

天台宗的可說與不可說*

——天台宗的語言用法及其對語言界限的觀點

華梵大學東研所 助理教授 Hans-Rudolf Kantor (康特)

摘要

本文旨在，分析出與天台宗之救度學義相關的語言用法，以及天台宗對語言界限上的觀點。天台宗將「度一切眾生」視為其救度學理想；就其理論性的根據而言，天台宗不得不預設「聖凡不二」之教義。智顛認為，基於此一教義才能顯示出，天台宗「轉識成智」的教化方式所以完整「度一切眾生」的理想。但是依大乘佛教而觀，佛法之聖賢義為不可說，所以一切文字表達只能代表一種世俗義。

筆者認為，依天台宗而言，世俗義之「可說」與聖賢義之「不可說」兩個領域之間的界線可以被理解為「意向性的語言用法」與「實用性的語言用法」之間的轉變點。意向性的語言用法指是，語言表達在一切意識活動的認識以及意志趨向上所指涉的名義；實用性的語言用法則指的是，語言表達在佛法救度的功夫上的手段義。天台

宗認為前者所成立者為虛假，但是它含有其價值引導；在其暫時性的形態中，意向性的語言用法發揮文字表達的實用涵義。後者依其暫時性之實用涵義來展現佛法之終極意義。因此兩種語言用法之差別在於一種「執著」及「無執著」之不同。「可說」之詞義關涉到一種既虛假也限定的對象界，「不可說」體現為一種多重涵義的終極實在本身；然而終極實在不得不倒映於與其相反的虛假形態而呈現，而虛假的領域仍須依于一終極實在的根源；是故舉其一端必具另外一端，是故「可說」與「不可說」之間，乃是實在與虛假之「敵對相即」或「同體不異」。

因為如此，天台宗並不將「可說」與「不可說」構思為兩種彼此排斥的領域；依天台宗的辯證法而言，世俗性之「可說」與聖賢義之「不可說」雖互為對立，其卻交互指涉。因此其交互指涉亦對應到天台宗「聖凡不二」的救度依據。天台宗借用「三諦」的中國佛學術語來展現其語言哲學義。本文專就與天台宗「三諦」觀相關聯的語言哲學義加以探討。

關鍵詞：可說·不可說·聖凡不二·意向性的語言用法·實用性的語言用法·價值引導·倒映形態·弔詭表述·辯證法·空·假·中·三諦。

* 本文為 91 年度國科會補助研究計劃「東西哲學對話：語言的界限--天台宗的可說與不可說」(NSC-91-2411-H-211-003)之研究成果。

一、導言

(一) 有關西方傳統以「語言」視為哲學主題的簡述

于西方思想史常所表現的觀點就是，人類生存為其對於世界的理解所規定。¹若如此，有關正確的理解所預設的真理構想上的反省就必須成為哲學探討之關懷。語言表達反映出對於世界的理解，因此在西洋哲學中真理構想的問題就指引語言用法與語言界限的問題。古希臘哲學已經開始將語言探討為一個哲學主題；比如詭辯派視語言為隨意的約定，斯多亞葛派以它視為天賦，亞里士多德對此兩主張有中介的觀點。十九世紀的 W.v. Humboldt 才把語言哲學成立為一個獨立的哲學領域。語言哲學主要涉及到語言及思想與實在之相關性。

就二十世紀的維根斯坦而言，對語言界限的探討變成一個非常重

¹ 比如 Plato 將哲學理解為「人對於智慧的熱愛」，靈魂的上升基於這種熱愛靠近理念的智思界；參看 White, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis 1976。Aristotle 對「人」的定義為「animal rationale」；人的存在為其理性所規定；參看 Reale, G., *The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics of Aristotle*, New York 1980。Heidegger 將人的存在說成一個「在此」，這一概念特別指出，人的存在主要是一種「在世存有」，「在此」之所以完成其本身的活動就是理解。參看 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tuebingen (6th edit.) 1986。

要的哲學主題。他認為正確的世界認識所依據的真理構想必須基於語言界限之探討上被闡釋。維根斯坦于《邏輯哲學論》從「可說」及「不可說」之界限上，試圖陳述語言、思想與實在之間的關係。他有關真理概念上的構想與西方傳統形上學家的觀點不同；傳統的西洋存有學所依據的真理概念假設語言與實在之同構性；換句話說，吾人有關「存有」上所能設立的陳述會對應到此一「存有」在其基本形態上的樣子；但是維根斯坦則認為，若語言能反映出實在之意義，語言與實在所共有之處則為不可說，規定其共同點之意圖本來無意義。因為一個圖像不能表現出其本身所以表現之方式。若語言中之語句反映出實在，其所以反映出實在之方式則為不可說。因此維根斯坦在其《邏輯哲學論》的結尾說：「Wovon man nicht sprechen kann, darueber muss man schweigen.(對於不可說的我們只能保持沈默。)」²但是他又認為，雖然實在之意義是不可說的，它還是可以被顯示出來(can be shown)。對語言表達所依據的邏輯結構之分析可以顯示出，語言中的一切語句形式之間的正確關聯所能指涉的意義。以此為依據，實在之意義才可以被顯示出來。由維根斯坦的角度來說，西方傳統形上學之問題本來不是問題了，因為它屬於既不可說也不可顯示之領域。但是形上學之不可說與實在意義之不可說又不同；實在之意義可以被顯示出來，形上學所提到的主題則不

² Wittgenstein, L., *Tractatus logico philosophicus*, Frankfurt Suhrkamp 1960, p.

能被顯示出來(cannot be shown)。

以佛教為代表之一的東方哲學傳統也特別注意到語言表達的界限，但是佛教對語言表達的哲學反省與其救度理想有關係。佛教針對語言的有限性上的反省與西方有關世界認識所依據的真理觀上的探討其實不一樣。佛教「不可說」的救度理想包含類似「涅槃」以及「解脫」所指涉的意義。佛教在其救度目的之前提下，對語言表達本身的關注就具有歧義性：雖然語言表達在「佛陀說法」當中作為一個救度手段，文字表達本身還是會障礙「入涅槃」的救度目的。印度大乘佛教的般若學以及中觀學開始注意到這一個問題，並且終于對語言的有限性進行反省。這種反省的文字表達借用弔詭的特色來指涉到，語言針對佛教的救度義所具有手段義與障礙義的歧義性。中國的天台宗繼承印度般若學以及中觀學的傳統，以及更進一步創造出弔詭表述在其哲學思想中所具有的意義。天台宗弔詭表述的意義指是，超越「文字表達」與「不可說」之間的對立。因此本文旨在，分析出天台宗之救度學義及其對語言用法上的反省兩面之間的相關聯。

對維根斯坦來說，沉默或「不可說」與「文字表達」代表兩種不同的領域；這一種觀點明明跟佛教的天台宗不同。這一篇論文探討天台宗之「不可說」及其與語言界限以及語言用法之相關性。就其與維根斯坦之交集點和不同點而言，在此只能指出後者而已。天台宗之所以開始重視「不可說」此一問題的原因，筆者對此以下做解釋。

(二) 大乘佛教的救度學依據

中國大乘佛教經論幾乎都以「度一切眾生」視為其救度理想。天台宗教義脈絡主要根植於中國大乘佛教的這一救度理想。無論是印度或中國大乘佛教，其不少經論皆指出，此救度目的必定預設「聖凡不二」之教義構想³；但是天台宗才特別強調，只有在「聖凡不二」這一個條件之下，其「上求下化」或「自度度他」（「自利利他」）的救度方法在教義理論上才可以被成立。天台宗的整個教義脈絡及其在「圓教」層次上所使用的弔詭表述，以「聖凡不二」為依據。「聖凡不二」指的是，生死輪迴六道眾生之「六凡」與佛、菩薩、聲聞、緣覺之「四聖」不可能作為兩種獨立而無相關的存在領域。若凡聖會有割裂，「凡不得成聖，聖非正遍知；此乃專輒之說，誣佛慢凡耳。」⁴

³大乘佛教不少經論借用佛學不同的術語來表示聖賢界與世俗界兩個領域之間交互指涉；比如：「生死即涅槃」《大正藏》冊 30，《中論》，頁 21，中；「心、佛及眾生是三無差別」《大正藏》冊 9，《華嚴經》，頁 592，中；「煩惱即菩提」《大正藏》冊 14，《維摩詰經》，頁 576，上，「眾生皆有佛性」《大正藏》冊 12，《大涅槃經》，頁 803，上；「般若即是假名」《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 102，上，頁 318，中，頁 452，中。

⁴《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 53，中。

「六凡」為眾生的世俗界，「四聖」則為聖賢界⁵；「聖凡不二」表示出，聖賢界與世俗界在天台宗之教義脈絡中本來不能作為兩個彼此割裂的領域。從其本質上說，「六凡」與「四聖」之「十法界」應該本來互引互含，所以天台宗圓教之救度目的以「十界互具」為其必然的條件⁶。「十界互具」表示出，聖賢與世俗雖互為對立而卻交互指涉：眾生上求佛，佛下化眾生；「上求」之義指示眾生之存在具有針對佛而觀的必然性，「下化」之義指示佛之存在具有針對眾生而觀的必然性。因此聖賢與世俗之間的對立也表示出，兩種剛好相反之對極必定互引互含；佛之「下化」指涉眾生之世俗界，故佛必含有世俗界；眾生之「上求」指涉佛之聖賢界，故眾生必含有佛之聖賢界。「十界互具」的救度學義顯示出，聖賢界與世俗界之間的「上求下化」關係；依其存有學義而言，一切存在為聖賢與世俗兩個對極之間的互動所規定而構造。

(三) 大乘佛教生死觀與「不可說」之間的關係

中國大乘佛教經論幾乎都強調，佛法以「度一切眾生」及「聖凡不二」兩種彼此指引的教義為其救度構想之依據，但是佛法之終極

⁵ 參看《大正藏》冊 30，《中論》，頁 32-33，下至上。在此，龍樹在闡釋「俗諦」以及「第一義諦」當中，提到聖賢與世俗兩個詞語。在白話中，世俗對應到英文的 Profane，聖賢對應到英文的 Sacred。

⁶ 《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 54，上。

義又為「解脫」或「涅槃」的救度目的所規定。「解脫」為「無受無著」之義，及「涅槃」為「寂滅」之意；所以不少經論就指出，其終極義本身會超越文字及詞語之表達形態：聖賢界為「不可說」，世俗界則為「可說」。《大智度論》說：「語言斷故不可說，不可說故不可聽，不可聽故不可知。不可知故於一切法無受無著，則入涅槃。」⁷大乘佛教的「涅槃」這一觀念指涉到佛教對語言界限的觀點。「涅槃」與佛教生死觀有密切的關係。

佛教將一切存在視為一種「成壞」或「生滅」的轉變過程。依佛教基本生死觀而言，「由無至有」為「生」以及「由有至無」為「死」或「滅」。雖然如此，佛教還是不會把死亡當做與生命隔開的彼岸來理解。這一觀念與基督教剛好相反。在一切「念念不住」之剎那當中有、無之間的彼此轉變為一切眾生所能體證之生存因素。因此，就當下的生存瞬間而言，「由無至有」之「生」以及「由有至無」之「死」(或「滅」)就為「有、無」之間的轉變點，有無之轉變就是生死輪迴之流動。換言之，生死輪迴之流動在眾生之當下生存瞬間當中就可以被體會到。因此死亡就是生命之此世性所含有的基本因素，生死輪迴之標記就是「生滅」。生死輪迴之反面應該是以「不生不滅」為標記的「涅槃」。⁸涅槃之本質絕對不可能作為基於「生滅」之標記可擬想的境界，所以涅槃之本質及其「不生不滅」之標記在

⁷ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 448，下。

⁸ 參看《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 319，上；再參看《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 61，上；《大正藏》冊 46，《四教義》，頁 721，下。

大乘佛教中，被視為「不可思議」，因而其亦為「不可說」。其「不生不滅」之「不可思議境」究竟有沒有包含一種彼岸或超越性的意義，大乘佛教不同的宗派對此有不同的觀點。專就天台宗而言，其「生死即涅槃」、「可說即不可說」、「無明即法性」、「煩惱即菩提」類似的弔詭說法都表示出，涅槃是內在於生死之中的一個境界，而並不是超越生死之此世性的另外一個領域。這一觀點當然合乎以上所提及以「聖凡不二」為依據的救度理想。因此天台宗的「不可說」並不指涉到一個超越性的存有階層；佛法「文字表達」及「不可說」兩面應該按「聖凡不二」兩面交互指涉，其對於「不可說」的看法與「救度一切眾生」的教化理想有密切的關係。

(四) 救度學義及弔詭表述

在大乘佛教經論中常用的「不可思議」或「不可說」兩個詞語皆指示佛法救度目的(=聖賢界)之終極義，但是這種「不可說」或「不可思議」的聖賢界卻不代表一種虛無主義的立場。佛法救度目的之終極義雖然不可說，但是它並非無義，要不然佛法教化義無法被落實。因此大乘佛教文獻還是不斷地依文字表達來陳述佛法之意義。其實這種作法在表面上似含有矛盾成分，所以在佛教思想發展史上，中國大乘佛教 — 特別是天台宗與華嚴宗 — 不得不開始重視語言用法及語言界限的問題。中國天台宗與華嚴宗在語言哲學上的反省源於大乘佛教救度學的歧義：佛法終極義一方面包含，聖賢界

之「不可說」與世俗界之「可說」兩個領域之間互為對立；其救度理想另一方面則預設，聖賢與世俗兩個對極互引互含；後者顯示出，為了能夠落實「度一切眾生」的救度構想在教義理論上所設立「聖凡不二」之必要。

