

從「假名施設」與「名言熏習」

試論佛教文化哲學

——以勞思光教授的部份觀點為討論起點*

郭朝順

華梵大學哲學系副教授

摘要

一般認為佛教對於文化或者世界有某種否定的傾向，中觀學揭示一切諸法不外是「假名施設」，假名之外並無不變的自性存在，此即所謂「性空假名」；然而唯識學從兩方面入手補充了中觀學的觀點：一是假名的根源乃源自阿賴耶識的「名言熏習」，其次則是唯識所現之境相雖無真性，卻有其境相之自性，然其性乃是

* 收稿日期：2007/04/07，通過刊登日期：2007/05/10。

本文初稿發表於臺灣大學主辦「佛教哲學的建構學術研討會」，2006/05/27-28，經修訂後投稿本刊，經兩位匿名審查委員的細心審閱，提供修改意見，作者依建議盡力補充修訂，謹此致謝。

唯識之性。是以從中觀之追求畢竟空轉至唯識而論述唯識所現之如幻如化之世界，但一以貫之的是大乘不住涅槃之精神，因此佛教對於文化或者世界之價值，便不能僅以簡單的「否定」傾向視之，其中包含更複雜之觀念。相對而言，佛教之文化哲學的解析，是否亦能提供現代文化哲學思維之可參酌向度，提醒在普遍以世界文化為實有的文化價值觀之外，另一種可能針貶的視野？勞思光先生在其《文化哲學講演錄》一書之中展示了西方文化哲學的古典及近代的諸多模型，但對於佛教部份只有極少的論述，而筆者親向勞先生請教佛教是否可能也包含某種文化哲學的理論模型時，先生雖稱文化問題並非佛教的主要課題，但也同意筆者此刻所進行的主題是一可以嘗試的方向，是故本文亦將藉由勞思光先生《文化哲學講演錄》中的部分概念作為討論線索，以進行佛教文化哲學概念的論述，同時亦藉以表達個人認為勞先生對於宗教神權的文化思想之論述，並不能完全用以含括「佛教」——此一特殊的宗教——的看法。

關鍵詞：

假名施設、名言熏習、文化、人文、文化哲學

Cultural Philosophy of Buddhism Based on

prajñapti and *abhilāpavāsanā*

-- Professor Lao Sze-kwang's Views as a
Starting Point of Discussion

Chao-shun Guo

Associate Professor

Department of Philosophy, Huafan University

Abstract

In general opinion, there is an inclination to negate the culture or the world in Buddhism. Even though *madhyamika* announces all of the beings are nothing but “*prajñapti*” (nameing), entity of being is just a fantasy; *vijñānavada* use the theory of “*abhilāpavāsanā*” of *ālayavijñāna* (force of naming will be accumulated unceasingly in the *ālayavijñāna*) to replenish it; but both keep the spirit of *mahāyāna* that nirvana is not an ending but a process for practice; thus it is necessary

to reconsider the general opinion. In my opinion, the Buddhist cultural philosophy can afford some special ideas to contribute the modern cultural philosophy, especially on Buddhism does not suspect the world or culture as real, that is why Buddhism is suspect as negative.

Professor Lao Sez-kwang has shown several models of western cultural philosophy in his *Lecture of Cultural Philosophy*, but does not discuss about the Buddhism's, he also claims the Buddhism has negative spirit to culture and world in his work. Although, I do not approve his judgment about Buddhism entirely, but I must admit his analysis about Buddhism is very deep, and his discussion of cultural philosophy is full of enlightenment for me. So this paper uses some ideas of professor Lao to discuss Buddhist ideas, and tries to show the peculiar view points of Buddhist cultural philosophy.

Key words:

prajñapti(naming), *abhilāpavāsanā*, culture, humanity, cultural philosophy

一、文化哲學與佛教文化哲學

(一)「文化」與「文化哲學」的特性

「文化哲學」(cultural philosophy) 是 19 世紀末 20 世紀初，新康德主義學者卡西勒 (E. Cassirer 1874-1945) 等人所提出的概念，其中卡西勒將「文化」解讀為人自身的一種「符號型式」的運用所建構出來的宇宙，¹ 此說法透露出的意義是「文化」乃人類活動所建立起的一項獨特的領域，進而言之，此一文化世界必須視為一有別於自然世界而加以討論、反省的問題。故文化哲學此一概念的寬廣之定義可以粗略加以規定為——對於人類所創造出來的「文化」自身所進行的哲學反省。然而「文化哲學」相當難以由「文化」概念的定義及指涉對象來進行論述，因為這將牽涉過多的內容及指涉對象致使討論無法進行，所以在勞思光先生《文化哲學講演錄》中亦未以定義的方式界定文化概念，或者就文化的不同領域來加以討論，而是就文化生活主要特色進行闡明。² 勞思光將「文化」解讀為「文化作為一意義領域」，³ 這個說法與卡

¹ 參閱卡西勒，甘陽譯，《人論》，上海：上海譯文出版社，2003，頁 41：「人不再生活在一個單純的物理宇宙之中，而是生活在一個符號宇宙之中，語言、神話、藝術和宗教則是這個符號宇宙的各個部分，它們是組織符號之網的不同絲線，是人類經驗的交織之網。」

² 勞思光，《文化哲學講演錄》〈引言〉，香港：中文大學出版社，2002：「文化一詞難於界定。若是一個人去各處抄錄舊說，則很容易引出一二十種說法，而其中未必有一種具有理論的穩定性。這情況與『哲學無定義』之說甚為相似。但界定『哲學』一詞雖甚多困難，我們仍可以就『哲學思維』的特殊性作明確陳述。……現在就『文化』的確切意義講，我們也可以從『文化生活』的概念下手闡述。」

³ 勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 55：「在文化的這一面，它永遠牽涉到人的

西勒乃至西方啓蒙運動以來的精神是一致的，同時亦與中國思想中「人文化成」⁴ 的說法是相同的，亦即「文化」是依於人類活動所成就的特殊領域這一點，東西方都有相通的看法，因而「人文」（humanity）可謂是文化的核心要素。個人認為勞思光即以此作為立論的基本前提，進而說明文化哲學的特色：

它一方面透露了一種對文化的態度，一，另一方面它對文化現象又有一種解釋與評定。⁵

它既代表一套文化意識，但它又被用來考察一些已有的文化現象。⁶

勞思光所謂「文化作為意義領域」的意思是，文化乃是基於人類之自覺意識追求建立某種超越自然秩序和價值，故文化的目的乃在將自然世界的秩序納入其自身之中而實現人文世界所建立的價值⁷，因此文化是應然世界而非屬實然的自然世界的領域；又，「文化」既是指應然價值世界的建立，因此文化必定是「人文」的，人文世界若捨此而朝向非人文的方向前進——勞先生指神權與物化兩種型式——，⁸ 雖然其自身亦還是一種文化活動，但當它的結果是否定文化自身的價值時，那麼它便是一種文化否定論的

意義活動」；頁 67：「我們使用文化這個字眼來討論文化哲學的時候，重點不在它的具體指涉（reference）而重在它的意義（meaning），……它可以代表一種理想性，代表一種極限性，代表思維中的東西。」

