

六朝时期佛性论思想及其流变

韩丽华

(苏州大学政治与公共管理学院 江苏 苏州 215123)

【内容摘要】中观般若学和涅槃佛性论为佛教的重要内容。传入中国后的早期佛教以中观般若学为主。由于中国传统心性思想的特点和中国固有神性观念的影响,后来中观学逐渐被以心性为主的涅槃佛性论代替。涅槃佛性论以如来藏佛性为特征。如来藏佛性论调和了真心妄心之争并与阿赖耶识论融合,适应了当时社会需要,使涅槃佛性论得以普及。如来藏佛性论符合中国人的心性思想习惯,有利于人们进行成佛向善的修行努力。

【关键词】佛性 中观般若学 涅槃佛性论 如来藏
中图分类号:B948 文献标识码:A

文章编号:1007-9106(2012)02-0119-04

一、何谓佛性

佛性,为众生的清净本性、如来性、觉性,即众生成佛的因性、可能性。古印度龙树《十八空论》:“佛性者,即是诸法自性。”^[1]正因众生具有佛性,才有修行解脱成佛的可能性。就理、体而言,佛性、法性、如来藏、心性、真心本无异义。《宗镜录》言佛性为“在心称佛性”、“在境称法性。”^[2]而此本性自我,则为本我之佛性。

《大般涅槃经》是一部比较有代表性的关于众生佛性问题的经典。其思想的核心是:“泥洹不灭,佛有真我,一切众生,皆有佛性。”《大般涅槃经集解》第一八卷讲到:“本有佛性,即是慈念众生。”“佛性即我。”《大般涅槃经集解》第一九卷讲到:“虽复受身万端,而佛性长存。”涅槃本意为寂灭、灭度,为修行达到的一种超越生死的至高境界。后来随着部派佛教的理论发展,涅槃的外延逐步扩大,成为与佛性平等的概念。因为有佛性才可以实现涅槃,故称涅槃佛性。《大般涅槃经》把涅槃分为常乐我净四德。“世间亦有常乐我净。出世间亦有常乐我净。”(《大般涅槃经》卷第二)

瑜伽行派、法相唯识宗认为众生皆具佛性,这种众生本具的佛性为“理佛性”。此外,众生还有众生通过修行,去染求净,从而成佛的“行佛性”。《佛性论》以佛性的不同显现把佛性分为两种:自性中本具的“自性住佛性”;以修行而得的“引出佛性”。(《佛性论》卷第四)《佛性论》除讲到以上两种佛性外,还另立了成佛时圆满显现的“至得”佛性。

天台宗将佛性分为五种:本来理具的“正因佛性”;由学佛法而悟证的“了因佛性”;由修行的外缘而生的“缘因佛性”。此三种作为成佛之因谓“三因佛性”。另有:成就佛果至德的“果佛性”;佛所成就证得的无上涅槃之“果果佛性”。

无论从哪一方面将佛性分类,大都从佛性的来源和修行果位而言。《大乘起信论》认为心性本具智慧而离除妄念的“本觉”佛性,相当于“自性住佛性”和“正因佛性”。除了本具的佛性,还有经学佛修行而悟证的“始觉”佛性,相当于“引出佛性”、“了因佛性”、“缘因佛性”。“始觉义者,依本觉故而有不觉,依不觉故而有始觉。”(《大乘起信论》)人因有佛性才有成佛可能,人人皆有本觉佛性和始觉佛性。本具的佛性意味人与生俱来的善性,有此佛性才有成佛之因。始觉佛性由人学佛修行而得,因有始觉佛性才使修行有意义,从而去妄显真的修行成佛才能发生效用。本觉佛性使修行成佛成为可能,始觉佛性使修行成佛不为妄说,经修行而成就佛果,达圆满至德的“圆觉”(《圆觉经》)之境。

