

# 嘉祥吉藏的「十如是」解釋



黃國清

圓光佛學研究所

## 摘要：

吉藏對中觀思想有透徹的領悟，他對《妙法華》「十如是」段的解釋，即富含中觀的精神。無論是「諸法實相」或「十如是」，都是以語言文字形式表達的最高真理，而聖者所悟入者卻是離言之境，在吉藏的許多著作中，對言說與真理的關係有非常精闢的論述，指出非透過言說無法傳達真理，唯聖者在「有言」與「無言」之間能夠任運自在。「諸法實相」是無差別之境，「十如是」是由「諸法實相」展開的差別境，諸佛既能如實照察兩者，又不偏執其中一端，此為圓融的觀照。

吉藏以「佛因果」來說明「十如是」的意義，佛因果太廣，包括萬行萬德，故又以「波若」為解釋之代表。透過對波若之十個如是的開闡，波若之意義，波若與諸法實相的關係，吉藏皆有很好的發揮。吉藏以波若為中心的解釋內容，有助於了解《妙法華·方便品》的深義。蓋此品強調佛的智慧甚深難解，非聲聞、辟支佛所能知之；又佛出現世間的主要目的，是要以種種方便言辭向眾生開示佛的知見，以使眾生悟入，唯有充分明瞭佛智慧與諸法實相之意義，始能對此品有深度的理解。

關鍵詞：妙法蓮華經、十如是、諸法實相、吉藏

## 一、引言

吉藏(549-623)俗姓安，先世本為安息國人，祖世因避仇而移居南海，世居於交、廣之間，後遷至金陵，藏即於梁武帝太清三年生於金陵。吉藏年少時即隨興皇寺法朗剃度出家<sup>1</sup>，法朗為當時弘傳三論的宗匠<sup>2</sup>，藏從習三論之學。開皇八年(588)隋軍南下平定百越，藏避亂東遊秦望山，止泊嘉祥寺，因而有嘉祥大師之號。法師長於義學，一生弘揚佛典不遺餘力，著作甚富，《續高僧傳·釋吉藏傳》說：「講三論一百餘遍，《法華》三百餘遍，《大品》、《智論》、《華嚴》、《維摩》等各數十遍。並著玄疏，盛流於世。<sup>3</sup>」後世列吉藏為「三論宗」祖師，可見三論於其教學體系中所佔的重要地位<sup>4</sup>，然而，他也講說《法華經》三百餘遍，為不可忽視的《法華》思想家<sup>5</sup>。其關於《法華》的著作，現存者有《法華經玄論》十卷、《法華經遊意》一卷、《法華經義疏》十二卷、《法華論疏》三卷，亡佚者有《法華經科文》一卷、《法華新撰疏》六卷、《法華玄談》一卷；<sup>6</sup>除《法華論疏》為疏解世親《法華經論》的撰述之外，其餘皆解釋鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》（下稱《妙法華》）。

<sup>1</sup> 《續高僧傳》卷十一吉藏本傳記載他「年至七歲投朗出家」（《大正藏》冊 50，頁 513 下），但同書卷七〈釋法朗傳〉則指出法朗於陳武帝永定二年（558）十一月奉敕入京住興皇寺（《大正藏》冊 50，頁 477 中），所以吉藏初會法師，最早也要在十歲之時。日僧安澄《中論疏記》卷一記載：「梁代之初，年十三歲出家」（《大正藏》冊 65，頁 21 下），所說似較合於史實。引見廖明活：《嘉祥吉藏學說》（台北：學生，民國 74 年），頁 4，附注 5。

<sup>2</sup> 三論即鳩摩羅什所譯的《中論》、《十二門論》及《百論》。法朗從僧詮學習《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》，並及《華嚴》、《大品般若》等經。法朗後奉敕入京住興皇寺，講說上述經論各二十餘遍。（《續高僧傳·釋法朗傳》，《大正藏》冊 50，頁 477 中）近人黃懺華說：「羅什既譯三論，什門之學者，各敷講之。然研鑽不精，道統不純，至僧詮、法朗，始專弘三論。」見《佛教各宗大意》（台北：文津，民國 80 年影印），頁 358。

<sup>3</sup> 見《大正藏》冊 50，頁 514 下。

<sup>4</sup> 黃懺華說：「法朗傳之吉藏，是為嘉祥大師。三論至嘉祥而其宗極盛，亦至嘉祥而其義略變，於是一宗分為新古。嘉祥之前，名古三論，亦名北地三論。嘉祥已後，名新三論，亦名南地三論。諸祖中特定嘉祥為太祖。」見《佛教各宗大意》，頁 358。