⁴ 《周易》〈賁卦·彖辭〉：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」

⁵ 勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 46。

⁶ 勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 47。

⁷ 勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 85。

⁸ 勞思光指這文化的否定有兩種方向，一是朝向神權，一是朝向物化（reification）。見勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 72-73。但物化與神權與本文所指的放棄人文或將人文視為次要的說法，並非直接對應，因為二者都須視其趨向的強弱而定。

說法。勞思光已清楚指出這類否定文化活動所形成的成果，例如某種否定文化的哲學或者宗教，並非不是一種文化；只是此種結論或成果，可以是要人類完全放棄人文，或者是把「人文」的價值視為次要的，而從屬於如宗教上所說的彼岸、天堂、神祇或者其它如自然的價值之下。

勞思光批評兩種偏離人文價值的文化活動，其中關於「自然主義」的謬誤，他指出自然本身不是價值，而是一種事實，因此以自然為價值是混淆兩種範疇的語詞。在宗教上的問題則主要是將價值的依據推向人類之外的它者的問題，因此價值不是由人類安立，是故人便喪失作為文化世界的主體地位。⁹

然而上述這兩種態度雖然都有反對人文作為最高價值的傾向，但並不完全一致，「物化之自然主義」的極端型態是可以導向徹底否定一切文化活動的價值，「宗教神權」則只否定「人文」是文化最高的價值¹⁰；絕對地否定文化，必產生自我否定的結局，其不合理性不言可喻，但關於「人文」價值若被收攝於宗教所言的神祇或者彼岸或者自然本性之下，是否必然就是一種文化否定論？前者我們可以稱其為絕對文化否定論，只是因其自身的背謬性故不一定會實際出現；通常出現的是後者型態的文化論，因為這類的論者若合理地思考，則依然還是得承認自身存在本身所具有的人文性，只是這類的思想並不贊同以「人文」作為文化最高的價值，而是認為在人文之上或之外有其他更高的價值。

⁹ 勞思光指出人文走向神權向度的情形，源於兩項宗教意識中的兩項觀念，一「彼世觀念與超越性之圖像化」、二「神力觀念與主宰性之存有化」，參見勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 79-85。

¹⁰ 唐君毅界定人文、非人文、次人文、超人文、反人文等概念，相較於此勞思光的「物化之自然主義」應屬非人文，而「宗教神權」則屬超人文。參閱氏著，《中國人文精神之發展》，臺北：學生書局，1988，頁 9-11。

本文無法討論一切可能會被視為反人文的哲學或者宗教，本文將僅就大乘佛教來談。由於向來佛教被視為一種出世的宗教，其價值方向是捨離的，故以「佛教是否是一種文化否定論」為問題意識為起點，進一步參酌大乘佛教對於小乘佛教歷來所展開的批判，也是集中在批判小乘之灰身滅智的捨離上，因此大乘與小乘間的價值方向本就是一個可以討論的課題，但是大乘佛教明顯地察覺到佛教應不能止於捨離世間而已，是故大乘佛教對於文化的態度及評定，較諸所謂的小乘佛教而言，具有更多元的立場及觀點而有待分析。¹¹

本文從大乘佛教中觀學之「假名施設」以及唯識學之「名言熏習」兩項概念作為討論線索，這是因為這兩項概念，都密切關係到佛教對於「文化」特質的理解，而且二者都是由語言的相關問題來論述諸成世界存在的理由，因此筆者將透過分析二者經由語言問題對於「文化」的解析，期能釐清佛教的文化哲學的特殊主張及其理解方向。

¹¹ 勞思光，《哲學問題源流》一書曾言佛教思想的特殊性：「否定世界之態度，與肯定世界之態度，既皆就價值自覺說，則自然皆顯現主體自由；但不同處是，前者在靜斂中保其自由，後者在健動中顯其自由。因此，我分別以『靜斂的主體自由』與『健動的主體自由』稱之。此二態度，一作捨離，因否定世界故；一作化成，因肯定世界故。就實例言，佛教教義表現捨離精神，顯主體靜斂自由；儒學則表現化成靜神，顯主體之健動自由。」，香港：中文大學出版社，2001，頁14。但，勞先生在同書，頁61：「小乘教義，以消萬有而證涅槃為主旨。但此處之撤消乃一直接捨離；……心離此經驗世界，是一撤消；但只是對此一心言之撤消，對此境遇仍未有安頓。對此境遇中一切未覺心須有安頓，於是有渡化之義；但此境域本身乃一無限無止之歷程，因此便有永恆渡化之義。而此永恆渡化乃為大乘教義異於小乘教義之處。」勞先生對大小乘的特色之區別甚為諦當，然循此區別，個人認為對大乘佛教的「捨離」或「否定世界」須有更進一步的探討，同時亦可藉此呈現佛教文化哲學，尤其是大乘佛教文化哲學的特殊觀點。

(二) 佛教對「文化」概念的理解

佛教在印度出現的背景簡單來說，是對婆羅門教的反動，在宗教上它反對婆羅門教的三大綱領，在哲學思想上它反對奧義書的梵我合一論。佛教雖言三皈依，皈依佛、法、僧，但在佛入滅前的遺誡：「以自爲皈依，以法爲皈依」¹² 及以「無我」破除「梵我」這二者都也可視佛教欲將人從宗教上的神權釋放出來，重視人文之自覺，所以佛經中雖依印度傳統的世界觀，將人視爲六道眾生之一，但也十分強調「人身難得」或「佛出人間」的概念。¹³ 然而佛教基本上還是以印度傳統的「解脫」(*mokṣa*)爲目標，解脫即是從世俗脫離出來，一般而言「世俗」的領域可以等同「文化」的領域，因此解脫即可謂是一種超越世俗人文的活動，但是佛教的解脫不是走向神性的梵天，因此我們不可說它是朝向神權的發展，佛教的解脫基本上指向從思維上對於世俗／文化的意義之理解進行徹底的轉換，也就是以破除自我執著的方式，將繫縛著煩惱的理解與生存方式，更易爲去除煩惱後的理解與生存型態。呈顯爲解脫狀態的覺悟者，不是離開這人間或者文化世間的生存者，而是以不同姿態在此世間生存的人，如此生存的人被視爲證悟「涅槃」(*nirvāṇa*)，被稱爲佛陀 (Buddha)，也就是覺悟者的意思。

當然，佛教從二千多年前一直流傳至今，佛教思想從小乘到

¹² 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊1，頁15中：「是故，阿難！當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃。當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」

¹³ 印順，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，2000電子版，頁13-14：「天上，依印度人與一般神教者的看法，是淨潔的，光明的，喜樂的；而人間卻充滿了罪惡、黑暗與苦痛。但釋尊從『佛出人間』，『人身難得』的見地否認他。理智的正覺，解脫的自由，在人間不在天上。所以說：『人間於天則是善處』(增舍·等見品)，人間反成爲天神仰望的樂土了。」

大乘，從印度到中國，或者從印度到西藏，佛教形成不同的傳統，不同傳統之間又有相異的轉折。對於不同傳統的解脫觀，很難在本文之中作一詳細且窮盡的論述，而且若如此進行論述時，容易失去本文所欲處理的重心，本文認為相對於此，倒不如從佛教所欲從中解脫出來的場域——世俗／文化——上分析，則更可分析出如勞思光所言，佛教「對文化的態度」以及佛教「對文化現象的解釋與評定」為何，從而建立起佛教的文化哲學論述。

