

第五節、佛性義

佛性如來藏，被認為是實有其體的自性清淨心，說這是真常唯心派佛教的思想；龍樹思想一切皆空，不承認有實體的事物存在，三論宗不應該談佛性、如來藏義。持有這種觀念的人，只知道中觀思想是真實了義教，而不知道有善巧方便用。眾生的根機有利鈍，如來的教法有權實，不能執實廢權，使眾生無由得度。如何知道講佛性、如來藏俱是權巧方便呢？據《涅槃經》卷二十五說：

「彼梵志言：瞿曇先於處處經中，說諸眾生悉有無我，既言無我。云何而言非斷見耶？若無我者，持戒者誰？破戒者誰？佛言：我亦不說一切眾生悉有無我。我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？以是義故我不說斷。一切眾生不見佛性故，無常、無我、無樂、無淨，如是則名說斷見也。時諸梵志，聞說佛性，即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心，尋時出家，修菩提道。」（㊦12·769下）

又吉藏大師的《勝鬘寶窟·如來藏章》中說：

「破二乘執，自謂究竟，故說如來藏，唯如來藏，無有餘乘。又為破外道，故說如來藏。」（㊦37·67上）

《入楞伽經》云：

「大慧：我說如來藏者，為諸外道，執著於我，攝取彼故，令彼外道，離於神我妄想見心執著之處，入三解脫門，速得阿耨多羅三藐三菩提，大慧。以是義故。諸佛如來應正遍知說如來藏。是故我說有如來藏。」（㊦16·529下）

由此可見，談佛性、說如來藏，是為了攝取外道，對治二乘，是為人悉檀，對治悉檀，並非第一義，不可為實。而真常派講如來藏是作為一切眾生迷悟的根本，是染淨諸法的本源。如果沒有如來藏，一切生死和涅槃都無從建立，眾生的虛妄生死，是依如來藏而有，以迷真心如來藏故，便「依真起妄」而有生死。眾生成佛也是依如來藏而得成佛。如來藏是眾生的「自性真心」，以悟得自性本真，故得成佛。

若用中觀的觀點去講佛性，如來藏或一切經論無不是中觀的教義；如果用真常唯心的觀點去講佛性、如來藏或一切經論無不是真常唯心的教義。同樣，若用虛妄唯識的觀點去講佛性、如來藏或一切經論無不是虛妄唯識的教義。

三論宗講的佛性、如來藏或講《涅槃》、《勝鬘》決不會違背龍樹菩薩的中觀緣起性空思想。決不會像真常唯心派那樣將佛性、如來藏說成自性清淨心，常

住不變，自性清淨，人人本具，個個不無。在聖不增，在凡不減，真實不虛，決定不無的觀點。

性空假名系不但認為佛性、如來藏是方便引導一類眾生學佛，於無名相中，假名相說，就是佛典中最真實的真理—諸法實相，也是唯有假名，非是真實，如《金剛經》說：「所謂實相，即非實相，是名實相」。以此也可以說：所謂佛性，即非佛性，是名佛性。所謂如來藏，即非如來藏，是名如來藏。所以三論宗雖講佛性、如來藏，但並不認為有一自性不變的實體。所謂佛性，即非佛性的「非」字，如果能掌握，那麼，三論宗講的佛性「非因非果」、「非本非始」、「非內非外」、「非有非無」，斷四句絕百非的「中道正因佛性」而作「不定」之說的中道無得正觀之旨也就能掌握了。這「非」字可以說是「無我」、「無自性」、「空」或「緣起」義。佛陀講一切經教、一切理論無不是依據自己體悟的「無我」為原則，如佛時，婆羅門教一切理論，佛陀都否認，但佛陀接受婆羅門的六道輪迴思想，而婆羅門主張有一個固定不變的「我」做為輪迴主體，而佛陀是「無我」才能輪迴。因為「我」是主宰、固定、不變的意思，既是主宰、固定、不變為何有六道輪迴？為何不造好業而造惡業被業牽？佛陀的「無我」即自己主宰不了自己，由無明造三惡業，故有六道輪迴。

從前面的諸梵志不識「無我」義而佛陀善巧方便以佛性即是「我」，他們「即發心出家，修菩提道」看，「無我」是實教，「佛性」是權教，而真常唯心系卻執權為實，反誣《般若》、《中觀》為不了義，這是因為沒有般若無得正觀的緣故。

現在，先看《涅槃經》的佛性義，再看三論宗的佛性觀之後再說三論宗的如來藏義。

〈一〉、《涅槃》佛性義

問： 三論宗的佛性義主要依據何經？共幾品？

答： 三論宗的集大成者吉藏大師的佛性思想多是依據北本《大般涅槃經》文。三論宗諸師是依北涼玄始十年（西元 421 年）天竺三藏曇無讖與河西高僧道朗相與筆受助譯的三十六卷（後作四十卷），分作十三品的《大般涅槃經》。

一、壽命品，二、金剛身品，三、名字功德品，四、如來性品，五、一切大眾所問品，六、現病品，七、聖行品，八、梵行品，九、嬰兒行品，十、光明遍照高貴德王菩薩品，十一、師子吼菩薩品，十二、迦葉菩薩品，十三、憍陳如品。

問： 「一切眾生，悉有佛性」出自何品？

答： 出自第四「如來性品」。

問：一切有部的「心性本淨，客塵所染」與第十品中說的「諸佛菩薩終不決定說心有淨性及不淨性，淨不淨性，心無住處故。…從因緣故，心則生貪；從因緣故，心則解脫」。其中「心無住處」是否同是「心性本淨」的意思？

答：「心無住處」即同樣是指「心性本淨」的狀態。但不同的是小乘一切有部說「客塵所染」而大乘則說「客塵所障」。雖只有「染」與「障」的一字之差，但在意義上是一大不同。

問：從哪部大乘經中可以看出將「客塵所染」改成了「客塵所障」？

答：曇無讖譯的《大方等大集經·不可說菩薩品》說：

「一切眾生心本性，清淨無穢如虛空……以客煩惱障覆故，是故不得於解脫。」（⊕13·90中）

問：為什麼只能說「客塵所障」不能說「客塵所染」？

答：據《大方等大集經·陀羅尼自在王菩薩品》說：

「一切眾生心性本淨，性本淨者，煩惱諸結不能染著，猶若虛空，不可沾污。」

「心性、空性等無有二，眾生不知心性淨故，為欲煩惱之所繫縛；如來於此而起大悲，演說正法，欲令知故。」（⊕13·11下）

可知「心性本淨」，「煩惱諸結不能染著」，所以只能說「客塵所障」或「煩惱之所繫縛」而不能說「心性本淨，客塵所染」。雖只一字之差，但在實踐上帶來很大分歧。這就是《大方等大集經》特別把「染」與「障」區別開來的緣故。

問：《大般涅槃經》的「佛性」與《大方等大集經》的「心性」有何不同？

答：《大般涅槃經》在成佛的基本線路上，完全與《大方等大集經》相同。但要說不同點，那就是《大般涅槃經》把「心性」改成「佛性」。「佛性」比「心性」在成佛的理論根據上有更廣泛的含義。如《大集經》說：

