

二諦觀念之起源與發展

霍韜晦

二諦指勝義諦和世俗諦，亦名真諦、俗諦，是部派佛教發展出來的重要概念；尤其是在中觀哲學流行的時代，更將此二諦的作用發揮至極。

從原註方面看，勝義諦是「Paramārtha-satya」，指最高狀態（亦即最真實狀態）的存在；但世俗諦的原語却不止一個，梵文「Samvṛti」、「vyavahāra」、「prajñapti」，都可以譯作「世俗」，所以問題比較複雜，需要逐一考究。

二諦之分，起源於衆生對客觀存在的不了解。客觀存在只有一個，但在衆生眼中却有種種分別，以致互爭是非。原始佛教追求如實知，即證明了衆生原有不如實知的情形，這可說是最初的二諦觀念。

部派時代，佛教傾力於對「法」（存有事物）的分解，發現被世人所一般承認為真實存在的瓶、衣等物，其實只是名的施設，在存在世界中並無真實的對應。說一切有部（Sarvāstivādin）認為：在客觀上真正存在的是組成這些經驗事物的成因，如各類極微、色、香、味、觸等，這些才能稱爲「法」；法是「勝義有」（Paramārtha-sat）；由法所組成的事物只能稱爲「世俗有」（Samvṛti-sat）。由此，有部進一步主張，有關世俗有的知識是不能作爲真理看待的，如果要說成真理，亦祇能稱之爲世間真理，這就是世俗諦的建立。至於勝義有的說明，有部將之排列爲五

位七十五法，認爲這是出世間的真理，能如實體認，即可獲得出世間智，由這樣的分析，可見有部所說的世俗與勝義的問題，是法的假實問題。

由於有部採實在論式的思路，所以所說的勝義有是三世實有的，不隨時間而起變異，但隨時間而相續。但當考慮及時間因素之後，過去、未來存在如何證明？因此經部（Saurānūka）繼起，主張過未無體，現在有體，於是實有的領域唯限於現在。及「成實論」出，對假定的層次先從有部說，把瓶、衣之類的存在歸爲假名有，但依五蘊實法起，此即名爲空假名心；再進一步，五蘊亦空，因爲尚有五蘊相可得即非見道，於是說空法心，以至空一切主體觀念之起，名爲空心，這纔是第一義。由此世俗與勝義相對而各有二重：從世俗上說，是先執瓶、衣、人、我，再執五蘊；從勝義上說是先破假名，再破實法，最後達於空心之滅。這樣真俗之間便排成一個辯證的歷程，開後世中國佛教三論、慈恩言四重二諦的先河。

不過，在印度較「成實論」先出的「中論」却並未如此解析假實。「中論」所走的方向，是要從一個最高的理境來照察所有經驗上的實事、實法的虛妄性。這個最高的理境，就是勝義諦。它代表絕對的真實，絕對的真理，因此，正如「絕對」一詞之所規定，它的存在根本不在我們的知識範圍內。一切以語言表示的

真理都是經驗界中的真理，都是主體所構畫，因此都是相對的，而不可能絕對真；這就是世俗諦的意義。世俗諦可說，而真諦不可說，所以真諦必離言；離言，則中觀最後亦歸於無所說（所謂聖默然）。所以中觀一系的論典，如『中論』、『百論』、『十二門論』都不是勝義諦，而是破世俗諦，所謂蕩相遣執，意思就是暗示一切依經驗而成的知識，皆可以對破。例如「生」的觀念，『中論』指出：諸法不自生，亦不從他生，亦非兩者合生，但亦不是無因生。這就是所謂四句破。四句破的目的不是要造成虛無，而是暗示「生」的概念是虛假的。邏輯上的矛盾律在『中論』的運用之下，使世俗諦的知識完全建立不起來。然而勝義諦却不受矛盾律的約制，因為它根本不在四句範圍內。

