

吉藏對正因佛性的空有論證

——破邪之「正」：辯論與預設

摘要

本文的議題，交錯了兩個在佛教思想史中相當大的領域：1.佛性思想，以及 2.思想的詮釋方法。漢傳佛教系統裡，佛性思想以曇無讖（385-433）所譯的《大般涅槃經》為主要依據，自涅槃學派開祖竺道生（355-434）起，一直是魏晉南北朝佛教思想中的主要議題之一，討論了諸如佛性為何、一闡提有無佛性、無情有無佛性等等。思想詮釋的方法，可以擴及所有佛教思想家、注釋家對經典的詮解，包涵了詮釋裡的步驟、邏輯與手法。本文的研究內容，則是以嘉祥吉藏（549-623）在《大乘玄論》〈佛性義〉中對諸正因佛性說的辯論方法為主。本文以吉藏對諸種正因佛性說的辯論過程、辯論方式的解析，來釐清、分析出其中的步驟、評判標準、特色與元素，最後歸納出在《大乘玄論》〈佛性義〉中，吉藏對諸多正因佛性說的駁難有著以下元素：(1)重視經證與師資：其中後者或許是因為論師的身份、盛名的師承或大時代下宗派意識而形成。(2)其辯論方法可以分為兩大類：一、對緣破：以另外的論據或理論來破斥對方；二、就緣破：以歸謬證法（*Reductio ad Absurdum*）為主要論辯方式——先假設欲否定的命題為真，而以正確的邏輯推論出錯誤的結論，進而達到「命題為假」的論證法。而就緣破之中亦可含有「窮舉」程序：列舉出所有假設成立的可能形式。(3)藉由否定「是非的二元對立」，進而否定論證過程中的預設前提，表露了吉藏似是「有所立」實為「無所得」的「雙重否定之究竟」。

關鍵字：三論宗、涅槃學、正因佛性、辯論方法、嘉祥吉藏

致謝：

非常感謝印順文教基金會與評審老師，儘管拙作於投稿之初有著非常多的問題，仍給予這麼大的肯定。也要感謝筆者目前就讀的法鼓佛教學院（Dharma Drum Buddhist College）與老師，開設佛學以及論文寫作的相關課程，更不吝於課餘時間撥允讓筆者請益，尤其後來在論文修改的過程中，受莊國彬老師、蔡伯郎老師與鄧偉仁老師指導而獲益良多。這次能有幸獲此殊榮，是投稿時沒有料想的，實因拙作在許多層面上都不能算是成熟的作品。許多文中的種種矛盾、疏失、不甚明確、語焉不詳等等紕漏，筆者於投稿時或無法解決、或有所不察，評審老師皆一語中的的一一點出，更不吝提供許多改善與修正的具體建議，這點讓尚是學生的筆者除了為老師的指導與提攜感到感動外，更從中受益良多。更感謝家母在學術思考與表達上給予的種種指導與提醒，並感恩恆清法師、楊惠南老師、廖明活老師與劉嘉誠老師等等前輩，他們的學術成果是拙作重要的參考資料，給與筆者相當大的啟發與裨益。需要感謝的人實在太多，無法於此備述，甚感抱歉。在此，筆者誠摯的感恩所有給予過指導、建議與幫助的前輩師長、同參道友，沒有這些善因緣，非但拙作無法完成，更無法有如此因緣的筆者。最後以聖嚴法師的法語「知恩報恩」與大家共勉，謝謝！*

目次

- 一、緒論
 - (一) 研究動機與目的
 - (二) 研究的方法與範圍
 - (三) 前人研究成果的回顧與分析
 - (四) 研究的成果與展望
- 二、吉藏的時代背景、生平與學承
 - (一) 時代背景
 - (二) 生平與學承
- 三、吉藏對正因佛性的論證方法
 - (一) 吉藏的《大乘玄論》〈佛性義〉
 - (二) 諸正因佛性說之分類
 - (三) 諸正因佛性說之批判
 - 1. 三重論破前的論辯簡析
 - 2. 經證與師承的重視
 - 3. 針對得佛之理的三重論破
 - (1) 有無破
 - (2) 三時破
 - (3) 即離破

* 致謝文中，學者、老師之大名先依四眾身份、再以姓氏筆劃來排序先後。

4.小結

四、結論

引用文獻

- (一) 佛教藏經或佛典文獻
- (二) 中日文專書或論文

一、緒論

(一) 研究動機與目的

印度佛教傳入中國，在漢地流傳開展，通稱為「漢傳佛教」；後來又從中國傳播到高麗和日本，在歷史上，中國已成為重要的佛教地區。在佛教傳入中國後的發展過程中，也因著佛學思想家產生佛教經典與佛學義理的不同傳譯與詮釋，使佛教在中國呈現出多元的發展。嘉祥吉藏¹（549-623）是當時的著名論師，在思想史上被視為是將漢傳佛教系統中的三論學派²推到極盛者。這樣一個三論學派之代表性、集大成者，對於佛教義理的詮釋方法又是如何？對於當時主流的佛教學理議題（佛性學說），其詮釋方法是否有著哪些特色？空有之間的摩擦與融合又是透過何種詮釋與手法？而在這些的背後，又能看出吉藏的什麼？能看出思想的什麼？能看出時代的什麼？本文則企圖以吉藏對正因佛性說的辯論方法，對以上問題提出一部分的解釋。

佛性學說的源流，自南北朝初期涅槃系經典漢譯以來，以論究經中「常、樂、我、淨」的真常思想為中心的涅槃師所發展出來的涅槃學派，其中更以「佛性」等佛教義理概念為議題核心，開展出了一系列的討論，並逐漸形成「真空妙有」的觀念與詮釋。至吉藏在世的隋唐之際，涅槃學風仍盛，吉藏也根據其個人對涅槃學與「佛性」的理解而有所著述與討論。

佛性（buddha dhātu或buddha gotra，以前者居多）³，就梵文而言是佛（buddha）與界（dhātu）的複合詞，若是按字面直譯為佛界。對於佛性的理解，關鍵在於「界」到底表達了什麼意思？其意涵為何？「界」者，恆清法師解釋在大乘佛教的義學脈絡下具有本性、因性、種性之意，故佛性即可譯為佛之本性、佛之因性、佛之種性，具有「因義」。⁴ 霍韜晦換另一個角度來解釋「界」，說明界具有領域與本元兩義，前者是成佛之境，後者指眾生成佛之因位。換言之，佛界的顯現即是佛、隱藏的狀態即是眾生。⁵而所謂的

¹ 以下簡稱「吉藏」。

² 以《中論》、《百論》、《十二門論》為核心論典、闡揚「空」義的佛教義理學派、系統。

³ 水谷幸正，〈如來藏と佛性〉，頁 54-55。

高崎直道，〈如來藏思想の形成〉，頁 137、141-142。

⁴ 釋恆清，〈佛性思想〉，頁 40。

⁵ 霍韜晦，〈佛性與如來藏〉，頁 445-446。

「正因」佛性為何？楊惠南以《大般涅槃經》來解釋：「生因」⁶即「正因」⁷，故「能成佛的原因＝成佛之生因／正因」，亦即佛性，即是「正因佛性」（成佛之正因／生因＝佛性）。⁸那吉藏所認為的成佛因子（即正因佛性）為何呢？吉藏認為「佛性即中道」，是「不見『空』與不見『不空』」⁹，而以「非因非果」為正因佛性，進一步批判諸家正因佛性說有一「得佛之理」的存在，¹⁰而其所批判的「得佛之理」，即是以「能成佛果，必有其因」為得佛之「理」。¹¹

若把「吉藏」、「佛性」、「詮釋方法」擺在同一場域內綜合討論，亦即討論吉藏對佛性思想的詮釋方法，其中主要牽涉、引申的問題即是吉藏以自身所代表的三論教學之立場，是如何看待當世盛行的佛性思想？並以何種態度與方式詮釋佛性學說？又吉藏在處理一個原本早期印度中觀學¹²、漢傳三論教學所忽略的議題（佛性說），其特色為何？

在這樣的脈絡之下，本文的研究問題則是吉藏對於古來佛性諸說的評破方法如何？其中有何特色？若這些特色放回整個時代的脈絡後又可有何種解讀？而吉藏為了對錯誤的正因佛性說提出問難外，吉藏以「否定『得佛之理』」的角度入手，來通破諸家正因佛性說，而吉藏的辯破方法，即是本文的討論核心。

⁶ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉：「能生法者，是名生因。」（CBETA, T12, no. 374, p. 530, a17-18）

⁷ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉：「因有二種：一者，正因；二者，緣因。正因者，如乳生酪；緣因者，如醪煖等，從乳生故，故言乳中而有酪性。」（CBETA, T12, no. 374, p. 530, b26-29）

⁸ 詳見楊惠南，《吉藏》，頁 232 註 28。

因《大般涅槃經》提及生因後，隨即說明正因，其意義亦極為接近，故筆者以為楊惠南以文章的前後脈絡來推定《大般涅槃經》認為「正因即生因」是合理的（至少就此處而言）。

另外，陳英善亦持相同看法，認為在此處的正因與生因，意義上應是相同的。（詳見陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁 330-331。）

又見同書，頁 63 註 32：「正因佛性是指眾生本具之成佛的內在因子；緣因與了因佛性則是能把成佛因子開顯出來而究竟解脫的各種善行或智慧。」

⁹ 《大乘玄論》卷 3：「第一義空名為佛性，不見空與不空、不見智與不智、無常無斷，名為中道。只以此為中道佛性也。」（CBETA, T45, no. 1853, p. 37, b24-26）

