

論竺道生對佛性「本有」、「當有」的判屬^{*}

謝獻誼^{**}

（收稿日期：109年3月30日；接受刊登日期：109年12月8日）

提要

當代學者解釋竺道生佛性論各執一邊，或說「本有」，或說「當有」，然而這兩者果真是對反的？抑或是不相衝突的？本文即嘗試重新梳理此一問題。

竺道生的佛性論架構係依據《大般涅槃經》而開出四種佛性分位。在此架構裡，所謂「本有」對應於「因佛性」位的十二因緣法理，此為眾生本自具足且恆常存在者。另所謂「當有」則對應到「果佛性」位的佛果，此是眾生「智解十二因緣」始得且後起者。而當眾生初次證會法理，並自覺客體之「真理」與主體之「悟」相契無差的心理狀態，道生稱之為「始起」，此是眾生從「本有」到「當有」的轉接點。職是可知「本有」與「當有」等概念對道生而言並無衝突、矛盾，且在其佛性論架構底下能合成為一個整全體系。

關鍵詞：竺道生、佛性、本有、當有

^{*} 本文初稿宣讀於「第三屆中華文化人文發展國際學術研討會」（香港：珠海學院中國文學及歷史研究所主辦，2018年4月21日），會中承蒙諸位專家先進指正，於此謹申謝忱。另本刊匿名審查人亦賜教寶貴意見，獲益匪淺，在此衷心致謝。

^{**} 國立政治大學中國文學系博士生／兼任講師。

一、前言

竺道生（355-434）生平、思想多所轉折，湯用彤曾謂其學思歷程概分三段——早年曾住廬山依傍僧伽提婆（Saṃghadeva，生卒年不詳）研習毘曇，其後轉往長安跟隨鳩摩羅什（Kumārajīva，344-413）從學般若，最後則在南京接觸法顯（338-423）傳譯的六卷本《大般泥洹經》（*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*），並倡言「闡提成佛」說，雖因此受到僧團排擯，後來得賴曇無讖（Dharmarakṣa，385-433）所譯四十卷本《大般涅槃經》傳入而證成道生之說無誤，才了卻這樁含冤公案，後世更以「涅槃聖」稱呼之。¹這一方面表徵竺道生對涅槃佛性義理的洞燭機先，另一方面也反映出道生的學問三段過程最終結以涅槃佛性為其頂點。

然而，歷來在探討竺道生佛性論的相關內容中有個重要問題是：對竺道生而言，佛性的存具形態究為「本有」抑或「當有」？所謂佛性「本有」，意謂眾生佛性是「本來、原本、本身」便已有者，亦即在時序性、功用性或主體性等方面，佛性是先在、不假造作且內嵌於眾生身中的；而所謂佛性「當有」，則指眾生佛性「應當、或當、當即」為有，亦即佛性對於眾生而言是後出、有待施設和外加的。換言之，論述佛性為「本有」、「當有」在概念意義上可謂是對立、背反的，而竺道生對此是如何解釋與界定的？

順此觀察而來，一般學者在釋說道生佛性論時也往往各執一方——或說竺道生持佛性「本有」，或說為「當有」；而考諸道生在世著作曾有〈佛性當有論〉（已佚）。²究竟道生的佛性論說是傾向「本有」或是「當有」？原何形成當代學者的兩種不同解讀？又或者兩者其實不相衝突、並無對反的問題——亦即前述的概念界定在根本上即屬錯謬，對於佛性「本有」、「當有」另有特殊的背景劃定？

此外，與「本有」、「當有」相關的問題還涉及：竺道生還曾針對哪些詞彙概念使用「本有」、「當有」的狀述；易言之，這觸及「本有」、「當有」的指涉對象，同時也可推敲這些概念範圍與佛性的關係。而另一個與「本、當」兩種有相關的概念是「始有」（按，

¹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2011年二版），頁336-343。

² 竺道生曾著〈佛性當有論〉的記載，見梁·慧皎：《高僧傳·竺道生傳》：「自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。於是校閱真俗，研思因果，迺立〈善不受報〉、〈頓悟成佛〉。又著〈二諦論〉、〈佛性當有論〉、〈法身無色論〉、〈佛無淨土論〉、〈應有緣論〉等，籠罩舊說，妙有淵旨。」收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第50冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第2059號，卷7，頁366下。另有關於道生著作之細目考論，可參考湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》，頁343-344。

根據文獻所載，道生是說「始起」，詳後文），究竟「始有／起」與「本有」、「當有」有無關聯性？若有，「始有／起」是否即與「當有」同義？若非，則該如何界定三種佛性「有」之型態的位置、關係等？本文即欲嘗試解答上舉諸問而發。

在論述推演上，首先將論究道生佛性論歸屬「本有」、「當有」的文獻起源出處，並梳理當代學者對於道生佛性論判屬為「本有」、「當有」的觀點綜述，並點出其中可能反映的立場、問題等。其次則回歸現存竺道生之經注內容，從中抽繹、論析道生使用「本有」、「當有」的語詞意義，包含「本有」、「當有」的指涉對象、定義和其背景設定等，並延伸探討「始有／起」的概念，解析其與「本有」、「當有」的關係等。期望透過以上論述開展，能夠對竺道生思想及中國佛性論有更深細的發微。

二、竺道生佛性論判屬問題之起源暨當代研究成果綜述

關於竺道生佛性論究為「本有」或「當有」的判屬問題，由於道生的〈佛性當有論〉已亡佚不傳，因此最早記載竺道生佛性論內涵者，當屬唐代均正（生卒年不詳）在《大乘四論玄義》中所言：

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。³

均正認為道生〈佛性當有論〉的義涵即是「當有為佛性體」，具體來說係指眾生目前位處尚未解脫開悟之時，相對於眾生在未來定當成佛，就獲得佛果而說「當有」。換言之，「當有」是從「當果」而論，所謂「果」即是未來佛果，「當」則意味著必然性——「當必淨悟」。

類似記載，在唐代元曉（617-686）的《涅槃宗要》裡也有如下敘述：

第一師云：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。」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。」故知當果即是正因。所以然者，無明初念不有而已，有心

³ 唐·均正：《大乘四論玄義》，收入日·前田慧雲，中野達慧編：《卍續藏經》第74冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印京都藏經書院刊本），卷7，頁91下。

