

關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題 (下)

——以世俗諦與自性為中心——*

釋見弘

法鼓佛教研修學院助理教授

摘要

本論文旨在針對眾多研究月稱 Candrakīrti 的二諦說 (satyadvaya) 的論文中, 未曾注意到或未曾詳細探究的若干問題點, 加以進一步的檢討。本篇 (下篇) 重點放在月稱所主張的世俗諦與自性 (svabhāva) 之關連。依據月稱的陳述, 世俗諦之確立與「有自性」一事, 是密不可分的。因為無明凡夫誤以為事物有自性, 執此為真實, 佛陀乃說它不是真實的自性, 是「世俗諦」 (saṃvṛtisatya)。但相對於此, 月稱也多次強調:「於二諦中都沒有自性。」如何整合地理解這二個立場, 是本論文的出發點。由此疑問點出發, 在分析檢視了《入中論》*Madhyamakāvatāra-bhāṣya* 及《明句論》*Prasannapadā* 等著作中, 關於世俗諦設立基準的相關描述之後, 筆者發現與「自性」有著二重面向關係的「世俗諦」, 不論是在佛教真理論的建立或是修道論乃至教育論的施設上, 都擔負極重要的功能。因此, 筆者以為, 與其從斷絕的角度來理解月稱的二諦說, 不如從「它與勝義諦是相輔相成的」之動態 (dynamic) 立場來觀察, 更能掌握其二諦說的精髓。

* 收稿日期: 2007.08.27, 通過審查日期: 2007.11.05。

上篇刊載於《中華佛學學報》19: 293-324, 2006。又本論文係根據 2007 年 5 月 19 日口頭發表於「第三屆印度學學術研討會」之論文 (「世俗諦與自性——以月稱思想為中心」) 略加修改而成。

【目次】

- | |
|--|
| 一、問題之所在 |
| 二、世俗諦設立之基準 |
| (一) 有自性 |
| (二) 世間的共許 (lokāprasiddha、lokāprasiddhi) |
| (三) 不考察 (avicāra)、緣起 (pratītyasamutpāda) |
| (四) 取〔因〕施設 (upādāya prajñapti) |
| 三、結語：「世俗諦」的積極意義 |

關鍵詞：Candrakīrti, satyadvaya, saṃvṛtisatya, svabhāva

一、問題之所在

月稱 Candrakīrti 在《入中論》*Madhyamakāvatāra-bhāṣya* 中說：「一切存在物的那二個自性（rang bzhin, svabhāva）被認識。那二個自性中，正確認識的對象，它是真實，它是勝義諦（paramārthasatya）之意。……虛妄認識的對象，它是世俗諦（saṃvṛtisatya）。」¹ 後者「虛妄認識的對象」，指的是無明凡夫錯誤地以為「有自性」之認識對象，它不是真正的自性。² 聖者所認識的

¹ MABh 10303-07: de'i phyir dngos po thams cad rang bzhin de gnyis 'dzin pa yin no // rang bzhin de gnyis las kyang mthong ba yang dag pa'i yul gang yin pa de ni de nyid de / de ni don dam pa'i bden pa'o zhes bya ba'i don to // mthong ba brdzun pa'i yul gang yin pa de ni kun rdzob kyi bden pa'o //

² 「另一個〔自性〕是藉著為無明眼翳所完全覆蔽其慧眼的凡夫們的虛妄認識之力，其自身的存在〔性〕被獲得，然非作為如愚者們所看到的對象那樣的自性（rang bzhin），以自性（rang gi ngo bos, svabhāvena）而成立。」（MABh 10218-10302: gzhan ni so so'i skye bo'i ma rig pa'i rab rib kyi ling thog (LVP.: ming tog) gis blo'i mig ma lus par khebs pa rnams kyi **mthong ba brdzun pa'i** stobs las bdag gi yod pa **rnayed pa** yin te / byis pa rnams kyi mthong ba'i yul du 'gyur pa ji lta ba de lta bu'i **rang bzhin** du **rang gi ngo bos** grub pa ni ma yin no //）一如松本史朗教授於〈空について〉，頁 347-355 所指出的，《中論》裡的 svabhāva（自性）一字有兩個不同用法，其一意味著「自立的存在」，也就是「實在」，與諸法（dharma）是同一層次的東西；另一個是諸法的自性，故是「屬於諸法的東西」，意味著固有之「本質」。兩者層次不同，本有區別之必要。但如本段引文中所述：凡夫們所認識到的實在（自性）、即世俗諦，還涉及有無固有之本質，有的話（svabhāvena = 以自性而成立，此處的具格，筆者暫時理解為成立之依據，或也有伴隨之意，即接近 sasvabhāva 的意含），才是「實在」，沒有的話（= 不以自性而成立），則不成為實在（Cf. Pras 26102-03: yathā hi taimirikās timirapratyayād asan tam eva keśādisvabhāvam sasvabhāvatvenābhiniviṣṭāh.）。但是，依靠它物才得以成為「實在」者，就不是自立存在的東西，這違反「實在」一字當初的定義，嚴格來說，理不當被名為「實在」。總之，上述文句中，作為「實在」的自性與作為屬於諸法之「本質」的自性，兩者其實難以嚴密區別。故本論文中，暫且將「有自性」的「自性」，和「以自性而成立」或「有無自性」的「自性」籠統地視為同義詞來論述。另外，如本論文第二頁引文所示，月稱言及火的自性是熱之事，為牧童、婦女們所廣為知道（共許），這似乎是說世間人所認識到的自性，是火的煖熱性、地的堅硬性等。但在其他地方，他又提到有無明眼翳的世間人，所見到的實在（satya 諦，= 自性）是青等色及心、受等物（MABh 10713-14），這裡指的似乎又是一般的事物，並未限定於火的煖熱性、地的堅硬性等。這二個不太具一致性的敘述，如何理解，也值得玩味。

對象，也就是作為勝義諦、空性等同義字的自性，才是事物真實的自性。³ 學者 Ames 氏對這兩種自性，已有詳細的論究。⁴ 不過，在這兩種自性之外，其實還有第三種，即不同意涵的自性之用法（見下節）。

在前述的兩種自性中，我們看到世俗諦之確立與「有自性」一事，有著密不可分的关系。正因為無明凡夫誤以為事物有自性，執此為真實，故佛才說它不是真實的自性，是「世俗諦」。可見世俗諦之所以成為世俗諦，是因為它被誤以為是「以自性而成立」，換言之也就因為「有自性」，故是世俗諦。下面這段引文也可印證於世俗諦上，月稱承認事物有自性：「〈問〉火的自性（svabhāva）是熱之事，不是為牧童、婦女們所廣為知道的（即共許 prasiddha）嗎？〈答〉我們有說〔熱等自性〕不是被廣為知道的嗎？……而正是因為被幼稚的人們所廣為知道之故，世尊乃於阿毗達磨中，確立那些〔存在物〕的、那個同樣的、世俗的自性（svarūpa）⁵。」⁶

³ MABh 10816-18，又，詳見 MABh 30601-30816 之論述。值得注意的是《大智度論》中也有二種自性的敘述，可見這並非月稱的創新。「自法名諸法自性。自性有二種：一者如世間法，地堅性等；二者聖人知如法性實際，此法空。所以者何？不由智見知，故有二性空，如先說。」（T25, no. 1509, p. 396b7-10）另外，與勝義諦有關的自性，如《摩訶般若波羅蜜經》亦說：「云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相。」（T8, no. 223, p. 292b25-27）

⁴ Ames 氏認為月稱所謂的作為勝義諦的自性，其實就是空性，故與中觀學派一向主張的「諸法無自性」是一致的。見 W. L. Ames, "The Notion of *svabhāva* in the Thought of Candrakīrti," pp. 161-177。

⁵ 從這段文的前後內容（Pras 26014-26106），可以看到 svabhāva, svalakṣaṇa, svarūpa 被作為同義字使用，MABh12301-12410 亦然。又參照吉元信行，《アビダルマ思想》，頁 340。阿毗達磨關於 vabhāva, svalakṣaṇa 研究，參看三友健容，〈『俱舍論』における svabhāva について〉，頁 359-362。吉元前揭書第一篇第四章、第二篇第三章特別是頁 365-374。加藤純章，〈自性と自相 —— 三世實有説の展開 ——〉，頁 487-509。宮下晴輝，〈有部の論書における自性の用例〉，頁 80-94 等。

⁶ Pras 26014-26106: nanu ca gopālāṅganājanaprasiddham etad anger auṣṇyaṃ svabhāva iti. kiṃ khalv asmābhir uktaṃ na prasiddham iti. bālaṅjanaprasiddhyaiva ca bhagavatā tad evaiśāṃ sāmṃvṛtaṃ svarūpam abhidharme vyavasthāpitaṃ. Cf. Pras 26402-04: kiṃ khalu [agneḥ] tad itthaṃ svarūpam asti? na tad asti na cāpi nāsti svarūpataḥ. yady apy evaṃ tathāpi śrotṛṇām utnāsaparivarjanārthaṃ sāmṃvṛtyā samāropya tad astiti brūmaḥ. 「〈問〉〔對火而言〕，那個像這樣的自性的確是存在的嗎？〈答〉其實，它不是存在但也不是不存在。即使是如此，但為了遮止聽聞

然而，要注意的是，相對於此，月稱也曾多次強調：「於二諦中都沒有自性（rang bzhin）」。⁷ 如此一來，世俗諦忽而有自性，忽而無自性，到底應如何整合地理解這二個立場，就成了一個值得探究的問題。由以上的疑問點出發，本文嘗試以其《入中論》及《明句論》*Prasannapadā* 等著作為主，從世俗諦設立之基準，重新檢視二諦的結構，以闡明「世俗諦」在二諦說中所擔負的積極性功能。

二、世俗諦設立之基準

（一）有自性

如上已述，自性一詞，在月稱的著作中，分別指涉三種不同的內容。除聖人與凡夫各自有所見的自性之外，中觀學派以外的教派或各種思想學說所主張的存在事物有其「自性」，或他們自以為的真實，這也可以算是另一種自性。⁸ 相較於世間一般凡夫所以為的自性（＝真實）是先天的，⁹ 外教學說所主張的自性則是藉由修學才有的，因此它是後天的，這又被稱為「非（世間）世俗

者們的恐懼，以世俗增益之後，我們說它存在。」與此立場相似，清辨 Bhāviveka 也曾明白表示世俗諦上是有自性的。他說：「從日常營為（即世俗）的觀點，得以被認識的諸事物的自性、它是〔存在的〕」（*Madhyamakahrdaya-kārikā* III 21cd: yo 'yaṃ svabhāvo dharmāṇaṃ grhyeta vyavahārataḥ. = 江島惠教，《中觀思想の展開》，頁 272。）

⁷ MABh 12409, 12411-13, 12519-20.

