

清辨對「勝義諦」之解釋 的研究

曹志成 撰

輔大宗教研究所兼任副教授

目次

【壹】序言

【貳】「空」的三義之解釋

【參】清辨對「勝義」之語義解釋

【肆】兩種勝義之區分——「不可說的勝義」與「可說的勝義」之哲學義涵

【伍】清辨與唯識宗對勝義之解釋的比較及其哲學義涵

【陸】結語

【壹】序言

一、本文主題之說明

本文主要探討作為印度中期中觀派開創者的清辨如何透過「空的三義」以及兩種勝義之區分來避免「客觀主義」的「常見」以及「虛無主義」的「斷見」之思想意涵。

二、西方學者對中觀派的勝義諦或空性之解釋

在進入主題之前，我們可以簡略地回顧當代西方學者如何詮釋中觀派的勝義諦或空性思想——大體而言，當代西方學者大致上是以四種詮釋徑路來解釋中觀派的勝義諦或空性之思想：

1. 虛無主義之詮釋徑路——此又有兩種不同評價之詮釋：

(1) 負面評價之詮釋——此以布奴夫(Burnouf)與普山(Poussin)等為代表。例如布奴夫就認為佛教是一個否定性與虛無主義之宗教，特別是就龍樹的空性理論而言，它表示了一個哲學上無法證成的虛無主義。又如普山也把中觀派視成「純粹的虛無主義」，因為中觀派拒絕了靈魂與永恆性兩種實在。¹

(2) 正面評價之詮釋——此以伍德(T. Wood)為代表。他要替早

¹ A.P.Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, Oxford: Oxford University, 1990, P33, 36。

先中觀派的虛無主義詮釋的負面評價，重新翻案，他認為虛無主義之詮釋比起徹爾巴斯基等之非虛無主義之詮釋更適切——他認為是從純文獻材料來看或從哲學理由的觀點來看，虛無主義之詮釋都比非虛無主義之詮釋更充分、更站得住。²

2. 絕對主義之詮釋徑路——此以徹爾巴斯基以及穆諦(Murti)為代表。

例如徹爾巴斯基認為龍樹的空思想雖然否認經驗現象的實在，但他承認物自體之絕對的實在性。另外，穆諦也認為中觀的空與吠檀多的梵概念相等，都是一個無所不包、不可限定的絕對。³

3. 後韋根斯坦之詮釋徑路——此以史特連格(F.J.Streng)、舍爾曼(Thurman)以及杭廷頓(Huntington)為代表。

例如史特連格就指出：龍樹和韋根斯坦在意義理論上都批判符應論的說法，而主張意義來自語言使用的脈絡；並認為空性具有三種宗教學意義——認識論、心理學與宇宙論意涵。又如舍爾曼則認為龍樹和月稱的中觀派語言哲學就是將那些尋找字詞的形上學基礎轉向到字詞的日常使用中；他也區分了使用私有語言的自我中心徑路(如清辨)以及非自我中心徑路

² T.E.Wood, *Nāgārjunian Disputations*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, pp.2-3。

³ 同註一，P37, 50。

(如月稱)之不同。另外就杭廷頓而言，二諦的區分並不是現象與物自體的不同，而是不同的語言使用—世俗諦建立在語言的指涉使用上，是不了義，如四句；勝義諦則是建立在語言的非指涉使用上，是了義，如四句否定。

4. 用語言理論或象徵詮釋學來詮釋之徑路—以艾可(Eckel)為代表。

例如艾可從語言理論角度強調清辨對二諦關連之看法，已從龍樹語意之牽連轉向到「一種暫時的、因果的牽連，代表著在菩薩道次第上，逐漸的由一層次昇進至另一層次。」又如艾可也從象徵詮釋學之角度提到佛身的弔詭性—正是於佛的「不在處」見佛之「在」。⁵

三、本文的課題

本文基本上探討清辨如何解釋「勝義諦」之義涵。這也包括了四個課題，一、亦即清辨如何避免「倫理的虛無主義」之責難；二、清辨如何解釋「勝義」的語義；三、二種勝義之區分的哲學意涵為何；四、清辨與唯識宗對「勝義」之解釋有何不同。為了解答第一課題，清辨提出了「空的三義」，

⁴ 林鎮國，《空性與現代性》，台北：立緒出版社，民國八八年，頁 195-198；R. A.F.Thurman, *The Central Philosophy of Tibet*, Princeton: Princeton University Press, 1991, 90

⁵ 同上註，林鎮國，《空性與現代性》，頁 201-202；M.D.Eckel, 〈清辨與早期中觀學派之語言理論〉，大容譯，諦觀 24，頁 24。

因此，本文第二段就探討「空」的三義之解釋”。復次，清辨為了彰顯「不可說」的「勝義」與「可說」的「勝義」之「內在張力」，因而提出「勝義」的文法學之解釋，因此，本文第三段將針對第二個課題所提問題回答以「清辨對勝義之語義的解釋」。再者，我們要繼續探問：區分二種「勝義」的目的何在呢？它有怎樣的「哲學意涵」呢？為了回答上述問題及解答第三個課題所提之問題，因此，我們以第四段來探討「兩種勝義之區分的哲學義涵」。復又，為了解答第四個課題所提之問題，我們以第五段「清辨與唯識宗對勝義之解釋的比較及其哲學義涵」回應之。最後以第六段小結之。

【貳】「空」的三義之解釋

本節探討清辨如何避免「倫理的虛無主義」之責難—亦即認為「一切空」會導致「四聖諦」(苦、集、滅、道)之破壞之責難。針對此質難，清辨從而提出自己對「空」的三義之解釋。

外人如何質難中觀宗「一切法空」的看法呢？《中論》「觀四諦品第二十四」設想外人的論難如下：

若一切皆空，無生亦無滅，
如是則無有，四聖諦之法。(第一偈)
以無四諦故，見苦與斷集，
證滅及修道，如是事皆無。(第二偈)

以是事無故，則無有四果，
無有四果故，得向者亦無。(第三偈)
若無八賢聖，則無有僧寶。
以無四諦故，亦無有法寶。(第四偈)
以無法僧寶，亦無有佛寶，
如是說空者，是則破三寶。(第五偈)
空法壞因果，亦壞於罪福，
亦復悉毀壞，一切世俗法。」(第六偈)⁶

外人提出質難：若如中觀宗所說，「一切」法都是「空」的話，那麼，由於一切法都是「無生」「無滅」的，那不是「無有四聖諦之法」了嗎？原因在於：苦、集二諦，是生滅因果法；有生滅的苦集，才可以修道諦對治，淨治苦集，才能證到滅諦的涅槃。換言之，若苦、集、滅諦都無的話，道也無從修了。四諦若無、修行的四果亦無；修行的四果若無，「四得四向」的人亦沒有了，如此「八賢聖」也沒有，「僧寶」也不存在了。不特沒有「僧寶」，也因為「無有四諦」的關係，也就「無有法寶」了。因而說：無有「法」寶、「僧寶」，也就「無有佛寶」。這樣的話，「說」一切法皆「空」的性空論者，豈不是破「壞」三寶了嗎？這也就是說，依實有論者的看法，性空者不但是破壞了「出世法」的三寶與四諦之修

⁶ 龍樹，《中論》，青目釋，鳩摩羅什譯，大正藏 30 冊，頁 32b-c。

行的「虛無論」者，也成為破壞世間的「因果」、「罪福」之倫理的「虛無主義」。⁷面對這樣的「虛無主義」的質難，龍樹的《中論》如何回答？清辨與月稱又以怎樣的解釋來回應呢？我們解說如下：

首先，龍樹《中論》對此「虛無主義」的質難回答如下(廿四品第七偈頌)：

中：汝乃實不能，知空空因緣、及知於空義，是故自生惱。

(鳩摩羅什譯)

梵：atra brūmaḥ śūnyatāyām na tvaṃ vetsy prayojanam /
śūnyatām śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase //

藏：de la bshad pa khyod kyis ni / stoñ ñid dgos dañ stoñ ñid
dañ //

stoñ ñid don ni ma rtogs pas / de phyir de ltar gnod pa
yin //

中譯：你由於不知空性中的效用(空用)、空性(空體)以及空的意義(空義)之故，因此，是如此地自己生了惱害。

龍樹在此指出「實有論者」由於不知道「空」的三義—「空用」、「空體」以及「空義」，而以為「一切法空」的見解即是「一切不存在」的「虛無主義」。此乃因錯誤的了解而有如此的質難與損害。但什麼是「空」的三義的內容呢？這一點

⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，民國七〇年，頁 445—449。

龍樹並沒有進一步解釋。若依「青目釋」的話，他只簡單地說：「汝不解云何是空相，以何因緣說空，亦不解空義，不能如實知故，生如是疑難。」(大正 30、32c)換言之，「青目釋」是以「空相」說空(體)、以「說空因緣」說「空用」，以「空義」說「空的意義」。⁸

