

華嚴與唯識思想徑路之分野 ——以華嚴學對唯識名相的新詮為視角

武漢大學中國傳統文化研究中心 副教授
姚彬彬

摘 要

華嚴與唯識二宗之學，本皆祖述印度大乘瑜伽行派，在唐代均曾巍為顯學，然二宗理論向度卻頗有異同，在中國佛學史上呈現出了兩條不同的思想徑路。本文以華嚴學「三性同異」、「因門六義」以及種姓論等義理體系對唯識學名相的沿用和重新詮釋為視角，探討二宗思想徑路的基本分野。華嚴學之思維方法，對待一切事理，皆理解為相反相成的關係，最終而視為同一，可名之為「圓融的理路」；唯識學的方法則注重分析，條理井然，當可名之「分析的理路」。通過比較二宗的種姓論對於人性問題的觀照，則可發現唯識學之種姓觀近於現實主義的維度，而華嚴學在這一問題上更近於理想主義。唯識學與華嚴學涇渭分明的理論性格，共同構成了中國大乘佛教思想的重要兩極。

關鍵詞：華嚴、唯識、三性同異、因門六義、種姓

華嚴與唯識皆中國佛教史上的重義學的宗派，二者在唐代均曾巍為顯學。從思想淵源上講，華嚴與唯識關係密切，不僅《華嚴經》亦唯識學所宗的「六經」之一，在義理上還與南北朝時期闡揚世親《十地經論》的地論學派具有一定的承繼關係。然二宗正式形成後，理論向度卻頗有異同，維護其各自宗義的論辯，在唐時不絕如縷。北宋贊甯在其《宋高僧傳》中便記載了一則有關華嚴宗實際開祖法藏青年時曾參加玄奘譯場，因見解不合而退出的事件：

（法藏）薄游長安，彌露鋒穎。尋應名僧義學之選。屬奘師譯經，始預其間。後因筆受、證義、潤文、見識不同，而出譯場。¹

但這段記載，近世以來學界多以傳說視之，不僅因早期文獻未聞此說，且贊寧的時代已距法藏身後二三百年。從史實方面考察，疑竇亦多。²然此縱非史實，其中亦透露出一重要訊息——至少可以得知，最遲在贊寧的時代，佛教界已廣泛認識到法藏華嚴之學與玄奘所傳唯識門戶殊異，具有難以彌合的重大分歧，此當為這項傳說所產生的思想背景。上溯於印度佛學的淵源，華嚴與唯識均祖述瑜伽行派之經典，但在中國則呈現出了兩條不同的思想徑路，其義理取向之分野，顯應重視。

華嚴學在法藏正式開宗時始，已對唯識學義理進行了頗多的借鑒和融攝，不過，這種融攝，是近於「為我所用」立場的重新詮釋，故其詮釋結果，與唯識家之原意無不大異其趣。通過比較這些唯識學理論的本來意義與法藏詮釋後之意義，應可對二者不同的理論分野有一目了然的把握。

¹ 《大正藏》第 50 冊，732 頁。

² 方立天先生在《法藏》一書中曾列如下疑問：（1）玄奘逝世於唐高宗麟德元年（西元 664 年），當時法藏僅二十二歲。說玄奘組織譯場，法藏「始預其間」，未言始予於何年，但至早應在玄奘死前幾年，時法藏才十多歲，如何有可能？（2）法藏是在玄奘逝世後六年出家受戒的，一個還沒有出家受戒的居士，並非名僧，怎能應「名僧義學之選」？（3）法藏之師智儼晚於玄奘四年去世，據史載，法藏跟隨智儼九年，專攻《華嚴》，在此期間法藏怎能離開智儼，後又返回智儼身邊？（4）玄奘譯場的層次很高，皆屬精通大小乘經論，為時輩所推崇的名僧大德，而且又是經過朝廷批准的，成員名單保存在《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中，其中並無法藏的名字。（5）譯場有一定的組織規制，分工十分明確，筆受、證義、潤文各有專職，年輕的法藏豈能兼任數職，且和各項專職人員都發生「見識不同」的分歧？（6）參加玄奘的譯事是經過朝廷批准的，豈能任意退出譯場？法藏又系年輕的僑民，何以敢如此驕恣狂氣？——見《方立天文集（第二卷）》，北京：中國人民大學出版社，2006 年，13-14 頁。

