

從《大乘玄論》看三論宗之佛性主張

李雪濤

三論宗之集大成者吉藏大師非常重視佛性學說，在他的著作中論及佛性處頗多，如《淨名玄論》卷一、《十二門論疏》卷上、《勝鬘經寶窟》卷下、《法華玄論》卷一等等論疏中均有對佛性的闡述，但這些論述都沒有其《大乘玄論》卷三「佛性義」來的具體、集中，下面我們就以《大乘玄論》為例，具體看看三論宗的佛性主張。

公元六〇四年，疏中云《玄義》已入大科，蓋指此論也。是故此論當作於仁壽、大業之間。

《大乘玄論》卷三所述佛性義有十門，曰：一大意門，二明異釋門，三尋經門，四簡正因門，五釋名門，六本有始有門，七內外有無門，八見性門，九會教門，十料簡門。

一

《大乘玄論》凡五卷，唐吉藏撰①。此論共八章，即：第一二諦義十重（卷一），第二八不義六重（卷二），第三佛性義十門，第四一乘義三門，第五涅槃義三門（以上卷三），第六二智義十二門（卷四），第七教迹義三門，第八論迹義五門（以上卷五）。吉藏於卷四「二智義廿二門」初云：「然昔在江南著《法華玄論》……②」可知此論作於長安。吉藏《百論疏》、《十二門論疏》作於大業四年（

二

佛性，中文佛性一詞乃梵漢並譯也。佛指覺悟，性意不變，因此又譯作覺性、如來性等等，一般用來說明眾生覺悟之因、衆生成佛之可能性。佛性一名在各部佛典中稱謂不一，吉藏指出：

經中有明佛性、法性、眞如、實際等，並是佛性之異名，何以知之？《涅槃經》自說，佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼

三昧。故知大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中名為佛性，則於《華嚴》名為法界，於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心，《楞伽》名為八識，《首楞嚴經》名首楞嚴三昧，《法華》名為一道一乘，《大品》名般若法性，《維摩》名為無住實際。如是等名，皆是佛性之異名。故經云：無名相法，假名相說。於一法中，說無量名。於一名中，說無量門。以是義故，名義雖異，理實無二③。

從以上的引文中我們可以看出，吉藏所謂「法性」、「真如」、「實際」等為佛性之異名，這是沿襲了《涅槃經》的說法④。

由語言學語義的分析我們可以知道沒有兩個涵義完全相同的詞，同樣，儘管佛性有種種異名，但每一個不同的名稱其所指的側重點均不相同，吉藏也指出：

平等大道，為諸眾生覺悟之性，名為佛性。義隱生死，名如來藏。融諸識性，究竟清淨，名為自性清淨心。為諸法體性，名為法性。妙實不二，故名為真如。盡原之實，故名為實際。理絕動靜，名為三昧。理無所知，無所不知，名為般若。善惡平等，妙運不二，名為一乘。理用圓寂，名為涅槃⑤。

儘管自《涅槃經》傳入我國以來，佛性問題在佛教學者乃至當時崇尚心性說的知識界進行過廣泛地討論，一時成為南北朝顯學，但由於佛性一名既可指「心性本淨」的成佛之心，亦可指使心能夠發生作用之條件，即「待緣而起」。諸緣中最重要的是「境界緣」（所緣），換言之，單有心而無境界（緣）也還不能發生作用。既然要有境為條件纔能構成「佛性」，所以又把佛性的重要放在境界上。再加上《涅槃經》的傳入在時間上拖得很長，而這期間中國僧眾不可能去了解印度社會情況前後之變化，對於佛性的研究既有從心的方面理解，亦有從法的方面認識，並且各派宗師都能從容地從經中找到各自的依據，致使佛性學說總也未有一個統一的

解釋⑥。

到了吉藏時代，他將諸家對佛性的不同解釋作了總結，並進行了評判，加上他自己所贊同的中道佛性說共十二家。此外均正（慧均，因他曾作過僧正故稱作均正）所著《大乘四論玄義》卷七「佛性義」，也述及了當時各家對佛性的不同見解，共計十三家⑦。《大乘玄論》卷三只是羅列出了十一家佛性學說，並對之進行了評破，但未指出每一學說的代表人物。均正《大乘四論玄義》大都指出了代表學派及人物。下面我們以《大乘玄論》為主線，參照着《大乘四論玄義》來看看吉藏所論之十一家正因佛性說：