以下主便將循著中觀思想中的「假名施設」與唯識思想中的「名言熏習」兩項說法，進行此一佛教文化哲學思想的試論，之所以選擇此二者，是因為中觀唯識是印度大乘佛教哲學最重要的兩個系統，其間又存在著相互辯證的關係，而如來藏思想在印度佛教中並未發展完整，而是在中國佛教才成熟，故留待未來再行處理。

二、中觀「假名施設」(*prajñapti*) 的文化批判

龍樹(Nāgārjuna 約 150-250) 是印度中觀學派的祖師，其思想主要在闡釋西元一世紀以來所流傳的大乘般若系經典的思想，大乘般若經的思想，若用一字加以概括的話，則可以說是「空」(*śūnya*) 這個字，龍樹著名的《中論》(*Mūlamadhyamakakārikā*)，共二十七品，無不在於詮釋般若經的「空」思想。龍樹的詮釋當中有一項重點，即是「性空假名」，亦即用「假名」(*prajñapti*) 來說明存在諸法的性質，除此之外並無任何具有自性(*svabhāva*) 的實法存在。在漢譯佛典中，「假名」與「施設」似乎是兩個動作，

但在梵文而言，二者的梵文常都是 *prajñapti*，是以漢譯佛典中「假名施設」或「施設假名」，指的都是 *prajñapti* 一字，而 *prajñapti* 的意思即是指認識者對所認識對象之分別，而以名言概念表示之的活動。¹⁴ *prajñapti* 的提出，指出了所謂的世界不外就是假名所施設出來的名言世界。

就中觀學的成立背景來看，龍樹假名設施的說法，其有對破部派佛教「說一切有部」(Sarvāstivāda) 意義，因為有部「我空法有」的說法，與般若思想中一切法空的主張明顯差異。例如作為龍樹思想之根源的《大品般若經》有「三假」的說法，所謂三假是「名假」(*nāmasaṃketa-prajñapti*)、「受假」(*avavāda-prajñapti*)、「法假」(*dharmaprajñapti*)，呂澂便認為龍樹的詮釋便是用「三假」以作為貫穿般若經思想的核心概念。¹⁵ 《大品般若經》中的「三假」的說法，是在〈三假品〉中是藉由大乘佛教中極為重要的神聖概念：「菩薩」、「般若波羅蜜」等名之實有的開破為端緒而開展：

爾時慧命須菩提白佛言：「世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊，我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」佛告須菩提：「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜，菩薩、菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間。」¹⁶

¹⁴ 參見萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1995，頁 57-63。他將關於 *prajñapti* 的幾個重要分析羅列出來，頗具參考價值。

¹⁵ 呂澂，《中國佛教思想概論》，臺北：天華出版社，1982，頁 102：「在龍樹看來，般若的整個精神就是以假成空，由假顯空。因此，他主要以『三假』貫穿於般若的全體，從而構成空觀。」

¹⁶ 鳩摩羅什譯，《大品般若經》，《大正藏》冊 8，頁 230 下。

這段經文的背景是在於，當釋迦牟尼佛命令弟子中以解空第一聞名的須菩提 (*subhūti*) 爲菩薩說明般若波羅蜜時，須菩提刻意以反問的方式，使佛陀明示出佛陀命須菩提所教化的對象「菩薩」以及所教授的法「般若波羅蜜」都只是「名字」而已，除了名字之外，所謂實有的菩薩或者般若波羅蜜的法，並不存在於內、外或內外之中間的任一處；以下之經文不斷以相同的說法，強調諸法「但有名字，不在內，不在外，不在中間」，最後佛陀宣說「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」¹⁷

《大智度論》解釋此三假之名：

菩薩應如是學三種波羅聶提 (*prajñapti*)。五眾等法是名「法波羅聶提」。五眾因緣和合故名爲眾生，諸骨和合故名爲頭骨，如根莖枝葉和合故名爲樹，是名「受波羅聶提」。用是名字取二法相，說是二種是爲「名字波羅聶提」。復次，眾微塵法和合故有生，如微塵和合故有麤色，是名「法波羅聶提」。從法有法故，是麤法和合有名字生，如能照、能燒有「火」名字生；名色有故爲「人」，名色是法，「人」是假名，是爲「受波羅聶提」，取色、取名故名爲「受」。多名字邊，更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊，更有屋名字生；如樹枝、樹葉名字邊有樹名生，是爲「名字波羅聶提」。行者先壞名字波羅聶提到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到諸法實相中。諸法

¹⁷ 鳩摩羅什譯，《大品般若經》，《大正藏》冊8，頁231上。

實相即是諸法，及名字空般若波羅蜜。¹⁸

這段釋文是說明假名施設或說是名言概念的三個層次，最初的層次即是法假，其次是受假，最後則是名字假，三假是相對三有所謂法有、受有、名字有而作的對破，而法、受、名字三者又有層層堆疊的關係。法假是指一般我們所以為的存在的基本要素，例如就「眾生」而言，是由五陰（即經中所說的「五眾」）和合而成，故五陰這五種條件是「法」，所和合而成的眾生則是「受」，而言「法」言「受」，皆是「名字」，此即是名字假（也就是假名施設）。名言的三個層次也同於一般人們誤以為真實的存在的三個等級來：微塵和合粗法（即最基本的存在物）為「法」（*dharma*），由基本存在物之和合而有基本的可感知的事物及其名的成立，這即是「受」（*avavāda*），¹⁹ 由諸受及其名字之交織綜合，稱為「名字」（*nāmasaṃketa*）；但這三種存在俱是假名（*prajñapti*），本論的解釋般若經「三假」的說法，即在說明一切的存在不外只是假名。

但是般若經「三假」的說法，不只是在形上學上否定實體主

¹⁸ 龍樹著，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 358 中-下。

¹⁹ *avavāda*，有「說，教，說法，教授，宣說」等等意思，譯為「受」是頗特別的，在經文的脈絡中似乎是指與言說與認知的關係，故譯為「受」，嚴瑋泓比對羅什與玄奘的譯文，並參考 Dutt 對《大品》的校定，認為「受假」是「授假」的訛寫，且因為譯為「受假」則有被誤解為心之攝取 *upādāna* 之意，他將「受假」解釋為「集合名詞」，而將「名假」解為「共相」、「共名」；參見嚴瑋泓〈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〉，《中華佛學研究》第十期，頁 60,66-68。但個人認為鳩摩羅什將 *avavāda* 譯為「受」可能是順著《大智度論》的注疏而來的，我不同意嚴文以集體名詞和共相的概念來解釋《大智度論》的意思，因為這說法將使《大智度論》所強調的修證的缺乏次第性，若依個人的解釋，「法假」是基本存有物的假想，「受假」是以認感受為基礎的名言施設，「名假」才是種種名言堆積的複合概念，如此解釋一方面可以保留《大智度論》的修學次第，另一方面也能說明「受假」其實不違「教授假」的意思。

