

吉藏的佛性論與心性說之研究

國立台灣大學哲學系副教授

楊惠南

在中國佛教史上，隋·吉藏（五四九—六二三）被視為三論宗的集大成者，而他自己也一再強調直承三論宗創始者——鳩摩羅什的「關河舊宗」①。

然而，事實上，吉藏的思想不能限定在龍樹、提婆之《三論》②的範圍。吉藏的晚年（五十歲左右以後，專研《法華經》③，也見到了世親的《法華論》④，因此受到了《法華經》中「一乘」⑤思想的深刻影響。另一方面，吉藏所活動的隋代，正是涅槃宗最為盛行的年代⑥，因此，《涅槃經》中的「佛性」、「常住」、「法身」的思想，也必定會對吉藏產生某種程度的影響。而《法華經》的「一乘」，和《涅槃經》裏的「佛性」概念，在吉藏看來是完全相同的⑦，因此，吉藏在五十歲以後，與其說是三論宗師，不如說是《法華經》師⑧或《涅槃經》師。在這種情況下，我們必須對吉藏的思想，重新做一考察和評估，看看哪些是他採自《三論》的思想？

哪些則是源自《法華》、《涅槃》二經的啟發？相信這一重新的考察和評估，多少有助於釐定三論宗的宗派性格，也有助於說明為甚麼吉藏之後就沒有像樣的三論宗師？

一、吉藏之「佛性」思想的形成

吉藏之前，對於「佛性」的本質——「正因佛性」，有許多討論。在這些討論甚麼是「正因佛性」的意見當中，共有十二家的不同⑨；吉藏批判了其中的十一家主張，接受了第十二家的說法。因此，吉藏的「佛性」思想，其實是建立在批判他所認為的「邪」說，以顯現他所認為的「正」道。這即是吉藏一貫採取的治學之法——「破邪顯正」⑩。

在「破邪」部分，吉藏會把他所批判的十一家「正因佛性」說，歸納成三大類，然後加以一一「破邪」。首先，是他所歸納的三大類：

內明

轉載

吉藏的佛性論與心性說之研究……楊惠南…… 4

特稿

章太炎禮讚高僧諦閒……沈鵬年…… 18

論夢……呂沛銘…… 22

轉載

讀「頓悟大乘正理決」後記……永明…… 27

筆譚

談齋掘摩的追佛、殺佛、觀佛與讚佛……智銘…… 31

特稿

談印光大師的崇高品德……正如…… 35

王維的詩畫與禪學……毛始平…… 37

四眾堂

與友人論研究佛教……單培根…… 38

佛教文藝

虛雲禪語（續）……方興…… 39

虛雲和尚（續）……馮馮…… 42

畫頁

封面：達摩畫像

面裏：「佛」桂海碑林石刻

底裏：桂海碑林石刻

封底：手抄「心經」楷書及篆書對照

然十一家大明，不出三意，何者？第一家以衆生爲正因；第二家以六法爲正因。此之兩釋，不出假實二義。明衆生即是假人，六法即是五陰及假人也。次以心爲正因，及冥傳不朽、避苦求樂，及以眞神、阿梨耶識。此之五解，雖復體用、眞僞不同，並以心識爲正因也。次有當果與得佛理，及以眞諦、第一義空，此四之家並以理爲正因也⑩。

這三大類中，第一類是指以「衆生」或「六法」爲正因佛性，即引文中第一、二兩家。六法，是指色、受、想、行、識之五陰和由之所組成之衆生（假人）。因此，如果把五陰視爲實有，那麼，由五陰所組成的衆生即爲假有⑪。所以，第一類的「佛性」說，可以稱之爲「假實說」。

其次，第二類的「正因佛性」說，是把心識或其作用當做佛性的本質——「正因」來看待。共有五家：心（識）說、冥傳不朽說、避苦求樂說、眞神說、阿梨耶識說。其中，心（識）說、眞神說和阿梨耶識說等三家，以心識的主體部分——「體」，做爲「正因佛性」；而剩下的冥傳不朽、避苦求樂兩說，則以心識的功能作用——「用」，做爲「正因佛性」⑬。因此，我們可以把這第二類的五家，稱爲「心識體用說」，或簡稱「心識說」。

以上兩大類的「正因佛性」說，都偏重在主體的（subjective）衆生身上；它們或把衆生（之全部）視爲成佛之「正因」，或把衆生之一部分，例如心（識）說、視爲成佛之「正因」，或重「心體」或重「心用」，但都共同地以爲成佛的眞正因子，亦即「佛性」的本質——「正因佛性」，存在於主體的衆生之上。

但是，還有一類的「佛性」說，並不認爲成佛的因子——「正因佛性」，存在於主體的衆生之上，相反地，他們一致認爲，成佛的因子存在於客體的（objective）眞理之上。這即是「佛性」說的「指境派」⑭。

指境派的「佛性」說共有四家，即：當果說、得佛理說、眞諦

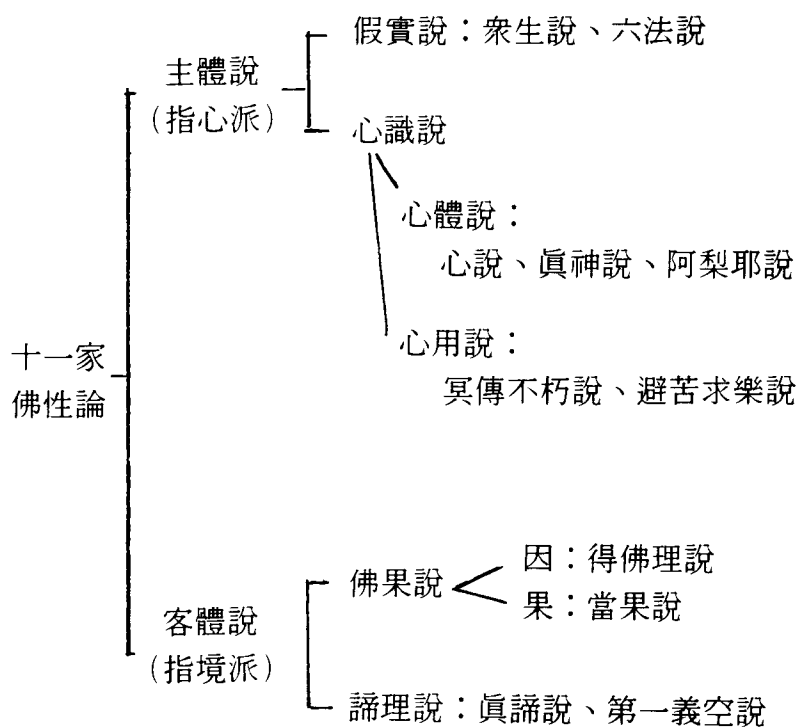
第二一五期目錄

轉載	吉藏的佛性論與心性說之研究……楊惠南……	4
特稿	章太炎禮讚高僧諦閒……沈鵬年……	18
論夢……呂沛銘……		22
轉載	讀「頓悟大乘正理決」後記……永明……	27
筆譚	談齋掘摩的追佛、殺佛、觀佛與讚佛……智銘……	31
特稿	談印光大師的崇高品德……正如……	35
王維的詩畫與禪學……毛始平……		37
四眾堂	與友人論研究佛教……單培根……	38
佛教文藝	虛雲禪語（續）……方興……	39
虛雲和尚（續）……馮馮……		42
畫頁	封面：達摩畫像	
面裏：「佛」桂海碑林石刻		
底裏：桂海碑林石刻		
封底：手抄「心經」楷書及篆書對照		