第一家，以眾生為正因佛性。此乃自眾生因地觀之佛性，謂眾生具有成佛體性之可能。此論代表人物是莊嚴僧旻、招提白琰。

第二家，以六法為正因佛性。《涅槃經》云：不即六法，不離六法。六法即是五陰及假人也，亦即眾生。其代表人物為定林僧柔及開善智藏。

第三家，以心為正因佛性。以心識異乎木石無情之物。這是智藏的說法。

第四家，以冥傳不朽為正因佛性。因為神識有冥傳不朽之性。代表者乃法安。

第五家，以避苦求樂為正因佛性。《涅槃經》云：若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。所指即是識神在流轉過程中有避苦求樂之功用。法雲為此派之代表。

第六家，以真神為正因佛性。若無真神（指識神之本體），那得成真佛？代表人物曰梁武帝蕭衍。

第七家，以阿黎耶識（阿賴耶識）自性清淨心為正因佛性。這是後來的地論師和攝論師提出的

第八家，以當果為正因佛性。亦即當果之理也，是有感於眾生將來可以成佛而發的。道生持此說。

第九家，以得佛之理為正因佛性。是說一切眾生本有得佛之理，

以瑤法師及慧令爲代表。

第十家，以眞諦爲正因佛性。寶亮爲其代表。第十一家，以第一義空爲正因佛性。這是北方大乘涅槃師及眞諦法師的見解。第十二家，以中道爲佛性。這是河西道朗的看法，最中吉藏的意思，實際上這也正是吉藏佛性學說的師承所在。

接下來，吉藏又把上述包括涅槃師、成實師及地論師在內的十一家佛性義（以中道爲佛性之十二家除外）分爲三種類型（三意）：第一種是第一、二兩家，由於這兩家不出假實二義，其佛性義都是指人而言的。第二種是第三家至第七家共五家，雖復體用眞僞不同，並以心識爲正因也。第三種是第八家至第十一家凡家，並以理（境）爲正因者。在三論大師吉藏看來，不論是以假實，還是以心識，或是以理境爲正因佛性都是不正確的，只有對佛性義予以別的詮釋——以中道爲佛性，纔可將之納入只破不立的中觀思想體系當中去。何以在假實、心識或理境意義上的佛性義在經文中全能找到根據？這是佛陀以有情衆生根機各不相同而施的方便法門，方便有多門、歸元無二途。吉藏引經文對上述十一家佛性學說之評破幾近苛求，從論理學上講並無任何道理^⑧，但這之中自有其道理所在。吉藏依三論宗無所得的方法論爲出發點，不把佛性作爲一個不變的實體來理解。儘管上述的十一家佛性說在《涅槃經》都可以找到根據，但那只是佛說法化導衆生的方法形式，如果執著於諸如假實、心識或理境意義上的佛性，那便是墮於有所得見，是必須加以破斥的。

三

吉藏對佛性作中道義解是有其師承的，他自己深信他對中道佛性的闡釋是最符合《涅槃經》原意的。

《大般涅槃經》的漢譯本有三個：一是曇無讖譯本《大般涅槃經》，四〇卷，在玄始十年，即劉宋武帝永初二年（公元四二一

年）譯成於北涼，世稱北本。其次爲法顯、覺賢譯本，名曰《大般泥洹經》這是法顯自印度求法後帶回來的《大般涅槃經》的基本部分（全部二萬五千頌中的初分四千頌），於晉義熙十三年十月至十四年正月（四一七年—四一八年）譯出。後宋慧嚴、慧觀、謝靈運等依法顯本，又加之品目，改成三六卷，世稱南本涅槃經^⑨。

