

對真如的認識與言說

——天臺宗、三論宗與慈恩宗二諦論的詮釋*

復旦大學哲學學院宗教系博士生 湯銘鈞

摘要

「對真如的認識與言說」是佛教二諦論，即佛教哲學真理論的核心問題。本文將天臺、三論和慈恩三宗有關二諦的論說，作為這個核心問題的解答的三個邏輯階段進行詮釋，以求揭示：對真如的認識與言說的相即(辯證統一)是佛教二諦論的究竟見解。認識與言說的相即就是歸依與教化的相即，歸依與教化的相即正體現了佛教的有所宗尚、不失教化的「即世間而轉世間」的精神特質。這一精神特質值得今日的人間佛教運動記取。

關鍵詞：佛教哲學 慈恩宗 三論宗 天臺宗

佛陀開啟的智慧自一開始就展現出迥異於古希臘和中國的「即世間而轉世間」的精神特質，這一點突出體現在「真如」概念中。

「真如」是佛教對世界之本態的描述。其梵文為 tathatā，乃從 tathā 加上名詞性語尾 tā 派生而來，tathā 乃「如是」的意思，故 tathatā 正譯當作「如是性」(suchness)。¹所以真如的本義即為「如是如是」，如是如是的世界即真實的世界。凡夫為無明所障，他們所見到、所以為的實的世界並不是真實的。真實的世界無以名之，即有名言便起分別，即起分別便生執著，所以就只能用「如是如是」來描述了。

從根本上說，一切對世界之真實面貌(本來實相)的言說都只能是描述的，都必須離於一切執著，都只能是非此亦非彼的否定。非此亦非彼，不落於兩邊，就是中道的方式。與之相應，對真如(實相)的認識便只能是無言的證會。這種證會有別於一般的認識。一般的認識都有所執，非執於法即執於我，非執於空即執於有，這是由於一般認識都為無明所障，都為我們的情感和理智所障。不過，在一般認識中也有真有假，如翳眼觀空華，即便在一般認識中也虛偽不實。而一般認識中的真實就是所謂的世俗諦(俗諦、世諦)。

世俗諦(samvṛtisatya)就是遷流變動的真实，即有所障覆因而相對的真实，包括為名言所障的一切言說中的真实，因為「言說是世俗」²。與之相對，勝義諦(paramārthasatya，真諦、第一義諦)則是

*英文題名：On the Speaking and Cognition of Such-ness: A Critical Interpretation on the Twofold Truth Theory of T'ien-T'ai School, San-Lun School and Ci'en School

¹ 呂澂，〈談真如〉，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年），第410頁。

² 龍樹頌，青目釋，《中論》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1996年）

第一義的真實，即無所障覆的真實，包括對言說的超越。從究竟來說，勝義諦就是真如。

勝義和世俗二諦的經典論述見於《中論·觀四諦品》，其中就已蘊含了此後對二諦之理解的分化：

諸佛依二諦，為眾生說法。一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦。則於深佛法，不知真實義。

世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦，而為眾生說法。……若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？

若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。

第一義皆因言說。言說是世俗。是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生，而有二諦。³

從青目釋的前兩句來看，世俗諦就是眾生所認識到的真實，這種真實於世間是實，但實際上是顛倒虛妄的；而諸聖賢則知道世間真實的顛倒性，明白諸法的空相，只有「一切法皆空無生」對他們來說才是究竟的真實，他們所認識到的這種真實便是勝義諦。就是說：世俗諦為眾生所見的顛倒之理，勝義諦為聖人所見的如實之理。這種認為二諦是不同境界的人於境(對象)上所見的不同理的看法

第 30 冊，第 33 頁。

³ 龍樹頌，青目釋，《中論》，第 32—33 頁。

稱為「境理二諦」或「約理二諦」。境理二諦是從認識的角度來理解二諦。

但是，這種理解在龍樹的本頌裏卻並未體現出來。從本頌來看，世俗諦和勝義諦是佛為了化導眾生而開展的兩種言教，是眾生悟入佛法的兩大法門。這種認為二諦是佛的兩種言教的看法稱為「言教二諦」或「約教二諦」。言教二諦是從言說的角度來理解二諦。

境理二諦與言教二諦在《中論》裏尚且聯繫在一起。如釋文在對二諦從認識的角度下界說以後，便轉而從言說的角度講：「諸佛依是二諦，而為眾生說法」。就是說：在得到勝義諦的認識(證道)以後也不能完全拋棄世俗諦，因為從言說的角度看，勝義諦不能離於言說而被表達，即「若不依世俗，第一義則不可說」。而且，只有依俗諦、依言說，眾生才得以悟入第一義諦，即「若不依俗諦，不得第一義」。因此，不論是在證道以前、還是以後，世俗諦都是必需的。這樣，就把境理二諦與言教二諦聯繫在一起。儘管《中論》尚無境理二諦與言教二諦之名，但這兩種對於二諦的理解已蘊含在其中。

所以，佛教的二諦論以真如(實相)為核心而展開。從認識的角度看，世俗諦是對真如的顛倒認識，勝義諦是對真如的如實認識。從言說的角度看，世俗諦是為達到對真如的如實認識所必需的名言依靠，它指向那個不可言說的真如，勝義諦則是對這種言說的不斷揚棄(「空亦復空」⁴)，以趨近不可說的真如。二諦論的這種義理格局正是在如上所引的文句中得到奠定。其後的發展在此基礎上呈現

⁴ 龍樹頌，青目釋，《中論》，第 33 頁。

為認識與言說分化的態勢：不是側重於認識的境理二諦，就是側重於言說的言教二諦。

下文就順著這一發展線索，依次考察天臺、三論和慈恩三宗的二諦論，俾使三者對真如的認識與言說這一關係中得到判攝，以期揭示：對真如的認識與言說是佛教二諦論的主題，對這一主題的圓滿闡述直接體現了佛教「即世間而轉世間」的精神特質。

一、對真如的認識：天臺宗的二諦論

天臺宗的二諦論首先與其藏、通、別、圓的判教說相聯繫，其圓教所開示的三諦圓融則體現了台宗自家根本的二諦觀。就是說：不同人對二諦(三諦)的認識隨其理論境界的提升而不斷昇華和完善，以至於最上利根的人在達到圓教的境界以後，對二諦便獲得三諦圓融的完滿認識。因此，天臺宗的二諦論正是圍繞著人們對真如實相的認識而展開的，它從認識的角度來談二諦，因而是一種境理二諦的學說。

(一) 四重二諦

天臺的四重二諦說服務於藏、通、別、圓的判教理論。它首先根據人們對真如的認識將二諦分為理外二諦和理內二諦。如說「真諦非佛性」，就是理外二諦；「真即佛性」⁵則是理內二諦。真如與佛性乃是同一個性，在有情眾生的分位言佛性，在諸法實相的層面