<sup>5</sup> 《續高僧傳·釋吉藏傳》說：「然京師欣尚，妙重《法華》，乃因其利，即而開剖。」（《大正藏》冊 50，頁 514 上）

<sup>6</sup> 有關吉藏的著作，參見湯用彤：《隋唐及五代佛教史》（台北：商務，民國 51 年台一版），頁 148-151。

在《妙法華·方便品》中，有所謂「十如是」<sup>7</sup>的譯文，即：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法：如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」<sup>8</sup>從十個面向來說明「諸法實相」的內容。「諸法實相」是羅什重要的思考傾向，也是《妙法華》中的最高真理，對「諸法實相」內容做如此直接之闡釋的「十如是」，一直受到中國祖師的重視<sup>9</sup>。各家對「十如是」所做的疏解有非常大的差異，本文專以吉藏的疏解為主題，說明其解釋的特色與內容。

## 二、吉藏解釋「諸法實相」與「十如是」的特色

《中論·青目釋》說：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃？」<sup>10</sup>諸法實相本是不可言說的真實體悟之境，可是若不用語言文字表述其內容，絕大多數的眾生即無由藉解悟以趣向最終的體悟。在吉藏的許多著作中，對於言說與「諸法實相」之間的關係，他有非常精闢的論述。此外，「諸法實相」應是無分別的整全之體，「十如是」卻又分從十個面向來觀看「諸法實相」，兩者之間這種看似矛盾的問題，吉藏也透過對中觀思想的深刻領悟而提出他的解釋。

諸佛的體悟境界是不落於言詮的，所以佛與佛之間的溝通不必藉助語言文字，而是心意的直接感通，《法華義疏》說：「『唯佛與佛』下，第二，

<sup>7</sup> 「十如」的名稱可能來自天台，《法華玄義》卷二上說：「今經用十法攝一切法，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等，南岳師讀此文，皆云如，故呼為十如也。」（《大正藏》冊33，頁693中）中國祖師在解釋《妙法華》此段時，不一定以十個項目解之，如竺道生《法華經疏》即作十一項解，所以本文以「十如是」指稱這段譯文，只是一種行文上的方便。

<sup>8</sup> 《大正藏》冊9，頁5下。

<sup>9</sup> 在《法華文句》中智者大師即提到光宅法雲、北地師、瑤師、暢師、達摩鬱多等對「十如是」有不同的觀點，見《大正藏》冊34，頁42上-下。由於《妙法華》「十如是」是對「諸法實相」內容的展開，祖師解經多會重視此段，但在天台之前，各家的觀點差異甚大。坂本幸男有專文討論道生、法瑤、北地師、玄暢、法雲、法上、智顛、智顛、吉藏、窺基、湛然等，見〈法華經の教理——特に十如是の解釋と變遷について〉，收於金倉圓照編：《法華經の成立と展開》（京都：平樂寺，1970），頁275-316。

<sup>10</sup> 《大正藏》冊30，頁33上。

明唯佛解，故不須言。《釋論》云：『若兩佛相對，則無所言。』則其事也。<sup>11</sup>」《法華經統略》也說：「釋『如是大果報』，此頌止言，加嘆佛乘。上美能乘之人、所乘之法，甚深之因，微妙之果，雖作此讚，猶未稱實，不暢聖心。蓋是無名相中，強作人法因果名耳。然至妙之道，未曾人法，何曾因果，乃至四句？言亡慮絕，始是妙法蓮華，蓋是一經之宗趣，一經之心髓，可不留意哉！<sup>12</sup>」然而，諸佛要引領眾生修學佛法，向眾生傳達無言的悟境，主要還是得透過語言文字的運用，形諸於言說的「諸法實相」是因此而暫時成立的假名，吉藏在《三論玄義》中說：

諸法實相非中非不中，無名相法，為眾生故強名相說，欲令因此名以悟無名，  
是故說中為顯不中。<sup>13</sup>

「諸法實相」是為教學而立的名相，用言說來敘說言說止息的悟境，目的在以言來止言，以引領眾生體得究竟的真理<sup>14</sup>。吉藏的重要思想「四重二諦說」，也是在說明通過言說的示導而得到層層升進的領悟，最終悟入最高真理，《大乘玄論》說：

他但以有為世諦，空為真諦。今明若有若空皆是世諦，非有非空始名真諦。三者，空有為二，非空有為不二，二與不二皆是世諦，非二非不二名為真諦。四者，此三種二諦皆是教門，說此三門，為令悟不三，無所依得始名為理。<sup>15</sup>

四種二諦的第一重是以有是世諦，空為真諦；第二重視空與有皆是世諦，非有非空始為真諦；第三重以空、有為二與非空、非有之不二皆是世諦，非二非不二才是真諦。以上三種二諦說都屬於教門，是透過言說而成立的教學指導，最後一重則是解消種種對真、俗二諦的概念執取，

