

# 二諦的定義與區分

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 二諦定義與張力

### 一、定義

在《二諦義》中，吉藏並未使用一種固定的解釋以定義二諦。雖然如此，為了定義二諦，他將他的《二諦義》植基於青目（Vimalākṣa）<sup>1</sup>所釋的《中論·觀四諦品》。於《二諦義》中，吉藏寫道：

（《中論》）前釋二諦云：「世俗諦者，一切諸法性空，而世間顛倒謂有，於世間是實，名為世諦。諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名第一義諦。」<sup>2</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 3, Ph.D.Thesis submitted to the University of Bristol, 1988.

<sup>1</sup> T30.32c20-23。至於青目的傳記，見望月信亨編，《望月佛教大辭典》，頁 2793-2794。根據 Brian Bocking，撰寫《中論》註釋的青目是 Vimalākṣa，而非 Piṅgala。詳細說明參見氏著 *Nāgārjuna In China: A Translation of the Middle Treatise*，頁 395-405。

<sup>2</sup> T45.78b18-20。另見 Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*，頁 272。

在這一段中，很明顯的是二諦的定義。是從認識論和本體論的立場來解釋二諦。眾生覺察和認知一切諸法是真實的，而執著於一切諸法，好像它們恆常地存在。眾生並未內在地洞察一切諸法以了解它們是性空的；所以這稱為世諦，只是世間層次的真理。相反的，聖人真正理解一切諸法是性空的，這是出世間層次的真理。事實上，吉藏在解釋二諦上有兩種選擇須要考慮，如同其師法朗多半依據二種資料來源。其一是《小品經》，另一者是《中論》。<sup>3</sup>就吉藏而言，他了解到二諦是《中論》的至關重要的概念。也就是說，如果一個人了知二諦，便能理解《中論》。吉藏說：

《中論》以二諦為宗。若了二諦，《中論》即便可明。為是義故，依《中論》說二諦也。<sup>4</sup>

這是吉藏獨依《中論》而不依《小品經》的主要理由。《中論》是最具系統性與意義深遠的《根本中觀頌》

(Mūlamadhyamakakārikā)，這是吉藏以這部論典作為其義理基礎的一個極佳理由。

在《二諦義》中，我們可以觀察到吉藏甚常應用《中論》的二諦詮說以支持他的論述，尤其是在《二諦義》的第一卷中，吉藏幾次引述《中論》的二諦詮說。例如，吉藏引用《中論》來解釋他的依二諦而說法。儘管如此，他的進路不應完全被視

<sup>3</sup> T45.78b7-8。

<sup>4</sup> 《二諦義》，T45.78b9-11。

為「教諦」，而應被視為「於諦」。吉藏寫道：

（問：）依二諦與說法，皆是教諦不？若皆是教諦，則違論文。（答：）《（中）論》云：「諸法性空，世間顛倒謂有為世諦，諸賢聖真知顛倒性空為第一義諦。」諸佛依此二諦說法，那忽併是教諦耶？今正此一句，明依二諦說法，所依是於諦，說法是教諦也。<sup>5</sup>

在這一段中，吉藏引《中論》的二諦定義以支持他的說法，即事實上諸佛依二諦說法不能只視為教諦，同時也可視為於諦。吉藏的目的在釐清對論者的陳述。然而，就吉藏來說，他對「教諦」與「於諦」的主張均未違背《中論》。「教諦」與「於諦」的議題是《二諦義》重要概念之一的基礎，這將在下一章討論。為了顯明《中論》對二諦的確切定義，吉藏進一步引用佛陀的說法而寫道：

佛答云：「世諦即第一義諦，隨眾生故分別說二。世人知者名世諦，出世聖人知者名第一義諦。此即世出世兩人判於二諦。」《中論》文正爾。（《中論》云：）「世間顛倒，謂有為世諦；此諸賢聖，真知顛倒性空為第一義諦。」故此二於諦通也。<sup>6</sup>

在這一段中，我們可以見到佛陀對於二諦的說明是有點含糊不清的。雖然如此，它們實際上與《中論》所給的二諦意義是相

<sup>5</sup> 《二諦義》，T45.78c28-79a4。

<sup>6</sup> 同上，T45.79b17-22。

同的，儘管《中論》的說明看起來較佛陀的解釋為詳盡。佛陀對二諦的解釋只顯示了知諸法的聖人與世人。很可惜的，佛陀並未進一步闡述了知諸法的二者。吉藏引用《中論》，說世人對一切諸法具有錯誤認知，他們不知一切諸法是性空的，而認為一切諸法真實存在。相反的，聖人真正了知一切諸法是性空的。也就是說，《中論》進一步闡明佛陀對於二諦的解釋，以使讀者能夠完全地理解它。吉藏似乎對《中論》的二諦解釋非常有信心；此外，他還引用佛陀的說明來顯示《中論》的解釋是較適切與較詳盡的。最後，吉藏表明二諦能夠彼此聯結。吉藏似乎理解到佛陀的世諦與第一義諦相即的陳述。依筆者的看法，吉藏了解基於眾生覺知一切諸法的不同方式，一個人終究會達致二諦。因此，吉藏提出二諦是能夠聯結的。這個陳述類似於佛陀的二諦相即的命題。關於二諦相即的問題，將在下一章討論。對比於《百論》與《大智度論》，《中論》的解釋是較為詳盡的。例如，吉藏寫道：

凡有兩論釋：一者，《百論》；二者，《中論》。《百論》云：「俗於世人為實也。」《中論》云：「俗諦者，一切法性空，世間顛倒謂有，於世人為實，名之為諦。諸賢聖真知諸法空，於聖人為實，名之為諦。」此則兩論皆以審實釋諦也。<sup>7</sup>

相較於《中論》，《百論》對二諦的說明是含糊且簡略的。事

<sup>7</sup> 《二諦義》，T45.98a23-27。

實上，這段引文是吉藏嘗試用以顯示支持其說法的證據，他主張要理解二諦之間的差別。<sup>8</sup>吉藏使用《中論》所給的二諦定義作為他解釋二諦的原理，以支持他的說法。

在《二諦義》中，吉藏也使用「有」與「空」之詞以解釋二諦。例如，吉藏說：「世諦是『空有』，第一義諦是『有空』」。<sup>9</sup>在這方面，對於世諦而言，空是有的基礎。這蘊含有是以空為特徵的。至於第一義諦，有是空的基礎，而這表示空依待於有。因此，空與有之間的關係是「相待」的。

吉藏直覺地知曉推論原則，並一致地遵循它們。這種邏輯的理解可在他對二諦觀念的解說中得到證明：

世俗諦者，一切諸法性空，而世間顛倒謂有，於世間是實，名為世諦。諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名第一義諦。<sup>10</sup>