二、两晋时期般若学的衰退和由法性到佛性之涅槃佛性论的起源

古印度龙树的《十八空论》云:“问:空何所为?答:为清净,佛性即空,故名性空。问:何故名性空?答:佛性者,即是诸法自性。”这种“自性”,已包含“佛性我”的思想。般若思想的空性,即是清净的佛性。可见,性空与佛性之间有着潜在的联系。小乘佛教虽不涉及佛性,但一些小乘经典中如《成实论》等却涉及自性清净或本性清净的观念。小乘佛教分别部认为“空是佛性”,有部等部派认为有“修得佛性”。印度大乘佛教的许多经论都涉及佛性概念,如《胜鬘经》、《大般涅槃经》、《佛性论》、《入楞伽经》、《十地经论》等经典。《胜鬘经》讲述了如来藏佛性问题,表达了佛性本有、本性清净的如来藏思想。如来佛性本有,但被烦恼妄想所遮掩,只要去除妄念,可显如来藏本性。《大般涅槃经》、《佛性论》等都论及佛性本有,一切众生本具佛性,佛性常住不变等思想。《入楞伽

* 本文为教育部人文社科重点研究基地重大课题山东大学课题“中日韩佛教交流与比较”(08JJD730051)之子课题“中国佛性论与儒佛关系研究”。

* 作者简介:韩丽华(1971—),女,苏州大学政治与公共管理学院中国哲学博士研究生,主要研究方向为中国古代哲学与中国传统伦理思想。

经》讲述了五种乘性证法及各自达到的果位。《十地经论》论述了五种性的修行及果位,与《入楞伽经》相似。在印度佛教中,佛性思想始虽有所萌芽,但终没有得到重视。原始佛教和部派佛教没有明确讲佛性,大乘空宗般若学的真空与妙有有一定的对立倾向。但是佛性思想传入中国以后受到高度重视。

佛教传入中国后,东晋南北朝时期佛性问题开始受到关注。东晋名僧慧远以传统的肯定性思维确认法性实有,他的《阿毗昙心序》的显法相以明本、定己性于自然的说法包含着大乘说一切有部的思想。慧远偏离了小乘“无我”精神,而建立起神不灭论和三报应论,从信仰实践的角度确立起不变永恒的法性实体。慧远在《法性论》中讲:“至极以不变为性,得性以体极为宗。”(《释慧远传》、《高僧传》卷六)认为不变的实体法性是悟证涅槃的根基。他进一步提出“形尽神存”之说,承认有一个人我的识神永恒存在。这种法性实体虽然离佛性概念尚有很大差距,但把深受玄学影响的六家七宗般若学的空观转化为世俗实践的成佛思想,以法性实有观念开创了空观与俗谛结合的先河。

专述佛性思想的《大涅槃经》类的经典,大约出现于公元三世纪后,在印度中观学派之后,属印度大乘佛学中期。

中国东晋时鸠摩罗什主译经事业,推崇印度的中观学说,以双遣双非的否定遮诠语言表达诸法缘起性空的宇宙观。罗什把大乘般若学发展到极致,也导致了性空之学的由盛转衰。随着中观学的衰落而兴起了佛性涅槃学。《法身经》以“明佛法身,即是泥洹”的说法表示涅槃与佛性实有。《大般涅槃经》译出后,此经明确肯定了涅槃佛性实有、佛性常驻、一切众生皆有佛性。“虽复受身万端,而佛性常存。”(《大般涅槃经集解》卷第十九)因有佛性,故可以由修行而得涅槃。佛性与涅槃密不可分。

