

中華佛學研究 第二期 頁 299 ~ 311 (民國八十七年) ,

臺北：中華佛學研究所

Chung-Hwa Buddhist Studies, No.2, pp.299 ~ 311 (1998)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

# 從佛教的語言思想發展

## 看僧肇之假名觀

元弼聖

中國文化大學哲學研究所

### 提要

一般的觀點來說，人們的思惟必先經過語言才表現，而且語言必具有其所指示的對象。所以在印度，為了究明語言與對象之間的必然關係，像「正論派」肯定知識（語言）是客觀的顯示——「名實相應」。但佛教對語言的基本思想是，自從《般若經》以來，都認為一切分別是由於語言表現而有的，而這樣被語言表現出來的東西，是虛構而無實體性的。於是經中主張所謂「一切事物都是空的」（sarvadharmā's `suunyaa.h，一切法空）。

本文主要討論在整個佛學發展中，對於語言之概念如何發展下去，其次則深討僧肇如何繼承般若中觀思想，而論証自己的「假名觀」。

關鍵詞：1.佛教 2.語言 3.語言思想 4.語言概念 5.僧肇 6.假名。

## 【前言】

佛教對語言的基本思想是，自從《般若經》以來，都認為一切分別是由於語言表現而有的，而這樣被語言表現出來的東西，是虛構而無實體性的。於是經中主張所謂「一切事物都是空的」（sarvadharmāḥ śūnyāḥ，一切法空）。龍樹的哲學受到般若經典的這種思想，所以龍樹也說任何名稱（nāma）或語詞（śabda）都只是一個不函蘊客觀指涉的描述，而為「言語」所指述的對象也只是被虛構的東西，亦即只是「言語的假構」（prapañca，虛論）。基於這種觀點，龍樹認為透過「言語」並不能使我們把握到任何真實事物。

但外道或佛教內的異論者們認為，如果「一切事物都是空的」，那麼苦集的世間法和滅道的出世間法亦是空的，其後果豈不在倫理行為與修道實踐上造成善惡不分，所以斷說「一切事物都是空的」，這種思想的後果必然使得倫理乃至宗教上的一切失去了依歸，而墮入虛無主義，故主張「言語」必須具有相應實在物——「名實相應」。

僧肇認為一切法只是虛假的稱號，不是真實的存在，故云..「諸法假號不真」。1 又云..「故知萬物非真，假號久矣。」2 這是僧肇由萬物緣起性空之論旨來論證，一切萬物之所以不真，而且，因萬物不真，故其所具有之名稱亦即是人們用來區別差別事物之假號而已。如此可見，僧肇把「不真」與「假名有」都放在同樣的層面，以此發揮一切諸法性空之義。但僧肇《不真空論》中，以「假名」( praj~napti ) 來顯明性空之義理，此並不是僧肇個人特別使用之論證方式，而是由整個佛理的發展看來，其論證方式亦是繼承從原始到大乘經典中所顯示的假名觀，而據於此進一步發展而論之。故以下，首先簡單地考察在整個佛學發展中，對於語言之概念如何發展下去；其次則深討僧肇「假名觀」之論證及其內涵之意義。

## 第一節 從佛教思想發展中所見的語言概念

### 一、原始佛教的語言概念

一般的觀點來說，人們的思惟必先經過語言才表現，而且語言必具有其所指示的對象。在印度，為了究明語言與對象之間的必然關係，像「正論派」主張以知識、推論、比較、聖知識等為真知識之來源，他們肯定知識( 語言 ) 是客觀的顯示。3 在佛教正與「正論派」相反，否定語言

與其對象間的必然關係，但這並不表示佛教連語言之機能也完全否定掉，因為佛教一直為了方便就使用之。

佛教對於語言與其對象之間關係，認為各各的語言並不具有任何自立存在的本體，因為，所謂本體就意謂一切概念在外界必俱有固定意義的對應物。然，在原始佛教從「無我」之觀點上，就否定一切概念俱有其所指涉對象的實際存在性。

若在《阿含經》中尋找原始佛教之這種觀點，則在緣起的無常、無我說中，可見其端緒。即，《中阿含經》中云..