說和第一義空說。其中，「當果」是指當來(未來)之佛果。每一眾生未來皆可成就佛果，因此，這一佛果即是眾生成佛的因子^⑮。其次的「得佛(之)理」，與「當果」說很相似；當果說成就佛之「果」而說，「得佛(之)理」則就成佛之「因」而說。眾生都可以成佛，這一「道理」即是「正因佛性」^⑯。

指境派的後兩家，分別把真諦和第一義空視為眾生成佛的正因子——「正因佛性」。亦即，眾生只要體悟了真諦或第一義空，即可成佛，所以真諦或第一義空是促使眾生成佛的原因。

以上是十一家「正因佛性」的說法當中，吉藏所歸納出來的三大類，我們可以用下圖表示：



吉藏在《大乘玄論》卷三曾對這三大類十一家「佛性」說一一給以分析批判^⑰，由於篇幅的關係，本文不打算詳細介紹。但在批判的結尾部分，吉藏說了下面重要的一些話：

通論十一家，皆計得佛之理。今總破得佛之理，義通十一解。事既廣，宜作三重破之。第一、作有無破：只問，得佛之理，為當有此理？為當是無？若言是有，有已成事，非謂為理；若言是無，無即無理，即墮二邊，不得言理也。第二、作三時破：只問，得佛之理，為是已理？為是未理？為是理時有理？若言已理，則理已不用，無復有理。若言未理，未理故未有。若言理時有理者，若法已成則是已，若法未有則墮未，故無別第三法稱為理也。第三、即離破：只問，得佛之理，為當即空？為當離空？若言即空者，則早已是空，無復有理。若言離空有此理者，空不可離，豈得離空而言有理？又離空而有理者，則成二見。經云：諸有二者，無道無果。豈可以二見顛倒為正因耶？作此三條推求不可得，非唯四家義壞，通十一計皆碎也^⑱。

吉藏以為，三大類十一家的「佛性」說，儘管有其各自的差異，但都和第九家之「得佛(之)理」相同，以為眾生皆可成佛這一道理是存在而且永恒不變的。站在一切皆空，連解脫、涅槃也空^⑲的《三論》立場，吉藏自然要批評這一說法。

吉藏對這十一家主張「得佛之理」的批評共有三方面：其一是在「有無」的兩難(dilemma)來批評。結果發現，如果「得佛之理」是「有」，那麼它就不再是「理」，而應該屬於「事」了。也就是說，如果「得佛之理」存在，它就不是抽象的道理，而應該是既成的事例。現在，既成它只是「理」而不是「事」，可見它是不存在的。在這一批評中，顯然，吉藏認為任何的存在都是「事」，抽象而原則性的「理」是絕對不存在的。這是吉藏的特殊真理觀。

吉藏對三類十一家佛性說的第二個批評是制定「三時」的假

設，然後一一加以否定。首先，假設「得佛之理」存在於過去——「已理」，那它既已過去，就表示目前不存在了。其次，假設「得佛之理」存在於未來——「未理」，那也表示它目前還沒有存在。而在過去與未來之中，吉藏並不承認有「現在」的存在，因此，也就不可能有「理時有理」了。所以，在過、未、現三時當中都找不到「得佛之理」的存在，可見它是不存在的。

吉藏的第三個批評是「即離破」，亦即制定了「理即是空」和「理不是（離）空」的兩難，而一一加以批評。在第一難「理即是空」當中，吉藏批評說，「得佛之理」既然「即是空」，就表示它是不存在的。而在第二難「理不是（離）空」當中，吉藏則批評說，一個不存在的「空」，怎麼可以獨立於它（離開它）而說「不是」它呢？當我們說「甲不是（離）乙時」，甲和乙必須都是存在而不空的。現在，「空」的原義既然是不存在，就不能說「理不是（離）空」了。其次，吉藏又批評說，「理不是（離）空」的說法，預設了「理」與「空」二者的真實性，因此墮入了經典所批判的「二見」當中。所以，「理不是（離）空」和「理即是空」一樣，二者都是錯誤的。

本文的目的不在探討吉藏對這十一家佛性說之批評是否正確²⁰，本文的目的只知道吉藏在「破邪」之後，提出了甚麼意義的「顯正」？有關這點，他在《大乘玄論》卷三曾說：

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。彼以衆生為正因，今以非衆生為正因。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²¹。

吉藏的意思是，既不是真諦或不是俗諦的「中道」²²，才是真正的「正因佛性」；其他像衆生、六法、乃至真諦、俗諦²³，都不是「正因佛性」。粗略地說，吉藏也是「指境派」的一家，因為「中道」之理也是客體的境界。

吉藏在《大乘玄論》卷三當中，自己承認他以「中道」為「正因佛性」，是繼承了曇無讖和河西道朗的主張。他說：

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，正以中道為佛性。而後諸師皆依朗法師《義疏》，得講《涅槃》乃至佛性義。師心自作各執異解，悉皆以《涅槃》所破之義以為正解，豈非是經中所喻解象之殊哉？雖不離象，無有一人得象者也。是故應須洗破²⁴。

引文中，吉藏除了說到河西道朗著有《涅槃經義疏》並把「中道」視為「正因佛性」之外，還說到十一家佛性說都是依據道朗的《義疏》而加以歪曲的主張。這可見吉藏的「破邪」，是破斥歪曲《義疏》的那些主張；而所謂「顯正」，則是顯示《義疏》的正說——「中道」為「正因佛性」。

二、吉藏的「中道」觀

吉藏既然認為「中道」就是「正因佛性」，那麼，我們就有必要來考察吉藏的「中道」觀。

吉藏的「中道」觀，建立在他對真理的看法之上。他認為真理唯一而且不可用語言文字來描述；因此，凡是能用語言文字描述或不是唯一的，都不是真正的真理。在這種真理觀之下，說真理是「有」固然是錯誤的，說真理是「無」或「空」也同樣是錯誤的；甚至說真理是「非有非無」也是錯誤的，因為它畢竟還是落在語言的描述層次當中²⁵。他認為，把真理說成「有」、「無」或「非有非無」，如果不是錯誤，至少也是一種方便的手段，而不是真理的本來面目。他把這種方便的手段稱為「教」，意思是：為了教化衆生起見，把唯一而不可言詮的真理，方便說成「有」、「無」或「非有非無」等等。相反地，他把那些錯以為真理不是唯一，因而錯以為真理可用「有」、「無」、「非有非無」來描述的說法，稱為

