

大乘玄論一一諦義（節錄）

中大佛學教材編寫組

〔解題〕

佛教在漢代傳入中國，經過魏晉南北朝前後長達五百年的傳譯和講習，到隋唐時代，開始有了由中國人所創造的、具有統一思維形式的教派。從此之後，印度原典雖然仍享有崇高的地位，但在實際作用上，已不如這些新教派的開宗者所撰寫的論書那麼重要。真正對後世產生領導作用的，是這些論書中所鑄造的新觀念，各教派都有自己的一套思想。我們必須認清佛教在中國後期發展的道路，以中國資料取代印度資料的事實，才能了解中國佛教的貢獻。這是一個新領域的建立，所以近代學者特別將之稱為中國佛教（Chinese Buddhism），而非原來印度佛教形式的延長（Indian Buddhism in China）。

雖然，在時空上，這樣的一個領域應自漢代開始，但教派成熟，却必須待至隋唐時候。為什麼呢？主要的原因，是佛教本身經典多，義理繁複，在印度已分裂為大小乘各個不同的系統。重要經典如般若、無量壽、法華、涅槃、維摩、勝鬘、楞伽、十地、華嚴、解深密，都各開一個方向；論書如毘曇、俱舍、中論、成實、攝大乘、唯識，亦相繼流行。這些資料都在魏晉南北朝時候傳進中國，自然引起中國方面的反應：先是講習，了解內容；然後比較，作綜合工作。站在中國人立場，這些經典既然都是佛說，則資料雖多，亦必須加以融貫。不過在融貫之前，不能不有一段消化期。這就是在南北朝時候，隨著經典的傳譯，為什麼有

很多專門講習人才，稱為毘曇師、成實師、涅槃師、楞伽師、地論師、攝論師產生的原因。因為不經過講習，不能深入了解內容。只有先把經典的內容看清楚了，隋唐時候才可以起來作綜合工作。

此外，亦有外在的原因：隋唐時候國家得到統一，結束了長期分裂割據的局面。政治的安定亦有助於宗教、文化的交流。原來在南北朝時代，北方佛教重實踐，南方佛教重義解，都各有偏失，佛教本來是著重解行一致的。隨著統一時代的來臨，教團本身亦產生了統一的呼聲。

隋唐時代，首先發展出來的教派是三論宗、天台宗。在思想上，這兩宗基本上都是沿著印度般若經的道路，加上自己的創見來組織教法的。有關天台宗的觀點，我們將在次篇加以介紹，現在先解釋三論宗的立場。

三論，原指印度龍樹一系所寫的三部論書：中論、十二門論（以上二書龍樹撰）、及百論（龍樹弟子提婆 Āryadeva 撰）。由於這三部論書的主旨都在說明超出相對以歸中道的道理（這原是龍樹中觀學派的特點。參看本書上冊中論觀有無品一文的解題），於是形成一個批判系統。三論宗就是自覺地採取這個批判系統來處理佛教問題，並提出自己的終極理想的教派。

三論宗的代表人物是吉藏。但在吉藏之前三論已經有學問上的傳承。最先是鳩摩羅什（Kumārajīva, 350 - 409），他是三論

的翻譯者。次爲他門下的僧肇、僧叡、曇影、僧導等人。尤其是僧肇，他對龍樹的中觀哲學了解最爲透徹，時人推爲「解空第一」；他和鳩摩羅什居關中（今陝西省西安一帶），被後世三論宗人稱爲「關河舊義」（關河即關中），意思就是三論思想的祖源。梁武帝時，遼東僧人僧朗來南方弘揚三論，再經僧詮、法朗而傳至吉藏；經吉藏努力，才光大成宗。後世爲區分這一段歷史，特別把關河時代的三論稱爲舊三論，吉藏稱爲新三論。

吉藏的著述很多，大乘玄論是最有代表性的一種。在這本書中，吉藏把南北朝以來所熱烈討論的佛學問題，如二諦問題、中道問題、佛性問題、一乘問題、涅槃問題、權實二智問題等等，都分別研究，徵引各家說法，最後依三論的批判精神給予安排，定出義理的宗極，可說是一本帶有總結性的書。吉藏認爲這些問題都是大乘佛學的問題，所以名爲大乘玄論；「玄」是深遠的意思，吉藏自信通過他的處理，大乘的深義便可以彰顯出來。

