

勝義諦與世俗諦的論爭

中觀哲學的基本論題之二

萬金川 主講

編輯組 整理

在月稱的二諦論裡，勝義與世俗之間有著一道難以填平的鴻溝，而安慧指出真實隱藏在世俗裡，清辨則認為二諦之間有隨順勝義的介入，龍樹所謂的世俗諦、勝義諦其主要內容到底是什麼？

吉藏——二諦是教，不二有理

要了解龍樹的二諦思想，首先要掌握它在《中論》章節裡的出現脈絡。在《中論》第二十四品裡，面對論敵質疑「一切法空」的哲學，會導致佛教教理體系以及世間倫理信念的崩解，龍樹在第七詩頌中是先指出論敵的問難，乃是因於對「空性」概念的誤解，接著便在第第八至第



十詩頌裡提出了著名的「二諦說」，在龍樹所有的著作裡，幾乎只有在這裡才提到二諦之說（《大智度論》不在此列）。

因此，龍樹所謂的世俗諦、勝義諦其主要內容到底是什麼？自來的註解家都有一些不同的觀點，而二諦論也成了日後論師們主要的論題，如吉藏著《二諦章》，智藏著《二諦論》，阿底峽著《入二諦論》，他們之間對二諦的了解也有許許多多不同的類型。吉藏曾說過，他那時代對二諦的看法有幾十家，吉藏把他們約為「理境二諦」與「言教二諦」兩種。此中，吉藏認為「二諦是教，不二是理」，這代表了吉藏對龍樹二諦思想的了解，我個人比較同意吉藏的看法。

什麼是「理境二諦」？就是把「諦」看作是二種真實，為何會有這樣的論爭？這個論爭是從「諦」的詞義衍生出來的，在漢語裡，「諦」字是「從言帝聲」，這就說明了它是和「語言」有關的，在這種情況下就比較不會產生誤解，但「諦」之一詞的梵文原語 satya，一方面有「真理」(truth)的意思，而另一方面又可以用來指「實在」(reality)。一般而言，「真理」是屬於語言的層次，而「實在」則是指存在的事物，若是言語描述得和實在一樣，我們就說此一描述為真理，因此真理屬於語言層面，如緣起的事物是屬於實在界的，而「空性」一詞則屬於語言系統的，它並非實在界裡的一個東西，若把空性當成是實在界裡的東西，就是把空性給實體化了。

月稱是從「實在」(reality)的意思來了解「諦」的概念，二諦就成為二種實在，是世俗與

勝義的實在，就是所謂的「理境二諦」。在漢語裡，「理」是指玉的紋路，而紋路本來就存在於玉石上，所以「理」同時是語言的層次，也可以是客觀的層次。但「境」是指外界的東西，西藏說「二諦是教，不二無理」，一方面可以看出他是從語言的層次來了解二諦，同時也可以見出他區分出了「諦」與「理」的不同。

不知二諦分別，不解佛陀說法真義

有了這基本的認識之後，再來看以下的頌文：

諸佛依二諦 為眾生說法

這表示諸佛說法的基礎在二諦上，

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義

在梵文原詩頌裡，「分別」並非動詞而是個名詞，亦即如果你不知道二諦之間的區別所在，和你不能去區別二諦是不同的。在漢譯裡把「分別」動詞化了，梵文裡「分別二諦」的意思是指你不知道二諦之間的分別，而其中的動詞是「不知」，如果不清楚二諦之間的分別，就無法掌握佛陀說法的深奧意思。「深佛法」是指佛說法的深奧真義。在第八頌裡談到諸佛依據二諦而說法，而「為眾生說法」這句話是鳩摩羅什為使意思更清楚而加入的，因為諸佛說法的對象是未



開悟的眾生。

諸佛說法的依據是來自

二諦，如果不能知道二諦

之間的分別，便往往會漏

失佛說法的真義，「分別」

指的可能是你把佛說

的勝義諦當成世

俗諦，把世俗諦當

成勝義諦，或是把佛

的權說當成實說，實

說當成權說，就無

法掌握佛說法的真正

意圖。所以要清楚地了解二諦

之間的差別，才不會誤會佛說法的真正意思。

〔「諦」是屬於語言的範圍〕



(繪圖：陳秋松)