如同以上所示的，在解明二諦義理時，吉藏嚴格地遵從推論原則。例如，吉藏定義世諦如下：

一切諸法性空。  
而世間顛倒謂有。  
於世間是實，名為世諦。

傳達「世諦」概念的這種定義的是一種推理模式，現代邏輯學家現在正式稱之為「分取句的函數邏輯」（functional logic of

<sup>8</sup> 這個主張的詳細內容，見 T45.98a16-29。

<sup>9</sup> 《二諦義》，T45.81c23-24。

<sup>10</sup> 《二諦義》，T45.78b18-20。

disjunction)。<sup>11</sup>我們可以將以上的定義轉譯為象徵性的符號如下：

命題	符號	真值
諸法性空	A	T
諸法是有	B	F
諸法依不同的觀點，或可說為性空，或可說為有。說諸法為有是在表達世諦。	$A \vee B$	T

關於陳述 A，根據佛教而言是真的(T)。關於陳述 B，由於是一種謬誤，它是假的(F)。陳述  $A \vee B$  也是真的，因為根據分取句的真值函數邏輯 (truth-functional logic of disjunction)，只有當 A 與 B 二者都是假的時， $A \vee B$  才是假的，否則就是真的。

<sup>12</sup>關於第一義諦，吉藏說：

一切諸法性空。  
諸賢聖真知顛倒性空。  
於聖人是實，名第一義諦。

很明顯的，此處的論點運用合取原則 (the rule of conjunction)，我們可以轉譯如下：

命題	符號	真值
----	----	----

<sup>11</sup> 見 Colin Howson, *Logic with Trees*, 頁 8-9。

<sup>12</sup> 見 Colin Howson, *Logic with Trees*, 頁 8-9。

諸法性空	A	T
諸法為有是世俗觀點，此見為謬誤	B	T
覺悟的聖者同時了知二種事實：諸法性空； 及凡夫相信諸法為有。	$A \wedge B$	T

關於陳述 A，根據佛教而言是真的。關於陳述 B，聖人於其中真正了知諸法性空，是真的。關於陳述  $A \wedge B$ ，從聖人的觀點而言，也是真的。根據合取句的真值函數邏輯

(truth-functional logic of conjunction)，只有當 A 與 B 二者都是真的時， $A \wedge B$  才是真的，否則就是假的。<sup>13</sup>這顯示吉藏擅長邏輯思考。因此，有理由說吉藏對二諦的定義遵循真值函數邏輯的原理。

關於使用於二諦的名相，吉藏並未對二諦應用固定的表達用語。在《二諦義》中，當指涉二諦時，吉藏使用不同的名相，諸如世俗諦、俗諦、世諦，第一義諦、真諦。根據筆者的觀察，吉藏本人喜用「世俗諦」與「第一義諦」的表達。「世俗諦」主要使用於《二諦義》的開卷處，但後來他使用「世諦」替代「世俗諦」。似乎吉藏認為「世俗諦」與「世諦」具有相同的意義。也有可能他將「世諦」視為「世俗諦」的簡稱。就吉藏而言，「世俗諦」可被置換為「世諦」，於是他在《二諦義》的其他部分均使用「世諦」。然而，《中論》裏是使用「世俗諦」和「第一義諦」二詞。也就是說，吉藏確實使用新的表

達用語，但他遵循青目所釋的《中論》。在這方面，吉藏較接近於《中論》，不像其他學派偏好使用與《中論》完全不同的「俗諦」和「真諦」。

在《二諦義》中，吉藏甚常使用「世諦」與「第一義諦」的表達。在某些情形中，當其他學派使用「俗諦」與「真諦」之詞來難問他時，他便採用相同的用語以說明並破斥他們的說法。例如，在《二諦義》中，吉藏寫道：

問：一諦者，若為是一諦，為當非真非俗為一諦耶？

解云：不相關。今言一諦者，團圓始終只是一諦。何者？望凡夫唯有俗諦。凡夫但知諸法是有，不知諸法性空，故凡夫唯有俗諦，無真諦也。<sup>14</sup>

在這一段中，吉藏嘗試釐清一諦與真諦和俗諦完全無關。它指的是只有俗諦而無真諦的凡夫觀點，因而被稱為一諦。此處，這段引文也提供我們吉藏亦使用「俗諦」與「真諦」之詞的線索，因為對論者使用這些名相來向他提出問難。對吉藏而言，這些用語是方便的表達，取代「世諦」與「第一義諦」，以避免問題變得更為複雜。根據這段引文，吉藏真的能夠立基於二諦的原理來解明問題，通過使用（對論者）他們自己的表達用語來說服他們。

如先前所述的，漢文的「俗」與「真」二字總是被同時使

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> T45.101a15-19。

用，這能夠有效地反映出「俗」與「真」之間的差異。廖明活在他的書中採用”mundane truth”和”supreme truth”的譯詞，他寫道：

「二諦」一詞的梵文原語是 satyadvaya，顯示二層真理的存在及它們的相應的智識狀態：一、屬於日常言說的普通世間，稱之為「俗諦」或「世諦」(saṃvṛti-satya, mundane truth)。二、只有解脫者超越的智慧能夠了知的，稱為「真諦」或「第一義諦」(paramārtha-satya, supreme truth)。<sup>15</sup>

在這一段中，廖氏認為漢文詞語「俗諦」和「世諦」可英譯為”mundane truth”；同樣的，「真諦」和「第一義諦」譯為”supreme truth”，這是很有趣的。在這個脈絡中，他可能將他的翻譯立基於謂語(predicates)的文脈，並視這些謂語在意義上是相同的。例如，在他的引文中，他引用《中論》第二十四品有關「世俗諦(俗諦)」與「第一義諦」的幾個頌文。<sup>16</sup>

然而，就《中論》而言，廖氏將二諦英譯為”mundane truth”和”supreme truth”並不適切。事實上，廖氏的整本書中都採用這二個用詞。此處筆者的論點是廖氏可能誤解漢文名相，而將它們不適切地使用在這個脈絡中。他必須使用二元對立的「俗諦」與「真諦」，或者是「世諦」與「第一義諦」。「世諦」與「第一義諦」二詞來自青目所注釋的《中論》，並為吉藏使用於《二

諦義》中。至於「俗諦」與「真諦」之詞，吉藏總是將這兩個用詞歸於他的對論者。雖然它們用為成對的名相是正確的，但它們並非源自《中論》。為了分析研究的目的，漢文「俗」字將被譯為”mundane”，「世」字譯為”worldly”。雖然在英文中”mundane”與”worldly”的意義相同，筆者將使用「俗」(mundane)和「真」(real)於對論者的言論，而使用「世」(worldly)和「第一」(supreme)於吉藏的言論。廖氏誤以為漢文的「俗」與「世」二字可以交互替換。

如先前所述的，在漢文中「俗」與「世」二詞有不同的含義。「俗」指一般人的風俗；「世」指世間的不同世代，如過去、現在和未來三世。因此，「世」的意義較寬，「俗」是「世」的內涵之一，有特定的意義。在《二諦義》中，吉藏寫道：

