



吉藏的因緣思想

陳平坤

台灣大學哲學系博士候選人

提要：

本文旨在探究中國三論宗師吉藏對於佛陀所說「緣起」或「因緣」思想的理解與闡釋，希望講明他對佛說「因緣」做了哪些比較具體的義理論述，從而有助於我們進入因緣思想的更深理趣。

本文除了「一、前言」與「五、結論」之外，主要分成三節進行討論：(1) 首先，處理吉藏對於因緣義理的初步闡解；(2) 其次，討論他對佛教內外各種不正確因緣觀點的諸多批判；(3) 最後，則是嘗試深入掘發吉藏所說正確因緣思想的內容重點。

關鍵字：

空、緣起、因緣、自性、假有、有所得、無所得



一、前言

仰觀、俯察天地萬物，好學深思者不禁會問：到底生命的真相是什麼？存在的實情又如何？而這一關乎世界真實情況的問題，似乎也從未被人間許多重要的宗教學說系統所忽視。就以解脫生命苦難為其主軸的佛法教學來說，正如阿含經典所傳「世尊亦如是說：若見緣起，便見法；若見法，便見緣起」¹這段記載，從此，佛教學人大抵沒有離開「緣起」(pratitya-samutpada)²這一核心思想³，來展開他們對於此一問題的探索與回應。

然則，通過「緣起」這一思想上的觀念 (idea) 或概念 (concept)，來理解、說明世界萬象，以至於最後提出「世界萬象都是緣起的」這個斷言之前，難道不應先對「緣起」所要傳述的義理內涵做過一番論究，然後才好確認那樣的斷言，到底含有多少深入世界實相的真理性嗎？

¹ 詳見《中阿含經》卷 7〈舍梨子相應品〉：「諸賢！世尊亦如是說：若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。」(T01, p.467a)《佛說稻苳經》卷 1：「爾時尊者舍利弗問彌勒言：『今日世尊 觀見稻苳而作是說：汝等比丘，見十二因緣，即是見法，即是見佛。爾時世尊作是說已，默然而住。』……」(T16, p.816c)

² 所謂「緣起」，若就梵語 pratitya-samutpada 來看，它原本是箇抽象名詞；它所要指出的，乃是各種事物及其構成要素——所謂「諸法」或「一切法」(sarva-dharma) 之間的某種關係內涵、抑或關係性，而不是用來指陳某個具體事物、抑或其構成要素，所以它不是一個實體名詞。然而，由於它是對準事物及其構成要素的存在連繫或意義關聯來顯示其中的實質內涵，因此，確切說來，它主要是一種「道理」而不是一種「事象」。可是，因為「法」(dharma) 這個概念，可以用來指稱諸如認識對象、存在事物、構成要素乃至抽象道理，所以吾人便可就著「緣起」這個道理，而視它為是一種客觀存在的「理法」。關於 pratitya-samutpada 是個抽象名詞，請參見松本史朗，〈緣起について〉，收錄於《緣起と空——如来藏思想批判》(東京：大藏出版，2001 年)，頁 47。而有關「緣起」語義的一個分析解說，請參見平川彰，〈緣起思想の源流〉，收錄於平川彰博士古稀記念会編，《仏教思想の諸問題——平川彰博士古稀記念論集》(東京：春秋社，1985 年)，頁 21~23；平川彰，《法と縁起——平川彰著作集第一卷》(東京：春秋社，1992 年)，頁 309。至於「緣起」作為一種「道理」的說法，可以參見水野弘元，《仏教要語の基礎知識》(東京：春秋社，2007 年)，頁 173。此外，對於「法」概念之各種意指的分解說明，則請參見平川彰，〈原始 仏教における「法」の意味〉，收錄於平川彰博士還暦記念会編，《仏教思想における法の研究——平川彰博士還暦記念論集》(東京：春秋社，1975 年)，頁 5~37；平川彰，《法と縁起——平川彰著作集第一卷》，頁 87~179。

³ 請參見釋演培，《佛教的緣起觀》(台北：天華出版公司，1997 年)，頁 84；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 年)，頁 131；玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的展開》(台北：幼獅文化事業公司，1985 年)，頁 134；結城令聞主編，《仏教の思想》(東京：大藏出版 1995 年)，頁 201。



就在這種問題意識之下，佛教內部學人對於緣起義理的論究，便不曾或斷，而且可謂異解紛呈⁴。可是，單就同樣關注這一佛教核心思想應該如何才能得其善解的吉藏法師（549～623 A.D.）而言，又究竟做出哪些議論來呈現出他所掌握的「緣起」或「因緣」⁵義理旨趣呢？這就是本文所想考察的主要問題。

探察此一問題，本文首先處理吉藏對於因緣義理的初步闡解；其次，討論他對佛教內外各種不正確因緣觀點的諸多批判；最後，則是嘗試深入掘發吉藏所說正確因緣思想的內容重點。以下正式進入討論。

二、對於因緣義理的初步闡解

接受佛教經典所說「一切法緣起」⁶的吉藏法師，在回答問者所提《十二門論》為何要以論破各種執著於「邪因緣」的思想病根，同時開設一些能夠引導學人觀悟「正因緣」的心智藥方，來作為它的最初課目之問題時，對於「因緣」或「緣起」的義理內涵及其重要性，這樣說道：

關中舊釋云：「『因緣』者，蓋是萬動之統號，造極之所由。所由既彰，則虛宗可階；統號既顯，則起作易泯。是以作者標為題首，演而破之。演而破之，非唯斷、常斯寂，亦乃教無不通。敢是希『宗』、對『教』，無不兼通；通由此法，所以為『門』。」然此釋，言巧意深，難可加也。今更數義，以顯成之。一者，因緣義總，為佛法大宗。迷因緣，一切皆迷；悟因緣，則無法不悟。是以〈因緣〔門〕〉在十二〔門〕之初，自後諸門皆從因緣內而離出之。二者，從因緣入於實相，其言易顯，是故初明因緣。又，因緣具上四義，謂：所破義、所申義、通理義、發觀義。破因緣病，則無病不破，是破義周。問：「云何無病不破？」答：「申因緣，則破性義。復破因緣，則破假義。破性，名破世諦病；破因緣，名破假病。一切病不出性、假，故無病不破也。」無教不申者，佛法正是因緣，故無教不申。通理、發觀，前已明

⁴ 佛教學人對於「緣起」內涵的諸多理解，也促成了不同型態的緣起思想。一個簡單的介紹，請參見坂本幸男，〈緣起の思想〉，收錄於結城令聞主編，《仏教の思想 1》（東京：大藏出版1995年），頁195～248。

⁵ 這裡所謂「因緣」，更準確來說，也就是「〔眾〕因緣〔所〕生」的意思。在吉藏佛學用語系統裡，「因緣」可以視為是與「緣起」同義的語詞。因此，本文的標題乃作：「吉藏的因緣思想」。

⁶ 請參見《大寶積經》卷23（T11, p.130c）；《佛說寶雨經》卷10（T16, p.325a）又，所謂「一切法」（sarva-dharma），在阿含經典中，雖然主要是就生命體、抑或簡單來說就是「人」的生命活動及其存在的構成要素來說的，但是，這並不表示「一切法」或與之同義的「諸法」，只是限於這種意義領域的概念，而後來的大乘佛教經論，更尤其是擴大「一切法」所涵攝的範圍到整個宇宙萬有。關於「一切法」之在阿含經典中的主要意義，請參見舟橋一哉，《原始佛教思想の研究——緣起の構造とその實踐》（京都：法藏館，1969年），頁10～22。



之。如〈有無〉等門，無所申義，故不在論初也。⁷

這裡先引「關中舊釋」，指出「因緣」不僅可以用來統括說明宇宙之間活潑生發、變動不居的一切現象，而且它還是學人所由藉以通往佛法終極目標的一扇門戶，由此凸顯「因緣」思想在佛教法義系統裡所占有的核心地位。然後，吉藏才接著進一步引申、闡釋「因緣」的義理涵蘊。

對於「因緣」的義理涵蘊，吉藏主要分從兩個層次、四種面向來展開他的闡釋，以呼應「關中舊釋」的看法。就中，所謂「兩個層次」，是指：1. 「教說」與2. 「宗行」兩個層次⁸；而所謂「四種面向」，是指：1. 所破義、2. 所申義、3. 通理義、4. 發觀義等四種用來解明佛說「因緣」之目的與作用的意義面向。

（一）分別「教」、「宗」二層論明因緣思想的重要性

首先，在「教理」層次上，吉藏認為：「因緣義總，為佛法大宗。」這是說「因緣」這一法義在佛教學說系統裡占有總攝性或根本性的地位；它是佛陀所說一切法義的究竟歸趣處，而且也是能夠總攝佛法、甚至流行出各式教說的根本理蘊。正如氏族宗法體系之有「大宗」、「小宗」的區別⁹，「因緣」在佛教法義中的定位，就像「大宗」一樣，乃是徹始徹終的佛法主軸；而一切佛法教說，也可謂是圍繞此一主軸所展開的分別論述。職此之故，從佛法角度來看一切眾生，他們或者只是世間凡俗、或者成為出世賢聖，其中主要關鍵，也就在於誰能真正領悟「因緣」法義的底蘊，而誰又一向未曾明了「因緣」法義的實質。於是嘗試闡明「因緣」法義，乃成為《十二門論》的最重要課題。

⁷ 詳見《十二門論疏》卷第 1：「問：門有十二，何故初辨『因緣』？答：關中舊釋云……」（T42, p.176b）

⁸ 關於「教說」與「宗行」的分別，可以說前者是屬於「法義說解」的意義層次，而後者則是屬於「修行體證」的意義層次。正如印順法師（1906~2005 A.D.）在〈我之宗教觀〉乙文中所論：「……依佛法的定義來解說……宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的。依此，凡重於了解的，稱為教；重於行證的，名為宗。」詳見印順，《我之宗教觀》（台北：正聞出版社，1989 年），頁 3。不過，對於吉藏而言，「教說」與「宗行」並不截然成為彼此獨立的兩概，而是保有相因互緣之所謂「不二而二」的意義關聯。例如《中觀論疏》卷 1〈因緣品〉說道：「……然諦、智未曾一二；不二而二，故諦、智方便，約緣不同。非諦無以悟智，非智無以明諦。如來內智明了，外照根緣，故說二諦言教。內有二智，外說名諦，即是智能、諦所。諦不說諦，諦還說智，即是諦能、智所。欲明諦智、行說因緣，今正赴緣說教，故先明於諦、次辨於智也！……」（T42, p.9b）此中所謂「諦」，乃指真、俗二諦之「教說」；而所謂「智」，則指權、實二智或二道之「宗行」。

⁹ 對於中國氏族宗法體系裡的「大宗」、「小宗」之分別、以及其相關內容的簡要介紹，可以參見陳詠明，《儒學與中國宗教傳統》（台北：臺灣商務印書館，2004 年），頁 127~128；錢杭，《周代宗法制度史研究》（上海：學林出版社，1991 年），頁 51~52。



其次，從「宗行」層次來看，吉藏認為：透過論解「因緣」法義，比較容易啟悟學人可資以趣入「實相」的修行要道何在，因此，《十二門論》分別設製十二條用以引導學人歸往「實相」的觀思路徑，一開始便從最重要而可視之為幹道的「因緣」法義切入，以期顯示出大乘佛法修行者所擬體見、證知的大分深義——所謂「空」（*sūnya*）¹⁰。

