臺大佛學研究．第三十八期
民 108 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-56
DOI: 10.6727/TJBS.201912_(38).0001

「一與二合，數則為三」？——蕭統〈二諦義〉之命意及其與「三諦」思維的交涉研究*

紀志昌**

摘　要

本文以蕭統〈二諦義〉作為觀察中古佛教真理觀發展的一個側面。隨著梁代清談的復興，佛教的二諦義成為當世玄理的重大談題，蕭統此義則是具體而微的縮影。當今學界對該談座之文獻記錄較少有全面性的研究，尤其對蕭氏在豎義時所述：「一與二合，數則為三」一段未加措意，或有不解。本文認為通句脈理隱涵了對當世三諦思潮的回應與批判，係由真、俗關係「不二」等命題推衍而來，這些也恰好是談士最熱衷討論者。

在方法上本文以解旨〈二諦義〉為基礎，嘗試結合談座上的對話資料予以脈絡化的整體詮釋，觀察座中各種對二諦如何「合」——「相即」、「並觀」、「雙非」、「兩忘」等思理與「三諦」說之間交涉辨證上的詮釋效應。研究發現，蕭氏立論，乃是以認識論（以智顯行）的角度來談境界義上存有的問題（以境明義），「一與二合」，當是以回歸真諦中道為主，故其對三諦說的批判乃基於強調真理觀收攝歸返的「玄同」面。整體看

2019.07.11 收稿，2019.12.20 通過刊登。
* 本文為科技部專題研究計畫：「清談及論辯文化在南朝的發展」（106-2410-H-110-073-MY2）之部分研究成果，初稿曾於國立臺灣大學文學院佛學研究中心主辦：「2017 東亞佛教思想文化國際學術研討會」宣讀，經多次修訂復蒙本刊二位匿名審查人賜正，謹此致謝。
** 國立中山大學中國文學系教授。

來，其論理受到成論師某種程度的影響，也潛在著傳統玄理的思路，雖然某些論義或有歧出或游移，但就當世佛學思潮發展之脈絡而言，仍有其足堪借鑒的意義。

關鍵詞：蕭統、二諦、梁代清談、三諦、成論師

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前論：蕭統〈二諦義〉的背景與豎義重點

一、解旨〈二諦義〉發生的背景

南朝的梁代是一個清談復興的年代，在武帝蕭衍（464-549）父子的推波助瀾下，佛教義學成為講座上重要的談題，《梁書．昭明太子》：

> 高祖大弘佛教，親自講說；太子亦崇信三寶，遍覽眾經。乃於宮內別立慧義殿，專為法集之所。招引名僧，談論不絕。太子自立二諦、法身義，並有新意。普通元年四月，甘露降於慧義殿，咸以為至德所感焉。[1]

蕭統（501-530）信仰虔誠，也有引領文化風尚的企圖，此同時表現在他立慧義殿作為法集活動的場所，又開「二諦義」等佛學談座之事上，在他經營下的東宮學風，可謂人文薈萃。雖然天不假年，然其文化成就仍有可觀。史既稱其所立的「二諦」等義有「新意」，即對此表示肯定。

從正史的敘事脈絡來看，如果以甘露降慧義殿作為蕭統推廣佛教義學的感通與印證，那二諦義之談座可以確定是普通元年（520）四月左右時事，當年蕭統廿歲。二諦義的相關內容，今收錄在《廣弘明集》中。參與該談座的成員連同蕭統自身共有23人，其中身分包括有宗室、名士、僧人等：宗室中，如晉安王蕭綱在京，[2]復有羅平侯蕭正立、衡山侯蕭恭、始興王第四男蕭暎、第五男蕭曄兄弟、吳平王世子蕭勱、程鄉候蕭祇；名士則以

---

1 唐．姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，2003年）卷8，〈昭明太子列傳〉，頁166。

2 《梁書》卷4，本紀第4〈簡文帝〉：「十七年，徵為西中郎將、領石頭戍軍事，尋復為宣惠將軍、丹陽尹，加侍中。」頁103。

臺灣人文藝術期刊資料庫

王規為代表；僧人則有慧超、慧琰、曇宗、僧遷、僧懷、宋熙寺慧令、法宣、法雲、靈根寺慧令、慧興、僧旻、法寵、僧愍、敬脫等，其中梁世三大師之中的光宅寺法雲與莊嚴寺僧旻，均在列中，正說出當時東宮義集的興盛。

從文獻來看，談座進行的形式乃先由蕭統豎義，發起談端，後則由在場談客針對豎義中的相關命題有疑義處輪流提問，蕭統則即席應答。以現代學術研討會的角度來看，蕭統是論文發表人，他講完論文重點後，則分由在場的學者逐一提問、對話，乃屬「一對多」的模式，此非如同現今「包裹式」的一起提問後再一起回應，而是提問人與發表人當下數番問答後再換他人。這種論辯方式，更為直截了當，當下即考驗學者的應變能力與對問題思考的真實立場，幾乎不容有塗脂抹粉的修辭或附麗造作的空間。從所存留的文獻來看，這些論辯的語言接近當時對話的實錄，即或後經筆受、潤文，[3] 然大多仍質樸而簡當。義理的層次則高、低有差，某些問題意識層層挖深，少數提問則顯得見識浮淺，自曝其短，流為湊趣附會之談；某些重要的問題意識也時常重覆討論。也正因如此，讓人更深信這些問答並非故作「設問」的文學體裁，乃談座上的實錄，是清談史上相當難得的文獻記錄。

二、解旨〈二諦義〉立論的重點

〈二諦義〉豎義的內容：

> 二諦理實深玄，自非虛懷，無以通其弘遠。明道之方，其

[3] 今存〈二諦義〉的文字當是即席應答後（或先有一初記），再事整理、筆潤過後的記錄，此可從文字中蕭統發言回應皆稱「令旨答」而可見，此乃筆受者對蕭統的尊稱。魏晉以下稱太子命令為「令旨」。

> 由非一，舉要論之，不出境智。或時以境明義，或時以智顯行，至於二諦即是就境明義。若迷其方，三有不絕，若達其致，萬累斯遣。所言二諦者，一是真諦，二名俗諦。真諦亦名第一義諦，俗諦亦名世諦。真諦、俗諦以定體立名，第一義諦、世諦以褒貶立目。
>
> 若以次第言說，應云**一真諦，二俗諦，一與二合，數則為三。非直數過於二，亦名有前後，於義非便**。真既不因俗而有，俗亦不由真而生，正可得言一真一俗。真者是實義，即是平等，更無異法，能為雜間；俗者即是集義，此法得生，浮偽起作。第一義者，就無生境中，別立美名，言此法最勝最妙無能及者；世者以隔別為義，生滅流動，無有住相。《涅槃經》言：「出世人所知名第一義諦，世人所知名為世諦。」此即文證褒貶之理。
>
> 二諦立名差別不同，真俗世等以一義說，第一義諦以二義說。正言此理，德既第一，義亦第一。世既浮偽更無有義，所以但立世名。
>
> 諦者以審實為義。真諦審實是真，俗諦審實是俗。真諦**離有離無**，俗諦**即有即無**。即有即無，斯是**假名**；離有離無，此為**中道**。**真是中道，以不生為體；俗既假名，以生法為體**。[4]

現將其解義的幾項重點整理如下：

（一）以「以境明義」論二諦

蕭統認為說理論「道」，「不出境、智」，即可分由「以

[4] 唐．道宣，《廣弘明集》卷 21，〈法義篇〉，《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 247 下 2-25。為節篇幅，以下談座中之引文直接於文末標同書之頁碼，不另作注。

臺灣大學學術期刊資料庫

境明義」與「以智顯行」二面向分析之：所謂「以境明義」，即二諦各有固定的理境、型態與內容（義）；「以智顯行」，乃認識論意義上主體所顯的觀照能力。至於蕭統的二諦義，則先直就「諦」作為真理的境界與內容一義切入，唯從後文的對答中可以發現，蕭氏對認知能力的差異所造成對真理理解的影響再三致意——凡人與聖人所見不同，凡人所見成「世諦」，[5] 聖人所見為「真諦」，可知此固隱涵了「境」生於「智」的思考，而其後徵引《涅槃經》「出世人所知名第一義諦，世人所知名為世諦」[6] 亦有此意。在此前提下，蕭統進而「定體」各「境」為二諦，「真」、「俗」之名乃隨之而立。

（二）對「一與二合，數則為三」一說的批判

全文中最難解者莫過於「一與二合，數則為三……」一段，現再將此句摘錄於下：

> 若以次第言說，應云一真諦，二俗諦，「一與二合，數則為三」，**非直數過於二，亦名有前後，於義非便**。（頁 247 下 8-11）

如果以真諦為「第一義諦」，世諦後於真諦在次第上而為「二」，則該句目前確定的意思可以解讀為：「真諦與俗諦相合，另成一諦，故為數共有『三諦』」。足見「三諦」說乃基於原先已有的真、俗二諦之上，另立一諦，此可視基於原「二諦」相「合」後的結果。但問題來了，蕭統認為這樣的相加，不只數

---

5 在此處，蕭統把「世諦」與「俗諦」混合在一起使用，似無嚴格界分。

6 劉宋．慧嚴等修治，《大般涅槃經》（南本）卷 12，〈聖行品〉：「善男子！如出世人之所知者名第一義諦，世人知者名為世諦。」《大正藏》冊 12，第 375 號，頁 684 下 17-18。

臺灣人文學術期刊資訊網

目超過二，而且也讓三諦有了前後的次第，這種理解是「於義非便」的。故「於義非便」一句，正說明蕭統對當時「三諦」說的流行有其批判的一面，他贊成二諦的「合」，但「一與二合」當是回歸作為「中道」的「真諦」，蕭統認為談「真」、說「俗」，再說「二諦」合，應是導向作為中道之真諦的回歸，因為道乃一體呈顯，「真既不因俗而有，俗亦不由真而生」，沒有先後，沒有相待（只有俗諦談有說無，才有相待），在體此境的當下，也就消解了任何的次第之說，以故「第三諦」的出現，正意謂著「數過於二」、「名有前後」，若標揭「第三諦」，無形中將使其與本身已是中道的「真諦」相互重出（數過於二）。[7]

蕭統認為二諦之「合」當回歸「真諦」的論見，不唯在談座的對話中申之再三，從其豎義自陳所引用的文證——《涅槃經》來看，也適可證明：

> 爾時，文殊師利菩薩白佛言：「世尊！所說世諦、第一義諦，其義云何？世尊！第一義中有世諦不？世諦之中有第一義不？如其有者，即是一諦；如其無者，將非如來虛妄說耶？」「善男子！**世諦者，即第一義諦**。」「世尊！若爾者，則無二諦。」佛言：「善男子！**有善方便，隨順眾生說有二諦**。善男子！若隨言說則有二種：一者、世法，二者、出世法。善男子！如出世人之所知者，名第一義諦；世人知者，名為世諦。」[8]

這一段文殊與世尊的對話，也正是蕭統論義中引文：「出世人所

---

[7] 這種破除相對，返本歸真的思維，似與《莊子．齊物論》：「一與言為二，二與一為三」一段對意識、語言分化之批判，在立場上有類似的地方，只不過此與當時「三諦說」言「三」的本意，並不相應，此詳後論。

[8] 《大正藏》冊 12，第 375 號，頁 684 下 10-18。

臺灣大學圖書館收藏

知名第一義諦，世人所知名為世諦」之文證所在，故推想他對這一整段話亦當熟知。蕭統極有可能回歸《涅槃經》「世諦即第一義諦」的說法，認為二諦原本乃是為「一諦」，而非合數為三的。

（三）二諦的名義與判分標準

從名義來看，如何談「真」說「俗」，這也攸關二諦之境、理的存有型態。大抵來說，真諦是實相的境界，諸法平等無異；俗諦則緣起生滅，浮偽起作。統合下段來說，蕭統以「離有離無」來指稱「真諦」，進而以「中道」繫屬之；以「即有即無」說「俗諦」，即不離於「有」、「無」等名相、概念來作論證的真理（此如玄學之談「有」說「無」，或「崇有」或「貴無」），乃淪於相對、分化而有隔的概念世界。