⁵ 智顛，《四教義》，《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1983年）第2卷第1冊，第143頁。

則言真如。因此，認為真如不是最究竟的真實的看法就是理外二諦，認為真如就是最究竟的真實的看法則是理內二諦。

其次，天臺根據人們對真俗二諦關係的不同認識，又將理外二諦和理內二諦各分為理外不即二諦、理外相即二諦、理內不即二諦和理內相即二諦。認為俗諦滅後、真諦方顯的看法是理外不即二諦；認為俗諦與真諦之當體即是一的看法則是理外相即二諦。認為俗諦與真諦各各如恒沙一般有無窮盡之數量且互不相攝的看法是理內不即二諦；認為俗諦雖重重無盡而自性空如，所以皆為一諸法實相之真諦所攝，真諦雖一而遍攝世間一切真實的看法則是理內相即二諦。

由此四種二諦而依據人們對真如與二諦之認識不斷上升的次第，即藏、通、別、圓的次第縱向排開，便構成天臺的四重二諦。藏教即三藏教，是天臺對小乘的異稱。通教是大乘的初門，間亦雜以小乘的義理，故下通三藏教，上通別、圓二教，為三乘所同稟，所以說「通者同也」。別教純屬大乘佛教，「聲聞在座如聾如啞」，不為二乘所共，故名別教。圓教則圓滿、圓妙、不偏不倚、「二諦中道事理具足」⁶，是大乘佛教的極致。將四種二諦與四教依次對應：藏教詮理外不即二諦，通教詮理外相即二諦，別教詮理內不即二諦，圓教詮理內相即二諦，此即天臺的四重二諦說。

(二) 三諦圓融

天臺以圓教來標榜自宗，因而「圓教圓詮三諦之理」、「圓教

⁶ 智顛，《四教義》，第129—130頁。

詮於理內相即之二諦」和「圓教詮一實諦」⁷指的都是天臺自宗的三諦圓融說。空、假、中三諦「雖三而一，雖一而三，不相妨礙」⁸，即是圓教所開示的三諦圓融的境界。

其三諦思想來源於對龍樹「三是偈」的詮釋：

《中論》偈云：「因緣所生法，我說即是空」，此即詮真諦；「亦為是假名」，即詮俗諦也；「亦是中道義」，即詮中道第一義也，此偈即是申摩訶衍詮三諦之理。⁹

出世之人實見緣起性空，真空之理對他們來說便「審實不虛」，「目之為諦」¹⁰即是真諦。世間凡夫為「妄情」所蔽，以假為施設的諸法為有，如幻之假有對他們來說便審實不虛，目之為諦就是俗諦。凡夫所見之有為一邊，出世人所見之空為一邊，俗諦、真諦各為一邊，諸佛菩薩離此二邊，證見不二之理，此不二之理對諸佛菩薩來說便審實不虛，謂之為諦就是中諦，又名中道第一義諦。可見，俗諦、真諦和中諦都是不同境界的人於境上所見的不同理，這是一種境理二諦的提法。三諦圓融正是從對真如的認識這一角度來理解二諦的。

就台宗思想的邏輯發展來說，其主要思想以一念三千的實相說和性具說為基礎，一念三千與三諦相結合便構成三諦圓融的學說。

所謂一念三千，是說：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種

世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。¹¹

十界指十種迷悟不同的境界，即六道(地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上)和四聖(聲聞、緣覺、菩薩、佛)。每一界具有轉化為其他九界和自身的可能，十界互具便有百界。每一界又具備三種世間(眾生世間、國土世間、五蘊世間)，每一世間有十種屬性，即十如(如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟)，因而每一界便具三十種世間。百界各具三十世間，便有三千之數。不過，三千之數並非實指，而是抽象地代表一切法(宇宙整體)。只要人稍微動一點心念(「介爾有心」)，就具備三千世間，即一切法。

此處，便涉及到一心與一切法的關係：

若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，……非縱非橫，非一非異，玄妙深絕。非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。¹²

台宗認為：一心與一切法既非時間上的生成關係(「縱」)，也非空間上的包含關係(「橫」)，它既不同於一切法，又不異於一切法。那一心究竟是如何具備一切法(三千世間)呢？

佛言：如是有。龍樹云：不自、不他、不共、不無因生。¹³

⁷ 智顛，《四教義》，《大正藏》第46冊，第728頁。

⁸ 智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，第7頁。

⁹ 智顛，《四教義》，第728頁。

¹⁰ 智顛，《四教義》，第727頁。

¹¹ 智顛，《摩訶止觀》，第54頁。

¹² 智顛，《摩訶止觀》，第54頁。

¹³ 智顛，《摩訶止觀》，第54頁。

由此可見，一念三千是在緣起實相的意義上說的，即：一心如是地、或本然地具備一切法。一心與三千世間之間的這種「法爾如是」關係從諸法的角度看，是一念三千的實相說；從心性的角度看，就是一念三千的性具說。因此，一念心起便本然地具備一切法。這正是一心之所以能觀一即一切、一切即一、而又非一非一切之理的邏輯前提。

一方面，在一念三千中，本來就已「非三而三、三而不三」¹⁴地具備了空、假、中三個方面，這同樣是緣起實相的應有之義，故說三諦「自爾」。

若法性、無明合有一切法，陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦：如是遍歷一切法，無非不思議三諦云云。¹⁵

「法性、無明合有一切法」是對一念三千的方便說，在此一念三千的過程中，不論是一心、還是一切法都是從緣所生，所以五蘊(陰)、十八界、十二處(入)等種種法皆為因緣和合、「無主而生」，故為假有，即是俗諦。「緣生即無主，無主即空」¹⁶，所以一切界入皆為此真空的一真法界所攝，故而一切即一，就是真諦。而由於俗諦指一為一切，所以一切非一切，真諦指一切為一，所以一非一。非一非一切，離於俗諦、真諦二邊，此非一非一切的不二之理，就是中道第一義諦。因此：

一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三，

¹⁴ 智顛，《摩訶止觀》，第8—9頁。

¹⁵ 智顛，《摩訶止觀》，第55頁。

¹⁶ 智顛，《摩訶止觀》，第8頁。

三而不三。¹⁷

一念三千的緣起實相本身就已包含了一切即一、一即一切、而又非一非一切，即空、假、中三個方面，即真諦、俗諦和中道第一義諦。因此，空、假、中三方面都以緣起實相為體，真諦、俗諦、中道第一義諦之當體是一，三諦相即就是三諦圓融。這是從境(一切法)的方面來說。

另一方面，一般人卻「迷茲三諦、轉成三惑」¹⁸，是故對此三惑而立空、假、中三觀，以三觀正觀三諦，從而破三惑、證三智、成三德。三惑，指見思惑、塵沙惑和無明惑。見思惑包括見、思二惑，見惑是知見上的迷惑錯誤，思惑是思想上的迷惑錯誤，見思惑執著於有見，使我們無法認識真諦所顯示的空理。塵沙惑執著於空見，迷於界內外如塵如沙的無量法門，阻礙對俗諦所顯示的假有之理的認識。無明惑系根本無明，它障蔽對中道實相的認識，使我們無法正確認識中道第一義諦。

