

## 名言施設與諸法實相

### ——智顛與三論師假名觀的差異

李四龍

北京大學講師、哈佛大學訪問學者

「假名」是大乘佛學的基本範疇之一，表明了佛教在世界觀問題[註 1]上的基本看法。南北朝時期，各種佛學思想先後輸入中國。在當時的中國僧人中間，對於「假名」這個概念，存在著諸多不同的理解。天台宗創宗大師智顛（五三八—五九八），與僧詮、法朗（五〇八—五八一）、吉藏（五四九—六二三）等三論師，在使用「假名」時雖有共通之處，但彼此的分歧相當明顯。

在智顛那裡，假名具有自身獨立的理論意義，被用來表示作為宇宙人生總體的「假法」，從而使中國佛教更加關切現實人生。三論師則過多地強調「名言施設」這種方法，忽略了假名在實際生活裡的意義。為了行文的方便，在具體分析三論師和智顛的假名觀以前，本文首先扼要地梳理假名在印度佛教中的思想發展。

### 一、假名的範疇史

假名，梵文為 *prajñapti*，原有教說、報導、訓示、約定、同意、預約等意思，音譯為波羅攝提，或攝提，意譯為「假施設」、「假安立」、「假名字」、「施設」、「假施設名」、「假設」、「假號」、「假有」等。

部派佛教時期開始使用「假名」這個詞語，後來大約到《般若經》流行的時期，「假名」基本上成爲一個固定的概念、範疇。從語言學上說，這個詞語具有兩層含義：第一，「假名」是一個動詞，指稱假借語言符號給對象命名的過程，就是漢譯佛典裡「施設」的意思；第二，「假名」是一個名詞，指稱我們的思惟對象，在佛教看來，這些對象都是虛假不實的，所以稱爲「假法」、「假有」，而從作為語言符號的名稱來說，因為這些名稱沒有相應的實體存在，所以又稱「假號」、「假名」。部派佛教主要是用第一層含義，逐漸地出現了「相待假」、「相續假」和「因成假」等三種不同的施假方式；在般若中觀思想出現以後，就有了這兩層含義，而且以第二層含義爲主，把假名劃分爲「名假」、「受假」和「法假」三類，並且由於龍樹《中論》「三是偈」的流行，「假名」一詞在漢譯佛典裡成爲絕對重要的範疇。

### (一)部派佛教的假名思想

「假名」，在部派佛教裡，是假借名言說法的意思，「假」指的是「假借」、「假藉」，屬於動詞。這種提法可能與大眾部把釋迦牟尼佛「理想化」或「神化」的思想傾向有關，認為佛陀涅槃以後固然是離開了世間而不再說法，但是他生前的說法仍然具有恒久的意義與價值。根據《異部宗輪論》（以下略稱《輪論》）的記載，他們認為：

佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踴躍。[註2]

這裡的「名等」，在異譯本《十八部論》裡譯為「言說」、「說解」，指佛陀生前的說教。也就是說，佛陀在世間假借名言說法，凡夫以為是在說法，但實際上佛陀所說的並不是那些已經說出口的具體的名言，而是要說永恆的出世間法。假借名言開示佛法的了義，就是「施設假名」，這種思想在大眾部經典裡佔有重要的地位，大眾部對法《九分迦旃延毗曇》每分均以「施設」二字命名，如〈世間施設〉、〈定施設〉、〈慧施設〉等。一說部、說出世部、說假部尤其如此。

由於各部派的理論出發點不同，他們對於「假名」的理解也各不相同，形成了不同的施假方式。根據《輪論》及其異譯本，本文以說假部、有部、犢子部的假名觀為例，解明三種不同的施假方式。

說假部屬大眾系，亦稱分別說部、施設部，《輪論》認為說假部的根本思想是：

謂苦非蘊；十二處非真實；諸行相待展轉和合，假名為苦，無士夫用。[註3]

也就是說，他們認為，苦並不是一種物質性的實有，人也不能有意使然，它只是在時間的流轉、在生死的相待裡一種暫時的感受。

有部於《十八部論》中被譯為「一切語言部」。《輪論》在講述有部的根本思想時，談到了他們的「假名」觀：

有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅。定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。[註 4]

也就是說，有部儘管在宇宙觀上主張「法體恒有」，帶有濃厚的實有論傾向，但在生命觀上「施設假名」，把眾生有情、補特伽羅視為「依現有報受相續」而施設的假名，認為這些生命個體剎那生滅，只有名言上的真實性。

犢子部對上述「補特伽羅」有進一步的發揮，認為它既不是蘊、處、界，也不是蘊、處、界之外的東西，《輪論》講述犢子部的根本思想說：

補特伽羅非即蘊離蘊。依蘊處界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。[註 5]

上述三個部派的施假方式各有特色，分別類似於佛教後來所謂的相待假、相續假、因成假。「相待假」指諸法相待而成，並沒有一定的自性；「相續假」指念念相續，彼此攀緣，也沒有一定的自性；「因成假」指眾緣和合而成，緣生緣滅，沒有一定的自性。[註 6]這些概念可能是在大乘佛教出現以後形成的，目的是要強調說明緣起性空的般若思想，但是，這些概念所表達的思惟方式，在大小乘佛教裡卻是相通的，都是指三種不同的施假方式，從語言學的角度來說，它們是指三種不同的命名過程。

