

僧肇之二諦義及其影響

—以《不真空論》為中心

元弼聖 撰

本文係八十五年度獎學金得獎論文

目次

【緒論】

【壹】二諦義的發展

- 一、初期佛教的二諦義
- 二、大乘佛教的二諦義

【貳】僧肇之二諦義及其影響

- 一、僧肇之二諦義
- 二、僧肇二諦義之影響

【結論】

【參考文獻】

【緒論】

從後漢末到六朝數百年間的思想，讓我們看到一向維持了統一帝國發展的儒學統一尊思想體系的衰微，代之而起的乃是以道家思想為根本主軸，將儒、道兩系統思想統合而形成的玄學。

魏晉玄學代表人物為何晏與王弼，他們重老，用《老子》解釋儒家的《易經》、《論語》，其學說中心是主張以「無」為本的「貴無」的本體論，並運用本、末，體、用，一、多，靜、動，常、變，言、意等各種哲學對立範疇有系統地展開論證¹。其後裴頠在此基礎上，提出了「崇有」。到了郭象時，注重解以《莊子》的途徑，從而主張「自然」之說，認為既非從無生，也非從有生，而是自生。他以萬物生成及存在的根據是內在於個物之中，個物均具有自然之性，而肯定其絕對性。因此，各個物實現其性，即得其「逍遙」。玄學的這種本體論（存在論）之探求，是促使般若思想流行在中國社會之基本原因。

般若思想和玄學思想之融合，就玄學方面而言，他們認為般若之「空」與道家之「無」，均與本體或事物之絕對本質有關。故「無」與「空」被當作是本，是一切的基礎，是究竟的真實。另外，就佛學方面而言，僧侶中一小部分人原與玄學

¹ 見方力天《中國佛教研究》（上），頁六二二。

者出身相同，又由於佛學當時還不能獨立，必須資取玄學家的議論，因而般若學說必須與玄學接近。這樣，一方面影響了佛學的研究，使它把重點放在與玄學類同的般若上，以致佛學玄學化，另一方面，不僅用老、莊解佛法還以佛解了老、莊²。

然而，佛學雖依賴玄學來闡揚發揮佛理，但基本上而言，二者有著本質上的差異，是無法等同視之的，所以當名僧以玄學來解佛理時，難免時時發生與理多違之情形。僧肇就對這個情形，做了深入的反省。

僧肇，俗姓張，東晉京兆人，鳩摩羅什法師在姑藏時，僧肇從長安遠投羅什門下。羅什入關中後，他也跟隨其後³。僧肇的佛學思想，主要反映在《不真空論》、《物不遷論》、《般若無知論》和《涅槃無名論》中。他師承羅什法師所傳的中觀思想，所以他的著作都是圍繞著「空」這一範疇，作為理論基礎，故由師得讚許「秦人解空第一者」。

僧肇在中國佛學上的最大貢獻是運用以龍樹為代表之印度般若中觀學「空」的思想，對當時的般若學進行了全面的批判、總結，建立了一套獨立、完整的具有中國文化特質的佛教哲學體系。其中，我們一方可以明白當時的名僧在玄學的影響下，所討論的主要論題為何？另一方面則可以由僧肇討

² 在這裡說，有關佛學方面之言，見於呂澂《中國佛學源流略講》，頁四八。

³ 關於僧肇生平事蹟，見於《梁、高僧傳》卷六，《大正藏》卷五十，頁三六五～三六六。

論的方向，明白他如何接受與轉化龍樹的中觀學說。總之，正確把握僧肇的佛教哲學思想，是全面了解這個時代佛教的特質，及至把握整個佛教中國化之關鍵。

二諦即世俗諦、勝義諦或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。蓋意謂凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗的，名為「世俗諦」。世、是遷流義，俗、是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的⁴。「勝義諦」，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識的，這是特勝的真智界，故名「勝義」，即「第一義諦」⁵。

「諦」，是正確不顛倒義，與「實在」不同，它是真實而不顛倒的。那麼，真實只應有一個，不會多的，為什麼說「諦」有二種呢？就因為有關這點，在佛教思想發展中對二諦有不同的見解。

二諦是尤其以後大乘佛法中極重要的論題。其目的，在乎引導眾生轉迷啟悟，而引導的方便，即以二諦為本，故對二諦應求得確當的了解。因此，茲先敘初期佛教與大乘佛教之二諦義，次論就以《不真空論》為主，而探討僧肇之二諦義及其影響。

⁴ 若從語義上論世俗諦，則卻不止有「覆障義」(samvṛti)一個，此外，梵文“vyavahāra”(言說義)、“prajñapti”(施設義)，都可以譯作「世俗」。見於霍韜晦〈二諦觀念之起源與發展〉，頁十～頁十一。

⁵ 以上在文中敘述對於二諦的定義，參見印順法師《中觀今論》，頁二〇六。

【壹】二諦義的發展

一、初期佛教的二諦義

在現存的漢譯阿含中，若尋找直接說「真諦」與「俗諦」的名字，則恐怕不容易見到⁶。然到了部派佛教時期，就顯然地確立真、俗二諦的教說形態。例如，在《阿毘達磨大毘婆沙論》云……

如死生者是世俗有；諸死生法是勝義有。入出定者是世俗有；所入出定是勝義有。作者、受者是世俗有；業、異熟果是勝義有。……如樹等是假；色等四塵是實。如是補特伽羅是假；色等五蘊是實。⁷

亦云：

⁶ 關於原始佛教的二諦說，印順法師在《性空學探源》一書中，曾基於佛陀的中道立場來說明《阿含經》中所見的二諦義。據印順法師說：「《雜阿含》三三五經（《第一義空經》）說：『俗數法者，謂此有故彼有……。』，《增一阿含·六種品》第七經也有相同的文句：『云何假號因緣？所謂緣有，是此生則生。』中道立場所說的『此有故彼有』的緣起法，經中說是『俗數說』，是就世間一切因果生滅的假名因緣建立的。即假名緣起以離我所、常斷、一異等邪見。因離執而悟入的是第一義空……。緣起生滅法是俗數假名法，於中能離諸錯亂，便是第一義空。是正確不顛倒的世俗諦，能即此緣起以顯示第一義諦，所以稱為中道。」見上書的頁二三～二四。本人認為，從阿含中所見的緣起法的整個構造（即，因緣起故無我、無常）看來，在阿含中亦可見到二諦形式的思惟方法，因此可以講二諦說是根本佛教所有。可是有關討論在《阿含經》中直接記載真諦與俗諦二諦的問題，雖在《俱舍論》卷二二（《大正藏》卷二十九，頁一一六 b）說「餘經後說諦有二」，然未有明白的說明，其說餘經是指阿含中哪一經。

⁷ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第九十，《大正藏》卷二十七，頁四六三中。

能顯名是世俗；所顯法是勝義。⁸

阿毘達磨傾力於對佛教所言的一切存在範圍的分析，發現被世人所一般認為真實存在的各種物，其實只是分別識（名稱）的施設，其中並無真實的對應，由此他們也主張「無我」，然他們為了論證佛陀的「無我說」，結果卻由此亦導出組成事物的成因是實在，因此主張「我空法有」之說。⁹