⁸ 見注 26、27 及對應之翻譯：「諸事物若是有自性的話，則因為虛構〔四生以外的〕其他的生起之相是不可能的，故必定被視為是自生或他生或共生或無因生。」
「因此，如〔上述〕般，破斥了想要了解真實（tattva）的其他〔外教之〕學說中所虛構的自生之後，……」因此，外教學說所虛構的與自生等有關之「自性」，從名稱上來說，也是另一種指涉。不同的是，「一切事物有二種自性」時之「自性」，意指直接知覺（pratyakṣa）之認識對象，相當於「真實」之意。但外教學說所主張的，與概念分別（vikalpa）之認識有關，意指「固有之本質」。

⁹ 見注 27 對應翻譯：「為了說明未曾學過其他學說的世界的名言（vyavahāra）中，此想法（自生）也是不合理的，……」

諦」。¹⁰ 雖然，有、無自性之「自性」，因為它意味著事物有無「固有本質」，雖有存在論的意含，但值得注意的是，「自性」這一概念，在月稱的使用實例上，一直都與認識對象有關。¹¹

至於凡夫所見的有自性之事物、即世俗諦，除頁一前言中已提及的文節外，其他如：

（1）關於那個〔世間世俗諦〕，因為以此〔世俗之力〕痴惑有情們使見到如實存在之事物，故是愚痴。〔又、〕具有增益事物不存在的自性〔以及〕覆障〔諸有情〕見真實自性之性質的無明，乃是「世俗」。藉著彼世俗而顯現為實在（諦），〔本〕非自性〔卻〕各自如自性般顯現者，¹² 它於顛倒的世間世俗〔前，顯現〕為實在（諦），故是「世間世俗諦」（lokasaṃvṛtisatya）。（MABh VI）¹³

¹⁰ 「被無知的睡眠所擾亂的外教徒們所虛構的自我，和被虛構的幻、陽燄等，它們從世間的角度來看也不外是不存在的。」（MA VI 26 = MABh 10508-12: **mi shes gnyid kyi rab bskyod mu stegs can // rnam kyid bdag nyid ji bzhin brtags pa dang // sgyu ma smig rgyu sogs la brtags pa gang // de dag 'jig rten las kyang yod min nyid //**）「因此，彼〔聖者們所認識的真實的自性〕和從世俗的立場來看也是錯誤的東西，〔它們〕不是『〔世間〕世俗諦』。」（MABh 10716-17: de'i phyir de dang gang zhig kun rdzob tu yang brdzun pa ni kun rdzob kyi bden pa ma yin no /）另外，請見《明句論》相關文節（Pras 49302-04）。

¹¹ MABh 30714-17: gal te mig la sogs pa rnam kyis rang gi ngo bo rten cing 'brel par 'byung ba byis pa'i skye bos gzung bar bya ba gang yin pa de nyid de rnam kyis rang bzhin yin na ni // rang bzhin de phyin ci log tu gyur pas kyang rtogs pa'i phyir / 「如果愚者凡夫所認識的眼等之緣起自體、其自身就是那些〔眼等〕的真實自性〔即法性〕的話，則因為真實自性既可為那〔些顛倒的人們〕所認識，……」此處所謂的眼等之自性，一如熱是火的自性一般，故是眼等所具有的自性之意（見MABh 30808-09）。另請參照 Pras 04505-07，即引文資料（3）和（2）（MABh 21512-19）。

¹² 或翻譯為：「〔本〕無自性〔卻〕各自如有自性般顯現者」。

¹³ MABh 10705-08: de la 'dis sems can rnam ji ltar gnas pa'i dngos po lta ba la rmongs par byed pas na **gti mug** ste / ma rig pa dngos po'i rang gi ngo bo yod pa ma yin pa

(2) 這個「我們所看到的認識對象之自性 (yul gyi ngo bo nyid)，其實」只不過由於顛倒，並非真正的自性，因為只有有無明的人們才會看到其自體 (bdag nyid)，無無明的人們則不會見到故。……被顛倒地執著為自性 (rang gi ngo bo) 的這個東西，對執著「〔這是〕實在的」之愚人顯現。(MABh VI) ¹⁴

此外，他還強調世間人因為無明顛倒的緣故，執著所見的有自性之事物是真實的，因此輪迴生死，不得解脫。

(3) 一方面，跟隨顛倒之故，不了解諸事物的虛妄性，看到存在物的自性而執著的人，對於諸事物，他因為「這是真的」之執著而加以執著故，造作諸業，流轉於輪迴，以住於顛倒，不能證得涅槃。(Pras I) ¹⁵

根據上面的敘述，我們可以看到對於與世俗諦有關的「自性」，月稱抱持了否定的態度。但同時，我們卻又可看到他從世間人的認識、共許的角度，接受了這樣的世俗諦。¹⁶

sgro 'dogs par byed pa rang bzhin mthong ba la sgrub pa'i bdag nyid can ni kun rdzob bo / kun rdzob des gang zhig bden par snang zhing rang bzhin med bzhin du rang bzhin du so sor snang ba de ni 'jig rten phyin ci log tu gyur pa'i kun rdzob tu bden pa's 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa's te / (†……† 問文，LVP 無，又見前揭拙稿，頁 296-299。)

¹⁴ MABh 21517-21608: 'di ni phyin ci log nyid kyis na rang bzhin ma yin te / ma rig pa dang bcas pa rnams kho na bdag nyid der dmigs pa'i phyir la ma rig pa dang bral ba rnams kyis ni ma dmigs pa'i phyir ro rang gi ngo bo phyin ci log (Derge: +tu) mngon par zhen pa'i gnas su gyur pa 'di ni byis pa bden par mngon par zhen pa rnams la snang ba yin no // 其他與有自性有關的文如 Pras 26402-04 (注 7) 由其文脈可知對月稱來說，說「存在」等於同意「有自體」、「有自性」。

¹⁵ Pras 04505-07: yas tu viparyāsānugamān mṛṣātvaṃ dharmāṇaṃ nāvagacchati, pratīyabhāvānāṃ svabhāvaṃ abhinivīśate, sa dharmeṣv idaṃsatyābhiniveśād abhinivīṣṭaḥ san karmāṇy api karoti saṃsāre 'pi saṃsarati

¹⁶ 大約是活躍於十一世紀左右的印度中觀論師 Prajñākaramati 智作慧，他在對《入

（二）世間的共許（lokasiddha、lokasiddhi）¹⁷

（4）如你們〔唯識學派不依靠世間見解〕自立而住〔於自派的見解〕，以自派的見解，主張依他起性（gzhan gyi dbang gi ngo bo, paratantrasvabhāva）是聖者的認識所體悟到的〔對象〕，我們並不如〔你們〕般，〔承認如是的〕世俗。〈問〉那麼〔你們承認〕怎樣的〔世俗〕？〈答〉儘管〔彼世俗事實上〕不存在，但因〔它〕正是於世間被共許（grags pa, prasiddha）的東西，故〔我們說它〕「存在」，如是，〔我們所謂的世俗〕不外是作為世間〔所認識〕的自體（ngo bo）被言及。因為隨順彼〔世間而〕說，即是遮止（ldog pa）¹⁸ 彼之手段（upāya）。如世尊說的：「世間與我爭論但我不與世間爭論。凡是於世間被認為是有的東西，我也承認是有。」¹⁹……故我〔們〕唯依靠他者（世間）承認世俗，而非自立地〔承認〕。（MABh VI）²⁰

菩薩行論》的注釋書即 *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* 《入菩薩行細疏》中明示痴（moha）、也就是世俗有二種。一是輪迴生起的原因，又稱為「與自我有關的痴」（ātmamoha），它應該被否定。另一個是滅除輪迴的原因，稱為「為了目的的痴」（kāryamoha），它則不應該被否定（BCAP 49004-49216）。

¹⁷ prasiddha 即「普遍知曉、成立、承認的」之意，漢譯「極成」。另外關於「世間極成」，請參照比較 *Yogācārabhūmi* 《瑜伽師地論》〈菩薩地〉（Ed. by U. Wagihara, *Bodhisattvabhūmi*）pp. 03701-21 和 *Madhyāntavibhāga* 《中邊分別論》（G. M. Nagao, *Madhyāntavibhāgabhāṣya: a Buddhist philosophical treatise edited for the first time from a Sanskrit manuscript.*）pp. 04202-08 裡對「世間極成真實」（lokasiddhatattava）之說明。

¹⁸ Louis de La Valée Poussin (tr.), “Madhyamakāvatāra, Introduction au Traité du milieu du l’Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l’auteur, traduit d’après la version tibétaine.” p. 237 譯作「讓他改宗的手段」，筆者係依此處文脈及 Pras 04412-13 作如是譯。

¹⁹ 同樣的引用見於 Pras 37005-07: loko mayā sārđhaṃ vivadati nāhaṃ lokena sārđhaṃ vivadāmi. yal loke 'sti saṃmataṃ tan mamāpy asti saṃmataṃ, yal loke nāsti saṃmataṃ mamāpi tan nāsti saṃmataṃ ity āgamāc ca.

