

二諦之間的關係

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 非一非異

二諦的區別在吉藏的時代以前曾經被熱烈辯論過。我們尤其應指向《成實論》的崛起。《成實論》由訶梨跋摩撰寫於第四世紀前後。¹很可惜的，至少對吉藏而言，未能完全了解二諦的區別的《成實論》師犯了一個錯誤，他們主張二諦為二相。如 Lai 說：

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。²

吉藏貶抑《成實論》為小乘，我們可在吉藏的現存撰述中隨處找到對於此的證據。³Lai 說：「中國人將二諦錯認為使涅槃的空與

輪迴的有平行的二相。既然經典中明白地述說涅槃即生死，生死即涅槃，中國人覺得說勝義諦即俗諦，俗諦即勝義諦是合理的。」⁴此處的問題是將涅槃與生死的名相用於二諦之上並不適切。如果視涅槃是勝義諦，視生死為俗諦，並應用見於經典中的涅槃與生死的相同理論，那麼勝義諦即俗諦，俗諦即勝義諦。如前章所說的，吉藏主張世諦（俗諦）即第一義諦（勝義諦），但第一義諦非即世諦。關於此點，任何人將涅槃與生死的理論應用於二諦都是不恰當的。這是為何 Lai 說中國佛教徒於本體論、認識論與批判哲學欠缺堅實的本土傳承的理由。⁵

吉藏引《涅槃經》說：「唯真是諦。俗即虛妄非實，故俗即非諦。為此義故，但明世諦即第一義，不得言第一義即世諦也。」⁶吉藏是在說我們不能單純地將涅槃與生死的觀念用於二諦。認為涅槃屬於第一義諦，而生死屬於世諦，這並不是正確的。二諦相即類同於俗諦與第一義諦相即。

吉藏以三種方式解釋二諦之間的這種相即關係：

* 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 4, Ph.D.Thesis submitted to the University of Bristol, 1988.

¹ Liu ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 88。另見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, 頁 82。

² Whalen W. Lai, "Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the 'Third Truth'", 頁 55。

³ 例如，在《三論玄義》中，吉藏強調十義以顯示《成實論》是小乘，而非

大乘。十義詳見 T45.3c1-5a22。另見 Liu ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 89。

⁴ Whalen W. Lai, "Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the 'Third Truth'", 頁 46。

⁵ 同上，頁 47。

⁶ 見《二諦義》，T45.104c28-105a2。

一、二諦的二元性

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。」⁷

令眾生從有入無，捨凡取聖，為此義故說二諦。若是聖人已悟，何須為說？以凡未悟故，須為說二諦。⁸

根據引文，吉藏引一經二論述說由於有未覺悟的眾生，所以諸佛宣說二諦。在這個層次上，二諦是二元的。在第二段引文中，吉藏進一步闡明這點，說有二諦是為了尚未覺悟的眾生。吉藏對於二諦的二元性的解釋是為了支持他的二諦在世間層次上形成二元的說法。

二、二諦的不二

在《二諦義》中，吉藏寫道：

前於《摩訶般若》⁹中說我無我不二，我即俗，無我即真，我

⁷ T45.86b11-14。

⁸ T45.80c15-17。

⁹ 《摩訶般若》即《大品般若》。參見《二諦義》卷下，T45.104c14-105a13。

無我不二，即真俗不二也。¹⁰

今明因緣有無。有表不有，無表不無。有無二為顯清淨不二之道，故名了義。¹¹

關於第一段引文，吉藏指出《大品般若》說我與無我的不二也可以應用於俗與真。他顯然嘗試去蘊含二諦不二的義理。在這個例子中，「真」屬於第一義諦，「俗」屬於世諦。

在第二段引文中，吉藏解釋有與無之間的關係，然後說有與無是清淨不二之道。此處，值得注意的是，有與無是因緣。出於這個理由，有表示非有，無表示非無。因此，吉藏主張有與無的不二是為了顯明不二的義理。最後，他定義不二道的清淨為「了義」。吉藏似乎使用有與無的例子來暗指二諦的不二。

依筆者的理解，「了義」一詞意指圓滿的意義，等同於佛陀的教義。吉藏引進「了義」一詞以顯示他強烈地相信有無不二的義理必然相應於佛陀的教義。

三、非一非異

二諦之間的非一非異關係是吉藏實際上嘗試去聚集的焦點。就吉藏而言，他斷言二諦並非等價。也就是說，二諦不是等同的。如前所述，吉藏引《涅槃經》說明世諦即第一義諦，但反過來並

¹⁰ T45.109a18-19。

¹¹ T45.88b15-16。

不如此。筆者的看法是如果二諦是等同的，那麼它們應彼此相即，世諦即第一義諦，第一義諦即世諦。很不幸的，事實並非如此。在《二諦義》中，雖然吉藏提到一諦，這並非意謂二諦是等同的；說得準確些，他意指世諦與第一義諦相即。在《二諦義》中，吉藏寫道：

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。……唯非真非俗，是實是諦。若爾，亦唯有一諦也。¹²

在這一段中，我們了解到《涅槃經》所言世諦即第一義諦的命題相應於佛陀的言教。吉藏進一步解釋當佛陀主張只有一諦而無二諦之時，他是在指非真非俗，這稱為中道。根據吉藏此處所說，一諦意指中道。此外，他甚至主張二諦即中道。這完全不同於二諦是等同的主張，其中二諦是在字面上的相即。筆者將在下節說明這個問題。

雖然吉藏主張二諦確實是相即的，他主要是指世諦即第一義諦的這個事實，而非反之亦然。因此，這完全不同於它們在各方面都等同的主張。然而，有趣的是，我們注意到吉藏主張二諦相即並不意謂它們是彼此等同的。就吉藏而言，「即」這個詞異於「同」。

¹² T45.101a9-b6。

第二節 體與用

在《二諦義》中，吉藏廣泛使用「體」與「用」之詞以解釋二諦之間的關係。在下一節繼續討論二諦的體與用之前，首先，讓我們檢視體與用的背景。

一、體、用、本、末

在《法華文句》中，智顗(538-597)¹³寫道：

體即實相，無有分別。用即立一切法，差降不同。……尋流得源，推用識體。用有顯體之功，故稱歎方便。¹⁴

智顗所給的「體」與「用」的定義大抵同於今日中文辭典¹⁵中所見者。此外，在中文辭典中，用作佛教術語的體與用的解釋也與漢文詞語本身的意義有關。佛教祖師如吉藏和智顗等人採用這些名相，由於它們相應於特定的佛教術語脈絡的意義。

根據智顗的說法，我們得以知道「體」是實相，並且是不二；而「用」指立一切法的善巧方便。不知道「用」，「體」無由獲得。Paul Swanson 說：「（事物）的核心性質(central quality)稱為

