

淨影寺慧遠的佛性學說

廖 明 活*

「佛性」觀念是在東晉末年（五世紀初），因著大乘《涅槃經》譯出，而開始在中國受到注意；並在南北朝時代（五、六世紀），隨著《涅槃經》日益流行，成為廣受關注的佛教思想課題。淨影寺慧遠（523—593）為南北朝晚葉地論學派的重要人物，聲名顯赫，著述宏富，史家每把他跟天臺宗的智顛（538—597）和三論宗的吉藏（549—623）並稱，推尊之為隋代三大法師之一。在慧遠的代表作《大乘義章》裏，有專章探討佛性問題，其討論系統和全面，而且涉及不少慧遠教學的中心觀念，頗有研究價值。

一、「佛性」釋名

《大乘義章》有〈佛性義〉一章，分五節論述佛性問題，其中第一〈釋名〉一節，分析「佛」和「性」兩字的涵義，顯示從不同角度看「佛性」一辭，理解可有差別。關於「佛」一字，慧遠有如下解說：

「佛」者，是其中國之言，此翻名「覺」。返妄契真，悟實名「覺」。^① 慧遠正確指出「佛」(Buddha)為梵語字（「中國之言」），^② 其本義為「覺」；

* 香港大學中文系講師。

① 《大正藏》，卷44，頁472上。

② 佛家所稱「中國」，乃是指佛教的發源地。

而所謂「覺」，有離妄歸真，契悟真實的意思。

「佛」一字的意義明顯，「佛性」一辭之所以涵義多樣，乃是由於「性」一字表義不一。據近人考證，「佛性」的「性」字梵文原語或作 *dhātu*、或作 *gotra*、或作 *garbha*，在不同場合可以有不同意思。^③ 慧遠分「種子因本」、「體」、「不改」、「性別」四方面，解說「性」字的意思，解說中提及「如來藏」、「真識」這些在他的教學裏佔重要地位的觀念：

(一)種子因本義：

一者種子因本之義：所言「種」者，眾生自實如來藏性，出生大覺，與佛為本，稱之為「種」。種猶因也。故（《涅槃經》言：「云何名『性』？性者所謂阿耨菩提中道種子。」^④

《涅槃經》有「性者所謂阿耨菩提中道種子」一語，因此慧遠以為「性」字有「種子」的意思；而種子有「為本」的作用，亦即是常途所謂的「因」。至於甚麼是佛的種子呢？慧遠認為乃是眾生自本以來所真實具有的「如來藏性」。「如來藏」梵語作 *tathāgatagarbha*，直譯為「如來胎兒」。在大乘佛典中，有一系列以「如來藏」為主題的典籍，宣說雖然眾生現時多有煩惱，以至生死輪迴不斷，但他們原來都具有如來的覺性，就如孕婦懷有胎兒一樣。這眾生的覺性，名為「如來藏」，其存在保證了眾生最終都可以覺悟成佛。慧遠的教學深受此系典籍影響，上引文引用如來藏觀念解釋「種」義，說如來藏能「出生大覺，與佛為本」，故此可以稱為佛之「種」，正反映了這點。

③ 有關「佛性」一辭的梵文原語，參閱水谷幸正：〈如來藏と佛性〉，《佛教大學學報》第31期（1956年），頁51-59；水谷幸正：〈佛性について〉，《印度學佛教學研究》第4卷第2期（1956年），頁550-553；篠田正成：〈佛性とその原語〉，《印度學佛教學研究》第11卷第1期（1963年），頁223-226。

④ 《大正藏》，卷44，頁472上。所引經句參見北本《大般涅槃經》，卷27，〈師子吼菩薩品〉第11，《大正藏》，卷12，頁523下。

(二)體義：

二體義名性：說「體」有四：

一佛因自體，名為佛性，謂真識心。二佛果自體，名為佛性，所謂法身。第三通就佛因佛果，同一覺性，名為佛性。……是性不異因果。因果恒別，性體不殊。

此前三義是能知性，局就眾生，不通非情。第四通說諸法自體，故名爲性。此性唯是諸佛所窮，就佛以明諸法體性，故云佛性。此後一義是所知性，通其內外。^⑤

慧遠認爲「性」字亦可解釋爲「體」，而所謂「佛」之「體」，可以是指：

1. 佛因自體：

卽是真識心。「真識心」在慧遠的教學裏亦卽指如來藏，^⑥而從上文所述可見，如來藏乃是成佛的「因」。

2. 佛果自體：

卽是法身佛。《大乘義章》有〈三佛義〉一章，章內申釋「法身佛」名義如下：

「法」者，所謂無始法性。此法是其眾生體實，妄想覆纏，於已無用。後息妄想，彼法顯了，便爲佛體，顯法成身，名爲「法身」。……法身體有覺照之義，名法身佛。^⑦

法身的「法」，是指無始時來常存的法性。眾生原來是與法性「同體」，能照明法性，^⑧祇是現時爲妄想覆纏，以至法性對他們沒有作用。當妄想止息，法

^⑤ 同上註。

^⑥ 例如慧遠《大般涅槃經義記》卷3說：「如來藏者是真識心」（《大正藏》，卷37，頁691中），又說：「如來藏者，佛性異名。論其體也，是真識心。」（頁692下）

^⑦ 《大正藏》，卷44，頁837下。

^⑧ 衆生跟「法性」同一體性、能照明法性之說，見下註。

性便會顯了；而由法性顯了所成就的身，以覺照爲性，名「法身佛」。從此可見，法身佛乃是所成就的「佛果」。

3. 通於佛因和佛果的覺性自體：

《大乘義章·三佛義》解釋何以說法身佛爲以覺照爲性時說：

法身離相爲空，而體實有。……真心體是神知之性，能有覺照，故得名「覺」。……心於彼法（性），同體照明，由來無障。……性雖照明，而爲無明闇障所覆，相似不覺；後除闇障，彼心顯了，始顯真心，如其本性，內照法界，故得名佛。^⑨