龍樹在第十詩頌裡說：

若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

在這一詩頌裡我們要注意涅槃、第一義與俗諦之間的關係。這裡的「俗諦」與第八詩頌裡的「世俗諦」二者之間所使用的梵文並不相同，而「第一義」與「第一義諦」的意思也是不同的。在第八詩頌裡談到的是「第一義諦」與「世俗諦」，而在第十詩頌裡則談到不依「俗諦」就不能得「第一義」，而不是說不能得到「第一義諦」。如果不能體會「第一義」（亦即法性、諸法實相），就無法入涅槃，這是見真實而得解脫的意思。

我們要注意的是鳩摩羅什把 *vyavahāra* 一詞譯為「俗諦」，但他在第八詩頌裡也把 *saṃvṛti* 一詞譯成「世俗諦」，那麼這二者之間是否相同呢？

「諸佛依二諦，為眾生說法」，此中的「諦」是屬於語言的範圍，不論勝義諦或世俗諦，都屬於語言的範圍。*vyavahāra* 應該是巴利文的 *vohāra* 的訛化，而 *vohāra* 一詞則有「言語」的意思，但 *vyavahāra* 一詞作為正規梵語來看，只有「約定俗成」的意思而並無「言語」的意思，因此若視 *vyavahāra* 一詞有「言語」的意思，則多少是基於把此語視同其巴利文的語形 *vohāra* 來看，而這是一種語言之間的訛化現象，由是而形成了所謂「佛教混合梵文」。

由於正規梵語是屬於婆羅門僧侶專屬的語文，一般人往往難以全盤通曉其間的語法知識，佛教的經典由原初方言身分的巴利文轉成梵文時，不見得都是由通曉這兩種語文的專家來著手



的，因此錯誤的轉寫情況自是在所難免。在佛教的傳統裡，有一部分的人就將 vyavahāra 當成巴利文的 voḥāra 來理解，而有一部分的人則順著正規梵文的詞義來理解，至於龍樹如何理解 vyavahāra 一詞，這一點我們並不十分清楚，但從註解的家觀點來看，我們可以看到二種解釋，我個人是比較採取 voḥāra 一詞的詞義來理解龍樹的 vyavahāra 之義，也就是不依靠言語，不論是世俗「諦」的言說或第一義「諦」的言說，我們便無法對第一義有任何的講論。

〔第一義仍可藉言語來加以講述〕

本來第一義是無法被描述的，在《中論》第十八品的第七與第九詩頌裡，龍樹都談到了諸法實相是拒絕被思維以及語言來加以掌握的。雖然如此，我們仍可藉遮詮的方式，亦即否定的方式間接地把它指出來，當然也可以由親身體證的方式把它展示出來，例如你無法用語言或文字來描述牙疼，可是它可以被展示，當你看到他的樣子就可以知道他大概不太舒服。

我們可以看一看禪宗對於真理的掌握，他們就不是直接地描述真理，而是用各種公案間接地表現真理。同樣地，我們若是捨去了語言，就會沒有其他方式來把真理彰顯給別人知道。諸法實相雖然無法被語言把握，但這並不代表它不能被語言間接地來加以描述或展示，所以不論第一義諦或世俗諦的「諦」，都屬於語言（voḥāra）的範圍，若不藉著語言，佛陀也無法說法，遑論是勝義諦或世俗諦，而藉著世間的真理與佛教的真理，如此才可以讓眾生了解諸法實相是

什麼樣態。

當然對中觀學派來說，他們認為直接描述諸法實相是不可能的，但它可以透過間接描述而被彰顯。何謂「間接描述」？例如事物的存在樣態，亦即緣起性，便很難加以描述，但我們可以透過「八不」之類的否定方式把它給間接地描述出來，中觀學派喜歡採取否定的方式來描述真實，然而即使「說是一物即不中」，這句話仍然是拜言語之賜，而仍屬於語言（*volhara*）的範圍。「不得第一義」裡的「得」，在梵文裡是指「使某物顯現」的意思。一般而言，中觀論者很少使用正面的方式來說明諸法實相，以龍樹來說，似乎只有在《中論》第十八品裡看到一些正面的說法，而其他都是用遮詮的方式表達，或是如吉藏所說的破邪顯正。如果你不使用言語，則「正」也是完全無法把捉的，如果不能彰顯或觀照第一義，亦即所謂「諸法實相」，當然就無法得解脫而證得涅槃。