「一切眾生心本性，清淨無穢如虛空……以客煩惱障覆故，是故不得於解脫。」（⊕13·90中）

這是指凡夫受欲望煩惱所障，蒙蔽了原來清淨本心，於是流轉生死；菩薩了知「心性常淨」，返本還源，也即是回歸於本心，把握了真實，達到了「菩提」。這種理論與《大般涅槃經》相對比起來，就簡單多了。那麼，《大般涅槃經》對「心性」又如何說呢？

「諸佛菩薩終不(決)定說心有淨性及不淨性，淨不淨性，心無住處故。……從因緣故，心則生貪；從因緣故，心則解脫。」(⊕12·516 中一下)

「心無住處」與「心性本淨」是同樣的心境。但這是不作「決定說心有淨性及不淨性」。

〈二〉、教理——教理佛性

問：「佛性」比「心性」有哪些更廣泛的含義？

答：首先，是以「法性」為「佛性」。而「法性」的含義有二：

第一、別性：是指法(事物)的本質所屬性，如地是堅性；水是濕性；火是熱性；風是動性等。

第二、總性：是指法從因緣和合而生，因緣和合所生之法即無自性名空，或叫性空，這種「空」即佛教的真理，這種真理或稱佛理是成佛的最根本原因，所以這種「法性」便稱之為「佛性」。

再說，有佛無佛「法性」常住，這種「法性」或佛理被普遍化、永恆化。那麼每個眾生也同樣可以體會著佛教的教理，且人人都具有佛理，如人生的過程就具佛理—十二因緣；而人的本質教理即是一五陰。這樣的佛理或稱教理就是「佛性」。如《大般涅槃經·師子吼菩薩品》說：

「十二因緣，一切眾生等共有之，亦內亦外，……佛性亦爾，一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提，是故我說一切眾生悉有佛性。」(⊕12·770 上—中)

佛教用以解釋人生過程的教理是「十二因緣」，所以說「十二因緣，一切眾生等共有之」。此中，表現於具體的眾生雖有生老病死的過程，但體現於個體眾生中的「十二因緣」之真理則是永恆不變的，所以《大般涅槃經》稱十二因緣為「佛性」。眾生一旦體悟到「十二因緣」之理，便「定當得阿耨多羅三藐三菩提，是故我說一切眾生悉有佛性」。

又佛教用以解釋人的本質的教理是「五陰」，而五陰的每一個陰都是「佛性」。如《師子吼菩薩品之六》說：

「色是佛性。何以故？是色雖滅，次第相續，是故獲得如來三十二相如來色常，……譬如真金，質雖變遷，色常不異……眾生佛性亦復如是，質雖無常，而色是常。以是故說，色為佛性。」(⊕12·556 上)

「眾生受性雖復無常，然其次第相續不斷，是故獲得如來常受。」(⊕12·556 中)

「眾生之想雖復無常，以想次第相續不斷故，得如來常恆之想。」(⊕12·556 中)

「行名壽命……；眾生壽命雖復無常，而壽次第相續不斷，故得如來真實常壽。」(⊕12·556 中)

「眾生意識雖復無常，而識次第相續不斷，故得如來真實常心。」(⊕12·556 中)

從以上可以看出「五陰」被劃分為兩類：其一，在眾生，性屬「無常」；其二，在佛如來，性屬於「常」。就「眾生定當得阿耨多羅三藐三菩提」而言，屬「無常」的「五陰」也是佛性。由無常的五陰轉為常的五陰，其中間是「次第相續不斷」的，所以「眾生」的五陰同如來的五陰實質是一樣的，都是「常」五陰的表現。「譬如真金」，表現於金瓶、金像、金釵等「質雖變遷」但其金色則常恆不異。

「十二因緣」，「五陰」是對世間有為法的一種概括。由「生、住、異、滅」之「無常」四相構成諸法，此諸法屬於「有為」，由於念念滅故，所以是「無常」；而「生、住、異、滅」不是事物的屬性，作為生、住、異、滅自身的本性常存在，所以又屬於「常」。如《光明遍照高貴德王菩薩品》第十之一說：

「以性故，生住異壞皆悉是常；（有為法）念念滅故，故不可說常。是大涅槃能斷滅故故名無常。善男子，有漏之法未生之時，已有生性，故生能生；無漏之法，本無生性，是故生不能生。如火有本性，遇緣則發；眼有見性，因色因明因心故見。眾生生法亦復如此；由本有性，遇業因緣，父母和合則便有生。」(⊕12·490 下)

從這段文中可以看出，四相中舉「生」相為例，「有漏之法未生之時，已有生性」，這「生性」即「生」相的本「性」。這生性不是事物（法）自身的屬性，而是由生的「本性」在特定因緣條件下使得事物具有了「生」的結果。眾生之所以能生，是由於本有生性，在「色業因緣，父母和合」的條件下便有生。這是由於「生」的本性是常，所以「生住異滅」四相皆是「佛性」。

若問：以上文中所言「無漏之法，本無生性，是故生不能生」。是否即「無生」義？是否也是「佛性」？

答曰：是的。當知，說「有漏之法」即「有為之法」，這屬於世間的，「世」是遷流義；「間」是無間斷義，或稱「無常」義，即受「生、住、異、滅」四相的定律約制。而「無漏之法」是屬於出世間的，所謂「出世間」即不受「世間」有為四相的約制。這無漏無為法本身就是常恆不變的，

因為它「本無生性」，當然是「無生」義了。這「無生」也即是與「涅槃」相同，是諸眾生修習所要達成的法體，當然更是指佛性了。

問：如何知道「涅槃」是常恆不變的呢？涅槃若是佛性，那麼一切教理都是常，都是佛性嗎？

答：「佛性」在此可解為「佛的體性」；一般是解為「成佛的可能性」。若從「人人皆悉有佛性」來講，這

「涅槃之體，非本無今有，……，有佛無佛，性相常住。以諸眾生煩惱覆故，不見涅槃便謂為無。」（見《光明遍照高貴德王菩薩品》第十一之一）（⊕12·492上）

由上述可知，涅槃的體性不是本來沒有現在才有，而是本來現成，所以說佛性人人皆有，人人本具，那麼眾生又因何不得涅槃？只因「眾生煩惱覆故，不見涅槃」。若見涅槃即見佛，見佛即見佛性。見一切教理也一樣，見教理即見法，見法即見佛。如《師子吼菩薩品》第十一之一說：

「若有人見十二緣者，即是見法，見法者，即是見佛，佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。」（⊕12·524中）

可見一切教理或稱佛理都是常，都是佛性了，要見此佛性，必須先見到教理。所以學教明理是多麼重要的。

綜上所述《大般涅槃經》將「心性」改為「佛性」，這種以教理為「佛性」的思想比「心性」的含義也就更廣泛多了。也正由此，三論宗吉藏大師在提出中道佛性說之外，並提出無情如草木瓦石也有佛性說。

問：見十二因緣者只能成「緣覺」又如何見佛呢？

答：此中當明白「見」字，緣覺乘人偏空，不見不空；佛菩薩見空，又見不空，行於中道即名為佛。或緣覺人著十二因緣為定性有，而不知是緣起有。所以《般若心經》為舍利子說：

「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」（⊕8·848下）

再說：

「觀十二緣智凡有四種：一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性，以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性，以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了，不了了故住十住地。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，十二因緣名為佛性。」（⊕12·524中）