到了吉藏所處的隋代，涅槃、地論、攝論等的傳習日廣，吉藏本人非常重視對《涅槃經》之研習，他現存的著作中就有《涅槃經遊意》^⑩。湯用彤先生在《隋唐佛教史稿》中指出：

吉藏之學，申二諦中道，而以中道爲佛性。前者出於其師法朗，後者用河西道朗義^⑪。

吉藏之三論學統，除了繼承了關中攝嶺之三論學之外，同時也承襲了河西道朗涅槃學之佛性義。據《高僧傳》「曇無讖傳」載：

時沙門慧嵩、道朗獨步河西，值其（指曇無讖）宣出經藏，深相推重。……讖臨機釋滯、清辯若流，兼富於文藻，辭製華密。嵩、朗更請廣出諸經^⑫。

可見道朗嘗居曇無讖門下。《出三藏記集》並收有道朗「大涅槃經序」，其涅槃學說是同曇無讖一脉相承的^⑬。吉藏在《大乘玄論》卷三「異釋」中出十一家佛性義後也說：

但河西道朗法師與曇無讖法師共翻《涅槃經》，親承三藏，作《涅槃義疏》，釋佛性義，正以中道爲佛性。爾後諸師皆依朗法師義疏，得講涅槃，乃至釋佛性義。師心自作，各執異解，悉皆以涅槃所破之義，以爲正解，豈非是經中所喻解衆之殊哉？雖不離象，無有一人得象者也。是故應須破洗^⑭。

因此，在吉藏看來河西道朗以中道爲佛性乃是對《涅槃經》佛性義之正解，他將時人對《涅槃經》佛性義理解之乖謬比作盲人摸象，各執異解，悉皆以涅槃所破之義爲正解，是故應須破洗，從而將《涅槃經》之佛性觀巧妙地納入了中觀佛教破而不立的體系之中，

這樣，吉藏不僅繼承了《涅槃經》之佛性說，又貫徹了三論宗歸於無礙的方法論，這不能說不是吉藏的一大貢獻。

四

吉藏之所以能將涅槃佛性義納入中觀佛教之體系中，也是因為《涅槃經》本身也特別重視中道佛性的緣故。《涅槃經》在論及佛性時曰：

善男子！汝問云何爲佛性者，諦聽諦聽，吾當爲汝分別解說。善男子！佛性者名第一義空，第一義空名爲智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道，乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名爲佛性。以是義故，佛性常恆，無有變易，無明覆故，令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空；不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性^⑮。

當然，《涅槃經》中的佛性說絕不限中道佛性說一種，但吉藏以爲只有中道佛性最符合三論宗之方法論，也最符合涅槃學之真實義。吉藏在《大乘玄論》中引了上述《涅槃經·師子吼菩薩品》中之中道佛性義一段，並給予了說明：

故師子吼菩薩問言：云何爲佛性？以何義故名爲佛性？如是凡有五問佛性，如來次第答。答：第一問言，善男子，汝問云何爲佛性者，善男子，佛性者，名第一義空。第一義空，名爲智慧，斯則一往第一義空以爲佛性。又言，第一義空，名爲智慧，豈不異由來義耶？今只說境爲智，說智爲境。復云所言空者，不見空與不空。對此爲言，亦應云所言智者，不見智與不智，即不見空除空，不見不空除不空，除

智又除不智，遠離二邊，名聖中道。又言，如是二見，不名中道，無常無斷，乃名中道。此豈非以中道爲佛性耶？是以除不空則離常邊，又除於空即離斷邊，不見智與不智，義亦如是。故以中道爲佛性。是以文云，佛性者，即是三菩提中道種子也。是故今明第一義空，名爲佛性。不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名爲中道。只以此爲中道佛性也。若以此足前十一師，則成第十二解。然若識正道，知道無有一，豈復有二釋於其間哉？而言第一義空爲佛性者，非是由來所辨第一義空，彼明第一義空，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。但中道義難識，具如二諦中辨，非中非邊，不住中邊，中邊平等，假名爲中。若了如是中道，則識佛性。若了今之佛性，亦識彼之中道。若了中道，即了第一義空。若了第一義空，即了智慧。了智慧，即了金光明諸佛行處。若了金光明諸佛行處，則了此經。云光明者，名爲智慧。若了智慧，即了佛性。若了佛性，即了涅槃也^⑯。

這非中非邊、不住中邊、中邊平等的中道就是佛性，吉藏在《中觀論疏·涅槃品第二十五》之末曰：

橫絕百非，豎起四句，名爲諸法實相，即是中道，亦名涅槃者，以超四句，絕百非，即是累無不寂。德無不圓。累無不寂，不可爲有；德無不圓，不可爲無。非有非無，則是中道。中道之法，名爲涅槃。又，德無不圓，名爲不空；累無不寂，稱之爲空，即是智見空以及不空，亦名佛性。以衆生橫起百非，豎生四見，隱覆實相，故名爲佛性。若如百非本空，四句常寂，即佛性顯，稱爲法身，《楞伽經》出法身五名，謂眞如、法性、實際、法界、法身^⑰。