僧叡是中国佛教史上最早注意到涅槃佛性说并表示肯定的。僧叡早期关注《般若经》的中观思想。后来接触《维摩诘经》,受此经的生死即涅槃、烦恼即菩提的不二法门的影响,由关注中观学转为关注世间学。接受《法华经》后,他认为《法华经》高于《般若》经类,因为此经关注法性“实体”。晚年他写了《喻疑》表示对《大般泥洹经》的真实性和涅槃佛性的肯定。在此书中,他写道:“此经(《大般泥洹经》)云:‘泥洹不灭,佛有真我。一切众生,皆有佛性。皆有佛性,皆得成佛。’佛有真我,故圣镜特宗,而为众圣中王。泥洹永存,为应照之本……此正是《法华》开佛知见……”僧叡认为由《法华经》的开佛知见发展出《大般泥洹经》的“一切众生皆有佛性”,逐渐偏离鸠摩罗什推崇的中观空宗,是顺应佛教发展潮流的必然结果。他认为,“实体”等同于“法性”、“真我”,都指涅槃佛性。僧叡认为般若智慧缺少实体性的“真我”,般若智慧只有与修行实践相结合才可以使佛教信仰具有可以依托的实体佛性。僧叡开创了由般若学向涅槃学转向的新时代。此后,如来藏思想逐步盛行。

东晋之后,般若学逐渐淡出,代之而起的是人们对“神识不灭”问题的关注。南北朝时,形神之辩、神不灭论、涅槃佛性论的讨论得以盛行,尤其是在南方。

僧肇的《肇论》的《宗本义》把性空、本无、实相、法相视

为等同概念。《宗本义》探讨了以中道思维方式去认识“性空”和“实相”,并将般若智慧与方便功德联系起来。僧肇注意以般若智慧领悟诸法实相,并以方便功德证悟涅槃。僧肇认为涅槃为“非有非无”而又“不离有无”的“妙存”。与“物不迁”思想相呼应,僧肇以“妙存”确定涅槃实体的永恒性。这种永恒性的实体涅槃观为向如来藏思想转化做好了准备。僧肇的“三论”建立了中道实相学说、以真俗二谛相即来解释实相,这为真俗二谛结合、以般若智慧与中道实相和方便功德结合打下了基础。僧肇的三论以即真即俗、非有非无的《维摩诘经》式的“不二法门”使般若智慧落实于世俗世界。他的中观学通过《宗本义》的“泯和般若”实现大乘般若学转向世俗人生的解脱^{[3][P302-314]}。僧肇的真空妙有、世间即出世间的“不二法门”使“佛性我”的概念实体化,为如来藏思想的盛行做了铺垫。

三、南北朝时佛性涅槃学逐渐代替中观般若学成为佛教的主流

南北朝时期围绕佛性问题,出现了一些派别,有讨论涅槃佛性经典《大般涅槃经》的涅槃师、探讨菩萨修行的十个阶位的地论师、有研习大乘瑜伽行派唯识学的奠基性著作《摄大乘论》的摄论师等派别。这些论师探讨的问题多与涅槃佛性相关。涅槃师讨论的中心是:佛性本有还是始有?什么是成佛内在依据的正因佛性?成佛是顿悟还是渐悟?涅槃师有竺道生、慧观、谢灵运、萧衍、宝亮、道朗、慧嵩等。竺道生是从般若学向涅槃学转向的关键性人物。

竺道生提出“善不受报”、“众生佛性”、“一阐提皆可成佛”、“顿悟成佛”等说法。他把涅槃经的“涅槃”理解为“妙理”、“至理”的概念,从而把“涅槃”视作“证理”、“悟理”。在《妙法莲华经疏》中,道生把大乘佛学的至高境界视为“理”,为“一乘妙理”。他的“理”相当于佛性和涅槃。这种“理”虽还具备实体性,但已为般若空观与涅槃佛性的契合找到了落脚点。道生在《维摩诘经》的注中,他以肯定和表诠的方式提出了“佛性我”之说。这一“佛性我”概念对“生死我”做了否定,使涅槃佛性的落实成为可能。而这一“佛性我”隐含着向“如来藏”思想转化的潜态。由对“佛性我”的表述,道生将中道实相理论与众生涅槃佛性之学相结合,促进了般若学向佛性涅槃学的转化。道生把“理”等同于涅槃佛性,认为“真空”与“妙有”互相依存,诸法实相与涅槃佛性互相贯通。道生对大乘佛教的“常、乐、我、净”的“涅槃四德”表述为否定之否定的虚空,虚空等同于实有的虚空妙有^{[3][P365-372]}。他认为佛性真实与如来虚空是相辅相成的。