問：前面所說「佛者即是佛性」若佛與佛性無差別，一切眾生何用修道？

答：這一問題如師子吼菩薩所問：

「佛言，善男子，如汝所問，是義不然，佛與佛性雖無差別，然諸眾生悉未具足，善男子，譬如有人惡心害母，害已生悔，三業雖善，是人故名地獄人也。何以故，是人定當墮地獄故。是人雖無地獄陰界諸入，猶故得名為地獄人。善男子，是故我於諸經中說，若見有人修行善者，名見天人，修行惡者名見地獄。何以故，定受報故。善男子，一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。」（⊕12·524 中）

由此可見，「佛性」即指「佛的體性」無疑。正如《華嚴經》說的「一切眾生皆具『如來德性』，由於妄想執著故不能證得」和「一切眾生悉有佛性」相同意趣。

問：《華嚴經》的「如來德性」與《大般涅槃經》的「如來佛性」其概念相同否？

答：其概念相同，《大般涅槃經》常把「佛性」與「如來」連辭，而說「如來佛性」，這「如來佛性」即指「如來德性」，如《迦葉菩薩品》說：

「善男子！如來復有隨自意語。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、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智印等無量三昧、是名為有。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。」（⊕12·574 中）

從這段文中可以看出，「如來佛性」即指「如來德性」。從「有」的方面說，說如來有三十二相、八十種好等的德性；從「無」的方面說，如來無業、無因果報應、無煩惱等，為「如來德性」或「如來佛性」的特徵。

〈三〉、中道——智慧佛性

問：《大般涅槃經》除了以教理為佛性外，還重視那些也作為佛性說？

答：重視「第一義空」、智慧、中道等作為佛性說，如《師子吼菩薩品》說：

「善男子！汝問云何為佛性者，諦聽諦聽，吾當為汝分別解說。」

「善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。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；乃至見一切無我，不見我者不名中道。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恆，無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性。」（⊕12·523 中）

由此可見佛性是以中道第一義空的智慧為特質。第一義空和中道都是既要見到世間的無常、苦、空、無我；又要見到出世間的常、樂、不空、我。只有具備了這兩方面的認知，又要超乎一切對待，才叫中道行。能行中道才具第一義空的「智慧」，具此智慧才能成佛。因此，《師子吼菩薩品》之一說：「如是觀智，是名佛性。」（⊕12·523 下）

問：《涅槃經》主張的「一切眾生悉有佛性」的「有」是「現有」義還是「未來定得」的「有」義？

答：「一切眾生悉有佛性」的「有」並不是指「現有」而是指「未來定得」義的「有」。這種「有」，《涅槃經》稱之為「當得」。如《師子吼菩薩品·第十一》說：

「善男子！大慈大悲名為佛性。何以故？大慈大悲常隨菩薩，如影隨形。一切眾生必定當得大慈大悲，是故說言一切眾生悉有佛性。

大喜大捨名為佛性，何以故？菩薩摩訶薩若不能捨二十五有則不能得阿耨多羅三藐三菩提。以諸眾生必當得故，是故說言一切眾生悉有佛性。

佛性者名大信心，何以故？以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜，一切眾生必當得大信心故，是故說言一切眾生悉有佛性。」（⊕12·556 下）

從上述可知「大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」這些德性「常隨菩薩，如影隨形」。這種「佛性」是從「佛的體性」上講。而「一切眾生」通過修持「必定當得大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」的佛體性。「是故」如來便「說言一切眾生悉有佛性」，這裏的「佛性」是指一切眾生皆有「成佛的可能性」。而「悉有佛性」的「有」是「必定當得」的「有」或稱「當有」，「當來有」的「有」。而不是指「現有」的「有」。

總而言之，當《涅槃經》從眾生的因地明佛性時，佛性不是表明已顯的佛果，而是在表示未顯的成佛可能性。已顯的佛果為「現有佛性」；未顯的成佛可能性為「當有佛性」。

問：《涅槃經》如何說明眾生由「當有佛性」變為「現有佛性」？

答：《涅槃經》把眾生佛性分為「正因佛性」和「緣因佛性」兩種。如《師子吼菩薩品》說：

「善男子！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。」（⊕12·530下）

「正因佛性」是指一切眾生，因為一切眾生皆具如來德性故。眾生若由「當有佛性」變為「現有佛性」，首先要具大信心，深信自己具有成佛體性的可能，此信心為成佛之因。如前所說「以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。「能具足此六波羅蜜具由信心而來。眾生雖有成佛的可能，但非現已成佛，要賴行六波羅蜜的助緣。所以六波羅蜜為「緣因佛性」。可知眾生縱然有「正因佛性」不具信心，「緣因佛性」亦不能具足，不具六波羅蜜就不能將「當有佛性」變為「現有佛性」。

問：《涅槃經》除正因、緣因佛性外還有那些佛性？出自何品？

答：還有五種佛性：即「因」佛性、「因因」佛性、「果」佛性、「果果」佛性、和「非因非果」佛性。這五種佛性出自《師子吼菩薩品》：

「善男子！佛性者有因、有因因；有果、有果果。有因者，即十二因緣；因因者，即是智慧。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。…善男子！是因非果，如佛性；是果非因，如大涅槃；是因是果，如十二因緣所生之法；非因非果，名為佛性。」（⊕12·524上）

文中「有因者，即十二因緣」，如此，《涅槃經》以十二因緣為「因佛性」。這可不是說十二因緣的相生相滅自身是佛的體性。而是由眾生觀「十二因緣不生不滅，乃至非因非果」。即以十二因緣為所觀境，所以名為「因」佛性。再說

「因因者，即是智慧」，即觀十二因緣不生不滅所生的觀智，此觀智是由「因因」而有，故名此智慧為「因因佛性」。此「因」與「因因」，又名「緣因」和「了因」，十二因緣是所緣境，故名「緣因」；智慧能照了理境，故名「了因」。如何說

「有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提」呢？由觀十二因緣的智慧，即證得佛菩提果，名為「果」佛性。

「果果者，即是無上大般涅槃」。意思是說：菩提已是果，由證菩提，得入涅槃，所以涅槃名為「果果」佛性。

以上四種佛性，還不是正因佛性，第五種的「非因非果」才是正因佛性。然「非因非果」也是中道。所以三論宗即以中道為正因佛性說。這中道為正因佛性說，也出自《涅槃經》

「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」（㊦12·523 中）

換句話說：即是以中道種子為正因佛性。

〈四〉、吉藏大師的五種佛性說

一、略釋正因佛性

問： 既是非因非果為正因佛性，為何說有五種佛性呢？

答： 今明，非因非果是中道理體，從體起用，雖是非因非果，為度眾生，以方便故，作因果名說。非因說因，所以開兩種因：即境界因和觀智因；非果說果，所以說二果：即菩提果與涅槃果，以是因緣，故說佛性，有此五種。雖有五種，確是以非因非果中道為正因佛性。

問： 三論宗吉藏大師對《涅槃經》的五種佛性作何解釋？

答： 吉藏大師在《大乘玄論》卷三的《佛性義》一章中有作「簡正因」和「釋名」兩門對五種佛性作過詳細的解釋。

「但正因難識，今作兩種檢之：一作車輪明義，無始終檢；二作三世明義，有始終檢也。

無始終義，即如《涅槃》云：『十二因緣不生不滅，不一不二，不常不斷，不來不去，不因不果』。又言：『佛性者，有因，有因因；有果，有果果』也。是以無始終義，作四句明之：

