

吉藏二諦思想的來源

英國布里斯特大學博士 釋長清著
南華大學宗教所助理教授 黃國清譯

第一節 傳記與基本思想

在我們進行吉藏二諦思想來源的確認之前，必須對吉藏及其主要老師法朗的傳記有所了解。

一、法朗(507-581)

根據《續高僧傳》¹作者道宣(596-667)所說：

法朗，俗姓周，徐州人。父為梁朝官員。一夜，其母夢見有一神人自空中進入她的腹中。隨後她醒來並感覺身體有異，體重較平日為輕。自此以後，她停止吃葷而成為素食者。一段時日後，法朗出世。他是位孝子，且他的家族在六郡中甚有名望。青年時代，他學習軍旅戰技。在將軍徐子彥北伐以前，他將他的武器放在一棵大樹下。後來，法朗見到它而說：「兵者凶器，身曰苦因，欲海邪林，安能覺者？」梁大通二年(528)，年二十一歲時，法朗出家，

在楊都大明寺從寶誌禪師²學習禪法，並聽象律師³講戒律。他又從南潤寺仙師⁴學《成實論》，從竹潤寺靖公⁵學毘曇。由於他超凡的學識與辯才，贏得當地人的高度敬重。他從攝山止觀寺僧詮⁶受學四論（《中論》、《百論》、《十二門論》和《大智度論》）、《華嚴》與《大品》等經。他很快地讀遍許多經論，探索精深之義，言談精妙新穎，詞藻典雅優美。專精一門致力學習，受教後即牢記在心。教者容易而成效增倍，可說於此獲得證明。永定二年(558)，他奉敕入京，住在建康興皇寺。在建康，他繼續宣講四論、《華嚴》和《大品》。在講經期間，他嫻熟地運用漢語解說經論的意旨，他的洪音讓聽講者易於了解。即使他講經之時往往吸引數千人，這麼多人雲集一處，可能讓他們感覺到擁擠與難受，卻未阻礙他們熱誠聽講以獲得法喜。

在二十五年的期間內，他從未停止宣講，甚至四論、《華嚴》、《大品》各講二十遍以上。太建十三年(581)以七十五歲之齡僊逝。他圓寂後，靈柩葬於攝山的西嶺，這是法朗從其師僧詮受業的地方。

² 生卒年月不詳。其傳記見《高僧傳》，T50.394a15-395b4。

³ 生卒年月不詳。

⁴ 同上。

⁵ 同上。

⁶ 傳記見《高僧傳》，T50.369c10-29。另見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*，頁 165-166。僧詮的生卒年代不詳，Robinson 說僧詮必然在法朗出家(528)以後才圓寂。

* 本文翻譯自 Venerable Dr. Chang Qing, *A Study on Chi-tsang's Erh-ti-I*(The meaning of the Two Truth), Ph.D.Thesis submitted to the University of Bristol, 1988.

¹ 《續高僧傳》撰於 645 年。

僧詮強調的主要目標在解說中觀義理。如果不是用心解析義理的人，如何能夠契會《中論》的清言？因此，一個人必須隱跡山林修得禪定。此後，法朗和其他三位法師⁷前去師事僧詮。起初，四人立誓不用語言表述，但一段時間後，他們打破誓言而無法嚴格遵守。其後，僧詮為他們說法並說：「雖然此法甚為精妙，但有人可以完全領會，且應能實踐此法。沒有必要踏出房門去弘傳這個教義。因此，經上說：『計執我見者，參閱經典如《華嚴》等可鑿除此邪見；同樣的，深樂法義者，不須教導如此一部經典。醫藥的目的在療治病者，因此，不可單獨行使。』」於是僧詮的四位弟子不敢再有言論。然而，僧詮遷化後，四位弟子立即回過頭來極力倡導口頭講授，每位各在不同地區大有發展，如慧勇住於禪眾間，智辯在長干，法朗在興皇，慧布留在攝嶺。雖然如此，法朗較其他三位同門更受尊崇與更具聲名。智辯法師明顯地雙舉定慧，但他在說法時兼講禪法，違反其師僧詮的見解。他的思想要義常與法朗相違，以致法朗斷然批評他為「中假師」⁸。梁天監十年(511)，神僧寶誌為興皇寺預言說：「此寺當有青衣開士廣弘大乘。」當法朗到興皇寺並住錫那裏，他登上高座說法。因此，這

⁷ 這四位法師指法朗、智辯、慧勇和慧布。他們是僧詮的四位傑出弟子。見楊惠南，《吉藏》，頁 25。

⁸ 「中假師」意謂法朗不僅批判智辯和慧布對大乘的體證，也批判他們習自其師僧詮的思想。換句話說，他認為他們對於學習三論並未有正確的進路。

確實應驗了神僧寶誌的預言。南陌居士杜法祭年過八十⁹，非常賞識傾慕於他。過去夢見寺內有幢幡、花朵和天樂充塞殿堂，聽法僧俗坐滿法筵。等到法朗到來，始進行公開和私下的宣講法會，又與夢境頗為相符。又天監十二年(513)，寺院的在家淨人忘了解齋的時間，法朗扣門催促他們，忽然洪鐘自響，響了許久才停止。這是禎祥的典型例子。所獲得的檀嘑，他用來印經造像、修治寺塔、濟給窮厄。在其房內畜養鵝、鴨、雞、犬，雖然它們全部佔據他的僧房，它們卻非常安靜。當法朗離房時，它們開始鳴吠喧吵。陳朝皇帝叔寶¹⁰當時身為太子，極為尊敬法朗，為他作了長篇頌文。¹¹

根據道宣的記載，法朗的出生情形甚為神異。這非常類似於佛陀在印度的出生。在這個例子中，法朗的出生異於常人。雖然

⁹ 生卒年月不詳。

¹⁰ 叔寶即後來陳後主，於 582 年即位。當比較道宣所撰的《續高僧傳》與 Robinson 的 *Early Mādhyamika in India and China* 一書時，在法朗傳記的個例中，我認為《續高僧傳》較詳盡並幫助我們清楚地認識他的性格及其生平背景。這將有助於我們更確切地知道強力影響吉藏思想的來源。雖然 Robinson 從《續高僧傳》摘出法朗傳記而翻譯，可惜他的摘錄過於精簡。尤其是他並未譯出傳記文本的第二部份。相對的，道宣對法朗生平的細節敘述得很完整，而這提供了我們重要的線索。

¹¹ T50.477b1-478a20。見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 166；平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 290-291；湯用彤(1893-1966)，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 760。

道宣採用他自己的敘述方式，筆者相信他的動機是要顯示法朗出現於當時是為了弘揚重要法義以利益當地人們。法朗的「特異」生平讓我們能夠更加關注此事。似乎大多數的智者生平上都具有不尋常的背景。法朗對佛教教義有一個系統性的學習途徑，例如，他先學禪、《成實》、毘曇，最後是大乘經論如四論、《華嚴》、《大品》等。因此，法朗的思想確實涵蓋佛教義理的所有層面。雖然道宣並未提及法朗是否強力地批判非大乘的經論，然而，筆者相信法朗必然不滿意於禪的教理，儘管它被視為大乘傳承。他也不贊同《成實》和毘曇的義理。此後，他弘傳大乘經論，而不是非大乘典籍。

道宣的法朗傳記並未提及法朗為什麼不弘傳非大乘典籍。可能是法朗不滿意於他最初學習的非大乘典籍，而不願弘揚它們。

根據道宣的記載，法朗受到大乘典籍如四論等的極大影響，並非常強調般若智慧。儘管如此，法朗似乎也對以佛性義理為中心的《涅槃經》¹²感到興趣，且從未否定此經。然而，為了確立何以攝山僧詮(470-528)¹³只教授三論與《大品般若經》，而非《涅槃經》¹⁴，或許我們可以看以下的一個例子。吉藏在《涅槃經遊意》中說：

就攝山大師唯講三論及《摩訶般若》，不開《涅槃》、《法

¹² 見《涅槃經遊意》，T38.234c26-27。

¹³ Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 165。

¹⁴ 《涅槃經》在僧詮的時代之前已由曇無讖(385-433)譯為漢文。

華》。諸學士請講《涅槃經》，大師云：「諸人今解般若，那復令農講？」復重請，乃為道本有今無偶¹⁵，而遂不講文。至興皇以來，始大弘斯典。¹⁶

這段文句提供僧詮何以未教導其弟子《涅槃經》的證據。從所給出的理由，告訴我們法朗和僧詮的其他弟子竭誠地請僧詮講解《涅槃經》；這也顯示僧詮的四位弟子非常渴望知曉《涅槃經》。也就是說，《涅槃經》在當時的佛教社群中是非常重要的和盛行的。

此處的主要問題是僧詮給出如下兩個理由：

一、如果了知般若，就沒有必要了解《涅槃經》。也就是說，僧詮強調般若的重要意義，並視般若為佛教的主要觀念。這可能是因為他的法脈來自僧朗¹⁷及法朗的其他前輩們，這個法脈由僧詮傳到法朗再傳到吉藏，¹⁸而法朗的前輩們主要將焦點凝聚於透過禪修體得般若。他們極力倡導通過個人修行而非口頭講授體得般若。因此，法朗的前輩們主張應住山自我修行，而非下山教導群眾。