²⁰ MABh 17911-18011: ji ltar khyod kyis rang dbang du gnas nas / rang gi gzhung lugs

此處要注意的是，月稱所以隨順世間人共同的認識，承認事物有自性（自體），也就是承認世俗諦，如引文中所示，是為了要進一步否定彼自性，易言之，這只是被視為過渡期的一個手段而已。²¹ 不過，雖說只是過渡的一個手段，但它在月稱的修道論上，卻扮演了相當積極的角色。例如他說：

（5）直到體悟真實為止，這個世俗（=世俗諦）²²，也就是只不過是因為顛倒而被獲得的自身（*ātmabhāva*）²³ 之存在性，對於

kyis gzhan gyi dbang gi ngo bo 'phags pa'i ye shes kyis thugs su chud par bya ba zhig smra ba de ltar ni kho bos kun rdzob ma yin te / 'o na ci zhe na / yod pa ma yin yang 'jig rten kho na la grags par gyur pas yod do zhes 'jig rten gyi ngo po kho nar brjod pa yin te / de rjes su brjod pa ni de ldog pa'i thabs yin pa'i phyir ro // ji skad du / bcom ldan 'das kyis 'jig rten nga dang lhan cig rtzod kyi, nga ni 'jig rten dang mi rtzod de / gang 'jig rten na yod par 'dod pa de ni ngas kyang yod par bzhed do // gang 'jig rten na med par 'dod pa de ni nga yang med par bzhed do zhes gsungs pa lta bu'o // de'i phyir gzhan la rag las pa nyid kyi sgo nas bdag gis kun rdzob khas blangs kyi rang dbang du ni ma yin no //

- 21 另外如：「關於彼〔車〕以外的〔事物，它們也是同樣地〕以世間的共許（*prasiddha*）而存在。……不應否定世間的認識。」（MABh 28815-28903: de las gzhan du gyur par 'jig rten grags pa'i sgo nas yod pa yin // 'jig rten gyi grags pa la gnod par mi bya'o //）「諸事物雖無自性，之所以說彼〔自性〕存在是作為讓世間人體悟〔真實〕的手段，故〔世尊〕說〔彼自性〕是存在的」（MABh 13318-13401: dngos po rnams rang bzhin yod pa ma yin yang de yod pa nyid du nye bar bstan pa 'jig rten gyis khong du chud pa'i thabs yin pa'i phyir / yod pa nyid du bstan pa mdzad do //）
- 22 由於此引文之下句，隨即出現 *saṃvṛtiparamārthasatyavibhāga* 等詞，可知此處的「世俗」就是「世俗諦」。像這樣「世俗」=「世俗諦」的例子，在月稱的作品中常見。
- 23 根據文脈，此處的 *ātmabhāva* 可被理解為「自我」，一方面也可能意味「身體」（*śarīra*），因為月稱在《四百論釋》第二章中言及藉由身體可以修集一切善根，故應該要保護身體（上田昇，〈チャンドラキールティ著『四百論注』第一～八章和譯〉，頁 20。）關於 *ātmabhāva* 的意含，另請參看 L. Schmithausen, *Alayavijñāna*, Part II, p. 558f；船山徹，〈捨身の思想——六朝佛教史の一斷面〉，頁 349，注 17。

想要解脫的人們來說，是帶來解脫的善根之積集因，應該持續存在。(Pras I) ²⁴

至此，我們看到：雖然月稱告誡世人，如果執著所見事物為真實，會因此不得解脫；另一方面，作為與世間人溝通、及教化過程中必要的工具，他又是承認世俗諦的。甚至我們可以說，為了教化上的方便，他不但不否認世俗諦，反而積極地接受它。那麼，我們是否可以作如下的論斷：「於二諦說中，月稱承認世俗諦上有自性。所以他所拒斥的，乃是錯誤的學說和外教所虛構的『自性』，而非一般世間人所見的『自性』？」

一如「前言」中已略提及，回答這個問題之前，我們必須先整合地理解月稱為何同時又認為「世俗諦中無自性」之立場。關於「世俗諦中無自性」，他說：「諸事物若是有自性的話，因為虛構〔四生以外的〕其他的生起之相是不可能的，故必定被視為是自生或他生或共生或無因生。」²⁵ 又說：「因此，如〔上述〕般，破斥了想要了解真實 (tattva) 的其他學說中所虛構的自生之後，為了說明未曾學過其他學說的世間的名言 (vyavahāra) 中，此想法（自生）也是不合理的，而說了〔下列〕詩偈。……故世間人也不會把種子和芽視為是無異的。……故虛構事物由自己而生之此〔主張〕，於真實及世間中都是不合理的。(12cd)」²⁶ 同樣地，在破他生時，月稱也明示世間、即世俗諦上沒有他生：「因為從世間的角度〔事物〕也不是從他而生……。」²⁷ 既然自生、

²⁴ Pras 06808-06901: tiṣṭhatu tāvad eṣā viparyāsamātrāsāditātmabhāvasattākā saṃvṛtir mumukṣūṇāṃ mokṣāvāhakakuśalamūlopacayahetur yāvan na tattvādhigama iti.

²⁵ MABh 21417-20: gal te dngos po rnams la rang bzhin 'ga' zhig yod na ni skye ba'i rnam par rtog pa gzhan mi srid pa'i phyir, the tshom med par de bdag gam gzhan nam gnyi (LVP: gzhi) ga'am rgyu med pa zhig las skye ba'am dmigs par 'gyur ba zhig go //

²⁶ MABh 08517-08610: de'i phyir de ltar de nyid rtogs par 'dod pa'i lugs gzhan du brtags pa'i bdag las skye ba bzlog nas lugs gzhan du blo ma sbyangs pa'i 'jig rten gyi tha snyad du yang rtog pa 'di mi 'thad do zhes bstan pa'i phyir bshad pa / 'jig rten gyis kyang sa bon dang myu gu dag gzhan ma yin pa nyid du mi mthong ste / **de phyir dngos po bdag las 'byung zhes rab tu brtags pa 'di // de nyid dang ni 'jig rten du yang rigs pa ma yin no**// (VI 12cd)

²⁷ MABh 11316-17: 'jig rten la yang gzhan las skye ba yod pa ma yin pas /

他生不能成立，由它們所構成的「共生」或者作為反向選項的「無因生」，當然就世間經驗言，也是不成立的了。

準此而言，很清楚地，月稱不僅在勝義諦上否定四生、主張事物無自性，在世俗諦（＝名言諦）上也不同意有自性，故他強調：「我們並不是承認色等於世俗上以自性生起，之後再於勝義上否定它。」²⁸ 換言之，他在世俗諦上或勝義諦上，立場是一貫的，都認為事物無有自性。而這些論述，就表面上言，的確與我們之前看到的「隨順世間人的認識，承認事物有自性，也就是承認世俗諦」之觀點矛盾。為了澄清這個矛盾，下面，我們將進一步詳察其他與世俗諦之設立相關之概念。

（三）不考察（*avicāra*）²⁹、緣起（*pratīyasamutpāda*）

與世間人的認識、即「世間的共許」密不可分的有「不考察」、「緣起」、「取〔因〕施設」等概念。這幾個概念牽連在一起，其實無法切割為個別的概念。以下為了說明上的方便，依引用文之內容，將它們分割為「不考察、緣起」和「取〔因〕施設」這兩個部份來論述。首先，關於「不考察」，月稱是這麼說的：

²⁸ MABh 22117-18: kho bo cag gis ni gzugs la sogs pa rnam kun rdzob tu rang bzhin gyis skye bar khas blangs nas don dam par 'gog pa ma yin no //

²⁹ *vicāra* 一字，參照丹治昭義，〈生死即涅槃——中論、特にプラサンナパダーを中心に——〉，頁 209-211；江島惠教，〈『中論』註釋書における「緣起」の語義解釈〉，頁 168-172 之說明。要注意的是，同樣都是以分別、思維活動為本質，但 *vicāra* 一字唯用在與有無自性、即與真理的考察活動有關，而 *vitarka*（尋）一字在《明句論》裡，被當成是 *saṃkalpa*（一般思維活動）的同義字（Pras 45111）。又赤羽律氏，〈年代確定の指標としての *avicāraikāramaṇīya*〉，頁 33-59 一文中，指出月稱所使用的 *avicāraprasiddha* 一字，與「夢」「幻」等有關連。根據赤羽氏的調查，「世間共許」（*lokāprasiddha* / *lokāpratīti*, 'jig rten la grags pa）、「不考察而〔為世間〕共許」、「如實顯現」（*ji ltar snang bzhin*）、「不考察的話是令人喜愛的東西」（*avicāraikāramaṇīya*）等字，在中觀學派的文獻裡，完全是同義字，月稱用「不考察而共許」（*avicāraprasiddha*）修飾「幻」（*māyā*）一字，可能影響了最先使用 *avicāraikāramaṇīya* 一詞的 Avalokītavrata 觀誓（頁 41-43，頁 52）。

（6）因此，由於世俗諦（*saṃvṛtisatya*）它是進入勝義諦的手段，所以不考察自生他生，以世間方式承認。

這些事物當被考察的時候，除了以真實為本質外，於此岸未獲得〔存在〕之住所。因此不應對世間的名言諦（*vyavahārasatya* = 世俗諦）³⁰ 加以考察。（35）

如是，這些色受等是從自生呢、還是從他生呢等等這樣地被考察的時候，其實（或：從勝義的觀點來看的話），除了是以不生不滅為本質之外，於具有〔與不生不滅是〕不同部分的生等等之此岸〔色等〕是不住的。所以不實行自生他生云云般的考察，單只以世間人所看到的「甲存在的話乙就生起」這一「依存於他物而存在」〔之方式〕而加以承認。（MABh VI）³¹

³⁰ 由此處文脈及本論文各引文中所提及的 *vyavahāra*，與世俗諦一樣，都與世間層面有關，故筆者暫將 *vyavahārasatya* 與 *saṃvṛtisatya* 視為同義詞，並統一譯為「名言諦」。但根據月稱對 *vyavahāra* 的定義：“*abhidhānābhidheyajñānejādīlakṣaṇaḥ*”（Pras 49212），以及他的 *vyavahāra* 之實際用例，*vyavahāra* 一字，若非與認識活動有關，就是與言語活動有關，故 *saṃvṛti* 一字所指涉之範圍似乎較 *vyavahāra* 一字為廣。二者在文脈上是否細部的區分，此尚待進一步探究。另外要注意的是《明句論》中，月稱提到 *vyavahāra* 有世間的 (*laukika*) 和出世間 (*lokottara*) 的兩種 (Pras 51501-02)，此外月稱也說過 *lokavyavahāra* 和 *saṃvṛti* 既是同義詞也不是同義詞，這一點也必須注意（相關論文請參照齋藤明，〈空七十論註における Candrakīrti の二諦解釈〉，頁 156-157。

³¹ MABh 12001-17: *de'i phyir kun rdzob kyī bden pa gang yin pa de ni don dam pa'i bden pa la 'jug par bya ba'i thabs yin pa'i phyir / bdag dang gzhan dag las skye ba ma dpyad par 'jig rten pa'i lugs kyis khas len par byed pa yin no // 'di lta ste /*

gang phyir dngos po 'di dag rnam dpyad na //

de nyid bdag can dngos las tshu rol tu (Derge: du) //

gnas rnyed ma yin de phyir 'jig rten gyi //

tha snyad bden la rnam par dpyad mi bya // (35)

