

從佛教的語言觀論詮釋現象心理學所預設的語言存有論*

佛光大學佛教學系教授 郭朝順

摘要

余德慧不滿於主流的科學實證心理學，根據海德格、高達美、呂格爾這一系列的存在哲學與詮釋哲學家，關於人存在的現象以及理解如何形成的詮釋學的觀點，建構了「詮釋現象心理學」，這是屬於一種人文心理學的理論。余德慧所開啟的人文療癒理論，影響了許多學生，因而形成台灣心理治療的另類系統，此一系統運用預設了海德格—高達美的語言存有論之基礎。本文認為佛學對語言存有論的立場，帶著批判的態度，強調語言的限制與遮蔽性——離言，但在救度之手段上也不否定其功用，但任何語言必須有所反省與節制地使用——用言。本

*2023/1/15 收稿，2023/11/16 通過審稿。

* 作者案：本文以〈佛教對語言存有論的批判療癒進路〉，初次發表於政治大學哲學系主辦之「存有學轉向後的詮釋學-高達美逝世廿週年紀念學術研討會」，2022/03/11；經大幅修訂後改為目前名稱發表。本文撰寫期間，受佛光大學佛教研究中心「佛教與心理學跨域計畫」補助，同時為國科會計畫「以三學增上療癒架構對《華嚴經》佛教療癒思想的詮釋與開展」（MOST 111-2410-H-431 -009 -MY3）的成果之一。

文由佛教哲學的觀點，對「詮釋現象心理學」所預設的語言存有論的立場加以回應並進行對話，以期擴大彼此的視域形成共同的理解，一同深化佛學與人文療癒的思想連結。

關鍵詞：余德慧、語言存有論、詮釋現象心理學、離言態度、用言態度

目次

一、從語言存有論到詮釋現象心理學

(一) 海德格－高達美的語言存有論

(二) 詮釋現象心理學對海德格－高達美語言存有論的運用

二、佛教解脫學的離言性格：緣起論對實體存有論的解構/戲論的批判

三、佛教救度學的用言性格

(一) 唯識學的語言存有論：存在現象的語言性

(二) 佛教的用言救度以及台賢二宗圓教的說默不二

四、結語：佛教與詮釋現象心理學的對話嘗試

一、從語言存有論到詮釋現象心理學

(一) 海德格－高達美的語言存有論

從〈藝術作品的本源〉（收錄於《林中路》）到《走向語言之途》，我們看到了高達美《真理與方法》三大部分寫作結構來的根源：藝術經驗中的真理——真理與理解——語言與存有論，以及高達美對海德格思想的延續與開展。在〈藝術作品的本源〉中，海德格已顯示了他對藝術作品所呈現的真理的之沈思，他區別了物、器具與作品三個概念的差別與關連。從最廣泛的意義來說，一切存在者都是「物」；「器具」是人造之物，它是位在物與作品之間的中間地位¹；至於「作品」則是讓器具的物，使其存有顯露出來，進入其存在的無蔽(aletheia)，海德格說：「藝術的本質就應該是：存在者的真理自行設置（Setzen）入作品。」，「藝術作品決絕不是對那些時時現存手邊的個別存在者的再現，恰恰相反，它是對物的普遍本質的再現」²海德格由作品的解析，呈現作品便是對物的本質的揭露，然而此處所謂的物的本質，並不是傳統所謂的實體性存在物的真相，而是關於存在者物之存有〈不易了解〉的顯示，真正的本質只有存有自身，但存有只能不斷地藉由存在者彰顯其存有而開顯，故其採用希臘文的真理(aletheia)一詞，並強調其本義即是「無蔽」，這便是海德格的真理觀。因此對他而言「真理」和「美」是同一的，因為二者皆是指：存有的無蔽、揭露與彰顯。

¹ M. Heidegger, 孫周興譯，《林中路》（台北：時報，1994），頁 12，。

² 《林中路》，頁 18。

海德格的論述一直有個特色，即反對由人作為主體，來論述存有與真理。他的用語，不是用人「認識、顯示、把握」了真理或者存有，常是反過來，以真理或存有為主詞，說明其通過人或存有者之活動而開顯，且因於人及存有者的有限性，故一切關於存有與真理的開顯，都是即開顯即遮蔽，意即存有與真理須得一再經由開顯，才能令真理持續地成為無蔽。故人的存在活動，便是存有與真理開顯的中介。然而人的存在活動有許多，但只有顯示存有的活動，才是開顯真理的活動，這便連結到海德格在《存有與時間》的「此有」（*Dasein*）概念。代表海德格早期思想的《存有與時間》一書，本來是以存有問題為中心，但卻由「此有」出發，可是又因「此有」的時間性所導致的有限，故又不能直接說明存有本身，因而使得海德格原本的計畫中斷，在其後期的思想中，則由語言概念入手，藝術作品包含繪畫、詩等作品，都是語言的表現型式，同時也即作為存有開顯的中介。擴大而普遍化此一想法則是，語言便是存有的中介。³

³ 關於海德格《存有與時間》計劃的中斷，可參見關子尹，《徘徊於天人之際——海德格的哲學思路》（台北：聯經出版社，2021），頁140-142。關於語言是存有的表達工具，人不可避免棲居在語言的牢籠之中，見同前揭書，頁501-508。又，海德格的思維方式，其實很具有基督教神學的意味。關子尹便進一步指出其具體的來源：「筆者常常覺得，無論是海德格早期的『存在』還是其晚期論及的『神/上帝』或論存在的『真相』（*Wahrheit des Seins*），從理論色彩上看，都可能是從馬丁·路德（*Martin Luther*）的『隱匿的神』（*deus absconditus, hidden God*）概念取

高達美即由以上的理論，開展了《真理與方法》的論述，他也提出了一句名言：「能夠被理解的存在就是語言（Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache）」(VM 478, 中譯 602)⁴。而此一想法呼應了海德格在《在通向語言之途中》所說：

探討語言意味著：恰恰不是把語言，而是把我們帶到語言之本質的位置（Ort）那裡，也即：聚集入大道（Ereignis）之中。⁵

高達美《真理與方法》由藝術作品的審美經驗出發，批判康德偏向主體的美學概念，他以「遊戲」（Spiel）概念入手，並以遊戲的經驗類比審美經驗：

藝術作品其實是在它作為改變經驗者的經驗中才獲得它真正的存在。保持和堅持什麼東西的藝術經驗的「主體」，不是藝術經驗者的主體性，而是藝術作品本身。正是在這一點上遊戲的存在方式顯得非常重要。因為遊戲具有一種獨特的本質，它獨立於那些從事遊戲活動的人的意識。所

得靈感，再加以哲學的轉化而成的。」《徘徊於天人之際——海德格的哲學思路》（台北：聯經出版社，2021），頁 406。

⁴ H.-G. Gadamer，洪漢鼎譯，《真理與方法·第一卷》（台北：時報出版社，1993）。以下高達美的引文，僅標註洪漢鼎譯本中所註明的德文本頁碼及中文頁碼，不另作註解。

⁵ M. Heidegger，孫周興譯，《在通向語言之途中》（北京商務印書館，2005），頁 2。

以，凡是在主體的自為存在沒有限制主體視域的地方，凡是在不存在任何遊戲行為的主體的地方，就存在遊戲，而且存在真正的遊戲。遊戲的主體不是遊戲者，而遊戲只是通過遊戲者才得以顯現。(VM.108, 中譯 151)

就如同海德格的「在世存有」(In-der-welt-Sein)一樣，遊戲者即是遊戲中的人，藝術經驗者即是在藝術作品中的鑑賞者，當其遊戲或者鑑賞藝術時，不是遊戲者、鑑賞者產生遊戲及藝術的意義，是遊戲及藝術開展人之視域，從而使人體驗到遊戲及藝術的意義。這是相對於由「主體」概念來談遊戲及藝術鑑賞，而是以遊戲及藝術作為優先，以其為存在的世界而籠罩著人，人居於其中經由與遊戲與藝術作品的互動中，這才開顯遊戲與作品的本身的意義，這便是存有與真理，透過作品或遊戲來開顯而使之無蔽的意思。然而遊戲及藝術真理的開顯，不能只是一次性的參與，而是需要透過一再的遊戲與一再地觀看鑑賞，才能一次又一次地使真理開顯出來，這時真理才能是活活潑潑的存有之開顯。