¹⁰ 以「得佛之理」來解釋正因佛性，在吉藏認為如此不是把正因佛性視為「因」，就是當作「果」。然而，吉藏所認為真正的正因佛性是「非因非果」的，故批判有「得佛之理」的佛性為傍因佛性。楊惠南，《吉藏》，頁 232-234。

¹¹ 「得佛之理」的解釋，詳見楊惠南，《吉藏》，頁 79-80。

¹² 此指三論教學的在印度中觀學派源流，亦即早期印度中觀學派大家，按三論宗自西天至東土的傳承為：龍樹（Nāgārjuna，約 2-3th）——提婆（Deva，約 3th）——羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra，約 3th）——青目（Piṅgalaṅetra，約 3th）——須利耶蘇摩（Śūryasoma，約 4th）——鳩摩羅什（343-413），從中可得知吉藏之前的漢傳中觀學，主要內容是源自印度早期的中觀學派，尤其龍樹（《中論》，T30, no.1564。《十二門論》，T30, no.1568，兩者皆於 409 年由鳩摩羅什漢譯。）、提婆（《百論》，T30, no.1569，404 年由鳩摩羅什漢譯。）、青目（《中論釋》，T30, no.1564，409 年由鳩摩羅什漢譯。）等。佛護（Buddhapālita，約 470-540）、清辨（Bhāvaviveka，約 490-570）與月稱（Candrakīrti，約 600-650）等中期中觀派於當世尚未漢譯與傳入，如清辯《大乘掌珍論》（T.30 No. 1578）乃是由玄奘（600-664）歸唐後（645）所譯（吉藏於 623 年圓寂），並且目前沒有史料記述吉藏能夠閱讀梵文典籍，亦無吉藏參與譯經活動之紀錄。另外在印度與西藏的後期中觀學派大家，如寂護（Śāntarakṣita，725-784）亦已超出本文所討論之年代範疇。

（二）研究的方法與範圍

本文的研究範圍鎖定在吉藏對於「正因佛性」諸說的辯論方法，藉此窺見吉藏的詮釋方法¹³，並以吉藏著作中與佛性學說最直接相關、文本最完整、篇幅最多的《大乘玄論》〈佛性義〉¹⁴為討論核心，而以其他的著作（《淨名玄論》¹⁵、《中觀論疏》¹⁶、《百論疏》）或其傳記（《續高僧傳》¹⁷）為輔。第一步即是理解、分析吉藏在《大乘玄論》〈佛性義〉中針對「正因佛性」的辯論過程與步驟。第二步，進而從辯論過程的解析，來討論吉藏辯論的構造與其預設立場、標準與前提。第三步，歸納、釐清吉藏針對正因佛性課題的論證方法特色為何。

本文就辯論方法的方法上而言，故跳開吉藏對於「正因佛性」的辯論與辯論方法是否正確、其辯論與辯論方法是否適用、是否曲解諸種佛性說或《涅槃經》經意等等層面，這邊只是單純嘗試釐清吉藏佛性學說與吉藏「破邪顯正」方法的一環——正因佛性的辯論方法——也是瞭解隋唐佛教宗派百花齊放之際，以辯才無礙而聞名當時的吉藏，以何種方法奠立自己的「論」？這些方法的特色為何？背後又有什麼是可以討論的？

（三）前人研究成果的回顧與分析

回顧近現代有關吉藏佛性學說的研究，要從較早的佛教思想史、概說式類型著作開始。(1)湯用彤（1938）《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，於討論涅槃學說、佛性思想的部份提到吉藏提及三類十一家的正因佛性諸說。¹⁸以及(2)呂澂（2003）《中國佛學源流略講》等等。¹⁹不過這些概論式的研究主要討論的仍是比較大的主題，諸如四重二諦、破邪顯正的主張，亦非深入的討論與解析。

對於吉藏學說與「佛性」或「辯論方法」較有關聯的研究如下：

- (1) 廖明活（1985）《嘉祥吉藏學說》：該書除了闡述吉藏思想外，其中〈吉藏的佛性觀〉算是近代中文學術研究中針對吉藏之佛性說有深入探討的較早期資料。該書認為吉藏對於諸種佛性說的非難，有傑出的部份，但也有許多錯誤與問題。整體上，該書認為吉藏以中觀思想的立場融通了佛性學說，並秉持了其無所得觀的根本精神；而在這樣的過程中，也賦予了佛性說除了「妙有」

¹³ 在本文中，筆者擬將「論證」視為「詮釋過程」，又把「詮釋過程」視為「詮釋方法」中重要的一環，則「論證方法」亦是「詮釋方法」中之一環。

¹⁴ T45, no. 1853

¹⁵ T38, no. 1780

¹⁶ T42, no. 1824

¹⁷ T50, no. 2060

¹⁸ 湯用彤（1938）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務出版社。（1998年，臺二版二刷。）

¹⁹ 呂澂（2003）。《中國佛學源流略講》。臺北：大千出版社。

外，可以具有的「真空」涵義。²⁰

- (2) 楊惠南（1989）《吉藏》：該書從各種視角去剖析吉藏的三論思想，其中就有一部分是以吉藏對於當代涅槃學說抱持的立場與態度為主題。該書分析了吉藏的論證邏輯與方法，試圖推導出吉藏思想的背後所依據的「真理觀」為何，其中包括吉藏對佛性論的評析，而討論吉藏的佛性說與心性說也是本書比較特別的部份，並且認為這是吉藏佛學思想的開創性表現之一。該書與廖明活《嘉祥吉藏學說》討論內容相近，但切入角度則從分析吉藏的論證邏輯形式入手，與前書有所差異；而該書的結論，則以「吉藏以黑格爾式的辯證法，不同於龍樹」作為結論，這亦與《嘉祥吉藏學說》有著相當大的差別。²¹
- (3) 恆清法師（1997）《佛性思想》〈《大般涅槃經》的佛性論〉：主要討論《大般涅槃經》的佛性學說，其中以「第一義空論佛性義」的部份，該文認為《大般涅槃經》的佛性義是「空、不空雙收」，故吉藏「空、不空雙遣」²²的佛性義是以三論空宗為立場對《大般涅槃經》佛性義的詮釋。²³
- (4) 陳世賢（1998）〈吉藏對三論學之轉化——以吉藏之佛性思想為中心〉：該文討論了吉藏三論學的變化與佛性思想的關係，而這佛性思想即是由「佛性義」開展出來的學說思想，並認為吉藏以三論空宗的立場融攝了強調「妙有」的佛性說，轉化了原本強調性空的三論教學，而有形上實體的傾向。²⁴
- (5) 廖明活（2000）〈吉藏與大乘《涅槃經》〉：該文透過教判、常住、佛性思想等三個部份，來解釋吉藏對「佛性義」的理解與詮釋。其結論認為，吉藏將《大般涅槃經》定位為三論教學的註腳；亦即吉藏以三論教學的「無常」思想來將收攝《大般涅槃經》的真常思想。²⁵
- (6) 陳虹蓁（2010）《論吉藏對《大般涅槃經》真常思想之詮釋》，即討論了吉藏對《大般涅槃經》真常思想的詮釋，這包括了吉藏與「佛性義」的關聯性，以及吉藏如何詮解佛性思想等真常思想。最後，該文結論出吉藏於無所得觀的立場上，以「空宗式的詮釋」來闡述《大般涅槃經》的真常思想，並將空

²⁰ 廖明活（1985）。《嘉祥吉藏學說》。臺北：臺灣學生書局。

²¹ 楊惠南（1989）。《吉藏》。臺北：東大圖書出版社。

²² 詳註 9。

²³ 釋恆清，《佛性思想》，頁 54-57。

²⁴ 陳世賢（1998）。〈吉藏對三論學之轉化——以吉藏之佛性思想為中心〉。《正觀雜誌》第五期。南投：正觀雜誌社。頁 59-84。

²⁵ 廖明活（2001）。〈吉藏與大乘《涅槃經》〉。《佛學研究中心學報》第六期。臺北：臺灣大學佛學研究中心。頁 111-137。

性——相對於無常的常——視為其真正內涵。²⁶

(四) 研究的成果與展望

本文除了可使學界理解吉藏批判「正因佛性」諸說時所使用的論證方式之外，亦可從中窺見吉藏辯論「正因佛性」在方式上的三個元素：

- (1) 重視經典證明與師承。
- (2) 在否定命題的論證方法上，運用吉藏自謂為就緣破與對緣破的形式：前者以一定的理論或立場，來否定命題；後者相當於歸謬證法（*Reductio ad Absurdum*）：假設 A 命題成立，順著 A 命題推論出錯誤或矛盾的結果，進而達到否定「A 命題為真」的結論。而在這些論證中，其論辯過程或多或少都依據一定的預設前提而成立，筆者以為這些預設前提皆屬於「正」，而且其結論之背面即是最後對「 \sim A 命題為真」的肯定，亦為一種「正」。
- (3) 雖然辯論過程中之「預設前提」與「對『否定原命題』的肯定」，顯露了吉藏自謂的「正」，但這些「正」最終仍是被否定的對象之一，因而得出超越是與非的結論，即雙重之否定。

雖然本文是屬於佛教思想史的探究，但希望研究的成果能以史為鏡，透過對此方面的討論而在現代佛教徒對於佛理的詮釋提供助益。本文雖為此議題與方向的初步嘗試，然而期許未來能繼續深造、汲取相關的學科訓練，並以本文作為繼續深究的基石。