<sup>11</sup> 《大正藏》冊 34，頁 488 下。

<sup>12</sup> 《大正新纂卍續藏》冊 27，頁 641 上。

<sup>13</sup> 《大正藏》卷 45，頁 14 中。

<sup>14</sup> 吉藏《法華遊意》亦言：「無名相法，為眾生故假名相說，欲令眾生因此名相悟無名相，蓋是垂教之大宗，群聖之本意。所以無名相中假名相說者，如《小品》云：『一切眾生皆是名相中行。』今欲止其名相故，藉名相令悟無名相矣。」（《大正藏》冊 34，頁 642 中-下）

<sup>15</sup> 《大正藏》冊 45，頁 15 下。

令人了悟無所依得的究極真理。第四重強調藉教悟理，以遮詮的表述方式逼顯出無所依得之理，最終以離言直觀之究竟真理的體悟來止住言說辯理的無窮循環。<sup>16</sup>

吉藏認為雖稱體得無言之境，若不能自在地運用語言文字向眾生表達此種悟境，仍是有所住著，非真悟入無言之境。聖人所說的教法，是自其悟道之心所流出，所以何時應「無言」，以直接的感通傳達悟境；何時該「有言」，以言說予眾生以適切的指引，諸佛都能夠運用自如，《法華統略》說：

「所謂諸法如是相」下，上泯言，歸於無言，今明雖復無言，而無所不言。卷舒自在，方覺其妙。若言住言，無言住無言，無言不能言，言不能無言，皆是有礙之道，未足稱其巧深。與此相違，方覺其妙。<sup>17</sup>

「無言」，是完全體悟者之間直接溝通方式；「有言」，不管「諸法實相」抑或「十如是」的教說，皆是諸佛以言說形式向眾生傳達諸法實相的內容。尤其是「十如是」所表現出來的意義，是諸佛對所證之「諸法實相」的無所不言。相對於住於言說與住於無言的有所滯礙之境，佛陀的體悟境界之所以稱為「妙覺」，就是因為他全無住著，因應對言者或所教導者的根機，在有言與無言之間可以卷舒自在。<sup>18</sup>

對真理的直觀悟入是修行的層次，以言說表達真理為教化的層次，我們在分析上不能任意混同這兩層。至於兩個層次之間的關係，是聖人的教化

<sup>16</sup> 吉藏於《中觀論疏》卷二引法朗之語說：「既無言可寄，何道可寄言？即心下一無所依。若復依此無所依，即無依還是依。」（《大正藏》冊 42，頁 27 中）心與無所得之理相契，才是真正的體道，若一再以言說來思惟一無所依的理，則永遠有所依恃。此處要補充說明的，是吉藏「四重二諦」說意在呈顯最高真理，含有真理觀與方法論的意涵，非限定於實相與言說之關係的討論。本節所關心的是實相與言說之關係，因篇幅所限，無法照顧到其他的重要側面，讀者可參閱楊惠南：《吉藏》（台北：東大，民國 78 年），頁 178-187。

<sup>17</sup> 《大正新纂卍續藏》冊 27，頁 460 中。

<sup>18</sup> 關於諸佛這種於有言與無言之間的自在境界，吉藏《大乘玄論》卷一亦說：「有所定性義如此耳。世諦自是說，若無說即屬真諦；真諦自是說，若有說還屬世諦。如此，真、俗皆是障礙法門。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，雖有是空。說是不說說，不說是說不說。說是不說說故，雖說而不說；不說是說不說故，雖不說而常說。故得世諦不說，而真說也。」（《大正藏》冊 45，頁 24 上）

言說，必須有對真理的體悟為其根據；反過來，聖人的教化言說，目的在引導眾生實踐佛法以達於真實的體悟。經典中的「諸法實相」與「十如是」，均是寄託於語言文字中的真理，讀誦者須用心體會其言外的真實意涵。可是既已落入言說表述的層次，容易因關注的側面不同，使同一真理的表達出現多重外貌，而此多重的外貌之間可能存在著間隙，解釋者的工作，除了進一步闡明真理之外，也要填補此不同真理表述之間間隙。「諸法實相」本是整全無分別的，「十如是」卻又從十個面向說明其內容，此中的矛盾，吉藏如何來調解呢？吉藏先是提出「一相門」（無差別相門）與「差別相門」的觀念以說明「諸法實相」與「十如是」之間的關係：

諸法實相者，《法華論》云：「謂如來藏法身之體不變故。」此亦名實相，亦名佛性正法，正觀之異名也。所謂諸法如是相者，前標實相謂一相門，此下十事標差別相門。所以明此二門者，明諸法不出差別、無差別二境，諸佛之智亦不出差別、無差別二智。知無差別名一切智，則如來智；照於差別名一切種智，則是佛智。今既嘆佛智，故舉境顯之。<sup>19</sup>