相較於遊戲與藝術作品更為普遍地，而為人存在於其中的「世界」，即是「語言」。高達美：

語言並非只是一種生活在世界上的人類所適於使用的裝備，相反，以語言作為基礎，並在語言中得以表現的是，人擁有世界。對於人來說，世界就是存在於這裡的世界，正如對於無生命的物質來說世界也有其他的此在。但世界對於人的這個此在卻是透過語言而表述的。(VM. 446-447,

中譯 565)

高達美的語言觀，迥異於將語言視為一種溝通工具的傳統觀點，而是視為語言構成人這個此在（Dasein）而生存其中的世界，因此對於人「擁有世界」的意思。高達美便進一步解釋：

擁有世界的意思是：對世界採取態度。但要對世界採取態度（sich zur welt verhalten）。卻要求我們盡可能地同由世界而來的相遇物(Begegnenden)保持距離，從而使它們能夠如其本來面目那樣地出現在我們之前。而這種能夠也就是擁有世界和擁有語言。(VM. 447, 中譯 565-566)

語言是人對其所遭遇之任何事物之表述，要認識一物之時不是成為該物，而是要與物有一定的距離，採取某種態度，使物藉著語言的表述，能夠如其所是地呈現出來。語言對物的一再表述，便逐漸構成了世界，而隨著時間的開展，也構成了世界的歷史，人類便生存在此具有歷史性的世界之中，因而高達美說，人擁有了語言，人也擁有了世界。

高達美的將語言的地位，上升至存有學的地位，其論述乃是基於語言在表述、理解與解釋的詮釋經驗而來，至於其目的則在說明，理解與詮釋如何可能，以及何以其與人類的存在活動，以及以存有真理的開顯息息相關。高達美與海德格所採取的「在世存有」的同樣立場，容易引發與佛教緣起論的相似聯想，因為他們的想法都不是由主體/自我出發，而是將自我或主體的絕對地位消解，而融入存在的脈絡來加以解讀，同時由於二者也不斷強調存有及真理的不斷的開顯與活動，還有二者的

現象學傾向，也都具有著與佛教緣起性空思想類似的反實體主義立場；不同的是，佛教的性空思想，並未有如前二者所稱的存有與真理的不斷開顯的意思，同時也看不到佛教所強調，眾生皆苦與追求離苦的主張。

（二）詮釋現象心理學對海德格－高達美的語言存有論的運用

然而，由海德格－高達美的語言存有論，經由呂格爾發展，被余德慧發展出詮釋現象學心理學的療癒理論。余德慧《詮釋現象心理學》在其語言篇、歷史篇及詮釋篇，分別註解、引用海德格、高達美，以及呂格爾的觀念，以解釋其「詮釋現象心理學」的理論。基本上，余德慧認為後二者，都是回應海德格的哲學，但呂格爾更回應了高達美的部分觀念，而且呂格爾也更直接面對佛洛伊德等心理學進行詮釋與反思，故余德慧藉由呂格爾的說法，說明詮釋心理學的重要特徵：

投入和揭露是詮釋心理學最重要的東西，一方面揭露自身，一方面又離開。這就完成了一個以瞭解做為自身存有方式的心理學（understanding as mood of being）。要注意的是，這裡並不是在談某人的理解，而是以理解做為自身的心理學，且這樣的心理學是一種存有方式。在這樣的心理學底下，投入、距離和敘說才出現意義。⁶

⁶ 余德慧，《詮釋現象心理學》（台北：心靈工坊，2001），頁212。

上述的說法，確實與高達美之「人擁有世界及語言」的說話呼應，也展現出呂格爾文本詮釋學的重要特色，也就是詮釋學的「距離」（Distanciation 也譯成「間際」）乃是理解之必要（因此呂格爾的詮釋學，也常被說為間際詮釋學）。詮釋學是理解之理解的學問，高達美將詮釋學提升至普遍存有學之地位，強調真理之開顯較諸方法的重要性，但呂格爾則是繞道語言學，強調對文本的詮釋解析，以揭露文本未被理解的隱藏意義。到了余德慧，則將此一理學的心理過程，直接放置到心理學領域，目標是為了重建一種不同於以科學研究為典範，將心理現象視僅為對象來研究的人文心理學。余德慧接受且同意海德格等詮釋學家的想法：詮釋學是一種理解的存有學，此一存有學是以存有真理之開顯為目的，存有不能是一種對象性的真理，存有是在一次次的對話活動，經由一次次的理解逐步被開顯。詮釋現象心理學，將原本與作品的對話，轉化為心理療癒過程中，治療者與當事人之間的傾聽與對話活動，如此則詮釋學的原則，便可以合理的加以運用於心理治療的工作上。而且治療者與當事人之間的對話活動，即如上述「投入、距離和敘說」，在一次又一次的對話過程中，二者之間呈現互為主體的關係，治療者並不優位於當事人的地位，乃至治療者所獲得的成長，並不遜於當事人。

相似余德慧的觀點，在互為主體學派的精神分析學者史托羅洛（Robert D. Stolorow）等人合著的《體驗的世界》一書，一樣吸收了現象心理學的觀點，呈現對於對話活動中之互為主體性的重視。該書同樣著重海德格以來的「世界」概念，他強調以「世界」的視域來取代佛洛伊德實體性的潛意識學說，將

人的心靈描述為一種與外在脈絡互動的體驗系統，主張心靈世界必有其發生的存在脈絡：

我們描繪的不是一個容器，而是與期待、詮釋性模式與意義有關的體驗式系統，尤其是那些在心理創傷脈絡中——如喪失、剝奪、驚嚇、傷害、侵害等——形成的體驗系統。因為這些信念和組織原則往往是在反思性自我覺察之外進行的，我們把他們稱為前反思的潛意識（Atwood and Stolorow, 1980, 1984）。在這樣的系統或世界中，個體通常以重複性的，帶著不容置疑的確定性感知和認識某些事物。個體無法感受或知道的事物，落在他或她的體驗世界視域之外（Gadamer, [1975]1991），……或者說，個體總是把他們在特定的互為主體脈絡中覺得無法接受、無法忍受或過於危險的部分排除，以這樣的方式來組織他或她的情緒和關係性體驗。⁷

史托羅洛結合現象心理學與精神分析，將原本佛洛伊德精神分析中所預設具實體意味的潛意識，修改為在不斷的交互主體性互動過程持續變化的心靈體驗，同時也重新解釋，在精神分析中將個體之精神潛抑（repression），視為精神疾病重要源頭的說法，而更強調潛意識其實是一種前反思的體驗系統。他將「潛抑」概念重新解釋為：當個人無法在其主體脈絡中接受或理解或者感受到危險的經驗時，個人便會將此一部分排除，

⁷ R. D. Stolorow, G. E. Atwood, D. M. Orange; 吳佳佳譯，《體驗的世界：精神分析的哲學和臨床雙維度》（台北：心靈工坊，2021），頁 60。

而用自己的方式組織個人情緒與關係性的經驗，因此當事人總有一套自行其是、自我合理的世界觀（這個觀點導入了高達美的「視域」概念），詮釋現象心理學便在此介入。因為詮釋的目的不是追求一種絕對的客觀真實，而是去理解當事人的體驗，並在對話過程中形成一種治療者與當事人的共同理解。所以，不是治療者在治療當事人，而是藉由對話的過程中，形成當事人的內心世界可被理解的狀態，因此得以開放自己，願意接納治療者所提供的視域，進行擴大自身的視域，於是當事人便得以逐漸正視自己所不願意接納的世界及與自己的關係，獲得能重新回到與人共在之世界並生活其中的理解、力量與勇氣。這樣的思考理路，與余德慧所提倡的基於詮釋現象心理學的人文療癒方法十足相應。

