臺大文史哲學報　第八十四期
2016年5月　　頁97~142
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI: 10.6258/bcla.2016.84.03

吉藏思想是一元實在論嗎？*

陳　平　坤**

摘　要

本論文扣緊主題——吉藏思想是否為「一元實在論」，而以是實體論、非實體論為關切焦點，嘗試解開吉藏針對如來藏—佛性思想課題所發表的論述到底實情為何，以便據此檢視松本史朗判定吉藏為一元實在論者而其佛學思想屬於流出生成論型態的「一元實在論」之類見解及其論據的正謬。

本論文的主要看法為：

1、「一元實在論」之類見解不能如實反映吉藏佛學思想的真正見地、以及其闡釋佛教法義的根本導向。

2、松本史朗是以其「基體論」之思想偏執，擴而施用於論議吉藏佛學思想；而且由於欠缺「世俗諦」、「第一義諦」有別的明確方法論意識，以致一向只從「世俗諦」立場去闡析吉藏佛學思想。

3、吉藏針對如來藏—佛性思想課題的諸多論見，並未顯示出它們真是流出生成論型態的「一元實在論」。

關鍵詞：吉藏　中道　佛性　如來藏　一元實在論

臺灣大學哲學期刊資料庫

104.01.09 收稿，104.08.21 通過刊登。

* 由衷感激審查委員對於本論文的肯定及指正。本論文作為科技部補助專題研究計畫（101-2410-H-002-209-MY2）的成果之一，藉此機緣，謹向科技部表達謝忱。

** 國立臺灣大學哲學系助理教授。

一、前言

「佛教」，就是「批判」？甚至，退而從反面說，除卻「批判」，便不是或不再是「佛教」了嗎？然則，縱使肯定「佛教」就是「批判」，[1]但究竟要批判什麼？或者根據什麼標準進行批判？而又要如何展開批判呢？

阿含經典記載釋迦佛陀曾向弟子們說道：

> 我不與世間諍，世間與我諍。……若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。……世間智者言無，我亦言無，……。有世間、世間法，我亦自知自覺，為人分別、演說、顯示，世間盲無目者不知不見，非我咎也。……色，無常、苦、變易法，是名世間、世間法。如是，受、想、行、識，無常、苦（、變易法），[2]是世間世間法。……[3]

在這段經文裡，佛陀表示他只是根據自己所如實觀察、覺知得到的世界真相——「〔正〕法」，例如五蘊等生命現象的無常、變易、究竟是苦等，來為世間眾生，分別、演說、顯示這一生命世界的真實情況。可是，世間盲目眾生沒有看見、不知曉這一世界真相，因此，世間眾生——除「智者」外，往往就要跟佛陀論諍世界真相到底如何或不是如何？於是，就在論諍所由生之處，便有世間

臺灣大學學術期刊資料庫

1 參見〔日〕袴谷憲昭，《批判仏教》（東京：大蔵出版，1990），頁 1。關於「批判佛教」一詞，袴谷憲昭指出它所意謂的，便是「佛教就是批判」或「只有批判的，才是佛教」。然而，該語詞的所謂「批判」，又到底是什麼意思呢？針對這個概念定義問題，袴谷憲昭、乃至松本史朗，似乎都僅承襲西方哲學術語「critical」的一般用義，而未真正做過簡要、直接、並且明確的界說，但只在相關論述中透露出它的意思。總要說來，大概有幾個相關聯的想法構成他們所說「批判」的含義：（1）從事概念分別活動，（2）藉由理智思維明確辨識出對象真假，（3）肯定甚至推崇語言在揭示、開顯「真理」或「實在」課題上的作用之必要性暨充分性。一言以蔽之，「批判」就是進行概念分別以辨明對象真假而藉此揭顯「真理」或「實在」的理智思維活動。

2 參見釋印順，《雜阿含經論會編（上）》（新竹：正聞出版社，1994），頁 144。

3 詳見劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 2，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第二冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），頁 8b-c。此外，本論文引用多部佛典，避免註腳冗長占用篇幅，第二次以上引用，則簡略述之。

所謂「批判」得以伸展其身手的空間。

世間所謂「批判」，不外是指根據某個標準去展開分別對象是非、論定對象高下的思維和言說；[4]而其所憑藉的，正是吾人分別知見世界萬象的心智能力。但問題是：究竟應該如何批判？或者更明確地說，怎樣的「批判」才稱得上如實分辨出對象的是此非彼、如理論定了對象的此高彼下呢？這是本論文展開探究以下問題時的學思關懷主軸。

然則，在種種被稱為「佛教」的經論裡，除了常常提及「如實觀察」、[5]「如理作意」[6]之外，又往往有意味著不形成概念分別、不做任何價值評判地觀照一切「因緣生、因緣滅」的世界萬象，覺察一切「此有故彼有、此無故彼無」的人生事行，從而能由世間眾生一般所慣常進行的取相、分別、執著活動中超拔、翻越出來，[7]轉進入不取相、無分別、離執著的超凡心智活動。[8]

這種不取相、無分別、離執著的超凡心智活動及其狀態，被稱為「般若波羅蜜多」，在般若經群裡處處宣說、顯示；而它也自許為「是『佛教』」，不過，其實質毋寧更指向「超越『批判』」的聖智自覺境界。

據上所述，則一個值得深究的問題便是：同樣稱為「佛教」，到底它的本質屬性，是「批判的」、還是「非批判的」、抑或甚至是「超批判的」呢？

時移境遷至於當代，從20世紀80年代開始，跟「何謂『批判』以及「誰是『佛教』」二論題相關聯，日本學界出現一股叫做「批判佛教」的佛學思潮；[9]

4 武宏志在〈論批判性思維〉一文中指出：「『批判的』（Critical）源於希臘文 kriticos（提問、理解某物的意義和有能力分析，即『辨明或判斷的能力』）和 kriterion（標準）。從語源上說，該詞暗示發展『基於標準的有辨識能力的判斷』。」詳見武宏志，〈論批判性思維〉，《廣州大學學報（社會科學版）》第 3 卷第 11 期（2004 年 11 月），頁 10。

5 參見劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 2，《大正藏》第二冊，頁 7c；唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 554，《大正藏》第七冊，頁 858b。

6 參見宋．施護譯，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 17，《大正藏》第八冊，頁 644c；唐．玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷 2，《大正藏》第 26 冊，頁 459c。

7 參見姚秦．鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》卷 2，《大正藏》第 15 冊，頁 45c-46a；姚秦．鳩摩羅什譯，《大方等大集經》卷 15，《大正藏》第 13 冊，頁 102c-103a。

8 參見姚秦．鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 23：「……當知一切法無相、無分別、無生、無定、不可示。……菩薩摩訶薩以無相法，應學般若波羅蜜。』」（《大正藏》第八冊，頁 392a。）

9 參見張文良，《「批判佛教」的批判》（北京：人民出版社，2013），頁 1；呂凱文，〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀雜誌》第 10 期（1999 年 9 月），頁 7-44。

臺灣本學學術期刊資料庫

其中，被認為「批判佛教」陣營的代表人物，例如：袴谷憲昭、松本史朗，乃至其同道，例如伊藤隆壽、石井修道……等人，不論是針對印度佛教經論中的如來藏學說、佛性思想，或者是針對中國佛學的本覺思想、禪思想，都提出一些可稱之為「批判研究」的論議，而且將那些被批判研究的對象，例如：佛性、如來藏、本覺、乃至禪等學說或思想，判為「界論」或「基體論」或「場所哲學」，甚至認為它們「不是佛教」、「不是佛說」。[10]

關於「批判佛教」代表人物對於佛教不同學說或思想的各種批判論述、以及學界其他學者針對「批判佛教」的回應或反批判，[11]雖與本論文的研究主題相關，但卻不是本論文所要探討的主要課題；本論文打算深入探討的，乃是「批判佛教」學者所做諸多批判研究中一個被批判的對象，亦即三論學派一代大師吉藏（549-623）的佛學思想——主要是其如來藏—佛性思想，希望藉由檢視、反思松本史朗所發表的議論，而為吉藏佛學思想的義理性格暨思維型態，展開辯誣式的衡定，以還復吉藏佛學思想之本來面目。

探究此一主題，本論文準備：首先，從松本史朗所說的「基體論」或「界論」談起；接著，一一審察松本史朗對於吉藏佛學思想之性格和型態的論議、判定，究竟是否合乎情實？然後在分項研討中，帶出本論文對於吉藏佛學思想——特別是其如來藏—佛性思想——的理解、闡釋，同時反思松本史朗所做論定為何會陷入如許偏蔽境地的原由；文末，則是總結論點以顯示研究成果。

臺灣大學學術期刊資料庫

10 詳見〔日〕松本史朗，〈如来蔵思想は仏教にあらず〉，收錄於《縁起と空——如来蔵思想批判》（東京：大蔵出版，2001），頁 1-9。他如袴谷憲昭、伊藤隆壽等人也持有相同意趣的看法。詳見〔日〕袴谷憲昭，〈空性理解の問題点〉，收錄於《本覚思想批判》（東京：大蔵出版，1990），頁 35-54；〔日〕袴谷憲昭，〈縁起と真如〉，收錄於《本覚思想批判》，頁 88-108；〔日〕伊藤隆壽，〈僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面〉，收錄於《中国仏教の批判的研究》（東京：大蔵出版，1992），頁 279-300；〔日〕伊藤隆壽，〈三論教学の根本構造——理と教〉，收錄於《中国仏教の批判的研究》，頁 301-333。

11 關於「批判佛教」和「反批判佛教」二股學界思潮的簡略介紹，可以參見張文良，《「批判佛教」的批判》，頁 26-38；孫晶、張文良，〈日本「批判佛教」的最新進展及其理論意義〉，《世界宗教研究》2007 年第 3 期（2007 年 1 月），頁 53-64；Paul L. Swanson, “Why They Say Zen Is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature,” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism,* eds. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997), 3-29.

二、「基體論」以及學界對它的批判反思

上世紀末日本學界出現一股後來被叫作「批判佛教」的佛學思潮或佛教研究動向。引領該思潮的代表學者之一松本史朗，批判印度佛教經論中的如來藏、佛性思想，認為該類思想的義理思維型態，乃是屬於他所說的「基體論」或「界論」（dhātu-vāda）；而這一義理思維型態，又與印度婆羅門教的「梵我論」近似乃至相同，但卻迥異於釋迦佛陀所開示的「緣起說」——其思想內涵當然是松本史朗自己所理解、所認定的佛教緣起說。[12]據此，松本史朗進而聲稱如來藏、佛性思想「不是佛教」或「不是佛說」。

（一）「基體論」的思維結構

關於「基體論」或「界論」，如果以L表示「基體」或「界」（「locus」）而以S表示「超基體」或「〔諸〕法」（「super-locus」），那麼，它的思維結構和主要義涵，松本史朗認為，便可大致說解如下：

1.L是S的基體（locus）。

2.故L生出S（原因）。

3.L是單一的，S是多數的。

4.L是實在的，S是非實在的。

5.L是S的本質。

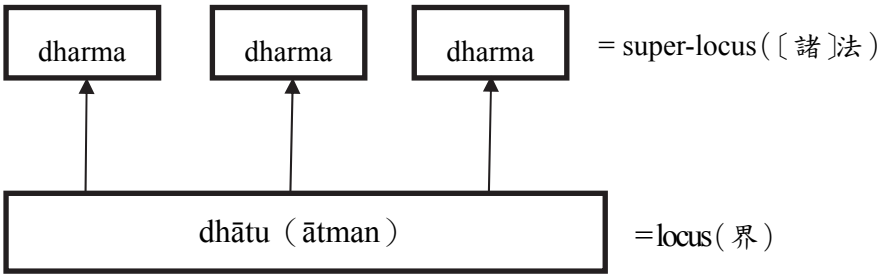
6.S是非實在的，但因它們是由L所生，而且以L為其本質，所以得說為具有一定程度的實在性；或者說它們擁有某種實在性的基礎。[13]

這類思想的義理思維結構，可以簡單圖示如下：

臺灣人文學術期刊資料庫

12 究其論定「佛教緣起說」的實質，便是主張生命現象之間所表現出來的因果關聯，決定是歷時性的因果關聯；而釋迦佛陀所說「緣起」，便在開發、顯示如此生命實相。參見〔日〕松本史朗，〈緣起について——私の如来蔵思想批判〉，收錄於《緣起と空——如来蔵思想批判》，頁 36-43。

13 參見〔日〕松本史朗，〈如来蔵思想は仏教にあらず〉，頁 5-6。袴谷憲昭針對松本史朗的解說，又曾另外補充兩條：（1）超基體無條件地為基體所涵攝，（2）超基體可以言說表示，而基體則超越言說；詳見 Hakamaya Noriaki（袴谷憲昭）, “Critical Philosophy Versus Topical Philosophy,” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, eds. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, 56-80, 441, footnote 8.