道生依据《法华经》的“开佛知见”说首先确认众生本有佛性。道生在《妙法莲华经疏》中指出:“闻一切众生皆当做佛。”(《妙法莲华经疏》卷上)。“一切众生莫不是佛,亦皆泥洹。”(《妙法莲华经疏》卷下)由此看出道生持佛性本有观点。道生在《大般涅槃经集解》中以肯定性的思维方式表达了佛性本有的观点:“本有佛性,即是慈念众生也。”(《大般涅槃经集解》卷一八)“虽复受身万端,而佛性长存。”(《大般涅槃经集解》卷一九)由此建立“佛性我”概念,“佛性即我”、“我即佛藏”,使涅槃佛性与中道实相相依相存。道生依对六卷本《大般泥洹经》的研究,提出“一阐提人皆得成佛”之说,

震惊佛教界。后来随着四十卷本《大般涅槃经》的传入,证实了“一阐提皆得成佛之说”。“不定者如一阐提究竟不移。犯重禁者不成佛道无有是处。何以故。是人若于佛正法中心得净信。尔时即便灭一阐提。若复得作优婆塞者。是亦得能灭一阐提。犯重禁者灭此罪已则得成佛。是故若言毕竟不移不成佛道无有是处。”(《大般涅槃经》卷五)“善男子。佛性者。所谓十力四无所畏大悲三念处。一切众生悉有三种破烦恼故。然后得见一阐提等。破一阐提然后能得十力四无所畏大悲三念处。以是义故。我常宣说一切众生悉有佛性。”(《大般涅槃经》卷二八)道生认为只要改恶从善,即使是罪大恶极的人也有成佛可能,这样为众生修行解脱提供了依据。道生由此开创了佛性涅槃学。

道生还提出“顿悟成佛”之说。道生以“十住顿悟”的大顿悟说法代替当时已有的“七住顿悟”的小顿悟之说。道生的“妙理”等同于涅槃、法身、佛性概念,他倡导对“一理”进行玄妙整体的冥符、契合,从而证得无生真如,因而必须“顿悟”方可实现成佛。

刘宋初年,慧观和谢灵运等人依六卷本《大般泥洹经》将昙无讖所译的四十卷本的《大般涅槃经》删定为《大般涅槃经》,从而使涅槃佛性问题的研究兴起。《大般涅槃经》的核心思想即是肯定一切众生皆有佛性和涅槃佛性常住。道生的“佛性我”概念将中道实相理论与涅槃佛性实践结合起来,促进了般若学向涅槃学的转变。般若学时代逐渐过去。南朝中后期,涅槃佛性论逐渐取得支配地位。谢灵运发挥竺道生的顿悟说,僧叡著《喻疑》,也认同道生之说。宋文帝也重视佛性涅槃学,赞成道生的顿悟说。《大涅槃经》、《胜鬘经》等佛经都涉及涅槃佛性思想,演习佛性涅槃学逐渐成为潮流。涅槃师慧观创二教五时的判教。二教为顿教、渐教;五时为三乘别教、三乘通教、抑扬教、同归教、常住教。他把《涅槃经》判为最高教,而把《般若经》判为其下,意在抬高涅槃学。梁武帝萧衍和涅槃师宝亮都主张佛性本有。