諸法可以從兩個角度來觀照：其一是對「諸法實相」的觀照，由於萬法皆本於同一真性，或稱實相，或稱如來藏法身，或稱佛性正法，名異而實同，皆指稱正觀所照見的無分別之境，此為「一相門」。諸法呈顯出來的性、相等不同面向當然具有別異性，「十如是」即從諸多面向來照察萬法，此為「差別相門」。吉藏相信《法華經》為佛陀金口所說，依據經文，無論是差別境或無差別境，他都將之歸於佛智慧的了知境。無差別境即「諸法實相」，唯有諸佛能夠究竟體得，此對應於諸佛的「一切智」，吉藏又特指其為「如來智」。差別境是諸法顯現在不同面向上的差異，也只有諸佛能作全面的照察，此對應於佛的「一切種智」，吉藏特別稱之為「佛智」。對於同一真理，佛或作無差別的觀照，或作差別的觀照，故而有「諸法實相」與「十如是」的不同呈現方式。

「諸法實相」是從一相無差別的角度來述說真實體悟之境，「十如是」則從差別的視點以展示諸法的性質與相狀等，兩者之間的更深一層關係，吉

<sup>19</sup> 《大正藏》冊 34，頁 488 下。

藏認為舉出差別的十個面向，意在解釋無差別的「實相」，《法華義疏》說：

問：前句云：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相。」今稱「所謂相、性」，還是釋其實相。云何言前是無差別，後是差別耶？答：前標實相，後明性、相者，欲明差別、無差別，故舉差別釋無差別也。<sup>20</sup>

不論是「諸法實相」或「十如是」，都是對諸法實相的說明，然而，諸法實相是離言的悟境，至為抽象，直接以「諸法實相」一詞來表述，是一種「略說」（精要的說明）的方式，只有少數利根得解，所以再用「十如是」對其內涵加以「廣說」（詳細的解釋），當可令更多人能解。吉藏認為以差別的「十如是」來解釋無差別的「諸法實相」，前者為解釋語，後者為被解釋語，能使兩者的意義皆因此而更顯得具體明確。諸法本來就可以從差別與無差別兩個角度來觀看，唯有同時掌握住這兩個側面，始能對「諸法實相」有全面的理解。

雖說以「十如是」來解釋「諸法實相」，其實是兩者的關係更應該是互相解釋。「諸法實相」要有「十如是」來補充其較具體的意義；「十如是」若不統攝在「諸法實相」之下，則不成其為表述最高真理的言說，在此相互解釋的過程中，兩者的意義確實更為明晰。差別境與無差別境，能兩者一時齊觀，不偏執於任何一端，始得稱為圓融，吉藏在《法華義疏》中說：

今言差別、無差別者，差別宛然而無差別，故云不壞假名而說實相；雖無差別而宛然差別，故云不動真際而建立諸法。如此了悟，唯是佛能，故嘆佛智也。<sup>21</sup>

萬法都具有「十如是」，不必取消這差別的「十如是」，即可頓見諸法的平等「實相」，這是「不壞假名而說實相」。佛照見「實相」不增不減、平等一相，卻無礙於諸法「十如是」的宛然存在，所以說「不動真際建立諸法」。差別境與無差別境並非對立的兩個觀照境，證得諸法實相者，必能對兩者作圓融相即的觀照，由於只有佛證入實相，所以唯有佛能夠完全通達「諸法實相」與「十如是」的圓融關係。

<sup>20</sup> 《大正藏》冊 34，頁 488 下。

<sup>21</sup> 《大正藏》冊 34，頁 488 下。



吉藏以「不壞假名而說實相」與「不動實際建立諸法」的觀念來說明「諸法實相」與「十如是」的關係，是得自於他對中觀思想的深刻理解。「不壞假名而說實相」<sup>22</sup>，《大品般若》經文本作「不壞假名而說諸法相」，《大智度論》所引經文則作「不壞假名而說諸法實相」<sup>23</sup>，但也有版本的引文同於《大品般若》<sup>24</sup>，無論如何，吉藏已用「實相」來理解此句。「不動實際而建立諸法」句，應即是《放光般若·諸法等品》的經文「不動等覺法為諸法立處」<sup>25</sup>。雖然兩句經文皆出自《二萬五千頌般若》(Pārcavimwatisahasrika Prajaparamita)的漢譯本，若置於中觀思想的架構下，其意義更為瞭然。《中觀論疏》卷二說：

二諦遠離二邊，名為中道。問：云何真諦雖無而有，俗諦雖有而無？答：此由是不壞假名而說實相，故有宛然而無；不動實際建立諸法，故無宛然而有。二諦生二慧者，以悟有宛然而無，故生漚和波若；了無宛然而有，故生波若漚和。漚和波若即漚和宛然而波若，以漚和宛然而波若故不著常；波若漚和即波若宛然而漚和，波若宛然而漚和故不滯斷，不斷不常名為正觀。然離二諦無別中道，即因緣二諦名為中道。<sup>26</sup>