俗有浮虛、風俗；世有代謝、隔別。此之四名，有廣有狹，有通有別。何者？風俗與代謝則別，浮虛與隔別則通。別則狹，通則廣也。

問：何故但解此名耶？

解云：此四名具通、別、廣、狹，通、別、廣、狹攝一切盡，故但解此四名也。眾生、國土等世間風俗，但是風俗之法，唯是無常，所以為狹。若是浮虛則廣。浮虛只是虛假，明一切諸法皆是虛假。一切世間，乃至諸佛菩薩所說所現皆是虛假，是故廣也。代謝、隔別亦爾。代謝但是無常流動法，故狹。隔別則通常無常、空有，

<sup>15</sup> Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 136。

<sup>16</sup> 同上，頁 136。

常無常、空有隔別也。<sup>17</sup>

在這一長段中，吉藏強調「俗」與「世」蘊含有二種意義，他提出「通」、「別」、「廣」、「狹」四個述詞以顯明四個名相，即：「浮虛」、「風俗」、「代謝」與「隔別」。根據筆者的觀察，「通」這個詞意謂「共通」(in common)，即可以和其他諸多意義相連；「廣」這個詞意謂「寬廣」(wide)，能夠涵蓋廣大的意義範圍，因此能考慮為與「通」具有同樣的意義。換言之，二者雖為不同的措詞，但蘊含的意義相同。

另一方面，「別」一詞意謂「特別」(specific)；「狹」一詞意謂「窄狹」(narrow)，僅涵蓋一個小的範圍。然而，二者有相同的意義，即使它們為不同的措詞。在這方面，筆者將這些用詞以如下的方式列示，以便清楚地顯示它們的關係。

俗 (對論者)	世 (吉藏)
浮虛 +	隔別 = 廣 = 通 = 世俗 或 世
風俗 +	代謝 = 狹 = 別 = 俗

也就是說，在二諦的情形，吉藏偏好採用「世俗諦」的用詞，他後來在其著作《二諦義》中使用「世諦」。依筆者之見，完全同意吉藏選取這個詞語，因為它被認為涵蓋一個很廣的領域，以便與較廣的範圍聯結。再者，它確實是青目在《中論》中所解釋的，他對第二十四品第八頌的注釋使用了「世俗諦」

<sup>17</sup> T45.97a8-19。

一詞。<sup>18</sup>此外，鳩摩羅什對這個偈頌的翻譯也使用「世俗諦」之詞。雖然鳩摩羅什在同品第十頌使用「俗諦」一詞<sup>19</sup>，然而，青目解釋這個偈頌卻使用「世俗諦」，而非「俗諦」。青目偏好「世俗諦」之詞。鳩摩羅什之所以在《中論》第二十四品第十頌中譯作「俗諦」，而在第八頌譯為「世俗諦」，其理由可能是他將「俗諦」之詞視為「世俗諦」一詞的縮略。或者，可能是某件不為人知的第十頌抄本顯得像是「世諦」而非「世俗諦」。

在《二諦義》中，吉藏使用長篇的討論與解釋以顯明諸如「世諦」、「俗諦」、「真諦」等用詞如何能被適切地使用。如先前所述的，也有「風俗」一詞，事實上，吉藏也個別地詳細解說「風俗」。吉藏非常關切使用於《二諦義》中的「俗諦」與「世諦」的用詞，尤其是因為其他學派對這個議題提出許多的問題。因此，吉藏有必要釐清這些含糊的用詞以使其他學派信服。讓我們看以下的引文，以便了解吉藏如何討論與說明這個問題。吉藏寫道：

問：若為無量名耶？

解云：名無量，略出四種：謂世諦、俗諦、真諦、第一義諦。

問：唯有此四名不？

解云：名無量，世諦、俗諦、有諦、凡諦、真諦、第一

<sup>18</sup> T30.32c20-25。

<sup>19</sup> T30.33a2-3。Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 137。

義諦、空諦、聖諦……今且略釋世與俗、真與第一義四名也。然此四名有離有合。合者，合世、俗為一諦，合真、第一為一諦。故《(淨名)經》云：「世俗諦故說，第一實義故即無也。」離者，則有世諦、俗諦、真諦、第一義諦。

問：何故或離或合耶？

解云：為存略故離釋，為義同故合明。世、俗名雖異，其義是同，故合名世俗諦。真、第一義亦爾也。<sup>20</sup>

在這一長段中，吉藏揭示事實上二諦有無量的名稱。吉藏只舉出其中四種以說明它們的關係，並通過介紹「離」與「合」二詞以解釋它們如何能被成對地組合。在這點上，吉藏的說明很有意義。吉藏認為世、俗、真及第一義四個詞語甚能代表他在前摘文句中引到的其他名相。

依筆者之見，「有」與「凡」可歸類於「世俗」之下；而「真」與「聖」則能歸類於「第一義」之下。這是吉藏何以擇取這四個詞語而非其他詞語的理由。他進一步結合這四個詞語並將它們簡化為二個詞語，即：「世俗諦」（或「世諦」）及「第一義諦」。

如先前所述的，吉藏只運用「俗諦」與「真諦」來給出說明並破斥對論者。他寫道：

佛諾云：「汝(指對論者)所解者，顛倒非實。聖人所解真

<sup>20</sup> 《二諦義》，T45.96a22-b6。

實。此則對顛倒明不顛倒，對虛明實，對俗明真也。」<sup>21</sup>

在這一段中，吉藏引用佛陀的說明來顯示成對的用詞如「俗」與「真」、「世」與「第一義」彼此如何對比。在這個脈絡中，「世」之詞指顛倒，「第一義」之詞指真實。吉藏使用佛陀的話語以支持他在《二諦義》中使用諸如「世諦」與「第一義諦」、「俗諦」與「真諦」等詞語的方式。此外，在《二諦義》中，吉藏駁斥那些對論者，當吉藏只是在敘述事實，他們卻認為他使用「真」、「俗」、「世」、「第一」等詞作為價值判斷以進行褒貶。<sup>22</sup>例如，吉藏寫道：

俗不知(諸法)浮虛，今名其是浮虛，豈非是貶？若爾，那得言俗浮虛是當體得名，世隔別是貶毀為稱耶？<sup>23</sup>

在這一段中，吉藏說明由於人們從「俗」與「世」的層次自己不了解浮虛，因此吉藏現在為他們解釋真實。這並不意謂吉藏有意批評他們；他只是告訴他們真確的事實。吉藏強烈地回應他的對論者，他們嘗試批評他對兩對用詞的表達方式。

現在，讓我們回到前述關於廖明活在其書中如何採用「俗諦」(mundane truth)和「第一諦」(supreme truth)該點，尤其是在他的《中論》二十四品的譯文中。<sup>24</sup>似乎廖氏不是誤解漢文