在第八到第十詩頌的二諦偈裡，我們要特別留意第十詩頌裡的「俗諦」，這個「俗諦」其實包括了第八詩頌裡所提及的世俗諦與第一義諦，而這兩個層次都屬於可說的範圍，至於「第一義」與「涅槃」，則是不可說的。諸佛或順世間的真理，或依勝義的真理來說法，其目的是要讓眾生開悟。第九詩頌的重點在於二諦之間的區別，而我們若不能洞悉其間的差別，則無法掌握佛陀說法的真正意圖。什麼是佛陀說法的真正意圖？唯識學派的學者認為他們看到了佛陀說法的密意，亦即所謂「三時教判」，宣說空性的般若經乃是不了義的，而佛陀在唯識經典裡所宣說



的教義才是了義之教，這就是所謂的密意。

龍樹所謂的「佛法真實義」到底是不是唯識學派所謂「密意」的意思呢？這一點我們不太清楚，但龍樹所面對的論敵則極有可能是來自認為「蘊、處、界三科皆實」的說一切有部。蘊、處、界三科是「實」，還是「假」？佛說蘊、處、界三科是就第一義而說，還是依世俗而說？是權說，還是實說？

有部認為是實說，但龍樹卻認為那是世尊方便性的權說，而說三科皆假，若把世俗權說當成究竟說，就無法了解佛陀說法的真意。從第八詩頌到第十詩頌，龍樹並沒有說第一義諦便高於世俗諦，他認為最大的問題在於把世俗諦當成勝義諦，而視權說為實說，因為如此一來就會誤解了佛法。我們這樣子來解釋龍樹的二諦偈，這種詮釋方式和清辨或月稱的理解不同，但卻比較接近青目的解釋，而且若就時代來看，我個人猜想這種解釋也比較接近龍樹的原意。我們要从龍樹頌文本身的語法結構來看，而且要在二十四品的脈絡下來看龍樹的二諦偈，如此我們或可理解「二諦是教，不二有理」的吉藏觀點，是有其道理的，雖然這種見解在今日以清辨與月稱為研究重點的當代學界並沒有給予它應有的重視。

月稱——世俗與勝義有不可跨越的鴻溝

依照月稱的看法，二諦乃是兩種真實，但如此一來，便會出現世間到底有沒有真實的問題，月稱本人並不承認世俗有其諦性，因為世俗諦是凡夫在無明之下所看到的真實，但是在無明之下可以見到真實嗎？

月稱認為對佛、菩薩來說，這種凡夫所見到的真實根本就不存在，而只是「唯世俗」而已，這個無其諦性而「唯世俗」的概念，可以說是月稱二諦論裡最具特色的一點，這也就是說，世俗沒有諦性，只是世間名言的方便施設而已，它並沒有任何的實在性。這時我們可以看到在月稱的二諦論裡，勝義諦與世俗諦之間有一道不可跨越的鴻溝存在，也就是說月稱認為只要在勝義諦的，它就不可能在世俗諦，反之亦然，而我們只有在捨去世俗諦之餘，方有可能跳過這條鴻溝而發現真實。

〔月稱對「世俗」一詞的三種詮釋〕

月稱從詞源學的觀點來分析 *saṃvṛti* 一詞，並且給予了它三個意思：（一）障真實性，遮蔽真實的東西；（二）互為依事，相互依靠的事物；（三）指世間言說的意思。

◎世俗諦是被無明完全覆蓋了的真實

此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由 *vi* 這個動詞派生出來的，*vi* 是「覆蓋」或