審視這樣一種義理思維型態的基本結構，應該可以知道：松本史朗所說的「基體論」或「界論」，基本上就是「一元實在論」，而且還是宇宙生成論意義的「發生一元論」，是「根源實在論」。[14]

根據松本史朗的說解，周貴華指出，「基體說」、亦即「基體論」的思想特徵可歸納為三個主要原則：（1）本體論原則、（2）發生論（因果論）原則、（3）差別論原則。其中，（1）本體論原則、（2）發生論原則，是根本的；而（3）差別論原則，則為屬於所謂外在的。[15]

周貴華並且對此說道：

> 第一，以L作為S的基本（或說我ātman）的本體論立場是「基體說」的支點，是「基體說」其餘特徵之前提。第二，「基體說」以L為S的唯一發生因，而且直接表明這一條是本體論前提所蘊涵的，屬於派生的次級性原則。此二揭示出「基體說」是一元論性質。[16]

由此可見，若從「基體論」或「界論」的整個思維結構和義理內涵來看，則它所明顯反映的，其實是一種「宇宙生成論式」的想法，而且還是屬於「一元實在論」類型的宇宙生成論觀點。

（二）學界針對如來藏——佛性思想是「基體論」之見解的批判反思

關於松本史朗認為如來藏、佛性思想是「基體論」的看法，國內外佛教學

14 詳見〔日〕松本史朗，〈如来蔵思想は仏教にあらず〉，頁 5-6。
15 詳見周貴華，《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 274-275。
16 參見周貴華，《唯識、心性與如來藏》，頁 274。

臺灣人文學術期刊資料庫

界已有不少表示反對意見的論議。[17]那些論議，本論文認為，主要有下列重點：

1. 不管被視為是「基體」的「如來藏」（tathāgata-garbha）、「佛性」（buddha-dhātu / buddha-gotra）、乃至「法界」（dharma-dhātu）、「阿賴耶識」（ālaya-vijñāna），就其根本而言，都不意指某種其本身獨立自存、常一不變的「實體」或「我」；[18]但相反地，「基體」卻意謂的是某種常一不變、獨立自存的「實體」或「我」。[19]

2. 佛教論典所說「一切法等依」的「〔法〕界」，[20]它作為平等貫徹於一切諸法之中的根本依據，雖然可說寓有「原因」（hetu）的意義，但那不過是「所依」含意的原因，而不是「產出」含意的原因。換言之，「〔法〕界」作為一切諸法的「原因」，乃是在存有論意義脈絡下指稱事物之存有根據或存在基礎的「憑依因」，而不是在宇宙論意義脈絡下指稱某種直接產出事物之生成源頭或發生動能的「生成因」，[21]因此，它跟「基體論」思維型態中作為各個

17 參見釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 24 期（2001 年 4 月），頁 1-46；吳汝鈞，〈批判佛教：新的闡釋與反思（上）〉，《新世紀宗教研究》第 8 卷第 2 期（2009 年 12 月），頁 1-41；吳汝鈞，〈批判佛教：新的闡釋與反思（下）〉，《新世紀宗教研究》第 8 卷第 3 期（2010 年 3 月），頁 1-47；林鎮國，〈「批判佛教」思潮〉，收錄於《空性與現代性》（臺北：立緒文化事業有限公司，1999），頁 21-43；林鎮國，〈佛教就是批判〉，收錄於《辯證的行旅》（臺北：立緒文化事業有限公司，2002），頁 219-227；賴賢宗，〈當代臺灣如來藏思想的諍議與回應——印順之後的如來藏學諍議之評議〉，《中華佛學學報》第 16 期（2003 年 9 月），頁 289-323；呂凱文，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhātu-vāda」為中心之省察》，臺北：國立政治大學哲學研究所．碩士論文，1995 年 3 月。

18 參見釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 24 期，頁 17-22。又，平川彰（1915-2002）也曾經指出「藏」、「如來藏」、「界」、「如來界」這些概念的內涵，都是變動不居，而不是靜止不變的，所以它們不必然意指某種具有實體性格的存在基礎；詳見〔日〕平川彰，〈如来蔵思想とは何か〉，收錄於平川彰編，《如来蔵と大乗起信論》（東京，春秋社，1990），頁 73-84。

19 參見吳汝鈞，《佛教的當代判釋》（臺北：臺灣學生書局，2011），頁 688、頁 757；周貴華，《唯識、心性與如來藏》，頁 283-284；釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 24 期，頁 17-22。

20 唐．玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」（《大正藏》第 31 冊，頁 133b。）

21 恆清法師便曾就字源意義而指出：在阿含經典裡，「界」與「緣起」二詞，便有被視為是同一概念或意指的用例；詳見釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 24 期，頁 12-13。據此而論，「〔法〕界」即使可稱得上是「諸

臺灣大學哲學論評期刊資料庫

「超基體」所由以生產出來的生成源頭或發生動能之所謂「基體」，並非同一意義。[22]

3. 在「基體論」的義理思維結構中，「基體」和「非基體」、亦即「〔法〕界」和「諸法」之間的一與多、常與變、實在與非實在（甚至不可說與可說）等差異，乃是彼此平行的、固定的、絕對的兩層存有性相；但是，在如來藏、佛性思想體系裡所提出來的「如來藏」、「佛性」概念，則是旨在說明宇宙人生現象所蘊涵的平等一貫性——不管它所意謂的是「眾生都可成佛」的心性依據、還是「諸法皆空無自性」的存在真相，[23]因此，「如來藏」、「佛性」與「諸法」之間，不是分成兩層存有後的存在或生成之關係，而是同一存有本身的本性暨表相之關係。所以「如來藏」、「佛性」與「諸法」彼此在一與多、常與變、實在與非實在（甚至不可說與可說）等方面的差異，也都不是絕對、固定、平行成立的，而是相對、隨宜方便、互待建立的。[24]

法」的生成因緣，但它也不是說「〔法〕界」為「諸法」之所以如此或如彼生存的某種存有論意義、甚至宇宙論意義的「基體」，而只是說「〔法〕界」為「諸法」之所以如此或如彼生存的前後關聯性或相互關聯性這一回事。更具體地說，那是尅就一切諸法之間的生成關聯或存在關聯、亦即所謂「此緣性」或「相依（互待）性」，而便把它叫做「〔法〕界」。

22 參見周貴華，《唯識、心性與如來藏》，頁 283-284。恆清法師也說過：「然而，《勝鬘經》中的如來藏是否如松本所詮釋的呢？恐未盡然。雖然經中以大地為大海、山、草木、眾生之所依持，類比『攝受正法』為人天乘、聲聞乘、緣覺乘、大乘之所依持，但無論是攝受正法、大乘或如來藏，並不是如松本所理解的能『出生』萬物的基體（ātman）。因為，就像大地不是『四重擔』的『生因』，攝受正法也不是三乘的生因，而是『憑依因』。大地不能生出大海等，但他們卻須憑依大地而存在。同理，正法並不能出生世間出世間善法，而是這些善法需憑依正法而增長。」詳見釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 24 期，頁 16。

23 例如吳汝鈞教授便說：「佛性、如來藏、法身都指向同一東西，那便是成佛的依據，或者一般說解脫主體、主體性。佛性（buddhatā）是一般說，它的潛藏狀態是如來藏（tathāgata-garbha），顯現出來是法身（dharma-kāya）；眾生若能充分體現他們的如來藏，而成就法身，便得覺悟、解脫（mokṣa，vimukti）。」詳見吳汝鈞，〈批判佛教：新的闡釋與反思（上）〉，《新世紀宗教研究》第 8 卷第 2 期，頁 5。而 Sallie B. King 根據《佛性論》，則指出「真實性是一切法的真如，而非其本體性的基礎。」詳見 Sallie B. King, “The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist,” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, eds. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, 187.

24 詳見 *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, eds. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson,174-192, 286-297. 另參見釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立

臺灣大學學術期刊資料庫

三、「基體論」和吉藏佛學思想的性格及型態

以印度佛教經論裡的如來藏、佛性思想是「基體論」之判定為奠基，松本史朗認為，吉藏也是一名否定「緣起說」的基體論者；[25]而在吉藏佛學體系中的如來藏—佛性思想，也是屬於「基體論」的義理思維型態。

松本史朗判定吉藏是基體論者的看法，在他所著《緣起と空——如来蔵思想批判》乙書中已經提出；[26]然而，進一步專門探究吉藏佛學思想，並且論定它確實就是「基體論」的證成文章，則為〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉。

在該篇論文裡，松本史朗首先考察了一些與如來藏、佛性思想密切關聯的佛教經典，例如《大般涅槃經》、《大乘阿毘達磨經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》；接著，便檢視吉藏引用那些經典的某些文句，例如《大般涅槃經》的「一味藥」譬喻，同時集中討論吉藏引用《維摩詰所說經》的「從無住本立一切法」之類文句、以及吉藏對於它們的理解，然後據以論議、確定它們在吉藏佛學思想裡就是一種「基體論」，而且還是從唯一根源流衍出萬法的一元式「根源實在論」。

針對松本史朗的論議與判定，本論文將展開以下的批判考察，藉以衡定其論定是否真切如實？

（一）關於《大般涅槃經》的「一味藥」譬喻

松本史朗從平井俊榮研究吉藏佛學思想的學術成果中得到啟發，從而提出吉藏思想本質是什麼的問題；更具體地說，便是探問吉藏佛學體系是否因為其中對於《大般涅槃經》的佛性思想、抑或對於《勝鬘經》的如來藏思想有所採擷、融攝，以至於使得它之前主要是屬於般若中觀學說系統的法空如幻思想性格，轉變成為主軸是如來藏—佛性學說系統的真常不變思想性格。[27]

松本史朗考察這個問題時，注意到《大般涅槃經》以「一味藥」來譬喻說解「佛性」義涵的講法。

關於「一味藥」之譬喻，經中是這樣說的：

臺灣大學哲學論評》第 24 期，頁 3 註 3。

25 參見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，收錄於《禅思想の批判的研究》（東京：大蔵出版，1994），頁 572。

26 參見〔日〕松本史朗，〈縁起について——私の如来蔵思想批判〉，頁 57、頁 84 註 30。

27 參見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，收錄於《禅思想の批判的研究》，頁 546-547。

臺灣人文藝術期刊資料庫

> 譬如雪山，有一味藥，名曰「樂味」；其味極甜，在深叢下，人無能見。有人聞香，即知其地，當有是藥。過去往世，有轉輪王，於此雪山，為此藥故，在在處處，造作木筒，以接是藥。是藥熟時，從地流出，集木筒中，其味真正。王既歿已，其後是藥，或醋、或醎、或甜、或苦、或辛、或酸。如是一味，隨其流處，有種種異。……如來祕藏，其味亦爾，為諸煩惱叢林所覆，無明眾生不能得見。
>
> 一味者，喻如佛性。以煩惱故，出種種味，所謂：地獄、畜生、餓鬼、天、人、男、女、非男非女、剎利、婆羅門、毘舍、首陀。
>
> 佛性雄猛，難可沮壞，是故無有能殺害者。若有殺者，則斷佛性。如是佛性，終不可斷。性若可斷，無有是處。如我性者，即是如來祕密之藏。如是祕藏，一切無能沮壞燒滅。雖不可壞，然不可見，若得成就阿耨多羅三藐三菩提，爾乃證知。以是因緣，無能殺者。[28]

經中把一般人比較不容易理解其義涵的「佛性」，予以譬喻說解成較易領會的「一味藥」，然後說明「佛性」——眾生皆有成就佛果之可能性、抑或內在地具足佛果本身之體性，[29]雖然不可以見聞覺知，但是卻可以踐行體證。然而，現實上也唯有福德、智慧都已圓滿具足的無上菩提成就者、亦即佛陀或如來，才能真正體證這樣一種含藏極樂妙味、不可破壞、真實常住的「佛性」。

《大般涅槃經》以「一味藥」譬喻「佛性」的說解方式，在吉藏佛學論著裡也多所援引；[30]而其意趣，皆是為了說明「中道佛性」、「八不中道」、抑或「中道正法」、「中道實相」，如果尚未被證知或體現，那麼，也就會有各式各樣的凡夫或外道知解出現於世間。

例如，《中觀論疏》便說：

---

28 引見北涼・曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 7，《大正藏》第 12 冊，頁 408b-c。

29 參見牟宗三，《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 191-192；廖明活，《嘉祥吉藏學說》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 204-208。

30 參見隋・吉藏撰，《法華玄論》卷 9，《大正藏》第 34 冊，頁 442a；隋・吉藏撰，《勝鬘寶窟》卷 3，《大正藏》第 37 冊，頁 67a；隋・吉藏撰，《法華統略》卷 1，《卍新纂續藏》第 27 冊，頁 444c。另參見〔日〕平井俊榮，《中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派》（東京：春秋社，1976），頁 532-550。

臺灣上學學術期刊資料庫

問：「失八不，為有幾人？」

答：「略有四人：一者、迷失八不，故有六道紛然。如《涅槃經》云：『是一味藥，隨其流處，有六種味。』即是失中道佛性，成六道味。八不，即是中道佛性也。二者、諸外道等，求此一道而不能得，故成九十六種。如《涅槃經》云：『凡夫之人，雖加功苦，不得是藥。』三者、二乘之人，封執諸法決定有生；聞說無生，心不信受。如《智度論》云：『佛滅度後，有五百部，聞畢竟空，如刀傷心。』四者、學大乘人，聞畢竟空，遂成斷見，失於罪福，又無二諦。如此四人，並失八不。……」[31]

「八不」，就是「中道」，就是「佛性」，同時即是「中道佛性」：這是吉藏佛學思想體系裡的明確見解之一。換言之，「八不」、「中道佛性」二者，異名、同實，並且也都是作為認識活動之事理對象、抑或作為當該實現之價值目標而被提及的一個概念。

不過，松本史朗在他論文中所引用的，乃是《中觀論疏》提及「一味藥」時的另一段文句：

得失門，第三。

問：「八不，但是眾聖之得源，亦是群生之失本？」

答：「悟無生，即有三乘眾聖；迷八不，即有六趣紛然。故《涅槃》云：『是一味藥，隨其流處，有六種味。』一味藥者，即中道佛性。中道佛性，不生不滅、不常不斷，即是八不。故知失於八不，有六趣紛然。」[32]