這裏值得注意的是，「空用」的「用」，其梵文為 *Prayojana*，它有三義：1.目標(end)，2.獲致之手段(means)，3.動機(motive)。「青目釋」在以「說空因緣」說「空用」時，顯然是採取「動機義」。至於清辨與月稱則以「空性的目標」解釋「空用」。

至於，清辨又如何解釋「空的三義」呢？清辨在其《般若燈論釋》(藏文)中解釋此「空的三義」之意涵如下：

其中，空性的作用(空用, *ston pa ñid kyi dgos pa*)，是以一切戲論寂滅(*spros pa thams cad ñe bar zhi ba*)為相。空的體性(空體, *ston pa ñid kyi don*)是以離一切執著(*hdzin pa thams cad dañ bral ba*)為相，是緣(了知)空性的智慧(*ston pa ñid la dmigs pañi ye shes*)。空性之義(對象)(空義, *ston pa ñid kyi don*)是以真如(*de bzhin ñid*)為相。⁹

⁸ 同上，印順法師，頁 425；三枝充，〈中觀偈頌總覽〉，東京：第三文明社，1985 年初版，頁 744、745。

⁹ 清辨，〈般若燈論〉(藏文)(*Dbu mañi rtsa bañi hrgel pa shes rab sgron ma*)、德格版《西藏大藏經》(簡稱(D.)，中觀部 2，No.3853，東京：東京大學印度哲學研究室編，1977，頁 114，227b 葉 7 行。

依據清辨的注釋，「空用」是止滅所有的戲論(分別的語言)——此由於「戲論」產生錯誤的見解、分別，而分別是業、煩惱的根源，所以「空用」或「空性的目的」在於「使分別、業、煩惱和戲論一起止滅」。其次，「空性」(空體)離一切能取與所取，能詮與所詮，有與無等相對的世界，它也就是「無分別智」，亦即是「證悟空性的智慧」。至於，「空義」則是「無分別智的對象」，也就是所證的「真如」。¹⁰清辨是以「空用」(空的目的)在於「止滅一切戲論」、「空體」是離執著的「無分別智」以及「空義」(空的對象)是「真如」之「空」的「三義」來說明中觀宗的「一切法空」之主張不是「虛無主義」——它既不破壞「出世間」的「聖道」(四諦等)，也不破壞世間的倫理規範。

再者，月稱又如何解釋「空」的「三義」呢？月稱在其《中論注釋》—《明句論》解釋如下：

你由於唯僅自己的分別(梵：svavikalpanayaiva；藏：rañ gi rnam par rtog pa kho nas)，顛倒地增益(viparītam adhyāropya, phyin ci log tu sgro btags nas)無性(nāstitvam, med pa ñid)是空性的意義(空義，śūnyatārtha, stoñ pa ñid kyi don)這樣的意思。又說『若一切皆空的話，無生亦無滅』等之過失。欲使我們產生大的苦惱而加以激烈的攻擊(損惱)。

¹⁰ 瓜生津隆真，「中觀派的空」，許洋主譯，收於《中觀與空義》一書中，世界佛學名著譯叢 62，台北縣：華宇出版社，民國 75 年初版，頁 39。

此意味著由各式各樣的非實的構想來損壞。然而，由你掌握著，不是我們在此論典中所說明(精細描寫的空性的意義)。又不知空性的意義的你，也不知空性，而且也不知空性的目的(空用，*sūnyatāyāṃ prayojanaṃ, stoṅ pa ñid kyi dgos pa*)。因此，由於你完全不知實事的自體如此確定的意義。你〔所說〕與我們所解說不能連結(結合)且說明很多也不合理。復次，空性的目的(空用)究竟是什麼呢？關於這點，〔龍樹自己在《中論》第 18 品第 5 頌〕『自我的考察』中，敘述如下：因業與煩惱的止滅而有解脫。業與煩惱起於分別。又分別起於戲論，然而，戲論滅於空性。(『業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。』鳩摩羅什譯)。所以，為了無餘地止滅戲論而說空性。因此，空用是一切戲論的止滅。可是你們把無當作是空性的意義，使戲論之網更擴大，因此，你們不知道空性的目的(空用)。那麼，空性究竟是什麼呢？關於這點，同處(《中論》第 18 品，第 9 頌)也敘述如下：『不依他而知，寂靜，不為戲論所戲論，無分別，無種種意思，—這是真實的狀況。』所以，以(一切)戲論的止息為本性的空性，它的意思怎麼會是無呢？因此，你們不了解空性。只取用某種意義『空性』之語生起〔空性的意義〕。在此章(24 品，第 18 頌)敘述如下：『緣起我說是空性。它也是假名，它也是中道。』(梵：*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe / sā prajñaptirupādāya pratipatsaiivaadhyamā //*；藏：*rten cin ḥbrel par ḥbyun ba gañ / de ni stoṅ pa ñid du bshad // de ni brten nas gdags pa ste / de ñid dbu maḥi lam yin no //*)因為世尊的詩偈這樣說：『依緣而生者是不生。它不是有自體而生起的。依存於緣者說為空。知空的人不怠慢』—如是，緣起之語的意義(*pratītyasamutpāda śabdasya arthaḥ , rten cin*

ḥbrel par ḥbyun baḥi sgra ḥi don)即是空性之語的意義(sūnyatā śabdasya arthaḥ, stoṅ pa ṅid kyi sgra ḥi don),而無實事之語的意義。可是,你們因誤解無實之語的意義是空性之語的意義而非難我們。所以,你們連空性的意義也不懂。你們不懂,還這樣非難,因此只有徒增苦惱而已。¹¹

月稱認為外人之所以提出「虛無主義」的質難,乃是由於外人自己的錯誤理解(「自己的分別」),才把「無性」視成是「空性的意義」。也就是說,實有論者由於不知「空」的三義—「空用」、「空體」以及「空義」才會有如此的指責。月稱如何解釋「空」的三義呢?由上述引文,可知月稱之「空用」與清辨之「空用」完全相同。「空用」是空性之作用(功用),是目的。「空用」就是一切戲論(分別的語言)的止滅。換言之,「在空性才可能止滅戲論,才能超越有與無的對立。止滅了戲論,才能止息、超越起於戲論的分別(思惟),以及起於分別的業、煩惱。這雖是就空性目的所在的空性之用而說的,但從這一面來看,空性可說是戲論和分別的否定。如是,空性含有否定的意思。但在那種場合,被否定的不是事物,而是我們對事物的分別,是分別的語言。」¹²這也就是說,「空性」的「功用」不在於否定事物本身,而在於否定我們對事物的

¹¹ Candrakīrti, *Mūla-madhyamakakārikās: Prasannāpadā*(簡稱 P), Poussin 校, *Bibliotheca Buddhica iv*, 頁 491, 490. 8 行—491. 18 行; 北京版影印本, 鈴木財團刊, No.5260, 頁 75.184 葉 3 行—頁 76. 185 葉 2 行; D.中觀部 7, No.3860。東京:東京大學印度哲學研究室, 162a—162b。

¹² 同註十, 瓜生津隆真,「中觀派的空」頁 41、42。

「錯誤的分別」—由於思維與語言的構作，認為某物「恆常實有」的「常見」以及「一切皆無」的「斷見」。

其次，比較清辨和月稱對「空性」第二義之解釋的話，我們發現他們的解釋顯然不同。根據清辨的解釋，「空性」（空體）是緣定性的智慧，是以「離一切執著」為相。而「執著」是指「我們常把事物當作對象來了解，將其自己同一性視為實體的日常思惟，是對自己和世界的分別固執；它是分別。」而般若智慧，亦即「悟空性的智慧」—則超越這種執著的分別，因而叫作「無分別智」；它是「超越主觀與客觀、自與他、見者與被見者等的相對或對立的智慧。」¹³因此，清辨以空性(空體)為無分別智。

相反地，若依據月稱之解釋，「空性」（空體）是超越分別，戲論止滅的世界—真如(法性)。於是「空性」「不是分別的否定，而是沒有分別的實相；是超越相對的不二絕對。」¹⁴換言之，對月稱而言，「空性」不是屬於「觀照般若」的「無分別智」，而是「實相般若」的「真如本身」。此「實相」不能由他而知只能親證，它超越了分別的語言—戲論及分別思維，是平等一味的真實。可是清辨認為「空義」—「空性的對象」才是「真如」，「空性」（空體）則是緣空性的智慧—無分別智。這也就是說，「清辨從修的立場把空性解作無分別智，因此