（二）透過四種面向打開因緣思想的義蘊

關於「四種面向」，是指吉藏貫通「教說」、「宗行」二層，說解《十二門論》透過「因緣」法義的觀思，而所欲顯發、傳述的四大內容¹¹。

1. 「所破義」：這是指透過「因緣」法義的深入研討，可以反顯一切必須予以破除、斥退的不正確因緣論述——「邪因緣觀」。簡要說來，「邪因緣觀」是以一種所謂「有所得」的心態，去把握佛教所說「因緣」之意義與旨趣，而所造成的思維後果：或者認為因緣所生的一切諸法，最終還是有其「自性」（*svabhāva*），或者以為應該承認否定事物擁有自性的因緣觀念本身，畢竟客觀實在。
2. 「所申義」：這是意謂藉由「因緣」法義的深入研討，可以顯揚佛教所真正想要申明的「正因緣觀」。具體來說，吉藏認為「正因緣觀」，可以揭發世界萬象皆無「自性」（*svabhāva*）的存有體質，亦即所謂「空」；而且，佛說「因緣」，其實只是假借一些世俗人們所共同認許的概念——「假名」（*prajñapti*），來展開講論世界萬象之存在連繫與意義關聯的思維表現，因此，學人必須要以「無所得」的心態，去體察佛說「因緣」的真意，藉此避免陷入那種又把假名所說的事物關係予以執為實有、抑或定性看待的認知情況。

¹⁰ 詳見《十二門論》卷 1：「……又如《般若經》中，佛自說『摩訶衍』義，無量、無邊，以是因緣，故名為『大』。大分深義，所謂『空』也。若能通達是義，即通達大乘，具足六波羅蜜，無所障礙，是故我今但解釋『空』。解釋『空』者，當以十二門入於空義。初是〈因緣門〉……」（T30, p.159c）

¹¹ 引文雖說四種義理面向在《十二門論》的〈觀因緣門〉中完全具備，但其他十一門則不含有「所申義」這一面向；不過，那是偏重指出其他十一門比較缺乏正面顯揚佛教法義的講述，而不是說其他十一門所論的內容，絲毫沒有申明佛法大義的意趣。因為所謂「破邪」即是「顯正」，所以其他各門也仍含有「所申義」。例如吉藏在《十二門論疏》卷 1，說道：「問：今言〈觀因緣門〉，因緣為是門？為非門？因緣若是門，〈觀有果無果〔門〕〉等，亦是門；若爾，云何破其有果、無果？因緣若非門，云何論云：『初是〈因緣門〉』？答：此十二門，可具四義。一者，所破義，如有果、無果等。此是門之遮閉義。二者，所申義，謂假名因緣。三者，通理義，謂因緣無自性，即是寂滅，故以空因緣為因緣空門。故論云：『十二入於空義。』四者，由此空因緣，顯於因緣空，能通生二智，故因緣名門。」（T42, p.175b）



3. 「通理義」：這是意指經歷破斥「邪因緣觀」以申明「正因緣觀」——「破邪顯正」¹²的破申演義過程，可以引導學人走向佛法所要求體悟、證見的聖智境界，亦即趣入吉藏名之為「〔至〕理」的諸法實相。
4. 「發觀義」：這是指以教說「因緣」法義為「法門」（dharma-paryāya），能夠啟發學人正確觀思一切諸法的智慧，以至於照見諸法實相¹³。

通過上來的文義疏解，應該可以明白吉藏認為佛教學人是否準確通曉佛說「因緣」的意旨與理趣，乃是決定他們究竟能否由「迷」（avidyā）轉「悟」（vidyā）的關鍵所在。

雖然上來所引文句已經稍為透露吉藏的些許想法，但是若較詳細審視吉藏所把握的「因緣」法義，則它到底呈現出怎樣的思想面貌呢？又，如果更從後設角度來看這些思想面貌所呈顯出來的因緣觀點，能否充擴乃至深化我們對於佛說「因緣」法義的了解呢？因此，以下將循此提問展開討論，期能更加清楚掌握吉藏面對「因緣」法義的思維與闡釋。

三、對於邪因緣觀的批判

吉藏在回答《中論·觀因緣品》為何品名「〔觀〕因緣」之問題時，說道：

總談論意，因緣有三：一、從下〔文〕破四緣受名。以四緣攝「生」義盡；今破四緣，欲釋八不畢竟無生，顯於中實，令因中發觀，故從所破受名，

¹² 例如《三論玄義》卷 1：「夫適化無方，陶誘非一。考聖心，以息患為主。統教意，以通理為宗。但九十六術栖火宅為淨道，五百異部繁見網為泥洹，遂使鹿苑坵墟、鷲山荆棘。善逝以之流慟，薩埵所以大悲。四依為此而興，三論由斯而作。但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沈淪，顯正則上弘大法。故振領提綱，理唯斯二也。」（T45, p.1a）所謂「破邪顯正」，實可說是吉藏用來建立其佛法教學系統的一個方法論原則。另請參見華方田，〈般若無得無所不得——試論吉藏佛學思想的基本精神〉，收錄於華方田，《中國佛教與般若中觀學說》（北京：宗教文化出版社，2005 年），頁 96；楊惠南，《吉藏》（台北：東大圖書公司，1989 年），頁 113；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 年），頁 31。廖明活教授更進一步指出「破邪顯正」，乃「是以無得觀念為基礎。」詳見廖明活，《中國佛教思想述要》（台北：臺灣商務印書館，2006 年），頁 195~196。

¹³ 請參見《十二門論疏》卷 1：「……『問：為用理為門？以教為門？』答：『具含二義。理為門者，凡有三義：一、至理虛通，當體稱門。二、理能通生觀智，則境為智門。三、理能通教，則體為用門。教稱為門，亦具三義：一者、無礙之教，當體虛通，故名為門。二、教能通理，教為理門。三、因教發觀，則境為智門。』問：『悟理發觀。云何從教生耶？』答：『慧有三種。聞慧，則藉教而生；思、修〔二慧〕，因理而發。是故教、理俱發觀。』」（T42, p.175a）



故以目品。二者、因緣義總，故標在論初。以生死、涅槃，凡、聖，解、惑，皆是假名相待，無有自性，稱為因緣義，故因緣義總。又，九十六種術非因緣義；以對外道非因緣義，明一切佛法皆是因緣義，因緣義總。問：「何故辨此因緣耶？」答：「亦為釋成八不義。以萬法皆是因緣，無有自性；以無自性，是故不生，顯於中實，令因中發觀，是以建首辨通因緣。」三者、此品觀十二因緣，故云〈觀因緣品〉。……¹⁴

這裡的解釋，涉及與「因緣」法義相關的兩個佛教術語：一是「四緣」(catvāraḥ pratyayāḥ)，二是「十二因緣」(dvādaśāṅgapratītya-samutpāda)。就中，「四緣」是指佛教學者對於造成某種結果之「條件」(condition)、抑或「原因」(cause)項目所做出的四類概括¹⁵，亦即：1.「因緣」(hetu-pratyaya)、2.「等無間緣」(samanantara-pratyaya)、3.「所緣緣」(ālambana-pratyaya)與 4.「增上緣」(adhipati-pratyaya)。透過「四緣」來說解宇宙萬有之生成變化、抑或一切事物之有無現象所需具備的條件或原因，乃是阿毘達磨論師深入研探佛說一切法緣起的思想內涵，針對一切諸法的因果關係展開系統化分析、綜合，而後所歸納取得的知識成果¹⁶。至於「十二因緣」，則指佛教透過「無明」、「行」、「識」乃至「生」、「老病死」等十二個項目，來說解有情生命體的存有活動及其狀態如何依憑某些先在條件以造成後來結果的整個依存關係。這是佛教打從阿含經典以下便已數數論及的重要法義之一。

不過，上來引文所要講說的重點，是在吉藏認為《中論·觀因緣品》之所以題名「觀因緣」，可就「所破」與「所申」兩個意義面向來解明它的原因與理由。前者乃是因為論主想要破除那些主張「四緣」能夠解答一切諸法之生成暨存在問題的「邪因緣觀」，而後者則是基於論主試圖透過觀思「十二因緣」以了悟「八不〔中道〕」這一佛說「因緣」所擬揭開的佛法義旨。

然則，關於破除「邪因緣觀」這一方面，作為必須予以破斥的不正確因緣思想又有哪些呢？吉藏在《中觀論疏》裡有乙段問答，說道：

¹⁴ 詳見《中觀論疏》卷 1〈因緣品〉：「問：品題因緣，是何等因緣？答：總談論意，因緣有三……」(T42, p.5c-p.6a)

¹⁵ 關於「條件」與「原因」二個術語在佛教經論裡的用義同異，請參見 Kuala Lumpur Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007), pp.227-229.

¹⁶ 針對「四緣」的簡要討論之一，可以參見兵藤一夫，〈因緣についての一考察〉，刊載於《印度学佛教学研究》第 31 卷第 2 期（東京：日本印度学仏教学会 1983 年 3 月），頁 288~291。又，除「四緣」外，佛教另有所謂「六因」(ṣaḍ-hetavaḥ)之說。學界說解「六因」與「四緣」的相關文章，可以參見木村泰賢全集刊行委員會編，《木村泰賢全集·第五卷·小乘仏教思想論》（東京：大法輪閣，1973 年），頁 234~263；Kuala Lumpur Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007), pp.181-214.



問：上云破因緣，名「因緣品」。破何等人耶？

答：異執乃多，略標四種：一、摧外道，二、折毘曇，三、排成論，四、呵大執。總談外道，凡有二計：一、計邪因，二、執無因。言邪因者，略明三種：一者，即一因外道，謂自在天等之一因緣能生萬類之果。二者，宿作外道，謂萬法之果，但由往業，無有現緣。三者，現緣外道，謂四大和合能生外法，男女交會能生眾生。二者，無因外道，謂萬法自然而生，不從因生。所言毘曇因緣者，本有果性，假六因、四緣，辨【案：「辨」同「辯」。】之令生，即二世有義。所言成實因緣者，雖不明因中本有果性，但果有可生之理，故假三因、四緣，辨之得生，即二世無義。所言大乘因緣者，如成論大乘明世諦有三假。假是不自；而世諦三假，名為因緣。如舊地論師等辨四宗義，謂：毘曇云是因緣宗，成實為假名宗，波若教等為不真宗，涅槃教等名為真宗。如斯等類，並是學於因緣而失因緣，故正因緣成邪因緣。如服甘露，反成毒藥；亦如入水求珠，謬持瓦礫。此論破洗如此因緣，故云「破因緣品」。以破如此邪執因緣，申明大乘無得因緣，故以目品。¹⁷

哲學思想家們面對宇宙萬有的生成暨存在現象，而嘗試透過「因」、「果」這對用以揭示一切現象彼此關係的概念來展開解說時，通常呈現出兩種不同的思維路向。1. 其一，便是認為宇宙中任何一個現象，作為既有之「果」，乃根本沒有什麼可充當原因、抑或條件的其他事物所促成；甚至，徹底毫無道理可言。因此，他們抱持著「無因」的想法。在這種思維路向中，也包括那些以為一切現前事象、抑或既有之「果」，乃是它們自身原本如此，而別無它們自身以外的任何成因或有基之「自然論」觀點。2. 另外，則是認為宇宙一切現象，莫不有其原因、條件，然後才可能在此時此地實存、在彼時彼地生成；不過，或者主張唯有一個最後的原因，或者主張終極條件可以多種並存。這類是「有因」的思維路向；而佛教所持有的因緣論、抑或緣起說，明顯屬於這一大類。然則，佛教的因緣論，卻又究竟屬於「有因」思維路向上的哪個型態呢？這才是問題的重點所在。因為對此問題的準確答覆，實際上就是樹立吉藏所說「邪」、「正」二種因緣觀念之分判標準的關捩子。

上來引文裡，吉藏指出「邪因緣觀」的數目繁多；然而，總要說來，作為必須加以破斥的對象，在「無因」與「有因」二類之下，略可舉出四種：1. 非佛教的外道因緣思想，2. 佛教內部阿毘達磨——「毘曇」論師的因緣思想，3. 《成實論》的因緣思想，4. 大乘佛教內部一切未能正確了悟因緣義旨的有所得觀點，例如成論大乘師、地論師的因緣思想¹⁸。

¹⁷ 引見《中觀論疏》卷 1〈因緣品〉，(T42, p.7a-b)

¹⁸ 此外，攝論師的因緣思想，也在評破之列中。請參見《中觀論疏》卷 8〈業品〉，(T42, p.146b)



