臺大佛學研究．第三十九期
民 109 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 51-92
DOI: 10.6727/TJBS.202006_(39).0002

清辨的二諦之道*

林恕安**

摘　要

中觀派一向著重在勝義空的說明，對於世俗的著墨較少，使得中觀的空義常被誤解為斷滅論者。而清辨（Bhāviveka）則對二諦開展其特殊的立場，他以「隨順勝義」（或稱第二勝義）作為溝通二諦的路徑，並且為了使此隨順勝義——例如說明其見解及遮遣他人主張的論式——發揮其功能而承許世俗諦自性有，使得論式本身及其元素具備形上基礎而可以著力以作為論辯的合法基礎。然而，他雖承許世俗有，但在《般若燈論》第二十七品之附錄特別提出「推論於勝義中亦是空」的立場以便釐清可能的疑慮。那麼，他的主張是否成功地解決了問題？這樣的鋪排是否合理呢？此隨順勝義在聞思修系統中如何扮演其適當的角色？此文將從清辨本身的著作《般若燈論》、《掌珍論》、《中觀心論》第五品甚至是護法的著作《廣百論釋》中梳理清辨確切的二諦立場。

關鍵詞：二諦、世俗諦、隨順勝義、清辨、論式

2019.10.09 收稿，2020.05.13 通過刊登。
* 本文承蒙兩位匿名審查人提供寶貴的意見，特此致謝。
** 作者係國立政治大學哲學系博士後研究員。

臺灣大學期刊資料庫

壹、前言

清辨（Bhāviveka, AD 500-570）的二諦（*satya-dvaya*）觀雖已有一些相關研究，然而有關「世俗自性有」的主張[1]不少研究是從《攝中觀義》（*Madhyamakārthasaṃgraha*）[2]及西藏宗義的角度[3]；但《攝中觀義》的作者尚有疑慮，而西藏宗義的看法是從較後期的狀況來談，且有關隨順勝義（Skt: *paryāya*[4]*-paramārtha*；Tib: *mthun pa*[5]*'i don dam*）[6]本身及其與世俗諦（*saṃvṛti-satya*）的關係尚須說明。因此，本文將從清辨本身的著作《般若燈論》（*Prajñāpradīpa*）、《掌珍論》（**Karatalaratna, Jewels in the Hand*）、《中觀心論》

---

1 曹志成，《清辨二諦思想之研究》，（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年），頁 122-149。

2 或譯為《中觀義集》；可參閱江島惠教（Yasunori Ejima），《中観思想の展開》（東京：春秋社，1980 年），頁 18-38。

3 依據格魯派的詮釋，中觀自續派主張：在不透過「無缺陷的覺知」中顯現而安立的情況下，對境無法由它自己不共的存在方式成立起來。亦即自續派認為，如果對境要成立或存在，需要「具備二個條件」：（1）「在『無缺陷的覺知』中顯現而安立」與（2）「對境由它自己不共的存在方式成立」；簡單來說就是，「有境」（無缺陷的覺知）方面要去安立，而「對境」本身也要能夠成立起來。這就是自續派主張的「自性成立」、「由自己方面成立」或「自性相成立」，也是此派所承認的世俗中有。參閱廖本聖，〈至尊．法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究〉，《正觀雜誌》第 32 期（2005 年 3 月），頁 39-40。

4 有「同義」（synonym）之意。

5 有「與……一致」之意。

6 Tauscher 在其文章中提到清辨大部分的著作皆使用 *mthun pa'i don dam* 而較不使用 *rnam grangs pa'i don dam*；他只有在《攝中觀義》（*Madhyamakārthasaṃgraha*）中看到，然《攝中觀義》之作者與此處所說的清辨是否為同一人則仍有爭議。參閱 Helmut Tauscher, "Paramārtha as an Object of Cognition-Paryāya-and Paryāya-Paramārtha in Svātantrika-Madhyamaka," in *Tibetan Studies: Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (Munich: Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1985), 486。

臺灣大學學術期刊資料庫

（*Madhyamakahṛdaya-kārika*）第五品[7]甚至是護法（Dharmapāla, AD 530-561）的著作《廣百論釋》（**Catuḥ-śataka-vṛtti*）[8]中梳理清辨確切的二諦立場[9]以釐清其內涵。

《中論》的註釋家對於二諦的說明皆略有不同，以《青目釋》為例，其提到：「義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。」[10]在青目（Piṅgala）的解釋中，世俗語言扮演使第一義能被了知的工具，依於此工具，行者可以認識經教甚至修證第一義。而另一位在清辨之前的中觀學者佛護（Buddhapālita, AD 470-540）則對此部分的解釋是：

> 佛薄伽梵依二諦說法。世間世俗諦是因（凡夫）顛倒世間、未證諸法無自性，故見諸法生起；彼等真實（立）於世俗中，故是世俗諦。勝義諦乃是聖者們了解（自性）皆是顛倒，故見諸法不生；彼等真相（現）於勝義之中，是

---

7 《中觀心論》（*Madhyamakahṛdayakarikāḥ, dbu ma'i snying po'i tshig le 'ur byas pa*）與《中觀心論》之自釋《思擇炎》（*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti Tarkajvālā, dbu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba*）均保留於西藏大藏經中，德格版的經號分別為 No. 3855 與 No. 3856。同時，《中觀心論》是目前清辨主要著作中唯一還保有梵文的論著，林特納（Christian Lindtner, *Bhavya's Madhyamaka-hṛdaya-kārikā (Paricccheda Five): Yogācāra Tattvaviniścayāvatāra*, The Adyar Library Pamphlet Series 48 (Madras: Adyar Library and Research Center, 1995)）已校訂出版其梵文偈頌。此文對於《中觀心論》及其自釋《思擇炎》第五品的部分主要將參考 Eckel 的英譯：Malcolm D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents* (Cambridge: Harvard University Press, 2008)；以及呂澂的中譯：清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論．入決擇瑜伽師真實品〉，《世界哲學》，2011 年第 6 期，頁 72-91。

8 聖天菩薩本，護法菩薩釋，唐．玄奘譯，《大乘廣百論釋論》，《大正藏》冊 30，第 1571 號。

9 雖然之前的研究也有引述清辨著作的一些段落，不過此文的引述還是有許多不同，同時說明的脈絡亦不盡相同。

10 龍樹菩薩造，姚秦．鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號，頁 33 上 4-5。

臺灣大學學術期刊資料庫

為勝義諦。[11]

佛護稍早於清辨，其對世俗諦的看法則明確地說明由錯誤的認識而視事物為實有，依此認識論的角度來區別二諦；世俗人由顛倒故而認為諸法生起且視之為真實，故稱為世俗諦。聖者則因了解真正實相而不見諸法，即稱為勝義諦。那麼，清辨又是如何看待呢？在《般若燈論》第二十四品中提到：

> **世諦**[12]**者謂世間言說**，如說色等起住滅相、如說提婆達多（Devadatta）去來、毘師奴蜜多羅（Viṣṇumitra）喫食、須摩達多（Sumandatta）坐禪、梵摩達多（Brahmadatta）解脫，如是等謂世間言說，[13]名為世諦[14]，是等不說名第一義[15]。[16]
>
> 第一義者云何？（1）謂是第一而有義故，名第一義。

---

[11] *sangs rgyas bcom ldan 'das rnams kyis chos bstan pa ni bden pa gnyis po 'di dag la brten nas 'byung ste/ 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa zhes bya ba ni chos rnams ngo bo nyid stong pa dag la 'jig rten gyis phyin ci log ma rtogs pas chos thams cad skye bar mthong ba gang yin pa ste/de ni de dag nyid la kun rdzob tu bden pa nyid yin pas kun rdzob kyi bden pa'o/ /don dam pa'i bden pa ni 'phags pa rnams kyis phyin ci log tu thugs su chud pas chos thams cad skye ba med par gzigs pa gang yin pa ste de ni de dag nyid la don dam par bden pa nyid yin pas don dam pa'i bden pa'o/*（德格版 no. 3842, *dbu ma*, *tsha*, 270a7-b2）中譯參考佛護造，蔣揚仁欽譯註，《中觀根本論釋佛護論》（臺北：商周出版，2019年），頁 667-668。

[12] 藏譯本為 *'jig rten pa'i kun rdzob*，也就是世間的世俗（諦）。

[13] 藏譯本在「名為世諦」前多了這句：*phyin ci ma log pas*，也就是「因為是不顛倒，名為世諦」。我認為此處的不顛倒是相對於世人一般的見解而說。

[14] 藏譯本為 *'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa*，也就是世間的世俗諦。

[15] 藏文無此句「是等不說名第一義」。

[16] *de la 'jig rten pa'i kun rdzob ni 'jig rten gyi tha snyad de/'di lta ste/gzugs la sogs pa dngos po rnams skye'o//gnas so// 'gag go zhes bya ba dang/ lhas byin 'gro'o// khyab 'jug bshes gnyen za'o//zla bas byin bsgom mo//tshangs pas grol lo zhes bya ba dag 'jig rten gyi tha snyad kyi phyir phyin ci ma log pas/de ni 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa yin no//*（德格版 no. 3853, *dbu ma*, *tsha*, 228a2-3）

臺灣人文與社會科學引用資料庫

> （2）又是最上無分別智真實義故，名第一義；真實者，無他緣等為相[17]，若住真實所緣境界，無分別智者名第一義。（3）**為遮彼起等隨順所說無起等及聞**（*śrutamayī*）**思**（*cintāmayī*）修（*bhāvanāmayī*）**慧**，皆是第一義。慧者云何是第一義？能為 第一遮作不顛倒方便因緣故，是故復名第一義也。[18]

此處清辨對二諦的看法不若青目所述，因為對清辨而言，世俗諦的一般概念僅為日常人所言之內涵[19]，不與勝義有所關聯。而說明「世俗如何以勝義為本、從而能從世俗過渡到勝義的修習」，則被置放在第一義的第三種解釋中——也就是所謂「**隨順所說無起等及聞思修慧**」，稱為「隨順勝義」或說「第二勝

---

[17] 在同論中另有說明：「無他緣者，是真實法；不以他為緣，故名無他緣。所謂不從他聞亦無保證，自體覺故。」龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 108 中 5-6；曹志成，《清辨二諦思想之研究》，頁 64。

[18] 漢譯：龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 125 上 5-15；藏本有關勝義諦的部分於下解釋。