義的立場，同時也是爲了說明菩薩修行般若波羅蜜時應如何進行無所得的空觀之破執次第，《大智度論》指出破名字、破受、破法，乃能觀諸法實相的次第。其實當這三者爲菩薩行者證悟實相時所須破者，便意謂對佛教而言，這三者有障蔽實相的特質，但就此破執的次第而言，佛教最重要須破的是「法」的實有性問題，也就是須證成諸法皆是假名的存在，然而法有或法空的形上學問題，²⁰ 這不是本文目前所欲討論主要核心。逆轉般若經及《大智度論》的說法，從「法」而「受」而「名字」的次第，卻是可以說明文化世界被建立的過程，「法」是存在的基本要素，「受」是將感官所知覺的對象予以命名標誌——這接近「字」、「詞」，人類將所知覺認識到的事物施設各種字詞後，種種名字又復交織成複雜的名言系統——這就是「名字」，最後我們逐漸以這人類自身所建立的名言世界文化系統，作爲我們生存的場域，並忘其所由地生存其中，故名言世界的文化領域，既作爲人類生存活動的場域，同時也顯示其作爲生死輪迴的場所，是以般若思想以之爲「名假」而必破除之。

是故，般若中觀論者應可以接受卡西勒對「文化」的基本界定²¹，但佛教不會主張建立這個文化世界，或單方面肯定其價值，佛教主張人必須破除此「符號形式」所構成的生存世界而知其乃爲「假名施設」。所謂破除並不是要毀壞它。《中論》便說：

²⁰ 參閱阿部正雄，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》，臺北：桂冠出版社，1992，頁93-137。本文提及東西形上學的三種型態，分別為亞理斯多德的「有」（Sein），康德的「理」（Sollen），龍樹的「無」（Nicht）等三種形上學。

²¹ 但這並不意謂佛教完全接受卡西勒的新康德主義的哲學立場，也不認為卡西勒以符號形式來含括一切文化活動的說法，僅僅是贊同文化及語言的人為性而已。

諸佛為眾生，依二諦說法，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。

22

世俗諦 (*saṃvṛti-satya*) 相對於第一義諦 (*paramārtha-satya*)，世俗諦指的是可被言說的存在，而勝義諦即是不可說的存在，²³ 萬金川根據月稱的《明句論》及長尾雅人及梶山雄一的相關考察，認為世俗 *saṃvṛti* 的語源是佛典梵語轉寫訛誤的結果，其由巴利語被轉寫成佛典梵語的過程被推定為：

1. *sam* (一般地) - $\sqrt{}$ *man* (思考) \rightarrow *sammuti* (世俗、通俗、假名；同意、認定、許可；名稱、言語、言說)
2. $\sqrt{}$ *man* 被訛寫為 $\sqrt{}$ *vṛ* (遮蔽)
3. *sam*- $\sqrt{}$ *vṛ* (遮蔽) \rightarrow *saṃvṛti* (世俗)

故世俗諦依月稱的解釋有三義：1.完全遮蔽的；2.相互依存而起現的；3.約定俗成 (*saṃketa*)、世間語言習慣 (*lokavyavahāra*)，而在龍樹的論書中，「世俗」(*saṃvṛti*) 與「語言」(*vyavahāra*) 常是可以互用的。²⁴ 在此姑不論世俗之「遮蔽」義是否是由巴利語轉寫為佛典梵語之訛誤結果與否，至少就般若經的三假說而言，

²² 龍樹，《中論·觀四諦品》，《大正藏》冊 30，頁 32 下-33 上。

²³ 萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 71：「龍樹所以再三強調兩種真實的區別，其主要意圖之一，即在於為可說和不可說進行劃界的工作，因此在這意義下，所謂世俗有、假名有、世俗諦，對龍樹而言，就是可被說及的存在。」

²⁴ 參見萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 72-76。又參見梶山雄一，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》，臺北：圓明出版社，1993，頁 184。(按：本書原名《空の理論》，吳汝鈞同一譯文在不同年代分由不同出版社出版，1990 佛光版：《佛教中觀哲學》，2000 文津版：《龍樹與中後期中觀學》。)

語言或世俗（這二字在龍樹是被視為同一），是障蔽諸法性空實相而應被破除的事物是十分清楚的，然而依於上述《中論》的引文來看，它同時也具有相反的功能，「若不依俗諦，不得第一義」，是以世俗語言既遮蔽了真實同時也指示了真實。

回到本文的主題，從「文化」作為一種符號形式的運用來看，符號形式即是廣義的語言，它是人類用以建立意義領域並顯示意義的方式，故就佛教而言，「文化」等同於世俗，也即是廣義的語言活動。此一世俗諦的領域，相對佛教的終極價值——涅槃（*nirvāṇa*）——而言，世俗義的文化雖是人們所建立而為自身生存的意義領域，但因它障蔽了真實而使眾生困頓於其中，因此破除世俗、文化以及語言的遮蔽性，便是理所當然之事，然而龍樹既已指出俗諦作為指示第一義的實相真如的必要手段，這便使得文化的破除不是單一的問題，而是要通過建立世俗以求第一義，追求第一義又須回頭對破世俗，如是不斷地立破的過程，無所得的空性相方能逐步揭露。《中論》循此更進一步說明佛教自身所追求的涅槃的意義：

無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。

25

龍樹指出「涅槃」之非對象性，其非實有果可得，亦非實有處所可到達，正如般若經所言之菩薩名字，涅槃一名亦復但有名字，其性本空，依於諸法空性故，涅槃與餘世間一切諸法，究竟而言同為不生不滅不常不斷之實相，故龍樹又說：

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。

²⁵ 龍樹，《中論·觀涅槃品》，《大正藏》冊 30，頁 34 下。

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

26

涅槃與世間語言的關係有兩個層次，一是「涅槃」也是以世間語言來表示，二是「涅槃」是用以破除世間言語的束縛，並指示離言真實的不可說之諸法實相的本來面目。前者是就假名性而言涅槃與世間法無有少分別，後者則是就空實相而言世間語言與勝義語言亦是同一之空性。除此之外，關於龍樹這段文字，還可以有另外的解釋，亦即如中國佛教之積極肯定「當體即是」，打破了二諦之兩種存在之界限的說法，可以由龍樹此處說法導出，但這在龍樹的原意之中，並不甚明顯。²⁷

綜而言之，文化的必要性是中觀思想所不能否定的，因為解脫涅槃的想法或者概念，無可否認其為文化的產物，而中觀在此所提醒者，乃為隨立隨破的原則，使得人們既無可選擇地生活於文化領域之中，又得以避免作繭自縛自困其中。再從涅槃是「無至亦無得」的說法來看，涅槃並不被中觀思想者認為是一種超越於世間的另一種存在領域，從這個角度而言，涅槃作為佛教的價值而言，它並非徹底否定文化，而是傾向文化批判；又，中觀既承認般若智的追求，此智慧是依於「人」的文化活動而被展現，是以又可以說中觀雖肯定「人文」的必要性，但依然強調人不能止於「人」之身份，而須不斷進行覺悟的解脫活動而成就一覺悟者（佛陀）的身份，其目的並非走向神，而涅槃解脫亦更非是一種陷於「人」的身份的目的性活動，解脫活動就中觀而言乃是不

