

識體理體兩分與「一分無性」說

—法相唯識宗佛性思想論析

楊維中

中華佛學研究所第三期

1999年3月

頁 93-106

頁 93

提要

本文對唐代法相唯識宗佛性思想進行了分析。作者認為，

以種子之種類及其存在情狀分析，劃定眾生的類別，界定眾生成佛的可能性是唐代唯識學的一大創見，以無漏種子界定佛性是在此基礎上的進一步深化。本文在以上分析的基點上，分析了「一分無性」說成立的理據：其一、以種子說判定種姓之別；二、倡理佛性，行佛性之分；其三，其根本處在於將眾生之心性與真如理體的二分，而心之本性，本體內蘊藏的有漏種子則成為二者聯結的中介。

關鍵詞：1.唯識宗 2.佛性論 3.種子說 4.識體 5.理體

頁 94

在隋唐佛教諸宗中，一反「眾生皆有佛性」思潮而倡「五姓各別」、「一分無性」說的，唯有法相唯識宗。傳說玄奘離印回國前擔心言「一闍提」不能成佛無人仰信，因此「願於所將論之內略去無佛性之語」。〔註 1〕這個想法遭到其師戒賢的斥責，於是玄奘忠實地將其學說傳播於中土。其實，戒賢的

斥責是有道理的，玄奘之所以遵從其語並非僅僅攝於師威。殆至瑜伽行派發展到護法時代，第八識之妄染性已經確立，「五種姓」說已經成為這一學派理論體系的有機部分。在此情況下，若欲完整地、忠實地弘揚其說，當然不能捨去「五種姓」的說法。至於慈恩宗的傳宗非久，則是另外一個問題。

果然，「五種姓」說一經傳入就引發了激烈的爭論。首先發難的是曾充任玄奘譯場證義的靈潤，其後玄奘弟子神泰主「五姓」說救慈恩義，駁斥靈潤；法寶又造《一乘佛性究竟論》批「五姓」說，主「一性」說；慧沼則撰《能顯中邊慧日論》救「五姓」說。爭論雙方各據經論，站在各自的立場立說，很難說服對方。為弘揚、維護己說，除了大量引證利於己說的佛教經論（即教證）之外，法相唯識宗著力強調兩方面的理據：其一，以種子說判定種姓之別；其二，倡理佛性、行佛性之分，以所證之理即真如為理佛性，以能證之體即種子（有漏與無漏種子）為行佛性，以圖會通「眾生有性」與「五姓各別」說。本文擬從分析法相唯識宗論證過程的基礎上，從心性本體的角度揭示其與「性」宗的理論差別所在。

一、種姓與種子

唯識宗竭力主張五種種姓之別是與立第八識即藏識為本體密切相關，而阿賴耶識之所以稱為藏識是因為其蘊藏了萬法之種子，以種子詮釋種姓，是唯識宗的獨特立場，也是分析唯識宗如何分疏心性與佛性之關聯的前提。

種姓又稱種性，為梵語譯詞。因為印度文化公認屬於某個種族的人必然具有共同的性質，所以種姓和性質這兩個詞的含義，本來就有相通

註 1：詳見《瑜伽師地論道倫記》卷 54。

頁 95

的地方。譯成中文後，二詞便通用而無區別了。因此五種姓便時常稱為五種性，甚而可略稱為「五性」。唯識學典籍從佛性角度將眾生作不同層面的分類的理趣是一致的，但具體表述卻

不同。《解深密經》曰：

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。〔註 2〕

這裡是說，聲聞、獨覺、菩薩三乘均秉有相同的「清淨妙道」即佛性本體，從此而言唯有一乘，但這並非說眾生沒有種種差別，此經基於此，將聲聞又分作兩種：向趣寂聲聞和回向菩提聲聞。前者以追求個人的灰身滅智為目標，被認為是定性的聲聞；後者是已經解脫煩惱障，進而欲轉向菩提以求解脫所知障，但目標是否能夠實現需視因緣條件而定，故爾被稱為不定性的聲聞。從《解深密經》的論述看，四種性的劃分主要依據主體的能動性即眾生的根機而定，並未將之與眾生之本性或佛性掛[金+勾]。《瑜伽師地論》在卷三十七、五十二裡兩次舉出住聲聞種姓、住獨覺種性、住佛種姓和住無種姓等四種種姓；同書卷八十一又舉出「不定種姓」的名目。這樣，五種姓之名目已初具規模，只是有待於整合與論證。