說假部說「諸行相待展轉和合假名為苦」，窺基《異部宗輪論述記》釋為「二種行法，相待名苦」，由此看來，說假部的假名是一種相待假。有部說「有情但依現有報受相續假立」，這是從有為法的前後相續立義，顯然是一種相續假。犢子部說補特伽羅「依蘊處界」立假，所謂「依」，講的是一種條件性，即從因或緣的角度來施設假名，是一種因成假。

不過，部派佛教這三家的施假方式，雖然有其方式上的差異，但在思想認識上都還不可避免地帶有實有論的特點，其中包含了特定的世界觀前提。

說假部認為，世間法和出世間法都是有假有實，不可一概而論，所以也被稱為「分別說部」。他們認為，「蘊體」為實，但十二處不是真實法，窺基《述記》解釋「十二處非真實」句時說：「以依積聚，緣亦積聚。積聚之法，皆是假故。」諸法如十二處、十八界等，由於是「積聚」起來的，所以是「假的」，這是典型的「析法空」。而且，這個真實不虛的「蘊體」，「無依緣故」，不用其他的條件就可以單獨成立，相當於物質世界裡不可再分的最小的實體「極微」。蘊體和極微因此是一物異名，依此積聚起來的假法，我們不妨稱之為「積聚假」。「積聚假」在理論上有兩個缺陷：第一，它預設了一種精神性的實體，違背佛教的「無我」思想；第二，它是一種「析法空」，與大乘佛教講究當下直接了見自性的「體法空」，有著很大的差別。

有部和犢子部認為，法體實有，預設「極微」這個實體，在有關外部世界、現實生活的世界觀問題上，他們保留了常人物質實有的想法。整個依報世間（物理或物質世界），在他們看來，就是通過「極微」的「積聚」而變現出來的。在生命觀上，他們也如法炮製，施設「補特伽羅」，認為這個「我」就是過去我、現在我和未來我不一不異的相續<sup>[註 7]</sup>，這也是一種「積聚假」，整個正報世間（有情世間或生物世界），因此就是各種因緣的聚合，是眾生各種執受、業報變謝的場所。

所以，部派佛教雖然提出了施設假名的方法，但是各派對於假名的理解缺少理論內部的自洽，還沒有抓住緣起性空的般若思想。

## (二)龍樹的假名思想

佛教的假名觀，在大乘般若經典裡面，有了重要的突破，把「假」當作形容詞，是「虛妄不實」的意思。「假名」因此變成一個名詞，指某種虛妄的思惟對象，並把這些對象分為三類：「名假」、「受假」、「法假」。譬如，羅什譯《摩訶般若婆羅蜜經》卷二〈三假品〉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。」<sup>[註 8]</sup>

在這樣的思想背景下，出現龍樹的假名觀，說得上是水到渠成。這集中體現在《中論》的「三是偈」裡，即「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。呂澂先生認為，龍樹在這裡首次把「假名」升格為一個概念、範疇。<sup>[註 9]</sup>在他看來，龍樹這個偈頌主要就是針對有部的偏見，要人認識到緣起法兩個不可分割的方面。呂澂先生說：

第一，是無自性，即空，「我說即是空」。這個空是存在認識之中的，是以言說表現出來的，所以說「我說」。所謂「法」，事物、現象等本身，無所謂空與不空。有部的說法則認為法在概念上是實有。龍樹又指出，僅僅這樣來認識空還不夠，所以第二，還應明白諸法是一種「假名」：「亦為是假名」。這就是說，如果光說空，不就否定一切了嗎，世界上何以又有千差萬別的事物呢？為了不產生這樣的誤會，所以說法雖然是空，而還有假名。《大智度論》把「假」音譯成「波羅攝提」，別處也譯為「施設」、「假設」，意思一樣，都是指概念的表示。概念表示不外乎語言、文字（佛學也叫「名言」）。[註10]

簡單地說，這就是中觀學「緣起性空」的理論，一方面是性空，一方面是假有，也就是般若學「不廢假名而說諸法實相」的思惟方式、認識態度。

部派佛教的假名還停留在「積聚假」的層次上，他們認為，那些最小的物質或精神單位，如「極微」或「補特伽羅」，是實有的，在施設假名或施設名言時也不說明語言概念是否實有，有部似乎也認為是實有的，也就是說，他們還沒有達到「性空」的高度。「積聚假」表達了部派佛教「析法空」及其實有論的特點，深為大乘佛教詬病，譬如，智顛說三藏教「賴緣故假」，其內涵就是這個意思。

在「三是偈」裡，龍樹把「假名」放在「緣起性空」的理論框架裡，部派佛教的「積聚假」因此蛻化為「體法空」的「假名」，不夾雜任何實有論的色彩。所有的思惟對象，無論是物質性還是精神性的，都是因緣和合，虛假不實的，因而都是假名，這些「假名」，一方面是為了便於認識這些對象而假借名言施設，另一方面可以避免對「空」的執著，以便在「性空」與「假有」之間保持適度的平衡，在虛幻與真實之間堅持中道。

所以，龍樹的「假名」，不僅是在語言學上從動詞變成一個名詞，用來表示整個「緣起法」，包括「名假」、「受假」和「法假」，而且，同時也形成了大乘般若學特有的思惟方式，所謂「不廢假名而說諸法實相」。但是，中國僧人在接受理解大乘佛教的假名思想時，並沒有照搬印度的佛學思想，而是融入了各家各派自己的思想特色。

