



竺道生「佛性論」探源

黃鴻文

國立台灣師範大學國文學系博士班一年級

提要：

歷來言竺道生「佛性論」的學者，大多將之與孟子「性善說」相提並論，認為竺道生能倡言「一切眾生皆有佛性」、「闡提成佛」的理論，是受到孟子「人皆可以為堯舜」的啟發。然而從歷史背景來看，竺道生身處孟子心性之學的空窗期，若要強說他對孟子「性善說」深有體會而立其「佛性論」，恐怕有違歷史常識；若從其內部義理來研究，則發現他的「佛性論」其實是具體化了的「緣起性空」之法，並以鳩摩羅什的「中觀」之學來解釋與發揮「佛性論」的內容，而孟子是藉由根源於生命深處的道德本心做為成聖之依據與道德實踐之力量，兩人在形式與內容上都有很大的差異，不能因其義理有依稀髣髴的味道，遂等量齊觀地視其有啟發傳承之關係。

竺道生之所以能「孤明先發」地提出其「佛性論」，應該與他的修學過程有密切的關係。他早年曾在廬山師從僧伽提婆，而提婆的教法正是以一切有部中的「勝義我」為主。竺道生以此為基礎，融關中羅什性空之教與《泥洹經》佛性之論於一爐，再加上他個人的穎心慧悟，在大本未來之際首倡「闡提成佛」之說也就是水到渠成之事了。儘管沒有直接證據可以證明這樣的說法，但就現有文獻資料來看，我們找不到其它人具備如竺道生身兼三支教法（僧伽提婆、鳩摩羅什、六卷《泥洹經》）的歷練，而此三支教法又融合無間地呈現在竺道生的佛性論中，這樣的呈現又恰是佛學發展的一個縮影，如果推論無誤，這應該是對竺道生佛性論源頭較貼切的解釋。

關鍵字：

竺道生、孟子、佛性論、泥洹經、僧伽提婆



一、前言

竺道生是中國思想史上的重要人物，凡述及南北朝時代的中國思想史，沒有不討論到他。竺道生的最大貢獻，在於其「佛性論」徹底普遍了「一切眾生皆有佛性」的命題¹，使「成佛」的理想不再是少數某部分人的專利²，而是一切蠢動含靈都有可能達成的目標。他的「佛性論」不僅在當時佛教界投下一顆震撼彈，也在日後的思想史產生了深遠的影響。

歷來言竺道生「佛性論」的學者，大多將此與孟子關聯起來。他們認為竺道生之所以能徹底「一切眾生皆有佛性」的命題，這是受到孟子「性善論」的啟發，如唐君毅說：

道生又主一切有情眾生，皆有佛性，以與其時由印度傳入之一闡提人無佛性之說辯。此即直本于孟子人皆可以為堯舜之旨，以言一切有情，同具佛性，為其真我。³

楊祖漢說：

但據人人皆有佛性之義，道生此說是對的，當然他能如此想，應是因為有孟子的性善論，人皆可以為堯舜之說作根據。⁴

張漫濤說：

就中國文化的本身說，他（竺道生）繼承了儒家的思維特質，道家的思維形式，而後融解佛教。此儒家的思維特質，就是他思想中一貫所持的「理」，此理可說是遙承孟子而來。⁵

韋政通則繼承張漫濤的論點，說：

道生眾生皆有佛性之說，可不可能曾受到儒家思想的啟發？孟子早就有人

¹ 東晉法顯翻譯的《大般泥洹經》（六卷本）中提到：「一切眾生皆有佛性在於身中，無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。」（T12，頁 881b）所謂的「一切眾生」，是將「一闡提」排除在外，是不徹底不普遍的，後來曇無讖譯入的四十卷本《大般涅槃經》才解除了這樣的限制。竺道生的偉大就在於尚未見到四十卷本《大般涅槃經》時，即能將「一闡提」收攝在「一切眾生」之中，完全肯定「一切眾生皆有佛性」的說法，這在眾多思想史中皆有介紹，茲不贅述。

² 印度佛法中原有所謂的「種姓」之說，將眾生分成「定性聲聞」、「定性緣覺」、「定性菩薩」、「不定性」、「無性」五種，其中只有「定性菩薩」、「不定性」可以有成佛的機會。這樣的說法後來被玄奘大師傳入中國，奉為法相宗之重要理論，與大部分的中國佛教大乘宗派形成對立。

³ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇三》（臺北：臺灣學生書局，1986年10月），頁 44。

⁴ 王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：國立空中大學，1995年8月），頁 427。

⁵ 張漫濤：〈中國佛教的思維發展〉，收錄在《中國佛教的特質與宗派》（臺北：大乘文化出版社，1978年5月），頁 66。



皆可以為堯、舜的主張，荀子也說塗之人可以為禹，……道生會不會是受了本土傳統的影響，然後促成他在佛教內部的新悟解？關於這個問題，據張漫濤先生的了解，是完全可以肯定的。⁶