¹³ 智顗，天台宗的創始人。

¹⁴ T34.38a4-5。

¹⁵ 大辭典編委會編，《大辭典》，頁 5434-5435。

體(essence)。」¹⁶筆者的看法是核心性質指實相。也就是說，Swanson 的解釋類似於智顛及見於中文辭典者。

Koseki 引《華嚴遊意》說「本跡」近似於「體用」，雖然「體用」之詞並未出現在《華嚴遊意》中。他接著說吉藏思想的相當部分似乎明顯地受道家思想所影響，然而，他最後表示縱使吉藏的語言是漢文的而非佛教式的，這並不是說吉藏對「體用」的理解是道家式的。¹⁷此外，Koseki 引《中觀論疏》說「體用」的使用超出漢文術語的層面，這個概念被用於解釋中道與假名的意義。當被問到為何他的傳承使用如「體用」這樣的漢地概念，吉藏回答說它們用來與在此之前的義理進行對照。¹⁸此處，有趣的是，我們注意到「本跡」也可被視為意指「本末」。

在吉藏自己的註釋書《淨名玄論》中，他寫道：

問：般若何故為體，方便何故為用？

答：實相為本，般若照實相，故般若亦為本，所以為體。諸法為末，方便照諸法，故方便為用。¹⁹

在這一段中，吉藏說明「本末」與「體用」以顯示它們的關係。

¹⁶ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 184。

¹⁷ Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 87 及 92。

¹⁸ 同上，頁 93-94。

¹⁹ T38.881c2-4；另見《大乘玄論》，T45.58b10-13。

他的結論是「體」為「本」，「用」為「末」。就吉藏而言，雖然這些名相是不同的表達，它們事實上是相同的。既然吉藏提出「體用」即「根本與支末」，那麼他為何不採用「本末」之詞以解釋二諦之間的關係，而用「體用」呢？

依筆者之見，吉藏之所以偏好「體用」有三個理由，它們是：

(一)根據吉藏在上述引文中對「體用」與「本末」的解釋，「本末」之詞似乎較為理論性，不如「體用」之較具實踐性。例如，吉藏說般若照實相，方便照諸法，如此般若是「體」而方便是「用」。「體」與「用」同有照顯的作用。因此，它們可被視為實踐性的用詞。在比較上，「本末」之詞較具理論性，因為它們不具有照顯的作用。雖然吉藏確實言及般若也被視為「本」和「體」，他似乎偏好「體」一詞。在漢文裏，「體用」之詞是成對出現的。

就吉藏而言，二諦的義理不過是為了顯明中道的「教」。至於吉藏「教諦」的命題，將在下章中討論。吉藏主張為了顯示二諦的真實意義及它們之間的關係，必須使用精確的術語。在這個例子中，吉藏偏好採用「體用」之詞以述說二諦之間的關係。

(二)在《二諦義》中，《成實論》師如智藏、僧旻與道綽熱烈地辯論二諦之體這個主題。事實上，二諦之體這個重要議題在《成實論》時代十分盛行並廣為人所討論。既然《成實論》師在辯論時使用「體」這個詞語，吉藏似乎因此必須順著他們而使用他們的用詞，以駁斥他們的論點。此外，「體用」也是一對，就

如同「本末」這對詞，它們是不能被分開的。所以，吉藏偏好採用它們。

(三)Walter Liebenthal 說：「體用這個模式衍生自老子哲學，雖然他並沒有使用這個詞組。」²⁰平井俊榮也在他的著作中引用《老子》以說明體用的概念。²¹「體用」的概念源自老子哲學。如 Koseki 說：「既然在印度思想中並無體用概念的已知先例，在這個例子中的來源明顯是中國的，而非只是一個借用的印度觀點。」²²廖明活也寫道：

生活在道家思想盛行於中國知識圈中的時代，僧肇時代的中國佛教祖師慣於應用道家的術語和措詞以解釋佛教的思想和教義……。²³

如以上所指出的，「體用」是源自中國的思想。既然吉藏在他的著作中採用這個詞語，他當然多少受到傳統道家思想的影響。現在，問題是吉藏從誰那裏學到「體用」之詞呢？

²⁰ Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 17。

²¹ 平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 131-133。

²² Aaron K. Koseki, "Later Mādhyamika in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought" (*JIAS*, Vol. 5, No. 2, 1982), 頁 59。

²³ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 88。另見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 38。

根據 Koseki 所說，吉藏的體用概念受到僧叡(352-463)²⁴的佛道論述及僧肇的撰述所影響。他寫道：

除了僧叡撰述的影響之外，一般認為僧肇的著作也以體用模式為特徵。²⁵

Koseki 也說：「例如，平井俊榮和島田虔次的研究提出體與用並未在僧肇的任何論文中同時出現。」²⁶依筆者之見，說體與用並未在僧肇的任何論文中同時出現可能是錯誤的。

在《般若無知論》中，僧肇寫道：

答曰：用即寂，寂即用。用寂體一，同出而異名，更無無用之寂。²⁷

從這一段文句來判斷，僧肇確實同時提到「體」與「用」二詞。然而，此處他對「體」與「用」二詞的使用有別於吉藏。

在這一段中，似乎「用」有如世諦，而「寂」有如第一義諦。

²⁴ 僧叡傳記見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 115-116。

²⁵ Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 88。

²⁶ Aaron K. Koseki, "Later Mādhyamika in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought", 頁 58。

²⁷ T45.154c16-18。另見 Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 91。

僧肇的「用」僅指世諦。除了僧肇對「體用」的解釋不同於吉藏的這個事實外，二詞確實在他的著作中同時出現。因此，在這一點上必須否決平井氏的主張。另外，Koseki 寫道：

在評估這個問題上，例如，平井氏的研究修正體與用在吉藏的思想中是呈鮮明對比的觀念。應用於吉藏的這個特定概念是否盛行於僧肇的時代是令人懷疑的。²⁸

基本上，筆者不是很同意 Koseki。他支持平井氏的研究，即應用於吉藏的體用概念是否盛行於僧肇的時代是令人懷疑的看法。筆者的論點是體用的概念盛行於僧肇的時代，雖然較不考慮到實際的用詞本身。這個概念的使用被引進僧肇的著作中。因此，主張這個重要概念盛行於僧肇的時代是合理的。

事實上，Koseki 在上述引文中支持平井氏的研究是有所矛盾的。因為 Koseki 本人說透過體與用來說明僧肇思想的理由，是基於在他的論文中所發現的特定措詞。²⁹其次，他引僧肇的三篇論文，如〈物不遷論〉、〈般若無知論〉及〈涅槃無名論〉，以進一步闡述這個問題。也就是說，這個特定概念確實已在僧肇的論文中解釋過。就邏輯上來說，這個特定概念也應該盛行過。另一

