

吉藏《中觀論疏》所開「實相」法門之義蘊

陳平坤*

摘要

本文的主旨是在探討吉藏疏解龍樹造頌、青目注釋的《中論》文義時，透過諸如「顛倒」與「非顛倒」、「我」與「無我」、「生滅」與「無生滅」、乃至「俗諦」與「真諦」等相對概念的往復論議，而嘗試為我們所開設的「入實相門」，到底涵蘊怎樣的哲學思考。作者希望藉由本文所從事的思想分析、以及其相關義理的闡發，顯示吉藏佛學中用以回應「所謂『真實』是什麼」、「怎樣才能觀見『真實』」此項重要議題的一個側面。

本文的文獻依據，主要是《中觀論疏》，同時旁及吉藏的其他論著。而所採取的研究進路，則為義理闡釋之進路。至於方法，主要通過對其概念意涵的解析、問題背景的回復、以及義理涵蘊的追究，來達成展示吉藏所建「實相」法門之哲學思考的論文目的。

本文的主要論點，略可總括如下：

- (1) 吉藏認為站在「畢竟空」的諸法實相之上，由於「有」、「無」乃至「一」、「異」等概念皆不可得其真實的建立依據，因此，經論或說「有我」、或說「無我」，乃至或說「常」、或說「無

* 陳平坤，臺灣大學哲學系博士候選人。

投稿：97年5月13日；修訂：97年9月30日；接受刊登：97年10月7日。

- 常」，雖然並非沒有相對的教化意義，但是，施設它們的根本意趣，卻只在於指歸心遊一切法而皆「無所得」的聖智境界。
- (2) 吉藏指出眾因緣所生的假相或幻有之法，是不離於「實相之體」的「實相之用」；而徹底來說，它們「亦是實相」。因此，如果了解幻有或假相的存在本質，即是緣起；進而不住著在這樣或那樣的幻有、假相之上，便可開啟「實相之門」。
- (3) 在吉藏論說中，用以引導我們開啟「實相之門」的基本理路，乃是掌握住不離於「因緣」之義的「二諦」教說，來分析、辯明諸如「有」與「無」、「常」與「斷」、乃至「生」與「滅」、「顛倒」與「不顛倒」等法目，根本乃是「二（而）不二」、「不二（而）二」的因緣假說，因此，如果想要逼近真實，就得卸除足以形成虛妄表象的心識運作模式，亦即熄滅那些不能正觀諸法性相的「異想分別」。

關鍵詞：實相、法門、無我、二諦、不二、中道、無所得

On the True Reality Doctrine Connotation Revealed by Chi-tsang's *Commentary on The Middle Treatise*

Ping-Kun Chen *

Abstract

This thesis is aimed to study the approach when Chi-tsang composed verses of commentary on the Nāgārjuna founded and Pingala annotated *Middle Treatise* (*Chung-lun*), how, through back and forth debating on the relativistic concepts such as “delusion” and “non-delusion”, “selfness” and “selflessness”, “arising/ceasing” and “non-arising /ceasing”, and finally summing-up to “mundane truth” and “noble truth”, he tried to bring up the notion of the “True Reality of All Dharmas”, and established the philosophical contents of Buddhist teaching. With argumentative analysis and elucidation done in this thesis the author expects to assist fellow scholars to understand and grasp a sideway viewpoint in Chi-tsang's Buddhist thinking, so as to reflect on the essential philosophical issues of “by what it means to see ‘True Reality’ ”, and/or “what the so-called ‘True Reality’ is.”

The bibliography of this thesis mainly consists the *Commentary on The Middle Treatise* (*Chung-kuan-lun Su*) and other Buddhist writings and commentary works by Chi-tsang. An Argumentative Explanation Approach is adapted as the study approach; as for the methodology, through conceptual connotation analyzing, subject backgrounds reestablishing, and multilayered probing and summarizing of the dogma, it achieves the goal of illustrating the

* Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, National Taiwan University.

objective that Chi-tsang set to establish the debates on the True Reality philosophy.

The key argumentative points of this article are briefly summarized as follows:

Chi-tsang suggests, based on the “Ultimate Emptiness” notion of the true reality of all dharmas dogma, since it is not possible to establish any ideas such as “being” or “non-being” or even “oneness” or “multiplicity”, therefore, when sutras and commentaries write about “selfness” or “selflessness”, or even “permanence” or “impermanence”, although some relativistic pedagogical meanings might exist, nevertheless, in essence the dogma is established with the only intention to relate all phenomenon to the virtuous status of “non-attainment”.

In addition, Chi-tsang points out that every causal dharma of false phenomenon or illusory existence, at its heart “is real too.” Therefore, if we understand the existence nature of the illusory or false phenomenon dharma, knowing that it is dependent on arising, and furthermore cease to abide by illusory existence or false phenomenon, we then will be able to open the “Door of True Reality”.

By the verses of commentary Chi-tsang teaches us the basic conceptual approach to opening the “Door of True Reality”, which is by gripping without parting the “Causation” theory of “Two Truths” doctrine, to carry out analyzing and differentiating issues such as “being” and “non-being”, “permanency” and “non-permanency”, and even “arising” and “ceasing”, “delusion” and “non-delusion”, knowing that basically they are no more than causal hypothesis of “duality but non-duality” or “non-duality but duality”, therefore, in order to approximate the truth, we must liberate ourselves from the mental processing style which forms illusory external phenomena, that is to say, we need to extinguish “differential false thinking” which stops us from observing correctly the genuine truth of dharmas.

Keywords: True Reality, dharma-door, no-self, Two Truths, non-duality, Middle Way, non-obtainment

吉藏《中觀論疏》所開「實相」法門之義蘊*

陳平坤

一、前言

本文旨在探討般若三論學統的論師吉藏（549-623 A.D.）¹，為了開顯「諸法實相」（sarvadharmāṇām dharmatā/dharmalakṣana）²，藉由施設相關觀念所建構而成之「法門」（dharma-paryāya）³的義理涵蘊。

* 本文初稿，曾於2007年6月27日在中央研究院中國文哲研究所的所內學術討論會上口頭發表，嗣後幾經增刪、修潤而成目前所見之論文。在修訂文稿的期間，作者先後仰承吳汝鈞、蔡耀明、以及審查委員先生們的提點、評議與指引，深感受益匪淺，是以謹假論文見刊之際，寄語兩行，用表謝忱。

¹ 吉藏佛學思想以般若經教與中觀論典為其主要依據，已為學界專家所指出；詳見平井俊榮，《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》（東京：春秋社，1976）：408。

² 根據學者研究，與「（諸法）實相」相對應的梵語原文，除了 *tattvasya lakṣana*、*dharmatā* 等詞以外，還有 *tathatā*、*bhūtaakoṭi*、乃至 *dharmasvabhāva*，等等；詳見中村元，《空の論理》（東京：春秋社，2003）：347-358；川田熊太郎監修，中村元編集，《華嚴思想》（京都：法藏館，1975）：97-108。另可參見陳英善，《天台緣起中道實相論》（台北：東初，1995）：5-10。

³ 「法門」是個意涵豐富的語詞，它的初步含義乃是指那些可以援用來趣入佛說諸法的門戶。《大乘起信論義記》對於這個語詞的釋義：「軌生物解曰『法』，聖智通遊曰『門』。」（詳見《大正藏》第44冊，頁252中）大致即為本文所取的基本含義；它是意指一切足以讓我們因之產生義解的觀念乃至理路。這些觀念乃至理路能夠引導修行者的心識通往聖智境界，因此它們可被視為「法門」。另請參見蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，收錄於《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》（台北：法鼓文化，2006）：207。

探討此一主題，雖然可以現存吉藏全部論著為典據，但是由於吉藏的佛學思想，乃基源於他對龍樹（Nāgārjuna，約 150-250 A.D.）所撰、青目（Piṅgala，四世紀左右）所釋《中論》之文義內容的理解所建構而成；並且，《中論》廿七品，正如吉藏所說⁴，品品都像一道法門，意在引導學人趣入「諸法實相」。因此，本文選擇吉藏疏解《中論》文義的《中觀論疏》作為核心文獻⁵，來展開以下的義理闡論工作。

然則，誠如學界專家所言，《中論》〈觀法品〉乃是饒富興味且義理涵蓋性寬廣的一品⁶，也是「相當特殊的一品」⁷。因為該品鋪陳出龍樹對於釋迦佛陀所說「無我」、抑或「非我」（anātman）這一法義的根本認識；並且其中講論怎樣才是真正徹見「無我」、寂滅「煩惱」（kleśa）的問題，所以該品可謂正面揭示「見真實而得解脫」這一佛教的重要修學課題。

⁴ 例如《中觀論疏》卷第四：「……二十七品，猶是二十七門，所入更無異，為通入諸法實相之理。唯此一理，名之為實；自斯以外，並皆虛妄。故《智度論》云：『唯除實相，餘一切法並名為魔。』……」（詳見《大正藏》第 42 冊，頁 61 下）。另請參見泰本融，〈法的批判的分析と菩薩の觀法——吉藏『中觀論疏』（法品）を中心として〉，收錄於平川彰博士還曆記念會編，《平川彰博士還曆記念論集：仏教における法の研究》（東京：春秋社，1975）：327-328，註 1。

⁵ 現存吉藏的全部論著，卷數逾百、文近一百二十萬言，除《三論玄義》、《二諦義》、《大乘玄論》外，多為疏解經論、抑或總括經論要旨的作品。這些著作都有不少關涉「實相」課題的論說。然而，本文認為《中觀論疏》乃是吉藏所有論著中最具奠基性的代表作；並且，據傳吉藏講述《中論》為主的「三論」文義，竟有百餘遍之多；而終其一生，在融攝其他論著所說法義下，《中觀論疏》時有修訂。此外，本文之題名已經揭明，文中將以闡釋《中觀論疏》所開「實相」法門的義蘊為主軸，因此，在取材範圍方面，本文便主要限定在依據《中觀論疏》來展開論述。當然，如此設定，並不意味著本文在建構相關論述時，能夠自外於吉藏其他論著所闡演的佛法見解。

⁶ 詳見 Brian Bocking, *Nāgārjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995): 72.

⁷ 詳見萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998）：84。此外，萬金川先生也還指出：「……『見真實而得解脫』這是古典印度思想的根本特色，而在此一思想氛圍的籠照之下，古典印度人的真理觀自始便不可避免的有其救渡學上的意義（soteriological meaning）。」請參見萬金川，〈存在、言說與真理：一個印度的觀點〉，收錄於《詞義之爭與義理之辨——佛教思想研究論文集》（南投：正觀，1998）：205。

所謂「見真實而得解脫」，換言之，即是悟入「諸法實相」而達到煩惱寂滅不起、繫縛解脫不著的「涅槃」(nirvāṇa)境界。對於這一學佛目標，《中論·觀法品》透過論究與之相關的各項議題與觀念，以期傳述出龍樹乃至青目的看法；而吉藏在《中觀論疏》裡的種種論釋，也環繞該一主軸以展開⁸。因此，本文的重點之一，便是處理吉藏對〈觀法品〉之文義的疏解與理趣的闡發，以探考其所擬講明的「實相」內容；進而期望由此層層深入吉藏所開佛法義門的核心意旨，釐辨出他所循以闡解「見真實而得解脫」這一佛法重要宗義的基本理路。

除第一節「前言」外，以下所論，按照問題研思的順序，在架構安排上，採取：(1) 首先在第二節中，討論眾生面對一切諸法時所採取的不同思維路向、以及其所相對反映出來的觀法差異，然後據以論說「顛倒知見」與「如實知見」的分別。(2) 其次在第三節，集中研思一切諸法是否有「我」的問題及其答案，從而指出它們的是非和偏正，以及討論「假名」所建立的佛教論斷與「諸法實相」之間的存在區分暨意義關聯。(3) 接著，在第四節中，進一步探究「假名言說」所依憑的「異想分別」，同時論議「諸法實相」的無異想性、無分別性，然後揭示沒有異想分別的「無所得正觀」，乃是悟入「實相」的真正法門。(4) 最後，第五節則是本文的結論，同時附註中也大略提及另一個研究課題。

⁸ 吉藏認為〈觀法品〉所要處理的兩大重要課題，即是：(1) 解明菩薩的「觀行」，以及(2) 破除「顛倒」以入「實相」；詳見《中觀論疏》卷八，《大正藏》第42冊，頁123中～下。另請參見泰本融，〈法の批判的分析と菩薩の觀法——吉藏『中觀論疏』(法品)を中心として〉，《平川彰博士還曆記念論集：仏教における法の研究》：318-319。

二、眾生面對「因緣生法」的邪觀與正觀

漢譯《中論》第十八品，題名〈觀法品〉⁹。此中，相應於「觀」之梵文 *parīkṣā* 的漢譯語詞，含有「識別」、「分辨」或「簡擇」等義¹⁰；至於有關「法」之梵文 *dharma*¹¹，漢譯則有「正法」、「教法」或「法門」等義¹²。因此，所謂「觀法」，初步來說，乃是一個含有分別、簡擇諸如正法、教法、抑或法門等內涵的陳述。不過，單從「觀法」的漢語字義來看，「觀」是察看、審視之義，而「法」則是指任何可以通過感覺、知覺經驗所認得的具體事物乃至抽象道理。

然則問題是：「觀法」之在《中論》內，難道只是意謂察看、審視乃至辨識各種事物或道理嗎？假定真有所謂「本義」¹³，那麼被題名為「觀法」的《中論》第十八品，它的「本義」又到底是什麼呢？吉藏根據他對本品意旨的掌握，進而引用相關經論、以及佛教觀念所展開的義理疏解，則明白告訴我們「觀法」絕不僅是意指審視物理、辨識事象之類的通泛認識，而是另寓有更深層的佛法義蘊。簡言之，「觀法」乃是意在透

⁹ 討論本品漢譯題名之是非問題的相關文章，可以參見丹治昭義，《沈黙と教説——中觀思想研究 1》（吹田：関西大学東西学術研究所，1988）：29；賴惠芬，〈佛所教空——龍樹《中論》十八品研究〉（台北：國立臺灣大學哲學研究所，碩士論文，1997年6月）：11-12；萬金川，《中觀思想講錄》：84-87。

¹⁰ 詳見財團法人鈴木學術財團編集，《漢譯對照梵和大辭典》（東京：講談社，1987）：760 左欄。

¹¹ 對於「*dharma*」（巴利文「*dhamma*」）一詞的不同意指，Kalupahana 曾經做過扼要的解說，可以參看；詳見 David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way -- Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991): 15-16.

¹² 詳見財團法人鈴木學術財團編集，《漢譯對照梵和大辭典》：631 左欄。

¹³ 比較激進的闡釋學（Hermeneutics）學者，或者認為「文本」（texts）一旦誕生，則「作者」便已消逝；因此，關於所謂「本義」，若非根本不存在，就是早已不復重要。不過，面對古典文獻而展開對其思想或義理的探考時，如果能夠保持一點追求「本義」的態度，也許更為適切吧！

過某種察看、審視宇宙萬有的觀思角度，切入作為認識對象的事物或道理，進一步洞見它們之所以呈現如此樣態、體相乃至變化歷程的深層依據與全盤情況；而這亦即是大乘經論所常提及的「諸法實相」、抑或「(諸)法(實)性」(dharmatā)。

(一)「觀法」：從表層事象的辨識到深層理趣的審思

一如前述，梵文 dharma 的漢譯詞——「法」，在佛教經論中，隨不同語境或文脈而表現出它的特定意指。在疏解〈觀法品〉的文義時，吉藏也曾解說「法」一詞的不同意指。吉藏主要是分成兩個層次而對「法」從事說明：(1) 一是據「理」而談的層次，它所意指的是「(正)法性」或「諸法實相」本身。(2) 另外則是指某種語境或文脈所呈現出來的意義；而相對於「理」，吉藏把它稱為「義用」¹⁴。在「義用」層次，吉藏更分 (a)「軌則」、(b)「自體」、(c)「意識所緣」等三項，來解說此中所謂「法」的具體意指¹⁵。

在吉藏的解說中，(a) 以「軌則」為義的「法」，意指邁向成佛目標而所施設的一切言「教」、以及成就佛陀實質的道「理」本身¹⁶。而 (b)「自體」含義的「法」，則是意謂種種存在物；例如物質領域的「色」、精神層面的「心」都是。至於作為 (c)「意識所緣」的「法」，原指「意根」(mana-indriya) 與外境接觸之後，呈現在意識活動中的一一對象。

¹⁴ 關於吉藏所說的「法」這一觀念，可以分成「體」、「用」二層來理解它的內涵：(1) 意指「諸法」之「實相」或「實性」者，乃為所謂的「體」；(2) 意指「諸法」、抑或一切事象者，則是其所謂的「用」。不過，分成「體」、「用」二層來說明，終究只是吾人思議上的區別；因為對於吉藏來說，「體」、「用」相即不二，它們都是「法」之內涵。

¹⁵ 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁124上。

¹⁶ 請參見平井俊榮，〈實相と正法——吉藏における法の觀念と体系〉，收錄於平川彰博士還曆記念會編，《平川彰博士還曆記念論集：仏教における法の研究》(東京：春秋社，1975)：334-335。

不過，吉藏另又指出「意識所緣」這種含義的「法」，還可用來通稱那些藉由六根、六境與六識和合作用而所顯現在吾人認識領域中的一切事象或理法；換言之，它們乃是指「十八界」(aṣṭādaśa dhātavaḥ) 裡的各種對象——通常所說的宇宙萬有或世界萬象。就此而論，面對「意識所緣」之對象而展開諸如察看、審視乃至辨別的認識活動，便成就「觀法」一語的表層意涵。

然則，察視乃至簡別世界萬象的認識活動，為什麼只是《中論》、以及《中觀論疏》所說「觀法」的表層意涵呢？那是因為：面對宇宙萬有而區辨它們彼此的異同、察視它們相互的是非，乃是具備六根且其功能正常的人都在運作的生命活動。然則，如同觀看園中一朵梅花，姑且不論面對該朵花而展開認識活動的遊客，他們各自所可能摻入的情感、意志等個人心理成素如何不同，但只就他們所採取的角度、所擁有的眼光、乃至其先在所身處的視域來說，則縱使其中任何二人所臨觀的是「同一事物」或「共同事物」，然而他倆所各自攝受的知見內容卻未必可以視為「相同對象」¹⁷。例如觀賞「同一朵花」，某甲站在西邊所看見的背光花色，與某乙從東方走過所目睹的向陽花色，該二者作為映現在甲、乙二人心識上的「對象」、抑或所謂「表象」(representation)，在內容上難道不至少顯出一暗一明的色澤差異？而甲、乙二人所看見的花形大小、甚至它們的成長樣態，也未必能夠一一皆同。更甯論若就觀賞者的當時情況來看，雙方的心情、意態設有不同，尤其可能導致他們所認取的對象內容呈現出更大差別。

¹⁷ 關於「事物」(thing) 與「對象」(object) 二個語詞，倘若不就其概念意涵做出嚴格區分，則一般而論可以視為同義詞。不過，本文這裡所取的意義，乃是傾向於把「事物」一詞視為存有學上表示某種客觀存在的概念，而將「對象」一詞置於知識學領域中，以便用來指稱某種呈現在認識活動歷程上的事象或道理。職此之故，這裡所說的「事物」，乃與「同一」、「變異」等存有學概念相關聯；而所謂「對象」，則與「相互主體」(inter-subject) 之類的知識學概念相連繫，進而得以引發「對象」彼此究竟是「相同」、抑或是「相異」的知識學問題。