（一）外道學人的邪因緣觀

有關外道主張「有因說」的不正因緣觀點，吉藏舉出：1. 主張唯一最終原因造成各種結果的「一因外道」。例如「六師外道」之一的迦羅鳩馱迦旃延（*Pakudha Kaccāyana*），便認為「自在天」是一切眾生的生主¹⁹。而針對這種看法，吉藏在《三論玄義》中還更具體列出他之所以要嚴予評破的理由²⁰。2. 主張吾人當前所見一切現象都決定於過去所作事業的「宿作外道」。例如須跋（生平不詳）認為現生所承受的苦、樂果報，皆由過去業因所造成，而且在此之後的種種努力，也無法改變其最終結局²¹。3. 「現緣外道」。對於這種因緣思想，吉藏說得比較簡略。不過，若從「現緣」與「宿作」語義相反、以及就吉藏所舉的例子來看，那麼，持有這種想法的人，應該便是認為只需依靠現前條件而不必依賴過去所作事業，就能造成某一後果或現象。

（二）小乘佛教學人的邪因緣觀

吉藏針對佛教內部所提出的兩種邪因緣觀：1. 「毘曇因緣」與2. 「成論因緣」，在他的判教觀點下，乃是屬於通常所說「小乘」（*Hina-yana*）一派的因緣思想。

1. 毘曇論師的不正確因緣思維

如前所說，「毘曇因緣」是指阿毘達磨論師對於因緣論題的思想與主張。不過，阿毘達磨論師有種種不同；而吉藏在此所批評的對象，應該是指說一切有部（*Sarvāsti-vādin*）的因緣觀點。因為引文所說「本有果性，假六因、四緣，辨之令生，即二世有義」，便是主張「三世實有，法體恒有」的說一切有部思想之一。例如《阿毘達磨大毘婆沙論》記載：

問：「諸有為法未來生時，為已生而生？為未已生而生？設爾，何失？二俱有過。所以者何？若已生而生者，云何諸行非轉還耶？若未已生而生者，云何諸行非本無而有耶？」答：「應作是說：有因緣故，已生而生。謂：一切法已有自性，本來各住自體相故。已有體故，說名已生。非從因緣，已生自體；因緣和合起，故名生。有因緣故，未已生而生。謂：未來法，名未已生；有從因緣，正得生故。」

¹⁹ 請參見《大般涅槃經》卷 19〈梵行品〉：「……如王所言，世無良醫治惡業者，今有大師名迦羅鳩馱迦旃延，一切知見，明了三世；於一念頃，能見無量無邊世界。聞聲亦爾，能令眾生遠離過惡。猶如恒河，若內、若外所有諸罪，皆悉清淨。是大良師，亦復如是，能除眾生內、外眾罪。為諸弟子，說如是法：若人殺害一切眾生，心無慚愧，終不墮惡，猶如虛空不受塵水；有慚愧者，即入地獄，猶如大水潤濕於地。一切眾生悉是自在天之所為。自在天喜，眾生安樂；自在天瞋，眾生苦惱。一切眾生，若罪、若福，乃是自在天之所為。云何當言人有罪、福？譬如工匠作機關木人，行、住、坐、臥，唯不能言。眾生亦爾。」（T12, p.476b）

²⁰ 詳見《三論玄義》卷 1，（T45, p.1b）

²¹ 詳見《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉：「……復有宿作外道，如須跋之流，計苦樂之果皆從往因，不由現緣。〔此〕為內出義。……」（T42, p.24a）



問：「諸有為法未來生時，為已有故而生？為未已有故而生？設爾，何失？二俱有過。所以者何？若已有故而生者，自體已有，復何用生？若未已有故而生者，應一切法，本無今有。〔如此則〕說一切有，應不得成。」答：「應作是說：已有而生。」

問：「若爾，善通後所設難。前所設難，當云何通？」答：「體雖已有，而無作用；今遇因緣，而生作用。」²²

總括此中間答大義，它的重點乃如吉藏所說，就是認為一切尚未現前的事物，它們最終得以實現，即是由於它們早以所謂「果性」或「果體」的存有形態，潛藏於那些可以作為其原因、抑或其條件的未來法之中，因此，只要假借某些助力，便能引發「果性」所保有的「作用」，而讓那些未來法現前成為實際存在的東西。

2. 《成實論》的不正確因緣思維

所謂「成實因緣」，是指訶梨跋摩（Harivarman）所著《成實論》這部著作的因緣思想²³。《成實論》對於因緣論題的主要看法，雖然不像說一切有部那樣主張「因中本有果性」，但卻認為在某種結果的原因或條件中，含有「可生之理」，所以只需提供「三因」、「四緣」之類的實現要素²⁴，也就能夠促使該結果產生。不過，所謂「可生之理」，又是什麼意思呢？

《成實論》認為「過去」、「未來」二世，只是相對「現在」這一世所分別假立的兩個觀念，它們本身並不實際存在。然而，相對於「過去」、「未來」之為非實際存在的意識虛構物，「現在」卻因確有觀察得到的具體現象作為其成立依據，所以論中主張「現在有」而「二世無」²⁵。

²² 引見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76，（T27, p.394b-c）

²³ 關於訶梨跋摩的生平事蹟，請參見福原亮嚴，《仏教諸派の学説批判——成実論の研究》（京都，永田文昌堂，1969 年），頁 3~11。

²⁴ 《成實論》所說「三因」，是在「四緣」的「因緣」乙類中，更細分成：（1）生因、（2）習因、（3）依因等三種；詳見《成實論》卷 2〈法聚品〉：「四緣：因緣者，生因、習因、依因。生因者，若法生時，能與作因，如業為報因。習因者，如習貪欲，貪欲增長。依因者，如心心數法，依色、香等。是名因緣。次第緣者，如以前心法滅故，後心得次第生。緣緣者，若從緣生法，如色能生眼識。增上緣者，謂法生時，諸餘緣也。」（T32, p.252c-p.253a）另請參見福原亮嚴，《仏教諸派の学説批判——成実論の研究》，頁 64~66。

²⁵ 詳見《成實論》卷 2〈二世無品〉：「……答曰：過去、未來無。汝雖說有法中生心，是先已答無法亦能生心。又，汝說色相、色數、色可相者，是事不然。過去、未來不應是色，無惱壞故。亦不可說無常相也。但佛隨眾生妄想分別，故說其名。」（T32, p.255c）



「現在有」而「二世無」的看法²⁶，並非是將「現在」視為實體存在物；因為《成實論》仍然認為時間不能擁有真實的存在性，它是依據因緣所生諸法的生滅變易相狀所假立的東西。例如《成實論·二世無品》說：

……時法無實，但以諸法和合生滅，故名有時。²⁷

因此，「現在有」，其實僅是意指「現在」這一時間觀念，才可說有「法體」作為其成立的支柱；「過去」、「未來」二個時間觀念，則只是相對於「現在」而所做出的分別施設。具體說來，所謂「過去」，乃是就著那些可以感得當前結果的事物作用所建立；而所謂「未來」，則是就著現在事物擁有能夠引生後來結果的潛在功能所安設。

就在這樣的思維背景底下，《成實論》不像說一切有部那樣，肯定一切尚未實現的事物，已以「果性」或「果體」的方式，存在於未來法中，而只是認為現前事物具有可令未來成果產生的功能。這一前因含有生起後果的可能性，便是所謂「可生之理」。換言之，「可生之理」乃從某些原因或條件結成某個後果的角度，更抽象地指出某一未來事物之所以能夠現前，其所根據的，便是現在諸法含有生起後來諸法之可能性這一客觀道理。

了解「可生之理」的意涵，還可從吉藏的其他說法裡去探得。例如當時有所謂「北土三論師」²⁸，他們曾經通過三道思維路向去闡釋《中論·觀因緣品》所說「不生」、「不滅」等八不論述的義蘊；而在吉藏評議他們的說法時，便對其「第二、就緣起事釋」²⁹中的可能問題，批駁道：

第二，若云緣起故無生者，是亦不然。今請問：為本無今有釋「生」、已有還無解「滅」不耶？若言本無今有者，既是本無，今何得有？若本無今

²⁶ 從思想史角度來看，這一觀點不同於說一切有部的「三世有」主張，而與大眾部、乃至經部的主張類似；請參見福原亮嚴，《*仏教諸派の学説批判—成実論の研究*》，頁 135～136、頁 152～160。又，《*成實論*》對於「三世實有說」的批判，請參見宮下晴輝，〈『成實論』と說一切有部の教義学〉，收錄於荒牧典俊編著，《*北朝隋唐中国仏教思想史*》（京都：法藏館，2000 年），頁 507～525；福田琢，〈『成實論』の学派系統〉，收錄於荒牧典俊編著，《*北朝隋唐中国仏教思想史*》，頁 542～543。此外，關於「三世有」與「現在有」的部派異見，請參見釋印順，《*印度佛教思想史*》（台北：正聞出版社，1990 年），頁 68～71；釋印順，《*性空學探源*》（台北：正聞出版社，1990 年），頁 183～194；釋惠敏，〈*印順導師之部派佛教思想論（1）——三世有與現在有*〉，刊載於《*中華佛學學報*》第 17 期（台北：中華佛學研究所，2004 年 7 月），頁 19～44。

²⁷ 詳見《*成實論*》卷 2〈二世無品〉，（T32, p.256a）。

²⁸ 對於「北土三論師」的介紹，請參見平井俊榮，《*中国般若思想史研究——吉藏と三論学派*》（東京：春秋社，1976 年），頁 217～228。

²⁹ 詳見《*中觀論疏*》卷 2〈因緣品〉：「……復有北主【案：「主」字，當為「土」字之訛】三論師，釋此八不，凡有三義：一、就空理釋。……第二、就緣起事釋。緣合故生，緣離故滅。既生、滅假緣，無有實性生、滅，故云不生不滅。因緣起法，即因壞果生。因壞，故不常；果生，故不斷。因果不同，不得言一；無有兩體，不得言異。不從外來，故言不來；因內未有果，故不從內出。第三就對執釋，對於二乘外道執也。……故不同此釋。」（T42, p.32c-p.33a）



有，兔角、龜毛亦是本無，今皆應有。彼釋云：兔角等無可生之理，故不得生；因中果有可生之理，是故得生。今問：此可生之理為異「空」？為未異「空」？如其異「空」，即是已有；此乃是本有今有為「生」，何得言本無今有為「生」耶？若不異「空」，則與兔角無異。兔角既不生，果亦應爾。果既得生，兔角亦應爾。故雖有緣起之言，義亦不成也。³⁰

這裡也透露「可生之理」是就那些作為原因或條件的事物，含有可令未來結果發生的潛在功能而所建立的觀念。因此，像從一切諸法皆是因緣所生的角度來看，吉藏認為「因緣〔生〕」、抑或「緣起」思想裡，含有「不生」、「不滅」等所謂「八不」義理。不過，吉藏認為北土三論師對於因緣所含八不義理的理解，其中寓有無法條暢其義的思維盲點。就以「緣起故無生〔無滅〕」這一說法為例，在北土三論師的闡釋中，該思維盲點便呈露於他們所認定的「生」、「滅」概念意涵上。

具體而言，北土三論師是以「本無今有」的想法來釐定出「生」概念之意義；同時即以「已有還無」來界定「滅」概念的意義。然而，假使是就「本無今有」——事物原本不存在而如今轉為存在的觀點來定義「生」，同時相對是就「已有還無」——事物本來存在而現前轉為不存在的觀點來定義「滅」，那麼，就在這樣的想法底下，面對類似毫不實存的「兔角」、「龜毛」等意識虛構物時，難道可以認為它們也將基於一切諸法皆由因緣所生的道理，從「本無」轉「今有」而成為實際存在的東西嗎？對於「已有」而「還無」的情況，亦可提出相同的質疑。吉藏認為那是不可能的事，因此，透過上引文句所展開的論議，批駁北土三論師所懷藏的不準確想法。