本文所選，是其中討論二諦的一段文字，（大正藏卷四五，第十五頁）。二諦問題在印度淵源極古，它的產生是來自對我們所認識的對象的考察：究竟我們在常識上所認識的世界是不是真實存在？如果是，這就是常識觀點，如果不是，那麼真實的存在是什麼？由於常識有爭論性，經過反省之後，發覺我們討論存在問題不能依常識作準，於是把存在分爲兩重、一重是常識所接受的世界，亦即我們在言談中通過語言來表達的世界，稱爲世俗諦；「諦」有真實的意思，在這裏就是把真實限定爲常識中的真實，人必須通過語言文字才能獲得它的存在意義。另一重是事物自身的存在，與語言的指涉無關稱爲勝義諦。世俗諦畧近於哲學上的「現象」（phenomenon），勝義諦則畧近於「本體」（reality）。問題是：二諦觀念透過翻譯，當時大家都不甚了解，引致討論極多（據廣弘明集所傳，梁昭明太子蕭統曾經爲二諦問題徵求解答，應對者達二十二家）。吉藏在大乘玄論中指出：二諦其實不是區分存在的範疇，而是施教的範疇，目的是使人的思想能夠升進，以到達超絕言詮的最高境界。這在佛教思想上是一大突破。

〔作者〕

吉藏（549—623），俗姓安，本西域安息（Araces，古波斯所建之國名，位於中亞）人，先世已移居金陵（今南京）。受父親影響，七歲即從法朗出家，學習經論，對百論的破斥外道的辯論方法很有心得，十九歲就能代替法朗宣講。陳末隋初，江南受戰禍蹂躪，寺院荒廢，吉藏正當盛年，率同道往各寺搜集文獻，讀書極多，這對他日後學問的成熟很有幫助。隋朝平定江南後，他前往會稽（今浙江省紹興縣）住持嘉祥寺，前後十年，從學者千餘人，後世因而尊稱爲嘉祥大師。隋煬帝大業二年（606）被邀往揚州住持新建之慧日寺，後又移居長安日嚴寺。他的重要著述，大概都在這時候寫成。隋亡，唐高祖李淵到長安，設置十大德管理僧衆，吉藏亦被選入，其時已七十餘歲。不久病逝，臨終前爲表示他對三論精神的貫徹，還寫了一篇死不怖論。

吉藏一生博學多才，歷受陳、隋、唐三代王室的禮遇，不免驕矜任性，處事頗招人非議，人緣並不好，但他對佛教的功業是卓著的，除了在義理上建立起三論宗的體系之外，還造就了很多弟子，著名的有慧遠、智拔、智凱等。

吉藏的重要著作除大乘玄論外，尚有中論疏、十二門論疏、百論疏、三論玄義、勝鬘寶窟、法華經玄論、法華經義疏、淨名玄論、維摩經義疏等。

〔原文〕

二諦者，蓋是言教之通詮①，相待之假稱②；虛寂之妙實③，窮中道之極號④。明如來常依二諦說法：一者世諦⑤，二者第一義諦⑥。故二諦唯是教門，不關境界⑦，而學者有其巧拙⑧，遂有得失之異。所以若有巧方便慧，學此二諦，成無所得⑨；無巧方便慧學教，即成有所得⑩……。

問：「攝嶺⑪興皇⑫何以言教爲諦耶？」

答：「有其深意，爲對由來以理爲諦故，對緣假說⑬。」

問：「中論云：諸佛依二諦說法⑭，涅槃經云：隨順衆生，

故說二諦⑮。是何諦耶？」

答：「能依是教諦，所依是於諦⑯……。」

問：「何意開凡聖二於諦耶？」

答：「示凡聖得失，令轉凡成聖。」

問：「於諦爲失者，何以言諦耶？」

答：「論文自解^{①⑦}。諸法性空，世間顛倒謂有，於世人爲實，名之爲諦^{①⑧}；諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名之爲諦^{①⑨}。此即二於諦。諸佛依此而說，名爲教諦耳^{②⑩}。」

問：「教若爲^{②①}名諦耶？」

答：「有數意：一者依實而說故，所說亦實^{②②}，是故名諦；二者如來誠諦之言^{②③}，是故名諦；三者說有無教，實能表道^{②④}，是故名諦；四者說法實能利緣^{②⑤}，是故名諦；五者說不顛倒^{②⑥}，是故名諦。與他家異有^{②⑦}……他但以有爲世諦；空爲真諦^{②⑧}，今明：若有若空，皆是世諦；非空非有，始名真諦^{②⑨}。三者：空、有爲二，非空、非有爲不二；二與不二，皆是世諦；非二非不二，名爲真諦^{③⑩}。四者：此三種二諦皆是教門^{③①}，說此三門，爲令悟不二^{③②}，無所依得始名爲理^{③③}。」

