

華嚴宗的可說與不可說*

華梵大學哲學系 助理教授郭朝順

摘要

華嚴宗判佛教為小始終頓圓五教，三祖法藏(643-712)將頓教說為離言真如，頓教乃作為由可說之小始終教跨向圓教之時，所特別標舉出之不可說的特性。然華嚴獨特之對可說與不可說關係的主張可略分為兩重：一是頓教之可說與不可說；一為圓教之可說與不可說。頓教與圓教對此問題有不同的說法，但皆主張可說與不可說是不一不二，亦即可說與不可說彼此是圓融無礙。

若依同時也是禪宗荷澤系法裔之華嚴四祖澄觀(738-839)五祖宗密(780-841)，則認為頓教等同禪宗，此說實是有待斟酌，但華嚴思想與禪宗之關連性，日人鎌田茂雄編有《禪典籍內華嚴資料集成》(1984 東京：大藏出版社)一書已可資證明，禪宗倡教外別傳直指心性，參究公案遂為開悟之重要方法，然禪宗公案之「可說與不可說」推其原始，確與華嚴頓教有其相關。

華嚴與天台思想代表中印佛學融合後的兩種不同的型態，但共同以「圓教」為最終極的教法，其中有差異也有相同之處。歷來天台與華嚴之間即不斷相互吸收、相互批判，其對話傳統已逾千年。然二者就其作為教導眾生證悟絕對真實的法門此一本質來說，其必然面對可說之教法與不可說真實之間的弔詭，因此對語言限度的思考，便為其哲學理論建構的必要課題，而再加入維根斯坦對語言界限的反省，形成天台華嚴與維根斯坦三者之間的多重對話，對於華嚴宗哲學之研究可以開發一種全新的方向，也可以令人重新思考天台與華嚴哲學的差別。

關鍵字：華嚴、天台、維根斯坦、可說、不可說、離言真如、頓教、不一不二、詭論(弔詭)

* 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--華嚴宗的可說與不可說」(NSC-91-2411-H-211-004)之研究成果。

一 前言

本文旨在探討華嚴宗¹的語言問題，筆者以「可說與不可說」為標題，一方面除了展現華嚴宗的祖師(特別是法藏)所思考的語言界限問題，另一方面這題目同時也提示了可說與不可說之間所可能具有的複雜關係。

語言的有限性是佛教傳統自印度以來即已具有的一項基本主張，這主張認為語言的性質是人類創作出來用以認知、理解事物，以及彼此溝通的工具²。對於佛教徒而言，其最重要的功能即在於指涉關於解脫的真理(同時它也是一切存在事物的真理)，然而由於其是人為的產物，因此在存在的位階上是次於解脫的究竟真理，因此佛教以「假名施設」的說法，表達對語言與其所指涉的對象之間是否

¹ 在華嚴五祖：初祖杜順(557-640)、二祖智儼(602-688)、三祖法藏(643-712)、四祖澄觀(738-839)、五祖宗密(780-841)五人中，筆者特別著重分析法藏的觀點，一方面是由於法藏代表華嚴宗思想之實際大成者，另一方面則是由於澄觀與宗密對於法藏五教判中頓教的解讀與法藏有明顯的差異，使得在語言的界限課題中，華嚴宗有失卻自身獨特性的危機。

² 在印度傳統的婆羅門教哲學之中，關於語言與真理間的關係之主張，基本上有兩類，一是否定語言的真實與常住性，一是主張語言的真實與常住性；前者稱為聲無常住論，後者則屬聲常住論，前者則以勝論派(Vaiśeṣika)為代表，後者之代表者為彌曼沙派(Mīmāṃsā)；佛教思想無疑是傾向前者。參見楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大，1995，p.314-319，p.330-336。

具有必然的連結的質疑。不過，就功能上而言，佛教基本上同意語言具有令人認識真理時所具有的工具性地位。

然而在質疑語言的有限性時，吾人從大乘佛典，尤其是般若經系中，發現詭論式(paradoxical)語言的大量使用，這種語言的特色即以看似矛盾的型式表達《般若》佛教所揭示的「空」的真理。由於此一語言型式的刻意使用，是否便意謂著佛教原本視為不可說之真理，亦有其可說之型式，因此在可說與不可說之間，詭論問題便成為一項應當重視的關鍵。

不過，相對於印度佛教語言問題的強烈邏輯型式的討論³，中國佛教之中語言哲學問題中的邏輯分析特色是十分淡薄，然而這並不立即意謂中國佛教思想只是一味繼承印度佛教而沒有獨特語言觀。尤其是詭論式的語言，在《老子》《莊子》之中早已充斥，「弔詭」一詞更是出現於《莊子》〈齊物論〉⁴，因此中國佛教學者即便在格義佛教時代裡，對於佛經中詭論式的語言從不陌生，且十分嫻熟詭論

³ 這些討論主要是以龍樹的中觀哲學及其註釋者所創作的作品所引發的，這些註釋者中如佛護、清辨、月稱等人運用了唯識學者陳那所發展的因明學，改寫龍樹的論證，突顯了其中的邏輯問題。見楊惠南，〈龍樹的中論用了辯證法嗎？〉，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，1988，p.91-129。以及萬金川，〈引論〉，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995，p.1-29。

⁴ 《莊子·齊物論》：「...丘與汝皆夢也；予謂汝夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。」

型式的使用，但是對於詭論進行邏輯分析者，卻幾乎可說是沒有的。

然而，本文並不是專在詭論問題的探討，在此僅是要指出詭論在本文之中的重要性。本文的重點，是欲要揭示華嚴宗思想中所潛藏的語言界限問題的主張。密切關於這個議題的討論，就筆者所掌握到的資料來看，也只有Dale S. Wright曾經發表過兩篇文章，分別是發表在 *Philosophy East and West* 32, no.3(July,1982),p.325-338: The significance of paradoxical language in Hua-yen Buddhism; *Journal of Chinese Philosophy* 13(1986),p.21-47: Language and Truth in Hua-yen Buddhism。

Wright這兩篇文章所傳達的思想是一貫的，其與筆者的想法也有相通之處，但也有筆者認為不足的地方。在第一篇文章中，Wright集中力量討論詭論(paradox)問題，包括：華嚴宗義中所包含的詭論的型態⁵，華嚴詭論之基礎，詭論之意義，詭論與邏輯及真理之間的

⁵ Dale S. Wright 將華嚴的詭論分為三種型態：1.基於「性空」故說 X 非 X，此已見於早期大乘經典；2.基於「真空」及「一心」說任何相對者之相即相入，例如於一毫毛中見世界；3.依於華嚴「事事無礙」的原理說任舉一法即見一切，如《金獅子章》中所說。見 Dale S. Wright, The significance of paradoxical language in Hua-yen Buddhism, *Philosophy East and West* 32, no.3(July,1982),p.326-327。此一分類是有參考價值的，但 Wright 對詭論的定義究竟為何並未說明，似乎認為指涉「不可思議」之究竟真理的語言形式就是詭論。可惜 Wright 並未針對這些問題作進一步的討論，太快就轉向對真理問題的探討，用以證明詭論是有意義的。同時，作者雖然意會到華嚴詭論對

關係等；第二篇文章，則是接續上篇文章的最末，論詭論與邏輯及真理之間關係的部分加以發展，作者先就世俗諦與語言的關係、勝義諦與語言的關係，以及二諦之間的關係，分別進行論述，而後論述語言與世俗諦如何彰顯勝義諦，以及在此彰顯過程之中語言及世俗諦所具之致令覺悟的地位與價值。

兩篇文章的論述方式大體是以《大乘起信論》之一心開二門的說法為華嚴宗真理觀的核心，依此解釋二諦之不二，進而以此「不二」解釋語言及世俗諦(在此作者是把二者視為等同的)之為彰顯不可說之勝義諦的必要性與唯一性，而在彰顯超越言說的勝義諦之時，唯有透過語言自身的否定，亦即指出語言的有限性時，才能激發我們對於超於語言之外的究竟勝義諦的了悟，詭論的意義與價值即在於此。然而詭論並不違背邏輯或者世俗的真理，反而是以此為基礎才能成立，因此在通過離言絕思，以覺悟無分別之本覺一心當下所經驗到之不可言說的真理之前，若缺乏世俗語言及其所形成的詭論，也就無以知覺到諸法圓融無礙的勝義不可說的究竟真理。

作者對於華嚴宗義的掌握，大體而言是頗為正確，然而以真理觀為中心的論述，卻使得對於語言問題的討論淪為次要的，同時作者雖然意識到詭論的價值與意義，但除了分辨華嚴詭論的型式外，