不過，面對吉藏的評議，北土三論師卻認為實情並非如同吉藏所論。他們認為「兔角」、「龜毛」之類的非實存物，不像那些實際存在的東西，具有允許某個後果得以因之而產生的「可生之理」，因此，它們無法只是基於一切法緣起的道理，通過「本無」而「今有」的實現歷程，於是就能成為現前實存的東西。然而，相對於此，任何在存有上而非僅是在認識上具備真實性的東西，只要它們作為某個結果的原因或條件，其中含有產生該結果的「可生之理」，所以對於它們來說，才可說是能夠藉由提供相關條件，而令它們從「本無」轉變成為「今有」。

³⁰ 引見《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉，（T42, p.33a）



對於這種情況，或可試舉一喻說明。譬如「米」之於「飯」是「因」，而「飯」則為「果」。假使承認「米」這「因」中已有「飯」之「果性」，那麼，它是一種因緣理論思維型態——例如說一切有部的主張。倘若只是允許「因」中「果有可生之理」，那麼，它又是另外一種因緣理論思維型態——例如北土三論師、以及《成實論》的觀點。然則，無論哪種型態，所謂「米因」，皆可允許其他相關條件——例如水、火——加入後，便讓所謂「飯果」產生。可是，如果有人想要將石頭、沙粒之類的東西煮成熟飯，那麼，由於沙石之於飯，乃是「非因」之物，其中本未含有飯果「可生之理」，所以縱令蒸煮沙石千萬年，也勢必終究不得成飯³¹。

正如上來引文所示，不管是對北土三論師、還是對《成實論》所懷抱的「〔因中果有〕可生之理」該種想法，吉藏都表示不以為然的態度。不過，那是為什麼呢？除引文裡吉藏使用「兩難式」（dilemma）論證方法所展開的質問外³²，更重要的是，吉藏認為只要肯定「可生之理」，便仍反映一種所謂「性執」³³的心識狀態。

所謂「性執」，乃是意指吾人執定事物確有獨立不變的體質、抑或取著道理確實客觀常存，因而反映出來的一種心識狀態。因此，保有「性執」心態的人，一向執定所觀察的事象、所思索的道理，無可懷疑地具備客觀真實性，而念念不忘放捨自己對於該看法、抑或該信念的堅持。同樣地，肯定事物具有「可生之理」的人，也就是認為事物在客觀上確實擁有某種可以允許自己出現的潛能或勢用，所以它們才能產生而成為實際存在的東西。例如《中觀論疏》有段問答，說道：

問：誰執自生等四句耶？答：眾人立義，多墮此四。如牙有可生之自體，故自生。可生之理、可生之義、可生之性，猶是一例義耳！雖有可生〔之〕理，復假緣生，即從他生義。有可生〔之〕理，復假於緣，即共生義。考此生，遠由無明；無明無因，即無因生義。「生」既具四句，「滅」亦爾。如或有可滅之理，故得滅，是自滅義。若假治道方滅，是他滅義。有可滅

³¹ 請參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6：「……若不斷姪，修禪定者，如蒸沙石，欲其成飯，經百千劫，祇名熱沙。何以故？此非飯本石沙成故。」（T19, p.131c）

³² 「兩難式」（dilemma）的論證方法，也稱為「窮舉證法」。它的推論方式，乃是事先假設情況只有甲、乙二種；接著，便是指出不論甲或乙，都將導致丙這個後果；最終做出結論，而說丙一定成立。請參見國立臺灣大學理則學教學委員會編著，《理則學新論》（台北：正中書局，1995 年），頁 18~19。而吉藏所慣用的「兩難式」（dilemma）論證方法，可視為是學承自龍樹《中論》所習用的邏輯論式。關於《中論》所習用的邏輯論式，可參見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamaka in India and China*, (Madison: The University of Wisconsin Press, 1967), pp.50-58. 另請參見楊惠南，〈龍樹的《中論》用了辯證法了嗎？〉收錄於《龍樹與中觀哲學》（台北：東大圖書公司，1992 年），頁 91~129。

³³ 請參見《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉：「……問：為是本性空？為是破性空？答：具二義也。此性本來空寂，非破故空，名本性空。如謂炎為水，水本性空。若據妄調之情，名為性執；就其求此性執不可得，名破性空也。」（T42, p.23a）



〔之理〕，復假治道，謂共滅。從來無滅，因今始滅，是無因滅義。³⁴

這段引文的主旨，原本是在論說一切因緣所生諸法的「無生」理趣³⁵。不過，其中提到「可生之理」、以及「可生之義」、「可生之性」乃至「可生之〔自〕體」，而指出它們都是一些肯定事物決定擁有出生作用或功能的觀念，所以吉藏認為如果依據該觀念解釋宇宙萬有的生成問題，便會落入不是「自生」、就是「他生」、「共生」乃至「無因生」等各種非因緣所生義的思維型態。而懷有這種肯定事物能生、抑或道理可生之「自性」的想法，將與佛說「因緣」的真正意旨無法契合，因此必須予以批判和摒除。

（三）大乘佛教學人的邪因緣觀

對於大乘佛教系統裡「學於因緣而失因緣」所形成的「邪因緣觀」，吉藏指出其有依據《成實論》以建立相關學說的「成論大乘學者」——通常稱為「成論師」或「成實師」³⁶，以及他們所主張的「世諦三假」思想。

「世諦三假」，是指《成實論》暨成實師認為「三假」觀念所構築出來的相關說法，乃是世俗真理——「世諦」；而相對於此，藉由「三假」觀念所擬揭開的人、法二空道理，則是聖者所體見的真實境界——「真諦」。就中，「真諦」越出世俗的言說活動範圍；更具體來說，它超絕於世人一般所從事的肯定、或否定、或既肯定又否定、或非肯定亦復非否定等「四句」（cātuṣkoṭika）論謂。因此，成實師在真諦「絕於四句」的觀點下，懷有真諦「四絕」或「四忘」的想法³⁷。

³⁴ 引見《中觀論疏》卷 3〈因緣品〉，（T42, p.41a）

³⁵ 初步說來，這裡所謂「無生」，含有兩層意思：（1）其一是說在某些觀念設定下，無法安立日常所肯認的「出生」之意義。（2）另一則是說基於某些思想見地，在安立「出生」意義之同時，又能不受制於「出生」所要描述的事態。前者，例如設定「自性」、抑或「實體」觀念的理論思想，便被《中論》認為無法安立日常所說「出生」之意義。請參見釋印順，《中觀論頌講記》（台北：正聞出版社，1991 年），頁 59～65；吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》（台北：臺灣商務印書館，1999 年），頁 19～29。後者，例如基於「無自性」、抑或「非實體〔性〕」的義理思維——「因緣生」，便可肯定日常所說「出生」之意義，同時又能不受制於「出生」這一語詞所畫出的意義限界，而從「出生」一語所指陳的特定事態中超拔出來。請參見《中觀論疏》卷 10〈四諦品〉：「……問：『論主說空；空，可無有生滅，故無四諦。外人執有；〔有，則〕有生滅，便有四諦。云何無生滅四諦？』答：『無所得無定性故，未生可得生，不滅可得滅。有所得既是定性，則未生定未生，不可令生，故無生也。既其不可令生，豈得有滅耶？譬如定無，無不可令有；既定有，亦不可令無。故無生滅〔四諦〕也。』」（T42, p.152c）

³⁶ 例如《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉：「……又，成實師明有此真諦四絕之理，即成有見。若有見，便名為常。若無此理，則便是斷。又，絕四句，即四句斷，名為斷見。有此真理，即名為常。乃是斷、常，何名八不？」（T42, p.32c）另請參見福原亮巖，《仏教諸派の学説批判——成実論の研究》（京都：永田文昌堂，1969 年），第七章〈成実の学者〉，頁 103～116。

³⁷ 請參見《二諦義》卷 1：「由來云【案：指成實師的說法】真、俗是天然之境。三假是俗境，四忘是真諦境。迷之即六道紛然，悟之即有三乘賢聖。常有此境。若是智從修習生，境即常有，智即始生。未有智時，前已有境；境、智，非因緣義。今對此明真、俗是教。悟教生智，教轉名境。由智故境，由境故智。境能為智所，智能為境所。境所為智能，智所為境能。境、智因緣，不二而二也。」（T45, p.87c）關於「真諦四絕」、以「四忘」證知「真諦」的成實師學說，



所謂「三假」，是指：1.因成假、2.相續假、3.相待假等三種「假名」(prajñapti)³⁸。針對三種假名的具體內涵，吉藏在《大乘玄論》中做出如下的說解：

……常途所明，凡有三種假名。一者，因成假：以四微成柱、五陰成人，故言因成〔假〕。二者，相續假：前念自滅，續成後念，兩念接連，故言相續假。三者，相待假：如君臣、父子、大小，名字不定，皆相隨待，故言相待假。³⁹

這裡指出：1.因藉某些形構元素或要件以成就某事物的情況，便是「因成假」。例如因藉色、香、味、觸等四種「極微」(paramāṇu)以構成柱狀物質；或者因藉色、受、想、行、識等五陰而有生命個體——「人」(pudgala)。2.一個東西接著先前事物發生、抑或隨後占有先前事物的時空位置，便是「相續假」。例如吾人的意識活動，前念滅卻之後，下個念頭隨即生起；前、後念頭緊相接續。3.一個實存物或觀念與另一實存物或觀念，在存有上相互依存、抑或在意義上彼此對顯，便是「相待假」。例如吾人按照政府體系裡的權責關係，分別施設「君」、「臣」二個觀念；該二觀念彼此依待，而無法獨立顯義。他如「父」與「子」是依家庭倫理或血緣關係所形成的一組相待觀念；「大」與「小」是把某些東西放在度量衡系統裡，比較它們的質量關係而後形成的一組相待觀念⁴⁰。

吉藏說過：「『假』是不自〔之〕義。」⁴¹根據這一定義，則「三假」實際上就是針對那些非自己能夠建立自己而必須假借其他事物作為條件方能成立的現象，以指出該許現象之間所具「關係性」(relativity)的三種有關因緣論題之思維暨解說模式。換言之，「因成假」、「相續假」與「相待假」等三種假名，反映出成實師對於佛說因緣所涵蘊之關係性義理內容的不同思想成果。而從哲學角度來看「三假」對於現象關係性的反省思考，便大略表現出如下所述的思維偏向：

1. 因成假：著重在就現象的內部形構要素、抑或它的存有依據，來思考現象假借其他條件以形成暨顯露的意義面向。若就思維模式而言，這可以視為是一種具有空間性格傾向的因緣思維模式。

請參見楊惠南，《吉藏》，頁 69。

³⁸ 詳見《大乘玄論》卷 1：「……有、無第四。今先辨假有，後辨假無。常途所明，凡有三種假名。……」(T45, p.18b)

³⁹ 詳見《大乘玄論》卷 1，(T45, p.18b)

⁴⁰ 對於「三假」名義的解說，另請參見楊惠南，《吉藏》，頁 67。

⁴¹ 請參見《大乘玄論》卷 5：「……汝若言而有而無是假。非有非無，亦是假。何故爾？假是不自義。本因非有非無，故說有無。有無既是假，非有非無何故非假？……」(T45, p.75a)



2. 相續假：著眼於現象的外部退讓條件、抑或它的引進因素，來思考現象依待其他條件而得發生暨進展的意義面向。若從思維模式來看，則可認為這是一種呈顯出時間性格傾向的因緣思維模式。
3. 相待假：強調思想觀念之間相互作為自身得以顯義的條件、抑或實存事物之間彼此作為自身能夠存立的依據，來思考現象藉由其他條件乃得彰顯暨存立的意義面向。若由思維模式看來，則可說它反映的是一種具備非時空性格傾向的因緣思維模式。

從認識論角度來看，三種假名之中，「因成假」與「相續假」二者，毋寧是比較偏重就所觀對象作為某些內在於生命體、抑或外在於生命體的事物，來打開「因緣」意涵的說法；而「相待假」，則可謂是相對偏重就所觀對象作為某些內在於思議活動、抑或外在於思議活動的事物，來展示「因緣」含義的說法。

