

# 印順導師對唯識學派「假必依實」 之二諦解讀

國立中央大學哲學研究所博士班 釋德涵

## 摘要

二諦思想在佛教義理是對真理做為判準的方法，而本文以印順法師思想對二諦思想做為研究方向，並對唯識思想整體的建構作探源式的回顧。尤其發展至中國唯識學派重新建立四重二諦的思想，在印順法師《性空學探源》一書中以簡短的文字帶出四重二諦根源來自於部派佛教的二諦思想，筆者對此思想做進一步的詮釋與整理，並比對日本學術界對唯識學派中二諦內容，且釐清四重二諦在佛法中的發展脈絡。

關鍵詞：印順法師、真理、二諦、四重二諦、唯識學派、部派佛教

## 一、前言

二諦思想是佛教教義重要的綱目，大致上可以分為教說型式與彰顯真實二種類型。前者是藉由言說來彰顯真實，後者是藉由內證來體悟真實。然中國唯識學派綜合二者的內容，建構出一套「假必依實」<sup>1</sup>的四重二諦理論，而唯識學派如何闡述二諦？是透過分析的認識作用來理解無漏境智，還是以實證的能力來悟入？印順法師在《性空學探源》一書曾說：「二諦不出假實、真妄、理事三對，或加安立非安立一對。我們瞭解了二諦論的種種不同，對唯識學者四重二諦的思想淵源，與其組織力之偉大，當可幫助理解不少」<sup>2</sup>。從引文中可以看出唯識學派對二諦思想，與部派二諦思想有密切的關係。

唯識二諦建立的根源性來自於部派佛教「假必依實」的思想，由這發展對世俗勝義的界定。本文先以早期唯識論典《瑜伽師地論》假必依實的架構，所建立「假說自性」與「離言自性」來說明二諦雛型，進一步依據印順法師著《性空學探源》作為藍圖，尋求假必依實的軌跡，鎖定部派佛教的真妄二諦、事理二諦、假實二諦，所形成一重二諦與二重二諦之組織，以此作為基礎，並扣合到《成唯識論》四重二諦的理論，來看中國唯識學派的窺基法師與圓測法師對四重二諦的分類有側重的不同。

<sup>1</sup> 假必依實是一個思考方式，在有部來說，『體用義』是以法體和作用來談一切法的存在而經部是『種現義』是種子與熏習來說明是從功能性來說。印順導師在《印度之佛教》〈台北：正聞出版社，1992〉p.152，亦《印度佛教思想史》對此有說明。

<sup>2</sup> 印順法師：《性空學探源》〈台北：正聞出版社，1992〉p.140。

## 二、《瑜伽師地論》「假說自性」與「離言自性」

世俗 (saṃvṛti, convention) 與勝義 (paramārtha, absolute) 的二諦說，對整體大乘佛教而言，是分判假實的重要依據。大體而言，”saṃvṛti”一詞所指為「約定成俗、生死的、世間的」<sup>3</sup>。與此相反表現的”paramārtha”則有「最勝義、超世間的、絕對的」之義<sup>4</sup>。Saṃvṛti 一詞的巴利文對應語是 sammuti，其語根為√man。就 sammuti 一詞而言，在巴利文中，該詞一方面有「同意、承認」(consents and permission) 的意思，同時兼有「挑選、擇定」(choice and selection) 之義<sup>5</sup>。然而自從巴利文 sammuti 一詞轉為梵文語形 saṃvṛti 之後，許多大乘論師以此梵文語形闡發了不少新義，其後語根也逐漸產生變化<sup>6</sup>。

如月稱 (Candrakīrti) 在《明句論》(prasannapadā) 對 saṃvṛti 的解釋以「遍遮」(to covering universally)，作為「真理受到障害而完全被遮蔽」之義；安慧 (Sthiramati) 通常將 saṃvṛti 界定為「言語表徵」(vyavahāra, verbal designation) 之義。在《中邊分別論》(Madhyāntavibhāga) 其中有「顯了世俗」(udbhāvanā—saṃvṛti)，而 ubbhāvanā 在意義上，非但不對應於月稱的遮蔽義，反而指出「顯現」(saṃvṛti) 絕對真實 (absolute Reality) 表達離言真如的言說

<sup>3</sup> 荻原雲來：《梵和大辭典》〈台北：新文豐出版社，2003，1月再版〉p.738。

<sup>4</sup> 同上，p.1370。

<sup>5</sup> 水野弘元：《パーリ語辭典》〈東京：春秋社，1997，4月14刷〉p.305。

<sup>6</sup> 長尾雅人：〈佛教に於ける「世俗」(saṃvṛti) という語の一解釋〉，《中觀唯識》(東京：岩波書店，1978年)，p.306。

<sup>7</sup>，可以看出唯識與中觀不同的解讀。

以上是長尾雅人從語詞的發展說明唯識二諦之特色，若從論典來探討我們必須提出一個問題就是：在唯識學派思想中是否有早於《中邊分別論》「顯了世俗」的思想？而「顯了世俗」是否可以含蓋早期唯識學派的二諦思想，假使有是在怎樣的意義底下所提出？印順法師對此點有別具隻眼的提出：

