

## 吉藏解經的基本立場及其主要方法

簡凱廷\*

### 提 要

吉藏身處的時代，影響中國傳統佛教發展的主要經論都已譯出，且有所流通，而這些傳統僧侶所奉持的大乘經、論，在當代學者的觀點裡，卻有著各自在地域、時間以及思想上的分別。就吉藏繁多的注疏作品來看，幾乎涉及了當時的主要經論，這便意味著在其疏作開展的背後，已然隱涵了對於經典的基本立場，以及由此發展而來的解經方法，藉以統攝思想或異的佛教經論於同一個體系中。本文的寫作，針對吉藏經解與論辯的基本態度、經解的根本預設，以及「因病設藥，病除藥消」、「自性及對自性的因緣」兩個解經方法進行討論，嘗試指出吉藏經解體系中「有所得」與「無所得」分別代表從「存有」及「救度」角度，使用及探究人類語言的兩種態度。而「因病設藥，病除藥消」此一經解設立，即是站在「救度」的立場，指明佛典中佛陀以語言文字所呈現的教說，是對治特定「執見」之病的藥，並非是立基於「存有」的範疇，對於「真實」有所陳述。最後，更重要的是，吉藏把自己當作「無所得」的一員，意味著本文所討論的經解方法，同樣適用在詮解吉藏對於語言文字的使用上。

**關鍵字：**吉藏、無所得、自性、相待假、因病設藥

---

2009.04.15 收稿，2009.06.30 通過刊登。

\* 作者係清華大學中文系博士生。

## 前 言

嘉祥吉藏（549-623）師承興皇法朗（507-581），是南朝攝山三論教學傳統所培養出來的一名傑出義解僧。從開皇十七年（597）以隋·晉王楊廣（560-618）所邀，入住慧日寺始，乃至武德六年（623）五月寂於延興寺止，吉藏受到了隋、唐二代皇室的供養支持，專心於注疏、開演佛經的工作。<sup>1</sup>在他所處的時代，影響中國傳統佛教發展的主要經論大抵都已譯出，且有所流通；而傳統僧侶對於這批經典的認識，基本上是依循著鳩摩羅什以降所確立的「大乘／小乘」二分的經典觀。<sup>2</sup>然而，這批中國僧侶所奉持的大乘經、論，在當代學者的觀點裡，卻有著各自在地域、時間以及思想上的分別。<sup>3</sup>因此，這些立場或異，甚至幾近水火不容的經論，在都是承佛親口所說，或四依菩薩為宣揚佛化所作的預設立場下，彼此間的差異就有了被解釋的必要性；也就是說，對於吉藏等同時代的義解僧侶來說，如何在各自的立場上，建設一套解說方法，以統攝思想或異的佛教經論於同一個體系中，便成了重要課題。而就吉藏繁多的注疏作品來看，<sup>4</sup>幾乎涉及了當時的主要經

<sup>1</sup> 關於吉藏生平的研究，可參見平井俊榮，《中国般若思想史研究：吉藏と三論学派》（東京都：春秋社，1976年），頁345-352、廖明活，《嘉祥吉藏學說》（臺北：學生書局，1985年），頁1-7、楊惠南，《吉藏》（臺北：東大圖書，1989年），頁1-53。

<sup>2</sup> 據周伯戡指出，鳩摩羅什以前，中國僧侶對於「大乘」與「小乘」區分的意義並不清楚，關於「小乘」此一概念的認知，也不是印度大乘經典中所稱，具有「貶義」性質的「小乘」；但是，在鳩摩羅什以後，以大、小乘二分的方式來類歸漢譯諸經論，則已是中國佛教內部的基本共識。詳參氏著，〈早期中國佛教的小乘觀——兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義〉以及〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉兩篇文章。分別收錄於《臺灣大學歷史學系學報》16期，頁63-79，以及《臺灣大學文史哲學報》38期，頁235-272。

<sup>3</sup> 學界一般通行的說法將大乘經論的思想區分為三個主要的思想流脈，如印順法師提出的「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」三系說。詳細內容可參見氏著，《印度佛教思想史》（新竹：正聞，2005年）一書中的相關討論。

<sup>4</sup> 參見平井俊榮，《中国般若思想史研究：吉藏と三論学派》，頁354-404。

論，那麼這便意味著在其疏作開展的背後，已然隱涵了他對於經典的基本立場，以及由此發展出來的解經方法。因此，本文的寫作目的即嘗試針對吉藏疏解經典時的基本立場及主要方法，進行討論，以期進一步釐清其經解思想之內涵。

## 一、經解與論辯的基本態度

### (一)「有所得」與「無所得」的區分<sup>5</sup>

論及吉藏解經的基本立場，必須注意其師承教學傳統獨有的「無所得」與「有所得」二分的說法。吉藏教學號稱「破邪顯正」，<sup>6</sup>是以「無所得」／「有所得」二分的方式，把自身及師承講經論義的立場，與佛陀，及龍樹等四依菩薩宣化佛法的立場等同起來，並將講論經義所遭遇到的其他競爭對象，與佛陀所破斥的外道及龍樹所批判的小乘等劃歸為同一個陣營。如何證明此事呢？

《三論玄義》在解釋《中論》、《十二門論》、《百論》創作緣由時說：

但九十六術栖火宅為淨道，五百異部縈見網為泥洹，遂使鹿苑坵墟，鷲山荊棘，善逝以之流慟，薩埵所以大悲，四依為此而興，三論由斯而作。但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪；破邪則下拯沈淪，顯正則上弘大法，故振領提綱，理唯斯二也。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 關於「有所得」與「無所得」的整理討論，可參看奧野光賢，〈吉藏における「有所得」と「無所得」〉，收錄於《平井俊榮博士古稀記念論集：三論教學と佛教諸思想》（東京：春秋社，2000年），頁121-135。

<sup>6</sup> 關於「破邪顯正」簡要的討論，可參見前田慧雲著、朱元善譯，《三論宗綱要》（臺北：廣文，1992年），第三章第一節「破邪顯正」（頁69-94）。

<sup>7</sup> 隋·釋吉藏，《三論玄義》卷1；《大正藏》冊45，頁1上。

又說：

但邪謬紛綸，難可備序，三論所斥，略辨四宗：一摧外道、二折毘曇、三排《成實》、四呵大執。<sup>8</sup>

吉藏認為龍樹、提婆創作三論的緣由，其一，「顯正」，「上弘大法」，即闡明佛陀教法，助佛宣化，其二，「破邪」，「下拯沉淪」，破斥外道<sup>9</sup>及小乘人<sup>10</sup>錯誤的見解；這應該沒有太大爭議。<sup>11</sup>然而，接下來，作為四依菩薩創作《中論》等三論因由之一的「破邪」，《三論玄義》所述及的「一摧外道、二折毘曇、三排《成實》、四呵大執」等批判對象，實際上卻有著中國佛教乃至吉藏自身教學傳統的歷史情境涉入。

首先，「摧外道」的部分，批判對象不僅包含了「天竺異執」，尚包括了「震旦眾師」。<sup>12</sup>再則，關於「排成實」，日僧凝然嘗對《成實論》在中國佛教經典體系中的定位，眾說不同，有過這樣的記述：

又梁三大法師，謂光宅寺法雲法師、開善寺智藏法師、莊嚴寺僧旻法師，此三家並云《成實論》是大乘云云。天台、嘉祥並判小乘，南山靈芝俱云分通大乘；如此諸師亦異說不同，然淨影、天台已後，多分共評云《成實論》是小乘中長。但南山律師，教是小乘，亦通大乘。小乘之中，多

<sup>8</sup> 同前註。

<sup>9</sup> 所謂「九十六術栖火宅為淨道」的「九十六術」。

<sup>10</sup> 所謂「五百異部繁見網為泥洹」的「五百異部」。

<sup>11</sup> 當然，龍樹、提婆著作中的批評，究竟是針對部派佛教中的哪個傳統，這是可以再細究的問題。

<sup>12</sup> 關於吉藏如何批評中國固有思想，可參見伊藤隆壽，〈吉藏の儒教老莊批判〉，《印度学仏教学研究》第34卷第2號（1986年），頁34-41，及中久西味，〈吉藏の老莊批判〉，收錄於平井俊榮編，《三論教学の研究》，頁257-275，等相關研究。

云《成實》多依經部，或曇無德部。<sup>13</sup>

《成實論》由鳩摩羅什譯出後，其弟子講演該論者，以僧導（362-457）與僧嵩（生卒年不詳）最為有名。其中，僧導曾居壽春，使壽春成為研習《成實》之重鎮，而僧嵩則居彭城；據湯用彤指出，壽春與彭城是晉、宋時期《成實論》講習的兩大系統，前者之影響及於江南，而後者更是通貫南北。到了齊朝，則有僧柔（431-494）、僧次（生卒年不詳）於京師建業講經教學，為世所重。<sup>14</sup>而引文中凝然所提及的光宅法雲（467-529）、開善智藏（458-522）、莊嚴僧旻（467-527）三大法師，更是梁代弘揚《成實》的大家。吉藏師承，由攝山為根據地所形成的三論教學傳統，實際上是透過與當時勢力頗大的「成論大乘師」<sup>15</sup>在講經論道上的競爭，才逐漸在南朝佛教中嶄露頭角的。之中，他們所持、用以對抗成實諸師的論據之一，便是力主《成實》為小乘論典，而這樣的一種論調也一直延續到吉藏的講經事業中；《三論玄義》「排成實」一章，即特意舉出十個理由來證明《成實》為小乘論典。<sup>16</sup>然而，這裡卻發生了一個歷史時間先後的問題，如同《三論玄義》

<sup>13</sup> 本段引文所用版本為鎌田茂雄疏解、關世謙譯，《八宗綱要》（臺北：佛光，2006年），頁88-89。

<sup>14</sup> 以上，關於《成實論》的傳譯，及在晉、宋、齊三代的傳習發展，乃至於疏解之作的羅列整理，可參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁535-544。

<sup>15</sup> 「成論大乘師」一詞，語出吉藏《中觀論疏》卷九，亦為呂澂《中國佛學淵源略講》及鎌田茂雄《中國佛教史》所援用。（呂澂，《中國佛學淵源略講》，頁138-142、鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教史》（臺北：新文豐，1991年），頁91）光宅法雲等學者雖以講說《成實》聞名，但並非僅善此論，對當時流行的大乘經論，也各有所長，並且皆以大乘學者自居。倒是一般被認為是吉藏同學的慧均（生卒年不詳），在其著作《大乘四論玄義》嘗稱呼法雲、僧旻、智藏等為「有所得成實論小乘師」，然僅一見。（唐·釋慧均，《大乘四論玄義》卷5；《續藏經》冊74，頁36下）。

<sup>16</sup> 所謂「今以十義證，則明是小乘，非大乘矣：一舊序證、二依論徵、三無大文、四有條例、五迷本宗、六分大小、七格優降、八無相即、九傷解行、十檢世人。」具體內容詳見隋·釋吉藏，《三論玄義》；《大正藏》冊45，頁3下。

中有人這麼問道：

問：三論斥外道、毘曇，斯事可爾，而龍樹前興，訶梨後出，時節遙隔，何由相破？<sup>17</sup>

由於一般被認為是《成實論》作者的訶梨跋摩，身處在龍樹之後的時代，然而吉藏在《三論玄義》卻又說，《中論》等三論的創作緣由之一在於「排《成實》」，因而這之間就產生了時空上的矛盾。面對這樣的質疑，吉藏則是這麼回答的：

俱令執著，即便被破，何論前後？若前論不破後迷，亦應古方不治今病；扁鵲之術，末世無益矣。<sup>18</sup>

古方能治今病的說法誠然合理，然而能用古方治今病者，還為今人。可見在吉藏的想法中，自己及所稟師承，才是那能夠以古方治今病者。又如青目在解釋龍樹《中論·邪見品》偈文中「悉斷一切見」的「一切見」時只說：「一切見者，略說則五見，廣說則六十二見。」<sup>19</sup>但吉藏卻順著青目的解釋，進一步說：

略說五見及六十二見者，此偏舉外道見耳；然二乘及有所得大乘，皆是一切見也。<sup>20</sup>

鳩摩羅什（344-413 或 350-409）譯經事業以降，中國傳統佛教的發展過程中，歷代雖不乏習學毘曇等小乘之學者，<sup>21</sup>但大部分的僧侶還是以大乘學者自居。因此，吉藏才在大乘前冠上「有所得」

---

<sup>17</sup> 同前註，頁 5 上。

<sup>18</sup> 同前註。

<sup>19</sup> 所謂的「五見」與「六十二見」，經論上說法不一，然由此來看，青目的解說基本上還是沿循著傳統經論上的說法。

<sup>20</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷 10；《大正藏》冊 42，頁 169 中。

<sup>21</sup> 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 625-630。

三字來指稱自身及師承在講經事業上所遭遇的競爭對象；而相較於彼，自己則是「無所得」大乘了。我們正可從吉藏這種區分敵我的態度，窺見佛教內部不同思想傳承間的衝突。

站在「無所得」的立場，吉藏把自身及師承教學的基本態度上溯、等同於關中鳩摩羅什及其弟子僧叡（生卒年不詳）、僧肇（384-414）等人，再遠紹到龍樹、提婆等大乘論師，以「破即是申」的態度，講經辯義，企圖助佛宣化。其中，還有幾個值得注意的地方。第一，所謂吉藏師承，並非全然等同於攝山三論教學傳統，保守來說，只包括他的老師法朗（507-581），及師祖僧詮（生卒年不詳）、僧朗（生卒年不詳）等人。這是因為即便在攝山三論教學傳統內部，不同的傳習，彼此間亦嘗有所爭執。<sup>22</sup>第二，雖然吉藏在著作中每每嘗試將自身教學傳統的淵源連接至關中鳩摩羅什教團，所謂「云稟關河，傳於攝領，攝領得大乘之正意者」，<sup>23</sup>又說：「前讀關河舊序，如影、叡所作，所以然者，為即世人云，數論前興，三論後出，欲示關河相傳，師宗有在，非今始構也。」<sup>24</sup>，然而當代學者企圖尋找連結該教學傳統與關中羅什教團二者的關鍵人物，卻一直未竟其功；<sup>25</sup>因此，這只能算是吉藏自己的主觀意見而已。另一方面，如上文所提及的，南朝《成實》教學之淵源，亦可上溯至羅什教團中的僧導與僧嵩，因此，所謂「云稟關河」，

