

龍樹語言策略之哲學詮解

——從漢譯《中論》之「說」字作線索*

林建德

佛教慈濟大學宗教與文化研究所助理教授

摘要

本文從漢譯《中論》「說」字作線索，從「說」、「不說」、「不欲說」、「不可說」、「無所說」、「假名說」等探究龍樹語言策略之思想。首先從佛之默然不欲說法分析起，說明佛的不欲說法有兩個背景：一是法義甚深，另一是眾生根機不足；對此，《中論》顯示出「破」、「立」之兩手策略或兩面手法。在破的面向上，以不說、不可說來作遮遣，以破除眾生慣性之偏執；即凡事可說、可言詮認知的，皆在揚棄的行列，而最終達戲論滅、無所說的目的。但就另一方面而言，《中論》雖摧破一切，但亦有所安立，如「俗諦」、「假名」等概念的強調，即是空義下引導眾生所行的方便。如此，《中論》的「緣起性空」，猶如一把利刃的兩面，在此洞觀下，一切皆空不可說，故遮除一切，而廣破戲論，但也正因為空，「一切法得成」，所以也安立一切，而有世間假名、俗諦之施設；從中展示出既破且立、既立又破的佛法大意。可知，一切法在空義觀照下，皆為權說、虛說；無論如何地說，或說、或不說，都可視為是空觀下動態式權宜方便的展現。

* 收稿日期：2008.02.26，通過審查日期：2008.04.15。

本論文修改自筆者的博士論文，感謝指導教授及口試委員們的用心指正；在此也由衷感謝兩位匿名審查人的寶貴意見。

【目次】

- 一、前言
- 二、從《中論》之「不欲說」探討起
- 三、以「不說」、「不可說」與「無所說」除計執
 - （一）以「不說」、「不可說」遮除一切
 - （二）戲論滅而無所說
- 四、以「假名說」與「二諦說」顯甚深法
 - （一）假名安立而說
 - （二）依世俗諦顯勝義諦而說
- 五、龍樹語言策略之動態性特質
 - （一）駕馭語言而不被語言所誤
 - （二）靈活無執的語言運用
- 六、結論

關鍵詞：語言策略、不可說、無所說、假名說、立破

一、前言

過去百年間，在維也納學派（Vienna Circle）邏輯實證論（Logical Positivism）的推波助瀾下，使得分析哲學在英美學界興起，影響所至，對於中觀學語言和邏輯問題，曾經是國內外中觀學者所關心的課題，如 Richard Robinson 為其中的代表人物，嘗試從邏輯的觀念與方法來詮解《中論》。¹ 而邏輯與語言哲學到了維根斯坦（L. Wittgenstein），從其早期關心語言和世界的問題，嘗試藉從語言來掌握世界的結構，再到後期關心語言使用的問題，而回歸到自然語言的探討。此時有不少西方的中觀學者，援引後期維根斯坦的日常語言哲學概念，來詮解龍樹中觀學，強調語言使用的生活性與實用性，乃至虛幻、遊戲等特性。² 此外，對中觀語言哲學之探討，一部份是就中觀學之「假名」、「世俗諦」、「戲論」等概念進行解析，³ 或者著眼在面對諸法實相時的語

¹ 其探討龍樹之邏輯可見於 R. H. Robinson, "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System," pp. 291-308 及 R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, pp. 50-58。

² 關於龍樹與維根斯坦的探討，相關內容可見 Andrew Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of the Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, pp. 74-93。由維根斯坦語言哲學出發，與中觀作比較論述，有諸多成果如 Chris Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*; Tyson Anderson, "Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox," pp. 157-169; Robert Thurman, "Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem," pp. 321-337。

³ 如萬金川《龍樹的語言概念》一書，主要就《般若經》、《大智度論》的「假名」、「世俗諦」，以及《中論》的「戲論」等詞語，來探究龍樹的語言思想。此外，Paul Williams 在其論文中，從早期印度佛典裡與語言概念形成的相關詞彙作一探討，其中還包括「想」（*saṃjñā*）、「分別」（*vikalpa*）、「戲論」（*prapañca*）、「見」（*dr̥ṣṭi*）等等；見 Paul Williams, "Some Aspects of Language and Construction in the *Mādhyamaka*," pp. 1-45。另外，David Kalupahana 在其書中，也不外集中於假名、二諦等概念來談論中觀的語言哲學，見 David J. Kalupahana, *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, pp. 87-90。相關文章如 Malcolm D. Eckel 撰、大容譯〈清辨與早期中觀學派之語言理論〉（"*Bhāvaviveka and the early Mādhyamika theories of language*"），頁 28-49。

言之限制（the limits of language）或者非認知性（non-cognitive）等。⁴

關於龍樹的語言思想，固然可從諸多研究面向著手，作為了解中觀語言思想的某種側面或進路。但是不是僅有唯一的方式，就足以認識龍樹的語言觀，可能就有見仁見智之別。在此即以不同的探討向度，以期綱要而整體地掌握《中論》語言觀的特色；嘗試從漢譯《中論》（以羅什譯本為主）⁵的「說」字作為線索，其中關聯到「說」、「不說」、「不欲說」、「不可說」、「假名說」、「無所說」等詞彙，⁶以一探龍樹語言策略之思想。

4 例如 Mervyn Sprung 引用月稱觀點，說明面對更高的真理時，日常語言即失效，顯示最高真理的非認知性。*Lucid Exposition of the Middle Way*, p.17 以及 Mervyn Sprung, "Non-cognitive Language in *Mādhyamika* Buddhism (1)," pp. 241-253。

5 本文所引用之《中論》，俱以龍樹著、鳩摩羅什譯、青目釋《中論》（《大正新脩大藏經》第30冊）為主要版本。

6 此「說」字所對應的梵文有許多，而在《中論》不少是以 \sqrt{dis} 、 \sqrt{vac} 、 \sqrt{vad} 等動詞字根所構成的字。關於「說」、「不說」、「不欲說」、「不可說」、「假名說」、「無所說」等詞彙，其梵文以下略作解釋。首先，「說」出現多次，如在《中論·觀四諦品第二十四》第八頌「諸佛依二諦，為眾生說法」（T30, no. 1564, p. 32c16），此處「說」的梵文即是以 \sqrt{dis} 動詞字根構成 *deśanā* 來表示。其次，《中論》另一註釋本《般若燈論》之〈觀法品第十八〉第六頌云「諸佛所證法，不說我無我」（T30, no. 1566, p. 106c16），出現「不說」一詞，但若對照該頌之梵文乃為 *buddhair na ātmā na ca anātmā kaś cid ity api deśitam*（沒有任何的我和非我被諸佛說），未必可得「不說」之譯；儘管如此，在《中論·觀涅槃品第二十五》第十七、十八頌，論述如來滅度後及現在時，不言有與無、亦不言有無，以及不言非有及非無之四句，也以「不言」表示之，此處「不言」梵文為 *na-ubyate*，動詞字根為 \sqrt{vab} ，有乘御、運、擔負等意，而 *ya* 表被動態，因此 *ubyate* 有被承運之意（is being carried），因此兩頌文之「不言」在表達不住於一切有、無、非有非無之意。第三，「不欲說」出現在〈觀四諦品〉第十二頌，其中表達世尊不欲說法之梵文為 *ataś ca pratyudāvṛttam cittam deśayitum muneh*（可譯為：是故大聖之說法的心迴轉，《般若燈論》譯為：「諸佛以是故，迴心不說法」）（T30, no. 1566, p. 125c2），其中 *deśayitum* 亦是以 \sqrt{dis} 作成不定體，並關聯到 *pratyudāvṛttam*（表退、還等意），而顯示出不欲說之意。第四，「不可說」與「假名說」一詞出現在〈觀如來品〉第十一頌，其中「不可說」為 *na vaktavyam*（動詞字根 \sqrt{vac} ），梵文顯示為義務分詞（*taṅya*），在《般若燈論》裡即譯為「不應說」（unspeakable; should not be declared）；此外，「但以假名說」梵文為 *prajñāpty-artham tu kathyate*（可譯為以假名而被說），其中 *artham* 可表目的（for the sake of / for the purpose of），而 *kathyate* 的 *ya* 表被動，因而有被說（is said; is expressed）之意。第五，「無所說」出現在〈觀涅槃品〉第二十四頌，其亦是以否定詞 *na* 與 *deśita* 來作表示，而有未曾說（unspoken）之意。

進而言之，在這些不同的「說」中，各自涉及到《中論》重要的法義，如〈觀如來品第二十二〉第十一頌指出空、不空皆「不可『說』」，而「但以假名『說』」，⁷ 可知「空不可說」與「假名」的概念有密切關係。再者，〈觀四諦品第二十四〉第八頌云：「諸佛依二諦，為眾生『說』法」，⁸ 可知諸佛的「說法」與「二諦」思想有關，以二諦來開顯甚深的佛法。此外，〈觀涅槃品第二十五〉末頌云：「諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所『說』」，⁹ 其中的「滅戲論」與「無所說」又有一定的關聯。可知，在「說」、「不可說」、「無所說」等的探討中，分別都帶出《中論》「假名」、「二諦」、「戲論」等與語言思想相關的概念。¹⁰

另外，此處以「語言策略」為題，來探討龍樹《中論》之語言思想，其考量如下。廣義地說，所謂「策略」所關聯到的字義，可包含有方法、方式、技巧、手段等；而基於下列兩點理由，本文乃使用「策略」一詞：一、策略往往是面對困境、挑戰時所作之因應，即以策略的使用來解決問題，達成某種目的。二、策略中往往含有洞見，如計策、謀略一樣，其背後可含有一套理論見解。其中就第一點而言，因為《中論》裡面，常有近似不可說的宣稱；為解決說不可說的難處，而提出一套因應方式，亦即其策略。就第二點來說，《中論》論述到與語言相關之概念時，如其假名、二諦，其背後皆有深刻的理論基礎與哲學洞見，而策略一詞可傳達出其中所含有的智慧、謀略。¹¹

7 《中論·觀如來品第二十二》：「空則不可說，非空不可說；共不共叵說，但以假名說。」(T30, no. 1564, p. 30b22-23)

8 《中論·觀四諦品第二十四》，T30, no. 1564, p. 32c16。

9 《中論·觀涅槃品第二十五》，T30, no. 1564, p. 36b2-3。

10 其中的「說」字，如 Kalupahana 表示，「不可說」的說 (*vaktavya* / should be declared) 與「假名說」的說 (*kathyate* / is spoken of; is expressed)，有細部的差別 (subtle difference)。前者的宣稱 (declaration) 是毫無問題的接受 (unquestioned acceptance)，乃是某種絕對命令 (categorical imperative)，而後者的表述 (expression) 則是依據脈絡而保留著修正的空間。見 David J. Kalupahana, *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, p. 308。雖然不同的「說」有著細部差異，但此處主要著眼於大義作思想論述，因此小地方意義的不同在此暫不作細分。

11 雖然本文以語言策略為題來作論述，但由於其也涉及到言說方式、手段或技巧等，因此下列行文中時而會穿插技巧、手段等詞語之使用。此外，非但《中論》

以下即從「不欲說」為起點，說明在「法」的甚深與眾生遍起執著的背景下，而開展出《中論》的語言策略，其中含括立、破兩種手法。如《中論》的「不說」、「不可說」與「無所說」等，皆可視為破計執的宣示，而《中論》的「假名說」與「二諦說」等，則可視為是顯甚深法所作之安立。如此否定面的不可說、無所說，恰與肯定面的假名、二諦之有所說，形成破、立的兩面，而可約略展示出《中論》整體語言策略運用的綱要。

二、從《中論》之「不欲說」探討起

《中論·觀四諦品第二十四》第十二頌云：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。」¹² 此一偈頌說明佛陀所悟之法甚深微妙，非鈍根眾生所能理解，所以佛陀起初並不欲說法。

