

吉藏對三論學之轉化

—以吉藏之佛性思想為中心

陳世賢 撰

本文係八十六年度獎學金得獎論文

目次

【壹】前言

【貳】吉藏思想形成之背景

【參】吉藏對佛性舊說之批判

【肆】由吉藏「佛性」義的內涵來看
其對三論學之轉化

【伍】由吉藏之「中道佛性緣起說」來看
其對三論學之轉化

【陸】結論與反省

【參考文獻】

【壹】前言

所謂「三論」學，係指印度論師龍樹所造之《中論》、《十二門論》，提婆的《百論》，乃鳩摩羅什於西元五世紀初傳譯來華。現存梵典並無三論並稱之例，由此推論此語應始於漢土，此亦反映漢人將三論視為中觀佛教之精華所在。三論教學初因鳩摩羅什及其弟子的宣揚而在中土頗受傳習，後因《成實論》之喧賓奪主、《涅槃經》之傳入、及瑜伽行佛教之流行而日趨式微。直至陳、隋之際，才由吉藏重振三論學而集大成於一身。然吉藏所面對之佛教界較三論初傳時更為複雜，若欲貶抑他宗尊仰自宗，則必須對當時佛教界所熱衷之議題有所回應才行，因此在吉藏以「諍論」為手段來引起教界注意的背後，事實上乃是對當時流行之思想做了一融攝貫通之工程。這使得吉藏之三論學勢將吸收他宗之思想而與龍樹一脈相傳之正統三論學有所差別，這就是吉藏對三論學所作的轉化。

所謂「轉化」，係就吉藏「超出」傳統三論學的範疇而論及「佛性」而言，這是本文之「轉化」義的第一個內涵。其次，筆者將針對吉藏之佛性思想是否違背空宗之旨來加以論述，此乃本文「轉化」義之第二個內涵。關於後者，歷來學者意見不一，此乃由於學者們對龍樹中觀學之不同理解而引起的。如印順法師、楊惠南老師將龍樹學視為方法論，認為龍

樹學否定有一形上實體¹；與此相反，霍韜晦先生認為龍樹學肯定有一「絕對」、「超越」之形上客體存在；²方東美先生主張龍樹學屬「超本體論」，其所表達的係屬一種精神境界。³上述種種不同之理解，可追朔至原始佛教所遺留下來之問題。昔釋尊以高唱「無常」、「無我」的清新姿態與婆羅門哲學及六師外道分庭抗禮，同時採取沈默態度，拒絕參與形上學的討論。在釋尊的教法中，緣起是最高、最究竟的法則，世間之流轉與還滅皆歸諸緣起。釋尊之「無我」說即是從緣起的角度而成立的。然緣起法本身是一種怎麼樣的存在呢？「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」。⁴「法住」是說緣起是確立而不可改易的；「法界」——緣起是一切的因性。這樣看來，緣起法是有其普遍性與如實性的，可作為一「絕對真理」而存在，學者也就將此視為釋尊所作之形上學的預設。⁵因此，認為繼起之龍樹中觀學肯定或否定一形上實體皆是有跡可尋的。佛法也就依此蛛絲馬跡而有不同方向之發展，後起之瑜伽行派及攀附其發展之真常唯心系更是在處理此內在問題的前提下而興起的。

