

## 法 藏 的 種 性 觀

廖 明 活\*

關鍵詞：如來藏 判教 種性 玄奘 法藏 華嚴宗

華嚴宗教學的形成，標誌著中國佛教思想發展的頂峯，而法藏（643–713）為華嚴宗教學的實際創立人，法藏以《華嚴經》的教說為基礎，對判教、緣起、心識、行位、佛身、佛土等中心佛教課題，作出全面反思，建構出一規模宏大、極具創意的思想體系，對推動中國佛教哲理的演進，作出重大貢獻，為中國佛教教理史裏首屈一指的大家<sup>①</sup>。本文試圖探討法藏在種性問題上的看法。

「種性」又作「種姓」，為梵語gotra的翻譯。原義為家族、種族，引申出種類、性質等意思。印度佛教典籍每按眾生素質的不同，界別他們為不同品類。例如《大般若經》列舉「聲聞乘性」、「獨覺乘性」、「無上乘性」、「三乘不定性」四類有情<sup>②</sup>，《楞伽經》述及「聲聞乘性」、「辟支佛乘

\* 香港大學中文系教授。

① 關於法藏的生平和他在華嚴宗發展史裏的位置，參閱方立天：《法藏》（臺北：東大圖書公司，1991年），第1章；木村清孝、鍵主良敬：《法藏》（東京：大藏出版社，1991年），頁48–99。

② 參見《大般若經》，卷593，收入《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924–1935年），第7冊，頁1066上–1066中。

性」、「如來乘性」、「不定乘性」、「無性」共五種乘性<sup>③</sup>。在瑜伽行學派的典籍裏，有以「種姓」一辭，來指謂各品類的衆生。例如《瑜伽師地論》舉出「住聲聞種姓」、「住獨覺種姓」、「住佛種姓」、「住無種姓」共四種種姓<sup>④</sup>，並提到有「不定種性」的聲聞<sup>⑤</sup>；無著（約四世紀）的《大乘莊嚴經論》談及「三乘種性」和「無性人」，並於菩薩種性內界別「決定」、「不定」等不同<sup>⑥</sup>，都是著名例子<sup>⑦</sup>。唐朝初年玄奘（約602–664）根據《瑜伽師地論》和《大乘莊嚴經論》的種姓分類，配合「本有種子」觀念<sup>⑧</sup>，提出「五種種性」的說法。依玄奘的高弟窺基（632–682）的論著所述，五種種性要為：

(1)決定聲聞種姓：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；然而他們沒有佛無漏種子，不能斷除所知障，故永遠不能證得佛果<sup>⑨</sup>。又這類衆生根器低劣，要聞受聲教，方能悟道，故名「聲聞」。

(2)決定緣覺種姓：這類衆生在具種和證果方面跟前類沒有分別；不過他

- ③ 參見十卷本《楞伽經》，卷2，〈集一切佛法品〉第3之1，收入《大正藏》，第16冊，頁526下。
- ④ 參見《瑜伽師地論》，卷37，收入《大正藏》，第30冊，頁496下。
- ⑤ 參見《瑜伽師地論》，卷80，收入《大正藏》，第30冊，頁749中。
- ⑥ 參見《大乘莊嚴經論》，卷1，〈論種性品〉第4，收入《大正藏》，第31冊，頁594上–595中。
- ⑦ 關於「種性」一辭的梵文原義和種性思想在印度佛教的發展，參閱水谷幸正：〈Dhātu と Gotra〉，《佛教大學研究紀要》第36號（1959年），頁53–56；高崎直道：〈如來藏思想の歴史と文獻〉，收入平川彰等編：《講座大乘佛教6：如來藏思想》（東京：春秋社，1982年），頁14–16；〈華嚴教學と如來藏思想〉，收入中村元編：《華嚴思想》（京都：法藏館，1960年），頁296–311。
- ⑧ 「種子」為瑜伽行思想的重要觀念，指引現果報的功能。就來源方面，種子可分為「新熏」和「本有」兩種，前者是後天造業熏習所產生，後者是無始時來法爾本存。
- ⑨ 煩惱障和所知障合稱「二障」。前者是由於執取自我為實有，從而產生；它擾惱身心，導致輪迴生死，為涅槃之障礙。後者是由於執取外法為實有，從而產生；它覆蓋所知對象，使衆生不能了知諸法的本性，為成佛之障礙。

們的根器較明利，能自己觀察「緣」起道理，而得「覺」悟，故名「緣覺」。

(3)決定菩提種姓：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。

(4)不定種姓：這主要指本來兼具二乘無漏種子和佛無漏種子的衆生，這類衆生可以先聲聞、緣覺，證得阿羅漢果，然後迴心向於大乘，成爲菩薩，最後證得佛果。

(5)無種姓：這類衆生既沒有二乘無漏種子，不能斷除煩惱障；亦沒有佛無漏種子，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<sup>⑩</sup>。

上述五種種性中，包括「決定聲聞種姓」和「決定緣覺種姓」兩類衆生，永遠不能成佛，更且有「無種姓」一類衆生，他們甚至不能證入小乘涅槃。這種「二乘定性」和「一分無性」思想，一時引起頗大反響，蓋自南北朝以來，中國佛教徒受到《法華經》「會三歸一」思想所影響，大多認爲二乘人可歸向一乘教，從而成佛；又接受大乘《涅槃經·後分》的教說，認爲一切衆生皆具佛性，都能悟入常樂我淨的大乘涅槃<sup>⑪</sup>。因此五種種性說法一出，頓時引起激烈爭論。當時有靈潤和法寶，先後提出反對意見，捍衛傳統的全分有性立場；而玄奘門下的神泰和慧沼則分別對其意見作出反駁，支持本門的一分無性和二

<sup>⑩</sup> 有關窺基對五種種性的析述，參見其《成唯識論述記》，卷2末，收入《大正藏》，第43冊，頁308下-309上；《成唯識論掌中樞要》，卷上本，收入《大正藏》，第43冊，頁610中-612中；《成唯識論別抄》，卷1，收入《續藏經》（上海：涵芬樓，1933年），第77冊，頁433前下-434前上。又參閱Robert F. Rhodes, "Genshin and the *Ichijō yōketsu*" (Ph. D. diss., Harvard University, 1992), pp. 224-230。

<sup>⑪</sup> 《法華經》宣稱佛陀向聲聞、緣覺、菩薩這三乘人所開示的不同教說，都同樣以成佛爲最終歸宿。大乘《涅槃經》的後半部力言一切衆生，包括極惡的一闍提，都同樣具有佛性，最後必得成佛。

乘定性的觀點<sup>⑫</sup>。

從以上簡單介紹，可見唐朝初年以來備受注目的種性爭論，跟是否一切衆生皆具有佛性，均可以成佛這佛教最中心的問題，有密切關係。法藏作為唐代佛教思想界的領導人物之一，亦有參與這爭論，站在全分有性的一方，對一分無性一方的觀點，提出全面批評。對中國佛性理論的發展，作出重要貢獻。

## 一、判教與種性

衆所周知，作為法藏教學的骨幹，要為其判教思想，法藏通過對各種佛教典籍和教學傳統作出分類，一方面彰顯《華嚴經》和自身學統的殊勝，另一方面對其他經論和學統的教說作出簡別和批評。在法藏提出的諸判教分類中，有些涉及種性觀念；而法藏主要是通過比較和評價其所分判的各學統在種性問題上的不同看法，顯示他自身的觀點。以下試綜述其要。

### (一)三乘大乘、一乘大乘

法藏在其代表作《探玄記》裏，提到當時在大乘諸師中，流傳著「三乘大乘」和「一乘大乘」兩種不同說法：

當今諸德於大乘中自有二說：一立三乘大乘，以此宗許入寂二乘定不成佛，是故約彼五性差別，具說三乘。二立一乘大乘，以此宗許入寂二乘亦並成佛，是故約此佛性遍有，唯說一乘。<sup>⑬</sup>

<sup>⑫</sup> 關於這爭論，參閱釋恆清：〈《法華秀句》中的佛性論證——以靈潤的《十四門論》和神泰的《一卷章》為主〉，《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁240-252；常盤大定：《佛性の研究》（東京：明治書院，1944年修正版），頁220-277；富貴原章信：〈靈潤神泰の佛性論争について〉，《同朋佛教》第5號（1973年），頁57-71；Robert F. Rhodes，前引文，頁206-224。

<sup>⑬</sup> 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁113上。

前一說法設立五種種性的差別，主張有決定二乘種性的有情，在證入涅槃後不能迴心成佛；由於它在成佛問題上嚴別三乘，故稱「三乘大乘」。後一說法主張佛的種性遍及一切有情，因而證入涅槃後的二乘人亦可迴心大乘而成佛；由於它在成佛問題上等視三乘，故稱「一乘大乘」。從以上對這兩種大乘的狀況，可見他們為兩種有關種性的不同見解。

《探玄記》繼而詳述持這兩種見解者用來支持自身立場的經論文證<sup>⑭</sup>。持「三乘大乘」見解的人指出：

1. 《大般若經》說：

若有情類於聲聞乘性決定者，聞此法已速能證得自無漏地。若有情類於獨覺乘性決定者，聞此法已速依自乘而得出離。若有情類於無上乘性決定者，聞此法已速證無上正等菩提。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。<sup>⑮</sup>

