

## 大綱

研究動機

研究方法

第一章 種性論的流變

第一節 原始佛教 (Early Buddhism)

第二節 部派佛教

第三節 大乘(mahāyāna)佛教

第二章 小教種性論

第三章 始教種性論——性種與習種的先後關係

第一節 性種先於習種

第二節 習種先於性種

第四章 終教種性論

第五章 頓教種性論

第六章 圓教種性論

第七章 結論

參考書目

一、原典

二、近人著作

# 研究動機

法藏著的《華嚴一乘教義分齊章》，論名引人入勝，何謂華嚴一乘？謂別教一乘，有別教一乘的制定，相對地其餘四教又與其有何不同？吾人鎖定在「佛種性論」的課題上，進行深入的探索，以「種性論」在五教中的差異，了解法藏分判五教的旨趣在哪。

五教「種性論」是法藏的定論，但各個經論本身即是一獨立的整體，不容分割，故吾人又進行整個佛教史的掃蕩，企圖了解「種性」思想在印度源流的流變，如何從婆羅門教經過佛陀的改造而進入原始佛教，原始佛教與部派佛教有何差異？最後進入大乘佛法，由於法藏之說屬於後期如來藏思想，故吾人在大乘佛法方面僅從初期大乘下手，以免重覆。

# 研究方法

進行法藏的「種性論」前，先探求整個佛教史中種性之流變，從原始佛法經部派佛法，到大乘佛法。原始佛法的部分以北傳四阿含與南傳五阿含為線索，部派佛法則以《舍利弗阿毘曇論》進行探索，大乘佛法則從菩薩具備貴族性或王子性的特質下手。接著才正式進入主題——法藏的五教種性論，這個部分主要是以《五教章》卷二「第二明種性差別者」為藍本，再一一地尋找與其相應的經論，以證成法藏的說法，有時候，更精求法藏立說，使還原至原典。吾人將自己的許多觀點表達在註解中，又為使讀者了解本文所用的簡語，詳細地將經論原文列於註解，故註解有時甚為冗長，其實裡頭有許多吾人學思的精華。

## 第一章 種性論的流變

如來藏（tathāgata-garbha）的「佛性」（buddha-dharmetu）論乃從早期的「佛種性」說而來，佛種性說從原始佛法到大乘佛法都有，最後終於被如來藏思想全然地應用而成「佛性論」。此章將整個流變過程簡單地分成三部分，勾勒出一從雛形到成熟的模型，三大部分分別為：原始佛教、部派佛教、大乘佛教。

## 第一節 原始佛教 (Early Buddhism)

佛教的「種性」從印度「種姓」而來，在印度古代的傳統社會中，「種姓制度」宰制著國家社會，四種種姓分別為：婆羅門 (Brahmana)、刹帝利(Katriya)、吠舍(Vaisya)、首陀羅 (Sudra)。其中首陀羅為「一生族」(Ekajñti)，死後不再有來生，人死如燈滅。前三種姓則為「再生族」(Dvijñti)，他們可以透過祭祀、讀誦的修持而得到新生，故有輪迴。<sup>[11]</sup>在這一觀念中，能「再生」具有較高的價值，如果死後不能再生，則如器世間的無生物，故首陀羅的地位相當卑賤，只被當作物質使用，使用完後，就像丟棄垃圾般地丟棄，毫無尊嚴。

「種姓制度」的產生可能與《梨俱吠陀》的神話有關，它描述四種人的生出為：

從那羅延天的臍中生出大蓮花，再次從大蓮花中生出大梵天，再由大梵天的口中生出婆羅門，兩肩生刹帝利，腿生吠舍，腳底生出首陀羅。<sup>[12]</sup>

婆羅門自以為從梵天口生，從梵天化生。在原始佛法裡頭，世尊明顯地借用其傳統而賦與新義，佛陀把阿羅漢(arhat)視為佛子(buddha-putra)：

汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財。<sup>[13]</sup>

汝等輩是我真子，從口而生，法法所化，汝當教化，轉相教誨。<sup>[14]</sup>

佛陀改變神話式的說法，「從我口生」意味著比丘藉著「聽聞佛法」而獲得重生，不是真得從佛陀的嘴巴出生。「從法化生」意味著「證入法性寂滅而使整個人的存在根基獲得轉化」。佛陀具足四無礙解，方便善巧地給于神話新的詮釋。只有按照佛所宣說的正法而加以力行的，佛才許為「佛之愛子」<sup>[15]</sup>：

