

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】 語言的可諍與否以及「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」¹的解析，此三層與「空—假—中」²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）智顓《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。³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。檀

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⁴，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。⁵

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（*nitartha*）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》，頁續 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」⁶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」⁷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 參見牟宗三譯維根思坦《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。¹⁰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》，叢書 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¹¹，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¹²（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¹³，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

昧，如問佛性與無明的關係，或佛性是一或多？常見人答：「佛性與無明的關係是不一不異，佛性非一非多、不可說、唯證相應」等，問與答似總不對嘴，而無法使問者獲得清晰地理解。

從意境語言或可批評思辨語言二分對立，無法建立二分性的概念間的內在必然關係，如常有學者批評西方哲學的上下（如Plato的理型界與現象界，藉工匠神溝通）、心物（如Descartes的心與物，藉創造主溝通）等等的對立。

語言型態的差異實根基於精神向度的不同，西方較為肯定理性的抽象概念可以名實相符的表達本體性的真理，東方則較認為名實僅能勉強的相符而已。而從意境（或思辨隨順意境）

的立場言，意境與思辨有著高低的層級關係，但是思辨也可作為登上境界的階梯工具，而當達到高妙境界之時，也可運用思辨語言作為階梯而下來論理，所以雖然思辨與境界有著高低之別，但是思辨語言與意境語言卻難以論斷高下，而是不同入路的分別開顯，所以總體而言，思辨與意境，或思辨語言與意境語言也有著合則雙美、離則兩傷的關係。

當代東西交流，雙方應截長補短。雖然，佛學原已深受東西風格的影響，但今日對於思辨語言仍須積極回應。

四、哲學語言型態區分法的探討

1. 思辨語言與意境語言，是從認識論的立場所做的區分，

思辨與意境皆是一種精神向度，不同的語言型態根基於精神向度的差異。兩種認識立場，一從思辨角度，一從無分別智的角度。而將「無分別智」轉稱「意境」的理由是：無分別智超越一般經驗，在表述之時，除以遮詮之外，只有透過境智冥合的境界來表顯無分別智的狀態，所以「境界」一詞在一般運用上也指涉主體的心靈狀態，本文即以「意境」一詞豁顯此義，以「意境」為語言型態兼備遮顯之意。而「意境語言」即指以境界心靈所開展出的語言（本文以探討概念性語言為主，而省略肢體語言、感性語言等）。

2.總體而言，在價值及關係上，思辨語言與意境語言是合則雙美、離則兩傷、不分高下的，也不是二分的，可以互通。不過，若具特殊目的則另當別論，如禪宗傾向摒棄思辨語言。

3.牟宗三先生從語言形式的本身，區分佛家語言具有的「分別說」與「非分別說」¹⁴的形式，似可對應於於本文的「思辨語言」與「意境語言」，不過思辨語言與意境語言不是二分的，所以思辨語言或意境語言皆可從分別說或非分別說而通往彼此。

4.傅偉勳先生從形上學的角度，將東西語言區分為「作用語言」與「實體語言」：

¹⁴ 牟宗三，《佛性與般若（下）》，附錄：分別說與非分別說。

中國儒道釋三家形上學的一大優點是在「整全(或顧及全面)的多層遠近觀」,使用(中國語文所擅長的)「作用性語言」(functional language),避免傳統西方哲學所慣用的「實體性語言(substantive language)»,而從高低遠近的種種觀點或角度設法如實知見或透視一切存在的道理與意義,具有一種辯證開放性格。¹⁵

以「整全的多層遠近觀」形式成立的中國大乘形上學或存在論,並不是傳統西方哲學所謂「客觀真理」甚或「絕對真理」,而是隨著心性向上向下往高往低實存地轉移而形成的辯證開放性哲理,亦即有意訴諸人人經由各別實存的心性醒悟而共識共認的相互主體性道理。¹⁶

基本上,傅先生的區分與本文是相呼應的。以認識、表達的過程而言,從認識產生語言,再藉語言表達形上學,以此進路透視形上學的語言型態,則其原委一目了然,而本文從認識論立場提及的「名實相符」與「名實(勉強)相應」的形上學語言型態,恰可接通傅先生從形上學立場所提出的「實體性語言」與「作用性語言」。

實體性語言意圖把握客觀的、絕對的真理,從名實相符、是此非彼的角度,必然形成排它性強的論證體系。反之,作用性語言指向開顯主體際的、相對施設的真理,從名實(勉強)相應的角度,必然形成較具彈性的指點體系,而從各種角度或層級安排各種真理。