劉貴傑說：

雖佛性與儒家哲人孟子之性善在層次上或有不同，然於理境或風貌上，卻頗為相似，道生之悉有佛性論可謂遙契孟子之性善說而來。⁷

以上這些學者的意見，都是明顯指出竺道生與孟子的關係。由於孟子「人皆可以為堯舜」的理論突破了經驗世界中的種種客觀限制，在成德之教上給予每個人平等的保證；而竺道生卻能在四十卷本的《大般涅槃經》未來之際，先提出了「一切眾生皆有佛性」的「佛性論」，這與孟子學說有異曲同功之妙；甚至因為竺道生的文獻中提到了「窮理盡性」的語句，遂從此將他與儒家的《易傳》聯想在一起。可是，竺道生與孟子的關係究竟如何？是啟發、影響，還是繼承？是說理方式上的類似，還是義理本質上的雷同？這些都是本文欲探討的重心所在。

二、竺道生與孟子的關係

孟子以後之學者，一直到南宋之前，就現有的文獻來考察，似乎沒有人真正了解孟子之心性論，這不是故作驚人之論，而是透過義理標準以衡定諸家之說，進而判斷此中的學者們與孟子心性論尚有一大段距離而定。從義理的發展上來說，孟子的心性論，在孟子之後，一直要到南宋的陸象山才能繼承得上，牟宗三先生說：

他（陸象山）是孟子後唯一能懂孟子，與孟子相應者。嘗自謂：「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」⁸

牟氏這樣的說法自有其理論的依據，就目前學界對思想史的共識來看，與牟氏之說距離是不大的。孟子心性論的最大特色，在於他能高舉「性善」的旗幟，從道德本心之挺立開顯其成德之功夫論，劉師錦賢說：

道德心是純善無惡的，所以說「性善」。孟子「道性善」，並不在否定人自然存的本質，而是在通透人生價值的根原，使道德實踐有一形上的根據。孟子對於人有感官方面的生理欲求當然很清楚，但要人正視此一天生具備

⁶ 韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，2003年9月13版2刷），頁775。

⁷ 劉貴傑：《竺道生思想之研究南北朝時代中國佛學思想之形成》（臺北：臺灣商務印館，1984年5月），頁30。

⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000年5月再版4刷），頁4。



的道德本質，並將它體現出來，以表現人格的尊嚴。⁹

孟子所說的「性善」，是根源於吾人生命中的一股力量，當吾人於物欲中每每有一奮發向上、要從中破殼而出的願望時，靠得就是此力量的不懈與堅持，它並不與生理欲求屬於同一層級，而是能立足於超驗世界中對感官所起之思欲發揮道德之律令以行宰制之作用，這是孟子繼承孔子「仁」的學說進而發展的性善論，也是中國思想史上道德人性論的光輝的一頁。

然而自孟子後，我們很難在思想史上看到儒家的學者再有能深入闡發這樣的深意，從董仲舒的「性三品」、揚雄的「善惡混」，乃至韓愈的「三品五性」，他們或為一代儒宗，或推崇孟子的學說，但他們都不能真正理解孟子性善論的要義；到了儒學復興的宋代，周濂溪尚認為性的內容是「剛柔善惡中而已矣」，縱使其餘諸儒能稍稍以義理論性，他們的進路也多從《中庸》、《易傳》下手，離孟子思想核心都還有一階之遙。¹⁰在陸象山以前，他們只能在孟子學說的外圍打轉，即使是大力提尊《孟子》之書的朱子，當他在解釋「仁，人心也」時，也還不能直簡地將道德主體之「仁」承當下來，必費一番唇舌曲折地解釋仁只是人心之德而不能即是人心。¹¹所以，在孟子之後到陸象山之前，可說是孟子「性善說」的空窗期，在這段期間，我們在思想史上看不到有人正確地理解孟子，更談不上闡揚或發展孟子的心性論。

研究竺道生的學者們，普遍認為竺道生的思想是受孟子啟發，甚至是繼承孟子而來，而忽略了竺道生所處的年代正是孟子學說的空窗期，有那麼多的儒宗大家畢生浸淫在聖賢經典之中，尚且不能對孟子心性論之核心領略一二，而身為方外僧人的竺道生，竟然能直探「人皆可以為堯舜」的真諦，並將此深義轉移到佛教理論上，提出「一闡提也能成佛」的主張，不禁讓人感到這樣的悟性實在有違常理；再者，如果以孟子心性論相較於當時佛教的成佛理論，孟子的「人皆可以為堯舜」對比於六卷《泥洹經》之將「一闡提」排除在「一切眾生」之外，不許某些特定的人有成佛的可能，在提升生命層次的理論上，孟子豈不更具普遍性而更為高妙？以竺道生惓惓服膺於真理的性格，如何不棄佛從儒，索性當個陸象山？研究竺道生的思想，我們尚未進入其學問內部，僅就歷史外緣的背景來探

⁹ 劉錦賢：《孟子的生活智慧》（臺北：商務印書館，2006年7月），頁13-14。

¹⁰ 勞思光先生說：「象山之宗孟子，乃真承孟子立說之精神方向；非如周程以下諸人，口雖言孔孟，而其學實以《易傳》及《禮記》為依據也。」見氏著：《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980年12月再版），第3卷上冊，頁421。