識有緣則生，無緣則滅。識隨所緣生。即彼緣說，緣眼色生識，生識已說眼識。如是耳鼻舌身，緣意法生識，生識已說意識。猶言，如火隨所緣生，即彼緣說，緣木生火，說木火也。緣草糞聚火，說草糞聚火。<sup>4</sup>

這段經文要表現之是緣起法。但若以此段為中心，而討論緣起之「意謂」，恐有許多之爭論。<sup>5</sup>可是，無論如何，在上經文可見到佛陀之緣起無常、無我思想，本人以下就由此佛陀的無常、無我思想而推論佛陀之語言觀。

首先，在上段文中，與本節的論題有關的是「生識已說眼識」、「生識已說意識」等語句。即，這語句意謂「已說」是生起「識」的結果，而所謂「識」（vij~naana），在經中是指概念（「相」）之分別作用。6 因此，在此中所云「已說」，可說是由分別識而生起之各種「名稱」。所以，據此就解釋上經文，則說「木火」、「草糞聚火」等名稱是，我們的主觀（根）把客觀對象（境）彼此相緣而生之「木火」、「草糞聚火」，分別認識之結果。故在這經典中主要說的是，從緣生之觀點看，這些名稱（「識」）是依於「根」與「境」的相對觀念，所以只是暫時給它們施設而已，而不具有絕對獨立的實體，因此不要執著。

講到此，本人不得不承認，在上述之論証是，偏於以「相依相資相關」之解釋方法來說明整個緣起法。7 則，所謂「識」（名稱），是依主觀（根）與客觀（境）相關而起之相對概念，故它們不具有絕對獨立的實體。

但，由另一「時間因果關係」之方法來解釋整個緣起法 8，則上述之認識之內容（概念）是依主觀的種種欲求而構成之分別知。有關這點，在《雜阿含經》云..

有喜、有貪，則識住增長。識住增長，故入於名色。9

亦云..

若有思量、有妄想，則有使攀緣識住。有攀緣識住，故入於名色。10

由上引用的兩段經文看，我們分別事物之起點是認識主觀具有的種種欲求（或意欲）之發動。即，我們認識的內容（概念）是此種種欲求發動的時候，使其欲求所相應的客觀要素（即客觀之一切法：名色）對象化而構成之內容。換言之，所謂認識對象是依認識主觀的種種欲求之相應時才成立，而此之前只是對象化契而已。

在上述之兩種解釋之可能性，本是佛陀之緣起說如何說明之問題，而且現在的種種詮釋看法，還有很多爭論之處。但無論如何，不能否認在上所引用之一些經典皆主要說，佛陀之緣起說中顯明著無常、無我之思想。故本人亦以佛陀的無我說為其敘述之根據，而簡單地考察過佛陀的言名觀。即，由緣起無我之觀點言，我們所得之一切識（名稱）是，把事物分別化、規定化之結果，它們是無常、無我，故其中無有絕對獨立的實體。

## 二、阿毘達磨佛教的語言概念（以「說一切有部」為中心）

以「說一切有部」為代表的阿毘達磨哲學之特徵是，注重思辨、分析，結果帶有肯定客觀實在的思想傾向。即，他們把佛教所言之一切存在範圍（五蘊、十二處、十八界、有為、無為等）嚴格地分析，而經過這過程，最後導出了存在的窮極要素，稱之為「五位七十五法」。因此，所

謂「一切有」不是指人類宇宙的一切事物，只是指他們所肯定的這「五位七十五法」的範圍。11

「說一切有部」(以後稱為「有部」)追求這種分析之根本動機是甚麼？這即是他們為了論証一切自我的否定。則，他們經過一切存在的分析中，導出一個結論；具有人格要素的自我亦無被包含著他們最後達到的窮極要素中。

「有部」雖然由此論証佛教的無我說，但他們最後亦提出另一實在的存在，所以他們在認識論上始終堅持一種稱為「直接地實在論」12 立場。故，本人以後就以有部的這種特色為中心，而要考察有關「有部」的語言概念。在《阿毘達磨識身足論》云..