對於三種假名，吉藏認為《成實論》暨成實師比較重視透過「因成假」解釋各種現象之間的生成暨存在關係⁴²，因而稱它為「體」；至於「相續假」與「相待假」二者，則可視為是由「因成假」所衍生、所展開之另外二種關涉因緣論題的思維言說，所以把它們叫作「用」⁴³。吉藏同時認為不管《成實論》或是成實師，他們對於世界萬象之因緣關係的任何言說，都還不能離除那種把所論對象——事物或道理——視為一種真實存有的「有所得」心態，以至於全算不上能夠真正領解佛說因緣的意趣與旨義，而只可說是一些在知解上有其偏蔽的思維成果。

相對於《成實論》暨成實師之以「因成假」為「體」、以「相續假」同「相待假」為「用」，並且心存「有所得」的「邪因緣觀」，吉藏認為大乘菩薩道行者更多依據他們對於世界萬象具有相依互待關係的深刻體察，去領解佛說因緣的道理。換言之，如果剋就三種假名來說，菩薩道行者可謂是以「相待假」為「體」而以「相續假」與「因成假」為「用」。同時吉藏認為菩薩道行者之所以有別於成實論師之處，乃更在於前者即使主要透過「相待」一義去闡解佛說因緣所涵蘊的道理，但他們卻不會像後者那樣陷在心存「有所得」的邪觀境界，而是能以「無所得」（anupalambha）的離執精神，去體現他們所了悟的因緣理趣。職此之故，吉藏將這種因緣觀點，稱為「大乘無〔所〕得因緣〔觀〕」。

⁴² 例如《大乘玄論》卷 1：「聲聞用因成，緣覺用相續，菩薩用相待。而《成論》，三藏為宗，多明因成以入道。所以然者，凡有二義：一者，因成是世諦體，續、待為用；若體已空，用即自遣。二者，因成多重數，觀行自淺至深，初捉五根以空眾生，次捉四大、四微以折法，所以多捉因成。若是續、待二假，即無此重，故不用。」（T45, p.18b）

⁴³ 請參見楊惠南，《吉藏》，頁 67。



四、對於因緣所生法的正確觀思

「無所得」，是與「有所得」相對顯義的一個語詞。「有所得」，既然是對所觀事物或道理的一種執著心識，則「無所得」一詞，乃不外用以表示佛法修行者毫無所執的心智狀態。更明確來說，「無所得」所要描述的內容，也就是佛法修行者不取著於心智活動所得見、所得知的任何境界，因而能夠不受限礙地開發自身心智活動所可能臻至的一切價值領域，例如自度度人、嚴土熟生等等。

不過，「無所得」這種心智狀態，非由向壁虛造所生，而是基於佛法修行者面對世界萬象時，針對所觀事物或道理，有種看透其箇中底蘊的認識，然後才進一步引發的結果。問題就在那種看透事物或道理之底蘊的認識，它的內容，又是什麼呢？既然「無所得」是「有所得」的反義詞，那麼，為要正面掌握該認識內容，或許就可採取反向顯義的方式切進論題。因此，以下且由吉藏批判佛教內外有所得因緣觀點的相關說法，來展開探討。

（一）認定實有「自性」與「假相」的有所得因緣觀

吉藏對於各種有所得因緣觀點的批判，比較具體且詳細地呈現在解釋《十二門論》文義的論疏裡。例如在他闡釋《十二門論·觀因緣門》首偈：「眾緣所生法，是即無自性。若無自性者，云何有是法？」⁴⁴的義理時，說道：

一者，就破病為解釋。上半〔偈〕破外道義。外道執諸法有自性，如僧佉：五塵和合，別有瓶體性，無【案：「無」字，當為「與」字之訛】塵為一。世師：別有瓶法，與塵為異。勒娑婆：別有瓶法，與塵亦一亦異。若提子：別即瓶法，與塵非一非異。外瓶既爾，內總身亦然。今明：瓶為眾緣所成，即無自性。若有自性，不假眾緣。……下半〔偈〕破內道義。內學之人，乃不言眾緣和合〔之外〕，別有實瓶，而〔主張〕有無性假瓶。是故今明：若無有自性，云何有是法？故亦無假瓶。……

二者，上半破薩婆多義。薩婆多云：未來有自性法，假緣即生；如木有火性，假緣成於事火。是故破云：名有自性，即不假緣；今既假緣，即無自性。……下半破成實。成實師云：雖無自性之法，而世諦有於三假。是故今明：若無自性，則無有法。令悟此三假，即是四絕。……

⁴⁴ 引見《十二門論》卷 1，（ T30, p.159c）



三者，上半破犢子部義。犢子部云：四大和合，有眼法；五陰和合，有人法。今明：眼從大生，則無自性；人由陰有，義亦同之。……下半破譬喻佛陀。〔明：〕既無自性，則無有法；不應別計，有於假人。……

四者，上半破假有體義。明：由於〔四〕微、〔五〕陰眾緣，故有人、柱，則人、柱無有自性。自性，即是自體。既無自性，即無自體。……下半破假無自體義。仍【案：「仍」字，當為「假」字之訛】無體故，雖無自體而有假用。今明：既無自性，即無有人，令誰用耶？……

五者，什師未至長安，有三種義：一者、心無義，二、即色義，三、本無義。心無者，明心體是無，而不無萬法。肇公評之云：「此得在於神靜，而而【案：後一「而」字，當為衍文】失在於物虛。」今此一偈破心無義，明：心及萬法皆眾緣生，則無自性。若無自性，則心、境俱空。云何心空〔而〕境不空耶？次，即色義云：明色無自性，故言色空。而因緣假色，此即不空。肇師評云：「此乃悟色不自色，未領色之非色。」今偈破云：因緣生色，即無自性。若無自性，即是無色。云何言有無性〔之〕色不可空耶？本【案：此「本」字，當為衍文】本無義者，未有諸法，先有於空；空為其本，有為其末。此偈破云：因緣生法，性本自空；非是先空，後方是有。故此一偈定佛法得失。故作十二〔門〕以正之。

六者，此偈俱破內外空、有二見。「因緣所生法」，此破內外無見。外云：無黑白業，無黑白報，故無能生、所生。今明：黑白果報從黑白業眾緣所生，云何言無耶？方廣云：有分無故，諸分亦無。如柱無故微無，人無故陰無。今明：微、陰因緣成於人、柱，何得無耶？故上句破於無見，下三句破於有見。著有見者有見者【案：後「有見者」三字，當為衍文】，決定謂有人、法。是故今明：眾緣所生，無有自性。若無自性而畢竟空，云何諸法決定有耶？⁴⁵

總括這一大段論疏的要旨，有二：1. 一是批駁外道學人執著諸法具有「自性」的各式觀點及其所屬的思維類型。而它所根據的理由，乃是訴諸佛教視為真理的「因緣」思想，無法同認定事物有其「自性」的看法相容，因此，站在一切事物皆由眾因緣所促成的佛教立場，便得破除外道學人認取事物確有「自性」的思維弊病。2. 二是針對教內學人的各種因緣闡釋，展開分別批判的論陳。而它的理由，則是認為沒有設定「自性」觀念的因緣思想，也不容教內學人把各種缺乏「自性」的因緣所生法象，真正看作決定實存的事物。因為除了執著諸法有其「自性」的教內外觀點，無法真正廁身於佛說因緣之思想陣地以外，那些不認為事物有其「自性」、但卻執念於確有「假名」所說一切諸法而毋容加以否定的各式見解，也同

⁴⁵ 詳見《十二門論疏》卷 1：「眾緣所生法，第二、正明門體。就文為二。初、偈，次、長行。此偈文約義包，非是一意能盡，今略述之。……」（T42, p.182c-p.183b）



樣得基於若無自性則不能決定指認「假名」所說一切諸法的實存性之理由，而被視為另一類型的「邪因緣觀」。

引文中吉藏所論，一方面固然呈顯「因緣」思想與「自性」觀點難以相容並存的思維現象，另一方面卻也觸及「自性」概念同「法」概念之間的含義差異、以及它們有何關係的概念釐清課題。因此，以下將分別試著做點概念解析暨義理闡釋的研討工作。

1. 「自性」與「因緣」的意義對反關係

「自性」（svabhāva），或作「自體」；而它的字面意思，便是自身如此的存在、抑或獨自的存在狀態⁴⁶。更準確說來，「自性」這一概念，乃是用以抽象表示那種不必依靠他物而能獨自存在的存有情況。

然而，從存有論角度檢視所謂「自身如此的存在」或「獨自的存在狀態」，又至少可以分出兩種不同層次的意指：1.其一是指非由感官知覺經驗所及的形而上存在體（metaphysical or metaempirical entities），2.其二是可憑感官知覺經驗所得的形而下存在體（physical or empirical entities）。例如農場放牧著為數不少的白羊、黑羊，而那一隻隻的白羊、黑羊，乃是吾人憑藉感官知覺所能觸及的對象。換言之，它們在我們的感官經驗世界裡，以白羊或黑羊的形相、顏色而具體存在，便是屬於形而下的存在體。不過，相對於此，如果有人認為那些名為「羊」的東西，必是基於它們擁有一種得以被叫作「羊」的存有內涵，並且該存有內涵雖然無法透過感官知覺去經驗、但卻又是用來同其他事物——例如「馬」或「牛」——做出存在區隔的核心條件，那麼，這樣一種據以規定所見對象是「羊」而非「馬」、非「牛」等等的存有內涵，也就屬於形而上的存在體。

作為形而下存在體的自己本身之存在，雖然表現出一定程度的自立性乃至不變化性，但是，由於它們位居經驗世界、與吾人的感官知覺經驗密不可分，而我們的感官知覺經驗又未曾處於固定不變的狀態，因此，任何被視為自身存在的形而下存在體，也就難以稱得上獨立存在，也不能真的毫無變化。換言之，它們仍然有所待、而且具有可變化性——或者有待於吾人的感官知覺經驗，才能呈現它自己本身；或者有待於其他形構要素，方克樹立它自己本身；同時也在外形上、抑或在品質上展現出多少不等的變異情況。例如白羊、黑羊，有待於吾人的正常感官知覺能力，才分別得開是一隻隻或黑或白的羊；而每一現似獨立存在的羊，也有待於四肢百骸、五臟六腑等形構要素，才能成其為該隻羊自己本身；並且，每隻羊也無時不有程度非一的形色變化。

⁴⁶ 請參見 Monier. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997 reprint), p.1276a.



