

# 從真理的「如實性」與「無顛倒性」 看瑜伽行派三種勝義的成立脈絡 與內涵\*

佛光大學佛教學系副教授 陳一標

## 摘要

一般認為世俗諦是世間的真理，勝義諦則是出世間的真理，從被認識的客觀面來掌握它們。但是《辯中邊論·真實品》在解釋勝義諦時，曾巧妙地運用梵文解釋複合詞的依主釋（tatpuruṣa）、有財釋（bahuvrīhi）、持業釋（karmadhāraya），將其拆解成「最殊勝的無分別智的對象」、「以最殊勝者為對象或目的的」、「最殊勝者就是義利（利益）」，而且分別具體指涉真如、勝道、涅槃，而這三者正好就是修行所應悟的境、所應修的行以及所應證的果。而中觀學派的清辯同樣依三種複合詞解法所得到的是「最殊勝的無分別智的對象=真如」、「隨順勝義者=般若」、「最殊勝的對象=真如」，其中隨順勝義與勝道的內含相通，涅槃不外是真如的實證，所以唯識與中觀所說的三種勝義的解釋是相近的。

本文嘗試從佛教當中與真理相關的概念來做分析，企圖由此找出唯識學派三種勝義成立的脈絡，並由此深入理解其內在意涵。結果發現「法」這個概念，若站在佛教重視實踐的精神來看，其最首出的意義在於作為八正道的「中道法」，但也可含攝所觀察的緣起、四諦的真理以及所證得的解脫境界亦即涅

---

\* 2020/11/24 收稿，2021/1/8 通過審稿。

槃。《俱舍論》在解釋阿毘達磨時說無漏慧因為可以對觀四諦、對向涅槃，所以是勝義的阿毘達磨，也可看到以慧行對理境與行果的架構。再看唯識學派在解釋「諦」時，除了強調其「如如（tatham）、不離如（avitatham）、不異如（ananyatham）」的「如實性」（bhūtata）外，還強調其自相不會欺瞞，見其自相會有不顛倒的覺知（buddhi）或勝解（adhimokṣa）現起，也就是諦還有「無顛倒性」的一面，前者被稱為所知真如，後者被稱為能知真如。

透過對唯識學派有關「真實義」（tattva-artha）（含二種真實、四種真實、六種真實）與四諦、三性、五法（相、名、分別、真如、正智）之對應關係的研究，發現唯識學最終將世俗定義為「有漏的心、心所以以及它們所認識的對象」，將勝義定義為「無漏的心、心所以以及它們所認識的對象」，乃是承繼著佛教以實踐為核心關懷，談真理必然與去除了染污、障礙的主觀的智慧不相離的，甚至於說智慧即是真理。於是在解釋勝義的語義時，一方面巧妙地符合梵文複合詞的解釋方法，一方面在教義上，使勝義同時具有真如、勝道、涅槃的意涵，承載著修行的境、行、果的角色。

關鍵字：勝義、真如、法、真實義、瑜伽行派

## 引言

修學佛法不管是走解脫道，自利以去除煩惱的束縛，或者是走菩薩道，自利利他以成就最終的佛果，靠的是自己覺悟真理，而非絕對者的眷顧。因此對於真理的諦聽、思惟與直觀，就成為佛弟子最重要的課題。依金倉圓照的研究，印度最早用以表現真理的用詞是 *satya*（諦），而且在古《奧義書》當中，*dharma*（法）被視為與 *satya* 同義；另外印度人也會用 *tattva*（真實），佛教則會使用 *tathatā*（真如）。就歷史發展來說，*satya* 已經是《梵書》、《奧義書》的重要哲學術語，但是 *tattva* 還未成為《奧義書》討論的問題，佛教則是到大乘佛教才開始重視。<sup>1</sup>橫山紘一也指出 *tathatā* 雖然萌芽於部派佛教，但是作為那一切法一味、平等、無差別的存在究極，則是到了大乘佛教的《般若經》才確立下來的。<sup>2</sup>

佛教當中使用 *satya*，最為重要的是苦、集、滅、道的四諦以及世俗、勝義的二諦。四諦自原始佛教起即是佛教真理觀的核心，依《俱舍論》，苦諦指生死苦迫的現狀亦即由五蘊所代表的身心，集諦指苦生起的因亦即煩惱（知性、情感、意志的感亂與擾動）與業（行為與行為的影響力），前者是作為果的有漏法，後者是作為因的有漏法，兩者合起來說明有漏的因果；滅諦指苦的滅除亦即涅槃，道諦指滅苦之道亦即八正道，前者

---

<sup>1</sup> 金倉圓照〈印度諸學派之真理觀と佛教〉，收於宮本正尊編《佛教の根本真理》（東京：三省堂，1957），頁 387。

<sup>2</sup> 參考橫山紘一《唯識の真理觀》（京都：法藏館，2014），頁 82-84。

是作為果的無漏法，後者是作為因的無漏法，兩者合起來說明無漏法的因果。具體的修行方法即是要知苦、斷集、證滅、修道，由此可見這樣的真理觀與實踐密切相關。有關四諦的解說，隨著時代的發展，有所謂有作四諦、無作四諦、無量四諦等，或許與佛教的真理觀起了變化有關。

至於世俗、勝義二諦，依西義雄所說，可區分為《大毘婆沙論》所說的言教二諦、《大智度論》所說依言教與離言教境界的二諦、《瑜伽師地論》所說依於非有非空中道的二諦<sup>3</sup>，尤其進入到大乘佛教，形成中觀、唯識爭論的焦點，問題相當複雜。《大毘婆沙論》曾提到四家二諦說，有主張真妄二諦者，說苦、集諦是世俗，滅、道諦是勝義，有主張理事二諦者，說四諦屬於事相施設的部分是世俗，屬於理性絕施設的部分是勝義，係從二諦來抉擇四諦。<sup>4</sup>唯識論典說凡是一切言語所能宣說或者為相、名、分別所攝的是世俗諦，而四聖諦以及真如、實際、法界是勝義諦<sup>5</sup>，可以看到除了接受了傳統所說的四諦的真理外，還增加了大乘佛教所強調的真如、實際、法界等空性的

<sup>3</sup> 西義雄〈真俗二諦說の構造〉，收於宮本正尊編《佛教の根本真理》，頁199以下。

<sup>4</sup> 有關《大毘婆沙論》四家二諦說，見該論卷77，T27, no. 1545, pp. 399c08-400a3。有關其整體歸納與說明，參考印順《性空學探源》，頁121-129。

<sup>5</sup> 《瑜伽師地論》卷64：「世俗諦教者，謂諸所有言道可宣一切皆是世俗諦攝。又諸所有名相言說增上所現，謂相、名、分別，如是皆名世俗諦攝；勝義諦教者，謂四聖諦教及真如、實際、法界等教。」(T30, no. 1579, p. 654c1-5)

同義語。

筆者也關注到唯識論典《辯中邊論·真實品》在解釋勝義時，利用梵文複合詞分析法的依主釋、有財釋、持業釋，將其分成義勝義、正行勝義、得勝義，分別對應於真如（境）、無分別智（行）、涅槃（果），巧妙地含括了修行所應信解、觀察、覺悟的理境或對象，依此理境生起的聞、思、修等行，以及依行所證得的最後的果。而且說這三種勝義只對應於三性當中的圓成實性，但相對地，世俗被分成假名世俗、取行世俗、顯了世俗，三者則分別對應於三性。勝義和圓成實性都被看作是唯識學派用以表現究極真理的概念<sup>6</sup>，但是遍計所執性、依他起性、圓成實性所構成的三性又被稱為是根本真實，似乎也可說是指究極的真理。這應該要如何理解，是釐清唯識學真理觀相當重要的關鍵。

由於三種勝義當中涉及到理境、智行、寂果，若再加上佛所說的聖教，即形成了「法」的完整內容，所謂的教、理、行、果。筆者認為三種勝義的解釋，與佛教所說的真理密切相關。因此本文將從「法」的意涵開始說起，並由此探索為何涅槃被稱為「勝義法」，接著研究承襲說一切有部的《俱舍論》對「阿毘達磨」（abhi-dharma，對法）的解釋，了解其勝義阿毘達磨

---

<sup>6</sup> 勝呂信靜曾經指出，若依〈唯識三十頌〉，用以表示究極真理的概念有圓成實性、勝義、真如、唯識性、出世間智、轉依、無漏界、法身等，其中具有唯識學特色的是圓成實性和轉依。《唯識思想の形成と展開》（東京：山喜房，2009），頁371。

和世俗阿毘達磨的意義，看此論如何用「阿毘達磨」一詞串起教、理、行、果，成為修行的核心概念。接著看「諦」的意義，以及唯識學派如何進一步詮釋此概念。

以此為基礎，再進入唯識學所說的「真實義」(tattva-artha)，由此我們可以看到大量新的架構。如真實義又分成兩種真實即「如所有性」和「盡所有性」，又被分成世間極成真實、道理極成真實、煩惱障淨智所行真實、所知障淨智所行真實，其中煩惱障淨智所行真實即是四聖諦，而所知障淨智所行真實即是真如，在這當中又可分成安立真實與非安立真實，安立真實又可被分成四種安立亦即世間世俗、道理世俗、證得世俗、勝義世俗四者，與非安立真實的真如即是所謂的四俗一真。前兩種的真實被歸為世俗諦，後兩種真實被歸為勝義諦，若再加上與三性、五法（相、名、分別、真如、正智）的對應，形成了相當複雜的系統，由此可以了解唯識學如何繼承傳統並開創新的格局。

對此有了綜合了解後，再回到三種勝義的解讀，依梵文安慧釋來說明為何按照依主釋、有財釋、持業釋可以得出勝義等同於真如、無分別智、涅槃，希望藉由前面的研究，可以更了解唯識學以勝義一詞總括修行境、行、果的意圖。最後再與中觀學派清辯的三種勝義的解釋來作對比，看這一個時期勝義解說的特色。

## 一、從「法」的意涵以及說一切有部對「阿毘達磨」的解釋看勝義

如前所述，由於勝義與佛教的真理觀有密切的關係，所以

首先探討「法」這個概念的具體義涵，接著研究「對法」亦即「阿毘達磨」的意義，由此可以看出部派佛教時代開始如何使用「勝義」和「世俗」，作為本研究討論的起點。然而需要先聲明的是，《俱舍論》為唯識學派的世親在改宗大乘前所作，或許稍晚於彌勒作《辯中邊論頌》提出三種勝義的時代，所以在研究三種勝義成立脈絡時，以《俱舍論》作為線索看來有時代先後錯亂的疑慮。但是因為《俱舍論》的內容大致上是承襲說一切有部所說，且其論說更具有系統，所以在此研究勝義、世俗的用法時，以其作為說一切有部的代表，其有關勝義阿毘達磨與世俗阿毘達磨的解法也都可以從《大毘婆沙論》中找到其根據。

《俱舍論》全名「阿毘達磨俱舍論」，在一開始解釋題名時，說到了「阿毘達磨」的語意與具體所指：

淨慧隨行名對法 及能得此諸慧論

論曰：慧謂擇法（*dharmā-pravicaya*），淨謂無漏，淨慧眷屬名曰隨行，如是總說無漏五蘊名為對法，此則勝義阿毘達磨（*pāramārthiko 'bhidharmaḥ*）。若說世俗阿毘達磨（*sāṃketiko 'bhidharmaḥ*）即能得此諸慧及論。慧謂得此有漏修慧，思、聞〔慧〕，生得慧，及隨行；論謂傳生無漏慧教。此諸慧、論是彼資糧故，亦得名阿毘達磨。釋此名者，能持自相，故名為法（*svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*）。若勝義法唯是涅槃，若法相法通四聖諦，此能對向或能對觀，故稱對法（*tad ayaṃ paramārthadharmam vā nirvāṇam dharmalakṣaṇam vā*

pratyabhimukho dharma ity abhidharmaḥ.)<sup>7</sup>

「阿毘達磨」是原文 abhi-dharma 的音譯，意譯作「對法」。「對」（abhi-）在梵文是一個接頭辭，具有 to、towards、into、over、upon、for、for the sake 等義；「法」（dharma）可說是佛教最基本且重要的用語，具有「文義法·意境法·歸依法」<sup>8</sup>等義。兩者結合在一起可以看作是 (facing) to dharma，指「無漏慧」以及與其隨行的五蘊<sup>9</sup>能夠「對向」或「對觀」於「法」，所以總體來說「無漏五蘊」即是「阿毘達磨」，而這是所謂的「勝義阿毘達磨」。若從《發智論》等一身六足論能傳遞聖教，依聖教而有聞思修的有漏慧行，如此親近善士、聽聞正法、如理思惟、法隨法行，進而引生能對向或對觀於法的無漏慧，從其作

<sup>7</sup> 以下引《俱舍論》漢譯時所附上的梵文原文，係參考網站 GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/vakobhau.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/vakobhau.htm))，也曾參考北京大學梵文貝葉經與佛教文獻研究所原來提供的梵文與兩個漢譯的對照。

<sup>8</sup> 印順法師《佛法概論》，頁 5-10。南傳佛教論師覺音將法的意義區分為「聖典·因·德·物」，現代德國學者 Geiger 在其 *Pāli Dhamma* 一書中以覺音的分類為基礎，另外提出「法則·教法·真理·物」的分類。平川彰則提出「教法、法寶、因、德、物」的分類。有關於「法」在原始佛教的用例與意涵以及對現代學者相關研究的綜合，參見平川彰〈原始佛教における法の意味〉，收於氏著《インド思想の諸問題》。

<sup>9</sup> 與無漏慧心所隨行的五蘊，包含與其隨轉的無漏律儀無表色，受、想，心相應行等心所，作為有為法四相的生、住、異、滅的心不相應行，還有作為心王的識。

為「勝義阿毘達磨」的資糧的角度，也不妨將「論」與「有漏慧」（若細分則含生得慧與聞思修的加行慧，亦可將其隨行加入，如此則變成是以有漏慧為核心的五蘊）看作是「阿毘達磨」，但還只是一種「世俗阿毘達磨」，也就是「假名阿毘達磨」<sup>10</sup>。

在更詳細分析無漏慧對向或對觀於法的意義前，先說明「法」所具有的意義。印順在其《佛法概論》將法分成文義法、意境法、歸依法三者，其解釋可圖示如下：

表一：印順對於「法」的解釋及其與教、理、行、果的關係

文義法（廣義） 所有表詮佛法的語 文	法 = 經（狹義的文義法） 教授		教
	毘奈耶 = 律 教誡		
意境法 意識的對境	別法處 受：情感 想：認識 行：意志		對象
	一切法 所知的一切（與前五識共通）		
歸依法 學佛者所歸依的	真諦法 緣起、四諦	正確的知見 真實	理
	中道法 中道的德行：八正道	向上的善行 善行	行
	解脫法 勝義法：涅槃	到達的目的 淨妙	果

所謂的文義法指詮表佛法的語言與文字，可以含括經藏與律藏；意境法是意識所認識的對象，意識可以遍緣一切法，但不與前

<sup>10</sup> 真諦譯《俱舍論》即將其譯作「假名阿毘達磨」（CBETA 2020.Q1, T29, no. 1559, p. 162a5）。法寶的《俱舍論疏》舉例說如刀、杖為殺業資糧，異熟果報身所受用的境為異熟資糧，女人等為有漏法的資糧，分別被假名說為業、異熟、漏(T41, no. 1822, p. 466a5-6)。

五識共通的對象乃是情感（受）、表象（想）、意志（行）這些內心活動的方式；歸依法乃是學佛者所歸依的真諦法、中道法與解脫法，其中最根本且核心的是乃是中道的德行亦即八正道<sup>11</sup>，在實踐八正道這些向上的善行中，有對緣起、四諦這些真諦法的知見，有到達的目的亦即作為解脫法的涅槃。若將這些不同的法的分類與「法謂軌持」的定義連結時，印順談意境法時，說到「凡是他特有的性相，能引發一定的認識」，就可以稱為法；在談中道法時，說到「軌是軌律、軌範，持是不變、不失；不變的軌律，即是常道」，做了巧妙的解說。<sup>12</sup>從另外一個角度來思考印順的解釋，我們可以說文義法即是能詮的教，而歸依法是所詮的理（境）、行、果。必須注意的是，印順極力強調「法」的第一義在於作為實踐德目的八正道，是以實踐為第一要務的。