由上文劃下線的部份，我們得知：當世俗諦的事物被考察的時候，於此世間無從獲得存在性。但為了設立世俗諦，故不對它們進行考察，而就世間人所見的緣起方式加以承認。這意味著月稱之所以承認世俗諦（即承認有自性之世俗諦），是有條件的，必須符合（I）不被考察³²（II）以世間方式即世間人所見的「依他而有」之方式承認這兩個要素。此處所謂的「甲存在的話乙就生起」、「依存於他物而存在」不外是「緣起」，且月稱將它限定在「世間人所見」這一層次上。同樣的觀點也見於《明句論》：「因為世間人並不進入〔事物是〕自生〔或〕他生等等之考察，而單單僅理解成『從原因結果生起』如是程度之事。」³³

像這樣，一面主張「諸事物雖然沒有自性，但卻說它是存在的，因為是世間人體悟〔勝義諦〕之手段故」³⁴，一面又把世俗諦之成立限定在「是世間人所共見的」且與「因果關係」、「緣起」（即「唯此緣性」、十二緣起）³⁵ 有

'di ltar gzugs dang tshor ba la sogs pa 'di dag ni ci bdag las skye ba zhig gam / ci (Derge: cig) gzhan las skye ba zhig ces bya ba de lta bu la sogs pa rnam par dpyad pa na / don dam par ma skyes pa dang ma 'gags pa'i (Derge: pa'i phyir) rang bzhin can las tshu rol te gzhan du gyur pa'i (Derge: ba'i) cha skye ba la sogs pa can la gnas pa (Derge: ba) ma yin te / de'i phyir bdag dang gzhan las zhes bya ba de lta bu la sogs pa'i rnam par dpyod pa 'jug pa med par byas te / 'jig rten pas yongs su mthong ba 'di yod na 'di 'byung ngo zhes bya ba 'di tsam zhig gzhan la rag las pa'i 'jug pa'i sgo nas khas blang bar bya ste /

³² 又如「於世間的名言，如是的考察不活動故，並且就不考察的立場而言，世間的事物是存在的。」(Pras 06707-08: laukike vyavahāra itthaṃvicārāpravṛtter avicārataś ca laukikapadārthānām astivāt.)

³³ Pras 02704-06: loko hi svataḥ parata ityevamādikaṃ vicāram anavatārya kāraṇāt kāryam utpadyata ity etāvanmātraṃ pratipannaḥ. 世間人這樣的理解，是月稱所強調的，而清辨也是如此，丹治昭義，〈チャンドラキールティの自立論證批判〉，頁 63 (= 頁 79，注 48)。

³⁴ MABh 13318-19: dngos po mams rang bzhin yod pa ma yin yang de yod pa nyid du nye bar bstan pa 'jig rten gyis khong du chud pa'i thabs yin pa'i phyir / Cf. 引文 (4)。值得注意的是存在似乎等於有自性。

³⁵ 如：「〈問〉……為何世尊說『以無明為條件有行』呢？〈答〉這是世俗，不是真實。〈問〉為何世俗的確立要被說及呢？〈答〉藉著『唯此緣性』，世俗之成立乃被承認。」(Pras 05409-11: katham avidyāpratyayāḥ saṃskārā ity uktaṃ bhagavatā? ucyate. saṃvṛtir eṣā na tattvaṃ. kiṃ saṃvṛter vyavasthānaṃ vaktavyaṃ?)

關。這為世俗諦通往勝義諦（空性、法性等）的可能性，奠下確切的基礎：
「因為承認唯此緣性的時候，原因和結果是互相依存的緣故，與自性有關的成立是不存在的。」³⁶

由此我們可斷言：世俗諦的設立，同時兼具了「有自性」與「緣起無自性」之雙重面向。前者是「不考察而成立的」，是作為教化的方便，是隨順世間人「自性存在」之認識而設立的；後者則是以與此立足於同一平面上的世間人，大家都能共見的「事物係由因緣所生、有生有滅」³⁷等現象當作基準，唯以「不考察」的方式承認其存在，然而一旦被施予自生他生等的考察，以其本質不外是緣起的，故無自性。這樣的設立基準，保證了二諦說論理上的一貫性，是以二諦彼此不但不應是斷絕的，還是本質一如的。

所以月稱說：「對於能生所生是有自相（＝自性）的〔之情況〕則加以考察，若諸事物不過由顛倒之遍計分別而生，如幻物般以不生為性，雖無自性，然如有眼翳者所見之毛髮等般，成為分別之認識對象，於〔如是之物〕則唯不思惟（＝不考察）〔承認它們存在〕。故於我無有所說過失。世間的不考察則成立的諸事物也〔因此得以〕存在，故一切皆成立。」³⁸ 換句話說，符合

idaṃpratyayatāmātreṇa saṃvṛteḥ siddhir abhyupagamyate.....)，以及 MABh 22606-22906 (= MABh ad MA VI 114-115)。論文可參照李泰昇，〈中觀學派における緣起の概念－此緣性－について〉，頁 141-143。

³⁶ Pras 05412-05501: idaṃpratyayatāmātrābhyupagame hi sati hetuphalayor anyonyāpekṣatvān nāsti svābhāviki siddhir

³⁷ Ex.: Pras 41812-13: āgopālānganādiko hi jano yasmāt saṃbhavaṃ vibhavaṃ ca paśyati tasmāt staḥ saṃbhavavibhavau. 「何以故？因為凡是乃至牧童和婦女等為止的人們都見到〔事物的〕成與壞，所以，成與壞是存在的。」 Cf. MABh 10513-16: mu stegs can 'di dag ni de kho na nyid la 'jug par 'dod pas skye bo ma byang ba gnag rdzi dang bud med la sogs pa yan cad la grags pa'i dngos po skye ba dang 'jig pa la sogs pa phyin ci ma log par yang dag par nges par ma (Derge) bzung bar / 「這些想要悟入真實的外教徒們，於乃至牧童與婦女等、不熟稔〔於外教學說之〕人們所廣為知曉的事物之生與滅，尚不能無有顛倒、正確、決定地理解，……」

³⁸ MABh 29206-14: gang gi ltar na rang gi mtshan nyid bskyed par bya ba nyid dang skyed par byed pa nyid yin pa de la rnam par dpyad pa 'dir 'gyur gyi / gang gi ltar na dngos po rnams log par kun brtags pas bskyed pa nyid kyis sgyu ma ltar ma skyes pa'i rang bzhin yin zhing rang bzhin med kyang rab rib can gyi dmigs pa'i skra shad la sogs pa ltar rnam par rtog pa'i yul du 'gyur ba de la ni bsam du med pa nyid de / de'i phyir

「不被考察」和「以世間人所見的『緣起』方式」的雙重條件而被承認的「有自性」之「世俗諦」，和他在論書中的破斥對象之「有自性」之錯誤學說，兩者的成立根據是不同的。前者之成立根據是緣起、無明顛倒，後者則因離開「緣起」，完全被中觀學派所否定。故兩種自性，名稱相同而指涉內容完全不同。因此，回到前面的問題：「我們是否可以說月稱承認世俗諦上有自性。他要排除的，只是錯誤的學說和外教所虛構的『自性』，而非一般世間人所見的『自性』？」回答是：基本上如是，但這是有前提的承認。如上述般，世間人見為實在的「自性」並非真正的自性（法性），也不是以自性而成立，只不過是依虛妄的緣起而存在，故一旦被考察，則唯是空、無實、不存在的東西。

接下來，我們繼續探討本無自性的東西如何被世間人所見，如何被世間人誤以為是實在、有自性，又如何被中觀學派所承認？對此月稱有如下之說明：

（7）又，自身是無自性的事物，它們雖然只不過是作為不具自性的〔事物〕而存在，但正是藉著「不考察而共許」（*avicāraprasiddha*）的規則，到達了愚者們——執著「這是真實的」之愚者們——的名言的道路。因此對於它們，我們不導入前述般的〔自生他生等之〕考察。另一方面，和幻、夢、蜃氣樓等一樣，世間的諸事物不外是不具論理性的東西，故成為其慧眼睛為無明眼翳所傷害的一切世間人所共許之物。因此，單單只是根據相互依存這一點而成為共許的〔諸事物〕³⁹，愚者們承認〔事物的真實性〕。（Pras VII）⁴⁰

bdag la ji skad bshad pa'i skyon gyi skabs yod pa ma yin zhing / 'jig rten pa'i dngos po ma brtags par grub pa rnam kyang yod pa yin pas thams cad 'grub bo //

³⁹ 小澤千晶氏，〈清辨と相互依存の緣起〉，頁 454-458 一文中，認為這裡的“*parasparāpekṣayaiva kevalam prasiddhim upagatā*”中，*parasparāpekṣayā* 是具格，表示凡夫所見的有自性之「相依緣起」是以增益的自性為依據而成立，故用具格；聖者所見的無自性之「相依緣起」，則用同格（*parasparāpekṣikī siddhiḥ* 相互依存的成立）。筆者不贊同如是的觀點，因為 *parasparāpekṣayā* 之具格係作為副詞，意為「關於」，沒必要因此字之格的使用不同，而作如是對立關係的推斷，再

文中所謂的「單單只是於相互依存這一點上成為共許」，意指如有自性般的事物雖為世間人共見為真實的存在，但並非真的有自性，只是憑藉著「相互依存」、即引文（6）中的「緣起」（=唯此緣性、十二緣起）而出現，它們因為是世間的共許故，中觀學派不加以考察，故說藉著「不考察的共許」成為世間人認識的對象。因此月稱說：「是故承認世間的顛倒之後，似陽炎的水般的世俗事物之共許，不外是根據承認唯此緣性，而不是根據其他東西（自性）。……」⁴¹

綜合以上「不考察而成立」、「有自性」、「共許」及「緣起」、「相互依存」等概念之分析，我們知道：不考察、承認有自性的世俗存在物（世俗諦），即是承認世間的共許，亦是承認世間的顛倒，也就是承認依緣起、唯此緣性而出現的事物之存在性。而之所以「不考察」，因為本無自性的世俗諦一方面是世間的共許，一方面也是進入勝義諦的手段，一旦被考察就蕩然無存，因此也就無法進入勝義諦。所以，對中觀察學派來說，世俗諦的設立是絕對必要的，這也是為何月稱要一再呼籲「不應該考察世俗諦」、「莫破壞世間共許的世俗諦」（引文（6）及結語末段）。

丹治昭義教授認為：以緣起、即以唯此緣性為本質的「世俗」，相當於聖者所見的「唯世俗」（*saṃvṛtimātra*）⁴²，並主張「二諦的區別（*vibhāga*）」意味著二諦間是乖離、斷絕及矛盾關係的。⁴³ 對此，筆者要強調的是：根據以

者作者小澤氏也沒進一步提示支持其主張的其他依據。

⁴⁰ Pras 17213-17302: ye svātmanā niḥsvabhāvā bhāvās te ca niḥsvabhāvā eva santo bālānām idaṃsatyābhiniveśinām vyāvahārapatham upayānti avicāraprasiddhenaiva nyāyēneti teṣu nāsti yathoditavicārāvatāro 'smākam. māyāsvapnagandharvanagarādivat tu laukikāḥ padārthāḥ nirupapattikā eva santaḥ sarvalokasyāvidyātimiropahatamatīnayanasya prasiddhim upagatā iti parasparāpekṣayaiva kevalam prasiddhim upagatā bālair abhyupagamyante.

