

慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討 [1]

福嚴佛學院 釋如定

中華佛學研究

第五期 (2001.03)

頁 343-375

©2001 中華佛學研究所

臺灣 臺北

頁 343 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討 中華佛學研究第五期 (2001.03)

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「一闡提」）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「一闡提」，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「五性各別」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「一闡提」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，〈智顛の佛性觀〉，《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闡提の諸相〉，《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——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。

頁
慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討
345

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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》中の佛性論評—以靈潤的「十四門論」和神泰的「一卷章」為主—〉、龍慧〈五姓各別與一性皆成的論評〉、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

[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》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〉，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。

[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、天台智顛及嘉祥吉藏等人，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争〉，《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。

頁 347 慧沼對「一闍提」之見解及所持立場的探討
中華佛學研究 第五期（2001.03）

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）嚴厲的責備。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，但說有佛種中二種闡提：一、是斷善根，遇緣還續，究竟作佛；二、是菩薩大悲，純為眾生，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：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。若至本國必不生彌離車人，解何物而輒為彼損！^[9]

7. 《大正藏》冊 50，頁 239 c。

8. 筆者案：(1) 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：

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。	餘在西方時已看楞伽梵本，本文亦同。
2	西方大德許此義云：《楞伽》不說第五無性有情。	西方大德評此義云：《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！	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。

頁 348 慧沼對「一闍提」之見解及所持立場的探討 中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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

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。

頁
349 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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：

┌ 一向行惡行

┌ 時邊般涅槃法 (四種) ┤ 普斷諸善法

| | 無解脫分善根

無般涅槃法 (二種) ┤ ┌ 善根不具足

└ 畢竟無般涅槃法—— 無因

高崎直道認為，《大乘莊嚴經論》所說「時邊般涅槃法」(*kālāparinirvāṇa-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,〈二種の一闡提〉,《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 (theg pa chen poḥi mdo sdeḥi 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 ḥgrel 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，何等為二？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，是為菩薩。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：

「 焚燒一切善根

一闡提 (二種) 』

└ 憐愍一切眾生

從上面的說明可知，該經所論述的「一闡提」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，這二種闡

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。

頁
351 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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，《入楞伽經》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，佛敕菩薩應行是道。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。譬如執菅草，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《入楞伽經》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《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《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爭議所產生的問題，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」的爭議，大致來說，其爭議處大多是在「二乘」與「無性有情」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，其爭議最大，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。

頁
353 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

合經（《楞伽經》）及論（《大乘莊嚴經論》）闡提有三：一、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」。

現在茲將窺基對一闡提的三種分類，以圖表示之：[\[19\]](#)

從窺基的著作可看出，對於所謂「一闡提」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—大悲闡提成・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。梵云涅槃阿波利囉縛喃達磨。涅者，暫也。迦羅，時也。阿，名無也。波利，圓也。囉縛喃，寂也。達磨，法也。則暫時無圓寂法。若時邊等者，應云迦羅案多阿波利囉縛喃。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「一闍提」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。

頁
355 慧沼對「一闍提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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，雖復發心勤行精進，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。

頁
356 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討

中華佛學研究 第五期(2001.03)

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。

頁
358 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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。

頁
359 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期（2001.03）

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。

頁
慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

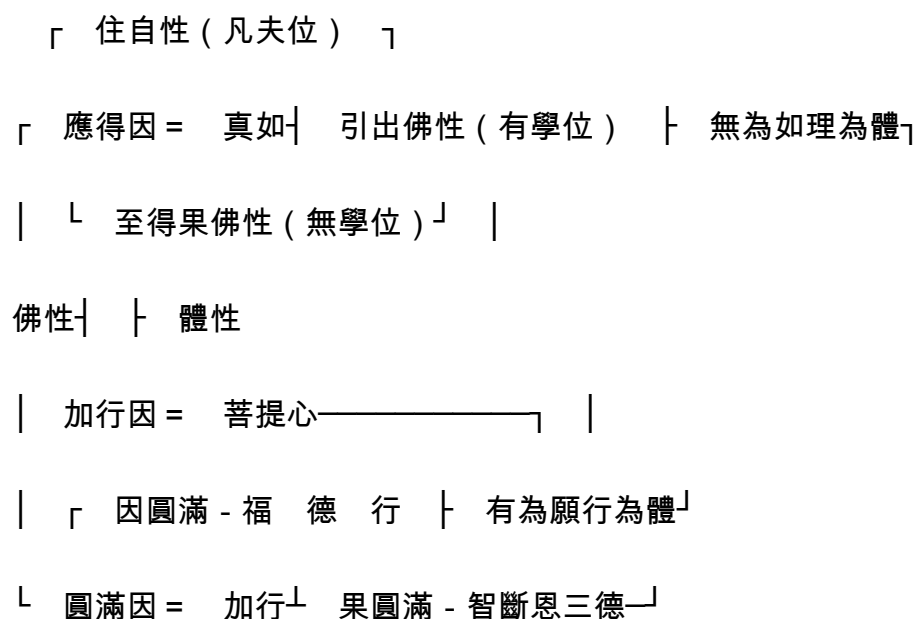
360

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。

頁 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討 中華佛學研究 第五期 (2001.03)
361

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...斷善闡提，亦皆具故...若是理性，闡提不斷」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，是名習姓。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，雖復發心勲修精進，必不究竟阿耨菩提，亦不得云無習種性，即此發心勲修精進，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。

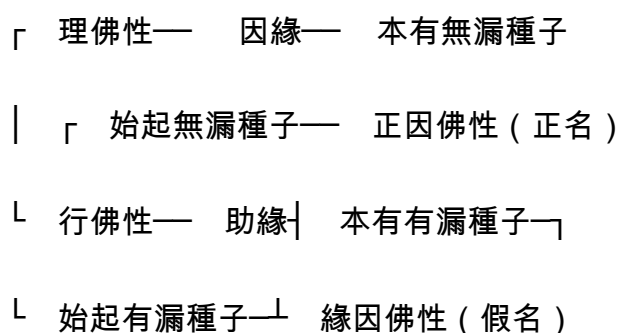
40. (1)、《能顯中邊慧日論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 410b。(2)、該論卷 1，《大正藏》冊 45，頁 414c~415a。(3)、該論卷 2，《大正藏》冊 45，頁 425b-c。

頁
慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討
363

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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。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，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。（《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。

頁 365 慧沼對「一闍提」之見解及所持立場的探討
中華佛學研究 第五期 (2001.03)

因此他認為，即使「一闍提」（分為：(1)一闍提迦 (icchantika)、(2)阿闍底迦 (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。

頁 366 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討
中華佛學研究 第五期 (2001.03)

(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。

頁

慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

討
367

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。

頁
368 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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」的誦論，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。

頁
370 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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

頁
371 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探
討

中華佛學研究 第五期(2001.03)

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。

頁 372 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

【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 (theg pa chen poḥi mdo sdeḥi 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。

頁

慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

373

安慧：

《經莊嚴註疏 (mdo sde rgyan gyi ḥgrel 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 1980.1.21 初版印刷，1980.1.31 初版發行。

二、中文

釋恒清：

〈《法華秀句》中的佛性論諍——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諍〉，《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。

頁
374 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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：

〈智顛の佛性觀〉，《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。

頁 375 慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討 中華佛學研究 第五期 (2001.03)

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——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，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.