不過相較而言，余德慧較諸史托羅洛，其詮釋學現象心理學之路，更重視海德格－高達美的語言存有論，至於史托羅洛則是重視海德格－高德美的在世存有概念，而將之轉為一種脈絡主義的解釋。但在理解與詮釋當事人的內在體驗世界時，史托羅洛一樣要回到語言的傾聽與理解，主張互為主體的態度，這則與余德慧殊途同歸，這當然也是因為心理治療這一種技藝，必然開始於對案主的語言敘說的傾聽。至於史托羅洛強調高達美詮釋學中理解的本質，轉向由不能被人理解的疏離來解釋心理創傷：

在理解的本質特性來考慮心理創傷經驗的不被理解的深度絕望，實是與哲學詮釋為直接相關。高達美（Gadamer, [2975]1991）提出一個不證自明的觀點——所有理解都涉

及詮釋。而詮釋又只能來自鑲嵌於詮釋者自身傳統歷史矩陣的視角。……用高達美的話來說，我確定他們的體驗視域是永遠無法覆蓋我的，而這種信念就是讓我感到疏離和孤獨的來源，也是將我和他們的理解分離的、那個無法逾越的深淵的來源。關鍵不並不僅僅在於受創傷的人和正常人生活在不同的世界；而是這些不同的世界被感受為在本質上是根深蒂固地不可通約。⁸

從海德格的真理觀來看，存有之開顯與遮蔽同時出現，因而開遮之間可視為相互角力的爭執，然而海德格－高達美似乎樂觀地看待語言對真理的開顯，並不那麼重視語言的遮蔽性，或者說不那麼重視語言遮蔽性所造成的人類痛苦因素，而只是承認語言的遮蔽性的事實；這便是心理學家與哲學詮釋學家關心重點的差異所造成的不同。

哲學詮釋學家，雖然同意語言或理解，不能一次次呈現所有的真理，但卻也認為，一再地理解與詮釋活動，便是真理與存有之自然開顯，顯示出真理與存有具有能動性與主動性。哲學家的此一觀點則啟發了心理學家：案主之言說其自身存在活動的現象，便宛如存有之真理藉由語言而開顯一般；治療者與案主之間的持續問答與傾聽，便如同對於文本的一再探詢與詮釋活動一致。於是心理治療理論便具有一語言存有論作為基礎。對心理學家而言，若說視真理的開遮之間的張力為一種爭

⁸ R. D. Stolorow, G. E. Atwood, D. M. Orange; 吳佳佳譯，《體驗的世界：精神分析的哲學和臨床雙維度》（台北：心靈工坊，2021），頁 129 至

執，則生活就是一種爭執，說話也是一種爭執，而當因爭執而出現個人與其世界的破裂、瓦解、粉碎而造成不可被理解的處境時，心靈的苦乃至疾病，便以一種「不正常」的型態出現，同時也衝擊撼動自己與他人所共構的生活世界。這便是心理學家對心理之苦的根源，加上語言存有論觀點所形成的可能解釋。

統括言之，現象學進路的現象心理學家，對海德格－高達美的語言存有論的運用，即著眼於對啟蒙運動以來之主體哲學傾向的反對動，而將目光投向構成主體的生存活世界的先在性，指出語言存有論或者生存脈絡，是先於主體而存在，因此是世界「徵用」了主體，從而形成個體各種生存經驗。所謂的「徵用」，是指李維倫所提出的 RBA（氛圍界域徵用 requisition by atmosphere）的經驗形成現象的說法：

在 RBA 中，世間是主，獲得經驗的人是從；人是世間徵用的對象。……雖然一般將意識歸諸於人的屬性，因此視人為中心主體，但 RBA 顯示的是，意識出自於世間的徵用。意識之人在遭逢對象時雖不可避免地將以自身經驗為中心，但這是有意識之後的經驗，在意識經驗中給出但卻洩露出先於意識構成的 RBA 作用，卻顯現了主客倒轉之更根本的人與世間關係。⁹

如此倒轉主客之間的主從關係後，即意味一切心理的病苦都有其不可只應歸因於主體自身心靈的功能缺乏，因而得以寬容地

⁹ 李維倫，《存在催眠治療》，（台北：心靈工坊，2022），頁 350。

接受所有的病苦，都由更複雜的世間因緣關係或者脈絡與主體之間的互動，從而形成心理病苦的事實。**所有的病苦只是事實**。至於對痛苦的處理，心理學家必得依於語言的活動—傾聽、對話、理解、解釋—才能令這整個存在的脈絡，或世間的因緣得以被揭露，而主體的痛苦方才能得到撫慰與治療。

二、佛教解脫學的離言性格：緣起論對實體存有論的解構/戲論的批判

相較於哲學詮釋學對語言能夠開顯存有真理的樂觀態度而言，佛教對於語言之於真理的開顯，毋寧是較為悲觀一些，至少對聲聞乘及大乘般若系的佛教學者而言，是傾向如此的態度。關於這一態度可由以下兩點來觀察並加以說明。

首先，聲聞乘以四禪八定之上，唯佛才能達成第九次第定的「滅盡定」，滅除「受（感受）、想（思維）」。

但滅受想定的禪修，是在修行者體證了，脫卻受、想的機械化因果鎖鏈的經驗後，修行者了知確實可以具有不受制於受、想之制約與決定之行（意志）的可能性，故在出定之後，自主地展現其「行」（意志），真正地使自我成為自在之主體，而不再是受內外條件制約之個人，此滅盡定即佛教之解脫定境。通過此滅盡定，「無我」即對因果制約之自我的否定，相對於因果制約之自我，此自在解脫之我才是真我。因此能達到滅盡定者，即是覺悟者，即是佛。

在此滅盡定下，由於感受與構想思維作用之止息，因此語言的作用及活動便被停止。從四禪八定的修行架構來說，語言的微細心識作用為「尋(vitarka)、伺(vicāra)」二心所，色界四禪之中，初禪的有尋有伺、無尋有伺，到二禪以上的無尋無伺，顯示一種離於「言說分別」的修行過程¹⁰；至三禪離於定生之喜樂，四禪則是達到非喜非樂之「受境」，這是離於受境的修行；至於無色界的四無色定之空無邊、識無邊、無所有、非想非非想所描述的，則是離於「想境」。易言之，四禪八定是描述：離言—離受—離想的修行歷程，是故到了四禪八定之上的滅盡定，才是真正止息了語言、感受與思維，達到了解脫境界。四禪八定加上滅盡定，也被稱為九次第定，這是由定學角度來論解脫，但是定學只是慧學的基礎，故解脫不能是只基於禪定，而是在修禪定之同時由於去除了語言、感受與思維的遮蔽，故能使慧力加強，逐漸能夠展現如實觀照一切諸法的智慧。所以在修定過程中，由於看到對於語言之遮蔽作用，便會對彼採取批判的態度，而不是將語言視為一種真理的顯現作

¹⁰ 《阿毘達磨法蘊足論》：「云何尋？謂離欲惡不善法者，心尋求、遍尋求、近尋求，心顯了、極顯了、現前顯了，推度構畫、思惟分別，總名為尋。云何伺？謂離欲惡不善法者，心伺察、遍伺察、近伺察、隨行隨轉、隨流隨屬，總名為伺。」(《大正藏》冊 26，頁 483 中)《成唯識論》：「尋謂尋求，令心忽遽於意言境麤轉為性；伺謂伺察，令心忽遽於意言境細轉為性，此二俱以安不安住身心分位所依為業。並用思慧一分為體，於意言境不深推度及深推度義類別故。若離思慧，尋伺二種體類差別不可得故。」(《大正藏》冊 T31 頁 35 下至 36 上)