成就七覺寶，具學三種學，妙稱上朋友，佛最上真子。<sup>[16]</sup>

聖弟子依著七覺支(saptabodhyaṅgaṇi)，依著戒、定、慧三無漏學，才可稱為人們的善知識(kalyāṇamitra)，才配為佛之真子。在諸佛子中，舍利弗(梵名 śāriputra，巴利名 Sāriputta)最為佛陀喜愛，故稱舍利弗為「我長子」<sup>[17]</sup>，佛陀對舍利弗的喜愛，可從《中阿含經》看出<sup>[18]</sup>，經中特闢了〈舍梨子相應品〉，每當佛陀講完法後，入室休息或打坐，接著就由舍梨子<sup>[19]</sup>帶領比丘眾討論法義，或是重新宣說佛陀剛說過的法<sup>[10]</sup>，善用譬喻，使聽者容易得解，佛陀甚至稱嘆舍梨子「善用譬喻」的功力，可以連說七天七夜<sup>[11]</sup>而仍未窮竟一毛頭許。舍利弗帶領比丘眾討論的論風，更形成後來「論阿毘達摩論」的論風<sup>[12]</sup>，《舍利弗阿毘曇論》就深受這種論風的影響。舍利弗曾接受極高的邏輯(logic)訓練<sup>[13]</sup>，可惜的是，英年早逝，否則結集三藏的領頭可能就要易主了，三藏也就可能出現完全不同的風格。<sup>[14]</sup>

在《中阿含經》〈王相應品·大天奈林經〉中，世尊以轉輪聖王為喻，說國王頭生白髮時，也就是該讓位的時候了，國王讓位後，應「剃除鬚髮，著袈裟衣」，出家修行<sup>[15]</sup>，國政則由新王擔任，此新王生白髮時復應讓位出家，如此輾轉至八萬四千代，每一代都應比照而行。佛子也應是如，代代相傳，勿令佛種斷絕。

原始佛法的種性論相當單純，每一代的佛子都傳予下一代，每一個佛子樸素地過著「八支聖道」<sup>[16]</sup>(Aṣṭāṅgika-mārga)的解脫生活，與佛陀同樣地過著嚴謹而解脫的日子，則堪為佛子。這一階段的種性論是基於「佛子」而立說的，還未出現華嚴式複雜交錯的論法，但卻為往後之論法打下基礎。

## 第二節 部派佛教

從部派佛教以來就有「種性」(gotra)一詞，或略譯為「性」。在《舍利弗阿毘曇論》〈非問分人品〉中，一開始「摩呬理迦」<sup>[17]</sup>(MĀt'ka)的第三個就立「性人」，云何性人：

云何性人？若人次第住凡夫勝法，若法即滅，上正決定，是名性人。云何性人？若人成就性法，何等性法？若無常、苦、空、無我，思惟涅槃寂滅不定心，未上正決定如實人，若受想思觸思惟覺觀，見慧、解脫、無癡、順信、悅、喜心、進、信、欲、不放逸、念意識界、意界，若如實身戒口戒，是名性法。若人此法成就，是名性人。<sup>[18]</sup>

好一點的「性人」已經漸進地離開凡夫位而上「正決定」，差一點的「性人」雖未上「正決定」，但已經努力地透過原始佛法最基礎的觀法——觀察無常、苦、空、非我(nirĀtman)——而向於目的地，在這努力的過程中，有種種的思惟、覺觀、進、信……等等的心心所法產生，行者都必須如實地加以觀察，雖未入「正決定」，但能確實作到「如實觀」，就有資格稱為「性人」了。可見成為性人，是解脫的因子。在此論中，聲聞人、菩薩人、緣覺人三種種性已經區別開來了<sup>[19]</sup>，而這部論是古型的阿毘達摩論，是除掉罽賓說一切有部與南傳銅鑠部之後，其它大部分部派所共宗的論，例如飲光部、法藏部、化地部……等等，都以這部論為主，可見「三乘」的明顯化分不必是大乘的作品，而是在初期部派時就已劃分清楚。

「性人」的思想，可追溯到《增壹阿含經》的「種性人」：

今有九種之人，離於苦患，云何為九？所謂向阿羅漢，得阿羅漢，向阿那含，得阿那含，向斯陀含，得斯陀含，向須陀洹，得須陀洹，種性人，為九。<sup>[20]</sup>

可見「種性人」的階位緊臨著須陀洹(srota-Āpanna)，卻還未到達須陀洹。從這一資料可斷定《舍利弗阿毘曇論》所講的「正決定」正是此義，也就是說，「性人」決定證入須陀洹位，以現代術語說，是「準須陀洹果」了。部派階段與原始佛教階段已有了一些改變，「種性」之說漸漸發展起來，漸漸成為一專有術語，被運用於核定所證得位階，也慢慢有了如來藏的「潛能義」，不過尚未成熟。真正成熟是在初期大乘的般若經系，「種性」義才完全顯性地確定下來。

### 第三節 大乘(mahāyāna)佛教

菩薩思想在大乘佛教全然地興盛起來，原本「佛子」(buddha-putra)的意義只是弟子們同佛陀一樣過著解脫的生活，並且讓正法不斷傳下去，勿令佛種斷絕。但大乘佛法中，菩薩道所強調的不僅同佛一樣地解脫，還要具備所有佛陀的能力或功德，如十力、四無礙解、三不護、三十二相、八十種好、三昧王三昧、一切智智……等等，菩薩是繼位要作佛的，是理所當然的「佛子」，如《大寶積經》〈普明菩薩會〉說：