經文舉出「聲聞乘決定」、「獨覺乘決定」、「無上乘決定」、「三乘性不定」四類有情，而只提到後二類有情在聽聞般若教說後得證入無上正等覺，可見它持有「二乘定性」看法。

2. 《解深密經》說：

如來為彼更說法要，謂相無自性性、及勝義無自性性〔……〕諸聲聞乘種性有情，亦由此道此行迹故，證得無上安隱涅槃；諸獨覺乘種性有情、諸如來乘種性有情，亦由此道此行迹故，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，密意說言唯有一乘；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。<sup>⑯</sup>

<sup>⑭</sup> 同前註，頁113上-113下。

<sup>⑮</sup> 《大般若經》，卷593，收入《大正藏》，第7冊，頁1066上-1066中。

<sup>⑯</sup> 《解深密經》，卷2，〈無自性相品〉第5，收入《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；在指出佛陀為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。

3. 《解深密經》在以上所引的話後，繼續說：

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。<sup>⑰</sup>

經文表示即使佛陀的悉心教導，亦不能令「趣」入「寂」滅的聲聞種性人證得無上正等覺，明顯是認為已入小乘涅槃的聲聞人永遠不能成佛。

4. 《瑜伽師地論》說：

謂所成熟補特伽羅略有四種：一者住聲聞種姓，於聲聞乘應可成熟補特伽羅；二者住獨覺種姓，於獨覺乘應可成熟補特伽羅；三者住佛種姓，於無上乘應可成熟補特伽羅；四者住無種姓，於住善趣應可成熟補特伽羅。<sup>⑱</sup>

論文談及四種種性，當中「住聲聞乘種姓」者只能成就聲聞乘果，「住獨覺種姓」者只能成就獨覺乘果，「住無種姓」者只能成就人天善趣果，唯有「住佛種姓」者方能成就無上乘佛果。

5. 《十輪經》說：

為聲聞乘補特伽羅說聲聞法，不為彼說獨覺乘法及大乘法；為獨覺乘補特伽羅說獨覺法，不為彼說聲聞乘法及大乘法；為於大乘補特伽羅說大乘法，不為彼說聲聞乘法、獨覺乘法。<sup>⑲</sup>

經文嚴別「聲聞乘」、「獨覺乘」、「大乘」三類有情，以為對聲聞乘人只可

<sup>⑰</sup> 同前註。

<sup>⑱</sup> 《瑜伽師地論》，卷37，收入《大正藏》，第30冊，頁496下。

<sup>⑲</sup> 《大乘大集地藏十輪經》，卷9，〈善業道品〉第6之2，收入《大正藏》，第13冊，頁769下。

說聲聞法，對獨覺乘人只可說獨覺法，為大乘人只可說大乘法，透露出三乘固定差別的構思。

至於持「一乘大乘」見解者，則指出：

1. 《涅槃經》說：

一切衆生同有佛性，皆同一乘，同一解脫，一因一果，同一甘露，一切當得常樂我淨，是名一味。<sup>⑳</sup>

《法華經》說：

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。<sup>㉑</sup>

又說：

初說三乘引導衆生，然後但以大乘而度脫之。<sup>㉒</sup>

這些經文約一切衆生同具有佛性，同接受一乘法，同證得常樂我淨的究竟解脫，形容他們為「一味」；又表示為三乘人分別設立的三乘教為方便說，他們同是以一乘教為歸依；顯然肯認一切衆生為平等，都歸向同一佛法，成就同一佛果。

2. 《法華經》說：

我滅度後，復有弟子不聞是經，不知不覺菩薩所行，自於所得功德生滅度想，當入涅槃。我於餘國作佛，更有異名，是人雖生滅度之想，入於涅槃，而於彼土求佛智慧。<sup>㉓</sup>

經文提到有現時在這佛土證入涅槃的小乘行者，於未來佛土追求佛的智慧；這顯示已證入涅槃的小乘人還可迴心大乘，從而成佛。

3. 《法華論》說：

⑳ 北本《涅槃經》，卷32，〈師子吼菩薩品〉第11，收入《大正藏》，第12冊，頁559上。

㉑ 《法華經》，卷1，〈方便品〉第2，收入《大正藏》，第9冊，頁8上。

㉒ 《法華經》，卷2，〈譬喻品〉第3，同前註，頁13下。

㉓ 《法華經》，卷3，〈化城喻品〉第7，同前註，頁25下。

聲聞有四種：一者決定聲聞，二者增上慢聲聞，三者退菩提心聲聞，四者應化聲聞。二種聲聞如來與授記，謂應化聲聞、退已還發菩提心者。決定、增上慢二種聲聞，根未熟故，如來不與授記，菩薩與授記。菩薩授記者，方便令發心故。<sup>②④</sup>

論文列舉兩類四種聲聞（一類根器成熟，蒙佛陀授記於未來成佛，包括「決定聲聞」、「退菩提心聲聞」兩種；一類根器未成熟，佛陀不與授記，包括「決定聲聞」、「增上慢聲聞」兩種），並沒有提到沒有成佛根器的聲聞。又論文談及菩薩為根器未成熟的聲聞授記，方便令他們發菩提心，顯示這類聲聞是可以發菩提心，最終得以成佛。

4. 《密嚴經》表示「二乘必無灰斷永滅」<sup>②⑤</sup>。又《楞伽經》說聲聞人：

離諸隨煩惱，熏習煩惱縛，  
味著三昧樂，安住無漏界。[……]  
譬如惛醉人，酒消然後悟，  
得佛無上體，是我真法身。<sup>②⑥</sup>

《法華論》說：

第四人者，方便令入涅槃城故。涅槃城者，諸禪三昧城；過彼城已，令入大涅槃城故。<sup>②⑦</sup>

《勝鬘經》說：

有二種死。何等為二？謂分段死、不思議變易死。分段死者，謂虛偽衆生；不思議變易死者，謂阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身，乃至究竟

<sup>②④</sup> 《大正藏》，第26冊，頁18中。

<sup>②⑤</sup> 此語不見《密嚴經》，唯《密嚴經》非常反對視涅槃為表一切壞滅。參閱《密嚴經》，卷上，〈妙身生品〉第2之1，收入《大正藏》，第16冊，頁727下。

<sup>②⑥</sup> 十卷本《楞伽經》，卷4，〈集一切佛法品〉第3之3，收入《大正藏》，第16冊，頁540中。

<sup>②⑦</sup> 《大正藏》，第26冊，頁18上。



無上菩提。<sup>⑳</sup>

論者主張二乘人不能成佛，是因為他們認為二乘人在入涅槃後，其身心悉歸於無有，不能更有修行成佛之事。然而綜合上出經論諸文之意，佛陀謂二乘人入涅槃，是就他們安住禪定之樂，方便而說。其實二乘聖者只斷除煩惱障，仍然有所知障，故只脫離分段生死，還有變易生死<sup>㉑</sup>。他們既然沒有灰斷永滅，因此還能興作佛事，證得佛的無上真身。

就以上法藏《探玄記》的記述所見，持「三乘大乘」和持「一乘大乘」說法者各執一辭，遍引經論諸文為自身觀點的證言，互不相讓；這在很大程度上反映了在法藏時代主張和反對「五種種性」說法者之間的爭議激烈的情況<sup>㉒</sup>。《探玄記》還述及持「三乘大乘」和持「一乘大乘」說法者環繞權實問題，彼此猛烈批評。前者力言「全分有性」的一乘說法雖然見於《法華經》等，但其實為佛陀權宜假立；唯「二乘定性」的三乘說法方代表佛陀的真實本意。法藏記載他們借助《解深密經》的「三時」觀念，作出解釋：

以《深密經》第一時教唯為發趣聲聞乘者，說即總無成佛；第二時教唯為發趣修大乘者，說即總無不成佛。此二若過若不及，故俱非了義。莫若第三時教，有種性者成，無種性者不成，方為了義。《法華》既當第二時教，即是密意權說。<sup>㉓</sup>

《解深密經》劃分佛陀一生教說為三時：第一時教唯為發趣聲聞乘者說，為非了義；第二時教唯為發趣大乘者說，亦為非了義；第三時教普為發趣一切乘者

<sup>⑳</sup> 〈一乘章〉第5，收入《大正藏》，第12冊，頁219下。

<sup>㉑</sup> 關於煩惱障和所知障，參閱前註<sup>⑨</sup>。二乘聖者因為已斷盡煩惱障，因此能脫離有形質和壽命段限的「分段生死」；然而他們仍然有所知障，因此還有無形質和壽命段限的「變易生死」，不能證得佛果。

<sup>㉒</sup> 以上所列舉持「三乘大乘」和持「一乘大乘」兩種說法者所出文證，分別為主張和反對五種種性說法者所經常引述。

<sup>㉓</sup> 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁113下。

說，是真了義<sup>③②</sup>。「三乘大乘」之主唱者把小乘經的總無衆生成佛之說歸入第一時教，把《法華經》等的總無衆生不成佛之一乘說歸入第二時教，指出兩者「若過若不及」，故此都非究極之義；而把自身所主張「有種性者成，無種性者不成」之三乘說，歸入第三時，表示只有這才是究極之教。他們又極力反對二乘人在涅槃後可以再受身成佛之說法，指出《法華經》所提到那些在入涅槃後求佛智慧的弟子，無非是《瑜伽師地論》所講到那些「變化聲聞」，為佛、菩薩為了化度有情所變作，其入滅只是示現相，非真入滅<sup>③③</sup>。他們又指出佛經說二乘聖者有變易生死，是說那些不定種性的二乘人在轉入大乘後成就變易身，非謂決定種性的二乘人在入滅後更會受身。他們還引述《瑜伽師地論》說二乘人在入涅槃後所有層面的心識「俱不成就」的話<sup>③④</sup>，來進一步支持自身的看法。