<sup>21</sup> 同上，T45.96c19-21。

<sup>22</sup> 同上，T45.96b6-13。

<sup>23</sup> 同上，T45.96b19-21。

<sup>24</sup> Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 136。

詞語「俗諦」與「世諦」，便是他認為漢字「俗」與「世」沒有差異。事實上，漢字「俗」譯成英文是“mundane”，「世」則譯作“worldly”。再者，“supreme truth”譯成漢文是「第一諦」，意謂最高的或第一的真理(the highest or the first truth)。它有別於漢文詞語「第一義諦」，「第一義諦」有不同的意義，且可分成三部分以確定它在英文中的意義：「第一」意為最高(supreme)；「義」指意義(meaning)；「諦」意為真理(truth)。因此，「第一義諦」譯成英文為“truth of supreme meaning”。廖氏使用“supreme truth”(最高真理)，其意義與“truth of supreme meaning”(最高意義的真理)並不相同。那只有在他明白地述說“supreme truth”是“truth of supreme meaning”的縮略語才具有意義，就如同吉藏採用「世諦」為「世俗諦」的縮略語那樣。很可惜的，廖氏並未說明這個問題。因此，他在這點上的立場是相當含糊的。嚴格來說，廖氏主張在《二諦義》中「俗諦」與「第一諦」之詞是有別於「世諦」與「第一義諦」的。

關於「諦」這個詞，它是產生二諦的張力的重要且具爭議性的問題。張力的問題將在下一節中討論。依筆者的觀察，吉藏知曉這個問題，因此，他不僅在他的《二諦義》強調它，也強調於他的其他著作中。在《二諦義》中，吉藏說：「諦是實義。」<sup>25</sup>又在《勝鬘經寶窟》中，吉藏說：「審實不虛，故名為諦。又能生不顛倒實解，故名為諦。」<sup>26</sup>吉藏視諦為無謬誤的對真實的判斷，因此它是真實的。

<sup>25</sup> T45.78c3。

<sup>26</sup> T37.63c22-23。

在《二諦義》中，吉藏解釋為什麼「教」也可以視為諦。他說：

- 一者，依實而說故，所說亦實，是故名諦。
- 二者，如來誠諦之言，是故名諦。
- 三者，說有無教，實能表道，是故名諦。……
- 四者，說法實能利緣，是故名諦。……
- 五者，說不顛倒，是故名諦。……
- 六者，得如實悟，如實而說，是故名諦。<sup>27</sup>

漢文「諦」字由二個作為其構成部件的「文」所組成。諦的左邊是「言」，意謂言說；右邊是「帝」，意謂帝王。諦，在古代中國確實是指帝王的言說，而且在那個時代，帝王的言說或敕令是不能為其他人所反抗的最高權威，就帝王而言，此言說或敕令是正確和真實的。因此，「諦」字嚴格地用於傳達最高權威。依筆者之見，漢文「諦」字在這個脈絡下較適合使用於反映真理的確切意義之時。「諦」之詞較適於使用在反映一個真理，但對於二個真理就不是那麼適切。漢文「諦」字似乎在佛教典籍中被過度使用，諸如四諦、二諦、三諦、十六諦……等等的脈絡。「諦」字應被嚴肅地看待，並主要使用於述說真理的絕對層次。

如先前所述的，在本章開頭處當吉藏定義二諦時，他確實使用不同的認識論觀點。筆者在第一段引文中引到這些以說明二諦

<sup>27</sup> T45.86c5-17。在《大乘玄論》中，吉藏也解釋「諦」，但主要提到前五種意義，而省略他在《二諦義》中述及的第六種。



如何取決於他們（聖與凡）自身對法的覺知與判斷。他主張世間與出世間從他們各自的觀點看都是真實的。然後，吉藏又說：

俗亦得是諦，亦得非諦。俗於凡是實故稱諦，於聖不實故不名諦，是故此俗亦諦不諦。<sup>28</sup>

從這一段來判斷，就吉藏而言，俗被視為諦或是非諦端視不同的覺知觀點。俗唯獨在世間層面才是諦，而在出世間層面則不然。另一方面，真諦在出世間層面必然是諦。如果對比二諦，俗諦或世諦具有諦與非諦兩種選項的問題。如吉藏所說：「俗為凡知，復為聖知，故俗亦諦亦非諦。」<sup>29</sup>

所以，現在的問題是「二諦」應如何被適切地使用？Sprung 透過分析梵語 satyadvaya 之詞以解釋“truth”與“reality”二詞。他說：

引發問題的是梵語 satyadvaya 一詞。這個複合詞的第一個詞“Satya”包含的意義範圍自“reality”（真實）到關於 reality 的“truth”（真理），一般採用的是後者，但我傾向於前者。複合詞的第二個詞“dvaya”並非僅止意謂數目系列「一、二、三」中的「二」，而是意謂我認為很重要的「二元」（duality）、「二重」（twofoldness）或「雙重性質」（double-nature）。所以梵語“satyadvaya”一詞，依我之見，較接近「真實（或真理）的二重」或「真實（或真理）的二元」。

<sup>28</sup> 《百論疏》，T42.308c26-27。

<sup>29</sup> 《二諦義》，T45.99a7-8。

30

在這一段中，Sprung 思考梵語“satyadvaya”一詞，而以「真實（或真理）的二重」或「真實（或真理）的二元」為其結論。Sprung 在這段引文開頭處非常清楚地述說“satya”的意義，他傾向於採用“reality”而非“truth”，但並未進一步闡說為何他不將“truth”視為是合適的。如他解釋說“satya”的意義範圍自“reality”延伸到“truth”，而他傾向於採用前者。

雖然如此，Sprung 接著提出問題，像「為甚麼有二種真實（two realities）？」<sup>31</sup>似乎他了解到“two realities”之用語的問題。Lai 寫道：

二諦與二相（two realities）的混淆產生了問題。首先，它導致違反了龍樹的堅持，即二諦之區別對佛陀教義而言是重要的。說生死即涅槃是合理的，但說第一義諦即俗諦就不合理……。也有另一個邏輯問題：如果二諦真的是二相，它們的「體」應如何設想？<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Mervyn Sprung, “The Mādhyamika Doctrine of Two realities as a Metaphysic” (*The Problem Of Two Truths In Buddhism And Vedānta*, edited and introduced by Mervyn Sprung), 頁 40。

<sup>31</sup> 同上，頁 40。

<sup>32</sup> Whalen W. Lai, “Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the ‘Third Truth’” (*Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 2, No.2, 1979, 45-65), 頁 55。

這段文句顯示 Lai 認知到二相的問題，以及他也舉出另一個二相的「體」的問題。就漢語訓詁而言，「二相」一詞不比「二諦」為適宜。在漢語中，"realities"是「相」而"truth"是「諦」。如果 Lai 的說法被視為正確的，那麼 Sprung 將"two realities"使用於二諦是有問題的。在這一點上，筆者同意 Lai；然而，仍舊留下使用「諦」以指稱二種真理的問題。如筆者先前所說的，使用「諦」字來意指「二諦」並不恰當。如果是那樣，應使用什麼名相以替代「二諦」呢？