「理」。主張有真實之「理」的真理觀，自然是吉藏所批判的；只有把真理視為唯一而不可言詮，凡可言詮皆為方便之「教」的真理觀，才是吉藏所採納的真理觀。

在一般佛典的用語當中，「有」是俗諦，「無」或「空」是真諦；合起來即是所謂的「二諦」。因此，把真理視為可言詮的「有」、「無」兩理，即是「理二諦」或「於二諦」²⁸；那是吉藏所大力批判的。另一方面，把真理看做唯一而不可言詮，但（為了教化眾生）卻又可以方便說成「有」或「無」的教說，即為「教二諦」；這是吉藏所主張的。有關這些，他在《大乘玄論》卷一當中說得很清楚：

諦有二種：一於諦，二教諦。於諦者，色等未曾有無，而於凡是有，名俗諦；約聖是空，名真諦。……教諦者，諸佛菩薩了色未曾有無，為化眾生故說有無，為二諦教。欲令因此有無，悟不有無，故有無是教。而舊義明二諦是理者，此是於諦耳。於諦望教諦，非但失不二理，亦失能表之教²⁹。

吉藏的意思是：「色」（物質）等萬物的真實面目——「實相」，是唯一而不可言詮的，不可說它是「有」，也不可說它是「無」。但是，凡夫錯以為它是「有」，而那些（沒有完全解脫的）聖者卻錯以為它是「空」（無）³⁰，以致把原來唯一而不可言詮的「實相」，分別說成了「有」、「無」兩種道理。這都是屬於錯誤的「於諦」。只有體悟了「色」等萬物的唯一而不可言詮，然後為了度化眾生而方便宣說「有」或宣說「無」，才是正確的真理觀。這種真理（諦）觀，吉藏稱之為「教諦」，亦即為了「教化眾生而方便宣說之「諦」理。

在這種特殊的真理觀之下，吉藏更進一步地建立起他的「中道」（佛性）思想。由於真諦之「無」與俗諦之「有」，都只是方便宣說的教理，而非絕對的真理，因此，絕對的真理應該存在於「有」與「無」之外，亦即存在於真諦與俗諦之外。他把這種「非有非無」，亦即「非真非俗」的絕對真理，稱為「中道」或簡稱「中」。而且，一方面由於「非有非無」是某一種意義的「無」（二者都是否定

的語態），另一方面「非有非無」也是那些主張「於二諦」的學派所主張的，因此，吉藏甚至避免用「非有非無」一語來稱呼「中（道）」；他寧可用「非真非俗」一詞來稱呼「中（道）」，以表示他與其他學派的不同³¹。而且，如果允許，他連「中（道）」一詞也不採用；因為它畢竟也是日常語言中的詞彙，而真正的真理是不可言詮的。

以上的這些說法，可以用吉藏《三論玄義》當中的一段話來做總結：

問：中有幾種？答：既稱為中，則非多非一。隨義對緣，得說多一。所言一中者，一道清淨，更無二道。一道者，即一中道也。所言二中者，則約二諦辨中；謂世諦中，真諦中。以世諦不偏，故名為中；真諦不偏，名為真諦中。所言三中者，二諦中及非真非俗中。所言四中者，謂對偏中、盡偏中、絕待中、成假中也。對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說對偏中也。盡偏中者。大小學人有於斷常偏病，則不成中。偏病若盡，則名為中……故名盡偏中也。絕待中者，本對偏病，是故有中。偏病既除，中亦不立。非中非偏，為出處眾生，強名為中，謂絕待中……成假中者，有無為假，非有非無為中。由非有非無，故說有無。如此之中，為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無，為化眾生，假說有無。故以非有無為中，有無為假也³²。

在這段冗長的引文當中，透過「中（道）」之種類不同的介紹，吉藏說明了真理的不可言詮，而凡可言詮皆為「出處」³³眾生的方便宣說，亦即皆為「教」而非「理」，或皆為「成假中」而非「絕待中」。因此一中乃至四中皆是方便之「教」，而非絕對之真理。

總之，絕對之真理——「中道」是不可言詮的，因此「有」、「無」、「非有非無」等任何語詞，都不可用來描寫它。這樣看來，吉藏似乎並不強調「中道」的存在性，亦即不強調「中道」的「有」。

但是，事實並不盡然，在許多情況下，他寧可用「有」來描述「中道」，也不用「無」來描述。例如，他在《金剛般若疏》卷一即說：

次聞第三萬法用空，便謂生死、涅槃、衆生、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^{③2}。

在這裏，吉藏明白地批判那些把「佛性」（「中道」之同義語）視為「空」（無）的人。他認為「佛性」是「不空」的。

前文說過，在吉藏的用語當中，《法華經》的「一乘」就是《涅槃經》的「佛性」；而目前又已知，《涅槃經》的「佛性」就是《三論》和《般若經》的「中道」。因此，「一乘」、「佛性」和「中道」三個名詞，變成了同義語，而分別闡述它們的《法華》、《涅槃》和《般若》三經，也成了一經了。所以，吉藏說：「《法華》、《涅槃》皆《般若》異名。」^{③3}而且，不但一乘、佛性、中道三詞是同義詞，甚至法性、眞如、實際、乃至法界、如來藏自性清淨心、八識、首楞嚴三昧等等佛經上的常見名詞，吉藏都認為是佛性的同義詞^{③4}，因此，他甚至說：「諸大乘經通爲顯道，道既無二，教豈異哉？故亦得名爲一部。」^{③5}

這種意義的「佛性」思想，是意義曖昧而難以理解的。前文說過，佛性既然是絕對眞理——「中道」的同義詞，那麼吉藏應該屬於諸種佛性說當中的「指境派」。但是，如果佛性又與「如來藏自性清淨心」、「（第）八識」等名詞同義，吉藏似乎又是主張佛性的「主體說」了（詳見前）。

吉藏早年（五十歲以前）受到《三論》的洗禮，自然會把佛性看成中道的方便說，以致成爲「指境派」的一員。但是，晚年（五十歲以後）卻因《地論》、《攝論》的越來越盛行，也因人個人的偏好《法華》之「一乘」（佛性）思想，因此，漸漸地又倒轉過來，反而把《三論》當中的「中道」思想，視爲是佛性的方便說了。而佛性的本義是「心性本淨」，亦即「自性清淨心」（性淨之心）^{③6}，這樣一來，

