

南北朝時代的佛性學說

——中國佛性思想的濫觴

廖明活

香港大學中文學院教授

提要

「佛性」為中國佛教的核心思想課題。中國佛性思想基本上是環繞以下四個論題展開：

1. 「佛性」的界定
2. 佛性的類別、和各類別佛性的涵義
3. 佛性跟眾生的關係
4. 是否一切眾生皆有佛性

本文探討這些論題在南北朝時期出現的背景，以及申示這時期的佛性論者如何各依不同教學進路，自不同層面，就不同角度，對這些論題作出不同詮釋。

關鍵詞：1. 佛性 2. 正因 3. 本有 4. 始有 5. 一闡提

【目次】

- | |
|-----------------------------|
| 一、大乘《涅槃經》的佛性思想和南北朝時代佛性教說的流通 |
| 二、「佛性」釋名 |
| 三、「正因佛性」釋義 |
| (一) 以假實為正因佛性 |
| (二) 以心為正因佛性 |
| (三) 以理為正因佛性 |
| 四、「本有」「始有」問題 |
| 五、一闡提是否具有佛性的爭論 |
| 六、總結 |

「佛性」觀念是在南北朝初年（五世紀初葉），隨著以佛性為中心主題的大乘《涅槃經》譯出，開始受到注意；並且迅速成為廣受關注的佛教理論課題，對中國佛教思想的開展，產生深遠影響。不過現存有關南北朝時期佛性學說的古代文獻，大部分為二手性質，其記載不但欠統一，而且條目紛繁，分際含混，解讀不易。近年學者在這些資料的述介和分析方面，用過不少功夫，作出了重要貢獻；¹ 然而在細節整合、義理層次釐清等地方，仍然有不足之處。本文試圖在前人研究基礎上，作出統合考察；以佛性思想所關涉的幾個主要問題為綱，以南北朝時代流行的幾個佛教教學潮流為緯，將見諸古文獻記載的紛紜南北朝佛性教說，各歸所屬，以凸顯其立說依據和陳義層面的同異所在，希望能略補上述的不足。

一、大乘《涅槃經》的佛性思想和南北朝時代佛性教說的流通

從現存資料所見，南北朝時代的佛性論者都是以大乘《涅槃經》的佛性教說，為其立論的依歸；因此在進入討論南北朝的佛性學說前，先概略介紹作為其根據的大乘《涅槃經》佛性思想。

佛性觀念跟如來藏觀念一樣，跟心性本淨思想有關；而不少如來藏系經論，例如《大法鼓經》、《寶性論》等，都用到「佛性」一辭。在述及佛性的印度佛典中，其討論最詳盡，又是影響中國佛性思想最深遠者，要為大乘《涅槃經》。「佛性」的梵文原語為 *buddhadhātu*，有佛的體性和成佛的因兩個主要方面涵義。《涅槃經》把「佛性」跟「佛」等同，說：「佛者即是佛性」，² 「如來……是名佛性」；³ 又在談到佛性的「有」和「無」兩方面時，說：

如來佛性則有二種：一者有、二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈大悲……。無者，所謂如來過去諸善、不善、無記業因果報、煩惱、五陰、十二因緣，是名為無。⁴

¹ 近人論述南北朝時期佛性教說，較可觀者包括小川弘貫：〈シナ如來藏佛教について〉，《印度學佛教學研究》第11卷第1號（1963年）；坂本幸男：〈六朝における佛性觀〉，收入氏著：《大乘佛教の研究》（東京：大東出版社，1980年）；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983年），頁485～514。

² 北本《涅槃經》卷27，《大正藏》卷12，頁524上～中。

³ 同前註，卷25，《大正藏》卷12，頁514下。

⁴ 同前註，卷36，《大正藏》卷12，頁574中。

這裏說爲佛性所有的三十二相、八十種好、十力、四無所畏等，說爲佛性所無的業報、煩惱、五陰、十二因緣等，都是佛所有和佛所無的性質。凡此，可見《涅槃經》基本上是把「佛性」理解爲表佛的體性。不過，《涅槃經》也不乏以「佛性」表成佛的因之情況，例如把「佛性」界定爲無上正等覺之種子：

佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。⁵

「種子」有生成植物的性能，把佛性譬喻爲成就佛道的種子，也便是以「佛性」爲表成佛的原因。

作爲《涅槃經》佛性思想的核心，要爲「眾生有佛性」的主張。至於這主張的涵義，經的前、後兩部分（通稱〈前分〉和〈後分〉）所提供的說明，意義頗有出入，反映它們是出自不同作者。⁶ 〈前分〉把「眾生有佛性」一語理解爲「眾生本來具有佛性」；這佛性現時未能顯現，乃是因爲被煩惱覆蓋。〈前分〉所用的貧女金藏譬喻，便清楚透露這意思。這譬喻說貧女家內埋藏著真金之藏，但不知曉，後來得神異的人幫助，掘出金藏。經文接著解釋說：

善男子！眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏，貧人不知。善男子！我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性，而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者即是如來，貧女人者即是一切無量眾生，真金藏者即是佛性也。⁷

⁵ 同前註，卷27，《大正藏》卷12，頁523下。

⁶ 現存漢譯大乘《涅槃經》有三種本子，通常被稱爲《北本》、《法顯本》和《南本》：

1. 《北本》四十卷，爲曇無讖（385-433）於421年於北方的北涼譯出。
2. 《法顯本》六卷，爲法顯（約卒於418-423）和佛陀跋陀羅（359-429）於418年於建康（今江蘇省南京市）譯出。
3. 《南本》三十六卷：《北本》於劉宋元嘉年間（424-453）傳至南方，慧嚴（363-443）、慧觀、謝靈運（385-433）重新整理其品目，潤色其文句，編成較通暢易讀的本子。

比較三本，《法顯本》爲《北本》前十卷的重譯，缺後三十卷，不及《北本》完整；《南本》爲《北本》的改編，在改編過程裏沒有參照梵文本，不及《北本》忠於原著；因此研究《涅槃經》，當以《北本》爲根據。又把《北本》相應於《法顯本》的前十卷跟《北本》其餘的三十卷比較，可見這兩部分的思想取向頗有不同，明顯不是一時一人之作。學者爲了識別，遂稱《北本》的前十卷爲〈前分〉；在對比下，便稱後三十卷爲〈後分〉。

⁷ 北本《涅槃經》卷7，《大正藏》卷12，頁407中。

這解釋以貧女比喻眾生，以金藏比喻佛性，以神異人比喻佛陀。貧女家中原來埋藏著金藏，貧女卻不知曉；同樣，眾生原來具有佛性，卻因受煩惱覆蓋而不覺察。又正如神異人幫助貧女掘出金藏，佛陀於《涅槃經》向眾生開示佛性道理。這貧女金藏譬喻似乎表示眾生本來具備佛性。〈後分〉雖然亦出現貧女金藏一類譬喻，不過其中更多論述佛性跟眾生關係的章節，顯示出不同構思。像箜篌妙音的譬喻，便是好例子。這譬喻說有國王非常喜愛箜篌的聲音，爲了找尋箜篌的聲音，他剪斷箜篌的絃綫，折裂箜篌的皮木。有一大臣在旁，指出要在需要條件具足（如有人彈奏）情況下，箜篌才會發出聲音。經文繼而解釋說：

眾生佛性亦復如是，無有住處，以善方便故得可見，以可見故得阿耨多羅三藐三菩提。⁸

這解釋表示眾生的佛性正如箜篌的聲音一樣：箜篌的聲音並非原來存在於箜篌內，要條件充足才形成；同樣，佛性亦非原來住於眾生內，眾生要修種種方便，方可悟得無上正等覺。這箜篌妙音譬喻似乎表示佛性非眾生本來自有，而是後天新始證得。

《涅槃經》配合其眾生有佛性的主張，提出「正因」和「緣因」一對觀念。它用「乳生酪」的譬喻，說明這兩種因的分別：

因有二種：一者正因、二者緣因。正因者如乳生酪，緣因者如煖、酵等。⁹

酪的產生，乳奶爲主要條件，熱力和酵母爲輔助條件。今經文以乳奶比喻正因，熱力和酵母比喻緣因，可見「正因」和「緣因」分別是指主要原因和輔助原因。

《涅槃經》運用正因觀念，凸顯眾生和佛性之間的密切關係：

眾生佛性，亦二種因：一者正因、二者緣因。正因者，謂諸眾生；緣因者，謂六波羅蜜。¹⁰

這裏指出眾生是佛性的正因，表示唯有眾生方能成就佛性。又眾生要成就佛性，便必須實踐六波羅蜜等修行法門，因此六波羅蜜是佛性的緣因。

《涅槃經》不但主張「眾生有佛性」，更進而談及「一切眾生有佛性」。在這方面，〈前分〉和〈後分〉的說法又有分歧，而這牽涉及「一闍提」問題。「一闍提」爲梵語 *icchantika* 的音譯，意譯爲「樂欲者」、「大貪者」等。根據《涅槃

⁸ 同前註，卷26，《大正藏》卷12，頁519中。

⁹ 同前註，卷28，《大正藏》卷12，頁530中。

¹⁰ 同前註，頁530下。

槃經》，一闍提誹謗三寶，不相信因果業報，¹¹ 犯四重禁（淫、盜、殺人、妄語）和五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、使佛身體出血、使僧團不和），¹² 而無任何畏懼慚愧之意。¹³ 這樣罪惡深重之有情，是斷盡所有善根，永遠不能出離生死。¹⁴ 〈前分〉以燒焦的種子、患絕症的病人比喻一闍提，認為甚或《涅槃經》的微妙教學，都不能令一闍提發菩提心，成就究竟覺悟，¹⁵ 明確地把一闍提排除於具有佛性的眾生之羣以外：

復有比丘說佛秘藏甚深經典、一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提。除一闍提。¹⁶

就〈前分〉肯認有完全沒有成佛根器、永遠不能成佛的有情，可見它其實並不認為一切眾生都有佛性。〈後分〉對一闍提的態度亦甚為嚴苛，甚至表示殺害蟻子猶有殺生之罪，殺害一闍提卻無此罪。¹⁷ 不過它跟〈前分〉不同，並不排除一闍提有改過從善的可能，認為一闍提要是能放棄他們的本心，便當會成就正覺。¹⁸ 至於本經以「斷盡善根」、「不可救濟」這類辭語形容一闍提，〈後分〉解釋這是就他們現時為不可救拔、不能脫離地獄的苦報而說，並非表示一闍提是永遠沈淪。¹⁹ 〈後分〉把罪惡深重的一闍提亦包括在有佛性眾生的範圍，確定地宣說「一切眾生悉有佛性」：