<sup>22</sup> 如法朗師徒與被他們稱為「中假師」的衝突。吉藏曾引用法朗的話說：「中假師罪重，永不見佛」這般嚴厲的話。至於「中假師」，應為法朗從學於僧詮時的同學，日·證禪《三論玄義檢幽集》引《述義》指出：「禪眾融，長干辨，俱是銓法師學士，而作中假解，兩來為假，兩去為中，故興皇大師以為中假師。」（日·證禪，《三論玄義檢幽集》卷7；《大正藏》冊70，頁497上）。

<sup>23</sup> 隋·釋吉藏，《涅槃經遊意》卷1；《大正藏》冊38，頁232中。

<sup>24</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷5；《大正藏》冊45，頁68上。

<sup>25</sup> 關於吉藏師祖僧朗之師承，Richard H. Robinson 在〈古三論宗之傳承〉一文中，對於種種異說及可能，嘗試進行考察、釐清，然皆得出否定的結果，而僧朗三論教學上溯師承未定之說，也成為當今學界一般之共識。（Richard H. Robinson 著、郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，頁268-282）。

並非指羅什教團之全部；實際上，除羅什外，吉藏著作最常提及的，則有僧叡與僧肇。<sup>26</sup>第三，同樣出身於三論教學傳統的碩法師（生卒年不詳）曾在《三論遊意義》中說：

馬鳴去世，付屬比羅比丘；比羅比丘去世，付屬龍樹；龍樹去世，付屬提婆；提婆去世，付屬羅什。<sup>27</sup>

吉藏在自己的著作中雖沒有像碩法師一樣，提及明確的傳承譜系關係，但法意相承的想法是有的，如他嘗言對於經論文句作某某解者，才是「真龍樹門人」。<sup>28</sup>實際上，吉藏將自身及師門的解經舉措，與馬鳴、龍樹等論師的立場等同起來的觀點，是站在同樣「助佛宣揚」的立場而言的，如他說：

（次時云：前明破邪顯正，即是佛與菩薩，今問，爰及正化，迄乎像法，傳持紹繼，其人不少，今定取何人破邪顯正？）

答：大格為論，不出四人：一是調御世尊，是能化主；其

<sup>26</sup> 僧叡作品之收集，功推於僧祐的《出三藏記集》。《出三藏記集》除收錄僧叡一篇〈喻疑〉之外，還有他為《小品經》、《法華經》、《思益經》、《關中出禪經》、《中論》、《百論》、《大智度論》等經論所作的序，為數頗多。至於吉藏著作中對於僧叡論說的引用，主要見有〈喻疑〉一篇中的相關文句。此外，還為僧叡〈中論序〉、〈百論序〉這兩篇文章作過疏釋。至於僧肇，則與吉藏關係最為密切，其著作時常明引或化用僧肇作品中的文句。在羅什的弟子群中，僧肇雖被目為「秦人解空第一」，但由於他在討論問題時常常引用《老子》、《莊子》等書的語詞概念與文句，因此，其思想之取向究竟是純粹同質於印度般若、中觀經論，還是沾染了老莊色彩，所謂以道家思想詮解佛教經典，在玄佛交涉的議題上，一直是個爭執不休的問題。並且，亦有日本學者通過考察吉藏論說之特色，注意到了吉藏與僧肇的密切關係，從而主張吉藏亦是站在道家思想的立場，來詮解印度經論。這樣的一種立說，有嘗試對於傳統觀點進行翻案的意味。

<sup>27</sup> 隋·碩法師，《三論遊意義》卷1；《大正藏》冊45，頁116下-117上。

<sup>28</sup> 「作此釋者，不違三世佛，真龍樹門人矣。」（隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁31下）。



餘三聖，助佛宣揚。「三者」，所謂馬鳴開士，與龍樹、提婆也。<sup>29</sup>

再則，如同引文中所提及的馬鳴，就吉藏的立場而言，所謂的「無所得」四依菩薩，並不單指龍樹、提婆等中觀系統中的大乘論師而已；之所以如此，則與其特殊的佛教觀有關。吉藏的判教思想，恪守大、小乘二分的體系，尊揚大小乘經與大乘論，拒斥小乘論，相較於當時流行的判教意見，認為不該視大乘經論在教義上有高下深淺的區別。<sup>30</sup>所以，在這樣特殊的觀點下，理論上，所有以大乘論作者出現的印度論師都可歸屬於「無所得」的範圍裡，因為他們雖「為緣不同」，但出世的目的同樣在於「為佛宣化」，然而實際上，吉藏著作中主要提及的大乘論師有四，除了馬鳴、龍樹、提婆以外，還有世親（或稱天親）。<sup>31</sup>以世親為例，《法華玄論》中有問者這麼質疑：

諸大乘經所明，及中、百大乘論等所辨，此可信受，如《唯識》、《攝大乘》，及《法華論》等，必可信耶？<sup>32</sup>

吉藏則回答說：

此論同是婆藪所造，《付法藏》中天親有其人，是故可信。

<sup>29</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷5；《大正藏》冊45，頁69上。

<sup>30</sup> 吉藏的判教主張，一般被統稱為「二藏三輪說」，然而此二者在其著作中，並不是同時提出的判教系統。珍海《三論玄義疏文義要》注意到「三輪」的討論主要是針對《法華經》與《華嚴經》地位優劣的爭議，並進而歸結指出「三輪非判教通說」。筆者以為這個意見是可從的；吉藏判教的主要特色，誠如楊惠南所指出，在於要求平等的看待大乘經論。（日·珍海，《三論玄義疏文義要》卷中；《大正藏》冊70，頁209中、楊惠南，《吉藏》，頁204）。

<sup>31</sup> 在當代學者的考察中，印度佛教史上的天親不只一人，因此，漢譯佛典中屬名為天親所作的經典，也未必出於一人之手，不過在傳統佛教的觀點中，基本上則視為一人所作。（平川彰著、莊崑木譯，《印度佛教史》（臺北：商周出版社，2002年），頁323-327）。

<sup>32</sup> 隋·釋吉藏，《法華玄論》卷4；《大正藏》冊34，頁391中。

又觀其義意，與大乘經論，語言雖異，而意不相違，是故可信也。<sup>33</sup>

也因此，他嘗力辯天親《攝大乘論》與當時中國依持《攝大乘論》學者思想的不同：

問：《攝論》親明有三無性，今云何破之？

答：天親一往對破性，故言無性耳，而學人不體其意，故執三無性。二者，彼云無性者，明其無有性，非謂有無性，學人雖知無有性，而謂有無性，故不解無性語也。<sup>34</sup>

綜上所述，這種以「有所得」與「無所得」來二分自身及當時講經教學的競爭對象的基本立場，是掌握吉藏解經、論辯開展的重要進路之一。

## （二）討論問題的基本模式

吉藏教學，如同孔門中的孟子，十分好辯。他這種「好辯」的態度，雖說可遠溯至龍樹的《中論》，然而，近則是師承自法朗。<sup>35</sup>關於當時因著經論而開展出的論辯主題，吉藏的討論方式通常是先羅列諸家意見，接著，一一評破他們的主張，待至問者問及他自身的立場及意見時，他要不是承繼著師祖僧詮的回應方式，

<sup>33</sup> 同前註。

<sup>34</sup> 隋·吉藏，《中觀論疏》卷7；《大正藏》冊42，頁107中。

<sup>35</sup> 吉藏的師祖僧詮曾叮嚀過他的弟子宣揚自家學說必須謹慎，所謂「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示，……良由藥病有以，不可徒行」。但是法朗居興皇講肆時，卻針對他家學說大大展開破斥，法朗這種教學表現，雖引來許多慕道者的關注，卻也同時遭受非議。《陳書·傅縡傳》中就記載當時有一位名叫大心嵩的法師，特意著〈無諍論〉一文，來抨擊受學於法朗的士大夫傅縡，說他們講議佛經，「雷同訶詆，恣言罪狀」，根本有違於其祖攝山大師之本懷，但是傅縡的回應卻也毫不客氣，理直氣壯、嚴正非常。詳參唐·姚思廉，《陳書》（臺北：鼎文，1975年），頁401。

說：「若更有解，還同足載耳。只除前來諸解，注意自現，何煩別說耶？」<sup>36</sup>要不即是輾轉迂迴，很少作正面的回應。這裡，筆者以《華嚴經遊意》中關於「《華嚴經》為釋迦所說，還是舍那所說」此一論辯主題為範式，進行例證式的討論：

問：此經為是釋迦所說耶？為是舍那所說耶？

興皇大師開發，初即作此問。然答此之問，便有南北二解。

南方解云：佛教凡有三種，謂頓、漸、無方不定也。……用此三教者，欲釋此經是釋迦所說。何者？此之三教是佛教。

（問：）是何佛教？

解云：是釋迦佛一期出世，始終有此三教，若使如此，故知《華嚴》是釋迦佛說也。釋迦雖說此三教，復不同。何者？若是漸教、無方教，此是現前說；若是頓教，遙說彼土人等，類如《無量壽經》，釋迦遙說彼西方淨人等。

次北方論師解，彼有三佛，一法、二報、三化。《華嚴》是報佛說，《涅槃》、《般若》等是化佛說，法佛則不說。彼判舍那是報佛，釋迦是化佛，舍那為釋迦之報，釋迦為舍那之化。《華嚴經》是舍那佛說。

此則是南、北兩師釋如此也。<sup>37</sup>

吉藏在處理「《華嚴經》為釋迦所說，還是舍那所說」的問題時，先列舉了南、北的兩種主張，他說，南方有人把《華嚴經》判為

<sup>36</sup> 隋·釋吉藏，《涅槃經遊意》卷1；《大正藏》冊38，頁235上。

<sup>37</sup> 隋·釋吉藏，《華嚴遊意》卷1；《大正藏》冊35，頁1中-下。

頓教，是釋迦遙為彼土人等所說，並舉《無量壽經》為例，指出該經即是釋迦遙為西方淨土人等所說；再則，北方有主張《華嚴經》為舍那所說者，其理據在於佛有三身，謂「法佛」、「報佛」，及與「化佛」，並且，釋迦是化佛，舍那是報佛，《華嚴》則為報佛舍那所說。

在介紹完南、北兩種主張之後，接著，他所要做的，便是一一破斥他們的說法。他把二家的主張區辨為「一或異」的問題，即釋迦與舍那是同一的，還是相異的，而以為北者的主張指的是經中的釋迦與舍那為異，南者則主張經中的釋迦與舍那為一。針對南者的主張，他是從經論中找出可以說明「釋迦與舍那為異」的相關經文段落，藉此指出「釋迦與舍那不得為一」；<sup>38</sup>但是，另一方面，針對北者的主張，他又是從經論中找出能證明「釋迦與舍那為一」的經文段落，藉此表明「釋迦與舍那不得為異」。<sup>39</sup>吉藏說，對南北兩種主張的論破是「前借北異彈南一，今借南一破北異；此則互借兩家。」<sup>40</sup>他這種論破的方式，頗耐人尋味。一般人對於問題的討論，若拿 A 者的主張來批評 B 者的主張，可能隱含自己對於 A 者意見的贊同；反之亦然。但是，誠如上文例證，在其論破中，他通常是拿 A 者的主張來批評 B 者，同時，又會拿 B 者的主張來批評 A 者。如此，著實令人感到費解！當然，吉藏這種看似不合邏輯的行為，其實是深有所的。此處暫且按下。

最後，吉藏這種對於諸家見解一一論破的舉措之後，必然將面對一個問題，如在破斥完南北二家的見解後，《華嚴經遊意》文中，以設問的方式問道：

---

<sup>38</sup> 同前註，頁 1 下。

<sup>39</sup> 同前註，頁 2 上-中。

<sup>40</sup> 同前註，頁 2 中。

既斥南北一異，兩家皆非，彼即反問：「汝既彈一異皆非，汝作若為別釋耶？」<sup>41</sup>

吉藏則是這麼回答的：

建初法師曾以此問興皇一大學士云：「舍那、釋迦，為一、為異耶？」答云：「舍那釋迦，釋迦舍那。」建初即云：「我已解。」若為解，既云舍那釋迦，釋迦舍那，豈是一，豈是異，作此一答，彼即便解也。<sup>42</sup>

何以文中建初法師聽聞「舍那釋迦，釋迦舍那」便已然能解。「舍那釋迦，釋迦舍那」代表什麼意思？從「有所得」與「無所得」二分的角度來說，何以南北諸家一、異的經解主張皆是「有所得」，而「舍那釋迦，釋迦舍那」的經解立場卻是「無所得」呢？諸此是本文將嘗試解決的問題。

## 二、著為累根：經解的根本預設

吉藏經解體系中作為區分不同立場所使用的標誌「有所得／無所得」中的「得」，換個說法，其實就是「著」。<sup>43</sup>本文以為，這是吉藏一系從佛教經論中所解譯出的重要訊息，也是吉藏繁複論說開展的核心預設。關於「著」（或「得」）是吉藏學說中的重要概念，已有不少當代研究都有所涉及，然而，相關論文的討論焦點基本上都集中在「著」的反面，即強調攝山三論傳統的教學主張在於「無著」（或說，「無得」、「無依無得」、「無所得」等），而本節則將嘗試藉由檢視吉藏著作中關於「有見」與「無見」的討

<sup>41</sup> 同前註，頁2下。

<sup>42</sup> 同前註。

<sup>43</sup> 如吉藏說：「無當者，是無住、無著之異名，無依無得之別稱也。」（隋·釋吉藏，《百論疏》卷上；《大正藏》冊42，頁234下），可見「當」、「住」、「著」、

論切入，正面說明何以筆者將「著」視為吉藏展開繁複論說背後的基本預設。

### (一) 從有、無二見談起

吉藏在疏解《中論·邪見品》時還曾說：「一切取相，有所得，無非邪見。」<sup>44</sup>這裡，被他判釋入「邪見」的所有「有所得」主張，就其著作中的討論來看，其實都可以約化為本小節所要討論的「有見」與「無見」，加以破斥。