原爲「指境派」的吉藏，又變成了「主體派」的一員了。這一轉變，我們將在下文詳細分析。

三、吉藏的心性說

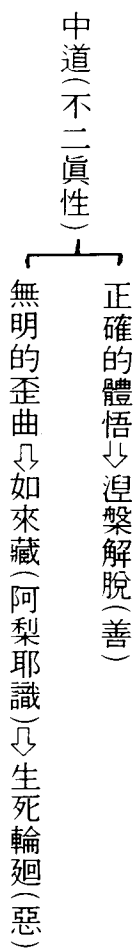
一乘、中道與佛性，既然都是如來藏自性清淨心與第八識——阿梨耶識^{③7}的同義詞，那麼，有幾個問題就必須加以澄清。首先說：中道既然是屬客體的（objective）眞理，怎麼會和主體的（subjective）如來藏自性清淨心或第八阿梨耶識同義？第二個問題是：如來藏自性清淨心和第八阿梨耶識都能生起萬法^{③8}，與之同義的中道之理能嗎？第三個有待澄清的問題是：在如來藏自性清淨心和第八阿梨耶識的中道觀之下，衆生皆可成佛的「一乘」思想具有甚麼新義？本節將對這三個問題，一一加以分析討論。

首先第一、二個問題——客體性的中道爲甚麼和主體性的如來藏自性清淨心或第八阿梨耶識同義？以及，「中道」可以出生萬物嗎？吉藏的回答是：由於「無明住地」^{③9}等「妄想」煩惱，使得中道（佛性）之眞實本質——「眞性」、「實相」，被歪曲而起煩惱、業，乃至出生地獄、畜生等「六道報」。對於這些，他在《仁王般若經疏》卷中四，曾引《涅槃經》的譬喻來加以說明：

《涅槃經》云：如雪山藥，如是一味，隨其流處，有種種味。……合譬云：一味者，譬佛性。以煩惱性，出種種味，所謂地獄、畜生等。今謂一味者，即是無所得不二之眞性也。復云：如是一味，隨其流處，有種種味異者，依無所得眞性，起有所得妄想，即成無明煩惱起業，或六道報也。……實相與無明住地本來無前後，但衆生於無所有中，橫起憶想分別，長流六道……故此《仁王般若經》云：初一念識支。本識解性，故異木石耳^{④0}。

《涅槃經》把佛性譬喻為雪山中的「一味藥」；這一味藥，流入了衆河之中，受到了兩岸泥土等的污染，流到了山麓的下游，即成了各種不同的「異味」，就象唯一而常住不變的佛性，因為受到了無明煩惱的污染，出生畜生、地獄等雜多、無常的萬法一樣。吉藏並把一味常住的佛性，說成是「無所得不二之眞性」，亦即是中道④。他說，這一「無所得不二之眞性」即是《仁王經》中所說的「初一念識支」——最初的心識（本識）；而由於它的本具解脫之善性——「解性」④，因此而與「木石」有所不同。

總之，吉藏以爲，不二之眞性——中道，是出生善、惡萬物的根本。體悟它，即是解脫之善；但若由於無明而歪曲它，不二之「中道」即成染、淨和合的「如來藏」、「阿梨耶識」或《仁王經》所說的「初一念識支」，並進一步流變而成萬法。因此，中道與如來藏（阿梨耶識）乃至萬法的關係，可以圖示如下：



從上圖可以知道，客體性的「中道」之理，並不是直接可以出生善惡萬法，而是必須受到無明的污染，流變成主體性的「如來藏」或「阿梨耶識」之後，才能生起萬法。因此，吉藏所謂「中道」與「如來藏」、「阿梨耶識」等詞是同義詞，與把它當作字面的了解，不如把它做一個比較寬鬆的詮釋。吉藏的意思應該是：「中道」一詞可以用來說明「如來藏」或「阿梨耶識」生起萬法的理論，因爲「中道」一詞比另外兩詞更爲根本④。

吉藏的心性說中，第三個有待澄清的問題是：在以上所說的「中道」觀下，《法華經》和《涅槃經》的「一乘」、「佛性」思想具有甚

麼新義？對於這個問題的答案，吉藏自以爲是最難理解的；他說：

今辨佛性內外有無義，此最難解。或可理外有佛性、理內無佛性；或可理內有佛性、理外無佛性④。

顯然，吉藏之所以認爲這一問題的難解，是因爲一方面又可以說「理外有佛性、理內無佛性」，另一方面又可以相反地說成「理內有佛性、理外無佛性」。其實，只要把理內、理外的意思分析清楚，那麼，這一問題並不如吉藏所說的那麼難解決。

首先，在吉藏的用語中，「理」代表「唯識理」，亦即能生起善惡萬法之阿梨耶識（如來藏）的因子——中道之理。這一中道之理，由於受到了無明的染污，流變而成阿梨耶識，並進而出生善惡萬法。因此，善惡萬法皆空，都解消在中道之理當中，只有中道之理或由它所流變出來之如來藏、阿梨耶識之理恒存。相反地，在這一中道唯識之理外面，根本沒有任何一物的存在。也就是說，一切萬法都在「理內」而不在「理外」。因爲一切萬法都在理內，不在理外，而這一中道之理即是成佛的因子——佛性，因此，理內的衆生皆有這一佛性的因子，理外由於沒有衆生，也就無所謂衆生皆有佛性了。而且，不但理內的衆生皆有佛性，草木石頭等無情也有佛性，因爲草木石頭也是中道唯識之理所生，自然也就含有其中道佛性的因子。相反地，不但理外衆生沒有佛性，理外的阿羅漢、草木石頭等也沒有佛性，因爲理外根本沒有阿羅漢、草木石頭等的存在。所以，吉藏在《大乘玄論》卷三說：

問：爲理外衆生有佛性？爲理內衆生有佛性耶？答曰：問理外衆生有佛性否？此不成問？何者？理外本自無有衆生，那得問言理外衆生有佛性不？……是故，理外既無衆生，亦無佛性。……不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性。以是義故，不但草木無佛性，衆生亦無佛性也。若欲明有佛性者，

不但衆生有佛性，草木亦有佛性。此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。……《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，衆生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但衆生有佛性，草木亦有佛性也。……以此義故，若衆生成佛時，一切草木亦得成佛。……此是通門明義也。若論別門者，則不得然。何以故？明衆生有心，迷故，得有覺悟之理。草木無心，故不迷，寧得有覺悟之義？……以是義故，云衆生有佛性，故成佛；草木無佛性，故不成佛也④⑤。

