

智顛的「三因佛性」思想及應用

——兼論印順的評斷*

黃榮欽

法鼓文理學院佛教學系碩士生

摘要

本文以文獻彙整分析智顛的「佛性」思想，指出其對「佛性」的創新詮釋，除將《涅槃經》的「佛性」二因，延伸詮釋成「三因佛性」，對「佛性」的拆分再組合並賦予更深的意義，更是一種獨特的方式，也是漢語字詞可以呈現的特點。從《法華玄義》中，明顯可讀到的是，智顛「佛性」思想的應用，包括：以「佛性」說明別教與圓教的入實相四門，以「三因佛性」作為建構「三軌」義的十種三法之一，以「佛性」常住及「三因佛性」非難「南三北七」的判教。印順對智顛「佛性」思想的評斷與不同看法：一、對於智顛將《涅槃經》「佛性」二種因詮解成「三因佛性」，印順似乎不太認同；筆者以為，從另一角度來看，這也正是智顛的創意，把「佛性」說得更完善，更具有實踐性，在佛法弘化脈絡底下是可以理解的。二、印順認為，智顛以《涅槃經》「真常佛性」解《法華經》「佛之知見」，造成後人對《法華經》的理解從「性空」轉向「真常」，

* 收稿日期：2024.07.22，通過審查日期：2024.10.07。

本文承蒙諸位審查委員以及陳英善教授的指導，筆者獲益良多，在此致上萬分謝意。

以及進而延伸出「佛性」是本有還是當有的問題；筆者以為，這是見仁見智的角度問題，從天台學的觀點來看，依四句可解，無論是說有、空、亦有亦空、非有非空，或本有、當有、亦本有亦當有、非本有非當有，皆為隨機說法，破眾生我、法二執，令見佛性、住大涅槃。

關鍵詞：智顛、三因佛性、印順、性空、天台學

【目次】

- 一、前言
- 二、智顛的「佛性」思想
 - （一）「佛性」的涵義
 - （二）「佛性」的異名與同義
 - （三）「三因佛性」——創新的詮釋
- 三、智顛「佛性」思想之應用
 - （一）以「佛性」說明別教與圓教入實相之四門
 - （二）以「三因佛性」建構「三軌」義
 - （三）以「佛性」常住及「三因佛性」非難南北判教
 - （四）小結
- 四、印順對智顛「佛性」思想的評斷
 - （一）針對《涅槃經》二種因及「三因佛性」
 - （二）針對「正因佛性」、「了因佛性」與「佛性常住」
- 五、結論

一、前言

「佛性」思想在南北朝時代傳入中國，直到隋唐時代是其形成與開展期，此前學者已有諸多研究成果，此不贅述。¹ 從歷史上來看，隨著《涅槃經》由東晉·法顯（338-424）與北涼·曇無讖（385-433）等高僧的漢譯，² 不但引起對此經的研究熱潮，更促使一個新宗派的形成，被稱為涅槃宗及涅槃師的，便是這一段歷史潮流中的產物。根據釋印順（1906-2005，以下稱印順）所說，自劉宋·竺道生（355-434）以來，涅槃師多以「真常佛性」詮釋《法華經》的「佛之知見」，隋·智顓（539-598）亦承繼此思想，以《涅槃經》經義判五味五時教，將《法華經》與《涅槃經》歸於醍醐味，以《涅槃經》為佛所說法追說、追泯之圓教。³ 自此，涅槃學盡入天台家之手，涅槃宗也被攝入天台宗。⁴ 由此可見，「佛性」思想在天台宗及智顓的思想中所佔據的重要地位。

然而要如何來理解智顓的「佛性」思想？賴永海認為是「妙有」的「佛性」說；廖明活認為是「中道佛性」的觀念；吳汝鈞認為智顓所說的「中道佛性」已超越了中觀學的中道；陳英善則立基於「空假中」三諦來理解智顓的「三因佛性」。⁵ 筆者以為，無論是從中觀、唯識或如來藏，乃至天台等各學派的立場，各學者都有他們的理論依據與辯證邏輯，本文

¹ 近期學者著作可參廖明活，《中國佛性思想的形成與開展》，臺北市：文津出版社，2008年5月。

² 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入於《湯用彤全集》1，頁453-454。

³ 智顓所判「五時教」，華嚴、阿含、方等、般若、法華與涅槃，為說法之先後，並不符合印度佛教發展史，或也影響他對佛經，尤其是對《涅槃經》和《法華經》的理解。但這不是本文主要討論的問題，故且擱置之。

⁴ 釋印順，〈中國佛教各宗之創立〉，CBETA, Y24, no. 24, p. 117a3-4；釋印順，〈中國佛教史略〉，CBETA, Y22, no. 22, p. 28a6-9。

⁵ 賴永海，《中國佛性論》，頁103；廖明活，《中國佛性思想的形成與開展》，頁337；吳汝鈞著、陳森田譯，《中道佛性詮釋學——天台與中觀》，頁132；陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁337。

則試從智顓的著作中重新爬梳彙整和分析，以解讀出新意，尤其是其「佛性」思想的應用面。例如吳汝鈞認為，智顓的整盤判教體系，是以「佛性」為根本觀念的，⁶ 意即「佛性」思想是他判教的根據之一，此說法或可在本文中進一步檢視。除此之外，智顓的著作中對「佛性」思想的應用還有哪些？現代學者高僧印順對智顓的「佛性」思想又有何評斷或者不同的看法？這都是本文主要探討的問題。⁷

二、智顓的「佛性」思想

智顓雖未注解《涅槃經》，但從他的著作中常引《大經》（即《大般涅槃經》），即可得知他對《涅槃經》的重視。智顓的「佛性」思想源頭肯定是來自《涅槃經》，這是毋庸置疑的，這亦可從他在著作中常引用經中所說「一切眾生悉／皆有佛性」而得知。以下試就智顓對「佛性」的詮釋涵義、異名與同義及其創新詮釋三個面向來做探討。

（一）「佛性」的涵義

何謂「佛性」？智顓將「佛」與「性」拆分又聯合起來解釋：

「佛」者覺智也，「性」者理極也。能以覺智照其理極，境智相稱合而言之名為「佛性」。⁸

意即：「佛」是覺悟的智慧，「性」是道理的極致，能以覺悟的智慧觀照道理的極致，所觀之境與能觀之智相互稱合即名為「佛性」，這可說是從功能上來說「佛性」。又：

⁶ 吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，頁 59。

⁷ 本文問題所在是智顓在其著作中「佛性」思想的應用，以及印順對其「佛性」思想的評斷。學術界對智顓佛性論的研究文獻甚多，或許值得再做進一步的研究，然而卻不在本文的問題關注範圍，故且擱置之。

