

## 二諦義理的建立

英國布里斯特大學博士 釋長清著  
南華大學宗教所助理教授 黃國清譯

### 第一節 二諦的早期中國解釋

鳩摩羅什<sup>1</sup>所譯《大智度論》中的二諦討論，出於其四悉檀(siddhantas)的表述<sup>2</sup>。「悉檀」一詞指方法、教導、原則或目的(method, teaching, principle, or objective)。四悉檀如下：世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀<sup>3</sup>。

首先，世界悉檀指佛陀隨順眾生的喜好，因而教導世間法，以使他們能夠接受他的教義。《大智度論》說：

若實無人者，佛云何言：「我天眼見眾生？」是故當知有人者，世界悉檀故，非是第一義悉檀。<sup>4</sup>

---

\* 本文翻譯自 Venerable Dr. Chang Qing, *A Study on Chi-tsang's Erh-ti-I*(The meaning of the Two Truth)Chapter 2, Ph.D.Thesis submitted to the University of Bristol, 1988.

<sup>1</sup> 鳩摩羅什的生平見《高僧傳》中他的傳記，T50.330a-333a。另見 Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*，頁 71-73。關於鳩摩羅什生存年代的討論，見 Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*，頁 244-247，注 1。

<sup>2</sup> 見《大智度論》，T25.59b17-61b18。

<sup>3</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*，頁 23。

<sup>4</sup> 見 T25.59c7-9。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai*

在這一段中，佛陀用他的天眼觀看眾生，佛陀知覺眾生的存在是從世界悉檀的觀點。在世俗世界中，眾生將事物看成實有。然而，從勝義的觀點看，一切事物都是假有的。那是因為一切事物都不具自性，只是依因待緣而有。因此，一切事物在世俗世界中是假有，而非實有。這是佛陀之所以只從世界悉檀的觀點將眾生視為真實存在的原因。

第二，各各為人悉檀指佛陀因應眾生個別根機利鈍而說法。

第三，對治悉檀指佛陀的教導是造成眾生苦惱的病的對治方法，如以慈心對治貪欲，以因緣觀對治愚癡。關於佛陀採用因緣觀來引導愚癡眾生，《大智度論》說：

今云何言愚癡人應觀因緣法？

答曰：愚癡人者，非謂如牛羊等愚癡；是人欲求實道，邪心觀故生種種邪見。如是愚癡人當觀因緣，是名為善對治法。<sup>5</sup>

如同上文所指出的，愚癡人指因邪心觀而產生邪見的那些人，因此，因緣觀用於對治這類根性的人。

第四，第一義悉檀指佛陀教導諸法實相，以使眾生能夠真

---

*Philosophy*，頁 24。

<sup>5</sup> T25.60b6-10。

正獲致覺悟。

Swanson 說：「《大智度論》在許多地方論及二諦，可歸為下面四種使用類型。可從兩個方向來看待同一個真理，或者說：(1)有二諦，但 (2)它們並非是矛盾的。(3)二諦之間有世俗言說上的差異，但(4)它們是相依的，亦即，它們是相即的或究竟同一的」。<sup>6</sup>他接著從《大智度論》引用一些文句來解釋二諦的這四種類型。此處，《大智度論》主張二諦是相依且相即並無矛盾。例如，Swanson 引用《大智度論》中二諦相依的命題：

若名字、因緣、和合無，則世俗語言眾事都滅。世諦無故，第一義諦亦無。二諦無故，諸法錯亂。<sup>7</sup>

這是顯示二諦相依的證據。

關於二諦是相即的，Swanson 引《大智度論》中《大品般若》經文說：

「世尊！世俗諦、第一義諦有異耶？」

「須菩提！世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如即是第一義諦如，以眾生不知不見是如故，菩薩摩訶薩以世諦

示（諸法）若有若無。」<sup>8</sup>

在這一段中，必須注意到「如」在世俗諦與第一義諦之間並無差異。此處，「如」一詞意指諸法實相。也就是說，基於二諦的「如」的觀點，它們是相即的。這是因為世俗諦的如指實相，那就是空；同樣的，第一義諦的如，無疑也是指實相——空。二諦的相依只關涉到二諦本身。另一方面，二諦的相即意指二者均具有相同的「如」。這兩個論點的主要差異在於「如」。因此，《大智度論》主張二諦是相依且相即的。

總之，由《大智度論》對二諦的四種類型的闡釋，我們了解《大智度論》受到中觀哲學的影響。如 Swanson 說：

與《中論頌》(Mulamadhyamakakarika)相較，其教義因此可被視為具有較積極傾向的「正統的」中觀哲學，其積極的進路對中觀哲學在中國的發展有極大的影響。<sup>9</sup>

在《不真空論》中，僧肇(374-414)處理「心無」、「即色」、「本無」三種見解。然而，僧肇只對每個見解給予簡略的說明，隨後對見解的立場做簡短的評論。例如，關於「心無」見，僧肇書寫如下：

<sup>6</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 30。

<sup>7</sup> T25.365a6-8。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 32。

<sup>8</sup> T25.653b9-13。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 33。

<sup>9</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 33。

(說明：)心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。

(評論：)此得在於神靜，失在於物虛。<sup>10</sup>

在這一段中，僧肇批評這個主張「心無」見的學派，駁斥說此派只了解到神靜的重要。僧肇的目的是在對治「心無」與萬物存在的見解。因此，僧肇指出神靜必須被體得。「物虛」的表達似乎意指事物的無自性。事物是無常的，因此事物的名稱被視為假名。在這方面，僧肇又說：