用，故在入禪定之初階，便要止息尋、伺等發動語言的心所作用。

另一明確對語言採取明顯批判態度的，是大乘般若學的立場。此一立場即是以「假名」來看待一切諸法的存在，並批判對一切諸法採取任何實有論的立場，以為這些都是某種自性見。般若學以諸法無自性——空性，甚至連空性亦是假名，故空也應自破，認為唯有徹底對假名所生的一切自性見的破除，才能通向解脫之路。故龍樹著名的《中論·觀行品》即說：

大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。¹¹

諸法假名的說法，最重要的經典依據可以由《摩訶般若蜜多經·三假品》中找到¹²，三假即「名假、受假、法假」，經文的重點即在於菩薩如何破三假，揭露此三假的虛假性而能觀實相。故經文一再強調，於名字之內、外、中間「不見」色受想行識等，乃至「不見」一切諸法，以不見諸法，故無所得，故能窮究實相，對此《大智度論》還有提出一種類似修行次第的解釋：

行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶

¹¹ 《中論》：《大正藏》冊 30，頁 18 下。

¹² 原始般若法門所強調無受三昧，為一類觀空之阿蘭若比丘的修行所得，與《阿含》相應，其發展至大品（中品）般若經時，則以開始增加「假名」的說法。可參印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞出版社，1988），頁 627-638，675。

提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。¹³

《大智度論》的「波羅聶提」，其實是「假名」之梵文 *prajñapti* 的音譯。*prajñapti* 的原義是「命名」的意思，意譯成「假名」，應是取其「假藉」名字的意思而來，但因為「假」也有「虛假」之意，因此「假名」便有，既是假借名字且又是虛假的雙重涵義。至於「名假」的「名」指的便是名字（*nāmasaṃketa*），名字就是一種人為的符號系統，有其語音及文字；而「受假」的「受」（*avavāda*），並不是五蘊中的「受」（*vedanā*）蘊，或認識活動的「執受」（*upādāna*），是「教授」之意，故「受假」接近概念之意，意指被教授的概念系統。法假的「法」（*dharma*）指的是一切事物，不是只指涉客觀真實的存在，主觀乃至思想上的存在都是某種「法」。順著前二種假名，則可知「法假」，即是語言概念所指涉的對象之存在，也都只是假名（語言性）的存在。故般若波羅蜜的體證的空實相，實是以揭露「法」的實體性存在，只是語言將存在抽象化的功能所生之誤解，因而不可將語言名字的概念內涵，視同存在事物之本質存在。因為三假，意指人類思維方式所造成的對於實體性存有（法有）的誤解：語言除了是人為系統（名假）之外，也因為概念系統（受假）抽象地指出事物的特質，人們便會將此特質視為物之存在的本質（法假），從而令人誤以概念之所指，等於物的存在本身。因此般若佛教的空

¹³ 《大智度論》：《大正藏》冊 25，頁 358 下。

實相，即是打破此三假而直觀事物在變動的因緣中的變動性存在。不以語言遮蔽存在物的流變與無常性。¹⁴

是以對般若學而言，語言具有戲論的遮蔽性格。然而，龍樹的二諦思想倒也提供了語言，由世間法通向出世間法的中介價值。《中論·觀四諦品》：

若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。

青目釋：

第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生，而有二諦。¹⁵

諸佛以世俗諦及勝義諦說佛法，勝義第一義諦是不可說，然而若不用言說，則眾生無以得知第一義諦之不可說的佛法，如此則無法通達涅槃解脫之道。因此世俗諦的言說，即為出世解脫之勝義諦的必要手段。以此之故，語言便不會只是遮蔽，也具有指示性地開顯實相之功能。此一即開即遮，開遮同時，與海德格對語言之為「存有之居所」或者高達美所稱「能夠被理解的存在就是語言」，雖有相應之處。但是般若學，顯然僅只同

¹⁴ 郭朝順，〈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〉，台大《佛學中心學報》13期，頁106至114，2007/7。又，拙作，《佛教文化哲學》（台北：里仁，2012），頁140至147。

¹⁵ 《中論》：《大正藏》冊30，頁33上。

意，將語言視為一種中介性的價值。即便要將語言上升至存有學地位，也只能就世俗諦的層次來說，這部分就是由唯識學的思想來開展。

三、佛教救度學的用言性格

(一) 唯識學的語言存有論：存在現象的語言性

般若學的特色在於「破而不立」，即揭露世俗諦之工具性與中介性，強調要去除語言的遮蔽，而主張勝義諦之涅槃解脫為「無智亦無得」的不可說，這似乎便暗示，語言的遮蔽所導致的偏見與對實相的無知，是輪迴於世的眾苦之根源。然而這類說法，只指向對勝義諦之無知所造成的苦，但並未直接針對苦之世俗諦的世間性因素加以解釋。因此，唯識學以業力種子所聚合的阿賴耶識及其識轉變理論，補充了語言之於世間性存在現象之解釋。

首先說明唯識學的「業種」概念。習氣（熏習）—業種—現行（果報）是業種的三態，習氣是業種的前階，當習氣累積到具有能生果報之潛勢因位時即為業種，果報即業種由因位變現出的具體成果，稱為現行。然而一切現行果報又會熏習出下一階段的業種，是以種子生出現行，現行熏習出種子，成為一個不斷循環的業種熏習的因果理論。

《攝大乘論》提及三種熏習（*vāsanā*）：名言熏習、我見熏習、有支熏習，名言熏習是後二種熏習的基礎，後二者是今

生一生個別眾生所受熏習之存在現況，而名言熏習則是無始無終的輪迴相續，惟至解脫方能斷除，《攝大乘論本》：

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。¹⁶

名言熏習的「名言」(abilāpa)，意即「言說」，是以名言熏習種子的「無受盡相」，即意謂被說為輪迴主體的阿賴耶識，雖有不同的業種可以變現遷謝，但只有名言熏習不是一世的報盡即止，而是無止息一世又一世輪迴流轉的內容；易言之，唯識的輪迴觀即指出，**輪迴的本質是語言性**。因為識轉變的理論即是解釋由阿賴耶識的變現作用，逐次構成自我的身心，乃至一切與我相對的對象世界之種種。如果明白構成阿賴耶識的種子之核心是語言性的，則心識所變現的世界自然也是語言性的。

其次解釋「識轉變」，但這要先說明構成阿賴耶識的名言種子的特性。筆者藉由「語言性」的角度來解讀名言種子。

「語言性」在此是指一種帶特定訊息的符號，它會帶有幾項特性：1. 差別性：表出特定涵義，故區別其自身與他者的不同。2 體系性：非單一偶然，而是具有特定結構，如頻率、波長及週期等等。3 互動性：藉由與它者的互動、訊息的交換（對

¹⁶ 《攝大乘論本》：《大正藏》冊 T31，頁 137 下。

話），影響與被影響，隨而漫衍增生，不斷地複雜演化；這是最重要的一項特質。

識轉變的理論是用以說明，如何由種子聚集的阿賴耶識，異熟轉化出個別的生命體。如以人類這類胎生動物而言，受精卵當其未著床時不會產生生命體，但當其著床後成為胚胎時，便會將其得自父母的 DNA，透過不斷的複製與分化，逐漸形成個體生命。如用生物學的知識來比擬，阿賴耶識的識轉變，便發生在胚胎時期。這時胚胎與母親用臍帶連結，但逐步發展出與母體日漸差別的單獨個體——差別性；胎兒的生命從心跳出現到各項器官分化出來，胎兒身體日漸出現有別於母體之獨立身心循環體系——體系性；胎兒雖在子宮之中，但會隨著母親的身心變化受到影響，反之胎兒也會影響母親的身心——互動性。