至於「一乘大乘」的主唱者方面，法藏記載他們極力反對把《法華經》歸入三時教的第二時教的作法，力辯《法華經》之「全分有性」一乘說法，是出現於《解深密經》的「二乘定性」的三乘說法之後，故此為佛陀教化的真實歸宿所在：

謂《法華經》唯一佛乘，是《深密經》三乘後說，定性二乘滅亦不存故；方便說三，實唯一故。若言《法華》是第二時教，〔……〕而猶未說定性不成故非了者，若爾《法華》之時猶未說有定性二乘，何因彼論立四聲聞？彼定性言從何處得？〔……〕故知定性之言，牒前《深密》所說；後至《法華》，明悉全成佛。是故彼論順此經文，會前權說，歸後實教。<sup>③⑤</sup>

③② 《解深密經》，卷2，〈無自性相品〉第5，收入《大正藏》，第16冊，頁697上-697中。

③③ 《瑜伽師地論》對「變化聲聞」的說明，參見《瑜伽師地論》，卷80，收入《大正藏》，第30冊，頁744上。

③④ 《瑜伽師地論》，卷51，同前註，頁582上。

③⑤ 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁113下-114上。

引文指出，依「三乘大乘」主唱者所言，佛陀在第二時教仍然未講及定性二乘；如是要是《法華經》屬第二時教，它便當沒有定性二乘的觀念。那麼又怎樣解釋《法華論》在申釋《法華經》的教說時，列舉四種聲聞，當中包括定性聲聞一種？由此可見，「二乘定性」之說當是出現於《法華經》之前；佛陀在《解深密經》權宜假立「二乘定性」之說後，在《法華經》演述「悉全成佛」的真義本意。又「一乘大乘」的主唱者還反對把《法華經》所提到那些在入涅槃後求佛智慧的弟子，視為佛、菩薩為方便教化所變現。他們首先指出佛、菩薩作為大乘人，是不會違背大乘本教，追求小乘涅槃。他們繼而指出眾生有一類生性怯弱、怖畏生死，要是他們看見佛、菩薩入滅，便會效法；而根據「三乘大乘」所言，入滅者永遠不能迴心，修菩薩道。那麼豈非佛、菩薩的教化，會誤導彼一類眾生，叫他們永遠不能成佛？

法藏在判別上述兩種大乘教後，總結說：

若不信一乘，守權乖實，甚為可愍。<sup>36</sup>

這清楚顯示他是站在「一乘大乘」一方，以「一乘大乘」教為實義，「三乘大乘」教為權設。就此他引用《百喻經》的「送美水喻」來說明。這譬喻說：有一村落離王城五百由旬，其水甘美，王勅令每天送水，村民皆以為苦，悉欲遠遷。王得悉後，改稱五百由旬為三百由旬，村民便大歡喜；雖然有人指出三百由旬跟五百由旬的實際路程並沒有分別，他們仍然堅信王說的話，打消離開之意。經文繼續解釋這譬喻的涵意：

世間之人亦復如是，修行正法，度於五道，向涅槃城，心生厭倦，便欲捨離，頓駕生死，不能復進，如來法王有大方便，於一乘法，分別說三。小乘之人聞之歡喜，以為易行，修善進德，求度生死。後聞人說無有三乘，故是一道；以信佛語，終不肯捨。如彼村人，亦復如是。<sup>37</sup>

<sup>36</sup> 同前註，頁114上。

<sup>37</sup> 《百喻經》，卷2，收入《大正藏》，第4冊，頁548上-548中。

譬喻以村民比喻世人，以王比喻佛陀。世人在修習正法時，感到疲倦，便欲放棄；佛陀有見及此，乃「於一乘法」外，為他們方便「分別說三」。小乘人聞三乘法，心生歡喜，修善進德，求出生死；雖然有人告訴他們其實「無有三乘」，三乘「故是一道」，他們仍然堅執佛陀先前的話，不肯捨去。法藏在引述上出經文後，表示：

此經即是金口良斷，權實顯然，可息諸說耳。<sup>③⑧</sup>

既然經文明確指出「於一乘法，分別說三」、「無有三乘，故是一道」，可見一乘教為實，三乘教是權。從法藏在「三乘大乘」跟「一乘大乘」的爭議中，印可「一乘大乘」的立場，可見他在種性問題上，是贊成「全分有性」，反對「五性差別」說法中的「二乘定性」觀念<sup>③⑨</sup>。

## (二)五 教

眾所周知，作為法藏判教思想的核心，要為「五教」分類。法藏約諸佛典在各主要佛教課題所持觀點的不同，自下至上，大別其教說為小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教五門。法藏在闡述五教的分別時，一再談及他們在種性問題上的不同主張。

### 1. 小乘教

《探玄記》綜述小乘教的種性觀如下：

若依小乘，一切衆生總皆無有大菩提性，如小論說。<sup>④⑩</sup>

<sup>③⑧</sup> 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁114中。

<sup>③⑨</sup> 關於「三乘大乘」和「一乘大乘」的種性觀，參閱常盤大定：《佛性の研究》，頁278-284。吉津宜英對法藏所提出的「三乘大乘」和「一乘大乘」這界別，作全面分析，指出法藏站在「華嚴一乘」的立場，在以「三乘大乘」為主要批評對象的同時，對「一乘大乘」亦採取批判態度。參見氏著：《華嚴一乘思想の研究》（東京：大東出版社，1991年），頁249-334。

<sup>④⑩</sup> 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁117下。

法藏的另一本代表作《五教章》有較詳細說明：

若依小乘，種性有六種，謂退、思、護、住、昇進、不動。不動性中有三品：上者佛種性，中者獨覺性，下者聲聞性，如舍利弗等。雖於此中說佛一人有佛種性，然非是彼大菩提性，以於佛功德不說盡未來際、起大用等故。是故當知於此教中除佛一人，餘一切衆生皆不說有大菩提性。餘義如小乘論說。<sup>①</sup>

依以上法藏所述，小乘教約根性利鈍的不同，把證得阿羅漢果的賢聖，自下至上，分爲退、思、護、住、昇進、不動六類種性<sup>②</sup>；又進一步細分最上根性的不動種性，爲佛種性、獨覺種性、聲聞種性三種；認爲除佛陀一人外，其他一切衆生都沒有佛種性，因此都不能成佛。還有小乘教所說的佛種性，並非大菩提性，不具有窮盡未來、生作繁興大用的功德。這種種性觀見於小乘論書。

## 2. 大乘始教

《探玄記》總括大乘始教的種性觀如下：

若大乘初教，即五性差別，一分有性，一分無性，如《瑜伽》等。<sup>③</sup>

《五教章》鋪述其旨要：

一約始教，即就有爲無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性衆生。故《顯揚論》云：「云何種性差別五種道理？謂一切界差別可得故。」乃至云：「唯現在世非般涅槃法不應理故。」乃至廣說。是故當知由法爾故，無始時來一切有情有五種性。第五種性無有出世功德因故，永不滅度。由是道理，諸佛利樂有情功德無有斷

① 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁485中-485下。

② 參見《俱舍論》，卷25，〈分別賢聖品〉第6之4，收入《大正藏》，第29冊，頁129上-130下。

③ 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁117下。

盡。<sup>④</sup>

依以上法藏所述，大乘始教根據衆生本具的無常的種子之殊異，安立五種種性的差別，主張無始時來法爾有五種種性不同的衆生，當中部分先天具有佛種性，可以成佛，部分先天沒有佛種性，永遠不能成佛；由是佛種性並非遍及一切有情。又在無佛種性的衆生中，更有一種完全無出世功德因者（第五無種性者），他們不但永遠不能成佛，甚至永遠不能證入小乘涅槃。亦正因有這種無種性的衆生存在，諸佛教化利樂有情的功德方會永無窮盡。這種佛性觀見於《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》這些瑜伽行論著。這些論著提出一系列論點，來支持和澄清其看法。例如《顯揚聖教論》便指出「一切界差別可得」，辯說依佛陀所言，有情有無量差別，有下劣有情，有勝妙有情，因此也當有不能證入涅槃的有情。同書又指出「唯現在世非般涅槃法不應理」，表明「無種性」有情不證入涅槃，並非限於現今一生，而是永遠如此<sup>⑤</sup>。

### 3. 大乘終教

《探玄記》簡述大乘終教的種性觀如下：

若依終教，一切衆生悉有佛性，如《涅槃》等經，《佛性》等論。<sup>⑥</sup>

《五教章》所述近同：

二約終教，即就真如性中立種性故，則遍一切衆生皆悉有性故。《智論》云：「白石有銀性，黃石有金性，水是濕性，火是熱性，一切衆生有涅槃性。」〔……〕如《（涅槃）經》說言：「衆生亦爾，悉皆有心；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

<sup>④</sup> 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁485下。

<sup>⑤</sup> 至於《瑜伽師地論》的相同論點，參見《瑜伽師地論》，卷67，收入《大正藏》，第30冊，頁669中-670上。

<sup>⑥</sup> 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁117下。

切衆生皆有佛性。」<sup>④⑦</sup>

依以上法藏所述，大乘終教根據一切衆生本具真如性的說法，主張一切衆生悉有佛種性，都可以成佛。這種種性觀見於中觀學派的《大智度論》，佛性系典籍大乘《涅槃經》、《佛性論》等。《大智度論》說「一切衆生有涅槃性」，以水有濕性、火有熱性爲喻說明；《涅槃經》從說凡具有心者皆當得成就無上正等覺悟，進而說「一切衆生皆有佛性」；都印證了這觀點。