《摩訶衍論》云：「諸法亦非有相，亦非無相。」《中論》云：「諸法不有不無」。<sup>11</sup>

《中觀(論)》<sup>12</sup>云：「物從因緣故不有，緣起故不無。」<sup>13</sup>

經云：「真諦、俗諦謂有異耶？答曰：無異也。」此經直辯真諦以明「非有」，俗諦以明「非無」。<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 54。另見 T45.152a15-16。

<sup>11</sup> 見《肇論》，T45.152a28-b1。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 57。至於所引《中論》論文見 T30.36a27-28。

<sup>12</sup> 《中觀論》是《中論》的異名。

<sup>13</sup> 《肇論》，T45.152b29-c1。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 60。《中論》，T30.33b11-14。

<sup>14</sup> T45.152b15-17。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 58。

我們主張在這個脈絡中僧肇受到中觀哲學的影響是合理的。<sup>15</sup>

如 Swanson 所指出的，僧肇在解釋二諦時使用「非有非無」的用詞是不適切的，他說：

漢文詞語「有」和「無」用為兩個不同的意義，取決於它們是被肯定還是被否定。……因此，「非有」在萬物雖有世俗存在但無實在自性這樣的意義上被肯定；「非無」在萬物雖無實在自性但它們不是完全虛無這樣的意義上被肯定。……僧肇解釋說勝義諦意為「非有」，世俗諦意為「非無」，而「非有」和「非無」在究竟上具有一致的意義(T.45, 152b17)。進一步的論證指出人無法接受事物為非有的虛無的立場，因為這是極端的斷見(*ucchedadrsti*)；人也無法接受事物有實在自性的立場，因為這是極端的常見(*nityadrsti*) (T.45, 152b26-28)。既然事物不是完全的虛無，斷滅論是謬誤的；既然事物並無實在自性，常見是錯謬的。<sup>16</sup>

以上所引 Swanson 的說明指出透過「非有非無」的套語來解釋二諦的觀念是有問題的。僧肇可能忽略了「非有」與「非無」對於解釋二諦是不恰當的用詞這個事實。一言以蔽之，可以合理的說僧肇使用「非有」與「非無」二詞以解釋二諦是受到中

<sup>15</sup> 廖明活於其 *Madhyamaka Thought In China* 書中支持此一看法，見頁 37 及 67。

<sup>16</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 35-36。

觀思想的影響，而且他使用它們以破斥「心無」、「即色」與「本無」的三派傳承。

Swanson 說：「在道宣(596-667)的《廣弘明集》中，匯集了二百九十六篇有關佛教的文獻。其中一篇〈解二諦義〉(T.52, 247b-250b)記載由梁朝昭明太子(502-557)所倡議與主持的對二諦的一場討論。」<sup>17</sup>根據昭明太子的說法，二諦是由「(客觀的)境」與「(主觀的)智」衍生的。<sup>18</sup>他寫道：

明道之方，其由非一。舉要論之，不出境、智。或時以境明義，或時以智顯行。至於二諦，即是就境明義。若迷其方，三有不絕；若達其致，萬累斯遣。<sup>19</sup>

如同上文所指出的，昭明太子斷言二諦的意義來自「(客觀的)

<sup>17</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 57。

<sup>18</sup> 「(客觀的)境」指客觀的境界(objective sphere)，如心的對境、眼的色境、耳的聲境等。「(主觀的)智」指對客觀境界的智識(knowledge of the objective sphere)。

<sup>19</sup> 英譯見 Whalen Lai, "Sinitic understanding of the two truths theory in the Liang dynasty (502-557): Ontological Gnosticism in the thoughts of Prince Chao-ming" (*Philosophy East and West* 28, no.3, July 1978), 頁 343。另見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 59。Lai 和 Swanson 的譯文有不同之處。在這段引文中，Lai 將「三」譯成三諦(three truths)；相反地，Swanson 則譯為三世(three ages) (過去、現在與未來)。(譯者按：「三」應與「有」連文，與下文的「萬累」相對為文，指欲有、色有、無色有。)

境」，而理解二諦的行則運作於(主觀的)智上。為了支持其二諦的意義為「(客觀的)境」的命題，昭明太子接著嘗試去解釋它。如同 Swanson 所說的，這是相當模糊的陳述，雖然他略作嘗試去釐清他的主張。<sup>20</sup>

事實上，在太子與法雲(467-529)<sup>21</sup>之間有一段關於「(主觀的)智」與「(客觀的)境」的區別這個問題的對話。

(法雲)諮曰：「聖人所知之境，此是真諦，未審能知之智為是真諦？為是俗諦？」

答曰：「能知是智，所知是境。智來冥境，得言即真。」

又諮：「有智之人為是真諦？為是俗諦？」

答：「若呼有智之人，即是俗諦。」<sup>22</sup>

在這一段中，昭明太子指出「(客觀的)境」與「(主觀的)智」之間的差別。就昭明太子而言，真諦指超越世俗世界的(客觀的)境而得的(主觀的)智，也是為(主觀的)智所了知者。俗諦指概念與言說的(客觀的)境。昭明太子依據(客觀的)境來說明二諦。另有一個例子顯示昭明太子使用(客觀的)境的理論以定義二諦，

<sup>20</sup> 見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 59。

<sup>21</sup> 法雲，《成實論》師之一，精於《法華經》，傳記資料見《續高僧傳》，T50.463c13-465a19。

<sup>22</sup> T52.249c18-22。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 67。

昭明太子說：

《涅槃經》言：出世人所知名第一義諦，世人所知名為世諦。<sup>23</sup>

既然昭明太子定義二諦為屬於「(客觀的)境」，說他將它們視為二種真實是合理的。如 Lai 所說：

太子已消化了可觀數量的中觀的邏輯。雖然他不是完全免於對二諦做本體論的理解，但他已認知到兩種真實的觀察面向性質 (perspectival nature)。<sup>24</sup>