即便如類生物的病毒來說，也具有上述的語言性特徵。病毒連細胞都不是，故稱其為類生物，它是由核酸分子（DNA 或 RNA）與保護性外殼（蛋白質）所形成的，卻能夠藉著生物體之細胞，將它的遺傳訊息傳播、複製乃至演化。從「語言性」角度來看，病毒的寄生與繁衍，便宛似一種語言互動中的欺騙行動，它欺騙了宿主的細胞，使宿主以為病毒的遺傳訊號便是自己所擁有的遺傳訊號，是以便接納其為自己的訊號，並不斷地複製此一病毒。就此例子而言，遺傳基因（DNA 或 RNA）便宛如是一種名言種子；或者反過來說，唯識學所談的無盡相的名言種子，有可能便是指這種構成生物的基本符號系統，這些符號既構成生物的表現形式，一旦它獲得繁殖的動力，它就

會具有不斷變化、成長、衍生乃至與環境互動過程中的演化現象。

了解名言種子之特性後，我們再看世親《唯識三十論頌》著名的偈頌，提出的自我心識作用「三能變」：

由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。¹⁷

一開始頌文即指出，我（主）、法（客）都是一種假說（*upacāra*）（*upacāra* 和般若學所稱的 *prajñapti* 一樣，都有命名之意），主客皆是由識轉變出種種相，而假說為主客；此一說法也可呼應現象學對笛卡爾主義的身心二元實體論的批判。其所以說主客皆是假說的理由，是因為被視為生命基本的阿賴耶識，是業種聚合而成，業種恆轉變，故阿賴耶並不是一種實體性的自我，由阿賴耶所轉變出的種種現象，也是非實體性的現象。三種能變（*pariṇāma*），所描述的便是以阿賴耶識為基礎的次第開展現象，能變也顯示變化不是只是數量的增長，而是超出原本現象之上的複雜系統的出現，當其衍生複雜系統時，就不能再化約還原為原本的簡單體系，這就如若有蛋白質與生物細胞的差別。又，若有一天 AI 人工智慧跨越了界限，而能自主思考乃至形成自由意志，並追問自身的存在意義時，就不能再說它僅是人所設計出來的一組程式，而必須視之為某種

¹⁷ 《唯識三十論頌》：《大正藏》冊 31，頁 60 上。

「人」。故初始的因與後來之果，當其出現如此重大的性質變化，這便是「轉變」（pariṇāma）一詞的意思。

第一能變便是阿賴耶識的業種，異熟（變異成熟）而為個別的生命體。如果我們從名言種子的角度來看的話，這可以解釋為，生命是最初始於語言性的符號體系，當符號體系開始變現出個別生命體，前後之際的差異，就是第一能變所說。異熟轉變的機制是什麼，佛教學者未必說得清楚，這就如同由非生命的胺基酸、蛋白質，轉變為生命的跨越一樣；故《唯識三十頌》的作者世親，也只是描述此一現象而已。但此一轉變可以設想為，兩重身體的逐步形成，首先是諸微細身，然後由於微細身的和合，才有粗色身的出現；此二身之區分，也只是概念上的區分，就存在上而言，細身的和合所呈現的整體存在就是粗色身，微細身是語言身，粗色身是肉身，二者是階段性的差異現象，並不是兩種全然無關的兩層。此二類身在佛教經論中已經提及，細身近似一般所謂的靈魂，或者氣脈、神魂之類，《大智度論》則解釋為中陰中有，但主張其為非色非無色而為因緣法，其論點旨在於否定視微細身為實體我的觀點。¹⁸

¹⁸ 《大智度論》（《大正藏》冊 25，頁 149 中至下）：「佛言：『一切色眾，若過去、未來、現在，若內、若外，若麤、若細，皆悉無常。』汝神微細色者，亦應無常斷滅。如是等種種因緣，可知非色相。神非無色相，無色者，四眾及無為。四眾無常故，不自在故，屬因緣故，不應是神。三無為中，不計有神，無所受故。如是等種種因緣，知神非無色相。」如果我們同意佛教的二諦理論，即可知此處關於微細身的說法，也是基於現象

進一步思考此一細身的形成：由名言種子的符號形式，逐步具體化為細身的過程中，其中可能有許多不同階段，它是由原本諸多名言種子聚集後，逐步複雜化、具現化與分化的質變過程的呈現，藏傳佛教就有以氣、脈、明點為微細身的說法，心理學家榮格所稱的心理原型，也可能是名言種子逐步複雜化過程中所形成的現象。另外有人稱之為心靈能量等等，這些不同說法都是指肉身之內有更微細的存在現象。此微細身的特色，即呈現出由非色（符號型式），朝向色（物質性存在）的具體化過程，具體化程度也代表能被察覺的可能性之遞增。相對的，所有一切宗教或者靈修傳統，都是企圖回復對更為根本的微細身的覺察，或者使粗色身與細身統一之修煉。但對佛教而言，這並不是目標，而只可以是過程。

第一能變的異熟，是指個別生命體的具體完成，至這個階段，我們才能說它是一個「人」。所以《唯識三十頌》稱第一能變完成之後，有執受等認知功能，具有觸、作意、受、想、思等普遍性的心所，其自身是無覆無記（開放性非善非惡），直到修得阿羅漢果位，才能完全轉化此如瀑流相續不斷的業種，達到解脫的境界。¹⁹因此，不論是一般宗教所說的神魂靈性之類，或者醫家所稱的氣脈，心理學家所稱的集體潛意識、心

的一種解釋，而《大智度論》基於勝義諦的立場，就要指出此一說法的方便性格，對於視細身神識為實我，必定要提出一番批判。

¹⁹《唯識三十論頌》：「初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸、作意、受、想、思，相應唯捨受。是無覆無記，觸等亦如是，恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。」《大正藏》冊 31，頁 60 中。

理原型，可能都是在名言種子到異熟完成之間所形成的不同層次的存在型式，隨著不同的觀點而有不同的說法，但這細身便如圖畫由點線面以及色彩，逐層累加上去，直到一般所認為的生命體出現時，這才完成了第一能變的作用。

當此個別生命異熟完成，同時具有粗身及細身，這時便會自認自己是一個與它者相對的個體，或者反過來說，當生命出現了以某個體為核心的生命自主系統現象時，也開始有了自動的趨避的抉擇行動，這便是第二能變的「思量」作用。此一作用出現時，生命便開始以第一能變所成的粗細身為自我。不過這還不是一般所謂的自我意識，而是可以區劃出自我界限而與它者（包含母體與其他環境）有別的微細意識作用，因為這時的生命體已自成一個可以獨立存在具有個別生死的個系統。思量能變的作用，便是以第一能變所成的生命體為自我，而且本能性地執著這個自我，顯示生命中的自我保存作用。佛教所稱的我執便是此第二能變所形成的，故此第二能變的作用被稱為思量（manana），若就心識而言則稱為末那識（manas）。

但就人類這種胎生生物而言，其中有個階段是胎兒與母親的共生階段，母親與胎兒之間的聯繫使徒彼此有著強烈的互動關係，而且胎兒在母胎中如同潛泳於子宮之海洋中，其各種知覺能力未充分展開，但胎兒間接地接受、傾聽透過母親傳來的各種訊息，故此一階段可能就是榮格所稱潛意識形成的原鄉。胎兒心識蒙昧混沌，一方面是六根的認知能力未充分發展完成，一方面是母胎的封閉限制，是故直到胎兒諸根成熟並被誕生出來後，隨著諸根認識能力之逐漸綻放，世界也才逐步被綻

放的心識所表象出來，成為嬰兒所生存及面對的世界；此即第三能變——辨別出內外世界——了別能變。不過諸識之綻放不是一時即成，故世界之呈現也是如此逐漸被綻放顯現；依據發展心理學的研究，隨著不同時期嬰幼兒的認知發展，其所經驗到的世界圖像及內容、心性質，也會隨之變化，這與第三能變之「了別境識」的涵義相符。²⁰