即有當果之性，故修萬行以剋現果，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。⁴

白馬寺愛法師，經學者考證指出應即為曇愛（生卒年不詳），⁵他所祖述的道生佛性義同樣也是以「當有佛果為佛性體」，並且明確指出其立論依據源自於《大般涅槃經·師子吼品》關於一闡提亦有佛性的討論。而曇愛所謂「當有佛果為佛性體」之義，是從眾生具有「當果之性」來說的，亦即一切眾生現階段雖未成佛，但實已具有某種成佛的性能，且此性能尚須配合萬行修業，始能體現佛果。就此而論，相較於上引均正之說將「當果」定義為「當必淨悟」，這種得果的必然性在元曉記載裡被轉化為一種成佛的基礎條件，亦即將「當果」限定為某種能得佛果的性能、根據，從而把均正強調「當必淨悟」的必然性落實成屬於基底根據的「當果之性」，以及隸屬後加施設的「修萬行以剋現果」兩個層面。

順此而來，當代即有學者承接《大乘四論玄義》之見而謂道生主張佛性「當有」，像是呂澂便謂：

「當有」，是從將來一定有成佛的結果說的，從當果講佛性應該是有。《涅槃經》從如來藏方面立說，本有此義，但因翻譯時，對「如來藏」這個新概念認識模糊，譯語前後不統一，意義就隱晦了。道生却能夠從中體會到說「如來藏」的用意，從而提出當果是佛，佛性當有的主張來。⁶

呂澂所謂「當有」亦從「當果」上立論，同時也強調這種「當果」的意義係從「將來一定有成佛的結果說的」，如此側重「當」有佛果之必然性，誠與均正之說相符。

與上相應者，他如謝如柏亦認為，均正、元曉記載道生佛性論以「當果」做為佛性體，此種說法乃是符合道生本義的：

前引均正、元曉的記載中，都說道生主張「當有為佛性體」、「當有佛果為佛性體」，而道生正是以佛所獨具、眾生未來才有的佛果境界為「佛性體」。這樣看來，均正、

⁴ 唐·元曉：《涅槃宗要》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第1769號，卷1，頁249上。

⁵ 謝如柏指出：「白馬愛法師當即曇愛，推測與曇織（432-495）約略同時。」見謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2006年），頁248。

⁶ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁115。

元曉對於道生「佛性當有」之說的記錄是正確的，他們的引述正好符合道生對於「佛性體」與「佛性」本義的認識；而且道生既然視佛體性、果性為「佛性」本義，則他主張「佛性當有」或「始有」顯然也是應有之義。⁷

另外，謝如柏更指出，竺道生論佛性時所提出的「理」、「法」等概念，是指有待眾生未來證悟的佛「境界」，而非純就「實相」本質的角度立說，故此種屬於佛「境界」的「法」與「理」，須待眾生信解、修行實證後始得，至於一般學者慣由「實相佛性」所導向之「本有」說，謝如柏認為其有效性是不能成立的，如云：

由此觀之，「實相佛性」的觀點認為道生主張生佛不二、因果性無別、佛性本有，此一詮釋顯然與道生的佛性論結構不符，反倒是涅槃師的一般模式與道生較為相近。⁸

謝如柏所謂「涅槃師的一般模式」，是指南朝涅槃諸師們在論佛性意義時，具有兩項共同特徵：其一，普遍且嚴格地劃分「因」、「果」佛性之界限，未將兩者混同。其二，在定義「佛性」時，多數主張「果性」才是「佛性」一詞的正義，「因性」甚至涅槃則被認為原非佛性。而以上兩點，實又源自於《大般涅槃經》本身經說內容而來。⁹職是，謝如柏認為竺道生依據《大般涅槃經》而立論，並且做為南朝涅槃師說的開端者，亦必符契上舉兩點而許「當有佛性」——眾生於未來始得佛果，而非現在本自已有者。

相對於此，關於謝如柏指出的另一派意見——「實相佛性所導出之本有說」，係以湯用彤為代表，他在《漢魏兩晉南北朝佛教史》裡將道生佛性義分為五段釋之，其中第三即謂「道生應持佛性本有義」，理由在於道生佛性本乎「理」，而「理」即為般若實相，乃屬本有者：

實相無相，超乎象外。萬象之與實相，死生之於涅槃，等無二致。無相曰無，萬象曰有。有生於惑，無生於解。掃除封執，實相即顯。然萬惑之體，本即實相。涅槃佛性，原為本有。¹⁰

⁷ 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 273-274。

⁸ 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 274。

⁹ 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 249-250。

¹⁰ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》，頁 353。

按，湯用彤的理路是：道生謂佛性為「理」，此「理」係由法性脫出，而法性即是般若實相，此為諸法恆共先在之本質，以故佛性亦為「本有」。

繼湯用彤以降，當代多數學者均認持此說——即以般若實相說道生佛性並且判歸為「本有」，例如：方立天從般若實相觀點加以推衍，認為佛性真我和般若無我從根本上說並不矛盾，並謂道生用此說佛性為「本性」、「法」、「理」等；¹¹賴永海仍謂道生在法佛性、理佛性的基礎上，從而將「法」、「理」、「法性」、「實相」、「佛」、「佛性」等概念融通起來，因而其所謂佛性我乃實相之別名，亦為眾生之本性、本體；¹²陳沛然認為道生「佛性本有」之觀點乃建基於其理論基礎「般若實相觀」，而因般若實相觀之緣起性空法則乃佛家共法，係屬分析地真之共許前提，由是不僅不能破除，並循此證成佛性亦屬本有；¹³吳汝鈞則謂道生論佛性關涉於對真理的體認，而真理之普遍性和內在性是潛存於一切眾生的生命中，不假外求，因此而謂佛性「本有」；¹⁴劉貴傑謂道生佛性論以「空理」、「法理」為宗，而此「空理」、「法理」係根源於諸法實相，以故諸法實相即眾生之本心本性，或稱佛性，且屬不變不改之本有者。¹⁵劉果宗則認為道生說佛性我，義同法身，而得法身即在於顯此永存常恆不變之實相法性，以故所謂佛性乃是眾生本有之真性。¹⁶總上可見，當代多數學者大抵皆持如是意見。

然而，釋說道生佛性論為「本有」的學者必須回應慧皎（497-554）《高僧傳》中記載道生曾撰寫〈佛性當有論〉的題名問題，像是黎惠倫便提出以下說明：

我推測道生最初只提出一個較為中道的佛性思想，即「當有佛性」論。就是說，一闡提並非當下即悟，而是當來之果。這一點就足以讓道生遭受被逐的命運。然而，大本《涅槃經》由曇無讖於422年譯出，430年該經傳到南都，學僧們這時才發現該經本身就表示了一闡提也有佛性，道生由於自己的觀念獲得經典的認可，提出了更為極端的思想，即「本有佛性」論。從此，他把頓教思想建立在普遍佛性論的基礎上。¹⁷