二、吉藏的時代背景、生平與學承

本章分為兩節，這兩節分別從時代與個人等兩個脈絡來看吉藏。時代背景的部份，主軸鎖定在與本文息息相關的「佛性學說」與「三論教學」這兩個佛教學理系統；而作為研究吉藏的一環，不能忽略的是吉藏一生的經歷，以及受學的傳承與啟發，亦即吉藏思想的脈絡與所源，才能進一步理解吉藏。筆者擬以生平與學承，這兩個部份來簡單略述吉藏的生平、思想傳承與所涉獵的學說（如本文所論及的佛性學說）。關於吉藏生平的參考文獻，以唐·南山道宣（596-667）所著之《續高僧傳》〈吉藏傳〉²⁷為主，一來道宣與吉藏年代較接近（吉藏圓寂與《續高僧傳》成書相差僅二十二年），二來紀錄較完整。

²⁶ 陳虹蓁（2010）。《論吉藏對《大般涅槃經》真常思想之詮釋》。華梵大學哲學系碩士論文。

²⁷ 《續高僧傳》最早成書於 645 年，然於成書後二十年間，道宣仍有所修改、增補。收於 T50, no.2060。（CBETA, T50, no. 2060, p. 513, c19-p. 515, a8）

（一）時代背景

佛教傳入漢地數百年後，已有相當程度的發展。又自東晉·法顯（337-422）的六卷本《大般泥洹經》，²⁸以及北涼·曇無讖（385-433）的四十卷本《大般涅槃經》²⁹先後譯出，³⁰經中的真常思想與當時既有的存有論等佛學義理問題相互交錯，自竺道生（355-434）提出「一闡提可成佛」等議題起，引發了一系列的熱烈討論，最後逐漸發展出「真空妙有」的佛教學理，往後隋唐的佛教宗派如天台、三論、華嚴、禪宗等等幾乎無不受此影響。這個自魏晉南北朝時期發展的、由《涅槃經》所引起的一系學理討論，涅槃學派被稱為此系列討論的主要學派，並以「佛性說」為整個涅槃學的核心。其中，亦因《涅槃經》本身對於佛性的定義不明確，並且前後說法不一致，³¹因而以「正因佛性」的定義為中心議題，逐漸開展出多種的詮釋。

幾乎同時期，自鳩摩羅什（343-413）譯出般若系經典，並且由其弟子——一般而言，被視為是漢傳佛教對「空義」理解的一個突破性象徵³²——僧肇（384-414）所開展的三論學派，發展了以般若學、中觀空義為核心的討論學風，直至隋唐之際，吉藏將三論宗在佛教界的地位推至如日中天，其三論學說也可說是相當精彩、豐富、最具有開創性與代表性的佛教思想。

（二）生平與學承

嘉祥吉藏（549-623），俗姓安，祖籍西域安息（今伊朗高原）。其生平部份，目前爭議性小，亦非本文主題，故不於此詳述。³³吉藏的師承，一般而言，主要是承自興皇

²⁸ 又名《方等泥洹經》、《方等般泥洹經》，收於 T12, no. 376。

²⁹ 又稱大本、北本《大般涅槃經》，收於 T12, no. 374。以下簡稱《涅槃經》。

³⁰ 詳見釋恆清，《佛性思想》，頁 2-6。

³¹ 恆清法師認為，《大般涅槃經》本身經過多次編集，前後內容難免相互矛盾，對「佛性」的說法與定義也是前後不一。（詳見：釋恆清，《佛性思想》，頁 39。）

另見：楊惠南，《吉藏》，頁 74-75 的註 60，也提到《涅槃經》對於「正因佛性」的定義存在相當的差異，因而引發了當時佛教界的不同詮釋。

³² 一般而言，僧肇被視為是漢傳佛教中能夠擺脫對「空」的格義式理解的重要思想家，不過仍有部份學者持不同意見，如日本批判佛教學派的伊藤隆壽（1992）『中国仏教の批判的研究』（中譯：《佛教中國化的批判性研究》）〈僧肇與吉藏〉中即認為僧肇與吉藏對涅槃與其境界的詮釋與理解，跟道家思想同出一轍，斷言這樣仍是「中國化」的格義式詮釋。

因此筆者以「一般而言，僧肇被視為是漢傳佛教對『空義』理解的一個突破性象徵」，來暫定僧肇的歷史定位。（因筆者目前無法斷言僧肇對「空義」的理解是否全然與龍樹等中觀大家的理解相同）。

³³ 以下僅條列吉藏生平大事，以及與本文主題較相關的部份以為參考：

(1) 蕭梁·大齊三年（549）吉藏生於金陵（今南京市）。

(2) 蕭梁·紹泰二年（556），七歲，從興皇寺法朗出家，學習經論。

(3) 陳末社會混亂，吉藏在各地寺院搜集、整理佛教文疏，吉藏於這段時間內涉獵大量佛教典籍，也是往後其著作中旁徵博引的原因之一。

法朗(507-581)³⁴的三論學³⁵。而吉藏所觸及的佛學傳統，除了原有三論學派的系統外，就是後來吉藏觸及且深受影響的《法華經》與涅槃學。³⁶自小於法朗門下受學，就生平與後來著述來看，吉藏確確實實是以三論學為其學說的根本基底。往後，吉藏接觸了大量佛教經論，包括其所破斥之對象，以及當時盛行的《妙法蓮華經》、《大般涅槃經》及《華嚴經》等經典。再加上當時涅槃學、天台宗的興盛，吉藏在整個時代脈絡中，對這些佛學傳統與思潮皆有相當多的接觸，亦受到相當大的影響，這也是研究吉藏思想所不能忽視的一環。

三、吉藏對正因佛性的辯論方法

本章就吉藏針對正因佛性課題的辯論過程而分為四個部份：第一部份先討論文本與文本的架構。第二部份則是討論文本中吉藏對諸種正因佛性說的分類與觀點。第三部份則分析吉藏如何論證佛性說，並以「三重破」為主要討論對象。第四部份則是本章之小結。

在討論吉藏針對正因佛性課題的辯論方法之前，這邊先「概要」的說明吉藏慣用、主張的辯論方法，在這樣一個較大的脈絡下，再來審視吉藏的辯論方法在正因佛性的議題中展現了何種面貌。在吉藏的《百論疏》中，其所主張的辯論方法大致可歸為兩大類：一是「就緣破」，二是「對緣破」。前者相當於中觀學派的應成法（prāsaṅga），近於現今

-
- (4) 隋·開皇十年（590），吉藏約四十歲餘，駐錫於會稽秦望山之嘉祥寺（今浙江紹興），前後長達七、八年，在此地弘傳佛法、撰寫著作³³，如《大品經義疏》十卷、《法華玄論》十卷。
 - (5) 開皇十九年（599），受晉王楊廣請往駐錫於揚州江都（今江蘇揚州）之官方寺院慧日道場，後來移錫於京兆長安（今陝西西安）之官方寺院日嚴寺，皆受到特殊禮遇，前後長達十九年，並在這段時間撰有大量著作，如《三論玄義》一卷、《維摩經義疏》六卷、《中觀論疏》十卷、《百論疏》三卷、《十二門論疏》等等。
 - (6) 大業五年（609），煬帝次子齊王楊暕，邀請長安名士六十餘人舉行辯論會，推吉藏為佛教論主，其中時號「三國論師」的僧粲（529-613，三國：指齊、陳、周等。僧粲曾撰《十地論》二卷。）與之對論四十餘回，結果由吉藏獲勝。
 - (7) 武德初年（618），高祖為管理佛教，設置十大德管理天下僧眾，吉藏也在當選之列。同年，高祖敕吉藏住移錫實際寺和定水寺，後來齊王李元吉（高祖子）請他住延興寺。這段時間為吉藏之晚年，著作多以《法華經》為中心，像是撰寫《法華經義疏》十二卷、《法華論疏》三卷，並曾開講《法華經》。
 - (8) 武德六年（623）吉藏圓寂，世壽七十五。

以上吉藏生平與著作之紀錄，主要參照：

- (1) 《續高僧傳》卷 11(CBETA, T50, no. 2060, p. 513, c19-p. 515, a8)、
- (2) 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊·〈吉藏〉，頁 1931-1933、
- (3) 楊惠南，《吉藏》·〈吉藏的師承與生平〉，頁 5-53。

³⁴ 法朗早年學《成實論》、阿毗曇，後從僧詮受學般若、華嚴、三論等經論，著有《中論玄義》《四悉檀義》各一卷。

³⁵ 一般而言，學界承認的三論宗傳承為：鳩摩羅什（343-413）→僧肇（384-414）→攝山僧朗（生卒年不詳，約 450-550）→止觀僧詮（生卒年不詳，約 5-6th 之間）→興皇法朗（507-581）→吉藏（549-623）。

³⁶ 楊惠南提及吉藏晚年特重《法華》思想（詳見楊惠南，《吉藏》，頁 35）；廖明活則提到吉藏受到《大般涅槃經》影響甚深（詳見廖明活，〈吉藏與大乘《涅槃經》〉，頁 114）。

的歸謬證法 (proof by contradiction)；後者再分兩種，一個是以「邪」破「邪」，另一個是以「正」破「邪」。³⁷在辯論過程中，相較就緣破，對緣破則帶有一定的立場或是理論（不管是「正」的理論或「邪」的理論，皆是用以破邪的預設前提），藉以評破對象之不是。³⁸關於就緣破與對緣破的差異，亦會因切入論題的角度不同而有所差別。³⁹而所謂「正」的問題，在吉藏主張的「無所得觀」⁴⁰下，破斥對方後，就緣破所帶有的「正」立場與理論顯然也是一種「有所得」，也是不可允許的。故自始至終，用以破邪的「正」也是相對的，而不具有「絕對性」。⁴¹