#### 4. 頓教

《探玄記》說：

若依頓教，衆生佛性，一味一相，不可言有，不可說無，離言絕慮，如《諸法無行經》等說。<sup>④⑧</sup>

《五教章》記：

三約頓教明者，唯一真如，離言說相，名爲種性；而不分性、習之異，以一切法無二相故。是故《諸法無行經》云：「云何是事名爲『種性』？文殊師利，一切衆生皆是一相，畢竟不生，離諸名字，一異不可得，故是名『種性』。」<sup>④⑨</sup>

依以上法藏所述，頓教在大乘終教的一切衆生悉有佛種性的說法的基礎上，進一步突出佛種性的超越性，說明佛種性是不可分析，不落言詮，不可思議，超乎所有分別相，包括一和異、有和無的分別。這種種性觀見於《諸法無行經》。此經在界定「種性」的涵意時，表示一切衆生皆是一相，不生不滅，非

④⑦ 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁486中-486下。所引《涅槃經》的話見北本《涅槃經》，卷27，〈師子吼菩薩品〉第11，收入《大正藏》，第12冊，頁524下。

④⑧ 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁117下。

④⑨ 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁487下。引文所出《諸法無行經》的話見原經卷上，收入《大正藏》，第15冊，頁755上。

一非異，離諸名字，便是在表達這觀點。

### 5. 圓教

《探玄記》說：

若依圓教，衆生佛性，具因具果，有性有相，圓明備德，如〈性起品〉如來菩提處說。<sup>⑤①</sup>

《五教章》記：

據別教（即圓教），種性甚深，因果無二，通依及正，盡三世間，該收一切理事、解行等諸法門，本來滿足，已成就訖。故《大經》云：「菩薩種性甚深廣大，與法界虛空等」，此之謂也。<sup>⑤②</sup>

依以上法藏所述，圓教特別重視佛種性的圓通性，力言佛種性為因果無二，遍通內的正報和外的依報<sup>⑤③</sup>，窮盡過去、現在、未來三世，該攝因果、性相、理事、解行等所有層面、所有形式的存在。衆生由於都具有這佛種性，因此他們都是本來圓滿，已經成佛。這觀點主要見於《華嚴經》。《華嚴經》的〈如來性起品〉談如來的菩提性，說「如來菩提身無處不至，無處不有」，又說「十方世界中，一切衆生類，無上菩提海，無法而不現」等<sup>⑤④</sup>，〈十住品〉談菩薩種性，說它是跟空間般深遠廣大，無所不包，都是這觀點的說明。

在法藏的判教教學裏，五教分類中的圓教一類被推尊為衆佛說之首，代表了法藏自身的立場。就上面解說所見，在種性問題上，圓教以大乘終教的一切衆生悉有佛種性說法為前提，配合《華嚴經》的圓通理想，強調衆生所具的佛

⑤① 《探玄記》，卷1，收入《大正藏》，第35冊，頁117下。

⑤② 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁488上。

⑤③ 「正報」和「依報」合稱「二報」。衆生依過去所造善、惡業不同，得天、人、畜生等不同形體，是為「正報」；止住於天宮、房舍、巢穴等不同處所，是為「依報」。

⑤④ 見六十卷本《華嚴經》，卷35，收入《大正藏》，第9冊，頁627上、627中。



種性爲遍通普攝，圓融無礙。這當即是法藏所持的觀點<sup>⑤④</sup>。

### (三)四 宗

除了五教分類外，法藏在他爲如來藏系典籍所造的疏釋中，還提出四宗分類，當中亦有涉及種性問題的地方。法藏在《大乘法界無差別論疏》的「顯教分齊」一節，談到當時流傳著各種佛說，可總括爲四宗：

謂現今東流一代聖教，通大小乘及諸權實，總有四宗：一、隨相法執宗，謂《阿含》等經、《婆沙》等論。二、真空無相宗，謂《般若》等經、《中》、《百》等論。三、唯識法相宗，謂《深密》等經、《瑜伽》等論。四、如來藏緣起宗，謂《楞伽》、《密嚴》等經、《起信》、《寶性》等論。<sup>⑤⑤</sup>

其後在「教所被機」一節，談及《大乘法界無差別論》的教授對象，有以下一節關乎種性觀念的話：

於上四宗中，初小乘宗，一切衆生皆非此爲，以彼宗中總無人向大菩提故。次第二、第三宗，於一切衆生內半爲半不爲。謂五種性中，菩薩種性及不定性，是此所爲；餘三定性，即非此爲，以各無因故。第四宗中，明一切衆生皆此所爲，以悉有佛性，並當成佛。<sup>⑤⑥</sup>

根據以上法藏的兩節話，可歸納四宗的種性觀如下：

1. 隨相法執宗：這是指《阿含》等小乘經、《婆沙》等小乘論的教說，主張一切衆生悉無佛種性，沒有人可趣向大菩提。此宗的種性觀跟五教中

<sup>⑤④</sup> 關於「五教」的種性觀，參閱方立天：《法藏》，頁177-180；賴永海：《中國佛性論》（上海：上海人民出版社，1988年），頁164-170；常盤大定：《佛性の研究》，頁288-293；富貴原章信：〈五教章の種性義について〉，《南都佛教》第32號（1974年），頁1-12。

<sup>⑤⑤</sup> 《大正藏》，第44冊，頁61下。

<sup>⑤⑥</sup> 同前註，頁62上。

的小乘教所持的相同。

2. 真空無相宗：這是指《般若》等經，《中論》、《百論》等中觀系論著的教說。
3. 唯識法相宗：這是指《解深密經》、《瑜伽師地論》等瑜伽行系經論的教說。

以上兩宗主張衆生有五種種性的不同；其中「菩薩種性」（即「決定菩提種性」）和「不定種性」具有成佛的因，可以成佛；其他三種種性沒有成佛的因，永遠不能成佛。此兩宗的種性觀跟五教中的大乘始教所持的相同<sup>⑦</sup>。

4. 如來藏緣起宗：這是指《楞伽經》、《密嚴經》、《大乘起信論》、《寶性論》等如來藏系經論的教說，主張一切衆生悉有佛種性，並當成佛。此宗的種性觀跟五教中的大乘終教所持的相同。

## 二、二乘迴心

從上節討論所見，法藏在其著作中，通過各種判教分類，對各種種性說法和其相關觀念，作出簡別。其中《探玄記》所出「一乘大乘」和「三乘大乘」兩門分類，顯示法藏反對五種種性說法之「定性二乘」觀念，主張一切二乘人均可迴心一乘教，從而成佛。關於「二乘迴心」的問題，法藏在其《大乘起信論義記》和《入楞伽心玄義》有進一步釋說，而以前者所述較詳。在那裏他首先對五種種性說的「不定種性」和「決定種性」兩種二乘的界別，提出另一義的詮釋：

⑦ 其實「五種種性」觀念不見於中觀典籍；而法藏在《五教章》闡述終教的一切衆生皆具佛種性的主張時，曾引用中觀系的《大智度論》的話為證言。《大智度論》，卷32，收入《大正藏》，第25冊，頁298中。

二乘迴心者，若不定種姓，未入無餘前即有迴心，此不待言。若決定種姓，未入無餘前定不迴心，要入無餘，方有迴心。<sup>58</sup>

依玄奘門下的解說，「不定種性」和「決定種性」兩種二乘人的不同地方，在於前者能迴心成佛，後者決定不能迴心成佛。依法藏這裏的詮釋，兩者之間的分殊要在前者於未入無餘涅槃前已迴心，而後者於未入無餘涅槃前決定沒有迴心之事，要於入無餘涅槃後方迴心；由是兩者在可以迴心這點，並沒有分別。法藏又根據他這「決定種性」觀念的詮釋，解釋見於玄奘新譯出經論之「入寂定性二乘不迴心」之說法：

問：何故新翻經論說有入寂定性二乘不迴心耶？

答：新經論中據未入寂定不迴心，入寂已去彼不說故，故不相違。<sup>59</sup>

新翻經論鑒於要入無餘涅槃方迴心的決定種性二乘人，現時未入無餘涅槃，乃說「入寂定性二乘不迴心」。他們沒有說這類二乘人在入無餘涅槃後仍然不能迴心，因此與一切二乘人均可迴心的看法不相違。

法藏在舉出入無餘涅槃方迴心，為「決定種性」二乘人的特點後，卻又表示其實二乘人不得入無餘涅槃：

以二乘人本來不得無餘依涅槃界故。《佛性論》第三云：「二乘人有三種餘：一煩惱餘，謂無明住地；二業餘，謂無漏業；三果報餘，謂意生身變易身也。」〔……〕當知定是二乘自位無餘依中，大乘說彼有三種故。然彼二乘既不能知此三餘故，是故化火燒分段身，入無餘依，法爾皆有變易報殘，而彼不知，謂為涅槃。<sup>60</sup>

