

# 惠達《肇論疏》的佛性思想\*

謝如柏

國立暨南國際大學中國語文學系副教授

## 提 要

惠達《肇論疏》乃現存最早的《肇論》注疏，但對其思想學說的研究幾乎仍在空白狀態，值得研究。本文即旨在探討惠達《肇論疏》之佛性思想，試圖指出：1. 惠達採用的是「正因」、「緣因」、「正果」、「緣果」之二因、二果相對的佛性架構：以眾生本有中道空性為「正因」，以開顯之中道空性為「正果」，以心、眾生的相續修行為「緣因」，以相續修行的成果為「正果」。2. 惠達的目的，卻是試圖融通四種佛性之間的關係。他以中道空性為核心，來加以融通：「正因」、「正果」即是中道空性；而作為「緣因」之心或眾生，「緣果」的修成佛果，亦是中道空性開顯過程所不可或缺。可說惠達是以般若性空思想來詮釋佛性思想，其說在涅槃佛性說的演變歷史中應有一定地位。

**關鍵詞：**涅槃師 性空 中道

---

\* 本文為科技部補助專題研究計畫（MOST 108-2410-H-260-025 -）之成果，特此致謝。

# 惠達《肇論疏》的佛性思想

謝如柏

國立暨南國際大學中國語文學系副教授

## 一、前言

本文擬對南朝惠達《肇論疏》之佛性思想，進行研究。

惠達《肇論疏》，乃是現存最早之《肇論》注疏；據考，其成書當在梁、陳之際。<sup>①</sup>關於此書之研究成果十分稀少，雖然書中所引資料內容豐富，常被學者採用，但關於惠達《肇論疏》自身思想之研究，則幾乎可說仍在空白狀態。然作為少數僅存的南朝佛教思想文獻，此書實有研究之價值；並且，惠達《肇論疏》中實有自成體系的佛學思想，亦值得研究。

---

① 此書作者舊題為晉惠達，但此惠達當非晉人，亦非今本《肇論》〈序〉之陳小招提寺慧達。其人其書考辨，參見：周叔迦：《周叔迦佛學論著集》（北京：中華書局，2004年），頁1040-1042；石峻：〈讀慧達肇論疏述所見〉，收入《石峻文存》（北京：華夏出版社，2006年），頁63-64。惠達其人，史傳無傳，無法確切考據其年代，唯由其書所述可知大略。如《肇論疏》云：「開善曾在彼寺導有聲聞，與學士論志。上雖不在彼，而云知其事爾者也。」舊題（晉）惠達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》冊150（臺北：新文豐出版公司，1994年），頁856。此述及開善智藏（458-522），並以「上」稱梁武帝（464-549），發生之時當在梁代。又其書多次引用《攝論》，此書由真諦譯於陳天嘉四年（563）；參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年），頁623。故可推知其成書應經歷梁、陳之際。至於論斷惠達非陳慧達的主要理由，是二人所見《肇論》版本不同。惠達本次序是〈涅槃無名〉、〈般若無知〉、〈物不遷〉、〈不真空〉（今本次序不同乃傳抄錯亂所致），而陳慧達本次序為〈宗本義〉、〈物不遷〉、〈不真空〉、〈般若無知〉、〈涅槃無名〉，然二人所說篇序各有義理上的理由，故當非同一人。僧肇所撰各篇原本單行，集結為《肇論》不知始於何人何時，參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁232。

南朝佛教，學風數變，如湯用彤所云「劉宋南齊，《涅槃》、《成實》，相繼流行……梁陳二代，玄談又盛，三論復興」；<sup>②</sup> 宋齊以來，佛性學說之探討盛極一時，涅槃師深研《涅槃經》，對「佛性」各有不同見解，<sup>③</sup> 此乃當時思想史的重要課題。惠達《肇論疏》旨在疏解僧肇（384-414）《肇論》；僧肇雖無佛性思想，但身處佛性學說流行、般若學復興之時，惠達對佛性之義，也有所回應關注，以融通般若、與涅槃之學。<sup>④</sup> 本文即擬以惠達《肇論疏》之佛性說為主題進行探究，以顯示惠達對此問題獨特的見解。研究其說，對於理解南朝佛性思想發展之情況，也當有所助益。

在探討惠達佛性說之前，須先說明南朝涅槃師們對於因果佛性的看法。依吉藏（549-623）所述，各家佛性「正因」義可分類如下，可謂異說紛紜：

然十一家，大明不出三意。何者？第一家以「眾生」為正因，第二以「六法」為正因；此之兩釋，不出假實二義：明眾生即是假人，六法即是五陰及假人也。次以「心」為正因，及「冥傳不朽」、「避苦求樂」、及以「真神」、「阿梨耶識」；此之五解，雖復體用真偽不同，並以心識為正因也。次有「當果」與「得佛理」及以「真諦」、「第一義空」；此四之家，並以理為正因也。<sup>⑤</sup>

但是，涅槃師們雖然在何為「正因」佛性上頗有爭執，但大多仍嚴格劃分因、果

<sup>②</sup> 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 514。

<sup>③</sup> 如：吉藏（549-623）《大乘玄論》舉出十一家正因佛性說，於《三論略章》舉出十家正因佛性解，於《涅槃經遊意》舉出涅槃用三家；灌頂（561-632）《大般涅槃經玄義》舉涅槃用三家；均正《大乘四論玄義》舉本三家、末十家佛性說；元曉（617-686）《涅槃宗要》則說六家佛性義。各說簡述，均見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 482-485。

<sup>④</sup> 「勝趣非一者，《般若》無相，《法花（華）》同歸，各是勝趣，如云諸經之王也。雖勝趣非一，而宗學者《涅槃》是也。」見舊題（晉）惠達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》冊 150，頁 836。可見惠達對《涅槃經》亦重視。

<sup>⑤</sup> （隋）吉藏：《大乘玄論》，收入《大正藏》冊 45（臺北：新文豐出版公司，1994 年），頁 35-36。

佛性。吉藏便指出：

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。緣因佛性，言境界能為觀智作緣，故名緣因，通善惡等法。了因者，即六萬度行，了出佛果，唯取善，不取餘法。言正因法者，如前十釋；以所因能感佛，故名正因也。果性者，即三菩提，名為智德也。果果性者，即大涅槃，名為斷德，以因智而得，是果中之果。<sup>⑥</sup>

此云當時流行正因、緣因、了因、果、果果五種佛性之區分法。<sup>⑦</sup>事實上，當時尚有多種因、果佛性的劃分法，各家對於各種佛性的說法也並不相同。<sup>⑧</sup>但嚴分因、果佛性，未將其等同視之，當是涅槃師的普遍見解。

以上所述，可為探討惠達佛性義的參照基礎。本文將試圖指出，惠達思想對於南朝佛性說之推進與貢獻。

---

<sup>⑥</sup> (隋) 吉藏：《大乘三論略章》，收入《卍續藏經》冊 97 (臺北：新文豐出版公司，1994 年)，頁 292。

<sup>⑦</sup> 《涅槃經》中本有因果佛性區分：「佛性者，有因、有因因、有果、有果果。有因者即十二因緣，因因者即是智慧，有果者即是阿耨多羅三藐三菩提，果果者即是無上大般涅槃。」(北涼) 曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》冊 12 (臺北：新文豐出版公司，1994 年)，頁 524。正因、緣因、了因之名亦是經中術語：「正因者名為佛性，緣因者發菩提心」、「了因者，所謂三十七助道法、六波羅蜜，是名了因。」見曇無讖譯：《大般涅槃經》，頁 533 及 492。涅槃師區分因果佛性，並融入正因、緣因等概念，主要是《涅槃經》各處說法不一之故。參見謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，(臺北：花木蘭文化出版社，2010 年)，頁 202-245。

<sup>⑧</sup> 依均正記載，當時尚有：1. 河西朗法師、壹法師立二因二果四種佛性，2. 治城索法師立三因一果四種佛性，3. 梁武帝制旨義立六種佛性，4. 諸師多用三因二果五種佛性，5. 開善智藏立共有四名、各自四名之四種佛性說。見(唐) 均正：《大乘四論玄義》，收入《卍續藏經》冊 74 (臺北：新文豐出版公司，1994 年)，頁 101-102。均正指出「一正因、二了因、三緣因、四果、五果果性，諸師多同此說也」，與吉藏所說一致，可知五種佛性說當是主流意見。見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 508-509、謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 297-298。