¹³ 同註十，瓜生津隆真，「中觀派的空」頁 42、43。

¹⁴ 同註十，瓜生津隆真，「中觀派的空」頁 43。

說空性是超越一切執著(妄執)，並且說空性自體常藉著超越一切執著顯現其本性。」¹⁵換言之，清辨是以站在「修的立場」來理解「空用」、「空性」(「空體」)，並以站在「性的立場」來理解「空義」。

至於，月稱比清辨更著重於說明空性的本性，因而，雖然他是以「修」的立場來看「空用」，不過他卻是以「性」的立場來看「空性」(空體)－「空性」是「一切戲論止滅」的「涅槃」，而不是無分別智－「空性」是「所證」的「真實」而非「能證」的「智」。¹⁶

再者，就「空義」而言，月稱是把「空義」視成「緣起」義，這也就是說，「依緣而生起」即是「空性」的意義。因此中觀派是「緣起論者」，而不是說「一切法皆不存在」的「虛無論者」。中觀宗只否定「諸實事」(諸法)的「自性有」，但不否定「諸實事」的「作用有」。因此，說中觀宗「一切法空」的思想是「虛無主義」是不能成立的。

總之，清辨是以「修」的立場(偏重「工夫」以達致「本體」)來看「空體」與「空用」；至於，月稱則以「性」的立場(直契「本體」或「真如」)來看「空體」，「空用」之看法則與清辨相同。其中較特別的，乃是月稱把「緣起」視成「空義」，似乎想要說明中觀宗是「緣起論者」而非「虛無主義」。

¹⁵ 同註十，瓜生津隆真，「中觀派的空」頁 49。

¹⁶ 同註十，瓜生津隆真，「中觀派的空」頁 49。

復又，清辨對「空」的「三義」之解釋較簡單，我們還可以參考觀誓 Avalokitavrata 的注釋，來了解清辨「空」之三義的可能義涵。觀誓的《般若燈論廣注》解釋「空」的三義如下：

在此，說空性的功用(目標，stoñ pa ñid kyi dgos pa)是以一切戲論的寂滅(spros pa thams cad ñe bar zhi ba)為相，由通達空性，得(證悟)以一切戲論寂滅為相的涅槃(mya nañ las ḥdas pa thob pa)，是空性的功用。為了顯示空性之故，說空性(空體，stoñ pa ñid)是以離一切執著(ḥdzin pa thams cad dañ bral ba)為相，是緣(覺知)空性的智慧(stoñ pa ñid la dmigs pañi ye shes)。亦即是：1. 瑜伽師們由修習所生的智慧(修所成智，sgoms ba las byuñ bañi shes pa)一被名為以無所得的方式(dmigs pa med pañi tshul)了得空性的智自體(shes pa rañ gi ño bo ñid)，2. 一切法的空性(dños pa thams cad stoñ pa ñid)以及 3. 名為空性的名言(言說，thasñad)三種，這些都是了得空性的智，(此在偈頌中稱之)叫做空性(空體)。為了說示空性的意義(空義，stoñ pa ñid kyi don)，說空性的意義(空義)是真如(de bzhin ñid)之相。也就是名為『在勝義上諸法無生』(don dam par dños po rnam skyeb med pa)的真如之相是空性的意義(空義)。¹⁷

若依據觀誓的注解的話，清辨的「空性」的第一義不能理解為月稱《明句論》所說的「空用」義；而是「由空性的證悟來

¹⁷ 觀誓，《般若燈論廣注》(shes rab sgron ma rgya cher ḥgrel pa)，北京版影印本，No. 5259，頁 274、281 上葉 6 行—281 下葉 3 行。

證得涅槃」才是「空性的目的(空用)。這也就是說，觀誓之注釋不是以能說空性的佛(果位)的立場，從果向因的立場來解釋「空性」的第一義，而是從證悟空性的瑜伽行者的「由因向果」的立場(因位)來解釋「空用」。換言之，相對於月稱以「以一切戲論的止滅」為「空用」，清辨則以「證得以戲論寂滅為相的涅槃」為「空用」。此也意味著，在月稱《明句論》中視為「空性」的第二義—「空體」(涅槃)者，則在觀誓的《廣釋》中被視為「空性」的第一義(涅槃)—「空用」。¹⁸

復次，關於清辨的「空性」第二義—「了得空性的智慧」而言，觀誓把它解釋成三種—1.修所成智，2.一切法的空性，3.名為空性的名言(言說)。換言之，就是清辨所謂「世間的勝義諦」(sāṃketik-paramārthya-satya)。清辨亦把此「世間的勝義諦」名為「異門勝義」或者「有現行有戲論有漏的勝義」—它具有二重性格：一方面相對於「非異門勝義」或者是「無現行無戲論無漏的勝義」，亦即「勝義的勝義諦的言亡慮絕的真如」(相當於空性的第一義的「涅槃」)而言，它的「世間面」被強調而被設定為「世俗諦」；另一方面，相對於「世間世俗諦」而言，它的「勝義面」被採用而被定立為「勝義諦」。

前者的場合，可以視為「約理·約境的二諦說」，後者的場合，可以被視為「言教的二諦說」。然而，在以「從因向果」

¹⁸ 野澤靜證，「中論觀四諦品第七偈に就いての清辨の解釋」，《印度學佛教學研究》，Vol 2, No. 1, 1953, 頁 320。

的立場來解釋「法相」時，採取「約理・約境的二諦說」乃是清辨的通規。¹⁹

有關「世間的勝義諦」，亦即「隨順勝義」，清辨曾指它包含「無分別智、無生等教說以及聞思修三慧三種」。(詳見後文)此中，「無生等教說」與聞思修三慧相當於觀誓的「空性」的第二義中的「名為空性的名言(言說)以及「修所成智」—這些都可說是「證悟勝義的方便」。若由觀誓的解釋，這樣子的證悟勝義的方便」乃是「以境(所知對象)與有境(主體)之關係來遮止執取勝義之語的隨順方便」。因此，在空性的第二義中，亦即「了得空性的智」中，「名為空性的名言」(出因智)與「修所成智」(入因智)都是證悟勝義的方便。

另外作為「了得空性之智」之一的「一切法的空性」則可以視成「證悟勝義方便」所生「果」，因而，它不外乎是先前所說的「空性」的第一義—「涅槃」；它在此則被視成「世間勝義諦」之一，亦即「無分別智」的「境」。何以在果位等於「空性」第一義的「涅槃」的「一切法空性」會被歸屬於「空性」第二義的「世間勝義諦」呢？此或許要突顯具有「世間的」與「勝義的」二重性格「世間勝義諦」之「出入無礙」之特性。這也就是說，就「被了得的空性」而言，它與因一起被併入「果」的「一切法的空性」中；但是，就「能了得智」而言，它只限於因的方面而不被併入「果智」的「無分別智」

¹⁹ 同註十八，頁 320。

中。換言之，在因位中存在著「境」（認知對象）與「有境」（主體）之關係一如「名為空性的言說」與「修所成智」之關係；在「果的分位」中則只存在著作為「境智一如」的「境」之「一切法的空性」。²⁰如此在觀誓的注解中，僅守著「因位」上可說：有「境」與「有境」的方便區分，在「果位」上，則為「境智一如」不可說的「真如」。

復又觀誓所說的「空性」的第三義—「空性的意義」（空義）乃「名為在勝義上諸法無生」的真如之相，此非「勝義的真如之相」，而是「世俗的真如之相」，亦是遠離一異等的「緣起說」。因此，由觀誓之解釋，清辨的空性的第一義為「涅槃」（此為「果」）；空性的第二義為「修所成智」（此為「行」）；空性的第三義則為「緣起說」的「世俗真如」（此為「境」）。²¹

我們將龍樹、青目、清辨、月稱以及觀誓對「空的三義」之用語與解釋，作表如下：

²⁰ 同註十八，頁 320、321。

²¹ 同註十八，頁 321。

解釋者	空三義		
	空體	空用	空義
1.龍樹《中論》	空	空因緣	空義
2.青目《中論》	空相	說空因緣	空義
3.清辨 《燈論》(漢)	缺	滅一切戲論	緣空之智
4.清辨 《燈論》(藏)	緣空性的智慧 以離執著為相	以一切戲論 寂滅為相	以真如為相
5.月稱 《明句論》	真如或涅槃	一切戲論止滅	緣起義
6. 觀誓 《燈論廣釋》	修所成智 一切法空 名為空性 的名言	得證以一切戲 論止滅為相的 涅槃	緣起說的 世俗真如

總之，外人由於不知「空」的三義而以「虛無主義」來質難，此就有如用拳打虛空一樣，徒自疲勞終無所損。²²以上為清辨對「空」的三義之解釋。底下，我們再來看看清辨對「勝義」之語意解釋。

