

語言、概念對於真理或意義體系的 understanding 困境

——龍樹《中論》與法藏《華嚴一乘教義分齊章》的四句分析

華梵大學東方人文思想研究所博士班二年級
周延霖

摘 要

從印度佛學兩個主流的大乘學派來看，無論是中觀學派(Madhyamaka)或是唯識學派(Vijñānavāda)，都將思考的重點放在外於主體的對象。也就是，儘管中觀學派以是以無自性(na svabhāva)、緣起(pratītyasamutpāda)、性空(śūnyatā)的哲學來分析一切存在物處於緣起性空的存在狀態。而唯識學派以阿賴耶識(ālaya-vijñāna)、種子、現行識等概念體系之來解釋外在對象之現象性格。這兩個學派前者是以存有學的進路，對經驗世界存在物形上實體的解構。而後者則將被視為獨立於主體的認識對象、客體轉成純粹的現象性格之認識論進路。依據吳汝鈞的看法，無論是中觀或唯識學派，其所關心的焦點都是先解構外於主體的對象，再進行主觀執取的消解並覺悟。也就是先透過否定客體的實在性或是將客體的存在狀態轉為心識現象，並在此基礎上將主體對客體的妄執、顛倒消解。

事實上，吳汝鈞認為上述提到以客體性為關注焦點的佛學思想，缺乏了對主體性或是自我的關注。而佛性(Buddha-dhātu)或如來藏思想(Tathāgatagarbha)的提出，正是將著力點關注在解脫、覺悟的主體性，提供了成佛的潛能、基礎、可能性，或是借用康德的用語「先驗的根據」(transcendental ground)，即是使佛性這種潛能現實化(realization of Buddha Nature)。在他的判釋中這種從客體性走向主體性的佛學思想，可分為佛性圓覺和佛性偏覺兩種。相較於佛性圓覺的體證、工夫論性格，佛性偏覺雖然也注重如來藏、清淨佛性、真如心之主體性。但其是以一種分離性的方式來進行實踐，也就是透過「超越的分解」(transzendente analyse)的方式來建立佛性，作為成佛覺悟的依據。而本研究的目的則在於討論強調「超越的分解」的華嚴宗思想家法藏，在其《華嚴一乘教義分齊章》中如何透過傳統印度的論證模式「四句」(catuṣkoṭi)來開展其關於三性(偏計所執、依他起性、圓成實性)的思想。而這種透過「四句」對三性的詮釋方式，與龍樹(Nāgārjuna)的主要論典《中論》(Mūla-madhyamaka-kārikā)所提到的「四句偈」是否存在著存有學、認識論、語言哲學甚至是方法論的差異性？

一、前言：

從印度佛學兩個主流的大乘學派來看，無論是中觀學派(Madhyamaka)或是唯識學派(Vijñānavāda)，都將思考的重點放在外於主體的對象。也就是，儘管中觀學派以無自性(na svabhāva)、緣起(pratītyasamutpāda)、性空(śūnyatā)的哲學來分析一切存在物處於緣起性空的存在狀態。而唯識學派以阿賴耶識(ālaya-vijñāna)、種子、現行識等概念體系之來解釋外在對象之現象性格。這兩個學派前者是以存有學的進路，對經驗世界存在物形上實體的解構。而後者則將被視為獨立於主體的認識對象、客體轉成純粹的現象性格之認識論進路。依據吳汝鈞的看法，無論是中觀或唯識學派，其所關心的焦點都是先解構外於主體的對象，再進行主觀執取的消解並覺悟。也就是先透過否定客體的實在性或是將客體的存在狀態轉為心識現象，並在此基礎上將主體對客體的妄執、顛倒消解。¹

事實上，吳汝鈞認為上述提到以客體性為關注焦點的佛學思想，缺乏了對主體性或是自我的關注。而佛性(Buddha-dhātu)或如來藏思想(Tathāgatagarbha)的提出，正是將著力點關注在解脫、覺悟的主體性，提供了成佛的潛能、基礎、可能性，或是借用康德的用語「先驗的根據」(transcendental ground)，即是使佛性這種潛能現實化(realization of Buddha Nature)。在他的判釋中這種從客體性走向主體性的佛學思想，可分為佛性圓覺²和佛性偏覺兩種。相較於佛性圓覺的體證、工夫論性格，佛性偏覺雖然也注重如來藏、清淨佛性、真如心之主體性。但其是以一種分離性的方式來進行實踐，³也就是透過「超越的分解」(transzendente analyse)的方式來建立佛性，作為成佛覺悟的依據。⁴而本研究的目的則在於討論強調「超越的分

¹ 吳汝鈞，《佛性偏覺與佛性圓覺—佛教判教的對話詮釋二續》，台北：台灣學生書局，2014年，頁4-5。

² 佛性圓覺是一種主張覺悟成佛成立於對背反(antinomie)的突破與克服之教法，也就是透過佛性將存有學上常出現的兩種極端或矛盾超越出來，如生/死、善/惡、福/罪等。這種覺證、覺照也都是在動感中進行的，不僅止於靜態的認識論的(epistemological)知理解、把握，也包含認識過程證實其存在性的存有論的(ontological)的過程。舉例來說，天台宗智顗的「一心三觀」，並不依次第的方式來體證諸法的空、假、中，而是透過佛性為基礎來以圓頓、同時、無分別、圓融的體現諸法的空、假、中三個層面，即是「一心三觀」。此外，就天台宗著名的「無明即法性」來說，無明和法性這兩個背反的概念，透過以佛性為絕對主體性的工夫實踐，將看似背離的無明和法性消解、轉換成「當體一如」、「一心相即」的絕對善。而除了天台宗外，吳汝鈞也將禪宗判釋為佛性圓覺。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011年，頁457-470。

³ 相較於「佛性圓覺」透過佛性來超越互為背反的存有學概念，並試圖建立這些概念的「相即性」。「佛性偏覺」則強調背反概念間的相離性。事實上，印度佛教在論及佛性、如來藏等問題時都有很強的分解意味，即是超越/世俗，清淨/染污。至於中國佛教如此的分解意味較為模糊，即便是本論文的主題華嚴宗，在論及真如和染汙時，雖強調其差異性但也強調具有的存有學的連結性，邊界較為模糊。

