

# 從涅槃經、眾生正因說 到沈約的神不滅思想

## ——南朝佛性學說與形神理論關係之考察

謝如柏\*

### 提要

本文擬對南朝佛性說與神不滅思想交涉的一個具體例證進行分析。《涅槃經》原即主張「衆生」為「正因」，因為衆生「相續不斷」，是將來能成佛之物，而緣慮之「心」更被視為此相續不斷過程的核心。莊嚴寺僧旻的「衆生正因」，或定林寺僧柔、開善寺智藏的「六法正因」之說，都謹守著此一立場，只是他們更進一步強調「緣慮心」或「神明」相續的重要性；主張本有、始有相續一體的「本有於當」之說，即由此衍生。沈約的神不滅思想，即以此「衆生正因」之說為理論基礎。他主張衆生的「知性」、「受知之分」相續不斷，是輪迴生死或修行成佛的連續同一體。此一相續不斷的連續體獨立於善惡之「念」所引發的因緣生死之外，但卻又是因果輪迴的根據。此一發展歷程可讓我們對「神不滅」如何轉向「佛性」思想有更清楚的認識。

關鍵詞：莊嚴寺僧旻、開善寺智藏、本有於當、神明佛性、范鎮

---

本文 92.02.15 收稿，94.04.20 審查通過。  
\* 國立臺灣大學中國文學研究所博士候選人

From the *Mahāparinirvāna-Sūtra* and  
*Zhongsheng zhengyin* to Shen Yue's  
Theory of Immortal Soul:  
A Study on The Relationship between  
the Buddha-Nature Theory and  
the *Xingshen* Theory

Shie, Ru-bo\*

Abstract

This paper will look at a concrete example of the interplay during the Southern Dynasties between the Buddha-nature (*buddhadhātu*) theories and the notion of an “immortal soul”. According to the *Mahāparinirvāna-Sūtra*, sentient beings are the “direct cause of buddha-nature” because they continue without an end in samsāra and are able to become Buddha in the future. Likewise, the continuity of mind (*citta*) was considered central to the continuation of sentient beings. The theory of *zhongsheng zhengyin* advocated by Seng Min of the Zhuangyan Temple and the theory *liufa zhengyin* advocated by Seng Rou of the Dinglin Temple and Zhi Cang

---

\* Ph. D Candidate, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

of the Kaishan Tample, basically followed this doctrine, although the essentiality of the continuous mind or *shenming* was given a stronger emphasis. This was also the foundation of their famous theory of “*benyou yudang*”, which suggests the union of the *a priori* and the *a posteriori* in buddha-nature. Shen Yue built on this line of thought in his theory of immortal soul. He contended that the intellectuality, or the receptacle for wisdom, possessed by sentient beings is continuous and maintains its self-identity throughout the process of *samsāra* and the path towards enlightenment. This mental continuum is the source of *samsāra*, but exists independently from the chain of death and rebirth caused by good or evil thoughts. In the transition from the *Mahāparinirvāna-Sūtra* to the theory of *zhongsheng zhengyin*, and then to the thought of Shen Yue, we can see how the theory of buddha-nature affected and changed the way people thought about the immortal soul, and eventually replaced it.

**KeyWords:** Seng Min of the Zhuangyan Temple,  
Zhi Cang of the Kaishan Tample, *benyou yudang*,  
*shenming* as buddha-nature, Fan Zhen



# 從涅槃經、眾生正因說 到沈約的神不滅思想

——南朝佛性學說與形神理論關係之考察

謝如柏\*

## 一、前　　言

本文擬分析南朝佛性說與神不滅思想交涉的一個具體例證：由《涅槃經》的佛性思想，到莊嚴寺僧旻（467-527）、開善寺智藏（458-522）的「衆生正因」佛性說，最後至沈約（441-513）「神不滅」思想的發展歷程。

沈約是南朝重要的博學之士。<sup>①</sup>針對范縝（約450-510）的〈神滅論〉，沈約作有〈難范縝神滅論〉，故被視為「神不滅論者」。正如黎惠倫所言，收在道宣（596-667）《廣弘明集》卷22的六篇沈約作品：〈佛知不異衆生知義〉、〈六道相續作佛義〉、〈因緣義〉、〈形神論〉、〈神不滅論〉、〈難范縝神滅論〉，<sup>②</sup>前五篇其實只是擁有次標題的同一篇文字。<sup>③</sup>事實上，從內

① 沈約生平，見唐·姚思廉：《梁書·沈約傳》（臺北：鼎文書局標點本，1975年），頁232-243。姚振黎：《沈約及其學術探究》（臺北：文史哲出版社，1989年）。

② 唐·道宣：《廣弘明集》卷22（臺北：新文豐出版公司，1986影印四部叢刊本），頁310-3。

容看來這六篇文章自成一不可分割的整體。過去的研究多半只著重於其辯論枝節，鮮少注意其中深刻的理論根基，因而未能給出公正的評價；實則這一組文字體現了沈約在佛學理論上的成就，值得對其神不滅思想重新進行分析。

沈約的神不滅理論，其實建立在他的「佛性」思想之上。衆所周知，南朝時研究《涅槃經》之風盛行，於後世有「涅槃宗」或「涅槃師」之稱。據隋·吉藏(549-623)《大乘玄論》，當時有十一家正因佛性說，唐·均正(慧均僧正)《大乘四論玄義》則舉出本三家、末十家正因佛性說，<sup>④</sup>研究之盛況可見一斑。莊嚴僧旻、開善智藏與光宅法雲(467-527)並稱為「梁代三大師」，是當時的佛學權威。<sup>⑤</sup>此二人的佛性說屬於「以衆生為正因」一類，並且共有獨特的「本有於當」之說；此皆極具思想史意義，可惜過去學界鮮少對此進行研究。對他們的思想進行分析，是本文的另一課題。

沈約的「神不滅」思想，即以「衆生正因說」為基礎。僧旻、智藏之學傳承自南齊·定林寺僧柔(431-494)。沈約應該受到此一思潮之洗禮。可惜的是關於僧柔的材料保存不多，我們只能對僧旻、智藏的思想進行分析。以下擬先略述「衆生正因說」的理論背景——《涅槃經》的正因與佛性概念，其次分析僧旻、智藏的「衆生正因說」及其衍生出的「本有於當」理論，最後再論沈約「神不滅思想」的內涵。由此說明佛性學說如何影響並改變神不滅思想。

<sup>③</sup> Whalen Lai, "Beyond the Debate on "The Immortality of the Soul": Recovering an Essay by Shen Yueh", *Journal of Oriental Studies*, vol. 19, no. 2 (1981), p.148. 《大正藏》本《廣弘明集》卷 18 「唐廣弘明集法義篇總錄」正稱之為「齊沈約〈立佛法義論〉（五首）、齊沈約〈難范續神滅論〉」，《大正藏》卷 52，頁 221c。

<sup>④</sup> 隋·吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》卷 45，頁 35b-c；唐·均正：《大乘四論玄義》，《卍續藏經》第 74 冊，頁 46a-47a。依吉藏，十一家各以衆生、六法、心、冥傳不朽、避苦求樂、真神、阿梨耶識、當果、得佛之理、真諦、第一義空為正因佛性。

<sup>⑤</sup> 僧旻、智藏生平，見唐·道宣：《續高僧傳》〈僧旻傳〉〈智藏傳〉，《大正藏》卷 50，頁 461c-463c、465c-467b。

## 二、涅槃經的佛性與正因概念

《大般涅槃經》本非一人一時之作，其佛性說難免前後不一。此處不能細論，只能就與南朝涅槃思想有重大關係的「佛性」、「正因」兩概念稍作說明，以示「衆生正因說」的根據所在。<sup>⑥</sup>

一般將「佛性」理解為衆生潛在的成佛根據或可能性。但正如廖明活所說，在《涅槃經》中「佛性」本是指「佛之體性」。<sup>⑦</sup>如經云：「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」、「如來非是凡夫、聲聞、緣覺、菩薩，是名佛性」、「佛性義者，名為阿耨多羅三藐三菩提」、「佛性者，所謂十力、四無所畏、大悲、三念處」、「一切覺者名為佛性」、「如來佛性則有二種：……有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈大悲、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智印等無量三昧，是名為有」，<sup>⑧</sup>皆是以佛所獨有的不共體性為佛性。根據考證，「佛性」一詞的原語主要是 *buddha-dhātu*；*dhātu* 又譯為「界」，原為成分、要

⑥ 參見印順：《如來藏之研究》（新竹：正聞出版社，2003年），頁115-146，251-274；牟宗三：《佛性與般若》（臺北：學生書局，1977年），頁177-257；釋恆清：〈大般涅槃經的佛性論〉，載氏著：《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁1-71；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.；屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁144-187。

⑦ Liu Ming-Wood，同註⑥，頁66-68。

⑧ 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》〈如來性品四之六〉，〈光明遍照高貴德王菩薩品十之五〉，〈梵行品八之三〉，〈師子吼菩薩品十一之一〉，〈迦葉菩薩品十二之四〉，《大正藏》卷12，頁419a、514c、463c、525c、527c、574b。以下徵引本經，只註明品名及頁數。

素之意。<sup>⑨</sup>然則說衆生皆有佛性，即是說衆生擁有佛的成分、要素，即佛之體性。具有佛性是衆生成佛的根據，由此也可說有因性之義，但此仍以佛之性質體性為基礎。<sup>⑩</sup>

後世學者多主張《涅槃經》以「第一義空」為佛性，根據在此：

佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。……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。<sup>⑪</sup>

但此「第一義空」恐不是共一切法的「非有非無」之「實相」、「空性」，而應該是唯佛獨具的「兼見有無」之「空智」。（一）經云「第一義空名為智慧」，又說智者必須同時雙見「空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我」，並指出如果只偏見「一切空，不見不空」便「不名中道」，而「中道者名為佛性」。這完全是指觀察的智慧而言。換言之，「佛性」即「第一義空」即是「智慧」，是指雙收兼見空有二面的智慧觀照方式，此種兼見的智慧便稱為「中道」。（二）聲聞緣覺偏見空，「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。」此言二乘沒有「第一義空」與「中道」；如果是通於一切法的實相、空性，二乘如何會欠缺？經文強調「佛性者不可思議，乃是諸佛如來境界，非諸聲聞緣覺所知」<sup>⑫</sup>，可知這中道佛性乃是佛陀所獨

<sup>⑨</sup> 篠田正成：〈佛性とその原語〉，《印度學佛教學研究》11：1（1963），頁223-226；荻原雲來：《漢譯對照梵和大辭典》（臺北：新文豐出版公司，1988年），上冊頁641。

<sup>⑩</sup> 印順法師云：「衆生身中有如來藏，主要是說明本有如來德性，所以衆生有成佛的可能。」同註⑥，頁134。高崎直道看法類似。見氏著、李世傑譯：《如來藏思想》（臺北：華宇出版社，1985年），頁2。

<sup>⑪</sup> 〈師子吼菩薩品十一之一〉，頁523b。

<sup>⑫</sup> 同前註，頁526b。

有的不共智慧，顯然也是指佛之體性。

這樣的佛之體性，在《涅槃經》續譯部分被進一步說爲是衆生「未來才有」的佛果性。<sup>⑬</sup>另一個重要概念「正因」便是在這樣的背景下被提出。在〈師子吼品〉中，師子吼菩薩提出質疑：「一切眾生悉有佛性，如乳中有酪；金剛力士、諸佛佛性如淨醍醐。云何如來說言佛性非內非外？」佛陀云：