[19] 事實上，清辨在稍後的長行中提到：「世俗諦者，一切諸法無生性空，而眾生顛倒故妄生執著，於世間為實。諸賢聖了達世間顛倒性故，知一切法皆空無自性，於聖人是第一義諦，亦名為實。」（龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 125 中 8-11。）也就是除了說明世俗諦是世間所言的內涵，也從認識論的角度定義世俗諦。在印度的文本中，世俗有二梵字代表：*saṃvṛti* 與 *vyavahāra*，相對應的藏文是 *kun rdzob* 與 *tha snyad*；*saṃvṛti* 的意涵多側重在覆蓋的層次（也就是認識論的角度），*vyavahāra* 則側重在行為、日常生活、言說等。此兩者常可互用。若追溯龍樹中論在此的本頌（24.10 前半句）則使用的是 *vyavahāra*：*vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate*（若不依俗諦，不得第一義），而 Sidrits 與 Katsura 之書在翻譯時則說：*The ultimate truth is not taught independently of customary ways of talking and thinking*。參閱 Mark Siderits and Shoryu Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā* (Massachusetts: Wisdom Publications, 2013), 273。由此可知清辨在一開始定義世俗諦時的確遵循龍樹側重言說、日常生活等的層次。

臺灣大學學術期刊論文檢索

義」，而清辨常以「勝義簡別」說明空的論式，例如「若就『真性』[20]，一切有為皆無有實」[21] 亦屬於其中；同時，此範疇幾乎就是青目釋所述「依於世俗而談第一義」的內涵；換言之，對於二諦的定義與劃分，青目與清辨兩者有所不同。那麼，清辨對世俗諦有何主張？隨順勝義又要扮演甚麼樣的角色呢？為何清辨對於二諦的內涵須如此主張呢？他想要解決甚麼樣的問題呢？ 接下來將分別說明其關於世俗諦、隨順勝義及勝義諦的內涵及其彼此之間的關係。

貳、世俗諦

一、由隨順世俗而認許法之實有性

事實上，清辨對世俗諦的看法除了上述《般若燈論》提到「如說提婆達多去來、毘師奴蜜多羅喫食……等世間言說」。在〈觀緣品〉中亦提到：

> 他人說：〔你說〕在勝義中，不承認內外諸處之故，則因為有法不成立，其基礎無法成立。因此，你的主張有不成立之過失。
>
> 〔清辨：〕在名言中，因為〔我們〕主張彼之基礎——瓶、眼等諸處及他性——之故，而任何所述之過不應理，彼〔之批評〕不合理。[22]

---

[20] 也就是從勝義的角度來說。

[21] 清辯菩薩造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正藏》冊 30，第 1578 號，頁 270 上 21-22。

[22] *don dam par phyi dang nang gi skye mched rnams khas ma blangs pa'i phyir chos can ma grub pas gzhi ma grub pa'i phyir khyod kyi don ma grub pa nyid kyi skyon du 'gyur ro zhes zer ro, ,tha snyad du de'i gzhi bum pa dang mig la sogs pa skye mched rnams dang,* ***gzhan nyid*** *khas blangs pa'i phyir ji skad smras pa'i skyon mi 'thad pas de ni rigs pa ma yin no*// (德格版 No. 3853, 50a4-5) 漢譯亦

臺灣大學圖書館期刊資料庫

也就是清辨很確定地認許在世俗中一切法存在，因此，他人的批評不合理。其所不承認的內外諸處等只是在勝義的範疇中而說。《掌珍論》也提到：

> 眼等有為世俗諦攝，牧牛人等皆共了知，眼等有為是實有故。勿違如是自宗所許[23]、現量、共知。[24]

也就是若世人認許「法為實有」，清辨由此而說「法為實有」。因此可知清辨對於世俗諦的主張——不論是從言說或是認識論的角度——是以站在隨順世人的立場為其內涵，而與佛護不同的是他並非只強調負面的立場[25]；席德瑞（Siderits）與桂紹隆在其書中提到：「事實上我們對於自身和世界的常識性信念大多是世俗諦，因為這些信念反映出一般公認有用的慣例。」[26]而此一般公認的慣例將可以作為彼此溝通概念的基石，依此，進一步

說：「世俗言說實故，瓶眼入等內外可得故。汝說過者，此不相應。」龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 53 上 23-24。

23 我認為此處亦可見清辨對於世俗諦的主張：亦即眼等有為是實有等。

24 清辯菩薩造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正藏》冊 30，第 1578 號，頁 268 下 9-11；與此段類似的內容亦出現在《中觀心論》與《思擇炎》第四章第十頌與第六十三頌。參閱 Huanhuan He, "Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: On the 'Restriction of the Thesis' (*pratijnavisesana)," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 62, no. 3 (March 2014): 1232-1233。

25 也就是說從認識論的角度來看，佛護與清辨類似，但是佛護是否認許世俗諦實有作為自宗的主張則不確定，一則在長行中，佛護在世俗諦的解釋中特意加了「世間的」世俗諦，二則則是因為佛護的繼承者月稱便認為雖然眾生見世俗法為實有，然世俗諦應亦為無自性。在《入中論》（*Madhyamakāvatāra*）中提到即使在名言中也不許有自性：「如是一切法雖空，從空性中亦得生，二諦俱無自性故，彼等非斷亦非常。」月稱著，釋法尊譯講，《入中論講記》，（臺北：佛陀教育基金會，2000 年），頁 78。

26 參閱 Mark Siderits and Shoryu Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, 4；以及桂紹隆（Shoryu Katsura）、馬克．西德里茨（Mark Siderits）著，方怡蓉譯，《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》（臺北：橡實文化，2015 年），頁 8。

臺灣大學哲學系圖書資料室

的說明與釐清才成為可能。因此，我認為清辨對於世俗諦的認許有其必然的脈絡，其中或許是要回應從龍樹（Nāgārjuna, AD 150-250）以降中觀對於一切法的說明，例如龍樹在《中論》（*Madhyamaka-kārikā*）觀業品中提到：

> 諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響[27]
> *kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca/*
> *gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ//*[28]

以上是龍樹看待世俗法的立場，但此立場是建立在勝義空的基礎上而說，對於純粹站在世俗的角度看待世俗法本身並沒有確切的說明。然到了瑜伽行思想發展之後，則明確地說明一切法為凡夫遍計為有而說染，這些虛妄分別皆由阿賴耶識（*ālayavijñāna*）而來，由此說遍計所執之體性為無。可是中觀派不談阿賴耶識緣起，那麼，應採取何種方式說明呢？為了回答此問題，清辨必須另闢路徑說明如何看待世俗法，而這也是中觀面對瑜伽行發展下所衍生的脈絡[29]。然瑜伽行派認為一切世俗法其乃遍計而來而不承許其實在性，清辨則是隨俗而承許世俗實有。也因此，作為瑜伽行派的代表——護法無法認同清辨對於世俗實有的認肯，在《大乘廣百論釋》中提到[30]：

> 此中一類釋此難言…問世俗非諦實耶？彼答不然，**隨世俗量是實有故，亦名諦實**。如何可說一法一時，有無相違俱

---

[27] 龍樹菩薩造，姚秦．鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號，頁 23 下 3。

[28] 參閱 Mark Siderits and Shoryu Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, 191。

[29] 佛護或許也可算是在同一個脈絡下所影響的。

[30] 聖天菩薩本，護法菩薩釋，唐．玄奘譯，《大乘廣百論釋論》，《大正藏》冊 30，第 1571 號，頁 246 中 14-20。

臺灣大學佛學研究期刊資料庫

> 名諦實？生等亦爾，一法一時，有生無生、有滅無滅、有斷無斷、有常無常、有來無來、有去無去，乃至廣說，更互相違，如何可言俱是諦實？

護法認為如果你清辨[31]認為世俗為實有，則一切法既為勝義真實又為世俗實有，這又如何可能呢？然就清辨的角度而言，此與「識」如何認知法的狀態有關，其在《掌珍論》中提到：「若因緣力所生眼等一切世間共許實有，是諸愚夫覺慧所行。世俗似有自性顯現，以勝義諦（*paramārtha-satya*）覺慧尋求，猶如幻士都無實性。」[32]《般若燈論》第二十四品中也提到：「世俗諦者，一切諸法無生性空，而眾生顛倒故妄生執著，於世間為實。」[33]也就是說在勝義中所見法的真實狀態稱為勝義諦[34]，而由世俗識

---

31 雖然護法沒有明言論敵之名，然《廣百論釋》的〈教誡弟子品〉中的論辯一般認許為許多段落即是針對清辨而說，著名的空有之爭也由此而來。尤其霍奈爾特（Hoornaert）的文章根據法成對於圓測（Wonch'uk 613-696）的《解深密經廣釋》（*The Extensive Commentary to the Saṃdhinirmocanasūtra*）的藏文文本所保留的兩者對辯內容，提出了《廣百論釋》比較清晰的對話歸屬，從而對於清辨與護法的思想理解有所釐清。Paul Hoornaert, "The Dharmapāla-Bhāvaviveka Debate as Presented in Dharmapāla's Commentary to *Catuḥśataka* XVI.23," *Kanazawa daigaku bungakubu ronshū: kōdō kagaku tetsugaku hen* 金沢大学文学部論集：行動科学・哲学篇, no. 24 (March 2004): 119-149。

32 清辯菩薩造，唐・玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正藏》冊 30，第 1578 號，頁 272 上 27- 下 1。

33 龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐・波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 125 中 8-9。曹志成在文章中提到此段與護法所述：「問世俗非諦實耶？彼答不然，隨世俗量是實有故，亦名諦實。」相符，可見護法所批評的一類異論者應就是清辨。參閱曹志成，〈護法對清辨思想批判之探討——試以「大乘廣百論釋論・教誡弟子品」「大乘掌珍論」及「中觀心論・入瑜伽真實品」為線索〉，《諦觀》第 78 期（1994 年 7 月），頁 111-112。亦請參考梶山雄一著，曇昕譯，〈清辨、安慧與護法〉，《諦觀》第 49 期（1987 年 5 月），頁 14-16。

34 此處在勝義中認知的狀態只是為說明之故而談，就中觀的思想而言，勝義中無法可見。

臺灣大學學術期刊資料庫

所見法的真實狀態稱為世俗諦，因此，不會有一時一法同俱二諦的情形。而且所謂「無」只是「遮有」，所以只要在勝義無的狀態，就不可能是自性有的狀態，因此，「勝義無」與「自性有」不可能同時皆俱。