引文同時提到作爲「佛因」的真識心和作爲「佛果」的法身。真識心是如來藏，原來「能有覺照」，可以照明法性，故名爲「覺」。當真識心被無明所隱覆，遂似乎有「不覺」。當無明消除，真識心顯了，能如其本性覺照法界，便是證成法身。故此法身也是「覺」。由此可見，有同一的覺性，隱時爲「因」，顯時爲「果」。因果雖有分殊，覺性則沒有差別。

4. 諸法自體：

唯有佛才能窮究諸法的體性，故名諸法自體爲「佛性」。

以上所出的四種「自體」，前三種唯是有情方有，無關木石等無情之物，而有情的特點是能有覺知，故說它們是「能知性」。後一種是遍及一切可以被覺知的對象，包括內在的和外在的、有情的和無情的，故說它是「所知性」。

（三）不改義：

不改有四：

一因體不改，說之爲「性」：非謂是因常不爲果，說爲不改；此就因時，不可隨緣返爲非因，故稱不改。……因體卽是如來藏性，顯爲法身，體無變易，非如有爲得果因謝。就體以論，故名「不改」。

^⑨ 《大正藏》，卷44，頁837下。

二果體不改，說名為「性」：一得常然，不可壞故。

第三通就因果自體不改名「性」：……如是一切佛性亦爾，佛因佛果，性不改故，眾生究竟必當作佛，不作餘法。……

第四通說諸法體實不改名「性」：雖復緣別內外染淨，性實平等，湛然一味，故曰「不改」。^⑩

慧遠認為「性」字也有「不改」的意思，而所謂「佛」「不改」，可以是指：

1. 佛因自體不改：

這又可分兩方面說：

(1) 隨緣不改：

慧遠以為作為佛因的真識心，有「隨緣」起染的作用。《大乘義章·八識義》一章述及真識的「染用」，說：

（真識）向雖在染，而不作染；今與妄合，緣集起染。如水隨風，波浪集起。^⑪

真識原來是沒有迷染的，祇是因為跟無明等妄法結合，^⑫受妄法影響，集起生死界種種染污法；就像水為風激蕩，而集起波浪一樣。慧遠又以為起染的真識心是「不改」它的本然清淨性。《大乘義章·八識義》便這樣說：

第八真識體如一味，妙出情妄，故說為「真」；又復隨緣種種故異變，

^⑩ 同上註，頁472上一中。

^⑪ 同上註，頁530上。

^⑫ 引文並沒有提及「無明」。慧遠在其它地方論及真識隨緣，往往提到無明迷覆真識。例如在本章下面申述佛性為「能知性」時，說：「能知性者，謂真識心。以此真心覺知性故，與無明合，便起妄知。」（同上註，頁472下）又在《大乘義章·八識義》一章說：「言『不覺』者，謂無明地迷覆真如（即真識），出生無量諸虛妄法，……此覺不覺，緣集有為一切生死，名心生滅。」（同上註，頁526上）

體無失壞，故名爲「真」。^⑬

真識所以爲「真」，是因爲它原來是真「如」性，沒有一切界別（「一味」）和妄想情執，在隨緣時仍不喪失其原來的真實體性。

(2)得果不改：

依上面對「性」的「體」義的論述，可見從真識（亦即如來藏）「佛因」變而爲法身「佛果」，乃是同一覺性自隱至顯的事。作爲佛因本質的覺性，在證成佛果時沒有謝滅，故說「不改」。

2. 佛果自體不改：

法身「佛果」的證得，是一得常得；又作爲佛果本質的覺性，是不會壞滅；故說「不改」。

3. 通於佛因和佛果的自體不改：

通於佛因和佛果的覺性，是永不變改；因是之故，眾生最終定當成佛。

4. 諸法體實不改：

真識隨緣所生起的諸法，表面上雖然有內外、染淨等不同，但其真實體性則是沒有分別（「平等」、「一味」），爲深遠不可測。

(四)性別義：

性別有四：一明因性別異於果。二明果性別異於因。第三通就因果體性別異非情。……四就一切諸法理實別於情相虛妄之法，名之爲「性」。故（《勝鬘》經）說言：「如來藏者，非我，（非）眾生，非命，非人。」^⑭又復（《涅槃》經）言：「佛性雖住陰、界、入中，而實不同陰、界、入也。」^⑮

^⑬ 同上註，頁525中一下。

^⑭ 參見《大正藏》，卷12，頁222中。

^⑮ 同上註，頁472中。所引《涅槃經》經句，參見北本《大般涅槃經》，卷27，〈師子吼菩薩品〉第11，《大正藏》，卷12，頁526中。

最後，慧遠指出「性」有性別的意思。就「佛」說「性別」，亦有四方面：

1. 說佛因性有別於佛果性。
2. 說佛果性有別於佛因性。
3. 說佛因和佛果在體性上有別於木石等無情之物。
4. 說作為所有存在的理體的如來藏和佛性，是真實的存在，有別於世間各種虛妄之法。