²⁸ 由 Aaron K. Koseki, "Later Mādhyamika in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought", 頁 59。

²⁹ Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 91。

方面，我們也許可以說這個特定概念並未明白地包含在他的論文中。嚴格來說，經由推論，Koseki 不應支持平井氏對這個問題的研究。

筆者的觀點是吉藏的體用思想受到僧肇著作的影響。然而，吉藏主要選用體用之詞，他認為這二個詞語適合使用於二諦以便清楚地解釋它們之間的關係。我個人認為吉藏的體用概念不只受僧肇所影響，也受到龍樹的印度思想的深度影響。然而，如第一章所述的，在檢視吉藏的二諦思想之後，獲得的結論是吉藏的思想主要受其師法朗所影響。

如 Koseki 說：「僧肇思惟的重要部份受道家思想所影響似乎是明顯的，且有人主張吉藏是這種思惟類型的繼承人。(平井俊榮，頁 138, 419-424)」³⁰我們有理由認為 Koseki 支持平井氏所做的這個陳述的命題。這似乎不是完全正確的。根據僧肇的傳記，他先是受道家思想的影響，如老子和莊子³¹，但最後他喜愛佛教的義理，並出家為僧。也就是說，僧肇的思惟受道家和佛教思想的影響。雖然如此，他從後者得益最多。僧肇為了使同時代的讀者能夠理解佛教思想，他將道家的術語和措詞運用於他的論文中，以解釋佛教的思惟方式。

³⁰ 同上，頁 91。

³¹ 僧肇的傳記見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, 頁 123-124。

如我們所知的，吉藏是三論宗的創宗者。因此，必須了解到他深受中觀哲學所影響。在《中觀論疏》中，吉藏寫道：

問：若爾，攝山³²大師云何非有非無名為中道，而有而無稱為假名？即體稱為中，用即是假，云何無別？

答：此是一往開於體用，故體稱為中，用名為假。³³

次就中假義釋者，因緣所生法，此牒世諦也；我說即是空，明第一義諦也。³⁴

從第一段引文來判斷，雖然吉藏所給的答案相當簡略，但他必然了解《中論》頌文的主要概念與「體用」的意義內容。如前所述，從佛教的觀點，「體」指如、實相；而「用」指諸法的因緣。此處，「中」意指反映非有非無之重要概念的「中道」。根據吉藏所說，中道最終使人得以體證實相的如。因此，「體」可名為「中」。另一方面，在「用」的情形，它應用於無常且無自性的有與無的現象。它們只是「假名」，並非真實的。基於有與無的「假名」，「用」因此可名為「假」。

關於第二段引文，吉藏應用「中假」的概念以解釋《中論》第二十四品十八頌。例如，第一句說諸法由因緣所生。從世俗的

³² 攝山位於今江蘇省。

³³ T42.22c27-23a1。

³⁴ T42.152b1-3。

觀點看，一切諸法不具自性，它們是無常的、變易的，因此，它們不是真實而是一個假名，這稱為世諦。另一方面，此頌的第二句說它們是空。此句無疑是言及空意指諸法性空而無自性這個事實。雖然如此，空並非意謂一無所有。空在這個脈絡中蘊含非有非無的概念。這如同聚焦於非有非無的中道。因此，吉藏將此句考慮為第一義諦。

總體來說，世諦意指「假」，第一義諦意指「中」，這是很清楚的。如果我們將「體用」之詞應用於這個陳述，世諦可視為「用」，第一義諦可視為「體」。雖然吉藏確實言及「體」與「用」，但是他使用《中論》的「中」與「假」以解釋二諦。因此，我們可以合理的說吉藏深受龍樹中觀思想的影響而非僧肇。陳榮捷說：

在吉藏的著作中，體與用反成鮮明的對比。其中，他的觀點完全是印度式的，雖然他引述道家。身為一位印度哲學的系統組織者與傳遞者，他並未在佛教與中國思想之間進行調和。³⁵

在這一段中，陳榮捷的立場是非常清楚的。他認為吉藏的觀點完全是印度式的，雖然他引述道家。這正支持筆者的論點，吉藏的「體用」思想受到龍樹中觀哲學的影響。如前所述，即使 Koseki 主張吉藏對「體用」的理解不必然是道家式的，雖然吉藏所使用

³⁵ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 頁 358。

的語言是漢文而非佛教式的，但他依然相信吉藏的「體用」思想受到僧肇所影響。³⁶平井氏也有相同的主張。³⁷然而，如先前所說明的，筆者的看法是吉藏「體用」思想主要受到龍樹中觀哲學的影響，而非僧肇。吉藏所受僧肇思惟方式的影響沒有那麼大；更準確地說，他借用僧肇的道家表達方式以解釋二諦之間的關係。

二、二諦的體與用

「體」與「用」之間的關係在吉藏的著作中廣泛地討論。在《二諦義》中，吉藏寫道：

次說二悟不二，此二諦竝得。何者？因二悟不二，二即是理教，不二即是教理。二即中假，不二即假中。二即體用，不二即用體。故此二諦是得也。³⁸

在這一段中，吉藏嘗試使用「理」、「教」、「中」、「假」、「體」、「用」等詞語以解釋「得」。雖然這些名相的意義內容相似，吉藏似乎偏好「體用」之詞甚於其他。因為「體用」有較寬廣的意義，涵蓋所有的這些漢文語詞。體用被視為通用性的用語，不像具有較特定意義的那些漢文詞語，如「理」、「教」、「中」、「假」等，它們的意義狹窄很多，因此被視為特殊性的

³⁶ 同上，頁 91。

³⁷ 平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 138。

³⁸ T45.82c3-6。

詞語。

再者，有趣的是，我們知道吉藏將「體用」之詞安排在他的解釋的最後。吉藏似乎嘗試總結對這些詞語的說明，藉由述說它們的意義可以歸類在應用較廣的通用性詞語「體用」之下。因此，在這個例子中，關鍵的詞語應該是「體用」。事實上，這兩個詞才是吉藏真正嘗試去強調的。

例如，他主張二是「體用」(function of substance, 體的用)。既然二意指有與無，因此，它是從世間的觀點來說。也就是說，二之為用是基於不二是非有非無的體。因此，二是「體用」。不二意指非有非無，是從出世間的觀點來說。也就是說，不二之為體是基於二為有無之用。因此，不二是「用體」(substance of function, 用的體)。我們因此說二是用，不二是體。