在《淨名玄論》中，吉藏寫道：

有所得有無是理，無所得有無是教。舊云二諦是二理，四絕<sup>33</sup>為真諦理，三假<sup>34</sup>為俗諦理。二理則有佛無佛性相常然。

<sup>35</sup>

在這一段中，吉藏定義了「理」與「教」。根據吉藏繼承自其師法朗的傳承，他偏愛「教」。他除了清楚地述說真諦與俗諦的理的內容外，也強調二諦被稱作「二理」，而且對吉藏而言，這產生於佛陀時代之前或當時。

<sup>33</sup> 「四絕」一詞指超越有、無、亦有亦無、非有非無四者。見吳汝鈞，《佛教思想大辭典》，頁 166。

<sup>34</sup> 三假指因成假、相續假與相待假。三假的觀念由《成實論》提出。見《大乘玄論》，T45.18b10-15；Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*，頁 116；Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*，頁 299。

<sup>35</sup> T38.893c27-29。

根據佛教，佛陀所說的法的理遍布於時空中的每一處。因此，似乎「二理」之詞較適於使用在這個脈絡下。至少，以「二理」來替換可以解決使用「二諦」或「二相」所遭遇到的問題；雖然「二理」並非直接源自梵文，但在漢文中它是較適切的表達。在這方面，二理指世理與第一義理。

## 二、張力

是否有任何的矛盾或張力(tension)存於二諦之間呢？這是一個重要且具爭議性的問題，由學者們諸如 Mervyn Sprung (見上文) 所提出。<sup>36</sup>根據吉藏的說法，二諦之間並不存在張力。吉藏採用「有」與「空」之詞來解釋二諦，他說：

世諦是空有，第一義諦是有空。<sup>37</sup>

在這一段中，「有」與「空」之間的關係是相待的一種。就「空有」而言，空是有的基礎，而這個「有」稱為世諦。在「有空」的情形，有是空的基礎。因此，空與有二者是彼此相待的。空並不是我們所想的空無；它是在強調一切事物都不具自性，並非指空無一物。這是在顯明有與空的關係。聖者真實了知有與空的相待，因此對他（或她？）而言，它是第一義諦。如同吉藏在引文中所解釋的，他了解到在有與空之間並不存在張力，

<sup>36</sup> Mervyn Sprung, "The Mādyamika Doctrine of Two realities as a Metaphysic", 頁 40。

<sup>37</sup> 《二諦義》，T45.81c23-24。

然後就用這些名相來解釋二諦。

在《中觀論疏》中，吉藏說：「如師(法朗)常云：『假有不名有，假有不名無也。』」<sup>38</sup>此處，漢字「假」指不真實的意義。它應用於假有的一切事物。也就是說，一切事物都不具自性，因而是無常的。雖然一切事物是不真實的，它們仍存在於這個世界。因此，假有關涉到存在而言是不真實的，因此不能稱為實有。此外，它也不能稱為無，因為假有依然存在，並非空無所有。顯然吉藏理解到《中論》裏的假名，如同第一章中所述的。因此，有理由說吉藏的思想繼承自法朗。也就是說，吉藏的假有思想必然受到法朗的影響。

從上述引文來看，他提出「假名」一詞以支持他對於有和空的說法。雖然吉藏並未引用法朗的說明，他似乎從其師法朗處學習到假名的概念，然後進一步將它應用到《中論》。無論如何，假名對吉藏解釋二諦以消解二者之間的張力而言，是一個至關重要的概念。例如，吉藏寫道：

問：大乘亦有假名實法義不？

答：二諦是假名，不二為中道。<sup>39</sup>

在這一段中，吉藏再次述說二諦只是個假名。在這點上，有與空也是假名。因此，說二諦之間並不存在張力是合理的。

在《淨名玄論》中，吉藏寫道：

<sup>38</sup> T42.73a11-12。

<sup>39</sup> 《淨名玄論》，T38.889a25-26。

今明諸佛菩薩無所得空有，因緣無礙故。空是有空，有是空有。是空是有空，雖空而有。有是空有，雖有而空。說是不說說，是說不說。說是不說說故，雖說而不說。不說是說不說故，雖不說而常說。故得世諦不說而真諦說也。<sup>40</sup>

在這一段中，吉藏強調「因緣無礙」，而這在此處是一個重要概念。如同先前所述的，一切事物都是因緣和合的假名；因此，有和空並非彼此相礙。諸佛菩薩都理解到有和空只是假名，因此他們顯然不會取著與得到它們。事實上，吉藏使用這個「有空無礙」的理論以顯示真諦稱為「說」，及世諦稱為「不說」。吉藏對「有空無礙」這個理論的使用似乎是要彰顯真諦與世諦的說與不說是雙重表達形式，以對比於主張僅有單一表達形式的他的對論者（一位《成實論》師）。這位《成實論》師主張世諦是說，而真諦是不說。這是因為世諦是有，因而世諦可以被說。既然真諦是空，所以真諦無法被說。這是單一表達形式，顯示世諦是有的，從而視它為說；而真諦是空，則視它為不說。另一方面，吉藏在這裏提出世諦是不說而真諦是說。例如，吉藏解釋空為「有空」，雖空而有。既然真諦是有空，因此它被視為說。真諦是有空被視為雙重表達形式。這不同於那位《成實論》師，他主張真諦只是空，如此視其為單一表達形式。結果，吉藏提出世諦是不說而真諦是說。

就吉藏而言，對論者只使用說明二諦的單一表達形式的傾向是不足的。在《中觀論疏》中，吉藏寫道：

<sup>40</sup> 同上，T38.895b19-24。另見《大乘玄論》，T45.24a9-14。

若作立義因緣義，不可定有，不可定無也。又此即二諦義，真諦空故不得定有，世諦有故不得言定無。<sup>41</sup>

從這一段來判斷，此處主要的問題是「因緣」的意義。如先前所述的，由於「因緣」，有與空在名稱上只是暫時性的。因為這樣，有與空之間是無礙的，所以沒有表達空與有為相待的固定方式。如在前一段中所討論的，吉藏採用空與有的「因緣」義理以解釋二諦。

關於吉藏所主張的因緣、有與空的義理，所有的這些似乎也能以「緣起性空」的重要概念來處理。根據中觀學派所說，一切事物都是緣起的且是空的。一切事物都不具自性，它們是相依的，所以是性空。

在《中觀論疏》中，吉藏寫道：

如來常依二諦說法，但二諦是因緣空有。<sup>42</sup>

此處的有與空是彼此互補的二個對立的因緣。至於因緣，一個事物是依於其他的因素，不具自性，所以只是個假名。在世俗世界中，一切事物都是依於其他事物而生起，這就是緣起。因此，「有」與「緣起」二詞是等同的。