所言因者，即是境界因，謂十二因緣也。

所言因因者，即是緣因，謂十二因緣所生觀智也。境界已是因，此之觀智，因因而有，故名因因。好體十二因緣，應是十二因緣而有，故名因因。……

所言果者，即三菩提。由因而得，故名為果。

所言果果者，即是大般涅槃。由菩提故，得說涅槃以為果果。菩提即是智，涅槃即是斷，由智故說斷也。

此是無始終義。何者？如所生觀智，因因而有，故名因因，十二因緣亦因因而有，又是因因。即互為因與因因，故是無始終義也。」（㊦45·37 下）

《涅槃經》說「十二因緣名為佛性」乃是因觀照「十二因緣」境界。觀「十二因緣不生不滅，不一不二，不常不斷，不來不去，不因不果」的中道實智產生的原因。這樣，「十二因緣」有使人悟不二中道佛性的作用，所以才稱「十二因緣」為佛性。吉藏大師繼承《涅槃》以十二因緣為「因」佛性，並稱其為「境界因」。又由於觀照十二因緣而產生觀智。此「觀智」是因觀照十二因緣境界而生現。而自身又是阿耨多羅三藐三菩提種子。若以十二因緣為「因佛性」；那麼，「觀智」是由因（十二因緣）而起的因（種子），所以，稱之為「因因佛性」。「因佛性」和「因因佛性」都是從眾生未了悟的因地而談的佛性。如果就眾生已了悟的果地談佛性，了悟即是「正覺」，所以「三菩提」是「果佛性」。此「三菩提」由「十二因緣」和「觀智」為因而得，故名為果。又由於「菩提」的證成，才使一切憂悲苦惱、生死過患止息，此即「涅槃」果。而「涅槃」是由「菩提」的智果而顯現的「涅槃」斷果。所以名為「果果佛性」。

所謂無始終義，即如車輪可以互相調轉，如所生的「觀智」是因因而有的因，於是稱它為「因因」，那十二因緣也是各各次第為因，每一支都是以前一支為因而現起，又為後一支生起的因，這樣十二因緣也可以稱為「因因」，既都是互相為因與因因。這便是無始終義。

吉藏大師對涅槃經四種佛性義的分檢表：

| | |
|----|--------------------|
| 一、 | 因佛性——境界佛性——十二因緣 |
| 二、 | 因因佛性——觀智佛性——觀智 |
| 三、 | 果佛性——菩提果佛性——菩提 |
| 四、 | 果果佛性——大涅槃果佛性——大般涅槃 |

二、有始終檢

問：何謂「有始終檢」？吉藏大師如何說明？

答：所謂「三世有始終檢」，「三世」是指時間次序，即十二因緣的三世時間次序。「有始終」是指體認中道佛性是以觀照十二因緣作開始。「終」是指達到涅槃，因為涅槃是究竟圓滿的真實境地。「檢」是檢別原則的意思。

前四種佛性既是揭示體現中道佛性的時間次序（三世），就必然有原則，始終混亂不得，有先後次序，由淺到深，由未悟到已悟，這叫「有始終檢」。

吉藏大師在《大乘玄論》卷三說「無始終檢義」後繼說

「第二作三世有始終檢者，凡有三句：一者「是因非果」，即是境界因。故經言：是因非果，如佛性。二者「是果非因」，即是果果性。故經言：是果非因，如大涅槃。三者「是因是果」，即如了因及三菩提，斯即亦因亦果。望後為因，望前為果。即言境界「是因非果」，涅槃「是果非因」，所以名為有始終義。」（⊕45·37下—38上）

涅槃經的四種佛性三句表

| | | | |
|------|---|--------------|-------|
| | 「 | 一、因佛性——是因非果 | 」 |
| | | 二、因因佛性 | |
| 四種佛性 | ├ | └是因是果 | ┘三句因果 |
| | | 三、果佛性 | |
| | └ | 四、果果佛性——是果非因 | ┘ |

問：前明四句，後說三句，都未說到第五種的「非因非果」的中道「正因佛性」，那麼，吉藏大師對中道正因佛性如何說明？

答：吉藏大師對中道正因佛性自作問答以說明。如

「問：先明四句（指無始終檢），後說三句（指有始終檢）有正因否？

答：未有正因。

問：若前明四句，後說三句，既非正因者，未知何為正因耶？

答：前四句所明因果，因是傍因，果是傍果義。所以然者，因則異果，果則異因，豈非是傍義？故先言『有因，有因因；有果，有果果』，皆未是正因；若言『非因非果』，乃是正因耳。後說三句，『是因非果』，『是果非因』，『是因是果』，皆未名正；若言『非因非果』，此乃是正。故經云：『非因非果，名為佛性』也。故於四句中更足第五句，方是正因；於三句中更足第四句，方是正因。所以佛性，非因非果，而說因說果。不因而因，開境、智故有二因，謂『因』與『因因』也。不果而果，開智、斷故有二果，謂『果』與『果果』。至論正因，豈是因果？故非因非果，即是中道，名為正因，故以中道為正因佛性。故經云：佛性是三菩提中道種子也。所以佛性即是中道種子。亦可得以中道種子為正因。」（⊕45·38上）

前四句的四種佛性都是「傍因」、「傍果」，因為前四種佛性都是依眾生體現佛性的因果次序的相對概念而分析出來的結果。所以，說「因則異果」，說「果則異因」，都不是中道佛性的自身。同理，後三句也不是正因佛性。所以，要在第四或第三句後更加一句的「非因非果」才是中道正因佛性。「非因非果」的中道佛性，本不可言宣，但為眾生故，才方便施設，而是「不因而因」，「不果而果」的方便立的佛性。但吉藏大師在此所陳的「正因佛性」又是指佛體性的當體。



問： 三論宗認為「一切眾生皆有佛性」人人皆當得成佛，這在佛教實踐上，有何重要意義？小乘人能成佛嗎？

答： 引導眾生發大乘心，即「發菩提心，修行成佛。小乘人自滿於羅漢、辟支佛，不懂有佛果，雖復修行，終不成佛。」對此，吉藏大師在《勝鬘經寶窟》卷下說的更詳：

「又令眾生知自身中有於佛性，發菩提心，修行成佛，故說佛性。又令眾生知他心身中悉有佛性，不行殺等十惡業罪。又於眾生不起二乘等見。既唯有佛性，則無復二乘，故於眾生不起二乘之見。」（⊕37·67上）

又《中觀論疏》卷十也說：

「大乘明一切眾生皆有佛性，並皆成佛。小乘人不明一切眾生皆有佛性。若爾，既無佛性，雖復修行，終不成佛。」（⊕42·153下）

由此可知，佛說「一切眾生悉有佛性」，一方面激發眾生起自信，從而發菩提大心；另一方面眾生知道自己身中有佛性，自當自尊自重；進而又知道他人心身中也俱有佛性，便也會去尊重別人。如此，對每一有情眾生皆當成就佛果而起慈悲護念之心。這在佛教實踐上便不會造殺生、偷

盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、貪欲、瞋恚、愚痴、綺語等十惡罪業；又既說一切眾生俱當成佛，便令眾生「不起二乘之見」的作用。

問：能否說明「二乘之見」的「見」是指什麼？二乘之一的緣覺乘既由悟十二因緣而成；為什麼《涅槃經》說：「善男子，是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子」。大略也可說至少有幾種「見」？