關於佛陀成道後，多日不欲說法的傳言，於不少佛典中皆有此記錄，說明佛陀確有「默然不欲說法」的事實。¹³ 此不欲說法的理由，不外以下兩點：第一、正法甚深微妙，與世相反；第二、眾生為染欲、愚痴冥，不能信解。最後在梵王再三勸請下，佛陀始起悲心說甚深法，而且是「依機設教」，根據眾生根器的不同而有不同的說法，並且是「為信受樂聽者說，不為觸擾無益者說」；¹⁴ 而《中論》「不欲說」的記載，可說就此而來。

兩者皆有一定的語言策略之思想，就是《中論》其自身的語言表達方式，也別具風格和特色；換言之，從《中論》的語言論述中，多少透顯出語言策略的觀點。

¹² 《中論·觀四諦品第二十四》，T30, no. 1564, p. 33a14。

¹³ 如僅以《阿含經》為例，《增一阿含經》說：「爾時世尊得道未久，便生是念：我今甚深之法難曉難了，難可覺知，不可思惟……設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行者，唐有其勞，則有所損。我今宜可默然，何須說法？」（T2, no. 125, p. 593a24-b1）《長阿含經》亦言：「佛告梵王：如是！如是！如汝所言：但我於閑靜處默自思念，所得正法甚深微妙，若為彼說，彼必不解，更生觸擾，故我默然不欲說法。我從無數阿僧祇劫，勤苦不懈，修無上行，今始獲此難得之法；若為姪、怒、癡眾生說者，必不承用，徒自勞疲。此法微妙，與世相反，眾生染欲，愚冥所覆，不能信解。梵王！我觀如此，是以默然不欲說法。」（T1, no. 1, p. 8c1-9）

¹⁴ 在上述的經文中，《長阿含經》接著說：「時梵天王復重勸請，慇懃懇惻，至于再三。世尊！若不說法，今此世間便為壞敗，甚可哀愍，唯願世尊以時敷演，勿使眾生墜落餘趣。爾時世尊三聞梵王慇懃勸請，即以佛眼觀視世界。眾生垢有厚

正因為「法」之甚深以及眾生的遍起執著，於是可藉由名言安立來顯甚深法，並藉由摧破遮遣來除妄執，以解除不欲說法的難處。¹⁵ 換句話說，在面對甚深之法與眾生計執的同時，不免要以特有的言說方式，使甚深之法得以傳達，而令根機不足者得以理解。此言說方式，要略而言，可分別以立、破兩面向，來因應法義之甚深和眾生的執取。意即，一方面為宣揚甚深之法，不免要方便施設而有所安立，另一方面為遮除眾生的計執，所以蕩相遣執而有所遮破，藉以解除不欲說法的困境。¹⁶ 可知，佛陀終究不會因為法之甚深與眾生計執重而不說欲法，其為慈悲度眾的緣故仍舊要說，此時重點乃在於如何說，或者該採取什麼樣的方式來說。

除了「不欲說法」外，「默然」也可視為是佛說法的形式之一，可以說默

薄，根有利鈍，教有難易，易受教者畏後世罪，能滅惡法，出生善道。……爾時世尊告梵王曰：吾愍汝等，今當開演甘露法門。是法深妙，難可解知。今為信受樂聽者說，不為觸擾無益者說。」(T1, no. 1, p. 8c9-22)

- 15 關於佛陀的不欲說法，學界有諸多探討，而釋迦的「默然」，確可以從多種角度去談，例如 Murti 從「十四無記」談論佛陀默然 (silence) 之意義，以及之後中觀學辯證思想的應運而生。見 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, pp. 36-54。此外關於佛之沉默及其中觀意義，長尾雅人也作了探討，其認為佛傳作者在開始說法以前，記載佛陀的沈默與躊躇，為後世佛教思想性格帶來很大的影響。長尾認為釋迦之沈默 (*tūṣṇimbhāva*)，在佛教全體思想中佔有極大的位置，也具有重要的意義；其分別從《法華經》、《阿含經》、《解深密經》、《維摩詰經》等談佛陀之默然。而到了龍樹的中觀哲學，進一步以「空」為旗幟，將不可說、不可思議、無戲論的沈默，當作空的內容之一。而此空性可稱為勝義、第一義，其表現為「默然」，或者說「勝義即默然」。但儘管勝義超越言說、是默然的，但也不能不藉世俗言說來顯現，而有「二諦」的思想。而如此世俗之言說，也顯示出對世間大悲之作用，因為單單停留在沈默，無法成就慈悲度眾之願。長尾雅人認為，到了龍樹之空，實可以說顯露出、也豐富了佛陀沈默的內容。詳可見其《中觀と唯識》，頁 158-175。不過，這裡探討佛陀當初「默然不欲說法」，主要是與眾生根機不足與法義甚深兩個面向有關，而龍樹的語言策略之運用，可說與此思想背景相關。
- 16 當然，法的甚深與眾生的愚鈍未必得以嚴格地分別對應到立、破兩種，因為假名和俗諦的施設，亦可能是因應眾生的愚痴所安立。但無論如何的對應關係，以立、破兩面策略，來因應不欲說法的難處，應是顯而易見的。此外，此處所用的立破主要是在空義的原則下，就教化度眾的面向來談，嚴格來說與因明學的立破未必相同。

然和不欲說法密切關聯著。而默然是印度思想傳統所固有的，¹⁷ 如釋迦牟尼（*śākya-muni*）中的牟尼為「聖者」之意，而此聖者恆在靜定之中，因此牟尼也被附予能忍、能寂、寂默、寂靜等意，並以此來表達對佛陀的讚頌。¹⁸ 如此釋迦的靜默、默然，對於了解佛法思想的旨意（如中觀學），也有其一定的意義，其中包含了佛陀對於語言表達的態度，以及諸法實相與世間言說的關係。此外，與《中論》思想密切關聯的《阿含經》，¹⁹ 除了「默然」外，亦重視「法談」，出家比丘日常的言行即此兩種；²⁰ 而此「默然」與「法談」兩者，也展現佛教獨到的語言觀點。²¹

總之，《中論》語言策略的運用，以及中觀學發展出的語言思想，不離於法義甚深與眾生偏執兩個前提，²² 並以此兩點作為佛陀說法的思想背景。如

¹⁷ 參見 Alex Wayman, "Two Traditions of India—Truth and Silence," pp. 369-389。

¹⁸ 如《雜阿含經》說：「世尊大牟尼，滅除一切使」（T2, no. 99, p. 260a21-22）、《雜阿含經》說：「斷疑大牟尼，智慧已具備。」（T2, no. 99, p. 333a23）

¹⁹ 關於《中論》與《阿含經》間的關係，進一步論證可見釋印順，《中觀今論》，頁 17-25；及《空之探究》，頁 209-216。英文之論述亦可參考 Abraham Velez de Cea "Emptiness in the Pali Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy," pp. 507-528. Luis O. Gomez, "Proto-Madhyamika in the Pali Canon," pp. 137-165. David J. Kalupahana, "The Early Buddhist Notion of the Middle Path," pp. 73-90。其中在第一篇的新研究裡，作者論證龍樹所說的「生死即涅槃」、「一切法無自性空」、「性空即緣起」等觀點，都不能算是革命性的創見，而是已然存在於阿含、尼柯耶等佛陀原初教法中，頁 523。

²⁰ 《長阿含經》說：「出家修道，諸所應行，凡有二業：一曰賢聖講法，二曰賢聖默然。」（T1, no. 1, p. 1b26-28）此外，在大乘經典亦如此說，如《思益梵天所問經》說：「汝等集會，當行二事，若說法，若聖默然。」（T15, no. 586, p. 50b10-11）

²¹ 在大乘佛法的傳統中，「默然無言」與「善說法要」成為兩種菩薩的形象，如維摩的聖默然即是典型的代表，而文殊的善說法要又是另一種風格。如據《維摩詰所說經》之〈入不二法門品〉記載，文殊師利等三十二菩薩與維摩詰居士，談論有關入不二法門之問答；其中，諸菩薩對生滅、善惡等相對原理，各提出超越此類相對問題之答案，而以之為入不二法門。文殊菩薩則認為一切法無言無說，無示無識，離諸問答，如是始為入不二法門。面對文殊等諸菩薩之詮釋，唯獨維摩詰默然不語（默不二），無言而對，藉之顯示入不二法門之最高諦理。對此，文殊遂歎之為「真人不二法門」。（T14, no. 475, pp. 550b28-551c26）古代禪宗典籍因此有「維摩一默，文殊贊善」一語，如《古尊宿語錄》，X68, no. 1315, p. 47b6。

²² 雖然說是兩個前提，但實際上亦可以說為一個前提或一個整體；因為法義甚深乃是相對於眾生的愚鈍而言，認識的對象（認知客體）乃不離認識者本身（認知主

此，在因應此二前提下，《中論》的語言策略亦可順著立、破兩個脈絡來理解。如就立之面向，有所謂的「二諦說」與「假名說」；就破的面向而言，則有所謂的「滅戲論」等思想。以下即就此破、立兩面，論述《中論》的語言策略。²³

三、以「不說」、「不可說」與「無所說」除計執

由於法的甚深與眾生智慧不足，使得佛陀不欲說法；或者說，法的深奧難知不是無明眾生所能輕易理解的，因此佛陀有難言之處。其中心生計執更是眾生的特點之一。對於慣性取著的眾生，《中論》所採取的方式之一，即是以輾轉的摧遣掃蕩的方式來破執。於是，否定的論述方式成了《中論》之特色，並藉此摧破過程，彰顯語言所指涉不到的諸法實相。本節即以《中論》裡的「不說」、「不可說」與「無所說」為線索，來論述《中論》的「不說之說」。²⁴

(一) 以「不說」、「不可說」遮除一切

雖然《中論》另一漢譯本《般若燈論》之〈觀法品第十八〉第六頌云：「諸佛所證法，不說我無我」，與梵文本對照略有出入，²⁵ 但此雙遮我與無我

體)，而有所謂的認識（或語言）活動。

²³ 可以一提的是，以立、破方式來理解中觀學的語言策略，其中立破的分野並不是截然區分的，而是為助於理解的方便，而作此暫時性的區別。畢竟在中觀學裡，以滅諸戲論為主軸，破可說是其中最大的特點；而在立的同時，有可能仍是在破，乃是藉立來破。

²⁴ 當說不可說、說不是什麼，或不說什麼時，某種程度似也是一種說。不過，如此的「不說」、「不可說」與「無所說」，主要仍是以否定為主。但否定能否被視為某種形式的肯定？或者在什麼樣的情形下可被為是肯定，這之間可能有諸多探討空間。不過，在中觀學的脈絡底下，以「滅戲論」、「離諸見」為宗，因此否定仍是否定，甚至肯定也是種否定，此否定有捨離、超越之意。關於中觀否定法的探討，詳可參考江島惠教，《中觀思想の展開：Bhāvaviveka 研究》，頁 116-125。

²⁵ 《般若燈論·觀法品第十八》，T30, no. 1566, p. 106c16。有關其梵文可見註 6 之說明。

之揚棄二邊，乃是般若、中觀慣有的理路，藉以顯示一切無自性空的思想。此外，在《中論·觀涅槃品第二十五》第十七、十八頌論述如來滅度後及現在時，皆不言有與無、亦不言有無，以及不言非有及非無之四句，如此的「不言」亦重於遮破，²⁶ 以達其破除妄見、滅諸戲論的目的。

除「不言」或「不說」顯示出遮破之意外，與此相近的還有「不可說」。如在《中論·觀如來品第二十二》十一頌云：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。」²⁷ 其中的「不可說」（*na vaktavyam/unspeakable*），梵文顯示為義務分詞，在《般若燈論》裡譯為「不應說」。而如此的「不應說」或「不可說」，亦可說是破除、止滅諸見之用；而且在遮遣、否定的同時，也表達出在掃蕩一切後，最後那「言語道斷，心行處滅」的境界。²⁸