【參】清辨對「勝義」之語義解釋

清辨在以「空」的三義的解釋來答辯對手的「虛無主義」之質難後，他又提出怎樣的正面的二諦思想來說明自己可以避

²² 同註九，D. No. 3853，頁 114、228a 葉 2-6 行。

免「客觀主義」的「常見」以及「虛無主義」的「斷見」呢？簡言之，他的辦法是一方面界定「世俗諦」與「勝義諦」的「分位」；則一方面則進一步對「勝義」之語義進行解釋，亦即提出「勝義」的文法學上的三種解釋來。我們說明如下：

首先，清辨《般若燈論》(此處以藏文為主並參照中文)對《中論》二十四品第八偈「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦」解釋如下：

此中世間世俗諦是世間的名言(hjig rten gyi tha sñad)，例如說色等法生住滅，如說提婆達多去來、毗師奴蜜多羅喫食，須摩達多坐禪，梵摩達多解脫等，皆是世間的名言之故，由不顛倒之故，彼是世間的世俗諦。勝義者：1.彼由既是義又是最勝(don kyañ yin la dam pa yañ yin pa)名為勝義；2.或者，由於是最殊勝無分別智的對象(rnam par mi rtog pañi ye shes dam pañi don)名為勝義，亦即『真實不由他知』等性質，由勝義性是諦故，稱為勝義諦，亦即於一切時，一切情形住於真如之故；3.由無分別智彼之有境與境無之方式名為勝義，亦即於彼中有勝義(de la don dam pa yod pa)之故，隨順彼滅(de h̄og pa dañ rjes su mthun pa)的無生等教說、聞思修所成慧亦是勝義，是了解勝義的方便之故，是不顛倒(phyin ci ma log pa)之故。²³

清辨在上文中，一方面把「世間的世俗諦」定義為「世間的名言」，亦即一般人「不顛倒」地語言的使用—世間的慣用

²³同註九。

語。另一方面，他把「勝義」視成包含三種文法學之解釋的「勝義」—亦即1.作為「同位語」的(持業釋)的「勝義」—「既是義又是最勝」(如「涅槃」)；2.作為「格的關係」(依主釋)的「勝義」，亦即「最殊勝的無分別智的對象」(「最殊勝的對象」—如「真實不由他知」等的「真如」)；3.作為「複合形容詞」(有財釋)的「勝義」，亦即「於彼中有勝義」，亦即是屬於「隨順勝義」的「無生等教說」、「聞思修三慧」。此為清辨對二諦「分際」及勝義之語義解釋。

底下，我們再參考一下觀誓的《般若燈論廣註》如何解釋清辨之「勝義」的語義。觀誓解說如下：

此中，今且為了顯示世間的世俗諦(hjig rten paḥi kun dzob kyi bden pa)的性質之故。此中，世間的世俗是世間的名言(語言)(hjig rten gyi tha sñad)。例如色等生住滅、如說提婆達多去來、毗師奴蜜多羅喫食、須摩達多坐禪、梵摩達多解脫等，皆是世間的名言之故。由不顛倒(phyin ci ma log pas)之故，因此彼(世間的名言)被說為世間的世俗諦。今為了顯示勝義諦之故。此中，勝義(don dam pa)者，1.彼由既是義也(don kyañ yin la)，又是最勝也(dam pa yañ yin pa)之故，名為勝義，此為顯示勝義之語的差別事的集合(khyad pa gyi gzhir bsdub = 持業釋 = 同位語)，亦即顯示彼由既是義又是最勝之故，名為勝義的差別事的集合。2.由於是最殊勝的無分別智的對象名為勝義，此顯示名叫勝義之集合，亦即是顯示彼最殊勝的無分別智的最勝對象之集合(聯接)。……為顯示彼之義為何之故，故說真實不由他知等相，這也就是說，名為勝義的對象(don dam

pa zhes bya baḥi don)被說為『不依他而知、寂靜，不為戲論所戲論，無分別，無種種意思，一這是真實的性質。』勝義之語及性質是如此。配合彼諦(bden)之語與性質又云何呢？因此，由勝義性是諦性(don dam pa ñid bden pa ñid yin pas)之故，所以是勝義諦(don dam paḥi bden pa)，亦就是說為於彼一切時、一切情形中位於真如(de bzhin du gnas)之故。在此也顯示集合差別事，今且顯示它們為勝義的勝義諦性質。3.今為了顯示假名安立(brdar btags pa)的勝義的性質，復又假立無分別智勝義的有境，遮止彼の教說以及智慧。在此，暫且為了顯示無分智勝義的有境之故。說以它(空性)為境的無分別智也因為境無之方式(理趣)是勝義，亦即於彼中勝義有之故。顯示彼中勝義之語的同喻省文。……於任何無分別智中，由於有境勝義且以空(空性)為境之故(gaṅ la yul don dam pa yod pa de deḥi yul can yin pas)，彼也是所謂勝義的同喻省文。在此，為了遮止的教說及說示智慧之故，隨順彼遮止的無生等教說以及聞、思、修所成慧也都是勝義，因而說是了解(證悟)勝義的方便，是不顛倒之故。因此，由於是隨順遮止以境與有境的關係執著勝義之語的方便之故(don dam paḥi sgra yul daṅ yul can du ḥdzin pa de ḥgog daṅ rjes su mthun paḥi thabs)。由此方便，能顯示使通達由思慮所生境及有境勝義的非存在性以及顯示假立此智慧亦名為勝義。顯示了這些假名安立的勝義諦的性質。」²⁴

依觀誓的解釋，「世間的世俗諦」即是「世間的名言」，此與清辨解釋相同。至於「勝義諦」則被解釋成兩大類，一種是「勝義諦」，另一種則是「世間勝義諦」，此是「假名安

²⁴ 同註十七，頁275、282下葉2-8行。

立」(brdar btags pa)的勝義。前者又名無現行、無戲論的勝義諦—它包含著「既是義又是最勝」「勝義」的「差別事的集合」(亦即「勝義」的「同位語」)的「涅槃」以及「最殊勝的無分別智的對象」(「勝義」的「集合」,亦即「勝義」的「依主釋」)的「真如」。後者是有現行、有戲論的勝義諦,如作為勝義「有境」(主體)的「無分別智」、隨順彼遮止的「無生等的教說」以及聞思修三慧。這三種中,「無生等的教說」另稱為「名為言說(vyavahāra)的空性」(見前文),它是指說無生無滅所謂「八不緣起」的佛智以及後得清淨智。這也就是說此「無生等教說」之功用,在於「藉著無生等的教說,以及隨順此教說而聞、思、修的三慧,遮遣一切分別,因而實行、成就無分別智的,就是世間勝義諦。」²⁵「勝義」「有境」(主體)的「無分別智」,以「無所得」的方式現證「戲論寂滅」的「涅槃」,此時它亦轉成「後得清淨世間智」,對世間發揮正確作用。至於,「無生等的教說」與「三慧」是「證悟勝義的方便,不顛倒,故為勝義(清辨)」,但據觀誓的注釋,「證悟勝義的方便」是「隨順遮止以境與有境的關係執著勝義之語的方便」。換言之,「以境與有境的關係執取勝義之語,是世間世俗諦,因緣起的道理隱於其中,故非勝義諦,但藉著遮遣這種關係的方便智,它被安立為出世間世俗的實世俗諦,因此它

²⁵ 野澤靜證,「中觀兩學派的對立及其真理觀」,收於《中觀與空義》,華宇出版社,頁171。

與勝義諦並非有異。如是，不一的二諦現成為不異，那是因為緣起的道理，不論佛出世不出世，都是不變異的法住性。」²⁶以上為觀誓對「勝義」語義之解釋。

在這裡，值得注意的是：清辨與觀誓對「無分別智」的看法之不同—清辨在《思擇炎》中是把「無分別智」視成與「勝義智」(paramārthajñāna)相應；觀誓卻把「無分別智」視成「實世俗智」(tathyaśaṃvṛtijñāna)或「假名安立的勝義」—雖然他們二者同樣以「無生等教說」及「聞思修三慧」為「實世俗智」或「假名安立」的「勝義」。²⁷

清辨何以要提出「勝義」的三種文法學解釋呢？此或許是他要藉由二種勝義的劃分來避免「自性實有」的「常見」以及「倫理上的虛無主義」的「斷見」—如以「非基礎主義」的「真如」、「涅槃」來除「常見」以及以「無生等教說」、「聞思修三慧」的「隨順勝義」來除「斷見」等。這也涉及到清辨兩種「勝義」的區分的哲學義涵之問題。我們於下一節探討之。

【肆】兩種勝義之區分——「不可說的勝義」與「可說的勝義」之哲學義涵

「不可說」的「靜默」(silence)與「可說」的「語言」(language)