迦葉！譬如剎利大王有大夫人，與貧賤通懷妊生子，於意云何，是王子不？不也世尊。如是迦葉，我聲聞眾亦復如是，不名如來真實佛子。迦葉！譬如剎利大王與使人通懷妊生子，雖出下姓得名王子，初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。<sup>[21]</sup>

我們可從這段文字與稍前介紹《中阿含》的引文作一對照，《中阿含》說：「成就七覺寶，具學三種學，妙稱上朋友，佛最上真子。」只要成就了三無漏學與七覺支(saptabodhyaṅgaṇi)，就是真佛子了，但《大寶積經》也用了「國王生王子」的譬喻來述說菩薩才是真佛子，聲聞人非真佛子。同樣是佛說，居然產生兩極的對立，不可說不怪矣！因此吾人懷疑此種不一致性，可能有後人杜撰的嫌疑。不管如何，大乘佛教以菩薩為真佛子是一致的，只有與原始佛法和部派佛法相比較時，才會出現不一致。以「王子的一生經歷」為譬喻，被大乘佛法廣為使用，與「十住」、「十地」的思想關係密切，今舉佛陀跋陀羅(Buddhabhadra)譯的六十華嚴與實叉難陀(Āṣṭaka)譯的八十華嚴為例，加上梵本 Gaṅḍavyāsa，作一比較：<sup>[22]</sup>

六十華嚴	八十華嚴	Gaṅḍavyāsa
初發心	初發心	prathamacittotpādikā
治地	新學	pādikā
修行	修行	yogapāra
生貴	生貴	janmaja
方便道	方便具足	pārvayogasampanna
成就直心	成就正心	śuddhādhyakṣya
不退	不退	Avivartya
童真	童子	kumārabhāta
深忍	法王子	yauvarājyata
灌頂	灌頂	abhi-ekata

十住之中有五個是直接與王子的一生相關聯的，生貴：生在貴勝家；方便具足：如悉達多遍學一切學問與技藝；童真：指結婚以前；王子位：立為太子；灌頂位：受灌頂而成為轉輪聖王。「菩薩種性」說亦出現在《瑜伽師地論》的〈本地分中菩薩地〉，論中亦強調菩薩族姓具足，必須生於豪貴家。<sup>[23]</sup>這種貴族性幾乎成了菩薩種性的一項重要特徵，因為這項特徵將使得菩薩能夠無礙地修布施波羅蜜，如果不具足這一特徵，也就無法修布施波羅蜜，六度萬行中缺一度未圓滿，是不能證無上菩提的，故此尊貴性是佛子即將繼位的充要條件。如果這一充要條件成立的話，學佛者雖精進用功，卻未出生於貴族家庭，則不具足菩薩種性，充其量，只是初發心菩薩罷了。如果真具足了菩薩種性，還得繼續積聚無上菩提資糧(sambhāra)才能成正等覺。這樣的結論，將令許多人灰心，無法接受，因為它限制了富貴人家的子弟才有菩薩種性的資格，吾人亦是無法接受的。

事實上，這種「王子譬喻」的種性說早在部派佛教的說出世部（Lokottaravādin）《大事》中就有了，菩薩的十地是<sup>[24]</sup>：一、難登 durārohaḥ，二、結慢 baddhamānā，三、華莊嚴 puṣpaśānta，四、明輝 rūcira，五、廣心 citta-vistāra，六、妙相具足 rāpavata，七、難勝 durjaya，八、誕生因緣 janmanideśa，九、王子 yauvarāja，十、灌頂 abhiśeka。後三地剛好是王子從出生到登位的過，以這樣的文學來比喻菩薩修行的入於佛位。

以上只是初期大乘佛法，還未達如來藏的種性說，如來藏種性是一藏識，潛藏心中，人人本有，並因著這一種性而得有成佛的可能。印度如來藏傳到中國，經華嚴宗的消化後，法藏以五教來統攝自古以來的所有種性說，可說是自成一套的完美的封閉系統，種性說在中國開花結果了。下面就正式進入主題——華嚴宗法藏的種性論。

## 第二章 小教種性論

法藏立說每喜愛以五教而一一分判，如其《華嚴五教止觀》就是一顯例，這種立說法猶如天台智顛的藏通別圓，整部《法華玄義》全扣在這套系統發揮。判教是中國人爲了吸收紛亂傳入的印度佛經而作的一有系統的方法論，按照這一方法論來閱讀佛經，就能使所有的經論井然有序，不再雜亂無章，因此，判教有它的歷史意義，不可一筆抹殺。