⁴ 依據吳汝鈞的看法，「超越的分解」是在存有學上確認一個終極真理，此真理與世界有某種關聯

解」的華嚴宗思想家法藏，在其《華嚴一乘教義分齊章》中如何透過傳統印度的論證模式「四句」(catuṣkoṭi)來開展其關於三性(偏計所執、依他起性、圓成實性)的思想。⁵而這種透過「四句」對三性的詮釋方式，與龍樹(Nāgārjuna)的主要論典《中論》(Mūla-madhyamaka-kārikā)所提到的「四句偈」是否存在著存有學、認識論、語言哲學甚至是方法論的差異性？

二、印度哲學脈絡下的否定傳統：

「四句偈」的論理形式並非龍樹所創。事實上，在《雜阿含經》所提到的十四無記或十無記，就有出現以世間的常、邊，如來是否有後死為討論議題的四句的形式：

有眾多比丘集於食堂，作如是論，或謂世間有常，或謂世間無常、世間有常無常、世間非有常非無常，世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊，是命是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。⁶

事實上，龍樹在《中論》的「四句偈」也不只一個詩頌而已，例如《觀因緣品》討論諸法生起因的「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」和《觀法品》討論「神我」是否存在的「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我」等。在本研究所關注的「四句偈」則是在《觀法品》中關於有關「顯示教理」或是「顯示真理」的「四句偈」。⁷這個「四句偈」也論及了龍樹因緣存有

性。但由於其是超越性的，因此與經驗性、世俗性的事物的存在價值有間隙。這種以超越性為基礎的實踐或工夫始終保持與世俗性、經驗性的分離，即是所謂的「超越的分解」。吳汝鈞，《佛性偏覺與佛性圓覺－佛教判教的對話詮釋二續》，頁 11-15。例如，華嚴宗所強調的真如清淨心和世間染污的差異性，神秀禪的遠離、掃除塵埃等，都強調超越的主體性和世間的差異性、分離性。不過，如此的修行方式也意味著實踐過程和九界眾生劃清界線，因此，被天台宗批評為「緣理斷九」，吳汝鈞則將其判釋為「佛性偏覺」。

⁵ 事實上，中國佛教對「四句」的使用與再詮釋其實不只華嚴宗，三論宗的吉藏就以語言哲學的立場來看待「四句」，他首先將「言說」和「真實」區隔開來，並指出作為窮盡語句所有可能型式的「四句」固然可指涉真理，但其終究也只是如同「二諦」一般只是「言說」、「教」而非真理、實相本身。因此，吉藏不僅主張「理絕於四句」，語言的使用者也必須「言亦絕四句」。陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學(下)》，台北：法鼓文化，2013年，頁 783。而天台宗的智顗則將「四句」視為達成真理四個途徑或是真理的四個層次。也就是說，他是在判教的基礎上來談「四句」，「四句」代表著「四門」－「有門」、「空門」、「亦有亦空門」與「非有非空門」，上述的「四門」存在著真理的階層性，而以「非有非空門」為最高的圓教或正門。陳森田譯，吳汝鈞著，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，台北，台灣學生書局，2010年，頁 165-169。

⁶ CBETA, T02, no. 99, p. 109, a28-b4。

⁷ 大致來區分，可以發現有些詮釋「四句」方式受到西方哲學普遍真理觀的影響，偏向於將「四句

論的核心概念，但其「雙遣」、「俱非」或是「雙照」矛盾且弔詭的形式又引起許多中觀學者以不同進路來詮釋。這個出現在《中論·觀法品》第 8 詩頌既像充滿矛盾的邏輯論證但又像辯證形式的「四句偈」如下：

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca/
 nai'vā'tathyaṃ naiva tathyaṃ etad buddhānuśāsanam//⁸
 一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。⁹

事實上，從上述的「四句偈」我們可以發現，其組成依次序分別是：肯定句、否定句、肯定和否定的綜合句以及否定和雙重否定句的綜合句。如果我們將 P 等同於「實在」，依據形式邏輯可以表述為下列四句：

1. P
2. ~P
3. P∧~P
4. ~P∧~~P

我們很容易就發現除了第一句和第二句之外，第三句是肯定和否定的綜合，而第四句的~~P 其也可以轉換成 P。因此，第四句在邏輯上也等同於~P∧P，依然是否定和肯定的綜合。而依據 Aristotle 的邏輯規則，第三句和第四句都違反了不矛盾律。而這也造成了歷代註解者和讀者理解上的困難，因此也造就了對於「四句偈」的許多解釋者。

其實，「四句偈」的否定形式並非始於佛教，在印度哲學傳統對於語言的討論就將因著語言和真實分屬經驗識界和超驗界，而對語言是否與真實等同持著否定的態度。例如在《吠陀》的《有無讚歌》就已經出現：

起初，既沒有無(asat)，也沒有有(sat)……依靠著他自己內在的力量，獨一(Tad

偈」視為傳達唯一的普遍真理之表述方式。而主張「四句偈」具有普遍、唯一、絕對、超越真理的意味，即是「四句是法」。另一種詮釋方式，例如青目的註釋則主張「四句」強調的是脈絡性的真理，也就是四句中每一句都針對不同層次(勝義諦、世俗諦)的主體而言說的或是對不同根器、脈絡的受教誨者而方便說法。所以，因著不同脈絡的真理存在著差異，所以四句呈現出彼此或同一句有著看似矛盾的語句。這也意味這種詮釋方式表達了四句並非是唯一、普遍的真理，只具脈絡性的相對真理意義。這種將「四句」視為脈絡性的真理觀點，符應著不同主體，企圖以脈絡性的真理使不同修行階段的主體得以解脫，因此如此的詮釋即是「四句是教法」。

⁸ 葉少勇，《中論頌—梵藏漢合校·導讀·譯注》，上海：中西書局，2011 年，頁 304。

⁹ CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a5-6。

Ekam)無息(avātam)地呼吸著：除此之外，並沒有任何其他事物的存在。¹⁰

上述的引文意味著「獨一」(Tad Ekam)作為第一因、最高的實在，在時間上或發生論上都是在於「無」、「有」這兩個概念之前。這意味著作為被創造的經驗界、現象界存在物「無」、「有」這兩個概念與超驗界的第一因、最高實體「獨一」在存有學的層次上是有差異的。而《奧義書》更區別了兩種真實，即是現象界的一般事物和作為超驗界、創造者的梵(Brahman)。其中語言只對現象界事物具有描述的有效性，而無法用以描述最高創造者，因為梵「不可說的實體」。因此，發展出語言句法的雙元性，即是對於現象界而言，語言具有論述的有效性，以表詮來揭露現象界的存在，然而對於超驗界無論是梵或ātman，語言則因無法有效再現或等同於超驗界的存有，只能以「既不是這樣!也不是那樣!」如此的遮詮方式來表述。¹¹這也構成了印度哲學以遮詮方式來指涉最高實體或超驗存有的語言哲學傳統。¹²