護法緊咬著真俗同體這點繼續對清辨展開批判：「彼重救言：『自故有，望他故無，諸法亦然。一一法性，據俗故有，望真故無。』此亦不然，青黃體異，可據自有，望他為無；俗之與真其體不別，據自可有望誰為無？尋究其俗實即是真，非考彼青、實成黃色，故汝所立法喻不同。又俗與真體不相離，如何俗體望真為無？」此處對清辨而言沒有望真、望俗的問題，護法所指「青、黃體異，又具自有、望他無」是護法舉例之失。真俗的確同體，此同體是建立在同一法上的意義而說同體，而真俗狀態是從認識論的角度而談，也就是「無分別智」與「世俗識」對此法的認識而說。因此，對清辨而言，世俗諦的定義是從世俗的角度而說為諦實，勝義諦的定義是從勝義的角度而說為諦實，兩者沒有一法一時同俱的問題。然而唯識對於世俗諦的看法是「在勝義之上增益虛妄」，因此勝義為真、遍計為妄。其定義角度與清辨不同所致，可以說兩者從出發點上即有所差異。

二、認許世俗的多元面向——如決定因、極微及大自在天等

到此，或許可以引申的問題是如果清辨承認世俗有，那他如何看待在世俗中的因果關係，他說世俗法由「決定因」（*rkyen nges pa las*）[35] 而生，以《般若燈論》中此段落為例：

---

[35] 「決定因」應指一種確定的狀態，也就是由此因確定能導致某果。例如在《阿毘達磨大毘婆沙論》中提到：「能與涅槃作決定因，謂得煖者，如吞鉤魚，已得決定涅槃法故。」（五百大阿羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 30 中 11-13。）而在《阿

臺灣大學佛學研究中心

> 有人主張〔法之〕自性〔而說〕：〔我們〕主張內界由自性生，因此，形成種種身。如同蓮花的顏色、形狀、葉子、莖、花瓣、花蕊及美麗的花心……〔清辨：〕若此，那即是〔我們所〕主張之義。世俗諦的內處是世俗識的所行境，不相待於作者自力的所作之故，以及非誰所作之故，而是從決定因〔緣〕而生。由此，其成立者已成立。[36]

由此段可見清辨認為若純由世俗諦來談，法可由「決定因」而生。而此是其對於世俗自性有的內涵說明。以花種型態為例，此「決定因」並非意指花可以自力生出此型態、或說由他者之作而成，只是世俗識就其顯現之態而說為真實，也就是在花之外沒有另一主宰者決定其形態。至於由勝義空而談世俗緣起如幻則屬於隨順勝義的層次，後文會再予以說明。

事實上，從清辨的著作中可見多處其承許他宗某些世俗之說，例如清辨在《中觀心論》與《思擇炎》（*Tarkajvālā*）提到同類極微的積集為實有，並可作為五識的所緣。[37] 然凡此種種皆

毘達磨順正理論》中則提到：「有餘師說，此有漏故名為世間，成此必無斷善根理故名第一。彼說不然，諸有修習施戒聞等殊勝善根，亦不斷善不往惡趣，非皆可名世第一法，故彼所說非決定因。」（眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 29，第 1562 號，頁 679 上 2-5。）

[36] *de la re zhig ngo bo nyid du smra ba dag na re, nang gi skye mched rnams ngo bo nyid las skye bar dam bca' ste, lus sna tshogs 'grub pa'i phyir dper na padma dag gi kha dog dang, dbyibs dang, lo ma dang, chu ba dang, 'dab ma dang, ze ba dang, snying po mdzes pa lta bu dang, rma bya dag gi mgrin pa'i phyogs rin po che mthon ka chen po dang, aan da rnyil ltar mthon mthing du 'dug la, mjug sgro'i tshogs dag gi mdongs bkra zhing 'tsher bag yod pa bzhin no zhes zer ro, des na de la dam bcas pa'i don de gal te kun rdzob tu nang gi skye mched kun rdzob pa'i shes pa'i spyod yul rnams byed pa po rang dbang can gyi bya ba la mi ltos pa'i phyir dang, sus kyang ma byas pa kho na'I phyir; rkyen nges pa las skye ba yin na ni grub pa la sgrub bo* (德格版 No. 3853, 51a2-4)

[37] 《中觀心論》5.35: *gzugs gzhan dag gi bsags pa ni // der snang blo ni skye phyir ro//* A cognition arises with the appearance of that [combination], when [atoms] are

臺灣大學圖書館藏

起因於清辨的中觀思想重點在於隨順勝義與勝義諦而不在世俗諦，因此，一開始就設定了世俗諦的內涵可以某種程度地隨順他人。故清辨雖然在許多段落採取與經部相容的立場，但這不見得能代表清辨的世俗內涵歸屬於經部的立場，只能說清辨在世俗的部分，對經部的承許程度相較於他宗來說含攝較多。而與他宗對辯時，清辨甚至認許大自在天（*Maheśvara*），其文如下：

> 〔他宗反駁：〕有情世間與器世間等多種〔世間〕之因的行業，是所稱大自在天〔而來〕，因為祂能產生生、住、滅、樂、苦、增長、損減之故。
>
> 〔清辨：〕若是這樣說的話，在世俗方面而言，此是成立已成立者。[38]

我認為此處清辨只是就對手所述而許**大自在天**在世俗為某些法之因[39]，如同其認同「法也可由**決定因**而生」一樣。同時，清辨也

---

combined with the material forms of others. 也就是說「由於與其他色法的積聚而顯現，認知也因之而生起之故」。引述自 Malcolm D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, 249 & 408。

38 *sems can dang snod du bgrang ba'i 'jig rten sna tshogs kyi rgyu'i las dbang phyug ces bya ste, gnas pa dang, 'byung ba dang, 'jig pa dang, bde ba dang, sdug bsngal ba dang, yar skye ba dang, mar 'bri ba skyed par byed pa'i phyir ro zhe na yang tha snyad kyi phyogs la ni grub pa la sgrub pa yin no* (德格版 No. 3853, 51b4-5)

39 而另一段落，清辨提到：「彼立是義，自在令（全）為世間起因，於世俗中亦不應爾，何以故？或有憂喜因故，如牧牛者。……」（龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐・波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 53 下 18-20。）則是說「如果認為大自在天是一切有情產生之因」，則清辨是不認許的，但他是可以承認大自在天為部分事物之因的；如果從藏譯本可以看得更清楚：

kun rdzob tu yang 'gro ba mtha' dag skye ba'i rgyu yin par mi rung ste, la la'i dga' ba dang, yongs su gdung ba'i rgyu yin pa'i phyir dper na ba lang rdzi bzhin no (德格版 No. 3853, 51b2)

在世俗中，大自在天是一切有情產生之因〔也〕是不合理的。因為它〔只〕是部分〔有情〕快樂或悲傷的原因，如牧牛者。

臺灣大學佛學期刊資料庫

提到於世俗中，法有其**自身相屬之因**而生：「就世俗方面來說，〔燈是〕事物「自因相續」而生的能作因（*kāraṇa-hetu*），因為〔燈〕是〔瓶〕與光明俱生之因，而說〔燈是〕使明顯者。」[40] 這裡清辨則認許世俗所述的因果關係。也就是說清辨在不同的論辯情況下，對於世俗法的認許狀態可說是相當多元。[41]

三、對於瑜伽行派的遮破而顯世俗法自性有的立場

清辨對於世俗自性有的立場於《中觀心論》第五章與瑜伽師的對辯中亦可推導。在第 54 偈頌 [42] 對於瑜伽行派遍計所執的批判，瑜伽行派認為遍計所執不存在，因為它就如同在繩上所想像的蛇一樣，但清辨則說若是遍計所執不存在，則被誤認為蛇的「繩」之實在性也不能被認可，因為兩者皆是分別識的對境，你不應說一者被承認，一者卻須遮除，同因造成不同結果，此將造成不定因；可以說，對清辨而言，蛇與繩事實上都是名言遍計而來，因此兩者若因是分別識的對境而被遮除，則與世俗名言相違背。[43] 其長行述：「若謂遍計性故如蛇，故遍計成相無自性性

---

40 *tha snyad du yang dngos po rang gi rgyu las rgyun gyis 'byung ba'i byed pa'i rgyu nyid yin te, snang ba dang lhan cig tu 'byung ba'i rgyu yin pa'i phyir gsal bar byed pa nyid yin par bsams so* (德格版 No. 3853, 53a3-4)

41 清辨對於世俗諦的承許雖然如此多元，然而他對世俗的看法事實上有兩個層次，一是在論辯時可以暫且同意他宗的世俗立場，例如暫時地承認無為法而有所辯論。第二個層次則是清辨自宗對於世俗的看法，例如他在《般若燈論》第十五品中明確地主張無為法如虛空等在世俗中也不存在。這是在研究清辨的思想必須注意之處。

42 Skt.: *neṣṭo bhujagavac cāsat kalpitaṃ kalpitatvataḥ/rajjvātmanā hy anekāntāt pratītir api bādhikā//*
Tib.: *kun brtags yod pa ma yin te// brtags phyir sbrul dang 'drar mi 'dod//thag pa'i dngos por ma nges phyir// yang na grags pas gnod par 'gyur//* 藏文引述自 Malcolm D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, 418。

43 遍計執非有，分別如故蛇，繩體不定故，違極成不類。參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論・入決擇瑜伽師真實品〉，頁 82。

臺灣人文藝術期刊資料庫

者，不爾，是有分別識之境故，猶如繩體遍計而有，相成不定故；若謂繩亦非有自性，則與極成相違，世共許為有，由水草工具及人力所成繩故。」[44]

接著清辨在第 56 頌 ab 中[45] 解釋遍計所執不完全是錯亂的幻影，因為我們所見的不只一個部份，怎麼說呢？因為我們觀察一條像蛇的繩來說，它不只一個部份，當繩的正確認知生起時，蛇的認知便消滅了而看見繩的部份；也就是一是幻相的部份，一是非幻相的部份。這表示遍計所執並非全是幻相，因此，瑜伽行派認為遍計所執皆是幻相，是犯了大錯。由此，只要是分別識的所行境皆應在世俗中承許其正當性。[46] 那麼，世俗諦自性有的主張