中道的不二之理不是取消空、有之後所觀的非空非有，而是雙觀有、無，觀有知其並無常恆存在的實性，觀空知其因緣和合故有，如此相即於空、有的非空非有始為正觀。《中觀論疏》卷十釋《中論》「眾因緣生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」一頌也說：

既云「眾因緣生法，我說即是空」，此是有宛然而空，故空不

<sup>22</sup> 《大正藏》冊8，頁277中。

<sup>23</sup> 《大正藏》冊25，頁452上。

<sup>24</sup> 根據《大正藏》的校注，《大智度論》此處的「諸法實相」，在宋本（1239年版）與宮內省圖書寮本（舊宋本，約1104-1148年版）中只作「諸法相」，與《大品般若》同。

<sup>25</sup> 《大正藏》冊8，頁140下。《肇論·不真空論》言：「故經云：『甚奇！世尊！不動實際為諸法立處。』非離真立處，立處即真也。」（《大正藏》冊45，頁153上）元康《肇論疏》解釋說：「『經云甚奇世尊』下，引《大品經》證成也。彼經云：『如來建立眾生於實際。』古本云『立處』，今引古《大品》文也。」（《大正藏》冊45，頁174中）所言的「古《大品》」，即西晉無羅叉譯的《放光般若》，宋文才《肇論新疏》指出：「初引經，即同《放光》『不動等覺建立諸法。』」（《大正藏》冊45，頁212中）

<sup>26</sup> 《大正藏》冊42，頁20中-下。

自空，名為假空；空宛然而有，有不自有，名為假有。「亦是中道義」者，說空、有假名為表中道，明假有不住有，故有非有；假空不住空，故空非空，非空非有即是中道。<sup>27</sup>

說空，說有，都是透過假名來表達非空非有的中道理境，這是利用言說表述的真理教義，藉此令人悟入離言的不二之理<sup>28</sup>。前述「無差別」對應於「諸法實相」，「差別」對應於「十如是」，在雙觀差別與無差別的同時，還要既不執著於差別，亦不執取於無差別，方為中道正觀，得以了悟究竟的諸法實相。《法華經統略》在解釋「如是大果報」一頌下即說：「余立此經，用中道為宗，顯在於此。以中道故，乃可稱妙；隨在諸邊，不名妙矣。<sup>29</sup>」可知吉藏確實以中道的精神來理解《法華經》。

### 三、吉藏對「十如是」內容的解釋

《妙法華》出現「十如是」之長行後重頌的第五頌為「如是大果報，種種性相義，我及十方佛，乃能知是事。<sup>30</sup>」古德與現代學者有將此頌視為「十如是」之成立依據者，但對照現存梵本，可發現「十如是」段與此頌所論的主體並不相同，前者為「諸法」的相、性等，後者為「道場所成果」的性、相義<sup>31</sup>。吉藏解經所依據的是羅什所譯的《妙法華》，很自然地認為「如

<sup>27</sup> 《大正藏》冊42，頁152中。

<sup>28</sup> 吉藏《二諦義》卷上說：「說有說無，說非有非無，並是教，非是理。一往開理、教者，教有言說，理不可說。理既不可說，云何得悟？所以得悟理者，必假言說，為是故，說有無，說非有無，並是教，皆令悟理也。」（《大正藏》冊45，頁90中）

<sup>29</sup> 《大正新纂卍續藏》冊27，頁461上。

<sup>30</sup> 《大正藏》冊9，頁5下。

<sup>31</sup> 對照梵本，得知羅什對此頌的翻譯並沒有問題，與梵本意旨相合，只是長行後重頌第四、五兩頌的關係非常密切，不應拆開來作個別的解讀，否則易生斷章取義之弊。這兩頌羅什漢譯為：「於無量億劫，行此諸道已，道場得成果，我已悉知見。如是大果報，種種性相義，我及十方佛，乃能知是事。」梵本頌文："tasyam cimaya caryayam kalpa-koty acintiya/phalam me bodhi-mandasmin drstam yadrwakam hi tat // aham ca tat prajanami ye canye loka-nayakah / yatha yad yadrwam capi laksanam casya yadrwam //"中譯如下：「於修行道上經不可思議俱胝劫之修行，我已於菩提道場見到其果報何似。我與其他諸佛能夠了知其（指修行之果報）是何、如何、何似，及其相何似。」漢譯頌文中的「大果報」，其實是指釋迦牟尼佛累劫修行，在菩提道場證得的佛果；「種種性相義」，是指此修行所得成果之性與相的深義。在《妙法華》長行中為如來所能了知者，則為「諸法」的性、相等，非如頌文中如來所證得「果報」的性、相，兩者在意義上有迥然的不同。因此，此頌文並不能當作「十如是」成立的典籍依據。