法藏在說明種性差別時，分成五個層次說明：小乘教、始教、終教、頓教、圓教。其中，他又把小乘(h'na-yE'na)的種性細分爲六種：

若依小乘種性，有六種：謂退、思、護、住、昇進、不動。<sup>[25]</sup>

這一論說主要是根據《大毘婆沙論》<sup>[26]</sup>與《阿毘曇心論》<sup>[27]</sup>，兩論皆立六種阿羅漢(arhat)，也就是上段引文中的六種，這六種阿羅漢又是從《中阿含經》〈大品福田經〉而來，經中立九無學人<sup>[28]</sup>，但在排列秩序上尚無前兩論的型式，可見從原始佛法到《大毘婆沙論》編纂之間，這個問題一定困擾著各部派，《舍利弗阿毘曇論》已經出現阿羅漢退論了，最後才由加溼彌羅的毘婆沙師加以定位。而《阿毘曇心論》比《大毘婆沙論》晚出了一百多年，故只是延用罷了。《大毘婆沙論》第五法作「堪達法」，《阿毘曇心論》則作「必昇進法」，但意義都是一樣。六種阿羅漢的意義分別爲：退法者，指阿羅漢的退步；思法者，指已證得四果者，畏懼退轉故，持刀自殺；護法者，指殷重守護已證得的，終致解脫；安住法者，指不退步，也不進步；堪達法者或昇進法者，指能力一直昇進，達到不動心解脫；不動法者，有兩種，一種是由不斷地修練而達到不動，另一種是本來就處於不動種性了，屬於超利根者。

法藏認爲在小乘教中，只說佛陀本人有大菩提(bodhi)性，佛陀以外的眾生是不具此性的，即使聲聞大弟子也不例外，如《五教章》云：

於此教中，除佛一人，餘一切眾生皆不說有大菩提性。<sup>[29]</sup>

這是法藏的說法，但如果翻開四阿含來對照的話，可不是這麼一回事。蓋判教本身即有一分判的價值標準，它消化了廣大佛經，同時也在消化的同時，給于高下優劣的批判。小乘教在中國佛教史裡頭一直是吃力不討好的，除了安世高時代外，幾乎處於一面倒的局面，總是只有挨打的分。法藏的判教亦不能違背傳統的大洪流，故給小乘教最低等的待遇。今日的我們可以適度予以回應與駁斥。小乘教自始至終，就不屬於「發菩提心」的系統，它總是在討論解脫、斷煩惱的問題，雖然部派佛教已經開始有論師強調「無上菩提」<sup>[30]</sup>的觀念，卻還未形成主流。整個小乘教不斷地對修行工夫發問或問難，論師們也不斷地發展出新的說法來予以回應，而新的說法不是完全的新，而是從舊有的經論中所發掘出來的。法藏評小乘教「只佛有大菩提性」是不客觀的，前面已說過，小乘教主流的工夫理路不在「菩提」下手，也不冀求成爲無上正等正覺，他們關心的只有「解脫」(巴利語 vimutta)的問題，如何成阿羅漢的問題。故法藏的立說在今日看來是欠周延的，大小乘二者的範疇(categories)原本互異，強加調和，徒增枝節。

法藏對小乘種性的定位，是五教中最失敗的作品，因爲整個小乘史太過複雜，法藏自出家以來幾乎專研大乘經論，對小乘可謂一知半解，對其批判自然失去公正。法藏不若龍樹，龍樹生當大小乘的轉型時期，他本身又精通小乘經論，批起小乘自然振振有詞，一針見血。法藏生於中國，時間與空間的背景都不對勁，批判小乘如隔靴搔癢。法藏的小乘種性論只能作一參考，離真理尚有一段距離。

### 第三章 始教種性論——性種與習種的先後關係

始教的內容有唯識、瑜伽、般若、中觀，由於未有如來藏思想，只堪為始教。法藏在這個部分發揮他慣用的辯證法，尤其在性種與習種的論說上，有其獨到性，將不同經典所陳述的先後矛盾予以消融，他所使用的方法論類似於龍樹中觀的方法，這可從法藏之著作與《中論》比較得之。

#### 第一節 性種先於習種

五教中，唯有小乘教專論聲聞(Śrāvaka)、緣覺(pratyeka-buddha)，始教之後的四教皆就菩薩道(bodhisattva-carya)而論，雖皆就菩薩而論，但入手處不同、修證的理論不同，就顯出彼此的優劣。法藏以為始教的「五性說」中，第五性為無性有情，永無出離三界(trayo dhātavaḥ)、得成佛果(buddho bhavati)的可能，只能修五戒十善，得人天果報。然而，終教的如來藏思想以為成佛的可能性遍於一切有情，為此之故，終教優於始教。如《五教章》云：