梁武帝萧衍高度重视涅槃佛性思想。他力主抬高涅槃学。他主张佛性本有,他的思想核心为“神明成佛”。此说由慧远的“法性实有”发展而来。萧衍在慧远法性实有的基础上进一步发挥,把神明永恒常住作为成佛的根本依据。常住不变的神明等同于涅槃佛性。萧衍从“性”、“用”两方面分析“神明”概念,“性”为不变的常存,“用”为流转的现象世界。他讲“无明即神明”,在一本之性上破无明而显神明,即实现成佛。他以“心统性用”之说附会大乘起信论的“一心开二门”之说,为后来天台智顗的“一念无明法性心”说法的成立打下了基础。“心统性用”说法提供了一心开二门式的“复性”修行依据,实现了由现象之“用”向清净本源之“心”的复归,为为善去恶的“返性”提供了成佛修行的理论依据。南朝涅槃学因梁武帝萧衍的提倡而繁荣。

四、南北朝时如来藏佛性论调和真心妄心的论争走向兴盛

众生本有佛性,但被无名烦恼所遮掩而不得显现,故佛性又被称为如来藏或如来藏佛性。“如是善男子。我以佛眼观诸众生。如来宝藏在无明壳。犹如果种在于核内。善男子。彼如来藏清凉无热。大智慧聚妙寂泥洹。”(《大方等如来藏

经》)“长夜流转生死无量。如来妙藏在其身内。俨然清净如我无异。”(《大方等如来藏经》)如来藏佛性虽为潜藏状态,不易被众生所觉,但其本性清净,为成佛之因。

地论师探讨菩萨修行的十个阶位,认为“三界唯心”,染、净都归于一心。这一心,在《十地经论》中别说成阿赖耶识的心识。阿赖耶识是与佛性密切相关的概念。“善住阿赖耶识真如法中。”(《十地经论》卷八之十)这里阿赖耶识为自性清净心,离染归净,则是回归自性清净的阿赖耶识。《十地经论》把世界视为染净二重性。地论师南北二道的分歧在于依持说、佛性说、判教说,核心为佛性说。在依持说方面,北道以阿赖耶识为依持,讲染净缘起。此理论后来被统一于摄论学。南道系讲真如缘起,以真如为依持,主张万法由真如(如来藏、清净阿赖耶识)缘起。这与刘宋求那跋陀罗所译四卷本的《楞伽经》之说相合。摄论师真谛以阿赖耶识为依持,并认为阿赖耶识为污染识,另立清净的第九识阿摩罗识为无垢识,这与十卷本的《楞伽经》之说相符。地论师慧光主真如缘起说。地论学和华严学都属于真如缘起系。如来、真如、都相当于如来藏佛性。慧光以法界说理实,其弟子们承此路子,从华严法界观谈真如、如来藏。法上发扬慧光如来藏缘起思想,提出“如来藏是一切法本。”他指出如来藏“诸惑妄想,无依不立,妄依真有”^[4],无明与阿赖耶识共生。法上认为佛性真如即如来藏、阿赖耶识,阿赖耶识与《大乘起信论》的如来藏都是真如与无明的结合。慧光结合华严学说明真如、法界的关系。他认为理法界为清净的真如自体,属于佛的“圆用”之“证道”,属“自体真如”。事法界为杂染的现象界,为菩萨“分用”的“教道”为“逐渐觉悟”。随着华严学说的兴起,地论南道逐渐丧失地位而融入华严学说。

净影慧远把四谛解释为真实的如来藏、真实的阿赖耶识。他说一切皆是佛性与真心所作。他以阿赖耶识为真实如来藏。慧远以第七识阿陀那为杂染,以第八识阿赖耶识为清净本性。真谛所译《摄论》的唯识学,以第八阿赖耶识为杂染,另立第九识阿摩罗为清净识。阿摩罗识的确立肯定了一切众生皆有佛性,这与如来藏说发生了关联,含有会通如来藏与阿赖耶识的意向。净影慧远借助《大乘起信论》的“一心开二门”原理调和他与真谛染净二识的不同,提出“真中分二”说法。他指出阿摩罗识和阿赖耶识都属于真如本性的“一心”,由此一心开出二门:阿摩罗识指向清净的心真如门,阿赖耶识指向现象流转的心生灭门^[5](P694-696)]。慧远的地论学以如来藏为世界本源,他在《大乘义章》中说:“一法实我,如来藏性,是真是实,性不变异,称之为我。又此真心,为妄所依,与妄同体,故说为我。”如来藏思想与《起信论》的一心二门结合起来,把染净二源融为一体。