依上引經文看來，阿毘達磨之二諦說亦基於他們的「我空法有」思想而確立之。即，依上文：在客觀上真正存在的是組成世俗有的成因（或基因），如死法、生法、所入定、所出定、業、異熟果、五蘊、所顯等是「勝義有」；由這些基

⁸ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第七十七，《大正藏》卷二十七，頁四〇〇上。
⁹ 在《阿毘達磨識身足論》云：「苾芻了別，了別故名為識。何所了別？謂了別色，了別聲香味觸法。……苾芻由彼彼因，由彼彼緣，發生於識。識既生已墮彼彼數。由眼及色發生於識，識既生已墮眼識數。由耳鼻舌身意及法發生於識，識既已墮意識數。……若汝說言無所緣心決定是有，則不應言謂契經中世尊善語善詞善說。」（見《大正藏》卷二十六，頁五二五上）

上引《阿毘達磨識身足論》的要旨是，對於「無所緣心」決定是有之主張，而反駁地說所謂識必有「所依」（根）與「所緣」（境），才稱為「識」，故若說「無所緣心」是一定有，則不應世尊之道理。即，「有部」認為所謂「識」之成立處必有「所緣」之實在，而若沒有「所緣」之實在，則不能生起我們之認識。「有部」據此點而要主張「識」的無自性，但「有部」主張「識」的無我，亦同時意謂著「所緣」的實在。換言之，他們認為一切名稱（「識」）是依「所緣」之實在而起，因此由「有部」之這個觀點而說，「所緣」的實在，是識無我成立之根據。

如此，從有部主張無「無所緣心」的這個論證形式看來，他們之哲學並不是為了論證「有」的實在而言「有」，而是他們也亦為了解釋佛陀的「無我說」而言之，結果他們只論證一切分別認識（概念、名稱）沒有實在性，但卻因此亦導出「所緣」（認識之客觀對象：法）之實在性，於是主張「我空法有」之說。

因所組成之死者、生者、……等最假合的或是假名的，故只能稱為言說的「世俗有」。如此，他們認為由成因而組成的「世俗有」是不能作為真理看待的，而是世俗的言說而已，故是不可得；至於「勝義有」是三世實有的，不隨時間而起變異。

在阿毘達磨佛教，對於二諦說之說明，除了上述之外，還有他們從修行之意義上描述二諦，例如：

諸佛行略有二種：一者世俗，二者勝義。世俗者謂，捨離家法，趣於非家，剃除鬚髮，被服袈裟，以正信心受持淨戒；勝義者謂，於四聖諦，能正了知。¹⁰

依上文，把世俗解釋還未達到目的的段階，而把勝義諦解釋為已達到目的的完成段階。還有亦可見到「約教二諦」形式之說明，即：

大德曰：宜說有情、瓶、衣等事，不虛妄心所起言說是世俗諦；宜說緣性、緣起等理，不虛妄心所起言說是勝義諦。¹¹

有言：『二諦約教』有別；謂諸法宜說補特伽羅、城園林等相應言教，皆世俗攝。此為顯示實義為先，非從誑他作意引起，故名為諦；諸有宜說蘊處界等相應言教，皆勝義攝。此為詮辯諸法實相，破壞一合有情相等，能詮真理，故名為諦。¹²

¹⁰ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第六十六，《大正藏》卷二十七，頁三四二下～三四三上。

¹¹ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第七十七，《大正藏》卷二十七，頁四〇〇上～中。

依上文，世俗諦是意謂世俗的真理；勝義諦是意謂實相的真理。這種二諦的說法已與在前所說一切法最後的單元為「勝義有」，假合的假名為「世俗有」等說法不同。因為，在這裏可看見以二諦解釋為佛陀教法的形式（即「教二諦」），故這種「約教二諦」形式之說明，不但與前述不同，而且將要影響到後代勝義空、勝義有的見解之不同。¹³

二、大乘佛教的二諦義

〈一〉般若經的二諦義

¹² 見《阿毘達磨順政論》卷第五十八，《大正藏》卷二十九，頁六六五下

¹³ 印順法師在《性空學探源》一書中，曾把在阿毘達磨佛教中所見到的「二諦說」分析了四家，而認為這四家的不同就影響到後代佛教對二諦空有見的不同。據印順法師之意，若整理其四家，則有如下之不同：

第一家：「有部」所傳說。

┌俗諦：苦、集二諦（世間的、幻無體的）

└真諦：滅、道二諦（出世間、是實有的）

第二家：

（甲）後期真常大乘教的前身

┌俗諦：苦、集、滅三諦（皆是世俗言義施設）→非世俗因果系列外別立

└真諦：道諦（世俗施設中無）→在清淨無漏的另一因果系上建立的。

（乙）與大乘空宗與大乘唯識思想相近

┌俗諦：苦、集、道三諦（皆是無常亡失法）

└世諦：滅諦（無為常住的究竟歸宿）

第三家：

┌俗諦：苦、集、滅、道四諦皆是假名無實

└真諦：「法空非我」的理（最高的普遍理性）

第四家：

┌俗諦：四諦的事相

└真諦：四諦的理（隨事差別的理性）

→ 第三家、第四家是與大乘空宗的思想相順

（續下頁）

般若經的中心思想（亦可以說般若經所以出現之思想背景），是般若學者們隨順佛陀的無我說，而深刻地反省阿毘達磨所主張「我空法有」的思想；因此，主張一切萬法皆是空。即，依般若經的「空」義而說，它不但否定主觀之無我（即指阿毘達磨佛教所言之「人無我」）；同時亦否定五蘊等客觀法的基因，因而他們主張一切法皆是「假名」，是「空」。故《摩訶般若波羅密經》云：

菩薩但有名字，佛亦但有名字，般若波羅密亦但有名字；色但有名字，受想行識亦但有名字。舍利弗，如我但有名字，一切我常不可得。¹⁴

色不可得，受想行識不可得，以是因緣故。……色是假名，受想行識是假名。¹⁵

五陰（蘊）如夢、如響、如影、如焰、如幻、如化。¹⁶

由上文得知，一切法皆是假施設的，都是假名而沒有實性的，都是不可得空的。為什麼不可得空呢？就因為一切法都由因緣和合而起之，所以它們是「但有名字」而已，皆是無實的、無常的，故是不可執著的。

據印順法師之分析可得知，後代對二諦論的種種不同的解釋，已在阿毘達磨佛教中可見其動起的徵候。

¹⁴ 見《摩訶般若波羅密經》「習應品」第三。《大正藏》卷八，頁二二一下。

¹⁵ 見《摩訶般若波羅密經》「十無品」第二十五。《大正藏》卷八，頁二六八中～下。

¹⁶ 見《摩訶般若波羅密經》「六喻品」第七十七。《大正藏》卷八，頁三九〇上。

若依般若經而探討「真俗二諦」義，乃就由於上述之緣起無自性不可得空來論之。先看在經中如何分別二諦之界：

今以世間名字，故有知、有得。世間名字故，有須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛；第一實義中無知、無得、無須陀洹乃至無佛。¹⁷

