

國立政治大學中國文學系一〇三學年度

碩士學位論文

指導教授：涂艷秋教授



僧亮《大般涅槃經》注研究

研究生：蔡嘉華

中華民國一〇四年四月

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究範圍.....	4
一、研究對象.....	5
二、研究材料.....	6
第三節 研究方法.....	7
第四節 前人研究回顧.....	9
一、僧亮學說之研究.....	9
二、南朝涅槃學說概況.....	11
三、《大般涅槃經》的義理研究.....	13
第五節 章節安排.....	16
第二章 僧亮其人其事.....	18
第一節 《高僧傳》中的「僧亮」.....	18
第二節 隋時的「僧亮」：廣州大亮.....	21
第三節 法亮、慧亮與道亮.....	24
一、法亮.....	25
二、慧亮.....	26
三、道亮.....	28
第四節 僧亮注解《大般涅槃經》的特色.....	31
一、詳細的解釋.....	31
二、鬆散的組織.....	35
第三章 以「三因」說佛性：正因、緣因、境界因.....	39
第一節 正因.....	44
一、從「理」論正因佛性.....	45
二、從「性」論正因佛性.....	50
三、從業果論正因.....	52
第二節 緣因.....	57
一、緣因的特色.....	57
(一) 能生性.....	58
(二) 非常性.....	60
二、緣因的內容.....	61
1、持戒.....	62
2、發心.....	63

3、智	64
4、四無量	64
5、七種、六種	65
第三節 境界因	67
第四章 以「二果」說佛性：菩提、涅槃.....	71
第一節 菩提	72
一、發菩提心	73
二、長養菩提心	75
三、得菩提果	77
第二節 涅槃	81
一、涅槃的基本定義	82
二、從滅苦論涅槃	85
三、從性滅、相續滅論涅槃	87
(一) 相續滅	89
(二) 性滅	91
(三) 涅槃、生死相續	93
第五章 與佛性相通的中道思想.....	97
第一節 僧亮對中道的第一種界說：第一義中道、有無中道、相續中道	99
一、第一義中道	99
二、有無中道	101
三、相續中道	105
第二節 僧亮對中道的第二種界說：真諦中道、俗諦中道、真俗中道	108
第三節 僧亮對中道的第三種界說：諸佛菩薩所行之道、十二因緣、照境之智	113
一、諸佛菩薩所行之道	114
二、十二因緣	117
三、照境之智	118
第六章 結論.....	125
第一節 研究的進路與困難	125
第二節 僧亮佛性觀的檢討	126
第三節 僧亮中道觀的檢討	127
第四節 未來的展望	130
一、僧亮思想的再探悉	130
二、思想史的考察	131

參考文獻.....	133
一、古典文獻.....	133
二、專書.....	133
三、學位論文.....	135
四、期刊及單篇論文.....	136
五、外文著作.....	137
六、電子資源.....	139



第一章 緒論

第一節 研究動機

南北朝佛教在東晉佛教奠定的基礎上繼續發展，隨著寺院經濟的穩定、帝王的提倡等因素，¹此時的譯經之風較之東晉有過之而無不及，²南北朝的佛典翻譯遍及大小乘，且出現了以專門研究某些經典的經師、律師、論師，諸如成實師、阿毘達摩論師、十地經論師等，這些經典皆受到中國人的發揚，成為不同的學派，這些學說不但豐富了南北朝的佛性思想，亦替隋唐時代的天臺宗、華嚴宗、禪宗預告先聲，而其中最受矚目者當屬《大般涅槃經》。

東晉法顯於印度中部華氏城取得《大般涅槃經》六卷本，於義熙十三年（西元 417 年）至十四年（西元 418 年）在道場寺翻譯完成，定名為《大般泥洹經》，此經一出，在南方掀起滔天巨浪，一時有關佛教、一闡提、判教等論題，成為眾所討論的焦點。北方則有曇無讖自中印度、于闐的《大般涅槃經》四十卷本，此本約莫在北涼玄始三年（西元 414 年）至十年（西元 421 年）譯出，是則中國僧侶對於《大般涅槃經》的研究自此二版本開始，在南北方皆出現了討論《涅槃經》的風氣。

劉宋元嘉年間，四十卷本傳入南方，除了改寫了中國人對一闡提的看法外，更將有關佛性的討論推向另一個高峰，此譯本到了南方後，慧嚴、慧觀與謝靈運等人依照已流行的六卷本《大般泥洹經》，對四十卷本加以潤色、刪改校訂成為三十六卷本。自是，三十六卷本在南方興起一波巨大的風潮，南北方皆出現眾多出色的涅槃師。除了譯經的因素外，恐怕也因為

¹ 南北朝的君王大都禮遇、推崇佛教，最著名者自當屬梁武帝，其信奉佛法，親自講經以宣揚佛教，更多次捨身入寺，其他尚有劉宋武帝、文帝，齊武帝等。可參閱方立天：《魏晉南北朝佛教·魏晉南北朝佛教的演變》（北京：中國人民大學出版社，2012 年），頁 359-362 及鎌田茂雄《中國佛教通史》第三卷（高雄：佛光文化，2010 年）

² 根據唐代法琳的《辨正論》卷三〈十代奉佛篇〉載：「右東晉一百四載。合寺一千七百六十八所。譯經二十七人二百六十三部。」（《大正藏》，冊 52，no. 2110，頁 503，上 2-4）、「右宋世合寺一千九百一十三所。譯經二十三人二百一十部。」（《大正藏》，冊 52，no. 2110，頁 503，上 11-12）、「右齊世合寺二千一十五所。譯經一十六人七十二部。」（《大正藏》，冊 52，no. 2110，頁 503，上 20-21）、「右梁世合寺二千八百四十六所。譯經四十二人二百三十八部。」（《大正藏》，冊 52，no. 2110，頁 503，中 3-4），顯見除了齊世譯經量較少外，南朝整體的譯經量是相當可觀的。

般若學說在僧肇手中已達到空前的成就，難以再轉出新說，一味說空而忽略主體與心性層面在當時已有人提出質疑，³是以對空的興趣便逐漸轉向對涅槃的研究。涅槃學在南方有竺道生與慧觀的大力闡發、北方有道朗與慧嵩的宣揚，涅槃學的討論在南北朝時期可謂是佛教研究的主流。⁴

欲了解南朝時期中國人對《大般涅槃經》的理解，莫過於透過《大般涅槃經集解》。梁代所編輯《大般涅槃經集解》保留了當時涅槃師豐富的資料，讓後世得以一窺當時涅槃師如何以解釋《大般涅槃經》的甚深妙意。此書乃是梁武帝於天監七年（西元 508 年）敕令編撰《大般涅槃經集解》，⁵其主要選取了道生、僧亮、法瑤、曇濟、僧宗、寶亮、智秀、法智、法安、曇准的說法，雖然無法得知編者選取的標準為何，但由當時談論《大般涅槃經》的風氣之盛、涅槃師之多的情況，未被選錄者尚有著《涅槃略記》的慧靜、超進、僧鏡等人，便可知能夠脫穎而出，能被選錄在《大般涅槃經集解》中的各涅槃師說自有其不可替代的重要性，加上此書乃在帝王御命下所編纂的作品，自然也可以代表此人的觀點是不容小覷的。其中，僧亮之注為所有注解條目份量最多的，⁶是以從分量上來看亦頗有可觀，則僧亮的《涅槃經》注在質與量上皆可說是在當時的涅槃學說中占有一席之地。

《大般涅槃經集解》固然提供了相當多的材料，但仍有其侷限性，⁷其

³ 此可參見東晉僧叡的〈喻疑〉，其論即般若一味說空「但知執此照惑之明，不知無惑之性非其照也。」（《出三藏記集》卷 5，《大正藏》，冊 55，no. 2145，頁 42，中 22-23）不能明白佛之真我、真性、法身等意涵，此乃是「欲誣調天下」的錯誤知見。由是可見當時對於般若學風已出現一些討論的聲浪。

⁴ 齊梁期間《成實論》興起，並與《大般涅槃經》合說，陳代般若學「三論」於後復興，與涅槃合流，是可見許多的學說在當時有融通的現象，而以《大般涅槃經》為中心。參見方立天：《魏晉南北朝佛教·魏晉南北朝佛教的演變》，頁 365。

⁵ 於《大般涅槃經集解》中，附有梁武帝所作的序，是言：「有青州沙門釋寶亮者，氣調爽拔，神用俊舉，少負苦節，長安法忍，耆年愈篤，倪齒不衰，流通先覺，孳孳如也，後生晚進。莫不依仰。以天監八年五月八日，勅亮撰大涅槃義疏，以九月廿日訖。光表微言，讚揚正道，連環既解。疑網云除，條流明悉，可得略言，朕縱名暇日，將欲覽焉，聊書數行，以為記前云。」（《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 377，中 2-9）從此序文中可見梁武帝令寶亮作《大涅槃義疏》，而此《義疏》是否即為《集解》，學界另有其他的看法，或認為是法朗所作，如任繼愈先生於《中國佛教史》中援引《續高僧傳》的〈寶唱傳〉與〈僧韶傳〉等資料佐證梁武帝敕僧朗（或作法朗）編《大般涅槃經集解》，並由寶唱協助，共 72 卷，現亡一卷頁 369；或認為是明駿所作，如佐佐木憲德即抱持此種看法。

⁶ 菅野博史於〈「大般涅槃經集解」の基礎的研究〉曾整理各家的注疏條目，僧亮曰疏達 2130 條，位居第一。

⁷ 根據謝如柏的觀點，《集解》有三侷限性，一、是其中絕大多數的注釋為僧亮、僧宗、

中的不足之處，便需要借助其他資料的補充。由於《大般涅槃經》的特色在於「一切眾生皆有佛性」，因此各涅槃師對《大般涅槃經》的討論亦集中在佛性的議題上，然而經中對於佛性定義並不一致，是以各涅槃師對於佛性也有不同的詮說，這些多元的看法被保留在吉藏、均正、元曉的論著中。唐代吉藏在《大乘玄論》中舉出十一家正因佛性說、《涅槃經遊意》有佛性「本有」與「始有」共三家、《大乘三論略章》中則列出十家說正因佛性、唐代均正於《大乘四論玄義》中有本三家、末十家的看法、元曉的《涅槃宗要》則說明六家的佛性義，這些資料對當時涅槃師佛性學說進行分類，並將之評價，雖然其選材與評述不乏編輯者的主觀意識與宗派成見，但頗能呈現當時佛性討論的基本概況，若再加上《大般涅槃經集解》所蒐羅的資料，或以足夠拼湊出當時《大般涅槃經》談論的整體面貌。然而，在吉藏、均正、元曉等人對涅槃師佛性說多集中在「正因」的討論，皆未將僧亮的觀點納入某家某派，僧亮這個留下《大般涅槃經》最多註解的人，究竟應當屬於哪家何派？

這難道是因為吉藏、均正等人皆未見到僧亮的學說嗎？事實上，吉藏在《涅槃經遊意》與《大乘玄論》、均正於《大乘四論玄義》皆曾引用僧亮的說法，由此可知僧亮的學說在當時仍有留存，並非因為亡失而導致他們不曾見過僧亮的學說，故未對僧亮的學說進行分類。而僧亮在《大般涅槃經》的注解中亦以許多篇幅闡述佛性，則其未被判別分屬於某家某派的原因也非是由於其缺乏對佛性的論述，則為何一個學說質與量皆備的涅槃師會被眾人所忽略呢？

另一方面，不只吉藏、均正、元曉等人未提及僧亮的思想，就連《高僧傳》都未見有相關描述。梁代慧皎《高僧傳》記錄了東漢至當時的名僧大德之經歷與專長，可作為另一參考的側面。對照《大般涅槃經集解》所收錄的涅槃師，在《高僧傳》中大部分會有「善涅槃」或是其他與《涅槃經》相關的描述，如僧宗便有「宗講《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》等，近盈百遍。」⁸的記述、智秀則「尤善《大》、《小》、《涅槃》、《淨名》、《波若》。」⁹，

寶亮之作，未能完整的反應出其它涅槃師的學說；二、《集解》成立的時間為梁代初期，對於稍後的觀點未能顧及；三、其收錄的範圍以南方涅槃師為主，故所呈現的學說仍是南方觀點。詳見謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年），頁256

⁸ 《大正藏》，冊50，no. 2059，頁380，上1

⁹ 《大正藏》，冊50，no. 2059，頁380，下28

但自〈僧亮傳〉觀之，其內容僅描述了僧亮的神異之事，與《涅槃經》全然無關。若是依照布施浩岳的考證，認為《大般涅槃經集解》中的僧亮即道亮，¹⁰但〈道亮傳〉只言其「著成實論義疏八卷」，¹¹則道亮所鑽研的學說亦非是以《大般涅槃經》為長。換句話說，儘管僧亮花了相當多的工夫注解《大般涅槃經》，其學說亦受到當時主流的肯定，但《高僧傳》中卻未對此留下任何記錄，吉藏、均正等人更選擇將其忽略，後世之人對僧亮學說的了解惟有透過《大般涅槃經集解》。

此為一相當矛盾且弔詭的現象：《集解》中的僧亮學說代表了其在涅槃師中的重要地位，但在其他資料中，僧亮學說在涅槃學似乎又無足輕重，可捨去不談。而僧亮未被劃入任何的學說或有兩種不同的解釋方式：一是特殊性，一是普遍性，前者又可劃分為二，其一是僧亮學說與各家說法的殊異程度過大，以致不被時人所接受，最後趨於凋零而隱沒；其二是其特殊性與吉藏、均正等人的立場相違，是以未被收錄於其作品之中。後者則是其太過普遍，在當時未具獨立性，而終與各家說法合流。特殊性與普遍性亦是矛盾的關係，在注解《大般涅槃經》的十家涅槃師中，唯有僧亮具有如此神祕的色彩，也只有僧亮存在著矛盾的情形，此便引起筆者的好奇，僧亮究竟是如何闡述《大般涅槃經》？是什麼樣的學說能夠讓他產生如此矛盾的現象？

近代對於南朝涅槃思想的研究雖已紛然雜陳，然討論涅槃師的資料多是引述吉藏、均正的作品而忽略涅槃師在《大般涅槃經集解》中所闡發的思想，故僧亮的學說一直被束之高閣，然細察僧亮對於《大般涅槃經》的注解，其自有一個完整的體系架構且不同於各家的獨立特色，是以本文試圖透過僧亮對《大般涅槃經》的注解，建構其思想的脈絡，重新拼貼出僧亮的整體思想，再進一步的對僧亮學說作出評價，望能使整個南朝的涅槃學說研究更趨完整。

第二節 研究範圍

本文題為《僧亮《大般涅槃經注》研究》，主要欲從僧亮對《大般涅槃經》的注解中，替其整理系統性的脈絡，是以全文當以僧亮於《大般涅槃

¹⁰ 詳見布施浩岳：《涅槃宗の研究（後篇）》，本文於後「前人研究回顧」一欄另有說明。

¹¹ 《大正藏》，冊 50，no. 2059，頁 372，中 14

經集解》中的學說為主軸。然從事專說之研究，自應先就專家本身進行考察，以其生平經歷與學說相互佐證，方能獲得全面性的理解。故本文將所研究範圍區分為二，其一是研究對象，內容為僧亮其人其事及僧亮之思想學說；其二是研究材料，即為《大般涅槃經》與《大般涅槃經集解》。

一、研究對象

專說研究的主要研究對象為學說本身，但是此學說是如何形成、在何種環境下發展完成、是否有其它的因素讓此學說產生變形等等問題，專家作為創作的主體，其所創作的所有學說都不離其本身的經歷，都需要回歸到專家本身進行討論。是以對專家本身的研究有如專說研究的基石，讓研究者得以更準確的分析其學說。而本文所要處理的僧亮學說亦如是，尤其是《大般涅槃經集解》中的注釋為僧亮存於今的唯一一項作品，其它的學說幾乎是無從考證，是以對僧亮其人的研究顯得更為重要。

欲了解東漢至梁時的僧人，慧皎所作的《高僧傳》可說是最完整可靠的資料，其內容廣博且多考證詳實，對僧人的專門研究多所注意，是以針對僧亮個人作考察，自當參考《高僧傳》。而根據菅野博史的考證，僧亮對《大般涅槃經》的注解為《大般涅槃經集解》中最為豐富的。然對比於《高僧傳》，其中對僧亮的記述卻全然不見此事，亦不見其與涅槃學說的關連，且《大般涅槃經》集解所收錄的其餘九家涅槃師皆都列於「義解」一類，僧亮則是列於「興福」一類，僧亮與《集解》中其他涅槃師格格不入的情形與《高僧傳》缺而未提的狀況代表一至關重要的問題——《高僧傳》中的僧亮是否即為注解《大般涅槃經》的僧亮？是以本文在討論其學說前，應當以「僧亮為誰」作為的首要解決的論題。

在《高僧傳》的記載裡，疑為《大般涅槃經集解》中的僧亮者有四，四人皆為南朝宋人：京師的僧亮、長安寒山寺僧周的弟子僧亮、京師何園寺的慧亮¹²與京師多寶寺道亮，¹³四人的學問所長、地理位置、師承關係皆有相當大的落差，則究竟何人才是注解《大般涅槃經》的僧亮？一旦確認「僧亮」的真實面貌，我們或能從其在《高僧傳》的敘述中旁徵其他側面資料，以獲得更多線索來剖析其學說。

¹² 如湯用彤先生認為慧亮或即為僧亮，見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁583。

¹³ 此說法受到多數人的支持，布施浩岳、廖明活、謝如柏等皆是持此看法，然後二者皆是引用自布施浩岳的資料，並沒有其他的考證。任繼愈則對照吉藏所流存的資料推想僧亮應當即為道亮，此可見本文「前人研究回顧」一欄。

在了解僧亮其人其事後，便更容易切入本文的焦點——僧亮的思想學說。如上所述，僧亮的注解份量為全《大般涅槃經集解》中最多者，且能夠在眾多涅槃師說之中獲得官方的青睞，意味著其具有一定的代表性，此學說在當時的重要性舉足輕重，是以獲得如此崇高的地位。然其重要性為何？何以在當時能夠有一席之地？這些問題自當先了解此學說的內容後方能得知，是以本文即要從《大般涅槃經集解》中析理其思想內含，分別就其佛性與中道思想加以考察，試圖從這些《大般涅槃經》中的重要概念觀照僧亮學說的特色。

二、研究材料

想要了解僧亮的學說思想，當以《大般涅槃經集解》為主要材料，但《集解》乃是集合了涅槃師對於《大般涅槃經》的注解而成，若是未對《大般涅槃經》有足夠的了解，便無法獲知涅槃師的學說所依為何，亦無法得知其學說僅是遵照《大般涅槃經》的原義或是別有開創。是以《大般涅槃經》作為涅槃師所討論的材料，本當是研究材料的一環，而為《大般涅槃經集解》的研究的底本。

為了要了解僧亮的學說是否是建立在《大般涅槃經》的內在理路，《大般涅槃經》自為其學說研究的基礎。然需注意的是，《大般涅槃經》在中國流傳的版本有三，分別是東晉法顯所譯的六卷本《大般泥洹經》、北涼曇無讖所譯的四十卷本與南朝宋代慧觀、謝靈運等人所修編的三十六卷本，此三個版本具有先後關係而各有特色，對中國產生不同的影響，故必須依論題的焦點決定所使用的版本。法顯《大般泥洹經》譯出後，曾在南方引起一陣風潮，但在三十六卷本譯出後，由於其品目依南人已熟悉的六卷本，在流通與閱讀上易為南人所接受，而內容更加的完足，文字則較北本溫潤通順，¹⁴方便初學者了解，是以三十六卷本完成後，遂流行於南方，成為南朝涅槃師所通用的版本，查僧亮之注解，所依之版本確為三十六卷本，故本文便以《大般涅槃經》三十六卷本作為研究材料。

梁時所出的《大般涅槃經集解》為當時涅槃學說的豐碩成果，是涅槃

¹⁴ 可參閱《高僧傳》卷7：「大涅槃經初至宋土，文言致善而品數疎簡。初學難以措懷，嚴迺共慧觀謝靈運等，依泥洹本加之品目，文有過質頗亦治改，始有數本流行。」（《大正藏》，冊50，no. 2059，頁368，上20-23）此說明了《大般涅槃經》四十卷本有文字不夠雅馴，品目過於疏簡的問題，故慧嚴、慧觀與謝靈運等人乃依照六卷本《大般泥洹經》之品目修訂，並潤飾其文字。

師對《大般涅槃經》所作的注解合集。「注解」雖然是依經解說，內容多不悖原經，但在解經的過程中，勢必會帶入自己的觀點，是以各家注所關注的焦點與解讀並不一致，後人得以透過注解獲知注解者的思想。而僧亮對《大般涅槃經》的注解為其所存的唯一作品，在學說思想上，並無其他資料能輔助考察，欲觀其思想唯有在《集解》中覓其蹤跡，故本文將《大般涅槃經》作為基礎，以《大般涅槃經集解》作為首要材料，二者互為表裡，則方能挖掘出僧亮本身的思想學說。而若是其注解與經文本身的意義內涵完全等同，是可見僧亮的學說乃是正確傳播經典的典型；若是有所開創甚或悖反，則可見《大般涅槃經》中國化的特色。

大部分討論南朝涅槃學說的研究皆會強調吉藏、均正等人對南朝涅槃師的分類與評價，視之為南朝涅槃佛性說的主要依據，但本文並不將這些看法納入研究材料之中，僅引為旁證所用，此有二因：一是僧亮並未出現在其分派之中，是以無從查證，且吉藏、均正的作品具有強烈的宗派意識，其對於涅槃師的看法與評價是否準確亦未可知；¹⁵二是吉藏、均正乃是隋唐時之人，其所見所聞距劉宋時已有相當大的距離。是以本文不採二人之說作為研究材料，亦不將二人的分判基準作為本文預設的討論框架，僅作為參考文獻以佐證。

第三節 研究方法

佛學議題的相關研究方法眾多，如吳汝鈞的《佛學研究方法論》、蔡耀明的《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》等，皆對不同的佛學議題適合何種研究方法作出討論。而本文所要研究的內容雖然屬於佛學研究的範圍，但所採用的方法實為最基本的「文獻分析法」，原因在於僧亮所存的資料並不充足，且現今對僧亮的研究仍處於相當原始的狀態，其學說仍然在一團迷霧當中，是以欲了解、建構其思想脈絡正如平地起高樓，高樓欲穩固，必然需要厚實的基礎，本文所要作的便是從散亂的文獻中，替其爬梳出一清晰的理路，故對於分析僧亮在《大般涅槃經集解》中的思想研究，「文獻分析法」應為最適當的研究方法。

¹⁵ 謝如柏提及，唐人與南朝涅槃師對於「正因」的看法並不一致。吉藏、均正等人的記述中強調諸家「正因」佛性的觀念，即是將正因等同於佛性。但南朝涅槃師事實上恪守因、果佛性的區分，對佛性的討論也不限於「正因」。參見謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》，頁 257-258。

本文所用的「文獻分析法」並非指是一般的閱讀與分析，僅條列其思想以呈現一現象，而是要依循著：閱讀—整理—分析—建構的次序加以進行的。

首先，閱讀原典往往是研究者研究論題的第一序位，是打開其學說的第一道門，透過文獻閱讀，我們能夠與作者產生最直接的對話，從文意脈絡中理解到作者的用意。在閱讀之後，對於僧亮的學說便有了基本的認識，但這樣的認識仍是雜亂無章的，此由於「注解」的性質是依附經文加以解釋，而經文對於同一個概念會隨文脈有不同的權說，或是在不同的篇章段落中闡述同樣的概念，是以注解者的觀念與看法亦隨經文有所跳動，同樣的概念散亂在眾多的文脈之中，而整理便是要先劃定概念的範圍，再將相同概念的文獻自完整的上下文中擷取出並加以歸類之，以便檢視其中是否有連貫或矛盾之處。然擷取與歸類乃是破壞原文語脈後所獲得的結果，故其準確性必須建立在深厚的閱讀基礎上方能獲得保證，是可見閱讀與整理二者的密切關連性。

在分別不同主題概念所闡述的內容後，筆者將進一步的分析其中所蘊含的思想內容，前二者的皆可說是進行分析的預備工作，它們呈現了文獻的原始面貌，然如此的「呈現」是停留在表面的，若是未能深入挖掘隱藏於其中的義涵，其學說便埋沒在文獻之中，文獻只是「文獻」，而不能成為一家之言，是以分析的工作在於深入判讀經過整理的文獻，從中離析出概念，並加以解釋，以掌握概念於其中的意義。

經過分析，僧亮學說也就昭然若揭了，但各個文獻仍是涇渭分明，各自獨立的。建構的工作乃是將這些分割的文獻再次結合起來，試圖尋找文獻中統一的脈絡，將之建設成一完整的學說體系。事實上，分析與建構是二為一，在分析的同時，便是在建構其思想脈絡，然前者重離析，後者重整合，二者偏重有所不同。建構亦不同於「整理」僅是將歸類相同概念的文獻，而是在已經了解文獻意涵的認知下進行概念的塑造。故建構分為兩大部分，一是在相同的主題中，嘗試以前後一致的線路加以串連；一是跨越不同的主題類別，以一個更大的理路貫穿之。如此一來，僧亮的學說方可說是完整的呈現，從零碎的資料成為具有價值的學說。

本文的目的在於重建僧亮的學說，是以四個步驟的設計乃是希望能以客觀的角度替僧亮建構屬於他的系統，是故筆者並不預設以任何一家一派的說法當作框架，但在方法運行的過程中，其實皆有身為筆者自己的理解，意即作為閱讀主體的「我」在進行閱讀、整理、分析、建構之時，必定會

參雜著「我」的前理解與主觀意識，然筆者並不避免前理解與主觀意識的參與，正如帕瑪在《詮釋學》中所說：

即使是閱讀一篇文學作品的表演，表演者也必須已經「理解」它。這就涉及到說明；而在此的說明仍是建立在前理解的基礎上，因此為了先於任何意義的說明，他必須進入主體的世界和境況。它必須在自己的理解中去把握原文或為原文所把握。¹⁶

換句話說，我的前理解對於闡述原文是絕對必要的，唯有我帶著前理解，方能進入文本與之對話，文本本身的意義才會為我彰顯，是以本文的「文獻分析法」不是絕對客觀的，而是希望能藉由我的「主觀」視角為僧亮言說，替其澄清概念，然此種詮釋、解釋的方式亦非是任憑我的想像隨意揮灑，其中仍有「客觀」的標準及立論依據，即《大般涅槃經》與僧亮對《大般涅槃經》的注解。在不違客觀標準下以主觀的視角作權說，如此所建立的學說體系方為完善。

第四節 前人研究回顧

與本文相關的研究成果可分為三類，其一是針對僧亮本身學說的研究，此類為專門研究，如前文所說，僧亮的研究在國內外學界皆相當缺乏，此乃因國內外學界研究涅槃師多不脫從吉藏、均正等人的資料加以延伸，而這些資料對僧亮已然忽略，後世學者在論述中便多將僧亮的思想學說棄置不論，是以僧亮相關的資料仍相當稀少，二南朝涅槃學說的研究，此屬綜觀性的考察，雖然未提及僧亮的學說，但對於僧亮所處的時空環境或能提供背景性的參考。三為《大般涅槃經》的研究，即針對經文本身所作的探討，然此範圍包含版本、傳譯、語意、文學形象等等，內容過於龐雜且未必與本文有直接的關連，是以僅就其經文中義理之研究加以回顧。

一、僧亮學說之研究

專門就僧亮的學說加以討論者有菅野博史的〈「大般涅槃經集解」における僧亮の教判思想〉與〈「大般涅槃經集解」における僧亮の感応思想〉。除此之外，僧亮學說的專門研究不多，現有的研究多是將僧亮至於南朝涅槃

¹⁶ 帕瑪 (Richard E. Palmer) 著、嚴平譯：《詮釋學》*Hermeneutics* (臺北：桂冠出版社，1992)

槃師中作為一個子題的討論，故其內容多涉及不深，目前學界論及僧亮的有：布施浩岳《涅槃宗の研究》、謝如柏《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》二書與林明莉《南北朝佛性思想研究》。

菅野博史的〈「大般涅槃經集解」における僧亮の教判思想〉與〈「大般涅槃經集解」における僧亮の感應思想〉皆收錄在其《南北朝・隋代の中国仏教思想研究》一書中，¹⁷二文分別整理了僧亮對於《大般涅槃經》對於教判、感應的注解，並整理出其特色。〈「大般涅槃經集解」における僧亮の教判思想〉一文認為僧亮的教判思想乃是將佛陀的說法由淺到深加以排列，大體而言，僧亮將《大般涅槃經》與其以前的經教分為兩大類，此今昔二說乃是因教理的常與無常而有所分別，在此基礎下，再運用偏圓、權實等思想概念予以評價，而將《大般涅槃經》置於最高的位階。〈「大般涅槃經集解」における僧亮の感應思想〉一文則整理出僧亮感應思想的七大特徵：(一)從眾生與佛的感應之事看來，眾生並不能了知佛的境界；(二)眾生與諸佛的感應關係是永久持續的；(三)感應的基本結構乃是眾生有所感，才有佛的相應；(四)眾生努力地求取佛的救濟，是以對能相感的言論非常重視；(五)從「扣佛」、「扣聖」的「扣」字可見眾生對「感」的積極性；(六)《大般涅槃經》中〈哀嘆品〉的新舊譬譬與〈如來性品〉的力士譬都必須建立在感應思想下才能解釋；(七)佛「應」的內容固然有救濟六道眾生、法身活動等一般的說法，但在《大般涅槃經》中較為特別的是，「佛入涅槃」乃是佛「應」的具體內容，然此「佛入涅槃」實是由於眾生所「感」而對應起的方便，而非是佛自發性的行為。二文能就原典闡發，試圖從零碎的文獻中歸結出僧亮的教判與感應思想，可見作者的用心。

布施浩岳的《涅槃宗の研究》分為前後編，¹⁸前編名為「聖典論」考證《大般涅槃經》各種版本在中國的傳譯情形，並比較了南北本的不同。後編名為「涅槃宗史」，其將涅槃宗分為初期、盛期與末期三大時期，分別考述了不同時期涅槃師的生平資料及當時關注的論題。其於後編第三章〈聖期學系論〉中考證僧亮的身分，首先就《集解》涅槃師順序推測僧亮可能的生卒年，再透過比較吉藏《涅槃經遊意》、章安《涅槃經玄意》得知僧亮實為「廣州大亮」，而後藉由《高僧傳》的記載確定僧亮實為京師多寶寺的

¹⁷ 菅野博史：《南北朝・隋代の中国仏教思想研究》（東京：大藏出版，2012年）

¹⁸ 布施浩岳：《涅槃宗の研究（前編）》、《涅槃宗の研究（後編）》（東京：国書刊行会，1973年）

道亮，之所以稱為大亮乃是由於時間及地緣上與寶亮有所關連，故二人有大小亮之稱。布施浩岳的研究甚早，能就各種不同的文獻對比出僧亮的身分及生平，對於後世僧亮的研究助益頗大。

謝如柏的《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》¹⁹此書重點在關注形神問題背後的思想史發展與意義，即中國佛性從「神」到佛性的主體思想演變，故其自初期佛典中與主體相關的概念加以考察，至沈約、蕭衍作為中國佛教主體思想建立的角色，在長遠的發展過程中，南朝涅槃師們在《大般涅槃經》「正因」、「佛性」的界說上加以開展，使「神不滅」的思想出現新的方向。其將南朝涅槃師依吉藏《大乘玄義》將正因學說分為三大類型：眾生、心識、理，並將僧亮歸於眾生正因一類，於中考察了僧亮的五種佛性說、心與我的概念，指出僧亮的正因乃是念念相續的眾生，或更準確的說，即是「心」，這樣的心雖然不是實體的，但卻擔負造業與受報的角色，具有主體的意義。本書對僧亮的書寫篇幅並不多，然清晰的點明僧亮佛性說的主要概念，輔以大量原典的佐證與嚴謹的推論，對於本文影響甚深。

博士論文有林明莉的《南北朝佛性思想研究》，²⁰其分別考察了南朝涅槃師、北朝攝論師與地論師、吉藏與智者對佛性的詮釋。於第四章〈眾生正因說—僧亮的佛性思想〉中分別討論了僧亮佛性說的因地義及果地義，前者以真我、如來藏、萬善、種性、法理作為內涵；後者以中道第一義空、金剛法身、無學之境作內容，而後綜合二者歸納僧亮佛性思想具有遍在性與恆常性兩項特質，並延伸討論僧亮對涅槃、始有與本有、如來藏等議題的相關討論。此外，其於第十二章〈結論〉另外比較了南朝各家涅槃師在佛性思想上的交集與差異，遂論及僧亮對十二因緣、種性、中道、第一義空的看法。全文試圖將南北朝的佛性思想作一大範圍的回顧，然各家佛性思想皆有其體系，難以用三言兩語所能說明，是以在深度上未能顧及。推論的部分亦不夠完全，如文中論及僧亮對佛性等看法時，皆能從原典之中找出相反或矛盾的例子，然這些問題未能在文中得到解決，實為可惜。

二、南朝涅槃學說概況

¹⁹ 謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年）

²⁰ 林明莉：《南北朝佛性思想研究》（臺灣：政治大學中國文學系博士論文，2007年）

前人對南朝涅槃學說概況的研究專書主要為佛教通史類，然亦有從主題研究中可見南朝涅槃學說的，諸如賴永海《中國佛性論》考察佛性概念在中國的發展，而南朝時期討論的議題便是圍繞佛性加以開展，是以從〈法性與真神〉、〈眾生有性與一分無性〉、〈本有與始有〉三大章便可獲知當時南朝涅槃師的看法。郭朝順、林朝成著的《佛學概論》²¹則是從觀念史的角度討論各個佛學基本概念，於第六章第四節〈佛性思想·中國佛性思想的發展〉依吉藏《大乘玄論》整理了三類十一家的正因佛性說，並以之搭配佛性本有、始有、折衷三種說法。

通史部分有任繼愈主編《中國佛教史》²²第三卷從社會背景、思想剖析、民間信仰、佛教藝術等不同面向檢視南北朝佛教，於第三章第二節〈涅槃佛性學說的流行及其社會意義〉介紹各涅槃師的生平與所長，而後就吉藏、均正的資料對涅槃學者的佛性主張作介紹與說明佛性「始有」及「當有」的問題。論即僧亮時，乃就吉藏《涅槃經遊意》、《大品遊意》與《集解》的文字作比對，推想僧亮應即宋時道亮，輔以《高僧傳》雖未提及善《涅槃經》，然當時《成實論》學者多善涅槃，故此道亮當為僧亮無誤。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》於第十七章〈南方涅槃佛性諸說〉以均正《大乘四論玄義》為主，²³吉藏、元曉的資料為輔，整理各家佛性學說，並另外介紹法瑤、寶亮、梁武帝、莊嚴開善的生平與思想。

楊耀坤《中國魏晉南北朝宗教史》全書敘述魏晉南北朝到教與佛教的發展，²⁴於第九章〈南朝佛教·涅槃學與《成實論》的流行〉點出南朝涅槃師多精通《成實論》，當時以大乘觀點解釋《成實論》或以《成實論》附會大乘皆是普遍現象、黃懺華《中國佛教史》於第二章第十二節〈中國佛教之進展時代·涅槃宗〉以涅槃宗為依《涅槃經》鑽研「一切眾生悉有佛性」與「如來常住無有變異」之旨加以介紹各涅槃師之所長²⁵、鎌田茂雄《中國佛教通史》第三卷描述南北朝佛教發展的概況，主要從君王與佛教的關係加以觀照，第四卷則以經典的傳譯為南北朝佛教教理開展的重要元素，於第五章〈涅槃學派〉中將涅槃學派分為三大系統：屬道生系統、不屬道生系統與系統不明者，而後分別介紹諸涅槃師的生平及著作與教判論，並

²¹ 郭朝順、林朝成：《佛學概論》（臺北：三民書局，2000年）

²² 任繼愈主編：《中國佛教史》卷三（北京：中國社會科學出版社，1997年）

²³ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）下冊（北京：昆侖，2006年）

²⁴ 楊耀坤：《中國魏晉南北朝宗教史》（北京：人民出版社，1994年）

²⁵ 黃懺華：《中國佛教史》（臺北：國家出版社，2001年）

依均正《大乘四論玄義》的分類略論各派佛性說，以此為本敘述中國佛教真神佛性說的形成過程。

方立天《魏晉南北朝佛教》以人物為考察對象，自道安到法顯的人物研究展現當時佛教思想的發展脈絡。其最後一章〈魏晉南北朝佛教的演變〉以佛教整體的發展態勢與佛教思想發展演變綜述魏晉南北朝佛教整體發展的趨勢，並從中發掘魏晉南北朝佛教具有依附性、兼容性、差異性三大特點。

單篇論文則有馮樹勳的〈學派分類權實問題辨析：以「涅槃宗」的問題為例〉，²⁶馮文先定義學派的強義說法與弱義說法，以此標準檢視歷史上的「涅槃宗」是否為學派的存在，在既定的標準下，「涅槃宗」沒有確定的代表人物、歷史上無涅槃師自覺的將「涅槃」的宗旨與其他「宗派」作區隔、未有此「宗」傳承的跡象可循，是以歷史上實未有「涅槃宗」學派的存在，不過是學者將不以特定宗派自居，而對涅槃有所研究的僧人皆視為涅槃宗的結果。楊惠宇的〈涅槃經典的傳譯與中國涅槃宗的形成〉則從史學的角度著手，²⁷其考察了涅槃的字義、涅槃經典的分類、譯傳與注疏的經過以及涅槃宗達於鼎盛時期的起因與發展。此外，其認為涅槃宗之所以能風行於南方，乃是由於《大般涅槃經》中人人皆可成佛的論點與中國儒家傳統人人皆可成為堯舜的觀念相符。

三、《大般涅槃經》的義理研究

《大般涅槃經》的相關研究數量眾多，內容豐富且多有成就，然能就其中之義理作探究者卻不多，相關的研究專書有屈大成的《大乘《大般涅槃經》研究》。除此之外，別有一些學者乃是以佛性、如來藏或涅槃思想等作為主題研究，而於其中以《大般涅槃經》作為討論對象，諸如釋印順《如來藏之研究》、釋恆清的《佛性思想》、平川彰的《自由自在一涅槃經》、張曼濤《涅槃思想研究》等皆於書中論及《大般涅槃經》的思想意涵。通史類的著作亦有提及《大般涅槃經》之義理者，然內容不多，多為介紹性的文字，如呂澂《印度佛學思想概論》等書皆屬此類。

²⁶ 馮樹勳：〈學派分類權實問題辨析：以「涅槃宗」的問題為例〉，收於李明輝、葉海煙、鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生，2006年）

²⁷ 楊惠宇：〈涅槃經典的傳譯與中國涅槃宗的形成〉，《研究與動態》第八期（2003年），頁109-124。

屈大成的《大乘《大般涅槃經》研究》²⁸分別從大乘《大般涅槃經》的傳譯、各版本的內容比較、成立背景介紹《大般涅槃經》，透過各個經文的比對、不同文獻記載的差異及表格的梳理，完整呈現了《大般涅槃經》的基本面貌。在思想義理的部分則是就其中的危機思想、戒律思想、常樂我淨觀、佛性觀、一闡提觀作詳實的考察。整體而言，屈大成在考察《大般涅槃經》中的概念時，並不只會針對經文中的意涵加以說明，而是以更宏觀的視野，在歷史發展的脈絡下，將諸如原始佛教、部派佛教中的類似或相同概念一併討論，使單一概念立體化，而不僅存在於《大般涅槃經》中。然其未能連結各議題間的關聯性，是以全書雖有一《大般涅槃經》作為主軸，卻顯得支離，加上作者試圖以歷史的視角作全面性的討論，致使《大般涅槃經》本身的研究不夠深入，許多議題僅能點到為止，未能進一步的開展，略為可惜。

釋印順《如來藏之研究》²⁹與釋恆清的《佛性思想》³⁰皆是以佛性（如來藏）作為主題，考察此概念在諸多經典中的意義。前者偏向自歷史發展的脈絡加以觀察，故其自如來藏的可能發展淵源、名稱與意義、相關地位等開始，向下挖掘心性本淨說的開展、孕育及完成，並討論了《大般涅槃經》、《寶性論》及瑜伽學派的如來藏學說。《大般涅槃經》前分被作者歸為如來藏學說的初期聖典，在這段期間，尚有《大雲經》、《大法鼓經》、《不增不減經》等，它們的法門基本上是相通的，是以我、法身、常住、不空等概念皆能夠以各個經典相互佐證，呈現了如來藏學說初期的共同特色。而後，印順指出《大般涅槃經》續譯部分引入《阿含經》、《般若經》、《中論》等思想，重新改造了前分「如來常住」、「常樂我淨」、「一切眾生悉有佛性」等根本論題，如來藏本有的觀念於續分幾乎消失不見，此種權說方式便與傾向唯心的如來藏說有所分別。透過此源流性的考察，如來藏的起源與分流便昭然若揭，然也由於涉及的經典過多，未能針對單一經典的如來藏概念作更細密的考察。後者聚焦在各個經典的概念考察，分別討論了《大般涅槃經》、《寶性論》、《佛性論》、《大乘起信論》、《法華秀句》、《金剛錍》的佛性說。在《大般涅槃經》的研究中，作者先討論了三大中心議題：如來常住、涅槃四德、一切眾生皆有佛性。其指出，「如來常住」顯示

²⁸ 屈大成：《大乘大般涅槃經研究》（臺北：文津出版社，1994年）

²⁹ 釋印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1981年）

³⁰ 釋恆清：《佛性思想》（台北：東大圖書，2012年）

了大乘相對於小乘的消極涅槃觀，在涅槃與煩惱不二的前提下，如來能「妙有」地出入涅槃與世間而度化眾生。「涅槃四德」的意義則在反省小乘佛教無常、苦、空、不淨的教義。「一切眾生悉有佛性」為《大般涅槃經》的精髓，然前、後分的觀點並不一致，此可從一闡提是否能成佛的問題觀之，一闡提從前分的完全無成佛可能到後分一闡提可成佛的定論，由此，作者帶出《涅槃經》佛性說前、後分不同，前分的佛性具有強烈的「神我」色彩，後分為了淡化前分的神我說，故以三因、二因、因果、第一義空、有／無、定／不定等方式重新權說佛性。本書能針對《大般涅槃經》的佛性義作深入的探討，並能將各議題以佛性為中軸串接，成為一體系完整的說明。