這一「觀法」的表層意涵，乃是人們、甚至「眾生」（*sattva*）面對宇宙萬有時皆可或多或少表現出來的分別、取相之認識活動。並且，這種意味的所謂「觀法」，還未必已經顯出其對事物價值好壞、品質高下等區分，因此也無法顯露它們是否含有應為吾人所興革的意義面向。然而，假使能夠再就這層意涵的觀法活動，進行深入挖掘它所據以運作的內在結構、以及探得其所可能引生的弊害，那麼該觀法活動的運作者，便可基於察得其病灶而讓所謂「觀法」轉起更深一層的內涵。事實上，只要能夠如此，便可漸漸揭露《中論》乃至《中觀論疏》所說「觀法」的真正意指。

然則，眾人所同有的分別、取相等足以顯示「觀法」表層意涵的認識活動，到底具備怎樣的內在結構呢？而據此結構所運作的認識活動，又會引發出哪些弊病呢？原來，分別、取相等一般認識活動，打從其面對世界萬象開始，直到形成具有確定意指的概念，乃至形之於語言、文字為止，主要經歷：（1）對事物的感觸，（2）對事物的覺知，（3）依據知覺內容形成概念，與（4）憑藉概念展開思考，以及（5）循著思維所得而發為語言、著乎文筆等過程。在此過程裡的每個階段，也就是構成整個分別、取相認識活動的一一要素。其中，（3）「依據知覺內容形成概念」這一階段，應該說是決定觀法活動是否產生弊害的一大關鍵。那是因為面對世界萬象的感覺、知覺內容，只是觀法運作者訴諸其內外認知機能之覺觀活動所取得的成果；而在該階程中，運作者尚未決定如何組織、乃至怎樣運用所得的知識成果。然則，根據其認知機能所蒐得的資料以構作具有確定意指的「概念」，卻毋寧已經過一番自覺乃至不自覺的取相選擇與分別安排，而且也清楚知道它們將可如何被具體地運用在指陳事理、抑或溝通情意之上¹⁸。

¹⁸ Kalupahana 曾經引用巴利經典 *Majjhima-nikāya*，以及與之相當的漢譯《中阿含經》卷第二十八〈蜜丸喻經〉（詳見《大正藏》第1冊，頁604中）一段文句，而指出感覺器官與客觀

當然，觀法運作中的取相、分別活動，在形成具有確定意指的概念之前，也許經歷遠比今日科學所得測知的更複雜步驟或程序；不過，若就該活動的特點來看，毋寧主要落在辨識事理彼此的「同一」與「差異」之上，然後則是將那些作為認識對象的事理予以單一化看待、乃至固定化識取，以至於最終凝塑成為二元對開、甚至多元並列的知見內容。不僅如此，透過心意識之分別、取相作用所形成的知見內容，由於觀法者的情感、意志等生命成素，不免介入其所展開的認識活動歷程，因此，尤其可能促使觀法者見諸行事，以致將自己的生命暨智慧發展帶往與他人或有不同的路向。職此之故，僅須著眼於生命暨智慧發展路向的可能差異，便可做出具有價值學意義的某些分判，例如眾所周知的佛教觀點：一方是不斷生死輪迴的苦難世間，另一邊則是煩惱已得解脫的涅槃境界。

對於生命暨智慧發展路向上的這種差異，阿含經典已經明白指出它們乃是肇基於觀法內容上的不同¹⁹。更具體而言便是：由於某甲能夠正確識取事理的情實而擁有「正見」（*samyag-dṛṣṭi*），某乙卻無法如此、甚至相反地生起心識或情意上的「顛倒」（*viparīta*），以致竟將實際上不是那麼一回事的對象錯認成情況就是如彼所觀，以至於形成「邪見」（*mithyā-dṛṣṭi*）或「不正知見」，所以運作不同觀法活動乃將導致取向有別的生命暨智慧表現。

正是因為認識活動可能或正或邪而形成彼此對反的知見內容，所以儘管看似同樣是在觀察、審視乃至辨別事物或道理——「觀法」，卻不保證其觀法活動的實質內涵，總是一體平鋪地毫無差別；相反地，就中

對象接遇，形成「感覺與料」（「觸」，*phassa/sparśa*），同時引發「覺受」（*vedanā*），然後促成「想」（*saññā/samjñā*）時，由於「自我意識」介入其中影響該一知覺過程，以至於認識結果也會產生異樣；詳見 David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, (Honolulu: University of Hawaii, 1976): 20-21.

¹⁹ 詳見《雜阿含經》卷第十，《大正藏》第2冊，頁69中～下。

毋寧含有高下不等的品質，同時也指向所觀深淺不一的層域。大體而論，這些觀法活動所呈現出來的差異，如果是以吉藏的觀念來說，便是所謂「顛倒見」跟「如實觀」之間的分別；前者僅能顯示「觀法」的表層意涵，而後者才足以呈露「觀法」的深層義蘊。

（二）破「顛倒見」開「實相門」：轉化觀思諸法的心智狀態

正是以前述觀念為背景，吉藏在疏解《中論》第十八品題名「觀法」的意旨時，乃有如下乙段問答：

問：為破顛倒法名為「觀法」？為觀諸法實相名為「〔觀〕法」也？答：俱有二義。一者，求顛倒之法不可得，故云「觀法」。二者，觀若人、若法，萬化不同，皆是實相之法，使求理之徒，因而悟入。故〔青目之釋〕文云：「若諸法畢竟空是實相者，云何入耶？」此正意也。²⁰

所謂「顛倒之法」，是指那些緣於「不正知見」而被認為審實不可改易的事理²¹；而「實相之法」，則指那種依據「如實正知見」所觀見的「究竟真實」（Thorough Reality）。就吉藏來看，前者乃是因為不明了事物

²⁰ 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁123中～下。

²¹ 審查意見書指出：「……就中觀而言，法本無顛倒，顛倒是由於凡夫的妄見所起，故吉藏認為中觀破執不破法（參T42, p124b）。」因此，建議本文修改「顛倒〔之〕法」此一用語為「顛倒見」或「顛倒」。審查意見書所說，洵屬諦論。不過，本文之所以一仍其舊，則是由於作者認為某種形著在吾人心識之中的「顛倒」，固然是「見」(dṛṣṭi)，卻仍然也是一種「法」(dharma)；因此，當某種「顛倒之『見』」被破除之際，也可說是該「顛倒之『法』」隨而消亡。換言之，如果說「顛倒之見」是就主觀層面立言的概念，那麼，「顛倒之法」便可視為從客觀層面來說的概念，而它便是意指那些被認識活動主體的「不正知見」所錯誤加以把定的事理對象。職此之故，只要掌握三論宗旨乃至佛法大義，使用「顛倒〔之〕見」一詞固然為是，使用「顛倒〔之〕法」一詞也未必即非。更何況如同引文所示，吉藏使用「顛倒之法」與「實相之法」二詞來相對論義，所以本文在此便效顰而不改作。另請參見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁124中。

的「空性」(sūnyatā)、抑或不曾理解事物的存在性格為「空」(sūnya)所致；而後者則是由於觀法者能夠洞見一切諸法的「空性」、抑或能夠掌握其「空」義所得。職是之故，吉藏轉引青目釋文而指出「諸法畢竟空」即是所謂「實相」。

正如吉藏所言，「不正知見」所導致的「顛倒之法」可有種種樣相²²。例如阿含經典所指出的「無常計常之想，無樂計樂之想，無我有我之想，不淨有淨之想」²³等一般所謂「四顛倒想」，便是顛倒之法；而《大般涅槃經》所說的「樂者計苦……常計無常……我計無我……淨計不淨」²⁴等等，也是顛倒之法。面對種類繁多的顛倒之法，龍樹透過其站在「諸法畢竟空」見地上所展開的「中道」(madhyama-pratipad)義理，力圖排遣那些偏執於單向認定而使得「實相之法」因茲隱覆的虛妄知見，以指出若從「諸法性空」的「實相」視角來看世界萬物²⁵，則即使是像「無常計常」乃至「常計無常」等呈顯於眾生心識上的顛倒之法，由於它們的根本體質——「本性」(prakṛti)，僅是因緣所生的認知表現，而於其中徹底尋覓不到人們所計以為「常」或「無常」的事物本身——「自性」(svabhāva)²⁶，因此，直就洞見其無任何「自性」的存有體質而言，也

²² 例如《中觀論疏》卷第九：「問：云何為顛倒？答：顛倒，有通、有別。通者，一切有所得皆是顛倒。故《大品〔般若經〕》云：『眾生以顛倒因緣故，往來六道。』別而為言，有三倒、四倒、十二倒、八倒。……」詳見《大正藏》第42冊，頁144下。

²³ 詳見《增壹阿含經》卷第四十，《大正藏》第2冊，頁769上。

²⁴ 詳見《大般涅槃經》卷第二，《大正藏》第12冊，頁377中。

²⁵ 對於「諸法性空」的「性空」意涵，吉藏曾經做過義理多樣的闡解。例如《大乘玄論》卷第二記載：「……今須釋『性空』，亦是多意；但辨八意也。……今略明八意異相，而大意無異，但是一性空。」詳見《大正藏》第45冊，頁35上。

²⁶ 松本史朗指出《中論》的「自性」概念，主要有二含義：(1) 一是意謂某種獨立的存在或實在，(2) 另一則是表示屬於事物的某種性質或本質；詳見松本史朗，〈空について〉，《緣起と空》(東京：大藏出版，2001)：347-348。

將畢竟談不上有「常」或「無常」等法目的實質可得；甬論還可據此認定，更去建立「常是顛倒」、「無常非顛倒」之類的邪、正論斷²⁷。

探究「顛倒之法」並非依靠它們自己本身就夠得上是顛倒，而由此揭露它們本無顛倒之相：這種論點，可以說是通過「無自性故（即）空」這一義理思維所推得的結果。然而，「無自性故（即）空」這一論斷的觀念前提——「無自性」（*asvabhāva/niḥsvabhāvatā*），卻又是基於持論者能夠採取「因緣〔生〕」或「緣起」（*pratīyasamutpāda*）的觀思角度，去切入宇宙萬有的存在實況，因此發現它們根本不是靠本身力量就足以成全其是某甲、抑或是某乙，而是必須另有它所倚靠的其他事物來作為關聯的條件，同時它們各自也分別作為現似「他者」（*other*）的其他事物之所以能夠如彼顯現的依據、抑或條件²⁸。換言之，唯有觀法者經由「緣起」或「因緣」視角，去察看、審思作為感官直覺對象的事物與理智思維對象的道理——「一切法」（*sarva-dharma*），然後依於「見緣起便見法」²⁹，才能如實徹見它們的本來面目，而不至於讓自己在「不正知見」中把它們顛倒看待而成為「顛倒之法」——例如將「無常」執為「常」、或把「常」計成「無常」等等。

²⁷ 例如《中論》卷第二十三：「於無常著常，是則名顛倒。空中無有常，何處有常倒？……若於無常中，著無常非倒；空中無無常，何有非顛倒？……可著、著者、著、及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？……若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？」詳見《大正藏》第30冊，頁31下。

²⁸ 例如《大智度論》卷第三十一：「……若除有為，則無無為。有為實相，即是無為。如有為空，無為亦空，以二事不異故。」（詳見《大正藏》第25冊，頁289中）；或如《中論》卷第二：「……是故從眾緣生法，無自性；無自性故空，如野馬無實。」（詳見《大正藏》第30冊，頁10下）。奠基在「從眾緣生」——「因緣〔生〕」或「緣起」思想之上的「無自性」觀點，並非意指全然不存在的「絕無」，而是含寓從無而有、自有而無的內容；而這也是佛教通過「空」這一語詞所想要抒發的真正理趣。另請參見釋演培，〈中論相關性的論理〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊46·中觀思想論集》（台北：大乘文化，1978）：230。

²⁹ 詳見《中阿含經》卷第七，《大正藏》第1冊，頁467上。

針對所謂「顛倒之法」，不僅龍樹在《中論·觀顛倒品》裡運作其不落定在任何邊見或端點的「不二中道」論思方式³⁰，而試圖把「計常」或「計無常」等單元事物化、固定實體化其所觀對象，以至於造成相互對立的偏差想法，重新拉回到吉藏所說「諸法本性空寂」³¹的因緣見地³²；並且，吉藏對於揭開「顛倒之法」的本來面目這一問題，也如此說道：

內外、大小皆言有是顛倒，不知顛倒本性空寂。今求其顛倒不可得，即是實相，故云「破顛倒品」。又，內外、大小皆言有顛倒生，而欲滅之，則顛倒不滅。今求顛倒本自不生，今亦不滅，故顛倒便滅：故名「破顛倒」。……若計倒、不倒二，則倒與不倒，皆成顛倒。今了倒、不倒，本無二相，則倒與不倒，皆名不倒，故破顛倒。³³

提問者所要探詢的佛學課題乃是：到底如何透過正確而適當的觀看、審思方法，來排除那些緣於取相、分別等認識作用而為吾人所虛妄建構出來的顛倒之法，以便如實地趣入諸法的「實相」？吉藏的回答，則是扣緊了義理上具有密切關聯的兩大觀念：「空性」與「中道」來展開³⁴。

就中，吉藏指出：對於心「有所得」(upalambha) 的觀法者來說，不論哪種顛倒之法都被認為審實定有那樣的事情。例如認為「無常計常」是顛倒之法，就是觀法者認為確實存在那樣無法隨意抹除的「有是顛

³⁰ 蔡耀明先生對於「不二中道」的思維特點，做過相當具分析性的闡說；詳見蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，刊載於《臺灣大學哲學論評》第32期（台北：國立臺灣大學哲學系，2006年10月）：124-127。

³¹ 詳見《中觀論疏》卷第十，《大正藏》第42冊，頁160下。

³² 請參見 David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way -- Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, pp. 65-67.

³³ 詳見《中觀論疏》卷第九，《大正藏》第42冊，頁145中。

³⁴ 請參見 A.M. Padhye, *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*, (Delhi: Indian Book Centre, 1988): 144-145.

倒」；抑或「無我計我」作為顛倒之法，同樣也不容模稜兩可地「有是顛倒」。因此，就對象存在之客觀性而言，任何顛倒之法在他們的觀解中，莫不成為實實在在而毋容絲毫變改的存在物——某種「實有」(a substantial being)。或者說，在不同觀法者的心底，全都懷有對方所持看法乃是審實不容置疑的顛倒之見；而相對地，他們自己所抱持的意解則絕對不是顛倒之見。

然則，問題是在他們做出如此認定之後，結果竟是導致彼此所持不同看法，全都陷入其特定視域所形成的對立格局；因此，原本對方所表現出來的顛倒心態，例如「常計無常」或「我計無我」，固是一種「不正知見」，但是，自己審視對象而所認為真實不虛的事情——「無常計無常」或「無我計無我」，也終究經不起時空場域不斷遷變所施加於該見解的客觀衝擊，以至於該見解勢必得要呈露出它自己本身仍為另一種的顛倒之法。為什麼呢？那是因為雙方都僅由某種有限視域來認知乃至執取那些在認識活動中所呈現出來的對象，進而認為確實存在與該對象符應的事物或道理，但卻不知道可以改取更廣大的觀思視野——所謂「因緣〔生〕」或「緣起」，來觀察、思維當前以認識對象身分出現之事物或道理的存有體質及其意義，所以只好一一不得不陷入那種把對象給予定性化、固著化的知解模式，而形成誤認該事理真可不待於「他者」就能存在、便具意義的見解，甚至彼此還自以為是地張弓互射。然則，那些被透過定性化、固著化思維模式所認許的事物或道理，又是否客觀存在、抑或真實可信呢？龍樹表示質疑，而吉藏也同樣提出問難，所以他們便要重新檢視那個足以導致思維見解形成對立態勢的基礎概念——「自性」、抑或「實體」(substance)³⁵。

³⁵ 佛教所說「自性」(svabhāva)與西洋哲學思想中一般所說的「實體」(substance)，在某些意義上，例如獨立性、不變性、抑或基礎性等，差可比擬。另請參見梶山雄一、上山春平，

在《中論》的〈觀有無品〉中，龍樹透過確定「緣起」所涵的「性空」理趣，以論破那些基於「自性」觀念所建立的相關看法³⁶；同時也在〈觀顛倒品〉裡，依據「因緣」所涵的「中道」思維，來否定「倒見」與「不倒見」截然是非相對的真實性³⁷。依於前者，龍樹立起足以突破單點式觀想、固定化見解的「空觀」；而根據後者，龍樹則又舉揚了超越分別化認識、二元性看法的「中觀」。吉藏承其遺緒，而在前揭引文中表示「顛倒本性空寂」，便是旨在陳論「顛倒之法」根本沒有任何「自性」或作為它自己本身的「實體」——「顛倒不可得」，因此，唯有這樣觀察、思維，方克正確揭露顛倒之法的真實面貌。接著，吉藏更就動態歷程以觀察顛倒之法的生起原由、以及審視佛教修行者力求滅除顛倒之法的作為，而指出它們也是相互依待才能立起各自實義的事物，所以它們在存有上都不具備任何真正獨立不改的本質或底基。既然顛倒之法沒有任何「自性」或「實體」而為「本性空寂」的存在物，那麼，自然也就談不上實際存在著顛倒之法、抑或顛倒之見；換言之，它們頂多只是一些「虛在」的東西。職是之故，處在能夠如實知見「顛倒本性」該狀態中的行動主體，遂也失去他原先所力求除滅的真正對象；而吉藏認為唯有如此，才算真能「破顛倒」。

總之，吉藏認為唯有運作「中道」思維所涵的「不二」(a-dvaya) 觀照方式——「中觀」，才能離除那些不僅是把「一切法」錯誤認定為具有不變實體性的顛倒心態，同時還將「不顛倒」與「顛倒」視為彼此絕對分峙的情意堅持，轉而開啟一些足以趣入「實相」的門道。不僅如此，

《空の論理》(東京：角川書店，1974)：267。

³⁶ 詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁19下～20下。另請參見 Nancy McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997): 61.

³⁷ 詳見《中論》卷第四，《大正藏》第30冊，頁32上～中。另請參見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamaka in India and China*, (Madison: The University of Wisconsin Press, 1967): 46.