---

44 *zhes bya ba ni brtags pa yin pa'i phyir zhes bya bas ci re zhig sbrul bzhin du kun brtags pa'i ngo bo nyid mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid du 'gyur ram/ 'on te rnam par rtog pa dang bcas pa'i shes pa'i yul yin pa'i phyir thag pa'i dngos po bzhin du kun brtags pa'i ngo bo nyid mtshan nyid yod par 'gyur ba ma nges pa'i phyir ro// gal te thag par yang rang gi ngo bo nyid du yod pa ma yin no zhe na/ de lta na grags pas gnod par 'gyur te/ 'di ltar 'jig rten na chu dang thag pa dang rgyu dang lag pa dang mi'i rtsol bas bkal ba'i thag pa yod pa nyid du grags pa'i phyir ro//* 引述自 Malcolm D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, 418；中譯參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論．入決擇瑜伽師真實品〉，頁 82。不過此中依他起對清辨而言與遍計執一樣皆是遍計而有，此處與瑜伽行派的看法不同。

45 Skt.: *tadaṃśadṛṣṭer na bhrāntir anekāṃśā hi sā yataḥ*/
Tib.: *de ni 'khrul min gang gi phyir//du ma'i cha de mthong phyir ro//* 藏文引述自 Malcolm D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, 418；呂澂中譯的相關長行段落為：「彼**遍計性**亦**非**如外人所執一**向迷亂**。何以故？如見繩為蛇，此喻見有多分故，初時迷亂於繩為蛇，及決定善觀察時復以為繩非蛇，是緣繩自性真實覺生已，則舍 蛇分而見繩自性分故。於喻法中，有迷亂及如實二分，非一向迷亂。故就相義言，遍計性亦不成一向迷亂，而汝則許遍計義一切相皆迷亂故。此復有大過失：汝應損減事，遮一切境故。」參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論．入決擇瑜伽師真實品〉，頁 82。

46 此處的「正當性」是指在一般約定俗成的狀況下遍計所執之法有其正當性。事實上，兩派對於遍計所執的內涵上可能即有歧異。世俗法實有對唯識相當於遍計所執存在，對清辨而言則包含非幻相的遍計所執。然而此處的說法是建立在清辨對於三性論的認識之上，唯識派或許會認為「繩」即是唯識所主

臺灣大學 佛學研究中心 版權所有

與隨順勝義的關係又是如何呢？以下將說明其內涵。

參、隨順勝義

一、其基礎與內涵

上述最末段落很特別的是清辨提出了遍計所執亦有如實的部分，此或許可說是隨順清辨認為世俗亦有其功用或說價值，能引領至勝義的脈絡有關，而非完全遮破世俗。對清辨而言，語言或推論皆是在世俗中所使用的工具，如果語言所指涉的對象不存在，那麼推論又何以附焉？在《中觀心論》第五章對瑜伽行者以遮詮（*Apoha*）理論[47]定義共相有所批評亦可見清辨對於語言在世俗中扮演的自性角色。怎麼說呢？瑜伽行派由遍計名言的排斥而認為共相為假，清辨則認為共相在世俗中有其真實的作用。他在 5. 60 長行中[48]提到：「根據你瑜伽行派所說，語詞所指為共相（Skt. *sāmānya-lakṣaṇa*; Tib. *spyi'i mtshan nyid*），如牛的共相就是『排除他者』（*anyāpoha*），如馬等。而你卻認為被定義為『排除他者』的共相不存在，且不是真實之物。如果共相非真實之物，那麼語詞所指為何呢？如果語詞無法指涉任何事物，那麼更不可能說這些對境為空。」[49]

張的依他起性，然而即使如此，清辨又進一步批判唯識認為的依他起性對中觀學而言依舊是遍計的，然由於此處涉及的問題需要較大的篇幅，兩派的比較也許將來再進行細部的討論。

47 即通過對他者的排除而達到肯定認識物件，例如通過對「非藍」的排除而獲得「藍」，通過遮遣「非火」而得到「火」的概念或共相。

48 以下藏文及內容亦參考 Malcolm D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, 265-269 & 421-422。

49 「汝等名言所說若是總相者，總相譬如由非牛之馬等餘法遮遣詮牛者是牛總相。此餘遣之總相毫無所有，體性不成。既屬無體，何所言說？既無所說，由名言自體而空，亦應不成。」參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論・入決擇瑜伽師真實品〉，頁 83。

臺灣大學哲學系

接著清辨在 5.61[50] 開始提出了名言可以指涉一具有共相之事物，由此事物才能引生對其行相的認知，既然此事物存在，以字詞指向它才是合理的。也就是說語詞必指涉存在之物，有共相可言，名言也才有成立的可能；否則沒有對境，又如何談遮除他者？但他宗反駁說：「如果共相不是遮除他者，那是什麼呢？」清辨在 5.62 中提到

> 共相是「異類者空」（*vijātīyena śūnyatvam, rigs mi mthun pas stong nyid*）因為它是同類認知發生的原因，且具有同類事物的相似性。例如牛的共相是異類者（例如馬）空，為何如此說呢？因為它是牛的同類認知產生的原因，同時因為是事物之自性之故，它具有同類者垂胡、隆肉、短尾、蹄角者之和合與青黃等有區別的別異。[51]

如果只是像瑜伽行派所主張「非牛者空」變成可以把握到牛而不用了解垂肉等，就如同某人認知瓶時卻不須了解它的材質形式等一樣不合理。也就是說瑜伽行派的主張沒有考慮相似的同類例如垂肉等做為成立共相之因，而只是把非牛遮除。照瑜伽行派的定義——「A 的共相」即是排除不是 A 者，然此卻不若「異類者空」來得周遍。因為「異類者空」的定義下，不會將同類之物，例如牛的垂肉等排除，但「排除他者」則可能會將牛的垂肉

---

[50] 「具有所說總相之事體，不待青等差別而有色性總相者，彼即具有總相之事，如青等，長等。此復云何？為現似彼覺之因故。彼具有總相色之體性是有，為言說境故，云何離言？謂為離言性則非理。」參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論．入決擇瑜伽師真實品〉，頁 83。

[51] 「若謂總相非餘法遮遣，此復是何？是故說言：由異類空性，及是牛之總相，何以故？彼為牛同類覺生起之因故，復是事物之性故，即具有同類垂胡、隆肉、短尾、蹄角者，由和合與別異，或青黃等有區別，復是由總同相而同，中觀論決定取為總相。……不取彼垂胡等和合所依，則為無所取。」參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論．入決擇瑜伽師真實品〉，頁 83-84。

臺灣大學學術期刊資訊

也排除在牛性外。因此，在清辨的主張中，同類性與相異性同等重要。同時也因為其對於所組成的「別相」[52] 和合之承許，以及「別相」之於整體的相似性，而肯定事物本身、事物個別之相以及由別相和合的關係。

接著在 5. 63[53] 中繼續說明：除非作為基礎的所依可以被執取，否則共相無法取；因為當所依被執取時，共相才能被執取。這也是為何具有共相的事物可以被分別心與名言所安立。他在長行中提到「異類者空」表示牛性是異類者（例如馬）空，它同時也是垂肉等的具有者。除非它的所依，也就是垂肉的聚集體被執取，否則牛性是不會被執取的。就像數字一二等，當一人執取到瓶子時，才了解到一、二或更多的瓶子存在（也就是說要先有瓶子為基礎，數字才能有意義）。從這裡可以看出清辨認為事物若沒有一些自身的力量成立，則僅用他者的排除的方式來認識事物的共相是不合理的。

此處要說明的是清辨對世間語言的認可，與其承許世俗自性有的精神一致。[54] 語言使我們相信有一獨立恆常與語詞相符的自性在此事物之中。[55]，而就此而言，使得推理論式成為可能。這樣

---

[52] 類似質料因。

[53] 「由異類空性者，其義如馬等異類空之牛性，具足垂胡等是有，不取彼垂胡等和合所依，則為無所取。此復云何？謂決定取所依乃有所取，何以故？取彼依則于牛等總相亦有取故。譬喻云何？此譬如數，所謂一性、二性、多性。取瓶等事即取一瓶、二瓶、多瓶，此一等數非與事異，不取事則無所取。如是取與垂胡等和合相合之事，乃有一牛性所取。」參閱清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論・入決擇瑜伽師真實品〉，頁 84。

[54] Eckle 早年所寫的論文認為清辨並沒有明顯發展自相而以之為其使用語言之實體，但從此處來看並不支持這樣的看法。前述可參閱 Malcolm D. Eckel, “Bhāvaviveka’s Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the Prajñāpradīpa,” in *Miscellanea Buddhica,* ed. Chr. Lindtner, Indiske Studier 5 (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1985), 42。

[55] Chien-Hsing Ho, “Nāgārjuna’s Critique of Language,” *Asian Philosophy* 20, no.

臺灣大學哲學系圖書資料庫

的主張與陳那（Dignāgā, AD 480-540）對共相的看法有所不同，因此，雖然清辨在論證的基本形式上遵循陳那的因三相原則，但是認識論的內涵上還是有所差異。事實上，清辨這種似於質料因的主張也出現在陳那以前的印度邏輯脈絡中。《正理經》（*Nyāya Sūtra*）第四編第二章定句二十八談到：

> 一實體以其他實體為質料因，通過它而使自己能以結果的身分來存在；這實體是不能外於質料因的實體而被認識的。如絲是布的質料因，布依絲而存在，故布不能外於絲而被認識。[56]

數論派（Saṃkhya）初期的學說綱要著作《六十科論》（*Ṣaṣṭhitantra*，大約 AD 400）據說建立了使推論得以成立的七種關聯，其中有兩種關聯與清辨此處所主張有些相似：

（1）馬車與其構成要素車輪之間存在著「質料因與結果的關係」，因此，看見車輪，就可以推導出整個馬車的存在。

（2）樹與樹枝之間存在著「素材與形成物的關聯」（或說「部分與全體的關聯」），因此，從樹枝可以推導出樹的存在。

由此可見清辨對於共相主張實有其脈絡可循。然陳那的 *Apoha* 理論[57] 主張語言本質上就是以概念認識作為依據。因此，無論是

---

2 (July 2010), 164.