張曼濤《涅槃思想研究》³¹以涅槃為主旨，從印度思想的傾向開始探討涅槃思想的起源，而後就根本佛教、原始佛教、部派佛教與大乘佛教的涅槃思想作歷史性的梳理。大乘的涅槃思想在中觀與唯識學派已達高峰，然二者或偏空或偏有，均未完滿，而《大般涅槃經》較為晚出，能涵蓋了二者的勝義，故被作者視為是涅槃思想的完成。在其論述中，作者透過對《大般涅槃經》的涅槃定義及用語的考辨，推論出《大般涅槃經》的涅槃思想深受歷史傳統的影響，尤以婆沙部「有」及中觀「空」為勝。本書能就經文本身的義理內涵與歷史脈絡相結合，細密而嚴謹的態度值得後學學習。平川彰的《自由自在—涅槃經》分別介紹小乘與大乘二種不同的涅槃經，前者乃是以〈遊行經〉為底本，著重在講述釋迦般涅槃的經過，並點出釋迦所入的無餘依涅槃界乃是一個絕對靜止的世界。於大乘《大般涅槃經》的部分，平川彰認為大乘的《涅槃經》為以小乘的版本改造而來，二者故事情節大致相同，但大乘強調救濟眾生的精神，是以不能滿足小乘完全寂靜的涅槃定義，故另外創造出一個能動的涅槃境界，而這樣的涅槃乃是根據解脫、法身和般若三德而來。通往涅槃的起點則來自於眾生立志成佛的決心，此決心即是菩提心，只有發此菩提心才能發現心中的佛性，而佛性的本質即是智慧。本書屬導讀性質的作品，對大小乘的《涅槃經》故事以主題的方式加以鋪陳，然義理的討論多為簡介式的文字，如涅槃、解脫、法身、般若、佛性等概念在大乘《大般涅槃經》中著實為相當重要的概念，這些概念固然能相通互攝，但其中的關連與意涵經中皆運用大量的篇幅加以辯證，本書中卻僅是大略的說明，未能運用經文加以推論，而用宗教、

³¹ 張曼濤：《涅槃思想研究》（高雄：佛光文化事業，2012年）

勸善的筆法加以陳述，是以學術論證上顯得薄弱。

呂澂《印度佛學思想概論》一書從原始佛學、部派佛學一路到晚期的大乘佛學，簡明扼要的說明了各個時期代表學派的概念與經典。《大般涅槃經》於本書中屬中期大乘佛學時期，時代約莫在五、六世紀之間。作者先是介紹了前後分傳譯版本的不同，而後從時代社會的變化觀照前後分義理的不同。其指出前分認為一闡提不因信奉大乘，故言一闡提沒有佛性，此反映了前分出現之時，一方面統治者對佛教疏遠，一方面受到小乘極大的反對，大乘只好排他地將其貶為一闡提；而一闡提的固定性亦表現了當時種性階級的不可變動性。後分出現的時代信奉佛教者漸多，小乘也有轉向大乘者，在這樣的變化下，一闡提可以成佛的理論方能容受更多的信徒，有利自身的發展。如此的觀察提供了不同面向的思維，有助於後學理解當時的社會現象，但由於是通史類的作品，在義理的研究上自然有些不足。

第五節 章節安排

本文以文獻分析法為研究方法，試圖藉由全面、精準的掌握文獻意涵，以建構《大般涅槃經集解》中僧亮的學說。本文擬作六個章節，以下分別就各章的內容安排說明本論文的進行方式。

第一章〈緒論〉旨在說明本文的研究動機，限定研究範圍為僧亮的《大般涅槃經》注，並採取文獻分析法作為研究方法，而後介紹前人之研究成果及說明各章節該如何安排；**第二章〈僧亮其人其事〉**，本文既以僧亮的學說為主軸，在進入其學說的討論前，當先釐清僧亮其人與其事，故於此章中，將藉由《集解》、《高僧傳》、《大乘玄義》等資料考證僧亮其人與其事略。《大般涅槃經》的焦點在於「一切眾生皆有佛性」，南北朝涅槃師所討論的焦點亦不離佛性的觀念，佛性說等於是貫串其所有概念的中軸，當時涅槃師多能明確的分別因果佛性的界說，僧亮則提出三因二果的五種佛性說為其佛性理論，解釋眾生佛性與成佛間的關係。其中，三因指的是正因、緣因、境界因，三者各司其職，為眾生開啟通往佛境界的大道。正因與緣因是經中本有的名相，惟定義不夠明確，是以諸家涅槃師的詮釋亦有落差，而境界因是僧亮的新見，雖然「境界因」一語已見於其他佛教典籍，但運用此語詞來解釋《大般涅槃經》的佛性說，僧亮確為第一人，故本文立**第三章〈以「三因」說佛性：正因、緣因、境界因〉**，分別介紹正因、緣因、境界因的實際內涵與特色，透過對三因的考察，我們便能知道僧亮如何解

釋《大般涅槃經》的「一切眾生悉有佛性」。

因的意義在於未來將結為果，眾生修行的目的，便是要尋求一個常樂的涅槃，證得佛的果位，故在了解到眾生如何成佛之後，應當介紹此證得的果是怎麼樣的智慧，所謂的涅槃又是怎麼樣的境界，涅槃與菩提間的關係又為何？與三因間又該怎麼連結？這些問題將在本文**第四章〈以「二果」說佛性：菩提、涅槃〉**呈現。**第五章〈與佛性相通的中道思想〉**，《大般涅槃經》自般若經系繼承中道的概念，將之等同於佛性與智慧，僧亮的中道觀基本上依循著經中的看法，進一步的向上開展，其於《集解》共有三組「三種中道」的概念，各組概念雖皆以「不落二邊」與「其性無二」為關鍵，但皆自成體系，故本章將分別說明之，並探討這些中道與佛性的關係。綜合以上，於**第六章〈結論〉**即是總結全文論述，說明研究的進路與困難，並為僧亮從佛性與中道尋找一連貫的理路，為僧亮的整體學說作完整的建構。最後，就本文未來的發展做簡單的說明。



第二章 僧亮其人其事

《大般涅槃經》中的「僧亮」的注解頗為豐富，不但是注解內容最多的一位，也擁有自己的獨到見解，不論是用舊有的用語賦予全新的定義，³²或以經文未出現的概念來釋經解經，³³都在在說明了僧亮對《大般涅槃經》的特殊看法。從其注解的內容看來，足見僧亮對《大般涅槃經》的認同與創造的解釋。基於知人論事的基本態度，必須先了解僧亮其人的生平與事蹟，方能使其思想更加的立體，而能夠進入僧亮所處的情境，則有助於我們理解僧亮的學說。

然礙於文獻有限，「僧亮」的確切身分至今仍未有定說，除了《高僧傳》對「僧亮」的記載外，目前學界對於僧亮身分的考定，有人認為他是京師何園寺的慧亮，也有人認為他是京師多寶寺道亮或是法亮等幾種說法，各個說法的支持者都能自圓其說。在眾說紛紜下，要確立僧亮的真實身分，的確是一件相當困難的事。首先，我們必須從《高僧傳》開始考察，看看《高僧傳》中的僧亮是否為注解《大般涅槃經》的僧亮，另一方面，再從隋唐時期的作品諸如吉藏、灌頂等著作中亦所引用僧亮之說來考證，究竟僧亮為何人。

第一節 《高僧傳》中的「僧亮」

在介紹僧亮的足旅行跡以前，首要的工作是確定注解《大般涅槃經》的「僧亮」究竟為何人？《大般涅槃經集解》的收錄順序是按照各涅槃師的出生年來作編排，其編排的順序為道生、僧亮、法瑤、曇濟、僧宗、寶亮、智秀、法智、法安、曇准，按此看來，僧亮所處的時間段當為道生以後，法瑤以前，約是晉末南朝宋初人，而東漢至梁時的著名僧人，多可見於慧皎的《高僧傳》，則《高僧傳》中，僧亮又是如何被記載的呢？

³² 僧亮將十二因緣當作境界因，「境界因」一語實已出現在過往的佛經之中，然未解為十二因緣，但僧亮將之挪用以解經，而後世解經的僧人便依循此說法，將十二因緣當作「境界因」。關於境界因的介紹，請參閱本文〈第三章 以「三因」說佛性：正因、緣因、境界因〉。

³³ 僧人在注解經典時往往帶入自己的詮釋，僧亮則在《大般涅槃經》的基礎上建立自己的學說，諸如僧亮在討論中道時，《大般涅槃經》的中道基本上不離雙遣與合於二邊兩種意義，但僧亮卻能在這個意義上開出共九種不同的中道意義。關於「中道」的討論，見本文〈第五章 與佛性相通的中道思想〉。

釋僧亮，以戒行著名。欲造丈六金像，需銅不少，非小乞能成。湘州銅溪伍子胥廟多銅器，但廟甚威嚴，無人敢近。僧亮聞而欲往，即告刺史張劭，借健人百位、大船十艘。劭曰：「廟既靈驗，犯者必斃。且有蠻人守護，豈可得耶？」僧亮曰：「像若果遂，福德與施主共享。若有咎，吾自當之。」劭即給人、船。

經三日夜，行至廟所，僧亮與眾一時俱進。距廟二十許步，有兩銅鑊約百餘斛，但有巨蛇長十餘丈擋路。僧亮乃整儀，執錫杖，咒願；始數十言，蛇忽隱去。俄而，見一人持竹笏而出，云：「聞法師道業非凡。營福事重，今特隨喜。」僧亮即令人載取廟銅。既多，十未取一而船已滿，於是離去。時，風水甚利，待群蠻相報追逐，已不能及矣。

還都，鑄像成，唯焰光未備。宋文帝即為造金薄圓光，安置於彭城寺。……³⁴

根據《高僧傳》的記載，僧亮善持戒清淨，為時人所重，當時為了造丈六金像，面臨原料不足的問題，其聞湘州銅溪伍子胥廟有許多銅器，欲熔銅器以造佛像，所以想要前往伍子胥廟請其布施，便向刺史張劭請求支援壯士百名，大船十艘，張劭雖然答應，但對於伍子胥廟「犯者必斃，且有蠻人守護」仍心有憂懼，僧亮一行人經過三天，到達湘州，雖找到兩大銅鑊，但卻被巨蛇擋住去路，這時僧亮便執杖發咒，蛇即消失。而後僧亮一行人便帶著許多銅器離去，一路順風而無阻無災，一路南下，蠻人無法追擊。

³⁴ 此段文獻出於《高僧傳》「興福一類」，名「宋京師釋僧亮」（《大正藏》，冊50，no.2059，頁411，上3-22）但類似的故事又可見《三寶感應要略錄》卷1，但僧名為僧高，地點則為江陵長沙寺：「宋江陵長沙寺沙門釋僧高，志操剛烈，期西方願造丈六無量壽像，功用既巨，積年不辦。聞湘州銅溪山廟甚饒銅器，欲化導鬼神，取充成辦。遂州刺史張邵，告事人源，請船數艘壯士百人。張曰：『此廟靈驗，獄者輒斃。且蠻人守護，恐此難果。』高曰：『禍與君其共死則身留。』張即給人船，未至一宿，神已預知，風震雲冥，鳥獸鳴呼。俄而高到，霧歇日明。未至廟屋，二十餘步有兩銅鑊，各數百斛。見一大蛇，長十餘丈，從鑊騰出，巨身斷道，從者百人悉皆退散。高乃勅服，而進振錫，告蛇曰：『汝前世罪業故受蟒，不聞三寶，何由自拔？吾造丈六無量壽像，聞此饒銅，遠來相詣，幸可開路使我得前。』蛇乃舉[虱-(乏-之+虫)+米]頭，看高引身而去。高躬率人徒，捷取銅器，唯床頭唾壺，可容四升，蠅[虫*彌]長尺有餘。踊躍出入，遂置不取。廟器重大少不收一，唯勝小者，船滿而歸。守廟之人，即蠻莫敢推拒。高還都鑄像，以元壽九年畢功，神表端嚴，威光偉曜，造像靈異聲傳矣。」（《大正藏》，冊51，no.2084，頁831，中18-下8）應是以僧亮傳為本再延伸而出的作品。

及至建康，佛像雖建，但卻無力再營造佛像背後的焰光，宋文帝聞之便助亮造金薄的圓光，後安置佛像於彭城寺。就《高僧傳》的記載，其生卒年與出生地未明，不過活動時間，約在宋文帝（約 424-453）年間，活動地點主要為南朝宋的京師，即建康。

此段文獻出於《高僧傳》中的「興福」一類，故在記載中充滿神異之事，並暗示著僧亮因戒行清淨，法力高超，能力抗民間信仰的伍子胥廟，與文化邊陲的蠻人，且僧亮德行高潔，故有神秘之人出現來讚嘆僧亮「道業非凡」，強調僧亮為了佛法福業所作的努力。但就僧傳的分類來說，《大般涅槃經集解》中的其他九位法師都是列在「義解」一欄，強調的是僧人對於經典的研究與造成的影響，則這個具有法力的「僧亮」是否為注解《大般涅槃經》的「僧亮」就甚為可疑，輔以此段記載中在這樣的敘述中，對於「僧亮」是否善於解經亦未可知。就《大般涅槃經集解》的權威性來看，其學說在當時應該有一定的影響力，那麼應該有弟子能承其衣鉢，但此方面也不見《高僧傳·僧亮傳》有任何記載。

雖說以分類作為此「僧亮」非為《大般涅槃經》中僧亮的理由並不充分，但卻此中的疑點確實不容忽視。除此之外，僧傳中另有一個僧亮：

弟子僧亮，姓李，長安人。受業於僧周。初永昌王請僧無敢應者，咸以言佛法初興疑有不測之慮。亮曰：「像運寄人正在今日，若被誅剪自身當之，如其獲全則道有更振之期。」又僧周加勸，於是隨使至長安。未至之頃，王及民人掃灑街巷比室候迎，王親自枉道接足致敬。亮為陳誠禍福訓示因果，言約理詣，和而且切，聽者悲喜各不自勝，於是修復故寺，延請沙門，關中大法更興，亮之力也。³⁵

此僧亮師事僧周。僧周生卒年不詳，原在嵩山坐禪，當時正值北魏滅佛之際，僧周一行人便逃往長安西南四百里的寒山。事件平息後，長安由永昌王鎮守，並奉旨訪求諸沙門，時聞寒山有僧人德業非凡，故遣使前往勸請。³⁶僧周以老婉拒，而眾弟子心有疑慮不敢答應，只有僧亮願冒險一

³⁵ 《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 398，中 25-下 5

³⁶ 見《高僧傳》：「釋僧周，不知何人，性高烈有奇志操，而韜光晦迹人莫能知。常在嵩高山頭陀坐禪，魏虜將滅佛法，周謂門人曰：『大難將至。』乃與眷屬數十人共入寒山。山在長安西南四百里，溪谷險阻非軍兵所至，遂卜居焉。俄而魏虜肆暴停者悉斃，其後尋悔誅滅崔氏更興佛法，偽永昌王鎮長安，奉旨將更修立訪求沙門。時有說寒山有僧德業非凡，王即遣使徵請。」（《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 398，中 13-21）

試，以求佛道能再興於長安。永昌王亦以高僧之禮相待。僧亮在長安說禍福之理，講因果報應，言簡意賅，深入淺出，聽者莫不受其吸引。北魏滅佛事件後，關中之地佛法的再次興盛僧亮之力也。北魏太武帝滅佛歷時六年，自 446 年至 452 年，可見此僧亮的活動期間約處於此段前後，而活動範圍乃在長安至寒山。

此出於《高僧傳》「習禪」一類，附屬在「宋長安寒山釋僧周」之下。此「僧亮」或非為注解《大般涅槃經》的僧亮，理由除了他活動的地點似乎在北方，未曾到過南方之外。其次，《高僧傳》將他歸屬於「習禪」一類，也未言及他對義解的特殊貢獻，且從其僧傳只能見其師善頭陀禪法，則僧亮或許亦善頭陀禪法，又膽識過人，善於講經說法，但從中未見到其對某經的研究或專善某家的說法，則這個「僧亮」是否能夠為內容複雜的《大般涅槃經》作整體的論述便無從考定。

可見《高僧傳》中的「僧亮」都存有分類上與記載上的疑點，這或許也是為何當代學者並不把此二人視為是注解《大般涅槃經》的僧亮之主因。

第二節 隋時的「僧亮」：廣州大亮

能夠佐證僧亮的身分的資料相當有限，除了《高僧傳》與《大般涅槃經集解》外，可供參考的資料所剩無幾，幸運的是隋代吉藏的著作中曾引用《大般涅槃經集解》中僧亮的說法，如吉藏於《涅槃經遊意》中，將《大般涅槃經》分為六大主題：大意、宗旨、釋名、辨體、明用、料簡來說明。在「釋名」一項，又分為明異名、翻名與絕名三項。關於「明異名」，由於「涅槃」一詞，有種種不同的譯名，故吉藏列舉了一些說法：

初明異名者：或云泥洹，或云泥曰。肇師云：「彼國楚夏不同耳」。

大亮云：「涅槃者異俗之音，音有楚夏，涅槃正中天竺之音也。」³⁷

而後，在「翻名」一項，在對於「涅槃」一詞是否可翻列出種種說法，其中無翻有四師，有翻有六師，而無翻四師的首位即為「大亮師」，此段文獻中的大亮師說法比「明異名」更加完整：

第一、大亮師明涅槃無翻。彼云：涅槃是如來神通之極號，常樂八味之都名。涅槃是異俗之名，名有楚夏，前後互出乃有三名。涅槃

³⁷ 《大正藏》，冊 38，no.1768，頁 232，下 29-頁 233，上 2

正是中天竺之音名含眾義，此方無一名以譯之，存其胡本焉。……³⁸

在上一段文獻中，吉藏先是舉出僧肇看法，而後舉出「大亮」的看法。在第二段文獻中，吉藏點明「大亮師」曾言：「涅槃」一名乃是彰顯如來神通的稱號，是常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢與快樂的總名。此名來自他方，不屬於中土的名號，而此名字又因為不同的地點、時間相異，至今共有三種不同的譯名，而只有「涅槃」一名是來自中天竺的發音，此名包含著許多的意義，但在中土仍未有人以此音譯之，「涅槃」一名只存於胡本中。

這兩段文字與《大般涅槃經集解》中的僧亮所作的經序幾乎相同：

僧亮曰：此是如來神道之極號，常樂八味之都名。涅槃是異俗之音，音有楚夏，前後互出，乃有三名：謂泥洹、涅槃、泥曰。言涅槃者，中正天竺之音也，名含眾義。此方無一名譯之，存其胡本焉。³⁹

除了《集解》中的「如來神道」與「中正天竺」到了則吉藏《涅槃經遊意》變成「神通」與「正是中天竺」，《涅槃經遊意》與《集解》中的文字幾乎完全相同。前者可能是字傳抄的謬誤，道與通二字形近似；後者可能是傳抄時未注意到字的順序，故產生些許的誤差。從上三段的文獻比較看來，吉藏《涅槃經遊意》所引的文字確實出於僧亮在《大般涅槃經集解》的內容，而吉藏稱其為「大亮師」，則可推斷其言之「大亮師」應當就是「僧亮」。

除了稱其「大亮師」外，在吉藏的著作中，在稱呼各家諸僧時，或直接稱其法號，或在法號前加入地名或僧名，或直以寺名稱之，可見如靈味寶亮，在《涅槃經遊意》中，有時為「靈味寶亮」，有時為「寶亮師」。又如智藏法師，在《大乘玄論》中有時是「開善寺藏法師」，有時為「開善」。「大亮」亦有此情形，有時為「大亮師」，有時為「廣州大亮」，如在《大品經遊意》有言：

廣州大亮法師云：五時《阿含》為初。離三藏為第二，如《優婆塞經》也。《波若》、《維摩》、《思益》、《法鼓》為第三。《法華》為第四。《涅槃》為第五也。⁴⁰

³⁸ 《大正藏》，冊 38，no.1768，頁 233，上 27-中 3

³⁹ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 377，中 23-27

⁴⁰ 《大正藏》，冊 33，no.1696，頁 66，中 26-29

此處討論判教的問題，以「廣州大亮法師」將佛經的發展依序排列，共分為五時，初為《阿含經》，第二時期為離三藏說法，如《優婆塞經》，第三時期說《般若經》、《維摩詰經》、《思益經》與《大法鼓經》，第四時期說《法華經》，最後說《大般涅槃經》。目前僧亮學說所存的文獻唯有《大般涅槃經集解》中的注作。雖然此處的內容在《大般涅槃經》中未有記載，而僧亮少數對於判教的說法，諸如：

僧亮曰：佛教從小起，牛譬佛也，乳譬三藏，酪譬三乘雜說也。生酥譬方等，熟酥譬說空般若，醍醐譬涅槃經法也。⁴¹

此段文獻中，僧亮明確的將佛陀說法分為五時，以乳到醍醐為譬喻，最初的牛乳為三藏，第二期的酪為三乘雜說，第三期的生酥為方等諸經，第四期的熟酥說空與般若，第五期為最精純的醍醐，便是涅槃經。可知僧亮除了《涅槃經》外，其並未指出五時中佛陀說了哪些經典。⁴²這個「廣州大亮」可不可能是另一個僧人呢？這個可能性只能建立在當時還有另一個「大亮」或「亮法師」，然若是還有另一個「亮法師」，吉藏應會特別標注，或是另外加上其所屬的寺名或地名，正如同寶亮，寶亮就是當時的另一個「亮法師」，但為了能與大亮有所分別，吉藏稱之「小亮法師」、⁴³「靈味寺少亮法

⁴¹ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 493，上 23-25

⁴² 關於僧亮如何分判各個經典的位階，其雖然未點名清楚，但就下兩條文獻或可提供一些線索。僧亮言：「如來始自道場，終於雙樹，凡三說涅槃，二是方便，一真實也。初開三究竟，是一方便。但說解脫是涅槃，而身智是有為也。二方便中，說法華破三究竟，而身智故，是有為耳。今雙樹之說，身智即涅槃，謂究竟無餘之說也。」可見僧亮將佛陀說法分為三個階段，前二個階段都是方便說法，而最後一階段乃是究竟之說。第一階段分解脫與身智，前者是涅槃，後者是有為；第二階段的代表是《法華經》，雖然是一佛乘破三乘之說，但仍是視身智為有為法；最後一階段《大般涅槃經》的說法，倡導身智及是涅槃。依此可知《大般涅槃經》高於《法華經》，又於〈如來性品〉曾言：「金錫譬諸經教，一指譬三乘諸經，說三涅槃，實欲顯一常住涅槃。文隱義微，譬一指也。二譬法華破二涅槃，一乘雖顯，常我未明，譬二指也。三指者，譬今日佛性常樂之說。」（《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 462，中 29-下 4），此段文獻亦將佛陀說法分三時期，第一期說的是三乘諸經，應是指三乘分說的經典，第二期說的是《法華經》，第三期說的即是言佛性常樂的《大般涅槃經》。由此觀之，僧亮的三時判教明確的點出《大般涅槃經》的地位高過《法華經》，但其他經典的判別則不明，三時說與五時說是否能相互補充亦未能知。相關研究又可見菅野博史〈『大般涅槃經集解』における僧亮の教判思想〉，收於《南北朝・隋代の中國仏教思想研究》（東京：大藏出版，2012 年）。

⁴³ 如《大乘玄論》：「下文即言空者，不見空與不空名為佛性。故知以中道為佛性，不以空為佛性也。真諦為佛性者，此是和法師小亮法師所用。」（《大正藏》，冊 45，no.1853，頁 36，下 5-7）

師」⁴⁴或直接稱之「寶亮師」，⁴⁵是以二位亮法師能不被混淆，按此來看，吉藏是相當小心地，若有第三位亮法師，吉藏定會有所標明，則知此「大亮師」、「廣州大亮」即是注解《大般涅槃經》的僧亮。

吉藏很可能是在僧亮的說法上，在置入自己對僧亮的理解，又或者吉藏曾見到僧亮其他的著作，而現已亡佚。而「廣州大亮」一名亦延用至灌頂，在《大般涅槃經玄義》中：

一廣州大亮云：一名含眾名。譯家所以不翻，正在此也。名下之義，可作異釋。如言大者，莫先為義，一切諸法莫先於此。又大，常也。又大是神通之極號，常樂之都名，故不可翻也。⁴⁶

灌頂引用廣州大亮的內容，「一名含眾名」就是僧亮所說的「名含眾義」，「神通之極號。常樂之都名」更是直接取自僧亮在《大般涅槃經》解釋「涅槃」一名的內容。則見在當時，廣州大亮應當就是指大亮師，就是僧亮。此提供了我們另一條線索，即僧亮曾經到過廣州，或許是生於廣州，或許是在廣州發跡，或許是後來常駐於廣州，可以肯定的是，僧亮與廣州必定有深厚淵源。

回顧《高僧傳》中的二位僧亮，其傳中並無記載任何與廣州的關連，無論是到廣州講經說法，或是曾路經廣州等等，全然未見，此亦可作為另一項證明，以佐此二亮並非注解《大般涅槃經》的僧亮。

第三節 法亮、慧亮與道亮

從《大般涅槃經集解》中，我們得知僧亮的生年晚於道生，早於法瑤，而就吉藏與灌頂的記錄中，我們得知「僧亮」即「廣州大亮」，但僅就此二線索，仍然歷來的學者已對僧亮的身分展開了許多的研究，以下分別說明並討論之。

⁴⁴ 如《維摩經義疏》：「凡有三說：有人言，初地得無生忍，即能真俗並觀。此江尚靈味寺少亮法師之所說也。」（《大正藏》，冊 38，no.1781，頁 915，上 8-10）

⁴⁵ 如《涅槃經遊意》：「第三、寶亮師亦云不可翻。彼序云：涅槃是出世法總名，貫眾法之通號。然此之語乃方土之音，聖既出彼國，此亦無名以正翻，但文訓況指，義釋而已。」（《大正藏》，冊 38，no.1768，頁 233，中 6-9）

⁴⁶ 《大正藏》，冊 38，no.1765，頁 1，下 15-19

一、法亮

印順在《中國禪宗史》中言：「惟有佛能了了見佛性，明見佛性就是佛，所以梁代（天監中卒，五〇二—五一九）僧亮（或作法亮）說「見性成佛」（大正三七·四九〇下）。」，⁴⁷印順引的「見性成佛」，正出於《大般涅槃經集解》中僧亮解〈聖行品〉的文字，⁴⁸雖然印順沒有補充說明為何僧亮就是法亮，但可知印順確實認為注解《大般涅槃經》的「僧亮」即是「法亮」。

這個法亮是誰？根據印順記法亮為梁代僧人，其卒年在「天監中」，回顧《續高僧傳》：

時建元又有法朗，兼以慧學知名。本姓沈氏，吳興武康人。家遭世禍，因住建業。大明七年與兄法亮，被勅紹繼慧益出家。初住藥王寺，亮履行高潔，經數修明，朗稟性疎率，不事威儀，聲轉有聞，義解傳譽。集注《涅槃》勒成部帙，而言謔調笑，不擇交遊。高人勝己，見必齒錄。並卒于天監中。⁴⁹

此段文獻出於《續高僧傳》，載梁楊都建元寺沙門釋僧韶傳中的文字，記當時建元寺另有僧人法朗，俗姓沈，本吳興武康人，後遷往建業，其通於慧學，以此名世，南朝宋大明七年（463年）與兄法亮一同出家，法亮品性高潔，能整飭、發揚佛經之說，法朗則爽朗直率，雖不注重佛門日常的生活細節，但對於佛經義理的解釋頗有見地，在當時頗有名聲，其集注《涅槃經》，此集注當是指《大般涅槃子注經》七十二卷。⁵⁰而其言語戲謔調笑，對往來交流的人亦不加挑選，此與其「稟性疎率」相合，與兄亮並卒於天監中。由「法亮」之名與「卒于天監中」可推知其即為印順所認為的僧亮。

⁴⁷ 釋印順：〈第八章曹溪禪之開展〉，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1988年），頁383

⁴⁸ 全段文字為：《大般涅槃經集解》卷33〈19聖行品〉：「僧亮曰：見性成佛，即性為佛也。如來即法者，法即性空，性空即法，法即佛性也。佛性是有，性空是無。佛見有無名覺也。佛即是法，法即是常者，通計二句，見常故常。如來即僧者，見常而常和合也。和合是僧義，師法是弟子義。僧即是常者，師常故得常也。若不知三寶是常，而言常者，名妄語也。」（《大正藏》，冊37，no.1763，頁490，下26-頁491，上3）

⁴⁹ 《大正藏》，冊50，no.2060，頁460，中5-11

⁵⁰ 見《續高僧傳》卷1：「又勅建元僧朗，注《大般涅槃經》七十二卷，並唱奉別勅，兼贊其功。綸綜終始緝成部帙。」（《大正藏》，冊50，no.2060，頁426，下11-12）卷數為七十二卷，《歷代三寶紀》卷11亦載錄：「大般涅槃子注經七十二卷右一部七十二卷。天監年勅建元寺沙門釋法郎注。」（《大正藏》，冊49，no.2034，頁99，中22-24）七十二卷數正好相合。

雖能確定此法亮的身分，但印順認為法亮就是僧亮的看法明顯有誤。首先，法亮是法朗的哥哥，其卒年約莫是 502-519 年，而法瑤「宋元徽中卒。春秋七十有六。」⁵¹南朝宋元徽為 473-477 年，推斷法瑤的生年約為 397-401 年間，則「僧亮」出生的時間當早於 397-401 年間，即東晉時期，按照此卒年推斷，法亮必須超過百歲才可能是僧亮，依照當時的生活環境，此可能性並不高。且法亮與法朗本吳興武康人，吳興武康為今浙江德清，後遷至建業，與廣州毫無關聯，此與吉藏等人的記載不相合。再者，在此段文獻中雖有關於《涅槃經》的記載，但作此集注的人亦是法朗，而不是法亮，或許法亮與法朗各有研究，但現今文獻已不存。由是可知法亮並非注解《大般涅槃經》的僧亮。

而在印順的另一本著作《佛法是救世之光》中的「三論宗風簡說」中，又言：「智林是廣州大亮（《僧傳》作北多寶寺道亮）的弟子，而大亮說『二諦為教』，也是三論宗的特色所在。」⁵²又在《中觀論頌講記》：「第二系是三論大乘，這與成實大乘師，有相當的關係。這一系的前驅者，像宋北多寶寺的道亮（廣州大亮），他是從關河來的，他弘揚『二諦是教』的思想，是三論學初弘的要義之一。」⁵³其將法亮視為僧亮，而把廣州大亮視為北多寶寺道亮，並將廣州大亮視為是三論宗的先驅，然關於四者之間的身分，印順並未有推論或文獻考察。從上文可知，僧亮其實就是廣州大亮，而法亮並非是僧亮，但從印順的言論中我們得到另一個線索，即宋北多寶寺道亮可能是廣州大亮，若根據上文的考察，或許北多寶寺道亮與注解《大般涅槃經》的僧亮有關聯。

二、慧亮

湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，於〈南方涅槃佛性諸說〉一章中將宋初以後的南方涅槃學分為三大派別，其中「曾學於北方不屬生公者」一項，列有慧靜、法瑤、曇斌、慧亮等人，湯用彤對「慧亮」其人，注曰：「東阿靖（原作靜）之弟子，《集解》引有僧亮之說，或即慧亮」⁵⁴則

⁵¹ 《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 374，下 7

⁵² 釋印順：〈三論宗風簡說〉，《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 128。

⁵³ 釋印順：〈中論在中國〉，《中觀論頌講記》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 38

⁵⁴ 見湯用彤：〈南方涅槃佛性諸說〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：昆侖，2006 年），頁 583。

見湯用彤認為《集解》中的僧亮即是何園寺慧亮。

何園寺慧亮又是何人？見《高僧傳》：

釋慧亮，姓姜，先名顯亮。為東阿靖公弟子，少有清譽，時人呼靖為大師。亮為小師。雖年望未逮而風軌繼，後立寺於臨淄講《法華》、《大》、《小品》、《十地》等。學徒雲聚千里命駕，後過江止何園寺。顏延、張緒眷德留連，每歎曰：安、汰吐珠玉於前，斌、亮振金聲於後。清言妙緒，將絕復興。太始之初，莊嚴寺大集簡閱義士，上首千人，勅亮與斌遞為法主，當時宗匠無與競焉。宋元徽中卒，春秋六十三矣，著《玄通論》。今行於世。⁵⁵

此出於《高僧傳》「義解」一類。慧亮原名顯亮，為東阿慧靜的弟子，年輕而有良好的名聲，與慧靜並稱大師小師，後來在臨淄講《法華經》、《大品般若》、《小品般若》與《十地經》，學徒眾多，遠千里而來，後止於京師何園寺。顏延、張緒慕其德性留連何園寺，讚嘆慧亮、曇斌二人能繼道安、竺法汰之餘風。在梁太始（551-552年）時，莊嚴寺建立，匯集當時的信徒、僧人，並以慧亮為僧正，名聲地位無人能出其右，另著有《玄通論》。

在《高僧傳》的記載中，可看到慧亮對佛理研究甚深，在何園寺時已擁有許多的學生，具有一定的影響力，而在莊嚴寺建立之後，位居僧正，其在政治、社會上舉足輕重，且其師慧靜著有《涅槃略記》，⁵⁶另一名弟子又為注解《大般涅槃經的》十法師之一法瑤，⁵⁷慧亮亦可能從於師習涅槃，⁵⁸

⁵⁵ 《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 373，中 9-18

⁵⁶ 《高僧傳》卷 7：「釋慧靜，姓王，東阿人。少遊學伊洛之間，晚歷徐兗。容貌甚黑而識悟清遠，時洛中有沙門道經，亦解邁當世與靜齊名。而耳甚長大，故時人語曰洛下大長耳。東阿黑如墨，有問無不酬，有酬無不塞。靜至性虛通澄審有思力，每法輪一轉輒負帙千人，海內學賓無不必集。誦法華、小品，註維摩、思益。著涅槃略記、大品旨歸及達命論。并諸法師誄。多流傳北土，不甚過江。宋元嘉中卒。春秋六十餘矣。」（《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 369，中 4-13）

⁵⁷ 見《高僧傳》卷 7：「釋法珍，姓楊，河東人。少而好學尋問萬里。宋景平中來遊兗豫，貫極眾經，傍通異部。後聽東阿靜公講，眾屢請覆述。靜歎曰：『吾不及也。』元嘉中過江，吳興沈演之特深器重，請還吳興武康小山寺，首尾十有九年，自非祈請法事未嘗出門。居于武康，每歲開講，三吳學者負笈盈衢。乃著《涅槃》、《法華》、《大品》、《勝鬘》等義疏。」（《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 374，中 25-下 3）「法珍」之「珍」字，大正藏宮、宋、元、明本作「瑤」

⁵⁸ 另可見宋道元作《新修科分六學僧傳》卷 17：「出董氏，東阿人。師事慧靜，有高名，能講《法華》、《涅槃》、《大》、《小品》。過江止何園寺，學徒雲委。顏延之、張緒歎曰：『安汰玉振於前，斌亮金聲於後。微言妙論，將絕復興。此豈易得哉。元徽中

無怪乎湯用彤會將之與注解《大般涅槃經》的僧亮聯想在一起。但根據慧亮的卒年，其卒於南朝宋元徽中，即 473-477 年，時年 63，則其生年當落在 410-414 間，就上文得知，僧亮生年當早於 397-401 年，可見慧亮亦非注解《大般涅槃經》的僧亮，輔以《高僧傳》的記載，慧亮的活動範圍在東阿、山東與建康，與廣州亦無關連。另一方面，時人稱靜公「大師」，稱慧亮為「小師」，則在吉藏的著作中，理應稱慧亮為小師，或是類似的稱號，而非以廣州大亮作為其名。

此外，在〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉一章中討論南朝時期的成實論師，曾言：「時有北多寶寺道亮，著義疏八卷，亦甚知名」，並於後注解「道亮」言：「即廣州大亮」，⁵⁹而在討論〈三宗論〉時，又引安澄的〈中論疏記〉，認為作〈不空二諦論〉者為顯亮，此一顯亮若按湯用彤的看法，則不是《高僧傳》所說的何園寺慧亮，而是北多寶寺的道亮。湯用彤於其後注曰：「按道亮或即涅槃集解之僧亮，《集解》三十八引僧亮有曰：『法從緣得，以無性名空』意亦與上義相合」⁶⁰由此觀之，湯氏此處將道亮視為僧亮，或顯亮，而不再將他視為非是何園寺慧亮，這與他在〈南方涅槃佛性諸說〉中的推論矛盾。

無論如何，從此二家的說法可以看出，他們都認為道亮即是廣州大亮，但對於道亮是否是注解《大般涅槃經》的僧亮，則有不同的說法，但查考其言論，皆無法得知道亮與廣州大亮之間的關係。則此道亮是何人？他是否就是僧亮呢？

三、道亮

布施浩岳就現有的文獻考察，就《大般涅槃經集解》的排列順序推斷僧亮大約卒於南朝宋孝武帝至明帝間，約是 460 年前後。而後根據吉藏、灌頂的著作對比出道亮在《高僧傳》的記載、「僧」與「道」容易誤寫等方式，考證出僧亮即是京師北多寶寺的道亮。查其所作的資料與推論，相較

歿，壽六十三，著〈通玄論〉。」（《卍續藏》，冊 133，頁 719，中 11-14）此文獻記載與雖稍有出入，但基本上內容不異，對於慧亮專擅的經典，除了同於《高僧傳》記載的《法華》、《小品般若》與《大品般若》外，還有《大般涅槃經》。

⁵⁹ 見湯用彤：〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 620。

⁶⁰ 見湯用彤：〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 641。

於其他各家，就目前現存的文獻來說，布施浩岳的論證可說是最可靠的，故後世學者多採布施浩岳的說法，然此道亮又是何許人也？

《高僧傳》云：

釋道亮，不知何許人，住京師北多寶寺。神悟超絕，容止可觀，而性剛忤物，遂顯於眾。元嘉之末被徙南越，時人或譏其不能保身。亮曰：「業理所之，特非人事。」於是命侶宵征南適廣州，弟子智林等十二人隨之停南六載，講說導眾陶嶺外。至大明中還止京兆，盛開法席。著《成實論義疏》八卷。宋太始中卒，春秋六十有九。⁶¹

慧皎將道亮放入「義解」一類。雖然生卒年不詳，居於京師北多寶寺，對於佛法的悟性極高，容貌舉止亦受人讚揚，其個性剛烈，有所堅持，故與僧眾多所抵觸，或許也是因為這樣的原因，不受僧團所接納，而在元嘉之末被徙至南越，與弟子智林等十二人在廣州一帶停了六年，⁶²在當地宣揚佛法，至大明年間（457-464年）才回到建康。但回到建康後，情況有所轉變，原本受到僧眾排擠的道亮能「盛開法席」，意味當時道亮擁有許多信眾，或為當時具有影響力的證據。

其卒於太始年間，時年六十九，太始年為西元 465-471 年，回推其生年為 396-402 年，其生年與法瑤或有重疊，但仍可能早於法瑤，而若參照陳沛然對道生出生年的判定，⁶³則僧亮的出生需在 372 年之後，則道亮在生年上是確實符合《大般涅槃經集解》的順序。且道亮曾於在元嘉末年前往廣州，並在當地宣揚佛理達六年的時間，返至京師後便能盛開法席，可見此六年的廣州歲月對道亮的影響甚大，或可推斷廣東為道亮的發跡之地，則被稱作「廣州大亮」也就不足為奇了。

從《高僧傳》的分類、生卒年的考定與「廣州大亮」的名號，道亮應當即為僧亮，但從〈道亮傳〉的內容著有《成實論義疏》八卷，可見其所專擅為《成實論》，而非涅槃，但是《大般涅槃經集解》卻又收錄了僧亮的看法，足見其看法具有相當的公信力，若是道亮即是僧亮，那《高僧傳》又為何不將「善涅槃」記錄於中呢？僧亮對《大般涅槃經》的了解自可就

⁶¹ 《大正藏》，冊 50，no. 2059，頁 372，中 8-15

⁶² 關於僧亮到的南越，可見《魏晉南北朝佛教地理稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之一〇五，2006年），頁 136

⁶³ 陳沛然：〈第五章 竺道生之生平〉，《竺道生》（臺北：東大圖書公司，2011年），頁 179。

《大般涅槃集解》加以判斷，但能不能就其他客觀證據來直接或間接證明僧亮與《大般涅槃經》的關係？

道亮善涅槃卻未記錄於《高僧傳》中，綜觀《高僧傳》對十法師的記錄，雖不是常態，但也不是個案，《大般涅槃經集解》中所收錄十法師，幾乎都有「善涅槃」等類似記載，但也有毫未提及他們與《大般涅槃經》關係的例子，諸如曇濟與法智，此二人在僧傳中並沒有與涅槃相關的說明，這或許也可以用來說明僧亮或道亮的傳記中，未曾提及「善涅槃」的記載吧！

但從《高僧傳》中，我們獲得了一些線索，僧亮除了有一弟子名為智林外，另記當時北多寶寺尚有僧人靜林、慧隆，《高僧傳》云：

時多寶寺復有靜林慧隆。林善大涅槃經，為宋孝武所器敬，隆亦善眾經及數論。⁶⁴

與道亮同時在多寶寺的靜林便善於《大般涅槃經》，在當時已受到宋孝武帝所敬重，輔以盛開法席的道亮，當時的多寶寺可說是法業隆盛。雖然〈道亮傳〉中未注明道亮善涅槃，但二人同時在多寶寺，或許二人有所交流，而靜林一系的涅槃學說傳與曇斌，⁶⁵曇斌再傳與僧宗，⁶⁶或許能夠從靜林與其弟子對於《涅槃經》的專善推測與靜林同時的道亮亦對《涅槃經》有研究。

另一方面，當時的學說駁雜，佛法大興，許多僧人都精通各經，而不僅專善一家，如同時善涅槃與成實者就有僧淵的弟子道登、⁶⁷還有另一名弟

⁶⁴ 《大正藏》，冊 50，no. 2059，頁 372，中 15-17

⁶⁵ 見《高僧傳》卷 7：「釋曇斌，姓蘇，南陽人。十歲出家事道禕為師，始住江陵新寺聽經論學禪道，覃思深至而情未盡達，夜夢神人謂斌曰：『汝所疑義遊方自決。』於是振錫挾衣殊邦問道。初下京師，仍往吳郡，值僧業講十誦，凜聽少時悟解深入。後還都從靜林法師諮受《涅槃》。又就吳興小山法珍，研訪《泥洹》《勝鬘》。」（《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 373，上 16-22）

⁶⁶ 見《高僧傳》卷 8：「釋僧宗，姓嚴，本雍州憑聖人。晉氏喪亂，其先四世祖移居秦郡。年九歲為瑗公弟子諮承慧業，晚又受道於斌、濟二法師。善《大涅槃》及《勝鬘》、《維摩》等。」（《大正藏》，冊 50，no.2059，頁 379，下 21-24）