²⁶ 同註二十五，頁 172。

²⁷ 天野宏英，「後期的般若思想」，收於《般若思想》，許洋主譯，台北：法爾出版社，民國 79 年，頁 211、212。

之關係為何？到底是「可以用字詞表達才是真理」（如黑格爾「凡不可以表達的不外是非真、非理性的」）呢²⁸？還是「究竟的真理完全無法用語言描述」呢？—前者容易走向「話語中心主義」（logocentrism）²⁹；後者則容易走向忽略「社會學習過程」的重要之「神秘主義」中。因此，如何界定「靜默」與「語言」之關係，就成為當代語言哲學的重要課題。當代語言哲學要以韋根斯坦以及海德格最有貢獻與影響力—其中韋根斯坦的《論叢》與《哲學探討》分別影響到重視人工語言的邏輯實證論以及重視日常語言的牛津學派；另一方面海德格除了早年的《存有與時間》影響到存在主義之外，他晚年詩意的、反形上學的思想也影響到後結構主義及後現代思想。此兩位大思想家對「靜默」與「語言」之關係的看法可以略述如下：首先就韋根斯坦而言，其早年的《論叢》，似乎要為「可說」（自然科學命題）之外的「不可說」（人生底意義）留些餘地—「藉著明白地提出什麼是可以說，來表示什麼是不可以說」—此看法蠻扼要，但他似乎容許獨我論的邏輯分析與神秘主義之並存。³⁰ 其次就海德格來說，其晚年的《走向語言之途》

²⁸ B.P. Dauenhauer, *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*, Bloomington: Indiana University Press, 1980, P86。Hegel 為誤解「靜默」之意義者。

²⁹ C. Norris 《解構批評理論與應用》，劉自筌譯，駱駝出版社，民國 84 年 6 月，頁 35。

³⁰ K.T.Fann, 《韋根斯坦底哲學概念》，胡基峻釋，台北：黎明出版社，民 64 年，頁 21-25；趙敦華，《維特根斯坦》，台北：遠流出版社，1988，頁 54-61。

(*Unterwegs zur Sprache - On the Way to Language*)對「靜默」與「語言」之關係的看法就蠻有創意—他把「語言」視成「寂靜之音」(*das Gelaut der Stille*)，並認為「人『說』」，是因為人應合於語言。應合乃是聽。人『聽』(*hören*)，因為人歸屬於(*gehören*)寂靜之音。」海德格亦指出，最原初的「說」是「道說」(*sagen*)，它與一般人的「說」(*sprechen*)不太一樣。「道說」有兩義：「一方面是『大道』的展開，即『寂靜之音』的無聲傳露，另一方面是指合於『道說』的人的本真的說，所以人可以『說』(*sprechen*)，也可以『道說』(*sagen*)。」³¹此「道說」並不屬於人的宰制，反而是人隸屬於此「道說」，只有透過「道說」與「道說的世界」之聆聽並藉著將所聆聽帶入到人類的字詞才能回應之。另一方面，亦有當代學者如 B. P. Dauenhauer 指出「靜默」的「存有論的意義」(*ontological significance*)。³²由此可見「語言」與「靜默」之關係的哲學課題之重要性。

在佛教思想中，亦有所謂「聖默然」(如維摩詰居士)與所謂「聖說法」(如文殊菩薩)的兩大傳統。³³前者是以「勝義諦」是離言詮、離戲論、無分別的「靜默」；後者則是以「真理」可以被「教說」來傳達、來溝通的。清辨如何連接此「聖默然」

³¹ 海德格，《走向語言之途》(*Unterwegs zur Sprache*)，孫周興譯，台北：時報文化出版公司，1993年8月，頁20、22以及xviii(譯者序)。

³² 同註二十八，pp.128-127。

³³ 長尾雅人，《中觀口唯識》，東京：岩波書店，1978年，頁158-179。

與「聖說法」兩大思想傳統呢？「不可說」的「靜默」與「方便言說」的「語言」究竟有何關係呢？他如何守護神秘之純正源泉而又有所道說？他是否可以克服「基礎主義」的「常見」與「神秘主義」所可能造成的「斷見」(如疏忽「社會學習過程」的重要性)呢？底下，我們就分成兩部分來探討：一是探討清辨如何劃定「不可說」的「勝義」與「可說」的「勝義」之「分位」並連接二諦之鴻溝；二是探討二種「勝義」區分的哲學義涵。我們分述如下：

一、兩種勝義—「不可說的勝義」與「可說的勝義」之區分以及二諦鴻溝之連接

1. 兩種勝義 - 「不可說的勝義」與「可說的勝義」

之區分

清辨的「勝義諦」的定義為何？「不可說的勝義」與「可說的勝義」又如何「劃分」呢？—對於前者，清辨只指出「勝義諦即空性真如」是「言亡慮絕的」、「不能由他而知的」，亦即是「純然靜默的」³⁴，不過並未精確地予以定義；對於後者，則如前文所述，清辨則區分了兩種勝義諦—「無現行、無戲論的勝義諦」(勝義諦自身，如「涅槃」與「真如」)以及「有現行、有戲論的勝義諦」(世間勝義諦，如「無生等的教說」)以

³⁴ 同註二十五，頁 153。

及聞思修三慧)。至於，「根本智」到底是「勝義諦自身」還是「世間勝義諦」則在此成為問題（這如清辨與觀誓之解釋的不同）。此亦由於清辨並未清楚劃分「兩種勝義」的「分際」之故。底下，我們藉由著名的西藏宗義書－《章嘉宗義》（grub mthaḥ thub bstan lhun poḥi mdzes rgyan, Jang Gay's presentation of Tenets)的解說，來給予「勝義諦」一個「定義」並釐清兩種「勝義」－「不可說的勝義」與「可說的勝義」之分際。³⁵

首先，《章嘉宗義》說明「經部行的中觀自續派」(Sautrāntika - Svātantrika - Mādhyamika) (清辨屬之)對「二諦的定義」(藏：bden gñis kyi mtshan ñid；英：the definitions of the two truths)的看法如下：

由名言量所獲得的對象(tha sñad paḥi tshad mas rñed paḥi don, an object found by a conventional valid cognizer)是世俗諦(kun rdzob bden pa, a conventional truth)的定義(如火是熱的)。由觀察勝義的正理知的量所獲得的對象 (don dam dpyod byed kyi rigs shes tshad mas rñed paḥi don, an object found by a valid reasoning consciousness distinguishing the ultimate) 是勝義諦 (don dam bden pa)的定義(如自我與五蘊非一非異)」³⁶

³⁵ 章嘉(Jang-Gay, 1717-1786),《宗教流派論》(藏文：grub mthaḥ thub bstan lhun poḥi mdzes rgyan), 青海省：新華書店出版，1986年第1版。

³⁶ 同註三十五，頁243；D.S. Lopez, Jr., *A Study of Svātantrika*, New York: Snow Lion Publications, 1987, 附錄有《章嘉宗義》「自續章」之英譯，頁326。

由上可知，「世俗諦」是由世俗的有效的認識(量)(如牧羊人的「現量共知」)所獲得的「對象」；「勝義諦」則是「由觀察勝義的正理知的量(有效的推理意識)」所獲得的「對象」。—以上為「世俗諦」與「勝義諦」明確的定義。

復次，《章嘉宗義》把「勝義」分成兩種—第一種是「實際的勝義」(don dam bden pa dños; actual ultimate truth)，第二種則是「隨順的勝義」(mthun pañi don dam pa - concordant ultimate truth)—前者是純然的「靜默」，既沒有「諦實的戲論」，也無「二顯的戲論」；後者則是多少帶有點戲論、言詮的「世間勝義諦」，它雖無「諦實的戲論」，卻還有「二顯的戲論」。另一方面，「勝義」亦可從「境」(所認識的對象，如真如)以及「有境」(主體，如無分別智)來看。章嘉兩種「勝義」之分法的根據(「教證」)為何？他又如何說明兩種「勝義」的意涵呢？

章嘉引用智藏(Jñānagarbha)的《二諦論》("bden gñis" -《two truths》)如下：

由於否定生等(skye ba la sogs bkag pa yañ- since the negation of production and so forth)，而隨順真實(yañ dag pa dañ mthun pañi phyir, accords with the real)，我們許它是勝義(don dam yin par kho bo ḥdod, we assert it to be ultimate)。³⁷

³⁷ 同註三十六，D. S. Lopez, Jr.; M.D. Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths*, State University of New York Press, 1987, 頁 76。

此說明「無生等教說」雖非全然「靜默」的勝義諦，可是，由於它隨順於真實，亦被稱為「勝義」。

章嘉又引用蓮花戒(Kamalaśīla)的《中觀明論》("dbu ma snañ ba", 《Illumination of the Middle Way》)如下：