¹ 參考印順法師《中觀論頌講記》（台北：正聞，民 81 年修訂一版）；楊惠南先生《吉藏》（台北：東大，民 78 年初版）。

² 參考霍韜晦《絕對與圓融》（台北：東大，民 75 年初版）。p. 349~357。

³ 參考方東美〈從研究學問的方法看三論宗哲學論理之曲折性與最後歸宿〉（《中國佛教》二五卷六、七期，1981 年 3、4 月）。

⁴ 《雜阿含經》卷十二，大正二，p. 84B。

⁵ 同(2)。

由釋尊所遺留下來的問題可以得知，語言本身自有其限制，致使吾人以語言邏輯形式所思考而得之觀念亦有其偏狹性。然而當釋尊欲將其所証悟之道理開示於世人面前時，卻又不得不藉助於語言而受制於語言。這也就是釋尊一方面否定形上學，另一方面又因語言的制約而無法從形上學的牢籠中跳脫出來的原因。這種「兩難」的問題同樣也發生在吉藏身上。尤其吉藏又身處於瑜伽行派與真常唯心說紛湧蹈來之時代，加上上承釋尊教法之龍樹中觀學本身亦有其「言詮之內在限制」，這種「言詮之內在限制」配合吉藏所處之時代背景，使吉藏抉擇出不同於正統中觀學之理解，這就是筆者所謂的「吉藏對三論學之轉化」。筆者將環繞著吉藏之佛性思想來探究這個論題。以下即就吉藏思想形成之背景、吉藏對佛性舊說之批判、吉藏佛性思想之內涵及其中道佛性緣起說來分別加以論述。

【貳】吉藏思想形成之背景

印順法師《中國佛教史略》⁶將佛教在中國之演變劃分為兩期：第一期即漢魏兩晉時期，流傳在中國之佛法以「性空」為本，兼弘大小乘，相當於印度初期大乘佛法；第二期為南北朝、隋唐、北宋時期，此時流行的佛法以「真常」為本，專

⁶ 此為妙欽法師初稿，由印順法師整理刪補而成，收錄於《佛教史地考論》（《妙雲集》下編之九）。

弘一大乘，相當於印度後期大乘佛法。⁷吉藏所面對的時代正是中國對佛教的承受思辨時期，亦是中國佛教由初傳時之「性空」一味過渡到「真常化」之轉變時期。

吉藏之前的三論學，在東晉末年鳩摩羅什初譯來華時頗受傳習。但踏入南北朝，《成實論》即以喧賓奪主之勢取代三論之地位；《涅槃》更以先得道生之唱而盛行。兩者合流相為激盪，為佛法由性空步入妙有鋪下基礎。其後又有代表如來藏及唯識思想之《勝鬘》、《法鼓》、《地論》、《攝論》等唯心典籍潮湧東來。這些新資料的傳譯受到當時佛教界的注意，並激起專門講習人才的產生，如攝論師、地論師等。由於此時尚為追求、移植佛教知識的時代，各論師僅能就所宗而予以研習，未能就其他資料作客觀消化以遍觀佛教義理之全貌，因而此時尚無法形成一個有統一思想形式的宗派。然而會通諸經的想法漸漸萌芽，慧觀的「五時教判」即是這種想法的具體反映，利用「判教」將眾多經典作一次第安排以解決彼此之內在矛盾。「判教」為中國佛教提供了一套消化會通的具體嘗試，它為中國佛教之本土化作了鋪路之工程。迨中國佛教發展至隋唐階段，方始成熟，而最先以折衷融貫的姿態展露頭角的即是智顛所開創之天台宗。智顛之「五時八教判釋」判《法華》、《涅槃》為最高，智顛以前之「南三北七」教判亦多有此傾向。吉藏與智顛同時，不可避免

⁷ 參考印順法師《佛教史地考論》(台北：正聞，民81年版)，p. 1~2。

地也將走向融攝該綜的路線，亦不可避免地以《法華》、《涅槃》為究竟。我們可以說，這種強調圓融貫攝之思維模式，實為中國佛學之一大特色。吉藏身為三論學者，雖一稟龍樹雙遣二邊、蕩相遣執之精神，在其激烈評破他宗思想——所謂「破邪顯正」——的背後，實意在融通。問題是：在這融通之過程中，勢必會對三論學之原本立場有所喪失。本文即就吉藏之佛性思想來探討吉藏對三論學之轉化。

【參】吉藏對佛性舊說之批判

吉藏對佛性舊說之批判主要見於《大乘玄論》卷三之〈佛性義〉。⁸《大乘玄論》為總結吉藏思想之綱要書，為吉藏教學之代表論著。然因其內容與吉藏其他著述多有重覆之處，於是有些學者懷疑其非出於吉藏親撰，乃後人擷取要點編纂而成。⁹然現存資料無法證明其為偽撰，又南北朝末期盛行將各類義章網羅成一系統性之概論，因此《大乘玄論》或為吉藏順應時代潮流所撰。¹⁰不管如何，《大乘玄論》論說本身的確大部分是出自吉藏，¹¹今就此論來探究吉藏思想，原則