⁸ 智顓，《金光明經玄義》卷 2，CBETA, T39, no. 1783, p. 8b1-2。

「佛性」者，一切眾生皆有當果之性，性是不改為義耳。⁹

這句是針對「性」來做說明，或可解為：「佛性」是一切眾生皆有當來成佛之果性，「性」是不會改變的意思。這是約眾生的「佛性」當有來解說不會改變的成佛之性，換句話說，只要眾生肯發心修行，未來終有一天必可成佛。又：

覺了不改，故名虛空佛性。¹⁰

覺了不變，故名佛性。¹¹

若將之拆分：「佛」乃覺了，「性」乃不改／不變之義，相應於虛空不改不變的特質。以上或可說是智顓之獨特且創新的詮釋。比較《涅槃經》所說「佛性」：

又解脫者名斷一切有為之法，出生一切無漏善法，斷塞諸道，所謂若我、無我、非我、非無我，唯斷取著，不斷我見。我見者名為佛性，佛性者即真解脫，真解脫者即是如來。¹²

三歸依故則得安樂。受安樂者即真解脫，真解脫者即是如來，如來者即是涅槃，涅槃者即是無盡，無盡者即是佛性，佛性者即是決定，決定者即是阿耨多羅三藐三菩提。¹³

我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，

⁹ 智顓，《菩薩戒義疏》卷2，CBETA, T40, no. 1811, p. 572b19-20。

¹⁰ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783b8-9。

¹¹ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783b18。

¹² 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5，CBETA, T12, no. 374, p. 395b10-14。

¹³ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5，CBETA, T12, no. 374, p. 395c14-17。

從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。¹⁴

言真實者即是如來，如來者即是真實。真實者即是虛空，虛空者即是真實。真實者即是佛性，佛性者即是真實。¹⁵

無論是我義、如來藏義、真解脫義、無盡義、決定義或真實義等，經中對「佛性」尚有許多其他的釋義，以上僅略舉。這些《涅槃經》中的說法皆與智顛的詮釋有所不同，從此可看出他的創意所在。

（二）「佛性」的異名與同義

智顛雖以《涅槃經》為重，但更以《法華經》為宗，《法華經》說「一佛乘」而未說「佛性」，然而智顛認為，這只是佛隨眾生根機而有不同的說法，這兩者的意義其實是相通的，如《法華玄義》云：

但《涅槃》以佛性為宗，非不明一乘義；今經以一乘為宗，非不明佛性義。赴機異說，其義常通也。¹⁶

《涅槃經》以「佛性」為宗，《法華經》則是以「一乘」為宗。其實，《涅槃經》也提及「一乘」，只是重心放在「佛性」，以「一乘」來說「佛性」，因此「一乘」也可說是「佛性」的異名；智顛所說兩者涵義相通的觀點，不可不說是與《涅槃經》以下這段經文有關：

畢竟有二種：一者莊嚴畢竟，二者究竟畢竟。一者世間畢竟，二者出世畢竟。莊嚴畢竟者，六波羅蜜。究竟畢竟者，一切眾生所得一乘。一乘者名為佛性，以是義故，我說一切眾生悉有佛性，

¹⁴ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷7，CBETA, T12, no. 374, p. 407b9-11。

¹⁵ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷13，CBETA, T12, no. 374, p. 443c19-21。

¹⁶ 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, no. 1716, p. 746a22-25。

一切眾生悉有一乘，以無明覆故不能得見。¹⁷

此段可略解為：畢竟是決定義、不變的意思，畢竟的境界須通過修習六度方得莊嚴，究竟畢竟終極無上的境界即一乘，亦名佛性。眾生因為無明煩惱的覆蓋，故不能得見一乘究竟的境界，¹⁸ 這一乘究竟的境界，即等同於佛性。

若以這樣的方式來解讀，其實各部經典都有「佛性」的異名，如以下這一段文以《法華經》句「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世」中，對各經「大事」的類比即可得知：

大事因緣為茲出世，顯令眾生開示悟入佛之知見。《法華》以「佛知見」為大事，《涅槃》以「佛性」為大事，《維摩》、《思益》以「不思議」為大事，《華嚴》以「法界」為大事。今此《般若》以「成佛因果」為大事，名字雖別，其義一也。故《智論》：「佛說《般若》，無央數眾生當續佛種」，是為大事。¹⁹

因此，若以類通的方式來解讀，《法華經》的「佛之知見」、《華嚴經》的「法界」、《般若經》的「成佛因果」、《維摩經》和《思益經》的「不思議」等，與《涅槃經》的「佛性」，或可說皆是異名同類、其義相通，皆指向「大事」。

¹⁷ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 524c11-16。

¹⁸ 詳參釋慈怡編，《佛光大辭典》：「二種畢竟」（p234）、「畢竟」（p4736）、「究竟」（p2986）、「決定」（p2968），「佛光叢書·佛光大辭典線上查詢系統」，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，2024.10.21。

¹⁹ 智顓，《仁王護國般若經疏》卷 3〈觀空品〉，CBETA, T33, no. 1705, p. 265b3-8。

此外，《法華玄義》中還有這一段，說的是「實相」有種種無量的異名／號、別號，而「佛性」就是其中之一：

實相之體祇是一法，佛說種種名，亦名妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅等。無量異名悉是實相之別號，實相亦是諸名之異號耳。惑者迷滯，執名異解。²⁰

文中又以「虛空佛性」、「如來藏」和「中實理心」為「名義體同」：

初句者，妙有為名，真善妙色為義，實際為體。次以畢竟空為名，如如為義，涅槃為體。次以虛空佛性為名，如來藏為義，中實理心為體。次以非有非無中道為名，第一義諦為義，微妙寂滅為體。如是等名字，所以理趣雖殊，而同用一門，意無有別，故言名義體同也。²¹

意即：猶如虛空的「佛性」，與「如來藏」是異名同義，與「實相」也可說是異名同義。

所謂「名、義、體」，或可解讀為「名稱、功用／功能、法體」，如言：「實相之體祇是一法」，²²「體」即是「法」；²³「體有眾義，功用甚多」²⁴，「義」即是「功用」；「四門隨緣，種種異稱，以體融故，圓