松本史朗對於這段文句，進行一番說解後，便做出：「吉藏在此所說是『基體論』」的斷言。[33]因為他認定引文裡的「本」、「源」等字，明顯是一些用來

31 引見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 9c。

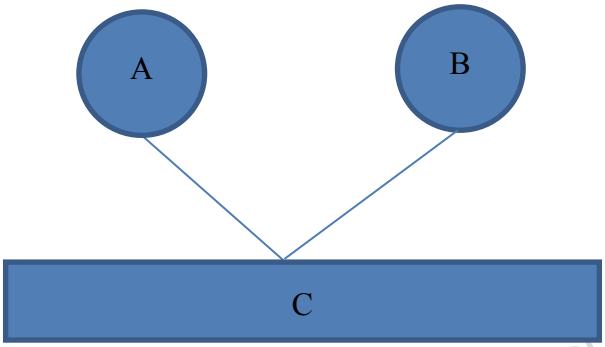
32 引見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 2，《大正藏》第 42 冊，頁 21b。

33 詳見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思

臺灣大學學術期刊資料庫

表示「基體」含意的語詞，所以那被說成是「本」、是「源」的「八不」或「無生」，也就是一種所謂的「基體」。至於「超基體」，在引文中，則是意指「眾聖」、「群生」；而因為它們都是一些相對擁有不同面貌或樣態的事物，所以也可簡要使用「二者」來概括稱呼它們。

於是，松本史朗畫了一個叫做「離二邊中道之圖」（如下），用以顯示他所認定為是「基體論」型態的吉藏佛學思想結構。



在圖示中的A，表示某類事物。B=非A，表示質性不同於A類的另一類事物。A、B都是多數的事物。而C，則表示「中道」，非A非B，不A不B；它是單一的根本。

這一吉藏佛學思想結構，類同或極近似於前面所揭示過的「基體論」思維結構，[34]乃顯而易見！然則，本論文認為，松本史朗如許匆促所下的論斷，毋寧大有問題，必須再事深究、商量。因此，以下嘗試做些分析、討論，藉以辯明吉藏那些說法的真正意旨和深層理趣。

1.「（認識、價值）實踐對象」被翻轉解成某種「存有根據」

首先，不管也叫做「中道佛性」、「中道」、「無生」、甚至被冠以「實相」、「無住」等名號的「八不」，它作為「悟無生，即有三乘眾聖；迷八不，即有六趣紛然」的「迷、悟之本」，或是作為「眾聖之得源，亦是群生之失本」的「得、失之源」，它們兩者全都不是簡單地僅從存有論意義的存有根據這一視角來思考問題時所提出來的說法。因為「八不」之被講成是「迷、悟之本」、

想〉，頁 550-551。

34 另參見〔日〕奧野光賢，《仏性思想の展開——吉蔵を中心とした『法華論』受容史》（東京：大蔵出版，2002），頁 198。

臺灣大學學術期刊資料庫

「得、失之源」，在此所謂「本」或「源」或「本源」，皆是預設包括凡夫、賢聖等不同身心品質之生命體在內的所謂「眾生」對於「八不」的認識活動；而那些認識活動，則又奠基在觀察、思維、行為等身心實踐活動為其內涵的各式各樣修行功德之上。其中，假使認識活動結果符合「八不」之情實，那麼，就是「悟」，便是「得」；而如果不符合、或者不甚相應於該情實，則便是「迷」，就是「失」。換言之，「八不」唯有在這種情況下，才得被講成是「凡夫」這類眾生以及「賢聖」這類眾生之所以能夠出現、之所以能夠存在的根本或源頭。

不僅《中觀論疏》如此表示，吉藏在《法華玄論》裡也有類似的論說：

> ……四轉法輪者，一中道佛性，《法華》亦然，約此開四諦。迷之，則成「苦」、「集」；悟之，則成「滅」、「道」。迷之成「苦」、「集」者，如隨其流處，六味不同；一切諸業煩惱即「集諦」，生死苦惱即「苦諦」。悟之，即有十信、乃至等覺地，名為「道諦」；如來地，一諦、一依，寂滅涅槃，名「滅諦」也。[35]

「中道佛性」乃是究竟真實的世界情狀，也是眾生應該努力認識的對象。釋迦佛陀也就是證知這一「中道佛性」，然後根據自己所親身經歷、體證的內容，而將其過程、方法、結果，予以統括成四種有關此一究竟真實的言說——「四諦」，來向世人宣教。「中道佛性」就是在這種意旨和理趣下，被視為是世間一切眾生，或者悟之而成賢聖、或者迷之而為凡夫的「迷、悟之本」和「得、失之源」。[36]

其次，因為一切眾生對於「八不〔中道〕」的正確認識、以及據此所帶動起來的美善德行，能夠打造出「佛菩薩」或「三乘賢聖」，相對地，對於「八不」的不知不解或不正確認識、以及由此所引發的不良生命實踐，則可形塑出「六道生死」或「六趣」，所以「八不」乃是作為一種具有價值意義之認識對象而存在著的究竟真實，而不是單單作為一種毫無價值意涵之存有根據而存在著的客觀實在。因此，在這種意義脈絡下的「八不」，即使勉強說它能夠流衍出或生產出「三乘賢聖」、「六道生死」，那麼，它也應當說是一個屬於認識論意義、甚至價值實踐論意義而不是屬於存有論意義的「生出」概念或「流出」觀念。

35 引見隋．吉藏撰，《法華玄論》卷 8，《大正藏》第 34 冊，頁 427a。

36 另參見楊惠南，《吉藏》（臺北：東大圖書股份有限公司，1989），頁 227-238。

臺灣大學哲學研究資料庫

換句話說，一切眾生（以「D」來表示之）是：或者以正確認識、或者以不正確認識這一作為究竟真實的「八不」（以「C」來表示之）為根據，因而導致其分別打造出一類是有賢聖功德內涵的生命體（以「A」表示之）、另一類則是不具備賢聖功德品質的生命體（以「B」表示之）。這乃是吉藏著眼於一切眾生在他們的認識活動中都以「八不」為因緣，於是方得形成A類生命體、B類生命體的相對差別情況，因此，「八不」便被講成是某種可能被意解為具有「基體」意味的根本或根源，但實際上，「八不」並不能直接生出「三乘賢聖」、或者流出「六道生死」；真正能夠直接造就出A類生命體以及B類生命體的，乃是一切眾生各自的修行實踐功德，亦即或者表現出善淨、或者表現出染惡的各種身心作為。這些身心作為，則又是以能否知見那與宇宙人生現象不一不異的「中道佛性」或「中道實相」——「八不」為奠基。

最後，據上所論，吉藏也不至於會像松本史朗所說，變成一個不肯定「去惡、為善」之價值實踐意義的現實容認者。[37]吉藏不過是明白「中道之實相既顯，三乘賢聖由之而成」，[38]因此，便不止於僅僅是以要求離棄惡行惡事惡人而相對成就善行善事善人為世間眾生所應當勉勵修學的究竟佛道，而是更以要求超越相對善惡、染淨、好壞……等價值取著心念的修行功德為一切眾生所應當戮力成就的無上佛果。換言之，吉藏的想法是：不必著意於排除各種惡行惡事惡人，如此乃能避免墮入那些相對有其局限的解脫境界；但只要不斷向上超越，自然就能離除各種生命活動中的雜染、罪惡。所以這絕不是某種單純接受生命現實、平面肯定一切善惡染淨情況的所謂「最善主義」或「樂觀主義」（optimistic）之思想。

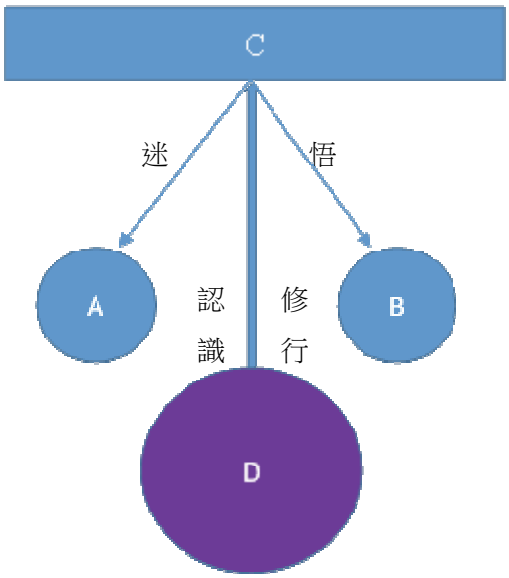
2. 圖示吉藏佛學思想的義理思維結構

經由上來研討，本論文認為松本史朗的「離二邊中道之圖」，實不足以準確展示出吉藏佛學思想的基本思維結構，因此，本論文嘗試將它改成下揭圖示：

臺灣大學學術期刊資料庫

37 詳見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，頁 553-554。

38 詳見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 9b。



A，表示「六道生死」、「六趣」

B，表示「三乘賢聖」、「佛菩薩」

C，表示涵蘊於「一切諸法」之中的「八不」、「中道」、「佛性」、「實相」、「無生」、「無住」

D，表示「一切眾生」、「一切有情」

臺灣大學學術期刊資料庫

而據此便可說：松本史朗的「離二邊中道之圖」，乃是將吉藏從認識論進路或價值實踐論進路所說的「八不」、以及它與「眾生」之間的關係，予以錯置地理解成是從存有論進路或宇宙論進路所說的事物生存關係，因此便也顛倒了眾生認識活動中所應當把握的客觀真實或普遍真理——「八不」，以及它跟依於不正確認識而有的凡夫和依於正確認識而有的賢聖——「一切眾生」之間的關係定位。換言之，吉藏那些講論的意趣，原本應當說是「向上啟悟的引導」，然而它們卻被松本史朗理解成是屬於「向下解釋的說明」，由此也就促成其構作出了那張所謂的「離二邊中道之圖」。

（二）關於《維摩詰所說經》的「無住」概念和「無住為本」思想

松本史朗檢視過吉藏論著裡所經常引用的「一味藥」譬喻說法後，接著便

是探究與「八不」說法指向同一對象——「諸法實相」——的「無住」概念。他在文中所展開的論述，重點圍繞在《維摩詰所說經》中「無住為本」、「以無住本，立一切法」這些說法的意思和理趣到底為何之問題上。

對此，松本史朗首先指出「無住」這個語詞，並不像平井俊榮所理解的那樣是意味著「無執著」，然後開始檢討「無住」在《維摩詰所說經》裡的意思。松本史朗認為，經中所說「以無住本，立一切法」的「無住」，乃是「沒有住處或所住」、「沒有基體者」的意思；而且，因為「無住」是建立「一切法」的根本，所以該說法所透露的，其實就是一種「基體論」思想。在吉藏論著裡有關於「無住」的許多用例，也都呈現出同一類型的義理思維模態。[39]

針對松本史朗的論述和斷言，以下試著展開深究和做出回應：

1.「無住為本」作為開示諸法無住的方便教說

漢譯《維摩詰所說經》的「從無住本，立一切法」，現存梵語文本作：「apratiṣṭhā-na-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ」。[40]袴谷憲昭將這段話語譯為：「一切法以『無住』這一根本為住〔處〕。」而且認為它所反映的，就是一種基體論式的思維。[41]

根據《維摩詰所說經》，「從無住本，立一切法」這段話語的成立因緣，乃是文殊師利向維摩詰請教：菩薩應當倚靠什麼才能夠在生死大海裡無所畏懼的問題時，在其彼此問答深究中所提出來的說法。經中這樣說道：

> 文殊師利又問：「生死有畏，菩薩當何所依？」維摩詰言：「菩薩於生死畏中，當依如來功德之力。」
>
> 文殊師利又問：「菩薩欲依如來功德之力，當於何住？」答曰：「菩薩欲依如來功德力者，當住度脫一切眾生。」
>
> 又問：「欲度眾生，當何所除？」答曰：「欲度眾生，除其煩惱。」
>
> 又問：「欲除煩惱，當何所行？」答曰：「當行正念。」
>
> 又問：「云何行於正念？」答曰：「當行不生不滅。」

39 詳見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，頁 554-555。

40 參見〔日〕大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会，《梵文維摩經—ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂—》（東京：大正大学出版会，2006），頁 68。另參見黃寶生譯注，《梵漢對勘維摩詰所說經》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 202。

臺灣大學學術期刊資料庫

又問：「何法不生？何法不滅？」答曰：「不善不生，善法不滅。」

又問：「善、不善，孰為本？」答曰：「身為本。」

又問：「身，孰為本？」答曰：「欲貪為本。」

又問：「欲貪，孰為本？」答曰：「虛妄分別為本。」

又問：「虛妄分別，孰為本？」答曰：「顛倒想為本。」

又問：「顛倒想，孰為本？」答曰：「無住為本。」

又問：「無住，孰為本？」答曰：「無住，則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」[42]

這一連串的法義論談，又可以「善、不善，孰為本」這句話為前後兩個段落的分界：前一個段落，主要是有關菩提道修行項目及其修行方法的問答；而後一段落，則是關於善惡事行如何而得形成之問題的不斷追究。後一段落的問答，最終止於「無住，則無本。」然後，維摩詰便以總結的方式說出：「從無住本，立一切法。」就中，「無住」乃是用來說解「顛倒想」到底怎樣而得出現的一個概念。