答：所謂「二乘之見」的「見」是指知見上的「見」，此「見」落於一邊。此「見」略說為「八見」，也叫「八迷」。即生、滅、斷、常、一、異、來、去。而大乘為破八迷，即說「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去」。如緣覺乘雖悟十二因緣，但只停留在「生滅觀」上，認為有實性的「生」實性的「滅」，不行中道，故不能成佛。菩薩觀十二因緣不生不滅，這叫「無生滅觀」。

《涅槃經·師子吼菩薩品》說：至少有二種見。

「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，即是觀照十二因緣智。如是觀智，是名佛性。……

善男子！是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故，十二因緣名為佛性。

善男子！譬如胡瓜名為熱病，何以故？能為熱病作因緣故。十二因緣亦復如是。」（⊗12·523下—524上）

所謂「是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子（因）」。「十二因緣」是「因佛性」即「境界因」；更由觀智而得三菩提種子，這種子又是「因」，所以是「因因佛性」。

這「因因佛性」和緣覺乘悟的「十二因緣」並沒有任何關係。緣覺乘人若能更改其知見，悟入「不常不斷」的中道實智，也不是緣覺乘。這並不違背「人人皆能成佛」的立說。

〈五〉、三論宗的中道佛性說

問：《大般涅槃經》中說：佛性有種種名。所指那些？吉藏大師對此作何解釋？佛性的意義是指什麼？

答：據《大乘玄論》卷三說：

「經（《大般涅槃經》）中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？《涅槃經》自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧。故知大聖隨緣善

巧，於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中名為『佛性』，則於《華嚴》名為『法界』，於《勝鬘》中名為『如來藏自性清淨心』，《楞伽》名為『八識』，《首楞嚴經》名『首楞嚴三昧』，《法華》名為『一道一乘』，《大品》名為『般若』、『法性』，《維摩》名為『無住』、『實際』。如是等名，皆是佛性之異名。……」（㊦45·41下）

以上吉藏大師指出「佛性」一辭在諸部經中的不同名稱後，接著又加以解釋說：

「平等大道，為諸眾生覺悟之性，名為佛性。義隱生死，名如來藏。融諸識性，究竟清淨，名為自性清淨心。為諸法體性，名為法性。妙實不二，故名為真如。盡原之實，故名為實際。理絕動靜，名為三昧。理無所知，無所不知，名為般若。善惡平等，妙運不二，名為一乘。理用圓寂，名為涅槃。……雖有諸名，實無二相。以是故云：名字雖異，理實無二也」（㊦45·41下—42上）

所謂「平等大道」即指「中道」。這「中道」即「佛性」，「佛性」即「中道」。所以吉藏大師常將「中道」與「佛性」作同義辭。如《仁王般若經疏》卷一說：

「不生不滅者，是中道之異名，不思議寂滅之別稱，亦名佛性。」（㊦33·315上）

稱佛性為「如來藏」，因為佛性是「義隱生死」，所以於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心。

稱佛性為「法性」，因為佛性是「諸法體性」；稱佛性為「真如」，因為佛性是「妙實不二」；稱佛性為「實際」，因為佛性是「盡原之際」；稱佛性為「三昧」，因為佛性是「理絕動靜」；稱佛性為「般若」，因為佛性是「理無所知，無所不知」；《法華》稱佛性為「一乘」，因為佛性是「善惡平等，妙運不二」。《涅槃經》中稱佛性為「涅槃」，因為佛性是「理用圓寂」。所以說：「名字雖異，理實無二」。

各經對佛教最終境界的描述，都在同一義理上用不同的名稱，吉藏大師都以「佛性」來形容。可見在吉藏大師的學說裡「佛性」的意義是指「佛的體性」。

問：主張中道為佛性始自吉藏大師嗎？

答：主張中道為佛性的不是始於吉藏大師而是共譯《涅槃經》的曇無讖和道朗法師早已主張中道為佛性。如《大乘玄論》卷三說：

「但河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏，作涅槃義疏，釋佛性義，正以中道為佛性。」（⊕45·35下）

問：三論宗在其「無得正觀」的宗旨下，如何說明「中道佛性」或稱「平等（中道）佛性之理」？

答：據《三論玄義》卷三說：

「至論平等佛性之理，非空非不空，非有非不有，非法性非不法性，非佛性非不佛性也。以一切並非故，能得一切並是。…當知平等大道無方無住，故一切並非；無方無礙，故一切並得。若以是為是，以非為非者，一切是非並皆是非也。若知無是無非是無非無不非，假名為是非者，一切是非並皆是也。」（《45·42上）

可見吉藏大師是在其「無得正觀」的宗旨下，說「平等佛性」之理的，而「平等」即是「中道」而「中道」不著兩邊，是離四句、絕百非的意旨下說明「中道佛性」。

問：吉藏大師在那些著作中將「中道」與「佛性」連辭用？

答：《中觀論疏》卷一說：

「八不即是中道佛性也。」（⊕42·9下）

同書卷二又說：

「一味藥者，即是中道佛性。中道佛性不生不滅、不常不斷，即是八不。」（⊕42·21中）

〈六〉、佛性——本有始有義

問：何謂「佛性」為「本有」、「始有」義？

答：「本有」與「始有」是對「一切眾生悉有佛性」的「有」作兩種不同理解：即所謂「眾生本有佛性」和「眾生始有佛性」的兩種不同主張。「本有」是認為佛的體性是眾生本來已經具有；而「始有」是說佛的體性是眾生本來所沒有（本無），其有完全是後天始成的。

問：在「本有」義方面，在三論宗的著作中能否舉例出兩家之思想主張？

答：據吉藏大師的《涅槃經遊意》卷三，在「本有」義方面舉出第一家靈味寶亮（西元444—509年）的本有義之思想主張：如

「第一靈味寶亮：生死之中已有真神之法，但未顯現，如蔽黃金。…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。」（⊕38·237下）

寶亮認為眾生的佛性是常住的真神，只是因為被煩惱所覆障而不能顯現，一旦斷煩惱，佛的體性就顯現了。其後來的地論師和攝論師的「真心」學說有類似寶亮這種思想主張。

至於第二家障安法瑤的「本有」義

「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。」（⊕38·237下）

問：在「始有」方面，又是誰主張的？三論宗作何批評？

答：「始有佛性」之說，三論宗並沒有說是何人所主張，但《中觀論疏》卷一吉藏大師將「始有佛性」與「凡夫時定無佛」並說：

「明汝謂凡夫修因得佛果，凡夫時未有佛，佛時無復凡夫。若凡夫時定無佛者，雖復勤修，終不得佛。以不得定不得，無佛定無佛，終不得為佛也。」（⊕42·153中一下）

三論宗所談的佛性是中道，既是中道佛性，就自然否定這種「凡夫時未有佛，佛時無復凡夫」的時間上的實質性，或稱體性。若如此，佛性就成為「定性」的，不變的，「固定的」，這就不符合如來所證悟的「緣起正法」。這就不能從凡夫修成至佛，所以說：「雖復勤修，終不得佛」。