「初期的『瑜伽師地論』中，「菩薩地」的「真實義品」，立假說自性 (prajñapti-vāda-svabhāva)，離言自性 (nirabhilāpya-svabhāva)，近於二諦說。」<sup>8</sup>

早期唯識學在探討勝義諦之時，以「法無我」作為標準，當諸佛菩薩要證入法無我的境地，必須要有一套理論來作為依據，因此在《瑜伽師地論》〈本地分〉云：

「諸佛世尊，入法無我，入已善淨，於一切法，離言自性，假說自性。平等平等，無分別智所行境界，如是境界為最第一。真如無上，所知邊際，齊此一切，正法思擇，皆悉退還，不能越度，又安立此真實義相」(大正 30, 486c)。

由引文中我們可以得知法無我是境界最高之處，能體會一切法是不離「離言自性」與「假說自性」，而達到平等一如，所有的

<sup>7</sup>長尾雅人：〈佛教に於ける「世俗」(saṃvṛti) という語の一解釋〉，《中觀唯識》，p.310。

<sup>8</sup> 印順法師：《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1996年，七刷)，p.252。

思維抉擇，也不能離開「離言自性」和「假說自性」的安立。那「離言自性」和「假說自性」定義如何？

「以何道理，應知諸法，離言自性？謂一切法，假立自相。或說為色，或說為受，如前廣說，乃至涅槃，當知一切，唯假建立，非有自性，亦非離彼，別有自性。、、亦非一切，都無所有，如是非有。亦非一切，都無所有。云何而有？謂離增益，實無妄執。及離損減，實有妄執。如是而有，即是諸法，勝義自性。」（大正 30，488a）。

從世間共同了解的色、聲...涅槃一切之法，是假說自性依世俗而施設有，沒有實自性的存在。而假說自性的一切法，離實有與非有（一切無）所顯的諸法離言自性，不可說為無，這是勝義自性的真實有。若把假說自性當為有自性，那是一種增益妄執；若沒有真實的離言自性存在，那就成了損減執的惡取空了。若探求思想本源，推溯至部派佛教時期，可以窺探出從經部的十八界思想的理論，所發展至後來唯識三性思想之脈絡。日本學者勝呂信靜主張以梵文本的《俱舍論》作為「假說自性」與「離言自性」之界定：

「該有的地方沒有該事物時，在那地方該事物被假說了，即對於實體的非有，好像有存在的譬喻表現，就是「假說」，而這

一切是依於「實有」而安立」<sup>9</sup>。

很明顯的看出《瑜伽師地論》與《俱舍論》論師們，將一切法分為「實物有」與「假說有」，並以「分析」的方式來處理一切法的分類。但是印順法師更進一步從「境界非實」、「十八界實有」來說明「假說自性」與「離言自性」之源流：

「譬喻者起而說「境不成實」，「十二處皆假」，意謂隨心情而苦樂異，隨業感而水火別，隨凡聖而染淨殊；吾人所知之境相，能知心識之假相而已！然「假必依實」，一一法從種子生之十八界性，為超認識之實在，固未嘗無也。種子熏依在內心，及其生起境界，離心而有別體，蓋大近唯識而未是。『瑜伽』「本地分」之辨真實，於心所行及依言自性之底裡，確立離言自性為勝義有。此勝義有者，即一切法，未嘗以為即心為體，則猶經部之舊也。」<sup>10</sup>

從二者的見解來看，均以站在經部的體系來說，可認定唯識體系深受經部影響甚深。接著我們從〈攝抉擇分〉「聞所成慧地」中與三性的結合：

「若於依他起自性，或圓成實自性中，所有遍計所執自性妄執，當知名增益邊。所以者何？此自性中，彼自性有，不應理

<sup>9</sup> 勝呂信靜：〈唯識說における無我の問題〉《大崎學報》1959，p.46。

<sup>10</sup> 印順法師：《印度之佛教》（台北：正聞出版社，民國八十一年十月三版），p. 248。

故。此不應理，如菩薩地已略顯示」（大正 30，656c）。

若從〈本地分〉「菩薩地」與〈攝抉擇分〉「聞所成慧地」所對應出如下的關係<sup>11</sup>：

所謂の色等之法 (rūpadi-samjnaka-dharma) .....	依他起自性
所謂の色等假說自性 (rūpadi-prajñapti-vada-svabhāva) .....	遍計所執自性
離言自性 (nirabhilāpya-svabhāva) .....	圓成實性

筆者認為從論典三性字詞的出現應是在《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉所完成的。這是依尋著「離言自性」與「假說自性」的體質所一脈相傳。如對於色等諸法我們應該認知它只是假說無自性的存在（遍計所執性），離開了「假說」沒有別的语言境界，及语言的對象。但是這並不是一切都無，因此在「無」中而非無的依他起性（緣起法）是存在的，那要如何理解「有」（存在）？這要離開「無」的遍計所執性，又要離開「有」的依他起法的損滅執著，才能體會一切法的勝義自性無分別智的境界。誠如印順法師所言：

「無著師資承經部之學，雖亦以生滅緣起為觀，而不出「假必

<sup>11</sup> 橫山竝一著：〈唯識思想における否定〉《宗教研究》232，p.59。

依實」之見，故不以一切空為然。其立論云：「要有色等諸法實有唯事（離言自性），方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯其義（心所取境），無有實事，既無依處，假亦應無」（大正 30，488b）則其說空、說假，迥異於性空大乘矣！<sup>12</sup>