在漢傳佛典語詞使用的脈絡中，「見」此一語詞可作為動詞使用，也可作為名詞使用。作為名詞使用的「見」，一般可解釋為「主張」或「見解」；這種解釋意義下的「見」是一中性語詞，它與具有正面義涵的詞相結合後，就成為具有正面義涵的語彙，如「正見」；反之亦然，如「邪見」。然而，在其他使用語境下，「見」這個詞本身就具有負面的義涵，如《大般涅槃經》所說的「五見」及「六十二見」，<sup>45</sup>因此，我們可以將此種使用語境下的「見」直接解釋成「錯誤的見解」或「錯誤的主張」，而吉藏著作中的「有見」與「無見」即為此種使用意義。<sup>46</sup>那麼，吉藏對於「有見」與「無見」有甚麼特別的解釋呢？這裡，我們先談「有見」與「無見」所代表的批判意識在中觀論典中出現的意義。如被吉藏批評

---

「依」、「得」等，具有共同的使用意義。

<sup>44</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷5；《大正藏》冊42，頁164中。

<sup>45</sup> 《大般涅槃經》說：「何菩薩遠離五事？所謂五見。何等為五？一者身見、二者邊見、三者邪見、四者戒取、五者見取；因是五見，生六十二見，因是諸見，生死不絕。是故菩薩防之不近。」（北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷25；《大正藏》冊2，頁515上）。

<sup>46</sup> 再則，「無見」又可稱為「空見」，吉藏並不嚴格區分「無」與「空」，而是視之為具有共同的使用意義。如吉藏在《淨名玄論》中說：「方廣執無我無法，名為空見」，而在《維摩經義疏》中說：「方廣執無我無法，名為無見。」（隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷1；《大正藏》冊38，頁857下、隋·釋吉藏，《維摩經義疏》卷1；《大正藏》冊38，頁912下）。

為「有見」的說一切有部的「法有」主張，<sup>47</sup>一般被視為是龍樹《中論》主要的攻擊對象，因為他們雖然否認了如「人」這一聚合體的「實在性」，但是卻肯定了構成此聚合體的組成要素的「實在性」。另一方面，《大智度論》則說：

或有眾生謂一切皆空，心著是空，著是空故，名為無見。<sup>48</sup>

「無見」所要破斥的對象之一，是信受佛陀「空」教說，而以為不僅「人空」、「法空」，乃至「一切皆空」者。關於此，《大智度論》稱之為「方廣道人」：

更有佛法中方廣道人言：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無。」<sup>49</sup>

中觀典籍這種主張事物存在或不存在二俱不可的立場，其思想淵源，據呂澂的研究來看，應可上溯至小本《寶積經》。呂澂以為，小本《寶積經》是繼般若之後出現的大乘經類之一，其基本理論雖仍出於般若，但卻大大發展了「根本正觀」這一方面的思想，他說：

<sup>47</sup> 《中觀論疏》在討論「人」、「法」此二主題時說，小乘部派中，薩婆多主張「無人有法」，可稱為「亦有亦無見」。吉藏所說的「薩婆多」，即「說一切有部」，而所謂的「無人有法」的主張，則是認肯「人無我」，而否定「法無我」。說一切有部以為，在人類語言與思維體系中以「人」或「我」這個「名」所指稱者，並不具有常人誤以為的「實在性」，而組成「人」及整個世界的基本要素，即「法」，則是實在的。因此，吉藏將說一切有部所主張的「無人有法」判釋入四句中的「亦有亦無」；分別言之，「亦有」所描述的「有法」主張，即為「有見」，而「亦無」所描述的「無人」主張，即為「無見」。

<sup>48</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 37；《大正藏》冊 25，頁 331 中。

<sup>49</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1；《大正藏》冊 25，頁 61 上。此外，吉藏則順著中觀典籍的說法指出，主張「一切皆空」，即「一切事物皆不存在，或沒有實在性」，將導致道德上的危機，如他說：「方廣道人謂一切諸法如龜毛、兔角，無罪福報應」，又說：「有大乘人聞畢竟空，成空見，便謂無罪福報應等。」（隋·釋吉藏，《三論玄義》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 11 中、隋·釋吉藏，《二諦義》卷中；《大正藏》冊 42，頁 101 上）。

……《寶積經》的根本正觀是來自般若。具有智慧，就掌握了判別正與不正的方法，從而使他們的理論超出了單純的空觀，提出所謂「中道」來。「空觀」原對「實有」而言，「實有」固然不對，若定以空為實在的「空」，那也不對，離去「空觀」、「實有」的兩邊。他們主張「中道」。「中道」原在部派佛學時期也偶爾談到，現在大乘把它擴大，而且固定在「正觀」方面運用，這就是從小品寶積開始的一個重要思想。……小品寶積還特別指出，「有見」很壞，但「有見」走向極端即使大如須彌山，也還有辦法破除；如果着了「空見」，那就不可救藥了。可見，《寶積經》一類比「空觀」進了一步，它破空破有，提倡「中道正觀」。<sup>50</sup>

小本《寶積經》這種思想，對於後來所謂中觀學說的形成應該是有所影響的，如《大智度論》便嘗以「離二邊」（二元對立）的方式來解釋「行中道」與所謂的「般若波羅蜜」：

復次，常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復常／無常、苦／樂、空／實、我／無我等亦如是；色法是一邊，無色法是一邊；可見法／不可見法，有對／無對，有為／無為，有漏／無漏，世間／出世間等諸二法亦如是。復次，無明是一邊，無明盡是一邊，乃至老死是一邊，老死盡是一邊，諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊，佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 呂澂，《印度佛學淵源略講》（上海：上海人民，2002年9月），頁106。

<sup>51</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷43；《大正藏》冊25，頁370上-中。



而青目釋《中論》「中道」時也說：

離有、無二邊，故名為中道。<sup>52</sup>

我們當注意上段引文之一，《大智度論》對於「無見」的定義，所謂「著是空故，名為無見。」自然，依此而言的話，「有見」當定義為「著是有故，名為有見。」這裡，「著是空」或「著是有」中作為動詞使用的「著」，<sup>53</sup>實際上隱涵了持有某種主張或見解時所意味的心理狀態。與此相關，查考吉藏著作中運用「有見」與「無見」來批判其它經解主張，如

1、若有佛可見，則是有見。<sup>54</sup>

2、一切人見有燈，即是有見。<sup>55</sup>

3、雖有內外大小不同，同言有涅槃，若爾便成有見。<sup>56</sup>

4、又有惑，則是有見；無惑，名為無見。<sup>57</sup>

5、若無眾生，即是無見；若實有法，即是有見。<sup>58</sup>

6、有佛有眾生，斯則有見，何猶是佛？無眾生無佛，復為無執，豈是佛耶？<sup>59</sup>

7、又謂凡夫有煩惱，故起有見；謂聖無煩惱，故起無見。

<sup>52</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4；《大正藏》冊30，頁33中。

<sup>53</sup> 附帶一提，從佛經語言學的角度討論中古時期作為動詞使用的「著」字，可參見志村良治著、江藍生等譯，《中國中世語法史研究》（北京：中華書局，1995年），頁242-267。

<sup>54</sup> 隋·釋吉藏，《維摩經義疏》卷3；《大正藏》冊38，頁941上。

<sup>55</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷5；《大正藏》冊42，頁81下。

<sup>56</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷10；《大正藏》冊42，頁155中。

<sup>57</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷5；《大正藏》冊38，頁888上。

<sup>58</sup> 隋·釋吉藏，《維摩經略疏》卷4；《續藏經》冊19，頁213上。

8、又成實師明有此真諦四絕之理，即成有見，若是有見，便名為常；若無此理，則便是斷。<sup>61</sup>

9、必謂有人能歸，有三寶所歸，名為有見，乃是歸有，非歸佛也。……若言無三可歸，則是歸無，復是無見。<sup>62</sup>

則他對於「有見」與「無見」的定義，其實可以以下列這樣的形式表示之：

1、有「X」（存在），則為有見。

2、無「X」（存在），則為無見。

（其中，X 可代換成各種語詞概念或語句。）<sup>63</sup>

這裡，作為動詞使用的「有」與「無」，與「著是空」或「著是有」中作為動詞使用的「著」相同，同樣隱涵了持有某種主張或見解時所意味的心理狀態。<sup>64</sup>於是，在吉藏的著作中，有時會採用近似

<sup>59</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷1；《大正藏》冊38，頁860中。

<sup>60</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷3；《大正藏》冊38，頁874中。

<sup>61</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁32下。

<sup>62</sup> 隋·釋吉藏，《百論疏》卷上；《大正藏》冊42，頁241上。

<sup>63</sup> 如引文一可作「有可見之佛（存在），即為『有見』。」引文五可作「有有煩惱的凡夫（存在），即為『有見』；無沒有煩惱的聖者（存在），即為『無見』。」再如，最後一段引文可作「有能歸之人（存在），即為『有見』」及「有所歸三寶（存在），即為『有見』」；至於「無見」的表達形式類同。

<sup>64</sup> 詹偉倫《論嘉祥吉藏二諦並觀法》嘗針對「有」、「無」此二語詞的內容，區分出五種意義；其中，第一種意義，詹氏稱為「表存在與否」，並且，此一意義下的「有」與「無」是作為「動詞」使用的，此一意義與本文這裡所言相同，他說：「一、表存在與否。就一般的用法來說，『有』、『無』這兩個字作動詞之用，常用來標示事物的存在與否，例如，我們說：『這裡有一張桌子』，即意味著：一張桌子『存在』於這裡。而當我們說『這裡無桌子』的時候，即意味著：桌子『不存在』於這裡」（詹偉倫，《論嘉祥吉藏的二諦並觀法》（臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，蔡耀明指導，2006年），頁44）。再則，

歸結的話語說：

若望大乘無所得觀，裁起有心，即墮於常；微<sup>65</sup>起無念，  
便入於斷。<sup>66</sup>

而吉藏以這種定義下的「有見」與「無見」來批判其它義解僧的經解主張，有甚麼意義呢？以「有『X』(存在)，則為有見，無『X』(存在)，則為無見」的定義來看，實則吉藏阻斷了所有企圖從存有論的角度探究經論上語言文字的意義的可能，<sup>67</sup>即在「存有」的範疇中，「X」是「無」(不存在)或是「有」(存在)？若是「有」(存在)，是怎樣的「有」(存在)？

## (二)「定」：「著」的另一種表示方式

對吉藏這樣的義解僧侶來說，「語言／思維」雖有其侷限性，但卻是他們賴以接收、彰顯、論辯佛陀教說的主要憑藉。因此，在同樣使用人類語言的基礎上，加以從佛典上解譯出的「得」(或

---

本文以為，「有 X (存在)，則為有見；無 X (存在)，則為無見」此一般式中，作為「動詞」使用的「有」與「無」，比作為「名詞」使用的「見」，能更深刻地表示吾人在對於特定議題作出特定主張時，其背後所涵藏有的「心理狀態」，或「心理運作狀態」。

<sup>65</sup> 「微」字，《大正藏》無校勘註解，承中嶋隆藏先生指出或應作「微」，筆者以為就文義上來說是合理的。然「微」與「微」關係本就密切，《漢語大詞典》引楊樹達《積微居小學述林·釋微》說：「余謂微字當以微兆為本義……字從微者，微兆為事物初見之端，隱微未顯，故從微也。」由於吉藏著作中相對於「裁起」之「微起」一詞僅一見，「微」是否為「微」之誤字，仍待進一步考證，特附記於此。

<sup>66</sup> 隋·釋吉藏：《中觀論疏》卷 7；《大正藏》冊 42，頁 113 中。

<sup>67</sup> 學界持類似見解的有廖明活與鄭學禮。廖氏在討論吉藏對佛性始有或本有的評破時說：「……這不過是三論教學在存有論問題上不持任何定見的立場之又一表現……」；鄭氏則在〈三論宗中道思想的真理與邏輯觀〉一文中說：「龍樹及三論宗的門徒皆認為佛法基本上只是一個工具或媒介，它的主要目的不是希望製造一種實在觀，而是作為一種方便法門來空掉一切任何事物作存有論地執著，甚至包括對佛法的執著。」(廖明活，《嘉祥吉藏學說》(臺北：學生書局，1985 年)，頁 256；鄭學禮著、吉玲玲譯，〈三論宗中道思想的真理與邏輯觀〉，《哲學與文化》第 15 卷第 7 期 (1988 年 7 月)，頁 33)。

「著」) 這個訊息，三論教學傳統有自覺地對於他們在宣講經論及與他家論辯時所使用的語言，投以關注。所以，在吉藏的學說中就出現了關於「有所得人」與「無所得人」對於語言使用態度的區分，所謂「語言雖同，其心則異」。<sup>68</sup>當然，有所得人對於語言的使用態度，自然是與「得」相關的。吉藏在《二諦義》中批評成實諸師面對佛教經典時是：

聞有作有解，聞無作無解。<sup>69</sup>

這句話的意思是說，成實諸師把佛典上的「有」這個詞，理解成一般使用意義下的「有」；同樣的，對於佛典上的「無」這個詞，也理解成一般使用意義下的「無」。何謂「一般使用意義」呢？吉藏同樣在《二諦義》裡討論「二諦」之「名」與「義」的關係時說：

言一名一義者，一名即一俗名，一真名；一義者，「俗」以「浮虛」(為)義，「真」，「真實」義。從來得此一句。<sup>70</sup>

「從來得此一句」即是筆者所謂的「一般使用意義」。如果以語詞的「符號」、「內涵」與「外延」的關係來解釋的話，「一般使用意義」指的是如「俗」此一語言符號，具有「浮虛」的內涵，而在語言以外的世界，找得到與此「內涵」相對應的「外延」，因此，「外延」內的「諸成員」，都可以「俗」此一符號指稱之。<sup>71</sup>所以，在吉藏的構想裡，有所得義解僧侶在這樣的語言認知或使用態度

<sup>68</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷6；《大正藏》冊42，頁102上。

<sup>69</sup> 隋·釋吉藏，《二諦義》卷上；《大正藏》冊42，頁79上。

<sup>70</sup> 隋·釋吉藏，《二諦義》卷中；《大正藏》冊42，頁94下。

<sup>71</sup> 西方語言哲學中的指稱論還討論到專名與通名的問題，如J. S. Mill認為專名沒有內涵，它指稱被它所稱謂的個體。(陳道德等著，《二十世紀意義理論的發展與語言邏輯的興起》(北京：中國社會科學出版社，2007年)，頁14)。本文此處的討論暫不作如此之細分。

下，便是企圖尋找經論上的語言文字在「存有」範疇中的位置，把佛陀透過人類語言在經論上的宣說視為「真理」。舉例來說，吉藏以為，當佛陀宣說「涅槃具常、樂、我、淨」時，信受此語的「有所得」義解僧是將之理解成「有具常、樂、我、淨的涅槃（存在）」，而就現代的哲學話語來說，其意義即指，在語言以外的世界裡，存在「涅槃」這一「實在」，並且，此「實在」具備了「常、樂、我、淨」等「性質」。<sup>72</sup>又如，在「法身有色、無色」此一主題上，吉藏說：