⁴¹ Pras 18901-03: tasmāl laukikaṃ viparyāsam abyupetya sāmṃvṛtānām padārthānām maricikājalakalpānām idaṃpratyayatāmātrābhyupagameṇaiva prasiddhir nānyēnety

⁴² 丹治（1988）前揭論文，頁 194。

⁴³ 丹治昭義，《實在と認識 中觀思想研究 II》，頁 36；立川武藏，〈III 歸謬論證派〉，頁 141 等；並請參照前揭拙稿，頁 303，注 36。安井廣濟教授，《中觀思想

上對「世俗諦」設立基準之分析，「世俗諦」與勝義諦或唯世俗間也可說其實並沒有乖離或斷絕。如前所說，「世俗諦」兼具了有自性（世間所見）和本無自性（「緣起」）之雙重結構，其存在乃是基於「不考察」，並非以自性而成立。故二諦同時都與緣起相關，只是一個是不考察的結果，一個是考察的結果。月稱所謂的「二諦的區別」，容或有意味「世間人認識的真理與聖人見到的真理不同」如是對立關係之面向，但我們不能忘卻它們之間還有「手段」與「目的」之相輔相成的關係。不只如此，「世俗諦」的設立，讓中觀學派和「虛無主義」有明確的區隔，這一點也值得我們注意。

（8）於此有些人詰問說：「由於和虛無主義論者們沒有差別的中觀論者們說善不善業和行為者以及果報和一切世間之諸存在物的自性是空的，〔而〕其實虛無主義論者也說這是不存在的，所以中觀論者們和虛無主義論者們沒有差別。」〈答〉並非如此，為什麼呢？因為緣起論者的中觀論者說：到達了、即緣於因和緣之後，〔事物〕就生起，故此世與他世全部都是無自性的。虛無主義論者絕對不像自性論者（svarūpavādin）（＝中觀論者）一樣，〔後者〕不會因為是緣起所生，存在物的自性（svabhāva）是空的緣故，而認定彼世等等是不存在的；〔但他們虛無主義論者〕反而是於自性上見到了與此世有關的事物的總類，卻不見彼〔事物的總類〕從他世到此世以及從此世到他世，因此否定（apavāda）和此世所見的事物類似的其他事物（＝他世）。〈問〉即便如此，他們認為於事物的自性上不過是不存在之物乃是無，所以首先，〔這〕和〔中觀論者上述的〕這個見解是相等的。〈答〉其實非也。何以故？因為〔對中觀論者

の研究》，頁 178-221 中，雖也注意到二諦非完全斷絕，但他的著眼點及理解與筆者不盡相同。

來說〕從世俗的立場 (samvṛtyā) 〔他世等等〕是存在的，承認
〔它們是有的〕，故〔這兩類人〕並不相等。(Pras XVIII)⁴⁴

這段文字明確點出：中觀論者雖然和虛無主義論者相同，都認為善惡因果等事物其實不存在，但是中觀論者同意無自性的東西只要因緣和合，就會出現，這也正是「從世俗的立場」。換言之，「從世俗的立場」，中觀論者同意業因果報等的存在，就這一點，和虛無主義論者不同，故兩者不一樣。文中和業、果、此世、他世等的存在有關的「從世俗的立場」一字，可視為「世俗諦」的同義字，在般若經的傳統裡，也視善惡業因果報等為世俗諦。「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。」（《摩訶般若波羅蜜經》〈四攝品〉第七十八）⁴⁵。

由此可見「世俗諦」的設立，在中觀學派的真理論上佔有相當關鍵的位置。這也是月稱為什麼要強調二諦區別的重要性，並警告不見二諦區別的人，將破壞空性：「是故，由於是到達涅槃的手段，如實被確立的世俗（＝世俗諦），必定絕對唯有優先地被承認。……因此舉凡如是否定以世俗和勝義為特質的二諦之確立而描述空性的人，被誤解的空性，會使這樣鈍慧的人即眾生毀滅（11ab）……」。其實，知道世俗諦不過單單只是無知的所產、不具有自性，

⁴⁴ Pras 36804-12: atraike paricodayanti: nāstikāviśiṣṭā mādhyamikā yasmāt kuśalākuśalaṃ karma kartāraṃ ca phalaṃ ca sarvaṃ ca lokaṃ bhāvasvabhāvasūnyam iti bruvate. nāstikā api hy etan nāstīti bruvate. tasmān nāstikāviśiṣṭā mādhyamikā iti. naivaṃ, kutaḥ? pratīyasamutpādayādino hi mādhyamikā hetupratyayān prāpya pratīya samutpannatvāt sarvaṃ evelokaparalokaṃ niḥsvabhāvaṃ varṇayanti. yathā svarūpavādino naiva nāstikāḥ pratīyasamutpannatvād bhāvasvabhāvasūnyatvena na paralokādyabhāvaṃ pratipannāḥ. kiṃ tarhi aihalaukikaṃ vastujātam upalabhya svabhāvas tasya paralokād ihāgamanam ihalokāc ca paralokagamanam apaśyanta ihalokopalabdhapadārthasadrśapadārthāntarāpavādaṃ kurvanti. tathāpi vastusvarūpeṇāvidyamānasyaiva te nāstīvaṃ pratipannā ity amunā tāvad darśanena sāmīyam astīti cet, na hi. kutaḥ? samvṛtyā mādhyamikair astitvenābhyupagamān na tulyatā na tulyatā.

⁴⁵ T8, no. 223, p397b16-19。對應之藏譯本出處及翻譯見安井前揭書，頁 63。

而見到那個〔世俗諦〕的、以勝義為特徵的空性之瑜伽行者，不會落入〔有無〕兩極端。……因為不否定有著影像般樣貌的世間世俗，也就不會否定業、業果、善、惡等。……另一方面，非如〔上述〕般見到二諦區別、而見諸行是空、想要追求解脫的人，當他見到空的時候，他或將虛構諸行是不存在的，或將……。……空性……必然使他毀滅。」⁴⁶ 這段引文雖然稍長，但由前後文脈我們發現和引文（8）一樣，世俗諦與業因果報有關，且「二諦的區別」和「二諦的確立」乃是同義字，都是用在積極肯定的面向。因為，藉著這「二諦的區別」、也就是「二諦的確立」，才能正確地理解空性，不落入有無等極端。可見「二諦的區別」一詞，其積極意含遠大過上面丹治教授所強調的消極意含。⁴⁷

最後，我們再進一步檢視和「緣起」概念相對應的「取〔因〕施設」這一概念，以再次印證「世俗諦」之設立的确兼具上述的二重結構。

⁴⁶ Pras 49414-49512: tasmān nirvāṇādhiḡamopāyatvād avaśyam eva yathāvasthitā saṃvṛtir ādāv evābhyupeyā, tad evaṃ yaḡ saṃvṛtiparamārthalakṣaṇasatyadvayasya vyavasthām apākṛtya śūnyatām varṇayati taṃ tathāvidhaṃ pudgalaṃ **vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ**, (XXIV 11ab) saṃvṛtisatyam hy ajñānamātrasamutthāpitaṃ niḡsvabhāvaṃ buddhvā tasya paramārthalakṣaṇām śūnyatām pratipadyamāno yogi nāntadvaye patati. pratibimbākārāyās ca lokasaṃvṛter abādhānāt karmakarmaphaladharmādharmaḡdikam api na bādhate. yas tv evaṃ satyadvayavibhāgam apaśyan śūnyatām saṃskārānām paśyati sa śūnyatām paśyan mumukṣur nāstitām vā**śūnyatā** niyataṃ vināśayet.

⁴⁷ 其他如 Pras 06901-05, 49119-49201, 49403-05 (= *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV 9)。關於「二諦區別」其更詳細意含，日後將另為文闡明。

（四）取〔因〕施設（upādāya prajñapti）⁴⁸

《入中論》中，「緣起」主要用於論述法無我，而「取〔因〕施設」一語，則主要用於人無我的論述，即人「我」之施設上。⁴⁹ 關於「我」一概念的施設，月稱有如下的分析：

（9）這個〔我〕乃是依於諸蘊而成立的。(150d)

如同因為只有這個「依於甲有乙生起」才不會斷絕世俗諦的確立，而不是〔你們〕所認可的從無因等生起之事；同樣地，在此也因為正確地緣於「取〔因〕施設」，破除了上述所說的有過失之諸相之後，為了世間的名言（vyavahāra）得以被確立，「依於諸蘊施設〔『我』之假名〕」這件事正應該被承認。因為現見〔世間人〕施設「我」之名言故。(MABh VI)⁵⁰

⁴⁸ 關於《中論》中 upādāna（取）一字的使用，請參照高崎直道，〈upādāna（取）について——『中論』の用例をめぐって——〉，頁 39-51。至於 prajñapti，漢譯或作假、假名、假施設、施設、假立等。《大智度論》中提到有三種有，即相待有、假名有、法有：「復次有有三種，一者相待有，二者假名有，三者法有。」（T25, no. 1509, p. 147c5-6）Lamotte 教授比定為 parasparāpekṣika-bhāva, prajñapti-bhāva, dharmā-bhāva。En outre, il y a trois sortes d'existences (bhāva): 1. l'existence relative (parasparāpekṣikabhāva), 2. l'existence nominale (prajñaptibhāva), 3. l'existence réelle (dharmabhāva). (E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra. Tome II, p. 727f.)* 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2「三假品」提到三種假施設：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」（T8, no. 223, p. 231a19-21）如《成實論》卷 11「假名品」則言及三種心：「滅三種心，名為滅諦。謂假名心、法心、空心。」（T32, no. 223, p. 327a8-9）至於 upādāya prajñapti 之語意，請參照安井前揭書，頁 23ff；吉水千鶴子，〈Upādāyaprajñapti について——Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える——〉，頁 95-155；藏文譯語方面，見 Cristina Anna Scherrer-Schaub, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti: Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*. p. 199 n. 335.