職是之故，從另一個角度來看，唯識學早期二諦思想，可以建立在「假說自性」與「離言自性」的基礎上。「假說自性」是 prajñapti（施設）安立各種事物，並賦予事物名稱（nāma-abhilāpa），這就是所謂「言語表徵」之義的遍計所執，是藉由言詮來理解世界的存在，並在人際互動關係中亦達到約定成俗的共識。值得注意的是，當《瑜伽師地論》所表達此思想之時，最主要闡述唯識離損滅執與增益執二邊的中道思想，二諦思想主要意涵不也是表達正確的知見。

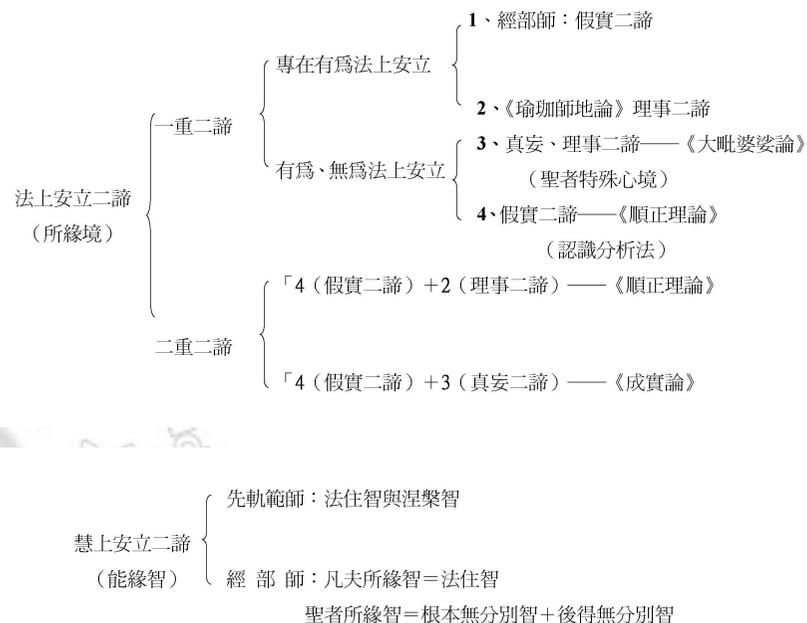
### 三、部派佛教二諦思想

以上主要探討研究方法論是以假必依實的方式詮釋唯識學派的二諦思想，本節從假必依實的根源性回歸於部派佛教對二諦之詮釋。二諦思想在《阿含經》未出現此語詞，但並不代表沒有二諦思想的概念，如常在《阿含經》中出現的「了義」與「不了義」，可成為二諦的最初代表<sup>13</sup>，但發展至部派佛教《大毗婆娑論》時期，

<sup>12</sup> 印順法師：《印度之佛教》，p. 248。

<sup>13</sup> 而二諦起初被廣泛使用是在「說假部」的教義之中出現。印順法師：《性空學探源》，p.119。可參閱《佛教大藏經》150 冊〈異部宗輪論述記〉「此部所說

出現了「不顛倒」與「無虛誑」的二義<sup>14</sup>，這不是只停留在對世間法與出世間法的分類，進一步還牽涉到言語活動和認識之境的關係。印順法師《性空學探源》裏面，進一步歸納部派佛教時期，從聖者的宗教實踐與從認識分析的二諦之定義分為二大類<sup>15</sup>：其一，以法上安立，依據所緣的境界劃分為：有為（saṃskṛta-dharma）、無為法（asaṃskṛtā-dharmāḥ）安立，及專在有為法安立二大類別；首先，在有為、無為法安立又區分為二：以聖者的特殊心境為主，可以歸納為真妄二諦及事理二諦二種，以《大毗婆娑論》為代表；以認識分析法為主，歸屬於假實二諦，以《順正理論》為代表；其次，專在有為法安立：以經部假實二諦和《瑜伽師地論》事理二諦為主。《大毗婆娑論》、《順正理論》、《瑜伽師地論》皆以一重二諦為主。其二，從一重二諦進而又可發展為二重二諦之思想。最後，以慧上安立二諦，不是從所緣境來說明，則從能緣智方面來安立。如下表所示：



本節僅將介紹一重二諦之建立與慧上安立二諦的部分，因為這二者與四重二諦關係頗為甚深，雖然在書中詳細介紹部派佛教之間的二諦理論與大乘佛教的影響，然而印順法師只提到四重二諦組織來自於部派二諦，而沒有進一步推論二者的關係。基於此筆者試圖對這部分加以補充，因此所涉及的範圍將限定在一重二諦與慧上安立的二大部分，來處理四重二諦的結構。以下將從《大毗婆娑論》中對傳統學派的四家二諦說作簡單的論述。

世出世法中，皆有少假，至下當知，非一向假故，不同一說部。非出世法一切皆實故，不同說出世部。既世出世法，皆有假有實，故從所立，以標部名」。p.765。

<sup>14</sup>大正 27, 338a~c。

<sup>15</sup>印順法師：《性空學探源》，pp.122~139。

有作是說：於四諦中，前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等，世間現見諸世俗事，皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦，諸