不過，關於指向形而上存在體的所謂「自性」，又可能緣於持論者的立場有別，而相應呈現出不同的意義。1. 首先，如果持論者認為形而上存在體乃是客觀實存之物，而非只是吾人心識活動的產品，那麼，「自性」一詞便將因為存有上可以找到與它對當的實存物體或事象，所以具備存有論意義的真實性，而非僅是屬於吾人心識活動所虛擬、所假設的一個概念或觀念。換言之，它將可擁有絕對的獨立性、乃至永恒的不變性；因為它無待於我們的心識活動，而且恒常以它自己本身的純淨樣態，客觀實存於所謂形而上的世界裡。2. 其次，假使持論者認為形而上存在體只是以「概念」或「觀念」這種存在方式具現於吾人的心識活動當中，因此它們不具備任何存有論意義的真實性，那麼，所謂「自身如此的存在」，即使可以保有永恒不變的性質，卻仍不得具備絕對的獨立性；因為它有待於吾人的心識活動才得呈露，但它又能常保其自身含義的同一性。

指向形而上存在體的「自性」一詞，無論它是意謂某種客觀實存的東西、還是意謂某種主觀虛設的產物，它們所保持的存有之不變化性、抑或意義之不變化性，對於指向形而下存在體的「自性」一語來說，都是可被視為用來確認某類形而下存在體之所以具有某種存有內涵而令其成為該類事物的東西。這也就是說，形而下存在體雖然可能有所變化、有所依待，但是，在它們的變化之中、依待之際，仍然另有不變的、獨立的核心成素，因此，某一形而下存在體乃得以同其他形而下存在體區隔開來。正如白羊、黑羊固然會有變化，不過使得它們成為是「羊」而非「馬」或非「牛」的東西，卻絲毫不容有所改異、隨緣表現，否則我們透過感官知覺經驗所看到的對象，便將不會是白羊、黑羊，而是白馬或黑牛。對於作為形而下存在體的任何事物來說，如此恒常不變而令它們成為它們自身之所是的存有內涵，也就是通常稱之為「本質」（essence）的東西。由於「本質」乃是某事物用以確定它自身之為該事物的存在依據，因此也可稱為「自性」。例如白羊、抑或黑羊，自有它們成為是「羊」而非「馬」或非「牛」的存在依據；而那樣的存有依據，也就是羊的「本質」、羊的「自性」。

對於所謂「本質」，假使認為那只不過是像龜毛、兔角一般的思想構作物，那麼，它將僅作為概念而被我們所思維、所知解。相反地，如果認為它也像石桌、木椅那樣客觀實存，那麼，它便可說是作為實體而被我們所觀看、所審視。換言之，把「本質」當作只是虛設的概念，與將「本質」視為確是實際存在的東西，雖然二者同樣指向形而上層次，但是它們卻有意義明確的分別。前者，只是吾人心識活動的主觀產物；而後者，則是吾人心識活動所不能左右的客觀存在。



不過，對於那些將不論是指形而下存在體、還是指形而上存在體的「自性」都當作客觀存在之對象的人們而言，儘管他們或許明白發覺所觀所思的對象已經產生變化，但他們仍然會認為那個意謂自己本身之存在的「自性」，終究絕對不可改易，而且確信它在事實上也未曾有所變異。在懷有這種見解的情況下，想讓他們接受那個意謂自己本身之存在的「自性」，其實只是吾人心識活動所虛造出來的概念或觀念，但他們卻將該概念或觀念予以實體化看成是一個具有不變性乃至獨立性的客觀實存物，則絕非容易之事。因為且當他們竟把一個概念或觀念予以實體化視為客觀實存之物時，他們往往同時認為那是一個比起感官知覺經驗所及事件或物體來得更具存在真實性的東西，所以要令他們放下心中對於經驗事物是恒常不變的堅持容易，但要讓他們卸除腦海對於概念所指，乃實有其事其物的認定，卻是甚難之舉。

面對如此情勢，主張一切諸法皆由因緣所生的佛教學人，例如吉藏，他們所能用力之處，就在盡可能地指出那個意謂自己本身之存在的「自性」，只是一個概念而不是一個實體，因此不宜將它實體化認作客觀實存的東西。藉以達到此一目標的路徑，便是通過思維論辯來顯示那被實體化的「自性」概念，在意涵上與「因緣」觀念徹底如火水般不能相容；並且指出凡是因緣所生的一切諸法，都不指涉任何需以「自身存在」為其基底的實體存有者——不管它是意謂形而上存在體的「本質」，還是意謂形而下存在體的「事物」。

正如前揭引文所示，對於吉藏而言，「自性」一詞含有獨立自存、恒常不變的意義，因此他說：「眾緣所成，即無自性。若有自性，不假眾緣。」這是基於一個稱得上具備「自性」的東西，也就毋需假借其他事物以為條件，才能顯示它自己本身之存在，而所做出的一番論說。然而，相反地，如果一個東西必須集聚眾多因緣，方克成就它自己本身之存在，則那樣的東西，便不可說是具有「自性」。設若想要同時容認「自性」與「因緣」二者於解說同一事象，必定導致思維上矛盾不通的後果。例如吉藏疏解《中論·觀有無品》：「眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法」⁴⁷該偈頌上半部的文義時⁴⁸，說道：

……上半牒總非，明眾緣與性，兩義相乖。若有自性，則不假緣。如其假緣，則便失性。汝言有性，復假眾緣，則義成鉞楯。⁴⁹

⁴⁷ 詳見《中論》卷 3〈觀有無品〉：「眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。」（T30, p.19c）

⁴⁸ 詳見《中觀論疏》卷 7〈有無品〉，（T42, p.112a）

⁴⁹ 詳見《中觀論疏》卷 7〈有無品〉，（T42, p.112a）



「緣起」或「因緣」乃是一個意含變動歷程、相互關係的概念；然而，「自性」卻如《中論》所言，是簡意含「無作」而「不待異法成」⁵⁰、乃至「決定有」而「不可變異」⁵¹的概念。「無作」而「不待異法成」，乃意味著那是指向不必依待其他造作者促成，而自己本身就已存在的東西。「決定有」而「不可變異」，則意味著那是指向自身恒常如此，而沒有任何轉變、異動的東西⁵²。因此，缺乏變動歷程、相互關係等內涵的「自性」概念，便與「因緣」或「緣起」概念，在意義上彼此對反，而使得立場一貫的思維言說者，也無法真正兼取二者來描述同一事象、抑或講論同一道理，否則勢必造成言說混亂、甚至思維矛盾的情況。

肯定「自性」與肯定「因緣」，雖然不能二者兼得，但是，面對世界萬象、抑或通常所說的一切諸法，且當我們不認為它們是一一擁有「自性」的存在體，而能明白它們都是不具「自性」的存有表現時，難道這些缺乏「自性」內涵的眾因緣所生法，也還是不能稱得上存在嗎？不然，為何吉藏也說「若無自性，則無有法」呢？吉藏所肯定的論點⁵³，不僅從常識角度來看，顯得不近人情；而且，即使是就肯定諸法緣起的佛教立場來看，難道不也是頗為難解嗎？嘗試解開這層迷障，似乎還得針對「自性」與「法」之間的意義關聯，展開一點解析、闡釋其內涵的論述工作。

2. 「自性」與「法」二詞所指對象的分辨

在與吉藏佛學思想具有比較密切關係的《中論》書裡，學界指出其中「自性」一詞，主要用以表達兩種意思：1. 或者是指某種獨立自存的東西，而具有「實在」之意味；2. 或者是指某種屬於事物自身的根本特性，而具有「本質」之意味。後一用義，當是《中論》所說「自性」的主要意涵⁵⁴。

⁵⁰ 詳見《中論》卷 3〈觀有無品〉：「性，名為無作，不待異法成。……」（T30, p.19c）

⁵¹ 詳見《中論》卷 2〈觀行品〉：「性，名決定有，不可變異，如真金不可變。又，如暗性，不變為明；明性，不變為暗。」（T30, p.18b）

⁵² 請參見《大智度論》卷 31〈序品〉：「性，名自有，不待因緣。若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性。何以故？一切有為法，皆從因緣生。從因緣生，則是作法。若不從因緣和合，則是無法。如是一切諸法，性不可得故，名為性空。」（T25, p.292b）

⁵³ 這一論點，不僅出現於《十二門論》，《中論》裡的青目釋文也說：「果從眾緣生，是緣無自性。若無自性，則無法。無法，何能生？是故果不從緣生。」詳見《中論》卷 1〈觀因緣品〉（T30, p.3b-c）又，般若經典也有幾乎相同的說法。例如《摩訶般若波羅蜜經》卷 22〈道樹品〉：「佛言：一切種智自性無故，若法自性無，是名無法。色、乃至有為、無為相，亦如是。……諸法和合因緣生，法中無自性。若無自性，是名無法。以是故，須菩提！菩薩摩訶薩當知一切法無性。何以故？一切法性空故。以是故，當知一切法無性。」（T08, p.378a）對於經中所說「無法」二字，楊惠南先生將它視同「空」義；詳見楊惠南，〈般若心經釋義〉，收錄於《佛教思想新論》（台北：東大圖書公司，1990 年），頁 66。

⁵⁴ 詳見松本史朗，〈空について〉，收錄於《緣起と空——如来藏思想批判》，頁 347~348。又，立川武藏也指出《中論》的「自性」一詞，具有：（1）指稱某種「本質」或「本性」的意思，以及（2）區別其他事物的自身存在之義；詳見立川武藏，〈空の思想史——原始仏教から日本近代へ〉（東京：講談社，2003 年），頁 117~118。此外，釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的



確定「自性」一詞的主要用義之後，對於吉藏所說「若無自性，則無有法」這一推斷，也就可以分別出兩種情況來進行探討。1. 首先，該推斷可能是說：如果沒有獨立自存的東西，那麼，也就沒有所謂「法」。2. 其次，該推斷可能是說：假使沒有用來確立某事物之所是、抑或它之所以為該事物的本質，那麼，也就沒有所謂「法」。不過，無論第一種情況、還是第二種情況，都仍留有問題必須先行處理；而那就是這裡的所謂「法」，又到底意指的是什麼呢？換言之，唯有確定「法」的意指，然後才能更明確了解吉藏該句話語的真正意思。

眾所周知，「法」（dharma）是一個多義詞；它有諸如：1. 存在物、2. 構成要素、3. 思考的內容或其對象、4. 概念或範疇、乃至 5. 真理等等不同含義⁵⁵。然而，倘若扣緊吉藏所說「若無自性，則無有法」的「法」字用義，在這裡可以首先排除 5.「真理」這一含義，而留下另外四種；因為根據吉藏肯定「無自性故空」⁵⁶，而「空是實相之異名」⁵⁷的論點，即使不肯定「自性」，卻不意謂肯定諸法沒有「實相」。對於吉藏而言，既認「空」是「實相」，那麼，他也就是講出一句切中諸法真實情況的話語，所以該話語就是「真理」⁵⁸。

在「法」的另外四種含義中，1. 存在物、2. 構成要素二種，相對於後二種，亦即 3. 思考的內容或其對象、4. 概念或範疇，可以說是屬於存有論意義脈絡的「法」，而後者則是屬於認識論意義脈絡下的「法」。不過，無論如何，它們都是一種「存在體」（entity）：1、2 乃是以有形質、占據特定時空位置的存在方式所呈現的存在體，而 3、4 則是以無形質、未占據特定時空位置的存在方式所顯示的存在體。為了方便討論，對於前者，可以權且將它稱為「具象存在體」，而對於後者，便可暫時把它叫作「抽象存在體」。

二諦說中的幾個問題（下）——以世俗諦與自性為中心，刊載於《法鼓佛學學報》第 1 期（台北：法鼓佛教研修學院，2007 年 12 月），頁 3 註 2，也提及松本史朗的上述研究成果。

⁵⁵ 請參見定方晟，《空と無我——仏教の言語観》（東京：講談社，2006 年），頁 53。

⁵⁶ 詳見《中觀論疏》卷 4〈六情品〉：「無自性故空。」（T42, p.64c）

⁵⁷ 詳見《十二門論疏》卷 1：「此空是實相之異名、般若之別稱。」（T42, p.176c-p.177a）

⁵⁸ 這裡所說「真理」（truth），顯然是個具有歧義的概念。因為落在認識論意義脈絡中，「真理」是指一句說出事實真相的話。但是，落在存有論語境內，「真理」則是意指一種真正永不變化、而且實際存在的東西，亦即等同「實在」（reality）的意思。對於吉藏而言，認為一切法沒有「自性」，便將這種情況叫作「空」，其實就是說了一句真話，而為「真理」。不過，且當「空」被視同所謂「實相」的另一說法時，它又可以說是意指「實在」本身。然而，如果根據吉藏所說「二諦是教」的觀點，毋寧應該把那認識論意義下的所謂「真理」，叫作「真諦」，才更合適。相對於此，屬於存有論意義的「真理」，則應該是指吉藏把它叫作「至理」或「至道」的東西本身，亦即所謂「諸法實相」。而「諸法實相」，則被歸入不可言說、不可思議的範圍。有關「二諦是教」，詳見《大乘玄論》卷 1，（T45, p.22c-p.23a）關於「至理無言」、「至道無言」，詳見《淨名玄論》卷 1（T38, p.853c-p.854a），《法華義疏》卷 8〈藥草喻品〉（T34, p.562c-p.563a）至於「實相不可說」、「實相不可思議」，詳見《中觀論疏》卷 10〈四諦品〉（T42, p.150c），《淨名玄論》卷 3（T38, p.871a-b）