²⁶ 龍樹，《中論·觀涅槃品》，《大正藏》冊 30，頁 36 上。

²⁷ 天臺宗以三諦思想代替二諦思想可謂最明顯的代表，這在佛教對文化的解讀已有向轉向，有待另外為文論述之。

停滯於任何一處的自覺生存，因為任何的滯執就是生存煩惱的顯現，而就在毫無執著的生存活動中，熄滅煩惱的「涅槃」「解脫」便爲此一生存活動型態的說明。

三、唯識學「名言熏習」(*abhilāpavāsanā*) 的文化生成分析

般若中觀之「名假」、「受假」都是廣義的語言，透過對此二假的破斥，其背後真正的目標乃在破斥人們基於世俗語言的障蔽性格，所引生的對於「法」之實有性的誤解。因此中觀思想就文化哲學議題上而言，乃是以破斥或說批判文化／語言世界的絕對性，從而指出其相對、有限，但同時又指出假名之爲追求超出世俗之勝義的必要條件。因此吾人可說中觀思想對於文化世界是保持著時時警覺的態度，但卻未必可以從中觀所強調的空思想，推論出中觀思想是種徹底的否定文化或者反文化的立場。

然而，唯識思想的興起所象徵的意義是，一者解爲針對中觀空思想中可能的虛無主義傾向的一種救濟；²⁸ 另類的說法則強調，唯識不僅與中觀不相違，更是對中觀緣起性空思想的發揮，因為唯識所要救濟是對中觀思想的誤解，並非反對中觀思想本身。²⁹ 《唯識三十頌》第一頌開宗明義地宣示唯識思想的特色：

²⁸ 最勝子等諸菩薩造，玄奘譯，《瑜伽師地論釋》：「佛涅槃後，魔事紛起，部執競興，多著有見。龍猛菩薩證極喜地，採集大乘無相空教，造《中論》等，究暢真要，除彼有見，聖提婆等諸大論師，造百論等，弘闡大義，由是眾生，復著空見。無著菩薩位登初地，證法光定，得大神通，事大慈尊，請說此論。」《大正藏》冊 30，頁 883 下。

²⁹ 這種說法主要是依初期唯識思想而立論，例如無著的《攝大乘論》強調三性

由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。

30

世親指出，我和法（主和客）皆是假說（*upacāra*）而成，主體與客體即含括一般所謂的世界的全部，因此世界之成立可謂是基於此假說之我、法而成立，進一步來說，我、法又是依於意識之轉變而成立，故我、法及一切流轉化的世間相，皆是意識變現的結果。《唯識三十頌》的「假說」（*upacāra*）與《般若經》、《中論》的「假名施設」（*prajñapti*）都有命名的意思，³¹ 都指出世間一切諸法，不論主客皆是基於眾生的名言活動而安立，故世間諸法並無不變的自性，使眾生誤以為諸法實有自性的乃是名言的性格。是故本文認為，「名言」問題是中觀與唯識的一項重要共識，唯識對於「名言熏習」的分析，的確可以說是從中觀之「假名施設」的更進一步開展，但唯識較中觀更向前一步地論述到，名言活動的根源來自於意識活動。

世親三能變的說法固定了唯識學的八識說及其功能結構，但後期唯識學傾於意識哲學，甚至將「識」視為一種能生的實體，也有人反對，³² 不過這問題涉及整個唯識學史的理解，暫時存而

與三無性的說法，與般若空中觀的空思想之間，便被認為是同一性質的。上田義文，陳一標譯，《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002，頁96：「此三性、三無性的思想明顯地表現出唯識思想和中觀佛教以及天臺、華嚴思想一樣，都是站在諸法實相立場。」

³⁰ 世親著，玄奘譯，《唯識三十頌》，《大正藏》冊31，頁60上。

³¹ 從字源分析來看，中觀的 *prajñapti* 和唯識的 *vijñapti* 也頗有關連，呂澂，《印度佛學思想概論》，頁128：「假名的原意是假設、施設，梵文是 *prajñapti*。後來這個字又引出 *vijñapti* 一字，漢文常譯作了或表。*vijñapti* 這個字是由識 *vijñāna* 變化而來……由唯假到唯了（唯識）的思想變化是很值得注意的……。」

³² 上田義文，陳一標譯，《大乘佛教思想》，頁116：「在屬於後期唯識說的《成唯識論》中，不承認識無。因此，在後期唯識說的立場上，識似現為境就是

不論。回到名言問題來看，唯識所謂的「名言熏習」(*abhilāpavāsanā*)³³ 包含了兩項概念，一是名言(*abhilāpa*)，一是熏習(*vāsanā*)。*abhilāpa* 是言說的意思；唯識論典中，熏習(*vāsanā*)也常譯作習氣，阿賴耶識(*ālaya-vijñāna*)被稱為種子識，種子(*bīja*)即是習氣積累至某一程度可以引生業果的狀態，故種子與熏習常可互用，阿賴耶識無覆無記，惟依所攝執之種子決定其內容。《攝大乘論》說阿賴耶中有三種熏習(種子)：

復次此阿賴耶識差別云何。略說應知。或三種或四種。此中三種者。謂三種熏習差別故。一名言熏習差別。二我見熏習差別。三有支熏習差別。³⁴

《攝論》將熏習分為三種，三種習氣之中名言熏習較諸其它二者是更為基本的熏習，而且它是無始以來生死流轉造種種戲論的根源：

復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果、善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論，流轉種子故。此若無者，已作已(=現)作善惡二業與果受盡應不得成，又新名言熏習生起應不得成。³⁵

有受盡相基本上是就個別眾生的一期生命而言，但筆者認為唯識

說從識變現出相分境之意，而不是如初期唯識說所言，識自體(識的全體)成為境，因此，在後期唯識說中不承認識自身之無。」

³³ 「名言熏習」真諦譯為「言說熏習」，由於《攝大乘論》的梵本不存，長尾雅人比對藏譯本將其還原為 *abhilāpavāsanā*，見氏著，《攝大乘論——和訳の注解》，東京：講談社，1982，頁 251。

³⁴ 玄奘譯，《攝大乘論》，《大正藏》冊 31，頁 137 上-中。

³⁵ 玄奘譯，《攝大乘論》，《大正藏》冊 31，頁 137 下。

學的阿賴耶識概念，其內涵並不止於說明個別生命的生死輪迴問題而已，也同時是就一切有情眾生的輪迴問題而立論的。是故將阿賴耶識的無受盡相說為名言熏習的理由，便在於名言習氣不是一人之事，一切眾生內在的思維、認識、判斷、乃至人類文化的概念與文字等「符號活動」不斷積累的結果，因此名言熏習所指涉的範圍是遠超過人類的文化活動範疇。從《成唯識論》將「名言」分為二種的說法可以更清楚這一點：

名言有二：一表義名言，即能詮義音聲差別；二顯境名言，即能了境、心、心所法。隨二名言所熏成種作有為法各別因緣。³⁶

顯境名言（又稱意言）指的就是意識的種種了別活動，表義名言（又稱表言）指的就是眾生的語言音聲文字的符號活動。二種名言當中，顯境名言更為基本，因為一切眾生皆須有所認識了別，才能有表義名言的活動。然而兩種名言是交互作用的，眾生因於了別認識發為音聲文字，而音聲文字又回頭來堅定原來的認識，這就如同詮釋學中所謂的「詮釋循環」一般。兩種名言的交相互熏作用，由習氣堅定化為業種，逐步形成阿賴耶識的內容，換言之，即阿賴耶識自陷於無始以來的名言熏習所形成的無盡虛妄分別戲論之中。但是阿賴耶識在此有雙重意義，一是指個別眾生的阿賴耶識，另一則指一類、一界乃至一切眾生的集體意識，因為名言若只指意言來說，阿賴耶識可以只是個別眾生的阿賴耶，不過眾生皆必有表義名言的建立，表義名言之所以能表義，便在於公共性，由於此一名言的公共性所形成的公共領域，即是群類眾生的集體意識世界，也同時即是其生存領域。