¹⁵ 傅偉勳,《從創造的詮釋學到大乘佛學》,頁141。

¹⁶ 同(15),頁147。

不過，以形上學的詞彙「實體」與「作用」標幟東西的語言型態，較易引起紛爭，例如：道家恍惚精真的道體或儒家生生不已的天道是否為實體？而若以「實體」與「作用」的區分來豁顯佛家形上學的語言型態則為允當。所以，本文對東西語言型態的區分並不採取傅先生的形上學詞彙，而以認識進路作為區分。

五、佛性說

1. 佛性說依作用語言

佛性說於佛教史上有其逐漸發展的軌跡，本文於此僅舉足以作為佛學「真常唯心論」義理盤石的《大乘起信論》代表，今引申說明《起信論》中對佛性的體相用的界定¹⁷：

體：不可思議，故不可說，因此無法用以名符實的方式表達。

用：在無礙大用下萬法關聯，以關係的原故，而說體用與諸法之間皆是不一不異的，即依此關係而為言說之

¹⁷ 同本文依據論中對體相用三大的定義及對言說的立場而疏理出「作用論」的言說系統，論中相關原文摘錄如下：「一者體大：謂一切法，真如平等，不增不減。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。」（大正 32.575 下）、「依一心法，有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門，是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門，不相離故。心真如者，即是一法門大總相體，所謂心性不生不滅。是故一切法，從本來已，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言。此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故，亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念，故名為真如。問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順，

本，而以用顯體、顯相，所以才說佛性有體相。

相：常樂我淨等相皆是依據大用而相對於世間相所顯，佛性的名相僅為透過此理路而顯現的名實勉強相應（非本身相符）的「假名」（Prajñāpti）。

關於《起信論》的真心說，牟宗三先生有所申論：

豎起的真心既有實體性實有之意味，則真心即性，此性，以今語言之，便可有實體性的本體之嫌，以古語言之，便可有外道梵我之嫌。但嫌疑畢竟是嫌疑，不是事實。故須詳為抉擇。¹⁸

如來藏「真心即性」之有「實體性的實有」之意味只因在對眾生而說其成佛可能之根據並對一切法作一根源的說明這兩個問題上始顯出這一姿態，即是說，只有這兩個問題所示現的架勢上始顯出這一姿態。這實體性的實有只是一個虛樣子。……仍是無我如來藏，離妄想無所有境界。¹⁹

所以，相對於名實相符的實體論的神性說，佛性說不宜稱作實體論（實體性的本體論），而應稱為作用論（作用性的本體論），因為在體用一原的次序中，實體論是以體為本，作用論是以用為本，兩說分別的關鍵更在於作用論對體的指稱

而能得入？答曰：若知一切法，雖說，無有能說可說，雖念，亦無能念可念，是名隨順。若離於念，是名得入。……心生滅者，依如來藏，故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。」（576 上）；「復次究竟離妄執者，當知染法淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法，從本來已，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說，引導眾生，其旨趣者，皆為離念，歸於真如。」（580 中）。

¹⁸ 牟宗三，《佛性與般若（上）》，頁 475。

¹⁹ 同(18)，頁 477。

帶有虛說的意味，不滯體為「實法」（非實非虛）。²⁰

佛性說以用為本，關於佛性，即常從作用定義，例如說：真心、清淨心、一切智智（Sarvajñā-jñāna，一切智中最殊勝的智）、如來藏（Tathagata-garbha，隱藏的真心，涵藏無量稱性功德）等等。

2. 佛性說隨順思辨語言

佛性說原是意境語言、作用語言，不以二分性的概念符應實際狀態，所以只有從佛性作用上的關係立言，依此說統，必從本體本身實際是「不可說」（「本體」之名也是「假名」），到從作用反扣回眾生的本體與本體之間是「不一不異」，再從不一不異的相對角度而說「亦一亦異」，甚至隨順思辨語言的二分性概念而隨機指稱為「一」或「異」，以免話不投機，這也是所謂的「四句」（ P ； $\sim P$ ； $P \cdot \sim P$ ； $\sim P \cdot \sim \sim P$ ）的語言型態。而般若（Prajñā）的空慧則如大火炬，觸者皆燒的「離四句，絕百非」，指向不可說的境界，不過待回過頭來設教立言，則須「開四句，立百是」²¹，觸境逢緣之時，四句皆