質言之，蕭統至終以「假名」、「中道」作為釐定判分「俗」、「真」的內涵，或者可以說，大凡不離於「有」、「無」等假名施設的概念化之真理，即是「俗諦」；而不落於「有」、「無」等假名施設分化的境界則為「中道」，乃「真諦」。這樣看來，**蕭統著重以假名觀來切入對二諦名義的判釋**，唯其假名觀繫屬於二諦的性質及境、理的存有型態，此又與其著於「諦」的定義有關。他以為「諦」乃「審實」為義，所謂「審實」者，乃認知為真實也，即認定經由主觀智照所生之境界為實，既然俗、真皆有「諦」性，所以終歸結於有二諦之「體」。以其判分標準來說：「世諦」是因「假名」而有，所以是屬於以「生法」為「體」，也就是因概念分化而有的生滅流動的世界；至於「真諦」乃超越諸名相概念的妄執、攀緣，而入寂滅之境，故以「不生」為「體」。針對此一「無生」之境，復賦予其另一

臺灣大學學術期刊資料庫

價值判斷上的美名稱謂為「第一義諦」。從數字所代表邏輯上的序列關係來看，蕭統以「第一」之稱來描述「真諦」，即意謂「真諦」有其價值（德）上與內涵（義）上的優位性。相對於此，世諦所表之理因顛倒虛偽，故無「義」可稱。

三、學界對蕭統「三諦」說論見的重新檢視

以上大致是該論之重點，就一般談辯活動的情況來看，論理之前的豎義工作，包括談題之釋義、主旨之鋪陳、重點之揭櫫、問題意識之導引，乃屬於「發題」敘理之起，當最為精當、扼要，就常識而論，一個人在開場所講的話當反映出他對這個講題最措心而關鍵的思理所在，如此揭起談端，方能綱舉目張，而為其後諸多論難敷述之所本。也就是說，相對於座中談客的設問多屬臨機論議，無法事先預料，[9] 發題豎義卻可先事條理，以握機在先。所以個人毋寧相信蕭統在其立義時言及「一與二合，數則為三」一段，應非偶然信口提及，而一無其於此一命題的事先醞釀之相關構想。只不過學界專門針對蕭統〈二諦義〉及其談座上議論的整理頗為少見，目前僅有日本學界池田宗讓著有：《二諦と三諦をめぐる　梁代の仏教思想》，乃以蕭統解旨為基礎，延伸而出對南北朝三諦說的流行與二諦說關係的探討，**作者認為蕭統可能含有第三諦脈絡的思想，卻認為他不認同第三諦**，唯首章分點條釋，卻未將「一與二合，數則為三」一段納入討論。[10] 朱曉

---

9 關於談辯的「臨機論議」，詳參紀志昌，〈南朝清談之型態及其發展綜論〉，《文與哲》第 22 期（2013 年 6 月），頁 125-136。

10 這說出其於豎義與談座議論間尚未取得較為脈絡化而周延的詮釋，觀其首章〈昭明太子『解二諦義』の要点〉，所列出令旨中的八項重點概要中，未曾對「一與二合」一語有所關注、照應，僅提出諸如：「二諦既異體不相因，如何達致超越有無、滿足中道的真諦」等問題意識而已，相關陳述部分，參《二諦と三諦をめぐる　梁代の仏教思想》（東京：山喜房佛書林，2002 年），頁 25-38。至於第二章處理談座中的論議時，以僧旻所提出對「三

臺灣大學圖書館收藏

海則認為蕭統二諦義的論述之所以「有新意」，乃因其「**均異於他們的三分論式**」，[11] 基本上二氏已為吾人提點、標揭了理解此一問題的大致方向——蕭統不認同三諦思潮，不代表與此一思潮無所關聯，更何況座中猶存在著二諦與「三諦思維」的交涉、對應話題，確實當予以正視，這或許是衡定蕭氏二諦說如何「有新意」的關鍵。

筆者以為，「一與二合，數則為三」一段，涉及的是當世二諦關係的理解與評議，至於此「合」在蕭統的觀念中究係何義？由於蕭統之豎義簡要，相關義理有待談客進一步的探詢，這也是為何我們看見整場談座所反覆討論者，幾乎不外環繞著二諦關係而發，談客對此始終保持高度的興趣，但目前學界尚未能就此作出全面而脈絡化地探討。從箇中對話來看，談得最多的正是二諦「相即」的問題，偶或有「並觀」的理路；至於「雙非」亦為一「攝法」，此亦涉及「三分論式」的思考，[12] 除了蕭統自稱真諦乃「離有離無」外，其與僧旻亦談到「非真非俗」是否為「第三諦」的問題，蕭統顯然對此持否定意見。此外，與蕭曄則是談到「忘真忘俗」之名義等問題。這樣說來，無論「一與二合」之

諦」說的質問作為相關思維源起的探討，在此處他認為：「至此昭明太子明確地表示對於『三諦』的否認態度」、「昭明太子否定『三諦』的事實，至少表示了『三諦』說在當時佛教學中心之外，……至少在梁代受重視的三大法師系成實學中，還未見受到『第三諦』學說影響的痕跡。」參同書，頁134。唯僧旻既提出此問，則顯然是針對豎義部分的呼應，這一部分作者似乎沒有察覺，更何況僧旻的思想如果有「第三諦」的影子，即不能說梁代成實學還未受到第三諦思潮的影響。

11 參朱曉海，〈從蕭統佛教信仰中的二諦觀解讀《文選．遊覽》三賦〉，《清華學報》第 37 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 444-452。

12 隋．吉藏，《大乘玄論》卷 1：「有時有三諦：有締、無諦、非有非無中道第一義諦；有時攝三諦為二諦：有、無並世諦，非有非無為第一義諦；乃至二、不二為世諦，非二非不二為第一義諦。」《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 22 中 18-21。

臺灣大學學術期刊論文集

「合」究係何義，至少都表明談客相當重視「二諦關係」的討論，乃至不可避免地觸及「中道」理境與「第三諦」的交涉。本文即就蕭統之解旨二諦義與談座上的論議，嘗試就相關內容來推測其批判「一與二合，數則為三」的可能命意，於座中針對二諦關係中的「相即」、「並觀」、「雙非」、「兩忘」等面向來一一檢視，嘗試從中點出其思理所存在的癥結，並觀察其間假名觀的詮釋特質，對其二諦義與三諦思維交涉的可能型態等，作出脈絡化的探討，從而點出其於佛學思想發展史上的意義與評價。

貳、「二諦相即」論的相關問題

談座中首先發起，也是談論較多的，是「二諦相即」的問題，此涉及到二諦到底是「一」體或「異」體的大前提，一「體」何以有二「義」？若二諦是「異」體，又如何相即？在何條件下相即？相即的型態為何？如果說有「異」方有「合」，此「合」之後的結果是返「一」（成就「真是中道」自身），或是合二而成「三」？

此類問題，多環環相扣，經由論敵的對揚，可約略觀察蕭統論義自身所可能歧出的癥結，當然也包括解決的方向：尤其二諦如何「一體」？既「一體」又如何有「二義」？論敵對此攻難最切，此中除了攸關「體」與「義」之辨，也隱涵了「二諦」與「三分論式」觀看角度交涉的可能。

一、二諦的「體」與「義」之辨

二諦要如何「一體」，是談座上最關注的議題，首先見其與慧超的對話：

> 南澗寺慧超諮曰：浮偽起作，名之為俗；離於有無，名之

臺灣大學學術期刊資料庫

> 為真。未審浮偽，為當與真**一體**？為當有異？
>
> 令旨答曰：世人所知，生法為體；出世人所知，不生為體。**依人作論**，應如是說：若論真，「**即有是空**」，俗「**指空為有**」，**依此義明，不得別異**。……
>
> 又諮：若法無起動則唯應一諦。
>
> 令旨又答：此理常寂，此自一諦；橫見起動，復是一諦。准應有兩，不得言一。
>
> 又諮：為有橫見，為無橫見。
>
> 令旨又答：依人為語，有此橫見。
>
> 又諮：若依人語，故有橫見。依法為談，不應見動。
>
> 令旨又答：法乃無動，不妨橫者自見其動。（頁 247 下 26-頁 248 上 13）

從回答看來，蕭統認為真、俗最大的差別，在「世人」與「出世人」於認識境界上的不同，世人所看到的世界是浮偽起作的，乃指「空」為「有」，出世人則即「有」是「空」，究實說來，「即有是空」與「指空為有」既是「依人」為義，即意謂是認識上的兩種型態，何以卻又即此而論「不得別異」？顯然這是其意識到真理分化後的結果——若「依法」而論，性空實體本唯真諦一理（此理常寂，此自一諦），不應見動，卻依俗人橫見而有異義（橫見起動，復是一諦），俗諦即由此而生，故摒除了俗人橫見的因素，二諦本為一體，「本自一諦」，其所謂「不得別異」或即為此意。只不過蕭統在話語上銜接起「依人」所生之二義與此「不得別異」的關係（見第一番），此種論述上的跳躍，即易掩蓋「本自一諦」的原意，無形間容易令人有將認識論意義下定體的「真／俗」與中道境界義的「空／有」混淆的印象：

臺灣大學學術期刊資料庫

真（即有是空）＝俗（指空為有）
↓
「體」（空／有）

在與蕭綱（503-551）的對話中，則明確提到「即俗知真」、「即真見俗」：

> 丹陽尹晉安王蕭綱諮曰：……若真不異俗，俗不異真。豈得俗人所見，生法為體，聖人所見，不生為體？
>
> 令旨答：**即俗知真，即真見俗，就此為談，自成無異**。約人辨見，自有生不生殊。
>
> 又諮：未審俗諦之體，既云浮幻。何得於真實之中見此浮幻？
>
> 令旨答：真實之體，自無浮幻，惑者橫構，謂之為有，**無傷真實，體自虛玄**。
>
> 又諮：聖人所見，見不流動。凡夫所見，自見流動。既流不流異，愚謂不得為一。
>
> 令旨答：不謂流不流各是一體，正言凡夫於不流之中橫見此流，以是為論可得成一。
>
> 又諮：**真寂之體，本自不流**，凡夫見流，不離真體，然則但有一真，不成二諦。
>
> 令旨答：**體恒相即**，理不得異。但凡見浮虛，聖覩真寂。約彼凡聖，可得立二諦名。（頁 248 上 14-中 3）

此段論辯大旨仍以二諦之「相即」明言「一體」。如同前述，依人所見為論，則成二諦，這是「異體」，意即俗人不明性空之實相而執之成有（即真見俗），故有俗諦，亦乃二諦別生之起。這樣一來，真、俗的不同，根源自主體理解能力的差異，並不是作為所體知的真理或世界有異，故就「體恆相即」來看，自是「理

臺灣大學哲學系圖書資料庫

不得異」。就此而論，真、俗本是「一體」，此是就「本自不流」的理想狀態而言。但本既不流，與其後二諦分化的現狀即有不同，若就此以言二諦相即，或即有溯本意謂；換句話說，蕭統的思考大概是以為**二諦之所以能「相即」，乃因二者本是「一體」**。

蕭綱的疑惑在於若就原先解旨所設來看：「真諦」以「不生法」為「體」、「俗諦」以「生法」為「體」，既如此，「俗」、「真」已定體為二，在此判分之下，又要如何「即『俗』知『真』」、「即『真』見『俗』」而成「一體」？為其設想，若「即俗知真」，那還好說，此乃聖人於流後仍能「當體即空」，在現象當下體知性空之實相；但若「即真見俗」，卻是俗人眼見，那正是「二體」分立的關鍵，如何能有相即？也就是說，**若是「依人」為論，「二諦相即」的理念畢竟仍只能是聖人境界**。

如果說聖人體證的真諦之境是「空／有」相即的，而蕭統論「真／俗」一體在脈絡上偏從認識分化後的二義處強調，自容易掉入「真／俗」相即與「空（無）／有」相即混淆的誤區。即真諦之境中相即的「『空』／『有』」，並不代表認識論意義的「無見」與「有見」。聖人的「無見」與俗人的「有見」都是在「以智顯行」的路數下所決定的不同境理，有其固定的意義，故不能夠以綜合認識論意義的聖人「即有辨無」與凡夫「於無構有」二者之「有」、「無」，來作為準確推論境界論意義之「空、有相即」之實相型態的有效途徑。如果論家有這樣的疑惑，適顯出蕭統在應答時對「二義一體」在論述上不甚精準，致使有「歧出面」的詮解或誤解，但他對「回歸面」又再三致意，無形中使其論述的邏輯並不十分條暢妥愜，隨後所引發的「體」

