及法寶對法相宗的「變易生死」觀、「一闡提」觀、「本有無漏種子」觀念的駁斥。第六章總結全文要點，旁涉法寶對無情存在跟佛性的關係的看法。

Fabao's Teachings about Buddha-Nature

LIU Ming-wood

Whether all sentient beings possess Buddha-nature, and so can attain Buddhahood, has been a central problem in Mahayana Buddhism in China since its inception; and theoretical interest in this issue deepened from the early fifth century. Generally speaking, early Chinese theories of Buddha-nature were based on the *Mahāparinirvāna-sūtra*, which held that all beings possess Buddha-nature and can attain Buddhahood. A major controversy developed over this issue in the mid-seventh century, when Xuanzang (ca. 602-664) and his followers in the Faxiang sect put forward the theory of five lineages, maintaining the existence of three types of sentient beings incapable of realizing Buddhahood due to their lack of Buddha-nature. Among the critics of this theory, the most vocal and versatile was one who had been his former student, but who had also been deeply influenced by *tathagatagarbha* teachings, Fabao (ca. 627-ca. 705).

This paper is a study of Fabao's teachings about the Buddha-nature. It is made up of six sections. Section one provides a succinct account of the life and writings of Fabao. Section two gives a brief outline of the Buddha-nature teachings of the *Mahāyāna Mahāparinirvāna-sūtra*, on which Fabao's teachings about the Buddha-nature are based. Section three comprises a detailed study of Fabao's creative attempt to establish a correlation between various opinions on the subject of lineages and various periods of Buddhist teachings, with a view to relegating Xuanzang's theory of five lineages to an earlier, inferior form of Buddhist teachings. Section four examines various definitions, including Fabao's, of the term "Buddha-nature," his analysis of Buddha-nature into different types, and his interpretation of a number of ideas closely connected with the idea of Buddha-nature; it highlights the centrality of the *tathagatagarbha* doctrine to Fabao's Buddha-nature teachings. Section five analyzes Fabao's critiques of several key notions underlying Xuanzang's theory of five lineages, and surveys Fabao's disparagements of Xuanzang's interpretation of a number of popular Mahayana concepts (such as "existence qua transformation" and "*icchantika*") in his expositions of the theory of five lineages. The paper

concludes with a discussion of Fabao's view about the relation between the Buddha-nature and non-sentient objects.

Keywords: five lineages five periods of teaching direct cause of
Buddha-nature true mind all sentient beings possessing
Buddha-nature existence qua transformation