苾芻了別，了別故名為識。何所了別。謂了別色，了別聲香味觸法。……  
苾芻由彼彼因，由彼彼緣，發生於識。識既生已墮彼彼數。由眼及色發生於識，識既生已墮眼識數。由耳鼻舌身意及法發生於識，識既已墮意識數。……若汝說言無所緣心決定是有，則不應言謂契經中世尊善語善詞善說。13

此《阿毘達磨識身足論》的要旨是，對於「無所緣心」決定是有之主張，而反駁地說所謂識必有「所依」(根)與「所緣」(境)，才稱為「識」，故若說「無所緣心」是一定有，則不應世尊之道理。「有部」之這個說

法，正與在前《阿含經》所言“「所緣」（認識之對象：境）是依「所依」（認識之主觀：根）的種種欲求（或意欲）之相應時才成立，而此之前只是對象化契機而已”相反。即，「有部」認為所謂「識」之成立處必有「所緣」之實在，而若沒有「所緣」之實在，則不能生起我們之認識。

本人在前節，引用《中阿含經》之時候曾提過，此經文之要旨。即，所謂識（「得了名稱」）是認識主觀與對象彼此緣而生起之分別作用，故其沒有獨立的自性。「有部」也要主張「識」的無自性，但「有部」主張「識」的無我，亦同時意謂著「所緣」的實在。換言之，他們認為一切名稱（「識」）是依「所緣」之實在而起，因此由「有部」之這個觀點而說，「所緣」的實在，是識無我成立之根據。

以上從有部主張無「無所緣心」的這個論証形式看來，他們之哲學並不是為了論証「有」的實在而言「有」，而是他們也亦為了解釋佛陀的「無我說」而言之，結果他們只論証一切分別認識（概念、名稱）沒有實在性，但卻因此亦導出「所緣」（認識之客觀對象：法）之實在性，於是主張「我空法有」之說。

有部的這種「我空法有」之思想，到了以龍樹為中心之般若中觀思想之出現就受到辛辣地批判，但其思想亦是般若中觀思想興起要因之一，故



不能說它與大乘佛教完全無關之思想。在下就要討論般若中觀思想如何批判阿毘達磨佛教思想，而建立自己的語言概念。

### 三、大乘佛教的語言概念（以龍樹為中心）

據在前述的「有部」哲學，所謂「五位七十五法」是不能容許任何分析而再分離之極微。「有部」由此點而推論說：它們只具有跟別的本體差別之唯一作用，而對自己本身來說，不具有任何不分之唯一本體，故它們是「實在」。再說，若具有二個以上之本體和作用，則它不是「實在」。

「有部」由此思考方式進一步主張，事物的本體是通過去、現在、未來而恆常地存在的不變的實體，故主張三世實有之說。他們論證這一問題時，採取體、用分別的方法，認為法體是三世俱存，法用則是現在才有。無體即無用。沒有過去的體，就沒有現在的法，更沒有現在的用。現在是過去的繼承，同樣，未來又是現在的延續。14

龍樹在《中論、觀六情品》中，對於有部的這種思考方式質問..

是眼則不能，自見其己體。若不能自見，云何見餘物。15

自古一來的學者都肯認，龍樹的哲學思想是受到般若經典的啟發與鼓舞，而般若經典的根本思想，無疑的，乃是經中所強調的所謂「一切事物都是空的」（sarvadharmā's `suunyā.h，一切法空）這種主張。

般若經典在這種根本思想之下極力否認語言可以是指涉或代表外在事物的功能。

龍樹在這裏所要批判的，是像「有部」以兩個概念來解釋一個事實的思考方式。即，他認為，如果把一事實區別為本體(自性)與現象(變化、作用)，則此中必有矛盾生起。因為現象(變化、作用)不是本體，而本體又與現象對立。故他說，

若法有本體，則它便不能變成異相作用；亦若有變化之作用，則它不能成為本體。再說，若說變化，則這只是本體的否定；亦若說本體，則這只是變化的否定而已。故此兩者必有互相矛盾生起。龍樹如此推出認識的主體與客體之間不能設定本體的實在。

這作用與本體(自性)的關係，在龍樹看來，本質上是語言問題。因此，若依上述龍樹之論證形式以及本體的定義來適用於語言與其對象之間的關係，亦可否定它們間的必然關係。譬如，說A是長的時候，這個定義不能適用別的B或C等，因為，按照「有部」對於「實體」之定義來說，說「長」這一詞具有獨立的本體，則它只適用於一個東西才對。但實在當我們說某一東西A是長時，乃意指A是對於另一東西來說是長的，A實具有長與短兩個性質，故它是不能作為單一長或短的本體而存

在。如此可知，在我們可施設的一切語言與其對象之關係中，不可找到一實體義，所以它們之間不可得到一致的東西。

以上，經由龍樹對於阿毘達磨的實體觀否定，而試論一連有關龍樹的語言觀。那麼，龍樹在這裡將要導治的是什麼？這個問題必歸納於他的哲學的目的。在龍樹看來，定義與被定義的東西，以及語言與其對相，此兩者關係，是最基本的課題，而且能適用於一切。因為，一切都是語言的對相，故它們皆必能在語言的關係中表現出來。從龍樹的整個哲學內容看，他對於這兩者關係中，要告訴的是；語言是虛構的，它並不具有它所表示的對象的本體，而是「空」的。16

他在《中論、觀法品》中云..

