

二諦之區別與空之三要點*

——以《明句論》第二十四章為主

釋見弘

法鼓佛教學院助理教授

摘要

本論文旨在闡述月稱 (Candrakīrti) 於其重要著作《明句論》(*Prasannapadā*) 第二十四章的注釋中, 對「二諦之區別」(*satyadvayavibhāga*) 一詞的理解, 與此和「空之三個要點」的關連性。丹治昭義教授以為月稱忽略了第七詩偈到第八詩偈的文意之連結, 也就是忽略了「二諦之區別」與「空之三要點」的關連性。同時, 他還將月稱對「二諦之區別」一詞之理解, 說明為是在表達言語、教說 (= 世俗諦) 和不可說的實在 (= 勝義諦) 此二者間的乖離、斷絕乃至相互矛盾之關係性。因為勝義是不可說的, 不能用言語來表達的, 只要一旦進入言語表達或心思所能擬及的範圍, 任何超俗的境界就不再是勝義諦而是世俗諦了。因此, 二諦是斷絕之存在, 這一點正是二諦必須被區別之處。然而, 根據筆者對《明句論》與《入中論注》(*Madhyamakāvatāra-bhāṣya*) 的調查, 發現「二諦之區別」一字並非如丹治教授所理解般, 只使用在表達世俗諦和勝義諦間之乖離、斷絕乃至相互矛盾之關係上。月稱使用「二諦之確立」(*satyadvayavyavasthā*) 一詞作為「二諦之區別」的同義字, 強調二諦之次第性, 重視世俗諦的積極功能, 強調唯有透過世俗諦才能正確理解空, 也就是理解勝義諦。故「二諦之區別」一詞, 與中觀學派真理觀的設定也就是確立有關, 它多次出現在月稱與其他學派議論真理的場

* 收稿日期: 2010/02/03, 通過審核日期: 2010/06/24。

合。再者，月稱也未忽視「二諦之區別」與「空之三要點」的關連性。這從他提到：因為不知道「二諦之確立」（＝「二諦之區別」），故未能正確地了解「空」、「空義」和「空用」（＝「空之三要點」）一文，可以得到印證。

【目次】

- 一、前言
- 二、《中論》第二十四章構成概要與問題之所在
- 三、二諦之區別的意涵
- 四、二諦之區別與真理的設定
 - （一）與唯識學派之論辯
 - （二）與知識論學派之論辯
 - （三）與虛無論者之論辯
- 五、二諦之區別與空之三要點的關連
- 六、結語

關鍵詞：Candrakīrti, satyadvayavibhāga, śūnyatārtha, *Prasannapadā*,
Madhyamakāvatārabhāṣya

一、前言

龍樹 (Nāgārjuna, ca. 150-250) 所著的《中論》(*Madhyamakakārikā*) 一書，全體由二十七章組成。除了末尾二章 (第二十六、二十七) 外，全書的內容重點，在於對傳統教法或一切世間言說進行考察、批判，也就是從空的觀點，否定一切存在的真實性。然而，唯獨其中的第二十四章、即〈聖諦¹之考察〉(*Āryasatyaparīkṣā*) 一章，綻放著異樣的光彩。相對於其他章針對存在與教說等之真實性，進行否定的批判性之論述，本章卻主張：「唯有當一切是空的時候，傳統的教說和世間所有的言說才能獲得其目的，也就是才能成為有用之物」。易言之，他章的論述方向是由「有」到「空」，但第二十四章的論述方向卻是由「空」到「有」，因此，齋藤明教授認為第二十四章乃色彩極為獨特且重要的一章。²

關於此第二十四章的研究，迄今已累積為數不少的論文。其內容或針對言語和實在的關係探討，³ 或著眼於專門術語如因施設 (*upādāya prajñapti*) 等概念之解讀，⁴ 或特別就第七詩偈的空 (*sūnyatā*)⁵ 之三要點——即「空用」(空之目的、即：一切是空時一切的目的或有用性) *sūnyatāyāṃ prajñānam*⁶、

1 聖諦 (*āryasatya*) 依據文脈 (Pras 475.11-476.15) 應解作「聖者之諦」。又清辨共提出三種語義解釋，參見丹治 (2006: 142, n. 4)。又近來學者多傾向於理解為「聖者之諦」，且對四聖諦的「諦」(*satya, sacca*) 一字之語意翻譯也提出建議。詳見榎本 (2009) 以及 Harvey (2009)。

2 齋藤 (1998: 45)。另外丹治教授也說到第二十三章為止，龍樹都是由否定的角度去論證空，但第二十四和二十五章卻是從有、也就是從肯定的角度來論述四聖諦和涅槃之成立 (丹治, 1992: 22)。

3 奧住 (1985)。

4 吉水 (1997)。

5 此處的原語 *sūnyatā*，一般直譯作「空性」。齋藤教授認為對龍樹來說，陰性名詞的 *sūnyatā* 和中性名詞的 *sūnyam* 意思上並無差異 (齋藤, 1998: 49, n. 4) 故統一譯作「空」。筆者採用其觀點，將 *sūnyatā* 一詞亦譯為「空」。

6 關於 *sūnyatāyāṃ prajñānam* 的意思，筆者認同齋藤教授的觀點 (見注 17)。但為了行文上的方便，本文中採傳統的「空用」一詞。

「空」*sūnyatā*、「空義」*sūnyatārtha*⁷ 進行探討，⁸ 或以第八到第十詩偈之二諦（*satyadvaya* 二種真理）思想為主，參考比較傳統注釋家們之理解，提出批判性的觀點。⁹

眾所周知，《中論》第二十四章主要由兩個部分所構成。第一詩偈到第六詩偈為前半部，乃論敵（或認為是阿毗達磨學派¹⁰）對中觀學派（*Mādhyamika*, *Madhyamaka*）所主張的空思想之批判。第七詩偈以下到最後的第四十詩偈為後半部，係龍樹對論敵觀點之反駁。論敵認為：如果諸法是空（=無）的話，則生滅、四聖諦、三寶、善惡業果及一切世間的言說都會變成不存在，這是不合理的，故空之主張不合理。¹¹ 與此立場完全相反，龍樹回應說：正因為是空，也就是緣起的、無自性的，所以生滅、四聖諦、三寶等一切諸法才得以存在。

首先，在第七詩偈中，龍樹回答道：論敵你是因為不知曉空之三要點，所以才會如此地困擾。接著在第八到第十三詩偈中，龍樹再解釋說：諸佛根據二諦而說法，不知道二諦之區別的人，不知道深遠佛說中的真實。不依據言說的話，勝義無法被教示。不到達勝義的話，涅槃無法被證得。被誤解的空會使鈍慧者毀滅。因為鈍慧者難以了解，牟尼才退卻說此法的心。其實，你（論敵）

7 吉藏把「空用」、「空」、「空義」這三點，稱為「三法」（《中觀論疏》，T42, no. 1824, p. 150a12-27），宗喀巴（*Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, 1357-1419）則稱為「三義」（*don gsum*），以上參考齋藤（1998: 48, n. 4）。

8 以山口（1951: 33-43），瓜生津（1982: 523-557）為代表，另有萬金川（1998）等之研究。

9 主要有丹治（1992: 22-46）和齋藤（1998）。Tauscher（1995）則針對宗喀巴的二諦思想，作全面性的探察。其他關於二諦之研究，請參見 Tauscher（1995）之 *Bibliographie* pp. 465-478（*Sekundärliteratur*）及塚本（1990: 101-311）之整理。

10 見安井（1970: 179）。

11 論敵反對「一切皆空」，故在第二十四章開頭便批判說：如果一切都是空的話，那麼就沒有生滅，四聖諦也將因此不存在。沒有四聖諦的話，亦沒有所謂的知苦、斷集、修道、證涅槃果。然沒有證得涅槃果的四雙八輩之八賢聖的話，就沒有僧伽。又因四聖諦不存在，正法也不存在。沒有法又沒有僧伽，佛也無從存在。所以，空之主張破壞了三寶，也破壞了善惡業果及一切世間的言說（*saṃvyavahāra*）。

加諸於空的毀謗，它並不存在於我們的空之主張中。¹²

然後，龍樹進一步說道：對於空是妥當的人來說，一切是妥當的；對於空是不妥當的人來說，一切是不妥當的。我們把緣起稱為空，它（空）是取〔因〕施設，也是中道。一切若是不空的、也就是是有自性的話，生滅反而不可能。從而，依於緣起的苦集等四聖諦、甚至於三寶也不存在。如此，善惡因果，因為不空也無從存在。再者，破壞了緣起、空之故，也破壞了一切世間的言說。見緣起就是見四聖諦云云。

然而，龍樹雖於第七詩偈，也就是於回應之始，便提出空之三要點，緊接著又言及二諦之區別的重要性，然而在其後的敘述裡，他並未說明空之三要點的具體內容，更沒交代它們和二諦之區別有何關連。因此，傳統以來的注釋家們在他們的著作之中，如《無畏論》（*Akutobhayā*）、青目之《中論》、佛護（*Buddhapālita*, ca. 470-540）之注（*Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti*）、清辨（*Bhāviveka*¹³, ca. 500-570）之《般若燈論》（*Prajñāpradīpa-*

¹² 由於與本論文之論旨有密切的關係，故以下特別列出第七到第十三詩偈的原文與翻譯：「第 7 偈：於此，我們回答〔如下〕：你不知道空用、空和空義，所以如此地困擾。第 8 偈：依據二諦而〔有〕諸佛的法的教示。世間世俗諦以及勝義立場上的諦。第 9 偈：不知道此二諦之區別的人們，他們不知道深遠的佛說中的真實。第 10 偈：不依據言說的話，勝義無法被教示。不到達勝義的話，涅槃無法被證得。第 11 偈：被誤解的空會使鈍慧者破滅。如同被誤執的蛇或被誤施的咒術一般。第 12 偈：又因此，想到此法是難以為鈍慧者所體解的，牟尼的心便退轉了說示教法一事。第 13 偈：然而，你加在空之上的毀謗、也就是歸謬（謬誤的付隨），它於我們的空〔的主張〕之中是不恰當的。」（*Mūlamadhyamakakārikās* XXIV: atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsy prayojanam, śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase. [7] dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā, lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ. [8] ye 'nayo na vijānanti vibhāgaṃ satyor dvayoḥ, te tattvaṃ na vijānanti gambhīre* buddhaśāsane. [9] vyavahāraṃ anāśritya paramārtho na deśyate, paramārthm anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate. [10] vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam, sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā. [11] ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayitūṃ muneḥ, dharmāṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām. [12] śūnyatāyāṃ adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān, doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate. [13] *依據 Saito (1985) 之考察，將 gambhīraṃ 讀為 gambhīre。上述詩偈之梵文原文請見 Pras 相當之處所。）

¹³ 根據江島 (1990) 之研究，採用 Bhāviveka 一名。

mūlamadhyamakavṛtti)、月稱 (Candrakīrti, ca. 530-600¹⁴) 之《明句論》(*Prasannapadā*) 等等，紛紛對此提出了各自的解釋。¹⁵

不過也正是因為不滿傳統注釋家們脫離了第二十四章詩偈間的脈絡，闡釋「空之三要點」的意涵，且未交代它們與隨後出現的「二諦之區別」間之關連性，現代學者如山口益、齋藤明、丹治昭義等教授乃嘗試提出別於傳統、但更合乎詩偈文脈的新詮釋。¹⁶ 就中，與本文論題直接相關的是齋藤 (1998)、丹治 (1992)、(2006) 之研究。以下，在說明本論文的問題之所在前，先扼要介紹兩位教授的觀點。