有人言，法身有色，《泥洹經》云：「妙色湛然，常安穩，不隨時節、劫數遷」；《涅槃》云：「捨無常色，獲得常色」……次江南雲旻藏等悉云：佛果無色，故《涅槃》云：「願得如來無色主身」；《文殊十禮經》云：「無色無形相，無根無住處，不生不滅，故敬禮無所觀也。」<sup>73</sup>

同理，主張「法身有色」者的意態是將「法身有色」理解成「有有色的法身（存在）」，而以現代的哲學話語來說的話，其意義即指在語言以外的世界裡，存在著「法身」這一「實在」，並且，此「實在」具有「色」此「性質」；另一方面，主張「法身無色」者的認知則是將「法身無色」理解成「有無色的法身」，其意義即指在語言以外的世界裡，存在「法身」這一「實在」，並且，此「實在」並不具有「色」此一「性質」。<sup>74</sup>由此看來，這些解經觀點，可說都是企圖尋找語詞或語句在「存有」或「形上」範疇中的意義。

<sup>72</sup> 這裡，筆者採用的是亞里斯多德的形上學觀點，於此，「實在」，又可稱為「實體」或「自立體」，而「性質」則可稱為「依附體」。

<sup>73</sup> 隋·釋吉藏，《勝鬘寶窟》卷1；《大正藏》冊37，頁15下。

<sup>74</sup> 又或者，可以把「法身無色」理解成「無有色的法身」，如是，即指在語言以外的世界裡並不存在「有色的法身」此一「實在」。

吉藏有時會用「定」這一詞語來描述有所得人這種「執著」的心理狀態，他說：

- 1、若學者定執經論一文，以成一家之義者，皆是繫屬魔人耳。<sup>75</sup>
- 2、若決定解，是名執著；如是執著，能斷善根，故弘法之人宜虛其心，實其照矣。<sup>76</sup>

吉藏著作中以「定」此一語詞來表示其他義解僧侶執取經論上的概念或陳述的例子俯拾即是，這裡，姑引幾例為證：

- 1、依廣州大亮法師，定以言教為諦。<sup>77</sup>
- 2、他人二諦定境、定理、定一、定異。<sup>78</sup>
- 3、若言佛果為二諦攝，即佛果定在二諦之內，定是有、無。<sup>79</sup>
- 4、汝言涅槃定常，不得無常，斯則常故常，名有所得，有所得者，乃名生死，何謂涅槃？<sup>80</sup>

以上諸此例證，我們可以稱之為「決定解」或「決定說」。此二說法各具有什麼意義呢？一者強調接受，一者強調接受後的反應；前者說明的是吉藏所批判的義解僧侶在面對經典文句時的心態，而後者則強調了這些義解僧在各自信奉的經典文句下對於「真理」

<sup>75</sup> 隋·釋吉藏，《金剛般若疏》卷1；《大正藏》冊33，頁90上。

<sup>76</sup> 隋·釋吉藏，《法華玄論》卷1；《大正藏》冊34，頁362中。

<sup>77</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷1；《大正藏》冊45，頁15上。

<sup>78</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷1；《大正藏》冊45，頁22上。

<sup>79</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷1；《大正藏》冊45，頁22中。

<sup>80</sup> 隋·釋吉藏，《涅槃經遊意》卷1；《大正藏》冊38，頁232中-下。

進行宣稱的表現態度。當然，這是一體兩面的事。因此，經由上文的討論，我們就能夠解釋，本文所舉的「《華嚴經》為釋迦所說，還是舍那所說」這個討論主題，吉藏之所以俱斥北方「釋迦與舍那為異」、南方「釋迦與舍那為一」的主張，其原因就在於他們對於經論文義，採取「決定解」、「決定說」的態度：

今時明因緣義，但為對彼定義：南方定云一，北方定異。  
為破彼定一、定異，明今因緣一、異。

很明顯地，吉藏以「定」來形容南、北義解僧的主張，這意味著，持「釋迦與舍那為一」者以為在語言以外的世界中，定可以找到「釋迦與舍那為一」的事實，而持「釋迦與舍那為異」者的主張亦然。<sup>81</sup>

正是因為這種「執取」語言的態度，吉藏以為，他所批判的義解僧侶，對於經典所提出的論題，皆是依著各自所信奉的經典文句，提出各自的主張，以為「定見」的。如在「佛是什麼」這個問題上，吉藏說：

……諸大小乘人執佛是「有」，今偏是大乘人執「空」是佛，如江南尚禪師。北土講《智度論》者，用「真如」是佛。<sup>82</sup>

再如「什麼是法身」此一問題，吉藏說，北方有以「如」為法身，南方則說法身是「靈智」，所謂：

北土<sup>83</sup>以如為法身佛，凡聖一如，故同一法身。南方云：<sup>84</sup>

<sup>81</sup> 此外，引文中所謂的「今時明因緣義」，或「因緣一異」，即是吉藏師門在「著」這個預設下所建立的詮經方法，參見下文之討論。

<sup>82</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷9；《大正藏》冊42，頁142下。

<sup>83</sup> 按，《新脩大正藏》校勘指出，寫本龍谷大學藏本傍註曰長安地論師等。

<sup>84</sup> 同上，寫本龍谷大學藏本傍註曰成論師等。

如是頑境，佛即是靈智，以眾德均等，故云同共一法身。<sup>85</sup>

持平而論，這些被吉藏攻擊的義學僧侶，在探究佛教經典義理方面，皓首窮經的苦心，也許不下於吉藏，但是苦心孤詣所得出來的見解，卻一律地被斥為「邪見」，其關鍵的原因就在於，對於吉藏來說，關於一個特定議題，雖然這些義解僧侶各異的主張基本上都有經典文句上的支持，但是，正由於把經論文句當作是「真理」來看待，這種作「決定解」的心態，使得他們各執一是，相互爭執；並且，當他們各執一是時，便同樣面對著一個難題：既然與他們採取不同主張者，亦同樣持有經論上的文句作為立說的理據，那麼，在把佛陀教說當成是「真理」的條件限制下，如何解釋佛陀要在經典的不同處，面對同一個主題，宣說不同的「真理」呢？<sup>86</sup>

關於吉藏學說中這種「把語言為基礎的陳述，當作是對於『實在』的描述」的觀點，鄭學禮的研究，亦嘗有所述及，他說：

很不幸地，根據中觀的觀點，人們不能洞察概念與語詞所涵藏的空性意義。他們通常相信概念與語詞代表了語言以外的特定物體或存在，並且，「名稱」的意義就是「物體」。對他們來說，了解一個具概念意義的「符號」或「陳述」的意義，即是去尋找語言以外的「存在」；並且，探究「真理」本身就等同於尋找「實在」。……如果一個為真的陳述

<sup>85</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷1；《大正藏》冊38，頁860下。

<sup>86</sup> 如《大般涅槃經》裡，同時宣說佛性本有與佛性始有的教說。再則，比較來說，《般若經》宣說無我，而《涅槃經》卻宣說有我；《法華經》只說佛陀壽命久遠，《涅槃經》卻說法身常住。此外，吉藏有時把這種情況稱為「不能通他難」，如他說：「毘曇定見有得道，成實觀空成聖，並定住空、有，不能通他難也」；又說：「道理有空，道理有色，既道理有空、色，則是有所得；有所得，豈能通他難？」（隋·釋吉藏，《百論疏》卷上；《大正藏》冊42，頁235上、《二諦義》卷下；《大正藏》冊42，頁106上）。



並不指涉一經驗上的現象，那麼，它指陳的必然是非經驗的，或絕對的「實在」了。所以，哲學家們常不自覺地被導引入諸如「實在是一是多」、「實在是常是無常」、「是否有創造諸實在的上帝」等形上議題的爭辯中。<sup>87</sup>

進一步引申地說，就吉藏而言，即使面對「事物是否具有實在性」或「世界是否存在真實的本質」等爭論而主張這一切命題都為假，抑或根本不要主張，還是一種主張，還是一種「見」，並且，只要是「見」，就是必須被批判的對象。因此，我們可以說，吉藏所關注的不在於透過語言主張了「什麼」，而是主張者「主張什麼」背後所代表的心理狀態。

### （三）何以不可「著」？

此小節成立的目的，只在於處理一個問題，亦即佛教以外的人，對於世界的究竟所進行的表述，以及佛教內部的人，在經論文句的基礎上，對於世界的究竟所進行的表述，此二者一律被吉藏冠上「有所得」，即「著」、「執著」的標號；但是，為什麼「有所得」這個標號意味著負面的義涵呢？

在吉藏的學說中，關於這個問題的回答，相信也是其師門一系從被視為權威的經論上所接收到的訊息。關於此訊息的揭示，在吉藏著作中有或異的表達文句，<sup>88</sup>其中，論述最具體完備的當屬《勝鬘寶窟》卷一所引法朗誨訓門人的話，說：

---

<sup>87</sup> Hsueh-li Cheng, *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese sources* (New York: Philosophical Library, 1984), p 72.

<sup>88</sup> 如吉藏說：「若有所著，便有所縛，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。」此一敘述頗為簡單，而且明瞭。（隋·釋吉藏，《三論玄義》卷3；《大正藏》冊45，頁7上）。

家師朗和上每登高座，誨彼門人，常云：「言以不住為端，心以無得為主，故深經高匠，啟悟群生，令心無所著。所以然者，以著是累根，眾苦之本，以執著故，三世諸佛敷經演論，皆令眾生心無所著；所以令無著者，著者是累根，眾苦之本；以執著故，起決定分別；定分別故，則生煩惱；煩惱因緣，即便起業；業因緣故，則受生老病死之苦；有所得人未學佛法，從無始來任運於法而起著心，今聞佛法更復起著，是為著上而復生著，著心堅固，苦根轉深，無由解脫，欲令弘經、利人，及行道、自行，勿起著心。」<sup>89</sup>

表面上，本段引文所要揭示的論點，在於「不住」、「無得」、「無所著」等字眼，但實際上，更重要的卻是貫通於整段文字的「著」這個概念，因為即使是「不住」、「無得」等教學上的勸說，也是環繞著「著」此一概念而有的。此外，此段引文還告訴我們，「著」之所以具有負面的義涵，乃在於它是「累」、「苦」的「根本」；並且，法朗還清楚地描述了一條由「執著」引發，接續著「決定分別」、「煩惱」，乃至於「生老病死」的「累苦之鏈」。當然，我們可以進一步探問，這種由「執著」所代表的心理意識所造成的「苦」的連鎖效應，在「存有」的意義上，是僅止於「現世」呢？還是接續著「來生」？不過，在吉藏的著作中，並沒有正面處理這個問題。理由很簡單，如果吉藏明確主張有「輪迴」的存在，就墮入了「有見」；同樣的，沒有「輪迴」的存在，便墜入了「無見」。在他的學說中，二者都是要被破斥的意見的。因此，吉藏實際上是把「著為累根」這一從經典上所接受到的訊息，當成是他講經立說開展背後的預設。為什麼將之稱為預設呢？

<sup>89</sup> 隋·釋吉藏，《勝鬘寶窟》卷1；《大正藏》冊37，頁5下。

#### (四)「著」是吉藏學說中的根本預設

「著」作為預設，是吉藏經解開展背後的理論依據。根據上文諸小節的討論，此一預設包含幾個部份：第一，指稱心理狀態的「著」；第二，此「著」是造成苦痛的根源；第三，持有對於「世界究竟」的主張，即「見」，其心理狀態也是「著」的一種。此三者都是吉藏透過自身的教學傳統，面對佛教經典所接受到的訊息。當然，這幾個訊息之中，最特別的是第三，把「著」，與人類藉由語言與思維，對世界究竟進行探問的行為，此二者連結起來，致使此行為本身涵藏負面的義涵。

關於吉藏學說的這一特點，我們可將之視為一命題，進行檢視與驗證，亦即何以透過人類語言與思維對於諸「存有」或「形上」議題進行探究及提出主張的心態，將使人沉浮於「生死苦海」？並且，吉藏這種特殊論點，實際上也是必須加以審視的。但是，就本文的立場來說，在沒能以適當的工具、方法進行驗證之前，暫且將吉藏一系由佛教經論上所解譯出的訊息視為一種對於權威的相信；另一方面，更重要的是，對於吉藏來說，這不是他所要提出的主張或說是對於「真理」的宣稱，正如鄭學禮所提示的，吉藏所關懷的不在於「存有論」的範疇，而是在於「解脫」，因此，諸此由經論中所解譯出的訊息，對於吉藏的學說而言，乃是其詮解經論以及與他家論辯背後的基本預設及理論依據。

上文曾提及，相關學者的討論重心基本上都集中在「著」的反面，即強調攝山三論傳統的教學主張在於「不著」、「無所得」、「無依無得」等，而筆者之所以認為此種進路在吉藏核心思想的詮釋與釐清上仍有所不足，是因為如果「無所得」被認為是吉藏學說中的「理則性」的主張，是對於「真理」的宣稱 (Truth Claim)，

那麼，將面臨一個問題，即「有此無所得」仍是「有見」，「無此無所得」則是「無見」，斯乃斷、常二見，何有「無得」可得，吉藏說：

若定用無得為是，還成有得，不名無所得。<sup>90</sup>

他認為「如對有所得，故有無所得。有所得既無，無得亦無。」<sup>91</sup>可見「無所得」的主張，還是針對「得」而發的。

本文在此節所特意標舉出的「著」，若根據上文「有」、「無」二見的判準模式來檢視的話，我們可以說「有此著，則為有見」，「無此著，則為無見」，並加以破斥；但是，我們也當注意，更重要的是，判定「著」為「有見」或「無見」背後所依據的還是強調心理狀態的「著」這個概念。職是之故，本文才會將「著」當成是吉藏學說中最根本的預設，並指出吉藏的繁複論說都是圍繞著這個預設而展開的。

### 三、「因病設藥，病息藥廢」的解經方法

相對於「有所得人」對於經論文義的「取執」態度，如何看待佛陀對於語言文字的使用，及「無所得人」在講經論義上對於語言文字的使用呢？從這個角度出發，吉藏一系發展出了「因病設藥，病息藥廢」此解經方法。<sup>92</sup>