所謂「顛倒想」，簡單說來，便是指錯誤地認識、理解、論斷宇宙人生現象的一種心智狀態。這種心智狀態，實際上就是佛教通常所說的「無明」。由於「無明」並無其所由以產生的真正源出處，也沒有其最後所將趣向的真正歸去處，而且沒有任何停留或駐止的固定場所，因此，經中便說「顛倒想」是以「無住」為其根本。然則，這其實也就是說：假使定要追問「顛倒想」到底駐留在哪個根本處所的話，那麼，順著這種不了解「無明」本性或其實情的懵懂提問，則便可回答說：「顛倒想」住著在那被稱為「無住」的根本處所上；或者說，「顛倒想」是以「無住」為它們的最終住處。但事實上，「顛倒想」根本不可說有住著之處，更不是真的能夠以「無住」為它們的終極住所；因為「無住」並不指涉任何實際存在、甚至可能存在的處所，所以「顛倒想」一點也不可能在它上面有所駐留。「顛倒想」以「無住為本」這句話，只不過是為了講出「顛倒想」的生存實況，亦即它們根本沒有任何住處——「無住」。[43]

41 〔日〕袴谷憲昭，《本覚思想批判》，頁 231-232。

42 引見姚秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》第 14 冊，頁 547c。

43 對此追問，根據唐・玄奘（602-664）所譯《說無垢稱經》，維摩詰明白指出：「斯問非理。所以者何？夫無住者，即無其本，亦無所住。由無其本、無所住故，即能

臺灣大學哲學期刊資料庫

而且不止於此，根據經中大義，一切緣起、性空、如幻的宇宙人生現象，就其存有體性而言，全都缺乏「出生」、「停住」、「變異」、「滅亡」等樣態的實質可得，[44]它們都是超越「住」、「不住」二相所能夠予以真正框定住的空幻現象，因此，「無住」更是一個用來傳達、或是為了表示這種超越性格的概念。這所以經中通過多番問答，而最後也就停在「從無住本，立一切法」或「一切法以『無住』為住〔處〕」這句話上。[45]

倘若進一步探究那些問答的佛法深義，那麼，從文殊師利的最初提問來看，文殊師利原是有感於菩提道修行者要在生死苦海裡自度度人、乃至展開種種佛法事業，難免可能因為身心有所畏懼而導致中途墮在二乘境界、甚至退轉回凡夫路途，所以才請教維摩詰：到底怎樣才能擁有無所畏懼的精神或氣力？面對這項詢問，於是維摩詰回答說：必須具備像諸佛如來一般的功德力量，方得真正無畏地處在生死苦海裡從事佛法的修學活動。

然而，「如來功德之力」豈是憑空誕生或天賜所有！所以回應文殊師利的追問，維摩詰又說：必須安住在度脫一切眾生的心行及事業上，才能打造出像諸佛如來那樣的功德力量。這樣的回答，事實上也就是認為所謂「依如來功德之力」，畢竟不是有任何外在於自身心行及事業的「如來功德之力」可以作為真正依靠，而是菩提道修行者必須在「度脫一切眾生」的自行化他行動中，匯聚各種因緣來自己打造出像諸佛如來那般的功德力量。

那麼，「度脫一切眾生」到底是什麼意思呢？維摩詰針對這個問題，便說：就是要讓那些導致眾生淪落入生死苦海裡的煩惱塵勞被消除淨盡。可是，怎樣除盡煩惱塵勞呢？維摩詰的回答，於是迴指菩提道修行者的心智情況，而表示修行者必須具備「正念」。

上引鳩摩羅什（344-413）所譯《維摩詰所說經》的「行於正念」這句話，

臺灣大學圖書館

建立一切諸法。」（《大正藏》第 14 冊，頁 573b。）

44 參見姚秦．鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1：「唯，迦旃延！無以生滅心行，說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰，洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。」（《大正藏》第 14 冊，頁 541a。）

45 不管是鳩摩羅什、僧肇（384-414）、還是道生（355-434），也都這樣理解。詳見後秦．僧肇撰，《注維摩詰經》卷 6：「什曰：『法無自性，緣感而起；當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有〔非〕無。非有〔非〕無，而為有、無之本。無住，則窮其原，更無所出，故曰無本。無本，而為物之本，故言立一切法也。』肇曰：『……』生曰：『……』」（《大正藏》第 38 冊，頁 386b-c。）

玄奘譯本《說無垢稱經》翻為「修如理觀察作意」。[46]所謂修行「正念」或「如理觀察作意」，便是指修行者必須相應於一切諸法「不生不滅」、亦即緣起性空如幻之「中道實相」，能夠運作不僅是在相對善惡現象中去抉擇讓「不善不生」而令「善法不滅」的義理思維，[47]而且還要理解「善」、「不善」之類的二分法相，也是緣起性空、虛幻不實的現象被自己以主觀價值認定為標準而所相對區隔出來的情況，但事實並無任何一種不善法可以不因眾緣而生起而消滅，也沒有任何一種善法可以不因眾緣而生起而消滅；換句話說，善法及不善法，都是緣生諸法在人心意識所為主觀價值認定下的相對產物。這所以文殊師利才要更進一步地追問：「善」與「不善」的分別又如何產生？

維摩詰對於這個問題的回答，則是指出「身」——實為五蘊和合所成之「我」——為「善」、「不善」二分之所以形成的根本。然後步步追問和回應，便指出生命體面對宇宙人生現象時的「欲貪」這類心意識內容，又是「身」或「我」的形塑基礎；而「虛妄分別」，則又是「欲貪」的根本。依據如此根本，凡是合乎「我」所認定之價值標準者，便貪愛之、取著之；而凡是不合乎「我」所確立之價值標準者，便厭離之、捨棄之。至於「虛妄分別」之心意識活動，則又是未洞明世界情實、不了解人生真相而所導致的結果，所以維摩詰說「顛倒想」是「虛妄分別」的根本。

最後，既然「顛倒想」是一種認不真以為真、識不實以為實的心智情況，因此，它們只是沒來由、欠肇因的虛妄意識對於宇宙人生現象的錯誤取相、分別、執著而所形成的一些思想觀念——例如善或不善、好或壞、染或淨……等。可是，世間眾生一般就是靠著這些虛妄不實的思想觀念在過活，以至於一向深陷在煩惱塵勞之中。而維摩詰所說「無住」，就是為了指出「顛倒想」中所見一切諸法的虛妄性或不實性。所以再也沒有所謂其「基礎」的「無住」，便更不可說它有什麼根本了！就此，經中乃說：「無住，則無本。」

根據上揭論述所嘗試打開的佛法義理來看，「無住」這一緣生諸法的箇中情實，乃是要被眾生所了悟、所證知的某種對象或境界；可是，因為眾生未能了了證悟這一被稱為「無住」的諸法實相，所以才步步形成從「顛倒想」、「虛妄分別」乃至「〔我〕身」等各種層次的煩惱所依及塵勞本身。順著這一義理思路，於是「無住」便被說成是迷失實相者所見諸法的根本或源頭。

如此理趣，在吉藏解釋《維摩詰所說經》「煩惱即解脫」這個說法的意旨時，還有一段跟它相關聯的問答：

---

46 參見唐．玄奘譯，《說無垢稱經》卷 4，《大正藏》第 14 冊，頁 573b。

47 參見隋．吉藏撰，《維摩經義疏》卷 5，《大正藏》第 38 冊，頁 967a-b。

……問：「若爾者，此乃是會真諦境，煩惱即空，以悟空為解脫耳！云何言『煩惱即是解脫』耶？」

答：「即煩惱體性本空，不言煩惱是有，會真諦境，然後方空。如眼病，見空華，只華即是空，不可言先有此華，觀真諦境，方知華空。《大品》云：『諸法無所有，如是有；如是有，無所有。』此經云：『從無住本故，起妄相分別。』是故『有』、『身』皆空華義耳！眾生迷故，以空為華；若得了悟，知華本空。」

問：「迷故，以空為華；若悟，知華本空。與未得菩提時，以菩提為煩惱；得菩提時，以煩惱為菩提，何異？」

答：「即是此義。經云：『寂滅是菩提。』眾生未悟寂滅，則寂滅於眾生成煩惱；了悟之日，知煩惱本寂滅故，煩惱是菩提。」[48]

吉藏在這裡引用《摩訶般若波羅蜜經》的一段話：「諸法無所有，如是有，如是無所有。」而在該經中，釋迦佛陀表示：「是事不知，名為無明。」[49]換句話說，假使不通曉一切諸法作為某某具體存在物，乃是「無所有」、亦即「空無自性」而為如幻顯現的「有」，那麼，也就稱此情況為未能知見諸法實相的「無明」，則便僅得做箇世俗凡夫。

所謂「諸法」，含攝「（我）身」、「煩惱」等物質現象與精神現象，因此，「（我）身」、「煩惱」也是體性空寂的東西；它們都是以「無所有」、同時即是以「無住」為其生存本性的虛幻現象。然而，世俗凡夫因為未能了了知見這一「無所有」、「無住」的諸法實相，於是便在面對虛幻不實的宇宙人生現象時，又製造出許許多多阻礙自己生命智慧不斷開展的心行或事業。因此，著眼於「身」、「煩惱」在吾人生命智慧發展中有其實際作用的情況，「身」、「煩惱」也才被視為是價值論意義上具有一定真實性的東西。

但事實上，若更深入探究，則諸如「本」、「源」、抑或「本源」、「根源」之類的說法和追問，卻毋寧只成立於客觀層面是為眾因緣所生諸法被對象

48 詳見隋．吉藏撰，《淨名玄論》卷 3，《大正藏》第 38 冊，頁 874c。

49 參見姚秦．鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 3：「舍利弗白佛言：『世尊！諸法實相，云何有？』佛言：『諸法無所有，如是有，如是無所有。是事不知，名為無明。』……」（《大正藏》第八冊，頁 238c-239a。）

臺灣大學學術期刊資料庫

化而後事物化、主觀層面是為眾因緣所生諸法被對象化而後概念化，然後才得以提出的說法、以及才能夠展開的追問。這也就是說：假使緣生諸法尚未被對象化而後事物化、抑或而後概念化，那麼，它們都是不固定、非個體、乃至捉摸不著其邊際、方域、性質、樣態的東西，因此，面對眾因緣所生世界中這些「一團」、「一團」被鳩摩羅什所稱為是「緣感而起」、「莫知所寄」的東西，我們又將如何能夠確認這或那就是某個「實體」？抑或某種可以作為其他事物之基礎、甚至根源的「實體性存有」呢？

《維摩詰所說經》的「無住」概念或觀念，事實上就是試圖指出這一團團眾緣所生諸法的根本性質和生存方式。至於它被講成是「顛倒想」、「虛妄分別」、「欲貪」、「身」、「善」與「不善」、乃至「一切法」的根本住處或終極所依，則不過是隨順世俗思維言說的一種方便假名——「世俗諦」，並非真實肯定它就是某種最極根本的「基體」，而後由它生產或流衍出一切緣生諸法。如果是「第一義諦」的真實見解，那麼，一切緣生諸法畢竟不可說其有所謂「根本」或「源頭」；因為「根本」或「源頭」這類語詞所要指實的對象，業已超出概念化思維範疇、以及事物化存在範疇，亦即那已不屬於人心意識活動所能夠探測的向度。所以假使認為一切緣生諸法確有其「根本」或「源頭」，那麼，縱使那不是一種錯誤的說法，也是一種不合法的指陳；甚至，倘若執定它們實在沒有「根本」或「源頭」，則也仍舊是一種與諸法實相不真正相干的世俗論斷。於此，最要緊的事情則是：必須掌握「第一義諦」、「世俗諦」二者意義不同的明確分際，[50]然後對於相關思維言說的理趣，才能夠有準確而切

50 關於「世俗諦」、「第一義諦」——「二諦」，在吉藏佛學思想裡有「於」、「教」兩種二諦的義理辨析；但其主軸則是放在以「二諦」為佛陀的教說方便，認為「二諦」是因應眾生不同思想偏蔽的佛法方劑，而不以「二諦」為是在肯定兩種客觀實存的道理。然則，這並不表示吉藏認為世間沒有所謂「客觀真理」，而是認為「客觀真理」乃必然整全不可分、唯一不二，它作為諸法實相，就其本身而言，乃是超越作為「教門」之「二諦」的究竟真實，不可論議，也不可思維。職此之故，世間學者針對「二諦」之「教門」，固然仍可根據概念、訴諸思維來展開分別論議，但是，假使真的想要趣入諸法實相，那麼，終究必須「言忘」、「慮絕」，並非倚靠世人一般心意識的取相分別作用所能成功。參見隋．吉藏撰，《二諦義》卷 1：「然，今明二諦是教門者，正為拔二理之見。彼埋二理見深，有此二理，終不可改；為是故，今明唯有一理，無有二理。何者？如來說『有』、說『無』，為表一道；此之『有』、『無』，乃是道門，非是理。為是故明二諦是教，非是理也。」（《大正藏》第 45 冊，頁 87c。）有關吉藏的「二諦」思想，另可參見廖明活，《中國佛教思想述要》（臺北：臺灣商務印書館，2006），頁 215-220；釋常淨，〈三論宗的「於諦」「教諦」兩種二諦義〉，收錄於《三論宗之發展及其思想》（臺北：大乘

實的領會。[51]

除此以外，如下所示的吉藏說解，也明白表示了與上來所論相同的意趣：

> ……不言眾生本無所有，今方是有；但論即此眾生，本是無所有。如華本是空，不言變空成華，亦非變華為空。於病人，空恒是華；於無病人，華恒是空。於眾生，菩提成煩惱；於了悟之人，煩惱常是菩提。故先云「於緣未始一，於道未始二」，即其事也。
>
> 問：「若爾者，蓋是夢虛空華義耳！昔已被彈，今云何用？」
>
> 答：「什公云：『十喻以悟空；空，必待是喻。借言以會意；意盡，無會處。既得出長羅，住此無所住。』若更執空華，還成縛也。」[52]