## 二、三論師的假名觀

三論師對於假名的理解，最大的特點是把「假名」單純地理解為假借名言的言教方法，「假名」本身並沒有獨立的理論地位，而是從屬於「中道」。

### (一)法朗的「四假」

等到智顛在金陵活動時，已經到了陳代，三論師成爲當時南朝佛教的主力，法朗是最爲佼佼者。興皇寺法朗借用《大智度論》的四悉檀義，提出「四假」，即「因緣假」、「隨緣假」、「對緣假」和「就緣假」，用這四假「總收十二部經，八萬法藏」，說明二諦是兩種言說方便，智顛後來稱之爲「約四假明二諦」。吉藏是法朗的高足，他在《三論玄義》裡說：

一、因緣假者，如空、有二諦，有不自有，因空故有，空不自空，因有故空。故空、有是因緣假義也；二、隨緣假者，如隨三乘根性，說三乘教門也；三、對緣假者，如對治常，說于無常，對治無常，是故說常；四、就緣假者，外人執有諸法，諸佛菩薩就彼推求，檢竟不得，名就緣假。[註 11]

顯然，所謂「四假」並不是指「一切諸法」，而是指所有這些假法的作用，更具體地說，就是指諸佛菩薩教化眾生的四種方法。「緣」的意思是「條件性」，根據各種不同的條件說法，則是佛教勸導眾生的基本手段，法朗把它歸納爲四類，即「四假」。所以，這裡的「假」雖有「虛假不實」的意思，但最主要的還是指「假借」這種方法，把「假名」理解爲一種言教方便。

### (二)吉藏的相待假

吉藏認爲，真諦、俗諦是相對而言的，假爲立名，假名本身並沒有成立的必要，只是在言說的過程中需要這些名相來表達。所以，「假」就是「借」的意思，假名，在一定意義上就是指「借名」。他說：

而今言借者，只是隨他意語耳。今明「借」，此假之異名。[註 12]

也就是說，假借名相言說，只是隨他意的隨緣設教，與隨自意的理境無涉。三論師的理境是通過「八不」在一層層的否定過程裡實現，他們把「八不」稱為「眾教之宗歸，群聖之原本」[註 13]，也就是所謂的「八不中道」，或者「無得正觀」。<sup>[註 14]</sup>

吉藏對「三假」（因成假、相續假、相待假）的理解延續了這樣一種思路，認為「三假」裡面要以「相待假」為本。他說：

今明相待為本者，欲明大士觀行，凡有三義：

一者相待假通，無非是待，因、續二假，未必盡假；

二者相待假，無有實法，遣病即淨，因、續二假，即有實法，遣病有餘；

三者相待假無礙，長即待短，短還待長，因、續二假，即成義有礙。唯以四微成大，不以大成四微，唯得續前不得續後，故用相待假。

若是聲聞，因成為體，續、待為用，體空用自去。今觀相待體，本來不生，今亦無滅，因、續用去。<sup>[註 15]</sup>

下文將會分析，智顛的「三假」既表示三種施假方式，更表示所有的現象，即包括名假、受假和法假三種假名。吉藏在這裡的解釋強調了「相待假」的重要性，反對以「因成假」為本，這是因為他把「假」詮釋為「用」，認為「假名」所指的僅僅是一種語言的相對性，本身並沒有什麼獨立性，沒有從本體論的角度用假名代表整個緣起法。

### (三)僧詮、吉藏的「中假義」

攝山僧詮是法朗的老師，提出「中假義」，這是三論師的一個著名觀點，後來法朗、吉藏繼承了這一思想。所謂「中」指中道，「假」指真俗二諦。這套學說以中道為宗，「假名」的理論地位從屬於「中道」。在僧詮「中假義」的基礎上，三論師內部出現了所謂「中假師」的異端思想。

僧詮認為，非有非無，名為中道，而有而無，稱為假名，即體稱為「中」，用即是「假」。<sup>[註 16]</sup>從體用的角度說明「中假」，其實只是僧詮的方便說法，用吉藏的話來說，這樣的「中道」和「假名」不過是「用中用假」，只是停留在「功能」、「效用」的層面，沒有上升到佛法根本的層面。中假師，卻執著於功能層面的中道與假名，「聞假作假解」，假名成了不

同於中道的存在。三論師認為，佛法的根本是「八不中道」，中假師在中道之外執著於假名，實屬大逆不道，所以被指責為「中假師罪重，永不見佛」。[註 17]

吉藏認為，如果能認識到中道與假名「非二非不二」的關係，就是從「體」上認識「中假義」，所謂「體假體中」，只有這樣，才能達到「圓假圓中」的境界，也就是在八不中道意義上的「中假義」，達到「中亦是假、假亦是中」的境界。他在《大乘玄論》裡自設問答，辨明「圓中圓假」的涵義。

問：假有假無為二諦，非有非無為中道也？

答：一往開中假義故，假非中，中非假也。究竟而言，假亦是中。故《涅槃經》文，有無即是非有非無，亦得中為假，一切言說皆是假故。

問：何物是體假用假，何為體中用中耶？

答：假有假無是用假，非有非無是體假，有無是用中，非有非無是體中。復言，有無非有非無，皆是用中用假，非二非不二，方是體假體中，合有四假四中，方是圓假圓中耳。[註 18]