二、僧詮了解到「道」（此處意指涅槃）是無可表達的，超越於言說表述與概念活動之上；因此，任何用以表述它的言說都被認為不完全，在這個脈絡下他傾向不去教導《涅槃經》。

¹⁵ 僧詮可能以道為例，顯示涅槃無法用言說來敘述或承載。

¹⁶ T38.230a28-b1。平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 313。

¹⁷ 生卒年月不詳。關於他的傳記，見《續高僧傳》，T50.507c20-508a11。

¹⁸ 平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 313。

就義理的觀點而言，《涅槃經》的主要義理聚焦於一切眾生的佛性，及如來常住不變。這種義理有別於法朗前輩們所倡導的初期大乘佛典如三論、《小品般若》等的般若思想。這是由於法朗的前輩們主要將他們的義理焦點集中在空性。相反的，《涅槃經》的義理對一切眾生都有佛性更為強調。因此，《涅槃經》的義理有別於法朗前輩們的義理。出於這個理由，法朗的前輩們可能已經考慮到如果他們教導《涅槃經》的佛性，會與他們的主要義理有所矛盾；於是他們避免言及《涅槃經》。

令人驚訝的，《續高僧傳》作者道宣並未述及廣為法朗所教導的《涅槃經》，或法朗以涅槃師為人所知。因此，這是一個頗具爭議性的問題。Koseki 似乎相信法朗是一位《涅槃》師，他說：

法朗的傳記資料同樣沒有指出他以《涅槃》師為人所知，但如同本研究已顯明的，許多三論傳承的《涅槃經》注釋者是從這位法師得到他們的訓練。¹⁹

我們因此理解到必須審慎考慮道宣所寫的資料，他可能有省略重要事實的個人理由。

如同法朗離山並極力倡導口頭講授所顯示的，法朗的思想並非完全繼承自其師僧詮。在這方面，他似乎不贊同他的師父。然而，法朗受大乘佛典如四論等與《涅槃經》的影響，他的思想更關涉到「無」與「妙有」的觀念而非禪。為了建立悟入無

¹⁹ Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 192。平井俊榮,《中國般若思想史研究》,頁 309-315。

得正觀的義理，他應用龍樹(約 150-250AD)的八不遺除本身不可得的「有」與「無」兩個極端。這是龍樹在中觀思想中倡導的中道。在這個例子中，中道被法朗視同「無得正觀」。法朗視「妙有」為《涅槃經》的佛性，以遺除凡夫所想的「有」。²⁰「無」意指主張以智慧體證空性的《般若經》。也就是說，法朗的思想並非僅繼承自教導他那些大乘典籍的師父，也植基於《涅槃經》的思想。法朗和其師的主要差異在於他們對理解經典與修行實踐有各自的觀點。其次，法朗堅持義理應作口頭講授，也廣為弘揚《涅槃經》。這是與其師僧詮及其前輩們完全不同的進路。

法朗的著作已經佚失，今日有關其思想的少量訊息主要來自他的首要弟子吉藏的記述。²¹也就是說，前述討論中有關法朗的資料來源，主要依靠吉藏的記述，以及由《續高僧傳》中

²⁰ 在《涅槃經遊意》中，吉藏說：「真諦妙無，涅槃妙有，二種有無雖異而是妙。」(T38.234c26-27)基本上，吉藏被認為同意法朗的見解。筆者對此的觀點是漢字「妙」是連結「有」與「無」以使它們無異——雖然它們表面上有不同意義——的關鍵詞。筆者的意見是「妙」字意指玄妙 (wondrous or subtle)。據此，涅槃的有是立基於空。也就是說，涅槃本來空寂，但依眾生而論，則說涅槃是「妙有」。於是涅槃以「妙有」為人所知，而非僅是「有」。因此，有理由主張「妙有」與「妙無」並非彼此矛盾，而是達於相同的目標。依筆者之見，「妙有」與「妙無」兩詞是依眾生而建立。例如，「妙有」的目的在轉化眾生執於有的定性，蘊含「空有」(空的有)的重要概念。因此，不是以「有」，而是以「妙有」獲得解脫。

²¹ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 84。

他的傳記推得。

二、吉藏(549-623)

根據《續高僧傳》作者道宣所載：

釋吉藏，俗姓安，本是安息人。先祖躲避仇家移居到南海，於是就定居在交廣之間。後來遷居到金陵，吉藏生在那裏。當他是個孩童時，父親帶他到真諦(499-569)²²法師面前，請求給這個孩子一個法名。真諦問他幾個問題之後，就為他取了吉藏的名字。吉藏的先祖及其父親都是虔敬的佛教徒。後來，他的父親出家為僧，法名叫作道諒。道諒自身嚴持戒律，在個人的修行方面極為精勤。他以乞食和聽法為常業。每日乞食回來，道諒先清洗兩足，再進入佛塔供於佛像之前。供佛之後，他分施給其他人，然後才開始用食。他是一位過著可為典範與幾乎無瑕的生活的人。

當吉藏是個孩童時，他的父親常帶他去興皇寺聽法朗說法，吉藏聽聞說法似乎理解並有所領悟。其後，在七歲時，吉藏在興皇寺法朗座下出家加入僧團成為沙彌。吉藏是一位天資穎悟的學生，也非常具有辯才。他的所有話語是文雅的與引人注目的。十九歲時，吉藏對

²² 見望月信亨編，《望月佛教大辭典》，頁 2075-2076。

大眾宣講。在受了具足戒之後，他的聲名更為響亮。陳桂陽王讚歎他的風采，邀請吉藏到他的宮殿去。隋朝平定百越(590)，吉藏遷移到嘉興寺並止住在那裏。他說法超過千次，他的目的是要繼續傳遞法輪的明燈。開皇末年(600)，煬帝建立許多寺院，為了獲得最大的功德，要將它們獻給吉藏，他是那麼地受人讚賞。煬帝要他的部屬們去尋找吉藏，吉藏在皇室的禮請下移居到揚州的慧日寺，並得到煬帝的特別禮遇。後來，煬帝又在京師長安建立日嚴寺，並延請吉藏去那裏，之後吉藏就居住在那個處所。吉藏抵達長安沒多久，他的才華與卓越辯才為他在那裏建立了聲名。人們對他的相貌留下深刻印象，那似乎非常出眾。他的話語有如鐘鼓雷動。不論吉藏到哪裏，他都回應人們的問難及講經說法。

當時有一位曇獻禪師²³，生在禪寺興盛的時期。這位禪師首開先例禮請吉藏到他的寺院說法。這件事吸引了七眾²⁴數千人，擠在寺院中。當地的豪貴人士不僅聽聞吉藏說法，也供養了錢財珠寶。清信道侶對他的言論留下

²³ 生卒年月不詳。其傳記見《續高僧傳》，T50.598c28-599a25。

²⁴ 七眾指七類佛弟子：比丘(Bhikṣu)、比丘尼(Bhikṣuni)、式叉摩那尼(Śikṣamāṇā)、沙彌(Śrāmaṇera)、沙彌尼(Śrāmaṇerikā)、優婆塞(Upāsaka)、優婆夷(Upāsikā)。見 William Edward Soothill and Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 頁 14-15。

極深的印象。吉藏繼續在那裏宣講他的思想，因而累積了大量金錢。他的聽眾為了佛教的目的而將金錢奉獻給他，剩餘的交給禪師曇獻做個人的運用。

到了仁壽年中(603)，位於曲池的高百尺的大佛像，由於缺乏足夠的贊助仍未完成，吉藏發願完成這個工作，並尋求捐獻。只在一段很短的時間後，他從護持者獲得足夠的捐獻，以完成該池的佛像。這是吉藏的行動如何能夠影響人心以獲得巨大成就的例子。

隋齊王暕(581-618)早已聽到吉藏的名聲，一見到他很高興，但不知他的境界高深，於是邀他到官邸，並延請談論之士，都城俊彥人士相從前往者超過六十位，以及詞鋒銳利、赫赫有名者都來集會。在他們之中，吉藏是論主。他誦讀規則而說：他以有所怯懦的心而登上無畏的座位，運用流利的言語與解釋。……吉藏如此說了數百句。然後，王室學士傅德充²⁵說：「未曾從辯論者聽聞到如此的言語，似乎很難探知他的確切意旨。」傅德充繼續說：「如今親見這是動言成論。」齊王及其部屬請求吉藏解釋他的論述。然而，有一位名為僧祭

²⁶(528-613)的法師自稱精於辯論，他是第一個與吉藏辯

論者，他們互相問難四十餘回，直到最後吉藏用文雅的話語回答僧祭而取得勝利。由於這場辯論引生的極大興趣，齊王更將會議延長兩天，但仍沒有參與者能夠擊敗吉藏。不令人意外的，齊王至為推崇吉藏的才華，吉藏成為他的老師，從他獲得供養物及衣物。大業初年(605)，在他的晚年，此王在辭世之前寫二千部《法華》。吉藏造二十五尊佛像放置在他自己的房中，並住在鄰近的另一間較小房間。每日晨昏對佛像禮懺。他又設置另一尊普賢菩薩像，以便能夠面對聖像觀想實相之理。

一段時間之後，長安遭逢大動亂。當唐朝(618-907)開始攻取長安，唐朝的武皇想要召請一位佛教法師到宮中。所有的法師都知道吉藏，所以他們推派他去赴皇帝的召請。在一段長時談論之後，吉藏獲得來自皇帝的供養，並贏得他的最高尊崇。武德初年(618)，佛教僧眾決定推舉新王朝設置的十大德以監理僧團²⁷，吉藏是獲得委派的第一人，武皇舉行慶賀典禮。雖然他已久聞吉藏的名聲，但他個人想要從吉藏受學法義，並希望吉藏留在他的宮中，以便他能做更多的供養。吉藏接受他的召請，雖然他已年老氣衰了。皇帝知道吉藏健康衰退，下令尋求良醫照護他。然而，吉藏知道自己已無可治癒，不會