在確立以「不二中道」觀破任何顛倒之法以後，吉藏甚至站在「實相不可說」³⁸的立場，指出「顛倒」、抑或「不顛倒」的論斷，其實只是心識之分別、取相乃至計執等作用所造成的認知後果，而它們落在究竟真實的「實相」本身看來，則是根本毫無真正據點。因為順著「實相不可說」的角度來重新檢視「顛倒」、「不顛倒」等見解時，由於支持該許見解的「顛倒性」或「不顛倒性」，原來沒有可據以論定它是存在、抑或不存在的真正內容，所以如果仍然堅持沿著思議是否確實存在那樣的顛倒、抑或真正沒有那樣的不顛倒：這種存有學的問題思考模式，而想要去做出令眾人都接受的論斷，那麼，不管那最後的論斷是什麼，它終究也還是缺乏「真實性」(reality)的一種意見；或者只如般若經典所說，「〔於『法性』〕無所有」、但依因緣而見「〔該『法』〕乃〕如有」的心意識構作物罷了³⁹！

不過，對於吉藏、同時也是對於佛教來說，學人如果想要轉趣「實相」，總需修習某些足以改變原先觀思方式、以及情意狀態的心智功夫。因此，面對這一修學的法門、抑或「方便」(upāya) 課題，吉藏用以啟發學人轉趣「實相」的路徑之一，正是透過探入〈觀法品〉論破「人」、「法」皆有「我」(ātman)、或都具備「實體性」(substantiality) 的見解而所揭示之「無我」思想的更深義蘊，而後加以明白指示出來⁴⁰。

³⁸ 關於「諸法實相」的不可言說性，在般若經教、以及中觀論典中都曾明白指出。請參見《摩訶般若波羅蜜經》卷第十七，《大正藏》第8冊，頁345下；《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁24上。此外，吉藏也清楚表示：「實相不可說，方是真實。凡一切言說，皆是方便也。」詳見《中觀論疏》卷第十，《大正藏》第42冊，頁150下。又，有關「諸法實相」之所以具有不可言說性的理由，可以參見中村元，《空の論理》：370-371的論述。

³⁹ 詳見《摩訶般若波羅蜜經》卷第三，《大正藏》第8冊，頁238下；《大品經義疏》卷第四，《卍續藏經》第38冊，頁102上～下。

⁴⁰ 吉藏對於《中論》的判釋之一，根據《中觀論疏》卷第八：「……三者，自上已來明實相體，此之一品明實相用。」(詳見《大正藏》第42冊，頁123下)乃是認為第十八品以前是「明實相『體』」，而第十八品則為「明實相『用』」。所謂「明實相『用』」，其中一個含義，便是說要闡明用以引導學人趣入「實相」的種種方便或法門。因為正如《中觀論疏》卷第八所說：

三、簡擇諸法「有我」與「無我」的實相

正如前節所述，所謂「觀法」，乃是要像能夠穿透魔術師之障眼手法，以揭露那些表面看來彷彿確有其事、真有其物的對象，原來只是虛無實體的幻化顯現那般，學會從觀察佇立在眼前的事物、審視浮現於心底的表象，來如實照見所觀事象的真正樣貌，然後吾人面對事象的觀察、審思，方才得以在看似極其普通的心識活動上，展現其「體見真理」⁴¹的殊勝功用。

然而，際此不禁要問的是：賦與觀法活動以「體見真理」之殊勝功用的機制，它的具體內容又是什麼呢？那是心識活動主體本身所擁有的先在質素？還是源自於具客體性意義的認識對象所發出的力量？抑或竟是它們交互往來所產生的作用呢？乃至根本以上皆非？當然，這種質問毋寧預設「主體」、「客體」兩相對立，因而已經落入二元思維模式之中。因此，我們還可再問的是：如此的思維模式，又是否真屬妥當呢？難道對它毋須再做進一步的檢視嗎？於是目前所該探討的問題重點，也就落在我們可否找到某種真正稱得上是「主體」的東西呢？假使答案是肯定的，而後我們才得以相對安穩地建立所謂「客體」的確切意指，進而合法地提出：到底賦與「觀法」這種心識活動以「體見真理」之勝用的機制，乃是內在於認識主體？抑或源於作為客體的對象？這樣一種奠基於二元思維模式之上的質問。相反地，假使答案是否定的，那麼，先前的質問便將基於沒有實質所指的對象來作為它的意義基礎，而難以說是一

「……然實相『體』含眾德，無有出法性外；『用』窮善巧，備一切門。」（詳見《大正藏》第42冊，頁124上）「備一切門」的「實相」之「用」，在第十八品中，主要就是通過辨釋「人」、「法」二者的「有我」或「無我」問題來展開的。另請參見泰本融，〈法の批判的分析と菩薩の觀法——吉藏『中觀論疏』(法品)を中心として〉，《平川彰博士還曆記念論集：仏教における法の研究》：319-320。

⁴¹ 請參見釋印順，《中觀論頌講記》（台北：正聞，1991）：318。

個妥適的提法。換句話說，我們只好重新釐定問題，以期能夠找到適切的解答。

(一) 回應「實相」課題的觀思之一：「無我」論與「有我」說

然而在探問是否確有「主體」之前，先得釐定「主體」這個語詞到底意何所指？在漢語用例中，所謂「主體」，每每隨著文脈而表現出其側重不一的意指。事物的主要內容或核心部分，可以叫作「主體」；例如一般所說：「學生是學校的主體。」而對於某個東西的生成基礎或存在支柱，也可將它稱為「主體」；例如知禮（960-1028 A.D.）曾說：「言『當體』者，『當』謂主當，『體』即法性，謂法性主體，名『金光明』。」⁴²此外，某種活動的承載者、或者某種行為的施作者，更常被稱為「主體」；例如認識主體、實踐主體，等等。在日常語言中，我們通常使用第一人稱代名詞——「（自）我」，來表陳這種意指行為施作者、抑或活動承載者的「主體」概念。

在古印度文化界中，面對生命是否有「（自）我」（ātman）的思想課題，眾所周知，佛教乃「以否定 ātman 為中心的宗教」⁴³這種醒目身分出現的另類教法⁴⁴。甚至，「無我」、抑或「非我」（anātman）之論說，一般還被視為佛教之所以別出於當時其他宗教的重要關鍵⁴⁵。不過，佛

⁴² 詳見《金光明經玄義拾遺記》卷第三，《大正藏》第39冊，頁27中。

⁴³ 請參見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷・仏教思想I》（東京：財団法人東京大学出版会，1967）：104。

⁴⁴ 關於佛教興起以前印度宗教哲學家所主張的「我」論、以及探討釋迦佛陀提出「無我」觀點的基本動機之討論，可以參見楊郁文，〈以四部阿含經為主綜論原始佛教的我與無我〉，收錄於《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》（台北：甘露道，2000）：175-178。

⁴⁵ 例如梁啟超（1873-1929 A.D.）的看法；詳見梁啟超，〈說無我〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 53・佛教根本問題研究（一）》（台北：大乘文化，1978）：301。而印順法師（1906-2005 A.D.）也說「無我」之主張，乃是「佛法在印度思想中的根本特點」；詳見釋印

教的「無我」之論、「非我」之說，究竟確切否定哪些意指的「主體」概念呢？除了日常語言所用以指稱說話者本身的「主體」概念之外，佛教是否完全拒絕承認任何其他意指的「主體」觀點呢？這當然是極具論究價值的專題之一⁴⁶；不過，它並不是本文所要探討的問題重點。本文在這裡只是想要通過吉藏疏解〈觀法品〉文義的相關論述，來分析、闡釋它們的義理蘊涵，以利從中發明吉藏藉由研思一切諸法到底「有我」、抑或「無我」的問題，如何引導佛法學人轉而趣入「實相」。

1、「不二中道」作為理解「無我」與「有我」論述的思維背景

前節說到，尅就一切諸法的「實相」而言，因為它不是一種透過概念思維所能加以限定把握的對象或事物，也不是一種經由語言文字所得以無誤傳述的狀態或情境，而是不可思維、不可言議的因緣生法本身，所以其中沒有任何依據觀法者的分別、取相認識作用所建立起來之「顛倒」或「不顛倒」等論斷的固實指涉。職此之故，假使再就「實相」遠離「顛倒」、「不顛倒」等相對見解的意義來看，因為一切諸法的「實相」超越該許二邊見解中任何一端所能予以指實、限定的對象範圍，所以「實相」更常被說為「不二」、為「中道」。換言之，在概念思維暨語詞運用上，「實相」便同「不二」、「中道」乃至「不二中道」相與成為指向同一事實的概念群。因此，龍樹在《中論·觀因緣品》中說：

順，《中觀論頌講記》：320。此外，中村元（1912-1999 A.D.）說道：「無我說被認為是佛教的根本思想，同時是佛教與其他哲學思想明顯的分別標幟。」而早島鏡正也認為「無我」思想乃是「佛教特有之教義」，同時也「是表示著佛教之根本精神的」。以上詳見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷·仏教思想I》：17、75-76。

⁴⁶ 日本學者中村元、早島鏡正、紀野一義等人，都不認為初期佛教的「無我」思想，徹底否定任何意義的「主體」或「(自)我」觀念；詳見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷·仏教思想I》：17、76、105-106。

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出：能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。⁴⁷

這是藉由排遣或否定——「不」、「非」、「無」——被人們透過「生」與「滅」、「常」與「斷」……等相對性概念思維所加以執實認取的世界圖像，來揭示一切事物皆是依「因」(hetu)、待「緣」(pratyaya)所成就的「因緣生法」或「緣起法」⁴⁸；而「因緣」或「緣起」則又超越任何築基在「自性」或「實體」認定之上的二邊見解，因此乃認為唯有建立類似的「不二」論議、展現如許的「中道」思維，才是除去種種「戲論」(prapañca)⁴⁹的最佳法門。就中，對於能夠「善滅諸戲論」的「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」……等教說，吉藏把它們總括名為「八不中道」⁵⁰。

吉藏所說「八不中道」，仍然還是「不二中道」的意思。因為「生」與「滅」、「常」與「斷」、「一」與「異」、以及「來」與「出/去」

⁴⁷ 詳見《中論》卷第一，《大正藏》第30冊，頁1下。

⁴⁸ 關於「因」(direct cause or condition)與「緣」(indirect condition or cause)二義之間的不同，或如學者所說，龍樹著作中有很清楚的分別及運用；詳見 Jay L. Garfield, "Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start with Causation?" in *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, (New York: Oxford University Press, 2002): 27.

⁴⁹ 所謂「戲論」，長尾雅人(1907-2005 A.D.)認為它是指那由分別、判斷所造成的現象；詳見長尾雅人，〈中觀哲學の根本的立場〉，收錄於《中觀と唯識》(東京：岩波書店，1978)：12。然而，中村元認為「戲論」不僅意謂判斷、抑或概念，而且指向一切智、情、意活動的基礎力量，亦即可以說是形成概念、做出判斷的心靈作用；詳見中村元，〈空の論理〉：369-370。此外，對於「戲論」一詞的語義辨析，另可參見萬金川，〈關於「戲論」(Prapañca)的語義〉暨〈由《中論》第十八章第五詩頌的解讀談「PRAPAÑCA」之三義〉二文，收錄於《龍樹的語言概念》(南投：正觀，1995)：119-146、147-216。

⁵⁰ 例如《中觀論疏》卷第一說：「……以佛智能說『八不中道』，滅諸戲論，即是教之用也。」(詳見《大正藏》第42冊，頁12上)此中，相對於「教之用」，則有「教之體」。前者是指諸佛能說的權、實「二智」，而後者則指諸佛所說的真、俗「二諦」。相關討論，請參見泰本融，〈吉藏の八不中道觀——『中觀論疏』因緣品を中心として〉，刊載於《東洋文化研究所紀要》第44冊(東京：東京大學東洋文化研究所，1967年11月)：109-138。

都是兩兩相對的一組概念⁵¹；而它們全都反映出二元性思維模式。所以否定或排遣「生」與「滅」、「常」與「斷」……等任何一組，就是為了超越二元性思維模式、以及據此所形成的極端化觀看結果，而得展現相應於諸法實相的中道智慧。

關於「不二中道」，吉藏在疏解〈觀因緣品〉文義時，有段話說道：

……今明諸佛菩薩，無名相中，強名相說；欲令因名相，悟無名相。故不二而二，名為「二諦」；欲令因不二二，悟二不二，故名「不二中道」。以空有為世諦，世諦即「生」；有空為真諦，真諦名為「滅」。既稱空有，即不有，故云「不生」；有空，即非空，故云「不滅」。不生不滅，即是非真非俗中道。不常不斷者，亦得例上。……⁵²

這是吉藏奠基在他以「二諦」為「教」、為「用」而以「不二中道」為「理」、為「體」的佛學闡釋架構上⁵³，針對「八不」思想觀念所做出的分別論述之一。

引文中，吉藏指出事物皆為因緣所生的現象，因此，現實上呈顯出差別相狀——所謂「二」——的各種事物，它們的存在性格、抑或存有體質，最終還須返歸「因緣」來重新加以檢視，然後就會理解它們在存有上本來「不二」，而為假借各種條件方才呈現差異的「因緣存在」（interdependent existence）。職是之故，我們不應也不宜毫無推敲地就

⁵¹ 日本學者梶山雄一（1925-2004 A.D.）明白指出龍樹建立論點的主要思維武器之一，便是掌握對立概念的相對性；詳見梶山雄一，〈中論における無我の論理——第十八章の研究〉，收錄於中村元編，〈自我と無我——インド思想と仏教の根本問題〉（京都：平樂寺書店，1981）：485。

⁵² 詳見《中觀論疏》卷第二，《大正藏》第42冊，頁26下。

⁵³ 請參見李勇，〈三論宗佛學思想研究〉（南京：南京大學哲學系·博士論文，1999），收入《中國佛教學術論典21》（高雄：佛光山文教基金會，2001）：68-70。

把眼前所觀、抑或心中所思的對象，予以固定化、個別化視為真有彷彿「客體」般實存在觀法活動外的某事、某物乃至某理，而令它們全都成為某種獨立不變的「實體存有者」(a substantial being, “what exists as a substance”)、抑或「自性有」(svabhāva-bhāva / dravya-sat)。換言之，由於世俗一般總是把對象依「因」待「緣」而生起而存在的深層依據與全盤情況——緣起諸法的「法性」或「實相」，給予漠視、或者遺忘，因此便讓自己錯過真正知見事物實際的機會，而卻只繫念於具體現前的、抑或已經過去的、乃至尚未現前的表層事象上。例如人們對於現前所見或「生」或「滅」的事物，固然是以掌握表象的方式去面對；而對於一切諸法所寓含的「空」、「有」意涵⁵⁴，那些不明就裡的佛法學人也仍然採取類似心態去理會。可是事實上佛教透過「有」、「空」這對概念所擬陳論的事理，必須循著因緣相生的觀照角度、抑或緣起相關的思維立場去了解，而後才能不偏離於佛說「空」、「有」以明一切諸法的真正意旨。吉藏認為，這一佛說之真意，便是要求學人能夠隨順「非

⁵⁴ 在吉藏的佛學術語系統裡，「空」、「有」這對語詞，往往被視為與「無」、「有」這對語詞擁有相同的概念內涵；不過，這並非意謂吉藏沒有準確掌握「空」(śūnya)是指因緣諸法的「無自性」之義，而「無」則只是表示事物或對象不存在的意思。換言之，吉藏從未混淆「空」、「無」二詞在概念內涵上的差異。因為吉藏明白知道「空」不是表示全無所有的「絕無」之義，而只是表示沒有任何實體的「無自性」之義，所以「空」乃迥異於「無」。不過，吉藏又常常是把「空」與「有」二詞，規定成一表「定性的『空』」之義，而另一則表「定性的『有』」之義；亦即此時所謂「有」，乃被理解成「非因緣生的有見」，而所謂「空」，則被理解成「非因緣生的空見」。因此，「有」、「空」這對語詞，乃有別於吾人一般用來論斷事象存在、不存在的「有」、「無」這對語詞。基於如此含義的規定，吉藏遂將那種定性而非因緣的「空」義，有時也改用「無」這一語詞來表示。例如在其「二諦是教」中所說「俗諦」與「真諦」，有時以「有」、「空」二詞與之相應，而有時則以「有」、「無」二詞與之對當；相對地，「中道」則有時被表為「非有非空」，有時也被說成「非有非無」。詳見《二諦義》卷第一，《大正藏》第45冊，頁88上。另請參見平井俊榮，《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》：470-473。又，有關「空」(śūnya)不是「虛無」(不存在，nihil/nonexistence)之含義的一個說明，請參見中村元，《空の論理》：248。

空非有」而超越「空」、「有」對立的「不二」觀思，去證見一切諸法盡是因緣所生的真正面目——所謂「中道實相」⁵⁵。

然則，依緣「空」、「有」二義而得以趣入「中道實相」的理由，乃在於「有」、「空」不是分別作為「實體存有者」的二種異質存在物，而是因緣生法在被觀法者透過心識去掌握乃至言說去傳述時，在其思議活動中所分別建構出來的一種「意義存有者」（a meaningful being / a significant being, “what exists as a meaning”）⁵⁶、抑或「施設有/假名有」（*prajñapti-bhāva / prajñapti-sat*）。並且，它們不僅在作為一種概念性的對象時，是相互依待的知性產物，同時若從存有學角度來看，該二者也是指向諸法彼此因緣相生的存在真相，乃是既不脫當下顯現而卻又不定著於現前存有的一體性。因此，吉藏表示一切法之為「有」、之為存在，正是依因於「空」而表現的「空（之）有」；而一切法之為「空」、之為不存在，也是假緣於「有」而托顯的「有（之）空」。換言之，「空」、「有」二者都是立足於因緣生法的全面實相——「緣起法性」，而為吾人展開觀法活動時所分別建構出來的一種「意義存有者」，因此，它們所確切意謂的內容，也必須要從相依生起、互待成立的存在關聯，去符合「緣起法性」的理解與掌握。

⁵⁵ 吉藏常將「中道」與「實相」二者合說為「中道實相」；詳見《中觀論疏》卷第一，《大正藏》第42冊，頁9上～中；《百論疏》卷第一，《大正藏》第42冊，頁242下；《淨名玄論》卷第八，《大正藏》第38冊，頁906下。

⁵⁶ 本文所謂「意義存有者」，乃是要就形上學範疇指出某事物之被肯定為存在（being / existence）、抑或不存在（non-being / non-existence），必須依於人存有者的某種實存生命活動方得建立；亦即它無法從人們的認知、情感乃至意志活動中抽離出來，而卻仍然能夠具備獨立且滿全的存在性。因此，該事物其實是以擁有無限「意義」（meaning）之方式存在，而不是以特定「自立體」（entity）之方式存在的存有者。相對於此，「實體存有者」則是意指某事物不待其他條件支持，它的存在性已由它自身所充分賦與，因而該事物乃是以特定「自立體」之方式存在的存有者。另請參見陳平坤，《慧能禪法之般若與佛性》（台北：大千，2005）：49-62。

對於保有因緣相生、緣起相關之一體性的「空」、「有」二義，吉藏更常把它們說為「因緣空有」。例如吉藏說道：

……如五百部等執「定性有」即世諦；墮性有，故成偏邪。二者，方廣執「定性空」即真諦，墮在偏邪。為破此二偏，故申「因緣空有」為二諦，即二諦始正。三者，即世所行，亦云有三種中道……但考責三中，皆不成「中」，墮在偏邪。故今對此偏邪，明八不，正於二諦，成三種中道，故三中得正。⁵⁷

此中吉藏指出：正是緣於某些佛教學者或把「空」、或把「有」執定為某種有堅固體質而實實在在如此的東西，所以龍樹才要透過「八不」論述來揭顯佛說「空」、「有」二義的真意，乃是為了表顯因緣生法的「不二中道」內涵。

然而，為什麼透過「八不」論述可以揭顯「不二中道」呢？正如前段引文所說，那是由於建立在因緣基礎上的「空」、「有」二者，所謂「有」，固然是「〔因於〕空〔之〕有」，而所謂「空」，也還是「〔緣於〕有〔之〕空」。因此，雖然從分別不同教理層次的「二諦」思想來看⁵⁸，以「空有為世諦」時，可以認為現前確有某事某物產「生」，而

⁵⁷ 詳見《中觀論疏》卷第二，《大正藏》第42冊，頁22中。此外，例如《仁王般若經疏》卷第四，說：「今言二諦者，以因緣空有為世諦，因緣有空為真諦。至論諸法，本來不二，為因緣故，說言二耳！」（詳見《大正藏》第33冊，頁339中）。而《二諦義》卷第一，也表示：「……如色未曾空、有。凡謂色有，於凡是實，名諦；聖謂色空，於聖是實，名諦。此之有、無，皆是謂情，故竝皆是失。既凡謂有，聖謂空；此之空、有，悉須洗破。無如此有，無如此空，畢竟洗淨，始得明因緣空有。」（詳見《大正藏》第45冊，頁86下～87上）。凡此都是顯示吉藏乃是依據「因緣」或「緣起」見地，去掌握與說解「有」、「空」等相對概念的真正意指。

⁵⁸ 例如日本學者安井廣濟（1915-? A.D.）曾把「二諦」思想所要顯示的真理觀念，解釋成為「真諦」是表「絕待的真理」，俗諦則是指「現象的真理」；詳見安井廣濟，《中觀思想の研究》（京都：法藏館，1970）：43。

以「有空為真諦」時，則可相對提出消「滅」這一形式概念⁵⁹；但是，「既稱空有」，亦即既然「有」是依於「空」所建立的「有」，而不是其存在本身就具「實體性」內涵的「有」，所以改從「因緣」作為一切諸法之所謂「究竟真實」的道理向度，來重新釐定事物存在的真切內涵，則「空〔之〕有」乃實際上是「不有」；因而當然也不可安立那種肯定某事物為「有」之後所形成的「生」概念，是故稱為「不生」。同樣地，「空」既是緣於「有」而得顯其實義，不是它自身就像那被一般人所事物化、同時絕無化所單獨抓取出來的所謂「定性〔之〕空」，因此，雖然以「空」為名，但其實質則為「非空」；而當然也沒有那種必須安置在事物化、絕無化實體對象之上的「滅」概念，所以說名「不滅」。

職此之故，根據「因緣空有」這種用以透視一切諸法的觀思角度，來重新審視吾人經驗活動領域裡的任何對象時，便會發覺眼見心思所能觸及的生、滅現象，在本質上只是立足在「不生不滅」之「緣起法性」該一深層依據之上的各種假相或幻有⁶⁰。並且，由於「不生不滅」……等「八不」都是借來指向「非空非有」之「不二中道」的相關語句，因此，透過「八不」論述乃能開發「不二中道」的義蘊，亦即所謂一切諸法為「因緣有」而「畢竟空」的全面實相。

2、對於諸法是否有「我」的思索

事實上，透過類似「八不」的「不二中道」論述來嘗試揭顯「因緣有」而「畢竟空」的諸法實相，不僅是阿含乃至般若經典所著重的一分

⁵⁹ 請參見牟宗三，〈中觀之觀法與八不〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 46·中觀思想論集》（台北：大乘文化，1978）：248。

⁶⁰ 請參見 Donald W. Mitchell, "The Paradox of Buddhist Wisdom," *Philosophy East & West*, Vol.27, No.1, (January 1976): 58.