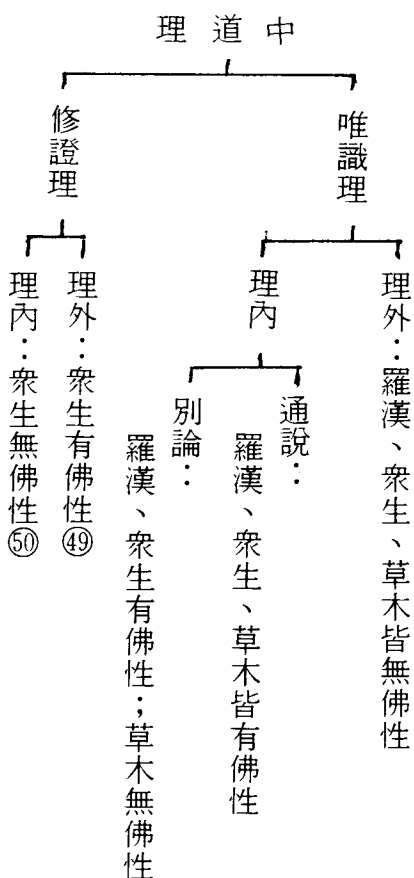
文中，吉藏引了《唯識論》的一句話。此論應是世親之《唯識三十頌》，真諦於五五四年譯出④⑥，當時吉藏才只六歲。可見吉藏的所謂理內、理外，是指中道唯識之理的內、外。在這中道唯識之理的外面，衆生、阿羅漢、草木石頭都無佛性；反之，在中道唯識之理的內裏，衆生、阿羅漢、草木石頭都有佛性。引文末說到理內有通、別之分。以上是通說；別說則草木沒有佛性，因為它們沒有心識。這就是有佛性、無心而更詳細地分辨而已。

以上是就中道唯識之理，來分析理內、理外與佛性之間的關係，而其結論是：理外無佛性、理內有佛性。然而，前文吉藏又說，有另外一種關係，那是：理外有佛性、理內無佛性。原來，所謂理內、理外，不一定要了解為中道唯識之理內、理外，它還可以了解為「修證理」；亦即，把那些透過修行而體悟了中道之理的衆生稱為理內衆生，而把尚未修行、尚未體悟這一中道之理的衆生稱為理外衆生。而中道之理即是一切皆空的道理，因此，依據中道之理，衆生也必定是空；在這種情形下，理內並沒有衆生的存在，因此也就成為理內衆生沒有佛性了④⑦。反之，衆生尚未體悟中道之理，衆生即在理外，理外即有衆生；理外既然有衆生，因此也就自然有佛性了。這些，吉藏在《大乘玄論》卷三說：

第二明理外有佛性、理內無佛性。如《般若經》云：如是滅度無量衆生，實無衆生得滅度者。《華嚴》亦云：平等眞法界，一切衆生入，眞實無所入。既言一切衆生入，當知是理外衆生入。而實無所入者，此入理內無復衆生，故言實無所入。是知，理外有衆生，故得入也。如是滅度，實無度者，亦作此釋。此至理內，實無衆生得滅度者。當知理內既無衆生，亦無佛性。理外有衆生可度，故言理外衆生有佛性也④⑧。

吉藏引了《金剛般若經》和《華嚴經》，來說明體悟了中道之理的理內，一切皆空，包括衆生也空，因此就沒有佛性可言。而尚未體悟中道之理的理外，仍有衆生存在，因此也就有佛性可言了。

總之，吉藏的中道思想，在與主體性的如來藏自性清淨心和第八阿梨耶識的唯識思想相結合之後，衆生皆可成佛之佛性（一乘）說，呈現了新的面貌。其中，不但討論了傳統佛學者所關心的衆生成佛之問題，還提出草木是否成佛的新題材，這應該是一件特別值得注意的事情。現在，我們用下面的圖表，來歸納以上所說的各點：



四、結 論

吉藏的時代，是涅槃宗最盛行的時代（詳前文），因此，標舉《般若》、《三論》，並以繼承鳩摩羅什師之「關河舊宗」自許的吉藏，也不免受到時代學風的深刻感染，而不得不突顯「佛性」及其相關思想，例如「涅槃」、「法身」、「常住」等思想的重要性。

另一方面，由於他個人對《法華經》之「一乘」思想的信仰，因此，很容易地即與《涅槃經》的「佛性」思想相結合。再加上《涅槃經》（卷二十七）·獅子吼菩薩品（第十一之一）曾說：「中道者，名為佛性」^{⑤①}。因此，吉藏很容易地即把「佛性」、「一乘」與《三論》的「中道」思想劃上了等號。

說是三者之間劃上等號，這是相當粗略的說法。事實上，三者之中，仍以「佛性」最為首要。這可以從吉藏對某些《般若經》的批評看出來。吉藏以為，《般若經》並非釋迦一時一地所說^{⑤②}，因此，有些《般若經》在宣說《法華經》以前即已說了，另外還有一些《般若經》卻較《法華經》晚說^{⑤③}。正因為《般若經》並非釋迦一時一地所說，也正因為有些《般若經》比《法華經》早說，有些比《法華經》晚說，因此，那些《法華經》之後所說的《般若經》，固然含有《法華經》的「一乘」思想，亦即含有《涅槃經》的「佛性」思想，但是，那些《法華經》之前所說的《般若經》，就不含有「一乘」的思想，也不含有「佛性」的思想，所以是不了義的經典^{⑤④}。這樣的說法，如果出自宗重《法華經》之天臺宗人的口裏，或出自宗重《涅槃經》之《涅槃》師的筆下，都是正常的，但它卻出現在特別標舉《般若經》之三論宗師的作品裏，不禁令人感到驚訝。三論宗自吉藏之後即無人才，原因不只一個，但吉藏的不能堅守自宗，應該是其間主要的原因之一。

吉藏所處的時代，「如來藏」、「阿梨耶識」的學說，也漸漸地盛行了起來，而唐初的華嚴宗則是這一思想的總匯。處在這樣的

風潮裏，晚年的吉藏，也不得不正視這一思想的實質內容，因此產生了他那「中道唯識之理」的特殊主張。這一主張，巧妙地將客體性的「中道」之理和主體性的「如來藏自性清淨心」（阿梨耶識）合而為一，解消了二者之間存在的對立與矛盾。但是，「中道」之理也不得不因而成為能夠出生善惡萬法的真實理體。這種意義的「中道」，顯然不是《般若經》或《三論》所說的「中道」。例如，《中論》（卷四）·觀四諦品（第二十四）曾說：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」^{⑤⑤}。引文說到「無」（空，sunyata）的定義是「因緣所生」（pratyasamutpada）；亦即，事物之所以「空」（無），是因為事物由許多因緣（條件）所組成，以致沒有獨立的真實本質。而「無」又叫「假名」（prajnapti），又叫「中道」（madhyama-pratipad）。其中並沒有說到「中道」乃是善惡萬法之所依的實體^{⑤⑥}。可見，吉藏的「中道唯識之理」是他對《三論》之「中道」思想的發揮，因此也是偏離。

註釋：

① 關河，即關中，今陝西省長安，是後秦姚興所統治的地方，也是鳩摩羅什受姚興禮遇而大量翻譯佛經的地方。因此，「關河舊宗」指的是羅什及其弟子，例如僧肇、僧叡等人之佛學研究的成果。吉藏屢屢說到他的主張乃繼承了「關河舊宗」；例如，他的《法華論疏》卷上，曾說明他註釋《法華經》的三種原則，其中第一原則即「關河舊宗」。他說：「余講斯經，文疏三種：一、用關河叡、朗舊宗；二、依龍樹、提婆通經大意；三、採此論指世親之《法華論》綱領以釋《法華》。」（引見《大正藏》卷四十，頁七八五，中。）