二、佛性的體狀

綜觀慧遠對「佛性」一辭的釋義，慧遠所理解的「佛性」，基本上指「覺性」。這覺性為眾生所有，是眾生能夠成佛的根據，因此說覺性是「種子因本」、是「佛因自體」。覺性為「種子因本」時，是被煩惱所覆；當煩惱消除，覺性顯現，便是證得佛果；因此說覺性是「佛果自體」。覺性在因時是隱，在果時是顯，隱顯有分殊，其為明覺則始終如一，因此說覺性是「不改」。覺性在因時，隨緣變現出各種世間虛妄之法，唯其自性清淨，跟世間虛妄之法為染污根本有別，因此說覺性是「性別」。又世間的存在雖然是虛妄，但它們都是覺性在因時所變現，而且它們的體性是「平等」、「湛然」，祇有佛才能覺照，故推而廣之，慧遠又把「諸法自體」稱為「佛性」。值得注意的是慧遠在釋說「種子因本」義和「佛因自體」義時，分別稱佛性因為「如來藏」和「真識」，而上述慧遠對覺性的構思，又跟《楞伽經》、《大乘起信論》等如來藏系佛典所言者無別，可見慧遠的佛性思想，是以如來藏思想為背景的。

慧遠在《大乘義章·佛性義》第一節解釋「佛性」名義後，繼而在第二〈辨體〉一節，從不同角度，自略至廣，分一門、二門、以至三十三門，分述佛性各種體狀，其言印證了我們以上的分析。首先慧遠以一門綜述佛性的情狀：

所言一者，雖復緣別染淨之殊，性旨一味，湛若虛空，故云「一」也。^{①⑥}說佛性是「一」，是因為雖然覺性在隨緣時變現染淨不同的諸法，諸法的本性（即覺性）則是沒有分別，深遠有如空間。

《大乘義章》所述佛性的二門有四種：

(一)染淨二：

一約緣分二：緣有染淨，「染」謂生死，「淨」謂涅槃。生死、涅槃體皆是性改。^{①⑦}

說佛性有「染」、「淨」兩門，是就佛性隨緣而說。當覺性與妄緣結合時，它有生起染污法的作用，而有染污法便有生死；這是佛性「染」的一面。當覺性脫離妄緣，不再起染污用時，其本然覺明性得以顯現，便即是證悟涅槃；這是佛性「淨」的一面。

(二)體用二：

二體用分二：廢緣論性，性常一味，是其體也；隨緣辨性，性有淨穢，是其用也。^{①⑧}

說佛性有「體」、「用」兩門，是就「廢緣」和「隨緣」不同而說。撇開妄緣，覺性自體是恒常遠離一切分別，這是「體」；因為隨緣，乃出現清淨和染穢的分殊，這是「用」。

(三)能知性所知性二：

三能所分二：一能知性、二所知性。能知性者，謂真識心。……此能知性局在眾生，不通非情。……所知性者，謂如法性、實際、實相、法界、法住、第一義空、一實諦等。……此所知性，該通內外。^{①⑨}

^{①⑥} 《大正藏》，卷44，頁472下。

^{①⑦} 同上註。

^{①⑧} 同上註。

^{①⑨} 同上註。

佛性可以分爲「能知」和「所知」兩種，前者是有情方有，後者則是通於有情和無情，這點前面討論佛性的「體」義時已有述及。又前面以「諸法自體」爲所知性，卻沒有明言何謂諸法自體；這裏則舉出「真如」、「實際」、「法界」、「法住」、「第一義空」、「一實諦」，以之爲所知性；而「真如」、「實際」等辭，在佛教是用來表一切存在的真實性相。

(四)法佛性報佛性二：

法佛性的「法佛」和報佛性的「報佛」，分別是指法身佛和報身佛。上節談及佛性的「體」義時，已經提到法身佛是由法性顯了所成就的佛身，以覺照爲性。至於報身佛，《大乘義章·三佛義》一章有這樣的說明：

報身佛者，酬因爲「報」。有作行德，本無今有，方便修生。修生之德，酬因名「報」；報德之體，名之爲身。又德聚積，亦名爲身。報身覺照，名之爲佛。^②

報身的「報」，意思爲酬報。由修作而成就的功德，從前不存在，爲酬應方便修行之因而生起，聚合而爲「體」，是爲報身。報身有覺照的作用，故名「報身佛」。慧遠繼續比較法身佛和報身佛：

問曰：報佛亦能覺照，與前法佛覺照何異？

釋言：體一，隨義以分。真心之體，本隱今顯，說爲法佛。此真心體，爲緣熏發，諸功德生，方名報佛。^②

法身佛和報身佛是以同一的覺性爲體，這覺性亦即是眾生所有的真心。真心在眾生爲煩惱所覆，隱而不露；當真心顯露時，便是法身佛。隨著真心顯露，煩惱相消失，代之而起是一大功德聚合，此爲報身佛。

慧遠分述「法佛性」和「報佛性」如下：

四對果分二：一法佛性、二報佛性。法佛性者，本有法體，與彼法佛體

② 同上註，頁838上。

② 同上註。

無增減，唯有隱顯、淨穢爲異。如礦中金與出礦時（金），體無多少。……報佛性者，本無法體，唯於第八真識心中有其方便可生之義。如礦中金有可造作器具之義，非有器具已在現中。如樹子中未有樹體，唯有方便可生之義，若無生性，雖以無量百千方便，佛不可生，如燠種中樹不可生。^②