¹¹ 方立天：〈論竺道生的佛學思想〉，《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1982年），頁166-177。

¹² 賴永海：《中國佛性論》（江蘇：江蘇人民出版社，2012年二版），頁52-61。

¹³ 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大圖書有限公司，2011年二版），頁101-120。

¹⁴ 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995年），頁31-35。

¹⁵ 劉貴傑：《竺道生思想之研究——南北朝時代中國佛學思想之形成》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁53-60。

¹⁶ 劉果宗：《竺道生之研究》（臺北：文津出版社，2003年），頁86-94。

¹⁷ 黎惠倫：〈再論道生之頓悟論〉，收入美·彼得·N·格里高瑞編，馮煥真等譯：《頓與漸——中國思想中通往覺悟的不同法門》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁164。

黎惠倫之說有兩個重點：第一是〈佛性當有論〉專對一闡提而發，在對象上有特定性，亦即為一闡提未來能予迴心成佛提供某種根據性。第二是該論屬於道生前期作品，至於道生晚年則修正為「本有佛性」觀。其後，史經鵬也引述了黎惠倫之說而認為〈佛性當有論〉直接聯繫以一闡提為討論對象，至於闡提成佛的進路則仍劃歸佛性本有。¹⁸

此外，李開濟則根據宋代志磐（生卒年不詳）《佛祖統紀》所載，指出《高僧傳》所記「佛性當有論」之「當」字可能是「常」的訛字，¹⁹故道生原著作應題名為「佛性常有論」，並且認為「本有」與「當有」相形衝突，而道生當持許「常有」——義同於「本有」。²⁰

從上述學者意見裡可見，承許道生佛性為「本有」者，主要聚焦佛性在根本上義同法性、實相，因此無論眾生體證與否，佛性都是普遍且具先在性的，由此判為「本有」。相對地，持守道生佛性為「當有」者，則將佛性意義劃定於佛果，因此法性、實相即便有著普遍性、先驗性，但在眾生尚未體證而成佛之前，佛性仍屬有待體現，在未來「當有」者。

而面對當代學者看似衝突的兩種意見，不禁欲問：對道生而言，佛性義僅能是其中一種？亦即「本有」之「實相」與「當有」之佛果無法並列為佛性？又或者「本／當」二有在道生佛性論中其實不相背離，甚至可以結合成一個完整架構？對此，誠當回歸竺道生現存的經疏內容中尋找解答。

三、竺道生佛性論結構及其「本有」指涉性

竺道生對佛性的論說，首先可注意者是他根據《大般涅槃經》而將佛性分為因、果等

¹⁸ 史經鵬：《從法身至佛性——廬山慧遠與道生思想研究》（北京：人民出版社，2016年），頁297-312。

¹⁹ 李開濟所引據原文，見宋·志磐：《佛祖統紀》：「於是校閱真俗，精練空有，研思因果，乃立〈善不受報〉及〈頓悟成佛〉義。又著〈二諦論〉、〈佛性常有論〉、〈佛無淨土論〉、〈應有緣論〉，並籠罩舊說，妙有淵旨。」收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第49冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第2035號，卷26，頁266上；另《佛祖統紀》又載：「於是檢閱真俗，精練空有，乃著〈善不受報論〉、〈頓悟成佛論〉、〈佛性常有論〉、〈法身無色論〉、〈佛無淨土論〉，並籠罩舊說，妙有淵旨。」收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第49冊，第2035號，卷36，頁342上。但按，以史料先後時間而言，《高僧傳》既為先出者，在資料採用上當優先考慮；其次，宋代以前的其他經籍目錄均未見有相同於志磐之記載，反而如唐代道世編著的《法苑珠林》以及傳為唐代道宣所著之《大唐內典錄》都仍記作「佛性當有論」，則《佛祖統紀》所載不知根據為何，誠然孤證難立，仍有爭議之處。

²⁰ 李開濟：〈竺道生的涅槃佛性思想〉，《哲學與文化》第30卷第7期（2003年7月），頁7-8。

四種分位：

（經）「善男子！佛性者，有因、有因因，有果、有果果。」²¹

道生曰：向佛性名中有因有果，故今明因果有屬也。²²

（經）「有因者，即十二因緣。因因者，即是智慧。」²³

道生曰：智解十二因緣，是因佛性也。今分為二：以理由解得，從理故成佛果，理為佛因也；解既得理，解為理因，是謂因之因也。²⁴

（經）「有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者，即是無上大般涅槃。」²⁵

道生曰：成佛得大涅槃，是佛性也。今亦分為二：成佛從理，而至是果也；既成，得大涅槃，義在於後，是謂果之果也。²⁶

順應《大般涅槃經》將佛性分為因、果兩種層面的看法，道生亦認同而說「今明因果有屬」。在「因佛性」方面，道生指出「智解十二因緣」即是「因佛性」的內容。而「智解十二因緣」又可分解為「因」和「因因」兩個部分：前者為「理」，後者則指謂「解」。至於如此分解的理由，是因為成佛必須建立在悟理之上，所以「理」即是成佛之「因」；而悟理又必須仰賴正確見解的樹立，所以「解」便成為悟「理」之「因」，同時也是成佛的「因之因」。職是，道生所謂「因佛性」，係就未成佛前而說，而成佛必經悟理，而悟理的前提又必須獲「解」，所以在前後引生的因果關係上分出「因」（理）和「因因」（解）兩部分。

另於「果佛性」方面，道生亦先判定出「成佛得大涅槃」為「果佛性」的主要內容。而「成佛得大涅槃」同樣可分成「果」和「果果」兩部分：「果」謂成就佛果，「果果」

²¹ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第375號，卷25，頁768中。

²² 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第1763號，卷54，頁547中。

²³ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正藏》第12冊，第375號，卷25，頁768中。

²⁴ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁547下。

²⁵ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768中。

²⁶ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁547下。

則指大涅槃。如此判分係因悟理之終極在於成佛，成佛便獲阿耨多羅三藐三菩提，此即是「果」；而成佛則能體悟大涅槃的究竟意趣，此在理路上稍後於成佛本身，故將大涅槃定為「果果」。準此，道生所謂「果佛性」乃專就成佛層面來說，並且認為獲得佛果與體悟大涅槃在意義先後上具有層次之別，故循此分出「果」（佛果）與「果果」（大涅槃）兩部分。