「善男子，我亦不說乳中有酪。酪從乳生，故言有酪。……善男子，乳時無酪，亦無生蘇、熟蘇、醍醐，一切眾生亦謂是乳，是故我言乳中無酪。如其有者，何故不得二種名字？如人二能，言金鐵師？酪時無乳、生蘇、熟蘇及以醍醐，眾生亦謂是酪非乳，非生、熟蘇及以醍醐，亦復如是。……，因有二種：一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪；緣因者，如醪緩等。從乳生故，故言乳中而有酪性。」師子吼菩薩言：「世尊，若乳無酪性，角中亦無，何故不從角中生耶？」「善男子，角亦生酪。何以故？我亦說言緣因有二：一醪、二緩，角性緩故，亦能生酪。」師子吼言：「世尊，若角能生酪，求酪之人何故求乳而不取角？」佛言：「善男子，是故我說正因、緣因。」……「世尊，如佛所說有二因者：正因、緣因，眾生佛性，爲是何因？」「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。」<sup>⑭</sup>

此文要旨在於反對「因中有果」之說。(1)以乳生酪爲例，佛陀認爲說乳中有酪性並不正確，事實是從乳生酪，但乳中無酪。(2)爲了說明由乳生酪的因緣條件，此處提出「正因」、「緣因」這一組觀念。對於酪的產生，乳是「正因」，醪緩是「緣因」；它們都不足以單獨生酪，必須有正因、緣因配合。換言之，乳中沒有酪性，酪的產生有賴因緣之和合。這是以「緣起」觀點來駁斥因中有果。(三)就衆生佛性而言，也有二種因：「正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜」。「正因」、「緣因」本是對因緣條件的說明。乳中無酪性，酪的產生乃

<sup>⑬</sup> 參見 Liu Ming-Wood，同註⑥，頁69-73；屈大成：同註⑥，頁164-173。

<sup>⑭</sup> 〈師子吼菩薩品十一之二〉，頁530b-c。

是「正因」、「緣因」的配合；在此乳是「正因」，醪煖是「緣因」，酪是二因和合所產生的「果」。對照此喻，可知「眾生佛性亦二種因」、「正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜」是說：衆生中沒有佛性，佛性的產生出於「正因」、「緣因」的配合；在此衆生為「正因」，六波羅蜜為「緣因」，衆生佛性則是此二因配合所產生的「果」。換言之，「正因」是因緣條件之一，而「佛性」是待緣而成的果，正因是「因」而佛性是「果」，二者是完全不同層次的概念。<sup>⑯</sup>後世一般認為正因即是佛性，與《涅槃經》原意是頗為不同的。

此可由經文本身得到印證。佛陀提出上述主張後，師子吼提出「正因」即為因中「佛性」的看法：「一切眾生無有佛性者，云何而得阿耨多羅三藐三菩提？以正因故，故令眾生得阿耨多羅三藐三菩提。何等正因？所謂佛性。」<sup>⑯</sup>他認為，衆生有潛在的佛性才能成佛，佛性就是所謂正因；這正是一般主張正因即佛性的想法。但這樣的說法卻被佛陀駁斥：

若使乳中定有酪性者，何須緣因？……一切眾生有佛性者，何故修習無量功德？……若言因中定有果者，戒定智慧則無增長。我見世人本無禁戒禪定智慧，從師受已漸漸增益。若言師教是了因者，當師教時，受者未有戒定智慧。……若本有者，何須了因？……以是義故，當知無性。<sup>⑰</sup>

佛陀的看法正好相反：如果說因中有果性，則根本不需要緣因了因；如果衆生已有佛性，則便已經是佛了，何必再修行？既然需要修行，便表示本無佛性。換言之，緣因了因的必要性，正好證明了「正因」不是衆生之中的本有「佛性」。這其實是以「一切諸法本無有性」、「因緣故生，因緣故滅」的緣起思想為背景。<sup>⑱</sup>一切法因緣和合無有自性，既然因緣而起，便不可能因中預先有果之性；如果主張因中有果性，便違反了緣起的教理。這顯然是以般若中觀緣起無自性的觀點。

<sup>⑯</sup> Liu Ming-Wood, 同註⑥，頁74-75；屈大成：同註⑥，頁167-168。

<sup>⑰</sup> 同註⑯，頁532a。

<sup>⑱</sup> 同前註，頁531b-c、532b。

<sup>⑲</sup> 同前註，頁531a-b。

已知「正因」、「佛性」二者有別，但爲何說「正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜」？從「乳酪喻」來看，乳是生酪的材料，醪漬是促使乳發酵轉變成酪的觸媒；可以推測，「緣因」以觸發、催化爲義，而「正因」則是指原料、材料而言。也就是說，對於某一「果」的產生，「正因」是其原始材料，「緣因」是使此原料轉化爲果的觸發條件。這樣看來，其實「正因」、「緣因」頗類似西哲亞里士多德(384-322B.C.)所說的「質料因」(material cause)、「動力因」(efficient cause)。<sup>⑯</sup>如此便能說明「正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜」：衆生能夠成佛得到佛性，是將來能變成佛的原始「材料」，但此原料必須經過六度修行觸發才能變化成佛，是故衆生是佛之「正因」，六度是成佛「緣因」。

《涅槃經》可以證明此一推斷。《迦葉品》云「我又復說眾生者即是佛性。何以故？若離眾生，不得阿耨多羅三藐三菩提」，<sup>⑰</sup>這是說衆生爲佛性之因，故可引申說爲佛性。衆生如何爲佛性因？經云：

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。善男子，如有人問：是種子中有果無耶？應定答言亦有亦無。何以故？離子之外不能生果，是故名有；子未出芽，是故名無。以是義故，亦有亦無。所以者何？時節有異，其體是一。眾生佛性亦復如是。若言眾生中別有佛性者，是義不然。何以故？眾生即佛性，佛性即眾生；直以時異，有淨不淨。……一切眾生不斷不滅，乃至得阿耨多羅三藐

<sup>⑯</sup> 亞氏認爲質料因是「構成了一個物件而本身繼續存在著的東西」，動力因是「變化或停止的來源」；此處乳變成了酪而繼續存在，醪漬引起了乳的變化，符合這個界說。見亞里士多德：《物理學》，II.3，194b-195a，北京大學哲學系編譯：《西方哲學原著選讀（上卷）》（北京：商務印書館，1999年），頁133。

<sup>⑰</sup> 《迦葉菩薩品十二之二》，頁568c-569a。

三菩提，是名隨自意說。<sup>㉑</sup>

佛性現在無、未來有，故曰「亦有亦無」。既說「眾生不斷不滅，猶如燈焰」故必能得證佛性，顯然相續不斷是眾生作為佛性之因的理由。不只如此，經文還指出：「眾生即佛性，佛性即眾生；直以時異，有淨不淨。」此不斷不滅的「眾生」未來就是「佛性」，二者之間只是時間先後以及淨或不淨的差異而已；正如種子未來變化成果，「時節有異，其體是一」，其實還是同一個東西的轉化，並不會變成另一個東西。然則現在染污不淨的眾生，將來會變成清淨的佛性；他們是同一的，眾生就是佛的「前身」，是將來能成佛的那個東西。可知《涅槃經》以眾生為佛性之「正因」，是說眾生「不斷不滅」未來終會變化成佛。這樣看來，「正因」與「質料因」的含義正相符合：眾生不斷不滅而自身轉化成佛，豈不就是佛的「質料因」嗎？<sup>㉒</sup>關於「相續不斷」，經文說：

「是五陰者，念念生滅；如其生滅，誰有縛解？……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？」……「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>㉓</sup>

眾生五陰念念生滅，並無延續不斷的同一實體，此是佛教無我說的立場。雖然剎那生滅，但五陰前後相生而延續不斷；就在這念念生滅但延續不斷的過程中能夠說明眾生的縛解。對照前文，可知眾生作為正因「不斷不滅」，也是指念念生滅但相續不斷而言；就在念念相續的過程中，眾生能夠解脫煩惱轉變成清淨佛身。值得注意的是經文又以「心」為五陰相續中的「受教修習道者」：

<sup>㉑</sup> 〈迦葉菩薩品十二之三〉，頁 572b-c、573c。

<sup>㉒</sup> 印順法師云：「悉有佛性，不是眾生身中有了什麼，如無漏種子，稱性功德等等，而是從眾生無始以來，因緣不斷不滅的延續去了解。」已有此意。同註⑥，頁 269。

<sup>㉓</sup> 〈師子吼菩薩品十一之三〉，頁 535b-c，537a-b。

「心」同樣也「念念生滅」、「相似相續不斷」，因為相續不斷，故修行能夠成立。然則「心」在衆生的相續不斷中扮演著核心的角色。「心」在《涅槃經》中一般只是「緣慮心」之意，<sup>㉔</sup>如云「心名無常。何以故？性是攀緣相應分別故」，<sup>㉕</sup>此處亦說心「念念生滅」，可知此「心」並非所謂「真常心」。但《涅槃經》即以此生滅相續之心為成佛關鍵：

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。

為非佛性，名為佛性。……非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物；離如是等無情之物，是名佛性。<sup>㉖</sup>

無情無佛性是《涅槃經》的立場。區分有情無情的不就是心識的有無嗎？既說衆生有「心」，因此未來定當得成正覺，「心」顯然是衆生作為正因的關鍵因素。

綜上所述，可知：（一）《涅槃經》以「佛性」為佛之體性。（二）「正因」為「佛性」之因，二者並不等同。（三）「正因」意涵與所謂「質料因」相近，說「衆生」為佛性正因，是指衆生「相續不斷」終將轉變成佛。（四）「心」在經中一般指生滅相續之緣慮心，它即是衆生成佛的關鍵。這樣的解釋，實與隋唐以下學者對《涅槃經》的解讀方式大異其趣，但卻是涅槃師們立說的根據。僧旻、智藏的佛性學說，同樣必須在此背景之下才能被正確地了解。

<sup>㉔</sup> 「心」在佛教中是多義的概念。唐·宗密：《禪源諸詮集都序》：「汎言心者，略有四種。……一、紇利陀耶，此云肉團心，此是身中五藏心也。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所總名心也，謂善心惡心等。三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子生起現行故。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心，此是貞心也。」

《大正藏》卷 48，頁 401c。本文「緣慮心」、「貞常心」即依此而言。

<sup>㉕</sup> 《聖行品七之四》，頁 445c。

<sup>㉖</sup> 同註①，頁 524c；〈迦葉菩薩品十二之五〉，頁 581a。

### 三、僧旻、智藏的正因佛性學說

據吉藏指出：

開善云：一正因、二緣因、三了因、四果、五果果。正因者，心也，「凡有心者，皆當作佛」，故心為正因。緣因者，即十二因緣。了因，即所生智慧；了出菩提也。果性即菩提。果果即大涅槃也。莊嚴云：眾生為正性，經云「正因者，謂諸眾生；緣因謂六波羅密」，餘同開善也。<sup>27</sup>

據此，則僧旻與智藏皆採用正因、緣因、了因、果、果果五種佛性之說。智藏以心為正因、十二因緣為緣因、智慧為了因、菩提為果性、大涅槃為果果性；僧旻以衆生為正因，六波羅密為緣因，餘則相同。本文的重點，在於分析其「衆生正因」與「本有於當」之說的內容，其他問題暫不涉及。<sup>28</sup>

#### (一) 僧旻的眾生正因說

關於僧旻學說的內容，諸家記載如下：

第七、河西道朗法師、末莊嚴旻法師、招提白琰公等云：眾生為正因體。何者？眾生之用總御心法，眾生之義言其處處受生，令（今）說御心之主，能成大覺。大覺因中，生生流轉，心獲湛然。故謂眾生為正因，是得佛之本。故《大經·師子吼品》云「正因者謂諸眾生」也。亦執出二諦外。

第一家云：以眾生為正因佛性。故經言：「正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜。」既言正因者謂諸眾生，故知以眾生為正因佛性。又言「一切眾生悉有佛性」，故知眾生是正因也。

<sup>27</sup> 吉藏：《大乘三論略章》，《卍續藏經》第97冊，頁295d-296a。

<sup>28</sup> 關於二人思想，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508-513；坂本幸男：《六朝に於ける佛性觀》，《文化》21:6 (1957)，頁116-8；Liu Ming-Wood, "The early development of the Buddha-nature doctrine in China," Journal of Chinese Philosophy, 16:1 (1989), pp.1-36.