禪宗詭論的影響，卻似乎未察覺到華嚴與禪宗的關連，由華嚴頓教的討論之中便已存在了，而三祖法藏與後代的澄觀及宗密具有不同的主張，也是作者所未提及的。

並未就詭論型式本身再作深入的討探，而且華嚴宗的語言觀也不能僅就詭論來說，乃至其逕以法藏所謂之「叵測」(unfathomable)、「不可說」(cannot be spoken)來敘述勝義諦的特色⁶，也只反映了其將語言與世俗諦等同的傾向，將語言局限於推論性的邏輯思維之中，而唯以權巧方便視之；這些想法雖是合乎佛教一般語言觀，但如此一來，卻看不出華嚴宗對語言問題有任何更獨特的看法。

姑且不論華嚴宗對語言問題有無獨特主張，但是筆者認為華嚴宗的語言問題是以前整個宗教思想為前提而提出的，如若不回到此，而直接以真理觀處理語言問題，則無以完整呈現華嚴宗對語言問題的反省歷程。事實上筆者認為，華嚴宗的真理觀之成立過程，乃是基於對如來之經教的反省之後方始建立，而如來經教之內容，跨越了可說與不可說兩個領域，因此如果視如來經教即同語言，那麼吾人便得在一更高更廣的語言觀下來進行對語言問題的討論了。

二 從教相思想看華嚴宗對語言界限探討

關於華嚴宗對如來說法之經教的反省，即是所謂的判教或者教相思想。一般的觀點，總以為判教意謂對如來說法的歷史性解釋，

⁶ Dale S. Wright, Language and Truth in Hua-yen Buddhism, *Journal of Chinese Philosophy* 13(1986), p.28-31。

或者對佛教義理作一系統性的組織與說明，然而觀察華嚴宗的整個教相論，卻發現華嚴宗的教相論也反映著祖師對佛陀教化之語言問題的思考。

華嚴宗的教相論一般是以三祖賢首法藏(643-712)所判的五教為代表⁷，然而這種說法若觀法藏之《華嚴一乘教義分齊章》(本書又名《五教章》)則立刻會發現是過於簡略的說法，除此之外，五教之說或遭法藏弟子慧苑(673-743?)的反對，或遭四祖澄觀的曲解又遭五祖宗密的改易，因此法藏之教相思想實有必要重新加以說明，並對法藏之五教與上述諸弟子間的差別作一番釐清，方才能夠更進一步探討此處所要探討的華嚴宗或法藏之關於語言界限的主張。因為一旦思考所謂「佛教」，立即明白這是指佛陀心口所傳藉以教化眾生使成佛道之教法，是以教相理論或判教對佛教教法所作的反省分類，其中必然包括對言教之反省，就如同印度佛教傳統之二諦理論，又何嘗不包含對於可說之世俗與不可說之勝義的反省？⁸

⁷ 五教的模型在智儼時已有，但智儼在《華嚴經內章門等雜孔目章》，除了五教「小、初、終、頓、一乘」說法之外，亦有省略頓教而說四教處。參見，屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津，2000，p.288，註187。這顯示智儼的教相思想，似乎仍未完全確定。

⁸ 在中觀或唯識論典中，「世俗」(saṃvṛti)與「言說」(vyavahāra)常被視為同義詞，見安井廣濟，《中觀思想研究》，京都：法藏館，1970，p.158。又，參見筆者與林朝成合著，《佛學概論》，台北：三民，2000，p.227-234。又，萬

1. 別教一乘與同教一乘

將佛教區判為五教十宗，這是法藏教相思想最廣為人知者，法藏：「就法分教」，「以理開宗」⁹，然而更應注意的是這五教十宗之所分開處，乃在於一乘教。關於一乘教之分合，主要的思想都具述於法藏《一乘教義分齊章》中。一佛乘的思想，乃以《法華經》為代表，而為天台宗所光大，天台智顛尊崇此經為純圓絕妙之教的理由便在其會三歸一開權顯實的道理。

在中國佛教史中，天台與華嚴之間有長期互動的關係，天台所重視之一乘教以及圓教的想法，都對後起的華嚴宗而言，成為一種既是尊重而吸收，又思進一步地渴望超越的里程碑。法藏在《一乘教義分齊章》中，尊重《法華經》開權顯實會三歸一的說法，但同時也隨順《法華經》之「火宅譬」，卻又區分兩種一乘教，一為別教一乘，一為同教一乘¹⁰。同教一乘即指「火宅譬」中出外三界火宅之後所得之大白牛車者，法藏：

謂宅內指外但云牛車，不言餘德，而露地所授七寶大車...此

金川根據當代學者對「佛教混合梵語」(Buddhist Hybrid Sanskrit)研究的成果，說明 vyavahāra 一字語源演變，說明「世俗」(samvṛti)與「言說」(vyavahāra)被視為同義詞的理由。參見萬金川，〈引論〉，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995，p.11-14。

⁹ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，T45，481b,c。

¹⁰ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，T45，477a-480a。

等異相，並約同教一乘，又彼三中牛車唯一，以宗明一相方便無主伴故；此則不爾，主伴具足攝德無量，是故經云：「我有如是七寶大車，其數無量。」無量寶車非適一也，此無量教義，此義廣說如華嚴中，此約別教一乘以明異耳。¹¹

同教一乘是對佛陀於火宅內為度眾生所作之權便教化之開破會歸者，但對法藏而言，會歸三乘之同教一乘教，依然帶有權教的性質而非是究竟之實教，真正的實教是如來自證自悟的境界，而非帶權教化的教法，是以相對於此，則同教一乘只是在形式上攝歸諸教，法藏認為露地所得之大白牛車不過是如來自證自悟境界之其一，而別教一乘之內容之特色即為《華嚴經》中所言之主伴具足無量教義，故法藏認為《法華經》長者言「我有如是七寶大車，其數無量。」便在暗示這點。

別教一乘指的是如來自悟之境界，此為一切佛法之本源，唯佛與諸如文殊普賢之流的大菩薩方能體會理解的；而同教一乘則如《法華經》所稱之會三歸一之一乘教，乃指由一乘分化二乘、三乘、四乘、五乘至無量乘，而諸乘又經「泯權顯實」「攬實成權」而成權實圓融之一乘，故其一乘乃是不捨方便，不捨權教諸乘之一乘教，就其自身而言，則無任何特殊的法數義理，只是會權入實地將佛法歸入一乘。故法藏雖未明言，但同教一乘正所代表的正是不捨藏通別三教之天台圓教。縱使其為權實圓融之一乘，但終究不同如來自悟

¹¹ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，T45，477c。

之絕對實教，是故法藏在這層意義下，有意地將天台教相思想統攝於其下，而於其上更立自宗所主張，作此同教一乘之根源的別教一乘的說法。此一說法，正與天台置別教於圓教之下的說法，代表了對佛法之不同的價值取捨，天台所強調的是教化之圓融，而華嚴雖也說圓融，卻是著重如來所證境界義理之圓融——法藏認為這是一切教法所起之根源。

如來自悟之境界，法藏依《華嚴經》及《大乘起信論》稱之為海印三昧¹²，其中又分為性海果分與普賢因分：

性海果分是不可說義，何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云：因分可說，果分不可說者是也。二緣起因分，則普賢境界也。此二無二全體遍收，其猶波水，思之可見。¹³

別教由於是屬佛陀自悟的境界，因此別教原本並不屬於一種教化的法門，且又此一境界是勝義的解脫之境，是體悟到終極實在的絕對之境，因此是不可說的；然此不可說的境界，由於其呈現了特別的性質與力用——即佛陀於其了悟之一心之中，能夠如實印現萬法，就如大海能印現一切森羅萬象一般，因而稱此境界為海印三昧。

¹² 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，T45，637b：「言海印者真如本覺也。妄盡心澄萬象齊現猶如大海因風起浪，若風止息海水澄清無象不現，起信論云：無量功德法性真如海。所以名為海印三昧也。」

¹³ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，T45，477a。

是以於原本不可說之境界，就其性質力用而說，遂有別教之不可說之果分與可說之因分的區別。

然而佛陀自悟境界所具之性質與力用，並不等於某種屬性，因為它不是一種對立於本體的現象性，因在華嚴宗義中本體與現象的對立概念並不成立，若非如此，則因分與果分不也是一種對立呢？故須說此二分二而不二。而之所以說為普賢因分，這是源於《華嚴經·入法界品》的典故，此品中，善財童子五十三參，最後入於普賢菩薩的道場，於中見一即一切一切即一，一入一切一切入於一，重重無盡事事無礙的圓融法界¹⁴。是故就其參究諸法而了悟諸法圓融，法界圓融之實相之作為能夠為人所了悟者，它是未悟者跨向了悟的重大門檻，故稱其為因分；而就自是圓融的法界本身而言，去掉相對於了悟的因位說法，只就圓融法界本身來談，則稱之為果分。法藏將因果二分對應可說與不可說，即呈顯了別教之中，有可說之處亦有不可說之處，但若是思考到法藏所說的因果二而不二關係時，便使得可說與不可說的關係也應理解為二而不二了，如此一來，可說與不可說終究不能一刀兩斷，而是須更進一步加以探討論述。