臺灣大學佛學研究資料庫

與「義」之辨也是同樣問題的衍申。此參王規的提問：[13]

> 司徒從事中郎王規諮曰：未審真俗既不同，豈得相即之義？
>
> 令旨答：聖人所得，自見其無；凡人所得，自見其有。見自不同，無妨**俗不出真外**。
>
> 又諮：未審既無異，質而有二義。為當義離於體？為當即義即體？
>
> 令旨答：更不相出，名為一體。愚聖見殊，自成異義。
>
> 又諮：凡夫為但見俗？亦得見真？
>
> 令旨答：止得見俗，不得見真。
>
> 又諮：體既相即，寧不覩真。
>
> 令旨答：凡若見真，不應覩俗。覩俗既妄，焉得見真。」（頁 248 中 25-下 4）

王規的提問看似簡單，但他所反映的問題，其實就是前述的癥結，主要集中在真、俗之二「義」如何一「體」上，真、俗之「義」若不相同，又如何相即？蕭統認為，聖人與凡夫所見雖不同，但無妨「俗不出真外」。既如此，王規續追問「義」與「體」的關係，究當是分開看待（義離於體）或是一起看待（即義即體）？蕭統認為就對世界之真見而言，本無所謂歧異（更不相出＝即），但認識之結果若有橫見則「自成異義」（＝離）。或者可以這麼說，有「義離於體」的情況，乃愚、聖見殊，自成異義，此指「俗諦」，至於「即義即體」則是「更不相出，名為

[13] 琅琊王規，史稱其「年十二，略通五經大義」、「博涉有口辯」，又：「天監十二年，……除中書黃門侍郎，敕與陳郡殷芸、琅邪王錫、范陽張緬同侍東宮，俱為昭明太子所禮。」足見其亦為蕭統文義集團中之人士。事參唐．李延壽，《南史》（北京：中華書局，2003 年）卷 22，〈王曇首〉，頁 597。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

一體」，此指「真諦」。「體」一而「義」異，正意謂著「俗諦」乃橫生而出。類似的見地諸如其答僧懷：「理乃不兩，隨物所見，故得有兩」、「法常不兩，人自見兩」[14]，其答宋熙寺慧令所言：「體無別兩，緣見有兩」、「約人見為二，二諦所以名生」[15] 等，皆是同樣的道理。至於二諦雖一體，但二義之真、妄卻是不相容，如已見俗者，既流於虛妄，自不能同時得真，這乃是回歸到認識論的立場來看認識能力所見的不相容性，於此前提下，蕭統談真論俗，都對其「境」有固定的指涉，二諦即因二「智」而成二「義」、二「境」，論其如何歸於一「體」？則又不得不強調真理無分，二諦之別生乃此一體之理在認識作用上分化的結果。所以蕭統在與宋熙寺慧令的對答中，明確提出了「體中相即，義不相即」的說法：

> 宋熙寺慧令諮曰：真諦以不生為體，俗諦以生法為體。而言**不生即生，生即不生**。為當體中相即？為當義中相即？
> 令旨答云：**體中相即，義不相即**。
> 又諮：義既不即，體云何即？
> 令旨答：凡見其有，聖覩其無。約見成異，就體恒即。
> 又諮：體既無兩，何事須即？
> 令旨答：若體無別兩，緣見有兩。**見既兩異，須明體即**。
> 又諮：若如解旨，果是就人明即。
> 令旨答：約人見為二，二諦所以名生，就人見明即，此亦（何）大妨。（頁 249 中 10-18）

蕭統認為由於人之緣見有異，只是從兩見之義既已相異來看，自然無法於此中相即，也就是說，所謂「即」，乃當回歸於「體」

[14] 《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 248 上 9-11。
[15] 《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 249 中 15-18。

臺灣人文社會期刊資料庫

中相即，此是間接肯定了其設問所謂「不生即生」、「生即不生」（生法是俗諦之體，不生法是真諦之體）。在另一處與蕭恭的對話中也提出了二諦之「義」實不二並的說法，嚴格說來，俗諦本自無「義」可稱，[16] 二諦自不可能也無法於「義」中相即，故須回歸一本之「體」（就體恆即）。就今日的話說，不同的概念（義）當中，正解與錯解自然是不相容的，甚至狹義的「義」只能是正確的知解與概念。慧令的提問，正反映了「體」與「義」之辨，如果說「生」或「不生」之「體」是「真理的型態」，則「義」則當是「真理的內容」。但真理的型態，亦何嘗不決定了真理的內容？「真理的內容」（義）豈不亦攸關真理的型態（體）？「體」與「義」的界限難明，也正是法寵接下來所提問的：

> 宣武寺法寵諮曰：真諦**不生不滅**，俗諦**有生有滅，真俗兩義**，得言有異。談其法體，只得是一，未審體從於義，亦得有二不？
>
> 令旨答曰：體亦不得合從於義。
>
> 又諮：未審就凡聖兩見，得言兩義？亦就凡聖兩見，得言兩體？
>
> 令旨答：理不相異，所以云一。就凡聖兩見，得有二體之殊。……（頁 250 上 26-中 3）

---

[16] 此參與蕭恭的對話：「衡山侯蕭恭諮曰：『未審第一義諦既有義目，何故世諦獨無義名？』令旨答曰：『世既浮俗，無義可辨。』又諮：『若無義可辨，何以稱諦？』令旨答：『凡俗審見，故立諦名。』又諮：『若凡俗見有，得受諦名，亦應凡俗見有，得安義字。』令旨答：『凡俗審見，故諦名可立；浮俗無義，何得強字為義？』又諮：『浮俗雖無實義，不無浮俗之義，既有此浮俗，何得不受義名？』令旨答：『正以浮俗，故無義可辨。若有義可辨，何名浮俗？』」《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 248 下 24-頁 250 上 3。

臺灣大學學術期刊論文

法寵將蕭統的二諦「生法」與「不生法」之定體，視為「兩義」，**並懷疑是否有可能因「體從於義」，即由聖、凡所分別認識的兩種「真理的內容」指涉出不同的「真理的型態」**，從而造成二體的問題，這其實是呼應蕭統解旨所以為的「真諦」乃以「不生」為「體」、「俗諦」以「生法」為「體」的設定，所點出的是「體」、「義」間的模糊地帶，乃至一體或二體的矛盾。但蕭統明白地回應「體」不得隨「義」而分為二，指出了「體」的優位性。法寵進一步追問，凡、聖二見是「兩義」還是「兩體」？此一疑問自然反映了前面所說「體」、「義」難分的情況，蕭統則點出「體一義異」之說，認為從「理不相異」來看，「體」終是「一」，但凡聖兩見，則有「二『體』之殊」。與前面答王規「愚聖見殊，自成異『義』」對比起來，可以看出蕭統在措詞與論證界定上前後的不一致之處。為其設想，只能說此處他偏向從「真理的型態」來界義，或者「體」有兩個層次：一個是終極的理體，另一個是因兩見而成的權宜分別之「體」，尤其因為從俗諦的橫見所成之另一「生法為體」，相對於原來的真諦理體，自然是二體，是故方有強調二諦於「體中相即」並以為歸趨的論點。總之，蕭統認為二諦相即乃「二義一體」，此體為「中道」的「真諦」，「中道」的境界「離有離無」，沒有妄執生起，乃能在觀境上「即有辨無」、「即有是空」；從另一面來看，**此「空」亦不離於「有（假）」**，正乃所以為「中道」的道理，而此「有（假）」正是俗諦「生法」之體所呈顯的，這樣一來，就導出**真諦之「中道」，不離於「俗諦」的思理，這是其所謂「體」中的相即**，亦即其答王規所謂：「見自不同，無妨俗不出真外」的意思，此到底是「二義一體」的「回歸面」。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、從「體中相即」論二諦說的「回歸」面——兼與「三分論式」思維的對照

承上，若真諦本有，俗諦乃妄識的歧出，從認識論的角度看有二「義」，二「義」須於「體中相即」，且蕭統言「真既不因俗而有，俗亦不由真而生」，真、俗並非相待而生，此由境理二諦的立場以明真諦的優位性，若「二義一體」是即於俗諦以證作為「中道」的「真諦」之體，此與其後三論宗的說法不同，吉藏《二諦義》：

> 由二諦相待，故有二諦；若不相待，則無二諦，唯有一諦。何以故？若不相待，則無可簡別，混成一諦。要由相待顯別，所以得有二諦。雖二諦相待，要須真俗有別，由真諦顯是俗諦，由俗諦顯是真諦。[17]

真、俗相待，也意謂在二諦之間的平等無別，正是在這樣的基礎上，可以達到真正的二諦相即，《二諦義》：

> 假名說有、假名說空。假名說「有」為世諦，假名說「空」為真諦。既名假有，即非有為有；既名假空，即非空為空。非有為有，非異空之有；非空為空，非異有之空。非異空之有，有名「空有」；非異有之空，空名「有空」。有名「空有」故，「空有」即「有空」；空名「有空」故，「有空」即「空有」也。[18]

世諦與俗諦之所以為一，乃因其或「有」、或「空」，皆為假名相說，「空」、「有」乃相因相待——「空」非異於「有」之

[17] 隋．吉藏，《二諦義》卷中，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 102 中 5-10。

[18] 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 105 下 15-20。

臺灣大學學術期刊資料庫

「空」，乃即於「有」而為「空」；「有」亦不是異於「空」之「有」，乃即於「空」而「有」。所以這種「有」並非真有（假有），而這種「空」也不是真空（假空），二諦相因待緣而生，並非本有，故僅能以「假名」視之。在此前提下，「空／有」可以相因相即，二諦自然是一體而「不二」。依此理路，「二」之「教」與「不二」之「理」自然圓融無礙。相較之下，據蕭統的定義，假名相待的概念，倒是單屬於「生法」「即有即無」的「俗諦」，此參法宣的提問：

> 興皇寺法宣諮曰：義旨云俗諦是有是無，故以生法為體。未審有法有體，可得稱生，無是無法，云何得有生義？
> 令旨答曰：**俗諦有無，相待而立**，既是相待，故並得稱生。
> 又諮：若有無兩法，並稱為生。生義既一，則有無無異？
> 令旨答：俱是凡夫所見，故生義得同，是有是無，焉得不異？
> 又諮：若有無果別，應有生不生。
> 令旨答：既相待立名，故同一生義。（頁 249 中 29-下 7）

所謂的「有」、「無」乃「相待」而立，即語言概念的對揚、分化，在此前提下，「無」非超越之無，乃與「有」俱生而彼此不異，即俗諦中的談「有」說「無」俱在分別相中顯，「有」、「無」既對揚（焉得不異）而又俱生（生義得同），這是蕭統為「俗諦」定體所設的概念。但有意思的是，如果從前面的探討看來，蕭統以境理二諦定體，並認為真、俗並非相待而生（真既不因俗而有，俗亦不由真而生）的設定，若單看此，似乎是二諦不能妥適相即的原因，但如果再將「俗諦」義中「即有即無」的部分考慮進來，把「有／無」視同「俗／真」，問題就比較容易解

臺灣大學圖書館期刊資料庫

決了，這將成為另一種「三分論式」的觀看角度：

二分論式	真諦 （離有離無） 不生法	俗諦 （即有即無） 生法	
三分論式	真諦 （非有非無 中道第一義諦）	無 （真）	有 （俗）

若將「俗諦」中的談「有」說「無」視為二諦，照蕭統所說「俗諦『有』『無』，相待而立」的說法，豈不正如吉藏的「假名說有、假名說空」？在位階上俗諦中的「即有即無」，反而才是假名層次「真／俗」的相即，加上原來本是「中道」的「真諦」，自然具有「三諦」說的綱格，如果把蕭統所謂真諦的「離有離無」，看成「非有非無」，俗諦之「即有即無」看成二「教諦」之假名相待，是不是很像稍晚出現的「三諦」說？吉藏《大乘玄論》：