²⁵ 生卒年月不詳。

²⁶ 關於他的傳記，見《續高僧傳》，T50.500a29-501a10。

²⁷ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 85。

住在世間太久。他稟告皇帝說：「我現在已經年老，我的病況逐漸惡化，我確實感謝您的慈悲為我尋求良藥與醫師。然而，我的病情惡化，而我發願久住世間以便貢獻國家，利益眾生，弘揚佛法。」第二天早上，吉藏沐浴並穿上新衣，要侍者燃香並稱念佛號。吉藏以禪坐的姿勢坐著並開始微笑，在接近中午的時候圓寂，春秋七十有五，當年為武德六年(623)。其後，吉藏的屍身安置在南山至相寺。皇室的王公都致書慰問並致贈錢帛到吉藏的住所。他們甚至撰寫長篇頌文讚揚他。送葬者至為哀痛，跟隨靈柩到至相寺。雖然正值暑熱，吉藏的屍身並未腐壞。吉藏弟子慧遠(523-592)收拾其師的遺骨安置在山的北巖。吉藏相貌莊嚴並在當時廣受讚賞。他也辯才無礙，他的聽眾聽他說法不感到疲倦。但他行為灑脫，不多約束，因此受人譏評。他不能成為一位精神領袖。陳滅隋興之際(589)，江北局勢混亂，道俗奔逃，各自離棄所居的城鎮。吉藏於是率領弟子們前往其他寺院，只要是文書典籍的都收集在三間房內。等到局勢平定後，才進行挑選，所以所見典籍之多的，沒有超過吉藏者。他注解引證的廣泛，都因此而來。吉藏講三論超過百遍；《法華經》三百餘遍；《大智度論》、《華嚴》、《維摩經》等每部都多於十遍，他同時也編寫注疏。就在吉藏圓寂前，他撰寫《死不怖論》。《死不怖論》激勵慧

遠去講解此論，他從聽講者獲得許多的好的迴響。²⁸

再次的，讓我們假定道宣的記載的是真實的。吉藏深受其身為虔敬佛教徒的父親所影響。然而，就吉藏的思想而論，似乎吉藏受到法朗的影響，吉藏聽聞他說法，並從法朗出家。關於這點，筆者將在下節中進一步考察。使吉藏棄捨家庭生活的因素有兩個：

一、就實踐面而言，吉藏必定高度受到其父親的善行所影響，其父據此建立自己身為虔敬佛教僧人的極嚴格紀律。這是吉藏對佛教發展出一種正面印象及信心的核心因素。

二、就義理面而言，即使吉藏只是一個七歲小孩，然而，他對師父法朗的說法內容留下深刻印象，並處於法喜之中。

筆者相信這是吉藏對佛教建立信心並最後出家為僧的兩個主要理由。這也顯示吉藏在童年時期就特別聰穎。根據筆者的考察，為吉藏贏得聲名與尊崇的辯才，可能出於他接受中觀思想的完整訓練。在法朗的傳記中，並無他是否精於辯論的明確記載，但確實說到他是一位口才通利的說法師。因此，吉藏的雄辯詞鋒無疑的也部份受其師法朗所影響。

根據吉藏的生平，當他剛達到五十七歲的高齡時，他用較多時間在禪修、懺悔和誦經上。似乎在他的傳教期間，他用較多的時間在口頭講授上，而非自我的修行。這表示吉藏對大乘

²⁸ 《續高僧傳》，T50.513c19-515a8。另見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 166-167；及華方田，《吉藏評傳》，頁 197-199。

有極大的同理共感，目標在利益眾生而非利益自己。也就是說，吉藏的主要觀念是口頭講授，而且這個觀念繼承自其師法朗，法朗在口頭講授這個問題上與僧詮有不同意見。如我們先前見到的，當僧詮圓寂時，法朗下山到都城倡導口頭講授並弘講《涅槃經》。

再者，道宣只列出吉藏所引的經論，但並未給出統計數字。根據筆者的考察，三論是吉藏的主要思想，因為他被視為三論宗的創立者。因此，道宣將三論置於其他經論之前。這意謂道宣可能認為三論對吉藏的重要性超過其他經論。然而，根據筆者的研究，最常被吉藏引用的經典是《法華經》。

筆者的看法是，吉藏基本上將三論視為他的主要教義。他較常講授《法華經》的理由如下：

一、《法華經》是吉藏時代的主要大乘經典之一。

二、《法華經》的內容是一乘實相而以方便說為三乘，一切眾生均可成佛等。這部經的最終目的與強調佛性及最終成佛之可能性的《涅槃經》是相容的，雖然《法華經》本身並未提及佛性。然而，這兩部經典都通過善巧方便而能使眾生成佛。可能是智顛(538-597)²⁹連結了《法華經》與《涅槃經》的思想。佛性義理對中國佛教徒而言具有核心的意義，並在吉藏時代有過熱烈的論辯。吉藏自己在其《大乘玄論》中將佛性區分為十一類。³⁰《法華經》強調三乘的方便，最終指向一乘的實相。

²⁹ 智顛，天台宗的創始人。其傳記見望月信亨編：《望月佛教大辭典》，頁 3556-3557。

³⁰ T45.35b20-c19。

因此，吉藏無可避免地較常講說《法華經》，因為在他的時代佛性與涅槃的議題極為盛行。此外，吉藏甚至透過應用三論義理來編撰《法華玄論》。

總而言之，吉藏在其年少時期即獲得良好的訓練，自其父親處獲得實修觀念，並自其師法朗處獲得許多教理的影響。這為他捨棄家庭生活而加入僧團成為一位沙彌建立了強大的信心與動機。吉藏的主要思想是繼承自法朗的中觀思想。筆者將會說明他過人的弘講辯才係建立在中觀思想的堅實基礎上，而這也為他贏得來自不同朝代的帝王們的高度敬意。縱使他說法頻仍，吉藏並未忘記自己的修行，尤其是在晚年，他把較多的時間用於禪修、誦經和禮懺。對筆者而言，吉藏非但是位學者，也是一位超卓的大乘行者。

關於吉藏的著作，《大正藏》及《續藏經》中有二十六部著作歸於他的名下³¹。如廖明活說：「在這許多著作中，解明若干核心佛教議題的《二諦義》與《大乘玄論》是研究吉藏思想最方便的資料來源。」³²在這方面，從這兩部撰述的內容³³來判斷，個人非常同意廖氏的說法。例如，《二諦義》運用二諦義理解明龍樹中道的旨趣，《大乘玄論》也簡要地闡述中觀思想的基本概念，諸如二諦、八不等。其中也包含他自己對當時盛行的佛性、一乘、涅槃與淨土等如此重要的概念的解說。

³¹ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 8-10；平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 355-356。

³² Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 85。

³³ 這兩部主要典籍的結構與內容的概要見附錄。

依筆者之見，除了廖明活所建議的兩部典籍，吉藏的另一部著作《三論玄義》也必須加以考量。筆者的論點是《二諦義》、《大乘玄論》及《三論玄義》這三部著作應視為理解吉藏思想的基本工具。支持筆者這個論點的理由有二：

一、吉藏被稱為三論宗的創始者，他的主要思想受三論（即《中論》、《十二門論》與《百論》）所影響。為了成為三論的宗師，吉藏必須知曉三論的義理。也就是說，《三論玄義》於吉藏思想也扮演了重要角色。如果我們考察《三論玄義》的內容，它概括了三論的所有義理與旨趣，諸如吉藏的「破邪」、「顯正」等哲學，以及相關的重要概念如二諦等。這些主題會在下一章中討論。因此，《三論玄義》可以視為佛教教義——尤其是三論——的哲學概論。閱讀《三論玄義》無疑會幫助我們更加瞭解吉藏的三論注疏——《中觀論疏》、《十二門論疏》與《百論疏》。在這方面，除了廖明活所建議的《二諦義》與《大乘玄論》外，我們可以合理的說《三論玄義》是為對吉藏思想做最適切評價必須研讀的論典之一。

二、《三論玄義》可能較《大乘玄論》早了許多，根據廖明活的研究，其順序如下：

《三論玄義》 ----- 《中觀論疏》 ----- 《大乘玄論》

廖氏說吉藏在《中觀論疏》中引用《三論玄義》（見 T42.2 a12-13），而在《大乘玄論》中又引到《中觀論疏》（見 T45.59c26）

³⁴，因此，廖氏主張《三論玄義》早於《中觀論疏》，而《中觀論疏》又較《大乘玄論》為早。³⁵廖氏雖未提供這三部著作的年代，但根據楊惠南的說法，《三論玄義》寫於 599 年，《中觀論疏》則寫於 608 年。³⁶依據廖氏的說法，在獨立成書的《二諦義》中，並未述及吉藏的其他主要著作，而這些著作傾向互相引述。此外，獨立成書的《二諦義》也沒有很好的組織與架構。因此，廖氏斷定獨立成書的《二諦義》是吉藏最早的著作。

³⁷

這些文本的年代順序顯示吉藏思想的發展，雖然二諦的問題點在吉藏一生中一直是重要的關懷所在，但這部最早期的著作蘊含其哲學沉思的資料庫。出於這個理由，筆者決定以獨立成書的《二諦義》為中心，希望追溯出吉藏思想的軌跡。

第二節 吉藏二諦思想的來源

就二諦而言，為了確立吉藏的思想，筆者的進路是採用兩種方法。這兩種方法是：一、考察《二諦義》以確定哪些經典、

³⁴ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 11-13。

³⁵ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 11；另見平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 371。