²⁰ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 782b28-c4。

²¹ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 782c16-22。

²² 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 782b28-29。

²³ 智顓在其著作中所釋「體」字，包括「禮」、「法」兩種涵義，如《妙法蓮華經玄義》卷 1 中所說：「體字訓禮。禮，法也。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 682b23）；《仁王護國般若經疏》卷 1〈序品〉亦云：「體者法也，……若無體者，則非法也。」（CBETA, T33, no. 1705, p. 254c21-22）

²⁴ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783a28。

應眾名」²⁵，「眾名」、「異稱」即「名稱」；「如是等種種異名，俱名實相，種種所以，俱是實相功能。其體既圓，名義無隔，蓋是經之正體也」²⁶，此段所說諸法俱是「實相」之「異名」、「功能」——「異名」相應的是「名」，「功能」相應的即是「義」。

因此可說，「佛性」與「如來藏」、「一佛乘」、「佛知見」、「法界」、「不思議」乃至「實相」等，皆是異名同義——名稱不同，功能相同。為何要了解諸法實相乃至其名、義、體？這是為了證得般若智慧，從而獲得解脫涅槃，如言：

《大經》云：「解脫之法多諸名字，百句解脫祇一解脫。」《大論》云：「若如法觀佛、般若與涅槃，是三則一相，其實無有異。」若得此意，知種種名，皆名實相，亦名般若，亦名解脫。三法亦是諸法名，諸法亦是三法體。²⁷

這是智顓引《大般涅槃經》與《大智度論》，而言：解脫之法，雖然有諸多名字，但是百句解脫之法只得一種解脫之境而已；實相、般若、解脫三法，其實皆是諸法之名，諸法亦皆歸於三法之體。若是這樣，「佛性」與「般若」、「解脫」也可說是異名同義。

其實《大般涅槃經》中亦表達出「佛性」的種種異名同義，從第一義空、中道、十二因緣、首楞嚴三昧、般若波羅蜜、金剛三昧、獅子吼三昧、慈悲喜捨等，略舉如下：

佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。……乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。²⁸

²⁵ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783a28-29。

²⁶ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783b11-13。

²⁷ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783b21-26。

²⁸ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 523b12-18。

是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子，以是義故，十二因緣名為佛性。²⁹

首楞嚴三昧者，有五種名：一者首楞嚴三昧，二者般若波羅蜜，三者金剛三昧，四者師子吼三昧，五者佛性；隨其所作，處處得名。³⁰

大慈大悲名為佛性。……大喜大捨名為佛性。……佛性者名大信心。……佛性者名第四力。……佛性者名十二因緣。……佛性者名四無礙智。……佛性者名頂三昧。……如上所說種種諸法，一切眾生定當得故，是故說言一切眾生悉有佛性。³¹

由上可知，智顓的詮釋雖然面向不同，但也可說是受到《涅槃經》的啟發與影響。

（三）「三因佛性」——創新的詮釋

如上文智顓引《大智度論》云：「佛說《般若》，無央數眾生當續佛種」，所謂「佛種」，《法華經》中亦有載，亦可說是「佛種性」、「佛性」，與「一佛乘」更是息息相關，如《法華經》云：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」³²

此外，智顓更是引「佛種從緣起」、「為令眾生開佛知見」、常不輕菩薩說的：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」等《法華經》句，將「佛

²⁹ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 524a1-3。

³⁰ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 524c23-25。

³¹ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, pp. 556c14-557a18。

³² 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉，CBETA, T09, no. 262, p. 9b8-9。

性」進一步發揮開展出天台宗的「三因佛性」，即「正因佛性」、「了因佛性」、「緣因佛性」：

「佛種從緣起」者，中道無性即是佛種。迷此理者，由無明為緣，則有眾生起；解此理者，由教行為緣，則有正覺起。欲起佛種須一乘教，此即頌教一也。又無性者即正因佛性也；佛種從緣起者，即是緣、了。以緣資了，正種得起，一起一切起，如此三性名為一乘也。³³

所謂佛種是中道無性，無性的特質說的是「正因佛性」；佛種從緣起說的是「緣因佛性」和「了因佛性」，緣因資助了因才能令正因佛種生起，如此則「三因佛性」即名為「一乘」。

又云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」，即正因佛性。又云：「為令眾生開佛知見」，即了因佛性。又云：「佛種從緣起」，即緣因佛性。³⁴

這一段說的是「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」經句是隱喻「正因佛性」，未來皆當作佛的眾生，都有佛性的正因；「為令眾生開佛知見」經句是隱喻「了因佛性」，這或可解為開啟眾生了知正見的功能，即所謂了因；「佛種從緣起」經句則是隱喻「緣因佛性」，其實正因、了因、緣因，是三而一、一而三，都是對佛性的詮釋。

所謂「三因佛性」，是終極真理的法性實相——「正因佛性」，擁有觀照功能的般若智慧——「了因佛性」，以及用以資發般若智慧的布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五度功德——「緣因佛性」：

法性實相，即是正因佛性；般若觀照，即是了因佛性；五度功德

³³ 智顓，《妙法蓮華經文句》卷 4〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 58a3-9。

³⁴ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 803a7-10。

資發般若，即是緣因佛性。³⁵

結合前節「佛性」的涵義：

「佛」者覺智也，「性」者理極也。能以覺智照其理極，境智相稱合而言之名為「佛性」。³⁶

覺了不變，故名佛性。³⁷

則法性實相「正因佛性」說的是「性」之理極、不改／變，般若觀照「了因佛性」說的是「佛」之覺了、覺照功能，這可說是一種創新的詮釋。

另一方面，之所以說創新詮釋，是因為《涅槃經》中處處所說只有四組二因：一、生因與了因；二、作因與了因；三、正因與緣因；四、正因與了因。綜合起來有五種名：生因、作因、了因、正因、緣因。

從生因、了因說「佛性」的，如經中所言：

世間道者則有障礙，此彼之異，無有平等。無漏道者則不如是，能令眾生無有障礙，平等無二，無有方處此彼之異。如是正道，能為一切眾生佛性而作了因，不作生因。猶如明燈，照了於物。³⁸

這一段簡略的說：無漏正道是一切眾生佛性的了因，就像明燈一樣，能夠照亮了然於萬物。

因有二種：一者生因，二者了因。能生法者，是名生因；燈能了物，故名了因。煩惱諸結，是名生因；眾生父母，是名了因。如

³⁵ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 802a9-11。

³⁶ 智顓，《金光明經玄義》卷 2，CBETA, T39, no. 1783, p. 8b1-2。

³⁷ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 783b18。

³⁸ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 539b4-9。

穀子等是名生因；地、水、糞等是名了因。復有生因，謂六波羅蜜、阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂佛性、阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂六波羅蜜、佛性。復有生因，謂首楞嚴三昧、阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂八正道、阿耨多羅三藐三菩提。復有生因，所謂信心、六波羅蜜。³⁹