是以識轉變的三種轉變，由於從第一能變開始所依的名言種子便是語言性的，故能變的過程，便是其語言性的訊息逐漸由形式而具體化的過程，在此過程中複雜分化出更多層次的子系統，這便是諸細身的聚合而成肉身。個體生命成熟的關鍵，在於它必須自成一完整且與他者有別的系統，然後此一名言系統才會具體由細身逐步具體化為肉體粗身。但一旦個體生命之粗身成熟之後，細身的語言性便潛藏於六根六識所表象的世界的深處。當個體生命自成世界，便藉由一般世俗的表出性語言，來與同樣自成個別世界的他者，進行對話溝通。由是，我們可以區分出，一般表出性的語言並不是唯一的語言，另一類語言是由語言性業種所成之細身，在不自覺中所發出的種種語言性的訊息活動，它表現於身體之活動、行為之慣性、乃至情感之流動等等。而此二者共同的特質，即同具前述的三種名言特性：差別性、體系性、互動性。

²⁰ 「了別境識」梵文 *viṣaya-vijñapti*，意思就是表象出 (*vijñapti*) 境相 (*viṣaya*) 之意。

《攝大乘論》點出名言種子與唯識三性的遍計所執性的關係，遍計所執性即同般若學所指出的，由於假名的普遍性而對於法的實有執著一般，只是唯識學對此由心識對於語言性業種的執著，從另一個角度來解析。《攝大乘論》：

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。又依他起自性，名所遍計。又若由此相令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性。²¹

遍計所執即是一種基於名言種子的普遍「前見」(prejudice)，由於名言種子是先於個我的存在，故個我常常無法意識到，先於我存在且構成自我之名言種子之前見，而視名言種子所成之自我為真實自我，其實這只是業習所成我，並以業習我所表現出來的世界為真實世界之面貌，進而以此度量一切人我及萬物，以為凡異於我所知解者，必不真實，這便是佛教所稱的「我執」。故遍計所執性，不是僅指一般理解上「偏見」，而是存在者本身，一開始存在之時即具的限制性，它限制了存在者的視域，但它也會隨著人之成長而變化出不同的認知視域。高達美洞察了前見在存有論上的地位，所以他點出詮釋循環是基於效果歷史意識而來，亦即人之存在與理解，必定是在時間性與歷史性中完成，故只能一再地進行理解與詮釋，從而突破既有的視域限制。然而若是一再重覆帶著偏見的理

²¹ 《攝大乘論本》：《大正藏》冊 31，頁 139 中。

解，如何能突破存在的偏見，這實屬一項未必能夠克服的難題。

遍計所執性所造成的存有論偏見，可以這樣來解釋：於構成自我之名言種子，其變現之歷程構成了時間性與歷史性，其變現成果所及的範圍則構成了空間性，其時空二軸輻輳出自我，而作為自我世界之中心，從而形成對自我之認知的真實性之相信，導致對自我及世界的真實的存有論誤解，因為自身之世界即是因此普遍的計執作用而起。於是，所有的苦難，便來自於自己對構成自身的名言種子所變現出來的自我及世界之一切境相的不自覺之相信，從而以自身所成之世界而與他者之世界，相互以逼迫、吞噬的方法，以使他者成為自我的方式來終結對立，而不以對話、溝通、理解而自他互存、平等無礙。無法溝通、不被理解，而以語言及隨附的思想、行為相傷，這便是人與他人之間苦之形成的原因。

如就自我之苦而言，內在細身之到粗色身之間，雖本一源，但名言種子的內容是多元的，在其分化過程中，部份內容未必被完整呈現，正如隱性基因雖未直接顯現，但未必全無作用；而且當細身如蠶絲般層層作繭，終成肉體粗身之際，諸細身之間及細身與肉身之間，以其質異而互成、互對，加以諸身之間也因肉體粗身的主宰性格，由第六意識主導了言思，於是諸身之間的彼此溝通更顯微細，尤當第六意識開始以六識所表象出來的（外在）「世界」為對象之際，人們便失去了傾聽構成自我之內在細身話語（內在世界）的能力，而將所有注意力傾注於外在世界。於是止觀禪修的方法，便是由聽之於（從聽

取外在表出性的語言），轉向觀之以心（心在此指的就是指內在諸細身之總合），觀、聽自我細身，乃至觀、聽最早的構成自身阿賴耶識之諸名言種子。所謂的諸神通，或許便是由粗身轉向細身時，獲得的藉由細身與他者溝通對話的能力。

（二）佛教的用言救度以及台賢二宗圓教的說默不二

基於上述唯識學的語言存有論，我們可以說，一切諸苦的最根本形式，不是生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得等諸苦的具體情境，而是所有諸苦都具有不被理解，說不出來的普遍形式，正如同被焚燒般的自我五蘊熾盛的苦痛一般，即意謂由外而內俱遭燒灼焚毀的不可言喻之狀態，這才是苦痛的真實經驗（此即五蘊熾苦）。當痛苦初臨之際，人們尚能言說、辯駁、否認，但當極端痛苦來臨之時，語言思維都會失去了作用，處於其中者也只能哀號、大叫，到了痛苦達致極致之際，甚至連號叫都無法發出，僅能麻木地承受無間無邊之苦。²²

痛苦一旦到了極致，會使人失去了平常所使用的語言。我們的日常思維是離不開語言，因而語言主宰了思想，同時也給予生存世界以秩序。可是一旦失去了語言之時，卻反向地讓人有機會重新聽到內在細身的話語，故因而有機會形成強烈的內在的感動。所以，偉大的藝術，常是經歷了苦痛而將來自心底深處的細語，加以轉化表出的結果。由於它來自心底的深處，故其深邃與普遍，也得以興發他人的共感。因而，痛苦有時反

²² 佛教八熱地獄中，中分號叫地獄及大叫地獄這兩類，對於苦與語言之間的關係象徵，可以再作思考詮釋。

而會造成某種開悟的契機，因為當語言與思維都被痛苦所中斷時，於存在的間隙，或可體驗到一絲開悟的可能契機，此一間隙即由苦痛中瞥見了自我更深邃的存在面向。一般會將之視為對真實的瞥見，視之為對存有或神明或真理之密契體驗，並視為一種頓悟，但佛教的解脫並不會停滯於此，而是會朝向徹底的離於言思的方向挺進，因為這樣才是對空性之真如的真實經驗。

進一步思考痛苦與語言之間的關係。余德慧由海德格思想所轉化出來對存在「深淵」的析論，他說：

為什麼說是「深淵」呢？因為它對人的影響是一種永恆回歸的動力。我們通常活著的狀態，基本上是建立在對「深淵」的遮蔽上。從對深淵的遮蔽裡，我們建立起一種「自我保護網」。我們人的幸福就是建立在這個保護網上，我們每天不斷地經營它，希望它能讓我們在停暫的生命裡安養天年。所以，你最好不要落到深淵的底點，否則你便會感到天崩地裂與身心俱碎，這便是所謂的「深淵感」了。²³

余德慧所說的「深淵」便是「向死存有」的真實存有的實境，而「自我保護網」是實在存有的世界，他分別「真實存有」與「實在存有」兩個概念，用後者以區別由海德格所出來前者概念。其「自我保護網」對佛教而言，便是語言所形成的世界，它乃是假名性的。對佛教而言，此虛假而暫時的名言性世界，

²³ 余德慧，《生命轉化的技藝學》（台北：心靈工坊，2018），頁 107。

遲早會有崩落的一天，這便是佛教主張諸法無常的理由。在余德慧《生命轉化的技藝學》一書，他析論包含鄧美玲《遠離悲傷》以及其他不同作者所顯出的生命轉化案例，指出其中共同之處：當天崩地裂的痛苦來臨之際，真實存有被揭露了，無可迴避卻又須得直面相對，然而當事人卻得到了從深淵感的真實存有中迴轉而出的轉化契機。