⁸ 大正四五，p. 35B~42B。

⁹ 參考宇井伯壽〈大乘玄論解題〉（《國譯一切經》和漢撰述部、諸宗部一，1937，1978年），p. 2~3。

¹⁰ 參考村中祐生〈大乘玄論について〉（《印度學佛教學研究十四卷二期，1966》p. 240~243。

¹¹ 參考平川彰《佛學研究入門》（台北：法爾，1990一版）。

上應無妨礙。

自竺道生高倡眾生皆有佛性、佛性當有之論調以後，佛性的內涵成為當時佛教界諍論的焦點。吉藏在《大乘玄論》卷三中列舉道生後之十一家佛性論。茲將十一家之內容及吉藏之評破表列如下：¹²

	十一家佛性論	吉藏之評破
假實二義	1. 以眾生為正因	引《金剛經》「若菩薩有我相、人相、眾生相則非菩薩」而難之、認為：「有眾生相則非菩薩，不可以妄想眾生為正因」。
	2. 以六法為正因	引《涅槃經》之佛性「不即六法、不離六法」而破之
以心識為正因佛性	3. 以心為正因	引經「心是無常佛性常」，認為有心者「必得」菩提，但心非佛性。
	4. 以冥傳不朽為正因	以無經証而破之
	5. 以避苦求樂為正因	以無經証非師所傳而破之，並引《勝鬘經》明眾生由如來藏故得厭苦求樂，非厭苦求樂為正因。
	6. 以真神為正因	
	7. 以阿梨耶識為正因	引《攝論》明其為無明生死根本，故非佛生。

以理為正因佛性	8. 以當果為正因	吉藏以當果為始有義，若始有則為造作而成，既是作法則為無常，非佛性也。
	9. 以得佛之理為正因	吉藏稱許此義為長，然以無師資相傳而破之。
	10. 以真諦為正因	以無師資經証難之。
	11. 以真神為正因	引《涅槃經》「不見空與不空名為佛性」，以中道為佛性，而不以空為佛性。

對於上述十一家異說，吉藏採取橫豎兩重論法。第一重橫論為對治十一家有所得之病執，而予以一一破斥；待一一破斥後，又將十一家之義歸諸於「得佛之理」；並作三義（有無破、三時破、即空離空破）破之。最後將正因佛性歸為「非真非俗中道」。

值得注意的是，吉藏總結「非真非俗中道為正因佛性」，後又加以補充「以藥治病則須此說」。「非真非俗中道佛性」為吉藏佛性說之極致，然卻又認為中道佛性亦只是一種對治法。由此可知吉藏認為凡是被言詮者皆為世俗諦，第一義諦是無法言詮的。因為藉語言將概念予以具體化之呈現時，此概念無疑是被賦予屬性而被限定，有所偏狹；另一方面，第一義諦——修証所成之勝義，它不是吾人可經由一般認識活

（承上頁）

¹² 同(8)，p. 35~36。

動而能予以認知的，因而也是不能用言語來詮釋的。

因此，吉藏之第二重豎論方是其佛性觀之精義所在：

「豎則望道。…若識此眾生者，何為問非正因，乃至六法真諦義亦如此。若徹了深悟，此則正因佛性義已具足。」¹³

「平等大道無方無住故，一切並非；無方無礙故，一切並得。…上來十一家所說正因，以是為是故，並非正因佛性。若悟諸法平等無二、無是無非者，十一家所說，並得是正因佛性」¹⁴

吉藏的意思是，語言之限制性常會蒙蔽吾人對事理之洞察；若執著於文字相，無疑是掉入由文字架構起來之框框中。若將語言所能描述之一部分誤認為事理之全部，許多偏執就此產生。因此，也只有當吾人認識到言語之限制性，而能以更直觀之方式來契應第一義諦，則第一義諦不管以何種言說詮釋在吾人面前時，吾人皆能對它有如實之了知。也因此，吉藏在破除十一家佛性論之餘，最後也給予其一基本之認同。在這裏我們可以看出，吉藏表面上雖然好像激烈地排斥異說，但實際上他仍給予異說一轉圜的空間。因此，在吉藏「破邪顯正」的背後，實反映出折衷融通之時代要求。也惟有透過對吉藏之真理觀及其時代背景之探究，才能了解吉藏對三論學之轉化的實質意涵。