善男子！一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我經中說一切眾生，乃至五逆、犯四重禁及一闍提，悉有佛性。²⁰

《涅槃經》是在東晉末年傳入中國，傳入後立刻受到廣泛注意。在南北朝時期，《涅槃經》為最受推崇的佛經之一；當時出現不少《涅槃經》專家，即所謂「涅槃師」，大力推動《涅槃經》的講習。隨著《涅槃經》風行，作為其中心課題的「佛性」，成為了南北朝佛教界的主要論題。不過南北朝時代以佛性為主題的論

¹¹ 參見同前註，卷32，《大正藏》卷12，頁554中～下。

¹² 參見同前註，卷27，《大正藏》卷12，頁527上。

¹³ 參見同前註，卷10，《大正藏》卷12，頁425中。

¹⁴ 參見同前註，卷32，《大正藏》卷12，頁554中。

¹⁵ 參見同前註，卷9，《大正藏》卷12，頁418上～中。

¹⁶ 同前註，卷7，《大正藏》卷12，頁404下。

¹⁷ 參見同前註，卷33，《大正藏》卷12，頁562中。

¹⁸ 參見同前註，卷24，《大正藏》卷12，頁505下。

¹⁹ 參見同前註，卷33，《大正藏》卷12，頁562中。

²⁰ 同前註，卷28，《大正藏》卷12，頁534下。

著，現在都已經失佚，而當時的佛性論者又都沒有系統論著傳世。近人探討這形成階段的中國佛性教說，多取材後人記載，其中以隋朝吉藏（549-623）之《大乘玄論》（以下簡稱《玄論》）、跟吉藏同一師門的慧均之《大乘四論玄義》（以下簡稱《玄義》）、唐朝初年元曉（617-686）之《涅槃宗要》，其所提供資料最為古遠，因此最常被引用。在三者中，又以《玄論》成書最早，其說明最清晰條理，尤其受到重視。本文的論說，基本上是以《玄論》的記述為骨幹，旁參慧均、元曉和相關的著作寫成。在各種當代相關著作中，以梁武帝（502-549在位）年間編纂的《大般涅槃經集解》（以下簡稱《集解》）特別值得注意。²¹ 此書集錄當時流傳的各家《涅槃經》解說，是現存最早的《涅槃經》註釋書。書中所收釋文，不少關涉佛性觀念；陳義雖然大都頗為零碎，然而都是出自論者本人之手，最為可信，在不少地方可充當《玄論》記述的印證、修正和補充。

二、「佛性」釋名

吉藏《玄論》綜述大乘教學的要義，內設〈佛性義〉一章，分十門申述大乘佛性教說的旨要；當中一再述及古來相傳有關佛性問題各方面的不同見解。在「釋名」一門中，吉藏提到在「佛性」一辭涵義方面，流傳三家不同解釋，其中第一家主張「佛」和「性」兩字都是指涉「果」：

第一解云：「佛」「性」兩字皆是果名。「佛」名覺者，此故宜非因；「性」以不改為義，果體既常，所以不改也。因中暗識，故非覺者；既其遷改，不得名「性」。但眾生必有當得此佛性之理，故言悉有佛性也。²²

依這一家的理解，「佛」的意思為覺悟，「性」的意思為「不」遷「改」。在因地的眾生，其心識迷暗，不能說是「覺」；其品位不斷遷改，不能說是「性」。故此「佛」和「性」都並非關乎因，而是表狀果地的佛之常住和覺悟本質。至於

²¹ 《集解》收入《大正藏》第37卷，卷首「目次」謂為「梁寶亮等集」。寶亮（444-509）本傳見梁朝慧皎《高僧傳》卷8，內記寶亮奉梁武帝，勅令撰寫《涅槃義疏》十餘萬言，梁武帝為之造序；而沒有提及寶亮曾編集《集解》。再加上《集解》卷首收錄了梁武帝為寶亮《涅槃義疏》寫的序文和寶亮的「經題序」，卷內所收諸師的經文解說不少又是出自寶亮，可見寶亮當非《集解》的集錄者。觀《集解》一再出現「明駿謹寫」、「明駿案」一類案語，顯示編集者當為明駿。關於《集解》的編集者和年代的問題，詳參閱布施浩岳：《涅槃宗の研究》（後篇）（東京：國書刊行會，1973年重印），頁49～74。

²² 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁38中。

《涅槃經》謂眾生悉有佛性，這是就他們必然會於當來成就佛性之果而說的。慧均的《玄義》亦設有〈佛性義〉一章，同樣舉出佛性釋名的三家，其記述跟《玄論》相近，而特別提及持第一家主張者為「龍光法師」。²³

第二家解釋主張「佛」和「性」兩字都是指涉「因」。《玄論》記：

第二師釋：「佛」「性」者，此是因中。難第一家云：「經既言一切眾生悉有佛性，云何言因有無有此名？」因中眾生有覺義，故是「佛」；有必當之理不改，名「性」也。²⁴

第二家跟第一家一樣，以「覺」為「佛」的涵義，以「不改」為「性」的涵義。不過跟第一家視眾生為迷暗不同，它認為眾生原來具有覺性，²⁵ 從而認為「佛性」一辭中的「佛」字乃是表眾生這覺性，「性」一辭是表具有覺性的眾生當來成佛之必然性。如是「佛」和「性」皆是關涉因地的眾生。它又批評第一家，指出要是「佛」和「性」都是果地之事，則《涅槃經》便不會一再稱言還在因地之眾生悉有佛性。

第三家解釋主張「佛性」中的「佛」字是指「果」，「性」字是指「因」，兩者關涉的層面不同。《玄論》記：

第三家分字解釋，「佛」是果名，「性」是因名。還舉第一家為難：眾生愚暗癡惑耳，然未有智慧。若有覺法，可許佛覺；而即眾生都無有覺，云何言眾生是「佛」？乃研生死小智，終成果地大覺，其果始名為「佛」，故「佛」是果名。但眾生必當得，此之理不改，故名為「性」。性只是理，所以性是因中也。²⁶

此家跟第一家一樣，以為「佛性」中的「佛」字是關涉果，因為覺悟不是「愚暗癡惑」、「未有智慧」的因地眾生所有；此家跟第二家一樣，以為「佛性」中的「性」字是關涉因，是表因地眾生於當來必然得以成佛之道理。據《玄義》所記，持這家解釋者為開善寺智藏。²⁷

²³ 參見慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁45前上～下。《玄論》所出第一家在《玄義》為第二家。「龍光法師」當即是道宣(596-667)《續高僧傳》卷16提及的龍光寺僧綽，為智藏(458-522)的弟子(智藏簡介參見本文註27)，精通《成實論》，時人推許之為「一代英雄」(《大正藏》卷50，頁556上)。

²⁴ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁38中。

²⁵ 眾生皆具有覺性這看法，在南北朝的佛性論者之間頗為流行，詳參閱本文第3節。

²⁶ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁38中。

²⁷ 參見慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁45前下。智藏精通《成實

以上《玄論》所出「佛性」釋名的三家說法，都同意「佛」是表覺悟，「性」是表不改；它們的分歧在於「佛性」所關涉為因地的眾生，還是為果地的佛的問題。考諸《涅槃經》，經文一方面以「佛性」表佛的體性，另一方面以「佛性」表成佛之原因，其所謂「佛性」是兼具果和因兩方面的意義。《集解》一再出現反對視「佛性」為專指涉因的方面或果的方面的言論。例如其中收錄法瑤（473-477年間卒，年七十六）以下一段話：²⁸

前品廣說佛性不一，或因或果，非因非果。……眾說雖非一途，而佛性一也；是則不可偏執一法為是，而餘法非也。……若不尋結始末所論佛性，各舉一邊，以為決定，但以果為佛性者，恐失其知旨矣。²⁹

法瑤指出《涅槃經》有時謂佛性是因，有時謂佛性是果，有時謂佛性是非因非果，其說法不一；³⁰ 因此不當偏執任何一方意見為是。他特別指責「以果為佛性」者，顯示這觀點在當時最為普遍。《集解》又收錄以下寶亮（444-509）的話：³¹

但佛性之義，隨事而收，或緣因，或境界，如是眾多。若因若果，盡是佛性。³²

寶亮指出佛性的涵蓋面非常廣闊；它隨事起用，無論是因層面的東西，或是果層面的東西，莫不收攬。

三、「正因佛性」釋義

上文介紹《涅槃經》的佛性思想，談及《涅槃經》為了突出眾生跟佛性關係的密切，提出正因、緣因的界別，把眾生說為是佛性的正因，亦即佛性的主要原因。至於眾生有何獨特地方，教他們跟草木瓦石等無情的東西有異，得以作為佛性的正

論》、《涅槃經》、《般若經》等，著有大量經論義疏，甚得梁朝王室愛重，史家推許之為梁代三大法師之一。

²⁸ 法瑤活躍於劉宋時代，著有《涅槃》、《法華》、《小品》、《勝鬘》等經的義疏；據說他每年開講，「三吳學者，負笈盈衢」。

²⁹ 明駿：《大般涅槃經集解》卷63，《大正藏》卷37，頁571下～572上。

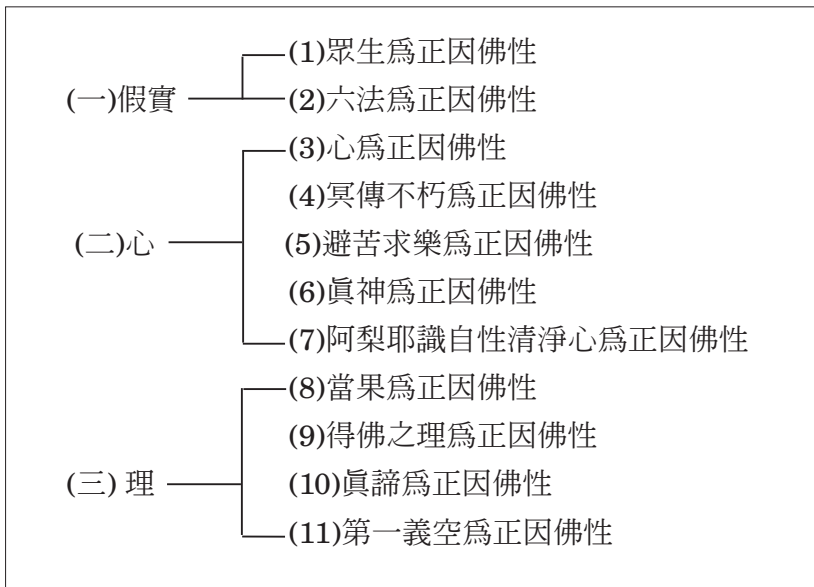
³⁰ 例如北本《涅槃經》卷27說：「佛性者，有因，有因因，有果，有果果。……非因非果，名為佛性。」（《大正藏》卷12，頁524上）