## 二、四種佛性說，以及佛性四句

惠達也採用因、果佛性的結構。但其立意，則與諸師有所不同：

- (1) 今實相涅槃既云正果，修成涅槃應名緣果。雖云心識對緣果名正因，若對中道正性皆名緣因也。然則正果緣果，正因緣因，更（？）果因果，可作四句遣其性謂也：
- (2) 一可（句），對正果名正因；故《注》云：「平等大道以無行為因，無上正覺以無得為果。」
- (3) 對緣果名緣因；故《注》云：「勞塵（塵勞）眾生即成佛道，更無異人成佛。」又云：以順萬行故得佛果，「故是佛種也。」
- (4) 二句，緣因亦為正果之因，正因亦為緣果之因。何則？非眾生無以成中道果，非正因無有修成之義。
- (5) 三句，緣正非正，正緣非緣。
- (6) 四句，非正非緣；第一大道無有兩正，大無所得也。（〈涅槃無名論·玄得第十九〉「無所得謂之得者，誰獨不然也」疏。數字乃為方便討論所加）<sup>9</sup>

此可說是惠達佛性說的總綱。

由引文（1）看，惠達採用的是「正因」、「緣因」、「正果」、「緣果」之二因、二果相對的佛性架構。正因、緣因，源出《涅槃經》，本是涅槃師所關注的概念。「正果」、「緣果」之名也見於經文，但似本無深意。<sup>10</sup> 惠達所述雖

<sup>9</sup> 舊題（晉）惠達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》冊150，頁864。以下引用將隨文標明頁碼，不再另做腳註說明。所引《注》，見（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，收入《大正藏》冊38（臺北：新文豐出版公司，1994年），頁361及392。

<sup>10</sup> （北涼）曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》冊12，頁524。正果，見頁586：「終

然簡略、但其中所涉頭緒相當紛繁。以下試就四種因、果性之意蘊做分析。

### (一) 果性義：正果、緣果

首先，就果性方面來看：引文(1)顯示惠達是以「實相涅槃」為正果，「修成涅槃」為緣果。先看「修成涅槃」作為緣果之意義：引文(3)「對緣果名緣因」，惠達釋云：「『勞塵(塵勞)眾生即成佛道，更無異人成佛』，又云：以順萬行故得佛果，『故是佛種也。』」然則，修成涅槃之為緣果，就是指眾生經歷修行之後，所證得的佛道、佛果。下文(4)「正因亦為緣果之因」處也說緣果是「修成之義」，可知此即修行所得之果。

至於「實相涅槃」之為正果，又是何指？據引文(1)所說，緣果、正果相對，又說「雖云心識對緣果名正因，若對中道正性皆名緣因也」；由此推之，正果作為實相涅槃，也就是「中道正性」。下文(2)「對正果名正因」處，惠達釋云「無上正覺以無得為果」，可知正果也即「無上正覺」，而以「無所得」為特質。又，下文(4)「緣因亦為正果之因」處，釋云「非眾生無以成中道果」，可知正果也即是「中道果」。中道果、中道正性、無上正覺，蓋即「實相涅槃」之內容。至此，似乎可以推測「正果」是指眾生的中道正性而言，此中道正性果之修證，乃是「無所得」的，故稱之為「實相涅槃」，而與「修成涅槃」歷萬行修成而有所得不同；有所得、無所得乃是二種果性的重要區別。

以「中道正性」為正果，亦有《涅槃經》經文為據：

佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。……見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恒無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。……佛性者即第

---

不能得聲聞正果乃至阿耨多羅三藐三菩提果。」頁 594：「今受我語，如法而住，如法住故獲得正果。」緣果，同前，頁 549 中：「觀法二相，……異法從緣生、異法從緣見、異法從緣果、異法非緣果，是名具足智慧。」

一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。<sup>⑪</sup>

此「第一義空」之「中道」作為佛性，乃是照見空與不空的佛之中道智慧。<sup>⑫</sup> 惠達的中道正性正果說，蓋源於此。他說：

齊觀即彼已（己）莫二者，上云齊觀，即如有智惠能齊前境，故釋之。彼即境也，已（己）即智也。理無有無之相，觀無彼已（己）之解。故《注》云：「觀生於緣，離緣故無觀。」可謂冥中觀，亦名平等觀，亦名第一義觀，亦名中道觀，亦名即體觀。（〈涅槃無名論·妙存第七〉疏，頁 854-855）<sup>⑬</sup>

不過，惠達中道觀強調「彼己莫二」、「觀無彼己之解」，除了說諸法皆空，更強調彼我、能所皆空；在他看來，所觀之中道空理與能觀之般若觀智是不可分的。既然能、所皆空，那麼也就無所能證、所證，惠達說「正果」是「以無得為果」，應可如此理解。

另一方面，經文亦云「佛性常恒無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見」。就惠達的立場來說，這意指中道正性只是被開顯，乃是本有，非修證新得。因此他說：

佛果有二：一實相中道果，二萬行修成果。今言通古，是萬行修成果。若論本始，中道果為本有，修成果為始有。（〈涅槃無名論·通古第十七〉

<sup>⑪</sup> （北涼）曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》冊 12，頁 523 及 524。

<sup>⑫</sup> 南朝涅槃師皆以此「第一義空」為佛之果地觀智。如：道生云：「要當先見不空，然後見空，乃第一義。第一義空，已有不空矣。佛始見之，故唯佛是佛性也。」僧亮云：「佛照境之智，是果性也。」僧宗云：「今明善識第一之與空者，即名佛果能照之智慧也。」寶亮云：「佛果佛性，方是解中道之理耳。」。舊題（梁）寶亮集：《大般涅槃經集解》，收入《大正藏》冊 37（臺北：新文豐出版公司，1994 年），頁 544。

<sup>⑬</sup> 所引「觀生於緣」句，見（後秦）僧肇選：《注維摩結經》，頁 326 下。

疏，頁 862)

對照來看，「實相中道果」，即前述「實相涅槃」為正果；「萬行修成果」，即前述「修成涅槃」為緣果。修成果是歷劫修行而得的，故是眾生「始有」的；但中道果作為中道空性，只是被開顯、而非始有，故是眾生「本有」。前文說有所得、無所得乃是二種果性的重要區別，換個方式說，也正是始有、本有的區別。<sup>14</sup>

《涅槃經》原說「有果者即是阿耨多羅三藐三菩提，果果者即是無上大般涅槃」，區分果、果果性；<sup>15</sup> 吉藏所述涅槃師五種佛性說，也是依此區分二種果性。惠達的果性區分法，與經文以及諸師之說皆不同。

## (二) 因性義：正因、緣因

其次，因性方面，情況比較複雜。先看「心識」和「眾生」的關係。首先，引文(1)指出，「雖云心識對緣果名正因，若對中道正性皆名緣因也」，也就是說，「心識」是緣果的「正因」，是正果的「緣因」。但再看引文(4)「緣因亦為正果之因」，惠達釋云「何則？非眾生無以成中道果」，卻是以「眾生」為正果之緣因，與(1)云「心識」為正果之緣因，說法不同。何以會如此？

前引吉藏曾提及涅槃師中有以眾生、心為正因二說；其說皆以《涅槃經》為依據：

眾生亦爾，悉皆有心。凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。

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

<sup>14</sup> 佛性本有、始有之爭，是涅槃師議論的重要課題。見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 511-513。惠達有意調和二說，詳下文。

<sup>15</sup> (北涼)曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》冊 12，頁 524。



因者謂六波羅蜜。<sup>16</sup>

經文說「正因者謂諸眾生」，但也說「凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提」，並由此說一切眾生悉有佛性。這是二種正因說的來源。但進一步看，其實眾生、心爲正因之說在經文中本有密切關係：

「是五陰者，念念生滅；如其生滅，誰有縛解？世尊，因此五陰生後五陰，此陰自滅不至彼陰。雖不至彼，能生彼陰。……」……「……眾生業果亦復如是。此陰滅時，彼陰續生，如燈生闇滅，燈滅闇生。」……「眾生五陰空無所有，誰有受教修習道者？」佛言：「善男子，一切眾生，皆有念心、慧心、發心、勤精進心、信心、定心。如是等法雖念念生滅，猶故相似相續不斷，故名修道。……汝言念念滅云何增長者，心不斷故，名為增長。」<sup>17</sup>