> 有時有三諦：有諦、無諦、非有非無中道第一義諦。有時**攝三諦為二諦：有、無並世諦**，非有非無為第一義諦。[19]

如同上表所顯示的，此語正是吉藏將二分論式與三分論式統觀的論述。由此亦可證明蕭統的〈二諦義〉，著實涵藏著以「三分論式」理解的可能性，只是前面已經論述過，蕭統認為「一與二合，數則為三」乃「於義非便」，**他既強調「不二」的回歸面，自然偏向「攝三諦為二諦」的論述方式，甚於邏輯次第分衍的關係表述**。姑且以此作為探討對照上的方便，或許更能明瞭蕭統〈二諦義〉真理觀收攝歸返的特點所在。也就是說，二分論式中的「體中相即」要成為可能，就在於論證俗諦「即有即無」中

[19] 《大乘玄論》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 22 中 18-20。

臺灣人文學術期刊資料庫

「有／無」的「不二」，此「不二」自然是「離有離無」（非有非無），也就是對凡人「於無構有」（答慧琰）、俗人「指空為有」（答慧超）、「即真見俗」（答蕭綱）等落於「即有即無」之「生法」的工夫逆反，聖人能即於此、超越於此而回歸「中道」之境，「離有離無」，令「二」與「不二」圓通無礙，「二分論式」中的「二諦」自然是相即的，也就是宋熙寺慧令所謂「生即不生」、「不生即生」的意思，乃真正的「體中相即」。至於「二分論式」中的「真」、「俗」不相待，亦正意味著，**「真諦」作為「中道第一義諦」（以下亦簡稱「真諦中道」）的優位性，這一點則仍與三論宗不同**。[20]

參、論義中對它家「三分論式」思維的批判與交涉

蕭統「二諦相即」理路的特點如上述，「二義一體」、「相即」之理想型態，或可權以「三分論式」的理解加以對照。此外，座中另有「雙非」、「並觀」、「兩忘」理路的問答，此中既有明顯針對「三諦」說的批判（如僧旻之「雙非」說），亦有可能與之相涉者（如「並觀」、「兩忘」說），這些都極可能反映了其於「一與二合，數則為三」命題對應之思辯過程，以下則分別討論之。

---

[20] 蕭統於豎義中明白說「**真是中道**」，而吉藏評述成論師智藏「二諦攝法盡」，描述其論理謂：「真諦中道者，**非有非無，為真諦中道**也。……言中道為體者，**真諦中道**為體，**真諦中道**還是真諦。」吉藏，《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 108 上 16-28。智藏是蕭統的老師，其以「非有非無」視為「真諦中道」，很像此處所討論的蕭統之「二諦」可作「三分論式」觀。至於吉藏認為「真諦中道」，其實仍舊是「真諦」，這也與蕭統「真是中道」命題之思路是一致的。所以我們不妨以「真諦中道」來稱呼此處蕭統作為「中道」的「真諦」。而這種「優位性」的強調，將無形中再次使得「不二」與「二」成為對立之「二」，觀三論宗的「四重二諦」說，即是對治此而設。

臺灣大學學術期刊論文

一、學修過程中的「非真非俗」是「第三諦」？

論辯中唯一藉由「非真非俗」明確提起「第三諦」者，參莊嚴寺僧旻的提問：

> 莊嚴寺僧旻諮曰：三十心中所得空解，為是真解？為是俗解？
>
> 令旨答：可名相似解。
>
> 又諮：未審相似為真為俗？
>
> 令旨答：習觀無生，不名俗解；未見無生，不名真解。
>
> 又諮：若能照之智，非真非俗，亦應所照之境，非真非俗，若是**非真非俗，則有三諦**？
>
> 令旨答：所照之境既即無生，無生是真，豈有三諦？
>
> 又諮：若境即真境，何不智即真智？
>
> 令旨答：未見無生，故非真智，何妨此智未真？而習觀真境，豈得以智未真而使境非真境？（頁 250 上 16-25）

所謂「三十心」，可視為初地菩薩之前凡夫位時的發心，[21] 僧旻

---

[21] 《二諦義》卷下：「第二節明並觀者，明地前三十心，未得並觀。」《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 109 下 24-25。此言初地菩薩始得真、俗並觀，所謂初地之前乃「伏忍位」。據《仁王經》，「三十心」乃伏忍位中「習種性」之十心：「**信心、精進心、念心、慧心、定心、施心、戒心、護心、願心、迴向心**」；「性種性」之十心：「所謂四意止，身受心法，不淨、苦、無常、無我也；三**意止**；三善根，慈、施、慧也。三**意止**，所謂三世，過去因忍、現在因果忍、未來果忍。」與「道種性」之十堅心：「所謂觀色識想受行，得**戒忍、知見忍、定忍、慧忍、解脫忍**；觀三界因果，**空忍、無願忍、無想忍**；觀二諦虛實，一切法無常，名**無常忍**；一切法空，得**無生忍**。是**菩薩十堅心**作轉輪王，亦能化四天下，生一切眾生善根。」文參姚秦．鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上，〈菩薩教化品〉，《大正藏》冊 8，第 245 號，頁 826 中 27-下 11。同品下有偈語：「伏忍聖胎三十人，十信十止十堅心。」頁 827 中 18。吉藏，《仁王般若經疏》卷中三：「伏忍下第二五行總歎三品。三十心為二初一行，列**伏忍三十心**，三世諸佛下四行，歎伏忍功能。聖胎者與十聖為胎也。**十信、十心、十堅心**，誦上三**十心**

臺灣大學圖書館收藏

提問在三十心各階段中所得的空觀是真解還是俗解？蕭統認為這是「相似解」，即未頓悟於畢竟空之前的空觀。僧旻進一步詢問相似解是「真諦」還是「俗諦」？蕭統則從「非俗」、「非真」的雙遣法回應：從習觀無生的立場來看，是「非俗」；從「未見無生」的角度來看乃「非真」。所以僧旻才繼續提問說此「非真非俗」無論是從能照之智或所照之境來看，都與「真」、「俗」二諦不同，是否應當為「第三諦」？唯蕭統卻認為從「所照之境」以「無生」為究竟來看，仍屬「真諦」，並非可以此處的第三諦來定論。僧旻則續問，三十心既準以真諦為論，而非「第三諦」，則隨真諦亦當有真智，然為何不視「相似解」的能照之智為真智？蕭統則認為在漸悟階段中的相似解，因尚未契悟無生，所以並非「真智」，雖漸修之智「未真」，卻不能因此而否定「真境」的追求目的。

當然，僧旻的智、境相即說，本來就不是問題，理論上到了頓悟階段，真智乃冥契真境，而在此之前的相似解，則於智、於境皆有一間未達。唯蕭統的回應，卻是將階段中的非真之智與終極之「真境」放在一起看，頗有以真諦之體作為現階段行者理想性歸趨的意味。總之，蕭統不認為學修過程中由「俗」至「真」之間「非真非俗」的「漸悟」可以當「第三諦」。關於這一方面，吉藏於《二諦義》中曾檢討各家二諦並觀的說法，其中如：

> 三者即是三大法師於世盛行者，八地並觀：初地至七地出入觀，八地始得並觀，八地菩薩道觀雙行，真俗並照也。[22]

也。」《大正藏》冊 33，第 1707 號，頁 333 中 9-12。

22 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 109 中 27-29。

臺灣大學佛學期刊資料庫

「三大法師」乃指光宅寺法雲、莊嚴寺僧旻、開善寺智藏，他們認為二諦並觀的能力，乃八地菩薩始能獲致，同篇亦提及三論宗僧詮師的說法：

> 第二節明並觀者，明**地前三十心，未得並觀，初地菩薩，始得並觀**。……地前是凡夫位，初地是聖位；地前伏道，初必斷道，就此等義判並不並也。[23]

前段成實三大師「八地並觀」說，所反映者乃部派佛教的立場，部派佛教認為八地前尚有煩惱，未得見道，八地為見道位，故至是始能並觀；本段僧詮之說乃大乘之立場，大乘以初地為見道位，分證諸法實相，初地以上即能並觀。這意味不只是部派，即或是大乘，也認為凡夫之「三十心」不具並觀的能力，既如此，蕭統認為這種意義下的「非真非俗」並不合於「第三諦」的中道自然是很合理的事了。究實說來，學修漸悟階段的「非真非俗」其實也就是「有真有俗」，這並不是真正的中道。[24] 且不管是「至八地始並觀」或「地前三十心未得並觀」，皆認為並觀非凡夫所能，至少也是初地菩薩方有的能力，這個立場其實亦與曇宗、蕭曄的對話有關，以下則就此續以探討。

二、聖人之「二諦並觀」是「第三諦」？

如果與僧旻的對話，代表蕭統對「第三諦」的批判，則座中另外有某些談論，卻可能不自覺地呈現出與「三分論式」思維交

---

23 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 109 下 24-29。

24 池田宗讓認為蕭統三十心中的相似解，乃既非俗解亦非真解狀態的空解，從而傳達了「非真非俗中道」的概念。筆者以為池田氏所論似有不確，此因蕭統既不認同僧旻的「非真非俗」之「相似解」為第三諦，亦從未以此作為「中道」，至於「中道」之境也不可能在第八地之前的漸悟階段發生。池田宗讓，《二諦と三諦をめぐる　梁代の仏教思想》，頁 118。

臺傳大學圖書館版權所有

涉的可能性，但真相為何？則或許需經嚴謹地檢視而定，蕭統與曇宗[25]從聖人認識能力所展開「並觀」理路的談論，即是一例：

> 棲玄寺曇宗諮曰：聖人為見世諦？為不見世諦？
> 令旨答曰：聖人知凡人見有世諦，若論聖人不復見此。
> 又諮：**聖人既不見世諦，云何以世諦教化眾生？**
> 令旨答：聖人無惑，自不見世諦，無妨聖人知凡夫所見，**故曲隨物情，說有二諦**。
> 又諮：聖人知凡見世諦，即此凡夫不？
> 令旨答：此凡即是世諦，聖人亦不見此凡。
> 又諮：聖既不見凡，焉知凡見世諦？
> 令旨答：聖雖自無凡，亦能知有凡，自謂為有，故**曲赴其情，為說世諦**。（頁 248 中 15-24）

聖人之境，理當與「俗諦」有隔，故聖人不「見」俗諦，卻不妨有同情之「知」。以是「見」者，乃契理之解，為生命所證見；「知」者，則為了知、分辨；蕭統在此處明辨認識能力特性上之差異。綜合來說，「真諦」除了是聖者所了「知」，更是其所體證之「見」；「世諦」則為凡夫所見、所了知，唯聖人對此亦有「同情地理解」（了知）。相較之下，凡夫則未必了「知」真諦，更不用說「見」真了。從這個角度來看，唯有聖者能知俗、見真，在認識能力上並觀俗、真。至於所知者，無論是真或俗，皆為言筌化物之用。即因眾生根機尚淺，故須「曲隨物情」，

[25] 僧傳中的曇宗有「靈味寺」的曇宗、「莊嚴寺」的曇宗，靈味寺的曇宗為宋時有名的唱導僧，曾著《塔寺記》，與莊嚴寺的曇宗同時，當為同一人，但是否即是梁時期的曇宗，則存疑。梁．釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年）卷第 7，〈宋京師莊嚴寺釋曇斌〉：「時莊嚴復有曇濟、曇宗，並以學業才力見重一時。濟述《七宗論》，宗著《經目》及《數林》。」頁 291。

臺灣大學學術期刊論文

因應濟俗之方便，最具體的就是藉助真、俗之權解。聖人固能知真，講出一番符合真理的語言，但聖人也要知俗，才能濟引眾生，而這種雙兼的作用，既不妨礙聖人見真的高度，亦能俯應順就眾生之教化。值得注意的是，此處「曲隨物情，說有二諦」，頗有視二諦為「教諦」的意味，蕭統臨機應答下而出此語，未知其對「教諦」的自覺程度如何？綜合蕭統「並觀」的脈理中，共有以下二種可能：