說佛性有「法佛性」和「報佛性」兩種，是就佛果可以分爲法佛身和報佛身而說。法佛性是指眾生「本有」的最真實覺體。這覺體和法佛身是同一體性，祇有隱和顯、在穢和在淨的分殊；就像未出土的黃金和出土的黃金，體質沒有分別。「報佛性」觀念的提出，是爲了顯示眾生雖然「本無」報佛的種種功德，但作爲覺性的存在，他們可以經由方便修行，成就報佛的德性；就像未出土的黃金，雖然沒有器具的形狀，但在出土後可以製作成各種器具；亦像樹的種子雖然沒有樹的體狀，但經由下土、澆灌等方便，便可以長出樹來。

慧遠分析佛性的體狀除了上述的一門、二門外，還有以下的「不善陰」等四門分類，牽涉及一闍提是否具有佛性的問題，是值得留意。「一闍提」爲梵語字 *icchantika* 的音譯，意譯爲「樂欲者」、「大貪者」等，在佛典中是用來指罪惡深重，難於救拔的有情。就一闍提是否具有佛性的問題，《涅槃經》有以下的一段話：

善男子，或有佛性，一闍提有，善根人無；或有佛性，善根人有，一闍提無；或有佛性二人俱有；或有佛性二人俱無。^③

經文把佛性分爲四門：

1. 一闍提有、善根人無的佛性。
2. 善根人有，一闍提無的佛性。
3. 一闍提、善根人俱無的佛性。

^② 同上註，頁472上—473上。

^③ 北本《大般涅槃經》，卷36，〈迦葉菩薩品〉第12，《大正藏》，卷12，頁574下。

4. 一闡提、善根人俱有的佛性。

慧遠申釋其意，乃謂佛性有不善陰、善五陰、佛果陰、理性四種：

(1) 不善陰：

不善陰者，凡夫五陰，眞妄所集，……攝陰從眞，皆眞心作。……從眞義邊，說爲佛性。四中初一闡提人有，善根人無。^{②④}

「陰」是指構成現象層面存在的色、受、想、行、識五種成分；而「不善陰」乃是凡夫所有的有漏五陰。凡夫的五陰雖然是有漏，但它們是眞心在隨染緣時所集起，爲眞心之所作；從它們有「眞」的一面，遂稱之爲「佛性」。此種佛性是一闡提有，善根人無。

(2) 善五陰：

善五陰者，地上之身。……此陰眞心緣治合成。……攝陰從眞，眞心所爲。……眞作義邊，說爲佛性。……第二善陰，善根人有，闡提人無。^{②⑤}

「善五陰」是修行至十地中的初地（「地上」）的有情所有的無漏五陰，^{②⑥}爲眞心接受淨緣薰治，從而生成。從它們爲眞心所作，有「眞」的一面，遂稱之爲「佛性」。此種佛性是一闡提無，善根人有。

(3) 佛果陰：

佛果陰者，是佛果德；與前善陰大況相同，滿不滿異。……第三果陰，二人俱無。^{②⑦}

「佛果陰」是指菩薩修行成佛時所得的、具足功德的五陰。佛果陰與善五陰一

^{②④} 《大正藏》，卷44，頁473中。

^{②⑤} 同上註。

^{②⑥} 「十地」爲菩薩修行十種高層次的階位，完成十地修行，便可進而證得佛法身。十地中的初地稱「歡喜地」。慧遠在《大乘義章·十地義》對「歡喜地」有如下界定：「歡喜地者，經中亦名『淨心地』也。成就無上自利利他行，初證聖處，多生歡喜，故名『歡喜』。住此地時，於眞如中證心清淨，名『淨心地』。又於三寶得清淨信，亦名『淨心』。」（同上註，頁149下）

^{②⑦} 同上註，頁473中。

樣是無漏，更且比善五陰圓滿，故稱「佛性」。此種佛性不但一闡提沒有，善根人未成就佛果，也是沒有。

(4)理性：

廢緣談實，實之處無緣。以無緣故，真體一味，非因非果，與涅槃中非因果性，其理一也。……第四理性，二人俱有。²⁸

「理性」是撇開隨緣的相用，就實而論的真體，亦即是覺性的自體。覺性自體雖隨緣而成爲「佛因」、「佛果」，其自身則無所謂因果，沒有一切分別相，與涅槃爲無所謂因果的分別，道理上是一樣。這種佛性，不但善根人有，一闡提亦有。

如是看，就一闡提沒有善五陰和佛果陰，可以說一闡提沒有佛性；又就一闡提有不善五陰和理性，可以說一闡提有佛性。

又南北朝時人談說佛性，多以《涅槃經》所言爲本。《涅槃經》講述佛性有以下一節話：

佛性者有因、有因因、有果、有果果。有因者，卽十二因緣；因因者，卽是智慧。有果者，卽是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，卽是無上大般涅槃。……非因非果，名爲佛性。²⁹

南北朝的佛性論者每根據這節經文，謂佛性有「因」、「因因」、「果」、「果果」和「非因非果」五方面，分別爲指十二因緣、智慧、菩提、涅槃和佛性自體。至於爲甚麼經文說十二因緣是佛性「因」、智慧是佛性「因因」等，不同論者有不同解釋，成爲中國佛性論的主要論題之一。慧遠亦以《涅槃經》所言爲據，說佛性有因性、因因性、果性、果果性、非因非果性五門，並對前四門有如下解說：