二、《中論》第二十四章構成概要與問題之所在

齋藤 (1998) 的論文旨在重新解釋空之三要點，特別是「空用」的意涵。丹治教授則除了重新賦予空之三要點新的解釋外，並進一步嘗試闡明它們與二諦之區別間的關連。前者在方法上先回歸龍樹全章的組成架構，接著批判地檢討《無畏論》、青目注《中論》、佛護注、清辨注《般若燈論》和月稱注《明句論》等印度傳統注釋間之得失。雖然最終，他大致同意月稱的解釋，但在「空用」(*sūnyatāyāṃ prayojanam*) 這一點上，則脫離月稱等傳統觀點的拘束，披瀝個人獨特的詮釋，保留 *sūnyatāyāṃ* 處格之用法。¹⁷ 此外他還主張第十三到

14 關於月稱的年代，請見岸根 (2001: 26-34)。

15 詳見齋藤 (1998: 29-33) 和丹治 (1992: 25, 35-38)，丹治 (2006: 156f.)。清辨是從修行者 (*yogin*) 的立場加以解釋，他認為「空用」是「一切戲論的止滅」，「空」是「認識空之智慧」，「空義」即空之對象，也就是「真如」。其他的注釋，如《無畏論》、青目之《中論》、佛護注與月稱則大致相近，例如月稱解釋「空用」是「一切戲論的止滅」，這點與清辨一樣；至於「空」則注釋為「認識空之智慧」，「空義」即空之對象，也就是「真如」。

16 齋藤 (1998) 一文處理的焦點在「空之三要點」與第二十四章諸詩偈間的連結，並將「二諦之區別」放在「空之三要點」中的「空」(教說上的『空』與實證的空之區別) 之脈絡上來理解。(p. 38, cf. 本論文注 18)

17 傳統注釋或將這裡的處格 (*sūnyatāyāṃ*) 作為屬格理解，讀成「知空的目的」或「說空的目的」。齋藤教授則保留處格，譯為「於空中的目的 (空における目的)」，意即「當一切是空的時候，一切事物的目的或有用性」(齋藤，1998: 41-45)。

十七詩偈的內容就是龍樹所謂「於空中的目的」之內涵，第八到十二詩偈是關於「空」（空自身）的說明，第十八與十九兩詩偈則與「空義」（空一字之語義）有關。¹⁸

至於丹治教授，他在（1992）及（2006）文中，比較清辨、月稱等的注釋之後，認為這些傳統以來的注釋家們並未掌握到龍樹之所以要提出二諦之區別（*satyadvayavibhāga*）的真正意圖，而且也忽視了第七詩偈到第八詩偈的文脈，也就是忽視了二諦之區別與空之三要點間的關連。因此他承襲山口（1972）的基本立場，認為空之三要點要在二諦的構造中，亦即第八到第十詩偈中才能解明，並對此空之三要點，提出不同的解讀。¹⁹

一反傳統的解釋，丹治教授主張第七詩偈中的「空」（*sūnyatā*）意指「空」一字或空之教說，就二諦言相當於世俗，亦是第十詩偈「言語表現」（*vyavahāra*）的具體內容。「空」一字作為世間慣用傳達了空之語義，然而因為就日常慣用而言「空」意謂「無」或「缺乏」，也因此，根據日常慣用的話，「一切皆空」這一教說在表面上就等同於「一切皆無」之命題。從而「一切皆空」的教說會被誤以為主張四聖諦、佛陀等三寶的一切世間現象都不存在，而變成了虛無主義。因此才有對二諦加以區別的必要性。相對於「空」一字傳達了空之語義，「空義」一概念，丹治教授認為它不是月稱所解釋的意指「『空』一字之語義」，而是等同於「勝義」，亦即「空」之主體性的實現，這也就是超越一切言語概念或認識對象的佛陀之沉默。因此，丹治教授主張第九詩偈的「二諦之區別」正是「空」的語義（＝世俗諦）和作為「空義」的勝義之區別，而非如清辨所解說般是「大乘經典中佛陀所分別教導的二種真理（二諦）之區別」，²⁰ 更不是如月稱所理解般是指教說（＝世俗諦）和不可說的實

18 齋藤（1998: 36-45）。另外，對於二諦之區別，齋藤教授以為乃是教說上的「空」（世俗）與實證上的空（勝義）之區別。雖然「空」的教導對實證空一事，是不可缺的，但「空」的教說並不保證可以正確理解空並體證到空。在此意涵上，兩者間有決定性的區別（齋藤，1998: 38）。

19 見丹治（2006: 156f.）。

20 依丹治（1992: 35f.）之理解。《般若燈論》相關原文的翻譯請見安井（1970: 180）和 Uryuzu（1971: 34）。又觀誓（*Avalokītavratā*, 7th c.）在《般若燈論釋》（*Prajñāpradīpaṭīkā*）中，就「二諦之區別」作如下之說明：不應將有著世俗特

在（＝勝義諦）之間本質上的乖離、斷絕甚至是相互矛盾性的關係。換言之，丹治教授認為通曉二諦之區別，就是不要從語義上執取、理解「一切是空」之教說（＝不要把空當成無），而是要了解空之教說的重點在說示「空義」，能如此的話，便能通達佛陀教說中所秘藏的甚深之實在的空義（勝義），從而獲得覺悟。至於空之三要點中的「空之目的（空用）」，他以為乃是第十詩偈後半言及的「涅槃」，同時也是作為「空義」的勝義。²¹

雖然具體內容不同，但丹治與齋藤兩位教授都對二諦之區別與空之三要點提出新的解釋，且同樣從第二十四章自身的詩偈脈絡中嚐試闡明龍樹所說空之三要點的內涵。兩人同具獨創性，值得喝采。雖然如此，特別是丹治教授對月稱《明句論》的相關理解與論斷，有流於想當然耳的過簡或是不符事實之處。故筆者先將相關問題點與結論於此簡要陳述，並從下一節起，針對月稱所著《明句論》一書中的相關文句，重新進行解讀與分析；同時也參考他的另一本重要著作《入中論注》（*Madhyamakāvatārabhāṣya*），展開筆者的論述。

首先問題點（一）是：如前言中已述，丹治教授認為月稱等傳統注釋家們忽略了第七詩偈到第八詩偈的脈絡連結，也就是忽略了第八偈中說的二諦之區別，與前一詩偈中提到的空之三要點之間是有關係的。²² 但是如第五節所檢討的，儘管月稱之敘述頗為簡短，我們仍然可以看到他清楚提示二諦之區別與空之三要點的關連。

其次，問題點（二）是：丹治教授認為月稱所謂的「二諦之區別」意指言語、教說（＝世俗諦）和不可說的實在（＝勝義諦）此二者間之乖離、斷絕乃至相互矛盾之關係。因為「言語表現」（*vyavahāra*）被月稱定義為「言語和言語對象以及知識和知識對象等」（*abhidhānābhidheyajñānajñeyādi*），而表達勝

徵之物誤認為是勝義，也不要將有著勝義特徵之物誤認為是世俗。故不知「二諦之區別」意思就是把佛陀說的事物不生不滅之教說，以為在 *vyavahāra* 上也如此；或者將與資糧道一致的世俗之有生有滅的教說，誤以為在勝義上也如此。簡言之，就是不要混淆二諦，要加以區格開來之意。原文翻譯請見那須（1999: 91f.）。

²¹ 以上主要是根據丹治（1992: 35-40）所做的整理，丹治（2006: 156f.）中也有類似的看法。

²² 丹治（1992: 39）。

義的言語也是言語，因此必然與言語對象以及知識和知識對象相關連。但勝義是不可說的，不能用言語來表達的，不只如此，言語的本性和其機能必然會讓勝義被誤解，從而否定了勝義，覆蔽了勝義。所以，對月稱來說，「二諦之區別」之所以必要，因為二者本質上就是相互矛盾、彼此否定。在定義世俗的語義時，他首先提出「無明之覆蔽」一解釋也正是為了要強調這件事。²³ 簡要來說，只要一落入言詮，任何再超俗的經驗都不是勝義諦而是世俗諦，或者只要一旦進入心思所能擬及的範圍，任何超越的境界就不再是勝義諦而是世俗諦了。因此，二諦乃「斷絕之存在」，這是二諦需要被區別之處。

然而，雖然二諦間本來就存在著乖離關係，這從《入中論注》第六章第二十三詩偈以下，月稱表明「見勝義諦的聖者所見的真實（諦）與凡夫所見的真實，兩者之性質截然迥異」之發言可知。不過，值得注意的是：根據筆者的調查，《明句論》與《入中論注》裡，「二諦之區別」一字的使用次數不如「二諦之確立」(satyadvayavyavasthā) 一詞之頻率。且如果從前後文意來看，「二諦之確立」一詞其實就是「二諦之區別」的同義字。有趣的是：月稱在與內外其他學派議論真理（諦）觀時，數次言及「二諦之區別」。可見「二諦之區別」一詞，對月稱來說，並非單單只如丹治教授所理解般，意味「二者本質上就是相互矛盾、彼此否定的」而已。透過實例的檢查，我們發現：二諦之次第性，世俗諦的積極功能，以及「唯有正確理解世俗諦才能正確理解空，也就是勝義諦」等等，都與「二諦之區別」的意涵有關。

以下，為了行文上的方便，我們顛倒順序，先於第三、第四節，就實際用例探討「二諦之區別」的具體蘊含與指涉，最後再於第五節中分析它與空之三要點間的連繫。

三、二諦之區別的意涵

如上已述，丹治教授以為月稱在使用「二諦之區別」一詞時，著眼的是二諦間之差異性（difference）和矛盾性，特別是勝義諦言亡慮絕之特質上。故

²³ 丹治（1992: 37f.）。

「區別」（vibhāga）一字意味著將兩個性質截然不同的事物加以劃分，不使混淆。²⁴ 下面，我們具體來檢視月稱如何使用這個語詞。在《明句論》第二十四章裡，「二諦之區別」一詞共出現三次，分別是第 492 頁第 1 行、第 494 頁第 1-2 行、第 495 頁第 9 行。在這三段文句中，月稱並未直接闡釋「二諦之區別」之意思，²⁵ 不過從其前後所述，我們發現它和「二諦之確立」（satyadvayavyavasthā）是同義字，也與空之理解密切相關。（粗黑字代表詩偈之字，下線是筆者為了強調加上的。）

[1]（前接第七詩偈，見本論文注 12）那樣的您不外因為自己的虛構，將空義（空的意義）如是顛倒地附加為無之後，以「**如果這一切是空的話，就沒有生沒有滅**」[1ab] 云云〔之言〕，對我們說了非難，〔您〕因為陷入嚴重的疲勞，而極度地苦惱。（中間省略，在解釋完「空」之三要點後，月稱接著說道：）是誰對我們做了上述般的非難呢？是不知道世尊言教中所教示的不顛倒的二諦之區別，而純粹只耽溺在字句學習的人。因此，〔龍樹〕老師基於悲心，為了去除他人對教說意思之誤解，首先，關於世尊言教中所教示的不顛倒的二諦之確立，說了〔以下第八詩偈（見本論文注 12）〕。²⁶

²⁴ 清辨、觀誓也有類似的理解，見本論文頁 7 與注 20。長尾雅人教授亦將「二諦之區別」理解為「了達二諦的構造，知曉其絕對不得混淆的絕對隔絕性」（長尾，1978: 93）。

²⁵ 月稱只說：二諦區別之詳細內容應依據《入中論注》云云（見 [2] 之引文），而未明示具體內容。

²⁶ Pras 490.8-10 and 491. 19-492.3: sa bhvān svavikalpanayaiva nāstirvaṃ sūnyatārtha ity evaṃ viparītam adhyāropya **yadi sarvaṃ idaṃ sūnyam dayo nāsti na vyaya** [1ab] * ityādinopālambhaṃ bruvāṇo 'smāsu mahāntaṃ khedaṃ āpanno 'tīva vihanyate**... kaś cāsmākaṃ yathoktam upālambhaṃ karoti. yo bhagavatpravacanopadiṣṭāvīparīta-satyadvayavibhāgaṃ na jānāti. kevalaṃ tu granthamātrādhyayanapara eveti. ata ācāryaḥ karuṇyā parasya mithyāpravacanārthābodbhanirāsārthaṃ bhagavatpravacanopadiṣṭāvīparītasatyadvayavyavasthāṃ eva tāvad adhikṛtyāha. *此處之引用與原詩偈文字之順序略有不同。**vihanyate 一字的意思，請參見丹治（2006: 141）。