這裏法藏以《佛性論》的話為據，指出依大乘的教說，二乘人在「煩惱」方面

<sup>58</sup> 《大乘起信論義記》，卷上，收入《大正藏》，第44冊，頁244上。

<sup>59</sup> 同前註，頁244下。

<sup>60</sup> 同前註，頁244上。

仍有根本無明（即所知障）餘留，在「業」方面仍有無漏業餘留，在「果報」方面仍有變易身餘留；故只能出離分段生死，未能絕去變易生死<sup>⑥1</sup>。只是二乘人自己不知道，乃在脫離分段生死時，自謂進入無餘涅槃。如是看，上述法藏所作「不定種性」和「決定種性」兩種二乘的界定，乃是約二乘人自身所見作出的。法藏又解釋這並不表示這兩種二乘人原來沒有分別：

若言此中（決定種性）二乘是不定種性，理必不然：以未迴心，有分段故；迴心已去，是漸悟菩薩，非二乘故。<sup>⑥2</sup>

法藏在這裏改而約是否在分段生死階段迴心，來辨別這兩種二乘人：在二乘人中，那些在分段生死階段迴心、即時成爲菩薩者，便是「不定種性」人；那些在分段生死階段不能迴心、要到進入變易生死階段才迴心者，便是「決定種性」人。

主張二乘不能迴心的人，認爲二乘聖者在進入無餘涅槃時灰身滅智，再不能有修習大乘法之事。今法藏力言二乘聖者並非真是進入一切無餘的涅槃，還有變易生死之身，顯然是要爲二乘人改習大乘法之事，提供所需存有根據。法藏還對決定種性的二乘人改習大乘法的過程和遲速，作出分析。他首先解釋二乘人所以自謂進入無餘涅槃，是因爲他們在修得滅盡定時，一切表層心識活動歸於止息，得享無心寂靜之樂<sup>⑥3</sup>；於是便自以爲所有煩惱已經無餘，已經得證涅槃：

而彼不知，謂爲涅槃，而實但是未燒身前，期以滅智所得滅定。<sup>⑥4</sup>

法藏繼而指出由於決定種性二乘聖者根器利鈍不同，其所修得的滅盡定之止息

⑥1 有關「所知障」和「變易生死」，參閱前註⑨、⑳。

⑥2 《大乘起信論義記》，卷上，收入《大正藏》，第44冊，頁244上。

⑥3 「滅盡定」爲兩種無心定之一。進入這禪定境界的聖者，沒有一切表層心識活動，得享跟涅槃相似的無心寂靜之樂。

⑥4 《大乘起信論義記》，卷上，收入《大正藏》，第44冊，頁244上。

心識活動的力量強弱有分殊；從而他們停留在滅盡定的時間長短便有殊異，最長可達八萬劫，最短可以是一念。及至出定時，他們以其本有的佛性為正因，以其修得的佛智為助緣，得生於淨土中，蒙受佛陀和菩薩教化，修習大乘道<sup>65</sup>：

由彼二乘根有利鈍，滅定防心。種有強弱，是故在定。極迓八萬，乃至一念。由佛根欲性智為增上緣力，又由本有佛性之力，令心還生於淨土中，逢佛菩薩善友力故，修大乘道。<sup>66</sup>

就上述迴心過程，不同根器的二乘聖者歷時遲速有別，法藏分立「七位」：

然此利鈍遲疾，諸聖教略有七位，謂八萬、六萬、四萬、二萬、一萬等劫，如次以配四果及獨覺人。<sup>67</sup>

前五位為八萬劫、六萬劫、四萬劫、二萬劫、一萬劫，分別為修得小乘四果的人和獨覺人迴心所需的時間<sup>68</sup>。至於第六位，法藏說：

第六位中，如《楞伽》云：「三昧酒所醉，乃至劫不覺；酒消然後覺，得佛無上身。」<sup>69</sup>此亦利於前，不迓萬劫。<sup>70</sup>

第六位不到一萬劫，是《楞伽經》所提到那些沈醉於禪定之樂中、經過一劫才覺醒、最後得證佛之無上身的小乘聖者迴心所需時間。關於第七位，法藏說：

第七位如《法華》第三云：「我滅度後，復有弟子，不聞是經，不知不覺菩薩所行，自於所得功德，生滅度想，當入涅槃。我於餘國作佛，更有異名。是人雖生滅度之想，入於涅槃，而於彼土求佛智慧，得聞此

<sup>65</sup> 「淨土」指佛之住處。佛之住處跟眾生住處不同，沒有一切煩惱穢污，故稱「淨土」。

<sup>66</sup> 《大乘起信論義記》，卷上，收入《大正藏》，第44冊，頁244中。

<sup>67</sup> 同前註。

<sup>68</sup> 「四果」指小乘人修行所證得的四種果，自下至上，為預流果、一來果、不還果、阿羅漢果；而阿羅漢果即證入小乘涅槃之位。

<sup>69</sup> 十卷本《楞伽經》，卷4，〈集一切佛法品〉第3之3，收入《大正藏》，第16冊，頁540中。

<sup>70</sup> 《大乘起信論義記》，卷上，收入《大正藏》，第44冊，頁244中。

經，唯以佛乘而得滅度，〔……〕。』解云：此最利根，亦捨分段，入涅槃已，即於佛土受變易身，受佛教化，入於大乘。<sup>①</sup>

第七位歷時要遠較上述六位為短，是《法華經》卷三所提到那些小乘人迴心所需時間。《法華經》卷三〈化城喻品〉提及佛陀弟子中有些不聽聞《法華經》，不認識大乘法。他們在入涅槃後，於其他佛土得聞《法華經》，求佛智慧。法藏說這些人在入涅槃後，「即於」其他佛土「入於大乘」，可見法藏認為他們迴心極其快速。

本文上節闡述「三乘大乘」和「一乘大乘」兩種教法時，述及持「三乘大乘」之教法者，遍舉經論諸文，為其二乘定性主張的證明。這顯示定性二乘不迴心的觀點，本有經論的說話為據。法藏在《入楞伽經心玄義》直接處理這問題，首先表示：

二乘迴心門者，有說定性二乘定不迴心向大菩提，如《深密經》等；有說一切二乘究竟悉皆得大菩提，如《法華》等。<sup>②</sup>

引文指出佛典有些說定性二乘不迴心，有些說一切二乘皆得迴心，並分別舉出《解深密經》和《法華經》為例子，可見法藏注意到經論有定性二性不迴心和迴心兩種不同說法。他繼而分「法」和「教」兩方面，作出會通。在「法」方面，他給予《解深密》等經的不迴心說法新的詮釋：

「法」中前經（《解深密經》）約就此生定入涅槃，必不迴心，故作是說。後經（《法華經》）縱入涅槃後，必當起趣大菩提。由根有利鈍，法有遲疾，如經八萬、六萬，乃至十千等。<sup>③</sup>

法藏解釋有些二乘人在今生一定入涅槃，必然不會迴心，因此《解深密經》乃

① 同前註。

② 《大正藏》，第39冊，頁432上。

③ 同前註。

謂定性二乘不迴心。又這些二乘人今生不能迴心，不表示他們來生不能迴心。《法華經》謂一切二乘人皆得迴心，便是要肯認這點。總之，依法藏所見，二乘人迴心的遲速雖然有別，可以迴心則是相同。在「教」方面，法藏把見諸各佛典有關二乘迴心的不同教法，歸納為四種：

二約教者，或一切二乘皆不迴心，如小乘說。或諸二乘不定性者，未入見道，亦有迴心，餘竝不迴。如《大般若》及《淨名經》等。或諸二乘定種姓者一切不迴，不定種性縱得羅漢，而許迴心，如《深密》等經。或諸二乘定與不定，一切皆迴，但有入滅、不入滅遲速差別，如《法華》、《涅槃》、《楞伽》、《密嚴》等說。<sup>⑦④</sup>

四種教法為：

1. 一切二乘人皆不迴心。此說見於小乘經。
2. 一切定性二乘人皆不迴心；不定種姓二乘人在入見道位前可以迴心，入了見道位後便不能迴心。此說見於《大般若經》、《維摩經》等。
3. 一切定性二乘人皆不迴心，一切不定種姓二乘人皆可迴心。此說見於《解深密經》等。
4. 一切二乘人，無論定性或不定性，皆可迴心。此說見於《法華經》、《涅槃經》、《楞伽經》、《密嚴經》等。

法藏對他們的意見是：

良由教有淺深、前後差別，故以末後方為了教。<sup>⑦⑤</sup>

引文表示這四種說法前淺後深，而以第四種所有二乘人皆可迴心之說為佛陀最後所出，代表佛陀的真實本意<sup>⑦⑥</sup>。

<sup>⑦④</sup> 同前註，頁432上-432中。

<sup>⑦⑤</sup> 同前註，頁432中。

<sup>⑦⑥</sup> 關於法藏之二乘迴心主張，參閱常盤大定：《佛性の研究》，頁303-308。

### 三、性、習兩種種性與無種性有情的問題

除了「定性二乘」外，玄奘門下所唱說的五種種性說法另一具爭議性地方，要為其「無性有情」思想。從上文所述法藏的「五教」和「四宗」的判教分類所見，法藏印許「大乘終教」和「如來藏緣起宗」的一切衆生悉具佛種性的見解，對「無性有情」思想，跟對「定性二乘」思想一樣，雖然沒有全然排拒，然而判之為大乘教學之初門（「大乘始教」），基本上採取批判態度。此外，法藏還對五種種性說法和其相關觀念作出改造，試圖化解其中的「一分無性」涵意，把他們納入「全分有性」思想的範圍內。以下試述其要。