一、華嚴學「三性同異」與「因門六義」對唯識名相的新詮

華嚴開祖法藏在其所著《一乘教義分齊章》中，對於本宗的義理舉出了四門：一、三性同異；二、因門六義；三、十玄無礙；四、六相圓融。前兩門分別為汲納唯識學的「三性」說與「種子六義」諸名相而進行的新詮。

唯識之三性說在眾多唯識典籍中皆有論述，如《瑜伽師地論》的《攝抉擇分》謂：「云何名為三種自性？一遍計所執自性，二依他起自性，三圓成實自性。云何遍計所執自性？謂隨言說依假名言建立自性。云何依他起自性？謂從眾緣所生自性。云何圓成實自性？謂諸法真如。」³三性即遍計所執性、依他起性與圓成實性。所謂遍計所執性者，遍計為「周遍計度」義。所執是指對象。即於因緣性諸法，不能看到其本然的真相，而執著於妄境的認識階段。所謂依他起性者，「他」指因緣而言，認識到一切有為法都是依因緣而現起的，非固定的實有，而是如幻假有的法。所謂圓成實性者，圓為圓滿，成為成就，實為真實義。指遍滿一切處而無缺減，其體不生不滅而無變異，且真實而不虛謬，為一切諸法實體的真如法性。《攝大乘論》以蛇繩為譬喻來說明此三性之含義：如暗中有人懷恐怖之念，見繩而誤以為蛇，此蛇現於恐怖之迷情上，系體性皆無之法，此喻遍計所執性。繩是因緣假有的，此喻依他起性。繩之體為色、香、味、觸等四塵，此喻圓成實性。——由此可見，唯識學之三性說，實為修行者的三種認識層次，至悟入圓成實性而契於真實，而每一層認識都是對前一層的超越和否定，在修行階段上，亦是循序漸進而次第升進的。

法藏大師在其《華嚴一乘教義分齊章·義理分齊》中則對唯識學之三性說作了大異於原意的詮釋，他認為：

三性各有二義，真中二義者：一、不變義，一、隨緣義；依他二義者：一、似有義，一、無性義；所執中二義者：一、情有義，二、理無義。由真中不變，依他無性，所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。……又約真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。……是故真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。⁴

在此，法藏以三性的每一項，都由本末兩重含義而構成，圓成實性有不變和隨緣二義，依他起性有似有和無性二義，遍計所執有情有和理無二義，合而為「三性六義」。

³ 《大正藏》第30冊，703頁。

⁴ 《大正藏》第45冊，499頁。

關於圓成實性，法藏說：

且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨，只由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也，……是故二義唯是一性，……真如道理亦爾，非直不動性淨，成於染淨，亦乃由成染淨，方顯性淨；非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。是故二義，全體相收，一性無二，豈相違耶？⁵

所謂「隨緣」「不變」二義，出自華嚴宗人甚為推崇的《大乘起信論》中，「不變」是表示世界真實本體「真如」的常住性、永恆性，「隨緣」是則表示「真如」隨著因緣條件而會變現大千萬象。法藏借此二義來說明圓成實性具有真實本體之性質，而「隨緣」與「不變」二義，本身亦相反相成，同一不異。

而關於依他起性，法藏則說：

依他中雖復因緣似有顯現，然此似有，必無自性，以諸緣生，皆無自性故。若非無性，即不藉緣，不藉緣故，故非似有。似有若成，必從眾緣，從眾緣故，必無自性。是故由無自性，得成似有；由成似有，是故無性。⁶

所謂「似有」，是指緣起諸法在世俗認識的角度上貌似實有。「無性」則是言緣起諸法在真實義諦的角度上，本質亦為空。也就是說，因緣萬法是由無性的空以表示其依他而起的似有，又由依他而起的似有而表示其無性的空，空有之間相待而生，所以，似有與無性二者也是相反相成而同一的。