³⁶ 見楊惠南，《吉藏》，頁 47-48。

³⁷ 見廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 11。

論典和祖師是吉藏最常引述的。二、檢視這些經典和論典的內容，並研究這些祖師們的思想。必須注意的是，問題並不是那麼關注在吉藏所引述的典籍或祖師的思想，而是他如何處理這些思想，及他如何解釋它們等。筆者將不僅檢視吉藏在《二諦義》中引述到的祖師們，也將經典和論典納入考量。

獨立成書的《二諦義》共計三卷，《大乘玄論》中述說二諦意義者有一卷。筆者計畫將吉藏處理二諦意義的各處對龍樹、鳩摩羅什、僧肇、周顒³⁸、法朗的全部引用次數列成表格。至於吉藏相對於二諦的思想，筆者將嘗試去檢視《二諦義》及《大乘玄論》中述說二諦的一卷。雖然《三論玄義》的焦點集中於全部的三部論書，但《中論》尤其關涉到中觀哲學，這與二諦的概念密切相關。此外，吉藏在《三論玄義》的若干地方也論及二諦。因此，將《三論玄義》一併納入考量，我們可能會對吉藏的二諦思想獲得較佳的理解。

有關二諦的問題，吉藏有五位偏愛的前輩，即：龍樹、鳩摩羅什、僧肇、周顒及法朗。他最常引述到他們。下表顯示這些具有重要影響的作者們各在吉藏的文本中被引用的程度：³⁹

表一：

祖師典籍	龍樹	鳩摩羅什	僧肇	周顒	法朗
獨立成書的 《二諦義》	7	2	8	2	18
《三論玄義》	7	1	3	0	0
《大乘玄論》 二諦義卷	0	0	0	1	2

這提供我們重要的線索，證明在《二諦義》中，法朗是這些祖師中最常為吉藏引到的。另一方面，龍樹則在《三論玄義》最常被引到。如廖明活所說的，《三論玄義》的內容基本上是三論的總體旨趣與內容的說明和比較，將三論的學說立場與非佛教及非中觀學派進行對比。⁴⁰

在三論宗，龍樹是中觀學派的創始者。吉藏為了擁護他在《三論玄義》中的地位，經常引到龍樹。另一方面，我們可以看到其中對法朗的引用一次都沒有。《三論玄義》所述的三論內容與晚於龍樹甚久的法朗完全無關。雖然僧肇（384-414）也晚於龍樹很久，吉藏之所以三次引述他的話語的理由，是當吉藏要與非佛教學派如老子和莊子進行比較時，借用僧肇的玄學式漢文表達，以使自己的解釋較為清楚。我們知道僧肇在玄學方面受過良好的訓練，後來因不滿意他們的理論而改宗佛教。因此，吉藏引用僧肇的話語來解明佛教義理，以便評論老子與

³⁸ 周顒（生卒年月不詳），齊朝比丘，著有《三宗論》（《不空假名》、《空假名》、《假名空》）。見 Paul L. Swanson, *The Two Truths Controversy In China And Chih-i's Threefold Truth Concept*, 頁 217-218。

³⁹ 上列表格中的數值表示在各典籍中所引到祖師名字的次數。

⁴⁰ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 86。

莊子，是很合適的。⁴¹例如，在《三論玄義》破斥非佛教學派如道家的地方，吉藏說：

每讀老子、莊周之書，因而歎曰：「美則美矣！然棲神冥累之方猶未盡也。」後見《淨名經》，欣然頂戴，謂親友曰：「吾知所歸極矣。」遂棄俗出家。⁴²

關於各家在其《大乘玄論》二諦意義的討論中所扮演的角色，我們從表一可見到吉藏只引述法朗和周顛。這是因為二諦意義該卷是他先前所撰獨立成書的《二諦義》的摘要。雖然如此，值得注意的是法朗仍較常為吉藏所引到。

根據表一，在獨立成書的《二諦義》中，可見到吉藏對法朗的引用遠多於其他任何一位祖師。看來法朗對吉藏二諦思想必然有著最大的影響。雖然吉藏在獨立成書的《二諦義》引到法朗達十八次之多，筆者將只強調那些似乎與我個人對吉藏二諦義理的著作的考察有密切相關的段落。

在《二諦義》中，吉藏寫道：

師云：「此四論（即三論與《大智度論》）雖復名部不同，統其大歸，竝為申乎二諦，顯不二之道。若了於二諦，四

論則煥然可領；若於二諦不了，四論則便不明。為是因緣，須識二諦也。若解二諦，非但四論可明，亦眾經皆了。」⁴³

這一段對於我們認識吉藏思想——尤其是二諦——的來源非常重要。這一段事實上是緊接在吉藏於《二諦義》開卷處引用僧叡⁴⁴（352-426）《中論》序文之後。基本上，僧叡扼要地說明四論的功能，並將焦點集中於它們的重要意義。最後，他總結說通過四論的理解，所有的佛法都可被理解。Robinson 引用日本學者羽溪了諦（1883-1974）的說法，並根據舊三論學派的傳承法脈繪出系譜圖。⁴⁵該系譜圖顯示，僧叡較僧肇為早，雖然晚於龍樹與提婆，Robinson 說：「僧導⁴⁶及撰寫《中論》與《十二門論》的序文的僧叡……」⁴⁷。吉藏之所以只提及僧叡（352-426）而非他們兩人的可能原因，是吉藏必然了解到僧叡是羅什的主要弟子之一，且較僧肇（374-414）為年長。吉藏在獨立成書的《二諦義》中引到僧叡，是因為他生存的年代較早。就筆者的進一步理解，吉藏必然瞭解到僧叡於《中論》序文中的詮釋過於含糊。對吉藏而言，僧叡的詮釋並無法使他信服，因序文中並未反映論書中的主要義理。主要義理指的是僧

⁴¹ 廖明活將中國的中觀學分為三個時期，並視鳩摩羅什、僧肇為代表人物。他說閱讀僧肇的文章，對於其中極為確切地闡述核心的中觀主題，及善巧應用中觀的破斥技巧，我們不能不留下深刻印象。見 Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 259。

⁴² 見 T45.2a1-4 以及 T50.365a11-14。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 6。

⁴³ T45.78a17-23。

⁴⁴ 見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 115-116。

⁴⁵ 同上，頁 163。

⁴⁶ 生卒年月不詳。其傳記見《高僧傳》，T50.371a17-371c7。

⁴⁷ 見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 162。

叡所未提及的二諦。更正確地說，僧叡只說如果一個人能夠了知四論，也就能夠理解佛法。⁴⁸吉藏隨即引述其師法朗的說法，以與僧叡的說法作對比。通過這個對比，我們可以看到僧叡的說法是含糊的，且沒有提及吉藏視為主要問題的內容，而法朗的說法則切中要點。法朗了解到四論各部的功能，甚至更進一步點出僧叡所忽略的四論的主要義理。

法朗的說法證明他將二諦視為佛教的主要問題，也是使不二理顯明的問題。他提出二諦為主要義理以發展各種相關的佛法義理。因此，法朗獲致的結論是了知二諦不僅可以理解四論，也可以理解一切的經典。為了支持他的說法，法朗引用《中論》(24:8)說：「諸佛依二諦，為眾生說法。」也就是說，十方諸佛常依據二諦來說法，所以一切經典源自於二諦。如果一切經典的義理不出於二諦之外，則說了知二諦便能理解一切經典是合理的。⁴⁹

吉藏為了擁護其師法朗的說法，引用《中論》以尋求支持。吉藏寫道：「《(中)論》文云：『諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦也。』」⁵⁰雖然法朗和僧叡都讀過四論，似乎法朗具有比僧叡更好的理解。當法朗閱讀這些論典時，他能夠察知並探入這個問題的主要根源。這也顯示對吉藏而言法朗確實徹底地理解了四論。

根據吉藏的生平，我們知道他撰有《死不怖畏論》，顯示

⁴⁸ T45.78a17。

⁴⁹ 見《二諦義》，T45.78a23-26。

⁵⁰ T45.78a27-29。

出從他的深層理解來看，他知道生應該是怖畏的源頭，而非死亡。同樣地，在這個例子中，比起單純地理解四論，為了理解佛法——包括一切經典，二諦更被視為根本的和必要的。吉藏在獨立成書的《二諦義》開頭幾段引到法朗的話，凸顯出他關於二諦的主要思想係承繼自其師法朗。

獨立成書的《二諦義》的內容是吉藏理解和解釋二諦的方式。吉藏更發展出他對二諦的獨樹一格的解釋，諸如與其他二諦義理有不同導向的「教諦」與「於諦」。至於「教諦」與「於諦」，將在第六章中討論。吉藏似乎有強烈的動機去比較法朗與僧叡的說法，並刻意將此種比較置於文本的開頭。依筆者之見，吉藏的動機如下：

一、為了讓讀者能夠理解其二諦的主要思想來源，以及他是否完全同意法朗的思想。

二、通過對比法朗與僧叡的說法，並置於獨立成書的《二諦義》的開頭，吉藏想要向我們顯示他並非如此注重感情與心態保守，以致盲目地遵從師說；而是運用他的識見去做判斷，並與其他傑出祖師進行比較，最後接受最具信服力者。吉藏的用意在表明他不是只出於情感上的敬愛來承繼其師法朗的二諦的主要思想，而是法朗的解釋確實令他信服。因此，吉藏在接下來的段落中繼續探研這些思想。