然而，以上的思辨都還停留在言語範疇，若追根究底討論，就必須提到吉藏是否真的認為「究竟」可被語言所真實的表達？如果究竟可被言語如實表達，則從語言上的思辨即可知曉真理，也就是說究竟義可以從言語、思辨與邏輯上求得；若是不能，則代表究竟的真理超乎語言邏輯之外，而吉藏的答案很明確的是後者。他於《中觀論疏》寫道：「性空門者即是實相異名，實相法中絕於四句。」⁴²又寫道「實相則絕於四句。實相雖絕四句之言，要因四句之言，方得悟入實相；故以絕四句為實、以四句為方便。此釋實是契文旨也。」⁴³實相即是吉藏究竟的真實，而所謂的「四句」(catuṣkoṭika)，即是「四句分別」，或稱四句法。四句，是早自阿含典籍中既有的形式，⁴⁴龍樹加以闡揚。⁴⁵在楊惠南的詮釋中，吉藏則是把四句理解為歸納事物所有存在的可能方式。⁴⁶換言之，吉藏所理解的四句，即是所有世界的萬事萬物、存在非存在（一切法）的分類範疇：(1)有，(2)非有，(3)既有、亦非有，(4)既非有、亦非非有（肯定A，否定A，肯定A與非A，否

³⁷ 詳見楊惠南，《吉藏》，頁 116-117。

³⁸ 《百論疏》卷 3〈7 破因中有果品〉：「若論始末，有二破：一、就緣破，如就執有，求有無從。二、對緣破，但對緣破有二：一、借無破有，借邪破邪；二、申正破邪。」(CBETA, T42, no. 1827, p. 290, b12-14)

關於「以邪破邪」是否帶有「一定的立場」，筆者以為從邏輯論證的角度上而言是「有的」。實因用以破邪的「邪」也需為一種理論或立場，才能在單個辯論過程中確保論證「有效」的前設條件，故單從邏輯推演上必須成立。至於吉藏於邏輯論證過程後所謂的「正亦不留」，已是後話。

³⁹ 《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉：「今申正涅槃，亦是破邪涅槃。所以然者，正涅槃既成，邪涅槃即破。如諸方等經直明因緣無所得義，而有所得即破。又，上是就緣假破，就其覓有、無，涅槃皆不成。今是對緣假破：申正涅槃對破邪說，在邪既去，正亦不留也。又，前破其有涅槃，故言無，即無汝所見；今破其無，是故言有。皆是對緣假破也。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 155, c24-p. 156, a2)

⁴⁰ 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉：「就說教意中，凡有二意：一者破邪，二者顯正。佛欲斷如此等諸邪見，即破邪也；令知佛法，故謂顯正也。此是對邪，所以說正；在邪若去，正亦不留。至論道門，未曾邪正。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 16, a21-25)

⁴¹ 詳見楊惠南，《吉藏》，頁 117-118。

⁴² 《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 147, b10-11)

⁴³ 《中觀論疏》卷 8〈18 法品〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 126, c22-25)

⁴⁴ 《雜阿含經》卷 34：「時，有一外道作如是言：『長者！我見一切世間常，是則真實，餘者虛妄。』復有說言：『長者！我見一切世間無常，此是真實，餘則虛妄。』復有說言：『長者！世間常無常，此是真實，餘則虛妄。』復有說言：『世間非常非無常，此是真實，餘則虛妄。』」(CBETA, T02, no. 99, p. 248, c18-23)

⁴⁵ 龍樹最有名的兩偈四句，是「一切實、非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」(《中論》卷 3〈18 觀法品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a5-6))與「諸法不自生，亦不從他生，不共、不無因，是故知無生。」(《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7))

⁴⁶ 楊惠南，《吉藏》，頁 118。

定A與非A)。然而，吉藏認為實相的存在「絕四句」，也就是超越語言才有可能達到究竟實相。換言之，「究竟」無法直接由語言來表達，所有言詮都只是「方便」(方法)，或說吉藏否定了言語(能詮)能夠確實的指涉實相(所詮)，此即「言語道斷」⁴⁷。這樣看來，可以推論：吉藏認為在語言的範疇裡若有任何「有所得」(絕對)皆是不究竟的，所以不管是語言世界的「正」或「邪」，都終究只是方便。

(一) 吉藏的《大乘玄論》〈佛性義〉

《大乘玄論》是吉藏相當著名的佛教思想論著，共五卷，又名《大乘玄義》、《大乘玄章》等。概略而言，本論書中主要以般若空觀、無所得等三論教學的立場為基準，來討論當時主要的佛教思想議題(如二諦說、佛性說、一乘說、涅槃說等等)，並以(1)二諦義、(2)八不義、(3)佛性義、(4)一乘義、(5)涅槃義、(6)二智義、(7)教義、(8)論義等八科為綱目。而在〈佛性義〉中，吉藏又將其內容細分為十個子題⁴⁸：

- 一、大意門
- 二、明異釋門
- 三、尋經門
- 四、簡正因門
- 五、釋名門
- 六、本有始有門
- 七、內外有無門
- 八、見性門
- 九、會教門
- 十、料簡門

從這邊已經可以看出吉藏詮釋「佛性義」的大綱。而在此大綱中，「正因佛性」的辯論主要在第二門明異釋中，故本文的討論範圍鎖定於此，以其他部份為輔。

吉藏對於正因佛性的詮釋方法，在《大乘玄論》〈佛性義〉卷三中，第一步是先把道生以來的正因佛性諸說予以分類與解釋，然後再加以論破，最後才提出「非真非俗中道」為正因佛性。筆者以為，吉藏從對以往正因佛性諸說的分類與破斥，到最後闡述正因佛性，就整體而言都可視為吉藏對正因佛性的詮釋過程。而本文所討論者，則為吉藏的辯論方法，亦是作為研究吉藏詮釋方法的一環，亦可從其辯論方法中看出其背後的立場與態度，至於能否從中窺見吉藏詮釋方法的整體，則需未來進一步探究吉藏對其他學

⁴⁷ 《淨名玄論》卷 6：「若以實相即是虛空，如釋論中說虛空，論非有非無，言語道斷、心行處滅，即是實相。」(CBETA, T38, no. 1780, p. 891, a1-2)

⁴⁸ 本目錄引自吉藏之《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 35, b10-13)

說的詮釋方法了。以下，即以《大乘玄論》〈佛性義〉的內容，來討論吉藏對正因佛性課題的詮釋方法。

（二）諸正因佛性說之分類

從《涅槃經》譯出以來，正因佛性學說眾說紛紜，且各有不同詮釋，其中有部份也形成不同的傳承系統。吉藏對正因佛性的詮釋，首先是給予這些「異釋」分類。在分類的過程中，吉藏依據自己的理解，而把歷來諸多正因佛性說歸納為「三類十一家」，即是：

第一類：假實二義	第一家：以眾生	為正因佛性。
	第二家：以六法	
第二類：心識為正因佛性	第三家：以心	
	第四家：以不朽神識	
	第五師：以避苦求樂之性	
	第六家：以真神	
	第七家：以阿梨耶識自性清淨心	
第三類：理為正因佛性	第八家：以當果之理	
	第九家：以得佛之理	
	第十家：以真諦	
	第十一家：以第一義空	

以上即是吉藏的三類、十一家正因佛性說，而吉藏給予諸說分類後，僅是吉藏開始「評破」的序幕；實際上，吉藏從「無所得」的立場上，對於十一家佛性說並不認同，這是因著它們的有所「得」，故認為皆是必須加以批判的對象。

另外，吉藏對這十一家之說的分類方式以及三類的歸納，⁴⁹牽涉到吉藏對於諸家佛性說的理解，以及吉藏自身的佛學思維，本文側重為吉藏的詮釋方法，故暫不予以討論。

⁴⁹ 根據湯用形的說法，十一家佛性說的分類方法，是以慧均僧正（均正，生卒年不詳，約唐初時期人）的本三家、末十家之說為母（《大乘四論玄義》卷7〈第二·釋名〉（CBETA, X46, no. 784, p. 600, a8-p. 601, a17）），以吉藏的三類十一家說與新羅·元曉（617-?）的六家說（《涅槃宗要》卷1〈第二·明佛性義〉（CBETA, T38, no. 1769, p. 249, a4-p. 254, c5））為子。（詳見湯用形，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁678-680。）

雖然吉藏僅提到：「古來相傳釋佛性不同，大有諸師。今正出十一家，以為異解。」（《大乘玄論》卷3（CBETA, T45, no. 1853, p. 35, b20-21）），如果對「正出」的解讀不同的話，則可能有不同的理解：(1)「由均正所提出的十一家」、(2)「恰好出了十一家」，亦因漢語形式常省略主詞，故筆者於此處亦難以斷定「十一家」究竟是吉藏本人提出，還是引自他人。但「三類」之說：「然十一家，大明不出三意。」（《大乘玄論》卷3（CBETA, T45, no. 1853, p. 35, c28-29））以前後文及語氣來判斷，則應是吉藏所歸納出來的。

