

中華佛學學報第 18 期 (pp.31-73)：(民國 94 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 18, (2005)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

初唐時期佛性論爭的兩個相關論題^[*] ——定性二乘和變易生死

廖明活
香港大學中文系教授

提要

「佛性」為中國佛教的核心思想課題。自南北朝初年（五世紀初葉）開始，有關佛性的諍論此起彼落，到唐朝初年（七世紀中葉至八世紀初葉）達至高峰。初唐時期的佛性論爭關涉多方面論題，其中包括是否有永遠不能成佛的「定性二乘」存在，以及「變易生死」是指「分段生死」的延長、還是指「分段生死」以外另一種生死這兩個相關問題。

本文分五節：第一節探討「定性二乘」和「變易生死」觀念在印度佛教典籍出現的背景和涵義。第二節闡述法相宗創立人玄奘（約 602-664）和窺基（632-682），從肯認「定性二乘」存在的觀點出發，對「變易生死」觀念作出會通。第三節申示法相宗教學的批難者法寶（約 627-705），如何站在如來藏教學立場，對法相宗主張有永遠不能成佛的「定性二乘」、至而把「變易生死」解釋為「分段生死」的段限的延長這做法，作出全面批評。第四節逐一檢視法相宗教學的支持者慧沼（648-714）對法寶的批評的回應。第五節總結全文要點，揭示法寶和慧沼的對論所反映初唐時期佛性論爭的一些特色。

關鍵詞： 1.佛性 2.定性二乘 3.變易生死 4.分段生死 5.判教

【目次】

一、經論中的「定性二乘」和「變易生死」觀念
二、法相宗的「定性二乘」和「變易生死即是增壽」說法
三、法寶對法相宗的「定性二乘」和「變易生死即是增壽」說法的評難
(一) 定性二乘問題
(二) 變易生死問題
四、慧沼對法寶的評難的反難
(一) 定性二乘問題
(二) 變易生死問題
五、結論

「佛性」觀念是在東晉末年（五世紀初），隨著大乘《涅槃經》傳入，在中國開始受到廣泛注意。在南北朝和隋朝（三世紀初葉至七世紀初葉），佛性乃是中國佛教思想界最備受重視的課題；當時論者受到《涅槃經》之「一切眾生皆有佛性」、和《勝鬘經》、《楞伽經》等如來藏系經典之「一切眾生皆有如來藏」的說法影響，普遍同意所有眾生都具有佛性，同樣可以成佛。由是在唐朝初年（七世紀中葉），玄奘（約 602-664）遊學印度，接受了大乘瑜伽行學統護法（530-561）一系的五種種性說法，回國後宣唱有一些種類眾生，由於先天沒有佛的種性，因此永遠不能成佛；^[1]其言論頓時引起巨大回響，掀起了激烈爭辯。本文根據現存有限資料，對這爭論中的兩個相關重要論題——定性二乘和變易生死——，作出詳細探討。

一、經論中的「定性二乘」和「變易生死」觀念

所謂「定性二乘」，要為五種種性中的「決定聲聞種性」和「決定緣覺種性」，分別指那些先天祇具有聲聞根器、緣覺根器，而完全沒有佛根器的小乘人。他們由於本性所限，極其量祇能分別成就聲聞果、緣覺果，而永遠不能證

得佛果。經論裏一再出現透露「定性二乘」構思的說話。例如《大般若經》提及「聲聞乘性決定者」、「獨覺乘性決定者」：

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。[2]

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，而祇提到後二類有情在聽聞般若教說後得證無上正等覺；其言下之意，是即使般若經教的殊勝妙力，亦不能教前二類小乘有情達至佛的究極覺悟。

p. 34

又《解深密經》舉出「聲聞乘種性」、「獨覺乘種性」、「如來乘種性」三種有情；在指出佛陀同樣向他們演說三無性的道理，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。其言下之意，是三乘各有定性，不可改易。經中接著說：

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。[3]

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。此外，《瑜伽師地論》提到「住聲聞種性」、「住獨覺種性」：

謂所成熟補特伽羅略有四種：一者住聲聞種性，於聲聞乘應可成熟補特伽羅；二者住獨覺種性，於獨覺乘應可成熟補特伽羅；三者住佛種性，於無上乘應可成熟補特伽羅；四者住無種性，於住善趣應可成熟補特伽羅。[4]

論文談及四種種性，表示「住聲聞乘種性」者成就聲聞乘果，「住獨覺乘種性」者成就獨覺乘果，「住無種性」者成就人天善趣果，「住佛種性」者成就無上佛果；凸顯了種性對得果的約制。同論把這約制歸因於「有障無障差別」，說：

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；若不爾者，建立為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。[5]

p.35

以上引文提到的煩惱障和所知障，前者以我執為根本，為修成正道、達至涅槃的障礙；後者以法執和無明為根本，為了知諸法實相、達至覺悟的障礙。依引文之意，「住聲聞乘」和「住獨覺乘」兩種種性的眾生跟「住無種性」者不同，並沒有煩惱障，因而可以進入涅槃；但由於他們不像「住佛種性」者，仍然有所知障，因此不能證得佛的究竟覺悟。引文把這兩種種性所有的所知障，形容為「畢竟」，顯示作者認為這兩種種性眾生不能成就佛果這狀況，是永遠不會改變。《瑜伽師地論》還列舉四種聲聞人：

云何名為四種聲聞？一者變化聲聞，二者增上慢聲聞，三者迴向菩提聲聞，四者一向趣寂聲聞。

變化聲聞者，為欲化度，由彼所化諸有情故。或諸菩薩或諸如來化作聲聞。

增上慢聲聞者，謂但由補特伽羅無我智，及執著邪法無我智，計為清淨。

迴向菩提聲聞者，謂從本來是極微劣慈悲種性，……而蒙諸佛覺悟引入，方便開導，由此因故，便能發趣廣大菩提。……

一向趣寂聲聞者，謂從本來是最極微劣慈悲種性故，一向棄背利益眾生事故，於生死苦極怖畏故，唯有安住涅槃意樂，畢竟不能趣大菩提。[6]

引文提到有一種「一向趣寂聲聞」，他們本來完全沒有慈悲種性，因而祇尋求一己的涅槃，一向不作利益群生之事，以至「畢竟不能趣大菩提」，透露出「定性聲聞」的想法。然而必須注意引文還提及有一種「變化聲聞」，是佛陀和菩薩為了度化眾生所變現；又有一種「迴向菩提聲聞」，他們本來具有些微慈悲種性，可以經由親近佛陀，聞受勝法，趣入廣大菩提。凡此可見作者並非以為所有聲聞人都是「定性」，也肯認有種性不定、可得成佛的聲聞。

「變易生死」觀念主要見於如來藏系經典，當中以《勝鬘經》所述最詳細，亦最被受重視。《勝鬘經》唱言佛陀說二乘人得涅槃，乃是「方便有餘不了義」，其實二乘人「有餘生法不盡」；[7]而《勝鬘經》所謂「餘生法」，即是變易生死。就此經主對比「分段」和「變易」兩種生死：

有二種死。何等為二？謂分段死、不思議變易死。分段死者，謂虛偽眾生；不思議變易死者，謂阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身、乃至究竟無上菩提。二種死中，以分段死故，說阿羅漢、辟支佛智「我生已盡」。……阿羅漢、辟支佛所斷煩惱，更不能受後有故，說「不受後有」；非盡一切煩惱，亦非盡一切受生，故說「不受後有」。[\[8\]](#)

「分段生死」為所有虛偽眾生所經歷的生死，是有分位段限，故名「分段」。「變易生死」為二乘聖者和上位菩薩經歷的生死，是沒有分位段限，十分微妙，非常人所能思惟，故說是「不可思議」；經歷這種生死的聖者之身體並非父母所生，而是隨其意樂而變起，故說是「變易」，是「意生」。又「意生」之身雖然微妙，還是有生滅變化，要到達至究竟無上覺悟，才會不再起現。經文表示佛陀說二乘聖者「我生已盡」，是表示他們再沒有分段生死；說二乘聖者「不受後有」，是表示他們已經斷除導至分段存有的煩惱。其實二乘聖者還未斷除導至變易存有的煩惱，仍然要承受變易生死之苦。

《勝鬘經》對導至變易生死的煩惱，有詳細闡述：

有煩惱是阿羅漢、辟支佛所不能斷。煩惱有二種。何等為二？謂住地煩惱，及起煩惱。住地有四種。何等為四？謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱。「起」者，剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。[\[9\]](#)

引文首先表明有些煩惱是二乘聖者所不能斷除，繼而舉出「住地」和「起」兩類煩惱。「住地煩惱」包括了「見一處住地」、「欲愛住地」、「色愛住地」、「有愛住地」四種煩惱；以它們為所依，衍生一切表層的煩惱，故稱「住地」。[\[10\]](#)至於「起煩惱」，即是指住地煩惱所生「起」的各種表層煩惱。引文最後提到一種最深層的「無始無明住地」煩惱，對它有如下狀述：

如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大。……恆沙等數上煩惱依，

亦令四種煩惱久住。阿羅漢、辟支佛智所不能斷，唯如來菩提智之所能斷。[\[11\]](#)

「無始無明住地煩惱」顧名思義，是「無始」以來已經存在，以「無明」為本性。根據以上引文，它的力量要遠比其他四種住地煩惱大；恆河沙數的「起煩惱」，與及四住地煩惱，都是依於它而有。它是二乘聖者所不能斷除，唯有佛才能斷除。亦正因為二乘聖者、以至上位菩薩不能斷除無明住地煩惱，他們還有變易生死的苦惱：

如是無明住地緣，無漏業因，生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身。……阿羅漢、辟支佛斷四種住地，無漏不盡，不得自在力，亦不作證。無漏不盡者，即是無明住地。[12]

二乘聖者和上位菩薩已經斷除四種住地煩惱，然而他們仍然有無明住地煩惱未嘗斷盡。以無明住地煩惱為助緣，以無漏業為親因，遂有意生身生起。而有意生身，便有變易生死的限制，不能證得究竟解脫，沒有佛的大自在力。

二、法相宗的「定性二乘」和「變易生死即是增壽」說法

玄奘通過講說五種種性，把「定性二乘」觀念傳入中國；其後窺基（632-682）弘揚玄奘之學，形成了法相學統。窺基界別出兩種聲聞：

聲聞有二：一決定種姓，得聲聞果，定入無餘，身灰智滅。……二退已還發大菩提心。初是定姓，後不定姓。[13]

第一種亦即五種種性中的「決定聲聞種性」。這種聲聞人由於決定祇有聲聞種性，因此在證得聲聞果時，便進入無餘涅槃，身灰智滅，永遠不能修習大乘道。第二種是屬於五種種性中的「不定種性」的聲聞人。這種聲聞人由於先天種性不決定，因此他們雖然現時是聲聞，未來還可以發大菩提心，轉修大乘道。

p. 38

[14]窺基一再引述本文上節所引《解深密經》和《瑜伽師地論》有關趣寂聲聞畢竟不能得證究竟覺悟的話，以證明確實有一類決定種性的聲聞存在。不過世親（約生活於公元四、五世紀）《法華經論》提及決定聲聞時，把他們跟增上慢聲聞並舉，表示由於兩者「根未熟」，佛陀不與授記；而菩薩給與他們授記，是為了「方便令發菩提心」。[15]窺基力辯世親說菩薩欲「令」決定種性聲聞「發菩提心」，並非表示他以為決定種性聲聞可以轉趣大乘道：

其趣寂者，既無大乘姓，何得論其熟與不熟？應言趣寂由無大姓，根不熟故，佛不與記。菩薩與記，具理姓因，漸令信大，不愚法故；非根未熟，後可當熟。故非菩薩與記，令發趣大乘心，言當作佛。菩薩願心，方便化之，令生信意。……若許趣寂同增上慢，不但不得名為趣寂，甚違諸教，義不相叶。[16]