（一）居「真諦」以並觀「世諦」（**故曲赴其情，為說世諦**）

（二）另有一超出之「第一義」，聖人居此以權用真、俗之「教」（**曲隨物情，說有二諦**）

其中後者已頗具與三分論式交涉的痕跡，[26] 若聖人在體證「真是中道」的前提下，復能「曲隨物情，說有二諦」，放在蕭統二諦說的整體綱格來看，這無形中將造成「真諦」除了原先在「**作為『中道』的真諦**」之外，復有為因應「隨物情所說」之「**作為『假名相說』的真諦**」之情況——作為中道的真諦，是聖人所體，對於真諦的詮說，則是「教諦」，此與「俗諦」同為二種教說，這樣一來，豈不亦有「三諦」？這些談辯上的枝節所可能造成理論整體上的詮釋效應，或許是蕭統所未曾覺察者；抑或從

[26] 如果是此類脈理，倒極類似當世以探討三諦思想為主的《仁王經》：「菩薩摩訶薩於第一義中，常照二諦化眾生。」姚秦．鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上，〈二諦品〉，《大正藏》冊 8，第 245 號，頁 829 上 27-28。若用圖式表達則為：

聖人體中（菩薩於第一義中）	真（無）
	俗（有）

當時的學者對此經必不陌生，如僧旻即曾據之以立「三諦」說，是以相關的問題意識會被帶到談座上是相當合理的，此詳後論。

臺灣人文學術期刊資料庫

「曲赴其情，為說世諦」與「曲隨物情，說有二諦」對照來看，同是「曲隨物情」，所應對以運用者一為「世諦」，一為「二諦」，這是否意味著**言教的「二諦」，在位階上其實也只是「世諦」**？這就與前面所提到的作為「生法」而「亦有亦無」的「俗諦」的脈絡相當了。如此一來，亦可以說仍是居「真諦」以並觀言教層次「即有即無」之「世諦」了。是以這兩種可能性是否有差別，其詮釋效應取決於談座上觀聽者（包括今人某種程度上也是歷史上的觀聽者）如何「後設地理解」而定，清談論題往往蘊涵著文化發展上的複義型態，也即在此。

三、「忘真忘俗」——菩薩會真之境是「第三諦」？

承上，蕭統「曲隨物情，說有二諦」的結果，就是無形間承認有作為言筌教化作用的「二諦」，他一方面設定二諦乃「以境明義」，從而定體真、俗，另一方面卻又認為二諦是「教」；合而言之，即意謂著「曲隨物情」，乃以凡、聖所認識之「境理」為「教」。這樣的思維，在吉藏未說出「能依是教諦，所依是於諦」[27] 之前，在當時確是相當「有新意」的，只是這恐怕仍是談座臨機論議下之語，蕭統對此自覺的程度如何尚待釐清。至於談到「會真」之時，對二種教諦的「忘」，所獲致如如「真」體之當境，與原先二諦設定的關係，亦是談座中值得觀察的問題，參其與蕭曄[28] 的對話：

---

27 《大乘玄論》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 15 上 29。

28 蕭曄，字通明，史稱其「美姿容，善談吐」，《南史》卷 52，列傳第 42，〈梁宗室下．始興忠武王憺〉：「亮弟暎字文明，年十二，為國子生。天監十七年，詔諸生答策，宗室則否。帝知暎聰解，特令問策，又口對，並見奇。謂祭酒袁昂曰：『吾家千里駒也。』」頁 1302-1303。時國子學初建，國子生皆應策試，但不久梁武帝又下詔宗室子弟可以免試，此從「宗室則否」可以推知，唯蕭暎因「聰解」而特為武帝問策，暎應答見奇，而被稱譽。只是蕭暎所問，針對「第一義」的名字鑽問，甚無水平。蕭曄所問，則

始興王第五男蕭曄諮曰：真諦稱真，是實真不？

令旨答曰：得是實真。

又諮：菩薩會真之時，為忘俗忘真不？

令旨答：**忘俗忘真，故說會真**。

又諮：若忘俗忘真，故說會真，忘俗忘真，何謂實真？

令旨答：若存俗存真，何謂實真？**正由兩遣，故謂實真**。

又諮：若忘俗忘真，而是實真，亦應忘真忘俗，而是實俗。

令旨答：忘俗忘真，所以見真，忘真忘俗，彌見非俗。

又諮：菩薩會真，既忘俗忘真，今呼實真，便成乖理。

令旨答：**假呼實真，終自忘真**，兩忘稱實，何謂乖理？（頁 249 中 19-28）

此段是就菩薩的境界討論「真」的意義。蕭曄與蕭統皆同意「真諦」所指稱的「真」是「實真」，此乃對「以境明義」原則之呼應。在此前提下，蕭曄詢問：菩薩在悟道之時是否已是「忘真忘俗」？蕭統認為「會真」之時確是如此。蕭曄則認為，若是「忘俗忘真」的當下是為「會真」，那「實真」又是什麼呢？就邏輯來看，真諦的「真」是「實真」，但「會真」已兩忘俗、真，則「實真」之稱與「會真」之境二者便有斷裂的問題（今呼實真，便成乖理）。換句話說，蕭曄指出這當中的矛盾，亦即菩薩「會真」當下，已超越心行、語言與教法，是真境之如如實存，與「真諦」之「實真」仍有某種理性可循之道不同，而若「會真」之境只是回歸到「真諦」的指涉與理解，則又似非有「忘」。

針對此一提問，蕭統則補充說明，認為所謂「實真」正在

較有意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

於兩遣俗、真，而達到「忘俗忘真」之境，此固然是當體如如之「會真」，與蕭曄立場並無不同；至於「實真」正是對兩忘而當體之境的指稱（假呼實真、兩忘稱實），其終境乃主體當下連此「實真」之稱亦不執（終自忘真），何有乖理之虞？就對話的脈理來看，蕭統認為這種兩忘俗、真，「忘」而能「會」的當下是契乎「理」的，故以「實真」稱之。顯然這裡有兩種「真」：一種是被遣去的「真」，另一種是因遣去而會得的當體「實『真』」，若所遣去的「俗」、「真」是相待之「教」，只是「理」的言詮，而透過忘的工夫所會之實真為「理」，確實也可能涵藏著「三分論式」的思維。唯從前面的探討來看，蕭統本即是認為「數合為三」乃「於義非便」的，且依「定體」二諦的情況來看，真諦如何可「忘」？這就凸顯出這番對話與蕭統在原初義理上的癥結：既要在論說層次上等同「會真」之境與「實真」之諦，又要基於此進一步在究竟的意義上區別「實真」之稱可忘的語言功能性，若將「忘俗忘真」與二諦「以定體立名」兩相脈絡化下的結果，勢必造成原先之「真諦」，可能同時涵有「言教」、「境理」之雙重層次；又或者，一如蕭統「正由兩遣，故謂實真」所謂，「真諦」即是「兩忘俗真」後的結果，而成為某種後設思考上的定義，在此情況下，若與前述所謂「真諦」乃「離有離無」的界義相對照，「有／無」是否即可等同「俗／真」？若可，則「言教二諦」的觀念似乎是呼之欲出的。因此，吾人透過觀察臨場論辯，也可以嗅出論家在質詢、推敲往覆中思理游移而流動的過程；辯者隨時都在為自己的設論保留某種解釋的彈性空間與有利於訾應的位置。唯若依前述，蕭統當初之豎義本不明言有此，只說真諦「離『有』離『無』」、俗締「即『有』即『無』」，若將此處之「有／無」視如權說之「俗／真」，則這個呼之欲出的「言教二諦」不過仍只是「生法」（俗

臺灣大學藝術期刊資料庫

諦）之位階而已，蕭統至終以回歸「二諦」義為主。是以這當中所呈現與三分思維之交涉，頂多只能視為主體在論辯答難之思考流動下推敲之過程，也就是說，其至終選擇歸返真諦中道，更甚於論證語言與真理之間如何分化、統合的辨證關係。

總之，此番對答反映出「會真」當體與「稱實」之辨，即「會真」在兩忘的境界當下與「實真」之稱謂判斷所指涉者是否等同？不過或許蕭曄沒有覺察到當稱此兩忘真、俗之境為「會真」，它與「實真」同樣都成為討論的對象時，是否也一併落入了假名稱謂的層次了呢？總之，類似這種以稱謂形容的反省介入俗、真之辨，配合二諦名義的討論在整場談座中也不少，茲不贅舉，某種程度也可以傳統「言」（實真之稱）、「意」（會真當體）之辨的角度來理解，所反映出的是當時談辯場上對語言功能乃至名相問題的警覺意識，以下則續就此以論。

肆、蕭統的假名觀

蕭統的假名觀，既決定二諦性質如何認定，也攸關其論義脈理的定向與後人對其學說的評價，大抵說來，談座中的相關概念可分從「起源」與「作用」來觀察：就起源來看，它是俗人迷妄於真理的結果；就作用來看，它是詮說、指點以契會真理的途逕；前者有利於解釋「於諦」的形成，後者則偏向對「教諦」作用的強調。基於此，吾人復可與其豎義所稟之文證——《涅槃經》作一比較，以明其相關思維之特點。

一、假名施設的起源

從前面的探討來看，蕭統針對俗諦的產生，提出諸如「俗指空為有」（答慧超）、「惑者橫構，謂之為有」、「凡夫於不流

臺灣大學學術期刊資料庫

之中，橫見此流」（答蕭綱）、「凡夫於無見有」（答慧琰）、「凡人所得，自見其有」（答王規）、「既云橫見，實自無生」（答蕭正立）、「凡所見有，即是聖所見無」（答僧懷）、「體無別兩，緣見有兩」（答宋熙寺慧令）、「於真諦中橫見有俗」、「於無名相中見有名相，所以妄有」（答靈根寺慧令）、「就凡為語，有實異無」（答法寵）、「於真見有，此是迷真」（答慧興）……等，這是整場談座重覆最多的意思，統言之，即認為俗諦的產生乃是對「真諦」的誤會而起，名相源於俗人的執妄之見，這一方面比較典型的討論更可參其與慧興的對話：

> 湘宮寺慧興諮曰：凡夫之惑，為當但於真有迷？於俗亦迷？
>
> 令旨答曰：於真見有，此是迷真，既見有俗，不成迷俗。
>
> 又諮：若使解俗，便成解真，若不解真，豈得解俗？
>
> 令旨答：真理虛寂，惑心不解，雖不解真，何妨解俗？
>
> 又諮：此心不解真，於真可是惑，此心既解俗，於俗應非惑。
>
> 令旨答：實而為語，通自是惑，辨俗森羅，於俗中各解。（頁 250 上 8-15）

凡夫因妄見真為有，故迷於真，在此當下，即成「解俗」，所以解俗的人，就「俗」的立場而論，乃有見於俗諦，並不迷於俗，但它卻是相對於「迷真」的結果。慧興的「若不解真，豈得解俗」卻將所有的認識能力等一視之，認為能解真者，亦能解俗；反過來說，能「解俗」者，即成為能「解真」的證明，這是不明瞭蕭統真、俗二義不並立的立場，基於此一立場，如前論曾提及聖人能「見真」而不能「見俗」，卻無妨其「知俗」，並因以應機作教，此證「見」（解）與「知」終不同。再者，惑於

臺灣大學圖書館

俗，其實正是有見於俗，即「解俗」，所以蕭統才強調「通自是惑」——俗中之事自是森羅萬象，若從中有辨，看似是「解俗」，其實仍是「惑」，此乃以解俗為惑，這是基於真諦立場反照的結果。這樣一來，所謂的「解俗」，乃是建立在對真理的妄見上，視其為「有」而成者。

既然迷於真則見俗，這種心知能力上的坎陷，所導致「辨俗森羅」的語言分化，某部分確實很雷同傳統道學的說法。如果沒有錯的話，「一與二合，數則為三」在形式上頗類《莊子．齊物論》：

> 天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？

郭象注此：

> 一既一矣，言又二之，有一有二，得不謂之三乎！[29]

真理本絕言，一旦透過心知攀緣、語言的標記作用，此當體之「一」亦隨之而對象化，在能、所對立下分離為「二」，正表明言說的產生，乃意識分化的結果，或者也可以說二者是俱起為用的。此有對的「二」復與「一」而成「三」，勞思光謂此「三」為「能知」、「所知」、「超認知之真」，[30] 即面對意識在攀緣流動中所造成真理於「能／所」間的概念化、對象化，人們往往復有意用另一個更高層次的「一」來超越，唯過程中若一不小心，卻又可能在意欲的主導下又成為所謂的「有一」（郭象注