關於遍計執性，法藏則謂：

所執性中雖復當情稱執現有，然於道理畢竟是無，以於無處橫計有故……今即橫計，明知理無；由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無。是故無二，唯一性也。⁷

「情有」是指因迷情執取世間萬象為實有，「理無」是說在世間萬象道理上是無。在法藏的思維方式上，情有就是理無，理無才成情有，因此，迷與悟，也就是情有與理無同樣是相反相成，不一不異。

⁵ 《大正藏》第 45 冊，499 頁。

⁶ 《大正藏》第 45 冊，499 頁。

⁷ 《大正藏》第 45 冊，499 頁。

進一步，利用同樣的論證方式，法藏極其繁複地闡述三性六義的彼此之間也是互相皆為相反相成而同一不異的。對此，方立天先生有比較簡要的說明：「法藏肯定三性的每一性都是相對的，因為其中包含相反相成的二義，也就是包含了既相互對立又相互依存的、缺一則另一也不復存在的兩個方面，而不是單一的、純粹的、絕對的。同時每一性中的兩個方面又不是並列的、等量的，而是有本末之別的。六義中的不變、無性、理無稱為『本三性』，隨緣、似有、情有稱為『末三性』。由此本三性和末三性又形成對立統一的關係。不變、無性和理無本三性的三性同一無差別，不壞世界末有而說真如之本，所以是三性一際，同而無異。又隨緣、似有和情有末三性，也是不動真如之本而說世界末有，是真如隨緣生出的現象，所以也是同一無異的。本三性是表示宇宙萬有即真如，末三性是表示真如即宇宙萬有，如此，本三性與末三性也是相即一體的。三性、六義都是相對的、統一的。」⁸——最後，法藏通過對三性六義的分析闡述，作出如下結論：

真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，一分雙融，無礙全攝。⁹

通過回顧法藏改造性地論證唯識學的三性說之過程可見，在唯識家的原意上，三性說本為一層次分明的認識論，而通過法藏立足於華嚴宗義的重新詮釋，則泯除了三性差別，最終圓融而為一體，成為了論證華嚴宗根本義理「法界緣起」之一理論依據和組成要素。

關於《一乘教義分齊章》所舉之華嚴義理之第二門「因門六義」，因門六義之所據，為唯識學之「種子六義」，「種子六義」出於唯識學典籍《攝大乘論·所知依分》：「剎那滅、俱有，恒隨轉應知，決定、待眾緣，唯能引自果。」¹⁰——所謂「種子」，即唯識學提出的一切生命的根本識，也就是阿賴耶識的構成分子，阿賴耶識即種種習氣種子的一個聚合體，由這些種子的熏習作用，生成現行而變現外境，反過來，種種名言熏習復不斷生成種子，如是種子與現行相互輾轉，無盡相生，是唯識學所假定的一切大千萬象的生成根源。《攝論》認為種子的存在狀態有六種特徵：一是「剎那滅」，指種子剎那生剎那滅，才生即滅，處於迅速的不斷變化中，唯識學以此概念來說明世界的無常義。二是「果俱有」，指種子為因，產生果以後，與果同時並存，且支持著果，這是唯識家在種子的觀點下建立因果關係。三是「恒隨轉」，指種子永遠和阿賴耶識共存，相隨不離，這是唯識學為了解釋現象界存在的連貫性而建立。四是「性決定」，指種子的善、惡、無記三種性質

⁸ 方立天：《法藏》，見《方立天文集（第二卷）》，北京：中國人民大學出版社，2006年，80-81頁。

⁹ 《大正藏》第45冊，499頁。

¹⁰ 《大正藏》第31冊，135頁。

永遠不變，這是為了維持因果關係的一致性，若因果性質不同不可能相生。五是「待眾緣」，指種子產生結果，要依持、具備其他條件，也就是需要等無間緣、所緣緣，及增上緣的和合牽引，始能生起。六是「引自果」，指種子只能引生自類即同類的果，唯識學認為通過此義的闡釋，可使現象界的因果內容不亂。——關於唯識種子六義的理論性質，誠如霍韜晦指出的，唯識宗對於世界的構造問題是採取一種功能原子論的進路，把世界分解為片片表相，然後收入種子，種子與表相成為一一對應的關係。¹¹——可以說，在思維方法上，唯識學的種子六義顯然是將世界整體分為各個部分和層次而進行理解，與西方科學的分析方法甚為相契。