問：他家以「有」、「無」；「本」、「始」來論佛性，對此，三論宗的佛性觀又是如何？

答：是以「非有非無」、「非本非始」作為三論宗的佛性觀。如《三論玄義》卷三說：

「今（三論宗）一家相傳明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故（維摩）經云：但以世俗文字數說故說有三世，非謂菩提有去來今。以非本非始故，有因緣故，亦可得說故。如《涅槃·性品》明佛性本有，如貧女寶藏。而諸眾生執教成病，故下文即明始有。故知佛性非本非始，但為眾生說言本始也。」（⊕45·39中一下）

說本說始都是如來方便施教，不是菩提可以作「去來今」的分別。

問：佛性既是「非本非始」，因何又有本始的兩種不同主張？

答：因為《涅槃經》中有兩文：一曰佛性本有；一說佛性始有，但這都是方便施教，但因眾生執教成病，各執一文，成兩種不同主張。如《大乘玄論》卷三

「問：佛性為是本有？為是始有？

答：經（涅槃）有兩文。一云：眾生佛性，譬如暗室瓶盆、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，……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。」（㊦45·39上）

問：如果佛性是「非本非始」，為什麼《涅槃經》又說本說始？

答：《涅槃經》說「本有」、「始有」是方便教，三論宗所說的「非本非始」又何曾不是方便？對此，吉藏大師在《大乘玄論》卷三說得非常清楚而徹底。

「問：若言佛性非本始者，以何義故（涅槃經）說本始？

答：至論佛性，理實非本始。但如來方便，為破眾生無常病故，說言一切眾生佛性本來自有，以是因緣，得成佛道。但眾生無方便故，執言佛性、性現、相常樂。是故如來為破眾生現相病故，隱本明始。至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始。為破本始故假言非本非始。若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性。」（㊦45·39下）

從至理來論佛性，這佛性實際上既不是「本有」也不是「始有」。但《涅槃經》中說的本始，是因為世尊見到眾生落於「無常」一邊，對修行成佛之道失去信心，所以才說佛性是一切眾生「本有」的。眾生有了信心勤奮學佛，最終皆能成就佛道。這是「為破眾生無常病」而說的「本有」方便教法。但眾生又沒有方便，聽到「本有」就認為是指「性現、相常樂」的佛性本體。於是世尊又「隱本明始」，說佛性為眾生不具而當來具。這是「為破眾生現相病」所言的「始有」方便說。由此看來，《涅槃經》說本說始都是為破病，世尊不會有「自語相違」的過失，這和三論宗的「非本非始」義不矛盾。《涅槃經》自當是中道佛性說，既是中道，豈能有本始之分別呢？所以吉藏大師說「至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始」，說「非本非始」也只是「假言」（概念），也只在破本始之病。又說：「若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性」。

問：地論師所主張的「佛性有兩種：一是理性，二是行性」，三論宗對此作何評破？

答：地論師的重要主張之一是阿賴耶識為清淨本識說。據《大乘玄論》卷三

「一師（地論師）云：眾生佛性本來自有，理性真神阿梨耶識。」（⊕45·39上）

吉藏大師又接著評破地論師從理佛性說「本有」；從行佛性說「始有」的兩種佛性說。如

「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。』

若有所得心望之，一往消文，似如得旨。然尋經推意，未必如此。何者？但大聖善巧方便，逐物所宜，破病說法。何曾說言理性本有，行性始有耶？」（⊕45·39中）

當知佛為眾生失道而說經；菩薩為眾生迷經而造論，若執一經一論作定實解，都不為中觀三論所允許。所以吉藏大師說：

「若執本有則非始有，若執始有則非本有，各執一文，不得會通經意。是非諍競作，滅佛法輪。」（⊕45·39中）

問：如何知道「各執一文，不得會通經意」？

答：當知如來隨宜施教，何曾說言，理性本有，行性始有？說本說始皆是應病予藥，例如說如來藏義：在《楞伽經》中說「無我」為如來藏而在《涅槃經》中卻說「我」為如來藏。這兩處經文又當定作何解？

問：《涅槃經》如何明無本無始義？

答：《涅槃經》卷十六釋十號「無上士」時說：

「上者名新，士者名故，諸佛世尊，體大涅槃，無新無故。是故號佛為無上士。」（⊕12·469上）

吉藏大師依據此經而在《大乘玄論》卷三中說：

「故釋十號文云：上者名新，士者名故。體大涅槃，無新無故。既言體大涅槃無新無故，亦得言體大涅槃無本無始。」（⊕45·39下）

無本無始是清淨「體」，又何妨說本始為方便「用」。

問： 能否用一譬喻將「本有始有」義說明白些？

答： 例如新舊，拿新米作譬喻：新米，一般來說，先出殼的名新，後出殼的名舊；也可以說，先出殼的名舊，後出殼的名新。如此，新舊就沒有一定的概念，也可以先後都得名新，所以說「新新生滅」；也可以先後都得名舊，所以說「初故後亦故」。新故（舊）既通初後，佛性的「本有始有」義也是同樣這種道理。又如第一念是新，第二念是舊；也可以說第一念是舊，第二念是新。也可說初後都名新，也可以說初後都名舊，新舊既通前後，即不可說初出者定新定舊，也不能說後出者定舊定新，所以說無新無舊，又名「無新無故」。這裏的「無新無故」的「無」即是「無自性義」。

〈七〉、無情有佛性義

三論宗吉藏大師繼承了《涅槃經》的思想，主張一切眾生皆有佛性，這在說明眾生總有一天遇到機緣修行必定當得成佛，有異於草木瓦石之無情永不能成佛。但是吉藏大師在《大乘玄論》卷三卻又提出「不但眾生有佛性，草木亦有佛性」。主張無情有佛性的，固然不限於三論宗，可是最早提出無情有佛性的卻是三論宗。例如天臺宗也談無情有佛性，但在隋朝還沒有這種說法，到中唐時期即天臺宗的湛然大師（西元 711 - 782 年）著《金剛鐔》始談無情成佛說。比三論宗晚一百年。

辨內外有無

問： 三論宗辨佛性內外有無義的「內外」是指什麼？

答： 「內」表「理內眾生」，「外」表「理外眾生」。

問： 「理內眾生」和「理外眾生」的「理」是指什麼？

答： 是指不生不滅的真如法性。

問： 何謂「理內」、「理外」？

答： 佛教以不生不滅的真如法性為真理叫「理內」；外道沒有此理，所以稱外道所說的名為「理外」。

問： 就佛教內部來說，不信解此理能稱「理內眾生」嗎？

答： 簡而言之，信解不生不滅的真如法性者名為「理內」，不信解此理者名為「理外」。嚴格來講，「理內眾生」是指能體悟諸法皆空，證不生不滅之

諸法實相，即得常樂我淨的悟道眾生。不是這樣的都叫「理外眾生」。所以說理外眾生無佛性。

問：除《涅槃經》外，還有何經也說「理內」？

答：《仁王般若》說：「入理般若名為住」，住即十住，十住亦名十解，說十住菩薩，悟解真如之理，住在真如理內，即是理內，所以說理外眾生無佛性，理內眾生有佛性。《涅槃經》說「若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩」。《金剛般若》也同樣有此說法。著相者即是「理外眾生」。