這是說，眾生只是「五陰者，念念生滅」，其中並沒有恆常不變的同一之我，雖然如此，五陰剎那生滅，「此陰滅時，彼陰續生」而相續不斷；就以五陰的念念生滅相續不斷，可以說明眾生的縛解。進一步說，經文又以「心」說明五陰相續中的「受教修習道者」：心也「念念生滅」，但同樣「相似相續不斷」，故修行之義能夠成立。然則眾生五陰相續不斷，故能修行解脫，其中「心」念念相續，更是修行解脫的關鍵。應注意的是，在經文中，「心」並非真常不變的實體之心，而只是念念生滅相續的心識作用。

由此來看，眾生正因、心爲正因之說，便不一定相斥。由此看惠達之說。先從「緣果」的角度來看此二者的因性之義：引文（1）說「心識對緣果名正因」，又（3）「對緣果名緣因」，惠達釋云「故《注》云：「勞塵（塵勞）眾生即成佛道，更無異人成佛」，即是取其生滅相續之義，來說明心、眾生在修證

<sup>16</sup> （北涼）曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》冊12，頁524及530。

<sup>17</sup> 同前註，頁535及537。

「緣果」過程中的重要性。他說：

心轉為理而云佛性涅槃者，就詮為論耳。何者？昔是凡夫，於今成悟乃名為佛。而此中 [道?] 果非迷非悟，悟無相名中道果。如論 (?) 云：「非愚非智名體波若」，若爾，非真非俗之中，非迷非悟正果，云何異耶？解者云：兩中是一，就詮為異。何無迷悟？就心不論外法。故此外法約真俗以論中。而此心法亦就真俗。何異木石，而是心法。昔迷今悟，故此心法約迷悟以弁 (辨) 中。迷時為因名正性，悟時為果名正果，此中道果即是體冥。(〈涅槃無名論·位體第三〉疏，頁 848)

「心轉為理而云佛性涅槃者」，也就是指「昔是凡夫，於今成悟乃名為佛」，即是生死中相續由凡夫轉而為佛的歷程。「心」相續轉為理而涅槃，是心為正因說；「凡夫」相續由昔至今得悟成果，則是眾生正因說；在惠達看來，二者是相通的。如前所說，歷劫修行而得的修成涅槃乃是「緣果」；引文 (1) 說「心識對緣果名正因」，可知是指在心從迷至悟、終能證得修成果的意義上，心乃是修成果之因，故是其正因。此是說「心」對緣果是正因。

從「眾生」來看，情形也相同。引文 (3) 「對緣果名緣因」，釋云「故《注》云：『勞塵 (塵勞) 眾生即成佛道，更無異人成佛。』又云：以順萬行故得佛果，『故是佛種也』」，以「眾生」為緣果之緣因。此意正如前引文所說，「昔是凡夫，於今成悟乃名為佛」，眾生在五陰生死相續中終能成佛，得證修成緣果，故眾生是成佛之因。此即眾生正因說。只不過惠達將眾生與修成果相對，稱為緣因。其實心之相續即眾生相續，其意義與心為正因相通；而他以心為正因，眾生則為緣因，推測可能是惠達強調「心轉成理」在證果過程的重要性之故。

以上是由「緣果」來說心、眾生各是其正因、緣因。以下再從「正果」的角度來觀察。首先，引文 (1) 說，心「若對中道正性皆名緣因也」，「心」是中道正果之緣因。此應如何理解？

參照「心轉為理而云佛性涅槃者，就詮為論耳」之文：惠達指出，雖然心由

迷至悟、「心轉爲理」而有證修成果的因果歷程，但這是「就詮爲論」，「詮」之意蘊，且待後文解釋；但如前所說，中道正果，是無證無得的。只是，「心」的相續修證，仍有開顯中道正果的意義，故引文又云「昔迷今悟，故此心法約迷悟以弁（辨）中」：從心法的迷悟相續，可以辨明中道果的開顯。故又說「心」「迷時爲因名正性」，此意正如前所說，在生死相續中，心轉成理故有證果，故說心是修成緣果的正因；相對地，「悟時爲果名正果」，此心悟時，也便完成了中道正果之開顯。然而正果實無證無得，故說心是開顯正果的緣因。應指出的是，不論心是正因、緣因，既說心在生死流轉中「昔迷今悟」、「心轉爲理」，此心蓋如《涅槃經》所說只是念念相續之心識，惠達也尚無眞常之心的思想。<sup>18</sup>此是就「心」的角度說明心乃中道正果之緣因。

同樣地，「眾生」也是正果之緣因。引文（4）說「緣因亦爲正果之因」，惠達釋云「非眾生無以成中道果」。如前所說，中道實相涅槃正果雖是本有、無證無得，但若無眾生生死相續，也無法開顯此中道果。故說眾生亦是正果之緣因，其意與論心時之情形相同。

綜上所說：就緣果看，心是正因，眾生是緣因；就正果看，心與眾生皆是緣因。至此，尚有一個因性的問題：正果的正因，又是什麼？

引文（2）釋「對正果名正因」時，惠達說「故《注》云：平等大道以無行爲因」，（4）釋「正因亦爲緣果之因」時，則說「非正因無有修成之義」。由此可知，「無行」即是之正果之「正因」。惠達並未解釋「無行」，以理推之，正果既是無所得的實相涅槃、中道空性，則正果的正因，應該也是無所住的般若心。<sup>19</sup>而由前述惠達能、所不二之說來看，此證空之智與性空之理是不可分的，故也是空理。試觀他對無所得之義的論說：

---

<sup>18</sup> 僧肇亦以爲「心」是念念相續之心識：「然眾生心識相傳，美惡由起，報應之道，連環相襲。」（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，頁 333。惠達亦接續其說。

<sup>19</sup> 「平等大道以無行爲因」，見（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，頁 361。僧肇《注》云：「肇曰：有心必有所受，有所受必有所不受，此爲二也。若悟法本空，二俱不受，則無得無行，爲不二也。」，頁 397。則「無行」當是指體悟諸法本空、了無所住的般若心境。

且談下，辨無所得，有三階。一，就迷辨中則是理性。故云菩薩空即是涅槃，故不可離。即空而悟涅槃也。亦名本有。既云本有，得非始得。得者，未得名之為得。若爾，誰獨本非涅槃而今得也耶？

二，何者下，正辨果性。就悟辨中即是正果，名名（？）始有。而此始有非今始成，祇涅槃性空，如顯今日。故始而非始，得而無得耳。……

三，經曰，舉人法一異證理無得也。涅槃非眾生，亦不異眾生者，眾生即空，中道名涅槃，故名非眾生也；而離眾生更無別空。故云不離也。

（〈涅槃無名論·玄得第十九〉疏，頁 863）

此處明白指出，「就迷辨中則是理性」、「就悟辨中即是正果」，中道即是眾生迷時所具中道空性之理性，而此中道性空之理，在眾生悟時即稱為正果。可知，中道空性不但就是中道正果，並且也就是中道「正因」。他又指出「菩薩空即是涅槃」、「離眾生更無別空」，可見中道果性涅槃，就是眾生本身的空性；菩薩只是「即空而悟涅槃也」，故在此意義下中道果性也就是「本有」的正因空性，涅槃也是「得非始得」，甚至可說「誰獨本非涅槃而今得也耶」，一切眾生無不是空，也無不本來涅槃。

但另一方面，惠達也指出，眾生畢竟現實中尚未涅槃，在此意義下中道空性、也就是涅槃正果仍是有待開顯的「始有」。然始有只是說本有之「涅槃性空，如顯今日」，悟時方才開顯，並非本無今有之始有。因此，中道涅槃可說本有、也可說始有，中道空性是本有，中道空性有待開顯是始有。故惠達進一步說「涅槃非眾生，亦不異眾生」：眾生雖然性空，但畢竟尚未開顯；但畢竟眾生也就是空，離此空性亦別無涅槃。

由此，可知眾生空性與涅槃正果的關係。「就迷辨中則是理性」、「就悟辨中即是正果」，中道空性，悟時即是正果，迷時即是正因；因果不異，眾生空性就是中道「正果」，同時也就是中道「正因」。然此眾生空性正因與中道涅槃正果乃是不即、不離的關係：眾生即空，故本有涅槃；但眾生必須開顯空性，方能始有涅槃。故正因性也就是正果性，涅槃是本有也是始有，是有所得亦無所得。