¹⁴ 《八十華嚴經》，T10，440a-442b。

2. 五教

一乘教是以佛教為一整體，因此同、別一乘也不是隔別無關的，別教是由根源義、終極義來理解佛教；同教則是就權實方便之開攝與歸泯而說。故同教所歸之之處，依法藏的看法即是歸於別教，而同教一乘的原則性說明，雖說明一乘教的權實關係，但對於所歸之實教之內容並無所說，而這部分便是華嚴別教所欲說的。

在一乘教的前提之下，法藏「就法分教」「以理開宗」將一體整全的佛教，又分為五教十宗。五教即小始終頓圓五教，五教法門之下有十種宗門義理的區分：1.我法有宗，2.法有我無宗，3.法無去來宗，4.現通假實宗，5.俗妄實宗，6.諸法但名宗，7.一切皆空宗，8.真德不空宗 9.相想俱絕宗，10.圓明具德宗。¹⁵十宗專論法理，是將教法之義理部分抽離來說，前面八宗與本文所欲討論的主題關係並不那麼直接密切，但就 9，10 二宗來看，二者各自對應了頓圓二教，於此亦可看到頓圓二教義理的特色，而頓圓二教與正是與本文所欲討論的可與不可問題密切相關的部分。

五教是對釋尊立教接引眾生而開展之佛教法門全部作一區判。教即是教法，此名具有上而下的教育、教化的含義，亦有由下

¹⁵ 法藏另外在《大乘起信論義記》中，立有四宗的說法：1.隨相法執宗，2.真空無相宗，3.唯識法相宗，4.如來藏緣起宗。見《大乘起信論義記》，T44，243b-c。但四宗說乃將華嚴別教的真理另立其外，僅就其餘之教法來說，參見木村清孝，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，台北：東大，1996，p.119-122。

而上之修行實踐之方法的含義。從由下而上之修行之道來說，頓教代表進入終極圓教之前須經一番頓絕言思的功夫；就由上而下的教化之道來說，則頓教說明入於圓教之境的同時即刻能返照向下開啟一切萬法。是以華嚴教相思想之第二項關於可說與不可說的論述研究，則須特別留意於五教中之頓教。¹⁶

然自天台智顛立化法、化儀兩類判教來看，五教之說常被視為化法四教再加化儀頓教，而頓教即為禪宗。華嚴四祖澄觀即主此¹⁷。此外法藏弟子慧苑(673-743?)對師說亦提出對頓教之獨立性及成立之必要性加以質疑，這些質疑可歸結為下列三點¹⁸：

1. 頓教之「無詮而顯理」，僅表一形式而無內容
2. 終圓二教亦有離言絕相之說，頓教何能獨立成教
3. 由誕法師及光統法師之說，依頓漸根機已立頓教菩薩乘及漸教三乘，此處再立頓教，其標準為何？

¹⁶ 以下對頓教的探討可參見拙著，〈賢首法藏的頓教概念之研究〉，哲學與文化，vol.19：7，1992，p.656-669。

¹⁷ 澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》，卅續 8，p.250d-252a：「今初以義分教，教類有五，即賢首所立，廣有別章，大同天台但教頓教...天台所以不立者，以四教皆有絕言故。今乃開者，頓顯絕言，別為一類，離念機故，即順禪宗。」

¹⁸ 參見，坂本幸男，釋慧嶽譯，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971，p.246-247。

上述二人的說法，澄觀支持頓教的獨立性，但是說得太快，把頓教等同於禪宗，這是澄觀曾經參學南北禪法的自然結果；而慧苑否定頓教的獨立性也說得太過，然而他的批評也提供了反省的角度，令人思索頓教有無獨自成立的條件，抑或頓教只是一種空洞的型式。後來宗密則主張區分「逐機頓」與「化儀頓」兩種頓教，但它們同樣是屬於就教化之方式(化儀)上說，例如：化儀頓指佛初成道時直說「華嚴」的教化方式¹⁹，逐機頓則佛陀值遇到上根者之頓說真法²⁰，這當然是一種教化方式，但宗密之頓說的方式，若不預設所說的內容，則無法成其頓說的形式，故化儀頓以華嚴果海為內容，而宗密特別說為「與禪門第三直顯心性宗全同也」²¹，認為南宗禪才能算是逐機頓教。

上述頓教的概念或就化儀論頓教，或逕將頓教等同禪宗的說法，但回過頭來比較法藏對頓教的定義，筆者認為其間是有所差異，法藏先說：

頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。²²

¹⁹ 見宗密，《禪源諸詮集都序》，T48，407b。《圓覺經大疏鈔》，卅續 14，p.218b。

²⁰ 宗密，《禪源諸詮集都序》，T48，407b。《圓覺經大疏鈔》，卅續 14，p.218b。

²¹ 見宗密，《禪源諸詮集都序》，T48，p.407c。又，宗密的頓教概念可參考，屈大成，《中國佛教思想中的漸頓觀念》，台北：文津，2000，p.242-252。

²² 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，T45，481b。

他接著又引用了一些經典來證明，例如——《楞伽經》——鏡像頓現，初地即八地；《淨名經》——以默顯不二；《寶積經》——頓教修多羅；《思益梵天所問經》——得諸法正性不從一地至一地²³，這些經證看起來也彷彿在證成所謂的「頓」，是描述一種突然而來的狀態，例如從空間性來說，是指不由小來直入於大；就時間性而言則是一種突然出現的狀態，如果僅止於此，則「頓」的確是一種無法獨自成立的狀態語。

但若是注意到法藏頓教定義中，頓教非僅限時間或次第義來說，而著重於頓教之頓絕與頓顯、頓成同時所彰顯出來的「破立同時」之語言與真如間關係之反省，故雖頓教之離言絕相與十宗之相想俱絕宗，常強調「頓絕」此一側面——此因要與依言之始終二教(小教非大乘故法藏不列之為漸教，由漸開出始終二教)有所區別故特別強調——但更不能要忽略的是，通過語言與思維之頓絕乃有真如「頓顯」之功。至於其所頓顯之離言真如，應為別教一乘圓教的具體內容。

約空理有餘名為始教，約如來藏常住妙典名為終教，又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如，就依言真如中，約始終二教，說空不空二真如。²⁴

由此可知法藏清楚地意識到，語言與真如間的複雜關係，從這

²³ 同上。

²⁴ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，T45，481c。

個觀點來看，頓教之意義有四：1.說明可說之教(小始終)與不可說之圓教的界限；2.指出語言與終極實在(真如)的差別；3.說明眾生由語言世界(世俗界)走向真如界(解脫界)所必經歷的關限與轉折；4.預示真如界的呈現形式。

3. 一乘教與五教之綜合所顯示的兩層可說與不可說

《一乘教義分齊章》中一乘教與五教之間並不是不相關，反而是密切相連，其中一乘教是總說，五教則是分說，其中同教是以「泯權歸實」歸於界外之一乘之大白牛車，即佛所自證之一乘圓教為根源，由此攬實成權向下開出小始終教而說；別教一乘，則以此大白牛車為真正法界實相之「一例」，其在性質上固然同於如來自證自悟之無限圓融法界，但卻只是此無盡法界之一端而已，僅就此一車，無法呈顯車乘無限的不可思議境界，故必須由此同教一乘向上一著，始得了悟別教之境界，但相對而言，由此同教一乘的確具有能夠展現權教方便之向下施設的功能。因此綜合法藏上述之說法，我們可以分別法藏教相論中向上以及向下兩個面向的意義。由同教一乘會三歸一而至於界外別教一乘者，同時也是由小教、始教而終頓圓教者，此為向上門；由圓教頓教施設方便，開出小始終三教者，是為向下門。