由此，世俗諦的語義，依中觀學派考查的結果，一般有三義：一、隱覆義，世俗諦對真理（勝義諦）有一種普遍掩蓋作用，這就是梵文（*Samvrti*）一義之所表（按：義淨的『南海寄歸傳』已經批評傳統世俗諦之譯名為未善，應改譯為「覆俗諦」云云。疑其根據即在此）；二、言說義，世俗諦須通過語言文字來表示，這就證明了它只能存在於主體的經驗世界中，經主體的感官收攝後而有，這就是梵文「*vyavahāra*」一詞的涵義；三、施設義，由前一義，可看出世俗諦的相對性，不同的主體可有不同的經驗（按：收攝，梵文「*upādāya*」，即是「受」。『中論』三是偈第三句：「亦為是假名」，原文「*prañāpīr upādāya*」，是由受而施設之意，於此可悟假名的性質），依經驗而起描畫，以代替客體，這就是梵文「*prañāpīr*」一詞的意思。（按：月稱 *Carakirīti* 『中論釋』二十四品解，*Sāmvrti*，亦舉三義：一、*Samantād varaṇam*、遍覆；二、*paraspara - Sambhavana* 即相依相待而有，此蓋指諸法緣生，非有實體；三、*Samkera*、即記號之類。其一、三義即上說第一、二義，其第二義偏重緣生，義似有別，但緣生即消解「法」的獨立性，足以反成施設有）。

至此，勝義、世俗的問題已非單純是法的假定問題，而是絕對與相對的問題，而且由此再進一步引起的是兩者的關係。絕對是不二，相對是二，結果產生一種新形式的中道觀念，由絕對矛盾

盾構成絕對統一，對後來的佛教發展，有極大影響。中國的天台、華嚴與禪，在思維的形式上都有中觀的影子。

唯識學派興起之後，世俗諦的成立更獲得知識論者的支持，因為唯識家的精神正是要安立世俗諦，說明現象及概念之所以產生的原因。唯識家提出賴耶緣起的觀念，說明存在的構造是由阿賴耶識（*ālaya - vijñāna*）所攝持的種子轉化而成的，這就是依他起自性，一種依因緣理法而生起的存在，但衆生不能知，却依實自身的分別心的活動而起執，於是產生徧計所執自性，把從它自己產生出來的對象視為真實。然而，存在自身實非如此，但在分別心的作用下，不可能如實展現。因此，唯識家認為：只有修行實踐以迄無分別智起，把一向套在存存自身身上的能取、所取的糾結解開，它纔能如實展露。這時，由於它已成爲最高智慧的對象，所以稱爲圓成實自性。唯識家的這種三自性關係，使他們在考慮勝義、世俗的問題時，不必從存有自身說，而是收入主體之智上判別。依主體之活動，能如實知，不起概念、不起影像，便是勝義諦，即所謂「正智緣如」；否則便是世俗諦。所以安慧解世俗，特重心的分別活動（*vikalpa*，據山口益校訂的安慧以施設（*prañāpīr*）、知行（*pratipatīr*）、顯了（*udbhāvanā*）三義解世俗，而此三義都可歸結爲心的分別活動）。這種解釋是傳統疏家所未能正視的。

佛教傳入中國後，般若學先受注意，二諦問題不久成爲討論焦點之一。據吉藏（公元五四九—六二三年）『二諦義』及『大乘玄論』總結，有十四家，而且都是尋求二諦關係的，其中以僧旻（公元四六七—五二七年）的二諦一體說、智藏（公元四五八—五二二年）的中道爲體說、和道綽（生卒不詳）的二諦異體說爲代表。吉藏認爲，這三家講法雖然意趣不同，但都是以二諦爲境，即把二諦看成客觀上的兩種理，即所謂「理二諦」，這樣便成「盡名二見」，其實，依『中論』原意，二諦的建立只可以說「於二諦」，即「於世人爲實」及「於聖人是實」，此「實」分別依凡聖心靈而起，而從屬於主體，並非說客觀上有二理。由「於二諦」，吉藏進一步指出，其真正的意義在說教，方便引導