三論師內部出現這樣一種歧義，反映了當時對「假名」存在不同的認識。中假師試圖給予假名一定的獨立性，但他們沒有給予假名與中道平等的理論地位，「假非中、中非假」，兩者是割裂的；在吉藏那裡，假名與中道的內涵可以相通，但是，假名本身並沒有獨立性，是用來說明「無所得觀」、「八不中道」的方便施設，只有方法論的意義，沒有本體論的意涵。

### 三、智顛的假名觀

如上所述，三論師的「中假義」，放在《中論》三是偈的語境裡，削弱了「亦為是假名」這句話在「三是偈」裡的意義與價值。與此不同，智顛強化了這句話的理論意義，他把龍樹「三是偈」理解成「因緣所生法，即空即假即中」，使之成為「三諦偈」。這種理解，就其根本而言，是凸顯了「假名」的地位，把以往的「俗諦」改造成「假諦」或「即假」。因此，他不僅要把「假名」理解為名言施設，而且要把它當作佛法真理的現實基礎，代表整個的緣起法。換言之，智顛的假名同時兼備方法論和本體論的意義。

下文首先分析智顛對「三假」的理解，其次是具體分析他所提出的「次第三觀」的理論意義，最後說明假名在智顛思想裡的相對獨立性。



### (一)智顓的三假

方法論和本體論相結合，我們發現，這個特點明顯反映在智顓對於「三假」的詮釋上。他試圖把作為施設方式的三假和作為緣起法的三假直接等同起來。

智顓認為，不管是什麼「假法」，每種都可以有三種施設的方法，即因成假、相續假、相待假。他說：

法塵對意根生，一念心起即因成假；前念後念次第不斷，即相續假；待余無心，知有此心，即相待假。……此就心明三假也。

又約色明三假。先世行業托生父母，得有此身，即因成假。從胎相續迄乎皓首，即相續假，以身待不身，即相待假。

又約依報亦具三假。如四微成柱，時節改變，相續不斷，此柱待不柱，長短大小等也。

[註 19]

智顓分別從「心」、「色」和「依報」三個方面說明每一種假法都有「三假」，實際上是在解釋「三世間」裡的每一種假法都有「三假」。「心」代表五蘊世間，「色」代表眾生世間，「依報」代表國土世間，這也就把宇宙人生的所有現象全部包羅在內。

《大智度論》把宇宙人生的所有假法分為「法假」、「受假」和「名假」三類，智顓卻想把它們與上述三種施設方式直接等同起來，明顯體現了智顓的世界觀傾向。他說：

法假施設如因成，受假施設如相續，名假施設如相待。《論》云：「五眾等法是法波羅聶提；五眾和合故名眾生，如根莖枝葉故有樹名，是受波羅聶提；用是名字，取二法相，說是二種，是名波羅聶提。」故知三假義同也。[註 20]

因此，「三假」既可以是構成所有假法的施假方式，也可以直接等同於所有這些假法。智顛的「假名」就不單純指名言，還直接指稱整個緣起法，包含法假、受假、名假。

常人認為自身的經驗是確實無誤的，把自身生活於內的經驗世界理解成實有的存在，這是常人的實有論態度；佛教則稱之為妄情，把經驗世界稱為「假」。因此，「假名」代表佛教對經驗世界的反思，把常人經驗中領納為實有的世界規定為某種虛妄顛倒，這種反思的傾向在大小乘佛教裡是相通的。部派佛教在他們的反思過程中，「假名」作為一種言教方式，就是「假借名言」的意思，但是它這種方法背後還保留著對某些東西的執著，譬如，有部主張「極微」或「名言」實有，所以，違背了大乘佛教對經驗世界的根本看法。還有「方廣道人」也保留了常人的實有論態度，他們執著於「空」，把「緣起性空」理解成「斷滅空」，這種大乘空病就是所謂的「惡趣空」，他們的這種態度實際上從反面堅持了經驗世界的實在性，既違背了生活的常識，又保留了常人的妄情。

佛教的世界，包括作為依報的國土世間（自然界、物質世界）、作為正報的有情世間（生物界以及各種意識活動），以及作為兩者基礎的五蘊世間。佛教對世界的反思，只有在完全擺脫常人的實有論態度時才算徹底。對於析法空或體法空的藏、通教來說，必須反省自身的世界觀基礎，洗除常人「定執性實」的傾向。這意味著要把經驗世界的「有」與觀念反思的「無」還原到不偏不倚的共同的起點，在理論上達到有無、真俗相即不二的平等，我們不妨稱這個起點為「平等假」，把部派佛教或方廣道人的執著稱為「偏執假」。

平等假提供了反思經驗世界的真實起點，這個起點同時也是演繹整個大乘佛教的邏輯起點，代表了大乘佛學的批判精神。由此出發，作為佛教世界觀的實相論，包含了常人經驗生活的真實性；同時，常人生活的合理性體現出佛教反思的意義：世界的實在性並非如同常人經驗那樣真實可靠、無可抗拒。未作反思的常人世界是不可靠的，完全是可以改變的，所謂「空苦無常」。佛教自作自受的業報思想，正是從這一方面給予人生一種積極進取的生存智慧。在這個起點上，大乘佛教與小乘佛教有了明確的分水嶺：從偏執假轉變為平等假。因此，平等假保留了原先對治妄情的方法論意義，另外還保留了佛教的現實基礎，代表了大乘佛教的世界觀，有其本體論意義。