把五姓之說匯集起來的經論有《楞伽經》、《佛地經論》和《莊嚴經論》。七卷本《楞伽經》說：「有五種種姓。何等為五？謂聲聞乘種性、緣覺乘種性、如來乘種性、不定種性、無種性」〔註 3〕並且將「無種性」的一闡提分為兩種：一種是誹謗大乘經而斷了一切善根的一闡提；一種是菩提一闡提，由於其發願要救助的眾生永遠度不盡，同時亦知一切法本是涅槃故用不著入涅槃，這類無種性實際上是十足的如來乘種性。

《佛地經論》曰：

註 2：《解深密經》卷 2，《大正藏》第 16 卷第 695 頁上。

註 3：《大乘入楞伽經》卷 2，《大正藏》第 16 卷第 525 頁。

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，第五種性無有出世功德因故，畢竟無有得滅度期。〔註 4〕

所謂聲聞種性指當佛之世因聞佛聲教而覺悟的一類眾生，他們只悟四諦之理，斷見思二惑而求證阿羅漢果。獨覺種性指獨自觀察十二因緣之理而悟道之眾生，可證得辟支佛果。如來種性即如來乘種性，又因如來乘也名菩薩乘，故亦稱菩薩乘種性，此種種性可斷煩惱、所知二障，證我法二空妙理，悲智雙運，自利利他，定能證得菩薩乘或佛果，不定種性不同於以上三類種性之具確定性和方向性，其可得果位依修行之狀況而游移。

所謂無種性是唯識學最起諍論之處。無種性亦稱一闡提，此類眾生雖能修習世間的善業，證得人或天的有漏果報，但卻永遠不能成佛。何以如此分類呢？唯識宗是將其與眾生所具種子的差別性聯繫起來加以說明的。《瑜伽師地論》曰：「問：此種姓名何有差別？答：或名種子，或名界，或名為性」。〔註 5〕

窺基在《成唯識論述記》中解釋道：「性者體也，姓者類也，謂本性來住此菩薩種子姓類差別」。〔註 6〕在此，「界」是「因」之義，「性」是相對穩定的體性之義。唯識學以為，

各別的眾生所具備的體性是有差別的，對其差別性做分類疏理便可將其分作五種種性。由於眾生的本體是第八阿賴耶識即藏識，而藏識之所以立名就是因其含攝了生起萬法的種子。從這個意義上，第八識亦可稱為種子識，種子也可稱之為眾生之本體。不過，此中所謂種子只是一種潛在的勢力即功能，種子與外緣相合而起「現行」便成就、生起諸法。唯識宗以種子釋種姓，預設、內涵了以眾生之心性說明成佛可能性的理論路向，很值得注意。

註 4：《佛地經論》卷 2，《大正藏》第 26 卷第 298 頁上。

註 5：《瑜伽師地論》卷 27，《大正藏》第 30 卷第 395 頁下。

註 6：《成唯識論述記》卷 9 末，《大正藏》第 43 卷第 556 頁上

。

種子者，乃「本識中親生自果功能差別」〔註 7〕也。這是唯識宗對「種子」的標準定義。種子之所以能有「親生自果的功能」，是因為它滿足了以下六個條件：其一，剎那滅，「謂體才生，無間必滅，有勝功力，方成種子」。作為諸法本體的種子的自體必須是有為剎那生滅之法，因為有生滅才能有轉變；有轉變才能有果法之起。其二，果俱有，「謂與所生現行果法，俱現和合，方成種子」。這是說，種子之所以存在，是因其有生果之功能，有功能必須有「現行」，二者必須俱時和合，因果同時，相依而起。其三，恆隨轉，「謂要長時一類相續至究竟位，方成種子」。作為本體的種子既要剎那滅和果俱有，又要自類相生、持續不斷而至佛果位方才轉易，能夠滿足這一條件的唯有第八識。其四，性決定，「謂隨因力，生善惡等，功能決定，方成種子」。善、惡及無記三種不同性質的種子只能產生與各自性質相應的現行果法，不能有絲毫雜亂。其五，待眾緣「謂此等待自眾緣合，功能殊勝，方成種子」。種子雖有生現行之法的功能，但只是潛能，仍須等待適合其現行的眾緣和合，方能發揮生起果法的作用。其六，引自果，「謂於別色、別心等果，各自引生，方名種子」。這是說，種子生果法遵循自類相生，色法心法各別不相紊亂的規律，色法種子