¹³ 同(8)，p. 37A。

¹⁴ 同(8)，p. 43A,B。

【肆】由吉藏「佛性」義的內涵來看其對三論學之轉化

由於篇幅及能力有限，筆者於此不再詳論吉藏之破斥佛性本有始有義，及其對「正因」之簡別。吉藏無非是藉助上述兩者而彰顯他心目中「佛性」的內涵。因此，筆者將吉藏於《大乘玄論》卷三中所論及之佛性義揀擇如下：

- 1、非真非俗中道為正因佛性。¹⁵
- 2、第一義空名為佛性。不見空與不空，不見智與不智，無常無斷名為中道，只以此為中道佛性也。¹⁶
- 3、非因非果乃是正因；非因非果名為佛性。¹⁷
- 4、佛性即是中道種子。¹⁸
- 5、無在無不在名為佛性。¹⁹
- 6、體用平等不二中道方是佛性。²⁰
- 7、若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性。²¹
- 8、至論佛性，不但非是本始，亦非是非本始，為破本始故，假言非本非始。若能得悟本始非本始，是非平等始

¹⁵ 同(8)，p. 37A 9,10。

¹⁶ 同(8)，p. 37B24~26。

¹⁷ 同(8)，p. 38A12~13;p. 38A10。

¹⁸ 同(8)，p. 38A20。

¹⁹ 同(8)，p. 38B26。

²⁰ 同(8)，p. 38C2。

²¹ 同(8)，p. 38C6,7。

可得名正因佛性。²²（此為吉藏正破佛性本有始有說之語。）

9、有無內外平等無二名為正因佛性。²³

10、平等大道為諸眾生覺悟之性，名為佛性。²⁴

11、佛性之異名：法性、真如、實際、涅槃、般若、一乘、首楞嚴三昧、師子吼三昧、法界、如來藏自性清淨心、八識。²⁵

吉藏將上述第二點立為第十二家佛性義，並以此為正解，可見吉藏對於「佛性」之認知是以「中道佛性」為判準的。所謂「中道佛性」的內涵，即是超越一切的對立，無方無礙、平等無二的。

上述第十一點列舉佛性之異名，乃吉藏會通諸經所說，認為種種異名皆為佛陀善巧方便，逐物所宜而隨順示教。在智顛《法華玄義》中也有類似的思想：如為「有根性」說妙有以蕩除空見，契入實相；為「空根性」說畢竟空；為「亦空亦有根性」說虛空佛性、如來藏、中實理心；為「非空非有根性」者，即說非有非無中道；——智顛以此解釋實相何以有種種異名。²⁶從這裏我們可發現，吉藏與智顛兩者就此問題上觀

²² 同(8)，p. 39C8~10。

²³ 同(8)，p. 41C27,28。

²⁴ 同(8)，p. 41B23。

²⁵ 同(8)，p. 41C15~25。

²⁶ 智顛《法華玄義》，大正三三，p. 783C。

點之一致。或謂吉藏受智顛之影響。²⁷有的學者對此則採否定之態度，認為智顛雖年長於吉藏，但其書係灌頂所記錄整理，皆後吉藏之書而出，因而在智顛書中，有許多是針對吉藏的理論而發。²⁸學者對此意見不一。不過可以肯定的是，兩家確曾有過交涉，兩家採取會通諸經之立場亦反映出折衷融貫實為當時佛教界之共同要求。

吉藏的「中道佛性」說雖超出傳統三論學所討論的範圍，然其所尊仰之《涅槃經》後分本身乃是受到印度北方般若學者之修正，以《般若經》空義及龍樹緣起中道說淨化前分如來藏色彩。因此《涅槃經》之佛性觀與中觀學是有某一程度之契合的，為吉藏將其佛性說納入三論宗之思想體系提供了理論的線索。曾有人針對吉藏身為三論學者卻大談佛性提出質疑，吉藏解釋說：

問曰：《涅槃》可明佛性，《般若》何有此說？答曰：《涅槃》明佛性，《般若》未明佛性，此是訶梨門人作如此說；今婆藪弟子明《般若》、佛性乃是眼、目異名，是故《般若》亦明佛性。²⁹