[2] 再者，此二諦之區別應該根據《入中論注》詳細地被決定。²⁷ 因此，依據此二諦，諸佛世尊的法的教示乃發起。如是，當教示之次第 (krama)²⁸ 被確立時，²⁹ (下接第九詩偈，省略)

[3] 是故，由於是到達涅槃的手段，如實的世俗〔諦〕，正必定唯優先地被承認，如同容器〔正必定唯優先地〕被渴望水的人〔獲得〕一般。因此，像這樣，凡是否定以世俗和勝義為特質的二諦之確立而描述空的人，這種人，被誤解的空，會使〔他、即〕慧力低劣者破滅。如同被錯誤把執的蛇或被錯誤施行的咒術一般。[11]

其實，知道世俗諦不過單單只是無知的所產、是不具有自性的後，了解那個〔世俗諦〕的、以勝義為特徵的「空」之瑜伽行者，不會落入〔有無〕兩極端。現在不存在的東西，它如何在那個時候(=過去)存在呢？像這樣，因為之前「有」這一自性不被認識到，之後他(瑜伽行者)也不會認識到「無」。又因為不否定有著影像樣貌的世間世俗〔諦〕，³⁰ 也就不會否定業、業果、善、惡等。進而，他不會把勝義當作是擁有「有」這一自性之物而加以附加 (samāropayati 增益)。因為只有無自性的事物其業、果等才會被認識，而有自性的〔事物，其業、果等〕則不被認識故。反之，未如是見到二諦之區別而見諸行是

²⁷ May 教授以為即是 MABh 101.19-111.20 (May, 1959: 228, n. 787)，相當於第六章第 23-29 詩偈及注釋之範圍。

²⁸ krama 或譯作方法、方式，如丹治 (2006: 117) 譯為「方法」，May (1959: 228) 譯為 méthode，但因《入中論注》也出現過「二諦之次第」(MA VI 93，見本文下一節)，故筆者採「次第」一譯詞。

²⁹ Pras 494.1-3: anayoś ca satyayor vibhāgo vistareṇa Madhyamakāvātārād avaseyaḥ. tad etat satyadvayam āsṛitya buddhānāṃ bhagavatāṃ dharmadeśanā pravartate. evaṃ vyavasthite deśanākrame,

³⁰ 世俗諦與三世因果有關，請參照引文 [6] 注 59。又此處補入「諦」一字，係根據詩偈 11 的長行釋文第一句「其實，知道世俗諦不過單單只是無知的所產、是……」一文。同樣，本引文第一行「如實的世俗〔諦〕」之補入「諦」一字，亦是根據其前後文之判斷。

空、想要解脫的人，當他見到空的時候，他或者虛構諸行是不存在的，³¹ 或者從存在的角度〔以為〕空作為某物而存在，又為了它的依止處，甚至虛構「存在」為其自性。但〔此〕二者之場合，**被誤解的空**必然會使此人破滅。³²

從引文 [1] 劃有下線的地方可以看出「二諦之確立」作為「二諦之區別」的同義字被使用。³³ 又，這段文告訴我們：對「空」思想提出非難的人，是只耽溺於字句表面的學習者。他們拘泥於文字表面，將「空的意思（空義）」理解為「無的意思」，所以有非難之舉。這樣的人，是不知空義等「空之三要點」之人。之所以如此，是因為不知道世尊所教導的「二諦之區別」。³⁴ 換言

31 這種人應就是虛無論者，見本論文四之（三）。

32 Pras 494.14-495.12: tasmān nirvāṇādhigamopāyatvād avaśyam eva yathāvasthitā saṃvṛtir ādāv evābhūpeyā, bhājanam eva salalārthineti. tad evaṃ yaḥ saṃvṛtiparamārthalakṣaṇasatyadvayasya vyavasthām apākṛtya śūnyatām varṇayati taṃ tathāvidhaṃ pudgalaṃ **vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ, sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duḥprasādhitā.** [11] saṃvṛtisatyam hy ajñānamātrasamutthāpitaṃ niḥsvabhāvaṃ buddhvā tasya paramārthalakṣaṇam śūnyatām pratipadyamāno yogī nāntadvaye patati. kiṃ tad āsīd yad idāniṃ nāstūty evaṃ pūrvam bhāvasvabhāvānupalambhāt paścād api nāstitāṃ na pratipadyate. pratibimbākārāyās ca lokasaṃvṛter abādhanāt karmakarmaphaladharmādharmaḍikam api na bādhate. na cāpi paramārtham bhāvasvabhāvatvena samāropayati. niḥsvabhāvānām eva padārthānām karmaphalādidarśanāt sasvabhāvānām cādarśanāt. yas tv evaṃ satyadvaya vibhāgam apaśyan śūnyatām saṃskārānām paśyati sa śūnyatām paśyan mumukṣur* nāstitāṃ vā saṃskārānām parikalpayet; yadi vā śūnyatām kām cid bhāvataḥ satim, tasyās cāśrayārtham bhāvasvabhāvam api parikalpayet. ubhathā cāsa **durdṛṣṭā śūnyatā** niyataṃ vināśayet. * mumukṣur: Tib. 無，丹治教授以為可能是後代附加的，丹治（2006: 165, n. 169）。

33 第二十四章裡，「二諦之確立」共出現四次，比「二諦之區別」的三次還多了一次。

34 月稱在這裡多次強調「二諦之區別」是世尊所教導的。一般認為月稱的二諦特色在「約境之二諦」（野澤，1956: 479；北島，1963: 71），但從這段文可知月稱也重視「約教之二諦」。不只如此，嚴謹來說，「約境之二諦」其實是以「約教之二諦」為依據。因為月稱是依佛陀（聖者）所教示之二諦，展開他對二諦思想的論述。例如在《空七十論注》（*Śūnyatāsaptatvṛtti*）裡他說：「於此，聖者說：諸事物因為顛倒和不顛倒的認識〔之區別〕而〔被確立為〕二諦，即世俗諦與勝義

之，因為不知道「二諦之區別」，所以不理解空義等「空之三要點」。如是短短一段文，扼要點出空之三要點與二諦之區別之關係。至於「世尊言教中所教示的不顛倒的二諦之區別」一句中之「不顛倒」一字，到底是修飾「二諦」，或修飾稍後的「區別」（或「確立」），對照後面的引文 [7]，後者的讀法似乎較為恰當。這，暗示著我們：有些二諦的確立或區別是顛倒的，所以「不顛倒的二諦之確立（區別）」是必須的。這一點，與本論文第四節所述，正好互相呼應。

其次，[2] 之引文告訴我們應該根據《入中論注》，詳細地決定二諦區別之內容，但月稱未進一步解釋。其後劃線的「如是，當教示之次第被確立時」一句，對照引文 [1]，知道即「世尊言教中所教示的二諦之次第如是被不顛倒地確立時」之意，也就是「二諦之次第的確立」。這裡的「二諦之次第」應就是「二諦」，因為對月稱來說，二諦本身是具有次第性的。所以這段引文中的「二諦之確立」與「二諦之區別」也是同義字。至於二諦之次第為何，請見下面引文 [3] 之說明（亦請參照本論文注 36）。

[3] 之引文中，對照其劃下線處的兩段文，可知「二諦之確立」與「二諦之區別」也是作為同義字，³⁵ 且都與空之理解有關。第一段文先強調世俗諦

諦。不單單只有聖者確立（*nam par 'jog pa*）二諦而已，於世間人的世間名言，諸賢者也說二諦。」（SSV: 212.23-27）同樣，《入中論注》第六章第二十三、二十八詩偈及注釋等於提及二諦之際，也多次強調是諸佛世尊所說，參見拙文（2006: 295, 298, 300）之翻譯。在其他中觀學者的著作中也看得到同樣的陳述，如智藏（*Jñānagarbha*）之《二諦分別論》（*Satyadvayavibhāṅgakārikā*）：「在牟尼所說示的世俗與勝義之二諦之中」（SDK 156.1f. : *kun rdzob dang ni dam pa'i don // bden gnyis thub pas gsungs pa la // [3ab]*）

³⁵ 除了以上所引，《明句論》第二十四章中「二諦之確立」一詞另外還出現過兩次，請見本論文第五節倒數第三段中之引文。此二字，不僅見於《明句論》，也見於《入中論注》。但有趣的是，《明句論》裡月稱雖然說：「此二諦之區別應該根據《入中論注》詳細地被決定」（引文 [2]），但查《入中論注》中對應之內容，也就是第六章第二十三到二十九詩偈及其注釋，在此範圍裡，月稱使用的是「二諦之確立」（包括動詞加受詞形式的「確立二諦之後」），而不是「二諦之區別」。《入中論注》中「二諦之區別」一詞之出現，是在相當後面，且內容與唯識學派的論辯有關，見本論文四之引文 [4]（備注：此處《入中論注》裡的「區別」之藏文只限定於 *nam par dbye ba* 或 *nam dbye* 二形，*dbye ba* 因為其原字也有可能是 *bheda*，故暫不列入。）「二諦之確立」的相關文例如下。「首先以二諦之確立為主

要優先被承認，隨後馬上說「像這樣，凡是否定以世俗和勝義為特質的二諦之確立而描述空的人，被誤解的空會使他破滅」。由文中「像這樣」一詞，可知否定世俗諦就是否定二諦之確立。

接著，由另一段下方有劃線的「反之，未如是見到二諦之區別」一句中的「反之」與「如是」二字，可得知其上方之敘述與「如何見到二諦之區別」有關，這一點至為重要。從這段敘述，我們整理出與「二諦之區別」有關的三項重點：(I)「二諦之區別」攸關能否正確理解「空」。(II) 世俗諦不過是無知的產物，本非真實的存在，這是對世俗諦的辨別也就是確立。「勝義諦」、即「空」，它既非純然的「虛無」，也不是真實的「實有」，這是對勝義諦的辨別與確立。(III) 欲正確地認識處於中道的「空」（勝義諦），首要條件是先正確了解、辨別緣起假立的「世俗諦」。且此「世俗諦」雖是緣起無實的，本質不外是空，但只要因緣和合，便會現起。因為瑜伽行者對此「世俗諦」有正確的辨識，故當他深入觀察「世俗諦」之本質，見勝義空時，可以處於中道，不落人有無二邊。這就是 *satyadvayavibhāga* 的內涵。如是由世俗諦到勝義諦的過程，就是「二諦之次第」，《四百論注》中，月稱對此有較具體的說明。³⁶

因此，「區別」的梵語 *vibhāga* 一字，固然有差異、不同（*difference*），也

題而敘述了〔下面第二十三詩偈〕。』（MABh 102.6f.: *re zhig bden pa gnyis kyi rnam par bzhag pa'i dbang du byas nas bshad pa /*）「故如是確立二諦之後，」（MABh 103.7f.: *de'i phyir de ltar bden pa gnyis rnam par gzhag nas /*）。另外類似的如：「如是首先，世俗諦乃以有支（*bhavāṅga*）所攝的有染污無明（*saṃkliṣṭāvidyā*）之力而被確立。』（MABh 107.17-19: *de ltar na re zhig srid pa'i yan lag gis yongs su bsdu pa nyon mongs pa can gyi ma rig pa'i dbang gis kun rdzob kyi bden pa rnam par bzhag (DMABh: gzhag) go //*）「因為只有這個「依於甲有乙生起」才不會斷絕世俗諦之確立，……」（MABh 271.8-9: *... 'di la brten nas 'di 'byung zhes bya ba 'di tsam zhig kun rdzob kyi bden pa'i rnam par gzhag pa ma chad par bya ba'i phyir...*）等。另外《空七十論注》也出現過動詞形式的「確立二諦」，見本論文注 34 劃線處。