⁴⁹ 第六章中法無我的論證到 119 詩偈為止。

⁵⁰ MABh 27107-14: 'di ni phung po rnams rten grub par 'gyur // (150d)
zhes bya ba'o // ji ltar 'di la brten nas 'di 'byung zhes bya ba 'di tsam zhig kun rdzob kyi

(10) 因為不應該破壞世俗諦故，〔又〕為了讓諸瑜伽行者能順利進入真實故，思維了車之考察的論理後，確立取〔因〕施設 (upādāya prajñapti)。

同樣地，以世間共許之故，依於蘊及界和六處，承認「我」也正是取者 (upadātṛ)。(162abc)

如同依於輪等之後施設「車」，其中輪等是素材 (upadānā 取)，車是取者般，同樣地，於世俗諦中，為了不斷絕世間的名言，「我」也是如車般作為取者而被承認。五蘊和六界及六處是彼「我」的素材，因為依於蘊等而施設「我」之假名。如同輪等為車的素材，如是蘊等也被說是「我」的素材。就好像素材和取者的這個確立於世間名言中被確立一般，相同地，這個〔我〕的行為和行為者的確立也應當如車般地被承認。……正確地依止於取〔因〕施設時，「我」也絕對不是堅固和不堅固等等概念思惟的依止處故，常和無常等等的概念思惟就容易去除了……。 (MABh VI)⁵¹

bden pa'i rnam par gzhag pa ma chad par bya ba'i phyir khas len gyi rgyu med la sogs pa dag las skye ba ma yin pa de bzhin du / 'dir yang brten nas gdags pa la yang dag par brten pa na ji skad bshad pa'i skyon dang ldan pa'i rnam pa bsal nas phung po rnams la brten nas gdags pa zhes bya 'di tsam zhig 'jig rten gyi tha snyad rnam par gnas par bya ba'i phyir khas blang bar bya ste / bdag tu tha snyad btags pa mthong ba'i phyir ro //

⁵¹ MABh 28106-28212: ji ltar kun rdzob kyi bden pa mi bcad par bya ba'i phyir dang / rnal 'byor pa rnams de kho na nyid la bde blag tu 'jug par bya ba'i phyir shing rta rnam par dpyad pa'i tshul la bsams te brten nas gdags pa rnam par gzhag pa /

de bzhin 'jig rten grags pas phung po dang //

khamdang de bzhin skye mched drug brten nas //

bdag kyang nye bar len po nyid du 'dod // (162abc)

ji ltar 'phang lo la sogs pa dag la brten nas shing rtar 'dogs shing der 'phang lo la sogs

上面兩點引文，說明了一般所謂的「我」，雖然它不具任何實體，但由於世間人的認識、言談中，有「我」存在，為了不斷壞世間名言這樣的世俗諦，所以准許不考察，依諸蘊而設立「我」一名的存在。因此，作為世俗諦的「我」等概念之確立，其根據完全在「取〔因〕施設」(brten nas gdags pa, upādāya prajñapti)。這個「取〔因〕施設」對月稱來說，意味了相互依存的關係，與他色受等事物是無我（法無我）時的「緣起」概念，有著共通的內涵⁵²：

(11) 又，如果問某些事物為世間人怎麼樣地施設名言呢？為了說明這點敘述〔如下〕。……如同瓶是全體 (yan lag can, avayavin)，黏土等是它的部分(yan lag, avayava)；瓶是屬性 (yon tan, guṇa) 的擁有者，藍色火焰狀花紋等是它的屬性；瓶是特徵的基體，鼓腹及翻口和長頸等是其特徵般，於氈毯 (snam bu)⁵³ 等等也應如是連結。貪欲 ('dod chags, rāga) 是愛著 (lhag par zhen pa, adhyavasāna)，渴愛是 (chags pa, *sneha) 貪欲的所

pa dag nye bar len pa yin la shing rta nye par len pa po min pa de bzhin du / bdag kyang kun rdzob kyi bden par 'jig rten gyi tha snyad kun tu mi gcad par bya ba'i phyir shing rta ltar nye bar len pa por 'dod pa yin no // phung po lnga dang khams drug dang skye mched drug ni bdag de'i nye bar len pa ste / phung po la sogs pa rnams la brten nas bdag tu btags pa'i phyir ro // ji ltar 'phang lo la sogs pa dag shing rta'i nye bar len pa yin pa de bzhin du phung po la sogs pa rnams kyang bdag gi nye bar len pa'o zhes bya'o // ji ltar nye bar len pa dang nye bar len pa po'i rnam par gzhas pa 'di 'jig rten gyi tha snyad du rnam par gzhas pa de bzhin du 'di'i las dang byed pa po'i rnam par gzhas pa yang shing rta ltar khas blang bar bya'o // brten nas gdags pa la yang dag par brten pa na bdag rnam pa thams cad du brtan pa dang mi brtan pa la sogs pa'i rtogs pa'i rten ma yin pa nyid pas rtag pa dang mi rtag pa la sogs pa'i rtog pa zlog pa sla bar 'gyur ro (LVP + //) /

52 吉水千鶴子教授在《明句論》第十章 15-16 詩偈中，觀察到月稱提到的依存關係有三種概念，即 upādāyaprajñapti, parasparāpekṣā, pratīyasamutpāda，並將這三種揉合為一（吉水前揭論文，頁 132，注 70）。但她認為這樣的理解，在思想上有跳躍之處（吉水前揭論文，頁 99；Yoshimizu Chizuko, On rañ gi mtshan ñid kyis grub pa III. Section II and III. pp. 343-348, 1994）。

53 參考張怡蓀編，《藏漢大辭典》，頁 1594 s. v. snam bu。法尊，《入中論》，第二版，譯作「衣」。

依。⁵⁴ 火是能燃，薪是所燃。其中，以部分為原因之後，施設全體；觀待全體施設部分。故與車喻相同，乃至觀待薪有火，觀待彼〔火〕有薪。此雖是世間名言，於此不導入考察。不僅僅部分等是相互觀待的成立 (anyonyāpekṣikī siddhiḥ, parasparāpekṣikī siddhiḥ)，⁵⁵ 因和果二者也是相互觀待的。……(MABh VI)⁵⁶

(12) 彼〔「車」〕從真實的立場及世間的立場，以七種〔面向探求的話，均〕不成立。雖然如此，不考察唯依於世間，〔則〕依據自己的支分，於此施設〔車之假名〕。(158)

用這個「不承認車與它自身的支分相異」等等之方式，由彼七種〔面向〕探求的時候，從勝義的立場及世俗的立場，「車」

⁵⁴ 法尊譯為「有貪謂貪之所依」。

⁵⁵ 儘管字面用的是「相互觀待的成立」，但就意含而論，等同於「相互依存的成立」。故對月稱言，「取〔因〕施設」意味了相互依存的關係。丹治教授說在《入中論》時代，月稱似乎還沒有「相互依存的成立」之概念，於人無我的考察中，「取〔因〕施設」好像也未被說為是相互依存的成立（丹治昭義，《中論釋 明らかなことば I》，頁 208f.，注 709），這樣的論斷是錯誤的。

⁵⁶ MABh 28903-29003 : yang 'jig rten dngos po gang dag gis ji ltar tha snyad 'dogs she na / de bstan pa'i phyir bshad pa / ji ltar bum pa yan lag can yin la gyo mo la sogs pa de dag de'i yan lag yin zhing (Derge: + /) bum pa yon tan can yin la me ris sngo bsangs la sogs pa dag 'di'i yon tan yin zhing / bum pa mtshan gzhi yin la lto smad ldir ba dang mchu 'phyang ba dang mgrin pa ring ba nyid la sogs pa dag de'i mtshan nyid yin pa de bzhin du / snam bu la sogs pa mams la yang sbyar bar bya'o // 'dod chags ni lhag par zhen pa'o // chags pa ni 'dod chags kyi rten no // me ni sreg par byed pa'o // bud shing ni bsreg bya'o // de la yan lag rgyur byas nas yan lag can du gdags (LVP: 'dogs) la yan lag can la ltos nas yan lag dag 'dogs pas shing rta'i dpe dang mtshungs te / bud shing la ltos nas me yin la de la ltos nas bud shing yin pa'i bar du'o // 'di ni 'jig rten gyi tha snyad yin gyi 'di la dpyad pa (Derge: + na) mi gzhug (LVP: bzhug) go // yan lag la sogs pa mams phan tshun bltos (Derge: ltos) pa'i grub pa yin la (Derge: pa) 'ba' zhig tu ma zad kyi / rgyu dang 'bras bu gnyis kyang phan tshun bltos (Derge: ltos) pa yin no / 本段文請另參照比較 Pras 21315-21403。

〔均〕不成立。雖然如此，捨棄考察，如青等與受等般，唯依於世間，緣輪等諸支分施設此〔車之假名〕。故和承認「唯此緣性」(idampratyaayatāmātra)之緣起一樣，因為承認「取〔因〕施設」(upādāya prajñapti)，於我們〔中觀〕的主張裡並不會有斷壞世間名言這樣的過失付隨。(MABh VI)⁵⁷

(13) ……作為這個〔我〕的施設所依的眼等內在的東西是「我」，而把某些外在的東西把捉為「我的」之認識乃生起，這個「我」，是因無知而成立的，並非以自體而成立。因為儘管這個〔我〕不存在，但由於愚痴而〔有〕名言假立施設，正因如此故……。⁵⁸ 如是，「我」和「我的」是取〔因〕施設……。其他的事物亦然……。那些〔瓶、衣等事物，被從〕七種面向加以車的考察〔的話〕則不存在，〔然而〕依據彼〔聖者〕以外的世間人之共許而〔承認其〕存在。……