²⁰ 如明末四大師的憨山德清開示：「零陵李生應禎，請益心性之旨。因示之曰：夫心性者何？乃一切聖凡生靈之大本也。以體同而用異，因有迷悟之差，故有真妄之別，所謂三界唯心，萬法唯識，以迷一心而為識，識則純妄用事，逐境攀緣，不復知本有真心矣。若知真本有，達妄元無，則可返妄歸真，從眾生界即可頓入佛界矣。達摩西來，單傳心印，頓悟法門，正是頓悟此心，此禪宗心性真妄之旨也。……心性之說蓋在於此。若宗門向上一著，則超乎言語之外，又不帶心性為實法也。」（《憨山老人夢遊集》，卅續 73.493 中）

²¹ 如：龍樹《中論》的「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」（鳩摩羅什譯，詩頌一八·八，大正 30·24 上）。

是方便，無可無不可。

例如，佛性說依意境語言，而說眾生的佛性是不一不異的，喻如燈燈輝映。於無始的光光相攝的作用中，水乳交融，豈能強分彼此，故說不異；但於時間性的隨緣機感上則

不無差別，或者已經成佛而由往昔的因緣，導致佛佛對於眾生的機感差異，或者尚未成佛而佛性隨眾生各自的染緣而顯現各自的業報，如此豈能強同彼此的佛性，故說不一。而由不一不異的相對觀點，也可以說佛性亦一亦異，相攝故一，相左故異。

六、佛學語言哲學的階段發展——二分說、不二說、分解說、圓頓說

從佛教思想史而言，中觀學派站在般若的意境語言上，採取否定兩邊、超越區分的「不二說」，極力質疑教外及部派佛教的「二分說」的自性、實體等概念，這種質疑方式針對思辨語言才具論理效力²²，而立基意境語言的真常佛教是消化了思辨語言的二分難題，再由意境語言隨順思辨語言，決了開顯思辨語言的二分分裂與意境語言的不二渾然，所以若以思辨語言的概念二分的難題質疑意境語言的方便二分，是不相應的理解。

²² 若以「不二」的言說方式作為「機鋒」，則對其它方式，皆有其「機鋒」的作用。反之亦然。

真常佛教從《起信論》的「唯心論」到華嚴宗的「事事無礙」，又有一語言型態的轉進，華嚴宗鋪陳佛境界，而此佛境界是一切頓彰，一即一切，所以華嚴宗的語言風格必須再調整《起信論》的隨順二分的、建構思辨理論的「分解說」的語言模式，而轉進於相即圓融的「圓頓說」。

總之，真實境界超絕言慮而唯證相應，乃佛家通說，而針對事物的「可說」關係，如以「二分說」作為第一重關係，中觀的「不二說」則是第二重，《起信論》的再隨順二分的「分解說」是第三重，華嚴宗的一即一切的「圓頓說」則是第四重，這四重也可約略對應於華嚴宗的「四法界」²³，後後消化前前，不斷決了開顯，四重義理層次分明，並且四種語言模式面對不同根機、課題也各有專長，隱顯俱成、主伴圓融。

【肆】語言的可諍與否以及表達圓教之模式：分別說—非分別說

牟宗三先生於《中國哲學十九講》的第十六講，從佛家語言模式中立出「非分別說」之名，作為表達「圓教」的模式，該

²³ (1)事法界：指差別的現象界。

(2)理法界：指現象所依的理體（空性或真心、佛性），理體本身原是不可思議、不可說的，而可透過理體顯現的「境界」指點。

(3)理事無礙法界：指現象與理體融通無礙。

(4)事事無礙法界：透過理事無礙，任取一法，即可全顯理體，故亦可顯現萬法，所謂「一即一切，一切即一」。這便是華嚴宗標榜的佛境界

講深刻發掘出「非分別說」與「圓教」的語言哲學。以下本文將闡釋牟先生的論點，及提出補充意見。

一、分別說的哲學體系是可諍法

「是什麼」，是分別說的方式。一用分別的方式建構哲學體系²⁴，便是個特定的系統，就有一個系統的限定相。因此，分別說的哲學體系，都是可諍法，各持己見而自圓其說，諸說皆無邏輯的必然性。相對於無諍的道理本身，分別說都只是權法、方便法。