¹¹ 牟宗三先生說：「照朱夫子的工夫所了解的心，是屬於『氣之靈』之心；心屬於氣，是形而下的。他沒有孟子或王陽明、陸象山所說的『本心』。」見氏著：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1999年9月8刷），頁399。朱子視仁是一無形迹之理，而吾人之心只是感官世界之一「靈知明覺」，故兩者不能為一，當朱子要解釋仁與人心的關係時，只能由「以情符理」，也就是從心所發之情能符合仁之理來立說；相較於孟子將道德本心收攝在在吾人生命之中，本心自能時時發用為道德行為之根據，朱子的解釋的確是很曲折的。



討，面對這些疑問，除非有明顯的文獻或論證，否則都很難讓人相信竺道生與孟子會有什麼樣的關聯。

在竺道生的文獻中，我們不曾看到他提過有關孟子的什麼事，不過，卻出現了《易傳》中的「窮理盡性」，這可不可以說，竺道生是接受了《易傳》的思想，進而以此解釋佛理呢？在南北朝時代，《周易》是相當受重視的一部經典，不管是崇尚經學的北方，還是玄風熾盛的南方，《周易》既為五經之首，又躋入三玄之列，當時知識分子可說是沒有不接觸《周易》的；至於盛行格義佛學的佛教界，僧人援引《周易》中的文句來解說佛理，更是司空見慣之事¹²；甚至在當時的文學界，也都曾引用「窮理盡性」來解釋文章的功效¹³，由此可見《周易》對時人的影響之廣泛。如果僅憑著竺道生說過「窮理盡性」，便謂他的思想「裝進了儒學的心脈」¹⁴，恐怕失之武斷；最好還是進入其義理內部，來探究他是如何在此辭語之中充實其思想內容。

三、佛性論內容之解析

之所以會有學者將竺道生與孟子相提並論，無非是因為兩人在心性論，也就是在成聖賢或成佛的根據上有相通之處。當然，如果要說兩人的心性論的內容完全一樣，似乎說不過去，畢竟儒家的道德化成與佛教的寂滅捨離仍是儒佛兩家的根本分際；然而，暫時擱置內容的差異，就成德與解脫的外在形式來看，即是將焦點放在提升生命境界的根源，主張有其並普遍性，不因客觀的身分條件、種姓階級而限制了主體的升降自由，將成就的機會貫徹到每一個人身上，這才使得竺道生一直被認為與孟子有「遙契」或「被啟發」的關係。這就好像同一形狀的容器，盛裝了不同本質的液體，卻又顯現出相同的形狀；雖然竺道生與孟子兩人一佛一儒，但他們從心性論開出的成德解脫之教的模式是同相的。然而，當我們深入探討竺道生佛性論的理路，與孟子「性善說」比較之下，不僅是內容有很大的差異，在成聖成佛的形式上更是南轅北轍；換句話說，將竺道生與孟子相提並論，進而會通他們的「佛性論」與「性善說」，這樣的做法是須要再經過考驗方能成

¹² 梁代慧皎的《高僧傳》與唐代道宣的《續高僧傳》，其中記載僧人與《易》有交涉者，或以《易》解佛，或擅長占卜，或以《易》中文句為己之名號，例子多到不勝枚舉，俱見於 T50。

¹³ 在摯虞的《文章流別志論》中提到：「文章者，所以宣上下之象，明人倫之序，窮理盡性，以究萬物之宜也。」轉引自王運熙、顧易生主編：《中國文學批評史》（臺北：五南出版社，2008年9月2版5刷），頁111。

¹⁴ 張漫濤說：「孟子講窮理盡性，道生在《妙法蓮華疏》中則直承此義，而以之解法華的無量義，語曰：『窮理盡性，謂無量義定。』此直是把儒家的心脈搬來解佛。他既裝進了『窮理盡性』此一儒學的心脈，而處處又用『理』字談佛性義，談頓悟義，則其思維本質自是來自此一脈絡。」見氏著：〈中國佛教的思維發展〉，收錄在《中國佛教的特質與宗派》，頁66。特別要注意的是，孟子只有「盡心知性」的觀念，未曾說過「窮理盡性」的話，張氏將「窮理盡性」歸於孟子所講，這是不對的。



立的。

論證一個人的思想的方法有兩種，一是從文獻的直接呈現上，看出他所要說的內容為何；一是藉由他已肯定的觀念，去規範他游移不定的文句。如果要以第一個方法來研究竺道生，由於他的文獻佚失甚多，就目前現存資料來看，並未發現有論及孟子的記載，很難就此判斷他與孟子的關係。因此，本論只能依循其現有的文本，找出他在義理上既清楚而又肯定的說法，並以這些說法去釐清他某些含糊不清的話頭，進以討論他與孟子在形式或內容上的同異，附帶探察他的「窮理盡性」是否真由《周易》而來，或只是藉儒家的語辭以明佛家的理論。

孟子以人人同具之「性善」為道德實踐之根源，竺道生以人人同具之「佛性」為解脫之依據，故欲說明兩人之關係，關鍵即在須先釐清竺道生「佛性」之內容。竺道生說到「佛性」時，常常以「法」釋之，他說：