不過，印度哲學也並非全然將語言視為與真實無法符應的事物，仍然有部分學派主張語言和真實間的符應關係，甚至抱持著語言實在論的實體主義。例如，主張「聲常住論」的彌曼差學派(Mimāṃsā)，其認為語言、概念是常住的實體也是共相，獨立於認知者的心靈之外。¹³而概念與現象界存在物間的相應關係也是天然也恆久不變的。¹⁴而與彌曼差學派相反，主張「聲無常論」¹⁵的勝論派(Vaiśeṣika)，其原子論式的存有學以「三句義」來將分析單一事物，共可分成三層，實體(實句義)(dravya)、靜態屬性(德句義)(guṇa)和動態屬性(業句義)(karma)。如果再加上事物間關係的「同句義」(sāmānya)(普遍)、「異句義」(viśeṣa)(特殊)和「和合句義」(samavāya)(內屬或內在關係)就是「六句義」。¹⁶事實上，「句義」(padārtha)一詞即是 pada 言語、概

¹⁰ 楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大，1995年，頁43。

¹¹ 梵或是ātman 其實仍有可以語言表述的一面，不過，也指是梵的某一面(ekapād)而已，無法表述出真正的梵。楊惠南，《印度哲學史》，頁67—68。

¹² 印度遮詮的否定傳統其實仍可分為兩種：相對否定(非遮，paryusāsa-pratiṣedha)和純粹否定(無遮，prasajya-pratiṣedha)。相對否定是在排中律前提下的否定，即是否定A時，同時肯定~A。而純粹否定則反對排中律，主張當否定A時，並不蘊含著對~A的肯定。肖平、楊金萍譯，桂紹隆著，《印度人的邏輯學》，北京：宗教文化出版社，2011年，頁125-126。一般而言，對於最高真實或存有的遮詮表述法，都是以純粹否定(無遮)來看待，例如《中論》的「八不」試圖以對四個範疇中八個絕對概念的純粹否定，揭露出諸法的存在狀態處於因緣和合無自性。

¹³ 關於彌曼差學派的共相有兩種主張，每一事物都有其各自的永恆不變概念，這是如同說一切有部的多元實在論。而另一種則是所有事物都只有共同一個永恆不變的概念，而因認知主體的因緣和尋伺有不同的差別。

¹⁴ 窺基的《成唯識論疏記》曾提到的「聲常論」應就是指彌曼差學派。其主張，聲音(文字)原本就隱藏著實有，無法被認知者的耳根聽到，必須「待緣顯」。也就是隱藏著的聲音必須透過各種條件(緣)才能顯出，以語音的方式顯現。現象界的語音指是實在界的概念、觀念或文字的表相。楊惠南，《印度哲學史》，頁326—328。

¹⁵ 勝論派認為聲音具有多樣性(bahutva)，而非永恆不變。因此，彌曼差學派所主張的聲音可以重現、再認識等因素並無法提供「聲音常住」的有效論證。

¹⁶ 有些文獻如慧月的《勝宗十句義論》則主張除了六句義外仍有「有能」、「無能」、「俱分」和「無

念和 artha 事物、對象所組成，也就是概念或觀念與其相應的實在物。這意味著勝論派不僅是原子式的多元實在論，也主張「句義」(概念)是實在的，也支持「名實相符」(語言符應著對象)。至於重視量論(pramāṇa)與邏輯論證的正理學派(Nyāya)，其理論的核心「十六諦(tattva)」也是一種實在的範疇論。¹⁷ 具有實體意義的語言不僅指涉著對象(所量)，也可以透過語言的操作(邏輯)達到真理。因此，正理學派的語言哲學也支持著「名實相符」的論點。

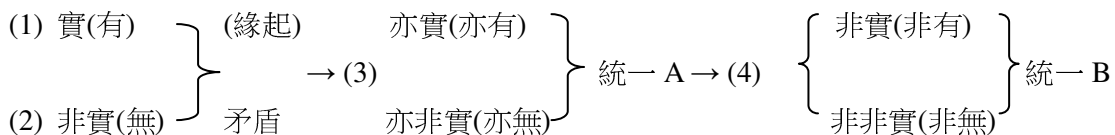
本小節討論了「四句」與印度的語言哲學之否定傳統之關係。不過我們也發現，印度除了將語言和實在分屬經驗界和超驗界的二元觀點，其主張以遮詮式論述來指涉最高真實的語言哲學外。也存在著語言實在論，而這些語言實在論者更認為語言不僅是實在的，更可以用以或是透過語言、概念的操作指涉最高的真實或取得真理，而這也意味著透過語言、概念的表詮方式即可指涉、把握真理最高真理或真實。

三、「四句偈」的詮釋：

關於「四句偈」(一切實非實，亦實亦非實，非實非非實；一切是實在、一切不是實在，一切是實在亦不是實在，一切不是實在亦不是不是實在)的詮釋許多學者都曾經以不同進路來分析。以下將討論幾種詮釋的進路。

(一) 巫白慧的在對立中辯證與統一的進路：

巫白慧認為必須順著《吠陀》、《奧義書》脈絡下的對立與統一之辯證模式來理解「四句偈」。他將四句理解為從現象界的矛盾、對立，在雙重否定後統一在本體界的辯證歷程。其思路如下：



依據他的看法，統一模式 A 說明了矛盾依因緣而生，也依因緣而滅，所以有生有滅，不過，這個統一仍存在對立。而統一 B 說明了矛盾依因緣而存在，也依因緣而消失，所以矛盾也是無自性、空，是非有非無的矛盾統一體。而這「四句偈」則是以否定方式來說明勝義諦，即是不可說的「空」。¹⁸ 更仔細來說，因為在模式 A 中，現象界的存在(實)和不存在(非實)產生對立，而即使以「亦實」、「亦非實」試圖去統一兩者的矛盾，即是同時贊同兩者。但卻又發現現象界的「亦實」、「亦非實」依

說」共十句義。

¹⁷ 十六諦相應著宇宙中十六種實在。包含了量、所量、疑、動機、實例、宗義、論式、決了、論議、論諍、壞義、似因、曲解、倒難、墮負等。

¹⁸ 巫白慧，《印度哲學》，北京：東方出版社，2000年，頁362。

然存在矛盾，這種統一是有瑕疵的。所以，又進到模式 B 中，以雙重否定來解決「實」、「非實」衝突的矛盾。最後這種對立矛盾在被否定後於不可說的「空」被統一起來。

19

以上巫白慧的詮釋有著發生學的預設，即是將「空」當作解決現象界矛盾、對立的超驗界的存有、統一體，而這個「空」必須透過辯證、雙重否定的過程才可產生，也就是一個被生成物。事實上，本體這個概念與被生成物就是互斥的，而其詮釋也和龍樹中觀學的基本立場無自性、因緣也是衝突的，因為空本身也並非一個實體，只是作為諸法因緣生滅的基礎。