此處《中論》所說的空、不空不可說，應是闡述了般若經教一切法不可說的思想。「空」是佛教最終極的主張，一切皆空的思想，廣佈於般若和中觀思想裡。²⁹ 既然「空」是佛教核心思想，也是《中論》的重要法義，³⁰ 何以言

²⁶ 如註 6 所作之解析，「不言」梵文為 *na-ubhyate*，有不被承運之意（isn't being carried）；因此此處之「不言」在於表達不住於一切有、無、非有非無。《中論·觀涅槃品第二十五》第十七、十八頌：「如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」T30, no. 1564, p. 35c23-26。

²⁷ 《中論·觀如來品第二十二》，T30, no. 1564, p. 30b22-23。

²⁸ 如此，所謂的「不可說」，除了與「不說」相關外，也可說與「不可思議」（*acintya / unthinkable*）有接近之處。換言之，漢譯佛典的「不可說」除了有遮遣、破斥之意，其中另一層可能的作用，似也表達出不可認知、思議之意涵。關於此不可言說、不可說，乃是指諸法實相之境非言語所能詮，如《般若經》云：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說。」（T8, no. 223, p. 345c11-13）此不可言說的境界，包含諸佛菩薩、阿羅漢等之涅槃解脫或神通智慧、福德等，皆言語思慮所不能及者。而相近於不可說、不可思議、不可得、不可見、不可取等詞語，乃不在少數。此在《中論》裡，也有不少偈語說明此一意趣，如「如是性空中，思惟亦不可」（T30, no. 1564, p. 30c24）、「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」（T30, no. 1564, p. 24a3-4）等。

²⁹ B. K. Matilal 認為龍樹的「空」是源自於西元兩百年前，印度數學上的「零」（zero）的概念。但值得注意的是，龍樹的空亦是源自阿含或般若的空，而《阿含經》的空義也早在西元前五百年即存在，因此龍樹的空是否全是受到數學的零的

「空不可說」——空之不可說，除了代表諸法實相無法以言語表達外，也是為了對治、勘破虛妄執著。如《中論·觀行品第十三》即指出空義的展示，乃是對治虛誑妄取者；但若未能了解「空」離諸見之用意，反把「空」當作實，將徒增邪見而難以教化。³¹ 是以，《中論》雖談「空」，但同時也會就其所說之「空」，作進一步的遮遣；而以近乎四句否定的形式，把空、非空、空與不空共，及空與不空不共之四種可能的立場悉數勘破，如此才能貫徹空義的顯現，最後達到空亦復空、空亦不可得的境地。³²

總之，不可說、不可思惟等大體標示出摧破邪見、滅諸戲論後，最後所達到的超越境界，而此超越境界不落入任何的言詮活動。也因此，《中論》談滅盡戲論後，一切皆止息寂滅，就連佛陀所說之法亦空無所有。相近於不可說、不可思惟意境的表示，《中論》亦以「無所說」來表示，以下略作探討。

啟發，應仍有探討之空間。見 B. K. Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, pp. 151-152。

³⁰ 如《中論·觀五陰品第四》第八、九頌云：「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」(T30, no. 1564, p. 7a17-20) 以及「以有空義故，一切法得成」(〈觀四諦品〉第十四頌，T30, no. 1564, p. 33a22)，「入空戲論滅」(〈觀法品〉第五頌，T30, no. 1564, p. 23c29)、「諸法有異故，知皆是無性，無性法亦無，一切法空故」(〈觀行品〉第三頌，T30, no. 1564, p. 18a27-28) 等等。

³¹ 見〈觀行品〉第二頌：「虛誑妄取者，是中何所取，佛說如是事，欲以示空義。」(T30, no. 1564, p. 17b3-4) 以及第八頌：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」(T30, no. 1564, p. 18c16-17)

³² 即「空」與「不空」固然皆不可說，就是亦空亦不空的「共」，與非空非不空的「不共」，也都不可說，以貫徹空義，此可說是《中論·觀如來品》第十一頌所要表達的。而此也是接續般若思想而來，如《放光般若經》說：「世尊所說諸法亦不可得，以諸法不可得，空亦不可得。」(T8, no. 221, p. 91a2-3)《摩訶般若波羅蜜經》說：「空中空亦不可得」(T8, no. 223, p. 265b5)；《摩訶般若波羅蜜經》說：「一切法一切法性空，空不著空，空亦不可得。」(T8, no. 223, p. 407c13-14)

（二）戲論滅而無所說

《中論·觀涅槃品第二十五》第二十四頌說：「諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說」。³³ 在滅除一切戲論後，諸相寂滅而無所說；而此「滅一切戲論」可說顯示《中論》論破的主要旨趣。其中「戲論」（梵語 *prapañca*），就字意而言乃是「語言的虛構」，³⁴ 表示出人們過度擴張語言、不了解語言是安立施設之方便，而在無明的支配下，產生無意義之言論而不能增進善法，於是在名言概念的活動中造作出一個虛構顛倒的世界。³⁵

人一生概念的形成及思維活動，皆與語言相關，藉此對世界有所認識，也使我們能以約定俗成的方式，從事世間日常的活動。但假若全然接受世俗既有的名言概念，對於語言現象沒有反省，執取世俗名言所認定的一切，包括好壞對錯、利害得失等的分別判定，則世間的言說活動，不免造成我們的偏執和成見。³⁶ 根據月稱（*Candrakīrti*）的註釋，即提到「戲論」乃是在無始以來的生死輪迴，經由各種名言分別的形式所示。³⁷ 在此分別（*vikalpa*）的過程中，雖對現象的事物能有所認知，但同時也經由語言之作用進行分割和創出對反，

³³ 《中論·觀涅槃品第二十五》，T30, no. 1564, p. 36b2-3。

³⁴ *prapañca* 是由前置詞 *pra* 加字根 *pañc* 所構成的，而 *pra* 有「向前」之意，*pañc* 有「擴展、釐清」之意。進一步的梵文解析，可參見萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 123。此外，關於「戲論」一詞的考訂研究，萬金川將其語義歸納出下面幾個意涵：首先，就梵文語義，戲論乃是「言語的過度擴張」；其次，就梵巴文獻而言，其是指認識上「主觀因素」的進入，以及對「真實」（*tattva*）的各種言說與理論；再者，其巴利語源及用例，有「障礙」之意。見萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 144。

³⁵ 關於「戲論」概念的探討，進一步可參考萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 121-216。

³⁶ 「戲論」也與人的世界觀或見解（*dr̥ṣṭi*）有關，可參考萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 129-130。

³⁷ 關於這些分別，包含有認識和認識對象、字詞和其意涵、行動者和行動、手段和行為、瓶和衣、王冠和戰車、事物和感覺、男和女、增和減、幸福和苦難、美和醜、貶抑和稱讚等所構成的。見 Mervyn Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*, p. 172。

把一個領域切分為相互排除和矛盾的類別。³⁸ 其中以自然語言所用的名詞或代名詞為例，對於語言的指稱、分類，往往帶來（或落入）對象化、事物化、個體化、外殼化、區別化及概念化的特性，使得事物的實相因而受到遮蔽或設限。³⁹ 也因此，中觀學從滅戲論、去分別，來反思日常的名言活動，就具有其一定的意義。

此外，戲論的產生也牽涉到人的無明與愛染，而與生死根本相關。換言之，戲論之所以重要，乃因為語言形成的認知、見解，關係到有情的生死流轉或涅槃解脫。⁴⁰ 如在《中論·觀法品》青目的釋文中，即分戲論為愛論與見論兩種；⁴¹ 同樣地，吉藏在《中觀論疏》也分戲論有愛、見二論。⁴² 可知「戲論」一詞，泛指人的無明愚痴、情愛染執，乃至任何的邊見、邪見等，皆含括在內。而佛典認為人生一切苦惱的原因，即在於這些認知上、情意上的錯亂，⁴³ 因此「滅戲論」成為《中論》的旨趣之一；⁴⁴ 如同《中論》歸敬頌開

³⁸ 可見 Paul Williams, "Some Aspects of Language and Construction in the *Madhyamaka*," p. 27。

³⁹ 見蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，頁 143。

⁴⁰ 可見 Frederick Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, p. 142。

⁴¹ 釋文云：「此中無法可取可捨故，名寂滅相；寂滅相故，不為戲論所戲論。戲論有二種：一者愛論，二者見論。是中無此二戲論，二戲論無故，無憶想分別，無別異相，是名實相。」(T30, no. 1564, p. 25b7-11) 而此愛論與見論，對應於《阿含經》，即是無明與愛染，作為眾生生死輪迴的根本。如《雜阿含經》說：「佛告諸比丘，於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」(T2, no. 99, p. 69b5-7)

⁴² 《中觀論疏》說：「就觀法品明戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法作決定解。又利根者起見論，鈍根人起愛論，又在家人起愛論，出家人起見論，又天魔起愛論。外道起見論，又凡夫起愛論，二乘起見論。今說此八不滅二種戲論也。……言亡慮絕則非戲論……無戲論者即是慧眼故名為中也。」(T42, no. 1824, p. 12b25-c17)

⁴³ 這些認知上、情意上的錯亂，在《中論》裡，也常以「邪見」(*mithyā-dṛṣṭi*) 與「顛倒」(*viparyāsa*) 二詞說明，顯示「邪見」、「顛倒」與「戲論」，三者間語詞雖然不同，但卻是相關聯的概念。或者說，所謂的「善滅諸戲論」，及「戲論滅」的方式，與「觀顛倒」和「觀邪見」密不可分。如羅什《中論》譯本，其中第二十三品為〈觀顛倒品〉、第二十七品為〈觀邪見品〉，顯示「顛倒」、「邪見」的正觀，也是《中論》的主要重點。

宗明義所言，以「八不」說因緣法而「善滅諸戲論」。當戲論滅盡後，就連戲論滅之見，亦不復生起，如此才近於諸法實相。⁴⁵ 所以戲論滅的實相境界，乃是「心行言語斷」、「思惟亦不可」的無所說，言語與思維皆無法表達。⁴⁶

總之，綜合上述之不說、不可說、無所說，皆可說是為了勘破計執，以遮除無明眾生的戲論顛倒。而在此否定、揚棄的過程中，就另外一方面而言，也可以說是要顯現出勝義的道理；即透過遮遣的方式，展現出言語道斷的勝義諦與涅槃空性。⁴⁷ 雖然諸法實相不可說，任何的概念分別、言語認知皆指涉不到諸法實相，且凡有所說皆是在約定俗成的層次來說，但此世俗言說的安立仍有其必要性。因此《中論》除了蕩相遣執而有所「破」，也有方便施設之「立」，以下即概述之。

四、以「假名說」與「二諦說」顯甚深法

如前所述，「法」之甚深非鈍根眾生所及，顯示出佛陀不欲說法的初衷，但此時仍是要說，而既然要說，如何運用方法和技巧、方便權宜地說，成了佛典關注的要點之一。而在《中論》裡，即記載著假名與二諦思想，作為佛陀教化眾生的方式。關於假名與二諦之研究已不知凡幾，以下僅略述假名與二諦之

⁴⁴ 因此「戲論」一詞出現頻率頗多，如「入空戲論滅」、「寂滅無戲論」、「何故而戲論，謂有生老死」、「如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。」T30, no. 1564, pp. 16b9, 23c29, 24a7, 30c29-31a1。

⁴⁵ 如《中論·觀法品》第九頌云：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」(T30, no. 1564, p. 24a7-8)