夫體法者，冥合自然，一切諸佛莫不皆然，所以法為佛性也。¹⁵

佛性之所以為佛性，即是以「法」為其內容；眾生之所以能成佛，即在體合於法，故眾生因佛性而成佛，實際上是從「體法之自然」而來，因此，成佛的根據即在於法，他又說：

諸法性空，難可窮究，窮究乃得成佛。¹⁶

如果說，能窮究諸法，即能成佛，這是著重在成佛的方法論；如果說，眾生因佛性而成佛，這是著重在成佛的理論根據。由此可知，在竺道生的思想中，已為佛性與法劃上等號了。竺道生又說：

以體法為佛，不可離法有佛也。若不離法，有佛是法也，然則佛亦法矣。¹⁷

當眾生能體合於法，即名為佛；當眾生因體法而成佛之時，眾生不離於法，故佛亦不離法。「有佛是法也，然則佛亦法矣」，即指出，眾生因體法而成佛，而眾生所成之佛，可視為法的具體化。

那麼，「法」的內容又是什麼呢？上文以道家辭彙「自然」為法，又以「性空」為法，可知竺道生不過是借用道家語來闡釋佛家「緣起性空」的基本觀念，他說：

¹⁵ 梁代寶亮等集：《大般涅槃經集解》，T37，頁 549a。

¹⁶ 《妙法蓮華經疏》，X 150 冊，頁 405。

¹⁷ 後秦僧肇撰：《注維摩詰經》，T38，頁 398b。



十二因緣為中道，明眾生是本有也。若常則不應有苦，若斷則無成佛之理，如是中道觀者，則見佛性也。¹⁸

十二因緣是佛陀說明眾生流轉與還滅兩種境地之間的過程，中道則是藉由修習「中觀」所透顯出的諸法實相。佛法之所以視中道為實相，是既透視萬法皆無獨立實存之實性，又不因此而抹殺其宛然存在之表相；對前者不能言其有，這是「性空」，對後者不能言其無，這是「緣起」。在如此「不常亦不斷」的說法下，不但徹顯諸法之空性，又能保住諸法之存在，這即是鳩摩羅什傳自印度龍樹《中論》之學，也是佛法的根本思想。竺道生曾向鳩摩羅什學習大乘般若中觀的教法，在這裡他將這樣的教法用以解釋佛性，眾生欲從流轉之此岸達到還滅的彼岸，必須了解十二因緣法的本質，也就是應以「不常亦不斷」的中道視之。¹⁹如此觀十二因緣法，即是見佛性，這又將「佛性」與「法」等同起來：佛性若常，則眾生本來是佛，如何會有輪迴流轉之苦？佛性若斷，則眾生永處苦輪，這並不符合佛陀說法的目的；唯有回到「緣起性空」的基本點，視成佛解脫的依據——十二因緣法非斷非常，並以此填實佛性的內容，才能理解竺道生「見佛性」的理論，也就是在以中道實相的高度來觀照流轉與還滅之法的同時，即是眾生佛性顯發而得解脫的完成。

上述說明了竺道生的佛性內容，不外乎以緣起性空之「法」為主體，行者之體法悟法之態度，則以「不斷不常」之中觀中道為正途，在這個基礎上，即可對其「窮理盡性」之說有一正確的理解。竺道生對「理」的解釋是：

第一空義，明理無二極矣。²⁰

佛教善說「空」義，其空並非一無所有之空，而是對獨立實有之否定，在否定的遮詮下，眾生得以清楚地認識事物的本質，從虛妄的遍計執中超越出來，達到解脫的境地。如此甚深妙理，無有倫比，故稱「第一」；不落有無、斷常，故無「二極」。竺道生的「理」，是歸宗於佛法的基本教理。在表面的字辭上，似乎沾染了儒家的味道，在內容上，卻是道道地地的佛教本位。

¹⁸ 梁代寶亮等集：《大般涅槃經集解》，T37，頁 546c。

¹⁹ 鳩摩羅什初來中土時，正是「格義佛學」盛行之際，當時的「六家七宗」都無法精準地掌握般若思想的性格，僧叡說：「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰『講肆格義』，迂而乖本，六家偏而不即性空之宗。」所謂的「偏而不即」，不管是空是有，都是落入一邊，都不是般若的全面意義，而羅什之「不斷不常」等「八不中道」，正是在「緣起性空」的教法上發展出的更高級的詮釋，正是破斥六家格義佛學的良藥。僧叡之引言見僧祐：《出三藏記集》，T55，頁 59a。

²⁰ 《妙法蓮華經疏》，X150，頁 400。



竺道生既以佛教之空為理，那麼，他的「窮理盡性」應該如何說明呢？對於《維摩詰經》「說身無常，不說厭離於身」的經文，他註解說：

夫戀生者，是愛身情也。情既愛之，無有厭已。苟曰無常，豈可愛戀哉？若能從悟，不期遣惑，而惑自亡矣。亡乎惑者，無復身也。雖已亡惑無身，終不掇理；於理不掇，必能窮之。窮理盡性，勢歸兼濟。²¹