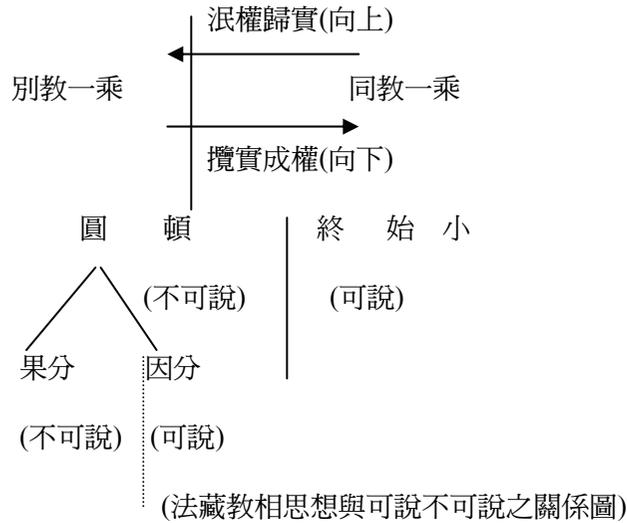
由小至圓的向上門，表示凡夫對真如的認識與實踐；由圓至小的向下門，則是佛對凡夫開示不可說之真如的教說之發展。因此在

向上門時，頓教以頓絕言說思維方式表示語言的界限，以遮詮否定言說相對性與有限性的方式顯示不可說之真如的絕對與無限；在向下門時，如來以一切悉真之肯定方式圓現萬法，頓顯真如與一切諸法不二的關係，同時也顯現真實與方便之權實不二的關係。

是以若要回答慧苑頓教有無成立必要、有無獨立可能之批判，若承認華嚴所說界外別教一乘圓教的說法，則頓教便有可以成立的前提；而頓教之能不淪為單純的形式義，或空洞的狀態語，便在於其頓絕與頓顯中，所同時包含的向上及向下門兩重含義；缺少了這層含義，在教法上便無以連繫不可說之圓教與及可說之小始終教，成就一乘教的說法。

再進一步扣緊「可說與不可說」的課題，依於五教，頓教以上之「不可說」與以下之「可說」之小始終教為第一層「可說與不可說」，而法藏又將別圓之教分為「果分不可說」與「因分可說」，故又有第二層「可說與不可說」。這兩層「可說與不可說」的含義並不相同，第一層「可說與不可說」中的「可說」，是就一相對的限定性的語言——真/假；是/非；對/錯；善/惡——來說，頓圓二教因並非落於此種語言上說，故說為「不可說」。頓教所欲頓絕之語言，即這類相對性的會引起爭論與妄執的語言，然而除此相對性之語言外，別教一乘圓教普賢因分的定立，是肯定還有另一種型式的語言用法，這種語言在一定的程度內，被認為可以顯示「絕對不可說」

的如來自身境界。²⁵因此兩層「不可說」，便有著階梯般的關係，第一層之「不可說」頓絕相對性之言說之後，便揭示了第二層之「可說」，而第二層之「可說」與第二層之「不可說」有著因果不二的關係，其「不可說」非空無一物之「不可說」，而是具足萬法、無盡緣起、事事無礙，故不可言說，其境界只能由佛之圓融真心所悟，且亦只能由普賢以「示現」萬法圓融無礙的方法來說。



²⁵ 這點頗似清辨區分「隨順勝義」與「勝義」的說法。參見，郭朝順、林朝成合著，《佛學概論》，台北：三民，2000，p.247-248。

三、頓圓二教之兩層可說不可說

1. 頓教與圓教的關係與區別

中國佛教各宗，或多或少都受過龍樹思想的影響，而中觀佛教的語言觀，向來視語言為一指涉真如實相的工具，因此語言只有指涉真如的工具性價值，就其自身而言，並沒有可以等同真如的價值，乃至語言是否真能「指涉」真如，其實也是飽受質疑之事，這是因為在中觀學派中，視語言與世俗性的一般思維為同一事，關於這點，由「世俗」(saṃvṛit)與「言說」(vyavahāra)的語源學討論，即已印證此一說法²⁶。依此前提進一步推論，則凡是語言可說的即為一般世俗可以思維的，而此一思維者既屬分別心之思維活動，即為妄念，因此「語言——思維」與「終極實在——真如」之間有一難以跨越的鴻溝，此一思想反映為佛教傳統的二諦思想。

但縱使如龍樹之「若不依俗諦，不得第一義」²⁷言及世俗與勝義之相關性，但終究要求以畢竟空義，蕩遣一切對「語言——思維」等同「真如」的自性妄執。筆者以為，頓教之頓絕義即同於此，但頓教若無頓顯義，則未足以顯現圓教圓明之德。而頓教之頓顯義，直顯無量義理時，的確可作為禪宗殺活自在手段的理論基礎（此為後世華嚴與禪宗禪教合流的理由）但頓教原是在華嚴五教脈絡中說，故仍不應等於禪宗；其自身之頓顯性格，是指向華嚴的圓教。

²⁶ 參見萬金川，〈引論〉，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995，p.11-14，27-29。

²⁷ 龍樹，《中論·觀四諦品》，T30，33a。

故頓絕一切言思的同時，即頓顯圓教之圓融無礙不可思議性格。

因此就頓教必與圓教相關連來說這一點，慧苑論頓教缺乏獨立性的說法，雖然太過但也有幾分道理，可是若解筆者上述的論述，便應知華嚴之頓教不僅為頓絕言思的空洞形式，其獨立的地位，乃在言語盡處彰顯真如的破立同時性的教法主張之上，故筆者雖說澄觀說得太快，但華嚴頓教的確可以提供禪宗哲學理論基礎，因禪宗便正在不立文字之處，遊戲三昧任運自在。然就華嚴頓教之作為一種可以教導眾生的教法而言，其乃以默然、離於言說的形態教化眾生，最有名的代表即如《維摩詰經》中，維摩詰居士以沈默彰顯不二法門的作法。

是故頓教離於言說思維，乃在離棄相對性語言之真/假；是/非；對/錯；善/惡等對立性；是用第一層不可說破第一層可說；然後，法藏並不滿足頓教之不可說，因其只彰顯了除去相對性之後的無限可能性，但若止於此，則頓教之頓顯仍無所說，因它只用沈默指出了無限可能性，故這只是「對比地」說，「映照地」說，尚非「直接地」說明真如法界，因此在頓教之上立一圓教便成必要之事。而圓教既然立於離言絕相的頓教之上而欲有所說，那麼圓教便須同時具有不可說與可說兩種性質，因為若圓教只是不可說，即同頓教則無須立一圓教，又圓教即使是可說亦不應同於頓教以下之相對性的限定說。同時具有可說與不可說之性質的圓教，其可說的部分即是因分，其不可說的部分即是果分，但法藏稱此二者猶如波水因果不二，故圓教的語言可說與不可說即是不二。

以下便分就頓教之頓絕言思之不可說及其所預示之第二層果分之可說；及圓教之可說不可說不二，分別進一步論述。

2. 頓教與詭論式語言之關係

結合華嚴教相論來論語言問題時，頓教以下的語言用法具有一限定性與相對性，其由小教而始教、終教，以終教為「終」，終教之上之頓教，為一「離言絕思」的型態，但既然「離言絕思」又如何能說能顯某種教義？故「頓教」一名之「頓」若就離言絕思來說，即是一個詭辭，亦即頓教之「默」如何能「說」？如何能「顯」？即便是頓教之「默說默顯」，只是「對比地」說或「映照地」說，但是形成此一「對比」「映照」的手段，即應為頓教含攝以完成眾生上求究竟圓教佛道與向下開顯權便度化之言教之重要條件，從離言絕思的目標來看，唯有指出語言與思維的界限，不可說不可思議的領域才會被意識到。因此頓教的特色，即可視為通過不可說而指向究竟實在的一種教說，故若頓教有所說時，無疑的，詭論的型態似乎是最適當作為頓教的表述型態，然其所說乃為彰顯不可說的真實。

關於詭論的邏輯形式，成中英曾經歸納禪詭論的基本邏輯形式為：

$$p \text{ 是 } q, \text{ 若且唯若 } p \text{ 不是 } q^{28}$$

²⁸ 成中英，〈禪的詭論與邏輯〉，《中華佛學學報》，vol.3，p.192，並參見

然而這個形式其實並非禪的詭論所獨具的，Dale Wright分析華嚴詭論的第一種型態即同此²⁹，且此一詭論自般若經系列「所謂般若即非般若名般若」的詭辭即已普遍出現，牟宗三特別強調此為般若之無諍法的語言形式³⁰。牟宗三、成中英與Dale Wright都承認詭論的出現不是沒有意義的，其意義在能顯發超越語言之外的真實的了悟，其中成中英對詭論語言的邏輯分析，與本文主題更加密切相關，頗值得參考：

禪詭論的詭論性驅引聽者心靈對事物的最終實在証得「本體的洞見」(ontological insight)；而要証得此一洞見必須捨棄對一切語意架構或語言的語意範疇的一切「本體的承諾」(ontological commitment)。³¹