世諦故，分別說有果報，非第一義。第一義中不可說因緣果報。何以故？是第一義實無有相，無有分別，亦無言說……。

18

依上經文之二諦的分類：世（俗）諦是指有知、有得等一切相對分別之言說，故以「世間名字」表現之；真諦是指無知、無得等絕對無分別之真理，故以「不可得（說）空」來敘述之。

如此看來，與阿毘達磨比較，般若經對二諦之分類，的確有新的體系。因為，依般若經的二諦說，阿毘達磨所言「勝義有」的真理也完全被否定掉。故他們說「法有」的立場在般若經中不能成立。然，依於上開經文之分類，亦可見到世俗與第一義似乎水火不容，似乎在世俗外別有勝義，在勝義外別有世俗。如果般若經這樣把二諦分離，則這與阿毘達磨之把真俗二諦解釋處於二個不同地方之兩種真理，在思想上並沒有什麼基本上的差別。般若經，當然反對這種說法。因

¹⁷ 見《摩訶般若波羅密經》「無生品」第二十六。《大正藏》卷八，頁二七一一下。

¹⁸ 見《摩訶般若波羅密經》「四十攝品」第七十八。《大正藏》卷八，頁三九七中。

此，解釋二諦之後，經上又說：

菩薩摩訶薩住二諦中，為眾生說法：世諦、第一諦。舍利弗，二諦中眾生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅密，以方便力故，為眾生說法。¹⁹

世尊，世諦，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眾生若有若無。²⁰

在上引用之經文告訴我們兩點：第一，二諦是佛陀說法的方便；第二，世俗諦即是第一義諦（真諦）。

就第一方面而言，所謂第一義諦，是指就因緣生法之自性當體即空說，所以這是不能以名字來說，以心所了知，根本不能以言說來表現，因為這是佛陀的自證之內容。然佛為了化度眾生，不能不說，說了就落於世俗相對的「二」法，如對有為說相對無為，對虛妄說相對真實，對有所得說相對無所得，所以二諦就是表示了佛說法的方便。

依第二方面而言，所謂因果緣起，不但可以依因緣而了解一切法，也可以依因緣法而悟入本性空寂。這乃是意謂佛陀所自證的內容（第一義諦：「不可得空」），亦不是離於緣生法（俗諦）而所得之，而是即緣生法而得之。故《摩訶般若波

¹⁹ 見《摩訶般若波羅密經》「具足品」第八十一。《大正藏》卷八，頁四〇五上。

²⁰ 見《摩訶般若波羅密經》「道樹品」第七十一。《大正藏》卷八，頁三七八下。

羅密經》說：

離有為法無為法不可得，離無為法有為法不可得。須菩提，是有為性、無為性，是二法不合不散，無色無形無對，一相所謂無相。佛亦以世諦故說，非以第一義。……是諸有為法、無為法平等相，即是第一義。²¹

這是從相對而引向超越絕對，離名相分別而自證，就是俗諦與真諦「無二」、「平等」、「一相」。因此，推到最後，則不能在世間之生死法外別有解脫之涅槃，亦不能在解脫涅槃法外又別有世間的生死。這是正因為一切法都是相互依待、不可割裂的緣生法，因此，涅槃（第一義諦）不可離開世間而求得，個己也不可能脫離群眾而獲得解脫。般若經之這種不二之精神，正是其「一切法空」的意義所在。

〈二〉龍樹的二諦義

在龍樹哲學中所見之二諦義，蓋是繼承般若思想，然龍樹在此進一步把它具體化、體系化而作為依佛所覺證之緣起正法。²²

²¹ 見《摩訶般若波羅密經》「平等品」第八十六。《大正藏》卷八，頁四一五中。

²² 印順法師曾提過有關《般若經》與龍樹論問異同之問題，法師說：「《般若經》與龍樹論，公認為著重於空義的闡揚，以一切法空為究竟的。在根本大義上，《般若經》與龍樹的《中論》等，當然是一致的；但在方法上，我以為：龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真意。……《中論》是《阿含經》的通論……」見印順法師《空之探究》，頁一三七。

首先看，龍樹在《中論、觀四諦品》中如何安立二諦之界定及真俗二諦的關係。²³

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二諦一義諦。(第八偈)

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。(第九偈)

若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(第十偈)

在上引述的前二偈(「觀四諦品」之第八偈與第九偈)是龍樹對於阿毘達磨學派反駁之回答。即，他們在前偈(第一偈～第六偈)對於龍樹之「一切皆空」義反駁而說，四聖諦等佛陀的一切教說為勝義的存在，故龍樹的空論為破正法之虛無論。龍樹對此回答：他們如此說，乃不知佛陀之教說即依二諦而為眾生之「言教」。即，龍樹認為佛陀之一切教說可分別於四聖諦等迷悟染淨的世俗諦與性空的第一義諦(真諦、勝義諦)，然此兩者皆是「言教」的二諦，而並非是指兩種絕對真理的存在。那麼，非勝義諦的世俗諦如何依佛陀教說呢？對此龍樹第十偈顯明出世俗諦的必要性。即，認為世俗諦的全面深入了解，是得到第一義諦的必要手段，因此無有世諦就不得第一義諦。這亦是般若經言「菩薩摩訶薩行般若

²³ 見《中論、觀四諦品》第八～第十頌。《大正藏》卷三十，頁三二下～三三上。

波羅蜜，以方便力故，為眾生說法」²⁴之義。如此，世俗諦之意義就在顯示勝義諦之善巧方便。有關佛陀對世俗教說而施設之善教方便，龍樹在《中論、觀法品》中有如下之敘述：

諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。²⁵

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。²⁶

如此，佛陀為了度眾生，順眾生之根機而施設了各種不同之方便說，此就是佛陀的「隨宜說法」，即，這意味著為了要把絕對的真理解釋清楚，不惜利用一般世間所認可的各種常識來當做暫時的工具。如此看來，所謂第一義諦就基於世俗方便的許可上言，故「空論」不是虛無論，否則佛陀的一切教說就變成虛無之法。

此外，在《中論》中亦見，以緣起法來論證，「空」不是說虛無論，即，在《中論、觀四諦品》中云：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者²⁷

從這兩首頌文看來，「空」意味著「因緣所生」；一切法都是相依相成，沒有獨立自主性的緣生法，因法，一切法都是空。青目對這偈頌註釋為：「眾因緣生法，我說即是空，何

²⁴ 見《摩訶般若波羅密經》「具足品」第八十一。《大正藏》卷八，頁四〇五上。

²⁵ 見《中論、觀法品》第六頌。《大正藏》卷三十，頁二四上。

²⁶ 見《中論、觀法品》第八頌。《大正藏》卷三十，頁二四上。 (續下頁)