藉由提出在究竟上是一個真理兩種觀察面向，太子確實解決了這兩種真實之間的矛盾。然而，他的解決不是一逕完美的，在論文之後所集的問答（太子徵求這些回應），浮現出二「境」的二「體」如何彼此關聯的問題。<sup>25</sup>

Swanson 也評論說：「太子的論文在許多方面是不盡令人滿意

<sup>23</sup> 《廣弘明集》，T52.247c16-17。另見 Whalen Lai, "Sinitic understanding of the two truths theory in the Liang dynasty (502-557): Ontological Gnosticism in the thoughts of Prince Chao-ming", 頁 344。

<sup>24</sup> Whalen Lai, "Sinitic understanding of the two truths theory in the Liang dynasty (502-557): Ontological Gnosticism in the thoughts of Prince Chao-ming", 頁 347。

<sup>25</sup> 同上，頁 344。

的。他肯定二諦的一體，但有關它們的關係是不清楚的。」<sup>26</sup>因此，可以合理的說昭明太子主張二諦屬於「(客觀的)境」是相當含糊的。

在這篇文獻最後的結論中，昭明太子使用曖昧的用詞「有」與「無」以定義二諦的內容。他寫道：

真諦離有離無，俗諦即有即無。即有即無，斯是假名；離有離無，此為中道。真是中道，以不生為體；俗既假名，以生法為體。<sup>27</sup>

再次的，昭明太子使用「有」、「無」二詞，將真諦定義為離有離無，俗諦為即有即無。這正好與僧肇使用這二個詞語以定義二諦的內容是相同的。如先前所提到的，這是由 Swanson 所指出的對「有」與「無」的相當含糊且不精確的使用。

根據廖明活的說法，吉藏時代《地論》師的主要人物之一慧遠（523-592），是具有代表性的。在他的不朽著作《大乘義章》中的二諦義部分，慧遠用一整卷的篇幅闡述二諦。<sup>28</sup>除了宣說世諦與第一義諦之外，他也介紹被視為世諦的異名的「等

<sup>26</sup> 見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 61。

<sup>27</sup> 《廣弘明集》，T52.247c22-25。另見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 61；及 Whalen Lai, "Sinitic understanding of the two truths theory in the Liang dynasty (502-557): Ontological Gnosticism in the thoughts of Prince Chao-ming", 頁 344。

<sup>28</sup> 見 Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 139。

諦」觀念。慧遠說：

言等諦者，等謂齊等、統攝之義。世法非一，不可別論，等舉諸法，故云等諦。<sup>29</sup>

如上文所指出的，慧遠定義「等諦」為諸法的統攝。因此，他視「等諦」為世諦的異名。雖然慧遠提出二諦有二種類型<sup>30</sup>，然而，他強調二諦名稱的建立並不意謂名稱能夠彼此對比。<sup>31</sup>

就慧遠而言，雖然有七種方式去區分二諦<sup>32</sup>，但它們依據二諦的「事」與「理」為基本理論。<sup>33</sup>基於這個理由，慧遠寫道：

「事」「理」相對。「事」為世諦，「理」為真諦。<sup>34</sup>

在這一段中，慧遠依據「事」與「理」定義二諦為世諦和真諦。既然慧遠主張事法為世諦、俗諦和等諦，「理」指諸法空，是第一義諦和真諦，因此，他似乎喜用世諦與真諦。<sup>35</sup>

<sup>29</sup> 《大乘義章》，T44.482c22-24。

<sup>30</sup> 事法：世諦、俗諦與等諦。理法：第一義諦及真諦。見 T44.483a4-5。

<sup>31</sup> 見 T44.483a3。

<sup>32</sup> 七種方式為：(1)情理，(2)假實，(3)理事，(4)縛解，(5)有為無為，(6)空有，(7)行教。見 T44.483c22-25。

<sup>33</sup> 見 T44.484a15-16。

<sup>34</sup> T44.483c2-3。

<sup>35</sup> 於《大乘義章》中，慧遠使用「第一義諦」一詞，可能對比於其他用詞。

縱然有慧遠採用不同觀點說明二諦的這個事實，他實際上依據「事」與「理」以定義二諦。例如，他使用「體」與「用」二詞以定義二諦，他寫道：

真性自體，說為真諦；緣起之用，判為世諦。<sup>36</sup>

這是相當含糊的陳述，因為慧遠只建構一個精簡的句子以定義二諦。他並未進一步闡述二諦的「體」與「用」之間的關係。在這方面，慧遠藉由使用「體」與「用」以定義二諦來應用「事」與「理」的義理，雖然他在這個段落中並未述及此點。似乎判為世諦的緣起之用屬於「事」，這是因為緣起之用處理的是無常的現象世界。同樣地，真性自體屬於「理」。就慧遠而言，真性自體是使有情能夠體證實相的理。

此外，慧遠也使用「有」與「無」的用詞以定義二諦。他說：

因緣假有以為世諦，無性之空以為真諦。<sup>37</sup>

例如，如果「第一義諦」對比於「俗諦」，可稱之為非俗；如果對比於世諦，則可稱之為出世。然而，真諦只有一次用以對比世諦。例如，世諦對比於真諦，可稱之為妄諦。見 T44.482c29-483a3。為了避免諦的名稱在互相對比時可能產生的混淆，慧遠於是採用世諦與真諦的名稱，而非採用世諦與第一義諦。就慧遠而言，可以對比於世諦的真諦，不應與其他用詞相對比。