第二師云：現有眾生爲佛性體。何者？眾生之用總御心法，眾生之義處處受生，如是御心之主，必當能成大覺。故說眾生爲正因體。如〈師子吼〉中言：「眾生佛性亦二種，[正]因者謂諸眾生也。」莊嚴寺是（曼）法師義也。<sup>29</sup>

可知此說的倡導者尙有河西道朗、白琰。道朗乃是曇無讖（384-433）翻譯北本《大般涅槃經》時的助譯，<sup>30</sup>招提寺白琰，可能即是招提寺的慧琰，其學術可能便出自莊嚴僧旻一系，亦是梁代活躍的涅槃師。<sup>31</sup>

如引文所見，僧旻等人主張「眾生爲正因體」、「眾生爲正因佛性」、「現有眾生爲佛性體」。《涅槃經》中「正因」、「佛性」本應是不同的概念，但經文往往將「佛性之因」也擴大解說爲「佛性」，因此涅槃師將「正因」說爲「佛性」或稱之爲「正因佛性」，是可以理解的作法。

我們看到，此說的根據正是《涅槃經》「正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜」之語。<sup>32</sup>分析引文，可知此說認爲：1.「眾生之用總御心法」：《涅槃經》認爲「心」在衆生的相續成佛中扮演著核心的角色。此說也主張衆生的獨特之處在於其統御「心法」之作用，認爲這是衆生所以爲正因的理由。<sup>33</sup>2.「眾生之義言其處處受生」：衆生同時也是在六道輪迴中處處受生、相續不斷的連續存在。3.「御心之主，能成大覺」：在生死中流轉的衆生，因爲有「心」而爲御心之主，故將來能夠成佛。4.「大覺因中，生生流轉，心獲湛然。故謂眾生爲正因，是得佛之本」：衆生作爲覺悟之「大覺因」，就在生死流轉的過程中逐漸使自身「心獲湛然」，而轉變成佛。既說衆生在流轉生死中逐漸澄心爲佛，

<sup>29</sup> 均正：同註④，頁46d；吉藏：同註④，頁35b；新羅·元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》卷38，頁249a。

<sup>30</sup> 二人事蹟，見梁·慧皎著、湯用彤校注：《高僧傳·曇無讖傳》（北京：中華書局，1997年），頁76-81。

<sup>31</sup> 見坂本幸男：同註②，頁116；布施浩岳：《涅槃宗の研究（後篇）》（東京：國書刊行會，1973年），頁227-8。

<sup>32</sup> 同註④。

<sup>33</sup> Liu Ming-Wood，同註②，頁14。

衆生作為佛「前身」而相續不斷的意思是很明顯的。

總結來看，此一說法以質料因模式來理解正因，並以不斷不滅的衆生為成佛正因，皆與經文原意相同；惟說「衆生」為正因時更強調它統御「心」的特質，但此一發展也並未違背經文原旨。過去學者無法解釋何以南朝人會主張「衆生」為正因佛性，實是未從《涅槃經》來理解涅槃師思想背景之故。

## (二) 智藏的六法或心為正因說

關於此一主張，各家記載如下：

第八、定林柔法師義，開善知藏師所用：通而為語，假實皆是正因，故《大經·迦葉品》云「不即六法，不離六法。」別則心識為正因體，故《大經·師子吼品》云「凡有心者，皆得三菩提」。故法師云：窮惡闡提，亦有反本之理。如草木無情，一化便罪（盡），無有終得之理。眾生心識相續不斷，終成大聖。今形彼無識，故言眾生有佛性也。故《迦葉品》亦云「非佛性者，墻壁瓦石」，無情則簡草木等。此意有心識靈知，能感得三菩提果，果則俱二諦也。

第二師以六法為正因佛性。故經云：不即六法不離六法。言六法者，即是五陰及假人也。故知，六法是正因佛性也。第三師以心為正因佛性。故經云：凡有心者，必定當得無上菩提。以心識異乎木石無情之物，研習必得成佛。故知，心是正因佛性也。<sup>㉔</sup>

依均正所說，智藏的佛性思想傳承自定林寺僧柔。僧柔是南齊時有名的成實論師，時有「齊時重僧柔，影焜曇以講論」之語。據《續高僧傳》，僧旻曾經「稟學柔（僧柔）、次（慧次）、達（僧達）、亮（寶亮）四公經論」，智藏早年「當時柔、次二公玄宗蓋世，初從受學」，與僧柔之間都有學問上之關連。<sup>㉕</sup>依均正，

<sup>㉔</sup> 均正：同註④，頁46d-47a；吉藏：同註④，頁35b-c。

<sup>㉕</sup> 語見《續高僧傳·僧旻傳》，同註⑤，頁462b。僧柔生平，見：《高僧傳·僧柔傳》，同註⑩，頁322-3。僧旻、智藏從學僧柔事見其本傳，同註⑤，頁462a、465c。

本派學說有「通」、「別」二義，各以六法假人與心識爲正因。吉藏則將其分爲二家。此處以均正說爲準。

智藏「通」義主張「假實皆是正因」，「假實」是指六法——五陰及其因假之人，其實也就是指「衆生」而言。此以《涅槃經》「非即六法，不離六法」之語爲據，<sup>⑥6</sup>經文原意是：六法雖非佛性，但乃是佛性之「因」，故離六法則不得佛性；六法即是衆生，因此這也是說衆生爲佛性之因。智藏以六法爲正因，當即取自此意。然則此與僧旻「衆生爲正因」之說意涵相通，皆依據衆生相續不斷、爲成佛質料因之性質而立說。

「別」義則以「心識爲正因體」。由通、別之區分以及「正因」、「正因體」的敘述差異來看，智藏等人似乎把「心識」視爲比「六法正因」更爲根本的基礎。<sup>⑦7</sup>爲何說心識爲正因之體？1.此處亦根據《涅槃經》強調衆生與草木無情之差別便在於「心識」。衆生因爲「有心識靈知，能感得三菩提果」、其「心識異乎木石無情之物，研習必得成佛」；正是在衆生獨有心識的這一點上，「形彼無識，故言衆生有佛性也」。擁有心識是衆生能夠成佛的根本因素，因此以心識爲正因之體是當然的。2.「心識」的重要性在於其相續不斷。「如草木無情，一化便盡，無有終得之理。衆生心識相續不斷，終成大聖」，由於衆生心識「相續不斷」，與草木斷滅不同，故未來終能解脫成佛。此亦以「相續不斷」爲正因的要件，但將六法衆生的相續進一步歸結於「心識」的相續之上。必須注意的是，這樣有「心識靈知」但「相續不斷」的「心」，顯然不是不變的真常之心，而只能是念念相續的「緣慮心」，這是看待「心爲正因」之說時必須清楚分辨的。

可以看出，僧旻「衆生」正因之說與智藏「六法」或「心」正因說十分相似，二者都以生死中相續不斷的衆生爲正因，並且進一步指出「心」爲衆生正

<sup>⑥6</sup> 〈師子吼菩薩品十一之六〉：「說佛性者亦復如是，非即六法，不離六法。」  
頁 556b。

<sup>⑦7</sup> 或說此以心識爲正因體，衆生軀體爲正因用。見任繼愈主編：《中國佛教史（第三卷）》（北京：中國社會科學出版社，1997 年），頁 380。

因的關鍵。二說的差異只在於：前說雖認為「眾生之用總御心法」，但仍以眾生為正因；後者則將眾生拆解為六法假名，而以心識為正因之體，其偏重不同。故吉藏即將此二種說法視為一類：

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。<sup>⑧</sup>

他們其實皆依《涅槃經》主張「眾生正因」說，也同樣都以「相續不斷」作為正因概念的核心。但是，主張眾生在生死中不斷不滅相續，自身逐漸轉變澄心作佛，這豈不表示眾生在生死輪迴中能夠保持某種相續同一性？這樣的正因學說，本身已經隱隱含有神不滅論可資利用的新元素。

### (三) 心為正因之意義：神明智慮

智藏的佛性說，均正《四論玄義》所述較詳。如前所述，智藏主張正因有通、別二義，而偏重於「心」為正因體之重要性。均正的記載確實也反映了這一點：

次約經開五種佛性，釋名師說不同。開善智藏法師云：正是專當不偏義。

眾生神明與如來種智，雖復大小之殊，而同是智慮。性相感召，故謂名正因。正感佛果，對緣因為名，非傍助義。

正因者，謂心是覺知，非（疑惑）招大覺，氣類無差，至當無偏，故名為正因也。

前言心是正因，善是了因。……而今心名正因者，心為得佛之本，善為得佛之末。所以然者，昔時有心，未起於善，然得佛之理，其義為定，非是待後起善，方此理生。故兩法相比，心宜名正因也。……心非別慧，無斷惑之功，……正因之心，不明習學，故無勞說境。

開善釋云：因中神明，是得佛之本，故宜立為正因。<sup>⑨</sup>

<sup>⑧</sup> 吉藏：同註④，頁35c-36a。

<sup>⑨</sup> 均正：同註④，頁46a、51c、52a-b、51d。

均正只言及智藏主張「心」爲正因別義一面。但值得注意的是，此云智藏亦以「神明」爲正因。「神明」一語，看似與「神不滅論」有關，但比對引文，不難發現他其實是將「心」與「神明」視爲同義詞而相互代用。如前二段引文皆以「專當不偏」、「至當無偏」描述正因，後二段引文則以「得佛之本」界定之；這些解釋脈絡完全一致，只有具體指爲「心」或「神明」之差異而已。此處又說「眾生神明與如來種智，雖復大小之殊，而同是智慮」、「心是覺知」；然則智藏實將「神明」與「心」同樣界定爲「智慮」或「覺知」，這都是指認知、思辨等心識作用，也就是所謂「緣慮心」而言。由此更可確定「神明」也就是緣慮之「心」，實不能望文生義地認爲「神明」是某種不滅之靈魂。此與前述智藏以「心識靈知」爲正因的說法是相同的。這無疑出自《涅槃經》以「心」爲緣慮心的影響，但智藏特別使用「神明」作爲緣慮「心」的代名詞，則應該另有傳承自魏晉才性論思潮的淵源，由「氣類無差」的說法便可見一斑。