這裡指出：所謂「眾生」，若據其存在體性來看，則為本來空寂、實無所有，而不是說要先行肯定「無所有」或「空」為某種實在，然後才由彼流出或產出「眾生」。因此，「無住為本」這一說法所意謂者，主要不在於表示「無住」為一切諸法之所以生存的根本或源頭，而是用來開導眾生應該明白最值得安住自家身心在它上面的佛法修學活動，其根本就是「無住」；或者說，菩提道修行者就是要有契合於「無住」這一諸法實相的心無所住、意無所得之實踐內涵。因此，倘若像松本史朗那樣理解，那麼便不只是錯解吉藏那些說法的意趣，而且適足以打造出困住自身生命智慧的煩惱塵勞，也是「身見」或「我見」的某種反映，並無助於佛法修行功德的向上拓展。

2.「無住則無本」反映非根源式思維型態

關於以上的析論和闡釋，在吉藏針對《維摩詰所說經》該段文句的義理疏解中，也有同一理趣與類似意旨的講釋：

文化出版社，1978），頁 219-230。

51 參見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 7：「經云：『十二因緣，即是十二汲井。』以老死為井唇、無明為井底。無明下，有實相水，所謂甚深、甚深。惑心始起，名為無明。無明漸次造行、乃至老死。從彼極深，出至淺處，去水逾遠，逾增枯竭，故有憂悲苦惱。『從無住本，立一切法』，亦爾。聖人知因繩量水、因言量理，故立十二之繩，以汲波若水。故云：『因世諦故，得見第一義。』」（《大正藏》第 42 冊，頁 106c。）

52 引見隋．吉藏撰，《淨名玄論》卷 3，《大正藏》第 38 冊，頁 875a。

「又問善、不善孰為本？」此下，第二、次明兩捨行。初問有意：既知善之可生、惡之可滅，將兩捨以求宗，故逆尋其本也。

「答曰身為本。」由五陰身起善、不善，故為善、不善本。

「又問身孰為本？答曰欲貪為本。」由前世貪愛，是故受身。雖具藉眾結業潤生，愛為其主，故偏說欲貪。

「又問欲貪孰為本？答曰虛妄分別為本。」法無定相，由虛妄分別，謂是善、是惡。美、惡既形，欲貪便生。

「又問虛妄分別孰為本？答曰顛倒想為本。」法本非有，倒想為有。既以為有，然後明其美、惡。此則惑心內轉為倒，然後妄分別外事也。

「又問顛倒想孰為本？答曰無住為本。」「非有」謂「有」，名為顛倒，故「非有」為「有」本。「非有」，即是無住。

「又問無住孰為本？答曰無住則無本。」「非有」謂「有」故，「非有」為「有」本。而「非有」是無所有，是故無本。

問：「『有』由於『無』，『無』為『有』本。『無』由於『有』，何故無本？」

答：「『有』、『無』相由，得互為本。但，今示『有』有差別，故有本；『無』無異相故，『無』無有本。」

問：「由『非有非無』故，有『有』、『無』。此則『無』蓋有本，何無本？」

答：「今文既稱『無住』，則絕四句、忘百非。言斷慮窮，即是諸法實體，為一切法本；而此實相，更無有本。」

問：「既絕四句，何故稱『無住』耶？」

答：「不知何以目之，強名『無住』。對『有』法有本，亦強名『無本』。以理言之，不可說『無』與『不無』，亦不可言其『本』與『無本』。」

臺灣大學學術期刊資料庫

「文殊師利！從無住本，立一切法。」由無住故想倒，想倒故分別，分別故貪欲，貪欲故有身。既已有身，則善、惡並陳。善、惡既陳，則萬法斯起。若了達其本，則眾末可除。[53]

由此可見，作為一切諸法之真實體性——「實體」、抑或真實相狀——「實相」的「無住」，它在吉藏佛學思想裡，乃是指向超越世俗言說思維範疇的東西；它之所以被稱為「無住」、以及被講成「無本」，也只是相對於世俗虛妄所見的「『有』法」被認為有其住處、有其根本，而所勉強為之命名、暫時如此表示的方便說法。可是，相對於此，世間眾生不明了這一諸法實相或實體，便對它說「有」（存在）、論「無」（不存在），乃至講成「非有非無」，因而乃陷於各種分別計較，甚至更據之以促成自家身心的種種煩惱塵勞，淪入生死輪迴中。除非眾生能夠通達、了悟煩惱塵勞的生成根本在於諸法實相未能被正確證見，從而嘗試逆轉求證這一「言斷慮窮」、本無所住的諸法實相或實體，否則也就只好一向在生死苦海裡載沉載浮了！

不止於此，吉藏疏解《中論・觀本住品》文義而指出它的說法意趣時，也還說過：

此之一品，的破大乘人謂世、出世，佛性依持，則是舉始終世、出世也。如大乘人之言本有如來藏，為生死依持、建立；生死，則依如來藏，名為「本住」。生死，有於生滅；如來藏，不生不滅。而如來藏離陰而有，故《涅槃》云：「我者，即是如來藏義。」故知「神我」、「佛性」、「如來藏」、「阿摩識」等，悉是「本住」之異名。數論師云：「不有心神而已！有心神，必有得佛之理故，心神為本，不同草木盡在一化。」又云：「真諦為本。真諦即是無住故，從無住本，立一切法。」

問：「若爾，此品應破《涅槃經》耶？」

答：「佛性，實非有、無，亦非即、離，未曾始、終；而惑者橫謂，執之為有，即是戲論佛性。今破其戲論，謂性實，不破佛性。故《涅槃》云：『斷取著，不斷我見。我見者，即佛性也。』」[54]

53 詳見隋・吉藏撰，《維摩經義疏》卷 5，《大正藏》第 38 冊，頁 967b-c。

54 引見隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 6，《大正藏》第 42 冊，頁 92a。

臺灣人文學術期刊資料庫

「佛性」、「如來藏」乃至「無住」這些說法的第一義，在吉藏看來，並非「有」或「無」、「即」或「離」於五蘊、有始或無始、有終或無終……等思維言說所能論謂、斷定的對象；不過，因為相對於有生有滅、有始有終的緣生諸法，它並不顯現出與之相同的生滅、始終等情狀，所以在彼此對照下，才被講成是「非有非無」、「無始無終」乃至「不即不離」於五蘊等一切諸法。

可是，正如《雜阿含經》所說：「世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。」[55]世俗凡夫通常就是根據自己面對宇宙人生現象時的取相、分別、執著等心意識活動，以「有」、「無」為根本概念，而去思維論議「佛性」、「如來藏」等相關說法的義涵；甚至，還把「佛性」、「如來藏」等，看作是某種不可經驗覺知的形上實體，是一切諸法的根本住處——「本住」。換言之，世俗凡夫藉由施設「本住」概念，來給宇宙人生現象以一種「根源的說明」，[56]但實際上那種所謂「根源」，並不真實存在；甚至，從不存在，抑或不可說它是存在的。所以龍樹（約 150-250）為了遮破世俗凡夫所抱持的「本住」這一類虛妄思想，便在《中論・觀本住品》裡展開批判式的論議。

吉藏對於〈觀本住品〉的上述說解，明白顯示他並不把「如來藏」、「佛性」乃至「無住」這些一般所謂「沒有基體者」，予以看成是其他現象的最終基體或終極實在。相反地，凡是將「如來藏」、「佛性」乃至「無住」等視為某種最終基體或終極實在的人，亦即懷抱「性實論」想法的人，便都要承受吉藏的批評與糾正。對於引文所說那些把「如來藏」、「佛性」理解成「本住」的佛教學者，固然如此；不在引文中的松本史朗，自然也不在例外。唯有遠離自心對於宇宙人生現象的各種偏計、定執，亦即能夠「心無所依」地契會諸法實相，由此證明「如來藏」、「佛性」乃至「無住」之深層義蘊，才不落在吉藏所要批評、糾正的對象範圍內。

又，如果根據吉藏佛學思想概念系統來看，「無住」之於「一切〔諸〕法」的關係，乃是吉藏所說諸法實相的「體」、「用」關係；但是，因為世俗凡夫不解其義，所以才形成種種的虛妄見解。

例如，在《中觀論疏・法品》的問答中，吉藏便說：

問：「云何為實相體？何者為實相用？」

55 詳見劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 10，《大正藏》第 2 冊，頁 66c-67a。
56 可參見牟宗三，《佛性與般若（上）》，頁 181-182。

> 答：「九十六術皆云天下唯我一人、天下唯我一道，各謂己法實，餘並虛妄。阿毘曇人，以四真諦理，名之為實。《成論》云，唯一滅諦、空平等理，稱之為實。南土大乘，以破諦之理，稱為真實。北方，實相波若，名之為實。乃至《攝大乘》學者，二無我理、三無性理、阿摩羅識，稱真實，餘為虛妄。今總而究之：若有一理，名為常見，即是虛妄，不名為實；若無一理，又是邪見，亦為虛妄，非是真實；亦有亦無，則具足斷、常；非有非無，是愚癡論。若具足四句，則備起眾見；都無四句，便為大斷。今明：若能離此等計，心無所依，不知何以目之，強稱為實相。此之實相，是迷、悟之本。悟之，則有三乘賢聖，故《涅槃》云：『見中道者，凡有三種：下智觀故，得聲聞菩提；中智觀故，得緣覺菩提；上智觀故，得無上菩提。』迷此實相，便有六道生死紛然，故《淨名經》云：『從無住本，立一切法。』然，實相體含眾德，無有出法性外；用窮善巧，備一切門。今略舉其二：一者，約人明體、用；二者，約法明體、用。人明體、用者，下偈云：『諸法實相中，非我非無我。』此就人明實相體。『諸佛或說我，或說於無我。』我、無我，體、用既爾；常無常、真俗、三乘一乘、五部十八部、《涅槃經》三十餘諍論、乃至五百部八萬四千法門，皆是實相用。以四門通之，無相違背：一者、隨世界故說，二、對治故說，三、各各為人說，四、依第一義門說。故學此論者，遍悟一切佛教。二、就法明體、用者，下偈『一切實，不實，亦實亦不實，非實非非實。』此之四門，皆是實相方便；遊心四門，便入實相。故以四門為用、不四為體。……」[57]

「無住」遠離人心意識之妄想分別，超絕言說講談之四句論議，所以吉藏據此名之為「不四」；它是諸法實相的「〔本〕體」。至於「一切〔諸〕法」，包括客觀存在的事物、主觀思議中的對象，都是諸法實相的「〔末〕用」。而諸法實相的「體」和「用」，又是通過「〔眾生〕心」所建立；它們彼此具有相互涵攝的內在關聯，而不是前後衍生、產出的的外在連繫。「從無住本，立一切法」，從第一義諦看，便是意在表示諸法實相的這種「體」、「用」關係，而不是意在陳述「無住」作為某種最終基體或終極實在，以它為基礎或根源，於是得以產生出一切諸法。唯有不明白如許「體」、「用」關係的世俗凡夫，

57 引見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 8，《大正藏》第 42 冊，頁 123c-124a。

臺灣大學學術期刊資料庫

因為「迷此實相」，以致心有所依、意有所得，所以才會淪落生死苦海，在輪迴中流轉，而誤以為「無住」是某種最終基體或終極實在，由此生產出一切諸法。至於佛教三乘賢聖，由於了悟諸法實相的認識程度或有不同，因而便有功德能力高下不等的多樣差別。

所以吉藏又說：

> 《淨名經》云：「從無住本，立一切法。」「無住，即無本。」故云：若能、若所，皆以無住為本。《大品》云：「般若，猶如大地，出生萬物。」波若、正法、無住——此三，眼、目之異名。[58]

假使不明了「無住」是指般若波羅蜜多修行實踐活動中要被確證的諸法實相，亦即吉藏所謂「〔中道〕正法」，而竟把它和一切緣生諸法之間的「本體」、「末用」關係，予以看成是一元實在之「基體」產生多元非實在之「超基體」的前後流衍、生成關係——例如松本史朗所說，那麼，這樣一種存有論思維進路、甚至是宇宙生成論思維進路的思想詮釋結果，也就不是一種不可想像的錯誤知見了！

（三）關於「一原」和「三流」的問題

松本史朗奠基在上來所示的問題考察方式和思想詮釋進路，還針對吉藏講解「三乘」何以有別之問題時所提及的「一原」出生「三流」等說法，展開衡定它們也是某種「基體論」的證成工作。

松本史朗在他的論文裡，部分引用吉藏下列說法：

> 「窮其原」者，窮三乘之原也。原唯有一，昔權說有三；而封異者，未尋其本，故謂有三耳！若考而窮之，唯一原也。故《無量義》云：「從於一法，生無量義。其一法者，即無相也。如是無相不相，名為實相。」《法華》云：「於一佛乘，分別說三。」《涅槃》云：「是一味藥，隨其流處，有六種味。」乃至亦有三乘之味。皆是明一原也。

58 引見隋．吉藏撰，《大乘玄論》卷 1，《大正藏》第 45 冊，頁 16c-17a。

臺灣大學哲學術期刊資料庫

「盡其理」者，上令二乘徙轍，今令六道迴宗。此《論》既正釋一乘，令九道眾生同成佛也。

問：「破三，何故云『窮原』？洗六，而云『盡理』？」

答：「『原』、『理』，名殊、體一。從一原而有三流。三乘諸子，未窮其源，故謂三異；若從流以尋原，則知原唯一，則便捨流以還原。六道，既其失道，故是乖理之義，所以須明盡理也。又，窮其原，斥聖惑也；盡其理，破凡迷。即令悟不凡不聖、不生死不涅槃等也。又，窮其原，斥內迷也；盡其理，破外執也。諸論義師，未尋其本，有五百部異；若窮原者，知理唯一也。九十六術，自謂得理，故異道紛然；若盡理者，則眾異息矣！又，窮其原，破學大乘人成有所得執也；盡其理者，斥學小乘之流也。以未盡理，故有小耳！如其盡理，理既無二，何有大、小耶？然，本對異流，故言『一』耳！若捨異而存一，乃至五百，皆是未窮其原，未盡其理。宜深照斯意，方見作〈序〉人心。」