(二)「四句偈」作為有辯證意義的教法與脈絡化的認識論：²⁰

Robinson 在評論「四句偈」時認為第三句的邏輯形式 $P \wedge \sim P$ 是矛盾的，而第四句 $\sim P \wedge \sim \sim P$ 其邏輯形式與第三句其實是等同的，同樣會陷入矛盾。因此，他認為「四句偈」的重點並非以 Aristotle 式的邏輯論證來闡明真實。他贊同月稱(Candrakīrti)和青目(Piṅgala)的看法，「四句偈」是一種對治性的權巧方便，整體也形成一種漸昇的程序。Robinson 認為整體而言「四句偈」的漸次昇進程序是辯證性的。因為，每一個偈頌都否定、消解了前者，並往第四個偈頌前進，最後達至捨離一切諸見的目的。²¹

吳汝鈞在《龍樹中論的哲學解讀》同意「四句偈」有邏輯上的矛盾是明顯的，但其又與真實有相關性。於是他將「四句偈」轉為以下邏輯形式，並加入辯證法的解釋：²²

第一句：	肯定命題	p	正 (thesis)
------	------	---	------------

¹⁹ 巫白慧的論證是將(1)、(2)、(3)句放在現象界，而最後對立的統一超驗界的第(4)句。但是，「實」、「非實」以龍樹文脈來說應是在於反省與實在論、超驗界相關的議題，並非在於現象界的事物。此外，龍樹的因緣和合無自性存有學，重點在於否定實體主義下的現象界之相依與相待性的因緣過程。但是，以矛盾與統一的框架來討論現象界的生滅過程，似乎將現象界事物預設處於對立狀態才能往統一方向來演化或生滅。此外，巫白慧強調「四句偈」在於以否定方式來說明不可說的「空」。但是依據其以辯證法來詮釋的《吠陀》、《奧義書》的思路，只有超驗本體才可以在否定中統一對立，這意味著巫白慧的「四句偈」詮釋方式，從現象界的對立、矛盾，以雙重否定方式轉入了本體界的統一，最後將「空」當作統一在本體界的實體。但是，這種對「空」的解釋反而是龍樹所批判的實體主義。此外，「空」在龍樹的觀點下是作為現象世界因緣生滅的本質、基礎，也非作為在對立、矛盾否定過程下的最後統一本體。

²⁰ 脈絡化的認識論是指不同層次的修行主體對諸法所開展的認識論。

²¹ 郭忠生譯，Robinson, Richard H. 著，《印度與中國的早其中觀學派》，南投：正觀出版社，1996年，頁 94-95。其實，Robinson 也提出另一種可能，就是「四句偈」並非全然是「全稱量化」的命題，有些命題如第三、四句是「特稱量化」命題，用以解決其邏輯的困境。不過，馮耀明認為 Robinson 提出的可能在邏輯推論上也無法自圓其說，參見馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化，1989年，頁 334。

²² 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997年，頁 327-329。

第二句：	否定命題	$\sim p$	反(antithesis)
第三句：	結合了第一、二階段：	$p \wedge \sim p$	合(synthesis)
第四句：	否定了第三階段：	$\sim(p \wedge \sim p)$	超越(transcendence)

在他看來，第二句否定了第一句，第三句是綜合第一、二句，而最後的第四句是超越句，也否定了第三句。²³

儘管吳汝鈞的辯證法解釋存在著不嚴謹之處，但他也如 Robinson 的觀點，贊同月稱(Candrakīrti)和青目(Piṅgala)甚至清辨(Bhavyaviveka)的看法，「四句偈」是一種具分類學意義的教法。也就是佛陀依據眾生的根器、性情等脈絡，來施予不同類別的相應的教法。換言之，「四句偈」除了是知識論的，也具方法論的意義。²⁴青目在《中論·觀法品》對於「四句偈」的註解：

一切實者。推求諸法實性。皆入第一義平等一相。所謂無相。如諸流異色異味入於大海則一色一味。一切不實者。諸法未入實相時。各各分別觀皆無有實。但眾緣合故有。一切實不實者。眾生有三品有上中下。上者觀諸法相非實非不實。中者觀諸法相一切實一切不實。下者智力淺故。觀諸法相少實少不實。觀涅槃無為法不壞故實。觀生死有為法虛偽故不實。非實非不實者。為破實不實故。說非實非不實。²⁵

吳汝鈞認為青目的註釋很明確的表達出修行者的層次下的認識論、真理觀。前兩句一個在談空性實相，另一個談因緣假名。第三句的中品人可能對前兩者有某種程度的理解，但不全面。但比起下品人的實在論見解仍高出一截。因此，第四句則以上品人的姿態來批判中品人理解不完全，可能會陷入的空的實體化和斷滅論。以青目的註釋來說，「四句偈」除了談論不同修行層次的認識論外，也隱含著教法的意義，亦強調世俗諦和勝義諦的關係。事實上，清辨的《般若燈論釋》也存在著依修行者的層次對諸法採取的認識論的論述：

內外諸入色等境界。依世諦法說不顛倒。一切皆實。第一義中內外入等。從緣而起。如幻所作體不可得。不如其所見故。一切不實。二諦相待故。亦實亦不實。修行者證果時。於一切法得真實無分別故。不見實與不實。

²³ 吳汝鈞認為「第四句是第三句的否定」其實是錯的。因為，「非實非非實」的邏輯形式是 $\sim p \wedge \sim \sim p \equiv \sim p \wedge p$ 。但是，第三句「亦實亦非實」($p \wedge \sim p$)的否定為 $\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim p \vee \sim \sim p \equiv \sim p \vee p$ 。所以，於 $\sim p \wedge p$ 和 $\sim p \vee p$ 不等價的狀況下。第四句根本不是第三句的否定式。此外，吳汝鈞借用辯證法來說明「四句偈」，除了上述的否定無效外。由於 Hegel 的辯證邏輯是正→反→合(正)→反→合(正)→...不斷的延續。他所認為的第四句超越句是否又會被其他命題否定掉，而進入新的辯證循環？這也意味著超越句並非絕對的或是最高真理。