以故？眾緣具足，和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性；無自性故空。」²⁸

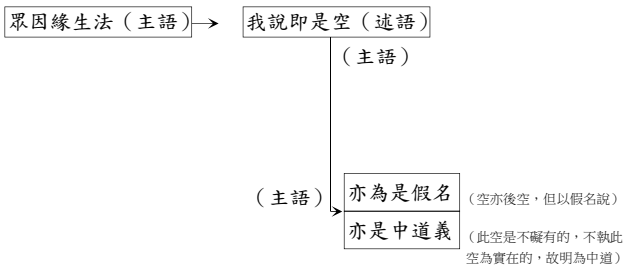
由這個註釋可知，所謂性空就意指從因緣生推論到空無自

²⁷ 見《中論·觀四諦品》第十八～第十九頌。《大正藏》卷三十，頁三三中。此偈因有三個「是」字，故稱「三是偈」，蓋有兩種解釋，即：

第一，據鳩摩羅什的漢譯，這偈可作如此說：從緣生成立一切法的性空，所以說「即是空」的。空亦不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。這樣，緣生而無自性，所以離常邊、有邊、增益邊；性空而有假名的，所以離斷邊、無邊、損減邊；雙離二邊，合於佛法的中道。如果依文法而圖示之：

／我說即是空\
 眾因緣生法（主語）—亦為是假名—（述語）
 \
 \亦是中道義／

第二，據梵文原偈而解釋此偈頌：（即，「亦為假名」之「為」字(upadaya)引申有「因為」，或是「由…故」之意，表示某種理由）：一切眾多因緣所生的法，我（佛）說它「即是空」的。雖然說是空，由於這空是假名（所以此空相也是不可得的：空亦得空），故它（空）是中道。如果依文法而列圖示之：



綜上所述，此兩種解釋，均在破遣一切諸法執，顯豁中道畢竟空，而其間的差別只在它們之著重的地方不同。即，第一解釋是依俗諦假有破斷滅無，真諦之性空破實有執，二諦相互奪破以遠離二邊，故可說「雙約二諦以明中道」，或說「二諦無得之中道」；第二解釋是，說二諦而著重在顯示空義的無過，故可說「就空以明中道」。以上敘述之兩種解釋，參見於(1)印順法師《中觀論頌講記》，頁四六九～頁四七三。(2)吳汝鈞〈龍樹之論空、假、中〉，頁一〇二。(3)霍韜晦〈二諦觀念之起源與發展〉，頁二三。

（續下頁）

性，所以其所要否定的，乃是事物「背後」或「底層」所預設的、不可知覺的「物自體」，而不是要否定事物顯示在「外」的「感覺材料」(Sense-data)及由這些所衍生的功能²⁹。因此，龍樹言「空」決不是像阿毘達磨佛教所主張的虛無論。

我們再回到前所引用之《中論、第二十四品》第八到第十偈頌，其中，世俗諦與第一義到底何所指？這兩者的分別在什麼地方？這分別何以這樣重要？《般若燈論釋》卷十四，對二諦有底下的註釋，這有助於理解上述提出之一些問題：

世諦者，謂世間言說，如說色等起住滅相，……如是等為世間言說，名為世諦，是不等說名第一義。第一義者云何？謂是第一而有義故，名第一義。又是最上分別智真實義故，名第一義。³⁰

依這註釋，世俗諦是世間的言說或為由言說所表示的東西，這可表示一般的理解的真理。第一義是「第一而有義」(最殊勝的目標)，也是「最上無分別智真實義」。在這裏值得注意的是，第一義諦是相對於可以言說的世俗諦，所謂「是等不說名第一義」。因此，對於事物的任何描述都是世諦，即使說「空」也不例外³¹。那麼，從世諦到第一義諦，這兩者如何接融呢？我們在這裏可見到龍樹所以強調二諦分類的精

²⁸ 《大正藏》卷三十，頁三三中。

²⁹ 參見楊惠南《龍樹與中觀哲學》，頁一二四。

³⁰ 《大正藏》卷三十，頁一二五上。

³¹ 在文中關於俗諦與真諦的定義，參見同註(29)，頁一二五。

義。即，龍樹在這裏所要說的是，對世俗空的不斷的行證（實踐性）。再說，二諦之設定不在於一認識上的階段或過程，而在對於向世間真實（佛陀所言的一切教說）的徹底地實踐。故，一個人如果因為徹底地否定（空），而得到煩惱的止息（涅槃），那也是就世俗諦而言，並非就第一義諦。而且，一個人即使得到涅槃，也是生活在經驗、常識中。所以龍樹在《中論、觀縛解品》與《中論、觀涅槃品》說：

不離於生死，而別有涅槃。實相義如是，云何有分別。³²

涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。³³

【貳】僧肇之二諦義及其影響

一、僧肇之二諦義

佛教傳入中國之時，初期佛教學者所用的一種解釋方法，也就說具有中國固有思想的中國人，對於全然異質的佛教教理，利用中國古典思想中類似的概念去理解佛法，於是產生了所謂「格義」之佛教³⁴。這種方法，一直到東晉時代，在這個時代之玄學風氣之影響下，佛教界對般若學理論的興趣

³² 引見《大正藏》卷三十，頁二十一中。

³³ 引見《大正藏》卷三十，頁三六上。

³⁴ 至於「格義」一語，在僧叡所作的《喻疑論》中云：「漢末魏初（續下頁）……」

激增³⁵。但是，在當時的佛教學界內部，對般若學說理解是眾說紛紜，各執一端，存在著各種不同的觀點，因此出現了所謂「六家七宗」眾多的般若學派³⁶。而且這些學派大部份依據玄學的「虛無」一類觀念來理解般若的「空」。

僧肇對此批判地說：

「頃爾談論，至於虛宗，每有不同，夫以不同而適同，有何物而可同哉？故眾論競作，而性莫同焉。」³⁷

尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說。」見於《出三藏記集》（卷五）《喻疑論》，《大正藏》卷五十五，頁四十一中。依此而言，則格義的運用，是始於漢末魏初。有關「格義」之定義，湯用彤先生說：「格義者何。格量也。蓋以中國思想，比擬配合，以使人易於了解佛書之方法也。」參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上），頁二三五。

³⁵ 有關東晉時代般若學的興趣激增之說，鎌田茂雄先生曾說：「東晉時代知識分子，對般若空的觀念，不論出家的法師或在家的士大夫，都非常地注意關切。……清談風潮的流行，老莊思想的被重視，自然地便對佛教的般若，寄以無限的嚮往，也就在這個時代出現所謂格義佛教，進一步對般若空的種種解釋亦應運而生。」參見《中國佛教通史》（第二卷），頁一五六。由此可見，有關般若經典的翻譯，雖然在後漢早已開始，但般若思想之成為中國社會普遍接受的思想，是東晉時代及其以後之事。蓋認為經中說空義與玄學的「無」相似，故此促進般若思想的流行也。