出世間真實功德，皆入滅道二諦中故。復有說者，於四諦中前三諦是世俗諦。……世俗施設滅諦中有，是故滅諦亦名世俗。唯一道諦是勝義諦，世俗施設此中無故。或有說者，四諦皆是世俗諦攝。……唯一切法空非我理，是勝義諦；空非我中，諸世俗事絕施設故。評曰：應作是說：四諦皆有世俗勝諦者。……..苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理（大正 27，399c）

四家二諦思想對大乘佛教興起的影響<sup>16</sup>：

內容 學家	世俗	勝義	學派	玄奘六宗	大乘三系	二諦類別
婆娑第一家	苦、集	滅、道	說出世部	俗妄真宗		真妄二諦
婆娑第二家	苦、集、滅	道	說假部	現通假實宗	真常唯心系	真妄二諦
	苦、集、道	滅	經部	法無去來宗	虛妄唯識系	
婆娑第三家	苦、集、滅、道	法空無為	一說部	諸法但名宗	性空唯名系	理事二諦
婆娑第四家	四諦事相	四諦十六行相	說一切有部	法有我無宗		理事二諦

<sup>16</sup> 文字參閱印順法師：《性空學探源》，pp.119~140。

婆娑第一家，以苦集為世俗，指一般世間事物的遷流變化，稱為世俗諦。滅道是聖者所體悟的是勝義諦，由於苦集是妄滅道是真，與部派佛教出世部相近，稱為真妄二諦。而婆娑第二家，把勝義分為二種：一者，以道為勝義，苦、集、滅是世俗諦；另者，以滅為勝義諦，苦、集、道是世俗諦。在《阿含經》中八正道是通往清淨涅槃的古仙人道，雖然有漏但是能產生聖道功德，可稱為勝義。又大眾部在「緣起無為」之外，建立了「道支無為」闡明了道是勝義，發展出無漏功德的常住思想，並影響後代真常大乘的佛教。以滅為勝義，苦、集、道是有為生滅的世俗諦，強調灰身泯智的無為常住的涅槃境界，相近於上座「見滅得道」的理論。另外印順法師對滅諦勝義的理論，提出了經部思想的滅諦之義，影響大乘佛教的二大流派：

滅諦是雜染不復現起，常寂而非變動的，實是大家共認的真理。從消極方面引發之，經過經部的「無為無實」，可以達法皆空的大乘空宗，以遍一切法的空寂理性為勝義。從積極方面考察之，它是否定了雜染所開顯的那內在的離言實性，是遍一切一味的妙有真常的空所顯性；經過經部折衷有義而達大乘唯識學的思想。所以，無論以道為勝義，以滅為勝義，都是很有意義的。<sup>17</sup>

婆娑第三家的二諦論，將世俗諦擴大為四諦皆為假施設的世俗有，唯有法空無我的理性才是勝義。與大眾系的一說部「說世出世法

<sup>17</sup>印順法師：《性空學探源》，p.126。

皆無實體，但有假名」意思一樣，講到真實還是但有假名，因為真實的境地是不可言說的，相通於大乘空宗的思想。婆娑第四家是自宗的主張，四諦的事相是世俗，十六行相是勝智慧所觀的四諦理為勝義諦。然而第三、四家以四諦的理性為勝義，所不同的在於第三家說的是最高的普遍理性（以勝義理性為見滅得道的頓現觀），婆娑自宗說的是隨事差別的理性（從世俗差別相，觀察勝義理性，以四諦十六行相為漸現觀）。以上四家以聖者的特殊心境為勝義，是在「真妄二諦」或「事理二諦」來安立。最後發展至《俱舍論》、《順正理論》的時代，已經開始有新的體系出現，不再對聖者的宗教經驗作為二諦的判準，而形成了認識分析的理論，取代前者的二諦思想，為「假實二諦」的代表<sup>18</sup>。如《順正理論》卷五十八云：

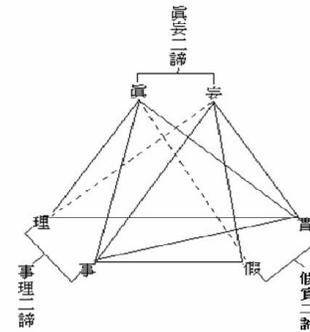
有言：二諦約教有別：謂諸宣說補特伽羅城園林等相應言教，皆世俗攝。…蘊處界等相應言教，皆勝義攝。此為詮辯諸法實相，破壞一合有情想等；能詮真理故名為諦。（大正 29，665c）

補特伽羅、城、園、林等是假施設的世俗諦，蘊處界等是實相有的勝義諦。其中勝義有是透過意識的分析，所產生蘊處界等，最小單位的勝義概念，來破除眾生對於「合和相」的執著。自相有是勝義的，假名有是世俗的，與之前「一切法空無我為勝義」的理論，已經大相逕庭。印順法師認為：雖然有部正統的迦濕彌羅毗婆沙師，主張假名有與實相有的思想，這是他們固有的思想，但將假名有與實相有配合為二諦思想是在婆沙以後<sup>19</sup>。綜合以上諸家，我們