因成假、對待假、相續假，這三種施設「假名」的方法，在大小乘是相通的。但是，大小乘佛教對於假名的理解，還存在著「平等」與「偏執」的差別。所以，在智顛看來，大小乘有「隨理三假」和「隨事三假」之別。小乘佛教在轉述常人世界觀時實際上摒棄了凡夫的世界，使佛教脫離了生活，脫離了佛法的現象基礎，這種「假名」對於揭示佛法並不具積極的意義。大乘佛教力圖返回到常人的現實生活中去，佛法真理始終與假法平等和諧地共存，「假名」因此還必然指向著現實的人間生活，相應於一切的緣起法。

## (二)空前假與空後假

三諦與三觀，在智顛思想裡始終是密不可分的。他說：「所照爲三諦，所發爲三觀，觀成爲三智。」[註 21]「三觀」爲能觀之觀，代表我們具有能動性的心智，「三諦」爲所觀之境，代表我們身心內外全部的現象，包括一切世間法和出世間法，三觀與三諦在「一念心」裡獲得完美的統一，所謂「一念三千」，成就佛法的最高境界。我們現在欲想分析「三諦」裡的假名思想，亦可轉而考察「三觀」裡的假名。這一條分析理路，正好契合智顛思想裡方法論和本體論相結合的特點。

三諦圓融是智顛的圓教理想，與此相應，「一心三觀」是法華圓教的觀心方法。但對於根器平常的人來說，智顛提出了「次第三觀」，讓他們最終也可以證成佛果。[註 22]所謂「次第三觀」，就是「從假入空觀」、「從空入假觀」、「入中道第一義觀」。「從假入空觀」，或名「二諦觀」，主要用於破除一般人對於「假法」的執著；所謂「從空入假觀」，或名「平等觀」，就是爲了化度眾生，方便出假，用各種「假法」來破除大家對於「空」的執著，這第二觀之所以被稱爲「平等觀」，是相對於第一觀裡「不用假法」而言，指「破空病還用假法」；所謂「入中道第一義觀」，或「二空觀」，是說可以雙遮雙照前二觀。

「次第三觀」這個認識過程，表達了天台佛學「假—空—假—中」的思惟模式。[註 23]「假名」在這個模式裡先後出現了兩次，這兩處「假名」具有不同的意義。知禮（九六〇—一〇二〇）在《金光明經玄義拾遺記》裡對此作出了明確的區分，所謂「生死假（空前假）」、「建立假（空後假）」，他說：

假有二種：若在空後，即建立假；若在空前，即生死假。[註 24]

這位宋代僧人特別注重「假法」之於天台宗的重要性，把它和天台的「性具」思想聯繫起來。他在《十義書》裡說：「若非此假，則空、中亦淺，全非圓觀也」，還引用天台九祖湛然（七一—七八二）的話說：「故荆溪云，具即是假。」[註 25]

從「三觀」的順序來看，智顛「示假在前」。知禮認爲，這是「欲明凡夫從心生過，警於初學，有漏之心念念常造六道三障，令知其過；動（勤）習空中，以求出離。」[註 26]在智顛看來，空前假是凡夫的邪見、邪思，相應於他們的見思惑，屬於一種假病；[註 27]空後假依空建立，相應於別教菩薩無量無數的塵沙惑，爲了對治空病而成立假觀，逗機會理，隨緣施設。也就是說，「空前假」所指的內容就是普通人日常生活裡的經驗世界，但在表述上卻已經採用了小乘的觀點，把它說成是「虛假不實的」，實際上是小乘佛教對普通人現實生活態

度的轉述，彼此都堅持自己觀點的合理性；「空後假」是在揚棄這兩種觀點之後建立起來的大乘佛學世界觀，在內容上是指聖凡平等的生活世界。

因此，從初觀分過渡到第二觀分，其實就是從「偏執假」過渡到「平等假」。智顛認為，「從假入空觀」可分為兩種：一是從假析空，指三藏教；二是從假體空，指通教。這裡的「假」意味著某種偏執，直接評述藏、通二教的破假方式，在內容上指稱常人生活世界裡的實有論傾向，最初的佛教反思緣此而發，只是這種常人的傾向像病毒一樣傳染了最初的一些佛教徒，他們或者與常識劃不清界限，或者遠離了常識、背離了佛陀的中道思想，所以稱之為「偏執假」。

第二觀是從空入假觀，這個假便是「平等假」。智顛說：「入假意者，自有但從空入假；自有知空非空，破空入假。」[註 28]「但從空入假」指通教菩薩入假，「破空入假」是別教菩薩入假。「平等假」取「破空入假」之義。這裡是還用假法來除病根，所以先說空病。知禮曾說：「小乘詮空為寂滅之理，以有為妄亂；大乘詮中為寂滅性，乃以空有俱為亂意，雖離有亂仍被空亂。」[註 29]克服了空病，才算割除了偏執假的老根，才能和光同塵，志存利他，回到常人的生活世界。

智顛認為，菩薩出於五種因緣出假化物，即慈悲心重、憶本誓願、智慧猛利、善巧方便、大精進力。通過知病、識藥、應病授藥，菩薩應化世間利益眾生。這就是實踐大乘佛法，把理論上的「平等假」化為現實的具體力量。平等假實際上代表了大乘佛學運動的主旨，為生死即涅槃、煩惱即菩提等大乘主張提供了理論基礎。這也正是智顛本人常講的「即事而真，無非實相」，「一色一香，莫非中道」。