智藏認爲，「心」或「神明」「本來俱有」，是衆生天生具備的。雖然說此是能「智慮」、「覺知」的緣慮之心，智藏卻說「心非別慧，無斷惑之功」、「正因之心，不明習學」，這也值得注意。依此，衆生的「心」雖能認知思慮，但其中並無天生的智慧，甚至修習之能也不屬於此心；修習與能照之智慧在智藏看來屬於「了因」，是後天始有的。這也顯示，所謂「心爲正因」之說，與後世真常佛性思想差異頗大；「心」仍只是緣慮心，而不是天生智慧完備的真常心。

「心」或「神明」爲何是正因？前文已指出，智藏強調「衆生心識相續不斷，終成大聖」，所著重的是其「相續不斷」之義。此處說「眾生神明與如來種智，雖復大小之殊，而同是智慮。性相感召，故謂名正因」，則特別指出衆生的「心」、「神明」與佛地所證「種智」、「大覺」在本質上同屬「智慮」、「覺知」，二者有因果感召之義。此不但與「相續不斷」之義相通，更對理解他們著名的「本有於當」之說至爲關鍵。

#### (四) 本有於當：僧旻、智藏的本有始有一體相續說

據載，僧旻與智藏立有「本有於當」之說。此與當時佛性本有、始有問題有關。<sup>⑩</sup>吉藏云：

本有始有第六。問：佛性爲是本有、爲是始有？答：經有兩文。一云：眾生佛性，譬如暗室瓶瓮、力士額珠、貧女寶藏、雪山甜藥，本自有之，非適今也。所以《如來藏經》明有九種法身義。二云：佛果從妙因生，貴驥馬直不貴駒直也。明當服蘇今已導臭、食中已有不淨、麻中已有油，則是因中言有之過。故知佛生（性）是始有。經既有兩文，人釋亦成兩種。一師云：眾生佛性本來自有，理性、真神、阿梨耶識故；涅槃亦有二種，性淨涅槃本來清淨，方便淨涅槃從修始成也。第二解云：經既說佛果從妙因而生，何容食中已有不淨？故知佛性始有。復有人言：本有於當，故名本有。問：若爾便是本有耶？答：復有始有義。又問：若始有應是無常？答：我復有本有義。此何異二人作劫、張王互答耶！<sup>⑪</sup>

此云當時有「本有」、「始有」、「本有於當」三種主張，其中「本有於當」被描述爲兼採本、始二義的折中之說。一般認爲：本有說主張衆生已有佛性，始有說則認爲佛性唯成佛時始具。「本有於當」認爲佛性兼有二義，則遭到吉藏嚴厲批判。

關於此說之倡議者，吉藏云「但解本有義不同，略出數家：第一、開善云：本有於當，常故云本有」<sup>⑫</sup>，將「本有於當」歸之於智藏，而許之爲「本有義」。均正說法則有不同：

但解本有兩家，一云：本有於當，謂眾生本來必有當成佛之理，非今始有成佛之義；《成實論》師宗也。二云：本有藏識，心性之體也，……正是

<sup>⑩</sup> 湯用彤：同註<sup>⑧</sup>；賴永海：《中國佛性論》（北京：中國青年出版社，1999年），頁511-3，99-114。

<sup>⑪</sup> 吉藏：同註<sup>④</sup>，39a-b。

<sup>⑫</sup> 吉藏：同註<sup>⑦</sup>，頁291d。

地、攝等論所執也。……二、始（始）有義。開善「果體生不生義」云：……。<sup>⑬</sup>

在此「本有於當」也被劃屬「本有」陣營，但被指為「《成實論》師宗」；智藏之說卻被說成是「始有義」，似乎表示他與「本有於當」之說無關。依湯用彤之見，開善本即《成實論》師，其說原非真為本有，故均正直言其說為始有，「本有於當」仍應歸之於智藏。<sup>⑭</sup>今從之。更重要的是，從其他材料可知智藏、僧旻確有兼說本、始的主張。

「本有於當」之說少受學者注意，對其內涵也尚無較深入理解。但這是當時極具代表性的理論。據灌頂與吉藏之記載：

開善、莊嚴云：正因佛性一法無二理，但約本有、始有兩時。若本有神助（明）有當果之理。若能修行[圓滿]，金[剛]心謝、種覺起名為始有。始有之理本已有之。引〈如來性〉貧女、額珠、闇室等，證本有。引〈師子〉〈迦葉〉明乳中無酪，但酪從乳生故言有酪，酪非本有，必假醪暖；種植胡麻，答言有油，油須搣壓乃可得耳；又引佛性[非]三世，眾生未來當有清淨莊嚴之身，此證當有。雙取二文，意與瑤師（法瑤）不異。又引木石之流無有成佛之理，則非本有之用。眾生必應作佛，今猶是因；因是本有，果是始有。本有有始有之理，即是功用義也。

第三開善具有二義：一者本有，二者始有。更無二體，但將兩義成定之耳。欲明不有神明，定若有神明則本來有當果之理，此本有義。但約萬行圓滿、金剛心謝、種覺起時名為始有。《大經》具有二文，如貧女寶藏、力士額珠、闇室瓶盆、井中七寶本自有，此證本有之文。下〈師子吼〉及〈迦葉品〉中皆以乳酪為譬，明乳中無酪，但酪從乳生故言有酪；又云，佛性非三世攝，但眾生未聚莊嚴清淨之身，故說佛性在於未來，此則證始有之文。故知佛性具有兩義。若定木石之流無成之理，此眾生必應作佛，

<sup>⑬</sup> 均正：同註<sup>④</sup>，頁56b-c。

<sup>⑭</sup> 湯用彤：同註<sup>⑧</sup>，頁511-2。

則本有義；若於佛則今利是因中，因中未有果，則始有義也。<sup>④5</sup>二文所說略同，灌頂更指出僧旻也主張「本有於當」之說。智藏、僧旻之佛性說本極類似，故此是可以理解的。此說要點在於：1.此云「眾生必應作佛，今猶是因。因是本有」、「眾生必應作佛，則本有義」，這是說：因為「眾生必應作佛」，是未來能成佛之物，故說衆生「今猶是因」，「衆生」就是成佛「正因」。這即是「衆生正因說」的立場。為何說「眾生必應作佛」？灌頂述云：

開善四解。一云：滅據法、度據人。生死之法滅已還無，生死之人轉而作佛。二云：滅名目無，滅有還無故；度名目有，從此至彼故。實法道邊人法俱滅，相續道中人法俱度。<sup>④6</sup>

智藏認為生死之法雖滅，但生死之人能夠轉而作佛；因為就「實法」來看人雖斷滅，但就「假名」而言則相續不斷，故可說有相續解脫。這顯然是以「衆生」的「相續不斷」來說明「衆生為正因」，並以此為「本有」之義。所謂「本有」是指「正因」、「衆生」存在的事實而言，這與前述僧旻、智藏的說法完全一致。

2.所謂「衆生」本身即是「本有」，進一步說，是說衆生「本有神明有當果之理」、「若有神明則本來有當果之理」。如前節所言，「眾生神明與如來種智，雖復小大之殊，而同是智慮」，「神明」、「心」都是指所謂「緣慮心」而言。對照此處「木石之流無有成佛之理，則非本有之用」、「若定木石之流無成之理」的說法，神明是衆生有別於木石無情之處，亦可知「神明」乃是衆生獨具的心識、情識能力。這與僧旻、智藏強調「心」之重要性的意旨是相通的；而以「神明」作為「衆生正因本有」的進一步說明，亦與智藏通、別二義的區分相合。

3.「本有」是指現在已有「衆生」或其「神明」，「始有」是指什麼？此說「若能修行〔圓滿〕，金〔剛〕心謝、種覺起名為始有」、「果是始有」、「但

<sup>④5</sup> 隋·灌頂：《大般涅槃經玄義》，《大正藏》卷38，頁10b；隋·吉藏：《涅槃經遊意》，《大正藏》卷38，頁237c。

<sup>④6</sup> 灌頂：同註<sup>④5</sup>，頁2b。

約萬行圓滿、金剛心謝、種覺起時名爲始有」，可知「始有」乃是專就成佛時才能得證的果性「種覺」而言。如此，看似矛盾的本有、始有二義爲何能夠並立便不難理解：本有是指衆生「正因」本有，始有是指種覺「果性」始有，所指的本是兩回事，故無自相衝突的問題。這是以涅槃師們普遍承認的因、果佛性之別爲基礎的。

4.本有指衆生神明，始有指果性種覺，但「本有於當」的意涵尚不只於此。此相續不斷的「神明」或「心」，不但與佛之種智同屬「智慮」，而且與菩薩「金剛心」以及佛的種智、種覺是相續一體的，只在時間序列上有先後之別。故云「正因佛性一法無二理，但約本有、始有兩時。若本有神明有當果之理。若能修行〔圓滿〕，金〔剛〕心謝種覺起名爲始有。」、「一者本有，二者始有。更無二體，但將兩義成定之耳。欲明不有神明，定若有神明則本來有當果之理。此本有義，但約萬行圓滿金剛心謝種覺起時名爲始有。」也就是說，現在衆生的「神明」就是未來成佛時的「種覺」，雖然一爲本有、一爲始有，但它們相續不斷，乃是時間上的連續同一體。如上所述，智藏、僧旻同以衆生爲正因；進一步推究衆生將來能成佛的原因，則歸之於「心」的相續不斷。此處則更清楚地顯示「心」、「神明」相續不斷的意義：如同衆生相續爲佛的前身，同樣地衆生的「神明」也就是將來所得的金剛心、種覺。

順此，所謂「本有於當」的主張，事實上是說：在「衆生→佛」或「神明→種覺」的因果關係中，現在「本有」的只是衆生神明，佛與種覺是未來「始有」的；但本有始有並不爲二，因爲佛種覺就是衆生神明，它們是在時間上連續的同一體。因此說「本有於當」，意指：現在本有的衆生就是未來始有的佛。

「本有於當」理論的根本要義，在於利用因、果佛性的區別，以及衆生心識神明與佛果種智的相續一體，來解決本有、始有的問題。如前所見，《涅槃經》前分主張衆生「本有」具足佛性，續譯部分則轉而認爲衆生未來「始有」佛之體性；這是經典本身的不一致，由前引文中便可看出。但由於涅槃師多嚴格區分因、果佛性，只要主張因性本有、果性始有便可以合理地解釋經文的矛盾。而僧旻、智藏的「本有於當」之說則更進一步：他們認爲衆生神明是本有

的正因佛性，成佛種覺是佛之果性，並主張二者相續同一；如此不但消解了本有、始有自相衝突的問題，並且還顧及了「正因」作為質料因相續不斷的意涵，實在是極為巧妙的理論。但後世學者如吉藏，便對此說多有譏評。關鍵在於：後人不再由相續不斷的角度理解「正因」，也不再採用因、果佛性對待成義的模式，因此不但不能理解本有、始有如何同時成立，更加不能看出其相續一體的重要意義。