<sup>18</sup>印順法師：《性空學探源》，pp.128~131。

<sup>19</sup>轉引自印順法師：《性空學探源》，p.131。

可以歸納為真妄二諦、事理二諦、假實二諦的三種類型，以下將記述三者的關係<sup>20</sup>：



這三者之間的關係，在《性空學探源》一書中以圖表方式呈現出來，然沒有進一步的解說。所以這部分，筆者進而補充說明這三者相通之處：圖表中實線的部分是相通的，虛線是不相通。真妄二諦的「真諦」不等於假施設有的「假諦」，假名施設是對事俗的顛倒相而言所以通於妄諦。「妄諦」以苦集二諦的事相為主，為何它會通於「實諦」？其主要是在修道的過程中仍以觀蘊、處、界為目的，又假實二諦皆以世間分析為主，不是從聖者的特殊心境來分析，所以二者可以相通。在圖中又將假實二諦連結到事理二諦，其實這只是連結到「事諦」而不通於「理諦」。因為在「事諦」包含了苦、集、滅、道的內容，可通於「真諦」（滅、道）及「實諦」，因為「實諦」與「事諦」均可從世間的分析法來說明。但「理諦」是空寂理所以不會通於「妄諦」與「假諦」，因為二者不可能等於

<sup>20</sup>印順法師：《性空學探源》，p.131。

空寂理，所以用虛線來連結。

從慧（jñāna-skandha）上安立則就著能觀智來說明，在這部分印順法師依《分別緣起初勝法門經》與《俱舍論》說明二諦思想。如《分別緣起初勝法門經》說：

若法住智所行境界，是世俗諦。若自內證最勝義智所行境界、非安立智所行境界，名勝義諦。（大正 16，843c）

又《俱舍論》亦提出慧上安立的思想：

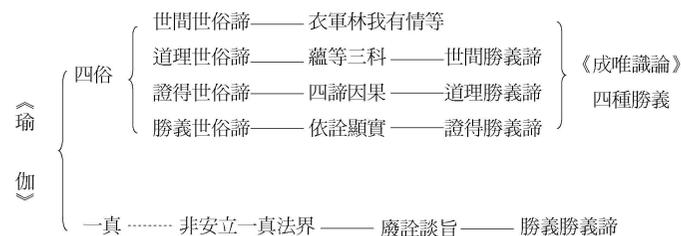
如出世智，及此後得世間正智所取諸法，名勝義諦；如此餘智所取諸法，名世俗諦。（大正 29，116b）

法住智是世俗諦，涅槃智是勝義諦，安立是依言（世俗），而非安立是離言（勝義），不是一般的凡夫能緣到的。顯然《俱舍論》把勝義諦的範圍擴大，將聖者所緣分為根本智及後得智所緣，而後得智與凡夫所緣的世俗是相同的，聖智所緣為勝義。與前者法住智與涅槃智不同，《俱舍論》強調在後得智的所緣境。

## 四、唯識學派四重二諦思想

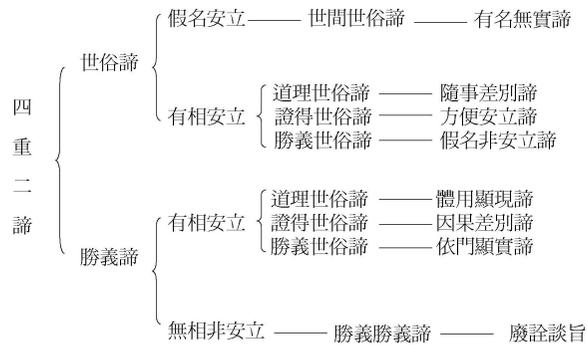
以上是部派二諦思想的理論，現今將從部派二諦所發展的內容扣合四重二諦是有所本的。然而漢地中觀論師嘉祥吉藏主張「二諦是教不是理」的二諦理論，是重於「言說」的。中國唯識學派論師窺基法師與圓測法師，對於四重二諦的分類亦有不同的強調點。窺

基法師重於言說的部分；圓測法師重於理的部分，若依印順法師所說：「二諦不出假實、真妄、理事三對，或加安立非安立一對。我們瞭解了二諦論的種種不同，對唯識學者四重二諦的思想淵源，與其組織力之偉大，當可幫助理解不少」，假實、真妄、理事、安立非安立與圓測法師的分類是相符合的，從這我們可以看出印度二諦與中國二諦彼此相通與不同之特色。若從《瑜伽師地論》卷六四「四俗一真」與《成唯識論》卷九「四種勝義」所形成的「四重二諦」思想，如下所示<sup>21</sup>：



<sup>21</sup>深浦正文：《唯識學研究》下（京都：永田文昌堂），p.569。參閱《瑜伽師地論》卷六四：「以略安立三種世俗：一世間世俗、二道理世俗、三證得世俗。世間世俗者，所謂安立宅舍、瓶、盆、軍林、數等，又復安立我有情等。道理世俗者：所謂安立蘊、界、處等。證得世俗者：所謂安立預流果等，彼所依處。又復安立略有四種，謂如前說三種世俗，及與安立勝義世俗，即勝義諦，由此諦義不可安立，內所證故。但為隨順發生此智，是故假立。云何非安立真實？謂諸法真如」（大正 30，653c-654a）。又《成唯識論》卷九「然勝義諦略有四種：一、世間勝義，謂蘊處界等。二、道理勝義，謂苦等四諦。三、證得勝義，謂二空真如。四勝義勝義，謂一真法界。此中勝義依最後說。」（大正 31，48a）。