確定「法」是指「存在體」之後，再來檢查吉藏所說「若無自性，則無有法」這句話，便可先簡單說它所要傳達的意思，就是：如果沒有「自性」，那麼也就沒有「存在體」。不過，由於這裡所謂「存在體」，又可分成意指「具象存在體」與意指「抽象存在體」二類，因此，併合先前所說「自性」的二種含義來看，吉藏這句話的意思，便有四種可能：1. 如果沒有獨立自存的東西，那麼，也就沒有「具象存在體」；2. 如果沒有獨立自存的東西，那麼，也就沒有「抽象存在體」；3. 如果沒有「本質」，那麼，也就沒有「具象存在體」；4. 如果沒有「本質」，那麼，也就沒有「抽象存在體」。

如果吉藏的話意是指第一種可能情況，那麼，它未必能夠成立。因為即使不是獨立自存的東西，也可以是「具象存在體」，例如水波。所以沒有獨立自存之物，並不保證沒有「具象存在體」。

如果吉藏的話意是指第二種可能情況，那麼，它就成為是說：假使獨立自存的東西不存在，作為「抽象存在體」的東西也不能存在。然而，這也未必成立。因為不是獨立存在的東西，也可充當「抽象存在體」的依據，例如電視影像可以作為吾人思想的對象、抑或促生某些概念。所以沒有獨立自存之物，也不保證能夠認為沒有「抽象存在體」。

如果吉藏的話意是指第三種可能情況，那麼，它就是說：如果沒有「本質」，那麼，作為「具象存在體」的東西也就不存在。由於所謂「本質」乃是規定某存在體之所以為該事物而不是其他事物的根本特性，因此，唯有「本質」存在，該事物也才稱得上存在。換言之，假設「本質」能夠改變，則改變「本質」之後的某存在體，便已不復是之前的該事物，而是成為另一事物。例如「羊性」乃是規定白羊、黑羊之所以為「羊」而不是「馬」或「牛」的本質，因此，一旦「羊性」這一「本質」改變，那麼，白羊、黑羊也就不復存在，而可能只是存在著白馬或黑牛。

如果吉藏的話意是指第四種可能情況，那麼，它將是說：如果沒有「本質」，那麼，作為「抽象存在體」的東西也將不存在。這一可能情況，與第三種可能情況類似。作為「抽象存在體」的東西，例如一個思想上的對象——「羊」這一概念，也有它之所以為該概念的「本質」；如果其「本質」發生變化，則「羊」這一概念也將不再是「羊」，而是轉成其他概念。

綜合上述可知：1. 如果「自性」意指的是「獨立自存之物」，那麼，除非所謂「法」或「存在體」等同於「獨立自存之物」，否則便不能決定認為：沒有自性，也就沒有「法」或「存在體」。2. 如果「自性」是指「本質」，那麼，吉藏所說「若無自性，則無有法」的意思，似乎相對簡單而明確。換言之，它說的是：沒有「本質」，也就沒有被稱為某事物的存在體；因為認識者缺乏依據去確認他



所看到的對象，究竟是箇怎樣的東西。不過，這裡又有兩種情況：2-a.所謂「法」，可能是指「具象存在體」；2-b.所謂「法」，也可能是指「抽象存在體」。

話雖如此，誠如吉藏所說「眾緣所生，無有自性」，在以「因緣」觀點否定「自性」見解的前提下，不管「自性」是指「獨立自存之物」、還是指「本質」，吉藏所說「若無自性，則無有法」這句話，真的是要表示：沒有「本質」也就沒有具象存在體、抽象存在體之類的意思嗎？

為了確定答案，以下便得討論兩個問題：（甲）首先，吉藏對於「法」這一語詞，是否做過類似本文上來所示的意義區分？如果有，那麼，2-a. 與 2-b. 便都可能成立。如果沒有，那麼，2-a. 與 2-b. 的分別，也就沒有必要。（乙）其次，縱使沒有「本質」也就沒有某一特定的具象存在體、抽象存在體，但是，可以因此認為完全沒有任何其他形式的存在體嗎？如果是，那麼，面對吉藏所承認的諸法乃是「眾〔因〕緣所生」這一觀點，我們如何可能獲得適當意義的理解呢？假使我們不能把吉藏所說的「無有法」這一論斷，解作完全沒有任何存在體的意思，那麼，又該怎樣掘發吉藏該話語的真正意趣呢？

針對（甲）這一問題項目，我們可以依據吉藏解釋《中論·觀法品》文義時的一段說法來展開討論。該段話語針對「法」的含義，有如下問答：

……問：「『法』是何義？」答：「以理言之，只是一正法。如云：『正法性遠離』等。又云：『一切無礙人，一道出生死』等。若隨義用，有三種法：一者，軌則名法；即是佛〔所證之〕『理』、〔所說之〕『教』法。二者，自體名法；亦得通『理』、『教』，謂色、心等。三者，意識所緣，名之為法；此約境為言。眼所緣，為色，乃至身所緣，名觸。今是意之所緣，故名為法。意識所緣，通得上來十七界法，故名法界也。」⁵⁹

吉藏在這裡主要分成兩層解釋「法」的含義：1. 一是直就「理體」而談，它指的是不可分別、不可言說的「正法」本身，亦即所謂「諸法實相」或「諸法實性」。2. 另一是指定在特定語境或文脈中所具體呈現的意義。由於它是相對於「理體」的「事用」，所以吉藏把它稱為「義用」⁶⁰。針對「義用」層次的所謂「法」，吉藏又說它有：①「軌則」、②「自體」、③「意識所緣」等三種意指。

⁵⁹ 詳見《中觀論疏》卷 8〈法品〉，(T42, p.124a-b)

⁶⁰ 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。



在吉藏的解說中，①以「軌則」為義的「法」，意指那些能夠實現成佛目標的道理、以及可資遵循以邁向成佛目標的言教⁶¹。②「自體」含義的「法」，則是意謂各種的存在體。例如屬於物質存在體的「色」、屬於精神存在體的「心」。③「意識所緣」含義的「法」，原本是指「意根」(mana-indriya)與外境接觸之後，呈現在意識活動中的對象。不過，吉藏指出「意識所緣」含義的所謂「法」，尚可用來通稱那些藉由六根、六境、六識和合作用而為我們所認識得到的一切存在體，因此，吉藏將那些可以作為「意識所緣」的存在體，統稱為「法界」(dharma-dhātu)⁶²。

檢視「法」這三種含義，除了特指教說、道理的所謂「法」，如同前述，應該將它排除於「若無自性，則無有法」所意指稱的「法」之範圍以外；其餘兩種，亦即意指存在體、以及意指對象的所謂「法」，則都可歸入「若無自性，則無有法」所意指稱的「法」之範圍。據此而論，吉藏應該已經意識到「法」一詞，可有：1. 在存有論意義脈絡下所說的存在體、以及 2. 在認識論意義脈絡下所說的存在體二類區分。不過，吉藏一來沒有嚴格辨明二者，另則更未使用類似「具象存在體」、「抽象存在體」這種相對語詞，而讓不僅存在於吾人思想中的事物，同只是存在於吾人意識活動裡的事物，得以區隔開來。因此，當他說「若無自性，則無有法」這句話的時候，其實不是先對「法」一詞的意指，做了細部的辨明，然後才意有所指地做出論斷，毋寧只是總攝一切客觀的存在事物、以及主觀的認識對象，而全都將它們叫作「法」。於是討論便可進入第二個問題項目。

第二個問題項目(乙)，乃是：如果「自性」意指「本質」，那麼，當吉藏說「若無自性，則無有法」時，該句話的前半部，固然基於「眾緣所生，無有自性」的前提，而否定存在體擁有所謂「本質」；不過，由此是否就可順理成章地論斷一切諸法，皆不存在呢？按理當然不可。因為一如前述，這樣理解吉藏話語的意思，勢必無法妥適容納吉藏所肯定的「因緣所生法」該觀念。這也就是說，既然吉藏對於一切諸法，仍然持有它們都是因緣所生的看法，那麼，將他所說「無有法」的意思，了解成是指完全沒有任何東西存在，便顯得於理不通。尤其重要的是，吉藏明白表示那些具有正確因緣思維的學人，不會將因緣所生諸法領域裡的或生或滅、或有或無現象，看成是固定存在的「定有」、認作是絕無一物的「斷無」。吉藏這樣說道：

⁶¹ 請參見平井俊榮，〈実相と正法——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会編，《平川彰博士還曆記念論集：仏教における法の研究》，頁 334～335。

⁶² 「法界」在字義上，原有「諸法的〔存在〕領域」與「諸法的〔生成〕根本」二個主要意指。吉藏在這裡所說的「法界」，乃是意指「諸法的〔存在〕領域」。從認識論角度來看，與眾生的心意識有關，而作為認識活動之「所緣」(ālambana)的所謂「諸法的〔存在〕領域」，不外就是認識活動的對象範圍。



……智者既見諸法從因緣生，何得斷無？豈得有生？是故見生，即滅「無」見。緣離故滅，豈定有耶？⁶³

然則，吉藏所說「若無自性，則無有法」，如果不是表示沒有「本質」也就沒有一切諸法，那麼，又該如何才能準確把握該句話語的真正意旨呢？解釋此一疑難，還得嘗試由兩個方面著手討論。1. 其一是從「因緣所生法」與「存在體」之間的意義差別切入。2. 另一則是從吉藏將「無自性」論斷為「無有法」，又到底有何意圖著手。

（二）不認定實有「自性」與「假相」的無所得因緣觀

1. 「因緣所生法」與「存在體」的分辨

若從「緣起」或「因緣〔生〕」的角度來審視「〔一切〕諸法」，則我們通常認為是個體、是自體、乃至是實體的所謂「事物」，其實只可說是認識活動中暫時肯定的存在體，而不可視為存有上真實存在的東西。相對於此，「緣起」或「因緣〔生〕」，反而才算得上是真實的存在。然而，「緣起」之為所謂真實的存在，絕不是說「緣起」乃是另一種固定不變、兀自存在的實體存有者，而是指它遍在於一切我們視為「事物」、抑或「對象」的存在體之中，因此，我們可以依據它來解說那些存在體的存有性格、以及不同存在體之間的存在關係或意義聯繫。從這種角度來看，「緣起」之為真實的存在，仍然只是就著認識論意義而說的「真實」。唯有當「緣起」在被對象化、被事物化的一切諸法中，表現出它是貫徹到底的一種客觀道理時，才又具備存有論意義的所謂「真實」。

於是只要以緣起角度來看一切諸法，而肯定「諸法緣起」，那麼，遭遇任何一般被說成是「事物」或「對象」的存在體，便須將它們解開、打散，而轉入因緣道理中重新看待。更具體來說，也就是要從該存在體所位處的變化歷程、以及關係網絡，來認識它存在的真正性格乃至價值意義。一旦如此從事，那麼，它的結果，便是理所當然地否定任何獨立自存的東西。不僅如此，對於那些被解散入因緣關係網絡、緣起變化歷程的存在體，也不能再肯定它們具有恆常不變的「本質」；因為它們只是一些不具備決定性格的存在條件、構成要素所打造的事物或對象，所以在那些條件、成素離散之後，該存在體也就不復得見、不再存在。換句話說，無論如何，懷有「正因緣觀」的學人，都在思想上必然排除「自性」這種觀念。

職此之故，吉藏可以從事這樣的推斷：如果沒有「自性」，那麼，也就沒有「法」。不過，句中所謂「法」，乃是意指那些已被對象化、已被事物化而可視之為「〔決〕定有」或「〔決〕定無」的存在體，不是意指那些未被對象化、未

⁶³ 引見《中觀論疏》卷 5〈六種品〉，(T42, p.73a)