前面已經提到過，在吉藏以前或和他同時代的佛教學者大都

在假實、心識、理境意義上對佛性作解釋，從本質上說這有主觀和客觀兩個方面，即由心識及外境上講佛性之區別，佛性被理解成眾生所內在具有的成佛之可能性。由於佛性妙覺之體為客塵煩惱所覆蔽，眾生而流轉生死，反之如拂除此客塵煩惱，則湛然寂靜，必然在將來某一時刻證悟得到，這樣以來佛性便作為眾生主觀上已經具備的可能性的客體存在着，其結果是分別佛性與煩惱，由此力圖達到被認為超出和沒有煩惱的佛性。也正因為有了這區分，人們也就必然被這種分別本身所束縛，從而使之客體化、對象化，想實現這一可能性之眾生與欲實現之目標之間便存在着「一種二重分化，主體與客體、自我與自然被分化。吉藏充分認識到了這一點，也正因為如此，他根本不對佛性作對象化、概念化之劃分，還之以本來面目，這本身纔是真正意義上的佛性義。」

吉藏之論佛性，除了使用只否定而不肯定，即唯破不立，在否定中顯示真理，所謂破邪即是顯正，在破邪之外不另行顯正這方法之外，尚有雙遣雙非——對互相矛盾的一對概念同時加以否定的方法。下面我們來具體看一下吉藏在破「正因」時是如何使用這一方法的：

問：破他可爾，今時何者為正因耶？答：一往對他，則須併反。彼悉言有，今則皆無；彼以眾生為正因，今以非眾生為正因；彼以六法為正因，今以非六法為正因；乃至以真諦為正因，今以非真諦為正因；若以俗諦為正因，今以非俗諦為正因，故云非真非俗中道，為正因佛性也。以藥治病，則須此說。對他雖爾，又須橫豎論之。故此非眾生義，有淺有深，橫論為藥，則如向辨。豎則望道，只非眾生等，即是正因。若言是是非是，亦何者非眾生而說眾生乎？但非眾生而說眾生，此之眾生，豈可言其是有？豈可言其是無？豈可言其是亦有亦無，非有非無耶？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。前是橫論一重，此復是豎論一重，便成兩重論正因義也^⑮。

在這裏，如果僅用豎的方法，那麼就不可立名了，因此吉藏又出橫論一重，這是佛於言忘慮絕、非空非有而為眾生所設之方便法門。可見吉藏把三論宗的方法論非常成功地運用到他的佛性學說上來了。

吉藏之所以用三論宗的中道學說來處理佛性義，自有其特殊重要之意義，廖明活在《吉祥吉藏學說》一書中指出：

《涅槃經》立論不預設一超越分解，其所談的佛性並非一超越心體，故與中觀系佛教那不在存有論問題上取任何固定立場的精神無衝突。但當佛性被認為指眾生的自性清淨心，並成為如來藏緣起說的存有論架構中的觀念時，其意義便非常不同了。吉藏佛性說的基本路線，乃在扭轉其時日益嚴重的，對佛性作實體式理解之趨向，並以恢復涅槃經的佛性古義為標榜^⑯。

此言得之。中道佛性永遠不可能為理性所規定，永遠也不會被客體化、概念化、對象化，中道——這一言忘慮絕的假名是不可知、不可名、不可概念化的，這差不多是對佛性最好的表達。因為一旦人們對佛性加以對象化、概念化，使之分別於其他事物，那麼人們就必然會被這樣的佛性概念所限制，同時人們也只能由對象化、概念化意義上對佛性作理解，而不是按照其本來面目即佛性中的「如」來理解之。我們按照概念來區分諸事物，把一切意義均集中在我們身上，從而自身為分別之物所限制，這才是真正意義上的迷惑。因此，中道佛性完全不是概念化、對象化的，而是一種辯證的超越，只有洞悉了迷惑與清淨都一樣是迷妄，即超越了迷惑與清淨，纔算真正認識到了佛性。

吉藏在批判了以「因」、「果」義釋佛性的三家學說（第一，佛

性兩字，皆是果名；第二，釋佛性者，皆是因名；第三，佛是果名，性是因名）之後感慨道：

故經云：凡有二者，皆是邪見。故知一切諸師，不知佛性，各執一邊，是非諍論，失佛性也。若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性^⑳。