即就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。<sup>[31]</sup>

法藏舉《瑜伽師地論》〈菩薩地初持瑜伽處種性品〉，說明始教的種性有二種：

云何種姓？謂略有二種：一本性住種姓，二習所成種姓。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。習所成種姓者：謂先串習善根所得，是名習所成種姓。<sup>[32]</sup>

菩薩必須有此二種性，加行(prayoga)之後才能速證無上菩提，因為無性有情即使發心或勉力加行，都與無上菩提絕緣<sup>[33]</sup>，因此，種性的具足可說是一個基本的門檻吧！過了此門檻，才有資格修學菩薩道，為此之故，佛教仍深受印度「種姓制度」的影響，擺脫不了。「本性住」是指菩薩的六入處從本以來就已經有殊勝相了；「習所成」自然是要透過過去世精進地串習，今日善根得發而成菩薩種性。法藏在《五教章》引用此段時，卻一廂情願地把「本性住」指向為六入處的意處，但在《瑜伽論》中可明顯見到，只說「六處殊勝」，並沒有特別獨鐘「意處」而以之為殊勝，《瑜伽論》是平等看待「六處」(ṣaṅ indriyāḥ)的。法藏把意處(mana-indriya)突顯出來，為的是要把它與阿賴耶識(Ālaya)關聯起來。前面說過，唯識屬於始教，故法藏總喜歡將賴耶拉進來講，即使到如來藏的終教，他也很喜歡聯著賴耶一起講。但這麼一來，他忽略唯識古學與唯識今學的差異了，他只取了唯識今學而忽視了唯識古學。

若單就《瑜伽論》來看，「性種」（本性住）與「習種」（習所成）並未出現先後的問題，瑜伽師只是把種性分成二種說明而已，它是一個整體。故法藏云：

……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，方可約本說性種，約修說為習種。<sup>[34]</sup>

因此，在單一理論系統內是沒有先後問題的，先後問題的產生是二種系統碰在一塊時，出現理論的相似性，這才須予以釐清或會通。



## 第二節 習種先於性種

前面談過《瑜伽論》的「性種」、「習種」沒有先後，它們只是被分開說明罷了，同屬瑜伽部的《菩薩地持經》，談到這兩種種性的定義也跟《瑜伽論》大同小異。<sup>[35]</sup>癥結是出在《仁王護國般若波羅蜜多經》與《瓔珞菩薩本業經》，這兩部經同樣地把習種與性種排上先後秩序，更絕的是，共有六種種性，習種與性種只是前兩個<sup>[36]</sup>，往後的四個分別為：道種性、聖種性、等覺性、妙覺性，從字面上看來，這六種種性，是從修行工夫開始一直講到成佛。既然有了先後，法藏針對這個問題，方便地說：

以初習為習種性，久習積成為性種性故。……是故經說習故成性，論中說為依性起習。<sup>[37]</sup>

就這樣，先後問題有了合理化的詮釋，法藏非常善巧地運用邏輯，使得經論之間的矛盾，天衣無縫地癒合了。經側重於習，論側重於性，兩者皆對，只是切入的角度不同罷了。經是約習而說，人不斷地串習某一種修法後，自然能成就「種性」。論是約性而說，人因為有了走菩薩道的先決條件——種性，是故所有的串習才能不斷地迴向無上菩提，別忘了，無性有情不具菩薩種性，故不管如何努力，皆與佛無緣。從法藏這一立說，我們領悟了「取角」的重要性，往往看似矛盾的事物，其實只是取角的問題罷了，所謂「山不轉路轉，路不轉人轉」。耆那教(Jainism)最深惡痛絕的是「絕對」的思想，各種宗派總是死板地宣稱只有他們的理論才是唯一正確的，耆那教認為頂多只能說「在某某觀點下，S is P」，「在某某觀點下，S is not P」，任何人皆無資格說「S 絕對是 P」。<sup>[38]</sup>佛陀本人受過耆那教祖師大雄(Mahāvīra)的影響，故佛法亦充滿了合理性，沒有那種「獨斷」(arbitrary)權威式的思想，一切都是自由的，法藏深通梵文原典，能直接感受印度人的自由風格，他靈活的頭腦使我們後生子弟深感慶慰。

始教已明確地以性與習來說明人的種性，並透過性與習的先後關係使吾人更加理解始教的重心所在，若想成佛，必須努力地串習以成「性種」，一旦跨過這個門檻，就一定有成無上菩提的機會，但仍需串習以成「習種」，性習二種具足後，保持精進的慣性，等待成佛。總之，串習、精進、不放逸需貫徹始終，修行才有個消息，一旦稍微懈怠，「習種」又會慢慢地褪掉了。一切的進步以「精進」(vīrya)為根本，一切的退步以「放逸」(pramāda)為根本。