被事物化而不可說其為「〔真〕實有」或「〔真〕實無」的存在體。換言之，吉藏所說「若無自性，則無有法」的第一層意旨，也就在於試圖簡除我們面對因緣所生的世界，總把其中所顯現的一切諸法，予以對象化、事物化、乃至實體化論定的認知或思維模式。因為那些認知或思維模式，不僅足以形成「自性」這種概念，並且也是人們據以發展出「有所得」心識狀態的重要條件。

吉藏此一說法，原本主要用來批駁那些不再認為所論對象有其本質、或是能夠獨立自存，但卻懷抱著不具「自性」之對象仍應真實存在的「有所得因緣」觀點。不過，由於吉藏講得稍嫌簡單，以致使人懷疑他全面否定一切諸法的「存在性」——不管它們到底是實在、還是虛在的東西，因此，其所說不免陷入「斷滅見」。於是為了解釋人們此一疑慮，似乎還得再找些吉藏的說法，來證補、闡明他所想要傳達的真正意思。

2. 「假有不名有」的因緣所生法

對於那些是由眾多因緣所生成的存在體，吉藏使用「假有」這一觀念來指陳它們的存在性。所謂「『假』，是不自〔之〕義。」⁶⁴換言之，「假」乃是表示不由自己本身的意思。所謂「有」，則是存在的意思。因此，「假有」即是意謂非由自己本身造成的存在狀態。又，由於非由自己本身的反義，實即借助其他事物的意思，所以「假有」其實是要表示那需依靠其他事物作為因緣條件才能展示出來的存在情況。相對於「假有」，則有所謂「假無」。「無」是不存在之義。因此，「假無」這一觀念，也就是表示那需依靠因緣條件方得顯現出來的不存在情況。

對於一切因緣所生諸法，吉藏雖然將它們的存在，視為「假有」；不過，吉藏承襲其師法朗的觀點，卻又認為它們實際不該被叫作所謂「有」⁶⁵。例如吉藏說道：

今更作一種方言：世諦，即絕實、不絕假；真諦，即絕假、復絕實。何者？眾生計有為有，計無為無；此之有、無，是斷、常二見，即是性實。今破有，故言不有；破無，故言不無。所以明佛說假有、假無為世諦。此假有，不名「有」；此假無，不名「無」。

⁶⁴ 詳見《大乘玄論》卷 5，(T45, p.75a)

⁶⁵ 請參見《中觀論疏》卷 5〈六種品〉：「……如師常云：假有不名有，假有不名無也。」(T42, p.73a)



問：此假有，何物有？〔答：〕明此假有，不名實有。假無，亦是不名實無。是即此假有、假無，名為世諦。所以其不名實有、實無，故言絕〔實〕。而此不有，為成假有；不無，為成假無。此即是不絕假義。……⁶⁶

引文所說，另外涉及吉藏的「二諦」思想；關於這一部分，必須另文處理。現在所要探討的問題，乃是裡面所提的「此假有，不名『有』；此假無，不名『無』」這一論義。

吉藏在文中明確指出「假有」之所以不名為「有」、「假無」之所以不稱為「無」，乃是由於「假有」雖然也是一種存在，但它卻只是就著那些虛有表相而無真實體性的東西所建立，因此乃不把它叫作「有」。言下之意便是：凡屬非真實存在——「實有」的東西，也就不宜稱之為「有」。同樣地，「假無」固然反映一種不存在狀態，然而，由於那一不存在狀態毫無真實體性；換言之，那也不是狀態永遠決定如此的「實無」，因此也不將它名為「無」。言下之意仍是：凡屬非真實不存在——「實無」的東西，便不宜稱之為「無」。

吉藏的說法顯示出「假有」、「假無」二者，都是佛陀依待因緣所施設出來表示事物或存在、或不存在二類相對狀態的言說；而事物之為存在、抑或之為不存在，又都是有賴因緣條件才能實現的情況，因此不可將它們視為真實的「有」、真實的「無」。

然而，問題在於不把「假有」名為「有」、「假無」名為「無」，固然可以說是基於這裡所謂「有」、所謂「無」，乃是意指那些已被實體化、抑或自性化的「存在」與「不存在」觀念，而不是沒有限定的「存在」與「不存在」觀念；但是，吉藏指出因緣所生一切諸法的「假有」、「假無」，之所以不應名為「有」、名為「無」，其中更為重要的理由，乃是如此說法另有教化上的功能與意義。

這種教化上的功能與意義，正如引文所說，眾生每把他們所看到的某事某物，當作就是那樣真實存在的東西，所以絕不懷疑它的存在性——所謂「計有為有」。同樣地，眾生也把他們所未看到、抑或不再看見的某事某物，執為就是那樣真實不存在的東西，所以毫不懷疑它的非存在性——所謂「計無為無」。但是，眾生卻不明白對象的存在、抑或不存在，事實上都是需有因緣條件才能實現的狀態。因此，佛教提供「因緣」這一面對世界的觀思角度，藉以告訴眾生他們所認定的對象或事物之存在，其實只是「假有」或「虛在」；而他們所認定的事物或對象之不存在，也不過是「假無」或「虛無」。換言之，從「因」、由「緣」，固然可以造成一切諸法，但卻不必因此落定成一個個擁有不變本質的事件或物體——「實體」。相反地，如果根據眾生之以事物存在為「實有」、以事物不存在為「實無」的想法，即將陷入「常」、「斷」二種相對見解。透過或執「斷」、

⁶⁶ 詳見《大乘玄論》卷 1，(T45, p.17b)



或執「常」的見解，不僅難以妥善說明世界萬象之生滅、顯隱中仍有相互關聯的表現，而其相互關聯中也有不同變異、轉化的表現，更無法為自身的價值活動，事先開出一條可能走得愈發豐富多元的生命路徑，而只能陷在「斷滅」之後一切毫無希望、「常住」之時百般不肯轉身的狀態。換言之，假使學人能夠明白事物之存在、不存在，只是虛幻不實的「假有」、「假無」，那麼，他也就可以乘著「因緣」這一法筏，前往他所要求抵達的涅槃彼岸。

正是基於這種教化上有其意義的指導功能，所以吉藏認為佛陀面對如此「假有」、「假無」的因緣法界，針對眾生以自性執、實體見為其認識本質的有所得心態，便要透過不將他們所見為「有」、所見為「無」的東西，叫作「有」、叫作「無」，以期反轉他們的觀思路向。因為吉藏認為佛陀教導我們面對世界時，還有比論定對象之「有」、「無」來得重要的事情可做，而那就是因藉事物或存在、或不存在的狀況，去體悟更加殊勝的智慧境界，亦即「不有不無」或「非有非無」的諸法實相⁶⁷。

吉藏在《二諦義》裡說道：

……凡夫謂諸法實有，今說此有，於凡是有。若知〔此〕有，於凡是有，即知此有非有。斯則因「有」，悟「不有」。經云：「知有不有。」又，經云：「欲令眾生深識第一義諦，故說世諦。」又，《〔中〕論》云：「若不因世俗，不得第一義也。」⁶⁸

世間凡夫淪溺生死苦海，而佛教賢聖則能脫離六道輪迴；其間差別所由，表現在認識方面，便是他們對於事物的存在，或者視之為「實有」，或者明其是「假有」，二者不同所致。因此，由凡轉聖的昇化之道，也就繫乎學人能否了解事物的存在，只是「假有」；而「假有」的實情，則為「不有」——所謂「知有不有」。對於事物的不存在，同理必須明白那是「假無」；而「假無」的真相，則為「不無」。

然而，若要「知有不有」、「知無不無」，「自性」則是學人面對此一生命轉化課題時，所必須首先處理的重大關節。所以吉藏指出：「眾緣所成，即無自性」時，這一義理表述固然主要是在遮破眾生執定事物有其「自性」的實體化認知模式，不過，它也同時是想排除那些認為事物沒有「自性」、但卻總有因緣相狀可以信靠的「有所得」心態；因為「有所得」心態，仍是學人依憑對象化、事物化因緣所生諸法，而後才能造成的心意識活動結果⁶⁹。於是吉藏通過「若無自

⁶⁷ 請參見《金剛般若疏》卷 3：「……以一切賢聖皆體悟無為。無為，無『有』、無『無』。是故當知諸法實相非有非無，豈可取說！」（T33, p.107c）

⁶⁸ 引見《二諦義》卷 2，（T45, p.93b）

⁶⁹ 吉藏認為眾生面對世界所表現出來的認識弊病，主要可以分成兩類：（1）一是執著對象實有某種獨存性、不變性的「自性見」，（2）二是以為事物雖然沒有「自性」、但是因緣相狀終究存



性，則無有法」這一說法，以便推出他所思想的「正因緣觀」，來達成該項目標。可是因為吉藏該一說法太過簡單，所以乃不僅需要分別解說，而且還得另有論述作為補強，才能獲致善解！

五、結論

如果說「空」是佛教共法，可能多有疑義⁷⁰；然而，假使認為「因緣」或「緣起」乃是佛教各派所共承認的觀點，那麼，異議者應該相對比較少得更多吧！然而，順著「緣起」或「因緣」這一觀念，仍能引生型態不一的緣起理論⁷¹；那些緣起理論固然豐富了佛教的緣起思想，但卻未必足以令人愈發了解佛陀透過「緣起」或「因緣」觀念本身，到底想要說出哪些具備真理意義的論點。

「緣起」或「因緣」乃是佛教面對世界萬物如何產生、怎樣存在之問題所提出的一個思想觀念；它既否定事物是由自己生成、是自立存在的想法，而且也否定與自生自存相關聯的他生、共生等看法，更加否定事物乃是無因而生的觀點。但是，對於這些想法加以否定之後，關於「緣起」或「因緣」，還是得先確定一切諸法的存在真相到底怎麼一回事，才能顯示它自己的確切意涵。值此之際，對於「緣起」或「因緣」所擬解釋、說明的對象，亦即所謂「一切諸法」，去深入探察它們的存在真相，對於幫助學人掌握「緣起」或「因緣」所寓含的真理意義，或許才是更基礎而重要的事。

吉藏從指出佛教透過「因緣」觀念所要反面破斥的各種不正確觀法活動、以及它所要正面申述的正確觀法活動開始，論述那些不正確的觀法活動，乃是源自學人面對世界萬象時，認為一切諸法是獨立自存的東西、抑或是有不變本質的東西，從而指出它們的虛妄性。接著，則是教導學人即使面對「無自性」的因緣所生現象，也不能採取它們是有真實存在性的認知態度，去把定那些現象的存在意義。他的論說目的，不外就是想要藉此幫助學人深入探察一切諸法的存在真相，而後才能準確把握佛陀所說「因緣」的真正意旨。

在的「假有見」。例如《十二門論疏》卷 1 說道：「……又，就二空釋此偈。『因緣所生法，是則無自性。』辨性空門，破於性病。『若無有自性，云何有是法？』明因緣空，破於假病。一切諸病，唯有性、假，故今備破之。」（T42, p.183c）

⁷⁰ 例如唯識學派不認為因緣所生的幻象或假有，乃是「空」的。請參見楊惠南，〈也談「中期中觀哲學」〉，收錄於《佛教思想新論》（台北：東大圖書公司，1990 年），頁 115。

⁷¹ 請參見黃俊威，《緣起的詮釋史》（中壢：圓光出版社，1996 年），頁 17～19。



吉藏所論，顯示「因緣」思維不能容認「自性」的設定，而且也不允許可能停駐在因緣所生諸法之上的任何意想或念頭。因此，吉藏藉由「無所得」這個觀念，嘗試表述這種正確的因緣思維，而說那是「無所得因緣」。這種「無所得因緣」之在實踐上的表現，便是必須對於一切諸法，採取既不執著其性相、也不以無所執著為真理的認知態度。而且，它在思想內涵上，也還蘊藏著大乘佛法所特別重視的「空」、「假名」與「中道」三大義理。不過，篇幅所限，只好另文再事研探。