三、吉藏想要點出佛教中二諦的重要性，這是在獨立成書的《二諦義》開頭處所引僧叡《中論》序文中未能顯明的，然而，其師法朗確實在他的陳述中述及二諦。因此，吉藏引用法朗的話，並把它們置於導論的段落中以強調二諦的重要性，也

間接告訴讀者他自己為何要編撰《二諦義》為獨立的著作。

四、吉藏非常尊敬他的師父法朗。他將法朗與僧叡進行對比以顯示其師的卓越，縱使僧叡是法朗的前輩。

以上四點顯示吉藏特別關注他的師父。在《大乘玄論》中，他寫道：

問：真諦為佛性，何經所出？承習是誰？無有師資，亦無證句，故不可用也。……若是（正因佛性）始有，即是作法⁵¹；作法無常，非佛性也。得佛理為佛性者，此是零根僧正⁵²所用。此義最長，然闕無師資相傳。學問之體，要須依師承習。⁵³

在這一段中，吉藏用這個例子來顯明不論我們學習的法為何，為了正確地學習，適當而正統的方法是承繼自一個師父。筆者相信吉藏必定深受他的時代環境所影響，尤其是當時盛行的道教。在各門學科諸如兵法、書法與廚藝等，中國文化均強調師父的角色。吉藏在這種思惟方式上也無例外，慎重地敘述他的師承法脈，所有的前輩們從他們的前一位師父那裏承繼他們的義理，一個接續一個。雖然吉藏依止法朗符合傳統中國的行事方法，然而，法朗的義理真的令吉藏感到信服，這也是確實的。

⁵¹ 見 Brian Bocking, *Nāgārjuna In China: A Translation of the Middle Treatise*, 頁 441。

⁵² 生卒年月不詳。

⁵³ 見 T45.36c8-14。另見 Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 206。

緊接著吉藏引用他的師父的話之後，他加了其師的另一段話以強調二諦的重要。吉藏寫道：

然師臨去世之時，登高座付屬門人：「我出山以來，以二諦為正道。說二諦凡二十餘種勢，或散或束，或分章段或不分；分時，或開為三段。乍作十重。所以為十重者，正為對開善⁵⁴法師二諦義。彼明二諦義有十重，對彼十重故明十重，一一重以辨正之。」⁵⁵

似乎法朗認為二諦是佛教的重要概念，由他的這個說法或能看出。無論他選擇的宣講主題為何，他總是用二諦為基本原理。法朗似乎也對自己極具自信，深信他徹底地理解佛陀的教義。這段話也提供另一個重要線索，即法朗為何對二諦給予十重的解釋，每一重以不同形式呈現以便回應個別的對論者，尤其是著名的學者智藏。

根據廖明活的說法，《大乘玄論》較獨立成書的《二諦義》晚了許久。廖氏解釋說獨立成書的《二諦義》的結構相較於《大乘玄論》是欠缺組織性的。獨立成書的《二諦義》篇幅（三卷）長於《大乘玄論》用於解明二諦意義的一卷。因此，廖氏斷言《大乘玄論》寫於獨立成書的《二諦義》之後。⁵⁶在《大乘玄論》中吉藏用了一卷在二諦的意義上，以概括由法朗所提出的

⁵⁴ 開善為寺院之名。此處指《成實》學派著名學者之一的智藏。

⁵⁵ T45.78a27-b4。

⁵⁶ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 11。

二諦的十重。吉藏的策略是將它與其獨立成書的《二諦義》分開來討論，意在鄭重地解明二諦的十重，而他自己也了解這個思想對他處理諸如來自《成實》學派的各個著名對論者非常有用。基於此點，共計五卷的《大乘玄論》被納入筆者對吉藏二諦思想的研究中。

在獨立成書的《二諦義》中，吉藏只討論到解明二諦的七重，非如法朗所區分的十重。他在《二諦義》中所略去的三重是「有無」、「中道」和「判教」。因此，《大乘玄論》和《二諦義》之間在解明二諦方面的相異處如下：⁵⁷

《大乘玄論》	《二諦義》
1. 標大意 (The General Meaning)	1. 標大意 (The General Meaning)
2. 釋名 (Interpretation of Terms)	2. 釋名 (Interpretation of Terms)
3. 立名 (Establishing Terms)	3. 相即 (Identity)
4. 有無 (Existence and Non-existence)	4. 二諦體 (The Substance of the Two Truths)
5. 二諦體 (The Substance of the Two Truths)	5. 絕名 (Annihilating Terms)
6. 中道 (The Middle-path)	6. 攝法(Embracing the Dharma)

⁵⁷ 見平井俊榮，"The Thought and the Structure in the 'Erh-ti-i' by Chi-Tsang"，頁 52。

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 7. 相即(Identity) | 7. 同異(Similarities and Differences) |
| 8. 攝法(Embracing the Dharma) | |
| 9. 辨教(A Discussion of the Instruction) | |
| 10. 同異(Similarities and Differences) ⁵⁸ | |

如以上所指出的，獨立成書的《二諦義》略去三重，以七重解明二諦而結束。在《大乘玄論》中，雖然第三重是「立名」，吉藏在其文本中先解釋「立名」，後解釋「絕名」。⁵⁹在獨立成書的《二諦義》中，他只解釋「絕名」，略去了「立名」。吉藏後來覺察到其獨立成書的《二諦義》這部早期著作很不完備，他有必要對它做一個總結，並將先前略去的三重整合進來，這也使他對法朗的思想同他自己的思想能夠確切地表述更深入的見解。

在《大乘玄論》中，吉藏嘗試在一卷中概括二諦的重要概念，並較系統地呈現它們。雖然這一卷包含更多重，卻相當精要而簡短。筆者傾向於將它視為二諦意義的補充性論著。雖然吉藏在獨立成書的《二諦義》中確實詳述解釋二諦的七重，但這對於他的目的而言似乎是相當不完備的。因此，吉藏後來在《大乘玄論》有關二諦意義的一卷中以十重的較完整方式作確

⁵⁸ 這十重標題的英譯大致依據 Koseki，除了我對於「體」以"substance"取代"essence"，對於「教」以"instruction"取代"teaching"之外。參見 Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*，頁 269。

⁵⁹ T45.16c22。

切地表述。然而，就篇幅而言，獨立成書的《二諦義》無論如何較《大乘玄論》二諦意義該卷為長。

就本章而言，筆者傾向將注意力集中於主要資料來源的獨立成書的《二諦義》及次要資料來源的《大乘玄論》二諦意義該卷。雖然吉藏較晚的著作《大乘玄論》有關二諦意義的一卷較為完備，但他在裏面較少引到他的師父。如我們從表一可見到的，吉藏在《大乘玄論》中只引到他師二次。在這方面，為了檢視吉藏的二諦思想，對筆者而言較佳的進路是去研究能提供許多重要線索的獨立成書的《二諦義》，而非《大乘玄論》二諦義該卷。

吉藏有關二諦的撰述，在以下四個方面受到法朗的影響：

一、根據佛陀所說，世俗諦即是勝義諦，以善巧方便引導眾生而說二諦。⁶⁰這是為何僅有一諦而非二諦的理由。為了引導眾生，才有二諦的論述。吉藏了知何為佛陀嘗試蘊含的意義，他引述法朗對諦的類型的解釋，以顯示那與佛陀的說法相合。吉藏寫道：

大師（法朗）舊云：「有四諦、二諦、一諦。言四諦者，真諦、俗諦、空諦、有諦也。二諦者，空有二諦，還是真俗二諦，有還是俗，空還是真，故言二諦也。」⁶¹

在這一段中，吉藏除了引述其師的說法以解釋各個類型的諦之

⁶⁰ 見《二諦義》，T45.101a9-12。

⁶¹ 《二諦義》，T45.101a12-15。

外，他也嘗試去彰明其師對於二諦的精妙解說，以顯示它們之間並無矛盾，如真、俗、空、有。另一方面，吉藏宣稱他繼承了其師的「口頭講授」義理，而且他了解到為了較為有效地教導這個義理，必須將善巧方便納入考量。因此，吉藏嘗試運用其師的說法以證明他對二諦的說明方式並無矛盾。此外，吉藏言及前述他引用的文句說：

師（法朗）云：「四諦、二諦、一諦無異，只是一諦耳。」⁶²

在這一段中，吉藏引用法朗的話以支持他的論點，即諸諦無差異，只是一諦。吉藏似乎並未顯明法朗對一諦的解釋，而是說明四諦與二諦之間的關係，顯示它們彼此並無差異。在這方面，吉藏引用其師的話作為附加解釋，述說事實上它們是一諦。當然，他在後面的部份繼續論述一諦，將一諦與他對四諦和二諦的解說進行比較。然而，他對一諦的解釋是相當簡短的。也就是說，吉藏對於四諦和二諦較感到興趣，了解透過了知這兩類型的諦，隨即可以理解一諦。再者，吉藏知道佛陀強調一諦的教說，且未進一步教導二諦的內容與關係。換句話說，吉藏深受法朗的四諦與二諦思想所影響。吉藏在這個問題上以法朗的思想為準則而做進一步的評論。

