

# 佛教哲學中的語言型態之探索

李治華 撰

# 目次

【壹】前言

【貳】語言的表義層級：不可說—方便說—了義說

【參】語言的虛實符應：思辨語言—意境語言

【肆】語言的可證與否以及「表達圓教」之模式：

分別說—非分別說

【伍】結論

【參考文獻】

## 【壹】前言

佛學理論與一些語言型態模組密切相關，如「不可說—方便說—了義說」、「分解說—圓頓說」、「分別說—非分別說」、「實體語言—作用語言」等等，而表達某些義理，有它相應的語言模式，如表達「佛性」之時，是「方便說」或「了義說」？是「實體語言」或「作用語言」？假使對這些語言模式不甚了解，則對一些佛學理論的指涉也將誤解叢生。

本文將從語言哲學的角度，宏觀探索、檢視佛學如何運用諸般語言型態建構其理論。

## 【貳】語言的表義層級：不可說—方便說—了義說

「不可說—方便說—了義說」的語言模組是針對「如何表達第一義」<sup>(1)</sup>的解析，此三層與「空—假—中」<sup>(2)</sup>的結構相應，空故不可說，假故方便說，中故了義說。

(1)「如何表達第一義」在佛學中為「第一義悉檀」的語言形式的課題。悉檀(siddhanta)，意譯成就、宗、理等。佛教化導眾生的教法依「契理契機」分為四範疇，第一義悉檀是直接契理之說，世界悉檀是隨俗，為人悉檀是應根，對治悉檀在應病，這三悉檀都是契機(人、事、時、地、物等)而間接導歸第一義。(四悉檀之說，參見龍樹《大智度論》卷一，大正25，59中)智顗《法華經玄義》卷一下，大正33，678上，舉出可說與不可說兩種第一義悉檀。可說者，乃為「一切實、一切非實、一切實亦非實、一切非實非不實」四句。不可說者，則為諸佛所證得之理。而本文也將「如何表達第一義」區分為「不可說」及「了義說」。

真實境界超絕言慮的「不可說」，乃佛教通說。不可思議的最高境界常稱為「第一義諦」，所以第一義諦本身當然也是「不可說」的，但卻可透過「方便說」，而以肯定性表詮方式中的「了義說」去助顯第一義。<sup>(3)</sup>詳釋如下：

## 一、不可說

不思議境是超越思議的，因此即使體悟到不思議境也無法議說，所以佛家常用「聖默然」、「不可說」(an-abhilāpya)的遮詮方式。

## 二、方便說

方便(upāya)指善權、變謀、施設、安排等，乃一種向上進展的方法。

真實境界超絕言慮，言詮只是「不可說而方便說」的「以手指月」。而從「不思議境」的詞義分析上便知，它的「本身」

(承上頁)

(2)「空—假—中」在佛學中是一基本的義理形式，在此形式下的確切內容往往隨文而定，大體而言，「空」指法性、真諦、離言或去執等，「假」指法相、世諦、言說等，「空」、「假」是相待立言，「中」則指空假兩面一體、或超越兩面、或指真心等等。

(3) 第一義、了義在佛學中，並無明確劃分，本文基於方法學的須要，而以「第一義諦」(真理自身)與「了義說」(言說方式)的形式運用兩詞。而「了義」與「方便」在佛學的用法上具有對立的意味，本文以「第一義不可說」而「言說皆方便」的立場，將「了義說」與「不了義說」皆納入「方便說」中。「不可說—方便說—了義說」的架構，筆者於碩士論文〈楞嚴經哲學之研究〉中已提出，今修訂後併入本文。

是「不可說」的，退而求次，則可用種種否定的遮詮方式表達，如說它不可說、非心、非物、非一、非多等等，而正面的表詮只是依據它的「作用」顯現所立之說，如就它具有「智的作用」而稱它為「智」。所以，遮詮是方便說，表詮更是方便中的方便，而不論遮詮、表詮，只要是「概念性」的言說<sup>(4)</sup>，都必在言說網絡的「關係」中建立，遮詮是否定關係，表詮是肯定關係，兩者都已不是「不思議境」或「不可說」的本身，皆是藉由關係所建立的「類比」性的說法。例如東坡的盲問日喻：