⁴⁶ 「佛亦無所說」此在《金剛經》亦言：「須菩提！於意云何如來有所說法不？須菩提白佛言：世尊！如來無所說。」(T8, no. 235, p. 750a14-16) 以及「若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。」(T8, no. 235, p. 751c13-15) 此無所說也如吉藏所言的「言忘（亡）慮絕」，《三論玄義》說：「諸法實相，言忘慮絕」(T45, no. 1852, p. 1b5-6)；《中觀論疏》卷4：「諸法未曾生死亦非涅槃，言忘慮絕也。」(T42, no. 1824, p. 53c27-28)

⁴⁷ 此如竹村牧男所言：「中觀學派的學說始終是以否定的形式來表現，其主要目的乃是藉由這種否定的形式來展現勝義諦。」見竹村牧男著，蔡伯郎譯《覺與空——印度佛教的展開》，頁138。

大義，以展示《中論》語言策略之「立」。

（一）假名安立而說

語言在無明的支配下雖有戲論產生，但在空性般若的引導中，卻可安立假名而有種種言說之便。「假名」(*prajñapti*，漢語常譯為：假、假名、施設)是佛教思想中相當重要的概念之一，在印度哲學史上具有劃時代的貢獻。⁴⁸所謂「假名」，就梵文字面 *prajñapti* 意義而言，有教示、指導、約定、同意等意，⁴⁹ 乃是由語根 $\sqrt{jñā}$ 與前置接頭詞 *pra* 結合，作使役動詞變化後，加上 *ti* 成為陰性名詞，可以理解為認識活動之前所依藉之事，而使認識成為可能或使有所認識 (*making understand*)，因此可以說是假借施設之名。再者，「假名」與佛教「俗諦」的關係十分密切，現代學者常以此兩者作語義解讀、研究。⁵⁰ 事實上，世俗諦和假名的概念應是相通的，因為在古代的漢譯本中，羅什的譯文為「但以假名說」，在《般若燈論》為「世諦故有說」，可知假名 (*prajñapti*) 在意義上可等同於「世俗」(*samvṛti* / 一般的理解 / 世間言語習慣)，⁵¹ 而且其也與言說 (*vyavahāra*) 和約定俗成 (*saṃketa*) 等意密切相關。⁵² 以下即就「假名」略談《中論》語言

⁴⁸ 此說可見萬金川，〈存在、言說與真理〉，收在《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，頁 245。

⁴⁹ S. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 659.

⁵⁰ 世俗、假名概念的相近，可以說是諸多學者的共同見解，相關論點可參考萬金川，〈龍樹的語言概念〉，頁 1-29。

⁵¹ 關於俗諦與假名的密切關係，在此再舉一例。在《中論》裡，著名的二諦思想說道：「若不依俗諦，不得第一義」(T30, no. 1564, p. 33a2)，即一旦捨離世間俗諦，則不得勝義諦的諸法實相。相近的表述，如同《般若經》所說：「其智甚深不壞假名而說諸法實相。」(T8, no. 223, p. 277b5-6) (或者《大智度論》言：「其智甚深不壞假名而說諸法實相。」(T25, no. 1509, p. 452a9-10) 此不壞假名而說諸法實相，如同「若不依俗諦，不得第一義」，皆是認為不壞世間假名俗諦，而得諸法實相的第一義諦；或者，必依世俗假名安立的一切，來宣說諸法實相，從中應可看出世諦與假名有相近的意涵。

⁵² 見萬金川，〈龍樹的語言概念〉，頁 17。關於 *prajñapti*、*samvṛti*、*vyavahāra* 三者是同義詞 (*synonyms*)，Kalupahana 也指出來，其提到佛陀時代即如此認為。見

策略之「立」。

《中論》的假名與般若經教密切相關。在《般若經》中，明一切法但假施設，而有所謂的名假、法假、受假此三假，⁵³ 呂澂甚至認為「三假」的概念是全經的中心，認為了解「三假」的過程，也正是認識般若空性的過程。⁵⁴ 此外，有研究指出，《中論》「假名」概念中，以三假中的「受假」(*upādāna prajñaptir*) 為重。⁵⁵ 至於《般若經》的「受假」與《中論》「受假」，是不是一致的概念，⁵⁶ 以及《中論》為何以「受假」為重，學界皆有相關研究，其中《中論》的「假名」乃為「受假」，印順法師並作了不少論證，認為「受假」應是受犢子部影響而來。⁵⁷

D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, p. 340。

- ⁵³ 《般若經》的三假為法假 *dharmaprajñapti*、受假 *upādānaprajñapti*、名假 *nāmaprajñapti*。法假如蘊、處、界等法，受假指的是依眾緣和合（五蘊）而有的眾生，名假是世俗共許的名字，而《中論》的「亦為是假名」的假名，梵語為 *prajñapti upādāya*，或可說是三假中的受假（或譯為取施設、因施設）。當然，在《般若經》中三假的內容也不見得一致，相關討論可參考釋印順，《空之探究》，頁 235。此外，呂澂也提出對三假的解釋，其內容大致與印順相近，見呂澂，《中國佛學思想概論》，頁 102-103。
- ⁵⁴ 見呂澂，《中國佛學思想概論》，頁 102-103。
- ⁵⁵ 印順法師即持此一觀點，認為《中論》「假名」的概念是「受假」。見釋印順，《空之探究》，頁 235。
- ⁵⁶ 有研究指出《般若經》的受假，即是教授假，不過若就《中論》來看，《中論》的受假應不是教授假，至於《般若經》的受假是否為教授假，尚可再作探討。在《中論》裡的受假，表達《阿含經》「無我」的道理，對應於《般若經》即是「人空」的道理。而如果順著《般若經》談人空、法空的脈絡底下，來談假名的概念，則法假所對應的是法空，而受假所對應的是人空，而名假所指為一切指涉的語言皆為空，此時受假作為人空，應有其不可取代的意義。相關討論可參考嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉，頁 43-70。
- ⁵⁷ 詳見印順，《空之探究》，頁 233-242。同樣地，《成實論·滅法心品》亦把「假名空」歸為「人空」，而色等無常敗壞之法為「法空」。《成實論》卷 12：「知若壞眾生是假名空，若破壞色是名法空。」(T32, no. 1646, p. 333a1-2)《成實論》卷 12：「此因諸法說作者不可得，是說假名空。」(T32, no. 1646, p. 333 a18-19) 可知，在《成實論》中，「假名空」即是指「人空」或「我空」，而此「假名空」與「法空」相對，恰是人法二空。事實上，在《雜阿含經》中，也曾出現過二、三次「假名」，經中記載著羅漢比丘得漏盡，是否有所謂「我」與「我所」可言，釋迦回

若考察羅什之譯本，「假名」一詞出現過兩次，一是〈觀如來品第二十二〉第十一頌中標示一切法不可說，而「但以假名說」(*prajñāpty-arthaṃ tu kathyate / be expressed only for the purpose of provisional understanding*)⁵⁸。另一是在〈觀四諦品第二十四〉第十八頌把因緣、空、假名、中道這些概念對等起來，⁵⁹ 說明因緣、空、假名、中道是相通的概念，指出空亦為是假名(*sā prajñāptir upādāya*)。雖然假名的譯解，在當代中觀哲學研究者間，引起相當的爭論，⁶⁰ 但若以假名最易解的意義，而以關乎語言的「名假」來作說

答：漏盡比丘已無我慢，超越我、我所，心永不著我、我所，善巧理解世間名言，而以假名說我。就此判斷假名與無我應有一定關係。見 T2, no. 99, p. 154c1-11。此外，《雜阿含經》中也記載惡魔質問何謂眾生？即眾生是如何生、何處起，也將到什麼地方？對此，經上的回應說，一切皆空所和合而成，無眾生可得，所謂的眾生只是「假名」，好比世間稱「車」一樣，其只是各種材料拼裝而成，如經云：「汝謂有眾生，此則惡魔見，唯有空陰聚，無是眾生者，如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣合，假名為眾生。」(T2, no. 99, p. 327b1-15)

⁵⁸ 此句 Kalupahana 譯為 *be expressed only for the purpose of communication*，而稻田龜男譯為 *be asserted only for the purpose of provisional understanding*；此處乃綜合兩者之見而作此英譯。見 D. J. Kalupahana *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, p. 307 與 K. K. Inada *Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Eassay*, p. 134。此外，雖然此處並沒有出現 *upādāna*，但如果考察「但以假名說」出現的整體脈絡，從〈觀如來品〉的文脈來看，其所談是五蘊（陰）的離蘊或即蘊計我，而五蘊（*pañca-skandāḥ*），就凡夫而言為「五取蘊」（*pañca upādāna-skandāḥ* 或作「五受陰」）。因此，在該品中，主要是探討五受陰與如來的關係，最後總結觀即蘊、離蘊皆非，不一不異，即在五蘊中求如來（我）皆不可得，而帶出受空、受者空，最後才引出「但以假名說」。可知，在〈觀如來品〉裡的「但以假名說」，從上下文脈中似可判斷此「假名」，可以是指「受假」（*upādāna prajñāpti*）；但《中論》的「假名」是不是必定是「受假」，應可容有討論的空間；例如在青目、吉藏，以及清辨、月稱等註釋中，皆以名假作解而非受假。《中論》引文見 T30, no. 1564, p. 30b23。

⁵⁹ 偈云：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」(T30, no. 1564, p. 33b11-12) 而在青目之釋文中，作：「眾因緣生法，我說即是空。」(T30, no. 1564, p. 33b15)

⁶⁰ 除了《中論》的假名是否為「受假」外，關於 *upādāya prajñāpti* 與 *upādāna-prajñāpti* 間的異同，學界也有不同的看法，可見萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 16-17。在此假名或受假的概念，萬金川順著 R. C. Pandeya 的看法，把「假名」（*upādāya prajñāpti*）視為是「一個不具任何成員的描述」（*a description without any constituent*）。

明，⁶¹ 大致可知假名是假借名號，隨順世間言說所安立施設的。而也正因為是隨順世俗所施設，因此一切的名號皆是暫時指稱（temporary designation）。如此的暫時指稱，意味著所使用的名號非實，使得假名也表達出一切法空性、如幻如化的基本思想。⁶² 而這樣如幻似化的思想，非但《中論》云此，⁶³ 在《般若經》亦常以如幻如化、夢幻泡影作比喻。⁶⁴ 而這和道家時以「夢」作喻（如《莊子》「莊周夢蝶」），來描繪我們所處的人生，也有其相似之處。

關於「假名」概念可探討的面向甚廣，這裡僅是要述《中論》裡「假名」的提出，作為其語言策略破立兩面手法中的「立」。換言之，緣起、涅槃甚深，深難通達，不得不以語言文字，作為假借施設之工具。而世俗的名言認知，雖可能過度擴張而有戲論之顛倒妄想，形成生死流轉，但其也是體會勝義實相，乃至涅槃解脫之所必須。由此可知，我們所使用的語言能載亦能覆，如何「役物而不役於物」，善用語言而達致證悟解脫，成了《中論》所關心的要

61 印順法師曾指出三假中，有易了解與不易了解的差別，其中名假即是淺顯而易了的。見《成佛之道》，頁 334。或者，就宗教實踐面向來說，印順法師也指出《大智度論》所明的三假，乃是修行次第上的漸次開展，即由破名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。見《中觀今論》，頁 178。

62 附帶一提，「假名」一詞之譯語，在漢譯佛典中似有延伸式的理解。即漢譯「假名」一詞之「假」，除了有「假借」之意，引伸還有非實、無有實之虛假等意。在漢譯的佛典中，「假名」與「非實」有時也相連而生，如《大方廣佛華嚴經》卷 49：「了達諸世間，假名無有實，眾生及世界，如夢如光影。」（T10, no. 279, p. 260c11-16）《大智度論》卷 44：「眾生以假名為實，佛言假名無實，但從諸法數和合為名。」（T25, no. 1509, p. 380b4-9）《成實論》卷 3：「故知諸大是假名有，又因所成法，皆是假名，無實有也。」（T32, no. 1646, p. 261c4-5）《大乘起信論》卷 1：「一切言說假名無實」（T32, no. 1666, p. 576a13）《摩訶止觀》卷 7：「復次別約出假意者，分別無量藥病，悉是假名，假名無實無實故空，是名空門。」（T46, no. 1911, p. 90b23-25）