若聖賢界為「不可說」的領域，及世俗界為「可說」的領域，天台宗在探討語言界限當中則不得不針對聖賢界與世俗界之間的「聖凡不二」關係進行闡釋。與一切佛法教義相關的詞語本來是為了教化而解度一切眾生所表達的救度工具；因此以佛法之救度義為立場，其文字化也屬於佛法不可缺少的一面。此顯示出，聖賢界對世俗界以「下化」為主的指涉。但是因為「不可說」之文字化本來含有矛盾，中國大乘佛教不得不專就語言或文字表達的用法及其界限進行反省。當其指涉到佛法所超越文字表達的終極義之時，大乘佛教的文獻在語言用法上，特別創造出一種弔詭表述的習慣。⁹此一弔

⁹ 比如牟宗三《佛性與般若》冊下，頁1205所提及「般若非般若是之謂般若」或「實相一相所謂無相」的說法，臺北學生書局1977年；筆者查不出牟宗三此一引文的出處，不過《大般若波羅蜜多經》以及《大智度論》常提及相似的說法；參看《大正藏》冊5頁204中，冊25頁643-644下至上；再參看「是字不住不住」《大正藏》冊25，《大智度論》，頁365，下。有關般若學以及中觀學的弔詭表述，參看牟宗三《佛性與般若》，冊上，頁57-89，冊下，頁1204-1206；《中國哲學十九講》，頁331-367，臺北學生書局1983年。美國學者B·Ziporyn也提到天台宗的弔詭表述，參看Ziporyn, B.: *Evil and/or/as the Good; Omniscience, Intersubjectivity and Value Paradox in Tiantai Buddhist*

詭表述一方面顯示出，世俗界對聖賢界以「上求」為主的指涉：若世俗與聖賢互為對立，聖賢性的語言用法則必定與世俗性的語言用法相反，所以世俗性的語言用法透過弔詭表述消除其世俗義而依此消極方式指示聖賢界之終極義。以《大智度論》所引用之《小品般若經》為例：「不行是名行般若波羅蜜」¹⁰。弔詭表述另一方面也顯示出，聖賢界對世俗界以「下化」為主的指涉：若聖賢與世俗亦互引互含，聖賢界之「不可說」則非無義，所以它不得不透過弔詭表述指涉到世俗性的語言階層。以《大智度論》所引用之《小品般若經》為例：「摩訶衍（=大乘）與空等，如虛空非空非不空。…非可說非不可說」¹¹。

有關佛法終極義上的救度構想，天台宗的「圓教」比《小品般若經》、《大智度論》、《華嚴經》等其他大乘佛教的經論更進一步強調，文字表達與「不可說」之間的對立必須被超越。¹²如同「聖凡不二」所表示聖賢界與世俗界之互引互含，「不可說」與「可說」兩個領域也應該顯示出其交互指涉的關係；要不然，佛法終極義無義，聖賢界對世俗界無「下化」之指涉，以及世俗界對聖賢界亦無「上求」之指涉。天台宗圓教弔詭表述的特點與以上所提及在其他經論中的弔詭表述之不同點就是，前者既超越佛法「可說」與「不可說」的

Thought, Harvard-Yenching Institute: 2000.

¹⁰ 參看《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 642。

¹¹ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 425，上。

¹² 參看《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 3，上至中。

對立，同時也作為統一佛法此兩面的「同體不異」。¹³依天台宗圓教的弔詭表述所指引佛法此兩面的「同體不異」而觀，佛法之「可說」與「不可說」兩面，在文字詞語層次上可以被展現為一個「敵對相即」的辯證法的形式；因此智者大師于《摩訶止觀》指出：「無說即說」。¹⁴此一弔詭超越《般若經》以及中觀學的弔詭表述之義：在此其用法指是，「可說即不可說」的弔詭本身體現為「不可說」的文字化與超越文字表述的「不可說」兩面之「同體不異」。聖賢義對世俗層以「下化」為主的指涉體現為「不可說」的文字化；世俗對聖賢以「上求」為主的指涉顯示出超越文字表述的「不可說」。但因為

¹³ 參看智顛于《法華玄義》有關《妙法蓮華經》的「諸法實相十如是」上以「三轉讀」為名稱的詮釋方法，《大正藏》冊 33，《法華玄義》，頁 693，中。三諦論以「即空即假即中」為主之三一一三的結構既含有其不可說之成分也含其可說之成分。三一一三結構顯示出：「中」統攝「空假互為對立」及「空假互引互含」兩面，因此空、假、中具有三一一三的「開合」關係，參看《摩訶止觀》，頁 7，中。「諸法緣起即空即假即中」之三一一三與一般的世俗用語相違，故為不可說。但是三一一三的圓融性指是，空、假、中三個環節皆分別代表其三一一三的整個關係，因此應該也有假名所能顯示的圓融性；換言之，在文字表達上可以顯示出三一一三的圓融結構，此為透過「三轉讀」的弔詭表述所顯示的文字化，因此天台宗的弔詭表述含有「無說即說」之意，它作為「不可說」與「可說」之間的中介，它體現佛法「可說」及「不可說」兩面，它本身就作為佛法「不可說」及「可說」兩面的「敵對相即」同體不異，所以它才能落實佛法「不可說」的文字化，這本來是一個弔詭。

¹⁴ 《摩訶止觀》，頁 3，上至中。

聖賢與世俗互引互含，所以就其終極義而言，「上求」亦為「下化」以及「下化」亦為「上求」之「自利利他」。因此「可說即不可說」的弔詭反映出在文字表達層次上「聖凡不二」此一「可說及不可說的對立」所對應到的語言用法。

(五) 語言用法與語言界限

本文旨在，分析出天台宗之救度學義及其對語言用法上的反省兩面之間的相關聯。此外，筆者嘗試更進一步指出，天台宗對語言界限上之觀點。就天台救度學及其在修行教化上的觀點而言，筆者將「可說」與「不可說」兩個對極之間的界限，詮釋為意向性的語言用法與實用性的語言用法之間的轉變點。意向性的語言用法是指，語言表達在一切意識活動的認識及意志趨向上所指涉的名義；依天台宗而言，它完全屬於世俗性的語言用法；實用性的語言用法則指的是，語言表達在佛法救度的功夫上所發揮的手段義，它含有對聖賢界的指涉。依天台宗而言，前者脫離對聖賢界的指涉，所以其所成立者皆為虛假；其虛假形態為聖賢界的反面，因此它還是透過聖賢界的反映形態含有一種價值引導；若依弔詭表述取消世俗界的虛假形態，在具體的教化瞬間當中意向性的語句就發揮一種暫時性之實用意義，因此其語言用法轉變成實用性的形態，後者才會含有對聖賢界的指涉。弔詭表述使意向性的語言用法轉變成實用性的語言用法，後者依其暫時性之實用涵義來發揮佛法在有限性的教化瞬間

當中的終極意義。¹⁵因此依佛教表述而言，兩種語言用法之差別在於兩種剛好相反的態度：實用性的語言用法對實在事物的世界保持一種「無執著」的態度；意向性的語言用法對實在事物的世界則引起一種「執著」的態度。這兩種態度代表兩種剛好相反的存有學義：「執著」的態度將存在事物視為一個與其周圍世界隔離而獨立的「存有者為其本身的存有者」，因而會導致存在的實體化，此一實體的虛假性就違背佛教「緣起性空」之義。因此類似「執著」、「世俗界」、「意向性的語言用法」、「虛假形態」的概念都可以互換使用。與其剛好相反的「無執著」的態度則保持對聖賢界的指涉。

(六) 弔詭表述與存有學義

如以上所提及，依天台宗而言，存在的問題必須從聖賢界與世俗界之間的互動被闡釋，並且對存在問題的解釋也是在闡述聖賢界與世俗界之間的互動中不可缺少的環節。世俗界之虛假性並不屬於虛無主義之義，聖賢界之真實性則不含有實體化的存在義。天台宗對存在之理解既排斥出去存在的實體化也否定存在之虛無化。由於世俗與聖賢兩個對極之互引互含的關係，存在之實在性在於世俗事物對聖賢義之指涉，這就是世俗界依聖賢界之顛倒形態¹⁶所開拓的價值

¹⁵ 比如般若學以及中觀學的四句之「有、無、亦有亦無、非有非無」的多重涵義指引「緣起性空」的終極義。參看《大智度論》，頁448，中。

¹⁶ 「顛倒形態」或「倒映形態」的英文翻譯為“mode of inversion”，指的是虛假

引導，脫離其對聖賢義之指涉的存有者就變成世俗界之虛假事物或實體化的存有者；因此聖賢界之救度義可以被視為存在之真實依據，世俗界則為聖賢界之呈現功能。

依天台宗而觀，以存有者當作存有者本身來看的存有學義，忽略存在之真實根源為世俗事物對聖賢義之指涉。此種指涉保住實在事物之存在，所以筆者將它稱為真實根源或真實依據。依佛教術語而言，其為「諸法實相」。天台宗也借用「法性」之名稱來指涉到這個意思，所以作為「諸法實相」的「法性」可以被視為一切存在之真實根源。此種真實根源也不能被看成是一個實體化的存有者，它不可能當作存有者本身的存有者，所以專就世俗義或意向性的語言用法而觀，其本身既不可說也不可思議。雖然其為不可說或不可思議，作為真實根源的法性還是含有「對聖賢義之指涉」的意義，所以其亦非虛無。其既然不為虛無，其亦不無義，其必含其所以能夠顯示此種意義的依據。此為與其本身相反之呈現功能：依天台術語而言，這是「無明即法性」之意。聖賢界之「真實性」倒映於世俗界之「虛假性」而呈現，聖賢界之「真實性」依其顛倒形態呈現為世

的世俗界為聖賢界之反映形態。與聖賢界剛好相反之世俗界的虛假性透過前者的反映形態呈現出其真正的救度義。聖賢界之救度義本身雖然為不可說，它還是非無義，它在語言層次上還是可以被顯示出來；因此其呈現功能必含，其本身轉變成與其相反的世俗界，這就是可說或語言所指涉的「虛妄分別」領域。依龍樹之《中論》而言，顛倒之義是「於不常著常」之義，參看《大正藏》，冊 30，頁 33 中。這也是「以無住為住」或「以虛為實」之意。

俗界之「虛假性」；世俗界依聖賢界之顛倒形態所開拓的救度義為一切存在事物的價值引導，所以《摩訶止觀》說：「無明法性生一切法。」¹⁷ 世俗界之虛假性的來源為一切存在事物之分殊根源，這就是天台宗對「無明」之理解。天台宗教度學義所依據之「聖凡不二」必須包含「無明即法性」¹⁸之存有學義：在救度學上世俗與聖賢之互引互含，對應到在存有學上一切存在的真實根源及分殊根源之互引互含。這就是天台宗在其教義脈絡中救度學與存有學之間的交涉。

由「無明」所構造者皆為「假名」，所以「可說」在此指的是，一種虛假的領域；「法性」既為一切存在對聖賢界的指涉，亦為其真實依據，所以「不可說」則指涉到終極實在。然而終極實在必須透過其虛假的形態被呈現出來，而虛假的領域仍須依于一終極實在的根源；是故舉其一端必具另外一端，是故「可說」與「不可說」之間，乃是實在與虛假之「敵對相即」或「同體不異」。此也指出，以「緣起性空」為依據天台宗在存有學上的歧義。

依天台宗而觀，透過弔詭表述的淨化世俗義之「可說」發揮其暫時性的實用價值。換言之，若世俗義的「可說」（=意向性的語句）被視為是變化性的、嘗試性的及漸進性的表現，它就當做佛法教化的一個手段而發揮在某一有限性的教化瞬間中其暫時性的實用價值。若以意向性的語句或世俗義的「可說」指涉到佛法終極義，其

¹⁷ 參看《摩訶止觀》，頁 55，上。

¹⁸ 參看同上引書，頁 56，中。

實用價值就消失了，它只不過是世俗界的虛假義而已。與智慧心之境界相比來看，世俗語句之虛假性作為與終極實在正好相反的對極。換言之，虛假之界域是終極實在之顛倒呈現，所以它含有佛法教化之價值引導，這就是「可說」的實用價值。借用弔詭表述的方法，就可以顯示出「可說」之暫時效力；依其暫時效力可以顯示出與其正好相反的終極實在「不可說」的涵義。其「不可說」的涵義又不是一個虛無化的狀態，所以「不可說」的終極實在不得不呈現為與其相反的「可說」。

(七) 有關天台宗與維根斯坦在語言界限上的對比

專就語言界限及語言用法之反省而言，天台宗與維根斯坦之間的不同點很明顯：天台宗將語言表達視為救度眾生所依據的教化手段，其教化手段之用法及其效力會規定語言的界限；維根斯坦則以為世界認識所依據之真理構想必須針對語言界限的問題被闡釋；有意義的語言所能表達的範圍包含在邏輯上一切語句形式之間的正確關聯所能指涉的意義，這種真理概念主要是一個邏輯學的問題。依維根斯坦來講，生活的一些問題還是可以透過對語言用法之對錯上的反省來解決。雖然他不會把語言視為一個教化手段，但是他還是認為，生活的一些問題對生存品質上所造成的困擾根植於錯誤的語言用法。若欲談及維根斯坦與天台宗對語言界限上的交集點，也許可以從這個觀點來下手。該提出的問題就是，有意義的語言用法與