戀生愛身，固是眾生之常情，佛陀教示眾生以無常，眾生則能從中看穿虛幻的假象，捨離戀愛的妄情而升進於遣惑無身的境界。然而佛法不離中道，示以無常，是告訴眾生世間諸法的本質，不解佛意的眾生，常在愛生戀身的相對面產生對己身的厭離感，因而錯會了「無常」之意，即使能因不戀己身而遣惑，也不願再受身以度化廣大有情，終於招致「自了漢」之譏，這樣誤解佛法本意，就是所謂的「掇理」。竺道生認為，愛是一邊，厭是一邊，修學佛法者應不落兩邊，唯有這樣做，對自己才能「遣惑」，對其他眾生才能「兼濟」，這正是羅什、僧肇中觀之法。故所謂的「窮理盡性」，「理」與「性」都是指揭示著事物本質的佛法，也就是以「緣起性空」、「十二因緣」、「無常」等教法為主；修行佛法的態度，實不外乎中觀，修中觀之法至極致，必能盡中道實相之法性，這即是之前竺道生所說的「見佛性」。²²

今再引一段竺道生的話以申解之，做為其「佛性論」之尾語，《大般涅槃經》中說：

十住菩薩，唯見其（十二因緣法）終，不見其始；諸佛世尊，見始見終，以是義故，諸佛了了，得見佛性。

竺道生解釋說：

因果之義，備於十二因緣中矣。十住菩薩，其猶病諸，況二乘乎？……十住幾見，鬚鬢其終也。始既無際，窮理乃覩也。²³

之前提到過，十二因緣法是眾生流轉與還滅兩種境地之間的過程，從眾生因地的生死到解脫的佛果，全都不離於此。即使是十住位的菩薩也只能片面地了解；惟有成佛之時，才能真正窮究法之始終。竺道生所說的「窮理」，乃是循中道之理，修中觀之法，以期能透徹十二因緣法之始終，藉此得到解脫涅槃，與儒家之「窮理」毫無關係。窮理到了究竟，即是成佛，所謂的「了了」，即是對十二因緣法

²¹ 《注維摩詰經》，T38，頁 374c。

²² 竺道生的重要理論，除了「佛性論」以外，尚有「法身無色」、「佛無淨土」、「頓悟」諸說，皆可視為「佛性論」的衍伸或發展，都可以用般若的思想填實貫通之，只是本論主旨在於證成竺道生與孟子之間的義理差異與其「佛性論」之所從出，所以不再歧出贅述其它的說法。

²³ 經文與竺道生之註文出自《大般涅槃經集解》，T37，頁 548c。由於經中尚夾雜他人之註文，故對竺道生之註文略加重整再引出，以求文從字順。



有始終徹底的體解，所見之「佛性」，即是「不離法」之佛性，內容不外乎十二因緣法，窮究的方式則不外乎龍樹、羅什相傳之中觀。

總結以上的論述，就內容來說，孟子的「性善」不外乎儒家的道德本心，而竺道生則以「緣起性空」的教理為其「佛性論」的主軸；就形式來說，孟子的「性善」根源於吾人生命的本根，它能發揮道德實踐的力量，使吾人突破物欲的樊籬而邁向成聖成賢之道，竺道生的「佛性」做為一種普遍存在的空理，尚待吾人去窮究觀照，當眾生能窮理到「了了」的境地，才算真是見了佛性，才算成佛。所以，竺道生的「佛性論」與孟子「性善論」不僅在內容上完全南轅北轍，在形式上也大相逕庭，換句話說，由空性思想具體化後的佛性，與內在於吾人生命本根的善性，是無法等量齊觀的。

四、佛性論之探源

雖然釐清了竺道生與孟子的差異，我們仍不禁要問，竺道生到底是如何悟出他的佛性論？在四十卷本的《涅槃經》譯入之前，就竺道生所能接觸的文獻當中，我們能不能從中嗅出一點點「闡提成佛」的法味來？

陳沛然在《竺道生》一書中指出，竺道生的「一闡提皆可成佛」，不算是他的創見，因為從《涅槃經》自身之義理而言，這觀念已隱含其中。²⁴陳氏推論的方式，是以「三因佛性」的架構規範來竺道生的《涅槃經》注文，藉此董理竺道生從六卷本《泥洹經》演繹出「闡提成佛」的思想脈絡，並此駁斥「竺道生的佛性論是受到自孟子啟發」這樣的說法，他說：

若說竺道生以儒學之「人人皆可成聖」之論點創其「人人皆可成佛」之說，那麼我們便要問：為何玄奘卻推不出此說？以唐玄奘之根器，以唐人的身份成為印度十大論師之一，故此在智慧上絕不比竺道生遜色，為何竺道生可以推論出，而玄奘卻不能？皆因二者接受之佛學系統不同，亦即接受不同的佛家之前題而作出不同之推論。²⁵