業煩惱滅故，名之為解脫。業煩惱非實，入空戲論滅。17

諸法實相者，心行言語斷。無生亦無滅，寂滅如涅槃。18

他認為我們的一切煩惱及分別知皆根據於語言的虛構（戲論）而產生之。他在這裏繼承原始佛教的無我說而言，在語言範圍內了解的一切知，不能保證它們的客觀地正確性，因為，在語言及其對象的關係中，不能找出任何實體義，不可得到任何一致性。故，龍樹主張要知（得）

諸法實相，必寂滅一切心行（執著）及語言，則其寂滅是不滅不生、不斷不常、不一不異、不來不去的世界，亦就是涅槃。19

## 第二節 僧肇的假名觀

所謂「假名」一詞，梵文作 *prajñapti*，中文直譯為「假施設」，意譯為「假名」，音譯為「波羅聶提」。20

這語詞即意謂，一切的緣起現象皆在不斷地變化中，所以，我們以概念而表現像這樣之現象，而這只是我們把它們分別化、規定化而已。換言之，我們所謂之名稱，皆是依緣而起之分別、規定之產物，皆是依緣而起之相對概念（名稱），而其本身並沒有任何常住、不變、獨立之存在性，故以此稱為「假名」。

「假名」一詞可說是般若經所共許的，然專門來介紹「假名」這一概念之種種問題，蓋到了大品經之出現，才加以明確而較有嚴整之解釋及使用。21 即，提出了「法假施設」、「受假施設」、「名假施設」等三假。22 若以大品般若經為基礎來加以考察，則「假名」一詞所涵蓋的範圍至少可以歸納為下述五個範疇。23

( 1 ) 所有構成宇宙人生的基本元素，包括五蘊、十二入、十八界等，「皆和合故有，但以世間名字故說」，經中稱此為「法假施設」，這是假名的第一個範疇；

( 2 ) 所有由上述基本元素所構成的複合事物，諸如山河草木鳥獸蟲魚等，「是和合故有，但以名字故說」，經中稱此為「受假施設」這是假名的第二個範疇；

( 3 ) 所有稱述宇宙人生的能成之因（即法假施設）與所成之果（即受假施設）的詞語與命題，「名字是因緣和合作法，但以分別憶想假名說」，經中稱此為「名字假施設」，這是假名的第三個範疇；

( 4 ) 所有觀察宇宙人生的內在因果秩序與「空性」相應的詞語與命題，「但有名字故謂為空」，這是假名的第四個範疇；

( 5 ) 所有由上述範疇中而導向空性，乃至人格化的精神發展歷程，「般若波羅密、菩薩、菩薩名字亦如是，皆和合故有，但以名字故說」，這是假名的第五個範疇。

在僧肇《不真空論》中，對「假名」一詞之界與意義，並無如小品經精詳之規定。然僧肇在論中顯示的「名實無當」之論證，可以說是明確地表現了，從原始佛教到大乘佛教對語言觀中所要彰顯的核心意義。即，

僧肇為了論證名言與物之間沒有互相指涉之實質內容（實），而試圖從兩個立場來述之..