保持對聖賢的指涉之語言用法，針對與生存品質相關的價值觀上的問題是否有交集之處？維根斯坦有關有意義的語言用法上的理解是否能接受，天台宗圓教借用弔詭表述方法來指涉其救度理想的終極義？從維根斯坦的角度上說，天台宗的救度義是屬於有意義的還是無意義的？

對維根斯坦來說，沉默或「不可說的」與「可說的」是兩種不同的領域，這一點是與天台宗的說法剛好相反的；依天台宗而觀，「可說」與「不可說」為「同體不異」或「敵對相即」；此外，天台宗也不會區分出兩種不同「不可說」之領域。對天台宗來說，一切可顯示的也是可說的。不過透過兩種觀點的對比，可以顯示出，在兩種文化脈絡中之代表有關語言對世界的關涉上的交際點及不同點。

二、評論有關天台宗對語言用法上的研究

(一) 有關天台宗與華嚴宗在語言界限上的對比

天台宗將可說與不可說視為「同體不異」或「敵對相即」，華嚴宗之可說與不可說的關係，乃為「不一不二」。華嚴之「不一不二」與天台之「同體不異」、「敵對相即」有差異也有相同之處。依華嚴宗及天台宗之教化觀點，一切存在為聖賢與世俗兩個對極之間的互動所規定而構造。其互動可以從兩種方向被闡釋：一、由眾生上求

而成佛之方向，二、由佛下救而教化眾生之方向。佛之境界代表一切不同眾生之共同的終極救度理想，所以佛下化眾生之方向顯示出由一至多的分殊化；由眾生成佛之方向則表示出由多至一之歸根還原。華嚴宗對這兩種方向分得很清楚：若專就眾生之立場而觀佛法之分殊化，可說與不可說是「不一」；若專就佛之立場而觀一切佛法之歸根還原，可說與不可說是「不二」。天台宗對此的觀點更強調辯證法的模式，其圓融形態之「一門一切門」不會區分出「不一」與「不二」之不同，天台宗的圓教依其辯證法以「可說」與「不可說」之間的「不一」及「不二」融合為一種「同體不異」或「敵對相即」之動態關係。依天台宗而言，圓教之任何一種法門同樣也可以依三藏、通、別教的立場被闡釋。¹⁹四種教義階層的立場雖然既不同也有對立關係，但是圓教之圓融形態會超越三藏、通、別教在教義上之彼此排斥性。比如三藏教的「生滅四諦」與通教的「不生滅四諦」之間的對立，在圓教層次上被融合。雖然如此，圓教之包容性還是包含一切法門之差異在內，每一個法門還是會包容一切不同的法門。這就是天台宗有關類似「真即俗」、「實即權」、「無明即法性」以「敵對相即」或「同體不異」為標記的辯證法。

依天台宗而言，可說與不可說的「敵對相即」可以被理解為一種有關意向性與實用性的語言用法之間互動的辯證法。意向性的語言用法創造出一種虛假的領域，但是其價值引導包含其實用意義。依天台宗，一種脫離虛假界之終極真理本來只是一個虛假的觀念。因

¹⁹ 參看《四教義》，頁 722，上。

此默與說，可說與不可說兩個領域從其本質上說，為「同體不異」。

(二) 有關日本佛學對天台宗的語言用法上的觀點

日本天台學者安藤俊雄在其《天台性具思想論》中，特別指出天台宗之「敵對相即」的辯證法，不過他所講的「敵對相即」之範圍涉及到天台宗的「三諦論」及其相關的「空、假、中」一切實在事物的三個面向而已。²⁰安藤俊雄的探討沒有再進一步深入有關天台宗圓教的弔詭表述所超越「可說」與「不可說」之間的對立上的課題。

²¹

(三) 有關中國佛學對天台宗的語言用法上的觀點

另外特別重視天台宗圓教的語言用法就是屬於中國當代新儒家中之一的牟宗三。他在其不同哲學著作中將天台宗的弔詭表述稱為圓教的「非分別說」。²²依牟宗三而言，天台宗圓教所謂「非分別說」

²⁰ 參看安藤俊雄《天台性具思想論》，44-71、139-148、208-221，東京：法藏館 1953。

²¹ 據筆者的參考，日本天台學術界好像沒有特別重視天台宗的語言哲學此一論題。安藤俊雄一個人，就代表日本佛學對天台宗的辯證法此一論題的見解。

²² 參看牟宗三《中國哲學十九講》，頁 331-367；《現象與物自身》，頁 423-430，臺北學生書局 1980 年。再參看陳沛然《佛家哲理通析》東大出版 1999 年，

受《般若經》之「無諍法」與《法華經》之「開權顯實」的啟發，並且表現出一種「系統而無系統」的系統。此種系統所對應到的「非分別說」還表示出對「一切法的根源說」之存有學義，這一點會超越《般若經》「無諍法」的「圓通無礙」功能所包含的消極意義。²³因此牟宗三強調《般若經》「圓通無礙」所提及的「具足一切法」與天台宗圓教對「一切法的根源說」之存有學義的「圓滿無盡」不同²⁴。牟宗三說：「但是『圓』有兩個意義，一方面是指般若的「圓通無礙」，另一面則是指 … 「圓滿無盡」，…。《般若經》以『異法門』說『無諍法』；它無所說，無所建立。它精神在於融通、淘汰、消化。…。《法華經》則是從法的存在上講圓教。所以這兩者各有其特殊的性格，一橫一縱，合在一起便是天台宗的圓教。「縱」是綱領，是經，「橫」是緯，是作用」²⁵。牟宗三所提及《法華經》與《華嚴經》以「圓滿無盡」為主的存有學義指是，一切存在事物之間彼此指引的整體性作為每一存在事物之所以為此一存在事物之指引脈絡，換句話說此「圓滿無盡」的指引脈絡是每一存在事物之所以為可能的依據。《般若經》以「圓通無礙」為核心的「無諍法」則是指，為了消除語言用法一切世俗義而融入於「無受無著」的聖賢界所使用的弔詭表述。牟宗三認為，雖然「圓」字之兩個意義來源不同，但是若

頁 181-197。

²³ 參看牟宗三《佛性與般若》，頁 1205。

²⁴ 參看牟宗三《佛性與般若》，頁 69-89。

²⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 368。

合起來看，就形成天台宗圓教之「系統而無系統」的系統。

此種系統的終極意義所對應到之「非分別說」也指涉到語言界限與語言用法的問題。但是牟宗三的詮釋方法及其相關的整個哲學脈絡也包含一些超越佛學領域之外的思想在內。除了儒家思想之外，牟宗三還借用在西洋哲學上以康德為主要代表的專用術語來重建中國佛教與儒家兩種傳統的哲學系統。特別其《現象與物自身》所強調「兩層存有論」代表牟宗三所主張在佛教、儒家與康德之間之共同點。依牟宗三的詮釋而言，在康德哲學中「智思界與現象界之間的超越區分」對應到佛教「執」(=世俗界)與「無執」(=聖賢界)之間的分別。因此兩種不同文化傳統在哲學思想上可交集之處為其所依據以「智思的存有論」與「現象的存有論」為「兩層存有論」之構想。牟宗三將「智思的存有論」稱為「無執之存有論」。與「智思的存有論」所涉及的對象界相對應之認識形態跟現象界的認識形態也不一樣，牟宗三把此兩個認識形態歸屬於「無限心」與「有限心」之對立。「無限心」對應到為康德《純粹理性批判》所不承認的「智的直覺」這一概念之義，「有限心」則包含《純粹理性批判》所展現一切經驗知識所依據的基本原則。

牟宗三認為，「兩層存有論」之所以陳述「無限心」的語言用法與其所以闡釋「有限心」的語言用法也應該不同。前者為天台圓教之「系統而無系統」所歸屬的「非分別說」，後者則為一切分解性的哲學思辯所歸屬的「分別說」。牟宗三還特別指出圓教的呈現之所以為可能的依據就是圓教之「非分別說」；因此他終於推論，在中國佛

教思想史中，只有天台宗的圓教才是真正的圓教，天台宗才依「非分別說」展現出「無限心」之境界；這就是以圓教之「非分別說」為依據來呈現「智思的存有論」或「無執之存有論」所對應到的「系統而無系統」的系統。依牟宗三而言，華嚴宗之「別教一乘教」則不及天台圓教之「非分別說」，因為前者還是依賴如來藏系統「分別說」的語言用法來指涉到「無限心」之境界。²⁶

牟宗三以佛學的語言用法為標準，來判定中國佛教圓教之所以為可能的依據。其所謂「非分別說」主要含有弔詭表述之標記。牟宗三指出，天台宗圓教之存有學義及其相關的「非分別說」的表達方式之特點²⁷，對天台思想的現代哲學詮釋來說，這一點是一個很重要的成就。但是牟宗三一方面依中國大乘佛教的救度觀之「聖凡不二」之模式把康德之「智思界」與「現象界」之異質性，說成其以「二而不二」為依據之「兩層存有論」；他另一方面把康德有關「智思界」與「現象界」之「超越區分」套用在中國大乘佛教之世俗與聖賢之

²⁶ 參看牟宗三《佛性與般若》，頁 556-575；《現象與物自身》，頁 408-423。

²⁷ 參看《中國哲學十九講》，頁 331—367。牟宗三主張，雖然佛教本來以「無自性」之立場來去掉「存有（Being）」而不能成立「以存有者當作存有者本身」之存有論，但是在中國大乘佛教之「佛性」這一概念的基礎上，「一切法」的存在必須被保住，法的存在有必然性，佛教式的存有論就可以被成立。依照牟宗三之《佛性與般若》的說法，中國大乘佛教的存有學在於「對一切法之根源說」，其諸法根源說之存有學義與其對佛性之理解有密切的關係。牟宗三也強調只有天台宗依其「非分別說」才能成立圓教式的存有學義。

「非一非異」之領域上。前者會違背康德批判主義所推論出倫理學與認識論之間的異質性，後者就違背天台宗以「聖凡不二」為其依據之救度觀。²⁸因此筆者認為牟宗三所主張康德之「智思界及現象界之超越區分」及其為了中國哲學之重建所提及之「兩層存有論」之間的交集點其實沒有根據。

此外，筆者認為天台宗圓教的弔詭表述也不能被視為，是類似「智的直覺」的認識形態所對應到的表達方式：「聖凡不二」之教義本來否定，世俗界與聖賢界之間會有割裂，「六凡」與「四聖」本來不可能作為兩種獨立而無相關的存在領域；「聖凡不二」之救度構想顯示出，在天台宗中世俗與聖賢之互引互含關係所預設的一種「此世性的智慧心」；但是康德所提及的「智的直覺」之意義是完全超越經驗界的一個認識形態，「智的直覺」是一種形上學性的認識形態而並不是一個「此世性的智慧心」。²⁹所以其認識對象不是官感上的經驗物，它是一個「智思界的對象」，並且在康德哲學中「智思界的對象」為「超越性的存有者」之義。但是筆者認為，天台宗的智慧心並不是一個形上學性的認識形態，它所關注的對象就是在當下的存在瞬

²⁸ Baumanns, P.: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Ein durchgehender Kommentar zur "Kritik der reinen Vernunft"*, p. 24, Wuerzburg: Koenigshausen&Neumann GmbH 1996. Baumanns, P.: *Kants Ethik; Die Grundlehre*, p. 67, Wuerzburg: Koenigshausen&Neumann GmbH 2000.

²⁹ 參看同上引書；再參看牟宗三《智的直覺與中國哲學》臺北：學生書局，1971年。

間當中所出現的救度義，這一救度義為當下存在瞬間所體現的價值引導，後者為存在對聖賢界的指涉，這並不代表當下存在的這一救度價值作為一個「智的直覺」所觀注的「超越空間與時間的存有者」。對這個價值引導的覺悟引起修行者在這一個世界當中能夠完整「自度度他」的救度理想。

天台宗的智慧心認得出，存在的真實性在於其對聖賢界的指涉，脫離其對聖賢界的指涉之存有者，則為以「無明」為依據在世俗階層上所出現的虛假物，後者為一個實體化的存有者。因此如同一切苦惱癥狀會啟發其醫學治療方法一樣，世俗界的虛假性之負面現象同時體現出一種正面意義：世俗界的虛假性為聖賢界真實義的顛倒形態所發揮一切存在事物的價值引導。聖賢界之「真實性」倒映於世俗界之「虛假性」而呈現，聖賢界之「真實性」依其顛倒形態顯現為世俗界之「虛假性」；世俗界依聖賢界之顛倒形態所開拓的救度義為一切存在事物的價值引導。因此天台宗的智慧心是一個「此世性的智慧性」；若依「智的直覺」來闡釋它，其「此世性」之義就被取消。因此筆者也認為與「智的直覺」相關的「兩層存有論」不合乎天台宗之救度構想。³⁰如同以上所論述，牟宗三之「非分別說」與其「兩層存有論」有密切的關係，所以筆者認為牟宗三的詮釋模式也不太適合，闡釋天台宗的語言用法及其對語言界限的觀點。

³⁰ 參看 Kantor H.R.: *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538-597) und der philosophische Begriff des Unendlichen bei Mou Zongsan (1909-1995)*; Wiesbaden: Harrassowitz 1999.