三觀正是為了對治三惑：

空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德；假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德；中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德。¹⁹

空觀，是觀一切法皆為真空的一真法界所攝，一切即一，從而破除執著於有見的見思惑，證一切智(認識到一切法在總相上皆悉空寂的智慧)，成般若德(獲得無量無邊的智慧)。假觀，是觀一切法皆為

¹⁷ 智顛，《摩訶止觀》，第8—9頁。

¹⁸ 湛然，《始終心要》，《中國佛教思想資料選編》第2卷第1冊，第267頁。

¹⁹ 湛然，《始終心要》，第267頁。

因緣所生法，實則是一法，卻如幻如夢地展現為五彩斑斕的大千世界，一即一切，從而破除執著於空見的塵沙惑，證道種智(認識到一切法在別相上的差別歷然不爽的智慧)，成解脫德(斷除一切業力和煩惱的羈縛)。中觀，是觀一切法是一法、一法是一切法、故而非一非一切的中道實相，從而破除障蔽我們對中道實相之認識的無明惑，證一切種智(認識到諸法真空假有、空有不二的智慧)，成法身德(使自己本有的法身得到如實安立)。由此可見，空、假、中三觀之所觀乃是緣起實相的空、假、中三個方面，即真諦、俗諦和中道第一義諦。

「說之次第，理非次第」²⁰，不僅從縱向來看，由三觀而破三惑、證三智、成三德的過程並非循序漸進，「豁寤祇是一夢事」，它是一個頓破、頓悟的過程。而且從橫向來看，「行時一心中具一切心」²¹，不只是一心三觀，亦且是一心三惑，一心三智，乃至一心三德。因此，由一心發三觀，觀成則三智一心中具，這便是天臺一心三觀的全程。既然三觀由一心同時所發，三諦便為一心同時所照，因此，三諦在一心之上也正是圓融無礙的。這是從認識主體(一心)的方面來說。

由此可見，三諦不僅在一切法(諸法實相)的層面上圓融無礙，而且在一心的層面上也同樣圓融無礙。合而言之，就是三諦圓融。正如《摩訶止觀》所說：

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。

²⁰ 湛然，《始終心要》，第 267 頁。

²¹ 智顛，《摩訶止觀》，第 55 頁。

一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。²²

一方面，三諦在諸法實相的層面上圓融無礙：舉一空則假、中即在其中；舉一假則空、中即在其中；舉一中則空、假即在其中。這是因為空、假、中都以同一實相為體，故而三諦相即，一空一切空，一假一切假，一中一切中。另一方面，在一心的層面上，三諦也同樣圓融無礙。這是因為，不論是真諦、俗諦，還是中道第一義諦皆為一心同時所照，三諦便為一心同時所具。而之所以在諸法實相的層面之外，還要另立一個三諦圓融，這是因為，一般人無法在一念三千的過程中，直向地把握三諦圓融的道理，而往往為三惑所迷。因此，他們就只有通過一心三觀的反思行為，在反思中使自己把握三諦所顯示的道理。

而三諦之所以能在一心的層面上圓融無礙，這正是因為：一念心起，就同時具備了三千大千世界(一切法)，三諦才能在一心上同時現起，顯示出一空一切空、一假一切假、一中一切中的理境。因此，三諦之所以能在一心上圓融無礙，正以一念三千的性具說為基礎。

三諦在一切法上圓融無礙，其根據在於一念三千的緣起實相說；三諦在一心上圓融無礙，其根據在於一念三千的性具說。故而，三諦圓融的學說正以一念三千的實相說和性具說為基礎。

三諦圓融是由於三諦相即，此相即之三諦乃圓教所詮之理內相即二諦，也是圓教所圓詮的三諦。而三諦無論在一切法上，還是在

²² 智顛，《摩訶止觀》，第 55 頁。

一心上所透顯的無非是一個真實，即緣起實相(一念三千)之無二的真實，也正是由此而三諦圓融。所以，三諦圓融就是圓教所詮之一實諦，即惟一的真實。

總的來說，三諦圓融還是聯繫一心(一念)對真如實相的認識為說的，無論是直向的認識(一念三千)，還是反思的認識(一心三觀)。不論是真諦、俗諦、中道第一義諦，還是三諦圓融，都是一心於境上所照見之理。其二諦論(三諦論)因而並未透顯出二諦在言教層面上蘊含的理境。因此，我們才將天臺的三諦圓融判在「對真如的認識」中。

二、對真如的言說：三論宗的二諦論

三論宗則是從言教、即對真如的言說的角度來談二諦的，其二諦因而是一種言教二諦。「言說是世俗」是佛家對言說的根本態度，而在對真如的言說這一層面上，佛家才又以假名的方式安立了這個假為施設的言說。與之相應，三論宗的二諦論正展現為對言說之不斷超越(揚棄)的「空亦復空」的過程，這種超越所指向的就是那個不可言說的真如。

(一) 二於諦

吉藏的《大乘玄論》開宗明義就說：

二諦者，蓋是言教之通詮，相待之假稱，虛寂之妙實，窮中道之極號。明如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦，故

二諦唯是教門，不關境理。²³

說法必須對機，否則無異於對牛彈琴，所以，言教也必須以說法的對象所具的認識境界為依據。因此，言教必須是有所依靠的。而說法的對象又可根據其所具的認識境界劃分為世人(凡夫)和聖人，緣起實相(真如)之假有的一面於世人是實，目之為諦，即為世諦(俗諦)；而聖人則能如實了知緣起性空之理，所以性空便於聖人是實，目之為諦，即為第一義諦(真諦)。因而，在此，真諦和俗諦都是「於」一定的認識主體而實之理。這樣一種於凡於聖的二諦，便稱為於二諦。

問：《中論》云：「諸佛依二諦說法」，《涅槃經》云：「隨順眾生，故說二諦」，是何諦耶？

答：能依是教諦，所依是於諦。²⁴

言教二諦是能依，於二諦是所依。所以言教所依靠的正是於二諦。於二諦是一種境理二諦的提法。而吉藏之所以要在教諦之外，別立於諦的名目，其目的是為了「示凡聖得失，令轉凡成聖」²⁵。就是說，不論是於世人為實的世諦，還是於聖人為實的真諦都是各有偏頗、各有所失的。而言教則是通過對於二諦各自得失的揭示，以否定的方式引導人們走向對真如的正確認識。所以說，於二諦的意義就在於它是言教二諦之得以展開的受眾基礎或者說依據。