唯引生色果現行，心法種子唯引生心法現行。這六個條件是唯識宗對於其設定的心性本體的說明，也是其論證五姓各別的理論基礎。

關於種子如何決定種性差別，唯識學有種種不同解釋。《瑜伽師地論》卷五十二有段很重要的論述，為此學派所重。其文曰：

云何略說安立種子？謂於阿賴耶識中，一切諸法遍計自性，妄執習氣，是名安立種子，然此習氣是實物有，是世俗有，望彼諸法不可定說異不異相，貌如真如，即此亦名遍行粗重。問：若此習氣攝一切種子，復名遍行粗重者，諸出世間法從何種子生？若言粗重自性種子為種子生，不應道理。答：諸出世間法從真如所緣

註 7：此段引文均見於《成唯識論》卷 2，《大正藏》第 31 卷第 9 頁。

緣種子生，非彼習氣積集種子所生。〔註 8〕

在此，種子又被分為兩種：一是「習氣積集種子」，一是「真如所緣緣種子」。對於前者，唯識師理解較一致，對於後者則有歧義，有將其徑直稱為「真如種子」者，為護法系唯識學所不允。將「真如所緣緣種子」解為「真如種子」，並且將識體即第八識定義為真妄和合識，這是唯識古學的主張。唯識宗依從的是護法系的解釋。護法對其做了兩點修正：其一，所緣緣「假名種子」，是因為真如雖非生滅法，原非種子，但當入見道位的聖智顯前時，此智以真如為所緣緣而生起，故爾將此所緣緣假定為種子。其二，所謂種子是親因緣之義，在見道位，以真如為所緣緣的無漏種子得生出世無漏的諸法，相對於智種乃立真如所緣緣的名字。其實，簡單而言，護法系之唯識學堅持了種子與真如理體的區分。這一點後面當詳論，在此只強調一點，唯識宗是將作為眾生之體的種子分作「習氣積集所生」的有漏種子和「真如所緣緣」的無漏種子兩類，並且以有漏與無漏種子之矛盾統一的狀況判定五種種姓。《瑜伽師地論》接

著說道：

問：若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種性差別補特伽羅？所以者何？一切皆有真如所緣緣故。答：由有障無障差別故。若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅，是故無過。〔註 9〕

在此，問者說，一切眾生皆有「真如所緣緣」，從真如言應是平等無差別的，若不從習氣積集種子找原因，五種姓之說恐怕難於成立。答者則

註 8：《瑜伽師地論》卷 52，〈大正藏〉第 30 卷第 589 頁。

註 9：《瑜伽師地論》卷 52，〈大正藏〉第 31 卷第 136 頁。

以有障、無障的差別性給予解釋。這一段回答是建立在真如遍在於眾生的前提之下的。儘管眾生皆有「真如所緣緣」，但於心理上有非常嚴重的迷執——即畢竟障種子非常強盛，障礙著無漏種子起現行，此類眾生就是「無有出世功德種姓」，亦即一闡提、無種性。若有畢竟所知障種子而沒有煩惱障種子的眾生，一部分建立聲聞種姓，一部分建立獨覺種性（二者再可就聞佛說法與獨悟等加以區分）。再進一層，所知障和煩惱障種子均沒有的，就是如來種性；除此而於其中搖擺難定者可列入「不定種性」。應該特別指出，種子在唯識學上只是一種潛能和可能性，因此這裡所說的有漏與無漏、煩惱障與所知障種子、畢竟障種子，也是就潛能方面及其修行實踐的現行對治方面立論的，至於「一分無性」之證成，除此處之理由外，尚有其它證據，下面當論及。