言「因」性者，謂十二緣，能與涅槃爲因故。……（十二）因緣真妄集

²⁸ 同上註。

²⁹ 北本《大般涅槃經》，卷27，《師子吼菩薩品》第11，《大正藏》，卷12，頁524上。

成。……攝緣從實，皆真心作。……由真作故，窮之得實，便名「涅槃」，故得為因。

言「因因」者，謂菩薩道。道起必由十二緣生。從因起因，故曰「因因」……。

言「果」性者，謂大菩提；言「果果」者，謂大涅槃。……此之二果，雖復同時，隨義分之，得以菩提顯彼涅槃。菩提能顯義，說為因；涅槃所顯義，說為果。然彼菩提返望前因，已受「果」名，涅槃是彼果之果，故云「果果」。^③

1. 因性——十二因緣：

「十二因緣」者，即無明、行、以至老死這十二友緣生法。這些緣生法雖然是虛妄，但都是真心隨緣所作，有覺的一面；而窮此覺性，究源得實，便是涅槃。故說十二因緣為「因」。

2. 因因性——菩薩道：

菩薩道即通向涅槃之道，而實踐菩薩道，要從正確體識十二因緣的道理開始。菩薩道既然為成就涅槃的「因」，而自身又以十二因緣為「因」，故說它是「因因」。

3. 果性——大菩提。

4. 果果性——大涅槃。

實踐菩薩道的結果，便是證得無上菩提，成就無上涅槃，故菩提和涅槃同樣是「果」。比較菩提和涅槃這兩種果，它們雖然是同時證成，但有「能顯」和「所顯」的不同：菩提是能顯了究竟真實的能力，是因；涅槃是所顯了的究竟真實境界，是果。又上面既然已說菩提是「果」，則涅槃作為由菩提「果」所成就的「果」，便是「果果」。至於「非因非果」一門，慧遠說：

「非因果」者，如實法性，旨通染淨，而非因果。……廢緣談實，就體

^③ 《大正藏》，卷44，頁473下—474上。

指也。^①

「非因非果」是撇開隨緣，如實而現的真實「法性」，而「法性」在這裏當是指覺性自體。這覺性自體隨緣而有染、淨之用，自身則是沒有因、果的界別，故說它是「非因非果」。

三、慧遠與其時代流行的佛性課題

慧遠時代的佛性論者除了注重解說佛性五門外，對「正因佛性」一辭的涵義、佛性為本有還是為始有、一闡提是否具有佛性等問題，都紛紛提出意見。

《大乘義章·佛性義》第三節解說佛性之為有無、內外、當現等，第四節分析佛性的諸種因義，其言顯示了慧遠在這些問題上所採取的立場。

(一)「正因」和「正因佛性」

《涅槃經》盛唱眾生有佛性；而「正因」的觀念，是《涅槃經》配合其「眾生有佛性」的主張而提出。《涅槃經》用乳生酪的譬喻，說明「正因」跟「緣因」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。^②

酪的產生，牛奶為主要條件，熱力和酵母為輔助條件。經文以牛奶比喻正因，熱力、酵母比喻緣因，可見「正因」是指主要原因，「緣因」是指輔助原因。

《涅槃經》援用「正因」觀念，強調眾生跟佛性關係之密切：

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。^③

祇有有生命的個體才可以成佛，因此眾生是佛性的正因。眾生要成佛，便必須

① 同上註，頁473下。

② 北本《大般涅槃經》，卷28，〈師子吼菩薩品〉第11，《大正藏》，卷12，頁530中。

③ 同上註，頁530下。

實踐布施、持戒等六波羅蜜，因此六波羅蜜是佛性的緣因。

由此可見，《涅槃經》所謂「正因」，是指主要條件。《涅槃經》祇泛說眾生為佛性的「正因」，而南北朝的佛性論者則進一步對佛性的正因作出界定，由是出現各種不同的「正因佛性」說。根據慧遠同時的三論師吉藏(549—613)的記載，那時流行的「正因佛性」說共有十一種之多，包括：

1. 以眾生為正因佛性。
2. 以六法為正因佛性。
3. 以心為正因佛性。
4. 以冥傳不朽為正因佛性。
5. 以避無求樂為正因佛性。
6. 以真神為正因佛性。
7. 以阿賴耶自性清淨心為正因佛性。
8. 以當果為正因佛性。
9. 以得佛之理為正因佛性。
10. 以真諦為正因佛性。
11. 以第一義空為正因佛性。^{③④}

其中第七種以清淨本心為正因佛性之說，當是地論學派的主張。

《大乘義章·佛性義》第四〈明因〉一節啓端比較正因和緣因，說：

言緣（因）正（因）者，親而感果，名為「正因」，疏而助發，名為「緣因」。^{③⑤}

這裏說正因「親而感果」，緣因「疏而助發」，可見慧遠以為「正因」是指親因，「緣因」是指助因，跟《涅槃經》原有的理解無別。慧遠跟著約修行所成

^{③④} 參見吉藏：《大乘玄論》，卷3，《大正藏》，卷45，頁35中一下。又參閱牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977年），上册，頁182-188。

^{③⑤} 《大正藏》，卷44，頁476下。

就的果，分辨前面所言的佛性諸門，何者是正因，何者是緣因。例如他指出要是約佛身果說，法佛性是法佛身果的「正因」，報佛性是報佛身果的「正因」。又要是約菩提果和涅槃果說，則是：