華嚴宗對唯識「種子六義」進行了改造性詮釋而成其「因門六義」，亦見於《華嚴一乘教義分齊章》諸書：

謂一切因皆有六義。一空有力不待緣。二空有力待緣。三空無力待緣。四有有力不待緣。五有有力待緣。六有無力待緣。……初者是剎那滅義，何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也。由此滅故果法得生，是有力也。然此謝滅非由緣力故，云不待緣也。二者是俱有義，何以故？由俱有故方有，即顯是不有，是空義也。俱故能成有，是有力也。俱故非孤，是待緣也。三者是待眾緣義，何以故？由無自性故，是空也。因不生緣生故，是無力也。即由此義故，是待緣也。四者決定義，何以故？由自類不改故，是有義。能自不改而生果故，是有力義。然此不改非由緣力故，是不待緣義也。五者引自果義，何以故？由引現自果，是有力義。雖待緣方生，然不生緣果，是有力義。即由此故，是待緣義也。六者是恒隨轉義，何以故？由隨他故不可無，不能違緣，故無力用，即由此故是待緣也。¹²

這裡的幾對範疇，「有、空」是就體性而言，「有力、無力」指作用的勝劣，「待緣、不待緣」指是否依賴於其他條件。具體而言略如下述：

第一種情況：剎那滅——體空、有力、不待緣。由於是剎那滅，顯現為無自性，是體空；由因滅而果得以產生，是有力；因的謝滅非由緣力，是不待緣。

第二種情況：果俱有——體空、有力、待緣，由於是果俱有才有，就表明是不有，不有就是體空；由於和果同時並存而能成就果，是有力；俱有就不是孤立無助，其中必定有其他條件的作用滲入，是待緣。

¹¹ 參見霍韜晦：《唯識五義》，見《華崗佛學學報》第6期，1983年，319頁。

¹² 《大正藏》第45冊，499頁。

第三種情況：待眾緣——體空、無力、有待。由於是待眾緣，是無自性，為體空；決定果生的不是因而是緣，是無力；待緣而生，是有待。

第四種情況：性決定——體有、有力、不待。由於是性決定，自類不改，不是空而是有；能夠自類不改而產生果，是有力；自類不改也不是由於緣的作用，是不待緣。

第五種情況：引自果——體有、有力、有待。由於引現自果，果體有，是體有；雖待緣才能生果，但緣對果的產生不起主要作用，是有力；根據同樣的道理，也是待緣。

第六種情況：恒隨轉——體有、無力、有待。因是隨他轉，不可無，是體有；不能違背、排斥緣的作用趨勢，是無力；根據同樣的道理，也是待緣。¹³

應該說，「因門六義」即使在號稱難治的華嚴義理中也是最為繁瑣的一門，不煩贅述，總而言之，因門六義旨在說明，大千萬象中，彼此的因果關係無窮無盡、縱橫交錯。其中事事物物互為原因，互為結果。一事物，對於因它而起的事物來說是原因；又對引起它產生的事物來說是結果。在不同的因果關係中，原因和結果的界限是確定的、絕對的，同時，原因和結果的地位又是變化的、相對的。同一事物，既可作為原因，又可作為結果。——按華嚴宗一貫的思維方式，無外仍是在說明無限因果之間，都是相互對待而又統一的，因就是果，果也就是因，因此，在華嚴宗究極的義諦上，也就消泯了傳統意義上的「因果」。

對於因門六義的整體性融攝，法藏採用了本宗的「六相」說：

此六義以六相融攝取之。謂融六義為一因是總相，開一因為六義是別相；六義齊名因是同相，六義各不相知是異相；由此六義因等得成是成相，六義各住自位義是壞相。¹⁴

所謂「六相」，即總、別、同、異、成、壞之六種事物存在狀態，《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏以椽舍之喻來說明他們的關係，如果以舍為總相，椽為別相，離椽舍則不成，離舍椽則不名為椽，故椽即舍，舍即椽，也就是總相即別相，別相即總相；同、異、成、壞諸相間，亦復如是。按這個思維理路融攝因門六義後，唯識學的立足於分析方法，因果關係明晰細密的種子六義，最終被華嚴宗詮釋為成為了融合無間的同一體了。