關於上述竺道生從因、果兩方面談論佛性意義的內容，可簡示如下表：

表一：竺道生四種佛性分位表

佛性	因佛性：智解十二因緣	因因：智解（理由解得／解為理因）
		因：理（解既得理／從理故成佛果，理為佛因）
	果佛性：成佛得大涅槃	果：成佛（成佛從理，而至是果）
		果果：得大涅槃（既成，得大涅槃，義在於後）

從表中所示的因、果佛性關係來看，其中產生交集之處在於「從理故成佛果，理為佛因」以及「成佛從理，而至是果」兩個部分；換言之，竺道生在此闡釋佛性意義時，是專從悟理成佛一事上而言，只是其間尚可再從成佛與否而分成因、果兩段，循是可知道生論佛性的核心是指向悟理成佛一事，至於因、果佛性的區別則是就成佛前、後段再行細分，藉此助於了解成佛所須具備條件和其先後關係等。

而在因果佛性的四種分位中，究竟所謂「本有」的義界範圍在何處？難道四種分位皆可謂為「本有」？抑或只是其中部分謂之「本有」？對此，道生認為判屬為「本有」的是「因」佛性位的十二因緣：

（經）「復次，善男子！生死本際凡有二種：一者無明，二者有愛。是二中間則有生老病死之苦，是名中道。」²⁷

道生曰：即生死為中道者，明本有也。²⁸

（經）「復次，善男子！眾生起見，凡有二種：一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道。無常、無斷乃名中道，無常、無斷即是觀照十二緣智，如是觀智是名佛

²⁷ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768上。

²⁸ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁546中。

性。」²⁹

道生曰：十二因緣為中道，明眾生是本有也。若常則不應有苦，若斷則無成佛之理。如是中道觀者，則見佛性也。³⁰

就《大般涅槃經》的理路而言，它認為從無明、愛、取乃至延伸到生老病死等，這些做為眾生生死流轉的十二因緣法本身即反映著「中道」的內涵。而面對生死流轉的十二因緣法，眾生對之起見則可概括為常、斷兩種，但無論常或斷見均非中道，唯有遠離常、斷二邊之見才屬中道，而這種「無常、無斷」之正見即是觀照十二緣起之智慧，同時此種觀智也就是佛性。

承此而來，道生進一步解釋「觀照十二緣智」做為中道的內涵，並將「觀照十二緣智」拆解為兩個部分：一者是所觀照之十二因緣，二者是能觀照之智慧。在十二因緣方面，由於眾生本身自無始以來便隨十二緣起法而生滅流轉，所以道生說十二因緣之生死法為眾生「本有」——本已具有、毋須外求者。但眾生雖「本有」十二因緣之生死法，卻缺少對其進行觀照之智慧。因此，在「觀照十二緣智」僅能完滿其中一項條件的情形下，「若常則不應有苦」是說若將十二因緣視為恆常之清淨法，則眾生現時便不應有痛苦，但從眾生現前仍受有苦痛的事實而論，便可反推出十二因緣並非恆常淨法；換言之，十二因緣法雖常隨眾生，但其仍屬雜染非淨的狀態，並且眾生因無智慧觀照，所以仍須領受生死苦痛。至於「若斷則無成佛之理」一句，則是強調若將十二因緣判為斷滅的虛妄法，則在十二因緣斷滅的同時眾生賴以成佛的基底條件亦隨之斷滅，這在道理上亦是不合宜的；換句話說，眾生「本有」十二因緣法，雖其狀態雜染不淨，但是十二因緣續流不斷的特質實保證了眾生藉以轉化的基礎條件，只要配合智慧加以觀照便能循此解脫成佛。最後道生指出：能夠體悟以上眾生「本有」十二因緣法之意義，復佐以智慧之如實觀照，則能了見佛性。

職是可知，在《大般涅槃經》以遠離常、斷二邊之十二緣起觀智做為中道的基礎上，竺道生進一步將之析解為十二因緣和觀智兩者，並且強調在眾生本具十二緣起法的條件上，進而運用智慧加以觀照；換言之，既不執著眾生「本有」十二因緣為「常」，但也不因此否定眾生本具十二因緣而陷入「斷」邊，並配合智慧觀照才能循此體見佛性。

然而，於此應予追問的是：道生何以獨說「因」佛性位的十二因緣為「本有」？是否十二因緣有其特殊意義而被賦予「本有」的定位？對此，道生曾加以說解：

²⁹ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768中。

³⁰ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁546下。

(經)「善男子，是故我於諸經中說：『若有人見十二緣者，即是見法。』」³¹

道生曰：法者，理實之名也。見十二緣，始見常、無常，為見法也。³²

(經)「見法者，即是見佛。」³³

道生曰：體法為佛，法即佛矣。³⁴

(經)「佛者，即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。」³⁵

道生曰：夫體法者，冥合自然。一切諸佛，莫不皆然，所以法為佛性也。³⁶

順應《大般涅槃經》說觀見十二因緣等同澈見諸法的立場，道生更點明所謂「見法」就是照見「理實」，其結果便是解脫成佛。

至於何以觀見十二因緣便能解脫成佛？或者說，原本在佛教概念中被視為雜染痛苦、形塑輪迴、應予斷除的十二因緣生死法，為何在道生眼中反而變成解脫的樞紐？對此，道生說明云：

(經)「十不善道為種。以要言之，六十二見及一切煩惱皆是佛種。」

生曰：夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也；斯為在生死事中，即用其實為悟矣。苟在其事而變其實為悟始者，豈非佛之萌芽起於生死事哉。其悟既長，其事必巧，不亦是種之義乎。所以始於有身，終至一切煩惱者，以明理轉扶疎，至結大悟實也。³⁷

³¹ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768下。

³² 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁549上。

³³ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768下。

³⁴ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁549上。

³⁵ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768下。

³⁶ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁549上-中。

³⁷ 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經·佛道品第八》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第1775號，卷7，頁392上。

道生認為，成佛建基於悟理之上，而大乘之悟絕非棄捨眼前可見之世間，另尋他悟可得；相反地，菩薩身處生死當中，便能直截地從空理層面予以體認，即此翻轉得悟，因此道生說是「即用其實為悟」。而既然菩薩是直接從空理、法性的角度切入，毋須棄捨世間，因此也可說佛果的成就是在生死中養成，這便是所謂「佛之萌芽起於生死事」之義。而隨著菩薩對於空理體認的逐步深入，像是種子長成作物一般，所以道生又說「其悟既長，其事必巧，不亦是種之義乎」，而在持續修行歷練後，最終此種亦將結成為成佛「大悟」之果實。