「遮蔽」(cover) 的意思，sam 是「完全」的意思，因此，所謂 saniviti 便有「完全覆蓋」之義。月稱便順此一詞源學的分析，又加上了自己教義學上的詮釋，而認為 saniviti 是指為無明或無知完全覆蓋了的真實。我們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西，而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態。

◎世俗即是依因待緣的存在

saniviti 一詞如何而有「互為依事」之義，這一點並不清楚。或許月稱一方面視 saniviti 為 saniviti，並且取後者的詞根 vit 之義來著手詮釋，而 vit 則有「轉起」之義，如此一來，再取 san 的「一起或共同」之義，合起來便有「共同轉起」的意思。而這層意思便是一般所謂的「緣起」之義，或許月稱所謂「互為依事」便是指這種「共同轉起」而相互依靠的「緣起」之義。因此，在這一層意思上，世俗所指的便是具有相互依存性的事物。

◎世俗即是透過言語活動而有的存在

第三個意思是所謂的「世間言說」，這層意思可能是月稱從龍樹在第十詩頌裡使用了 vyavahāra 一詞而來的靈感，這個詞的巴利文對等語是 vohāra，月稱認為 saniviti 即是 vyavahāra，但是在正規的梵語裡，vyavahāra 並沒有「言語」的意思，雖然巴利語的 vohāra 有「言語」的意思。

但我們今天還不能完全明白月稱是如何由 *sanviti* 一詞的形構裡，得到「世間言說」的意思。世間的存在是透過我們的言說而存在，也就是透過「命名」而存在，例如板、輪、軸之類的東西在一定安排之下所構成的東西，我們給它一個名稱叫做「車」，透過了命名的活動，這個世界的事物就安安穩穩地存在了。

〔在世俗中根本見不到真實〕

月稱根本上認為「世俗」就是被無明遮蔽的東西，所以在世俗中我們根本見不到真實。如此一來，真諦與俗諦之間便有一道不可跨越的鴻溝存在，只要是在俗諦裡的東西，它便不屬於真諦的範圍，反之，只要是在真諦裡的，它就不會落入俗諦中去。這和他以障真實性來界定世俗有很密切的關係。

Kalpahana 便認為月稱心目中的世俗就像是核桃的外殼，而真諦就好比可以吃的桃仁，但是如果想要吃到桃仁，就必須把外面那一層非常堅硬的殼子給打破。對月稱而言，要掌握真實唯一的方法就是要把硬如桃殼的世俗諦給重重擊碎。所以，世俗和勝義之間有著一道不可跨越的鴻溝，不論在世俗裡如何努力也找不到真實，這是月稱非常特殊的解釋。

巴利文的「世俗」一詞是 *saṃviti*，原指「共同的理解」或「常識」的意思，所謂「世間說有，我亦說有；世間說無，我亦說無。世間與我諍，我不與世間諍。」指的正是這種隨順世



間的世俗義，這也就是阿含經裡佛所說的世俗，它並不是完全地遮蔽而讓人看不到真實。因此，月稱這種視世俗為障真實的說法，固然有其特殊的哲學意義，但似乎與阿含的意思並不相符。

安慧——真實隱藏在世俗裡

唯識學派的安慧在《中邊分別論廣疏》裡也對「世俗」一詞提出了三個解釋，其中有兩個解釋和月稱的相同，此處就不再作說明了，但其中有一個解釋則相當特殊，安慧所提及的「顯了世俗」和月稱所說的「障真實義」的世俗，剛好形成了強烈的對比。「顯了世俗」是指真實隱藏在世俗裡，它一方面隱藏，另一方面又顯現，也就是說勝義以世俗的身分顯現；但對月稱來說，勝義是絕對不可以蒙塵的，他要保持勝義的純粹性、純潔性。

義淨在《南海寄歸內法傳》所解釋的世俗之義也與月稱一系的解釋相同，他認為「世」是「覆」的意思，而覆俗諦即是被無明所覆蓋的真實。安慧「顯了世俗」的說法直接影響到日後窺基對「世俗」的解釋，窺基自認為他的說法是來自護法，在他的說法裡，我們可以說他無形之中綜合了安慧與月稱的看法，他提出「隱顯諦」的譯語，而認為世俗是即隱即顯的，也就是勝義一旦落到了世間，它就無法完全以勝義的面貌出現，因為它穿上世俗的衣服。但即使如此，也無法完全遮蓋勝義的姿態，它一方面遮蔽，一方面開顯，在這種情況下，勝義和世俗的鴻溝