(四) 有關西方佛學對天台宗的語言用法上的觀點

另外以天台宗之「不可說」為研究專題的西方天台學者就是 Robert F. Rhodes。在其《Expressing the Inexpressible, Reality and Language according to T'ien-t'ai Buddhism》³¹ 這一篇論文中，他主張，智者大師早期著作《次第禪門》對實在與語言之間的關係上的闡釋與其晚期著作《維摩詰經玄疏》、《法華玄義》及《摩訶止觀》的一些觀點稍為不同。不過其所謂不同點顯示出，智者大師的思想發展，而並不代表其觀點所發生的根本變化。基本上 Rhodes 指出，智者大師借用《大智度論》「四悉檀」的教義對佛法「不可說」與「可說」兩面之間的對立關係加以中介。「實在」是「佛法」以及「空」之義，「四悉檀」則指涉到對實在的四種彼此彌補的視野，這就包含對眾生「說佛法」的四個角度：世俗、為人、對治及第一義四個立場。智者大師早期著作與其晚期著作皆提及「四悉檀」，但是其晚期著作才特別強調「四悉檀」的重要性。晚期著作還把《大涅槃經》的「四種不可說」³² 以及天台判教之「四教化法」與此一主題聯合在一起講³³；

³¹ Rhodes, R. F.: *Expressing the Inexpressible: Reality and Language according to T'ien-t'ai Buddhism*, 《天台大師研究：天台大師千四百年御遠忌記念》，編集：「天台大師研究」編集委員會，東京：天台學會（大正大學內），1993 年。

³² 參看《大正藏》冊 12，《大涅槃經》，頁 733，中至下：「不生不可說、生生不可說、不生不可說、不生不生不可說。」

³³ 參看《大正藏》冊 38，《維摩詰經玄疏》，頁 521，下。

基本上《維摩詰經玄疏》、《法華玄義》及《摩訶止觀》的論證方式都很像。³⁴Rhodes 特別指出來，智者大師對《大涅槃經》「四種不可說」的詮釋與《大涅槃經》原來的意思不同，依智者大師的解釋，《大涅槃經》「四種不可說」配合其「四教化法」的教判，並且由於「四悉檀」的關係，佛陀才可以向一切眾生宣傳佛法。Rhodes 的這一篇論文其實根本沒有解釋出，智者大師對實在與語言之間的關係上的觀點，它並不闡釋 Rhodes 所謂實在之「不可說」所以能成為「可說」之依據。Rhodes 也沒有講明白，其所謂「Reality」對應到智者大師的哪一個教義或觀點；天台宗有關「不可說」與「可說」的構想是否真正預設「Reality」與「Language」之區分，或「Language」本身是否屬於「Reality」，類似的問題在其論文中根本沒有被提到。Rhodes 將「Reality」與「佛法」以及「空」看成等同，但是智者大師明明地強調「諸法實相」為「中道」³⁵，並且「中道」是「中道第一義諦」。筆者認為 Rhodes 這一篇論文在理論架構與詮釋依據上有明確的缺點，所以筆者嘗試更進一步深入對智顛「不可說」及「可說」的構想，並且加以闡述。

三、大乘教化真理之二重層

³⁴ 參看 Rhodes (1993: 1350-1341\11-20)。

³⁵ 參看《摩訶止觀》，頁1，下。

佛教與西方天主教之大不同其中之一是，印度及中國佛教歷史都沒有出現過一種類似羅馬天主教的教廷或教權制的組織，所以從佛教之初期以來，其實一直都沒存在過一個有關釋迦牟尼的教義上被看成是正統的詮釋傳統。³⁶因此在詮釋釋迦牟尼的教義之過程當中早期佛教就已經出現出一種宗派性的傳發形態。尤其部派佛教代表當時不同宗派之間的競爭關係；後來佛教思想的融合趨勢應該也源於不同宗派對這種彼此競爭關係的反應，甚至可以說，佛教宗派性的傳發形態影響到了後來佛教思想的內容及其發展：

印度佛教之不同宗派，在詮釋教義的辯論中發展出其彼此之間的競爭關係。因為如此，對同一個佛法上的認同觀念就會比較容易地分裂為彼此排斥的不同觀點而消失，所以有關一切信徒對佛法所能認同的共同點，以及對佛法之正統性的問題，變成後來大乘佛學家的關懷。尤其專就佛法之正統性而言，大乘佛教不少經論所專注的問題就是，佛法之所以統攝一切不同教義的根源。³⁷佛法教義之分殊性的現象必須從其根本上被闡述，這個問題就激發了後來大乘佛教

³⁶ 參看 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie I*, p. 536-573, Tuebingen: Mohr (9th edit.) 1988.

³⁷ 比如《大般若波羅蜜多經》之「無諍法」此一觀念表現出，般若學企圖克服以及超越「部派佛教」不同學派彼此之間的排斥性；《妙法蓮華經》之「一乘教」同樣也顯示出對佛教不同教義的一種統一傾向。筆者認為大乘佛教類似「如來藏」，「佛性」，「法界」以及判教的「圓教」等整體概念都顯示出，大乘佛教針對教義之不同上所構造的統攝架構及其理論根據。

的一些重點思想。

早期大乘佛教的《大品般若經》及《法華經》把教義的分殊性與「救度一切眾生」之教化理想勾結起來，教義之分殊性的現象被說成是，教化真理所包含的不同層次之必要。³⁸大乘佛教將佛法視為救度一切眾生之教化真理所包容的一切法門。因為一切眾生根機皆有利根及鈍根之不同，佛法的教化方法及其法門必須包含與眾生根機之差別相對應的不同層次。教義之不同被說成是，相同佛法的不同法門。佛法在教義上的分殊性被理解為是必要，所以大乘佛教精神還是都能認同，「救度一切眾生」的教化理想所包含之不同法門屬於相同以及同一個佛法。從其「救度一切眾生」之終極目的上說，佛法就具有一種普遍性的含義；比如以《法華經》為代表的「一乘教」觀念針對所謂小乘不同救度構想上所指出的限度其實意味著，「聲聞乘」、「緣覺乘」及「菩薩乘」這三個的終極目的為此一相同的「一乘教」，它為佛本身之義及其所統攝一切法門的共同點。³⁹從其與眾生根機之差別相對應的不同層次上說，佛法所展現為小乘三乘的各個不同法門則具有一種暫時性的手段意義。同一個佛法之教化真理就必須依兩種層次被理解：其普遍性的含義關涉到其終極階層，其手段意義則關聯到其暫時性的階層；但是佛法此兩種階層被認為是，同一個教化真理之二重性，這並不代表兩種獨立或無相關的領

³⁸ 比如般若學以及中觀學有關「二諦」或「四悉壇」之探討指出，佛法教化真理不同層次的必要。

³⁹ 《法華經》借用譬喻來解釋這個意思。

域。針對佛法之二重層上的理解源於大乘佛教「救度一切眾生」所主張「應材施教」的觀念。

依大乘佛教而言，佛法之教化精神發揮以「救度眾生」為終極目標的一切不同法門所具有之普遍義的理想。因此同一佛法之功能被認為，是隨著一切眾生根機的利根及鈍根之分所對應到的不同教化呈現；若如此，佛法救度一切眾生的目的就能被完成，所以佛法教化真理不得不由兩種正好彼此相反的角度上被闡釋，這就是其終極階層及其暫時階層的二重性。龍樹的《中論》特別指出此一觀點：「諸佛依二諦，為眾生說法，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。」⁴⁰「世俗諦」指是佛法之暫時階層，它指涉到佛法「教化」的面向，並且體現為世俗義的語言用法，透過弔詭表述的淨化所能含有暫時性的實用義。⁴¹「第一義諦」則指是佛法終極階層，它指涉到佛法不可說的聖賢義。「二諦」就代表佛法二重階層，但並不指引兩種無相關的領域。從其終極義及普遍義的救度目的上說，同一個教化真理所具有兩種階層之區分為必然。佛法終極義及普遍義的救度目的代表其統一性，

⁴⁰ 參看《大正藏》冊 30，《中論》，頁 32-33，下至上。

⁴¹ 有關「世俗諦」與語言表達之相關聯上的研究，參看 P. Swanson, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, p. 18-38, Nanzan Institute for Religion and Culture 1989. Ng Yu-Kwan (= Wu Rujun): *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*; p. 38-73, Honolulu: Tendai Institute of Hawaii, Buddhist Studies Program, Univ. of Hawaii, 1993.

其教義的分殊性代表佛法對眾生根機之不同救度需求所能展現出的適應能力。依大乘佛法之統一性而觀，教義的分殊化源於其針對眾生根機之不同救度需求上所能展現出的適應能力。佛法二重性的結構也指引其統一性及分殊性之意。

佛法二重性的構想，也會引起一種對語言用法及其界限上的反省。從大乘佛教的角度來說，透過教化真理二重性的結構，一切教義以及不同法門之排斥性其實可以被消化掉。換言之，就佛法終極義的統一性而言，一切法門之不同本來不代表其彼此之間的排斥性，若它們當做相同的終極目的之不同手段，此種差異性就可以顯示出一切法門交互指引的關係。比如《華嚴經》之「海印三昧地」依此一觀點解釋佛法「圓滿無盡」之聖賢義。⁴²一般而言，一切有意義的語句所以指涉到其對象的方式基於前者對其不同點的排斥，但是這一點與那些不同手段之相同終極義本來不同。那一終極階層必須可以消化掉一切法門以及教義所具有不同意義彼此之間的排斥性。《大智度論》借用「無諍法」的說法，來敘述佛法終極義超越此排斥性的境界：「無諍法皆是無相、常寂、不可說。… … 諸法畢竟空，故無諍處。」⁴³因此依語句之排斥性所構造的意義無法代表佛法之終極階層本身之義，後者終于會超越任何語言用法，因而佛法

⁴² 參看鎌田茂雄，《中國華嚴思想史 研究》，頁 124-146，東京：大學出版會 1965 年；木村清孝著，李惠英譯《中國華嚴思想史》，頁 21-25，臺北：東大 1996 年。

⁴³ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 62，中。

終極義本身「不可說」。反過來說，透過語言表現的方式所指涉到的教義只能擁有一種暫時性的手段意義。從這個角度來說，「可說的一切名稱語句」只是屬於那種暫時借用過來的「假名」⁴⁴而已；有關佛法聖賢義的一切語句與佛法終極實在就剛好相反，因而一切名稱語句及文字終于會引起一個虛假的境界。與其虛假性相比之「不可說」就是佛教所謂「諸法實相」的終極實在。因此所指涉到佛法終極義之名稱只是一個假名。所指引佛法終極義本身之「假名」本來只具有在教化上暫時性的實用義，它只不過是一種方便。專就佛法終極義之本身而言，它就是「畢竟空」。終極階層之「不可說」就是「畢竟空」。「畢竟空」的說法顯示出，指涉到佛法終極義的任何名稱其實缺少與其相對應的實在，因此成立與佛法終極義本身相對應的名稱語句本來是不可能的事情，依《般若經》以及中觀學而言，佛法終極義本身不可以被文字表達，它是超越文字表達的佛法終極實在。甚至連「畢竟空」的說法也不對應到其終極義之本身，因此龍樹指出：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說… … 空亦復空。」⁴⁵如同一切假名，「畢竟空」也不過是具有暫時性的實用義而已。

終極階層與暫時階層之分別就是「不可說」與「可說」之區分。《大品般若經》借用「空、假」兩個詞去指引佛法之二重性，比如「不

⁴⁴ 有關「假名」上的研究，參看 Ng Yu-Kwan (= Wu Rujun) (1993: 62-121)。

⁴⁵ 《大正藏》冊 30，《中論》，頁 30，中以及 33，中。

壞假名而說諸法實相」⁴⁶；《大智度論》及《中論》依「二諦」之「勝義諦」及「俗諦」去表達一樣的意思。如以上所已提及，《大智度論》將終極階層也稱為「無諍法」。就其「不可說」而言，當做「無諍法」之終極階層也合乎那種不可思議以及「不生不滅」之涅槃義。「無諍法」之不可說既含佛法「不生不滅」之涅槃義亦含佛法「度一切眾生」終極義。這一概念特別顯示出，大乘佛教救度學之所以統攝佛法「涅槃」及「度一切眾生」兩面之義。牟宗三對「無諍法」的闡釋也指出其與語言界限相關的意思：「般若之無諍與分別說者為相反。它們不是同層次同一方式者之對反，乃是異層而不同方式者之對反。因為實相般若之無諍只是順所已分別說者而當體通化之，寂滅之，其本身並無分別說，亦無所建立。因此，所謂異層者，即它是消化層，而非建立層。所謂不同方式(異法門)者，即它非分別說中之分解的方式，而是詭譎地體所已分別說者之實相一相所謂無相而為詭譎的方式，以「不住法」住般若。...『般若非般若是之謂般若』之詭譎之方式，以不得得，以不行行之詭譎的方式。」⁴⁷

牟宗三所謂「所已分別說者」指是，屬於小乘佛教之《阿含經》及「部派佛教」在佛陀救度學之文字表達當中所建立的不同教義；雖然皆有其可分別的「教相」及其特點，但是此「分別說者」還是為其所共有的標記。與此一類法門之不同就是《般若經》以「救度一切眾生」為主的教化精神；相對來說，它是「實相一相所謂無相」