②《三論》是指龍樹(Nāgārjuna; 150 ~ 250)所著之《中論》(Mādhyamaka-kārikā) / 《十二門論》(Dvādaśanikāya-śāstra) 以及提婆(Aryadeva; 175 ~ 275)所著之《百論》(Śata-śāstra)。它們都由鳩摩羅什所譯。

③吉藏晚年作品——《法華疏略》卷上，本，曾說：「余少弘《四論》，末專習一乘。」(引見《卍續藏經》冊四十三，頁一，C。)其中，《四論》即《三論》(詳前註)，外加龍樹所著之《大智度論》(Mahāprajñāpāra-mitāpadesa)。而「一乘」，則是《法華經》之中心思想(詳註釋⑤)。引文中，吉藏既然自稱「末專習一乘」，可見他晚年專研《法華經》。

④此論全名為《妙法蓮華經憂波提舍》，乃後魏·菩提流支與曇林所合譯。吉藏《法華玄論》卷一說：「晚見《法花論》，明佛性義有七文……。」(引見《大正藏》卷三十四，頁三六七，中。)可見此論是吉藏晚年才研讀的佛典。

⑤《法華經》闡揚唯有一佛乘，沒有聲聞、緣覺、菩薩之三乘；這是一般的說法。例如，卷一，〈方便品(第二)〉即說：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」(引見《大正藏》卷九，頁八，上。)

⑥藍吉富《隋唐佛教史述論》，臺北：臺灣商務印書館，一九七四，第四章，曾利用統計分析法指出，隋代佛教最盛行的宗派是涅槃宗，其次是攝論宗，第三為三論宗(或四論宗)，第四為地論宗，第五是律宗，第六是毘曇宗。

⑦吉藏時代的佛學界，似乎一致認為《法華經》不談「佛性」的道理，因為，經中雖然說到聲聞、緣覺、菩薩等三乘人皆可成佛，但這三乘都是學佛的「善人」，因此當時佛學界認為經中並沒有說到「惡人」成佛。當時佛學界的這一看法，曾被吉藏的《法華義疏》卷十一記載下來：「舊云：《法華經》但明善人有佛性，《涅槃經》始辨有心皆得成佛。」(引見《大正藏》卷三十四，頁六一

六，中。)因此，在當時佛學界的看法中，「一乘」與「佛性」(善、惡等人人皆可成佛)是不同的兩個概念。但是，吉藏卻大力批判這種說法，他說：「今明，此《法華經》·常不輕菩薩(品)正辨惡人有佛性義。《法華經》·方便品明一毫之善皆成佛道，則知一切有心並有佛性，皆成佛也。」(同前引。)可見在吉藏的眼中，《法華經》的「一乘」就是《涅槃經》的「佛性」。

⑧說吉藏是《涅槃經》師也許有待商榷，但說他是《法華經》師則一點也不誇張。《續高僧傳》(卷十一)，釋吉藏傳說他在大業初年(六〇五年)，「寫二千部《法華》」。又說他講《法華》三百餘遍，相對地，講《三論》只有二百餘遍，講《小品般若》、《大智度論》、《華嚴》、《維摩》等經論只有數十遍。(以上見《大正藏》卷五十，頁五一四，中、下。)可見吉藏晚年對《法華經》的重視，來得比《三論》、《四論》都還要重視。

⑨這十二家「正因佛性」的思想，在吉藏的《大乘玄論》卷三曾有簡略的介紹。依據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十七章的考證，這十二家的代表人物是：(1)衆生說，河西道朗、莊嚴僧旻、招提白琰公；(2)六法說，定林寺僧柔；(3)心(識)說，開善智藏；(4)冥傳不朽說，中寺(小)安法師；(5)避苦求樂說，光宅法雲；(6)眞神說，梁武帝、靈味寶亮；(7)阿梨耶識說，《地論》師；(8)當果說，竺道生、白馬寺愛法師；(9)得佛之理說，瑤(望)法師、靈根寺慧令僧正；(10)眞諦說，和法師、靈味寶亮；(11)第一義空說，《攝論》師；(12)中道說，曇無讖、河西道朗。

⑩「破邪顯正」的治學方法，吉藏屢屢說到採自龍樹、提婆的《三論》。例如，吉藏《三論玄義》曾說：「但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。」(引見《大正藏》卷四十五，頁一，上。)他又在《中論疏》卷一，末，說：「就說教義中，凡有二意：一者破邪，二者顯正。」(同前書，卷四十二，頁十六，上。)

①《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》卷四十五，頁三十五，下三十六，上。

②在佛教的學派當中，說一切有部(Sarvastivadin)主張五陰實有，而由五陰所組成之眾生卻假有。吉藏借用了有部這種假、實的觀念，來說明第一家和第二家的不同。倒不一定是他也認為有部的說法正確。事實上，吉藏站在《三論》的立場，主張一切皆空，因此，不但眾生是假有，五陰也必定是假有的。

③心(識)、真神(不朽之靈性)和阿梨耶識(精神活動之最根本、最微細者)，都指眾生之心靈中最本質的部分，所以是心識之「體」。而心體有其功能作用，例如，從小到大、從少到老、從今世到來生它都永遠不起本質上的變化，這即是「冥傳不朽」說；再如眾生的心體都有厭惡痛苦、企求快樂的作用，這即是「避苦求樂」說。這兩說都着重在心識的功用上，所以是「心用」說。

④呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司，一九八二，頁一三二—一三三，曾說：「首先，從佛學思想發展的歷史來看，『佛性』起源於『心性本淨』的思想。『心性本淨』反轉來說即是『性淨之心』。眾生都有『性淨之心』，也就都有成佛的可能，所以叫做『佛性』。……這是『佛性』指心的原始意義。其次，心之能夠發生作用，需要一定的條件，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。既然要有境為條件才能構成『佛性』，所以又把佛性的重點放在境界上，即放在法的實相、法性上。這是『佛性』指境的派生意義。」文中，所謂「境(界)」——「實相」、「法性」等，即是本文所說「客體的真理」。因此，本文所謂「指境派」一詞，乃借用呂澂的靈感。

⑤這一主張是竺道生等人所提出(參見註九)，由於文獻的缺乏，因此也是最難理解的主張。如果當果真的是指當來之佛果，那麼，這一主張顯然是一種「循環論證」(petitio principii)；因為

這一主張已經預設了眾生皆可成就佛果，然後又以這一預設的「佛果」來證明眾生皆可成佛。

⑥同樣地，這也是「循環論證」的主張。(參見前註。)