## 第四章 終教種性論

從終教開始，法藏立說多從如來藏的角度切入，前二教多講賴耶，並含有否定或貶抑的意味。對待終教、頓教、圓教則多肯定或抬舉，以如來藏具普遍性故，如法藏云：

即就真如性中立種性故，則遍一切眾生，皆悉有性故。……一切眾生有涅槃性，以一切妄識無不可歸自真性故。……凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提，以是義故，我常宣說一切眾生皆有佛性。<sup>[39]</sup>

所有的眾生皆內蘊如來真性，即使是當下的煩惱或妄想，亦是真性表面的活動，以真性無分別故，含攝一切故，真性並不排斥染汙，也不特別喜愛清淨，一切都是真性所顯，無所謂好壞，好壞皆是真性，如同銅幣的兩面，皆屬於銅幣所有。「一切眾生皆有佛性」更是從如來藏的角度所得的普遍性命題，如北本《大般涅槃經》卷二七云：「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」<sup>[40]</sup>又云「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提，是故我說一切眾生悉有佛性。」<sup>[41]</sup>以 Aristotle 的「四因說」而論，「佛性」(buddha-dharmā) 是成佛的動力因，它推動著眾生無間地轉凡成聖，若有沒有它，人們只能在原地踏步了。

如來藏所碰到的最大問難莫過於「一闍提」(icchantika or ecchantika) 了，這種人斷了種種「善根」，包括「不具信」、「修善方便不具」、「進不具」、「念不具」、「定不具」、「慧不具」、「無常善不具」……等等<sup>[42]</sup>，實在難有成佛的可能了，但這樣不是違反了如來藏自身所要求的「普遍性」(universality) 嗎？法藏引了《究竟一乘寶性論》與《佛性論》來解決此一矛盾(self-contradictory)：

向說一闍提常不入涅槃，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。<sup>[43]</sup>

為令眾生捨此法故，若隨一闍提因，於長時中，輪轉不滅，以是義故，經作是說。若依道理，一切眾生，皆悉本有清淨佛性，若永不得般涅槃者，無有是處。是故佛性決定本有，離有離無故。<sup>[44]</sup>

從這兩論看來，一闍提確實有成佛的可能了。佛經講一闍提，其實是一種善巧方便，使毀謗大乘者能夠生起後悔心而迴小向大。嚴格說來，這牽涉到嚴肅的佛教史問題，本文不願再此多作處理，只丟出一個問難考考大乘，「假設大小乘法皆是佛說，小乘謗大乘時，被貶為斷善根或斷大乘因的一闍提，那末大乘謗小乘時，難道是順理成章，沒有任何罪過嗎，這作何解釋？」<sup>[45]</sup>此一問題，就此打住，底下回到引文。表面上一闍提被認為沒有進入涅槃的可能性，若依究竟義的道理而論，「一切眾生皆悉本有清淨佛性，以彼實有清淨性故」，一闍提當然是諸眾生中的一類，當然也有清淨佛性了，否則，「一切眾生皆有佛性」這一命題就前後出現不一致性<sup>[46]</sup> (consistency)，佛陀也就要自打嘴巴了。不僅是上兩論駁回一闍提不能成佛，《大般涅槃經》中，佛陀相當明確地表達「一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提」<sup>[47]</sup>。

由上可知，如來藏種性的「普遍性」確實擴及了一切眾生，雖然中間曾一度出現無法會通的危機，如「竺道生事件」，但法藏終究找出經論的根據以證成己說。在哲學中，越具普遍性的「理」，其價值就愈高，這也就是為什麼終教的種性論優於小教與始教的原因了。

## 第五章 頓教種性論

頓教有二層含意：一是絕言顯理，不用語言文字表達，直指理性本體；二是解行頓成，不立階位，妄念不起即是佛果，故不需要漸次修行。<sup>[48]</sup>始教費了一大段文字來解釋「性種」與「習種」的先後問題，終教仍費力地闡釋「一闡提」的問題，只有頓教言簡意賅，灑脫地說：

唯一真如，離言說相，名為種性。而亦不分性習之異，以一切法由無二相故。<sup>[49]</sup>

性種與習種的差別，以不妄分別故，在頓教中完全消失了。性習二法，必須有一分別的認識心才能作分判，如果把它們回歸到一個真如的整體來看，實在就沒有差別相了，就像百川歸於大海後，實不能再作任何的分判，這是甲河流，那是乙河流，在大海中，所有的河流都成為大海的一個整體了，而這是意在言外的。在終教中還有一闡提這種斷善根人，然在頓教中，所有的眾生皆是「一相」<sup>[50]</sup>，比之終教，除了具普遍性外，達到了「眾生平等」的意境，這種境界，離諸戲論，只能意會。這種平等性更可推至眾生與佛的平等：眾生與佛的差別只在於「妄念」，如果離開妄念，眾生與諸佛，不過是「唯一真如」。<sup>[51]</sup>