有盲者，問日何狀？人以銅盤示之，盲者敲之有聲，他日聞鐘聲而以為日也。<sup>(5)</sup>

色狀超過盲人之見，比喻不思議境超過人的思議。所有遮顯、表顯之語，對明眼人的直觀「現量」而言，只是第二、第三門頭的方便「類比」之說，終非第一義不可說的原樣。

### 三、了義說

了義(nitārtha)乃直接顯了法義，了義說指：直接、完全顯了述盡佛法道理。

凡是表顯「第一義」之語都是方便，但方便說絕非隨便說，

(4) 教外別傳的禪宗擅用「非概念性」的言說，如棒喝、肢體語言等。此非本文所論。

(5) 轉自曾鳳儀，《楞嚴經宗通》，卅續 16.225。

方便說仍有「了義」與「不了義」之分，在「以手指月」上，有其方便不可錯的真實性。

對一般人而言，超越感官與思維之境（六根所對的六塵境）便屬不思議境，以致用思辨追究至極實相之時，必須考慮：不思議境是否還有著高低層級？了義、不了義？因為在超越感官、思辨的認識能力之外，可能仍存在著種種不同的高低層級。不思議境的本身雖然不可說，但可從它的作用上去判定它的層級高低、了義與否（以用顯體）。「作用」是指關連於、相對於萬法所顯現的功用，如佛家所謂的唯心所現、事事無礙的作用，是具有可說性。所以，最高境界之為「了義」，必須由正面的言詞予以開顯，不能只用遮詮。在「判教」<sup>(6)</sup>中，這涉及成佛依何種型態才究竟，而佛境界畢竟是「唯證相應」<sup>(7)</sup>的，所以究極而言，判教高低的真確與否是個唯證相應的問題。

假使暫以思辨要求、假設一「理想」上的最高境界之時，在主體性或心性論上必然須確立「唯心」的本體；在客觀性或存有論上則必得透至所謂「具足無量法身功德」（大德大能）

(6) 基於契理契機的交錯，各部佛教經典間的理路複雜，判教乃針對佛經義理差別而作判別解釋，或以時機為判準，或以義理層級高低為判準，而組織分類佛經。

(7) 如《大乘起信論》云：「依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心，常恆不變，淨法滿足，則名不空，亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。」（大正 32.576 中）

的要求，由唯心的本體與無量豐富意義的法身，兩者的主客合一，才能顯出至極無上的功用。

以上誠如牟宗三先生從語言哲學而說：凡可被說的即能清楚地說，凡不可說的必須保持緘默。凡置於關聯中的皆為可說，佛家的實相法門可置於超越的關聯中，可消極地、指點地說（按，此即方便說），而不一定不可說；既可說，便能不限定而清楚地說，是通過證悟來說。(8)

總之，第一義諦不可說，但不可說並不能充份表達第一義，然而透過了義說，如唯心論，則能彰顯第一義。這種從第一義不可說到了義之說的唯心論的哲理型態，本文稱為「超唯心論」，表示此唯心論中的心的本質是不可思議的，而此唯心論中的語言所表達出的正面概念，如「心」，只是關聯性的類比之說。(9)

#### 四、三種邏輯誤謬

從「不可說—方便說—了義說」的三層結構中，可推演出三種邏輯誤謬：

##### 1. 「不可說—方便說」的分際：

(8) 參見牟宗三譯維根斯坦《名理論》，〈譯者之言〉，頁6～18。

(9) 此亦如傅偉勳先生認為在佛教形上學之中應強調出「超形上學」(transmataphysics)，因為形上學恐仍落於思辨二分的概念層次，而佛教形上學終究是要超越概念的，不過若能理解此義，則本無所謂超形上學與形上學之分了。(《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁37、132～133)

基於第一義不可說，而反對方便說，甚且直斥方便說必流於神化、外道之教。其實，問題的癥結並不在於可不可說，因為真實境界超絕言慮是佛家通說；關鍵在於如何的方便說，也就是了不了義的問題。

## 2. 「方便說—了義說」的分際：

基於不可說是佛家共法，而將所有佛教宗派的最高境界視為平等齊一。這種看法則是忽略方便說與了義說的差別。

假使認為佛境界的方便說便是外道，或將佛教各派的最高境界視為平等，這些觀點的理由並不能是基於佛境界本身不可說，因為就如道家的道本身也是不可說的。而畢竟判教高低的真確與否是個唯證相應的問題。例如依於《阿含經》或可認為佛境界只是滅除煩惱、止息輪迴的境界，不具「唯心所現」、「事事無礙」的大能。所以，如從各自信念及詮釋而言，各種判教皆有成立的空間。

## 3. 「不可說—了義說」的分際：

在佛學唯心論中，對於第一義究竟是不可說，抑或是唯心論，不時也有爭議。<sup>(10)</sup>而本文即以「超唯心論」消解「本體論」（唯心、佛性、了義）與「認識論」（離心、般若、第一義）之間的衝突。