窺基從決定種性聲聞無大乘根性的觀點出發，指出嚴格來說，決定種性聲聞無所謂根熟或未熟。窺基又引入「理佛性」和「不愚法聲聞」的觀念以為解釋。法相宗有「理」、「行」兩種佛性的說法，當中「理佛性」指真如；而就真如為遍在，法相宗主張一切眾生均具有理佛性，包括決定種性聲聞在內。「不愚法聲聞」跟「愚法聲聞」對稱，指聲聞人中根器明利者，能夠明白大乘之法空道理。依窺基所見，菩薩鑒於決定種性聲聞亦具有理佛性，又鑒於決定種性聲聞中有些是不愚法，可以了解大乘之法空教義，遂權宜與他們授記，教他們發

起信解大乘之意念。這亦正是世親所謂「方便發菩提心」之意，世親並非果然認為決定種性聲聞可以發心轉趣大乘道。[\[17\]](#)窺基還辯說決定種性聲聞所以又稱為「趣寂聲聞」，正是在於他們「趣」入「寂」滅，不能回轉；又指責那些持決定種性聲聞可以回轉成佛之論者，為有違經論之教說。

法相宗作為瑜伽行學統在中國的傳承者，它承襲了瑜伽行思想的主要特點，

p. 39

以「阿賴耶識」和「種子」觀念為基本，為輪迴流轉和還滅解脫這佛教教學綱格，提供系統理論說明。又法相宗追隨瑜伽行學統護法一系的說法，主張為眾生阿賴耶識所攝藏、決定眾生流轉和還滅方向的種子，有先天「本有」和後天熏習「始起」兩類；進而援用「本有種子」觀念，來說明眾生種性的分殊，包括定性二乘的分殊。玄奘編譯的《成唯識論》這樣說：

依障建立種性別者，意顯無漏種子有無。謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼為非涅槃法。若唯有二乘無漏種者，彼所知障種永不可害，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼為如來種性。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。然無漏種微隱難知，故約彼障，顯性差別。不爾，彼障有何別因，而有可害不可害者？[\[18\]](#)

本文上節註 5 所引《瑜伽師地論》的一節話，把定性二乘所以不能成佛，歸因於他們祇能斷除煩惱障，不能斷除所知障。以上引文進一步指出定性二乘所以是這樣，是因為他們本來祇具有二乘無漏種子，沒有佛無漏種子。引文解釋《瑜伽師地論》所以祇約障之有無說明種性之分別，而沒有提到無漏種子之本來有無，是因為種子微細隱晦，難以察知；又辯說要是沒有無漏種子之性質和本來有無的差別，便難以解釋何以不同種性眾生之間有障之有無的差別。

從上文闡述所見，法相宗談到定性二乘不能迴入大乘道時，宣稱定性二乘在進入無餘涅槃後身灰智滅。然而本文上章所引《勝鬘經》論述變易生死的章節，卻表示二乘聖者雖然已經斷除導至分段生死的四種住地煩惱，但由於他們還未斷除導至變易生死的無明住地煩惱，因而要承受變易生死。這豈非顯示定性二乘在證入無餘涅槃時，並沒有完全從存有界消失，從而還有改轉成佛的可能嗎？法相宗的回應是《勝鬘經》說為仍然有變易生死的二乘人，要為「不定性」者，並不包括「定性」者在內；而就此提出變易生死即是「增壽」這富爭議性的主張。「增壽」觀念出自《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》列舉四種聲聞；在否認「一向趣寂聲聞」（相當於法相宗所謂定性聲聞）能發趣最高無上覺悟後，[\[19\]](#)有以下一節講說「迴向菩提聲聞」（相當於法相宗所謂不定性聲聞）

p. 40

迴向大乘道的話：

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。……彼以所留有根實身，即於此界瞻部洲中，隨其所樂，遠離而住，一切諸天尚不能覩，何況其餘眾生能見？[20]

引文指出迴向菩提聲聞所以跟一向趣寂聲聞不同，能夠轉修大乘道，是因為他們修習「諸增壽行」，從而能保留根身，或一劫，或超過一劫。引文進而鋪述迴向菩提聲聞增壽的情況：他們另外起作「化身」，在一起修習聲聞道者前，方便示現進入無餘涅槃；而其所保留有根的「實身」，則繼續存在於原來所在的瞻部洲中，依於聲聞喜樂獨處的本性，遠離而住，以至一切諸天皆不能見。從以下《成唯識論》解說變易生死的話，可見法相宗把變易生死等同《瑜伽師地論》所說那不定性聲聞方有、定性聲聞所沒有的增壽：

不思議變易生死，謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果。由悲願力改轉身命，無定齊限，故名「變易」。無漏定願正所資感，妙用難測，名「不思議」。……謂不定性獨覺、聲聞，及得自在大願菩薩，已永斷伏煩惱障，故無容復受當分段身。恐廢長時修菩薩行，遂以無漏勝定願力，如延壽法，資現身因，令彼長時與果不絕。數數如是，定願資助，乃至證得無上菩提。[21]

由於法相宗人推崇《瑜伽師地論》，他們談到各類種性的煩惱時，每參照上節註 5 所引《瑜伽師地論》的話，以「煩惱障」、「所知障」二門分類為本；而把《勝鬘經》所出的四種住地煩惱和無明住地煩惱，分別等同前者 and 後者。[22] 以上引文便是一範例。

p. 41

根據這節話，不定性二乘和大菩薩已經永遠斷盡煩惱障（亦即《勝鬘經》提到的四住煩惱），再無須承受分段生死之根身。祇是為了要繼續修習大乘菩薩行，他們遂以無漏的殊勝禪定和普度勝願之力為因，以所知障（亦即《勝鬘經》提到的無明住地煩惱）為緣，改轉其現前鄙劣的分段根身，成為妙用難測、無有段限；如是長時不絕，直至證得無上覺悟，這便是變易生死。又既然在二乘中，唯不定性者有變易生死，也便不能以《勝鬘經》肯認二乘人可以有變易生死為理由，唱言定性二乘亦有轉向成佛的機會。

《成唯識論》對所知障作為變易生死之緣的作用，有詳細論述。它肯認所知障為變易生死的必須條件，說：

既未圓證無相大悲，不執菩提、有情實有，無由發起猛利悲願。又所知障障大菩提，為永斷除，留身久住。又所知障為有漏依，此障若無，彼定非有，故於身住有大助力。[23]

這引文列舉所知障助成變易生死的三方面作用：

(1)在積極方面，所知障的法執作用，令不定性二乘和大菩薩執取其所願求證得的大菩提和所要濟度的有情為實有，教作為變易生死之因的勝願之勢用更形猛利。

(2)在消極方面，所知障為大菩提的障礙，其存在促使定性二乘和大菩薩增壽留身，久住世間，以求徹底斷除它。

(3)整體地看，所知障乃是一切煩惱存在之所依，自然也是變易生命之所依。

然而《成唯識論》同時澄清所知障並非變易生死形成的主要條件，說：

無漏定願資有漏業，令所得果相續，長時展轉增勝，假說名感。如是感時，由所知障為緣助力。……然所知障不障解脫，無能發業潤生用故。[24]

既然法相宗把變易生死理解為分段生死「增壽」的結果，而分段生死的本因通途都認為是有漏業，那麼嚴格來說，變易生死的本因也當是有漏業。根據以上引文，無漏定願扶持有漏業所生起分段身，令分段身再沒有分位段限，長時不斷，

p. 42

展轉增長，其作用不過是「資」助。而在這變易生死形成整個過程中所知障的作用更為間接：它祇是一種「助緣」，助長無漏定願的資助力。引文最後指出所知障不同煩惱障，並不對證入無餘涅槃、終止任何形式的生死構成障礙，從而並非任何形式生死形成的直接原因。

就變易生死為增壽，法相宗辨別出兩種不同增壽情況。《成唯識論》說：

若所留身有漏定願所資助者，分段身攝，二乘、異生所知境故；無漏定願所資助者，變易身攝，非彼境故。[25]

這裏對比兩種由增壽而有的根身：

(1)為依託有漏定願形成，其狀粗顯，乃二乘人和凡夫所能覩見。

(2)為依託無漏定願形成，微細勝妙，非二乘人和凡夫所能覩見。

而變易生死之身，要為第二種。

對於稟受變易生死的不定性二乘聖者成佛的過程，法相宗也有析論。由於《華嚴宗·十地品》謂菩薩修行至第十地，「多作摩醯首羅天王」，進而證得無

上覺悟；[26]而「摩醯首羅天」即大自在天，其天宮位處居於色界頂端的淨居天之上；因此法相宗認為菩薩必定先轉生色界，最後在其最高處之大自在天宮證悟佛果。[27]然而上引《瑜伽師地論》有關不定性二乘聖者增壽的一節話裏，提到他們「於此瞻部洲中，遠離而住」，而「瞻部洲」位處欲界；那麼由增壽而得變易身的不定性二乘聖者，他們成佛前的狀況究竟如何？跟菩薩的狀況是否有別？就此《成唯識論》舉出兩種不同說法。第一種說法是：

二乘迴趣大菩提者，定欲界後引生無漏，迴趣留身唯欲界故。彼雖必往大自在宮方得成佛，而本願力所留生身是欲界故。[28]

p. 43

窺基《成唯識論述記》申述其意：

一切二乘，有學無學，欲界發心，定欲界後引生無漏，以願力留身唯欲界故。……然成佛時，必要往自在宮成佛，就勝處故。故知受變易已，後往色界，及諸淨土，當知唯此身神通力故得往，非更受生。[29]

依以上兩節引文所述，第一種說法認定成佛之事必然是在色界的大自在天宮發生；又認為不定性二乘由增壽得以延續的變易身既然是居於欲界，又是沒有段限，因此不會轉生色界。那麼不定性二乘聖者當是在何處成佛呢？根據這說法，他們是以其長期修習成佛之行所得的神通力，令其欲界的變易身，出現於色界的大自在天宮，在那裏成佛。至於第二種說法，《成唯識論》記：

有義色界亦有聲聞迴趣大乘，願留身者。既與教理俱不相違，是故聲聞第八無漏色界心後，亦得現前。然五淨居無迴趣者，經不說彼發大心故。[30]

第二種說法也同意成佛必然發生在色界的大自在天宮，卻認為不定性二乘人也可以轉生色界，祇是他們不會在淨居天或淨居天以上的處所迴心歸向大乘而已。持這說法者聲言說二乘人轉生色界，是「與教理俱不相違」。窺基對這點有如下疏釋：

色界亦有聲聞初發心向大乘者，既與教理俱不相違，無文遮故。許佛亦往，菩薩生彼化故。有所依身故。……然論雖言留身於此洲，不言唯欲界，遮餘界無，故非誠證。又但言此洲，不言餘洲，餘洲豈無？故不違理。[31]

說不定性二乘轉生色界並「不違」經論之「教」，是因為《瑜伽師地論》祇提到不定性聲聞留身欲界的瞻部洲，並沒有明確排除他們會有生於其他洲或其他界的情況。說不定性二乘轉生色界並「不違」道「理」，是因為佛為了度化色界的菩薩，

p. 44

亦會在色界出現，從而轉生色界的二乘人也會有蒙受佛的教益的機會。又色界的有情保留有色身，由是轉生色界的二乘人也便可以有增壽之事。窺基並且以佛和菩薩不會出現於無色界、以及無色界的有情沒有色身為理由，宣言不定性二乘人不會轉生無色界。[\[32\]](#)至於何以不定性二乘人雖然可以轉生色界，卻不會在色界的淨居天或淨居天以上的處所發心歸向大乘，《成唯識論》提出的解釋是「經不說彼發大心」。據窺基的疏釋，這解釋所謂「經」，要是指《大般若經》。《大般若經》聲言善男子、善女人書寫、供養、讚嘆《般若經》時，三千大千世界諸天都來觀禮讚頌；而在提及四天王天、他化自在天、梵眾天等時，都說他們「已發阿耨多羅三藐三菩提心」，唯獨在提到淨居天時例外。[\[33\]](#)這豈非顯示淨居天界是沒有發大菩提心之事嗎？又在以上「經」證外，窺基還提及以下「理」證：