被填平了。

日本佛教學者長尾雅人

便認為窺基的解釋才是

佛教 sanviti 一詞

趨於圓滿的一種

表現，因為在月

稱的說法裡，我們無

法跳越過世俗和勝義

的鴻溝，而走到了唯識

學派的安慧與窺基，才

使得「世俗」這概念達

到了圓滿。

相對於月稱著重第九

詩頌裡的二諦分別，清辨比較

強調第十詩頌裡二諦之間的階梯性，所以他認為在勝義和世俗之間有個隨順勝義，它雖然不是真正的勝義，但卻可以引領我們到勝義裡去，如有漏的聞、思、修慧並不就是勝義般若，可是



（繪圖：陳秋松）



它可以幫助我們達到般若。在清辨的二諦思想裡，世俗與勝義的鴻溝並不存在。

清辨——二諦之間有隨順勝義的介入

當然在今天以梵文佛典為中心的中觀學研究裡，月稱有關二諦論的說法是相當著名的，但多數研究者卻未能留意月稱以「障真實義」為「世俗」的首出之義，這有可能導致一些理論上的困難，例如在輪迴裡的眾生，如何可能獲悉有關涅槃方面的訊息？對月稱來說，這一方面的訊息對無明所覆的眾生來說是不可能得知的，如此一來，無明凡夫如何可能在缺乏正確訊息的情況下邁向解脫之路呢？

月稱雖然試圖以所謂「唯世俗」之義，來取代被他批判的「世俗諦」，但畢竟能以「唯世俗」的眼光來看待世間的，是佛與菩薩而非一般的無明凡夫。因此，在月稱的二諦論裡，勝義與世俗之間有著一道難以填平的鴻溝，而輪迴與涅槃之間似乎也不是無二無別的。然而，若是如此，那麼月稱的說法便違反了龍樹在《中論》〈觀涅槃品〉裡的說法，龍樹認為涅槃與輪迴並無任何分別，這世界只有一個，它是我們輪迴的場域，也是我們獲得涅槃的所在，並非離開了世間另外有一個涅槃的世界。

在月稱之前的清辨或許意識到了這個問題，而沒有在「世俗」一詞上著手其詞源學的分析。

與月稱不同的，他把二諦論的重心放在「勝義諦」上，而從梵文複合詞的解讀模式（所謂「六離合釋」）上，提出了「勝義」一詞的三種意思。

「勝義」一詞的梵文原語為 parama-ārtha，它是一個複合詞，清辨依這個複合詞之間可能的結合關係而提出了三種詮釋：

（一）既是「勝」，又是「義」，這是「修性一如」之下的「勝義」。此中，「勝」是指「空性之智」，而「義」是「對境」的意思，也就是「真如」。

（二）「勝義」是指「最殊勝的無分別智所觀照的對境」，在這種意思之下，「最殊勝的無分別智」，指的就是「空性之智」，而它所觀照的對境自然便是所謂的「真如」。

（三）把這個複合詞視為是形容性的詞語，由是而衍生出「隨順勝義的」或「與勝義有關的」這些意思。

清辨認為他在「自立比量」裡使用「在勝義的立場上」(paramārthatas)這一句限定語，便是在這層意義下來使用的，這種隨順勝義並不是前述一、二兩層的勝義，但它是一種可以藉由聞、思、修的工夫，而讓無明未除的凡夫能夠養成的世間正智。以清辨自己的話來說，就是「慣習般若」，這個概念多少類似於今日我們所謂的「理智」，由此也可以見出清辨對世間理性知識的尊重。而月稱在這一點上則多少有一點反智主義的傾向，所以他會認為勇於吸收新知的清辨，在受到陳那新因明的影響之下，已然成了一位「邏輯的偏執狂」。