63 除《中論·觀業品第十七》第三十二、三十三頌談到作者、所作業、煩惱及果報皆幻化如夢外（T30, no. 1564, p. 23b29-c3），在《中論·觀顛倒品第二十三》第八、九頌也說：「色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨不淨，猶如幻化人，亦如鏡中像。」（T30, no. 1564, p. 31b16-19）

64 如《金剛般若波羅蜜經》最有名的偈語之一：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」（T8, no. 235, p. 752b28-29）《摩訶般若波羅蜜經》卷 8：「須菩提語諸天子：我說佛道如幻如夢，我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。」（T8, no. 223, p. 276b6-8）

點之一。關於假名與涅槃的實現，《中論》裡的二諦思想亦清楚說明此一道理，以下即略述此二諦之安立。

(二) 依世俗諦顯勝義諦而說

在《中論》裡，最能顯示佛陀的語言策略，以及佛陀說法的善巧方便的，可說是世俗、勝義二諦。此二諦思想涵括佛教語言哲學的核心所在，並在整體佛法和中觀思想裡，具有關鍵性的地位；⁶⁵ 乃至本節所論述的《中論》既立且破的語言策略，也可以藉二諦來總括說明之。⁶⁶

關於二諦說，古往今來的論述與學界的研究已有豐富成果。⁶⁷ 在此僅在語言策略的探討底下，簡要論述《中論》二諦說之脈絡及意涵，以及其在佛教語言哲學上，所分別代表的「依言待言」與「絕言離言」兩個面向；最後指出

⁶⁵ 例如印順法師談《中論》之特色時，其中一個特色是「有空無礙」；有、空之所以可以是綜合貫通，而非對立的，即在於二諦思想的掌握；對此，印順法師提出了三點：一、依緣起法說二諦教；二、說二諦教顯勝義空；三、解勝義空見中道義。參見《中觀論頌講記》，頁 17-28。

⁶⁶ 因此，二諦不只可視為語言策略之「立」，同時也兼具「破」。進一步說，世俗諦可說是假名安立，顯示「立」的面向，而勝義諦是言絕慮亡而不可說，或者有所言說即不中，顯示「破」的面向。但龍樹之所以云：「若不依俗諦，不得第一義」（T30, no. 1564, p. 33a2），此時主要的強調點，乃在於俗諦之安立，因此二諦可以暫置於「立」來作理解。而且，《中論》云「諸佛依二諦，為眾生說法」（T30, no. 1564, p. 32c16），以及吉藏所說「二諦是教，不二是理」（T45, no. 1854, p. 87c4），顯示二諦乃與「說」相關，而與「不（可）說」相對；就此形式而言，初步可歸於破、立中的「立」。再者，二諦中的「諦」（*satya*），來自動詞字根 \sqrt{as} ，除了存在、真理外，還有言說之意，因此二諦亦是在語言的範圍內。（見萬金川，《中觀思想講錄》，頁 158）此外，如前所述，以立、破來理解中觀學的語言策略，其中立破的分際並不是截然有別的。尤其中觀學裡，立破乃是動態性的，凡有執著就必須破，立的本身也可以是種破，或者當有所執取時，此立也必須破。

⁶⁷ 如中國古代有嘉祥吉藏之《二諦義》、智藏《二諦論》及阿底峽《入二諦論》等，而今人安井廣濟之《中觀思想の研究》，在內容上用了將近過半的篇幅，討論佛教的二諦學說，對二諦說作了頗深入的研究。見安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 43-86 及 152-222。關於古來的中觀學者，如吉藏、月稱、安慧、清辨等如何詮解二諦，要略式的介紹可參考萬金川，《中觀學派的「二諦」義》，收在《中觀思想講錄》，頁 156-169。

佛教的兩層論理構造，如權、實之分，也可與二諦思想相關。

1. 《中論》二諦說之脈絡及意涵

釋尊因眾生難解甚深法意而不欲說法，但又悲憫眾生之苦，其仍舊要說，於是安立名目來說法，而二諦分別說即是其中的說法方式之一。《中論》「二諦」所出現的脈絡，乃在於〈觀四諦品第二十四〉，有人責難空義的過失，認為如果一切皆空、廣破諸法，則一切法皆不可成，所謂的四聖諦、四果修證、三寶因果、罪福之法，以及一切世俗法皆悉數毀壞，⁶⁸ 此時佛所說的道理，即有自相矛盾之虞：因為佛所說的四諦等道理全不成立了，佛法似出現重大破綻。對於這樣的疑慮，龍樹認為是問難者沒有真正了解空義，⁶⁹ 於是接著闡述二諦思想，《中論·觀四諦品第二十四》第八到第十頌云：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義，若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。⁷⁰

從這些偈頌可知，佛陀為眾生說法的事實，而二諦是其中說法的要領，認為勝義諦（*paramārtha-satya*）的達成與涅槃的實現，乃是不離世俗諦的，所以儘管佛教以第一義諦與涅槃解脫為目標，但並沒有否定世間所安立的一切現象；相反的，必須在肯定世諦的基礎下，才能證悟到最高的實相和涅槃。可知，質難者對空義產生執著，落入斷見，所以《中論》進而強調世俗諦之重要，而達於不常不斷的中道見，而回應了空將毀壞一切世間言說的質疑。

⁶⁸ 〈觀四諦品第二十四〉第一到第六頌云：「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。以是事無故，則無有四果，無有四果故，得向者亦無。若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。」（T30, no. 1564, p. 32b13-22, c6）

⁶⁹ 該品第七頌云：「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」（T30, no. 1564, p. 32c11-12）

⁷⁰ T30, no. 1564, pp. 32c16-19, 33a2-3.

關於《中論》語言策略之「立」，世俗諦與假名相近，皆扮演其中主要的角色。世俗諦（*loka-samvṛti-satya* 或作 *vyavahāram*）⁷¹ 中的「世」（*loka*），有隱覆及毀壞之義，而「世俗」（*samvṛti*）是世間通俗之義，順於世間之常識認知，恰與「勝義」相對，有時又稱世諦、俗諦，其意義主要是指一般世俗成立的道理、制度或習慣。⁷² 進一步說，凡是世間社會所通用或流行的常識、見解、想法、說詞，都可以稱為「俗諦」，如吉藏說：「世人知者名世諦」，⁷³ 也是此理。由於高超之第一義諦，不易為一般人所理解，故先以世俗之道理與事實為出發點，再漸次導向最高境地，如標月之指，乃作為到達真實第一義諦之必要手段。⁷⁴

就世俗諦的字面意義而言，其有覆蓋、隱覆之意，而此覆蓋之意大抵也指出世間凡人的愚痴，以致昧於實相的現象。但在《中論》裡，世俗諦雖具隱覆義，但進一步而言其也是揭示（*reveal*）勝義諦之所必須，因此世間的道理不全然是被捨離的。相對的，《中論》認為不依世俗的道理，不會得到勝義諦，一般世間的共同認知，彼此間須有一定的共識，如此才有「以楔出楔」的可能。所以，如果以為談空，即是要遮破一切，就連世間假名安立也一概否定，此乃是對空義的誤解。就如經上說「不壞假名而說諸法相」⁷⁵，對世間現象並不斷然抹煞；反而說「以有空義故，一切法得成」，在空義之下也能成立世間

-
- ⁷¹ 關於 *samvṛti* 和 *vyavahāra* 彼此間可相互取代，相關探討可參考萬金川之說明，見《龍樹的語言概念》，頁 76。
- ⁷² 關於世俗或俗諦的字源分析及研究成果也是不可勝數，例如萬金川依月稱之疏解，而說明世俗有下列三種意涵：一、障蔽真實（因而是虛構的）；二、相互依待（因而是缺乏固有本性的）；三、約定俗成（因而是依止世間言語習慣的）。相關探討可見萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 72-76 與 95-96，以及《中觀思想講錄》，頁 163。
- ⁷³ 見吉藏《二諦義》，T45, no. 1854, p. 79b18。
- ⁷⁴ 禪門的典籍《指月錄》，其之所以名為「指月」，即認為以手指月之時，目的是為了月亮，而不是手指；倘若禪師指月，而學徒不知看「月」而只知看「指」，則說什麼也開悟不了；職是之故。《指月錄》為了怕門徒執持書中的文字表面，似有意的以「指月」為名來成書。如《大佛頂首楞嚴經》說：「如人以手指月示人，彼人因指，當應看月。若復觀指，以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指。」（T19, no. 0945, p. 111a9-11）
- ⁷⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》，T8, no. 223, p. 277b5-6。

的一切。而《中論》此一思想，可說是接續般若經教而來；從經上可知，佛典雖以追求出世的涅槃解脫為最高價值，而對現實世間的一切將有所反思，乃至不承認世間的一切為真實（*tattva*）；不過，若沒有世俗即不可說有勝義諦，勝義諦乃是以世俗諦為基礎的，必須要能通達世俗諦而不違勝義諦，如此才契入一切法空、不生不滅的深意。⁷⁶ 可知，世俗諦與勝義諦有著不即不離的關係，甚至是沒有差別的。⁷⁷

所以，《中論》在談二諦思想後，認為眾生若能善觀空，即如同善知咒術、善於捉蛇。⁷⁸ 在此，捉毒蛇好比是對空義的理解與掌握，善於捉蛇者乃在於其知道方法、技巧來補捉蛇，使能蒙其利而不受其害。同樣地，善理解空的人，能知所立、知所破，不顧此失彼，而二諦思想即傳達出此立破兼及的兩面，其中「若不依俗諦，不得第一義」，所著重的即在於俗諦的安立。

2. 二諦是依言待言與絕言離言的區別

《中論》以不說、不可說、無所說來遮破戲論，也以假名說、世俗諦來安立說法，而此不可說的離言絕言與假名說的依言待言，實也是《中論》之二諦

⁷⁶ 如《般若經》云：「天王！當知凡有言說名世俗諦，此非真實，若無世俗即不可說有勝義諦。是諸菩薩通達世俗諦不違勝義諦。由通達故知一切法無生無滅無成無壞無此無彼，遠離語言文字戲論。天王！當知勝義諦者離言寂靜，聖智境界無變壞法，若佛出世若不出世性相常住，是名菩薩通達勝義。」（T7, no. 220, p. 939a5-11）依此可以歸納出下列幾個訊息：1. 所有的言說皆是世俗諦；2. 世俗的道理其不是真實的；3. 但沒有世俗諦即沒有勝義諦；4. 諸菩薩通達世俗諦而不違勝義諦；5. 由通達二諦知一切法不落兩邊；6. 遠離語言文字戲論；7. 勝義諦者離言寂靜，常住而無變壞法。

⁷⁷ 二諦圓融的思想，意味著二諦間無礙無別，最後知世諦即知第一義諦，知第一義諦即知世諦，如《般若經》所說：「世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如即是第一義諦如。」（T8, no. 223, p. 378c9-14）在龍樹《十二門論》也說：「若人不知二諦，則不知自利他利共利。如是若知世諦，則知第一義諦；知第一義諦，則知世諦。汝今聞說世諦，謂是第一義諦。」（T30, no. 1568, p. 165a25-28）

⁷⁸ 原文為：「不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇」（T30, no. 1564, p. 33a8-9）；關於「捉蛇」的比喻，在《中阿含經》即提到：「彼人所為求取捉蛇，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？以不善解取蛇法故，如是或有癡人，顛倒受解義及文也，彼因自顛倒受解故。」（T1, no. 26, p. 764a18-b19）