（ 1 ）夫以物物於物，則所物而可物。以物物非物，故雖物而非物。是以物不即名而就實，名不即物而履真。然則真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉。24

（ 2 ）夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也。名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名，名實無當，萬物安在。25

依上述引用文而就有如下之圖：

（ 1 ）從物之「名」來認識「物」→結果：物無當名之實，物不即名而就實，故非物。

（ 2 ）從「物」來推求其「名」→結果：名無得物之功，名不即物而履真，故非名。

從這兩方面的立場得知：一切現象皆假號不真，故真諦獨靜於名教之外。

就，從( 1 )方面來說，藉物之名言以識物，則物沒有與其名言相當的內容本質( 實 )。例如，以物之名強加於「非物」( 即，幻化人、龜毛兔角等不存在於現時界，而只存在於名言中的物 )，那麼，這非物雖然可被加上名言，但仍然不是物。由此可知，物不是由於它有了物之名就符合於它的實( 「物不即名而就實」 )，故是「名實無當」也。

其次，就( 2 )方面來說，由物以識名，則名言不能獲得其所指涉之物的功能。例如說名言能具有如其所指涉之物的功能，那末，當我們發出「火」的聲音時，口唇當在燃燒了；又當我們發出「壺」的聲音時，口當變成一盃狀了。但實際上並沒

有這樣的事。由此可知，名言概念不能反應其所指涉之「物」之內容( 「名不即物

而履真」 )，因此，「名」與「物」之實是互不相當的。

僧肇如此主張「名」與「物」之實互不相當，這也是繼承龍樹對於阿毘達磨實體觀的否定，而認為凡主張名實相應之人，他們顯然是先肯定了客觀世界具有它的恆定性，足以提供各名言世界一個確定的內容與定義。他們據此而主張凡所有的名言都是有所指涉的，也就是任何一個名言都有一個與它相應的實物。於是，僧肇對於這名實相應的看法，如上述從兩種方向來論證名實互不相之處。

在上面提出的這兩種方向之論證中，亦可見僧肇在其論中要彰顯「不真即空」、「即萬物之自虛」的立場。即，僧肇在一方面說，我們所見的「物」沒有名言虛構中，所執以為實的自性，所以物不會因為名言的賦與，而改變自身原來無自性的狀態，它不會因名言而成有自性；亦一方面說，「名言」本身也不足以指涉任何的外物。因為，從名言產生的背景來看，它根本是人心虛構出來的，所以，此時雖然希望能說明事物的真象，但卻無法指涉實象的層面。如此，物無相當於其名言之實際事物，名言亦無法具有所指涉之物之功能，故「名」與「實」均為「空」，因此萬物無所謂存在，既然事物無所謂存在，則彼此即無差異。於是，僧肇在論中亦站在緣生無自性的事物本身無有彼此的差別立場，來說明名言本身的虛假性及其所指涉之物沒有任何意義，僧肇云..

故中觀 26 云：『物無彼此，而人以此為此，以彼為彼；彼亦以此為彼，以彼為此』。此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。即悟彼此之非有，有何物而可有哉。27

依僧肇，在現象種種有之彼此之分，那是由於人的妄心而起，所以事實上「彼」與「此」，本身並沒有任何名言概念，故不能由一個固定的名來決定。然迷惑之人卻認定「彼」與「此」有其差別。實則，「彼」與



「此」原本不能說是「有」，惑者之見亦不可說是「無」。由是而知事物沒有彼此之對立，事物既無分別對立，故為「空」。

由上述可知，僧肇對「名」與「物」之間無實當之論證，其論證之基本立場乃是緣起性空。即，僧肇從「名實不當」的論證中導出之「假名」一詞，乃基於「緣生無自性的事物本身空」之立場，而一指緣起之事實，一指空。再者，僧肇首先揭示現象界係「有」，亦即承認事物之存在性（肯定「假名」事物存在的價值），然此存在或事物，皆如幻不真，所以不能以一個固定的名稱來決定，因此終歸於「非有」「非無」，不落有無兩端，稱為「中道」。

### 【結 論】

以上本章考察過一連有關佛教對語言概念如何之問題，以及僧肇之假名觀。若再分本章所言，則述如下：

（ 1 ）從原始佛教的語言觀中得知：由佛陀言緣起無我、無常之觀點上看，我們所得之一切識（名稱），是把事物分別化、規定化之結果，故其中無有絕對的實體。

（ 2 ）從阿毘達摩佛教的語言觀中得知：「有部」也為了論證佛陀之緣起無我說，所以試圖把佛教所言之一切存在範圍，然他們只論證一切分

別識 ( 名稱 ) 沒有實在性，但由此卻導出法 ( 認識之客觀現象 ) 之實在性。

( 3 ) 從龍樹的語言觀中得知：由龍樹對「有部」之實體觀的否定，而推論去語言與其對象之間無法設定必然之關係性，故語言與其所表示的對象是「空」的。

( 4 ) 從僧肇之假名觀中得知：僧肇基於般若空觀立場，而從兩方面來論證名與物之間沒有互相指涉之實質內容 ( 「實」 ) ，其論旨是：一指緣起之事實；一指空。因此主張「名實無當」之本意，亦在「不真即空」、「即萬物自虛」也。