³⁶ 至於六家，僧叡在《毘摩詰提經義疏》的序中提及：「……六家偏而不即，……」，見《出三藏記集》（卷八）（《大正藏》卷五五，頁五九上）。但是僧叡並沒有具體指出究竟是哪六家。一般認為「六家七宗」的名稱始於劉宋莊嚴寺僧曇濟的《六家七宗論》，但此論今佚，梁寶唱《續法論》中曾引用，並列出宗名。日本安澄《中觀疏記》中說：「梁釋寶唱作《續法論》，宗釋曇濟作六家七宗論，論有六家，分為七宗，一本無宗，二本無異宗，三即色宗，四心無宗，五識含宗，六幻化宗，七緣會宗，今此言六家者，於七宗中除本無異宗也，有人云，此言不明，今應云，於七宗中，除本無宗名為六家也。」見《中論疏記》卷三，《大正藏》卷六五，頁九五上。由此，而七宗則是把本無宗成本無及本無異兩宗，其他五家保留，即成七宗。

³⁷ 《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二上。

依《不真空論》，在這裏言「眾論」即指心無、即色、本無三家而言³⁸。僧肇認為這三家在理論上不契於般若經義，而且他們以各各不契於般若經義之觀點而去研究同一問題，皆未有正確地了解「緣起無自性空」之意所以當然不能取得實相。結果都依他們所主張的內容而敘述二諦，蓋有：本無義認為本（無）是萬物之本體，故它是「真諦」，而末（有、現象）是「俗諦」；心無義把「真諦」解釋為主觀的無心，而以現象的執著為「俗諦」；即色義認為作為色的自性是「真諦」，而可見之現象為「俗諦」。

僧肇在《不真空論》中就指斥了把二諦解釋為這種分離地說明。僧肇云：

第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得。夫有得即是無得之偽號，無得即是有得之真名。真名故，雖真而非有；偽號故，雖偽而非無。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。³⁹

僧肇所云的二諦，即指：俗諦是「有成有得」；真諦是「無成無得」。元康對此定義而言：「據第一義諦（真諦），無有成佛，無有得涅槃；世諦則有耳。」⁴⁰ 依據元康之註釋：從真

³⁸ 在《不真空論》中，僧肇只破三家的說法，這個問題，在候外盧主編《中國思想通史》（第三卷），頁四二六中云「六家之中，除本無、心無二家各自成為獨立的一派外，即色、識含、幻化、緣會的四宗復可歸結為即色一派。」由此看來，僧肇之所以以心無、即色、本無三家當作為其所評判的對象，乃是因為它們當時最有影響的學派，亦是當時般若解釋異說的代表

³⁹ 見《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二中。（續下頁）

諦而言，無有成佛或無得涅槃；然從俗諦而言，可有成佛或有得涅槃。

依僧肇，所謂有成佛或得涅槃是真諦「無得無成」之偽號（假名），而且，所以不得其所指涉之對象與實；然雖是偽號，並非就是說它不存在。換句話說，它是假名有，是依真諦「無成無得」而安立的假名之有。反過來說，所謂真諦「無成無得」，亦只是俗諦「有成有得」之真名；然雖說它是真名，並非意謂它就是實有存在。換句話說，真諦「無成無得」的存在，只是對俗諦「有成有得」而安立存在，其本身並非實有個真諦可得。如此，真俗二諦並不是指處於不同地方之兩個不同的真理，而是兩者互相依待地存在，因為，此兩者皆是佛陀由不同之立場以渡化眾生之言教之故。因此僧肇亦在上述接著引大品般若⁴¹而云：

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；豈以諦二而二於物哉！⁴²

所謂真俗二諦皆在佛陀之言教上所分之，本無所謂真俗二諦：佛說真諦是要闡明一切諸法不是如世俗諦所執之實有，故說「真諦以明非有」；佛說世俗諦，則要闡明一切諸法不

⁴⁰ 見《肇論疏》，《大正藏》卷四十五，頁一七二下。

⁴¹ 《摩訶般若波羅密經》「道樹品」第七十一云：「世尊、世節，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。」見《大正藏》卷八，頁三七八下。

⁴² 同註(39)。

是斷滅無，故謂「俗諦以明非無」。前者是俗諦教，後者是真諦教，因此，真、俗二諦互相依待。

僧肇在論中亦基於緣起法而安立二諦義。即，僧肇引《維摩經》⁴³與《瓔珞經》⁴⁴，而云：

童子嘆曰：『說法不有亦不無，以因緣故，諸法生。』《瓔珞經》云：『轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉。』此乃眾經之微言也。何者？謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，則常見為得。以物非物，故邪見為惑；以物非有，故常見不得，然則非有非無者，信真諦之談也。⁴⁵

僧肇以為一切諸法者是緣起而生，故不真有。然緣生宛然有象，故不真無。於是，僧肇亦引用《維摩經》、《瓔珞經》二經，證明佛陀之「說法」（轉法輪），亦具「不有」與「不無」的兩面。從真諦而言，則佛「非有說法」，亦即「非有轉法輪」；若從俗諦而言，則佛「非無說法」，亦即「非無轉法輪」。

「說法」或「轉法輪」都是由因緣所產生的活動，故不可執為定有、定無。因為，如果世間諸法（以物為代表）是定無

⁴³ 《維摩經·佛國品》：「長者子寶積作偈，說法不有亦不無，以因緣故諸法生。」見《大正藏》卷四十，頁五三七。

⁴⁴ 《菩薩瓔珞經》云：「文殊師利三白佛言：『法有生滅？法無生滅？』（佛答）：『一切諸佛所轉法輪，亦有轉，亦無轉。……諸佛正法亦不有轉，亦不無轉。……諸法如空，故無有轉，故無無轉。』」見《大正藏》卷十六，頁一〇八。

⁴⁵ 見《不真空論》，見《大正藏》卷四十五，頁一五二中。

的，則「斷見」主張諸法一向無，便不成「邪見」，然諸法皆由因緣而生，故是「非無」；如果世間諸法是定有的，則「常見」合理，非是「邪見」，然諸法亦由因緣而生，故是「非有」。最後僧肇把上述的兩個結論結合而作出證明諸法「非有非無」是可信的真理。

如此，有說法（非無轉法輪：俗諦）或無說法（非有轉法輪：真諦），都是由因緣所產生之兩面，均指佛陀從不同觀點而說之言教而已，故由此獲得，雖轉無所轉，說而無所說，皆不可執為定有無，是真是俗，否則便落於常、斷之邪見。

此外，僧肇亦在論中「即萬物之自虛」來表示真俗二諦不離相即之關係。僧肇在論中引《摩訶衍論》⁴⁶與《中論》⁴⁷而云：

《摩訶衍論》云：『諸法亦非有相，亦非無相。』《中論》云：『諸法不有不無者，第一真諦也。』尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆；即偽即真，故性莫之易。性莫之易故，雖無而有；物莫之逆故，雖有而無。⁴⁸

⁴⁶ 《大智度論》原文作：「若法因緣生，是法性實空；若此法不空，不從因緣有。非自、非無因，非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。」見《大正藏》卷二十五，頁一〇五。僧肇唯取「非有亦非無」句，而改變其文字。