分別說所要表達的意涵。換言之，先前所述的假名說之立，與滅論滅而無所說之破，皆可統攝在二諦底下作理解；此時二諦的雛形與「可言詮與否」密切相關，而可說與不可說可作為二諦的區別。⁷⁹

就《中論》而言，勝義諦與涅槃是最高超的道理與解脫，在此實證的境界中，一切皆是離言寂靜，超越世間名言，不可說、說不出，不落入任何的二元分別，故如此的空、不二、涅槃等義乃是甚深不可思議的。相對的，凡是有所說的，皆是隨順世間的方便，因此佛典中有隨順世俗、順世間轉、恒順眾生的思想，⁸⁰ 即依循世俗制度、習慣的世間法的安立施設，成為說法度眾所不可或缺。可知，一方面說要捨離世間流轉，達於出世間的解脫還滅，另一方面又說不離於世俗、不離於生死，重視世間所安立的一切，如此的既否定又肯定，對於語言亦即亦離、不即不離，其中的善巧可說相當微妙。

所以世俗名言雖沒有必然性，任何的概念分別，如所說的生滅、有無等，皆可視為俗見；但不依於世俗名言，也無所謂的勝義涅槃。而《中論》「若不依俗諦，不得第一義」其立意也在於此。如此的二諦思想，意味著《中論》對語言以及語言所認識的一切，皆抱持不執著的態度。如一般眾生以有漏的名言認取一切，固然需要呵責破斥，但法執重的眾生，如那些認為要捨離世間一切方能證知勝義，而不知世俗諦乃是成就勝義諦之所必須的眾生，亦是落於一邊，也必須予以呵斥。或是認為勝義諦實有、而執於勝義諦者，亦必須遮遣，而重視輾轉論破、去執的過程。⁸¹

⁷⁹ Frederick Streng 引用 Robinson 依可言詮與否，來說明此二諦的區別，即可用語言言傳的是俗諦，不可說不可思議的是勝義諦。見 *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, p. 95。同樣地，萬金川也指出此一看法，見〈存在、言說與真理〉，收在《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，頁 220-221。

⁸⁰ 如在《雜阿含經》中說：「若如法語者，不與世間諍；世間智者言有，我亦言有。……世間智者言無，我亦言無。」(T2, no. 99, p. 8b16-25) 可知佛教雖以涅槃解脫為目的，但仍要依循世俗制度、習慣，以隨順世間法，而在此基礎之上，宣揚勝義的道理使眾生得以信解。這也是《般若經》：「不壞假名而說諸法相」(T8, no. 223, p. 277b5-6) 所欲揭示的道理。

⁸¹ 因此，後代的中觀師吉藏為避免眾生處處起執，而發展出「四重二諦」之說；或者說，此四重二諦乃是針對眾生不同計執而來，如印順法師所說：「三論宗所說的四重二諦，實只是一重二諦，不過約眾生的根性不同而差別說罷了。」見《中觀

總之，若順著《阿含經》的緣起義、四聖諦來理解《中論》的二諦思想，則就緣起的還滅或出世間之滅道而言，緣起即是「不可說」的空性與涅槃，顯示出勝義諦；而就緣起的世間安立或世間苦集之現象來說，緣起即是「可言說」的假名，闡明了世俗諦。⁸² 如此性空不礙假有，假有即是性空，而緣起又是不落二邊的中道，所以《中論》說緣起、空、假名、中道是同一內容；此皆與二諦可言說與否的區分，有一定的關聯。甚至可說佛典中不乏二層式的思維結構，如空有、理事、權實、立破等，皆可與此二諦思想相關，以下僅就權、實間以言說方便助顯諸法實相來申論之。

3. 以言說方便助顯諸法實相

雖然世間約定俗成的共同見解涵括著顛倒妄想，但追求解脫仍是要在此約定俗成的世間中，遠離顛倒妄想而通達解脫；二諦的旨趣意在於此。換言之，沒有世間相對的分別認知，不順應世間的現象，佛為眾生說法似乎就無從說起，所以不能不安立二諦。所謂「更以異方便，助顯第一義」⁸³，以及吉藏《中觀論疏》所說：「因世俗為方便得顯第一義」⁸⁴，皆顯示世俗諦是順應世間眾生所知，在此基礎之上，通往聖者所知證的勝義諦。⁸⁵

今論》，頁 225。此外，萬金川認為，根據《中論·觀四諦品》的二諦論述，世俗諦與勝義諦只有過程上的意義，而在此過程中，勝義諦居較高的地位。見萬金川，〈從一個新的觀點來看龍樹的二諦思想〉，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，頁 254。

⁸² 此部份解說參考自印順法師，《空之探究》，頁 259。相近的論點，萬金川曾引 K. N. Jayatilleke 的看法，說明「四聖諦」所標示的真實，可從救渡學的觀點而分為「勝義諦」(*paramatthasacca*)與「世俗諦」(*sammutisacca*)兩層，而這便是日後南傳上座部二諦論的思維背景。見〈存在、言說與真理〉，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，頁 213。

⁸³ 見《法華經》，T9, no. 262, p. 8c10。

⁸⁴ T42, no. 1824, p. 151a22.

⁸⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》亦說：「如是等相是深般若波羅蜜相，佛為眾生用世間法故說，非第一義。」(T8, no. 223, p. 325b21-22) 此時世俗諦是一種手段或方法，用以達到勝義諦的目的。也如 Frederick Streng 所說的「以語言使用來證空」(use of verbalizing in realizing emptiness) 詳見 *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, pp. 92-98。

所以，世俗諦與勝義諦的關係，就如同《般若經》所言的「方便」與「般若」，而代表權、實間的關係。⁸⁶ 在般若經教中，「般若」(*prajñā*)指的是一切皆空的超越性智慧，標示出諸法實相；諸法實相不可說，而「方便」即是為了教導眾生體悟「空」義，所暫時採用的手段或方法。⁸⁷ 而「方便」(*upāya*)一詞，其梵文字義有接近、達到目的之方法、手段、計謀、策略等，⁸⁸ 可知《中論》的「俗諦」作為一種教化和言說的方式或策略，其與「方便」有一定的相關性。⁸⁹ 《中論》的二諦思想可說是揭示出，由一切法空不可說到方便演說的過程。一如經上所說：「諸法實相不可說，而佛以方便力故說。」⁹⁰ 究極而言，諸法空相不可言說、不可思議，就連不可說、不可思議，也指涉不到勝義的空性、法性。任何有所說、或者一旦落入言詮活動，如或說為空、或說涅槃等，這樣的「說」皆是依俗諦所作的方便演說，皆是以世俗名言所作的教化，以為有情顯示那不可宣說的諸法實相。⁹¹ 而如此方便善

⁸⁶ 不只般若等大乘經典以權、實來理解二諦，在解脫道中亦復如此。如根據萬金川引用 Jayatilke 的看法表示，在巴利文獻中，已存在「了義經教」與「不了義經教」的區分，而在此區分下，才轉為後來的二諦說。見萬金川，〈從一個新的觀點來看龍樹的二諦思想〉，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，頁 251。

⁸⁷ 既然眾生易於起執，不能解佛甚深法義，該如何依機設教，以權巧方便教化眾生，成了佛典中共同關心的課題。而佛陀的不欲說法，某一方面而言，應是在思索「如何說」，也就是如何巧用「方便」來引導眾生。

⁸⁸ Monier Monier-Williams, *A Sanskrit- English Dictionary*, p. 215.

⁸⁹ 菩薩以般若慧觀一切法空，而通達諸法空性，此時以般若為前導所起的善巧教化，即為方便。而若離開般若，方便也就不成其為方便。如同所謂的「悲智雙運」，般若重於法空的體證，而方便乃在於度眾的悲行。如此般若與方便、智慧與慈悲，成了大乘思想的核心法義；而此法義的根本精神，就某種面向而言，也和二諦所傳達的思想一致。如長尾雅人也指出，以世俗的名言而說，無非是顯示出對世間大悲之作用，見《中觀と唯識》，頁 173。

⁹⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》，T8, no. 223, p. 345c9-10。此外，在《大般若經》〈初分巧方便品〉也說：「一切法空，皆不可說。如來方便，說為無盡，或說無數，或說無量，或說無邊，或說為空，或說無相，或說無願，或說無作，或說無生，或說無滅，或說離染，或說寂滅，或說涅槃，或說真如，或說法界，或說法性，或說實際。如是等義，皆是如來方便演說……如來甚奇，方便善巧。諸法實相，不可宣說，而為有情方便顯示。」(T6, no. 220, p. 687c6-12)

巧的思想，到了大乘佛法更是大大發揚起來。⁹²

總之，第一義諦之空、涅槃等並不落入世間的名言中，但可由世俗諦的言說方便以助顯此諸法實相。而這樣的假名、俗諦，雖不是勝義諦本身，但卻是領悟勝義諦不可或缺的過程。概括上述所談《中論》的二諦思想，並對照於《中論》之不可說、無所說與假名說等，其立、破之雙面策略，可由下表權作綜合性的理解：

世俗諦	依言待言 (立)	但以「假名說」 (若不依俗諦，不得第一義)	方便(權)
勝義諦	離言絕言 (破)	入空「戲論滅」 (如是性空中，思惟亦不可)	般若(實)

五、龍樹語言策略之動態性特質

前面所歸納的《中論》立破兼施的語言策略，如此立破的語言策略，不同於靜態式、平面式，乃至固著、單一式的語言觀解析進路。就策略之所以為策略，其重視的即是技巧與方法；尤其是技巧、方法的靈動性，而此靈動性即表現在正反與否定的表述中。而倘若談龍樹的語言哲學，僅偏向於靜態性字詞、概念的解析，似乎減損其語言觀的主要特色。因此龍樹的語言哲學除了從解析「二諦」、「假名」、「戲論」等概念著手外，若還能從中掌握其輾轉立破的面

⁹¹ 可作補充的是，就中觀而言，第一義本身固然「不可說」，但要達致不可說的第一義所使用的「破」或「遮詮」，卻仍是可說的，清辨將此可言說的勝義，稱為「隨順勝義」，如《般若燈論釋》云：「為遮彼起等，隨順所說無起等及聞思修慧，皆是第一義。」(T30, no. 1566, p. 125a12-13) 詳可參考安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 175-176 及長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 61-63。以上感謝審查人的提示。

⁹² 因此《中論》的二諦思想，可顯示出龍樹在菩薩道方便化眾上，所作的思考。而在龍樹哲學中，為強調菩薩的方便教導，也區分出不同教化方式和修行道路，如在《大智度論》中，提到世界、各各為人、對治、第一義等四悉檀(*siddhānta*)，作為佛化導眾生之教法的四個範疇。另外，龍樹的《十住毗婆沙論》，又因修行法門根機的不同，分有難行和易行二道，T26, no. 1521, p. 41a27-b6。因此，從二諦、四悉檀等的強調，可知龍樹相當重視「般若」與「方便」的關係。

向，迂迴地既說又不說、既不說又說等，更可得其語言思想的精要處；而本研究即試著從此面向作解析。其中龍樹既立且破的論辯風格，在「四句」中展現即相當明顯：既說有、也說無，既肯定又否定，最後兩者皆非等，即是其中之例。⁹³ 到了後代的嘉祥吉藏，所發展出的「四重二諦」，亦是此層層摧破、輾轉推進的具體展現。⁹⁴

可知，空性雖不可言說，但又不可不藉語言來說，此時靈巧地呈顯與運用，即成為其中的要點；而如此的靈巧性，展示了其動態式（dynamic）的語言認知。於如此動態式的語言認知下，其中有兩個重點，可說是龍樹所要強調的：其一是駕馭語言而不被語言所誤，另一是靈活與無執的語言使用。以下即分述之。