³⁶ 玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 43 中。

是故在《攝大乘論》所言的三種熏習之中，名言熏習是造成一切眾生遍計所執的最核心的問題：

當知意識是能遍計，有分別故，所以者何？由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故意識無邊行相分別而轉，普於一切分別計度，故名遍計。……復次，云何遍計能遍計度？……謂緣「名」為境，於依他起自相取彼相貌，由「見」執著，由「尋」起語，由「見聞」等四種言說而起言說，於無義中增益為有；由此遍計能計度。³⁷

無著在這段文字所說明的是，虛妄錯誤的認知——唯識學中所謂的遍計所執性，是由能分別的第六意識而起，然而此一分別妄想意識的內容，即是意識將名言熏習誤以為是真實的對象而執取為「境」——其中又包含對個人既有之名言種子的執取，以及對來自於一切眾生之心識所成之名言種子的執取，——當眾生堅信確實對象的存在即如人我之名言種子所示之時，此稱之為「見」；當人們意欲將此見發而為言使人接受並認同此見，這時候的精神專注狀態稱為「尋」；接著人們便將他個人由眼耳鼻舌身意等一切識之見、聞、知、覺知等種種四種意言，不斷積累、不斷發而為言說，既構成無止息的名言活動，其中發生、傳播、聽聞、理解、誤解、轉譯、扭曲……，種種思想、感受、言論、新聞遂而構成了一切眾生的生活的場域及生存理解之所依的重要內容。³⁸

³⁷ 玄奘譯，《攝大乘論》，《大正藏》冊 31，頁 139 下。

³⁸ 個人認為，《我們賴以生存的譬喻》一書即陳述了關於人類語言與生存理解之密切關聯性的有效例證，特別是譬喻性的語言作為抽象思維與概念系統的基礎。Georg Lakoff & Mark Johnson 合著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬

上述《攝大乘論》的一分析，並不是只針對人類而言，而是就一切眾生而說的，因為並非只有人類具有阿賴耶識，一切有情眾生也都具有，正如一切有情眾生之所以被稱為「有情」，即由於其為能感受思維的特色，只要有思維則必定有意言，只要意言能發而成就某種溝通者，即是表義名言。是故一切眾生皆有遍計所執性，例如動物的語言，即以聲音、動作等表達飢餓、憤怒、求偶等簡單的意念，不同的音聲、動作可以傳達不同的意念；人類的語言雖然複雜，但是本質上也與動物的語言相同，基本上都有意言與表言兩類。是以從唯識學的觀點，我們看到的不是人類的特殊性，而是一切眾生的一致性——人和其他眾生一樣，都被自己意識的牢籠給困住了。所不同的是，人類的表義名言，是一個較諸動物界更加複雜龐大的文化系統，人類的意識分別不僅來自前五識的知覺感受的名言熏習，人類自己所創造出來的整個歷史文化都是意識的名言熏習種子，因為人類是以自己的歷史文化為人類生存活動的基礎及場域。

除了名言熏習之外，《攝大乘論》還指出阿賴耶種中有另外兩類熏習：「我見熏習」、「有支熏習」。「我見熏習」是指第七末那識無始以來執有自我的習氣，此一熏習是眾生自我概念自我意識的根源；「有支熏習」則可解釋為某一生命的存在類型之熏習，可解釋為群我概念的根源。譬如人類有人類的生存熏習，而如狼童這類例子，卻在狼類的有支熏習下被熏成狼性，同時他亦自視為狼，而非自視為人。因此，我見熏習與有支熏習是相成的熏習活動，

喻》，〈作者致中文版序〉，臺北：聯經出版社，2006，頁9：「我們概念系統的大部分是由譬系統所建構的，而這些譬系統都在我們有意識的知覺層之下自動運作。結果是，我們縱然很少察覺到這點，但由我們肉身體驗所處環境而生的譬喻，以及那些由文化傳承而來的譬喻，卻形塑了我們思維的內容以及思維的方式。」此一說法與唯識所言之名言熏習的觀點，甚可以相互比觀。

因為個我乃在群我之中被養成其特定的內容，個別眾生在我見熏習之下，有個別的自我意識及主體概念逐漸形成，並有人我之別；但這同時眾生由於「有支熏習」的作用使眾生的群我意識之出現，在此群我意識形成的過程之中公共生存領域的世界概念便逐步被形成。在個我意識與群我意識形成的過程之中，二者是彼此交互熏成的，一方面個我意識意識到自我與他者的區別，同時也意識到自我之所屬群類，以及自我與群我的分別，但在某些時刻卻亦有將某一個群我視為自我的意識運作，反之亦然。例如在集體運動之下如奧運、世足，自我常常於消融於對團體的認同，以集體的群我意識作為自我，團隊的成功就是自我的成功；相對的在英雄主義的情調下，個我則易於以自我的認知、感受，視同天下眾人的感受，因此從古迄今，領袖、君王、革命家等等亦常自視為天下人或者國家或者某一團體的代表者，甚至以為自我就是群體，甚而不是只有這些英雄者自認如此，群眾亦常如此地認同，而將自身完全交付於彼等之手。是以我見與有支熏習的交互作用，說明了「自我」的意識生用及文化發展過程的變動現象及其理由。總括來說，則我們可以說三種熏習之中，名言熏習是生存世界、文化世界的基本形式及內容，而我見熏習與有支熏習則是說明了眾生之群體與個別之互動影響，及其彼此交織而成生存世界的戲論煩惱的流轉現象。

當唯識學揭露了生存世界的結構就是名言的世界時，人類便必須面對必然生存其中卻又得從中跳超出來的難局。林鎮國雖過於將唯識學的洞見侷限於人類身上，但他的確從「名言習氣」這個概念，把握了唯識學中「言說生活世界」即是世俗的文化戲論世界的要點：

從意識哲學分析到語言哲學分析的轉向，顯示初期瑜伽行者了解到意識本質上並非私密的，而是有公共性——因為只有公共語言的存在，並無私人語言。……對瑜伽行者來說，透過意識語言性的揭示使吾人更清楚地了解到呈現於意識界域上的認知對象，其意義乃建構於認知者所處的「言說生活世界」，也就是世俗世界或戲論世界。終極而言之，意識之語言性結構的揭示，目的就是要揭示世俗世界的結構而予以轉換之。³⁹

林鎮國將名言熏習朝向語言世界的詮釋，討論到文化世界的深層結構其實是受限於意識的了別作用而決定，而意識的思維是透過語言系統進行，但卻不存在一種私語言，既是語言必有公共性，因此人類是先處於一語言世界的熏習之下而進行分別理解的，是以思維與理解的偏見與虛妄早已先行，這就是佛教要教導我們跳出語言的牢籠同時也跳出文化的桎梏的理由，因此林鎮國期待唯識學作為一種文化批判理論而重新被思索。然而回到唯識學的原始立場，名言熏習作為生死流轉的內容與動力，名言熏習是一切眾生的生存結構問題。是以與其說唯識學可以被視作文化批判理論，更正確地來說，唯識學的名言熏習說法乃在批判眾生之生存結構的普遍戲論性格，這並不限於人或非人的眾生。