成中英的說法以佛教的術語來說即是：詭論迫使聽者理解到

p.204-205，註 11，成中英在此註中說明此一詭論的概化形式可以代表一切詭論的理由，並說明所有禪的詭論基本上僅是表面上與一般常識相反的語句或陳述。然而關於詭論的語言哲學問題，成中英也提及許多西方語言哲學學者的看法，不過，佛教尤其是中國佛教的傳統中，並未對此進行分析過；這便意味著佛教思想，確有與西方哲學進行對話的必要性。但本文目前只能暫時採用成中英所概化出來的詭論模式，進行對華嚴頓教之詭論性的論述。但在三篇分論之後，會針對此一問題，進行佛學與語言哲學的對話。

²⁹ 見註 5。

³⁰ 見牟宗三，《佛性與般若》，P3-17，

³¹ 成中英，〈禪的詭論與邏輯〉，《中華佛學學報》，vol.3，p.197。

一切語言的「假名施設」與「諸法無自性」，因此而獲得了頓悟³²。進一步來說，頓悟也同時消解了詭論的詭論性：

禪詭論在求其「自我消解」(self-resolution)，因為其詭論性即在求成為一種力量，用以轉化、提昇有所見或「感受」其詭論性者不再有所見或「感受」其詭論性。³³

換言之，詭論透過其看似矛盾的不調和語意，目的卻是為了導致矛盾或不調和的感受被消解，使無矛盾的狀態被呈現，而聽聞者由此矛盾通向無矛盾之過程中，心靈自行由矛盾感之疑惑中破繭而出，自此不受相對語言所預設之本體概念之束縛，從而獲得對究竟實相的真正體悟。

然而頓教真的有所說嗎？且詭論真是其說法的方式？若然，則這豈非還是「依言」而非「離言」之教示，而且詭論的基本型式自被目為大乘始教的般若經即有，因而那能將詭論視同頓教之內容。

是故更精確地說，頓教的確是以詭論的型態展現教化的手段，然而它不用語言以構造出詭論的教化，而是透過對反言說教化之「沈默」作為教化手段，以沈默形構出解消語言教化之詭論，頓教即在

³² 成中英在文章中強調「本體無承諾原則」及「本體可置換原則」，筆者認為就是佛教的假名施設及諸法無自性概念的另一種說法，不過成中英也提到其說法可與奎恩(W. V. Quine)的「本體相對性原則」，作進一步討論。參見成中英，〈禪的詭論與邏輯〉，《中華佛學學報》，vol.3，p.204，註 5。

³³ 成中英，〈禪的詭論與邏輯〉，《中華佛學學報》，vol.3，p.196。

形構與解消同時(亦即破立同時)的情境之中，呈現離言之詭論。頓教之具體例子即出現於，維摩詰居士回答文殊何謂不二法門時之默然無言說³⁴，即彰顯出頓教「說默不二」的詭論教化。《華嚴經問答》即云：

又音等者，凡此界佛教以聲為體故，所作佛事默言，皆得為音，不謂發音聲故為音聲，維摩以默現不二法門，豈非教？既教，亦得從方說為音聲也。又三乘中以理即事，事而無非理，既理即言說，默、說皆理，理無二故，默亦音聲。³⁵

又《華嚴遊心法界記》：

問：若云空有圓融語觀成絕者，既離言觀，云何證入耶？
答：非是無語不言，但以語即如，故不異於真，是以無言，觀行亦爾。³⁶

因此頓教之不同前述般若無諍法之隨說隨掃的詭論，因為畢竟般若還是運用了言說而呈現言說之弔詭性，但頓教是離於言說而顯「無言之言」的弔詭性，二者雖然一致地出語言的界限，但般若詭

³⁴ 《維摩詰經》T14, 551c:「文殊師利曰：如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是為入不二法門。於是文殊師利問維摩：仁者當說，何等是菩薩入不二法門？時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：善哉善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」

³⁵ 《華嚴經問答》，T45, 599c。

³⁶ 《華嚴遊心法界記》，T45, 644b。

論之依言捨言，終究不同頓教之直接捨言卻又同時呈現「言外之言」的可能性，而當頓教以默然「言說」不可說之實在時，「默然之言」的性質便不同於一般詭論之語言性，如此一來則我們便須同意在法藏的教相系統中，除了世俗語言之外尚有超越於此的勝義語言存在，而除了頓教的默然之言外還有圓教的語言，二者都代表這勝義的語言。

3. 圓教語言用法的特色

然而圓教語言不同於頓教純以默然暗示實在之無限可能性，法藏釋《大乘起信論》：「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」³⁷之文，說：

一約真無所遣，以俗即真故；二約真不待立，即俗之真本現故；三約俗無所乖，以真即俗故；四約俗不待立，即真之俗差別故，由是義故不壞生滅門說真如門，不壞真如門說生滅門，良以二門唯一心故，是故真俗雙融無障礙也。³⁸

《起信論》此處本欲說明「一切法不可說不可念故名為真如」但法藏的解釋側重由遣言與立言之無礙性，說明真如之無可遣與無可立，進而推論出真如門與生滅門之不二，二門不二之理在於

³⁷ 《大乘起信論》，T32, 576a。

³⁸ 法藏，《大乘起信論義記》，T44, 253a。

一心具此二門。此一推論之過程由法藏上述四義代表——

1. 以一切悉真故，原欲遣破的言說亦真，故無言說可遣；
2. 真非離於世俗(語言)之外別有真，故真不待立，真乃呈現於世俗(語言)之中；
3. 因真即俗故，俗不能與真有所乖違矛盾；
4. 俗亦非離於真有獨立之俗，俗即是真所本具之差別的顯現。

其實四義可以結成二義乃至一義，二義即上述 3、4 兩點各同於 1、2 兩點，只不過 3、4 是就「真」之角度，而 1、2 是就「俗」之角度上說；歸於一義則是上述四義只說一個道理——真俗相即、真俗無礙。

真俗無礙的道理是由一心開二門來說的，此中理路容後進一步說明，目前還是先回到圓教的語言特色上說。簡單地說，法藏圓教所應用之語言方法，相對於無諍或者默說，姑且稱之圓融的語言，其明顯的特色，即以「十」為說法之範式，運用各式各樣的「十」義，如《華嚴經》之十方國土、十佛、十地等等，且不同的「十」義之間彼此又不斷地重覆交映彼此之「十」之意象，故此一語言模式，又可稱為「十十說法」。³⁹無諍法或者默說的共同特色，在於運

³⁹ 法藏之《華嚴經義海百門》可謂是將「十十說法」具體呈現於義理論說的一部著作。見 T45，627-639。

用弔詭的方式指出語言的界限，卻肯定離言之外有真如勝義；而圓教十十說法的圓融語言，則是以前二者所肯定之勝義真如為基礎，但以為離於相對性、限定性之語言之後，亦復離於純粹之默然之後，另有一種可以「描述」或「顯示」、「呈現」勝義真如的語言存在，因此圓教相對餘教對語言的捨棄，反而積極地使用語言方法。其語言使用的目的，在為能顯現華嚴事事無礙、圓融無盡的法界實相；其使用之方式即如《華嚴經》，「描述地」說無量世界海中，一入於多多入於一，一即多多即一，大小互入相即，十十圓融、十十無礙等景象，或者是「譬喻地」說毘盧遮那佛放光說法與法界無盡緣起如天帝寶網。

如借用維根斯坦的觀點來說，這類語言是沒有符應於任何事實(fact)⁴⁰「無意義」(non-sense)的語言，你既不能說它為真也不能說它為假，因為它沒有真假值，它是一種套套邏輯(tautology)的恆真句⁴¹；

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul Ltd. (1922):

1. The world is everything that is the case.

1.1. The world is the totality of facts, no of thing.

⁴¹ 套套邏輯(tautology)也是維根斯坦所出的概念，不過維根斯坦的「恆真」是指語言邏輯上無條件地為真，而華嚴之一切皆真，除此之外，尚還具有存有學或心識哲學的意義。不過維根斯坦下列這段話，若不從語言分析哲學的角度來看，與本文所言之頓圓二教之語言觀，卻頗有可以相互印證之處。L.

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul Ltd.