教說，同時也是多數中觀論師的共同做法之一。例如青目在解釋〈觀法品〉的偈文之前，便說：

問曰：若諸法盡畢竟空、無生無滅，是名諸法實相者，云何入？

答曰：滅我、我所著故，得一切法空、無我慧，名為「入」。⁶¹

「我」為「主體」，而「我所」則是「主體所擁有者」，亦可說為「客體」。「我」與「我所」相與為二，因此，引文所說應該滅除吾人對於「我」、「我所」的認取與執著，也是表顯「不二中道」意涵的另一說法。

對此，吉藏指出青目所說「滅我、我所著……名為『入』」，即是表示用以趣入「實相」的該種不二法門，它的重點就在離除一切依據「主體」、以及「某物為主體所擁有」的情感黏著和意志堅持；因為分別認定有「我」與有「我所」，不但只是觀法者的心識活動為對象所誑惑而便執定、取著該表相的認知結果，而且執定「我」、「我所」的實在性，更是導致生命活動產出煩惱纏結而牽引自身落入生死流轉的主要關鍵⁶²。

不過，為什麼「滅我、我所著」就能趣入「實相」呢？面對此一提問而嘗試加以解答時，顯然至少將會遭遇到兩種情況：

(1) 首先，假定實際上確有所謂「我」這一主體，從而客觀也存在那種為「我」所擁有的其他事物，如此則「滅我、我所著」就能趣入「實相」，這種看法不就意味著世界真實情況本來就是「有我」、「有所」，

⁶¹ 請參見《中論》卷三，《大正藏》第30冊，頁23下。

⁶² 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁124中～下。又，早島鏡正曾經引用巴利大藏經的《經集》、《長老偈》等經文，解說執著「我」、「我所」而引發足以導致生死流轉的煩惱情況；詳見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷·佛教思想1》：78-81。而印順法師針對《中論·觀法品》的論文大意，也曾經這樣認為：「佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說阿含多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。」詳見釋印順，《中論論頌講記》：317。

而只是基於觀法者訴諸其個人主觀作為，於是便把其他事物不看成為他所擁有，同時又藉著離除那種把持其他事物的想念，而得以不生發「主體」實際存在的自我意識。然則，倘若事實真相的確如此，則解答者勢必還要面臨另外一個問題。這個問題便是：觀法者所主觀認取的情況，自成一思維之世界；然而，作為所觀對象的事物實際，卻又表現為另一存在之世界，那麼，值此之際，豈不應該探問它們到底哪個才是真正的「實在」而非「虛在」的世界？難不成它們全都具備究極意義的「真實性」嗎？

如果認為心意識主體所構作的思維世界是真正的「實在」，那麼，即使某人願意且能夠「滅我、我所著」，但另外卻有人不願意也無力「滅我、我所著」，則處在如此情況下所加以肯定的所謂「真實」，不就將要因人而異？然則，那樣建構而成而名之為「真實」的思維世界，又如何仍然可以確保其真實性呢？相反地，如果認識對象作為客觀事物才算得上真實的存在，而且該一存在之世界又顯示其中確實有「我」、以及有「我所」，那麼，任何觀法者在面對此一存在之世界時，假使竟然把它看成沒有可以作為「我所」的東西，同時也從不存在所謂「我」，則如此主觀的心識造作，豈不反而顯出它的虛妄性嗎？這種心識的虛妄構作物，又怎能抵擋得住那些存有上究竟真實的事物不斷向它所發出的無情衝擊？

(2) 適值此際，另外一種可能的情况便是：事實上沒有所謂「我」，也不真正存在為「我」所擁有的東西，那麼，認為「滅我、我所著」便能趣入「實相」的說法，也就顯出它不同於前開第一種情况的意指。具體來說便是：假定客觀存在本來「無我」，因而也就「無我所」，則觀法者所能操作的「滅我、我所著」該一心智功夫，由於它所要針對的只是自己妄把原非實在的對象分別取著為「有我」與「有所」的認知狀態，因此，一旦適時解開那種對於「我」、以及「我所」的個人妄執，也就能

同客觀存在上沒有「我」、也沒有「我所」的事實真相符應，而自然得入「實相」。又，由於真實的世界——體見「實相」的世界，究竟而論，應該說為唯一而不二；但是，建立在主觀認識活動上的思維之世界，卻得因為其本身的虛妄性格，而容許它們表現出千差萬別的樣態。

不過，假使更深入考察以上的設問與思索，卻又可能面臨一個更大的疑難。這個疑難就是：客觀說來，到底「有我」，因而亦「有所」？還是「無我」，所以也「無我所」呢？換句話說，在這兩者之中，究竟哪個才是人們或眾生共同所處的世界之真實情況呢？問題的答案，或許可以輕易給出；但是，因為不僅吾人所用來指稱主體本身的「我」這個語詞，它的意指毫不單純，而且答道「有我」、抑或回說「無我」的持論者，他們各自所據的理由也可能多種多樣，所以即使只是隨口宣稱「無我」、抑或「有我」，絕不真的能夠輕易解釋疑難。值此之際，或許得先對於佛教哲學中的所謂「我」，展開一點釐定其概念主要意指的初步工作。

3、釐辨「我」概念的意指

扣緊佛教經論的哲學用法來看其所謂「我」的主要意涵時，應當可以將它分成兩類：(1) 一是指就「活動義」所建立的某種自由運作、自主掌握之能力；(2) 另一則是指就「存有義」所樹起的某種常恆獨立、固定不變之存在。就中，第一種含義之所謂「我」，可舉《大般涅槃經》所述為例：

……若言色是我者，是亦不然。何以故？色實非我。色若是我，不應而得醜陋形貌。……若不能得隨意作者，當知必定無有我也！⁶³

⁶³ 詳見《大般涅槃經》卷第三十，《大正藏》第12冊，頁544中。

這裡是以「能得隨意作」顯示「我」的內涵，因此，其所謂「我」乃意指一種自由運作、自主掌握之能力。換言之，這是以表顯「活動義」為其內涵的主體。

至於表顯「我」是意指一種常恒獨立、固定不變之存在的用例，則可舉出《雜阿含經》的以下說法：

世尊告餘五比丘：色非有我。若色有我者，於色不應病、苦生；亦不得於色，欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生；亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識，亦復如是。⁶⁴

這裡是將「我」定義成某種「一定不變之物」⁶⁵，因此，是以「存有義」為其內涵的主體。然而，當前所見的物質現象——「色」，卻毋寧是無常、變異之物，所以經中乃說：如果「色有我」的話，那麼，「色」依據其它自身所保有的常恒性或不變性，便不可能產生或病或苦的情況。可是，現實正可看見「色」在變異、在敗壞，從而依於「色」之變異、敗壞，也就能夠使得五蘊所構成之生命體出現或病或苦的狀態。職此之故，著眼於當前所經驗的事象、以及訴諸要求合理解釋事象的理智思維，經中不得不宣稱「色」等五蘊，不論其個別項目、還是其整體存在，全都不曾也不能保有如許含義的所謂「我」。

籠統說來，以上所說「我」的二種意指，未必不能並存。例如我們通常不是也很能理解一種在存有上具常恒性或不變性的存在體，同時可以擁有自由自主的能力——例如在印度文化傳統裡的「梵」(Brahman)

⁶⁴ 詳見《雜阿含經》卷第二，《大正藏》第2冊，頁7中。

⁶⁵ 請參見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷·仏教思想I》：109。不過，這本書該章節的作者紀野一義，參照南傳巴利藏的相應部經典，認為漢譯《雜阿含經》本段經文可以說是一種「誤譯或誤寫」；因為巴利藏相應部該經的所謂「我」，是指某種「常一主宰」的存在物，而漢譯《雜阿含經》該經所要表顯的，卻是指向第一義諦的「無我」之論。

嗎？事實上，前揭《雜阿含經》所提到的「我」，也允許其被理解成有「常住」與「自主」二義⁶⁶。不過，由於在意義上它們終究有其別異，所以雖然字面上使用同一語詞——「我」、抑或「ātman」，但是它們作為「概念」而在其各自所涵蘊的內容實質上，到底還是不能等同視之。基於這樣的認識，一旦有人宣稱事實上確定「有我」，抑或反之認為實際上根本「無我」時，聆聽者便首先必須確認該宣說者所認取的「我」概念，究竟其所意指的是某種自主的活動能力？還是某種常恆的存在自體？

正如前揭二類經文所示，吾人通常認為佛教的「無我」之論，似乎一概否定上來所論的兩種「主體」觀點。不過，即使如此，我們是否可以認為「我」的二種主體意指，其中有一種是比另外一種更為基礎、抑或根本的存在呢⁶⁷？

以「常恆獨立、固定不變之存在」為其實指的「我」概念，乃即意謂它肯定某種永遠不會有所變化、恆常唯一物的存在體。換言之，那樣的存在體被認為可以不受時空的限制，也不讓任何外來因素得以左右它。然而，問題在於：假使真有那樣的東西，則它本身既然一貫保持沒有變化，按理也該不會更易它原先所擁有的任何內容。際此，我們就須思考它又將如何可能發生、抑或需要去握擁那些外在事物以為己有，而令它們成為「我所」呢？換言之，倘若那種「常恆獨立、固定不變之存在」的「我」，可以生發某些與自己原先內容有異的東西，或者需要去把握其他外在事物才得以顯示其自身，那麼，它又如何夠得上是所謂「常恆獨立、固定不變的存在」呢？相反地，假使那樣的「我」，不會也不能

⁶⁶ 例如平川彰對於《雜阿含經》該段經文的理解，便與紀野一義的看法不完全一致。平川彰的觀點，請參見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷・仏教思想1》：58-59。

⁶⁷ 所以如此設問，乃是因為二種「主體」意涵，雖然在概念上有別，但它們卻又使用同一語詞——「我」，所以進一步釐清它們之間的意義關聯，應該更加有助於我們比較仔細地分別掌握「我」這一語詞的可能意指，以便確定它們在概念內涵上的實質意味。

再去抓取其他事物以為己有，則那些作為「他者」的東西，既然不被「我」所據有，便將自成一個與「我」無關、抑或至少缺乏某種內在連繫的存在領域，因而任何處在該一存在領域的異「我」之物，也就屬於所謂「非我」了！而在一個「是我」、一個「非我」的分立情況下，「非我」者既然不會受制於「是我」者的主體，那麼，該種意指的所謂「我」，也將談不上真能擁有什麼「自由運作、自主掌握之能力」，而頂多只是一種兀自超絕在世界萬象之上的獨立存在體。相反地，如果該一所謂「我」，真的具有自由運作、自主掌握的能力，那麼，它又勢必得要透過伸展其自己的活動暨存在領域，而去掌握一些「非我」世界裡的東西，來充作其「我所」，然後方克展示它自身確實保有那樣的自主性格、自由向度。然則，果真如此，它又將會與其「我所」建立起某種的內在連繫，而令其自身不能再是一種常恆獨立、固定不變的存在，而是相反地必須有所更易、改動，否則必然無法如理展示其自身真的擁有那樣自由運作、自主掌握之能力。

假設情況誠如上述，那麼，這又是否意味著該二種意指的「我」或「主體」概念，根本無法相容並存呢？嚴格來說，確實如此。可是，倘若稍為鬆動先前的設想，那麼，其彼此分立的態勢，或許未必就是那樣斬截。

理由仍如前述，我們可以理解、甚至也能想像如同「梵」那類擁有自由自主能力的「主體」，而且它本身又是一種「常恆獨立」的存在。不過，儘管如此，我們卻是無法想像、甚至也很難理解「固定不變」的東西，如何能夠說得上擁有那種自由運作、自主掌握之能力，進而還可透過它來與「他者」建立起某種存在上的連繫？因為諸如「運作」、「掌握」這種概念，它的意涵，不正是只應歸屬於「變動」範疇，而與「固定不變」一義相對反嗎？難道它是像亞里斯多德（Aristotle，約 384-322 B.C.）

所認許的一種「不動之動者」⁶⁸？假使不然，那麼，除非我們重新檢視「變動」與「不變動」二者所屬於的意義範疇，而竟能夠發現它們彼此所呈現出來的對反態勢，原來只是「一場誤會」，否則它們實在無法一起適用於同一個「我」概念⁶⁹。

基於前來所論，假使「自由運作、自主掌握」之含義，確實可同「常恆獨立」的含義併合，但卻難與「固定不變」的含義共存，那麼，我們就得重新釐定前來所說「我」的兩種意指，而嘗試把它們改為：一指「常恆主宰之能力」，另一則指「固定不變之存在」。就此而言，意指「常恆主宰之能力」的所謂「我」，由於必須展現其夠得上是「主宰」的內涵，所以即使說是獨立，卻又不能認為它是一種「固定不變」的東西。相對而言，意指「固定不變之存在」的所謂「我」，因為缺乏變動範疇所涵攝的實質，所以縱令我們認為它是「常恆的」⁷⁰，但又終究無法就它建立那種去把捉「他者」、甚至能夠造出「異己」的「主宰性」(sovereignty / dominativeness) 內涵。

設如上述，那麼，先前所提「我」的二種意指究竟哪個更為基本的問題，在經過重新釐定其意謂的概念解說之後，便使得該二種「我」義，

⁶⁸ 所謂「不動之動者」，不僅在概念上是無法理解的，而且在事實上也是難以想像的。因為若依亞里斯多德的二值邏輯系統，「不動」與「動」乃是彼此矛盾的一對概念。而且，我們如何想像一個「不動」之物，竟然還能去「推動」其他事物而使它們運動呢？除非這裡所說的「不動」，它的意義與佛教所要闡發的超越動、靜相對之所謂「不動」相同。換言之，它得要認定世界萬象的「動」，只是一種幻相，而其所謂「不動」，則是用以破除持論者對於該種幻相的執定，以便顯示「中道」之內涵。

⁶⁹ 假使是從佛教的「緣起性空」這一觀思立場來看，情況或許正是如此。並且，例如般若經典、乃至《中論》，針對其箇中情實也曾做過某些反思與辨正。不過，這是本文下節所將探討的問題，因此且暫擱置，隨後再論。

⁷⁰ 吳怡先生曾在解釋《易經》所謂「不易」的意義時，辨析「固定不變」、「常恆不變」二個觀念在其內涵上的本質差異。他認為「固定不變」是板滯的、死寂的、執著的，而「永恆不變」卻是活潑的、創生的、無住的；詳見吳怡，《中國哲學史》(台北：三民，1996)：78。吳怡先生的論說，多少有助於讀者了解本文此處之所以要分辨「常恆」與「固定(不變)」二義的意旨。

似乎呈現出彼此平行並列的態勢。這也就是說：面對「常恆主宰」、「固定不變」二義所規定的「我」概念，已經沒有必要尋得它們到底誰是誰的基礎、抑或誰比誰更為根本的答案，而是可以允許它們彼此分別成立。當然，在日常語詞的使用上，如果要將「常恆」理解成「不變」的意思，那麼，指向「常恆主宰」的所謂「我」，仍可大略視其具備「不變」之義。職此之故，我們可以看到一般或把所謂「我」，解作含有諸如「常」、「一」、「主」、「宰」等意義的概念⁷¹。不過，縱使如此融通地把「常恆」說為「不變」，在此所論的「我」，依然絕不意指它是一種永遠固定存在的主體。

然而，假使確如前述，佛教經論對於該二意指的「我」概念，還是一概加以批判或否決，則它又是基於什麼道理呢？或者，佛教聖者到底是有哪些事實上的發現，然後才做出如許的論定呢？

（二）回應「實相」課題的觀思之二：「假名說」

前引《雜阿含經》所說，顯示佛教否定某種「固定不變」的「主體」，而主張生命體及其構成要素——五蘊，皆為「無我」、抑或「非（有）我」。該一主張，原是基於內觀、靜思⁷²，而發現生命現象都在變異，其中毫無固定且能真正自作主宰的內涵，亦即它們皆為「無常」、乃至都是「苦」⁷³，而當然也更不能把「他者」擁為己有。因此，生命體及其構成要素，與意指「常一主宰之能力」或「固定不變之存在」的所謂「我」，不論在其根本性質、還是在其核心意涵上，並皆彼此違反，是以必須肯定其為「無我」、抑或「非（有）我」。

⁷¹ 請參見宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第5卷・仏教思想I》：59。

⁷² 請參見 James Giles, "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity," *Philosophy East & West*, Vol.43, No.2, (April 1993): 197.

⁷³ 詳見《雜阿含經》卷第二，《大正藏》第2冊，頁7下~8上；《雜阿含經》卷第三，《大正藏》第2冊，頁22上。另請參見 Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007): 39-40.