既然名言熏習是一切眾生的生存結構，人類的文化與其他生命的生存狀態並無本質上的區別，是以由唯識學來看，人文作為文化的特質，並不是必然的，相對的，一切有情眾生也無不以其名言熏習建立其自身所生存的戲論世界，因此唯識學不僅是要批

³⁹ 林鎮國，《空性與現代性》，臺北：立緒出版社，1999，頁255。

判人類的文化，更要揭露出人類的廣義「文化」概念其實是一切眾生生存的特質：有何種生命可以離開名言熏習，或者離開由此名言熏習所虛構出來的文化世界生存下來？事實上是沒有的。

所以，我們可以這樣說，唯識思想不是反對文化，也不是要以動物或其他類型生命的文化來替代人文，它也正如同中觀思想一樣，要人們洞察領悟名言世界是依於眾生之意識而被建立的特質，名言世界或者文化世界都非絕對真實，眾生的自我概念及自我生類世界概念之執著即是我見熏習及有支熏習，除要破除此二種熏習的絕對性外，更要洞察其自我（包含個我及群我）意識計執名言熏習所建構出來之世界內容為假說性，一旦明白此一道理之時即是證成了我法皆空，時時刻刻體認到諸法的無自性，便可以用圓成實性的認識來面對自我及自我生存的文化世界。

但凡有所思維言說勢必又形成新的名言熏習，唯識主張轉識成智，以圓成實性替以遍計所執性，這並非否定了語言與惟思的必要性，便如同佛陀轉識成智後亦有所言，亦有所思，但此言思即以正聞熏習所建立的佛法文化代替世法的文化。唯識學的特色在此顯示了與中觀思想的差異。中觀破斥一切，以性空假名說明涅槃與世間的無差別，但唯識學則從名言熏習的特色上，說佛法與世法皆是依著熏習的原則而被建構傳佈的，但佛法與世法乃是對立的兩種文化價值，彼此互相熏習角力著，若佛法的正聞熏習力較強，則佛法住世；反之，則世法邪見運行於世。可是，當佛法與世法形成對立之時，佛法的危機在於，住世的佛法會不會又轉變成另一種世法？唯識學對於現象建構的論述雖較中觀清晰，但也應時時警醒當正法、第一義諦形成了另一種絕對後，即易於自我遺忘其假說的性格。因此唯識學若如林鎮國所構想的那樣，

作為一種文化批判理論來看待的話，個人認為中觀思想的批判性格其實更是明顯而徹底的。

四、結論：「生死即涅槃」的大乘佛教思維

在印度佛教的中觀與唯識，可以用「名言」問題作為一共通的線索來對二者之文化哲學進行反省。中觀思想重在對「假名施設」的虛構性並使眾生執名為實的妄想加以批判，就文化哲學而言，名言與文化可視為相同的領域，佛教對其批判，不是要人脫離文化或者名言而生存，而是要人對文化本身的束縛加以警覺，因它常常在不自覺的狀態下束縛人們的思想，即便是佛教自身所使用的名言系統，都會造成束縛，妨礙佛教文化系統下的生存者們掌握到正法實相，是以龍樹破斥了一切法的實有性，甚至是佛法的實有性。

唯識後於中觀而成，其以「名言熏習」為重點，揭示由意識為核心所建構開展出來之一切眾生之生存界，本質上即是一種語言世界；語言世界即是生存世界，即是文化世界。凡有思維分別並能表義溝通者，自會通過熏習的活動建立起其自身的生存世界，並隨著時光的流轉，名言熏習可以形成一具有歷史義的文化世界。就名言作為意識世界之內容的角度而言，人類與其他有情眾生之間，只有思維分辨以及表義方式的粗精不同，凡是有情眾生必有其獨特的「文化」。是以唯識學的處理要點不是在分辨不同文化何者才是重要的，也從不以「人文」——人類的主體性格視為文化的最重要特質，相對的，唯識的目的是要彰顯一切意識世

界本身的名言性，一個生存世界所依的名言體系是透過熏習的方式被積累下來，當然也可透過相同的方式來改變。唯識學的說法可以令人深刻地掌握到文化、語言、意識三者之間的嚴密關連，以及作為眾生生存領域的文化世界是如何被建構出來的程序。而且，就唯識學「唯識無境」或者「境依於識」的說法，人文世界與自然世界的二分是錯的，事實上只有意識的世界存在，意識世界的範圍便是生存世界的界限，一切眾生其實是生存於其意識所及和所使用的語言文化世界之中，所謂的絕對客觀自然世界，也只是意識將其視為客體的結果罷了，是故一切眾生無可迴避地都生存於某一文化世界之中。

從佛教史的時間次第來看，中觀早於唯識，然就文化哲學的議題，唯識對文化的特質，文化如何被建構，文化的變遷等問題，及其從名言熏習的角度所作的分析，都對文化生活的特色表現相當深刻的理解，值得再加深入探討；中觀以假名施設的角度闡釋空性的道理，其特色在於對任何一種名言概念及其系統，展開徹底而不停滯的批判破斥，中觀以其「無至亦無得」的性格可以提供強大的文化批判動能。兩種思想都含有勞思光所謂「對文化的態度」以及「對文化現象的解釋與評定」之說明，是以若說此二者具有文化哲學的思考，應是合理的理解，而非作者強加其上的詮釋。雖然這並非佛教思想的主要重點，但是揭示其所含蘊的內涵之目的，乃在提供給當今進行文化的哲學反省予以一可能開啓的向度。

最後，則要回到佛教是否是一種文化否定論的問題。面對這項問題，首先須回到「文化」的「人文」特質上，勞思光說明「人文」的意義：

當我們談人文世界的觀點時，第一點就是至少在某一限度內，你必須要假定人是有自由意志的。……我們說人文世界這個觀念，它必須先有一個人的世界，人的世界的出現，就是人覺得人有一個起碼的自由或者是主宰性。⁴⁰

勞思光對人文的說明旨在判別人文與神權及物化兩個向度上的區別。佛教作為一種講究覺悟的宗教，以及佛陀作為一種人格理想而非主宰人類的超越的存有而言，佛教從來不曾否認人在世界生存活動中的自由意志，雖然佛教講因果業力，但因果業力不僅限於過去，也包含眾生自身現世當下所創造的因果，所以佛教從不同意宿命論的說法。又，佛教雖然隨順印度傳統的生命觀說有六道眾生，但「人身難得」以及「佛出人間」之說法，肯定作為「人」的身份與覺悟之事的重要關聯，覺悟不論是由於證得般若，或由轉識成智而成就，這皆由於覺悟者的自覺活動而呈現。然而，自我作為主體以其自由意志而將人文世界從自然世界獨立出來，從而建立起價值應然世界的說法，對於自我主體的真實性與絕對性已然先行預認，但佛教卻始終質疑自我的絕對性與真實性。勞思光在《中國哲學史（二）》：