二、在《二諦義》中，吉藏論及二諦的「相待」問題。為了解釋「相待」，他再次採用法朗的說法以輔助他的解釋。吉藏寫道：

⁶² 同上，T45.101c1-2。

今明（諸法）無非因緣，無非相待。故師（法朗）云：「我佛法中，無非因緣；若非因緣，乃是外道義也。」問：若皆相待，師何云真俗待諦，諦諦不待耶？解云：此語有意，人不解師語耳。原相待義，必須相顯相成。如長短相待，非短不長，非長不短，由長顯是短，由短顯是長，名曰相待。故《中論》云：「非如長短、彼此，待他而有，無自性也。」⁶³若直云諦諦若為得相顯，若為相成，故諦諦不得相待也。今言相待者，諦帶真俗，名真諦、俗諦。論相待，由性空是真俗，則顯有是俗諦；亦由瓶、衣等法是俗諦，顯性空是真諦。此則由真諦顯俗諦，由空諦顯有諦，由聖諦顯凡諦。就此義故，明二諦相待也。⁶⁴

在這一段中，吉藏引用其師法朗的陳述以支持他的命題，即一切諸法都在「因緣」和「相待」的脈絡之中。儘管法朗的解釋是簡略且含糊的，吉藏仍然認同法朗的主張，即真與俗是相待的，而諦與諦是不相待的。吉藏回答說他師父確實在他的命題中蘊含一個重要的觀念。他隨即對這個問題給予詳細的說明。依據吉藏的說法，「相待」指可以明顯比較的事物，如長與短。吉藏引述《中論》而提到「自性」的觀念。就筆者的理解，諦是「自性」，而非「因緣」。因此，「諦諦」（truth and truth）二者無法彼此相待。也就是說，諦本身是常恆的，不能依待於

⁶³ 見 T30.20a2-3。英譯文見 Brian Bocking, *Nāgārjuna In China – A translation of the Middle Treatise*, 頁 244。

⁶⁴ T45.102a4-16。

任何其他的事物。反過來說，二諦是因緣，是無常的。因此，俗諦與真諦這二諦可以互相依待。如同吉藏所解釋的，真俗猶如長短之可以比較，因此，真與俗是相待的。吉藏也說一切事物是相待的，都落於「因緣」的脈絡之中。換句話說，由於因緣，則真俗、長短能夠相待。也就是說，法朗的「諦諦」不能相待的主張，只是指「諦」本身，而非俗諦和真諦這「二諦」。如果我們說的是俗諦和真諦，二者是可以相待的。另一方面，「諦」本身是沒有任何事物可以依待的。吉藏似乎同意法朗的命題，即「諦諦」只是在指「諦」，它是不能相待的。此外，吉藏也說明為何真諦與俗諦是可以相待的。就吉藏而言，基於「相待」的觀點，諦有真與俗二者。他接著舉出真與俗之間的關係的例子，如瓶與衣為俗諦，性空為真諦。既然真與俗是相待的，那麼就有理由說真諦與俗諦也可視為「相待」。法朗論及「諦諦」這個詞指的只是「諦」，而非其對論者所認為的二諦。

根據吉藏的說法，長和短及真諦和俗諦都是基於因緣，因此它們是相待的。相反地，「諦諦」二者並非性空（empty-by-nature），因此他們是不可相待的。「諦」的觀念完全不同於「二諦」。從吉藏對「相待」概念的闡釋，我們可以看到他使用因緣的理論作為基本原理。為了使人清楚地理解這些問題，尤其是二諦，吉藏寫道：

二諦相待，故有二諦；若不相待，則無二諦，唯有一諦。何以故？若不相待，則無可簡別，混成一諦。要由相待顯別，所以得有二諦。雖二諦相待，要須真俗標別。由真諦

顯是俗諦，由俗諦顯是真諦，故真俗二諦待。雖真俗二諦待，正是二諦待。正是二諦待故，經論皆云諸佛常依二諦說法。二諦若不待，則無二諦，無二諦佛無所依，故是二諦相待也。⁶⁵

三、在獨立成書的《二諦義》的最後一卷開頭，吉藏講授二諦的「相即」，這是《二諦義》的另一個重要問題。在吉藏列舉各經以說明二諦的「相即」之後，他接著將焦點集中於《成實》學派的三位著名學者，即僧旻(467-527)、智藏(458-522)、道綽⁶⁶。根據吉藏的說法，這三位學者也教導二諦的「相即」，然而，他們的解釋是不圓滿的，無法說服吉藏。在這些學者當中，他集中注意力於智藏的解釋。他對智藏提出二點批評，並聲稱這些批評不但適用於智藏，也適用於所有的論師。在對智藏做了二點批評之後，吉藏接著立即引證法朗的話以支持他的說法。此處，讓筆者凸顯對智藏的批評中的一點，吉藏寫道：

第一難云：色即空時，為色起之時，空與色同起，故云色即空？為當色未起前已有此空，故云色即空耶？若使色未起時，已有即色之空者，此則空本有，色即始生，本始為異，云何相即？本有空即常，始有色則無常，常無常異，故不得即也。若言空與色俱起者，則空與色俱是始有，皆

是本無今始有，皆無常也。⁶⁷

在這一段中，吉藏強調在智藏的第一個問難中有三個矛盾的陳述。他知道智藏運用自性的概念為其原理以說明色與空。在這方面，吉藏認定《成實論》師永遠無法達致不二及色空相即之理。就吉藏而言，當智藏以自性的概念為其原理時，他對於色空相即的主張是錯謬的。智藏視色與空為本有。根據吉藏所言，當說到色時，假如色空之間的關係是因緣性的且二者均非本有，則色即是空。因此，這二者都被視為假名。至於因緣與假名的問題，將在下一段中說明。吉藏對它們提出三點問題與批評。⁶⁸他引用智藏的說明，並提出這些問題以凸顯含藏於他的話語中的矛盾。接著，在兩點批評之後，吉藏引述其師的話以捍衛自己的解釋。吉藏寫道：

大師舊云：「假名說有，假名說空。假名說有為世諦，假名說空為真諦。既名假有，即非有為有；既名假空，即非空為空。非有為有，非異空之有；非空為空，非異有之空。非異空之有，有名空有；非異有之空，空名有空。有名空有故，空有即有空；空名有空故，有空即空有也。」師釋相即義。⁶⁹

這一段為我們紹介法朗的基本思想之一，即「假名」。法朗用

⁶⁵ 《二諦義》，T45.102b5-13。另見廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁140。

⁶⁶ 生卒年月不詳。其傳記見《續高僧傳》，T50.593c11-594b1。

⁶⁷ 《二諦義》，T45.105c1-7。另見廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁146-147。

⁶⁸ 除了以上已提到的一點評論外，另二點評論見T45.105c7-106a2。

⁶⁹ 《二諦義》，T45.105c15-21。

假名來解釋空有相即且無矛盾的概念。

此處，法朗通過假名來解釋空與有的思想。他說空與有都是假名，且非真實的。這個思想是空與有作為假名的對反概念並非建立在它們自身之上。更確切地說，它們是互相依待的。法朗在這個脈絡中並未述及「因緣」這個關鍵詞語，而是用「假名」一詞來解釋空有是相即的。縱使法朗使用空與有的「假名」來顯明它們並無矛盾，他接著主張「空有」(an existent which is empty)與「有空」(emptiness of an existent)是相即的。然而，吉藏理解法朗嘗試去隱含的意義，即「因緣」的重要概念，則「假名」一詞是用以顯明空與有之間的關係。接著，吉藏使用「因緣」一詞，並舉出一個例子來闡釋其師有關「假名」的說法。吉藏寫道：

又如長短因緣，有長即有短，無長即無短。⁷⁰

吉藏充分理解法朗的思想，即他用「假名」之詞來解釋空與有的關係。看來吉藏了解一切事物都無自性，是空性與無實性。甚至一切事物的名號也被視為空，這是假名的隱含意義。除此之外，吉藏使用經驗上的例子，如長短之間的對比，以解釋「假名」這個詞語。這是為了讓一般人對這個問題有更好的理解。吉藏並未沿用法朗的「假名」的命題，而是從佛教術語中採用「因緣」來說明長短之間的關係。長短的「因緣」之詞與空有的「假名」是相容的。在這個例子中，吉藏知道由於無自性空

的事物的因緣，它們自身並沒有真實名號，因而只是假名。也就是說，法朗使用假名以解釋空與有，而非採用「因緣」一詞。然而，在這個脈絡中，他有完全足夠的資格做出空有相即的結論。另一方面，吉藏當然知道「因緣」與假名是相容的。一切事物由於依待因緣，是緣起的且自性空，所以事物的名號是一個假名。因此，如果因緣是假名——指涉事物受制於因緣——的因由，它確實就只是一個假名。再者，吉藏了解到由於因緣和假名，一切事物都處於相對的狀態，而非絕對的狀態，只能加以對比。吉藏似乎完全理解法朗的思想，但可能吉藏認為法朗未將它表達得很清楚。吉藏後來透過使用「因緣」之理來運用自己的解釋方式，作為向一般人顯明法朗說法的一種善巧方便。

四、關涉到二諦的「入」與「出」這二個專用概念的並觀，在獨立成書的《二諦義》中有熱烈的討論。根據吉藏的說法，《成實論》師在這個問題上向他挑戰，問他二諦一體如何能夠並觀。他們主張如果一個人進行並觀，他也能夠在合併(並)之外又進行比較。如果二諦主要被視為一理，當一個人並觀二諦時如何能夠「入」與「出」？《成實論》師因此主張二諦必然是二理，而非一理。⁷¹吉藏說：

汝（《成實論》師）明有二諦理。理何時有二？一切經論何處道有二理？諸大乘經明無有二理，皆云空即色，色即

⁷⁰ T45.105c23-24。

⁷¹ 見《二諦義》，T45.109b16-21。另見廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁153。