<sup>36</sup> T44.483c20-21 及 T44.484c25-26。

<sup>37</sup> T44.483c5。

在這一段中，雖然慧遠避免將「有」與世諦及「無」與真諦做簡單的等同，但他對二諦的定義是含糊的。慧遠並未述及在二諦中「有」與「無」之間的關係。再者，慧遠提出「有」與「無」可應用於二諦，<sup>38</sup>然而，他的主張有若干問題。如 Swanson 說：「如此，對於慧遠而言，世俗諦和勝義諦包含有與無的正確面與不正確面，取定於理解的水平或解釋此用語的學派。」<sup>39</sup>

既然慧遠是主要的《地論》宗人物之一，他對二諦的闡釋必然受到《地論》宗的某種影響。慧遠也從「依持」和「緣起」二個方面檢視世諦與真諦之間的關係。這兩方面處理真心，或稱為如來藏的概念。<sup>40</sup>廖明活說：

「緣起」面意謂虛妄的現象秩序源自真心；「依持」面意謂虛妄的現象秩序由真心所持。總之，在《大乘義章》中，二諦的觀念已被同化於《地論》宗的形上架構內，成為瑜伽行派（Yogacara tradition）擁護的唯識（ideation-only）教義的一部分。<sup>41</sup>

即使廖氏主張《大乘義章》中的二諦概念已被同化於《地論》宗的形上架構，它實際上仍附屬於「事」與「理」的基本指引。關於「依持」和「緣起」的二個面向，慧遠說：

<sup>38</sup> 詳細說明見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 79-80。另見《大乘義章》，T44.484b22-c14。

<sup>39</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 80-81。

<sup>40</sup> 見 T44.483c14-21。

<sup>41</sup> Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 139。

若就依持以明二(諦)者，妄相之法以為能依，真(心)為所依。能依之妄，說為世諦；所依之真(心)，判為真諦。……若就緣起以明二者，清淨法界如來藏體緣起，造作生死涅槃，真性自體說為真諦；緣起之用，判為世諦。<sup>42</sup>

如這一段所指出的，「依持」面處理妄相，因此，它屬於「事」這個基本指引；「緣起」面處理介入緣起活動而造作生死涅槃的如來藏義理，因此屬於「理」的基本指引。

《成實論》為訶梨跋摩（250-350）撰寫於第四世紀。<sup>43</sup>在《成實論》中，訶梨跋摩寫道：

諸佛賢聖欲令世間離假名，故以世諦說。<sup>44</sup>

又世諦者是諸佛教化根本，謂布施、持戒……。若以此法調柔其心，堪受道教，然後為說第一義諦。如是佛法初不頓深，猶如大海漸漸轉深，故說世諦。<sup>45</sup>

在第一段引文中，訶梨跋摩論證諸佛與賢聖教導世諦，為了讓眾生能夠遠離執著於假名的觀念。他嘗試去顯示世諦的重要。

<sup>42</sup> 見《大乘義章》，T44.483c14-21。英譯文見 Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 139。

<sup>43</sup> 見 Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 88。

<sup>44</sup> 見 T32.327a25-26。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 84。

<sup>45</sup> T32.327b4-5。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 84。

至於第二段引文，訶梨跋摩也強調世諦為諸佛的根本教義。他緊接著論及吾人之心可用世諦的方法加以調柔。似乎必須先了知世諦，而後始能夠理解第一義諦。他甚至引用佛法和大海的例子以表明世諦的基本功用。依我之見，訶梨跋摩較集中關注於世諦，而非第一義諦。<sup>46</sup>《成實論》對二諦的定義似乎相當含糊。它解釋二諦為區隔的真理。在這個脈絡下，它並未顯示二諦之間的關係。

在《成實論》中，訶梨跋摩也以「有」與「無」二詞定義二諦，他說：

問曰：若說無我亦是邪見，此事云何？

答曰：有二諦。若說第一義諦，有我是為身見<sup>47</sup>。若說世諦無我，是為邪見。若說世諦故有我，第一義諦故無我，是為正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中。如有無二言皆通。<sup>48</sup>

在這一段中，訶梨跋摩提出世諦為「有」，第一義諦為「無」的主張是正見。根據訶梨跋摩的說法，如果我們定義世諦為「無」，第一義諦為「有」，那是不正確的。然而，訶梨跋摩

<sup>46</sup> 關於此點，必須注意《成實論》的陳述異於《中論》第二十四品的「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。」(T30.32c16-17) 英譯文見 Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 136。

<sup>47</sup> 林忠億，《佛學名詞中英巴梵彙集》，頁 99。

<sup>48</sup> T32.316c1-6。

將二諦視為區隔的真理，且未說明二諦之間的關係。其次，訶梨跋摩又說：

又若說世諦故有，則不須復說第一義無。<sup>49</sup>

這一句提供我們重要的線索，《成實論》用「有」與「無」二詞以定義二諦是含糊不清的。又相較於第一義諦，《成實論》較為強調世諦。如先前所提到的，訶梨跋摩認為世諦的教導是為了使人捨離假名的執取以獲得解脫——第一義諦。因此，他主張如果我們談論世諦的有，可以不必談論第一義諦的無。也就是說，訶梨跋摩將第一義諦斷言為無。正如 Priestley 說：「龍樹於是視有與無同為不實；但訶梨跋摩卻將無視同終極真理。」<sup>50</sup>

關於吉藏對擁有各自的二諦解釋的《成實論》師智藏(458-522)和僧旻(467-527)的強烈批評，將於下一章中討論。

## 第二節 二諦的建立及與三論宗的關係

### 一、二諦的建立

三論宗對二諦的最為詳盡和全面的解釋見於吉藏的《二諦

<sup>49</sup> T32.316c26。

<sup>50</sup> C.D.C. Priestley, "Emptiness In The Satyasiddhi" (*Journal of Indian Philosophy* 1, 1970), 頁 36。