進一步觀察，可知中道空性作為正因，與心、眾生作為正因或緣因，也有密

不可分的關係：「眾生即空」，從眾生心識五陰念念相續的角度說，眾生、心識歷劫修行，而得修成緣果；同樣從眾生五陰相續的角度說，眾生本來性空、本來便是正果涅槃，只是尚須開顯。而開顯中道，也就是眾生五陰相續的歷程。如此，正因、正果、緣因、緣果的關係便是彼此交織、密不可分的。

### （三）因、果佛性，無二無別

順上所述，已可看出他企圖打破、融通各種因、果性關係的跡象。此便牽涉到惠達論述因、果性的真正意圖：他雖然順著涅槃學的常軌，建立因、果佛性之別，但並不和涅槃師一樣嚴分因果佛性，而是試圖打破四種因果佛性的界限。此即他對因、果佛性的「四句」說明，即引文（1）所說「然則正果緣果，正因緣因，更（？）果因果，可作四句遣其性謂也」，以下試作解析。

第一句，引文（2）「對正果名正因」、（3）「對緣果名緣因」，前文已有分析：惠達是以眾生本有中道空性為正因，而此中道空性經過開顯，也即是中道正果；故（2）之釋云「平等大道以無行為因，無上正覺以無得為果」，故說「對正果名正因」。而心、或眾生的五陰相續，則是成佛的緣因，相續歷劫修行後所得的乃是修成緣果；故（3）之釋云「塵勞眾生即成佛道，更無異人成佛」，故說「對緣果名緣因」。

第二句，引文（4）云「緣因亦為正果之因，正因亦為緣果之因」，前文也已分析：惠達指出，雖然中道正因即是中道正果，眾生本來性空涅槃，涅槃乃是得無所得、證無所證，但現實中眾生畢竟仍在迷而未悟，故須心、眾生相續作為緣因在生死中歷劫修行，方能有中道正果空性涅槃的開顯，故惠達釋云「非眾生無以成中道果」，故說「緣因亦為正果之因」。另一方面，雖說心、眾生作為緣因修成而證得緣果，但眾生若非本來性空，無中道空性作為正因，修成緣果也不可能證得，故惠達釋云「非正因無有修成之義」，故說「正因亦為緣果之因」。

第三句，引文（5）云「緣正非正，正緣非緣」，此句惠達並無解釋。若順第二句引文（4）「緣因亦為正果之因，正因亦為緣果之因」來理解此處的「緣正」、「正緣」之意，推測惠達是說：緣因雖為正果之因，但如此所得正果便非正果、而是緣果；正因雖為緣果之因，但如此所得緣果亦非緣果、而是正果。易

言之，正果、緣果之間實無分別。配合前文所述，惠達的立場便可解釋：如引文（4）所述，「緣因亦為正果之因」，眾生五陰、心之相續是「緣因」，此亦是「正果」之因；但既是五陰相續、歷劫修成，涅槃便是有所得，既是有所得，便是有所得緣果了，如此，則無所得「正果」其實也是緣果；故說「緣正非正」。同樣地，「正因亦為緣果之因」，眾生空性是「正因」，此亦是「緣果」之因；但眾生既然本來性空、也本來涅槃，涅槃實是無所得，既是無所得，便是無所得正果，如此，則有所得「緣果」其實也是正果；故說「正緣非緣」。這樣推斷的理由，也是因為接下來第四句所要談的，便是果性的非正非緣。

第四句，引文（6）「非正非緣；第一大道無有兩正，大無所得也」，顯然意在消融、或溝通正果、緣果之區別。如前所見，正果、緣果的區別，在於無所得、有所得之別。但惠達認為，首先，從「第一大道無有兩正」的角度來看，也就是從中道性空的角度來說，中道「無有兩正」，故涅槃果性也不能分割為二。又，雖然正果、緣果之間有無所得、有所得之別，但是從中道的角度看，其實二者皆「大無所得」，而沒有不同。他說：

難家張兩關以考（考）得，今旨遣有所得心以辨正果，故云玄果之也。

《注》云：菩薩空即是涅槃。玄得涅槃者，但是果名，而今始顯，非今始成。祇菩薩性空，今顯性空中大道無二，得非始得，故云玄得。亦上云：通古是無所得中有所得；今云玄得，有所得中無所得也。（〈涅槃無名論·玄得第十九〉疏，頁 863。《注》不詳所出。）

惠達指出，涅槃「但是果名，而今始顯，非今始成」，只是「今顯性空中大道無二，得非始得」：中道空性是眾生本有，涅槃只是中道之開顯、而非始得；但另一方面，眾生確實也是相續修行而得證，方有涅槃之「始顯」。此義前文已有闡述。故惠達認為「玄得」一語，正可涵蘊此得而非得的意義：「得非始得，故云玄得」。他並且認為，〈涅槃無名論〉的〈通古〉篇是論「無所得中有所得」，而此〈玄得〉篇是論「有所得中無所得」。此處「性空中大道無二，得非始得，故云玄得」之語，正與上述第四句引文（6）所說「第一大道無有兩正，大無所

得也」相應、皆是論述大道無二之旨，引文（6）之意義應可依此確定。是故，所謂「非正非緣」，是指有所得之「緣果」與無所得之「正果」，其實是得而非得、非得而得，究竟而言乃是大無所得，二者被惠達融通爲一了。又如說：

未嘗無，結本有理性也。未嘗有，結始有果性也。本有、始有，理性、正果，平等大道，歸于無二也。（〈涅槃無名論·玄得第十九〉疏，頁863）

中道性空，即本有「理性」，是眾生本有的因性、亦是中道正果，此「未嘗無」；眾生必經修行方得開顯此中道空性，故修成緣果是「始有果性」，是「未嘗有」。但如前所述，理性因性、即是中道果性，亦是修成始顯；如此說來，則「本有、始有，理性、正果」，正是相通而無二無別的。依此，惠達建立了第四句「非正非緣」的結論。

此上所述，便是惠達的四種因、果佛性觀之內容。雖然他也使用了因、果佛性之說，但其用意，卻是試圖融通各種因、果性；這是他與涅槃師大不相同之處。並且，其佛性思想的核心，乃是「中道性空」，此不但是各種因、果性概念的核心，也是他用以消融各種佛性的核心概念。<sup>20</sup> 以下，擬就上述架構所涉之概念進行探討與補充。

### 三、心之修養、無所得正因、有所得緣因

本節由「因性」的角度試做補充。先述「心」概念的重要性，其次補充「無

---

<sup>20</sup> 《中論》有所謂四句：「一切實、非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」（印龍樹著，（後秦）鳩摩羅什譯：《中論》，收入《大正藏》冊30（臺北：新文豐出版公司，1994年），頁24。惠達的佛性四句，雖然內容不同，但形式上、或思維方式上可能受到《中論》的影響：1. 四種佛性各有其規定，2. 但四者亦不受規定所限而可彼此交融，3. 因為彼此交融，故亦是正果亦是緣果，4. 故因果性非正非緣，無有分別。此點感謝審查老師提示。此亦顯示惠達是以性空思想的模式來建構佛性觀。

行」之為「正因」的無示無得之義，以及「緣因」的階級漸進之義。

如前所見，眾生性空，本有中道正果、也相續而始有正果。而「心」作為正果之緣因，與「中道性空」作為正果之正因，實密不可分；故惠達特別注重「心」的迷悟。前引文云「菩薩空即是涅槃」、「離眾生更無別空」，然而眾生所以長迷輪迴生死，正是因為不明空義所致，而此正是「心」之迷惑：

有也無也心之影嚮者，即大夢義，此須別記。今但明迷悟為有無本。何者？初心迷理昏或（惑）無故，即舊義界外無明。而心是緣悟，不同木石，心雖迷不能不緣，執有執無，即是舊義界內四住也。五住既俱，三界斯起，此師（？）迷理之影嚮也。故什師《注》云：「以無明隔實相智惠，三業（顛）倒，所以有身也。」以無知鄣（障）明成影，即三有身也。……言也像也影嚮之所攀者，此是大夢中法，還明於生義也。何者？所言影嚮即三有果報。既有果報，有言有像；既有言像，還不影嚮之所不（？）攀緣？既有攀緣，即（顛）倒並起。故《注》云：「攀緣，謂忘（妄）想微動攀緣言像等諸法也。」什師《注》：「幾神微動即心有所屬。」所屬即是言像等法也。（〈答劉遺民書〉疏，頁 888）<sup>21</sup>