這一段可以理解為生因是能生之法，了因是所生之法，另又各配有三對：一、若以六波羅蜜、阿耨多羅三藐三菩提作為生因，其了因即是佛性、阿耨多羅三藐三菩提；二、若以首楞嚴三昧、阿耨多羅三藐三菩提作為生因，其了因即是佛性、阿耨多羅三藐三菩提；三、若以信心、六波羅蜜作為生因，則其了因即是八正道、阿耨多羅三藐三菩提。

從作因、了因說「佛性」的，如經中所言：

一切眾生悉有佛性，佛性非色，不離於色，非受、想、行、識，乃至不離於識，是常、可見、了因、非作因。⁴⁰

這是說：佛性非五蘊，但亦不離五蘊；佛性是常、可見，是了因而不是作因。

從正因、緣因說「佛性」的，如經中所言：

「世尊！如佛所說，有二因者：正因、緣因。眾生佛性為是何因？」「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。」⁴¹

³⁹ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 530a16-26。

⁴⁰ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 559a9-11。

⁴¹ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 530c14-17。

汝言「眾生悉有佛性，何故不見」者，是義不然。何以故？以諸因緣未和合故。善男子！以是義故，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，如石出金。⁴²

一切眾生有佛性性，如乳中酪性。若乳無酪性，云何佛說有二種因：一者正因、二者緣因？緣因者，一醪、二煖。⁴³

以上三段，綜合來理解：眾生欲見佛性，需要諸多因緣的和合；正因是眾生悉有之佛性，以發菩提心、修六波羅蜜為緣因，方能得見佛性；佛性與菩提心的關係，亦譬如從石出金；正因是佛性之性，譬如乳中之酪性，緣因譬如醪糟中的酵素，還有溫暖適合發酵的環境，才能讓牛奶發酵成乳酪，正因加上緣因才能成就佛性。

然而，經中並沒有從正因、了因說「佛性」的記載，如此就只剩下生因與了因、作因與了因、正因與緣因，這三組二因說到「佛性」。但值得注意的是，經中又說：

一切眾生有佛性性，如乳中酪性。……以有性故，故須緣因。何以故？欲明見故，緣因者即是了因。……⁴⁴

復有二因：一者作因，二者了因。如陶師輪繩，是名作因。如燈燭等照闇中物，是名了因。善男子！大涅槃者，不從作因而有，

⁴² 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 533b2-6。

⁴³ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 531b13-16。

⁴⁴ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 531b13-25。

唯有了因。了因者，所謂三十七助道法、六波羅蜜，是名了因。⁴⁵

對比這兩段經文，乳中酪性、陶師輪繩、燈燭照物等譬喻，則緣因也可理解為等同於了因，而作因也可以理解為生因。

從上文得知，智顓的「正因佛性」、「了因佛性」、「緣因佛性」，與《涅槃經》所說不盡相同。若以智顓所說被稱為「三因佛性」，則《涅槃經》所說或可勉強被稱為兩組或三組的「二因佛性」，儘管一直以來並沒有學者如此稱之。如經中所言：「能生法者，是名生因」，「正因佛性」即相應於「生因」；「猶如明燈，照了於物」，「燈能了物，故名了因」，此或可說是「了因佛性」照了功能的出處。比較值得注意的是，經中以六波羅蜜或配生因，或配了因，或配緣因，而智顓則特別將般若波羅蜜和其它五度分開，清楚地以「了因佛性」配般若，以「緣因佛性」配五度；而經中以金石、乳酪等譬喻，以五蘊、信心、首楞嚴三昧、阿耨多羅三藐三菩提等來解說不同組別的二因，亦未見被引用在智顓的著作。從這樣看來，智顓的「三因佛性」說，或許比《涅槃經》更聚焦，被解釋得更清楚，這也可說是一種有經典依據而且創新的詮釋。

三、智顓「佛性」思想之應用

智顓在著作中如何應用他的「佛性」思想？以下主要以《法華玄義》中，「入實相門」（卷八下）、「三軌」義（卷五下）以及「釋教相」之「明難」（卷十上）文本的三個部分來說明。

（一）以「佛性」說明別教與圓教入實相之四門

上文提到：「佛性」是「實相」的異名之一，然而要如何讓人通行，進入真理實相之地？智顓提到了教門和行門。門即是能通的意思，聞法和觀行相互資成，才能成門通入；教門和行門是依《大智度論》所說「一切實、一切不實、一切亦實亦不實、一切非實非不實」四句來詮釋其中的道

⁴⁵ 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 21〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 492c3-7。

理，合起來共三十二門，進而約四教來說明教門的十六門之相。藏教和通教之四門都沒有說到「佛性」，此處且略。⁴⁶ 在談到別教入實相四門：有門、空門、亦有亦空門、非有非空門的部分，智顓特以《涅槃經》的「佛性」和乳酪、金石等譬喻，「佛性」即虛空、中道等義來說明，別教菩薩就是依此四門之教，見「佛性」住大涅槃：

文云：佛性如乳有酪，石中有金，力士額珠，即是有門。若明石無金性，乳無酪性，眾生佛性猶如虛空，大般涅槃空，迦毘羅城空，即是空門。又云：佛性亦有亦無。云何為有？一切眾生悉皆有故。云何為無？從善方便而得見故。又譬乳中亦有酪性，亦無酪性，即是亦有亦無門也。若明佛性即是中道，雙非兩遣。又譬乳中非有酪性，非無酪性，即是非空非有門。別教菩薩稟此四門之教，因見佛性，住大涅槃，故此四句即是別教之四門。⁴⁷

在說到圓教入實相四門的部分，智顓則說：

圓教四門相者，此門明入佛性第一義，一往與別門名義是同，細尋意趣，別有多途。⁴⁸

別教四門，偏而未融；圓四門，圓而且融。偏圓既殊，能通為八，圓真不二，所通唯一。⁴⁹

圓教菩薩亦是依此四門明入「佛性」第一義，所不同的是，別教四門是偏真未融，圓教四門是圓真且融；未融入「佛性」的是偏真，已融入「佛性」的是圓真。

⁴⁶ 詳參智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, pp. 784a7-785a15。

⁴⁷ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 785a21-b2。

⁴⁸ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 785b3-5。

⁴⁹ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8，CBETA, T33, no. 1716, p. 785b15-16。