綜上所述，可知「衆生正因說」以及「本有於當」理論，基本上仍遵守《涅槃經》佛性說之原旨，只是更強化了「心」、「神明」的重要性。他們主張衆生為佛性正因，因為他能在生死之中「相續不斷」轉變成佛，進一步說，則是「心」、「神明」相續轉變而成大覺種智；這是值得注意的。衆生、心、神明是「生生流轉」、「相續不斷」的連續體，由衆生至佛更被宣說為「更無二體」的；念念相續的衆生或神明雖然沒有固定不變的「實體」，也不是所謂的靈魂，但卻儼然具有「人格同一性」(personal identity)。這樣的佛性理論說明了衆生成佛的根據，同時不也確定了生死輪迴中衆生不斷不滅的延續性？雖然它不以「神不滅論」的型式出現，但卻已具備了此一特質，並且展示出神不滅理論的全新可能模式。沈約的神不滅理論，正建立在此一基礎之上。

#### 四、沈約的神不滅論思想

首先對《廣弘明集》中沈約諸文的背景略作探究。由〈難范縝神滅論〉的性質可知其動機在駁斥范縝的〈神滅論〉。一般認為它們作於西邸時期。除明本外，各本《大藏經》所收《廣弘明集》卷22 目錄多有「〈眾生佛不相異義〉（南齊沈約字休文）」之語，此即〈佛知不異衆生知義〉之異名；又同書卷18「唐廣弘明集法義篇總錄」亦云「齊沈約〈立佛法義論〉（五首）、齊沈約〈難范縝神滅論〉」，此亦指沈約的六篇文章。<sup>⑦</sup>據此則這六篇文章寫於南齊時

<sup>⑦</sup> 道宣：《廣弘明集》卷22、18，《大正藏》卷52，頁252c、221c。

代，學者亦多從此說。鈴木虎雄將此事繫在南齊永明五年（487），但正如姚振黎所言，此年竟陵王蕭子良始開西邸，這只是其寫作時間的上限。<sup>④8</sup>

亦有學者主張這些文章寫於梁初。當時梁武帝（464-549）寫了〈立神明成佛義記〉反駁范縝，並作〈敕答臣下神滅論〉要求臣下表態。<sup>④9</sup>法雲邀集朝臣一起回應武帝的號召，文見〈與王公朝貴書一并六十二人答〉。其中亦有沈約之回應：

答：神本不滅，久所伏膺，神滅之談，良用駭惕。近約法師殿內出，亦蒙勅答臣下一本。歡受頂戴，尋覽忘疲，豈徒伏斯外道，可以永摧魔眾。孔釋兼弘，於是乎在。實不刊之妙旨，萬代之舟航。弟子亦即彼論，微歷疑叢，比展具以呈也。沈約呈。<sup>⑤0</sup>

「弟子亦即彼論，微歷疑叢，比展具以呈」的成果，應該就是《廣弘明集》中的這些文章。可是由此語的語氣看來，似乎沈約此時才將要著手寫作來反駁〈神滅論〉；若是如此，則它們寫成於梁代的可能性便很高，時間可能就在〈與王公朝貴書〉稍後（507）。黎惠倫即如此主張，並且認為前五篇乃是梁武帝〈立神明成佛義記〉的注釋。<sup>⑤1</sup>但引文之意是說沈約將針對范縝〈神滅論〉提出質疑，「彼論」恐非武帝之文，而是指范縝之論，故此說恐為無據。

這些文字的寫作時間仍待考證。就內容來看，〈難范縝神滅論〉明顯地是針對范縝〈神滅論〉而作，但被稱為〈立佛法義論〉的五篇文章則是沈約自己佛學思想的陳述，於言辭枝末之外更透露了寶貴的思想史訊息。必須全面地觀

<sup>④8</sup> 鈴木虎雄著、馬導源編譯：《沈約年譜》（上海：商務印書館，1935），頁22；姚振黎：同註①，頁30-1。

<sup>④9</sup> 梁武帝：〈立神明成佛義記〉，梁·僧祐：《弘明集》卷9（臺北：新文豐出版公司，1986影印金陵刻經處本），頁401-7；〈敕答臣下神滅論〉，同書卷10，頁447-8。

<sup>⑤0</sup> 法雲：〈與王公朝貴書——并六十二人答〉，《弘明集》卷10，同前註，頁448、450。

<sup>⑤1</sup> Whalen Lai，同註③，頁148。

照這些作品，才能完整地了解沈約的神不滅思想。以下即依序進行分析。<sup>②</sup>

### (一) 眾生佛性、知性常傳：〈佛知不異眾生知義〉

沈約論神之不滅，以佛性思想為根基。六篇文章之首〈佛知不異眾生知義〉便專論這個問題：

佛者，覺也。覺者，知也。凡夫之與佛地，立善知惡，未始不同也。但佛地所知者，得善之正路；凡夫所知者，失善之邪路。凡夫得正路之知，與佛之知不異也。正謂以所善非善，故失正路耳。故知凡夫之知與佛之知不異，由於所知之事異，知不異也。凡夫之所知，不謂所知非善，在於求善而至於不善。若積此求善之心，會得歸善之路，或得路則至于佛也。此眾生之為佛性，寔在其知性常傳也。<sup>③</sup>

沈約認為，凡夫與佛「立善知惡，未始不同」，同樣具有能知善知惡的「知」之能力。但佛所知乃「得善之正路」，凡夫所知為「失善之邪路」，二者善惡不同。沈約又云「凡夫之知與佛之知不異，由於所知之事異，知不異也」，能知善知惡的「知」之能力是眾生與佛的共同點，所知途徑的善惡才是二者之間差異所在；凡聖之別在於他們所知人生方向的善惡，但他們辨別善惡的根本能力是一樣的。凡夫之所以沉淪，是因為不知道真正「善」的道路。

下文又說「凡夫之所知，不謂所知非善，在於求善而至於不善」。此語似與「凡夫所知者，失善之邪路」矛盾；對照「正謂以所善非善，故失正路耳」的說法，可知沈約之意，應該是說凡夫「知」之能力並非不願知善，只是「求善而至於不善」，空有求善之心卻不知善途所在。值得注意的是，由此可知眾生與佛共同的「知」之能力，並不只是中性的認知功能而已，它本身即是意欲善的

<sup>②</sup> 沈約神不滅論的論辯部分，參見：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），頁822-8；潘富恩、馬濤：《范縝評傳》，（南京：南京大學出版社，1996年），頁151-60；劉立夫：《弘道與明教：〈弘明集〉研究》（北京：中國社會科學出版社，2004年），131-2。思想研究，見 Whalen Lai，同註<sup>③</sup>，頁138-157。

<sup>③</sup> 沈約：〈佛知不異眾生知義〉，同註<sup>②</sup>，頁310。

「求善之心」；故沈約續云「若積此求善之心，會得歸善之路，或得路則至于佛也」，指出正是此求善之心的累積，終能求得歸善之路而成佛。顯然此一「知」之能力本身即有向善的傾向，它就是衆生成佛的憑藉。

下云「佛者，覺也。覺者，知也」，此「知」恐應讀為「智」。佛「知」之能力與衆生不異，但知得善之正路，故稱為覺悟之「智」。若「凡夫得正路之知」，便能得到同樣的智慧而「與佛之知不異也」。應注意的是「此眾生之為佛性，寔在其知性常傳也」此一結語：「衆生」之所以被稱為「佛性」，就是因為此一「知性」常傳不斷之故。既然「知」之能力本身傾向求善，是衆生成佛的依據，而佛所得的覺悟也就是此「知」之所照，沈約以「知」之能力說明佛性，並不令人意外；特別之處在於這一說法，透露出了沈約思想的背景。

如前節所見，「衆生為正因佛性」本是僧旻、智藏的學說。他們主張衆生為正因，但也強調緣慮「心」相續的重要性。沈約說「眾生之為佛性，寔在其知性常傳」，不但同意「衆生」即是佛性，且將其內容歸之於「知性常傳」；這不是與衆生、心識通、別二義的說法相合？沈約說「佛知不異衆生知」，佛之覺悟智慧也是此「知」所照；這不就是智藏所說衆生神明、如來種智「同是智慮」之意？沈約又說衆生之為佛性在於其「知性常傳」，這不也就是智藏「眾生心識相續不斷，終成大聖」的主張？顯然〈佛知不異衆生知義〉的立論基礎就是「衆生正因說」；對他而言，「衆生正因說」有如自明的前題，他不過是發揮其奧義而已。

從思想內證的角度來看，沈約的佛性思想與僧柔、僧旻、智藏當有關連。此諸人皆曾應南齊竟陵王蕭子良(460-494)招請，入梁之後，沈約、僧旻、智藏更受梁武帝禮遇，彼此之間應當互有影響。<sup>④</sup>以年齡推之，沈約若在南齊時受衆生正因說洗禮，恐應得之於僧柔。但若此文寫在梁初，則受僧旻、智藏影響也不無可能。無論如何，沈約與「衆生正因說」的關係是相當清楚的。不過

<sup>④</sup> 見《梁書·沈約傳》，同註<sup>①</sup>，頁233、235-242；《高僧傳·僧柔傳》，同註<sup>③</sup>，頁322；《續高僧傳·僧旻傳》，同註<sup>⑤</sup>，頁462a、c；同書《智藏傳》，頁466a。

他使用「知」之概念，並強調「知」以善惡為對象，此則是沈約的創見。

另一個差異，在於沈約所說的「知」之能力也是「求善之心」，此則與舊說不同。依照智藏等之主張，「心」或「神明」只是能智慮覺知之緣慮心，並無主動向善的動力；「心非別慧，無斷惑之功」、「正因之心，不明習學」，甚至連修習斷惑的能力也不屬於此心。沈約說「求善之心」，多少有些心性本淨的意味，與後來真常心的說法較為接近。

不過，沈約所說的「知性」終究並非恆常不變的真常心，「知性常傳」仍舊是指相續不斷的緣慮之心。沈約把此一問題留在〈六道相續作佛義〉中說明。

## (二) 受知之具、相續不滅：〈六道相續作佛義〉

由標題來看，已不難明白這是以衆生在六道輪迴中的相續不斷作為成佛根據，同樣是「衆生正因說」的觀點。沈約說：

一切種智與五道六趣眾生，共有受知之分，無分異也。問曰：受知非知耶？答曰：非也。問：此以何為體？答曰：相續不滅是也。相續不滅，所以能受知。若今生陶練之功漸積，則來果所識之理轉精，轉精之知來應，以至於佛，而不斷不絕也。若今生無明，則來果所識轉闇，轉闇之知亦來應，以至於六趣也。受知之具隨緣受知，知之美惡不關此受知之具也。<sup>55)</sup>

此處提出「受知之分」的概念，並說「受知」非「知」。參照〈佛知不異衆生知義〉的說法，似乎沈約所述的是一個三層次的系統：「受知之具」能接受「知」，其對象則為「所知」。但實情並非如此。下文沈約提到「轉精之知」、「轉闇之知」，又說「知之美惡不關此受知之具」，則此處之「知」是有明有暗、有美有惡的，與〈佛知不異衆生知義〉所說不同。依〈佛知不異衆生知義〉，「凡夫之知與佛之知不異」，只有「所知」對象有善惡方向的差別。在〈六道相續作佛義〉中，則說「一切種智與五道六趣眾生，共有受知之分，無分異也」，指出佛與一切衆生的「受知之分」全無分異。既云經陶練之功，則