以種子的種類及存在情狀分析、劃定眾生的類別、界定眾生成佛的可能性是唯識學的一大創見。而以無漏種子界定佛性

是在此基礎上的進一步深化。

二、佛性與無漏種子

玄奘、窺基建立的唯識宗不同於菩提流支、真諦所傳的唯識古學的最大區別在於對第八識的看法上，這一分歧直接制約了各自對佛性的見地。唯識宗以妄染的阿賴耶識為本體，雖然又將種子從屬性上分為有漏與無漏兩種，但仍然堅持第八識中無漏種子的存在並不影響識體的妄染本性。《攝大乘論》明確說：「此聞熏習種子所依，云何可見？乃至證得諸佛菩提？此聞熏習，隨在一種所依轉處，寄在異熟識中與彼和合俱轉，猶如水乳。然非阿賴耶識，是彼對治種子故」〔註 10〕《成唯識論》亦說：「諸無漏種，非異熟識性所攝故；因果俱是善性所攝故；唯名無漏為善」。〔註 11〕此中，「聞熏習種子」指無漏種子，「異熟識」是第八識之異名。《攝大乘論》認為，眾生之無漏種子寄存於阿賴耶識中並且與此識和合俱轉，但其本身並不是阿賴耶識，二者是非一非異的關係。此

註 10：玄奘譯《攝大乘論本》，《大正藏》第 31 卷第 136 頁。

註 11：《成唯識論》卷 2，《大正藏》第 31 卷第 8 頁。

頁 100

論之「水乳」喻有不恰切之處，既然交融則水乳難分，何言「對治」？《成唯識論》則明確宣稱，諸無漏種子非第八識所攝，它只是寄存托居而非阿賴耶識自體的組成部分。修行者修至法雲地的末段中轉依成佛，無分別智顯起，將有漏純染的阿賴耶識捨棄，而以無漏種子取而代之並轉識成智，眾生由此證得佛之法身。

唯識宗將識體規定為純粹妄染，明顯接受的是小乘有部的心性本不淨的心性論模式。有部的這一模式雖可方便地解釋眾生染心之如何可能存在，但對於淨心如何生起卻無法給予妥貼的說明。唯識學也同樣面臨這一理論困難。於是對於無漏種子如何可能存在便有了不同的說法。由於唯識學以無漏種子釋佛性，因此對於無漏種子的討論也是對佛性問題的探討。

唯識學關於種子的來源有三種不同的說法，即本有論、新熏論與亦本亦新論。玄奘、窺基創立的唯識宗襲用護法系的亦本亦新論。

本有論是以護月論師為代表的。他主張八識中所攝藏的一切有漏、無漏種子，皆是法爾本有的，並非可由熏習而來，經論中雖有能熏法熏習種子的說法，但此能熏法只能提供緣力促進種子令其增長，並非能於種子之外熏習產生新的種子。護月論師引用了《無盡意經》、《阿毗達磨經》、《瑜伽師地論》等經論的說法以證明其說。特別是《瑜伽師地論》所說：「諸種子體，無始時來性雖本有，而由染淨新所熏發」，「地獄成就三無漏根，是種非現」，是較直接的經證。

力主新熏論的是難陀論師。他認為一切種子都是從現行熏習而得，無漏種子也不例外。這種熏習是無始以來即已進行的，所以無漏種子也是從無始以來就寄存於第八識中的。不過，就難陀論師言，無漏種子最初的來源（即起點）是由善有漏的聞熏習所成。這即是說，無漏的最初一念是從有漏之善性產生的。這一點後來的護法系大為不滿。難陀論師依據己見對前引「地獄成就三無漏根，是種非現」之文引用《瑜伽師地論》卷五十二（前小節徵引）關於「種姓分類之因」的說法加以會通

。他認為，從《瑜伽師地論》所言看，有情種姓的差別不是依據無漏種子的本來有無而建立，而是依煩惱、所知二障之可斷與否而建立。因此，說無漏種子新熏而非本有，與經論並不相違。《瑜伽師地論》說地獄眾

頁 101

生成就三無漏種是依據當來煩惱可斷，種子可以新熏而生，並不是說地獄眾生現在即有無漏種子自體的存在。

唯識宗擁戴的護法論師是個折衷派。他將有漏種子和無漏種子都劃分為兩類，一是本有的，一是新熏的。護法論師看到，所傳經論中既有利於本有論的經證，又有利於新熏論的經證，如果偏於一端，就難免與經教相違。從會通諸經而言，倡種子亦本有亦新熏，也是必要的。除此之外，護法論師還批評了本有論者與新熏論者各自帶有的理論失誤。