⁵⁷ MABh 27705-17:

de ni de nyid du'am 'jig rten du //
rnam pa bdun gyis 'grub 'gyur min mod kyi //
rnam dpyad med par 'jig rten nyid las 'dis //
rang gi yan lag brten nas 'dogs pa yin // (158)

shing rta rang yan lag las gzhan 'dod min // zhes bya ba la sogs pa'i tshul 'dis (Derge: de) de rnam pa bdun du btsal ba na / don dam pa dang kun rdzob tu shing rta 'grub par mi 'gyur mod kyi / de lta na yang 'di ni rnam par dpyad pa spangs te / sngon po la sogs pa dang tshor ba la sogs pa ltar 'jig rten nyid las 'phang lo la sogs pa yan lag mams la brten nas 'dogs pa yin no // de'i phyir rten cing 'brel par 'byung ba rkyen nyid 'di pa tsam khas blangs pa ltar brten nas brtags pa khas blangs pa'i phyir kho bo cag gi phyogs la 'jig rten gyi tha snyad chad par thal bar mi 'gyur la /

⁵⁸ MABh 28620-28705: gang du 'di dbang byed pa nyid dam 'brel pa 'ga' zhig tu 'gyur ba 'di gdags pa'i rkyen mig la sogs pa nang gi bdag nyid can dang / phyi rol gang yin pa der bdag gir 'dzin pa'i blo 'byung ba bdag de ni mi shes pa las grub pa yin gyi rang gi ngo bos grub pa ni ma yin no // gang gi phyir 'di yod pa ma yin mod kyi 'on kyang gti mug las tha snyad 'dogs pa de nyid kyi phyir / ……

因爲牟尼尊主不與世間人爭論故。(MABh VI 166d)⁵⁹

歸納 (11) 到 (13) 以及前面 (10) 劃下線的部份，我們可以知道「取〔因〕施設」與「唯此緣性」之緣起一樣，都是：(I) 因愚痴、無知而有，(II) 依據世間人的立場、即依世間共許而成立，(III) 相互觀待、依存的，⁶⁰ (IV) 不被考察，(V) 與世俗諦、名言諦有關，(VI) 不實、無自性的，(VII) 作為修道過程中必要的手段。

三、結語：「世俗諦」的積極意義

經過以上的分析、檢證，筆者認為就與「自性」的關係，有著二重面向的「世俗諦」之設立，在中觀學說中（至少於月稱是如此）扮演了積極且重要的角色。世俗諦這樣的「二重面向」——即承認世間人所見為真實的事物存在（與自性有關），但否定如外教學說所虛擬之自性，且此世間人所見之事物，其成立之依據在於緣起，故實非以自性而成立（無自性）——，或也可解釋為是揉合了聖者之視線及世間凡夫視線的結果。

從本質來說，世俗諦既然無自性，故其實只有一諦、即勝義諦存在 (MABh 11910-19)。不過，為了立足世間、與世間人溝通和教化世間人（引文 (4)、(5)、(6)、(9)），以及真理論正確地被建立和確立修道次第，乃有世俗諦之設立，從而構成此一有著同一軸心、雙重結構的「二諦說」。

如前所述，「世俗諦」的事物之建立依據，一方面是不施予自生他生等考察，依世間人的共同認識（事物有自性），承認其存在性，而隨順世人或說

⁵⁹ MABh 28809-28816: ji ltar bdag dang de'i nye bar len pa gdags pa dngos po gzhan rnam kyī 'ang yin no de rnam shing rta'i rnam dpyad byas pas rnam bdun yod pa ma yin zhing (Derge: yod min zhing) // de las gzhan du gyur par 'jig rten grags pa'i sgo nas yod pa yin //.....

gang phyir thub dbang de ni 'jig rten lhan cig rtsod mi mdzad phyir ro // (166d)

⁶⁰ 相互觀待、依存同時也意味「不合正理」、「不具有論理的妥當性 (upapatti)」，也因此經不起考察 (Pras 06710-06804、引文 (7))。

「這是真實的」云云（Pras 37009-11, 37210-11, 264）。但另一方面，它又被規定必須以世間人所見的「此生則彼生」之方式也就是「緣起」之方式存在，故本質上，事物是空無自性的，而這，保障了二諦本質相通，故說它們有著同一軸心、雙重結構。

細究起來，世俗諦的這兩個設立基準，指涉內容並不相同。一是事物是真實的、有自性的，一是事物是因緣和合而有，有生有滅的。緣起的實相雖說是聖者的境界，但其現象也是世間人共見的事實，月稱因此巧妙地藉由「世間人的認識」這一 key word，將這兩個設立基準連結起來，並與「不考察」之概念結合，形成所謂「世俗諦」的概念。有生有滅的因果萬象，暗示了本質上的無自性。因此，二諦說，表面上凸顯了勝義諦與世俗諦之間是有落差的、不可混同的，內在面卻因確保了二者間論理上的一貫性，故就深層面言，二諦彼此不但不是斷絕的，甚至是本質一如的。

從真理建立的角度來說，有著如此特質的二諦說，不只讓中觀學派所主張的真理，和以虛無主義為始的各種外教學說之間，形成一道儼然不可逾越的深壑，也與佛教內部，甚至是同屬大乘的唯識學派之間，劃下一道明確的鴻溝。例如，關於唯識學派所主張的有「依他起自性」和「自證知」（svasaṃvitti）等思想，不論由勝義諦的觀點或世俗諦的觀點，月稱都徹底批判不予承認。因此，Paul Williams 教授認為，世俗諦上是否有「自證知」等之存在，這不是歸謬論證派關心的課題，他們對「自證知」等等的存在一事無有意見云云，⁶¹這並非恰當的理解。而也正因為二諦的設立基準，有其論理上的一貫性，二諦彼此原是一體不可分的，所以月稱才一再強調脫離了「二諦」的人，無法成就解脫，⁶²又說「離開了二諦之見解故，不得〔出世間〕果」，⁶³而不曾說

⁶¹ P. Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. pp. 42-48, 63-64. 雖然他主要指的是 Prajñākaramati，但於月稱也適用。又月稱不僅就二諦破斥唯識理論，也破斥 Dignāga 陳那的認識理論（Pras 06901-07）。

⁶² MABh ad MA VI 79 = subhāṣita saṃgraha 02203-06: **ācāryanāgārjunapādamārgād bahirgatānām na śivābhyupāyaḥ. bhraṣṭā hi te samvṛtisatyamārgāt tadbhramśataś cāsti na mokṣasiddhiḥ.**（參考小川一乘，《空性思想の研究——入中論の解讀——》，頁 199，注 1。）不過《入中論》中作「二諦」，但 subhāṣita saṃgraha 作「世俗諦」。

「離開了勝義諦的人」。於此可見就真理論的建構而言，「世俗諦」與「勝義諦」，其重要性是等量齊觀、不分軒輊的。

其次，如筆者在引文（8）下方的說明，世俗諦與業因果報的存在有關，而這是因為它的無自性。如月稱說：「於二諦中都沒有自性（rang bzhin），故諸事物不斷不常。」⁶⁴ 又因為事物不斷不常，業雖消滅久時，仍然能和其果報相連結，故業因與業果相繫不失壞，⁶⁵ 不需另立阿賴耶識等物（MABh 12409-12617）。

他又叮嚀道：儘管不見善與不善業的人將得解脫，世尊恐怕凡夫考察過度，損減業果為無，破壞了世俗，所以教示諸業果的異熟不可思議，禁止眾生思維（＝考察）業果（MABh ad MA VI 42= MABh 13016-13110）。可見與業果等的存在性相關連的「世俗諦」，對眾生的修道解脫來說，是必要的，故不應被考察的，於此，也可見出「世俗諦」的另一個積極功能。

同樣地，在修道論上，「世俗諦」還有其他重要功能。如前面已提過的「藉由顛倒而得以存在的自我之『世俗』（＝世俗諦），因是積集解脫善根的原因，直到悟得真實為止，都應該存在。」（引文（5）大意）此外，「世俗諦」的設立，也讓修行者更容易入道，如引文（10）提到「為了讓諸瑜伽行者能順利進入真實故，思維了車之考察的論理後，確立取〔因〕施設。」「正確地依止於取〔因〕施設時，「我」也絕對不是堅固和不堅固等等概念思惟的依止處，因此常和無常等等的概念思惟就容易去除了。」又如「莫破壞因世間共許〔而有〕的世俗（159d）……此世間世俗〔諦〕被如是考察的話則不存在，

⁶³ MABh 10519-20: bden pa gnyis mthong ba dang bral bas 'bras bu mi thob par 'gyur ro //

⁶⁴ MA VI 38 (= MABh 12409-10): **bden pa gnyis su 'ang rang bzhin med pa'i phyir // de dag rtag pa ma yin chad pa'ang min** // 緊接其後省略的文如下：gang gi phyir de ltar dngos po rnams gzugs brnyan gyi nam pa ltar rang bzhin gyis stong pa de nyid kyi phyir / don dam pa dang kun rdzob kyi bden pa gnyis char du yang rang bzhin te ngo bo nyid med pa'i phyir rtag pa dang chad pa med pa nyid do // (MABh 12411-14) 「如是，諸存在物如同影像這一類的東西，以自性空，正因如此，於世俗勝義二諦中，都沒有自體（rang bzhin）即自性（ngo bo nyid），故既不是斷滅也不是恆常。」

⁶⁵ 請另外參照比較 Pras 49503-08。

若不考察以〔世間〕共許則存在。正因如此，瑜伽行者唯以此次第，對此〔世間世俗諦〕加以考察的話，一定能極為快速地測得真實之深度。」⁶⁶ 換言之，能正確認識「我」等世俗諦之設立，不過是依於緣起或取〔因〕施設而有的假立之物，這樣的修道者，將能快速悟入真實。但即使了悟諸事物空無自性，修道者也不會因此否定世俗諦。⁶⁷ 除了修道論，此外，如眾所周知，在教育論的立場，世俗諦一樣扮演了至為重要的角色。⁶⁸