¹³ 參見方立天：《法藏》，見《方立天文集（第二卷）》，北京：中國人民大學出版社，2006年，85-86頁。

¹⁴ 《大正藏》第45冊，499頁。

二、唯識學與華嚴學種姓論之差異

佛家所言「種姓」，是以修行佛道的根器來判分眾生之性，簡單地理解，也可以說就是佛家的「人性論」。諸宗派中，以唯識家對種姓的分判最為精細，不過亦最具爭議。其「五種姓」之說，認為眾生之中有一類人永遠不能成佛，也就是「無種姓」人。這種說法，顯有別於漢地所傳諸宗共許的「一切眾生皆有佛性」之種姓觀。

在唯識家看來，眾生修習佛道可取得的果位，由先天的無漏種子而決定。唯識「五種姓」之說，建立在眾生之阿賴耶識中是否具備或具備何種無漏種子的理論上，見於《解深密經》《佛地經論》《瑜伽師地論》《大乘莊嚴經論》等該派眾多典籍中，其義要而言之，約如下述：

(1) 聲聞乘種姓——只具有聲聞果的一分生空無漏種子，聞佛聲教而得覺悟，故名聲聞。專門修習聲聞因，而證聲聞果，是名聲聞乘種姓。

(2) 獨覺乘種姓——只具有獨覺果的一分生空無漏種子，能夠觀察思維因緣生滅的法理，契入真實滅諦，決定可證獨覺，而終取灰身滅智，故得此名。

(3) 如來乘種姓——具有開覺佛果的無漏種子，能夠悲智雙運，冤親等觀，廣利眾生，證菩提果，是名如來乘種姓。(以上三種姓即「三乘」，唯識家認為這三乘定會相應地達到羅漢、辟支佛、菩薩或佛的果位，故稱定性。)

(4) 不定種姓——指具有菩薩、獨覺、聲聞各種無漏種子(至少具其二)，遇緣熏習，修行不定。若近聲聞，便修習聲聞法，若近緣覺，則修習緣覺法，若近菩薩，又修習菩薩法，究竟達到何種果位，不能肯定，是名不定種姓。

(5) 無種姓——無種，指不具無漏種子。生成邪見，不受化度，不求解脫，甘溺生死，是名無種姓，又名一闍提。謂不信佛法，無佛種姓，沉淪生死苦海，永遠不能成佛。

「五種姓」說在唯識學思想體系中應佔有重要地位，據遁倫的《瑜伽論記》中記載，玄奘在印度將要返國之前，印度好些大德在討論無種性問題時，向玄奘說：「你回國去講，旁人決不相信；希望你把帶去論書裡面關於無性的話省略了罷。」玄奘之師戒賢罵道：「鄙夫！你們懂得什麼，就能隨便給他作出指示嗎？」¹⁵故玄

¹⁵《瑜伽論記》原文有錯亂，日本最澄(767-822)撰《法華秀句》引此文作：「《大莊嚴論》第二卷云：無佛性人謂常無性人。欲來之時，諸大德論無性人，云：若至本國必不生信，願於所將論之內，略去無佛性之話。戒賢呵云：彌離車人！解何物而輒為彼指？」(見藍吉富編：《中華佛教百科全書》網路版)

奘回國後，遵照戒賢的意見，忠實地傳譯了包括無種姓的五種種姓說。——可見，在當時印度的唯識學宗師戒賢看來，「無種姓」說，應是唯識思想決不可缺少的一部分。

那麼，「無種姓」說又何以在唯識體系中必不可少呢？根據筆者的研究，很可能是因為「種姓論」與唯識學核心理論「種子論」的邏輯關係決定的。唯識學之種子論，是用以解釋阿賴耶識如何變現外境以及眾生業力如何流轉而生死相續的問題而成立的，唯識學的經論中，《成唯識論》卷三的一段文字對於這個問題有集中的論述：