如果把佛性依附在因果義上，那麼就將佛性義看成是固定的、靜態的了，跟三論宗的方法論是背道而馳的，也同《涅槃經》的佛性義是相悖的。吉藏對《涅槃經》所提出的五種佛性說（因佛性、因佛性、果佛性、果佛性以及非因果佛性）的闡釋，也是基於同樣的道理，因此他對「非因果佛性，倍加贊賞是不足為奇的：

然此四種兩因果（五種佛性中「非因果佛性」除外），並皆是傍，不得名正。非因果，乃名正。不因故有二因，不果故有二果，所以此因是不因，此果是不果，故非因果，乃名為正。然非因果，自可名正。但其在因故名正，其果則呼為正果。然此正義，終不復可定言，故或時呼為道，或時呼為中，或時呼為正。若齊言而取，終亦不得。何者？言其正也，果自不正，因亦非正，亦非是非因果，亦不非是非因果也。問：若爾是何？答：此中無是，故當有以超然悟言解之旨，點此悟心，以為正，付此觀心，非言可述。故迦葉每歎不可思議也^㉑。

因為如果把佛性界定於因、因果、果、果果義之中，那就立即給了它一個定義，因而給它一種限制。吉藏對佛性義的闡釋，依其歸於無碍的方法論，通過徹底否定實體性思維，僅在對由否定而描述的言忘慮絕說些甚麼，即啟發其性質的某些方面，也只限於此吧！

五

由上述十一家佛性義中竺道生從當果上講佛性，亦即從將來可以成佛這一點上說眾生具有佛性，從而引發了各家對佛性「本有」、「始有」問題之探究。本有說主張一切眾生，本自覺悟，不假造作，終必成佛；始有說則以為清淨佛果，由妙因生，眾生覺性，待緣始起，破障開悟，當來成佛。我們可以看出來，本有是說佛性乃眾生本來已具足的，而始有者却主張佛性於眾生是先完全沒有、後天始成的，從而「本有」、「始有」成了兩個對立的學說。吉藏在《大乘玄論》卷三「本有始有」一節用《涅槃經》中的譬喻更清楚地說明了「本有」、「始有」義：

一云：眾生佛性，譬如暗室瓶罈，力士額珠，貧女寶藏，雪山甜藥，本自有之，非適今也。……二云：佛果從妙因生，責驢馬道，不責駒道也。（賣馬的價錢不應當將以後可能下駒的價錢也算在內。……故知佛性是始有^㉒。

吉藏對執本有而非始有者，及執始有而非本有者的論說，以歸於無礙、不作任何定見之立場予以批難：

若言理性（即本覺）本有非始。行性（即始覺）始有非本者，更執成病。聖教非藥，而世間淺識之人，但見其語，定以為是，以成迷執也。今一家相傳，明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故經云：但以世俗文字數故，說有三世，非謂菩提有去來今，以非本非始故，有因緣故，亦可得說故。如《涅槃經》明佛性本有，如貧女寶藏。而諸眾生執成病，故下文即明始有，故知佛性非本非始，但為眾生說言本始也^㉓。

吉藏在以三論宗方法論而提出非有非無、非本非始為其佛性學說之宗義的同時，並不否認《涅槃經》中佛為引導眾生而設的方便法門。因此他接下來說：

問：若言佛性非本非始者，以何義故說本始？答：至論佛性，理實非本非始，但如來方便，為破眾生無常病故，說言一切眾生佛性，本來自有。以是因緣，得成佛道。但眾生無方便故，執言佛性，性現相常樂，是故如來為破眾生現相病故，隱本明始。至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始。為破本始，故假言非本非始，若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性²⁴。

本始說乃佛為對治眾生的偏執而設的方便法門，這便似以指指月，眾生卻執著於指。本有、始有都是讓眾生對修成正果樹立起信心來，從理論上推定將來可以成佛，但眾生卻執著這本始佛性說，故吉藏須批難之，以恢復《涅槃經》佛性根本義：不但非是本始，亦非是非本非始——中道佛性義。因為一旦眾生執著於某種意義上的佛性，就意味着將之實體化，而吉藏卻以其中道佛性義擺脫了眾生對一切的執著，從而消除了存在和非存在的實體化觀念。