⑦參見《大正藏》卷四十五，頁三十五，下—三十六，下。

⑧引見前書，頁三十六，下—三十七，上。

⑨《中論》(卷四)·觀涅槃品(第二十五)曾說：「涅槃不名有，有則老死相。」(引見《大正藏》卷三十，頁三十五，上。)可見《三論》主張連涅槃也空的「一切皆空」。

⑩事實上，吉藏這三個批評當中，第一個批評必須預設他個人之真理觀的正確性；第二個批評必須預設「現在不存在」的正確性；而第三個批評必須預設「理」與「空」的相干性，因為二者若不相干，怎可問說「理即是空」或「理不是空」呢？(就像釋迦與「偶數」無關，因此不能問說「釋迦即是偶數？」或「釋迦不是偶數？」一樣。)這三個批評的三個預設都是很有爭議性的，但限於篇幅，只有另文討論。

⑪引見《大正藏》卷四十五，頁三十七，上。

⑫非真非俗的「中道」，吉藏在《大乘玄論》卷一當中，稱之為真、俗二諦之外的「第三諦」。吉藏甚至認為，這是三論宗和其他主張有實「理」之教派，例如《成論》師不同的地方。(詳見《大正藏》卷四十五，頁十九，中。)

⑬在吉藏所批判的三大類十一家佛性說當中，並沒有主張俗諦為正因佛性的說法。吉藏在這裏是採取假設語氣而說的。

⑭引見《大正藏》卷四十五，頁三十五，下。

⑮「非有非無」往往被視為「中道」，但是，吉藏認為「非有非無」這一否定語，仍然是某種意義的「無」，因此，仍然落入有、無的對立當中。他認為，真正的真理既然是唯一而又不可用語言文字來描述，那麼，它必須超越四種可能的語句描述——(1)有；(2)無；(3)亦有亦無；(4)非有非無。他把這四種描述為「四

句」。因此，真理必須是超越四句的——「絕四句」。例如，吉藏《中觀論疏》卷八，末，即說：「菩薩所悟實相，則絕於四句。」（引見《大正藏》卷四十二，頁一二六，下。）

②⑥「於二諦」一詞，顯然是由龍樹《中論》（卷四）·觀四諦品（第二十四）的兩首詩頌而來的。這兩首詩頌說：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」（引見《大正藏》卷三十，頁三十二，下。）其中，「分別於二諦」一句，即是吉藏「於二諦」一詞的來源。

②⑦引見《大正藏》卷四十五，頁二十三，中。

②⑧吉藏把聖者依其解脫之程度，分成了四種，並分別與四種二諦一一相配；這即是他有名的「四重二諦」。因此，在吉藏的眼光中，聖者是有等級的，而其體悟之真理（二諦）也是有等級的。這四種聖者是：(1)毘曇宗人；(2)成實宗中；(3)攝論宗人；(4)攝論宗人和地論中人。這四種聖者都是吉藏時代中國佛學界所盛行的宗派，吉藏以為他們都沒有完全解脫，以致必須用四重二諦來批評他們。（參見《大乘玄論》卷一；《大正藏》卷四十五，頁十五，下。）

②⑨主張「於二諦」的學派主要是指《成論》師，特別是指梁朝的開善智藏、莊嚴僧旻和光宅法雲第三大《成論》師。《大乘玄論》卷一說：「開善云：二諦者，法性之旨歸，一真不二之極理。莊嚴云：二諦者，蓋是祛惑之勝境，入道之實津。光宅云：二諦者，蓋是聖教之遙泉，靈智之淵府。三說雖復不同……同以境理為諦。」（引見《大正藏》卷四十五，頁十五，上。）可見，把二諦視為實「理」的是開善等三位《成論》師。這些《成論》師也談及「非有非無」之「中道」。吉藏《二諦義》卷下，說到開善智藏主張有三種中道：(1)世諦中，共有三種，文繁不贅；(2)真諦中，即非有非無；(3)二諦合明中道，即非真非俗。其中，真諦中道與二諦合明

中道的不同是：「真諦中，非有非無，不非真非俗。二諦合明中道，即非真非俗也。」吉藏的意思是：非真非俗的二諦合明中道，不但超越了真諦之「無」和俗諦之「有」，而且遠超越了「非有非無」的「真諦中道」；因為，他認為，所謂「非有非無」的「真諦中道」，其實還是真諦罷了，並不是真正的中道。所以他說：「真諦中道還是真諦。」其次，在三種中道當中，《成論》師認為並沒有第三種的「二諦合明中道」。所以吉藏說：「彼無別非真非俗法。」（以上見《大正藏》卷四十五，頁一〇八，上、中。）《成論》師既然沒有真正的「二諦合明中道」，而非有非無的「真諦中道」又僅僅是某種意義的真諦而已，並不是真正的中道，因此，吉藏批判說：《成論》師只有真、俗二諦，並沒有「中道」之「第三諦」。他說：「今意有第三諦，彼無第三諦。彼以理為諦，今以教為諦。彼以二諦為天然之理；今明唯一真諦，方便說二。」（《大乘玄論》卷一；引見《大正藏》卷四十五，頁十九，中。）引文中的「第三諦」、「唯一實諦」即是非真非俗的「中道」。

③⑩引見《大正藏》卷四十五，頁十四，中、下。

③⑪「出處」是涅槃的意思，這裏當動詞用，即令（衆生）證入涅槃的意思。日本元祿十四年刊行之《首書三論玄義》，頁四十二b，曾說：「出處者，令諸衆生出生死泥，處涅槃宅也。」

③⑫引見《大正藏》卷三十三，頁八十五，中。

③⑬《大品經義疏》卷五；引見《卍續藏經》冊三十八，頁六十七d。

③⑭吉藏《大乘玄論》卷三，曾有下列的一段話：「經中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名……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（第）八識，《首楞嚴經》名首楞嚴經三昧，《法華》名為一道一乘，《大品（般若）》名為般若法性，《維摩》名為無住、實際。如是等名，皆是佛性之異名。」（引見《大正藏》卷四十

五，頁四十一，下。）

③⑤《淨名玄論》卷五；引見《大正藏》卷三十八，頁八八五，上。

③⑥參見註⑭。

③⑦吉藏所說的「第八識」，應該就是阿梨耶識（藏識，ālaya-vijñāna）；因為他是依據《楞伽經》而說的。（詳見註釋③④。）劉宋·求那跋陀羅所譯的《楞伽阿跋多羅寶經》卷四曾把「如來藏」與「藏識」二詞合說，成爲「如來藏及藏識」或「如來藏識藏」；然後又說：「甚深如來藏，而與七識俱。」（詳見《大正藏》卷十六，頁五一〇，中、下。）可見，在此經中，如來藏即是第八之藏識（阿梨耶識）。