³¹ 寶亮為齊、梁兩代名重一時的學僧，僧俗弟子達三千餘人之多。他特別擅長《涅槃經》，奉梁武帝勅令撰寫《大涅槃義疏》十餘萬言。

³² 明駿：《大般涅槃經集解》卷63，《大正藏》卷37，頁597上。

因，這《涅槃經》並沒有進一步作出說明。南北朝的佛性論者從不同觀點和角度出發，對這問題作出反思，從而出現各種不同的正因佛性解釋。《玄論》之〈佛性義〉一章的〈異釋〉一門，列舉了十一家正因佛性說法，把它們類別為「以假實為正因」、「以心識為正因」、「以理為正因」三組。現試表列如下：

三類十一家正因佛性說法



(一) 以假實為正因佛性

《玄論》把第一家「眾生為正因佛性」和第二家「六法為正因佛性」這兩種說法，歸入這一組，說：

此之兩釋，不出假、實二義，明眾生即是假人，六法即是五陰及假人也。³³

「假」者指眾生，「實」者指五蘊。眾生為五蘊的組合，沒有自體，故是「假」；五蘊為組合眾生的元素，對比其所組合的眾生為「假」，稱它們為「實」。第一家主張眾生為正因佛性，乃是以「假」法為正因佛性；第二家主張六法——五蘊與其組合成的眾生——為正因佛性，乃是合「假」和「實」為正因佛性。這兩家所說作為正因佛性者，不出「假」「實」的範圍。

關於第一家「眾生為正因佛性」說法，《玄論》有以下記述：

³³ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁36上。

第一家云：以眾生為正因佛性。故經言：「正因者，謂諸眾生；緣因者，謂六波羅蜜。」³⁴ 既言「正因者，謂諸眾生」，故知以眾生為正因佛性。又言「一切眾生悉有佛性」，³⁵ 故知眾生是正因也。³⁶

第一家鑒於《涅槃經》有「正因者，謂諸眾生」，「一切眾生悉有佛性」一類說話，遂一概地以眾生為正因佛性。《玄義》提到持這家說法者有河西道朗、莊嚴寺僧旻（467-527）和招提寺白琰公，³⁷ 並述及這說法的理據：

河西道朗法師，末莊嚴旻法師、招提白琰公等，云眾生為正因體。何者？眾生之用，總御心法；眾生之義，言其處處受生。令說御心之主，能成大覺；大覺因中，生生流轉，心獲湛然；故謂眾生為正因，是得佛之本。故《大（涅槃）經·師子吼品》云：「正因者，謂諸眾生」也。³⁸

《玄義》解釋道朗等三人所以主張眾生是正因佛性，是鑒於眾生雖然現時輪迴流轉，「處處受生」，但由於他們都具有心識，可以主宰自家生命的取向，從而均有轉迷成悟，證得佛果的可能。三人有見於眾生皆具有作為「得佛之本」的心識，遂謂「正因者，謂諸眾生」。

關於第二家「六法為正因佛性」說法，《玄論》記：

第二師以六法為正因佛性。故經云「不即六法，不離六法」。³⁹ 言「六法」者，即是五陰及假人也。故知六法是正因佛性也。⁴⁰

第二家鑒於《涅槃經》在說明眾生跟佛性的關係時，提及佛性雖然並「不即」是六法，但又是「不離」開六法；從而約「不離」開方面，倡說六法為正因佛性。《玄義》記載定林寺僧柔（431-494）和開善寺智藏持有這家說法，同時又持有

³⁴ 參見前註10引文。

³⁵ 參見前註20引文。

³⁶ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35中。

³⁷ 道朗協助曇無讖（385-433）譯出北本《涅槃經》，撰有《涅槃義疏》，為中國最早期的《涅槃經》專家。僧旻博通經論，尤其擅長《成實論》，為齊、梁兩代首屈一指的學僧，跟智藏、法雲（467-529）一起被譽為梁代三大法師。招提寺白琰公事迹不明；《續高僧傳》記被梁武帝尊為家僧的僧遷（495-573），「曾難招提慧琰〈禪品義〉」（《大正藏》卷50，頁476上），招提寺白琰公可能即是這受到僧遷批評的禪學專家慧琰。

³⁸ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後下。

³⁹ 參見北本《涅槃經》卷32，《大正藏》卷12，頁556中。

⁴⁰ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35中。

「心識為正因體」說法：⁴¹

定林柔法師義，開善知藏師所用。通而為語，假實皆是正因。故《大（涅槃）經·迦葉品》云：「不即六法，不離六法。」別則心識為正因體。故《大（涅槃）經·師子吼品》云：「凡有心者，皆得三菩提。」⁴² 故法師云：窮惡闡提，亦有反本之理。如草木無情，一化便盡，⁴³ 無有終得之理；眾生心識相繼不斷，終成大聖；今形彼無識，故言眾生有佛性也。故《迦葉品》亦云：「非佛性者，牆壁瓦石無情」，⁴⁴ 則簡草木等。此意有心識靈知，能感得三菩提果。⁴⁵

依以上《玄義》記載，僧柔和智藏提出「通」、「別」兩種不同正因佛性的界定。他們指出既然《涅槃經》嘗謂佛性「不離六法」，因此無論是「假」的眾生，或是「實」的五蘊，都可以「通」同說為是正因佛性。他們同時又指出《涅槃經》曾表示它是為了把眾生跟草本瓦石簡別，從而倡言眾生有佛性。今草木瓦石不同於眾生的最主要地方，是它們沒有心識，存在窮盡於一期；眾生則具有心識，而其心識的存在為「相續不斷」。正因為眾生的心識相續不斷地存在，所以甚至是極惡的一闍提眾生，都可得有成就佛果的一天。故此僧柔和智藏認為在六法中，可特「別」標舉「心」一種法（即五蘊中的識蘊）為正因佛性；並且引述《涅槃經》「凡有心者，皆得三菩提」的話，作為證明。

（二）以心為正因佛性

上出的以「眾生」和以「六法」為正因佛性的兩家說法，都舉出「心」的存在，為「眾生」、「六法」所以是正因佛性的原因。而下述「以心為正因佛性」一組所包括的五家說法，則進而直接把「心」、「心」的某種作用、或某特定類別的心，說為是正因佛性。

關於第三家「心為正因佛性」說法，《玄論》記：

第三師以心為正因佛性。故《（涅槃）經》云：「凡有心者，必定當得無上

⁴¹ 智藏上文已有述及。僧柔精通大小二乘經要旨，應齊朝諸王懇請，入住京師定林寺，士子從學者如林木之多。

⁴² 參見北本《涅槃經》卷27，《大正藏》卷12，頁524下。

⁴³ 所引《續藏經》本「盡」作「罪」，當有誤。

⁴⁴ 參見北本《涅槃經》卷37，《大正藏》卷12，頁581上。

⁴⁵ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後下～47前上。

菩提。」⁴⁶ 以心識異乎木石無情之物，研習必得成佛，故知心是正因佛性也。⁴⁷

以上《玄論》的記述，無論在論理和在引證方面，跟上出《玄義》所記僧柔、智藏對正因佛性所作「別」的方面的界說沒有分別，不再贅言。由是可推論僧柔、智藏也是此家說法的主唱者。

上述第三家是泛說心為正因佛性；而第四、第五兩家則別出心的某種作用為佛性的正因。關於第四家「冥傳不朽為正因佛性」說法，《玄論》記：

第四師以冥傳不朽為正因佛性。此釋異前以心為正因。何者？今直明神識有冥傳不朽之性，說此用為正因耳。⁴⁸

《玄義》狀述這說法如下：

中寺小安法師云：心上有冥傳不朽之義，為正因體。此意神識有冥傳用，如心有異變相，至佛。亦簡異木石等。⁴⁹

依以上兩條引文所述，此家以心的「冥傳不朽」作用，亦即上出第二家所提到的心之「相續不斷」特性，為正因佛性；理由是這作用之存在，教眾生跟草木瓦石不同，生命並非盡在一期，而是流轉不絕，直至成佛。《玄義》提到持這說法的「中寺小安法師」，當即是齊朝僧人法安（454-498）。⁵⁰

關於第五家「避苦求樂為正因佛性」說法，《玄論》記：

第五師以避苦求樂為正因佛性。一切眾生，無不有避苦求樂之性；實有此避苦求樂之性，即以此用為正因。然此釋復異前以心為正因之說，今只以避苦求樂之用為正因耳。故《（勝鬘）經》云：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」⁵¹ 故知避苦求樂之用為正因佛性也。⁵²

此家跟第四家一樣，把最足以簡別有佛性的眾生和無佛性的無情之物的心識作用，標舉為正因佛性；祇是其標舉者非「冥傳不朽」，而是「避苦求樂」。以

⁴⁶ 同前註42所引。

⁴⁷ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35中～下。

⁴⁸ 同前註，頁35下。

⁴⁹ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後下。

⁵⁰ 法安精通《涅槃經》，嘗跟時人議論《涅槃經》的問題，著有《涅槃經義疏》等。從他年青時嘗被邀請說佛性，可見他對佛性問題尤具心得。

⁵¹ 參見《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》卷12，頁222中。

⁵² 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下。

「避苦求樂」形容眾生的心，始自《勝鬘經》。《勝鬘經》為最重要的如來藏系經典之一，於南北朝初年傳入中國。此經宣說一切眾生皆具有自性清淨的本心，名為「如來藏」。在狀述如來藏的特性時，此經除了像一般如來藏系經論一樣，提到如來藏為常住不變、具足所有如來的功德外，特別指出眾生「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」；以厭生死苦、樂求涅槃，為如來藏之主要特性。這是第五家說法的典據所在，由是可見這家說法是有如來藏思想方面的背景。又《玄義》和《涅槃宗要》都有述及這說法，其所言跟《玄論》大致相若，⁵³ 並且提到光宅寺法雲（467-529）持這家主張，⁵⁴ 而從《集解》收錄之諸家義解所見，這家說法在南北朝時期頗為流行。劉宋時代的僧亮便嘗引用「避苦求樂」觀念，解釋何以《涅槃經》把眾生說為是正因佛性；⁵⁵ 而上文曾提及的寶亮，更一再宣稱正因佛性即是避苦求樂的解用：