若分果德，性淨、方便二種差別，是則緣、正差互不定。若望性淨菩提、（性淨）涅槃，是則佛性同體，相起以爲正因，諸度等行名爲緣因。若望方便菩提、（方便）涅槃，諸度等行同類生果，名爲正因；佛性理資，說之爲緣（因）。³⁶

相應佛果有法身、報身的分別，菩提果、涅槃果亦有「性淨」、「方便」的不同，前者是由法性顯了所得，後者是方便修行所成。³⁷性淨菩提和性淨涅槃跟佛的覺性是同一體性，是覺體顯現，從而證得的果；因此說佛性是它們的「正因」。要覺體顯現，得去除無明等煩惱蓋，那便要假借六波羅蜜的緣助，因此說諸度（「度」爲「波羅蜜」的意譯）是性淨菩提和性淨涅槃的「緣因」。至於方便菩提和方便涅槃，它們是由修習六波羅蜜而成就的果，因此說諸度爲它們的「正因」。要正確修習六波羅蜜，得有覺體的覺照爲之指引，故說佛性是方便菩提和方便涅槃的緣因。

以上《大乘義章》對「正因」的解說，爲「正因」一辭作出定義，並說明那種佛性是那種果的「正因」，但並沒有解釋何以《涅槃經》稱眾生爲佛性的正因。慧遠的《大般涅槃經義記》註釋上引《涅槃經》謂眾生爲佛性的正因的一節話，說：

良以眾生真妄集成，其猶礪石。真妄成故，能爲離妄淨德之本，故曰正因。³⁸

³⁶ 同上註。

³⁷ 有關這兩種涅槃和菩提，分別參見《大乘義章·涅槃義》，《大正藏》，卷44，頁818上一中，《大乘義章·無上菩提義》，同上，頁830上一中。

³⁸ 卷8，《大正藏》，卷37，頁836中。

上文已經提及慧遠認為眾生皆有如來藏「真」識心，由於這真識心隨緣，乃有種種煩惱虛「妄」相變現。這裏說眾生為「真妄集成」，當是指這事。又眾生既然有「真」的一面，便可以為佛的「離妄淨德之本」，故說眾生為佛性的正因。如是慧遠乃是從其如來藏真心思想的角度，去理解《涅槃經》佛性正因的觀念。慧遠在其《維摩義記》中，更逕稱如來藏性為「佛正因」：

如來藏性是其真實。此佛正因，故佛從生。³⁹

慧遠以如來藏真心觀念，解說正因佛性，這是繼承了地論教學以清淨本心為佛性的教學傳統。

(二)本有和始有

《涅槃經》盛言眾生有佛性，但其解說殊欠統一。《涅槃經》多次用到貧女金藏一類的譬喻，說明眾生跟佛性的關係：貧女人的家中原來埋藏著真金藏，貧女人卻不知曉；同樣，眾生原來具有佛性，但這佛性為煩惱所覆，眾生不覺察其存在。⁴⁰ 這譬喻似乎是要顯示眾生是本來具有佛性。但《涅槃經》中又出現箜篌妙音一類的譬喻，指出正如箜篌的聲音並非原來存在於箜篌內，要條件配合，方才形成；同樣，佛性亦非原來存在於眾生內，眾生要修習種種方便行，才能證悟正覺。⁴¹ 這譬喻似乎是要顯示由修行所證悟的佛性，為眾生本來所沒有，是經由修行鍛鍊，後來方始有。

《涅槃經》論說眾生「有」佛性的方式欠統一，導至「本有」「始有」爭論的出現。在南北朝時代的佛性論者中，有主張「本有」者，有主張「始有」者，有兼言兩種「有」者，流傳著各種不同意見。⁴² 《大乘義章·佛性義》第

³⁹ 卷1，《大正藏》，卷38，頁444下。

⁴⁰ 參見北本《大般涅槃經》，卷7，〈如來性品〉第4，《大正藏》，卷12，頁407中。

⁴¹ 參見同上註，卷26，〈光明遍照高貴德王菩薩品〉第10，《大正藏》，卷12，頁519中。

⁴² 有關「本有」「始有」的爭論，參閱湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983年），下冊，頁512-514；賴永海：《中國佛性論》（上海，人民出版社，1988年），頁89-104。

三節有〈辨當現〉一門，辨別佛性為「當」和為「現」的意義。其所謂「當」者，指當來有，亦即「始有」；其所謂「現」者，指現在有，亦即「本有」：

言當現者，若就凡說，因性在「現」，果性在「當」；若就佛論，果性在「現」，因性過去。語其理性，皆通「當」、「現」，體非「當」、「現」。^④

慧遠援用第一節所述的「因性」、「果性」等觀念，表達了他在本、始二有問題上的見解。他指出：「若就凡說，因性在『現』、果性在『當』」，就未成就覺悟的眾生說，佛的因性（即如來藏真識）是現在已經有，佛的果性（即法身）是當來才有。如是看，要是從「因」的角度觀佛性，則佛性於眾生為「本有」；要是從「果」的角度觀佛性，則佛性於眾生為「始有」。慧遠繼而又指出：「若就佛論，果性在『現』，因性過去」，就已成就覺悟的佛陀說，佛的果性（法身）是現在有；佛的因性（如來藏真識）在果性顯現時，便不再是因，故是已經「過去」。如是看，要是從「果」的角度觀佛性，佛性於佛為「本有」。慧遠最後說：「語其理性，皆通『當』、『現』，體非『當』、『現』」，就作為覺性自體的理性說，覺性自體遍及眾生現在有的佛性因和當來有的佛性果，而自身是沒有現在、當來的分際。如是看，要是從理性角度觀佛性，則無所謂「本有」和「始有」。