類似論述，還可舉見如下：

（經）「不斷煩惱而入涅槃是宴坐。」

生曰：既觀理得性，便應縛盡泥洹。若必以泥洹為貴而欲取之，即復為泥洹所縛；若不斷煩惱即是入泥洹者，是則不見泥洹異於煩惱，則無縛矣。³⁸

在常人而言，煩惱與涅槃本是彼此不相容的；但在道生看來，如果心生涅槃清淨而煩惱染污之想，這又是另一種分別與執著。而大乘修行是要做到「不見泥洹異於煩惱」，才能真正獲致解脫，這不僅契合《維摩詰經》所謂「不二」的概念，同時也呼應於大乘般若的義涵，道生稱呼此為「空理」、「空義」和「實相」：

不可思議者，凡有二種：一曰理空，非惑情所圖。二曰神奇，非淺識所量。若體夫空理，則脫思議之惑；惑既脫矣，則所為難測。維摩詰今動靜皆神奇，必脫諸惑。脫惑在于體空，說空是其所體。³⁹

（經）「一切世間難信難受。」

生曰：實相理均，豈有深淺哉？世間情與之反，信受甚難，非其所及，故為深也。⁴⁰

（經）「知法常無性。」

（道生注）第一空義，明理無二極矣。⁴¹

³⁸ 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經·弟子品第三》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號，卷2，頁345中。

³⁹ 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號，卷1，「釋經名『不可思議解脫』」，頁328上。

⁴⁰ 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經·法供養品第十三》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號，卷10，頁415上。

⁴¹ 東晉·竺道生：《法華經疏·方便品第二》，收入日·前田慧雲，中野達慧編：《卍續藏經》第150冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印京都藏經書院刊本），卷1，頁808下。

準此可知，十二因緣表面上看似染汙法，但其重要性在於若能體察到十二因緣背後所蘊含的諸法實相，便能直接地由此翻轉，從生死流轉中直趣解脫。而如此緊要的十二因緣法，亦非遙不可及，而是在每個眾生身上本自具足、即行體現，關鍵僅在於能否運用智慧加以觀照，而這也正呼應了前述「智解十二因緣，是因佛性」的義涵。

而此種十二因緣「本有」的特點，道生另曾散說如下：

（經）「一切眾生雖與十二因緣共行而不見知。不見知故，無有終始。」⁴²

道生曰：不從作有，豈有始乎？既不見知，何有終也？⁴³

（經）「十住菩薩唯見其終，不見其始。」⁴⁴

道生曰：十住幾見髣髴其終也。始既無際，窮理乃觀也。⁴⁵

從「不從作有」可知十二因緣所蘊含的法理並非因緣造作之法，在時間性上則無有始終——亦即常存先驗。相關敘說，尚見云：

道生曰：法性照圓，理實常存。⁴⁶

道生曰：不以取之有偏，正理遂壞；不以受身不同，使真我斷也。⁴⁷

道生曰：雖壞五陰，無損佛性。⁴⁸

道生曰：雖復受身萬端，而佛性常存。⁴⁹

⁴² 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768下。

⁴³ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁548下。

⁴⁴ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，〈師子吼菩薩品〉，頁768下。

⁴⁵ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁548下。

⁴⁶ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷9，頁420上。

⁴⁷ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷19，頁454上。

⁴⁸ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷19，頁454中。

⁴⁹ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷19，頁454下。

引文的「理實常存」再次強調了十二因緣法理的恆存性，而此法理亦不因為眾生流轉受身差別而有所銷殞、變化；相反地，如此十二因緣法理是「無損」且「常存」的。

職是可明，對道生來說，所謂「本有」是劃定於四種佛性分位的「因」佛性位，並且「本有」的內容係指眾生常存本具的十二因緣法和其所蘊含之法理。進而言之，十二因緣法在表象上雖是染污生死，但其背後正蘊含了法理與實相空義，只要能以智慧觀照，便能循此解脫成佛。換言之，在大乘空觀底下，生死與涅槃原本不二，若能深入實相層面便無有分別，這不僅是佛性「本有」的立意所在，同時也呼應於前舉學者所謂的「實相本有」之說。

進一步來看，當代多數學者之所以判許竺道生佛性論形態為「本有」，除其從十二因緣法理連接到實相空義的概念取徑外，此舉主要的問題是脫離了道生原本的注經背景——《大般涅槃經》本身所開出的四種佛性分位觀。在經典所架構出的四種佛性分位底下，所謂佛性「本有」係有其特定指涉對象及範圍限界，而道生之注解亦必然循此脈絡而發，故在抽離經注背景的狀況下，便可能有架空概念之嫌，而由此所導出的「本有」討論，亦將顯得寬泛。換句話說，在「因因」、「因」、「果」、「果」的四種佛性分位中，「本有」僅限定於「因」佛性位的討論，但在抽繹出實相、空義等概念後，一方面使實相、空義等概念脫離了道生原先從眾生身中十二因緣翻轉得悟的敘述脈絡，另一方面是用此等概念套回整個佛性形態討論上，使得其他原本非屬「本有」意義範圍的三種佛性分位——「因因」、「果」、「果」，面臨解釋上的衝突不合與困難。準此，關於「本有」、「當有」所以形成矛盾的關鍵點在於忽略了竺道生原本的經注關係和敘述脈絡，由此混淆了「本有」的限定討論範圍及其指涉對象，進而造成解釋上的失準。

四、竺道生佛性論的「始起」及「當有」指涉意義

從前述舉見可明，道生說十二因緣為「本有」，理由在於十二因緣即是法理的體現且為一切有情本來具備、恆常存在者。但嚴格來說，十二因緣僅劃歸於四種佛性分位的「因佛性」，實不包含兩種「果佛性」，則對於其他佛性分位，道生又是如何看待的？進而言之，在「因佛性」分位中尚須具足「因因佛性」的「智解」，始能對十二因緣如實觀照，由此解脫成佛，則「智解」與十二因緣間的關係又是如何？眾生又該如何「智解十二因緣」呢？

關於「智解十二因緣」，道生首先點出眾生之所以無法觀見十二因緣所體現之法理，

係因受到無明障蔽：

（經）「又未能渡十二緣河，猶如菟、馬。何以故？不見佛性故。」⁵⁰

道生曰：如菟、馬者，二乘觀也。菟、馬度河，不得河底，以況眾生無明所覆，不見理也。⁵¹

道生順應經文說菟馬無力渡河的譬喻，並擴大說解為眾生之所以無法獲致解脫係導因於無明覆蔽，因此無法澈見十二因緣之法理。同樣觀點，道生也曾運用《大般涅槃經》中的「貧女寶藏喻」來加以闡說：