義》，其中可找到到闡說二諦義理的各種理由。除此之外，還有其他一些由吉藏所寫的相關於這個論題的著作。在《二諦義》中，吉藏寫道：

然師(法朗)臨去世之時，登高座付屬門人：「我出山以來，以二諦為正道。說二諦凡二十餘種勢，或散或束，或分章段或不分，分時，或開為三段。乍作十重。所以為十重者，正為對開善法師二諦義。」<sup>51</sup>

這一段顯示吉藏極尊敬他的師父(法朗)，並真正繼承了其師的教導，依據二諦作為佛法的主要原理。獨特的解說得自其師的關於二諦的「十重」解釋，這是為了對治《成實論》師智藏而作的。「十重」這個用詞的討論可見於吉藏的著作《大乘玄論》中。這又提供吉藏用以建立二諦的論點之一。

佛教的中道被描述為非有非無。龍樹在《中論》開卷處將焦點集中於八不<sup>52</sup>，其中第二對述及「常」與「斷」。八不是龍樹思想的主要特色之一，其目的是蕩除一切根植於眾生無知

<sup>51</sup> T45.78a27-b2。開善法師指智藏(458-522)，是有名的《成實論》師之一。在《二諦義》中，吉藏喜用寺院名稱來稱呼僧人，而非僧人的法號。智藏的傳記，見《續高僧傳》，T50.465c7-467b27。

<sup>52</sup> 八不指不生(anutpadam)、不滅(anirodham)、不常(awawatam)、不斷(anucchedam)、不一(anehartham)、不異(ananartham)、不來(anagamam)、不出(anirgamam)。英譯見 Kenneth K. Inada, *Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay*, 頁 25。另見 Brian Bocking, *Nagarjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, 頁 14。

的極端見解。在《三論玄義》中，吉藏引《大般涅槃經》並說有二種見解生於眾生的心中，即「斷」與「常」。<sup>53</sup>眾生具有執取這兩種見解的一邊的傾向，使他們落入輪迴，障礙他們獲得解脫。在《阿毗達磨大毗婆沙論》的〈見蘊品〉中，包含對這些錯誤見解的廣泛討論。<sup>54</sup>

吉藏於《大乘玄論》中說：

《成實》師釋文云：以相續故常，念念生滅不自願為斷。以見斷常故，所以不信不常不斷，須廣破。<sup>55</sup>

斷見與常見代表眾生的重病。提出二諦意在療治這兩種錯誤的見解，而代之以世俗與勝義的概念。吉藏又說：

外人既聞非有非無，即謂無復真俗二諦，便起斷見。是故第二說而有而無以為二諦，接其斷心。<sup>56</sup>

在這一段中，吉藏論證建立二諦的理由是為了救濟抱持非「有」非「無」的斷見者。建立二諦的理由是為了破斥諸如「斷與常」及「有與無」的二種極端見解。

「教諦」是吉藏二諦義理的主要特色，我們將在下一章中更為詳盡地說明這個主題。吉藏指出「教諦」就像眾生的醫藥，

<sup>53</sup> T45.14b25-26。

<sup>54</sup> T27.987a-1004a。

<sup>55</sup> T45.28a1-3。

<sup>56</sup> 《大乘玄論》，T45.20a13-15。

既然眾生無病就不需要醫藥。<sup>57</sup>病指斷見與常見。如果病已痊癒，就不再需要任何藥物。

同樣的，如果一個人捨棄這二種錯誤見解，就不需要「教諦」。斷常二見是以八不中道的兩者而呈現，如先前所提到的。龍樹提出八不來根絕這些極端見解，是為了顯示現象事物的真實本性——中道。吉藏了解到二諦的教義是佛法的一個重要且基本的部分，而且唯有佛陀所說的法能對人類有益。此外，他的師父（法朗）也強調二諦的重要。吉藏非但建立二諦，也修正了他認為其他較早學派如《成實》學派等關於二諦所犯的錯誤，如此可以解釋他對「教諦」的倡導，這是他對佛教哲學的原創貢獻。

在《三論玄義》中，吉藏寫道：

問：經何故立二諦耶？

答：此有兩義。一者，欲示佛法是中道故。以有世諦，是故不斷；以第一義，是故不常，所以立於二諦。又，二慧（二智）<sup>58</sup>是三世佛法身父母，以有第一義故生般若，以有世諦故生方便。具實慧方便慧，有十方三世佛，是故立二諦。又知第一義是自利，知世諦故能利他，具知二諦即得共利，故立二諦。又有二諦故佛語皆實，以世諦故說有是實，第一義故說空是實。又佛法漸深，先說世諦因果教化，後為說第一義。又成就得道智者說第一義，無有說世

<sup>57</sup> 同上，T45.73a5-7。

<sup>58</sup> 二智指權智與實智。

諦。又若不先說世諦因果，直說第一義，則生斷見，是故具明二諦也。<sup>59</sup>

於這段引文中，吉藏解釋經典何以建立二諦的二個理由。這二個理由似乎是佛教中相當重要的觀念。此外，吉藏自己給出另外四個理由，這四個理由是通過他對二諦的理解而給出。

在《淨名玄論》中，吉藏說根據佛菩薩們的說明，「正道」原本沒有「有」與「無」，為隨順眾生，我們才說「有」與「無」。<sup>60</sup>吉藏了知宣說二諦是一種善巧方便的形式，雖然他運用二諦以進一步發展他自己的解釋，及破斥其他學派的錯誤主張。