³⁶ 月稱於《四百論注》中提及若不能進入世間世俗的話，任何賢者也不能把握到人法二者如幻及不可說的勝義。藉由如實進入世間世俗，即可把握如幻性；再藉由進入如幻性，便可把握不可說的勝義法之本質。故必定要從事如上之行動的次第云云（BYCŚT 143.18-24。上田，1994: 126）。另外，《入中論注》的第六章第九十三詩偈和注釋文句，也出現過「二諦之次第」（*bden gnyis rim pa*）一詞（MABh 193.12-20）。

就是「勝義諦和世俗諦是不同的，兩者不要混淆」之意涵。³⁷ 但根據上面的解析，二諦間除了差異性，也有不可分離的關連，故欲了解二諦，必須深入辨別它們的本質。所以從「辨別」、「辨識」(distinction) 或「確立」之面向去理解 vibhāga 一字，似乎更能完整表達月稱想要傳遞的內容。³⁸ 又丹治教授其實也注意到月稱使用「二諦之確立」以取代「二諦之區別」一詞的事實，不過他將「二諦之確立」單純地解讀為「二諦之區別的確立」。³⁹

以上是筆者對「二諦之區別」一詞語義內涵的分析。不過，如果我們進一步審視月稱其他的相關發言，會發現「二諦之區別」一詞，多次出現在他與其他學派議論真理(諦)觀的場合。下一節，我們將從中觀學派與唯識學派(Vijñānavādin⁴⁰)、佛教知識論學派(Buddhist theory of knowledge⁴¹)和虛無

³⁷ 例如：「世俗諦是會欺瞞人的，故不是勝義諦。」(MABh 108.19f.: kun rdzob kyi bden pa ni slu* bar byed pa nyid kyi phyir don dam pa'i bden pa ma yin no / *採 DMABh 本，de la Valée Poussin 作 bslu。)「如果於勝義上，勝義諦成為身語意的對象的話，它就不會獲得勝義諦之名，而只不過是世俗諦而已。」(MABh 110.15-18: gal te don dam par na don dam pa'i bden pa lus dang ngag dang yid kyi yul gyi rang bzhin du 'gyur na ni / de don dam pa'i bden pa zhes bya ba'i grangs su mi 'gro ste kun rdzob kyi bden pa nyid du 'gyur ro //)「應知把彼世俗說為是勝義的人，他們是有著迷亂認識的人。」(MABh 176.17f.: kun rdzob de la don dam su smra ba / de dag nor ba'i blo ldan shes par bya /)

³⁸ vibhāga (vi√bhaj) 一字本來就是「區別」(difference)、「辨別」(distinction) 之意，見 PSED: 1454f., SED: 977。中文的「區別」，本來也有「辨別」(distinction) 之意，故「區別」與「辨別」二字，嚴格來說沒有不同。只是就一般來說，中文的「區別」似乎較強調一物與另一物之間的差異性，而「辨識」之意味較薄弱。相對地，「辨別」一字，在指涉物與物間的差異性外，很清楚有「辨識」之意味。筆者此處並非將「區別」與「辨別」當作兩個絕對不同的字來理解，然而，為了說明「二諦之區別」一詞的豐富蘊涵，此處作如是之建議。

³⁹ 丹治 (2006: 118, 122)。勝喜 (Jayānanda) 於其《入中論釋疏》(Madhyamakāvātāra-ṭīkā) 中亦使用過「區別的確立」一字眼：「現在，則經由說明世俗 (kun rdzob, samvṛti) [一字] 的語義解釋，就世俗，觀待世間與聖者，為了說明區別的確立」云云 (DMAṬ 144a2-3: da ni kun rdzob kyi nges tshig bstan pa'i sgo nas kun rdzob la 'jig rten pa dang / 'phags pa la ltos nas dbye ba'i rnam gzhag bstan par bya ba'i phyir /)。

⁴⁰ 又作 Cittamātravādin, Vijñaptimātravādin, Yogācāra，這些專有名詞都見於 BCAP 389.14f., 399.9, 393.6, 395.1 and 411.8。

⁴¹ 又作 Logico-epistemological Tradition of Buddhism, Buddhist (tradition of) Logic and

論者（Nāstika）對真理觀之論辯，更細部地闡明「二諦之區別」一詞的意涵。

四、二諦之區別與真理的設定

（一）與唯識學派之論辯

前面提到「二諦之區別」一詞亦見於《入中論注》，且與唯識學說之批判有關。⁴² 月稱將唯識學派所主張的「萬法唯識」、「作為現象世界萬法所依的阿賴耶識是實有的」之見解，歸為四生裡的「他生」思想。《入中論注》第六章，在說明事物非從有自性的「他者」所生之後，月稱展開對唯識學說之批判。雖然就結構言，這只是他在破斥「他生」思想時衍生出來的旁論（spros pa, prapañca）⁴³ 而已，卻佔了相當的篇幅（第四十三—九十七詩偈），於此可見月稱對它的重視。

月稱的唯識批判真理觀主要聚焦於彼此的真理觀，特別是世俗真理（世俗諦）上，這又可分為三大部份。第一部分在說明離開外境則無識存在，以破斥「識有心無」之觀點。第二部份在說明世俗的現象萬物之生起，不需要依賴真實的原因，也就是不需要作為依他起自性的阿賴耶識。⁴⁴ 最後的第三部份則正面回應經中說的「萬法唯心」乃至三種自性之正確意涵，也就是從中觀學派的立場解釋佛說「唯心」等之意圖。

第二部份中，破斥了依他起自性、也就是阿賴耶識之真實性後，作為結論，月稱表示：執著有真實的「依他起自性」來作為一切假法的所依（原

Epistemology, Pramāṇa-tradition of Buddhism, Buddhist Pramāṇa-tradition 等。

⁴² 月稱對唯識學說的批判在他其他的著作中也可以看到，但以《入中論注》最為詳細，請參考岸根（2001: 269-347）。

⁴³ MABh 202.4: spros pa chog go, LVP 255 單純譯為「已經夠了」（“Mais en voilà assez”），小川（1976: 225）譯作「戲論就此打住」（「もう戲論はやめよう」）。

⁴⁴ 有名的對自證分（svasaṃvedana, svasaṃvitti）的破斥即出現在這一部份。因為唯識學派舉出自證分可以認識依他起自性，所以依他起自性真實存在。岸根教授將第二部份的論破直接冠以「自我認識說批判」（岸根，2001: 281），筆者以為不夠精確。

因)，這是不必要的。世俗萬物的生起，是沒有原因的，主張世間名言是有原因的存在，這反而破壞世間一切的名言，也是破壞世俗諦。破壞世俗諦的話，就會脫離二諦，因此不得解脫。之後，他進一步闡明「二諦之區別」的重要性。以下是詳細的翻譯。

[4] 當沒有任何依他起 (paratantra) 存在的時候，世俗物的原因又是什麼？[MA VI 78ab]

於諸世俗物，被認為都沒有任何原因存在。故於此〔唯識學派所被承認的〕作為世間的名言的原因〔之依他起〕，它自身並不存在。因此，嗚呼悲哉！

論敵（唯識學派）那樣的情況，因為耽著於實體，〔所以〕於世間被共許 (prasiddha) 的事物之確立全部都被破壞。[MA VI 78cd]

〔我們〕認為：〔唯識論者〕由於無有智慧，耽著於些許的實體而已之故，在依他起這一剛做好〔黏土還不牢固的〕瓶⁴⁵裏注入如水般的東西後，因為自己的知性的低劣的緣故，世間所確立的、唯基於世間才成立的「站立！」「去！」「做！」「煮！」等等之類的東西以及同樣地色受等等之類的東西，它們一切都被破壞。所以於此（即唯識論者⁴⁶依他起實有之主張）只有災厄而已，並沒有安樂 (abhyudaya)。故像下面〔所說的〕般，〔對於〕因為顛倒，只趣入與自身的虛構 (vikalpa) 相應之主張

⁴⁵ 參照小川 (1976: 198, n. 4)。

⁴⁶ 或可理解為「依他起實有之主張」，法尊似乎作此解，法尊 (1975: 173)。

這一道路〔的人、即唯識學派⁴⁷的〕老師（*ācārya*）〔來說，也就是〕

對於自外於龍樹老師足下之道路的人來說，沒有〔能獲致寂滅涅槃〕的吉祥的手段（*upāya*）。[MA VI 79ab]

為什麼呢？因為

他們逸脫了（*bhraṣṭa*）世俗諦與勝義諦。逸脫了它〔們〕，故不〔能〕成就解脫。⁴⁸ [MA VI 79cd]

〈問〉為何逸脫二諦就不成就解脫呢？〈答〉

名言諦是手段（*upāyabhūta*），勝義諦是目的（*upeyabhūta*）。不知彼二〔諦〕之區別（*vibhāga*）的人，他因為顛倒的虛構（*vikalpa*）而趣入邪道。[MA VI 80]

（引經文，省略）故像這樣，對逸脫了世俗〔諦〕與勝義諦的人們來說，哪裡可見到解脫？所以主張〔唯〕識的那些人（識論者），因為顛倒的思惟，只會誤入歧途。（以下說明為何名言諦是手段，省略）⁴⁹

⁴⁷ 此處「唯識學派」之理解係參考了小川（1976: 198f.）。

⁴⁸ 《善說集》*Subhāṣitasamgraha* 引用了此詩偈，但與此處不同的是，彼處只言及世俗諦，沒提到勝義諦：*ācāryanāgārjunapādamārgād bahirgatānām na śivābhyupāyaḥ, bhraṣṭā hi te samvrtisatyamārgāt tadbhramśataś cāsti na mokṣasiddhiḥ.* (SS 22.3-6)

⁴⁹ MABh 173.19-178.15: **gang tshe gzhan dbang cung zad yod min na // kun rdzob pa yi rgyur ni gang zhig 'gyur** // [78ab] kun rdzob pa rnams la rgyu cung zad kyang med do snyam du bsams pa'o // de'i phyir 'di la 'jig rten gyi tha snyad kyi rgyu gang

以上引文中，「二〔諦〕之區別」一字出現在第八十詩偈。其內容一看便知是擷取《中論》第二十四章第八到十詩偈的要義，揉合而成。對此詩偈，月稱先引了一段很長的經文來解釋何為世俗諦，何為勝義諦，之後再簡單敘述此詩偈之大意，最後引經論補充說明「為何名言諦是手段（upāya）」。

根據引文內容，我們看出逸脫二諦的關鍵在破壞了世俗諦。論敵主張世俗萬物發生的原因在有真實的阿賴耶識（依他起自性）存在，這是假法要依實在之因才能成立的理論。但中觀學派以為假法必依假法，世俗之萬物既是緣起假立的，就沒有實在之因，論敵「假必依實」的主張反而破壞了世間萬物成立的可能性，這是破壞世俗諦。由於世俗諦是獲得勝義諦之必要手段，破壞了世俗諦，自然無法得到勝義諦，故逸脫二諦者，必然無法獲致涅槃解脫。