在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

故果因名佛性，因果名性佛，此是不二二義。不二二故，二則非二。故云二不二是體，不二二是用。以體為用，以用為體，體用平等，不二中道，方是佛性。³⁹

在這一段中，吉藏使用「體用」之詞，並運用它們的關係以解釋佛性。在這方面，二指用，而不二指體。在他的解釋之後，他最後總結說「體用」是平等的。我們也可以說這二個用詞是相即的。

³⁹ T45.38b28-c2。

總而言之，有三種解釋「體」和「用」之間關係的方式。它們如下：

- (一)「體」與「用」本身實際上是無。然而，為顯明二諦之間的關係而使用這兩個詞語。
- (二)「體」與「用」是平等的與相即的。
- (三)「體」是真而「用」是假。

三、體與用的應用

根據 Koseki 的說法，平井氏的分析（頁 130-144；405-448）顯示吉藏對佛教概念的整體進路可以化約為體與用二詞。⁴⁰在這個脈絡中，筆者同意平井氏對於這個問題的主張。此處，如果我們檢視以下體與用的應用的例子，我們將看到吉藏如何應用這兩個詞語以趨近佛教的概念。

在《三論玄義》中，吉藏寫道：

非真非俗名為體正，真之與俗目為用正。所以然者，諸法實相言亡慮絕，未曾真俗，故名之為體。絕諸偏邪目之為正，故言體正。所言用正者，體絕名言物無由悟，雖非有無強說真俗，故名為用。此真之與俗亦不偏邪，目之為正，故名用

⁴⁰ Aaron K. Koseki, "Later Mādhyamika in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought", 頁 59。

正也。⁴¹

在這一長段中，吉藏對於「體用」引進新的用詞「正」。因此，便出現「體正」與「用正」的名相。雖然用詞似乎是新的，但就概念而言，它們事實上差異不大。根據吉藏對「體」與「正」的解釋，對照之下，前者似乎比較在理上說，而後者在教上說。也就是說，前者是理論，後者是實踐。然而，就概念而言，兩者事實上是非常類似的。「正」比較是強調性的，重述關鍵詞的「體」，或者我們可以說「正」是強調用詞。同樣地，對於「用」與「正」，「正」比較是強調性的，重述關鍵詞的「用」。「用」與「正」被視為實踐面的。雖然如此，「正」這個詞用以強調「體」與「用」。

在這一段中，雖然吉藏並未明確地闡釋「真」與「俗」之詞，但似乎「真」指真諦，「俗」指俗諦。依筆者之見，既然在中觀哲學中「非有非無」稱為中道，那麼非真非俗為體，也可以看作中道。因此，體可以視為中道。至於中道為體，將在下一節中討

⁴¹ 見 T45.7b9-15。由廖明活譯為英文，*Madhyamaka Thought In China*，頁 103。在這段引文的英譯中，廖氏將中國「真」字譯為"supreme"。然而，筆者的解釋採用"real"一詞。「真」譯為英文，應該是"real"而非"supreme"。因此，廖氏在這個脈絡中使用"supreme"並不適切。應注意這個問題在前一章中已有所論及。此外，廖氏將漢文詞語「正」譯為"truth"，因而將「體正」譯為"truth qua substance"，將「用正」譯為"truths qua function"。依筆者之見，「正」譯為英文應是"reality"。因為漢文詞語「諦」已譯為"truth"，為了避免混淆，筆者偏好使用"reality"一詞。

論。根據吉藏對「體」與「正」的解釋，「非真非俗」顯示「體正」的意義。此處，「非真非俗」可視為教。除非吉藏只嘗試去解釋「正」是「體」而非「真」或「俗」，否則「體正」一詞是合適的。「體正」一詞在表示非「真」非「俗」的「體」的脈絡中似乎是較相應的。

在「用正」的情形，二諦指向它們自身為「用」。也就是說，二諦標明它們自身為「用」，而以中道為「體」。吉藏的目的是將焦點凝聚於二諦與中道這個主要問題。根據吉藏所說，中道也指正，職此之故，他總是將中道解釋為「體」，而非「體正」。吉藏繼續以三種形式分析「正」：

但正有三種：

- 一、對偏病目之為正，名對偏正。
- 二、盡淨於偏名之為正，謂盡偏正也。
- 三、偏病既去，正亦不留，非偏非正，不知何以美之，強嘆為正，謂絕待正也。⁴²

在這一段中，我們了解到有三種不同層次的正。如廖明活說：「第一種正相當於『用正』；第二種正是源自第一種正的成功應用；

⁴² 見 Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 104。如前所述，筆者選擇用“reality”(正)來取代廖氏所採用的“truth”。見《三論玄義》，T45.7b23-27。

最後，第三種正相當於名為『絕待』的『體正』。⁴³對照之下，「體正」與「用正」之詞在應用上較為普遍，「對偏正」、「盡偏正」與「絕待正」之詞則較為特殊。就它們的意義而言，前者較寬，後者較狹。

雖然吉藏強調這三種正，他通常偏好前面的用詞，即「體正」與「用正」。吉藏介紹這三種正似乎是為了細部地將焦點凝聚於正的意義。透過細部地聚焦於正，他能夠釐清「體正」與「用正」的真確意義。

在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

問：何物是體假、用假？何為體中、用中耶？

答：假有假無是用假，非有非無是體假。有無是用中，非有非無是體中。復言：有無、非有非無皆是用中、用假，非二、非不二方是體假、體中。合有四假四中，方是圓假圓中耳。⁴⁴

在這一段中，吉藏結合中道假名的佛教概念與體用的中國概念，以說明他的解釋。吉藏運用「有」與「無」之詞以解釋「體」、「用」、「中」、「假」的觀念。一般而言，這些用語似乎混淆不清。尤其是「體假」與「體中」的定義看起來相當類似。

⁴³ 同上，頁 104-105。

⁴⁴ T45.19c7-12。另見 Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 312。

當吉藏解釋「體假」一詞時所呈現的問題，是他只說它是有非無。這近似於「體中」的定義。實際上，他應該解釋「體假」一詞為非「假有」非「假無」，如此即避免了混淆。

在這方面，「體」的定義相待於它的「用」。例如，如果用是「用假」，那麼體應該是「體假」；如果用是「用中」，那麼體應該是「體中」。「體」與「用」彼此應該是一致的。雖然吉藏並未對相關於「體假」的有與無做明確說明，但藉由「體假」之詞可以理解到他指的是非「假有」與非「假無」。

關於有與無，它們似乎是指二諦。有指世諦，無指第一義諦。在這段文句的最後，吉藏強調唯有四假與四中的結合可被視為圓滿。似乎在這一段中，吉藏嘗試藉由「中」與「假」之詞的使用來論證「體用」概念的重要性。這是吉藏之所以斷言如果運用四假與四中的結合就可以達致「中」與「假」的圓滿意義的理由。