²⁴ 吳汝鈞，《中道佛性詮釋學—天台與中觀》，頁 149。

²⁵ CBETA, T30, no. 1564, p. 25, a18-28。

是故說非實非不實。²⁶

此外，吳汝鈞他從月稱的註釋更清楚的整理出，「四句」是佛陀因著不同層次修行者的教法的順序。第一句是佛陀肯定經驗事物，用以增加初學者的信心，第二句是談及事物的緣起性格，但是為了避免修行者落入虛無論，所以提出第三句從凡夫角度來看事物為實，但從聖者來看則非真實。最後的第四句避免使修行者執取前三句，因而進行全面性的否定，以達到超越、解脫。²⁷ 因此，「四句」不僅是針對不同層次的修行者而說的教法，教法間也存在著漸次、順序、由低到高的辯證關係，而第四句則是最高的真理。

總之，依據現代學者 Robinson、梶山雄一、吳汝鈞等的考察下，「四句偈」呈現了兩個面向：不同修行層次主體對諸法的認識論，以及佛陀所給予的相應教法之方法論。用萬川的話來說就是「法」與「教法」的兩個面向。²⁸也就是不同脈絡的主體有其特有的真理觀，而佛陀也依其脈絡提供相應的教法。然而，這並不意謂「四句偈」對真理抱持是一種相對主義的立場，更仔細的來說，脈絡化主體對真理的認識論或是相應於脈絡化的教法，似乎都呈現漸進、由低至高、辯證的關係，乃至於使主體達到超越、解脫的狀態。換句話來說，「四句偈」透過這種看似邏輯矛盾、弔詭的程序來逐漸引導修逐步的把握超越、絕對的真理、實相。

（三）「四句偈」的否定：

上述談及了「四句偈」的兩種詮釋，事實上仍有數種對於其矛盾邏輯的解釋學說，例如楊惠南引入直覺主義，以反排中律的多值邏輯來解決第三、四句矛盾的邏輯困境等。²⁹然而也有評論者提出這種直覺主義的邏輯解釋，雖解決了邏輯的矛盾問題，但對於義理層次來說，並無太大的意義。無論如何，龍樹的中觀學也強調著「離四句」的必要性。如《大智度論》所提到的：

畢竟空義，無有定相，不可取，不可傳譯得悟；不得言「有」，不得言「無」，不得言「有無」，不得言「非有非無」，「非非有非非無」亦無，一切心行處滅，言語道斷故。³⁰

²⁶ CBETA, T30, no. 1566, p. 108, a7-13

²⁷ 陳森田譯，《中道佛性詮釋學—天台與中觀》，頁 148。

²⁸ 「教法」在此的意義即為，依據聽法者的脈絡而相應的給予指向實相或真理的方便言說，即是「權教」。而「法」則是指普遍的實相或真理。萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年，頁 122—124。

²⁹ 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，1992 年，頁 130—162。

³⁰ CBETA, T25, no. 1509, p. 448, b5-8。

這意味著四句中的任何一句，在語言形式下，即容易陷入極端化的困境，即是「定相」。因此，在作為解脫程序方法的四句的辯證性的反思之後，修行主體也必須放棄對四句的執取，即是「離四句」，否則又會陷入語言文字所導致的戲論。其實，龍樹對語言抱持著高度的不信任的立場。他認為語言導致了高度的概念化(conceptualization)、別異化(individualization)與分化(differentiation)作用，也是一種邪見。換句話說，別異化、分化都是建立在概念化的基礎上的，正由於概念化所產生的二分，所以導致了對真理整全性、絕對性的破壞。這種語言的缺陷導致了主體對最高真理追尋上的障礙，因為，概念化的過程會透過概念 A 的設立，並衍生出另一個概念~A，將原本整全性、絕對性的真理，割裂成二元論(duality)。當認知者固著化於 A 或~A 之時，整全性、絕對性的真理就被相對化為對立的命題或概念了，進而無法把握完整的、絕對的真理。總之，概念的分別化(vikalpa)、相對化作用破壞了真理的整體性和絕對性，也使認知者產生產生認識論的偏執性、割裂性等邊見、邪見。³¹在《中論·觀法品》就談到了這種別異化、分化與戲論(prapañca)³²對整體實相(tattva)的認識過程的割裂性與破壞性。

自知不隨他，寂滅無戲論。無異無分別，是則名實相。³³

梶山雄一更以中期中觀學者清辨(Bhavyaviveka)的說法，分別³⁴就是一種價值判斷。而中村元對「戲論」的巴利文解釋—擴大、多樣化，³⁵也說明主體在認識對象、客體的過程，若是以構造複雜、多樣化和高度分化、概念化甚至價值涉入的語言、思維，取代了整體、單一的直觀。那麼原本主體可以透過整體、單一的直觀來把握到的真理，反而被概念、價值偏好或複雜的語法、語素所割裂、破壞與複雜化。

³⁶

因此，即便是「四句偈」逐步透過辯證性的教法指導不同脈絡修行者逐步掃除各種邪見，並去認知最高真實、真理之時。無論如何，「四句偈」也只是一種語

³¹ 陳森田譯，《中道佛性詮釋學—天台與中觀》，頁 31—32。

³² 依據萬金川從梵文、巴利文原意和佛教混合梵文的考察，「戲論」(prapañca)共有四種意義，言語的過度擴張，認識上的主觀因素介入(迷執)，對真實(tattva)的諸種言說和解脫的障礙。萬金川，《龍樹的語言概念》，南投:正觀，1995 年，頁 121—144。

³³ CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a7-8。

³⁴ 包含自性分別(知覺)、計度分別(思維)、隨念分別(記憶)。

³⁵ 釋依聲譯，梶山雄一著，《空入門》，高雄：佛光，1995 年，頁 74-76。

³⁶ 事實上，《中論·觀因緣品》的歸敬偈「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一」的「生、滅」，「常、斷」，「一、異」，「來、出」這四組概念代表諸法在發生論、時間性、同一性、運動狀態等範疇的哲學議題。但是，對龍樹而言，正是這些相對、相依待概念，造成了原本主體可透過整全直觀所把握的緣起、性空整體、絕對真理之割裂與分化。因此，這些分化的概念造成了二元化的極端思維，即是有、無二見或是實體主義與虛無的謬誤，遠離了緣起、性空的整體性真理。