問：吉藏大師如何分別理內和理外？

答：吉藏大師在《大乘玄論》卷三佛性義章第七門說：

「（涅槃）經言：復次道有二種：一外、二內。外道道者，無常無樂；內道道者，有常有樂。菩提、解脫亦復如是、聲聞菩提無常無樂，諸佛菩薩所有菩提常樂我淨。解脫亦然也。……又若言一切諸法有生滅者，皆是理外，悉屬外道；若一切諸法無生滅者，皆是理內，則屬內道。故今明發心悟不生不滅，如般若中所辨，名為內道也。」（⊕45·40上—中）

首先，「道」在此可指為「涅槃」。外道的最終的涅槃不能證到究竟，因為外道觀一切法有生滅，不能達到涅槃之體。心隨境變，有生有滅。煩惱百出，不能安閒自在，所以叫「無常、無樂」。二乘聖人的最終目的也只是「灰身滅智」，也不能證到究竟涅槃。所謂「灰身滅智」是指二乘人斷除了三界的煩惱之後，便入於火光三昧中，燒身滅心，而歸於空寂無為的涅槃境界。

大乘諸佛菩薩所證的大般涅槃之體所具有的四種功德是常、樂、我、淨。從高位菩薩也即是從八地以上菩薩證無生法忍，其心平等，沒有善惡對待分別，沒有生滅，沒有喜怒哀樂，其心恆常不變，即八風吹不動叫常；證到第八不動地以上之菩薩其心永遠寂滅、安閒、受用，無絲毫的煩惱，所以是樂；證到涅槃之體的高位菩薩得大自在，沒有絲毫的束縛的大我；證到涅槃之體的高位菩薩解脫一切垢染、恆常清淨。

其次，「道」又可以解釋為「真理」，在這裏即指不生不滅的真如法性之真理。外道沒有這種真理叫理外，而小乘人說「一切諸法有生滅者，皆是理外」，因為小乘人是「生滅觀」，「悉屬外道」。大乘菩薩見一切法平等無二，無生無滅，「皆是理內，則屬內道」。因為大乘是「無生滅觀」，所以今三論宗勸人發心悟不生不滅之真如法性一理體。若證此理體是名為內道。否則皆屬外道。若悟不生不滅即如《般若經》中所說的即證中道。

問：證到中道佛境再來看眾生時，有無「理內眾生」和「理外眾生」的界別？會不會有「寄情」分別？

答：所謂中道，即平等不二之道，即真俗不二的中道。在現實世界裏有對待界別，所以對「理內眾生」和「理外眾生」有作界別。若無界別，佛也不會在諸大乘經中斥外道、呵小乘，在《涅槃經》中說眾生有佛性可修成佛與界別於草木瓦石無情無佛性永不能起修成佛；但在其「無得」悟境中卻不會有任何「寄情」分別。

說得更清楚點，在現實世界中，眾生有迷悟、垢淨之別；事物有生滅、成壞之對待；理則有真俗、善惡、邪正之界別；眾生與草木有覺與不覺之鑒別。但是，證到中道佛境的「理內眾生」，那些高位菩薩與諸佛世尊以其「無得正觀」泯除一切相待的生滅、斷常、真俗、善惡、邪正、迷悟、垢淨乃至覺與不覺等的分別。

所謂「無得正觀」的「無得」的別名是「無依」、「無住」、「無寄」。寄是「寄情」。情是「迷情」，大乘菩薩看一切事物沒有任何寄情分別，一有分別即是有業，有業即被業力牽引，不能得觀自在菩薩；有業力即無願力，無願力又如何成菩薩？又有分別就有著相，有住著即非菩薩，如《金剛經》說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相即非菩薩」。這即是「無住」，無寄情的說明。所以佛度眾生已而不認為有一眾生為己所度，若認為有眾生為己所度，「即著我人」。我人成對待分別即不是中道一佛境界。所以從中道一佛境一合體而看眾生，不但「理外眾生」與己無別；無情的草木瓦石也與己無別，這叫我和山河大地一體，這樣，不但見一切眾生與己平等無二，就見一切無情草木也與己平等無別，如此才能發出「無緣大慈、同體大悲」之心，才能證達涅槃的常樂我淨四種功德。

問：《大乘玄論》卷三說「或可理外有佛性、理內無佛性，或可理內有佛性、理外無佛性」。三論宗如何辨佛性有無？

答：三論宗吉藏大師在辨佛性理內外有無，在這用「或可」最後用「不定」來形容中道正因佛性，中道平等不二，不能定說內外有無。所以說「或可理外有佛性，理內無佛性，或可理內有佛性，理外無佛性」。這兩句很難理解，下面就吉藏大師自己對「有無」如何辨解，先明理外無佛性，理內有佛性；次明理外有佛性，理內無佛性。

「問：為理外眾生有佛性？為理內眾生有佛性耶？」

答曰：問理外眾生有佛性否？此不成問。何者？理外本自無有眾生，那得問言理外眾生有佛性不？故如問炎中之水，本自不曾有，何得更問炎中之水從何處來？是故理外既無眾生，亦無佛性，五眼之所不見。故《涅槃經》云：『若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩』。是故我與人乃至今人無有佛性。不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性。以是義故，不

但草木無佛性，眾生亦無佛性也。若欲明有佛性者，不但眾生有佛性，草木亦有佛性。此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。」（㊦45·40中）

前面一直都說理內眾生、理外眾生，到這一段問答又說「理外本自無有眾生」令人費解！這一段吉藏大師根據世尊無得正觀、中道不二自身說出來。如《大品般若》說：「法性外無法」；《金剛經》說：「離一切相，則名諸佛」。這裏引「若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩」的經文來證明問說「理外眾生有佛性不」為不成問。

要說佛性本來非本非始，也沒有內外分別，所以問內外有無就如同問炎中的水從何處來。炎本無水，又何得更問炎中之水從何處來？從中道不二圓頓一切看，則說內一切內，言有一切有，「不但眾生有佛性，草木亦有佛性」。阿羅漢與如來亦有佛性；若從無得正觀泯除一切看，則說外一切外，言無一切無，則「不但草木無佛性，眾生亦無佛性」，阿羅漢與如來亦無佛性。

以上是從大乘無礙涵攝一切，圓頓一切的通門明「草木亦有佛性」說。若就別門說就不是這樣了，為什麼呢？因為眾生有心，才有覺悟之理，草木無心故不迷，何有覺之義，所以事實上草木不能成佛。這是「對理外無佛性，以辨理內有佛性」的第一個問答。其次再

「問：眾生無佛性，草木有佛性，昔來未曾聞。為有經文？為當自作？若眾生無佛性，眾生不成佛；若草木有佛性，草木乃成佛。此是大事，不可輕言令人驚怪也。」

答：少聞多怪，昔來有事。是故（涅槃）經言：『有諸比丘，聞說大乘，皆悉驚怪，從坐起去』，是其事也。今更略舉愚見，以酬來問。《大涅槃·哀嘆品》中有失珠得珠喻，以喻眾生。迷故失無佛性，悟故得有佛性。故云一闍提無佛性，殺亦無罪也、又呵二乘人如焦種，永絕其根，如根敗之士。豈非是明凡聖無佛性耶？眾生尚無佛性，何況草木？以此證知，不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。又《華嚴》明善財童子，見彌勒樓觀，即得無量法門，豈非是觀物見性，即得無量三昧！又《大集經》云：『諸佛菩薩觀一切諸法，無非是菩提』。此明迷佛性故，為生死萬法；悟即是菩提。故肇法師云：道遠乎哉，即物而真，聖遠乎哉，悟即是神也。若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？又《涅槃》云：『一切諸法中，悉有安樂性』。亦是經文。《唯識論》云：『唯識無境界』，明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成不成相。無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛。故經云：『一切諸法皆如也，至於彌勒亦如也，若彌勒得菩提，一切眾生，皆亦應得』，