衆生。爲了證成此說，吉藏取『中論』「觀四諦品」中的兩首頌來證明：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」由此可見，二諦是爲教門而立，這就是「教二諦」。至於所示之理，亦即諸佛說教的最終目的，吉藏認爲只有一，即超絕言詮的眞實存在。所以最後的歸結，是不二之理，中道之理。於實境則爲無所得，爲空。

吉藏這樣劃分理、教二諦，從另一個角度看來，亦可以說是對佛家的化度精神有更充分的了解。這一精神原爲『法華經』所重，一切佛的言說都是當機成教，所以無不究竟，問題是：所有這些佛的教法是否亦可以安排成一個有機的連結，以見其層層遞升之勝義，並證明其義爲說教之目的而設？結果吉藏運用中觀學派的雙遣辯證方法（中觀以此說中道，見上）；成功地結構出四重二諦的格式來。茲列如下：

- 第一重——說有（俗）——對毗曇（小乘）人說，由有說空（眞）——歸空。
- 第二重——說空有（俗）——對成實師之空有二諦說。說非有非空（眞）
- 第三重——二不二（俗）——對攝論等大乘師之依他、非二非不二（眞）——分別有無說。
- 第四重——前三重二諦（俗）——對餘大乘師說，總歸無所得。言亡慮絕（眞）

此外，與吉藏有相同意趣，以二諦的遞升關係來組織及貫通所有佛的言教的是天台智顛（公元五三八——五九七年）的七重二諦說。智顛先以藏、通、別、圓四教來判分佛的一代教法的性質，認爲除各教中所說的二諦關係外（若剋就此四教之格式言，則與吉藏之四重二諦相通，空有內容的解釋則有異），後二教之眞諦亦可以分別與其前一教或二教之俗諦相結合而成一新的二諦關係，由此二諦遂發展成七重（參看『法華玄義』卷二，『涅槃經疏』卷十二）：

- 一、藏教二諦——實有（俗）——生滅二諦
實有滅（眞）
- 二、通教二諦——幻有（俗）——無生二諦
幻有即空（眞）

- 三、別接通——幻有即空不空（眞）——單俗單中二諦
- 四、圓接通——幻有即空不空、一切法趣空不空（眞）——單俗復中二諦
- 五、別教二諦——幻有、幻有即空（俗）——復俗單中二諦
不有不空（眞）
- 六、圓接別——幻有、幻有即空（俗）——復俗復中二諦
不有不空、一切法趣不有不空（眞）
- 七、圓二諦——幻有、幻有即空（俗）——不思議二諦
一切法趣有、趣空、趣不有不空（眞）

由上表所列，可發現自別教起方有中道可說。蓋藏教中祇是實生實滅，通教中雖已知有、空統一，但中道之層次尚未顯，必待雙遣之後，至別教位置，以非二非不二爲眞諦時，方發現中道之眞實存在。但此中道，依智顛說，尙是單中（但中），單中即表示其所統之上下兩層對立不一定相即，只有在圓教之中道（復中）纔能顯出一切法全眞全俗而相即。所以由此七重二諦之升進，亦可以看出天台的圓教的標準。

吉藏、智顛的二諦結構，雖然內容互異，但在佛教的用途上仍然相同，這就是可以作爲一個實踐觀法的理論根據，以次第提升主體的精神境界，最後得證本體。唐以後，另一個作此設計的是玄奘的弟子窺基，他把『瑜伽師地論』中所說的四俗一眞與『成唯識論』所說的四種勝義糅合爲四重眞俗對辨的形式，這是中國唯識宗的四重二諦。如下：

- 第一重——世間世俗——我法皆有——攝假從實
- 第二重——道理世俗——五蘊等三科——攝境隨識
- 第三重——證得世俗——四諦因果——攝相歸性
- 第四重——勝義世俗——二空所顯眞如——攝用別論
- 勝義勝義——一眞法界