法藏在《五教章》介紹「大乘始教」的五種種性說法後，引述《瑜伽師地論》有關性、習兩種種性的一節話，並作出申釋：

其有種性者，《瑜伽論》云：「種性略有二種：一本性住、二習所成。本性住者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得。習所成者，謂先串習善根所得。」此中本性，即內六處中意處為殊勝，即攝賴耶識中本覺解性為性種性。故梁《攝論》云：「聞熏習阿賴耶識中解性和合，一切聖人以此為因。」<sup>①⑦</sup>

《瑜伽師地論》為五種種性說的最早出處之一，論中有以上引文所引述一節話，提到本性住、習所成兩種種性，前者為先天法爾本有，後者為後天熏習所成。後來玄奘門下配合本宗的「本有種子」說法，為之解說，以為「本性住種性」是指無始時來本來所有的清淨種子；這些種子經由後天聽聞正法所熏習，

<sup>①⑦</sup> 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁485下。所引《攝論》文取自真諦（499-569）譯《攝大乘論釋》，卷3，〈釋引證品〉第3之1，收入《大正藏》，第31冊，頁175上。



勢用增長，便是「習所成種性」<sup>⑦⑧</sup>。他們又指出有些有情沒有本性住種性，因而不能修得習所成種性，故此是無性。在上引文中，法藏則以「本性住」比配梁朝真諦（499–569）譯出的《攝大乘論釋》中所提到的「解性賴耶」；而據近人研究所知，真諦所謂「解性賴耶」，即是如來藏系典籍所說那所有眾生本具的如來藏真心<sup>⑦⑨</sup>。法藏又這樣看「本性住」跟「習所成」的關係：

然《瑜伽》既云具種性者方能發心，即知具性、習二法，成一種性。是故此二緣起不二，隨闕一不成。亦不可說性為先，習為後。但可位至堪任已去，方可約本說有性種，約修說為習種。<sup>⑧⑩</sup>

依法藏這解說，「本性住」和「習所成」是一種性整體的兩方面，兩者是同樣重要，隨闕其一，都不成種性。法藏還表示眾生要修習至堪任位，亦即要至正式進入菩薩位時<sup>⑧⑪</sup>，方可約「本」說他有本性住種性，約「修」說他有習所成種性，就此他有進一步說明：

此二既為緣起，故無習時亦無彼性，由此亦立無性有情。先無後有非性種者，此亦不然。以習成處，定先有性；愚位未習，故不說性；後起習已，不名無習，是故習成後說有性。<sup>⑧⑫</sup>

法藏表示由於「本性住」和「習所成」兩方面相互為緣，構成一種性，因此眾

⑦⑧ 窺基這樣界定「本性住種性」：「未聞正法，但無漏種無始自成，不曾熏習，令其增長，名『本種姓』。『性』者體也，『姓』者類也；謂本性來住此菩薩種子姓類差別，不由今有，名『本性住種姓』。」（《成唯識論述記》，卷9，收入《大正藏》，第43冊，頁556上）可見窺基所謂「本性住種性」，是指無始時來本性所有，未經聽聞正法所熏習的無漏種子。窺基這樣界定「習所成種姓」：「此聞正法以去，令無漏舊種增長，名『習種姓』。」（同上）可見依窺基理解，作為「本性住種性」的原有無漏種子，經過聽聞正法，得到熏習，其勢用得以增長，便是「習所成種性」。

⑦⑨ 參閱牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977年），頁307–309。

⑧⑩ 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁485下。

⑧⑪ 眾生修行成佛的過程，包括五十二位；其中最初十位為「十信」。「堪忍位」即修習十信圓滿之位；達至此位的修行人，能正向菩薩道，永不退轉。

⑧⑫ 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁486上。

生在未「習成」菩薩位前，便不能說他具有種性，從而其「本性住」方面亦不能稱為種性。法藏以為經論所謂「無性有情」，便是指這情況。然而這又並非表示衆生在「習成」菩薩位前，沒有「本性住」之性。其實要修「習」有「成」，一定先要有「本性住」為所依。只是衆生在愚夫階段時，其「本性住」之性不可說為是「種性」而已。

法藏把「本性住種性」說為是一切衆生所本具的解性真心，把「無種性」說為是表示衆生在修習未至菩薩位時，其「本性住」性不能稱為種性。如此一來，無種性者可以通過不斷修習，成就菩薩位，從而變成有種性；這無形中便是否定有「無性有情」之存在。法藏還依這有位方說有性的思路，對五種種性說法作出全面改造：

隨於諸乘串習何行，爾時既說本有彼性。〔……〕謂修六度串習行已，位到堪任，成菩薩種性。若習小行，到於忍位，成聲聞性。〔……〕獨覺準知。由此即立三乘種性。若於三行，隨一修行，未至本位，爾時立為不定種性。若於三行，全未修行，爾時立為無有種性。由此當知，諸乘種性皆就習說，〔……〕以分位差別故。<sup>83</sup>

依法藏這「分位」解釋，所有衆生都沒有固定種性。當他們修習大乘行，達至菩薩位，便成「菩薩種性」。當他們修習小乘行，達至聲聞位，便成「聲聞種性」；達至獨覺位，便成「獨覺種性」。要是他們修行而未達至三位之任何一位，便成「不定種性」。要是他們完全沒有修習達至三位之行，便成「無種性」。這解釋約衆生後天修習所至之位，來界定他們的種性，完全不涉先天定性之思想。

經論談到是否有衆生先天沒有佛種性，因而永不能成佛的問題時，往往提

<sup>83</sup> 同前註，頁486上-486中。

到一闍提。「一闍提」是梵語icchantika的音譯，意譯為「樂欲者」、「大貪者」等，在佛典中是指罪惡深重、難於救拔的有情。關於一闍提是否具有佛種性、可以成佛？不同佛典，以至同一佛典的不同部分，有不同說法，以至在中國佛教思想界引起激烈爭辯。玄奘門人本著「一分無性」思想，大都主張一闍提中有些是斷盡佛種性，永遠不能證得佛果<sup>84</sup>。法藏在對五種種性說法作出「分位」解釋後，引用了大乘《涅槃經》兩節有關一闍提的話為之說明：

如《涅槃經》云：「三種人中畢竟死者，喻一闍提無佛性也。」「善男子！一闍提輩若遇善友、諸佛、菩薩，聞說深法及以不遇，俱不得離一闍提心。何以故？斷善根故。一闍提輩亦得阿耨多羅三藐三菩提心。所以者何？若能發菩提之心，即不復名一闍提性也。善男子！以何緣故說一闍提得阿耨多羅三藐三菩提？一闍提輩實不得阿耨多羅三藐三菩提，如命盡者」等，乃至廣說。當知此中就位前後，有無恒定，不相由也。<sup>85</sup>

經文一方面貶抑一闍提為「無佛性」、「斷善根」，另一方面卻肯認一闍提亦得發無上菩提心。法藏以為這是「就位前後」說：衆生在「前」位時犯重罪，進入「無佛性」、「斷善根」狀態，那時他們名為一闍提；他們在「後」位修習正道，發菩提心，那時他們便不得復名為一闍提。衆生在前位為一闍提時，是「定」然「無」佛種性；衆生在後位不再是一闍提時，是「定」然「有」佛種性。如是說來，某衆生為一闍提，定然無佛種性，只是在前時階段的情況。這情況並非是先天必然，更非是永遠不能改變。

法藏引述《寶性論》和《佛性論》這兩種如來藏系論書的話，解釋經論所

<sup>84</sup> 關於一闍提問題及其所引起的爭議，參閱賴永海：《中國佛性論》，頁50-70。

<sup>85</sup> 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁486中。

以有「五種種性」、「一闡提」這一類帶有無性思想的說法：

問：若並有性，如何建立五種性中無性者耶？

答：論自有釋。故《寶性論》云：「一向說闡提無涅槃性、不入涅槃者，此義云何？為欲示顯謗大乘因故。此明何義？為欲迴轉誹謗大乘心，依無量時，故作是說。以彼實有清淨佛性故。」又《佛性論》云：「〔……〕若曾背大乘者，此法是一闡提因。為令衆生捨此法故。若墮闡提因，於長夜時輪轉不息。以是義，故經作是說。若依道理，一切衆生皆悉本有清淨佛性，若不得般涅槃者，無有是處。是故佛性決定本有，離有離無故。」<sup>⑧6</sup>

這裏所出兩節話的意旨相若，均表示佛陀鑒於誹謗大乘法之罪最為深重，會叫犯者長期輪迴不息；於是便謂誹謗大乘為一闡提之成因，而一闡提是沒有涅槃性，不能入涅槃；以為大眾警戒。其實一切衆生本來有佛種性，並沒有永遠不得入涅槃者。今法藏引述他們，作為解釋，顯然是要表示「一分無性」跟「二乘定性」說法一樣，為權設的法門，非佛說的了義。就此他又引用《佛性論》的話為證：

亦論自有釋。故《佛性論》第二卷云：「何故復有經說闡提衆生決定無有般涅槃性？若爾二經便自相違，如何會二說？一了一不了，故不相違。」解云：若小乘中但佛一人有佛性，餘一切人皆不說有。若三乘始教中，以漸異小乘故，說多人有；猶未全異彼故，許一分無性，是故論中判為權施不了說也。<sup>⑧7</sup>