二、非分別說是不可諍法

非分別說是以手指月地要人照道理或意境本身如實地看，它就是一種呈現，一種展示。（用非分別的方式把道理、意境呈顯出來，即表示這些道理、意境，不是用概念或分析可以講的；用概念或分析講，只是一個線索，一個引路。）如此所說之法即是不諍法，是無可諍辯的，所以有邏輯必然性，因此它就不是權說的方便法。

三、《般若經》展示非分別說的作用之圓

《般若經》用非分別說的方式展示實相般若，不由分別說建立概念，不是要人用概念理解般若是什麼，因為般若本來是

²⁴ 假使只是現象的描述用語，則無須諍議，例如說：「這張桌面上有張紙」。

一種呈現，是無法用概念來說明的。

般若具足一切法，即是作用地具足一切法。六度萬行必須靠般若活智來參透，才能免於執著、迷惑。所以般若波羅密成就一切法，是靠般若智的妙用，而此種圓就是般若作用的圓。

四、《法華經》展示非分別說的存有之圓

《法華經》的主要問題是就著佛的本懷「開權顯實」。凡是分別說的都是權，而非分別說才是實。所以此經未說佛法是什麼，而呈現行住坐臥等一切法都是佛法。因此天台宗講《法華經》是佛教的大綱，照現在的辭語，這就是屬於第二層序，其它分別說的法，則屬第一層序。

從一切法的存在上說圓教，是圓教的本質意義（essential meaning），這不是《般若經》作用的圓，而是存有論的圓（ontological perfect）。從此意義，我們可以看出空宗（般若經）與天台宗（法華經）之不同，也顯出天台宗判教的意義來。

五、表示圓教，必須運用非分別說

圓教所以能在形式上稱為圓教，是從表達涅槃的方式圓不圓來判定。不是從涅槃本身的內容上說，於此是各圓其圓，唯證相應。所以任何透過分別說表達涅槃本身的系統，都不

符合圓教的形式意義。

圓教必須表達實法，不可諍而有邏輯的必然性。所以，《般若經》在作用上的不諍法，加上《法華經》在存有上的不諍法，一經一緯，兩個不諍法合在一起就是圓教。

六、完整的表示圓教，必須具足非分別說與分別說

此一小節，為本文的補充意見。

非分別說可分遮詮及表詮兩種，《般若經》的「不二說」具遮詮思辨的指意，《法華經》的「唯一說」（唯有一佛乘）乃表詮實存真理一致的指意，而遮詮、表詮一體兩面，一經一緯。

本文認為要完整地表達「圓教」，一方面必須使用「非分別說」，以表達圓教的形式意義，另一方面尚須運用「分別說」，以說明不二、唯一之後，「一歸何處」。畢竟在「非分別說」的經緯之內，必然包裹著「分別說」的實際義理。

圓教的形式意義（非分別說的不可諍）與內容意義（分別說的可諍）不可偏廢，形式意義只是純粹方法學的規定，呈現圓教圓滿地統攝、彰顯一切真理，而一歸何處？即屬（分別說的）不共內容。圓教必須同時具足形式（廣而高）與內容（高而廣），乃分析性的一體兩面。天台宗屬「同教一乘圓教」是廣而高的進路，華嚴宗屬「別教一乘圓教」則是高而廣的進路，同、別圓恰成一圓環的雙向，正是一體兩面、不可偏

廢，所以華嚴宗說圓教下含「同教一乘」與「別教一乘」。

七、小結

由「非分別說」概念，釐清哲學言說系統的「可諍」與「不可諍」的形式，也說明「圓教」必含第二序「不可諍」的形式意義，否則只是第一序各圓其圓的各自內容，「可諍」的各圓其圓尚不能稱為圓教，一真正的圓教必須「不可諍」的呈現一切各圓其圓的教說。

本文與牟先生原意略有不同：牟先生主張圓教只能用非分別說表達，是第二序的課題，而分別說的內容則是第一序的層級，因此以開權顯實的《法華經》立說的天台宗才是圓教，而依展現佛境界的《華嚴經》立說的華嚴宗則非圓教。本文則認為，因為第一序是先於第二序的，所以第二序就必須預設了第一序的存在，所以就整個教說而言，一、二序乃一體兩面，而第二序的非分別說所表達出的是圓教的形式意義，圓教自亦必須具足第一序的分別說的內容意義，就此而言，華嚴宗一體兩面的將同、別圓教並立，是洞徹諦當的。