又關於四重二諦名稱如下<sup>22</sup>：



以下將記述《成唯識論述記》與《大乘法苑義林章》四重二諦理論：

### (一) 世間世俗：

假名無實諦：謂瓶·盆等，但有假名而無實體。從能詮說故名為諦，或體實無亦名為諦。(大正 43, 244a)

世間世俗者，隱覆真理，當世情有，墮虛偽中，名曰世間。

凡流皆謂有，依情假名說為世俗。(大正 45, 288a)

窺基對於梵文 *saṃvṛti* (世俗) 一詞解讀，「世」有隱覆意思及可壞義。即一切法有名無實是假施設有的存在，站在「世間共許」

<sup>22</sup> 結城令聞：《唯識思想》(東京：春秋社，1999)，p.429.

的常識立場，暫且稱為諦(假名無實諦)；相對於勝義它是不可分析，這等同於「假實二諦」的假諦。

### (二) 道理世俗 V.S 世間勝義

《成唯識論述記》：

**道理世俗** 隨事差別諦：謂蘊·界等，隨彼彼蘊等法。(大正 43, 244a)

**世間勝義** 體用顯現諦：謂蘊界等，有實體性，事立過初世俗，故名勝義。(同上)

《大乘法苑義林章》

**道理世俗** **道理世俗者**，隨彼彼事立蘊等法，名為道理。事相顯現差別，易知名處。(大正 45, 288a)

**世間勝義** 第一勝義體者，成唯識說：謂蘊、等事，涅槃亦言。有名有實，名第為世一義。蘊·處·界等，亦是勝義。(大正 45, 288b)

『道理世俗』又稱隨事差別諦。依佛所說五蘊、十二處、十八界的法門修持是順於出世間的道理。在事相上我們容易見到他們之間的不同性質，如蘊不等於界，界不等於處等，亦名為世俗。前者世間世俗諦，是針對一般常識來安立的，而道理世俗，是依正確的理來說的，由於排斥虛妄性質的存在，隨著五蘊、十二處、十八界正確之法，建立正確的人生觀，因順於勝義的道理，又稱為道理

世俗。相對於世間勝義諦，又名體用顯現諦。從蘊、處、界等體，顯現種種的用，一般凡夫所知的是和合假，聖者進能透徹世間破壞之相，成為聖者所知的，所以稱為勝義。「道理世俗」就是蘊、處、界等法，與世間勝義有等同的關係，二者皆以世間順於勝義的理當為勝義，同於《順正理論》的「假實二諦」，透過分析的方法將補特伽羅、城、園、林等，視為假施設的世俗諦，而蘊處界等是實相法的勝義諦。

### (三) 證得世俗 V.S 道理勝義

《成唯識論述記》：

**證得世俗** 證得安立諦：謂苦·集等，由證得理而安立故。(大正 43, 244a)

**道理勝義** 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。(同上)

《大乘法苑義林章》

**證得世俗** 證得世俗諦者，謂所安立四聖諦理，行修證得故。(大正 45, 288c)

**道理勝義** 第二勝義體者，成唯識說：謂四諦依此加等因果體事。(大正 45, 288b)

『證得世俗諦』，又名假名非安立諦。透過佛方便安立的知、斷、證、修等四諦的實踐努力轉往真實的理想世界，而達到我法二空的真如實性。既然通往勝義為何又稱為世俗？佛說不依世俗諦，不得第一諦。如集因得苦果，道因得滅果，透過世間因果的相貌，所得到世間正確的價值判斷。比對於『道理勝義』又名因果差別諦，是證得世俗的知·斷·證·修的因果差別，為何稱為勝義？「無漏智境名為勝義」。聖者所緣的是無漏智所能證悟的境界，四諦是證入的方法所以稱為勝義。扣合部派二諦說，二者等同於傳統婆娑第三家，以四諦為世俗的理論，唯空寂理（聖者所證）才是勝義，這屬於「真妄二諦」、「事理二諦」的範圍。

### (四) 勝義世俗 V.S 道理勝義

《成唯識論述記》

**勝義世俗** 假名非安立諦：謂二空理。依假空門性，由彼真性內證智境不可言說，名二空如，但假設故。(大正 43, 244a)

**道理勝義** 三依門顯實諦。謂二空理。過俗說為真證得故名勝義。依空能證，以顯於實 故名依門。(同上)

《大乘法苑義林章》

**勝義世俗** 勝義世俗諦者，謂所安立二空真如，菩薩雙証二空

如故。(大正 45, 289b)

**道理勝義** 第三勝義體者，成唯識說：依詮門顯，二空真如。  
(大正 45, 288b)

『勝義世俗』稱為假名非安立故，它是證得離言絕相，借由二空言語來顯現其內在意含，因為依詮顯現所安立所以稱為「世俗」。若從倫理的立場來看，去除虛妄是理解四諦理所體證真理的人，才能達到平等一如的世界。比對於『證得勝義』又名依門顯實諦。依正智來詮釋空門觀的道理稱為證得，又凡夫不能到達所以稱為勝義。「勝義世俗」是涅槃智所緣的二空真如，等同於「證得勝義」。這相當於部派慧上安立的二諦，以能緣智為中心的「安立與非安立」的二諦。