第八十詩偈形容這樣的人，是不知道「二諦之區別」的人。不知「二諦之區別」是因，逸脫二諦是果，故不希望逸脫於二諦的話，就要先知道世俗萬物乃假有，無有自性，亦無實在之因，此就是不顛倒地確立世俗諦。是以此處

yin pa de rang nyid kyis (DMABh: kyi) yod pa ma yin pas / (DMABh: - /) kye ma kyi hud / **gzhan gyi ltar na rdzas la chags pa yis // 'jig rten grags pa'i rnam gzhag kun kyang brlag** // [78cd] shes rab med pas rdzas cha (DMABh: - cha) shas tsam la chags pa'i sgo nas gzhan gyi dbang gi bum pa so ma btang bar chu dang 'dra ba blugs nas rang gi (DMABh: ge) blo gros kyi tshul ngan pa'i phyir 'jig rten pa'i **rnam par gzhag pa** 'jig rten kho na las grub pa / (DMABh: - /) 'dug cig (DMABh: shig) (DMABh: + /) song zhig (DMABh: shig) byos shig tshos shig ces bya ba de lta bu la sogs pa dang / de bzhin du gzugs dang tshor ba ces bya ba (DMABh: - ces bya ba) la sogs pa gang yin pa de dag thams cad 'jig (MABh: 'jigs, wrong) par rtogs te / de'i phyir 'di la rgud pa nyid 'ba' zhig srid par 'gyur gyi mngon par mtho ba ni ma yin no // de'i phyir de ltar slob dpon phyin ci log las rang gi rnam par rtog pas sbyar ba'i lugs kyis lam kho nar zhugs pa / **slob dpon klu sgrub zhabs kyis lam las ni // phyi rol gyur la** (DMABh: pa) **zhi ba'i thabs med do** // [79ab] ci'i phyir zhe na / 'di ltar / (DMABh: - /) **de dag kun rdzob de nyid bden las nyams** // **de las nyams pas thar pa grub yod min** // [79cd] yang ci'i phyir bden pa gnyis las yongs su nyams pas thar pa mi grub ce na / bshad pa / **tha snyad bden pa thabs su gyur pa dang // don dam bden pa thabs 'byung gyur pa ste** (DMABh: de) // **de gnyis rnam dbye gang gis mi shes pa // de ni rnam rtog log pas lam ngan zhugs** // [80] ...de'i phyir de ltar kun rdzob dang don dam pa'i bden pas dben pa rnam la thar pa lta ga la yod / de'i phyir rnam par shes par smra ba de dag ni rnam par rtog pa log pa dag gis lam gol bar zhugs pa kho na'o //

「二諦之區別」其意涵重點不在「世俗諦與勝義諦如何不同」，而在「如何正確地辨識、亦就是正確地確立世俗諦」，如此才能正確地確立勝義諦。這與上一節的結論一致：二諦間除了本質上的隔絕性、差異性外，就設定關係言，兩者同時又有不可分的關連性。故比起單純將 vibhāga 一字，理解為截然不同二物之劃分或區隔，「辨別」或「辨識」（distinction）等字眼，似乎更能充分傳達月稱的意圖。

（二）與佛教知識論學派之論辯

類似的情況在《明句論》中也能看見，這是關於中觀學派與佛教知識論學派（以陳那 Dignāga 為代表，約是西元 480-540 之人）兩者間真理觀之議論。辯論的開端在月稱假想陳那等人對中觀學派所主張的「不生」提出質疑，主張：作為認識對象的相（lakṣana 特徵）有個別相（svalakṣana）與一般相（sāmānyalakṣana）兩種，相應於此，正確的認識手段（pramāṇa）也有二種。必須憑藉此正確的認識手段才能正確判斷事物是有生的或是不生的。故中觀論者應該就自身所承認的認識手段做相關說明云云。

對此，月稱回答說：聖者們在勝義的次元是沉默的，邏輯（upapatti）或非邏輯（anupapatti）都是戲論（prapañca）。即使在世俗的次元，聖者們也並非以自身的立場去承認世間人的邏輯理則，而是借用唯有世間人才承認的邏輯，去令他們覺悟（Pras 55.11-57.11）。再者，若說作為認識對象的相有二種，相既是能相，則藉由此相被賦予特徵的所相（lakṣya），亦是持有此相之基體為何？所相不存在的話，則沒有基體的相也無以存在；但如果有所相存在的話，因為所相也是認識對象，就不應該主張認識對象只有兩種云云（Pras 59.7-11）。

像這樣，接著針對相（lakṣana）的語義、個別相（svalakṣana）、行為對象（karman）、行為手段（karaṇa）和行為主體（kartṛ）等行為要素（kāraṇa）之關係，以及限定者（viśeṣaṇa）和被限定者（viśeṣya）等之關係，雙方繼續展開一連串的問題與答辯（Pras 60.1-67.10）。之後，月稱表示：從存在的真相來看，世俗物唯以相互依存的方式而成立（parasparāpekṣamātratā siddhiḥ），站

在世間的 *vyavahāra* 即世俗的立場，作為堅硬性等的個別相如果存在的話，所相的地等也應該存在；反之，因為世俗物不具合理性 (*upapatti*)，以正理加以考察的話，地等所相不存在，相也不存在。同樣，不只人等不存在，色受等蘊也不存在。即使陳那等知識論者強調他們所主張的「認識手段」和「認識對象」全部都是世間的 *vyavahāra*，但如此的世間真理觀（世俗諦）與中觀論者的不同 (Pras 67.10-68.6)。⁵⁰ 最後，月稱做了如下的小結：

[5] 首先，〔我們認為〕：在尚未體悟真實期間，這個只不過是因為顛倒而其自身 (*ātmabhāva*) 之存在性被獲得的世俗 (= 世俗諦)⁵¹，對於想要解脫的人們來說，是帶來解脫的善根之積集因，應該持續存在。但是，你因為有著不通曉世俗與勝義〔二〕諦之區別⁵² 的智力，於某處將此〔世俗諦〕當作是論證 (合理性 *upapatti*)⁵³ 而加以導入之後，反而不當地

⁵⁰ 以上與佛教知識論學派的問答辯論，在引文 [5] 之後，月稱繼續針對他們的直接知覺 (*pratyakṣa*) 之定義進行批判，才告結束。全部的論辯過程之詳細內容，請參見丹治 (1988)，Ruegg (2002)，Arnold (2005b) 之翻譯，亦請參考丹治 (1992: 149-194) 以及 Arnold (2005a: 143-192) 之解說。

⁵¹ 由於下面隨即出現 *saṃvṛtiparamārthasatyavibhāga* 等詞，可知此處的「世俗」就是「世俗諦」。又以上譯文依據丹治之譯，Ruegg (2002: 119) 則翻譯為：“...this *saṃvṛti* wherein the existence of an entity is acquired...”

⁵² Tib. 缺「區別」(*vibhāga*) 和「智力」(*buddhi*) 一字，Ruegg (2002: 120, n. 220)。

⁵³ 意即世俗具有合理性、經得起辯證、考察。然對月稱來說，世俗或世俗諦只是無明顛倒所成，本是不合理之存在，故唯是世間所共許物，經不起正理之考察，如：「另一方面，和幻、夢、蜃氣樓等一樣，世間的諸事物不外是不具合理性的東西，故成為其慧眼為無明眼翳所傷害的一切世間人所共許之物。……」(Pras 172.14-173.1: *māyāsvapnagandharvanagarādivat tu laukikāḥ padārthāḥ nirupapattikā eva santaḥ sarvalokasyāvīdyātimirōpahatamati-nayanasya prasiddhim upagatā*) 類似發言還有：「並且這點必定要如是地被承認。因為如果不這樣的話，世俗就變成不是欠缺合理性的東西，它與真實就是同一的，〔如此一來，它〕就不應是世俗了。」(Pras 67.12-68.1: *avaśyaṃ caitad evam abhyupeyaṃ, anyathā hi saṃvṛtir upapattiyā na viyujyeta tad eva tattvam eva syān na saṃvṛtiḥ.*)

(*anyāyataḥ*) 使〔它〕破壞。⁵⁴ 是故因為我對世俗〔諦〕的確立是巧妙的，只是站在世間的立場，將〔你〕為了去除世俗的一部份所投擲的某邏輯，〔我再〕用別的邏輯加以否定，如同世間的長老般，只是將逸脫於世間規範的你加以否定而已，並不是〔否定〕世俗〔諦〕。⁵⁵

在此，月稱首先聲明世俗諦的重要，他說：在未覺悟真理以前，能累積善根福德的世俗應該持續存在。接著譴責陳那等人因為未通達「二諦之區別」，在世俗諦的某些地方，導入與世俗諦之確立不相容的邏輯，反而破壞了世俗諦。於是，月稱說明自己才是善巧於「世俗諦之確立」的人，他之所以將論敵所採用的邏輯——這是會導致世俗諦的一部份被破壞之邏輯——以其他的邏輯加以否定，是為了要否定佛教知識論者，而不是為了否定世俗諦。

因此，一如引文 [4]，本段文之焦點也是以世俗諦為中心。論敵因為錯解「二諦之區別」，故不能正確地確立「世俗諦」。即使他們標榜自己所主張的知識論，係立足於世間的 *vyavahāra*，也就是世俗諦之上，卻因不能正確辨別世俗諦是不具合理性之物，反過來破壞了世俗諦。其次，要注意的是，本段文雖提及「二諦之區別」，卻無「世俗諦與勝義諦是不同之物，二者不可混淆」之類的敘述，而是以論敵不精通「二諦之區別」為理由，明示他們不能正確地辨

⁵⁴ 後半句，學者們有不同的翻譯。奧住（1988: 114）：「あなたは……、理論的基礎づけを何らか或るものに強いて適用しては、〔かえって、〕非応理のゆえに〔それを〕破滅させる。」丹治（1988: 61）：「あなたは……、或るところに論理を引き入れて、それ〔世俗〕を非論理的であると否認するのである。」Ruegg（2002: 120）：your honour ruins (*nāśayati* = 'jig par byed pa) without reason (*anyāyatas* = rigs pa ma yin pa las) the justification (*upapatti* = 'thad pa) after having [nevertheless] introduced in some place (*kva cid ... avatārya*).

⁵⁵ Pras 68.8-69.5: *tiṣṭhatu tāvad eṣā viparyāsamātrāsāditātmabhāvasattākā saṃvṛtir mumukṣūṅām mokṣāvāhakakuśalamūlopacayahetur yāvan na tattvādhigama iti. bhavāms tv etāṃ saṃvṛtiparamārthasatyavibhāgadurvidagdhabuddhitayā kva cid upapattim avatāryānyāyato nāśayati. so 'haṃ saṃvṛtisatyavyavasthāvaicakṣaṅyāl laukika eva pakṣe sthitvā saṃvṛtyekadeśanirākaraṇopakṣiptopapattyantarāntaram upapattyantareṇa vinivartayan lokam vṛddha iva lokācārāt paribhraṣyamānaṃ bhavantam eva nivartayāmi, na tu saṃvṛtim.*

別或確立「世俗諦」，故破壞了「世俗諦」。

因此，與上一節唯識學派的情況相同，此處的「二諦之區別」其重點非在強調「世俗諦與勝義諦是不同之物，不可混淆」，而在指出正確地辨別世俗諦或二諦之重要性。所以，這裡的「二諦之區別」若代以「二諦之確立」一詞，一樣是恰當的。

（三）與虛無論者之論辯

與上二節類似，二諦的確立，特別是「世俗諦」如何確立，除了是中觀學派和教內其他學派之真理觀的分界線，同時也是他們與教外學派、如「虛無論者」間的分水嶺。這一點筆者在拙文〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（下）——以世俗諦與自性為中心〉中已有部分論及。⁵⁶ 為了更明確闡明筆者此處的論點，茲將月稱文章再次列舉於下：

[6] 於此有些人質問說：「中觀論者們和虛無論者們沒有差別。因為〔中觀論者們〕主張善不善業和行為者和果報以及一切世間作為存在物的自性是空的，虛無論者們其實也主張這是不存在的，所以中觀論者們和虛無論者們沒有差別。」〈答〉並非如此，為什麼？因為緣起論者的中觀論者們主張說：到達了、即緣於因和緣之後，〔事物〕就生起，故此世與他世全部都是無自性的。自然論者（*svarūpavādin*）的虛無論者們則絕對不像〔中觀論者們〕那樣，⁵⁷〔他們即前者〕不認為他世等等之不存在是因為〔它們〕是緣起所生，作為存在物的自性（*bhāvasvabhāva*）是空的緣故；反而是於自性上（*svabhāvataḥ*）見到了與此世有關的的每一種事物，卻不見彼〔每一種事物〕