對法的分類有以上的了解後，我們來看作為勝義阿毘達磨的無漏慧以及作為世俗阿毘達磨的有漏慧和論書，它們所「對

---

<sup>11</sup> 中村元從「法」dharma 乃是從語根√dhr（維持）加上了表示動作主體的接尾詞（suffix）-ma, -man，最原本的意思應為「能維持者」而非「被維持者」，亦即「成為規範能維持人的行為者」，具體即指「行為的規範」或「行為的規則」，「法」最首出的意義是「倫理性的意義」，與印順此處的說法不謀而合。見中村元《インド思想の諸問題》（東京：春秋社，1967），第三章〈法（ダルマ）の觀念〉，頁179。

<sup>12</sup> 印順《佛法概論》，頁5-10、175-186。另外印順在《初期大乘佛教之起源與開展》也曾說到作為中道法的八正道為何可以稱為「法」：「八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。」（Y37, no. 35, pp. 233a11-234a1）

向」或「對觀」的法是何者。論中先提出法的定義——「能持自相故名為法」，接著說若是「勝義法」(paramārthadharma) 指的只是涅槃，若是「法相法」(dharmalakṣaṇa)<sup>13</sup>則通苦、集、滅、道四諦，但並不包含無法作為無漏慧之境的非擇滅和虛空。玄奘譯在此將梵文 *pratyabhimukha* 依「以因對果」、「以心對境」的意涵譯作「對向」與「對觀」，說無漏慧等可以對向涅槃、對觀四諦。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 梵文原文只作「法相」*dharmalakṣaṇa*，而且沒有「通四聖諦」的說明，應該是玄奘為幫助理解所加。依中國注釋書說只要是「能持自相」就可以稱為是法相法，就說一切有部「一切法有」的立場，指的應該是五位七十五法，所以包含非擇滅與虛空。但是因為此二者既非四諦理所攝，亦非涅槃果所攝，故無法作為無漏慧之境，所以論中說「若勝義法唯是涅槃；若法相法，通四聖諦」，意思是說縱使是從法相法來說，無漏慧所對觀的，都不包含非擇滅與虛空。如此則「法相法」可理解成「帶有法的自相的法」。

<sup>14</sup> 從梵文原文來看，玄奘譯作「對向」與「對觀」的原文只作 *pratyabhimukha*，玄奘應該是依意義做此區分。在中國的俱舍注釋中，說「對向」乃是「以因對果，趣向名因，所欣名果」；而「對觀」則是「以心對境」，點出玄奘譯如此區分的用意，參見普光《俱舍論記》(T41, no. 1821, p. 9a1-2)。至於「對向」與「對觀」如何配對於涅槃和四諦，普光似乎傾向於區分「對觀四諦」和「對向涅槃」，但法寶則強調「望法相法，唯有對觀；望勝義法，具有對觀及對向義」(T41, no. 1822, p. 466c10-11)，就涅槃也可說「對觀」。此處依普光所說，因為若從「以心對境」的對觀義，說對觀涅槃，這應該可以被含括在對觀四諦當中的對觀滅諦了。附帶一提，櫻部建從梵文重譯《俱舍論》，只用「對向」來翻譯 *pratyabhimukha*，參見《俱舍論的研究——界品·根品》(京都：法藏館，1969)，頁 137。

以上有關「阿毘達磨」的解釋可簡單圖示如下：

表二：《俱舍論》對「阿毘達磨」(abhi-dharma) 的解釋<sup>15</sup>

		法 dharma			
阿毘達磨	能對 (法)		對	所對 (法)	
			abhi-	dharma (能持自相故名為法)	
				俱舍	唯識
	世俗阿毘達磨	教：論	對觀 (以心對境)	理：四諦 (法相法)	三性 真如
		行：有漏慧			
	勝義阿毘達磨	行：無漏慧			
世俗阿毘達磨	教：論	對向 (以因對果)	果：涅槃 (勝義法)	無住涅槃	
	行：有漏慧				
勝義阿毘達磨	行：無漏慧				

<sup>15</sup> 在此表加上唯識的可能看法，乃是筆者為方便對照所加。筆者的推斷乃依以下兩則資料，一、印順《攝大乘論講記》：「在聲聞藏中，以知四諦為主；在此唯識大乘中，即以知三性為主。此三性，即真妄、空有與染淨，為大乘學者所應知的。」(Y06, no. 6, p. 6a5-7) 二、世親《攝大乘論釋》卷1：「謂阿毘達磨亦名對法，此法對向無住涅槃，能說諦、菩提分、解脫門等故。」(T31, no. 1597, p. 322a15-17) 若依窺基《阿毘達磨集論述記》所解，世親主張「阿毘達磨」的體應該是「教」，此教可以對理、行、果，所以稱為「對法」，因為教法能說諸妙行以對向無住涅槃果，是為以教對果；教法亦說諦理，是為以教對理，教法亦說三十七菩提分法與三解脫門等諸妙行，是為以教對行。雖然解釋有所不同，但在此依俱舍的結構加上唯識對「理」與「果」的不同看法，可以當作一個對照，突顯兩者的不同。當然就「教」與「行」，唯識學派一樣會有不同的看法，「教」可指大乘教，「行」即是菩薩的六度萬行，其核心應是「無分別智」。另外知「三性」亦不外是知「真如」，由於與後面的論述有關，在此做此標示。精確來說，勝義阿毘達磨應該包括無漏慧的隨行在內，也就是說應該是指無漏五蘊，但在此為突顯其核心為無漏慧，故略其隨行不說。世俗阿毘達磨中的有漏慧，也因同樣的理由略而不說其隨行。

由此我們可以看出「阿毘達磨」最核心的意思即是「無漏慧」，因為它可以對觀作為所悟理境的四諦，對向修行最終結果的涅槃。至於為什麼是無漏慧而不是受、想心所，是因為慧心所具有「見現觀」(darśana-abhisamaya，以無漏慧見亦即現觀諸諦)、「緣現觀」(ālambana-abhisamaya，不只是無漏慧，還有與其相應的受等心所，將諸諦當作所緣加以現觀)、「事現觀」(kārya-abhisamaya，不只是無漏慧與受等心所，還有與慧不相應但與其俱時生起的心不相應行的戒、生住異滅相，在做知苦、斷集、證滅、修道這些所應該做的事情時，有諸諦的現觀)<sup>16</sup>三種，而受、想心所沒有見現觀，而且慧心所具有主動的力量，能使受、想一起趣向對象。至於為何稱為無漏，是因為它已經離開了相應、所緣二縛<sup>17</sup>。因此「阿毘達磨」就與智、明、正見、正觀、正覺、般若，都成了作為佛法轉迷成悟、轉染成淨之關鍵的「知」的異名。<sup>18</sup>綜合以上所說，「法」可分成教法、

<sup>16</sup> 三種現觀見《阿毘達磨俱舍論》卷 23(T29, no. 1558, p. 121c12-16)，參考櫻部建、小谷信千代譯《俱舍論の原典解明——賢聖品》(京都：法藏館，1999)，頁 166。

<sup>17</sup> 說一切有部對有漏法的定義是「於彼漏隨增」，又分成所緣隨增與相應隨增，簡單說若一法作為所緣境，會使得煩惱隨增，所以連佛的色身都只能說是有漏法；其次，若一法與其他法相應，例如說「信」心所與意識或其他心所隨伴生起，它若會使得煩惱隨增，則此「信」心所即為有漏法。所以若無漏慧心所不會再被所緣境所迷惑，即是解脫了所緣縛；也不會因為其他相應的心或心所的擾亂，即是解脫了相應縛。

<sup>18</sup> 印順《攝大乘論講記》：「佛法本不外乎轉迷啟悟、轉染成淨的行踐，轉

理法、行法、果法，所謂依教顯理，依理起行，依行證果，而《俱舍論》解釋「對法」時，巧妙地將四者結合，用教法和行法來對觀理法、對向果法，教與有漏行是世俗，無漏行才是勝義。

值得注意的是在教、理、行、果當中，只有行、果被冠上「勝義」之名。作為行法之核心的無漏慧被稱為「勝義阿毘達磨」(pāramāṛthiko 'bhidharmah)，作為果法的涅槃被稱為「勝義法」(paramāṛthadharmam)。根據中國注釋書普光的《俱舍論記》，兩個勝義的解釋是不一樣的，前者是說無漏慧是無漏法，所以是「最殊勝者」，而且它具有「義用」<sup>19</sup>，此義用應該是指無漏慧現觀諸法的法相後，不會再重新掉入迷妄當中；後者是說涅槃果在所有的法相法中是最為圓滿、是寂靜的「勝義善」法，而且它能持自相，恆常而無有改變，所以是「最殊勝者」，再加上它是有「實體」的，所以被稱為勝義<sup>20</sup>。也就是說普光將「勝義」(parama-artha)拆解成「勝」(parama)與「義」(artha)，並且將原來作為形容詞的「最殊勝的」(parama, best)，解釋成名詞形「最殊勝者」(the best)，而且將「義」(artha)解釋成「義用」(利益)或「實體」(相當於 artha 的何義，還需要進

---

迷啟悟與轉染成淨的關鍵，即是『知』。智、明、正見、正觀、正覺、般若、阿毘達磨，這些都無非是知的異名。」(Y06, no. 6, p. 6a3-5)。

<sup>19</sup> 普光《俱舍論記》卷1〈1 分別界品〉：「是無漏故名勝，有義用故名義，勝即名義。」(T41, no. 1821, pp. 7c29-8a1)

<sup>20</sup> 《俱舍論記》卷1〈1 分別界品〉：「若勝義法唯涅槃果。是善·常故名勝，有實體故名義，即勝名義。」(T41, no. 1821, p. 8c23-24)

一步推敲)。由此我們可以歸納此兩種勝義的用法如下：

「勝義阿毘達磨」的勝義（持業）：最殊勝者（無漏）就是 義用 = 無漏慧·行

「勝義法」的勝義（持業）：最殊勝者（善、常）就是 實體 = 涅槃·果

此處兩種勝義皆作持業釋解，或許前者乃是就其乃有為無漏而將無漏慧看作是最殊勝者，而後者則是就其乃為無為無漏而將涅槃看作是最殊勝者，而有此兩種不同的勝義的解法。

但是在部派佛教當中「勝義」不見得一定是依「最殊勝者就是義用」或「最殊勝者就是實體」這樣的方式來做語義解釋的。首先我們來看「世俗阿毘達磨」和「勝義阿毘達磨」的對稱。翻開有部重要論書《大毘婆沙論》，到處都可以看到這種「世俗○○」和「勝義○○」對稱，如說本論（即《大毘婆沙論》）以有情為中心說緣起，這是世俗的，而彼《品類足論》以一切有為法說緣起，則是勝義的<sup>21</sup>；還有就垢來說，勝義垢指的是貪、瞋、痴，而女人從其作為「垢具」（煩惱垢所染著的對象）也被稱為垢，這是所謂的世俗垢。這時候在一個詞語前加上「勝義」一詞，顯然不是用以表現此詞語所指稱的事物在性質上比起其他事物更為「殊勝」，因為我們不能說貪、瞋、痴是「殊勝」的，所以被稱為「勝義垢」。<sup>22</sup>就如我們看到涅槃

---

<sup>21</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (T27, no. 1545, p. 117b23-c5)

<sup>22</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1：「又如於垢具，立以垢名。如伽他說：「女是梵行垢，女損害眾生，苦梵行所淨，非由水能洗」。女實非垢。勝義垢者謂貪瞋癡，然伽他中說女為垢，是垢具故。」(T27, no. 1545, p. 3b27-c3)

被稱為「勝義善」，直覺上會認為「勝義」是指具有好的性質的意思，涅槃是最高的、常住的善法而且有其法體，所以如此被稱呼。但是反過來當我們看到生死被稱為「勝義不善」時，絕對不會認為生死是最殊勝的。所以中國注釋書從有為無漏的慧心所和無為無漏的涅槃是「最殊勝者」來解釋「勝」，從「義用」和「實體」來解釋「義」，或許只是呈顯了語義解釋的一端。

值得注意的是此處的梵文分別為 *pāramārthiko 'bhidharmaḥ* 和 *sāṃketiko 'bhidharmaḥ*，*pāramārthika* 和 *sāṃketika* 分別是由 *paramārtha* 和 *saṃketa* 加上了接尾詞 *-ika* 所做成的形容詞，基本上應該先看作是「與勝義相關的」、「與世俗相關的」。 *parama* 在此作最好的 (best)、首出的 (primary)，*artha* 則應作意義 (meaning) 解，則 *parama-artha* 就變成是「最好的或首出的意義」，則 *pāramārthika* 就變成是「與最好的或首出的意義相關的」。 *saṃketa* 是約定俗成 (convention)、一般常識 (common sense)，則 *sāṃketika* 就變成是「建基在約定俗成的」，或者在與 *pāramārthika* 對比來看，應該也可以看作是「與次要的意義相關的」。櫻部建將兩者分別譯為「作為本義的」和「在通例意義下的」，橫山紘一譯為「在第一序的真正意義下的」和「在第二序意義下的」，都是這樣的意思<sup>23</sup>。木村泰賢則認為前者是普遍、抽象、窮究式的，後者則是特殊、具體、非窮究、實用

<sup>23</sup> 櫻部建《俱舍論の研究——界・根品》(京都：法藏館，1969)，頁 137。  
橫山紘一《唯識 仏教辞典》(東京：春秋社，2010)，頁 511「勝義阿毘達磨」項、頁 589「世俗阿毘達磨」。

式的。<sup>24</sup>所以我們可以說從一切法來說緣起，這是在第一序的真正意義下所說的緣起，它普遍、窮究式的含蓋一切法，但卻是抽象的；反之以有情的生命為中心來說緣起，這是在第二序意義下所說的緣起，雖然是特殊、非窮究式的，但卻是具體而實用的。

至此，我們可以看出在部派佛教時代，一開始「勝義」與「世俗」對稱，用以說明另外一個概念時，其梵文原語應該是形容詞形的 *pāramārthika* 和 *sāṃketika*，縱使是用 *paramārtha* 和 *samketa* 當複合詞的前語，也應該用持業釋將其解作形容詞的用法。也就是說「勝義」和「世俗」用以形容同一個語詞時，不是在指涉、區別兩個在性質上有高下的兩個事物，而是在說同一個詞語有兩種不同的具體的指稱，一個比較是首出、最好的原義（第一義），而另外一個是由此導出屬於第二序，世間一般約定俗成的意義，對世間人來說是具體而實用的。這符合前述西義雄所說的「言教二諦」，也就是在語言層次上的區分。

但是當「世俗」與「勝義」所用以形容的詞語與真理或價值有關時，「勝義」除了是「首出、最好的意義」外，也就不免會有「既是最殊勝者也是義用」、「既是最殊勝者也是實體」的意義出現。如說「法」可以分「世俗法」和「勝義法」，《大毘婆沙論》有時候說世俗法即是世間所共許的瓶、衣、軍、林，

---

<sup>24</sup> 木村泰賢將《大毘婆沙論》翻譯成日文時，曾於卷 23 的一個注當中如此說明。參見《國譯一切經》「毗曇部八」（東京：大東出版社，1930），頁 463。

勝義法則是出世涅槃<sup>25</sup>，有時候卻說勝義法是「蘊、處、界」和出世涅槃<sup>26</sup>。所以我們可以說站在《大毘婆沙論》的立場，「法」的最原初、最好的意義即是涅槃，但也不免會說涅槃法是最殊勝者且具有實體或義用。

值得一提的是，《大毘婆沙論》勝義法是涅槃，這和印順說「中道行」才是法的第一義顯然不同，前者重視的是果法，後者重視的是行法。

## 二、唯識學派對「諦」的定義的進一步解釋

若依前述「勝義」、「世俗」用以形容同一事物，那麼用來形容表示真理的「諦」時，就有了「世俗諦」與「勝義諦」的

<sup>25</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 30：「而有本說〔『敬養法』言〕者（『有本』指《發智論》的異本），雖於涅槃無『生長』義，而有於彼『令顯了』義，謂以財、法供養涅槃，令諸有情恭敬求證，由斯展轉斷障證得。復次，法有二種，一、世俗，謂名身等法；二、勝義，謂究竟涅槃，雖於勝義法無『生長』義，而於世俗法有『生長』義，是故於法亦有敬養。」（T27, no. 1545, p. 153a22-27）從文字表面上看，世俗指名、句、文身等法，亦即像瓶、衣、軍、林但有言說無有自性者，但若從有「生長」義者即是世俗法，則有為的蘊、處、界等就屬於世俗法。此處是說在有部所宗的《發智論》本以外存在有別的異本，主張勝義法只有究竟涅槃，但是站在有部的立場，「勝義法」應該就是指能保持其自身的特徵者，也就是指五位七十五法，包含蘊、處、界等一切法。

<sup>26</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 106：「問：何故名世俗智？答：知世俗故名世俗智。問：亦知勝義，何故但名世俗智耶？答：雖亦少分知蘊界處、四聖諦等諸勝義法，而多分知男、女、往、來、瓶、衣、車乘、舍、林、山等世俗法，故名世俗智。」（T27, no. 1545, p. 548b9-13）