「若一理之不盡」者，上二句標兩門，今雙釋也。以不盡理，故有六道。

「惑趣之乖」，惑者，迷也。趣者，理也。謂迷一道，故成六道。

「一原之不窮，則眾途扶踈」者，眾，謂多也。途，即道。以不窮原，故有三乘異道、乃至五百部也。[59]

這是吉藏解說僧叡（約 354-420）所著〈十二門論序〉[60]一段文句之義旨時的講論。然則，松本史朗的評議，乃著眼於「一原」、「一法」、「一理」這些語詞，而且特別關注「一原」、「一法」、「一理」生產出或流衍出「三乘」、「無量義」、「一切法」的吉藏釋文，認為它們在形式上所表現出來的，便是一種「基體論」式的思維模態；但是，卻又不甚深究吉藏如許釋文的實質、以及吉藏為何那樣表述的緣由，遂便據此做出吉藏思想是「生成流出論」型態的

59 詳見隋．吉藏撰，《十二門論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 171c-172a。
60 詳見梁．僧祐，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》第 55 冊，頁 77c。

臺灣大學藝術期刊資料庫

發生一元論或根源實在論之類似是而非的斷言。[61]

對此，以下試著探討吉藏如許說法的實質、以及尋究它們的意趣，藉此批判地回應松本史朗的偏蔽論斷。

1. 吉藏說法的實質

在吉藏佛學思想體系中，所謂「理」，意指諸法實相本身；它是實相之「體」。相對於此，則有「教」這個詞語或概念，用來指稱佛陀知見諸法實相之後，施設言說教導眾生而所建立的各種方便或法門；它是實相之「用」。「教」是開導眾生悟見「理」的工具，所以吉藏說過：「經即是教。……教是理門。」[62]不過，「教」有種種，所以「經」也有萬殊。不同經典所記載的佛陀教說，或有差異；例如，到底「三乘」之教是究竟？還是「一乘」之說為真實？這在經中便有異談。

吉藏說解僧叡〈十二門論序〉文義的上揭話語，又可分成兩大論項：

首先，針對「窮其原」該段文句，著重闡解「三乘」、「一乘」二者的本末、乃至異同問題。它的大意是為指出「三乘」同原，而聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘之分別，不過是源自佛法修行者認識同一本原之諸法實相時，因為了悟程度深淺不一而所導致的結果；倘若徹底證悟該本原，則便不會有「三乘」的差異，而只有「唯一佛乘」。[63]

其次，針對「盡其理」該段文句，則是特重就著尚未能夠藉「教」悟「理」的世俗凡夫，指出他們之所以流浪生死苦海的原因就在迷失實相這「一道」或這「一理」；可是，只要世俗凡夫能夠藉「教」悟「理」，而最後窮究該「一道」或「一理」，那麼，彼此同登於聖境，則便毫無差別。

根據吉藏上述說解，應當可以曉得「一原」、「一法」、「一理」、乃至「一道」之類說法，都是屬於指向那些有待世間眾生去知見、去悟入之共同對象而所建立起來的概念。「三乘」、甚至「五百部」等差別現象，並非「一原」所主動流衍出來的結果，而是基於世間眾生不能會解那被稱為「一原」的諸法

61 參見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，頁 563。

62 參見隋．吉藏撰，《大乘玄論》卷 5：「經即是教。教何所示？教，則教緣。緣何所稟？緣，只稟教。故緣、教相應，無不悟入。……」（《大正藏》第 45 冊，頁 68b-c。）

63 例如隋．吉藏撰，《法華玄論》卷 4：「……考實而言，唯一佛乘是實，餘二非真。」（《大正藏》第 34 冊，頁 389a。）

臺灣大學 哲學期刊資料庫

實相，因此根據世間眾生那樣一種迷惑不解的無明心態以及其所引動的相關事行，於是才說成「從一原而有三流」。換句話說，它們是「眾生心」所打造出來的萬殊現象，而不是「實相」所生產出來的多樣事物。分析地說，「眾生心」相對於「實相」，乃是能夠悟入、證見「實相」的主體；而「實相」相對於「眾生心」，則是可被「眾生心」所證見、所悟入的客體。[64]然則，主體、客體，卻又不過是相互依待的差別表示；在主體如實悟入客體、客體被主體所完滿證見的心智活動中，根本不存有誰是終極實在、而誰又是次級實在的真正區隔：這也是吉藏所經常論及的「能、所因緣」。[65]職此之故，「波若」、「正法」、「無住」三者，在上揭引文中，乃被講成是異名、同實。

2. 吉藏立說之意趣

吉藏說解僧叡話語義旨的實質，既已如上所述，那麼，吉藏又為什麼要以「一原」、「一法」、「一理」、「一道」等種種冠上「一」之量詞的話語，來表示諸法實相的「體」，而以「三乘」、「六道」、「眾途」等種種呈現「多」之意象的概念，來表示諸法實相的「用」呢？答案，仍寄寓於上揭引文中。

正如吉藏所論：「本對異流，故言『一』耳！」「一」，是相對於「異」，亦即相對於多數所顯示之差別現象，而有的不得已講法。它的意旨，乃是為了要從世俗言說層次去建立一個可方便眾生援之以趣入諸法實相的思維路徑，而不是要就第一義層次去肯定某種實實在在的最終基體。換言之，假使欠缺「世俗」、「第一義」二諦有別的明覺意識，那麼，「一原」和「三乘」、抑或「一道」和「眾途」之間的區分，也大概只能被理解成是同一層次中固定、實在的兩類，而它們之間的關係也只得被領會成「一原」生出「三乘」、抑或「一道」流出「眾途」的一多生成關係。然而，正是因為實情並非如此，所以吉藏接著宣稱：「若捨異而存一，乃至五百，皆是未窮其原，未盡其理。」

64 這裡把「實相」講成某種「客體」，也是一種隨順世俗的勉強說法；因為「實相」並不指謂某種有其固定內容、樣相的客觀實存事物，而不過是用來表示「諸法緣起故無自性即空」這回事的一個稱呼罷了！所以般若經中說：「以不可得空故，但隨世俗，假立客名。諸法亦爾，不應執著。」（唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 402，《大正藏》第七冊，頁 11c。）另參見廖鍾慶，〈三論宗般若思想的主要論題之解析〉，收錄於《三論宗之發展及其思想》，頁 259-261。

65 參見隋．吉藏撰，《大乘玄論》卷 2：「然，諦、智，非前非後，亦非一時，故非諦、非智，諦、智因緣假名，不二而二。……能、所因緣，不一、不二，乃至應波若，此能、所則通也。」（《大正藏》第 45 冊，頁 29a。）

臺灣人文學術期刊資料庫

事實上，關於「一」、「異」二者的分別設置，在吉藏以般若波羅蜜多修行實踐為教學主軸的「無得正觀為宗」思想裡，[66]雖然從世俗諦角度來看時，可以建立「捨異而存一」的思維言說以及修行次第，但是若從第一義諦角度切入，則不管或「異」、或「一」，卻都是屬於要被超越、要被拔出的對象：這是翻閱吉藏論著時所經常得見的看法。

例如，同樣論及「三乘」、「一乘」的本末問題，《大乘玄論》便載有以下對談：

> 問曰：「或謂此經未是會三，感誦《法華》以為盛難，此義云何？」
>
> 答曰：「《法華》會三歸一，則三遣而一存；一存，未免守相，故以萬善為乘體。《般若》即三而不三，則三遣而一亡，無有法之可得，故以無生中道為乘體。無生，絕於戲論，竟何三之可會？所謂百華異色，共成一陰；萬法殊相，同入波若，無可分別。」[67]

在吉藏看來，《妙法蓮華經》的教說主軸落在融攝「三乘」以歸於「一乘」，所以在引導眾生的教學方便上，便不免有對眾生多樣生活面貌、修行型態的特別重視。因此，吉藏認為《妙法蓮華經》的「一乘」之教說，是以肯定「萬善」都能用來成就佛道為其主體內容。可是，相對地，般若經典裡的佛教則不然。般若經典的佛法教學主軸落在「蕩相遣執」之上，[68]所以般若經典就著「三乘」而指出「三乘」同歸於不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的「八不中道」。因此，吉藏表示，它是以「無生中道」為唯一佛乘的主體內容。正所謂「無生，絕於戲論」，因而也就不可分別記說它是「一」、還是「異」；它是指向一切諸法的寂滅性相，亦即「涅槃相」。

又如談及佛、法、僧三寶是「一體」、還是「異體」的問題時，吉藏在《百論疏》中，還有以下的問答：

---

66 參見隋．吉藏撰，《三論玄義》卷 1：「通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗。……但約方便用異，故有諸部差別。」（《大正藏》第 45 冊，頁 10c。）

67 詳見隋．吉藏撰，《大乘玄論》卷 5，《大正藏》第 45 冊，頁 64a-b。

68 參見牟宗三，《佛性與般若（上）》，頁 3。

臺灣大學哲學系圖書資料庫

……問：「外道計邪一、異，三寶為正一、異，豈可同口而言並皆破斥耶？」

答：「雖稱邪、正不同，而同是一、異。一、異同故，則同是邪，所以同破。」

問：「若三寶一、異並皆破者，眾生何所依歸？」

答：「必謂有人能歸、有三寶所歸，名為『有』見，乃是歸『有』，非歸『佛』也。謂有三可歸，即是『三』見，所以經云：『佛見、法見、及以僧見。』乃至『我』、『人』、『眾生』、『斷』、『常』等見，皆可一類也。」

問：「若爾，應無能歸、所歸。」

答：「若言無三可歸，則是歸『無』，復是『無』見。亦有亦無、非有非無、非三不三，皆是諸見，非歸三也。所以然者，歸三，本令息見，今遂於歸生見，豈是歸耶？」

問：「若爾，今云何歸三寶耶？」

答：「此《〔百〕論》，言而無當，破而不執。若能蕭焉無寄、事不失真，即是識三，名歸三矣！」

問：「若三寶非一、異者，昔何故說三、今說一耶？」

答：「無名相中，為眾生故，說於一、異。昔為破外道邪三，故說三異。今為破內學三異，故明不異。欲令內異不異，悟非異非不異、無言之道耳！」

問：「今說一佛，指何為一耶？」

答：「大意而言，道既無二，三寶體寧異耶？今正因一道清淨，故名為一。但此一道，隨處目之。若依涅槃義，則三寶皆以涅槃為體，是以經云：『菩薩思惟：云何三事與我一體？』佛自釋言：『我說三事，即涅槃，故名一體。』若依佛性義，則三寶皆以佛性為體，所以經云：『如是三歸性，即是我之性。』若就真諦明三寶，三寶

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今同用真諦為體，是以經云：『若能觀三寶，常住同真諦。』若就常義明三寶，同用常為體，是故經云：『我亦不說佛、法、眾僧無有差別，唯說常住無差別耳！』若依《淨名》入不二法門明三寶，皆無為相，與虛空等，即以無為為體。此皆隨義說之，無相違背。」[69]

所謂「無名相中，為眾生故，說於一、異。」吉藏認為佛陀或說「一道」、或說「三寶」，雖然其名相有所不同，但其實質則是同指不可思維論議的諸法實相；不過，由於「體」、「用」分別設置，因此才有「一道」乃至「一乘」、以及「三寶」乃至「三乘」的差別表述。究竟而論，則不僅「三乘」、「三寶」是虛名，即使「一道」、「一乘」之稱呼，也仍舊是假號。

職此之故，雖然吉藏確有從「一道」之無差別者生出「三乘」、「三寶」等差別現象的方便說法，但是究其實質，又畢竟何嘗真是意謂它們有某種「實體性」乃至「實在性」可得呢？設若以為吉藏講說「一原」乃至「一道」，便是透露其心懷某種一元式的基體論或實在論，那麼，如此見解，縱使不是過於小覷吉藏的智慧及心量，便是根本所注目的只是該許說法的外表，而未確切究明其精神底蘊。因為不管「一原」、還是「一道」之所謂「一」，皆莫不指向通貫一切諸法的真實體性，而不是意謂某種能夠產生、形成一切諸法的最終實體，所以假使錯誤把它外在於一切諸法地想像成某種作為根源實在的「基體」，那麼，便仍將只是屬於「事物化」、「概念化」該許說法所意指者的世俗心識活動型態，而不是已經能夠「窮其原」、「盡其理」的超凡聖智表現。

（四）關於吉藏佛學思想否定「緣起說」的問題

正是因為吉藏心中恆常保持「世俗諦」可假名言說、而「第一義諦」則不可思議的明覺（方法論）意識，所以非常自覺且明確地曉得「是一味藥，隨其流處，有六種味」、「從無住本，立一切法」、「從一原，而有三流」之類說法，通通只是隨順世俗一般人心所能夠知解、理會的思維言說方式而所建立起來的一時方便教導；然而，「一味藥」、「無住」、「一原」等語詞或概念的實質，則畢竟指向一切諸法緣起性空之存在暨意義世界，亦即所謂「諸法實相」，而它本身卻不可言說、不可思維。