(二) 以「三因佛性」建構「三軌」義

所謂「三軌」，即是可供作為規範之三法，即「真性軌」、「觀照軌」、「資成軌」：

言三法者，即三軌也。軌名軌範，還是三法可軌範耳。⁵⁰

總明三軌者：一、真性軌，二、觀照軌，三、資成軌。⁵¹

在建構「三軌」義時，智顓以豎橫兩個面向來詮釋：以凡夫地一念心所具的十法界、十如是作為始終，這是豎的面向，以十種三法類通，則是橫的面向；如此達到從始至終，豎橫皆無礙：

類通三法者，前以三軌之法，從始以至終，即是豎通無礙。今欲橫通諸法，悉使無礙。⁵²

一念心具十法界部分，其文稍長，此不引述，大略可理解為：凡夫的一念心，皆有善惡業道兩面向，惡念可以轉善念，一念心中亦具十法界，迷可轉悟，或可說凡能轉聖。續引《維摩詰經》：「煩惱之儔為如來種」，而言「三道」——苦道、煩惱道、業道之性相即是三軌之性相。⁵³ 如何轉惡為善、轉迷為悟？智顓以「三軌」類通「十如是」來說明，這是豎通的部分，連同橫通的部分，略如下表解：⁵⁴

⁵⁰ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, no. 1716, p. 741b7-9。

⁵¹ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, no. 1716, p. 741b11-12。

⁵² 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, no. 1716, p. 744a18-20。

⁵³ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, no. 1716, pp. 743c25-744a9。

⁵⁴ 詳參智顓，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, no. 1716, pp. 743c9-746a26。

表 1：三軌豎通十如是

三軌	十如是				
真性軌	如是體				如是本末中等
觀照軌	如是性	如是力	如是因	如是果	如是本末空等
資成軌	如是相	如是作	如是緣	如是報	如是本末假等

表 2：三軌橫通十種三法

三軌 三法	真性軌	觀照軌	資成軌
三道	苦道	煩惱道	業道
三識	庵摩羅識	阿黎耶識	阿陀那識
三佛性	正因佛性	了因佛性	緣因佛性
三般若	實相般若	觀照般若	文字般若
三菩提	實相菩提	實智菩提	方便菩提
三大乘	理乘	隨乘	得乘
三身	法身	報身	應身
三涅槃	性淨涅槃	圓淨涅槃	方便涅槃
三寶	法寶	佛寶	僧寶
三德	法身德	般若德	解脫德

「三軌」類通「三因佛性」——真性軌即正因性，觀照軌即了因性，資成軌即緣因性，如說：

類通三佛性者，真性軌即是正因性，觀照軌即是了因性，資成軌即是緣因性。故下文云：「汝實我子，我實汝父」，即正因性。又云：「我昔教汝無上道故，一切智願猶在不失。」智即了因性，願即緣因性。又云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」，即正因性。「是時四眾，以讀誦眾經」，即了因性。「修諸功德」，即緣因性。又云：「長者諸子，若十、二十，乃至三

十。」此即三種佛性。又云：「種種性相義，我已悉知見。」既言種種性，即有三種佛性也。⁵⁵

值得注意的是，此段文中引〈信解品〉之「窮子喻」說正因性；引〈五百弟子受記品〉所說「一切智願猶在不失」之「智」為了因性，「願」為緣因性；引〈常不輕菩薩品〉云「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」說正因性；引〈譬喻品〉之「火宅喻」及〈方便品〉之「種種性相義」說有三種佛性。這些都是為了顯示《法華經》中處處都有經句及譬喻指向「三因佛性」，只是《法華經》的重心放在「一乘」，而所說「佛性」則是透過經文及譬喻背後的涵義，方能顯發出來。

（三）以「佛性」常住及「三因佛性」非難南北判教

所謂「判教」，是指對佛陀教法的判釋及歸類。智顓在《法華玄義》中首先對當時南北朝的「南三北七」諸家之說，引經論證，提出非難，指出其過失及不合理之處，進而推出五味半滿相成、化法與化儀之四教的判教學說。在非難的過程中，《涅槃經》的「佛性」常住及他所創新詮釋的「三因佛性」，是最主要的關鍵根據之一，其文甚多，⁵⁶ 此略舉三：

難十二年後名無相教，明空蕩相，未明佛性常住，猶是無常。八十年佛，亦不會三歸一，亦無彈訶褒貶者，此不可解。……⁵⁷

難第四時同歸教，正是收束萬善，入於一乘，不明佛性，神通延壽，前過恒沙，後倍上數，亦不明常。此不應爾。……⁵⁸

⁵⁵ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 5，CBETA, T33, no. 1716, p. 744c12-21。

⁵⁶ 詳參智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, pp. 801c1-805b8。

⁵⁷ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, pp. 801c23-802b23。

⁵⁸ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, pp. 802c9-803a27。

難第五時教，雙林常住，眾生佛性，闡提作佛者……故知明理不異前時，據何為常住耶？⁵⁹

這三段略解：一、無相教是闡明照見人空、法空的教義，將佛陀說法的前十二年判為有相教，十二年後判為無相教，不合理之處在於，十二年後所說法，不只是空義，還有包括「佛性」常住義；二、同歸教是將聲聞、緣覺和菩薩，這三乘歸為一佛乘的教義，將第四時稱為同歸教，不合理之處在於，同歸指的是《法華經》收束萬善、入於一乘，因此不應該不闡明「佛性」，也不應該不闡明「佛性」常住的道理；三、常住教是闡明一切眾生皆有佛性、如來常住無有變易的教義，智顛認為常住的教義不能單獨成為一時，因為前面的四時應該也包含「佛性」常住的道理。⁶⁰

順帶一提的是，智顛在辯證的過程中，亦將「三因佛性」與三種「不思議解脫」做類通：

不思議解脫有三種：真性、實慧、方便，即是三佛性義。且復塵勞之儔是如來種，豈非正因佛性；不斷癡愛起諸明脫，明即了因性，脫即緣因性。⁶¹

意即：「真性解脫」即「正因佛性」，「實慧解脫」即「了因佛性」，「方便解脫」即「緣因佛性」。又提及《妙法蓮華經論優波提舍》中的三種「佛菩提」：

又云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」，即正因佛性。又云：「為令眾生開佛知見」，即了因佛性。又云：「佛種從緣起」，即緣因佛性。《法華論》亦明三種佛性。⁶²