若生淨居，必不生上，亦不迴心，取涅槃近，耽寂心堅，化必難得，故無迴者。[\[34\]](#)

淨居天界位處色界頂端，寂靜微妙，跟小乘涅槃的特性相似。那裏的天眾以自界為勝，耽著寂靜的小乘心非常堅固，很難接受大乘教化。對於上述兩種說法，窺基的意思是「二理既齊，其文共會，諸有智者取捨隨情」，[\[35\]](#)以為它們都說得通，後學可以各按情好取捨。

三、法寶對法相宗的「定性二乘」和「變易生死即是增壽」說法的評難

從現存史料所見，玄奘、窺基等宣揚五種種性說法，廣受時人關注，支持和反對之聲競起，掀起了兩場激烈論爭。首先有《涅槃經》和《攝大乘論》的專家靈潤，他參予玄奘的譯事，接觸到玄奘所傳承的護法一系瑜伽行教學，發覺它跟南北朝中葉（六世紀）以還在中國流傳那以如來藏真心思想為主導的瑜伽行教學，有重大歧異；遂著書一卷，分十四門，詳辨兩者的分殊，並站在舊學的立場，

p. 45

對以玄奘、窺基為首這法相宗新學，作出猛烈批評。在靈潤所批難的十四門法相宗新義中，其第二門、第三門分別為「二乘之人入無餘涅槃永不入大」和「不定性聲聞向大乘者，延分段生死行菩薩道」，明顯是跟「定性二乘」和「增壽」問題有關。玄奘有弟子神泰，對靈潤的批評非常不滿，撰文作出嚴正反駁；而新羅僧人義榮又撰文支持靈潤的觀點，逐一破斥神泰反駁的論據。關於靈潤、神泰、義榮這場環繞十四門義而展開的對論，現存文獻祇保留了第一門「眾生界內立有一分無性眾生」的資料，現時無由得悉其他諸門（包括本文相關的第二和第三門）諸師論議的內容。[\[36\]](#)

唐朝初葉另一場以五種種性為主題的論爭的主角為法寶（約 627-705）和慧沼（648-714）。法寶跟神泰同為玄奘的高足，卻跟靈潤一樣深受《涅槃經》和如來藏思想熏陶，以至對奘門教說，包括五種種性之說法，採取批判態度。法寶著作見諸古代佛書目錄記載者有七種，其中《一乘佛性究竟論》（以下簡稱《究竟論》）、《一乘佛性權實論》（以下簡稱《權實論》）和《佛性論》三種，就其書名所見，都是以佛性為主題，可見法寶對佛性問題十分重視。又在這三種著作中，《究竟論》第 3 卷一直流傳，為古來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》和《權實論》的古寫本在日本被發現，並經日本學者整理印行，為法寶研究揭開新的一頁，也為研究初唐佛性論提供珍貴材料，[37]對於本文關涉的「定性二乘」問題，《究竟論》

p.46

和《權實論》幾乎每章都有論及；並設有題為〈增壽變易〉的專章，全面檢討法相宗之「變易生死即是增壽」的說法。法寶對法相宗之佛性教說，幾乎是全盤加以否定，其立論自然非正統法相宗徒所能見容。窺基的得意門生慧沼為玄奘和窺基的教學的熱心捍衛者。他針對《究竟論》的批評，寫成《能顯中邊慧日論》（以下簡稱《慧日論》）。書內大量引述《究竟論》的論說，包括有關「定性二乘」和「變易生死即是增壽」的論說，逐一加以破斥，並且詳細申辯法相宗的宗旨。法寶《究竟論》的批難和慧沼《慧日論》的反詰，把唐朝初葉由五種種性說法出現所引起的佛性問題爭議，推展至高峰。以下分兩節，依次闡析法寶、慧沼就「定性二乘」和「變易生死即是增壽」這兩相關問題所提出的論議。

（一）定性二乘問題

法寶的佛性觀是以如來藏思想為背景。根據如來藏學說，一切眾生的煩惱身內，都含藏著如來的本質，名為「如來藏」。如來藏是自性清淨，常住不變，具足佛的所有功德，包括厭惡生死界之苦、樂求涅槃界之樂的特性。眾生由於本來都具有如來藏，

p. 47

因此同樣可以成佛；他們現時不是佛，乃是由於其如來藏為後天煩惱所覆蓋。要是他們發菩提心，用心修習六波羅蜜等大乘法門，去除所有煩惱，使其本來存在的如來藏得以如其自身顯現，便都能夠成佛。法寶從如來藏思想這全分眾生本具如來性的立場出發，對法相宗主張有三類眾生本來不具佛種性，大力作出破斥。法寶這樣看三乘分別的形成：

故諸大乘經或說正因，或說緣因。或說正因者，謂如來藏性及第八識。……（眾生）生死輪迴，隨迷輕重，六趣不同。由聞熏習，漸生悟心，緣二起觀，還滅涅槃，隨悟勝劣，三乘有別。[38]

夫賴因生果，緣正相資，堪任圓滿。……正因謂佛性眾生，緣因謂發心六度。……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。
[39]

法寶指出成佛是以如來藏為主要原因（「正因」），以發菩提心、六波羅蜜等大乘法門為輔助原因（「緣因」）；要兩者兼備，方有成佛之事。法寶表示既然一切眾生本來都具有如來藏正因，他們在本性上是平等的，並無法相宗所說的五性分別。至於三乘差別的出現，乃是由於習學者接受佛法熏習有深淺之別，[40]以至他們在緣因的學行方面有高下之分，從而導至他們的覺悟有勝劣三重之異。法寶力言既然一切眾生的本性正因是平等，他們「悉應證得阿耨菩提」；後天緣因的分殊祇會影響他們證得究竟覺悟的先後遲速，並不會改變他們「悉應證得阿耨菩提」這事實。

根據法相宗的定性二乘說法，定性二乘人在進入涅槃後身灰智滅，從而再沒有機會轉修大乘道而成佛。法寶廣引如來藏經典的話語，力證其說非是。例如他引述《密嚴經》以下一節話，顯示涅槃不可能有壞滅的意思：

云何說涅槃，是滅壞之法？

涅槃若滅壞，眾生有終盡。

p. 48

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。[41]

又《勝鬘經》表示二乘入滅乃是「如來方便，有餘不了義說」；宣稱「聲聞、緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘」；[42]《楞伽經》聲言「聲聞、緣覺畢竟證得如來法身」。[43] 法寶認為這些說話都足以證明並沒有二乘人歸於消滅之事，二乘人最終都可以跟菩薩一樣證得佛果。[44]此外，法寶還一再徵引《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」，[45]世親的《法華經論》申釋其意云：「無二乘者，無二乘所得涅槃，唯有如來證大菩提，究竟滿足一切智慧，名大涅槃。」[46]還有《法華經》提到當如來自知涅槃時候快要來臨，便齊集諸菩薩和聲聞眾，為他們講說《法華經》，聲言「世間無二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳」。[47]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。[48]或有辯稱《法華經》所講不滅度的二乘，要是指出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，何為慇勤三請，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。[49]

p.49

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，[50]舍利弗甚至懷疑這是「魔所為」。[51]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」。[52]凡此都顯示《法華經》二乘成佛之義，跟先前所說的有重大不同；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。

本文第一節檢視了《大般若經》、《解深密經》、《瑜伽師地論》一些帶有濃厚「定性二乘」意味的話語；這些話語每被法相宗人引述，作為其「定性二乘」主張的證言。法寶通過把這些話語歸入佛陀前期的教法，對它們作出會通：

佛成道後四十年，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？[53]

法寶解釋佛陀在其教學生涯的前四十年，一往採取小乘觀點，唱說二乘人真實入滅；及至四十年後，方才在《法華經》，和在《密教》、《楞伽》等如來藏系典籍，揭示二乘人非真實入滅的究極真理。《解深密經》等乃是前四十年階段所說的經，因此有「一向趣寂聲聞種性」一類觀念。法寶並不否認佛陀曾說過帶有定性二乘意味的話，祇是他認為這些話並不代表佛陀的究極立場。

法寶以講說一分二乘人不成佛的《解深密經》等為佛陀前時所說，以講說全分二乘人皆可成佛的《法華經》等為佛陀後時所說；據此評定後者所陳義為究竟，前者所陳多為非究竟；這並非其時人所共許。以下法寶所述「解深密師」的意見，便透露相反的構思：

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。[54]

p. 50

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。《解深密經》把佛陀的一生教學，劃分為三個時段，推許自身的教說為代表最後的第三時段，「是真了義」。[\[55\]](#)解深密師把這三時分類，應用來判別見於佛經有關二乘成佛的不同說法：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，表示兩者皆非了義；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。法寶對這相反的見解，作出如下回應：

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。」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，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。[\[56\]](#)

法寶以上的回應，是以其自身提出的「五時」分類為背景的。[\[57\]](#)蓋法寶把佛陀的一生教法，

p. 51

按其出現時序先後，界別為「五時」：

- (1) 第一時教：這是佛陀成道第六個月所開始講說，見於諸小乘經。
- (2) 第二時教：這是佛陀成道後第七年至第三十七年所講說，主要見於諸《般若經》。
- (3) 第三時教：這是佛陀成道後第三十七年至四十餘年所講說，主要見於《解深密經》。
- (4) 第四時教：這是佛陀成道後四十餘年所講說，見於《法華經》和各種如來藏系經典。
- (5) 第五時教：這是佛陀臨涅槃前所講說，見於《涅槃經》。

在以上引文，法寶指出從第一時的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。又代表第二時教的《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、不定性二性可成佛的構思。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。法寶還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。[58]

在不定性二乘方面，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」

p. 52

方才不能迴心成佛；[59]以《解深密經》為代表的第三時教明確把二乘人分為定性、不定性兩種，主張前者全部能迴心成佛，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》，更進一步明確主張一切眾生皆能成佛。

在把定性二乘入滅說法歸入前時的不了義教的同時，法寶還為它作出說明：

《瑜伽》等論依四十年前經作論故，所釋經中說二乘實入涅槃，身智俱盡，三界之外，無別生死，故作是說。四十年後，二滅非真；前說二乘涅槃，即三摩跋提三昧樂也。[60]

被法寶視為後時教之代表的如來藏系經典《楞伽經》，曾表示聲聞人由於「味著三昧樂」，所以「安住無漏界」，未能進趣究竟道；又表示「聲聞、辟支佛墮三昧樂門法，是故聲聞、辟支佛生涅槃想」。[61]以此為據，法寶遂宣稱依後時了義教的觀點看，前時不了義教所謂二乘人「入滅」、進入「身智俱盡」的無餘涅槃，其實是「入三昧樂」，進入一種極高遠的禪定境界。法寶更試圖界定這境界：

後時教意，此是內身修行法中別有一種三昧，滅分段身，非八解脫滅盡定攝。……又滅定唯滅轉識，不滅依身；此滅有身及心，故不同也。……又滅盡定止息想，入二乘涅槃作出離想。[62]

p. 53

傳統佛教把禪定之解脫力，自下至上，分為八重，其中最上勝的第八解脫，亦即滅盡定；住於這種定的聖者，是遠離一切心想，得享無心寂靜之樂。根據法寶，前時教所謂二乘人「入滅」，其實是證入「別有一種三昧」。這種三昧跟滅盡定一樣，是有殊勝的解脫力，但又跟滅盡定有重要不同地方：例如滅盡定祇消滅心識，不消滅分段生死身，而這種三昧則有消滅分段生死之力。又證入滅盡定的聖者止息一切心念，而證入這種三昧的聖者則還存有出離生死之想。