上章討論曾提到法藏把「一分無性」之說判屬大乘始教。在這節引文裏，法藏

⑧6 同前註，頁486下。所引《佛性論》的話見卷1，〈緣起分〉第1，收入《大正藏》，第31冊，頁788下。

⑧7 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁486下-487上。

指出大乘始教雖然已較小乘教進步，肯認多人有佛種性，但它容認有部分人無佛種性，故此《佛性論》判定它為方便施設的不了之說<sup>88</sup>。

#### 四、對「全分有性」說法批難的回應與佛性遍通非情的主張

上文一再提到法藏持有一切衆生皆具佛種性的看法。在法藏的時代，隨著五種種性說流行，這看法受到挑戰。在《五教章》裏，法藏假設一問難者，對這看法作出一連串批評，然後一一加以答覆，作為對這挑戰的回應。問難者說：

若依終教，一切衆生皆當作佛，即衆生雖多，亦有終盡。若如是者，最後成佛即無所化。所化無故利他行闕，利他行闕成佛不應道理。又令諸佛利他功德有斷盡故。如其一切盡當作佛，而言衆生終無盡者，即有自語相違過失，以無終盡者永不成佛故。又如一佛度無量人，於衆生界有損已不？若有漸損，必有終盡，有損無盡不應理故。若無損者，即無減度，有減無損不應理故。依如是等道理，《佛地論》等由此建立無性有情，離上諸過失。<sup>89</sup>

這段問難義分三重：

1. 問難者首先指出要是一切衆生具有佛種性，皆當作佛，那麼當所有衆生都成佛時，衆生界便會終盡，從而佛便再沒有教化對象，以至沒有利他行爲；而最後成佛者更會因沒有利他行爲，而不能成佛。
2. 問難者繼而表示要是爲了避免上述疑難，而說衆生界永無終盡，這亦即

<sup>88</sup> 關於法藏對性、習兩種種性的關係的理解和對無性有情觀念的評論，參閱常盤大定：《佛性の研究》，頁301-303；富貴原章信，〈五教章の種性義について〉，頁2-6。

<sup>89</sup> 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁487上。

是說有些衆生永遠不會成佛；那便跟其自身的一切衆生皆當作佛的主張相違。

3. 問難者爲了突出以上兩重批難所顯示的兩難局面，質問佛陀度化衆生，會否使衆生界有減損？要是說有減損，那麼因佛陀不斷教化，衆生界會不斷減損，最後歸於終盡，從而有上述第一項所提出的疑難。要是說無減損，這便即是說沒有衆生因接受佛的教化而成佛，那便有第二項所提出的疑難。

問難者最後指出《佛地經論》等佛典便是有見於上述的疑難，遂提出無性有情的主張。

法藏在《五教章》和《大乘起信論義記》回應這些批難時，強調衆生界是不會終盡，衆生成佛並不會叫衆生界有所減損：

若謂衆生由有性故，並令成佛，說有盡者，是即便於衆生界中起於減見。衆生界既減，佛界必增，故於佛界便起增見。如是增減，非是正見。是故《不增不減經》云：「舍利弗！大邪見者，所謂見衆生界增，見衆生界減。」<sup>90</sup>

法藏指出，衆生成佛會叫衆生界減損，以至最後終盡，這是「減」見；隨著衆生界有所減損，佛界必有所增益，這是「增」見；而這類「增」、「減」之見，佛陀在《不增不減經》力斥爲「大邪見」，是佛子理當棄絕的。又《不增不減經》爲如來藏系經典，經內就衆生皆具有如來藏，而如來藏即是佛的法身，乃謂：「衆生界即法身，法身即衆生界，〔……〕此二法義一名異。」<sup>91</sup>法藏以此爲據，力言甚或一切衆生一時成佛，衆生界也不會出現減損：

當知經意明一切衆生一時成佛，佛界不增，衆生界不減。故彼經云：

<sup>90</sup> 同前註。所引《不增不減經》的話見《大正藏》，第16冊，頁466上-466中。

<sup>91</sup> 《大正藏》，第16冊，頁467中。

「衆生即法身，法身即衆生，衆生法身義一名異。」<sup>②</sup>

經文既就衆生皆具如來藏，原來是佛法身，而謂衆生界跟佛界只是「名」字相「異」，實質意「義」本是「一」樣；那麼衆生成佛，自然不會爲衆生界帶來任何實質減損，更不會叫衆生界終盡；由是便沒有第一重、第三重批難所提到的疑難。又就衆生界跟佛界「名異義一」，說衆生界無終盡，這並不跟說一切衆生皆當作佛矛盾，由是也沒有第二重批難所提到的疑難。就此法藏以空間作譬喻來說明：

衆生界猶如虛空。假使無量勝神通之者，各無量劫飛行虛空，求空邊際終不可盡。非以不盡不名遊行，非以遊行令其得際。當知此中道理亦爾，非以當得令其有終，非以無終說有無得。<sup>③</sup>

空間是無窮盡的，縱使大神通力者歷劫飛行，亦不能達到其邊際；同樣，衆生界是無終盡的，衆生歷劫成佛，終不能使它有減損。又正如我們不會因有飛行的事，便說空間有窮盡；也不會因空間無窮盡，便說沒有飛行的事。同樣，我們不當因衆生成佛，便說衆生界有終盡，也不當因衆生界無終盡，便說沒有成佛的事。

批難者表示「一分無性」說法的提出，是要避免「全分有性」說法的疑難。法藏在解釋「全分有性」說法並沒有批難者所舉出的疑難的同時，又指出「一分無性」說法其實不能完全避免這些疑難：

又爲成諸佛利他功德無斷盡，故立一分無性衆生者，是即令彼諸佛但有變化利他功德，亦即斷彼隨他受用諸功德也，以無菩薩證諸地故。又化他中，亦但有麁斷滅彼細，以無一人得二乘無漏故。<sup>④</sup>

問難者在第一重批難中，責難「全分有性」說法，導致佛的利他功德會斷盡的

② 《大乘起信論義記》，卷上，收入《大正藏》，第44冊，頁244上。

③ 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁487中。

④ 同前註。

結論。以上引文提到佛陀兩方面的利他功德：一是為進入十地階位菩薩所示現的「他受用」身的利他功德，一是為未進入十地階位的菩薩、二乘人和一般有情所示現的「變化身」的利他功德<sup>95</sup>。引文指出依「一分無性」說法，眾生有一分是無佛種性，其他一分是有佛種性；那麼當有佛種性一分眾生已全部成佛、再無菩薩證入十地之時，佛的他受用身的利他功德便歸斷盡。又佛的變化身的利他功德亦有「細」、「粗」的不同；前者以證得二乘果者（即五種種姓中的決定聲聞、決定緣覺兩種種姓）為對象，後者以不能證得二乘果者（即五種種姓中的無種姓者）為對象。引文指出依持「一分無性」想法的五種種性說，無佛種性者有能證得和不能證得二乘果兩種；那麼當前者已全部證得二乘果時，佛的變化身的細妙的利他功德便歸斷盡。總之，法藏是要顯示「一分無性」說法同樣有斷佛功德的過失。又問難者在第一重問難中還責難「全分有性」說法，會產生最後成佛者沒有利他行的疑難，法藏回應說：

又若定意謂悉有性，故必皆有盡，恐最後佛闕利他行故，立一分定無性者，然彼後佛終於利他行不圓滿，以其所化無一有情得聖果故。但佛、菩薩二利之中，利他為最，何有不令一人得聖果，而於自身得成佛耶？又本皆發弘誓願云：「令諸眾生悉得菩提。」是故令得，故本願不虛；而眾生界不可盡，故本願不虛。若不爾者，違本願故，行願虛故。虛行成佛，不應理故。<sup>96</sup>

法藏指出約「一分無性」之說，最後成佛者的利他功德還是有不圓滿的地方，因為他們的教化對象都是不能證得佛和二乘這些聖人之果的眾生。況且在自利、利他這「二利」中，佛和菩薩尤其注重利他；他們又怎會為自身成佛之利，讓有一人不成佛呢？還有所有菩薩在未成佛前，皆發弘願，要令所有眾生

<sup>95</sup> 「他受用身」和「變化身」為佛陀教化眾生所示現的身，前者向十地階位的菩薩示現，後者為向未進入十地階位的菩薩、二乘人和一般眾生示現。

<sup>96</sup> 《五教章》，卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁487中。



悉得覺悟；要是「一分無性」，他們這弘願便會落空，那麼他們便永遠無成佛的一天。此外，法藏批評「一分無性」說法犯「增減見」：

彼終不能離增、減見。何以故？以彼見於諸有性者並成佛故，即便起於斷見、減見；諸無性者不成佛故，即便起於常見、增見。<sup>①</sup>

持「一分無性」見解者把衆生分作「有性」、「無性」二分；那麼當有性者都成佛時，有性的一分便會消失，這便是「斷」見、「減」見；而無性的一分則永遠不成佛，這便是「常」見、「增」見。

「全分有性」乃是法藏五教判教分類中的終教之核心思想。法藏在肯認終教這核心思想之同時，又把終教的種性觀跟五教中最究極的圓教的種性觀相比，顯示它還有不徹底的地方。例如他指出終教和圓教對衆生「有」佛性的方式，理解有所不同：

若約終教，竝是如來藏緣起，舉體即如，具恒沙德，乃是衆生故。《不增不減經》云：「衆生即法身，法身即衆生，衆生、法身義一名異。」解云：此宗約理，衆生即是佛。〔……〕若圓教即一切衆生，竝悉舊來發心亦竟，修行亦竟，成佛亦竟，更無新成，具足理事。<sup>②</sup>