阿含經教的論斷、以及其所使用的論理方式，仍為龍樹所承紹。例如〈觀法品〉說道：

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有所？滅我、我所故，名得無我智。⁷⁴

龍樹之所以如此表示，乃是因為他的所謂「我」，至少指的是那種固定不變的主體；不過，現見「五陰」卻是生滅無常之物，所以二者實在無法相容並存。

然則，假設可以透過觀察、思維而得知其情的五陰是「(有)我」，那麼，前來所謂「固定不變」乃至「常一主宰」的「我」概念，顯然必須重新定義。問題是重新釐定其義的「我」，卻又不是吾人所認定、抑或論敵所共許的同一概念。相反地，如果認為含有「常一主宰」乃至「固定不變」之義的「我」確實存在，但那又是離開五陰的另一種超絕存在體，則我們面對主張確有迥異於五陰的「我」論時，除了可資憑藉的「五陰」乃至「六根」這種認識裝備之外，難道還有其他依據去肯定那樣的「我」確實存在嗎？或者相反地認為它是子虛烏有？換言之，異於五陰而存在的「我」，它的存有真實性，又到底要怎樣加以證驗呢？倘若根本毫無方法可行——當然，「神的啟示」除外——那麼，我們又為何一定要選擇「相信」它是存在的，而不選擇「相信」根本就沒有那樣的東西？適值此際，依據能夠徵實的當前經驗，也許才是相對穩當的認知態度！

⁷⁴ 詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁23下。此外，如同吳汝鈞先生所指出，漢譯這兩個偈頌的末後句，亦即「名得無我智」，與現存梵本文義差別較大，所以其中頗有值得注意之處；詳見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》（台北：臺灣商務，1999）：318-320。另請參見稻津紀三、曾我部正幸編譯，《龍樹空觀·中觀の研究》付卷·梵漢和對照中論本頌原典》（東京：三寶，1988）：122-123。

引文中論證「五陰」所成之生命體沒有「我」，因而也沒有「我所」，其箇中理由，難道不是部分植基於這樣的知識學立場嗎？

1、「無我」、「有我」乃至「非我非無我」等論只是指向「實相」的法門

對於前揭〈觀法品〉的偈頌，吉藏解釋它的意旨時，這樣說道：

前一偈明「人無我」教，次半偈明「法無我」教；亦是「生」、「法」二空也。初偈又二：上半破即陰我，下半破離陰我。……⁷⁵

這裡指出「人」（或「眾生」）、「法」二類存有者莫不「無我」，進而表示龍樹宣說「無我」，乃是意在顯發人、法皆是「本性空寂」的一切法空思想。

不過，問題還如前述，若從知識學角度來看，只是憑藉「五蘊」這類身心裝備、以及「六根」這些認識作用的觀法者，他所肯定的「一切法空」思想，難道真是一個無可懷疑的認知所得嗎？

正如前節所論，面對世界萬象的一切生命體，原本就是依據他們所能憑藉的認知機能，而後展開諸如分別、取相的認識活動，才得以就其知見所及的對象去論斷某事某理確實如此，抑或並非真是那樣。不過，從形上學角度來說，客觀是否真有像他自己所認定的那般「事實」（metaphysical fact）呢？毋寧此中大有可疑。同樣地，剋就「五蘊」而言，即使五蘊生滅而「是無常」乃至「是苦」，乃確實可以現前直觀目睹與思索得知，但是，我們能否據此認定這一所謂「事實」（epistemological fact），就是真實而不虛妄的生命之情呢？譬如有人親眼看到海市蜃樓，難道不也是憑著他的認知機能而得以真切觀見那些栩栩如生的城樓景象

⁷⁵ 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁125上。

嗎？不過，即使那樣所見的海市蜃樓是「事實」，但它卻頂多只是相對於當時天候狀態、以及該名觀見者的視覺情況，而後那些景象才能說得上具有一點「真確的」、抑或「實在的」意涵。然則，如果直就海市蜃樓的存有體質來看，它們毋寧只是遠方城樓藉由陽光通過不同密度的空氣，因而產生折射以致將自己投射入空中或映現在地面上的一些虛幻情景罷了！它們根本不宜被視為具有徹底是「真」(true)的決定性、以及始終為「實」(real)的存在性。

取鑑於某人看到海市蜃樓這個事件所透露的知識學消息，然後回頭來看眾生所依憑的「五蘊」、「六根」或「六情」等認知官能及其作用，如果它們真是無常的東西，那麼，能夠確定「五蘊是無常」的認知官能既已處在無常、變異之中，那麼，縱使別有「非無常」的常住之物，只憑「五蘊」的生命體又如何可能觀面正視它的存在呢？假使認為就像本質非「水」的「氫」、「氧」二者，因為其彼此化合就能產生「水」那樣，所以亦得主張其本身「是無常」的東西，同樣可能知見與它全然異質的常住之物，則縱使如此，我們又要探問「五蘊」究竟是靠其自己本身就能知見該對象？還是必須倚賴其他事物呢？假使靠著五蘊自身就能知見常住之物，那麼，為何該對象未嘗時時現在目前？相反地，我們處處只見「是無常」的變異事象。設若五蘊仍要依賴其他事物才能發現常住之物，那麼，又究竟需要等到哪些條件具足之後才看得見呢？或者，事實本無那樣的常住之物，例如所謂「ātman (我)」，所以縱使萬事俱全而到處搜索，終將杳然不見其蹤影。

著眼於現實，雖然眾生需要倚靠認知機能似乎不甚理想的五蘊或六根，來觀察、審思其自身內外一切事象，方得提出類似「有我」或「無我」、「有常」或「無常」等論點；但是，深入追究「有我」或「無我」、「有常」或「無常」等等分別知見，卻毋寧絕非僅憑五蘊或六根所承載

的認識活動，就能如實而不增不減地反映出對象的真正面目。那是因為：再加深究後就會發現那樣的認識活動中，其實仍然含有觀法者所加諸對象之上的個人意想；而觀法者的個人意想一旦滲入其觀思運作中，則不管最後所得到的是「無我」之論、還是「有我」之說，一如吉藏所言，都將只是屬於眾生之「謂情」，而不必同於諸法的「實相」⁷⁶。換言之，在那帶有個人意念、想像的觀思運作中，每每無法如實映現出對象的真正樣態，而往往只是盡求符合觀法者所抱有的特定情感、意向或願望，因此，他所提有關一切諸法是「有我」、抑或是「無我」的論斷，便可說是立足在一個極不穩當的認識基礎之上⁷⁷。

面對眾生建立「有我」之論、抑或「無我」之說的所謂「謂情」，吉藏在疏解《中論·觀因果品》的文義時，說道：

……又今論【案：指《中論》】與《楞伽〔經〕》同，實無外四句境，並是妄心所見耳！故有心見「有」，實無「有」；謂情見「無」，亦無「無」。乃至謂情見「非有非無」，實無「非有非無」。然既無

⁷⁶ 例如《二諦義》卷第一，說：「……如色未曾空、有，凡謂色有，於凡是實，名諦。聖謂色空，於聖是實，名諦。此之有、無，皆是謂情故，並皆是失。」又說：「……此則用空廢有。若更著空，亦復須廢。何者？本由有，故有空；既無有，何得有空？故《中論》云：『若使無有有，云何當有無。』又云：『若有不空法，可有於空法。不空法尚無，何得有空法？』此之空、有，皆是情謂，故皆須廢。乃至第三節，謂情言有，亦皆須廢。何者？並是謂情，皆須廢之也。……」詳見《大正藏》第45冊，頁86下～87上、頁91下。

⁷⁷ 這些與「諸法實相」毫不契應的情感投射、意志願望、乃至知識見解，甚至還是導致眾苦聚集的生死關鍵或輪迴助緣——「煩惱障」(kleśavarāṇa)與「所知障」(jñeyāvarāṇa)。例如《成唯識論》卷第八，說：「……『因』謂有漏、無漏二業，正感生死，故說為『因』。『緣』謂煩惱、所知二障，助感生死，故說為『緣』。……」(詳見《大正藏》第31冊，頁45上)眾生緣於「二障」而陷在生死輪迴之中，乃是全體佛教的重要觀點之一；不過，唯識學說似乎更強調指出這一點。另請參見林鎮國，〈解釋與解脫——論《解深密經》的詮釋學性格〉，收錄於《辯證的旅程》(台北：立緒，2002)：190。職此之故，斷除「二障」，乃被視為證悟成佛的關鍵；詳見《大般若波羅蜜多經》卷第三百九十三，《大正藏》第六冊，頁1035中。

所見之境，亦無能見之四心。無「有」、「無」四境——無數於外；
無「有」、「無」四心——無心於內：如斯悟者，即是涅槃也。⁷⁸

這些緣於「謂情」或「有（所得之）心」所認定的事物或道理，全都只是相對於觀法者的感知乃至思維活動所得的結果，而不是其所對境界的全盤實相；因為一切諸法的全盤實相，乃如龍樹所說：「無我、無非我……心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」⁷⁹換言之，那不是僅憑一般表現為取相、分別認識模式的心智活動所能真正觸及的內容，更不是屬於語文講論所得傳述的對象，而是如同證入「涅槃」那樣，必須臻至其個人主觀的取相、分別乃至執著等知情意作用全都寂滅不起——「無受」⁸⁰時，才能真正與之相會的智慧境界。

然則，「有我」之論乃至「無我」之說，雖然嚴格說來皆不足以真正全面揭開一切諸法的「實相」，但卻不因此意謂它們毫無其他有益的價值或效用。事實上，作為引導學人進入佛道的一種方便法門，它們對於觀法者展開觀察、思維一切事理的活動，仍然可以發揮其擴大、提昇心智向度與覺知層次的功效，從而促使觀法者學習改由能更深入事理底層的角度、能更全面照見事物性相的眼光，來開啟認識對象於其生活世界中

⁷⁸ 詳見《中觀論疏》卷第九，《大正藏》第42冊，頁137中。

⁷⁹ 詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁24上。竹村牧男將「心行」(citta-carya)譯作「心の對境」：這是偏重在認識對象上的一種說法。但是，不論吳汝鈞先生餐把「心行」簡單說成「心念」，抑或萬金川先生之把「心行」解為「心的活動」，卻又都比較明白地指出「心行」一詞所含的活動義面向。詳見竹村牧男，《「覺り」と「空」——インド仏教の展開》（東京：講談社，1993）：201；吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》：327；萬金川，《中觀思想講錄》：112。

⁸⁰ 例如《中論》卷第四〈觀涅槃品〉說：「若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為有法。有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有『有』，何處當有『無』。」（詳見《大正藏》第30冊，頁35上）這裡指出「涅槃」本是沒有介入任何主觀執取成素的一種智慧境界，因此，它本身也不會定在或「有」或「無」論點所擬謂述的事象之上。

所可提供的更多意義與更高價值⁸¹。因此，吉藏在疏解「諸佛或說我，或說於無我」⁸²的文義、理趣時，說道：

……聲聞觀淺，以「我」為方便，「無我」為真實。此中明「我」與「無我」皆是方便，「非我、〔非〕無我」方是真實，則菩薩觀深。……菩薩以「我」、「無我」皆是方便，「非我、〔非〕無我」乃是實。有所得人執「無我」，皆是得方便耳！⁸³

吉藏在這裡透過「方便」與「真實」這對觀念，來分別「有我」之說同「無我」之論、以及彼二者與「非〔有〕我、〔非〕無我」這一說法之間的教義關係，乃是旨在解釋它們用以論說「實相」時，其各自所占有的本末地位、以及它們的階段性工具價值。就中，吉藏重點指出「有我」與「無我」二類論說在菩薩實踐道上的意義，全都屬於一時適緣的方便教說；而相對更具真實意義的表述，則應該說為「非有我、非無我」。可是，即使說為「非有我、非無我」，卻又不是意謂世界萬象的全盤實相，真的可以透過「非有非無」之類的「雙非」否定句式給予直接的揭露；因為對於一切諸法是否有「我」的「非有非無」論點，根本還是奠基在「有」、「無」這對概念的分別設定之上，所以如果「有我」之論、「無我」之說並皆無力呈露世界萬象的真實面目，那麼，依於「有」、「無」所建

⁸¹ 所以《中論》卷第三〈觀法品〉說：「一切實、非實，亦實亦非實，非實非非實：是名諸佛法。」（詳見《大正藏》第30冊，頁24上）對此，吉藏疏解道：「……『是名諸佛法』者，第二，結四句教意。若因此四門，悟入絕四之理，此則四種名為佛法，亦四種為門。若守其四句，不能因四悟無四，各執作解者，則此四句非是佛法，亦不名門；以其不能通入理故。」（詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁127中）這是肯定類似「一切實」、「一切非實」、「一切亦實亦非實」與「一切非實非非實」等所謂「四句」（cātuṣkoṭika）教說的引導功能；不過，卻又另外指出學人能否因此善悟、入道，則它的功過，便不應該歸諸「四句」教說了！

⁸² 詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁24上。

⁸³ 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁125下～126上。

立的「非有非無」之談，又如何能夠具有直接展開「諸法實相」的充分效力呢？

關於「非有、非無」之論無法直顯「諸法實相」這一點，龍樹在《中論·觀涅槃品》中已經指出⁸⁴；而吉藏對於該段論文的疏解，則說：

今〔中〕論云：涅槃絕四句，即是實相也。……若言求「有」、「無」不可得者，我亦求「非有、〔非〕無」不可得也。……涅槃絕四句，四句是表涅槃之門耳！云何用門為涅槃耶？肇公〈涅槃〔無名〕論〉破「非有非無」，云：「若有此『非有、〔非〕無』，則入『有』攝。若無此『非有、〔非〕無』，則入『無』攝。故唯見『有』、『無』，無兩非也。」……⁸⁵

所謂「涅槃絕四句，即是實相」，乃是意在指出「涅槃」超越語文表述的真正體質。同樣地，「實相絕四句」⁸⁶；一切諸法的「實相」，也不是依由「非有、非無」之論便可予以議定的對境。因此，對於包括五蘊在內的一切諸法、抑或世界萬象，即使在佛教經論中間或許可宣教者把它們存在的真正特質說為「非有我、非無我」，從而在思議層次上可以超克「有我」之論、「無我」之說這類單向固定其所見而致彼此形成對立的眾生謂情，但是剋實而論，卻又不可據此認為它就真的能夠直接展示一切諸法的真實性相。

2、「假名說」所涵蘊的「實相」理趣

然而，語文乃至思維，雖然看似與「實相」為異質異層的存在，但是，如果它們不具備促發學人轉向「實相」的解悟功能，那麼，佛教又

⁸⁴ 詳見《中論》卷第四，《大正藏》第30冊，頁35上～中。

⁸⁵ 詳見《中觀論疏》卷第十，《大正藏》第42冊，頁158上～中。

⁸⁶ 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁126中。

怎樣能夠確立像《中論》所言「但以假名說」⁸⁷的見地，而期許宣教者藉由表說佛法義理來指點學眾趣入一切諸法的實相呢？換言之，我們對於語文乃至思維可以方便引導學人歸往「實相」的作用具有相當局限性，固然應當有所醒覺；但是，有關語文乃至思維本身的存在性格，卻毋寧更是一個應該重視與反思的課題。因為語文乃至思維仍然還是屬於「一切法」所涵攝的項目，所以如果深入探察它們的存在性格，則或許便會發現語文乃至思維，原來就與所謂「實相」保有一種不必、甚至無法予以截然割開的本質連繫，而亦得因此免於陷入「語言」同「真實」之間形成彼此分立、對峙的二元性思維窠臼。

事實上，吉藏依據《維摩詰所說經》的法義，便曾針對言語的存在性格乃至它的價值意義，講過以下這段話：

〔《中論·觀法品》〕「心行言語斷」下，釋實相義也。……又，非但實相不可言，即言亦是實相，故雖言無言。故〔《維摩詰所說經》〕天女詰身子云：「汝但知實相無言，未悟言即實相。」故言滿十方，常是四絕。
問：云何爾耶？答：若有言體，即是本有，名之為「常」；「常」，〔則〕不可言。今因緣言，言無自體，故無言。……凡論發言，必有四句；要因四句之言，得顯無言，如因指得月。又，非但因

⁸⁷ 龍樹在《中論》裡，針對一切事物之「緣起性空」的「實相」，這樣說道：「空則不可說，非空不可說；共不共叵說，但以假名說。」（詳見《中論》卷第四，《大正藏》第30冊，頁30中）這裡所謂「假名」（prajñapti），雖然含有相當豐富的意義，不過，初步說來，它的字面意思，是指那些可以用來幫助人們了解事理的相關言說措施。請參見玉井威，〈施設について〉，《印度學仏教学研究》54號（東京：日本印度學仏教学會，1979年3月）：212-214；吳汝鈞，《佛教的概念與方法》（台北：臺灣商務，1992）：66-67；嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉，刊載於《中華佛學研究》（台北：中華佛學研究所，2006年3月）：46-48；詹偉倫，〈論嘉祥吉藏的二諦並觀法〉（台北：國立臺灣大學哲學研究所，碩士論文，2006年6月）：103、117。

四句言，得顯無言；即須知此四句，本來不四，名四句絕。故所詮之理絕言，詮理之言常絕。故天女呵身子云：「汝乃知解脫無言，而未悟言即解脫。」今亦爾。非但理絕於四，即言亦絕四。又，言既絕四，即絕四常言，勿謂絕四之理，有理存焉而不可言。⁸⁸

此中大意是說：不僅諸法的「實相」超越言說所論謂的對象，而且言說本身也只是眾多因緣所構成的存在活動，其中沒有固定不變的「實體」或「自性」，所以言說因其所體現的「空性」而得超越「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」等描述固定事象的「四句」論謂。然則，正由於言說也是「緣起性空」的因緣生法，其本身「自性不可得」的「空性」內涵⁸⁹，便是言說活動的真實性相，所以吉藏指出言說「亦是實相」。不僅如此，「亦是實相」而超越「四句」論謂的言說本性，既然還是表現為一種言說活動，由此便也同時顯露「實相」雖然被視為「不可言（說）」，但我們卻不能把「不可言」的「實相」，當作它本身就有不可言說的該種固定實質或體性。職此之故，吉藏表示「絕四」——超越「四句」論謂——的「實相」，乃又恒常可以表現為言說活動；抑或「實相」就是在言說活動中呈顯出來的東西，而不是同言說活動決裂為二的另一超絕存在體。

正是在上述的認識背景底下，語文乃至思維等眾生所展現的活動，與那被肯定為一切諸法之「究竟真實」的內容，便彼此並不截然劃開而成為兩重的世界；相反地，它們乃是同一事實。基於這個理由，佛教經論所賴以化導學眾趣入佛道的各種假名言說，遂也不僅是種手段而只能

⁸⁸ 詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁126中～127下。

⁸⁹ 例如《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十四：「……如是，須菩提！菩薩摩訶薩為眾生說法，亦不得眾生、及一切法，一切法不可得故。菩薩以不住法故，住諸法相中，所謂色空、乃至有為、無為法空。何以故？色、乃至有為、無為法，自性不可得故無有住處。無所有法，不住無所有法；自性法，不住自性法；他性法，不住他性法。何以故？是一切法皆不可得故。不可得法當住何處？……」詳見《大正藏》第8冊，頁397上。

保有工具性意義。換言之，因為它們同樣也在展示著一切諸法作為因緣存在的真實性相，所以它們本身也能有與「實相」平等不二的價值內涵。這也是吉藏之所以又把「諸法實相」分成「體」、「用」來講說，進而指出「實相之體」固然不可言說，但它展現在一切諸法中而作為「實相之用」時，卻又不是不能對它有所論議的緣故⁹⁰！

四、實相即是「無分別」的中道正法

前來指出語言乃至思維具有呈現諸法實相內涵的所謂「真實性」，乃是就語言或思維作為生命體的一種外顯活動或內在表現，仍然屬於一切諸法的行列，所以它們從引發、運作而現前，必然還是得依「此有故彼有……此無故彼無」的「緣起」或「因緣」理則⁹¹。職此之故，它們的真實性乃是扣緊「實相」就在該因緣生法中透顯出來而立，不是認為語言或思維活動就不折不扣等同於實相本身。更何況，從「因緣」所顯的「不二中道」觀思角度來看，吉藏根本不認為語言或思維活動真的有「它自己本身」可得，因此，我們不宜將語言或思維予以獨立而實在化，以免把它們抓定成為與「實相」相對立的東西，而自陷於虛妄想像之中。

⁹⁰ 吉藏以「體」、「用」這對概念來分別揭示「實相」內涵的解說之一，請參見《中觀論疏》卷第八：「問：云何為實相體？何者為實相用？答：……故以四門為用、不四為體。後當具足。」（詳見《大正藏》第42冊，頁123下～124上）。另請參見平井俊榮，〈實相と正法——吉藏における法の觀念と体系〉，《平川彰博士還曆記念論集：仏教における法の研究》：339-340；Ming-Wood Liu, "A Chinese Madhyamaka Theory of Truth: The Case of Chi-Tsang," *Philosophy East & West*, Vol.43, No.4, (October 1993): 653-654.