也就是說，認為《般若》沒有明白談到佛性係屬小乘之成實論師的觀點。吉藏預設世親與龍樹的立場是一致的，因而毫

²⁷ 參考楊惠南先生《吉藏》(台北：東大，1989 初版)，p. 266。

²⁸ 同(2)，p. 376；參考唐君毅《中國哲學原論—原道篇(三)》(台北：學生，1993)，p. 134~135。

²⁹ 吉藏《金剛般若疏》卷一，大正三三，p. 85B。

不避諱地宣稱「《般若》亦明佛性」；加上吉藏身處佛性說熾盛之時代，其採「佛性說」實屬必然之趨勢。

然而必須注意的是，吉藏「中道佛性」之實質內涵是否有違龍樹空宗之旨？按吉藏《仁王般若經疏》卷中四，有以下一段話可供參考：

一味者，譬佛性，以煩惱故出種種味，所謂地獄、畜生等。今謂，一味者，即是無所得不二之真性也。³⁰

又，吉藏《金剛般若疏》卷一云：

次聞…萬法用空，便謂生死、涅槃、眾生、佛性一切皆空。作此空見，便謗佛性，所以者何？今辨空者，生死虛妄，可得是空。佛性非妄，是故不空。³¹

由此可知，吉藏一方面認為「中道佛性」屬「不見空與不空」之「第一義空」；另一方面卻又巧妙地兜個大圈子，回過頭來承認佛性「不空」，可見吉藏把「佛性」視為一實在的形而上之絕對本體。

如筆者於前言中所述，歷來學者對龍樹中觀學有不同之理解，或謂其肯定有一絕對之實體，或謂其純屬破執之方法論。由是觀之，很難從吉藏視「佛性」為超越之存在這個觀點上論斷吉藏違背龍樹空宗之旨。然「三論」以外之「第四論」——《大智度論》中，有如下之論點：

³⁰ 吉藏《仁王般若經疏》卷中四，大正三三， p. 338A。

³¹ 同(29)。

空破一切法，唯有空在。空破一切法已，空亦應捨。以是故須是空空。³²

又云：

以空滅諸煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，是名空空。³³

由上述可知，龍樹之「空」並無含藏「最高之真實」的意味。另一方面，龍樹之「空」係從因緣生的角度來破斥事物內在不變的本質（所謂的「自性」），又怎可能消極地承認有一最高恆常之真實存在呢？

因此，無論其他學者如何利用任何哲學皆會遇到之難題—

「言詮之內在限制」，以此來符應其心目中所主觀理解之龍樹學，筆者還是認為，龍樹中觀學是沒有觸及絕對之真實這個問題的。從這個角度出發，吉藏的佛性說確實是違背龍樹學而將其作了某一程度之轉化。

楊惠南先生曾引呂澂³⁴之觀點而認為吉藏之「中道佛性」說係屬「指境派」，亦即把「中道佛性」視為「客體性」的「絕對真理」。³⁵筆者在此提出不同的看法。吉藏於《大乘玄論》卷三中引《涅槃經·師子吼菩薩品》曰：

第一義空名為佛性。…而言第一義空為佛性者，非是由來所辨

³² 龍樹《大智度論》卷三一，大正二五，p. 288A。

³³ 同(32)。

³⁴ 呂澂《中國佛學思想概論》(台北：天華，1993)，p. 132~135。

³⁵ 同(27)，p243。

第一義空；彼第一義空但境而非智，斯是偏道。今言智慧，亦非由來所明之智慧；彼明智慧但智而非境，斯亦是偏道義，非謂中道也。³⁶

吉藏的意思是，第十一家佛性論以「第一義空」為正因佛性，吉藏以其「但」就客觀方面之「境」是不足以概括整個正因佛性之內涵的。而一般所謂的「智慧」「但」就主觀方面之「智」而言，同樣也是有所偏執的。吉藏既以雙遣兩邊的方式來建構其學說體系，又怎可能將「中道佛性」視為「指境」之「客體性」的「絕對真理」呢？因此，筆者認為，吉藏之「中道佛性」非屬「指境派」，而是超越主客、能所對立之絕對實體，在這種絕對的情況下，「心」與「理」是可以被視為同一回事的。惟有透過這樣的認知，才能理解佛性何以有種種異名，既可以是指境之「法性」，亦可以是指心之「心識」；也惟有如此，才能確實地理解吉藏之「中道佛性緣起說」。因為若按楊惠南先生的說法，客觀指境的中道佛性如何能流變為主體性之真妄和合的阿梨耶識呢？³⁷只有將「中道佛性」視為超越主客對立之絕對實體，上述問題便可迎刃而解。