區分，部派佛教說真理時用四諦，唯識除了接受傳統的四聖諦外，還加上了「真如」，所以將其用勝義與世俗來區分時，就會有所不同，此待後述。

「諦」的梵文原文作 *satya*，係由√*as* 的現在分詞 *sat* 加上間接尾綴-*ya* 做成，所以本就有表示「存在」、「有」的意義。至於它的意義，《雜阿含經》第 417 經說「如如（*tatham*）、不離如（*avitatham*）、不異如（*ananyatham*），真、實、審諦、不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦」<sup>27</sup>，其中的前三者幾乎成為說明「諦」的定型句，亦可見到由此轉換成名詞形的「如」（*tathatā*）、「不離如」（*avitathatā*）、「不異如」（*ananyathatā*）用以說明緣起法或緣生法<sup>28</sup>。由於緣起甚深，眾生無法理解，所以佛陀用

<sup>27</sup> 卷 16，T02，no. 99，p. 110c4-5。對應的巴利文見 S 56,20。參考楊郁文《阿含要略》（台北：東初出版社，1993），頁 312。如如、不離如、不異如三者原來巴利文為 *tatham*、*avitatham*、*anaññatham*，筆者將其轉換成對應的梵文，以下同。

<sup>28</sup> 《雜阿含經》卷 12：「云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」(T02，no. 99，p. 84b16-26)其對應的巴利文見 S12,20。參考楊郁文《阿含要略》，頁 338。

較為簡潔且附有許多譬喻的四諦來解釋緣起的道理，因此緣起與四諦講的是同樣的真實，只是使用的方式不同而已，兩者有如此相同意義的修飾語也就不足為奇。覺音曾解釋說 *tathatā* 表示「由如是不多不少之因緣而有如此的結果」，*avitathatā* 表示「於諸因緣具備之剎那，無有不生果」，*ananyathatā* 表示「由一定的因緣得一定之果，無他果」<sup>29</sup>，這相當能說明就著無明緣行、行緣識等緣起序列的必然性，但若只單就四諦之一如苦諦，如何說明其可稱為諦，就不是那麼清楚了。《瑜伽師地論·本地分·聲聞地》對「諦」的解說，或許可以提供一點線索：

又苦諦苦義，乃至道諦道義，是如，是實，非不如實；是無顛倒，非是顛倒，故名為諦。又彼自相無有虛誑，及見彼故，無倒覺轉，是故名諦。(CBETA 2020.Q1, T30, no. 1579, p. 434c23-26)

"bhūtam caitat tathā avitathā aviparītam aviparyastam duḥkham duḥkhārthena, yāvan mārgo mārgārthena tasmāt satyam ity ucyate / svalakṣaṇam ca na viśamvadati / taddarśanāc cāviparītā buddhayaḥ pravartante tena satyam ity ucyate /"(YBh, Sh-ST pp. 124.8-460.11)<sup>30</sup> (此苦由於苦的意義 (duḥkhārthena) 乃至此道由於道的意義 (mārgārthena) 而是「真實的」(bhūta)，是「像那樣地」

<sup>29</sup> 參見 P.T.S 版 *The Visuddhimagga of Buddhaghosa*, ed. Rhys Davids, C.A.F., London, 1975, p.518。亦可參見楊郁文《阿含要略》，頁 338。

<sup>30</sup> 《瑜伽師地論》的梵文原典，參考「瑜伽師地論資料庫」(<http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html>)。

(tathā)，不是「不像那樣地」(vitathā)；是「不顛倒的」(aviparīta)，不是「顛倒」(viparyasta)，所以被稱為「諦」。而且〔苦等的〕自相不會「欺瞞」(visaṃvadati)，見彼〔自相〕之故，會有不顛倒的(aviparīta)覺知(buddhi)生起，所以被稱為「諦」。

若依梵文出現兩次”satya ity ucyate”(所以被稱為「諦」)，漢譯作「又……故名為諦。又……是故名諦」，表示四聖諦被稱為「諦」有兩個理由。第一個理由是因為苦等是「真實的」(bhūta)、「像那樣地」(tathā)，而且「不顛倒的」(aviparīta)<sup>31</sup>，第二個理由則是因苦等自相不會欺瞞，見到其自相，就會有不顛倒的覺知生起。

先來看第一個理由當中的 bhūta，這是√bhū (be, become) 的過去分詞，指「現實上發生過的」(actually happened)，由此亦可引伸為「真實的」(true, real)<sup>32</sup>，生、老、病、死、怨憎

---

<sup>31</sup> 第一個理由當中，bhūta、tathā、avitathā、aviparyīta、aviparyasta 應該如何理解頗費思量，姑且依漢譯先肯定後接否定看作一組，將其分作「是如 (tathā)，是實 (bhūta)，非不如實 (avitathā)」和「是無顛倒 (aviparyīta)，非是顛倒 (aviparyasta)」。其中玄奘譯的「如」對應 tathā，「實」對應 bhūta。

<sup>32</sup> 有關 bhūta/abhūta 的解讀，與其出現的文脈有關，但縱使是同一文脈也存在著一些解釋的歧異。如萬金川在解釋唯識《辯中邊論》「虛妄分別有」(abhūtaparikalpito 'sti) 時，即援引西藏譯用 yañ dag min 而堅持 abhūta 是 unreal 而非 nonexistent，也就是要解讀成「不真實的分別存在」，否則「虛妄分別有」就會變成「不存在的分別存在」這樣的矛盾語句（見《詞義之爭與義理之辯》，南投：正觀出版社，1998，頁 229）。但是就如安慧釋所

會、愛別離、求不得的苦，以及五取蘊苦（*pañca-upādāna-skandha-duḥkha*），都是現實上存在的，所以也可說它們是「真實的」。接下來的 *tathā*、*avitathā* 剛好可以對應《雜阿含經》的「如如」（*tatham*）、「不離如」（*avitatham*），而從「不顛倒」與「不異如」（不會以另外的狀態存在）有其相通之處，似乎也可說 *aviparīta*、*aviparyasta* 與 *ananyatham* 有

---

言，此「虛妄」乃是用以表示被分別為能取、所取的二者是不存在的（見小谷信千代，《虛妄分別とは何か——唯識説における言葉と世界》，京都：法藏館，2017，原文校訂頁 15、日文翻譯頁 151），窺基的述記也說「能取、所取〔是〕遍計所執，緣此分別乃是依他。以〔虛妄分別〕是能緣非所執故，非全無自性故名為有，即「所取、能取之分別」，依士釋名；非「二取即分別」，持業立號。」（《辯中邊論述記》，T44, no. 1835, p. 2b9-12）因此 *abhūta* 不應該只是 *unreal* 之意。林鎮國曾說「初期佛教哲學常以「如實知」（*yathābhūtaṃ prajānāti*）來表示真理的觀念。「實」（*bhūtaṃ*）原指『發生的事實』（*fact*, i.e. *what has become, taken place or happened*），而『如實』（*yathābhūtaṃ*）則意謂『符應事實』（*in accordance with fact*）。此『實』又稱為『真如』（*tathatā*），亦即事物的緣起性。在這裡，『真如』乃就作為『認識的對象』而言。」（《空性與方法——跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012，頁 49）由此看來，*bhūta* 亦可指存在的狀態。值得注意的是，《金剛經》在說到如來何以稱為如來時，曾說“*tathāgata iti subhūte bhūtatahatāya etad adhivacanam*”，鳩摩羅什譯作「如來者，即諸法如義」，玄奘譯作「言如來者，即是真實真如增語」，羅什似乎傾向從「存在」，玄奘則傾向從「真實」來理解。有關於此，可參考高明道〈以「如來」一詞的詮釋為例 略論唐代《華嚴》注釋研究的一個課題〉（《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，台北：華嚴蓮社，2012，頁 85-6）。

所連結<sup>33</sup>。如此一來，則可以看到《瑜伽師地論》的第一個理由當中，除了 bhūta 之外，其實是承繼了《雜阿含經》tatham、avitatham、ananyatham 的解釋。

值得注意的是，《瑜伽論》此處的解說中加入了「由於苦的意義」(duḥkhārtheṇa) 乃至於「由於道的意義」(mārgārtheṇa)，玄奘譯只作「苦諦苦義」、「道諦道義」，無法看出其作用為何，相關注釋也未解釋。這或許可以覺音的《清淨道論》的說明來加以補充，論中提到從「分別」(vibhāga)<sup>34</sup>來抉擇四諦時說：

<sup>33</sup> 遁倫於《瑜伽論記》卷13曾以《佛遺教經》中所言來解釋「不顛倒」義：「解『諦』義中云『又苦諦苦義，乃至非顛倒，故名諦』者，以『不顛倒』義解『諦』，即是《遺教》『實苦不可令樂』等。」(T42, no. 1828, p. 450c18-20)《佛遺教經》所說如下：「世尊！月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異。佛說苦諦真實是苦，不可令樂；集真是因，更無異因；苦若滅者即是因滅，因滅故果滅。滅苦之道實是真道，更無餘道。」(T12, no. 389, p. 1112a24-28)「不可令異」即是「不異如」，依遁倫所說即可通於「不顛倒」。

<sup>34</sup> 《清淨道論》依戒、定、慧的順序闡明修行的道次第，從第十四章開始先說明作為慧之地的蘊、處、界、根、諦、緣起六種法門，第十六章〈說根諦品〉提到了如何從十六個方面來抉擇四諦，此十六項依序為分別、分解、相等別、義、義的要略、不增減、次第、生等的決定、智作用、區別內容、譬喻、四法、空、一種等、同分與異分。其中第一項為「分別」(vibhāga)。參見 P.T.S 版 *The Visuddhimagga of Buddhaghosa*, ed. Rhys Davids, C.A.F., London, 1975, p.494ff。中譯參見葉均譯《清淨道論》，頁 508 以下。英譯參見 *The Path of Purification*, trans. Bhikhu Ñānamoli, Buddhist Publication Society, 1991, p.500ff。

分別苦等，各各有四種的如實、非不如實、非不如是之義，於苦等現觀之人當這樣顯現觀察。即所謂：『苦是逼迫義、有為義、熱惱義、變易義……』，此等四種是苦的如實、非不如實、非不如是之義。『集是堆積義、因緣義、結縛義、障礙義……。滅是出離義、遠離義、無為義、不死義……。道是出義、因義、見義、增上(力)義……』，此等四種是道的如實、非不如實、非不如是之義。

在抉擇四諦時，要能夠「分別」亦即「區分」苦所具有的四種如實、非不如實、非不如是 (tathā、avyatathā、ananyathā，即前所謂的如如、不離如、不異如)的「義」(artha)，亦即逼迫義、有為義、熱惱義、變易義。而且重要的是，這是指在現觀佛所說的「苦」的教法時，要能夠使這四種的義顯現出來並如以觀察，而這樣的逼迫等四義是如實的，不會不如實，也不會是別的樣子或者顛倒的，因此苦被稱為諦，集等其他三諦也是如此。這就完全可以來解釋《瑜伽論》所說。我們或許會說若苦的感受是虛幻不實有如石女兒或空中花，則知苦、見苦無法成立，苦聖諦就變成只是空言而已<sup>35</sup>，但是若我們說生、老、病、死、怨憎會、愛別離、所求不得、五取蘊等這些是「苦」的現象，而且它們本身即是「諦」亦即「真理」，是「真實的」(bhūta)等等，就自然會有這樣的疑問產生：「既然已經是真實，又如

<sup>35</sup> 參考萬金川《詞義之爭與義理之辯》，頁 213。

何需要修行去改變它呢」<sup>36</sup>。因此，要知道這是在聞思階段後，進入到禪觀的修行亦即現觀時，讓所聞思的教法顯現，而顯現出來的是苦、集、滅、道各自所擁有的四種義，從這四種義乃是「如實」、「非不如實」、「非不如是」而將此四者稱為「諦」。但是凡夫有生等苦的現起但卻看不到逼迫、有為、熱惱、變易，只有通達現觀的聖者才能照見，所以被稱為「聖」諦。

《大毘婆沙論》也曾經提過類似的問題，說苦、集、滅、道因為「不顛倒」所以被稱為諦，那麼所謂執無常為常、苦為樂、無我為我、不淨為淨的四顛倒就不該被說成是集諦所攝了。論中解釋說四顛倒被稱為顛倒是因為「決度」（確定）、「增益」（將無增益為有）、「一向倒」（永遠都是相反的）的三個理由，而被稱為諦則是因為「是有，是實，實相相應」，也是因為「有因性、果性」<sup>37</sup>。說它是「有」、「實」、「實相相應」，應該就是《清淨道論》所說集諦就是具有堆積、因緣、結縛、障礙的四義；而說它是具有「因性」、「果性」，即是從緣起序列的角度

<sup>36</sup> 筆者一直對於將「生」等「苦」說成是「苦諦」，或者將作為我們凡夫身心的「五取蘊」說成是「苦諦」，百思不得其解，但這是經典所明白說示的內容，所以就只好將其理解成「生、老、病、死乃至於五取蘊，是適合用『苦的真理』（苦諦）來描述的」。

<sup>37</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷77：「問：『若不顛倒義是諦義者，四種顛倒應非諦攝。所以者何？顛倒轉故。』答：『以餘緣故立為顛倒；以餘緣故是諦所攝。謂三緣故立為顛倒，一、決度故，二、增益故，三、一向倒故；是有，是實，實相相應，故是諦攝。復次，彼於無常計常，苦計為樂，不淨計淨，無我計我，故立為倒；以有因性、果性，故是諦攝。』(T27, no. 1545, p. 398b17-23)

來說，它是由眾多因緣所生所以是「果性」，而它也會作為因讓眾生造作業所以是「因性」，而且這也符合前述緣起的「如如」、「不離如」、「不異如」，是從這樣的立場來說四顛倒是諦。

其次，來看苦、集、滅、道之所以稱為諦的第二個理由。論中說因為彼苦、集、滅、道等的自相「無虛誑」亦即「不會欺瞞」(na samvadati)，所以現觀苦等自相者，即會有不顛倒的覺知生起。

《瑜伽師地論》的〈攝抉擇分〉在抉擇前面這段內容時，總結說「諦」有「如所說相不捨離義，由觀此故到清淨究竟義」的兩義<sup>38</sup>，即是指如佛所說的苦教法，有「逼迫、有為、熱惱、變易」的相與其不相捨離，觀苦的自相可以有不顛倒的覺知所以可以到清淨究竟處。《瑜伽師地論·攝事分》卷 95 解釋《雜阿含經》第 417-420 經有關四諦的教說時，對此有更清楚的說明：

世尊弟子為斷如是聖諦現觀四種障礙（不信、上慢、待時、放逸），由三行相，任持聖諦。何等為三？一、由聞慧任持其文，二、由思慧任持其義，三、由修慧任持其證。此中聞慧，如其所聞，能正任持是苦聖諦，乃至廣說。又由思慧任持其義，謂諸聖者知其是諦，故名聖諦。當知此中由二緣故，得名為諦：一、法性(\*dharmatā)故，由真實義(tattva-artha)說名為諦；二、勝解(\*adhimukta)故，由即於此真實義中起諦勝解，說名

<sup>38</sup> 《瑜伽師地論》[5 建立品] 卷 55(T30, no. 1579, p. 605b19-20)

為諦。一切愚夫，但由法性得名為諦，非勝解故；若諸聖者，俱由二種得名為諦，故偏說此名為聖諦。又由修慧，於諸諦中獲得內證現量諦智，亦得〔四〕證淨（對佛、法、僧、戒的堅定不移的信仰），由是因緣，於諸諦（四諦）、〔三〕寶遠離疑惑。諦智、證淨，更互相依，若處有一，必有第二。（T30, no. 1579, p. 845a23-b8）

在聞思修的過程中，由聞慧來保持佛說的教法（文），清楚知道佛說的四諦內容；由思慧來保持這些教法的意義（義），思惟因為聖者知道苦、集、滅、道四者是諦所以名為「聖諦」；由修慧來保持對教法意義的證得。在思慧的說明當中，又說到苦等四者稱為諦的兩個理由，第一是因苦等四者乃是「法性」（\*dharmatā）亦即諸法的本性，也就是說它們是「真實」（tattva）這樣的「對象」（artha），第二是因為對此真實義起了「殊勝的理解」，確定苦等四者即是諦，從此勝解說名為諦。而對愚夫來說，苦等四者名為諦是因為它們是諸法的本性，而不是愚夫已經能對此生起「它們即是諦」的勝解；對聖者來說則是兩者兼備，所以特別說這是聖者所見的諦故名「聖諦」。進入到修慧階段，即是在現觀中實證苦等四者各自所具的四種義，這四種義乃是「如實」、「非不如實」、「非不如是」，而這就是《清淨道論》中所強調的。