<sup>90</sup> 隋·釋吉藏，《涅槃經遊意》卷1；《大正藏》冊38，頁232下。

<sup>91</sup> 隋·釋吉藏，《百論疏》卷3；《大正藏》冊42，頁306下。

<sup>92</sup> 此解經方法似乎有其淵源，如青目注解《中論》「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」時說：「大聖為破六十二諸見，及無明愛等諸煩惱，故說空。若人於空復生見者，是人不可化，譬如有病須服藥可治，若藥復為病，則不可治。」而鳩摩羅什《鳩摩羅什法師大義》卷3則說：「若非有非無，雖破有、無，還戲論非有非無者，爾時佛言：捨非有非無，亦如捨有、無，一切法不受不貪，是我佛法，如人藥以治病，藥若為患，復以藥治，藥若無患則止；佛法中智慧藥亦如是，以此藥故，破所貪著，若於智慧中復生貪著

所謂的「藥病之喻」，即將眾生所遭受的各式「苦難」比喻成「病」，面對眾生苦難而產生的佛陀「教法」比喻成「藥」，是佛教中常見的譬喻，並未有何新奇之處。然而，三論教學傳統的經解舉措，對於「藥病之喻」的使用，卻有著獨特、不與他同的詮釋設立；確切的說，「因病設藥」的「病」，指的即是企圖從存有論的角度探究經論上語言文字意義的態度。這裡，筆者嘗試再以兩方面來闡明其義趣。第一，依得。吉藏在《中觀論疏》卷二中說：

問：心云何有所依耶？

答：心如步屈虫，捨一取一，必定不得無所依，故捨外道著小乘，捨小乘著大乘，捨生還復住無生，故有所住著，非八不意。<sup>93</sup>

吉藏所言之「步屈虫」，典故主要出自《大般涅槃經》。《涅槃經》卷八中說：「若言諸法皆無有我，是即斷見，若言我住，即是常見；若言一切行無常者，即是斷見，諸行常者，復是常見……修一切法常者，墮於斷見，修一切法斷者，墮於常見，如步屈虫，要因前脚，得移後足，修常、斷者，亦復如是。」<sup>94</sup>再則，此段文句的

---

者，當行治法，若智慧中無所貪著者，不須重治也。」（姚秦·鳩摩羅什譯、龍樹著，《中論》；《大正藏》冊 30，頁 18 下、東晉·釋慧遠、姚秦·鳩摩羅什，《大乘大義章》；《大正藏》冊 45，頁 138 中）。

<sup>93</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷 2；《大正藏》冊 42，頁 32 上。

<sup>94</sup> 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 8；《大正藏》冊 2，頁 410 中。此外，慧琳《一切經音義》卷 25 解釋此「不屈虫」乃云：《纂文》云，吳人以步屈名桑闔，方言蠖，又名步屈也。……今詳此蟲，即槐蟲之類是也。步步屈身，要因前足捉物，方移後足，經喻外道欣上厭下，取一捨一，不離斷、常等見，如不屈蟲也。（唐·釋慧琳，《一切經音義》卷 25；《大正藏》冊 54，頁 469 下）。再則，我們當注意的是，就慧琳的解釋來看，《大般涅槃經》以「不屈虫」為喻所批判的對象只侷限在「外道」，但就吉藏來說，則將範圍進一步擴大為本文所討論的「有所得人」，其中，自然包括他在講經論義過程中所批判及其他中國義解僧侶。

語境脈絡，是在討論如何看待《中論》「八不」教說時，對於吉藏學說所設立的論敵，所謂「有所得人」，理解佛典教說心態的批評：

（問：但應釋八不，云何乃遍呵自、他耶？）

答：以遍破自、他有所得心，畢竟不生，即是釋於八不。所以然者？論主為學佛教人，著語言名字，故失無生，今聞八不無生，還復作義解者，即八不還復成病；如此之人，即不可化。所以然者？以尋經作有所得解，即佛不能化，學論復起依著之心，即菩薩不能化，故若經、若論，佛與菩薩所不能化人，即知其人鈍根罪重；若經、若論，佛與菩薩，即於其人並是毒藥，是以常須心無所依，即是悟八不也。<sup>95</sup>

吉藏以為，「有所得人」在面對經典時，總有企圖把握經典中的宣稱或主張，以為依持的心態；並且，當其他經論對於同一個議題出現分歧主張，相互衝突時，「有所得人」在企圖放棄舊有主張的同時，通常意味著他又攀上了另一個主張，所謂「捨外道著小乘，捨小乘著大乘，捨生還復住無生」。而關於此種面對經論的態度，吉藏以「步屈虫」攀附在地面前進時一依一捨的模樣，生動地予以譬喻。此所謂「依得」。

同樣的，吉藏在《法華玄論》卷二中破斥諸家對於《法華》「經宗」的主張之後，有問者提出「前明得失，自是舊宗。今欲安心，願聞異說」的要求，<sup>96</sup>吉藏則藉機大發議論，他說：

夫欲安神好異者，蓋是入道之巨累，通教之尤毒，今當為

<sup>95</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁31下-32上。

<sup>96</sup> 隋·釋吉藏，《法華玄論》卷2；《大正藏》冊34，頁381中。

子陳之失：心有所安，則情有所寄；情有所寄，則名有所得；有所得者，則有所縛；有所縛者，蓋是眾累之府藏、萬苦之林苑。子欲安神，事招斯過。又云願聞異說，若云求異，則異更有異，使異異無窮。古語云：「真言歸於競辨，宗逾出於好異。」可謂去城逾遠，岐路逾多；乖之彌至，失之彌甚。必欲會虛宗，契玄寂者，宜自同於前，冥異於後，內視不己見，外聽不我聞。虛其心，實其照者，即是聞所未聞，未曾有法；如此法者，稱為法華。《法華》大宗，其意在此。<sup>97</sup>

吉藏洋洋灑灑、借題發揮的責難，其實是要告訴問者，想要「安心」此一企圖本身，便意味著「取執」的心態，此乃「入道之巨累，通教之尤毒」，並且，又欲求異說，由是，以譬喻的方式來說的話，目標雖說是欲達彼城，但卻反倒是「去城逾遠，岐路逾多」了。因此，「因病設藥，病息藥廢」此一解經設立的提出，其用意之一，即在於避免習學者對於經論上的宣說有所依得。

第二，經論上的宣說是對於「真實」的一種表述。吉藏以為，「有所得人」對於經論的解釋，乃把經典文句當成是對於世界真實景況的一種表述。什麼是「對於世界真實景況的一種表述」呢？舉例來說，Elizabeth Napper 在《藏傳佛教中觀哲學》的導論中說：

「緣起」可被視為佛陀的標誌，那是指世界上一切物事的「因緣依待性」(relatedness)。物事依因待緣而形成，並在與其他物事的關係中定位他們本身。沒有什麼是單獨、自足及孤立的，一切都是在相互依待的網絡中才存在。<sup>98</sup>

<sup>97</sup> 同前註，頁 381 中-下。

<sup>98</sup> Elizabeth Napper 著、劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》（北京：中國人民大學，

由 Elizabeth Napper 所作的解釋看來，「緣起」可說是一種「理則」，或說是「原理原則」，指示著存在世界的真實情況；因此，換個方式來說，引文中的「緣起」，其實是在「形上」或「存有」範疇中被追探其意義的。而在吉藏的學說中，他對於「有所得人」經解主張的批判，用現代的學術術語來說，正可說是批判他們企圖在「形上」或「存有」範疇中探求經典文句的意義。如《二諦義》卷一批判了兩種對於「二諦」錯誤的理解：

言學二諦失二諦，成一諦者有二種：一者，學二諦成空諦；二者，學二諦成有諦。

學二諦成一空諦者，諸法於顛倒有，名世諦；諸賢聖真知性空，名第一義諦；明顛倒有為非，諸法性空為是。何以故？諸賢聖真知諸法性空，故知諸法性空定是也。此人聞空故空，聞有亦是空，學二諦唯成一空諦也。

學二諦成一有諦者有二義：一者，即鼠嚙栗二諦；二者，心無義。鼠嚙栗二諦者，經中明色性空，彼云：色性空者，明色無定性，非色都無，如鼠嚙栗中肉盡，栗猶有皮殼，形容宛然。栗中無肉，故言栗空，非都無栗，故言栗空也，即空、有併成有也。言心無義者，然此義從來太久，什師之前，道安、竺法護之時，已有此義。言心無義者，亦引經云，色性空者，明色不可空，但空於心，以得空觀，故言色空，色終不可空也。肇師破此義，明得在於神靜，失在於物虛；得在神靜者，明心空，此言為得；色不可空，此義為失也。<sup>99</sup>

2006年)，頁1。

<sup>99</sup> 隋·釋吉藏，《二諦義》卷上；《大正藏》冊42，頁84上。



吉藏指明了兩種對於「二諦」理解的錯誤：一是「學二諦成空諦」，二則是「學二諦成有諦」。所謂的「學二諦成空諦」，吉藏指出，或有聽聞經論上說「諸法於顛倒有，名世諦；諸賢聖真知性空，名第一義諦」者，乃作「顛倒有爲非，諸法性空爲是」解，以爲「諸法性空定是」，乃至於「聞空故空，聞有亦是空」，一切皆空。此或即爲《大智度論》所提及的方廣道人，聞佛說「空」，便主張這個世界空無所有。而所謂「學二諦成有諦」，吉藏舉出兩個例子：「鼠嚙栗二諦」與「心無義」。「鼠嚙栗二諦」的主張是以鼠吃栗子爲例，指出鼠將果肉給吃了，空留下栗子殼，所謂「鼠嚙栗中肉盡，栗猶有皮殼，形容宛然」，以此來比喻聽聞《般若經》宣說「色色性空」，而主張雖「色無定性，非色都無」，如同雖「栗中無肉」，而「非都無栗」，吉藏說此是「空、有併成有也」。以現在的話來說，持「鼠嚙栗二諦」主張者認爲此世界在本質上雖一無「實在」，卻非無現象上之「有」，如吉藏在《大乘玄論》中提及「不空假名」的主張時嘗說：「不空假名者，但無性實有，假世諦不可全無，如鼠嚙栗。」<sup>100</sup>至於「心無義」，一般指的是鳩摩羅什譯經事業以前，傳統僧侶對於《般若》經系思想詮解的意見之一，關於此，在學者討論僧肇與格義的問題時亦常有所述及；此外，就吉藏著作中的記載來看，後代或有持相同主張者，也被他用「心無義」以指稱之。這裡，吉藏指出，彼亦引《般若經》「色色性空」的教說爲證，然而，與「鼠嚙栗二諦」不同的是，其所空者不在於客觀事物的「本質」，而是主觀上的「執取」，所謂「明色不可空，但空於心，以得空觀，故言色空」。因此，無論是「學二諦成空諦」者所主張的「世界空無所有」，或是「鼠嚙栗二諦」者主張的「現象之有」，乃至於「心無義」者主張的「空於心」，「外物非無」，都指明了經論上的語詞概念、文句，與語言以外世界的某種

<sup>100</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷1；《大正藏》冊45，頁24下。

聯繫關係。而諸此經解的態度正是上文所提及的，是把經典文句視為「真理」，能指涉與之相符合的外在世界中的真實情況。

至於「因病設藥」的「藥」，指的是經論上的教說，在吉藏的認知裡，特指大小乘經，以及大乘論。從上文吉藏對於「有見」與「無見」的定義可知，諸等以人類語言文字為基礎所形成的教說，並不在「存有」的範疇中具有意義；相對的，其意義則在於「救度」的範疇中。舉例來說，一般認為曇無讖所譯《大般涅槃經》提出「常住」的教說，似乎在「存有」的角度上，對於「終極實在」有所肯定，吉藏則是運用「因病設藥」此一經解方法辯解道：

涅槃非常（非）無常，常、無常皆涅槃方便。何者共耶？常病重，故設無常之藥，眾生執有為涅槃，故設無，身心皆盡，乃為妙極；物情不了，便謂佛身無，涅槃斷滅，故經云：「其復不久，王復得病，須服乳藥。」故今教為對無常，故設常住……<sup>101</sup>

對於執「有為涅槃」之病，設「無常」之藥，宣說「身心皆盡，乃為妙極」，後眾生復「執藥成病」，以為「佛身無，涅槃斷滅」，對此故，又設「常住」之藥；吉藏藉此指出佛陀教說的針對性。

再舉一個例子，對於唯識經典所提出的「唯識無塵」的教說，吉藏在《淨名玄論》卷一中以代表「主觀」的「識」與代表「客觀」的「塵」，來歸納諸學者對於世界「本質」，或說「究竟真實」的主張，說：

三、明即世所行塵、識四句：一、薩婆多部，不得法空，

<sup>101</sup> 隋·釋吉藏，《涅槃經遊意》卷1；《大正藏》冊38，頁230下。

計有塵有識；二、方廣道人學毘佛略，執邪無之義，明無識無塵；三、藏什未至之前，有心無之說，明有塵無識，如肇公《不真空論》云：「無心者，無心於萬物，萬物未嘗無。」肇公評之云：「此得在於神靜，而失在物空也。」；四、計無塵有識，如執唯識，無有境界。如此等說，皆墮四門，亦無絕四，故無不二之道，如上斥之。<sup>102</sup>

接著，有問者問曰，前三是邪見，「可得非之」，第四所謂「無塵有識」是大乘論師天親菩薩所說，為什麼也是錯的呢？所謂：

問：有塵有識，是毘曇執有之見；無塵無識，方廣邪無之宗；無識有塵，人師自心。此三可得非之。唯識之旨，蓋是方等之宏宗，菩薩之大智度論，何以排斥？<sup>103</sup>

而吉藏則回答說：

考天親唯識之意者，蓋是借心以忘境，忘境不存心，肅<sup>104</sup>然無寄，理自玄會，非謂塵為橫計，心是實有，未學不體其旨，故宜須斥之，故咎在門人。<sup>105</sup>

由其回答可知，他同樣是以「因病設藥，病息藥廢」來解釋唯識經典所提出的「唯識無塵」的教法的：以為「唯識無塵」是對治某一執見所說的藥，所謂「借心以忘境」，而並非是對於世界真實的一種主張，所謂「非謂塵為橫計，心是實有」，因此，主張「有塵」的執著消失了，「唯識」此教說就失去了意義，所謂「忘境不

<sup>102</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷1；《大正藏》冊38，頁857下。