³⁶ 吉藏《大乘玄論》卷三，大正四五，p37B、C。

³⁷ 同(27)，p. 243。

【伍】由吉藏之「中道佛性緣起說」來看 其對三論學之轉化

釋尊一代教化以強調生命的實踐為主，在宇宙論上迴避了誰是第一因的問題。然而，釋尊所拒絕討論之「十四無記」卻是所有哲學終將面臨之課題。因此，佛滅以後，佛弟子不得不就此提出具體之解答。

吉藏之「中道佛性緣起說」即是在回應「第一因」這個問題。它同時也是唯識說與如來藏說熾盛下，披覆三論學外衣的產物。如吉藏於《仁王般若經疏》中引《涅槃經》所說：

一味者，譬佛性，以煩惱故，出種種味，所謂地獄、畜生等。今謂，一味者即是無所得不二之真性也。復云，如是一味隨其流外，有種種味異者，依無所得真性起有所得妄想，即成無明煩惱起業，成六道報也。³⁸

很明顯的，上述緣起說絕不屬中觀系之思想。中觀是從諸法不自生、不他生、不共生、不無因生的觀點來闡示「緣生」的道理，並避免對第一因作任何預設。吉藏則以「佛性出種種味」，將萬法之生成歸諸「無所得不二之真性」（中道佛性之異名），正面地肯定了第一因。

吉藏在注釋《仁王般若經》時又說：

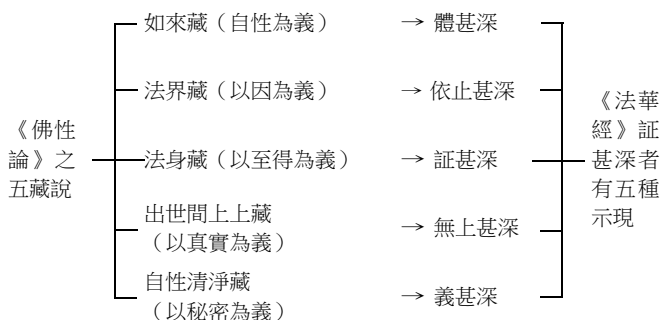
（仁王般若經）文云「生得善生得惡」者，緣善境界起於識善，

³⁸ 同(30)。

此識善則從自性真實善正因所生，復緣善事而起，此識則善也；若緣惡境界起於識惡，此識惡則從無明熏習生因所生，復緣惡事而起，此識則名惡也。「惡為無量惡識本，善為無量善識本」者，此初一念善惡之識熏習之功，各生無量善惡習果也。³⁹

《仁王般若經》中，所謂「初一念識支」是以「解性」為體的。從「解性」一詞可推知「初一念識支」指的是阿梨耶識，因為把阿梨耶識視為含有解性是吉藏當時之佛學界普遍的看法。⁴⁰吉藏以阿梨耶識含有「自性真實善正因」及「無明熏習生因」兩種成份來解釋萬法生起，這樣的「染淨緣起說」亦同樣不屬三論學之思想。

更進一步地，吉藏於《法華論疏》中引《勝鬘經》和世親《佛性論》之五藏說，來比擬世親《法華論》中之五種「甚深」。茲將兩者之相互關係圖示如下：⁴¹



³⁹ 同(30)。

⁴⁰ 同(27)，p. 99~101。

⁴¹ 吉藏《法華論疏》卷中，大正四十，p. 801C~802A。

吉藏於此補充說：「此五藏體一而約義不同，一切皆以真如為體」，「《攝大乘論》初明一切法依止門」。⁴²真如即是如來藏，亦是「中道佛性」之異名。關於如來藏，《勝鬘經》開顯為空、不空如來藏兩個面向。⁴³前者是指覆藏如來的煩惱是空的，並非說如來藏是空的；後者意謂如來藏具有功德，這同樣是不可說空的。吉藏既藉《勝鬘經》來理解如來藏，可見吉藏亦是以「不空」來理解如來藏之異名—中道佛性的。吉藏同時以真常不空之實有法—中道佛性—為一切法的所依，這顯然是「真常唯心系」的觀點了。吉藏採納這樣的緣起說無異與屬「性空唯名系」的三論學分道揚鑣。此處我們再一次看出，吉藏實未能堅守三論學之立場。