（二）變易生死問題

法寶在《權實論》和《究竟論》特設題為〈增壽變易〉專章，申述他對變易生死的理解，以及反駁法相宗的立論，尤其是法相宗之「變易生死即是增壽」的說法，充分顯示出他對這問題的重視。法寶啟章針對法相宗主張定性二乘人在入滅後不再有任何形式的生死，從而不曾經歷變易生死，提出以下反對意見：

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。……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。[63]

法寶指出有迷便必然有生死，當中迷人空者必然有分段生死，迷法空者必然有變易生死。今所有二乘聖者已經斷除人執之迷，故此都沒有分段生死；然而由於他們還有無明住地煩惱，未曾斷除法執之迷，故此他們都有變易生死。對於法相宗認為無明住地煩惱不構成任何形式生死的障礙，從而還有這種煩惱的定性二乘人仍然可以證入涅槃，法寶並不同意，表示「無極悟業，無實涅槃」，「無二空之證，必無三點涅槃」。[64]以上引文提到的「四種生死」，要為方便生死、因緣生死、有有生死、無有生死。根據《佛性論》，聲聞、獨覺、大力菩薩三種聖者雖然已經超出三界，

p. 54

但他們由於還有這四種生死，因而不能證得如來法身的常、樂、我、淨四種功德。法寶視《佛性論》所謂四種生死，即是變易生死；詳細引述以上《佛性論》的說法，作為二乘人均有變易生死的證明。[65]此外《佛性論》談到四種生死成因時，提到「無明住地」及由無明住地生起的妄無漏業；法寶據此有下一節話：

如三界中，煩惱為緣，有漏業為因，生於三界。若有漏業煩惱未伏斷，定生三界，無不生者。故知若有妄無漏業、無明住地未伏未斷，定受界外變易生死。定性二乘既有妄無漏業，未斷無明住地，故知定受變易生死，未得真滅。[66]

法寶指出三界中的分段生死是以有漏業為因，以煩惱為緣；一朝這些因緣未伏斷，分段生死還會繼續。同樣，三界外的變易生死是以妄無漏業為因，以無明住地為緣，祇要這些因緣還存在，變易生死便會延續下去。今法相宗所謂的定

性二乘人，正是還有妄無漏業，未斷除無明住地，故此他們必然要承受變易生死。

法相宗主張變易生死即是《瑜伽師地論》所謂「增壽」，乃是分段生死的延長。法寶舉出多種理由，大力破斥這理解：

(1) 「論釋佛理，不違時教」，[67]要正確掌握某佛教教理的意義，首先要弄清楚它提出的時間。變易生死觀念見於《法華經》、《涅槃經》和《勝鬘經》等如來藏系典籍；而根據法寶的五時分類，它們都是佛陀晚年演說的經典，

p. 55

從而可推知變易生死乃是佛法後時的觀念。至於增壽觀念，它是小乘經「留壽行」觀念的延展；[68]其所出的《瑜伽師地論》設論每採用《解深密經》的立場，並沒有舉引上述晚期佛經的說話；而根據法寶的五時分類，小乘經和《解深密經》為佛陀較早期演說的經典，從而可推知增壽乃是佛法前時的觀念。今增壽既然是前時觀念，它提出時變易生死觀念還未出現，又怎能把它跟變易生死等同？

(2)從其名稱看，「增壽」關乎壽命的添增，乃是「生」方面的事；「變易生死」既以「生死」為名，乃是兼涉及「生」和「死」兩方面；兩者的指涉對象明顯有異。

(3)《瑜伽師地論》在談到「迴向菩提聲聞時」提出增壽觀念，可見增壽乃是二乘聖者的事情；而《佛性論》談到相當於變易生死的四種生死時，則把大力菩薩也包括在經歷四種生死者之內；由是可見兩者是有重要分殊。

(4)經論每提到女子根身多有障礙，若要成佛，必須轉成男子身形；又提到二乘人轉其二乘根性為菩薩根性，從而成佛。今要是變易生死即是增壽，而增壽無非是現存根身壽命的延長，那樣便沒有轉根的事情，如是豈非所有女人和二乘人都不能成佛？[69]

法寶還詳細比較《瑜伽師地論》所狀述的增壽，和諸經論所狀述的變易生死，列舉出十三點不同地方，證明法相宗把增壽等同變易生死為非是，其大要可歸納為以下七點：[70]

(1)增壽局限於不定性二乘，而變易生死為所有二乘聖者通有。

(2)增壽是定願之力，資助有漏業，從而產生；而變易生死是無明住地，資助妄無漏業，從而形成。

(3)增壽者留有根身，變易生死者諸根俱滅。

(4)增壽者留住於此方的瞻部洲，變易生死者往生他方佛國。

(5)增壽者保留根身或一劫，或超過一劫；而變易生死者留住過八萬劫。

p. 56

(6)增壽的二乘人是先發大乘心，然後留身增壽；而變易生死的二乘人是先捨身入滅，然後才迴轉發大乘心。

(7)增壽以有漏業為因，因此增壽者仍然未脫離輪迴三界，為「三界攝」；變易生死以無漏業為因，因此變易生死者不再為輪迴三界之煩惱繫縛，為「非三界攝」。

在其所出變易生死跟增壽諸點不同中，法寶特別重視變易生死為「非三界攝」這點。法寶述及有些人反駁變易生死作為一種生死，必然是有漏和有苦，因此不能是不攝屬三界。法寶的回答是：

(1)變易生死者未去除無明住地煩惱，無疑不是完全無漏，然而他們已經去除三界的愛欲，再不受三界煩惱繫縛，故此他們是「非三界攝」。

(2)變易生死者無疑仍然有苦，但其苦極其深細，唯菩薩才能覺察，非二乘人所能識知，跟三界那些粗顯之苦完全不同，故此其有苦並不妨礙他們為「非三界攝」。[\[71\]](#)

又本文上節述及關於增壽的不定性二乘聖者成佛的過程，在法相宗裏流傳著兩種不同說法。法寶認定它們都是「後代論師不會教時」的產品，[\[72\]](#)其理由可以從以下他對第一種說法的批評得見：

此（初）師上界無成佛故，（二乘）聖人必不卻下生（欲界）故。此師所釋，若不依教時，即前違《般若》、《無垢稱》等見道已上無迴心理，後違《法華》、《楞伽經》等定性二乘必當成佛。[\[73\]](#)

從本文上節析述所見，第一種說法和第二種說法的主要分別，在於前者主張不定性二乘人必定是以欲界身成佛，而後者則主張不定性二乘人也會以色界身成佛。以上引文所批難的，並非第一種說法跟第二種說法這不同地方，而是它跟第二種說法共通的立論出發點——不定性二乘人全部可以成佛，定性二乘人全部不可以成佛。法寶以自身的佛法五時分類為根據，指出所有不定性二乘人都可以成佛、

p. 57

所有定性二乘人都不可以成佛，乃是佛陀五時說法中第三時的教說；不可以「不依教時」，把它抽離佛陀設教的時序，孤立地作出理解。不然它便會跟第二時的《般若經》、《維摩經》等唱說進入見道位的不定性二乘人不可以成佛，以及跟第四時的《法華經》、第五時的《楞伽經》等唱說一切二乘人都可以成佛，彼此有所矛盾。很明顯，法寶是要通過這批評，重申法相宗所宣揚的定性二乘不成佛的說法，為過渡性的教說，並不代表佛陀的究極立場。

法寶在批評第二種說法時，把矛頭指向淨居天界沒有發大菩提心之事這一點：

二師釋上界亦許轉異熟識，不違教理。然五淨居無迴趣者理，不說彼發大心故。此師所釋，以《大般若》不說淨居發菩提心，即謂淨居為決定性。此非唯於一部有其違順，亦是不得《般若》不說淨居發心之意。此經見道已上不說迴心，此即通其九地，不簡生處。只為淨居唯是那含，不說彼天有發心者。因何不得此意，將為定性，妄簡餘天？[\[74\]](#)

法寶印許二乘人也會以色界身成佛這第二種說法的基本觀點，祇是不同意它特別把淨居天除外的做法。第二種說法是鑒於《大般若經》在談到諸天發阿耨多羅三藐三菩提心時，獨是沒有提及淨居天，乃推論淨居天界沒有發大乘心之事。法寶則認定發大乘心之事是「通其九地，不簡生處」，可以在三界中任何界趣發生。他解釋《大般若經》所以沒有提到淨居天發大乘心，是基於其「見道已上不說迴心」的前設：因為在淨居天的二乘聖者「唯是那含」，都已經超越見道位，[\[75\]](#)因此便不說淨居天有發大菩提心者。這並不表示淨居天界「決定」不會有發大菩提心之事，更不表示淨居天「決定」不能發大菩提心。[\[76\]](#)

p. 58

四、慧沼對法寶的評難的反難

法寶對法相宗的種性論的駁難，引起了窺基的高弟慧沼的強烈不滿。慧沼針對《究竟論》的批評，寫成《能顯中邊慧日論》（以下簡稱《慧日論》）。全書共四卷；前三卷大量引述《究竟論》的論說，依次逐一作出辯斥；最後一卷環繞《究竟論》的主要議題，申示自身的佛性主張，為法相宗的「定性」、「無性」主張辯護。[\[77\]](#)法寶《究竟論》的批難和慧沼《慧日論》的反詰，把唐初由五種種性說法出現所引起的佛性論爭，推展至高峰。

（一）定性二乘問題

《慧日論》設有〈聲聞有殊〉一節，回應法寶對定性二乘存在的否定；內中除舉引《解深密經》和《瑜伽師地論》所出、一往被法相宗人視為其定性二乘說法最重要證明的「趣寂聲聞」觀念，作為反證外，還引述以下《攝大乘論》在談論一乘教時所假設的疑問：

若爾聲聞、獨覺非所共得如此眾德相應諸佛法身，諸佛以何意故，說彼俱趣一乘，與佛乘同？[\[78\]](#)

《攝大乘論釋》鋪述這疑問之意如下：

若諸佛無前五異，由法身五業是同。二乘人有五業異，不得法身，無五業同，如來為何義故，說二乘人同趣一乘，皆得成佛？[\[79\]](#)

p. 59

本論質疑既然二乘人不能證得與眾德相應的佛法身，何以諸佛向他們演說一乘教；釋論進而明確表示二乘人無佛法身所有的五業。[\[80\]](#)慧沼認為其設問清楚透露二乘人不能回轉成佛的構想。[\[81\]](#)此外，《攝大乘論》簡別聲聞智和菩薩智，表示後者跟前者的恆常差別地方，在於它「於無餘涅槃不墮斷盡邊際」。[\[82\]](#)《攝大乘論釋》這樣申釋其意：

二乘於無餘涅槃無應、化二身，以不觀他利益事故。無應身故「墮斷」，無化身故「墮盡」。[\[83\]](#)

慧沼指出本論和釋論以「墮斷」、「墮盡」來形容進入無餘涅槃的二乘人，這顯示二乘人在證得無餘涅槃後，便永遠歸於消滅，再沒有任何形式的存在。既然證得無餘涅槃的二乘人再不存在，他們又怎會有迴心大乘、從而成佛的可能？[\[84\]](#)