（下轉第12頁）

宗)爲什麼?蓮宗的弟子們一向認爲上根爲上三品,中根爲中三品,下根爲後三品,然而此九品所修者皆屬有爲法,皆是凡夫,那麼淨土宗上根的行者也只是凡夫了!故老居士將此九品列爲中下根,特別提醒我們依是心作佛,是心是佛之理,修觀經初觀至十三觀可以成就佛菩薩的依正二報,超越凡夫境界,這才是蓮宗之上根。修蓮宗一樣能成佛菩薩的。事實上,觀經中很明顯地由初觀至十六觀依次序排列著,然大家從未注意到。在觀經第八、九、十一觀中有如下之經文「於現身中得念佛三昧」(八觀)「見無量壽佛者,即見十方無量諸佛,得見無量諸佛故,諸佛現前授記。」(九觀)「常游諸佛淨妙國土」(十一觀)這些經文明顯地指出上根者是在此世界即身成就的。或曰,此乃好高騖遠之說,應只老實念佛。此又不然,在「行」上說,各人固應自量根基選擇法門,然在「解」上說,對教理應有通盤之了解,這樣才不致執理廢事、執事昧理,進而造成嚴重的門戶之見,互相攻伐,使佛法早衰亡也。蓋修行真正的引導者是「正見」,而「正見」又是由對教理正確的理解建立起來的。事實上,若真能夠依觀經初觀至十三觀念佛則是「真實念佛」矣!豈只「老實念佛」哉!「淨土五經會通資料」中老居士將「老實念佛」分爲四層,即「誠實」、「老實」、「切實」、「真實」,請參看)後學謹在此對陳老居士致最高之敬意!

此外在「淨土五經會通資料」中還有很多爲不般人少知的寶貴資料,如「自力他力之會通」、「強調心經空性之理由」、「修行自性之推究」、「新舊念佛四十八法」、「學佛八次第」、「阿彌陀佛無量壽佛不二表」、「臨終的危機和對治」等,若大家仔細研究,受益必深!

「淨土五經會通資料」及「帶業往生查經小組報告書」皆可由本會免費請得,兩種附回郵五元即可。

淨蓮印經會會長孫 一 敬啟

(上接第24頁「二諦觀念之起源與發展」)

由此表中,可以很清楚看出:前一重中的真諦,即是後一重中的俗諦,經四重否定,而達於真如理法的體證。至於四重的開出,則與法的假實有關,從唯識宗的觀點看,法的假實問題即是識的結構問題,所以由實我實法執着(即偏計所執)的消解開始,到唯識性(即唯識理法)的證入爲止,共分四步(或作五步,參看窺基『法苑義林章』之五重唯識觀):一、以依他起破偏計執;二、依他起即識之轉化,因此可以進一步把境收爲識;三、識的種種活動,都是事相,由事相的存在而知唯識理法(性)的存在;四、由唯識理法的證入,而徹知理事(性用)的關係,兩者非異非不異。這是以唯識的存有論作底子而開出來的辯證思維歷程。

〔參考文獻〕

歐陽竟無:『唯識抉擇談』,1921。

呂 激:『三論宗』,『現代佛學』,1955年四月、五月號。

唐君毅:『中國哲學原論』(「原道篇」卷三第三、四章),新亞研究所,1974。

牟宗三:『佛性與般若』(下冊第一章)學生書局,1977。

霍韜晦:『絕對與圓融』聯經出版社,台北(排印中)

安井廣濟:『中觀思想の研究』,法藏館,京都,1961。

長尾雅人:『中觀哲學の根本立場』(『中觀と唯識』收),巖波書店,東京,1978。

佐佐木現順:『勝義有、世俗有、實有の二つについて』,『印度學佛敎學論叢』,法藏館,京都,1955。

T. R. V. Murti: "The Central Philorophy of Buddhism", London, 1955。

T. R. V. Murti, "Sāṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta".

J. W. de Jong, "The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School", Journal of Indian Philosophy, 2, 1972。