⁹¹ 這樣的「緣起說」，比起解答事物生成、變化問題的因果律，含有更深的內涵；因為它還觸及因果律所依以建立的事物、抑或概念之存有體質。簡言之，「緣起」指出一切諸法皆必有其依據或條件；而那樣的依據或條件，卻又不必指謂任何具實體性內涵的東西。另請參見梶山雄一，〈僧肇に於ける中觀哲學の形態〉，收錄於塚本善隆編，〈肇論研究〉（京都：法藏館，1955）：210下欄。

然而，如果退一步從假說「無我」或「非我」，乃至施設「不生不滅」、「不常不斷」等語言，畢竟可以當作一道指歸「實相」的方便法門來看，那麼，即使它們只是因緣所生的緣起事象，而不全然等同於實相；但是，站在教化之立場，因為通過該種言說所引發的思維路向，仍然比起其他言說——例如「有我」、抑或「生」、「滅」、「常」、「斷」……等所可能導致的知解結果，相對能夠發揮較好的「指導功能」(directional function)，所以落在同屬思議層次而論，那樣講說、乃至進而據以切入世界的存在實況，則便也還可視其為具有較高級次的「真實性」(truthfulness)。不過，如此意味的「真實性」，毋寧只是一種知識學意義的「真實性」，而與不可思議、從存有學意義來說的「真實性」(reality)——一切諸法的「究竟真實」有所不同。大體而言，前者可以說是特定主體、抑或相互主體的主觀真實性，而後者則可名為普遍存在的客觀真實性。

對於這裡所分二種「真實性」意涵，吉藏在疏解〈觀法品〉文義時，約略也做過一些辨明；而它們之間的差異，又可對應於「世俗諦/俗諦」(saṃvṛti-satya)與「第一義諦/真諦」(paramārtha-satya)所擬分別指向的兩類有關「真理」(true/truth)暨「實在」(real/reality)課題的「二諦」思想⁹²。

⁹² 學界探討「二諦」思想在印度地區形成暨發展過程的文章，可以參見安井廣濟，《中觀思想の研究》(京都：法藏館，1970)：43-86；西義雄，〈真俗二諦説の構造〉，收錄於宮本正尊編，《佛教の根本真理——佛教における根本真理の歴史的諸形態》(東京：三省堂，1957)：197-218。此中，基於「諦」字的歧義性，所以學界專家解說「二諦」意指的進路也有所不同：或以知識學進路，或以存有學進路，而其所得結論也呈現差異。請參見安井廣濟，《中觀思想の研究》：171-176；Mervyn Sprung, “The Mādhyamaka Doctrine of Two Realities as a Metaphysic,” in Mervyn Sprung ed., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, (Boston: D. Reidel, 1973): 40-53. 另請參見劉嘉誠，〈試評吉藏的二諦論〉，《法光學壇》(台北：法光佛教文化研究所，2000)：81；詹偉倫，〈論嘉祥吉藏的二諦並觀法〉：6。相關討論，還可參見 Jay L. Garfield, “Nāgārjuna and the Limits of Thought,” in *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, (New York: Oxford University Press, 2002): 90.; Karel Werner, “Are There Two Levels of Truth and Reality?” *Buddhist Studies Review* Vol.15, No.2 (1998): 213-222.

(一) 眾生謂情對於假名所說諸法的異想分別

吉藏在闡釋〈觀法品〉：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」⁹³的義理時，說道：

……「若法從緣生」下，第二明得方便慧益。上了生滅無生滅，今悟無生滅生滅，即是世諦。世諦雖有萬化不同，因果是立信之根、諸法之本，故偏說之。……此中言「實相」者，蓋是世諦之實；以俗既稱「諦」，故名為「實」，異上「實」也。又，能如此解因果不常不斷、不一不異，名之為「實」；若異此者，即名「虛妄」。⁹⁴

這是透過真、俗二諦來辨別與說明〈觀法品〉該段文句，與同品所說「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。……寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」⁹⁵這段文句的意旨差異。

正如吉藏所論，後面這段文句乃是要讓學眾了解或「生」或「滅」的緣起事象，因為原本就無可讓它們獨立存在的「自性」或「實體」這種本質內涵，所以如果改由更為深廣的「因緣」角度來檢視它們的存有情實，則便須重新思考那些透過經驗觀察、思維所得知的生滅現象，縱使表面看來似乎審實而不容懷疑，但是，若從它們的存有意義來說，又到底是否真的還談得上有彼所見實實在在的或生或滅現象呢？抑或相反地，它們相對於顯示因緣生法本性為「畢竟空」的「諸法實相」這一存有學意義上所保有的真實性來說，根本夠不上究竟意義的真實。因此，佛教學人應該懂得它們只是那不可落定在任何或生或滅狀態上的諸法實

⁹³ 詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁24上。

⁹⁴ 引見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁128上。

⁹⁵ 詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁24上。龍樹這段偈頌的論旨在於明白點出「實相的性格」或「真理的性格」。另請參見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》：327、331。

相，允許眾多條件集散離合所表現出來的短暫現象，而由此明了其所知見的「生」、「滅」，根本則為「無生」、「無滅」。

明了看似有生有滅的世界萬象，究竟還是無生無滅的一時假相：這裡所說的「無生無滅」，本是旨在打破凡常心識——「謂情」面對生活經驗中所知所見一切事物的刻意妄想，而使其能不再將經驗對象看成實有其所取相、所分別的那種樣態乃至體質，以便通達一切諸法依因待緣而生滅而動靜，其中蘊藏著可以不斷生發、無盡轉變的豐富能源。雖然有如此豐富能源所保證的緣起可能性，乃是世界萬象的實相，而不是「生」、「滅」乃至「斷」、「常」等論斷所得以限定的對象；不過，它又是此「生」彼「滅」、或「斷」或「常」等言說所要論陳的事象之所以生成、存在的根本道理，因此，佛教學人仍須認識這種一切諸法依於「無生無滅」而得顯現其「有生有滅」的另層內涵。就此而論，吉藏於是認為「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」這段論文的主旨，便是在於期許學人能夠由此體悟「無生滅（而／之）生滅」。

對於「令悟無生滅生滅」，吉藏說它「即是俗諦」的教說目的；而讓學人「了生滅無生滅」，則是「真諦」的學法宗標。此中，涉及「真理」與「實在」課題的真、俗二諦⁹⁶，依據它們各自系統的約定性、以及層次分別上的指向性，莫不具有審實不虛（非錯覺、無謬誤）的「諦」（satya）理性或「如」（tathā）實性，因此，吉藏指出它們二者：一是「世諦之實」，而另一則為「真諦之實」⁹⁷。換言之，雖然它們都被說名為「實」、

⁹⁶ 一般而言，吉藏認為「二諦」是「教」而非「理（境）」，乃是名聞學界的看法之一。請參見廖明活，《嘉祥吉藏學說》（台北：臺灣學生書局，1985）：128-133；楊惠南，《吉藏》（台北：東大圖書，1989）：144-145；Chang-Qing Shin（釋長清），*The Two Truths in Chinese Buddhism*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004): 150-194. 此外，有關「真」、「俗」二個中文字詞的意義釐辨，另可參見詹偉倫，〈論嘉祥吉藏的二諦並觀法〉：13-19。

⁹⁷ 「諦」、「實」、「如」等漢語佛學概念，牽涉到與它們相對應的諸多梵語，因此，這裡的說法，仍然留有相當值得深入討論的問題空間。扣緊「諦」這一語詞意義的解析、論述，另可參見

甚至「實相」⁹⁸，不過，由於是從不同著眼點，而且它們各自所處的論義層次也有差別，所以該二者所保有的「真實性」意義也不能等同視之。

就中，作為「俗諦之實」的所謂「(真)實」，具有兩重意涵：(1) 一是相對於作為「教(說)」的「真諦」，它是扣緊取相分別認識、以及世俗言說而肯定某事某理確實無誤的如實性或諦理性。(2) 另一則是基於它對「實相」的導向作用，而具有可讓學人通過它來更靠近作為「理(境)」的「真諦」，所以說它含有「真實性」⁹⁹。正如吉藏所論，前者「蓋是世諦之實；以俗既稱『諦』，故名為『實』，異上『實』也。」後者則是基於「能如此解因果不常不斷、不一不異，名之為『實』；若異此者，即名『虛妄』。」然則，無論如何，它們都是直就知識學意義層次所說的「真實」，而有別於「真諦之實」的所謂「實」。因為「真諦之實」

萬金川，〈存在、言說與真理：一個印度的觀點〉，《詞義之爭與義理之辨——佛教思想研究論文集》：208-215。

⁹⁸ 漢譯《中論》：「是故名實相」這一句，在現存梵本中沒有與之相對應的文字，因此，學界或疑它是鳩摩羅什所添加。至於前段「諸法實相者」、「是則名實相」二句的「實相」，與之相對應的梵語，前者是 dharmatā，而後者則為 tattva。另請參見稻津紀三、曾我部正幸編譯，《龍樹空觀·中觀の研究》付卷·梵漢和対照中論本頌原典：126-127。

⁹⁹ 一般而論，吉藏認為「二諦是教」。不過，對於這種說法，卻又不宜毫無批判地執定；因為正如吉藏回答學人所提：「攝山大師何故以二諦為教」的問題時，說道：「須深得此意。正道未曾真、俗，為眾生故，作真、俗名說，故以真、俗為教。此是望正道為言也。二者，拔由來二諦之見，故明二諦為教。由來理二諦根深，言二諦有兩理，故成畫石二見，二心不可除。睿公云：『道俗之不夷，二際之不泯，菩薩之憂也。』大師無生內充，慈風外扇，為拔二理之見，故言真之與俗皆是教也。至道未曾真、俗，即末學者，遂守二諦是教，還是投語作解。由來二諦是理，為理見；今二諦為教，復成教見。若得意者，境之與教，皆無妨也。以真、俗通理，故名為教；真、俗生智，即名為境。如來說二諦，故二諦為教。如來照二諦，即二諦為境。然二諦未曾境、教，適時而用之。」（詳見《中觀論疏》卷第一，《大正藏》第42冊，頁28下~29上）所以「二諦是教」，還是一個得要放入「因緣」中來理解其意旨的說法。另請參見前田慧雲著，朱元善譯，《三論宗綱要》，收錄於藍吉富主編，《現代佛學大系32》（新店：彌勒，1983）：95-96。此外，討論「二諦是教」這種「約教二諦」思想的義理結構、以及該說來源的文章，另請參見平井俊榮，〈吉藏『二諦章』の思想と結構〉，刊載於《駒澤大學佛教學部研究紀要》27號（東京：駒澤大學佛教學部，1969年3月）：50-69；平井俊榮，〈吉藏『二諦章』の思想と結構（続）〉，刊載於《駒澤大學佛教學部研究紀要》28號（東京：駒澤大學佛教學部，1970）：46-64。

的所謂「實」，不僅含有知識學意義，而且由於透過「真諦之實」那樣的如實教說，其所能達成的知識結果同時被認為反映了世界萬象的事實真相，所以它還具備存有學意義層次的「真實性」。換言之，「真諦之實」被認為含具存有上的客觀普遍性，而不是只因佛教聖者將某事某理視為「真實」，該事理就可夠得上客觀的確如此；相反地，乃是由於一切諸法本來顯示那樣的事實真相，所以才允許佛教聖者透過正觀一切諸法的智慧運作而如實加以體現。更進一步，佛教聖者通過思維、乃至表諸語文而對諸法的所謂「實相」，展開虛擬、描摹其輪廓的工作之後，才成就吉藏所謂「『教』為『理』門」的意義¹⁰⁰。

不過，「俗諦之實」難道就毫不寓含存有學層次的所謂「真實」意義嗎？對此問題的答案，毋寧必須批判地提出。

事實上，從教說乃至知識學角度來看，即使稱不上世俗真理——「俗諦」的一般論述、抑或日常言說，也仍然不是虛廓生宇宙、無中生有的東西；它們都要依憑特定存在物來作為該講說者的認識對象，而且在會集眾多因緣之後方得建立。因此，若就言說講論都需一定事物充作它們所依憑的對象而言，那麼即使「非俗諦」的東西也會有一切法來支撐它在存有學層次上所保有的「真實性」；更甬論「是俗諦」的言說教導，又怎麼可能全然不含存有學意義的「真實」內涵呢？不過，「俗諦之實」於存有學意義上所寓有的「真實性」，乃是依據緣起事象作為某種客觀存在而所賦與的；它與「真諦之實」乃是剋就緣起事象的「實相」或「法性」來建立其所含存有學意義的「真實性」，當然不可同日而語。依據緣起事象所賦與的「真實性」，相較於依據「實相」或「法性」所建立的「真實

¹⁰⁰ Robinson 早已指出吾人對於事物情況的各種表詮，其實僅能描出事物輪廓而不能真正代表事物；詳見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamaka in India and China*, (Madison: The University of Wisconsin Press, 1967): 49.

性」，雖然同為處在存有學層次所說的「真實」，但是，從理境乃至存有學角度來看，因為「俗諦之實」所依據的緣起事象，本為各種生滅無常的存在體，所以每被佛教聖者評為不是徹底實在的真正理境。而相對地，唯有「真諦之實」所依據的緣起法性，才是不生不滅的恒常理境，所以夠得上是所謂「究竟真實」。職此之故，「俗諦之實」雖然客觀說來也寓含存有學意義的「真實」內涵，但是，由於它們所依據的僅是一些「虛在」而非「實在」的東西，所以在與「真諦之實」對比之下，遂只得重點顯出它在知識學層次的真實性意義，而隱藏其在存有學層次的真實性意義。相對而論，「真諦之實」既有其就教說角度而立的知識學意義之真實性，也有從理境角度來說的存有學意義之真實性，但是，在與「俗諦之實」對顯之下，它在存有學層次上的真實性意義，乃更為突出¹⁰¹。

可是，還如吉藏所論，客觀說來，一切諸法的「實相」——所謂「正道」，本來非「真」、非「俗」；而它亦可說是所謂「實相之體」的「體」——本體、其自身。而作為「『理』門」的二諦教說，則是相對於該一「『理』體」所建立起來的「實相之用」的「用」——作用、其表現。因此，非但「俗諦之實」，即使「真諦之實」，也不全等於「究竟真實」、非心思言議所及的諸法實相。是以吉藏乃又告誡學人切莫認「指」為「月」地一心執定佛教聖者假名所講說的事理或觀念，而認為那些內容就是「真實」本身。

雖然如此，「真實」作為一種對境——「法」，畢竟還是被佛教聖者通過經論講述而嘗試把它提示給學人去揣摩、思索乃至觀行，那麼，

¹⁰¹ 審查意見書指出本文送審稿：「所說『真實性』的兩種含義如何對應於兩種……『二諦』觀念呢？……」回應審查人的細密評議，作者在此修訂稿中嘗試增文再釋，竊願所論能夠稍解疑者的困惑一二。

他們所依據的立教原則又是什麼呢？根據吉藏的看法，那也就是真、俗二諦。

若從吉藏所說「二諦是教」這一角度來看，「真諦」與「俗諦」二者的關係、以及如此「二諦」同其所要指向的「真實」或「理（境）」之間的關係，便如龍樹所論：「……若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」¹⁰²對於這段偈頌，青目在其注釋中已經指出：「世俗」乃是人我之間賴以溝通彼此思想、情意的各種言說；並且表示「諸佛依二諦，為眾生說法」¹⁰³的一切佛教，仍然得要依據那些具有相當真確性或審實性的世俗言說，才能引導學人了悟第一義的真實理境。因此，雖然一切諸法本來「無生（無滅）」，但是，緣於建立教說所需，也就仍然「而有二諦」。¹⁰⁴

吉藏針對龍樹偈頌與青目釋文，則有如下的疏解：

……前文云「於聖是實」，此是解實；今文云「一切法本不生是第一義」，此是境實。第一義既二實，世俗二不實可知也！……世俗雖是二不實，但要因世俗為方便，得顯第一義耳！……一切言皆是世俗。因世俗言，得無言。故以無言言為世俗，言無言為第一義也。……須知世諦雖說而未嘗言，真雖無言而教彌法界。……涅槃是第一義異名耳！但對世，故名第一義；對生死，故名涅槃也。¹⁰⁵

¹⁰² 引見《中論》卷第四，《大正藏》第30冊，頁33上。另請參見 Karel Werner, "Are There Two Levels of Truth and Reality?" *Buddhist Studies Review* Vol.15, No.2 (1998): 218-219.

¹⁰³ 詳見《中論》卷第四，《大正藏》第30冊，頁32下。

¹⁰⁴ 詳見《中論》卷第四，《大正藏》第30冊，頁33上。

¹⁰⁵ 詳見《中觀論疏》卷第十，《大正藏》第42冊，頁151上~中。

吉藏在此指出一切言說皆屬「世俗」，而「第一義」則是沒有言說、抑或不可言說的真實理境。它們二者之間的關係，雖然從「教」、「理」分別的角度看來，呈現出一有言、一無言，甚至一者兩不實、另者兩皆實的根本差異¹⁰⁶；但是，若從「因教悟理」的立場出發，卻又需要假借特定教說以為某種方便法門，才能引導學人趣入第一義的真實理境，例如「涅槃」。換言之，如同吉藏所說，這樣的關係乃是「二諦相資」¹⁰⁷。甚至「須知世諦雖說而未嘗言，真雖無言而教彌法界。」這更是認為任何依據「世諦」所建立的言說，即使它們有萬不同；但是，究竟而談，言說活動既然本無其獨立自存的實在性，而為假借眾多因緣所成立的虛在現象，因此乃得是「雖說而未嘗言」。至於站在「第一義」立場所指出的真實理境，亦即所謂「真諦」，縱然平等一如而不可思議；但是，徹底來看，所謂「無言」或「不可思議」，也毫不意謂那是停佇在死寂絕無的狀態，相反地乃是「雖無言而教彌法界」。換句話說，「世諦」與「真諦」之間、抑或「言說」與「無言說」之間，仍然彼此依緣、相互因待，而於其中根本不存在可以截然劃開的真正界線¹⁰⁸。然則，眾人之所以認為它們彼此分別成為獨立的兩項，乃是由於眾人不知道要將其觀察、思維的眼光，轉切到「因緣」或「緣起」這層面向，進而據此「究竟真實」的內涵去審視它

¹⁰⁶ 請參見高野淳一，〈吉藏の中仮思想——羅什訳經論との関わりを軸に〉，收錄於平井俊榮監修，《三論教学の研究》（東京：春秋社，1990）：185。

¹⁰⁷ 請參見《十二門論疏》卷第五，《大正藏》第42冊，頁206上～中。另請參見伊藤隆壽，《中國仏教の批判的研究》（東京：大蔵出版，1992）：325；黃國清，〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉，刊載於《圓光佛學學報》第4期（中壢：圓光佛學研究所，1999年12月）：64；Ellen Y. Zhang, "Ji Zang's sūnyatā-Speech: A Derridean Dénégation with Buddhist Negations," in Jin Y. Park, ed., *Buddhist and Deconstructions*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2006) :115.