問：「前三皆是世諦，不二爲真諦？」

答：「如此。」

問：「若爾，理與教何異？」

答：「自有二諦爲教，不二爲理^{③④}。皆是轉側適緣無所防也^{③⑤}。」

問：「何故作此四重二諦耶？」

答：「對毘曇事理二諦^{③⑥}，明第一重空有二諦^{③⑦}。二者、對成論師空有二諦^{③⑧}。汝空有二諦，是我俗諦；非空非有方是真諦^{③⑨}。故有第二重二諦也。三者、對大乘師依他、分別二爲俗諦；依他無生、分別無相、不二真實性爲真諦^{④⑩}。今明：若二若不二，皆是我家俗諦；非二非不二，方是真諦^{④①}。故有第三重二諦。四者、大乘師復言：三性是俗，三無性非安立諦爲真諦^{④②}。故今明：汝依他分別二、真實不二安立諦，非二非不二、三無性非安立諦皆是我俗諦，言忘慮絕方是真諦^{④③}。」

〔註釋〕

① 言教之通詮：「言教」，指佛的教法；「通詮」貫通性的解釋。這是說，二諦對於佛的教法有貫通作用。

② 相待之假稱：意思是說，二諦的名稱依相待關係建立，自身並非客觀存在。相待關係，如長短、高下之類。

③ 虛寂之妙實：佛教所說的涅槃、解脫，從其離開無明煩惱的活動言，就是「虛寂」。這是說，二諦是我們到達理想境界時所證見的真實情形。

④ 窮中道之極號：能够把中道的終極意義完全表露出來。「號」是名稱的意思。

⑤ 世諦：即世俗諦。此中「世俗」的意思並非指知識水準低，亦非指道德上的庸俗，而是停留在語言世界中，依語言的共通意義來認識對象。

⑥ 第一義諦：亦名勝義諦、真諦，指絕對真實。「義」是對象義；「勝義」的意思即在表明這一重真實不是未解脫者的對象，必須轉出觀照實相的智慧（般若）來才能當面把握。

⑦ 故二諦唯是教門，不關境界：從上面的敘述，可知二諦的區分是爲了教化，而非爲了解釋客觀對象的存在情形。「境界」，對象存在的道理。

⑧ 巧拙：善巧或笨拙。

⑨ 無所得：這是吉藏提出來的形容最高境界的指向性的字眼。因爲勝義諦超絕言詮，所以不可能是一個語言可形容的具體對象，這就是無所得。

⑩ 有所得：有對象可得，結果反而掉進自我的意識世界裏，而隔斷了真實。這和「無所得」的指向恰恰相反，攝頌：即棲霞山，今江蘇省南京市東北。

⑪ 興皇：指法朗。蓋法朗先住攝山，後往揚州住持興皇寺，大弘三論。世尊爲興皇大師。

⑫ 對緣假說：二諦是爲了教化不同的對象而施設出來的方便說法。「緣」指條件；意思是需要照顧到對象的能力問題，在這一條件下施設教法。

⑬ 諸佛依二諦說法：語出中論觀四諦品。原文云：「諸佛依二諦，爲象生說法：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。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」

⑭ 隨順象生，故說二諦：語出大涅槃經梵行品。原文云：「自知二諦，復爲象生演說二諦；既自解脫，復爲象生說解脫法。」按：吉藏引上述兩段資料，是爲了證明二諦的提出是本於教化立場。能依是教諦，所依是於諦：二諦從能解釋的一面說是教諦，從被