是大果報」一頌是對「十如是」段的再次說明，《法華義疏》說：「今依後偈文，且就佛因果明於十法，故偈云：『如是大果報，種種性相義。』故知約佛因果，明性相義也。<sup>32</sup>」不過吉藏畢竟知道偈頌所述的是「佛因果」，「十如是」段則通指「一切法」，《法華義疏》說：「問：此文十句明何法耶？答：通而言之，即明一切法皆具十門，故《智度論》顯一切法皆有九種，與此大同。《法華論》略明五法，通一切法。<sup>33</sup>」然而，吉藏終究認為重頌的「佛因果」可為解說「一切法」之十個如是的代表，所以只透過「佛因果」說明「十如是」的意義。

諸佛修種種的善行而成就種種的善果，所以論到佛的因果，是「通具萬行萬德」的，由於範圍仍然很大，吉藏僅就「波若」（般若）一項論之。波若為大乘六波羅蜜（六度）之一，為何在六度中特別舉出波若以作為說明的例證，應與「十如是」段強調諸法實相與佛的二智有關，如此且可與《妙法華·方便品》的義理銜接。透過對波若之十個如是的開闡，波若之意義，波若與諸法實相的關係，吉藏都有很好的發揮。關於「相」、「性」二項的解釋，《法華義疏》說：

今且寄波若因果顯之。如是相、如是性者，波若以無著為相；無著之相體不可改，故稱為性。<sup>34</sup>

波若是諸佛的妙慧，這種有別於世間巧智的智慧之所以稱「妙」，就在於絕無執著，《法華玄論》卷三說：

然揀眾經之極，以實相為宗；統群聖之心，用妙惠為主。夫萬化非無宗，而宗之者無相；虛宗非無契，而契之者無心。故聖人以無心之妙惠，契彼無相之虛宗，內外並冥，緣智俱寂，豈容名數於其間哉？<sup>35</sup>

「無心」即能「無著」，佛教修行所欲契入的實相，是無分別、離言說的終極之境，唯有完全無執著的心靈始能與之相契，波若智慧就以此「無

<sup>32</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

<sup>33</sup> 《大正藏》冊 34，頁 488 下-489 上。

<sup>34</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

<sup>35</sup> 《大正藏》冊 34，頁 384 下。

著」的相貌爲人所認識。在外顯的「無著之相」下，「無著」亦爲波若這個法保持不變的自體之性。「相」據外而言，「性」據內而言<sup>36</sup>。當然，這裏所說的「性」，非爲常恆不變的「自性」，那是佛教本要破斥的邪見之一；「性」是某一事物所保有，使此事物有別於其他事物的內在質性。

在傳統中國哲學中，體與用是關係至爲密切的一對概念，簡而言之，「體」多是既兼本體，又兼主體；「用」既是現象，又是功用。「用」的本身並無實義，只是「體」的功能顯發<sup>37</sup>。熊十力說：「作用者，乃言乎體之流行，狀夫體之發現，而假說作用。故談作用即所以顯體也。若體上另起一種勢用，其既起，即別於體而為實有，如此始名作用者，是將體用看作兩片，斯倒見也。<sup>38</sup>」吉藏對「體」、「力」、「作」三項的說明，隱約蘊含著體用關係，《法華義疏》說：

波若以正觀為體也。波若有斷惑之功名為力。波若有照境之用，故稱為作。<sup>39</sup>

波若之本體爲「正觀」，此「正觀」之意義爲何？《中觀論疏》卷一說：「觀此正因緣不生、不滅，乃至不來、不去，故此因緣即是中道。因於中道，發生正觀。<sup>40</sup>」卷二亦說：「不斷不常名為正觀。然離二諦無別中道，即因緣二諦名為中道；離二慧無別正觀，即因緣二慧名為正觀。故以二諦中道發生二慧正觀，以得二慧正觀寂滅斷常諸邊，故有佛菩薩。<sup>41</sup>」二慧指實慧與方便慧。據以上二段引文，正觀意爲真實的觀照。然而，前文論及差別與無差別兩境時曾引《法華義疏》文如下：「諸法實相者，《法華論》云：『謂如來藏法身之體不變故。』此亦名實相，亦名佛性正法，正觀之異名也。」此處正觀意謂稱爲如來藏，或實相、佛性正法等的真實觀照之境。何義較爲切當？「波若以正觀為體」，其中「正觀」的意義，可參考《中觀論疏》卷二的說法：