然而，他明顯地不會執著於他的教義，而是只用它為善巧方便。「正道」或究竟真實是超越言說表述的。在《百論疏》中，吉藏說：

問：神覺既一，云何立二諦耶？

答彼云：體一義異。體一故即覺為神，則神為覺。義異者，統御為神，了別名覺。由如數人苦集是一物，因果義分。故說二。<sup>61</sup>

在這一段中，吉藏用「神」與「覺」二詞解釋「體」與「義」的概念。根據吉藏所說，「神」與「覺」有相同的「體」。因此，吉藏主張「神」即是「覺」，「覺」即是「神」。雖說如

<sup>59</sup> T45.11c12-24。

<sup>60</sup> T38.893c7-9。

<sup>61</sup> T42.262c2-6。

此，他們的意義是不同的。吉藏接著定義「神」與「覺」的意義，以顯示它們的不同。再者，他舉出一個例子以說明為何要建立二諦。在這個例子中，吉藏強調「因」與「果」的意義是不同的。吉藏似乎主張「神」與「覺」是一「體」。然而，基於它們的意義不同，所以一體有二「諦」。

## 二、與三論宗的關係

「三論」這個漢文詞語指三部論典，即《中論》、《十二門論》與《百論》。根據吉藏的說法，前二部論典的目的主要在破斥說一切有部(Sarvastivada)，也意在導正非大乘學派的影響。然而，《百論》的作用則是在批判包括非佛教學派的異教學說。

在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

通義《中論》既以二諦為宗，《百論》亦爾。《百論》既用二智為旨，則《中論》亦然。若唯言《中論》二諦為宗，《百論》不爾，此為不可。言不可者，凡有二意：一者，菩薩造論，只為欲申佛教。《中論》申教以二諦為宗，《百論》亦為申教，何不得以二諦為宗耶？二者，……（僧）肇師〈論序〉云：「通聖心之津塗，開真諦之要論。」豈不用二諦為宗？……《百論》末文云：「佛說二諦，我今隨佛學，亦說二諦。」豈不用二諦為宗旨？故兩論皆得二

諦為宗。<sup>62</sup>

如上文所指出的，吉藏表明《中論》與《百論》以二諦為其宗旨。他給出二個理由以支持他的說法。在這段引文末尾，吉藏引《百論》以論證不只是《中論》，《百論》也以二諦為其宗旨。在引文的開頭處吉藏主張《中論》與《百論》以二諦及二智為其宗旨的理由，是他將二諦視同二智。至於這個問題，將在下一章中討論。因此，我們了解二諦、《中論》與《百論》之間的關係是非常密切的。

關於三論典籍與三論宗，根本三論典籍的呈現方式遠較吉藏所撰的三論宗注疏為精簡。三論宗的創始人吉藏為三論各部都編撰了一部詳盡的論疏，標題為《中觀論疏》、《十二門論疏》與《百論疏》。三論宗指吉藏的三部對於三論的注疏。

三論與三論宗的主要區別在於包含「判教」學說的「宗」一詞。宗派能夠建立是因為宗派的創宗祖師在拋棄其他學派的見解並強調自己的主張之時，發表他自己的思想。創宗祖師自佛教教義中分類整理出他自己的教理，所以他認為自己的教理優於其他學派。諸如淨土、天台、華嚴、禪等宗派是因為他們的個別創宗者提出自己的「判教」而逐漸形成。也就是說，這些宗派的創宗者採用「判教」的理論作為他們的主要指導原則以建立自己的宗派。

Koseki 說那些喜好「印度輸入品」(Indian input) 的人很自然地指出吉藏的義理缺乏忠實度。然後，他引 Robison 的話

<sup>62</sup> T45.71b8-18。

說：「三論傳承只不過是以新的語彙重述龍樹的教義，加上一些增補的論述處理諸如二諦等龍樹說得過於簡略和含糊的論題。」<sup>63</sup>Koseki 接著說：

這種對典籍的忠實度的強調，也傾向孤立地處理吉藏的思想，亦即置於較大的中國佛教傳統之外。在某種意義上，得出三論為「重述」(restatement)的結論是完全正確的，假定 Robinson 相信：「不能假定語言結構相稱於思想結構，或是一切思想都能以符號呈現，或是語言是僅有的一種符號系統。」……他們傾向於給予人單純的思想承續的印象，亦即吉藏思想的重要意義在於他傳達中觀思想的某種文化接受形式。<sup>64</sup>

Koseki 同意 Robinson 的見解，三論是一種「重述」。關於語言及思想，Cabezsn 說：「語言大體上是溝通思想、事實與情感等的媒介，但從佛教傳承的觀點來看，或許語言能夠溝通的最重要事物是導向救贖的教理——法。」<sup>65</sup>

然而，我的論點是「重述」與「新的語彙」都是極易引起誤解的，嘗試告訴我們吉藏的義理與龍樹並無不同。如果我們比較龍樹與吉藏的文本，吉藏的文本是較詳盡和長篇的。吉藏

<sup>63</sup> Aaron Ken Koseki, "Later Madhyamika in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought", 頁 55。

<sup>64</sup> 同上，頁 55。

<sup>65</sup> Josu Ignacio Cabezn, *The Development of A Buddhist Philosophy of Language and its Culmination in Tibetan Madhyamika Thought*, 頁 9。

的表述方式也不同於龍樹。或許有人會發現閱讀龍樹的文本較吉藏的文本容易。吉藏的文本確實較為複雜與緻密，因此不易理解。事實上，吉藏闡述龍樹思想是為了讓它更易為屬於與龍樹不同時代的讀者們所接受。他以這種態度呈現它以利益他們。