<sup>103</sup> 同前註，頁858上。。

<sup>104</sup> 按，「肅」此字《新脩大正藏》並無校勘，然當作「蕭」。吉藏著作，作「肅然無寄」僅此一見，他處皆作「蕭然無寄」。

<sup>105</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷1；《大正藏》冊38，頁858上。

存心」。<sup>106</sup>

因此，從「救度」的角度而言，「病息」，「藥就應廢」，執著之病消解了，作為藥用的特定「教說」就失去了意義，否則，便將復執藥成病，仍舊還是「必定不得無所依」的「有所得」。如吉藏引法朗的話說：

師又云：凡有所說，皆為息病，病息則語盡，如電摧草，草死而電消，不得復守言作解；守言作解，還復成病，無得解脫。<sup>107</sup>

此外，以下諸文句也都是吉藏用以說明「病息，藥就應廢」的例證：

1、蓋是借今以破古，古既去，今亦不存耳。<sup>108</sup>

2、本對自性，是故有假，在性既無，假亦非有。<sup>109</sup>

3、破定言無定耳，云何復更執無定耶？<sup>110</sup>

<sup>106</sup> 附帶一提，引文中所謂「蕭然無寄，理自玄會」，在吉藏學說中並不難見，基本上可以把它視為「無所得」的較文學性的表現方式，因此，它是對「有寄」與「明會」，即「有得」所說的，並非強調在「存有」的範疇中，定有一「蕭然無寄，理自玄會」的境界（存在）。所以，如果以此角度來詮釋吉藏的學說，以為他在「存有」的範疇中，主張有一離於言說的「存在」，並且在修行或認識的目標上，主張人要絕言棄智地回歸或達到此一存在狀態，恐不得其實；如同吉藏面對「什麼是佛」此一議題，批判了所謂「終謂有佛，不可說」、「終謂有佛，但不許著」二則主張一般，如果主張有一離於言說的「存在」或說是蕭然無寄的「境界」的存在，亦不過是墮入「有見」而已。

<sup>107</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁27中。又，如果當真把握吉藏師徒所言「病息則語盡」此一原則，則對於此段引文的解讀，我們不能將「無得解脫」的「解脫」看成真有個什麼能縛的東西需要被解開，可以被解開，「無得解脫」的用意只在於指明「守言作解」是錯的，但除了指明錯誤之外，並沒有其他義涵，如意指有著其他什麼是對的，否則仍舊是「守言作解」。

<sup>108</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷3；《大正藏》冊42，頁39下。

<sup>109</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷1；《大正藏》冊42，頁6下。

4、由外人倒見有，今求其倒見有不得，故名無所有，若復執無，還是倒見無耳。<sup>111</sup>

5、然本對外道之邪，故有內之正，邪既不立，故正亦不留，如是生死、涅槃，真之與妄，乃至理外、理內，有得、無得，義並類然。<sup>112</sup>

#### 四、「自性」與對「自性」的「因緣假」

吉藏經解體系中「自性」與「因緣」這對範疇，有著與一般理解非常不一樣的義涵。本節嘗試討論之。

##### (一)「自性」的使用意義

據萬金川指出，「自性」此一漢譯語詞，梵文作 *sva-bhāva*，「相當於英文 self-being，也就是所謂的『自有』——自己是自己存在的根據。」<sup>113</sup>至於「自性」此一漢譯語詞在漢傳佛教的語境中的使用意義，吉藏曾說「夫論『自』者，謂非他為義。」<sup>114</sup>而「性」

<sup>110</sup> 隋·釋吉藏，《法華玄論》卷4；《大正藏》冊34，頁392上。

<sup>111</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷4；《大正藏》冊42，頁68中。

<sup>112</sup> 隋·釋吉藏，《百論疏》卷下；《大正藏》冊42，頁302上。

<sup>113</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998年），頁32。又，本文原引有 J.W. De Jong 對於中觀學派「自性」概念的討論作為參照（參見 J.W. De Jong 著、盧瑞珊譯，〈中觀學派的絕對概念〉，收錄於《中觀與空義》（臺北：華宇，1986年），頁88-90），但對於所引文字，兩位審查人都有所質疑；其中一位審查人明確指出，「熱並不是火的本質(*dravya*)，而應該是火的屬性(*guṇa*)」，「*prakṛti* 不可以翻為『依體』，因為它就是數論派(*Saṃkhya*)所使用的作為物質世界第一因的『自性』」，「本有並不是 *svata-bhāva*，這一梵文字是可以翻為『自體有』或『自生有』，翻成『本有』是相當勉強的」。由於筆者未能取得 J.W. De Jong 的原文，故不知錯誤來自譯者或原作者，不敢遽改譯文，因此將其刪去。然為供有興趣的讀者參考，特附記於此，亦感謝審查人的指正。

<sup>114</sup> 吉藏在解釋「自」的字義時著眼於與「因他」相對，原文為：「夫論『自』者，謂非他為義。必是因他，則非自矣，故自則不因，因則不自，遂言因而復自，則義成梓楯。」（隋·釋吉藏，《三論玄義》卷1；《大正藏》冊45，頁1下）。

一詞，淨影慧遠的《大乘義章》則提出了四種解釋，所謂「種子因本之義」、「體義名性」、「不改名性」、「性別名性」，並且各義以下還有分別。<sup>115</sup>慧遠這種聚類區分的繁複論說方式，是企圖透過這種方式來處理為何《大般涅槃經》對於「佛性」有種種異說的問題，這裡可暫置不談。<sup>116</sup>不過，值得提出的是，慧遠列舉的解釋中，後三者其實是與現代學者的見解相近的：慧遠所舉「體義名性」的「體」，或可視為「本質」或「性質」，如說「火」具有「熱」此一「性質」；又，由於一物之為一物的「本質」或「性質」，具有固定不變的意思，所以，即可稱為「不改」；再則，「熱」作為一物之「性質」，與同作為「性質」的「冷」，是互斥的概念，所謂「性別」。接著，本文以《十二門論疏·觀性門》中的一段話來討論吉藏對於「自性」的界義：

性、相異者，《智度論》云：「性為其內，體不改為性；相為其外事表彰，故名為相。」此二是萬物之總要，是故破之。二者，復因中有果性，名之為性，此是別性之性，以性非是事，故所以稱別。三者執性，如執著一切法皆是實有，故名為性。<sup>117</sup>

第一，吉藏之所以提及「性」與「相」的區別，是因為在他的科判裡，〈觀性門〉之前的四品主要是破「相」的，而該品則在於破「性」，所謂「自上四門，檢相無蹤，今此一品，觀性非有。」<sup>118</sup>第二，吉藏言及「性」與「相」的區別，引用《大智度論》的說

<sup>115</sup> 慧遠的討論，詳見隋·釋慧遠，《大乘義章》卷6；《大正藏》冊44，頁472上-中。

<sup>116</sup> 關於淨影慧遠對於「佛性」議題相關論說的研究，可參見廖明活，《淨影慧遠思想述要》（臺北：學生書局，1999年），頁125-176。

<sup>117</sup> 隋·釋吉藏，《十二門論疏》卷下；《大正藏》冊42，頁204下。

<sup>118</sup> 同前註。

法，所謂「性爲其內，體不改爲性；相爲其外事表彰，故名爲相。」就他所引的文句來看，「相」所強調的是視覺上可見的表徵，<sup>119</sup>而所謂「性爲其內，體不改爲性」，或可視爲慧遠「體義名性」及「不改名性」的綜合性說法，基本上可以理解成「本質」或「性質」。再則，按查《大智度論》，並沒有找到與吉藏所引相對應的原文，倒是同樣言及「性」、「相」的分別，《大智度論》是這樣說的：

問曰：先已說性，今說相，性、相有何等異？

答曰：有人言，其實無異，名有差別，說「性」則為說「相」，說「相」則為說「性」，譬如說火性，即是熱相，說熱相即是火性。有人言，「性」、「相」小有差別；「性」言其體，「相」言可識，如釋子受持、禁戒是其性，剃髮、割截、染衣是其相；……如火，熱是其性，烟是其相。<sup>120</sup>

吉藏所說的「性爲其內，體不改爲性；相爲其外事表彰，故名爲相」，大抵就是《大智度論》所言的「『性』、『相』小有差別；『性』言其體，『相』言可識。」此中，所謂「『相』言可識」正可證明筆者上文所言，「相」強調的是視覺上可見的外顯表徵。此外，《大智度論》所舉的例子，「火，熱是其性，烟是其相」，我們也可將之解釋成「熱」是「火」固有之「性質」，而「烟」則是「火」在視覺上的外顯表徵。至於吉藏提及的「體不改爲性」的「不改」，雖不見於《大智度論》，但也許是由《大智度論》以下文句所推估

<sup>119</sup> 這裡，關於「相」的解釋，承其中一位審查人指出：「作者對於『相』的定義是：『相』強調的是視覺上可見的外顯表徵。」但是，在佛學的論究中，性、相是通一切法的論究的，不只論究色法，也論究心、心所法，如果說『相』是視覺上可見的外顯表徵，這個說法對色法來說沒有問題，但對心、心所法來說，就恐怕有問題了。」筆者贊同審查人的意見。然而這裡，本文僅針對《大智度論》的說法進行解釋，希望以此作為下文討論吉藏學說特殊的「自性」義的參照，所以不及擴充討論「心」、「心所法」等層面，特附記於此。

<sup>120</sup> 同前註。

出的結論：

近為性，遠為相，相不定從身出，性則言其實，如見黃色為金相，而內是銅，火燒、石磨，知非金性；如人恭敬供養時，似是善人，是為相罵詈毀辱、忿然瞋恚，便是其性。性、相，內外遠近初後等有如是差別。<sup>121</sup>

在此段引文中，「相」涵藏著不一定是「真實」的意思，譬如《大智度論》所舉的例子，外表看似「良善」的人，「良善」不一定是他真正的本質；而相對於此一意義下的「相」，「性」就涵藏了「真實」的義涵，所謂「性則言其實」。因此，進一步說，不一定「真實」的「相」就有改變的可能，相對的，涵藏著「真實」意義的「性」，或說「本質」、「性質」，本身就意味著所謂的「不改」了。

第三，吉藏還說，「二者，復因中有果性，名之為性，此是別性之性，以性非是事，故所以稱別。」吉藏這裡所說的「別性」，意思不是很確定，就「因中有果性」，「以性非是事」來看，或許指的是「因事」與「果性」的差別。<sup>122</sup>

第四，此點是最值得注意的——「自性」的使用意義，對於吉藏來說，重要的其實不是「本質」、「實體」或「本體」等與「存有」或「形上」範疇的討論具有密切關係的概念，而是引文中的第三點，「執性」，所謂「三者，執性，如執著一切法皆是實有，故名為性。」所謂「執性」，有時又稱「性執」。<sup>123</sup>吉藏所代表的三論教學傳統這種對於「自性」的解釋，在中觀思想的詮釋史上，恐怕是獨一無二的。那麼，「性執」是什麼意思呢？引文中，問者

<sup>121</sup> 同前註。

<sup>122</sup> 即因事之中仍具果性，然此事、性有別。

<sup>123</sup> 如吉藏說：「中、假即破性執、釋疑；中破性執，假為釋疑。」（隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁28上）。



亦有此問，所謂「此與初體性何異？」<sup>124</sup>而吉藏則回答說：

執有體者未必是性，如假有體家亦言體而非是性，約彼所明，故體、性義異。<sup>125</sup>

又說：

若執性之性，但計諸法決定作有、無解，故名爲性。又執性之性，其義則通；裁起有心，言異無者，則是性有，裁起無心，言異有者，即是性無；有、無既爾，亦有亦無等例然。<sup>126</sup>

由引文中所說的「決定作有、無解」，以及「裁起有心……，裁起無心」，正相通於上文對於「定」，以及「有」、「無」二見的討論。由是可知，吉藏所謂的「性」，正是本文所揭示的「著」此一預設，指的是有所得人對於「語言」採決定解的認知態度。因此，上文吉藏所言「如執著一切法皆是實有，故名爲性」一句中，「故名爲性」的「性」，指的並非「執著一切法皆是實有」中的「實有」，而是作爲「動詞」使用的「執著」一詞背後所隱涵的心理狀態；就這個角度來說，即便說是「執著一切法皆是幻有」，或說「空無所有」的主張，也是可以包含在吉藏學說中的「執性」或「性執」的範疇裡的。這是吉藏學說非常特別的詮釋觀點。

正因爲如此，緊隨著上段引文之後，吉藏自問自答地說：

他云：外道、毘曇可是性義，我習大乘，非是性也。

今問若非性義，眾生心神不可朽滅，色法不可爲心，真諦

<sup>124</sup> 隋·釋吉藏，《十二門論疏》卷下；《大正藏》冊42，頁204下。

<sup>125</sup> 同前註。

<sup>126</sup> 同前註。

四絕不可為不絕，世諦三假不得四絕，豈非定性？地論人真中之真，古今常定，不可為不真，豈非性耶？<sup>127</sup>

這裡，可看出吉藏所批評的正是其學說中所謂的「有所得大乘」，此外，我們還可以替諸此文句稍作修飾，使其意義更為顯明，如言：「定有眾生心神，不可不朽」、「定有色法，不可為心」、「定有四絕之真諦，不可為不絕」，乃至於「定有三假之世諦，不得四絕」，以及「定有真中之真，古今常定，不可為不真」。就吉藏來說，這些「有所得大乘」在面對佛典上的「教說」時，都將之視為「真理」，以為語詞或陳述指涉著外在世界的「真實情況」，而吉藏正是把「定有」此種「作決定解」的心態，定義為「性」，或說「自性」。以下兩段引文同樣也說明此事：

1、次考性義。問：誰義明有有可有，有無可無，故成自性耶？答：今通明一切內外大小有所得義，必有有可有，得有；無可無，得無，名有所得，故墮自性也。<sup>128</sup>

2、他有有可有，則有生可生，有滅可滅；有生可生，生是定生，有滅可滅，滅是定滅；生是定生，生在滅外，滅是定滅，滅在生外；生在滅外，生不待滅，滅在生外，滅不待生；生不待滅，生則獨存，滅不待生，滅則孤立，如斯生、滅，皆是自性，非因緣義宗也。<sup>129</sup>

因此，根據以上討論，我們知道吉藏學說中的「自性」，其實與「有所得」、「理外」、「決定解」等詞彙具有相同的使用意義，強調的都是表示心理層面的「執著」，如吉藏自己說：