⁵⁶ 釋見弘（2007: 17-19）。

⁵⁷ 此處順便訂正前揭拙文（2007: 17）之引文 [8] 裡，第七到八行翻譯上的錯誤：「虛無主義論者絕對不像自性論者（*svarūpavādin*）（=中觀論者）一樣」。

從他世（即過去世）來到此世以及從此世去到他世，因此否定（apavāda）與此世所見之事物類似的其他事物（＝他世之各種事物）。〈問〉即便如此，從事物的自性的立場而言（vastusvarūpeṇa）現前不外是不存在的東西（他世之各種事物），他們（虛無論者們）認為〔它〕乃是無（nāstitva），所以首先，〔這樣的見解〕和〔中觀論者們上述的〕這個見解是相等的。〈答〉其實非也。何以故？因為〔中觀論者們〕承認從世俗〔諦〕⁵⁸的立場（samvṛtyā）〔他世之事物〕是存在的，⁵⁹故〔兩類人〕並不相等。如果說：從真實的角度而言（vastutaḥ）〔二者〕是相等的話，〈答〉縱然從真實的角度而言〔事物〕不成立一事是相等的，即使如此，認識的主體（pratipattṛ）不同之故，〔二者〕並非是相等的。⁶⁰（以下舉例說明，見本論文注66，在此省略。）

這段文出現在第十八章第七詩偈的注釋中，文中提到的虛無論者乃是自然

58 這裡的「世俗」亦應作「世俗諦」解，見下一注腳，此外請參照拙文（2007: 18）。

59 江島教授認為月稱的這個觀點可能是沿襲了清辨的注釋，見江島（1967: 203, 212）。不過清辨在注釋中使用的不是世俗諦，而是它的同義詞，即「名言諦」（vyavahārasatya）一字。

60 Pras 368.4-17: atraike paricodayanti: nāstikāviśiṣṭā mādhyamikā yasmāt kuśalākuśalaṃ karma kartāraṃ ca phalaṃ ca sarvaṃ ca lokaṃ bhāvasvabhāvaśūnyam iti bruvate. nāstikā api hy etan nāstiti bruvate. tasmān nāstikāviśiṣṭā mādhyamikā iti. naivaṃ, kutaḥ? pratīyasamutpādayādino hi mādhyamikā hetupratyayān prāpya pratīya samutpannatvāt sarvaṃ evelokaparalokaṃ niḥsvabhāvaṃ varṇayanti. yathā svarūpavādino naiva nāstikāḥ pratīyasamutpannatvād bhāvasvabhāvaśūnyatvena na paralokādyabhāvaṃ pratipannāḥ. kiṃ tarhi aihalaukikaṃ vastujātam upalabhya svabhāvatas tasya paralokād ihāgamanam ihalokāc ca paralokagamanam apaśyanta ihalokopalabdhapadārthasadr̥ṣapadārthāntarāpavādaṃ kurvanti. tathāpi vastusvarūpeṇāvidyamānasyaiva te nāstitvaṃ pratipannā ity amunā tāvad darśanena sāmyam astīti cet, na hi. kutaḥ? samvṛtyā mādhyamikair astitvenābhyupagamān na tulyatā. vastutas tulyateti cet, yadyapi vastuto 'siddhis tulyā tathāpi pratipattṛbhedād atulyatā.

論者 (svarūpavādin = svabhāvavādin)，也就是順世外道或唯物論者 (Cārvāka or Lokāyatika)。類似的文章在佛護和清辨的注釋書裡也看得到，所以江島惠教授曾撰文比較這三人批判內容的異同。⁶¹ 虛無論者他們主張現前所見的事物是無因、自然而生的，或主張是由有自性的地水火風四大種所生的，從而否定善惡因果、三世輪迴等之一切事物。⁶² 有人⁶³ 或因此質疑中觀論者主張一切皆空，而虛無論者也主張善惡因果等一切事物不存在，故二者無別云云。對此，月稱先從原理的立場說明雖同樣是說空或說無，但中觀論者是從緣起的角度去思考現象之事物，而虛無論者則只是眼見為憑，欠缺對事物深刻的理解。接著，論敵繼續堅持說：「即使如此，從自性的角度，你們說的沒有自性之物，就是虛無論者說的現前不存在的東西，它不外是無 (nāstitva)，所以你們和虛無論者其實無別。」由於中觀論者的確認為一切事物自性空，非真實存在，所以對論敵的這番追問，就轉而從世俗諦的立場回答。換言之，中觀論者認為事物雖然是無自性的，但只要因緣和合就會出現，所以站在世間人或是日常生活、也就是世俗諦的立場，事物是存在的，這與虛無論者是截然不同的。

至此，論敵不理會世俗諦的立場如何，堅持二者在真實 (勝義諦) 的立場 (vastutaḥ)⁶⁴ 既然相同，所以理當無別。對此，月稱不從正面回答兩學派之

61 見江島 (1967)。

62 詳見 MABh 205.8-214.14。

63 月稱未明示是誰，清辨在注釋中則說是「自派和他學派」，江島教授認為所謂的自派 (佛教學派) 應該包含瑜伽行派 (江島，1967: 203, 216)。

64 筆者將月稱所用的 vastutaḥ 翻譯成「從真實的角度而言」，視為 paramārathataḥ (從勝義諦的立場) 的同義字。但是江島教授只作副詞解，翻譯為「事實上」(江島，1967: 206)。換言之，筆者從二諦的角度解讀月稱此處的注釋，而江島教授則不如此。因此，這涉及到對月稱這段文理解角度上較為根本的差異。比較清辨與月稱兩人注釋手法的異同，江島教授認為：清辨全面性地批判佛護注釋之不當，未能有效回答論敵的質詢。所以他採取不同的論辯方式，從二諦的角度，分別述說中觀論者與虛無論者差異之所在。而月稱的注釋手法，有可能受到清辨此影響 (參見本論文注 60)，同樣說中觀論者在世俗上承認有業果輪迴等，這與虛無論者不同云云。不過江島教授以為如上的見解是中觀論者們至為普遍的共同觀點，沒有特別之處。重要在這以外的其他二點答辯，月稱都承襲了佛護的想法。加上月稱對清辨的注釋內容也未提出任何質疑以為佛護辯護，所以二人對虛無主義的回應，猶如二條不相交的平行線 (江島，1967: 211f.)。不過筆者不甚同意江島教

勝義諦的差異，⁶⁵ 而是採迂迴方式舉例說明：認識勝義諦之主體，兩學派不同，⁶⁶ 故一是認識真實的人，另一則非。認識之主體有異，所認識之對象，也就是所謂的真實自然不同。就這樣，透過認識主體有別的說明，月稱巧妙地以間接之方式表明二學派之勝義諦是有別的。

這段引文與上面兩段引文不同，內容沒有「二諦之區別」或「二諦之確立」等之語詞，但它所要傳達的訊息是一致的。它顯示中觀學派與虛無主義之分界點，在中觀思想於世俗諦上說有不說無；而在勝義諦的面向上，二者也有差異，一是真知，一是假知，故二者所知的對象也不同。

將這段文與引文 [3] 中對「二諦之區別」與空之理解之關連性的陳述對照的話，會發現這裡的虛無論者就是引文 [3] 提及的第一類誤解空者，亦即是虛構諸行不存在而片面理解空之人，故也就是下線處「未見到二諦之區別而見諸行是空」者。另外，與此處類似，月稱在言及數論學派（Sāṃkhya）等外教學派時也說：這些外教徒們雖然想要進入真實（勝義諦），卻連牧童婦女所共知的萬物有生有滅等世間真實（即世俗諦）都不知曉，這就好像攀登高山懸崖，放掉了前面的枝幹（世俗諦），卻尚未及握住後面的枝幹（勝義諦），他們將墜落惡見深谷。因為不見二諦，就不能獲得解脫之果云云。⁶⁷ 是故，不論是與佛教內部他派或與外教學派進行對於真理觀的議論，在中觀學派真理觀之設定上，「如何確立世俗諦」可以說始終是根本課題，也是核心的關鍵點。

授的這個觀察。因為如將 *vastutaḥ* 理解為是 *paramāthataḥ* 的同義字的話，則根據文章前後內容之關連性，月稱與清辨其實一樣，也是從二諦的角度展開反駁。只不過他同時巧妙地將佛護的論點交織到他的答辯裡，這或可說是月稱此處注釋的特色吧。

65 相反地，清辯則從正面直接回應，見江島（1967: 204f.）。

66 月稱在這裡舉了一個例子，主要是說甲不知乙做過小偷，只因被對乙有敵意的丙所教唆，偽證乙做了偷盜行為；反之，丁則是真正目擊乙偷盜而對乙提出非難。此情形中，甲、丁所言雖然實質相同，但一人是說真實語，一人卻是犯了說謊之罪。同樣地，如實知事物本質的中觀論者與非如實知事物本質的虛無論者，二者所言雖然實質無異，但其智慧與主張並不相同。就好像就平靜這一點來說雖然是相同的，但沒有冥想而平靜的凡夫，和修習冥想而變平靜的值得尊敬的人之間，二者有極大的差異云云（Pras 368.16-369.7）。

67 見 MABh 105.13-106.1。括號內的世俗諦和勝義諦，係參考小川（1976: 88）。

五、二諦之區別與空之三要點的關連

綜合以上檢視，首先，我們發現中文的「二諦之區別」的「區別」(vibhāga)一字，從「辨別」或「辨識」的意涵來理解的話，更能貼近月稱的意圖。因為，月稱所謂的正確地辨識、辨別二諦，往往意味著：正確地理解二諦各自所指涉之內容，以及兩者間動態的關連性。或正是基於這樣的考量，月稱乃採用「二諦之確立」一詞，並作為「二諦之區別」的同義字吧！？

至於「二諦之區別」的具體內涵，配合引文 [3] 到 [6] 之敘述，我們歸納其要點如下：世間人所認識的真實，就是世俗諦，它不過是相互緣起所成的無自性之物，本來就不具有邏輯上的合理性，是經不起自生他生等正理之考察的。世俗諦雖然非真實，但因為它是進入勝義諦的必要手段，故對它不施以考察，隨順世間承認它的存在。⁶⁸ 另一方面，當以正理審思其本質，了知世俗諦只是無知的產物，是空無自性的，便能見「勝義諦」之真實。又因為世俗諦的有，是緣起如幻的有，故與唯識學派將它視為是有著實在的原因，或是佛教認識論學派將它視為是具有與正理的整合性之立場不同。反之，因為勝義諦的空，不離世俗諦的緣起之有，也就是不否定業果善惡等，故與虛無論者全無的立場也不同。

簡言之，對月稱來說「二諦之區別」一字，代表了中觀學派的真理觀的設定。這其中，與緣起有關的世俗諦之確立，在「二諦之確立」或「二諦之確立」的過程中，扮演著舉足輕重的角色。月稱批判論敵不知「二諦之區別」，關鍵其實都在論敵不能從緣起的角度來確立世俗諦。此徵諸於上述教內諸學派如此，乃至教外的數論學派的場合亦如此。這正再次呼應筆者之前的觀點：「與其從斷絕的角度來理解月稱的二諦說，不如從『它與勝義諦是相輔相成的』之動態 (dynamic) 立場來觀察，更能掌握其二諦說的精髓。因為……不論從真理論、修道論或是教育論的立場，作為進入真理的階梯，『世俗諦』都是不可或缺的。」⁶⁹