²³ 吉藏，《大乘玄論》，《大正藏》第45冊，第15頁。

²⁴ 吉藏，《大乘玄論》，第15頁。

²⁵ 吉藏，《大乘玄論》，第15頁。

(二) 諦以不諦為義

然而，三論宗的二諦論在邁出於二諦這一起點之後，便純然地展現為一幅不斷地自我否定和自我超越的圖景。這一自我超越的過程具體來說，就是三論所說的四重二諦，其總的精神則是「諦以不諦為義」²⁶。

從形上學的角度來看，有限者必然預設了對其自身的否定或者說超越，反之，能被超越的存在者也必然是有限的。由此觀之，「諦以不諦為義」正是說：所謂的真实必然是有限的真實，它必將為與之相對的真实所否定、也必將為更高的真实所超越。按照吉藏在《大乘玄論》中的分析，單就字面來看（「隨名釋義」），諦也就是真实的意思。而所謂的真实則必然是有限的，這可以從五個方面來說明（「以義釋名」²⁷）：

第一，真實必有待於言說，真實或有或無，而言說則無法用「有無」這對範疇來概括，所以言說也就非有非無。既然或有或無的真实必有待於非有非無的言說，所以這種真實便是有限的。第二，真實必有待於了智，真實是在境(對象)的層面上說的，而了智則處於能照的分位，所以了智是不境(並非對象)。既然於境上照見的真实有待於能照之不境的了智，所以這種真實便是有限的。第三，從橫向來看，真實必有其對立面，俗諦的對立面是真諦，真諦的對立面是俗諦，真俗相待而有。所以這種真實便是有限的。第四，如單就某一特定的真實而論，儘管它在凡夫的眼中真實，但在聖人看來，卻並非真實，反之亦然。既然任何真實都是相對而言，所以這種真

²⁶ 吉藏，《大乘玄論》，第 16 頁。

²⁷ 吉藏，《大乘玄論》，第 16 頁。

實便是有限的。第五，從縱向來看，任何真實都必將為更高一層的真实所超越，譬如理外二諦必將為理內二諦所超越，而理內二諦還是二，它必將為更高的不二所超越，如此超越，以至無窮。既然真實都是在某一特定的層面上說的，所以這種真實便是有限的。²⁸

歸納起來，這裏說的「不諦」可以分為三類：一類是異於真實的存在，如言說和了智；一類是與所談的真实相對立的真實，如真諦對俗諦、俗諦對真諦，如某一特定的真實之當體就已蘊含了自身的對立面；一類則是超越於所談的真实之更高一層的真实，如理內二諦超越於理外二諦，不二超越於二。

所以，任舉一真實，我們都可以從這五個方面、三類「不諦」來說明其有限性。而有限的真實必然無法窮盡最高的真實、即真如的底蘊，因此，我們就需要通過不斷地超越這種有限的真實，以趨近那個最高的絕對的真如。這不惟是可能的，而且是必要的。這種不斷超越的「空亦復空」的精神也正是在三論所說的四重二諦中得到淋漓盡致的展現。

(三) 作為教法的四重二諦

從根本上說，「諦」之所以以「不諦」為義，換言之，這裏的真实之所以是有限的，正是因為在此所談論的真实其實是在言教中的真实。也正因此，這種真實才有待於言說、才有待於了智。所以，「諦以不諦為義」就是說，在言教中的真实必然是有限的，因而必將為更高的真实所超越，並且這種超越的過程也必將是無限的。通過這種對有限真实的無限超越，我們的認識才得以不斷地趨近那個

²⁸ 吉藏，《大乘玄論》，第 16 頁，這裏的順序已經過筆者調整。

最高的絕對的真如。這種不斷的趨近或者說逼近，正是作為教法的四重二諦所開啟的。

對此四重二諦，試為疏說如下：

今明，說有欲顯不有，說無欲顯不無，有無顯不有不無，故名了義。

(第一重)他但以有為世諦，空為真諦。

(第二重)今明，若有若空，皆是世諦，非空非有，始名真諦。

(第三重)三者，空有為二，非空有為不二，二與不二，皆是世諦，非二非不二，名為真諦。

(第四重)四者，此三種二諦皆是教門，說此三門，為令悟不三，無所依得，始名為理。²⁹

世人都以有為真實，出世人則認為空才是真實，前者所認取的真實是世諦，後者所認取的真實是真諦。今以此兩種真俗對舉，以表明世人之有與出世人之空是彼此對待的，有非實有，對空而有，空非真空，對有而空。所以，有和空都不是究竟的真實。是為第一重二諦。在此層面上的世諦和真諦從認識的角度來看，就是於三諦。三論宗將於二諦對舉，以顯示兩者皆非究竟的真實，便構成了作為教法的四重二諦之初門，即入真如實相之初門。所以，三論的四重二諦正以於二諦為起點。

更進一步，既然空有相待，有非實有，空非真空，故而，有是不有之有，空乃不空之空，空有本來不二無別。所以，非空非有才

是真實，才是真諦。相比之下，若有若空，不論是有，還是空，便都成了世諦。是為第二重二諦。

然而，若有若空是二，非空非有是不二，不論是二，還是不二，都還是有分別的。究竟的真實(真如)則以無分別為義。所以，二與不二也應予以超越，非二非不二才是真實，方為真諦。相形之下，二與不二，便成了世諦。是為第三重二諦。

最後，前三重二諦都是為使人悟入真如之理，而假為施設的言教。正如《二諦義》所說：「此三種二諦，並是漸捨義，如從地架而起」³⁰，此三種二諦雖則層層遞進，但並沒有達到究竟的真實，其本身只具有遮(「捨」)的作用，而沒有自身獨立的意義。所以，這三種二諦都還未達究竟，只有非此三種二諦(「不三」)才是真諦。當然，「不三」不是說只要超越了前三重，就可以直指真如之理，它體現的正是「諦以不諦為義」或者說「空亦復空」的不斷否定、不斷超越的精神。所以，其含義不止是字面意義上的「不三」，更是要超越一切有所依得的言教，以「無指之指」引導人實現對真如之理的無言證會，這當然是極高境界的言教了。是為第四重二諦。

那麼，三論又為何要立此四重二諦？這可以從兩方面來看：

一方面，這主要是為破凡夫及修道人尋常所具的四種錯誤見解(「四病」)：

為破四病，故說四門：

初明，於凡夫是有，名為世諦，於聖人是空，名第一義諦。

次明，為破有，故言空耳。諸法未曾是有，亦未曾是空，空有

²⁹ 吉藏，《大乘玄論》，第15頁。

³⁰ 吉藏，《二諦義》，《大正藏》第45冊，第90頁。

並出兩情，故皆是世諦耳。知未曾空有，名為真諦。

次明，為破空有，故言非空有耳。竟未曾是空是有，何曾是非空非有？故空有非空有、二不二皆是世諦。非空非有，非不空非不有，方是真諦。

次明，說四句為俗，非四句方乃是真。³¹

凡夫通常執於有，以有為真實，故說第一重二諦之空，以破除世人的執著。而修道人在聽聞佛法之後，卻往往執於空，以空為別於世間之有的真實，故說第二重二諦之非空非有以破除之。或又轉而執於非空非有，以非空非有為別於若空若有的真實，此時，就以第三重二諦之非二非不二來破除之。或又進一步執於前此的三種二諦，以為得此三種二諦(四句)之義，便已窮盡了真如的底蘊，此時，就以第四重二諦之言忘慮絕、心行處滅，來破除這種較高層次的錯誤見解。如此四重二諦，循環相續，便及時糾正了人們在認識真如實相的各個階段，所易產生的各種偏差和執著，從而引導他們走向對真如實相的正確認識。所以說：「為破四病，故說四門」，為了真如，故說四門。