第三觀，中道第一義觀，是平等假的完成。在法華圓教裡，真諦、俗諦和中道諦都要具足一切佛法，克服所有的偏執，實現空假中的同體相即。這樣，假名和空、中道具有完全相同的理論意義。

因此，智顛「次第三觀」裡的空前假與空後假，一方面是要保留佛教的現實基礎，一方面是要建立大乘佛教的世界觀原則，既包含了普通人的現實生活、一般意義上的外部經驗世界，也包含了佛教的批判力量。如上所述，這種常人世界觀或佛教的轉述，都蘊含著偏執的實有論態度。這種實有論態度無法傳達「相即」的意義，對於外部世界沒有一種「若即若離」、「非即非離」的感覺，但是，空前假是讓我們眾生「若即若離」、「非即非離」這些感覺的基礎與前提。

空前假雖然不能體現三諦裡的「即假」，但是修行者體會「即假」的前提。這是我們必須承認的事實。佛教是要在一種被宣判為「假」的現象中尋找某種真實性。佛教要求對假與真作平等觀，前者代表變動，後者代表恒常，正是在「恒常的變動」或「變動的恒常」中體

現涅槃、實相，這是佛法的平等。以此態度看待外部世界、人世生活，萬法便是「平等假」，佛教的態度與常人的常識借此得以會通，徹底拋棄那種偏執的實有論態度，這便是空後假。

正是在這個意義上，我們說智顓把俗諦改造成「假諦」或「即假」。在通常情況下，智顓用俗諦、有諦來說明假諦，但是，「俗」和「假」的區別是相當明顯的。智顓說「俗者是世界隔別」[註 30]，指一種境界或層次上的差別，而「假」是當體受稱、虛假不實的意思，只有在圓融三諦裡才能說「即假」，如果是說「俗諦」，那就表示還沒有圓融。由於這樣一種假法的存在，智顓的三諦圓融，「因緣所生法，即空即假即中」，才有了成立的必要和可能，而並不單純是在真、俗二諦基礎上簡單地增加一個「中諦」。理解智顓的三諦，因此關鍵是在理解其中的「假諦」或「即假」。[註 31]

### (三)假名的相對獨立性

如上所述，假名並不僅是名言施設，在更大的程度上代表了佛教的世界觀。在三諦圓融的情況下，「假名」和「空」、「中道」一樣，還可以直接描述「因緣所生法」，構成「即空、即假、即中」三者同體相即的關係。換言之，假名並不依附於諸如「空」、「中道」等其他的術語，在理論上具有某種相對獨立性。

我們現在借助《大乘起信論》「體相用」的三元結構[註 32]，進一步解釋假名的相對獨立性。這種相對獨立性，使得中國傳統哲學裡的「體用」二元結構展開成爲三元結構，突出假名的現實意義，從佛教的角度體現了中國傳統文化重視「人倫日用」的現實主義精神。

在次第三觀的認識過程中，在藏、通教的二諦觀裡，假名沒有自身的意義，是修行者要努力消除的東西，只能達到「即空」這一層理解，是一個「由未及本」、「由用及體」的過程，假名起了「消極的作用」，只是作爲虛假不實的現象而存在；但在別教的平等觀裡，假名是實現佛教菩薩精神的載體，修行的目的就是要達到「即假」，是一個「全體起用」的過程，假名起了「積極的作用」，各種假法被認爲有必要存在，只有通達所有這些假相、幻象，我們才能最終充分認識經驗世界「性空」的真相。

這是假名在第一、第二觀分裡的作用，在第三觀分裡，假名就不僅僅是有作用，而且還有相對獨立性。在圓教的中道第一義觀裡，三諦都要同時具備一切佛法，這些佛法其實也就是先前那些假法，所謂「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，在一念之間實現「即空即假即中」，如果借用新儒家的詮釋，這也就是「全用即體」的過程。但是從佛教來講，這個時候，假名兼備第一、第二觀分的作用，可以不落於「體用」這個傳統的範疇，我們不妨借助《大乘起信論》裡的「相」這個概念。「假名」在這一觀分裡，既起「消極的作用」，又起「積極的作用」，這正是它「無用之用」的本色，所謂「不廢假名而說諸法實相」，體現了般若中道思想的根本旨趣。

在藏、通教的二諦裡，假名被當作俗諦，真俗二諦只有在「本末」意義上的體用關係。但是，在別、圓教的三諦裡，假名不僅僅出現在俗諦裡，還可以直接表達「中道」境界，如果以「中道」為「體」，那麼「空」就是「用」，而「假法」或「假名」就是中道的「相」，作為世界的假相、幻象，同時也是佛教視野裡的世界圖景，所謂「諸法實相」。傳統的體用結構，在智顛的三諦圓融思想裡，被展開成了「空、假、中」的體相用三元結構<sup>[註 33]</sup>，假名成為這一轉變最為核心的關鍵術語，並且獲得了自身的相對獨立性。

#### 四、結語

我們在檢討、反省中國佛教的發展歷程時，不少學者認為，三論師比較完整地堅持了印度佛教裡龍樹的中觀思想，批評天台、華嚴、禪宗受到中國文化的思想影響，在一定程度上違背了印度佛教的原意。其實，從本文關於假名觀的分析比較來看，這些學者的觀點未必一定公允持平。