因此，由於此無生是隨順勝義(don dam pa dañ mthun pa, accords with the ultimate)之故，被稱為勝義；它不是實際底〔勝義〕，因為實際的勝義(dños su ni don dam pa, actual ultimate)超出一切戲論之故(spros pa thams cad las ḥdas pañi phyir)。³⁸

此說明「無生等教說」，是帶有方便言說的「隨順勝義」，但還不是「實際的勝義」，因為「實際的勝義」超出一切言詮戲論之外，是「靜默」(silence)——前者雖不是「不可說」的「勝義」自身，但卻因能夠聆聽而「呼應於」或「隨順於」「勝義」的「無言之言」而被稱為「勝義」——「隨順勝義」；後者是「不可說」的「勝義」自身，它不能言詮，只能展示，在「展示」的過程，則有「寂靜之音」的無聲流露，並進而守護神祕之純正源泉。

在引述了上述的「教證」之後，章嘉又如何闡述兩種「勝義」的意涵呢？章嘉在以「實際的勝義」／「隨順的勝義」來說明「勝義」的意涵之外，更以「境」(對象)／「有境」(主體)的方式來說明「勝義」的意涵，他的說明如下：

³⁸ 同註三十五，藏文，頁 243；同註三十六，D. S. Lopez, Jr.，頁 326。

因此，境(對象 yul, the object)－法性(chos ñid)被解釋為勝義以及有境(主體, yul can)－正理知(推理意識 - rigs shes, the reasoning consciousness)則被解釋為勝義，而且此兩種各有兩類型(兩種)。空性(stoñ pa ñid)－境(對象)－是實際的勝義(don dam dños, actual ultimate)，它離開了二顯的戲論(gñis snañ gi spros pa, the elaborations of dualistic appearance)以及諦實的戲論(bden phia spros pa, the elaborations of true existence)兩種之等引無漏的智慧(mñam gzhag zag med ye shes, an uncontaminated exalted wisdom of meditative equipoise)。對通達正理知而言，〔空性〕雖免於了諦實的戲論，但未能免於二顯的戲論，因此〔它〕只免於一部分的戲論(spros pa phyogs gcig tsam dañ bral ba, it is free from only one portion of elaborations)。因此，一個空性－境(對象)一般而言，雖是實際的勝義，但對通達的正理知(概念的推理意識)而言，它不是免於兩種類型的戲論的勝義。因此，安置境的勝義有以上兩種方式。復次，當一位聖者等引無分別智沉浸在真如(de kho na ñid la hñug pa, absorbed in suchness)中時，它可以消除其境(對象)方面的兩種戲論〔二顯戲論與諦實戲論〕，因此是實際的勝義。對於由依於相(記號)來進入(領悟)真如的正理知(rtags la brten nas de kho nañid la hñug pañi rigs shes rtog bcas ni, the conceptual reasoning consciousness which comprehends suchness in dependence on a sign)而言，是可以去除自己的對象方面的諦實戲論，但不能去除二顯的戲論，因而它是隨順勝義(mthun pañi don dam, a concordant ultimate)，它僅是在某側面上隨順前者〔無分別智〕而被安置為勝義。這些是置定有境(主體)的勝義的兩種方式(yul can gyi don dam hñog tshul gñis, There are two ways of positing the ultimate which is subject)。總之，我們須知道境(對象)－法性(chos ñid, reality)－

-是實際的勝義，而有境(主體)--知(意識)--不是實際的勝義，但藉由在文本中所解釋者，亦被解釋成一個勝義。吾人也必須知道如同[前述所說]那些的[對象的與主體的勝義]每一者中，都存在實際的與隨順的[類型]安立。³⁹

由上可知，章嘉也區分了兩種勝義--一種是「對象(境)的勝義」，另一種是「主體(有境)的勝義」--這是就「主體\對象」來區分的兩種勝義。此兩種勝義又各有兩種類型的勝義「實際的\隨順的」勝義--因此，合起來的話，則共有四種勝義：(1)「對象(境)」的「實際的勝義」--此指「空性」，它是離開了「能取\所取」(主\客)、「能詮\所詮」(名稱\所指涉對象)、「能相\所相」(能指示\所指示)等二顯的戲論，也離開了執著事物實有自性的諦實戲論的最高智慧--等引無漏的智慧所證的真實；(2)「對象(境)」的「隨順勝義」，它是「通達的正理知」所對的「空性」，由於它是隨順的主體的勝義所領悟者-聆聽存有而有言詮--，因而是「隨順的」，它雖然免除了「諦實的戲論」，但未免除了「二顯的戲論」，也因此與無漏的等引智所證之空性不同；(3)「主體(有境)」的「實際的勝義」，它是聖者的「等引無分別智」沉浸在「真如」中的「智如合一」的狀態，它已離任何分別、言詮與戲論，因此它消除了諦實的戲論」與「二顯的戲論」兩種戲論，故被稱為「實際的勝義」；(4)「主體(有境)」的「隨順勝義」，它是依於一

³⁹ 同註三十五，藏文，頁 244，4-14 行；同註三十六，Lopez，頁 327。

些記號(「相」)來領悟真理的正理知(推理意識)--如清辨的「自立論證」與聞思修三慧--它雖可以消除自己的對象方面的「諦實戲論」,但仍然餘存有「二顯的戲論」,亦即它還是要以主體、客體二元顯現之方式來掌握對象,因而還只是「隨順勝義」。⁴⁰

總之,「實際的勝義」是離一切戲論、分別的不可言說的「靜默」,若方便以「主體與對象」來區分的話,所謂「主體的實際的勝義」,不外是指聖者果位中"等引無分別智"沉浸在"真如"裏之智如合一之狀態,因此,清辨把此無漏根本智視成「勝義諦」;所謂「對象的實際勝義」,不外是離一切戲論、言詮的所證者,如「涅槃」與「真如」。另一方面,「隨順勝義」則是帶有戲論、分別的「方便言說(語言)」或「推理意識」--若就「主體的隨順勝義」而言,它不外是聞思修三慧;若就「對象的隨順勝義而言」,它不外是指「無生等教說」或「名為言說的空性」而言,它明顯與「語言」有關。

以上為兩種勝義--「不可說的勝義」(「離戲論、言詮的勝義」)與「可說的勝義」(可以言詮、正理觀察的「隨順勝義」)之區分情形。

2. 二諦鴻溝之連接

復次,清辨之所以要在勝義諦本身之外另外安立一個「隨

⁴⁰ 同註三十六, D. S. Lopez, Jr. , 頁 198。

順勝義」，乃是要以「隨順勝義」所具有的「內在張力」來溝通不可言詮的「勝義諦」自身與「世間的世俗諦」。這也就是說，清辨企圖透過二諦之間的一個來返運動--如透過聞思修三慧的「入因智」--使得世俗諦能以層層擴大視野的方式來逼近勝義諦，並透過後得智的「無生之教說」與「名為言說的空性」(世間真如)的「出因智」使得不可說的「靜默」能以可說的「方便言說」的方式展現給「名言世間」中的人們。換言之，清辨是要以累積福慧資糧的「菩提道程」來連接二諦之鴻溝。以上為二諦連接之情形。底下我們再來看看兩種勝義區分之哲學義涵為何。

二、兩種「勝義」區分的哲學義涵之探討

清辨的兩種「勝義」區分的哲學義涵為何？它如何避免「客觀主義」的「常見」以及「虛無主義」的「斷見」呢？首先，就避免「客觀主義」的「常見」而言，清辨成功地以「非基礎主義」的方式，建立起「勝義諦」的思想。換言之，清辨主張“在勝義上一切法皆空無自性，任何的有(“諦實有”等八名)都不適用”，亦即認為我們無法以「假必依實」尋求事物存在的「最後根據」的方式來建立「勝義諦」，所以在探討「勝義諦」思想時，清辨保有中觀宗所特有「非基礎主義」之思想立場；他並且以此「非基礎主義」的「勝義諦」思想來反對所有主張“自性實有”的“實有論者”，因而亦以「非基礎主義」免除了落入「自性實有」的「客觀主義」的「常見」之陷阱。

至於，就可說的勝義(語言)與不可說的勝義(靜默)而言，一般哲學家若強調"可以用字詞表達者才是真理"的話，則容易成為一種以"自我表達、言詮"為中心的「呈現形上學」(the metaphysics of presence)，而遺漏了不可說的"靜默"之重要，變成了「話語中心主義」；反之，哲學家們若太強調"靜默"之優位，而忽略了"可說的勝義"的不可或缺性，則容易落入「神祕主義」的陷阱中，且無法說明"本然社群如何培育"(Bernstein,1985)，亦且忽略了"社會學習過程"的重要性(Hoy,1989)。⁴¹