正因性是避苦求樂之解用。尋此解用，無時不有；雖在五陰中，然五陰可斷除，而此解不可失，終至成佛。是以錄此始終之常用、無興廢之法為正因。⁵⁶

夫避苦求安，愚智同爾，但逐要用，義分為二。取始終常解，無興廢之用，錄為正因。未有一剎那中無此解用，唯至佛則不動也。故知避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也；以《勝鬘經》云「自性清淨心」也。⁵⁷

寶亮指出依《勝鬘經》所言，眾生不論智愚，其自性清淨心均具有避苦求樂的知解作用。這作用是本來自有，非由作善因所感得；而且是無生無滅，始終常存。眾生所以跟木石不同，終究可以成佛，正在於他們都具有這解用；所以這解用可稱為佛性的正因。

⁵³ 參見慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後下；元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》卷38，頁249上。

⁵⁴ 法雲跟上述的智藏、僧旻一樣，精通《成實論》，深得梁朝帝主器重，史家每把三人合稱為梁代三大法師。《續高僧傳》卷5之法雲本傳，記法雲晚年在同泰寺講說《涅槃經》，梁武帝親臨聽講，可見法雲對《涅槃經》有所鑽研。

⁵⁵ 參閱明駿：《大般涅槃經集解》卷56，《大正藏》卷37，頁555下。據布施浩岳考證，僧亮當即是《高僧傳》卷7所提到劉宋時代居於京師多寶寺的道亮。參閱布施浩岳：《涅槃宗の研究》（後篇），頁233-241。

⁵⁶ 明駿：《大般涅槃經集解》卷38，《大正藏》卷37，頁500中。

⁵⁷ 同前註，卷18，《大正藏》卷37，頁447下。《勝鬘經》設有〈自性清淨章〉詳論如來藏自性清淨心的問題。參見《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》卷12，頁222中～下。

關於第六家「真神為正因佛性」，《玄論》記：

第六師以真神為正因佛性。若無真神，那得成真佛？故知真神為正因佛性也。⁵⁸

在「以心為正因佛性」一組所包括的各家說法中，第三家是泛說「心」為正因佛性，第四、第五家是特別標舉心的某種特殊作用（分別為「冥傳不朽」和「避苦求樂」）為正因佛性；而第六家則是特別標舉一種特殊心識——真神——為正因佛性。從記載中提到持這家說法者認為「若無真神，那得成真佛？」可見這真神乃是證得佛果的主體。《玄義》和《涅槃宗要》均舉出梁武帝為持這家主張者的代表：

梁武蕭天子義，心有不失之性，真神為正因體。已在身內，則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果。故《大（般涅槃）經·如來性品》初云：「我者，即是如來藏義；一切眾生有佛性，即是我義。」⁵⁹……亦是小亮氣也。⁶⁰

心有神靈不失之性。如是心神，已在身內，即異木石等非情物，由此能成大覺之果，故說心神為正因體。〈如來性品〉云：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」……此是梁武蕭焉天子義也。⁶¹

梁武帝蕭衍（464-549）為中國歷史中推崇佛教最熱心的君主，有「皇帝菩薩」之美號。他對推動《涅槃經》研習不遺餘力，除了促進《集解》的編集外，並且嘗勅令建元寺僧朗注解《大般涅槃經》七十二卷、⁶² 寶亮撰寫《涅槃義疏》十餘萬言。⁶³ 他還親自為僧俗信眾開講《涅槃經》，其講說編製成《制旨大涅槃經講疏》一百餘卷。在梁武帝的現存著作中，有〈神明成佛義記〉一文，申明眾生皆有不滅的神明，⁶⁴ 作為他們可得成佛的本據：

⁵⁸ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下。

⁵⁹ 參見北本《涅槃經》卷7，《大正藏》卷12，頁407中。

⁶⁰ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後上～下。

⁶¹ 元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》卷38，頁249上～中。

⁶² 參閱道宣：《續高僧傳》卷1，《大正藏》卷50，頁426下。

⁶³ 參閱慧皎：《高僧傳》卷8，《大正藏》卷50，頁381下。

⁶⁴ 此文收入僧祐（445-518）：《弘明集》卷9，《大正藏》卷52，頁54上～60上。

妙果體極常住，精神不免無常。無常者，前滅後生，剎那不住者也。若心用心於攀緣，前識必異後者，斯則與境俱往，誰成佛乎？⁶⁵

梁武帝指出心識的作用（例如認識外境的作用）不斷變遷，要是在剎那不住的心識活動背後，沒有不滅的神明，作為主宰，便沒有成佛之事可言。梁武帝繼續解釋：

如前心作無間重惡，後識起非想妙善。善惡之理大懸，而前後相去甚迥。斯用果無一本，安得如此相續？⁶⁶

眾生心識的道德狀態，在一刻間可以有極大轉變，從懷有作無間業（殺父、殺母、殺阿羅漢、使佛陀身體出血、使僧團分裂）的極惡念頭，一變而為懷有追求無念想境界的至善念頭。要是沒有不變改的神明，作為根「本」，善惡心念的前後「相續」，又怎可能發生？又〈神明成佛義記〉內出現「心為正因，終成佛果」的話，⁶⁷ 清楚顯示梁武帝把其所說的神明，看作為《涅槃經》所謂的「正因佛性」。凡此可見《玄義》和《涅槃宗要》把第六家「真神為正因佛性」說法歸於梁武帝，謂此家主張「心有神靈不失之性」，「因中已有真神性，故能得真佛果」等，是言之有據。

關於梁武帝所謂的「神明」，必須注意梁武帝是針對范縝（約450～約515）著名的〈神滅論〉，而撰寫〈神明成佛義記〉；其神明說法是以東漢以來非佛教徒與佛教徒之間長期就神滅不滅問題所作論爭，為其義理背景。蓋在佛教傳入中國初期，最吸引到國人注意的佛教學說，要為業報與輪迴。當時的佛教徒從佛教倡說業報和輪迴，推論佛教主張有不滅的魂神，充當業報和輪迴的主體；而非佛教徒在攻擊佛教的業報和輪迴說法時，亦往往把矛頭指向不滅魂神的觀念。現存最重要宣說魂神不滅的中國佛教著作為廬山慧遠（334-416）的〈形盡神不滅〉和宗炳（375-443）的〈明佛論〉，兩者在一貫地宣說有作為業報和輪迴的主體的神明存在的同時，更且把這神明說為是證道的主體，其本性極端精妙，甚至把這神明等同佛的法身。梁武帝所說那不滅的神明，是有中國佛教思想這特殊發展方面的來源。⁶⁸ 跟慧遠和宗炳這些神不滅論者一樣，梁武帝亦有神明本性妙淨的想法。梁

⁶⁵ 蕭衍：〈神明成佛義記〉，《大正藏》卷52，頁54中。

⁶⁶ 同前註，頁54下。

⁶⁷ 同前註，頁54中。

⁶⁸ 關於神不滅思想在中國的形、發展、以及跟佛性學說的交結，參閱：古田和弘著，〈中國佛教における佛性思想の一側面〉，《佛教學セミナー》第30號（1979年）；拙作〈中國佛教徒和反對佛教者之間的神滅神不滅論爭〉，《哲學與文化》第21卷第4

武帝在其另一作品〈淨業賦〉說：⁶⁹

《禮》云：「人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也。」有動則心垢，有靜則心淨。外動既止，內心亦明。⁷⁰

梁武帝引用了《禮記·樂記》「人生而靜，天之性也」的話，又說：「外動既止，內心亦明。」言下之意，是以爲人的心原來爲「靜」和「明」。又〈淨業賦〉講及修行去欲，有以下一段話：

離欲惡而自修，故無障於精神。患累已除，障礙亦淨，如久澄水，如新磨鏡。……既除客塵，反還自性。三途長乖，八難永滅。⁷¹

梁武帝把精神比喻鏡子，把煩惱的消除形容爲「除客塵」，把解脫的證得形容爲「反還自性」，透露了心神爲本然清淨的構想。而這種本性清淨的構想，同樣見於《涅槃經》的佛性教說、以至如來藏系經典的如來藏教說；由是梁武帝以其所說那不滅神明，比附《涅槃經》所說的正因佛性，是可以理解的。

此外，《集解》所收諸家《涅槃經》解義，在解說佛性時，每用到「神明」一辭，反映把中國佛教長期流行的神明說法，混同《涅槃經》的佛性主張，在南北朝時期是頗普遍的現象。其中僧宗（438-496）提到「言此神明是佛正因」，⁷² 寶亮表示鑒於神明「體性不動，而用無暫虧，……取爲正因」，⁷³ 跟梁武帝一樣持有神明即是正因佛性的看法；此所以《玄義》謂這家說法「亦是小亮氣也」（「小亮」即「寶亮」）。⁷⁴ 值得留意是依上文所述，寶亮亦把如來藏的「避苦求樂」作用說爲正因佛性；寶亮又嘗謂「識因果性（者），知神明妙體，生死依如來藏」，⁷⁵ 把神明的精妙本體等同如來藏；這反映在南北朝的一些佛性論者心目中，佛性、神明、如來藏這三個觀念關係密切，都是指謂同一精神主體。

期（1994年）。

⁶⁹ 此文收入道宣：《廣弘明集》卷29，《大正藏》卷52，頁335中～349上。

⁷⁰ 蕭衍：〈淨業賦〉，《大正藏》卷52，頁336中。

⁷¹ 同前註，頁336下。

⁷² 明駿：《大般涅槃經集解》卷66，《大正藏》卷37，頁586下。僧宗的本傳見慧皎《高僧傳》卷8，內記僧宗「善《大涅槃》及《勝鬘》、《維摩》等，每至講說，聽者將近千餘。」「宗講《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》等，近盈百遍。」（《大正藏》卷50，頁379下～380上）可見僧宗爲《涅槃經》、《勝鬘經》的專家。

⁷³ 明駿：《大般涅槃經集解》卷21，《大正藏》卷37，頁465上。

⁷⁴ 「小亮」考證見布施浩岳：《涅槃宗の研究》（後篇），頁235。

⁷⁵ 明駿：《大般涅槃經集解》卷50，《大正藏》卷37，頁528下。

如果說第六家說法反映了中國佛教的神明觀念跟《涅槃經》的佛性教學的結合，第七家說法則反映了瑜伽行教學的阿梨耶識觀念跟《涅槃經》的佛性教學的結合。《玄論》簡單地以一句話總括第七家說法的旨要：