（三）一闍提、無情、佛性

「一闍提」正如上文所述，為指罪惡深重，難於救拔的有情。對於這種根性最為卑劣的有情是否具有佛性的問題，《涅槃經》前、後兩部分所表現的觀點並不一致：前部分以燒焦的種子、患絕症的病人比喻一闍提，指出甚或《涅槃經》的微妙教學，都不能叫一闍提發菩提心，成就正覺，明確地把一闍提排除於具有佛性之眾生之羣之外。^④後部分則不撤除一闍提改過從善的可能，認

^④ 《大正藏》，卷44，頁476下。

^④ 參見北本《大般涅槃經》，卷9，〈如來性品〉第4，《大正藏》，卷12，頁418上。

爲一闡提要是能放棄他們原有的低劣之心，當會證悟正覺，^{④⑤}並有如慧遠在述說「不善陰」等四門佛性時所引用的一節話，表示一闡提亦有某類佛性。^{④⑥}

《涅槃經》的前部分首先於東晉末年於南方譯出，^{④⑦}由是其一闡提不能成佛的說法，一時成爲南方佛教界的通說；唯獨竺道生(約370—434)力排眾議，力言一闡提跟一般有情無別，最後皆得成佛，因而受到大眾排斥。未幾《涅槃經》全本於北方譯就，稍後傳至南方，內中果然有一闡提當得成佛的話。^{④⑧}自那時候開始，至唐朝初年，一般中國佛教徒都視《涅槃經》後部分的一闡提成佛之說爲正義，由是都主張一闡提具有佛性。慧遠在論「不善陰」等四門佛性時，引用了《涅槃經》後部分說有某類佛性爲一闡提所有的一段話，詳加申釋，其解說指出一闡提的「不善陰」本爲真心所起，並表示一闡提具有「理性」。^{④⑨}同一說法見於《大乘義章·佛性義》第三節〈明有無〉一門，當中慧遠引用相同經文，說了相似的話：

闡提有者，有不善性。佛性緣起爲不善故，不善之法即是佛性。此不善性，闡提則有，善人無也。

善根人有、闡提無者，謂善性也。佛性緣起三乘無漏，名之爲「善」，善卽是性，故名「善性」。此性聖有，闡提無也。

二人有者，同有理性。

二人無者，同無果性。^{⑤⑩}

這裏再次提到一闡提具有「理性」，並指出一闡提的「不善性」，原來爲覺性

^{④⑤} 參見同上註，卷24，〈光明遍照高貴德王菩薩品〉第10，《大正藏》，卷12，頁505下。

^{④⑥} 參見註②。

^{④⑦} 現存漢譯本《涅槃經》共有三種，習稱《北本》、《南本》和《法顯本》。當中最早譯出爲《法顯本》，乃是《北本》前十卷的異譯。

^{④⑧} 關於竺道生時代闡提成佛的爭論，參閱賴永海：《中國佛性論》，頁57-59。

^{④⑨} 參見本文第2節。

^{⑤⑩} 《大正藏》，卷44，頁476上。

隨緣而生起。又慧遠《大般涅槃經義記》解釋《涅槃經》後部分說一闡提亦有佛性的一節話，^{⑤①}說：

下重辯之，現無當有。言「闡提等無有善法，佛性亦善」，明其現無。舉一闡提等餘罪人，彼現無善，果性亦善，故彼現在無有佛性。「以未來有」，故闡提等悉有性者，明其當有。^{⑤②}

這裏指出一提闡，現今沒有善性佛果，當來則可以有善性佛果，明確地肯認一闡提有成佛的可能。

又慧遠不但認爲一闡提有佛性，更進而說佛性遍及木石等一切無情之物。本文首兩節都提及慧遠把佛性分爲「能知性」和「所知性」兩門，主張「所知性」是通於有情和無情。又慧遠《大般涅槃經義記》有一節話，表示「所知性」該通眾生之外的萬法：

（佛）性有二種：一能知性，謂真識心。此真識心眾生有之，外法即無。……二所知性，所謂有、無、非有非無等一切法門。此通內外，不唯在內。^{⑤③}

「能知性」主要指真識心，^{⑤④}此真識心祇是有生命個體方有，非無生命之物所有。「所知性」是指有、無、非有非無等各種存在性相，這些性相不僅見於有情，亦見於無情。《大乘義章·佛性義》第三節〈明內外〉一門又這樣說：

言隨相者，眾生爲「內」，山河大地非情物等，以之爲「外」；若當說彼因、果之性，局在眾生，得言是「內」；若說理性，性通內外。^{⑤⑤}

^{⑤①} 參見北本《大般涅槃經》，卷27，〈師子吼菩薩品〉第11，《大正藏》，卷12，頁524下。

^{⑤②} 卷8，《大正藏》，卷37，頁828中。

^{⑤③} 卷10，《大正藏》，卷37，頁884下。

^{⑤④} 其實慧遠所謂「能知性」，除了指作爲佛因的真識心，亦包括作爲佛果的法身佛以及覺性自體。參見本文第1節。

^{⑤⑤} 《大正藏》，卷44，頁476中。

引文稱眾生為「內」，山河大地等無情之物為「外」；指出要是從佛因性、佛果性角度觀佛性，佛性是局限於「內」的眾生；要是從理性角度觀佛性，則佛性是該通「內」的眾生和「外」的無情之物。