<sup>55)</sup> 沈約：〈六道相續作佛義〉，同註②，頁310。

「來果所識之理轉精」、「轉精之知來應」，若受無明干擾，則「來果所識轉闇」、「轉闇之知來應」，可知此「知」才是有差異的。比較其意涵，可知沈約所要說的其實只是兩個層次的概念：一切衆生與佛同具、全無差異的，是認知能力之「知」或「知性」、「受知之具」；而所認識的對象，即「所知」，以及具體的知覺行為，也稱為「知」，則是有差異的。由於沈約先以「知」表示「知性」、認知能力，後又以「知」表示具體的認知行為，因此用語上有些混亂。

「受知之分」，相當於前文所說「知」之能力或「知性」，是佛與衆生共具的。在強調「受知」非「知」的同時，沈約亦進一步指出此「受知之分」乃是以「相續不滅」為其體，這也就是此文標題〈六道相續作佛義〉的意旨所在：衆生在六道輪迴之中相續不斷，最終得以成佛，是因為衆生皆有與佛相同的「受知之分」，它「相續不滅」最終自體轉變成佛。沈約進一步說明：「相續不滅，所以能受知。若今生陶練之功漸積，則來果所識之理轉精，轉精之知來應，以至於佛，而不斷不絕也。」若今生經過修行，則來世便能認識更深刻之理、得到更正確的認知，而逐漸成佛；但前提是衆生必須有此「相續不滅」的受知之分才能「受知」，也才能在每一世的輪迴中「不斷不絕」地累積工夫以至於佛。很明顯地，沈約將「相續不滅」的「受知之分」，視為是今生來世修行過程中的連續體，它「相續不滅」衆生才能轉變成佛；衆生與佛乃是「相續不斷」的一體，故說是〈六道相續作佛義〉。不難看出，這還是「衆生正因說」的觀點，也與「本有於當」之義完全相合。

相對於累世修練、相續不斷成佛的過程，「若今生無明，則來果所識轉闇，轉闇之知亦來應，以至於六趣也」，若今生任由無明障蔽，則來生認識轉闇，最終便淪落六道輪迴而不能得出。「受知之分」的「相續不斷」同樣是衆生輪迴不斷的根據。然則「受知之分」的不斷不滅，不但是衆生相續一體成佛的基礎，也是衆生死輪迴中相續不斷的同一體；沈約「神不滅」思想的根據即在於此。

我們看到，沈約認為「知性」或「受知之分」是衆生與佛同一的，具有普遍性；衆生的差異則由具體的認識之「知」或認識對象「所知」來說明。沈約

又說「受知之具隨緣受知，知之美惡不關此受知之具也」：認知行動雖是「受知之分」或「受知之具」隨「緣」而有，但所「知」善惡卻與受知之分無關，而是「緣」的影響。此則與所謂貞常唯心思想將染淨皆收攝於一心之作法不同。下文接著有此問答：

問曰：[受]知非知，既聞命矣。受知受知，自是相續不滅。知自然因緣中來，與此受知之具，從理而相關？答曰：有此相續不滅，自然因果中來。有因有果，何得無美無惡乎！<sup>⑥</sup>

既然「受知非知」，「受知之分」本身自是相續不滅，而或善或惡的「知」「自然因緣中來」，卻是「因緣」所造成；那麼「受知之分」與「知」有何相關？沈約的回答是：有此受知之分的相續不斷，便自然有由「因果」而來的「知」與之相應；但「知」是由因果條件造成的，其善惡區別也依此而決定。善惡與「因緣」、「因果」的關係，即是下篇〈因緣義〉所要說明的問題。

### (三) 性識、因緣、內因外緣：〈因緣義〉

沈約在〈因緣義〉中云：

凡含靈之性，莫不樂生；求生之路，參差不一。一爾（念）流遷，塗徑各異；一念之間，眾緣互起；一因一果，內有差忒。好生之性，萬品斯同，自然所稟，非由緣立。固知樂生非因緣，因緣非樂生也。雖然，復俱宅形骸，而各是一物。一念既召眾緣，眾緣各隨念起。善惡二念，誠有不同，俱資外助，事由一揆。譬諸非水非土，穀芽不生。因緣性識，其本既異。因果不惑，雖則必然，善惡獨起，亦有受礙。雖云獨起，起便成因，內因外緣，寔由乎此也。<sup>⑦</sup>

此文的敘述分為兩個層次，「含靈之性，莫不樂生」與「求生之路，參差不一」並不相同。沈約認為「好生之性，萬品斯同，自然所稟，非由緣立」，「樂生」、「好生」之性是一切衆生的自然稟賦，不由因緣而來；「樂生非因緣，因緣非

<sup>⑥</sup> 同註<sup>⑤</sup>。「受」字疑闕。

<sup>⑦</sup> 沈約：〈因緣義〉，同註<sup>②</sup>，頁310。「爾」宮本作「念」；同註<sup>④</sup>，頁253a。

樂生」，此一天性並不屬於此文所要說明的「因緣」之範圍；他又指出「因緣性識，其本既異」，主張此種「性識」本能與所謂「因緣」乃是兩回事。認為衆生樂生、好生的本能獨立於因緣作用之外，這是比較特殊的看法。

而「因緣」或「因果」即由此樂生、好生之本性產生。沈約認為，雖然衆生樂生的天性無異，但「求生之路，參差不一」；就在一「念」流遷之間，招致「眾緣互起」，因此衆生各自的因果作用「內有差忒」、「塗徑各異」，造成了現實中千差萬別的衆生相。可知樂生天性是衆生相同的，現實的差異顯然由「念」所造成。但為何相同的樂生本性會有不同的「念」，而導致不同的因果途徑？下文指出「樂生非因緣」之後，沈約緊接著說「雖然，復俱宅形骸，而各是一物。一念既召眾緣，眾緣各隨念起」：雖然樂生之性相同，但由於衆生各為獨立的生命，故各有不同的「念」並隨之召起不同的「緣」。「緣」是「念」的輔助：「善惡二念，誠有不同，俱資外助，事由一揆。譬諸非水非土，穀芽不生」，善惡之「念」有賴「緣」為其外助，才能具體形成衆生的殊別相。沈約進一步再解釋：「善惡獨起，亦有受礙。雖云獨起，起便成因，內因外緣，寔由乎此也。」善惡之「念」生起時或受或礙的對象即是「緣」。內在的善惡之「念」是「因」，外在的輔助條件是「緣」，此即「內因外緣」之義。衆生各各不同的生死流遷，就是此「因緣」或「因果」作用的產物。

可以看出，沈約〈因緣義〉所要解釋的乃是衆生生死流轉的差異相。衆生之所以千差萬別，是因為各有不同的「因」、「緣」，根本上乃是善、惡之「念」所導致。善、惡之「念」是「因」，觸發了外在之「緣」，於是因緣因果的連鎖反應開始，而有生死輪迴。在〈六道相續作佛義〉中，是以「轉精之知」、「轉闇之知」的差別，來解釋衆生相續成佛或輪迴六道，似乎與此說不同。但沈約在彼處說「知自然因緣中來」、「有因有果，何得無美無惡乎」，將所「知」之善惡歸之於因緣、因果；在此文中，則進一步解釋「內因外緣」之義，並將它歸因於善惡之「念」；可知後文是對前文的說明，二者並不衝突。據此，沈約對生死輪迴的解釋應該是這樣的：衆生或善或惡的「念」，引起外「緣」的呼應，因果相生的過程於是開始；因果作用是善惡之念所造成，它反

過頭來影響衆生「所知」之善惡，決定衆生輪迴的方向。

而沈約在因緣、因果之外，另外保留了「樂生、好生之性」或「性識」的獨立地位，認為善惡之「念」以及後續的因果作用雖由它所發出，但它自身卻不屬於因果作用的範疇。看來「好生之性」或「性識」似乎不受生死因緣法則影響，並且是作為衆生生死因果根源的某種存在。在〈六道相續作佛義〉中，沈約是以「知性」或「受知之分」作為衆生生死輪迴中相續不斷的同一體，其地位與此處「好生之性」或「性識」相似。但沈約說前者「相續不斷」，卻說後者不屬於因緣作用所攝，二者似乎有所不同。筆者認為，這二者應該是同一個概念，此由對下篇〈形神論〉、〈神不滅論〉的分析可以推知。沈約將「知性」、「性識」獨立於因緣之外，是因為他將「因緣」的意涵限定在較小的範圍，並且認為「性識」的相續不斷自成系統，與因緣作用不相涉之故。

沈約在〈因緣義〉中所提出的「念」、「性識」概念是非常重要的，接下來的〈形神論〉便以此為核心。

#### (四) 形神幾乎惑人、情照別起：〈形神論〉

〈形神論〉以下幾篇文字，較受學者關注。沈約在此文中以「念」概念的角度導入對形神問題的討論：

凡人一念之時，七尺不復關所念之地。凡人一念，聖人則無念不盡。聖人無已，七尺本自若空；以若空之七尺，總無不盡之萬念，故能與凡夫異也。凡人一念，忘彼七尺之時，則目廢於視，足廢於踐；當其忘目忘足，與夫無目無足亦何異哉？凡人之暫無，本實有；無未轉瞬，有已隨之，念與形乖則暫忘，念與心謝則復合。念在七尺之一處，則他處與異人同，則與非我不異。但凡人之暫無其無，其無甚促；聖人長無其無，其無甚遠。凡之與聖，其路本同。一念而暫忘，則是凡品；萬念而都忘，則是大聖。以此為言，則形神幾乎惑人。<sup>58</sup>

<sup>58</sup> 沈約：〈形神論〉，同註②，頁310-1。

學者多認為「一念之時，七尺不復關所念之地」云云是以「出神」來論證神不滅。<sup>⑯</sup>但這顯然忽略了「念」在沈約思想系統中的意義。正如〈因緣義〉中所見，沈約將善惡之「念」視為因緣過程的起點，是衆生死輪轉的根源。此處的「念」概念也應該在此一脈絡下來理解。

沈約指出，凡聖之別在於「凡人一念，聖人則無念不盡」、「一念而暫忘，則是凡品；萬念而都忘，則是大聖」。「念」是因緣輪轉的根源，聖人能夠將一切善惡之「念」除盡，不再受到生死因緣的束縛，此其所以為聖人。相反地，凡夫難免仍有善惡之念，最多只能做到「一念」，故仍不免因緣流轉。能否「無念」決定了是否流轉生死，因此是凡聖區別的關鍵。我們記得，在〈六道相續作佛義〉中是以「所知」之精、闡解釋衆生相續成佛或輪迴六道，參照二文，顯然沈約認為聖人「所知」之精來自其「無念」境界，凡夫不能無善惡之念，引發因緣生死，故其所知仍「有美有惡」而輪迴六道。這些說法的內涵是相通的。