從本文上節闡述所見，法寶通過判別佛說為五時，藉著把《解深密經》和《瑜伽師地論》的教法判歸佛陀一生教學的前時，顯示定性二乘說法源出小乘，並不代表佛陀的究極觀點。慧沼並不接受法寶之佛法五時分類，斥之為「違教」，「非是佛教」。[\[85\]](#)他這樣反駁定性二乘說法為小乘的判斷：

此亦非理。《深密》自判《般若》等經猶非了義，今第三時是真了義，豈肯更隨小乘教？說二乘實滅，勝義生讚嘆為真了義。又若非真，彌勒菩薩《瑜伽論》引為抉擇，可不解會釋，後代方解通經？判言彌勒捨實弘權，深為未可。[\[86\]](#)

p. 60

慧沼指出《解深密經》把自身的教說判屬佛陀三時說法的第三時，宣稱它們皆是「真了義」。[\[87\]](#)又經內記佛陀向勝義生菩薩開示趣寂聲聞等觀念後，勝義生讚嘆它們為「真了義」。[\[88\]](#)此外，《瑜伽師地論》遍述瑜伽行者所經歷的階位，共十七地；乃是在抉擇第十五菩薩地時，提出趣寂聲聞觀念。[\[89\]](#)慧沼認為這些都清晰顯示定性二乘之說為大乘了義教一部分，而並非權宜設立的小乘不了義教說。

在把《解深密經》和《瑜伽師地論》劃歸佛陀的前時教學的同時，法寶把《法華經》和《楞伽經》等如來藏系典籍歸入佛陀教學的後時；就這些經典都唱言所有二乘人均能夠成佛，顯示這是佛陀說法的終極歸向。慧沼則舉出一連串證明，質疑這些所謂「後時」經典，是否果然主張一切二乘人都可以成佛。在《法華經》方面，慧沼說：

《法華》三草一地長殊，決定不記，猶存二滅。……若言《法華》許定性趣大，違論釋經。又復經文所記聲聞，皆不定性，及以變化，在文具顯。良為此會，對此二類聲聞，言無一不成佛。不爾，如何論釋但為利益二人，恐損驚怖，不為決定？說兩譬喻，令知乘別？豈天親菩薩不解《法華》，末世凡夫深得經意？[90]

《法華經》嘗以植物譬喻眾生，指出生長於同一土地、受著同一雨露沾潤的草木，由於種性有異，長相各各不同；小根小莖者則小枝小葉，中根中莖者則中枝中葉，大根大莖者則大枝大葉；[91]這明顯透露種性決定的構想。又《法華經》記佛陀演說一佛乘之教，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人，因為「罪根深重及增上慢」，起座退去。這不正表明《法華經》也承認有不具善根的二乘信眾，

p. 61

由於不能接受大乘教，決定不能得到佛陀授記成佛嗎？慧沼還舉引最具權威的《法華經》釋論——世親的《法華經論》的論說，為他以上釋說的支持。《法華經論》談到上述《法華經》雨露沾潤草木的譬喻，表示它的主旨要在申示除了大乘外，確實還有聲聞乘和緣覺乘存在；[92]這顯示世親也認為《法華經》重視三乘的界別。又《法華經論》列舉四種聲聞：決定聲聞、增上慢聲聞、退菩提心聲聞、應化聲聞；表示後兩種可得佛陀授記成佛，前兩種佛陀不與授記成佛；[93]而談到佛陀在《法華經》向聲聞開示一佛乘時，表示佛陀這樣做祇是為了利益後兩種人，其講說對象不包括決定聲聞；[94]這亦反映世親意許《法華經》是有聲聞不成佛思想。又論者每舉《法華經》記載佛陀授記舍利弗等聲聞人於未來定得成佛，為二乘人皆得成佛之證明。慧沼引述以下《攝大乘論釋》所提供的解釋，作為回應：

復次於《法花》、《大集》中，有諸菩薩名同舍利弗等。……復次佛化作舍利弗等聲聞，為其授記。[95]

這解釋舉出兩種可能性：一是佛陀所授記的舍利弗，並非為聲聞的舍利弗，而是另一同名的菩薩；一是佛陀所授記的舍利弗，是他為了化度眾生所變現，亦即是以下慧沼繼而引述《法華經論》一節話所提到的「應化聲聞」：

言聲聞人得授記者，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。二種聲聞如來授記，謂應化者、退已還發菩提心者。若決定者、增上慢者二種聲聞，根未熟故，不與授記。菩薩與授記者，方便令發菩提心故。[96]

p. 62

論文列舉決定、增上慢、退菩提心、應化四種聲聞，聲言唯有後兩種是果然得到佛陀授記，當於未來成佛。論文又提及授記有「方便令發菩提心」的作用，慧沼於此有以下補充說明：

不定說言，令發趣向心；但決定者，發信大心，成不愚法，亦得云發心。前言為利益二種人故，若亦作佛，只是不定。[97]

這裏慧沼承認授記對定性聲聞也有益處：他們得聞佛陀授記聲聞成佛，或會發起渴慕大乘之心，從而成為「不愚法聲聞」。[98]然而慧沼並不認為他們因此便可以改變其作為聲聞的命運，仍然堅持「若亦作佛，只是不定」——只有不定種性的聲聞能夠歸向一佛乘，還有不能夠成佛的決定種性聲聞存在——這法相宗的傳統觀點。

在《楞伽經》方面，慧沼一再引述其「增上慢」、「寂滅」、「入八地寂滅樂門」三種聲聞的說法，申示它亦持有定性二乘看法：

《楞伽》第七云：「大慧！聲聞有三種。言『入八地寂滅門』者，此是先修菩薩行者，墮聲聞地，還依本心，修菩薩行，同入八地寂滅樂門，非『增上慢』、『寂滅』聲聞。」[99]……准此經文，此國他方總不說寂滅聲聞有趣大者。[100]

《楞伽》說……能趣大（二乘）者，是不定性。何以得知？准第七云：……佛告大慧：「聲聞有三種，言入『八地寂滅樂門』者，此是先修菩薩行者，墮聲聞地，還依本心修菩薩行，同入八地寂滅樂門，非『增上慢』、『寂滅』聲聞，以彼不能入菩薩行……。是故決定寂滅聲聞不能證彼菩薩所行寂滅樂門。」又頌云：「決定諸聲聞，不行菩薩行；同入八地者，是本菩薩故。」[101]

p. 63

《楞伽經》分辨三種聲聞人：當中一種為「入八地寂滅樂門聲聞」，他們先前曾修習菩薩行，雖然現時退墮為聲聞，將來還可再修習菩薩行，從而「入八地寂滅樂」；一種為「寂滅聲聞」，他們「決定不能證彼菩薩所行寂滅樂門」。慧沼認為從《楞伽經》提到有決定不能證入菩薩所證得的寂滅樂的聲聞，可見它肯認有不能證得佛果的二乘人；並且推論《楞伽經》所肯認能趣入大乘的二乘人，要為「入八地寂滅樂門」二乘人，亦即法相宗所談五種種性中那不定種性的二乘人。

法寶在否定有人滅而永不能回轉成佛之定性二乘存在時，宣稱究實並無二乘入滅的事；所謂二乘人入涅槃，其實是入三昧樂。慧沼不同意，指出法寶主要以十卷本《楞伽經》卷七〈入道品〉「聲聞、辟支佛墮三昧樂門法，是故聲聞、辟支佛生涅槃想」這些話為論據；然而此品所關涉的聲聞，要為三種聲聞中的不定性「入八地寂滅樂聲聞」，其論說跟定性聲聞無關。慧沼還指出同經談到

證得小乘四果中的第二斯陀含果的二乘人，說他們「不為現在樂，種未來苦因，以得三昧樂行故」，「以善見禪行相故，一往來世間，便斷苦盡，入於涅槃」，明顯是把「三昧樂」和「苦盡」分別出來，以前者為因，後者為果。又根據慧沼的理解，「苦盡」是指一切形式生死的結束；如是得入三昧樂的二乘人是會永遠歸於消滅。這點從經文進而表示由苦盡最終得證第四阿羅漢果者乃是「決定寂滅羅漢」，也可以看出來。[\[102\]](#)此外，慧沼又舉引《涅槃經》論述四果中的第三般那含果的話，來支持他的反論：

《涅槃經》第三十六解有行、無行般那含中，俱云「盡壽入於涅槃」。又無行般中云：「亦以有為三昧力故，盡壽則得入於涅槃。」[\[103\]](#)准此文說，入於三昧，化火燒身，盡其壽命，入於涅槃。若住三昧樂，謂為涅槃，云何得言「以有為三昧力故，盡壽則得入於涅槃」，以有為三昧則涅槃故。以此故知，住滅定已，化火燒身，始得涅槃。有行亦同。[\[104\]](#)

經文提及證得阿那含果的二乘人證入涅槃，有多種不同方式；在談到「行般涅槃」

p. 64

和「無行般涅槃」兩種方式時，都提到「盡其壽命」。更值得注意的，是它在狀述「無行般涅槃時」，提及「以有為三昧力故，盡壽則得入於涅槃」，分明是把三昧、盡壽入滅視為因、果不同的兩回事；可見法寶把二乘人入涅槃說為是入三昧樂，從而辯稱並沒有二乘人入涅槃後完全消滅之事，是有違經教。

（二）變易生死問題

相應法寶在《權實論》和《究竟論》專設題為〈增壽變易〉一章，質疑法相宗之變易生死即是增壽的看法，慧沼在〈慧日論〉特闢題為〈增壽非了謬〉一節，對法寶質疑所提出的論點，逐一加以駁斥。此外，慧沼另闢題為〈二死不等〉一節，細述變易生死跟分段生死殊異之所在；並且在〈說教前後謬〉一節，對法寶所列舉的變易生死跟增壽的十三點不同，一一作出批難；明顯對變易生死問題非常重視。以下試述其觀點的大要。

依上文所述，法寶為了顯示沒有法相宗所謂的定性二乘入滅之事，力言有迷執便必然有生死；從而約所有二乘聖者均未斷除無明住地煩惱，還有法執，斷言他們都有變易生死，不會歸於消滅。慧沼對此有如下回應：

此亦不爾。如初果之人，又雖有三界業煩惱未斷，未必定受三界生，方取無學，即於現身亦許得故。故知地上菩薩亦爾，即於現身得至果故。[\[105\]](#)

慧沼指出經論肯認有些證得小乘初果的行者，可以即身成就阿羅漢果，不用再受三界分段生死之苦。如是類推，有些入大乘十地的行者，亦當可以即身成就

佛果，不用再經歷變易生死。然而經論又都認定證得小乘初果者未斷盡人執，證入大乘十地者未斷盡法執。由是可見，有迷執未必一定有生死，未斷無明住地煩惱的二乘聖者也可以有永遠入滅的情況。慧沼還引證以下兩節《楞伽經》的話：

聲聞、辟支佛未證法無我，未得不可思議變易生。[106]

大慧！何者聲聞內身證得聖相？謂無常、苦、空、無我境界故，……離不可思議薰習變易死故，內身證得聖樂行法住聲聞地故，大慧！是名聲聞內身證得聖相。[107]

p. 65

第一節話說二乘人由於未證悟法無我，猶有法執，因此未得「變易生」；第二節話舉出聲聞人諸「內身證得聖相」，當中包括「離……變易死」。慧沼認為這些都顯示有些二乘人是沒有變易生死的。[108]

法寶針對法相宗把變易生死說為是分段「壽」命的「增」延，辯稱變易生死跟分段生死是截然不同兩個層面的存在，前者是在捨棄後者後形成。慧沼力斥其非：

言捨分段身別受變易者，出何聖教？《勝鬘經》等並無捨分段言。《瑜伽》、《佛地論》等皆言無漏定願以資故業，令所感身漸勝令長。《顯揚》十六云依變化身，得至佛位；亦不言捨分段。《入大乘論》亦云住壽。不依經論，自意定之。[109]