頓教強調性、習二種的不二性，這種「不二性」如同《維摩詰經》的「不二法門」<sup>[52]</sup>，非得親身體會才能深切，一旦落於語言文字，整體感就被破壞了。猶如禪宗祖師每愛以棍棒打人，弟子說「好」要挨一棒，說「不好」也要挨一棒，直打到「離言絕慮」才肯善罷干休。

## 第六章 圓教種性論

華嚴宗賦予圓教最高的地位，與天台宗一樣，但天台圓教在華嚴看來，只不過是同教而已，同教必須爲了廣大的眾生而開權，也就是說，必須使艱深難懂的「精緻符碼」(elaborated code)化簡成普及民眾的「通俗符碼」(restricted code)<sup>[53]</sup>，在開權的過程中，原本純粹的佛法勢必有所失真，華嚴堅持純粹不失真，「別教一乘」也就成爲這一意義底下的代名詞。

約一乘有二說：一、攝前諸教所明種性，並皆具足，主伴成宗，以同教故，攝方便故；二、攝別教種性甚深，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。<sup>[54]</sup>

如前所明，法藏將圓教一乘分爲「同教」與「別教」，同教一乘的種性含攝了所有小、始、終、頓教的種性，但使用了《法華經》開權顯實、開跡顯本，「開權顯實」說乘權乘實<sup>[55]</sup>，「開跡顯本」<sup>[56]</sup>說身權身實，爲《法華經》的兩大宗要。但這還不是華嚴的最極究旨，華嚴別教直接徹上徹下，因此說別教的種性，在「因」位與「果」位是不二的，以白話講，想在終點的時候成佛，在起點的時候，就必須過著與佛不二的的生活，不容有任何開緣。又融通依（國土世間）及正（眾生世間），窮盡三種世間——國土世間、眾生世間、三身十佛的智正覺世間，統收一切法門，圓滿具足。總之，重重疊疊，圓融無礙，相即相入，如因陀羅網<sup>[57]</sup>一般地不可稱數。法藏爲了顯示別教種性的偉大，引了《六十華嚴》的經文來說明：

菩薩種性甚深廣大，與法界虛空等，一切菩薩，從三世諸佛種性中生。<sup>[58]</sup>

終教種性比始教具足了「普遍性」，頓教種性又比終教多了「平等性」，圓教更上一層樓，直說菩薩種性如法界虛空般的甚深廣大，因爲它直接從三世諸佛的種性生，這一思想即「性起」的思想，乃相對於天台的「性具」思想。「性起」是站在佛的果位上講，宇宙萬有皆由毘盧遮那佛的本性所起，是從果向因的法門。「性具」則從迷人凡夫位說，人人本來具足善惡、十界、三千，是從眾生的立場來看佛，從因向果。<sup>[59]</sup>故別教一乘所以最圓最上，乃其種性直接來自於諸佛，直接蒙受諸佛的滋潤，連一點點同教的方便也不用了，直接讓諸佛的甚深廣大原味呈現。

圓教與前四教的最大差別就在於「德的流洩」，前四教都還在磨練的階段，「泥菩薩過江，自身難保」，實在沒有多餘的能量分享出來，圓教就不同了，尤其是別教菩薩直承受諸佛的加持，以致於能量充滿，可以處處分子眾生而無礙。能量充滿還有另一意義，就是內在德行的圓融。如果沒有德行的圓融，能量再多，恐怕也會氾濫成災，如罪大惡極的壞人，總是充滿能量地破壞世界。因此，別教菩薩的種性，由於因果不二故，即使還在修行的過程，表現出來的典範，實與佛不異，所差的只剩「威德」的部分。已成佛者的威德能廣攝一切眾生，別教菩薩雖外在與佛無異，但威德到底是差了一著，行爲都很完美了，行爲之中卻缺少了某種「力道」，這種力道也就是「威德」。

## 第七章 結論

本文的重點圍繞在五教的「種性」上，法藏以一別教的身分，進行從高至低的判教，小乘教中，只有佛一人具有「大菩提」種性，其它人都沒資格。這一說法，吾人已說過缺乏佛教史的客觀性。筆者想在這裡作個批判，今日的佛法乃由佛陀的聲聞弟子結集而來，除了佛陀是教主外，聲聞大弟子們是一切佛法的祖師，對於祖師，恭敬尙且來不及了，怎可鄙視祖師們缺乏「大菩提性」，然後以位居圓教人的立場，貢高我慢地爲自己「歌功頌德」，這不免本末倒置吧！吾人常以一虛懷若谷的心遍學一切佛法，尊敬一切印度中國的祖師，萬萬也不敢以「圓教人」自居而貶斥大聲聞祖師，乃至一切部派論師，吾亦恭敬，與佛無異。吾人常常深自內省的問：難道中國人以圓教自居，所修出的德行真得超過一切聲聞祖師嗎？難道被佛親自教出的弟子們，竟然個個都輸給離佛甚遠的我們嗎？吾人不想回答此一問題，有邏輯頭腦的人自然了知，吾人只願提醒中國人，常常要懂得謙虛，不要處處想制人於死地。