第七師以阿梨耶識自性清淨心為正因佛性也。⁷⁶

跟第六家一樣，第七家是以一種特殊心識——阿梨耶識自性清淨心——為正因佛性。眾所周知，「阿梨耶識」為大乘瑜伽行教學的心識觀的核心，指存在於傳統佛教所講的六識背後的最根本的識；其最主要作用是攝藏造業產生的功能，名為「種子」。根據瑜伽行學說，眾生造業，產生種子，為阿梨耶識所攝藏；某眾生是步向解脫，還是繼續輪迴；其輪迴為那界趣的有情，得甚麼形軀，經驗怎樣的現象世界，端視乎其所造種子的性質；由是阿梨耶識又連帶具有充當輪迴主體、形軀生命的根本、現象世界的根本諸作用。又上述阿梨耶識的各種作用，都是關涉迷染的流轉世間，因此《攝大乘論》等主要早期瑜伽行著作，都把阿梨耶識說為是有待轉化的識，並非視之為「自性清淨心」。不過瑜伽行典籍是在南北朝中葉經由一群深受如來藏思想影響的譯者傳譯來中國；⁷⁷ 在一些被稱為「地論師」的早期中國瑜伽行教學傳習者中，⁷⁸ 流傳著阿梨耶識為自性清淨心的看法。在南北朝末年名重一時的天台教學宗匠智顛（538-597）的作品《法華玄義》中，有以下一節記載：

若地人明阿黎耶是真常淨識。攝大乘人云是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識，互諍云云。⁷⁹

引文提到地論師們（「地人」）主張阿黎耶為「真常淨識」。又跟智顛同時的地論師淨影慧遠（523-592）舉出「藏識」、「淨識」等「阿黎耶」的別稱，表示前者亦即《楞伽經》所謂「如來藏」，後者亦即《勝鬘經》所說的「自性淨心」。⁸⁰ 凡此可見南北朝時代的地論師，在《楞伽經》、《勝鬘經》等如來藏

⁷⁶ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下。

⁷⁷ 瑜伽行思想是在六世紀初葉和中葉，先後由於菩提流支、勒那摩提譯出瑜伽師世親的《十地經論》，和真諦（499-569）譯出瑜伽師無著的《攝大乘論》，在中國流傳起來。而上述三位譯者都對如來藏經論表現出濃厚興趣，菩提流支嘗翻譯《不增不減經》和《楞伽經》，勒那摩提嘗翻譯《寶性論》，真諦據說是《大乘起信論》的譯者。

⁷⁸ 世親《十地經論》在六世紀初葉譯出，標誌著瑜伽行教學傳入中國的開始。在六、七世紀，中國流傳了研習《十地經論》的風氣，從其事者被稱為地論師。

⁷⁹ 智顛：《法華玄義》卷5下，《大正藏》卷33，頁744中。

⁸⁰ 參見慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》卷44，頁524下。

系典籍影響下，把瑜伽行教學說為是本識的阿黎耶，跟如來藏系典籍說為是本心的如來藏等同，從而產生阿黎耶識為自性清淨的真識的看法。由是可推論第七家說法是出自地論師；地論師們是就這作為如來藏的阿黎耶識的存在，教眾生最終必得成佛，乃主張阿黎耶識為佛性的正因。《玄義》以下記載印證了這推斷：

第九地論師云第八無沒識為正因體，第十攝論師云第九無垢識為正因體。故彼兩師云：從凡至佛，同以自性清淨心為正因佛性體。⁸¹

這裏謂地論師以「無沒識為正因體」；而從淨影慧遠嘗舉出「無沒」為「阿黎耶」的直接翻譯；⁸² 可見地論師所謂「無沒識」，即是阿黎耶識。又南北朝的瑜伽行教學傳習者，除了地論師外，還有所謂「攝論師」。⁸³ 據上出智顛《法華玄義》的一節話，攝論師承襲瑜伽行學統以阿黎耶為跟煩惱交結的心識（「無明隨眠之識」）這傳統理解，惟他們又在阿黎耶識以外，安立另一更根本的本性清淨的識；而據《玄義》這節話所記，攝論師稱這識為「無垢識」，並視之為正因佛性。如是南北朝「以心為正因佛性」的說法，除了吉藏所出的五家外，還有「以無垢識為正因佛性」一家，其主唱者為攝論師。又以上《玄義》引文最後正確地指出地論師、攝論師雖然各以不同心識為正因佛性，但在視自性清淨的本識為正因佛性這基本立場上，是沒有分別。

（三）以理為正因佛性

上述兩組七家說法，從最籠統地指點眾生整體為正因佛性，到最具體地限定眾生的某特殊心識為正因佛性，都是於眾生處求正因佛性。下述第三組的四家說法，則就體證「理」，亦即究極真實，能教眾生成就佛性，於是便於「理」處求正因佛性。又對「理」跟眾生的關係，以及對「理」的內涵，不同說者有不同理解，遂有四家分殊的產生。

關於第八家「當果為正因佛性」說法，《玄論》有如下記載：

第八師以當果為正因佛性，即是當果之理也。……當果為正因佛性，此是古

⁸¹ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁47前上。

⁸² 慧遠嘗謂：「『阿黎耶』者，此方正翻名為『無沒』，雖在生死，不失沒故。」（《大乘義章》卷3，《大正藏》卷44，頁524下）

⁸³ 無著《攝大乘論》和世親《攝大乘論釋》在六世紀中葉譯出，為繼六世紀初葉《十地經論》譯出後瑜伽行教學在中國發展的另一里程碑，掀起研習這兩種論的潮流，主其事者被稱為攝論師。

舊諸師多用此義，此是始有義。⁸⁴

引文指出這說法所謂「當果」，即是「理」；而持這說法者認為「理」是眾生後天「始有」，亦即非先天本有。⁸⁵ 《玄義》和《涅槃宗要》對這說法有較詳盡說明：

白馬愛法師執生公義，云當果為正因，則簡異木石無當果義。無明初念不有而已，有心則有當果性，故修萬行尅果，故當果為正因體。⁸⁶

當有佛果為佛性體。如下〈師子吼〉中說言：「一闍提等無有善法。佛亦言：以未來有，故悉有佛性。」⁸⁷ 又言：「以現在世煩惱因緣，能斷善根；未來佛性力因緣故，遂生善根。」⁸⁸ 故知當果即是正因。所以然者，無明初念不有而已，有心即有當果之性，故修萬行，以尅現果，現果即成，當果為本，故說當果而為正因。此是白馬寺愛法師述生公義也。⁸⁹

依這兩節引文所述，此家根據《涅槃經》〈後分〉談一闍提「始有」佛性的話，從經文肯認現今斷盡善根、無有佛性的一闍提，於未來還能生起善根，新「始」得「有」佛性，類推眾生跟「理」的關係也是如此：眾生現時以無明為其存在本根，唯他們都有證悟「理」的可能；他們通過修習眾多德行，使證理這「當」來之「果」，成為「現」時之「果」，從而成佛。就「理」對眾生來說為當來證得的果，故此稱之為「當果」；就證得「理」這當果使眾生得以成就佛之體性，故此乃謂「當果是正因佛性」。《玄論》提到「古舊諸師」多採用這說法，顯示這說法一度頗為流行。又《玄義》和《涅槃經宗要》均提及「白馬（寺）愛法師」，表示這說法是愛法師引伸竺道生（約434卒）佛性始有說法而來。⁹⁰ 「愛法師」者，當即是《集解》屢次提到的曇愛。⁹¹ 從《集解》收錄曇愛的《涅槃經》釋文，可見他對《涅槃經》頗有研究。

⁸⁴ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下～36下。

⁸⁵ 關於佛性跟眾生的關係，南北朝時代流傳「本有」、「始有」兩種說法，詳參閱本文第4節。

⁸⁶ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46前下。

⁸⁷ 參見北本《涅槃經》卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，《大正藏》卷12，頁524下。

⁸⁸ 參見北本《涅槃經》卷35〈迦葉菩薩品〉第12之3，《大正藏》卷12，頁571下。

⁸⁹ 元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》卷38，頁249上。

⁹⁰ 上引《玄義》「當果為正因佛性」說法之記述，出於其記述竺道生之佛性「始有」主張之後；而記述中提到「白馬寺愛法師執生公義，云當果為正因」，可見《玄義》以為前者是受到後者啟發而形成。關於佛性始有之主張，詳見本文第4節。

⁹¹ 關於「白馬寺愛法師」即是曇愛，參閱布施浩岳：《涅槃宗の研究》（後篇），頁245-246；293-294。

關於第九家「得佛之理為正因佛性」說法，《玄論》的記述甚簡略，祇提到這是「零根僧正」的主張：

第九師以得佛之理為正因佛性也。……得佛理為佛性者，此是零根僧正所用。⁹²

《玄義》的記載提供了較詳盡資料：

靈根令正執望師義，云一切眾生本有得佛之理，為正因體。即是因中得佛之理，理常也。故兩文為證：一者〈師子吼品〉云：「佛性者，十二因緣名為佛性。……何以故？一切諸佛以此為性。」⁹³ 此明正因性，而言「諸佛以此為性」，故證知因中有得佛之理也。二者亦師子吼菩薩問言：「若一切眾生已有佛性，何用修道？」佛答：「佛與佛性雖無差別，而諸眾生悉未具足。」⁹⁴ 此正自有性而無佛，故言「未具足」。亦簡異木石等無性也，此性也。⁹⁵

依引文所述，持這家說法者認為「理」是眾生先天「本有」，亦即非後天始有。⁹⁶ 他們根據《涅槃經》裏帶有佛性本有意味的說話，從經文說「十二因緣名佛性」，「一切眾生已有佛性」，⁹⁷ 推論眾生跟「理」的關係也是一樣；並且就眾生所以跟木石有異，能夠「得」以成「佛」，乃是在於他們本來恆「常」具有「理」，遂主張「得佛之理」為正因佛性。這記載提及持這說法者為「靈根令正」。比較《玄論》的記載，「正」當指「僧正」。道宣《廣弘明集》收錄梁朝僧眾對昭明太子蕭統（501-531）的二諦釋義所作諮詢，包括「靈根寺釋慧令」所提出問題五條，⁹⁸ 如是「靈根」當為「靈根寺」，「令」當為「慧令」。此外《集解》嘗一回引用「慧令」對《涅槃經》經文的解說。綜合以上資料，《玄義》舉出為持第八家說法的「靈根令正」，當是梁朝僧人慧令。他居於京師的靈根寺，嘗被委任為僧正，對《涅槃經》頗有認識。⁹⁹ 又《玄義》謂這說法是慧令對「望師」的佛性本有說法的引伸。吉藏《涅槃經遊意》有以下一節