清辨兩種勝義之區分的重要，不僅在於它以「非基礎主義」的觀點探討勝義思想，從而保留著「不可說的勝義」應有的分位，更重要的是，他肯定地把聞思修三慧、無生的教說、自立論證等可說可觀的「隨順勝義」，視成進入不可說的勝義的不可或缺的「階梯」(媒介)，從而正視了「社會學習過程」的重要性，避免了「神祕主義」反"社會學習"的陷阱。

因此，清辨的兩種勝義的區分之意義，一方面在於避免了「基礎主義」或「話語中心主義」對不可說的「勝義」的逾越；另一方面在於清辨以「非基礎主義」探討語默之關係時，不至於落入「神祕主義」之中，從而忽視了「社會學習過程」之

⁴¹ Hoy, D.C. "Splitting the difference: Habermas's Critique of Derrida", *Praxis International*, Vol. 8, 1989, 頁 454 ; R. Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge-Polity Press, 1986。

重要—換言之，透過「不可說的勝義」之保留，他守護神秘之純正源泉；又憑藉「隨順勝義」，他聆聽緣起或存有之「無聲之聲」（此由聞思修三慧進行之）而又有所「道說」（此由無生的教說以及自立論證進行之）。以上是清辨區分兩種勝義的哲學義涵。

【伍】清辨與唯識宗對勝義之解釋的比較及其哲學義涵

作為古典意識哲學之代表的唯識宗如何解釋勝義的語義呢？唯識宗對勝義之解釋又如何影響清辨二諦思想呢？清辨與唯識宗對勝義之解釋有何同異呢？其哲學義涵為何？這些是我們在此要探討之問題。我們分兩部分敘述如下：

一、唯識宗對勝義的語義之解釋及其對清辨二諦思想的影響

唯識宗又名瑜伽行派(Yogācāra)，它的主要思想是「阿賴耶識」與「三性」思想，至於「二諦」思想則是被放置在與「三性」思想的相關位置上被解讀，並無獨存之地位。例如在初期唯識論典(《解深密經》與《瑜伽師地論》)中，「勝義諦」只被解釋成具有五種特徵(五相：內自所證、無相所行、不可言

說、絕諸表示、息諸諍論)，並未成為主要思想議題⁴²；到了彌勒的《中邊分別論》就更明確地以三性收攝二諦，如把遍計所執性、依他起性視為世俗諦，以兩種圓成實性涵攝著三種勝義。⁴³ 底下，我們就以世親《中邊分別論釋》、安慧《中邊分別論釋疏》以及護法一系的《成唯識論》為解釋線索來探討唯識宗對勝義思想之解釋。

首先，我們先來看彌勒《中邊分別論》(頌文)以及世親"釋"(長行)解說勝義的三種意含如下：

《中邊分別論》「真實品」"粗細真實"中說明三種勝義之頌文如下：

玄：勝義諦亦三，謂義、得、正行。

真：一義、二正修、三至得真實。

梵：artha-prāpti-prapattyā (prayatā) hi paramārthas tridhā mataḥ/

藏：don dan thob dan sgrub pa ni / don dam rnam pa gsum du
hdod /

中：義、得以及正行，就許為三種勝義。」⁴⁴

⁴² 圓測，《解深密經疏》，大日本續藏經第壹輯，第三十四套，第四冊，頁三百三十五；《瑜伽師地論》之勝義的五種相則為「一、離名言相，二、無二相，三、超過尋思所行相，四、超過諸法一異性，五、遍一切一味相」。(大正 30, 713c-717b)。

⁴³ 山口益編，《漢藏對照·辯中邊論》，台北縣：華宇出版社，民國 75 年，頁 52-54。

⁴⁴ 山口益編，《漢藏對照·辯中邊論》頁 53；G.M. Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Tokyo Suzuki Research Foundation, 1964, 頁 41。

世親長行釋如下：

義勝義(artha-paramārthas, don dam pa) , 即是真如(tathatā de bzhin űid)是勝智的對象(paramasya jñānasyārtha, ye shes dam paḥi don)之故。得勝義(prāṭti-paramārtha, thob par bya baḥi don dam pa) , 即是涅槃(nirvāṇam, mya ṅan lan las ḥdas pa) 。是利益的殊勝(勝果亦義利 , parama-artha, don gyi dam pa) 之故。正行勝義 (pratipatti-parama-artha, sgrub pa don dam pa) , 即是勝道(mārga, lam) 。彼の對象是殊勝(parama-asyārtha, deḥ don ni dam pa)之故。云何無為與有為皆為圓成實性所攝呢? 答曰: "無變異(avikāra, ḥgyur med)無顛倒(aviparyāsa, phyin ci ma log pa) , 是兩種圓成實。"無為法[如真如及涅槃]由無變異之成就之故(avikāra-pariniṣpattyā ḥgyur ba med par yoṅs su grub pas) , 得入圓成實性(pariniṣanna svabhāva, yoṅs su grub pa) ; 一切有為法由聖道所攝, 由無顛倒之成就之故(aviparyā- sa-pariniṣpattyā phyin ci ma log pas yoṅs su grub pa) , 復次於所知實事 (jñeyavastu ,shes byaḥi dños po la)中無顛倒之故。"⁴⁵

由上可知《中邊分別論》明顯地提出勝義的三種解釋, 亦即是義勝義、得勝義以及正行勝義三種。其中, 義勝義, 是最殊勝的根本智的對象, 此不外是最高真實--真如。得勝義, 是勝果亦義利者(勝即義), 此不外是還滅的目標--涅槃。正行勝義, 則是以殊勝之法為對象的道路--道程。義勝義與得勝義屬於不變異(的無為法)之圓成實性; 正行勝義則屬於不顛倒(的有為法)之圓成實性。由此, 唯識宗亦以「道程」來連接不

⁴⁵ 同上註, 山口益編, 《漢藏對照·辯中邊論》, 頁 53; Nagao, P41。

變異的圓成實性與世俗諦，此想必對清辨兩種勝義之區分與連接之思想有所啟發影響。

其次，安慧《中邊分別論釋疏》對上述的三種勝義進一步解說如下：

勝義有三種，是義勝義、得勝義、正行勝義。此中義勝義，是真如。勝(parama, dam pa) 是出世間智(lokottaraṃ jñānam, hjiḡ rten las ḡdas paḡi shes pa)，由於是彼之境(viṣaya, yul)之故，所以是義(artha, don)。如諸根之境一樣，真如稱為勝義。正為了說此，故言：『是勝智之境故』。亦即是，安立所緣實事之故的詞義。[雖安立所緣的實事]由於與智無差別義，在彼時中，不成所緣，如唯表別識之顯現。彼如在唯表別識所容許者中，離色等的唯表別識無色等之顯現。『得勝義是涅槃』。畢竟無垢的真如(ekāntanir malatathatā, shin tu dri ma med paḡi de bzhin ḡnid)，即轉依之相(āśraya, parāvṛtti - gnas gyur paḡi mtshan ḡnid)。云何勝義？因此言：『義利之勝之故。』彼既是勝(parama - dam pa)又是義(artha, don)故，是勝義。彼中，勝是有為無為諸法的最上(agra, mchog)之故。義利(artha, don)是道的目的(mārgaprayojanatvād - lam gyi dgos pa)之故，如是應得涅槃是道的目的。……『行勝義是道。』何故呢？『彼之義(asya-artha - deḡi don)是勝 (parama, dam pa)之故。』義是境又是〔道的〕目的 (viṣayaḡ va prayojanam arthaḡ- don ni yul lam dgos pa)。境(viṣaya, yul)是真如；目的(prayojana, dgos pa)是涅槃。⁴⁶

⁴⁶ 山口益校訂，*Madhyātavibhāḡatikā* 安慧《中邊分別論釋疏》梵文，Nagoya, Librairie Hajinkaku 5, 1934, 頁 125、126；台北版《西藏大藏經》第三十八冊，No. 4037、499 葉 6 行，500 葉 4 行；安慧著，山口益譯，《中邊分別論釋疏》，東京：破塵閣書房刊行，昭和 41 年，頁 197、198。

在此釋文中，安慧詳細注釋了三種勝義之意涵—其中，「義勝義」指「真如」，它是最高智慧—「出世間智」的對象（「境」）之故，此雖被安立為「所緣的實事」，卻是以無所獲得（無所緣）—沒有「能取／所取」、「主體／客體」對立之方式，與「根本智」泯然為一。⁴⁷

復次所謂「得勝義」是指「既是勝又是義」（「持業釋」）的「涅槃」—它既是一切有為無為法的最上的「勝」者，也是作為道程「目的」而有「義利」者。至於，「正行勝義」則是「聖道」（如聞、思、修三慧等），它的「義」—「對象」是「真如」，其「道程」的「目的」則是「涅槃」—此「聖道」是進入「不變異圓成實性」（真如與涅槃）不可或缺的「階梯」或不顛倒的正確理解。以上為安慧《中邊分別論釋疏》之解釋。