（經）「多有真金之藏。」⁵²

道生曰：藏者，常樂之理，隱伏未發也。⁵³

（經）「是人答言：『我今審能。』」⁵⁴

道生曰：理不可沒，唯我能知也。⁵⁵

（經）「是人即於其家掘出金藏。」⁵⁶

道生曰：除結惑之覆，為掘見佛性，故為出金藏也。⁵⁷

道生將譬喻中的真金寶藏比喻為十二因緣之理，此理雖為眾生本有，卻因缺乏智慧而「隱伏未發」，唯有除去了「結惑之覆」才能如實觀見佛性。而在《大般涅槃經》另一則知名的「力士額珠喻」中，道生更直截地倡明「除結惑之覆」的關鍵在於獲得智慧：

⁵⁰ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁768中。

⁵¹ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁547中-下。

⁵² 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·如來性品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷8，頁648中。

⁵³ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷18，頁448下。

⁵⁴ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·如來性品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷8，頁648中。

⁵⁵ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷18，頁449中。

⁵⁶ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·如來性品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷8，頁648中。

⁵⁷ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷18，頁449下。

（經）「佛告迦葉：『善男子，譬如王家有大力士，其人眉間有金剛珠。』」⁵⁸
道生曰：明非不有，而非己有也。以智慧之額，致真我之珠也。⁵⁹

（經）「是時良醫慰喻力士：『汝今不應生大愁苦。』」⁶⁰
道生曰：以其遂謂不存，乃說我以悟之。既理顯身中，亦是語知顯也。⁶¹

（經）「時醫執鏡以照其面，珠在鏡中明了顯現。」⁶²
道生曰：智慧之鏡，從佛而得，如醫執也。⁶³

在此則譬喻裡，道生帶出數個重點：其一，「明非不有」表示十二因緣之理並非不存在；相反地，十二因緣之理確為本有常存的。其二，但是這本有常存之理須賴某些條件始得體現，因此說「而非己有」；這分別指示出「非不有」與「非己有」的兩種差別形態——「非不有」意謂著十二因緣及其所蘊含之法理為「本有」，「非己有」則指謂法理真正完滿體現、現前存具的狀態。其三，而促成「本有」之法理體現為「己有」形態的條件即是智慧。其四，智慧的獲取，則有賴於佛的說法教化，所以說「從佛而得」和「亦是語知顯也」。

相同觀點，尚可列舉如下：

道生曰：……夫從惑有身，身必起惑，何由能反？要從師乃悟。而受悟有解，惑則冥伏。冥伏不起，亦名為滅。⁶⁴

道生曰：以佛所說，為證真實之理，本不變也。唯從說者得悟，乃知之耳。所說之理，既不可變，明知其悟亦湛然常存也。⁶⁵

⁵⁸ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·如來性品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷8，頁649上。

⁵⁹ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷18，頁451中。

⁶⁰ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·如來性品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷8，頁649上。

⁶¹ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正藏》第37冊，第1763號，卷18，頁452中。

⁶² 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·如來性品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷8，頁649上。

⁶³ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷18，頁452下。

⁶⁴ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷5，頁394下。

⁶⁵ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷5，頁395下。

道生曰：夫受化者，必有解分。⁶⁶

煩惱感染的生成，源於凡夫造業受身，而唯一能中斷煩惱感染的方法，便是獲得究竟證悟，至於獲致證悟的前提又來自於依止師長、聽聞正法，並且唯有自身真正了悟法理，才能將「本不變」的「真實之理」具現為「湛然常存」的「已有」之知。而當眾生初次證會法理的那一時刻，道生稱之為「始起」：

道生曰：夫真理自然，悟亦冥符；真則無差，悟豈容易。不易之體，為湛然常照。但從迷乖之，事未在我耳。苟能涉求，便反迷歸極；歸極得本，而似始起；始則必終，常以之昧。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有；有不在今，則是莫先為大。⁶⁷

道生認為，「真理」與「悟」相對應——前者指向實相法理的遍在性，後者則專對眾生主體智慧而言。然而客體之「真理」與主體之「悟」無法「冥符」、「無差」的原因在於受到煩惱障覆，所以說「但從迷乖之，事未在我耳」。但只要眾生能除去感染，便能「反迷歸極」。至於真正完成「真理」與「悟」相契無別的當下，道生稱呼該狀態為「始起」——眾生雖感到彷彿初次證會實相法理般，但其實法理實相乃先驗常存者。復從「真理」與「悟」的對應關係而論，「非照今有」、「有不在今」再次強調了「真理」超越時間、恆存常在的事實，而「我始會之」則說明了主體之「悟」在時序性上屬於後起感知者。

至於「歸極得本」——智慧符應無差地契證法理後，所得結果即是解脫成佛：

（經）「一念知一切法，是道場，成一切智故。」

生曰：一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心為行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎。⁶⁸

（經）「解脫智慧果。」

生曰：結盡為解脫也。從智慧生，即以名之，終期所得為果矣。⁶⁹

⁶⁶ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷7，頁407下。

⁶⁷ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解·經題序》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷1，頁377中。

⁶⁸ 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經·菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號，卷4，頁365上。

⁶⁹ 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經·佛道品第八》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號，卷7，頁393下。

當斷盡煩惱並以智慧證會法理時，所得成果即是佛果，亦即在四種佛性分位裡，所謂「當有」便是配應佛果而言。如此立場，也見諸道生對「佛性體」的說明：

（經）「善男子，佛性者，名第一義空。」⁷⁰

道生曰：答問佛性體也。要當先見不空，然後見空，乃第一義。第一義空，已有不空矣。佛始見之，故唯佛是佛性也。⁷¹

順應經文說「佛性體」即是「第一義空」，道生更闡明「佛性體」包含常樂我淨的不空一面，但其內在卻又空除煩惱雜染，而如此佛性之體則唯有佛能徹底照見，因此說「故唯佛是佛性」。換言之，本有之空理雖然常存於眾生身中，但真正能雙見第一義空者，則唯有佛。因此，從主體證見空理的角度上而言，必須等到成佛那一刻才是真正體現佛性，因而所謂「當有」便指謂著佛性必須正當佛果乃得體現。

而有關佛果的內涵，道生也曾敘說道：

生曰：夫佛身者，丈六體也；丈六體者，從法身出也。以從出名之，故曰即法身也。法者，無非法義也；無非法義者，即無相實也。身者，此義之體。法身真實，丈六應假，將何以明之哉？悟夫法者，封惑永盡，髣髴亦除。妙絕三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形；三界既絕，故能無不界。無不形者，唯感是應。佛無為也。⁷²

