

機制如何，並沒有明確的說明。事實上，阿毗達磨論之註釋中對此問題的處理反而會引出更多的問題。例如，惡道有情之有分心為不善異熟，怎可說它並非真的受染，而只是名義上的染汙？從何意義上可稱之為清淨、白淨、光明？

雖然上座部阿毗達磨理論之中，有些關於有分心具體如何發揮作用的問題仍未能予以解答，於本文中筆者希望已經澄清：有分心絕非僅僅是一種“精神上的空白 (mental blank)”或“邏輯上的中斷間隔 (logical stop-gap)”。有分心代表了有情的一個精神領域，於其中保存了某些此有情獨特之個性因素（不過在阿毗達磨文獻中並未使用“領域”這一空間概念之比喻）。[34]並且，此一精神領域還對有情清醒時精神狀態發揮著某種決定性的作用。雖然有分心理論不見得對瑜伽行派之阿賴耶識理論有直接的影響，但毋庸置疑二者之間確有某種相似性，於佛教思想史上應可歸屬於同一類概念群組中。

二諦義理的建立

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 二諦的早期中國解釋

鳩摩羅什¹所譯《大智度論》中的二諦討論，出於其四悉檀(siddhāntas)的表述²。「悉檀」一詞指方法、教導、原則或目的(method, teaching, principle, or objective)。四悉檀如下：世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀³。

首先，世界悉檀指佛陀隨順眾生的喜好，因而教導世間法，以使他們能夠接受他的教義。《大智度論》說：

若實無人者，佛云何言：「我天眼見眾生？」是故當知有人者，世界悉檀故，非是第一義悉檀。⁴

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

¹ 鳩摩羅什的生平見《高僧傳》中他的傳記，T50.330a-333a。另見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*，頁 71-73。關於鳩摩羅什生存年代的討論，見 Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*，頁 244-247，注 1。

² 見《大智度論》，T25.59b17-61b18。

³ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*，頁 23。

⁴ 見 T25.59c7-9。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai*

在這一段中，佛陀用他的天眼觀看眾生，佛陀知覺眾生的存在是從世界悉檀的觀點。在世俗世界中，眾生將事物看成實有。然而，從勝義的觀點看，一切事物都是假有的。那是因為一切事物都不具自性，只是依因待緣而有。因此，一切事物在世俗世界中是假有，而非實有。這是佛陀之所以只從世界悉檀的觀點將眾生視為真實存在的原因。

第二，各各為人悉檀指佛陀因應眾生個別根機利鈍而說法。

第三，對治悉檀指佛陀的教導是造成眾生苦惱的病的對治方法，如以慈心對治貪欲，以因緣觀對治愚癡。關於佛陀採用因緣觀來引導愚癡眾生，《大智度論》說：

今云何言愚癡人應觀因緣法？

答曰：愚癡人者，非謂如牛羊等愚癡；是人欲求實道，邪心觀故生種種邪見。如是愚癡人當觀因緣，是名為善對治法。⁵

如同上文所指出的，愚癡人指因邪心觀而產生邪見的那些人，因此，因緣觀用於對治這類根性的人。

第四，第一義悉檀指佛陀教導諸法實相，以使眾生能夠真

Philosophy, 頁 24。

⁵ T25.60b6-10。

正獲致覺悟。

Swanson 說：「《大智度論》在許多地方論及二諦，可歸為下面四種使用類型。可從兩個方向來看待同一個真理，或者說：(1)有二諦，但 (2)它們並非是矛盾的。(3)二諦之間有世俗言說上的差異，但(4)它們是相依的，亦即，它們是相即的或究竟同一的」。⁶他接著從《大智度論》引用一些文句來解釋二諦的這四種類型。此處，《大智度論》主張二諦是相依且相即並無矛盾。例如，Swanson 引用《大智度論》中二諦相依的命題：

若名字、因緣、和合無，則世俗語言眾事都滅。世諦無故，第一義諦亦無。二諦無故，諸法錯亂。⁷

這是顯示二諦相依的證據。

關於二諦是相即的，Swanson 引《大智度論》中《大品般若》經文說：

「世尊！世俗諦、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

⁶ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 30。

⁷ T25.365a6-8。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 32。

示（諸法）若有若無。」⁸

在這一段中，必須注意到「如」在世俗諦與第一義諦之間並無差異。此處，「如」一詞意指諸法實相。也就是說，基於二諦的「如」的觀點，它們是相即的。這是因為世俗諦的如指實相，那就是空；同樣的，第一義諦的如，無疑也是指實相——空。二諦的相依只關涉到二諦本身。另一方面，二諦的相即意指二者均具有相同的「如」。這兩個論點的主要差異在於「如」。因此，《大智度論》主張二諦是相依且相即的。

總之，由《大智度論》對二諦的四種類型的闡釋，我們了解《大智度論》受到中觀哲學的影響。如 Swanson 說：

與《中論頌》(Mūlamadhyamakakārikā)相較，其教義因此可被視為具有較積極傾向的「正統的」中觀哲學，其積極的進路對中觀哲學在中國的發展有極大的影響。⁹

在《不真空論》中，僧肇（374-414）處理「心無」、「即色」、「本無」三種見解。然而，僧肇只對每個見解給予簡略的說明，隨後對見解的立場做簡短的評論。例如，關於「心無」見，僧肇書寫如下：

⁸ T25.653b9-13。英譯文見 Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 33。

⁹ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, 頁 33。

（說明：）心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。

（評論：）此得在於神靜，失在於物虛。¹⁰

在這一段中，僧肇批評這個主張「心無」見的學派，駁斥說此派只了解到神靜的重要。僧肇的目的是在對治「心無」與萬物存在的見解。因此，僧肇指出神靜必須被體得。「物虛」的表達似乎意指事物的無自性。事物是無常的，因此事物的名稱被視為假名。在這方面，僧肇又說：

《摩訶衍論》云：「諸法亦非有相，亦非無相。」《中論》云：「諸法不有不無」。¹¹

《中觀（論）》¹²云：「物從因緣故不有，緣起故不無。」¹³

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」。¹⁴

¹⁰ Liu Ming-wood, *Madhyamaka Thought In China*, 頁 54。另見 T45.152a15-16。

¹¹ 見《肇論》，T45.152a28-b1。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 57。至於所引《中論》論文見 T30.36a27-28。

¹² 《中觀論》是《中論》的異名。

¹³ 《肇論》，T45.152b29-c1。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 60。《中論》，T30.33b11-14。

¹⁴ T45.152b15-17。英譯文見 Walter Liebenthal, *Chao Lun*, 頁 58。