（一）駕馭語言而不被語言所誤

《中論》的無所說、不可說，可說指出了語言的限制；而當宣稱語言有限時，即是對語言之可靠度作懷疑與反省。⁹⁵ 甚至，《中論》除了對語言持保留

⁹³ 如同〈觀法品第十八〉第六頌所說：「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。」（T30, no. 1564, p. 24a1-2）即在緣起性空的理論下，佛陀隨順世俗、或者適應不同眾生，而或說有我、或說無我，最後又說無我無非我，此皆顯示其既立又破之風格。

⁹⁴ 吉藏認為一切說法皆是空、皆是方便教化，人們一旦有所執著，或執為有、或執為空、或執為或空或有等，凡是有所得、有所執，即不是最高境界，因此唯有透過輾轉否定的方式，到達「言亡慮絕」的境地，才能彰顯最高的中道，而展現著一種動態辯證的智慧。如印順法師說：

佛說有為俗，空為真，已恰到好處了。這是第一重二諦，也可說是根本的二諦。但有些人，不得佛說二諦的意趣，別執真俗二諦，不即又不泯，佛這才又說：說有說空是俗諦，非有非空為真諦（第二重二諦）。但這非有非空，是有空相即而泯絕，不是離卻有空，別有什麼非有非空的。如著相而不相即——不得意，佛又不得不說第三重二諦：有，空，非有非空為俗；非有，非空，非非有非非空為真。如不得意，還是無用的。總之，凡言思所及的（落於相對界）是俗；言忘慮絕的是真。

見《佛法是救世之光》，頁 133。相關論點也可見廖明活，《嘉祥吉藏學說》，頁 153-156。

⁹⁵ 如竹村牧男所言：「在中觀思想中，其認為日常的語言表現（或說基於實體論的言

態度外，也可能認為我們的理性、邏輯思維等，未必全然地牢不可破，理性本身也未必如我們想像中那樣理性，⁹⁶ 而足以窮究一切的認識；如面對性空的深邃法義，《中論》以「思惟亦不可」之不可思議作述。

如此的不可說，除了指出語言的有限性，也可以說是拒絕被語言概念所束縛、戲弄，乃至有所蒙蔽。或者，與其說《中論》指出了語言的限制，不如說是對語言採取謹慎的態度，使能善用語言而不被語言所誤。即生活在語言的世界中，雖然藉由語言的表述，得以對此世界有所認識，人與人之間也能有所溝通；但「水能載舟，亦能覆舟」，名言的過度擴張所給予我們的障蔽，使對現象事物遍起執著，以及形成的意識型態與成見、偏見等，亦是潛伏著的。所以，語言所誤之「覆舟」，在於戲論之形成，但相對的，語言駕馭之「載舟」，可透過假名、俗諦的安立，使人由迷轉悟。如此，《中論》戲論的摧破，乃為了使眾生不被語言所誤而能勘除執見；而《中論》假名之安立，是為了使眾生能駕馭語言而善說法要，因此《中論》的立、破，顯示出駕馭語言而不被語言所誤的道理。⁹⁷

總之，語言本身無所謂好壞可言，但若長期依賴、信靠語言，對語言為基礎所成的認知，無所自覺與反省，易於使語言過於膨脹而被其蒙蔽，使人陷在

語表現）本身蘊含著矛盾，因此必須將其解構，才能顯示出最高的真理（勝義諦）。」見竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空——印度佛教的展開》，頁 137。

⁹⁶ 此如鄭學禮所說：「龍樹思想與禪學皆質疑邏輯基本原則的有效性。而禪本身也並非如此不理性，而是理性本身也不如我們想像中那樣理性。」Hsueh-Li Cheng, "Negation, Affirmation, and Zen Logic," p.155。不過，理性不如我們想像中那樣理性，或者理性實際上未必是那麼理性，但在說明理性之不理性時，所用的仍是理性。換言之，是以理性論證理性之不理性；如此，理性究竟還理不理性呢？如果以理性論證理性之不理性是有效的，則理性是不理性的，但弔詭的是，其所用的正是理性的論證方式。如果以理性論證理性之不理性是無效的，則理性還是理性的，但這又說明了理性論證之未必可靠。

⁹⁷ 此外，《中論》二諦的道理，說明不依俗諦則不得第一義，不得第一義則不得涅槃，可知涅槃、第一義是目的，相對於涅槃、第一義之目的，世俗諦如同某種方便的手段，可有助於達成勝義的涅槃彼岸，因此勝義與世俗二諦間也可說是不即不離的。此時語言既是要被捨棄、被超越，同時也要被依靠、被仰賴；語言所示的教法乃是工具，當到達彼岸後「筏」是要放下的，顯示語言文字為悟道的方便法門，而能駕馭語言而不被語言所誤。

名言活動的迷思中。相對的，龍樹《中論》從一般人習以為常的名言運用中跳脫出來，使能善用語言而不被語言所困，由是各自展現出獨到的洞見。

（二）靈活無執的語言運用

動態性語言策略之運用，此動態性象徵某種靈活，而此靈活即含有不黏滯、不執著之意。因此除了駕馭語言而不被語言所誤外，其中可引申的意涵之一，也在於不執著而善用語言，並能善於從正反與否定中活用語言，以方便善巧的方式作宣說（skillful in expression）。而《中論》裡看似詭奇的語句表述，可說是藉由靈巧的語言運用，來傳達深刻的思想，以達到教化、啟迪的目的。尤其整個《中論》以破迷啟悟為核心，面對妄生計執的眾生，其摧破的勁道尤為猛利；而在此同時也有其方便施設之所在，能善用軟、硬以及軟硬兼施等，而達到「調御」的作用。⁹⁸

在重視技巧使用的原則下，《中論》即時時藉由兩兩或否定的方式進行思考，例如《中論·觀法品》裡的四句，即是在緣起性空的貫徹下，為了教化眾生的緣故，既可說有我、也可說無我，既可說實、也可說非實，其間存在著種種不同說法的多元性，乃至有彼此互不一致的現象；然而，此皆可視為空義的顯現與方便說法的手段。而如此處處轉彎，既肯定又否定，某個面向即是靈活無執的展現，使人不執著而善用語言技巧，並在思想上保持開通、活絡。

因為在諸法皆空的觀點下，一切如幻似化；而在空性通貫一切的大前提下，既可說（或不說）有、無、亦有亦無、非有非無等，各種不一致的概念或命題皆可以成立（或不成立）。例如 Murti 所舉的例子：(1) 3 與 4 之間的整數是質數；(2) 3 與 4 之間的整數不是質數。⁹⁹ 由於「3 與 4 之間的整數」並不存在（「空」）；因此，說它是質數，或不是質數，都是沒有意義的，或者都

⁹⁸ 如《雜阿含經》說：「調馬師白佛，世尊是無上調御丈夫，為以幾種方便調御丈夫？佛告聚落主：我亦以三種方便調御丈夫。何等為三？一者一向軟柔，二者一向麤澁，三者柔軟麤澁。」(T2, no. 99, p. 234c3-6)

⁹⁹ 參見 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, p. 147。此處 Murti 主要是藉以說明排中律在中觀學裡並不成立。

不是正確的。即「3 與 4 之間的整數」之前提不成立，結論的真假與否未必是個至關緊要的問題。而《中論》空性的道理也近於此；即以空性智慧為所依的前提下，既可接受任何有無、實非實等概念，也可不接受任何的有無、實非實等概念，此如同《中論》裡既說「滅一切戲論」、「總破一切法」，也談「一切法得成」¹⁰⁰ 之立、破間輾轉運用的模式。

倘若如此，《中論》裡所存在的看似不合常理或相互不一致的論述，即有可理解之處。¹⁰¹ 就佛教思想而言，空性、涅槃是難以傳達的，但在不可說、說不出之餘，基於哲學啟發或宗教度化的理由，以及為展示不可說背後所蘊含的深徹哲理，此時仍是要說。而為了避免黏滯於語言上，於是佛教以特殊的語言表達或思路，來傳達其思想，如從正反、立破間的奇巧運用來進行論述，以富有彈性而不拘泥於固定的形式，來解消概念上的執著，或思想上的盲點，而有近於詭辭的表述方式。

可知，中觀學為了破除人根深蒂固的成見或意識型態，採用了多元的方法來進行摧破；而諸多詭奇的語句表述，都可視為空性義理的展現及教化眾生的方便。凡是在緣起性空的理論原則下，帶領眾生破迷啟悟、捨離執著，都是中

¹⁰⁰ 以上三句引文，分別見：《中論·觀涅槃品第二十五》，T30, no. 1564, p. 36b2；《中論·觀因緣品》之青目釋文，T30, no. 1564, p. 1c14；《中論·觀四諦品第二十四》，T30, no. 1564, p. 33a22。

¹⁰¹ 於此技巧的應用下，使得《中論》裡，表面上有些看似不一致的語句，由此可推知兩者有著獨特的論理方式。如《中論·觀行品第十三》第七頌說：「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法。」（T30, no. 1564, p. 18c7-8）直覺而言，當認為一切不空時，則是否認空的存在，反之亦然；但就龍樹而言，乃是因為不空所以才說空，而且倘若沒有不空，此時空亦不復存。意即：在不空時說空，而也在不空無有時而認為無所謂的空。如此，兩個看似矛盾的概念，同在一個語句中並存。同樣地，如「因淨有不淨，是故無不淨」及「因不淨有淨，是故無有淨」等，表面上看似不一致的命題，也成為《中論》論述的特色之一（以上二句分別見《中論·觀顛倒品》，T30, no. 1564, p. 31b25, 29。關於這種看似弔詭的語句，在《中論》的論破過程中不時出現，如「已去無有去」、「去者則不去」、「見不能有見」、「住法亦不住」、「異中無異相」等，皆是其例。此數句引文依序見於：《中論·觀去來品第二》，T30, no. 1564, pp. 3c8, 4a28；《中論·觀六情品第三》，T30, no. 1564, p. 6a24；《中論·觀三相品第七》，T30, no. 1564, p. 11a28；《中論·觀合品第十四》，T30, no. 1564, p. 19b25。

觀學的方法，也是佛教所著重的策略與方法。¹⁰² 影響所及，諸多荒謬的論調，或者離經叛道的主張，也在後代發揚起來。如深受佛、道影響的中國禪宗，其「呵佛罵祖」等公案及詭譎的表述，也是在打破一切取著。¹⁰³ 而此皆顯示了東方非線性的思維（non-linear），以及表面上未必合乎邏輯的思維運作；以法無定法、可道非道等形式，來展現其深刻的智慧。¹⁰⁴

總之，中觀學詭奇式的語言表述，使在觀念、見解上帶來引導之作用；而一切智慧型態的哲思，多少帶有如此相似之特點，¹⁰⁵ 得以促成思想上轉化、

¹⁰² 如鄭學禮所言：「嚴格地說來，三論宗沒有自己獨特的哲學方法。……在三論宗看來，任何哲學方法只有實用價值，而無絕對無誤的真理價值，凡能用來除去知性與感性執著的及幫人從獨斷迷誤中解放出來的都可採用，如佛陀的善巧方便，三論宗隨機運用他人方法使有情眾生自認錯誤而不再固執己見！」見鄭學禮，〈三論宗之哲學方法〉，頁 175。

¹⁰³ 根據鈴木大拙的看法，非邏輯之禪（Illogical Zen），乃源自中觀佛教之影響。參見 D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, pp. 58-65。再者，禪宗的「弔詭」，曾是熱門討論議題，成中英曾在中國哲學期刊發表“On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes,” pp. 77-102，之後引起頗為熱烈的討論。討論禪宗特殊的語言表現手法，中文可參考楊惠南，〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉，頁 139-153。