⁴⁷ 《中論·觀六種品》云：「若使無有有，云何當有無，有無既已無，知有無者誰？」《中論·觀有無品》云：「有若不成者，無云何可成；因有有法故，有壞名為無。」僧肇唯取「不有、不無」，而改變其文字。

⁴⁸ 見《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二上～中。

僧肇在此提出「即萬物之自虛」的原則，來指出諸法「非有相非無相」或「不有不無」之第一真諦是萬物本身具之，而不在於把客觀的萬物予以滌除，亦不在於把主觀的視聽予以杜塞，只要「寂寥虛豁」，後才能體會真理所在。故依上文：

(1)從《摩訶衍論》言「非有相非無相」的第一真諦看，這就即萬物本來之物象而呈現之真諦，而非改逆萬物之象後得之，故言「即物順通，故物莫之逆」。

(2)從《中論》言「不有不無」的第一真諦看，這即萬物本緣起無自性空而呈現之真諦，而非改易萬物之自性後得之，故言「即偽即真，故性莫之易」。

(1)與(2)之觀點亦可互相回應，即：從(2)之觀點上言「性莫之易」，這所要否定的是事物背後或底層所預設的、不可知覺的「物自體」，而並不是要否定萬物以假象形式存在，故言「雖無而有」－由此顯明「非無」(俗諦)；從(1)之觀點上言「物莫之逆」，這只意謂萬物以假象形式而存在著，而並不是指它具有實性(自性)而真實存在的物象，故言「雖有而無」－由此顯明「非有」(真諦)。

由上述之分析中可見，僧肇基於「即萬物之自虛」之立場來，提出所謂「非有相非無相」或「不有不無」之第一真諦乃就萬物本身具有之，故其仍在「即物順通」、「即偽即真」中能呈現，這表現真諦是不離一切諸法，是從緣起幻有之俗諦上顯現的。

然，有關探討僧肇所言「真俗二諦」義，從開頭到此，似乎有點互相矛盾之處，即，由上引用文看，僧肇有時候以「真諦」解釋為「非有」、以「俗諦」解釋為「非無」，然亦是真諦為「非有非無」，或說「真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨」⁴⁹等，看起來有不一致的說法。亦在前述的時候，屢屢強調地說真、俗二諦皆為佛陀之言說，而如何又說「真諦獨靜於名教（言說）之外」呢？在這裏我們可見到，如在前節曾提過的龍樹一樣，肇公在論中所以一直強調二諦的分類的精義。首先，為了彰顯肇公設定二諦義的本義，列圖說明之：

- (1) 「世諦：「非無」
 └真諦：「非有」
- (2) 「世諦：「非有」、「非無」為二
 └真諦：「非有非無」之不二
- (3) 「世諦：(1)至(3)皆是言說。
 └真諦：獨靜於名教之外。

就(1)來言，這就是針對當時般若三家的「有」、「無」或「本」、「末」二諦說（或二分之說法）而提出的。即，僧肇就基於緣起法來論證：以世諦之「假有」顯明「非無」；以真諦之「無」（無自性空）顯明「非有」。

在(2)方面來言，這就把前述之俗諦（非無）真諦（非有）

⁴⁹ 見《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二中。

當作為對象，而皆為世諦；因為，從「即萬物之自虛」觀點上看，在前分析地兩者是萬物本具有之性，所以不能透過概念的分析來言，故萬物本性「空」（非有非無）為真諦。

至於(3)而言，在以上所設定之二種真實，本項之世諦只是言詮上之分別說，皆是即就因緣生法而假說之俗諦，而其究竟的真實卻離言而不可說的，因為它是無所有、無所得，故亦無所說，不可言詮的。

以上這節中考察過一連有關僧肇之二諦義，在這裏我們得知，僧肇一直基於緣起無自性空的立場來說明二諦義，這只是為了教化方便，而不是真的有兩種不同的真實，這亦是在般若經以及龍樹所把握的二諦論的精義也。

二、僧肇二諦義之影響

由上述得知，僧肇在《不真空論》中關於二諦義之各種說明方法，蓋是繼承《般若經》及龍樹所要彰顯之二諦之精神；即，僧肇在論中直接引用了一些《般若經》與龍樹的《中論》之經論文，而據此說明自己已要表明的二諦義。

現在如果探討，僧肇對中國佛學影響最大的，莫若對「三論宗」的建立⁵⁰。因此，僧肇的二諦義對中國佛學的影響也

⁵⁰ 據吉藏《百論疏》云：「若肇公名肇，可謂玄宗（三論宗或名空宗）之始。」見《大正藏》卷四十二，頁二三二。據黃懺華〈三論宗〉云：「關於此宗（三論宗）的學統，在印度是：龍樹→提婆……→鳩摩羅什。在中國：鳩摩羅什→僧肇……僧朗→僧詮→法朗→吉藏。」見〈三論宗〉，載於《佛》（續下頁）

在「三論宗」的二諦義中最明顯地見到。

三論宗是依「中觀」學派的《中觀》、《百論》、《十二門論》而立宗的，此外並依《般若》、《維摩》、《法華》諸經及《大智度論》等⁵¹大乘經典，一般均以嘉祥大師吉藏（549、623）為三論宗的大成者。因此，研究三論宗的學說，也幾乎等於研究吉藏之思想。本文在下所要述僧肇之二諦義的影響，亦即是著重吉藏之三諦論而說的。於是，以下就先考察吉藏之二諦論中重要論點，而後再探討其與僧肇二諦義之間的關係。

〈一〉、吉藏的「於二諦」與「教二諦」

吉藏二諦論的主旨總括來說是「二諦唯是教門，不關境理」⁵²之說，吉藏在這主旨下，一方面批判了《成實》師的「境二諦」（上諦是境）⁵³，另一方面則是為了詳細說明他自己的「教二諦」（二諦是教），曾提到了兩種二諦，即「於二諦」和「教二諦」：

教史略與宗派》，頁二八九。

⁵¹ 參見李潤生《僧肇》，頁二三四。

⁵² 據《大乘玄論》卷一：「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，而學者有其巧拙，遂有得失之異。所以若有巧方便慧學教此二諦，成無所得；無巧方便慧學教，即成有所得。」見《大正藏》卷四十五，頁一五上。

⁵³ 據楊惠南《吉藏》，頁一四四：「把二諦視為兩種真實的道理或境界，是一般佛教派的共同主張，因此也是《成實》師的看法。這一看法或主張，無疑地，以為有兩個不同的世界—兩種「境」。……與吉藏所一再強調的「至道」唯有一個而且不可言詮的說法大相違背。」。

有二種二諦：一於諦，二教諦。於諦者，色等未曾有無，而於凡是有，名俗諦；約聖是空，名真諦。……教諦者，諸佛菩薩了色未曾有無，為化眾生故說有無。為二諦教，欲令因此有無悟不有無，故有無是教。而舊義明二諦是理者，此是於諦耳。