③⑧《勝鬘經》的「如來藏自性清淨心」和《楞伽經》的「第八阿梨耶識（藏識）」都能出能萬法，這是經文所明文說到的。例如，《勝鬘經·自性清淨章（第十三）》即曾說：「生死者，依如來藏……有如來藏，故說生死，是名善說。」（引見《大正藏》卷十二，頁二二二，中。）又說：「若無如來藏者，不得厭苦樂、求涅槃。」（同前引。）可見生死輪迴和厭苦樂、求涅槃等一切法、出世間法，都依如來藏自性清淨心而有。有關這點，《楞伽阿跋多羅寶經》卷四說得更清楚：「如來之藏，是善、不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣……爲無始虛偽惡習所熏，名爲藏識。」（引見《大正藏》卷十六，頁五一〇，中。）經中說到如來藏受到了「無始虛偽惡習」的「熏習」（污染），而成爲「藏識」（即阿梨耶識）；這一「藏識」即是善與不善法的「因」，以致產生了「一切諸趣」（六道輪迴）的「果」。

③⑨「無明住地」是《勝鬘經·一乘章（第五）》中的用語。經中說到了五種「住地」（根深蒂固的煩惱），其中，「無明住地」是最根本的，也是小乘人所無法所斷除的。（詳見《大正藏》卷十二，頁二二〇，上。）

④⑩引見《大正藏》卷三十三，頁三三七，下、三三八，上。

④⑪吉藏《淨名玄論》卷一，曾詳細說明唯一「不二」之中道與「佛性」、「如來藏」之間的關係。他說：「欲明一切衆生本來是佛，顯斯不二，泯於二見，故云不二。」（引見《大正藏》卷三十八，頁八五九，上。）又說：「如來藏者，謂如來胎。以失於不二，故起二見；由斯二見，纏裹不二；不二道不得現前。故此二見爲不二之胎。又不二見隱於二見，名如來藏。」（同前書，頁八五九，中。）

④⑫「解性」一詞顯然是來自世親著，真諦譯之《攝大乘論釋》卷一。該《論釋》說：「此阿梨耶識界，以解爲性。」（引見《大正藏》卷三十一，頁一五七，上。）因此，所謂「（以）解（爲）性」，是指心識當中本有的那種可以解消煩惱的因子。而吉藏，顯然把這因子視爲不二之中道。

④⑬所謂「更爲根本」，意思是：用「中道」可以說明「如來藏」或「阿梨耶識」，但是反過來卻不能。這點，可以從圖表中的單箭頭看出來。

④⑭《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》卷四十五，頁四十，上。

④⑮《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》卷四十五，頁四十，中、下。

④⑯參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁八五五、八六四之真諦年表。

④⑰有關理內沒有衆生，因爲沒有佛性這一說法，除了可以解釋成爲理內一切皆空，因此衆生亦空，以致亦無衆生之外，還可解釋成爲理內衆生皆已成佛，不再是未解脫的衆生，因此，也就沒有可言。這是因爲「佛性」一詞原本就爲衆生而言，而不就已經解脫之佛而言。

④⑱引見《大正藏》卷四十五，頁四十，下、四十一，上。

④就是否體悟中道之理——「修證理」來區分理內、理外時，不能討論草木的是否有佛性，因為草木無心，也就沒有修證可言。而阿羅漢呢？吉藏並沒有提到。但依理而論，阿羅漢有心，也有修證的有無，因此也應有佛性的有無問題。按理，未體悟中道之理的理外阿羅漢，應有佛性；而已體悟中道之理的理內阿羅漢並不存在，因此也就沒有佛性了。

⑤同前註。

⑥引見《大正藏》卷十二，頁五二三，中。

⑦吉藏《法華義疏》卷七，曾引龍樹的《大智度論》說：「故龍樹云：是《波若》非一座一時說也。」（引見《大正藏》卷三十四，頁五五二，中。）

⑧《法華義疏》卷七說：「《大品（般若經）》初分，在於《法華》前也。」（引見《大正藏》卷三十四，頁五五二，中。）又說：「《大品（般若經）》後分，在《法華》之後。」（同前引。）

⑨吉藏《法華玄論》卷三說：「《波若》已明佛乘是實，未明二乘作佛者，未開二乘是方便。約此一義，有劣《法華》，故名《波若》為淺。《法華》即明佛乘是實，復開二乘為權，故《法華》為深也。」（引見《大正藏》卷三十四，頁三八五，中。）吉藏在此明說（某些）《般若經》「未明二乘作佛」，沒有「一乘」的思想，因此是「淺」經。同書又說：「《波若》未明衆生有佛性，例如未明二乘作佛，故《波若》劣而《涅槃》勝也。」（同前書，頁二八六，上。）這就是就（某些）《般若經》的「未明衆生有佛性」，來判定《般若經》為「劣」經。

⑩引見《大正藏》卷三十，頁三十三，中。

⑪《中論》的「長行」——青田(Pingala)的註釋，曾對「無」、「假名」、「中道」三詞有所解說。從這一解說更可以看出「中道」絕對不是萬有之本體。（詳見《大正藏》卷三十，頁三十三，中。）

（上接第36頁「談印光大師的崇高品德」）
上，是大師一生始終堅持的觀點。

大師一生嚴已寬人，與人為樂，一旦有錢，從不儲蓄，不是救濟窮人，就是印經贈人，或辦社會慈善事業，福利事業。而他對於自己呢？卻是「破衲羶糲」，「克苦儉樸，一如故昔，灑掃洗滌，躬自操作，粒粟寸紙，珍若拱璧。」（《印光大師永思集》）穿的是羶衣破衲，吃的是糲飯淡菜，掃地、洗衣等身與平常人無二。若有信徒等供養「紅包」等物，他皆如數交給常住（集體），從不據為己有。嚴格要求自己勤勞惜福，一生過着艱苦樸素的生

活。
據《略說印光大師之盛德》一文中，弘一律師回憶說：「大師一生於此事（指惜福）最為注意。衣食住等皆極簡單羶劣……師每日晨時僅粥一大碗、無菜……午食時，飯一碗，大眾菜一碗。師食之，飯菜皆盡，先以舌舔碗，又注入開水將滌蕩以嗽口，與晨無異。」不搞特殊，大師平時就是這樣省吃儉用，把自己節省下來的錢，全無私地獻給別人。有一次，因吃的菜中用的醬油稍為好些，他將明道師「大加呵斥」，並教誨說：「我等道力微薄，不足利人，即施主一粒米，並無法消受，那可更吃好菜。」（《印光大師永思集》）他從來不敢糟蹋施主的一分一毫。在大師的房間，你根本找不到一樣「好點」的用具，在簡陋的房間裏，唯一顯眼的是那個用毛筆寫在毛邊紙上的大「死」字。它掛在房間的正中，是大師用來警省自己：死就在目前，趕緊精進念佛，多作別人有益的事。關於大師德行的事跡實在太多了，這裡就不一一舉出。有興趣的話，可以讀讀大師的文鈔。

大師一生不任寺廟住持，不收出家徒弟，不儲蓄錢財，不高談玄妙，深信因果，力行因果，嚴持戒律，着重修持，不貪名利，不圖享受，表裡如一，內外不二，專宗淨土，老實念佛。在他的水字般若和崇高品德的感化下，歸依弟子一時發展到「十餘萬眾」，為近代之所罕見。

（完）