龍樹《中論》實際上存在兩條思路：一是講述諸佛菩薩的教育方法、言說方式，也就是「諸佛依是二諦而為眾生說法」，這是從「能觀之智」的方面來說；二是講述佛教的境理、諸法實相、四諦、涅槃等，也就是揭示中觀學的「緣起性空」思想，說明佛教視野裡的世界觀和人生觀，這是從「所觀之境」的方面來說。這兩條線索交織成「中觀論」的思想全貌，形成了一種「境智不二」的思想格局，尤其是在〈觀四諦品〉中表現得最為極致。「三是偈」是這種交融的典型。

如上所述，在三論師那裡，假名就是名言施設，沒有把假名進一步理解成本體論意義上的假法。這不能不說是三論師在理解《中論》時令人遺憾的地方，這樣，他們實際上把大乘佛教貶低為僅僅是一種祛除偏執的方法論，回避了對「諸法實相」的正面回答。<sup>[註 34]</sup>智顛的假名觀則補足了這方面的缺憾。假名不僅有相待、相續、因成三種施假方式上的區別，而且指代了法假、受假、名假三種具體的內容。通過在「次第三觀」裡區別空前假和空後假，智顛保留了佛教的現實基礎，把「諸法實相」放回到中國佛教的中心，使世界觀成為中國佛教首要的問題，迫使中國僧人儘早反省，如何以入世精神去追求宗教的解脫，表現大乘佛教積極有為的一面？

智顛的成功，在於他使中國佛教重新關注宇宙、人生的根本問題，關注當時社會的現實生活。這位天台宗的創宗大師，憑著他的悲願，給經歷了兩次法難、長年戰亂而顯得凋蔽的中國佛教注入新的思想活力，也激發了長期生活在艱難時世裡的中國人的宗教情緒。如果沒有這一點，天台宗的影響可能不會如此至深且巨。

### 【註釋】

- [註 1] 通常，世界觀被理解為是有關外部世界的根本看法。本文把世界觀問題規定為：個體對外部世界實在性、真實性的思索。有關這一問題思索的過程、結論，屬於真理論的範疇。佛教的核心是要證得諸法實相，這要求修行者在現實生活中當下體會到、領悟到、直觀到諸法的真理。如何領納諸法的真實相狀，構成了佛教的世界觀問題。
- [註 2] 《異部宗輪論述記》卷中（江西刻經處，一九一一年），第十八頁。
- [註 3] 《異部宗輪論述記》卷下，第五頁。《十八部論》譯為：「若說諸陰即非業。諸不成諸行，展轉施設者，無智士夫事。」另真諦譯《部執異論》譯為：「苦非是陰。一切入不成就。一切有為法相待假，故立名苦，無人功力。」
- [註 4] 《異部宗輪論述記》卷下，第十一—十二頁。《十八部論》譯為：「眾生數施設，一切行磨滅，無法從此世至他世。俗數說言，有此世至他世。」真諦譯《部執異論》譯為：「是所取相續，假名眾生。一切行剎尼柯，無有法從此世至後世。依世假名，說弗伽羅度人。」
- [註 5] 《異部宗輪論述記》卷下，第十三—十四頁。《十八部論》譯為：「非即是人，亦非離陰界入，和合施設故。一切陰剎那不住，離人無有法。從此世至他世，當說人至彼。」真諦譯《部執異論》譯為：「非即五陰是人，非異五陰是人，攝陰界入故。立人等假名……。一切有為法剎那剎那滅，離色無有一法從此世至後世，可說人有移。」此兩處所譯「人」當作「補特伽羅」解。
- [註 6] 此三概念可見於羅什譯《仁王經》卷上〈菩薩教化品〉，《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖名字品〉，《成實論》卷十三〈初立假名品〉、〈假名相品〉等。
- [註 7] 真諦在解釋犢子部的假名時說：「有三種假，一攝一切假，二攝一分假，三攝滅度假。」另外，依據該部對法《三法度論》卷中稱「不可說者，受、過及滅施設」，釋文說：「受施設者，眾生已受陰界入，計一及餘。過去施設者，因過去陰界入說，如所說，我於爾時名瞿旬陀。滅施設者，若已滅是因受說，如所說世尊般涅槃。」參見《藏要》卷十，第八四八頁。這三種施設的核心內容便是「依蘊、處、界假施設名」，但三施設的作用則是說明過未現三世法的相續性：受施設意味著現世，過去施設意味著過去世，而滅施設意味著未來、終極的解脫。「受」與「取」意思相同，因為有諸業煩惱，所以施設一個「我」（補特伽羅），也就是說，過去我、現在我、未來我是非一非異的相續。
- [註 8] 《摩訶般若波羅蜜經》卷二，《大正藏》第八冊，第二三一頁上。
- [註 9] 「假名」在羅什譯《中論》的偈頌裡出現兩次，另一次出現在「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」這個偈頌裡（《大正藏》第三十冊，第三十頁中）。吳汝鈞認為，龍樹可能並不重視「假名」這個概念，在《中論》裡提及這個詞，是由於這在當時是十分平常的事。參見 Ng Yu-Kwan, *Tien Tai Buddhism and Early Mādhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press) 第一二七頁。這種從詞頻來分析重要性的做法，有著相當的說服力。但從思想史角度來說，若要正確理解佛教的二諦，沒有假名作為它的思想基礎，那是幾乎不可能的。而「三是偈」正是極為關鍵的一步。所以，本文採用呂澂的觀點。
- [註 10] 呂澂，《印度佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》卷四（齊魯書社，一九九一年），第二〇六八頁。另據吳汝鈞的研究，「假名」有時也作為動詞使用，譬如，「離二邊故，假名為中道」（《大智度論》