[56] 服部正明（Masaaki Hattori）著，一默譯，〈佛家邏輯：陳那之認識論〉，《內明》第 88 期（1979 年 7 月），頁 4。

[57] Apoha 相關理論於《集量論》及其《自釋》（*Pramāṇasamuccaya*; *Pramāṇasamuccayavṛtti*）第五章〈觀遮詮品〉有所說明；亦可參考 Ole Holten Pind, “Dignāga’s Philosophy of Language: Dignāga on Anyāpoha”

臺灣大學佛學研究資料庫

推理知或語言知，都不能像知覺那樣肯定且全面地把握外界的實在，而只能是「對他者的否定」。在他看來，推理發生在我們的話語世界——亦即抽象概念世界——裡所成立的 AB 二項之間，即 A 與 B 的包攝關係上。[58] 由此可見兩人在認識論上的差異。

總體來說，陳那因為主張概念內涵非能具體把握的實在，只能藉由「否定」以說明事物抽象概念的內涵。然清辨不僅認可事物所成立的抽象概念（亦即共相為有的概念），對於建構事物的支分皆予以認可。就這點而言，我認為清辨在繼承邏輯形式的同時，作了相當程度的改變：亦即其邏輯的使用涉及了存在論的問題，也就是牛等及其支分在世俗如同一般人所見的實質存在。而此差異使得清辨在運用邏輯時可以不用同時與「共相非實在」的形上立場產生拉扯。

由上可知，**隨順勝義的形上基礎——也就是以勝義簡別說明空的論式之形上背景——可以以「世俗自性有」作為其合理的支撐並提供力道**。然隨順勝義的內涵又如何彰顯其功能呢？它試圖要解決甚麼樣的問題呢？

(PhD diss., University of Vienna, 2009)；Richard Hayes, *Dignāga on the Interpretation of Signs* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988)；Shoryu Katsura 桂紹隆, "The Apoha Theory of Dignāga," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 28, no. 1 (1979), 16-20；Shoryu Katsura 桂紹隆, "Dignāga and Dharmakīrti on *Apoha*," in *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989*, ed. Ernst Steinkellner (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991), 129-146。

[58] 參考桂紹隆（Shoryu Katsura）著，蕭平、楊金萍譯，《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》，（北京：宗教文化出版社，2011 年），頁 34-35、58-60。

臺灣大學學術期刊論文

二、如何彰顯功能

我認為清辨藉由世俗所認許的邏輯規則說明其所主張的「空」為「勝義空」而保留了世俗運作的空間，不落於以勝義破壞世俗的可能誤解。世俗法雖非真實但仍有其引領至勝義的價值；依此，行者可以某種程度地安身立命於世俗而不輕易落於斷滅見（nihilism）。事實上，清辨在《中觀心論》3.26 中提到兩種勝義的差別[59]，也就是無染且超越分別的「真勝義」與具分別的正世間知；梶山雄一在論文中提到清辨的世俗智可分為「倒世俗」（*mithyāsaṃvṛti*），也就是對真實存在的執著，是無明眾生之智；另一為「真實的邏輯」（true logic）（*tathyasaṃvṛti/bhūtasaṃvṛti*[60]），對此世間的真實認知，也是對勝義的分別知；同樣的，勝義也分為「無分別勝義」（*anabhisaṃskāraparamārtha, aparyāyaparamārtha*），與「分別勝義」（*abhisaṃskāraparamārtha, paryāyaparamārtha*）。而此「分別勝義」等同於「正世俗」（亦即真實的邏輯），為勝義與世俗間的橋樑[61]。在《中觀心論》3.8-9 的長行中提到：「了解六度波羅蜜的資糧與性質及其中的因果關係，同時藉由無盡的慈悲

---

[59] *zhe na don dam pa ni rnam pa gnyis te/de la gcig ni mngon par 'du byed pa med par 'jug pa 'jig rten las 'das pa zag pa med pa spros pa med pa'o/ gnyis pa ni mngon par 'du byed pa dang bcas par 'jug pa bsod nams dang ye shes kyi tshogs kyi rjes su mthun pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes zhes bya ba spros pa dang bcas pa ste/* 參閱 William Ames , “Bhāvaviveka’s Own View of His Differences with Buddhapālita,” in *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Differences Does a Difference Make?* ed. G. B. J. Dreyfus and S. L. McClintock (Boston: Wisdom Publications, 2003), 45；Shotaro Iida 飯田昭太郎 , *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism* (Tokyo: Hokuseido Press, 1980), 86。

[60] 應又稱為正世俗。

[61] 參閱 Yuichi Kajiyama 梶山雄一, “Bhavaviveka and the Prasangika School,” *The Nava Nalanda Mahavihara Research Publication*, no. 1 (1957), 301-302。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

修練以成熟有情，此以十二處為基礎的洞察稱為世間智；而這樣的世間智由不斷地聞思修而得，此智稱為『正世俗智』（*tathya-saṃvṛti-jñāna*）[62]。」3.12 又提到：「如欲登真實高殿之頂上，若無正當的世俗階梯，是不可能的。」[63] 江島惠教則提到此正世俗智並非勝義自體，但一邊依據於世俗，一邊為指向勝義的橋樑[64]。此處的分別勝義即是隨順勝義的內涵。釋文中還說明「**所謂的『從勝義的角度來說』，即是含攝於隨順勝義的內涵中。**」[65] 因此，清辨在論辯中使用勝義簡別的論式皆歸屬於此。而比較特別的是觀誓（Avalokitavrata）在註解中認為認為「無分別智」歸屬為隨順勝義，而將第一勝義只劃定為「作為對境的勝義」。可能的解釋是觀誓認為無分別智的後得智亦扮演令世間了解正確之理之作用。[66] [67]

---

[62] Shotaro Iida 飯田昭太郎 , "Āgama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāvaviveka," in *Kanakura Hakase Koki Kinen Indogaku Bukkyōgaku Ronshū* 金倉博士古稀記念印度學佛學論集 (Kyoto, 1966), 62-63.

[63] Shotaro Iida 飯田昭太郎 , "Āgama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāvaviveka," 66; Shotaro Iida 飯田昭太郎 , "The Nature of Saṃvṛti and the Relationship of Paramārtha to It in Svātantrika-Mādhyamika," in *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta*, ed. Mervyn Sprung (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1973), 67-69. 以上兩篇論文亦有相關的討論。

[64] 江島惠教著，李世傑譯，〈自立論證派——清辨之空思想表現〉，收入《中觀思想》，世界佛學名著譯叢第 63 冊（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 218。

[65] *don dam par na zhes bya ba ni don dam pa de nyid du 'am don dam par ro/* [English Translation: When we say, 'from the standpoint of ultimate reality', we use this [qualification] in the sense of this very meaning of [*bahuvrīhi compound*]. 參閱 Shotaro Iida 飯田昭太郎 , *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*, 83。

[66] 此段有關觀誓的部分引述自野沢静証（Josho Nozawa）著，宏音譯，〈中觀兩學派的對立及其真理觀〉，收入《中觀與空義》，世界佛學名著譯叢第 62 冊（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 115；Seiji Kumagai 熊谷誠慈 , "Bhāviveka's Theory of the Absolute Truth," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 59, no. 3 (March 2011), 1188。

[67] 同時，也有學者認為有財釋包含後兩者勝義，因此若依照有財釋的話，

臺灣人文及社會期刊資料庫

三、隨順勝義的運用

接下來要說明的是這些具有勝義簡別的論式，例如《掌珍論》所提及的「真性有為空，如幻緣生故。」[68] 如何一面依據於世俗，一面又指向勝義的橋樑，其關鍵在於**一旦作為方便的世俗論式說服他人一切勝義空之後，作為工具的論式也必須在此脈絡中被包含，也就是由勝義觀世俗能知一切法包括論式也是如幻而已**。那麼，如果隨順勝義的內涵是以如幻為究竟的表述基態，世俗諦的積極承許又有何意義呢？總的來說，世俗諦有其一定可認許的理路，例如矛盾律等，先認可了這些理路，再從這些理路導正出其本身真正的本質——也就是就勝義來說，理路本身也是空而不會執著。從知識論上來說，這些理路是認識的方法，此時**先將理路本身的形上立場擱置，先認可理路所述的軌則，再以之解構知識手段的形上立場，依此達成與所解內容的一致性**。如果不能如此說明，那才是無法達到知識的效用。

因此，對清辨來說，勝義簡別並非將推理本身與其後設的形上立場切割，反而是藉此使得兩者朝向同一個方向。而作為兩個層次的階次是不得不的手段，因為（1）必須藉推理分別以說明內涵，之後（2）再借用所了解的推理回頭解構推理分別的形上立場。然而，卻不會因此而使得之前推理所乘載的內容被駁斥，因為認識的方式是在不同的層次——先世俗後勝義，而此層次是無法逆轉的；也就是當了解一切法勝義空時，並不會回頭逆轉於世俗所述之推論。若可以逆轉於世俗所述的推論，則將是以勝義

則包含無分別智及隨順無起等及聞思修慧。Seiji Kumagai 熊谷誠慈, “Bhāviveka’s Theory of the Absolute Truth,” 1188-1189。

68 清辯菩薩造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正藏》冊 30，第 1578 號，頁 268 中 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

害世俗。正確地來說是一旦了解勝義空的立場後而能視世俗如幻。

事實上龍樹的《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）的幻人之喻亦是相同的精神，其提到：「如或有丈夫，妄取化女身，而生於欲心，此義亦如是。此偈明何義？如化婦女實自體空，如或丈夫於化女身，生實有想起於欲心，彼虛妄取諸法亦爾；彼或如來如來弟子聲聞之人，為迴彼人虛妄取心，或是如來威神之力，如來弟子聲聞威力，化作化人。如是如是語空如化，如化婦女無自體空，法如是空，取法自體能遮令迴，如是如是以此空喻能成空義。」[69] 而差別是龍樹一開始就先說明了幻人的形上立場，且直指幻人依舊有其遮除錯誤的功效。然此或許對於一般凡夫並不容易理解，因此，清辨採取了暫時擱置形上勝義或說暫時認許世俗諦的立場，一步一步導引行者臻至勝義境地。