⁹² 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下～36下。

⁹³ 參見北本《涅槃經》卷27〈師子吼菩薩品〉第11之1，《大正藏》卷12，頁524上～中。

⁹⁴ 參見同前註，頁524中。

⁹⁵ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後上。

⁹⁶ 關於「本有」問題，詳參閱本文第4節。

⁹⁷ 原經文沒有「一切眾生已有佛性」一語。

⁹⁸ 參見道宣：《廣弘明集》卷21，《大正藏》卷52，頁249下～250上。

⁹⁹ 關於慧令的考證，詳參閱布施浩岳：《涅槃宗の研究》（後篇），頁250。

有關「障安瑤師」之佛性本有說法的記述：

次有障安瑤師云：眾生有成佛之道理。此理是常，故說此眾生為正因佛性。此理附於眾生，故說為本有也。¹⁰⁰

這引文跟上出《玄義》引文的啓始一段大致相同，由是可推斷「望法師」當為「瑤法師」，亦即本文上節提到那反對把「佛性」定說為因或為果的法瑤。¹⁰¹

《集解》收錄了法瑤眾多《涅槃經》釋文，顯示他研究《涅槃經》具有一定造詣；而從其釋文一再出現「成佛之理」、「佛性之理」、「生善之理」一類用語，¹⁰² 可見《玄義》上溯第九家說法於法瑤，是有根據的。

其實第八、第九兩家說法同樣是以「理」為正因佛性，祇是它們對這「理」跟眾生的關係，有「始有」「本有」不同的看法。又這兩家說法都沒有說明「理」的內容，第十家「真諦為正因佛性」說法，則把其視作正因佛性的「理」，說為是真諦。「真諦」是對比「俗諦」而說，顧名思義，兩者分別是指真實層面的道理和世俗層面的道理。南北朝佛教界盛行真、俗二諦的討論，不同學統對真諦的涵義、對真諦跟俗諦的關係等，有不同解說。以下《玄論》對第十家說法的記載，沒有述及其對真諦的理解，祇提到它為「和法師、小亮法師」所採用：

第十師以真諦為正因佛性也。……真諦為佛性者，此是和法師、小亮法師所用。¹⁰³

「和法師」不知何指，「小亮法師」即上文一再提及的寶亮。《玄義》記寶亮以「真如性理為正因體」；如是此家所謂「真諦」，要為「真如性理」：

靈味小亮法師云：真俗共成眾生真如性理為正因體。何者？不有心而已，有心則有真如性上生故。平正真如，正因為體，苦無常為俗諦，即空為真諦。此之真俗，於平正真如上用，故真如出二諦外。若外物者，雖即真如，而非心識，故生已斷滅也。¹⁰⁴

依以上《玄義》記載，寶亮說為是「正因體」的「真如性理」，是遍及有情和無

¹⁰⁰ 吉藏：《涅槃經遊意》，《大正藏》卷38，頁237下。

¹⁰¹ 關於「望法師」與「障安瑤師」當為法瑤，詳參閱湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁491～492。

¹⁰² 分別參見明駿：《大般涅槃經集解》卷18，《大正藏》卷37，頁448下、452上、447下。

¹⁰³ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下～36下。

¹⁰⁴ 慧均：《大乘四論玄義》卷7，《續藏經》第74冊，頁46後上。

情之物；祇是無情之物沒有心識，因此其存在限於一期。又這「真如性理」是一切有情存在的根本；有情存在的「苦」、「無常」之「俗」的一面，以及「空」之「真」的一面，都是「真如性理」之「用」。至於這「真如理性」之所指，從《集解》記寶亮說：「乃識神明妙體，真如為實」，¹⁰⁵ 可見寶亮所謂「真如」，乃是神明之精妙本體。又從本節以上論述所見，寶亮持有第五、第六家說法，把「神明」（亦即如來藏）、以及神明的「避苦求樂」作用，說為正因佛性；今寶亮又舉出作為神明之本體之「真如性理」為正因佛性，這顯示吉藏所類別的各家正因佛性說法，並非互相排斥；隨著講說重點的轉變，同一論者對正因佛性有不同詮述。

關於第十一家「第一義空為正因佛性」說法的記載，現存僅有以下《玄論》的案語：

第十一師以第一義空為正因佛性。……以第一義空為正因佛性者，此是北地摩訶衍師所用。¹⁰⁶

此家說法當是以《涅槃經》以下一節話為根據：

佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。……智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者，一切生死；不空者，謂大涅槃；乃至無我者，即是生死；我者，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。……中道者，名為佛性。¹⁰⁷

這經文提出「第一義空」觀念，以之表兼見生死界為空、無常、苦、無我，以及涅槃界為不空、常、樂、我的中道智慧。大約有些論者鑒於體現中道智慧，能教人成就佛性，遂依「佛性者，名第一義空」的話作出引伸，提出正因佛性即是第一義空的說法。又從《玄論》謂「此是北地摩訶衍師所用」，可見這說法流行於北方的大乘學者之間。

四、「本有」「始有」問題

《涅槃經》宣說「眾生有佛性」，說明有不一致地方，導至「本有」「始有」異議的出現。吉藏在《玄論》述說異議的起因如下：

¹⁰⁵ 明駿：《大般涅槃經集解》卷20，《大正藏》卷37，頁460下。

¹⁰⁶ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁35下～36下。

¹⁰⁷ 北本《涅槃經》卷27，《大正藏》卷12，頁523中。

經有兩文。一云眾生佛性，譬如暗室瓶瓮、力士額珠、貧女寶藏、雪山甜藥；本自有之，非適今也。……二云佛果從妙因生，責驂馬直不責駒直也，明常服蘇今已患臭，食中已有不淨，麻中已有油，則是因中言有之過。故知佛性是始有。

經既有兩文，人釋亦成兩種：一師云：眾生佛性，本來自有，理性、真神、阿梨耶識故。……第二解云：經既說佛果從妙因而生，何容食中已有不淨？故知佛性始有。¹⁰⁸

《涅槃經》經常借助譬喻，說明「眾生有佛性」的道理。其中有一類如力士額頭上隱藏的寶珠、貧窮女人家內埋藏的金藏、雪山叢林下存藏的甜藥等；¹⁰⁹ 從其用來比況佛性的寶珠、金藏、甜藥，都是本來存在，祇是未被發現，似乎其用意要在顯示佛性為眾生先天「本」然具「有」，祇是眾生不能覺察而已。然而經文又舉引雌馬未來會誕生幼駒，而買雌馬者現時不會付出幼駒的價錢，乳酪可以提煉出酥、而乳酪並無酥的氣味，麻子可以搾出麻油，而麻樹並無油性等，作為例證，論說因中沒有果，從而否認「眾生內有佛性」，¹¹⁰ 透露出佛性並非眾生原來所有，而是後天新「始」證得的構想。《涅槃經》陳義的不一致，導致南北朝佛性論者之間出現「本有」「始有」的異見。

吉藏在上引文提到持「本有」見解者，分別舉出眾生本來具有「理性」、「真神」、「阿梨耶識」，作為其主張的理據。吉藏在《涅槃經遊意》分述長期以來流傳的三種「本有」解說，其中第一、第二種便是分別根據「真神」、「理性」為眾生本有，論說佛性為眾生本有：

但前已略明本有義，此義未顯，今更廣明之也。然古來有三解：

第一靈味高高，生死之中已有真神之法，但未顯現，如蔽黃金。《如來藏經》云：如人弊帛裹黃金像，墮泥中無人知者。有得天眼者提淨洗，則金像宛然。¹¹¹ 真神亦爾，本來已有常住佛體，萬德宛然，但為煩惱所覆。若斷煩惱，佛體則現也。

次有障安瑤師云：眾生有成佛之道理，此理是常，故說此眾生為正因佛性。此理附於眾生，故說為本有也。¹¹²

¹⁰⁸ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁39上～中。

¹⁰⁹ 以上譬喻見於北本《涅槃經》卷7，《大正藏》卷12，頁407中～408中。

¹¹⁰ 上述例證見於北本《涅槃經》卷28，《大正藏》卷12，頁531上～532上。

¹¹¹ 參見《如來藏經》，《大正藏》卷16，頁458上～中。

¹¹² 吉藏：《涅槃經遊意》，《大正藏》卷38，頁237下。

持第一種解說的「靈味高高」，當即是上文一再提及的寶亮。¹¹³ 從以上引文所見，寶亮把佛教初傳以來中國佛教徒所唱說的不滅神明，等同佛經所講說的如來藏，稱之為「真神」。依《如來藏經》等如來藏系經典所述，如來藏為常住不變，具足佛的功德，亦即佛的自體。眾生都具有如來藏，因此其本性與佛無異；祇是其如來藏暫時為煩惱隱覆，就如掉在泥沼裏的黃金像一樣，未被覺察。又要是有一天人把金像從泥沼中提出清洗，金像便會發出原有光芒；同樣，要是眾生除去煩惱，其如來藏便會如其自性顯現，這便是成佛。寶亮乃是根據作為眾生「真神」的如來藏，本來是佛的自體，主張佛性為眾生本有。至於持第二種解說的「障安瑤師」，當即是上文述及那啓迪「得佛之理為正因佛性」說法的法瑤。¹¹⁴ 依以上引文所述，法瑤以為有一種常住的「理」，附著於眾生，令眾生得以成佛；並且約這「理」為眾生原來所有，主張佛性為眾生本有。此外，《玄義》談及兩家「本有」義：

一云本有佛性，則無生無滅，故本來是常，非始造，非終成也。……但解本有兩家：一云本有於當，謂眾生本來必有當成佛之理，非今始有成佛之義，成實論師宗也。二云本有藏識，心性之體也，但客塵煩惱隱覆，此心不顯不照。若除煩惱，本有之心顯了照用，爾時名佛。不以成佛時方名佛性，正以本有藏心，今顯成佛，其本性不改不失，故名常住佛性也。故彼云息妄顯真，正是《地》、《攝》等論所執也。¹¹⁵

這引文所舉出的第一家，根據眾生「本來必有當成佛之理」，而主張「本有」，相當於《涅槃經遊意》所出的第二種解說；又依這引文，持這家本有義者主要為成實論師。¹¹⁶ 這引文所舉出的第二家，根據眾生「本有藏識」，而主張「本有」。「藏識」為「阿梨耶識」的異譯；《玄論》已經提到有些論者以眾生本來具有阿梨耶識，作為「本有」說法的根據，唯沒有進一步提供說明；這引文聲稱這家「本有」義「正是《地》、《攝》等論所執」，由是可以推見此義「本有」流傳於地論師、攝論師之間。本文上節申述「阿梨耶識自性清淨心為正因佛性」和「無垢識為正因佛性」之說法時，嘗提及地論師和攝論師；指出他們因為受到如來藏思想影響，持有清淨本識的觀念。從這引文所見，第二家約如來藏思想的眾生心性本淨構想，達至眾生本有佛性的結論；其陳義跟《涅槃經遊意》所述第