阿賴耶識，為斷為常，非斷非常，以恒轉故。恒謂此識，無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生，施設本故。性堅持種，令不失故。轉謂此識，無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故；可為轉識，熏成種故。恒言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾。如暴流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺；此識亦爾，從無始來，生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。¹⁶

眾生以無始以來積累的種種業果，加之以後天的熏習，以無數無量的「種子」的形式積累在阿賴耶識之中，阿賴耶識本身便是種子的聚合體，相續不斷，構成生命的遷流。唯識家認為種子尚可分為有漏種子和無漏種子。這一理論用來詮釋三乘之說，很直接的解釋便是，修行佛道之所以最終能達到某種果位，是因為先天攜帶的「無漏種子」種類的不同所決定的。

事實上，「種子」一詞本身便有「種姓」的含義，《瑜伽師地論》卷三十五云：「又此種姓亦名種子，亦名為界，亦名為性。又此種姓未習成果說名為細，未有果故已習成果說名為麤，與果俱故。若諸菩薩成就種姓，尚過一切聲聞獨覺，何況其餘一切有情，當知種姓無上最勝。」¹⁷種子（bīja）與種姓（gotra）在梵文中雖非一詞，但在唯識家看來，有何種種姓問題隸屬於種子問題，是沒有疑問的，如呂澂指出的：「今言種姓法體，則據《大論》¹⁸本地分卷二《意地》所云：『復次一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提（三乘）種子。』此文謂種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一切

¹⁶ 《大正藏》第 31 冊，12 頁。

¹⁷ 《大正藏》第 30 冊，478 頁。

¹⁸ 引者按：《大論》即《瑜伽師地論》。

種子識中。則此種姓法體之為有漏無漏本具後起等問題，皆易解決。蓋般涅槃法者，即有種姓，一切種皆具。不般涅槃法者，闕三乘姓，即為不具。」¹⁹

依玄奘所傳唯識經論《瑜伽師地論》等之通說，前三種姓各具聲聞、獨覺、如來其中之一種無漏種子，第四種不定種姓有可能兼具三種、或其中任意二種。這樣，其實裡面隱含了一個數學概率的問題，按唯識家的理路，我們可以這樣直觀地分析：

假設一個容器裡混雜了四種種子，分別是 A、B、C、D，前三者代表三種菩提（三乘）種子，D 則為數目更多的有漏種子，混雜到一起，我們隨意抓起一把，從概率上講，有可能兼具其中的多種，也有可能只有其中的一種，這樣，就不能排除抓起一把後，其中只有 D 的可能。這種情況，顯然就是「無種姓」存在的邏輯必然性。

近代歐陽竟無先生其實已經注意到了這一問題，他在《瑜伽師地論敘》中便指出：「既許雜亂性之有，即應許無漏種之無故」以及「有畢竟無障之佛，即應有畢竟有障之闡提故。」²⁰事實上講的就是這種幾率性的問題——既然有純然為 A 的情況，則可以推導出必會有純然為 D 的情況，如果否定「無種姓」的一類，顯然在唯識種子論的邏輯上是說不通的。

換一個角度說，如果假定世界上具有絕對善的存在，在邏輯上也就避免不了有絕對惡的存在。在中國的道家中，莊子所言的：「夫谷虛而川竭，丘夷而淵實。聖人已死，則大盜不起，天下平而無故矣。聖人不死，大盜不止。」（《莊子·胠篋》），仔細思之，其中似也隱含了類似的意蘊。

如所周知，唯識學是佛教中講求理論的精密和邏輯的謹嚴的學派，其每一學說的提出，都會儘量滿足邏輯上的圓滿性，從這一點看來，「無種姓」的存在，在他們的觀念中，應該是不能簡單排除的。²¹