吉藏不但運用中國的「體用」思想以闡述「中」與「假」，也用於推論二諦與中道的重要概念。本章所提出的觀點，是「用」與二諦有關，「體」與中道有關。「用假」指假有的二諦，「用中」指二諦的中。至於「體假」與「體中」，它們與先前的例子是相同的。因此，中道可能較適於被稱為假中道與中道。這完全不同於日本學者安澄(763-814)⁴⁵所主張的「用假」和「用中」指世俗諦的中與假，而「體假」和「體中」指勝義諦的中與假。⁴⁶

在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

⁴⁵ 安澄的傳記見望月信亨主編之《望月佛教大辭典》，頁 89。

⁴⁶ Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 312-313。

經中即辨中道二諦，論中即辨二諦中道。所以然者，佛則以中道正觀赴緣，說真俗兩教。箇即是從體起用，不二出二。是故經中則辨中道二諦。⁴⁷

在這一段中，吉藏闡述經典與論典在解釋中道與二諦上的差異。中道與二諦之間的關係取決於經典和論典的不同觀點。根據吉藏所說，從經典的觀點，其目的在利益眾生，於是立基於中道以說二諦。在這一段中，吉藏強調「真俗」之詞。二諦指世諦和第一義諦。

依據吉藏的解釋，體近於不二與中道，而用近於二與二諦。由於經典是佛陀所說，所以解釋中道二諦的經典始於出世間而向下進到世間層次。這是吉藏之所以解釋「用」起於「體」及二諦起於中道的理由。很清楚的，吉藏運用「體」與「用」的義理以解釋二諦中道。這些名相可能在「體」與「用」的義理中表達如下：

體：不二與中道。

用：二與二諦。

吉藏使用經典中「體用」的義理以解釋中道二諦。在論典的例子，則是反過來說。論典斷言二諦與不二是用，中道與不二是體。因此，論典解釋二諦中道。

總之，中道可視為體，二諦可視為用，而用是方便。二諦的

⁴⁷ T45.74b10-13。

講說只透過方便。如果我們應用稱為「體」與「用」的中道與二諦，可以達致相同的結果。例如，體與用相即的命題，也指中道與二諦相即的命題。再者，吉藏喜好廣泛地使用「體」與「用」的漢文詞語以解釋佛教的概念，諸如中道與二諦。他不僅在《二諦義》中使用這兩個詞語，也用在他的其他著作中。最後，值得注意的是，吉藏「體」與「用」的思想主要來自印度觀點（龍樹）。說他的思惟方式受僧朗⁴⁸和僧肇所影響也是公平的。吉藏所採用的「體」與「用」的實際用詞來自僧肇。

第三節 二諦體

一、各家主張

二諦體的主題從西元第四世紀迄於第五世紀初曾被熱烈地辯論過。特別是《成實論》師的代表人物，如僧旻(467-527AD)⁴⁹和智藏(458-522AD)⁵⁰，每一位法師都有他自己對於二諦體的立場。在《二諦義》中，我們可以看到在這個問題上，吉藏如何藉由徵引一段長文以闡釋「體」，強烈地批判和駁斥《成實論》師。為了較完全地理解二諦的意義，了知二諦體的重要概念是必要的。根據吉藏的說法，從過去到當時，有十四種解釋二諦體的路

⁴⁸ 生卒年月不詳。其傳記見《高僧傳》，T50.354b1-28。

⁴⁹ 僧旻的傳記見《續高僧傳》，T50.461c23-463c12。

⁵⁰ 智藏的傳記見 T50.465c7-467b27。

數。雖然如此，他只集中於其中的三種。在《二諦義》中，吉藏寫道：

大師常出三家明二諦體義：第一家明二諦一體；第二家明二諦異體；第三家明二諦以中道為體。就明二諦一體家復有三說：一云真諦為體；二云俗諦為體；三云二諦互指為體。……第三家說互指為體云：「前兩家竝僻，今明具二義：明空為有本故，真為俗體，俗為真用。拆俗得真故，俗為真體，真為俗用。二諦互為體，真俗互為用也。」此即是開善門宗有此三釋。開善本以真為體，餘兩釋支流也。第二家明二諦異體。三假⁵¹為俗諦體，四忘⁵²為真諦體。名相為俗諦體，無名相為真諦體。故二諦體異也。第三明中道為二諦體者，還是開善法師用中道為二諦體。彼明二即於不二故。彼序云：「二而不二，二諦即中道。不二而二，中道即二諦。」故以中道

⁵¹ 三假(three states of provisional existence)是：因成假(being produced by cause)、相續假(arising in succession)和相待假(being dependent on each other)。見 Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 116。事實上，這個名相譯成英文有不同的表達，例如，Koseki 譯「三假」為”three kinds of provisional designations”，三假各別譯作”provisional cause”、”provisional continuity”和”provisional interdependency”，見 Aaron Ken Koseki, *Chitsang's Ta-Ch'eng Huang-Lun: The Two Truths and The Buddha-nature*, 頁 299。Swanson 譯「三假」為”three provisionals”，三假各別譯作”causally arisen, continuous and relative”，見 Paul. A. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 87。此處，筆者傾向採用廖明活對這個名相的表達。

⁵² 四忘指四句，即有、無、有無、非有非無四者。

為二諦體。此即總論有三家，別開則有五釋也。⁵³

在這一長段中，吉藏引述其師法朗所說，有三家解釋二諦體的意義，雖然吉藏在《二諦義》中也強調實際上有十四家之多。吉藏並未評論這十四種路數的主張。法朗必定認為不論二諦體會有多少種命題，它們可以歸類為三個主要範疇。因此，法朗總是說到作為十四種路數的代表的這三家。吉藏似乎有類似於法朗的思想，因為他徵引其師的說法以支持他的理論。吉藏顯然認定十四種路數的主張表達於這三家中。

此外，吉藏了解到必須超越提倡二諦一體的第一家。對吉藏而言，為了使意義明瞭的目的，將這種補充加在其師法朗的言論之上是重要的。吉藏加上另外三個面向的補充似乎是基於他嘗試去強調《成實論》的著名學者之一開善（智藏）的學派有這三說。然而，開善的思想原本就植基於以真為體。開善與第一家的三說有所關涉。因此，吉藏進一步詳細說明此點。如我們在以下討論中可以看到，開善是吉藏在這個問題上強烈批評其主張的對論者之一。

關於主張二諦異體的第二家，吉藏引進「三假」與「四忘」的名相。事實上，這二個名相可在《成實論》中找到。⁵⁴這一家的主張必定來自《成實論》師。此處，這一家的陳述是簡短而含