⁶⁸ 請見拙文 (2007) 之說明。

⁶⁹ 拙文 (2007: 28)。

撇開何者較貼近龍樹原意這個問題不論，相較於清辨、觀誓將「二諦之區別」解釋為「大乘經典中佛陀所分別教導的二種真理（二諦）之區別」⁷⁰，或是現代學者將它詮釋為「了達二諦的構造，知曉其絕對不得混淆的絕對隔絕性」（長尾）⁷¹、「教說上的『空』（世俗）與實證上的空（勝義）之間有著決定性的區別」（齋藤）⁷²、或是「『空』的語義（世俗諦）和作為「空義」的勝義之區別」（丹治）⁷³ 等等，於此，我們不得不承認：月稱對「二諦之區別」的理解，最富含寬廣性與深刻性。

然而，對月稱來說，以世俗諦之確立為基礎的「二諦之區別」又如何與「空之三要點」連結呢？首先，如本論文第三節指出的，「二諦之區別」與空之真理的理解密切攸關（引文 [3]）。因為勝義諦的「空」不離緣起無自性，世俗諦的「有」也不離緣起無自性。它們是有著同一軸心的存在物之兩個面向⁷⁴。第二十四章中對中觀學派提出責難的，正是那些不能如是知曉「二諦之區別」的佛教徒。他們不知「二諦之區別」，從而不解空義（空的意思 *sūnyatārtha*），將空與「無」混為一談（引文 [1]），誤解了空義，當然更別提理解離一切戲論分別的「空」和「空用」了。

如此，不知「二諦之區別」是因，不解「空義」等「空之三要點」是果，⁷⁵兩者有著因果上的連結。這一點，月稱在引文 [1] 中事先已預留伏筆（見本論文頁 11f.）。接著，在第十三詩偈前後的注釋文裡，月稱更作了如下結論式的陳述：

⁷⁰ 見本論文頁 7，注 20。

⁷¹ 見本論文注 24。

⁷² 見本論文注 18。

⁷³ 本論文頁 7。

⁷⁴ 參見拙文（2007: 25f.）。又月稱說過：「於二諦中都沒有自性」（MABh 124.9, 124.11-13 and 125.19f.）。

⁷⁵ 有趣的是，與月稱恰好相反，觀誓在注釋清辨的《般若燈論》時，將「不理解空之三要點」當作是因，而「不知曉二諦之區別」則是果，參見那須（1999: 92）。

[7] 「所以，如〔上述〕般，不知道二諦之不顛倒的確立，（下接第十三詩偈，省略。）這個你以『**如果這一切是空的話，就沒有生沒有滅** [1ab]』云云〔之發言〕所投給我們的重大歸謬，它是由於〔你〕不知道二諦之確立，〔故〕未〔能〕正確地了解空、空義和空用，才投擲〔給我們〕的。所以『它於我們的空之中』，即於〔我們的〕空之主張之中，『**是不恰當的**』。……因為你把無的意思附加為空的意思之後，創造出〔這個〕謬誤。但我們並未說無的意思是空的意思，反而〔說它是〕緣起的意思。因此，〔你的〕這個對空的非難並不合理。」⁷⁶

如下線所示，月稱明白指出：不知道「二諦之不顛倒的確立」⁷⁷ 即「二諦之確立」是因，而未能正確地了解「空、空義和空用」之「空之三要點」是果。並且，將這段文與引文 [1] 對照，也不難看出「空之三要點」中，「空義」更是關鍵之所在。正因為「空義」是關鍵，所以月稱的說明都以「空義」為主，對另外二者著墨不多。

至此，讓我們回到第二節提出的第七到第十三詩偈之文意連貫問題上。經過上面的探討，針對論敵的責難，月稱在《明句論》裡，所要傳遞的意旨其實是這樣的：你們論敵因為不知曉「空之三要點」，特別是誤會其中的「空義」（空的意思），把「空義」（空的意思）誤解為是「無的意思」，才以為四聖諦、三寶、善惡因果乃至一切世間的言說等活動都不可得，而如是地生惱。之所以不知曉「空之三要點」，是因為不了解佛陀所教示的「二諦之區別」，也就是「二諦之確立」，特別是不知「世俗諦」（=名言諦）依緣起假立而有，空無自

⁷⁶ Pras 499.3-9 and 499.11-13: tad evaṃ satyadvayāvīparitavyavasthām avijñāya... yo 'yaṃ bhavatā mahān doṣaprasaṅgo 'smāsu prakṣiptaḥ: yadi sūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyaya ityādinā [1ab], sa yasmāt satyadvayavyavasthānabhijñena satā sūnyatām sūnyatārthaṃ sūnyatāprayojanaṃ ca yathāvad abuddhvopakṣiptaḥ so 'smākaṃ sūnye sūnyatāvāde nopapadyate... abhāvārthaṃ hi sūnyatārthaṃ adhyāropya prasaṅga udbhāvito bhavatā. na ca vyaṃ abhāvārthaṃ sūnyatārthaṃ vyācakṣmahe. kiṃ tarhi pratīyasamutpādārthaṃ ity ato na yuktam etac chūnyatādarśanadūṣaṇam.

⁷⁷ 這裡的「二諦之不顛倒的確立」即引文 [1] 的「不顛倒的二諦之確立」。

性之事實。不能正確地辨識此二諦，即無法知道深遠的佛說中的真實。雖然名言諦非實，但作為工具手段，它是必要的。因為不依靠名言諦的話，勝義諦無從被教示，而不了悟勝義諦的話，涅槃也無從獲得。*所以如實存在的世俗諦就解脫道而言，是首先要被承認的。凡是捨棄此「二諦之區別」而說空的人，他是缺乏智慧的人，被誤解的空必然使他破滅*。78 想到此空之真理難以為鈍慧者所了解，牟尼退轉了說示教法的念頭。因此，你們論敵所加諸於空的毀謗，它在空的主張中是不存在的。它純粹是因為你們不通曉「二諦之區別」，故未能正確了解「空之三要點」，特別是其中的空義，這才將這個毀謗誤擲到我們中觀學派身上。

六、結語

最後，本文想以《中邊分別論釋疏》（*Madhyāntavibhāgaṭīkā*）和《二諦分別論注》（*Satyadvayavibhāṅgavṛtti*）這兩本文獻對 vibhāga（*rnam par 'byed pa*）一字的相關敘述作結。安慧（*Sthiramati*, ca. 510-570）在解釋前者之書名意思時說：「此被稱為中分別（*dbus rnam 'byed pa*）之論書。於此述說信生起之原因，顯明中道故。由於在此論書裡顯示如是離於常和斷〔二〕極端之中道，故此論書被說是中分別，即中〔之〕開顯（*rnam par 'grel ba*）、〔中之〕闡明（*rab tu bshad*）之意。此也是中和邊〔之〕分別。關於這點說〔其〕原因，即、開示中和邊二者之故。」79 在安慧上述解說文裡，vibhāga（分別、區別）被解說為是「開顯」（*rnam par 'grel ba*, * *vivaraṇa*）和「闡明」（*rab tu*

78 前後 * 間之內容，參見引文 [3]。

79 MAVT 258.14-23: ... 'di ni dbus rnam 'byed pa'i bstan bcos te / shes bya ba'o // 'dir 'dsud pa 'jug pa'i rgyu smos pa / dbu ma'i lam rab tu ston pa'i phir ro shes bya ba smos te / gang gi phyir bstan bcos 'dir 'di ltar rtag pa dang chad pa'i mtha' dang bral ba / dbu ma'i lam rab tu bstan pas / de'i phyir bstan bcos 'di dbus rnam par 'byed pa shes bya ste / dbus rnam par 'grel ba dang / rab tu bshad ces bya ba'i tha tshig go // 'di ni dbus dang mtha' rnam par 'byed pa yang yin te / 'dir rgyu smos pa / dbus dang mtha' gnyis rab tu ston pa'i phir ro shes bya ba ste / 並請參照山口（1935: 407f.）之翻譯。

bshad, * prakāśita) 之意思，⁸⁰ 亦就是顯示、使明了之意，這與月稱使用「確立」(vyavasthā) 一字作為同義字，與我們之前論述的「辨別」等 (p. 14f.)，意思是相近的。

而《二諦分別論注》的作者智藏 (Jñānagarbha)，約是活躍在月稱稍後 8 世紀前半⁸¹ 之人，他在言及自己著書之意圖時說：雖然前人 (世尊或龍樹等) 已對二諦作過區別，但大論師們對此卻仍然於愚昧不知，何況是其他人，所以我要在此從事二諦之區別云云。⁸² 智藏這番話的意思在表明：即使同屬大乘的他學派之論師，對真理也有所誤解，故他才必須撰寫論書，從事於真理之辨別。智藏此處所謂的「大論師們」，根據寂護 (Śāntarakṣita)⁸³ 注釋的話，指的是「護法 (Dharmapāla, 6th c.)⁸⁴ 等人」，而「等」一字，松下了宗氏以為當包含出現於寂護注釋中的天主覺 (Devedrabuddhi, ca. 630-660)、安慧、陳那、法稱 (Dharmakīrti, ca. 600-660) 等人。⁸⁵ 故智藏與月稱二人之所以從事「二諦之區別」，目的都在駁斥其他學派錯誤的見解，確立中觀的真理觀。⁸⁶

回顧歷史，一如長尾雅人教授說的：世俗與勝義之二諦語詞，到底始於何時並不清楚，現存的原始經典裡雖可看到其原始形式，但真正以二諦完整形式出現的，要數《仁王般若》等般若經和《涅槃經》等為著名。論書方面早自《大毗婆沙論》到《成實論》等都有討論。但其意義被深化，且成為教理上核

⁸⁰ 窺基在《辯中邊論述記》也說：「辯者，顯了、分別異名。」(T44, no. 1835, p. 1a10)

⁸¹ 關於 Jñānagarbha 的年代，請參考松本 (1978: 110-113)，森山 (1993: 19-21)。

⁸² SDK 第一詩偈，具體翻譯見松下 (1983a: 29)，Eckel (1987: 70)。

⁸³ 這裡的寂護是誰，傳統以來有不同見解，請參考 Eckel (1987: 27-31)，松本 (1978: 110-113)。

⁸⁴ 關於護法的年代的詳論請參考 Funayama (2000: 7-11)。

⁸⁵ 松下 (1983b: 187)。

⁸⁶ 阿底峽 (Atīśa = Dipaṃkaraśrijñāna, 982-1054) 撰寫的《入二諦論》(Satydvayāvātāra) 一書，由於時代太遠，此處不提。至於《入二諦論》一書的研究，請參考 Lindtner (1981)，江島 (1983)。

心概念的，可以說以龍樹為嚆矢。⁸⁷ 只是龍樹雖然深化且確立了此二諦思想，但並未給予具體的說明。龍樹之後，隨著印度整體思想的蓬勃發展，各學派沒有不言及此二諦的。不同學派對二諦有著不同的詮釋，故後來的中觀思想家們，當然有責任對二諦加以辨別，重新解釋其內涵，以回歸龍樹乃至佛陀的本懷。

中觀學派中，相對於清辨對「二諦之區別」一詞著墨甚少，⁸⁸ 且單純理解為「大乘經典中的佛陀教說之區別」，與此相比，月稱對此詞似乎更為重視。他和智藏一樣，將此字之意涵延伸到和唯識學派、佛教知識論學派、甚至是與外教學派在真理觀的論戰上。就這一點來看，智藏可以說是受到月稱的影響吧！直到 11 世紀，還有阿底峽（Atiśa = Dīpaṃkaraśrījñāna, 982-1054）撰寫《入二諦論》（*Satyadvayāvatāra*）一書。儘管論述的方式有所差異，但對月稱和智藏來說，「二諦之區別」一語，除了告示世人世俗與勝義二種真理有別之外，同時也在彰顯唯有中觀學派的真理觀才是真正契合龍樹與佛陀真意之真理觀。

⁸⁷ 長尾（1978: 23）。

⁸⁸ 根據筆者調查結果，《般若燈論》裏，「二諦之區別」出現過二次。至於清辨的其他作品如《中觀心論》（*Madhyamakabṛdaya*）、《思擇炎》（*Madhyamakabṛdayavṛtti-tarkajvālā*）則並未發現如 bden pa gnyis kyi rnam par dbye ba (or rnam par 'byed pa)、de gnyis rnam dbye 或 bden pa (de) gnyis kyi rnam dbye (satyadvayavibhāga) 等類似之詞。