¹¹³ 「高高」跟「寶亮」字形相近。又寶亮嘗居靈味寺。

¹¹⁴ 關於「障安瑤師」當即是法瑤，參閱前註101。

¹¹⁵ 慧均：《大乘四論玄義》卷8，《續藏經》第74冊，頁56前下～後上。

¹¹⁶ 南北朝時代《成實論》流行，出現了不少《成實論》專家，被稱為「成實師」。

一種解說相若，不再贅述。

至於「始有」見解，《玄義》舉出開善寺智藏所提出的佛性「生不生義」為代表：

二始有義，開善果體生不生義云：尋佛性本有必得義，故本有；而本時是未得，得時是始得，實是生義，生故續金剛，是眾生不斷成佛，成佛得涅槃，理實皎然。……後諸師復云：佛果生者，是帶因明義，以因時無果，因謝果生，故為「生」。言「不生」者，是廢因明果。此之果體，與法性實一；法性不生，此果寧生？故言「不生」也。¹¹⁷

上文曾述及智藏對「佛性」和對「正因佛性」的理解，顯示智藏認為佛性兼具「因」和「果」兩方面涵義。從這引文所見，當智藏談到佛性跟眾生之關係的問題時，他似乎偏重佛性「果」方面的意義，指出要是約佛性自體看，佛性作為歷劫修行最終證得的果，亦即是最究極的「法性」；法性無生無滅，因此佛性為「不生」。要是約佛性跟眾生的關係看，眾生現時還是處於因地，未證得佛性果；由無果至有果，便是有所「生」。今佛性對眾生來說既然是後天「生」起，也便是「始得」。《玄義》還提及竺道生（434卒）主張佛性為未來「當有」：

道生法師執云：當有為佛性體。法師意：一切眾生即云無有佛性，而當必淨悟；悟時離四句百非，非三世攝。而約未悟眾生，望四句百非，為當果也。¹¹⁸

竺道生為本文談到的諸南北朝佛性論者中最早出、亦是最著名的一位。¹¹⁹ 竺道生的佚文有〈佛性當有論〉一種；而據上引文所述，竺道生所謂「佛性當有」，是說佛性雖然約其自體看是「非三世攝」，沒有過去、現在、未來的分別；然而約煩惱未除的眾生，乃是「當」來證得的「果」，亦即是未來新始方有。¹²⁰

有一點必須注意，由於「本有」、「始有」這兩辭語義模稜，由是持本有論

¹¹⁷ 慧均：《大乘四論玄義》卷8，《續藏經》第74冊，頁56後上～下。

¹¹⁸ 同前註，卷7，《續藏經》第74冊，頁46前下。

¹¹⁹ 在佛性問題方面，竺道生以主張一闡提可以成佛著稱。詳見本文第5節。

¹²⁰ 《集解》所收竺道生的釋文，一再出現「本有」一辭。例如就貧女金藏的譬喻，竺道生表示：「本有佛性，是慈念眾生也。」（卷18，《大正藏》卷37，頁448中～下）又竺道生在其《法華經疏》談到「開佛知見」，謂：「良由眾生本有佛知見分，但為垢障不現耳。」（卷上，《續藏經》第150冊，頁400前下）據此湯用彤乃謂竺道生應是視佛性為眾生本有（參閱氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁455～460）。其實「始有」、「本有」兩辭可以有不同詮釋，從而持上述「始有」論者亦可持某一義的「本有」論。詳見接下討論。

者亦可以講某一義的始有，持始有論者亦可以講某一義的本有。例如據以上註117所引《玄義》的記載，智藏要為始有論者，然而記載引述智藏謂：「尋佛性本有必得義，故本有。」吉藏《涅槃經遊意》更把智藏之陳義跟寶亮、法瑤的並列，說為「本有」解說的第三種：¹²¹

第三開善，具有二義，一者本有，二者始有，更無二體，但將兩義成定之耳。欲明不有神明，定若有神明，則本來有當果之理，此本有義。但約萬行圓滿，金剛心謝，種覺起時，名為始有。¹²²

吉藏表示智藏陳義原來兼具「始有」、「本有」的意思：智藏認為眾生先要修成一切清淨行，建立如「金剛」般堅定的信心，方可以獲得佛的一切「種」智，成就大「覺」；這是典型的佛性「始有」看法。然而智藏強調眾生究竟跟無情之物有別，原來具有精神生命（「神明」）；他們祇要立志追求覺悟，必然會於當來證得佛果；這亦可說是一種泛義的「本有」論。又《玄論》提到上述持「本有」主張的地論師，亦講某一義的「始有」：

但地論師云：佛性有二種：一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有。¹²³

地論師就眾生具有自性清淨的本識，在實「理」上跟佛沒有分別，倡言「理」佛「性」為本有。惟他們認為這本識在眾生現時為煩惱所覆蓋，其本有的佛性要通過修行方能顯現，從而倡言「行」佛「性」為始有。

五、一闡提是否具有佛性的爭論

《涅槃經》一再出現「一切眾生悉有佛性」一類說話；唯其〈前分〉於這說話後附加「除一闡提」案語，似乎是以一闡提為例外。¹²⁴ 《涅槃經》的前分又稱《法顯本》，為法顯（約卒於418-423）和佛陀跋陀羅（359-429）於418年於建康（今江蘇省南京市）譯成，乃是《涅槃經》最初譯出的部分；¹²⁵ 由是建康一帶不少僧人依經作解，視一闡提無佛性，為不刊之論；而持相反意見者則有竺道生。僧

¹²¹ 《涅槃經遊意》所出前兩種解說，見上註112引文。

¹²² 吉藏：《涅槃經遊意》，《大正藏》卷38，頁237下。

¹²³ 吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁39中。

¹²⁴ 參見前註16引文。

¹²⁵ 關於《涅槃經》翻譯的經過，參閱註6。

祐《出三藏記集》記載這爭論的始末如下：

又六卷《泥洹》先至京都，生剖析佛性，洞入幽微，乃說阿闍提人皆得成佛。於時《大涅槃經》未至此土，孤明先發，獨見迂眾，於是舊學僧黨以為背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大眾，擯而遣之。生於四眾之中正容誓曰：

「若我所說反於經義者，請於現身即表厲疾；若與實相不相違背者，願捨壽之時，據師子座。」言竟拂衣而逝。

星行命舟，以元嘉七年，投跡廬岳，銷影巖阿，怡然自得，山中僧眾咸共敬服。俄而《大涅槃經》至於京師，果稱闍提皆有佛性，與前所說，若合符契。生既獲斯經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇於法座，神色開明，德音駿發，論議數番，窮理盡妙，觀聽之眾，莫不悟悅。法席將畢，忽見塵尾紛然而墜，端坐正容，隱机而卒，顏色不異，似若入定。道俗嗟駭，遠近悲涼；於是京邑諸僧內慚自疚，追而信服。¹²⁶

竺道生為般若學專家竺法汰（320-387）的弟子；嘗學習於著名翻譯家鳩摩羅什（約344～約413）門下，參與《小品般若》、《大品般若》的譯事，具有高深學養。他提出「善不受報」、「佛無淨土」、「頓悟成佛」等獨特主張，為早期中國佛教思想家中最具創意的一位。他又是中國的最早《涅槃經》專家之一：據上引記載顯示，當法顯在建康譯出〈前分〉後，竺道生深入鑽研其佛性教說，對其主旨有深刻體會；以至「孤明先發」，在有違明文表證情況下，堅持一闍提皆得成佛，從而受到猛烈抨擊和排斥，被迫於劉宋元嘉七年（430）離開建康，遁迹廬山（位於今江西省九江市南）。在臨別時，竺道生誓言要是其立場有背離經義，必於現世受厲疾之苦；要是不然，願在捨壽時據師子座。未幾《涅槃經》大本從北方傳至，裏面果然有一闍提皆有佛性的說話，跟竺道生之見解契合。既而竺道生獲得《涅槃經》大本，即開壇講授；於元嘉十一年（434）在議論經義時，一如其誓言，在法座端坐入滅。先前排擠他的僧眾得聞其事，深感慊疚，轉而信受他的觀點。

以上所出《出三藏記集》之竺道生本傳的一節話，為現存最早有關南北朝初年一闍提爭論的記載。又梁朝寶唱之《名僧傳抄》亦設竺道生傳，其全文已失佚，唯日本宗法師（生活於約九、十世紀）《一乘佛性慧日抄》引述了其收錄之竺道生的說話：

沙門法顯除一闍提，皆有佛性。生曰：「稟氣二儀者，皆是涅槃正因；三界

¹²⁶ 僧祐：《出三藏記集》卷15，《大正藏》卷55，頁111上。

受生，蓋惟惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此經度未盡耳。」¹²⁷

這是現今碩存竺道生講說一闡提具有佛性的文字，而從其舉出凡受生者「皆是涅槃正因」為理由，可見竺道生是基於深信一切眾生都可以成就最高無上覺悟，從而推論一闡提不會是例外。至於這信念的來源，觀竺道生《法華經疏》一再出現如下肯認眾生皆得成佛的文字：

既云三乘是一，一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹。¹²⁸

欲明眾生大悟之分，皆成乎佛，示此相耳。¹²⁹

這顯示《法華經》的啟發，跟這信念的形成，當有密切關係。¹³⁰

以上註126所出《出三藏記集》的記載，沒有提供跟竺道生對立一方的細節。以上註127所引《名僧傳抄》的佚文有「沙門法顯除一闡提，皆有佛性」的話。法顯為〈前分〉的譯者；他受到〈前分〉影響，持「除一闡提」看法，是可能的事。唯法顯在譯出〈前分〉後未幾（423年之前）辭世，而竺道生被迫遷離建康，乃是430年之事；法顯當非居於竺道生排擠者之列。又日本僧人最澄（767-822）《法華秀句》引述唐朝大安國寺沙門獻誠《涅槃玄談》的記述：

東晉有大德沙門竺道生，……雖未見《涅槃》大部，而懸說眾生悉有佛性。時彼復有法師，名曰智勝，講法顯所譯六卷《泥洹經》；順彼經文，談一闡提定不作佛。宋朝大德盛宗此義，而聞生說咸有佛性，眾共嗔恚。而智與生論此義，數朝不息；智雖有文，而屢被屈；生雖無證，而常得勝。……智既被屈，諸大德咸共生嗔，即共奏聞。其表略云：「後生小僧，全無學識，輒事胸臆乖經宗，若縱流傳，誤諸後學，今以表奏，請擯入山。」宋主聞知，依奏發遣。¹³¹