⁵³ T45.107c15-108a7。

⁵⁴ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 116。

糊的。令人感到遺憾的，吉藏並未進一步闡釋它，或許他認為透過這個陳述已經非常清楚了。最後，第三家主張中道為體。在《二諦義》中，吉藏寫道：

今出莊嚴⁵⁵、開善、龍光⁵⁶三人釋二諦相即義。莊嚴云：「緣假無可以異空，故俗即真；四忘無可以異有，故真即俗。雖俗即真，終不可以名相為無名相；雖真即俗，終不可以無名相為名相。故二諦不異為相即也。」次開善解云：「假無自體，生而非有，故俗即真；真無體可假，故真即俗。俗即真，離無無有；真即俗，離有無無。故不二而二，中道即二諦；二而不二，二諦即中道。」

問：開善明中道，莊嚴不明中道，何意爾耶？

解云：莊嚴不以中道為二諦體，故不明中道。開善明中道為二諦體，故彼云：「二諦是不二一真之極理。」是故明中道也。次龍光解二諦相即義。此師是開善大學士，彼云：「空色不相離，為空即色，色即空。……故不得一，但不相離為即也。」然此三師釋，攝一切人。何者？開善與莊嚴明一體，龍光明異體，釋雖眾多，不出一異，故此三人攝一切人也。⁵⁷

⁵⁵ 莊嚴指《成實論》師僧旻所居之莊嚴寺，亦指僧旻。僧旻傳記見註 49。

⁵⁶ 龍光指《成實論》師道綽所居之龍光寺。因此，亦指道綽。道綽傳記見《續高僧傳》，T50.593c11-594b1。

⁵⁷ T45.105a15-b7。

在這一長段中，吉藏說莊嚴（僧旻）、開善（智藏）與龍光（道綽）為提出二諦是一體或異體的人士的代表，雖然在這個問題上有許多不同的主張。吉藏說開善和莊嚴倡議一體，龍光提出異體。二諦為一體或異體確實是可能的。在這個問題上只有二種可能性——一或異。另一方面，就吉藏而言，說二諦為一體或異體是錯誤的陳述。

根據吉藏所言，龍光倡議二諦異體。對吉藏來說，這完全與經典的意義相反。就吉藏而言，既然龍光的說法並非來自經典，他的理論當然無法令人信服，且不具可行性。根據經典，龍光的命題是全然錯誤的，因此吉藏無須駁斥其理論。至於開善和莊嚴，他們倡導二諦一體。雖然他們的主張類似於經典所說，然而，他們的二諦一體的見解也背離經典所說。因此，吉藏極力破斥他們的說法。例如，吉藏駁斥莊嚴師的說法，他倡議緣假不異於真，四忘不異於俗，以及名相終不為無名相。在這方面，「緣假」關涉到俗，「四忘」關涉到真。莊嚴倡議俗即真及真即俗。雖然名相為俗，無名相為真，但莊嚴主張名相與無名相不相即，這是一種矛盾。此外，吉藏也駁斥莊嚴所說的真諦未曾有名相而俗諦恆有名相。就吉藏而言，這些命題永遠被視為二個分離的見解，而且名相與無名相這二個見解不能視為相即。⁵⁸

其次，吉藏駁斥開善的斷言，他說：「次難開善有兩關。非但難開善，遍難眾師。經有二諦相即，總而難之。」⁵⁹例如，在第一個問難中，吉藏寫道：

⁵⁸ 見《二諦義》，T45.105b14-16。

⁵⁹ T45.105b28-29。

色即空時，為色起之時空與色同起，故云色即空？為當色未起前已有此空，故云色即空耶？若使色未起時，已有即色之空者，此則空本有，色即始生，本始為異，云何相即？本有空即常，始有色則無常，常無常異，故不得即也。若言空與色俱起者，則空與色俱是始有，皆是本無今始有，皆無常也。

60

在這一段中，吉藏使用「本」和「始」二詞以解釋空與色的相即。吉藏嘗試去顯示在開善的理論中的內在矛盾。就吉藏而言，如果空與色二者都是假名，空與色是相即的；否則，如此段引文中所示的，開善僅主張色相即於空，將存在一個矛盾。吉藏指出空的本有是常，色的始有是無常，既然常與無常是差異的，空與色不能夠相即。吉藏引用其師法朗的說法，並述說法朗使用「假」一詞以解釋空有的相即，那更確切地解釋相即的意義。⁶¹

在理解二諦的相即方面，這是一個重要的概念。吉藏瞭解其師的說法，並知道假的觀念蘊含無常。只有當我們說空與有是假時，它們才能夠相即。例如，法朗曾說：

假名說有，假名說空。假名說有為世諦，假名說空為真諦。
既名假有，即非有為有。既名假空，即非空為空。⁶²

如上文所指出的，例如，假有是「非有有」。既然事物不具自性

⁶⁰ 《二諦義》，T45.105c1-7。

⁶¹ 同上，T45.105c15-21。

⁶² 同上，T45.105c15-17。

而是無常的，它們是假有。在這方面，假有是「非有有」。如前所述，非有是因而有是果。這完全不同於《成實論》師如開善等人的主張，認為事物具有自性而是常的。職此之故，吉藏批評開善色空相即的命題。這是因為開善在這個脈絡中並未應用「假名」的概念，因此在他的論述中存在著問題。這進而對其二諦一體的主張造成問題。

在《二諦義》中，吉藏寫道：

師云：「二諦一體異體，只是《百論》中兩品。二諦一體，即是僧伽義；二諦異體，即是衛世義也。……《（百）論》直破常無常一體，然有預常無常一體者，皆墮此破。言雖屬在外道，意實遍洗眾師。為是故，《百論》有傍正。言屬外道故為正，意遍破眾師故為傍也。⁶³

在這一段中，很清楚的，二諦一體或異體的理論來自歸為提婆所作《百論》的〈破異品〉與〈破一品〉二品。這證明二諦一體或異體的主題是重要的，而且在提婆的時代曾被熱烈地論辯過。兩個對立的學派僧伽(Sāṃkhya，數論)和衛世(Vaiśeṣika，勝論)在這個辯論中被合在一起。根據吉藏所說，前者斷言二諦是一體，後者聲稱二諦是異體。

根據吉藏的說法，提婆不僅能夠駁斥外道學派，還能夠應用相同的破斥於具有與外道同樣見解的佛教學者。就吉藏而言，提婆有二種破斥：「正」（主要的）與「傍」（次要的）。主要的

⁶³ T45, 106b17-c2。

破斥應用於外道，次要的破斥則應用於持有如此見解的佛教學者。吉藏似乎透過嘗試去暗示他的破斥實際上是根據提婆的傍斥來強調此點，以便破斥持有二諦是一體或異體這樣的見解的其他佛教學者，諸如智藏與僧旻等。