「心迷理昏」而「惑無」、不明諸法皆空之理，即是眾生無明煩惱的根源。惠達指出，心對空迷惑不明，乃「舊義界外無明」，即無明住地；而心攀緣外境而執有執無，便是「舊義界內四住」，即四種煩惱住地。<sup>22</sup>「心」的煩惱，正是「三

<sup>21</sup> 所引「什師《注》」，見（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，頁 341 及 377。所引《注》，同前，頁 377。文小異。

<sup>22</sup> 住地煩惱，「住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。……心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。」見（劉宋）求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，收入《大正藏》冊 12（臺北：新文豐出版公司，1994 年），頁 220。界內、界外，即分指能招感三界內分段生死之四住地煩惱，及三界外變易生死之無明住地煩惱。參見印順：《勝鬘經講記》（新竹：正聞出版社，2003 年），頁 178-179。



有果報」的原因，即是生死輪迴的根源。同時也是「三界斯起」、即心攀緣外境「顛倒並起」而見到各種假有的原因。究其根源，仍是心「迷畢竟空」而起。

然而「畢竟空」之意蘊為何？惠達說：

說法不有亦不無者，境界章門。《注》云：「自有即不有，自無即不無。」以因緣故諸法生者，「性有亦不由緣，性無亦不由緣。以非性有性無，故因緣生也。」（〈不真空論〉疏，頁 868 上）

若有不能自有下，破性有；明因緣有，有非真有也。不無者下，破性無；明因緣無，緣無非真無。……若爾，非有但非真有，無亦非真。故不真有、不真無，以明不真空義。（〈不真空論〉疏，頁 868）

惠達引用僧肇之語來闡明非有非無的空義：<sup>23</sup> 諸法緣起無自性，故雖有而非自性之有，雖無亦非絕虛空無；此正是僧肇不真空之義。如前所見，惠達佛性思想的核心，乃是「中道性空」；由此處所說來看，他對於僧肇的中觀空義應是有相當理解的。而如前所引，「心轉為理而云佛性涅槃」、「昔迷今悟，故此心法約迷悟以辨中。迷時為因名正性，悟時為果名正果」，在由「心迷理昏」、「迷畢竟空」到體悟正果的過程中，「心」能否理證空理，正是修行轉變的關鍵。

其次，關於「無行」之為「正因」的無示無得之義。對於空義的體悟，惠達強調「無所得」，前文已有所述。前引文（2）云「故《注》云：「平等大道以無行為因，無上正覺以無得為果」即是此義。關於「無得為果」，且待後文討論果性時再行分析；此處先看惠達對於「無行為因」、也就是「正因」的說法。

如前所述，僧肇云「有心必有所受，有所受必有所不受，此為二也。若悟法本空，二俱不受，則無得無行，為不二也」，<sup>24</sup> 此蓋「無行為因」之所本。依此，若明了諸法本空，一切眾生本自涅槃，則「心」也就「無得無行」，無所修證、亦無所得。這是「無行」之為「正因」的意義。惠達論及般若之教學時，也

<sup>23</sup> 所引《注》，見（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，頁 333。

<sup>24</sup> 同前註，頁 397。

強調了此一意旨：

今就真波若述言教之道。若論真波若，並絕六句，故名下之實，非言所言也。言雖不（能）言下，明實上之教無相也，是以「聖人終日言而無言」。不言非都不言，言而無當也。「故聖人居無為之事，行不言之教也。」（〈般若無知論〉疏，頁 878）<sup>25</sup>

依此，般若是「非言所言」、「言而無當」的。聖人只是於不能言中勉強說之，故仍是「言而無言」。惠達更進一步引用《老子》，說明聖人不只言無言，更是「行不言之教」。般若既然無法教示，自然也無法學習，此已有無示無得之意。又如：

轉法輪下，言教章門。《注》云：「法輪常淨，猶若虛空。」聖人無知，至若虛空故。《經》曰：「說而無說。」亦所說法輪，既不當有無，能說之教，言而無當也。（〈不真空論〉疏，頁 868）<sup>26</sup>

此也說聖人「所說法輪，既不當有無」，其「能說之教，言而無當」；文字經教實是說而無說，轉法輪也只是「轉無所轉」。法輪既無所轉，學者同樣亦無所得；故說「聖人無知，至若虛空」。般若無示無得，惠達便以「不住無得」來概括般若宗旨：

今一往對諸前解，則波若以不住無得為宗。言不住者，非住漏無漏非空非

---

<sup>25</sup> 「聖人終日言而無言」句，變化自《莊子·寓言》；見：（清）郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁 949。「故聖人居無為之事」句，語出《老子·第 2 章》；見（曹魏）王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），頁 6。

<sup>26</sup> 所引《注》，見（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，頁 333。所引經文「說而無說」不知確指何經。

實，只此不住則是無得。故叡法師〈序〉云：「啟重玄門以不住為始，歸三惠以無得為終。」（〈般若無知論〉疏，頁 870）<sup>27</sup>

般若宗旨即不住無得。這也就是惠達所說「無行」為「正因」的意義；眾生修行成佛，其實是無修無得，本來涅槃的。

再其次，關於「緣因」的階級漸進之義。雖然說眾生本來涅槃，但從「緣因」的角度來說，如前所引「玄得涅槃者，但是果名，而今始顯，非今始成」，畢竟現在眾生仍在五住地煩惱之中「心迷理昏」，必須修行方能「始顯」涅槃而解脫。故心或眾生作為「緣因」之義，便與正因之無行無得不同，乃是有行有得的；如此，惠達便主張眾生或心在生死相續中歷時修行，須有階級漸進的過程：

初獲無生者，肇師執小頓悟，七地始悟無生。（〈涅槃無名論·難差第八〉疏，頁 856）

肇法師亦同小頓悟義。何者？即二諦是用，無二為體。二諦是筌，不二為之中。而六地以還，有無不並，無二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有無雙涉，始名理悟。（〈涅槃無名論·詰漸第十二〉疏，頁 858）

理無階差，其實然矣。責令頓盡，義不然之。（〈涅槃無名論·明漸第十三〉疏，頁 859）

為學日益者，務欲進學益其日也；為道日損者，欲反無為彌損有為也，損之至于無損者，窮損有為而無不為。夫群生封深，不可頓捨階級，漸遣以無遣。（〈涅槃無名論·明漸第十三〉疏，頁 859）

他指出，雖然「理」無階差，但不可要求眾生「頓盡」煩惱；因群生迷惑已深，「不可頓捨階級」，必須「漸遣以無遣」。此階級漸進的思想，即惠達所述僧肇

<sup>27</sup> 所引叡師之序，見（後秦）僧叡：〈大品經序〉，收入（梁）僧祐著，蘇晉仁、蘇煉子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年），頁 291-292。

之「小頓悟」義。<sup>28</sup> 據此，修行階級中的關鍵，在於「始悟無生」之七地：

什師、肇師等並云：七地入法身位，心智寂滅。而云進修三位者，理未窮故，有進趣之功。（〈涅槃無名論·譏動第十四〉疏，頁 859）

法身以上入無為境者，「六住已（以）下，以（心）未全（純）一，在有即捨空，在空即捨有，未能以平等真心，有無雙涉。」七地以上二行俱寂，心不可以像得，故心智寂滅也。（〈涅槃無名論·譏動第十四〉疏，頁 859）<sup>29</sup>

惠達指出，七地菩薩方入「法身位」：六地以下仍然「有無不並」、「在有即捨空，在空即捨有」，仍然執有執無；須至七地以上才能「以平等真心，有無雙涉」，方能「悟理」而體證非有非無的中道性空之理。由此觀之，亦可知階級漸修，正是「心」之修養歷程，故說六地以下「心未純一」，至七地方有「平等真心」；此正與前述「心轉為理而云佛性涅槃」的「緣因」之義相合。又，此「心」階級漸進的修養，過程中有明確的路徑與層級之分，最終以體悟非有非無的般若空義為修證目標，此正是「緣因」「有證有得」之特色。同樣是體悟般若空義，此便與「無行」之為「正因」的無證無得，有所不同。

但如前所說，無行正因的無所得，與心為緣因的有所得，究竟而言乃是無二無別、「大無所得」的。眾生性空、本來涅槃，故無證無得，以及眾生在煩惱之中，必須修成證果，始顯空性，二者在惠達看來是可以融通為一的。