綜合以上所說，苦等四者之所以被稱為諦，一是因為其具有的意義是「真實的」、「是如，是實，非不如實；是無顛倒，非是顛倒」（此處的無顛倒，乃是就其存在方式不可能完全相

反)；二是因為我們對此會有正確的理解(勝解)<sup>39</sup>。用唯識學派另外的術語來說，前者即是「所知真如」、「如實性」，後者即是「能知真如」、「無顛倒性」。在後面我們即將看到，當唯識學用真如來表示最高的真理時，真如一方面會含括聲聞解脫道所觀的四諦，一方面又超越四諦，如在能夠作為現觀的對象且能清淨煩惱的「淨惑所緣」的內容中，在本地分只說是四諦，但是在攝抉擇分當中變成是四諦與真如，而且在大乘菩薩道中，變成在見道位前觀四諦，進入到見道位則是觀真如，真如成為無分別智的所緣境。而且這與觀四諦時想、相未滅，猶有「相」(nimitta)故，無法證得無相的真如有密切的關係，詳見後述。

### 三、《瑜伽師地論·菩薩地》中〈真實義品〉的真實義與勝義諦的連結

唯識學派在說明聲聞與菩薩的智慧差別時，曾用「於四聖

<sup>39</sup> 其他還有一些不同的說法，有其廣略不同，顯見此概念經過了發展，具有相當多層次的意涵，在此不再細論。如《增壹阿含經》說：「苦諦者，實、定、不虛、不妄，終不有異；世尊之所說，故名為苦諦。」(卷14, T02, no. 125, p. 619a21-23)《大毘婆沙論》曾提出「實」(bhūta\*)、「真」(avitathā\*)、「如」(tathā\*)、「不顛倒」(aviparyāsa\*)、「無虛誑」(navisamvadati\*)等五義(卷77, T27, no. 1545, p. 398a6-7)。其對應的梵文，乃從以上同為玄奘所譯的《瑜伽師地論·本地分·聲聞地》談「諦」的定義部分推敲而得。)《四諦論》說有「不倒」、「實有」、「無變異」、「無二行」、「不更起」、「不相違」、「文義相稱」等義(T32, no. 1647, p. 377a13-20)<sup>39</sup>。南傳佛教覺音曾說有「話語之諦」、「離〔垢〕之諦」、「見解之諦」、「勝義之諦」、「聖之諦」等五類。

諦，無顛倒慧」與「緣離言說事，一切法中所有真如，無分別平等性出離慧」( *nirabhiḷāpyaṃ vastvāḷambanīkṛtya sarveṣu dharmeṣu tathatā nirvikalpa-samatā niryātā prajñā* ) 來做分判<sup>40</sup>；在說明為何建立四諦十六行相為安立諦以後，還要有非安立諦的真如之建立時，說若一直都是緣四諦十六行相，那麼一切的修行都是行於「有相」法，如此則無法解脫「相縛」，相縛無法解脫就無法解脫「粗重縛」<sup>41</sup>。這都點出了大乘佛教觀作為一切法的平等性的「無相」真如的特徵。

真如有各種異名，如「無相」、「空性」、「無我性」、「法界」、「勝義」、「圓成實性」。《成唯識論》在解釋作為真如異名的圓成實性的內涵時，說真如「體遍」亦即遍滿一切處，這就是「圓滿」義，用以簡別「自相」(自相只局限於該法)；真如「體常」而非生滅，這就是「成就」義，用以簡別「共相」(如作為苦諦四行相的無常、苦、空、無我，雖然作為苦諦諸法的共相而可說遍滿苦諦諸法，但唯以觀心為體，並非實有)；真如「體非虛謬」表示諸法真理乃是諸法的實性，這就是「真實」義，

<sup>40</sup> 《瑜伽師地論·本地分·菩薩地》卷 46 說到菩薩對於法(十二分教)、諦(真理)、理(四種道理)、乘(三乘)都有正確的施設建立。其中，說到諦有一諦乃至於十諦的分類，多則可達無量。說到乘時，說明聲聞乘(含緣覺)和菩薩乘可依七種行相(特色)來做區別，其中最重要的是第一個有關兩者的慧的差別，第二至第七則是慧的所依、所緣、伴類、作業、資糧、得果(T30, no. 1579, pp. 547b17-548a4)。

<sup>41</sup> 《瑜伽師地論·攝抉擇分·聞所成慧地》卷 64 (T30, no. 1579, p. 657a1-24)。

用以簡別「虛空」、「實我」<sup>42</sup>。真如是超越阿毘達磨佛教分析一切法的相貌時所用的「自相」(sva-lakṣaṇa)與「共相」(sāmānya-lakṣaṇa)的<sup>43</sup>，這也可說是與「無相」(a-nimitta)本質上相關。《瑜伽師地論》在說明止觀四種所緣當中的淨惑所緣，說世間道的淨惑所緣乃是下界的粗性與上界的靜性，觀此可使煩惱暫時止息；而可以使煩惱永遠除滅的所緣境，在〈本地分〉只說是「四聖諦」，但在〈攝抉擇分〉則說是「四聖諦」與「真如」<sup>44</sup>。由此也可以看出唯識學對真理的看法，與大乘佛教對真如的看法息息相關。

如本文前言所述，到了大乘佛教開始也會使用「真實」(tattva)來指稱真理，如《瑜伽論·本地分·菩薩地》初瑜伽處，在說完了菩薩的種姓、發心與自利利他後，在第四品進入〈真實義品〉，說明菩薩所應知的兩種真實義(tattva-artha)，

<sup>42</sup> 《成唯識論》(T31, no. 1585, p. 46b10-11)，更詳細的解釋見《成唯識論述記》(T43, no. 1830, p. 545a28-b23)。

<sup>43</sup> 《辯中邊論》卻說法界亦即真如是一切法的共相(dharma-dhātuḥ sarva-dharmāṇāṃ sāmānyam lakṣaṇam)，這應該只是說真如、法界當作是一切法最大的共相而已，與前面並無抵觸。卷3〈7 辯無上乘品〉：「真法界諸法共相攝」(T31, no. 1600, p. 475b14-15)。梵文參見長尾雅人(NAGAO Gadjin) & D. Litt 編 *Madhyāntavighābhāṣya* (Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964), p. 67.

<sup>44</sup> 《瑜伽師地論》卷27(本地分·聲聞地)：「出世間道淨惑所緣復有四種。一苦聖諦。二集聖諦。三滅聖諦。四道聖諦。」(T30, no. 1579, p. 434c9-10)《瑜伽師地論》卷65(攝抉擇分·思所成慧地)：「此中淨煩惱所緣者。謂世尊說四聖諦及真如」(T30, no. 1579, p. 663b2-3)

亦即「依如所有性諸法真實性」以及「依盡所有性諸法一切性」，還可將其分類為四種真實。<sup>45</sup>世間人對於各式各樣的「事」(vastu)有其世俗的語言習慣，如見地說其為地而非火，由此而有共同的認知，形成一致的見解，如此所被掌握到的「事」(vastu)即是「世間極成真實」(loka-prasiddham tattvam)。其次，世間善於理性思辯、善巧觀察且依現量、比量、聖言量思擇的人，他們的認知所認識的範圍，還有透過依其論據做論證的道理(yukti)所證明、確立的認識對象亦即「事」(vastu)，即是「道理極成真實」(yukti-prasiddham tattvam)，具體來說即是蘊、處、界諸法<sup>46</sup>。若是已經能夠證得人無我，完全去除煩惱障的聲聞、緣覺的聖者，其無漏智所認知到的對象，即是「煩惱障淨智所行真實」(kleśa-āvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocaras tattvam)，具體來說即是苦、集、滅、道的四聖諦<sup>47</sup>。最後，已經能夠證得法

<sup>45</sup> 以下有關四種真實的說明，依據梵文原典、玄奘譯與高橋晃一現代日譯，其中玄奘譯見《瑜伽師地論》卷 36(T30, no. 1579, p. 486b16-c24)，梵文原典與現代日譯見高橋晃一《『菩薩地』「真實義品」から「攝決擇分菩薩地」への思想展開——vastu 概念を中心として》(東京：山喜房，2005)，頁 85-7、151-6。

<sup>46</sup> 〈真實義品〉此處並未明言道理所成真實即是蘊、處、界諸法，只說是「所知事」(jñeyam vastu)，高橋晃一曾依此品文脈以及〈聲聞地〉、《解深密經》等所說，論證此處可指蘊、處、界諸法。參見《『菩薩地』「真實義品」から「攝決擇分菩薩地」への思想展開——vastu 概念を中心として》，頁 153、注 6。

<sup>47</sup> 高橋晃一注意到此「煩惱障淨智所行真實」雖然表面上沒有提到「事」

無我、完全去除所知障的菩薩，其平等無分別智的所認識的範圍（*gocara*）、對象（*viṣaya*），即是「所知障淨智所行真實」（*jñeya-āvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocaras tattvam*），具體來說即是

---

（*vastu*），但從以下它處的文字亦可推敲出，此亦以色等諸法的「事」的存在為前提。此文即《瑜伽師地論》卷 36：「譬如要有色等諸蘊方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。」（T30, no. 1579, p. 488b22-26）依梵文可譯作「在色等諸蘊存在的場合，「人」（*puṅgava*）這樣的假說（*prajñapti*）是恰當的，但在〔色等諸蘊〕不存在的場合，不帶有「事」的「人」這樣的假說（*nirvastukā puṅgava-prajñaptis*），就不是〔恰當的〕。就像這樣，在只有色等諸法的「事」（*vastu*）存在的場合（*sati rūpādīnām dharmānām vastumātre*），依於色等諸法之假說的語詞而有的比喻表現（*rūpādi-dharma-prajñapti-vāda-upacāra*）是恰當的；但在〔色等諸法的「事」（*vastu*）〕不存在的場合，依於不帶有事之假說的語詞而有的比喻表現（*nirvastukaḥ prajñapti-vāda-upacāraḥ*）是不恰當的。」（*tad yathā satsu rūpādiṣu skandheṣu pudgalaprajñaptir yujyate / nāsatsu nirvastukāpudgalaprajñaptiḥ / evaṃ eva sati rūpādīnām dharmānām vastumātre sa rūpādīdharma-prajñaptivāadopacāro yujyate / nāsati nirvastukaḥ prajñaptivāadopacāraḥ*）梵文見高橋晃一《『菩薩地』「真實義品」から「攝決擇分菩薩地」への思想展開——*vastu* 概念を中心として》，頁 99。

高橋在此並未進一步說此色等諸法的「事」為何。從理論上來說，或許亦可指蘊、處、界的存在，如「道理極成真實」所觀察到的，但如此一來，就無法顯出其特色。此處明白地說即此一真實所對的是所謂的四聖諦，我們可以說前面「道理極成真實」乃是觀察到蘊、處、界的自相，而此「煩惱障淨智所行真實」即是觀察到其蘊、處、界的無常、苦、空、無我等的共相。而此作為「理」的共相也被當作是一種「事」（*vastu*）。

依止於一切法的「離言自性」(nirabhilāpya-svabhāvata) 而對假說自性不做分別的平等無分別智的對象，亦即是所謂的真如。依高橋晃一的研究，雖然只有第一、二兩種真實，直接說其真實即是 vastu，第四種真實即是離言法性、真如，用〈真實義品〉他處的說法也可以說是 vastu，只有第三種真實明白說是四聖諦，雖然從同品他處所說，可以知道現觀四聖諦時知道補特伽羅無我同時必然知道有此假我所依的「事」，但若此「事」只是蘊、處、界，則與第二種真實沒有什麼兩樣，無法突顯出此 vastu 特色。因此筆者認為，第三種真實應該可說是作為四聖諦的 vastu，也就是由補特伽羅無我所突顯出來的「人無我性」，或者說就是由四諦十六行相的共相所呈顯出來的 vastu。因此我們可以將四種真實所逐漸呈顯出來的 vastu 分成四種的層級，表示如下：

表三：〈真實義品〉四種真實與 vastu<sup>48</sup>（事）、二諦的對應關係

<sup>48</sup> 此兩面乃參考高橋晃一所說，見《『菩薩地』「真實義品」から「攝決擇分菩薩地」への思想展開——vastu 概念を中心として》，頁 35-8。但是將此兩面與四種真實做連結為筆者所為，其中「世間極成真實」與「道理極成真實」所蘊含的 vastu 乃是作為假說所依者，「所知障淨智所行真實」所蘊含的 vastu 則為作為離言自性者，這應該沒有問題，但是說「煩惱障淨智所行真實」也是作為假說所依者，是從「四聖諦」還未達「無相」，還不是作為離言自性的真如來說，說它還是作為假說的所依者，也就是作為四聖諦這樣的言說背後的所依。就義理的論說層次來說，這確實相當難以說明的，一方面我們說真如是遍滿一切法，且唯識學派後來也有將四聖諦含攝於真如中的六真如或七真如的說法，我們很難說四聖諦與真如有如

四種真實 (tattva)	所對應的 vastu (事)	vastu 的兩面	二諦
世間極成真實 依照世俗語言約定所 理解的對象	由於名稱而為分別所承 認，未經詳細考察的 vastu	作為假說的所 依	世俗（凡知 境）
道理極成真實 依照世俗論理所認識 的對象	作為經詳細考察所證 明、確立的認識對象的 vastu = 蘊、處、界		
煩惱障淨智所行真實 聖者緣起智所認識的 對象	證得人無我者所認識到 的由共相所攝者 = <b>四聖 諦</b>		勝義（二乘聖 者人無我智 境）
所知障淨智所行真實 無分別智所認識的對 象	證得法無我者所認識到 作為最究極認識對象的 vastu = <b>真如</b>	作為離言自性	勝義（菩薩聖 者法無我智 境）

〈真實義品〉隨著有情修行歷程的升進，將其所認識到的真實分成四個階段，其真實分別對應到「事」(vastu)的不同層次。唯識學站在「假必依實」的立場認為一切的語言假說必然有具有其「事」(vastu)作為其所依才能生起，所以一開始世間有情因為名稱而分別、承認的事物，雖然是未經詳細、精確考察，但必然有一陷於虛妄分別或分別戲論的事存在；到了

此的區別，但是從聲聞乘發展到菩薩乘，確實又說所體證的真理是由四聖諦再進一步深入到真如，就如此處所說的四種真實，在作為煩惱障淨智所行真實的四聖諦之後，還有作為所知障淨智所行真實的真如，就必須要在兩者之間做區分。我們若重視真如的「無相」、「離言」，也就不得不說四聖諦還無法完全脫離言語施設，而說它還是一種作為假說所依的 vastu。

第二階段經過了精確的考察後，知道此即為蘊、處、界的存在；第三階段，不只對於蘊、處、界的自相能夠知曉，更能通達其四諦的共相理。這前三種真實當中的「事」(vastu)，其特色乃是「作為假說的所依」。到了第四個階段，深刻通達一切法無我的菩薩或佛，證得了作為一切法離言自性的真如，此時「事」(vastu)的特色乃是作為「離言自性」。雖然說進入到第三個階段已經是聖者，但在大乘佛教區分阿羅漢與佛的不同的情況下，就其所證得的真實來說也做了嚴格的區分，而作為最究極認識對象的真如，相對於第三階段所證的四聖諦來說，其特色就在於「離言」(anābhilāpya)與「無相」(animitta)。

#### 四、《瑜伽師地論》攝抉擇分所見二諦與真實、三性、五法的關係

進入到〈攝抉擇分〉以抉擇〈真實義品〉時，明白地說到要了知真實義就必然要先了知「相、名、分別、真如、正智」五事，而且要能修觀「遍計所執自性、依他起性、圓成實性」三性<sup>49</sup>。依五事辨其有·無·假·實·世俗·勝義等(卷72、73)，依三性辨其與五事的相攝等(卷73、74)，由此展開了〈真實品〉四種真實與唯識學重要概念五事(亦稱五法)、三性的

---

<sup>49</sup> 《瑜伽師地論》卷72：「若欲了知真實義者，當先了知略有五事。」(T30, no. 1579, p. 695c26-27) 《瑜伽師地論》卷73：「若欲了知真實義者，於三自性復應修觀。」(T30, no. 1579, p. 703a23-24)

連結，當然二諦也自然含攝於其中。若再參考《瑜伽師地論》他卷、《瑜伽論記》、《大乘法苑義林章》以及現代學者綜合法相宗基本教理的成果<sup>50</sup>，則大致可將其與有·無、事·理、淺·深、詮·旨以及唯識、無二、中道等，表示如下：