---

<sup>127</sup> 同前註，頁 205 上。

<sup>128</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷 6；《大正藏》冊 38，頁 869 上。

<sup>129</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷 2；《大正藏》冊 45，頁 27 下。

性即執著義，猶是有所得異名耳。<sup>130</sup>

以上，本文指出吉藏學說中「自性」與「因緣」此一範疇中的「自性」，其使用意義指的就是「著為累根」這個根本預設，強調的是對於語詞使用的一種「決定解」的態度。以下則討論對「自性」的「因緣」。

## (二) 對「自性」的「因緣」：何謂「相待假」

這裡討論的「因緣」，指的是「四假」中的「因緣假」，乃為針對「性執」的語言使用心態所設立的詮經方法。<sup>131</sup>吉藏釋《中論·因緣品》品名時曾說：「以生死／涅槃，凡／聖，解／惑，皆是假名相待，無有自性，稱為因緣義，故因緣義總。」<sup>132</sup>

在漢傳佛教的傳統中，關於「假名」（即佛陀權便施設的名言概念）的討論，主要的理論來源有二：一是「因成假」、「相續假」、「相待假」三假，義出《成實論》，二是《大品般若經》所提出的「法假」、「受假」、「名假」，以及《大智度論》對此三假的解釋。而吉藏學說為了「對治」上一小節討論的「性執」所代表的語言認知態度所提出的「因緣假」，其設計理念實際上來自於《成實論》「三假」中的「相待假」，吉藏曾說：「菩薩用相待」，<sup>133</sup>又說：「相

<sup>130</sup> 隋·釋吉藏，《十二門論疏》卷下；《大正藏》冊42，頁205上。

<sup>131</sup> 至於「因緣」二字的名詞解釋，吉藏說：「依名釋義亦有三種：一者，種子親而能生為因，水土疎而助發，故為緣；二者，本無互體，辨之令有，故稱為因，有可生之義，假緣助發，故目為緣，故互具有無二義，種受因緣兩名，故曰因緣；三者毘曇人云：攝因為緣，故名因緣。又經有三說：一者，但作因名，如六因、十因之例，六因如《雜心》說，十因《地持論》明；二者，但作緣名，如四緣、十緣之流，四緣經論皆備，十緣如《舍利弗毘曇》敘；三者，因緣兩說，皆如十二因緣。此皆適化不同，故立名非一也。」（隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷1；《大正藏》冊42，頁7上）。

<sup>132</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷1；《大正藏》冊42，頁5下。

<sup>133</sup> 同前註。

待爲本」。<sup>134</sup>因此，以下，本文將討論吉藏如何設計所謂的「相待假」，以及「相待假」如何對治「自性執」。

首先，我們先回顧一下什麼是「性執」的語言使用態度。以例舉的方式來說，上文討論吉藏對「有所得人」語言使用心態的表示，曾舉過的例子有：「聞有作有解，聞無作無解」、「一名一義者，……『俗』以浮虛義，『真』，真實義」、「他有有可有，……有是自有」等。接著，我們可以採用通則的方式來表示這些例子：

1、聞「X」作「X」解。

2、「X」以「X」為義。

3、有「X」可「X」，「X」是自「X」。

（並且，「X」指的是人類語言體系中的任一語言符號或詞語組。）

至於這種語言使用心態，我們可以說是「以爲特定的語言符號具有特定的內涵以及外延，能指涉語言以外世界中真實存在的特定事物。」並且，所謂的「以爲」，其背後代表一心理狀態，即「著」。這裡，筆者以「X<sub>自</sub>」來表示上述「有所得人」所使用的語言符號，而以「X<sub>假</sub>」來表示「無所得人」所使用的語言符號，即所謂的「因緣假」或「相待假」。當然，特別值得注意的是，「X<sub>自</sub>」與「X<sub>假</sub>」的區分，強調的是對於同一個語言符號的兩種認知態度。那麼，何謂「相待假」呢？

所謂「相待假」，吉藏在進行釋義時曾說：「如君／臣、父／

---

<sup>134</sup> 同前註，頁 18 下。

子、大／小，名字不定，皆相隨待，故言相待假。」<sup>135</sup>在吉藏的理論構設中，「相待假」是指替一個單獨的語詞尋找另一語詞，組成一組對偶性的詞語組，來證成單獨語詞自身是沒有「自性」的，如引文中的「君／臣」、「父／子」、「大／小」，以及本小節開頭所提及的「生死／涅槃」、「凡／聖」、「解／惑」，乃至於吉藏著作中使用頻繁的「常／無常」、「境／智」，以及「有／無」等。相對於上文為「自性」所作的通則性示例，這裡也可以以通則的方式為所謂的「相待假」作出規定。如對於「X」以「X」為義而言，「相待假」可以表示為：

對 X、Y 來說，X 以 Y 為義，Y 以 X 為義。

如吉藏說：「真以俗為義」，「俗以真為義。」

再則，對於有「X」可「X」，「X」是自「X」來說，「相待假」可以表示為：

對 X、Y 來說，由 Y 故 X，由 X 故 Y。

如吉藏說：「無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。」

那麼，構成示例中「X」與「Y」的語詞，其選擇條件為何呢？關於此，吉藏並未曾加以說明，並且，就他所使用的例證來看，這裡所謂的「對偶」，其實並沒有哲學意義上的嚴格定義。怎麼說呢？因為在吉藏的論說中，出現了「佛」與「菩薩」也是一組「相待假」的情形，他說：

佛菩薩所行名為因，名為波若；菩薩佛所行名為果，名為

---

<sup>135</sup> 同前註，頁 18 中。

薩波若。<sup>136</sup>

爲什麼說引文中「佛」與「菩薩」是一組「相待假」呢？因爲所謂的「佛菩薩」，其中，「佛」是作爲「定語」使用，用以限定作爲「中心語」使用的「菩薩」；而同樣的，所謂的「菩薩佛」，其中，「菩薩」是「定語」，用以限定中心語「佛」。這是吉藏師門對於語言使用的特色之一，並且在漢傳佛教的解經傳統中，看來也是獨一無二的。因此，「菩薩佛」的意思其實就是「佛以菩薩爲義」，而「佛菩薩」的意思則是「菩薩以佛爲義」。吉藏是透過這樣的方式來強調不能「聞佛作佛解」，「聞菩薩作菩薩解」，<sup>137</sup>因爲謂有「佛」或「菩薩」（存在），則墮入了「有見」。<sup>138</sup>此外，由此一詮經設立來看，便可解釋前文提及的「釋迦與舍那爲一、爲異」的論題，爲何當法朗底下的從學者說出「舍那釋迦，釋迦舍那」這樣的話時，建初法師可以立即作出「我已解」的肯定回應，所謂：

建初法師曾以此問興皇一大學士云：「舍那、釋迦，爲一、爲異耶？」答云：「舍那釋迦，釋迦舍那。」建初即云：「我已解。」

怎麼說呢？因爲「舍那釋迦」一句中，「舍那」是作爲「定語」使用，以限定作爲「中心語」使用的「釋迦」；同樣的，「釋迦舍那」一句中，「釋迦」是作爲「定語」使用，以限定作爲「中心語」使用的「舍那」。三論教門是透過這樣的方式，以說明不能定執有一相異於「釋迦」的「舍那」存在，乃至於定執有一同等於「釋迦」的「舍那」存在；反之亦然。

<sup>136</sup> 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷2；《大正藏》冊45，頁29中。

<sup>137</sup> 以吉藏慣用的論辯方式，他會說：「菩薩佛，豈是佛！佛菩薩，豈是菩薩！」

<sup>138</sup> 吉藏嘗說：「大小乘人雖復異計不同，終言有佛，故淨名呵善吉云：『若須菩提不見佛，不聞法，乃可取食。』此明善吉有佛可見，有法可聞，名有所得，

關於這種特殊的表現方式，以下，再舉一個例子以資證明，吉藏說：

今明諸佛、菩薩無所得空、有，因緣無礙，故空是有空，有是空有；空是有空，雖空而有；有是空有，雖有而空。<sup>139</sup>

吉藏指出諸佛與菩薩對於「空」與「有」這兩個語詞的使用是「無所得」的，所以，所謂的「空」是「有空」，即「空以有為義」，所謂的「有」是「空有」，即「有以空為義」。至於所謂的「雖空而有」與「雖有而空」，則指出在因緣相待的意義下，不能聞「空」定作「空」解，聞「有」定作「有」解。當然，這是針對「性執」的認知態度而強調的。

### （三）「因緣」如何對「自性」：「相待假」提出的目的及意義

以「因病設藥，病息藥廢」的解經設立來說，吉藏師門所提出的「因緣」此一詮經設立，目的在於治療「自性」之「病」，此外別無意義。這裡所謂的「別無意義」是指三論教學傳統「因緣」教法的提出，不是對於「真理」的宣稱，對於「世界真實」的陳述，或是世界運作的理則、法則，僅是用來破斥有所得人「執取」語言的態度。關於此，以下將藉由檢視吉藏自身的論說，以揭示「相待假」此詮經設立提出的目的及意義。

這裡，以吉藏在《中觀論疏》卷二「淺深門第五」中關於「初章」與「中假」二者的論說為主要的檢視對象。吉藏說：

問：他亦云，有為世諦，空為真諦，與今何異？

---

不堪受食。」(隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷9；《大正藏》冊42，頁140中)。  
<sup>139</sup> 隋·釋吉藏，《淨名玄論》卷6；《大正藏》冊38，頁895中。

答：須初章語簡之，他云：有有可有，則有無可無，故有不由無，即無不由有；有是自有，無是自無。今無有可有，即無無可無；無有可有，由無故有，無無可無，由有故無。由無故有，有不自有，由有故無，無不自無；有不自有，故非有，無不自無，故非無；非有、非無，假說有、無，故與他為異。

問：非有、非無，假說有、無，是中假義不？

答：非也。此明有、無義耳。良由有不自有，故非有，無不自無，故非無，非有、非無，假說有、無，即有、無始成也，故是始明有、無義耳，不言非有、非無是中，有、無即是假。得意密取此語名為中假，亦無所妨。<sup>140</sup>

第一，或有問者問曰，和你在講經教學時所使用的用語一樣，他家也有以「有」指稱「俗諦」，「空」指稱「真諦」者，此中有何差別呢？<sup>141</sup>

第二，吉藏回答所提及的「初章」，是三論教學傳統所發展出來的教學理論，而所謂的「有有可有，則有無可無，故有不由無，即無不由有；有是自有，無是自無」一句所要說明的，可以以「有自」與「無自」表示之，而所謂「今無有可有，即無無可無；無有可有，由無故有，無無可無，由有故無」則可以以「有假」與「無假」表示之。「有自／無自」與「有假／無假」二者所代表的是對於語言使用的兩種態度。再則，「有不自有，故非有，無不自無，故非無」指的是三論教門所使用的「有」這一語詞不是「自性」之「有」，

<sup>140</sup> 隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁28上。

<sup>141</sup> 這裡所說的「有」與「空」可視為「一切諸法性空，而世間顛倒謂有，於世間是實，名為世諦」以及「諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名第一義諦」二者的約化。



即所謂「非有」（這裡，「非有」意指非自性之有），同樣的，所使用的「無」這一語詞，不是「自性」之「無」，所謂「非無」（這裡，「非無」意指非自性之無）。因此，接著的「非有、非無，假說有、無，故與他為異」這一句話是說，我家教門使用的是「有<sub>假</sub>」與「無<sub>假</sub>」（「假說有、無」），而不是「有<sub>自</sub>」與「無<sub>自</sub>」（非有、非無），因此雖同樣使用「有」、「無」二詞，卻與他家為異。

第三，問者又問，所謂「非有、非無，假說有、無」就是你們教門中的「中假義」嗎？所謂的「中假」，是由止觀僧詮說提出的理論，主要是用來解釋「二諦」與「中道」之間的關係的。而吉藏的回答是說，所謂的「非有、非無，假說有、無」只是要說明我們對於「有」、「無」的使用與他家有別，即「非自性之有、非自性之無，假說有、無」，與「中假」理論無涉，但是如果你了解本家教門立說的用意，則以「中假」視之也無妨。

接著，問者又繼續問：

初章與中假何異？<sup>142</sup>

而吉藏的回答則說，如果說是為「初學之章門」，即為初學者所說，則「皆是初章」，又若以「一切法不離中假」的角度來說，則「皆是中假」，並且指出老師法朗在教學上嘗將「初章」、「中假」二者進行過區分：

答：若總詔此一章，為初學之章門，皆是初章；一切法不離中假，故皆是中假，而師分之一往異：初章者，他有有可有，即有無可無，今無有可有，即無無可無。他有有可有，不由無故有，有無可無，不由有故無；今無有可有，

<sup>142</sup> 同註 140。

由無故有，無無可無，由有故無。他不由無故有，有是自有，不由有故無，無是自無；今由無故有，有不自有，由有故無，無不自無。他有是自有，名有故有，無是自無，名無故無；今有不自有，名不有有，無不自無，名不無無。此四節語為初章也。不有有，則非有，不無無，即非無；非有非無，假說有無，此是中假義也。<sup>143</sup>

此段引文中大部分文句與上面引文相仿，茲不再累釋。其中，還值得說明的是，所謂的「不有有」是指「不是自性之有的有」，「不有」作為「定語」使用，以限定中心語「有」，而「不無無」可類推。

問：初章、中假明何物義耶？

答：初章是伏，中假是斷。初明假有無，是伏性有無，次明假有無，入非有非無，即性有無永斷也，故初章、中假為破性病，性病若去，此語亦不留。若守初章、中假者，是中假師耳。又云：初章是動執生疑，謂動性有無之執，令疑性有無；中假即破性執釋疑，中破性執，假為釋疑，明假說有無，何失有無義耶？<sup>144</sup>

問者又再有問，即初章、中假等教說提出的目的何在？而根據上文的討論可知，吉藏以為「初章說」的目的在於說明三論教學傳統對於「有」、「無」二詞的使用與他家有別，即「有假／無假」與「有自／無自」的分別，所以他回答「初明假有無，是伏性有無」，即初章明「有假／無假」的目的在於伏「有自／無自」。至於什麼是「伏」呢？連結下文，吉藏說是「動執生疑」，亦即動搖「有所得人」對