⁶⁷ 見《高僧傳》卷 8：「釋僧淵，本姓趙，潁川人。魏司空儼之後也。少好讀書，進戒之後專攻佛義。初遊徐邦止白塔寺，從僧嵩受《成實論》、《毘曇》。學未三年功踰十載，慧解之聲馳於遐邇，淵風姿宏偉，腰帶十圍，神氣清遠，含吐灑落。隱士劉因之捨所住山給為精舍，曇度、慧記、道登並從淵受業，慧記兼通《數論》。道登善《涅槃》、《法華》。並為魏主元宏所重。馳名魏國。淵以偽太和五年卒。春秋六十有八。即齊建元三年也。」（《大正藏》，冊 50，no. 2059，頁 375，上 27-中 7）

子曇度、⁶⁸僧鍾、⁶⁹智順、⁷⁰等人，就這些論據來看，道亮確實很可能在時代氛圍與多寶寺的環境影響下研究《大般涅槃經》。

雖然未有更直接的證據證明道亮就是僧亮，但就目前現存的文獻看來，道亮就是僧亮的可能性是最高的。若以道亮應當即為注解《大般涅槃經》的僧亮，以〈道亮傳〉為本配合法瑤的生年，則僧亮生年當為 396-401 年間，即東晉孝武帝太原末年至東晉安帝隆安五年。

第四節 僧亮注解《大般涅槃經》的特色

從《高僧傳》的記載中，可以看到僧亮以性格剛執顯於眾，因此受到僧團的排擠而前往廣州，但自廣州回到建康後情況有所轉變，當初的「被徙」與「盛開法席」的待遇截然不同，而回歸《大般涅槃經集解》本身，僧亮的注解又呈現什麼樣的特色呢？是否可以從中推斷其注解《大般涅槃經》的時間是處於哪個時期？

一、詳細的解釋

從僧傳的記載中，我們無法確定僧亮「盛開法席」的狀況到底是何種盛況，但從《大般涅槃經集解》的內容來看，我們會發現到僧亮在解釋相較於諸家，其解釋更加的完整詳細，無論是譬喻中所包含的佛理，或是經文中簡單的記述語句，僧亮多會給與解釋，是以菅野博史於〈「大般涅槃經集解」の基礎的研究〉中便統計出僧亮的注解條目位居第一。

諸如在〈四依品〉中，佛陀為使弟子辨別何人可供養便說了一則故事，

⁶⁸ 曇度善《涅槃經》、《法華經》、《維摩詰經》與《小品般若》，但其注作為《成實論大義疏》，見《高僧傳》卷 8：「釋曇度，本姓蔡，江陵人。少而敬慎威儀，素以戒範致稱，神情敏悟鑒徹過人。後遊學京師備貫眾典，《涅槃》、《法華》、《維摩》、《小品》，並探索微隱思發言外。因以脚疾西遊，乃造徐州，從僧淵法師更受《成實論》，遂精通此部，獨步當時。魏主元宏聞風餐挹，遣使徵請，既達平城，大開講席。宏致敬下筵親管理味，於是停止魏都法化相續。學徒自遠而至千有餘人，以偽太和十三年卒於魏國。即齊永明六年也。撰《成實論大義疏》八卷。盛傳北土。」

⁶⁹ 見《高僧傳》卷 8：「釋僧鍾，姓孫，魯郡人。十六出家，居貧履道，嘗至壽春，導公見而奇之，譙郡王鄴重其志操供以四事。後請講《百論》，導往聽之，遇謂人曰：「後生可畏真不虛矣。」鍾妙善《成實》《三論》《涅槃》《十地》等。」（《大正藏》，冊 50，no. 2059，頁 375，下 13-17）

⁷⁰ 見《高僧傳》：「釋智順，本姓徐，瑯琊臨沂人。年十五出家，事鍾山延賢寺智度為師，少而聰穎篤志過人，雖年在息慈，而學功已積，及受具戒秉禁無疵，陶練眾經而獨步於《涅槃》《成實》。」（《大正藏》，冊 50，no. 2059，頁 381，上 27-中 2）

內容為某處有國王遇病而死，但王子年幼難以繼位，外有旃陀羅擁有眾多財寶眷屬，便乘虛而入，謀奪王位，當時諸多婆羅門或逃亡或自殺，而旃陀羅為求諸婆羅門的認同，擊鼓唱令，若有婆羅門願意為其灌頂，便封其國土之半與不死之藥。當時有一年輕的婆羅門子獨排眾議成為旃陀羅的灌頂師。婆羅門子得到不死之藥後便一部分分給諸臣，一部分毒藥混合分與旃陀羅，旃陀羅服下後失去知覺，婆羅門子趁機將王子扶正，待旃陀羅清醒之後驅逐出國。

這段故事並不難理解，尤其於後經文自有解說，此故事意在辨明護法菩薩雖然狀似破戒，但其心無驕慢，能發悔故，不為犯戒。由於經文的故事本身不難理解，於後亦說明了譬喻下的佛理，是以諸家涅槃師在此段落中幾乎都未加以解說，但僧亮不同，僧亮對於其中的故事鋪排、人物描寫、名相等幾乎都有解釋。試觀以下諸例：

經：治化未久國人居士婆羅門等亡叛逃走遠投他國。⁷¹

僧亮曰：無德在正。有非法之科。淨戒比丘。不安其所也。⁷²

經：復於七日擊鼓唱令。⁷³

僧亮曰：知諸比丘。不可力制。欲以律治。僧若有罪者。以七滅諍法。唱令僧知也。⁷⁴

就其他涅槃師而言，這個故事或許正如同佛陀後面的解說，故事背後所要訴說的道理是相當明確的，但就僧亮看來卻不是如此，從其注解中可以發現到，在僧亮的眼中，一些平凡的字句都富有意涵。如第一段文字中，諸婆羅門在旃陀羅篡位後，便急忙的逃往他國，於此，僧亮解釋道，當無德之人在位，必會訂定非法的律條，是以持淨戒的諸比丘，為了不犯戒便企圖逃往他國。

在第二段文字中，旃陀羅為求婆羅門師灌頂，於第七日擊鼓宣令。僧亮解釋了為何旃陀羅有此行為，其認為，旃陀羅知道諸比丘不可能以強力控制，故欲以僧團中本有的律來反制諸比丘，擊鼓宣唱「警告」眾僧，若僧人犯四諍罪，當以七滅諍法處之，是以諸僧不得有異議。但是經文中已

⁷¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 640，中 25-27

⁷² 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 441，上 25-27

⁷³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 640，下 1-2

⁷⁴ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 441，中 8-10

說明道，擊鼓唱令的內容是旃陀羅為了攏絡人心，開出封國土之半與不死之藥為條件，內文完全未提及七滅諍法或任何律責，則見僧亮的解釋已超出經文的範圍，但卻讓整個故事情節更加合理了，除了攏絡婆羅門外，在唱令時應當還有威嚇的內容，戒律規範與施予好處雙管齊下，旃陀羅才更容易達到其目的。

其實單就經文來看，這些故事中僧人與旃陀羅的行為不需要特別的解釋也能夠理解，上下文亦不會有理解上的困難，但是僧亮卻會明確的點出角色行為背後的動機，甚至補充經文中的空白，使得整個故事的情節安排更富有深意。為何婆羅門欲逃往他國而不企圖侍奉他主，為何旃陀羅需要擊鼓唱令，在僧亮的解釋下一切的行為就容易理解了。除此之外，對於人物本身的描寫，僧亮亦會加以解釋：

經：爾時有一婆羅門子。⁷⁵

僧亮曰：七世淨行。名婆羅門也。⁷⁶

經：長髮為相。⁷⁷

僧亮曰：髮生人頭，唯長為美。命居德首，以常為上。⁷⁸

第一段文字為經文在介紹為使王子重回王位而深謀遠慮的婆羅門子，在此僧亮解釋了何謂「婆羅門」，乃是修行七世法淨，故稱為婆羅門，這是屬於基本名詞上的解釋。但對修行的僧眾而言，不可能不知道何為婆羅門，則僧亮為何需要多作解釋？第二段文字是描寫婆羅門子的外觀，其有長髮，僧亮就長髮加以解釋，認為「長髮」是一種隱喻，由於髮生於人頭，且以長為美，正如性命乃是諸德之首，無命便不能修德，而命又以常為上，是以「長髮為相」意味著求性命之常。從中可知，經文中的人物描寫未必具有其特殊的意義，僅是為了使人物更加的立體故刻劃了人物的外觀，是以諸家涅槃師亦為對此有其他的解釋，但對僧亮而言，這些描寫都是有意義的，都有著另外的引申義，是以婆羅門不只是主角身分的說明，而是特意凸顯主角已修了「七世淨行」；長髮不只是外觀的描繪，而是隱含著要性命貴常的意義。

⁷⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 640，下 11

⁷⁶ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 441，中 25-26

⁷⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 640，下 12

⁷⁸ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 441，下 1-2

但僧亮不僅是就行為動機、人物描寫加以深度解釋，更將之與《大般涅槃經》本身的義理結合，則整個故事就不只是說明護法菩薩可顯破戒之相，更是強調修習《大般涅槃經》而得常住的重要。

經：呪術所致三十三天上妙甘露不死之藥亦當共分而服食之。⁷⁹

僧亮曰：向以律募，今以經要也。呪術譬般若。三十三天，譬涅槃也。藥者譬常住，當共行經以求常，故譬食也。⁸⁰

經：請諸大臣而共食之。⁸¹

僧亮曰：知事既許弘經，於是弘通之人，便有勢力。然行經求常，以淨戒為本，制惡比丘，皆除不淨物。修常住之因，譬共食也。⁸²

經：爾時，童子經理是已，復以解藥與旃陀羅，令其醒寤。既醒寤已，驅令出國。⁸³

僧亮曰：令受持涅槃經，譬解藥也。不經三途，譬醒寤也。不得居眾，譬出國也。⁸⁴

第一段文字是旃陀羅以三十三天咒術所鍛煉而成的不死甘露之藥收買婆羅門，但此「不死甘露之藥」並不是真的藥。僧亮認為，咒術指的是《般若經》，三十三天指的是《涅槃經》，必須共行《涅槃》、《般若》才能獲得常住。而在婆羅門子獲得不死之藥後，分與諸大臣。既言藥即是常住，欲得常住必須透過經典，故婆羅門子分藥與諸大臣，便成為弘經之行。諸大臣意指惡比丘，欲使諸惡比丘獲得常住乃要先令其以淨戒為本，滅除惡行，此是種下常住之因，惟有滅除其思其行的不淨後，方能開始修習通往常住的經典，故以「共食」譬以淨戒種常住之因。王子復位後，婆羅門子施與解藥給失去知覺的旃陀羅，旃陀羅醒來便被驅逐出國。僧亮認為，此解藥指的就是《大般涅槃經》，能夠讓身負罪業的旃陀羅不經三途而種常住之因，但亦由於其之前的所作所為故不得居眾，則解藥、醒寤、出國都有了其他的意義。由此三段文字，僧亮皆是以修習《大般涅槃經》以求常住作為核

⁷⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 640，下 8-10

⁸⁰ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 441，中 21-24

⁸¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 640，下 23

⁸² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 441，下 24-27

⁸³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 641，上 3-5

⁸⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 442，上 15-16

心作的延伸解釋，性命為德之首，而貴於常住，然欲求常住，當修習《大般涅槃經》，但修習《大般涅槃經》以前，應先修持淨戒，除去本身不淨的陋習，方是未來得到常住的關鍵。

是以整個故事就不僅限於經文所說，而是以經文的內容為基底，向外延伸出的隱喻，但這些隱喻仍緊扣《大般涅槃經》的常住之義，在閱讀的過程中，所體會領悟到的就不只是經文所傳遞的第一層意涵，還有《大般涅槃經》的核心意義。

由上可知，僧亮除了像其他涅槃師一樣，對「佛性」、「涅槃」、「中道」等重要概念有所解釋外，僧亮亦會注意到故事的其他細節，並試圖的將這些看似不重要的細節與《大般涅槃經》本身的義理結合在一起，則情節與人物變的更加的立體，寓意更加的深厚。或是因為這種說經解經的方式，十分深入，十分生動，所以使得他的法席常滿，盛況不絕。

二、鬆散的組織

僧亮在注解《大般涅槃經》的義理時，與對故事詳細的解釋相反，時常提出某個概念想法後，並未多加解釋，便懸置不說。是以在整理其學說論述時，往往會發現到其學說似有脈絡，卻又不免支離。諸如其在討論因地佛性時，曾言即「因有三種，正因緣因則別，境界因則共也。」則可知其將因佛性分為三種，分別為正因、緣因、境界因，「境界因」的出現，為經文討論無明與愛之間的生老病死之苦，經文言此苦是中道，而僧亮曰解為：

僧亮曰：說境界因也。但說生死，不說涅槃為異耳。無明是現在苦本，愛是未來苦本也。明二世之苦，以惑為本，具一切空也。⁸⁵

從上面的文字可以理解到僧亮認為無明招致現在之苦，愛則為未來之苦的原因，無論是未來或現在，苦都是從惑而來，而惑的本質皆是空。這是就僧亮的注解文字作最基本的解釋，僧亮在這段文字中，提出「境界因」作為此段經文的解釋，「境界因」甚至是因佛性之一，但何謂「境界因」？其詳細定義為何？跟經文所說的「中道」又有什麼關係？僧亮皆未加以說明，相對於寶亮的注解：

⁸⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，中 7-9

寶亮曰：答第三問也。先釋眾生，所以不能見中道之意。正以無明有愛，生死不絕故也。是名中道者，名十二因緣也。⁸⁶

就寶亮的說明，能夠清楚的知道經文先說明眾生不能見中道的原因，再說明常和斷都不是中道，真正的中道是十二因緣，生死相續不絕的狀態。為何要提及無明與有愛，正因為眾生為惑所迷，處於十二因緣之中，故不能見中道，但十二因緣的本質就是中道，是以要「見」，而非向外而求。寶亮明確的點出此處說明的是十二因緣，這是以眾生為核心所說得。再回到僧亮解釋，雖然我們能夠從僧亮其他的言論，或是後人相關的記載推測僧亮的境界因究竟為何，但僧亮此處的注解確實存在許多的空白之處，必須藉由其他的資料加以填補。⁸⁷

又如僧亮討論何為中道時，先舉出了一「性無有二」與「離有無二邊」的第一義中道後，即言：

僧亮曰：三種中道，以因緣為本。但證因緣餘者，自明先說正因。如乳酪等法也。後破其橫計，成因生之義也。⁸⁸

此段文字點出有三種中道，是以因緣為本，但除了因緣之外，另有其他要素需要說明，故額外說明了正因與因如何生成最後的果。但綜觀前後文，全然不見其他二種中道，單就僧亮的注解，我們無法得知何來三種中道？它們的名稱、代表的意義，甚至為何要分為三種中道，這些問題都無法從僧亮本身的注解獲得解答，而必須透過《大般涅槃經集解》的作者在卷首作的統括，我們才能按圖索驥，找到所謂的「三種中道」。⁸⁹

在討論到另一種中道分類時，僧亮舉出俗諦中道、真俗中道、真諦中道三者，乃是由心性從因緣而生的觀察，直至領悟到一切諸法，甚至心性的本質，無非是「非有非無」的空，在其注解當中，明確的指出三種中道的內涵，以及如何從心性的生起推導出三種中道，⁹⁰故可確知此三者構成一

⁸⁶ 《大正藏》，冊 37，no.1763，頁 546，中 15-17

⁸⁷ 關於境界因更詳盡的解釋，請參照本文〈第三章 以「三因」說佛性：正因、緣因、境界因〉。關於境界因與中道的關係另可見於本文〈第五章 與佛性相通的中道思想〉。

⁸⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 461，上 29-中 3

⁸⁹ 關於此處的「三種中道」，請參照本文〈第四章 與佛性相通的中道思想〉第一節「三種中道：第一義中道、有無中道、相續中道」。

⁹⁰ 請參照本文〈第四章 與佛性相通的中道思想〉第二節「三種中道：三種中道：真諦中道、俗諦中道、真俗中道」。

完整的中道體系。

經：若觀如來云何說法。……我今當為一切眾生開甘露門，即於波羅[木*奈]國轉正法輪宣說中道。一切眾生不破諸結非不能破，非破非不破，故名中道。不度眾生非不能度，是名中道。非一切成亦非不成，是名中道。凡有所說不自言師不言弟子，是名中道。……若有善男子善女人欲見如來。應當依是二種因緣。

僧亮曰：不破煩惱者，真諦也。非不破者，世諦也。真俗中，非破非不破者，是真諦，亦是俗諦。何者？非盡能破也。五人能破非不破也，皆說真俗中道。不自言師，亦可俗諦中道。⁹¹

這段解釋出現在經文中解釋眾生能夠透過眼見與聞見知如來心相，經文中列舉種種如來的言行，以表何謂眼見、聞見如來。其中，如來為一切眾生宣說中道，言一切眾生諸結非破非不破、不度眾生非不能度、非一切成亦非不成、不自言師不言弟子，都可以說是中道，此即為聞見如來心相。而僧亮以真諦中道、俗諦中道、真俗中道解釋之，其將「不破煩惱者」視為是「真諦中道」，「非不破者」視為是「俗諦中道」，而非破非不破則是「真俗中道」，對於五人非破非不破，以此可說是真俗中道，又不自言師，亦可說是俗諦中道。

僧亮的注解相當突兀，觀察此段注解的前後文，僧亮並無論及真諦中道、俗諦中道、真俗中道的文字，而從其內容，亦無法理解此處三種中道的意義，若接受以「不破煩惱者」為「真諦中道」，「非不破者」為「俗諦中道」，非破非不破為「真俗中道」，則為何不自言師可以是「俗諦中道」？且為何對於五人可以是俗諦中道，又可以是真俗中道？此五人又是何人？關於這些問題，我們既無法從上下文得知，也無法就其他諸家的解釋對比查出蛛絲馬跡，亦無法與另一段真諦中道、俗諦中道、真俗中道的文獻相互對比——因其討論的內涵、焦點、意義全然不同。換句話說，此處的真諦中道、俗諦中道、真俗中道更像是僧亮的隨意發揮，僅是借用此三種中道的名字，並沒有嚴格的定義，我們甚至很難說三者可以構成有機的體系。

由上可知，相對於對譬喻的詳細解釋，僧亮對義理的解釋顯得鬆散，其在針對某個概念作解釋的時候，這些概念似乎為某個結構的一部分，而我們難以確定這個概念在整個體系中所扮演的角色。實際的情況往往是

⁹¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 552，中 28-下 2

在談論到某概念時，連結到這個體系的某部分，在另一個概念時，再指出此概念屬於某體系的另一個部分，則同一個體系中的各個部分被拆解在不同的經文中作說明，這些說明卻又未必明確，是以必須經過僧亮對其他經文的注解，或是其他涅槃師對此段經文的解釋，拼湊出其體系的大概面貌，才能填補其中的空白，張顯其概念的意義。另一方面，在僧亮的注解中，相同的名稱未必指向相同的意義，很可能同樣的名稱，其意義根本毫不相干。換句話說，僧亮的學說並非沒有嚴密的體系，而是組織並不嚴謹。

從這兩點的特色看來，或許我們能對「盛開法席」作出可能的推測與想像。從僧亮的注釋中可以發現其注解具有兩特色，一是詳細的解釋，僧亮對於故事的情節安排與人物刻劃相當敏感，尤善常於對微小細節的隱喻提出有趣的見解，看似平凡的情節鋪排都蘊含了《大般涅槃經》的深意。二是鬆散的組織，對於深奧的義理，僧亮採取相反的態度，取而代之的是一種隨意性，諸如佛性、中道，概念的定義不明確與體系的支離，都讓閱聽者有霧裡看花的感受。

就常理而言，在討論義理的時候，由於牽涉到經典的核心，往往需要許多推論的經過與定義的說明，而譬喻或故事乃是作為說義理的依託，是以涅槃師多是在義理的解說上下功夫，而輕於對譬喻的解釋，僧亮卻完全相反，這是為什麼？從僧亮對於組織體系的鬆散來看，或許是因為僧亮在注解《大般涅槃經》時，並不是處在已有完整體系建構下所作的書寫，而更像是隨性而至，隨順著經文與現場的閱聽人所作的直接反應。換句話說，筆者認為僧亮的注解並不是一般書寫下的結果，而是在講經的過程中被記錄下來的成果。且從對細節的詳加解釋來看，僧亮講述的群眾很可能是一般的信眾而不是學問僧。佛經中有許多有趣的故事能吸引一般信眾的興趣，但信眾未必熟悉佛經中的名相與譬喻，是以僧亮必須就中有些說法，在信眾有興趣的部分張顯《大般涅槃經》的義理。但對於直接討論義理的部分，內容深奧難測，儘管僧亮有意說之，信眾也未必可以理解，許多時候僅能點到為止。則細節的詳細說明與義理體系的鬆散是為了吸引信眾下的選擇。

職是，《大般涅槃經》作注的時間或可能在返回建康之後，一方面多寶寺另有善涅槃的靜林可與之切磋，一方面從其作注的特色可以發現到信眾對其注經內容的影響，正是由於僧亮能夠依照信眾的喜好說法，是以能夠「盛開法席」，成為北多寶寺的一大支柱，進而影響後世的涅槃師。

第三章 以「三因」說佛性：正因、緣因、境界因

《大般涅槃經》的傳入為般若學說風行已久的中國佛教帶來新的刺激，尤其是其中的佛性思想，補足了當時中國佛教所缺乏的主體與心性論述，而「一切眾生悉有佛性」的學說則為眾生能否成佛的問題給予根源性的希望。輔以統治者的推動，《大般涅槃經》在中國南方的傳播可謂是如虎添翼，是以中國佛教發展逐漸自般若「談空」轉向「說有」，並向下孕育了天臺宗、華嚴宗、禪宗的種子。

《大般涅槃經》對中國的影響可以自《高僧傳》記載中的涅槃師數量得知。當時《大般涅槃經》的學習風氣興盛非凡，在南方有一批研究《大般涅槃經》的學問僧，他們的學說思想在《大般涅槃經集解》中略可窺見，其討論焦點多集中在佛性、一闡提、中道、涅槃、法身等等，然這些議題實都根源於佛性概念的探討，唯有了解其對於佛性的定義與觀點，方能對其他的概念作進一步的檢視。

然《大般涅槃經》中的佛性意涵於前分與後分並不相同，前分認為：

我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性即是我義，如是我義從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。⁹²

眾生本來就具有清淨佛性，只是被諸多客塵煩惱所覆蓋，是以眾生未能見到自己所有的佛性，而這樣的佛性又具備了許多特性，諸如：

一切眾生悉有佛性，以佛性故，眾生身中即有十力、三十二相、八十種好。⁹³

佛性真我，譬如金剛不可毀壞。⁹⁴

唯有佛才能夠具足十力、八十種好，三十二相，而這些專屬於佛的體性又是已在眾生身中的佛性，是以眾生本身即具有佛的體性，且此佛性如金剛一般，並不會因為煩惱的擾雜而有所喪失或破壞，是以眾生只要能夠勤加修行、斷除煩惱，便能使原本圓足的狀態再次顯現。在前分中有著名的「貧女寶藏」、「力士額珠」等喻，皆是在說明眾生本有具足一切功德的佛體性，

⁹² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 648，中 7-9

⁹³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 660，上 16-18

⁹⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 649，下 22-23

只是現在尚未顯現，故眾生仍未成就佛果，其修行所成就的佛果與本具有的因性乃是同一物，是貧女尚未尋得的寶藏，力士仍藏於額頭的寶珠。

而在後分的論述中，「佛性」所指的仍然是專屬於佛的體性，是具備十力、四無畏、大慈大悲、種種無量三昧等諸多德性的無為法，然對於眾生是否擁有完滿的佛性這個議題，後分的作者則採取不一樣的觀點：眾生乃屬有為法，自然沒有恆常不變，如如不動的佛性。事實上，眾生的佛性正如箜篌出聲與乳能成酪，其樂音並不存在於箜篌之中，而是必須假眾緣善巧方便才能有；酪亦不在乳中，乳要成酪必須藉由煖、酵法的等等助緣方能獲得。⁹⁵眾生佛性亦如是，乃是眾緣和合下的成果，必須透過戒、定、慧等修行方能證得，而只有眾生能夠了知真理，且持續的修行，最後方能「獲得」佛性、證得涅槃，故眾生即是能得到佛性的「因」。職是，既然「佛性」所指的是修行之後的成果，是成佛後方能得到的體性，則「一切眾生悉有佛性」的「悉有」所指的便是未來當有、未來定有，而非現在即有飽滿、功德具足的佛性，⁹⁶眾生確實具備了未來得到佛性的條件，但這並不意味著眾生已經是佛。是可見後分的作者對眾生本具有佛體性的看法予以否定，且將前分的說法視為是佛陀方便施教的權說，目的是希望眾生能夠積極的修行，故言：「說諸眾生悉有佛性，為令一切不放逸故，是名如意語。」⁹⁷在

⁹⁵ 箜篌喻與乳酪喻皆可見於〈光明遍照高貴德王菩薩品〉：「善男子，譬如有王聞箜篌音，其聲清妙心即耽著，喜樂愛念情無捨離。即告大臣：『如是妙音從何處出？』大臣答言：『如是妙音從箜篌出。』王復語言：『持是聲來。』爾時大臣即持箜篌置於王前而作是言：『大王當知，此即是聲。』王語箜篌：『出聲出聲。』而是箜篌聲亦不出。爾時大王即斷其絃，聲亦不出。取其皮木，悉皆折裂，推求其聲了不能得。爾時大王即瞋大臣云：『何乃作如是妄語。』大臣白王：『夫取聲者法不如此，應以眾緣善巧方便聲乃出耳。』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。……善男子，如汝所說，若乳無酪性不應出酪，尼拘陀子無五丈性，則不應有五丈之質。愚癡之人作如是說，智者終不發如是言。何以故？以無性故。善男子，如其乳中有酪性者，不應復假眾緣力也。善男子，如水乳雜臥至一月終不成酪，若以一滷頗求樹汁，投之於中即便成酪，若本有酪何故待緣？眾生佛性亦復如是，假眾緣故則便可見，假眾緣故得成阿耨多羅三藐三菩提，若待眾緣然後成者即是無性，以無性故能得阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 763，中 22-下 23），關於乳酪喻更深入的討論另可見〈師子吼品之二〉與〈迦葉菩薩品之二〉。

⁹⁶ 本文旨在關注僧亮的佛性學說，是以對於《大般涅槃經》本身的佛性學說僅略為提及，已前後分的差別作大的區分，而後分的〈現病品〉至〈德王品〉、〈師子吼品〉與〈迦葉菩薩品〉的佛性義事實上都略有不同。可參閱謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 175-213、釋印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1981 年），頁 250-270。

⁹⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 821，中 14-16

這樣的立場下，前分與後分的矛盾似乎在一定程度上有所消解，然其中仍有許多的空隙與難解之處有待說明。

或許是因為《大般涅槃經》前後分的作者並不相同，後分作者有意識的企圖修正前分近似梵我的佛性我，故引渡般若學說加以改造或補充，⁹⁸以緣起性空來轉化因中有果的看法，以正因與緣因化解前分眾生本來即具有完滿佛性的說法。然南朝涅槃師卻未必有如此的觀念，從《大般涅槃經集解》中可以發現到，他們並未察覺《大般涅槃經》有前後分的分別，而是全部皆視為是佛說，將《大般涅槃經》當作理論一貫、體系完整的經典，則他們如何面對前後分佛性學說的衝突與矛盾便是首要解決的課題。於是，各家涅槃師乃依循經文的脈絡，各自以自己的理解詮釋所謂的「佛性」，為經文中的衝突與矛盾作權解，從中可見中國南朝的佛性學說展現強大的豐富性與生命力。而僧亮的佛性說又是如何呢？從僧亮運用「佛性」一語的方式及語脈可以發現到，其運用「因」與「果」佛性的差別試圖為《大般涅槃經》尋求緩衝。

在《大般涅槃經集解》中，僧亮如同所有的涅槃師，花費許多篇幅來討論佛性，其言：

佛從性起，性理不變，因實果真，所以不壞。⁹⁹

夫如來藏、我及佛性，體一而義異也。具八自在，為我義。乘如實道，名為如來。以不改故，謂佛性也。悉有者，常樂我淨，是佛性也。¹⁰⁰

從第一段文獻觀之，僧亮談及「佛從性起」，由「起」字可以發現到「性」為佛的源頭，就因果的關係來看，可以說性就是佛的因，為未來成佛的素材，強調出佛本身的「不壞」即來自於「性」，顯見此段文字著重的是因的重要性。第二段文獻強調出佛性具有八自在、常、樂、我、淨、不改等等的性質，就這些超越義的性質看來，其所指稱的佛性應當是指成佛所有的佛體性，著重的是佛性本身具備的完滿功德，也就是果佛性的意涵。可知

⁹⁸ 不同於前分佛性的敘述，後分對佛體性的敘述多從中道、第一義空作討論，且更加強調因緣和合的成果，關於《大般涅槃經》中種種不同的佛性說法，請參閱釋恆清《佛性思想》（臺北：東大圖書，1997年），其於第一章〈《大般涅槃經》的佛性論〉有詳細解說。

⁹⁹ 《大正藏》，冊37，no. 1763，頁454，下17-18

¹⁰⁰ 《大正藏》，冊37，no. 1763，頁448，上22-25

僧亮在使用「佛性」一語時，乃包含著因、果佛性兩者的說明，而非僅採取其中的一種意義，且因果佛性二者的關係又是緊緊相扣的。從「因實果真」一語中，可見其認為因果之間的性質具有一致性，因果佛性間具有某種不變的特質，此特質是因果相連的。

由此可知，僧亮對於佛性的概念具有因果之分，且此因果佛性具有性質上的延續性。此外，其又言：「夫一豪知見，皆是佛理未足者名因性，具足者名果性。性名雖同，具不具異也。」¹⁰¹可見因果佛性的區別乃在於佛理的具足與否，則因佛性非是如貧女寶藏一般，已是功德具足唯待人發掘；亦非是如箜篌本身不具有樂音，唯待眾緣合和方有清淨之性；果佛性雖然並非眾生本來就具備，但亦非完全與眾生脫離，而是從因佛性中繼承其中的性質而有，則因、果佛性間的關係究竟為何？這些問題都必須透過僧亮對因、果佛性的詮釋方能通盤了解。

諸多涅槃師多根據《大般涅槃經》〈師子吼品〉的經文加以改造成自己的佛性學說，經文中將佛性分為因、因因、果、果果四種，又提出正因、緣因二因作為因佛性。¹⁰²僧亮亦就著經文的脈絡，在經注中詮說其佛性思想：

經：善男子佛性者有因有因因有果有果果。¹⁰³

僧亮曰：上說因果事已周，悉是會上宗也。分空為兩因，分第一義為兩果。明因果相承，不離因緣，皆無自性也。¹⁰⁴

經：有因者即十二因緣。¹⁰⁵

僧亮曰：十二因緣，能生觀智，故名因也。¹⁰⁶

經：因因者即是智慧。¹⁰⁷

¹⁰¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 549，下 23-25

¹⁰² 此可見吉藏的《三論略章》，其載：「常解云：佛性有五。一緣因佛性。二了因佛性。三正因佛性。四果佛性。五果果佛性。」（《卍續藏》，冊 97，頁 583，中 14-15），與均正在《大乘四論玄義》卷 7 所載：「四云立五種性：一正因、二了因、三緣因、四果、五果果性。諸師多同此說也。」（《卍續藏》冊 74，頁 101，中 14-16）可見當時的佛性學說多採舉此種分類方式，而此分類法明顯的來自《大般涅槃經》〈師子吼品〉。

¹⁰³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 13-14

¹⁰⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，中 21-23

¹⁰⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 14-15

¹⁰⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 6-7

¹⁰⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 15

僧亮曰：觀智於涅槃為因因也。以菩提智是涅槃觀智，是菩提故。所以不於菩提為因因者。欲周歷四法故耳。¹⁰⁸

經：有果者即是阿耨多羅三藐三菩提。¹⁰⁹

僧亮曰：菩提於觀智為果也。¹¹⁰

經：果果者即是無上大般涅槃。¹¹¹

僧亮曰：涅槃是菩提之果，望觀智而言是果果義也。¹¹²

由上可知，僧亮對依據因、因因、果、果果分別對應於十二因緣、觀智、菩提、大涅槃，定義出四重因果的佛性說，因果之間的關係乃是相承相續的。又：

經：善男子是因非果如佛性。¹¹³

僧亮曰：正因性。於四法最是。¹¹⁴

經：是果非因如大涅槃。¹¹⁵

僧亮曰：無復果也。¹¹⁶

經：是因是果如十二因緣所生之法。¹¹⁷

僧亮曰：觀智也。於正因為果，於菩提為因也。¹¹⁸

經：非因非果名為佛性，非因果故常恒無變。¹¹⁹

僧亮曰：菩提果性，非因所作，所以名第一義也。¹²⁰

對應於四重因果之說，內容為「佛性」的「因」為一切之根本原因，故其性質「是因非果」，也就是正因性；內容為觀智的「因因」，是涅槃的因因、

¹⁰⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 11-13

¹⁰⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 15-16

¹¹⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 15

¹¹¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 16-17

¹¹² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 19-20

¹¹³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 21-22

¹¹⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 548，上 21-22

¹¹⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 22

¹¹⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 548，上 25

¹¹⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 22-23

¹¹⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 548，上 29-中 1

¹¹⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，中 23-24

¹²⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 548，中 5-6

菩提智的因、正因之果，又為十二因緣所生之法，故性質為「是因是果」；內容為「阿耨多羅三藐三菩提」的「果」，為「觀智」的果，然非任何因所作，性質上乃為「非因非果」；內容為「大涅槃」的「果果」為菩提之果，觀智的果果，即是一切修行所證成的境界，為一切修行所的「果」，故其性質為「是果非因」。由上可知僧亮佛性學說的基本架構與內容，然除了正因與緣因，僧亮又附加了境界因作為因地佛性的其中一部分，是：

僧亮曰：因有三種，正因緣因則別，境界因則共也。何者？三達智，一法不知。¹²¹

整體而言，其佛性學說乃是由三因二果五重因果組合而成，然因果佛性雖相承繼，但二者相當殊異，故分而論之。是以本章將先就三因二果的佛性加以說明之。

第一節 正因

在南朝諸家涅槃師佛性學說中，正因佛性的討論最為重要，涅槃師們運用了許多篇幅討論何為正因，從吉藏《大乘玄論》十一家正因佛性說、均正《大乘四論玄義》本三家、末十家的記載，可知在當時對正因佛性的詮說十分多樣，但什麼是正因？又為何能產生這麼多不同的解釋？根據《大般涅槃經》〈師子吼品〉，其舉出了正因、緣因來解釋佛性：

佛言：善男子，我亦不說乳中有酪，酪從乳生故言有酪。……善男子，因有二種：一者正因，二者緣因。正因者如乳生酪，緣因者如酵煖等。從乳生故，故言乳中而有酪。¹²²

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。¹²³

我說二因正因緣因。正因者名為佛性，緣因者發菩提心，以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提。¹²⁴

¹²¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 561，上 18-21

¹²² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 775，中 1-10

¹²³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 775，中 27-29

¹²⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 778，上 26-28

經文用乳出酪的譬喻來解釋正因、緣因的關係與定義。就此三段經文看來，從牛乳變成酪的過程需要兩種條件，一是原料，二是加工；前者即是正因，後者即是緣因，二者缺一不可，沒有原料自然不可能會有後來的產物，但若沒有經過加工的手續，原料就只是原料，但眾生往往誤會乳中本來就有酪性，即牛乳中本來就具備有酪的特性，是以能夠成為酪，然佛陀認為，正因的乳是不具有酪性的，才會需要酵、煖二法的加工方能獲得酪。眾生佛性亦是如此，作為最後獲得的產物，其原料即是眾生，必須透過發菩提心、三十七道品、六波羅蜜等修行才能獲得，是以正因、緣因等皆是佛性的因，二因合和方能成就佛性，但任何一因都不是佛性，亦不離佛性。則正因可謂是眾生成佛的主要原因或質料因，¹²⁵但不能說眾生中即具有佛的體性，即有阿耨多羅三藐三菩提。

僧亮所言的「正因」，其定義與內容是否與經文相同呢？從《大般涅槃經集解》中可以發現到，僧亮的正因佛性說雖零散的分佈在各個不同的篇章中，但其中有一明確的中心思想，能以此為中軸替僧亮梳理並體系化其概念，是以本文將之整理，試就「理」、「性起」、「業果」三方面討論正因的內容及特色。《大般涅槃經》之所以在中國造成莫大的迴響在於其肯定了「眾生有佛性」，但「佛性」為何如此的特別，其具備什麼特色，這些都必須就「理」的層面加以探析。然隱含在眾生中的佛性如何能夠成就佛果，佛果與佛性之間又釋怎麼樣的關係？僧亮以「性起」解釋眾生得以成佛的關鍵，是以從「性起」便可瞭解到正因與佛果的連結。在明白到正因「理」與「性起」後，對於僧亮正因佛性的特色便能充分的瞭解，但其內容實指為何，此牽涉到正因佛性在眾生中扮演的角色，僧亮就「業果」的角度討論正因佛性如何在修行中運作，故以「業果」作結。

一、從「理」論正因佛性

□ 依據《大般涅槃經》後分的脈絡，正因在經文中指的即是眾生，而作為流轉於十二因緣的眾生，自然不可能會有超然於世間的佛性，是以後分經文不斷的強調眾生佛性乃是未來成佛之時當得，而非現在即有。但僧亮在解釋正因佛性的時候，都賦予正因恆常的性質。如〈如來性品〉：

經：若說於苦，愚人便謂身是無常，說一切苦，復不能知身有樂性。

¹²⁵質料因的看法可見謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》，頁 207，其援引亞里斯多德的質料因（material cause）概念解釋《大般涅槃經》的正因性。

說無常者，凡夫之人計一切身皆是無常，譬如瓦坏。有智之人應當分別，不應盡言一切無常。何以故？我身即有佛性種子。¹²⁶
僧亮曰：已辯得失，今重勸也。夫正因性常，常則是樂也。¹²⁷

經文中論及，智者不說凡夫之人一切身皆是無常，因為其身中有佛性種子，這樣的佛性種子的性質乃是恆常不變的。此段文字出自於〈如來性品〉，乃是前分的經文，故仍維持著一切眾生皆有佛性的看法，眾生中本就具有佛體性。而僧亮於此段經文注解乃是運用經文後分才出現的正因概念權說之，是可知對僧亮而言，前後分佛性的概念並不衝突。其認為，如此恆常不動的佛性種子就是正因，正因的性質是恆常存在的，常即是樂，而《大般涅槃經》中將常樂我淨作為涅槃四德，又時常將涅槃、佛性、常樂我淨作性質上的連結，則僧亮的正因應該與作為果的涅槃性質或有一定程度的關聯。又〈迦葉菩薩品〉言：

經：善男子，我又說言，眾生佛性猶如虛空。虛空者非過去非未來非現在，非內非外，非是色聲香味觸攝。佛性亦爾，我諸弟子聞是說已不解我意，唱言佛說眾生佛性離眾生有。¹²⁸
僧亮曰：正因及果，二性是常。佛以虛空為譬。¹²⁹

此處的眾生佛性非是三世所攝，非內外法，非色聲香味觸所知覺，為超越現象界的存在。從經文的脈絡看來，此處的眾生佛性仍然說的是如來的佛性，然在僧亮的注解中，「眾生佛性」所指的有兩個意涵：一是作為果的佛性，一是正因，而二者的性質皆是常。是可知在僧亮的正因如同果佛性，具有無為法的特性。此更可見於〈聖行品〉：

經：善男子，佛性無生無滅無去無來，非過去非未來非現在，非因所作非無因作，非作非作者，非相非無相，非有名非無名，非名非色，非長非短，非陰界入之所攝持，是故名常。¹³⁰
僧亮曰：說正因性也。亦從緣見，非從緣生也。何者？行緣求理，理非本無今有，謂不生也。念念常求，謂不滅也。既非生滅，無去

¹²⁶ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 651，中 19-24

¹²⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 460，上 17-19

¹²⁸ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 815，下 1-5

¹²⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 583，上 7-8

¹³⁰ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 687，中 13-17

無來，亦無三世，因不橫起，故非作也。於緣求解，非不作也。不以一法為因，故非名也。說為正因，非無名也。非名非色，乃至陰界不攝，證無名也。陰界有壞，而佛性不滅不攝也。是故稱常者，以二義常：一必定得果，二因不可滅。¹³¹

經文認為佛性無生滅去來、不受三世所攝、非由其他法所作、不做其他法、不為任何名相所限、亦不為陰界所攝。僧亮解釋此段文字時，較經文更明確的說出此超越的性質說的是正因，則對僧亮而言，正因即有此超越性，而此超越性是「從緣見」而非「從緣生」的。

由此可知，正因是本來就存在的，但因為某些原因受到埋沒，是以眾生未見，仍處於煩惱大河中，必須藉由眾緣的結合而被挖掘出來。那個被埋沒的東西要如何被挖掘出來呢？在同段文字中，僧亮指出，欲見此正因，必須要透過眾緣使「理」顯露，眾生乃是在修行的過程中，在眾緣的協助下，於念念中求得此「理」，便能使「理」顯現。換句話說，理非是本無今有，非是透過種種修行後突然「產生」的，是以說不生；而眾生亦會在相續生滅的念念中尋求「理」，故言不滅。既無生滅，也就無去來可說；既無生滅，自然也不會有三世的限制。由於正因非諸緣所作成，突然產生的事物，而只能藉由修行去證入、照見其存在，故言非作、非不作。而正因有「正因」之名，卻非以某特定一法為因，故言非有名、非無名。

可見對僧亮來說，其正因性是超離一切的存在，與現象諸法的層次截然不同，相對於五陰的生滅毀壞，正因乃是不滅不攝的。綜合以上種種，可證明正因非世間法，非有為法，至此，僧亮仍是依循經文所做的解釋，未超出經文的原義。在此之後，僧亮又說明了正因為何可說是常：以「必定得果」及「因不可滅」二義，故可說是常。此二義除了是經文的延伸，更可見僧亮對正因的獨到見解。

「必定得果」揭示了此正因具備了成佛的保證性，承諾眾生在未來之世必然會成就佛果；次之，「因不可滅」強調了正因的穩固性，不隨現象的生滅有所損害，亦不因成佛與否而消失。由此觀之，此理當為正因中的某一個部分，為正因的核心，為眾生常求的目標，在話語的脈絡中亦可等同於「正因」或「佛性」，理的「顯現」必須透過眾生修行後，眾緣和合下方能見到此「理」，則「理」為何？