若三乘教，衆生心中但有因性，無果用相。此圓教中，盧舍那果法該衆生界，是故衆生身中亦有果相。<sup>③</sup>

終教依如來藏緣起思想，就衆生皆具有如來藏這成佛的「因」，乃謂衆生皆具有佛種性。其所謂「有」是「理」上的有，並非「事」上的有。圓教依《華嚴經》所彰顯那盧舍佛的圓融悟境<sup>④</sup>，就盧舍那佛所證得的佛果爲該通衆生界，

① 同前註，頁487上。

② 《探玄記》，卷16，收入《大正藏》，第35冊，頁413下。

③ 同前註，頁405下。

④ 《華嚴經》啓始記佛陀在菩提樹下，以其神通力，向大衆示現毘盧遮那佛所修成的蓮華藏莊嚴世界海。法藏視此世界海爲究極悟境的象徵。

每所不包攝，進一步謂衆生亦具有佛的「果」相，本來已成佛。其所謂衆生「有」佛種性，兼具「理」和「事」兩方面的意義。此外，法藏又比較了終教和圓教所說的佛種性的外延：

若三乘教真如之性通情、非情，開覺佛性唯局有情故。〔……〕若圓教中佛性及性起皆通依、正。〔……〕是故局唯佛果，通遍非情。<sup>⑩</sup>

終教肯認作為一切存在真實本性的真如，為遍通有情和無情，卻認為以覺悟為本質的佛性只局限於有情，不涵攝草木等無情之物<sup>⑪</sup>。圓教既以為佛的悟境是包攝一切，因此乃主張佛的種性不但該通衆生自體（「正報」），亦該通衆生以外的形色界諸事物（「依報」），遂有佛種性「通遍非情」的看法<sup>⑫</sup>。

## 五、結 論

大乘佛教以成佛為歸宿，由是是否一切衆生都具有成佛的能力，可通過化導和行踐而證得佛果，為大乘思想的中心問題。由於不同大乘經論、甚至同一大乘經論的不同部分，在這問題所表現的立場並不一致，以至中國佛教思想界

<sup>⑩</sup> 《探玄記》，卷16，收入《大正藏》，第35冊，頁405下-406上。

<sup>⑪</sup> 法藏在《五教章》說明終教種性觀的特點時，指出：「或一切有，唯除草本等，如終教說。」卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁488上。

<sup>⑫</sup> 有關法藏對「全分有性」主張的批難所作的答覆，與其佛種性遍通非情的說法，參閱赤尾榮慶：〈法藏にみえる草木成佛について〉，《印度學佛教學研究》第32卷第2號（1984年）；常盤大定：《佛性の研究》，頁292-301。要注意法藏約佛的究極悟境為該攝一切，無所排斥，而說衆生本來成佛；其所謂「成」是境界義的成，非實踐義的成，完全沒有衆生實際上已經是佛，不用修行的意思。又法藏以同樣理由，說佛種性通遍非情，也沒有非情已經是佛，或可以透過修行而成佛的想法。其實依佛陀的究極悟境為依正不二，講佛性遍通非情這作法，非始自法藏；稍前的三論學宗匠吉藏（549-623）已啓其端，並進而提出「草木亦有佛性」的主張。參閱拙作：《嘉祥吉藏學說》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁262-267。需要一提的是法藏並沒有像吉藏般明確表示草木等無情之物具有佛性。

就這問題出現爭議。唐朝初年玄奘及其門下提出五種種性的說法，肯認有些二乘衆生和無性有情原來沒有佛的種性，因而永遠不能成佛，把這爭議推至高峰。本文闡述華嚴宗的創立人法藏對五種種性說和其相關觀念的看法。

法藏主要環繞判教，申示他對種性問題的看法；因此本文第一節通過析述法藏「兩種大乘」、「五教」等判教分類裏有關種性問題的地方，顯示法藏的種性觀的大要。「兩種大乘」是專就種性問題而設立的判教分類，其中「三乘大乘」主張有決定種性二乘人不能迴心成佛，「一乘大乘」則加以反對；兩者廣引經論的話爲證言，力言自身的看法爲了義，貶抑對方觀點爲非了義，清楚反映在法藏時代主張和反對五種種性說法者之間爭論激烈的狀況。從法藏對「兩種大乘」的說明所見，在這爭論中，他是站在「一乘大乘」一方，贊同「二乘迴心」之論。「五教」分類是法藏判教理論的核心；而法藏在說明五教的分別時，把五種種性說法的「一分無性」思想歸入大乘始教，視之爲大乘佛法的初門；而把相對的「全分有性」思想納入大乘終教，許之爲大乘佛法的終極，清楚表現出他對五種種性說法所持的批判態度。

本文第二、第三兩節進一步探討法藏對其印可的「二乘迴心」和「全分有性」思想所作申論。在「二乘迴心」方面，法藏給予「定性二乘」觀念新的詮釋，把佛典提到二乘人不迴心地方，解釋爲表示二乘人在未進入無餘涅槃前不迴心，而非爲表示二乘人永遠不能迴心。他又解釋二乘人在進入無餘涅槃時只捨去分段生死之身，還有變易生死之身存留，故能有迴心大乘而成佛之事。他更進而約二乘人迴心的遲速，分立七位，最長者爲八萬劫，最短者可爲即時之事。在「全分有性」方面，玄奘門下分立「本性住」和「習所成」兩種種性，以有些衆生沒有本性住種性爲理由，而主張「一分無性」。法藏則把「本性住」和「習所成」說成爲相互爲緣，指出有「習所成」便必然有「本性住」爲其所依。他又把「本性住」解作一切衆生本具的解性真心；並依於「有位方說有性」的思路，把見於經論的「無性有情」觀念，解釋爲表示衆生修行未達至

菩薩位時，其「本性住」之解性不能稱為「種性」，而非為表示在所有位都沒有佛種性，從而抽空這觀念原有的先天定性涵意。

本文第四節檢視法藏對「全分有性」說法為斷佛利他功德這批評所作的答辯。法藏在其答辯中，強調衆生界為無終盡，因此衆生成佛並不會叫衆生界有所減損，更不會叫佛再沒有利他功德；反而五種種性說法把最後成佛者的化他對象局限於無種性者的範圍，有斷佛的他受用身的利他功德與及斷佛的變化身的細妙利他功德的過失。本文最後論述法藏心目中最理想的「圓教」的種性觀。這種性觀的最大特色，是它不但肯認佛的種性通遍一切有情，更進而根據佛的悟境的圓通普攝，肯認佛的種性通遍非情之物。

# 法 藏 的 種 性 觀

廖 明 活

## 提 要

大乘佛教以成佛為歸宿，由是是否一切衆生都具有成佛的能力，可以通過化導和行踐，而證得佛果，乃是大乘思想的中心問題。由於不同大乘經論、甚至同一的大乘經論的不同部分，在這問題所表現的立場並不一致，以至中國佛教思想界就這問題出現爭議。唐朝初年玄奘（約602–664）及其門下提出五種種性的說法，主張有些二乘衆生和無性有情原來沒有佛的種性，因而永遠不能成佛，把這爭論推至高峰。本文探討華嚴宗的創立人法藏（643–713）對五種種性和其相關觀念的看法。

法藏主要環繞判教，申示他對種性問題的看法，因此本論文第一節首先通過析述法藏所提出「兩種大乘」、「五教」等判教分類裏有關種性問題的地方，顯示法藏的種性觀的大要。本文第二和第三節審視法藏對見於經論的「定性二乘」和「無性有情」觀念所作詮釋，看他如何通過抽空這些觀念原有的先天定性的涵意，強調沒有衆生是先天決定不能成佛，至而提出「二乘迴心」和「全分有性」的主張。本文第四節檢視法藏對「全分有性」說法為斷佛利他功德這批評所作答辯，並探討法藏提出佛種性遍通無情之物這說法的義理根據。

## **Fa-tsang's Interpretation of the Buddhist Idea of Gotra**

LIU Ming-wood

Whether all sentient beings can attain Buddhahood is a central problem in Mahayana Buddhism. The controversy over this issue came to a head in China during the seventh century, when Hsuan-tsang and his followers put forward the theory of five "lineages" (gotras) maintaining that there are three groups of sentient beings, i.e. those of sravaka lineage, those of pratyekabuddha lineage and those without lineage, who can never realize Buddhahood due to their lack of Buddhànature. This paper examines the reaction of Fa-tsang (643-713), the actual founder of the Hua-yen School and a fervent advocate of the thesis of universal Buddhahood, to the theory of gotras and its related concepts. The paper begins with an exhaustive account of Fa-tsang's attempt to establish a correlation between various opinions on the subject of gotra with various levels of Buddhist teaching, with a view to relegating Hsuan-tsang's theory of five lineages to an inferior form of Buddhist teaching. It goes on to examine the way Fa-tsang reinterprets concepts in the scriptures often cited to support the theory of five lineages, with an eye to demonstrating that no sentient being is destined to be excluded from Buddhahood forever. It concludes with a discussion of Fa-tsang's replies to a number of criticisms raised against his thesis of universal Buddhahood, and an explanation of Fa-tsang's novel idea of the Buddha-gotra embracing both

---

the realms of the sentient and the non-sentient.

**Keywords:** tathagatagarbha    classification of teachings    gotra  
Hsuan-tsang    Fa-tsang    Hua-yen School