⁴⁶ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 452，上。

⁴⁷ 牟宗三《佛性與般若》，頁 1205。

之「異法門」。其所以為「異法門」是因為，它在消化掉那些「所已分別說者」彼此之間的排斥性，因此它本身無所建立，並且超越一切文字表達。這也是牟宗三所指引的「圓通無礙」的消極義。雖然它本身超越文字表達，它還是不得不關聯到那些「所已分別說者」來完成其「圓通無礙」的消極義，所以它「只是順所已分別說者而當體通化之，寂滅之。」它一方面超越文字表達，它另一面「順所已分別說者」來關聯到文字表達，因此其所以顯示出其本身唯一的方式就是一種類似弔詭表述的語言用法，牟宗三將它稱為「詭譎的方式」。牟宗三還強調「無諍」與「分別說」作為「異層對反」關係，指的是，與「分別說」的肯定形態所建立者在同層上剛好相反，是一種純粹消極義或虛無義的否定形態；但「無諍」雖然超越文字表達，其所代表之態度還是非無義，其弔詭表述還是指涉到佛法「涅槃」及「救度一切眾生」兩面之終極義；換言之，弔詭表述就顯示出其超越文字表達之外的一種救度義。牟宗三「異層對反」之名稱指出，「無諍」與純粹虛無義的否定形態之不同。

依「無諍法」的弔詭表述而言，佛法之二重層在於「不可說」及「可說」(或「空、假」)之不離不合關係，其「不可說」不離於「可說」之外，但是它同時與「可說」又不同。依《大品般若經》來表達：「須菩提不壞假名而說諸法實相。所以者何。是諸法實相無壞、不壞故。須菩提所說亦無壞、不壞。」⁴⁸「諸法實相無壞、不壞」指

⁴⁸ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 452，上。

引「無諍法」的終極階層，它超越一切分別說者彼此之間的排斥性及其對立關係；反過來說，依其以「救度一切眾生」為終極義的教化精神而言，其實無窮無盡的文字表達同樣都可以顯示出其意義，甚至連「壞、不壞」類似剛好相反的說法也可以，這就是「不壞假名而說諸法實相」的意思。「不壞假名而說諸法實相」只不過表示出，「不可說」的「諸法實相」不離於文字表達之外，它並不代表純粹虛無義的否定形態，但是這並不意味著，它與「可說」相同，因此牟宗三的「異層對反」的說法比較適合，闡述與其相關的弔詭表述的意思。

由于「不可說」及「可說」是「分別說者」，佛法之二重性中之分別也只是依「假名」所建立的。因此，從其終極義之本身來看，這種分別是虛假的，它終于必須被消化掉。但是其分別之否定又引起其肯定，因為當其終極義超越文字表達之間的排斥性之同時，其不得不也關聯到此種文字表達。

所以從文字表達的層次來看，超越文字表達之外的終極階層為必然：依文字所表達之一切意義只有暫時性之效力，在文字表達層次上所否定的終極義也不可能具有終極義之效力。從超越文字表達的終極階層來看，「可說」與「不可說」之分別只不過依賴在文字表達層次上所成立之假名，但是因為其終極義也非無義，它不得不關聯到「可說」。因此「可說」與「不可說」之交互指引顯示出，其分別之肯定包含其分別之否定，相反亦如此。以《般若經》及中觀學為代表的大乘佛教專就「不可說」及「可說」之不離不合關係上更進

一步探討語言用法及其界限的問題。

四、文字表達之虛假性

《般若經》與中觀學所提到「空、假」以及「真諦、俗諦」的名稱指涉到佛法教化真理之二重性，這也顯示出大乘佛教對語言界限的反省。佛教「空」字所否定的「自性」(svabhava, self being)此一概念指引，存在事物專就其本身所認同的實體或自身，這也包含「自我」的意思在內。所謂自我指出，其存在非依賴於其他存有者而有，此種「自我」或「自性」觀念表示出，事物在其存在上的「獨立性」。因此自性指是，與其周圍世界所隔開的存在事物之本身，它不是一個集合體，所以它不可分裂而單一，故常而不變，其存在也不為因緣所生。它與佛教所主張諸法(=一切存在事物)「緣起性空」之意正好相反。「無自性」或「空」字則包含「緣起性空」之意在內。依佛教而言，「自我」或「自性」的觀念違背一切事物的存在以「緣起性空」為核心之存有學義；前者與後者剛好相反，因此大乘佛教將「自性」或「自我」視為一個「虛假物」。大乘佛教也認為，對「虛假物」的「執著」會引起人生一切苦惱，所以《般若經》特別借用「空」字的否定義來破壞對此一「虛無自性」的執著。

佛教之「空」字主要是為了否定「自我」或「自性」此一觀念而成立的名稱。雖然它代表相對於此一「虛假的自性」所成立的否定

義，「空」之否定義還是比任何概念所構造之肯定義更適合指引存在事物的實在義。因此般若學以及中觀學都借用「畢竟空」此一字眼來闡釋「諸法實相」的實在義。以存有學為立場，「諸法實相」指是一切實在事物的存在依據，後者就是一切事物的實在義。龍樹于《中論》說明：「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成。」⁴⁹ 空之所以為一切事物的存在依據就是，因為一切事物之存在為因緣所集合而有，並且「因緣集合」為其存在之「成」，以及「因緣散失」為其存在之「壞」。若事物之存在依據為一種常住不變的「自性」，其存在就不會發生一種由「成」至「壞」的構成過程。但是大乘佛教主要將一切事物之存在⁵⁰理解為一種變化不已的構成過程，事物之當下存在瞬間亦無「住處」，因此其存在依據為「無自性」或「空」；只有以「空」為依據，一切事物之存在才能依「緣起」之義被構成起來了。

在大乘佛教經論中常所提及類似「無常」、「無住處」、「無自性」或「空」皆是可互換使用之名稱，它們都顯示出一切存在所依據其「緣起架構」之否定義。但是若存在事物的緣起架構只含有否定義，它就是無意義甚而是虛無；所以「空」並不代表一種「虛無義」或「無義化」的觀點。除了其否定義之外，其實在義也必含有一種構造義，這就是其對存在之肯定義。大乘佛教之《般若經》以及中觀學借用「諸法實相」或「法性」的名稱來指涉到它。「法性」或「諸

⁴⁹ 《大正藏》冊 30，《中論》，頁 33，上。

⁵⁰ 在此所謂「存在」對應到英文的 Existence，而並不意味著 Being 之意。

法實相」為存在事物的緣起架構所關涉的肯定義。「緣起」為「因緣合和而有」之意，它是某一事物的存在所以為可能的指引脈絡，「緣起」之肯定義顯示出事物之存在對於其指引脈絡之依賴性，所以它必須同時透過其「性空之否定義」顯示，此一存在並不是事物獨立存在之義。「法性」這一概念就表示出，「諸法無自性」的本性為一切事物的存在所依據的「緣起架構」。因此「緣起性空」的存有學義具有歧義性，它同時含有「緣起架構」之肯定義以及「無自性」之否定義，「諸法實相」指涉到存在事物以「緣起」為指引脈絡的實在根據，但是此一實在根據同時含有「無自性」以及「性空」或「無住處」之義。它不可能被規定為一個「自性化」的「有」，也不可能被理解為一個「虛無化」的「空」；因此存在事物的實在根據之義是超越「有與無」之間的對立，其「畢竟空」終於為不可說。

在佛教中所具有貶義之「自性」與西洋存有學義的「實體範疇」(Substance) 在某些方面上有一些交集點。「自性」之「獨立性」與海德格在敘述西洋存有學義之「實體」觀念當中所指出「無所需求」的標記很相似。依海德格而言，以笛卡兒為代表西洋傳統的世界觀所依據的存有學義預設此種「無所需求」的實體範疇。他于《存有與時間》說：「所謂實體，我們只能領會為這樣存在著的存在者，即它無需其他存在者即能存在。實體的存在特徵描畫出來就是：無所需求。完全不需要其他存在者而存在的東西就在本真的意義上滿

足了實體概念。」⁵¹海德格在此批評，由古希臘存有學所發展出的西洋哲學傳統有關「人對於世界的關注」上的一個觀點；他指出，西洋哲學傳統所依據亞里士多德以理論性的態度為「人對於世界的原本關注」之觀點將存在事物視為「存有者為其本身」的存有者。海德格則以為，理論性的態度並不是「在此存有（=人類生存）對於世界的原本關注」，「在此存有」忙煩或關心自己存在的態度才是其對世界的原本關注，此一「忙煩關注」為一種實用性的態度。與其相比的理論性的態度並不是這樣的一個針對自己生存的忙煩或關心，理論性的關注對世界中的事物則保持一種「靜觀」的態度。在此所提及「靜觀」之義與佛教無相關，「靜觀」此詞語則是指，所觀察之對象是「為其本身而觀」的，這種觀察缺少「在此存有」對自己生存的關心忙煩成分，因此對這種對象性的存有者的關注就是一種「靜觀」。這樣的一個對象性的存有者已經脫離掉在那種忙煩自己生存當中所開拓其周圍世界，其存有好像已經不依賴於在那種忙煩自己生存當中所開拓的周圍世界，其存有已經變了一個獨立或「無所需求」的實體。此種存有學義將存有者當做存有者為其本身來看；依海德格而言，其存有學義只是代表對於世界上的某一種次要關注形態所依據的存有學觀念而已，它並不是對於世界上的原本關注所依據的存有學義，因此它也不足以被看成是一個「根本存有論」。以「實體」觀念為主的存有學義並不是「根本存有學」，它是存有學不同次要類

⁵¹ 海德格 馬丁 (Heidegger Martin)《存在與時間》(Sein und Zeit)，頁 129；王慶節 翻譯；臺北桂冠圖書 1998。

型其中之一。

所以佛教有關「緣起無自性」的觀念，也可以代表一種與希臘式以理論性的關注為依據的觀點剛好相反的存有學類型。以存有者為其本身來看的存有者所依據的存有學義將存在事物構思為「A=A」的實體。在此種存有學義傳統中的「存有一Being」是按照 A=A 的模式所構思的實體義。「A=A」的模式預設，與其本身相同的實體義。若吾人將一個 A 視為實在事物，A 此一名稱之所以為可能是因為，它就預設與其本身相同的實體義，並且此種實體為與此一名稱相對應的實在事物之本身。

但是依佛教「緣起無自性」而觀，這一實體化的事物為其名稱所虛構起來，它其實是一個虛假物。若所指名之事物被構思為一種實體化的存有者或「為其本身的存有者」，其名稱就會虛構起事物之「自性義」，與「緣起性空」之義剛好相反。此一事物就會脫離與其指引脈絡之相關性；若如此，其名義就消失其「實在根據」。依佛教而言，實體義含有與存在事物之暫時性剛好相反之義。存在事物之暫時性是指，事物之每一存在瞬間為其緣起架構或指引脈絡所規定。但是每一存在瞬間之本身「不常」，故其含「無住處」之義；當任何一存在瞬間被分別指名為某一特定的存在瞬間之時，其存在本身就已經發生了一些變化；其名義就是在意向當中所指名的意義，但它與那一不常的存在瞬間的本身不同，所以在意向中所指涉之意義為其名稱所虛構起來，與以上所提及的實體義一樣。意向性的語言用法才會創造出此一實體義的虛假物。因此一切事物的存在本身其實不可

說，《大智度論》就說：「不得言有，不得言無。… … 言語道斷故。」⁵²「緣起無自性」的存有學義為不可說：若依意向性的語言用法借用以「有」為肯定形態的文字表達來關涉到其存有學義，它就會偏重「實體義」之傾向；反之，若借用以「無」為否定形態的文字表達來指涉到其存有學義，它就會偏重「虛無義」之傾向。因此《大品般若經》說：「等名義無所有。… … 等名無所住亦非無住」⁵³；《中觀》說：「實事不可得。」；《大智度論》同樣說：「是字不住亦不住。… … 不得言有，不得言無，不得言有無。… … 一切心行處滅，言語道斷故。… … 如涅槃相不可示不可說，是名為實。」⁵⁴「名義無所有無所住」指的是，所意向的「名義」只能虛構起一種實體義，但是事實上每一存在瞬間不常，所以也沒有其所以能夠常住不變的實體依據。被指名的存在之本身根本沒有名義所虛構的實體依據。若此一名義被視為實在實體，其對實在的指涉其實早就消失了，名稱對於實在的指涉在於其所關涉到那一存在事物的指引脈絡或「緣起架構」。如以上已所提及，其「實在根據」不可說。因此大乘佛教不得不對於語言用法本身及其界限進行一種反省：

筆者在此區分實用性與意向性兩種不同的語言用法。意向性的語言用法主要指是，一切意識活動在認識及意志趨向上的表現；意向性的文字表達接近海德格有關「理論性的世界關注」上所分析出之

⁵² 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 448，中。

⁵³ 《大正藏》冊 5，《大般若波羅蜜多經》，頁 204-205，下至中。

⁵⁴ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 365、448、454，下、中、下。

意義；此種語言用法不得不將實在事物依照 $A=A$ 的模式預設為一個「為其本身的存有者」，在此一前提的條件下其名稱才會獲得某一特定的意義，因此其名稱所指名的事物成為與其周圍世界所脫離的實體。但是依大乘佛教而言，這種文字表達依賴於一種世俗性的語言用法；換言之，它會創造出一個虛假的世界，因為其對存在事物的實體化違背「緣起」之「無住處」，並且顯示出其對此一「無住處」上所保持的一種「執著關注」。這種語言用法的「執著關注」對應到那些實體義的「假名」所造成「於無常著常」或「以無住為住」的反映形態。⁵⁵因此中觀學將這種語言用法理解為一個「以虛為實」的顛倒形態。依佛教而言，此一「執著關注」及其所引起的虛假性就是人生一切苦惱的根本，意向性的語言用法缺少以「無執著」為救度義的聖賢指涉，因此它主要是屬於世俗性的語言用法。