表四：唯識學派四種真實<sup>51</sup>、二諦、五法、三性<sup>52</sup>等之間的可攝關係

二真實	四種／六種真實						三性	二諦	五法	四俗一真	三性	一切法的分類 <small>有無、事理、淺深、詮旨</small>			唯識	無二	中道										
	(所被妄執之法)											遍計所執性					依他起性			圓成實性							
真實義／真義理門： 無顛倒性／如其實性／離顛倒性	盡所有性		如所有性		遍計所執性		依他起性		圓成實性		無體			有體			中道										
	1. 世間極成真實	2. 道理極成真實	3. 煩惱智行真實	4. 知淨所智行實	5. 安立真實	6. 非安立真實	世俗諦		勝義諦		事			理			一法中道										
	世間人以語言彼此共同承認的真實				以感覺或論理的思考更深入思惟、考究、觀察後所得的真實		藉由完全成為依因緣而生滅的現象本身以去除對「我」的執著的智慧，所觀察到的真實（緣起之理、四諦）		藉由去除對「法」的執著的智慧，所觀察到的真實（真如）		有漏心念所及其所行境			無漏心念所及其所行境			情有、理無			假有、實無							
	世間人以語言彼此共同承認的真實				以感覺或論理的思考更深入思惟、考究、觀察後所得的真實		藉由完全成為依因緣而生滅的現象本身以去除對「我」的執著的智慧，所觀察到的真實（緣起之理、四諦）		藉由去除對「法」的執著的智慧，所觀察到的真實（真如）		相名分別			正智真如			非有、非無			假有、實無							
																體相都無			非有			情有、理無			非有、非無		
																如幻、假有			非有			假有、實無			非有、非無		
																非無			非無			真實			非有		
																真空妙有			非無			無相			非無		

<sup>50</sup> 表中右半四俗一真、三性、一切法的分類、唯識、無二、中道的部分，也參考深浦正文《唯識學研究》卷下(京都：永田文昌堂，1954) pp.568-576 做成。圖中所示，雖然有些無法做詳細論述，但對於唯識學整體的掌握有其提綱挈領的作用，所以姑且將其放入。

<sup>51</sup> 有關四種真實的歸納說明，取自橫山紘一《唯識の真理觀》(京都：法藏館，2014)，頁 56。

<sup>52</sup> 《辯中邊論》對四種真實與三性的對應有不同的說法，其主張第一種的世間極成真實對應到遍計所執性，第二種真實對應到三性，因為道理之法通有執（所執屬遍計）、無執以及雜染（依他）、清淨（圓成）故，第三、四種真實則對應到圓成實性。(T31, no. 1600, p. 469c9-24)

圖分成左右兩邊，左邊有關二真實、四真實、六真實的對應，主要依《瑜伽師地論》卷 64 對〈聞所成地〉六種理門當中「真義理門」的解說<sup>53</sup>，其中說到要正確地決了一切聖教亦即經典，可由貫穿世尊所說教法的六種理門（*naya*，即理趣，存在的真實樣貌<sup>54</sup>）亦即真理、道理來掌握。「真義理門」（即真實義 *tattva-artha*）包含了〈真實義品〉所說的四種真實，還進一步提到了第五的安立真實（指四聖諦）與第六的非安立真實（指諸法真如）；「證得理門」即是一般有情證得業果，以及聲聞乘、緣覺乘、大乘證得其修行果時所呈現的真實；「教導理門」則是由聲聞·大乘二藏、《瑜伽論》的本地分等五分以及十二種教導當中所呈現的應機說法的真實。而後面的「遠離二邊理門」、「不可思議理門」、「意趣理門」三種，則分別是能使前三種可以決了的理門。

而圖的左邊有關真實與三性、二諦、五法的對應，主要依《瑜伽師地論》卷 72 以及遁倫《瑜伽論記》對〈菩薩地·真實義品〉的解說<sup>55</sup>。首先需要注意的是，其中遍計所執性因其

<sup>53</sup> 《瑜伽師地論》卷 64 (T30, no. 1579, pp. 653c12-654a6)

<sup>54</sup> 《瑜伽師地論》[5 建立品]卷 64：「理門（*naya*）義者，謂於彼彼無顛倒性（*ma nor ba ñid = avitathatā*）、如其實性（*ji lta ba ḥsin ñid = yathābhūtātā*）、離顛倒性（*phyin ci ma log pa ñid = aviparyāsātā*）。」（YBh, T30, no. 1579, p. 653c20-21），與梵文、藏文的對應見橫山紘一（2014，5）。

<sup>55</sup> 《瑜伽論記》卷 9 〈真實義品(九上)〉：「此中辨體有其七門。一、依二諦出體，如所有性以勝義諦為體；盡所有性以世俗諦為體。二、約四真實出體，如所有性以後二真實為體。盡所有性以前二真實為體。三、以三性為

無體故不為「如所有性、盡所有性」所攝，當然也就不會對應到四種真實當中的「世間極成真實」。其次，《瑜伽師地論》卷72說到五法與三性的對應時，說「唯出世間正智」為勝義有，「世間出世間正智」則通世俗有與勝義有<sup>56</sup>，而遁倫在此則認為相、名、分別、正智四者對應盡所有性、依他起性，而只有真如一法對應如所有性、圓成實性，如此則正智就完全屬於世俗，這顯然是把所有的有為法全部歸為盡所有性以及依他起性，而且只從「無變異性」而非從「無顛倒性」來看圓成實性，所

---

體，如所有性以圓成實為體，後盡所有性以依他起性為體，遍計所執無體非二所攝。四、依五法分別，前性以真如為體，後性以四法為體。五、約自性差別辨，若理、若事，一切諸法各有自性，名如所有性；一切理、事各有差別種種義門，名盡所有性。六、約二智境分別，如所有性，即無分別智緣理之智如諸道理，稱實性而觀；盡所有性，即後得智緣事之智如境盡境界性，而能觀之。此解大分，以理、事智別。七、約世間出世間後智以辨，調觀四諦、十六諦、三空門等觀智名如所有性；八〔？〕觀心雖後得智仍出世後得，緣相、見道有性真如，故名如所有性；若後得智緣有常·無常、有漏·無漏等事差別門，不作相、見道真如解之世間智，名盡所有性。約此即後得智分為二智，調世間後得、出世後得智。」(CBETA 2020.Q3, T42, no. 1828, p. 500a10-b1)此段引文，標示了遁倫對於盡所有性、如所有性的完整看法，在本文中只有用到前四者，但為保留其完整性，將整段引文置此以供讀者參考。相關研究可參考趙東明〈析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》之「真實義」——以窺基《瑜伽師地論略纂》及遁倫《瑜伽論記》為依據〉，《圓光佛學學報》Vol.15，2009，p.115ff。

<sup>56</sup> 《瑜伽師地論》卷72：「問：正智當言世俗有？當言勝義有？答：初正智（即「唯出世間智」）當言勝義有，第二正智（即「世間出世間智」）當言俱有」（T30, no. 1579, p. 696b24-26）

以將無顛倒的正智攝屬依他起性而形成有染依他與淨依他之別。但是遁倫在《瑜伽論記》卷 18 中卻又說相、名、分別屬於世俗諦，而四聖諦與真如則屬於勝義諦，並且說「正智」攝於四聖諦的道諦，所以正智也就屬於勝義諦，也就對應到如所有性、圓成實性<sup>57</sup>。這當然存在著一定的歧異，要如何會通也需要更進一步的研究，筆者在圖左方將相、名、分別對應於盡所有性、世俗諦，將真如、正智對應於如所有性、勝義諦，若要進一步界定，應該說此處筆者所說的正智，指得是「唯出世間智」亦即根本無分別智，暫時未將「世間出世間智」放入圖中。

筆者必須承認的是，將許多的概念綜合在一起，本就有其複雜與難解之處，更何況唯識相關經論對於三性與五法的相攝本就存在著一些歧異<sup>58</sup>。有關這些歧異，筆者在討論遁倫的看

<sup>57</sup> 《瑜伽論記》卷 18：「下辨十二教導中。言不了義教者。謂契經、應誦、記別等者。此約『法廣言略』門，辨了、不了。世俗諦教者，謂相、名、分別；勝義諦教者，謂四聖諦及真如者。基云：『此中不論正智，以是有為故，可為世俗；是無漏如境，故名勝義。故不論之。』今解正智，即是道諦中攝。」(T42, no. 1828, p. 707c8-14)

<sup>58</sup> 感謝審稿者提醒《成唯識論》卷 8 提到三性與五事的相攝，經論中本就有不同的說法：「(1)謂或有處說依他起攝彼相、名、分別、正智；圓成實性攝彼真如；遍計所執不攝五事。彼說有漏心心所法變似所詮說名為相；似能詮現施設為名；能變心等立為分別；無漏心等離戲論故但總名正智，不說能、所詮。四從緣生皆依他攝。(2)或復有處說依他起攝相、分別；遍計所執唯攝彼名；正智、真如圓成實攝。彼說有漏心及心所相分名相，

法時就已經注意到了，他有時將正智攝屬依他，有時又將其攝屬圓成；有時將正智配世俗，有時又將正智配勝義。《成唯識論樞要》曾依「漏無漏門」與「常無常門」來說明聖教區分依他與圓成不同的兩種看法，前者將一切有漏法（相、名、分別）歸為依他，將有為無漏的正智與無為無漏的真如歸為圓成；後者則將作為常法的無為法亦即真如歸為圓成，而將包含有為無漏的正智在內的一切有為無常法都歸為依他。<sup>59</sup>因此雖然在此處，筆者乃是從四種真實出發，從前兩種是依他，後兩種是圓成實，進一步來談與二諦、五法的對應，而有上表所示比較偏向「漏無漏門」的結果，但還是必須提醒讀者的是在不同的經論中，還是依其立基的不同而有不同的說法。

圖的右邊四俗一真的對應還是與圖的左邊一樣依於《瑜伽師地論》卷 64，而接下來與三性等的對應主要依《大乘法苑義林章·二諦義》的解說<sup>60</sup>，其中四種世俗的「世間世俗」與「道

---

餘名分別；遍計所執都無體故，為顯非有假說為名；二無倒故圓成實攝。(3)或有處說依他起性唯攝分別；遍計所執攝彼相、名；正智真如圓成實攝。彼說有漏心及心所相、見分等總名分別，虛妄分別為自性故。遍計所執能詮、所詮隨情立為名、相二事。(4)復有處說名屬依他起性；義屬遍計所執。彼說有漏心、心所法、相、見分等由名勢力成所遍計，故說為名；遍計所執隨名橫計，體實非有，假立義名。(T31, no. 1585, pp. 46c29-47a18)

<sup>59</sup> 《成唯識論掌中樞要》卷 1：「三性有二體，一、常無常門，常為圓成，唯真如是，一切有為皆依他起；二、有漏無漏門。一切無漏皆圓成實，諸有漏法皆依他起，菩提、涅槃並圓成故。」(T43, no. 1831, p. 614a11-14)

<sup>60</sup> 《大乘法苑義林章》卷 2 依於《瑜伽師地論》卷 64 的四俗一真，進一步

理世俗」應該是對應到四種真實的「世間極成真實」與「道理極成真實」，但是此二世俗在對應到三性時，「世間世俗」卻是對應到遍計所執性而非依他起性，所以在此分成左右兩邊以做區別（中間以\*記號區隔）。有關於此問題，《瑜伽論記》曾保留了窺基的看法：「基云：初謂世間，世俗共許是有，依世俗理，此法是有，除所執之法，故名世間極成真實。以共許故名為真實，即唯有為有漏法。若無為無漏法，是道理所成出世間故。」(T42, no. 1828, p. 500b18-22)意思是說，世間人約定俗成，稱瓶、衣、我、有情等，共許這些事物為有，依於世俗理，這些法就是有，若去除掉所被執著為實體法者之外，稱為世間極成真實，而這些其實就是為有漏法。由此可說從其是有為有漏法，《瑜伽論記》將其配到依他起性，而四種世俗當中的「世間世俗」即是從世間極成真實當中所被剔除的「所執之法」，所以被配到遍計所執性。

在此，我們看到《瑜伽師地論》的〈攝抉擇分〉深入探索真實義，談其與三性、五法的關係，而與二諦有了更多的連結。至此唯識學重要的概念形成了彼此關係緊密的網絡，世俗諦對

---

提出來四俗四真之說，形成了中國法相宗的四種世俗、四種勝義的定說，並且說：「前三勝義（即世俗勝義、道理勝義、證得勝義），有相故安立，第四勝義（即勝義勝義）無相，非安立。初之一俗（即世俗世俗），心外境無，依情立名，名為世俗；第二俗諦（即道理世俗），心所變事，後之二俗（即證得世俗、勝義世俗），心所變理，施設差別即前三真（即世俗勝義、道理勝義、證得勝義）；其第四真（即勝義勝義）唯內智證，非心變理。隨其所應，即是三性。」(T45, no. 1861, p. 288b21-26)

應於擁有「依他起」（依於其他因緣而生起，或依於自種子而生起）特徵的相、名、分別的有為有漏法，表現了由世間極成真實與道理極成真實所構成的盡所有性；勝義諦則對應於擁有「圓成實」（無顛倒的圓滿成就的真實）特徵的正智、真如，表現了聖者才能證得的煩惱障淨智所行真實和所知障淨智所構成的如所有性。而此二諦即是整體真實義的展現。二諦與唯識教理如三性、五法的連結，也使得其定義不得不有進一步的調整，所以我們會看到《瑜伽師地論》的綱要書《顯揚聖教論》卷 2 對二諦有了一個重要定義：

世俗諦者，謂名、句、文身，及依彼義一切言說，及依言說所解了義。又曾得世間心及心法，及彼所行境義。勝義諦者，謂聖智，及彼所行境義，及彼相應心心法等。  
(T31, no. 1602, p. 485c13-18)

所謂的世俗諦指的即是世俗言說、言說所指稱的意義或對象（義\**artha* 可以有意義及對象的意思），以及言說等所依的名稱、句子、音節。換句話說，凡是曾經有過的世間的心與心所有法，以及它們所對的對象（境\**viṣaya* 有「對象」義，在此應該是將境\**viṣaya* 等同於義\**artha*），都可以稱為世俗諦。所以在上圖中，筆者將其簡化成「有漏心心所及其所行境」，對應於五法，則有漏心心所即是分別，其所行境即是相、名。而所謂的勝義諦，即是聖者的智慧亦即無漏慧或無分別智，包括與無漏慧相應的心、心所有法，還有包括無漏慧所對的對象亦即言語道斷（即離開「名稱」的施設）、心行處滅（即離開一般有漏心心所所取的「相」，也就是「無相」）的真如。所以在上圖中，筆者將

其簡化成「無漏心心所及其所行境」，對應於五法，則無漏心心所即是正智，其所行境即是真如。

我們可以將佛教相關的二諦說做簡單的歸納，並由此看出唯識二諦說的特色。如三論宗的吉藏區分有所謂言教二諦（教二諦）與理境二諦（於二諦），前者乃是能詮的佛陀的名言教說，後者為所詮的凡聖的心境，前者乃是依於後者而成立，而吉藏認為龍樹的二諦說屬於言教二諦。印順認為吉藏言教二諦與理境二諦的區分相當有道理，但不認為龍樹所說局限於教二諦。他肯認這兩種二諦外，更照顧到「聖者通達了第一義，還是見到世俗法的，不過不同凡夫所見」，所以進一步說「聖者也有二諦，稱理事二諦，就是幻空二諦」。這應該就是將理境二諦當中屬於聖人智所對的勝義理，做進一步的分別，強調這樣的勝義理不離具體的世俗事，也就是聖人所見還可以有「緣起如幻的世俗諦」與「幻性本空的勝義諦」的兩面。<sup>61</sup>如此則

---

<sup>61</sup> 吉藏《二諦義》卷1：「有兩種二諦，一、於諦，二、教諦。「於諦」者，如論文：「諸法性空，世間顛倒謂有」，於世人為實，名之為諦。諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名之為諦，此即二於諦。諸佛依此而說。名為教諦也。」(T45, no. 1854, p. 86c1-5)。亦可參考萬金川《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998），頁156-7。印順除了提到吉藏的兩種二諦外，還進一步依聖者所見，立理事二諦（幻空二諦），見《中觀論頌講記》，頁458-9。印順在分析《大毘婆沙論》四家二諦說時，將前二家歸為真妄二諦，後二家歸為理事二諦，真妄二諦對應理境二諦應該沒有問題，而理事問題應該是在聖者所見上分理與事，所以應該顯似於此處所說的理事二諦，只不過所說的理，一為真如理，一為四諦理而已，參見《性空學探源》，頁121-129。除此之外，印順還使用假實二諦來指稱《俱舍論》與《順正理論》所說的二諦，凡是假名有的是世俗，實體有的是勝義，而這與凡聖境界的差別沒有關係，係說一切有部後來的發展。