職此之故，吉藏不會逕自認為「一味藥」、「無住」、「一原」等等，最終指謂的是某種單一的、實在的「基體」，而且還可把它認定為是宇宙人生現

69 詳見隋．吉藏撰，《百論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 241a-b。

臺灣大學哲學系印製

象之所以產生或流衍出來的唯一根源。「唯一根源」之類的臆測或想像，只是一切緣生諸法在人心虛妄分別意識活動中被認取成某種相貌、執定為某種作用的結果，並非無盡因緣所生現象世界的真實情況。[70]無盡因緣所生現象世界的真實情況，在吉藏看來，是究竟不可思、不可議的超拔、絕待境界；唯有停止一切顛倒臆想、虛妄分別，才能夠契會那樣的生存實情，趣入那樣的意義世界，亦即親切體證「諸法實相」。不過，相對於吉藏，松本史朗毋寧唯只站在可思維、可論議的世俗言說向度，而且還以他自己有所偏頗的「歷時性緣起論」見解，去評議吉藏佛學思想的基本性格及思維模態。

所謂「歷時性緣起論」見解，便是單單肯定緣生諸法之間前後接連相續形成的因果關係，而不接受其他類型的因果關聯——例如：事物彼此相依互待的同時因果關係、乃至邏輯意義的因果關聯。因此，如果單從如此視角去面對佛教中種種有關於緣生諸法的表述，便也只能理解或看見宇宙人生現象之間的歷時性關聯，而看不到或無法理解其他型態的因果關係。松本史朗之所以斷定吉藏思想為一元式的「根源實在論」，其實不過是這類因果關係思維取向下的一種反映，也可說是順著這種思維取向所必然導致的結局。因為一元式的「根源實在論」，就是肯定一個最終基體在先或在前，而其他不是最終基體的各種現象在後或次之，然後便由先前者「流衍出」或「生產出」次後者，所以當然也就只能打造出那樣一種宇宙生成論意義的一元式根源實在論，而不是形成其他類型的觀點。

職此之故，松本史朗針對吉藏思想的評判，便另外還得探及吉藏思想裡的緣起論見解；而他的判定，便是認為吉藏否定「緣起說」。[71]然則，這裡所謂的「緣起說」，自然也是他個人所認定為「佛說」的緣起論——「歷時性因果

臺灣大學學術期刊資訊網

70 「無盡因緣所生現象世界」的所謂「無盡」，乃是指從般若波羅蜜多修行智慧所見現象世界的真實情況，就是一一緣生諸法皆為「無自性」或「無自體」的虛幻存在物，因此，任何一個現象如此生成、如此存在，若想推窮其所憑藉的因緣，則將如虛空般不可窮盡。關於此中義理，般若經典已有所開示；參見姚秦．鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈無盡品〉：「癡空不可盡故，菩薩摩訶薩般若波羅蜜應生；行空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生；……生空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生；老死憂悲苦惱空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。……是十二因緣，是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時，應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法，行般若波羅蜜，觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》第八冊，頁 364b-c。）

71 參見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，頁 570。

論」，亦即僅僅肯定緣生諸法之間前後接連相續生成的存在關係，而不接受其他型態的事物因果關聯。

松本史朗在其論文裡，重述他以前對於宗喀巴（1357-1419）思想型態的基本判定後，便引用以下的吉藏話語，來展開批評、論議：

> 既用十二因緣相生，名為世諦。知十二因緣空，即是第一義諦。悟第一義空，即十二因緣便滅。不見第一義空，則是無明。以無明故，便起行，乃至生、老病死憂悲苦惱。[72]

這裡所謂「十二因緣便滅」，並非表示「十二因緣」所要指出的諸法緣起這一「實相」本身在修行者悟入「第一義空」時就會消泯無蹤的意思；而是指出修行者證見緣生諸法的「第一義空」後，由於了解緣生諸法之間的因果關係到底怎麼一回事，因此便不會去造作各種可能促使自己又墮入「十二因緣」之生死流轉歷程裡的心行及事業。正如佛陀講說「十二因緣」時所開示的：「無明滅」則「行滅」、乃至於「生」、「老病死憂悲苦惱」也得以消除不見一般。換句話說，真正可被消滅淨盡的，乃是十二因緣中以「無明」為首的各個生命現象，而不是「十二因緣」這一實相或理法本身；因為只要一有眾生心起「無明」，則必定就要落入前後環環相扣、彼此相互牽連的十二因緣現象世界。[73]

在十二因緣中的一一緣生法目——「無明」、「行」，乃至「生」、「老病死憂悲苦惱」，都是彼此因緣相關的前後事物或同時現象。若有「無明」，則有以下各個事物或現象隨此因緣而產生。假使「無明」不出現，那麼也就沒有其他事物或現象。由於它們都是依倚「無明」而得生存的事物或現象，莫不欠缺「自性」或「自體」，所以乃稱此事物或現象的生存實相為「空」。可是，「無明」同樣也不是某種獨立自存的最終基體；它仍然是不可數量、不可指窮之緣生諸法系列中的一個項目，所以其本身的存在實相也是「空」。甚至，不止於事物或現象如此，即使作為所謂「理法」的緣起本身，倘若沒有那些緣生諸法，那麼也便談不上有肯定其彼此因果關係的什麼「理法」得以成立、或者可被知見；因此，如果說有「十二因緣」這一「理法」，那麼，就它而言，也仍舊僅適合說為「空」。不過，這一所謂「空」，並非意謂現實世界沒有某事

72 詳見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 7，《大正藏》第 42 冊，頁 106c。

73 松本史朗也明白這一點。參見〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，頁 565。

臺灣宗教學術期刊資料庫

物或某現象，也不是說在可能世界裡也將不存在任何東西的意思，而只是在於指出任何事物、甚至任何道理都沒有本身獨立自存的體性——「無自性」。所以吉藏表示：「空」，才是第一義諦層次的說法；而「十二因緣」，則是為了解明宇宙人生現象及其彼此存在關聯的一種世俗言說。二者相對，釋迦佛陀建立世俗言說的目的，便是藉此指引世間眾生趣入、證悟那作為第一義的諸法實相——事物或現象皆無自性的畢竟空義。

例如，吉藏說：

> 十二因緣者，佛欲借妄止妄，故說十二因緣生。外道計無因、邪因生，是妄中之妄；今借輕妄，止其重妄，明諸法從十二因緣生。重妄既息，輕妄亦去，意令悟諸法本自無生。而諸部不體斯意，謂決定言有十二緣生。又，既決定謂有，於中更復種種推斥；如：薩婆多之流執於因緣定是有為，毘婆闍婆提等定執無為，遂成諍論。《涅槃》云：「以是諍論，名為執著。如是執著，名為能斷善根。」又，破外道自性故，明諸法無有自性，假諸因緣。然，性病若去，因緣亦捨。然，性病雖去，實無所去；雖捨因緣，亦無所捨。心無依寄，即便得道。而觀諸部，有性之可捨，有因緣之可立，即是取捨，成「斷」、「常」見，不體佛意也！[74]

這裡指出：「十二因緣」之教說，乃是佛陀試圖「借妄止妄」的一種假名施設，因此，既不是、也不應該執定為客觀實有「十二因緣」本身、抑或真有「十二因緣」這一理法的自性。由於「十二因緣」並非意指實有「自性」的某些現象乃至某種理法，所以遮除外道所抱持的「自性」見解之後，還要捨離那些認為「〔十二〕因緣」決定實有的看法，藉此形成並非實有某對象被遮除、真有某對象被捨離的認識。唯有如此，才能夠在知見上不落入佛陀教導弟子所應當避免的「斷見」或「常見」任何一邊，從而具備相應於一切諸法皆由緣起、其體性本空的「中道正觀」。

因此，吉藏又說：

74 引見隋．吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 18c-19a。

臺灣人學學術期刊資料庫

> ……五者，此《〔中〕論》引《大品》云：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空不可盡。」即具三種波若：十二因緣不生不滅，即實相波若；由十二因緣本無生無滅，發生正觀，即觀照波若；為眾生故，如實說之，即文字波若。[75]

「十二因緣」所蘊藏的不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出——「八不」之中道義理，乃是大乘經中佛陀為了開闡緣起法義更深內涵的論說；它就像虛空一般，無邊無際、不可窮盡。與之相對，小乘經典的緣起論說，則主要開示較為淺近的緣起法義，亦即有關「十二因緣」各個法目之間「此有故彼有、此無故彼無」的生滅、無常道理。[76]然而，不管主要闡說「十二因緣」的不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出等八不中道深義，抑或重點開示「十二因緣」的生滅、無常道理，大、小二乘教說都是隨順眾生機宜的方便講談，[77]而不是決定真實的論議。因為在吉藏看來，所謂「真實」——真正如其本身的事實，意指一切諸法的「真如」、「實相」，乃是畢竟不可質測、數量，所以其本性始終言斷慮絕、不可思議；它是在般若波羅蜜多修行活動中照見一切性空緣起現象時的自覺自證境界。

例如，吉藏在《中觀論疏・因緣品》裡，便說：

> 六者、《大涅槃經》明五種佛性，蓋是諸佛之祕藏，萬流之宗極，蘊在因緣之內。所以然者，十二因緣不生不滅，謂境界佛性；由十二因緣本無生滅，發生正觀，即觀智佛性；斯觀明了，即名菩提果佛性；正觀既彰，生死患累畢竟空、永滅，即大涅槃果果佛性。然，十二因緣本性寂滅，未曾境、智，亦非因、果，不知何以目之，強名「正性」。「正性」者，五性之本也。然，此五性更無別體，但因緣一法，轉而為五。因緣既具五性，是以命初即須論之。[78]

臺灣大學藝術期刊資料庫

75 引見隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 6b。

76 參見隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 1：「十者、欲分大小二論不同，故初標『八不』。小乘論，則是生滅之論，故有生滅觀。大乘論，是無生滅論，故初明無生滅觀。」（《大正藏》第 42 冊，頁 10a。）

77 參見隋・吉藏撰，《法華義疏》卷 4，《大正藏》第 34 冊，頁 501a。

78 引見隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 6 b。

「十二因緣本性寂滅」，不是落入思維言說中才取得其合法身分的一般所謂「境界」（認識對象）、「觀智」（認識主體），也不是其本身即為「原因」、其本身即為「結果」而可據之以建構起彼此因果關聯的某事物或某現象，因此，在佛經中，或者把它叫做「正〔因佛〕性」，或者將它稱為「正法」乃至「實相」，也都不過是佛法教學活動中不得已的假名言說；設若深究它的實質，則已超出言說思維所能搆及的範疇，是不可思、不可議，所以也不是世俗凡夫憑藉其取相、分別、執著之心意識作用所得知見的東西。可是，在導向第一義的世俗言說層次，假使佛法修學者能夠依據佛陀所開示的十二因緣甚深法義，來知解、理會宇宙人生現象，那麼，還是相對可被視為具備捨離「斷」、「常」等偏邪見解的正確認識。

例如，吉藏說道：

> 十二相生，不「斷」、不「常」。以因壞故不常，果續故不斷，即破「斷」、「常」也。若見十二因緣，名為正見。故〈四諦品〉云：「若見因緣法，是人能見佛，見苦、集、滅、道。」則破邪見也。[79]

而疏解《中觀論疏・染染者品》的文義時，吉藏又說：

> 二者、生死患累，有於因果；情陰為果，三毒為因。上檢無果，今觀無因。《涅槃》明十二因緣，始不生滅，終無因果，明五性義。《大品》觀十二因緣，明三波若義。得上諸品，波若、佛性並成。若見十二因緣，即緣河滿、性河傾。今觀十二不因果，即性河滿、緣河傾。本對緣河，故有性河；緣河既傾，性河亦息，即二河俱傾。為眾生故，有「緣」、「性」二方便，「緣」、「性」二河俱滿義。是以此《論》觀十二因果義也。[80]

關於根據「十二因緣」以觀察思維生命現象而所形成的「正見」，並不是僅止於淺層地知道十二因緣各個法目所具有的或「因」或「果」意義、以及它們彼此之間的因果關聯，而是還必須要深入底層去探明十二因緣各個法目的非

79 引見隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》第 42 冊，頁 16c。
80 引見隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 5，《大正藏》第 42 冊，頁 73b。

臺灣大學藝術期刊資料庫

「因」非「果」意義、以及它們彼此之間超越因果關聯的真實面目，亦即能夠了悟那被稱為「佛性」或「正性」的義蘊；唯有如此，才真正搆得上是擁有大乘佛教意義的正確知見。因此，這絕非吉藏在其論著中的講說是意欲「撥無（緣生諸法之間的）因果（關係）」，而是因為能夠「不昧因果（關係的假名施設意義）」，所以也才不會具情意黏著性地去執定宇宙人生現象及其因果關係確實保有某種不變的本質、自在之體性，從而曉得應該回歸於緣起性空的視角，來把握一切諸法及其因果關係的真實面目。

吉藏在上揭引文中，藉由譬喻說明世間眾生面對「十二因緣」之生死流轉大河時，如果只見十二因緣現象或生或滅之情況，而不見十二因緣不生不滅的深義，那麼，便可把這種情況稱為「緣河滿」則「性河傾」；相反地，假使世間眾生能夠洞見十二因緣不生不滅、不常不斷等「八不」之中道深義，那麼，便可將如此情況說成「性河滿」而「緣河傾」。「性河」、「緣河」看似有其兩相對峙的矛盾或衝突關係，亦即一存則一亡，但實際上，那仍舊只是在世俗諦層次上說其有如許似相矛盾或衝突的存在關聯；而假使是從超越虛妄分別以及假名施設的第一義諦層次來看，那麼，「性河」、「緣河」都將因為必須被超越、而且可以被超越，以致畢竟「二河俱傾」，所以它們彼此保有相與存在、相與滅亡的依待關係，而不是在在顯現出如水火般的矛盾或衝突。或許也應當指出：唯有在這種義理向度，亦即一方面可以肯定為善去惡、轉染成淨之類有相修行的佛法教學意義，另一方面則又要求學人照見惡、善、染、淨皆平等無自性的法空無相實況，而後才會有吉藏可能認許松本史朗所說、對於一切善惡淨染人生現象的兼容並蓄，否則，吉藏便將只能做成一名思想混沌、價值儱侗的騎牆派學者，而畢竟搆不上是一位引導佛法修學者不斷向上超拔的佛教大師。