依大乘佛教而言，只有一種以「無執著」的關注為核心的語言用法才會顯示出其對聖賢義的指涉。這種語言用法刻意指出，其名稱只能具有一種暫時性的意義，以此為依據就能破壞世俗性的語言用法所意向的實體義。若其不顯示出名義之暫時性，其名稱就虛構起那一「常住不變」之實體義。依般若以及中觀學而言，一切名稱皆是「假名」，因為其所對應到的實在根據並不可能作為文字表達在意向性的語言用法中所虛構起來的一個「常住不變」的實體。依大乘佛教而言，名義對實在之指涉只能顯現為其對世界所保持的一種實

⁵⁵ 參看《大正藏》冊 30，《中論》，頁 21，下。

用性的關涉：「假名」是暫時借用的義，吾人可以在某一場面之限度內暫時借用它，但是吾人不可以對它發生執著，要不然它會形成為一個虛假物。假名⁵⁶也具有歧義：假名指是，名義不完全真實，也不完全虛假。「假名」此一詞語指出，名義雖然與實在事物的存在本身非同態，前者還是非與後者無相關。若名義關涉到事物的存在本身，它就不得不造成一種對存在本身的「無住處」之「執著關注」，換言之，名義依于「以無住為住」或「著常于不常」之實體化，這就是其「以虛為實」之虛假性所顯現的「顛倒、虛假、分別」。⁵⁷「假名」另外含有手段義，它可以被取代；它並不代表終極義。其手段義代表其在某一場面上的實用價值，但是其名義終于與實在事物的存在本身之間沒有一對一的相似對應的關係。因此《大智度論》說：「佛是假名。」⁵⁸以及《中論》也強調：「空為假名」⁵⁹。一切名義的實在根據本身是，在忙煩生存當中被指名為是針對某一意義上的事物所依據的指引脈絡；依傳統佛教表述而言，所謂指引脈絡為「緣

⁵⁶ 有關般若學以及中觀學所提及「假名」此一術語上的解釋，參看以上所提及吳汝鈞的中文以及英文著書。不過吳汝鈞的解釋主要包含一種在文獻學上的整理，他比較不深入其語言哲學義。筆者在此特別重視其與佛教存有學義相關的意義。

⁵⁷ 參看《大正藏》冊 30，《中論》，頁 21，下。

⁵⁸ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 454，下。

⁵⁹ 參看《大正藏》冊 30，《中論》，頁 33，上。

起」之義。⁶⁰名稱只能具有相對於其實用性的指涉所構造的一個意義，它所依據此實用性的指引脈絡為在忙煩生存當中的需求所規定，因此那一名義其實只有暫時性之意而已，故其「名稱」本身只不過是作為「方便」的「假名」。依大乘佛教而言，不同名義源於忙煩生存不同場面的限度，忙煩生存的每一場面都捲入其所關連的指引脈絡，某一名義就是相對於其所關涉到那一事物所關連的指引脈絡而構造的，此一指引脈絡才是其「實在根據」。但是以上所提及，這個「實在根據」既不是一個「實體化」的「有」也不是一個「虛無化」的「無」。其本身為不可說。意向性的語言用法接近海德格所分析之理論性的關注，這種語言用法不可能作為一個原本形態，它本身只是一種次要形態，依大乘佛教而言，它還代表一種虛假之義。實用性的語言用法才可以破壞前者的虛假性。

因此實用性的語言用法刻意指出其文字表達所具有暫時性之意。只有以弔詭為表述形式的語言用法才可以顯示出此一實用性。比如于《小品般若經》「般若非般若是謂般若」的說法使用「A=非 A」的弔詭模式來顯示「般若」只是一個假名，般若之終極義不可以被實體化，所以般若本身為不可說。反之，關涉到其本身的名稱只能有暫時性的意義。「般若」這一名稱只能在某一特定的場面之限度內發揮一種實用性的意義，再換一個場面這一名稱再也不能被使用。

⁶⁰ 比如十二因緣的名稱指涉到，在處理一切人生苦惱的場面當中的指引脈絡。但是大乘佛教經論同時也會指出，十二個環節為空義。

若般若之名義被認為是其終極義，它就墮落於那一意向性的語言用法所顯示的「執著關注」。因此透過「A=非 A」的弔詭形式就可以破壞其世俗性的虛假義，並且也可以顯示其以「無執著關注」為救度義的聖賢性，這種實用性的語言用法才能指涉到它以「無執著」為本身的終極義。

「無執著關注」顯現為實用性的語言用法，其文字表達的特徵就是弔詭表述。意向性的語言用法則脫離對聖賢界的指涉，因為其「執著關注」引起一種虛假性的顛倒形態。世俗界的一切負面癥狀根植於此一虛假的顛倒形態。但是它另一面又為聖賢界的反面；換言之，它就可以透過聖賢界的反映形態含有一種價值引導；所以世俗界的虛假性可以透過弔詭表述被消化掉。弔詭表述的實用性表示：意向性的文字表達，在具體的教化場面的限度中暫時構造某一特定的救度義，換另一場面之時，它就否定它，依此種方式就發揮「假名」之實用義，因此其語言用法轉變成一個實用性的形態，後者才會含有對聖賢界的指涉。弔詭表述使意向性的語言用法轉變成實用性的語言用法，後者依其暫時性之實用義來發揮佛法在有限性的教化場面上的終極義。

意向性的語言用法與實用性的語言用法之間的區別根植於文字表達的歧義。針對「緣起無自性」的存有學義這一例子就可以顯示出文字表達的歧義。其歧義其實對應到存有學義之不可說：若借用以「有」為肯定形態的文字表達來關涉到事物之存在本身，「有」此一字眼就出現一個歧義，依意向性的語言用法而觀，「有」字就會成

為一個「實體化之有」，依實用性的語言用法而觀，「有」字就會指示「假有」⁶¹之義。反之，若借用以「無」為否定形態的文字表達來指涉到事物之存在本身，「無」此一字眼同樣也出現一個歧義，依意向性的語言用法而觀，「無」字會含有「虛無」之義，依實用性的語言用法而觀，「無」字就會指示「空」或「無自性」之義。⁶²意向性的語言用法依（A=A）的模式，或專用肯定表述或專用否定表述來關涉到「緣起性空」，但是兩個都違背其存有學義。只有實用性的語言用法將肯定及否定形態依（A=非 A）的弔詭模式勾結起來，「有」以及「無」兩個詞語才會顯現為假名之本性，並且才能發揮與其限度相關聯的實用義。「弔詭表述」指出文字表達之「相對性」，「虛假性」以及「限度」。肯定表述包含「實體化」之傾向，否定表述包含

⁶¹ 參看僧肇之《肇論》，「雖無而非無，無者不絕虛。雖有而非有，有者非真有。… …《中論》云：物從因緣，故不有；緣起，故不無。… …雖有，不可謂之有矣。… …以明緣起，故不無。… …言有，是為『假有』，以明非無；借無以辨非有。」，《大正藏》冊 45，《不真空》，頁 152，中至下。

⁶² 參看同上引書；再參看 Swanson (1989: 18-38)。Swanson 認為，僧肇將「有、無」之歧義與《中論》的「二諦」勾結起來，因此引起後來中國佛教對於「二諦」的理解很模糊；智顛是為了解除此一歧義，就借用「空以及假」之名稱來取代「無以及有」而且專門成立其「三諦」觀。筆者則認為，中國佛教「緣起性空」在存有學上之多重涵義與其以「救度一切眾生」為救度目的有關係。其實智顛對於「空、假、中」之理解都包含著歧義，而且此一歧義性的理解為必然，參考下一節。

「虛無化」之傾向，倆個皆為「虛假」。因此在文字表達上區分「可說的相對義」與「不可說的終極義」之不同為必然。但是這種分別又是假名說的；因此「弔詭表述」能夠直接顯示出的是，「肯定表述」及「否定表述」所不能單獨地顯示出的。

兩種語言用法的區別就對應到一種在存有學上的多重涵義；依大乘佛教的四句模式可以顯示出「緣起性空」在存有學上的多重涵義。從「緣生」那一面來看，事物之存在可以假名為「有」；從「無自性」那一面來看，它可以假名為「空」或「無」。因為「緣起性空」同時可以被視為既「有」也「無」，它也是「亦有亦無」；從另外一面來看，「有」以及「無」雙方都是虛假而無真實的，其「有」既不是「常住實體」，其「無」也不是「虛無」的義，其終極意義是超越「有」及「無」兩個假名，它既不是依「有」可說，也不是依「無」可說，它是「非有非無」。但是「非有非無」同樣只是一個假名而已，它也不能直接地指涉到「緣起性空」本身的終極義。因此「緣起性空」的存有學義終于「不可說」，所以四句的否定模式同樣也適合陳述它，因為它們同樣只代表假名之義：「非有」，「非無」，「非亦有亦無」，「非非有非無」。因此其終極義之「不可說」亦為「多重涵義」。

雖然「緣起性空」之存有學義為「不可說」，其以多重涵義為代表的終極義則並不可能含有「虛無」之義。若其「不可說」不可以透過「假名」被顯示出來，此種「不可說」就成為無意義。佛之聖賢義對於眾生界的世俗義就不能發揮其教化功能，眾生之世俗性也無法轉變成佛之聖賢性。因此「不可說」含有對於「可說」之指涉，

反之，「可說」之「假名」亦含有對於「不可說」的指涉。雖然可說與不可說互為對立，兩個對極還是交互指涉。在文字表達上兩個之間的區別為必然，從終極義之層次上說，兩個只不過為「假名」之「畢竟空」。

此一「二重層」之區別同樣只是在文字表達上依假名說的，它是從反省出一切文字表達之相對性及其虛假性之後而提出的必要性說法。所以從俗諦之角度來講，俗諦與真諦之分別為必然。因為意向性的語言用法會創造出一個虛假的世界，所以在文字表達上必須分別出，與一切名義不同的不可說的終極義，此為不可說的真諦層次。從真諦之角度來講，任何分別都是由文字表達所創造的虛假分別，所以在其終極義的層次上沒有一種跟它不同的俗諦。佛法二重層之兩面互為對立，同時也交互指涉；因此弔詭表述為其文字表達的特徵。

以弔詭表述為特徵之實用性的語言用法可以顯示出，名義之暫時性及其文字表達之實用價值，以及假名與事物的存在本身非同構。⁶³只有已所提到的名稱依不同的觀點被否定之後，此一假名才會顯示出其名義之暫時性，比如說大乘佛教對存在事物在存有學上所保持的多重涵義顯示出一切名義之暫時性：事物「緣起」之存在可以同

⁶³僧肇之《肇論》特別指出，名稱與事物的存在本身非同構；「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？」《大正藏》冊45，《不真空》，頁152，下。

時依「有」或「無」或「亦有亦無」或「非有非無」四句被陳述。名義之否定就指出其暫時性之義，所以般若的終極義也不得不透過其名稱之否定被顯示出來。「般若非般若是之謂般若」。但是此一否定形態為其本身來看，同樣也不能顯示出其終極義。弔詭表述的模式才能顯示出「名義」之暫時性，以及「假名」的實用義。在實用性的語言用法上，假名的表現所依據之弔詭表述顯示出名義之「畢竟空」，般若的終極意義就是「不壞假名而說諸法實相」。

因此大乘佛教不得不使用弔詭的模式來顯示出，與「般若學」相關的一切術語亦為假名，並且其名義本身為「畢竟空」，連「畢竟空」也為假名。《大智度論》就說明佛或菩薩以及般若皆為假名。⁶⁴連「緣起性空」都是假名而已，所以天台宗指出，以中觀學以及般若學為代表的「通教」依弔詭表述將「生滅」理解為「不生不滅」⁶⁵，因為「生滅」兩種名義皆為畢竟空；《大智度論》說：「生相實不可得，故名為無生。」⁶⁶「生」之名義並不是「緣起」本身的終極義，「空」同樣也是假名而已。《中論》解釋：「眾因緣生法，我說即是無（=空），亦為是假名，亦是中道義。是法無性，故不得言有。無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有、無二名，故名為中道。」⁶⁷在此新提及之概念就是「中道」，並且中道是超越「有」

⁶⁴ 參看《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 434，中。

⁶⁵ 參看《大正藏》冊 46，《四教義》，頁 721，下。

⁶⁶ 《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 319，上。

⁶⁷ 《大正藏》冊 33，《中論》，頁 33，中。

與「無」兩個名義之間的對立之義。「緣起無自性」就是「空義」，但是空亦為假名，其名義既不是「有」義，也不是「無」義，它是超越「有、無」之中道義。牟宗三與吳汝鈞認為，龍樹並不將「中道」視為重點，這邊的重點概念則為「空」；「中道」才形容這個「空義」而已，在此「空義」被解釋為一個「中道空」，因為「畢竟空」或「空」之終極義不是「有」義也不是「無」義的「空」。⁶⁸他們還進一步指出，這邊「中道空」的「中道」意義與智顛天台宗的「中道第一義諦」的「中道」義也不同。吳汝鈞特別強調，智顛天台宗的「中道佛性」，才代表天台宗的真理觀⁶⁹，但是與「佛性」義相關的中道義並不是那一形容「空」的「中道」義；吳汝鈞指出，「中道佛性」含「具足無量法門」之意，與《中論》的中道空不同。

此外，安藤俊雄指出，《中論》「空」與「假」之義與天台宗的詮釋又不一樣。智顛所提及之「諸法緣起即空即假即中」包含空假互為對立之義在內，空為假之對極，假亦為空之對極，所以他對《中論》那一頌的讀法與龍樹的原義不同；依智顛的讀法而言，「因緣所生法」同時皆為「空」亦為「假」亦為「中」之意，這就包含天台宗對空、假、中的三一三三的辯證法在內⁷⁰，但是龍樹的原義並不表