「無念」的內涵為何？沈約以般若「空」之思想來解釋：「聖人無已，七尺本自若空；以若空之七尺，總無不盡之萬念，故能與凡夫異也。」聖人已達到「無已」的境界，對他而言此身本空，不只如此，他連紛擾萬「念」也能空而盡之；色、心俱空，故與凡夫不同。聖人「七尺本自若空」與萬念俱盡的「無念」境界都是「空」智慧的展現，由此故能斷除因緣生死。如此看來，凡夫「一念之時，七尺不復關所念之地」應該也具有般若觀照的意涵，而不只是簡單的「出神」而已。「一念」似指某種專注一境的狀態，所謂「念在七尺之一處，則他處與異人同，則與非我不異」，即是指在此種專注狀態下，也能體會忘形或色身法空的道理。「凡人一念」雖然不如聖人之無念，但專注「一念」之時，所得的空照能力也能使人暫時「目廢於視，足廢於踐」、「忘目忘足」而「忘彼七尺」；只是「凡人之暫無其無，其無甚促；聖人長無其無，其無甚遠」，此一暫時的般若觀智無法與聖人相比。

<sup>⑯</sup> 任繼愈：同註<sup>⑰</sup>，頁825-6。

顯然沈約所說「無念」、「一念」所帶來的「忘形」效果，是以佛教「空」之教義為基礎。凡人專心一念，能暫時體證色身的空；聖人無念，則常體此空。對他而言諸法之「空」乃是不證自明的大前提。由此，沈約提出他對形神問題的看法：「以此為言，則形神幾乎惑人。」何故？因為就性空的角度來看，形、神都不是實有的。因此，「形」、「神」問題本身就是一個惑人的虛假問題，其實並無「形」、「神」可供討論。

如此說來，沈約主張「形」、「神」俱空，難道他不主張「神不滅」嗎？其實，沈約所說的形、神俱空，是指七尺色身與善、惡諸「念」的空。正如前文所見，「知性」、「受知之分」或「性識」是相續不滅、獨立於因緣作用之外的。在《形神論》的後半部分，他再度提到此一主張：

疑因果相主（生？），毫分不爽，美惡之來，皆有定業；而六度所修，咸資力致。若修此力致，復有前因，因熟果成，自相感召，則力致之功，不復得立，六度所修，幾於廢矣。釋迦邁九劫，勇猛所成，勇猛之因，定於無始，本不資九，安得稱劫？余以為因果情照，本是二物；先有情照，却有因果，情照既動，而因果隨之。未有情照，因果何託？因識二塗，用合本異，其本既異，厥體不同。情照別起，於理非礙。六度九劫，差不足疑也。<sup>60</sup>

沈約提出一個疑問：就「因果相主」的角度而言，衆生善惡「皆有定業」；但佛法又說「六度所修，咸資力致」。如果善惡都由因果所決定，則衆生如何有自由？如何可能自己選擇修習六度而成佛？這其實就是「決定論」(determinism)與「自由意志」(free will)的矛盾問題。沈約又說「若修此力致，復有前因，因熟果成，自相感召，則力致之功，不復得立，六度所修，幾於廢矣」：如果「力致」修行也由前因所決定，則它只是因果自行相生的產物，如何能說是衆生自己的「力致之功」？如此則佛教勸人修行的說法便不能成立。不僅如此，佛陀勇猛修行之功，其實也只是無始以來因果相生的結果，「本不資九，安得稱劫」，如何

---

<sup>60</sup> 同註<sup>58</sup>，頁311。

能說是佛陀自己經過九劫修行才成佛？

沈約將此一問題推論到極限，是為了說明衆生在因緣因果的範疇之外，另有不受其限制的「情照」，衆生的自由在此得到保證。沈約說「余以爲因果情照，本是二物；先有情照，卻有因果，情照既動，而因果隨之。未有情照，因果何託？」；「情照」不但獨立於因果範疇外，而且它還是因果過程發動的基礎，先有此「情照」，才繼之有「因果」。此二者「用合本異，其本既異，厥體不同」，雖然作用相輔相成，但其本、體是不同的。由於「情照」在因果法則之先而且不受其支配，因此衆生的自由意志或修行工夫便可由此得到說明，「六度九劫，差不足疑也」。

此處應注意的是：1. 在〈因緣義〉中，沈約已經指出「樂生非因緣，因緣非樂生」、「因緣性識，其本既異」，好生、樂生之性或「性識」獨立於因緣作用之外；而且，肇始因緣作用之「一念流遷」，就是由此「性識」所產生。在〈形神論〉中，沈約則說「因果情照，本是二物」，又說「未有情照，因果何託」。兩相對照，可知「性識」即是「情照」，它是獨立於因緣之外的存在，也是因緣、因果作用的基礎。2. 〈因緣義〉又提到「一念流遷，塗徑各異」、「一因一果，內有差忒」，由善惡之「念」所引發的因緣、因果作用，造成了衆生死流轉的現象。〈形神論〉所說的「形神幾乎惑人」是指「念」及其所引起的因果所造之「形」空幻不實，這仍是就因緣的範疇而說。但沈約既然認為因緣作用所造就的生死形體之外，另有不屬因緣之「性識」、「情照」為其基礎，則事實上在「形神幾乎惑人」的背後，另有真實不惑的存在。此即是沈約「神不滅論」的真義：表面的「形神」，即色身與念是虛幻的，但作為其基礎的「性識」、「情照」則是真實的；「神不滅」是指此而言。3. 沈約在此說「情照別起，於理非礙。六度九劫，差不足疑」，「性識」、「情照」既然是意志自由的依據所在，也就是衆生在九劫之中修行的主體。在〈佛知不異衆生知義〉、〈六道相續作佛義〉中，則說「知性」、「受知之分」相續不斷，是衆生貫串六道輪迴成佛的同一性所在。兩相比照，可以推知「性識」、「情照」即是「知性」、「受知之分」：它是衆生相續不斷的認知能力，是樂生好生的

天性，也是自由意志的依據；它是輪迴中相續不滅之神，也是將來能相續成佛得到解脫之佛性。這一點由〈神不滅論〉可以得到支持。

### (五) 識鑒、性識、兼照兼忘：〈神不滅論〉

此文正面論證神之不滅。策略上是先論佛之至知的超越性，再由衆生與佛同樣含靈的事實來論證其神不滅。在此擬就其中所反映的理論基礎進行解析。沈約云：

含生之類，識鑒相懸，等級參差，千累萬沓。昆蟲則不逮飛禽，飛禽則不逮犬馬，曷明昭著，不得謂之不然。人品以上，賢愚殊性，不相窺涉，不相曉解，燕北越南，未足云疋。其愚者則不辨菽麥，悖者則不知愛敬，自斯已上，性識漸弘。班固九品，曾未概其萬一。何者？賢之與愚，蓋由知與不知也。愚者所知則少，賢者所知則多。而萬物交加，群方繙曠，情性曉昧，理趣深玄。由其塗，求其理，既有曉昧之異，遂成高下之差。自此相傾，品級彌峻，窮其原本，盡其宗極，互相推仰，應有所窮。其路既窮，無微不盡，又不得謂不然也。<sup>⑥</sup>

沈約指出，衆生之間「識鑒相懸」，彼此有高下之別。六道之間固然如此，人也同樣賢愚殊性。由此上推，當有「無微不盡」的至高之知，此即是佛之智。沈約又進一步指出「賢之與愚，蓋由知與不知也。愚者所知則少，賢者所知則多」，將衆生「識鑒」之別解釋為「知與不知」或「所知」多少之別。此與〈佛知不異衆生知義〉說「凡夫之知與佛之知不異，由於所知之事異，知不異也」以及〈六道相續作佛義〉所說「轉精之知來應，以至於佛」、「轉闇之知亦來應，以至於六趣」的說法完全相應，皆是以所知的精粗說明衆生的差異；顯然「識鑒相懸」背後同樣是以普遍之「知性」、「受知之分」為基礎。又值得注意的是此處「自斯已上，性識漸弘」的說法：〈因緣義〉中已說「因緣性識，其本既異」，「性識」是獨立於因緣作用之外的好生樂生天性，此處則指稱衆生的「識鑒」

<sup>⑥</sup> 沈約：〈神不滅論〉，同註<sup>②</sup>，頁311。

能力，而與「知性」、「受知之分」的概念相通。由此可以確知，1.「知性」、「受知之分」與「性識」、「情照」確實是同一的概念，故沈約往往交互使用之。2.相續不斷的「知性」、「受知之分」，獨立於因緣之外的「性識」、「情照」，正是沈約〈神不滅論〉所要論證的對象。又云：

且五情各有分域，耳目各有司存，心運則形忘，目用則耳廢。何則？情靈淺弱，心慮雜擾，一念而兼，無由可至。既不能兼，紛糾遞襲，一念未成，他端互起，互起眾端，復同前矣。不相兼之由，由於淺惑。惑淺為病，病於滯有；不淺不惑，出於兼忘。以此兼忘，得此兼照，始自凡夫，至于正覺，始惑於不惑，不兼至能兼，又[不得]謂不然也。<sup>⑥2</sup>

此則以〈形神論〉中「一念」、「無念」的區別，來解釋佛與衆生之間所「知」的不同。沈約認為，衆生「情靈淺弱，心慮雜擾」，只能「一念」而不能兼照。理由在於：凡夫不能體證「空」之理，「惑淺為病，病於滯有」。反之，佛之不淺不惑出於「兼忘」，此是般若觀照的智慧；「以此兼忘，得此兼照」，故佛之「無念」智慧能夠無知而無不知，超越於凡夫之上而無所不盡。由凡夫修行至得正覺的過程，即是由「始惑於不惑，不兼至能兼」的工夫歷程。此必不可達成，因為佛與衆生「知性」、「受知之分」無異。下文即云：

又昆蟲夭促，含靈靡二，或朝生夕殞，或不識春秋，自斯而進，脩短不一。既有其短，豈得無長？虛用損年，善攝增壽，善而又善，焉得無之？又不得謂之不然也。生既可夭，則壽可無天；[天]既無矣，則生不可極。形神之別，斯既然矣；形既可養，神寧獨異？神妙形麤，較然有辨。養形可至不朽，養神安得有窮？養神不窮，不生不滅，始末相校，豈無其人？自凡及聖，含靈義等，但事有精麤，故人有凡聖。聖既長存，在凡獨滅，本同末異，義不經通。大聖貽訓，豈欺我哉！<sup>⑥3</sup>

此處由「形既可養，神寧獨異」論及「養形可至不朽，養神安得有窮」，根據在

<sup>⑥2</sup> 同註<sup>⑥1</sup>。「不得」依《大正藏》本補，同註<sup>④7</sup>，頁253c。

<sup>⑥3</sup> 同註<sup>⑥1</sup>。「天」依《大正藏》本補，同前註。

於「形神之別，斯既然矣」、「神妙形靈，較然有辨」的前提。此一論證效力當然是很有限的，對此學者已有分析。從沈約的理論模式看來，「神」指不斷不滅的「知性」，與因緣範疇中的「形」「其本既異，厥體不同」，此是形、神二分的基礎。但其實沈約論證神不滅的真正要點在於「昆蟲夭促，舍靈靡二」、「自凡及聖，舍靈義等，但事有精靈，故人有凡聖」這些說法，也就是一切衆生與佛共有「知性」、「受知之分」、「性識」、「情照」的主張；如前所述，這是由佛性學說衍生而來的。沈約認為，「聖既長存，在凡獨滅，本同末異，義不經通」，豈有佛所得之智慧永恆長存，作為其前身之凡夫知性反而斷滅的道理？此處隱藏的前提是：衆生「知性」本來就是「相續不斷」以至於佛的。顯然「神不滅」的結論已經包含在衆生佛性「相續不滅」的前提之中；這只是由知性不斷相續的前題直接導引出來的「恆真句」(tautology)。