此處惠達又說，七地菩薩雖然「心智寂滅」，但仍須「進修三位」，方能功行圓滿而成佛。此便是果性的問題了。以下試再論之。

<sup>28</sup> 「小頓悟」義，參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 461-465。

<sup>29</sup> 「六住已（以）下」等語，見（後秦）僧肇選：《注維摩詰經》，頁 379。住為地之古譯。僧肇主張七地（住）獲無生法忍，入法身位。「六波羅蜜者，從初地乃至七地得無生忍法：八地、九地、十地，是深入佛智慧，得一切種智，成就作佛。」見（印）龍樹著，（後秦）鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》冊 25（臺北：新文豐出版公司，1994 年），頁 753。惠達蓋承其說。

#### 四、正果涅槃之非有非無、緣果涅槃之妙有妙無、 與二諦一體義

如前節所說，惠達以「實相涅槃」為正果，「修成涅槃」為緣果；二者的差異，在於實相涅槃「以無得為果」，修成涅槃則有得有成、「順萬行故得佛果」。本節除補充其無所得、有所得之說之外，擬再述惠達關於二種涅槃各是「非有非無」、「妙有妙無」的說法，以及融通二種果性涅槃的二諦之說、無所得之義。

惠達對於「涅槃」名義的解釋是：

釋名者，翻為滅度，亦名無為是也。釋義者，無為取於虛無寂漠之義：虛者虛心，無者無形，智滅為寂，安靜為漠，斯即虛心無形智滅安靜者，是釋妙無義也。妙絕有為者，釋其非有，亦無三相所為，故言妙絕有為也。  
(〈涅槃無名論·開宗第一〉疏，頁839)<sup>30</sup>

可知惠達所說涅槃之為「虛無寂漠」，是指「虛心無形智滅安靜」的境界，而此亦是「心」的修養境界；前引文說「心轉為理而云佛性涅槃」，參照來看，可知所要達到的便是「心」之「虛無寂漠」之境。惠達稱此為涅槃的「妙無」之義，這是從心境來說的。另一方面，涅槃也是「非有」，這是指「無三相所為」、「妙絕有為」，即從體性上說，涅槃是無為法，沒有有為法的三相。

首先，看正果無所得的「實相涅槃」。前節已經提到，正果無所得，因為能、所皆空，無能證、所證，故無所得。惠達進一步述此無所得之義：

法無有無之相，聖無有無之智者，境無境相，智無智相也。聖無有無之

<sup>30</sup> 無為、虛無寂漠，本是道家詞語。(清)郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋·刻意》，頁538：「夫恬惔寂漠，虛无無為，此天地之平而道德之質也。」

智，無心於內者，智相絕於內也。法無有無之相，即無數於外者，境用相絕於外也。於外無數、於內無心者，遣內外也。此彼寂滅，物我冥一者，境智泯，能所一，歸于無二。故《注》云：「觀生於緣，離緣故無觀也。」泊爾無朕，乃曰涅槃者，指言有在也。理既如此，豈可徵在有無，而可責出有無耶？（〈涅槃無名論·妙存第七〉疏，頁 856 上）<sup>⑩</sup>

此即進一步申述內外、能所皆空而不可得之義。既然「境無境相，智無智相」、「智相絕於內」、「境用相絕於外」，內、外諸法皆空，那麼也就無所謂能所之別，「境智泯，能所一，歸于無二」了。既無能照之智、亦無所照之境，因此，正果涅槃也是空而不可得。並且，正因為涅槃本是無照無得、體性本空，惠達指出，涅槃也就不可以「徵在有無」、「責出有無」，不可以用有無來表達了；易言之，涅槃是非有非無的。

此涅槃非有非無之義，即是涅槃性空。如前節所指出，惠達亦以眾生本來皆空、本來涅槃而無所得，來表述正果無所得之義。故說：

三界火宅，八苦燒燃。今此火宅，本自不燃；今得涅槃，亦無滅相，如鏡像無去來相也。斯即言滅度者，言其非是滅，非謂是滅度。言無為者，言其非是有，非謂是無為。名無得物之功，物無當名之實。相名實無當，歸于絕宅也。（〈演開宗第一〉疏，頁 840）

「三界火宅」本是空。惠達說「今此火宅，本自不燃」，因此「今得涅槃，亦無滅相」；既然三界之苦本空，則涅槃滅苦，又何所滅？因此涅槃名義雖為「滅度」，其實是無所滅，不是說真有滅度可得；正如涅槃又名「無為」，只是說非是有為，也不是真有無為可得。因此涅槃之名其實也只是「名實無當」的假名，涅槃之體也是性空的。惠達即引經文說：

<sup>⑩</sup> 所引注，見（後秦）僧肇選：《注維摩結經》，頁 362。

所以明花不生者，上〈幻聽品〉云：「眾生如幻，聽法者亦如幻；眾生如化，聽法者亦如化」，乃至「涅槃亦如幻如夢」，「是幻夢涅槃不二別」，「如是人無聞無聽、無知無證」。（〈涅槃無名論·開宗第一〉疏，頁 841）<sup>32</sup>

今明涅槃，非但遣其有言有名。若以無言為無名，無名即為名。然即名與無名相與而有，相與而無。興言即冥，廢（廢）言即寂。寂與不寂，歸乎無極。（〈涅槃無名論·開宗第一〉疏，頁 842）

涅槃也是如幻如夢，當體性空的，故聽法者實無所聽、證法者亦無所證。因此涅槃假名必須遣之；不只是「遣其有言有名」而已，無言無名亦須遣之，因為「若以無言為無名，無名即為名」了。

如上所述，可知惠達乃是從性空之義來闡述涅槃不可得：能所皆空、無照無境，故涅槃不可得；諸法皆空，滅無所滅，故涅槃不可得；涅槃如幻如夢，故不可得。這樣的涅槃之義，如前文所引，是不可「徵在有無」，非有非無的。

在此意義下，從眾生角度來說，正果涅槃也是不可得、無所證：

今意亦然，以冥為冥。心泯成中，智泯無相。若對上兩釋者，心變為理，智轉為境，境空心寂，大道無二。如此有何境而可會？有何智而能冥？能所泯寂，得而無得，名無所得，即是大冥矣。（〈涅槃無名論·位體第三〉疏，頁 847-848）

何者？心法研修，於今成悟，而此悟智，眾相皆絕，如上冥義中說。故終日知而未曾智（知）也。（〈般若無知論〉疏，頁 875-876）

雖說「心變為理」、「心法研修，於今成悟」，亦即眾生在修行中「心轉為理而云佛性涅槃」，但其實「境空心寂」、「能所泯寂」，能證、所證皆是空，「如

---

<sup>32</sup> 所引〈幻聽品〉文，見：（後秦）鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》冊 8（臺北：新文豐出版公司，1994 年），頁 276。

此有何境而可會？有何智而能冥？」故說眾生修證，似是有得，實是無得，「得而無得，名無所得」；眾生雖似證得般若之知，其實「終日知而未曾知」，乃是無證無知的。

因此，惠達也指出，眾生應當遣去有所得的執著之心。此義可說與前節所說「無行」因性相通。他說：

此遣情謂。凡言得者，非有即是無，非無即是有。封此有無，即有所得；既離有無，即無有無之可得。故云著故有得，離故無名也。（〈涅槃無名論·玄得第十九〉疏，頁 863）

凡人執著得失，認為修行便應有所得；究其原因，正是因為執著於有、無之故，以為「非有即是無，非無即是有」。但是若能體悟諸法性空、非有非無，便能脫離對有、無的執著，明了涅槃「無有無之可得」。