另一方面，三論之所以立此四重二諦，也有其現實的目的。當時，毗曇師以實有、實空為二諦，以為空之外實有有，有之外實有空，所以三論以第一重空有二諦來反對它。成論師則以有為世諦，空為真諦，所以三論以第二重空有為世諦，非空有為真諦來反對它。此外，地論師和攝論師以依他起、遍計執二性為世諦，以圓成實性(不二真實性)為真諦，所以，三論便提出第三重二不二為世

³¹ 吉藏，《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，第28頁。

諦，非二非不二為真諦，來反對地論、攝論二師的觀點。同時，地論、攝論二師又以遍計執、依他起、圓成實三性為世諦，以相無性、生無性、勝義無性三無性為真諦，所以三論宗進一步提出第四重前三為世諦，不三為真諦，來反對它們這種尚未究竟的二諦觀。³²

雖然三論宗關於二諦還有更為繁瑣的表述³³，但我們由此已可以看到，其四重二諦是一種教法。這種教法不僅是為了回應當時的各個佛學派別，更重要的是為了以方便善巧的方式來言說那個不可言說的真如，從而教化迷於生死之海的芸芸眾生。作為三論宗二諦論之核心的四重二諦正是一種言教二諦，所以，我們將三論的二諦論判在「對真如的言說」之中。

然而，這種作為教法的四重二諦經由不斷自我否定、自我超越所指向、所開啟的，正是那個不可說的真如之理。四重二諦始於對真如的片面認識(於二諦)，而終於對真如的正確認識(如實了知)。它不僅以於二諦為所依，而且以真如第一義諦為所詮。於二諦和真如之理則屬於境理二諦，即對真如的認識的範疇。所以，對真如的言說還是不能離開對真如的認識，言教的開端和終結都必須是我們對真如的認識。否則，言教就會成為無依之空教和無詮之虛言。因此，言教二諦和境理二諦必須結合在一起，才能充分彰顯二諦在佛教的整個思想框架中的全體大用。

³² 吉藏，《大乘玄論》，第15頁。

³³ 吉藏，《大乘玄論》，第19—21頁。

三、認識與言說的統一：慈恩宗的二諦論

已有論者注意到，三論在以二諦為言教的同時，又把言教所證的中道之理(真如)放到二諦之外，從而在教與理這對範疇下討論原先在二諦中的問題。³⁴然而從學理上看，這個二諦之外的中道之理(真如)難道就不是第一義的(paramārtha)真實(satya)了嗎？真如本身就是第一義諦(paramārtha-satya)，所以就理應在二諦之中，而不是在二諦之外。既然真如(中道之理)在二諦之中，則二諦之為境理就是二諦的應有之義。所以，三論認為「二諦唯是教門，不關境理」則不免有所偏頗。

總的來看，三論宗是在泯除了一切差別之後，再將境理二諦統一在言教二諦之中的：

若得意者，境之與教皆無妨也。以真俗通理，故名為教；真俗生智，即名為境。如來說二諦，故二諦為教；如來照二諦，即二諦為境。然二諦未曾境教，適時而用之。³⁵

正是在領會了無所依得之理(「得意」)之後，境理二諦與言教二諦、對真如的認識與言說等等自然就無需再行分別。所以，三論對於認識與言說的統一正是從否定(無分別)的方面為論的。之所以如此，是由於三論宗人把中道之理安立在二諦之外，而在二諦之內就只能以「無分別」來推託對真如的認識與言說之間的差別而復一致了。

同樣的，天臺宗也是在其三諦圓融的至高理境之上建立對真如

的言說：

軌則行人呼為三法，所照為三諦，所發為三觀，觀成為三智，教他呼為三語，歸宗呼為三趣，得斯意類，一切皆成法門，種種味勿嫌煩云云。³⁶

一心發三觀、照三諦、成三智，從而以所成之智來施設言教，即為三語。對真如的認識有三個方面，對真如的言說相應地便有三個方面。這三方面與三諦相應，所以三語也同樣是圓融無礙。但是三語只是就言說本身作橫向的開列，並沒有涉及到由三觀而三語這一縱向的歷程中認識與言說的一致。所以，天臺宗還是沒能從對真如的認識貫通到對真如的言說，並指出二者的差別與一致。

所以，三論的二諦論有教(言說)而無觀(認識)，天臺的二諦論則有觀而無教，前者偏於對真如的言說，後者偏於對真如的認識。言說是世俗，認識惟證得，是佛家對言說和認識的根本態度。而無論是單從言說出發(三論)，還是單從認識出發(天臺)，都只能夠明瞭世俗之可破或者真理之可證這兩者之一，卻無法將二者貫通起來，以致於不是因為偏於一往破執而不知體認，就是因為偏於隨處體認而忽略修習的次第。正所謂：「學(有教)而不思(無觀)則罔，思而不學則殆」。³⁷

當然，三論指明言說有四重次第，天臺指明認識有四重次第，這是兩家的貢獻所在。認識和言說的次第都以真俗二諦為兩極而展開。對於得道之人來說，以其所證(認識)的真如之理由真向俗地展開，就是言說的次第。對於學道之人來說，以得道之人的言說為憑