解釋的一面說是於諦。

①7 論文自解：指中論原文。見註⑭。

①8 於世人爲實，名之爲諦；依吉藏意思，這是解釋「凡夫於」，即對於凡夫來說是真實的。這也就是世俗諦之所以稱爲「諦」的理由。

①9 於聖人是實，名之爲諦：此即「聖人於」；勝義諦對於聖人來說是真實。由此可見，於諦作爲被認識的對象，必須扣緊實踐者的心靈而言；不同的人把握不同的對象。

②0 諸佛依此而說，名爲教諦耳；教諦的建立，從於諦來。即先有凡夫於與聖人於的不同境界，才有教化他們上進的文字。

②1 若爲：「若」，如此。「爲」，爲什麼。

②2 依實而說故，所說亦實：教諦依對象的真實性建立，因此也是真實。

②3 如來誠諦之言：教諦是如來的教化。從如來教化的動機及作用上說，都是真實的，不虛妄的。

②4 說有無教，實能表道：教諦兼說有、無二邊，因此能够把真理（道）恰當地、真實地表達出來。

②5 實能利緣：對衆生的上進的確有幫助。「利緣」，有利於衆生。說不顛倒，教諦的建立，最終還是指向真實，與真實相應，所以並無顛倒、或違背真理。

②6 與他家異有：以下列舉十種相異情形，爲免繁瑣，此處只選錄第十種，也是最重要的一種。

②8 他但是有爲世諦，空爲眞諦：他家說二諦，不明白這是出於教化上的運用，以爲二諦是解釋存在的範疇，於是把常識上接受的世界稱爲世俗諦——這就是「有」，而把這一世界的消解，看清楚它不過是我們意識世界的活動，自身不是一個獨立的法——這就是「空」（參看本書上冊般若波羅密多心經分析），稱爲眞諦。

②9 若有若空，皆是世諦；非空非有，始是眞諦；這是對前說的二諦關係作一升進。表明「有」與「空」是一對立，無論說有說空，都在同一層次；只有把它們都否定了，才超出有與空的對立，所以眞諦應該是非空非有。

③0 空、有爲二，非空、有爲不二；二與不二，皆是世諦，非二非不二，名爲眞諦：在前面的一層二諦關係中，俗諦是空，有對立，這就是「二」；眞諦是非空非有，這就是「不二」。「二」和「不二」又構成一新的對立關係。因此根據中觀的雙遣原則必須對破，以成一「非二非不二」的中道，這就到達第三重二諦的眞諦

③1 此三種二諦，皆是教門：以上三重二諦，有這麼多的對立關係，都是爲了說教，使衆生的智慧上升；換言之，都是在教化的立場設立的。

③2 不二：前三重二諦的區分都是沒有的。

③3 無所依得始名爲理：一直到無所依、無所得的地步才名爲眞理。二諦爲教，不二爲理：二諦是教化的形式，超出二諦的對立才是眞理的展現。

③5 轉側適緣無所防也：「轉側」，活動貌。「防」，阻礙。這是說前三重二諦的設計，種種變化都是爲了對機，適應不同對象（適緣）而運用，所以不會有阻礙。

③6 毘曇事理二諦：毘曇，指說一切有部。有部屬小乘；小乘人著書解釋佛理，名爲阿毘達磨（Abhidharma，意即對於佛所說的教法的研究），舊譯毘曇。由於南北朝時代所傳譯之小乘論書，大部份均爲有部典籍，學人不察，遂以有部爲毘曇。有部對於世界構造，採取原子論方式說明。例如物質現象（色法），有部可以承認它是假，但假必依實立，結果分析出構成物質現象的最小單位——極微（物質原子）來，極微成爲最後的實在。這就是事理二諦：物質現象是事，極微的存在是理。

③7 明第一重空有二諦：吉藏表明，第一重空有二諦的建立是爲了對治有部。因爲「假依實」的思考方式，最後必落於實在的極微；極微成爲有自性的存在，結果違反佛陀說一切法皆無常的教法（參看本書上冊般若波羅密多心經分析）。所以吉藏把有部理論列爲俗諦，而以般若所說之空破之；空爲眞諦。

③8 成論師空有二諦：成論師即成實論者。成實論解釋存在，是能够由有入空。具體說則有三重，名爲三心滅：一、假名心滅，把經驗上的實我、實法理解爲假名，而假名空；二、法心滅，假名之所以空，是因爲客觀上並無與假名相對應的事物（實我、實法）存在，能够被經驗到的只是色、聲、香、味、觸的世界，這些色、聲、香、味、觸就是「法」。但進到此層應知這些「法」亦不可執，這就是法空，透過主體上空智的起用而獲得；三、空心滅，再進一步，反觀此空智亦滅，於是成第一義空。

③9 汝空有二諦，是我俗諦；非空非有方是眞諦：吉藏認爲，成實師雖然能够空有對舉，但未能雙遣空有，所以仍是俗諦，進入雙遣境界才是眞諦。

④0 大乘師依他、分別二爲俗諦；依他無生、分別無相、不二眞實性爲眞諦：指攝論師。攝大乘論眞諦譯本解釋存在有三個層次：一

、分別性，指主體認識活動所產生的概念，與成實論、中論之假名相似；二、依他性，事物由緣而展現的狀態（由外緣決定，所以名為依他）；三、真實性，從絕對真實而言，既無假名，亦無所生的法體，一切都是如如。能如此認識，即見真實。吉藏把分別性、依他性對立起來，稱為「二」，這就是攝論師的俗諦；再把真實性是對兩者的否定（分別無相、依他無生），兩者「不二」，理解為攝論師的真諦。