以上所述，是正果涅槃的無所得之義，是以性空「非有非無」之義來說涅槃。以下，再由緣果角度來看「修成涅槃」，以及其有所得之義：

此云涅槃道者，果地涅槃為道也。道與神會之道，以所修道品為道也，弘道終日之道。凡是因果境智有無等為道也。（〈表上秦主姚興〉疏，頁 835）

夫建立生死，皆因愛欲。愛欲既亡，生死永絕，名為涅槃也。（〈表上秦主姚興〉疏，頁 835）

窮靈極數乃曰妙盡至本于無奇（寄），此句明金剛報謝，歸乎無二中道佛果也。（〈答劉遺民書〉疏，頁 888）

義開斷惑，三家不同。……今此論云，曜薩云以幽燭，斯即金剛之惠，無幽不燭，即種智滿。種智既滿，惑無不盡。即惑盡義也。（〈涅槃無名論·覈體第二〉疏，頁 843）

依此義說，則涅槃之道，是「果地」之涅槃，亦是「道與神會」之成果，即前文



所說有待心法研修而得之涅槃，亦是「以所修道品」為成果之涅槃。此涅槃乃是「愛欲既亡，生死永絕」之結果。如此觀之，在此意義下的涅槃，便與前述正果涅槃有所不同：惠達在此強調的不是眾生煩惱性空、本來涅槃、無斷無得，而是眾生必須斷盡煩惱、生死永絕，方為涅槃。因此緣果涅槃乃是「有所得」而非無所得。何時方是斷盡煩惱之時？惠達指出，當時各家說法不同，他則是以十地菩薩最後金剛心謝時，為「種智既滿，惑無不盡」而證果之時。此便是在緣果意義下所說的修成涅槃之義：眾生必須修行成佛，方能證得果地涅槃，此是有所得之涅槃。

進一步說，緣果涅槃也與「非有非無」的正果涅槃不同；相較於正果涅槃其體性空，惠達則由「妙有妙無」的角度來論述緣果涅槃之特質：

本末（之）有境，乃得涅槃。既得涅槃，五陰永滅，故不可言有，即（既）是有之所無，無有物也。推之無鄉而妙智不竭，故不可言無，即（既）是無之所有，又萬德炳然。此一雙兩句釋義也。幽靈不竭，抱一湛然，傳釋上句，是妙有也；五陰永滅，萬累都損（捐），遂釋上句，是妙無也，此一雙兩句釋妙有妙無也。（〈涅槃無名論·開宗第一〉疏，頁842）

大意如《法華（華）》云「終歸於空」，言歸空者，乃是歸於冥真無相涅槃，非是灰身滅智為歸空也。何者？文云「超然與群有永分，渾爾與大虛同體」，又「冥冥長往，莫知所之」，故智（知）非是昔滅，乃是金剛報謝，歸於冥真涅槃也。形智兩輪（輪）修途無息也。（〈涅槃無名論·覈體第二〉疏，頁845）<sup>63</sup>

修成涅槃之為緣果，並非空無所有，而是有真實的果德作用。惠達指出，一方

<sup>63</sup> 所引《法華》：「如來知是一相一味之法，所謂：解脫相、離相、滅相，究竟涅槃常寂滅相，終歸於空。」見（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正藏》冊9（臺北：新文豐出版公司，1994年），頁19。

面，涅槃不可言有，因是「五陰永滅」之故，所謂非有，是說涅槃並非五陰所攝、非有為之法，並非世間之「有」；但另一方面，涅槃不可言無，因是「妙智不竭」之故，所謂非無，是說佛雖涅槃，但非一無所有，其智慧妙用仍然運行不息。故說涅槃之空，並非是「灰身滅智為歸空」，佛在涅槃仍然「形智兩輪修途無息」，其應化身及智慧作用永不停歇。此種「非有非無」的論法，與就空義來說的「非有非無」並不相同；在此意義下，修成涅槃是偏「有」的，乃是非五陰所攝、但有作用功能之有。<sup>34</sup> 惠達以「妙有妙無」來稱之。

如此，則實相涅槃之為正果涅槃，以及修成涅槃之為緣果涅槃，除了「無所得」、「有所得」的差異之外，正果涅槃「非有非無」、本來性空，緣果涅槃「妙有妙無」、妙用無窮，也是二者的重大差異。但正如前節所說，惠達認為二者是融通不二的，從有得無得的角度說，本有性空涅槃於今修成始顯，「本有始顯」二義並不相礙。此義前節已有所述。至於「非有非無」、「妙有妙無」之間的差異，惠達也同樣予以融通，其方法即是「二諦」之說：

就佛果明二諦者，廣修萬行得佛菩提，行因得果是因緣果，名為俗諦；佛果萬德一圓，一相無相，因果相絕，名第一義諦。凡言因緣即有四種，一和合因緣，二相續因緣，三相待因緣，四境智因緣。是故從此因緣生法皆名世諦，因緣無當即無所得第一義諦。（〈涅槃無名論·超境第五〉疏，頁 853）

「廣修萬行」所致的佛果乃是「俗諦」，也就是緣果涅槃，相對地，「佛果萬德一圓，一相無相，因果相絕」是「第一義諦」，也就是正果涅槃。前者「行因得

<sup>34</sup> 可對照王弼（226-249）所說：「欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形，故曰：無狀之狀，無物之象也。」（曹魏）王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋·第 14 章》，頁 31。王弼說道也是「非有非無」：非世間有形之有、卻是有真實功用的超越之有。惠達論法與之相似。唯王弼是以形上道體與作用的角度論有無，與惠達純就涅槃體性與作用角度論有無，形似而內容不同。

果」，是有所得；後者「因果相絕」，是無所得。前節所引「心轉為理而云佛性涅槃者，就詮為論耳」，「詮」也就是「俗諦」之義。但惠達也說，雖然俗諦中因果相對而有所得，廣論因緣甚至可有四種，「從此因緣生法皆名世諦」；但是「因緣無當」，從因緣生法即是性空無當的角度說，<sup>95</sup>既然因緣法即體性空，也就「即無所得第一義諦」。也就是說，緣起雖是俗諦，但緣起即體性空，即是性空真諦；緣果涅槃行因因果乃是俗諦，但因果當體性空，也就是正果涅槃之真諦。二諦之間融通不二，正果緣果也是融通不二。故說：

真諦無成無得，俗諦故有成得者，依經立二諦，明得無得也。夫成得即是無得之偽號者，其功可見，其德可秤（稱），與成得義；而真諦無成無得，於中成得，即為偽法也。無成得即是有得之真名者，真諦無成得，常是無為而無不為，無不為故無不得，故言有得之真名。此兩句真俗相對，明真偽也。（〈不真空論〉疏，頁 867）

依俗諦說，有成有得，依真諦說，無成無得。就俗諦看，緣果涅槃有成得，但緣起法即是性空，有成有得、即是無成無得之假名「偽號」。就真諦看，正果涅槃無成得，此云無為無不為而無不得，其意當如前引文所說「如此有何境而可會？有何智而能冥？能所泯寂，得而無得，名無所得」，本是得而無得，故是成得之實相「真名」。如此，俗諦有所得，乃是真諦之假名；真諦無所得，乃是俗諦之實相，二諦本是圓融一體，則緣果涅槃與正果涅槃也就是假名與實相的一體關係了。

<sup>95</sup> 「是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在？」見（後秦）僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋·不真空論》（北京：中華書局，2010年），頁 57。「無當」即諸法性空、假名無實。

## 五、結論

本文就惠達《肇論疏》的佛性思想進行分析，結論可略述如下：

1. 惠達採用的是「正因」、「緣因」、「正果」、「緣果」之二因、二果相對的佛性架構。
2. 惠達以眾生本有中道空性為「正因」，此中道空性經過開顯，即是中道「正果」，故正果乃是無所得，實是眾生「本有」的空性。另外，從心、或眾生的五陰相續、不斷修行來說，此是成佛的「緣因」，而心、眾生相續修行後所證得的，乃是修成「緣果」，故緣果乃是有所得，是眾生「始有」的果性。
3. 但惠達建立四種佛性架構，目的卻是試圖融通四種佛性之間的關係。故有「佛性四句」之說。首先，「正因」與「正果」可以融通：因為眾生即空，故中道「正因」也就是「本有」涅槃「正果」。其次，本有「正果」，與始有「緣果」，也可融通：因為眾生雖然「本有」涅槃「正果」，但必須開顯空性，方能「始有」涅槃，故「緣果」實只是「正果」的開顯。故「正因」性也就是「正果」性，涅槃既是本有「正果」也是始有「緣果」，是有所得亦無所得。
4. 進一步說，緣因之於正果、正因之於緣果，也可融通。首先，雖然中道「正因」即是中道「正果」，眾生本來性空涅槃，涅槃本無所得，但眾生畢竟在迷未悟，故須心、眾生作為「緣因」在生死中歷劫修行，方能有空性涅槃「正果」的開顯；故「緣因」也是「正果」之因。其次，雖說心、眾生作為「緣因」修成而證得「緣果」，但眾生若非本有中道空性，修成「緣果」也不可能證得；故「正因」也是「緣果」之因。
5. 再進一步說，緣果、正果之間的差別，亦可打破。首先，「緣因」雖為「正果」之因，但正果既是五陰相續、歷劫修成，如此則無所得「正果」便與有所得「緣果」無別。其次，「正因」雖為「緣果」之因，但既然眾