相同原因，吉藏對於諸種佛性說是否理解「正確」，也不是本文要討論的。亦即，作者（十一家佛性說）、詮釋者（吉藏）與再詮釋者（學者）三者對對方解讀的正確性，並不是筆者能夠確保的。如有學者指出吉藏對十一家佛性說的理解有誤，⁵⁰但究竟是學者對吉藏的再詮釋不同於吉藏本身，還是學者對十一家的理解不同於吉藏對十一家的理解呢？這非筆者所能掌握的。於是，筆者試從另一角度著手，跳脫「誰對、誰錯」的進路，而採取去分析吉藏的辯論方法，或許也應了吉藏所主張的「在邪若去，正亦不留」⁵¹，在絕對實相的立場上，並沒有所謂的「正」可以「得」吧。

（三）諸正因佛性說之批判

1. 三重論破前的論辯簡析

在吉藏分類完三類十一家正因佛性說後，吉藏環繞著針對諸正因佛性說，較瑣碎的批評了諸家皆以「邪因」為「正因」（以不正確的因為因），如：「經云：『若菩薩有我相、人相、眾生相，則非菩薩』。又言：『如來說眾生即非眾生』。正因本為菩薩，經既說言有眾生相則非菩薩，寧得以眾生為正因耶？」⁵²、「經云：『心是無常佛性常』，故心非佛性也。」⁵³這樣的辯駁方式，即是援引某些佛典片段來予以批駁。其中也有像是對第一家「以眾生為正因佛性」這樣的批判：

既言「眾生有佛性」，那得言「眾生是佛性」耶？若言眾生是佛性者，可得言「一切眾生悉有眾生，一切佛性悉有佛性」不？若不得者，故知：「眾生與佛性有異」，不得言眾生是佛性也。⁵⁴

從這段文字中，可以看出吉藏引用經典來推論對方邏輯上的錯誤——正因佛性若為眾生，則眾生即是佛性，那經典為何說眾生「有」佛性？若眾生為正因佛性，也會推導出「一切眾生悉有眾生，一切佛性悉有佛性」這樣的謬論來——因而否定「眾生為正因佛性」之說。按照吉藏的分類方式，這相當於所謂的對緣破，以既定的「正」去破除對方的「立」。而其中又帶有就緣破，即是：「若言眾生是佛性者，可得言『一切眾生悉有眾生，一切佛性悉有佛性』不？」這段明顯的以「眾生＝佛性」且「眾生中有佛性」，而推導出「眾生有眾生、佛性有佛性」的謬論來。當然，筆者不能保證吉藏對於經文的詮

⁵⁰ 廖明活認為吉藏對於某些佛性學說的理解有些錯誤，導致批判的點也切不著邊。參閱廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 255。

⁵¹ 詳註 40。

⁵² 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, a9-12)

⁵³ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, b7-8)

⁵⁴ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, a22-26)

釋一定符合經文之原意，筆者也無意去詮釋經文的正確詮釋與解讀為何。⁵⁵

吉藏這樣的批判方式，筆者從這些批駁切入的點看出，吉藏背後的預設立場大體上圍繞著「佛性是常，而某正因佛性說成立則非常（即是某正因佛性說之正因佛性非常）」為中心，像是：「心是無常，佛性常，故心非佛性也。」⁵⁶、「當果為正因佛性……此是始有義，若是始有，即是作法。作法無常，非佛性也」⁵⁷等等。「佛性常」與「心無常」，都可說是吉藏在「對緣破」的方法中，用以破邪的「正」。而在進入三重論破前，吉藏雖然對緣、就緣兩破法皆有運用，但顯然以對緣破居多。

2. 經證與師承的重視

吉藏亦批駁某些佛性說「作如此解，經無證句、非師所傳」⁵⁸、「何經所出？承習是誰？無有師資，亦無證句」⁵⁹、「即下經云：『心是無常佛性常』……經既分明言心非佛性而強言是者，豈非與佛共諍耶？」⁶⁰、「然闕無師資相傳。學問之體，要須依師承習……以得佛理為正因佛性者，何經所明？承習是誰？其師既以心為正因佛性，而弟子以得佛理為正因佛性者，豈非背師自作推畫耶？」⁶¹吉藏自稱承繼《涅槃經》譯師曇無讖與其弟子河西道朗（生卒年不詳，主要活動於 420-450 間）的中道佛性說⁶²，再從這些駁難可以看出，吉藏相當重視「經證」與「師承」的正確性。從這點看來，「有經證」與「有師承」也變成破邪的「正」了。

吉藏重視「經證」的部份，以經論立宗立派或是論師而言，一般來說，經證自然是相當重要的，這點很好理解。不過為何吉藏特別重視「師承」，不同學者有著不同看法，如廖明活即認為吉藏相當重視師承，⁶³但楊惠南卻從三論教學的無所得說來認為吉藏：「與其說它（被評破的正因佛性諸說）沒有『師承』，不如說它仍然是『有所得』。而任何『有所得』都是吉藏所大力批判的。」⁶⁴筆者粗淺以為這樣的解釋就吉藏整體的思想而言是正確的，但似乎實質上的證據不甚明確，因吉藏沒有明言正因佛性諸說的「有所得」是「違背師承」的。不過，若把這重視「師承」的觀點逐步以點、線、面的脈絡化

⁵⁵ 廖明活即認為吉藏在某些地方，確實有著別於經意的經典解讀，詳見廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 255；另外，釋恆清，《佛性思想》，頁 56-58：吉藏認為空、不空雙除後，即是中道，誤解了《涅槃經》的另一重點——妙有。

⁵⁶ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, b7-8)

⁵⁷ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, c9-11)

⁵⁸ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, b23-24)

⁵⁹ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, b23-24)

⁶⁰ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, b7-9)

⁶¹ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, c13-17)

⁶² 《大乘玄論》卷 3：「但河西道朗法師與曇無讖法師共翻《涅槃經》，親承三藏作《涅槃義疏》，釋佛性義正以『中道為佛性』。」(CBETA, T45, no. 1853, p. 35, c19-21)

⁶³ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 15：「……但有一點是不容否認的，是吉藏極注重家學……當他自述師資時，則往往提出『關中舊說』、『攝嶺相承』等語……在其意識裡，確是存有著一很明顯的三論學統的觀念。」

⁶⁴ 楊惠南，《吉藏》，頁 222。

方式，放回整個時代的情境中，或許也不難解釋。曹魏文帝之時，設立九品官人法（九品中正制），直至唐代武則天前，造成一個長達數百年、重視出身世家的風氣。以下主要從宗派的傳承的正統性為出發，再分從當時的(1)世族風氣興盛與(2)佛教諸家學派林立、宗派意識逐漸形成等兩個子題來討論：

(1) 世族風氣興盛：

吉藏師承法朗、法朗師承僧詮、僧詮師承僧朗，雖然僧朗並無親承僧肇的紀錄，不過僧朗至吉藏之世已是公認的三論宗師，再加上僧肇、鳩摩羅什等「三論祖師」。這樣看來，吉藏這一系傳承的歷代師承在當時皆已赫赫有名。若是打個比喻，可說吉藏所出的師門在整個佛教思想界中的地位，如同代代顯赫達觀的望族世家。若從望族世家的立場來看，很自然的會認為那些傳承不明確、或是比較沒有名望的氏族甚或個體，缺乏了所謂的「傳統」或「傳承」。筆者提出這樣的解釋並非表達吉藏處於高姿態以批評眾家，但如此概念或許也反應了吉藏在當時的文化風氣下，受到氏族重視傳承的影響。這樣的推論，是從「世族」的角度出發，來看「師承的重要性」。

(2) 佛教諸家學派林立、宗派意識逐漸形成：

從吉藏所處的年代，已經發展出了許多以經、論或學說為中心的「學派」，諸如涅槃學派、地論學派、攝論學派、成實學派、毗曇學派等等，而吉藏所處的、隋唐宗派林立前的時期，可說是準備形成宗派的「前宗派時期」，具有宗派的雛型，卻又不完全相同於唐代的華嚴、法相、禪宗等「宗派」，類同於所謂的「宗派前期」，是一佛教派別轉型的過渡期⁶⁵。這時期，許多宗派的自我認同與向心力等宗派意識逐漸提高，而師承的正確性，即是所謂的法統，更藉此維繫著宗派的正統性。這樣一來，「法統」成為宗派自我認同中相當重要的元素，亦即從整個「宗派」之間的對立，來看「法統的重要性」。⁶⁶雖然也有諸多學者提出吉藏較無宗派意識，但吉藏對於師承、法統的重視，或許已經代表吉藏具有相當程度的宗派意識。

3. 針對得佛之理的重重論破

吉藏對佛性說比較具有系統性的辯論方式，概見於第二明異釋門的後半段，即是通說三類十一家佛性說的三個問難，吉藏自謂為「三重破」。首先，吉藏以第九家零根僧正所提出的「得佛之理」（得以成佛的真理）來總括三類十一家，⁶⁷認為諸家皆有一個共

⁶⁵ 參閱王俊中，〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討——以吉藏及其三論教學為中心〉，頁107-129。

⁶⁶ 關於南朝到隋唐的宗派與傳承問題，湯用彤提出了甚為合理的說明：湯用彤，〈論中國佛教無十宗〉，頁225：「齊梁佛學固亦重師承，隋唐教派則更重道統，自謂得正法，受真傳，而著重傳授之歷史。」

⁶⁷ 《大乘玄論》卷3：「通論十一家。皆計得佛之理。」(CBETA, T45, no. 1853, p. 36, c17-18)

同的立場：「主張『得佛之理』的『存在』」，這得佛之「理」，是指成佛（果）必有其原因（因），有成佛之因才有成佛之果，「有果就有因」即是此「理」（定理、定律）。接著，吉藏再以三個問難來通破十一家「得佛之理的存在」，也就是通破十一家正因佛性之說。這三個問難即是：(1)有無破、(2)三時破、與(3)即離破等三個針對「得佛之理之『存在』」的質問。