注意到「正」意指對外道的「外部」駁斥，而「傍」意指對佛教學者的「內部」破斥，這是有趣的。吉藏破斥智藏和僧旻的方法受到提婆的影響，似乎是很明顯的。三論中的《百論》主要將焦點集中於破斥，這也為人所知。對吉藏而言，如此精通於破斥而能夠面對《成實論》師是重要的。

二、中道為二諦體

前一段釐清二諦體是非一非異。如此，二諦所依之體為何呢？根據吉藏的說法，大體上，二諦是依中道為體。在《大乘玄論》中，吉藏寫道：

問：何處經文中道為二諦體也？

答：《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」因緣生法是俗諦，即是空是真諦，亦是中道義是體。⁶⁴

在這一段中，吉藏的中道為二諦體的思想得自《中論》(24:18)。根據《中論》，諸法由眾因緣而生，不具自性。因此，它們被認

⁶⁴ 見 T45.19b17-20。引文中回答的英譯文見 Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 155。

爲是俗諦。「即是空」是非有（即無物內在），它因而被視爲真諦。⁶⁵最後，「亦是中道義」是概括前二句的最重要意義。因此，吉藏主張中道是二諦體。

然而，吉藏並未分析第三句。當遭到對論者質問時，吉藏似乎只針對中道爲二諦體這個主要問題進行答覆。因此，他在此處並未開展思想。然而，就吉藏而言，第三句「亦爲是假名」的確能夠被視爲「用」。吉藏說：「而有而無稱爲假名，即體稱爲中，用即是假。」⁶⁶

在《二諦義》中，吉藏寫道：

今略論中道爲二諦體義。何者？攝嶺興皇⁶⁷皆以中道爲二諦體。彼（開善）亦明中道爲二諦體，故須簡之。然彼有三種中道，今用何物中道爲體耶？三種中道者：一、世諦中（道）；二、真諦中（道）；三、二諦合明中（道）。⁶⁸世諦中道者有三種：一，因中有果理故非無，即無果事故非有，非有非無因果中道也。二者，實法滅故不常，相續故不斷，不常不斷相續中道也。三者，相待中道，後當辨之云云。真諦中道者，非有非無爲真諦中道也。二諦合明中道者，非真非俗爲二諦

⁶⁵ 另見《中觀論疏》，T42.152b2-3。

⁶⁶ 《中觀論疏》，T42.22c28-29。

⁶⁷ 攝嶺指攝山（於今之江蘇省），興皇指興皇寺，法朗曾居於該處。因此，攝嶺興皇指法朗。

⁶⁸ Paul L. Swanson 將三種中道英譯爲“wordly truth Middle-[path]”, “real truth Middle-[path]”, “harmony of the two truths Middle-[path]”, 見氏著，*Foundations of T'ien T'ai Philosophy*，頁 93-94。

合明中道。此異真諦中道。真諦中非有非無，不非真非俗。二諦合明中道，即非真非俗也。⁶⁹

在這一長段中，吉藏結合其師的義理以支持他的論述。吉藏的中道爲二諦體的思想得自以下二個要素：

（一）引文：在先前一段引文中，吉藏引《中論》(24:18)中廣爲人知的偈頌，並在分析之後，他說最後一句「亦是中道義」指二諦體，雖然偈頌並未清楚地述及此點。因此，吉藏此處的引文明顯指《中論》。

（二）人：吉藏在上段引文的開頭處引到法朗，並說明法朗也提出中道爲二諦體的見解。再者，在第一章中已先確認吉藏的思想受法朗所影響，因此，我們可以說吉藏關於這個問題的思想也受到法朗的影響。

根據此處論證的觀點，吉藏引《中論》以支持他的見解。雖然如此，《中論》並未明白地說中道爲體。在這方面，吉藏喜歡引用法朗直陳中道爲二諦體的說法。再者，法朗是一位中國法師，就文化和語言而言，當與印度的觀點相較時，他更爲接近中國的觀點。此外，自時代而言，法朗的著作較《中論》爲近。吉藏引用法朗以支持其立場一事，是更適切且更具有說服力的。

此處，吉藏紹介並闡述三種中道。他也說明真諦中道與二諦合明中道之間的差異。這個差異是就「有無」與「真俗」而論。似乎「有無」之詞較適於中道的實際意義，那原本就將焦點凝聚於非有非無。另一方面，「真俗」之詞並未顯明中道。「真」蘊

⁶⁹ T45.108a8-20。另見平井俊榮，《中國般若思想史研究》，頁 577-579。

含空的意義，而「俗」蘊含有的意義。我們因此可以說「真」是空，而「俗」是有。

接著，吉藏說明他偏好「真諦中道」為二諦體。他寫道：

次彼明三種中。用何中道為二諦體耶？

解云：彼不用俗諦中道為二諦體，亦不用非真非俗中道為二諦體。何者？彼無別非真非俗法。莊嚴明佛果涅槃出二諦外，開善明二諦攝法盡。今言非真非俗者，互望為非，覈論唯是真俗。俗非真，真非俗，為非真非俗。非俗只是真，非真只是俗，無別非真非俗，故不用為二諦體也。言中道為體者，真諦中道為體。真諦中道還是真諦。故彼序云：二諦者，一真不二之極理。從來言彼相違；彼定不相違，中道還是真諦。真諦還是中道故也。⁷⁰

在這一長段中，吉藏說明他何以不接受「世諦中道」與「二諦合明中道」的義理的原因。依筆者之見，先前一段引文所提到的「世諦中道」的三個面向介紹諸如因成、相續和相待的觀念，這可被了知為三假，並可見於《成實論》中。這三個面向屬於《成實》學派。雖有吉藏並未表明這「世諦中道」的三個面向是否屬於《成實》學派，但這三面向的概念明顯來自《成實》學派。

或有可能做出結論說，吉藏舉出這三個面向間接暗示吉藏的中道主張屬於這三個面向。事實上，Swanson 說過「世諦中道」

理論的這三個面向屬於《成實論》師。他說：「在這個意義上，『世諦中道』的分析是《成實論》師的主要貢獻。」⁷¹在這裏，Swanson 並未清楚地指出他所說的《成實論》師是哪一位。

「二諦合明中道」的定義似乎類似於「世諦中道」。吉藏闡述並釐清它們的差異。大體上說，它們二者的定義都顯得含混不清。吉藏證明非真與非俗實際上就是俗與真，它們仍在真俗之內。因此，這個理論並非中道的主要思想。中道的主要思想是非有非無。吉藏說它是真諦及極理的不二。如以上所指出的，「二諦合明中道」的定義類似於吉藏的解釋。