生性空、也本來涅槃、得無所得，如此有所得「緣果」也便與無所得「正果」無別。

6. 再進一步說，眾生本有理性「正因」、即是中道「正果」，但亦須眾生「緣因」修成始顯而成「緣果」。故有所行的「緣因」、有所得之「緣果」與無所住的「正因」、無所得之「正果」，究竟而言，其實是得而非得、非得而得，乃是大無所得，融通為一的。
7. 從因性角度來看：眾生所以長迷輪迴生死，正是因為不明空義所致，此正是「心」之迷惑；由迷至悟、至體悟正果的過程中，「心」正是修行轉變的關鍵。若明了諸法本空，眾生本自涅槃，則「心」也就「無得無行」，無證無得、無示無學。這也就是惠達說「無行」「正因」的意義。但從緣因角度說，眾生必須修行方能「始顯」涅槃而解脫，依此，惠達主張眾生或心在生死相續中的歷時修行，須有階級「漸進」的過程。
8. 從果性角度來看：二種果性之間，「正果」涅槃無所得、而「緣果」涅槃有所得。進一步說，正果涅槃無所得，是因為涅槃當體性空、可謂「非有非無」；而緣果涅槃有所得，是因為行因得果，佛果有真實妙用，故說是「妙有妙無」。但惠達也指出，此二種果性涅槃，並不相礙，他以「二諦」之說加以融通：緣果涅槃是依緣起說，實即是正果涅槃之假名；正果涅槃是依性空說，實即是緣果涅槃之實相。正果涅槃、緣果涅槃，因此實是二諦圓融一體的。

由此，應可以說，惠達的佛性思想，基本上是以「性空」思想為核心：「正因」、「正果」即是中道空性；而作為「緣因」之心或眾生，「緣果」的修成佛果，亦是中道空性開顯過程所不可或缺。正如上述，他力圖融通「正因」、「正果」、「緣因」、「緣果」，而所用的方法，如「本有始顯」、「有所得無所得不二」、「二諦一體」，也都是從性空的角度來說的。若說惠達是以般若性空思

想來詮釋佛性思想，應為合理的解釋。<sup>36</sup>

其次，可以發現，惠達的四種佛性說，雖然與涅槃師一樣、仍有因、果佛性相對的構造，但其用意卻是透過「四句」的說法，試圖融通四種佛性，使之在性空思想之下一體相融。此一作風，與涅槃師們嚴分因、果佛性已有不同。惠達《肇論疏》的成立約在梁、陳之際，稍晚於涅槃師們的活躍時期。<sup>37</sup>而稍後的佛教學者，如吉藏，亦不再持因果佛性相對的看法；他亦有佛性四句之說，雖依《經》說「是因非果」之因佛性、「是果非因」之果佛性、「是因是果」之因佛性、果佛性，但認為此皆非正因佛性，正因佛性其實是「非因非果」的。<sup>38</sup>比較二者的四句之說，惠達融通四種因果佛性，而以「非正非緣」、「大無所得也」為至境；吉藏則似乎簡潔地越過因果佛性的諸說糾葛，直陳佛性「非因非果」。是否可以說，南朝至隋唐的佛性思想，經歷涅槃師區分因、果佛性，至隋唐宗師不再區分因、果佛性、最終以佛性為非因非果的思想發展趨勢？而惠達《肇論疏》的佛性說，雖然區分因、果佛性，卻又試圖加以融通，正好處在此一趨勢發展中間的位置？或許這是值得注意的，此或正是其思想史之意義。

如本文所見，惠達《肇論疏》實有自己的思想體系，由其佛性思想可見一斑。研究其說，應該對於了解南朝佛教思想有所幫助，並亦有助於《肇論》詮釋思想史的研究。由於缺乏前人研究成果可以參考，本文的研究只能是初步的嘗試，必有未盡恰當之處，希望能夠獲得指正。

---

<sup>36</sup> 故筆者不甚同意有些學者認為惠達以「『佛性妙有』的觀點詮釋《肇論》之空」的說法。見曹樹明：《《肇論》思想意旨及其歷史演變》（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁138及150。

<sup>37</sup> 如集涅槃師學說大成之《大般涅槃經集解》，舊題為梁代寶亮編，經學者考證可能是建元寺法朗受梁武帝敕命所編成，成書在梁初天監（502-509）初年。見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁482-483、502-503；（日）菅野博史：〈『大般涅槃經集解』の基礎的研究〉，《東洋文化（東京大學）》66期（1986年2月），頁100-105。

<sup>38</sup> 「至論正因，豈是因果？故非因非果，即是中道，名為正因。故以中道為正因佛性。」見（隋）吉藏：《大乘玄論》，頁38。佛性四句，參見楊惠南：《吉藏》（臺北：中華書局，1989年），頁233-235。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- (曹魏)王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年）。
- (晉)惠達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》冊 150（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (後秦)鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》冊 8（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (後秦)鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正藏》冊 9（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (後秦)僧肇選：《注維摩詰經》，收入《大正藏》冊 38（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (後秦)僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010年）。
- (北涼)曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》冊 12（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (劉宋)求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，收入《大正藏》冊 12（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (梁)寶亮集：《大般涅槃經集解》，收入《大正藏》冊 37（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (梁)僧祐著，蘇晉仁、蘇煉子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年）。
- (隋)吉藏：《大乘玄論》，收入《大正藏》冊 45（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (隋)吉藏：《大乘三論略章》，收入《卍續藏經》冊 97（臺北：新文豐出版公司，1994年）。
- (唐)均正：《大乘四論玄義》，收入《卍續藏經》冊 74（臺北：新文豐出版公司，1994年）。

(清) 郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年）。

(印) 龍樹著，（後秦）鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》冊 25（臺北：新文豐出版公司，1994年）。

(印) 龍樹著，（後秦）鳩摩羅什譯：《中論》，收入《大正藏》冊 30（臺北：新文豐出版公司，1994年）。

## 二、近人論著

### （一）專書

石峻：《石峻文存》（北京：華夏出版社，2006年）。

印順：《勝鬘經講記》（新竹：正聞出版社，2003年）。

周叔迦：《周叔迦佛學論著集》（北京：中華書局，2004年）。

曹樹明：《〈肇論〉思想意旨及其歷史演變》（北京：中國社會科學出版社，2009年）。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年）。

楊惠南：《吉藏》（臺北：中華書局，1989年）。

謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，（台北：花木蘭文化出版社，2010年）。

### （二）期刊論文

(日) 菅野博史：〈『大般涅槃經集解』の基礎的研究〉，《東洋文化（東京大學）》66期（1986年2月），頁 93-173。



# The Thought of Buddha-Nature in Huida's Commentary on *Zhao Lun*

*Shie, Ru-Bo*

Associate professor, Department of Chinese Languages and Literature,  
National Chi Nan University

## Abstract

Huida's commentary on *Zhao Lun* is the earliest extant commentary on the *Zhao Lun*. However, research on its philosophical concepts remains relatively sparse, making it a subject worthy of investigation. This paper aims to explore the thought of Buddha-Nature presented in Huida's commentary, attempting to elucidate the following points:

Huida adopts a two-cause, two-result framework for the Buddha-nature concept, encompassing the “true cause,” “causal cause,” “true result,” and “causal result.” In this framework, the *śūnyatā* of sentient beings is regarded as the “true cause,” while the manifested *śūnyatā* constitutes the “true result.” The continuous cultivation of the mind and sentient beings serves as the “causal cause,” leading to the attainment of results through this ongoing practice, which are termed “causal results.”

Huida's intention is to reconcile the relationships of four Buddha-natures. He employs *śūnyatā* as the core to facilitate this synthesis: the “true cause” and “true result” are indeed *śūnyatā*. The hearts and sentient beings as the “causal cause,” as well as the attained “causal results” through their practice, are indispensable elements in the manifestation process of *śūnyatā*. It can be stated that Huida interprets Buddha-nature

through the philosophy of *prajñā*, and this perspective holds a significant position in the evolutionary history of the concept of Buddha-nature.

**Keywords:** Nirvāṇa Scholars, Śūnyatā, Middle Way