言、符號層次上的「定相」。充其量其是以語言形式來指涉真理，但對龍樹來說，語言和真理本身始終是無法等同的，語言作用雖有世俗諦約定俗成的日常生活經驗或指涉真理的重要功能，但也有破壞真理的把握、認知之可能而落入戲論與邪見、邊見。所以，修行者也必須在接受教法之後，反思性的停止對文字、概念形式的「四句偈」的執取，否則又可能會再度落入各種邪見(實在論、虛無論、恆常論、斷滅論等)。³⁷因此，在作為教法或修行過程的脈絡性的方法論、認識論的「四句偈」之後，修行者必須反思性的在認識論層次上「離四句」，才能在認識論上把握最高的真實，也才能達到解脫。

四、法藏對唯識三性在如來藏架構下的重新解釋：

本論文另一個研究重點，法藏《華嚴一乘教義分齊章》的四句分析，其是建立在法藏對唯識三性的重新解釋，並賦予其超驗界、經驗界互不衝突的兩重意義(理/事、本/末、性/相、真/妄)。法藏並不將超驗界、經驗界視為斷裂、二元的或是給予差異化的價值判斷，相反的他認為這兩者有著存有學或認識論的連續性。³⁸

唯識學派提出阿賴耶緣起之認識論思想，主張無論是「主體我」或是外在的客體、對象，都是從心識所顯示出的表象而已。³⁹換言之，外在客體的存在性被唯識學派消解，轉化為阿賴耶識(*ālaya-vijñāna*)所潛藏的種子依緣而起所產生的現行識或表相。如此的種子生現行、現行薰習種子之理論，意味著種子和現行在互為因果的不斷作用、生產下，形成剎那生滅與等無見緣的識之流轉。因此，以唯識學派觀點來看，認識主體的表象和被認識客體的表象，都只不過是在識流(*vijñāna-samṭāna*)中，識體所顯現的暫時存在之表象。⁴⁰

這種以「萬法唯識」、「唯識無境」的認識論，可以用唯識三性來進行總括性

³⁷ 例如對「空」的執取，就可能使原本因緣和合無自性意涵的「空」，轉變為空掃除各種經驗世界存在的事物的「斷滅論」、「惡取空」，即是虛無主義。也可能將空實體化，認為存在一個空的實體，產生另一種空見。

³⁸ 例如西方哲學，Plato 的理型界(*eidos*)和現象界就處於分化，階層化狀態。基督教神學的上帝和受造者間在存有論的區別。而 Kant 的現象與物自身概念也呈現斷裂的鴻溝，物自身在認識論上不可知。而印度哲學婆羅門教也有著，本體界的梵和經驗界的存有學差異。以及佛教中觀、唯識對勝義諦和世俗諦的分別與階層化，即便是他們都不否認世俗諦是達至勝義諦的重要途徑，或是世俗諦的境其來源是認知者執取由種子現行的識所產生的虛妄存在，將主觀的認識客觀化為外在事物。以中國哲學的概念來說，就是理(本體界)、事(現象界)的二分。但法藏的華嚴哲學反而強調理、事固然有相離、分化的一面，但也有著解脫方法學上、存有學的連續性。即是消解理、事邊界的「理事不二」、「真妄不二」甚至是「真妄相融」。

³⁹ 主體所認識的形象，充其量只是識體自身所顯現的表象。進一步說，在心識生起知覺作用時會出現兩種表相：外界客體的表象(相分)與能緣主體的表象(見分)。換言之，在唯識學派的觀點下，無論是主體(能取)或客體(所取)都只是心識的顯現而已。

⁴⁰ 徐典正，《唯識思想要義》，台北：佛光，1993年，頁7。

的分析：遍計所執性(parikalpita-svabhāva)、依他起性(paratantra-svabhāva)、圓成實性(pariniṣpanna-svabhāva)。也就是一切外在客體的存在性，都只是阿賴耶識內的種子所生出的現行識之表象，並無客觀的存在性可言，這即是依他起性。而當有情主體在認識表象產生之後，將這些表象妄執為客觀的存在物，包含主體本身(根身)、認識客體(器世間)存在性的想像，就是遍計所執性。而圓成實性則是指轉依(轉識成智)後的勝義諦。⁴¹ 唯識的三性思想是透過「轉唯識性」，轉染為淨、轉識成智。事實上，唯識三性思想將依他起性賦予存有學和認識論的意義，也就是原本阿賴耶識內的種子的存在狀態，在種子變現之後轉變為意識的狀態，成為有情主體所認知到的表象，依他起性連結了存有論和認識論。而遍計所執性則是有情主體在認知表相後的自我延伸、虛構，將表相本身虛構延伸為外在的客體對象，也就是將依他起性所開顯的認識論再度逆轉、虛構為事物的客觀存在甚至是實在的存在論。至於圓成實性依《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《辯中邊論》等經典的說明，則是一種反思性的哲學，在察覺一切外在對象、客體乃至於主體本身都僅僅是依他起性所生產的表象，進而達成的「空自相」、「無二我性」認識的狀態，也就是空性之智，是一種對絕對真實的最高認識。

從法藏在《華嚴一乘教義分齊章》對於三性的分析，我們可以發現三性的概念雖然來自於唯識學派，但法藏把這三個概念放入如來藏的緣起思想架構進行新的解釋。事實上，印度大乘佛教的中觀、唯識學派都講求「性相別論」，即是側重本質和現象的差異性。然而，如來藏佛教則講求理、事在緣起存在過程中的邊界消融與相待。即是，現象和真理的「不離」、「不二」狀態。⁴²而法藏的如來藏緣起架構大致上以《大乘起性論》為主。

《大乘起性論》的如來藏思想中，提出一個以真常心、清淨心⁴³為核心的認識論：

一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水

⁴¹ 在《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《辯中邊論》等經典，就主張圓成實性是為了勝義諦而施設的，為了破斥「人法二執」，使修行主體達至「空自相」、「無二我性」之智的狀態。換句話說就是將根本識中的人法二執去除，以達到涅槃狀態。然而到了如來藏經典，如《寶性論》就將唯識的「轉依」理論轉為「轉滅」理論，也就是「轉滅」依真如而存在的生死煩惱，「轉證」為依真如存在的涅槃。也就是，在以真如為基礎的染淨緣起理論下，修行主體必須透過如來藏的性淨來去除依附在如來藏中的煩惱、客塵。釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997，頁 141-143。

⁴² 吳可為，《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻，2014 年，頁 206-207。

⁴³ 在如來藏系統，真常心、真如、佛性、清淨心、如來藏等概念是同義的。如來藏從字源學來看是 tathāgatagarbha，tathā 即是真理如是、真如、真理的意義，āgata 即是不斷的到來，ā-√gam 的過去受動分詞，garbha 則是胎，有生長潛能的意思。因此，tathāgatagarbha 意味著人證菩提、真理的基礎就是從真理本身而來，真理作為他的本質。此外，如來藏也意味著是內藏於人的胎藏，有成佛、成為如來的潛能。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，頁 411。