在護法看來，護月論師的唯本有，明顯地與唯識學中的前

七轉識與第八識互為因果的理論相違。《阿毗達磨經》有一頌言：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性」。這裡，「諸法」指前七轉識，「識」指阿賴耶識。在唯識宗看來，前七轉識與阿賴耶識是互為能藏、所藏的，二者是互為因果的。一方面可以說是轉識藏於阿賴耶識中，轉識是所藏，阿賴耶識是能藏，這樣一來，阿賴耶識就是前七轉識的種子和所依。作為種子，阿賴耶識中所藏的善、惡、無記三性種子能作前七轉識現行的親因；作為所依的現行態的本識能作轉識的持種依和增上緣，也就是說，轉識必定依根方得以生起，所以只有在阿賴耶識執持根身的條件下，轉識方才可以現行諸法。這是偏於阿賴耶識一方而言的。另一方面，阿賴耶識亦深藏於轉識之中，阿賴耶識為所藏，轉識是能藏。這能藏的諸法與所藏的阿賴耶識也有兩層關聯：一是現法長養彼種，也就是轉識作為能熏，作為親因緣，能不斷地滋養阿賴耶識中原有的本有種子；二是於後法攝植彼種，也就是說，轉識作為能熏，作為增上緣，能幫助阿賴耶識中的名言無記種子發生現行而感異熟果。綜合兩種角度，阿賴耶識與轉識互為果性，也互為因性。阿賴耶識為彼轉識種子之現行所依，阿賴耶識是因，轉識是果；轉識能長養攝植彼阿賴耶識種子，轉識為因，阿賴耶識為果。

。護法以為，若偏執於本有或新熏一方。實際上只能說明以上兩層因果的各自一層，而不能完整地說明阿賴耶識與轉識的互為因果性。而這一性質恰恰是唯識學中成立熏習義與阿賴耶識執種義的關鍵。如果種子只有本有而沒有新熏，那麼現行就不能作為能熏因了。依此而論，眾生依法修行到轉依成佛之時，無漏種子雖然可以在最初一剎那時起現行，但卻不能持續下去。因為種子是剎那生

頁 102

滅的，新新頓起，才生即滅。滅掉之後，現行如果不能同時新熏，那麼無漏種子何以能接續而不斷呢？所以，護法認為護月論師之本有論不能成立。

在護法看來，難陀論師唯論新熏的主張也有一致命失誤，它使無漏種子無因可緣。唯識學以為，無漏種子起現行必須有無漏種子作為親因。若是沒有本有的無漏種子，眾生修行至最

初無漏心起現行時，如這一無漏一向沒有存在過，這最初無漏的一念心從何生起呢？新熏論者的解決方法是讓無漏之一念心依有漏善心生起，唯識宗是堅決反對的。《成唯識論述記》中有一「量」曰：「若有漏生無漏，應無漏生有漏，許漏無漏得相生故，如有漏善生於無漏」。〔註 12〕如果許可無漏可以作為有漏的因，佛陀是無漏也應當生有漏而還原為眾生，這是萬萬不允許的結論。但如果無漏為有漏因，那麼有漏也應為無漏的因。這樣一來，無漏既無因緣就不能生起。在此，唯識宗用反證法證明了新熏論者的過失所在，其中貫穿了一條重要的原則，即有漏種子生有漏現行，有漏現行熏習有漏種子，無漏種子生無漏現行，無漏現行熏習無漏種子，兩種序列隔離分明，不能混為一團。這是護法系唯識學的方法論原則，玄奘、窺基等中土唯識宗僧人是襲用不疑的。正是從這一立場出發，唯識宗諸師對《攝論》中帶有「新熏」色彩的文字做了有利於己說的解釋，此不贅言。

在批駁、權衡本有、新熏論的得失之後，護法系唯識學做出了本有、新熏俱有的結論。《成唯識論》曰：

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……此即名為本性住種。二是始起，謂無始來數
數現行熏習而有。世尊依此說，有情心染淨諸法所熏習
故，無量種子之所積集……由染淨