慧沼指出《勝鬘經》談論變易生死時完全沒有提及捨棄分段生死。又論書每談及迴向菩提的二乘人，其中《瑜伽師地論》、《佛地經論》等說他們依於無漏禪定和悲願之力，令現時所受身長時相續，漸漸增勝，乃至成佛；[110]《顯揚聖教論》謂他們依於變化身，得至佛位；[111]都沒有言及捨棄分段身。《入大乘論》更且提到他們「住壽」，並清楚表明所謂「住壽」，是「隨意住世，乃至盡於生死」，參見[112] 為現存生死的留住，直至生命窮盡。由是可見法寶「言捨分段身別受變易者」，是「不依經論，自意定之」；慧沼嚴責之為「乖文立義」，「敬凡不足，陵聖有餘」。[113]

根據法寶，變易生死是以妄無漏業為因，無明住地煩惱為緣，從而形成。慧沼既然把變易生死理解為「增壽」、「住壽」，為現存分段生死的延長；而分段生死依普遍共識乃是以有漏業為因；由是慧沼不贊成法寶對變易生死成因的分析：

p. 66

准此（《入大乘論》）論文，明說住壽，不別受生，故知變易定資舊業。……又《佛性論》云：因緣生死者，如須陀洹已上，但用舊業。[\[114\]](#) 既言如彼用舊業，明非新造。……又《涅槃》三十四云：「無漏無報」。[\[115\]](#) 若許無漏親感變易，與此相違。[\[116\]](#)

對於變易生死的生起，慧沼說：

變易生死由所知障為緣，起無漏有分別業，資感現身所有，……五蘊相續，轉勝轉妙，得佛地。[\[117\]](#)

在上出兩節引文，慧沼除了徵引《入大乘論》的「住壽」觀念，又引述《佛性論》得證小乘初果（「須陀洹」）以上聖者「但用舊業」為生死因緣的說法，論證變易生死作為分段生死的延續，當是以使分段生死形成的「舊」煩惱「業」為其存在本據。至於禪定和悲願這些由所知障為緣而作起、具有分別妄性的無漏業，它們無疑對分段生死延長為變易生死，有重要「資」助「感」引作用，但究竟並非其基本成因。慧沼又舉引《涅槃經》「無漏無報」的話，證明無漏業不會直接引生任何形式的生死，包括變易生死。

本文上節羅列了法寶反對法相宗之變易生死即是增壽說法所提出四點主要理由。對這些理由，慧沼都不接受；以下是他對其中三點理由的回應：

(1) 跟增壽同義的「住壽」觀念，見於《入大乘論》。此論一再引用《法華經》、《如來藏經》的說話，而這些經典依法寶的五時分類，乃是佛陀在其晚年演說。[\[118\]](#) 從以發揚佛陀後時教法的論書亦唱說增壽，可見法寶把增壽觀念判屬佛陀教學的前時，從而辯稱它跟專屬佛陀教學後時的變易生死觀念，是各有所指，不能等同，是沒有根據。

p. 67

(2) 「生死」是由「生」和「死」兩個字組合成的一個辭，它具有跟組成它的字不同的涵義，意指生命存在形態。《無上依經》和《佛性論》分述四種生死，其所謂「生死」，便是這個意思；[\[119\]](#) 並非必定要牽涉死後別生，方可名為「生死」。由是法寶以變易生死名為「生死」為理由，辯稱它不能即是不牽涉死後別生的增壽，是於理不合。況且變易生死既然稱為「變易」，它當是從現存的生死「變」化轉「易」而來；而並非如法寶所主張，為由捨棄現存的生死獲得。[\[120\]](#)

(3) 《入大乘論》談到「住壽」，謂：「若以實身而住世者，則無此義；若變化身住壽多劫，斯有是處」，[\[121\]](#) 可見增壽在延長現存根身壽數同時，也使現存根身出現「變化」。以此為據，慧沼乃謂「增壽轉穢本形，名為變易」，[\[122\]](#) 把轉變穢根說為是增壽的作用的一部分。如是法寶據增壽者不能有轉根之事的前設，提出女子和二乘人不能成佛的疑難，便不能成立。[\[123\]](#)

法寶對比經論對增壽和對變易生死所作狀述，列舉出兩者十三點殊異地方。慧沼逐一論證其非是，以下相應上文對法寶所出十三點所作歸納，也歸納慧沼的論證為七點：[\[124\]](#)

- (1)變易生死並非所有二乘聖者通有：經論並無明文確定表示定性二乘人寂滅後必然受變易生死，反而《楞伽經》清楚提到「聲聞、辟支佛未證法無我，未得不可思議變易生」。[\[125\]](#)
- (2)經論所出變易生死的成因，跟增壽的並無重大不同：《瑜伽師地論》談到增壽形成時提到的定願之力，

p. 68

即是《無上依經》等如來藏系經典談到變易生死成因時所提及的無漏業；如來藏系經典談到變易生死形成時提到的無明住地，即是《瑜伽師地論》談到輪迴生死成因時所提及的所知障。至於說變易生死是以無漏業為本因、跟增壽以有漏業為本因為不同，其錯誤地方，一如上述。

- (3)變易生死者的根身沒有消滅，祇是形相有了轉變，跟未增壽前的看去很不同。至於經論提到的那些諸根俱滅者，要為是已經證入涅槃的定性二乘人。
- (4)《瑜伽師地論》是約佛陀在世時，於瞻部洲演說大乘法；而瞻部洲眾生聞受後發菩提心，得以增壽；從而乃謂增壽者留住於此方的瞻部洲。《法華經》是約佛陀入滅後，瞻部洲沒有佛出世，其眾生無從經由聞受大乘法而發菩提心；由是佛陀以其方便力，令他們往生其他佛土，聽聞那裏的佛演說大乘法，發菩提心，而得變易生死；從而乃謂變易生死者往生他方佛國。經論所言有異，是在於其關涉對象的處境有別，而非在於增壽和變易生死為不同的兩回事。
- (5)《瑜伽師地論》說增壽者保留根身或一劫，或超過一劫，並沒有規限超過劫數的多少，也可以是八萬劫，以至無量劫。由是便不能以一些經論謂受變易生死者留住過八萬劫為理由，斷言變易生死不能即是增壽。
- (6)二乘人中的定性者捨身入滅後便歸於消滅，再沒有任何形式的生死；二乘人中的不定性者依發大乘心之勝力，叫生命得以延長，最後得以成佛；決定沒有二乘人在捨身入滅後，得受變易生死，迴入大乘道的情況。
- (7)變易生死正如前論，當是以有漏業為本因，從而當為「三界攝」。

法寶在其所出變易生死跟增壽的十三點殊異中，尤其重視其為「非三界攝」。針對這點，慧沼刻意突出變易生死跟有漏法的緊密連繫，據此申示它當為「三界攝」：

（彼）又云：無漏親感，三界外生，名變易生者，此亦不爾。新無漏業，可非墮界；第八有漏，何非界耶？……又如煩惱能感生故，應能為繫。彼許所知，實同煩惱，能發業，感有漏第八，為菩提障，何非是繫？[\[126\]](#)

然餘處說名無漏者，如《成唯論》云，依助緣說。今又更解：是得無漏人，因所知障，起無漏業，資故感身，名為無漏，非變易生體是無漏。何者？生死正體，第八識是。若無漏，與佛何殊？又即是善，應不受熏。又既無漏，如何能持諸有漏識所知障種。以此知體是有漏，三界所攝。……第八既非無漏，現有生滅，體是有為，明變易生死是有漏，是界所攝。[127]

慧沼解釋經論一些章節所以名狀變易生死為「無漏」，是有鑒於變易生死是以無漏業為助緣，而並非因為它們有變易生死為「非三界攝」的想法。蓋受變易生死者還有所知障未斷除；而所知障跟煩惱障一樣會催發煩惱業，為菩提的障礙；具有這種障者又怎能是已經脫離煩惱的三界？又根據法相宗，所有未脫離生死的有情，包括受變易生死者，都是以第八阿賴耶識為本體；而從這本體接受有漏法熏習、攝藏有漏種子、生起諸有漏心識等，可見它的本性為有漏。今受變易生死者的本體既然是有漏，他們又怎會不是攝屬於有漏的三界？

法相宗人認為淨居天界沒有二乘人迴入大乘道而成佛之事，受到法寶強烈批評。慧沼在對比變易生死和分段生死的體性時，有以下一節話，反映了他對這問題的看法：

變易生死由所知障為緣，起無漏有分別業，資感現身所有，……除諸難處及五淨居，所令感身，五蘊相續，轉勝轉妙，得佛地，為變易體。[128]

引文談到受變易生死者以無漏業，資感現存的五蘊身，相續不斷，最後成佛，特別指出「除諸難處及五淨居」，可見慧沼在這問題上持守法相宗一貫的觀點，[129]認定在淨居天不會有二乘迴趣大乘而成佛之事發生。他引述《入大乘論》的話，來支持這觀點：

《入大乘論》云：「如尊者拘摩羅陀所說偈言：『諸趣悉變化，唯除淨居天，隨業種種轉，無處不受生。』以是故知，諸菩薩常同利益，隨其受生，而化導之。以方便力，但為眾生，不隨煩惱菩薩業報所繫。」[130]

准此文意，既云常同利益，隨其受生而化導之，既除淨居，明無利益。彼自得證小乘涅槃，不似菩薩。若能回趣，何不生彼而教化之？[131]

《入大乘論》談及菩薩為了利益一切眾生，以方便力，隨順眾生業報，入於諸趣，「無處不受生」，祇是「唯除淨居天」。由是可見，淨居天界有情是不能經由接受菩薩教化而成佛，不然何以菩薩不轉生彼界度化他們呢？

五、結論

佛性為中國佛教思想最廣受關注的課題之一。自南北朝初年（五世紀初）開始，有關佛性的評論此起彼落，到唐朝初葉（七世紀中葉至八世紀初葉）達至高峰。初唐時期的佛性論爭關涉多方面論題，本文論述的「定性二乘」和「變易生死」，乃是其中表表者。

「定性二乘」說法見於《解深密經》、《瑜伽師地論》等早期瑜伽行論著，「變易生死」說法則出自《勝鬘經》、《無上依經》等如來藏系經典，兩者分屬兩個不同大乘教學系統。法相宗在唐朝初葉崛興，以弘揚瑜伽行教學為己任，對定性二乘說法很重視，引入理、行兩種佛性和本有無漏種子等觀點，為它提供理論說明。法相宗從定性二乘觀點出發，對變易生死觀念作出會通，宣稱如來藏系典籍所說那些捨棄分段生死、留有變易生死、至而得以成佛的二乘人，要為「不定性」者，而非「定性」者；並且進而把變易生死等同《瑜伽師地論》所說那為不定性二乘人所有、定性二乘人所無的「增壽」。法相宗又約增壽作為分段生死段限的增延，而分段生死乃是以有漏業為本因，推論變易生死的情況也是如此。

法相宗對定性二乘存在的肯認和把變易生死等同增壽的做法，受到以如來藏教學為思想本位的佛性論者挑戰，其中最著名者為法寶。法寶從如來藏教學的觀點出發，辯稱既然一切眾生皆具有如來藏，作為成佛的依據，他們都當可以成佛，並沒有定性二乘永遠不能成佛這回事。他又解釋一些經論所提到那二乘聖者所證入之身智俱滅的無餘涅槃，其實是一種殊勝的禪定境界。此外，他還通過把佛陀一生教學劃分為五個時段，

p. 71

把定性二乘判定為佛陀前期教學的過渡性教說，從而貶低它在佛陀教學整體裏的地位。在變易生死問題方面，法寶指出定性二乘人既然跟不定性二乘人同樣有法執未斷，因此應當跟後者一樣還有變易生死。他舉出時節不同、名稱不同等多方面理由，反對把變易生死等同增壽，並詳列經論所狀述的變易生死和增壽之間的殊異地方，來支持他的反對立場。又法寶既然視變易生死和增壽為兩個不同層面的存在，自然不接受前者跟後者同是以有漏業為本因之論，主張變易生死乃是以妄無漏業為本因。