雖然，從歷史角度看來，「判教」式的種性論出現一些毛病。但從哲學理論追求圓滿性的角度來看，則法藏的功勞是無與倫比的，他從圓教的基礎上，籠罩一切傳入中土的佛經，抉擇出它們的定位，使得人們對整體佛法有一梗概之認識。作爲最高的別教種性，它窮盡了一切的可能性，網羅一切而不漏，這種圓滿性，絕對不輸給任何一套西洋形上學（Metaphysics）。華嚴圓教理論建構的嚴密性可與西洋哲學作一相當的抗衡，當然也可與新儒家作一抗衡，牟宗三截取天台圓教後，自己再建構一套儒家圓教來超越佛教，可說狡猾甚矣，佛教界若沒有人予以回應，只會使這些儒者越來越囂張。將來吾人將以天台圓教與華嚴圓教爲基礎，建構出一更廣大圓滿的理論，令佛教重回中國心靈最高峰的舞臺，拭目以待吧！但若落在修行來講時，則佛法的任何一支就勝過西洋哲學與儒學千里矣，箇中道理，不是本文所能處理的，就留個伏筆吧！

# 參考書目

## 一、原典

1. 《華嚴一乘教義分齊章（又名華嚴五教章）》法藏述，《大正藏》第四五冊。
2. 《大方廣佛華嚴經》佛馱跋陀羅譯，《大正藏》第九冊。
3. 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》法藏述，《大正藏》第四五冊。
4. 《華嚴經探玄記》法藏述，《大正藏》第三五冊。
5. 《華嚴策林》法藏述，《大正藏》第四五冊。
6. 《華嚴五教止觀》杜順說，《大正藏》第四五冊。
7. 《雜阿含經》求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
8. 《中阿含經》瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第一冊。
9. 《相應部》《南傳大藏經》第一四冊。
10. 《增支部》《南傳大藏經》第一九冊。
11. 《大般若波羅蜜多經》玄奘譯，《大正藏》第五、六、七冊。
12. 《中部》《南傳大藏經》第九冊。
13. 《長阿含經》佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第一冊。
14. 《沙門果經》，《佛教大藏經》第八十五冊。
15. 《瑜伽師地論》彌勒菩薩說，玄奘譯，《大正藏》第三十冊。
16. 《舍利弗阿毘曇論》曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《大正藏》第二八冊。
17. 《增一阿含經》瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第二冊。
18. 《大寶積經》菩提流志譯并合，《大正藏》第一一冊。
19. 《阿毘達磨大毘婆沙論》玄奘譯，《大正藏》第二七冊。
20. 《雜阿毘曇心論》僧伽跋摩等譯，《大正藏》第二八冊。

21. 《菩薩地持經》曇無讖譯，《大正藏》第三十冊。
22. 《菩薩瓔珞本業經》竺佛念譯，《大正藏》第二四冊。
23. 《仁王護國般若波羅蜜多經》不空譯，《大正藏》第八冊。
24. 《大般涅槃經》曇無讖譯，《大正藏》第一二冊。
25. 《究竟一乘寶性論》勒那摩提譯，《大正藏》第三一冊。
26. 《佛性論》真諦譯，《大正藏》第三一冊。
27. 《諸法無行經》鳩摩羅什譯，《大正藏》第一五冊。
28. 《維摩詰所說經》鳩摩羅什譯，《大正藏》第一四冊。
29. 《妙法蓮華經》鳩摩羅什譯，《大正藏》第九冊。
30. 《妙法蓮華經玄義》智顛說，《大正藏》第三三冊。

## 二、近人著作

31. 《如來藏之研究》，印順著，臺北市：正聞出版，民 70。
32. 《初期大乘佛教之起源與開展》，印順著，臺北市：正聞出版，民 71。
33. 《印度哲學宗教史》，高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，臺北市：臺灣商務，1971。
34. 《印度哲學概論》，原著：恰特吉（Chatterjee）·達塔（Datta），伍先林·李登貴·黃彬等譯，臺北市：黎明出版，民 82。
35. 《舍利弗的一生（The Life of Śāriputta）》，向智尊者（Nyanaponika Thera）著，嘉義市：香光書鄉，1999。
36. 《倫理學入門（Ethics）》，Hraay J. Gensler 著，周伯恆譯，臺北市：韋伯出版。
37. 《法藏》，方立天著，臺北市：東大出版，民 80。
38. 《華嚴一乘教義章集解》，亭法師著，台北市：華嚴蓮社，民 87，第二版。
39. 《傳播符號學理論（Introduction to Communication）》，John Fiske 著，張錦華等譯，臺北市：遠流，民 84。
40. 《印度哲學史（課程講義 1）》，黃俊威編，1998。
41. <以《華嚴經》<十住品>為主而窺探菩薩廣大行的研究>大寂造，1999。