1 《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二下。

2 《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二下。

3 參見李志夫老師譯《印度哲學導論》，頁一八一。

4 見《中阿含》嚩帝經第十，《大正藏》一，頁七六七上。

5 在這裏「意謂」，實引用於傅偉勳先生之語。傅先生在《從創造的詮釋學到大乘佛學》一書中云..「做為一般方法論的創造的詮釋學，共分五個辯証的層次，……」傅先生在這裏提出的五個層次是：( 1 ) 「實

謂」(2)「意謂」(3)「蘊謂」(4)「當謂」(5)「必謂」。

其中，第二層次之「意謂」是指「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」(“What did the original thinker intend or mean to say?”)。參見傅偉勳上書之頁十。

傅先生另在《佛教思想的現代探索》一書中，就利用這五個層次來探討緣起思想之詮釋問題。在這裏他討論有關緣起思想的「意謂」究竟為何之時候，曾介紹日本之兩派。第一派是依照部派佛教以來的傳統詮釋，認為十二緣起乃係時間前後因果關係的說明。

即，他們基本上依順部派佛教的三世兩種因果業感緣起之說乃至唯識論的阿賴耶緣起之說，強調心理的時間因素。主張此一理路的代表人物是木村泰賢；第二派反對此說，認為緣起的本意是在彰顯各支之間的論理的關係，而與時間的因果關係並不相干。即，十二有支的各支之間構成前列條件(如「無明」)與後列被條件(如「行」)的相依性，此相依相資相關義的論理關係即是緣起。主張此一理路的代表人物是松本文三郎、宇井伯壽等。參見傅偉勳上書，頁六三～七〇。

6 據《雜阿含》卷二，《大正藏》卷二，十一下云..「別知相是識」。

由此可知，在佛教言「識」蓋義謂事物(相)或概念之分別作用也。

7 請參考註5。

8 在這裏所說「時間因果關係」解釋方法是指在(註5)中曾介紹的第一派而言。因為他們解釋「緣起法」之時候，強調心理的時間因素。

9 見《雜阿含》卷十五《大正藏》卷二，頁一〇二上。

10 見《雜阿含》卷十四，《大正藏》卷二，頁一〇〇中。

11 據呂徵《印度佛學思想概論》云..「在《品類足論》裏，把佛所有的說法歸為五事(事指法類)。.....這種包括在五大類中的各基本法，是可以構成其他的複合法的，例如..

a、色法：十五種。 b、心法：六種(即六識)。 c、心所法：二十七種。 d、不相應行法：十六種。 e、無為法：三種。總計六十七種。這五事六十七分法，後來的人多少有些變動，但規模是這時定下來的。」見上書，頁六三~六四。

12 據李志夫老師譯《印度哲學導論》云..「本派(「一切有部」)承認經量部的主張：精神的及非精神的，兩者同樣視為實在。.....如果外在的客體，從未為我們所知覺，好像經量部所主張的，那麼，經量部永不能只從其心靈之形式上去推證什麼。人尚未獲得外在之客體，心理的或觀念形式，將不會陳現作為心靈以外存在客體的副本，除非原始的事物自始即存在心靈之內，那麼，我們就應接受主觀觀念；如果不滿足以

上之理論，我們就必須承認外在之客體是為我們直接所知覺。一切有部所主張的此一學說，可稱之為『直接地實在論』。」見上書，頁一五六～一五七。

13 見《大正藏》卷二十六，頁五二五上。

14 見呂徵《印度佛學思想概論》頁六五～六六。

15 引見《大正藏》卷三十，頁六上。

16 我們亦可懷疑，佛教所謂之「空」，這一詞也在語言之範圍內成立之，那麼「空」這一詞也是否能跳出在上述所提出之語言及言其對象的關係中具有之限界性呢？這個質疑正與在《迴諍論》中，正理學派對龍樹的兩難式（dilemma）質疑相應。在《迴諍論》中，正理學派針對龍樹的「一切事物都是空的」這一句當中的「空的」一詞，所提出之兩難式質疑：「空」是空或不空？（第一難）；如果「空」也是空的，那麼，這表示「能遮」是空的，而一個空的東西並沒有能力來否定任何事物，所以並不是一切事物都是空的（第二難）。故「空」不是空的，那麼，這表示世間有真實不空的東西存在，可見並不是一切事物都是空的；因此，「一切事物都是空」的這一語句是錯的。（有關正理學派之兩難式質問，見《大正藏》卷三二，五三中～下。）