¹³¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 490，下 17-24

僧亮曰：智者見法，法理無二，謂佛說實不說權也，無智不見法故，佛說權道，謂道有權實說不定也。¹³²

在《大般涅槃經》中，佛陀為迦葉菩薩解釋為何作不定說，佛陀以眾生根器不同，甚深之義唯有有智之人才能明白，故對智者不作二說，不定說乃是為了接應諸多眾生所採取的方法，如同醫王能夠知所有的藥方以對治一結疾病。於此，僧亮注解道，智者能夠了知法、理無二，是以佛能夠直說一法而不必借用他說使其開悟，但無智之人無法明白深奧的佛理，故姑且用權宜的說法。於此段文字中，僧亮點出，對智者來說，「法理無二」，諸法與理並無二至，諸法本身就是理，在智者的眼中朗朗自明。就上下文觀之，此「理」僅為智者所見，又於法無二，是當解為諸法的理則性，意即空性。此「理」不受時空所限，乃超越的存在：

僧亮曰：……凡夫橫求，理本常存，三世諸佛，同共一道也。¹³³

僧亮曰：真實事者，謂常理也。常理難解，既非散心怯弱所知，故須攝心也。¹³⁴

第一段文獻乃是注解經文為佛陀向迦葉菩薩說明一切善法皆是如來正法之餘，但眾生缺乏方便，故誤以為壽命、自在天、非想非非想等等就是涅槃而誤取，亦不能知常樂我淨，故如來出世之後，為諸眾生說常樂我淨，導眾生入大涅槃。於此，僧亮解釋道，凡夫為煩惱妄執所蒙蔽，強橫的求取一看似清涼的境界，是以未能見到「理」，而凡夫的見與不見並無礙於理的存在，此理本自常存，且過去現在未來三世諸佛，皆同此一道，共說此理，由僧亮的解釋便可見理超越時空的特性。而第二段文獻則在解釋何為真實事，經文言所謂真實事乃「如來法性，真實不倒。」在僧亮的注解中，將之視為「常理」，此「常理」不能為一般散心怯弱之人所知，故需要攝心精進，方可解知。由上可知，此理自常，不因緣生，且唯有智者能見，內含為如來法性，即是諸法實相，即是空性。

確定「理」的意義之後，再回到眾生本身，能夠讓眾生「念念常求」此理的動力又為何？這與正因能令眾生「必定得果」有關連嗎？又，僧亮的正因並不如經文所言，僅是虛幻不真的有為法，而是與無為法相同，具有恆常性質、超離現象界的存在，但是正因為何能夠具有恆常的性質呢？

¹³² 《大正藏》，冊 37, no. 1763，頁 575，下 12-14

¹³³ 《大正藏》，冊 37, no. 1763，頁 419，中 19-21

¹³⁴ 《大正藏》，冊 37, no. 1763，頁 401，中 15-16

〈迦葉菩薩品〉言：

經：以佛性因緣則可得救，佛性者非過去非未來非現在，是故佛性不可得斷，如朽敗子不能生牙，一闍提輩亦復如是。¹³⁵

僧亮曰：謂正因性也。斷緣因善根，非斷正因也。由正因力故，久善還生。非三世者，釋不斷義也。正因是相續常，常故無去來也。如敗子者，既以不善無記為正因。二法力弱，現在世中，必不生善，以敗子為譬也。¹³⁶

此段文字是僧亮解釋為何佛性不可斷。從這段論述當中可以發現到，僧亮對正因的定義仍是質料因或原料的意涵，為未來成就境界的根基，是敗子本身的質料即是不善與無記之法，然此二法之力微弱，是故無法生芽。而佛性的正因之所以能性常，乃是在於正因能夠相續相生、不可斷絕的緣故，而這樣接續的狀態即是一種常。故此處的「正因性常」實是就相續來說明的常。但除了相續為常的意義外，僧亮另外說明了「善」在正因中擔任的重要角色，相對於敗子以不善、無記為正因，眾生佛性自然是以善為正因，因為正因中尚有善的因素再裡頭，而這個善根根植於正因之中，連一闍提都不能斷絕，就算現在仍隱蔽於煩惱之中，透過正因之「力」，即使時間再久，還有「還生」的可能。

在中國傳統思想的語脈中，「善」的解釋固然多種，但多出於儒家所說，源自於仁義禮智四端，將來成王成聖的「善」。而佛教典籍既為外來思想所傳，其內容自然與儒家所說有異。該如何理解此處的「善」？

經：如是菩薩若見眾生有少善事則讚歎之。云何為善。所謂佛性。讚佛性故令諸眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。¹³⁷

僧亮曰：……「云何為善？所謂佛性者，善中之少，唯闍提也。」¹³⁸

僧亮曰：善根不斷，由如毛髮，藉此微善，感涅槃光，成菩提因。¹³⁹

僧亮的善乃是延續經文的說法，從第一段經文中可見，菩薩為了令眾生發

¹³⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 808，下 23-26

¹³⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 574，上 11-15

¹³⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 762，上 14-17

¹³⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 538，中 12-13

¹³⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 467，上 25-27

阿耨多羅三藐三菩提心，故讚歎眾生所作的善事，而何謂「善」？從經文中得知，「善」最簡明的解釋就是「佛性」，雖然未點名此處的「佛性」是因佛性或果佛性的意義，然就此文獻來看，顯見善對於佛性的重要性，善甚至可以直接代表佛性，則「善」就非是一般所言，屬於儒家仁義禮智的善。而佛性本身就是以成佛為目的因子或是佛的體性，則此善與阿耨多羅三藐三菩提的關係密切。另外，在第二段文獻中，僧亮強調可以透過微細如毛髮的善感涅槃光，成為菩提之因，即可知如此的善根本即是朝向菩提、涅槃發展的。如此，僧亮的善，或是《大般涅槃經》的善，就不是儒家自四端而起的行為標準，而是以證阿耨多羅三藐三菩提，通往成佛境界為目標的。

「理」是諸法實相，是不受時空所限的空性，常住常存，眾生會在念念之中求得此理，在修行的磨練中漸漸彰顯。「善」亦是如此，其存在於眾生之中，不受外力所斷，即使受到一些干擾，仍然能夠久善還生，回歸其本來完滿的面目，且此不斷的善根即使如毛髮般微細，仍有巨大的影響力，其性質固然恆常不動，但實是未來能成就菩提果的因，能感召涅槃光，引領眾生證得佛果。理與善之間的關係又當何解？

僧亮曰：善從理生，有根力強。惡橫故無根，則力弱也。

僧亮認為，善的根源是理，正因為有根，故力強，能不受外在侵擾所斷除，而惡是無根的，是以無力，能夠被善所消滅。由此觀之，善與理的關係是相當密切的。善是以阿耨多羅三藐三菩提為目標，為眾生未來成佛的根基，而欲證得大涅槃，必然要深入實相，解悟諸法的本質是空，而理即是諸法實相。換句話說，二者的意義內涵完全等同，但所強調的面向可說是一外一內，「理」是在諸法之中不變的本質，「善」則是眾生之中，念念求取理，朝向阿耨多羅三藐三菩提的存在。則「理」與「善」應是同一物，是能夠而此理在眾生之中，又名為善，善根應當即是正因中的「理」，即是眾生在相續不斷的生命中所追求的目標與準則，這樣的常與不變不動隱含在動態之下。是以僧亮肯認了的常包含了兩種不同的型態，一是相續不斷的，此是就狀態來說常，一是超越生滅有為法的善根，此是就實質意義上來說常，則正因的恆常性來自相續不滅亦來自於善根。

二、從「性」論正因佛性

僧亮曰：已說因果二性，今通釋二性得名之所由，答第二問也。性

有二義：一謂種類相生，二謂守分不改。今言種子者，通說因性，亦通是種矣。¹⁴⁰

此段文字是在解釋為何佛性能夠稱為阿耨多羅三藐三菩提種子。「種子」意味著其具有生長的力量。正由於種子能生出果，是以種子的特性能夠延續到果，此及「種類相生」。而某種子未來必生長成某果實，二者雖非是一物，但卻不離彼此，相續而生，在特性上具有傳承、延續的意義，此即「守分不改」。僧亮即借用了種子能生的意義來解釋佛性的因性義，所以「性」具有能生長且保有自身性質兩種意義。「種類相生」意即因能生出果，而二者的性質是連續一貫的，因的性質能傳遞至果，此觀念或可追溯至說一切有部的同類因之說，同類的法將會成為另一同類之法的因，是以其性質得以繼續延續下去；「守分不改」是指在因到果的過程中，果所含有的特質乃是就因而來，並不改其本有的性質。如此的敘述皆是在強調因到果之間的本性並不相異，暗示著未來所成就的佛果並非額外的、另外獲得的全新境界，而是來自於因中本已具備的性質。而本有而不變的性質事實上就是正因的善根，同時僧亮認為：

僧亮曰：佛從性起，性理不變。因實果真，所以不壞。¹⁴¹

僧亮曰：佛性是善。若現有佛性，則非闡提。明正因是種子性義，不以為緣因性也。¹⁴²

佛具足一切功德，具有常樂我淨之性，然這樣的性質除了來自於修行的成果外，也因為其「性」本身即具有的「善」，此善即是理，在修行的過程中，其佛性的善不曾改變過，這份「善」在煩惱與解脫均是一樣的，從修行的第一天到成佛之日也都是不變的，是以言「佛從性起」，且從眾生至佛「性理不變」。除此之外，僧亮又進一步的認為，這樣的延續性不只是消極的傳遞本有的性質，更具有積極的力量，能夠使眾生必然的邁向修行之路，是：

僧亮曰：乘上正因不斷之辭，以為問也。正因之力，必感佛果，果善因善。二俱不斷，故知非闡提也。¹⁴³

¹⁴⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，下 1-4

¹⁴¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 454，下 17-18

¹⁴² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 574，上 17-19

¹⁴³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 574，上 17-19

因為正因中有不斷的善根，故其所獲得的果必然是善的，正如同種子與後來結成的果，二者性質相通，故可言果善因善。從上文中，我們得知此善根是朝向阿耨多羅三藐三菩提，此段說明中又進一步的認為正因具有「必感佛果」的力量，是指正因本身具有力量，故正因本身的善不僅僅是「朝向」，還能持續的成長、擴張，最後成就佛果的善性，成就功德完滿的果佛性。如此一來，可知正因善根不斷的力量賦予了眾生能夠通往涅槃的保證，能夠確保眾生在修行的過程中不失準則，延續本有的善性，使眾生必然能獲得佛果，使眾生走向涅槃，是以從正因中直接肯定眾生「必定得果」。

透過正因的恆常性與延續性可以發現到，除了相續本身是常外，其更加肯認了恆常性不只代表了相續的常，更具備善的因素。由此觀之，正因究竟是什麼？如何能夠結合相續之常與善之常，從而保證未來必得涅槃？而那個「必感佛果」與「久善還生」得正因之力又是什麼？

三、從業果論正因

由上觀之，正因善性具有恆常性，是以在修行的過程中，能夠在煩惱海中不斷不滅，保有其善的本質，從因延續到果，但不可否認的是，現世之中仍有許多有情眾生為煩惱所苦，未能修習佛道，其中的原因又是為何？相關的討論可見〈師子吼菩薩品〉：

經：以是常故，不可思議。一切眾生煩惱覆障，故名為常；斷常煩惱，故名無常。若言一切眾生常者，何故修習八聖道分為斷眾苦？眾苦若斷則名無常，所受之樂則名為常。是故，我言一切眾生煩惱覆障不見佛性；以不見故，不得涅槃。¹⁴⁴

僧亮曰：業果即眾生，即正因性也。名為常者，煩惱故言常耳。斷常煩惱者，上言因果皆常，未辨常有長短之因。以結惑故常，結惑盡者，則因滅矣。果以無惑故常，常故不變易也。¹⁴⁵

經：善男子！一切眾生不可思議，諸佛境界、業果、佛性亦不可思議。何以故？如是四法皆悉是常。¹⁴⁶

僧亮曰：如是四法，皆悉是常者，眾生業性，三因一果。常故不可

¹⁴⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 780，中 8-13

¹⁴⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 558，上 25-中 5

¹⁴⁶ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 780，中 6-8

思議七也。¹⁴⁷

僧亮曰：……。群生是內行因，涅槃佛性，是內行果也。¹⁴⁸

僧亮曰：答第三難。正因無初，無初故常也，發心是緣因非正因也。¹⁴⁹

第一段經文點明一切眾生、業果、佛性與諸佛境界四法，¹⁵⁰前三者為因，最後一者為果，四法皆是常，是故名不可思議。而眾生因為被煩惱覆障，故為常，但此煩惱是可斷的，因斷常煩惱，故言無常。經文此段敘述讓人不明究理，煩惱為何是常？既是常又為何能斷？但此處經文並未解釋，而轉向眾生作為討論的焦點。其言，如果說眾生本即是恆常的存在，何必藉由八聖道以斷苦？唯有斷苦之後獲得的樂才是常，是以未斷苦的眾生不應為恆常的存在，以此觀之，現在的芸芸眾生仍處於為煩惱所惑，而未能見自己本身的佛性，故尚未獲得涅槃。

四法在僧亮看來性質上亦是常。眾生是念念相續的存在，為諸結所惑，處於煩惱大海之中，輪迴流轉，受業得報，起而滅、滅而起，是以僧亮將業果與眾生等同，將此作為未來能成就涅槃佛性的「內行因」。並言「以結惑故常」，必須注意的是，結惑是變動不居的，但僧亮卻認為眾生因為有結惑的緣故而具有「常」的性質，則或可發現到此處的常與「果以無惑故常，常故不變易也」的常並不相同。此可就「常有長短之因」一語加以解釋，長短之因正好對應於「無惑故常」與「結惑故常」。對僧亮而言，常具有兩種不同的意涵，就佛果來說，佛果是不遷的、無惑而完滿的，而此佛果的完滿來自於存在於眾生本身即不壞的善性，其作為真正恆常的存在，自然不在有為法相生相續的序列中，因此可稱作常，為常的長之因；但結惑的眾生在現世是念念相續的存在，這樣的念是不可能斷絕的，所伴隨的煩惱亦是如此，是以就這樣的相續狀態上亦可以言常，此即常的短之

¹⁴⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 558，上 19-20

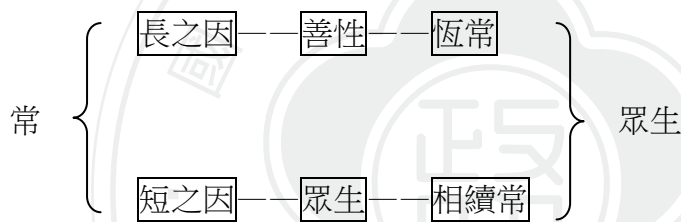
¹⁴⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 416，上 8-10

¹⁴⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 557，下 6-7

¹⁵⁰ 第一段文獻與第二段文獻在經文中是接連出現的，原文為：「善男子！一切眾生不可思議，諸佛境界、業果、佛性亦不可思議。何以故？如是四法皆悉是常。以是常故，不可思議。一切眾生煩惱覆障，故名為常；斷常煩惱，故名無常。若言一切眾生常者，何故修習八聖道分為斷眾苦？眾苦若斷則名無常，所受之樂則名為常。是故，我言一切眾生煩惱覆障不見佛性；以不見故，不得涅槃。」（《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 780，中 6-13）本文為論述方便，故將兩段文獻顛倒放置。

因。此長短之因在眾生身上同時存在，換句話說，眾生在現世中的活動為相續常，受到塵世煩惱所染雜，但此無礙於蘊含於其中的善性的存在，「眾生」是同時具有這兩種常的存在，兩種常在同一主體中。在這樣的理解之下，便能進一步的解釋何謂「正因無初」。

「正因無初」的意義就在於正因本身就是眾生，與發心與否無關，發心是成為菩薩的第一要務，先發心方能邁向修行之路，但此動作無涉正因的存在，就算是未有發心，正因仍是恆常存在。此處的「無初」所言即是當眾生在時，正因就存在，而不是因為某個特定的行動才開始擁有的，是以「正因」沒有始點，而是隨順眾生而有無。從上文「從性起論佛性」可以得知恆常性分為兩種，一是從狀態上來說，相續不斷的形式可以言常，亦即此處所言的短之因；二是從實質意義上來說，為理、為善根，亦即此處所言的長之因，而由此處可以發現到二種不同的「常」皆在以正因為名的眾生之中呈現。若以圖示，則：



圖一

然眾生受凡塵所惑由來已久，雖然有善根於其中指引、推動其朝往阿耨多羅三藐三菩提前進，但眾生修行的起點為何？為何能夠在塵世中覺醒，進而決定朝向佛道，接受善根的指引？

僧亮曰：含識之類，厭苦求樂，性之常也。雖人天同，此性不異，雜惑名正因，除惑名緣因，無惑可除，名之為佛。¹⁵¹

「含識之類」即是念念相續的眾生，此處的「性之常也」、「此性不異」之「性」據前後文當解為性質的意義，是為「人性之常」，「人之常情」。是由於眾生中有厭苦求樂之性，對於塵世煩惱中的種種苦難難以承受，而欲脫離此擾雜的死生輪迴之中，「厭苦求樂」成為眾生之所以修行的動力，推動眾生持續不斷的修行，獲致常樂我淨的涅槃，以脫離現世的苦難，由

¹⁵¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 555，下 5-7

雜惑到除惑的主要原因。另外，僧亮認為，眾生在紅塵中翻滾，受諸煩惱惑牽絆，生於三界六道之中無法超脫，是以言眾生是「雜惑」的存在，但正因為是處於煩惱大海之中，眾生才能夠體認到世間充滿生老病死之苦，了解到只有求取涅槃才能獲得平靜的快樂。也就是說，「惑」事實上就是讓人們走向修行之道的主因，因為三界六道間的痛苦讓人難以承受，處於其中的眾生無不想從中逃離，而人都具有「厭苦求樂」的特質，在此特質的影響下，眾生趨向佛道，在其中不斷的精進以獲得解脫，是以「厭苦求樂」的特質成為推動修行的動力。

從上文中僧亮對正因的看法加以推斷，所謂的雜惑從其角度觀之，更佐證了在惑之外，尚具備著善的因素，故言「雜」，是在三世中的眾生仍有超越三世的善性存在，此存於眾生的善性跟佛的本質本來就無所差異，只是眾生仍為煩惱所迷，若能破除惑倒，便能明見佛性。換句話說，雜惑到無惑可除是一個連續的階段，其中的善性性質並無有變異，「厭苦求樂」是眾生修行的動力，讓眾生認清世間充滿苦難，只有修習佛道方能得到安定快樂，其最主的目的目的是讓原本就已存於眾生之中的善性彰顯出來：¹⁵²

僧亮曰：以譬申其旨也。時節有異，其體是一者，花菓是樹分，而樹是有分，樹分則時異，有分則體一，體一則有，時異則無也。¹⁵³

僧亮曰：正因性也。上說佛及十地佛性不同，未說凡夫佛性。今從凡夫至佛，更以譬說辨其精麁也，得善五陰者，緣因性有漏善。須陀洹以上，辨無漏有精麁，從正因生也。¹⁵⁴

僧亮曰：……本由行也，有心求得，故因果不斷。互得相有，因亦有果，果亦有因。故言一切眾生悉有也。¹⁵⁵

「體一則有，時異則無」一語乃是針對經文中佛性與眾生的關係所作的說明。佛與眾生、從有漏到無漏是一連串接續的過程，正如同花果與樹的關係，樹與花果本就是相異之物，但這樣的相異乃是由於其時不同，具有先後的差異，故言然其體為一，皆是從樹而來，故二者並非真正的相異。佛

¹⁵²關於善性在眾生中所扮演的角色與產生的影響力，請參閱本章〈第一節 正因〉中的第一部分「從「理」論正因佛性」與第二部分「從「性」論正因佛性」。

¹⁵³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 588，下 12-14

¹⁵⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 586，下 16-20

¹⁵⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 586，下 16-20

與眾生亦是如此，從「時」看來，眾生為修行的始點，涅槃佛果為修行的終點，然自「體」觀之，二者實來自同一個佛性，所謂無漏的佛位實是由眾生正因所生，但從「時」來看，眾生與佛完全不相同，故言「體一則有，時異則無」，意即從「體」而言，眾生與佛並不相異，故可推論眾生有佛性；但從「時」而言，眾生不是佛，故可推論眾生無佛性。因為體一，是以眾生具有成佛的保證；因為時異，眾生更應該從事修行，從凡夫到佛的過程，乃是眾生能有心求得，從修行作起，在修行的過程中掃蕩其中的煩惱，而眾生「有心求得」即是因為其本性乃厭苦求樂，其中純善的佛性並無有變異，在正因善根的保證下不斷的修行，善因將結成善果，不斷接續下去，因果互生互有。

這與經文所採取的態度便有所不同，《大般涅槃經》提出正因的說法乃是為了要反對眾生中已有佛性的存在，亦即反對因中有果的說法，經文認為眾生乃是無常，但因為其想、壽命、十二因緣、識等能夠次第相續不斷，是以在生生世世皆能修行，所以能夠獲得常果，將來定當成佛。¹⁵⁶但在經文中，卻未說明為何眾生未來定當成佛，儘管眾生確實能夠因為相續的緣故，積功累德而成就佛果，然此敘述中並沒有保證性，眾生為何願意走向修行，為何能夠持續不斷的修行，這些問題在經文中皆未論及。

而從僧亮的注解中我們可以發現到，其正因概念除了延續經文中將相續眾生作為正因外，具有更積極的意義。僧亮直接賦予了正因「常」的性質，且作為正因的眾生不只是因為相續故常，從其論及因中有善的權說中應可認定，僧亮認為眾生中具有善的本質，而正因的恆常性是依據著善的本質而來，而在這相續不斷的「常」中，依然保留著「理」，保存著「善」，此理此善推進眾生趨向佛道，並成長茁壯。是以僧亮的正因佛性較經文本身的正因更多了一份確定性，雖然說這樣的佛性本身佛理並未具足，但卻是未來成佛的重要資產。

由上可知，僧亮佛性學說中的正因，所指的是業果不斷、念念相續的眾生，而由於眾生具有厭苦求樂的本質，是以能夠開啟眾生修行的大門，

¹⁵⁶例如「是故佛性非有非無亦有亦無。云何名有，一切悉有，是諸眾生不斷不滅猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無，一切眾生現在未有一切佛法常樂我淨，是故名無，有無合故即是中道。」（《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 819，中 19-24）、「善男子，眾生佛性雖現在無不可言無，如虛空性雖無現在不得言無。一切眾生雖復無常，而是佛性常住無變，是故我於此經中說，眾生佛性非內非外猶如虛空非內非外。」（《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 809，上 15-20）都是站在此立場上做的說明。

並推動眾生持續修行以獲得永恆清淨的涅槃，而正因本身就具備了穩固的善根，是眾生在相續相生的狀態下能夠轉迷為明，此善根不因眾生流轉生死而有所損害，在善根的力量下，眾生本身便具有修行的方向與指導原則，此善根亦有一種力量，能促進眾生修行，讓善根更加的茁壯。由此觀之，僧亮的正因學說中其實存有兩種相當相似的力，一種是「厭苦求樂」之力，一種是善性保證眾生未來當得佛道之力，但這兩種力又是不同的，「厭苦求樂」之力讓眾生投入修行，並持續精進，但其中仍帶有對法欲求，為了躲避世間苦難而不得不選擇修行的味道，屬於有為法的層次，而善根的力亦是促使眾生精進於修行，然善根之力是完全就無為法的層次加以說明的，僧亮將眾生成佛的保證性放置在善性之中，善性是未來成就「真佛果」的「實因」，是能夠「必感佛果」的力量，這兩種力雖然都存於眾生之中，就僧亮的敘述，文獻不足以佐證厭苦求樂與善根間是否有從屬關係，對於二者如何運作，如何配合，僧亮亦未多作解釋，不過可以肯定的是，在厭苦求樂的動力與善根強而有力的介入下，二者相輔相成，故眾生必然得到佛果，正因成為了眾生得以成佛的保證。

第二節 緣因

要讓佛性彰顯，進而成佛，除了作為正因的眾生之外，緣因亦占有重要的地位。是以在《大般涅槃經》中，反覆以若無緣因之助，即無法成佛的觀點佐證眾生無本有之佛性，正因與緣因必須相互配合，方可說眾生未來有佛性。誠如前文所說，二者作為成佛的兩個必要條件，一者為原料，一者為加工，正因與緣因分別擔任不同的角色，在內容與特質上亦有所不同，然以往的研究多只涉及正因的討論，而忽略掉同等重要的緣因，對於佛性學說便不能有整體的理解，而正因與緣因分別作為成佛的主要及次要原因在次序上有先後關係，故本文在分析完僧亮的正因概念後，在正因概念的基礎上進行其緣因概念的討論。

以下將分別說明緣因的特色與內容，從特色上的差異便可清楚的了解到正因與緣因的區別，以及為何眾生成佛，緣因亦是必要條件之一。而後再介紹緣因的內容究竟為何。

一、緣因的特色

（一）能生性

僧亮的正因概念強調出其延續性與恆常性，而此二性皆可由種子的譬喻加以說明。種子在生長的過程中，其本質不變，是以結成佛果之時，其本質與種子並不相異，而「正因是種子性義，不以為緣因性也。」一語即言明緣因性並無正因性能傳遞本有之性質的特色，則緣因性所著重的性質當為何？

僧亮曰：以水灌則生，以乳灌則長疾，證緣因之力，無而能生也。¹⁵⁷

此段文字乃是在解釋經文中乳與菴摩羅樹間的關係。水與牛乳皆是能使菴摩羅樹生長的外力，水、乳與菴摩羅樹三者間基本上毫無關聯，牛乳中並無菴摩羅樹的性質，而栽植菴摩羅樹，以水澆灌則能生長，但若以牛乳澆灌，其能獲得更多的營養，便能以更快的速度成長。從此角度觀之，緣因便可說是「無而能生」，此非是指緣因能憑空生出原本不存在的東西，此處的「無」所指的即是此外力中並沒有包含原物的本質或成分，但其有能生的性質，能夠使原物持續生長，成長茁壯。是可知相較於正因作為種子的意義，能夠傳遞本有的性質，緣因本身雖不具備佛性的元素，卻是能促成生長的力量，使眾生更接近佛的境界，則見緣因與正因大不相同。但在實際的操作層面上，緣因所輔助的生長者為何，又是以什麼方式輔助的呢？此可見於：

僧亮曰：雜惑名正因，除惑名緣因。無惑可除，名之為佛。¹⁵⁸

經：善男子！或有佛性，一闡提有、善根人無；或有佛性，善根人有、一闡提無；或有佛性，二人俱有；或有佛性，二人俱無。……¹⁵⁹

僧亮曰：闡提有善人無者，謂斷善之邪見，是因是障，闡提有之，善根人無也。闡提無而善根人有者，謂善法緣因力，能除障，善根人有，闡提無也。無記非障非除，故二人俱有。¹⁶⁰

從第一段文字可以得知，作為正因的眾生本身是雜惑的存在，雖有良善的佛性但仍為煩惱所惑，處於善惡交雜的混沌狀態，而這樣的狀態是能夠被

¹⁵⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 555，中 28-29

¹⁵⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 555，下 5-7

¹⁵⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 821，下 8-14

¹⁶⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 591，上 13-17

改變的，能由迷轉悟，走向正途，如此持續淨化的過程便是緣因。第二段文字在討論有一種佛性為闡提未有而善根人有的，此佛性名為「善法緣因力」，指緣因本身具備一種力量，此力量源頭為善法，功能為除障。「除障」、「除惑」即是要抑制一切關於惡的意念、行為、思想，將眾生內在的種種煩惱剔除，讓善的本質得以生長。是以除惑與能生實為一事，唯有眾生之惑除，眾生之善方能生。且「斷善之邪見」、「無記」皆非緣因，由是可知，緣因的能生性是乃是專指善法而言，能輔助善的質地更加茁壯，剔除煩惱。

將煩惱去除以讓原本的正因善性顯現，在經文中亦有論及此觀點：

經：善男子！一切無明煩惱等結悉是佛性。何以故？佛性因故。從無明行及諸煩惱得善五陰，是名佛性；從善五陰乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提。是故，我於經中先說眾生佛性如雜血乳，血者即是無明行等一切煩惱，乳者即是善五陰也。是故，我說從諸煩惱及善五陰得阿耨多羅三藐三菩提。如眾生身皆從精血而得成就，佛性亦爾。須陀洹人、斯陀含人斷少煩惱，佛性如乳；阿那含人，佛性如酪；阿羅漢人，猶如生酥；從辟支佛至十住菩薩，猶如熟酥；如來佛性猶如醍醐。¹⁶¹

僧亮曰：正因性也。上說佛及十地佛性不同，未說凡夫佛性。今從凡夫至佛，更以譬說辨其精麁也，得善五陰者，緣因性有漏善，須陀洹以上，辨無漏有精麁。從正因生也。¹⁶²

佛陀於此以牛乳成醍醐譬喻眾生成佛的過程。一切眾生的佛性猶如牛乳，於最初之時，仍混著血液，雜而不純，牛乳即是眾生的善五陰，未來能夠成佛的基本原料，但眾生之性除了善五陰外，還有無明等煩惱在眾生性中。經過修行後，眾生開始斷除些許煩惱，此時可說是達須陀洹、斯陀含的境界，而其佛性仍不是最上等的醍醐，隨著修行的進行，佛性就越來越精純，猶如乳成醍醐，最後再無雜質，方可說是如來佛性，是以眾生成佛，就是一連串替除煩惱的過程。經文為佛性安立位階，以「雜血乳」為眾生佛性，須陀洹、斯陀含佛性如乳、阿那含佛性如酪、阿羅漢佛性猶如生酥、辟支佛至十住菩薩佛性猶如熟酥、佛陀之性猶如醍醐，但這樣的「佛性」對後世解經的僧人來說並不精確，經文中所言的各種「佛性」，其意義是否相同？

¹⁶¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 818，中 27-下 9

¹⁶² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 586，下 16-20

或有承繼性？

從上文僧亮的正因學說，可以了解到僧亮之所以將眾生視為正因，即是就修行的主體而論，由此解釋出發，經文所說的雜血乳的「佛性」，所指的自當為雜惑的眾生。但僧亮以「得善五陰」為緣因，而認為須陀洹以上云云強調的是從正因生，又該如何解釋？須陀洹以上已經是作為修行主體的眾生因為剔除煩惱，向上晉升到不同的境界，而致成佛，從染雜到純淨的過程乃是依正因本有的善性，是以言「從正因生」。然言及善五陰的部分，是為了強調出眾生在欲界中具有的五陰，而此五陰不會成為其修行的絆腳石，反而能夠讓眾生培養出關照十二因緣的能力，讓正因中的善質顯現。是以五陰是「善」的，雖是如此，但緣因的善不同於正因中恆常不變的「善」，此善乃屬於有漏法。

職是，緣因「能生」，如此的生不是從無到有的生，而是「促生」義，眾生中本有善的本質，此本質乃是正因所賦予的，而要將善的本質完全揭露、顯現，就必須仰賴緣因的能生性。

（二）非常性

正因具備恆常性，是以能夠確保眾生能朝善的方向前行，但要真正達到「無惑可除」的佛境界，仍必須仰賴具有能生性的緣因，但緣因是否亦為恆常？此問題涉及眾生成佛為必然或是應然，若緣因與正因皆是恆常的存在，此二條件的結合下，所有眾生自當成佛；若緣因非是恆常的存在，意味著眾生成佛仍保有許多的變數，成佛就不是必然的結果。

當經文探討一闍提於現在之世善根已斷，而未來時當有善根，方能得救時，僧亮有注解云：

經：以佛性因緣則可得救，佛性者非過去非未來非現在，是故佛性不可得斷。如朽敗子不能生牙，一闍提輩亦復如是。¹⁶³

僧亮曰：謂正因性也，斷緣因善根，非斷正因也。¹⁶⁴

經文論及佛性乃是非三世的存在，當屬無為法，是故眾生佛性不可斷絕，一闍提卻如已壞朽的種子，無法生出善根，不能得救。這段經文本已說出了「佛性不可得斷」，但卻又說一闍提如「敗子不能生牙」這種矛盾應當

¹⁶³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 808，下 23-26

¹⁶⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 574，上 11-12

如何解釋？僧亮的注解中說明了「不可得斷」的部分是「正因性」也，一闡提斷的是「緣因善根」，正因與緣因二者是不同的。是從僧亮的注解來看，僧亮認為此非過去、非現在、非未來的佛性乃是正因的性質，眾生可以因著此不變的正因性而得救，但一闡提所缺乏的善根實為緣因善根，對比於正因，緣因應當屬有為法，為受三世所限、可變動的存在，正因為緣因可斷可滅，故可由此角度來證明一闡提因為缺乏緣因而無法成佛。

由此可見，對於一般人而言，由於厭苦求樂的本性，會使眾生趨向選擇修習善法，已脫離世間苦難。輔以正因中善根具有「必感佛果」的延續性，會指引眾生通往善的道路，在緣因能生性的幫助下讓正因本有的善質彰顯，由眾生成為功德智慧兼備的佛。而一闡提雖然仍保有屬於無為法的善根，仍具有能召佛果、不斷的善性，然自「正因、緣因則別，境界因則共。」一語即可知，作為正因的眾生各個不同，受煩惱障蔽的程度自然不一致，一闡提作為眾生的一分子，但由於罪惑深重，以致正因無法發揮其功效，影響緣因讓其正常的作用，故言緣因已斷，其所斷者是屬於有為法的緣因。緣因一但斷絕，正因的善質更無法生長，二者的交互影響下，一闡提便無成佛的可能。

從一闡提的例子可知，僧亮認為緣因並不具有恆常性，因煩惱的障蔽而被斷除。正因的恆常性雖然給予眾生成佛一定程度的保證，但卻需要緣因這個非常性的輔助條件之下，所以，成佛一事絕對不是具有「正因」即可的。

二、緣因的內容

緣因的特性包含能生性與非常性，而此二特性皆必須與正因相互對照觀之。正因雖是混雜善與煩惱的存在，但其中的善性能夠指引眾生善的方向，緣因則輔助正因，讓正因的善性凸顯，是可見緣因與正因乃是唇齒相依的密切關係。而緣因的內容包含哪些？從經文看來，其言：

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。¹⁶⁵

事實上，《大般涅槃經》本身對緣因著墨並不多，僅言緣因是讓乳成酪的酵、煖法，是六波羅蜜，故可知經文是就「修行工夫」來定義緣因的內容，然

¹⁶⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 775，中 27-29)

要讓眾生可以成佛，只有六波羅蜜就足夠了嗎？就僧亮對《大般涅槃經》的注便會發現到，其在許多經文未點明是緣因處，皆將之歸為緣因，替經文做出更完整的解釋，並扣合正因，自成體系。

1、持戒

在《大般涅槃經》〈師子吼品〉中有一段對話，內容為師子吼菩薩詢問佛陀修持禁戒的原因，¹⁶⁶佛陀層層推因，為了求不悔、受樂、遠離、安穩、禪定、實知見、心不貪著、解脫、求得涅槃等等，而這些原因皆是緣自於「為見佛性」的基礎，是以菩薩能自身清淨持戒。若能清靜持戒，便能明見佛性，而因佛性與諸法其性相同，故安穩、禪定、涅槃等便自然而得。由此可知，持戒最主要的目的就是要見於佛性，一但見於佛性，即是通透諸法實相。於此，僧亮的注解為：

僧亮曰：釋究竟義，亦明從戒生法，終至涅槃，皆是緣因義也。曰推因也，有十一重相釋。¹⁶⁷

僧亮認為，此段文字解釋了修行的究竟意涵，並說明了修行當以持戒為始點，中途歷經不悔、受樂、遠離，能夠生常樂我淨法，而後朝向涅槃。自「從」與「至」可見，僧亮視此為階段性的發展過程，與經文所說「知佛性便可通達其他」的觀點便有差異。且僧亮將此過程的所有階段，皆視為緣因，這乃因為種種的過程都是「為見佛性」的修行歷程，屬修行工夫的一部分。此段經文既以「為見佛性」為前提，「佛性」一語在僧亮的系統中自當為正因中的善性，是恆常性的存在，但仍受煩惱所惑，是以持戒至涅槃，皆是為見佛性的準備階段，都是要讓善質成長、開顯的工作，故僧亮將這些修行皆視為是緣因，非為正因。

值得注意的是，常樂我淨法與涅槃二者的性質較為特殊，與佛性的性

¹⁶⁶此段經文為：「師子吼菩薩言：『世尊，何因緣故受持禁戒？』佛言：『善男子，為心不悔故。何故不悔？為受樂故。何故受樂？為遠離故。何故遠離？為安隱故。何故安隱？為禪定故。何故禪定？為實知見故。何故為實知見？為見生死諸過患故。何故為見生死過患？為心不貪著故。何故為心不貪著？為得解脫故。何故為得解脫？為得無上大涅槃故。何故為得大般涅槃？為得常樂我淨法故。何故為得常樂我淨？為得不生不滅故。何故為得不生不滅？為見佛性故。是故菩薩性自能持究竟淨戒。善男子，持戒比丘雖不發願求不悔心。不悔之心自然而得。何以故？法性爾故。雖不求樂遠離安隱真實知見，見生死過心不貪著，解脫涅槃常樂我淨不生不滅，見於佛性而自然得。何以故？法性爾故。』」（《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 774，上 7-22）

¹⁶⁷《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 553，上 18-20)

質不一不異，經文中多次將二者作為修行證得之法與境界，且以「法性爾故」，將佛性與諸法串連在一起。但僧亮不以此二者為究竟意義的果地佛性，而視之為緣因的一環，其中緣由亦與「為見佛性」有關。在此段論述中，呈現的是一段完整的修行歷程，既以佛性中善質的顯現為主要目的，理應被視為是修行的終點。

如來、般若與解脫固然為伊字三點，三者不一不異，然於此段文字中，涅槃與常樂我淨法應當視作修行的中繼站，為修行的一部分。若未能經由眾生，此一重要素質的存在，涅槃與常樂我淨法本就不可能，是以「眾生」是修行的起點，而修行的終點雖是證得涅槃，但就僧亮對正因佛性的敘述，僧亮在此段文獻中所強調的修行成果，其實就存於眾生之中，在使眾生中的佛性善性開顯，故言「為見佛性」，是以修行的起點在於眾生，終點亦在於眾生，眾生是正因，非為緣因，故此段文獻不討論。而常樂我淨法與涅槃作為能證得的存在，自當能夠於修行範圍中做討論，然作為起點與終點皆不在修行範圍中，而是超越於修行範圍之上，故不屬緣因，而是屬於正因與果佛性的範疇。

2、發心

就修行而言，持戒故然為第一要務，然對大乘行者來說，菩薩為修行的理想，菩薩修行的始點即是發心，以追求大乘教法為心，是菩薩之所以成為菩薩的開端，往後則以所發之心為基底，持續的修行以求來日能度化眾生，故在僧亮的體系中，發心亦屬緣因的一環：

僧亮曰：答第三難。正因無初，無初故常也，發心是緣因非正因也。¹⁶⁸

關於「正因無初，無初故常也」一語，於第一節中已有解釋，指的是正因的恆常性，而相對於正因無初的常性，緣因即是非常性，有生有滅，必須有所行動或做為才開始。發心為菩薩修行的重要階段，有了「生發」的動作，才可說是發心，此追求大乘的心才出現，在此之前並無此心的存在，故從性質上來說具有非常性與能生性，因此僧亮言「發心」為緣因而非正因，乃是就性質上來談。無論是就性質或是修行歷程，由持戒、生法、涅槃、發心的討論中，皆可見僧亮以修行工夫作為緣因的主要內容，此是依照著經文對緣因的定義而來，而更擴充其內容，讓緣因不只限定在六波羅蜜。

¹⁶⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 557，下 6-7

3. 智

僧亮認為「智」亦為緣因：

經：無常無斷乃名中道，無常無斷即是觀照十二緣智，如是觀智是名佛性。

僧亮曰：上說境界。今說智者緣因也，智能斷除斷常之惑，無謬斷常之過也。¹⁶⁹

自原始佛教以來便不否認人有認知的能力，是以眾生能夠認識並獲得正確的知見，此認知能力人人皆有，但是否能如實的了達真理便有待個人的修行。此段經文中所說的「智」亦承接著這樣的意涵，乃是能觀照十二因緣的智，然「智」應不純然指向認知能力，智的特性是「無常無斷」，是不偏於常見與斷見的中道性質，是要觀察十二緣起流轉本即是一種理則，了悟到實相空性。

如此之智固然來自於人原本即有的認知能力，但被賦予了更深厚的意義，能不偏不倚的照見實相。這樣的智在僧亮的解釋下有更進一步的發展，此智具有斷除斷、常二惑的能力，相較於經文將無常無斷視為性質的表達方式，僧亮對智的看法更具能動性，能夠不被常、斷二見所惑，不犯常、斷二見的誤失，由這樣的解釋更可知「智」非是單純的認知能力，但要如何方能有此中道觀智？中道觀智的出現必然是修行後才有的結果，是要先具備正見正知，才能如實的觀察到十二因緣背後的真相，才能從基本的認知能力進化成中道觀智，故中道觀智乃是從人本身的認知能力出發，在修行的過程中培養正知正見，以正確的視角、看法觀察十二因緣，才能了解。¹⁷⁰

但「智」為何是緣因？從僧亮的敘述中可以發現到，「智」是修行之後的結果，是原本未有而後來才有的，雖然未必具備能生性，但仍符合僧亮對緣因非常性的定義。由是，或可推斷緣因雖有能生性與非常性二種性質，但非常性優先於能生性，僅具非常性亦可被視為緣因。相同情形的還有大慈大悲、大喜大捨與如來佛性、後身菩薩佛性、九住菩薩佛性。

4. 四無量

慈悲喜捨四無量為四種基本的修行，是修行者面對眾生的四種態度，

¹⁶⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，下 15-17

¹⁷⁰ 關於十二因緣如何在修行中產生作用，請參閱本章〈第三節 境界因〉。

自《阿含經》便有所討論，一路延續到般若系經典，這些經典皆將四無量視為是基礎的觀想修行，在般若經典中更將四無量作為六波羅蜜的基礎，菩薩透過四無量的修行對眾生有正確的心境，才能透過不同的法門施予眾生。但從《大般涅槃經》對於四無量的敘述可知，其改造了自《阿含經》以來對四無量的限制，它所要求的四無量不是面對禪定中想像的眾生，而是必須要實踐在人世間，切實的救度眾生方可說是《大般涅槃經》認可的四無量，如此的四無量必須建立在對實相的認識，只有已證得無生法忍的菩薩才能行走於世間，不受人間的惱惑所纏。如是四無量在經文中亦為佛性的一環：

經：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。大慈大悲者名為佛性，佛性者名為如來。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。大喜大捨者即是佛性，佛性者即是如來。¹⁷¹