【凡例】

1. 粗體字表示是詩偈之字句。
2. 《中論》第二十四章的詩偈不特別標示原典及章數，其他原典略號後的羅馬數字表示章數。
3. [] 表原典本無，為使文句易讀，筆者所加入之字。
4. 藏文版本校訂時，版本略語後的「+」表多餘之字，「-」表闕漏之字。如“DMABh: + na”，表德格版版本多了 na 一字。
5. 本論文內漢譯藏經內之新式標點是筆者之解讀。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻（含略語）

- BCAP Louis de La Valée Poussin ed.: *Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva. Bibliotheca Indica 150, Calcutta: Baptist Mission Press, 1901-1914.
- BYCŚT *Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracaṭuṣṣatakaṭīkā*. Edited by Kōshin Suzuki. Tokyo: Sankibo Press, 1994.
- D = Derge ed. = *sde dge Tibetan tripiṭaka bsTan ḥgyur — preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo (Dbu ma)*. Compiled and ed. by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi and Ejima. Tokyo, 1978.
- DMABh sDe dge edition of the *Madhyamakāvatāra-bhāṣya*. D No. 3862, vol. 7, pp. 1-174 (folios Dza 220b-348a).
- DMAT sDe dge edition of *Madhyamakāvatāraṭīkā*. D No. 3870, vol. 9, pp. 110-183 (folios Dza 1b-365a).
- LVP L. de la Valée Poussin, trans. 1911. "Madhyamakāvatāra, Introduction au Traité du milieu du l' Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine." *Muséon* 12, pp. 235-328.
- MA *Madhyamakāvatāra*.
- MABh *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IX. Ed. by Louis de la Valée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1907-1912.
- MVBh *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya: a Buddhist philosophical treatise edited for the first time from a Sanskrit manuscript*. Ed. by G. M. Nagao.

- Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
- MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṅkā de Sthiramati: exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda.* (édition d'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi et précédée de sa préface par Susumu Yamaguchi) Ed. by Susumu Yamaguchi. Nagoya: Librairie Hajinkaku, 1934. (Reprint. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1966.)
- Pras *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti.* Bibliotheca Buddhica IV. Ed. by Louis de la Valée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903-1913. (Reprint. Meicho-Fukyū-Kai, 1977)
- PSED Apte, V. S. 1992. *The Practical Sanskrit-English Dictionary.* (Revised & Enlarged Edition), Kyoto: Rinsen Book Company.
- SDK See Eckel (1987: 155-190).
- SDV See Eckel (1987: 155-190).
- SED Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford: Clarendon Press.
- ŚSV *Śūnyatāsaptatiṛtti Candrakīrtis Kommentar zu den "Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgarjuna [Kārikās 1-14].* (Einleitung, Übersetzung, textkritische Ausgabe des Tibetischen und Indizes) Ed. and trans. by Felix Erb. Stuttgart: Steiner, 1997.
- SS *Subhāṣita Saṃgraha.* Ed. by Cecil Bendall. Louvain, 1905.
- 《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-1935。
- 《中觀論疏》。T42, no. 1564。
- 《辯中邊論述記》。T44, no. 1835。

中日文專書、論文或網路資源等

上田昇 (1994)。《チャンドラキールティ著『四百論注』第一～八章和譯》。
東京：山喜房佛書林。

- 小川一乘（1976）。《空性思想の研究——入中論の解讀》。京都：文榮堂。
- 山口益（1935）。《中邊分別論釋疏》。名古屋：破塵閣書房。（1966 複刊：鈴木學術財團）
- 山口益（1951）。《般若思想史》。京都：法藏館。
- 丹治昭義（1988）。《中論釋明らかなことば I》。大阪：關西大學出版部。
- 丹治昭義（1992）。《實在と認識 中觀思想研究 II》。大阪：關西大學出版部。
- 丹治昭義（2006）。《中論釋明らかなことば II》。大阪：關西大學出版部。
- 北畠利親（1963）。〈清辨と月稱の二諦論〉。《印度學佛教學研究》11-1。頁 66-71。
- 瓜生津隆真（1982）。〈中觀派における空〉。《空》下（佛教思想 七）。京都：平樂寺書店。
- 吉水千鶴子（1997）。〈Upādāyaprajñapti について——Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える〉。《成田山佛教研究所紀要》20。頁 95-155。
- 安井廣濟（1970）。《中觀思想の研究》。京都：法藏館。
- 江島惠教（1967）。〈中觀論者を虚無論者とする批判——それに對する中觀派の反論〉。《東方學》34。頁 62-75。（收於《空と中觀》。東京：春秋社。頁 199-218。2003）
- 江島惠教（1983）。〈アティーシャの二真理說〉。《龍樹教學の研究》。東京：大藏出版社。頁 359-391。（收於《空と中觀》。東京：春秋社。頁 359-390。2003）
- 江島惠教（1990）。〈Bhāvaviveka/ Bhavya/ Bhāviveka〉。《印度學佛教學研究》38-2。頁 96-106。
- 那須真裕美（1999）。〈中期中觀派の二諦說——勝義へ志向させる方法論を中心に〉。《佛教學研究》55。頁 87-109。
- 岸根敏幸（2001）。《チャンドラキールティの中觀思想》。東京：大東出版社
- 松下了宗（1983a）〈ジュナーナガルヴァの二諦分別論——和譯研究（上）〉。《龍谷大學大學院紀要 文學研究科》5。頁 27-49。
- 松下了宗（1983b）〈ジュナーナガルヴァ（JG）の二諦分別論（一）——その著作態度〉。《印度學佛教學研究》32-1。頁 186-187。
- 松本史朗（1978）。〈Jñānagarbha の二諦說〉。《佛教學》5。頁 109-137。
- 野澤靜證（1956）。〈中觀兩學派の對立とその真理觀〉。《佛教の根本真理》。東京：三省堂。（1957 年，第 3 版）
- 森山清徹（1993）。〈Jñānagarbha と Śāntarakṣita の自己認識批判——Śākyabuddhi の理論と三性說及び因果論〉。《佛教文化研究》38。頁 19-43。

- 奥住毅（1985）。〈中論言語實在問題〉。《印度學佛教學研究》33-2。頁 477-481。
- 奥住毅（1988）。《中論注釋書の研究》。東京：大藏出版社。
- 萬金川（1998）。〈《中觀論頌·24.7》在解讀上的幾個問題〉。《詞義之爭與義理之辨》。南投：正觀出版社。
- 齋藤明（1998）。〈空と言葉——《中論》第二十四章·第七偈の解釋をめぐつて〉。《宗教研究》316。頁 27-52。
- 釋見弘（2006）。〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（上）〉。《中華佛學學報》19。頁 293-324。
- 釋見弘（2007）。〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（下）——以世俗諦與自性為中心〉。《法鼓佛學學報》1。頁 1-33。
- 釋法尊（1975）。《入中論》。臺北：新文豐出版社。（1991 年，第 2 版）
- 長尾雅人（1978）。《中觀と唯識》。東京：岩波書店。
- 塚本啟祥等編（1990）。《梵語佛典研究》III（論書篇）。日本：平樂寺書店。
- 榎本文雄（2009）。〈『四聖諦』の原意とインドにおける『聖』〉。《印度哲學佛教學》24。頁 336-354。

西文專書、論文或網路資源等

- Arnold, D. 2005a. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press.
- Arnold, D. 2005b. "Materials for a Mādhyamika Critique of Foundationalism: An Annotated Translation of *Prasannapadā* 55.11 to 75.13." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 28-2, pp. 411-467.
- Eckel, M. D. 1987. *Jñānagarbha on the Two Truths*. New York: New York University. (Delhi. 1992. Reprint.)
- Funayama, T. 2000. "Two Notes on Dharmapāla and Dharmakīrti." *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, University* 35, pp. 1-11.
- Lindtner, Chr. 1981. "Atīśa's Introduction to the Two Truths, and Its Sources." *Journal of Indian Philosophy* 9, pp. 161-214.
- May, J. 1959. *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. Paris: Adrien-Maisonneuve. PSEDapte, V. S. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. (Revised & Enlarged Edition), Poona: Prasad Prakashan, 1957-1959. (Kyoto: Rinsen. 1992. Reprint.)
- Ruegg, D. S. 2002. *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy*. Part 2. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

- Saito, A. 1985. "Textcritical Remarks on the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in the *Prasannapadā*." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 33-2, pp. 842-846.
- Tauscher, H. 1995. *Die Lehre von den Zwei Wirklichkeiten in Tson'kha pas Madhyamaka-werken*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Uryuzu, R. 1971. "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa (Chapter 24)." *Bulletin of the Faculty of General Education, Kinki University* 2-2, pp. 15-56.
- Harvey, P. 2009. "The Four Ariya-saccas as 'True Realities for the Spiritually Ennobled' – the Painful, its Rrigin, its Cessation, and the Way Going to This – Rather than 'Noble Truths' Concerning These." *Buddhist Studies Review* 26-2, pp. 197-227.

“Differentiation of the Two Truths” and “Three Points of Emptiness”

Based on the Twenty-Forth Chapter of *Prasannapadā*

Shi Jien-hong

Assistant Professor

Dharma Drum Buddhist College

Abstract

This paper mainly sets out the understanding of the term “differentiation of the Two Truths” and the connection between that term and the “three points of Emptiness.” These discussion ideas were indicated in the commentary of the twenty-fourth chapter in *Prasannapadā*, one of the most significant book written by Candrakīrti.

Professor Teruyoshi Tanji believes that in *Prasannapadā*, Candrakīrti overlooks the link between the context of the seventh verse and the eighth verse. This means that he overlooked the association between “differentiation of the Two Truths” and the “three points of Emptiness.” Professor Tanji also clarifies the meaning of the term “differentiation between the Two Truths,” which is mentioned by Candrakīrti. Tanji explains that the term is depicting the deviation, the cut off, and even the contradictory of the relationship between the truth that can be expressed and taught with language (the conventional truth) and the truth which is beyond words (the ultimate truth). Because the ultimate truth is unspeakable and indescribable with words, once it gets to the limit where it can be reached by language and thought, any spiritual realm would no longer be the ultimate truth but become the conventional truth. Therefore, the Two Truths have no connection with one another. This point distinguishes the Two Truths.

However, according to my research on *Prasannapadā* and “The Complementary of Entering the Middle Way” (*Madhyamakāvatāra-bhāṣya*), I found out that the term “differentiation of the Two Truths” is not what professor Tanji thought it was. He believes that the term is only used to depict the deviation, the cut off and the contradictory of the relationship between the conventional truth and the ultimate truth. Candrakīrti had used the term “establishment of the Two Truths” (*satyadvayavyavasthā*) as a synonym of “differentiation of the Two Truths.”

He emphasized that the Two Truths has an order and valued the positive function of the conventional truth. He also emphasized that only through the conventional truth can one properly understand Emptiness, which is understanding the ultimate truth. Therefore, the term “differentiation of the Two Truths” is linked with the establishment of the middle way school’s view on the concept of Truth. In the discussion The term is mentioned many times on the occasion when Candrakīrti holds discussions of the Truth with other schools.

Furthermore, Candrakīrti did not neglect the correlation between “differentiation of the Two Truths” and the “three points of Emptiness.” This statement can be proved by the following points he mentioned in one of his articles: because people misinterpret the “establishment of the Two Truths” (“differentiation of the Two Truths”), they would not be able to correctly understand “Emptiness,” “the meaning of Emptiness” and “the function of Emptiness,” which is the “three points of Emptiness.”

Keyword: Candrakīrti; satyadvayavibhāga; śūnyatārtha; *Prasannapadā*;
Madhyamakāvatārabhāṣya