茲將本節所述整理歸納如下頁：⁴⁴

這就是吉藏「中道佛性緣起說」之全貌。

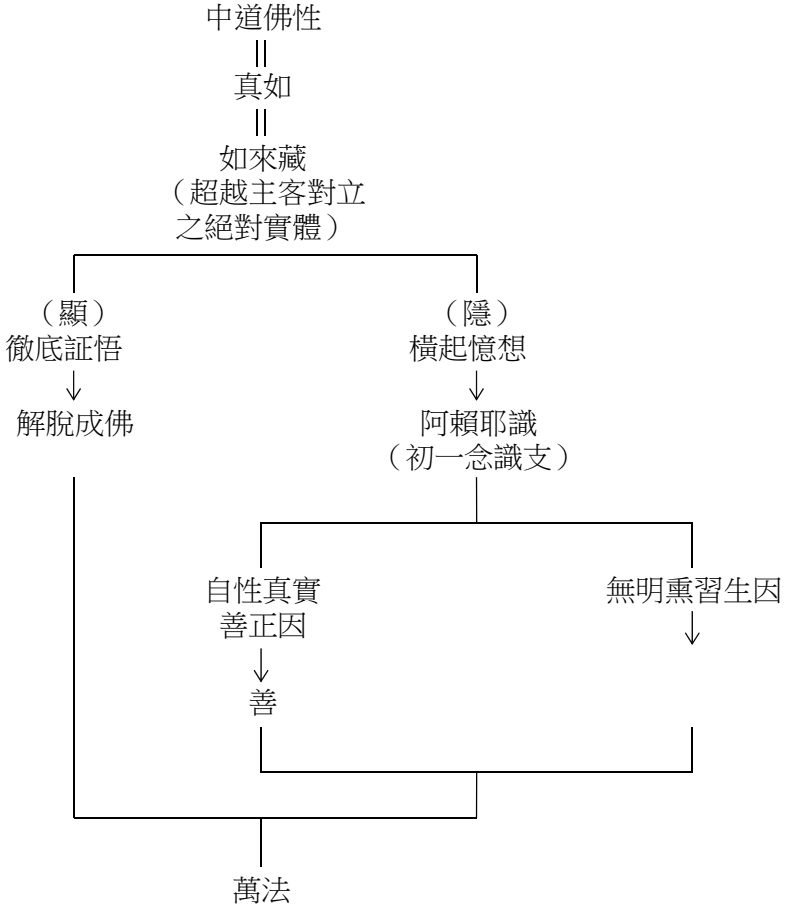
【陸】結論與反省

總結以上所述，可知吉藏的「佛性」思想及從「佛性」思想所開展出之「中道佛性緣起說」，不但超出龍樹三論學所討論之範疇，就其內涵視之，亦同樣偏離了三論學之宗旨。身為三論學集大成者的吉藏，打著三論學之旗幟，卻又將其予

⁴² 同(41)。

⁴³ 大正十二，p. 221。

⁴⁴ 參考楊惠南先生《吉藏》(台北：東大，1989，初版)，p. 247。



以轉化——所謂「《般若》亦明佛性」，這樣的理解事實上是對當時佛教界要求將眾多經論做一整體性之視察的具體反應。當時盛行於中國之真常唯心系經典，如《涅槃》、《勝鬘》等，本身亦是融攝了「空」的思想，這使得吉藏很有理由