(1) 有無破

第一問難，吉藏解釋：

第一作「有無破」：只問得佛之理，為當有此理？為當是無？若言是有，有已成事，非謂為理；若言是無，無即無理——即墮二邊，不得言理也。⁶⁸

若把第一問難給表格化處理來呈現，即會顯得相當清楚，今將吉藏的論證步驟與預設前提列出如下：

(1)疑問	若得佛之理存在，則「此理是『有』或『無』」	
(2)假設	此理為「有」	此理為「無」
(3)假設成立的結果	此理為實質的「事」	沒有「此理」的存在 ⁶⁹
(4)否定結果（結論）	已非抽象的「理」	則無此理而「無法成佛」
預設前提	1.「有」是表示具有實質的性質之存在 2.「此理」是抽象的（假法），不可以是實質的「事」（實法）	「無」為所有存在可能的否定
預設前提的前提	1. 「此理」是一種抽象存在 2. 存在不是「有」，就是「無」	

吉藏首先質問(1)「得佛之理」究竟是「有」？還是「無」？(2)接著順著以上兩種假設往下推論：若此理為「有」，那就已經是實質的「事」，已非抽象的「理」。若此理為「無」，既然「此理」不存在，則成佛一「事」無法成立。並且，從以上的分析中可以再進一步發現吉藏背後的判斷標準，即是吉藏的「預設前提」。吉藏認為：(1)一切存在者，不是有、就是無。並且，「有」是表示具有實質的性質之存在；「理」則是抽象的，不是實質存在，故不可為實質的「事」。(2)「有」、「無」分別是落入——要就得佛之理為實質存在而「非理」，要就得佛之理不存在而「無成佛之道理」而「無法成佛」——這個兩邊矛盾，所以得出得佛之理為「非有非無」的「雙非」結論出來。

⁶⁸ 《大乘玄論》卷3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, c19-22)

⁶⁹ 這裡的「存在」，具有「獨立存在」、「存有」（假實二法皆可）之性質。亦即「非獨立存在」、「非存有」（非假、非實法）即「不存在」。若無特別說明，則下文之「存在」一詞皆為同義。

筆者將第一問難的結構分析後，得出吉藏的論證步驟如下：(1)首先，吉藏是提出帶有多種可能性的疑問，(2)再以若是 (If)「假設」成立的方式，(3)然後推論「假設成立」後的結果，(4)最後再否定「結果」的可能性（或是認為「結果」是錯誤的）作為結論。如果就其邏輯形式而言則為：

大前提	若 q 則 p 或 ~ p	若「此理存在」，則為「有」，或「無」。
小前提	非 p 與 ~ p	「此理存在」非「有」，亦非「無」。
結論	非 q	故「此理不存在」

從以上的分析可知，第一問難明顯是歸謬證法 (Reductio ad Absurdum) 的形式。在佛教系統中，類似的論證方法非吉藏所創，但為吉藏在論破他人論點所慣用，下面的兩個問難（三時破、即離破）亦是運用如此證法。另外，對於「有」、「無」的提出，在「列舉所有可能」的這個角度上可將此問難視為具有窮舉的性格與觀念，但並非嚴格定義的窮舉證法 (proof by cases) ⁷⁰。

然而，這邊要釐清的，則是吉藏在此問難中的「有、無」與「理、事」的定義及其關聯性。筆者以為，從「假實二法」的角度去切入，則可有較合理的解釋：「理」，是抽象的、非實體存在的假法；「事」，即是具體、實質的實法。在事（實法）上，理（假法）是存在的，但「理」無法離「事」而存在，且其存在不具有實體之性質。⁷¹若以此脈絡而言，則吉藏在這邊的「有」是指涉「具有實法性質的存在」（即具有實體的存在）；「無」則是指涉「完全的不存在」（即「法的不存在」，不論假、實問題）。⁷²

這樣的「有、無」關係，明顯的產生了一個邏輯上的疑點。這其中的疑點為何？這是由於吉藏對於「有、無」的定義無法完全的窮舉，而產生了一個很大的吊詭：有、無，為了合乎排中律 (law of excluded middle) 應是相反的兩個概念，以達到「要就全然的有，要就全然的無」的二擇一狀況，以使「存在不是『有』，就是『無』」這種排中律的基本原則成立。但在這邊，吉藏的「有」、「無」分別對應「實質的事」與「不存在」，

⁷⁰ 吉藏在這邊的問難，雖然有「窮舉」，但並非以「窮舉」直接論證命題的否定。比較劉嘉誠提到《中論》中「三時無去」的窮舉證法例子：龍樹直接肯定了命題「三時無去」為真，窮舉「過去無去」、「未來無去」與「現在無去」來證明，故算是窮舉證法而不算是歸謬證法。（詳見劉嘉誠，〈《中論》解脫思想之論證邏輯〉，頁 3。）而相反的，吉藏的問難並沒有直接肯定命題「得佛之理不存在」的成立，而是假設否命題「得佛之理存在」成立，再窮舉「有、無」進而論證「得佛之理存在」為非，進而肯定「得佛之理存在」為真。其中「窮舉『有、無』」的「窮舉」，僅是整個歸謬證法架構下的一個手段，或說一個程序，甚至在邏輯形式中可省略，故非完整的窮舉證法。

⁷¹ 參見藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第七冊，頁 3758：「實法謂法有實體；假法，指在實法的集合、相續、部分、相對上，假存而無實體的法。」

⁷² 楊惠南對吉藏該段的「有、無」問題解為：因吉藏認為「理」是超越言詮的，而「有」是屬於言詮的、僅能指涉俗諦事相的，故凡「有」是無法指涉「理」的，因而以「有」來論「理」是錯誤的。（詳見楊惠南，《吉藏》，頁 223-224。）

然而筆者以為，如果在這裡的邏輯論證中將「理」訴諸「無法言詮」的話，則後面的兩個問難都無法成立：因為不管是「理存在於三時之何時」、「理與空是即或離」，都是屬於言詮的範疇，而以言詮的範疇無法解釋「無法言詮的理」，因而使得後兩者變成無效的論證。

而此「有」並沒有涵括「假法的有」，這個漏洞造成了其邏輯的不完整。所以，雖然說吉藏以「有、無」破得佛之理以達到「皆非」之結論，但並沒有否定以上兩種的另外一種存在可能形式：「作為抽象假法的得佛之理存在」，因吉藏僅是否定了「得佛之理為實法」與否定「得佛之理不存在」而已。換句話說，吉藏默許了，或忽略了得佛之理可為「假法形式的存在」，這是此辯論的一個漏洞。然而，吉藏是否有意識到這個問題，筆者目前無從斷言，但如果回到整個辯駁的脈絡——破斥對於「有一得佛之理」的執取——來看，筆者也僅能推估吉藏或許會認為「假法形式的存在」亦非「存在」，或非「能夠執取」，而終歸「皆非」的結論吧。

(2) 三時破

吉藏的第二問難：

第二作「三時破」：只問得佛之理，為是已理？為是未理？為是理時有理？若言已理，則理已不用，無復有理；若言未理，未理故未有；若言理時有理者，若法已成則是已，若法未有則墮未，故無別第三法稱為理也。⁷³

在第二問難中，吉藏提出「得佛之『理』是屬於『過去』、『未來』還是『現在』」的疑問。接下來的論證過程、方式與第一問難的方式同出一轍，亦假設了個別三者的成立，再推論出結果而加以否定，表格化的處理呈現如下：

(1)疑問	若得佛之理存在，則「此理存在於『過去』、『未來』或『現在』」		
(2)假設	此理為「過去」理	此理為「未來」理	此理為「現在」理
(3)假設成立的結果	此理存在於「過去」	此理存在於「未來」	此理存在於「現在」
(4)否定結果（結論）	此理「已去」	此理「未有」	無有「現在」， 故此理不存在於現在。
預設前提	就現在而言， 已去者並不存在	就現在而言， 未有者並不存在	1. 「此理」屬於「法」 2. 「現在法」不存在
預設前提的前提	1. 「此理」是一種存在，存在屬於「法」 2. 存在必存在於「過去」、「未來」或「現在」其中一時		

其歸謬證法之形式為：

大前提	若 q 則 p、r 或 s ⁷⁴	若「此理存在」，則必存在於「過去」、「未來」或「現在」
小前提	非 p、r 與 s	「此理」皆無法「存在」於「過去」、「未來」或「現在」
結論	非 q	故「此理不存在」

在這邊，若就其整體的論證形式，亦可看出吉藏所使用的歸謬證法：吉藏要論證的是～

⁷³ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, c22-26)

⁷⁴ 其中 p、r 與 s，為 q 之窮舉。

q 命題：「三時任一時中皆『無』得佛之理存在」。不過，吉藏先預設 q 命題：「三時任一時中『有』得佛之理存在」為真，進而推論出「q 命題為真」所產生的結果為矛盾，最後結論則成為： \sim q 命題為真、q 命題為假。這裡當然也窮舉了三時——過去、未來、現在，但是這邊的窮舉與第一問難相同，亦非窮舉證法，而是作為一個歸謬證法的程序。