空是一切事物的基礎。存在於世間的一切事物都以空為特性。緣起與空的關係可視為吉藏的「相待」思想。據筆者的觀察，緣起與空可歸類為以下二種二諦的主流：

<sup>41</sup> T42.61b29-c2 及 111b23-26。

<sup>42</sup> T42.111b23-24。

世諦：空是緣起（有）的基礎。

第一義諦：緣起（有）是空的基礎。

雖然吉藏並未點出世諦如何以空與緣起來加以定義，依筆者之見，如以上所示的，世諦是依於空的緣起（有）。<sup>43</sup>反過來說，第一義諦是依於緣起（有）的空。如吳汝鈞說：「空與緣起是彼此相待的。這是理解緣起與空相即的重點之一」。<sup>44</sup>也就是說，在疏解《中論》時，吉藏是用「緣起性空」的義理為其根本原理來解釋二諦。

## 第二節 二諦的區分

在《二諦義》中，吉藏寫道：

諸佛隨順眾生說有二諦，道理無二也。故《涅槃經》云：「無有二諦，善巧方便隨順眾生說有二諦。」<sup>45</sup>

在這段引文中，吉藏確實理解諸佛宣說二諦的目的是為了眾生。他因此立即引用《涅槃經》來支持他的說法，並論證說宣說二諦是隨順眾生的善巧方便，實際上並沒有二諦。吉藏聲稱其理由是無二。依筆者之見，此處的理由是指「理」。也就是說，吉藏主張真正的「理」是無二的。他確實了解到二諦代表

<sup>43</sup> 見《中論》，T30.32c20-23。

<sup>44</sup> Ng Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, 頁 53。

<sup>45</sup> 《二諦義》，T45.108c22-24。

無二之理。<sup>46</sup>吉藏偏好一諦。他引用諸佛的話語，說二諦的意義是無二。他也引《涅槃經》，主張二諦的概念是作為一種善巧方便而施設。

吉藏引用佛陀的說明，有力地重述二諦的區分如下：

佛答云：世諦即是第一義諦。有善方便隨順眾生，說有二諦。此明道理唯有一諦，無有二諦，但隨順眾生故說二諦也。<sup>47</sup>

根據這一段，佛陀給出區分為二諦的理由。比較這段引文與前一段引文，對於吉藏而言是否佛陀彰顯實際上有一諦而非二諦，以及是否世諦即是第一義諦，問題變得較為明晰。這兩段引文的內容相當類似。可以看出佛陀試著去暗示實際的一諦意指世諦即第一義諦，如同他在此段引文開頭所做的說明。

吉藏引下面一段經文以說明二諦如何產生，他寫道：

《大(品)經》云：欲令眾生深識第一義諦，是故如來宣說世諦。眾生若不因世諦悟第一義諦，如來終不說於世諦。說世諦令識第一義諦也。<sup>48</sup>

在這一段中，明白地顯示佛陀說二諦是為了眾生，而且他深信眾生能夠辨別第一義諦與世諦。如《中論》說：「若不依俗諦，

<sup>46</sup> 同上，T45.108b22-23。

<sup>47</sup> 同上，T45.101a9-12。

<sup>48</sup> 同上，T45.79c26-29。

不得第一義(諦)。」<sup>49</sup>也就是說，如果不知道俗諦，眾生無由直接理解第一義諦。世諦是絕對必要的，它充當第一義諦的基礎。儘管「方便」一詞並未出現在這段引文中，最前面的二句顯然蘊含方便的意義。

根據這三段引文，雖然它們是不同的表達，它們都具有相同的意義。現在我將依序概述與分析存於這些引文中的主要問題如下：一、眾生；二、方便；三、不二。

## 一、眾生

根據吉藏的說法，佛陀宣說二諦以利益眾生。在《二諦義》中，吉藏寫道：

《中論》云：「諸佛依二諦，為眾生說法。」《百論》亦爾：「諸佛常依二諦，是二皆實不妄語也。」《大品經》云：「菩薩住二諦中為眾生說法。」又《涅槃經》云：「世諦即第一義諦，隨順眾生故說有二諦。」<sup>50</sup>

在這一段中，吉藏引二經二論以表明佛陀依二諦為眾生說法。特別是《涅槃經》揭示諦是一個，世諦即第一義諦。是為了眾生而說有二諦。二諦事實上是一諦的區分。根據這段引文，內容只是強調二諦的說明，並未解說眾生的問題，以及二諦如何

<sup>49</sup> T30.33a2。另見 Brian Bocking, *Nāgārjuna In China: A translation of the Middle Treatise*, 頁 343。

<sup>50</sup> T45.86b11-15。

利益他們。儘管如此，吉藏進一步說明這個問題。他寫道：

說二諦令離有無二見者，故《大品經》云：「菩薩住二諦為眾生說法。」《(大智度)論》釋云：「為著有見眾生說第一義諦，為著無見眾生故說世諦。為著有無二見眾生故，菩薩住二諦說法也。」<sup>51</sup>

根據佛教所說，眾生抱持有無二種極端見解，導致他們陷於輪迴之中。在這一段中，吉藏因此說二諦的目的是在根絕這二種極端見解。然後，他立即引《大品經》以支持他的說法，並顯明二諦如何對應二種極端見解。根據吉藏的說法，眾生總是對諸法持有二種邊見，不是有就是無。

依吉藏的見解，出於無知，眾生覺知諸法為有為無。事實上，他們忽略了因而執取於諸法的有或無的果。因此，《大品經》說第一義諦是為對治執取有見的眾生，世諦是為對治執取無見的眾生。如先前所述的，吉藏藉由使用因緣有無的義理來解釋二諦。例如，將世諦定義為基於空而後有現起。在這種情況下，空是有的基礎。

另一方面，將第一義諦定義為基於有而後空能被建立，其中有是空的基礎。在這方面，吉藏引《大智度論》說：說世諦是為執著無見的眾生，說第一義諦是為執著有見眾生。<sup>52</sup>也就是說，區分成二諦滿足了這二類眾生的需求。

<sup>51</sup> T45.82b16-20。

<sup>52</sup> 《中論》中另有意義相同但表述方式不同者，見 T30.32c20-23。

## 二、方便

在《二諦義》中，吉藏以長的篇幅述說方便，他知道這對二諦教義而言是重要的問題。特別是他深受其師法朗所影響。他寫道：

大師(法朗)從來舉譬如甘露，有方便者服即長存，無方便者服即夭壽。甘露未曾脩夭，脩夭出自兩緣。今亦爾，只是一二諦，有方便學即成假，無方便學即成性。有方便故為得，無方便故為失。二諦未曾性假得失，性假得失出自兩緣也。<sup>53</sup>

在這一段中，吉藏引其師法朗的話以強調方便的重要性。他運用法朗所舉的譬喻作為其說明二諦的主要原理。吉藏使用方便的概念解釋二諦。也就是說，如果有方便來學習二諦，將會了解二諦只是假名。因此，它被認為是「得」。相反的，如果沒有方便而學習二諦，將會視二諦為性。因此，它被認為是「失」。關於這點，二諦譬類甘露，「假」與「得」譬類長壽；「性」與「失」譬類夭壽。雖然吉藏與其師法朗有不同的表達方式，但他們二人都有彰顯方便的重要性的相同思想。如先前所述的，區分為二諦是出於方便。因此，我們可以合理的說為了深入地掌握二諦的區分，方便必須加以介紹。