¹⁰⁸ 另請參見韓廷傑，《三論宗通論》（台北：文津，1997）：212-213；紀華傳，〈吉藏二諦思想研究〉（武漢：武漢大學哲學系，碩士論文，2000），收入《中國佛教學術論叢21》（高雄：佛光山文教基金會，2001）：226-229；Guy Newland, *The Two Truths in the Madhyamika Philosophy of Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism*, (New York: Snow Lion Publications, 1992) : 59-75.

們，所以只好緊盯住因緣所生的現前表象，而令這樣或那樣所觀見的對象，全部成為散列分開的個別項目，同時還認為那就是客觀世界的真實情況。相反地，佛教聖者卻不如是。

凡、聖心智不同所造成的認知差異，正如吉藏所說：

……而世俗稱「諦」者，此於世俗人是實，故稱「世俗諦」。……
第一義則有二實：一者，體是諸法實相，故名為實。二，於聖人了達，有於實解，復是真實。世俗，體非真實，但有於凡是實。故二諦「實」義，異也。¹⁰⁹

換言之，「於聖人了達」的所謂「真實」，乃是直就事象本身——「體是諸法實相」而所肯定的客觀真實性，而不是像「於凡是實」的所謂「真實」，僅僅只是屬於其個人主觀、抑或世間不同認識主體所共同許可的某種確切性。因此，在同第一義的「究竟真實」對照之下，世俗所肯認的「真實」，根本夠不上具有真正的實在性¹¹⁰。

事實上，凡常心識每把他們所看到「是」什麼的東西，毫不加深究地當作實際就「有」那樣的事物；而這種心態，正是吉藏所謂的有所得心態。眾生依據「有所得」之心態，雖然可把他所知見的事物，視為客觀上確切無疑的事實真相，但是，事實真相卻不必然就如他所目睹、所心思那樣決定不移。因為同樣面對一切諸法而深入其中的正觀修行者，卻能明白所有眼觀心思的對象，最終只是依因待緣所顯現出來的暫時存在體；同時就在覺知一切經驗事象皆是虛在的「幻有」或「假有」這一認識背景底下，他們也懂得不受現前的知見內容所限礙，所以能夠轉起

¹⁰⁹ 詳見《中觀論疏》卷第十，《大正藏》第42冊，頁150下。

¹¹⁰ 這種「望第一義，皆是妄謂，皆是不實」的「俗諦」，將如鄭學禮先生所指出，只「有實用價值而無絕對的真理性」；詳見鄭學禮，〈三論宗之哲學方法〉，刊載於《國立臺灣大學哲學論評》第14期（台北：國立臺灣大學哲學系，1991年1月）：187。

那種以「無所得」(anupalambha)之心態來通達「諸法實相」的智慧運作¹¹¹。

(二) 在「無所得」中道正觀下的諸法實相

佛法修學者雖然極力想在世界萬象中發現所謂「究竟真實」¹¹²，但是現見一切諸法的變動性、無常性、有限性、乃至依待性，卻又似乎阻擋其種種努力修學所寄望達成的目標。不過，畢竟在他們愈益深入觀察、思維一切諸法之後，還是可能發現世界萬象的那種依待性、有限性、無常性乃至變動性，與「究竟真實」所保有的不變異性、普遍性或無限性、恒常性乃至無待性，也並非截然分離。因為作為客觀存在的究竟真實，同佛法修學者一向透過其心識活動所得知見的世界萬象，終究還是同一「事實」；不過，由於心識活動的取相、分別作用，那樣的「事實」才被人們片面地、間接地了別成為各種有所限制而且變動不居的存在現象。可是，相對於此，另外一種不變且無限的世界圖像，卻又得以具備所謂

¹¹¹ 這種「無所得」或「無得」的正觀心智，被視為吉藏佛學所極力強調的內容之一。請參見平井俊榮，《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》：406-416；廖明活，《嘉祥吉藏學說》：45-58；廖明活，《中國佛教思想述要》(台北：臺灣商務，2006)：193-195。另請參見凝然，《八宗綱要講義》，收入藍吉富主編，《現代佛學大系 20》(新店：彌勒，1983)：301；宇井伯壽，《佛教汎論》(東京：岩波書店，1962)：513-544；華方田，〈般若無得無所不得——試論吉藏佛學思想的基本精神〉，刊載於《佛學研究》(北京：中華佛教文化研究所，2000)：37-40。

¹¹² 若從存有學角度來釐定所謂「究竟真實」，那麼，它至少應該具備幾種性格內涵：(1) 沒有變異，(2) 具普遍性，(3) 是恒常的，(4) 無所依待。然而，保有這些內涵而稱得上「究竟真實」的東西，顯然不能是指現象或一切諸法層次的東西；因為現見所及的一一事象，乃是：(1) 不僅會變異，例如或這時是樹苗、或那時成乾柴；(2) 而且也沒有普遍性，例如水不是火、窪地也不是丘嶺；(3) 同時也談不上恒常，例如從出生、老化、以至死亡；(4) 更何況它們必須有所依待，例如房屋依地、緣磚、靠水泥而建成，等等。雖然如此，但更該明白的是，具有不變異、普遍、恒常、而且無所依待等性格內涵的「究竟真實」，固然指向某種客觀存在的理境，但卻不意謂它必須另外存在於一切諸法之外。因為若它是在世界萬象之外的另類存在，那麼，它將可不與世界保持某種必然連繫，尤其稱不上是緊扣一切諸法所顯現的真實性，而卻只能成為一個獨存且固定不變的超絕存在體。然而，吉藏根本不認為有那種超絕、獨存在一切緣起諸法以外的東西。

「真實性」或「真實相」的意義面貌而呈示在吾人心目之中¹¹³。因此，無論是把該「事實」看成變動的、有限的，還是認為它是不變的、無限的，全都只能說是依據心識活動所形成的一種「顛倒知見」，而不是直接全面相應於該事實的「如實知見」。

促成虛妄認識結果的「顛倒知見」¹¹⁴，實際上是由於眾生的認識活動中還藏有某種深沉的作用力；這種作用力乃是生命體為了求取自己在認識結果上的確實決定、以及在生存領域上的活動發展，而不自覺或不由自主地要把他所知見的事象，加以固定化、實在化的情意驅動力。這樣一種藏在認識活動裡的情意驅動力，便是吉藏所說「有所得」（upalambha）之心態的主要成素。

「有所得」之心態，是在心識活動的取相分別作用之外，還更加上那種黏著不放的情感、堅定執取的意志，以至於觀法者認為事象或道理，確實就如他自己所知見那樣，而絲毫不可任意傾拔、搖撼的生命內涵。更具體來說，「有所得」之心態，每每是把心識活動面向對象所取得的內容，毫不質疑地當成實在的東西，但卻忽略、抑或遺忘該心識內容之所以能夠現成，還需要它可依憑的其他條件，而不是已然現成的內容本身所獨自打造的結果。換言之，「有所得」的心態，反映認識主體將他所攝

¹¹³ 虛幻的「諸法」、以及真實的「實相」之間，正如「有為法」與「無為法」的關係那樣，乃是相即而不離的。《阿毘曇毘婆沙論》卷第四十，在論明「有為法」與「無為法」的關係時，說道：「……若無三世，則無有為法。若無有為法，亦無無為法。所以者何？以有有為故，則施設無為。若無有為、無為法，則無一切法。……」（詳見《大正藏》第28冊，頁294上～中）而吉藏在《大品經義疏》卷第十，也說：「……有為、無為因緣義。因有為故無為，則非無為。由〔無〕為故有為，則非有為：是平等也！」（詳見《卍續藏經》第38冊，頁304下）吉藏的解釋，毋寧基於他對《大智度論》所說法義的理解與掌握；詳見《大智度論》卷第九十五，《大正藏》第25冊，頁728上～中。

¹¹⁴ 然而，也可以反過來說「顛倒知見」乃是依於心識活動的取相、分別作用而產生。因此，吉藏在《中觀論疏》卷第九，又說：「……『皆從因緣生』者，此明二種相生：一、從憶想分別生顛倒；二、從淨不淨倒，生於三毒。故云『皆從眾緣生』。故淨名云：『貪欲，以顛倒為本；顛倒，以想分別為本；想分別，以無住為本。』」詳見《大正藏》第42冊，頁145下～146上。

得「是」什麼的對象，進而加以執定為實際上就「有」那樣不可加以改易的事物或道理，但卻沒有發覺那被執定為實在的事理，別有必須探其底蘊的成立因緣。職此之故，憑藉「有所得」之心態，眾生遂更衍生出各種的「異想分別」¹¹⁵，而造就所謂「顛倒知見」。例如認為某事物、某道理，定然是「有」；抑或反之，定然是「無」。同時也就或者取著於「一」、或者執定於「異」。乃至還將它們論斷為「常」或「無常」，衡定為「變」或「不變」、「有我」或「無我」，等等。

面對眾生如此的心識活動及其狀態，雖然一切諸法之「實相」乃是「心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」；但是，佛教聖者建立其「一切實、〔一切〕非實，亦實亦非實，非實非非實」等教說，總是旨在教導來學大眾通過深入正觀諸法的體性與徵相，來讓其心智能夠通達「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別」的究竟真實¹¹⁶。正如吉藏所言，這些教說本是緣於聖者的悲心而不得已在「無分別中善分別」所打開的各種實相法門¹¹⁷，而不是以為「隨凡夫分別」其各自所知見的對象，並且依據「有所得」心態所建立的「有我」、「無我」、「常」、「無常」……等論斷，就是確實反映其所肯定的事理必然存在，抑或反之不存在。因為佛教聖者是以「無所得」之心態，透過直接而全面的「無分別」之智慧運作——「般若」(prajñā)¹¹⁸，才發現「無異無分別」的究竟真實，而

¹¹⁵ 吉藏在《勝鬘寶窟》中解釋「異想分別」的意思，說道：「……見諸根滅」壞，即謂未來無復續起，故為『太過』。見心生滅相續，即謂凝然常，不知生滅，名為『不及』。無常謂常，無斷謂斷，名為『異想分別』。」詳見《勝鬘寶窟》卷第三，《大正藏》第37冊，頁77中。

¹¹⁶ 所引文句，詳見《中論》卷第三，《大正藏》第30冊，頁24上。

¹¹⁷ 例如《中觀論疏》卷第十：「……言『無明』者，從所無受稱，謂無慧之明，稱為無明。……經云：『無明體性本不有，妄想因緣和合而生。無所有故，假名無明。是故我說名無明。』今分別空，謂眾生虛妄顛倒，故作三世因果。此是無分別中善分別故，欲令虛妄眾生因此分別，悟無分別，息虛妄心也。……」詳見《大正藏》第42冊，頁161中。

¹¹⁸ 請參見 David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, (New York: Humanity Books, 1998): 135-138.

不像凡常心識那樣落定在或有或無、或一或異……等經由取相分別作用所間接且片面抓住的觀解之上。

吉藏解釋《中論》所建「八不（中道）」論述乃是意在對治各種偏執之病法時，表示：

……以外道執我一、異，是有所得分別，故今明無分別般若即是無所得般若。……無分別般若即是不一不異，息一、異之心，名無分別。¹¹⁹

而以五蘊為例，在解答「無分別」與「分別」之間的關係時，則說：

……佛分別五者，欲因分別，令知五陰是空。而封教之徒，不領陰空，但存分別，故失佛意。又，有所分別，障慧眼；障慧眼，故不能如實分別。若息分別，即除分別障，故正觀眼開，得實智慧。既得實智，即得權智，能無分別中善巧分別；雖復分別，〔而〕未曾分別。故寶積歎云：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」¹²⁰

這裡指出「無分別」的般若聖智，即是「息一、異之心」的「正觀（之慧）眼」。然則，「正觀眼開」所見及的境界，並不同於世俗儻侗混沌而無力辨明事理的愚闇心智狀態，而是能夠洞察凡夫依於取相分別所顛倒認定以為實有的事理，原即建立在「無異無分別」之「緣起法性」上的表層現象，因此，凡是志在超凡入聖的佛法修行者，在觀察、思維一切對象時的心智運作，其重點便應落在對一切諸法皆為緣起的理解、以及對該「緣起法性」的隨順之上，而不是定睛在目前所看到的對象，便以為那就是全部事實的真相——所謂「究竟真實」。換言之，能夠正觀一切

¹¹⁹ 詳見《中觀論疏》卷第二，《大正藏》第42冊，頁33下。

¹²⁰ 引見《中觀論疏》卷第四，《大正藏》第42冊，頁66中。

諸法的修行者，是把當下所觀對象置入緣起相關的存在網絡、以及因緣依恃的意義連繫之中，再來審定它們如此顯現所保有的存在性格與價值意義，而非僅僅是將它們分別看成這樣或那樣的東西之後，立即就在他們當中選取哪個是真實而有價值的項目、哪一個又是不真實而沒有意義的項目。那是因為根據認知經驗所發現的事物或道理，它們之所以為真實、抑或不真實，以及他們是否具有意義或價值，全都無法只就所謂「其自己本身」來做出論斷，而是必須放在整個存在領域、及其全體相關的意義網絡內來進行勘定，所以唯有具備如此的認識心態暨理解方式，才能深入一切諸法而去掌握它們全盤稱得上真實的內涵。更進一步，也才能夠「如實分別」這樣的事物、抑或那樣的道理，到底在與它相關的整體存在暨意義範疇內可以保有怎樣的地位？而又能夠發揮何種效用以展現其價值？職此之故，吉藏指出照見諸法實相的般若聖智，乃是「雖復分別，〔而〕未曾分別。」而這也正如《維摩詰所說經》中寶積菩薩所說¹²¹，「能善分別諸法相」，但卻又可「於第一義而不動」¹²²。

「第一義」指向有無、一異等等「愛」、「見」戲論畢竟寂滅的聖智境界¹²³。諸佛菩薩所「善分別」的「諸法相」，則是依於「緣起法性」所開設的方便法門、一時假說；而不是如同凡常心識那樣認為實有該種法門、該種假說所範限的思議對象，可以作為一種凝然不動的事理來與它相對當。因此，佛法修學者不能直就這樣的法門、抑或那樣的假說，而便把它視為真實理境本身；相反地，卻須明白這樣或那樣的分別講說，

¹²¹ 詳見《維摩詰所說經》卷第一，《大正藏》第14冊，頁537下。

¹²² 唯其如此，我們才能理解吉藏為什麼會說：「……由有所得善相資故，然後生無所得善。有所得善是無所得遠緣，以此言之，亦有動出之義也。」詳見《法華玄論》卷第十，《大正藏》第34冊，頁445中～下。此外，關於「有所得」作為「無所得」之「遠緣」或「初門」的討論，可以參見奧野光賢，《仏性思想の展開——吉藏を中心とした『法華論』受容史》（東京：大藏出版，2002）：324-335。

¹²³ 請參見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁128上。

只是旨在讓自己得悟第一義而無分別的「緣起法性」，亦即所謂「諸法實相」。一如吉藏所說：

既無〔愛、見〕二種戲論，則知法無「有」、「無」之異，心無「有」、「無」分別。以心無「有」、「無」分別，故無心於內；法無「有」、「無」異相，故無數於外。彼、此已【案：「已」字，疑衍】寂滅，浩然大均，名為實相。¹²⁴

換言之，作為客觀理境的所謂「真實」，不是與般若聖智分別成為二元對立的另一客體；而作為主觀心智的所謂「真實」，也不是獨存於世界萬象之外的另一主體。它們是在「彼、此寂滅，浩然大均」的般若實相不二、實相般若無別的真真實智中，乃得呈現出來的一種終極價值肯定。對於這種「心」、「境」分說而又根本沒有別異的實在性，以及「理」、「智」不二而又權可假名言說為二的「因緣境、智」¹²⁵狀態，吉藏時而又把它稱為「中道正法」或「中道實相」¹²⁶；並且強調那是觀法者透過「無（所）

¹²⁴ 引見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁128上。

¹²⁵ 例如《中觀論疏》卷第三，說：「……今明：論主因緣境智，境雖生而無發，智雖照而無知。此境智即是非境智，故不被破。」詳見《大正藏》第42冊，頁51上。而《大乘玄論》卷第四，也說：「夫智不孤生，必由境發，故境為智本。境非獨立，因智受名，故智為境本。是以非境，無以發智；非智，無以照境。……不得言境前、智後，亦非智前、境後，亦非一時，唯得名為因緣境智也。」詳見《大正藏》第45冊，頁55中。又，《淨名玄論》卷第三，則說：「……上開境、智二者，此是不二二義耳！而境、智是因緣義：非境，無以明智；非智，無以辨境。故境，名智境；智，名境智。境智，則非智；智境，則非境。非境非智，蹤跡區【案：「區」字，當為「巨」字】尋。……」詳見《大正藏》第38冊，頁871下。

¹²⁶ 例如《中觀論疏》卷第一：「……初至〈觀業〉，有十七品，破稟教邪迷，顯中道實相。第二，〈觀法〉一品，次明得益。第三，〈時〉、〈因果〉、〈成壞〉有三品，重破邪迷，重明中道實相。」詳見《大正藏》第42冊，頁9上～中。又如《大乘玄論》卷第三：「……今以中道正法為涅槃體。」詳見《大正藏》第45冊，頁46中。此外，關於「中道正法」這一觀念及其所涉問題的相關討論之一，另請參見陳平坤，《佛門推敲——禪·三論·天台哲學論著集》（台北：文津，2007）：211-248。

得正觀」所達到的非顛倒非不顛倒、非一非異、非變非不變、乃至非生滅非不生滅、非有非無——種種思議活動寂滅的實相般若境界¹²⁷。

伍、結論

《大智度論》有言：「……行是四聖行，破四顛倒。破四顛倒，故開實相門。」¹²⁸「行是四聖行」，意指正觀一切諸法，正行種種佛道；而由此「破四顛倒」，則是打開了趣入「實相」的佛法大門。同樣地，吉藏在《中觀論疏》中為了引導學人趣入「實相」而所闡建的「中道正觀」法門，也以破除種種「顛倒知見」為其關捩¹²⁹；而就中對於一切諸法是否有「我」的論說，不外是其用以推敲門關的一塊石磚。當石磚放下、關門打開之際，觀法者便會發現：原來虛妄分別的顛倒知見，乃依自心所造；而一切諸法的緣起法性，亦即其「實相」，則是本來「不二」。因此，若能一切無有所得，便將不復作繭自縛，而得了了悟入「實相」——或者說是觀法者得為「真實」所光照。

吉藏所說「中道正觀」，並非是在取相而分別其「有」與「無」、區異其「生」與「滅」、釐判其「常」與「無常」等等之後，再採取一種綜合的、抑或折衷的態度來面對它們¹³⁰；而是根本不從事那種定於一端、

¹²⁷ 詳見《淨名玄論》卷第五，《大正藏》第38冊，頁885下。

¹²⁸ 引見《大智度論》卷第四十八，《大正藏》第25冊，頁405中。引文所說「四聖行」，是指修持「不淨觀」、「無常觀」、「非我觀」與「苦觀」等四種正觀與正行；而「四顛倒」則指那些把「不淨」看成「淨」，把「無常」認作「常」，把「非我」視為「我」，把「苦」當作「樂」的不正觀與不正行。另請參見《大智度論》卷第三十一，《大正藏》第25冊，頁285下。