³⁴ 紀華傳，〈三論宗二諦義之哲學意蘊〉，《寒山寺佛學》(上海：上海古籍出版社，2003年)第2輯，第111、117頁。

³⁵ 吉藏，《中觀論疏》，第28—29頁。

³⁶ 智顛，《摩訶止觀》，第55頁。

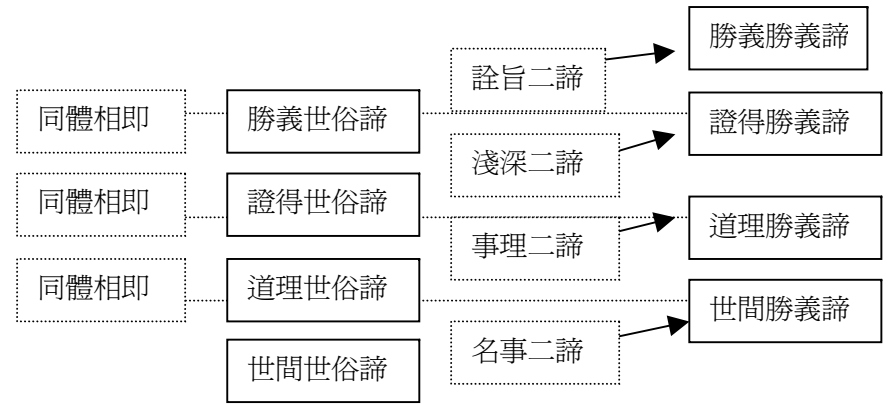
³⁷ 《論語·為政》。

依而由俗向真地進取，就是認識的次第。可以說，認識向上攀升，以真如為旨歸，言說則向下鋪陳，以教化為宗旨。所以，對真如的認識開啟的是一條通達真理之路，此道路向著相反的方向，就是對真如的言說開啟的教化眾生之路。對真如的認識的次第與言說的次第雖然在方向上相反，而在所依之體上則為同一，兩種次第實即同一道路，即二諦所開顯的歸依與教化之路。

以法相唯識學為核心的慈恩宗正是在二諦相即(在體上同一)的基礎上指明了這條歸依與教化之路，從而不僅揭示了對真如的認識與言說之間的差別與一致，使由來的境理二諦與言教二諦重新得到統一，以收教觀並美之效；而且還完滿地呈現了佛教「即世間而轉世間」的精神特質。這一認識與言說在實質上統一的理論境界則是偏於理的天臺或偏於教的三論所無法企及的。可以說，慈恩宗的二諦論在二諦論的發展史上具有重要的總結意義。

(一) 通達真理的四重二諦

天臺的四重二諦乃認識的次第，三論的四重二諦是言說的次第，慈恩的四重二諦則為認識與言說相反而相成的歸依與教化的次第。其四重二諦的義理架構可以展列如下（見次頁）：



如圖所示，從世間世俗諦到世間勝義諦(名事二諦)，從道理世俗諦到道理勝義諦(事理二諦)，從證得世俗諦到證得勝義諦(淺深二諦)，再從勝義世俗諦到勝義勝義諦(詮旨二諦)，就是慈恩的四重二諦，即歸依與教化之路的四個階段。其中，每一重二諦中的世俗諦與下一重二諦中的勝義諦之間在實質(體)上則是同一的，即同體而相即，其所同之體乃是四種不同的認識與言說的境界。所以勝義與世俗、真與俗，在慈恩的四重二諦中正為相待相成、相依而建立，如窺基所說：

俗是真家俗，真是俗家真。有俗亦有真，無真亦無俗。故非遣依他而證圓成實，非無俗諦可得有真，真俗相依而建立故。³⁸

一方面，每一種境界上的二諦正是同體而相即的關係，所謂「有俗亦有真，無真亦無俗」。另一方面，每一個階段所聯繫的兩種境界則是真俗相對而差別的關係，俗對真而俗，真對俗而真，所以說：「俗是真家俗，真是俗家真」。這兩方面相結合，便構成四重二諦

³⁸ 窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》第45冊，第294頁。

的歸依與教化之路，從認識的方面看是向上認識真如的通達真理之路，從言說的方面講則是向下化導眾生的施設言教之路。這裏，我們先按認識逐步向上超越的次第，對名事、事理、淺深和詮旨四重二諦，試為一一疏說如下，再從言說的角度來反觀：

(1) 名事二諦：世間世俗諦與世間勝義諦

世間世俗諦又名有名無實諦，其內容(體)是瓶、軍、林等在世間凡俗中實在的事物，以及我、有情等由於名言施設而有的概念。但是，經過分析就可以看到，前一類事物其實沒有自性，無實體可言；後一類在名言中有的概念則沒有現實的對應物，它們僅僅是名言執著的存在，同樣也無實體，惟有假名。雖然這兩類存在都沒有實體(自性)，但它們卻可以「有用」、「無用」這對範疇來概括。前一類瓶、軍、林等雖無實體但卻有用，譬如瓶可以盛水，軍隊可作戰等。後一類我、有情等則在現實中毫無用處。

這兩類存在沒有自性，但我們卻可以名言來指稱，所以它們便有名無實。而一般人出於日常生活的經驗(世情)則認為它們是有的，這種有僅是於世間有，是虛偽的有，真實的有、真實的道理則為這些虛偽的有所掩覆。「隱覆空理，有相顯現」³⁹在慈恩看來，就是世俗的意思。因此，以這些無體而假有、有名無實的存在為體之諦便名為世間世俗諦(有名無實諦)。

這些「有相顯現」的虛偽存在所隱覆的「空理」則是五蘊、十八界、十二處，即三科等法。這些有名無實的存在不過是三科等法和合而成的現象和顯現出來的假名，只有三科等法才是真實的存在，它們是構成現象界的一定道理。這一點是經過分析才認識到

³⁹ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 287 頁。

的，並非在凡俗日用的生活中所能領會，所以，這種認識對世俗的認識而言就更高一級。

但這種高一級的認識僅僅使真如之理得到最初顯現，所謂「事相粗顯，猶可破壞」⁴⁰，它對於再高一級的認識而言畢竟還很粗淺，仍然泥於世間。所以，以三科等法為內容(體)之諦就名為世間勝義諦。世間世俗諦僅以假名為體，世間勝義諦則以三科等實有之事為體，這一重二諦於是就稱為名事二諦。

(2) 事理二諦：道理世俗諦與道理勝義諦

世間勝義諦又名體用顯現諦，「體」指三科等法，「用」指我們的現象界，即瓶、林與我、有情等假名構成的世間。在世間勝義諦中，「體」與「用」的差別才隨著事相的初步展露而得以呈現，即「事相顯現，差別易知」⁴¹。儘管三科等法是構成現象界的一定道理，但這種道理還非常淺顯而易為凡夫所知，相對來說它還是世俗的。所以，以三科等法為體之諦又名為道理世俗諦。

世間勝義諦作為下一階段之起點時就名為道理世俗諦。二者同以三科等法為體，所以是同體而相即。世間勝義諦轉為道理世俗諦，便由名事二諦進入了事理二諦的階段。在這一認識階段中，三科等法就不過為一定的事而已。現象界隨這些事的不同組合而呈現出各種差別，所以，道理世俗諦又名為隨事差別諦。

三科等事在緣起的觀照下不過為因緣和合所成，依知、斷、證、修因果差別等義安立的苦、集、滅、道四聖諦理則是更高一層的道理。通過對四聖諦的認識，便能達到殊勝無漏的境界，證得聖果。

⁴⁰ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 288 頁。

⁴¹ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 288 頁。

以四聖諦理為內容(體)之諦就名為道理勝義諦。

道理世俗諦與道理勝義諦這一重二諦就稱為事理二諦。蘊、界、處三科等法為事，苦、集、滅、道四聖諦則為理。四聖諦理使人在緣起中的迷、悟、染、淨之因果差別得以顯現，所以道理勝義諦又名為因果差別諦。