關於這個問題，楊惠南教授在〈「空」否定了什麼？—以龍樹《迴諍論》為主的一個研究—〉一文中曾介紹，龍樹對於正理學派之這論証的回答。楊教授在此一文中蓋：

龍樹對第一難之回答是，一切事物都是空的，甚至連「空」這一詞也是空的。因為「空」也不能跳出「因緣生」、「無自體」之定義；對第二難之回答是，「空」這一詞，沒有事物各自的功能作用，因為「空」這一詞「世間受用」，就在否定世間一切事物的真實存在性。因此，正理學派以為「空」不能否定（遮）事物存在，是錯誤的看法。

楊教授認為，正理學派整個論証中最錯誤的地方，就是他們不了解「空」這一語詞之功能作用。即，由於事物原本就是空而無自體（無自性）的，因此「空」這一詞，只是把這個事實「告訴我人」而已，它並沒有否定事物（的自性）。參見楊惠南上文，載於《龍樹與中觀哲學》，頁一六三～一八三。

17 引見《大正藏》卷三十，頁二三下。

18 引見《大正藏》卷三十，頁二四上。

19 其實，在龍樹的思想中，有關語言與其對象間之問題，除了上述以外，在《中論》中亦另有專門提及到「假名」這一詞之問題。然有關此為避免敘述之重複，在後章要討論。

20 參見《佛光大辭典》卷五，頁四三七七下。有關「假名」一詞之定義，吳汝鈞先生在〈龍樹之論空、假、中〉一文中云..「這觀念（即指在《中論》及《回諍論》中所言之『假名觀』）的相應梵文為 prajñapti，為約定、同意、經營之意；漢譯除假名外，尚有假、假立、假立安、假施設、虛假、假名字、施設、施設假名多種。這些都列于荻原雲來所編的『梵和大辭』中。有一點要注意的是，荻原並未列出假名有。可見假名有大抵不見於譯典中，而純是天台宗的發明，以表示它對緣生的經驗世界的重示。」見呂汝鈞上文，華岡佛學學報（第七期），民國七十三年，頁一〇五。然，本人認為呂先生言「假名有純是天台宗的發明」，這句話有點臆測之說法。因為，所謂「假名有」乃是「一切法都是假名」之意，而且，這可說是般若經論所共許的。

21 印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書中曾提過，有關大品般若與小品般若之間，對「假名」一辭詮釋之不同。印順法師說..「小品般若只提出『但有名字』也就是『一切法但假施設』，從一切法『但名無實』中，悟入一切法不可得，……然而大品經成立之時，由於佛教

中某些部派執有『實法有』（如薩婆多部）或者對一切事物都是假名的並不完全的認同。大品經因而起來加以攻擊之，於是對小品經文『但有名字』的意義，在學理上，作了更進一步的詮釋與開展。」見於印順法師上書，頁七二七。

22 關於大品言「三假」，在《大智度論》卷四十一，《大正藏》卷二十五，頁三五八云..

「菩薩應如是學三種波羅轟提，五眾等法是名『法波羅轟提』；五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根莖枝葉和合故名為樹，是名『受波羅轟提』；用是名字，取二法相，說是二種，名為『名字波羅轟提』。」

23 以下述之大品般若言「假名」一詞所歸納之五個範疇，就引用了游詳洲先生〈論龍樹與僧肇對般若經假名的闡揚及其現代意義〉一文之述，普門雜誌第40期，頁三六～三七。

24 見《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二上。

25 見《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二下。

26 在這裡所引用的《中論》之文段，在《中論》中無此段文字。元康《肇論疏》認為引文「通是《中論》意也」，又謂：「可別指〈觀苦品



> 一界偈。偈云..『自作苦不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作。』」見《大正藏》卷四十五，頁一七四上。

27 見《不真空論》，《大正藏》卷四十五，頁一五二下。