佛教論及「生命」時所用之基本詞語為有情 (*satta*)；所謂有情即「有感受貪欲」之意。故佛教描述經驗意義之「主體」不作為一「知者」；而作為一「感受者」；同時相應於此種主體觀念，佛教教義又將「客體」視為「感受對象」，而不作為知識對象。於是整個「世界」或存在領域，在此觀點下，完全吸入或化入一「感

⁴⁰ 勞思光，《文化哲學講演錄》，頁 72。

受圈」，此一「感受」乃就情欲意義說，亦與認知意義之「感性」完全不同，因此，此一「感受圈」實是一情意圈。主體是情意性之主體，客體亦是情意性之客體。此即佛教對「生命」及「世界」之基本看法。

41

個人認為勞先生之分析有其精到處，但卻也不完全同意勞思光先生的論斷，理由是個人認為勞先生對於情意我、認知我等主體概念的區分，還是傾向康德式的看法，然而佛教始終並不認為認知與情意我是能夠真正割裂開來，言一點現代哲學的傾向與佛教反而較為接近，後現代思潮之中對於理性中心主義的批判及反省已然相當多了；但更進一步來說，佛教甚至不認為所謂的主體或自我是一種實體性的存在，佛教認為「自我」乃是假名我，是心識作用的產物，也就是說不是先有自我而有意識，而是意識或者名言早已先於「自我」便已經存在，乃至「自我」並不是一個恆常自存的不變個體，而是一種不斷流變的意識活動的現象，它會隨著因緣改變其內容及範圍，就如唯識學所分析出來的我見熏習與有支熏習的互熏關係一般，這些種子熏習便是「阿賴耶識」的內容，而它始終如瀑布般不停地流動著，《解深密經》：

阿陀那識甚深細 我於凡愚不開演
一切種子如瀑流 恐彼分別執為我⁴²

流動著的自我，既非時時同一，也非時時相異，因此佛教發展至此，可以說是「無我」但亦可承認某種自我的存在，此即假名我。

⁴¹ 勞思光，《中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，2002，頁196。

⁴² 玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊16，頁692下。

佛教以此「非我非非我」⁴³的方式回應了佛教是否重淪為「有我論」的指責，同時也回應了作者與受者須有同一性的因果業報要求。⁴⁴ 勞先生分析之精到處便在於他充分了解佛教自我理論中的主體的經驗性格，但這也是他不贊同佛教之處，他將之視為感受的情意我，而以佛教所論之主客構成爲一感受圈。但此一論斷隱含了負面的含意，彷彿佛教會因此而失去了對於存在對象的真實認知與理解的可能性，實際上，個人反倒以爲佛教方才真正指出一切生命對於自我或者世界之認識活動中，皆會隱藏於其中的某種無明，因而佛教理論的真正價值並不在於以人文化成世界，而是指出人文或者一切名言之中所包含的妄想執著，及其所造成的生存的盲目及戲論的格局，因此「人文」雖然化成了自然世界，從而建立了應然的價值世界，但種種人世的煩惱，又何嘗不源自應然之價值的對立與衝突之中。

其次，就人與其他眾生的區別而言，佛教並不認同於人與自然界之其他有情生命的差別具有本質上的區別，因爲佛教主張眾生平等，眾生的差別是現實上的存在差異，但就生命無始的輪迴活動而言，今日以人的型態生存的眾生，或者以動物型態生存的生物，不論是就中觀之性空假名來說是平等的，因爲假名說是指人或者動物，皆是但名無實的存在，今生爲人，來生可能轉變爲動物，或者這時雖得人身，卻現動物牲畜的行爲，因此眾生的平等的。或就唯識之諸法唯識所現來說，生命的形相是業種熏習的結果，而熏習活動是無刻止息的，此時生爲人身是長久熏習的結

⁴³ 龍樹，《中論·觀法品》：「諸佛或我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我。」《大正藏》冊30，頁24上。

⁴⁴ 至如「如來藏我」思想之成立，個人亦認爲此說仍以緣起性空思想爲基礎，不可逕自視爲違背佛教無我論的基本主張而非論之，然而這個問題更爲複雜，容日後另作專論來談。

果，但同樣因隨著業種熏習持續或者逐漸轉變存在的身形，因此畜牲可以逐漸熏成人性，成就人身，反之亦然，積惡已久的人類，終將熏出惡道眾生的生命。

然而眾生平等並不表示其在存在的狀態是完全無差別的，是故人與餘五道眾生的區別最重要的是人類的生存處境的獨特性，人恰巧處於一種能上亦復能下的中間地位，人類的生存常常搖擺於迷悟之間，「人身難得」不是因為人是一種「理性的動物」擁有認知我，或「人有四端之心」擁有德性我，依佛教之說，是因為人類可以意識到存在的有限性的無常之苦——「諸行無常」，同時也能從既有處境與局限展現出超越性的追求——「諸法無我」，最後還能自身從無始以來所承受的生命習氣及依此習氣所建構的語言、文化世界釋放出來，具現絕對無縛的自由解脫之境——「涅槃寂靜」。因此從佛教對「人」的特質的理解來看，佛教關心的從來不是文化世界之異於自然世界的人文性問題——從這角度而言，佛教常被視為文化否定論者；但改換一個視野，順著唯識名言熏習的說法：一切眾生只要有情眾生都會有某種只名言熏習，只要有名言熏習就會形成某種文化系統，因為文化不以自由意志為解讀文化生活的重點，而以意識及名言熏習作為理解文化生成過程之積累與隨之而來的束縛為核心。其次，中觀思想則洞察了存在的真相是被眾生自己假言施設的名言系體所障蔽，是以眾生既生存於此又困頓於此，如能理解此一原理，明白諸法畢竟空性，則「涅槃」與「世間」皆是假名無有分別，而佛教所謂的「度彼岸」，其實就在且唯在「此岸」的人間。

引用書目

1. 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1。
2. 鳩摩羅什譯，《小品般若經》，《大正藏》冊 8。
3. 玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊 16。
4. 龍樹著，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
5. 龍樹著，鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。
6. 最勝子等諸菩薩造，玄奘譯，《瑜伽師地論釋》，《大正藏》冊 30。
7. 玄奘譯，世親，《攝大乘論》，《大正藏》冊 30。
8. 世親著，玄奘譯，《唯識三十頌》，大正冊 31。
9. 釋印順，《佛法概論》。臺北：正聞出版社，2000 電子版。
10. 呂澂，《中國佛教思想概論》。臺北：天華出版社，1982。
11. 林鎮國，《空性與現代性》。臺北：立緒出版社，1999。
12. 勞思光，《哲學問題源流》。香港：中文大學出版社，2001。
13. 勞思光，《中國哲學史（二）》。臺北：三民書局，2002。
14. 勞思光，《文化哲學講演錄》。香港：中文大學出版社，2002。
15. 萬金川，《龍樹的語言概念》。南投：正觀出版社，1995。
16. 上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》。臺北：東大圖書公司，2002。
17. 阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》。臺北：桂冠圖書公司，1992。
18. 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》。臺北：圓明出版社，1993。
19. 卡西勒（Ernst Cassirer），甘陽譯，《人論》。上海：上海譯文出

版社，2003。

20. Georg Lakoff & Mark Johnson 合著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》。臺北：聯經出版社，2006。
21. 長尾雅人，《攝大乘論——和訳の注解》。東京：講談社，1982。
22. 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〉，《中華佛學研究》第十期，2006，頁 43-70。