<sup>143</sup> 同前註。

<sup>144</sup> 同前註。

於語言使用的心態，使之生疑。再則，吉藏說「中假說」的目的則在於「破性執釋疑」；「中」，所謂「非有非無」，能破「性執」，因為「非有非無」的意思是說「非有<sub>自</sub>非無<sub>自</sub>」，亦即破斥、指明「有所得人」對語言使用的態度是「錯的」；「假」，所謂「假說有無」，在吉藏著作的他處又作「而有而無」，此能「釋疑」。所謂「疑」，大概是指「有所得人」對於自己語言使用心態的懷疑，亦即「爲什麼我這樣理解佛典上的語言是錯的呢？」而「假說有無」能釋疑的意思是說，針對「有所得人」的疑竇，指出經論中佛陀與四依菩薩對於語言使用的態度在於「X<sub>假</sub>」，而不是「X<sub>自</sub>」。

由以上略顯複雜的例證說明可知，吉藏教門「相待假」的提出是爲了破斥「性執」，即以「相待假」來證成單一「語詞」沒有「自性」，而這裡所謂「沒有自性」的「自性」，在吉藏的學說中所指的是一種代表心理層面的「執著」。對於「什麼」的執著呢？即執著於「語詞」具有固定的內涵，能對應於外在世界的實際情況，亦或說，被統攝在諸名之下的事物，都具有實在的「本質」。然而，這裡將引發一個疑問，亦即，如果說「語詞具有固定的內涵，並且其所對應的外在事物具有實在的本質」此一主張是種執著，是錯誤的，所謂「邪見」，如是，是否意味著「語言所對應的外在事物不具有實在的本質」此一主張是正確的，所謂「正見」呢？不是。因爲對於吉藏來說，「外在事物沒有實在的本質」此一主張即是「無見」，而主張「有此事物沒有實在本質的世界」，則爲「有見」。基本上，吉藏經解體系中的「有」、「無」二見此一來自佛典中的預設，根本阻斷了他在「存有」或「形上」範疇中有所主張的可能。因此，吉藏學說所謂的以「相待假」破「自性」，要說是破「自性」所代表的在「存有」或「形上」範疇中的主張也可以，但更確切地說，它所破斥的是諸此主張背後的心理狀態，

即「著」。由這個面向來說，所謂破「自性」的「相待假」本身並不意味著另一個「存有」或「形上」範疇中的主張，為一原理原則，指示著此一世界的真實情況，它被設立的目的只在於「破執」，此外，別無他用；或者，換個方式來說，「相待假」只在企圖發揮或產生「解脫」或「救度」功效的語境脈絡下，才具有意義。

### 結 論

大乘經典「有見」／「無見」（空見）、「常見」／「斷見」的提出，為傳統僧侶留下了詮釋上的難題；查吉藏對於「有見」與「無見」的定義可知，他是把從「存有論」的立場探求佛典語言文字的意義視為是造成苦累的一種「執著」。<sup>145</sup>本文以為其經解體系中「有所得」與「無所得」的二分，代表了同樣使用人類語言文字的兩種不同態度。從這個角度出發，可以更好地理解吉藏的論說，這是前此學界沒能充分予以關注的地方。吉藏師門針對「有所得」的經解態度，發展出了「因病設藥，病息藥消」此詮經方法，企圖宣稱佛陀以語言文字所呈現的教說，各各皆是為特定「執病」所設立的「藥」，只有「救度」上的意義，所以不能以「有所得」的態度加以理解，否則將復執藥成病。另一方面，吉藏還賦予「自性」與「因緣」此對範疇以新義；他以「性執」解「自性」，將其同等於「有所得」的經解態度，並運用義出於《成實論》的「相待假」，來論辯「無所得」的經解態度「不同」於「有所得」。<sup>146</sup>並且，站在「因病設藥，病息藥消」的立場上，「因緣假」並不是一「存有」意義上的原理原則，指示著存在世界的真實情況。

<sup>145</sup> 就現實來說，造成人生苦痛的原由是多面向的，吉藏將焦點集中在對於佛教知識探研的態度上，顯示了他作為一位「義解僧」的特色。

<sup>146</sup> 以本文提及舍那與釋迦一異的問題為例，吉藏會說，因緣一異，一是異一，異是一異；異一豈是一？一異豈是異？

然而，作為詮釋者，吉藏所提出的方法並非毫無缺陷，最根本的問題在於我們無法為經論中單一的語詞概念或語句，指明其是為何「執病」而設說的「藥」，以證成諸此語詞概念或語句的提出，並非設基於「存有」或「形上」的範疇，嘗試對於究竟真實，有所表述。舉例來說，對於經論中所提出的作為佛教修行進程位階的種種名稱概念，吉藏無法為單獨的每一個位階，說明各自是為什麼「執病」而提出的，只能採統合的方式，將所有的位階名稱統攝在「階級」此一概念下，並提出與之成為一組相待假的「無階級」，以所謂「無階級階級」、「階級無階級」等論說方式，強調對於「階級」不能採取「決定解」的態度。<sup>147</sup>

最後，如果本文的觀點可以確立，且這些經解立場與方法確實貫穿吉藏一生的解經事業，那麼，吉藏自視同樣作為「無所得」中的一員，這便意味著任何從存有的角度探究他對於某一論題的「定見」，甚至是其根本主張的嘗試，<sup>148</sup>都有了重新審視的必要性了。然而，儘管如此，最終令人不免好奇的還是中觀思想研究的老問題：作為一位宗教徒，對於佛教修行最終企欲達至的目的，吉藏是否真的一無肯定？還是研究者必須將此疑問置於「不可說」

<sup>147</sup> 如吉藏在《中觀論疏》卷二中說：「以階級無階級，唯一無生觀；無階級階級，故有五十二位不同。」；又如吉藏在《法華義疏》卷八釋《法華》「三草二木」的經文時說：「三草二木既是《法華》名教，今略序之。三草者，下、中、上三品草也。二木者，大、小兩樹也。此是無階級階級，故開諸位不同，不如有所得人，一向定作淺、深之解。所以然者，經中階級之說無定，或說初發心時便成正覺，或說久劫行行，方證菩提，或勸起道意，令住不退轉，或說實無發心，亦無退者，皆是善巧化物，不可定相執之也。」（隋·釋吉藏，《中觀論疏》卷2；《大正藏》冊42，頁24下、隋·釋吉藏，《法華義疏》卷8；《大正藏》冊34，頁564上）。

<sup>148</sup> 除楊惠南的研究之外，還值得注意的是松本史朗及伊藤隆壽的觀點。詳參楊惠南，《吉藏》及〈吉藏的真理觀與方法論〉，《臺大哲學評論》第14期（1991年1月）。松本史朗，〈三論教學の批判的考察〉，收錄於《三論教学の研究》，頁193-222。伊藤隆壽著、蕭平、楊金萍譯，《佛教中國化的批判性研究》（香港：經世文化，2004年），頁1-104、306-333。

的範疇裡？是值得繼續深究的問題。<sup>149</sup>

\*筆者感謝兩位匿名審查人所提供的諸多寶貴建議。

---

<sup>149</sup> 即便是與本文觀點相近的廖明活《嘉祥吉藏學說》一書，對於「無所得」的解釋說是：「『無所得』者，乃是洗淨脫盡所有情感上與理性上的渴求，以達於一無所居、一無所寄的境界。」（氏著，《嘉祥吉藏學說》，頁 47-48）。這裡便引出一個問題，廖氏所使用的「境界」一詞，僅只是一種方便之說？還是真具有「存有論」上的意義？若是後者，受不受吉藏「有見」與「無見」批判模式的批判？這是值得進一步討論的問題。

## 引用書目

### 一、原典

#### (一) 中國傳統文獻

##### 1、漢譯佛經

姚秦·鳩摩羅什譯、龍樹著，《中論》；《大正藏》冊 30。

姚秦·鳩摩羅什譯、舊題龍樹著，《大智度論》；《大正藏》冊 25。

姚秦·鳩摩羅什譯、訶梨跋摩著，《成實論》；《大正藏》冊 32。

北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》；《大正藏》冊 2。

##### 2、中國佛教著疏

東晉·釋慧遠、姚秦·鳩摩羅什，《大乘大義章》；《大正藏》冊 45。

隋·釋吉藏，《金剛般若疏》；《大正藏》冊 33。

——，《法華玄論》；《大正藏》冊 34。

——，《華嚴遊意》；《大正藏》冊 35。

——，《勝鬘寶窟》；《大正藏》冊 37。

——，《涅槃經遊意》；《大正藏》冊 38。

——，《淨名玄論》；《大正藏》冊 38。

——，《中觀論疏》；《大正藏》冊 42。

——，《十二門論疏》；《大正藏》冊 42。

——，《百論疏》；《大正藏》冊 42。

——，《二諦義》；《大正藏》冊 42。

——，《大乘玄論》；《大正藏》冊 45。

——，《三論玄義》；《大正藏》冊 45。

——，《維摩經略疏》；《續藏經》冊 19。

——，《大乘義章》；《大正藏》冊 44。

隋·碩法師，《三論遊意義》；《大正藏》冊 45。

唐·釋慧琳，《一切經音義》；《大正藏》冊 54。

唐·釋慧均，《大乘四論玄義》；《續藏經》冊 74。

### 3、其他

唐·姚思廉，《陳書》，臺北：鼎文，1975 年。

### (二) 日本傳統文獻

日·證禪，《三論玄義檢幽集》；《大正藏》冊 70。

日·珍海，《三論玄義疏文義要》；《大正藏》冊 70。

## 二、專書

呂澂，《中國佛學源流略講》，臺北：里仁，1998 年。

———，《印度佛學淵源略講》，上海：上海人民，2002 年 9 月。

陳道德等著，《二十世紀意義理論的發展與語言邏輯的興起》，  
北京：中國社會科學出版社，2007 年。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收錄於《湯用彤全集》第  
一卷，石家莊：河北人民，2000 年。

楊惠南，《吉藏》，臺北：東大圖書，1989 年。

萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年。

詹偉倫，《論嘉祥吉藏的二諦並觀法》，臺北：臺灣大學哲學研  
究所碩士論文，蔡耀明指導，2006 年。

廖明活，《嘉祥吉藏學說》，臺北：學生書局，1985 年。

———，《淨影慧遠思想述要》，臺北：學生書局，1999 年。

釋印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞，2005 年。

平川彰著、莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2002  
年。

伊藤隆壽著、蕭平、楊金萍譯，《佛教中國化的批判性研究》，  
香港：經世文化，2004 年。



- 志村良治著、江藍生等譯，《中國中世語法史研究》，北京：中華書局，1995年。
- 前田慧雲著、朱元善譯，《三論宗綱要》，臺北：彌勒，1983年。
- 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教史》，臺北：新文豐，1991年。
- 鎌田茂雄疏解、關世謙譯，《八宗綱要》，臺北：佛光，2006年。
- Elizabeth Napper 著、劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》，北京：中國人民大學，2006年。
- Richard H. Robinson 著、郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀，1996年。
- 平井俊榮，《中國般若思想史研究：吉藏と三論学派》，東京：春秋社，1976年。
- 平井俊榮編，《三論教学の研究》，東京：春秋社，1990年。
- 平井俊榮博士古稀記念論文集刊行會編，《平井俊榮博士古稀記念論集：三論教學と佛教諸思想》，東京：春秋社，2000年。
- Hsueh-li Cheng. *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese sources*, New York: Philosophical Library, 1984.

### 三、論文

- 周伯戡，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《臺灣大學文史哲學報》第38期，頁235-272。
- ，〈早期中國佛教的小乘觀—兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義〉，《臺灣大學歷史學系學報》第16期，頁63-79。
- 楊惠南，〈吉藏的真理觀與方法論〉，《臺大哲學評論》第14期（1991年1月），頁189-213。

鄭學禮，〈三論宗之哲學方法〉，《臺大哲學評論》第 14 期（1991 年 1 月），頁 169-188。

鄭學禮著、吉玲玲譯，〈三論宗中道思想的真理與邏輯觀〉，《哲學與文化》第 15 卷第 7 期，1988 年 7 月。

J.W. De. Jong 著、盧瑞珊譯，〈中觀學派的絕對概念〉，收錄於《中觀與空義》，臺北：華宇，1986 年。

伊藤隆壽，〈吉蔵の儒教老莊批判〉，《印度学仏教学研究》第 34 卷第 2 號（1986 年），頁 34-41。

#### 四、其他

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光，1998 年。

CBETA 電子佛典集成資料庫 CBReader V3.6 光碟版（2007 年 2 月）。

漢語大詞典繁體 2.0 版，香港：商務印書館有限公司。

## The Primary Standpoint and Approaches of Chi-Tsang's Interpretation of the Buddhist Sutras

Chien, Kai-ting\*

### Abstract

In the era that Chi-Tsang lived, the sutras influencing Chinese traditional Buddhism had been translated and spread around. However, from the viewpoints of contemporary scholars, these Mahayana sutras embraced by traditional monks are divergent from each other in thoughts. Chi-Tsang's abundant interpretation writings involved with most of the important sutras at that time, implying that behind the writings Chi-Tsang possessed his own fundamental principle to the sutras and the exegetical approaches developed from the principle in order to include and conduct the somewhat different sutras in one system. Discussing the fundamental attitude and premise of Chi-Tsang's interpretation as well as the two exegetical methods—"Yin Bing She Yao, Bing Chu Yao Shiao" (因病設藥, 病除藥消) and "Tzu Shing Chi Tui Tzu Shing Te Yin Yuan," (自性及對自性的因緣) this study attempts to indicate that the "Yu Suo Te" (無所得) and the "Wu Suo Te" (有所得) of Chi-Tsang's theory represent the two attitudes assumed, from the angles of "Ontology" and "Soteriology" respectively, to use and understand human language. The exegetical establishment of "Yin Bing She Yao, Bing Chu Yao Shiao" (因病設藥, 病除藥消) was based on the standpoint of

---

\* Doctoral Student, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

“Soteriology” and pointed out that Buddha’s teaching preached in the sutras via human language is the medicine to the particular illness “Chih-Chien” (執見) but not the claim of “truth” based on the scope of “Ontology.” Last and also of more importance, Chi-Tsang’s considering himself a part of “Wu Suo Te”(無所得) suggests that the exegetical approaches discussed in this study can also be applied to understand Chi-Tsang’s use of human language.

**Keywords:** Chi-Tsang, *Wu Suo Te* (無所得), *Tzu Shing* (自性),  
*Shiang Tai Chia* (相待假), *Yin Bing She Yao* (因病設藥)