六

《涅槃經》中「一切眾生悉有佛性」的目的在於說明眾生如若矢志向道，必當有成佛的一日。吉藏在《大乘玄論》中所列舉之十一家不同佛性義，儘管可以將之分為假實、心識以及理境三類，但它們均是以眾生可以成佛而異於無情之物如草木瓦石永不成佛作為出發點而談論的。吉藏在《大乘玄論》卷三「辨內外有無」中，第一次對木悉有佛性予以了闡述，從而開禪宗「青春翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」之先河。且看吉藏的論述：

問：眾生無佛性，草木有佛性，昔來未曾聞，為有經文？為當自作？若眾生無佛性，眾生不成佛；若草木有佛性，草木乃成佛。此是小事，不可輕言，令人警怪也。

答：……《涅槃·哀歎品》中，有失珠得珠喻，以喻眾生迷故

失無佛性，悟故得有佛性。故云：一闡提無佛性，殺亦無罪也。又呵二乘人如焦種，永絕其根。如根敗之士，豈非是明凡聖無佛性耶？眾生尚無佛性，何況草木？以此證知不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。又《華嚴》明善財童子見彌勒樓觀，即得無量法門，豈非是觀物見性，即得得無量三昧？又《大集經》云：諸佛菩薩，觀一切諸法，無非是菩提。此明迷佛性故，為生死萬法，悟即是菩提。故肇法師云：道遠乎哉，即物而真！聖遠乎哉，悟即是神也。若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？又《涅槃》云：一切諸法中，悉有安樂性，亦是經文。《唯識論》云：唯識無境界。明山河草木，皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法，依正不二，以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性，以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相，故理實無有成不成相，無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛²⁵。

從上述吉藏的引文中，我們可以看出，吉藏是以依正不二說眾生有佛性，進而說草木有佛性，亦即草木與眾生互為依正，不可強以眾生為正，草木為依，反之亦同樣不可。眾生、草木皆應一如無二觀之矣。此乃通門明義。

吉藏同樣意識到了這樣以來他的草木有佛性與常識所言無情之物未有覺悟之心相互矛盾，於是他接下來又通過論別門進行了論述：

若論別門者，則不得然，何以故？明眾生有心迷，故得有覺悟之理，草木無心，故不迷，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。以是義故，云眾生有佛性，故成佛；草木無佛性，故不成佛也²⁶。

「明眾生有心迷」是因為只有人（狹義的眾生概念）具有自我意識，能夠透過外部世界來觀察自己。草木瓦石等無情之物能順乎自

然，如其本色地生存，因為它們沒有自我意識，因此根本談不上甚麼覺悟之義。

吉藏在一節末尾處得出結論曰：

有則俱有，無則俱無，亦有亦無，非有非無，此之四句，皆悉並聽觀心也。至於佛性，非有非無，非理內非理外，是故若得悟，有無內外，平等無二，始可名為正因佛性也^{②⑦}。

這也正是吉藏論述草木悉有佛性的目的所在，實際上有佛性，無佛性只是方便說法。明白了這一層，也就不難理解吉藏為甚麼總是用歸於無礙的方法論來講解佛性了。

一切眾生皆具有清淨成佛之本心(佛性)，但這清淨之心卻被依外界因緣所起的迷惑之塵所覆蓋。眾生總以為自己處於迷惑狀態，因此把清淨心(佛性)當作目標，千方百計以種種手段去除迷惑以得清淨心，而這便是將佛性作為一種為了超出現時迷惑狀態之目標，豈不知這佛性就在迷惑心當中。如是將迷惑、佛性相分離，本身纔是絕對意義上的迷惑。如果能徹底洞悉這一點，也就能參透迷惑與佛性分別之真正根源了，這也便是吉藏中道佛性義的眞正義所在吧！

(完)

注釋：

①《大乘玄論》收入《大正藏》卷四五，及《續藏》第壹輯第貳編第二套第四冊。

②《大正藏》卷四五，頁四九上。

③《大正藏》卷四五，頁四一下。

④後面吉藏佛性學說之傳承一節，對此還要作專門介紹。

⑤《大正藏》卷四五，頁四一下——頁四二上。

⑥關於這一點，讀者請參閱呂澂《中國佛學源流略講》，頁一九——二〇。

⑦均正《大乘四論玄義》現只有殘本(欠卷一、三與四)，收入《續藏》第壹輯第七十四套第一冊。

⑧讀者若要詳細瞭解此點請參閱廖明活《嘉祥吉藏學說》「吉藏的佛性觀」一章之第二節；吉藏對成實師正因佛性義的評破；第三節；吉藏對地論師佛性義的評破。以及賴永海《中國佛性論》「本有與始有」一章之第三節二：中道佛性與非本非始。此不贅述。