筆者以為：吉藏認為得佛之理若為「過去理」，則是存在於過去，而過去已經過去，故不成立；得佛之理若為「未來理」，則存在於未來，但未來又尚未到來，亦不成立。那得佛之理為現在理呢？吉藏也認為不成立。現在理為何不成立？這邊又牽涉到另外一個問題，即是對吉藏而言，若法（dharma）⁷⁵「已」成立則存在於「過去」，即成立後已存在於過去，而非存在於現在；而若法「未」成立則存在於「未來」，就不存在於現在，故無一「法」屬於現在。顯然吉藏將得佛之「理」歸類於「法」的範疇中，而既然現在時不能存在任何「法」，「理」自然也無能存在於現在時中。簡言之，吉藏認為成佛必然是過去成佛或未來成佛，沒有「現在」成佛這個「理」。其實就根本上來說，這段論證可以看出吉藏不認為有恆常存在的「現在」，甚至在不斷變遷的時間點上沒有可以確切指涉的「現在」。最後，既然得佛之理皆不能存在於「過去」、「未來」，又無有「現在」，沒有第三種時間上的存在之可能，故吉藏認為得佛之理不存在於三時之中。當然，在嚴格的時間點切割上，理論上仍是一「現在」假存的（過去、未來亦如此），故吉藏僅否定現在為假存而未否定過去與未來，不免有些吊詭。

(3) 即離破

第三問難：

第三「即離破」：只問得佛之理，為當即空？為當離空？若言即空者，則早已是空，無復有理；若言離空有此理者，空不可離，豈得離空而言有理？又離空而有理者則成二見。經云：「諸有二者，無道無果，豈可以二見顛倒為正因耶？」⁷⁶

在最後一個問難中，吉藏提出了「得佛之『理』與『空性』是『相同』還是『不同』」的質問。接著一樣的論辯過程，表格如下：

(1) 疑問	若得佛之理存在，則『此理』與『空性』『同』或『不同』	
(2) 假設	此理與空性「同」	此理與空性「不同」
(3) 假設成立的結果	此理「即空」	此理「離空性而存在」
(4) 否定結果（結論）	同於空性則「無理」	離空性則落入顛倒二見 ⁷⁷

⁷⁵ 法（dharma）：指世界的萬有、一切存在與非存在、假法與實法，即「一切法」，「存有」之意。

⁷⁶ 《大乘玄論》卷 3 (CBETA, T45, no. 1853, p. 36, c26-p. 37, a2)

⁷⁷ 楊惠南認為「二見」是指離空而有理，而空、理兩者獨立而俱有，為兩種見解，是錯誤的。（詳見楊惠南，《吉藏》，頁 225。）

然而，筆者在這邊推估，或許此二見指涉的是「邊執見」之統稱，即：離空性而得佛之理獨立存在，

預設前提	與空性相同者即「非存在」	無一法離「空性」而「存在」
預設前提的前提	1. 「此理」是一種存在 2. 存在必與「空性」「同」或「不同」	

以歸謬論證的形式分析，則如下：

大前提	若 q 則 p 或~p	若「此理存在」，則「與空性同」或「與空性不同」
小前提	非 p 與~p	「此理之存在」無法「與空性同」，亦無法「與空性不同」
結論	非 q	故「此理不存在」

在這邊，吉藏欲論證~q 命題：「空性之外『無』得佛之理存在」為真，則先預設 q 命題：「空性之外『有』得佛之理存在」為真，然而 q 命題產生的結果為矛盾，故歸結出——「『空性之外「有」得佛之理存在』為假、『空性之外「無」得佛之理存在』為真」的答案。這其中的窮舉，則為「即、離」，但仍是一個在歸謬證法形式下的一個論證程序而已。

第三問難中的佛學理論及其推論過程則為：吉藏認為，若得佛之理若與空性相同，則已非「獨立存在」，即無此理；另外一方面，又因為無一法能離空性而獨立存在（不管是假法還是實法皆無法離空性），故得佛之理不可能與空性不同。這樣的問難結論，預設了「一切法依『空性』而存在」，反之「一切法無法離『空性』而存在」，故凡依空性即非獨立存在，相異又是不可能成立之事，最後推論出仍舊為「雙非」的結論——「得佛之理既非即空性、亦非不即空性」，進而肯定「得佛之理不存在」的答案。而這最後沒有被正面肯定的答案——「得佛之理不存在」，即是吉藏所欲顯的「正」。

4. 小結

吉藏三重破的目的，是在於破斥「得佛之理的存在」；換言之，即是吉藏主張「得佛之理不存在」。在進入三重破的前半段論述中，吉藏運用對緣破與就緣破交錯的方式「以正破邪」（但大多數為「對緣破」），以「佛性常」、「心是無常」、「經證」、「師資」等「正」，來破斥「心是常」、「無經證」、「無師資」等「邪」。

若把三種問難視為一個整體——得佛之理到底「存不存在」？——來看，可以發現吉藏認為得佛之理的「存在」，必定牽涉到三個更大的預設前提（即預設前提的前預設）：(1)「存在」不是「有」就是「無」、(2)「存在」一定存在於三時其中「一時」、(3)「空（性）」為一切法（包括得佛之理）之共同性質，一切法必然與空相同（一切法皆無自性）。即是說，「得佛之理存在」之成立，必有著(1)「是有或無」、(2)「存在於過去、現

則落入了邊執見的「有見」，為一種顛倒之邪見。

在或未來」與(3)「與空同或異」的三樣性質，但是三樣性質皆不可能，故得到「得佛之理存在為非」的結論，故可說整個「三問難」為一歸謬證法，而這三樣性質則可視為吉藏對於「存在」的一個「窮舉」，亦即存在必關涉此三樣性質，缺一不可。分析整個三問難的邏輯形式，則如下表：

大前提	若 q 則 p、r 或 s ⁷⁸	若「此理存在」，則： (1) 不是「有」就是「無」 (2) 存在於三時其中「一時」 (3) 與「空」同或不同
小前提	非 p、r 與 s	(1) 非「不是『有』就是『無』」 (2) 非「存在於三時其中『一時』」 (3) 非「與『空』同或不同」
結論	非 q	故「此理不存在」

在進入了三重破的後半段部份，吉藏幾乎都是使用「就緣破」，而三重破在整體上來說是屬於歸謬論證的方法，即先假設命題成立，再從該命題成立所導致的——邏輯推論過程正確，但結論錯誤之結果——來達到否定命題的推論模式；若單從各個的問難來看，每一問難亦是歸謬論證；⁷⁹若再從每一問難的單一子題來看，亦屬歸謬證法。⁸⁰並且，三重破的整體以及個別的每一問難，其過程都含有「窮舉」的程序，這樣一個融合了窮舉的歸謬證法，構成了吉藏對佛性說的「三重」破，且不但有三個問難謂之三重，問難的過程亦包涵了三重（三重破之整體、三重破之個體、各重破之子題）。

再者，從以上的分析可以得知，吉藏在這邊的就緣破（主要是三重論破的部份）確實比較接近所謂的歸謬證法，但是這樣的歸謬證法中卻又帶著許多的預設條件。如果用因明學的說法而言，即是所謂的「立敵共許」。可是吉藏這些預設條件與前提是否對方「共許」，恐怕就不得而知了。然而，追根究底的說，筆者以為這些預設條件與前提（立敵共許）可能也是一種「正」，如果不承認這些預設為正確的，則整個問難將沒有邏輯

⁷⁸ 其中 p、r 與 s，為 q 之窮舉。

⁷⁹ 這邊僅就邏輯形式而言，故第一重破所產生的不合於排中律之吊詭與漏洞，暫且不論。

⁸⁰ 吉藏在每一問難的所有子題如下：

- 第一問難：(1) 「得佛之理之存在為『有』」；
(2) 「得佛之理之存在為『無』」。
- 第二問難：(1) 「得佛之理『不存在』於『過去時』」；
(2) 「得佛之理『不存在』於『未來時』」；
(3) 「得佛之理『不存在』於『現在時』」。
- 第三問難：(1) 「得佛之理的存在『即於空性』」；
(2) 「得佛之理的存在『不即於空性』」。

以上這些問難的子題，吉藏皆以歸謬證法的形式論證之，如三時破之「過去時無得佛之理」：欲論證 A 命題：「得佛之理『不存在』於『過去時』」，則先假設~A 命題：「得佛之理『存在』於『過去時』」成立，然而~A 命題成立所產生的結果為矛盾，故最後可知 A 命題為真、~A 命題為假。

上的根據，會造成無效的論證。而且，歸謬證法的背面，即歸謬證法的最簡單形式：「若A則B，非B，故非A」，⁸¹代表了有一被以否定方式「肯定」的命題存在，則除了「邪」的否定本身為「正」外，這個被間接肯定的「命題」（也無怪乎歸謬證法又名「間接證法」），亦是吉藏所顯的「正」了。

雖然仍有一些為了確保論證有效的預設與最後的肯定命題等「正」在其中，然而吉藏在〈會教門第九〉最後又以一段話來回應其「在邪若去，正亦不留。至論道門，未曾邪正」⁸²的主張：

當知：平等大道無方、無住，故一切並非；無方、無礙，故一切並得。若以是為是、以非為非者，一切是非並皆是非也；若知無是、無非，是無、非無、不非假名為是非者，一切是非並皆是也。故知：上來十一家所說正因，以是為是，故並非正因佛性；若悟諸法平等無二無是無非者，十一家所說並得是正因佛性。⁸³