此處，「方便」一詞意指思想與實踐的方法，引人朝向救贖，不致因不覺的虛妄分別而墮落。例如，Michael Pye 說：「方

<sup>53</sup> 《二諦義》，T45.88c23-28。兩緣指有善巧方便及無善巧方便。

便是被正確領悟的洞察力的重要伴隨者，由於它而使得菩薩能夠實踐期望要去做的事而不為其所縛。」<sup>54</sup>

就吉藏而言，他注意到「二諦」只是假名，他因此說：「說二諦名本為除病，若住名中，名復成病。」<sup>55</sup>也就是說，二諦的名稱只是假名，二諦的區分是透過方便。吉藏的「假名」思想來自《中論》。<sup>56</sup>因此，如果執著於二諦的名稱，將會成病而非除病。

### 三、不二

就吉藏而言，本質上是一諦，不區分為二諦。在《二諦義》中，吉藏寫道：

二諦為表不二之理，如指指月，意不在指，意令得月。二諦教亦爾，二諦為表不二，意不在二。<sup>57</sup>

根據這段引文，吉藏使用指頭和月亮的譬喻，而將焦點凝聚於不二之理。此處指頭譬類二諦，月亮譬類不二。區分為二諦的主要目的不在於二元，而是在獲得一理。也就是說，二諦是為向眾生顯示解脫的最終目標，縱使二諦本身並非最終的目標。因此，人不應該執著於二諦而忽略其真實的隱含意義——不二之理。

<sup>54</sup> 見 Michael Pye, *Skilful Means*, 頁 105。

<sup>55</sup> 《二諦義》，T45.94c8-9。

<sup>56</sup> 《中論》，T30.33b12。

<sup>57</sup> T45.108b22-24 及 117c8-9。

總而言之，我們可以說眾生、方便與不二是促成區分二諦的三個要素。例如，吉藏引《涅槃經》說：「無有二諦，善巧方便隨順眾生，說有二諦也。」<sup>58</sup>依筆者的見解，這是一段關鍵的引文，從中可以充分推展出區分成二諦的理由。如果審慎地分析《涅槃經》的這段文句，我們注意到在引文開頭先強調二諦不二的實相，接著是善巧方便與眾生。最後，最末一句述說二諦的存在是隨順眾生的方便，以使他們掌握二諦的不二，因此說明二諦的區分。

## 第三節 二諦與二智的關係

### 一、二智

吉藏對於二智的說解呈現於共計五卷的《大乘玄論》中的一卷。這顯示吉藏也以相當篇幅處理二智。在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

但此(二智)義既為眾聖觀心法身父母，必須精究，故重論之。此義若通，則方等眾經不待言而自顯。<sup>59</sup>

<sup>58</sup> T45.108c23-24。

<sup>59</sup> T45.49a10-12。

就吉藏而言，爲了理解大乘經典，二智也是非常重要的。他甚至將二智譬喻爲「法身父母」。吉藏使用這個譬喻的目的似乎在顯示二智的重要及它們對法身的重要。法身來自形同其父母的二智。其次，吉藏從《維摩詰所說經》中舉出另一個二智的通行譬喻，說：「智度菩薩母，方便以爲(菩薩)父。」<sup>60</sup>相較於方便，吉藏此處較強調二智的重要性。這是因爲菩薩由其母親——幫助菩薩的智——所生。相較而言，智在這個脈絡中比方便更爲根本。這是吉藏何以特別闡述這個主題的理由。雖然如此，筆者並不打算研究二智，而是去比較二智與二諦，並檢視它們的關係。

首先說明二智。根據吉藏的說法，二智指「權智」或「方便智」，以及「實智」。在《二諦義》中，吉藏寫道：

聖人有權實二智，了性空即實智，知顛倒即權智。<sup>61</sup>

根據這段引文，聖人獲得二智，用實智以證得覺悟，用權智以利益眾生。至於二智的定義，吉藏似乎使用不同的方式來解釋二智。實智是覺知諸法而完全理解空性者；權智是覺知諸法而全面了知顛倒者。

二智的關係似乎是前後連繫的。不了知實智，無由獲得權智。因此，實智在先，而後跟隨著權智。一旦了知諸法實相的性空，就有可能進一步覺知諸法顛倒的有。因此，說聖人獲得實智先於權智是合理的。

<sup>60</sup> T45.49a14。

<sup>61</sup> T45.99a17-18。

吉藏進一步闡釋二智的差異。在《勝鬘經寶窟》中，吉藏寫道：

智慧者，實智也。方便者，權智也。此二智經論中辨異有四：一、約境分異。所謂照真諦名實智，照俗諦名方便智。二、約行分異。照二諦名實智，隨機宜利益他者名方便智。三、體名實智，用名方便智。四、約修辨異。修未成就名方便，修成滿足名實智。<sup>62</sup>

在這一段的開頭，吉藏對二諦做相當精簡的定義。然而，他紹介「權智」的另一個名稱「方便智」。就吉藏而言，方便智近似於權智，它們兩者雖然是不同的措詞，但具有相同的含義。有趣的是我們看到吉藏說明在經論中有四個類別以分辨二智的差異。據筆者的觀察，吉藏之所以採用「實智」與「方便智」，而非「實智」與「權智」，是因爲他嘗試去表示二智不僅能利益自己，也能透過方便來利益眾生。根據吉藏所說，雖然權智即方便智，他偏好以方便智取代權智，以進一步使讀者理解二智不僅利益自己，同時也利益他人。

總之，大乘非常強調智慧與慈悲，不僅是爲了利益自己，也爲了利益他人。智慧是利益自己，而慈悲是幫助他人的動機。如此，慈悲需要方便智以利益他人。在這方面，這是吉藏何以也視權智爲方便智的理由。

<sup>62</sup> T37.28c19-24。



## 二、二諦與二智的關係

根據吉藏所說，二諦與二智基本上是不同的。然而，它們有非常密切的關係。首先，讓我們闡釋二諦與二智的差異。吉藏在《二諦義》中說：

不可言聖人但有一智，聖人具權實兩智也。若言但有一智則謗聖人，信一半不信一半故。……問：今明聖有一諦而具有二智，然此解偏揭聖人。既具有二智，即應有二諦，何但有一諦有於二智耶？

解云：聖有二智者，聖人知諸法性空故有實智，但知凡夫顛倒有故有權智。照不顛倒性空名實智，照顛倒浮虛名權智。諦則不爾，二諦皆不倒，智則知倒知不倒也。二者知實為實智，知虛為權智，知虛、實故有二智。諦則不爾，二皆是實。為是義故，聖人一諦而有二智也。<sup>63</sup>