54

依上文，「於二諦」的大意，諸法實相，非無非有，世間諸法，也非定有定無，本來是不二相的，而凡夫認為世間的虛妄法是實有，所以「於」凡夫是諦，叫做「世諦」；說諸法是空，「於」出世二乘聖人認為是實，所以稱「真諦」。因此，「於」的意思是指「於」諸法上而有凡、聖不同，各自認為是實，不合乎諸法實相的情況，只是佛陀言教方便之所依而已。

至於「教二諦」，如來說法，依凡夫之有而說有，目的不在於有，而在於表示不有；依聖人之空而說空，目的不在於空，而在於表示不空。以有空之二，表示非有非空之不二，這便是「教諦」。再說，佛依於諸法上有凡、聖不同，而說有「於二諦」，只是佛為渡化眾生而假名安立之「教二諦」。其目的，則佛陀要令因此真俗二諦而悟入真俗不二之中道。然舊義者（是指像《成實》師以二諦為不同「境」的兩種真理而言）不知如來說法是「教諦」，不解言教二諦，故他們只停在於「於諦」之處。

⁵⁴ 引見《大乘玄論》卷一，《大正藏》卷四十五，頁二三中。

總之，吉藏在上述之兩種二諦中要說的是：佛說真俗、有無是針對未契理者，其目的非是叫人去有存無，捨俗取真；而是誘導眾生由「有、無二」、「真、俗二」歸於「有、無不二」、「真、俗不二」。故吉藏由兩種二諦進而得到「二諦相待」的結論：

由二諦相待，故有二諦；若不相待，則無二諦，……由真諦顯是俗諦，由俗諦顯是真諦，故真、俗二諦待。⁵⁵

吉藏在這裏表明的二諦相待之說法，恐是受僧肇「真諦以明非有，俗諦以明非無」之啟發。因為，吉藏說「二諦相待」者是指聖人教化眾生時「由真諦顯是俗諦，由俗諦顯是真諦」的方法。聖人陳教的目的是息「實有」、「實無」之患，「實有」與「實無」之見皆是被對治者，故吉藏由二諦為相待而立的教說，破互待之教為實理之誤認。至於，僧肇言真俗二諦互相依待之說法，亦意謂：二諦是佛陀本於緣起法而施設之言教，故佛陀說俗諦有是要「假有以明非無」，不是要表示俗諦是有；說真諦無是要「假無以明非有」，不是要表示真諦是無。僧肇在這裏要說的是，二諦是佛陀之言教，故不可執有「假有」、「假無」之理。如此，吉藏與僧肇兩師，其使用之方法與其目的是一致的，其不同者只因時代不同，故其批判之對象有所不同而已。

⁵⁵ 引見《二諦義》卷中，《大正藏》卷四十五，頁一〇二中。

〈二〉吉藏的四重二諦

吉藏在上述提出的「二諦唯是教門，不關境理」之主旨下，再展開了他之特殊的真理觀和方法論——四重二諦。什麼是四重二諦呢？吉藏《大乘玄論》卷一說：

他但以有為世諦；空為真諦。今明，若有若空皆是世諦；非空非有始名真諦。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。四者、此三種二諦皆是教門。說此三門，為令悟不二。無所依得始名為理。問：前三者皆是世諦，不二為真諦？答：如此。⁵⁶

吉藏為什麼要立此四重二諦？蓋有三種意義：⁵⁷

第一、隨緣根機之不同，所以說這四重。故吉藏在《十二門論疏》卷上本，曾簡略地說：「初重二諦為凡夫，次重為二乘，後二為菩薩。」

第二、為破眾生四病，所以說這四重。故吉藏說「又為漸捨，破眾生病，故作此四重。」

第三、針對毘曇、成實、地論、攝論等四宗批判，所以提出這四重。如果吉藏所言之四重二諦與其意義合起來，則有如下之圖：

第一重：對凡夫及毘曇宗的理、事二諦所立。

「世諦：有

⁵⁶ 引見《大正藏》卷四十五，頁一五下。

⁵⁷ 關於吉藏立四重二諦之意義，則詳具於楊惠南《吉藏》第四章、第五節，頁一七八～一八四。在本文中所敘述之三種意義是這個部份再整理下之。

└真諦：空

第二重：對二乘及《成論》師以有、空為真、俗二諦所立。

┌世諦：有空為二

└真諦：非有非空

第三重：對菩薩及大乘師以依他（依他起性）、分別（遍計所執性）二為俗諦，以依他無生分別相不二真實性（圓成實性）為真諦所立。

┌世諦：有空之二與非有非空之不二

└真諦：非二非不二（非有空之二亦非非有空之不二）

第四重：對菩薩及大乘師以三性為俗諦，以三無性非安立諦為真諦所立。

┌世諦：前三重二諦之教門

└真諦：無依得之理

吉藏雖然如上述有四重，其實均在破斥一切有所得之說，而申「不可得空」，因此，即便是最高的第四重，也不是最後的、絕對的真理；因為，絕對的真理是不可言詮的，故四重二諦只是「教二諦」罷了。

吉藏的這四重二諦的主張，我們無法判斷他繼承了哪些「山門」之所傳，因此亦不能斷定地說這一主張就受僧肇之二諦義。然，我們在前把僧肇之二諦義分析之時候，已見到僧肇也似乎表現了三重二諦之真理觀和方法論，而且，在這裏雖少了一重，然他要彰顯的是，亦在破斥一切執著而顯示無

所有、無所得、不可言詮的正觀。故，由這點看來，吉藏之四重二諦亦可說未嘗不是受到僧肇之啟發。

以上，拿吉藏之二諦義中主要論點，來簡單地比較過其與僧肇之間的一致點。本文在開始的時候，就設定了一個假設，即吉藏受到僧肇思想之啟發。這個假設所以可能的根據，就是吉藏則自稱他的思想，間接承襲自羅什、僧肇等人的「關中（河）舊說（宗）」。⁵⁸例如，吉藏的《法華論疏》卷上曾自己說明註釋《法華經》所採取的三原則，其中之一即是僧叡傳承給攝山僧朗（約450~550年）的「關河舊宗」⁵⁸，因此，吉藏之思想受到羅什、僧肇等人的「關中（河）舊說（宗）」影響是事實；然，從僧肇到吉藏之間，還有一世紀半之長，而且，這一時期中間亦有《成實》、《涅槃》之興起而《三論》之衰，所以把此兩師的思想一起連結而找其間的關係，亦是不容易之事，故本文之敘述具有一點臆測性。然，從兩師所用之方法及所要彰顯之目的看，吉藏之二諦論似乎未嘗不受到僧肇之啟發。

【結論】

僧肇提出《不真空論》，大致而言，主在發揮般若空義，以「中」解空，或者說，以般若的觀點，如何體悟諸法實相的問

⁵⁸ 有關從羅什、僧肇到吉藏間的互相關係問題，詳見於楊惠南上書，頁一八~二〇。

題。根本要義即是「不真即空」，意謂一切諸法待因緣而「有」，然此「有」卻非自有，故非真有；因緣既起而有物，則物又不可謂「無」，故非真無。因此，「不真空」之「不真」當指諸法之有、無均不真，此即是緣起無自性「空」。換言之，其所謂「空」，仍就一切諸法不真之當體而稱之，而並非離不真之萬物而別有「空」，故說「即萬物之自虛」。