卷八十，《大正藏》第二十五冊，第六二二頁上），參見 *Tien-Tai Buddhism and Early Mādhyamika*，第一二八頁。

[註 11] 韓廷傑，《三論玄義校釋》（中華書局，一九八七年），第二三七頁。

[註 12] 吉藏，《大乘玄論》卷一，《中國佛教思想資料選編》第二卷第一冊，第三一一頁。

[註 13] 吉藏，《中觀論疏》卷二，《大正藏》第四十二冊，第二十頁中。轉引自韓廷傑，《三論玄義校釋》，第十九頁。

[註 14] 吉藏說：「通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗。但小乘教者，正觀猶遠，故就四諦教為宗。大乘正明正觀，故諸大乘經，同以不二正觀為宗。」參見韓廷傑，《三論玄義校釋》，第一九八頁。

[註 15] 同 [註 12]，第三一二—三一三頁。

[註 16] 參見吉藏，《中觀論疏》卷二末，《大正藏》第四十二冊，第二十二頁下至第二十三頁上。

[註 17] 吉藏，《中觀論疏》卷二，《大正藏》第四十二冊，第二十五頁下。根據《續高僧傳》卷七「釋法朗傳」，中假師指禪眾寺的慧勇法師和長干寺的辯法師。傳文中說：「及詮化往，四公放言，各擅威容，俱稟神略。勇居禪眾，辯住長干，朗在興皇，布仍攝領。福門宏敞，慧聲遐討，皆莫高於朗焉。然辯公勝業清明，定慧兩舉，故其講唱兼存禪眾，抑亦詮公之篤厲也。然其義體，時與朗違。故使興皇座中排斥中假之誦。」見《高僧傳合集》（上海古籍出版社，一九九一年），第一五八頁上。

[註 18] 同 [註 12]，第三一五頁。

[註 19] 《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》第四十六冊，第六十三頁上。

[註 20] 同 [註 19]，第六十三頁中。

[註 21] 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第四十六冊，第五十五頁下。

[註 22] 智顛說：「次第三觀，二乘及通菩薩有初觀分，此屬定多慧少，不見佛性；別教菩薩有第二觀分，此屬慧多定少，亦不見佛性；二觀為方便，得入第三觀，則見佛性。」《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》第四十六冊，第二十四頁下—第二十五頁上。

[註 23] 王雷泉認為，「認識的對象則有假—空—假—中四重。這種區分，體現了天台宗將世俗認識轉為宗教認識的認識論特徵，即把具體的現實世界（假）經過神學抽象（空）再回復到現實世界（假），然後達到抽象與具體統一（中）的思維過程。」《天台宗止觀學說述評》，《中國社會科學》一九八七年第一期。

[註 24] 《金光明經玄義拾遺記》卷五，《大正藏》第三十九冊，第三十六頁上。

[註 25] 《十義書》卷上，《大正藏》第四十六冊，第八三六頁上。

[註 26] 同 [註 24]。

[註 27] 見假有所謂單四假、複四假、具足四假、絕言四假等十六種，此十六假與所謂單四見、複四見、具足四見、絕言四見相應。參見《摩訶止觀》卷五下，第六十三頁上。思假即所謂貪、瞋、癡，參見《摩訶止觀》卷六上，《大正藏》第四十六冊，第七十頁上。

[註 28] 《摩訶止觀》卷六上，《大正藏》第四十六冊，第七十五頁中下。



[註 29] 《金光明經玄義拾遺記》卷五，《大正藏》第三十九冊，第三十六頁下。

[註 30] 《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》第四十六冊，第二十八頁上。

[註 31] 討論二諦，其實同時也是在討論中道的問題。智顓的「七種二諦」或「五種三諦」，都是按照藏、通、別、圓四教的教判說的，對於「中道」的界定有一個明顯的提升過程，其本身的內涵亦逐步豐富。所以，當我們試圖說明，智顓的「三諦」和以前的「二諦義」有什麼根本性的變化時，我們必須進一步挖掘內在的原因：「中道」這個術語內涵的豐富是由什麼原因造成的？而這種變化正好是由於「假諦」或「即假」這一思想的引入所導致的。參見李四龍，《智顓思想與宗派佛教的興起》第三章第二節「智顓的三諦圓融」，北京大學哲學系一九九九年博士論文；又見李四龍，「智顓『三諦圓融』的學術史分析」，待刊。

[註 32] 《起信論》講「法」、「義」二種。法指「攝一切世間法出世間法」的眾生心，義指體相用三種，「云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增不減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故」。

[註 33] 智顓本人並未明確使用「體相用」。這種說法是我個人所作的義理歸納。天台思想與《起信論》頗多暗合之處，此又是一個例證。

[註 34] 智顓經常指責中論師對於龍樹思想「傷文失義」。在他看來，龍樹思想「兼通含別」，而中論師經常只是發揮龍樹作為通教菩薩的思想，而忽略了他作為別教菩薩的思想。參見《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》第四十六冊，第六十七頁中。他有時甚至貶斥什肇以下三論師僅屬通教、與別教無關。參見《法華玄義》卷一下，《大正藏》第三十三冊，第六九三頁。