在目前學界中，陳氏是少數反對將竺道生與孟子相提並論的學者，這不能不說是他的慧見，但是他的論述仍有兩點值得再檢討的地方。首先，「三因佛性」之說可能隱寓於某些大乘經典，但經典中的「佛性」之說大多是指點方式的、渾淪不清的，這樣觀念被清楚地提出而形成一有系統的學說，還是要等到南北朝末期，特別是智顛大師創建天臺教觀，將涅槃宗的佛性說吸納到天臺宗裡²⁶，其內容才

²⁴ 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大圖書公司，1988年6月），頁167。

²⁵ 陳沛然：《竺道生》，頁166。

²⁶ 由於曇無讖翻譯的四十卷本《大般涅槃經》（這是較法顯所譯六卷本要詳盡得多的版本）進入中土，「涅槃」思想得到快速的傳播，再加上天臺智顛大師個人的穎悟慧解，才有可能整理出



有一定的界說與理論的運用。陳沛然將後出的「三因佛性」套用在竺道生的注文中，難免有削足適履之弊，然而在竺道生文獻不足徵的情況下，這尚是無可厚非的。容易引起爭議的，乃在於陳氏的第二個問題，他以竺道生與玄奘相比較，因二人接受佛學系統不同，故竺道生能推出「人人皆可成佛」，而玄奘則不能；那麼，我們不禁要問，與竺道生同時同地學佛求法的僧人那麼多，例如在關中求學的階段，圍繞在鳩摩羅什身邊的學僧如道融、曇影、僧叡、道恒、僧肇等人，都可說是一時俊傑，尤其是僧肇的《肇論》，是每一本中國思想史都要提到的，他們的根器又能與竺道生或玄奘遜色多少？他們也是接受了一樣的教法，為什麼只有竺道生能推出這樣的理論，而其它人都多只能在般若中觀上有所發揮？陳氏這樣的說法還是很值得再斟酌的。

要想探討竺道生是如何悟出「闡提成佛」的理論，對於其修學歷程是不能輕忽的。劉果宗《竺道生之研究》與陳沛然《竺道生》二書，都有整理出竺道生的年譜與修學概況。²⁷綜合他們的說法，大略來說：竺道生早年曾在廬山與慧遠向僧伽提婆學習小乘的教法，三十歲左右入關中，在羅什門下學習般若中觀，後來又回到南方，在中年時接觸到六卷的《泥洹經》，爾後遂演繹出「闡提成佛」的理論。這也就是說，竺道生的佛學體系可分為三支：小乘、般若與涅槃，可是學者們大多把眼光放在後二者，而忽略了小乘師僧伽提婆對他的影響。當然，就竺道生的「佛性論」來討論，「一切眾生皆有佛性」本來就是《泥洹經》的重要思想之一，這對竺道生的啟發是最直接的，至於他解釋「佛性論」的方式，則完全依照般若中觀之說，這是直承關中羅什之學，然而，僧伽提婆的教法內容如何？竺道生從中吸收了什麼樣的理論？早年的這段廬山修學過程在日後提出的「佛性論」中占有何等的影響地位？有關於這些問題的討論，在目前的研究成果中都是付諸闕如的。

在僧伽提婆的譯經與宏法活動中，可能對竺道生日後產生深遠影響的，要算是犢子部「勝義我」的理論，呂澂說：

至東晉末年，僧伽提婆譯傳了犢子一系有我的學說……。印度佛學一般主張無我，而犢子主張有我，但「我」跟輪迴的主體是有區別的，輪迴的主體是「識」而不是「我」。所謂「我」，……佛家更種（疑「稱」之誤）之為「補特伽羅」（數取趣）。犢子系就是主張有補伽羅的，並且是勝義有而非假有。這樣，成了佛家裏很特殊的一派。僧伽提婆在廬山完譯了這派的著作，很受慧遠的欣賞，誤認為是大乘學說而大加宣揚。²⁸

「三因佛性」的理論。在當時的佛教界所瀰漫的風氣思潮，完全不能與竺道生之時相提並論。
²⁷ 見劉果宗：《竺道生之研究》（臺北：文津出版社，2003年5月）的第一章與陳沛然：《竺道生》的第五章。

²⁸ 呂澂：《中國佛學源流略講》（濟南：齊魯書社，1996年12月2刷），收錄在《呂澂佛學論著選集五》，頁2669。



佛教在「緣起性空」的基本前提下，主張「無我」是再自然也不過了，可是，「無我」之說仍有理論補充的空間。縱使佛法以「識」為輪迴主體，不能將「識」視為真我或靈魂²⁹，然而成佛解脫後的境界，難道是斷滅而一無所有嗎？難道沒有一主體對解脫境界有所領受或安住於其中嗎？暫時擱置犢子部的「補特伽羅」之說是否合乎佛法之正理，不可否認的是，這樣的理論的產生是有其必要性的。

竺道生早年與廬山慧遠一同向僧伽提婆學習「一切有部」之說，不可能對提婆的「勝義我」不聞不問，而以「勝義我」為基準點，再聯結了般若空性思想，一旦受到《泥洹經》的刺激，發展出後來的「佛性論」，這似乎是理所當然的事了。印順法師說：