僧肇據此而對當時般若三家批判，其所顯現的，不但在矯正它們對「空」概念之誤解，亦在矯正對它們世界觀的偏見。因為，「本無宗」、「即色宗」、「心無宗」三家對「空」之所以產生誤解，就是它們皆拿魏晉玄學對世界觀所要探討的諸般問題來試圖解釋般若空。於是，它們尚未確實認清般若思想之真面目，故或似乎重於形上學的世界觀（「本無宗」），或重於實在論的世界觀（「即色宗」），亦或重於觀念論的世界觀（「心無宗」）。僧肇對它們，就從「即萬物之自虛」一語來，矯正了上述三家對世界觀的偏見，同時亦據此顯示了般若空思想的真實面目——「不真即空」。即，僧肇所謂「即萬物之自虛」之言中之「萬物」即有（現象），其「自虛」即空；這並不是先肯定了一個「實體」（「空」），然後否定現象的；也不是先肯定「現象」，然後立一個「實體」出來。因為「萬物」（一切諸法）是因緣法，其「有」、「無」之間並沒有永恆性、獨立性，這已不妨說現象之本性是「空」。換言之，「即萬物」（現象）而說其本性即「虛」（空），故「現象」即

是「空」，不必「現象」外另求「實體」。

僧肇在《不真空論》中亦承般若經以及龍樹所把握的二諦論的精義，以彰顯佛陀之真義，故開為三重二諦。在前面兩重所設定之真、俗二諦只是言詮上之分別說，皆是即因緣生法而假說之俗諦；而究竟的真實卻離名稱概念而不可說的，非文字、語言所形容，故說「真諦獨靜於名教之外」。僧肇這種真理觀和方法論亦可與吉藏之二諦義中主要論點比較，則可發現吉藏二諦義之主旨及其展開方式，相當受僧肇之影響。

【參考書目】

壹、重要史料

1. 中阿含經，《大正藏》卷一。
2. 雜阿含經，《大正藏》卷二。
3. 阿毘達磨大毘婆沙論，《大正藏》卷二十七。
4. 摩訶般若波羅密經，《大正藏》卷八。
5. 龍樹菩薩造，大智度論，《大正藏》卷二十五。
6. 龍樹菩薩造，中論，《大正藏》卷三十。
7. 僧肇作，肇論，《大正藏》卷四十五。
8. 慧達，肇論疏，《卍續藏藏》第一五〇冊。

9. 吉藏，中觀論疏，《大正藏》卷四十二。
10. 吉藏，百論疏，《大正藏》卷四十二。
11. 元康，肇論疏，《大正藏》卷四十五。
12. 澄觀，大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔，《大正藏》卷三十六。
13. 安澄，中論疏記，《大正藏》卷六十五。
14. 文才，肇論新疏，《大正藏》卷四十五。
15. 憨山，肇論略注，《卍續藏藏》第九十六冊。
16. 僧祐，出三藏記集，《大正藏》卷五十五。
17. 釋寶唱，名僧傳抄，《卍續藏藏》第一三四冊。
18. 慧皎，高僧傳，《大正藏》卷五十。
19. 楊惠，世說新語校箋，明倫出版社。

貳、專書

1. 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市，正聞出版社，民國 83 年 7 月七版。
2. 印順法師，《中觀今論》，臺北市，正聞出版社，民國 81 年 4 月修訂一版。
3. 印順法師，《性空學探源》，臺北市，正聞出版社，民國 81 年 4 月修訂一版。
4. 印順法師，《空之探究》，臺北市，正聞出版社，民國 81 年 6 月版。
5. 印順法師，《中觀論頌講記》，臺北市，正聞出版社，民國

- 81 年 1 月修訂一版。
6. 呂澂，《中國佛學源流略講》，臺北市，里仁出版社，民國 74 年 1 月。
 7. 呂澂，《印度佛學思想概論》，臺北市，天華出版社，民國 82 年 10 月 4 刷。
 8. 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上）（下），臺北市，駱駝出版社，民國 76 年 8 月。
 9. D.M.Datta & S.C.Chattayee 著、李師志夫譯，《印度哲學導論》，臺北市，幼獅文化事業公司，民國 79 年 11 月七印
 10. 楊惠南，《佛教思想新論》，臺北市，東大圖書公司，民國 79 年 10 月三版。
 11. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，臺北市，東大圖書公司，民國 77 年 10 月初版。
 12. 楊惠南，《吉藏》臺北市，東大圖書公司，民國 78 年 4 月初版。
 13. 楊惠南，《佛教思想發展史論》，臺北市，東大圖書公司，民國 82 年 4 月初版。
 14. 鎌田茂雄著、關世謙識，《中國佛教通史》（全四卷），臺北市，佛光出版公司，民國 81 年 12 月三版。
 15. 侯外廬主編，《中國思想通史》（全六卷），北京，人民出版社，1957 年。
 16. 唐君毅，《中國哲學原論、原性篇》，臺北市，學生書局，

民國 78 年 11 月。

17. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北市，東大圖書公司，民國 79 年 7 月。
18. 傅偉勳《佛教思想的現代探索》，臺北市，東大圖書公司，民國 79 年 3 月。
19. 方力天，《中國佛教研究》，北京，中國人民大學出版社。
20. 任繼愈主編，《中國佛教史》（全三卷），北京，中國社會佛學出版社，1985 年 11 月。
21. 劉貴傑，《僧肇思想研究》，臺北市，文哲學出版社，民國 74 年 8 月初版。
22. 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，商務印書館，民國 81 年 11 月。
23. 吳汝鈞，《佛教研究方法論》，學生書局，民國 72 年 3 月初版。
24. 李潤生《僧肇》，臺北市，東大圖書公司，民國 78 年 6 月初版。
25. 《佛教史略與宗派》（中國佛教總論之一），臺北市，木鐸出版社，民國 77 年 9 月初版。

參、論文

1. 涂艷秋，僧肇思想探究，國立政治大學中國文學研究所博士論文，民國 77 年 6 月。

2. 蔡纓勳，僧肇般若思想（以不真空為主）之研究，國立台灣師範大學國文研究所集刊，民國 75 年 6 月。
3. 釋繼聲，僧肇的中觀論及其論證方法，香港佛教（第三四八號），民國 78 年 5 月。
4. 霍韜晦，二諦觀念之起源與發展，內明，國 72 年 5 月。
5. 吳汝鈞，龍樹之空、假、中，華岡佛學學報（第七期），民國 73 年。
6. 李師志夫，三論宗之理事觀，華岡佛學學報（第五期），民國 70 年。
7. 李傳芳，格義佛教思想之史的發展，華岡佛學學報（第二期），民國 61 年。
8. 游詳洲，論龍樹與僧肇對般若經假名的闡揚及其現代意義，普門雜誌第 40 期，民國 72 年 1 月。