因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞[16]故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。⁴⁴

上述引文與唯識學派類似，將認識、表相視為負面的主體本身之產出物，意識、表相並無外在的客觀對象與其符應。不過，其不將認識、表象的來源歸於阿賴耶是的種子變現。其提出另一種存有-認識論，即是「覺性」、「自性清淨心」在無明風動的作用下會產生諸多「相」、認識、表相，也就是生滅心或生滅門因此而生起。不過，一旦無明風滅，則被視為負面意義的意識、表相也會跟著消失。然而，「覺性」、「自性清淨心」的本性，如同水的「溼性」一般都是不變的。這意味著虛假的認識⁴⁵來自於「覺性」、「自性清淨心」與無明的作用，然而當無明風消失，「覺性」、「自性清淨心」依然存在。「覺性」、「自性清淨心」具有存有學上的恆常、不變意義。⁴⁶當眾生在生滅心生起之際，清淨無染的真如心、真如門、如來藏仍存在，且作為解脫的形而上基礎。

此外，《大乘起性論》也以薰習的分類來間接說明其存有學和認識論、修行理論：

有四種法薰習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。⁴⁷

上述將薰習分兩類「淨薰習」和「染薰習」，「淨薰習」包含真如本覺的自性顯用，以及將「妄心」、「業識」透過真如本覺後妄心淨用，反薰真如，以成就真如之自我開展。⁴⁸而「染薰習」包含最根本的源頭—無明，以及主體真如心受無明薰染所生成的認識、表象並擴張的客體境界。簡單來說，無明和真如心作用下，如此的交互作用存在狀態轉變為「妄心」、「業識」的認識狀態，而主體更會將此認識狀態虛構、妄想為客觀實在的對象。而主體要得到解脫就必須透過真如心、如來藏這個形而上的主體性來消除無明，在此脈絡下分裂出來的「妄心」、「業識」、生滅

⁴⁴ CBETA, T32, no. 1666, p. 576, c9-16。

⁴⁵ 缺乏符應客體的表象、認知或意識。

⁴⁶ 吳汝鈞對於如來藏自性清淨心的思想的存有學分析如下，1.如來藏是成佛的潛能，即是一種形而上的超越依據。2.如來藏是一種潛在的、超越時空的內在主體性。3.如來藏並非一種基體(substratum)、實體(substance)或是自性(svabhāva)，簡單來說如來藏雖是最高真實，但並非實體主義意義下的存在物。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，頁 411-412。

⁴⁷ CBETA, T32, no. 1666, p. 578, a14-17。

⁴⁸ 龔雋，《《大乘起信論》與佛教的中國化》，台北：文津出版社，1995 年，頁 113-114。

心就會消失，主體虛構、妄想的客觀對象當然也會被消除。即是透過主體性的開展將因染汙而起的認識論以及主體虛構的客觀存在論解構。

法藏一方面借用唯識學派的三性概念，另一方面使用如來藏的存有學、認識論架構，將三性與如來藏的自性清淨心、業識、妄境結合起來。透過唯識學的概念來開展如來藏的存有學和認識論、乃至於功夫論。⁴⁹ 不過，值得注意的是，法藏並不使用傳統印度佛教將本體界/現象界或理/事二分的架構，他在三性的存在狀態或發生論連續性的基礎上，進行了概念間的「無定性」討論，即是對同一概念進行了超驗界和經驗界的兩個層次的分析，即是法藏所說的「二義」、「本末」雙重性。

前中三性各有二義。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。⁵⁰

問如何三性各有二義不相違耶。答以此二義無異性故。⁵¹

從文脈來看，法藏認為「真中」(圓成實性)有不變、隨緣兩種屬性，而在此法藏將唯識學派的概念—圓成實性與如來藏的最高主體性—真如心作等同，並鑲嵌入如來藏的真(心)如—妄識—妄境之存有學架構。即是從本體界來看，圓成實性作為最高的主體性是恆常的、也是超越時空的潛能、成佛的形上基礎。當圓成實性、真如心、如來藏清淨心被無明作用、薰染則會產生現象界的存在，即是各種認識作用或表象、業識。由於此過程是真如受薰染的因果過程而起。法藏在此則以一種較無價值判斷的術語來稱呼—「隨緣」。可以看出在法藏重新詮釋下，圓成實性由唯識學派義義下的一種具有反思性的「空自相」、「無二我性」之智或一種對絕對真實的認識，轉為如來藏佛教的最高主體性—如來藏清淨心或真如。

然而，依他起性在此也已脫離唯識哲學的阿賴耶識種子變現的理論框架與意義，改以真如—妄識—妄境之存有學、認識論架構來替代。即是真心(如)受到無明薰染的條件下而產生的業識、認知、表象的因果過程就稱為依他起性。在超驗層次來看，依他起性是在因緣作用下的存有學開展出認識論因果過程，並無實在性，

⁴⁹ 這並非說法藏的華嚴哲學就等同於如來藏思想，這裡僅就真(如)心、妄識、妄境的發生論結構來看。事實上，如來藏在法藏的判教下也只屬於大乘終教，並非高位階的華嚴一乘圓教。法藏除了借用其真如、妄識、妄境之存有論、認識論架構外，華嚴宗更提出「事法界」、「法界緣起」、「性起」、「真妄相融」、「十玄門」、「六相圓融」等有創造力的獨特的理論。

⁵⁰ CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a13-18。

⁵¹ CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a27-28。

法藏將其稱為「無性」即為無自性。而從現象界來看，依他起性卻又是存在於主體的心識過程的產物，具有主觀認識論的意義，所以法藏在此層次以「似有」稱之。

至於遍計所執性在唯識學派和在法藏文脈的意義相近，都是主體將依他起的業識、表象，虛構性的客觀化延伸，將認識論擴張成存在論的心理妄執過程。法藏在超驗層次來稱其「理無」，即是不存在任何本體界的意義。但是，主體虛構的客觀化對象對主體而言確實是一種主觀性、虛構性的存在，所以，對主體知覺到的心理狀態層次來說就是「情有」。