根據這節話，智勝開講《法顯本》，盛談「一闡提定不作佛」，跟竺道生多番爭論，而屢次被屈。他得到大眾支持，一起上表朝廷，以乖違經教、誤導後學為理由，奏請放逐竺道生。如是竺道生的主要議論對手乃是智勝。然而《出三藏記集》竺道生傳中記法顯於師子國（今斯里蘭卡）取得《五分律》，未及譯出而

¹²⁷ 宗法師：《一乘佛性慧日抄》，《大正藏》卷70，頁173下。引文前提到這段說話是引述自「《高僧傳》第十、《高僧傳》第五」，唯今本《高僧傳》各卷不見這段說話。

¹²⁸ 竺道生：《法華經疏》卷下，《續藏經》第150冊，頁408前下。

¹²⁹ 同前註，頁408後下。

¹³⁰ 關於竺道生的一闡提具有佛性說法和相關問題，小林正美論析甚詳，參閱氏著：《六朝佛教思想の研究》（東京：創文社，1993年），頁192～216。

¹³¹ 最澄：《法華秀句》卷中本，《日本大藏經》卷42，頁67。

卒；竺道生於劉宋景平元年（423）「於龍光寺請罽賓律師佛大什執胡文，于闐沙門智勝爲譯」。¹³² 智勝講授《法顯本》，當在其本子譯出（418）之後；而他既然接受竺道生之邀請，從事《五分律》的翻譯，他跟竺道生的關係，應不會如上引文所形容那樣水火不容。此外日本僧人珍海（1092-1152）《三論玄疏文義要》引述日本僧人道詮（876卒）的《群家諍論》這樣說：

但宋大后代，有道場惠觀法師等，僻執云一闡提無佛性，故不成佛。於是有龍光竺道生法師，即云：「稟形含靈之流，皆有佛性，悉得成佛矣。」惠觀法師等奏聞宋文帝，以擯出也。¹³³

據這引文，主領排擠竺道生者爲惠觀。惠觀當即是慧觀。慧觀（宋元嘉〔424-453〕年間卒，世壽七十一）跟竺道生一樣，嘗跟隨鳩摩羅什問學；並且對《涅槃經》有濃厚興趣，參與南本《涅槃經》的修治。竺道生以論說「頓悟」馳名，而慧觀著有〈漸悟論〉，持相反論調。至於慧觀在一闡提問題上是否也跟竺道生對立，以至不能相容，這點不見於道詮以前的古記載，未知其記事所據何在。¹³⁴

隨著竺道生辭世，一闡提是否具有佛性的諍論，暫時告一段落；此後兩個世紀（南北朝中葉至唐朝初葉），一闡提具有佛性乃是中國佛教界的共識。例如《集解》所收各家解說，便都無例外附和從〈前分〉到〈後分〉對一闡提看法的轉變，肯認一闡提可得成佛。他們依從〈後分〉的提示，辯稱《涅槃經》中「斷善根」、「無佛性」一類有關一闡提的形容，是約「現在」說，而非約「未來」說。例如法瑤表示：

以現在無故，得言斷善根；未來有故，得言悉有佛性也。¹³⁵

法瑤指出經文謂一闡提斷善根，是就一闡提「現在無」善根而言；而因爲經文意許一闡提可以於「未來有」善根，所以經中才經常出現一切眾生「悉有佛性」一類說話。僧宗亦一再表達類似意見：

我言無者，現在竟不可得，未來必有。……正以現在具有煩惱障，未來不得

¹³² 僧祐：《出三藏記集》卷15，《大正藏》卷55，頁111上～中。

¹³³ 珍海：《三論玄疏文義要》卷6，《大正藏》卷70，頁291中。

¹³⁴ 有關竺道生的論敵的不同記載與分析，參閱常盤大定：《佛性の研究》（東京：明治書院，1944年修正版），頁178～182。

¹³⁵ 明駿：《大般涅槃經集解》卷63，《大正藏》卷37，頁574上。

速成佛，故言無耳，非是永無。¹³⁶

佛性乃非三世，而現有煩惱故，善業則無；以不見佛性，便義說為斷，非為永斷。以未來佛性因緣，故還得生也。¹³⁷

僧宗解釋經文所以謂一闡提無佛性、斷善根，是鑒於一闡提「現在具有煩惱障」，不能造善業，於現時「不見佛性」；非謂他們「永無」佛性、「永斷」善根，並沒有排除一闡提於未來有「還得生」佛性、善根的可能。寶亮以非常肯定口吻，聲言現時正承受重罪帶來的痛苦的一闡提，祇要發起厭苦之心，便可以「還生善根」：

眾生雖復斷於善根，而於受苦之中，得厭苦心發故，還生善根，相續不斷，以至佛也。¹³⁸

此外，有些論者引入「正因」、「緣因」之界別，以為解說。例如僧亮把善根分為「正因善根」、「緣因善根」兩種，指出前者為相續常住，無去無來，是永遠不能斷去的；經文謂一闡提斷善根，乃是就後者說。又既然一闡提還有正因善根未斷，以其力量故，於久遠未來還可作善業，從而成佛：

斷緣因善根，非斷正因也。由正因力故，久善還生。……正因是相續常，常故無去來也。¹³⁹

寶亮亦表示佛性有正因、緣因之別：正因佛性並非後天「方便而得」，而是眾生先天本有，從而是不可斷滅；一闡提所斷滅者，要為緣因佛性：

正因之性，既不從方便而得，云何可斷？……闡提乃斷緣中所生者，故得一闡提名也。¹⁴⁰

六、總結

「佛性」為公認中國佛教思想的中心議題，它涉及成佛的根據和佛的存在狀態的問題，具有重要的理論和實踐意義。本文通過探討南北朝時期的佛性學說，申示中國佛性思想形成階段的一些要點：

¹³⁶ 同前註，卷66，《大正藏》卷37，頁585中。

¹³⁷ 同前註，頁587上。

¹³⁸ 同前註，頁584上。

¹³⁹ 同前註，卷63，《大正藏》卷37，頁574上。

¹⁴⁰ 同前註，卷53，《大正藏》卷37，頁539下。

1. 「佛性」觀念是在東晉末年，隨著大乘《涅槃經》傳入，在中國開始受到廣泛注意。南北朝時期的佛性學說，基本上是環繞著對《涅槃經》的佛性教說的闡釋而展開，反映《涅槃經》在中國佛性教學形成過程中的主導地位。
2. 《涅槃經》論說佛性，不同部分有不同重點，並且有前後不一貫地方，導致南北朝時代出現如下各種佛性爭論：
 - (1) 《涅槃經》狀述佛性，有時是就「因」方面說，更多時是就「果」方面說，從而出現佛性是指涉「因」或指涉「果」的異議。
 - (2) 《涅槃經》以眾生為正因佛性，並沒有清楚說明理據所在，從而出現各種正因佛性的異釋。
 - (3) 《涅槃經》談到眾生有佛性，所設譬喻意義不一致，從而出現「本有」、「始有」的異說。
 - (4) 《涅槃經》的前、後兩部分，對一闡提是否可以成佛，意見分殊，從而出現一闡提是否具有佛性的爭論。
3. 南北朝的佛性議論，由一闡提是否具有佛性的爭議啓其端。這爭議歷時短暫，隨著大本《涅槃經》譯出和南傳，很快便沈寂下去；此後，一闡提具有佛性，乃是南北朝所有佛性論者的共識。
4. 南北朝的佛性議論，在一定程度上反映了南北朝佛教思想的發展。例如瑜伽行思想的始傳、如來藏思想的普及、心識問題探討日益受到重視等，都可從正因佛性觀念的一些詮釋，和從佛性本有觀念的一些說明，窺見一二。
5. 從南北朝的佛性論者，在其議論中經常引入神明觀念，可見中國傳統思想對中國佛性思想的形成，是有所影響。

【參考文獻】

佛教典籍

- 曇無讖。《大般涅槃經》。《大正藏》第12冊。第374經。
求那跋陀羅。《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。《大正藏》第12冊。第353經。
佛陀跋陀羅。《大方等如來藏經》。《大正藏》第16冊。第666經。
智顛。《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》第33冊。第1716經。
明駿。《大般涅槃經集解》。《大正藏》第37冊。第1763經。
元曉。《涅槃宗要》。《大正藏》第38冊。第1769經。
吉藏。《涅槃經遊意》。《大正藏》第38冊。第1768經。
慧遠。《大乘義章》。《大正藏》第44冊。第1851經。
吉藏。《大乘玄論》。《大正藏》第45冊。第1853經。
慧皎。《高僧傳》。《大正藏》第50冊。第2059經。
道宣。《續高僧傳》。《大正藏》第50冊。第2060經。
僧祐。《弘明集》。《大正藏》第52冊。第2102經。
道宣。《廣弘明集》。《大正藏》第52冊。第2103經。
僧祐。《出三藏記集》。《大正藏》第55冊。第2145經。
宗法師。《一乘佛性慧日抄》。《大正藏》第70冊。第2297經。
珍海。《三論玄疏文義要》。《大正藏》第70冊。第2299經。
慧均。《大乘四論玄義》。《續藏經》第74冊。
竺道生。《法華經疏》。《續藏經》第150冊。
最澄。《法華秀句》卷中本。《日本大藏經》。

中、日專書、論文

- 小林正美（1993）。《六朝佛教思想の研究》。東京：創文社。
古田和弘（1979）。〈中國佛教における佛性思想の一側面〉。《佛教學セミナー》第30號。
湯用彤（1983）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：中華書局。
廖明活（1994）。〈中國佛教徒和反對佛教者之間的神滅神不滅論爭〉。《哲學與文化》第21卷第4期。
常盤大定（1944年修正版）。《佛性の研究》。東京：明治書院。
布施浩岳（1973年重印）。《涅槃宗の研究》（後篇）。東京：國書刊行會。

Formation of the Buddha-nature Teaching in China Chinese Buddha-nature Theories of the Fifth and Sixth Centuries

Ming-Wood LIU

Professor

School of Chinese, University of Hong Kong

Abstract

'Buddha-nature' is a central theme in Chinese Buddhist thought. Discussions about Buddha-nature in China generally centre around four basic questions:

1. The meaning of the term 'Buddha-nature'
2. Different types of Buddha-nature and their significance
3. The relation between Buddha-nature and sentient beings
4. Whether all sentient beings without exception possess Buddha-nature

This paper explains how and why these questions first appeared in the fifth century, and examines the different ways early Chinese Buddha-nature theorists, with their different doctrinal backgrounds, approached and answered these questions.

Key words: 1. Buddha-nature; 2. direct cause; 3. inherent possession;
4. acquired possession; 5. icchantika