然而，苦、集、滅、道四聖諦也只是佛為使人明瞭迷、悟、染、淨的因果差別以證得聖果而方便安立的，它仍有因果的相狀可知。對於更高的認識來說，它仍然屬於世俗。所以，道理勝義諦作為更高認識階段的起點，就名為證得世俗諦。道理勝義諦與證得世俗諦也是同體相即的，二者同以四諦為體。

(3) 淺深二諦：證得世俗諦與證得勝義諦

由於四諦是佛為化導眾生而方便安立的，所以證得世俗諦又名為方便安立諦。對此方便安立之理的認識顯然還未究竟。所以，進一步就是以二空真如之理為體(內容)的真實，對於人法二空的認識殊勝特妙為聖者所證，所以這種真實就名為證得勝義諦。二空真如之理為凡愚所不測，它要憑藉各種善巧的言說(詮門)才能夠呈現在凡夫面前，所以二空為實，言詮為門，證得勝義諦又名為依門顯實諦。

在這一階段，對於四諦的認識為淺，對於人法二空之理的認識為深。獲得二空真如的認識以後，便能以此二空來統攝四諦。所以，證得世俗諦與證得勝義諦這一重二諦就名為淺深二諦。

二空真如本身並非佛為引導眾生解脫而方便安立的法門，它只是對世界之本態的一種描述，只是假名，而不是有所安立的。所以，證得勝義諦又名為假名非安立諦。假名非安立諦就是勝義世俗諦的別名。

(4) 詮旨二諦：勝義世俗諦與勝義勝義諦

勝義世俗諦(假名非安立諦)與證得勝義諦同以二空真如為體，也是同體而相即。儘管二空本身不是方便安立的(假名非安立)，但它仍要通過各種詮門才能為世人所知。所以，證得勝義諦仍須隨順世間得到安立，它仍屬於世俗。因此，以二空真如為體之諦在更高的認識階段中就名為勝義世俗諦。

總的說來，「第一俗體假名安立，後三俗體有相安立」⁴²，世間世俗諦依假名安立，道理世俗諦(世間勝義諦)、證得世俗諦(道理勝義諦)和勝義世俗諦(證得勝義諦)則依一定的名相安立，相應的認識均未徹了真如之底蘊。惟有勘落一切方便安立的名相，「廢詮談旨」，才能直面名相最終所指的真如本身(非安立一真法界)。以非安立一真法界為體之諦就是廢詮談旨諦，它是最高境界、最殊勝的勝義諦，所以名為勝義勝義諦。

勝義勝義諦「體妙離言，迥超眾法」⁴³，無須再安立任何詮門，它本身就是絕對的所詮之旨，對它的詮表已由能詮的勝義世俗諦來承擔。所以，勝義世俗諦與勝義勝義諦這一重二諦就名為詮旨二諦。勝義勝義諦境界上的認識就是對於真如的默然證會。慈恩的四重二諦正以此無言的證會為認識的終極。

因此，由名入事，由事入理，由淺入深，由詮入旨；從認識假名到領悟三科，從而證得四諦，妙體二空，最後與非安立一真法界(真如實相)相契合：這就是慈恩宗所指出的認識向上不斷超越的四重二諦，即通達真理之路的全程。

⁴² 窺基，《大乘法苑義林章》，第 288 頁。

⁴³ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 288 頁。

(二) 反觀之下的言說之路

沿這條向上認識真理的道路回過來走，便是向下言說真理的教化眾生之路，《義林章》說道：

初之一俗，心外境無，依情立名，名為世俗。第二俗諦，心所變事；後之二俗，心所變理：施設差別，即前三真。其第四真，唯內智證，非心變理，隨其所應，即是三性。⁴⁴

第四勝義勝義諦惟聖者以無分別智自內所證，它離於一切名言和假相的安立，也不是心所變現的道理。這種對真如的直接認識最為殊勝，以之為起點向下層層安立各種道理和事相，便構成教化眾生的言說之路。

進言之，前三種勝義諦都依境界立義，只有第四勝義諦才依道理立義。這裏所謂的道理就是真如之理。惟有勝義勝義諦才真正以真如為體，與真如冥合無二。在此境界上的殊勝特妙的智慧(般若)為引導眾生對真如的認識而方便安立各種道理和事相，即「心所變理」和「心所變事」。世間勝義諦(「第二俗諦」、道理勝義諦和證得勝義諦(「後之二俗」)正是依這些道理和事相的境界而立義的。

具體來說，二空真如的各種詮門乃是般若智慧在證得勝義諦(勝義世俗諦)的境界上安立的道理，四聖諦理是般若在道理勝義諦(證得世俗諦)的境界上安立的道理，三科等法則是般若在世間勝義諦(道理世俗諦)的境界上安立的事相。這三個境界層層向下，二空真如、四聖諦理與三科等法也層層向下地展現為各種教化。通過這

⁴⁴ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 288 頁。

些教化，眾生才得以超越「俗中極劣」⁴⁵的世間世俗諦，遵循四重二諦開示的認識真理之路逐步向上超越，從而最終獲得對真如的完滿認識，即到彼岸的般若智慧。

因此，沿通達真理之路以下行，由旨立詮，由深立淺，由理立事，由事立名，層層向下安立對真如的言說(教化)，便構成教化眾生之路的全程。

(三) 超越的認識與低迴的言說

對真如的認識開啟向上超越的通達真理之路，對真如的言說則開啟向下低迴的教化眾生之路。這是同一條路，認識與言說是其上兩個相反的方向。前者向上超越，後者向下低迴。超越的認識與低迴的言說在實質(體)上正相一致。

一方面，對真如的認識必有待於言說的指引。只有依靠在言說中安立的三科、四諦和二空真如，才能使認識依次上升到與這三種事理相應的境界，最終實現對真如的完滿認識。所謂「若不依俗諦，不得第一義」，若不依言說、不依聖言量，則不得第一義。另一方面，對真如的言說也以相應的認識為前提。聖言量是言說，又須是聖者所立的言說。如上所述，道理世俗諦是心所變事，證得世俗諦、勝義世俗諦是心所變理，這個變現事理的心正是對真如的殊勝認識。所以，對真如的認識與言說正相互依待：超越的認識以聖者的言說為憑依，低迴的言說則以殊勝的認識為前提。這一點上，慈恩的四重二諦與《中論》境理與言教二諦相聯繫的思想正一脈相承。