此明眾生彌勒，一如無二故，若彌勒得菩提，一切眾生皆亦應得。眾生既爾，草木亦然。故知理通，故欲作無往不得，是故得名大乘無礙。此是通門明義也。」（㊦45·40 中一下）

問者以為說「眾生無佛性，草木有佛性」是「輕言令人驚怪」，其實說「眾生無佛性」是指悟道的眾生「悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成不成相」。如此，則一成一不成；一不成則一切都不成。因為佛之所以成佛，他看眾生與己無別，所以眾生也成佛，不但眾生與己無別草木亦然，所以說「草木有佛性」；眾生之所以不成佛，因為看草木不成，眾生也不成，自身之佛也不成，所以說「眾生無佛性」。成與不成，皆是佛語，有何驚怪的地方。

以上通門之論文確切而精湛地闡明了無情有佛性的理論。吉藏大師提出「草木有佛性」後，又表明他並不是主張草木「有覺悟之義」便提出「論別門」以示他說的與現實界常識不相違：

「若論別門者，則不得然。何以故？明眾生有心迷，故得有覺悟之理；草木無心故不迷，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。以是義故，云眾生有佛性故成佛，草木無佛性，故不成佛也。」（㊦45·40 下）

這一段說明眾生有心才有迷，有心才會有覺悟的一天，所以事實上眾生可以成佛。「草木無心故不迷」，怎麼可以說草木「有覺悟之義」？所以事實上草木永不能成佛。

「上來至此，明理外無佛性，理內有佛性。」

「第二明理外有佛性，理內無佛性。如《波若經》云：『如是滅度無量眾生，實無眾生得滅度者』。《華嚴》亦云：『平等真法界，一切眾生入，真實無所入』。既言一切眾生入，當知是理外眾生。入而實無所入者，此入理內無復眾生，故言實無所入。是知理外有眾生，故得入也。如是滅度，實無度者，亦作此釋。此至理內實無眾生得滅度者，當知理內既無眾生，亦無佛性。理外有眾生可度，故言理外眾生有佛性。然本有理內，故說理外；理內既無，理外豈復有耶？先則為成交互辨義，故理外若無，則理內則有；理內若無，理外則有；或時言內外俱有，或時說內外俱無。故經云：闍提人有，善報人無，善報人有，闍提人無，二人俱有，二人俱無也。」（㊦45·40 下—41 上）

這一節文提出前面的通門，別門所辨的「理外無佛性，理內有佛性」基礎上更明「理外有佛性、理內無佛性」。其理由是「如是滅度無量眾生」

的「無量眾生」是「理外眾生」，「理外有眾生可度，故言理外眾生有佛性」；此至理內實無眾生得滅度者，當知理內既無眾生，亦無佛性。

到此，可以總結問題中的「或可理外有佛性，理內無佛性，或可理內有佛性，理外無佛性」，「為成交互辨義」，「或時言內外俱有，或時說內外俱無」成不定之說，才會有問難者接著再

「問：那得作此不定說耶？」

答：此豈有定！故《涅槃經》云：若有人說一闍提人定有佛性，定無佛性，皆名謗佛法僧，今〔三論宗〕不欲謗佛法僧，豈敢定判！義中自有四句，故內外有無不定。所以作以不定說者，欲明佛性非是有無，故或時說有，時說無。」（㊦45·41上）

佛性既是中道、智慧、第一義空、法性、真如、實際，就不能說「內外有無」。所以吉藏大師以「不定」來結束他辨佛性論。

「今〔三論宗〕只就不定為定者，有理外眾生、理外草木，有理內眾生、理內草木，定何者有佛性？何者無佛性耶？若不定為定說者，經中但明化於眾生，不云化於草木，是則內外眾生有佛性，草木無佛性。雖然，至於觀心望之，草木眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無，亦有亦無，非有非無。此之四句，皆悉並聽觀心也。」

至於佛性非有非無，非理內非理外。是故若得悟有無、內外平等無二，始可名為正因佛性也。故《涅槃論》云：『眾生有佛性非密，眾生無佛性亦非密，眾生即是佛，乃名為密也』。所以得言眾生無佛性者，不見佛性故；佛性無眾生者，不見眾生故。亦得言眾生有佛性，依如來藏故；亦得言佛性有眾生，如來藏為生死作依持建立故』。」（㊦45·41上一中）

說「眾生有佛性非密」；說「眾生無佛性亦非密」。說有說無，都是應機而說，正因為眾生與佛，佛性平等無二，所以，不能說定性有、定性無；說有說無，並不是要發問的人理解，而是要發問的人起疑，有疑才有悟。說有說無都不是密；「眾生即是佛，乃名為密」。有關這，可以從《五燈會元》卷四，從趙州禪師那得到很好的說明。

〈1〉和尚問：「狗子還有佛性也無？」

趙州答：「無。」

和尚問：「上至諸佛，下至螻蛄皆有佛性，狗子為什麼卻無？」

趙州答：「（因）為伊（它）有業識在。」

〈2〉又有一個和尚問到：「狗子究竟有無佛性？」

趙州答：「有。」

又問：「為什麼卻鑽入皮袋裏去？」

答：「知而故犯。」

趙州的這種答法，一說「無」，一說「有」的「不定」說，正是三論宗的「不定為定」的道理，也正是《涅槃論》所說的「眾生有佛性非密，眾生無佛性亦非密」的應機說法。但，「眾生即是佛，乃名為密」。又有一則故事：

〈3〉有一比丘尼問趙州：「如何是密密意？」

趙州用手在她身上掐了一下。

比丘尼說：「和尚猶有這個在。」

趙州說：「卻是你有這個在。」

在這裡的「密密意」是指最根本的甚深妙理，也正是指「眾生即是佛」的密意。這密意，禪宗叫它為「自性本體」，也即是清淨真如心，離諸雜染。如《瑜伽師子論》有個偈頌說：

**「自性本體離諸欲，能依此行脫苦趣，
以為甚深玄妙理，於諸妙法我讚禮。」**（天21·476中）

趙州在比丘尼身上掐了一下，是告訴她在你自己身上即是密密意，密不離你身。也正是維摩所說的「觀身實相，觀佛亦然」的道理。而比丘尼以為趙州的舉動輕浮，便說「和尚猶有這個在」。這正是她自己還存有男女相的分別；趙州是超越了二元對待的心境，無有男女二相的執著。所以，趙州才說：「卻是你有這個在。」

尚存有男女二相分別心的人，又如何見中道佛性呢？

說「平等無二」的中道為「正因佛性」，既是平等無二，就不能說為定性有或定性無，所以稱「不定」為中道正因佛性，若從這「不定」為「定」說的話；若從佛境觀看，不但「眾生有佛性」，「草木亦有佛性」；若從草木自身來說，草木無情，沒有覺性，所以「草木無佛性」；若從眾生自身看，眾生現居染界，不悟佛體性，亦可得說「眾生無佛性」，然亦巧得說「眾生有佛性」，是說眾生有成佛的可能性。因為眾生「依如來藏故」。