註 12：《成唯識論述記》卷 2，《大正藏》第 43 卷第 306 頁下。

頁 103

法熏習故生，此即名為習所成種。〔註 13〕

在此應當說明，引文中所用的「本性住種」及「習所成種」與
《瑜伽師地論》卷三十五所說「本性住種性」與「習所成種性」
〔註 14〕含義略近，可以互相闡發。《成唯識論》所說指種
子而言，「本性住種」指本有種子，「習所成種」指新熏種子
。《瑜伽師地論》將種性分為先天種性與後天種性兩種情況，

但論說未詳。《成唯識論述記》說：「無漏種子未增長位，名本性住姓，後增長已名習所成性。有漏亦爾。本有未熏增，名本性住種，後熏增已，名習所成」。〔註 15〕唯識宗倡言本有、熏習結合而論種子，但又堅持同類種相因而生的原則，因此對於眾生是否皆有無漏種子發生了懷疑。在他們看來，若言眾生皆有無漏種子，那就會使經論中所言「一闡提」之說無有著落。為了既與「一切皆成」說相調和，又能堅持自家「一分無性」之說，中土唯識宗諸師在沿用無性闡提沒有無漏種子的說法之外，又提出了理佛性、行佛性之理據以圓成諸說，這可算作一大創發。

三、識體理體與一分無性

所謂「一分無性」論是說，有一類「一闡提」眾生即使累世修行也不能成佛。但關於它有無佛性，經論中有不同說法。然而，自從竺道生首倡「一闡提」也有佛性，特別是北本《涅槃經》流行以後，「一切眾生悉有佛性」的思想已經風行。在此情況下，法相唯識宗仍堅持「一分無性」論自然需要提出新的理據出來。

窺基首先在「一闡提」的定義上尋求突破，其文曰：

第五姓合有三種：一名一闡底迦，二名阿闡底迦，三名
阿顛底迦。一闡底迦是樂欲義樂生死故，阿闡底迦是不
樂欲義、不樂涅槃

註 13：《成唯識論述記》卷 2，〈大正藏〉第 43 卷第 305 頁上。

註 14：《瑜伽師地論》卷 35，〈大正藏〉第 30 卷第 478 頁下。

註 15：《成唯識論》卷 2，〈大正藏〉第 31 卷第 8 頁。

頁 104

槃故。此二通在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
姓故，此無姓人亦得前二名也。前二久久會當成佛，後
必不成」。〔註 16〕

《楞伽經》有二種闡提的說法，但又說其也有「以佛威力故，或當善根生」〔註 17〕的可能。窺基為了會通《楞伽經》等諸經的此類說法，在二種闡提之外再加一種「畢竟畢竟無涅槃性」以成「一分無性」之說。看似可通實際少有說服力。倒是他提出的理佛性、行佛性之說，可算作有所創發。

窺基在《唯識樞要》卷一說明三種闡提之別時說：「一因成果不成，謂大悲闡提；二果成因不成，謂有姓斷善闡提；三因果俱不成，謂無姓闡提」。在此段話之後，窺基接著有句結語：「總而言之，涅槃據理性及行性中少分一切唯說有一」。這是窺基著述中僅見的理、行佛性之語。從其上下文看，理佛性似乎指「因」，行佛性似乎指「果」而言。此「因」到底指真如抑或種子，難於確言，但「果」指佛果則是明確的，如「有姓斷善闡提」盡管斷滅善根但因為佛力加持而生善根故可成佛果。窺基弟子慧沼則將這兩個概念加以明確界定，在《能顯中邊慧日論》中將議論中心放在理佛與行佛性有無必然相應的關係上，所論自然就深了一層。

慧沼為與「一切皆成」論者辯難，撰《能顯中邊慧日論》四卷，前三卷為反駁敵論，第四卷專樹己說。慧沼言：

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，《佛性論》云：為除此執故佛說佛性。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。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

註 16：窺基《成唯識論掌中樞要》卷 1，金陵刻經處本。

註 17：七卷本《楞伽經》卷 2，《大正藏》第 16 卷第 597 頁。

頁 105

正佛性。〔註 18〕

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》卷二十二的「一切無

明煩惱等結悉是佛性」的說法，此處不贅言。慧沼認定，所謂理佛性即是真如理體；行佛性即是有漏、無漏種子，亦即識體。其中，無漏種子為正因佛性，有漏種子為緣因佛性，了因佛性即為真如理體。從這一規定出發，慧沼認為：