是以筆者認為，與其從斷絕的角度來理解月稱的二諦說，不如從「它與勝義諦是相輔相成的」之動態（dynamic）立場來觀察，更能掌握其二諦說的精髓。因為如本文一再強調的，不論從真理論、修道論或是教育論的立場，作為進入真理的階梯，「世俗諦」都是不可或缺的。為了再次印證這個觀點，本文最後，謹以《入中論》第六章的末段文作結：「彼〔第六地菩薩〕的諸世俗功德也最為格外地熾燃增長。使他和優秀的眾生鵝群，一起到達勝利者（佛陀）的功德大海彼岸的二諦，它是〔這位菩薩鵝王的〕廣大雙翼。」⁶⁹

⁶⁶ MABh 27819-27905: 'jig rten grags pa'i kun rdzob ma brlag cig / (VI 159d) gang gi phyir 'jig rten gyi kun rdzob 'di de ltar rnam par dpyad pa na yod par mi 'gyur zhing ma brtags par grags pas yod pa de nyid kyi phyir rnal 'byor pas rim pa 'di nyid kyi 'di la rnam par dpyod pa na ches myur ba kho nar de kho na nyid kyi gting dpogs par 'gyur ro //

⁶⁷ 「其實，知道世俗諦不過單單只是無知的所產、不具有自性，而見到那個〔世俗諦〕的、以勝義為特徵的空性之瑜伽行者，不會落入〔有無〕兩極端。……因為不否定有著影像般樣貌的世間世俗，也就不會否定業、業果、善、惡等。」（Pras 49503-06，見注 47），另見 MABh ad MA VI 160 (=MABh 27906-18)。

⁶⁸ 「為了令所化的眾生進入彼〔法性〕，關於世俗諦 (saṃvṛtisatyāpekṣayā) 應該有教化的次第 (deśanānupūrvī) ……。一切是真實 (tathya)，或者非真實，是真且非真，非真非非真，此是佛教誠 (MK XVIII 8) ……」(見 Pras 36908-37210)，接著，如有名的「……不依名言的話，勝義無法被說示。不到達勝義的話，就不到達涅槃。(MK XXIV 10) ……」(見 Pras 49204-49416)，另外請參照月稱所著之 *Bodhisattvayogācāracaṭṣaṣṭika* 《菩薩瑜伽四百論釋》第八章 8-19 詩偈及其注釋 (Ed. by Kōshin Suzuki, *Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracaṭṣaṣṭika*.)

⁶⁹ MABh 34206-10: de'i kun rdzob ki yon tan rnam kyang ches lhag par rab tu 'bar bar 'gyur ro / gang gis na 'di skye bo'i ngang pa phul du byung ba skyed pa rnam dang lhan cig rgyal ba'i yon tan gyi rgya mtsho chen po'i pha rol tu 'gro bar 'gyur ba bden pa gnyis po de ni gshog pa yangs pa gnyis yin no/

【凡例】

1. 粗體字表示是詩偈之字句。
2. 本論文文獻略語後의五位數字，前三位數表頁數，後二位數表行數。
3. 藏文版本校訂時，版本略語後의「+」表是多餘贅字，「-」表是闕漏之字。
如“Derge: + na”，表德格版多了 na 一字，但文脈上其實不需要。
4. 本論文中所引大正藏原文之新式標點皆筆者所加。

【略語】

BCAP	Louis de La Valée Poussin ed.: <i>Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva</i> . Bibliotheca Indica, Calcutta 1901.
Derge	sDe dge edition of the <i>Madhyamakāvatāra-bhāṣya</i> = <i>sde dge tibetan tripiṭaka bstan ḥgyur</i> —— <i>preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo (Dbu ma)</i> . compiled and edited by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi and Ejima, No. 3862, Vol. 7, pp. 110-174 (folios Dza 220b-348a), Tokyo, 1978.
MA	Madhyamakāvatāra.
MABh (= LVP)	Louis de La Valée Poussin ed.: <i>Madhyamakāvatāra par Candrakīrti</i> . Bibliotheca Buddhica IX, St. Pétersbourg, 1907-1912.
MK	Madhyamakakārikā.
Pras	Louis de la Valée Poussin ed.: <i>Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti</i> . Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg, 1903-1913.
T	大正新脩大藏經

引用文獻

原典文獻

《摩訶般若波羅蜜經》。T8, no. 223。

《大智度論》。T25, no. 1509。

《成實論》。T32, no. 1646。

Madhyamakāvātāra par Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica IX. Edited by Louis de La Valée Poussin. St. Pétersbourg, 1907-1912.

Madhyāntavibhāgabhāṣya: a Buddhist philosophical treatise edited for the first time from a Sanskrit manuscript. Edited by G. M. Nagao. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.

Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica IV. Edited by Louis de la Valée Poussin. St. Pétersbourg, 1903-1913.

Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Bibliotheca Indica. Edited by Louis de La Valée Poussin, Calcutta, 1901.

Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṅkā. Edited by Kōshin Suzuki. Tokyo: Sankibo Press, 1994.

sDe dge edition of the *Madhyamakāvātāra-bhāṣya* = *sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan hgyur – preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo (Dbu ma)*. Compiled and edited by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi and Ejima, No. 3862, Vol. 7, Tokyo, 1978.

Bodhisattvabhūmi. Edited by U. Wagihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.

Yuktiṣaṭikāvṛtti: Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti. Edited by Cristina Anna Scherrer-Schaub. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1991

中日文專書、論文

三友健容（1972）。〈『俱舍論』における svabhāva について〉。《印度學佛教學研究》21-1。頁 359-362。

上田昇（1994）《チャンドラキールティ著『四百論注』第一～八章和譯》。東京：山喜房佛書林。

- 小川一乘（1976）。《空性思想の研究——入中論の解讀——》。京都：文榮堂。
- 小澤千晶氏（2006）。〈清辨と相互依存の緣起〉。《印度學佛教學研究》55-1。頁 454-458。
- 丹治昭義（1992）。《實在と認識 中觀思想研究 II》。大阪：關西大學出版部。
- 丹治昭義（1988a）。《中論釋 明らかなことば I》。大阪：關西大學出版部。
- 丹治昭義（1988b）。〈生死即涅槃——中論、特にプラサンナパダーを中心にして——〉。《佛教思想 10 死》。京都：平樂寺書店。
- 丹治昭義（1987）。〈チャンドラキールティの自立論證批判〉。《南都佛教》57。頁 51-81。
- 立川武藏（1982）。〈III 歸謬論證派〉。平川彰等編，《講座・大乘佛教 7 中觀思想》。東京：春秋社。
- 加藤純章（1985）。〈自性と自相——三世實有説の展開——〉。《佛教思想の諸問題》。東京：春秋社。
- 安井廣濟（1970）。《中觀思想の研究》。京都：法藏館。
- 江島惠教（1980a）。〈『中論』註釋書における「緣起」の語義解釈〉。石上善應・塚本啟祥編集，《佛教思想史 3：佛教内部における對論 インド》。京都：平樂寺書店。
- 江島惠教（1980b）。《中觀思想の展開》。東京：春秋社。
- 吉元信行（1982）。《アビダルマ思想》。京都：法藏館。
- 吉水千鶴子（1997）。〈Upādāyaprajñapti について——Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える——〉。《成田山佛教研究所紀要》20。頁 95-155。
- 李泰昇（2004）。〈中觀學派における緣起の概念—此緣性—について〉。《印度學佛教學研究》105 (53-1)。頁 141-143。
- 赤羽律氏（2003）。〈年代確定の指標としての avicāraikaramaṇīya〉。《南都佛教》83。頁 33-59。
- 松本史朗（1998）。〈空について〉。《緣起と空》。東京：大藏出版社。第 4 版。
- 法尊（1991）。《入中論》。台北：新文豐出版社。第 2 版。
- 宮下晴輝（1997）。〈有部の論書における自性の用例〉。《仏教セミナー》65。頁 80-94。
- 高崎直道（1982）。〈upādāna（取）について——『中論』の用例をめぐって——〉。《田村芳朗博士還曆記念論集 佛教教理の研究》。東京：春秋社。

船山徹（2002）。〈捨身の思想 —— 六朝佛教史の一断面〉。《東方學報》74。頁 311-358。

張怡蓀編（1993）。《藏漢大辭典》。北京：民族出版社。

齋藤明（1981）。〈空七十論註における Candrakīrti の二諦解釈〉。《印度學佛教學研究》29-2。頁 156-157。

西文專書、論文

Ames, W. L. 1982. "The Notion of *svabhāva* in the Thought of Candrakīrti." *Journal of Indian Philosophy* 10, pp. 161-177.

Lamotte, E. 1981. *Le traite de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Tome II, Louvain: Institut Orientaliste, Universite de Louvain.

Poussin, Louis de La Valée, tran. 1911. "Madhyamakāvātāra, Introduction au Traité du milieu du l' Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine." *Muséon* 12, pp. 235-328.

Schmithausen, L. 1987. *Ālayavijñāna*, Part II. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Williams, P. 1988. *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. Surrey, U. K.: Curzon Press.

Yoshimizu, Chizuko. 1994. "On *rañ gi mtsban ñid kyis grub pa* III. Section II and III." *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* 17: 343-348.

**Several Issues Regarding Candrakīrti's
Theory of Two Truths (Part II)**
Conventional Truth and Svabhāva

Shi Jien-Hong
Assistant Researcher
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

This article deals with various issues in Candrakīrti's theory of two truths that have not been addressed in detail by scholars. As the second of two articles, it deals with Candrakīrti's association of *svabhāva* with conventional truth. According to Candrakīrti, the establishment of conventional truth is closely related to possession of *svabhāva*. Because reality for ordinary deluded people is formed by their attachments to what they mistakenly believe to be *svabhāva*, the Buddha explains that *svabhāva* is not real, but should be understood as conventional truth (*saṃvṛtisatya*). In contrast with this, Candrakīrti also frequently states that *svabhāva* does not exist in either of the two truths. This article is an attempt to reconcile these two positions. As such, it analyzes Candrakīrti's descriptions of the criteria for establishing conventional truth in the *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* and *Prasannapadā*. It is found that because of *svabhāva*'s twofold relationship with conventional truth, the latter plays an important role in the establishment of a theory of truth, a theory of religious practice, and even of a theory of educational methods. As a result, the author finds that, rather than interpreting Candrakīrti's theory of two truths from a perspective of discontinuity, if we regard it from a dynamic perspective in which it is complementary to the ultimate truth, we may gain a deeper understanding of the theory of two truths.

Keywords: Candrakīrti; satyadvaya; saṃvṛtisatya; svabhāva