⁵⁹ 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 803a27-b5。

⁶⁰ 詳參沈海燕，《法華玄義探微》，頁 411、415-416。

⁶¹ 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 802c4-8。

⁶² 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 803a7-11。

同樣：「法佛菩提」即「正因佛性」，「報佛菩提」即「了因佛性」，「應化佛菩提」即「緣因佛性」。若再從「三軌」類通來說，可列表解如下：

表 3：「三軌」類通「三因佛性」、「三不思議解脫」、「三佛菩提」

三軌	三因佛性	三不思議解脫	三佛菩提
真性軌	正因佛性	真性解脫	法佛菩提
觀照軌	了因佛性	實慧解脫	報佛菩提
資成軌	緣因佛性	方便解脫	應化佛菩提

回到「明難」的文本部分，智顓在非難的過程中，亦會僅提起「常住」二字，其實亦可視為等同於「佛性常住」，此亦應是印順所說的「真常佛性」。下節中將進一步做比較分析，此處暫略。

（四）小結

智顓引《大智度論》所說「一切實、一切不實、一切亦實亦不實、一切非實非不實」四句，相應於《涅槃經》所說「有門、空門、亦有亦空門、非有非空門」——「實相」一體可分為「空」、「有」兩面，從此又可看出智顓對四句的詮解與創意開展，就像《涅槃經》的三組二因，被發揮成「三因佛性」一樣，而且意義更完善、更具實踐性。

智顓是否以「佛性」作為整盤判教體系的根本觀念，似乎無法簡單地通過文獻彙整與分析的方式獲得解答，上文顯示：

1. 入實相之四教四門：藏教和通教並未涉及「佛性」，因此只有「別教」和「圓教」的四門才能以「佛性」作為說明；「佛性」、「如來

藏」和「中實理心」同屬亦空亦有的性質，⁶³ 所以別教、圓教之四門或可用「如來藏」和「中實理心」代替「佛性」來說明，雖然不一定合適。

2. 「三軌」義雖橫通「三因佛性」，但只是十種三法之一，意即「三因佛性」的觀念只是「三軌」義組成的一部分。「三軌」豎通「一念三千」和「十如是」，再加上橫通十種三法，才能成「一佛乘」。立基於「一切眾生悉／皆有佛性」的觀念，「三軌」成「一佛乘」再加上「六即佛」之說，才能構成智顓的成佛觀。⁶⁴
3. 「釋教相」部分，智顓「佛性」觀念的應用主要在「明難」：難十二年後名無相教；難第四時同歸教；難第五時教雙林常住，眾生佛性闡提作佛；難依《涅槃》五味判五時教；難不真宗等。在「判教」，智顓主要是以五味半滿相成，加上四教作為判攝、歸納的根據。「明難」是破，「判教」是立，「佛性」只是作為難破「南三北七」諸家判教之說的其中一個觀念而已。

猶如吳汝鈞所言，鮑爾·史旺遜（Paul Swanson）對他提出「中道佛性」作為智顓思想體系核心概念的質疑，是因為研究進路的不同，前者是以哲學進路，後者是以文獻學的角度做批評。⁶⁵ 同樣的，若只是以文獻彙整及分析的方式，無法完全解讀智顓在判教體系中「佛性」思想應用的重要性，而是要進一步以哲學的進路，或兩者相結合來探討。這是未來可供研究的方向。

⁶³ 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 8：「為亦空亦有根性，說虛空佛性、如來藏、中實理心，欣然起善，離非心淨。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 783c26-27）

⁶⁴ 詳參陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁 329-363。

⁶⁵ 吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，頁 60。

四、印順對智顓「佛性」思想的評斷

印順對智顓的「佛性」思想評斷並不多，主要是針對「三因佛性」與《涅槃經》所說有出入，還有依「真常佛性」解《法華經》的「佛之知見」這兩方面，頗有不同的看法。本文僅以現代學者的研究成果，予以分述並討論之，如下。

（一）針對《涅槃經》二種因及「三因佛性」

陳英善認為，《涅槃經》只說二種因，「三因佛性」可視為智顓取自《涅槃經》及南北朝之佛性說，再加上他自己本身的思想理論建構而成。然而印順對智顓的「三因佛性」說似乎不太認同，雖然他說：天台學者依《涅槃經》所立「三因佛性」，「也許比《涅槃經》說得更好！」，但「如依《涅槃經》本文，所說略有些不同」；且「經文所說的，沒有天臺學者所說的那麼圓妙！」在他的解釋中，還是依文本的二因說。另外一提，陳英善與印順對《涅槃經》二因的理解亦有所不同，她認為從經文內容來看，「生因」與「正因」意義相同；印順認為：「正因佛性是常住的，所以不是生因所生，而是了因所了的」，⁶⁶ 從此來看，「生因」不同於「正因」。另在其解釋中，同時提及「正因」、「生因」和「了因」，這是不是說，在印順的觀念裡，也有存在三因的概念，而只是沒有明說而已？此尚有待商榷。

智顓對「正因佛性」的詮釋也是常住的，甚至「緣因佛性」和「了因佛性」亦是常住：

又釋「世間」者，即是陰、界、入也。常住者即正因也。然此正因不即六法，緣、了不離六法。正因常故緣、了亦常，故言「世間相

⁶⁶ 詳參陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁 330-331；釋印順，《如來藏之研究》，CBETA, Y39, no. 37, pp. 264a9-266a6。

常住」也。⁶⁷

這是智顛在《法華文句》中解釋「世間相常住」所說，必須連同上一經句「是法住法位」的解釋來理解，文中大意是：眾生和正覺皆不出於如，皆以如法為位；出世正覺和世間眾生皆以如為位、為位相，位相常住，世間相無非就是五陰、十八界、十二入，常住即正因，正因是出世間法，不即六根境的六法；緣因和了因則是世間法，不離六根境的六法。正因是常住，緣因和了因當然也是常住，所以說「世間相常住」。⁶⁸

或是對「三因佛性」不太認同，印順並沒有對「了因佛性」和「緣因佛性」有過多的解釋，因此不能和智顛此處所說的常住義做比較。然而，若以陳英善所說，「三因佛性」的關係是「一而三、三而一」的，⁶⁹ 這樣的說法則與智顛所說三因皆是常住的詮釋相符；而印順解《涅槃經》文：「復有了因，謂八正道阿耨多羅三藐三菩提」，所言：「佛性與八正道，是常住的，所以對阿耨多羅三藐三菩提，是了因而不是生因」，⁷⁰ 其中「佛性」若解為「一」，則「三因」即是「三」，從「一而三、三而一」的觀點來看，印順這裡所說常住的「佛性」應當也是包括「三因」的，即以上所提及的「正因」、「生因」和「了因」。