可以圖示如下：表五、言教二諦、理境二諦與理事二諦

能 詮 的 名 言 教 說	<b>言教二諦</b> （教二諦）		
	世俗諦	勝義諦	
	詮顯凡夫心所對名言境的 <b>言教</b>	詮顯聖人智所對勝義理的 <b>言教</b> （解說性空、隨順勝義的言教） （文字般若）	
	說明世間人所可以知道的「如幻緣起的因果假法」亦即有關「世俗的事相」的教說，如說五蘊、十二處、十八界各有自性，說緣起、四諦、三寶等的教說。	說明聖者超常經驗所體會到的「超越一般言說、超越能所、寂然不可得的勝義空境界」的教說，如說諸法勝義空、諸法皆無自性、一切法空的教說。	
所 詮 的 凡 聖 心 境	<b>理境二諦</b> （情事二諦、於二諦、依二諦）		
	世俗諦	勝義諦	
	凡夫心所對名言境（凡情事）	聖人智所對勝義理（聖智事）	
	一般常識的心境共許為真實的，如說色具有質礙、識具有了別的特質，就世俗說世俗，所以稱為世俗諦。	聖者無漏的無分別智所覺證的特殊、超常的境界	
		<b>理事二諦／幻空二諦</b> （聖者通達勝義諦，還是見到世俗法）	
		世俗諦	勝義諦
	緣起幻有	幻性本空	
	無自性緣起的世俗	緣起無自性的勝義	

由此可見，唯識學派從「有漏心心所及其所行境」與「無漏心心所及其所行境」來定義世俗諦與勝義諦，基本上是屬於

理境二諦的結構，但不同的是強調了有漏心是世俗諦，無漏心是勝義諦，這應該也和唯識學強調「一切法唯識」有關係吧！當然也與對「諦」的看法有關連。一般談到諦，會認為是所謂客觀被認識的真理，但是如前所述佛教除了強調諦的「是如，是實，非不如實；是無顛倒，非是顛倒」的意義外，也強調「又彼自相無有虛誑，及見彼故，無倒覺轉」，也就是說主觀無顛倒的認識也是真理。也就是說在世間約定俗成或者是由道理所成的場合，其有漏的心、心所有法，以及它們所認識到的事物的相以及事物的名稱，都是在因緣和合之下生起的，排除掉主觀投射、執無為有、屬於遍計所執性的無體法，它們都是屬於依他起，在這樣的脈絡下，說它們都是世俗諦。這當然也表示唯識學派「假必依實」的立場，此作為世俗諦者乃是假無體法的遍計所執性的所依。而當藉由聞、思、修而達成轉識成智時，無漏心心所從其是無顛倒，其所對的四諦、真如從其是無變異，被攝屬圓成實，而將屬於能緣的無漏心心所與作為所緣的四諦、真如，都攝屬於勝義諦。

這也讓我們想起在第一節所討論的世俗阿毘達磨與勝義阿毘達磨，它們分別對應於有漏慧與無漏慧。說勝義阿毘達磨是無漏慧及其隨行，跟說勝義諦是無漏心心所，在此有其異曲同工之妙，也與前面說到「法」以「中道法」為核心，同樣都是展現佛教乃是以「實踐」為首出的立場。我們可以試著將表二改成表六，並將表一有關法的意涵放入則如下：

表六：唯識學派以心心所及其所行境定義的二諦

二諦	法		
	能緣（心心所）		所緣（所行境）
世俗諦	有漏心心所 分別	➔	意境法 相、名
勝義諦	行：無漏心心所 正智（中道法）	➔	相、名 <sup>62</sup>
			境：四諦、真如（真諦法）
			果：涅槃、無住涅槃（解脫法）

就如在有關法的意涵解說當中所說，法的根本核心乃是中道的德行亦即八正道，而在實踐八正道這些向上的善行中，自然也有對緣起、四諦這些真諦法的知見，有到達的目的亦即作為解脫法的涅槃。而在勝義阿毘達磨的討論中，我們也知道無漏慧不只可以對觀四諦（以心對境），也可以對向涅槃（以因對果），所以在作為勝義諦的無漏心心所，不只可以包含作為其所行境的四諦、真如。也可以含攝作為修行最終目的的涅槃。

至此我們可以看出唯識學從境、行、果三方面，將勝義解釋為真如、正智、涅槃三者的理論脈絡了。

<sup>62</sup> 若從「唯出世間正智」（亦即根本無分別智）來說，正智所緣應該只有四諦、真如，但是若從「世間出世間正智」（亦即後得無分別智）來說，正智的所緣還可包括相、名，也就是說作為世間清淨智的後得無分別智，同樣必須依於世間言說，只是其已經不再執於言說的相、名而已。

## 五、《辯中邊論》及其安慧釋論如何從依主、有財、持業三釋得出境、行、果的三種勝義

唯識學是以三性為中心，來說明菩薩道的行者如何在五瑜伽地的修行過程當中，將三性的觀察運用到由阿賴耶識為種子所顯現或轉變出來的五位百法，能在緣起依他的一切法當中，破除由名稱概念所構成的遍計所執的世界，證悟到唯識性亦即由我空、法空所呈顯出來的圓滿成就的真實。<sup>63</sup>所以三性可以說是唯識學真理觀的核心。

然而唯識學還是必須照顧到之前相關的真理觀，如原始佛教以來的四諦，以及部派佛教就有所討論而中觀學派特別重視的二諦思想。《辯中邊論·辯真實品》以十種真實來總攝佛法

---

<sup>63</sup> 《大乘莊嚴經論·述求品》曾經用所相 *lakṣya*、能相 *lakṣana*、表相 *lakṣanā* 三個概念，來總括佛所說的一切法：*lakṣyam ca lakṣanam cāiva lakṣanā ca prabhedataḥ /anugrahārthaṃ sattvānāṃ sambuddhaiḥ samprakāśitāḥ //XI-36*。（參見長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》II，p.87。）波羅頗蜜多羅漢譯作「所相及能相，如是相差別，為攝利眾生，諸佛開示現」（T31, no. 1604, p. 613, b29-c1）今譯作：「被賦與特徵者（*lakṣya*）、特徵（*lakṣana*）、能賦與特徵者（*lakṣanā*），是從差別方面，被正覺者宣說的，為了攝受利益眾生之故。」其中，「所相=被賦與特徵者=*lakṣya*」指的是五位百法，「能相=特徵=*lakṣana*」指的是三性，「能賦與特徵者=表相=*lakṣanā*」則是五瑜伽地。修行者隨著修行階位的昇進，漸漸可以在具體的五百位法當中，看到其所具有的三種特徵。而唯識思想認為佛陀所開示的一切佛法，不外就是在「作為能賦與特徵者的修行過程」當中，用「作為特徵的三性」來為「作為被賦與特徵的五位百法」定立其特徵。由此可以看出在唯識思想中，「作為特徵的三性」乃是其整體教理的核心。

所謂的真实，其中以「三性」為「根本真實」，說其他九種真實都是由此根本真實來建立的，也可看出三性是唯識學詮釋真實的核心所在。而九種真實當中的因果真實談的是四諦，粗細真實談的是二諦，它們都是依於三性的根本真實而成立的。以苦諦的觀察來說，苦有無常、苦、空、無我的四種行相（*ākāra*）亦即共相（*sāmānya-lakṣaṇa*），無常可以分析為無性無常·生滅無常·垢淨無常，苦為所取苦·事相苦·和合苦，空為無性空·異性空·自性空，無我為無相無我·異相無我·自相無我，分別對應到遍計所執性·依他起性·圓成實性，因此說四諦是建立在三性之上的。<sup>64</sup>

作為粗細真實的世俗、勝義二諦的解說中，世俗被分成假名世俗·取行世俗·顯了世俗，一樣是對應到三性，而勝義被分成義勝義·得勝義·正行勝義，則只建立在圓成實上。在《辯中邊論》的這段解說上，我們發現在詮釋的策略上，應用了梵文六離合釋當中的依主釋、有財釋、持業釋，而且非常漂亮地對應到佛法最核心的關懷，與修行密切相關的境、行、果上面。也就是說勝義的意涵可以從所觀的境（即所悟的理）、所修的行、所得的果三方面來思考，而且完全符合梵文複合詞分析的規則。我們如果單純只從漢譯，無法清楚地看出為何勝義可以有這樣的展開。

有關世俗、勝義二諦，是佛教相當重要的論題，從部派佛教起即有討論，如前所述《俱舍論·賢聖品》提及佛除了說四

<sup>64</sup> 其中有關苦諦四種行相，還被獨立成無顛倒真實，因此有關四諦之說明應包括無顛倒真實與因果真實，詳見 T31, no. 1600, p. 469, a11-b23。

諦外也說二諦，於是開始說明兩者的差別，進入到大乘佛教的中觀學派，龍樹《中論》有名的偈頌「諸佛依二諦，為眾生說法，一依世俗諦，二依第一義，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」，所提出的二諦論成為中觀學最重要的核心。<sup>65</sup>唯識學對二諦的討論即是在中觀學派之後所展開的。

為更清楚明瞭《辯中邊論·真實品》有關勝義的解說，以下將依梵文安慧釋來做分析，說明如何依於依主釋、有財釋、持業釋<sup>66</sup>，分別得出勝義即是境·真如、行·無分別智，果·

<sup>65</sup> 從複合詞來看「勝義」一詞的相關文獻資料的條列，詳見早島慧〈複合語からみた「勝義 (paramārtha)」〉。

<sup>66</sup> 依主釋 (tatpuruṣa)、持業釋 (karmadhāraya)、有財釋 (bahuvrīhi) 為梵文複合詞解法的其中三個，另外還有相違釋 (dvandva, 並列複合詞)、帶數釋 (dvigu, 帶有數詞的複合詞)、鄰近釋 (avyayībhāva, 副詞性的複合詞)。簡單來說，依主釋亦稱格限定複合詞，將複合詞拆解時，前語 A 和後語 B 之間必須有六種「格」(case) 的關係之一，如 grāma-gata (前往村子，對格關係)、deva-datta (被天所賜，具格關係)、pāda-udaka ([洗] 腳用的水，與格關係)、svarga-patita (從天而降者，從格關係)、rāja-puruṣa (國王的臣子，屬格關係)、jala-kṛīḍā (水中的遊戲，位格關係)，其中屬格關係最為常用。持業釋亦稱同格限定複合詞，將複合詞拆解時，前語 A 和後語 B 必須用同樣的格，A 和 B 兩者之間是修飾或同位格關係，如 veśeṣa-artha (特殊的意義，形容詞修飾名詞的關係)、rājarsi (rāja-rsi, 王仙=既是國王亦是聖者，同位格關係)。有財釋亦稱形容詞性的複合詞或所有複合詞，也就是一個帶有前語 A 和後語 B 的依主釋、持業釋或帶數釋的複合詞，整體作為一個形容詞用以修飾另一個名詞 C，這時候此一由複

涅槃三者。至於安慧在梵文《俱舍論疏》中對勝義的討論，則暫時不在討論的範圍之內。<sup>67</sup>

為進一步說明，唯識學以三性來說明一切法的特徵，試著再舉一例說明。譬如善巧真實即是修十種善巧以對治十種我見，其中的「蘊善巧」即是能觀五蘊皆各具有三性，如觀色蘊有「遍計所執色」(parikalpita-rūpa)、「分別色」(vikalpa-rūpa)、「法性色」(dharmatā-rūpa)，各自對應到遍計所執性、依他起性、圓成實性。因為若色蘊是在因緣和合下由識的虛妄分別所取的色蘊，是屬於依他起；若依於名稱概念所建立起來的色蘊則是遍計所執性；若能對因緣和合的色蘊，不因名稱概念而起執著謂有實有的我，這即是屬於法性層次的色蘊，是圓成實性。<sup>68</sup>

---

合詞所構成的形容詞帶有「擁有……」之意味，可翻譯作「擁有 A-B 的」、「以 A 為 B 的」，如作為依主釋屬格關係的 *sūrya-tejas* (太陽光)，若解作有財釋時，意思變成「擁有太陽光的」；作為持業釋修飾關係的 *bahu-vrihi* (許多的米)，若解作有財釋時，意思變成「擁有許多米的」；作為持業飾同位格關係的 *brāhmaṇī-bhārya* (婆羅門女·妻)，若解作有財釋時，意思變成「擁有婆羅門女這樣的妻子的」或「以婆羅門女為妻的」；作為帶數釋的 *dvi-gu* (兩頭牛)，若解作有財釋時，意思變成「擁有兩頭牛〔的價值〕的」。

<sup>67</sup> 有關安慧在《俱舍論疏》中對勝義的討論，詳見松田和信〈スティラマテ 疏から見た俱舍論の二諦説〉。

<sup>68</sup> 《辯中邊論·辯真實品》：「〔頌曰〕此所執分別，法性義在彼。論曰：此蘊等十各有三義，且色蘊中有三義者，一、所執義色，謂色之遍計所執性；二、分別義色，謂色之依他起性，此中分別以為色故；三、法性義色，謂色之圓成實性。如色蘊中有此三義，受等四蘊、界等九法各有三義，隨應

在粗細真實當中，談的即是世俗、勝義二諦，世俗是散心或識的境，所以是粗真實，勝義是定心或智的境，所以是細真實。世俗分成「假名世俗」(prajñapti-saṃvṛtti)、「取行世俗」(pratipatti-saṃvṛtti)、「顯了世俗」(udbhāvanā-saṃvṛtti)，也分別對應於三性。梵文安慧釋說，「雖然沒有實在的境，卻安立為瓶子和衣服這樣的色」(asato 'rthasya rūpaṃ ghaṭaḥ paṭaś ceti vyavasthānaṃ) 是假名世俗，為遍計所執性所攝；當我們因為識的顯現而將不實際存在於外界的瓶等安立為是在外界存在時，這時候我們的識的分別即是取行世俗，窺基將其解釋為「有為遷流」<sup>69</sup>，是依他起；而作為諸法實性的圓成實性，雖然是超越分別與言說的，但從其藉由真如、空性等同義詞可以顯了，所以圓成實性因為顯了而被言說，所以變成世俗諦，這是顯了世俗的意義。

作為細真實的勝義諦，則只建立在圓成實性上，為了說明其意義，論中應用到了依主釋、持業釋、有財釋三者，為了更清楚了解其內容，以下依梵文安慧釋做解說。

(一) 義勝義 artha-paramārtha (依主釋)：

最殊勝的無分別智的對象 = 真如

arthaparamārthas tathatā – paramo hi lokottaram

---

當知。如是蘊等由三義別，無不攝入彼三性中。是故當知，十善巧真實皆依根本三真實而立。」(T31, no. 1600, p. 470, a24-b3)

<sup>69</sup> 《辯中邊論述記》卷2〈3 真實品〉：「第二有為遷流義勝。名行世俗。」(T44, no. 1835, p. 17c2-3)

jñānam – tasyārtho viśaya iti kṛtvā tathatā paramārtha ity ucyate – indriyārthavat / ...../ ālambanabhāvena vyavasthānād ity arthaḥ / jñānāpṛthaktvāt tasmin kāla ālambanaṃ na vartate – vijñaptimātrapratibhāsavat – tad yathā yeśāṃ vijñaptimātraṃ kṣamate na teṣāṃ rūpādi-vijñaptimātraṃ muktvā rūpādi-pratibhāsā vidyante /<sup>70</sup>

義勝義即是真如。「最殊勝的」(parama)即是「出世間智」(lokottaraṃ jñānam)，由於是彼〔出世間智〕之對象(artha、viśaya)，所以真如被說為勝義，就如說根的對象(indriya-artha)。……由於安立為所緣的存在(ālambana-bhāva)，所以說是「對象」(artha)。但又由於〔所緣〕與〔作為能緣的〕智的無差別性，說此時沒有所緣生起。就如說唯識顯現，也就是說對於承認唯識的人而言，離開了色等的唯識(作為能緣)，沒有色等的顯現(作為所緣)存在。

「勝義」梵文原文作 paramārtha，是由形容詞 parama 和名詞 artha 所形成的複合詞，parama 有最好的(best)、最殊勝的(most excellent)的意思，artha 則有對象(object)、意義(meaning)、目的(purpose, aim)、利益(advantage)等義<sup>71</sup>。若 parama 用的是其原本的作為形容詞的詞性，則 parama-artha 此一複合詞，

<sup>70</sup> 山口益校訂 *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, p.125。

<sup>71</sup> *Sanskrit-English Dictionary* ed. by Monier Willams.