[29] 清．郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989 年），頁 79、頁 82。
[30] 《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2013 年），頁 262。

臺灣人文與社會期刊資料庫

語）；自此以往，即無有窮盡。故所謂「三」者，正可為語言、意識分化之層層坎陷的象徵，不妨可作為「迷於真」、「見俗」的另種解讀。故蕭統針對「數合為三」而有「於義非便」之說，或與《莊子》此處的批判立場相仿。

當然，三諦思想是否能與蕭統或《莊子》此處的批判相對應，則又另當別論。筆者以為三諦思想中相對於二「教諦」以言之「中道第一義諦」，是不落於語言、意識分化而超越的當體之「理」（但中、但理）或「心諦」[31]，也就是逆反於《莊子》所謂「既已謂之一，且得無言乎」的指控，乃相當於「無言之『一』」；至於其所謂「三」，乃以此超越之「中道第一義諦」雙照、統攝「有／無」（或「真／俗」）二教諦的結果，就此，「中道第一義諦」則成為「第三諦」，反而有其超越於二諦之上的意味，並未以此作為無窮分化的象徵；更遑論「俗諦」與「真諦」本來即非傳統「言」、「意」——即「語言」與「真理」之間等級化的指涉關係，此乃《莊子》「一與言為二」一語所反映的模態，唯蕭統在某些訾應詮說上，適亦曾滲入類似「言／意」之辨的思維，故方有力主「返本歸真」的意向，以下則續就此以論。

---

31 「但中」、「但理」，乃就成論師的批判者吉藏「成無所得」的立場而論，此當非蕭統所能理解，筆者猜測蕭統所應對而不能體契的三諦說或為當代流傳的《仁王經》。據楊惠南研究，該經將能雙照有、無的「中道第一義諦」稱為「心諦」，即相當於第三諦，此乃菩薩證見中道的智慧，而有唯心思想的傾向。參〈智顗的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》第 6 期（2001 年 7 月），頁 67。筆者以為，從一個也談論「法身義」而關心佛性論的學子來說，蕭統應該不是反對「心諦」，只是他認為此當仍是在定體二諦的格局內——即回歸「真諦中道」的立場下談論，故有前述所謂之二諦於「體中相即」論。

臺灣大學學術期刊資訊

二、假名施設的作用

前面曾提到，蕭統認為聖人「曲隨物情，說有二諦」，這是通場論辯視真、俗為「教諦」最顯著之處；唯整體看來，蕭統對「教諦」的觀念，卻受限於其定體真、俗思路的框限，於此情況下復與傳統言、意之辨有所交涉，如其與蕭勱的對話：

> 吳平世子蕭勱諮曰：通旨云：第一義諦、世諦，褒貶立名；**真、俗二諦，定體立名**。尋真諦之理既妙絕言慮，未審云何有定體之旨？
>
> 令旨答曰：談其無相，無真不真，**寄名相說，以真定體**。
>
> 又諮：若真諦無體，今寄言辨體，未審真諦無相，何不寄言辨相？
>
> 令旨答：**寄言辯體，猶恐貶德**；若復寄言辯相，則**有累虛玄**。
>
> 又諮：真諦玄虛，離於言說。今既稱有真，豈非寄言辯相？
>
> 令旨答：寄有此名，名自是相，無傷此理無相虛寂。
>
> 又諮：未審此寄言辯體，為是當理？為不當理？
>
> 令旨答：無名而說名，**不全當理**。（頁 249 上 25-中 6）

蕭勱的問題在於真諦之「體」既妙言絕慮，又何來有「相」（定體之旨）？真理既「無相」，即意謂不可「定體」，在此一意義下，或可言「無體」，「無體」亦當「無相」。這個問題的另一個看法即：無相之理只可以體契，而不可說，這自然類似玄論傳統言：「聖人體無，無又不可訓」一路。[32] 相對於此，蕭

[32] 《世說．文學》第 8 條，余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年），頁 199。

臺灣大學學術期刊資料庫

統顯然站在「無」之體仍勉強「可以訓」的角度回應，他以為真理雖「無相」，當下超越「真」或「不真」等任何描述，唯為濟引眾生，卻不妨仍可「寄言」以「辯體」；而相對於未有相說的無體之體，真理一旦寄言相說即成「定體」，此乃由於所寄之名相「不全當理」之故，正說出「相說」表意的局限性，頗有傳統「言／意」之辨中說「言不盡意」的意味。換句話說，此乃將真理的認識寄託在某種表意作用上，這種語言對真理的指涉，適為前述「一與言為二」成立的關鍵，然而這些都是在認識論的大前提中所成立的，係真理落在言談中所不可避免者，蕭統前述所強調二諦於「體中相即」的「回歸」面，或許正是有警於此的理論投射。

蕭勱繼而問既可「辯體」，是否可以「辯相」？此則認為「相」本身可再予以詮說者，這個思維讓人很容易想到「言／象／意」的關係（寄言以辯體一如「尋象以觀意」，寄言辯相則一如「尋言以觀象」）。蕭統則認為寄言辯體已有損理，若寄言辯相又多一累，蕭勱自己也覺察到實際上稱理為「真」已是「辯相」，在「辯相」的同時其實也已達到了「辯體」的功能了；同樣地，蕭統或許也意識到自己所提出的寄名辯體「猶恐貶德」之論，將使人對「理體」的崇高性與優越地位有所誤解，故再主動強調：「寄有此名，名自是相，無傷此理無相虛寂」，同樣肯定真諦之「體」作為一理之極的先在優位性，意即名相雖不全當理，在指涉真理上有其局限性，卻對無相虛寂的理體無傷，而寄名相說正是為了接引眾生，此與漸修階段中通往理體、真智的「相似解」正可符應。

蕭統的玄思，若置於其所引文證《大般涅槃經》的義理中將產生如何的詮釋效應？〈聖行品〉：

臺灣人文與藝術期刊資料庫

> 爾時，文殊師利菩薩白佛言：「世尊！所說世諦、第一義諦，其義云何？世尊！第一義中有世諦不？世諦之中有第一義不？如其有者，即是一諦；如其無者，將非如來虛妄說耶？」「善男子！**世諦者，即第一義諦**。」「世尊！若爾者，則無二諦。」佛言：「善男子！有善方便，**隨順眾生說有二諦**。善男子！**若隨言說則有二種**：一者，世法；二者，出世法。善男子！如出世人之所知者，名第一義諦；世人知者，名為世諦。[33]

文殊不解世尊既認為世諦即第一義諦，卻又有分別的矛盾，世尊回答之所以分為二諦，乃是為了「隨順眾生」，在應機作教的需求下「隨言說」而有二種。意謂二諦分別是針對世人、出世人，為幫助其解脫而設的「善方便」。至於為何說「世諦即第一義諦」，乃基於二者同樣都以指引人通向涅槃為至終目的之緣故，[34] 蕭統自陳其豎義文證出自於此。若由大經中**「世諦即第一義諦」看來，自然證明「一即二」**，在蕭統或即認為二諦相即的理想關係乃二諦實只一諦，此亦其認為「數合為三」乃「於義非便」的關鍵；而其「曲隨物情，說有二諦」，也當是自此處「隨順眾生說有二諦」而來。不同的是，《涅槃經》中的真、俗，乃「隨言說則有二種」，即以「於諦」為「教諦」，無論是彼此係

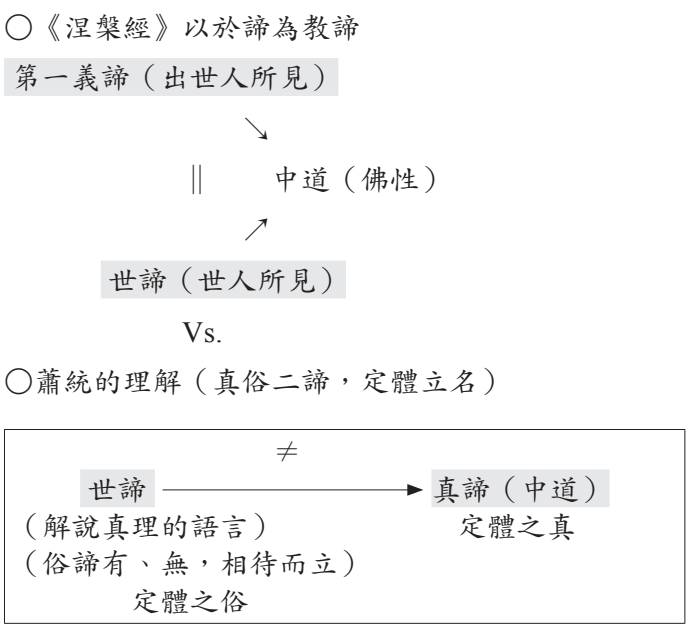
---

[33] 《大般涅槃經》（南本）卷 12，〈聖行品〉，《大正藏》冊 12，第 375 號，頁 684 下 10-18。

[34] 此如《般若經》也有所謂「世諦如，即是第一義諦如」的觀念，或世諦，或第一義諦，都是為了證空、證如而有的假名相說，故從「教諦」的立場來看，「世諦、第一義諦無異也」，引文參鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 22，〈道樹品〉，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 378 下 11-13。蕭統在經證中未取此，一來乃因其並不認為二諦內在的本質都是「空」而無異，二來「解旨二諦義」談座的目的其實是導向「解旨法身義」對佛性的關懷，所以於「二諦」、「法身」義兩場談座的豎義上，皆明稱其經證源自《涅槃經》。

臺灣大學學術期刊論文

假名相待，或在通向涅槃的目的上，皆平等無別，故可順言「世諦即第一義諦」。在此情況下，蕭統豎義卻倡言「以境明義」，視二諦為實有其理，於是成為一種詮釋上的滑轉，自然從原來平等無別的「世諦即第一義諦」，轉向真、俗不相待之返本歸「一」的模式，由是可略窺其與大經之異同，此亦其玄思之影響，二者比較之圖示如下：



二者最大的分別，乃《涅槃經》並沒有框限，即透過「出世人所見」、「世人所見」之二教諦，所悟向的「中道」，乃屬「成無所得」之境界。然而蕭統不僅將作為「善方便」之「權」的「教諦」作出框限，[35] 如就其「曲隨物情，故說世諦」、「寄名

[35] 福島光哉認為，梁代作為「教諦」的二諦，多只用「於諦」來解釋，是因受到當世涅槃學追求佛性妙有的世界觀所影響，尤其成論師有定假名為實的傾向，參氏文〈梁代二諦思想の特質——僧肇の二諦說との關連につて〉，《佛教學セミナー》第 2 期（1965 年），頁 52-54。

相說，以真辯體」、「寄言辯體，不全當理」等說法而言，世諦、真諦（解說真諦之語言）雖都是寄言，唯誠如前述，二教諦於其詮釋系統中，皆可統以「世諦」視之；從而寄言「世諦」（言），終以指涉「真諦」（意）為目的，是以此被指涉的真諦，也因而成為「定體」而「不全當理」，若再標宗此一作為「中道」的「真諦」較高的位階，認為真、俗不相待，自然仍是「成有所得」的。依此理路，如中觀學以「教諦」為「遮撥義」的作用也不能充分彰顯，轉而更偏向傳統「言／意」之辨中對真理的「指涉」義。[36] 現實的問題是：只要在談座中，無論如何討論，「真諦」永遠無法突破「成有所得」的言語框限。

伍、蕭統二諦義的思想史意義與評價

總上，吾人已檢討了蕭統二諦義「一與二合」之「合」的數種可能型態，發現蕭統以某種固定境、理視二諦的結果，雖可能造成認識論意義的「真／俗」相即，與境界義上存有之「空／有」相即的混淆，但「俗諦」中另有相待而立之「有／無」，是為「生法」之「即有即無」，如果說它們的「不二」可使其回歸真諦中道一體，達到「離有離無」之境，成就真諦中道的優位性，即可充分回應「一與二合」之命題，即或此中確也涵藏「三分論式」觀看的可能，但基於蕭統明引《涅槃經》的文證，「一