（二）針對「正因佛性」、「了因佛性」與「佛性常住」

邱敏捷的研究指出，印順顯然不認同，智顛因受《涅槃經》的影響而以「真常佛性」詮釋《法華經》的「佛之知見」，這使後來者對《法華經》的理解，漸漸從「性空」轉向「真常」，這可從智顛對「知法常無

67 智顛，《妙法蓮華經文句》卷 4〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 58a14-17。

68 智顛，《妙法蓮華經文句》卷 4〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 58a9-17。

69 陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁 335-337。

70 釋印順，《如來藏之研究》，CBETA, Y39, no. 37, pp. 265a14-266a3。

性，佛種從緣起，是法住法位，世間相常住」的解釋中可看出來，⁷¹ 如《法華文句》云：「……佛種從緣起者，即是緣、了。以緣資了，正種得起……常住者即正因也。然此正因不即六法，緣、了不離六法。正因常故緣、了亦常，故言『世間相常住』也。」⁷²

「真常佛性」除了說佛性是「常住」的，還有另一層涵義或可說是佛性「本有」。邱敏捷亦認為，智顓受《涅槃經》如來藏說的影響而說「正因佛性」是「本有」，這有別於中觀者所認為「佛性」不是「本有」而是「可能有」、「當有」，這在印順的解釋是「理佛性」和「行佛性」，⁷³ 而從印順著作的內容中可得知，一切眾生可能成佛的「佛性」是「法性」原理，這稱為「理佛性」，相當於「正因佛性」；「佛種從緣起」是從或有或無、待緣而成的「行佛性」來說，相當於「緣因佛性」。印順著作中並沒有出現另一個相應於「了因佛性」的解釋，這符合《涅槃經》的二因說。⁷⁴ 相對而言，智顓的三因說，尤其是「了因佛性」觀照般若在比較之下，更顯示出其獨特性，雖然《涅槃經》說「緣因者即是了因」，「了因佛性」或是「緣因佛性」的另一種說法，但是智顓另立三因確是進一步點出了「了因佛性」般若觀照之功能，更有具體實踐的涵義在內。

至於「正因佛性」是「本有」還是「當有」的問題，其實智顓所說的「佛性」不只「本有」、「當有」，亦說「亦本有亦當有」、「非本有非當有」，這與前文所說的四句頗有異曲同工之處：

正因佛性，非因非果，而言是因非果名佛性，是果非因名大涅槃。又佛性非當非本，而言本自有之，一切眾生即涅槃相，不可

⁷¹ 邱敏捷，〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，頁 70-71。

⁷² 智顓，《妙法蓮華經文句》卷 4〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 58a1-17。

⁷³ 邱敏捷，〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，頁 68-69、89-90。

⁷⁴ 詳參釋印順，《成佛之道》（增注本），CBETA, Y42, no. 40, pp. 284a5-288a5。

復滅。又言一切眾生悉有佛性，而實未有三十二相，未來當得金剛之身。以其非當，是故言本；以其非本，是故言當。⁷⁵

回到之前所說「佛性」是「一而三、三而一」的解釋，因此無論是「正因」、「了因」、「緣因」，或可說皆是具備「本有」、「當有」、「亦本有亦當有」、「非本有非當有」的特質。為何如此？皆為隨赴眾生不同因緣根性所說法。

至於從「性空」轉「真常」化的理解，也許是仁者見仁，智者見智的問題，如依陳英善立基於「即空即假即中」來看智顛的「三因佛性」，⁷⁶乃至從她整體的論述——緣起、中道、實相，都不應該有「真常」化的問題。所謂見仁見智，應該是指看問題的角度，從中觀者看天台學是從如來藏說的角度，有別於天台學者論天台學。又，若從天台學者的四句——有、無、亦有亦無、非有非無的辯證，「真常」化的問題可解；無論怎麼說，都說得通，最主要是破眾生的我執、法執而已，這也印證了印順所說天台學者的「圓妙」之處。

五、結論

本文以文獻彙整與分析為主，未涉及哲學探討路徑，或許無法完全解答吳汝鈞所說智顛是以「佛性」觀念作為整盤的判教根據。然而，從《法華玄義》文本中，明顯可讀到的是，智顛「佛性」思想的應用，包括：以「佛性」說明別教與圓教的入實相四門，以「佛性」常住及「三因佛性」來非難「南三北七」的判教；智顛的「佛性」思想應用當然不止這些，本文以《法華玄義》為主，其他著作攸關「佛性」的論述則有待未來再探索。⁷⁷

⁷⁵ 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷9，CBETA, T33, no. 1716, p. 794c5-10。

⁷⁶ 陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁397-398。

⁷⁷ 例如：陳英善就以《觀音玄義》中的「三因佛性」來解答現代學者對天台性惡說的誤解，詳參氏著《天台緣起中道實相論》，頁365-401。

智顛對「佛性」的創新詮釋，除了將《涅槃經》的「佛性」二因，延伸詮釋成「三因佛性」，對「佛性」的拆分再組合並賦予更深的意義，更是一種獨特的方式，也是漢語字詞可以呈現的特點。「佛性」的異名同義，智顛所說明顯與《涅槃經》所載有所不同，除面向之外，指向、導向不同也是一個關鍵。以上為例，智顛所說「佛性」是指向「一佛乘」、「實相」，《涅槃經》所說「佛性」則是導向「解脫」、「大涅槃」，當然兩者在義理上皆有其可銜接面，也可說是一體兩面。此外，《涅槃經》的「佛性」說頗有與各經經義宗旨的異同與銜接的涵義，這或是印順所謂追說追泯的意思，智顛的「佛性」說亦有表達出相同的信息。

印順對智顛「佛性」思想的評斷與不同看法，主要針對「三因佛性」，本文的討論是：一、《涅槃經》的「佛性」二種因，印順的詮解是依經文本而釋的，對於智顛將二種因詮解成「三因佛性」，印順似乎不太認同，其「圓妙」一語應該不是褒揚的形容詞；然而筆者以為，從另一角度來看，這也正是智顛的創意，把「佛性」說得更完善，更具有實踐性，在佛法弘化脈絡底下是可以理解的。二、以《涅槃經》「真常佛性」解《法華經》「佛之知見」，而造成後人對《法華經》的理解從「性空」轉向「真常」，以及進而延伸出「佛性」本有還是當有的問題——同樣的，在中觀學者來說，「真常」化是貶義；筆者則以為，這是見仁見智的角度問題，從天台學的觀點來看，依四句可解，應該不會有「真常」化的誤解，無論是說有、空、亦有亦空、非有非空，或本有、當有、亦本有亦當有、非本有非當有，皆是隨機說法，破眾生的我執、法執，以達見佛性住大涅槃的無上境界，實現佛法的終極目標。