空，世諦即第一義諦，若言有二理即乖經。故龍樹呵迦旃延子不讀不誦摩訶衍經。迦旃延子自說耳。⁷²

在這一段中，吉藏強力批評《成實論》師主張二諦應為二理的矛盾。他引大乘經典為例以支持其二諦非是二理的說法。最後他也引龍樹的例子來支持大乘經典。吉藏使用龍樹及大乘經典作為決定性的證據，以支持其二諦並非二理的論點。然而，這個解釋並未能使《成實論》師信服。接著，吉藏說：

汝（《成實論》師）言無並，我有三種並。且明出入觀。出入觀者，大師（法朗）云：「心常在正觀中行名為入，纔生心動念即名為出。」起斷常心為出，在正觀為入也。⁷³

在這一段中，吉藏在提出他自己的三種並觀的主張之前，先引述其師對並觀的解釋。法朗使用諸如「正觀」、「斷常」等關鍵詞。很明顯的，法朗受到龍樹中觀思想的影響。「斷常」的表達來自「八不」，「正觀」指中道。根據法朗所說，心應安住於正觀（中道）來觀看二邊，不陷入任何一邊，這稱為「入」。另一方面，如果心作斷常之想，則心將落入二邊之一，這稱為「出」。在這個例子中，法朗對「入」、「出」的解釋與並觀是相容的。「入」指中，「出」指二邊的照顯。也就是說，並觀是以中道正觀為「入」並照顯二邊，因此又稱為「出入並觀」。

⁷² 同上，T45.110a26-b3；同上，頁 154。

⁷³ 同上，T45.110b19-22；同上，頁 154-156。

或者我們可以說「觀」形同「入」，而「並」形同「出」。就數量而言，觀為一，並為二；或者入為一，出為二。事實上，這也可以指一體與二用。關於體和用，並非筆者在本章要討論的主題，將在下一章中闡明。吉藏在介紹他的三種並之前，先引用法朗對「入出」觀的陳述的動機，是要確切地表達法朗的「正觀」的內容，同時顯示「入出」與「正觀」之間的關係不存在矛盾。

此外，法朗的「入」與「出」的陳述較其並觀的解釋清楚許多，激發吉藏去解析三種類型的「並」。基本上，吉藏主張三種並是根據法朗並觀的「入出」概念為基本原理。三種並為：(一)橫論二諦教並；(二)二不二橫豎並；(三)(明)得失並。⁷⁴

根據吉藏的說法，第一並的主要概念是假有與假無，因而二諦可以並觀。吉藏強烈批評《成實論》師的實有與無不應並觀的命題，斷言《成實論》師的說法中存在著矛盾。⁷⁵關於第二並，他主要採用《中論》的義理來輔助他完成第二並。吉藏寫道：

問：此出何處？

解云：《中論》偈即是。「因緣所生法，我說即是空」⁷⁶，此是空有橫並也。「亦為是假名，亦是中道義」，即二不

⁷⁴ 詳細說明見《二諦義》，T45.110b23-c23。

⁷⁵ T45.110b23-c2。

⁷⁶ T30..33b11。

二豎並也。此之二種並，是諸佛菩薩假名方便並也。⁷⁷

最後，至於第三並，吉藏使用「得」與「失」二個專用概念來解釋並。他強調佛菩薩與眾生之間的差別，在於一者是「失」，另一者是「得」。⁷⁸吉藏說：

《法華》云：「我以佛眼觀見六道眾生也。」⁷⁹此即常照「得」，「無得」名並觀也。此義最要，應須知之。略明三種並觀也。⁸⁰

在這一段中，吉藏強調第三並是至為重要的，他說一個人應該了知它，以便了解他們的並觀是得是失。吉藏的第一並和第三並似乎受到法朗的影響，尤其是「得」與「失」這第三並的概念，此繼承自法朗的法脈，他們主張為他們有關「失」的主要義理之一。吉藏第二並的觀念則來自《中論》，而非法朗。總而言之，我們可以作出如下結論：吉藏關於這個問題的思想受到其師法朗的極大影響。

從表一來看，第二個最常為吉藏在獨立成書的《二諦義》中引到的作者是僧肇，接下來是龍樹、鳩摩羅什和周顛，後兩位作者的引用次數是一樣的。此處，筆者將主要限定於考察中

⁷⁷ T45.110c7-11。

⁷⁸ 「得」與「失」二者的相對是吉藏文本中的一個重要問題，我將在第七章中個別處理這個問題。

⁷⁹ T9.9b25-26。

⁸⁰ T45.110c20-23。

國祖師而不包括非中國祖師。吉藏不僅是一位中國祖師，也具混血身份，這也顯示思想、文化等的混融傳統。雖然僧肇是獨立成書的《二諦義》中引述次多的，就吉藏而言，所有的這八次引用都只是作為二手資料來源以支持他自己的解釋。例如，吉藏寫道：

說二諦令離有無二見者，故《大品經》云：「菩薩住二諦為眾生說法。」《(大智度)論》釋云：「為著有見眾生說第一義諦；為著無見眾生故說世諦；為著有無二見眾生故，菩薩住二諦說法也。」肇師論亦爾，借有以出無，借無以出有。借有以出無，住世諦破無見；借無以出有，住第一義破有見。故說二諦破二見也。⁸¹

在這一段中，吉藏嘗試徵引經論與祖師以支持他的論點。在這方面，他引用《大品經》和《大智度論》來支持他對教導二諦之目的解釋，接著引述僧肇的說法，甚至隨即在僧肇之後引用《華嚴經》，雖然筆者在上述引文中並未譯出這部分。吉藏引用僧肇作為二手資料的目的在於使他的說明更具說服力，尤其是因為後者在吉藏時代以前是非常受歡迎的。或許吉藏的思想部份地受僧肇所影響，而且吉藏引用僧肇的話以使獨立成書的《二諦義》更容易被接受，特別是對他同時代的讀者而言。再者，僧肇精通道家玄學，查閱他的傳記，可見到他從《老子》和《莊子》借用名相來解說佛教教義。在這方面，吉

⁸¹ T45.82b16-23。

藏間接地引用僧肇的說法，既能夠讓獨立成書的《二諦義》較易理解，也顯示出它們之間的差別。

關於隱遁的居士周顒，吉藏只引到他兩次，兩次引用的內容非常相近。吉藏批評開善沿襲周顒錯誤地將中道表述成二諦的「體」。吉藏也提及周顒的著作《三宗論》，亦即：《不空假名》、《空假名》及《假名空》。然而，吉藏並未從他引用任何思想或言論。就思想上而言，說吉藏未受到他影響是合理的。現在，我們接著探討經典和論典，這是確認吉藏二諦思想的第二種方法。下列二表顯示吉藏《二諦義》述及經論資料來源的次數：

表二：

經典名稱	《涅槃經》	《大品般若經》	《大經》	《華嚴經》	《法華經》	《淨名經》
次數	16	11	9	9	7	5

表三：

論典名稱	《大智度論》	《中論》
次數	14	36

從以上的兩表，我們注意到《涅槃經》與《中論》是吉藏在獨立成書的《二諦義》中最常引用的。在處理二諦上，吉藏較強調這兩部典籍甚於其他的典籍。平井俊榮考察吉藏撰寫注疏的那些典籍，也就是《法華玄論》、《勝鬘經寶窟》、《淨

名玄論》及《中觀論疏》，從他所作的表中，同樣顯示《涅槃經》最具影響力。⁸²也就是說，吉藏深受《涅槃經》所影響。他不僅在獨立成書的《二諦義》引用《涅槃經》，也在剛才提到的他的四部相關著作中引用。

根據廖明活所言，中國佛教徒十分熱愛《涅槃經》。幾乎所有第六世紀的主要中國佛教傳承，包括《成實》、《地論》與《攝論》的傳承，都曾經透過注釋的編撰、經典基本義理等的闡釋來參與該經的傳播。在攝山的中觀學派中心的重要人物中，僧詮、慧勇與法朗均通曉《涅槃經》。⁸³在法朗、吉藏的時代，《涅槃經》十分盛行，尤其是在吉藏的年代。吉藏非常投入《涅槃經》，甚至撰寫現存於世的《涅槃經遊意》。他也撰寫《涅槃經疏》二十卷，可惜已經佚失。⁸⁴特別是在《涅槃經遊意》的序文中，吉藏寫道：

梁武帝云：「涅槃者，義高萬善，事絕百非，空空不能測其真際，玄玄不能究其妙門。自非德均平等，心會無生，金壚玉室豈易入哉？」⁸⁵

這段話顯示武帝深受《涅槃經》所吸引，希望將他提升到極高的地位。由於武帝如此地深為此經所感動，他擴大此經的影響力而使此經在他的時代普遍盛行。吉藏引武帝的話以顯明

⁸² 平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 524-525。

⁸³ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 96。

⁸⁴ 廖明活，《吉祥吉藏學說》，頁 21。

⁸⁵ T38.230a22-25。

此經的精深意義。然而，爲了避免人們認爲他受到武帝的影響，吉藏隨即引述僧詮何以不想教導此經的理由，以表明開始廣爲教導這部經典的是其師法朗。筆者在介紹法朗生平的段落已述及這個問題。吉藏先引武帝的話，意在向一國之君致敬，並顯示武帝對此經的深厚興趣，以增強人們對它的信心。