[36] 筆者認為中觀學寄名辨相一部分更大的作用更在假名相待的「遮撥」義，要大於傳統言、意之辨中寄言出意的「指涉」作用，在此稍稍可以分別出傳統道學與中觀學對語言功能著重點的差異。即從勝義諦究竟的立場來看，中觀學認為「言」之所以為假名相說，即存在著主觀不定性；「意」作為被指涉的對象，如果是「物」則是無自性的存在；如果是「道」或「理」則更為「不可說」，這樣一來，如何存在有效而對當的指涉？是以語言與真理間的指涉關係至少是「非有非無」的。**從二者對語言與真理後設的定義來看，中觀學的假名觀較之玄學的言、意之辨，其「遮撥」義毋寧是更為強烈的**，如此對於中道理體本身，才會是真正「成無所得」的姿態。

臺灣大學圖書館

與二合」毋寧更指向「世諦即第一義諦」，二諦原本為一諦。至於蕭統已明確否認學修歷程中「三十心」之「非真非俗」為「第三諦」，而肯定菩薩「真俗並觀」、「兩忘俗真」的模式，是皆可作「一與二合」乃歸於一諦之解。唯相關之說理，亦可略窺二諦思想與三分論式交涉的軌跡，乃至「言教二諦」呼之欲出卻又終歸「境理二諦」的矛盾，這也正透顯出論辯文本研究之價值與意義所在，並非是脈絡化結果的直接呈現，而是得以就其論理之游移性或隱微之歧出面，略窺思想史上相關議題如何透過對話、辨證以致於彼此思維流動下脈絡化（contextualization）與跨脈絡化（cross-contextualization）的發展歷程。就此而論，蕭統二諦談座所聚焦的話題，或許正是收攝、承轉當代相關思潮之具體而微的顯現，是以本節續就其詮釋理路之話語位置與諸家對較，以彰顯箇中之思想史意義。

一、與僧肇相較

若與三論宗相較，蕭統對「有／無」的論述論模式與之頗不相同，除了前面提到的吉藏「假名說有」、「假名說空」與「二諦相待」之外，我們也可嘗試從「有／無」之辨的角度來觀察，如僧肇在〈不真空論〉中說的：

> 故經云：「真諦、俗諦謂有異耶？答曰：無異也。」此經直辯真諦以明「非有」，俗諦以明「非無」。豈以諦二而二於物哉？[37]

此明「非有」「非無」其實是存有的一體的兩面，誠如其復引

[37] 張春波，《肇論校釋》（北京：中華書局，2010年），〈不真空論〉，頁49。

臺灣大學學術期刊資料庫

《中觀》：「物從因緣故不有，緣起故不無。」[38] 就緣起性空作為一分析性命題來看，無論真諦之「非有」或俗諦之「非無」，都只是假名施設的「抒意語」，只是權宜地對「空」的形容或指涉之兩種表述，在此前提下，「二諦」自然「一體」。即它雖指涉「空」理的兩種分析性的觀照面，卻不是代表兩種實在性意義的「境」、「義」或「真理」，也就是說，並非蕭統所認為的存有兩種內涵的認識對象：

> 諦者以審實為義。真諦審實是真，俗諦審實是俗。真諦離有離無，俗諦即有即無。即有即無，斯是假名；離有離無，此為中道。（頁 247 下 21-23）

「審實」者，乃認知、認定為真實也，即認定經由智照所生之境界為實，因有聖、俗二智故有「離有離無」與「即有即無」的「真」、「俗」二諦。釋長清認為：蕭統使用「有」、「無」二詞將真諦定義為「離有離無」，俗諦為「即有即無」，正好與僧肇使用這二個詞語以定義二諦的內容是相同的。[39] 此處宜加辨明，若就使用「有」、「無」作為論述「二諦」的表述語詞來看，二者是相同的，但就使用此二詞的表述模式與後設基礎是不同的：

（一）在表述模式上，較之僧肇分別以「有」、「無」言二諦，蕭統倒從「有／無」的關係來言二諦：真諦是離於任何談「有」說「無」等名相、概念之攀緣，俗諦則是即於談「有」說「無」，所以關鍵乃在是否離於「有」、「無」所代表言說之二元對立。這樣的模式最主要的不同，在於就其論證效力來說，蕭

[38] 張春波，《肇論校釋》，頁 53。

[39] 釋長清著，黃國清譯，〈二諦義理的建立〉，《正觀》第 37 期（2006 年 6 月），頁 116。

臺灣大學學術期刊資料庫

統強調的是對象化、內涵化的所觀之「境」、所得之「義」。

（二）就後設基礎來說，僧肇的「真」、「俗」乃相待而有，此一如吉藏所言「二諦相待」，故正好可以「無」、「有」之抒意語表之，明真諦是「非有」，俗諦是「非無」，二諦於相因、相即中融通無礙，而非蕭統視二諦為實有其理的前提下，在「二義一體」時，或過於從「於諦」角度強調，而有混同「真／俗」、「空／有」的齟齬；或經由聖證工夫所回歸的「一體」，卻仍落於作為「中道」的「真諦」自體上，反倒凸顯出「中道」還是「真諦」。無形中在「真是中道」所彰顯的的優位性意義上，再次使得「不二」與「二」成為對立之「二」，觀後來三論宗的「四重二諦」說，即是對治此而設。

二、與智藏相較

承上，蕭統「真是中道」的思維，類似當時成實師開善智藏的理論，吉藏《二諦義》曾述及：

> 真諦中道者，**非有非無，為真諦中道也**。……開善明二諦攝法盡。……言中道為體者，**真諦中道為體，真諦中道還是真諦**。故彼序云：「二諦者，一真不二之極理。」從來言彼相違；彼定不相違，中道還是真諦，真諦還是中道故也。[40]

又其《大乘玄論》：

> 二諦同「中道」為體者，今問汝言：「若用『中道』為體，為是二諦攝？為是二諦外物？」彼解云：「終是一無

[40] 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 108 上 16-中 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 名、無相，還是二諦攝。」此是開善所用。[41]

智藏以「非有非無」視為「真諦中道」，一如蕭統言「真是中道」的「離有離無」。吉藏批判智藏的問題意識乃在：二諦若以「中道」為體，則「中道」究係在「二諦」之內還是其外？但智藏認為萬法皆不出二諦之外（二諦攝法盡），而「中道」終究是無名、無相之體；這樣一來，「中道」只能是「真諦」，而若以「真諦」為體，則仍是真、俗相對，而有失「中道」。此外，智藏所謂：「諦者，一真不二之極理。」指「諦」為「理」，則真諦、俗諦既皆為「諦」，則有二理，何來的「不二」？是以吉藏方謂其自相矛盾（從來言彼相違），如果不是矛盾的話，那只能回到中道畢竟還是真諦的思考，這也說出為什麼最終仍是以「中道還是真諦」、「真諦還是中道」來評述它的原因了。

吉藏對智藏的批評，點出了其理路的癥結，這其實也正是蕭統的癥結，關於這一方面，可以比對其《二諦義》：

> 二諦為表不二之理，如指指月，意不在指，意令得月。二諦教亦爾，二諦為表不二，意不在二。[42]

二諦不過是理解實相的方便，而實相之為理乃不二之理。吉藏亦曾引《涅槃經》言：「無有二諦，善巧方便隨順眾生，說有二諦也。」[43] 可見二諦終是權宜施設之「教」，湯用彤即認為：

> 故開善雖言相即，而實分真俗，有無為二，亦如《老子》雖「知有」「知無」，而仍終是案茄義也。[44]

---

41 《大乘玄論》卷第 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 19 中 3-6。
42 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 108 中 22-24。
43 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 108 下 23-24。
44 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962

臺灣人文社會期刊資料庫

開善既認為萬法皆不出二諦之理外，即視二諦為實有其理，故仍落於真、俗相對之「二」中。湯氏之分析一語中的，「案苾義」乃成論師言二諦義的「空假名」宗，其思維模式乃分從假名的角度來看諸法之「有」是「俗諦」、又從體性是「空」而不可得的角度來看是「真諦」，因分看「俗」、「真」二諦，分析性地解「世諦」假有，「真諦」空無，故無形中分談二諦，而失之「空假相即」，實屬「分析空」，[45] 如此一來即落入非有即無，非真即俗二理的斷裂之中，而無法達到真正的相即而「不二」。

總言之，智藏以「中道」為「真諦」的立場，與蕭統境理二諦的立場相當。池田宗讓認為或許這是在談座中不見與其問答的原因，[46] 意思是說因為二人立場接近，所以沒有質問與論辯的需要，而關於二者的關係，《續高僧傳》：

> 皇太子尤相敬接，將致北面之禮，肅恭虔往，朱輪徐動，鳴笳啟路，降尊下禮，就而謁之，從遵戒範，永為師傅。[47]

蕭統對智藏甚為敬重，從「永為師傅」一語來看，蕭統的學思受到智藏的深刻影響是很有可能的，這或許也包括二諦義的思維。

年），頁 749。

45 其義理參《大乘玄論》所引：「第二空假名，謂此世諦，舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦。如水中案苾，手舉苾令體出，是世諦；手案苾令體沒，是真諦。」《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 24 下 7-10。

46 池田宗讓，《二諦と三諦をめぐる　梁代の仏教思想》，頁 109。

47 唐．道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》（北京：中華書局，2014 年）卷第 5，〈梁鍾山開善寺沙門釋智藏傳〉，頁 173。

臺灣大學圖書館典藏數位化

三、關於「第三諦」的問題：與僧旻的比較

梁代的三諦思潮與《仁王經》的流行有關，蕭統是否看過《仁王經》或曾受類似說法的影響？是一個問題，可以確定的是，與蕭統對話的僧旻，即是引此來證成其「三諦說」的，所以在談座上，才有質問「非真非俗」是否為「第三諦」的問題，而大約於南朝後期，《仁王經》的研究確實已經相當普及。[48] 至於《仁王經》的三諦說：

> 菩薩摩訶薩於第一義中，常照二諦化眾生。[49]

就度眾而論，此處的二諦自是教，第一義當是「非真非俗」的「中道」，乃菩薩智慧所證見。吉藏於《大乘玄論》：

> 《仁王經》云：「有諦、無諦，中道第一義諦。」故知有第三諦。[50]

「中道」為「第一義諦」，亦即「第三諦」，或合觀「有諦」、「無諦」、「中道第一義諦」而共有「三諦」。從吉藏的引述看來，適可證僧旻曾受《仁王經》的影響，《大乘玄論》：

> **莊嚴云：「二諦攝法不盡。」**所以然者，若是惑因感虛果，此即是世諦。虛果，故可空，即是真諦。而常住佛

[48] 如陳武帝曾設「仁王齋」，齋中對此經有講解與論辯，事參《續高僧傳》卷第 25，〈護法下・唐京師勝光寺釋慧乘傳〉，頁 938；另如同書卷第 14，〈義解篇十・唐蘇州武丘山釋智琰傳〉：「陳至德三年建仁王齊集，百師百坐，競流天口之辯，千燈七夜，爭折動神之徵。」頁 478，則是後主時事；另智顗曾應陳王室之請，二度講解《仁王經》，事亦參《續高僧傳》本傳，頁 628-629。總言之，因該經強調持誦之可獲無量之護國功德，這或許是該經在南朝末大為流行的主因。

[49] 《佛說仁王般若波羅蜜經》，卷上〈二諦品〉，《大正藏》冊 8，第 245 號，頁 829 上 27-28。

[50] 《大乘玄論》卷第 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 19 中 23-25。

臺灣人學學術期刊資料庫

> 果，體非虛假，故非世諦；不可復空，故非真諦。**引《仁王般若》云超出二諦外**。[51]

僧旻提出「二諦攝法不盡」的觀點，即表明此外更有「超出二諦」之外的理境，而其超出說，乃基於「非真」、「非俗」而來，只是這與他難問蕭統「三十心」的意義迥不相同。這也可證明談座上的設論，多是以試探、攻防為目的，未必是個人終極立場的表明。此處則以「佛果」作為超出二諦的「第三諦」：就其「體非虛假」不復淪於因緣果報而言「非俗」；就其「不可復空」（即超出性空）而言「非真」。吉藏說僧旻的第三諦思想引自《仁王經》，但他卻也批評：

> 今並不同，第一解「佛果出二諦外」者，《大品》云：「不見有法出法性者，是名與般若相應。」今還有一法出二諦外，即非相應也。[52]