⁶⁸ 參看牟宗三《佛性與般若》，頁 139-160，參看 Ng Yu-Kwan (= Wu Rujun) (1993: 62-89)。

⁶⁹ 參看吳汝鈞《天台智顛的心靈哲學》，頁 76-81，臺北：商務 1999 年。

⁷⁰ 有關天台宗的辯證法，參看安藤俊雄《天臺性具思想論》，頁 44-55、208-221，東京：法藏館，1953 年。

釋為「緣起即空即假即中」。⁷⁵依此一觀點而言，一切存在事物之實在架構為「空假中」之「圓融性」所規定。

一切事物之存在為空、假、中三種環節及其交互指涉所構造。三種環節勾結起來，才會指引事物之實在架構。三個環節都分別顯示出，其究竟同體不異，每一個環節分別指涉到其他兩個；換言之，一個環節一向分別代表三個之交互指涉。此一觀點顯示出，一切事物的實在架構含有其相對性及絕對性之二重性。空待於假，假待於空，空之消化義是相對於假名之實體化所發揮的功能，假之構造義是相對於空之虛無化所開發的功能。換言之，為了限制「空」之虛無化，「假」之成立為必然；為了限制「假」之實體化，「空」之成立亦為必然。「中」就顯示出，「空」與「假」兩個在彼此之間所具有的相對性，並且每一對極之所以為可能就是兩個之間的相依互容。因此合乎存在事物的實在架構本身之觀照方法為「三觀」；「三觀」為天台宗所謂「如實觀」之義，它代表天台宗在觀證修行上所依據的實在觀：「空觀」指是，依真諦之「空義」破俗諦所成立一切假名的實體義，因此智顛將它解釋為「從假入空」；「假觀」指是依俗諦所成立之「假名」取消畢竟空的虛無義，並且發揮真諦之聖賢義，智顛把它解釋為「從空入假」⁷⁶。「從假入空」發揮一種「破」

⁷⁵ 參看同上引書。

⁷⁶ 參看《大正藏》冊46，《摩訶止觀》，〈破法遍〉，頁59-83；同書，頁24，上至下。有關《摩訶止觀》的〈破法遍〉上的研究，參看村中祐生：『破法遍 事實性 論理性』《天台大師研究；天台大師千四百年御遠忌記念》，編

之功能，「從空入假」則開發「立」之功能；「破」為「破執著」之義，「立」為「立法門」之義；天台宗「立破不二」對應到「空假」相依互容之義。⁷⁷「中觀」既不偏重真諦之「空觀」也不偏重俗諦之「假觀」，但是它還是不能離於假、空之外觀一切法之實相。因此智顛終於指出，統攝三觀的「一心三觀」才會完整天台宗圓教在觀證修行上的「如實觀」。「一心三觀」之「如實觀」不得不透過「空觀」以及「假觀」的方便階段展現出「中觀」終極義；反之，空與假兩個對極彼此之間的相關聯，具有其「雙方取消」以及「雙方成立」之意；這本來就是中道之義。中道為「空觀」與「假觀」之所以為可能的依據；它體顯出，空與假兩個對極之間的整個辯證法的關係：空與假既互為對立亦互引互含。因此智顛將「中道」稱為「中道第一義諦」，但是專就觀證修行而言，天台宗的「如實觀」不得不透過「空觀」以及「假觀」的方便階段展現出「中觀」不可說之終極義。安藤俊雄先生針對「中道第一義諦」做解釋：「天台使『中』相對地包攝空、假、依此，仍欲相對的絕對化。」⁷⁸「中道第一義諦」表示空與假之間的「相對極」的關係，它本身不能當實體被構思，因此

集：「天台大師研究」編集委員會，東京：天台學會（大正大學內），1993年。有關天台宗「止觀」的研究，參看關口真大：《天台止觀 研究》，東京：岩波書店，1969年；《止觀 研究》，東京：岩波書店，1975年；大野榮人：《天台止觀史 研究》，京都：法藏館，1994年。

⁷⁷ 參看同上引書。

⁷⁸ 安藤俊雄《天臺性具思想論》，頁70。

其本身為不可說，亦為不可思議。智顛于《摩訶止觀》以「雙遮二邊」的說法去表達，兩個觀法在彼此之間有其雙方相對化的關係，並且以「雙照二諦」⁷⁹去表達兩個觀法在彼此之間也有其雙方相依互容的關係。中道觀正好表達出兩個觀法之間的整個關係。⁸⁰天台宗之「雙遮二邊」含「空假互為對立」之義；「雙照二諦」則含其「交互指涉」之義。

空與假兩個之間的關係與 A 與非 A 的相關聯相同。A 是透過非 A 的否定所建立的一個對極，非 A 則是透過 A 的否定所建立的另一個對極。兩個雖然互為對立，卻交互指涉，因此 A 中有非 A，而且非 A 中亦有 A。兩個對極之間的整體本質就是一種相依互容的關係。A 之所以為可能，以及非 A 之所以為可能之依據，皆是其相依互容的整體本質。因此專就其相依互容關係而言，A 即非 A，以及非 A 即 A；A 與非 A 敵對相即。同樣也有「假即空」，以及「空即假」；空與假亦敵對相即。其敵對相即就顯示出，空與假只有互為對立，才會其交互指涉，相反亦如此；其「互為對立」與「交互指涉」互為前提。假與空之間的整個關係就是兩個對極所依據之「中」。此一「中」並不是與「空」以及「假」不同的第三者。因此有「即空即假即中」，也有「圓融三諦」之「三一三」的構想。宋代四明知禮針對「即」字做解釋：「今家明『即』，永異諸『即』，以非二物相合，『即』非

⁷⁹ 參看《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 24-25，下至上；再參考 Ng Yu-Kwan (=Wu Rujun) (1993: 81-124)；安藤俊雄《天臺性具思想論》，頁 49-54。

⁸⁰ 參看同上引書。

背面相翻，直須當體全是，方名為『即』。⁸¹天台宗所謂「即」字並不代表兩個原來不同的東西合併之後，才成為一體之意；也不是兩種不同的面向屬於一個整體之意；它反而是一個環節直接體現出其與其他一切環節之間交互指涉之整體本質本身。反之，此一互引互含之整體本質本身不能不體現為兩個對極之間的對立性，所以其「敵對相即」也可以被成為「同體不異」。天台宗「三諦」以及「即」字其實顯示出一種辯證法的構想。筆者在此所提及的辯證法含有「正」、「反」以及「合」三個環節。「正」與「反」之所以互為對立之依據，就是超越以及統攝此兩個對極的「合」；「合」就是「正」與「反」兩個之間交互指涉的整體本質。⁸²

⁸¹ 參看《大正藏》冊 46，《十不二門指要鈔》，頁 707，上。

⁸² 有關天台宗的辯證法也有安藤俊雄的解釋。接近筆者的觀點就是他所指出「定立、反立以及綜合的三極」的模式，依天台術語而言，這就是智顛常常提及的「雙遮雙照」說法所代表天台宗的「圓融」意義。但是安藤俊雄將它關聯到智顛于《法華玄義》所提到的「三軌」：「資成軌為肯定作用；觀照軌為否定作用；真性軌為統一兩作用的作用」。筆者認為，這一觀點不違背本文所表達的看法，但是安藤俊雄的解釋沒有辦法很明顯地將天台宗辯證法的形式原理指出來。「圓融三諦」之「三一三」架構才能直接地表現出其「正、反以及合」三者之間的互引互含關係，並且智顛依「緣起即空即假即中」成立在其判教系統中「化法四教」的「三藏、通、別以及圓教」。在觀證修行上智顛也依「三一三」架構展現出其「止觀」漸頓無礙之圓融性。因此筆者認為「三諦圓融」之「三一三」直接代表天台宗辯證法的形式原理。參看安藤俊雄，《天台性具思想論》，頁 46—54。

依現代詮釋術語而言，天台宗之三諦論可以被看成，是在天台宗的脈絡中的一個辯證法的形式原理，智顛依它的模式對佛法一切不同教義加以融合性的整理。其辯證法之本質在於「空」與「假」之間的相對化及其對立化。安藤俊雄強調：「智顛規定假為空的對極，可說是天台實相論的根本立場。」⁸³這一點與龍樹于《中論》對「假名」所表現的理解不同。安藤俊雄很明顯地指出：「空謂依假立言，因而從《中論》本旨說：假，相當於空亦復空時的空，絕不如智顛所說『立法』的意義。」⁸⁴依安藤俊雄而觀，于《中論》之「假」只是，形容「空」的一個「假名」，它與空之消極義沒有不一樣。因為「畢竟空」本身的終極義不可說，所以它本來就沒有對應到其本身的任何一個詞義，關涉到「空」本身的名稱及其詞義也必須依「空亦復空」的方式被取消，能取消其詞義就是以「空亦復空的空」為意義的假名。因此安藤俊雄推論，于《中論》「假名」之意應該是與「空」義相同的消極義。安藤俊雄另外指出，智顛天台宗之「假」主要代表「立法」之義。⁸⁵智顛于《摩訶止觀》之〈破法遍〉將「空」與「假」解釋為在「自行化他」上的「破」以及「立」兩個功能。⁸⁶「從假入空」顯示出，「空」是針對「假」之實體義上所發揮的「破義」；在此「假」具有消極義，它含有「以無住為住」的虛假義，因

⁸³ 參看安藤俊雄，《天台性具思想論》，69-70。

⁸⁴ 同上引書。

⁸⁵ 同上引書。

⁸⁶ 參看 75 號註解。

此智顛于《摩訶止觀》說：「假者，虛妄顛倒名之為假。」⁸⁷「從空入假」則顯示出，「假」在修行教化上還是含有「立法」之積極義，因此智顛說：「智慧猛利，若入空時，即知空中有棄他之過。何以故？若位于空，則無淨佛國土，教化眾生，具足佛法，皆不能辦。既知過已，非空入假。四、善巧方便，能入世間，雖生死煩惱，不能損智慧。遮障留難，彌助化道。」⁸⁸在此空含有消極義，假則含有積極義，後者在於「立法」；「立法」又為「為了教化眾生所構造一切法門」之意。

因此在修行教化上空、假、中三者各有其歧義：假之歧義為「虛假」之消極義以及「立法」之積極義；空之歧義為「破執著」之積極義以及「虛無」之消極義。因此兩個在其彼此之間皆有肯定義以及否定義的功能：為了否定「假」之「虛假性」，就不得不肯定「空」之義，反之，為了否定「空」之「虛無化」，同樣就不得不肯定「假」之義，因此兩個之間互為對立顯示，其在彼此之間所具有雙方的否定義；兩個之間互引互含則顯示，其在彼此之間所具有雙方的肯定義。「中」則統攝兩個在彼此之間所具有雙方的肯定義以及否定義，因此「中」在存有學義上所表現的歧義為一切存在事物所包含「虛假義」與「實在義」兩種彼此相反的成分。

「假」之歧義相當於救度學所包含「聖凡不二」的弔詭：假之消

⁸⁷ 《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 63，上。

⁸⁸ 《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 75，下。

極義就是假之積極義。在救度學上聖賢與世俗之間互引互含指的是，依假名所呈現世俗之「虛假義」為聖賢所包含不可說「實在義」的反面。因此前者可以被視為，是後者的倒映形態，聖賢之救度義在其倒映形態中顯現為世俗存在所體現的價值引導，而且此一「倒映呈現」為必然，若不可說的聖賢義沒有對世俗界的指涉，其本身就根本無義，連其救度義也會消失掉。聖賢之意義不得不倒映於世俗之領域而呈現；反過來說世俗界為聖賢義之「倒映形態」⁸⁹。佛以「真如實相」為聖賢界；眾生以「假有幻象」為世俗界；聖賢界之「真實性」倒映於與其本身相反的世俗界所顯現之「虛假性」，聖賢界之「真實性」依其「倒映形態」呈現為世俗界之「虛假性」；世俗界包含聖賢界之倒映形態所開拓的救度義，所以世俗界也可以被看成是一切存在事物所體現的價值引導。如同一切苦惱癥狀會啟發其醫學治療方法一樣，世俗界的虛假性之負面現象同時體現出一種正面意義：世俗界的虛假性為聖賢界真實義的倒映形態所發揮一切存在事物的價值引導；因此天台宗「聖凡不二」的弔詭指的是，假之消極義就是假之積極義。

「中」之歧義相當於存有學上之多重涵義，因為「中」之歧義反映出「可說」與「不可說」之間的交互指涉：實在事物之存在本身與其名稱之詞義沒有同構性，所以指明前者的名稱只不過是可取代的「假名」，因此事物的存在本身之不可說具有多重涵義。若其本身

⁸⁹ 參看註解 16，「顛倒形態」或「倒映形態」的英文翻譯為“mode of inversion”，指的是虛假的世俗界為聖賢界之反映形態。

之不可說不含有多重涵義，其任何意義就會消失掉，包括其救度義也為不可能；所以其不可說的多重涵義意味著對於「可說」的指涉。智顛于《摩訶止觀》針對「不可說」與「可說」交互指涉做解釋：