廢詮談旨諦，謂一實如。體妙離言，已名勝義。(大正 43, 244a)

第四勝義體者，瑜伽論說：謂非安立一真法界。(大正 45, 288b)

最後『勝義勝義』又名廢詮談旨諦，是一真法界，「聖智內證」名為勝義，強調離言法性方面的說明。唯識宗所主張的四重二諦又稱為五重二諦。如《成唯識論述記》所說：「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。」(大正 43, 244a)。我們從正確的理性認知「聖者所知」的四諦理並且透過宗教實踐而達到聖者「無漏智境」，在「聖

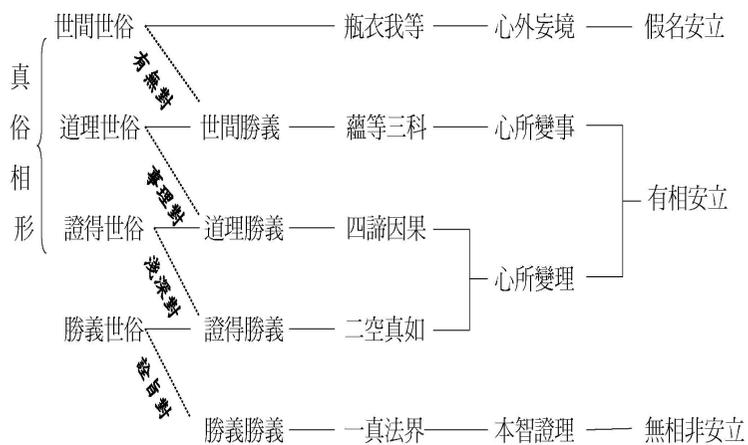
智依詮空門」的倫理實踐完成平等一如的境地，最後「聖智內證」是凡夫無法體會圓滿至高的體悟。然而四種勝義與四種世俗諦又有環扣之處。所以除了「世間世俗」與「勝義勝義」完全屬於世俗與勝義之外，其餘三俗三勝彼此形成亦真亦俗的形態，又可稱為五重唯識觀。

接著唯識學派四重二諦的組織是依據什麼方法來分類的？窺基法師與圓測法師提出了不同看法：

今明二諦，有無體異，事理義殊，淺深不同，詮旨各別，故於二諦，各有四重。(大正 45, 287b)

慈恩寺窺基法師，以有體與無體相望、事和理、淺和深的不同、詮與旨各別來說明四重二諦的關係。他將一切諸法以有體無體分為衣瓶軍林等，是假名安立的心外無體法，蘊等三科才是有體法。在有體法中又有事法與理法二類，蘊等三科是事相，四諦因果是理法。進而在理法中又有因果差別的四諦淺理，和真如法性的深理。最後詮旨相對，詮是依詮談旨，旨是廢詮談旨，在真理之中借由能詮彰顯二空真如，即是二空真如由詮門所示，一真法界是廢詮門，必須離開假詮才能契證真實性。如下表所示<sup>23</sup>：

<sup>23</sup>深浦正文：《唯識學研究》下，p.576。



西明解云：二諦相對有四重。一、假實二諦，謂軍林等為世俗諦、蘊處界等為勝義諦。二、事理二諦，謂蘊等名世俗，苦等為勝義。三、四諦勝義二諦，謂苦等四諦以為世俗，安立真如為勝義諦。四、安立非安立二諦，謂安立真如以為俗諦，非安立真如為勝義諦。(大正 71, 178c) 如圖所示：

	【世間世俗】	【內容】	【四種勝義】	【部派二諦】
圓測四重 二諦	世間世俗	瓶衣軍林	假名安立	
	道理世俗	五蘊四諦	世間勝義	假實二諦
	證得世俗	唯識妙理	道理勝義	事理二諦
	勝義世俗	二空真如	證得勝義	安立二諦
		廢詮談旨	勝義勝義	

在《法苑義鏡》卷三中可以得知西明寺圓測法師，與慈恩窺基法師對四重二諦的分類有所不同。圓測以部派佛教假實二諦、事理二諦、慧上建立的安立非安立架構，為四重二諦作一系統的整理(之前已記述，在此不再撰述)。然而印順法師說：「二諦不出假實、真妄、事理三對，或加上安立與非安立一對。我們瞭解了二諦論的種種不同，對唯識學者四重二諦的思想淵源，與其組織力之偉大，當可幫助理解不少」<sup>24</sup>。從文中似乎可以得知印順法師對四重二諦的組織，與圓測法師是相同法。筆者認為，窺基法師與圓測法師之間仍有相同之處，雖然名稱不同但是定義有相通之處，但二者所不同之處在於「詮旨各別」與「安立非安立」(慧上安立)的建立，前者重於言教，後者重於理證。

中國法相宗所建立「四重二諦」之組織是否可以開創《大乘起信論》「一心開二門」的理論？日本學者竹村牧男認為《大乘起信論》「一心開二門」的理論與「四重二諦」安立與非安立的學說有關。他舉出《大乘起信論》的二門成立是介於四重二諦的體系，雖然思想上沒有直接的交涉，但在理論構造上是有所關連的<sup>25</sup>。事實