《大品》所謂「不見有法出法性」者，即「法性」包羅一切，所謂「法性」即性空之實相，若說「佛果」出性空之外，毋寧造成其與「般若」的斷裂，此不合理。由此進觀整個成論師的論理癥結，吉藏《二諦義》：

> 又說有三諦，作若為解耶？《仁王經》明三諦義，彼便曲解，如此等經，皆是他妨礙之處。今明無礙，或時為三諦：有諦、無諦、中道第一義諦；或時非真非俗為理，真俗為教。理教合論故有三諦也。[53]

「彼便曲解」或者「他妨礙之處」所指即是成論師，其不解二諦

---

51 《大乘玄論》卷第 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 22 上 18-22。
52 《大乘玄論》卷第 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 22 中 4-6。
53 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 108 下 24-28。

臺灣大學圖書館

皆是「教」，乃隨順眾生而設，故有過失。若二諦是「教諦」，彼此「假名相待」，平等無別，真理自然「不二」，此中自有超出言教二諦的「中道第一義諦」之「理」，在描述的意義上，而合「理」與「教」自有「三諦」。也就是說，因果（緣起）與性空二者，當下已是「非真」（非無）、「非俗」（非有）了，何需復先為之定體「俗」、「真」，而後再「非俗」、「非真」，淪於相互為非？《二諦義》：

> 今言非真非俗者，互望為非，竪論唯是真俗。俗非真、真非俗，為非真非俗，非俗只是真，非真只是俗。無別非真非俗，故不用二諦體也。[54]

成論師以二「理」定體真、俗的後果，使得「非真非俗」在作為「二諦合明中道」的意義上，成了「互望為非」——真、俗相非之「有俗」、「有真」而已，這樣所產生出來的「第三諦」自然不能與二諦圓通，若作為佛果的「非俗」已是「真」，又如何同時可以是「非真」？此毋寧陷入矛盾；且若言佛果「非真」，更將造成其與法性、般若斷裂的結果。

職是，所謂的雙非（非真非俗）當是指同一理（事）原則下之不同語脈（或不同觀照面），二者平等無別，皆同證此一理（事），而非互望為非。雙非的當下既已證理，此理亦當下與二諦圓通無礙。[55] 僧旻定體二諦的結果，使得真、俗對立，原先

---

[54] 《二諦義》卷下，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 108 上 24-27。

[55] 三論宗「雙非」的用法之所以不形成矛盾，乃在表面上用看似對反的二個描述，來形容同一事物中參差而不同脈絡的兩面視角。盧桂珍對此亦有觀察：「由此可證，僧肇在論述『非有非無』時，在語意脈絡上不採單一的角度立論，而是在真、俗二諦中滑轉，於是在語句表象上造成矛盾性，事實上其語句的內在意涵並不衝突。」又：「因此僧肇『非有非無』的語句中的『非有』與『非無』，實際上並非是置於同一語義脈絡下所形成的一組對

作為一分析命題之緣起性空於是滑轉成為「因果」與「超越因果」，在此情況之下，「非真非俗」之並立即成矛盾。

蕭統與僧旻的不同乃在於，蕭統不云「二諦攝法不盡」，相對地，他較循智藏「二諦攝法盡」的理路，以回歸「真諦中道」的優位性作為其立「二諦義」的總目的。從大方向來看，即是依《涅槃經》「世諦即第一義諦」的思維，以明「二諦」原本為「一諦」，故「一與二合」仍是歸「一」，而非是「三」，故對「數則為三」，有「於義非便」的批評。至於其雖言境理二諦，卻也依《涅槃經》旨認為「曲隨物情，說有二諦」，二諦若是「教」，在「兩忘俗真」後自然證會「實真」之「理」。較之僧旻所標榜超出之「第三諦」不能與二諦圓通無礙，蕭統以「生法」、「不生法」來安排「俗」、「真」，涵藏著可因之以分析成「即有即無」之為「二」，與「離有離無」為「一」之後設觀看角度，從回歸面來看，而頗有「攝三諦為二諦」、「二諦本為一諦」意味，**此中所反映的正是談座中「二諦」義與「三分論式」思維的「交涉」面，正是筆者以為其論義被世人視為「有新意」之處**，也就是某種程度反而較那些其所批評的三諦論者（如僧旻）等，更有資格而合理地來談「三諦」，但是他偏不在這方面迎合時論。

陸、總結

以上，已將本題的思想史意義作出說明，蕭統二諦義所帶

反觀念。」參〈僧肇哲學論述中「狂言」之研究——兼論其思想史上的意義〉，收入《境界・思維・語言——魏晉玄理研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年），頁 228-229。在筆者看來，僧旻以「佛果」之「體非虛假」、「不可復空」為「非有」、「非無」卻是同一脈理而故作兩面參差語。

臺灣大學學術期刊論文

給吾人研究上的啟示，乃如何透由「半脈絡化」的論辯文本，於各家紛歧而流動性的話語應對中，探掘其間所可能反映之詮釋抉擇與思維相互承轉、影響的軌跡。職是，談座上之話題，或許正是當代相關思潮之各種詮釋理路碰撞、交涉之具體而微的展現。藉由與諸家義理的異同對較所發現之癥結，或許正寓示著該思潮可能續以推進發展的突破點，是以儘管只是某些小問題，卻可投放出思想史上所特具之意義，而仍有其不可輕忽之處。透由本研究，約略可知當代二諦思想與三諦說確有交涉之跡象，其中諸如談座上藉由二諦如何「相即」，或「並觀」、「雙非」、「兼忘」等的談論，呼應的當是「一與二合」的問題意識，蕭統面對這些思理，也作出了判釋與抉擇，他認為「真既不因俗而有，俗亦不由真而生」，二諦本應沒有相待、先後，在體此境的當下，也就消解了任何的次第之說，況且若「第三諦」的出現也容易與本身已是中道的「真諦」相互重出，故「一與二合」，當是回歸「真諦中道」而已，而非落於前後流衍的「三」。這樣的思維，既可能是基於《涅槃經》「世諦即第一義諦」啟示下的個人詮釋，也可能是來自於傳統玄理（如《莊子．齊物論》）的影響，是以其對合數為三的批判，或與類此對真理落於言談分化的警覺有關，然而這與當代「三諦說」（如《仁王經》）所言以具有超越意義的「第三諦」以統攝二諦之義，似仍有思維取向上之歧異。

從思想史的意義上看，吉藏以其「成無所得」的立場，既批判開善的「二諦攝法盡」，亦不從莊嚴的「二諦攝法不盡」，這說出當時成論師對經典中「第一義諦」、「中道」、「三諦」等主張恐不究竟，若要論「二諦合明中道」，在成論師的思路下，二諦既不能真正地「雙非」，自亦無法達致真正的「相即」；前

臺灣大學學術期刊資料庫

者的困境如僧旻，後者則如智藏。總體來看，蕭統的論理，毋寧較近智藏，大抵仍是「境理二諦」，唯若僅只於此，尚未能說明如何「有新意」。筆者以為其新意所在，乃面對當時流行的三諦說，蕭統未有輕許，然其以「生法」與「不生法」之境理分立「俗」、「真」，卻也涵藏著可因之以分析成「即有即無」之為「二」，與「離有離無」為「一」之後設觀看角度，一旦生法之「即有即無」不再落入無窮的攀緣相待，而能「不二」，當下自然是體證真諦，朝向「離有離無」之境理回歸。故蕭統以「生法」（即有即無）、「不生法」（離有離無）來安排「俗」、「真」，此頗有「攝三諦為二諦」、「二諦本為一諦」的意味，足見其之所重，更在真理觀收攝歸返的「玄同」面，以此作為「體中相即」、「真寂之體，本自不流」的呼應，頗有玄味。

當然，儘管蕭統視俗諦中相待而立的「有／無」，在聖證工夫下可以「不二」，但其「即俗顯真」之思路「境理化」的結果，恐怕仍避免不了「中道還是真諦」之病，這亦與其在整場論理中，「真諦中道」之優位一再凸顯有關。嚴格說來，通場論辯中蕭統對所引經證中所謂「隨言說則有二種」的「教諦」立場也是頗有游移的，即雖肯定「教諦」的觀念，卻受限於定體真、俗思路的框限，加以對假名施設的起源反覆申述，這表明他在主動解釋「於諦」的部分上不遺餘力，更過於被動地因應論敵的提問而申辯「教諦」的作用。回過頭來看，是以應答時對「二義一體」的論述並不十分條暢妥愜，無形中造成談客或同時可有「歧出面」與「回歸面」兩行理解的情況。至於強調假名相說對於境理的「指涉」義，亦過於「遮撥」義，故其詮釋效應在「並觀」上更多了一點「成有所得」的想像。這或與蕭統的論義終仍脫離不了當時成論師的色彩與談座中某種傳統玄思式的思考有關。唯

臺灣大學學術期刊資料庫

持平而論，談座中的難答往覆，乃當時士人集體思考乃至思維醞釀過程的縮影，是以總體來看，此類論辯對推進當時佛學思潮的發展，實亦足具某種程度的借鏡意義。學者若能明辨此中究竟，對於史書何以評其「有新意」或許更能瞭然而深入地掌握了。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

姚秦．鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 245 號。

劉宋．慧嚴等修治，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 375 號。

梁．釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年。

隋．吉藏，《仁王般若經疏》，《大正藏》冊 33，第 1707 號。

隋．吉藏，《大乘玄論》，《大正藏》冊 45，第 1853 號。

隋．吉藏，《二諦義》，《大正藏》冊 45，第 1854 號。

唐．道宣，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 號。

唐．道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，北京：中華書局，2014 年。

唐．李延壽，《南史》，北京：中華書局，2003 年。

唐．姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，2003 年。

清．郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989 年。

二、近人論著

朱曉海，〈從蕭統佛教信仰中的二諦觀解讀《文選．遊覽》三賦〉，《清華學報》第 37 卷第 2 期，2007 年 12 月，頁 431-466。

余嘉錫，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

紀志昌，〈南朝清談之型態及其發展綜論〉，《文與哲》第 22 期，2013 年 6 月，頁 97-158。

張春波，《肇論校釋》，北京：中華書局，2010 年。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1962 年。

勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2013 年。

楊惠南，〈智顗的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》第 6 期，2001 年 7 月，頁 67-109。

盧桂珍，《境界．思維．語言——魏晉玄理研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年。

釋長清著，黃國清譯，〈二諦義理的建立〉，《正觀》第 37 期，2006 年 6 月，頁 107-137。

池田宗讓，《二諦と三諦をめぐる　梁代の仏教思想》，東京：山喜房佛書林，2002 年 6 月。

福島光哉，〈梁代二諦思想の特質——僧肇の二諦說との關連につて〉，《佛教學セミナー》第 2 期，1965 年，頁 45-55。

臺灣大學學術期刊資料庫

Does "One plus Two Equal Three"?: A Study on the Negotiation between the Implied Meaning of Xiao Tong's "Philosophy of Two Levels of Truth" and Ideological Trend of Current "Triple Truth"

Chi, Chih-chang *

Abstract

This study observed the development of philosophy of truth of Buddhism in the Middle Age from the perspective of Xiao Tong's "Philosophy of Two Levels of Truth." This study attempted to integrate the conversations in the forums and provide overall contextual interpretations to observe the ideas of two levels of truth relationship (e.g. "identification" or "eradicating attachment to dualistic") and the interpretive effects of theory of "Triple Truth" in negotiation and dialectical. This study found that Xiao's arguments investigated the existing problems of philosophy of realm from the perspective of epistemology. "One plus two" is the "Middle Way" that returns to the truth. Therefore, his criticism against the theory of Triple Truth was based on the "syncretic" perspective of philosophy of truth. All in all, his arguments were affected by *Satyasiddhiśāstra* masters to a certain extent, as well as implied the ideas of traditional Neo-Taoism. Although some of his discussions might be divergent or inconsistent,

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

臺灣大學學術期刊資料庫

they are worthy of reference for the context of development of current Buddhist ideological trends.

Keywords: Xiao Tong, two levels of truth, *qingtan* (pure conversation) in the Liang dynasty, Triple Truth, *Satyasiddhiśāstra* masters

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