不過，此做法不能排除當時受瑜伽行派興起之影響，瑜伽行派對於世俗面向亦分成不同的階層，如在《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi-śāstra*）〈攝決擇分中聞所成慧地〉將世俗分成四層次：「以略安立三種世俗：一世間世俗、二道理世俗、三證得世俗。世間世俗者，所謂安立宅舍瓶瓮軍林數等，又復安立我有情等；道理世俗者，所謂安立蘊界處等；證得世俗者，所謂安立預流果等彼所依處。又復安立略有四種：謂如前說三種世俗及與安立『**勝義世俗**』，即勝義諦，由此諦義不可安立，內所證故，但為**隨順**發生**此智**是故假立。」[70] 此處的「勝義世俗」若照

[69] 龍樹菩薩造，後魏．瞿曇流支譯，《迴諍論》，《大正藏》冊 32，第 1631 號，頁 18 下 6-14。

[70] 彌勒菩薩說，唐．玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 653 下 26- 頁 654 上 5。

臺灣大學博碩期刊資料庫

窺基的解釋即是人無我等教說。[71] 也就是說所謂世俗有各種不同的層次，在窺基的《大乘法苑義林章》更進一步說明「世間世俗」為隱蔽真理者，「道理世俗」則是建立世俗蘊界處等差別之相，接著建立染淨因果差別，令行者漸次趣入而說「證得世俗」。而「勝義世俗」則是聖者所知境地而假安立其名而說。[72] 在此影響下，清辨如何為中觀一向遮遣式的路徑有所新的開展便成為他當時重要的課題，為了不使他宗誤解中觀墮為惡取空，清辨發展了勝義簡別的主張，將所謂一切法空置放在就勝義的角度而說，而此隨順勝義的脈絡與《瑜伽師地論》中所述「隨順勝義之智」的「勝義世俗」具有異曲同工之妙。

如果從隨順勝義的內涵觀點看待因果關係，則因為先肯認了「一切法勝義空」，法與法之間的因果關係則為「因不成因直到果成」。說得更仔細些，一般世俗對因果已有既定的看法，以種芽關係為例，種為因、芽為果。然而，如果因果既定，那麼種生芽必定不可有所變故。然而因為種芽在勝義上無自性，因此，每一剎那皆存在變數的可能。在芽未成之前，所謂「此種為因，而此芽必為果」無可決定。但若了解勝義中種、芽皆空，「種為因，而芽為果」的情形就必在芽成之時才能成立。再者，一切法

---

[71] 在窺基所著的《瑜伽師地論略纂》中亦提及對此的說明：「世俗諦，如七十四有四種：一世俗世俗諦，如說床坐軍林瓶名世事。二道理世俗，謂蘊界處等道理世俗。三證得世俗，謂四沙門果。四勝義世俗，謂說人無我如等。」（唐．窺基造，《瑜伽師地論略纂》，《大正藏》冊 43，第 1829 號，頁 203 上 2-6。）

[72] 《大乘法苑義林章》提到：「世間世俗者，隱覆真理，當世情有，墮虛偽中，名曰世間；凡流皆謂有，依情名假說，名為世俗。道理世俗者，隨彼彼義立蘊等法，名為道理；事相顯現差別易知，名為世俗。證得世俗者，施設染淨因果差別，令其趣入，名為證得；有相可知，名為世俗。勝義世俗者，妙出眾法，聖者所知，名為勝義；假相安立，非體離言，名曰世俗。」（唐．窺基造，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45，第 1861 號，頁 288 上 6-14。）

臺灣大學學術期刊論文版

站在勝義空的角度上也才能具有依緣而生的可能。也就是說清辨採取了兩階段式的說明，先以論式說服他人了解一切法於勝義中為空，接著再由「空」入「有」，以勝義空為基礎而視世俗法如幻的方式說明中觀的內涵，依此方式以解消當時中觀所面臨的批評或誤解。否則，如果在二諦中皆主張一切法空，則無法可立、可說，且易掉入斷滅見的邊見中。以主張「非無因生」的段落為例：

> 所謂「無因」的主張，若問其何？「任何事物於任何處也不存在任何〔生〕。」[MMK1-1cd] 怎麼說呢？沒有教導此〔無因〕之比量故，因為有傷害比量及世間共許之過失故。對於所說的這些，對比量之傷害在於〔事實上〕於世俗中，內界的一切事物非從無因生，其〔事物〕具有**總相**（*sāmānya-lakṣaṇa*）與**殊性**（*svalakṣaṇa*）之故，如芽。而對共許的傷害是：凡是在這個世界上存在的事物，都會主張彼從因生，例如由線製成毛衣及從草生竹蓆等。[73]

此中可見清辨認許世俗量的使用，此是他「藉由對世俗諦的承許——例如自、共相以及比量——而能著力說明中觀內涵」的特殊之處。換言之，隨順勝義的成立必須建立在承許世俗諦有的基礎上，其推論才能有所力道，而此為清辨與佛護、月稱（Candrakīrti, AD 600-650）最大之差異。清辨由此一方面藉用邏

---

[73] *da ni rgyu med min zhes bya ba brjod par bya ste, rgyu med par zhes bya ba'i tha tshig go, ,ci zhig ce na, dngos po gang dag gang na yang, ,skyes pa na ma yang yod ma yin, ,zhes bya ba'i skabs yin no, ,ci'i phyir zhe na, de ston pa'i rjes su dpag pa med pa'i phyir dang, rjes su dpag pa dang, grags pa'i gnod par 'gyur ba'i skyon yod pa'i phyir yang ngo zhes bya bar dgongs so, de la rjes su dpag pa'i gnod pa ni kun rdzob tu khas blangs pa nang gi skye mched kyi dngos po rnams rgyu med pa las skye ba med de, spyi dang khyad par nyid dang ldan pa'i phyir, dper na myu gu bzhin no*（德格版 No. 3853, 50b5-7）

臺灣大學哲學系藏書資料庫

輯遮除錯誤、二方面認可了世俗的積極價值、三方面更藉此說明世俗與勝義間的橋樑——隨順勝義——的意涵。那麼，隨順勝義要達到的境地——勝義諦——的內涵究竟為何呢？以下以《般若燈論》第二十四品中藏譯本對勝義的三種解釋稍作說明[74]。

肆、勝義諦

如果檢視三種對勝義的解釋方式，可分別對應不同的梵文複合詞作解釋[75]：

一、以持業釋（*karmadhārya* compound）解釋[76]：

> 勝義者因為既是真實（don）又是最殊勝者（dam pa），而為勝義。[77]

二、以依主[78]釋（*tatpuruṣa* compound）解釋[79]：

---

74 前述已以漢譯本引述對於勝義三義的看法，此處因為藏譯本的解釋比較完整，因此以藏譯本的內容作為引述，漢譯本則於註腳附加。

75 《思擇炎》第三章第 26 偈頌的釋文亦對此三種詮釋勝義的方式也有類似的說明。參 Shotaro Iida 飯田昭太郎 , *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*, 83 line3-10: *don dam pa zhes bsdu ba ni/ de don yang yin la dam pa yang yin pas don dam pa'o//yang na dam pa'i don de rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i don yin pas dam pa'i don to//yang na don dam pa dang mthun pa ste don dam pa rtog pa dang rjes su mthun pa'i shes rab la don dam pa de yod pas don dam pa dang mthun pa'o//don dam par na zhes bya ba ni don dam pa de nyid du 'am don dam par ro/ 'byung ba zhes dag go*。

76 漢譯本：「謂是第一而有義故，名第一義。」龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 125 上 9。

77 *don dam par ni de don kyang yin la/ dam pa yang yin pas don dam pa'm/* (德格版 No. 3853, 228a3-4)

78 依主釋表示從所依之體，而立能依之法之名也。例如眼識，為依眼而生之識，故名眼識。此處則指此為無分別智所證，故無分別智亦說為勝義。

79 漢譯本：「又是最上無分別智真實義故，名第一義；真實者，無他緣等為相，若住真實所緣境界無分別，智者名第一義。」龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 125 上 9-12。

臺灣大學學術期刊論文

因為是最殊勝無分別智（*rnam par mi rtog pa'i ye shes; Skt.: nirvikalpa-jñāna*）的對象（don），而稱為勝義；其真實不由他知等之性相（*mtshan nyid*; Skt.: *lakṣaṇa*），因為勝義性是諦（／真實）之故，而稱為勝義諦。於一切時及一切狀況皆住於真實之中。**無分別智**是彼（情形）之有境（*viṣayin*），而**以「無對境」的形式**（*rnam par mi rtog pa'i ye shes de'i yul can yang yul med pa'i tshul*）而稱為**勝義**[80] [81] 於彼[82] 中有勝義之故。[83]

三、以有財釋（*bahuvrīhi* compound）解釋[84]：

---

80 清辨雖然說在勝義中無有境、對境可稱，但是為了說明無分別智的情境不得已而說「無分別智的對境狀態是無對境的形式」。如果從第二十四品第七頌的長行說明清辨的空義，瓜生津隆真認為清辨將原本空義之詞 *śūnyatā-artha* 的 *artha* 當作是「對象」，而此空性的對象所指的就是由無分別智所知的東西，也就是無分別智的對象，這樣的說法是站在實踐的立場而說，其意思是說修的立場是相對於事物本性的立場而談，修是事物的本身在完成階段中、在自得階段中的意思。參閱瓜生津隆真著，李世傑譯，〈中觀派的形成〉，收入《中觀思想》，世界佛學名著譯叢第 63 冊（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 152。

81 此處翻譯之畫線處與曹志成的翻譯（1996, p. 99）有些差異，而曹老師的翻譯為：「無分別智彼之有境與境無之方式名為勝義」。（參閱曹志成，《清辨二諦思想之研究》，頁 99。）其關鍵在於 *yang* 應視為轉折語氣或是視為「與」（and）而說，不過一般藏文要表述「與」的時候多採用 *dang*；若說是前後發音或音調的問題也並非是考量，因為在藏經中 *can yang yul* 以及 *can dang yul* 兩者皆有。

82 指無分別智。

83 *rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i don yin pas/ don dam pa ste/ de kho na gzhan las shes pa ma yin pa la sogs pa'i mtshan nyid do// don dam pa nyid bden pa yin pas/ don dam pa'i bden pa ste/de dus thams cad dang rnam pa thams cad du de bzhin du gnas pa'i phyir ro/ /**rnam par mi rtog pa'i ye shes de'i yul can yang yul med pa'i tshul gyis don dam pa ste/ de la don dam pa yod pa'i phyir ro**//* （德格版 No. 3853, 228a4-5)