總之不可說我（補特伽羅）與般若的勝義空性有關。不但與般若有關，《大涅槃經》說如來藏名為佛性，佛性就是真我。……這佛性真我，與犢子部的不即五蘊不離五蘊的不可說我，彼此關係的密切，誰能加以否認呢！再把《大般若經》和《大涅槃經》綜合起來看：《般若經》雖以不可說藏為勝義空性，但勝義空性，真常論者不就解說為如來藏實性嗎？³⁰

如果將印順文中的「真常論者」換作「竺道生」，將「如來藏實性」換作「佛性」，這段佛教思想發展史正是竺道生悟出「闡提成佛」的「佛性論」的放大版，或者可以說，竺道生「佛性論」的提出，正是佛教思想發展史的一個縮影。這個佛教理論的里程碑之所以會建立在他一人身上，正由於他的遊學經歷非常獨特，從廬山到北方的關中，再從關中回到南方來，這使他成為能身兼提婆之「勝義我」、羅什之般若與《泥洹經》三支教法的佛徒，除了他以外，我們在當時的文獻中找不出其它人有這樣的資歷，再加上個人的穎悟，冶三學於一爐，也就順理成章地完成了他的「佛性論」。

在文獻不足的情況下，目前尚無法找到直接的證據可以證明竺道生的「佛性論」中有關於僧伽提婆的隻字片語，可是這樣的理論的推進，是合理且自然的。在這裡，本文願舉兩個旁證以加強這樣推進的可能性。第一個是廬山的慧遠，他是當時南方佛教界的領導人物，可是，由於他對佛法中的般若思想理解有誤，所以當他解釋有關佛性的哲理時，是以「神我」的觀念來說明佛性的內容，這與竺道生以般若中觀釋佛性是有很大的差異³¹，而較近於僧伽提婆的「勝義我」之說。³²

²⁹ 「識」的定義，是「根」、「塵」和合下的產物。「根」有勝義根與扶塵根兩種，暫且不論；「塵」是聚集眾多因緣條件而成，由此而來的「識」當然也是「緣起性空」，在理論上與「真常之我」還是有一段距離。

³⁰ 印順：《唯識學探源》（臺北：正聞出版社，1992年3月2版），頁58。

³¹ 慧遠對般若思想的誤解，表現在他與鳩摩羅什的往來書信中。因為他將法性（或佛性）說得像「神我」一般，遂遭到鳩摩羅什的嚴厲批評，後人將這些書信輯錄為《大乘大義章》。這段故事在大部分的中國佛教史中都會提到，茲不贅述。

³² 呂澂說：「他（慧遠）還是承認『神』的永恒存在（此即泥洹不變）。這一思想和《三法度論》



第二個是鳩摩羅什，他是當時北方佛教界的領導人物，將正確的般若思想介紹給中國人，使中國人能脫離格義佛學的階段，得到較為純正的佛法信仰，可是，般若是講一切法空的，雖然它也有緣起妙有的一面，畢竟其系統中的「主體性」是隱晦不顯的，所以每當羅什討論到「佛性」之義時，他的自信就遠不如後來的竺道生，《出三藏記集》中記載：

什公時雖未有《大般泥洹》文，已有《法身經》，明佛法身即是泥洹，與今所出，若合符契，此公若得聞此，「佛有真我，一切眾生，皆有佛性」，便當如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問，佛之真主，亦復虛妄，積功累德，誰為不惑之本？或時有言，佛若虛妄，誰為真者？若是虛妄，誰為其主？³³

之前曾提到，佛教從「無我」發展到「有我」是有其理論的必要，這樣的必要當然是為了要回答「誰為不惑之本」、「誰為真者」、「誰為其主」這類的問題而產生的，以未見《涅槃經》的羅什，縱使他在般若上有極高明的造詣，也難免為這類問題所苦；而竺道生承提婆「勝義我」之說，再以般若思想提純之，一旦受《泥洹經》之啟發，「佛性論」應運而生，要回答這些問題當然也就比鳩摩羅什容易得多。

鳩摩羅什精通龍樹菩薩的般若中觀之學，可是對「主體」把握不清；慧遠雖承僧伽提婆「勝義我」之說，但常與中國原有「神」、「真人」等觀念糾結在一起，難與「緣起性空」之佛教基本教義相應，相較於竺道生的身兼三學，兩人在學問上都各有其相對的局限性。史書描述竺道生的學問系統：

妙貫龍樹大乘之源，兼綜提婆小道之要。³⁴

羅什大乘之趣，提婆小道之要，咸暢斯旨，究舉其奧。³⁵

既受僧伽提婆「勝義我」之學，又得大乘般若思想於羅什，在六卷《泥洹經》的啟發下，將「勝義我」轉化為涅槃學的「佛性論」，並以般若之說填實其內容，終而將「一切眾生皆有佛性」中的「一切眾生」擴大到「一闍提」上³⁶，遂提出了史上有名的「闍提成佛」之說。這樣一來，一方面以「勝義我」演進為《涅槃經》之佛性來立說，可以正面回應鳩摩羅什難以回答的問題；一方面以般若性空來解釋佛性內容，又可以避免產生像慧遠那樣格義式的佛學。竺道生立足於佛法