¹²⁹ 例如吉藏說：「……生若實生，不應待滅；以待滅故，生即生無自性，故自性生便息。生無自性，由滅故生，即是因緣生。因緣生，即是寂滅性……故八不大宗，具八行觀。以具八行觀，故便除八倒。以識無生滅生滅，故於生死中，不起常等四倒。以識生滅無生滅，即悟涅槃，不起無常等四倒。不起常倒，故非常。不起無常倒，故非無常。非常非無常，故名中道。以中道故，即有正觀。」詳見《中觀論疏》卷第二，《大正藏》第42冊，頁30上。

¹³⁰ 正如吳汝鈞先生所論：「……中不是中間，不是於兩個極端中取其中之意，而是超越於兩個

執在一側的區分，直下便切到如許區分的根本所依，原來就是觀法者投向所觀對象的心識妄想，是以不再將所見對象視為實在有其不可否認的對立性¹³¹。因此，那樣的「中道正觀」，實是以「無所得」精神為奠基的心智運作。相反地，眾生面對一切諸法時的分別邪思，則是以「有所得」為其核心成素。於是學人如果想要逼近一切諸法的事實真相，那麼就得卸下原有的心識運作模式，亦即擺脫那些造成虛妄執定對象、顛倒知見事理的「異想分別」。這是吉藏指歸「中道正法」，而在《中觀論疏》中，努力為我們打開一道「實相」之法門的基本理路。

除此之外，吉藏透過法義開示而欲令學人悟入「實相」的各種講論，雖然主要是借否定式的「遮詮」語言來展開¹³²，但是，由於吉藏非常清楚否定式的遮詮方法，僅是意在避免學人緣於言說或文字所難以避免的片面規定性與間接指向性而讓自己陷入邊見之中¹³³，因此透過否定、遮遣既有知見以引發其反思，並不是反向要使學人轉向另外一種坐實在肯定式「表詮」語言所明事理的實在性上¹³⁴，而是期許由此能夠導引學人

極端之上的意思……中也有絕對之意……中是由位置的意思，提昇至超越一切相對性，達致絕對境界的意思。」詳見吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》（台北：文津，1994）：116。

¹³¹ 關於「中道」的一個詮解，另請參見蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》32：125-127。

¹³² 這是基於「諸法實相」本來不落在任何概念言詮之上，因此，假使一定得要使用語文來指向它，那麼，比較適當的方式，或許該是採取否定語句所構成的「遮詮」方式。另請參見藍吉富，〈漢譯本「中論」初探〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊48·三論典籍研究》（台北：大乘文化，1978）：48。

¹³³ 方東美（1899-1977 A.D.）曾說這種否定、批評的「遮詮」方式，乃是意在「找出一個新的思想途徑」；詳見方東美，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化，1991）：378-380。另請參見李日章，〈三論宗的方法論與真理觀〉，收錄於張曼濤主編，《三論宗之發展及其思想》（台北：大乘文化，1978）：310-311。當然，這不意謂吉藏建構其佛學理論的方法，只有「遮詮」而無「表詮」的型態。另請參見楊惠南，〈吉藏的真理觀與方法論〉，刊載於《國立臺灣大學哲學論評》第14期（台北：國立臺灣大學哲學系，1991年1月）：197。

¹³⁴ 一個相關的討論，請參見 Hsueh-li Cheng, *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991): 46-47.

歸往眾因緣生法所呈顯的畢竟空性。同時，基於「無所得正觀」，學人乃能在面對現前一切諸法時，不會把它們固著地執為這樣或那樣的實有；而且對其當下所顯發的「無生」意涵，也不至於認為其中絕無任何生機。因此得以「實智」生發「權慧」，來一則觀見「無異無分別」的諸法實相¹³⁵，另則成全佛教普度眾生的廣大願行。職此之故，吉藏在《三論玄義》中回應有關全體佛教的主旨為何、宗歸所處之問題時，便說：「通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗……雖諸部有異，同用不二正觀為宗。」¹³⁶所謂「不二正觀」，即是「無所得」的「中道正觀」¹³⁷；因為「中道」作為一種觀行，就是徹頭徹尾不落在任何邊見上的「不二」心智，同時反映出不住著在以所見事理為實有的「無所得」精神。

然則，佛教眾論雖然「同用不二正觀為宗」，但是《中論》乃更「以二諦為宗」¹³⁸。因此，吉藏指出《中論》透過申明「二諦」之義，它的主旨即是為了讓學眾「因二悟不二」¹³⁹。事實上，真、俗「二諦」不離於「因緣」¹⁴⁰，所以吉藏針對《中論》所展開的疏文、解義，總是緊扣「二（而）不二」、「不二（而）二」——「因緣空、有」這一義理思維的主軸¹⁴¹。換言之，循此主軸，吉藏透過多方講論而指出：那些經由「異想分別」所建立起來的假相、幻有，與那被說為「無異無分別」的第一

¹³⁵ 這是吉藏所謂「境智不二」、「心境一如」的實相般若境界。詳見《中觀論疏》卷第八，《大正藏》第42冊，頁128上；《淨名玄論》卷第三，《大正藏》第38冊，頁870上。

¹³⁶ 引見《三論玄義》卷第一；《大正藏》第45冊，頁10下。

¹³⁷ 吉藏有時稱它為「無得正觀不二」。例如《仁王般若經疏》卷第一：「……大乘滿字教者，若明其理，至極平等，無得正觀不二為宗……」詳見《大正藏》第33冊，頁315中～下。

¹³⁸ 詳見《中觀論疏》卷第一，《大正藏》第42冊，頁9下；《三論玄義》卷第一，《大正藏》第45冊，頁10下～11上。

¹³⁹ 詳見《二諦義》卷第一，《大正藏》第45冊，頁82下。

¹⁴⁰ 詳見《大乘玄論》卷第二，《大正藏》第45冊，頁31中。

¹⁴¹ 例如《中觀論疏》卷第二：「……今明諸佛菩薩，無名相中強名相說，欲令因名相悟無名相，故不二而二，名為二諦；欲令因不二二，悟二不二，故名不二中道。……」詳見《大正藏》第42冊，頁26下。

義真實理境，原來也應該是在因緣相關的理解之下，才得以顯出它們各自所具有地位與所含價值意義的相對限界，而不是其彼此根本就像楚河漢界那般截然分成兩個國度。因為眾生透過心識活動所認知得及的假相、幻有，徹底而論，「亦是實相」；不過，凡識每把它們顛倒看成這樣或那樣實實在在的事物，進而依此衍生出各式各樣的生命困境，例如貪愛、瞋恨、痴迷等煩惱纏結，同時放任它們去束縛生命向前發展、往上提昇的無限可能。可是，一旦只要了解幻有、假相本來緣起，乃是眾多因緣所造就的表層現象，因而不再執取任何表象事物以為真實，也不復定著在「是我」、「非我」等異想分別之上，便能開啟「實相」之門，長驅直入一切諸法的真實堂奧。這是吉藏《中觀論疏》為學眾所打開的「實相」法門之義蘊¹⁴²。

¹⁴² 雖然本文認為吉藏始終把握「因緣」或「緣起」這一核心義理見地，來作為其展開相關論述的立論依據；不過，日本學者松本史朗卻是主張吉藏否定「緣起」，並且認為吉藏建立其學說體系的基本思維方式，乃是屬於他的所謂「基體論」或「界論」(dhātu-vāda) 型態。請參見松本史朗，〈三論教學の批判的考察——dhātu-vāda としての吉藏の思想〉，收錄於《禪思想の批判的研究》(東京：大藏出版，1994)：545-577。松本史朗的論點，究竟是否妥當或準確呢？毋寧是個尚待批判討論的研究課題。不過，本文志不在此，只好俟諸異日另論！

參考書目

一、中文部分

(一) 基本文獻

1、吉藏的論著

隋·吉藏《仁王般若經疏》，收入《大正藏》第33冊。

——《法華玄論》，收入《大正藏》第34冊。

《勝鬘寶窟》，收入《大正藏》第37冊。

《淨名玄論》，收入《大正藏》第38冊。

《中觀論疏》，收入《大正藏》第42冊。

《百論疏》，收入《大正藏》第42冊。

《十二門論疏》，收入《大正藏》第42冊。

《三論玄義》，收入《大正藏》第45冊。

《大乘玄論》，收入《大正藏》第45冊。

《二諦義》，收入《大正藏》第45冊。

《大品經義疏》，收入《卍續藏》第38冊。

2、其他佛教經論

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》，收入《大正藏》第1冊。

劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊。

唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》，收入《大正藏》第5~7冊。

後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊。

- 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》，收入《大正藏》第 12 冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第 14 冊。
- 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》，收入《大正藏》第 25 冊。
- 迦旃延子造，五百羅漢釋，北涼·浮陀跋摩、道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》，
收入《大正藏》第 28 冊。
- 龍樹菩薩造，梵志青目釋，後秦·鳩摩羅什譯《中論》，收入《大正藏》第
30 冊。
- 護法等菩薩造，唐·玄奘譯《成唯識論》，收入《大正藏》第 31 冊。
- 宋·知禮《金光明經玄義拾遺記》，收入《大正藏》第 39 冊。
- 唐·法藏《大乘起信論義記》，收入《大正藏》第 44 冊。

（二）研究專著

- 方東美《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業股份有限公司 1991。
- 吳汝鈞《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務印書館 1992。
- 《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社 1994。
- 《龍樹中論的哲學解讀》，台北：臺灣商務印書館 1999。
- 吳怡《中國哲學史》，台北：三民書局 1996，四版。
- 前田慧雲著，朱元善譯《三論宗綱要》，收入藍吉富主編《現代佛學大系 32》，
新店：彌勒出版社 1983。
- 陳平坤《慧能禪法之般若與佛性》，台北：大千出版社 2005。
- 《佛門推敲——禪·三論·天台哲學論著集》，台北：文津出版社 2007。
- 陳英善《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版社 1995。
- 萬金川《中觀思想講錄》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金附設香光書鄉
出版社 1998。
- 楊惠南《吉藏》，台北：東大圖書公司 1989。

廖明活《嘉祥吉藏學說》，台北：臺灣學生書局 1985。

——《中國佛教思想述要》，台北：臺灣商務印書館 2006。

韓廷傑《三論宗通論》，台北：文津出版社 1997。

釋印順《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社 1991，十五版。

（三）研究論文

牟宗三〈中觀之觀法與八不〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 46·

中觀思想論集》（台北：大乘文化出版社，1978）：245-280。

李日章〈三論宗的方法論與真理觀〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊

47·三論宗之發展及其思想》（台北：大乘文化出版社，1978）：309-315。

李勇〈三論宗佛學思想研究〉（南京：南京大學哲學系·博士論文，1999），

收入《中國佛教學術論典 21》（高雄：佛光山文教基金會，2001）：68-70。

林鎮國〈解釋與解脫——論《解深密經》的詮釋學性格〉，收錄於《辯證的

行旅》（台北：立緒出版社，2002）：187-201。

紀華傳〈吉藏二諦思想研究〉（武漢：武漢大學哲學系·碩士論文，2000），

收入《中國佛教學術論典 21》（高雄：佛光山文教基金會，2001）：219-276。

梁啟超〈說無我〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 53·佛教根本問

題研究（一）》（台北：大乘文化出版社，1978）：301-308。

黃國清〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉，刊載於《圓光佛學學報》第 4 期（中

壢：圓光佛學研究所，1999 年 12 月）：59-74。

萬金川〈關於「戲論」（Prapañca）的語義〉，收錄於《龍樹的語言概念》（南

投：正觀出版社，1995）：119-146。

——〈由《中論》第十八章第五詩頌的解讀談‘PRAPAÑCA’之三義〉，收

錄於《龍樹的語言概念》（南投：正觀出版社，1995）：147-216。

- 〈存在、言說與真理：一個印度的觀點〉，收錄於《詞義之爭與義理之辨——佛教思想研究論文集》（南投：正觀出版社，1998）：201-246。
- 楊郁文〈以四部阿含經為主綜論原始佛教的我與無我〉，收錄於《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》（台北：甘露道出版社，2000）：153-251。
- 楊惠南〈吉藏的真理觀與方法論〉，刊載於《國立臺灣大學哲學論評》第14期（台北：國立臺灣大學哲學系，1991年1月）：189-213。
- 華方田〈般若無得無所不得——試論吉藏佛學思想的基本精神〉，刊載於《佛學研究》（北京：中華佛教文化研究所，2000）：37-40。
- 鄭學禮〈三論宗之哲學方法〉，刊載於《國立臺灣大學哲學論評》第14期（台北：國立臺灣大學哲學系，1991年1月）：169-188。
- 詹偉倫〈論嘉祥吉藏的二諦並觀法〉，台北：國立臺灣大學哲學研究所·碩士論文2006年6月。
- 劉嘉誠〈試評吉藏的二諦論〉，刊載於《法光學壇》（台北：法光佛教文化研究所，2000）：79-103。
- 蔡耀明〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，收錄於《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2006）：203-238。
- 〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，刊載於《臺灣大學哲學論評》第32期（台北：國立臺灣大學哲學系，2006年10月）：115-166。
- 賴惠芬〈佛所教空——龍樹《中論》第十八品研究〉，台北：國立臺灣大學哲學研究所·碩士論文1997年6月。

藍吉富〈漢譯本「中論」初探〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 48・三論典籍研究》（台北：大乘文化出版社，1978）：1-72。

嚴瑋泓〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經・第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉，刊載於《中華佛學研究》（台北：中華佛學研究所，2006年3月）：43-70。

釋演培〈中論相關性的論理〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 46・中觀思想論集》（台北：大乘文化出版社，1978）：213-235。

（四）網路資料庫

佛學數位圖書館暨博物館，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm>

二、外文部分

（一）研究專著

川田熊太郎監修，中村元編集《華嚴思想》，京都：法藏館 1975。

中村元《空の論理》，東京：春秋社 2005。

丹治昭義《沈黙と教説——中觀思想研究 1》，吹田：関西大学東西学術研究所 1988。

平井俊榮《中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派》，東京：春秋社 1976。

宇井伯壽《佛教汎論》，東京：岩波書店 1962。

宇野精一、中村元、玉城康四郎編集《講座東洋思想第 5 卷・仏教思想 I》，東京：財団法人東京大学出版会 1967。

安井廣濟《中觀思想の研究》，京都：法藏館 1970，二版。

竹村牧男《「覚り」と「空」——インド仏教の展開》，東京：講談社 1993。

伊藤隆壽《中国仏教の批判的研究》，東京：大蔵出版 1992。

梶山雄一、上山春平《空の論理》，東京：角川書店 1974，七版。

- 奥野光賢《仏性思想の展開——吉藏を中心とした『法華論』受容史》，東京：大蔵出版 2002。
- 稻津紀三、曾我部正幸編訳《「龍樹空観・中観の研究」付巻・梵漢和対照中論本頌原典》，東京：三宝 1988。
- 凝然《八宗綱要講義》，收入藍吉富主編《現代佛學大系 20》，新店：彌勒出版社 1983。
- Bocking, Brian, *Nāgārjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995.
- Cheng, Hsueh-li, *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1984.
- Kalupahana, David J., *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu: University of Hawaii, 1976.
- *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way -- Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
- Loy, David, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998.
- McCagney, Nancy, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Newland, Guy, *The Two Truths in the Mādhyamika Philosophy of Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism*, New York: Snow Lion Publications, 1992.
- Padhye, A.M., *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi : Indian Book Centre, 1988.
- Robinson, Richard H., *Early Mādhyamaka in India and China*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1967.

Shin, Chang-Qing, *The Two Truths in Chinese Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.

Siderits, Mark, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

Sprung, Mervyn ed., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Boston: D. Reidel, 1973.

(二) 研究論文

平井俊榮〈吉藏『二諦章』の思想と結構〉，刊載於《駒澤大學佛教學部研究紀要》第27號（東京：駒澤大學佛教學部，1969年3月）：50-69。

——〈吉藏『二諦章』の思想と結構(続)——二諦の相即をめぐって〉，刊載於《駒澤大學佛教學部研究紀要》第28號（東京：駒澤大學佛教學部，1970年3月）：46-64。

——〈実相と正法——吉藏における法の観念と体系〉，收錄於平川彰博士還暦記念会編《平川彰博士還暦記念論集：仏教における法の研究》（東京：春秋社，1975）：333-354。

玉井威〈施設について〉，刊載於《印度学仏教学研究》第54號（東京：日本印度学仏教学會，1979年3月）：212-214。

西義雄〈真俗二諦説の構造〉，收入宮本正尊編《佛教の根本真理——佛教における根本真理の歴史的諸形態》（東京：三省堂，1957）：197-218。

長尾雅人〈中観哲学の根本的立場〉，收錄於《中観と唯識》（東京：岩波書店，1978）：1-144。

松本史朗〈空について〉，收錄於《縁起と空》（東京：大蔵出版，2001，五版）：347-348。

- 〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉藏の思想〉，
収録於《禅思想の批判的研究》(東京：大蔵出版，1994)：545-577。
- 高野淳一〈吉藏の中仮思想——羅什訳経論との関わりを軸に〉，収録於平
井俊榮監修，《三論教学の研究》(東京：春秋社，1990)：175-191。
- 泰本融〈吉藏の八不中道觀——『中觀論疏』因縁品を中心として〉，刊載
於《東洋文化研究所紀要》第44冊(東京：東京大學東洋文化研究所，
1967年11月)：109-138。
- 〈法の批判的分析と菩薩の觀法——吉藏『中觀論疏』(法品)を中
心として〉，収録於平川彰博士還暦記念会編，《平川彰博士還暦記
念論集：仏教における法の研究》(東京：春秋社，1975)：313-332。
- 梶山雄一〈僧肇に於ける中觀哲學の形態〉，収録於塚本善隆編《肇論研究》
(京都：法藏館，1955)：200-219。
- 〈中論における無我の論理——第十八章の研究〉，収録於中村元
編《自我と無我——インド思想と仏教の根本問題》(京都：平
楽寺書店，1981)：479-514。
- Garfield, Jay L., “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did
Nāgārjuna Start with Causation?” in *Empty Words: Buddhist Philosophy
and Cross-Cultural Interpretation*, New York: Oxford University Press,
2002, pp. 24-45.
- “Nāgārjuna and the Limits of Thought,” in *Empty Words: Buddhist
Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York: Oxford
University Press, 2002, pp.86-105.
- Giles, James, “The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity,”
Philosophy East & West, Vol.43, No.2 (April 1993), pp.175-200.

Karel Werner, "Are There Two Levels of Truth and Reality?" *Buddhist Studies Review* Vol.15, No.2(1998), pp. 213-222.

Liu , Ming-Wood, "A Chinese Madhyamaka Theory of Truth: The Case of Chi-Tsang, " *Philosophy East & West*, Vol.43, No.4 (October 1993), pp.649-673.

Mitchell, Donald W., "The Paradox of Buddhist Wisdom, " *Philosophy East & West*, Vol.27, No.1 (January 1976), pp. 55-67.

Zhang, Ellen Y., "Ji Zang's śūnyatā-Speech: A Derridean Dénégation with Buddhist Negations," in Jin Y. Park, ed., *Buddhist and Deconstructions*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp.107-122.

(三) 工具書

財團法人鈴木學術財團編集《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社 1987，新裝版第三刷。