若是理性，闡提不斷；……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，現行之者或成或不成。若無漏者據現行說，凡夫不成，若據種子，有成不成〔註 19〕

在此，慧沼沿用窺基關於三闡提的分類，認為前兩種闡提有無漏種子而難起現行，而第三之阿顛底迦則無無漏種子。慧沼論佛性有兩大特點：一是以理、行二層面言佛性，即將真如理體與識體剝離為二，一切眾生皆有佛性變換成一切眾生皆有理佛性；二是將有漏種子當作佛性之一，並且認為其具遍在性。這樣一來，「一分無性」變換成只缺少無漏種子，而其它，如理佛性、有漏行佛性，阿顛底迦闡提亦照樣可有。這表面上並不違反眾生皆有佛性的規定，當然是一種更為圓滑的說法。此外，關於行佛性，慧沼沿用唯識宗慣用的種子（功能）與現行二

分互動的說法以分疏種姓論。

唯識宗五種姓論及其一分無性說一經提倡，便遭天台、華嚴諸宗的反對。兩種心性思想的差異是明顯而深刻的，其根本處在於唯識宗將眾生之心性與真如理體加以分離，使得眾生之本識作為有為法的本體而不作無為法的體性。無為法是以理體即客觀真理為自體的。既然真如理體並非有為法之本體，那麼其自然是「凝然」而不能隨緣的。天台、華嚴

註 18：慧沼《能顯中邊慧日論》卷 2，《大正藏》第 45 卷第 439 頁。

註 19：同上，第 440 頁下。

頁 106

諸中國化的佛教宗派與唯識宗在真如觀上的差異，其根本的原因在於是否將真如作為本體。唯識宗以藏識即種子識為本體，真如只是客觀真理之代名詞，眾生只要修得此理體便可成佛。真如理體作為理佛性遍在於眾生，因此從理論上每位有情眾生

均有成佛的可能性，這是唯識宗也認可的，但實際上由於有一類眾生心性本體中未含有足以引發真如理體的無漏種子，因此從結果上言此類眾生永遠無法成佛。這就是中土唯識宗津津樂道的理佛性皆有，行佛性阿顛底伽（闡提）獨無的主張，使佛與眾生的關係有了一定程度的疏離。天台、華嚴及禪宗於各具特色的「心佛眾生是三無差別」的立場上，當然會對其提出批評。此外，還有一個難解的理論問題，即無漏種子雖是法爾本有且可經熏習而增強，但唯識宗堅持阿賴耶識體妄染而無漏種子呈「客居」狀態而不能改變識體的性質。從心性論角度看，接受的是有部的心性本不淨的模式，而這一理論模式最大的理論難點就在於如何說明本不淨的心如何可能變為淨。唯識宗堅持無為法生無為法、有為法生有為法的割裂立場，唯一可以聯繫二者的是有為識體貯藏的無漏種子。心體之無漏種子如何可以捨棄識體而「轉依」至真如法界確實是一大疑難。有學者將此轉依持疑為有為法生無為法，也是有道理的。

儘管如此，作為層級化了的唯識宗之種姓論，對於眾生可證果位的可能性之分類評估，有過於確定而失掉佛教眾生平等的大悲精神之嫌。特別是預設「無種性」即使累世修行亦難於成佛，作為一種宗教理論，未將所有眾生攝納其中加以撫慰，

在強化道德的懲戒功能的時候，客觀上，也減低了對信徒的吸引力。這是一方面。然而，若換一個角度論之，五種姓理論在心性論方面也有足於啟示後學者，最突出的是將眾生本身的根機和潛能當作關注的重心所在，實際上是將眾生之心性狀況看作其能得何種果位的判定標準。這種分析方法和理論旨趣比那些只強調眾生平等的成佛可能性而忽略眾生本身所包含的個體差別性，從理論內涵上要顯得更為全面而豐富。學界向來慣於以後來的歷史接受狀況論其理論得失，當然是有些道理的，也能說明一些問題。但如果僅僅屬於這一角度而不擴大視野。對於唯識宗就有些不夠公允、客觀了。