法寶對法相宗的定性二乘說法和變易生死詮釋多方加以駁難，招致以捍衛法相宗教學為使命的慧沼的強烈不滿，作出全面反難。針對法寶遍舉如來藏系經論和《法華經》的說話，作為其否定定性二乘說法的證言，慧沼廣引瑜伽行系經論的言論，作為其反難的論據。慧沼又針對法寶的五時佛法分類，提出三時佛

法分類，藉此宣示定性二乘說法為佛說的終極了義。慧沼還辯稱在法寶五時分類裏被判定為代表佛說終極了義的《法華經》、《楞伽經》、《涅槃經》等，都透露定性二乘的看法，而且都沒有把二乘入寂，理解作進入一種高妙的禪定境界。在變易生死問題方面，他也是一一針對法寶的論點，舉引經論章節，提出反證：他不同意有迷執便必然有生死，重申法相宗定性二乘人沒有變易生死的觀點。他不接受法寶嚴別變易生死和增壽時所列舉的各種理由，逐一詳細論證其非是，尤其重視顯示變易生死也是以煩惱業為存在本據，因此跟分段生死一樣是攝屬有漏的三界。

整體看，在唐朝初葉的佛性論爭中，爭論變方其實都承認「定性二乘」和「變易生死」觀念為佛說的一部分，然而由於兩者宗仰的佛教學統各有不同，以至它們對於這兩說法的意義和關係，尤其對這兩說法在佛說整體所佔位置，有非常不同的理解。它們各自徵引其宗仰學統之代表經論的相關章節，來支持自身的理解；並且從己方宗仰學統的角度出發，對他方徵引作為相反理解的支持之經論章節，賦予另一義的詮釋。這種形同自話自說的爭辯，自然難於達至共識，更而加深論辯雙方的敵意。慧沼的《慧日論》一再出現「自無法眼，刻舫守株；狂藥入心，出此兇勃」，「執自智見為是，將佛菩薩為非，何異待兔角而觸妙高，拔龜毛以填渤海」一類語氣激烈的話語，[\[132\]](#)殊非偶然。[\[133\]](#)

Two Controversial Topics in the Buddha-nature Debates of Early Tang: "Two Vehicles of Determinate Lineage" and "Existence qua Transformation"

LIU Ming-Wood
Professor Department of Chinese, University of Hong Kong

Abstract

"Buddha-nature" is a central theme in Chinese Buddhist thought. Debates about various aspects of the theme arose in the fifth century, and came to a head in Early Tang (late seventh and early eighth century). The paper focuses on two controversial topics in the Buddha-nature debates of Early Tang:

1. Whether there are sentient beings of "two vehicles of determinate lineage" who can never attain Buddhahood.
2. Whether "existence qua transformation" is a form of "delimited existence" or another form of sentient existence.

The paper is comprised of five sections. Section One describes the theoretical background and the significance of the concepts of "two vehicles of determinate lineage" and "existence qua transformation" as found in Indian Buddhist texts. Section Two examines how Xuanzang (ca. 602-644) and Kuiji (632-682), founders of the Faxiang School, affirmed the existence of "two vehicles of determinate lineage," and as a consequence, interpreted "existence qua transformation" as the extension of the span of "delimited existence." Section Three and Section Four, the central part of the paper, examine in detail in turn Fabao's (ca. 627-705) criticisms of the Faxiang opinions about these two topics, and Huizhao's (648-714) countercriticisms in defense of the Faxiang position. Section Five, the conclusion, highlights how controversies over the two topics reflected some of the basic features of the Buddha-nature debates of Early Tang.

p. 73 ↗

Keywords: 1.1. Buddha-nature 2.2. two vehicles of determinate lineage 3.3. existence qua transformation 4.4. delimited existence 5.5. classification of teachings

[*] 本文為進行中「初唐時代佛性論爭」研究計劃的部分成果。這研究計劃得到香港大學徐朗星學術研究基金資助，謹此鳴謝。

[1] 「種性」為梵文 *gotra* 的翻譯，原義為種族、家族，引伸出種類、性質等意思。由玄奘創立的法相學統，把眾生依其稟性不同，劃分為五種：(i) 決定聲聞種性、(ii) 決定緣覺種性、(iii) 決定菩提種性、(iv) 不定種性、(v) 無種性。其中 (i)、(ii)、(v) 三種由於先天沒有佛的種性，因此永遠不能成佛。

[2] 《大般若經》卷 593 第 16 會〈般若波羅蜜多分〉，《大正藏》冊 7，頁 1066 上-中。

[3] 《解深密經》卷 2〈無自性相品〉第 5，《大正藏》冊 16，頁 695 上。

[4] 《瑜伽師地論》卷 37〈菩薩地〉第 15〈初持瑜伽處·成熟品〉第 6，《大正藏》冊 30，頁 496 下。

[5] 《瑜伽師地論》卷 52〈攝抉擇分·五識身相應地意地〉之 2，《大正藏》冊 30，頁 589 上。

[6] 《瑜伽師地論》卷 80〈攝抉擇分·菩薩地〉之 9，《大正藏》冊 30，頁 744 上-中。

[7] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經·一乘章》第 5，《大正藏》冊 12，頁 219 下。

[8] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經·一乘章》第 5，《大正藏》冊 12，頁 220 上。

[9] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經·一乘章》第 5，《大正藏》冊 12，頁 220 上。

[10] 「見一處」指各式各樣執見的總合，「欲愛」、「色愛」、「有愛」分別指對欲界、色界、無色界的愛取。

[11] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經·一乘章》第 5，《大正藏》冊 12，頁 220 上。

[12] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經·一乘章》第 5，《大正藏》冊 12，頁 220 上。

[13] 《妙法蓮華經玄贊》卷 1 本，《大正藏》冊 34，頁 652 下。

[14] 五種種性中的「不定種性」人本來兼具二乘種性和佛種性，因此可以先是聲聞，後來迴心大乘，成為菩薩，最後證得佛果。

- [15] 《妙法蓮華經憂波提舍》卷下，《大正藏》冊 26，頁 9 上。
- [16] 《妙法蓮華經玄贊》卷 1 本，《大正藏》冊 34，頁 653 上。
- [17] 依法相宗的佛性觀，具有「理佛性」並非成佛的充足條件，決定眾生是否能夠成佛的關鍵在於行佛性的有無。關於法相宗的理、行兩種佛性的說法，參閱常盤大定，《佛性の研究》（修正版）（東京：明治書院，1944 年），頁 248-251。
- [18] 玄奘編譯，《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 9 上。
- [19] 關於《瑜伽師地論》的四種聲聞說法和「一向趣寂聲聞」觀念，參閱本文註 6 引文。
- [20] 《瑜伽師地論》卷 80〈攝抉擇分·有餘依及無餘依二地〉，《大正藏》冊 30，頁 749 上。
- [21] 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 45 上-中。
- [22] 窺基《成唯識論述記》卷 9 末談到五種住地煩惱，便謂：「此五住中，初唯見道所斷煩惱障，次三修道所斷煩惱障，後一見、修所斷所知障。」《大正藏》冊 43，頁 562 中。
- [23] 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 45 中。
- [24] 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 45 中。
- [25] 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 45 中。
- [26] 參見六十卷《華嚴經》卷 27〈十地品〉第 22 之 5，《大正藏》冊 9，頁 574 下。
- [27] 關於大自在天宮之所在，窺基《成唯識論掌中樞要》卷下末引述《瑜伽師地論》的話，說：「復有諸聖住止不共五淨居地，謂無煩、無熱、善現、善見、及色究竟。……復有超過淨居天大自在住處，第十地菩薩由極熏修，故得生其中。」（《大正藏》冊 43，頁 648 上-中）關於菩薩必定是在大自在天宮成佛，《成唯識論》卷 7 說：「謂諸異生求佛果者，定色界後引生無漏，彼必生在淨居天上大自在宮得菩提故。」《大正藏》冊 31，頁 40 中。
- [28] 《成唯識論》卷 7，《大正藏》冊 31，頁 40 中。
- [29] 《成唯識論述記》卷 7 末，《大正藏》冊 43，頁 498 中-下。
- [30] 《成唯識論》卷 7，《大正藏》冊 31，頁 40 中。
- [31] 《成唯識論述記》卷 7 末，《大正藏》冊 43，頁 498 下。

[32] 關於無色天界沒有迴心向大乘的二乘人，參閱同上註。

[33] 參見《大般若經》卷 126 初會〈校量功德品〉第 30 之 24，《大正藏》冊 5，頁 693 上-中。

[34] 《成唯識論述記》卷 7 末，《大正藏》冊 43，頁 499 上。

[35] 《成唯識論述記》卷 7 末，《大正藏》冊 43，頁 499 上。

[36] 關於靈潤、神泰、義榮的爭論，詳參閱：

1. 常盤大定，《佛性の研究》，頁 220-240。
2. 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）。
3. 釋恆清，〈《法華秀句》中の佛性論争——以靈潤的《十四門論》和神泰的《一卷章》為主〉，收入氏著，《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997 年），頁 240-252。
4. Robert F. Rhodes, 「Genshin and the Ichijō yōketsu」(Ph. D. diss., Harvard University, 1993), pp. 208-224。

[37] 《究竟論》共六卷，分為十一章。一直以來，僅第 3 卷（第 6、7 章）傳世。（收入《續藏經》〔香港：香港影印續藏經委員會，1967 年〕卷 95）。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 1、2、4、5 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（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（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 1 卷前部分（第 1 章、第 2 章前部分）和第 6 卷（第 11 章）外，現在均有存本。關於《究竟論》的撰成年、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》，第 35 卷第 2 號（1987 年）。

《權實論》共三卷、分為十章。日本學者 惠谷隆戒於 1933 年在調查橫濱金澤文庫的古鈔本時發現。於 1985 年，久下陸，《一乘佛性權實論の研究上》出版，內附《權實論》前二卷（前 7 章，當中第 3、4 章脫落，第 1、2、5 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，因此學者大都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》內容的介紹，參閱久下陸，《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》第 35 卷第 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。

[38] 《究竟論》卷 4〈破法爾五性章〉第 8，〈淺田〉II，頁 121，行 070-075。

[39] 《權實論》卷中〈破法爾五性章〉第 7，《久下》，頁 340-344。

[40] 根據如來藏思想，眾生由於其如來藏被煩惱覆蓋，以至生生輪迴流轉不斷。他們必須通過聽聞正法，受正法熏習，方會捨迷求悟。

[41] 捲上〈妙身生品〉第 2 之 1，《大正藏》冊 16，頁 727 下。

[42] 〈一乘章〉第 5，《大正藏》冊 12，頁 219 下、220 下。

[43] 十捲《楞伽經》卷 2〈集一切法品〉第 3 之 1，《大正藏》冊 16，頁 527 上。

[44] 以上所出法寶引證如來藏系經典的說話，詳參閱《究竟論》卷 2〈列經通義章〉第 5，〈淺田〉I，頁 98-99。

[45] 《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉第 2，《大正藏》冊 9，頁 8 上。

[46] 《妙法蓮華經憂波提舍》卷下，《大正藏》冊 26，頁 7 中。

[47] 《妙法蓮華經》卷 3〈化城喻品〉第 7，《大正藏》冊 9，頁 25 下。

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

[49] 《究竟論》卷 5〈對妄通經章〉第 10，〈淺田〉II，頁 140，行 299-304。

[50] 參見《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉第 2，《大正藏》冊 9，頁 7 上。