(10) 如正受說：「此經（楞嚴）中『宣勝義中，最勝義性』，總是第二門頭。」錢謙益卻批評他「莽蕩撥無」。（錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，卍續 13.504 中）這正是未予釐清第一義與了義之間的差異所引發的糾結。

所以，假使未把握住三說的分際，則佛學義理層級將簡化或混亂，以致說理不透或過於主觀，尤其在必須層級分明的「判教」中此弊至為顯著。

## 【參】語言的虛實符應：思辨語言—意境語言

當代學界常以西方方式解析東方學術，但有時由於未先釐清東西方差異之處，以致曲解東方學術，而此狀況在佛學上也時有所見。所以，於此就東西傳統哲學的語言，以其相對性的特色強度、理路傾向而簡略地提煉出意境語言與思辨語言的兩種語言型態<sup>(11)</sup>，以利本文考察佛學在語言表達上的性格。二分法不免以偏概全，但不失其對照上的方便。

### 一、思辨語言

以思辨（抽象、推理）理性<sup>(12)</sup> (Speculative reason) 為本的語言，較有以下色彩：概念是具二分性的（不是指概念與概念間皆是二分的，而是指某概念具有與其形成二分的另一概念）、清晰的、靜止的，理論是外延的、有為的。例如說「存

(11) 此處關於「思辨語言—意境語言」的部份探討，節錄編輯自筆者另篇論文〈華嚴宗的佛性說與多瑪斯學派的神性說之比較〉。

(12) 「理性」一詞依哲學派別而有不同用法，如：西方哲學中此詞包含洞見事物本質、知識原理的理智 (Intellectus) 與抽象、推理的官能 (Ratio)，在華嚴宗「理性」則指佛性。

有」不是「虛無」(非存有)，或「精神」不是「物質」(非精神)，這種入路是理解事物的各自抽象形式而建立的靜態概念，依此靜態概念的內涵而論關係(如主客)或動態(如正反合)則表現為概念的外延關係或辯證運動，而依思辨性論宇宙的發展則傾向一目的。

以思辨語言所建構的形上學是名實(本身)相符(充足)，如說上帝是「絕對存有」，「上帝本身」與「絕對存有的概念本身的所指」是確切相符的，當然概念所指的只是上帝的名義，絕非上帝的內在境界。

思辨也可以隨順意境而調適進入意境語言。

## 二、意境語言

境界 (Artha)，境指感官、心想的對象，或指稱勝妙智慧(無分別智)的對象；界是分限之意，如佛與眾生，聖與凡，各因其所知的境界不同，而有分限差別。

無分別智 (Nir - vikalpa - jñāna)，是一種智的直覺<sup>(13)</sup>，相對分別事理、名相的分別智(如抽象思辨)而立名，於境智冥合中直覺見境，如鏡鑑物一般的一體俱現。

「境界」一詞在目前一般用語中也指心靈狀態，本文轉用「意境」一詞以豁顯此義，「意境語言」即指以境界心(尤其

(13) 智的直覺(Intellectual intuition)，在西方哲學中也有提及，如前註中洞見知識原理也是某種智的直覺，而最豁顯的智的直覺莫過於神藉以認識自己，並在自己身上猶如在鏡中一般見到所有有限之物的直觀全知。

是無分別智)所開展的語言,這與「思辨語言」恰成對比。

以意境為本的語言,較具以下的色彩:從境智冥合、一體俱見的意境中,落到語言概念的表達上,其所運用的概念是非二的、不定的、靈動的,所建構的理論是內攝的、無為的。例如說「不一不異」、「有無相生」,這種入路是於事物的動態中體悟一體的呈顯,所以在概念間具有事物彼此的靈動關係,依此動態概念而論靜態則表現為辯證的相即,而「得之環中,以應無窮」,例如天台宗說伊(梵文:.)字三點,不縱不橫的「一即一切」;或如太極圖[所示的陰陽相互內具。而此所建構的心性論是無心(而有心),宇宙論是無為(而有為)。

以意境語言所建構的形上學是名實(理路)相應(勉強)的「強為之名」,如說佛性是「常樂我淨」,「佛性本身」與「常樂我淨等概念本身的所指」並不完全相符,只是透過某種理路而勉強相應的,因為在佛性說中,佛性本身是超越概念所能指的,說佛性是常樂我淨是透過佛性的「作用」顯現於事物的「理路」而說的,甚至說佛性的「本體」也是「以用顯體」的,佛性原本超越概念所指,唯證相應的不可說。

意境也可隨順理性而調適進入理性語言。

### 三、思辨語言與意境語言的會通別異

從理性語言或可批評意境語言模糊不清,概念間的關係曖