另一方面，「真諦中道」的定義無疑地較真諦為適切，吉藏於是喜歡以之為二諦體。他解釋說「真諦中道」還是真諦。鑒於二諦是一真及極理的不二，這個義理是適切的。

明顯的，「真」指真諦，「不二」指中道。也就是說，極理是真諦，或者是「真諦中道」，或者是「中道」。它們永不彼此矛盾。這是吉藏之所以說中道還是真諦且反之亦然的理由。真諦等同於中道。在《二諦義》中，吉藏寫道：

問：開善何因緣以中道為二諦體耶？

解云：此有原由。何者？山中法師之師本遼東人，從北地學三論，遠習什師之義。來入南吳，住鐘山草堂寺。值隱士周

⁷⁰ T45.108a20-b1。

⁷¹ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 94。

顛，周顛因就受學。周顛晚作《三宗論》⁷²，明二諦以中道為體。晚有智琳法師，請周顛出《三宗論》。周顛云：「弟子若出此論，恐于眾人。」琳曰：「貧道昔年少時曾聞此義，玄音中絕四十餘載。檀越若出此論，勝國城、妻子、頭目布施。」於是始出此論也。次梁武大敬信佛法，本學《成論》，聞法師在山，仍遣僧正智寂等十人往山學，雖得語言，不精究其意。所以梁武晚義異諸法師，稱為制旨義也。開善爾時雖不入山，亦聞此義，故用中道為二諦體。既不親承音旨，故作義乖僻，還以真諦為體也。⁷³

在這一長段中，吉藏詳細說明倡議中道為二諦體的開善（智藏）的見解的歷史背景。開善僅聽聞到《三宗論》的意義，並未親自入山向僧朗受學教義。對吉藏而言，開善未能理解論書的確切意義。根據吉藏所說，開善顯然接收到失實的訊息，而使意義有所不同，由此他只主張中道為二諦體。值得注意的是，開善仍舊以真諦為體。

概括吉藏的解釋，開善之所以主張中道為二諦體有二個理由：

(一)由於武帝虔信佛法並非常渴望學習《三宗論》。令人訝異的是，開善應受到他的影響，儘管他是一國之主。開善只從武帝處聽聞到《三宗論》，雖然武帝本人也未完全理解《三宗論》

⁷² 見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 361。

⁷³ T45.108b2-16 及 T45.19b6-11。另見 Aaron Ken Koseki, *Chi-tsang's Ta-Ch'eng Hsüan-lun: The Two Truths And The Buddha-nature*, 頁 308。

的意義。就吉藏而言，接著開善就盲目地隨從於他所認為是僧朗所作論書的確切論義。這是說開善顯然受到武帝的影響。

(二)由於開善原本將其義理立基於真諦為二諦體，他因此並未非常注意僧朗的義理。他對提出中道為體感到猶豫。說得準確些，他偏好以真諦為二諦體。開善喜歡以真諦為二諦體，這使他沒有親自入山受教於僧朗。我們可以合理的說開善處於一個矛盾的立場，他實際上偏好以真諦為二諦體，但由於帝王的壓力，他必須順從帝王的觀點。很不幸的，武帝本人也沒有完全理解僧朗的意義。

這是吉藏何以舉出三種中道以區別於開善的見解的理由。如前所述，就吉藏而言，開善的中道觀屬於「世諦中道」。這是由於吉藏知道開善論述中的缺失。他因此嘗試去釐清其師法朗以中道為二諦體的主張並不同於開善的見解。

學者如 Swanson 及廖明活都論及二諦體。例如，Swanson 提到中道為二諦體，並解釋說這個義理被擴展為三種中道的義理，如「世諦中道」、「真諦中道」、「二諦合明中道」。⁷⁴令人感到遺憾的，Swanson 並未進一步解釋為何吉藏沒有採用「世諦中道」及「二諦合明中道」；他只解釋中道為二諦體是吉藏最終採取的觀點。Swanson 似乎認為吉藏立基於以中道為二諦體。

如同以上所指出的，就吉藏而言，智藏（開善）將其義理立基於以「世諦中道」為二諦體，而非僅以中道為二諦體。因此，Swanson 的斷言是相當有問題的。此外，Swanson 未能論及吉藏

⁷⁴ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 93-95。

是否採用「真諦中道」為二諦體，或有不同的解釋。

關於廖明活，他說：「在持守二諦以中道為體之外，吉藏也認定『世俗諦』與『勝義諦』的中觀思想既個別地且共同地表達中道。」⁷⁵廖氏主張二諦以中道為體。然而，這個陳述相當不分明。廖氏並未確切說明中道是否指「真諦中道」。

如以上所指出的，吉藏喜歡以「真諦中道」為體。雖然廖氏繼續闡述中道的三種型式，然而，他並未強調吉藏提出「真諦中道」為二諦體的事實。廖氏必然忽略了這一點，否則他會點出「中道」是代替「真諦中道」的表達。也就是說，廖氏應該確實會在其以中道為二諦體的命題中表明中道指的是「真諦中道」。否則，廖氏的陳述會相當含糊。

總而言之，既然有強烈的證據顯示《二諦義》中的二諦體，我們可以合理的說吉藏事實上提出以「真諦中道」為二諦體，儘管他總是述說「中道」為二諦體。就吉藏而言，「中道」一詞近於「真諦中道」，尤其是關涉二諦體時。無庸置疑的，吉藏揭示「真諦中道」為二諦體，是為了將他的觀點區別於智藏（開善）所抱持的中道為二諦體。大體上，吉藏總是深信不疑地持守中道為二諦體。

根據吉藏所說，嚴格來說，應該是「中道真諦」而非單獨的「中道」為二諦體。吉藏說「中道」而非「真諦中道」的理由有二：

(一)就吉藏而言，「中道」一詞是「真諦中道」的略稱。因

⁷⁵ Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 155-156。

此，吉藏的中道義理有別於《成實論》師智藏。

(二)吉藏通常採用「中道」一詞以解釋二諦體，而非「真諦中道」，是為了避免與真諦混淆。這是因為「真諦中道」不同於包含在二諦之中的真諦。如果吉藏採用真諦，那麼真諦會被認為是一個實相。這將導致與二諦非異體的陳述相矛盾。例如，Lai 說：「首先，二諦永不是具有體的事物。如果任何事物可被視為實相體，它必然是中道或空。（那是吉藏的觀點。）」⁷⁶令人遺憾的，Lai 並未進一步解釋中道為體。這有導致陳述相當不分明的非預期結果。然而，為了不使這個問題更形複雜，吉藏主要使用「中道」以解釋二諦體。

⁷⁶ Whalen W. Lai, "Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the 'Third Truth'", 頁 56。