道生曰：如來，既人之名也。覺者，從結使眠覺也。善相者，涅槃惑滅，得本稱性，如來直善而已也。⁷³

佛果的根本在於法身，而法身的來源即是體契十二因緣背後的「無相實」之理，此狀態道生說為「得本稱性」——證應本有之法性。而解脫成佛後則能順應法理行作佛事，此即是

⁷⁰ 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經·師子吼菩薩品》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第12冊，第375號，卷25，頁767下。

⁷¹ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷54，頁544上。

⁷² 後秦·鳩摩羅什等著：《注維摩詰經·方便品第二》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號，卷2，頁343上。

⁷³ 梁·寶亮等著：《大般涅槃經集解》，收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第37冊，第1763號，卷51，頁532中。

開啟對芸芸眾生的感應救度。

職是可明，在道生佛性論的四種佛性分位架構裡，當眾生主體之悟證應客體之法理時，其當下狀態名為「始起」，此意指眾生初次意識到主體之悟與客體之真理彼此交會無差的狀態。而當主、客體完滿相融之際，則能將「因」佛性位的「智解十二因緣」體現為「果」佛性位的究竟佛果，這正呼應了先前所謂「成佛從理，而至是果」的觀點。換言之，佛果必然是在「悟」與「真理」契合無別的狀態下始能成就、兌現，在意義次序上確是後起、後得的，是以若從果佛性分位的角度而言，均正、元曉乃至當代學者持許道生為「當有」佛性者，其理據即在於此。

進一步來說，認許竺道生佛性論形態為「當有」的當代學者之說雖然合於古德記載，但如前節末所論——道生的佛性論架構係導源自《大般涅槃經》所開出的四種佛性分位觀，故而所謂佛性「當有」亦有其限定範圍和指涉對象，此即四種佛性分位中的「果」佛性位（另按，由於道生認為「成佛從理，而至是果也；既成，得大涅槃，義在於後，是謂果之果」，所以準確來說，隸屬「果果」佛性位的「大涅槃」亦是「當有」，乃成佛後始得者）。換句話說，道生所謂佛性「當有」並非全指四種佛性分位皆然，而是專指「果」佛性位的佛果（包含伴隨而來的大涅槃）。準此可知，竺道生佛性論中的「本有」、「當有」概念乃分指不同對象而言——「本有」對應於「因」佛性位的十二因緣與其蘊含之法理，「當有」則是指向悟見十二因緣法理後的解脫佛果——前者點出眾生由迷轉悟的基底條件，可謂保證了有情走向解脫的基礎；後者則是真正達致解脫的結果，屬於未來體現者。在此脈絡下，所謂佛性有的兩種型態——本有與當有不僅不形成矛盾衝突，反而在四種佛性分位架構中各得其所，並且合成為一個兼顧因果層面的整全佛性論系統。

五、結論

本文嘗試回歸竺道生經注資料中考論其佛性論形態究屬「本有」或「當有」，並參對歷代記載與當代學人觀點，略有發見如下：

竺道生的佛性論架構，係依據《大般涅槃經》的因果佛性觀點而開出四種分位，以故欲探討道生佛性論形態亦必須在此架構下進行檢視。在此四種佛性分位架構底下，所謂「本有」及「當有」其實不相違逆，甚至能各安其所而形具為一個完整的佛性系統。至於當代學者各執道生佛性為「本有」或「當有」一方，可能肇因於忽略此種佛性分位觀，僅就片面加以陳說推敲，因此落入架空概念之嫌疑與寬泛套用概念的可能問題，從而造成誤讀或

理解不周的情形。

而在《大般涅槃經》所開出的「因」、「因因」與「果」、「果果」四種佛性分位架構裡，所謂「本有」——眾生面本自具足且恆常存在的，係專指「因」佛性位的「理」，但此「理」亦非懸隔於眾生之外，而是含藏於眾生身中的十二因緣生死法內，或者說十二因緣生死法在加以智慧觀照下即得體現其法理面的意義。而此十二因緣及其所蘊含之法理即屬「本有」之佛性，其特性為先驗恆存且超越時空，並不因眾生輪轉受身不同而有所改易。

然而，眾生因無明障蔽故無法照見此理，所以需要透過聞法教化和如理修證，始能以智慧觀照自身本具之十二因緣法理，循此解脫成佛；而佛果的獲致，便是所謂「當有」——眾生需透過智解十二因緣而後起、後得者，此即對應到四種分位中的「果」佛性位。

而當眾生初次證會法理，自覺所悟與法理相符無差的當下狀態，道生稱之為「始起」。換言之，「始起」是眾生從「本有」轉換到「當有」的過渡點，同時也是眾生首度從「因」佛性位轉入「果」佛性位的自我覺察狀態。

綜上可明，由於道生詮說「本有」與「當有」的指涉對象、意義等並不相同，因此並不構成衝突或矛盾，反而可見兩種「有」之形態必須相輔相成，始能完善解讀道生論佛性的系統性意義。

另值得注意的是，在吉藏（549-623）、均正的著作裡還曾出現所謂「本有於當」的記載，⁷⁴乃至到了唐代延伸出「理」、「行」兩種佛性的爭辯；⁷⁵究竟自道生開啟涅槃佛性的議題後，歷經南北朝並過渡至隋唐間，對於佛性存具形態的論說有何發展、轉變？這些論點是否承自道生，抑或有所改換？誠為本文向後可開發處。

⁷⁴ 例如隋·吉藏：《大乘玄論》：「復有人言：本有於當，故名本有。問：若爾，便是本有耶？答：復有始有義。又問：若始有，應是無常。答：我復有本有義。」收入日·高楠順次郎，渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》第45冊（臺北：新文豐出版社，1983年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第1853號，卷3，頁39中。復見如唐·均正：《大乘四論玄義》：「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。」收入日·前田慧雲，中野達慧編：《卍續藏經》第74冊，卷8，頁111下。

⁷⁵ 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008年），頁280-304。

徵引文獻

古籍

- 後秦·鳩摩羅什 Kumārajīva 等著：《注維摩詰經》*Zhu Wei Mo Jie Jing*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 38 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 1775 號。
- 劉宋·竺道生 ZHU, DAO-SHENG：《法華經疏》*Fa Hua Jing Shu*，收入日·前田慧雲 MAEDA EUN，中野達慧 NAKANO TATSUE 編：《卍續藏經》*Wan Xu Zang Jing* 第 150 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印京都藏經書院刊本）。
- 劉宋·慧嚴 HUI-YAN 等依泥洹經加之：《大般涅槃經》*Da Bo Nie Pan Jing*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 12 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 375 號。
- 梁·慧皎 HUI-JIAO：《高僧傳》*Gao Seng Zhuan*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 50 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 2059 號。
- 梁·寶亮 BAO-LIANG 等著：《大般涅槃經集解》*Da Bo Nie Pan Jing Ji Jie*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 37 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 1763 號。
- 隋·吉藏 JI-ZANG：《大乘玄論》*Da Sheng Xuan Lun*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 45 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 1853 號。
- 唐·元曉 YUAN-XIAO：《涅槃宗要》*Nie Pan Zong Yao*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 38 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983