然而，吉藏基本上遵循龍樹的主要原理以作為他的基本導引，並透過善巧方便以一種非常不同的方式呈現他的著作，以便利與他同時代的讀者。吉藏然後進一步發展龍樹的思想，產生他自己的三部三論注疏的闡釋。因此，吉藏的三部三論注疏是較為詳盡的。當我們分析吉藏的文本，我們發現無法在龍樹的《中論》中找到的大部分的概念與解釋。這些由吉藏所發展出來的概念與龍樹的概念有所不同，雖然他遵循龍樹的思想為其原理。依我之見，吉藏的三部三論注疏有別於龍樹的著作，並非如 Robinson 所主張的三論傳承是以新的語彙對龍樹教義的重述。因此，「重述」與「新的語彙」似乎不適用於這個脈絡。

Koseki 說：「然而，『重述』是一個言過其實之詞，也受到平井氏的研究中所處理的幾個問題的挑戰。至少有二個主要的領域可獨立出來解明：1. 在三論的二諦義理發展中所涉及到的歷史背景與宗教變遷(religious dynamics)；2. 《涅槃經》及其普遍覺悟(universal enlightenment)教義——佛性——的影響。」

<sup>66</sup>Koseki 的觀點，尤其是第一點，支持了我的論點。我的論證

<sup>66</sup> Aaron Ken Koseki, "Later Madhyamika in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought", 頁 56。

似乎更具說服力與合理性。

在《中觀論疏》中，二十七品之中有十五品論及二諦的問題。在《十二門論疏》，十二門之中有四門提到二諦。最後，在《百論疏》中，十品之中有七品述及二諦。這顯示二諦與三部三論注疏之間的關係是十分密切的，以及二諦在三論宗裏扮演著重要的角色。

根據中國學者李世傑所說：

三論宗的教理，可歸宿於破邪顯正、真俗二諦和八不中道之三。<sup>67</sup>

這顯示二諦是位於三論宗核心的主要義理之一。

### 第三節 二諦的重要意義與利益

#### 一、二諦的重要意義

二諦義理是佛教中的根本與重要的概念之一。事實上，所有由佛陀所談論的法都可以歸類於二諦中。例如，吉藏說：「眾經既不出二諦，二諦若明，故眾經皆了也。」<sup>68</sup>二諦的問題在

<sup>67</sup> 李世傑，〈三論宗的思想傾向〉，張曼濤主編，《三論宗之發展及其思想》，第47冊，頁215。

<sup>68</sup> 見《二諦義》，T45.78a24-25。

第五、六世紀時被熱烈地論辯著<sup>69</sup>，如我們在本章中已提到的，尤其是主張二諦義理是「境」與「理」的智藏、僧旻和法雲等《成實論》師。<sup>70</sup>此一思想發展到吉藏時代，他對他們展開批評，並斷言二諦義理是佛教思想中的「教」，不能和「境」與「理」混淆。<sup>71</sup>因此，我們了解二諦義理是具有重要意義的。Guy Newland 說：「因此，二諦的掌握使我們能夠理解經典，在道上前進，並證得佛果。」<sup>72</sup>龍樹在《中論》第二十四品中表明：

第八頌：dve satye samupawṛitya buddhanam dharmadewana /  
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramarthatah //

諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。

第九頌：ye'nayorna vijananti vibhagam satyayordvayoh /  
te tattvam na vijananti gambhiram buddhawasane //

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。

<sup>73</sup>

以上二個偈頌顯明二諦在佛教中具有重要的意義。值得注意的是佛陀依二諦說法，如果不了知二諦之間的差異，則不能理解佛陀教義的精深本質。吉藏說：

<sup>69</sup> Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 57。

<sup>70</sup> 見本章第一節。另見《大乘玄論》，T45.15a20-24。

<sup>71</sup> 見《大乘玄論》，T45.15a16-17。

<sup>72</sup> Guy Newland, *The Two Truths*, 頁 172。

<sup>73</sup> 見 T30.32c16-19。英譯文見 Kanneh K, Inada, *Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay*, 頁 146；及見 Brian Bocking, *Nagarjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, 頁 342。

真語者依真諦說也；實語者依世諦說也。所以舉二語者，為如來常依二諦說法故也。如語者，如十方三世諸佛依二諦說法。<sup>74</sup>

若離二諦發言即是虛妄。<sup>75</sup>

在《淨名玄論》中，吉藏說：「由斯二諦，發生二智。」<sup>76</sup>吉藏了解到一個人必須理解二諦以便獲得智慧，並最後達致終極目標。既然二諦是一切法的根本，所以法的真實語言應依二諦而說。吉藏又寫道：

無明有四：一、迷理無明，所謂迷於二諦之理。故《地經》云：「不知世諦、第一義諦，故名無明。」<sup>77</sup>

如撥無二諦，是大邪見也。<sup>78</sup>

毘曇人云：無我是實。世俗假名，故說有我。《成論》亦然。故云世諦中有我，第一義無我，是名正見；世諦無我，第一義有我，是名邪見。<sup>79</sup>

這些引文顯示吉藏嘗試藉由說明一個人如果不能理解二諦，如

<sup>74</sup> 《金剛般若疏》，T33.116a18-21。

<sup>75</sup> 《百論疏》，T42.303a20-21。

<sup>76</sup> T38.883b10。二智指權智與實智。

<sup>77</sup> 《法華義疏》，T34.572b25-27。

<sup>78</sup> 《中觀論疏》T42.108a24。

<sup>79</sup> 同上，T42.129b26-29。

此的愚癡和邪見將使他陷於輪迴而不得解脫，來強調二諦的重要性。另一方面，吉藏出生於極度強調孝敬祖先和父母的傳統中國文化之中，他使用「祖父母」及「父母」的漢文詞語以把焦點凝聚於二諦的重要性。他寫道：