僧亮曰：說緣因性。眾生必得，故名有也。相續不異，即如來也。¹⁷²

此段經文論述大慈大悲大喜大捨與一切眾生悉有佛性的關係，經中認為，為何四無量可以是一切眾生悉有的佛性，乃是因為眾生「未來必定」得大慈大悲大喜大捨，僧亮亦順經文的說明，強調四無量「眾生必得」，故可以說眾生有佛性，且「眾生必得」即是緣因性。從經文的脈絡可以得知大慈大悲大喜大捨，皆是建立在修行之後獲得的成果，且必須是已能朗見實相的菩薩方得說是得四無量，如此看來，四無量自非眾生現在即有的德性或修行，而是建立在真理的基礎上才具備，故此「眾生必得」所指的便是未來之事。既是未來當有，則其仍受到時間序列的規範，故其性質非為恆常。

5、七種、六種

在〈迦葉菩薩品〉中，記載到佛性可分為許多位階，有如來佛性、後身菩薩佛性、九住菩薩佛性、八住至六住菩薩佛性、五住至初住菩薩佛性五種。其中，如來佛性具有常、我、樂、淨、真、實、善七事，後身菩薩

¹⁷¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 802，下 20-24

¹⁷² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 570，下 20-21

佛性具有常、淨、真、實、善、少見六事，九住菩薩佛性具有常、善、真、實、淨、可見六事，八住至六住菩薩佛性具有真、實、淨、善、可見五事，五住至初住菩薩佛性則有真、實、淨、可見、善不善五事，經中舉出種種不同的佛性，內容亦不盡相同，重點在說明斷善根人雖然現在未有這些佛性，但未來必定當得。於此，僧亮的注解為：

僧亮曰。……七種六種是緣因，闡提現在無也。五事有不善，雖是煩惱，非斷善煩惱，於闡提亦是當有也。¹⁷³

既是未來必定當得，便可知這些佛性為非常性的存在，但僧亮僅言「六種七種是緣因」，而非「六種七種五種是緣因」。對應到經文，如來佛性具七事，後身菩薩佛性與九住菩薩佛性具六事，則所謂的六種七種所指的當為此三種佛性，而為何此五種佛性一闡提在現在無但未來皆能有，卻只有六種七種是緣因呢？必須注意到，具有五事的佛性分別是八住到六住菩薩佛性與五住以下菩薩佛性，前者的內容為真、實、淨、善、可見，後者的內容為真、實、淨、可見、善不善。相較於如來、後身、九住菩薩佛性，這些五事佛性缺乏了常、樂、我等性質，故是不圓滿、不充足的，而僧亮直接認定此五事佛性定義為「不善」，仍是受煩惱所惑的狀態，故不能導向阿耨多羅三藐三菩提，則可見僧亮緣因的內容僅限定於善法，惡法不在緣因的範圍之中，只有純善的三種佛性才能稱作緣因。

由僧亮的解釋可以發現到，智、四無量、七種六種皆屬緣因討論的範圍，此可說是非常性的展現，但卻不具有能生性，它們未必能夠幫助眾生開顯本有的佛性善根。

從此來說，僧亮的緣因概念相對博雜，一方面包含持戒、生法、發心、涅槃等等，它們具備能生性與非常性，能夠幫助正因的善性開顯。這類緣因延續了經文對緣因的定義，擴大了緣因本身的內涵，讓緣因不僅限於六波羅蜜，而是修行歷程中的種種皆可為緣因。另一方面，智、四無量、如來佛性，僧亮以非常性的框架將眾生現在未有的狀態皆視為緣因，此是僧亮對經文定義的擴張。經文原本只將修行當作緣因的內容，而僧亮將非常性序位提前，換句話說，非常性為必要條件，能生性則不是，是以緣因的範圍不限於修行，只要具非常性，現在未有而未來當有者皆屬緣因。

正因與緣因與此正好代表了兩個相反的面向，正因是對眾生成佛的可

¹⁷³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 586，上 27-中 1

能性給與大幅度的開放，緣因是對眾生成佛的限制，二者相輔相成，是以一方面應許眾生皆具有能成佛的根源，一方面解釋了為何世間仍有眾多未成佛之人。

第三節 境界因

除了正因與緣因，僧亮又另外舉出了一個境界因，此三因共同構成僧亮的因地佛性說。在僧亮的注解中，境界因也不過出現兩次，為何境界因亦可作為僧亮因地佛性說中的一大關鍵呢？又是如何與正因、緣因結合的呢？

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。¹⁷⁴

僧亮曰：說境界因也。但說生死，不說涅槃為異耳。無明是現在苦本，愛是未來苦本也，明二世之苦，以惑為本，具一切空也。¹⁷⁵

此段經文在說明許多中道的意義，其中一種中道是在無明與愛之間，內涵為生老病死之苦。僧亮認為這就是境界因，這樣的境界因指的是生死流轉，其特別強調無明、愛與二世間的關係，因過去的無明導致現在的苦果，由愛招致未來之苦，眾生的現在與未來二世之所以存在，皆是由於煩惱的升起，在下一世中繼續承受生老病死，而在如此的生生世世，其本質卻是空的。是可知僧亮所說的「境界因」，其內涵實為從無明開始的十二因緣，以此作為成就果佛性的其中一項條件。從僧亮對境界因的解釋中可以發覺到，其著重在兩個相對的層面：一是強調眾生三世之由，從無明到愛的生老病死之苦，即現象界中眾生與世界的關係；一是強調十二因緣背後的法則性，即具一切空的內涵，此為形上界的層面。惟有二層面不偏其一，方可說是境界因。「境界因」一名雖然已出現在以往的佛經中，多以「外在的客觀世界」作解，¹⁷⁶但在《大般涅槃經》中其實從未出現過此一詞語，而在目前

¹⁷⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 18-20

¹⁷⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，中 7-9

¹⁷⁶ 如《大方廣佛華嚴經》卷 5〈菩薩明難品 6〉：「爾時，諸菩薩謂文殊師利言：『佛子！我等所解，各各已說，仁者辯才深入，次應敷演，何等是佛境界？何等是佛境界因？何等是佛境界所入？何等是佛境界所度？何等是佛境界隨順知？何等是佛境界隨順法？何等是佛境界分別知？何等是識佛境界？何等是決定知佛境界？何等是佛境界照？何

現存的資料中，僧亮恐怕是最早使用「境界因」注解《大般涅槃經》的第一人，後世涅槃師則隨其延用之。諸如寶亮、僧宗的注解，¹⁷⁷吉藏於《大乘玄論》也提及「境界因」，他說：「所言因者，即是境界因，謂十二因緣也。」¹⁷⁸，即表明了「境界因」即為十二因緣，將十二因緣視為則「境界因」似乎成為共識，這也可作為僧亮在此時具有一定影響力的證明。

十二因緣自佛教伊始即是教義的綱領，修行的所觀所緣皆不脫離這十二因緣，而後世之人將此納為因地佛性說的一部分，自是從肯認了十二因緣對於成就佛性的重要地位。然十二因緣如何在正因、緣因間作用，此要回顧到僧亮的對於因、因因、果、果果之說與「正因、緣因則別，境界因則共。」才可明瞭。

試觀因、因因、果、果果四者的關係，因即是十二因緣，此「因」能生中道觀智；「因因」就僧亮的解釋乃是就涅槃為基準說的，就涅槃而言，其因為菩提，而菩提乃為觀智所生之果，故以觀智為因之因。誠如上文對觀智的說明，眾生本就有認知能力，當面對外界變遷不已的事物與稍縱即逝的現象時，即能從中了悟十二因緣本身變遷的法則，從而轉向還滅的層面來修行，是以能說十二因緣可生出中道觀智，能對事物有正確的見解與認知，此便是獲得菩提與涅槃的首要條件。也就是說，十二因緣包含兩個層面，一是流轉的事實，是由無明、行、識等等連續不斷的流轉；一是此流轉的法則，是這樣的生死還滅本就是一種法則，而非十二因緣外還有一種法則可供求取。二者本不一不異，差別僅是眾生是否認識到此流轉的法則，若是，則能脫離死生輪迴，證得涅槃，若否，則依舊於其中不斷擺盪，故十二因緣既是眾生苦難的來由，亦是成就的資糧，中道觀智與十二因緣的關係，前者是觀者，後者是被觀者，若細究二者之間的關係，則可謂是雙向的，原本粗糙的認知能力在十二因緣中受到洗練，經過生生世世的修

等是佛境界廣？」」（《大正藏》，冊 09，no. 278，頁 429，下 9-15）

¹⁷⁷可見《大般涅槃經集解》卷 66〈迦葉菩薩品 24〉：「寶亮曰：善是緣因，不善是境界因也。六住雖有無色界細惑，為苦用輕，不甚迫心，故不與境界名也。」（《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 586，上 23-25）、《大般涅槃經集解》卷 54〈師子吼品 23〉：「僧宗曰：從此下答第二問也。答中凡有三種：初明正因，第二明緣因，第三明境界因。其前問云：生死無常，復以何理？亦稱性耶？今先收因地三種人，神明了盡，以其有正因之義，必有成佛之理，非木石也。因中說果，亦稱為性耳。」（《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，上 11-16）

¹⁷⁸《大正藏》，冊 45，no. 1853，頁 37，下 16-17

行，原本粗糙的認識能力將磨練成能如實見著十二因緣實相的中道觀智，而在中道觀智的照見下，十二因緣呈現的是其真實的面貌。

儘管觀十二因緣的修行在佛教的歷史中由來已久，但在過往的脈絡中，十二因緣多用來強調其作為煩惱來由，令眾生陷入輪迴的負面論述，而「境界因」的提出乃是給與十二因緣一獨立的地位，從正面的肯定了十二因緣對於阿耨多羅三藐三菩提的意義，若是缺乏十二因緣，無論在強而有力的善根、再多的善法或修行法門都毫無意義。這樣的論述也是肯定了在塵世間修行的意義，十二因緣不再是眾生急需逃離的對象，而是眾生必須勇於面對的存在，是成佛的資糧，眾生生活在其中，也從中學習，則塵世與煩惱就是修行的必要條件。僧亮將其立為因地佛性的其中一環，即是肯定了被觀者的價值。

正因與緣因是依眾生的不同而相異的，由上文中可知，正因即是眾生本身，而眾生本即相異，為不同個體的存在，沒有一個人與另一人是完全相同的，往後所採取的修行方式亦有差別，是以「正因則別」。然相較於經文僅簡短的說明緣因為何，僧亮又擴大了對緣因的內容，在修行的範圍中，除了六波羅蜜外，持戒、發心甚至涅槃、常樂我淨法，皆可說是緣因，而由於非常性作為緣因的性質之一，只要是現在未有，未來當有的，都可列入緣因的範圍，修行工夫依照個人的業障、心性不同而有不同的選擇，人所達到的境界亦會因為努力的程度有所差異，是因各個人有所不同，緣因也各各有別，故言「緣因則別」。

但做為境界因的十二因緣屬於外在客觀的存在，不會因為眾生而有差別，是以境界因則共。十二因緣為一切生死煩惱的根源，是眾生為何還在世間無法超脫的原因，故修行所要做的，便是認清十二因緣流轉的法則，作為正因的眾生在十二因緣中不斷的輪迴，以無明為始，於其中飽受死生煩惱中，但也因為沉淪於煩惱，一旦眾生體悟到煩惱所帶來的痛苦時，即會產生厭苦求樂的心情，以厭苦求樂為動力推進修行的進行，能夠走向正確的路途。是以諸涅槃師特別將其置於因地佛性之列，其意義即在於正面肯認了煩惱對眾生成佛的重要性，透過厭苦求樂之心，具有善根的眾生能夠開展出真正的智慧。

職是，僧亮對眾生成佛的樂觀性即展現在其因地佛性說。正因實可分為二，一是做為無為法的善根，一是屬於有為法的眾生，但二者實為一事，是眾生雖然迷悟混雜，但其中確實存在強而有力的善根，此善根屬無為法，不因世間法的生滅毀壞有所改變，此善根是一切修行的根源，在善根不壞

不滅、必感佛果的保證下，輔以厭苦求樂的力量能夠讓眾生求取常樂之涅槃，為發展本有之佛性而努力，其能引領緣因產生作用。在正因的作用下，眾生必然從事修行，經過持續的修行下獲致現在未有的境界。而這些修行工夫與境界的證得皆不脫離煩惱而證成，這說明了「境界因」，或十二因緣的重要性。此十二因緣亦分為兩個層面，一是使得眾生流轉生死的事實，二是其流轉的法則性。因著無明煩惱，眾生歷經死生輪迴，若能了悟自身輪迴的原因，那麼這個促使自己開悟的煩惱，就不再是煩惱了。是以不需要超離人世間尋求另外的真理，逐漸認識到真理的過程也就是佛性開顯的歷程。如此看來，修行的起點即是眾生，終點則是佛性的完全顯現，即是涅槃，外緣與內化亦為一事，唯有眾生能夠將此二相對的面相合而為一，直透充滿苦難的現象世界並理解其流轉的法則。換句話說，眾生本身即具備了成佛的條件，其所存在的環境更提供了修行的資糧，則可見在僧亮的因地佛性架構下，其對眾生成佛的態度較經文更為正面、更為肯定，只要是眾生，就必定會成佛。



第四章 以「二果」說佛性：菩提、涅槃

第三章從三因說佛性，談的是存在於眾生之中的可能性與保證性，從眾生即為成佛的質料做始點，一路論即在修行中所觀所學的內容，再至未來當得而現在未得的智慧與境界，是以因佛性所關注的焦點乃在於眾生整體的修行歷程。修行的目的在於成就涅槃，在於成就佛果，達至「佛理具足」的狀態，此即為果佛性的討論範疇，乃是著重在境界意義的討論上。

再回到僧亮對果佛性的主要論述：

僧亮曰：觀智於涅槃為因因也，以菩提智是涅槃觀智，是菩提故，所以不於菩提為因因者，欲周歷四法故耳。¹⁷⁹

僧亮曰：菩提於觀智為果也。¹⁸⁰

僧亮曰：涅槃是菩提之果，望觀智而言是果果義也。¹⁸¹

果佛性即指菩提與涅槃，而就三因二果的結構觀之，可以發現到觀智實為因佛性與果佛性的樞紐。從上文對觀智的分析中可以得知，僧亮對於觀智的看法，乃是由認知能力發展出，能如實照見諸法法性的智慧，而菩提是觀智所生之果，藉由菩提能夠通向涅槃，涅槃又為菩提所生之果，是以言觀智為涅槃的「因之因」，則果佛性可說是以觀智為基底開展而來的。僧亮又以菩提智為「涅槃觀智」，是可見菩提智慧與觀智雖同為觀智，然其內容有所不同，其關注的焦點為涅槃，並與觀智連結，而與觀智的差異在於「欲周歷四法故耳」，此處的「周歷四法」既做為涅槃觀智別於觀智的關鍵，自當作一完整的解釋，而涅槃為菩提之果，對觀智而言為果果，則涅槃與菩提、觀智的關係又當如何解釋？

欲解決此問題，應當先就菩提與涅槃的意義開始分別，試見僧亮曾就第一義諦加以說明：

僧亮曰：第一義諦，真實之稱也。真法有三種：十一空，通智為道

¹⁷⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 8-13

¹⁸⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 14-15

¹⁸¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 547，下 16-20

也。智，即菩提也。結盡無為，名涅槃也。此二皆第一。¹⁸²

僧亮繼承了經文對菩提與涅槃的看法，經文中論及第一義諦「亦名」道、「亦名」菩提、「亦名」涅槃，卻未說明「亦名」所指的是這些內容「完全相同」，或是在某些方面相同，實際內容則有異。僧亮將之解釋的更為完善，其將菩提與道以十一空結合。十一空為《大般涅槃經》對「空」的解釋，僧亮依循經中十一空的說法，言若見十一空之理即可說是通達「智」，此「智」即是菩提。則見對僧亮來說，菩提智的內容似乎為認識十一空的智慧，¹⁸³而涅槃的聚焦處在於「結盡無為」，且又言明「此二皆第一」，既言「二」，顯現出在僧亮的認知當中，涅槃與菩提雖同為第一義，但內容上仍上不同的。惜僧亮對此處的注解僅只於此，是以難僅就此段文獻加以說明，故本文試就僧亮於他處對菩提所下的注解加以旁徵，以明同為「佛理具足」的涅槃與菩提究竟有何差異？

職是，以下分為三大部分，首先要分別分析菩提與涅槃是以何種面貌出現在其思想脈絡中，相較於正因、緣因、境界因，菩提與涅槃在僧亮的注解文字中明顯的多了許多，但對於其內容與意義的說明並不充足，故欲了解二者的差異與關聯，自當先就二者的注解中考究其特色與重要性，於對僧亮因果佛性的學說有通旁了解後，再作一體系性的整理，連結因與果佛性，以見何謂「因果相承，不離因緣，皆無自性也」。

第一節 菩提

菩提全名為阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sambodhi），意譯為無上正等正覺，乃是經過修行，於一切法上有所覺悟，獲得了無上的智慧。從定義上看，菩提本身就是智慧的意涵，在佛法來說，真正的智慧就是看見實相，明瞭一切法性皆空，而這樣的智慧亦會因為不同的偏重面相與進路有所劃分，以不同的面貌讓眾生了解。

菩提在《大般涅槃經》與僧亮的注解中又是怎麼樣的智慧呢？僧亮曾言：「初得名慧，滿足佛為菩提。」¹⁸⁴此處在解釋經文中對於十住菩薩與佛

¹⁸² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 505，中 18-20

¹⁸³ 《大般涅槃經》的十一空的說法與內容出現在〈梵行品第二〉，分別指內空、外空、內外空、有為空、無為空、無始空、性空、無所有空、第一義空、空空、大空，與般若經所強調的十八空略有差異。

¹⁸⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 552，上 19

的差異，其一是十住菩薩於佛性不能了了見，佛陀解釋道，因十住菩薩唯有慧眼而無佛眼，而佛有佛眼，故能了了見佛性。僧亮為佛眼與慧眼作注解，以慧為初得，滿足佛為菩提，則可見十住菩薩雖已有了一定程度的智慧與功德，但離福智皆足的佛仍有一段距離，唯有佛可稱為「菩提」，「菩提」為佛陀完滿智慧功德的代稱。然但從無明的眾生到初得的「慧」，再由「慧」進階到只有佛才能得到的「菩提」，此路途如此的遙遠，又如何可能呢？

一、發菩提心

欲得到完滿智慧功德的菩提果，修行者必然要經過長遠的修行，則得菩提果的起源為何？經文曾言菩提與心皆不可以譬喻說之，但菩薩得到阿耨多羅三藐三菩提後，心中能無慳悋，故能為眾生演說諸法。僧亮於此言「菩提果，心是因，因果皆不可以事比說。」說明因果二事皆是不可思議，故二者皆不可說。需要注意的是，此段文字說明了菩提果與心之間的關係。欲證得菩提果位，必須從「心」開始，在因果相承的條件下，此心能成就菩提果，這樣的心也就是最後菩提果的基礎。但舉凡眾生皆有一「心」，卻未必都能成就菩提果，其中的關鍵在於並不是人人都發起「菩提心」。

所謂菩提心也就是以佛陀的菩提智慧為修行目的所生起的追求之心，此心的獲得必須透過「發」的動作才能生起。經文曾論，一切眾生未發菩提心者能因《大般涅槃經》之力作菩提因緣，進而發起菩提心，而心能夠過哪些方式「發」呢？

一法一因，無量法無量因說得其本，則一攝無量也。因善知識者，說信心則已攝盡也。菩提有二因：謂一從他聞法，即是善知識也。二謂內自思惟，即信心為本也。¹⁸⁵

經文論道，佛陀說法時以一因攝諸法，故說善知識即可攝一切梵行，說邪見可攝一切惡行，說信心可攝阿耨多羅三藐三菩提。僧亮先是再次說明了佛陀說法能以因攝果外，並將信心與善知識扣合，其說明眾生欲證得菩提可透過兩種管道，一者外一者內，前者藉由善知識的引介，即眾生透過他者的佛法演說而進入佛教的世界；後者是透過自己本身內在的思考，即藉由自我的思惟反省，真切的篤信佛法；二者在此段經文中是分開論述的，

¹⁸⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 590，下 7-11

其間並無關連，而在僧亮卻將二者共同為獲得菩提的途徑，並以信心為主，單言信心便可包含善知識等諸法，而內自思惟，事實上亦是以信心為本，故信心的重要性又高於善知識與內思惟之上。其重要性又可見：

眾生受道，必由內信，信之微者，無過四重五逆。善根不斷，由如毛髮，藉此微善，感涅槃光，成菩提因。¹⁸⁶

眾生欲接受佛陀之教，首要條件便是堅信佛法，無論再怎麼細微的信心，皆能成就不受四重禁五逆罪的影響，保有善根不為斷絕，如毛髮一般，雖細猶韌，而藉由此微小的善根，能夠感召涅槃光，雖然現在未發起菩提心，然已替未來的菩提心種下因緣。是以發菩提心的條件以信心為首，無論是藉由善知識或是內思惟，只要發起菩提心，便是趨於佛道。信心幾乎是所有佛教學說的入門磚，則「菩提心」又有何特別之處？

僧亮曰：初發道心者。欲救眾生。能發菩提。¹⁸⁷

有了信心，眾生便會篤信佛陀的說法，精進於修行，以佛陀的教法為道，行走在佛教的道路上，此便可言其初發「道心」。而佛教的修行目的在脫離充滿苦難的世間，進入寂靜的涅槃，然若僅是如此，其所走入的修行之道，便是二乘教法，只以自我的超離為目的，而未能像大白牛車，載著眾生一起前往涅槃。大乘佛法的修行以菩薩為目標，是要與眾生一同進退，引領眾生離開火宅，是以「初發道心」，即已有信心，確定要修行佛法，但菩提心的發起，關鍵在於「欲救眾生」，直以解救眾生作為修行的目的，才能夠發起菩提心。

由此觀之，信心與善知識使眾生決定於修行佛說，是以言「受道」、「發道心」，而欲發起未來能成就菩提果的菩提心，另一個重要條件在於「欲救眾生」的情懷，由此才能避免修行者僅關注自我的修行而未能顧及其他，則見「菩提心」與「道心」最大的差異在於對眾生的關切，而菩提心又以道心為基礎，若僅有救助人之心，卻未有修習佛法的基礎，未能學習諸法皆空的本質，則在「救助」的過程中，自己或許也就成了需要被救度的一份子。

¹⁸⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 467，上 24-中 1

¹⁸⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 604，上 3-4

二、長養菩提心

菩提心一但發起，便能不受外力影響，時時以佛陀教法與救助眾生為心，可見：

僧亮曰：憶念菩提者，發心有強弱也。強者生人中，弱者生三塗，雖受罪報，菩提之心不絕也。¹⁸⁸

經文論及，依憑《大般涅槃經》能令修行者生發菩提心，而一起菩提心，若是人在命終之時，投身三途或天、人道皆能續復憶念，不忘菩提之心，便可知是人為大菩薩摩訶薩。而僧亮則在此段文字之中，明顯的轉換著重的面向。他忽略了修行者是否為大菩薩，直說明「憶念菩提」者之意，乃在此心不可絕斷。

僧亮認為，發心向佛、為眾生行道的意向上有強弱的差別，此將影響眾生來世投生的去處，意向強者生於人道，弱者生於地獄、畜生餓鬼三惡道，此四去處皆充滿苦，眾生生於此中乃是由於過去現在所做的惡業引發的報果，故於其中承受苦處與誘惑。然無論是多嚴峻的挫折，都無礙於菩提心對於佛法的追求與對眾生的關懷。有了菩提心後，自然會在修行之道上時時精進，而菩提心既是時時將眾生放於心中，最能滋養菩提心的，莫過於與眾生連結法門，此法門當屬四無量。

四無量乃是佛門中自原始佛教時代便有的修行法門，其內容為慈、悲、喜、捨四心，如《阿含經》以「授與饒益」、「除去衰損」、「慶慰得捨」、「忘懷平等」四相定義慈悲喜捨，《大智度論》以慈為「愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之」；悲為「愍念眾生受五道中種種身苦、心苦」；喜為「欲令眾生從樂得歡喜」；捨為「捨三種心，但念眾生不憎不愛」，這些對四無量內容的定義都顯示出四無量是種「對外」的修行法門，強調修行者必須對觀想中眾生懷有此四心，才能對眾生抱持正確的心態，進而發心作佛，以此為基礎對眾生施行六波羅蜜，使眾生獲得實樂。則在這些經典當中的四無量，都屬於觀想的法門，其實無法真正的與眾生接觸而饒益眾生。但《大般涅槃經》中的四無量則作了轉向，其以較早的佛典為基礎，以「為諸眾生除無利益」、「欲與眾生無量利樂」、「於諸眾生心生歡喜」、「無所擁護」¹⁸⁹

¹⁸⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 467，下 14-18

¹⁸⁹ 參見《大般涅槃經》卷 14〈梵行品 20〉：「善男子！為諸眾生除無利益，是名大慈；欲與眾生無量利樂，是名大悲；於諸眾生心生歡喜，是名大喜；無所擁護，名為大捨。」

定義四無量心，並要修行的菩薩必須時時愛念眾生。但是四無量一但在人間中落實，便會遭逢許多現實的挑戰，修行者很可能在過程中受到煩惱的侵擾，除了無法確實的救渡眾生，更傷害自己的修行，故經文提出了四無量當「不見我法相己身，一切法平等無二」，是四無量亦包含著十一空的修行，四無量的實踐應該是明白到我、法相、己身等一切法的差別在實相層面皆得泯除，明白一切諸法其性無二，修行的菩薩方能在救度眾生的過程中不受煩惱的染雜。

除此之外，《大般涅槃經》的四無量強調慈心的地位，將之與佛性、般若結合。由「菩薩摩訶薩若不得見貧窮眾生，無緣生慈」¹⁹⁰一語可知，所謂的大慈心，乃緣自於每個人都有的憐憫心，是見到貧窮困頓的眾生時，內心自然生起的悲憫，故「慈者即是眾生佛性，如是佛性久為煩惱之所覆蔽，故令眾生不得覩見，佛性即慈，慈即如來。」¹⁹¹可見在《大般涅槃經》中，慈心即是眾生佛性，且是受煩惱所覆蓋，故眾生不見。搭配僧亮的正因學說，我們能進一步的推斷，此被煩惱所掩蓋的佛性、慈心，其實指的是正因的善性。就上一章的推論，正因的善性具有能動性，能夠督促眾生修行佛道。在慈心的推動上，善性會要求修行者實踐，讓包容一切法的般若能確實將智慧運用在救度眾生，故「能為善者名實思惟，實思惟者即名為慈」，真正的慈是要「能為善」者，所謂的「能為善」即是「實思惟」，是以思惟與實踐二者結合在一起，慈便不僅止於觀想。

在《大般涅槃經》對四無量的重視與框架下，僧亮亦言「長養菩提，由四無量也。」¹⁹²不過此處的經文是言菩薩親近四事，四事即四無量，因四無量能令無量眾生一同發起菩提心，則經文固然認同四無量對自我修行的助益，但更著重的在四無量能助人、引導眾生的面向，僧亮則強調四無量能養修行者本身已生發菩提心，以此長養之，菩提心便能成長成最後的菩提果。

《大般涅槃經》所認定的四無量本身即是對內又對外的修行法門，並建設在對空相的了解上，¹⁹³此段經文與僧亮的注解正好一內一外的詮釋了

若不見我、法相、己身，見一切法平等無二，是名大捨。自捨己樂施與他人，是名大捨。」
(《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 696，上 17-22)

¹⁹⁰ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 696，下 13-14

¹⁹¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 698，下 11-13

¹⁹² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 535，中 9

¹⁹³ 筆者曾針對《大般涅槃經》的四無量提出相關的討論，並就四無量與佛性的議題作論述，

四無量的完整意涵，惟僧亮的文字更肯認了面對眾生與修行者之菩提心的關連，其中的關係更為密切。

三、得菩提果

透過信心與善知識的啟迪，眾生對於佛道產生篤信之心，而對於他人痛苦的悲憫之心成為菩提心，在正確的空觀下，修行慈悲喜捨以涵養此菩提心，最後，在如此「周歷四法」下，功德智慧具足，成就菩提果。

作為只有佛才能擁有的菩提果，有何殊勝之處？十住菩薩已是菩薩修行位階的極致，但僅能稱為慧，唯有佛可稱為菩提，則在菩提果的殊勝一題，我們或能透過十住菩薩與佛的差別來了解。

僧亮曰：福德智慧，義有短長也。……是則一切眾善，無非福德，於中了真者，別名為慧耳。是以無學之地，皆得具其二也。¹⁹⁴

經文於此義在辨明了福德莊嚴與慧莊嚴的差別，並以不同的標準定義福德莊嚴與慧莊嚴，例如福德莊嚴為檀波羅蜜至般若，慧莊嚴為一地至十地等。僧亮亦於此對於福德莊嚴與慧莊嚴作基本定義，僧亮認為，一切善法善行都可說是福德莊嚴，但其中僅有「了真」者，即解了其真實的才可說是慧莊嚴，而達無學之地者能具其二。經文向下延伸，以聲聞至九地菩薩為福德莊嚴，十地為慧莊嚴，僧亮對此加以注解，言「聲聞至九地，有未到未盡，不能少見佛性，不得稱慧。」¹⁹⁵就此看來，聲聞至九地未能稱為慧的原因，是其修行有未到之處，是以未能見佛性，故只能說是福德莊嚴。則十地以上的菩薩與佛，便是能見佛性者，亦即「了真」者，則此二者當屬無學地法，皆是福德莊嚴與慧莊嚴兼備者。但其中仍有高下的差別，十地菩薩只能說是「少見佛性」，以此推斷，佛應即是「全見佛性」者，這便是二者的差別，前者是明白自身具佛性，而佛則是見眾生均有佛性，而此差異又來自於「了真」與否。

此外，又可見：

僧亮曰：……住十住故，應去不去名住也。住不住者，不應去而住

詳請參閱〈《大般涅槃經》中的四無量心探析〉，發表於「2013 東亞佛教思想文化國際學術研討會」。

¹⁹⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 543，下 9-14

¹⁹⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 543，下 29-頁 544，上 1

非住也。又云不去不住，十住在生滅境，故有去住。佛不生不滅，不去不住也。¹⁹⁶

此段經文在辨明為何慧眼對於佛性不能明了見，而佛眼可以明了見佛性。經文認為，因為菩薩住於十住，雖見但不能明了，佛則不住不去，故可以見。僧亮即針對佛與十住的差別細加解釋，為何住十住者不能明了見？因「住」義即「應去不去」，其處於十住之地未能自由來去，這樣反落為一種執，是以其仍在生滅境中未能超脫。佛則不同，佛乃是「住不住」者，其住於任何應住之地，如去如來，如此看來，佛就不是特定住於某一處，不執於某一地而住，乃是超越於住，既已超越於住，自然也就無相對的「去」，是以言其不去不住，既能不去不住，如來如去，便不滯於生滅境中，故不生不滅。由此，與上文相連結，不去不住、不生不滅與全見佛性為佛之所以勝於十住菩薩之處。

然能夠「不住不去」、「了真」的關鍵點為何？此可見：

經：善男子，一切菩薩住九地者見法有性，以是見故不見佛性。若見佛性則不復見一切法性，以修如是空三昧故不見法性，以不見故則見佛性。¹⁹⁷

僧亮曰：見法有性者，見空則見常也。九地不見常，以不見空，是故十地。但少見也。¹⁹⁸

經文中論及九地菩薩因見法有性，此落為另一種「見」，「見法有性」一事乃為錯誤知見，透過修行空三昧便能泯除一切固定的知見，而後，連「法性」都不復存在，如此的境界才可說是見佛性。也就是說，在經文的脈絡中，不見法性才能見佛性，而不見法性主要是透過修行空三昧得來的。但僧亮卻不依循經文的解釋。從其注解來看，「見法有性」一事，似乎是達到佛境界才能得到的，僧亮認為，「見空」與「見常」是互通的，能見空自然可以見常，見常也就是已見空，此便是見法有性，即經文中的見佛性。九地菩薩因不見常，故不見空，而十地菩薩也不過是少見空，由此下推，只有佛才是對常、空、佛性皆有通透的了解。合而觀之，能否如實的見常見空與是否達不去不住的境界、是否見佛性間有密切的關係。

¹⁹⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 552，上 18-22

¹⁹⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 765，下 2-5

¹⁹⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 541，上 21-24

經文於〈迦葉菩薩品〉又再次的討論到為何十住菩薩少見佛性，經文認為，十住菩薩雖已經過修行，能夠自知必能獲得阿耨多羅三藐三菩提，但卻未能見一切眾生未能得阿耨多羅三藐三菩提。僧亮的注解乃是就此作延伸：

僧亮曰：因近則果易見，因遠則難知，以自見不見眾生，故名為少見也。¹⁹⁹

其說明到，十住菩薩離得阿耨多羅三藐三菩提的境界已近，故可知自己未來必定當得阿耨多羅三藐三菩提，而不僅僅是只見到諸法的空性，但眾生離阿耨多羅三藐三菩提仍需要長遠的修行，故十住菩薩不能確定眾生是否能得阿耨多羅三藐三菩提。但就僧亮的理論而言，眾生與菩薩能否得阿耨多羅三藐三菩提雖是透過正因、緣因、境界因共同作用下的結果，但其仍相信正因能強而有力的引導眾生進行修行，進而使緣因、境界因都產生作用，是以眾生得阿耨多羅三藐三菩提一事，基本上是確定的，但十住菩薩卻無法肯定眾生未來亦能得菩提。也就是說，只有佛才能既自見佛性，亦見其他眾生的佛性。

從上可知，只有佛可以稱為菩提，因其能「了真」，能如實見空與常，故能不住生滅境，能如去如來，然此菩提果的出現乃是透過四無量的養成，而四無量乃是強調與眾生接觸，於其中修行，在此進行的過程中不可能沒有對空的明確認識，在經文中也不斷的提及要進行空三昧的修行才能達至此境界，則所謂菩提果的成就，一是自我修行下對空的認識，一是對外與眾生的互動。在經過長遠的修行下，獲得阿耨多羅三藐三菩提的修行者，其所見並不侷於修行者本身，而是連一切眾生的阿耨多羅三藐三菩提都能了了見，這就形成了十住菩薩與佛最大的不同，這才扣合了菩提本身的精神，亦即與眾生一同獲得解脫的理想。

職是，菩提心是由信心發起，並藉由與眾生互動進行養成，則最後所成就的菩提果自然亦是與眾生息息相關。此外，僧亮又言「菩提是智道之政體。」，²⁰⁰「政體」究竟意味這什麼樣的地位，試參閱南北朝與之前的文獻，所用的「政體」一詞幾乎未見於佛教典籍，而多用於國家政治事物的

¹⁹⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 590，下 2-3

²⁰⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 485，中 23

意涵，諸如施政的方針、對民的政策等等皆在此範圍²⁰¹且在《大般涅槃經集解》中，亦只出現這麼一次，則此處僧亮所言的「政體」該如何解釋？筆者以為，國家的政策與方針是政府對民眾的直接動作，是國家與人民的重要連結。菩提與智的關係亦能同樣視之，二者雖然同為智慧，但佛經中的智著重於對空的理解，切實明白法性的層面，而菩提所強調的在於與眾生的連結，此特性在四無量的法門中最為明顯。《大般涅槃經》的四無量是建立在般若智慧上的法門，是在體認到諸法實相之後，在對眾生施行教化時才能不受紅塵俗世的侵擾而有所偏失。其所養成的菩提果亦是此意涵，在解了實相的基礎上，方能以正確的方式與態度去引領眾生，此種智慧即是菩提。則「菩提是智道之政體。」一語意謂著與眾生結合的菩提應建立在解了空性的基礎上。

回顧作為因佛性的正因與緣因，可以發現到菩提與正因、緣因都有些許重疊之處。作為果佛性的菩提心跟正因中的善根的特質頗為類似，正因善根是成佛的保證，能不受外力所斷，菩提果是專屬於佛的果，而菩提心是得菩提果的基礎，自菩提心發起之時，其心即如金剛，最後成為如佛般福慧雙全的菩提果。雖說二者皆具備超然於有為法，如如不動的特質，且在因果相續的條件下，在不同程度上保證了未來能夠達到佛陀的境界，但善根強調的是根植在眾生心中、眾生皆有的層面，無所謂發與不發，且此善根之力將保證眾生未來必當成佛；菩提心強調的是對於眾生的憐憫所引發的情懷，其保證性雖不如正因善根的大，乃凸顯出經過修行才能成就未來佛果的層面。

而自僧亮使用「菩提」一詞的語句中，菩提時可解為「菩提心」，時可解為「菩提果」，則在僧亮的理解中，「菩提」的用法雖然不甚精確，但從其論述中，或可以發現到在眾生發起菩提心之時，是建立在已發道心的基礎上，單就菩提心而言，就已經具備了一定的功德智慧，是以相較於仍埋沒於眾生之中的善根更為開顯。而作為第一義的菩提果，為完熟的智慧，然此智慧相較於觀智，其強調的是與眾生相互作用的智慧，換句話說，觀智所著重的在於觀了十二因緣的實相，而菩提智所強調的是大乘菩薩救渡眾生的精神，此當由信為始，藉由從他聞法或內自思惟，發起道心，確定

²⁰¹對「政體」的明確定義或可追溯到漢代荀悅的《申鑒》卷一〈政體第一〉：「王之政，一曰承天，二曰正身，三曰任賢，四曰恤民，五曰明制，六曰立業。承天惟允，正身惟常，任賢惟固，恤民惟勤，明制惟典，立業惟敦，是謂政體也。」但亦可視為是「正體」一詞的別字，未必要擴大解釋，感謝口試委員周志煌老師與謝如柏老師寶貴的意見。

自己對佛法篤信不移，在修行的過程中不捨眾生處於生死無常的煩惱中，故以四無量解決眾生的難題，以此長養自己的菩提心，與眾生有更緊密的連結。但由這些的修行中，不可能缺乏對空的正確認知，而觀智正是透過對十二因緣的正確了解所獲得的真實智慧，是以在觀智為基礎上，修行者得以不偏失的面對眾生，給與眾生必要的幫助，從中涵養已發的菩提心，於來來往往的過程中成就為具有佛功德智慧的菩提果，這樣的菩提果雖偏重在與眾生的關連，但卻是「涅槃觀智」，換句話說，僧亮肯定了菩提與眾生的關係才是直照涅槃的明燈，更強調出大乘菩薩的精神，唯有與眾生與共才能是前往常樂我淨的途徑。則可知僧亮所指的果佛性的「菩提」，當是菩提果，唯有菩提果才是具足福慧，才是「佛理具足」的果佛性。

第二節 涅槃

《大般涅槃經》之所以為大般涅槃經，經文所描述的中心情節在於佛陀般涅槃時所發生的事蹟與最後的說法。不同於《遊行經》詳實的記述了佛陀般涅槃的過程，《大般涅槃經》從大乘的角度重新刻劃了更加神聖化的佛陀，否定過往灰身滅智的佛陀形象，揭示佛身常在的道理，並將「涅槃」作為常樂我淨的存在，肯定了一個不僅是「寂靜」，還涵蓋一切法的「涅槃」。

「涅槃」既作為本經所討論的焦點，經文所用於描述涅槃之德、如何證得涅槃的篇幅自然多於其他概念。同樣的，注解經文的諸多高僧大德皆在經文的框架中，對「涅槃」附加許多的解釋，內容的歧異性雖不如「佛性」來的大，然為了配合其整體的學說與架構，其運用的詞彙與論述的方式便不盡相同。然本文所關注的焦點乃在僧亮如何將涅槃置於其佛性的學說，與正因、緣因、境界因、菩提間的關係，故僅以此為中心延伸探討，對於其他強調涅槃德性的描述便不再贅述。僧亮於《大般涅槃經集解》中探討「涅槃」概念的篇幅廣大，但並非所有的描述都具備哲理性的意涵，故本文試將其分三個部份來討論涅槃的意義：「涅槃的基本定義」、「從滅苦、息苦論涅槃」與「從涅槃、生死相續論涅槃」。

「涅槃的基本定義」旨在介紹僧亮理解中的涅槃。在《大般涅槃經》集解卷一的開頭，其羅列了注解者們對於《大般涅槃經》中「涅槃」一詞的定義與特色，此定義囊括注解者對全本「涅槃」的概念的了解，而其餘的注解條文皆由此延伸而來，故先行介紹僧亮於卷一所論述的「涅槃」，以便建立對涅槃理解的基本面貌。而後，僧亮在諸多權解「涅槃」的條文中，

乃是依照著經典的內容而來，但更加強調涅槃息苦、「樂」的特色，是以本文將從滅苦、息苦的角度討論涅槃究竟有何殊勝之處？最後，「涅槃」為三因二果佛性中的最後一環，為所有佛教修行者欲達到的境界，而自「因實果真」等描述，便可知在僧亮的佛性體系中，正因與涅槃的關係相當密切，其應許了眾生達到涅槃的可能，則涅槃與正因間是如何對應的？僧亮又是以何種方式二者，以確保「眾生未來必定成佛」？故「涅槃的基本定義」與「從滅苦論涅槃」意在針對涅槃本身的性質作說明，「從涅槃、生死相續論涅槃」則是全面性的建構，將最後一塊拼圖拼上，連結因佛性與果佛性，完成僧亮的佛性學說。

一、涅槃的基本定義

《大般涅槃經》卷一開頭為梁武帝所寫的大般涅槃經義疏序，記載了《大般涅槃經義疏》之由，彰顯了《大般涅槃經》在當時的重要性，而後便有十法師所寫之經序，自名稱開始解釋何為「大般涅槃經」：

僧亮曰：此是如來神道之極號，常樂八味之都名。涅槃是異俗之音，音有楚夏，前後互出，乃有三名，謂泥洹、涅槃、泥曰。言涅槃者，中正天竺之音也，名含眾義，此方無一名譯之，存其胡本焉。般涅言不，亦名為無。槃者名生，名滅，名因，名相也。生是八苦之本，佛既無之，不生也。壽與太虛等量，不滅也。不從作因得，故無因也。體無十相，無相也。無學地法，皆是其體，略說三相，以標神道：一般若，二法身，三解脫。談般若，則三達之功顯；論法身，則應化之理同；言解脫。則眾德所以備也。語此三法，足明神道之極矣。大者明其常故，亦以大我大樂大淨故。後有釋也。如來始自道場，終於雙樹，凡三說涅槃，二是方便，一真實也。初開三究竟，是一方便。但說解脫是涅槃，而身智是有為也。二方便中，說法華破三究竟，而身智故，是有為耳。今雙樹之說，身智即涅槃，謂究竟無餘之說也。²⁰²

此段文字可以分作三大部分，一為釋名，二為三相，三為判教。在釋名的部分，首先說明了「涅槃」一名具備兩個意涵，一為如來的名號，意在彰顯佛陀神道之極；一為綜括常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢與快樂