很明顯地，〈神不滅論〉的全部論證都以前述之佛性理論為根基。「神不滅」議題對沈約而言，其實就是「佛性相續不斷」的問題。

#### (六) 神本非形，形本非神：〈難范縝神滅論〉

在最後一篇〈難范縝神滅論〉中，沈約純粹只對范縝〈神滅論〉的論證提出批判。本文不涉及細節問題，只就這些論難背後所涉及的「體用」問題作一考察。

沈約對范縝的批判洋洋灑灑，但其根本論點只在批駁「形神相即」之說：

來論云：「形即是神，神即是形。」又云：「人體是一，故神不得二。」

若如雅論，此二物不得相離，則七竅百體無處非神矣。七竅之用既異，百體所營不一，神亦隨事而應，則其名亦應隨事而改。……言神唯有一名，而用分百體，此深所未了也。若形與神對，片不可差，何則形之名多，神之名寡也？……。

若形即是神，神即是形，二者相資，理無偏謝。則神亡之日，形亦應消。

而今有知之神亡，無知之形在，此則神本非形，形本非神，又不可得強令如一也。……。

來論又云：「生者之形骸，變爲死者之骨骼。」案如來論，生之神明、生之形骸，既化爲骨骼矣，明生之神明獨不隨形而化乎？若附形而化，則應與形同體。若形骸即是骨骼，則死之神明不得異生之神明矣！向所謂死，定自未死也。若形骸非骨骼，則生神化爲死神；生神化爲死神，即是三世，安謂其不滅哉！神若隨形，形既無知矣，形既無知，神本無質；無知便是神亡，神亡而形在，又不經通。若形雖無知，神尚有知，形神既不得異，則向之死形，翻復非枯木矣！<sup>⑥4</sup>

范縝主張「神即形也，形即神也」，二者「名殊而體一」，只是同一物的兩個不同面向。<sup>⑤5</sup>就此看來，沈約並沒有歪曲范縝的原意，因爲范縝的「體用觀」本即主張形神「一體」，而不認爲「二體相即」。沈約的攻擊焦點即在此：如果「形」就是「神」，形既多名則神亦應多名，而且人死「神亡之日，形亦應消」，否則就違反形神一體的原則。又根據一體原則，「此二物不得相離」，有「形」必有「神」；如果生之形體即死之骨骼，則「死之神明不得異生之神明」，神當然不滅；如果生之形體變化爲死之骨骼，則「生神化爲死神」，神同樣還是不滅。如果辯稱死之形體本無知，「無知便是神亡」，則有形無神，又違反形神一體原則。如果辯稱死之形體無知而神有知，既然形神一體，則如何可能有死人無知之形體？這都是利用歸謬法，由范縝「形神一體」的前提所導引出的矛盾。沈約其他的論難，如「刀利之喻」的問題，也都是以此爲根據。

沈約的立場可由「神本非形，形本非神，又不可得強令如一」來概括。如前所述，他主張「因緣性識，其本既異」、「其本既異，厥體不同」，認爲「性識」、「情照」獨立於因緣生死之外；這就是他強調形、神差別的理由所在。不過沈約雖然反對「形神一體」的想法，但也說「一爾（念）流遷，塗徑各

<sup>⑥4</sup> 沈約：〈難范縝神滅論〉，同註②，頁311-3。

<sup>⑤5</sup> 梁·范縝：〈神滅論〉，梁·蕭琛：〈難神滅論〉所引，《弘明集》卷9，同註④9，頁408、411。

異；一念之間，衆緣互起；一因一果，內有差忒」，又說「先有情照，卻有因果，情照既動，而因果隨之。未有情照，因果何託」，認為「念」所引生的因緣相生、生死流遷，都由「性識」、「情照」所發出而以之為本；換言之，「形」以「神」為本。可知形、神之間雖然不能說有體用關係，但由「神」至「形」的派生關係是很清楚的。

綜上所述，可以看出沈約在形神辯論的枝末之外，在佛學理論方面實有極深刻的反省與成就。他將「神不滅」的基礎建立在對「佛性」意涵的思索之上；對他而言，二者同一無別，由衆生佛性、知性常傳來解釋神不滅，是再自然不過之事。這是一個很有意義的重要現象。1.在此「神不滅」的內涵意義有了改變：不滅之神不再是過去所說的常存靈魂，而是相續不斷的知性或緣慮之心。這樣的主張更符合佛教一貫的「無我」立場，顯然是「神不滅」思想發展上的重大轉變。2.此一轉變顯然是由《涅槃經》及其衍生的「衆生正因說」所造成。事實上，沈約的理論即是「衆生正因說」的延伸，對他而言「神不滅」與「佛性」的界限並不存在。與其說這是「神不滅說」，不如說是「佛性論」；與其說他將「神不滅論」的基礎建立在「佛性論」之上，不如說他直接以「佛性論」取代了傳統的「神不滅論」，因而才造成了此一轉變。3.沈約之所以能夠達成這一點，是因為《涅槃經》主張衆生與其緣慮心相續不斷，對衆生的生死輪迴有所說明。這正是「神不滅」思想關心的問題。因此，對於像沈約這樣致力於「神不滅」思索的佛教學者而言，《涅槃經》的「佛性」思想無疑提供了一個新的理論方向與經典根據。「佛性」思想如何影響、改變，甚至取代了南朝的「神不滅」思想，在沈約的身上可以清楚看出。

## 五、結語

如本文所分析，《涅槃經》原即主張「衆生」為「正因」，因為衆生「相續不斷」，是將來能成佛之物；而衆生的「緣慮心」更被視為此一相續不斷過程的核心。僧旻的「衆生正因」，或僧柔、智藏的「六法正因」之說，都謹守

著此一立場；只是他們更進一步強調「緣慮心」或「神明」相續的重要性，「本有於當」的本有、始有相續一體之說，即由此衍生。此一學說頗能反映南朝佛性思想的特色，值得注意。沈約的神不滅思想，即以此為理論基礎。他主張衆生的「知性」、「受知之分」相續不斷，是輪迴生死或修行成佛的連續同一體，同時也是衆生好生、樂生的「性識」與代表自由意志的「情照」。此一相續不斷的連續體獨立於善惡之「念」所引發的因緣生死之外，但卻又是因果輪迴的根據。修行的目標，即在於「無念」、「兼忘」，使自己的「知性」所知純化，而達到佛陀智慧的境界。這些主張體現了沈約深刻的理論思維。

南朝時期「神不滅」與「佛性」思想之間的交涉現象，學者已有注意。<sup>⑥6</sup>但一般認為此二者本是全不相關的問題：「神不滅論」攬雜本土靈魂思想，是對佛教教義的曲解；「佛性論」處理衆生普遍的成佛根據問題，與「神不滅論」所說的靈魂不滅無關。因此這一現象往往只被視為思想上的夾雜與混亂。但如本文所示，《涅槃經》的「佛性論」既然以衆生相續為核心，被用來改造並進一步取代舊有的神不滅論，是理所當然之事，絕不能說二者並不相關。又如沈約利用衆生正因說來解釋神不滅，「神」在此已不再是轉世的靈魂，而是衆生相續不斷的「知性」，這並不違反《涅槃經》與佛教的教義，恐怕也不能說是思想的夾雜混亂。從《涅槃經》到南朝「衆生正因說」，再到沈約的神不滅思想，其理論發展正好顯示了「佛性論」影響並取代「神不滅論」的歷程。此一轉變與發展在思想史上的意義應值得重視。<sup>⑥7</sup>

(責任校對：魏采如)

⑥6 古田和弘：〈中國佛教における佛性思想の一側面〉，《佛教學セミナー》30（1979年），頁16-25；中西久味：〈六朝齊梁の「神不滅論」覚え書—佛性説との交流より〉，《中國思想史研究》第4號（1980年），頁105-130。

⑥7 參見拙著：〈梁武帝《立神明成佛義記》——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉，《漢學研究》22卷第2期（2004年12月），頁211-44。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》《大正藏》卷 12（臺北：新文豐出版公司，1983 年）。
- 梁·僧祐：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986 影印金陵刻經處本）。
- 梁·慧皎著、湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年）。
- 隋·吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》卷 45。
- 隋·吉藏：《涅槃經遊意》，《大正藏》卷 38。
- 隋·吉藏：《大乘三論略章》，《正續藏經》第 97 冊（臺北：中國佛教會影印正續藏經委員會，1968 年）。
- 隋·灌頂：《大般涅槃經玄義》，《大正藏》卷 38。
- 唐·均正：《大乘四論玄義》，《正續藏經》第 74 冊。
- 新羅·元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》卷 38。
- 唐·姚思廉：《梁書》（臺北：鼎文書局標點本，1975 年）。
- 唐·道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986 影印四部叢刊本）
- 唐·道宣：《廣弘明集》，《大正藏》卷 52。
- 唐·道宣：《續高僧傳》，《大正藏》卷 50。
- 唐·宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》卷 48。

### 二、近人論著

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, “Beyond the Debate on ‘The Immortality of the Soul’: Recovering an Essay by Shen Yueh”, *Journal of Oriental Studies*, vol. 19, no. 2 (1981), pp.138-157.
- 中西久味：〈六朝齊梁の「神不滅論」覚え書—佛性説との交流より〉，《中國思想史研究》第4號(1980)，頁105-130。
- 篠田正成：〈佛性とその原語〉，《印度學佛教學研究》11：1=21(1963)，頁223-226。
- 荻原雲來：《漢譯對照梵和大辭典》（臺北：新文豐出版公司，1988年）。
- 北京大學哲學系編譯：《西方哲學原著選讀（上卷）》（北京：商務印書館，1999年）。
- 古田和弘：〈中國佛教における佛性思想の一側面〉，《佛教學セミナー》30(1979)，頁16-25。
- 布施浩岳：《涅槃宗の研究（後篇）》（東京：國書刊行會，1973年）。
- 任繼愈主編：《中國佛教史（第三卷）》（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）。
- 印順：《如來藏之研究》（新竹：正聞出版社，2003年）。
- 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：學生書局，1977年）。
- 坂本幸男：〈六朝に於ける佛性觀〉，《文化》21:6(1957)，頁113-128。
- 屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》（臺北：文津出版社，1994年）。
- 姚振黎：《沈約及其學術探究》（臺北：文史哲出版社，1989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）。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年）。
- 鈴木虎雄著、馬導源編譯：《沈約年譜》（上海：商務印書館，1935年）。

劉立夫：《弘道與明教：《弘明集》研究》（北京：中國社會科學出版社，2004 年）。

潘富恩、馬濤：《范鎮評傳》，（南京：南京大學出版社，1996 年）。

賴永海：《中國佛性論》（北京：中國青年出版社，1999 年）。

謝如柏：〈梁武帝〈立神明成佛義記〉——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉，《漢學研究》22 卷第 2 期（2004 年 12 月），頁 211-44。

釋恆清：〈大般涅槃經的佛性論〉，載氏著：《佛性思想》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年）。