再者，護法一系的《成唯識論》又如何解釋三種「勝義」的意含？窺基的《述記》又有何解釋呢？我們先來看《成唯識論》卷八對三種「勝義」之解釋如下：

勝義有三：一、義勝義，謂真如，勝之義故；二、得勝義，謂涅槃，勝即義故；三、行勝義，謂聖道勝為義故。無變無倒，隨其所應，故應攝在圓成實性。⁴⁸

此三種「勝義」之解釋，大抵順著《中邊分別論》之解釋—

⁴⁷ 曹志成，《空有之諍的研究》，台北：法光佛研所碩士論文，民國 83 年七月，頁 1-7。

⁴⁸ 《成唯識論》，大正 31、47c。

「義勝義」是「勝之義」的「真如」；「得勝義」是「勝即義」的「涅槃」；「行勝義」則是「勝為義」的「聖道」—前二為「無變的圓成實性」，後一者則為「無倒的圓成實性」。此為護法一系之解釋，與安慧一系解釋略同。這裡值得注意的是窺基的《成唯識論述記》(簡稱《述記》)對三種勝義之解釋，其解釋(《述記》)如下：

第一勝義〔義勝義〕依士釋也。第四勝義收。第二得勝義謂涅槃，持業釋也。第三勝義攝，因証顯故。約得辨故，真如舊成不說為得，涅槃後顯，故立得名。第三者第二勝義攝，理稍勝故。若隨事者，亦初勝義，多財釋也，舊中邊云：正行真實。此三新翻名體同此。前二無變，不生滅故；第三無倒，隨其所應皆圓成實，無漏依他此中說名圓成實故。⁴⁹

此中，窺基的第四、第三、第二及初勝義意指何義呢？—此涉及到《述記》的四重「二諦」之見解，窺基認為「真俗二諦各有四重」，其中，四重「勝義」思想如下：

勝義四者：一、體用顯現諦，謂蘊界等有實體性，過初世俗故名勝義，隨事差別說名蘊等，故名顯現；二、因果差別諦，謂苦、集等，知、斷、證、修因果差別，過俗道理，故名勝義；三、依門顯實諦，謂二空理，過俗證得故名勝義，依空能證以顯於實故名依門；四、廢詮談旨諦，謂一實如，體妙離言已名勝義，過俗勝義復名勝義。俗諦中初都無實體假名安立，無可勝過故不名真，但名為俗。第四勝義不可施設、不可名俗，但

⁴⁹ 窺基，《成唯識論述記》，大正 43，552c—553a。

名為真。由斯二諦四句料簡，有俗非真，謂最初俗，有真非俗，謂最後真，有亦真亦俗，謂真前三，俗後三諦。⁵⁰

依窺基《述記》的看法，「義勝義」是「勝義」的「依土(主)釋」(格的關係)之解釋，它是指「廢詮談旨諦」的「第四勝義」之「無言無相」的「真如」。「得勝義」則是「勝義」的「持業釋」(同位語)之解釋，指的「依門顯實諦」的「第三勝義」之「依二空理之能證以顯於實」的「涅槃」。「行勝義」則是「勝義」的「多財(有財)釋」(複合詞的形容詞)，它指的或是「第二勝義」的「理稍勝故」之「因果差別諦」(苦、集等的應知、應斷、應證、應修的因果差別的「道程」或是「第一勝義」的「若隨事者」之「體用顯現諦」的「蘊、處、界」等「聚集之要素」(具「實體性」者)。由此可見，窺基亦把蘊等「要素」視成「勝義諦」—雖是「最低層的勝義」，並把無言無相的真如視成最「高層的勝義」；在兩者中間者，則是「亦真亦俗」或仍需「顯現」的「道程」與「涅槃」(由二空理顯)。換言之，窺基的「勝義諦」(及「世俗諦」)思想有很強烈的「觀念論」的「假(有)必依實(有)」或「低層真時必依高層真實」之思想，此隱含著一種「實質的真理」—「真實事物符合於智性」之看法，亦隱含著「意識有我論」的「基礎主義」的思考方式，此點是與安慧、清辨對勝義諦之解釋皆大不相同。⁵¹

⁵⁰ 窺基，《成唯識論述記》，大正 43，244a。

⁵¹ 同註四十七，頁 168、169。

二、清辨與唯識宗對勝義之解釋的同異及其哲學意涵

清辨與唯識宗對勝義之解釋的相同點，在於：他們都肯定「三種勝義」，亦即「勝之義」的「真如」、「勝即義」的「涅槃」以及「具有勝義」的「道程」—並且以前二者為「不變易」的「無為法」，後一者則為「不顛倒」的「有為法」。此為雙方相同者。

雙方的不同點在於：清辨是以無所得的方式來看待「勝義」—「真如」既非有「形相」可得(如陳那)，亦非以「相無見有」的方式來了得(如護法)，也不是以「與根本智泯然為一」的方式來了得(如安慧)。⁵²以清辨的看法而言，凡有所了得，皆是「世俗」；「勝義」是無法「了得」、「掌握」，它是「不見之見」。另外，瑜伽行派是以「聖言量」以及「瑜伽現量」來看待「聞、思、修三慧」等之「道程」，較偏重「意識哲學」之優位；清辨則是以「為他比量」來看待「自立論證」、「無生等之教說」以及「聞、思、修三慧」之「隨順勝義」，較偏重「語言哲學」之優位。

上述之哲學意涵在於：若就「不可說的勝義」而言，清辨是以「非基礎主義」的思想來看待「不可說的勝義」；而安慧則是以「意識無我論」之「境識俱泯」的觀點來看待勝義諦；護法一系則是以「意識有我論」的「基礎主義」之「相無見有說」

⁵² 同註四十七，頁7之“註一”。

來看待勝義諦之「真如」。⁵³就「可說的勝義」—「不顛倒」的「道程」而言，安慧與玄奘一系皆重視個人禪定經驗，企圖透過「意識」為優位的個人的聞、思、修以達到「心淨國土淨」之境界；清辨則重視了個人、社會與文化之間的互動往來，以如理思維，如理修證的方式，並透過溝通、論辯以及福德資糧的累積來達致個人的社會化。換言之，唯識宗的「不顛倒」的「道程」隱含一個以「意識哲學」為出發，帶有「文化目的論」、「基礎主義」色彩的「社會學習」觀；清辨的「可說的勝義」的「隨順勝義」則隱含著一個以「語言哲學」為出發，帶有介於「非基礎主義」與「宛似超驗徑路」之間的「社會學習觀」。

【陸】結語

由上述的探討，我們可以知道清辨「勝義諦」之解釋的思想課題，在於他提出「空」的三義之解釋—「空用」為一切戲論止滅、「空體」是「無分別智」以及「空義」是「真如」—來避免「修行」的「無用論」以及倫理的「虛無主義」之「斷見」；同樣地，他亦以「勝義」的三種意涵—「既是義又是最勝」的「涅槃」、「當作最殊勝的對象」的「真如」以及「於彼中有勝義」的「無生等教說」等之「隨順勝義」—來

⁵³ 同註四十七，頁 56。

突顯「不可說的勝義」與「可說的勝義」的「內在張力」—其哲學意涵，在於：一方面由於肯定不可說勝義的分位而避免了「基礎主義」或「話語中心主義」對不可說的「勝義」的逾越；另一方面由於以「非基礎主義」探討語默之關係，因而也不致於落入「神秘主義」之中，免於遺忘了「社會學習」之過失。至於，就清辨與瑜伽行派對「勝義」之解釋的同異比較而言，雙方皆同意「三種勝義」之形式上的解釋，只不過他們對「勝義」詮釋的著重點，卻有所不同—護法一系以為所證的「真如」雖無「相分」但必須為「根本智」的「見」來了得（「相無見有師」）；安慧一系則認為須透過「入無相方便」—先觀「唯識無境」，再觀「境識俱泯」—的方式進入與「真如」泯然為一的境界（「相見俱無師」）；清辨則認為我們無法以「最高的視點」及「了得」的方式來認識「真如」，只能以「非基礎主義」的方式來探討「勝義諦」的思想。同樣，唯識宗企圖以「基礎主義」的「社會學習」來避免「虛無主義」的「斷見」時，清辨卻以「非基礎主義」或「宛似超驗徑路」的「社會學習」來避免「虛無主義」的斷見。

※本文為作者於 85 年 6 月文化大學哲研所所提博士論文—《清辨二諦思想之研究》的第四章“清辨對「勝義諦」之解釋的研究”之改寫。