84 漢譯本：「為遮彼起等隨順所說無起等及聞思修慧，皆是第一義；慧者云何是第一義？能為第一遮作不顛倒方便因緣故，是故復名第一義也。」龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》，《大正藏》冊 30，第 1566 號，頁 125 上 12-15。

臺灣大學哲學系圖書館

> 與滅彼[85]隨順的無生等教說，聞思修所成慧（*thos pa dang bsams pa dang sgoms pa las byung ba'i shes rab*）亦是勝義，其為了解勝義的方便之故，因為是不顛倒之故。[86]

一般來說，第一與第二之定義皆為真正的勝義諦，也就是所證勝義及證得勝義的無分別智。而第三定義則為隨順勝義。而清辨對於真正的勝義諦特別強調「沒有所緣與能緣可稱」，在《掌珍論》中提到：

> 緣真如智非真出世無分別智，有所緣故及有為故，如世緣智。是故經言：『曼殊室利，慧眼何見？』答言：『慧眼都無所見。』又說：『云何名勝義諦？』答言：『此中智尚不行，況諸名字。』[87]

亦即若有所謂「緣真如之智」，則不但因為有所緣而不能說為無分別，且如同世間之智一樣。換言之，勝義中無所見，又如何能有甚麼智能認知甚麼呢！此處須關注的是除了文法上的分類之外，清辨說明此三種詮釋的目的。從佛教重視解脫的脈絡來說，對行者而言，所謂「勝義」必定是最上證得境地，也就是一切法空的境地。而從「境」上說明空義的立基點在於一般人一開始的認識必定是先將一切法當作外境看待，因此而先由此入手而說勝義。然而既然一切法空，又有甚麼可以證得的真如呢？清辨由第

---

85 此處的「彼」可指一切法生的情形。

86 *de 'gog pa dang rjes su mthun pa skye ba med pa la sogs pa bstan pa dang/ thos pa dang/ bsams pa dang/ sgoms pa las byung ba'i shes rab kyang don dam pa ste/ don dam pa rtogs pa'i thabs kyi phyir phyin ci ma log pa'i phyir ro/* (德格版 No. 3853, 228a5-6)

87 清辯菩薩造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正藏》冊 30，第 1578 號，頁 274 下 5-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

二定義，也就是從依主釋的角度說明修證的關鍵在於「如何認識法」。而唯由無分別智才能真正的認識實相，不僅如此，有鑑於清辨否定瑜伽行派視真如為實有的修證對境，藏譯本還特別說明**無分別智的對境是以「無對境」的方式（*yul med pa'i tshul*）而稱為勝義**。最後從有財釋的角度說明隨順勝義的聞、思、修所成慧，雖然這些皆還不到證得無分別智的境地，但可以作為修證無分別智的基石。可以說清辨相當重視如何能正確認識修證之道。

在印度宗派的出離系統中大都具有能臻至解脫的相關實相知識，而實相的知識來自於經教（*āgama*）與正理（*yukti*）。對清辨來說，正理的功能是要能正確了解經教而非認證經教。[88] 清辨在《掌珍論》中強調以正確的比量了悟自宗與他宗，並說明聞所成智的階梯之力，然他繼而提到「闕勝修力未能永斷所應除障，故復精勤習勝修力。」[89] 聞思修的進程就如同龍樹在《中論》第二十四品所述：「若不依俗諦，不得第一義」，雖然不同的論師選擇作為階梯的內涵不同，但都無可避免地必須以世俗諦作為工具。也因此，對中觀宗者而言，雖主張一切法空，然此內涵依舊須仰賴文字或語言進行傳遞，否則修證終不可成。而對於行者而言，要能理解其中所說道理亦須從聽聞作為基礎。而清辨亦是在此大脈絡下提出其特別的二諦觀——也就是先承認世俗諦形上基礎的合法性，接著帶出隨順勝義或說自立論式說明其主張。而此隨順勝義的特殊之處在於其介於世俗與勝義之間，作為兩者之間的橋樑。不僅避免以勝義害世俗，也由此開出一條從勝義諦如何看待世俗法的路徑，從而由隨順勝義引至真正勝義成為可能。這

---

88 Shotaro Iida 飯田昭太郎，"Āgama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāvaviveka," 79-80.

89 清辯菩薩造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正藏》冊 30，第 1578 號，頁 27 上 5-6。

臺灣大學學術期刊資料庫

是清辨與其他中觀學家不同的二諦之道。

伍、總結

早期佛教還沒有明顯的二諦主張，但在世俗範疇中卻可以區分邪見與正見，而正見亦有層次上的差別；如《雜阿含經》中提到：「何等為正見？謂正見有二種，（1）有正見，是世俗，有漏、有取，轉向善趣；（2）有正見，是聖出世間，無漏、無取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施、有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見……。何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知黠慧，開覺觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」[90] 也就是說即使是在言說的範疇中，依舊可有層次上的差別——邪見、有漏正見、無漏正見。而所謂無漏正見的內涵亦即是說明四真諦的內涵。而這也顯示在此時期，二諦的區別與定義上不明顯，而是在見解的面向上做出層次。然而由此至少可見世俗的正見言說對於修證的積極意義，也說明證悟的基石還是有賴於世俗的言說。[91]

發展至部派佛教，雖然也承襲了見解上的層次差別，但此時

---

[90] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 203 上 21- 中 2。

[91] 曹志成參考安井廣濟的看法認為在《雜阿含經》中所提：「我眼見色……我身覺觸，我意識法，彼施設又如是言說：是尊者，如是名、如是生……是則為想，是則為誌，是則言說。」具有唯名、唯言說的世俗觀。（曹志成，《清辨二諦思想之研究》，頁 13。）但我認為沒有那麼強烈的意涵。不過，其也引述《彌蘭陀王請問經》中所述：「彌蘭陀王問道：『那先這個人的實在性如何？那先答：那先之存在是一個符號、稱呼、假名，是一種慣性用法、名稱。但就最高層之意義而言，那個人並不存在。』」的確可見世俗唯名的思想。參閱曹志成，《清辨二諦思想之研究》，頁 19。

臺灣大學 佛學研究中心 版權所有

不但已有世俗、勝義之分，並從四聖諦中作了更進一步的區別，屬於一般的用語歸屬為世俗，屬於解脫的境界則歸屬於勝義。以《阿毘達磨大毘婆沙論》為例，其中談到：

> 四諦皆有世俗、勝義，苦集中有世俗諦者，義如前說[92]。苦諦中有勝義諦者，謂苦非常、空非我理。集諦中有勝義諦者，謂因集生緣理。滅諦中有世俗諦者，佛說滅諦如園、如林、如彼岸等。滅諦中有勝義諦者，謂滅靜妙離理。道諦中有世俗諦者，謂佛說道如船栰、如石山、如梯隥、如臺觀、如花、如水。道諦中有勝義諦者，謂道如行出理。由說四諦皆有世俗勝義諦故。[93]

《阿毘達磨大毘婆沙論》繼續論道：「何故立有二諦？答依差別緣立有二諦、不依實事。若依實事，唯有一諦，謂勝義諦。」[94]也因為有世俗面向與勝義面向的差別而安立二諦，但就實相而言唯有勝義諦。雖然至此尚未有「依世俗而得勝義」之說，然而已可見世俗之於勝義的不相離性，因為沒有世俗的對應則無可顯勝義之殊勝。其論又提到：

> 問：世俗勝義亦可施設各是一物不相雜耶？
>
> 答：亦可施設，其事云何？尊者世友作如是說，「能顯名」是世俗，「所顯法」是勝義。復作是說，隨順世間所說名是世俗，隨順賢聖所說名是勝義。大德說曰，宣

---

92 「男女行住及瓶衣等，世間現見諸世俗事，皆入苦集二諦中故。」（五百大阿羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 399 下 10-12。）

93 五百大阿羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 399 下 22- 頁 400 上 2。

94 五百大阿羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 400 上 13-15。

臺灣大學佛教知識資料庫

> 說有情瓶衣等事，不虛妄心所起言說是世俗諦；宣說緣性緣起等理，不虛妄心所起言說是勝義諦。[95]

也就是說在部派佛教時期對於世俗與勝義已漸漸賦予其個別確切的內涵。能彰顯法義、隨順聖賢之說或與緣起相關之理便稱為勝義諦。而只能展示其名、隨順世間所述、並為世間所認許者等即稱為世俗諦。而清辨對於世俗諦以及隨順勝義的主張內涵在部派佛教的主張中一樣能找到其脈絡。但到了《俱舍論》則作了較大的轉折，也就是從析空論假實的立場說明二諦：

> 若彼物覺彼破便無，彼物應知名世俗諦。如瓶被破為碎瓦[96]時瓶覺則無，衣等亦爾。……即於彼物未破析時以世想名施設為彼。施設有故名為世俗。依世俗理說有瓶等，是實非虛名世俗諦。若物異此名勝義諦，謂彼物覺彼破不無及慧析餘彼覺仍有，應知彼物名勝義諦。如色等物碎至極微，或以勝慧析除味等，彼覺恒有，受等亦然。此真實有故名勝義，依勝義理說有色等，是實非虛名勝義諦。[97]

此處的轉折是此處的真實之義不再著重在聖賢所言，而是「真實的狀態」。所謂能稱為真實者是指內識仍不捨其相。而世俗則是以慧分析或以力破壞，內識對此法之執持即能捨棄，例如瓶是由瓦片構成，當其碎裂時，瓶之知覺則消失。而清辨對二諦的看法

---

[95] 五百大阿羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 400 上 24- 中 2。

[96] 在其他版本（宋、元、明、宮）中所顯為「瓦」而非大正藏的「凡」，且因為「瓦」在意涵上比較正確，此處改為「瓦」。至於宋、元、明、宮分別意指何藏，請見 CBETA 校勘版本略符，https://www.cbeta.org/format/abbr_ver.php，檢索日期：2020 年 6 月 26 日。

[97] 世親造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 116 中 15-17、19-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