²⁰² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 377，中 23-下 12

的意義。涅槃從語意上又有不生、不滅、無因、無相的意義，此四者即是涅槃的基本特色，其中的不生不滅，乃是就佛為出發所作的說明，佛無八苦，故言不生；佛之壽與太虛等同，故言不滅。而涅槃不從任何因緣造作而有，故說無因；涅槃之體無世間法之十相，²⁰³故言無相。不生、不滅、無因、無相雖為涅槃的意義，但從不生與不滅的描述可見僧亮將涅槃與佛等同，其並不認為二者為二。

而後，由釋名轉入三相，何為三相？由於涅槃以無學地法為體，雖無十相，卻有特殊的三相表現其體，此三相分別為般若、法身、解脫，說三相各有其作用，說般若，意在張顯天眼、宿命、漏盡三通皆足；說法身，意在言其應身與化身皆來自於法身；說解脫，乃在證明為何能夠具備以上的功德與神通。職是，可發現到涅槃的三相皆是基於如來的功德成就所說。此三者經中以伊字三點來解釋。經中曾論如來、解脫、摩訶般若如摩醯首羅臉上的三個眼睛，三者雖是異法，但缺一即非涅槃，三者互別不相關連亦非涅槃，唯有三者並存，才可說是涅槃。於此，僧亮於此便解釋道此三者是如何連結的：

僧亮曰：若竝者，身能發智，智用滿故。三法俱常，智功既勝，故不竝也。縱亦不成者，身智之滅，無優劣故也。面上三目者，般若居上，身及解脫，二無勝故，竝列在下。此釋三德相緣，得常之所由也，若別者不相因也。身得智，不由智得滅，是則俱無也。具此三法，所以謂安住也，名入涅槃者。²⁰⁴

僧亮認為經文在說明此三點如伊字時，即是在解釋為何此三者為常法。在僧亮的判別上，伊字三點雖是缺一不可，三法雖皆是常，但以智為首，是以三法以智居上。然三者何以相關？首先，僧亮認為身能夠發智，而智能夠通達圓滿的解脫，三者雖是常法，但智明顯的優於其他二者，是以不與其他二者並列。從此言論看來，智雖然居於二法之上，但「般若智」仍是從「法身」而來，則身即扮演了起始的角色，此處的「身」故然為「如來之身」，但此段文獻中隱藏了僧亮對「色身」到「法身」的看法。

從「身得智，不由智得滅」一語中可發現到，一般的色身仍處於生滅之中，但具有得智的可能性，「得智」或「不由智」就由修行者是否邁向修

²⁰³ 十相為：色相、聲相、香相、味相、觸相、生相、住相、滅相、男相、女相。

²⁰⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 401，下 20-27

行之路做決定，一旦證得智慧，便可不滅，即是解脫，則成法身；若是不得智，則此身仍是有為法，非是法身，亦非解脫，故言具無。就此而言，法身的成就、能否於塵世解脫，其關鍵便在於「得智」與否，是以三點以般若居上，法身及解脫，有了此三法即可說是「安住」，又名為「入涅槃」。所謂法身，乃是經過轉換過程得到的成果，其認可了生滅之身能夠獲得智的可能，無生無滅的法身是色身得智的結果，也就是解脫，在此前提下，涅槃即是集此三法的真正意涵。

佛性理論又可從僧亮的判教思想中看出，其判別了佛經典所出的順序，認為佛有三次說法，其中二者為方便，一者真實。在首次說法時，其開聲聞、緣覺、菩薩三乘，只說解脫是涅槃，但佛的身與智是有為，是以欲通往無餘涅槃自然當捨棄有為的身智，佛陀涅槃，其身薪盡火滅，所指的當為小乘教法；第二次說法所說為《法華經》，法華說教，僅言佛一乘之教法，雖破除過往三乘究竟之說，但仍言身智是有為，故僧亮認為此仍為方便說法。最後為《大般涅槃經》之教，乃真實之說，倡言身智即是涅槃，最為究竟，且為真正的無餘涅槃之說，則可知僧亮將《大般涅槃經》依照身智與涅槃的關係判定經所出的順序與義理的高下之別，第一次說法將身智與涅槃以有為、無為切割，二者有絕然的分別；第二次說法實雖已將身智與涅槃連結，換句話說，佛入涅槃後仍保有身智，然身智仍然被視為有為法，二者仍是處於斷裂的狀態；而到了《大般涅槃經》的時代，身智不再是有為法，身智就是涅槃本身，佛即涅槃，此是僧亮所認為的終極之教。

由以上三段可以發現到僧亮對「涅槃」提綱挈要的說明，並點出其涅槃概念的關鍵，即涅槃與佛並無二致，但這樣的相同性是來自於性質或是內涵呢？

僧亮曰：上說涅槃，能度生死，非餘契經，以此釋之也。佛之真身是實。涅槃說實，見實則生死盡也。應身非實，契經以之為實，不見實故，生死不盡也。涅槃是有無之總號，如來是身智有名也，解脫是滅結之無有無一也。²⁰⁵

則涅槃本身就是說明佛真身的存在，佛的真身為法身，此法身是真實的存在，亦即是經中所不斷倡言的「真理」，若能見此真實，即滅了煩惱，不再

²⁰⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 470，下 7-10

進入生死輪迴，涅槃、如來、解脫三者又等同在一起了，其中間的關連與伊字三點相互緊扣的關係不同，此段落中的涅槃、如來、解脫的關係在於三者皆是真實之理，但所展現的面向不同，涅槃的境界囊括有無一切法，如來是其身獲智後所得之名，解脫是破除所有煩惱後的狀態。而此段文字意在解釋有人不具足智慧之性，故不能理解《大般涅槃經》中將涅槃、如來、解脫、慈悲喜捨、四聖諦之間的關係，換句話說，擁有智慧的人便是能夠理解其中關係的人，只要能其中連結的共同性即在於「實」，便可脫離生死。

是以涅槃與佛都是真理的意涵，然涅槃是佛所達至的境界，故佛為涅槃的表徵，二者互為表裡，是以二者在意義上雖非完全等同，但關係相當密切，其背後包含的意義與概念亦相當繁複。

二、從滅苦論涅槃

從佛教最早期的教法：三法印、四聖諦告訴我們，三界之中無非苦所聚集，而佛陀教法就是要人離苦得樂，依循著八正道，最後達至涅槃的境界，是以涅槃對於修行者而言最重要的意義，就在於其代表遠離人世間苦處的清靜彼岸，從《雜阿含經》：「諸行斯無常，是生滅之法。其生滅滅已，寂滅乃為樂」²⁰⁶即告訴眾生，修行要走向寂滅，方為大樂，至《大般涅槃經》，亦言「無苦之義乃名涅槃」，²⁰⁷涅槃為寂滅、無苦這個基本定義從原始教法以來都不曾改變。而僧亮的注解又在這個基礎上有什麼開展呢？

僧亮曰：稱為涅槃，謂章句也。聖所踐者，謂之跡也。永不退失，謂畢竟也。無有八苦，謂無畏也。療生死病，謂大師也。果、智、忍無闕三昧，皆隨異義名也。與法同相，名大法界。斷老病死，名甘露味也。無可取名，難見也。²⁰⁸

涅槃有諸多的名稱與特色，可以是章句、畢竟處、甘露味、無礙三昧等義，從經文來看，此內容不過是在彰顯涅槃的殊勝及多樣，但僧亮將之賦予更多的解釋，尤其在連結涅槃與斷絕世間苦難的關係。在僧亮的解釋中，涅槃為此境界的名稱，為聖人實踐的道路，於此之中永不退轉，其中無有八

²⁰⁶ 《大正藏》，冊 02，no. 100，頁 435，上 16-17

²⁰⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 758，下 27

²⁰⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 579，下 7-11

苦、生老病死，與法性相同，故隨不同的層面有不同名稱，然其真正優勝之處乃難以明言。是可見僧亮在此段文獻中將涅槃的種種職能劃分開來，分別是名稱、外在特色、境界、內部特質、性質，並立「無苦」作為其內部特質的意義。又可見：

僧亮曰：涅槃雖有多義，會是無苦之稱，得息苦者，皆得名焉。²⁰⁹

僧亮曰：……內滅苦是樂，謂涅槃義也。²¹⁰

此處為僧亮在注解經文中大涅槃與涅槃的不同。涅槃光就前文所述，就具備了許多不同的特色，且對大乘者而言，小乘行者所證的得涅槃並非是最上等的，其主要的差別在於一般的涅槃雖無苦，然其所滅的，僅是欲界到無色界的痛苦，而在其中的二乘人，他們仍保有些微的煩惱習氣，所獲得的平靜也不過是一時的，是以大般涅槃最為殊勝。但綜合來說，在涅槃的境界，皆是已經斷除所有的煩惱所達到的境界，自然也無有苦難，是以能以「無苦」作統稱，故僧亮言，無論大涅槃與涅槃，都有「息苦」的意義，故皆得名為涅槃。²¹¹但大涅槃與涅槃有著同樣的特質。在第二段文字中，為解釋經中言「樂者是涅槃義」，而來更強調出涅槃之所以為樂，乃是由於其能夠「內滅苦」。但這樣的「滅苦」是如何的滅？

經：……斷煩惱者不名涅槃，不生煩惱乃名涅槃。善男子，諸佛如來煩惱不起，是名涅槃。……²¹²

僧亮曰：既已事證，重釋涅槃名義於滅有也。斷煩惱不名涅槃者，

²⁰⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 526，下 22-23

²¹⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 404，中 15-17

²¹¹ 此處所注解的經文為《大般涅槃經》卷 21〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉：「爾時，佛讚光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩言：『善哉，善哉。善男子！若有菩薩得念總持，乃能如汝之所諮問。善男子！如世人言：有海、大海，有河、大河，有山、大山，有地、大地，有城、大城，有眾生、大眾生，有王、大王，有人、大人，有天、天中天，有道、大道；涅槃亦爾，有涅槃、有大涅槃。云何涅槃？善男子！如人飢餓，得少飯食名為安樂，如是安樂亦名涅槃；如病得差則名安樂，如是安樂亦名涅槃；如人怖畏，得歸依處則得安樂，如是安樂亦名涅槃；如貧窮人獲七寶物則得安樂，如是安樂亦名涅槃；如人觀骨，不起貪欲則得安樂，如是安樂亦名涅槃。如是涅槃不得名為大涅槃也。何以故？以飢渴故、病故、怖故、貧故、生貪著故，是名涅槃，非大涅槃。』」（《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 745，下 26-頁 746，上 12）

²¹² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 758，下 28-頁 759，上 1

斷煩惱是智也，煩惱不生是滅也。²¹³

此段經文仍是在分別涅槃與大涅槃的不同，先說明了雖然涅槃與大涅槃皆具有斷煩惱的特質，但大涅槃還具有無相、無有、無和合、無苦等義，若僅是斷煩惱則不為其認可涅槃，能夠令煩惱不生才是涅槃，而諸佛於諸法煩惱不起，故為涅槃，而後便討論起佛陀智慧無礙，常住不變的特質。然僧亮不就經文的內容探討涅槃的特色或涅槃與如來的關係，而是認為此段經文再次說明涅槃對於「滅有」的意義為何，強調出「滅有」的特點。在此注解上，其分別了「智」與「涅槃」功用的不同，從「涅槃的基本定義」中可以明白到涅槃與智的關係相當密切，尤其在二者皆有相對於煩惱的特質時，其角色便容易混淆。故僧亮點出，「斷」煩惱是智的作用，是理解無常、苦、空、無我後，不再受煩惱的侵擾，故言斷煩惱，而涅槃不同，涅槃能夠使「煩惱不生」，所謂的煩惱不生，是指涅槃的境界中，已無煩惱的存在，但這絕非是說涅槃中無智，而是就對治煩惱來說，涅槃與智是階段性的關係，般若是斷除煩惱的利器，涅槃是擁有般若的境界。是以大涅槃優於涅槃，大涅槃包含了智而有常樂我淨。涅槃與智的關係又可見於：

如來身心之總號，性是悟解之別名，涅槃滅苦之都稱。三義異而常一。別稱為非。……一切煩惱有為之法者，煩惱是因，有為是果。因果是苦，滅為樂。²¹⁴

僧亮又進一步將如來、佛性、涅槃三者又作了連結，如來是其身其心的一個整體性的代稱，而佛性則是對於真理有所領略的名號，此處的佛性自然是指正因中純正善根完整彰顯的狀態，也就是果佛性來說明的。而涅槃是滅苦的名稱，三者的意義雖然不同，但其「常」的屬性是相同的。欲得到涅槃常樂，便要滅除煩惱因、有為果，而完全滅除後便可獲得常恆不變的大樂，是以涅槃的境界是完全沒有痛苦，生老病死的。而涅槃境界之所以完全沒有生死苦難，之所以清淨、安樂、清涼，乃是由於有智斷除煩惱來由，是以在涅槃的境界中，便不再受到這些煩惱侵擾，而獲得常樂。

三、從性滅、相續滅論涅槃

從「涅槃的基本定義」與「從滅苦論涅槃」二部分可以掌握到涅槃的

²¹³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 534，中 18-20

²¹⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 598，中 5-13

基本面貌。涅槃是修道者所達到的境界，其本質上與佛都指向真理的意涵，只是佛為獲得真理的表徵，涅槃是其所達到的境界，然涅槃並非是靜止不動的、純然寂靜的境界，而是具有能積極消除煩惱、讓煩惱不生的意義。我們仍有一些問題尚未解決，諸如涅槃與佛的關係固然密切，但佛陀未得道時的有為色身與得道後的無為法的涅槃終隔一層，那「身智即涅槃」一語該從什麼角度加以說明？正因、緣因、境界因、菩提、涅槃之間的關係又為何？這些問題除了本於前二節所探討的內容外，還需透過涅槃本身的性質加以討論。

涅槃具有能滅煩惱的特質，故言涅槃為樂，就僧亮而言，「滅」亦是涅槃的性質，此「滅」又可分為二種：

僧亮曰：涅槃名滅。滅有二種，謂性滅，相續滅。性是滅無，故言如是也。²¹⁵

僧亮曰：答第一難。涅槃非本有者，涅槃以性滅為因，身智以相續滅為因。因非本無，果非本有也。有為因是無常，果亦無常；無為因常，果亦常也，諸佛所師法也，法常故，諸佛常也。²¹⁶

在此必須注意到，第一段文獻中的涅槃與第二段文獻中的涅槃，範圍略有不同。從第一段文獻中，僧亮舉出了涅槃又名為滅，涅槃本即以滅，這是自古以來的傳統說法，此處的涅槃指涉的範圍較廣，指的是涅槃的整體意義。

僧亮又將涅槃的滅分作兩類，一是性滅、一是相續滅，雖然分為二種，但此二者之性其實皆是滅、皆是無，故可以由此言涅槃其名為滅。在第二段文獻中僧亮又將性滅、相續滅與涅槃、身智對應。此段文獻為僧亮在注解佛陀為何言涅槃之體為「非本無今有」，為「常」，但僧亮並不直接就經文的脈絡，從斷煩惱便可見涅槃加以說明。僧亮認為，涅槃是以性滅為因，身智是以相續滅為因，「性滅」與「相續滅」二因皆非是「本無」，「涅槃」與「身智」皆非是「本有」，而在因果相續的條件下，此因是常，是以果也是常。而後，因常與果常之間的連結在於「法常」，因為諸佛皆習此常法，是以「諸佛常」。

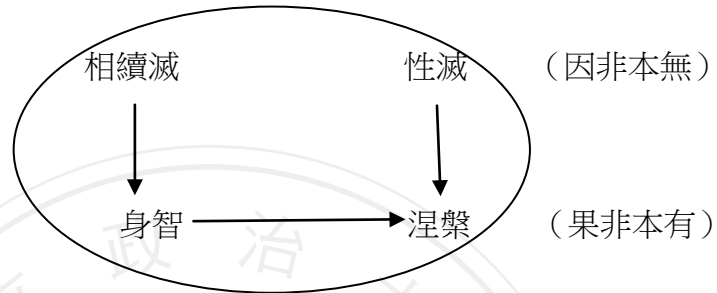
誠如上文所說，身得智即是解脫，亦是涅槃，故「涅槃」與「身智」

²¹⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 606，下 14-15

²¹⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 521，下 13-17

其實都是涅槃，然由於其強調的面相並不相同，故拆分為二，是以「涅槃非本有者」的「涅槃」與「涅槃以性滅為因」的「涅槃」指涉範圍亦不相同，前者為整體的涅槃義，後者為強調境界意義的涅槃。若以圖示，則：

涅槃名滅



圖二

是則欲了解「涅槃名滅」，當先解釋僧亮所謂的性滅與相續滅為何，並從其關係著手，如此亦能解釋身智與涅槃間的問題。然僧亮所有的注釋中並無針對此二滅詳加解釋，甚至回顧到《大般涅槃經》本身，都缺乏了此二滅的相關論述，是以以下將先就過往佛典如何說明性滅與相續滅，從中尋找相關的線索，再結合僧亮本身的佛性學說說明。

(一) 相續滅

僧亮對相續滅並無多家的解釋與定義，但「相續滅」一語出現的時間相當早，可參見《雜阿含經》與《入楞伽經》：

因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦，彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。²¹⁷

大慧！相續滅者，相續所因滅，則相續滅，所從滅及所緣滅，則相續滅。大慧！所以者何？是其所依故。依者，謂無始妄想薰。緣者，

²¹⁷ 《大正藏》，冊 02，no. 99，頁 83，下 15-21

謂自心見等識境妄想。²¹⁸

第一段文獻出於《雜阿含經》，是佛陀對眾比丘說明苦乃是由於十二因緣，相互連結下的產物，因眾因緣和合故苦，而修行者所需要作的，便是斷絕因果關係中的因，破壞其中的連結，滅除這樣因緣相續的狀態，方能離於苦，進入涅槃，獲得真正的清涼止息。則見《雜阿含經》是就十二緣起談相續，所謂的相續滅就是滅除十二因緣因果相續的狀態。第二段文獻出於《楞伽阿跋多羅寶經》，²¹⁹其從識的角度言相續滅，認為相續滅指的是識之所因滅，所因又可分為所緣及所依，所緣是指無始無明，所緣者是說由自心所產生的境界，在其學說立場上看來，故其相續滅是建立在諸識相續相生的條件下，斷除如此的狀態叫作相續滅。

綜合此二段文獻的解讀，可以發現到，《雜阿含經》與《楞伽阿跋多羅寶經》按照佛教的觀點，皆不認為人是具有自性的存在，而為因果相續產生的結果，是以前者用十二因緣是人為何有苦，為何生於世間，後者以識說明人的存在，無論哪種說法，皆是肯定人的存在具有一個因果相承相續的概念，而生在世間也就是苦的聚集，要獲得永久的清涼寂靜就必須從此因果關係著手，各法間的連結一但斷除，就不會有相續而生的種種果，就不會再生煩惱，起妄執。換句話說，念念相續的情形一旦破滅，即是涅槃。

就《雜阿含經》與《楞伽阿跋多羅寶經》對「相續滅」的用法對應僧亮的看法，僧亮所說的「相續滅」亦可就這樣的角度加以解讀。上文曾提及「身得智，不由智得滅」一語中可見身具有得智或不得智兩種情形，此處的「身」所指的即是修行的主體，但此修行主體會隨著「得智」與「不得智」成為法身或維持色身，且此智僅限於大乘教法，非是二乘所習，可見：

僧亮曰：二乘解脫者，分段煩惱滅，稱為解脫。而身智有為，非解脫也。如來身智無為，得名解脫也。²²⁰

²¹⁸ 《大正藏》，冊 16，no. 670，頁 483，上 23-26

²¹⁹ 本文運用《楞伽阿跋多羅寶經》作為佐證意在證明當時「相續滅」一詞在當時可能的意義，雖然僧亮的身分與時代難以確認，但其為元嘉時人基本上是可以確定的。關於《楞伽阿跋多羅寶經》雖然印順導師言此版本詰屈聱牙，在南方的流傳性不高，然其譯出的時間與僧亮所在的時間略有重疊，就算僧亮未曾見到《楞伽阿跋多羅寶經》，至少也可以說當時具有這樣的概念。

²²⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 434，中 17-19

在僧亮看來，二乘修行人雖然斷除了煩惱，但仍停留在有為法的層次，由此來看，仍不算是解脫。如來身智則不同，如來是既斷煩惱，其身智又是無為法，如此方式才是《大般涅槃經》所承認的解脫。回到「身智以相續滅為因」即是修行主體的「身」已得智的結果，作為其因的相續滅，結合較早的佛典定義，其觀點是建立在作為有為法的「人」之因果條件上，所謂的相續滅即是言當修行者有為法的身斷除因果相續的條件之後，其中相續的關係不再，便永離煩惱，此便可說其身得智，成就法身。

由此，便可知所謂的「身智」指的是有為法的身得到無為法的智，乃是透過斷除其煩惱相生的因果條件，而不是直接的跳躍。但這樣的斷除又如何可能？這便要從性滅下去說明。

（二）性滅

性滅的意義在《大般涅槃經·師子吼》中已有所討論。在〈師子吼品〉，佛與師子吼菩薩討論起智慧與煩惱之間的關係，經文引用世俗的「滅」來破「智慧滅煩惱」的觀點，提出智慧之性本身就是念念滅的，如此的智慧之性要如何滅煩惱的觀點，並在最後引出「一切諸法性若自空，誰能令生誰能令滅，生異滅異無造作者。」無論是智慧或是煩惱，其性皆自空，並無有一物能令一物滅，其中無造作者。從上下文的脈絡，我們可以輕易的了解到所謂「性滅」所指的是諸法性質本身為滅，是以若是煩惱本性不為滅，「滅煩惱」本身即是不可能的事，若用世俗的「滅」看待智慧與煩惱的關係，便落入錯誤知見。僧亮對此段的注解，正表現了其對性滅的了解完全的繼承經文的說明：

僧亮曰：第五門辨滅不滅也。煩惱性滅，智不能滅。若性不滅，智亦不能滅。先以五大為譬，堅他作亦應爾也。²²¹

僧亮曰：物有強令他滅，理不可然，引而破之。一念念如水，滅已續生，即上性滅也。如火焚薪，更不復續，畢竟滅也。²²²

在僧亮的注解當中，物有能夠令另一物滅的能力，性滅卻不是如此，性滅與火燒物不同，火燒物後雖有餘燼，但此滅性會隨著物滅而消逝，這是屬於現象界的層次，而智慧的本性就是滅，這樣的滅性會隨著眾生的念念相

²²¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 564，下 3-5

²²² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 564，下 22-24

續而持續下去，永恆不斷，同樣的，諸法的本性也是滅，並非是智令其滅，而是其性本然。換句話說，就性質上來看，智慧與煩惱是相通的，由迷轉悟的過程中並不存在以智慧滅除煩惱的經過，如同水能澆火一般，而性滅不同於畢竟滅，畢竟滅如果火燒柴火，焰滅就結束了，性滅則是強調性質會隨著眾生念念延續下去，關鍵在於修行者是否見到其中的相同的本性，是否能了解滅性不變，變的是現象。煩惱體現在人身上，是相續而生的，而身為何能得智，其關鍵便在於人本身的煩惱性與涅槃的性等同，智慧之性與煩惱之性不二，念念相續當中的滅性會隨著煩惱一同存在，而非獨立於煩惱之外，故身可以得智，相續滅得以可能。

結合上文對相續滅的解析，可以發現到「性滅」與「相續滅」是分別就性質與現象上的說明，二者不一不異，相續是人、煩惱的特質，是現象界中的活動，但就如同一切諸法，其背後的空性是恆常的，會隨著眾生念念相續而保持不變，是以「相續」與「性」在同一個主體下並存，當修行者直視諸法性滅，直見自己的性質，也就斷除了煩惱相續的因，即是相續滅。

僧亮巧妙的結合了性滅與相續滅，將之立基於修行主體上，使得成佛之事不再遙不可及：

僧亮曰：先非昔所說者，自如今之為是也。昔滅有二種，一性滅，謂空無我也。二滅身智，而如來者非空無我，身智不滅，作滅想壞如來也。²²³

僧亮就《大般涅槃經》的立場對舊有「滅」的概念提出反駁，僧亮認為，以往的「滅」分為性滅、滅身智，前者為空、無我，後者為佛陀涅槃乃灰身滅智，而《涅槃經》所作的一大變革便在於此二滅的翻轉。其所提倡的「性滅」相較於過去的「性滅」，雖然在內容上皆是強調諸法實相，強調空的意義內含，但自僧亮對性滅的描述，其「性滅」更強調永恆存在，會隨諸法、眾生而存，是以雖言「性滅」，但其敘述的方式是從肯定此滅之性的存在所做的說明，即是就「有」的角度來說此空性，是以此滅性就不再只是空無我，而是一確實存在於諸法背後的實相。換句話說，僧亮注解中，以佛法身的涅槃的性「滅」是永恆存在的「有」，是以性「滅」就非是完全沒有，靜止不動的意涵，而是能夠包含一切，無論有為無為的法。而如來

²²³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 446，中 18-21

涅槃，其「滅」的真義在如來身智常在，不動不變。

在身智不滅的前提之下，僧亮直接就佛法身來否定過去涅槃的說法，而用相續滅取代滅身智，其意義就在於透過面對共同的、恆常的「性滅」，處於世間的眾生得以使身得智，成為屬於無為法的佛。是以佛陀其身獲得智即涅槃，然「身智」一詞卻包含了肉身能否成道的可能性，此可能性在是建立於「性」上的說明，在涅槃中，煩惱不生，是名為滅，而煩惱之所以能夠不生，不只是涅槃境界本身的功勞，更是因為煩惱本身的性質亦為滅，從肉身到涅槃的過程中看似區隔，但其中有「性」作為貫穿有為法跟無為法的連結。

（三）涅槃、生死相續

在了解到性滅與相續滅之後，「身智即涅槃」該如何解釋？相續滅的意義於有為法的色身可以得智，解脫，成就法身，此即涅槃，但相續有為的眾生之所以可以證得涅槃，乃是由於在眾生有為的身、智慧、解脫、法身的性質其實都是同樣的，是以雖可簡而言之成為「身智即涅槃」，但我們更應該向下追問「身智即涅槃」與「性滅」、「相續滅」的關係，以及「身智」從何而來？

回到「涅槃以性滅為因，身智以相續滅為因」一語，實說明了「涅槃—性滅」與「身智—相續滅」的關係。「涅槃以性滅為因」一句，性滅強調一切諸法本性皆滅，此性雖是滅，但也是恆常的存在，涅槃亦如此，其性亦為滅，也是恆常的存在，是以只要在諸法中見著此滅性，了解到一切諸法實相與涅槃無異，便可以證得涅槃，故性滅為因，涅槃為其果。「身智以相續滅為因」，則著重在身如何得智，成就佛法身。此果是以相續滅為因，即是念念相續的眾生，斷除了因果相續的條件，證得大乘的智慧，此屬有為法的肉身轉為無為法的法身。是以「涅槃以性滅為因，身智以相續滅為因」本就為同一事，惟「涅槃以性滅為因」強調性質上的相同，「身智以相續滅為因」強調修行的連續性，而這兩組關係的連結就是透過諸法之「性」，在於明見諸法、眾生、涅槃其性皆滅，這樣的連結關係更可見於「身智即涅槃」。

「身智即涅槃」一語雖可以簡潔的解釋，畢竟身智等同於佛，佛是達到涅槃境界的人，唯著重的面向不同故區分為二，但實際上身智確實同於涅槃。但從「身智即涅槃」緊接在僧亮判定原始佛教與《法華經》之後，原始佛教與《法華經》皆將身智判為有為，強調身智是有為而涅槃無為的

說法，故為身智和涅槃是分裂的，而僧亮則對《大般涅槃經》身智與涅槃皆為無為的說法表示讚賞，因《大般涅槃經》直接的將身智與涅槃等同，但僧亮給予《大般涅槃經》「究竟無餘」之說的評價，卻未點名此「身智即涅槃」是二者皆有為或是二者無為法？

至此，我們能說「身智即涅槃」包含兩個層面，此就兩個角度作說明：一、就性質的角度來說，其二者其性不異，皆是滅，此是無為法上的討論；二、從實踐的角度看來，迷惑、修行、成就涅槃者，無論是肉身或是法身，所指的皆是同一個主體，此牽涉到有為到無為的過渡，是以「身智即涅槃」囊括的包含了有為法即無為法，無論就哪個角度，哪個面向，身智與涅槃都是相同的。再回到最剛開始的說明：

僧亮曰：涅槃實故，名妙有也；生死虛故，名為無也。因果相續，一體之中，而有二相。不定者，此明法理不偏也。²²⁴

涅槃是真實妙有的，生死是虛無的，對立的兩者卻是一體的兩個面向，具有因果關係，而正是因為因果不可斷絕，相續而生，是以生死與涅槃的本質都是相同的，此種說法是從本質上認同正因眾生可以成佛。正因與涅槃成為修行歷程的始點與終點，這樣的過程是連續的，發生的皆在同一個主體上，眾生之中也本有不生不滅的本質，透過「性」的共同性，生死與涅槃、眾生與佛陀能夠躍升。這就是為什麼僧亮可以相信肉身可以獲得涅槃。

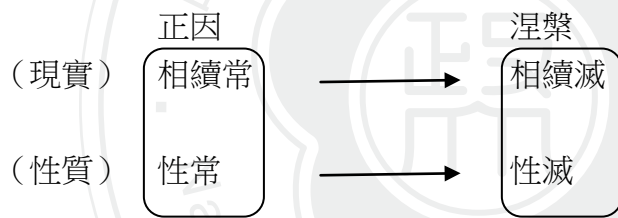
「涅槃—性滅」與「身智—相續滅」，前者強調性質上的通同，後者強調的是修行的歷程，二者實為一事，在同一修行主體上共存。由此，我們會發現到正因與涅槃存在著高度的相似性。讓我們回顧一下正因，正因包含兩個面向，一是煩惱雜染，念念相續的眾生，此是現實的一面；一是存在於其中、常而不變的善，也就是空性，此為性質的一面；涅槃也包含兩個面向，一是相續滅，是念念相續的眾生斷除其中的因緣，而得智，成就法身，這是就修行的歷程，是就現實活動的層面來說；一是性滅，強調有為無為諸法，其性皆是同樣的滅，亦即空性，此是就性質的層面來看，此二部分。由此觀之，正因與涅槃都各包含了兩個層面。

在此連結下，涅槃與正因間的關係便昭然若揭。一是就性質來看，正因的善與涅槃的性滅皆是指向諸法的空性；眾生與相續滅皆是就修行主體來談論。在因果相續的條件之下正因與涅槃具有高度的連結性。正因所言

²²⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 459，下 10-12

的眾生與涅槃的相續滅，從修行的歷程來說，眾生是念念相續的存在，也就是「正因是相續常」的意義，而念念之所以相續，在於眾生在因緣之中受到諸惑所困，是以只要斷絕這樣相續的狀況，相續的情形不再繼續，即為相續滅，即為涅槃，即為法身。

另一方面，正因的善性恆常不變，此常性確保了眾生未來必定成佛，此善性即是涅槃的性滅，是諸法的本質，而滅性是真實的存在眾生之中，雖然其內涵是滅性、是空性，但是僧亮的善性卻不只是空性。「空性」、「般若」、「實相」，是智慧，是諸法的本質，在一般的說法中，它能夠被認識，能夠被證得，但不具有能動性。但僧亮的善性學說變革了過往對空性、般若的定義，僧亮的善性在此基礎上增添了能動性，則善性就不只是存而不動，只等待眾生見而開顯得存在，其能夠督促眾生修習佛法，去了解諸法的本質，是以眾生必然成佛，具有成佛的保證性。然諸法的本質即是本來就存在於眾生之中的善性，對外的觀照正是對內的開顯，二者不一不異。若以圖示，則：



圖三

正因與涅槃之間雖扮演了因果完全互異的角色，但僧亮卻將之巧妙的結合，正因為涅槃種下了保證性，涅槃則是在正因脈絡下發展的未來。在這樣的論述中，作為修行主體的眾生，其重要性被大大的提高，在現實中被染雜的眾生即為未來的佛，他不只是在塵世中擺盪的一份子，而是具有成佛的能動性與未來，則被視為有為法的眾生不應被看作是低於佛、涅槃的存在，而是一切修行的起點，扮演著推動佛道的必要角色。

確立了正因與涅槃的角色後，在此架構之下，緣因、境界因所扮演的身分便更能夠合理的置入，其中的歷程幾乎都為緣因所包辦，其所觀所見則是境界因，即是讓眾生生死留轉的十二因緣，但惟有透過十二因緣，眾生才得以見著背後的法則性，即空性，即是本就根植於眾生的善性，即是涅槃的本質。欲見此空性，除了觀照空性之外，僧亮延續《大般涅槃經》的看法，認為在道心之後，修行者應該要面對眾生，為了帶領眾生一同脫離苦

難而生起菩提心，此菩提心一但發起便不可斷絕，而長養此菩提心的方法便是藉由四無量，透過與眾生接觸，了解眾生的需求，進而對眾生施以不同的教法，此「因材施教」是必須建立在對空的認識上，必須對眾生與修行者自己的煩惱都不染不著，才能夠走入眾生，而不受其干擾，在這樣往復的過程中，才可說是真正的「解空」，才可以真正的映證自己的善性，如此，在空與眾生的參與認識下，最後獲得的境界就是涅槃，所得的果就是菩提果。



第五章 與佛性相通的中道思想

中道，即是以不落二邊的形式觀察諸法，與此緊密連結的觀念是中觀，中觀指的是以此中道作為觀察對象的修行方式，而後了悟諸法實相。此教法在佛陀時代便已存在，根據Murti教授的研究，佛陀「十四無記」的態度就是一種中觀，所謂「如來離於二邊，處中說法」實是一種超越的立場，意謂著不落於經驗現實之中。²²⁵

中觀作為一種辯證法，表現理性思維本身的矛盾，並將結論直指理性不可觸及的空。據印順在《中觀今論》的研究，佛陀在《轉法輪經》、《阿含經》等經典中，揭示的就是不苦不樂、不一不異、不常不斷、不有不無的中道。²²⁶「中道」，中的本義又可解為「中正」與「中實」，前者指的是正見，後者則是不偏，這樣的中道其實就是正見緣起的正道。

中道不離二邊的精神在般若系的經典中被發揚光大，龍樹將中觀的辯證法完整化，從八不中道便可得知，其運用中道的語言邏輯，以雙邊的形式，原本與緣起緊扣的意涵更加深刻的與般若結合，中道與第一義空、般若畫上等號。隨著歷史發展的脈絡向下，《大般涅槃經》既以般若系經典為基底，在向上開展出佛性學說，並於其中進行轉換與改造，其中道除了「不離二邊」、「般若」之外，又認為「中道者名為佛性。」²²⁷「不得第一義空故不行中道，無中道故不見佛性。」²²⁸「善男子，佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」²²⁹「十二因緣名為佛性。佛性者，即第一義空；第一義空，名為中道；中道者即名為佛；佛者，名為涅槃。」²³⁰中道在《大般涅槃經》與佛性被統合了起來，十二因緣、第一義空、中道、佛、涅槃、佛性在如此的句式下全都等同，但中道在《阿含經》與《般若經》中，皆是強調其雙遣而觀性自空的精神，《大般涅槃經》的佛性所強調的乃是對性空之「有」的看法，換句話說，藉由肯定「性空」的存在，建立常樂我淨的佛性學說，從非有非無的中觀論述到既是非有又是非無的佛性觀

²²⁵ 穆帝 Murti, T. R. V. 著，藍吉富譯：〈第二章 佛陀之沉默〉，《中觀哲學（上）》（臺北：華宇出版社 1988 年）

²²⁶ 釋印順：《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1990 年）

²²⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 24-25

²²⁸ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 29-頁 768，上 1

²²⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 8-9

²³⁰ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，下 17-20

點，也就是說，原本「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」²³¹本是站在諸法性空的角度來說，是以透過中觀悟道的智者能夠知世間與涅槃其性無二，到了《大般涅槃經》則又跳高一層，以「性空」為基礎，開展出諸法皆有佛性的理論。《大般涅槃經》本身的反叛性往往造成前後份說法的矛盾，立足於「有」的立場卻包裹著「空」的中道觀，其將中觀與佛性二者嫁接的方式更引起後世僧人們多樣的討論。

在《大般涅槃經集解》中，中道是與佛性並列的重要概念，除了延續經文對「中道」與「佛性」的特殊看法外，加上中國僧人對於「中道」、「般若」、「空」的概念詮釋往往賦予中國的特色，這使得諸家對於中道的詮釋差異性更大，與經文相去更遠，然於此便展現了中國僧人如何創造性的詮釋中道。其中，僧亮對中道的，在上兩章中，我們已能發現到僧亮就著《大般涅槃經》，進而延伸出一套特殊的佛性概念，其善性的力量之強，賦予眾生成佛的保證性遠遠超出於經文所說，而在中道的觀念上，與《大般涅槃經》的說法是否能夠相和呢？與他自己的佛性學說又能否合而觀之？

僧亮隨順著《大般涅槃經》對中道的討論亦提出自己對中道的解釋，其所詮釋的中道大致上延續著「不離二邊」的核心，故可見：

眾生煩惱偏發，如來應之，亦有偏教斷其偏惑，令會中道。²³²

此段文字在注解經文言如來尤如良醫，能知眾生煩惱之性給予不同的教法，僧亮對此的解釋，以為眾生的煩惱來自與對觀念的偏執，而如來能夠就其偏執施以偏教，但這些教法都是為了要導正眾生偏差的觀念，令其導回中道。就此看來，所謂的「中道」便是相對於「偏」，作為居中的意思。

《大般涅槃經》所討論的中道基本上保持著不落二邊，遍照二邊的特色。然仔細考察僧亮對於中道的權說，較重要的「中道」界說大概可分為三種：一是在〈如來性品〉中，隨順經文討論的有無、實相、相續中道，此三種中道為一界說；二是經文有言此為「中道」，但僧亮將之細分為真諦、俗諦與真俗中道，此三種中道是第二種界說；而後第三種中道界說可以說是最為關鍵，亦是僧亮對中道最不同於經文的發想，即佛菩薩修行之道、十二因緣、照境之智。

職是，本章將分別介紹此三種不同類別的中道，並於中點出其與經文的

²³¹ 《大正藏》，冊 30，no. 1564，頁 36，上 4-5

²³² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 459，下 18-20

同異之處，以顯僧亮對「中道」的創造性。

第一節 僧亮對中道的第一種界說：第一義中道、有無中道、相續中道

一、第一義中道

僧亮的第一種中道界說出於〈如來性品〉。在此段的經文中，佛陀隨順眾生說法，並解釋道眾生為何容易煩惱所惑，而今開示《大般涅槃經》秘密之藏，目的是為了讓眾生了解「淨佛性常住不變」。其舉出佛性有無、苦、無常、無我、空寂、解脫等面向，凡夫未能分別出佛性的殊勝，僅能統一論之，是以若佛說「解脫」，凡夫便以為佛陀灰身滅智，但智者善分別，能夠知曉佛為人中獅子，能夠自由來去，但其法身是常住不動的；若佛說「苦」，凡夫便會以為一切身是無常，但是智者乃知己身有佛性種子，故常而不壞。於此之後，經文言：

經：若言無明因緣諸行，凡夫之人聞已分別生二法想。明與無明，智者了達其性無二，無二之性即是實性。

若言諸行因緣識者，凡夫謂二，行之與識。智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言十善十惡、可作不可作、善道惡道、白法黑法，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。²³³

僧亮曰：上以不分別為失，此取因果定相，著有為故為失。下以苦無常無我，顯著無為之失也。我與無我，性無有二者，此明第一義中道，離有無二邊也。²³⁴

前段經文著重在凡夫不善分別，故有所偏執，未能見如來秘密之藏，從此段之後，經文轉而敘述凡夫易分別生二法想，故未能知真實之義。此段經文講述「凡夫」執著十二因緣，但其強烈的執著於「知道十二因緣」與「不知道十二因緣」的分別，如此的分別卻也是沉淪於二分，無法超脫的原因。則見經文此處所指的「凡夫」是已知有為的十二因緣背後，有一屬於無為法的實性，可知「凡夫」並不是指仍就昏昧不明的無知眾生，而是已在修

²³³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 651，下 1-12

²³⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 460，中 15-18

行路途中的二乘人，是二乘人已能見到「諸法」與「實相」二個層面，卻未知二者其性無異。

但是「智者」知一切諸法、十二因緣之間，其性無二，這是從實性上來看的。若從實性上看，甚至是一切相對的善法、惡法、黑法、白法等，其性皆是同一。僧亮在此段注解中，解釋道上段經文中，「凡夫」不知分別而未能解真實之理，而在十二因緣的段落中則是執著於其因果間有有定相，著於有為法的一面，是以有所偏失。而在下段經文中，佛陀將開示苦、無常、無我之別，以顯「凡夫」著於無為之失，並強調我與無我，性無有二，這就是「第一義中道」。

僧亮使用「第一義中道」一詞，可見此「第一義中道」是「中道」最基本，也是最重要的定義，其中包含了「性無有二」與「離有無二邊」兩個要點，在這樣總括性的了解下，僧亮所謂的第一義中道在經文中又是如何呈現的？

經：若言：「應修一切法苦。」凡夫謂二；智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言：「一切行無常」者，如來祕藏亦是無常，凡夫謂二；智者了達其性無二，無二之性即是實性。

若言：「一切法無我、如來祕藏亦無有我。」凡夫謂二；智者了達其性無二，無二之性即是實性。我與無我，性無有二。如來祕藏其義如是，不可稱計無量無邊諸佛所讚。我今於是一切功德、成就，經中皆悉說已。

善男子！我與無我，性相無二，汝應如是受持頂戴。善男子！汝亦應當堅持憶念如是經典，如我先於《摩訶般若波羅蜜經》中說：「我、無我，無有二相。」²³⁵

在這一段的經文中，僧亮並沒有作任何的注解，直接稱之為「第一義中道」，顯然是僧亮接受了《大般涅槃經》的概念，是以我們直接就經文加以解釋。其論道，如來祕藏雖說常樂我淨，人有清淨佛性常住不變，但此說法無異於佛陀過去所說的一切法苦、一切行無常、一切法無我，因《大般涅槃經》的常、樂、我、淨，乃是就著苦、無常、無我、不淨而來，再向上跳高一層，是在涅槃的境界下，在「性空」的角度下苦、無常、無我、不淨與常、