必須看作是「最殊勝的 artha」，是一個形容詞 parama 來形容後面的名詞 artha，就六離合釋來說，就只能解釋作持業釋。但是在此顯然不是如此，parama 已經被轉成名詞來用了，就像英文當中 best 是形容詞，而 the best 已經變成名詞，指「最好的東西」、「最殊勝者」。在梵文當中 parama 不需要做任何轉換，也不需要加任何東西，就可以由形容詞轉為名詞，以下三種解法都是如此，只是什麼東西是「最殊勝者」，有其不同的指涉。

此處是勝義的第一種解法，「parama 最殊勝者」被解釋成「出世間智 (loka-uttaram jñānam)」，artha 則是被解釋成 viśaya，因此是「對象」(object) 之義，兩者之間被解讀成屬格關係，意即「最殊勝者的對象」，也就是「出世間智的對象」。唯識學相對於以虛妄分別為自性的識，喜歡將轉識成智後的出世間智稱作無分別智，因此，我們可以說當用依主釋屬格關係來解釋勝義時，其意義是「最殊勝的無分別智的對象」。

更具體來說，最殊勝的無分別智的對象為何，就與唯識學所說名、相、分別、正智、真如的五法或五事有關。五法中的分別即是虛妄分別，是三界所有的心、心所，細分有阿賴耶等八識，其在分別時乃是依於因緣和合的緣起世界當中所呈顯的諸多相貌為因，而有名稱概念的生起，所以名、相、分別乃是就著以虛妄分別為中心的雜染·有漏·世間諸法來說的。但相對的，當我們可以在識的虛妄分別當中，看破名稱概念的不實，只有緣起因緣和合的相貌，就可以不再受到識的欺瞞，從虛妄分別中生起聞、思、修的意言分別，進而讓識產生根本的轉換，變成無分別的正智，能夠證得大乘佛教所說的真理亦即真如

(*tathatā*)。所以，正智和真如所說明的是開悟的世界，是就清淨・無漏・出世間諸法來說的。本來無分別智證得真如，是不分能詮、所詮，沒有能取、所取的，但是為了幫助我們了解，我們就不妨將真如看作是無分別智的「所緣境」。

至此我們已經可以充份了解，第一個解法是採取依主釋來解釋勝義，結果勝義即是「最殊勝的無分別智的對象」，具體指的是作為修行所應該悟的境的「真如」，如此的勝義是無分別智的「義」(*artha*)即對象或所緣，所以被稱為「義勝義」(*artha-paramārtha*)。也不妨譯作「境勝義」。

(二) 得勝義 *prāpti-paramārtha* (持業釋)：

最殊勝者就是義利 = 涅槃

*prāptiparamārtho nirvāṇam* -  
*ekāntanirmalatathatāśrayaparāvṛttilakṣaṇam* / ..... /  
*paramaś cāsāv arthaś ceti krtvā paramārthaḥ* / *tatra*  
*saṃskṛtāsaṃskṛtadharmāgratvāt paramo*  
*mārga-prayojanatvād arthaḥ - tathā hi mārgo*  
*nirvāṇaprāptiprayojanaḥ - nirvāṇam tv arthaḥ*  
*sarvāpakāra-doṣarahitatvāt / yasmād doṣasahite 'nartha*  
*ucyate* <sup>72</sup>

得勝義即是涅槃。以畢竟無垢真如(*ekāntanirmalatathatā*)亦即轉依(*āśraya-parāvṛtti*)為特徵(*lakṣaṇa*)。為何稱作勝義？.....此乃最殊勝者而

<sup>72</sup> 山口益校訂 *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, p.125。

且是義利 (artha)，所以是勝義。其中，〔說是〕最殊勝者，因為〔涅槃〕是有為、無為諸法中最高者，〔說是〕義利，因為〔涅槃〕是道的目的 (prayojana)。因為道是以得涅槃 (nirvāṇapṛāpti) 為目的的。然而涅槃是義利，是因為離一切種類的過失。因為若與過失俱，就被稱為無義利。

第二種解法採持業釋，但顯然不是將 parama 看作形容詞來修飾 artha，所以不可以想作是「最殊勝的義利」。安慧釋作「此乃最殊勝者而且是義利」(paramas cāsāv arthas ca)，梵文是用兩個 ca 來連接 parama 和 artha，顯然是看作同位格，也就是說涅槃是最殊勝者也是義利。它是最殊勝者，是因為它是有為、無為法中最高的，我們當然也可以說因為它是修行最終的果，所以被看作在諸法中有最高的地位。說是義利 (artha)，因為涅槃是修道最終的目的 (prayojana)，在此似乎是將 artha 解作「目的」(purpose)，接著又說之所以說是 artha，是因為它已經離去一切種類的過失，又似乎是將 artha 解作「利益」(advantage)。因此玄奘漢譯作「義利」，或許就是為兼顧「目的」與「利益」二義。

因為是就涅槃的「獲得」(pṛāpti) 來說勝義，所以被說為「得勝義」，也不妨看作為「果勝義」。安慧釋說其具體指涉的是轉依，是離開了垢染的畢竟無垢的真如，即是所謂的離垢真如或離垢清淨。

(三) 正行勝義 pratipatti-paramārtha (有財釋)：

以最殊勝者為對象或目的的 = 勝道

pratipattiparamārtho mārgaḥ /...../ paramo 'syārtha  
iti krtvā / viśayaḥ prayojanaṃ vārthaḥ – viśayas tathatā –  
 prayojanaṃ nirvāṇaṃ / viśayadvāreṇa parama ucya mānaḥ  
 katham anyonyasamarthanam na syāt /  
 anyonyasamarthanam sat ko doṣa iti – niścayābhāvaḥ /  
 naivaṃ bhaviṣyaty anyonyasamarthanāt siṃhavanavat /<sup>73</sup>

正行勝義即是道。……因為〔正行〕是最殊勝者為它的義 (artha) 的。義 (artha) 在此有對象 (viśaya) 或〔道的〕目的 (prayojana)〔兩義〕，若是對象，指的是真如；若是目的，指的是涅槃。若是依於對象這一面來說其為最殊勝者，不是就會落入〔要說明道的殊勝性時，說是最殊勝的真如為對象，所以道是最殊勝的；而要說明真如此一對象的殊勝性時，卻說它是殊勝的正行的對象，所以真如是最殊勝的，這樣的〕意義彼此相互證成的關係 (anyonyasamarthana) 嗎？意義彼此互依的關係會有什麼過失嗎？會變成決定無。不會因為意義彼此互依的關係就變成那樣的，譬如獅子與森林。

第三種解法是有財釋，是將 parama-artha 解釋成形容詞「擁有 parama-artha 的」，用以修飾另外一個名詞「正行」(pratipatti)，也就是說是「擁有 parama-artha 的正行」。但是此複合詞本身還是必須依六離合釋來解說，安慧是將其解為同位格的持業釋，parama 是最殊勝者，artha 則有「對象」、「目的」兩種可能，

<sup>73</sup> 山口益校訂 *Madhyāntavibhāṅgikā* , p.126 .

當 artha 是「對象」義時，最殊勝者就是「真如」，這時候「擁有 parama-artha 的」就變成「擁有『真如=對象』的」，也就是「以真如為對象的」；當 artha 是「目的」義時，最殊勝者就是「涅槃」，這時候「擁有 parama-artha 的」就變成「擁有『涅槃=目的』的」，也就是「以涅槃為目的的」。

而「以真如為對象的」、「以涅槃為目的的」即是正行，是已經踏上正確的修行方向，能夠開始分證真如，未來也將達到涅槃此一目的地的修行道，依如此的道所呈顯的勝義，被稱為正行勝義，也可說是行勝義。而且此正行的體即是無分別智。

總結本節的分析，我們可以看到唯識學依於六離合釋當中的依主釋、持業釋、有財釋來分析勝義一詞，竟然可以分別對應到修行時「所觀的境·真如」、「所得的果·涅槃」、「所修的正行·勝道」，由此可知勝義的內涵可包含境、行、果三個面向，試將以上所述整理如下：

義勝義 artha-paramārtha (依主)：最殊勝的無分別智 的 對象= 真如·境  
 得勝義 prāpti-paramārtha (持業)：最殊勝者 就是 義利 = 涅槃·果  
 正行勝義 prati-pattiparamārtha (有財)：以最殊勝者為對象或目的的= 勝道·行

至於作為大乘真理的真如，從《解深密經·勝義諦相品》可知這樣的真如作為勝義具有「無二相、離言相、超過一切尋思所行相、超過諸行一異性相、遍一切一味相」等五種特徵；作為修行最後的圓滿果報的涅槃，依《成唯識論》則有「本來自性清淨涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃」四種；以無分別智為體的勝道，依《攝大乘論》則說其具有「離無作意、離過有尋有伺地、離想受滅寂靜、離色自性、離於真

義異計度」等五種特徵。僅在此做這樣的簡單的說明，一一詳述另待他稿。

## 六、清辯如何從持業、依主、有財三釋來解釋勝義

清辯屬於中觀學派的自立論證派（又稱自續派），相對於主張無法藉由因明的推論式來證成空性的歸謬論證派（又稱應成派），積極主張藉由推論來證成空性，只是空性論證要具有三個特色：一、在主張命題（宗）當中要附加「在勝義中」的限定；二、不只是在主張命題，所有的否定判斷全部都必須是非定立的否定（*prasajya-pratiṣedha*）；三、不存在著異類的例子（也就是不存在有因三相「異品遍無性」當中的「異品」）<sup>74</sup>。清辯在其《中觀心論思擇炎》（*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarka-jvāla*）解釋《中觀心論》第三章第 26 偈的「在勝義中」（*paramārthataḥ*）一詞時，先解釋從持業、依主、有財三種複合詞的不同解法，勝義可以有什麼樣的意思，最後說應該取有財釋的解法，其文如下<sup>75</sup>：

tatra bhūtasvabhāvaṃ hi noryādi paramārthataḥ /  
kṛtakatvād yathā jñānaṃ hetumattvādito ‘pi vā // (《中觀

<sup>74</sup> 參考江島惠教《中觀思想の展開——Bhāvsviveka 研究》（東京：春秋社，1980），p.102。

<sup>75</sup> 轉譯自江島惠教的日譯，《中觀思想の展開——Bhāvsviveka 研究》，pp.92-3。「在勝義中」梵文原作 *paramārthatas*，用的是表示從格（*ablative*）的 *-tas*，亦可翻作「從勝義來看」。

心論》Ⅲ.26)

此中(宗)地等在勝義中不是以大種(元素, bhūta)為自性的, 因為(因1)是所被造者(kṛtaka), 而且(因2)是擁有原因者(hetumattva)等,(喻)就如智(jñāna)。

〔在「宗」亦即主張命題中附加「在勝義中」〕

「勝義」中, 所謂「義(artha = 對象)」即是所應該被知道的(jñeya), 所以彼義(對象)即是所應該被掌握的(pratipādyā)、所應該被證得的(adhigantavyā)。所謂「勝」即是最殊勝的(uttama)〔之意〕。

(i)「勝義(paramārtha)」此一複合詞(samāsa), 它既是義(對象)又是最殊勝的, 所以說為「最殊勝的義(最殊勝的對象, 勝義)」。(持業釋)

(ii)或者, 是最殊勝者的義(paramasyārthaḥ)亦即殊勝的無分別智(nirvikalpajñāna)的義(對象), 所以是「最殊勝者的義(最殊勝者的對象, 勝義)」。(依主釋)

(iii)或者, 是隨順於勝義者(don dam pa dañ mthun pa. paramārthānukūla)。亦即在隨順於勝義之掌握的般若中, 是擁有彼〔前述所謂(i)「最殊勝的義」、(ii)「最殊勝者的義」這種意義下的〕勝義的, 所以是「隨順於勝義者」。

(有財釋)

「在勝義中」即是在彼〔第(iii)意義下的〕勝義中。(Dsa 63a1-4)

中觀學派主張一切法乃是無自性所以一切法是空, 若要論證地等物質是空, 則可以建立主張命題亦即所謂的「宗」, 說

「地等不是以大種為自性的」。其原因有兩個，一是地等乃是所被造作而成的，一是它們是擁有其原因的，所以它們絕對不是以大種作為其常一、自在、不變的自性的。就如智（*jñāna*）也是如此，它也不是以大種為自性的。而重要的是在主張命題當中必須加上「在勝義中」，而此時所謂的勝義為何就變得非常重要，清辯在這樣的脈絡上提出了勝義這個複合詞的解法。

清辯先解釋勝與義的各別意思，「義」（*artha*）是所應該被知道的（*jñeya*），如前面所說《俱舍論》會說所應該知道的是四諦，而唯識學派會說是三性，中觀應該會認為是「空性」吧！清辯進一步用了「所應該被掌握的」（*pratipādyā*）、「所應該被證得的」（*adhigantavya*）來說明 *jñeya* 的意義。所以很清楚這裡的「義」不是單純作為認識對象的所緣境，而是在修行實踐上所應該被知道、掌握、證得的真理。而「勝」（*parama*）最原本是作為形容詞，意思是「最殊勝的」（*uttama*）。

接下來清辯先依持業釋的形容詞關係，將勝義解釋成「最殊勝的義」亦即「最殊勝的對象」，雖然清辯沒有明說具體指涉為何，不過應該如前所述，指的是所應該被知道、掌握、證得的空性（也可說是真如等）。其次，用依主釋來解釋時，形容詞「最殊勝的」（*best*）轉而成為名詞「最殊勝者」（*the best*），具體指的是無分別智（當然也可以說是空性智），勝義就變成了「最殊勝者的義」也就是「最殊勝的無分別智的對象」，當然指的也是空性。第三種有財釋的解法，可以說是清辯解說的特色所在，在理解此解法時，可以先將此複合詞解釋為「擁有勝義的」以符合有財釋的「有財」之意，而其中的勝義可以做第一種的持業釋或第二種的依主釋來解，如此就變成了引文中

所說「是擁有彼〔前述所謂(i)「最殊勝的義」、(ii)「最殊勝者的義」這種意義下的〕勝義的。什麼可以作為擁有最殊勝的對象或最殊勝者的對象的東西呢？清辯說這就是「隨順於勝義之掌握的般若」，也就是說在修行的過程中先有了正確的世俗智（或者稱之為慣習的般若），而後進入到聞思修的過程，在這過程當中所聞思的「無生起」等論述以及所生起的般若，雖然還未能證得勝義，但是順著這個方向繼續修下去會有勝義的證得，所以將這些稱之為「擁有彼勝義的」，又稱之為「隨順勝義者」(paramārtha-anukūla)。所以究竟而言，「隨順勝義者」不是勝義，而是般若。

由此，我們可以這樣說，對清辯來說，諦乃是真理，能認識真理的乃是般若，世俗的真理為習慣的般若所認識，勝義的真理為勝義的般若所認識。而在解釋勝義諦這樣的真理時，藉由複合詞的三種解法，持業和依主所得的都是指勝義般若所對的空性或真如，但是有財所得則是相當特別的，這時候的「隨順勝義者」不是真理，而是指要從世俗般若過渡到勝義般若的中間階段，這時候所聽聞的無生起等論述以及聞思修所成的般若，從其最後可以使勝義般若生起以證得勝義，而將其稱作「隨順勝義者」。所以在主張命題當中加入「在勝義中」指得就是「在隨順勝義者當中」，也就是在無生起等論述或者在聞思修所成的般若當中，要知道地等物質不是以大種為自性的。

這樣子的結構，讓我們想起前面說勝義阿毘達磨是無漏慧，而一身六足的阿毘達磨論書以及聞思修所成的有漏慧從其乃使無漏慧生起的方便，也將其稱作阿毘達磨，但只是世俗阿毘

達磨。清辯對勝義的三種解法，以及其二諦與般若的關係，其結構或許可以表示如下<sup>76</sup>：

表七：清辯對勝義的三種解法及其二諦與般若的關係

二諦（真理、satya）			般若（prajñā）
勝義諦 paramārtha- satya	持業	最殊勝的對象 paramo 'rthaḥ	← 勝義般若 pāramārthikī prajñā <sup>77</sup> 勝義智 paramārtha-jñāna
	依主	最殊勝者的對象 paramasyārthaḥ	
	有財	↑ 隨順勝義者 paramārthānukūla = 般若 (無生起等論述以及聞思修所成的般若)	
世俗諦 saṃvṛti-satya	← 世俗的般若 sāṃketikī prajñā 正確的世俗智 bhūta-saṃvṛti-jñāna		