（僧伽提婆譯）裏的承認有勝義人我完全相通。」見《中國佛學源流略講》，頁 2562。

³³ 《出三藏記集》，T55，頁 42a。

³⁴ 《出三藏記集》，T55，頁 110c。

³⁵ 道宣：《廣弘明集》，T52，頁 265c。

³⁶ 就犢子部的「勝義我」之說來看，並沒有所謂「一闍提」的觀念，故當竺道生將「勝義我」貫注於《涅槃經》的佛性論時，也就不需要考慮到「一切眾生」中必須排除一闍提的問題了。



本位以回應主體性的問題，與慧遠、鳩摩羅什對照下，其「佛性論」更顯劃時代的殊勝。

五、結語

欲研究古人的哲學思想，應從紛雜無章的文獻中歸納出一脈絡，再以此脈絡回驗之於文獻，在往來復證後，終可得出其思想之核心；如果將此核心置於歷史背景中，在諸多學說起落的思潮裡，探尋出彼學問之所傳承或所相關者，何者為主，何者為從，何者是襲取其義而另造新辭，又何者是只借其語辭而不用其義，這樣地研究不僅可得其思想之來由，思想「史」的意義也因此而彰顯。歷來研究竺道生的學者，常為他的「孤明先發」³⁷所聳動，在義理的相似上，與孟子做無謂的比附，在字辭上，又惑於「窮理盡性」之說，以為彼之理即儒家之理；縱使有能分析其「佛性論」之內容者，又以後出的理論來界定先有之文獻，不但不能「讓文獻自己說話」，更因分析之不得法而更顯理論糾葛，再加上研究者忽略歷史背景、師說傳承等因素，遂使竺道生之「佛性論」難得一清楚的呈現。

就「佛性論」而言，不管是內容或形式，竺道生都遠離於孟子之性善而近於鳩摩羅什之般若；如果以「主體性」之挺立為標準，竺道生又明顯勝出於羅什³⁸而近於僧伽提婆之「勝義我」；以「緣起性空」為佛教基本教義，竺道生又較屢言神我之慧遠更嚴守佛教本位。竺道生受學於提婆與羅什的紀錄，史書中屢屢可見，學者不可視為無謂或格套，其「佛性論」之提出，應該就是他融合提婆「勝義我」、羅什「般若學」與《泥洹經》三支教法的結果。如果推論無誤，本論之說應該是對竺道生佛性論的源頭較貼切之解釋。

³⁷ 《高僧傳》：「又六卷《泥洹》先至京師，生剖析《經》理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。于時大本未傳，孤明先發。」見 T50，頁 366c。

³⁸ 勞思光先生曾評論竺道生與關中學者之高低，說：「對『最高主體』問題，自有所悟得，故不唯能通般若毗曇等大小乘教義，且能堅持佛性之說，成為中國最早立真常之教者。……如僧肇之智解，尚低道生一籌（不能掌握主體性問題究竟意義）。」見氏著：《中國哲學史》，第 3 卷上冊，頁 277。



參考書目

佛典（依藏經冊序）

- 1.【東晉】法顯譯：《大般泥洹經》，T12
- 2.【梁】寶亮等集：《大般涅槃經集解》，T37
- 3.【後秦】僧肇撰：《注維摩詰經》，T38
- 4.【梁】慧皎：《高僧傳》，T50
- 5.【唐】道宣：《續高僧傳》，T50
- 6.【唐】道宣：《廣弘明集》，T52
- 7.【梁】僧祐：《出三藏記集》，T55
- 8.【宋】竺道生：《妙法蓮華經疏》，X150。

今人著述（依姓氏筆劃）

- 1.王邦雄等著：《中國哲學史》 臺北：國立空中大學，1995 年 8 月
- 2.王運熙、顧易生主編：《中國文學批評史》 臺北：五南出版社，2008 年 9 月
2 版 5 刷
- 3.印順：《唯識學探源》 臺北：正聞出版社，1992 年 3 月 2 版
- 4.牟宗三：《中國哲學十九講》 臺北：學生書局，1999 年 9 月 8 刷
- 5.牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》 臺北：臺灣學生書局，2000 年 5 月再版 4 刷
- 6.呂澂：《中國佛學源流略講》 濟南：齊魯書社，1996 年 12 月 2 刷
- 7.韋政通：《中國思想史》 臺北：水牛出版社，2003 年 9 月 13 版 2 刷
- 8.唐君毅：《中國哲學原論·原道篇三》 臺北：臺灣學生書局，1986 年 10 月
- 9.陳沛然：《竺道生》 臺北：東大圖書公司，1988 年 6 月
- 10.勞思光：《中國哲學史》 香港：友聯出版社，1980 年 12 月再版
- 11.張漫濤編：《中國佛教的特質與宗派》 臺北：大乘文化出版社，1978 年 5 月
- 12.劉貴傑：《竺道生思想之研究南北朝時代中國佛學思想之形成》 臺北：臺灣
商務印館，1984 年 5 月
- 13.劉果宗：《竺道生之研究》 臺北：文津出版社，2003 年 5 月
- 14.劉錦賢：《孟子的生活智慧》 臺北：商務印書館，2006 年 7 月