<sup>36</sup> 《法華義疏》說：「因中有外相內性也。」（《大正藏》冊 34，頁 489 下）

<sup>37</sup> 參見龔雋：《大乘起信論與中國佛學》（台北：文津，民國 84 年），頁 108。

<sup>38</sup> 見熊十力：《新唯識論》（台北：學生，民國 74 年影印），頁 72。

<sup>39</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

<sup>40</sup> 《大正藏》冊 42，頁 5 下。

<sup>41</sup> 《大正藏》冊 42，頁 20 上。

**波若直照諸法實相，故名為體，體即無二。**<sup>42</sup>

波若直照諸法實相之時，境智混合，無能觀、所觀之分，所謂「內外並冥，緣智俱寂」，諸法實相即可視為正觀之本身。作為波若之本體的，就是這種緣智俱寂的無分別之境，或稱「正觀」，或稱「諸法實相」，所指涉的都是同一對象。波若有斷除煩惱的功能，這是波若的「力」；照見真實之境是波若的發用，此為其「作」，兩者合觀，可視為由波若之本體顯發出來的作用。

波若之興作即有其因、緣、果、報的連結。「因」、「緣」、「果」、「報」應視為一組的概念，在「十如是」中，吉藏對此四項的解釋較「相」、「性」、「體」三者為詳盡，並舉出佛教經論的不同說法。關於「因」與「緣」，吉藏認為對應於四緣中的「因緣」與「緣緣」：

**從習無所得觀生，故稱為因，則四緣中因緣也。由實相境發實相智，名之為緣，則四緣中緣緣義也。**<sup>43</sup>

四緣為因緣、次第緣、緣緣、增上緣，隋淨影寺慧遠《大乘義章》卷三說：「言因緣者，親生之義，目之為因；用因為緣，故曰因緣。……言緣緣者，六塵境界，為心所緣，故名為緣。由彼所緣，與心作緣，故名緣緣。亦可疏助名之為緣，以緣故名緣緣。<sup>44</sup>」簡單的說，「因緣」是生出結果的直接內在原因；「緣緣」意謂心之認識的成立，須有其認識對象為所緣緣。波若由無所得觀的修習而生，此種實踐為波若的「因」。實相境為波若之對境，波若是悟入實相境所發的實相智，故實相境是波若的「緣」。就一般的說法而言，「果」、「報」二者是「因」所招感的結果及其償報，其意義如下：

**如是果、如是報者，有人言一體異義耳，遂因力為果，酬因義為報。**<sup>45</sup>

然而，依不同經論的說法，「果」、「報」有其不同的意義：

<sup>42</sup> 《大正藏》冊 42，頁 21 上。

<sup>43</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

<sup>44</sup> 《大正藏》冊 44，頁 516 中-下。

<sup>45</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

依《毘曇》義，果通報別，有為、無為皆稱為果，報但有為；果通有漏、無漏，報但有漏；果通三性，報但無記。依《涅槃經》云：無漏之法但從因生，更不作因，名之為果；有漏之法更能生果，稱之為報。《攝大乘論》云：生義名果，熟義名報。共用為果，獨用為報。<sup>46</sup>

說一切有部的論書以通、別來區分「果」、「報」，「果」通於有為、無為，有漏、無漏，以及善、惡、無記三性；「報」則僅限於有為、有漏與無記性。有為果、有漏果始伴隨有「報」；「果」由於「因」的性質而有善、惡、無記之分，但「報」僅是單純的酬因的償報，本身並無善惡可言。依《涅槃經》，則「果」為無漏法，「報」屬有漏法。證果位的聖人已得漏盡，不復轉生受報。《攝大乘論》所言出自〈依慧學差別勝相品〉的世親釋文，原文如下：「若從因生共用者名果，若從因生獨用者名果報。果是生義，報是熟義。<sup>47</sup>」「果」是自他共同受用，「報」為自己獨用。「果」是由因所生，「報」是因緣成熟而有的果報。即使同為佛教的經論，觀點亦可謂異說紛紜。吉藏解釋的主要關注點則在佛的因果，《法華義疏》說：

今且依佛的因果義釋者：波若為因，薩婆若為果；五度為因，福德莊嚴為報。又佛德酬因為果，更起應用義為報。又法身為果，報身為報。<sup>48</sup>

一切智為「果」，福德為「報」；佛的果德為「果」，佛果能興作種種應用為「報」；佛本體的法身為「果」，佛受用的報身為「報」，整體而言，「果」是就修行的主要成果本身而言，「報」則是伴隨於「果」的因地修行酬報。又《法華經統略》說：