玄奘傳譯並闡揚「無種姓」之說後，引起的有關爭論，如呂澂先生介紹的：「奘師譯場中有靈潤者，為地論師慧遠再傳弟子，而改宗《攝論》，對奘師多所不滿，而舉舊譯十四異義，反對五姓說。主張一切眾生皆有佛姓，皆可成佛。當時神泰著論斥之。法寶作《一乘佛姓究竟論》救其說，而謂一乘佛姓為究竟，三乘五姓不究竟也。窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》，以破法寶。今神泰之著已佚，法寶之作，殘存一卷。但沼書具存，其初二分破斥異說，逐義申破，故寶說藉而

¹⁹ 呂澂：《種姓義》，見《呂澂佛學論著選集》（第 1 冊），濟南：齊魯書社，1991 年，428-429 頁。

²⁰ 歐陽竟無：《歐陽竟無著述集》（上），北京：東方出版社，2014 年，136 頁。

²¹ 參見姚彬彬：《玄奘所傳唯識學「無種姓」說的內在邏輯》，《中國哲學史》2017 年第 2 期。

見焉。由沼書窺察，此番爭辯，雙方各致全力，自是一場巨辯。但於問題中心，是否已得定論，慧沼以後情形，不甚了了。」²²後華嚴宗法藏大師於《一乘教義分齊章》，也保存了一段唯識家對此問題的重要論述：

一切眾生皆當作佛，即眾生雖多亦有終盡，若如是說，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，而言眾生終無盡者，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，於眾生界有損己不？若有漸損，必有終盡，有損無盡，不應道理，若無損者，即無減度，有減無損，不應理故。依如是道理，《佛地說》等由此等由建立無性有情，離上諸過失。²³

這裡，法藏大師記錄了唯識家辯護自己的「無姓說」而批評「一切眾生皆當作佛」的說法，唯識家舉出了三點理據：第一，如果一切眾生都能成佛，那麼眾生之中最後一位成佛者，因為眾生已無，完成不了大乘佛教所說的，成佛必須進行的化世利他行為，因此將永遠不能成佛；第二，契經中有「眾生無盡」²⁴的說法，如果眾生皆能成佛了，那麼就是「眾生有盡」，犯了自相矛盾的過失。第三，佛度眾生成佛，於眾生界是否有減損呢？若無減損，則無減度，若有減損，眾生必有終盡之期，亦違背了「眾生無盡」的說法。——這些論述邏輯嚴密，體現了唯識學的理論風格，同時我們也可以看出，唯識家立「無種姓」之宗義，除了考慮到為了自宗的學說體系避免矛盾之外，也考慮到了擔心整個佛教教義體系中因遭到外界質疑，而可能出現一些難以彌合的自相矛盾之處，若「一切眾生皆當作佛」與「眾生無盡」兩個命題的矛盾，便是明顯一例。而法藏對此問題的駁議，謂：

答：若謂眾生由有性故並令成佛，說有盡者，是即便於眾生界中起於減見；眾生界既減佛界必增，故於佛界便起增見。如是增減非是正見。是故不增減。經云：舍利弗，大邪見者所謂見眾生界增，見眾生減，乃至廣說。設避此見故，立此一分無性有情。為不增減者，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，以彼不了眾生界故。是故經云：一切愚癡凡夫，不如實知一法界故，不能實見一法界故，起邪見心謂眾生界增眾生界減。又文殊般若經云：假使

²² 呂澂：《種姓義》，見《呂澂佛學論著選集》（第1冊），濟南：齊魯書社，1991年，425-426頁。這方面情況的介紹，詳情可參見張志強：《初唐佛性爭辯之研究——以窺基、慧沼與法寶之辯為中心》，見《中國哲學史》2002年第4期。

²³ 《大正藏》第45冊，487頁。

²⁴ 佛典中關於「眾生無盡」的說法，若《佛說如幻三摩地無量印法門經》卷下：「如佛所說世界無邊、眾生無盡」。《大智度論》卷十六：「菩薩精進，志願弘曠，誓度一切；而眾生無盡，是故精進亦不可盡。」

一佛住世，若一劫若過一劫，如一佛世界。復有無量無邊恒河沙諸佛，如是一一佛，若一劫若過一劫，晝夜說法心無暫息，各各度於無量河沙眾生皆入涅槃，而眾生界亦不增減，乃至十方諸佛世界亦復如是，一一諸佛說法教化。各度無量河沙眾生皆入涅槃。於眾生界亦不增不減。²⁵