北魏菩提流支所译的十卷本《楞伽经》有关于如来藏和阿赖耶识共体的思想,提出染净二心说法。这成为《大乘起信论》一心二门思想的来源。《起信论》将真如、无明与阿赖耶识合为一体,认为如来藏即阿赖耶识,即“众生心”它包含清净和杂染两种因素。“依如来藏故有生死,依如来藏故有涅槃。”《大乘起信论》调和了《楞伽经》两个译本,调和了地论学南道系和北道系及摄论学的矛盾,将如来藏与阿赖耶识融为一体,使主张众生本具佛性的佛性涅槃学得以发扬。

地论学南北二道在佛性说方面的分歧源于依持说的分歧。当时存在着北道的阿赖耶识缘起与南道的真如如来藏缘起两种佛性缘起说。关于佛性便有本有(现有)和始有(当有)的说法。北道系以阿赖耶识为依持,主佛性始有说,认为阿赖耶识的有漏种子必须经过后天熏习转化为无漏种子,众生才可以成佛。南道系以真如如来藏为依持,主佛性本有说,认为众生本具佛性,只是被妄念无明遮蔽,只要去除妄念无明,显现本有佛性,即可成佛。南道如来藏系适应了当时社会的需要,逐渐得到流行,成为佛性论的主流。

摄论师主要研习和传播《摄大乘论》的思想。《摄大乘论》为瑜伽行派唯识学的奠基性著作。此论探讨心性问题以及众生如何修行成佛等问题。真谛所译的瑜伽行派经论被玄奘予以重视,但真谛和玄奘两家学说渊源有异,故有新论、旧论之争,这涉及到摄论学与后来唯识宗的理论差异。真谛所译《摄大乘论》的“十胜相”核心为对阿赖耶识的论述,并有与此相联系的“三性”学说。《摄大乘论》认为,传统六识生灭无常,需在此六识之外建立作为轮回主体和终极解脱原因的第八识阿赖耶识,又以第七识阿陀那识为执持阿赖耶识为自我的污染识。真谛所译的《摄大乘论》认为阿赖耶识为世界及众生变现的本源,众生的染污习气储藏于阿赖耶识中形成种子。若阿赖耶识获得转依,将其中的污染种子换为清净种子,即可获得解脱,证得涅槃。真谛摄论学以阿赖耶识为妄识,又认为此识中有一纯净成分,将其独立出来,在第八识之外另立了第九识阿摩罗识。阿摩罗识纯净无垢,为真如佛性。众生应培植阿赖耶识中的净分,去掉染分,便可证得阿摩罗识,从而解脱成佛。阿摩罗识的确立肯定了一切众生皆有佛性、皆可成佛^[5](P703-706)]。真谛的摄论思想对“阿摩罗识”的引入将如来藏思想与阿赖耶识思想融合起来,以如来藏思想解决阿赖耶识的问题。

真谛这一阿摩罗识的确立,与后来玄奘的唯识学形成很大区别。玄奘的唯识学否定有第九识的存在,其《成唯识论》将第八识命名为种子识、或异熟识、或无垢识等,认为当处于污染位的第八识阿赖耶识由染位转到净位时,则名为无垢识阿摩罗识。这一无垢识并非第九识,而是进入佛位的第八识。

真谛唯识学的三性为分别性、依他性、真实性。真实性又名如如,为清净如来藏。分别性和依他性最终要向真实性复归。真实性分为自性成就的有垢真如和清净成就的无垢真如。有垢真如相当于如来藏,本性清净,但被客尘所染。有垢真如脱离烦恼障、所知障的尘障,即可显现污垢真如的清净如来面目。