它常用文學性的表現方式來呈現，它只是極盡可能地來描述或譬喻一切諸法之間的圓融與善妙。例如《華嚴經》在描寫善財童子於彌勒菩薩處入毘盧遮那莊嚴樓閣時所見到之諸法圓融情狀：

善財心喜，入已還閉。見其樓閣，廣博無量同於虛空。...又見其中有無量百千諸妙樓閣，一一嚴飾悉如上說，廣博嚴麗，皆同虛空，不相障礙，亦不雜亂。善財童子，於一處見一切處，一切諸處悉如是見。爾時善財童子，見毘盧遮那嚴樓閣如是種種不可思議自在境界，...入於無礙解脫之門，普運其心普見一切...普申敬禮，纔始稽首，以彌勒菩薩威神之力，自見其身遍在一切諸樓閣中，見種種不可思議自在境界，所謂或見彌勒菩薩初發無上菩提心時....⁴²

法藏針對華嚴經所描寫之無盡相映一多互入相即的景像，視為普賢因位之隨緣約因而說其本不可說之果位境界：

夫法界緣起，乃自在無窮，今以要門略攝為二。一者明究竟果證義，即十佛自證境界也。二者隨緣約因辯教義，即普賢境界也。初義者，圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳。...問：義若如是，何故經中乃說佛不思議品等果

(1922): 4.461 The proposition shows what it says, the tautology and the contradiction that they say nothing. The tautology has no truth-condition, for it is unconditionally true; and the contradiction is no condition true.

⁴² 《八十華嚴》，T10，p.435a-b。

耶？答：此果義是約緣形對為成因故說此果，非彼究竟自在果。所以然者，為與因位同會而說故，知形對耳。第二義有二，一以喻略示，二約法廣辯。初喻示者，如數十錢法，所以說十者，欲應圓數顯無盡故。⁴³

法藏從華嚴經中歸結出十十說法的特色，是因為在因位的世俗語言中，「十」代表圓滿，又能週而復始且又十百千萬億...數之無窮，故「十」字便具有能夠譬喻法界圓融特色之功能，而為華嚴經中用以說此不可說之如來果分自證境界。法藏清楚地意識到，十十說法的譬喻性，因此圓教的語言，不外就只是一種譬喻性的語言。⁴⁴

這種語言用法雖無真假可作評判(原本圓教的語言本就要離於真假)，卻有善妙與否的差別，因為離於真假之文學性的描述語非只一種，但圓教之描述語要能令聞者興起對法界圓融的體認與嚮往，要有轉化對立盡成真實而使之圓融相成，若未能及於此，則當其仍會令人生起分別妄執者，則仍屬於一般世俗的對立的語言用法。文學的語言有無數的表現方式，但圓教的語言嚴格來說，只有一種基本的型式，即是如實地「呈現」(show)法界圓融的實相而已，故其特

⁴³ 《一乘教義分齊章》，T45，503a-b。

⁴⁴ 法藏對「十」喻說法，分別異體門及同體門兩種分別說之。異體門就一切緣起法之彼此互待、相即相入，說一中十十中一；同體門則由諸法自具之諸德中，就「十義」說明一中多多中一以及一即多多即一。見《一乘教義分齊章》，T45，503b-504c

色在於，此一語言由一切皆真的立場，表示真如的無限可能性與一切諸法之間的無盡圓融相依互即關係。

一切皆真的說法，旨在指出世界的終極實在為無盡、無限的可能，無限性不能以語言及思想來加以限制，否則即為有限。因此無限即「不可說」，有限即「可說」。當可說的部分衍生出無量法門時，無量法門即同「不可說」，然而無量法門中之任一法門卻是「可說」，是故圓教的「可說」與「不可說」是為不二。依此觀點，則可明瞭「十」作為圓教語言之範式的理由，因為有限之「十」數之無窮即成無限法界之實相，然而無限實相既是由有限之「十」之不斷循環往復遞增而成，故吾人便可由有限「十」擬想無限之法界，而無限且不可說與不可思議之法界實相，卻能由「十」之圓滿、往復與無盡，隨緣說之，故有限之「十」即為「可說」，無限之「十」則是「不可說」。但「可說」與「不可說」卻又彼此相映，故法藏說其如波水之不二。

華嚴圓教之語言，並不應視為等同一般之語言，如依Luis Dupré對宗教語言的看法，華嚴十十說法，正屬非推論性的、詩意性的宗教語言：

宗教語言可以稱為最廣義的詩意語言，因為它是隱的與符號的，而非推論的。但是詩本身並非即屬宗教的。它的基本取向是照明經驗世界，使它成為透顯更深實在界之可見及可聞的形式。宗教語言可以展為全幅的詩，正如某些聖典之所

為。但是它的主要目的與其說是照明經驗，不如說是干涉一個超經驗之物。⁴⁵

不過Dupré將經驗世界與超經驗世界(亦即聖界與俗界)對立，並不同於華嚴思想所主張，華嚴思想中所強調的主伴具足或者一即一切等觀點，都反對這種說法，因為超經驗界與經驗界本是一體圓融。因此若隨順Dupré的說法，則我們可以說，華嚴圓教之可說與不可說不二的說法，便是將宗教語言與詩意的語言全幅地等同起來的，詩意的語言可視為唯一可說那不可說之宗教境界的方式，但是縱使以詩的語言去說了，相對世俗的推論性語言而言，其實還是無所說，然而無所說的詩的語言，卻同時也照明了我們心中關於「圓融」的洞見，可是圓融不是一種超越的經驗外本體，而是心念不起分別(就佛而言)或泯除了心念分別(就眾生而言)之圓融無礙的狀態，在此一狀態之中，方能體悟整個法界一切諸法的本來無礙。如來心念不起，指的是如來頓絕言思無所住著，由此頓成向下開啟之一切教化法門；而泯除心念分別，則指眾生頓絕言思，方能由此頓悟向上之法界圓融無礙。是故筆者稱頓教與圓教必然密切相關的理由也在此。

⁴⁵ Louis Dupré, 傅佩榮譯,《人的宗教向度》,台北:幼獅,1996。p.225。

四、從法界一心之「一切皆真」論圓教的可說與不可說不二

1. 一心開二門作為一切皆真之論理基礎

圓教語言用法是由一切皆真推演到圓教可說不可說不二，其中所依據的是華嚴宗對真如法界及其與語言的關係的理解，在這個問題之上，《起信論》的「真如心」及「一心二門」說法的確是為重大的依據——真如心是一切眾生之所具，是心含攝一切世間與出世間法——，這個典型的如來藏思想⁴⁶：

所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法，依此心顯示摩訶衍義，何以故，是心真如相即示摩訶衍體故，

⁴⁶然而從如來藏思想的角度論說華嚴「一切皆真」，是可說之領域，是屬終教的立場，非圓教自身的立場。所以法藏的四宗判教，便止於如來藏緣起宗。然而縱使其所說的是關於圓教如來不可說果分的課題，此處仍必須在分別性的言說中，努力溝通其此一言思自之身分別性與對立性，因為此一努力仍在依言可思可說的領域，使吾人對果海圓融的義理之理解成為可能。同時，關於「法界一心」的論證，也是為了尚處因位以分別心進行思維的眾生，具有提昇眾生的解悟，由一心之無礙，使其明白心與法界的圓融無礙，終而領悟法界之事事無礙。因此《起信論》之「一心開二門」，若論其離言絕相的本覺一心，則可示為指向頓圓二教，但就「一心開二門」的論述而言，則尚處於終教。這同時也說明了何以法藏要把智儼古十玄之「唯心迴轉善成門」改成新十玄之「主伴圓明具德門」的理由，目的便是要將「唯心」作為無礙的理由，轉變成「唯心」為無礙之一事。

是心生滅因相，能示摩訶衍自體相用故。⁴⁷

然而真如心的內涵，在《起信論》中不只是如來藏之作為成佛可能或關於如來之本質的說明，它的重要性在於想要積極地對於二元對立之基本哲學問題，例如差別與同一、一與多、真與妄之對立：

心真如者，即一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念則無一切境界之相，是故一切法從本已來，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，以一切法悉真故；亦無有可立，以一切法皆如故。當知一切法，不可說，不可念，故名真如。⁴⁸

真如心是平等無差，因於妄念生起方有差別，而伴隨妄念而起的即是言說及由言說指涉功能所形成境相實有的妄執，妄念與語言二者在概念上雖非沒有區別，但是有一種伴生而互相緣生的作用，因此二者常是並舉。是故離此妄念所成的執著，回到原始之一心，認知心之真如本相，即為泯除差別對立而入於平等法界。這也就是說《起信論》說明差別與無差別的方式，是將差別的產生歸於心之妄念與言說之假名設施的工具性格所帶有的遮蔽性，而真正的真實

⁴⁷ 《大乘起信論》，T32，575a。

⁴⁸ 《大乘起信論》，T32，576a。

則是畢竟平等無差別的一心。法藏解釋「一心二門」：

初言一心者，謂一如來藏心含於二義：一約體絕相義即真如門也，謂非染非淨，非生非滅，不動不轉平等一味，性無差別。眾生即涅槃，不待滅也，凡夫彌勒同一際也。二隨緣起滅義，即生滅門也，謂隨熏轉動成於染淨，性恆不動，只由不動能成染淨，是故不動亦在動門。...然此二門，舉體通融際限不分，體相莫二，難以名目，故曰一心有二門等也。⁴⁹