⑨這三種《涅槃經》譯本均收入《大正藏》卷一一。參看湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊第十六章之「涅槃部經之翻譯」，「涅槃大本之修改」兩節；呂澂《中國佛學源流略講》第六講「南北各家師說(上)」；《中國佛教》第三輯「中國佛教經籍」高觀如居士所撰之「《大般涅槃經》條」。

⑩收入《大正藏》卷三八及《續藏》第壹輯第五十六套第二冊。

⑪湯用彤《隋唐佛教史稿》頁一二四。

⑫《大正藏》卷五〇，頁三三六上。

⑬《大正藏》卷五五，頁五九中下。

⑭《大正藏》卷四五，頁三五下。

⑮《大正藏》卷一二，頁五二三中(《北本涅槃經》卷二十七「師子吼菩薩品第十一」)。

⑯《大正藏》卷四五，頁三七中下。

⑰《大正藏》卷四二，頁一六〇上。

⑱《大正藏》卷四五，頁三七上。

⑲《嘉祥吉藏學說》頁二二七——二二八。

- ⑳《大正藏》卷四五，頁三八下。
 ㉑《大正藏》卷四五，頁三九上。
 ㉒《大正藏》卷四五，頁三九上。
 ㉓《大正藏》卷四五，頁三九中下。
 ㉔《大正藏》卷四五，頁三九下。
 ㉕《大正藏》卷四五，頁四〇中下。
 ㉖《大正藏》卷四五，頁四〇下。
 ㉗《大正藏》卷四五，頁四一上中。

主要參考書目：

1. 呂澂《中國佛學源流略講》中華書局(北京)一九七九年八月版。
2. 廖明活《嘉祥古藏學說》台灣學生書屋(台北)一九八五年十月版。
3. 阿部正雄《禪與西方思想》(Masao Abe: ZEN AND WEST-ERN THOUGHT)王書泉 張汝倫譯 上海譯文出版社一九八九年二月版。
4. 賴永海《中國佛性論》上海人民出版社一九八八年四月版。
5. 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下冊 中華書局(北京)一九八三年三月版。
6. 湯用彤《隋唐佛教史稿》中華書局(北京)一九八二年八月版。
7. 黃儼華《中國佛教史》商務印書館 一九四〇年版。
8. 中國佛教協會《中國佛教》第一輯—第四輯 知識出版社(上海)一九八〇年四月—一九八九年五月版。
9. 周叔迦《周叔迦佛學論著集》上、下冊 中華書局(北京)一九九一年一月版。

(上接第36頁「淨土宗文獻方隅錄」)

宗，遂將念佛為著相者。殊不知《勝天般若》有所謂「以無所念而修念佛」，是豈有著相之病乎？謹和一頌，以破其惑云：念佛人多成佛多，誰云歲久卻成魔？清珠濁水喻親切，喚不回頭爭奈何。(卷上，第二三七頁下)

上文中的「評龍牙禪師頌」是作者宗曉加的標題；《傳燈錄》紀龍牙遁禪師頌曰「一段摘自《傳燈錄》；多見禪人常舉此頌一段為宗曉的評語。

「修一切善法迴向西方，龍舒(指王日休《龍舒淨土文》曰：供佛齋僧，造塔建寺，念誦禮懺，孝養父母，兄弟第恭，宗族之間無不和睦，鄉黨鄰里恩禮相與。事君則赤心為國，為官則仁慈利民，為長則善以安眾，為下則勤以事上。或指教愚迷，或扶助孤弱，或救人急難，或惠施貧窮，或造橋砌井，或施食散藥，或減已奉養以利人，或臨財饒人以自省，或教人為善，或護善止惡。但隨所作世、出世間一切善事，不拘小大多少，止以一錢與人，或以一水止渴，至於毫芒之善，並須起念云：願此善緣，迴向西方，念心不斷，必生上品也」。(卷下，第二四八下)

上文中的「修一切善法迴向西方」，是宗曉據事添立的標題；「龍舒曰」以下均為轉錄文字。

《樂邦遺稿》也保存了今已散逸的一些著作的片段或序記，如文法師的《淨行法門序》等，有些資料還可以補《樂邦文類》之不足，故雖然它們類不分，內容較雜，但仍不失為研究淨土宗的有用的資料書。

(完)