二諦是三世佛祖父母，二智為三世佛父母。<sup>80</sup>

如我們先前討論過的，「有」與「無」在吉藏的時代之前曾被熱烈地辯論過，是一個具爭議性的問題。為了說明二諦如何對應於「有」與「無」，以及它們之間的關係，吉藏嘗試去顯明沒有了二諦，「有」與「無」即無法形成。在《中觀論疏》中，吉藏寫道：

又由第一義空故有世諦，故二諦成則一切成。若無空則第一義不成，則世諦亦不成，故一切壞也。又以有空一切成者，由第一義空故生波若，由波若斷煩惱有三世<sup>81</sup>佛，由佛故說世出世一切教。<sup>82</sup>

總之，吉藏運用不同的進路將焦點集中於二諦的重要意義。吉藏不但使用佛教名相「空」與「波若」（般若），也應用漢文詞語如「祖父母」和「父母」，以凸顯二諦的重要意義。

<sup>80</sup> 《百論疏》，T42.232c5-7。

<sup>81</sup> 三世指過去、現在和未來。

<sup>82</sup> T42.151c14-18。

## 二、二諦的利益

在吉藏的著作中，事實上，對二諦利益的討論並沒有提出許多問題。雖然如此，還是有討論這個問題的一些論典可供我們參考。前文中我們已論及建立二諦的理由及二諦的重要意義。或許有人會問，我們可以從這些獲得的利益是什麼呢？其中一項利益是使眾生知曉二諦，從而他們可以獲得完全的理解，最終證得解脫。在《二諦義》中，吉藏寫道：

問：何故就二諦說法？說二諦有何利益耶？

解云：略出兩論文。一者，《中論·四諦品》云：「若人不能知，分別於二諦，即於深佛法，不知真實義。」明若不解二諦，於深佛法不知真實；若了二諦，於深佛法即知真實義。故知說二諦有大利益。二者，《十二門論·觀性門》云：「人不知二諦，則不得自利、他利、共利；若知二諦，則得三利。」……然此(二論之)二益攝一切益盡。《中論》明知深佛法益，《十二門(論)》明利眾生益。上求下化，不出二益也。<sup>83</sup>

從佛教的觀點看，智慧與慈悲是關鍵的概念。在這段引文中，吉藏所述及的二種利益相應於智慧與慈悲。第一個利益論及理

<sup>83</sup> T45.82c17-26。另見《中觀論疏》，T42.151a4-6；及《十二門論疏》，T42.206b5-11。

解精深佛法的真實義，指的是智慧；第二個是關於利益眾生，指的是慈悲。因此，吉藏的二種利益完全攝盡一切利益，特別是從大乘的觀點來看。這應被視為佛教徒的大利益。

這二種主要利益是由吉藏所歸納的。然而，二諦還有其他的利益，尤其是有關於斷見與常見這二個邪見，這是形成建立二諦的主要理由之一。吉藏進一步列舉三種利益如下：

若了二諦，則有二智<sup>84</sup>；有二智故，有十方三世諸佛。若不了二諦，則無二智；無二智則無十方三世諸佛。故知說二諦有大利益也。又利益者，了世諦第一義諦，離凡夫地；了第一義諦世諦，離二乘地。……為是故，了知二諦有大利益也。又利益者，離斷常二見。了世諦第一義諦，離常見；了第一義諦世諦，離斷見。離斷常二見，行於聖中道，見於佛性。……為是故，當知識二諦有大利益也。<sup>85</sup>

如果我們依序檢視上述三種利益，我們可以瞭解，事實上第一種利益是吉藏之所以嘗試聚焦於智慧以了知精深教義的理由。應從世間的觀點來考量以說明二諦的利益。同樣的，對於第二個利益，吉藏嘗試解釋世諦與第一義諦的前後連繫最終須由出世間的觀點來理解，以說明二諦的利益。在這方面，一個人是否離凡夫地與二乘（聲聞與緣覺）地，取決於他在了知世諦後

<sup>84</sup> 二智指俗智與實智。

<sup>85</sup> T45.86a3-18。

進而了知第一義諦，及在了知第一義諦後進而了知世諦。就吉藏而言，談論二諦的前後連繫似乎是為了捨棄對凡夫地與二乘地的執取。例如，如果一個人完全了知世諦，而後進趣第一義諦，他就能夠離開凡夫地。世諦是凡夫地，為了使人能夠離於凡夫地，吉藏說明在世諦之後進趣第一義諦。他的目的是使人了解第一義諦。主要的思想是第一義諦。與此類似的，解明二諦利益的概念也被應用於第三種利益。一言以蔽之，前二種利益是來自出世間的觀點；第三種利益來自世間的觀點。事實上，吉藏之所以建立二諦的主要理由之一是為了破斥斷常二種極端見解。

本章的討論內容可以概述如下：

一、在吉藏的時代以前，有僧肇、昭明太子、法雲、慧遠、訶梨跋摩等人曾經解釋過二諦。然而，他們使用「有」與「無」二詞以解釋二諦，顯得相當含糊與曖昧。

二、吉藏建立二諦的理由是為了捨棄斷常二種極端見解。他建立二諦的思想受到其先驅者如龍樹與法朗的影響。

三、二諦與三論宗之間有密切的關係，在三論宗裏二諦扮演重要的角色。

四、二諦對人獲得智慧有重要的意義。吉藏同時從世間與出世間的觀點解釋二諦的利益。然而，他的進路是強調出世間的面向甚於世間的面向。雖然如此，吉藏也嘗試同時納入世間的觀點以強調二諦的重要意義與利益。