反而是承接著「《俱舍論》之前的脈絡——亦即世俗與勝義只是就著重的面向不同而說。

龍樹主張一切法空，勝義諦的內涵也逐漸著重在真實修證的空境之地，而不在於其所說的內涵是否隨順真諦而談。不曉得是否因為勝義諦的內涵轉為修證境地，世俗諦在此[98]的角色也有所轉變而強化了其之於勝義諦作為方便的角色。龍樹的確也同時說明：「若不依俗諦，不得第一義」的立場。而清辨則除了保有龍樹對勝義諦的概念外，並從承襲早期佛教對於真諦的看法而另立隨順勝義之位，並以之作為溝通二諦之橋樑。也因此，清辨其二諦觀的內涵事實上也並沒有溢出於印度佛教的傳承脈絡中。然而，對於二諦內涵的定義清辨選擇了與龍樹、佛護不同的做法。中觀一向強調自性空而以遮遣為其主要的方式，對於世俗的看法亦著墨不多，在此氛圍下如何避免他人視中觀為斷滅論者，同時對於如何看待世俗或運用世俗作為勝義的橋樑皆須提出更好的說明。為此，清辨以隨順勝義作為溝通二諦的路徑，並且為了使此隨順勝義——例如說明其見解及遮遣他人主張的論式——發揮其功能而承許世俗諦自性有，使得論式本身及其元素具備形上基礎而可以著力。然而，他雖承許世俗有，但在《般若燈論》第二十七品之附錄[99]特別提出「推論於勝義中亦是空」的立場以便釐清可能的疑慮。一旦他人能利用這些理路了解一切法甚至包含論式本身皆空而不會執著，則藉由隨順勝義所承載的內涵引領至真正勝義諦的責任也到此完成。我認為清辨二諦觀的鋪排環環相扣，不僅在勝義諦上守住了一切法空的見解，同時也為中觀學提供更積極的立場與貢獻。

---

98 也就是當勝義諦的內涵轉為修證境地的狀態下。

99 德格版 No. 3853, *dbu ma, tsha, 257a6-259a2*。

臺灣人文學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

（一）主要引用原典

龍樹菩薩造，姚秦．鳩摩羅什譯，《中論》（*MūlaMādhyamakakārikā*），《大正新脩大藏經》冊 30，第 1564 號。

龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，唐．波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》（*Prajñāpradīpa*），《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號；德格版（東北目錄）No. 3853. *dbu ma'i rtsa b'i 'grel pa shes rab sgron ma*。

聖天菩薩本，護法菩薩釋，唐．玄奘譯，《大乘廣百論釋論》（**Catuḥ-śataka-vṛtti*），《大正新脩大藏經》冊 30，第 1571 號。

清辯菩薩造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》（**Karatalaratna, Jewels in the Hand*），《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號。

龍樹菩薩造，後魏．瞿曇流支譯，《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*），《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號。

《佛護註》（*Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti*），德格版 No. 3842. *dbu ma rtsa ba'i 'grel pa buddha-pā-li-ta*。

（二）次要參考原典

劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》冊

臺灣大學學術期刊資料庫

2，第 99 號。
五百大阿羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》冊 27，第 1545 號。
世親造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》冊 29，第 1558 號。
眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，《大正新脩大藏經》冊 29，第 1562 號。
彌勒菩薩說，唐．玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正新脩大藏經》冊 30，第 1579 號。
唐．窺基造，《瑜伽師地論略纂》，《大正新脩大藏經》冊 43，第 1829 號。
唐．窺基造，《大乘法苑義林章》，《大正新脩大藏經》冊 45，第 1861 號。

二、專書與論文

（一）中、日文資料

桂紹隆（Katsura, Shoryu）、馬克．西德里茨（Siderits, Mark）著，方怡蓉譯，《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》，臺北：橡實文化，2015 年。
月稱著，釋法尊譯講，《入中論講記》，臺北：佛陀教育基金會，2000 年。
瓜生津隆真著，李世傑譯，〈中觀派的形成〉，收入《中觀思想》，世界佛學名著譯叢第 63 冊，臺北：華宇出版社，1985 年，頁 121-200。
江島惠教（Ejima, Yasunori），《中観思想の展開》，東京：春秋社，1980 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

——，李世傑譯，〈自立論證派——清辨之空思想表現〉，收入《中觀思想》，世界佛學名著譯叢第 63 冊，臺北：華宇出版社，1985 年，頁 201-238。

服部正明（Hattori, Masaaki）著，一默譯，〈佛家邏輯：陳那之認識論〉，《內明》第 88 期，1979 年 7 月，頁 3-7。

佛護造，蔣揚仁欽譯註，《中觀根本論釋佛護論》，臺北：商周出版，2019 年。

桂紹隆（Katsura, Shoryu）著，蕭平、楊金萍譯，《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》，北京：宗教文化出版社，2011 年。

曹志成，〈護法對清辨思想批判之探討——試以「大乘廣百論釋論．教誡弟子品」「大乘掌珍論」及「中觀心論．入瑜伽真實品」為線索〉，《諦觀》第 78 期，1994 年 7 月，頁 103-137。

——，《清辨二諦思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年。

梶山雄一（Kajiyama, Yuichi）著，曇昕譯，〈清辨、安慧與護法〉，《諦觀》第 49 期，1987 年 5 月，頁 1-24。

野沢静証（Nozawa, Josho）著，宏音譯，〈中觀兩學派的對立及其真理觀〉，收入《中觀與空義》，世界佛學名著譯叢第 62 冊，臺北：華宇出版社，1985 年，頁 98-123。

清辨著，呂澂譯，肖永明整理，〈中觀心論．入決擇瑜伽師真實品〉，《世界哲學》，2011 年第 6 期，頁 72-91。

廖本聖，〈至尊．法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究〉，《正觀雜誌》第 32 期，2005 年 3 月，頁 5-160。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）西文資料

Ames, William. “Bhāvaviveka’s Own View of His Differences with Buddhapālita.” In *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Differences Does a Difference Make?* edited by G. B. J. Dreyfus and S. L. McClintock, 41-66. Boston: Wisdom Publications, 2003.

Eckel, Malcolm D. “Bhāvaviveka’s Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the Prajñāpradīpa.” In *Miscellanea Buddhica,* edited by Chr. Lindtner, 26-75. Indiske Studier 5. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1985.

——. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Hayes, Richard. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

He, Huanhuan. “Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: On the ‘Restriction of the Thesis’ (**pratijnavisesana*).” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 62, no. 3 (March 2014): 1230-1235.

Ho, Chien-Hsing. “Nāgārjuna’s Critique of Language.” *Asian Philosophy* 20, no. 2 (July 2010): 159-174.

Hoornaert, Paul. “The Dharmapāla-Bhāvaviveka Debate as Presented in Dharmapāla’s Commentary to *Catuḥśataka* XVI.23.” *Kanazawa daigaku bungakubu ronshū: kōdō kagaku tetsugaku hen* 金沢大学文学部論集：行動科学・哲学篇 , no. 24 (March 2004): 119-149.

Iida, Shotaro. “Āgama (Scripture) and Yukti (Reason) in

臺灣大學學術期刊資料庫

Bhāvaviveka.” In *Kanakura Hakase Koki Kinen Indogaku Bukkyōgaku Ronshū* 金倉博士古稀記念印度學佛學論集 . Kyoto, 1966, 79-96.

——. “The Nature of Saṃvṛti and the Relationship of Paramārtha to It in Svātantrika-Mādhyamika.” In *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta*, edited by Mervyn Sprung, 64-77. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1973.

——. *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*. Tokyo: Hokuseido Press, 1980.

Kajiyama, Yuichi 梶山雄一 . “Bhavaviveka and the Prasangika School.” *The Nava Nalanda Mahavihara Research Publication*, no. 1 (1957): 291-331.

Katsura, Shoryu 桂紹隆 . “The Apoha Theory of Dignāga.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 28, no. 1 (1979): 16-20.

——. “Dignāga and Dharmakīrti on *Apoha*.” In *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989*, edited by Ernst Steinkellner, 129-146. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991.

Kumagai, Seiji 熊谷誠慈 . “Bhāviveka’s Theory of the Absolute Truth.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 59, no. 3 (March 2011): 1187-1191

Lindtner, Christian. *Bhavya’s Madhyamaka-hṛdaya-kārikā (Pariccheda Five): Yogācāra Tattvaviniścayāvatāra*. The Adyar Library Pamphlet Series 48. Madras: Adyar Library and Research Center, 1995.

Pind, Ole Holten. “Dignāga’s Philosophy of Language: Dignāga on

臺灣大學學術期刊資料庫

Anyāpoha.” PhD diss., University of Vienna, 2009.

Siderits, Mark, and Shoryu Katsura. *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2013.

Tauscher, Helmut. “Paramārtha as an Object of Cognition-Paryāya- and Paryāya-Paramārtha in Svātantrika-Madhyamaka.” In *Tibetan Studies: Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, 483-490. Munich: Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1985.

（三）網路相關資料

CBETA 校勘版本略符。https://www.cbeta.org/format/abbr_ver.php。檢索日期：2020 年 6 月 26 日。

臺灣大學學術期刊資料庫

Bhāviveka's Way of Two Truths

Lin, Su-An *

Abstract

Madhyamakas always focus on the explanation of emptiness from the ultimate aspect and do not attend too much to the conventional truth. This situation results in the misunderstanding that Madhyamakas are nihilists. Thus, Bhāviveka develops his unique two truths theory. He utilizes the Second Ultimate Truth (Skt: *paryāya-paramārtha*; Tib: *mthun pa'i don dam*)--for example those inferences for explaining the view of emptiness and refuting the assertions proposed by the opponents--to bridge the gap between the two truths and acknowledges that things are inherently existent in the conventional truth such that the use of inference has a proper foundation. However, in the appendix of *Prajñāpradīpa*, Bhāviveka specifically mentions that even *hetuvidyā* itself is empty in the ultimate truth in order to clarify the metaphysical doubt. Then, does his effort successfully resolve the difficulties? Is his theory of two truths reasonable? How does the Second Ultimate Truth play an apposite role in the stages of hearing (*śrutamayī*), thinking (*cintāmayī*) and practicing (*bhāvanāmayī*). This paper will elucidate Bhāviveka's theory of two truths in a precise manner from the study of his own works such as *Prajñāpradīpa*, *Jewels in the Hand* (**Karatalaratna*) and *Madhyamakahṛdaya-kārika* and Dharmapāla's

* Postdoctoral Research Fellow, Dep. of Philosophy, National Cheng-chi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

work such as *Ta-Ch'eng Kuang Pai-Lun Shih* (**Catuḥ-śataka-vṛtti*) to comprehensively explain how it works as a whole.

Keywords: two truths, conventional truth, the Second Ultimate Truth, Bhāviveka, inference

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