¹⁰⁴ 此非線性、非邏輯的表述與運思方式，可說是東方哲學一大特點，而且似乎只在東方哲學中存在著。如《老子》說：「為無為，事無事，味無味」（六十三章）、「知者不言，言者不知」（五十六章）、「柔弱勝剛強」（三十六章）等，及《莊子·知北遊》之「道在屎溺」等，乃至佛教「生死即涅槃」、「淫怒癡性即是解脫」、「見佛殺佛」等，在西方直線式的思維傳統中，似乎難以成立。如我們說見基督殺基督，呵罵耶穌、上帝等思想和作為，恐在西方會被視為大逆不道，但這在中國哲學的傳統中並不陌生。上述引文，《老子》引自陳鼓應，《老子註譯及評介》，頁 306、280、205；《莊子》有關「道惡乎在」之對話，參見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 749-750；佛教部分引文，可分別參見《中論·觀縛解品》之青目釋文（T30, no. 1564, p. 21b18）、《維摩經玄疏》（T38, no. 1777, p. 520a1-2）及《密菴和尚語錄》（T47, no. 1999, p. 979b23）。

¹⁰⁵ 如《聖經·路加福音》第十四章說：「凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。」此形式與《老子》的「既以為人己愈有，既以與人己愈多」（八十一章）相似（陳鼓應，《老子註譯及評介》，頁 361）。此外，《聖經·馬可福音》四十四章說：「誰願為首，就必作眾人的僕人」，以及《聖經·馬可福音》第九章說：「若有人願意作首先的，他必做眾人末後的，作眾人的用人。」在佛教中也有「欲為佛門龍象，先作眾生牛馬」的說法。以上《聖經》章句，分別引自《中英聖經》之：〈路加福音〉14:11，頁 1299；〈馬可福音〉10:44，頁 1259；〈馬可福音〉9:35，頁 1257。

啟發的效果。到了後期禪宗發展，更有所謂「開口便錯」、「動念即乖」等思想；而這些詭譎的表述，不外是要打破一般人習以為常的概念執取。尤其對一個悟道的聖者來說，心中已沒有執取，也因為沒有取著，所以能自在、自然地直接作回應；其既可從容地使用日常、形上之語言，也可以保持默然，既說又不說、或動或靜，而不拘泥於任何形式。¹⁰⁶

六、結論

以上從漢譯《中論》「說」字作線索，從「說」、「不說」、「不欲說」、「不可說」、「無所說」、「假名說」等探究龍樹語言策略之思想。¹⁰⁷ 首先從佛之默然不欲說法分析起，說明佛的不欲說法有兩個前提、背景：一是法義甚深，另一是眾生根機不足；對此，《中論》顯示出「破」、「立」之兩手策略或兩面手法。在破的面向上，以不說、不可說來作遮遣，以破除眾生慣性之偏執；即凡事可說、可言詮認知的，皆在揚棄的行列，而最終達戲論滅、無所說的目的。但就另一方面而言，《中論》雖摧破一切，但亦有所安立，如「俗諦」、「假名」等概念的強調，即是空義下引導眾生所行的方便。如此，《中論》的「緣起性空」，猶如一把利刃的兩面，在此洞觀下，一切皆空不可說，故遮除一切；但也正因為空，「一切法得成」，所以也安立一切。因此《中論》之緣起性空不僅廣破一切戲論，而且也施設世間假名、俗諦，展示既破且立、既立又破

¹⁰⁶ 可參考 Hsueh-Li Cheng, "Truth, Language and communication in Zen Buddhism," p. 66。

¹⁰⁷ 除《中論》外，龍樹在其它著作中，亦展示其語言思想，值得注意。如《迴諍論》中記載正理學派之質疑：「若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體？」（T32, no. 1631, p. 13b28-29）對於如此之問難，龍樹辯證式地回應說：正因為言語是空，所以其才能有所遮。龍樹《迴諍論》長行說：「若法一切皆因緣生，則一切法皆無自體。……以無自體，故得言空。如是，我語亦因緣生。若因緣生，則無自體；以無自體，故得言空；以一切法因緣生者，自體皆空。……如是！如是！我語因緣和合而生，如是得言無有自體。若無自體，如是得言無自體成。如是，空語世間受用。是故汝言無自體故汝語亦空，則不能遮諸法自體，是義不然。」（T32, no. 1631, p. 18a5-20）龍樹在《迴諍論》中指出，語言的功用不過是以一個幻化不實，來指出另一個幻化不實，藉幻化來遮止幻化，其中的一切皆是幻化。（T32, no. 1631, p. 18a21-22）

的佛法大意。可知，一切法在空義觀照下，皆為權說、虛說；無論如何地說，或說、或不說，都可視為是空觀下動態式方便權宜的展現。

引用文獻

佛教藏經

- 《長阿含經》。T1, no. 1。(CBETA 電子佛典集成，以下所列藏經皆同)
《中阿含經》。T1, no. 26。
《雜阿含經》。T2, no. 99。
《增一阿含經》。T2, no. 125。
《大般若波羅蜜多經》。T07, no. 220。
《放光般若經》。T8, no. 221。
《摩訶般若波羅蜜經》。T8, no. 223。
《金剛般若波羅蜜經》。T08, no. 235。
《妙法蓮華經》。T9, no. 262。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
《維摩詰所說經》。T14, no. 475。
《思益梵天所問經》。T15, no. 586。
《大佛頂首楞嚴經》。T19, no. 945。
《大智度論》。T25, no. 1509。
《十住毗婆沙論》。T26, no. 1521。
《中論》。T30, no. 1564。
《般若燈論》。T30, no. 1566。
《十二門論》。T30, no. 1568。
《迴諍論》。T32, no. 1631。
《成實論》。T32, no. 1646。
《維摩經玄疏》。T38, no. 1777。
《中觀論疏》。T42, no. 1824。
《三論玄義》。T45, no. 1852。
《二諦義》。T45, no. 1854。
《大乘起信論》。T46, no. 1666。
《摩訶止觀》。T46, no. 1911。
《密菴和尚語錄》。T47, no. 1999。
《古尊宿語錄》。X68, no. 1315。

中日文專書、論文

- 安井廣濟（1979）。《中觀思想の研究》。京都：法藏館書店。
- 江島惠教（1980）。《中觀思想の展開：Bhāvaviveka 研究》。東京：春秋社。
- 竹村牧男（2003）。《覺與空——印度佛教的展開》。蔡伯郎譯。臺北：東大出版社。
- 呂澂（1986）。《中國佛學思想概論》。臺北：天華出版社。
- 長尾雅人（1977）。《中觀と唯識》。東京：岩波書店。
- 梅爾康·愛科爾（Eckel, Malcolm D.）（1985）。〈清辨與早期中觀學派之語言理論〉（“*Bhāvaviveka and the early Mādhyamika theories of language*”）。大容譯。《諦觀佛學研究雜誌》24。頁 28-49。
- 郭慶藩（1968）。《莊子集釋》。臺北：世界書局。
- 陳鼓應（1987）。《老子註譯及評介》。香港：中華書局。
- 楊惠南（1986）。〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉。《台灣大學哲學論評》9。頁 139-153。
- 萬金川（1995）。《龍樹的語言概念》。南投：正觀雜誌社。
- 萬金川（1998a）。《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉。
- 萬金川（1998b）。《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》。南投：正觀雜誌社。
- 聖書書房（2005）。《中英聖經》（和合本 & New International Version）。科泉市：聖書書房。
- 廖明活（1985）。《嘉祥吉藏學說》。臺北：學生書局。
- 蔡耀明（2006）。〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉。《台灣大學哲學論評》32（10月）。頁 115-166。
- 鄭學禮（1991）。〈三論宗之哲學方法〉。《台灣大學哲學論評》14。頁 169-188。
- 嚴瑋泓（2006）。〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經、第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉。《中華佛學研究》10（3月）。頁 43-70。
- 釋印順（1992a）。《佛法是救世之光》。新竹：正聞出版社。
- 釋印順（1992b）。《空之探究》。新竹：正聞出版社。
- 釋印順（2000a）。《中觀今論》。新竹：正聞出版社。
- 釋印順（2000b）。《中觀論頌講記》。新竹：正聞出版社。
- 釋印順（2000c）。《成佛之道》。新竹：正聞出版社。

西文專書、論文

- Anderson, Tyson. 1985. "Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox." *Philosophy East and West* 35.2, pp. 157-169.
- Cheng, Chung-ying. 1973. "On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes." *Journal of Chinese Philosophy*. V. 1, pp. 77-102.
- Cheng, Hsueh-Li. 1991. *Exploring Zen*. New York: Peter Lang Pub Inc.
- de Cea, Abraham Velez. 2005. "Emptiness in the Pali Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy." *Philosophy East and West* 55.4 (October), pp.507-528.
- Gomez, Luis O. 1976. "Proto-Madhyamika in the Pali Canon." *Philosophy East and West* 26.2, pp. 137-165.
- Gudmunsen, Chris. 1977. *Wittgenstein and Buddhism*. New York: Barnes and Noble Books.
- Inada, K. K. 1970. *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Eassay*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Kalupahana, D. J. 1980. "The Early Buddhist Notion of the Middle Path." *Journal of Chinese Philosophy* 7, pp.73-90.
- Kalupahana, D. J. 1986. *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York Press.
- Matilal, B. K. 1971. *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Netherlands: Mouton & Co. N. V. Publishers, pp. 151-152.
- Monier-Williams, S. M. 1999. *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Murti, T. R. V. 1955. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Robinson, R. H. 1957. "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System." *Philosophy East and West* 6.4, pp.291-308.
- Robinson, R. H. 1967. *Early Madhyamika in India and China*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Sprung, Mervyn. 1977. "Non-cognitive Language in Mādhyamika Buddhism (1)." Edited by L. Kawamura. *Buddhist thought and Asian civilization*, pp. 241-253.
- Sprung, Mervyn. 1979. *Lucid Exposition of the Middle Way*. Boulder: Prajna Press.
- Streng, Frederick. 1967. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. New York: Abington.
- Suzuki, D. T. 1964. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.

- Thurman, Robert. 1980. "Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem." *Philosophy East and West* 30.3, pp. 321-337.
- Tuck, Andrew. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of the Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.
- Wayman, Alex. 1984. "Two Traditions of India—Truth and Silence." In *Buddhist Insight*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 369-389.
- Williams, Paul. 1980. "Some Aspects of Language and Construction in the *Mādhyamaka*." *Journal of Indian Philosophy* 8, pp. 1-45.

A Philosophical Interpretation of Nāgārjuna's Linguistic Strategy

With Special Focus on the Term “Speak” (*shuo*) in the
Chinese Version of the *Mūlamadhyamakārikā*

Kent Lin

Assistant Professor, Institute of Religion and Culture
Buddhist Tzu Chi University

Abstract

This article takes various expressions using the Chinese term “speak” (*shuo*) as the basis for its investigation of Nāgārjuna’s linguistic strategy. These include speak, unspeakable, unspoken, and spoken by *prajñapti* in the Chinese version of the *Mūlamadhyamakārikā*. I first point out the two background causes that make the Buddha withdraw from preaching and remain in silence: the profundity of the Dharma and the limits of people’s capacities. In response, the *Mūlamadhyamakārikā* seems to reveal a two-sided strategy, i.e., confirmation and negation. On the one hand, it emphasizes the unspeakable to get rid of people’s attachment, until at last all *prapañcas* have ceased, and one arrives at the unspoken. On the other hand, *Mūlamadhyamakārikā* positively approves of the conventional truth and *prajñapti* to express that conventional linguistic cognition is necessary. The *Mūlamadhyamakārikā*’s theory of *pratītya-samutpāda* and *śūnyatā*, therefore, reveal double the aspects of negation and confirmation in Buddhist Philosophy and lead people to the way of nirvāṇa.

Keywords: linguistic strategy; unspeakable; unspoken; spoken by *prajñapti*;
confirmation and negation