印順治學所長在於中觀學，其對天台學方面的論述不多，故不能以之相提並論，而只能兼論。如上文，印順因智顛引《涅槃經》經文另立「三因佛性」，而對其詮釋有不同的看法和評斷。印順雖非天台學研究專家，但因其佛學成就，或亦影響現代學者對智顛思想的想法。本文旨在表達：印順對智顛的「三因佛性」的評斷，雖有其經典依據，但若從思想創新的視角來看，「三因佛性」確有其實踐意義所在。

總而言之，無論是智顛的「正因佛性」、「了因佛性」、「緣因佛性」，或是印順的「理佛性」、「行佛性」，雖在名稱上各不相同，但皆指向同一本體「實相」——雖名異而體同。若說「正因佛性」和「理佛

性」所表達的是「佛性」之本體，「了因佛性」與「緣因佛性」及「行佛性」所表達的是「佛性」之功能，名稱不同、功能不同、本體卻同——名異、義異而體同。「了因佛性」與「緣因佛性」所表達的，雖同是「佛性」的功能，但卻特別將「了因佛性」的般若觀照功能與「緣因佛性」的五度功德分開，此中的特別意義或可說是凸顯六度以般若為主導。而從實踐面來看，智顛和印順都為「佛性」詮釋找出合理的眾生皆可成佛的理路，智顛以六度作為通達本有佛性的實踐途徑，印順則以性種性和習種性的詮釋作為成就當有佛性、成佛可能性的實踐途徑。⁷⁸ 前者依自身所建構的天台學，後者依中觀義來詮釋，兩者終極關懷皆指向同一目的——證得佛性、解脫涅槃。故以「依義不依語」之原則，現今佛學研究者乃至學佛修行者，確實應該深入理解兩者論述背後之根本實義。

⁷⁸ 釋印順，〈成佛之道〉（增注本），CBETA, Y42, no. 40, pp. 284a05-288a5。

【參考書目】

本文佛典與「印順法師佛學著作集」主要引用自「財團法人佛教電子佛典基金會」（Chinese Buddhist Electronic Text Archive Foundation）之電子佛典集成網路版（CBETA Online），2024.Q2。

一、佛教藏經

- 《大般涅槃經》，T12, no. 374。
《仁王護國般若經疏》，T33, no. 1705。
《妙法蓮華經》，T09, no. 262。
《妙法蓮華經文句》，T34, no. 1718。
《妙法蓮華經玄義》，T33, no. 1716。
《金光明經玄義》，T39, no. 1783。
《菩薩戒義疏》，T40, no. 1811。

二、印順法師佛學著作

- 釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，Y22, no. 22。
釋印順，〈中國佛教各宗之創立〉，《佛法是救世之光》，Y24, no. 24。
釋印順，《如來藏之研究》，Y39, no. 37。
釋印順，《成佛之道》（增注本），Y42, no. 40。

三、中日文專書、論文、網路資源等

- 吳汝鈞 2010 《中道佛性詮釋學——天台與中觀》，陳森田譯，臺北市：臺灣學生書局。
吳汝鈞 2002 《法華玄義的哲學與綱領》，臺北市：文津出版社。
沈海燕 2011 《法華玄義探微》，高雄市：佛光文化。
邱敏捷 2012 〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，《玄奘佛學研究》17，頁 59-92。
陳英善 1995 《天台緣起中道實相論》，臺北市：東初出版社。
湯用彤 2000 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，王書華編，《湯用彤全集》1，石家莊：河北人民出版社。

廖明活 2008 《中國佛性思想的形成與開展》，臺北市：文津出版社。

賴永海 2012 《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社。

「佛光叢書·佛光大辭典線上查詢系統」，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，2024.10.21。

“Three-causes Buddha-nature” in Zhiyi’s Thoughts and Its Application: along with Reviewing Yinshun’s Commentary

Ooi, Yeng-Khim

Master’s Student

Department of Buddhist Studies,
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

This paper reviews and consolidates in the literature about the thoughts of “Buddha-nature” of Zhiyi, highlighting his innovative interpretations. By extending the two-causes “Buddha-nature” in the *Mahāparinirvāṇa Sūtra* to a three-causes “Buddha-nature” system, Zhiyi reinterpreted and reassembled the concept of “Buddha-nature,” to render a deeper meaning. In addition, such a unique approach is characteristic of expression in Chinese. In *The Profound Meaning of the Lotus Sutra*, it is evident that Zhiyi applied his concept of “Buddha-nature” in several ways, including: using “Buddha-nature” to explain the four entries into the ultimate reality in the separate and perfect teachings; employing the “three-causes Buddha-nature” as one of the ten sets of triplets to constitute the “threefold track” frame; and using the permanence of “Buddha-nature” and the “three-causes Buddha-nature” to critique the “three Southern and seven Northern” masters classification of teachings.

Master Yinshun’s commentary on Zhiyi’s “Buddha-nature” thought are as follows: Firstly, Yinshun seems to disagree with Zhiyi’s interpretation of the two causes of “Buddha-nature” from the *Mahāparinirvāṇa Sūtra* as “three-causes Buddha-nature.” Nonetheless, this just reflects Zhiyi’s creativity, making the concept of “Buddha-nature” more comprehensive and applicable which is more understandable in the context of spreading of Buddhism. Secondly, Yinshun believes that Zhiyi’s applying the “true permanent Buddha-

nature” from the *Mahāparinirvāṇa Sūtra* to explain the “Buddha’s knowledge and insight” in the *Lotus Sutra* has caused later generations to shift their understanding of the *Lotus Sutra* from “emptiness of nature” to “true permanence,” and has further raised the issue of whether “Buddha-nature” is inherent or acquired. From the perspective of Tiantai, however, this is a matter of viewpoint. Using the fourfold reasoning (*catuskoṭi*), whether it is described as existent, empty, both existent and empty, or neither existent nor empty; or inherent, acquired, both inherent and acquired, or neither inherent nor acquired, all these are expedient teachings meant to break the dualistic attachments to the self and dharma, thereby enabling the realization of Buddha-nature and abiding in great nirvana.

Keywords:

Zhiyi, Three-causes Buddha-nature, Yinshun, Emptiness of nature, Tiantai studies