法藏在這段文字所道出之心真如門，可作為華嚴頓教與圓教的理論說明，而生滅門則是可視為是由圓教向下隨緣開展生起的，心真如門與生滅門之不二，是一切皆真主張的理由。然而一心如何能具二門，且二門之體相不二，這當中即隱含了法藏對於真如、法界、語言以及一心等概念的獨特看法。基本上，法藏發揮「一心二門」的說法，論述一切皆真的主張，這才使得圓教語言用法得以呈現為可說之普賢因分即是不可說之性海果分的因果不二。可是心真如門與生滅門如何能夠二而不二？

首先要知《起信論》此處所說的是一種心識哲學的說法，目的在於探討心識當中所呈現之染淨課題(因此它尚處於因位，而非就果位上說圓融不二)。而法藏以此為基礎，所建立的真如一心的觀念，是更進一步的發揮，法藏並不是立於心物對立或者主體客體對立的立場上說唯心或唯識的哲學，而是以為一心即是法界，法界即是一

⁴⁹ 《起信論義記》，T44，251b-c。

心，在此一立場上說真如心⁵⁰。心即法界或法界即一心，意思是說法界之全體即是一切眾生心之所能顯現之一切諸法境相之全體的總和，是以法界不是意謂獨立於心法之外的客觀存在世界；事實上這種獨存自立的世界，一直為大乘之空法所否定；因此，所謂的法界即是顯現於心能為眾生所知所覺的一切可能的世界，離於此心而獨存的世界，畢竟只是空說。因此心真如是指任一眾生之一心尚未成為分化為執著妄念的前狀態，心真如乃是一切分化對立產生的根源，同時此心真如也是分化對立之妄念心最後所欲所須回歸的目標。⁵¹

由此再進一步檢討法藏所謂「一切皆真」的「真」，應知此非是指知識上有所符應對象(意指任一個發生了的fact)的真，而是就心識自身而說，心識自身的本質就是不斷活動的性質，它是先於染淨

⁵⁰ 法藏之十重唯識觀之後三重「融事相入說唯識、全事相即說唯識、帝網無礙唯識」即顯此義。見法藏，《華嚴經探玄記》，T35，347a-c。又，參見拙著，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《台大佛學中心學報》，第八期，p.124-129。

⁵¹ 在此尚有一種詮釋差異存在：若強調一心的地位，則華嚴法界一心的說法會傾向唯心論的系統；若強調法界自身的圓融無礙，而一心只作為一能夠知者的地位，而非作為無礙的理由，則會傾向緣起性空的實相論系統。筆者傾向採取後者的立場，但關於本問題，本文無法詳細討論，請參見郭朝順，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學研究中心學報》，第八期，2003，p.103-132。

或者生滅，因這些都是就現象或者經驗上說，(染淨毋庸說，生滅指的是事實在意識中的起滅，因此二者都是經驗義的)是以回到先驗的一心來看，不論染淨或者生滅都是心識之活動的現象，因此就無所謂虛妄。所謂的虛妄與真實，是以心識落於經驗之中，而成對地以彼此為前提而出現，因此若沒有真也無所謂的虛妄，反之亦然。可是相對的真或者虛妄，既然都是以彼此為前提，因此任一方都無法否定彼此，是故二者之間必然以弔詭的形式來呈現。迴避真妄相對之時所形成的弔詭，而執其一端便是妄念執著，這時心識迷惘於自身所虛構的法界；而面對真妄對立的弔詭之時，則須捨棄真妄回歸非真非妄的心識活動自身上說，此其所以頓絕言說，解行理性頓成的理由，也是頓教與圓教有密切相關的理由。因此一切皆真，其實就是無所謂的真與不真，自也無所謂的虛妄與非虛妄，而只是心識本身之恆真；法藏從真如心的角度來看其所現之一切活動，這活動就是心識自身，故說「一切皆真」。

2. 表示一切皆真的語言即為圓教之可說與不可說不二

心識活動的內容即是法界整體，心是全真，法界自也是悉真，性海果分之不可說便是因這無有分別之悉真、恆真，故不可以分別的或有限的方式說，然這「真」是活動的「真」，就其活動之內容而言，即是如來果德的展現，是為普賢因分之可說。因分與果分之不

二，代表如來性起萬法的思想⁵²，這思想與《起信論》之「一心二門」是相同的，法藏則稱之為「真如不變隨緣」。

然而對於心識活動的方式，法藏以不變隨緣再加以唯識三性說立「三性同異」之說指出心識活動所現之一切法界中，真妄交徹，性相融通，不壞末而常本，不動本而常末的理由：

真中二義者，一不變義，二隨緣義；依他二義者，一似有義，二無性義；所執中二義者，一情有義，二理無義。由真中不變，依他無性，所執理無，由此三義故，三性一際同無異也，此則不壞末而常本也，經云：眾生即涅槃不復更滅也。又真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義亦無異也，此則不動本而常末也，經云：法身流轉五道，名曰眾生也。即由此三義與前三義是不一門也，是故真該妄末，妄徹真源，性相融通，無障無礙。⁵³

唯識的三性說原是為了區別真妄，而立圓成實之清淨分、遍計所執之煩惱分與依他起之通於二分。但法藏之「三性同異」則是為了取消真妄之差別對立使之交徹無礙而說。就其「真中不變，依他無性，所執理無」，這即表示依他所起之境相與遍計所執之情有本質上還是同於不變之真如本體，故稱之為「不壞末而常本」；而就三性之「真如隨緣，依他似有，所執情有」，則知真如本體並非凝然不

⁵² 《華嚴經探玄記》，T35，405a。：「不改名性，顯用稱起，即如來之性起。」

⁵³ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45，499a。

動，而是可以隨緣起現，然這起現並不會對真如有所改變，真如還是真如；是以三性之二義實是首尾相連由「不變、無性、理無」說明現象自身之空無同於真如，復就「隨緣、似有、情有」說明真如之能起現為現象之萬有而不改其真如，是以法藏不是從染淨有無對立之超越而言其無礙，而是直就事事物物之當下言事事物物之無礙，而這無礙就是緣起性空而已。

是以當華嚴之法界緣起事事無礙，從真如心上說緣起性空之事，心與法界是同一事，緣起性空也是一事，因此法界緣起事事無礙，只是一種同義反覆，所謂套套邏輯的恆真句，故華嚴圓教十無礙、一多相即相入、大小無礙十玄緣起等無量說法，其實並無所說，只是此一恆真句的重覆顯示提出。而語言上一切對立的範疇及其對立性至此已被瓦解而不復存在，所有的對立區別，例如緣起性空、一多、同異、真妄等，都被提昇至一心的純粹活動上化解為恆真句的形式。

法藏說這無盡緣起的世界，重重互攝互入，喜用鏡室之喻⁵⁴：如鏡鏡相映之重重無盡難可分別，而一心即為能映之心鏡之室與所映之相的全體，故一心即法界，法界即一心，二者並無差別。離於

⁵⁴ 續法輯，《法界宗五祖略記》，卍續 134，p.274d：「...前後講《華嚴經》三十餘，間有不了無盡法界重重帝網義者，又為設巧方便，取鏡十面，八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相對，中安一佛像，然一燈以照之，互影交光，學者因曉剎海涉入，重重無盡之旨。」

心而說法界，是抽象地說其空洞的結構，這只是一種虛說，而唯當立於一心說法界，解其一心入法界，法界入一心，一多互入；一心即是法界，法界即是一心，一多相即；由真如心點燃法界之光，由「心真如」理解一切諸法即為「真如心」的活動，故悉皆真實，此稱之為性起。

由此當知別教一乘圓教，雖說是立果地之上，但此果並非凝然真如的不變之果，而是真如不變隨緣說之如來性起，這性起即是「起即不起、不起即起」之起，因為如來性起非生出之義，而是對世界本質的光照，此時全性起用之一心即是真如，而全體法界亦是真如。這代表法界的本質，須透過心來認知與顯現。

然一切法界之境相與真如之心，為一不為二，知其為一即證真如，視之為二即為分別妄念。一切法界之開顯即為心之覺知作用，守其本性隨緣開顯法界者不失法身之本；忘卻三界一心無有差別者，便迷失於自心之隨緣變動性所建構的無實體之諸法界。

在唯識系統的觀點之中，法界是心識之虛構的結果，心識虛妄變現的主要因緣，在於心之思維與語言之作用等心之動作上。然而華嚴之法界一心，則不將法界與一心視為對立之兩物，心之思維與言說之表現，是心識必然本具的活動，是以華嚴所反對的「凝然真如」，那是指與虛妄對立但不活動之抽象的心識主體；相對而言，其所肯定之真如心，即隨時不斷思維活動的心識，因此頓教對語言與思維的否定，即為要破除心與法界對立的根本妄執，回歸到未被自