如同在介紹法朗生平該節所提到的，他離開攝山去弘揚《涅槃經》，似乎吉藏在這方面必然受到法朗的影響。在獨立成書的《二諦義》中，吉藏說：「然師（法朗）遵二諦義多依二處，一依《大品經》，二依《中論》。」⁸⁶這段引文與筆者主張吉藏受法朗影響的前一段相矛盾嗎？由表一和表三可知，吉藏最常引到《涅槃經》，並非《大品經》。然而，如果吉藏確實受到法朗所影響，吉藏應引用《大品經》與《中論》，而非《涅槃經》和《中論》。如此，這段引文是否提供任何的重要線索呢？爲了釐清這個問題，我們來看另一段引文。吉藏寫道：

大師（法朗）舊云：「《大品》以空有為世諦，有空為真諦；《涅槃》明有空為世諦，空有為真諦。何故爾？《大品》是摩訶衍之初，《涅槃》是摩訶衍之後。說此二經，各治病不同。」《大品》摩訶衍之初，正對三藏⁸⁷明諸法是有，多明有所得義故。經云：「有所得者，聲聞、緣覺。」以小乘是有所得故，欲淨此有病，明說諸法有者乃是世諦，

⁸⁶ T45.78b7-8。

⁸⁷ 此處「三藏」指聲聞乘。

諸法畢竟空為第一義諦。⁸⁸

在這一段中，法朗論及《大品經》寫於大乘初期，而且他特別凸顯執著於諸法為有的三藏。例如，法朗提及《大品經》定義世諦為「空有」。法朗採用《大品經》的定義似乎是受到主張世諦為有的同時代人所影響。法朗用《大品經》提醒他們世諦是「空有」。因此，法朗運用《大品經》來定義二諦。另一方面，吉藏使用《涅槃經》的定義似乎是基於那些主張世諦為空的人。因此，吉藏運用將「有空」定義為世諦的《涅槃經》以提醒這些人世諦是「有空」。出於這個理由，吉藏必須在他生存的時代引用《涅槃經》以定義二諦。他認爲這兩部經的目的在對治眾生的不同根性。而且，《涅槃經》在吉藏的時代非常盛行。雖然有吉藏較常引用《涅槃經》而非《大品經》的這個事實，但這並未轉移筆者的主張，即吉藏解釋二諦的思想受其師法朗所影響。關於這個問題，下一段會有進一步說明。爲了解說《涅槃經》的目的，吉藏接著引用僧叡⁸⁹在《大智度論》序文中的話，他寫道：

若涅槃空為世諦，有為真諦者，正對破三修斷無涅槃。小乘明灰身滅智得無餘涅槃，以為妙極。故肇師云：「智為雜毒，形為桎梏。智以形倦，形以智勞。故滅身以歸無，絕智以淪虛。」《涅槃》對此斷無之病，故明斷無乃是世

⁸⁸ 《二諦義》，T45.114b3-10。

⁸⁹ Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 115-116。

諦耳。若常住涅槃，三點⁹⁰具足，四德⁹¹圓滿，妙有涅槃，是為第一義諦。師（法朗）云：「若約此義而論，得作斯判；若約餘義，則不得也。」此是二諦一枝之別義耳。⁹²

根據這段引文，吉藏引述僧叡和僧肇二位祖師的話以解說《涅槃經》的目的，接著引用法朗的話來支持他們的說法。吉藏採用其師的義理作為指導原則以判斷解釋是否可以接受。我們知道《大品經》的目的在於對治有病。基本上，《涅槃經》提出一切眾生都有佛性，聚焦於有而不是無。因此，吉藏主張《涅槃經》的目的是對治無病。雖然這兩部經典有不同的作用，它們事實上屬於同一種意義，如同法朗在其說明最後所述及的。因此，吉藏最後引法朗的話來總結他引自僧叡與僧肇的敘述，以避免這兩部經典的混淆。此外，吉藏嘗試闡釋法朗的說明，他說：

今次通明之。《大品》、《涅槃》、一切摩訶衍經，皆以空有為世諦，有空為第一義諦。此義《大品》故自有文，《涅槃》亦有此釋。⁹³

在這一段中，吉藏進一步解釋法朗提出的「二諦一枝」。

⁹⁰ 三點指法性、智慧和解脫。見吳汝鈞，《佛教思想大辭典》，頁 92。

⁹¹ 四德指常、樂、我、淨。同上，頁 184。

⁹² 《二諦義》，T45.114b12-20。至於「得」與「失」的專用概念，見第七章。

⁹³ T45.114b21-23。

在這方面，吉藏強調《大品經》、《涅槃經》及一切大乘經典事實上都源自二諦的同一定義。吉藏嘗試去顯示在它們之間並無矛盾與不一致。關於「空有」相通於「有空」的問題，筆者在前面中已有過討論，並表明二者是一致的。⁹⁴根據吉藏的說法，《大品經》、《涅槃經》和一切大乘經典對二諦的解釋，事實上與吉藏在獨立成書的《二諦義》開卷處彰明其師話語的《大品經》是一致的。一切大乘經與《涅槃經》對於二諦的解釋均立基於《大品經》。這是法朗何以在他的言論中聲稱《大品》是大乘初始的理由。也就是說，《大品經》與《涅槃經》說明二諦只是一種善巧方便的形式，這正是法朗嘗試去意指的。吉藏貫通《大品經》與《涅槃經》的二諦說的關係，以顯示他與他的師父之間並不存在矛盾。

根據吉藏的說法，法朗仰賴《大品經》解釋二諦的意義。法朗採用這部經典的理由是因其師曾教過他此經。僧詮並未教導他《涅槃經》，所以法朗未將《涅槃經》納入考量。雖然如此，法朗離開攝山倡導「口頭講授」，並弘揚《涅槃經》，意謂他了解到在他的時代不忽視《涅槃經》對他而言是極為重要的。吉藏因此採用《涅槃經》，而非僅採用法朗賴以解釋二諦的《大品經》。再者，他擇取《涅槃經》是因為此經盛行於他的時代。此外，或許吉藏認為《大品經》的思想已在《中論》中充分解說。因此，說吉藏的思想深受其師法朗所影響依然是合理的。

⁹⁴ 詳細說明參見前文討論二諦「空有」、「有空」的部份。

根據廖明活所言：

事實上，整合這些論點有利於中觀學派，因為它能作為一種提示，即縱使中觀學派慣用否定批判，但對於菩提的體證及人體證菩提的能力持正面態度，是中觀學派在防禦經常被舉出的流於虛無的一種非常有用的提示。當吉藏嘗試統合中觀學派與《涅槃經》的教義時，他可能心知這個利益。⁹⁵

關於這一段，筆者的論點是廖氏的解釋不夠完全，或更確切地說，只是單向地看待問題。筆者認為在廖氏採用的單向觀點之外，還可以雙向來觀看《涅槃經》與中觀學派之間的關係。廖氏極為相信吉藏有統合中觀學派與《涅槃經》的意圖，以避免中觀學派遭致淪於虛無的批評，廖氏對此使用「可能」一詞。此外，另一種可能性是《涅槃經》對於中觀學派論說佛性的有甚為有用。根據佛教的觀點，《涅槃經》的主題是強調一切眾生都具有成佛的佛性，甚至說一闍提(icchāntika)也能成佛。根據廖氏的說法，《涅槃經》強力地聚焦於佛性，而中國有探討「心性」的傳統。在第五世紀，涅槃與佛性的思想在南北朝非常盛行。⁹⁶

吉藏對此經有深刻的印象。不過，吉藏並未被《涅槃經》的說法所說服，他借用中觀義理來闡明「妙有」的概念。吉藏對「妙有」一詞的倡導，尤其是「妙」字，是指向及強調「因

緣」的義理。此處的妙有意指佛性透過因緣而有的這個事實，具有緣起或性空的性質。在這方面，佛性的因是緣起或空，果是佛性的有。因此，《涅槃經》與吉藏的倡議之間的主要差異在於「妙」字，「妙」的隱含意義非常重要。

在《涅槃經遊意》中，吉藏說：

真諦妙無，涅槃妙有，二種有無雖異而是妙。⁹⁷

根據這一段，「妙無」的真諦指基於有的真諦的無，因此稱為「妙無」；另一方面，涅槃的「妙有」指基於無的涅槃的有，所以稱作「妙有」。因此，通過妙的特性，真諦與涅槃是相即的。這是吉藏以「妙」字嘗試去蘊含的意義，他說它們是相即的。依筆者之見，廖氏的說明不僅提供中觀學派為了避免經常遭致虛無的批評而與《涅槃經》統合的單向觀察，而且也顯示吉藏如何會被視為通過《涅槃經》的「妙」字來運用中觀義理以根絕對佛性的有的執取。吉藏所倡導的「妙」字是基於他的中觀思想背景。它們二者因而是彼此互補而得益的。

結論

在前文中，筆者嘗試採用二種方法以確認吉藏的二諦思想。在檢視第一種方法後，我們觀察到吉藏在說明某些問題之前，喜歡先引其師法朗的說法，視它們為指導方針和原理，以便進一步展開他自己的闡釋，有時候會出現一些他接受自其師

⁹⁵ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 99。

⁹⁶ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 21。

⁹⁷ T38.234c27-28。

的名相。他在提出解釋之後，通常也隨即引用其師的說明以支持他的論述。表二和表三顯示，在所有引用的經論中，吉藏最常引到《涅槃經》與《中論》。筆者也論證這二部典籍事實上與運用它們以解明二諦的法朗的觀點是相容的，縱使法朗擇取的是《小品經》而非《涅槃經》。事實上，《小品經》與《涅槃經》的關係是前後連繫的。儘管如此，主張吉藏思想源自法朗並無矛盾。因此，斷定吉藏的二諦思想深受其師法朗所影響，這是合理的。