在這一段中，吉藏先斷言聖人有權、實二智，而非一智。在這個例子中，吉藏並未清楚地說明一智，但此處的一智似乎應指實智。就邏輯上來說，聖人基本上必須獲得實智以證得解脫。此外，聖人也應有權智，不僅要獲得實智，也要通過慈悲去利益眾生。似乎對論者並未對二智提出問難，而是質問既然有二智，也應該有二諦。因此，他們認為在這個問題上，吉藏的主張是偏差的與矛盾的。此處，對論者顯然不了解「諦」與「智」

<sup>63</sup> T45.98a3-15。

的區別。

根據吉藏的說法，智慧能夠顯明有的顛倒與性空的不顛倒，以生發二智。另一方面，以諦來說，有與性空二者都是不顛倒。就吉藏而言，「諦」一詞被定義為關於真實的判斷（審實）。<sup>64</sup>「智」一詞指智者能夠了知世間和出世間層次的諸法。出於這個理由，吉藏從出世間層次的觀點主張聖人有一諦二智。因此，「諦」與「智」的意義是不同的。我們可以合理的說對論者確實不知道「諦」與「智」的差異。

關於二諦與二智的關係，吉藏在《二諦義》中以一些篇幅討論這個問題。因此，確認它們的關係對我們而言也是重要的。以下將它們的關係分為三類來進行檢視：

### (一) 二諦即二智

在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

如說而行，即是二智；如行而說，即是二諦。……諦智平等也。<sup>65</sup>

根據這一段，吉藏使用「說」和「行」二詞說明它們的前後連繫關係，以便將焦點凝聚於於智與諦的平等。他的二智定義隱含著先有知見以產生「說」，繼而有「行」。相反地，二諦的定義則是在「行」之後有「說」。如此，先有「行」，而後有

<sup>64</sup> T45.97a23。

<sup>65</sup> T45.76c8-11。

「說」。其次，吉藏進一步解釋「說」與「行」的關係，最後顯明諦與智是平等的。

## (二) 二智與二諦的因緣關係

在前一段中，筆者已論及吉藏運用「因緣」的義理以定義二諦。同樣地，此處吉藏也應用相同的義理以顯示二諦與二智的關係。在《二諦義》中，吉藏寫道：

菩薩自了真俗二諦，發生權實二智，名自利。菩薩如實而悟，今還如實而說，令眾生亦了真俗二諦，發生權實二智，名為他利。自他皆了二諦，皆生二智，名為共利也。<sup>66</sup>

在這一段中，吉藏採用「自利」、「他利」、「共利」等詞語以解釋二諦與二智的關係。在這方面，並無理解這些名相的問題，例如菩薩自我理解二諦然後發生二智稱為自利。雖然這些用詞有不同的意義內容，它們事實上指向相同的問題，即藉由二諦而後生出二智。依筆者的觀察，「藉由二諦」(by virtue of the two truths)指生出二智的基礎。

它們的關係是因緣性的。吉藏也使用二諦的「(客觀的)境」來說明這個問題。例如，對論者問到應該用何境為基礎以生出智慧，吉藏回答說：「如來常依二諦說法故，二諦名教；能生二智故，二諦名境。」<sup>67</sup>這是吉藏之所以肯定二諦是生出二智的(客觀的)境的理由。「二諦名境」意指二智的基礎。

<sup>66</sup> T45.85c18-22。

<sup>67</sup> 《大乘玄論》，T45.55b12-14。另見《淨名玄論》，T38.883a24-25。

吉藏也運用「體」與「用」二詞來解釋它們的關係。在《中觀論疏》中，吉藏寫道：

初明教體，即是二諦。次明教用，即是二智。<sup>68</sup>

從這一段來判斷，與先前引文中二諦與二智的關係並無不同。在這點上，吉藏引進「體」與「用」以闡述它們的關係。二諦為「體」，二智為「用」，前者是後者的基礎。總之，不論吉藏如何提出諸如「體」與「用」等用詞，他的目的是在顯示二諦與二智的關係為因緣性的。

## (三) 二諦與二智的說

在《二諦義》中，吉藏寫道：

言教諦是所非能者，二智是能說，二境是所說。能說非諦，所說是諦。此就境智判能所。<sup>69</sup>

在這一段中，吉藏使用「能說」與「所說」解釋二諦與二智的關係。關於「教諦」，將在下一章討論。既然教諦就吉藏而言是「所說」，當然它自身並非是「能說」。關於此點，吉藏倡言二諦是「所說」，二智是「能說」。依據吉藏的說法，「所說」是諦。換句話說，二境是諦，二智有別於諦。依筆者之見，

<sup>68</sup> T42.9b19-20。另見平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 593。

<sup>69</sup> T45.100c7-9。另見《三論玄義》，T45.7c20-22。此處，「能」相當於「能說」，「所」類同於「所說」。

這有如佛陀使用二智來述說二諦。佛陀「所說」的二諦是諦而非二智。二境在這裏也可以視為二諦。這是吉藏之所以有時會用二境取代二諦來向前段所述的對論者解釋的理由。因此，吉藏說：「然教諦亦名二諦，亦名二境，亦名二智，亦名二身。」<sup>70</sup>

據筆者的觀察，在前述二諦與二智之間的關係這個問題的三種類別中，吉藏實際上主要聚焦於二諦即二智，雖然他另外提出「因緣」、「說所說」的義理，以及它們的終極意義。在《中觀論疏》中，吉藏寫道：

然諦智未曾一二，不二而二，故諦智方便約緣不同。<sup>71</sup>

在這一段中，吉藏明白地宣示二諦與二智原本是不二的。它們實際上是不二的，但由於方便而成爲二。總之，我們可以說二諦與二智是不二的，但爲了眾生而透過方便呈現爲二。

## 結論

一、吉藏定義二諦使用「因緣」的義理，並與《中論》的二諦解釋相容。吉藏實際上遵循與《中論》相同的原理，雖然他使用不同的表達用詞。

二、在檢視過二諦的用詞之後，我們發現吉藏偏好採用「世

諦」與「第一義諦」，雖然他有時會使用「俗諦」與「真諦」。此外，在分析過「二理」、「二諦」、「二相」等名相後，使用「二理」對我們而言可能較「二諦」爲適切。或許這會防止我們不當地採用「二諦」之詞。在這個脈絡中，二理指世俗之理與第一義理。

三、就吉藏而言，二諦之間不存在張力，二諦只是假名。吉藏應用諸如「相待」和「相即」的思想來解釋二諦，並顯示它們之間並不存在張力。

四、眾生、方便與不二是促成二諦的區分的三個要素。

五、二諦與二智之間的關係可歸類爲「相即」與「因緣」。也就是說，二諦是二智的基礎。必須理解二諦以便獲得二智。

<sup>70</sup> 《二諦義》，T45.97b22-23。

<sup>71</sup> T42.9b20-21。