④① 若二若不二，皆是我家俗諦；非二非不二，方是真諦：依上述，「二」及「不二」成爲對立，就是俗諦；必須雙遣此對立，才是真諦。大乘師復言：三性是俗，三無性非安立諦爲真諦：此中大乘師，據說是指地論師。地論師認爲：三性的說法仍是俗諦，三無性才是真諦。但從典據上說，三無性的觀念出自唯識宗人，即與攝論有聯繫。三無性是（依真諦譯）：一、無相性，主體認識活動所

產生的概念不是客觀存在，即此「相」之自身非有；二、無生性即生無自性，事物由緣而展現，則其存在不是有體；三、無性性，即無自性之性，一切法都是無常過轉，本來處於無自性的狀態。由此可見，三無性即是三性的反面說法，三性偏於說有，爲免起執，於是再說三無性來對消它；這種對消的態度，目的不在解釋存在，所以稱爲「非安立諦」（按：能够善巧地提供答案，以正面解決問題者，稱爲「安立」）。

④③ 汝依他分別二、真實不二安立諦，非二非不二、三無性非安立諦皆是我俗諦，言忘慮絕方是真諦：吉藏認爲：「二不二」是安立諦，「非二非不二」是非安立諦；前者就三性關係說，後者兼自三性說，結果又構成新的對立關係（安立諦與非安立諦）。如此推進，始終在一思維過程中，所以絕對的真實只有歸於「言忘慮絕」。

七日清修

（轉載八月二日明報校園副刊）

李惠利工業中學 覺 容

當星星還依戀着長空，大地仍然沐浴在睡鄉的時候，「卜卜」的擊板聲已從操場下傳來，催促着三百多位參加短期出家的朋友速速起來開始早課，那時大約只是凌晨四時吧了！

對於我這個在家人，四時起床實在是一個極之難得的經驗。開始的兩天，真是難爲。每朝匆匆的梳洗後，便披上又濶又大的袍衣，人還是半睡半醒，步履虛浮的進入佛殿。鐘鼓聲隊响徹大殿，仍驅散不了那份濃濃睡意，我恨不得倒在佛前，睡過痛快。人家拿着經文唸唸有辭時，自己只會發呆的站着，隨着大眾做合掌，疊掌動作，但總是慢了三拍，甚至要法師走到面前提示，才如夢初醒。捱過頭兩天，一切都適應下來，就算持續站上兩三小時，也不覺是怎麼一回事，而且，更學會享受齊齊唸經，拜佛所產生的和諧與安詳，這感受是前所未有的。

七天清修實則是七天學習，從穿袍衣的方法；拜佛的儀式，甚至到吃飯的規矩都從頭學起，仿似一個剛踏進校門的小學生，隨着法師們的教導慢慢地學習，法師們都不厭其煩的加以指導、糾正。

相信誰也猜不到出家人吃飯也大有學問，從提筷子的方法、碗子擺放的位置，以至坐姿，都是有規有矩，不可有錯，否則便會加增爲我們添餸添飯的「行堂」朋友不少麻煩。對出家人來說，吃飯是重要的功課，而在家人也不容忽視，因爲飲食習慣，足以反映一個人的品格與修養，所以用膳時，大家都份外謹慎，不使碗筷碰撞發出聲響，也不讓一粒飯掉到枱上，身子要挺直，四平八穩的坐着，靜靜地，專心地，完成這吃飯功課。

除每天例行的誦經、唸佛、拜佛、學習禮儀外，大會更安排了每日至少兩次的佛學講座，或大法師們主持的開示，使家大對佛教得到基礎的認識，而且更爲我解開不少疑團，使我明白到佛教積極及理性的一面，同時，也是一個不斷緊隨社會步伐、進取的宗教。

緊湊的程序，豐富的內容，把七日七夜的清修填得滿滿，雖然，不能給與大家深切介紹這源自印度而在中國發揚光大的宗教，却開發了我對佛學繼續探求的興趣，也使我能親身體驗到僧侶的實際生活，確實是一個難能可貴的經驗。