【伍】結論

「不可說一方便說一了義說」此一語言模組針對「語言的表義層級」揭示：真實境界是超絕言慮的「不可說」，而不可思

議的最高境界常稱為「第一義諦」，所以第一義諦當然也是「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。

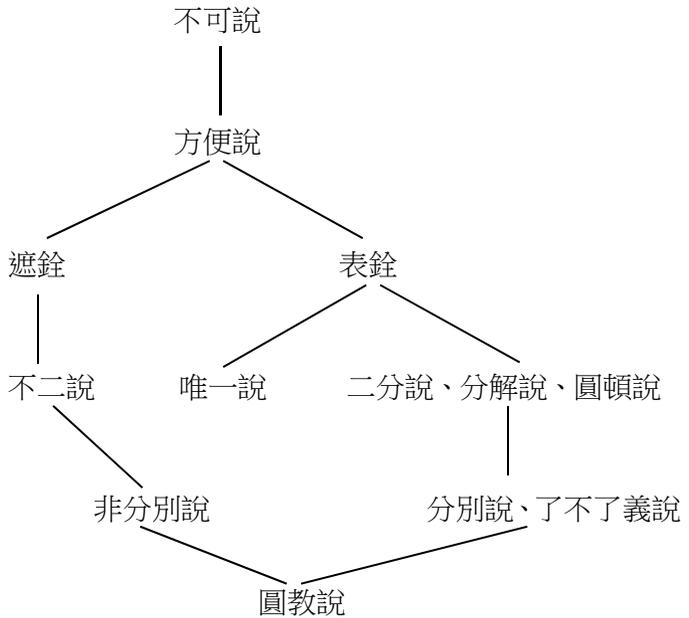
「思辨語言－意境語言」（或「實體語言－作用語言」）此一語言模組針對「語言的虛實符應」揭示：東西傳統哲學的語言，有其相對性的理路傾向，佛學語言是以意境語言為主。順著思辨二分與意境不二的辯證關係，佛教語言哲學有著「二分說－不二說－分解說－圓頓說」等等的轉折。

「分別說－非分別說」此一語言模組揭示「語言的可諍與否」的形式，也說明「圓教」必含「不可諍」的形式意義，否則只是各圓其圓，「可諍」的各圓其圓尚不能稱為圓教，一真正的圓教必須「不可諍」的呈現一切各圓其圓的教說。數說歸納如下：

1. 不可說與方便說：從「不可說」開出「可說」，「可說」皆是「方便說」。
2. 不二說：「不二說」是表達「不可說」的遮詮進路。
3. 非分別說：非分別說可分遮詮及表詮兩種，「不二說」具遮詮思辨的指意，「唯一說」乃表詮實存真理一致的指意，遮詮與表詮是一體兩面，一經一緯。
4. 分別說：基於能不能豁顯出「第一義諦」的境界義理，而有「二分說－分解說－圓頓說」等等或「了義」或「不了義」的「分別說」。

5. 圓教說：表達「圓教」須用「非分別說」與說明一歸何處的「分別說」。因為在「非分別說」經緯之內，必然包裹著「分別說」的實際義理。

0諸說關係圖示：



由上展示，佛學理論與語言型態密切相關，而表達某些義理，有它相應的語言模式。一些局部模式較常有人探討，如「不二」或「圓頓」的語言邏輯方式，而總模式的宏觀關係卻少見發明，本文於此嘗試性地從事此一工作。假使對於這些語言模式不甚了解，則對一些重要的佛學理論的指涉也將不明所以或誤解叢生了。

【參考文獻】

鳩摩羅什譯，龍樹

《大智度論》，大正卷25。

《中論》，大正卷30。

真諦譯，馬鳴

《大乘起信論》，大正卷32。

智顓

《妙法蓮華經玄義》，大正卷33。

曾鳳儀

《楞嚴經宗通》，卅續卷16。

錢謙益

《楞嚴經蒙鈔》，卅續卷13。

道洞輯

《憨山老人夢遊集》，卅續卷73。

牟宗三

《中國哲學十九講》，學生書局，民國78年三刷。

《佛性與般若（上）》，學生書局，民國78年五版。

《佛性與般若（下）》，學生書局，民國78年五版。

傅偉勳

《從創造的詮釋學到大乘佛學》，東大圖書，民國79年。

李治華

〈楞嚴經哲學之研究〉，輔大哲學碩士論文，民國83年。

〈華嚴宗的佛性說與多瑪斯學派的神性說之比較〉，民國87年華嚴蓮社得獎論文。