果則一切智，報謂一切種智，即是後文如來智、佛智。體如之智，正酬於因，故稱為果。一切種智名後得智，從實智起，

<sup>46</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

<sup>47</sup> 《大正藏》冊 31，頁 241 上。

<sup>48</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

### 故名為報。<sup>49</sup>

一切智即如來智，為體得真如的智慧，所對者是無差別境，此為「果」。一切種智即佛智，是由實智（一切智）起用的智慧，這是「報」。

吉藏雖言「十如是」有十個項目，但他將第十項「如是本末究竟等」分為「本末」與「究竟等」加以解釋。對於「如是本末」，吉藏主要就因果關係而論，《法華義疏》：

如是本末者，波若為因名本，薩婆若為果名末。亦得云由薩婆若故說波若，故薩婆若為本，波若為末。故《智度論》云：「波若為佛生因，佛為波若說因。」《十地經》云：「如是十地義，諸佛之根本。」則十地為本，佛為其末。又言：「如是十地義，從佛智慧出。」則佛為本，十地為末也。<sup>50</sup>

「本」的意義是根本，「末」指由根本所引生者。波若與一切智的關係，可謂互為本末，以波若為因而得一切智，從此視角來看，波若為本，一切智為末；反之，從一切智出波若，此時則一切智為本，波若為末。十地與佛的關係，亦可依理類推。最後的「究竟等」，吉藏於《法華義疏》中說：

究竟等者，攝上因果歸於非因非果不二之理，故〈藥草喻品〉云：「究竟涅槃常寂滅相，終歸於空。」<sup>51</sup>

吉藏以佛因果來說明「十如是」，「十如是」則是「諸法實相」的展開，此處所言又將「十如是」收攝於非因非果的「諸法實相」之下。「如是本末究竟」意即從究極的立場來看，本與末終歸於無分別的究竟之理。

雖然吉藏以佛因果來解釋「十如是」，但仍可將「十如是」的意義廣泛運用於一切諸法。「相」是表現於外的相貌，「性」是內蘊的不變質性，「體」為所根據的本體，「力」為生發作用的能力，「作」為功能的興作發用，「因」

<sup>49</sup> 《大正新纂卍續藏》冊 27，頁 460 中。

<sup>50</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 上。

<sup>51</sup> 《大正藏》冊 34，頁 489 中。

是直接的原因，「緣」是輔助的原因，「果」是從因所生的結果，「報」是伴隨果的酬報，所從出者為「本」，所出者為「末」，「究竟等」意謂本與末的究極平等。若隨意舉世間一法，如風、火等，套用此十個如是加以解說，只是泛泛說明佛對某個「法」所如實了知的內容，與《妙法華·方便品》以佛知見及諸法實相為核心的義理不一定有大的交涉。

## 四、結語

吉藏對《妙法華》「十如是」段的解釋，富含中觀的精神。不管是「諸法實相」或「十如是」，都是透過言說以表達最高真理，然而，聖者所悟入者確是離言之境，在吉藏的許多著作中對言說與真理的關係有非常精闢的論述，指出不透過言說無能傳達真理，唯聖者在「有言」與「無言」之間能夠任運自在。「諸法實相」是無分別之境，「十如是」是由「諸法實相」展開的差別境，諸佛既能如實照察兩者，又不執取其中任何一端，此為圓融的觀照。

「十如是」本通於一切諸法，吉藏的解釋則著重於佛因果，佛因果不止一端，以「波若」為說明的例子，有其特殊的意義，一方面乃因波若為六度的中心，另一方面亦可與《妙法華》的精深義理相銜接。「諸法實相」是《妙法華》的重要思想，為〈方便品〉的義理核心。<sup>52</sup>諸法實相唯佛能知，而佛即是以波若來觀照諸法實相，因此，吉藏選擇波若為範例解說「十如是」，於說明佛智慧方面是非常適切的。通過相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十個面向以開闡波若與佛因果，照顧到各個側面，可對兩者的內容做深度的發揮。而最後的「如是本末究竟等」一項，又將由「諸法實相」開出的「十如是」重新收攝於「諸法實相」，表現出兩者的開闡的密切關係。吉藏對「十如是」段的解釋，使「諸法實相」的意義更為具體，有助於了解〈方便品〉的深義。蓋《妙法華·方便品》不斷強調佛的智慧甚深難解，非聲聞、辟支佛所能知之；又佛出現世間的主要目的，是要以種種方便言辭向眾生開示佛的知見，以使之悟入，唯有充分明瞭佛智慧與諸法實相之意義，始能對此品有深刻的理解。

<sup>52</sup> 平川彰說：「說《法華經》思想的中心在〈方便品〉，是不成問題的吧！在天台將《法華經》二十八品分成跡門十四品、本門十四品的情況下，跡門的中心亦為〈方便品〉所說的『諸法實相』。」見〈法華經における「一乘」の意義〉，收於金倉圓照編：《法華經の成立と展開》（京都：平樂寺，1970），頁 565-606。