「若競說默，不解教義，去理逾遠。離說無理，離理無說。即說無說，無說即說，無二無別，即事而真。… … 須知文非文，達一切文，非文、非不文；能於一文，得一切解。」⁹⁰依實用性語言用法的弔詭模式所標明之假名就指出，此一名稱本身只能具有暫時性的意義。因此在文字表達上假名的用法就顯示出，佛法不可說的多重涵義本來為無量「假名」之間的互引互含；每一假名就體現此一「圓融無礙」，這樣一來假名本身就轉變成佛法「圓滿至極」之呈現；依天台宗之術語而言，這種實用性的語言表達就叫「妙理頓說」。⁹¹比如依以上所提及之「四句」而觀，「有」或其他三個「假名」同樣都可以表示出「不可說」之多重涵義。智顛于《摩訶止觀》說：「云何一門即是三門，一門尚是一切法。何止三耶。所以者何，觀因緣所生法是初門，一切皆初門。初門即空，一空一切空，即是第二門。此初門即假。一假一切假，即是第三門。此初門即中。一中一切中，即是第四門。初門即是三門，三門即是一門。但奉一門為名。雖有四名，理無隔別。」⁹²依此一「妙理頓說」的例子而言，只要某一法門被標明為假名，它就能發揮一門一切門「圓融無礙」以及「圓滿

⁹⁰ 《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 3，中。

⁹¹ 參看《大正藏》冊 46，《摩訶止觀》，頁 75，上。

⁹² 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 75，中。

至極」，因此就可以說「緣起即空即假即中」。假名顯示出不可說之多重涵義，不可說則指引假名的用法，此為「不可說」與「可說」交互指涉之義。因此一切存在事物同時皆含有「虛假義」以及「實在義」，並且其「實在義」不得不體現為其「虛假義」之價值引導，因為存在本身之終極實在就是其聖賢義。若存在事物脫掉其對於聖賢義的指涉，它就陷入於以實體為依據的存有者為其本身的存有者，後者代表世俗界的虛假義。但是世俗界的虛假義又有價值引導之義，所以依天台宗而言，存在本身就是救度義之體現；這就是「聖凡不二」的存有學義與救度學義之間的交涉：聖賢義的實在性倒映於世俗界的虛假性而呈現為一切存在所開發的價值引導。智顛于《摩訶止觀》做解釋：「幻化見思雖無真實，分別假名，則不可盡。如一微塵中有大千經卷。於第一義而不動，善能分別諸法實相，如大地一能生種種芽，無名相中假名相說，乃至佛亦但有名字。……一色一香無非中道。一中一切中。毘盧遮那遍一切處。」⁹³類似「如一微塵中有大千經卷；一色一香無非中道」的說法很清楚地表現出天台宗「聖凡不二」所包含救度學義與存有學義的交涉：每一事物的存在本身就是佛法救度義之體現。

因此假之歧義與中之歧義在「即空即假即中」之圓融架構內顯示出，天台宗「聖凡不二」所包含救度學義與存有學義之間的交涉。依天台宗而觀，以存有者為其本身來看的存有學義，忽略存在之真實根源為世俗事物對聖賢義之指涉。此種指涉保住實在事物之存

⁹³參看《大正藏》，冊46，《摩訶止觀》，頁75，中。

在。依佛教術語而言，其為「諸法實相」。天台宗也借用「法性」之名稱來指涉到這個意思，所以作為「諸法實相」的「法性」可以被視為一切存在之真實根源。此種真實根源也不能被看成是一個實體化的存有者，它不當作存有者本身的存有者，所以其本身既不可說也不可思議。雖然它是不可說的或不可思議的，作為真實根源的法性畢竟含有「對聖賢義之指涉」之意，所以它也不是虛無的。其既然不為虛無，其亦不無義，其必含其所以能夠顯示此種意義的依據。此為與其本身相反之呈現功能：依天台術語而言，這是「無明即法性」之意。

如同世俗與聖賢之互引互含 — 比如「善即惡」或「煩惱即菩提」類似的說法 — 真實根源及分殊根源之互引互合同樣必須透過弔詭表述 — 比如「無明即法性」 — 被顯示出來。天台宗的這種救度學之類型必須包含與其弔詭表述相對應的存有學構想。這就根植於有關與實在事物的存有學地位相關的「有、無」歧義上的佛學觀點；依傳統佛學表述而言，類似「緣起性空」的說法涉及到實在事物在其存有學地位上的多重涵義。

天台宗的語言哲學義以「三諦論」此一辯證法的形式原理為依據來超越佛法「不可說」及其「文字表達」兩面之間的對立，並且同時顯示出佛法此兩面本來交互指涉之義。以「三諦」為準，在佛法上兩面本來是同體不異。「空」相當於「不可說」，「假」相當於「可說」，「中」相當於「兩面交互指涉」。這就顯示出，「中」針對此兩面的統攝義。「空、假、中」三個環節都分別呈現，三個之間究竟同

體不異，每一環節分別指涉到其他兩個；換言之，一個環節一向分別代表三個之交互指涉。因此佛法「不可說」的文字化在「假」的層次上可以被顯示出來。智顛于《法華玄義》，介紹其對《法華經》「諸法實相之十如是」的詮釋方法；此一詮釋方法立基於天台宗「即空即假即中」的辯證法；智顛將它稱為「三轉讀」：「今經用十法攝一切法，所謂『諸法如是相如是性如是體如是力如是作如是因如是緣如是果如是報如是本末究竟等』…依義讀文，凡有三轉，一云，是相如，是性如，乃至是報如。二云，如是相，如是性。乃至如是報。三云，相如是，性如是，乃至報如是。若皆稱如者，『如』名不異，『即空』義。若作如是相、如是性者，點空相性，名字施設遷迤不同，『即假』義也。若作相如是者，如於中道實相之是，『即中』義…。」⁹⁴所謂「三轉讀」對「諸法實相之十如是」的詮釋在以「假」為代表的文字表達上體現出「即空即假即中」的同體不異，並且顯示出「不可說」的文字化。依天台宗而言，這一詮釋方法超越「文字表達」與「不可說」兩面之間的對立。不過「三轉讀」的詮釋方法只能在中文此一語言脈絡中發揮這種意義；就具有詞性變化的語言脈絡而言，所謂「十如是」所包含「即空即假即中」同體不異之義不能如此被範例化。這一個例子顯示出來，天台宗語言哲學的反省受到其本土語言的影響，因此它就發揮在佛教傳統中其獨特的觀點。

⁹⁴《大正藏》冊 33，《法華玄義》，頁 693，中；再參看《摩訶止觀》，頁 52，下。

參考書目

(中文)

- 《大正新修大藏經》(=《大正藏》);臺北:新文豐出版,民國 73,
(1984年):
- 《大正藏》冊 5、6、7,《大般若波羅蜜多經》
- 《大正藏》冊 8,《小品般若波羅蜜經》
- 《大正藏》冊 25,《大智度論》
- 《大正藏》冊 30,《中論》
- 《大正藏》冊 33,《法華玄義》
- 《大正藏》冊 45,《不真空》
- 《大正藏》冊 46,《摩訶止觀》
- 《大正藏》冊 46,《四教義》
- 《大正藏》冊 46,《修習止觀坐禪法要》
- 《大正藏》冊 46,《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》
- 《大正藏》冊 46,《十不二門指要鈔》

牟宗三:

- 《智的直覺與中國哲學》臺北:學生書局,民國 60年(1971年)

- 《現象與物自身》臺北：學生書局，民國 64 年（1975 年）
《圓善論》臺北：學生書局，民國 74 年（1985 年）
《佛性與般若》臺北：臺灣學生書局，民國 82 年（1983 年）
《中國哲學十九講》臺北：學生書局，民國 84 年（1985 年）

吳汝鈞：

- 《佛教思想大辭典》，臺北：臺灣商務印書館，民國 81 年（1992 年）
《天台智顓的心靈哲學》臺北：商務 1999 年

尤惠貞：

- 《天台宗性具圓教之研究》，臺北：文津，民國 82 年

木村清孝著，李惠英譯

- 《中國華嚴思想史》，臺北：東大 1996 年

（日文）：

安藤俊雄：

- 《天臺性具思想論》，東京：法藏館，1953 年

鎌田茂雄，

- 《中國華嚴思想史 研究》，東京：大學出版會 1965 年

關口真大：

- 《天台止觀 研究》，東京：岩波書店，1969 年

- 《止觀 研究》，東京：岩波書店，1975 年

池田魯參：

- 《摩訶止觀研究序說》，東京：大東出版社，1986 年

村中祐生：

- 『破法遍 事實性 論理性』《天台大師研究；天台大師千四百年御遠忌記念》，編集：「天台大師研究」編集委員會，東京：天台學會（大正大學內），1993 年

大野榮人：

- 《天台止觀史 研究》，京都：法藏館，1994 年

（英、德文）：

Baumanns, P.

- Kants Philosophie der Erkenntnis. Ein durchgehender Kommentar zur "Kritik der reinen Vernunft"*, Wuerzburg: Koenigshausen&Neumann GmbH 1996.

Baumanns, P.

- Kants Ethik; Die Grundlehre*, Wuerzburg:Koenigshausen&Neumann GmbH 2000.

Heidegger, M.

- Sein und Zeit*; Tuebingen: Max Niemeyer Verlag 1986(16.)

Kantor H.R.

Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538-597) und der philosophische Begriff des Unendlichen bei Mou Zongsan (1909-1995); Wiesbaden: Harrassowitz 1999.

Ng Yu-Kwan

T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika; Honolulu: Tendai Institute of Hawaii, Buddhist Studies Program, Univ. of Hawaii, 1993.

Reale, G.,

The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics of Aristotle, New York 1980

Rhodes, R. F.

Expressing the Inexpressible: Reality and Language according to T'ien-t'ai Buddhism, 《天台大師研究；天台大師千四百年御遠忌記念》，編集：「天台大師研究」編集委員會，東京：天台學會（大正大學內），1993年

Swanson, P.

Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flourishing of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism; Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.

Weber M.

Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie I, Tuebingen: Mohr

(9th edit.) 1988

White, N. P.,

Plato on Knowledge and Reality, Indianapolis 1976.

Wittgenstein, L.,

Tractatus logico philosophicus, Hamburg 1978 (15th edit.).

Ziporyn, B.

Evil and/or/as the Good; Omnicentrism, Intersubjectivity and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought, Harvard-Yenching Institute: 2000.

The Expressible and Inexpressible in Tiantai Buddhism:

Usage of Language in Tiantai Buddhism and Its Viewpoint about Limits of Verbal Articulation

Hans-Rudolf Kantor

Assistant professor, Hufan-University, Graduate College of East
Asian Humanities

Abstract

This paper attempts to clarify the interdependence between usage of language and soteriological conception in Tiantai Buddhism. Closely associated with this issue is the question of the limits of verbal expression raised by speculative reflections on language in this Buddhist school. According to the Tiantai Buddhist vision of soteriology, the limit between the expressible and the inexpressible could be described as the turning point from intentional usage of language into its pragmatic mode.

Intentional usage of language includes that kind of verbal articulation, which expresses cognitional and volitional contents of consciousness. Pragmatic usage of language refers to verbal articulation, which functions as means of expediency within a soteriological context. Tiantai Buddhism regards verbal meanings construed by intentional usage of language as ultimately unreal, and all entities identified with these meanings are considered as illusory. Existing things are believed to be devoid of any substantial reality in itself; but recognized as discrete entities corresponding to verbal meanings, their original non-abidingness is inverted into an abiding substance, which is regarded as illusory.

However, this illusory state of inversion caused through intentional usage of language includes an instructional value, because it inversely refers back to what is real. The pragmatic relevance of this instructional value is signified, then, as provisional mode in verbal articulation. Pragmatic usage of language emphasizes the provisional character of verbal meaning by means of paradoxical articulation. As soon as some soteriological meaning is verbalized, it must be denied, to signify its provisional character. Pragmatic usage of language maintains its reference to the soteriological meaning of “non-attachment” by means of paradoxical articulation. It constructs and simultaneously restricts meanings to its provisional significance through the deconstructive function of paradoxical articulation. Intentional usage turns then into

pragmatic usage of language, and the latter is supposed to be capable of embodying the Buddha-dharma's ultimate meaning. Consequently, the difference between the two modes of using language consists of a difference between the attitudes of "attachment" and "non-attachment" to verbal meanings.

In Tiantai Buddhism the verbalized represents the illusive realm; the inexpressible represents ultimate reality. On the other hand, ultimate reality cannot but be manifested through this inverse mode of illusory meaning in verbal articulation; and the illusory realm cannot but be based on ultimate reality. As soon as one of the two is taken into account, the other cannot be neglected either. If the inexpressible were completely devoid of any reference to linguistic articulation, it would be finally meaningless, which entails nihilism; even its soteriological meaning would be baseless. Conversely, the verbalized inversely hints at what is ultimately real – the inexpressible. Essentially, the verbalized is then the inexpressible in its mode of illusive inversion. Tiantai Buddhist soteriology claims paradoxical identity of ultimate reality and its mode of illusion. Ultimate reality devoid of its inversion into illusion would be nothingness. Its inversion into illusion is a necessary device of manifesting its soteriological value. Soteriology of Tiantai Buddhism essentially relies on the viewpoint that the sacred and profane exclusively refer to each other. The illusory moment of the profane

manifests the significance of the sacred by means of "instructional inversion." Consequently, the soteriological doctrine of "non-duality between the sacred and profane" is closely related with the issue of the expressible and inexpressible in Tiantai Buddhism.

Tiantai Buddhism expresses its dialectics between the verbalized and inexpressible corresponding to the "non-duality between the sacred and profane" through the doctrine of "threefold truth". In this paper I will display the interdependence between the inexpressible and verbalized according to the Tiantai viewpoint of "threefold truth".

Keywords: expressible , inexpressible , exclusive reference between the sacred and the profane , intentional usage of language , instructional value , inversion , paradoxical articulation , pragmatic usage of language , dialectics , emptiness , provisional , middle way , threefold truth .