²³⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 651，下 8-21

樂、我、淨間的性質不異。但是一切眾生將之分開而論，認為一切法與佛陀秘藏的教法是截然不同的，但對智者來說，其能夠了達如來秘藏所說之法，且此無二之性是真切的實性，也是如來秘藏真正所要傳達的奧義，經文於此亦試圖連結般若經的教法，故言「如我先於摩訶般若波羅蜜經中說我無我無有二相。」，強調出我與無我，性無有二，但就《大般涅槃經》的佛性思想看來，此處的「我與無我性無有二」的「我」與「無我」應有他解，非是般若經的原義。如來秘藏的「我」所指的當為常樂我淨的「我」，是指恆常存在的佛性我，是以「我」與「無我」皆是就無為法的層次來看，但是這個超越的「我」，其性質乃是「無我」，是以言「性相無二」。是以僧亮的「第一義中道」，當是就此言說，其雖強調出一切法、一切行「其性無二」的特質，這與般若經要人直透諸法實相是相同的，但是此性是建立在一切法、一切行與恆常存在的佛性間的無二之性。

而後，僧亮言：

僧亮曰：三種中道，以因緣為本。但證因緣餘者，自明先說正因，如乳酪等法也，後破其橫計，成因生之義也。²³⁶

僧亮於此言「三種中道」，但回顧這一大段與其後的注解，我們僅看見了「第一義中道」之名，則其他兩個中道在哪呢？回歸經文本身，經文內也未提及有「三種中道」之說，則此「三種中道」所指為何？事實上，在《大般涅槃經集解》中，每一卷的最上方都有集解者對當卷議題的總括，而本卷（第二十卷）的開頭，集解者便題了此卷焦點在「廣論中道義、釋有無中道、釋實相中道、釋相續中道」，對應於其他諸家的註釋，亦能看出寶亮、僧宗等人是將經文分為三個部分，即「有無中道」、「實相中道」與「相續中道」三部分，但是這樣的分類方式或名相，在經文中卻未曾出現，最早做注解的道生亦未有此三種中道的分別。僧亮的「第一義中道」從內容意義上與他家注解對應，應同於「實相中道」，則僧亮的三種中道是否亦為「有無中道」、「實相中道」、「相續中道」？還是另有所指？關於此問題，我們或許能夠就另一段文獻作補充。

二、有無中道

在〈迦葉菩薩品〉中曾討論到何謂中道，並論及中道與佛性間的關係，

²³⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 461，上 29-中 3

佛陀先是說明了佛性是非內六入亦非外六入、外斷諸煩惱而不離內道、是內善思惟與從他聞法、是檀波羅蜜與五波羅蜜等等，故佛性非內非外，又合內外，故為中道。於此之後，經文轉而就「非有非無」「亦有亦無」來討論佛性，可見：

善男子！眾生佛性非有、非無。所以者何？

佛性雖有，非如虛空。何以故？世間虛空雖以無量善巧方便，不可得見；佛性可見，是故雖有，非如虛空。

佛性雖無，不同兔角。何以故？龜毛、兔角，雖以無量善巧方便不可得生；佛性可生，是故雖無，不同兔角。是故，佛性非有、非無，亦有、亦無。

云何名有？一切悉有，是諸眾生不斷、不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。

云何名無？一切眾生現在未有一切佛法——常、樂、我、淨——是故名無。有、無合故，即是中道。是故，佛說眾生佛性非有、非無。²³⁷

僧亮曰：辨有無相續中道也。

虛空於人。不可見，有常；不可見，定有也。

佛性亦不可見，有非常；不可見，不定有。有不同空。是有，中道也。

兔角於人是無，定無也。

佛性於人是無，不定無。是無，中道也。

非有非無者。非虛空之有。非無非兔角之無。

亦有者。是當有也。亦無者。是現無也。²³⁸

經文將眾生的佛性與龜毛兔角、虛空相比。佛性與虛空皆有，但是虛空是看不見的，而佛性不然，佛性能夠透過修習善法而得見；佛性與龜毛兔角皆是無，但是龜毛兔角本就是不存在的東西，無論透過何種方法都不可能，佛性則不同，眾生佛性為阿耨多羅三藐三菩提種子，是能生長出最後的佛果的，因此可說佛性「非有非無」。除此之外，佛性也是「亦有亦無」的，眾生之念如燈中之焰，能夠不斷的傳遞下去，最終當得阿耨多羅三藐三菩提，故可以說「有」；但眾生現在還未有常樂我淨的果佛性，故以此說無。佛性非有非無，不落二邊；亦有亦無，二邊相合，故言中道。

²³⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 819，中 14-25

²³⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 588，中 19-25

僧亮的解釋與經文的敘述脈絡不同，其認為，此段經文解釋了「有無中道」與「相續中道」。從非有非無的角度來看，虛空之於人，雖不可見，卻是恆常、定有的存在，但佛性不然，佛性既是同於虛空一樣，是不可見的存在，但這樣的存在卻是非常、不定有的存在，若是眾生不在修行之道上努力精進，便永遠不可能看見佛性，這樣的「有」不同於虛空，此「有」才是中道。

兔角之於人，是必定沒有的，是虛幻的存在，但佛性之於人的無卻是不定的，因為此無是現在未有，但可以透過方便而生，是以此無是「不定無」，這樣的無才是「中道」。僧亮此處的權說雖符合〈迦葉菩薩品〉的立場，以非有非無、亦有亦無強調中道的特質，但其援用的論點卻與此段經文不同，僧亮雖然依循著經文，從佛性不同於兔角的無與虛空的有說非有非無，但此處經文的「非有非無」強調的是佛性能夠透過無量善巧方便得見得生，僧亮則忽略「無量善巧方便」這一環的解釋，直接就其結果討論佛性、虛空、兔角之間的關係。是以焦點便由「方便」轉向佛性本身的性質作討論。而後，其解釋「亦有亦無」的部分，為何可以說佛性之於眾生是亦有亦無呢？因此佛性是未來當有而現在沒有的，是以言亦有亦無。則見非有非無與亦有亦無皆出於與虛空、兔角的對比，所以「是有，中道也」「是無，中道也」即是直接就其中的有無之性言此為中道。

由是，僧亮所說的「有無中道」當是結合了非有非無與亦有亦無的雙重性。從「中道」原本不落二邊的形式加以延伸，其「非有非無」的解釋強調出佛性本身不落於有無二邊，此存在是超越於我們所能認知的範圍，超越了本就無法認知的虛空與兔角，從語言邏輯的範圍指向形上的意涵。而「亦有亦無」的解釋肯定了「佛性」當有現無的特質。

透過這樣概括性的說明，我們再次回到〈如來性品〉的經文，回顧在這樣的認識下，是否能和〈如來性品〉相符合？

〈如來性品〉於此為佛陀解釋何謂入如來藏：

若我住者，即是常法，不離於苦；若無我者，修行淨行無所利益。

若言諸法皆無有我，是即斷見；若言我住，即是常見。

若言一切行無常者，即是斷見；諸行常者，復是常見。

若言苦者，即是斷見；若言樂者，復是常見。

修一切法常者，墮於斷見；修一切法斷者，墮於常見。

如步屈蟲，要因前脚得移後足；修常、斷者亦復如是，要因斷常。

以是義故，修餘法苦者皆名不善；修餘法樂者則名為善。

修餘法無我者是諸煩惱分；修餘法常者是則名曰如來祕藏，所謂涅槃無有窟宅。

修餘無常法者即是財物；修餘常法者，謂佛、法、僧及正解脫。當知如是佛法中道，遠離二邊而說真法，凡夫愚人於中無疑。如羸病人服食酥已，氣力輕便。有、無之法，體性不定。譬如四大，其性不同，各自違反。良醫善知，隨其偏發而消息之。²³⁹

所謂「入如來藏」，無論是說「我住」或「無我」、「諸行常」或「諸行無常」、「苦」或「樂」，這些都會落入常見與斷見，落於偏執，從經文的敘述方式可見其用對比的句式，一常一斷的方式來說明此是「佛法中道，遠離二邊而說真法」，而僧亮「有無中道」的「非有非無」主軸亦是就不落二邊來討論。於後，經文又再次用了對比的方式要人修習正確的教法，要眾生修餘法的樂與常，這些方是善、如來祕藏之教、佛法僧與正解脫。需要注意的是，此處的樂與常與前文說的落於「修一切法常」、「若言樂者」的常與樂是不同的，否則僅是造成經文的矛盾，從《大般涅槃經》對其認可的態度可以發現到，這樣的樂與常是涅槃四德的意義，而非世間法的常樂我淨，而涅槃四德乃是建立在諸法無常、苦、無我、不淨的認識上，則此處要眾生修習的常與樂其實就是超越這些常見與斷見，解了在凡夫所執的常、樂與二乘所執的無常、苦以上，還有一個屬於佛、涅槃的常樂我淨。已知、已證得涅槃的佛能知一切法的有無、常斷其性都同一，是以能夠隨順眾生說法，猶如良醫。

經文以「有無之法體性不定，譬如四大其性不同各自違反。」作這段經文的結論，僧亮對此的注解為：

僧亮曰：不定謂不偏也。涅槃實故，名妙有也。生死虛故，名為無也。因果相續，一體之中，而有二相。不定者，此明法理不偏也。²⁴⁰

經文以「不定」來解釋有、無背後的同一性，故佛陀能隨之教化。而僧亮認為，「體性不定」的意思乃是指「法理不偏的中道」，何以故？有、無之法分別是指涅槃與生死，前者妙有後者虛無，但是生死為涅槃之因，二者實乃同一體，只是呈現不同面相罷了。從僧亮的注解與其佛性說看來，「有

²³⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 651，上 26-中 10

²⁴⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 459，下 10-12

無之法，體性不定」的意義在於生死與涅槃之間本身是具有高度的連結性，配合經文來看，佛陀是已證得、了見佛性，故可以知實相不落二邊，又可兼用二邊教化眾生，所指的是果佛性的意義，但果佛性之所以能成就乃是根源於存在於正因眾生中的善性，這樣的性質即是「中道」的意義，而僧亮的在此敘述則是延續著「亦有亦無」的模式，強調出有無之間的連貫性與互通性。

職是，雖然僧亮對於「有無中道」雖然沒有直接明確的定義，但我們從經文與其注解的方式、內容，或許能夠對推知一二。蓋「有無中道」當緣於中道雙遣的辯證法，乃是不落雙邊，是以不偏常斷、不落有無。但除了不落有無外，其又強調出「合於雙邊」的佛性意義，在於現在未有而未來當有的果佛性，一但證得此果佛性，便可見有無間的雙融義。是以「有無中道」包含了「非有非無」與「亦有亦無」兩重意義。

然在此段的解釋中，僧亮並未對「相續中道」作進一步的說明，在經文中，我們可以發現一些端倪。經文以燈焰為譬，以喻眾生之念，最後當得阿耨多羅三藐三菩提，此段的說法正如同僧亮對眾生為正因的看法，眾生以其相續故常，在這樣的起滅相續之中，在煩惱紅塵之中證悟佛道，而這樣的相續在此段文獻中又被賦予了一個新的名詞——相續中道。

三、相續中道

至於相續中道，在〈如來性品〉中，佛陀為了討論「我與無我，性相無二」，便引了乳到醍醐為譬：

如因乳生酪、因酪得生酥、因生酥得熟酥、因熟酥得醍醐，如是，酪性為從乳生。為從自生、從他生耶？乃至醍醐亦復如是。若從他生，即是他作，非是乳生；若非乳生，乳無所為。若自生者，不應相似相續而生；若相續生則不俱生；若不俱生，五種之味則不一時，雖不一時，定復不從餘處來也。當知乳中先有酪相，甘味多故不能自變；乃至醍醐亦復如是。²⁴¹

經文討論得焦點集中在從乳生酪，從酪到酥，一路到得醍醐的五味過程過程中，其果性是自生的或是由他處所生而來的呢？若果性是從其他方式所生而來，諸如水等外力，則僅需要透過外力介入就能夠產生酪酥等成

²⁴¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 651，下 21-29

果，因就不是其中參與的必要條件，但這與經驗事實並不相符，但若是從因中自己就能生出此果性，則因性與他方外力都可以都省去，但此種說法也不符合經驗事實，因為必須先有乳才能有酪，最後才能產出醍醐，這樣的狀況即是相續生。若是相續生便可知此五味非是同時出現，而是階段相續相生而來，相續相生意調著最後的果性不是從他處而來，而是在相續之中，就已經有隱含存在的「酪性」，是以言乳中先有酪相，乃至醍醐亦復如是。由是可知，此段經文所著重的關鍵在於從乳到酪的過程中，其中有一個隱含的酪相存在，但此「酪相」並不是「酪」。此段經文結束，僧亮的注解為：

僧亮曰：先有酪相者，先有甘也。不能自變者，待醪乃能變多為少。甘多為乳，甘少為酪，故不一也。同是甘性，性不異故，是中道義。²⁴²

僧亮認為，經中所言的「先有酪相」，指的是果中的甘性，但是其中的多或少，乃是取決於醪，而非尚為因的乳、酪、酥，或是已經成為果的酪、酥、醍醐等來決定，甘味多為乳，少則成為酪，其多寡是不一的。而此段經文為何在解釋中道，關鍵在「同是甘性，性不異故」，在於無論是乳還是醍醐，其中都有一個不變的甘性，此甘性從乳到醍醐不斷的相續而下，儘管乳與醍醐在形質上有甚大的差異，但其中的甘性「本質」卻是不異不動的，但會因為加工上的程度不同而有多少之異，回歸其佛性學說來看，從眾生到十住菩薩，再到佛陀，其中雖是從有為法的凡夫到解脫者的佛陀，但其中的善性是不異不變的，差別僅是其受到煩惱覆蓋的程度，是以眾生需要透過種種方便善巧，也就是修行法門來讓原有的佛性善性顯現出來，修行精進者，其佛性便彰顯的多，反之亦然。

從僧亮在〈迦葉菩薩品〉對相續中道的解釋與〈如來性品〉的推演，我們可以掌握到「相續中道」對僧亮來說，強調的即是煩惱到解脫之間，念念相續中的不變之性，與能變的修行。在第二章與第三章中，我們了解這樣的善性即是諸法實相，是不動不變的理，是指引眾生趨向解脫的動力，是未來成佛的保證性，在此段的權說中，它就是中道，是以中道即是正因中的善性，則中道與成佛的保證便連結在一起。而此處乃是在解釋「我與無我，性相無二」的問題，既以相對的兩邊作為討論的焦點，則用「中道」

²⁴² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 461，下 1-3

更加合適。但也因此可見，在僧亮的眼中，中道與佛性二者幾乎是相同的，惟偏重的角度不同。若說「有無中道」與「第一義中道」是僧亮對《大般涅槃經》的再延伸，其「相續中道」便是需要搭配僧亮特色的佛性概念加以了解的創造。

綜觀來看，從僧亮在〈如來性品〉說出的三種中道來看，其並未清楚的分別「三種中道」，其所認定的方式當是以第一義中道為核心。有無中道從原本的語言邏輯延伸，直至強調出佛性為「非有非無」、「亦有亦無」的存在，但無論是非有非無或是亦有亦無，其關鍵都在於背後有一個無二之性，是以能夠不落有無、涵括有無；相續中道亦是如此，其雖著重在佛性在眾生之中，而眾生為念念相續的存在，而眾生之所以能夠成為佛陀，之所以能獲得阿耨多羅三藐三菩提，其關鍵即在於其中的不異之性，是以「有無中道」與「相續中道」的段落都強調了「其性無二」的「第一義中道」，則「有無中道」與「相續中道」皆可視為是以「第一義中道」為開展的中道。而強調無二之性「第一義中道」，其原本亦是就不落二邊的語言邏輯而來，是以「性無有二者。此明第一義中道。離有無二邊也。」有無中道與第一義中道的連結性乃是在於實相，而相續中道與第一義中道的連結性則是在眾生。這三種中道都是建立在般若經中道意義上的開展，但更是根屬於佛性學說的再超越，尤其是「相續中道」，更是需要配合「僧亮特色」的佛性說才能夠有所理解。

僧亮在〈如來性品〉僅言三種中道，除了「第一義中道」外，其他兩種中道我們皆只能夠透過他家注解對照其他段經文的解釋，才能對其所謂的「三種中道」有一定程度的了解，且這樣子的分類方式已經脫離的經文的權說，其中可見僧亮對於「中道」一語的創造性遠超過《大般涅槃經》原始的範疇，其模糊性也更高。從僧亮未對這三種中道立下明確的定義來看，這樣的現象或有兩種可能性，一為當時涅槃師共同的概念，且甚為流行，故僧亮很自然的就說出了「三種中道」，而未清楚的點名，二為考慮到僧亮曰解的時間甚早，換句話說，這些注解的專有名相尚未發展成熟，直至更後期的注家才能夠清楚的點出三種中道的名稱與確切的定義。然無論是何種可能，都能夠作為僧亮學說在當時具備影響力的佐證。

第二節 僧亮對中道的第二種界說：真諦中道、俗諦中道、真俗

中道

第二種中道分類出現在〈德王品〉的注解中，佛陀先是說明了菩薩具備「心善解脫」與「慧善解脫」，而在「心善解脫」一項，其定義為「貪恚癡心永斷滅故」，德王根據此定義，向佛陀請教心與煩惱間的關係。僧亮將德王的發難分為三種類別：心本無貪性、心與境皆有貪性、心、貪性與境皆不定，從中評斷德王的發難為何有偏失，並以「將說中道，先說不會中者，有三也。」作為全段的總綱。

德王菩薩質疑到，首先，心性從來就不為諸結煩惱所惑，因心本來就無貪相，無論有何因緣，都不應被煩惱所纏，正如同石女本無子相，無論用什麼方法，石女求子就是不可能的；又如欲壓沙求油，沙中無油相，經過再多的工法都不能得油。是以心性不該受諸結所惑，這是直接就心性與煩惱的性質談，德王預設了心為清淨之性，其中自然無垢穢煩惱的存在，則心不可能被煩惱所迷；另一方面，過去世心若未是解脫之相，則現在、未來的心都不能稱作解脫之相，是以說菩薩的心是得解脫的同時，已是認可了現在、過去、未來的心都是解脫之相，都是原先就具足既已是解脫相，又如何說「得」心善解脫呢？是以心本無貪性。

次之，德王就現實的狀況來看，現世中確實有人因見女相而生貪，故得種種罪，而墮入三惡道，可見「貪」是真實有的。於是，其中引出三個問題，一為若心本無貪，為何見女相即生貪；二為若心無貪，又為何可說心「得」解脫，這兩個問題是根據心本有貪提出的問題。三為心若有貪，則為何要見女相才生貪？這是根據境有貪性提出的問題，若是色香味觸法中皆無貪性，則為何眾生於中能生貪性？若是眾緣中沒有貪性，為何只有在十二因緣下的眾生於貪而不在其中的諸佛菩薩不生？是以心與境皆有貪性。

第三，若是心定則不該有種種煩惱；若心是不定的，解脫也應是不定的，則不該有得解脫的說法；貪應亦是不定的，但若是不定，則眾生為何因貪生三惡趣？貪與境界二者應該都是不定的，同緣於「色」，為何有人生貪有人生瞋，是以貪與境應皆是不定，然若二者不定，解脫就是不定的，那「菩薩修大涅槃心得解脫」也就不可能。此段的論述方式與上兩段不同，上兩段「心有貪性」與「心與境皆有貪性」皆是強調「定有貪性」，但此段

乃是就諸法皆「不定」來看，但若是諸法「不定」，又會陷入另一個難題，是以定說與不定說都會面對邏輯的困難。

而後，佛陀答之：

經：爾時世尊告光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩言：善哉善哉，善男子，心亦不為貪結所繫，亦非不繫，非是解脫非不解脫。非有非無，非現在非過去非未來。何以故？善男子，一切諸法無自性故。²⁴³

僧亮曰：上三難，求法定相，求定皆無善，其能解也。²⁴⁴

佛陀採用雙遣的方式回答德王的難題，而未給與正面的答案，佛陀以因一切諸法無自性故，心與貪結的關係非繫、非不繫，所謂解脫是非是解脫，亦非不解脫，非有非無，非過去現在未來三世，向下再以「一切諸法無自性」為中心作論述。但針對此三個發難，經文記載內容，卻沒有其他的評價，也未點出這幾難與中道間的關係。但在此段經文的最開頭，僧亮已注：「將說中道，先說不會中者。」則見在此三個發難，經文雖然認為德王所舉的例子乃是有所偏失，但僧亮是直接的把這一大段的發難放入中道的概念下去檢視。是以欲解決僧亮在此的中道學說，應當將之放入在這個框架下。

德王的發難提出了三大疑慮，僧亮評之「求法定相，求定皆無善」，其認為德王的三難皆是認為法本身有一個可供執取，不變不動的相，而這些皆是錯誤知見。從僧亮開頭說的「不會中者」到此處的「求法定相，求定皆無善」可知，就僧亮此處的中道觀，「求法定相」乃是非中道的表徵。

佛陀接著以四種外道凡夫的看法來說明何謂錯誤知見。首先，有外道認為，眾緣中本來就有果性，故眾緣和合而能生果，如欲作衣不取於泥土、樹木，欲畫圖像則取顏料而非泥土，則可知因中必有果性，心中必有貪性。第二是言心本身具有貪性與解脫性，若是遇貪性因緣便生貪，遇解脫因緣則得解脫。第三是認為，一切因中皆無有果，因為因可以分為二種，一者微細，二者粗大。微細因是常而龐大因是無常，龐大因無常故其果亦無常，而微細因聚集會轉成龐大因，而後亦是無常果，以此言一切因中悉無有果。第四種則以為心無因，貪亦無因，貪心不過是受時節影響產生的結果。而在佛陀說明第二種錯誤知見時，僧亮注曰：

²⁴³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 760，上 14-17

²⁴⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 536，上 21-22

僧亮曰：成其偏見，非先所說有者之失，悉無有果者，成說無之過也。²⁴⁵

則見僧亮將佛陀此段的回應分作「說有者之失」與「成說無之過」，對應於經文便可推測出第一種與第二種即是執於有的「說有者之失」；第三與第四種是執於無的「成說無之過」，分作「偏有」與「偏無」兩種錯誤見解。而後，隨順經文的小結：「諸佛菩薩終不定說因中有果，因中無果及有無果，非有非無果。」²⁴⁶則注：

僧亮曰：已說有無者之偏，欲明四執，皆不會中道，答第三不定難也。²⁴⁷

僧亮將此四種外道邪見與因中有果、因中無果、因中有果無果與因中非有果非無果搭配，並言此「皆不會中道」。這與僧亮曰解德王三大難時所言的「先說不會中者」可相互對應，是可推知從德王的發難到佛陀的開釋之間，皆可見著僧亮對於中道的認知乃是建立在否定「法有定相」與「有無之偏」的，或可推論，中道或許就是「否定法有定相」與「不偏有無」的存在，真的是這樣嗎？回到經文：

經：善男子，諸佛菩薩顯示中道。何以故？雖說諸法非有非無而不決定。²⁴⁸

僧亮曰：非無不偏，故名中也。雖復中名是同，中義異故，言不定也。²⁴⁹

經文言即，因諸佛菩薩說諸法非有非無而不決定其性，這就是其所顯示的中道。「非有非無」與「不決定」，其實正可扣合了僧亮對否定「法有定相」與「不偏有無」的看法。是以僧亮此處的注解以「非無不偏，故名中也」來說明中道的精神，「非無」即是非有非無，所謂的「中」就是非有非無，不偏一邊。然僧亮在最後解釋了「不定」的意義，就經文的脈絡中，「不定」之義偏向諸法的本質乃為「不決定」，沒有一個固定的性可以執取。但僧亮

²⁴⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 536，中 19-22

²⁴⁶ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 760，中 24-26

²⁴⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 536，下 6-7

²⁴⁸ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 760，中 29-下 2

²⁴⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 536，下 27-28

認為所謂的不定是指「中義異故」，是就「中」本身的意義解說「不定」，則僧亮此處的「中道」是否不只有一種意義？

經文接著說明何以說「非有非無而不決定」，經文以「識」為例：

經：所以者何？因眼因色因明因心因念識則得生。²⁵⁰

僧亮曰：識於四因非無。²⁵¹

經：是識決定不在眼中色中明中心中念中，亦非中間。²⁵²

僧亮曰：識性是一，五處求之，不可得故非有。²⁵³

經：非有非無，從緣生故名之為有，無自性故名之為無，是故如來說言諸法非有非無。²⁵⁴

僧亮曰：稱名解義也。

心於因中，非有非無，是俗諦中道也。

即論心性從因生故有，無自生故無，是真俗中道也。

若就空本而言，此有亦無，此無亦無，是真諦中道。²⁵⁵

就「識」來說，不論是因眼、色、明、心、念，都可生識，但是識本身並無決定性在四因之中，亦不在四因中間，就此看來，識因眼而有眼識，因與耳結合而有耳識，不同的識因與心結合而有意識，眾緣相合而有，識乃無自性故無，是以說非有非無，諸法皆然。僧亮亦是如此認為，故說識「非無」；但欲從五處求識之性乃不可得，故說「非有」。僧亮在〈德王品〉的注解中，截至目前為止，多是延續著經文的理路作說明。但在接下來的注解中，其表現了自己對中道新的理解。

經文此處直以「從緣生名之為有」與「無自性名之為無」說明佛菩薩所說的「非有非無」。但僧亮卻將中道分為三種的意涵，分別為「真諦中道」、「俗諦中道」與「真俗中道」，這三種中道是《大般涅槃經》所沒有的，在集解中，也未見其他諸家有此種用法，可說是僧亮獨創的名相，而這三種中道的名稱讓我們立刻的想到了吉藏所言的「三中」：「世諦中」、「真諦中」

²⁵⁰ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 760，下 2-3

²⁵¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 537，上 1

²⁵² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 760，下 3-4

²⁵³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 537，上 3-4

²⁵⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 760，下 4-6

²⁵⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 537，上 6-9

與「非真非俗中」，²⁵⁶我們不敢確定吉藏的「三中」是否曾受到僧亮的影響，但卻能確定三種中道的說法在南北朝就已經出現了。

僧亮將中道分為「俗諦中道」、「真俗中道」與「真諦中道」。「俗諦中道」所指的是現象界的心的出現在眾緣之中，是以為非無，因著緣聚緣滅而有無，故說是非有，以此說「非有非無」。此是更細緻的觀察，除了能知心是非有非無的存在，更進一步地承認，此心性的存在是確實有的，雖是假有，但仍是存在於現實之中的。「真俗中道」是從「性」的角度來看，「性」指的是本性、本質，是已能見此心在現象界的生滅中，因著緣聚而有的有是「假有」，因著緣散而無的無是「假無」，以此說「非有非無」。「俗諦中道」「真俗中道」是從因緣來看，因心性是因著因緣聚合而有，散去則無，是以言其有無，而對應經文，其實僧亮的「真俗中道」更接近經文的描述，乃是就「從緣生」與「無自性」談有無。僧亮在「真諦中道」直接轉到空的本性，言「從緣生」的有是「無」，從「無自性」的無也是無，二者皆是從其本性「空」來看，故本質上皆是「無」這就是所謂的真諦中道。從僧亮對三種中道的權說中，可以發現到真諦中道與其他兩個中道的不同之處，俗諦中道與真俗中道皆是強調出有「有」「無」兩種取向，而中道是非有非無，不偏一邊的。但是在真諦中道中，其強調的是一切皆無，一切皆是空的統一概念，是在諸法背後不動的本質，在這點的變化上，我們可以對應到上一節所討論的「第一義中道」對照觀之，「第一義中道」所關注的焦點在於一切法的背後有一個通同的本質，「真諦中道」亦復如是，其強調出「緣起」與「無自性」二者背後的本質皆是空，而「第一義」與「真諦」皆是指向最為殊勝，最為深刻的奧義，則可見僧亮仍是秉持著以無自性的「空」作為「中道」最重要的意涵。

「俗諦中道」、「真俗中道」與「真諦中道」三種中道所強調的皆是「非有非無」，但其所認定「非有非無」的內涵卻不相同。這三種不同的中道解

²⁵⁶諸如吉藏在《法華義疏》卷10〈安樂行品14〉中言：「次就三諦釋此文者，住忍辱地等謂世諦觀，於法無所行而觀實相謂真諦觀，亦不行不分別謂非真非俗中道觀。不行者不行真諦也，不分別者不分別世諦事也，故名非真非俗中道觀。」（《大正藏》，冊34，no. 1721，頁595，中25-下1）、《中觀論疏》卷1：「世諦中、真諦中、非真非俗中。能詮之教即論此三中，是以無教不收無理不攝。」（《大正藏》，冊42，no. 1824，頁2，上7-9）、《中觀論疏》卷2〈因緣品1〉：「有三種中道，世諦明不常不斷中道，真諦明不生不滅中道，二諦合辨非真非俗中道。但考責三中，皆不成中墮在偏邪，故今對此偏邪明八不。正於二諦成三種中道，故三中得正。」（《大正藏》，冊42，no. 1824，頁22，中17-21）

釋，其實是根據德王的發難與佛陀的譬喻而來，德王的發難指出「求法定相」的不可得，佛陀的譬喻則是非難「有無之偏」，而「俗諦中道」與「真俗中道」的內容與敘述方式主要放在心性乃是緣起而生，說明有無二邊的不可執，故是針對「有無之偏」提出的見解；而「真諦中道」所著重的面相為一切諸法的實性乃是不可執的空性，此便可視為是就「求法定相」所提出的反駁，但「真諦中道」所代表重要性明顯的大於前二種中道，其雖是針對「求法定相」作的解釋，但空本身就是非有非無的存在，前二種中道仍停留在觀照有為法的角度說明非有非無，而真諦中道直截就空的本性說「非有非無」。乃是已超離了有為法的層次，直接就無為法觀照之。

職是，三種中道間的關係為何？「有無中道」、「相續中道」與「第一義中道」乃是就偏重的面相加以分別，而「俗諦中道」「真俗中道」與「真諦中道」更偏向是對中道層層累進的了解。「俗諦中道」是已知心在因中而無自性，以此說非有非無的中道，「真俗中道」是更深入的觀察到心性之「生」，在因不在心，心無法自生，以此說非有非無的中道，而「真諦中道」是已能體察屬於無為法的本質，而能返見於有為法，知「假有」是無，連「否定假有」的「無」本質亦是無。

第三節 僧亮對中道的第三種界說：諸佛菩薩所行之道、十二因緣、照境之智

第三種中道的分類出現在〈師子吼品〉。〈師子吼品〉與〈迦葉菩薩品〉接在〈德王菩薩品〉之後，在觀念上或有承繼、或有改變，但在中國僧人的閱讀視野中，並沒有前後分的差別，而後分各品間的概念，亦可以用自己的說法融通貫為串成為同一個體系脈絡。

〈師子吼品〉中的中道，其內容明確的與佛性結合在一起。就經文的記載，師子吼菩薩向佛陀提出了幾個問題：(1)何為佛性？(2)為何名為佛性？(3)何故又名常樂我淨？(4)若說一切眾生有佛性，為何眾生未能見自己的佛性？(5)十住菩薩與佛分別住何法，以至一者不可了了見，一者了了見？(6)十住菩薩死佛分別以何眼見，以至一者不可了了見，一者可了了見？佛陀根據六大疑問一一解釋，而在第一個問題到第四個問題間，便是以佛性為中心的討論，並緊扣中道。僧亮隨順著經文提出自己對中道的看法，其在權說的過程中，帶入了自己的佛性學說，並將佛性、中道與「第一義空」的關係作一系統性的整理。

僧亮在注解中，按著經文的順序，分出：諸佛菩薩所行之道，十二因緣、第一義空三種中道，而在三種中道中以第一義空所花的篇幅最大，最為核心，也最複雜，是以本文中針對此三中道的解釋，並不依經文順序，而是將第一義空置於最後論述，作為總括性的結尾。

一、諸佛菩薩所行之道

第一種中道可以分成兩大段落加以說明。首先，佛陀在解釋何為佛性時，先是說明了聲聞緣覺與眾生不得第一義空，故不行中道，因無中道，故不見佛性。而後將不見中道者分為三種：定樂行、定苦行與苦樂行。

經：善男子不見中道者凡有三種，一定樂行，二定苦行，三者苦樂行。²⁵⁷

僧亮曰：辨正因緣因性也。凡夫二乘，即情為見，非見也。明因有耶正，亦有遠近，以三種別之也。²⁵⁸

經：定樂行者，所謂菩薩摩訶薩憐愍一切諸眾生故，雖復處在阿鼻地獄如三禪樂。²⁵⁹

僧亮曰：知生死幻偽，安之為化，以為苦也。²⁶⁰

經：定苦行者，謂諸凡夫。²⁶¹

僧亮曰：不識真樂，不覺惑苦，常行顛倒，謬以道也。²⁶²

經：苦樂行者，謂聲聞緣覺，聲聞緣覺行於苦樂作中道想。²⁶³

僧亮曰：二乘比之，於凡為樂，方之菩薩為苦。於此二間，情以為足，故云作中道想也。²⁶⁴

此段經文所需注意的是，這段經文雖載為「不見」中道，但諸家注解多是以「見中道」來解釋的，而僧亮的解釋亦是用「見」中道來解釋，但從其

²⁵⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 1-2

²⁵⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，上 9-11

²⁵⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 2-4

²⁶⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，中 15-16

²⁶¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 4-5

²⁶² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，中 18-19

²⁶³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 5-7

²⁶⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，中 21-22

脈絡可見這裡的三種「見」中道，雖都可說是「見」，但有兩種是誤見。僧亮認為，經文在解釋定樂行、定苦行與苦樂行時，其實是在說明正因、緣因之別，正好對應於凡夫與二乘，凡夫人與二乘人，皆是就苦樂之情而見，是以所見非是正見，故言非見。因雖有邪正，但亦有遠近之別，故經文分三行別之。此處的正因緣因性，眾生凡夫即正因，然緣因是否就是指二乘人？

就此三種「見中道」檢視，所謂「定樂行」，指的是菩薩，因菩薩已見涅槃常樂，已見中道，是以知一切生死，即使是在阿鼻地獄都視之為生死幻化，故不以為苦。而「定苦行」指的是凡夫眾生，因其不能識涅槃常樂為真樂，亦不自覺煩惱為苦，故常行顛倒，而錯以為是中道。最後是「苦樂行」，苦樂行者即聲聞緣覺二乘人，二乘人處於菩薩與凡夫之間，較之凡夫為樂，比之菩薩為苦，因處於二者之中，故此言「見中道」。從僧亮的注解看來，他不只把定樂行、定苦行、苦樂行視為三種分類，從「謬以為道」與「情以為足」更強調出三者皆是為了見中道而努力的人，而這裡的二乘人是走入錯誤方向的人，但這不代表他們未在求道的路途上。從〈第二章僧亮的因地佛性說〉來看，在修行中任何的階段都可以算是緣因，二乘人與一般凡夫已不同，是經過一番修行才能證得的境界，是以在這段文獻說明二乘人，上不如菩薩，但也非凡夫，是「於此二門」、「行於苦樂」之間的中道者，確實可說是緣因。

凡夫不識真樂，亦不覺惑苦；二乘人雖高於凡夫，但仍未即菩薩之道，釋以此二者皆是「非見」中道者，則何謂真正的「見」中道？此必須藉由下段的解釋加以補充：

經：復次善男子，道有三種，謂下上中。²⁶⁵

僧亮曰：通辨二因二果也。下者正因，上者緣因，中者後身菩薩及佛果也。²⁶⁶

經：下者梵天無常謬見是常。²⁶⁷

僧亮曰：以其沈淪之義，沿流為下也。²⁶⁸

經：上者生死無常，謬見是常。三寶是常，橫計無常。何故名上？

²⁶⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 9-10

²⁶⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，下 15-16

²⁶⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 10

²⁶⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，下 24-25

能得最上阿耨多羅三藐三菩提故。²⁶⁹

僧亮曰：二乘不見佛果常故，於生死無常，不可為謬也。了非為是，謂之計生死為常也。²⁷⁰

經：中者名第一義空，無常見無常，常見於常。²⁷¹

僧亮曰：見三界過，見涅槃常，以不到故，逆流為上也。²⁷²

經：佛菩薩所修之道不上不下，以是義故名為中道。²⁷³

僧亮曰：第一義空，唯佛乃見。今該取菩薩者，以後身少見佛性，方之九地，名見中道者也。²⁷⁴

經文分上中下三道，下者是誤將無常的梵天認為是常，上者是將生死無常誤解為常，卻將常的三寶視為無常，但能得最上阿耨多羅三藐三菩提，故為上。但這樣的解釋與一般佛教的認知是有差異的，甚至與《大般涅槃經》一概的概念有所差異，二乘人是視一切法無常，視色空為異，要達到一切斷滅的空，則與此段經文便有所矛盾，且為何有謬見者卻能夠得最上阿耨多羅三藐三菩提？經文未多加解釋。最後，中者是第一義空，能夠無常見無常，常見於常，一切如實見，而此中正是佛菩薩所修行之道，此中居於上下之間，不上不下，故稱為中道。在這樣的定義下，菩薩所行之道，就是中道，因其不上不下，故為中。這樣的中道解釋與不一不異的雙遣是不一樣的，僅是尋常概念中「中」，而不是超越有無，非有非無的「中」，非是形上的中道，是以經文說明這個中道的中，就是第一義空，是要能一切如實見，連結空間意義上的中與形上意義的中。但在僧亮的注解中，這中間的連結性更加清楚。

僧亮認為，上中下三道正好說明了正因、緣因、後身菩薩與佛果。下者指的是正因，是眾生，其順應一般的謬見誤以梵天為常而不自覺苦，猶如順水而下，不知真見。二乘人因為不能見佛果常，故誤以為無常的生死是常。於是，僧亮給予為何二乘人無常的生死看成常一個解釋，因二乘人未見《大般涅槃經》所言的佛果常，故錯解了生死的本質，在二乘人因不見佛果常而「錯解」的預設下，此處的「計生死為常也」應可視為二乘人

²⁶⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 11-13

²⁷⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，上 2-4

²⁷¹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 13-14

²⁷² 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，上 12-14

²⁷³ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 16-17

²⁷⁴ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，中 2-4

雖然欲破除一切法、了斷生死而往完全斷滅的涅槃，然此種對破生死的執著亦落為一種錯誤的常見，即視生死為常，而恆欲破之。這個結果來自於不知佛果的常才是恆常的「常」，恆常三寶與無常的生死的本質都是相同的，所以沒有一個特別的「生死」需要去破，亦沒有一個超越生死的涅槃去求取，這種常是結合了生死與涅槃，建立在一切法無常，即實相上的常，缺乏此等認知的二乘人便「了非為是」，但對於為何二乘人能得最上阿耨多羅三藐三菩提，僧亮亦未解釋，若從上段文字的解釋交互參照，或可解為，二乘人嘗試著在修行的道路上努力，雖然現在的方向錯誤未有成效，但較之仍沉淪於下的凡夫而言，其已能夠分別法常與無常，既能分別見，未來得到阿耨多羅三藐三菩提的可能性較之往下沉淪的凡夫眾生自是大得多。

中者即是第一義空，是佛菩薩修行之道，在經文中認為此道不上不下，卻未說明為何不上不下。僧亮對此作出一番解釋，佛菩薩已能見諸法實相，知曉第一義空，見涅槃常樂，但為眾生，故不取涅槃，從上逆流回到世間，處於上下之間，故為中，在此解釋中，更點明了第一義空只有佛才能見著，但九地以上的菩薩已能少見佛性，故亦可說是見中道，惟少見而已，而見第一義空即是見中道，即是見佛性。

職是，可以知道此處的中道強調的是居於眾生與聲聞緣覺之中的修行道路叫作中道，此是空間上的意義，但佛菩薩之所以能「行於中道」，乃是因其能知的一義空，故其實際的意義內含仍指向第一義空。

二、十二因緣

在強調佛、菩薩不上不下的中道後，經文又提出了另一種中道：

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。²⁷⁵

僧亮曰：說境界因也，但說生死，不說涅槃為異耳，無明是現在苦本，愛是未來苦本也。明二世之苦，以惑為本，具一切空也。是名中道者，三種是中道也。²⁷⁶

經：如是中道能破生死，故名為中。²⁷⁷

僧亮曰：道偏則不能破病，不偏者，則能破病。以破病故，名之為

²⁷⁵ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 18-20

²⁷⁶ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，中 7-10

²⁷⁷ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 20

中也。²⁷⁸

經：以是義故，中道之法名為佛性。²⁷⁹

僧亮曰：中道智是佛也。道為智因故，說因為性耳。²⁸⁰

經文指出，另一種中道處在無明與愛中間，因此中有生老病死之苦，而此為何可言「中」？乃是因此中道可破生死，就此來說，中道又可稱為佛性。但這樣的說法仍有許多不明之處待解疑，如為何作為生老病死之苦可以視為中道？本身即是生老病死又何以能破生死？跟佛性間的關聯又是什麼？而僧亮的注解正好填補了這些空白。

僧亮認為，經文認為無明與愛之間的中道說的其實就是境界因。無明是現在之苦的原因，愛是未來苦的原因，是可見現在與未來之苦，皆來自於煩惱，但此煩惱的背後是即是一切空，正是這個一切空，讓生老病死成為中道。²⁸¹而此道因其不偏，故能破生死病，因藉由解了十二因緣了知一切空的本質後，便不落於生死，不為其所苦，不再受死生循環，故可以言中。則十二因緣即中道的意義在於背後空的本質。而唯有佛能夠真正的解了實相，獲得的智慧即是中道智，是以此十二因緣是未來成就佛道的關鍵，為佛智之因，故可稱為佛性。由此論述可知，十二因緣之所以可以稱做佛性，可以稱作中道，是就其背後的理則性加以說明的，然欲見此空，就必須透過充滿煩惱的十二因緣。

由於此段文獻在第二章已討論過，關於其意義與價值，皆見於第二章。但於此章需要注意的事，為何與照境之智、佛菩薩修行之道並列三種中道？

三、照境之智

上述論及佛菩薩的修行之道與十二因緣「中道」，皆論即中道與佛性間的關係，這是由於這些討論皆是環繞在師子吼所提出的第一個問題：何為佛性？經中立刻回答，「佛性者名第一義空」，而此第一義空是不見空與不空的中道，則知就《大般涅槃經》的立場而言，佛性與第一義空、中道幾乎是分不開的，但對於其中的關係，《大般涅槃經》卻沒有詳細的說明。面對強調「有」的《大般涅槃經》與強調「無」的第一義空，到底該如何結