不過，經由痛苦而生的領悟，既不必然、不穩定，也未必究竟。於是佛陀便放棄自願受苦之苦行作為覺悟解脫之方法，轉以戒定慧三學增上作為解脫法門，提倡一種由日常的實存有出發，逐步踏實地常向徹底解脫方向行進的法門，而不是只求讓人重建日常生活世界的自我保護網。

因此佛教的修行，由戒律出發，透過行動的改變，轉化既有的業力習氣，由少語、不妄語，乃至禪修的禁語，即由表出的語言活動之平伏，轉而對逐步中止內在細身的名言業種的漫生。止觀禪定的止息語言思維，是主動地止息日常的言思，傾聽內在之細身微語，終至止息一切言思。止觀過程所經驗到的諸境，便是諸細身的層層回溯與剝除的觀照活動，智顛《摩訶止觀》整理出十境²⁴，每一境都是一層細身，陰界入境是一切粗細身的總合，故以止為總觀開始入手，逐步揭露在陰入界總體經驗中所內含的諸境：煩惱境、病患境、業相境、魔事境便是

²⁴ 郭朝順，〈天臺智顛《摩訶止觀》的「十境」與其身心觀〉，《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》（台北：中央研究院文哲所，2010），頁 109 至 145。

由粗而細，由外而內地對內在經驗的逐步探索。到了看似物我兩忘的禪定境，都尚未達到最正的內在統一，因為由禪定境之離言忘我，卻常又興起自以為超越的話語，故才有了諸見境及增上慢境。佛教主張到了二乘境，才真正離卻細微言思而得以斷自身之煩惱，但其問題為止於寂滅而與世界不再發生關連。故大乘法主張，到了菩薩境時，修行者則由寂靜中重起救度之話語，以度眾生之煩惱，但這迥異於世俗之語言；在此即稱之為「用言」。於是，由世俗語言、內在微細語言，通過離於言思的默然，最後才能形成具備救世之用言的能力。

菩薩之用言救度，必須基於甚深的定慧基礎，其經典依據可就《法華經·觀世音普門品》並結合《華嚴經·十地品》之第九善慧地菩薩行來看。〈觀世音普門品〉所描述的是眾生若有稱名觀世音的名號者，諸苦即得解脫。這看似對咒力的迷信，其實含蘊了一種菩薩行者，對於世間一切眾生諸苦的傾聽與理解之觀照。也就是說，觀世音菩薩具有，傾聽世間音聲中的眾生之苦的能力，而且能隨眾生根性以解除其苦，故能現種種身以度脫眾生。《華嚴經》第九善慧地菩薩行，也描述在此地之修行，具有一念即知眾生諸苦，並能以一音解眾生之苦的能力：

此菩薩，假使三千大千世界所有眾生咸至其前，一一皆以無量言音而興問難，一一問難各各不同；菩薩於一念頃悉能領受，仍以一音普為解釋，令隨心樂，各得歡喜。如是乃至不可說世界所有眾生，一剎那間，一一皆以無量言音而興問難，一一問難各各不同；菩薩於一念頃悉能領受，

亦以一音普為解釋，各隨心樂，令得歡喜。乃至不可說不可說世界滿中眾生，菩薩皆能隨其心樂、隨根、隨解而為說法，承佛神力廣作佛事，普為一切作所依怙。²⁵

姑不論是否真的有人能具有這種無比的能力，能於一念之間理解一切眾生諸苦，又能同時以一音使不同根性、不同見解之眾生，皆得歡喜安樂，但此處經文便顯示了，隨順眾生之用言救度的極致理想。救度一定是雙向性，即眾生以世間音聲文字訴說，菩薩則傾聽、觀看此苦而施以救度之音聲文字乃至非音聲文字的救度。於是，在菩薩的救度理想上，語言因其救度的功用，故重新在開遮真理功能外，呈現另外的價值與功能。漢傳佛教十分重視這一點，而主說默不二。此說默不二的明顯經證，可在《維摩經·不二法門品》中得到依據，文殊之說、維摩之默，此二菩薩即呈顯出說默不二之理，故《維摩詰所說經》中文殊對維摩的默然，讚歎地說：「乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」²⁶

天台宗與華嚴宗的說默不二，皆可由其教相思想中顯示。天台重視《法華經》，以蓮華喻譬權實，權實互具即是說默不二；另外在化法四教的圓教，其教法為四句之非有非無的不可思議，皆顯示既離言且用言的圓教教法，以二者同時，故圓教便是非有非無的不可思議，因為此教法非可說（故非有）非不可說（故非無）。華嚴宗的說默不二，則可由「小始終頓圓」

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》：《大正藏》冊 10，頁 203 中至下。

²⁶ 《維摩詰所說經》：《大正藏》冊 14，頁 551 下。

的五教判中顯示，終教代表語言之所能表述之教理，頓教則是絕言思之教，到了圓教則是絕言思之後的用言救度。故頓絕之剎那即頓顯，頓顯即於一中顯無量、無量中顯一的無盡圓融說。

以天台宗對龍樹《中論·觀四諦品》中「因緣所說法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」的三諦詮釋來看，智顛即將代表語言的假名上升至與真諦（性空）相對的俗諦（假有）的立場，故由中諦來統合真諦二諦，放在語言層次來看，即是言說與離言的不二性。至於華嚴宗則如法藏在解讀《華嚴經》時，區別不可說之如來海起果分與可說之普賢因分，普賢因分即是指經中種種菩薩所說，性海果分則為如來自證境界，於是在代表如來覺悟經驗的《華嚴經》中即以菩薩說如來之不可說境界，然而普賢諸菩薩所說乃以十十說法來說，十十說法即是一中顯無量，無量中顯一的圓融說。²⁷

華嚴宗在天台宗的基礎上，發展自宗的說法，並運用《大乘起信論》的真如不變隨緣，解釋佛菩薩如何由真空迴返人間的救度。²⁸是以，《大乘起信論》之真如不變隨緣，可以不是一種形上學的本體發生論，而是可以視為，當修行者通透其內外

²⁷ 關於天台宗與華嚴宗的語言哲學觀點，可參考康特，〈天台宗的可說與不可說〉，《正觀》27期，頁13-84；郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀》27期，頁85-133。

²⁸ 參見拙作，《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》（台北：新文豐，2023），頁270至276；筆者主張其真如起用的說法，是一種救度實踐義，而非存有論的生起義。

粗細之身，自覺地明白自身實為名言業種所成，從而脫卻自身業種名言的束縛，開放地理解一切眾生的各種言說，也從而立於協助一切眾生調理自身與一切眾生之間的各種相互衝突的言說，但並不由基於自己之任何前見而行的行動。以此之故，行者以最通透無蔽的方式參與人間，既不增添任何名言之激盪，而是平撫眾生之內外粗細言說，以傾聽、理解並修復自我、他者乃至整個世間。故《大乘起信論》的真如不變隨緣，可以是指修行者對真如之離言性的體證，以心體離於言思，故離於心念，破除粗細境相（三細六粗），從而興起隨順眾生因緣之無限用言救度。²⁹

四、結語：佛教與詮釋現象心理學的對話嘗試

「詮釋現象心理學」是余德慧不滿於主流的科學實證心理學，從而根據海德格、高達美、呂格爾這一系的存在哲學與詮釋哲學家，關於人存在的現象以及理解如何形成的詮釋學的觀點，所建構的一種人文心理學的理論（此觀點可上溯至胡塞爾的現象學）。余德慧除了寫作《詮釋現象心理學》一書外，他長期所耕耘的教學與書寫開啟了人文療癒理論，影響了許多學生，因而形成台灣心理治療的另類系統，此一系統更傾向哲學，並可與許多人文學領域對話，而不再將心理學局限在科學實證的方法。