四、結論

從明辨「第一義諦」、「世俗諦」二者的意義差別而據以肯定「第一義諦」在佛法實踐歷程中的價值真實性這個角度來看，在吉藏佛學思想裡，那些以開顯如來藏—佛性法義為主軸的觀點表述，或許可說也是「實在論」的某種類型；可是，這種實在論類型的所謂「實在」，它的義理思維以及概念性格，卻毋寧主要是價值論意義或認識論意義的實在，而不是存有論意義的實在，更不是宇宙生成論意義的實在，尤其決定不是一元基體式的根源實在。因為吉藏所說一切諸法——包括六道眾生、三乘賢聖——所由以流出的「一原」或「一道」或「一理」，從不意指某種能夠直接生產出一切諸法的「能動實體」或「動力因」，而是一種作為認識對象、並且具有價值真實性義涵的佛法實踐目標；然而，在

臺灣大學哲學系圖書館

世間眾生的認識暨實踐活動中，該一目標，或者被證知而得體現，或者尚未被證知而不得體現，所以根據那些實踐活動差異所造成的生命品質不同、生存樣態不一、生活世界多樣，於是才讓該目標相對取得所謂「根源」或「本原」的意義。然而，它並不是一元之基體，也不是多元的實體，更無法能動地直接產出宇宙人生一切現象或事物。

雖然這樣的「一原」或「一道」或「一理」，也因為具有「讓一切緣生諸法得以流出或產生」的義涵，而可取得不是「能生因」而是「所依因」的存有論概念性格；但實際上，這一「所依因」，主要仍是在佛法修行主體的價值實踐及認識活動歷程中所建立起來的諸法形成條件，而不是在作為客觀存在實體的事物形成過程裡所建立起來的諸法生成原因，所以本論文說它毋寧是價值論意義或認識論意義的「實在」，而不是存有論意義、更非宇宙生成論意義的「實在」。

又，這樣一種肯定價值真實性的「實在論」，也不是與佛陀所說「緣起論」相衝突或有必然矛盾的思想。因為佛說「緣起論」的實質，縱使確如松本史朗所理解的那樣，是在表示生命現象之間前後接連相續形成的因果關係，但究竟而談，那也不過是在「無明」或「顛倒想」裡所見生命現象之間的生成或存在關聯；它們是立足於「世俗諦」、在虛妄分別之意義上所肯定的前後事物緣起關係，而並不是一切諸法的生存實相。一旦「顛倒想」轉為「如實觀」、「無明」變成「明」，則便能夠不再只是看見有此一事物、有彼一事物、以及它們之間的什麼前後、左右、甚至彼此相互依存的因果決定性，而這卻正是吉藏佛學思想裡所要指出的諸法實相；它是「無住」，是「〔八不〕中道」，是「佛性」，也是隱藏於生命現象之中的如來體性——「如來藏」，同時亦即是「空性」。[81]更何況佛陀所說「緣起」，縱然是在虛妄分別構作中所肯定、屬於「世俗諦」意義的事物因果關聯，也並非只是、或僅可能是像松本史朗所肯定的事物前後接連相續形成之因果關係型態。[82]

然則，松本史朗對於吉藏佛學思想的種種批判——或有見於吉藏以「一味藥」譬喻「佛性」時所建立的「是一味藥，隨其流處，有種種味」之說法，遂便論議而批評那是從一元基體流出多樣非基體的基體論思維；或有見於「從無

81 參見隋．吉藏撰，《大乘玄論》卷 3：「經中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。……故云：『名字雖異，理實無二也。』」（《大正藏》第 45 冊，頁 41c-42a。）

82 另參見陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2013），頁 253-269。

住本，立一切法」的說法表相，遂便論議而評判那是一元實在撐起多元非實在的基體論想法；或者看見吉藏解釋〈十二門論序〉所說「一原」或「一理」出生「三乘」、「一切法」的文句，遂便論議而認為它們所表現出來的，也是一種基體論式的思維模態；或者看見吉藏著作裡有「見十二因緣，即緣河滿、性河傾」、「觀十二不因果，即性河滿、緣河傾」的說法，則便論議而判定吉藏否認佛陀所教說的緣起觀。凡此論議及其斷言，在本論文所展開的批判反思中，莫不顯示松本史朗的論議，實非深究之談，而他的斷言，也不是誠諦之論。

至於促成如此結果的因緣，概要言之，或有兩項：其一，最主要的因素，乃是松本史朗以其認定如來藏、佛性思想為「基體論」的偏見，擴而用於觀思吉藏佛學的義理性格及思維型態。甚至，他寫來批判「禪思想」的一些論著，也還是如此——不過，這是另篇論文所要批判反思的課題。其二，次要的原因，則是松本史朗撰文之際，一時失落「世俗諦」、「第一義諦」二者有其意義區別的明覺意識，因此，方法論上便一向站在「世俗諦」立場，而以其極有限礙的凡是教說皆可思維、都可論議之視角，去闡析吉藏佛學思想體系裡的一切概念義涵、說法意趣、乃至思維路數，但卻未曾顧及《大智度論》所已指出的：「以世諦故，說『空』等諸相，非以第一義諦。若以第一義故，應難；以世諦故說，則不應難。」[83]

然則，正如吉藏所說：「教是理門。」吉藏的多樣教說，其唯一意趣，乃是為了引導眾生趣向緣起性空、一道清淨的諸法實相。這一緣起性空的諸法實相，或名「理體」，或名「實體」，並非一元的根源實在或基體，而是「言斷慮絕」的聖智自覺境界。所以說「一」、說「多」，都是人心意識的虛妄分別，但可說為實相之「用」，而不是實相之「體」。「體」、「用」不二，唯一「中道正法」，又怎能單單著眼於其有從「體」起「用」的教說面向，而不注心於其更有攝「用」歸「體」的超拔意義？

臺灣人文學術期刊資料庫

83 參見姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 70，《大正藏》第 25 冊，頁 548c。

引用書目

一、傳統文獻

姚秦・鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》，下同）第八冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。[84]

———，《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊。

———，《思益梵天所問經》，《大正藏》第15冊。

———，《大智度論》，《大正藏》第25冊。

後秦・僧肇撰，《注維摩詰經》，《大正藏》第38冊。

北涼・曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。

———，《大方等大集經》，《大正藏》第13冊。

劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第二冊。

梁・僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》第55冊。

隋・吉藏撰，《法華玄論》，《大正藏》第34冊。

———，《法華義疏》，《大正藏》第34冊。

———，《勝鬘寶窟》，《大正藏》第37冊。

———，《淨名玄論》，《大正藏》第38冊。

———，《維摩經義疏》，《大正藏》第38冊。

———，《中觀論疏》，《大正藏》第42冊。

———，《十二門論疏》，《大正藏》第42冊。

———，《百論疏》，《大正藏》第42冊。

———，《三論玄義》，《大正藏》第45冊。

———，《大乘玄論》，《大正藏》第45冊。

———，《二諦義》，《大正藏》第45冊。

———，《法華統略》，《卍新纂大日本續藏經》第27冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1987。

84 本論文引用極多佛典，為減少篇幅，避免文句冗長繁瑣，《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》）僅寫一次出版項，出版年若不同則例外。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第七冊。

———，《說無垢稱經》，《大正藏》第14冊。

———，《阿毘達磨法蘊足論》，《大正藏》第26冊。

———，《攝大乘論本》，《大正藏》第31冊。

宋・施護譯，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，《大正藏》第八冊。

二、近人論著

〔日〕大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会，《梵文維摩經—ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂—》，東京：大正大学出版会，2006。

〔日〕平川彰，〈如来蔵思想とは何か〉，收錄於平川彰編，《如来蔵と大乘起信論》，頁5-96，東京，春秋社，1990，。

〔日〕平井俊榮，《中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派》，東京：春秋社，1976。

〔日〕伊藤隆壽，〈僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面〉，收錄於《中国仏教の批判的研究》，頁279-300，東京：大蔵出版，1992。

———，〈三論教学の根本構造——理と教〉，收錄於《中国仏教の批判的研究》，頁301-333，東京：大蔵出版，1992。

牟宗三，《佛性與般若（上）》，臺北：臺灣學生書局，1989。

〔日〕松本史朗，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vādaとしての吉蔵の思想〉，收錄於《禅思想の批判的研究》，頁545-577，東京：大蔵出版，1994。

———，〈如来蔵思想は仏教にあらず〉，收錄於《縁起と空——如来蔵思想批判》，頁1-9，東京：大蔵出版，2001。

———，〈縁起について——私の如来蔵思想批判〉，收錄於《縁起と空——如来蔵思想批判》，頁11-97，東京：大蔵出版，2001。

呂凱文，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhātu-vāda」為中心之省察》，臺北：國立政治大學哲學研究所碩士論文，1995年3月。

———，〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀雜誌》第10期，頁7-44，1999年9月。

吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，臺北：臺灣學生書局，2011。

———，〈批判佛教：新的闡釋與反思（上）〉，《新世紀宗教研究》第8卷第2期，頁1-41，2009年12月。

———，〈批判佛教：新的闡釋與反思（下）〉，《新世紀宗教研究》第8卷第3

臺灣大學學術期刊資料庫

期，頁1-47，2010年3月。

林鎮國，〈「批判佛教」思潮〉，收錄於《空性與現代性》，頁21-43，臺北：立緒文化事業有限公司，1999。

———，〈佛教就是批判〉，收錄於《辯證的行旅》，頁219-227，臺北：立緒文化事業有限公司，2002。

周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006。

武宏志，〈論批判性思維〉，《廣州大學學報（社會科學版）》第3卷第11期，頁10-16，2004年11月。

孫晶、張文良，〈日本「批判佛教」的最新進展及其理論意義〉，《世界宗教研究》2007年3期，頁53-64，2007年1月。

張文良，《「批判佛教」的批判》，北京：人民出版社，2013。

陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2013。

〔日〕袴谷憲昭，《批判仏教》，東京：大蔵出版，1990。

———，〈空性理解の問題点〉，收錄於《本覚思想批判》，頁35-54，東京：大蔵出版，1990。

———，〈縁起と真如〉，收錄於《本覚思想批判》，頁88-108，東京：大蔵出版，1990。

黃寶生譯注，《梵漢對勘維摩詰所說經》，北京：中國社會科學出版社，2011。

〔日〕奥野光賢，《仏性思想の展開——吉蔵を中心とした『法華論』受容史》，東京：大蔵出版，2002。

楊惠南，《吉藏》，臺北：東大圖書股份有限公司，1989。

廖明活，《嘉祥吉藏學說》，臺北：臺灣學生書局，1985。

———，《中國佛教思想述要》，臺北：臺灣商務印書館，2006。

廖鍾慶，〈三論宗般若思想的主要論題之解析〉，收錄於《三論宗之發展及其思想》，頁235-278，臺北：大乘文化出版社，1978。

賴賢宗，〈當代臺灣如來藏思想的諍議與回應——印順之後的如來藏學諍議之評議〉，《中華佛學學報》第16期，頁289-323，2003年9月。

釋印順，《雜阿含經論會編（上）》，新竹：正聞出版社，1994。

釋常淨，〈三論宗的「於諦」「教諦」兩種二諦義〉，收錄於《三論宗之發展及其思想》，頁219-230，臺北：大乘文化出版社，1978。

釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第24期，頁1-46，

臺灣大學學術期刊資料庫

2001年4月。

Hakamaya, Noriaki（袴谷憲昭）. “Critical Philosophy Versus Topical Philosophy.” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism.* Ed. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997.56-80. Print.

King, Sallie B.. “The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist.” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism.* Ed. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997.174-192. Print.

Swanson, Paul L.. “Why They Say Zen Is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature.” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism.* Ed. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997.3-29. Print.

臺灣大學學術期刊資料庫

Is Jizang's Thinking Monistic Realism?

Chen, Ping-kun*

Abstract

Matsumoto Shiro asserts that Jizang was a monistic realist and that his Buddhist ideas belong to "monistic realism" （一元實在論） as a type of "generation-emanation theory" （流出生成論）. This article plans to unravel Jizang's viewpoint and argument on tathāgatagarbha or buddha-dhātu so as to examine whether Matsumoto Shiro's understanding of tathāgatagarbha or buddha-dhātu is correct.

This article brings out the following major viewpoints:

1. The "monistic realism" and "source realism" （根源實在論） argued by Matsumoto Shiro cannot truthfully reflect Jizang's thoughts.
2. The discussion in Matsumoto Shiro's text does not go profoundly, and his assertion is not authentic. There are two reasons for this: (1) he takes the doctrine of tathāgatagarbha/buddha-dhātu as the "dhātu-vāda" and extends it in the discussion of Jizang's thoughts; (2) he does not distinguish "conventional truth" from "ultimate truth," so that he only takes the former approach to understanding Jizang's thoughts.
3. The various views and argument raised by Jizang on the issues of tathāgatagarbha/buddha-dhātu do not prove that he was a monistic realist.

Keywords: Jizang, middle way, buddha-dhātu, tathāgata-garbha, monistic realism

臺灣大學學術期刊資料庫

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.