將上述經典納入其學說體系中。在印度，性空大乘與真常大乘已有合流的趨勢；在中國，這種合流業已成為理所當然，吉藏「般若亦明佛性」即是最好的例子。因此，所謂的「三論宗」係屬「綜合」的學派；「三論學」並不等於「三論宗」，因為後者融合了真常的思想在其內。若欲了解吉藏整個學說，不能單就三部論，其他如《法華》、《涅槃》、《勝鬘》等大乘經也都需要參考；判教、佛性等問題，也須加以釐清，如此才能進窺吉藏思想的精義所在。惟有將吉藏思想之形成放在歷史脈絡下來考察，才能對吉藏未能堅守三論學立場獲得一同情的理解。

吉藏整個佛性思想大致可歸納為兩個面向：一是雙遣二邊，如吉藏之破斥十一家佛性論；一是肯定一形而上的絕對實體，如「中道佛性」。我們可以看出，吉藏的思考模式事實上是破而立，由否定而走向肯定的邏輯過程。在這裏筆者不禁要省思：難道所有的哲學最終都無法逃出兩邊或「一」（絕對）的範圍嗎？不管如何超越兩邊，最後還是回歸「絕對」？綜觀整個印度佛學的演變，即是徘徊在「否定形上學」與「肯定一絕對存有」之間——在否定形上學的傳統原則下，運用各種巧妙的方法來建立形上實體。這種兩難的局面也同樣發生在吉藏身上。筆者不禁要問：難道人類的思維模式無法從形上學的窠臼中跳脫出來嗎？形上學是如此地不可缺少嗎？有的學者很肯定地認為，人與動物之差別在於前者有

形上學的存在；所謂「形而上」—絕對、無限、無形的第一有，是人心人智需要的對象。⁴⁵筆者對這樣的看法感到質疑。人類的思維能否突破此一局限，實有待哲學家們的努力。

⁴⁵ 趙雅博〈形上學可以缺少嗎〉（《哲學與文化》十六卷一期，1989，1月）。

【參考文獻】

吉藏

- 《金剛般若疏》，卷一，大正三三。
《仁王般若經疏》，卷中四，大正三三。
《法華論疏》，卷中，大正四十。
《大乘玄論》，卷三，大正四五。

求那跋陀羅譯

- 《雜阿含經》，卷十二，大正二。

龍樹造、鳩摩羅什譯

- 《大智度論》，卷三一，大正二五。

智顓

- 《法華玄義》，大正三三。

印順法師

- 《中觀論頌講記》，台北：正聞，1992，1月修訂一版。
《佛教史地考論》，台北：正聞，1992，4月修訂一版。
《印度佛教思想史》，台北：正聞，1993，4月五版。

廖明活

- 《嘉祥吉藏學說》，台北：學生，1985，10月初版。

霍韜晦

- 《絕對與圓融》，台北：東大，1986，4月初版。

嚴北溟

- 《中國佛教哲學簡史》，台北：木鐸，1988，9月初版。

楊惠南

- 《吉藏》（台北：東大，1989，4月初版）。

《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，1992，10月再版。

平川彰

《佛學研究入門》（台北：法爾，1990，5月1版）。

任繼愈

《佛教史》，北京：中國社會科學院，1991，12月初版。

唐君毅

《中國哲學原論—原道篇（三）》，台北：學生，1993，5月。

呂澂

《中國佛學思想概論》，台北：天華，1993，8月。

《印度佛學思想概論》，台北：天華，1993，10月。

陳英善

《天台緣起中道實相論》，台北：東初，1995，3月初版。

村中祐生

〈大乘玄論について〉，《印度學佛學研究》十四卷二期，1966。

李日章

〈三論宗的方法論與真理觀〉，《獅子吼》十六卷五期，1977，5月。

方東美

〈從研究學問的方法看三論宗哲學論理之曲折性與最後歸宿〉，《中國佛教》二五卷六、七期，1981，3，4月。

〈泛論三論宗的中道思想〉，《中國佛教》二五卷八、九期，1981，5、6月。

李志夫

〈三論宗之理事觀〉，《華岡佛學學報》五期，1981，12月。

莊進宗

〈吉藏的佛性思想〉，《中國佛教》二七卷二期，1983，2月。

鄭學禮

〈三論宗中道思想的真理與邏輯觀〉，《哲學與文化》十五卷七期，1988，7月。

趙雅博

〈形上學可以缺少嗎〉，《哲學與文化》十六卷一期，1989，1月。