這即是吉藏認為以超越言語分辨的角度、站在究竟勝義的立場，一切只是假名安立，根本無所分別與對立，所以結論十一家的佛性說到底正不正確？——是也不是——十一家不是正因佛性，但也是正因佛性，這純然看要以何種視角去認定之，更甚至不能說「是」也不能說「不是」。這類同於吉藏的常用的否定方法與架構，如四重二諦：藉由分別世俗二諦、再否定二諦而有第三諦（相對真實），直至第四重方為究竟，⁸⁴甚至「四重二諦」也只是方便，畢竟實相無法以邏輯、思維得知。如此，吉藏所強調「空、有雙絕」不但直接表現在其主張中，在辯論方法中亦可見得：批駁了諸家佛性說、論證諸家佛性說為「邪」後，卻又反過來否定自身論證出來的「正」，似是一種否定他人亦否定自身的雙重否定，而這個雙重否定後的答案，恐怕才是吉藏所認為的真實。然而吉藏運用如此的方法論，最終還是要跳開邏輯分析的層次來理解，其背後所表達的無所執取、無能執取的無所得觀。

四、結論

一般而言，除了中觀學派與三論宗外，大多數的其他宗派多是先確立或詮釋理論的正確性，而後再否定不合此理論者，將之認定為非。但吉藏的問題式詮釋則稍有不同，是從對方理論中再進一步推論出結果的錯誤性，即可駁倒對方，廣義而言，這也是承繼了中觀學派的慣用手法。但是，嚴格審思吉藏的評破手腕背後、從吉藏的各種非難與破斥中看出的蛛絲馬跡，其實帶有相當個人的「標準」立場。換言之，不難發現吉藏雖然

⁸¹ 詳見羅伯特·奧迪（Robert Audi）主編，《劍橋哲學辭典》·〈*reductio ad absurdum* 歸謬證法〉，頁 1042。

⁸² 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉（CBETA, T42, no. 1824, p. 16, a24-25）

⁸³ 《大乘玄論》卷 3（CBETA, T45, no. 1853, p. 42, a28-b5）

⁸⁴ 詳見楊惠南，《吉藏》，頁 187。

「破邪」以「顯正」，但在「顯正」前卻可從中推敲出吉藏有著個人的「正」來衡量，而不是完全純然從對方邏輯上的錯誤去推翻別人的論點，儘管這些正是所謂的立敵共許。

如何證明吉藏有著個人的評斷標準？其實，就分析「三重破」所分析出每個問難背後與整體的多重「預設前提」，都代表者吉藏所認為不可違背的條件，亦即不能相左的究竟「真實」。像是吉藏透露出來的一種必須合乎真實的條件即是：「存在」必然是沒有自性的非真正存在，所以得佛之理也是無自性的「非真實存在」，不能執取之。吉藏是立足於什麼樣的立場來認為這些預設前提是必須成立的，實則還需要進一步的探研，但已非本文針對辯論方法的範疇。回過頭來，這些「正」真的是吉藏所認為的「究竟」？明顯不然。回到吉藏所主張的兩大種辯論方式，這是屬於第二種辯論方式的對緣破，最終用以破邪的「正」也必須放下，才能契合真正的「無所得觀」。

辯論方法上，吉藏大體繼承了中觀學派（尤其按年代而言，是自續派之前的早期中觀學派）與三論教學的學統，即是以「破」的方式來確立「教法」的正確性，亦即吉藏自身所強調的「破邪顯正」。然而，吉藏在論破他人論說的同時，對於自己的學說也有建立與闡述，換言之即是顯正。不過，吉藏最終仍舊以言語道斷的立場，終歸無邪無正、非邪非正。而在吉藏的辯論方式之中，帶有多重的預設前提，從這些預設前提之中，可以看出吉藏自身的「正法」為何，但最後卻又必須否定掉正法的正，亦即：吉藏的辯論方式背後帶有一種強烈的「否定性真理觀」，至少就吉藏於佛性說的辯論中可以窺見一斑。

回到整個佛教史的脈絡中，吉藏強調的「空」，確實比起其他宗派、甚至經典要來得「空」，⁸⁵重重、重重的否定後，所得的任何答案都要否定，以達到「無所得」、「無所執」。然而這樣的三論學說，從鳩摩羅什於 409 年譯出《中論》算起，至 623 年吉藏圓寂，也僅 214 年，相較其他宗派，三論宗在漢傳佛教史上僅是曇花一現，這其中還未扣除三論教學較不興盛的時間。或許，空有雙收的學說比起空有雙絕的學說，更適於中國文化吧。

最後整理本文重點，筆者嘗試釐清出以下三點，作為本文之結：

- (1) 重視經證、師資：吉藏可能是出於論師身份、顯赫的師門傳承或時代的氛圍所致，因而相當重視經證與師資（把經證與師承缺乏列為批駁的條件），也援引經文來評斥與吉藏所詮釋之經意相異者（不論吉藏對經意的理解正確與否）。
- (2) 在否定命題的論證方法上，主要採用融攝了窮舉程序的歸謬證法：除了運

⁸⁵ 如：比起《大般涅槃經》的「空、有雙收」，吉藏更傾向於「空、有雙遣」。同註 23。

用以正破邪的論證方式，也使用了歸謬式的論證方式——假設欲否定的命題成立，而以正確的邏輯推論出錯誤的結論——以否定對方的論點。並且，這樣的歸謬證法往往也搭配了窮舉程序於其中。吉藏這樣的辯論方法之特色，是《中論》以來中觀學派的慣用方法，亦即吉藏就邏輯論的證上，確實承繼了早期中觀學派（至少《中論》⁸⁶）的學統，然而關於名相的識別與細部邏輯的部份⁸⁷，則仍有些不明確的地方，有待進一步的考釋。

- (3) 預設與答案的否定：吉藏在辯論過程中的「預設前提」，相當於用以破邪的「正」，即是吉藏仍以一些自身所主張的「正」來破斥對方。雖然於吉藏同篇的文章脈絡中沒有再加以否定三重破中所預設的「正」，但吉藏於辯論的結束後，仍將「正」視為不可執取的答案而否定之，更可參閱吉藏其他的論著而推論吉藏的結論為：既不是 A 也不是非 A 的「雙非」局面。然而，更澈底的說，吉藏認為這些論證僅是一種假名的「正」而非究竟實相，進一步的超越，才能真正契合真正的「無所得」。

引用文獻

（一）佛教藏經或佛典文獻

「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）電子佛典系列，2011 版光碟。出處依「藏經、冊數、經號、頁數、欄數、行數」之順序紀錄，如：T30, no. 1564, p. 24, a5-6。

曇無讖譯，《大般涅槃經》T12, no. 374

元曉，《涅槃宗要》T38, no. 1769

吉藏，《淨名玄論》T38, no. 1780

《中觀論疏》T42, no. 1824

《百論疏》T42, no. 1827

《大乘玄論》T45, no. 1853

道宣，《續高僧傳》T50, no. 2060

均正，《大乘四論玄義》X46, no. 784

⁸⁶ 《中論》具有「歸謬證法」的形式，已是學界普遍的共同結論之一。如劉嘉誠即認為《中論》中的論證即具有「歸謬證法」的邏輯形式。（詳見劉嘉誠，〈《中論》解脫思想之論證邏輯〉，頁 14-15。）

⁸⁷ 即前文提及的：第一問難之排中律問題，與「二見」究竟為何等等問題。

(二) 專書或論文

1. 專書著作

- 伊藤隆壽 (1992)。『中国仏教の批判的研究』。東京：大蔵。(中譯本：伊藤隆壽 (2003)。《佛教中國化的批判性研究》。蕭平、楊金萍譯。香港：經世文化。)
- 呂澂 (2003)。《中國佛學源流略講》。臺北：大千。
- 高崎直道 (1974)。『如来蔵思想の形成』(如來藏思想的形成)。東京：春秋社。
- 陳英善 (1995)。《天台緣起中道實相論》。臺北：東初。
- 陳虹蓁 (2010)。《論吉藏對《大般涅槃經》真常思想之詮釋》。華梵大學哲學學系碩士論文。
- 湯用彤 (1938)。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務印書館。(1998年，臺二版。)
- 楊惠南 (1989)。《吉藏》。臺北：東大圖書公司。
- 廖明活 (1985)。《嘉祥吉藏學說》。臺北：臺灣學生書局。
- 藍吉富主編 (1994)。《中華佛教百科全書》。臺南：中華佛教百科文獻基金會。
- 羅伯特·奧迪 (Robert Audi) 主編 (2002)。《劍橋哲學辭典》。王思迅編譯。臺北：貓頭鷹。
- 釋恆清 (1997)。《佛性思想》。臺北：東大圖書公司。

2. 期刊論文

- 水谷幸正 (1956)。「如来蔵と仏性」(如來藏與佛性)。『仏教大学学報』31號(佛教大學學報)。京都：仏教大学学会(佛教大學學會)。頁 38-59。
- 王俊中 (1995)。「中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討——以吉藏及其三論教學為中心」。《諦觀雜誌》第八十一期。南投：諦觀雜誌社。頁 107-129。
- 陳世賢 (1998)。「吉藏對三論學之轉化——以吉藏之佛性思想為中心」。《正觀雜誌》第五期。南投：正觀雜誌社。頁 59-84。
- 湯用彤 (1978)。「論中國佛教無十宗」。《中國佛教的宗派與特色》·《現代佛教學術叢刊》第三十一冊。臺北：大乘文化。頁 217-233。
- 廖明活 (2001)。「吉藏與大乘《涅槃經》」。《佛學研究中心學報》第六期。臺北：臺灣大學佛學研究中心。頁 111-137。
- 劉嘉誠 (1997)。「《中論》解脫思想之論證邏輯」。《第八屆佛學論文聯合發表會》。臺北：法光佛教文化研究所。頁 1-16。
- 霍韜晦 (1984)。「佛性與如來藏」。《現代佛學大系 54：沈曾植選集、湯用彤選集、楊白衣選集、霍韜晦選集》。新北：彌勒出版社。頁 445-456。