[51] 參見《妙法蓮華經》卷 2〈譬喻品〉第 3，《大正藏》冊 9，頁 11 中。

[52] 參見《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉第 2，《大正藏》冊 9，頁 8 上。

[53] 《究竟論》卷 2〈列經通義章〉第 5，〈淺田〉I，頁 94，行 105-111。

[54] 《究竟論》卷 5〈對妄通經章〉第 10，〈淺田〉II，頁 144，行 468-483。

[55] 參見《解深密經》卷 2，〈無自性相品〉第 5，《大正藏》冊 16，頁 697 上-中。法相宗非常重視《解深密經》這三時觀念，採納之作為其佛法分類理論的核心。參閱拙著，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第 3 期（1998 年），頁 229-235。

[56] 《究竟論》卷 1〈教時前後章〉第 3，〈淺田〉I，頁 86，行 131-145。

[57] 關於法寶的五時分類和其相關主張，參閱：

1. 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。
2. 寺井良宣，〈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（1997 年），頁 3-10。
3. 楠淳證，〈法寶「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）〉，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第 35 號（1996 年）。

[58] 《究竟論》卷 1〈教時前後章〉第 3，〈淺田〉I，頁 87，行 173-180。

[59] 「忍位」和「見道位」都是修行成佛過程中的階位。修行者先修得「忍位」，進而修得「見道位」；而「見道位」據小乘教，相當於小乘「四果」位中的初果；據大乘教，相當於大乘「十地」位中的初地。《大般若經》謂「成預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺，已能入菩薩正性離生，必無是處。」（卷 465 第 2 分〈遍學品〉第 72 之 2，《大正藏》冊 5，頁 349 中）法寶視此為第二時教主張證入見道位者不能迴心成佛之文證。

[60] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 137，行 174-177。

[61] 參見十卷《楞伽經》卷 4〈集一切佛法品〉第 3 之 3，《大正藏》冊 16，頁 540 中；以及卷 7〈入道品〉第 9，《大正藏》冊 16，頁 555 上。

[62] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 137，行 180-189。

[63] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 132，行 003，至頁 131，行 010。

[64] 「三點涅槃」觀念出自大乘《涅槃經》。《涅槃經》以構成梵語韻母「伊」的三部分筆劃，譬喻解脫、如來身、摩訶般若；表示佛陀是安住於這三種勝德，證入大涅槃。參見北本《涅槃經》卷 2〈壽命品〉第 1 之 2，《大正藏》冊 12，頁 376 下。

[65] 《佛性論》之四種生死說法，參見卷 2〈辯相分〉第 4 中〈顯果品〉第 1，《大正藏》冊 31，頁 799 上-下。四種生死觀念亦見《無上依經》。經內也提及阿羅漢、辟支佛、自在菩薩由於「緣無明住地，因微細虛妄，起無漏業」，以至不得證見涅槃大樂。（捲上〈菩提品〉第 3，《大正藏》冊 16，頁 427 中）除了《佛性論》和《無上依經》外，法寶還徵引《楞伽經》、《勝鬘經》、《法華經》、《涅槃經》、以至《大智度論》的說話，證明所有二乘人都有變

易生死。法寶的引證 詳參閱《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 135，行 102，至頁 136，行 159。

[66] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 136，行 163，至頁 137，行 169。

[67] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 133，行 018。

[68] 小乘經論都有提及阿羅漢等聖者依禪定之勝力，延留自己的壽命。

[69] 以上所述法寶的四點破斥，見《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 133，行 018-035。

[70] 法寶所出的十三點對比，見《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 137，行 192，至頁 193，行 217。

[71] 關於變易生死者「非三界攝」的問題，參見《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 133，行 041，至頁 134，行 052。

[72] 參見《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 134，行 052。

[73] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 134，行 056-059。

[74] 《究竟論》卷 5〈增壽變易章〉第 9，〈淺田〉II，頁 134，行 059-066。

[75] 「那含」亦即小乘四果中的第三「不還」果，而「見道位」相當於四果中的第一「預流」果。關於見道位與四果，參見前註 59。

[76] 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 唯識思想批判 考察——變易生死 二乘作佛 問題 中心〉，《佛教學研究》第 48 號（1992 年）。

[77] 關於《慧日論》是針對《究竟論》而寫，其章節編排一律以《究竟論》之篇次為準，日本學者曾作出比較研究。參閱間中潤，〈《一乘佛性究竟論》と〈能顯中邊慧日論〉との關連檢討〉，《印度學佛教學研究》第 35 卷 2 號（1987 年），頁 665-669；〈《能顯中邊慧日論》の研究——《一乘佛性究竟論》に對する 反論をめぐる〉，《佛教學研究》第 43 號（1987 年），頁 44-46。

[78] 真諦（499-569）本《攝大乘論》卷下〈智差別勝相品〉第 10，《大正藏》冊 31，頁 132 上。

[79] 真諦本《攝大乘論釋》卷 15〈釋智差別勝相〉第 10 之 3，《大正藏》冊 31，頁 265 中。

[80] 《攝大乘論》前文列舉諸佛法身能作的五業，要為「救濟災橫」、「救濟惡道」、「救濟行非方便」、「救濟行身見」、「救濟乘」。

[81] 參見《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》冊45，頁442下-443上。

[82] 真諦本《攝大乘論》卷下〈依慧學勝相品〉第8，《大正藏》冊31，頁129上。

[83] 真諦本《攝大乘論釋》卷12〈釋依慧學差別勝相品〉第8，《大正藏》冊31，頁246上。

[84] 上述慧沼所出《攝大乘論》和《攝大乘論釋》之文證，參見《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》冊45，頁443中。

[85] 參見《慧日論》卷1〈爰真破執章〉第1，《大正藏》冊45，頁410下。

[86] 參見《慧日論》卷1〈爰真破執章〉第1，《大正藏》冊45，頁415上。

[87] 《解深密經》提及佛陀於三時中三轉法輪，而以自身所代表的第三時的法輪為「真了義」。參見《解深密經》卷2〈無自性相品〉第5，《大正藏》冊16，頁697上-中。窺基據之提出「三時」的佛法分類。慧沼在批評五時分類的同時，推許三時分類的正義。參見《慧日論》卷1〈爰真破執章〉第1，《大正藏》冊45，頁411上-下。

[88] 參見《解深密經》卷2〈無自性相品〉第5，《大正藏》冊16，頁697中。

[89] 參閱前註6引文。

[90] 《慧日論》卷1〈爰真破執章〉第1，《大正藏》冊45，頁412上。

[91] 參見《妙法蓮華經》卷3〈藥草喻品〉第5，《大正藏》冊9，頁19上-中。

[92] 《妙法蓮華經憂波提舍》卷下，《大正藏》冊26，頁8中。

[93] 《妙法蓮華經憂波提舍》卷下，《大正藏》冊26，頁9上。見下註96引文。

[94] 《妙法蓮華經憂波提舍》卷下，《大正藏》冊26，頁6下。原論祇籠統說「以為利益二種人」，並沒有明確表示「二種人」所指，也沒有提到「不為決定」。

[95] 真諦本《攝大乘論釋》卷 15〈釋智差別勝相品〉第 10 之 3，《大正藏》冊 31，頁 266 上。《慧日論》引文見卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 443 下。

[96] 《妙法蓮華經憂波提舍》卷下，《大正藏》冊 26，頁 9 上。《慧日論》引文見同上註，頁 443 下-444 上。

[97] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 444 上。

[98] 「不愚法聲聞」指證小乘果，亦解悟大乘法空之道理的聲聞人，為聲聞人中之利根者。

[99] 參見十卷《楞伽經》卷 7〈入道品〉第 9，《大正藏》冊 16，頁 555 中。

[100] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 443 上。

[101] 《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 431 中-下。所引經文見十卷本《楞伽經》卷 7〈無常品〉第 8，《大正藏》冊 16，頁 555 中-下。

[102] 《楞伽經》談斯陀含果地方見十卷《楞伽經》卷 4〈集一切佛法品〉第 3 之 3，《大正藏》冊 16，頁 537 中。慧沼的論述見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 432 下。

[103] 參見北本《涅槃經》卷 36〈迦葉菩薩品〉第 12 之 4，《大正藏》冊 12，頁 578 中一下。

[104] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 443 中。

[105] 《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 435 上。

[106] 十卷《楞伽經》卷 4〈集一切佛法品〉第 3 之 3，《大正藏》冊 16，頁 540 上。

[107] 十卷《楞伽經》卷 2〈集一切佛法品〉第 3 之 1，《大正藏》冊 16，頁 525 下。

[108] 慧沼的引證見《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 445 中。

[109] 《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 434 上。

[110] 參見《佛地經論》卷 2，《大正藏》冊 26，頁 299 下-300 上。

[111] 參見《顯揚聖教論》卷 16〈成無性品〉第 7，《大正藏》冊 31，頁 560 上。

- [112] 《入大乘論》卷下〈譏論空品〉第 2，《大正藏》冊 32，頁 45-46。
- [113] 參見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 434 中、435 上、435 上。
- [114] 《佛性論》卷 2〈辯相分〉第 4 中〈顯果品〉第 3，《大正藏》冊 31，頁 799 上。
- [115] 參見南本《涅槃經》卷 34〈迦葉菩薩品〉之 4，《大正藏》冊 12，頁 833 上。
- [116] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 444 下-445 上。
- [117] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 444 中。
- [118] 《入大乘論》引述《法華經》和《如來藏經》的話，參見卷下〈順修諸行品〉第 3，《大正藏》冊 32，頁 48 下、46 上。慧沼提到《入大乘論》引述《法華經》，參見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 434 中。
- [119] 關於四種生死，參閱前註 65。
- [120] 關於「變易生死」辭義的討論，參見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 434 下。
- [121] 《入大乘論》卷下〈譏論空品〉第 2，《大正藏》冊 32，頁 46 上。
- [122] 《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 435 上。
- [123] 慧沼對法寶就轉根問題提出的疑難的回應，詳見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 434 下。
- [124] 慧沼對法寶所出增壽和變易生死十三點不同的反駁，詳見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 432 下-433 下。
- [125] 慧沼論定性二乘不受變易生死，見《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 432 上-中。所引《楞伽經》文見十卷《楞伽經》卷 4〈集一切佛法品〉第 3 之 3，《大正藏》冊 16，頁 540 上。慧沼引文所出「未得不思議變易生」一語，《大正藏》本原經文作「未得離不思議變易生」。
- [126] 《慧日論》卷 3〈引鑑除謬章〉第 2，《大正藏》冊 45，頁 434 中。
- [127] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 445 上。
- [128] 《慧日論》卷 4〈依文顯正章〉第 3，《大正藏》冊 45，頁 444 中。

[129] 引文所排「除」的「諸難處」，當即是「在地獄難」、「在餓鬼難」等八難處。在這些難處的眾生不得見聞佛法，自然不能成佛。關於八難，參閱慈怡（主編），《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年），頁318。又淨居天包括無煩天、無熱天等五重天，故名「五淨居」。

[130] 參見《入大乘論》卷下〈順修諸天品〉第3，《大正藏》冊32，頁48中。

[131] 《慧日論》卷4〈依文顯正章〉第3，《大正藏》冊45，頁444中-下。

[132] 見《慧日論》卷2〈引鑑除謬章〉第2，《大正藏》冊45，頁425上、頁427下。

[133] 筆者撰有〈法寶的佛性思想〉、〈慧沼的佛性思想——對法寶佛性思想的評難〉二文，先後發表於《中國文哲研究集刊》第22期（2003年）、第25期（2004年）。文內論及「定性二乘」和「變易生死」地方，由於篇幅限制，欠全面和深入。本文撰作目的之一是要作出補足。