²⁷⁸ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，中 18-20

²⁷⁹ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 768，上 20-21

²⁸⁰ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 546，中 23-24

²⁸¹ 關於此處的說法的詳細解釋，詳見本文第二章〈僧亮的因地佛性說〉。

合，便是中國僧人急需解決的問題。

在面對經文談論佛性、第一義空與中道間的關係時，僧亮認為：

經：善男子，佛性者名第一義空。²⁸²

僧亮曰：佛智之境，是因性也。²⁸³

經：第一義空名為智慧。²⁸⁴

僧亮曰：佛照境之智，是果性也。

所以境智雙舉者，智以照境為能，境若不深，無以顯智之能。

若智照不明，無以表境之深，要以境智相發，智功乃顯也。

第一義者是涅槃，涅槃真俗皆實，總名第一義也。

空者是生死，生死是俗皆虛，總名為空也。²⁸⁵

經文認為，佛性名為第一義空，而第一義空名為智慧，回歸《大般涅槃經》的立場，《大般涅槃經》所言「常樂我淨」，恆常存在的佛性，其本質就是空性，但是要看見這個空性，必須要透過修行，以證得此智慧，經文嘗試連結佛性與中道的連結相當明顯。但在僧亮的注解中，其採取經文中全然不見，完全是個人的發想來解釋，將之拆解為兩個部分，一是「佛智之境」，一是「照境之智」，前者為因，後者為果。而經文言「第一義空名為智慧」正表現了境智雙舉，境智必須相互產發，若無深遠之境，就無法彰顯智的殊勝；若無智的遍照之能，又怎可看見境，是以境智二者要相互配合。則可見境本身是不動的，而此恆常不動的境的內涵深藏幽遠，須待超越的智才能看見，才能了知，則此智的獲得方為修行人可以努力的目標，而非去另外造一個「境」。雖是境智雙舉，但若要以因果性區分，則當以被觀者的「境」為因，以觀者的「智」為果，觀者之所以能培養出遍照之智，乃是藉由對外在之境的反覆觀照，在這件的修行中琢磨淬鍊，方能有如實見一切法之智。在此前提之下，境與智的內容又分別為何？

又僧亮將「第一義空」拆解為「第一義」與「空」。「第一義」即是涅槃，「空」則是生死，涅槃無論是就真諦或俗諦來看，都是真實無二的，故名為第一義；而生死為俗諦，是虛而無實的，故名為空。但是第一義、空、第一義空與智、境間的關係為何？

²⁸² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 18-19

²⁸³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，上 27-28

²⁸⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 19

²⁸⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，中 8-13

經：所言空者不見空與不空。²⁸⁶

僧亮曰：釋境空也。生死以癡為本，無所見故也。²⁸⁷

經：智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。²⁸⁸

僧亮曰：釋境第一義也。涅槃以智為主，除顛倒故，不空也。²⁸⁹

經文認為，空所指的不見空與不空，即是未能了了見，而智者能夠見到一切對立的兩面，雙見於二邊。僧亮則是依照「第一義」與「空」分別解釋這兩段經文。其指出「不見空與不空」是「境空」，「見空與不空」、「常與無常」、「苦與樂」、「我與無我」是「境第一義」，則知僧亮將「境」分為「空」與「第一義」。配合上文，則可知「空」與「第一義」屬於境，對應來看，便可知「空」是指無真實性的生死，為俗諦而非真諦，此空仍在生死的輪迴當中，生死輪迴以癡為本，處於其中固然可知死生無常，但停留於此，便不能知曉空性本身就是一種恆常的存在，故這裡所言「不見空與不空」，並不是指不能見到「空」與「不空」二者，而是言其只能見「空」，未能見到完整的「空與不空」。而第一義所說的又是什麼呢？對應上文，境第一義所指的就是涅槃，指的是真諦、俗諦皆是真實恆存的涅槃，在這段解釋中，僧亮明確的表達涅槃相對於「空」的特質，即以「智」為主，其中能除顛倒，故實為不空。而空與第一義的特性又不相同，僧亮又再次說明空與第一義的不同：

經：空者一切生死。²⁹⁰

僧亮曰：重釋空也。生死真則無性，俗則無常，故名空也。²⁹¹

經：不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。²⁹²

僧亮曰：重釋第一義也。涅槃真亦無性，俗則常住，故名不空也。²⁹³

空者是一切生死流轉，從真諦看來並無真實之性，而就俗諦來看，則是無常，故可說空，而涅槃的真諦亦無固定之性，但俗諦來看則是常住，這是

²⁸⁶ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 19-20

²⁸⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，中 19-20

²⁸⁸ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 20-21

²⁸⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，中 28-下 1

²⁹⁰ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 21

²⁹¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，下 2-3

²⁹² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 21-23

²⁹³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，下 4-6

由於無論是生死或是涅槃，就性質上來說，其背後都是空性，但是這樣的空性並不是完全沒有，純然寂靜，虛無飄渺，連存不存在都難以說明的東西。空性是一切法的本來面目，是無自性，而「無自性」在涅槃的境界中被固定了下來，涅槃就是空性本身，所以雖然是「無性」，「無性」是內涵，但其性質仍為「實」。空與涅槃二者可說是相對的，但是「第一義空」就是涵蓋二者的存在。

結合二者，所謂的「第一義空」是「佛智之境」，此境界當是包含著涅槃與生死，是知曉在生死輪迴與涅槃無二，看見對立的二者，即一切法與法性，真實呈現的樣貌。僧亮言「涅槃以智為主」，正說明了涅槃是要透過佛智才能照見的，

但需要注意的是，在僧亮或是《大般涅槃經》的體系中，涅槃都不是一個脫離生死的另一個境界，而是修行者在生死之中，見著其實相，了達真理所得到的境界，是以此涅槃本就不在生死之外，乃是在生死之中，故了知生死的同時亦是了見涅槃，在佛智的境界中，涅槃生死無二，這就是佛智之境，即第一義空。此第一義空是恆常存在的，只是有沒有被「照境之智」所照見，則「照境之智」又有什麼特色？

經：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。²⁹⁴

僧亮曰：釋佛智也。先辨偏見者，非佛以非是顯是也。²⁹⁵

經：中道者名為佛性。²⁹⁶

僧亮曰：舉不偏之見，以顯照無不周，所以稱佛也。²⁹⁷

經：以是義故，佛性常恆，無有變易。²⁹⁸

僧亮曰：結智所以是佛也。照周則惑盡，惑盡則無變易也。²⁹⁹

經文言，只見一切空但未能見其不空，乃至只能見到一切無我卻未能見到我，這些都屬偏見，偏見故不名為中道，而中道又名為佛性，因此佛性恆常，不可能變異。從經文來推斷，所謂「中道」，當是見一切空與不空，即

²⁹⁴ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 23-24

²⁹⁵ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，下 15-16

²⁹⁶ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 24-25

²⁹⁷ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，下 19-20

²⁹⁸ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 25-26

²⁹⁹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，下 24-25

非偏見。此亦非是不捨二邊的雙照法，必須要同時照見二邊的精神。但中道與佛性間的關係仍不明朗，二者的連結是在於同屬「常」的性質？還是在內容上的通同？

僧亮的解釋則扣在「佛智」與「境」上，關於經文所言及的見，是為了要辯明不偏的佛智所做的前導。僧亮依循經文，認為不偏之見、遍照二邊的就是中道，而中道與佛性的關係正在於中道能「遍照不周」，而唯有佛所獲得的智慧才能遍照不周，是以稱「佛」，以此注解經文「中道者名為佛性」，則見僧亮直接把「佛性」解為佛，此「佛性」當為果佛性之義，在僧亮的語言脈絡下，中道與佛性等同於「照境之智」，即是佛智。而後，經文以中道名為佛性，故佛性常恆無有變異，但僧亮此段的注解轉換了敘述方式，認為智之所以可以稱為佛，乃是因為智能夠遍照一切法，一切智，因其能遍照，故惑無所藏匿，而再也無惑，因為無惑，便不再受生死之苦，不再落於因緣輪迴，不再受塵世所擾，故無有變異。可見僧亮的討論焦點是放在中道與佛性的關係與如何無有變異。

經：無明覆故，令諸眾生不能得見。³⁰⁰

僧亮曰：答第三問也。境界常有，而覆故不見。³⁰¹

經：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。³⁰²

僧亮曰：顯不見之人也。不見境故，智亦俱亡也。³⁰³

最後，僧亮強調第一義空的境界常在，但因為眾生被無明所矇蔽，故不能得見，經文舉聲聞緣覺為例，認為二乘人只能見到「空」的一面而未能見到恆常的「有」，故不得第一義空，因不得第一義空，故不行中道，因不行中道，故不見佛性。就僧亮的中道脈絡來解釋，二乘人未能見到境第一義空，故智也跟著亡失，但這不代表第一義空不存在，而是二乘人未得佛智，故不可見，又因為其未能見第一義空，未能把見第一義空作為修行目標，其離獲得佛智也就越來越遠。是以「境」與「智」必須雙舉，不只

³⁰⁰ 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 26

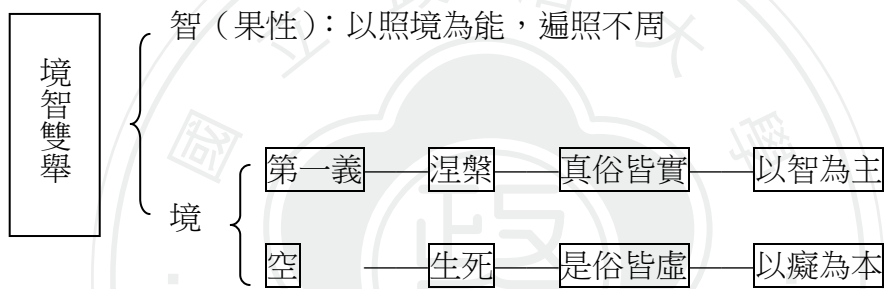
³⁰¹ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 544，下 29-頁 545，上 1

³⁰² 《大正藏》，冊 12，no. 375，頁 767，下 26-頁 768，上 1

³⁰³ 《大正藏》，冊 37，no. 1763，頁 545，上 3-4

是由於境智必須雙發，更是由於必須將見第一義空作為目標，才能夠不偏入空見的走在《大般涅槃經》認為正確的修行之路。

職是，「中道」在此段落指向佛的「照境之智」，即是佛智，因此智能夠遍照不周，能夠不落二邊，能夠照見一切萬法，以此特性，故名為中道，又因只有佛能有此智，故又名為佛性。此中道以照見第一義空為境，第一義空包含了涅槃與生死：空是生死，是有為法在世間的流轉，但其背後皆是空性，第一義是涅槃，是了知一切法的空性，是無為法，但是此「空性」的性質是恆常不變的，在涅槃的境界中被固定了下來，故第一義空是一個一切法朗朗鮮明的境界，無論是看似流轉的生死或是看似超脫的涅槃，在第一義空的境界中都是無二的，本質都是相同的，而這樣的境界就只有「中道」才能看見。若以圖示，則「境」與「智」的關係當為如此：



圖四

綜觀此三種中道，顯見是根據僧亮本身的佛性學說而來的。佛與菩薩的修行之道中，談論的是二因二果，從眾生與二乘人的誤見了知佛菩薩所修行的才是中道，但不能否定眾生與二乘人在求道路上的努力，在修行中，眾生是正因，成佛，二乘人是緣因，即是二因。佛、菩薩是涅槃與菩提的代表，即是二果。但是這中間的修行過程都要透過觀察十二因緣，以解了空性的本質，故十二因緣又叫做境界因。三因二果已囊括了所有能佛的要素與結果。則見僧亮在談論這兩種中道的時候，皆是以其佛性學說作為背景框架進行的論述。但論及中道，為什麼佛、菩薩修行之道可以被稱為中道？此乃由於其修行的道路不上不下，但此修行的內涵就是第一義空。而十二因緣之所以被稱為中道，乃是因為在無明、愛等等引發煩惱的要素，其本質即是空，由僧亮對十二因緣與其佛性學說來看，這個空亦非偏空的空，而是囊括一切的第一義空。

職是，此二種中道是延續著觀第一義空開展而出的。第三種中道是照

境之智，之所以可以稱為中道，在於其能夠遍照一切，在於能夠照見第一義空。是以佛與菩薩修行的，就是能見到此第一義空的智慧，而十二因緣就是其進路，了解了十二因緣背後的理則性，就能解了涅槃生死無二的境界，就是證得照境之智，朗朗見佛智之境。

回到所有的中道分類，我們會發現到無論哪一種分類，都有第一義空的影子，如第一種中道分類中的第一義中道，第二種分類中的真諦中道，第三種分類中的照境之智。這三種中道都在強調空性的重要，第一義中道著重在一切法、一切行背後「其性無二」，此無二之性就是恆常的空性；真諦中道則更深刻的認為「緣起」、「無自性」亦是無，而至第一義空，我們終於了解僧亮的第一義空與智慧的樣貌。這個第一義空就是空性，但是是恆常的空性，只有在這樣的空性下，一切法本質無異，故能包含一切法，故各種的中道都可以通往第一義空，都可以證得佛智。



第六章 結論

中國佛教自傳入後，持續與當地的文化連結與融合，最後形成富含中國特色的佛教。這個融合進化的過程歷時久遠，各個時代的變化各有特色，但整體發展的關鍵期可說是在南北朝期間，當時各種經典在中國發揮其影響力，為中國思想帶來不同的刺激。其中，《大般涅槃經》高舉的常樂我淨、佛性、一闡提可以成佛等概念，似乎更符合中國人的性格，但是中國僧人究竟是如何看待《大般涅槃經》，如何用他們的方式解釋經文中的義理，這些問題便要回到《大般涅槃經集解》來檢視。

僧亮，就後世的資料看來，其身分不明，現在留存的著作僅有對《大般涅槃經》的注解，到了現代，也鮮有針對僧亮所做的研究。依此看來，僧亮不過是個不見經傳的人物。但能夠被收錄在《大般涅槃經集解》中，就代表著其代表性與重要性條目最多，至唐代還能看到其學說，則僧亮的學說就不可能只是三言兩語可以帶過的，欲解答如此矛盾的情形，就必須進一步的檢視，看僧亮學說是否有其體系脈絡可循，如此方能給予較正確的評價，另一方面，亦可以從僧亮看道生之後，中國僧人在接受《大般涅槃經》時，是否經過轉化與融通。

第一節 研究的進路與困難

為了瞭解僧亮的思想，直接從僧亮曰解《大般涅槃經》中的內容著手，搭配《大般涅槃經》的經文，先對僧亮思想有著最基本的認識，就中建築外圍框架，再將散落在各處的觀念加以匯集、整理，而後勾勒出僧亮的學說體系。

這樣的研究進路是最能夠客觀呈現其學說的方式，因為由於僧亮除了在《大般涅槃經集解》中保存的大量注釋外，已沒有其他的資料可供我們做為客觀檢驗的標準，是以無法透過其他資料檢驗其思想是否受過其他經典的影響、是否有訛誤等等。另一方面，由於僧亮的《集解》是隨《大般涅槃經》而作，所以同一概念的資料散落各處，同一處卻包含著相當多不相干的資料。再加上《集解》中所保存的資料常有語意不明與同名異義的現象，所以想要拼湊出一個有系統的僧亮思想的確是萬分辛苦。

除了其學說建構受限於資料不足與組織鬆散外，僧亮的身分確定亦面對相同的難題，相較於其他涅槃師可從《高僧傳》獲得較完整的生平事例。

僧亮連身分得確定都必須透過外圍的資料交互比對才能確認他的身分南朝宋京師北多寶寺的道亮。由此可知僧亮的研究從身分的確定到思想的釐清，無一不考驗著耐力與功力。

第二節 僧亮佛性觀的檢討

《大般涅槃經》宣揚常樂我淨的涅槃思想，並強調人人都具有佛性種子，但佛性種子究竟是「僅是種子」還是「已有佛完滿的德性」，前後分即有不同的說法，此不一致引起中國僧人諸多的討論。

僧亮的佛性說簡單的可分為三因二果說，所謂的三因指的是正因、緣因與境界因。首先，「正因」可分為眾生與理，分別表現了相續常與性常兩面向，眾生本身是念念相生相續的存在，但是其中卻存在一個不可滅的理，此即是「善」，此「善」在僧亮而言，是能感涅槃光，成菩提因的，也是能確保眾生未來必定得果。其次，「緣因」的範圍廣大，其中包含發心、持戒、智、四無量、六種七種，有的能夠幫助正因中的善性更加開顯，否則善性只能隱匿在相續的念念之中，有的則是修行者修行到特定境界才能具備的，無論是哪一個緣因，都說明了成佛單靠正因就能達到的，其中還包含許多的條件與元素，這些都必須要具備才可能證得佛果。正因與緣因，前者強調眾生成佛的保證性與肯定性，後者則是說明成佛的限制性與階段性，在此權說之下，未來成佛雖是必然發生的成果，但仍必須著重於現下的修行，若未有修行工夫的持續耕耘，正因中的善性便不可能開顯，緣因的境界亦不可能達成，更遑論成就果佛性。第三為「境界因」，所謂的「境界因」即是十二因緣，僧亮將十二因緣分為兩個層面檢析，一是就生死流轉的事實，一是其背後不動不變的理則。如果不了解事實，不明白生命的流轉依據的即是這種理則，那麼勢必無法解脫，所以對「境界因」的理解絕對是修行中不可或缺的一環。

正因、緣因、境界因之所以合為三因，乃因此三者缺一不可，正因是眾生成佛的保證性，緣因是眾生成佛的限制性，境界因則是眾生修行所觀照的對象，三者共名為因佛性，惟有透過此三者，眾生才得以通往果佛性的菩提與涅槃。

而所謂的二果指的是菩提與涅槃。「菩提」以信為始，而後生起篤向佛道之心，以此道心為基礎，看見眾生苦難，方發菩提心。是以菩提心強調與眾生的連結，在與眾生的接觸與自我的修行中不斷的精進，透過四無量

的涵養修持，最後證成菩提果。但菩薩之所以能行於人間，自然是要以「智」為基礎，如此的智，乃是透過對十二因緣的正確了解而獲得的智慧，必須在解了諸法實相的基礎上之上，才能避免在救度眾生的過程中，不受煩惱沾染，是以只有能已見著實相的佛，才能稱作證菩提果。涅槃是修行者最終成就、朗見實相、得到智慧的境界，於此之中，清淨、不老、煩惱不生，其名又為滅，包含了性滅與相續滅兩個面向，性滅的意義在於涅槃本身的性質就是滅，相續滅的意義在眾生斷除了因果相續，永離煩惱，成就法身。涅槃的性滅、相續滅與正因的眾生、善性緊密連結。就正因來說，眾生是相續相生，受煩惱染雜的存在，是以為相續常，一旦斷絕此相續的情形，便是已達涅槃，即相續滅。但是涅槃與善性本質一樣，不需要向外去求取涅槃。涅槃是要見著實相，但實相本就存於眾生之中，是以對外的觀照與對內的挖掘同為一事。

在《大般涅槃經》中，正因與緣因二者相互配合，僧亮的三因二果佛性就經文而言，正因、緣因的看法是後分作者為了解釋前分「一切眾生悉有佛性」的婉轉權說，故正因、緣因只在後分出現，且《大般涅槃經》雖時常論及菩提與涅槃，但多在敘述其特色與讚嘆佛菩薩的功德，這些概念並非屬於一完整的系統，是已造成了許多的空白，諸如為何眾生可以成佛，眾生何以見著實相等，這些在《大般涅槃經》中的答案都有些模糊。但僧亮將眾生、修行、十二因緣、菩提與涅槃五個在經文中零散出現的重要概念合併在一起，構成一體的佛性學說，囊括了眾生從被煩惱所困的凡夫到煩惱盡除的佛陀，一連串的過程皆包融在此體系之中，此體系不但解釋了經文「一切眾生是否悉有佛性」的矛盾，更置入了眾生與涅槃本就不異的肯定，僧亮認為，眾生為諸法之一，是性質亦為空，但眾生又是特別的存在，只有眾生才能夠看見實相，證得涅槃。一方面是由於眾生處於生死流轉之中，有足夠的環境成為未來的資糧，而更重要的是，眾生中有一個恆常的善性，是佛性中不變不動的理，這個善性能夠驅使人在正確的道路上修行，並且不斷的精進，以證得佛果。此強而有力的善性已經超出了《大般涅槃經》的佛性說，相較於《大般涅槃經》前後矛盾的曖昧態度，僧亮用善性直接肯定眾生能成佛。

第三節 僧亮中道觀的檢討

《大般涅槃經》的中道其實就是佛性，以此為核心延伸出許多的討論，

但其中確切的定義或為何可以稱為中道卻未加以說明。這些中道的討論在僧亮的解釋下變成了許多不同的中道，僧亮的三種中道分類各包含三個中道，各個中道分類以「空」為核心自成體系，第一種中道分類為「有無中道」、「相續中道」、「第一義中道」，有無中道說明中道雙遣與合於雙邊的特質，相續中道說明從眾生到佛，其中的本性不變，此二中道皆不離第一義中道，非有非無、亦有亦無之所以可能，眾生之所以能成佛，關鍵都在於其中的無二之性。第二種中道分類為「俗諦中道」、「真俗中道」與「真諦中道」。俗諦中道觀察眾生心隨緣起滅，故非有非無。「真俗中道」更深一層的觀察到心隨緣起滅的性質為假有與假無。「真諦中道」直以空的本性，了見「從緣生」與「無自性」本質亦是無。俗諦中道、真俗中道、真諦中道三者層次遞進，雖然都是就中道非有非無的性質探討，但俗諦中道與真俗中道都還停留在有為法的觀察，而真諦中道乃是從無為法的角度直見一切性無有二之空。第三種中道分類為「諸佛菩薩修行之道」、「十二因緣」與「照境之智」。諸佛菩薩已見第一義空，但因不捨眾生，故逆流回人間，不上不下，故曰中道，而其修行的內容即是看見十二因緣背後的第一義空，其所證得的就是照見此第一義空的智慧，是以十二因緣可以稱為中道。而能夠照見一切萬法，以第一義空為境的智慧，在此境之中，一切法朗現無二之性，只有佛才具有此智，故此照境之智又稱為佛性，即是在果佛性所說的涅槃，是其身得智的成果，是眾生本有的善性完全開顯的境界。

《大般涅槃經》的中道討論雖多，但內含不離佛性與雙遣的態度，經中將這些延伸的解釋都視為是同一種中道，而未給予多加的解釋，是以《大般涅槃經》的中道變成為一個大集合體，通通統攝在「中道」一名底下，但其中仍有討論的空間。僧亮在「中道」的詮釋上便與經文有很大的不同，其將這些不同的中道討論，將之分門別類，並給予不同的名稱以別其內容，故可見「有無中道」、「相續中道」、「第一義中道」、「俗諦中道」、「真俗中道」與「真諦中道」這些說法的內涵雖然不脫《大般涅槃經》，但這些名相與分類卻都是僧亮的獨門解釋，雖然有些名相是過往的其他佛典曾經使用過的，然僧亮巧妙的將之運用在解釋《大般涅槃經》中，使《大般涅槃經》的中道義更有系統的呈現，後世僧人便延續僧亮的說法更清晰的開展。儘管僧亮的中道分類或仍零碎，或不夠完整，但仍不失為中國僧人詮釋龐大中道學說的新嘗試。在僧亮不忘中道本身「性無有二」與「不落二邊」的基本定義下，三種中道分類皆能緊扣「空」的概念，而在僧亮系統化的中道體系下，各中道分類都能與眾生佛性相互連結，更凸顯出《大般涅槃經》結

合佛性與中道的意圖。

佛性與中道學說的關連相當密切，而無論是中道或佛性學說，流轉與實相的不一不異可說是僧亮學說的關鍵，其反覆的強調此兩層面雖然大不相同，但其性質不異。這樣的看法其實不離《般若經》與《大般涅槃經》，《大般涅槃經》的佛性與涅槃本就是不否定般若思想，它在《般若經》之上，將無常、苦、空、無我的實相轉化成常樂我淨的佛性，而僧亮則在此基礎上，開展出佛性與中道思想，其中「有」的意味更加的濃厚，雖然僧亮不斷的高舉空性、第一義空等，要人直透一切法的空性本質，但其權說空的方式乃是將空當作是實性看待，是以其所直視的空性是具本體性的存在，這樣的空性雖是不落二邊，非有非無、但也是亦有亦無的性無有二，若是能照見一切法本性皆然，直以空見，緣起、無自性亦為空，此即依中道而行，即是中道。而眾生為何可以見著實相，依中道而行，乃是因為超越的空性就在眾生之中。

由此觀之，僧亮的佛性說與中道說關連緊密，中道是如實的見著諸法本質，能見著本質便是已達功德、智慧圓滿的果佛性，但果佛性之所以能得，其可能性與保證性乃來自於因佛性，因佛性、果佛性、中道間以空性作為連結，故可說是「因實果真」，眾生的修行便是以本有的善性為始點學習、去領悟一切法的實相，因實相與善性同為空性，在觀照外界諸法過程中又讓內心的善性更加開顯，外觀內省實為一事。

如此的轉變可說是中國僧人在《大般涅槃經》基礎上的再創造，《大般涅槃經》中雖然不斷強調佛性的重要，尤在前分肯定眾生本有如佛一般的果佛性，以此作為眾生未來定當成佛的依據，然《大般涅槃經》強調的佛性乃是般若空性，其中並無動力的成分，佛性所代表的是眾生成佛的可能性而非必然性。而就僧亮的注解看來，其佛性中的善性除了是般若空性外，更是能積極推動眾生修行的關鍵，與指引眾生精進的準則，則其積極性遠遠超出《大般涅槃經》所言說的範圍，但又與原本的空性結合，形成了特殊的形態。

大抵而言，本文試圖建構僧亮學說的體系，從中可見僧亮對《大般涅槃經》的改造與轉化，在般若的基礎上，肯認佛性必定能引領眾生成佛，對眾生成就佛果抱持極大的樂觀，但從其詞語定義的模糊性、整體組織學說的鬆散、學說概念的不明確等皆可看出，許多的觀念都仍在發展中，仍處於相當原始的階段，諸如其強調眾生成佛的保證性、境界因的提出、以境智解第一義空、三種的中道界說等等，這些觀念雖然未說明清楚其定義

與作用，但除了表現了僧亮學說的獨創性外，還可見到後世僧人多受其學說的影響，延續其思考脈絡，而更加的成熟穩當。由此觀之，我們或許能夠猜測為何吉藏、均正等人尚能讀到僧亮的學說，卻未加以分於任何體系之中。在當時，僧亮的學說可說是在道生之後，獨樹一格的解經師，僧亮學說較道生更貼近中國人的性格，強調出眾生成佛的保證性，是以法席盛開，佛門大興，信徒頗眾。其開創的思想體系亦啟迪了當時的涅槃師們，後世諸多涅槃師多受其影響，而進一步發展自己的學說，是以僧亮的學說為何難以分屬於任何一門？筆者認為：一、其學說尚未成熟，其內容多所混雜，難以將之劃分於任何一門。二、後世涅槃師的思想多受到僧亮的影響，作為共同源頭的僧亮不當屬於任何一派。則僧亮未見於吉藏、均正等人的著作並非是由於其思想不具重要性，而是其思想雖然素樸，但卻影響深遠。若說道生是以正確的般若空觀來看《大般涅槃經》，僧亮就是創造性的將中國的性善觀揉入《大般涅槃經》的先鋒，作為中國佛教發展的橋樑，僧亮的貢獻不應被抹滅。

第四節 未來的展望

一、僧亮思想的再探悉

儘管本文已試圖的統整出僧亮的佛性與中道概念，但仍有許多問題尚待解決。這是由於《大般涅槃經》本身除了佛性、中道、涅槃之外，還有許多議題刺激當時的佛教思想，而這些議題都以佛性與中道作為基礎向上開展。

諸如以佛性為核心向外擴張，另外還有「心」的概念，僧亮認為，心為善惡之主，以心作為業報承受的主體與眾生能否由惑轉明的關鍵，而心的重要性正是由於其為因果佛性的連結，心除了是認知心外，是否具有其他的意義。另外，南朝涅槃師們專注於討論一闡提的問題，是一闡提的討論乃是凸顯出佛性的性質究竟為何的問題，以及佛性與未來成佛的保證性是否會因人的劣根性而有不同，換句話說，即是佛性是否具有限制？

另一方面，具體修行實踐亦是需要加以討論的，此可就分別以戒、定、慧三學檢視僧亮如何將其佛性與中道學說實踐在修行之中。而《大般涅槃經》的危機思想令其特別重視「信」的重要，³⁰⁴涅槃師亦隨之提倡，僧亮

³⁰⁴關於《大般涅槃經》的危機思想可參閱屈大成的《大乘大般涅槃經研究》，其有專章加

甚至將信作為三學之始，菩提之本，是以本文將信置於三學之前，考察其所信的內容，以及如何信。

判教觀念對中國佛教發展來說為重要的一環，中國的教相判釋可說是自涅槃師始，《大般涅槃經》以從牛出乳、從乳出酪、從酪出酥、從生酥出熟酥、從熟酥出醍醐比喻佛典之先後優劣，涅槃師受此影響，自慧觀始便有諸判教說以立《大般涅槃經》為最究竟之佛典，僧亮對於各個經典雖然未給予明確的排序，但從僧亮的「三時說」看來，³⁰⁵其乃是以身智與涅槃二者之間的關係來判定各個經典的位階高低，若以此作為線索，輔以其對其他經典的看法，或許能挖掘出僧亮的判教觀。

另一方面，當時的佛教學說蓬勃發展，中國僧人往往不只通於一經一派，各種經典與思想在當時有許多的討論，而就《高僧傳》來看，僧亮所專擅的是《成實論》，若能夠將僧亮的各個概念更完整的解析，並與《成實論》作對比，便能夠看出僧亮在注解《大般涅槃經》中是否運用了《成實論》的思想，見當時《大般涅槃經》與《成實論》的交涉。

二、思想史的考察

魏晉南北朝是中國佛教蓬勃發展的時期，經過此時期的成長，方能開是隋唐時代富含中國特色的佛教宗派，僧亮作為道生之後的涅槃師，其思想已經表現出強調出眾生本身具有恆常不變的「有」的層次，與道生、《大般涅槃經》本身強調般若的意義已然不同，換句話說，《大般涅槃經》的詮釋在僧亮手中即開始轉向，而僧亮所處的時間尚早，在當時又有「盛開法席」的盛況，則其是否影響了後期僧人對《大般涅槃經》的理解？此問題可以透過後世其他僧人的注解交互對比而知。

另一方面，從整體歷史發展的源流，可知南北朝時期的思想影響隋唐佛教甚劇，在吉藏、灌頂的著作中，不管是引用其言或是直運用其概念再創新，都能看到僧亮學說的影子，加上湯用彤在討論三論宗時，雖然其對僧亮的身分考定明顯有誤，則僧亮與吉藏的思想是否存在著連結性？若是能夠將二人的說法對比參照，就中找出變化的軌跡。

從這兩個方向著手，或許就能補足在道生之後，吉藏以前的涅槃學說思想演變，並了解中國僧人對佛性的理解上，是否是正確的建立在般若上，

以整理討論。見屈大成：《大乘大般涅槃經研究》，頁 78-88。

³⁰⁵僧亮的「三時說」可參閱註腳 42。

亦或是受到中國傳統性善思想的影響。



參考文獻

一、古典文獻

- 龍樹造，鳩羅摩什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊。
- 東晉·法顯譯：《佛說大般泥洹經》，《大正藏》第 12 冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊。
- 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊。
- 劉宋·慧嚴、謝靈運等修治：《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊。
- 梁·僧祐：《弘明集》，《大正藏》，第 56 冊。
- 梁·僧祐著，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊。
- 梁·僧祐撰：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊。
- 梁·慧皎撰：《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 梁·寶唱等集：《大般涅槃經集解》，《大正藏》第 37 冊。
- 隋·吉藏：《大乘三論略章》，《卍續藏經》第 97 冊。
- 隋·灌頂：《大般涅槃經玄義》，《大正藏》第 38 冊。
- 隋·灌頂：《大般涅槃經疏》，《大正藏》第 38 冊。
- 隋·吉藏撰：《大乘玄論》，《大正藏》第 45 冊。
- 隋·吉藏撰：《涅槃經遊意》，《大正藏》第 38 冊。
- 隋·慧遠：《大般涅槃經義記》，《大正藏》第 37 冊。
- 唐·慧均撰：《大乘四論玄義》，《大正藏》第 46 冊。
- 新羅·元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》第 38 冊。

二、專書

- 方立天：《方立天文集》第二卷《魏晉南北朝佛教》（北京：中國人民大學出版社，2012 年）
- 方立天：《佛教哲學》（臺北：洪葉出版社，1994 年）
- 任繼愈主編：《中國佛教史》卷三（北京：中國社會科學出版社，1997 年）
- 任繼愈主編：《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》（北京：人民出版社，1998 年）
- 牟宗三：《佛性與般若》，收入於《牟宗三全集》（臺北：聯經出版社，2003 年）

- 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995年）
- 吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年）
- 吳汝鈞：《佛教的概念與方法》（臺北：臺灣商務印書館，2000年）。
- 呂澂：《中國佛學源流論講》（臺北：里仁書局，1985年）
- 呂澂：《印度佛學源流論講》（臺北：大千出版社，2003年）
- 呂澂：《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年）
- 呂澂編述：《佛教研究法》（臺北：新文豐出版，1977年）
- 李平等著：《佛教根本問題研究》（二），收入於張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第37冊（臺北：大乘文化，1978年）
- 杜繼文：《中國佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2004年）
- 杜繼文主編：《佛教史》（南京：鳳凰出版傳媒，2008年）
- 周貴華：《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006年）
- 屈大成：《大乘大般涅槃經研究》（臺北：文津出版社，1994年）
- 屈大成：《大般涅槃經導讀》上、下（臺北：全佛文化，1999年）
- 林士琛：《論大般涅槃經的佛性義》（臺北：慧炬出版社，1994年）
- 法海等著：《佛教根本問題研究》（一），收入於張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第53冊（臺北：大乘文化，1978年）
- 姚衛群：《印度宗教哲學概論》（北京：北京大學出版社，2006年）
- 姚衛群：《佛教思想與文化》（北京：北京大學出版社，2009年）
- 涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（臺北：里仁書局，2006年）
- 張曼濤：《涅槃思想研究》（臺北：大乘文化出版社，1981年）
- 張曼濤主編：《原始佛教研究》（臺北：大乘文化出版社，1978年）
- 郭良鋆：《佛陀與原始佛教思想》（北京：中國社會科學出版社，2011年）
- 郭朋：《中國佛教思想史（上卷）》（福州：福建人民出版社，1994年）
- 郭朝順、林朝成：《佛學概論》（臺北：三民書局，2000年）
- 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大圖書公司，2011年）
- 單正齊：《佛教的涅槃思想》（北京：宗教文化出版社，2009年）
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）下冊（北京：昆侖，2006年）
- 黃懋華：《中國佛教史》（臺北：國家出版社，2001年）
- 楊惠南：《佛教思想發展史論》（臺北：東大出版社，2003年）
- 楊維中：《如來藏經典與中國佛教》（全二冊）（南京：鳳凰出版傳媒，2012年）

- 楊耀坤：《中國魏晉南北朝宗教史》（北京：人民出版社，1994年）
- 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008年）
- 劉立夫：《佛教與中國倫理文化的衝突與融合》（北京：中國社會科學出版社，2009年）
- 劉貴傑：《佛教哲學》（臺北：五南圖書，2006年）
- 潘桂明：《中國佛教思想史稿（第一卷）》（南京市：江蘇人民出版社，2009年）
- 鄭基良：《魏晉南北朝形盡神滅或形盡神不滅的思想論證》（臺北：文史哲出版社，2002年）
- 賴永海：《中國佛性論》（高雄：佛光文化，1990年）
- 賴永海：《中國佛教文化論》（北京：中國青年出版社，1999年）
- 霍韜晦：《絕對與圓融——佛教思想論集》（台北：東大圖書，1989年）
- 謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛性主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年）
- 嚴耕望遺著，李啟文整理：《魏晉南北朝佛教地理稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之一〇五，2006年）
- 釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1988年）
- 釋印順：《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1990年）
- 釋印順：《中觀論頌講記》（臺北：正聞出版社，1990年）
- 釋印順：《以佛法研究佛法》（北京：中華書局，2011年）。
- 釋印順：《印度佛教思想史》，（北京：中華書局，2010年）
- 釋印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1981年）
- 釋印順：《成佛之道》（臺北：正聞出版社，2000年）
- 釋印順：《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，1990年）
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981年）
- 釋印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，1981年）
- 釋恆清：《佛性思想》（臺北：東大圖書，1997年）

三、學位論文

- 林明莉：《南北朝佛性思想研究》（臺灣：政治大學中國文學系博士論文，2007年）
- 曾惠耕（釋宗禪）：《論「第一義空」與「涅槃」：以《雜阿含經·第一義空

經》、《大般若經·第二分》和《大般涅槃經》為主》(臺北縣：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2003年)

釋彥暉：《梁靈味寶亮法師佛性思想之研究》(臺北：中華佛學研究所碩士論文，釋聖嚴教授指導，1992年)

四、期刊及單篇論文

馮樹勳：〈學派分類權實問題辨析：以「涅槃宗」的問題為例〉，收入於李明輝、葉海煙、鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》(臺北：臺灣學生，2006年)，頁189-214。

王開府：〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》第16期(2003年)，頁1-22。

李幸玲：〈六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第39號(1995年)，頁171-322。

湯用彤：〈釋法瑤〉，收入於氏著：《理學、佛學、玄學》(臺北：淑馨出版社，1992年)，頁195-203。

劉果宗：〈涅槃經之傳譯與佛性義〉，《獅子吼》第31卷第9期(1992年)，頁4-8。

劉果宗：〈佛性與神我之辨析〉，《獅子吼》第32卷第1期(1993年)，頁17-21。

霍韜晦：〈佛性與如來藏〉，收入於氏著：《佛教的現代智慧》(香港：佛教法住學會，1982年)，頁47-57。

高振農：〈《大般涅槃經》中的佛性論思想及其影響〉，《廣東佛教》第3期(1994年)，頁33-36。

張曼濤：〈大般涅槃經中的涅槃思想〉，《華岡佛學學報》第2期(1972年)，頁5-44。

李志夫：〈如來藏之初期及其思想之研究〉，收入於《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》(臺北：法光出版社，1991年)，頁35-52。

釋見豪：〈印度佛教史的文獻資源概介〉，《佛教圖書館館訊》第39期(2004年9月)，頁6-22。

曾堯民：〈從僧叡的〈喻疑〉看中國佛教早期的判教〉，《大專學生佛學論文集》，(臺北：華嚴蓮社，2011年)，頁19-32。

涂艷秋：〈鳩摩羅什門下由「空」到「有」的轉變—以僧叡為代表〉，《漢學研究》第 18 卷第 2 期（2000 年），頁 113-142。

五、外文著作

- 下田正弘：《涅槃經的研究——大乘經典的研究方法試論》（日本東京都：春秋社，1997。）
- 小川一乘：《佛性思想》（京都：文榮堂，1982 年）
- 小林正美：《六朝佛教思想の研究》（東京，創文社，1993 年）
- 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》上冊（臺北：天華出版公司，2003 年）
- 木村泰賢著，演培法師譯：《大乘佛教思想論》（臺北：天華出版公司，2003 年）
- 木村泰賢著：《大乘涅槃經綱要》（東京：東方書院，1935 年。）
- 水野弘元等著、許洋主譯：《印度的佛教》（臺北：法爾出版社，1988 年 11 月）
- 水野弘元著，釋惠敏譯：《佛教教理研究—水野弘元著作選集(二)》（臺北，法鼓文化事業公司，2000）
- 水野弘元著、劉欣如譯：《佛典成立史》（臺北：東大圖書，2007 年 1 月修訂二版）。
- 水野弘元著、釋慧敏譯：《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》（臺北：法鼓文化，2000 年 7 月）。
- 加藤善淨：〈「涅槃經集解」の一特色〉，《印度学仏教学研究》通号 8（1956 年），頁 165-166。
- 布施浩岳：《涅槃宗の研究（前編）》、《涅槃宗の研究（後編）》（東京：国書刊行会，1973 年）
- 平川彰著、莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2012 年 9 月二版）。
- 宇井伯壽等著：《原始佛教研究》，收錄於張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 94 冊（臺北：大乘文化，1978 年 12 月）。
- 宇井伯壽著，李世傑譯：《中國佛教史》（臺北：協志出版社，1978 年）
- 安藤俊雄：〈北魏涅槃學の傳統と初期の四論師〉，收入於橫超慧日編：《北魏佛教の研究》（京都，平樂寺書店，1978），頁 179-197
- 坂本幸男：〈六朝に於ける佛性觀〉，《文化》21：6（1957），頁 113-128。

- 和辻哲郎著、世界佛學名著譯叢委員會編譯：《原始佛教的實踐哲學》，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》第 80 冊（臺北：華宇出版社，1984 年）。
- 帕瑪 (Richard E. Palmer) 著、嚴平譯：《詮釋學》（臺北：桂冠出版社，1992 年）
- 松本史朗著，肖平、楊金萍譯：《緣起與空：如來藏思想批判》（北京：中國人民大學，2006 年）
- 舍爾巴茨基 (Stcherba-tsky, T) 著，宋立道譯：《大乘佛學：佛教的涅槃概念》（北京：中國社會科學出版社，1994 年）
- 唐納德·羅佩茲 (Donald S. Lopez) 編，周廣榮、常蕾、李建欣譯：《佛教解釋學》（上海：上海古籍，2009 年）
- 高崎直道等著，李世傑譯：《如來藏思想》（臺北：華宇出版社，1985 年）
- 常盤大定：《佛性の研究》（圖書刊行會，1952 年）
- 望月良晃：《大乘涅槃經入門 -- ブツダ最後の教え》（東京：春秋社，1998 年）
- 望月良晃：《大乘涅槃經の研究——教團史的考察》（東京：春秋社，1988 年）
- 望月信亨主編：《望月佛教大辭典》（東京：世界聖典刊行協會，1969 年）
- 梶山雄一著，許洋主譯：《般若思想》（臺北：法爾出版社，1989 年）
- 許理和 (Erik Zürcher) 著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，2003 年）
- 菅野博史：《南北朝・隋代の中国仏教思想研究》（東京：大藏出版，2012 年）
- 橫超慧日：《涅槃經一如來常住と悉有仏性》（京都：平樂寺書店，1981 年）
- 穆帝 Murti, T. R. V. 著，藍吉富譯：《中觀哲學（上）》（臺北：華宇出版社 1988 年）
- 鎌田茂雄著，周淨儀譯：《中國佛教通史》第四卷（高雄：佛光文化，2011 年）
- 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》第三卷（高雄：佛光文化，2010 年）
- Liu Ming-Wood, “The doctrine of Buddha-nature in the Mahayana Mahaparinirvana-sutra,” *Journal of the International Association of*

Buddhist Studies (Wisconsin), vol. 5(1982), pp.63-94.

Liu Ming-Wood, “The early development of the Buddha-nature doctrine in China” , Journal of Chinese Philosophy, 16:1(1989), pp.1-36.

Whalen Lai, “Sinitic Speculations on buddha-nature: The Nirv ā na school” , Philosophy East and West 32, no. 2(1982), pp.135-149.

六、電子資源

CEBTA中華電子佛典協會：<http://www.cbeta.org/>

臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館：

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/index.jsp>

J-STAGE 日本科學技術學會出版品資料庫：

<https://www.jstage.jst.go.jp/browse/>