<sup>24</sup>印順法師：《性空學探源》，p.140。

<sup>25</sup>竹村牧男：《大乘起信論講釋》(東京：山喜房，1985，10月)，pp.135~136。

「非安立與安立的區別，不外就是性與相的差別，這個性相差別分為世俗與真實，在真實中進而又分世俗與真實二種的二重二諦思想，這是《瑜伽師地論》四俗一真及《成唯識論》的四種勝義所形成的，也就是慈恩大師在《大乘法苑義林章》所說的四俗四真的思想。世親以後印度學界為了探求存在性與現象的問題，以三性、三無性、二諦、安立、非安立為思想中心。若從《大乘起信論》安立真如門與生滅門的脈絡，我們可以發現彼此之間有相互的關係。在生滅門中說真如本覺之時，特別用自覺來說安立(相)與非安立(性)；

上這亦是承於部派假必依實的思想所發展的體系。

## 五、結語

《中論》「諸佛依二諦，為眾生說法，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」（大正 30, 32c）此句是大乘中觀學者，闡揚二諦的基本教義，即建立在緣起無自性空的結構上，闡述了一切法的真實性。但是發展到《瑜伽師地論》時期，二諦的思想奠基在「假必依實」的理論，而有「離言自性」與「假說自性」的二諦思想<sup>26</sup>。次至《辯中邊論》之時，

非安立門在真如門中以離言真如為中心。因此，真如門（體）與生滅門（體、相、用）是不相離的理論，真如門攝在生滅門的全體之中，生滅門攝在真如門之中，二門是各各圓滿的。生滅門中的法性（圓成實性）與生滅（依他起性），其全體對應於真如門。二者不是一心分為二，而是一心有二種不同的看法，可視為是性相不一不異。」

<sup>26</sup>「以何道理，應知諸法，離言自性？謂一切法，假立自相。或說為色，或說為受，如前廣說，乃至涅槃，當知一切，唯假建立，非有自性，亦非離彼，別有自性。、、亦非一切，都無所有，如是非有。亦非一切，都無所有。云何而有？謂離增益，實無妄執。及離損減，實有妄執。如是而有，即是諸法，勝義自性。」（大正 30, 488a）論主所舉出此概念，其主要目的在於悟入無我思想所應有的知見：若把假說自性當為有自性，那是一種增益妄執；若沒有真實的離言自性存在，那就成了損減執的惡取空了。因此，如果不能把握「假說自性」與「離言自性」的知見，會落於增益妄執與損減執的過患。所以除了針對悟入無我的概念之外，亦確立唯識中道的思想知見。

已開展為三種世俗和三種勝義，顯然二諦的項目已有增加了<sup>27</sup>。最後以《成唯識論》為旗幟的法相宗—在玄奘法師的手中，整理出一套「四重二諦」的學說。印順法師認為大乘佛教的方法論上，中觀學派「以法空義故」的拆構式手法，與唯識學派「假必依實」的建構式的手法是不同的<sup>28</sup>。而唯識學派四重二諦的根源性，與部派二諦有深切的關係，從一個整體的假必依實之架構，可以看出唯識學派的基本理論，是有別於一般學者對一經一論的研究。其目的性是一種釐清的工作，帶出中國唯識學派，所發展出精緻的學說是有所本的。

### （一） 原典資料：（依大正藏經序號排列）

《阿毘達磨大毘婆沙論》玄奘譯，大正藏第二十七冊，No.1545。  
 《瑜伽師地論》彌勒造，玄奘譯，大正藏第三十冊，No.1579。  
 《成唯識論》護法等造，玄奘譯，大正藏第三十一冊，No.1585。  
 《攝大乘論》世親造，玄奘譯，大正藏第三十一冊，No.1597。  
 〈異部宗輪論述記〉，《佛教大藏經》，150 冊。

<sup>27</sup>「勝義諦亦三 謂義得正行 依本一無變 無倒二圓實」（大正 31, 469c）

<sup>28</sup>文字參閱：印順法師：《性空學探源》，p.6

	定 義	能所系	因果系
他空觀（唯識）	此法空是空,餘法不空	緣有故知	假必依實
自空觀（中觀）	此法有故,此法即空	無實亦知	以法空義故

(二) 中文資料：

印順法師

- 1992 《印度之佛教》，台北：正聞出版社。  
1992 《性空學探源》，台北：正聞出版社。  
1993 《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。

(三) 日文資料

竹村牧男

1985 《大乘起信論講釋》，東京：山喜房。

長尾雅人

1977 《中觀と唯識》，東京，岩波書店。

深浦正文

1954 《唯識學研究》上、下，京都：永田文昌堂。

勝呂信靜

1959 〈唯識說における無我の問題〉，《大崎學報》。

横山紘一

1977 〈唯識思想における否定〉，《宗教研究》232。

結城令聞

1999 《唯識思想》，東京：春秋社。

(四) 工具書

荻原雲來

2003 《梵和大辭典》，台北：新文豐出版社。

水野弘元

1997 《パーリ語辭典》，東京：春秋社。