不惟如此，慈恩的四重二諦更突顯了對真如的認識與言說之間

⁴⁵ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 293 頁。

同體而相即的關係。這一點則不僅超越了《中論》認為認識與言說相互依待的思想，更進一步揭示了對於真如的認識與言說之間的差別而復一致：

第一，依據慈恩的四重二諦，這條通達真理之路可自下而上地分為五種境界：世間世俗諦、道理世俗諦(世間勝義諦)、證得世俗諦(道理勝義諦)、勝義世俗諦(證得勝義諦)和勝義勝義諦。在居中的三個境界，即道理世俗諦、證得世俗諦和勝義世俗諦上，分別安立的三科、四諦和二空真如既是超越的認識依次認識到的事理，也是向下的言說依次建立的詮門。正是通過這些詮門與所知事理間的一致，對真如的認識才能逐步向上攀升，對真如的言說才能層層向下貫注。在這三種境界上，超越的認識與低迴的言說就是同體而相即的關係，其所同之體依次為三科、四諦和二空真如。

第二，四重二諦中最低的境界(世間世俗諦)是認識的起點和言說的終點。在這一境界上安立的瓶、林及我、有情等假名為凡俗所共知，這種「俗中極劣、無可過勝」⁴⁶之知乃是對真如的認識的起點和首先超越的對象，同時又是對真如的言說之隨順世俗的最終落腳點。在這一境界上，對真如的認識與言說也是同體而相即的關係，其所同之體就是凡俗共知的瓶、林及我、有情等等假名。

第三，最高最後的勝義勝義諦直接就是真如之理本身，這一境界上的認識只能是無言的證會，其上的言說就是不可說，所謂「第四勝義無相、非安立」⁴⁷。然而，前此四個境界的言說卻無一不最終指向這個最高的真如之理，所以這四個境界的所有言說和所說的

⁴⁶ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 293 頁。

⁴⁷ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 288 頁。

一切事理名相在本質上都是這一至高境界的言說。正所謂「俱不可說俱可說」⁴⁸，至高境界的言說不可說而又無不可說。所以，這一境界的言說雖然是沈默，卻蘊含了對真如的一切言說，即前此四種境界的一切事理名相，正所謂「第四勝義不能自勝，待於四俗故名勝義」⁴⁹。進言之，這種沈默之說(「無指之指」)與這一境界上對真如的完滿認識也正為同體而相即，其所同之體就是真如之理，即世界的本態。世界的本態至大無外，沖漠無朕，以之為體的認識與言說便相應地是無言的證會與證會的無言。

因此，對真如的認識與言說雖然一為向上的超越，一為向下的低迴，但是二者在實質(體)上又復一致，即同體而相即。這正是慈恩宗的四重二諦對於由來二諦論中的境理二諦與言教二諦的重新統合，以及對真如的認識與言說在更高層次上的統一。統一的基礎是二諦在同一境界上的同體相即和在不同境界上的相對而差別。在此基礎上，慈恩宗不僅總結了前此的二諦論，而且更通過認識與言說、歸依與教化之路的開顯，將佛教「即世間而轉世間」的精神特質重新呈現在我們的面前。

四、以世間化佛法、以佛法化世間

超越的認識逐步向上呈現為通達真理的歸依之路，低迴的言說則漸次向下展現為面向世間的教化之路。由於對真如的認識與言說在實質(體)上相一致，所以，歸依與教化也正同體而相即，其所同

⁴⁸ 智顛，《摩訶止觀》，第 55 頁。

⁴⁹ 窺基，《大乘法苑義林章》，第 293 頁。

之體就是對真如的認識與言說之路。所以，歸依真理(對真如的認識)並不脫離世間的事理名相，而是在「即」世間中尋求「出」世間的智慧。隨順世俗的教化(對真如的言說)也不是要放棄殊勝特妙的智慧，而是在「出」世間的高度上「轉」世間。

因為「即」世間而「出」世間，佛教的真理才不是超絕的玄思，而真正與社會人生的現實相契合。因為「出」世間而「轉」世間，佛教的世間化才不至於隨波逐流，而真正具備轉變世間的理想品格。其轉變世間的理想則源於而又高於我們的世間。佛教正是以這樣一種相即而超越、契合而疏離的方式，在隨順世間之中轉變我們的世間。隨順世間而轉變世間，正是佛教「即世間而轉世間」的精神特質。這正是慈恩宗四重二諦的歸依與教化之路所呈現給我們的變革現實的精神。

推言之，如果一種智慧與現實相脫節，它必將為現實所拋棄。佛法亦不例外。不論是對真如的認識還是言說，不論是歸依還是教化，都必須以世間的事理名相為體，這在本質上也正是以真如為體。因為真如作為世界的本態與世間正為同體而相即。所以說：

涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。⁵⁰

佛法不離世間而說涅槃，同樣也即世間而提煉其出世間的智慧。在當今社會，佛法至少就其形式和載體而言已略顯陳舊。而且隨著時代的發展，新問題不斷湧現，這也同時逼迫佛法在反思中實現其自我超越和昇華。因此，「以世間化佛法」就不僅是佛教內在義理的要求，更是當今現實的要求。

當然，佛法在回應現實的同時，還必須堅持它「即世間而轉世

⁵⁰ 龍樹頌，青目釋，《中論》，第36頁。

間」的精神特質。這一點就體現在今日的佛法更應站在批判現實的立場來回應現實，在批判中確立它世間的地位。所謂「正法久住」不是脫離歷史和現實的「久住」，而理應是在總結歷史、回應和批判現實的過程中的「久住」。因此，「以佛法化世間」則不僅是保證佛法免於隨波逐流的要求，更是佛教「即世間而轉世間」精神的內在要求。

「以佛法化世間」要求一種佛教式的批判，「以世間化佛法」則要求佛教的自我批判。二者是人間佛教之路的兩個方面，也是對真如的認識與言說之路、即歸依與教化之路的必然延伸。

附志：「批判」一詞實在是有些「觸目驚心」。幸而牟宗三先生說過，「批判」的本義是「論衡」，「論衡」就是簡別、衡定的意思（《四因說講演錄·序》，上海：上海古籍出版社，一九九八年）。本文的「批判」也只是在這個意義上使用的。本文從撰寫到定稿，均得到王雷泉老師的幫助，在此謹表衷心的感謝！

【參考文獻】

龍樹頌，青目釋：《中論》，《大正藏》第30冊，臺北：新文豐出版公司，1996年。

智顓：《四教義》，《中國佛教思想資料選編》第2卷第1冊，北京：中華書局，1983年。

智顓：《四教義》，《大正藏》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1996

年。

智顛：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1996年。

湛然：《始終心要》，《中國佛教思想資料選編》第2卷第1冊，北京：中華書局，1983年。

吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1996年。

吉藏：《二諦義》，《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1996年。

吉藏：《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1996年。

窺基：《大乘法苑義林章》，《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1996年。

《論語》。

呂澂：《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，1991年。

牟宗三：《四因說講演錄》，上海：上海古籍出版社，1998年。

紀華傳：〈三論宗二諦義之哲學意蘊〉，《寒山寺佛學》第2輯，上海：上海古籍出版社，2003年。