四、佛性說的來意

《大乘義章·佛性義》最後一節辨明經論演說佛性觀念的來意，首先假設以下的問題：

經多說空，破諸法性，說諸法空，今此何故宣說佛性？⁵⁶

問題指出佛經每多用「空」的教理，斥破自性的觀念。現今《涅槃經》等宣說「佛性」，此說如何可以跟「性空」之說和會？慧遠的答覆顯示了和會「性空」和「佛性」二說之道：

然彼清淨法界門中，備一切義。諸法緣起，互相集成；就空論法，無法不空；據性辨法，無法非性。⁵⁷

諸法是覺性隨緣所集成。就其為依緣而起、互相依賴方面看，它們是沒有自性，是「性空」；就其為以覺性為存在根據方面看，它們又是「佛性」。可見「性空」和「佛性」，乃是一事的兩面，並非互相排斥，可以兼言。慧遠繼而指出「性空」和「佛性」兩說各有不同的教學目的，而在敘述後者的教學目的時，道出了佛性學說的來意。

慧說述說佛性學說的來意，一是以《涅槃經》和如來藏系論典《寶性論》的說話為本。首先他舉出《涅槃經》「為令眾生不放逸故，宣說佛性」二語，⁵⁸強調講說眾生皆有佛性，定當成佛，對放逸的眾生有督勵的作用。⁵⁹又《寶性

⁵⁶ 同上註，頁477下。

⁵⁷ 同上註。

⁵⁸ 參見北本《大般涅槃經》，卷35，〈迦葉菩薩品〉第12，《大正藏》，卷12，頁574中。原經文作「說諸眾生悉有佛性，為令一切不放逸故」。

⁵⁹ 參見《大正藏》，卷44，頁477下。

論》解釋它主張眾生有真如佛性的理由，有以下兩偈：

以有怯弱心，輕慢諸眾生，
執著虛妄法，謗真如實性，
計身有神我。爲令如是等，
遠離五種過，故說有佛性。^⑥

慧遠根據這兩偈，遂謂佛性學說有對治以下五種過失的果效：

1. 怯弱心：

怯懦的眾生謂自己沒有佛性，不追求成佛。對這些人，佛經說眾生同有佛性，當來必得佛果，叫他們生勇猛求佛之心。

2. 輕慢餘眾生心：

對輕慢其它眾生的人，佛經宣講眾生皆有佛性，叫他們認識到一切眾生皆不可輕賤。

3. 虛妄我執：

對多有我執的人，佛經宣說佛性不同妄情所執的我，叫他們放棄其所執。

4. 虛妄法執：

對多有法執的人，佛經宣說佛性不同其所取著的法，叫他們放棄其所取。

5. 誹謗真如佛性：

對誹謗佛性、說佛性爲無常的人，佛經宣說佛性爲常、樂、我、淨，以糾正其錯識。又佛性爲常、樂、我、淨之說，適合那些怖畏斷滅、樂求真實的修行人。^⑦

從以上所述數點，可見慧遠重視佛性學說在宗教實踐上策勵的作用和在思想上掃蕩邪見的效果。

^⑥ 《究竟——乘寶性論》，卷1，〈教化品〉第1，《大正藏》，卷31，頁816上一下。

^⑦ 參見《大正藏》，卷44，頁477下。

淨影寺慧遠的佛性學說

廖 明 活

提 要

「佛性」觀念是在東晉末年（五世紀初），因著大乘《涅槃經》譯出，而開始在中國受到注意；並且在南北朝時代（五、六世紀），隨著《涅槃經》日益流行，成為廣受關注的佛教思想課題。當時有關「佛性」的討論，基本上是環繞三個重點展開：(1)「佛性」一辭的涵義、(2)「眾生有佛性」這說法的意義、(3)是否一切眾生都有佛性的問題。淨影寺慧遠（523—597）是南北朝末葉的重要佛教思想家，在其著名作品《大乘義章》裏，有專章討論佛性的課題。本文根據這章的立論，探討慧遠於上述三個重點所持的觀點，並申析慧遠在佛性的體狀、佛性學說的來意等有關佛性的問題上所表達的意見。

The Buddha-nature Teaching of Ching-ying Hui-yüan

Liu Ming-wood

The idea "Buddha-nature" first became popular in China in the early fifth century with the translation of the Mahāyāna Mahāpari-nirvāṇa-sūtra. Since then, a variety of theses have been propounded by Chinese Buddhist thinkers on several aspects of the idea. Ching-ying Hui-yüan (523-597) was a prominent Buddhist thinker of the late sixth century, and an exegete and lecturer of high calibre. In his central work, the *Ta-ch'eng I-chang*, he devoted an entire chapter to the exposition of the Buddha-nature idea. Basing mainly on the discussion in this chapter, this paper tries to examine Hui-yüan's view on a number of questions which interested the Buddha-nature theorists of his time. These questions include:

1. What is the meaning of the term "Buddha-nature?"
2. What are the distinctive characteristics of "Buddha-nature?"
3. What do the Buddhist scriptures mean when they assert that sentient beings possess Buddha-nature?
4. Does every sentient being possess Buddha-nature?
5. What function does the Buddha-nature idea serve?