至此，我們可以清楚看到唯識學派以及由清辯所代表的中觀學派對於勝義的三種解讀的不同，可以簡單歸納。如下表：

表八：唯識與中觀用依主釋、持業釋、有財釋解釋的三種勝義比

<sup>76</sup> 本表參考江島惠教《中觀思想の展開——Bhāvsviveka 研究》p.102 的圖所作，但筆者做了部分修改。

<sup>77</sup> 此處的勝義般若（pāramārthikī prajñā）和世俗般若（sāṃketikī prajñā）形成一個對應，在如前面第一節所述，這時候的「勝義」（pāramārthika）與「世俗」（sāṃketika）應該做形容詞，分別是「與首要意義相關的」和「建基在約定俗成的」之意。

	勝 parama- best/the best	義 artha	勝義 parama-artha
依主釋	the best = lokottaraṃ jñānam 最殊勝者=出世間智	viṣaya, ālambana = object 義=對象	最殊勝的無分別智的對象 =真如(空性)
	the best = nirvikalpajñāna 最殊勝者=無分別智	jñeya = object 義=所知=對象	最殊勝的無分別智的對象 =真如(空性)
持業釋	the best = agratva 最殊勝者=諸法中最高者	prayojana = aim, profit 義=義利=目的	最殊勝者就是義利或目的 =涅槃
	best = uttama 最殊勝的	jñeya = object 義=所知=對象	最殊勝的對象 =真如(空性)
有財釋	the best = tathatā 最殊勝者=真如	viṣaya = object 義=對象	擁有「真如=對象」的/ 以真如為對象的 =勝道
	the best = nirvāṇa 最殊勝者=涅槃	prayojana = aim 義=目的	擁有「涅槃=目的」的/ 以涅槃為目的的 =勝道
	the best = nirvikalpajñāna 最殊勝者=無分別智	jñeya = object 義=所知=對象	擁有最殊勝的無分別智的對象的 =擁有真如(空性)的 =隨順勝義者
	best = uttama 最殊勝的	jñeya = object 義=所知=對象	擁有最殊勝的對象的 =擁有真如(空性)的 =隨順勝義者

Buddhism & Museum of Buda

## 七、結論

綜合以上研究，我們可以知道唯識學派除了重視《阿含經》以來對「諦」的定義，所謂「如如(tatham)、不離如(avitatham)、不異如(ananyatham)」的「如實性」(bhūtātā)外，還強調其自相不會欺瞞，見其自相會有不顛倒的覺知(buddhi)或勝解(adhimokṣa)現起，也就是諦還有「無顛倒性」的一面，也就是所謂的真理包含了「如實性」與「無顛倒性」的兩面。若將真如視作真理的同義詞，則前者被稱為所知真如，後者被稱為能知真如。因此將勝義諦定義成「無漏心心所及其所行境」，

也是順此脈絡產生的。也就是看起來比較是作為「所」的一面的真如、勝義，在某些地方被看作具有「能」的一面。

就《辯中邊論》三種勝義的解說中，利用有財釋將勝義解釋作「以最殊勝者為對象或目的的」（亦即以最殊勝的真如為對象或以最殊勝的涅槃為目的），這樣的正行勝義指的是勝道，也就是在此所說的「無漏心心所」，因為以戒定慧三學或八正道等為內容的勝道乃是以無漏心心所為其本質的，當然從過程上來說，要達到根本無分別智，必然要有加行無分別智的前行，所以雖然強調的是無漏心心所，但有漏的聞熏習也是不可或缺的。而利用依主釋將勝義解釋成「最殊勝的無分別智的對象」（亦即無漏心心所的對象），這樣的義勝義或境勝義指的是真如，也就是在此所說無漏心心所的「所行境」。

至於利用持業釋將勝義解釋成「最殊勝者就是義利（利益）」，說這樣的得勝義或果勝義指的是涅槃，要將這包含在勝義的定義「無漏心心所及其所行境」當中，確實是需要多一點的說明的。如在正行勝義的解說中，我們看到說在勝道的修行乃是以最殊勝的真如為對象，也就是說無漏心心所乃是以真如（空性）為所緣的，還說勝道的修行乃是以最殊勝的涅槃為對象的，也就是說無漏心心所乃是以涅槃為目的的，所以談正行勝義時其實就包含了此果勝義的內容在其中了。在這裡我們看到與《俱舍論》中勝義阿毘達磨亦即無漏慧能夠對觀四諦、對向涅槃類似的結構。同樣地從佛教重視實踐的精神來看，雖然「法」最首出的意義在於作為八正道的「中道法」，但也可含攝所觀察的緣起、四諦的真理以及所證得的解脫境界亦即涅槃。將所證得的涅槃果也就是勝道的目的，從其是「目的」也將其

視為是無漏心心所的「所行境」，所以說它是勝義，這也有其脈絡可循。

唯識學派這種將勝義解釋作所應悟的理境（真如）、所應修的慧行（勝道）、所應證的寂果（涅槃）的作法，巧妙地用三種勝義含蓋境、行、果三個層面，並綜合出勝義乃是「無漏心心所其所行境」的定義，相對地也就將世俗定義成「有漏心心所及其所行境」。依於這樣的定義，則其與五法、三性、二真實的對應，自然就是相、名、分別屬於世俗，是依他起性，是盡所有性，而正智、真如屬於勝義，是圓成實性，是如所有性了。

雖然在特別解釋三種勝義或者定義勝義為「無漏心心所及其所行境」時，唯識學派將作為慧行的無漏心心所以及作為寂果的涅槃都放入到勝義當中，但是在大多數的場合，勝義還是被當作是「所行境」尤其是當作真如來看待的。如《解深密經·勝義諦相品》中所說的勝義指的就是真如，在《阿毘達磨雜集論》中區別世俗諦苦、勝義諦苦時，也是純從世俗即是世間智的對象，勝義則是出世間智的對象來說的。<sup>78</sup>中觀學派的清辯可以說也是如此看待的，所以他雖然同樣用三種複合詞解法，所得到的卻是「最殊勝的無分別智的對象=真如」、「隨順勝義

---

<sup>78</sup> 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6〈1 諦品〉：「問：如說二苦，謂世俗諦苦、勝義諦苦。何者世俗苦？何者勝義苦？答：生苦乃至求不得苦，是世俗諦苦，世間智境界故。略攝一切五取蘊苦，是勝義諦苦，由安立真如門，出世智境界故。」(T31, no. 1606, pp. 719c27-720a2)

者=般若」、「最殊勝的對象=真如」，雖然表面上看起來與唯識學似乎有點差距，但從作為隨順勝義者不外就是般若，能隨順勝義的也就包含了加行與根本無分別智在內了。由於清辯在《中觀心論思擇炎》重視的空性論證中附加「在勝義中」時的勝義的義涵，所以重點都放在解為有財釋的「隨順勝義者」上，對於勝義是否可以藉由持業釋解為真如並沒有進一步著墨，或許可以在他處尋得也未可知。但是從涅槃乃是對於真如的實證來說，說真如其實就預設有涅槃在其中了。<sup>79</sup>如此看來，清辯三種勝義的解釋與唯識學派也就極為相近了。

若依言教、理境、理事二諦的區分來說，依於有漏、無漏的心心所及其所行境來定義的二諦，顯然是所謂的理境二諦（真妄二諦）。

至於在阿毘達磨文獻中，勝義與世俗同時加在一個名詞前

<sup>79</sup> 印順曾明白地說「涅槃，是第一義諦的實證」，並說「由世俗得勝義，由勝義得涅槃」，其文如下。亦可由此了解清辯安立「隨順勝義者」的用義。

「《中觀論頌講記》：「涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。」（Y05, no. 5, p. 452a4-12）

面，如前面所說的「勝義緣起·世俗緣起」、「勝義垢·世俗垢」等，這時候通常對應的梵文應該是形容詞 *pāramārthika* 和 *sāṃketika*，意思是「與最好的或首出的意義相關的」以及「建基在約定俗成的、與次要的意義相關的」。不是在指涉、區別兩個在性質上有高下的兩個事物，而是說同一個語詞有兩種意義表現，一個比較是首出、最好的原義（第一義），而另外一個是由此導出屬於第二序，世間一般約定俗成的意義，對世間人來說是具體而實用的。這樣的用法無關於諦或真理，唯識文獻中有些還是屬於這樣的用法，如說「世俗婆羅門、第一義婆羅門」。

以上主要從真理的「如實性」與「無顛倒性」的兩個面向，探索三種勝義成立的脈絡與內涵，而關涉到佛教與真理相關的法、對法、諦、真實義、三性等重要概念，希望能藉此對唯識學真理觀的探索，提供一個整體鳥瞰式的架構。因此無暇做更精細的分析，一切也只能待他日另稿處理。

## 參考書目

- 《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99。  
《增壹阿含經》CBETA, T02, no. 125。  
《佛遺教經》CBETA, T12, no. 389。  
《大毘婆沙論》CBETA, T27, no. 1545。  
《阿毘達磨俱舍論》CBETA, T29, no. 1558。  
《阿毘達磨俱舍釋論》CBETA, T29, no. 1559。  
《阿毘達磨順正理論》CBETA, T29, no. 1562。  
《瑜伽師地論》CBETA, T30, no. 1579。  
《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585。  
《攝大乘論釋》CBETA, T31, no. 1597。  
《中邊分別論》CBETA, T31, no. 1599。  
《辯中邊論》CBETA, T31, no. 1600。  
《顯揚聖教論》CBETA, T31, no. 1602。  
《大乘莊嚴經論》CBETA, T31, no. 1604。  
《大乘阿毘達磨雜集論》CBETA, T31, no. 1606。  
《瑜伽師地論・本地分・聲聞地》CBETA, T32, no. 1647。  
《大乘法苑義林章・二諦義》CBETA, T45, no. 1861。  
《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821。  
《俱舍論疏》CBETA, T41, no. 1822。  
《瑜伽論記》CBETA, T42, no. 1828。  
《辯中邊論述記》, CBETA, T44, no. 1835。  
《解深密經疏》CBETA, X21, no. 369 // Z 1:34 // R34。  
《俱舍論疏》CBETA, X53, no. 836 // Z 1:83 // R83。  
小谷信千代,《虛妄分別とは何か——唯識説における言葉と

世界》(京都：法藏館，2017)

山口益博士還曆紀念，《印度學佛教學論集》(京都：法藏館，1955)

印順《中觀論頌講記》CBETA, Y05, no. 5。

印順《攝大乘論講記》CBETA, Y06, no. 6。

印順《初期大乘佛教之起源與開展》CBETA, Y37, no. 35。

印順《性空學探源》CBETA, Y11, no. 11。

印順《佛法概論》CBETA, Y08, no. 8。

早島慧，〈複合語からみた「勝義 (paramārtha)」〉《龍谷大学佛教学研究室年報》(17)，2013。

林鎮國，《空性與方法——跨文化佛教哲學十四論》(台北：政大出版社，2012)

松田和信〈ステイラマテイ疏から見た俱舍論の二諦説〉《印度學佛教學研究》63-1，2014。

長尾雅人，《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》II (京都：長尾文庫，2007)

深浦正文，《唯識學研究》卷下 (東京：大法輪閣，2011)

勝呂信靜，《唯識思想の形成と展開》(東京：山喜房，2009)

袴谷憲昭，《唯識思想論考》(東京：大藏出版，2001)

楊郁文，《阿含要略》(台北：東初出版社，1993)

萬金川，《詞義之爭與義理之辯》(南投：正觀出版社，1998)

葉均譯，《清淨道論》(高雄：正覺學會，2002)

趙東明，〈析論《瑜伽師地論・菩薩地・真實義品》之「真實義」-- 以窺基《瑜伽師地論略纂》及遁倫《瑜伽論記》

為依據》，《圓光佛學學報》n.15，2009。

橫山紘一，《唯識 仏教辞典》（東京：春秋社，2010）

橫山紘一，《唯識の真理觀》（京都：法藏館，2014）

櫻部建，《俱舍論の研究——界品・根品》（京都：法藏館，1969）

櫻部建、小谷信千代譯，《俱舍論の原典解明——賢聖品》（京都：法藏館，1999）

Bhikhu Ñāṇamoli trans., *The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, 1991.

M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. Rhys Davids, C.A.F. ed., P.T.S 版 *The Visuddhimagga of Buddhaghosa*, London, 1975.

Yamaguchi ed., *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭkā*, Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda. Librairie Hajinkaku, Nagoya, 1934; Tokyo Suzuki Research Foundation, 1966.

「瑜伽師地論資料庫」（<http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html>）

GRETIL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages,

[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/vakobhau.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/vakobhau.htm))

北京大學梵文貝葉經與佛教文獻研究所  
(<http://www.fanfoyan.com/intro.htm>)

Looking at the Lines of Development and Content of Yogācāra  
Three Kinds of Ultimate Truth from the Truths of ‘Reality’ and  
‘Non-Inversion’

Chen, I-biau  
Associate Professor,  
Department of Buddhist studies, Fo Guang University.

Abstract:

It is commonly thought that the conventional truth (*saṃvṛti-satya*) is the mundane truth, whereas the ultimate truth (*paramārtha-satya*) is transmudane truth, a position taken from their objective aspect as that which is cognized. However, when explaining the ultimate truth, the text of the *Madhyānta-vibhāga*, ‘Tattvapariccheda,’ skillfully utilizes the three ways of breaking down compounds in Sanskrit, i.e. *tatpuruṣa*, *bahuvrīhi*, and *karmadhāraya*, to render the term respectively into: ‘the object of supreme nonconceptual gnosis,’ ‘taking the supreme as object or goal,’ and ‘the supreme is itself the benefit.’ This is further broken down to specifically refer to: true suchness (*tathatā*), the supreme path (*pratipattiparamārtha*), and *nirvāṇa*, where these three are also: the object to be realized through cultivation, the practices to be cultivated, and the result to be realized. Bhāviveka of the Madhyamaka school also uses these three ways of breaking down compounds to explain the ultimate truth, when he states: ‘the

object of supreme nonconceptual gnosis = true suchness,' 'that which conforms to the ultimate truth = *prajñā*,' and 'the supreme object = true suchness,' and we can see that 'that which conforms to the ultimate truth' is almost identical to the supreme path, as *nirvāṇa* is the realization of true suchness. This reveals that the differences between the Vijñaptimātra and Madhyamaka schools are not so much.

This paper will make an analysis of those concepts which are connected with 'truth' in Buddhism, with the aim to find the lines of development by which the Vijñaptimātra school's three kinds of ultimate truth were established, as well as to gain a deeper understanding of their content. The result was the discovery that the concept 'dharma,' when viewed from the Buddhist emphasis on the spirit of actualization, has as its foremost meaning the 'dharma of the middle way' in the eightfold path. However, it can also refer to dependent origination, the four truths, and the state of liberation to be realized, i.e. *nirvāṇa*, as objects of contemplation. When the *Abhidharmakośa* explains the Abhidharma position, it states that because contaminated wisdom contemplates the four truths, the object of *nirvāṇa*, it is therefore the Abhidharma in the ultimate sense. From this we can also see the structure of the act of wisdom toward the principle as object and result of practice. When further examining the Vijñaptimātra school's explanation of 'truth,' apart from emphasizing that it is 'suchness' (*tatham*), 'not apart from suchness' (*avitatham*), and its 'reality' (*bhūtata*) which

is ‘not other than suchness’ (*ananyatatham*), there is also emphasize on the non-deceptive nature of its own characteristic. On perceiving its own characteristic, there is the manifestation of either a non-inverted intuition (*buddhi*) or release (*adhimokṣa*), which just indicates that truth also has a non-inverted aspect, with the former named true suchness of the known, and the latter named true suchness of the knower.

Through research into the corresponding relationships between the Vijñaptimātra schools’s concepts of ‘real object’ (*tattva-artha*) (including two kinds of reality, four kinds of reality, and six kinds of reality) and the two truths, three natures, and five dharmas (characteristic, name, discrimination, true suchness, and right wisdom), we have discovered that in the end the Vijñaptimātra school defines the conventional as ‘the contaminated mind and mental factors , as well as their objects of cognition,’ and defines the ultimate meaning as ‘the uncontaminated mind and mental factors , as well as their objects of cognition.’ This is a continuation of the core Buddhist concern with actualization, in that any discussion of truth cannot be dissociated from the subjective wisdom that eliminates taints and obstacles, even to the point of stating that wisdom is itself truth. Here, when explaining the terms and language for the ultimate truth, on one hand, it ingeniously conforms to the methods for interpreting Sanskrit compounds, and on the other hand, in terms

of doctrinal content, it enables the ultimate truth to simultaneously have the significance of true suchness, the ultimate path, and nirvāṇa. This is a continuity of the roles of object, practice, and result in spiritual cultivation.

Key Words: ultimate truth, true suchness, Dharma, true reality, Yogācāra