²⁹ 《大乘起信論》的修行心理學讀，見拙作，〈《大乘起信論》中的「唯心」義新解——以「眾生心」為焦點的宗教修行心理學讀嘗試〉，已通過《佛光學報》審查，尚未刊登。

李維倫順著余德慧所開啟的路線，在 2022 年出版《存在催眠治療》一書，將余德慧的說法，更朝現象學心理學的角度予以發揮且更加系統化，同樣的互為主體學派的精神分析學者史托羅洛（Robert D. Stolorow）也吸收了現象心理學的觀點，其共同預設了海德格－高達美的語言存有論之基礎。本文既點出上述的理論所共同預設的語言存有論觀點，同時也企圖說明何以這群心理學家能將語言存有論運用於心理治療，這便是因為海德格指出「語言是為存有之家」人的存在活動本質上就是語言性，至於高達美及呂格爾則點出理解與詮釋活動乃構成人的存在及溝通的理由。

海德格以「語言為存有之家」，高達美視詮釋活動為「道成肉身」，呈顯「道即言說」的語言存有論的取向。不過就佛教角度而言，「道即言說」只能是就世俗諦的存有層次來說，但在勝義諦層次，佛教批判被目為絕對的「存有」概念，即便其為恍兮惚兮不可限制的無限存有自身，而非存有者性³⁰，因為佛教以為勝義諦層次「道」的「言說」性格³¹必須被消解。這一點最明顯表現在般若中觀學破一切自性見的立場上，其次也表現在唯識學以輪迴主體之阿賴耶識為名言種子的積聚體的概念上。不只如此，佛教之止觀修行的禪修實踐體系中，明確存在

³⁰ 存有與存有者的存有學差異，是海德格在《存有與時間》所提出的著名說法。他批評傳統形上學都只論及存有者，而無法論及存有自身。

³¹ 希臘哲學所提出的 *logos* 一詞，既可譯成「道」，也含有「言說」的意思，基督教神學吸納這個概念，也將上帝解釋為「道」及「言說」。海德格－高達美繼承此一傳統，而詮釋現象心理學也受其影響。

著藉著通過禪修止觀，通過離言、去分別，以實現解脫的傳統。

本文認為佛學對語言存有論的立場，帶著批判的態度，即佛教首先強調語言的限制與遮蔽性，但在救度之手段上也不否定其功用，不過任何語言必須有所反省與節制地使用，因此佛教具有「離言」與「用言」兩種語言態度。本文企圖由佛教哲學的觀點對其預設的語言存有論的立場，來回應詮釋現象心理學並與之進行對話，以期擴大彼此的視域形成共同的理解，一同深化佛學與人文療癒的思想連結。

由現代的眼光來思維「解脫」這件事，可將之詮釋為人性與身命（合稱為性命）的療癒活動。然而若就聲聞與大乘的不同解脫概念來說，聲聞乘以「滅盡定」滅「受（感受）、想（思維）」為其終點目標，但滅受想定的禪修，是在修行者體證脫卻受、想的機械化因果鎖鏈的經驗後，自主地展現其意志，真正成就為不再是受內外條件制約自在之主體。

但大乘系統則以為，未斷惑之凡夫之受、想，經由假名（語言）作為，擴展其生存活動與生活世界，造成自我輪迴的處境，乃至以假名的語言性構成自我。而假名（或說語言），並不僅指涉符號系統，而更指在細微意識中的一切分別。故對大乘而言，在「分別即語言」的前提下，透過指出「一切諸法無非假名」之世俗存在事實，點出存在活動中的語言性及其遮蔽而消解之，同時也可興發出方便性的救度語言，以為生存及度化眾生之憑藉，但又不致將之實體化而令一切存在同一化。

因此本文的目的即企圖指出，佛教對語言存有論的批判，同時展現了語言（分別）限制與遮蔽以及救度轉化的功能，通過「離言」以去除煩惱及與基於智慧之「用言」救度的交錯使用，展開為人性與身命的療癒之道。本文呈現佛教思路與海德格—高達美相似與相異之處，同時也說明詮釋活動在人性與身命的療癒活動中具有救度眾生的功能與價值，然而此功能須通過對語言存有論的批判後才使其成就佛教之說默不二。

希望此一理解，可以提供詮釋現象心理學家以理論參考，並在其執行心理療癒活動時，同時留意語言功能及限制，尤其要避免落入語言存有論過度強化世界之於個人之主宰性，遺忘個人作為可以作為修行者之主體性，因而放棄自我成長與修鍊的責任。但相對而言，佛教之追求解脫理想，對於業已遭苦而束手無策的眾生來說，詮釋現象心理學之傾聽、理解與解釋受苦者之內在經驗，從而引領出離痛苦的技術與能力，的確是佛教可以學習的面向，因為佛教不能只是等候能善慧地菩薩之降臨，而是可以透過學習傾聽與理解及療癒之理論與技巧，展現如善慧地菩薩之能力，用以度化眾生。

引用文獻

- 《大方廣佛華嚴經》《大正藏》冊 10, no. 279。
《維摩詰所說經》《大正藏》冊 14, no. 475。
《大智度論》《大正藏》冊 25, no. 1509。
《阿毘達磨法蘊足論》《大正藏》冊 26, no. 1537。
《中論》《大正藏》冊 30, no. 1564。
《成唯識論》《大正藏》冊 31, no. 1585。
《唯識三十論頌》《大正藏》冊 31, no. 1586。
《攝大乘論本》《大正藏》冊 31, no. 1594。

印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞出版社，1988）

李維倫，《存在催眠治療》，（台北：心靈工坊，2022）

余德慧，《詮釋現象心理學》，台北：心靈工坊，2001。

余德慧，《生命轉化的技藝學》（台北：心靈工坊，2018）

郭朝順，《佛教文化哲學》（台北：里仁，2012），頁 140 至 147。

郭朝順，〈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〉，台大《佛學中心學報》13 期，頁 106-114，2007/7。

郭朝順，〈天臺智顛《摩訶止觀》的「十境」與其身心觀〉，《跨文化視野下的東亞宗教傳統:體用修證篇》（台北：中央研究院文哲所，2010），頁 109-145。

郭朝順，《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》，台北：新文豐出版社，2023。

關子尹，《徘徊於天人之際——海德格的哲學思路》，台北：聯經出版社，2021。

M. Heidegger，孫周興譯，《林中路》，台北：時報，1994。

H.-G. Gadamer，洪漢鼎譯，《真理與方法·第一卷》，台北：時報出版社，1993。

M. Heidegger，孫周興譯，《在通向語言之途中》，北京商務印書館，2005。

R. D. Stolorow, G. E. Atwood, D. M. Orange; 吳佳佳譯，《體驗的世界：精神分析的哲學和臨床雙維度》（台北：心靈工坊，2021）



On the Presupposition of Linguistic Ontology in Hermeneutic Phenomenological Psychology from Buddhist Linguistic Theory

Kuo, Chao-shun

Fo Guang University Department of Buddhist Studies

Professor

Abstract

Der-heui Yee dissatisfaction with mainstream scientific experiment psychology afforded the Hermeneutic Phenomenological Psychology, absorbed the existential philosophy and hermeneutic philosophers of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur, including their ideas of phenomenology of human existence and understanding theory of human. Der-heui Yee's long-term teaching and writing have opened the theory of humanistic healing, which has influenced many students and thus formed an alternative system of psychotherapy in Taiwan. The system presupposed Heidegger-Gadamer's linguistic ontology. From a different view, Buddhism has a critical attitude (ceasing language) towards this linguistic ontology, that is, Buddhism first emphasizes the limitation and concealment of language, but Buddhism does not deny its function as a means of salvation, claims any language must have reflection and restraint ground use

(pragmatically using language). This article attempts to respond to its presupposed position of linguistic ontology from the perspective of Buddhist philosophy. Through the dialogue between Buddhism and hermeneutic phenomenological psychology, we hope expanding both horizons, and form a common understanding, connecting Buddhism with humanistic healing and deepen each.

Keywords: Der-heui Yee, Linguistic Ontology, Hermeneutic Phenomenological Psychology, attitude of ceasing language, attitude of pragmatically using language