南北朝至隋唐时期佛教形成了许多派别,主要有天台宗、华严宗、三论宗、唯识宗、禅宗等。各派对佛性问题都有涉及,其根本都是如来藏佛性。

三论宗的代表人物吉藏很重视佛性问题,对此做了专门研究。他特别研究了正因佛性问题,并赞成中道佛性。天台宗代表人物智顗主张三因佛性:众生本具的正因佛性;众生后天通过修行智慧悟证的了因佛性;众生通过修行,由善根功德资助所显现的缘因佛性。这三者本质上是统一的。智顗还提出“性具善恶”之说,认为佛不断恶,故能出入俗世下

化众生。众生不断善根,故能修行成佛。密宗也主张众生有佛性。《大日经疏》卷六讲到:“一切有心者,悉有佛性。”净土宗宣扬靠信仰阿弥陀佛的愿力可以通过念佛求生佛净土,从而承认众生的佛性存在。禅宗北宗的渐悟、南宗的顿悟都承认众生佛性的存在。《坛经》自性即佛的思想更是建立在众生皆有佛性的立场上。

五、以如来藏佛性为特征的涅槃佛性论有利于指导信众修行向善

佛教佛性论的中心论题在于众生是否皆具佛性,佛性本有还是实有,佛性本性清净还是杂染。南北朝时期的涅槃师、地论师、摄论师等佛教研究者经过争论探讨,在佛性论思想上达成了一些共识,都承认如来藏佛性的存在。关于佛性的普遍共识是:一切众生皆有佛性,佛性本有,但因被无明妄想遮蔽,以如来藏形式潜存。只要勤修戒定慧,努力修持,去除无名烦恼,则如来藏佛性便会显现,众生便有成佛的可能。而按佛教的观点,众生自性即佛,众生与佛无有多大差异,关键在于是迷还是悟。众生一旦觉悟,便可显现本有佛性,便可觉悟成佛。所以,佛与凡夫众生本性无异,在于觉悟和迷失之间。凡夫即佛,自性即弥陀。烦恼即菩提,世间即出世间。依佛教的观点,一切归于一心。

天台宗智顗有“性具善恶”、“一念无明法性心”之说。智顗的“性具善恶”是指人性本具善恶两种本性,善的本性相应于佛性,是本有的,恶的本性为客尘所染的贪嗔痴无明妄念。但善与恶都是相对而言。佛菩萨不断恶性,故能出入凡尘度化众生;众生不断善性,故能修行去除恶念而成佛。“一念无明法性心”,无明即法性,烦恼即涅槃。虽然众生“性具善恶”,但由于众生具“一念无明法性心”,只要去除无明,返本复性,即可显现本有佛性而得涅槃解脱。

如来藏佛性论调和了真心妄心之争并与阿赖耶识论融合,适应了当时社会需要,使涅槃佛性论得以普及。如来藏佛性论符合中国人心性思想习惯,对众生皆有涅槃佛性、佛性实有的肯定为人们进行向善的修行提供了依据,有利于人们进行修佛向善的修行努力。佛教的佛性与儒家的人性具有一些共同之处,人作为众生的一类,具有佛性,也具有善的人性。作为众生的人在进行修行成佛的努力的同时也是在进道德修养,从而为社会风气的净化起到了很好的促进作用。

参考文献:

- [1] [古印度]龙树《十八空论》,《大正新修大藏经》第31册。
- [2] 《宗镜录》第三十三卷,选自《大正新修大藏经》第48册。
- [3] 潘桂明.中国佛教思想史稿(第一卷上)[M].江苏人民出版社,2009。
- [4] 《十地经论义疏》卷三,《大正藏》卷八五。
- [5] 潘桂明.中国佛教思想史稿(第一卷下)[M].江苏人民出版社,2009。
- [6] 潘桂明,吴忠伟.中国天台宗通史[M].江苏古籍出版社,2001。
- [7] 吕澂.印度佛学源流略讲[M].上海人民出版社,2005。
- [8] 吕澂.中国佛学源流略讲[M].北京,中华书局,1979。