- 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 1769 號。
- 唐·均正 JUN-ZHENG：《大乘四論玄義》*Da Sheng Si Lun Xuan Yi*，收入日·前田慧雲 MAEDA EUN，中野達慧 NAKANO TATSUE 編：《卍續藏經》*Wan Xu Zang Jing* 第 74 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印京都藏經書院刊本）。
- 宋·志磐 ZHI-PAN：《佛祖統紀》*Fo Zu Tong Ji*，收入日·高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO，渡邊海旭 OTANABE KAIKYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* 第 49 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing Company，1983 年，影印大正新修大藏經刊行會編本），第 2035 號。

近人論著

- 方立天 FANG, LI-TIAN：〈論竺道生的佛學思想〉“Lun Zhu Dao Sheng De Fo Xue Si Xiang”，《魏晉南北朝佛教論叢》*Wei Jin Nan Bei Chao Fo Jiao Lun Cong*，（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1982 年），頁 166-177。
- 史經鵬 SHI, JING-PENG：《從法身至佛性——廬山慧遠與道生思想研究》*Zong Fa Shen Zhi Fo Xing: Lu Shan Hui Yuan Yu Dao Sheng Si Xiang Yan Jiu*（北京 Beijing：人民出版社 People's Publishing House，2016 年）。
- 呂澂 LU, CHENG：《中國佛學源流略講》*Zhong Guo Fo Xue Yuan Liu Lue Jiang*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1979 年）。
- 李開濟 LI, KAI-JI：〈竺道生的涅槃佛性思想〉“Zhu Dao Sheng De Nie Pan Fo Xing Si Xiang”，《哲學與文化》*Monthly Review of Philosophy and Culture* 第 30 卷第 7 期（2003 年 7 月），頁 3-15。DOI：10.7065/MRPC.200307.0003。
- 吳汝鈞 WU, RU-JUN：《中國佛學的現代詮釋》*Zhong Guo Fo Xue De Xian Dai Quan Shi*（臺北 Taipei：文津出版社 Wen Jin Publishing house，1995 年）。
- 陳沛然 CHEN, PEI-RAN：《竺道生》*Zhu Dao Sheng*（臺北 Taipei：東大圖書有限公司 The Grand East Book Co., Ltd.，2011 年二版）。
- 湯用彤 TANG, YONG-TONG：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》*Han Wei Liang Jin Nan Bei Chao Fo Jiao Shi Zeng Ding Ben*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2011 年二版）。
- 廖明活 LIAO, MING-HUO：《中國佛性思想的形成和開展》*Zhong Guo Fo Xing Si Xiang De Xing*

- Cheng He Kai Zhan* (臺北 Taipei: 文津出版社 Wen Jin Publishing house, 2008 年)。
- 劉貴傑 LIU, GUI-JIE: 《竺道生思想之研究——南北朝時代中國佛學思想之形成》*Zhu Dao Sheng Si Xiang Zhi Yan Jiu: Nan Bei Chao Shi Dai Zhong Guo Fo Xue Si Xiang Zhi Xing Cheng* (臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1984 年)。
- 劉果宗 LIU, GUO-ZONG: 《竺道生之研究》*Zhu Dao Sheng Zhi Yan Jiu* (臺北 Taipei: 文津出版社 Wen Jin Publishing house, 2003 年)。
- 黎惠倫 WHALEN, LAI: 〈再論道生之頓悟論〉“Tao-sheng’s Theory of Sudden Enlightenment Re-examined”, 收入美·彼得·N·格里高瑞 Peter N. Gregory 編, 馮煥真 FENG, HUAN-ZHEN 等譯: 《頓與漸——中國思想中通往覺悟的不同法門》*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2010 年), 頁 141-168。
- 賴永海 LAI, YONG-HAI: 《中國佛性論》*Zhong Guo Fo xing Lun* (江蘇 Jiangsu: 江蘇人民出版社 Jiangsu People's Publishing house, 2012 年二版)。
- 謝如柏 XIE, RU-BO: 《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》*From the Thoughts of Shenbumie to Buddhadhātu Theories: A Study on the Buddhist Thoughts of "Subject" of the Six Dynasties* (臺北 Taipei: 臺灣大學中國文學研究所博士論文 National Taiwan University Department of Chinese Literature Doctoral Dissertation, 2006 年)。

On Zhu Dao-Sheng's Judgment of Inherent Possession and Due Possession in Buddha-Nature

HSIEH, HSIEN-YI

(Received March 30, 2020 ; Accepted December 8, 2020)

Abstract

When contemporary researchers explain the theory of the Buddha-Nature claimed by Zhu Tao-Sheng, they often hold their own sides. Some people think that the possession of Buddha-Nature is inherent, and some think it is due. Are the two opinions really opposite? Or are they actually coherent? This paper attempts to return to Zhu Tao-Sheng's commentary to answer this question.

The Zhu Tao-Sheng's theory of Buddha-Nature is based on the causal Buddha-Nature view of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, and therefore the four forms of Buddha-Nature are also explained under this framework. In the four Buddha-Nature forms, the so-called "Inherent Possession" system corresponds to "the twelve limbs of dependent origination and its principle of dharma", which belongs to "Cause of the Buddha-Nature" position. Moreover, this framework also suggests that the inherently possessed Buddha-Nature is a self-sufficient and permanent existence of human beings. The so-called "Due Possession" corresponds to the Buddha result of the position of "Effect of the Buddha-Nature", which would only be obtained and arise after human beings "come to understand twelve limbs of dependent origination with wisdom". As for the very first time that human beings understand the principle of dharma and realize that the reality of the object is in harmony with the subjective understanding, Zhu

Tao-Sheng calls it “dawn”, which evokes the conversion of human beings from “Inherent Possession” to “Due Possession”. As a result, there is no conflict or contradiction between the concepts of “Inherent Possession” and “Due Possession”, according to Zhu Tao-Sheng’s Buddha-Nature theory. Instead, they can be synthesized into a whole system under this framework.

Keywords: *Xian Hu Ji*, Chinese fictions, Imoto Yuki, Main purpose of writing