身之動作所限定而忘失自身的心源的狀態，進而由此能思能言能夠朗現法界之一心，肯定其無始以來的存有活動所開展之無盡法界的真實價值。是以唯識之三界虛妄義被轉化為一切皆真。

在法界一心、一切皆真的前提，先驗的一心即同於未落經驗界之非染非淨非生非滅的真如，這當然是真，而且是不可說；一旦說了便已入了經驗而有了對立與差別，因為一心之活動呈現為經驗性之法界之時，其活動即心識之語言思維的呈現，此活動必然以二元對立的形態成對出現，頓教知此對立之同時並存的弔詭性而欲捨棄之，然圓教則是將此弔詭，回歸於一心之活動的純粹性而圓融之。是以到了圓教的層次，不再僅僅否定語言思維，反而積極地予以肯定，因為可說層次之對立性，早已預設了不可說之恆真無差別而化解之，是以恆真無差別的「說」即「不說」。而離言真如的先驗真心並非凝然不動的而為一空洞的抽象形式，故其必然含蘊了思與說的活動，真如不能只是默然而已，其必化為說的行動而呈現為經驗性的事實，因此「不說」也即是「說」。

「說」即「不說」，同時「不說」也即是「說」，故《華嚴經問答》中以語、義關係說：

一乘中，語即是義語故，無語而不義語；義即是語義故，無義而不語義；即語故，義而無言不及義；義即語故，語而無（義）不及。義語語義，無礙自在，圓融無礙故。故其緣起無

住，令在顯說。終日說非有說，非有說故與不說無分別。⁵⁵

如果說《起信論》之心真如、一心二門打破了真偽一多同異等概念上的對立，圓教則更進一步要打破語言、經驗與真如的對立，是故其立因分可說果分不可說，又言可說與不可說不二的理由即在此。

五、結論

華嚴宗對可說與不可說問題，依其教相思想而言，區分為頓教及圓教兩層可說與不可說，頓教之可說與不可說，代表對語言的批判與否定的態度，認為頓絕言說之時即以「默然」頓顯真如的一切可能性。是以頓教作為一種連結小始終教與圓教之階梯，以及其「默」即是「說」的立破同時性，證明其可自成一教之理由與存在的必要性，順著此路確實可與禪宗之不立文字有所關連。

然頓教之頓顯真如雖然指向圓教，但由於頓教是以遮詮的方式來暗示真如的存在，但真如的內容為何，沈默雖然暗示了無限的可能，卻無以令人對真如實相有更清楚的擬想。是以法藏於圓教復立可說與不可說，由真如心之不變隨緣的觀點來分別真如身與真如的活動二端，前者為不可說之果分，後者則為可說之因分。然真如心

⁵⁵ 《華嚴經問答》，T45，609b。

不可能為一不活動的主體，心之活動即為法界之呈現，故法界一心二者並無差別，是以從法界一心一切皆真的立場來看，不可說之果地真如，與可說之因地法界，亦復不二。以此之故，圓教之不可說即可說，且必然是可說的；此又可與禪宗殺活自在遊戲三昧相通。

然圓教所用之說法，非對立式的諍語，也非弔詭式的無諍語，華嚴經教所說的儘是十十圓融、重重無盡、一多相入、一多相即、大小相入等，顯示一切諸法之圓融義的圓融語。一再反覆地宣說，但亦不外只是說，十十相映之圓融，其中的語句皆是恆真之句，因為一切所說之事，不是知識上事，非於經驗世界之事實有其對應者；而是破執之事，是將一切的對立回歸心之永恆的純粹活動上而說之事。因此圓教語言可謂之為宗教語言，亦同時也是詩的語言。而當真如一心可化作無量說法，同樣無量說法卻也只是一心之活動時，遂由此不變隨緣之理，證成圓教可說與不可說不二的理由。

參考書目：

- 1.鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏九冊。
- 2.佛馱跋陀羅譯，《六十華嚴》，大正藏九冊。
- 3.實叉難陀譯，《八十華嚴》，大正藏十冊。
- 4.法藏，《華嚴經探玄記》，大正藏三十五冊。
- 5.法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏四十五冊。
- 6.法藏，《華嚴經旨歸》，大正藏四十五冊。
- 7.法藏，《華嚴策林》，大正藏四十五冊。
- 8.法藏，《華嚴經問答》，大正藏四十五冊。
- 9.法藏，《華嚴經義海百門》，大正藏四十五冊。
- 10.法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》大正藏四大五冊。
- 11.法藏，《華嚴遊心法界記》，大正藏四十五冊。
- 12.法藏，《華嚴發菩提心章》，大正藏四十五冊。
- 13.法藏撰，淨源述，《金獅子章雲間類解》，大正藏四十五冊。
- 14.法藏，《大乘起信論義記》，大正藏四十四冊。
- 15.法藏，《十二門論宗致義記》，大正藏四十二冊。
- 16.智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，大正藏四十五冊。

- 17.澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》，卅續藏八冊。
- 18.宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏四十八冊。
19. 坂本幸男著，釋慧嶽譯，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教編撰社，1971。
- 20.高峰了州著，釋慧嶽譯，《華嚴思想史》台北：中華佛教編撰社，1979。
- 21.牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生，1984。
- 22.屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津，2000。
23. Louis Dupré，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅，1996。
- 24.安井廣濟，《中觀思想 研究》，京都：法藏館，1970。
- 25.郭朝順、林朝成合著，《佛學概論》，台北：三民，2000。
- 26.成中英，〈禪的詭論和邏輯〉，《中華佛學學報》，vol.3，p.185-207。
- 27.郭朝順，〈賢首法藏的頓教概念〉，《哲學與文化》，19 卷 7 期，1992，p.656-669。
- 28.郭朝順，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學究研中心學報》，第八期，2003，p.103-132。
- 29.楊惠南，〈龍樹的中論用了辯證法嗎？〉，《龍樹與中觀哲

- 學》，台北：東大，1988，p.91-129。
- 30.萬金川，〈引論〉，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995，p.1-29。
31. Dale S. Wright, The significance of paradoxical language in Hua-yen Buddhism, *Philosophy East and West* 32, no.3 (July, 1982), p.325-338。
32. Dale S. Wright, Language and Truth in Hua-yen Buddhism, *Journal of Chinese Philosophy* 13(1986), p.21-47。

The Expressible and Inexpressible in Huayen Buddhism

Chaoshun Guo
Assistant Professor, Department of Philosophy,
Huafan University

Abstract

Huayen Buddhism classifies Buddhist doctrines according to five types of teaching: the small teaching, the initial teaching, the final teaching, the sudden teaching and the perfect teaching. The third patriarch Fazang(643-712) explains the sudden teaching as true suchness beyond words. The sudden teaching is marked by the inexpressible; it combines the small, initial and final teaching with perfect teaching. However, the interrelation of the expressible and inexpressible can be distinguished in two ways: the sudden teaching type and perfect teaching type. Both of them regard the relationship between the expressible and inexpressible as ‘non-identity and non-duality’, it means that expressible and inexpressible can not obstruct each other, but cohere with each other.

The fourth and fifth Huayen patriarchs who simultaneously were Chan disciples held that the sudden teaching is nothing but Chan-school. The Japanese scholar Kamadashigeo proves the relationship between Huayen and Chan Buddhism in his work *The Collection of Huayen-materials in the Chan-canon* (Tokyo 1984 Taishou). The Chan-school promulgated the idea of transmission beyond teaching directly from mind to mind. It employed the methods of Gongan to initiate enlightenment. Originally the expressible and inexpressible of the Gongan in Chan-school is related with the sudden teaching in Huayan-school.

Huayen and Tiantai Buddhism represent two types of cultural integration between India and China. Their ultimate level of teaching is identically called ‘perfect teaching’, but except this commonality there are some differences. Historically, there was a lot of mutual influence, exchange and critics between these two schools, in total their dialogue has been lasting for more than thousand years. Both of them must face the paradox of the expressible teaching-level and inexpressible truth, when they instruct sentient beings to experience ultimate truth. For that reason, their thoughts about limits of language become a necessary concern of their philosophy and theoretical speculations. If Wittgenstein’s standpoint about limits of language is taken into account, a complex dialogue between the three standpoints of Tiantai, Huayen

and Wittgenstein can be developed and possibly a new tendency in Huayen studies might be explored, which might also be fruitful for shedding light on differences between Huayen and Tiantai.

Key Words: Tiantai, Huayen, Wittgenstein, expressible, inexpressible, non-identity and non-duality, sudden teaching, truth beyond words, paradox