法藏利用「真常唯心論」系佛學所主張的「法界恒常不生不滅」之義，來消化唯識家所分析的眾生增減的差別相。從華嚴宗「法界緣起」之義看來，森羅萬象的一切遷流變化，於一真法界而言，均為分別之幻相，在這一思路的統攝下，一切現實矛盾均可在理論模型中視為「圓融」。

因此，華嚴宗另立宗旨，建立了一套有別於唯識宗的種姓論。法藏在《一乘教義分齊章》中以其小、始、終、頓、圓（一乘）之五教判教理論進行闡發，他說：

如小乘教，此教中除佛一人，余一切眾生皆不說有大菩提性。

約始教，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。

約終教，即就真如性中立種性故，則遍一切眾生皆悉有性故。

約頓教明者，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。

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、據別教種性甚深，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。²⁶

法藏以唯識為始教，其種姓論為「一分無性」，雖不能說是錯誤，但也只是為入大乘初機者所說的方便法門，而非究竟。而終、頓、圓三教皆認可一切眾生皆有佛性，詮釋維度則各有不同。在圓教中，「同教一乘」指天台宗，華嚴以本宗為「別教一乘」，法藏以為「別教一乘」之種姓論優勝於他派者，在於強調因果不二，不僅眾生成佛的因種具足，且果德也具足，又融通依（國土世間）正（眾生世間），窮盡三世間（國土世間、眾生世間和三身十佛的智正覺世間），涵容一切法門，圓滿具足。——這樣，其種姓論的邏輯理路，將導向眾生即佛，佛即眾生，眾生與佛本來一體的結論。如《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中謂：

²⁵ 《大正藏》第45冊，487頁。

²⁶ 《大正藏》，第45卷，485-488頁。

恒以非眾生為眾生，亦非諸佛為諸佛，不礙約存而恒奪，不妨壞而常成。隨緣具立眾生之名，豈有眾生可得？約體權施法身之號，甯有諸佛可求？莫不妄徹真源，居一相而恒有；真該妄末，入五道而常空。情該則二界難說，智通乃一如易說，然後雙非雙立互成，見諸佛於眾生身，觀眾生於佛體。²⁷

在眾生與佛一體的種姓論的基礎上，「一切眾生皆當作佛」與「眾生無盡」的兩個命題間，自然也就不存在矛盾了。

三、結語

關於唯識學之思維方法，歷來遵循印度古傳之因明邏輯，因明三支比量，與西方自亞里斯多德以來為理性主義共同遵循的方法，也就是形式邏輯，有很大的相通性。就本文所介紹的「三性說」與「種子六義」便可清楚地看出，唯識學的方法注重分析，條理井然，這種特色，或可名之「分析的理路」。而華嚴學之思維方法，他們對待一切事理，皆理解為相反相成的關係，最終而視為同一。這種思維方式雖有別於西方辯證法，但也「有些辯證法思想的因素」²⁸，顯然，這種思維方式更契近於中國傳統的儒道哲學中的「陰、陽」，「道、器」、「體、用」等樸素的辯證邏輯成分，吾人或可名之為「圓融的理路」。

比較唯識學與華嚴學的種姓論，則可見二家對於人性問題理解之差異性。——吾人就日常經驗而言，人性種種之不齊，或有善惡優劣之差等，恐難否認，可否說，唯識學之種姓觀，近於一種「現實主義的人性論」；而華嚴倡「心佛眾生，三無差別」，以眾生與佛不異之種姓論，顯然近於中國古來儒家的「性善論」或道家的「本真論」之思想傳統，應該說，乃是一種「理想主義的人性論」。二家思想之分野，在其種姓論上，亦清晰可見。

要之，唯識學與華嚴學涇渭分明的理論性格，正如雙峰並峙，二水分流，在中國思想哲學史上各顯勝長，也共同構成了中國大乘佛教思想的重要兩極。

²⁷ 《大正藏》，第45卷，637頁

²⁸ 任繼愈：《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，1973年，124頁。