從上面的討論來看，他在三性思想概念來自於唯識學派，但卻是鑲嵌於如來藏的真如緣起、虛妄緣起架構以「真如—妄識—妄境」的存在狀態或發生論連續性的基礎，進行了三性概念的超驗界和經驗界的兩個層次的分析，也就是「二義」、「本末」。表面上來看，以上這些「二義」、「本末」看似矛盾的，如不變/隨緣、無性/似有、理無/情有 似乎存在著語意上甚至邏輯上的衝突。不過，如果以「真如—妄識—妄境」的因果連續性架構來思考與本體、現象界不同觀點來看，這些矛盾或吊詭就可以得到適當的理解和解釋。

五、法藏「三性」的四句分析：

龍樹的「四句偈」：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」的邏輯或教義內涵在本文前述已討論過，大致上有著脈絡化主體對真理的認識論或是相應於脈絡化的教法兩種解釋方法。而四句間似乎也呈現辯證性的由低到高，對最高真理或實相的把握歷程。此外，修行者在透過「四句偈」來逐步達至最高真理後，也必須跳脫語言、概念的限制也就是「離四句」，否則又會陷入語言、概念容易引起的各種邪見、戲論或妄執。

事實上，在中國佛教中談四句的思想家不只是法藏，三論宗的吉藏也談論過四句，其提出「理絕於四句」，「言亦絕四句」的觀點。天台宗的智顗更將「四句」從單純的語言哲學、教法學或認識論議題放到判教系統中。也就他在判教的基礎上來詮釋、使用龍樹的「四句」，在其理論下「四句」代表著「四門」—「有門」、「空門」、「亦有亦空門」與「非有非空門」，並存在著真理的階層性，最終以「非有非空門」為最高的圓教或正門。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》也提出「四句」的論述，不在於以「四句」當作判教的基礎。法藏的用意似乎是以具有權威性、普遍性的「四句偈」來確認、合理化、或者說是邏輯檢查，其鑲嵌與重新定義於如來藏「真如—妄識—妄境」的

因果連續性架構的三性思想。他的論述策略是以四句每一句的句型套入三性中每一個主題，進行窮舉法的討論或是邏輯檢查，而其視角依然是「本/末」、「超驗/經驗」、「理/事」二元觀點，但卻又企圖統合這些觀點，使其保有邏輯、理論上的一致性。有趣的是法藏也提到了「離四句」，但是，其討論核心也並非語言哲學或真理和語言間的斷裂關係。而是他所揉合出來的三性系統，三性中每個概念有著「本/末」、「超驗/經驗」、「理/事」的雙面性，因此，無法以「四句」有限的「有」、「無」的邏輯組合進行窮盡性的描述。因此他宣告面對詮釋脈絡、概念的多義性，即便是語言、概念系統的極度擴張(四句)，其所能談論內容或理解仍有其限制，所以必須「離四句」。

問真如有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。又問有耶。答不也。不變故。何以故。由不變故。隨緣顯示。問無耶。答不也。隨緣故。何以故。由隨緣故。不變常住也。餘二句可知。又問有耶。答不也。離所謂故。下三句例然。又問有耶。答不也。空真如故。問無耶。答不也。不空真如故。問亦有亦無耶。答不也。離相違故。問非有非無耶。答不也。離戲論故。又問有耶。答不也。離妄念故。問無耶。答不也。聖智行處故。餘句準之。⁵²

首先，法藏以實在的層次來看待真如(圓成實性)，但卻又發現在「真如—妄識—妄境」的因果連續性架構下，只談真如的實在性本體界觀點是不完全的，必須也提及在無明薰染下所真如緣起而起的現象層次—「隨緣」。法藏重視的不只是真如作為超驗層次的凝然不動、清淨無染、不增不減的實在，也認為真如亦有存有學的連帶、脈絡關係另一個現象界、認識論的緣起面相。當以無的概念來討論真如之時，法藏又回應真如確實是以一種凝然不動、清淨無染、不增不減、不變性的主體性實在來存在著。上述我們發現法藏以有、非有來討論真如都被否定，而回應的理由可以從本體面存在來否定，以及現象界的真如緣起的存在來否定。當以亦有亦無的綜合句型來檢查真如此一概念時，法藏並未回應，反馬上指出這個句型本身是有問題的，也就是矛盾、相違。至於第四句非有非無對於真如的討論，他則以「離戲論」來回應，似乎意味著發問者陷入語言虛設的陷阱，問題本身就是應被質疑的。

以上的討論，法藏透過「有、無、亦有亦無、非有非無」的句型來討論圓成實性，針對前兩個提問他分別以現象界的因緣過程與本體界的凝然不動真如，來

⁵² CBETA, T45, no. 1866, p. 499, c5-17。

拒斥提問的不完全性。而後兩句更以兩個綜合句型充滿矛盾、相違來反質疑提問的有效性。關於依他起性法藏依然以「有、無、亦有亦無、非有非無」進行討論。

問依他是有耶。答不也。緣起無性故。問依他是無耶。答不也。無性緣起故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。有多義門故。又問有耶。答不也。緣起故。何以故。以諸緣起皆無性故。問無耶。答不也。無性故。何以故。以無性故。成緣起也。餘二句可知。又以緣起雖於四句。又以無性故亦離四句。並可知矣。又問依他有耶。答不也。約觀遣故。問無耶。答不也。能現無生故。下二句離相違故。離戲論故可知。又問有耶。答不也。異圓成故。又約遍計分故。又離所謂故。問無耶。答不也。異遍計故。以圓成分故。又智境故。餘句準之。⁵³

其次，以實在性質疑依他起性此一概念，法藏以依他起性只是無明與真如在因緣作用下的表象，但是這種認識卻也不是遍計所執性的客體性虛構。不過，就實在論的層次而言，答案是否定的。其次，依他起性也並非如同遍計所執性的虛妄構設客體，而是具有主觀性、現象性、認識論意義的存在，是一種無自性的緣起，所以非有、不存在的提問也被否定了。至於第三、四問，法藏如同前述對圓成實性的回應一般，以兩個綜合句型充滿矛盾、相違來反質疑提問的有效性。事實上，這部分與關於圓成實性的討論都是放在「真如—妄識—妄境」的架構下，用本體、現象兩個層次來回應提問者，否定提問者的問題，甚至指出四句句型的後兩句本身就有相違、或是戲論。

值得注意的是，法藏在此開始提出「緣起雖於四句。又以無性故亦離四句。」這兩句話有著印度中觀學的含意，即是透過四句可使修行主體逐步悟入空性或實相。但如同前面所分析的，語言和真理是斷裂的、非同一性的，而且有使主體陷入各種妄執的風險。所以，在透過四句悟入真理之後，也必須放棄對語言、概念的執著，以避免再度落入邪見。然而，從文脈中看不出法藏有這種語言哲學和真理觀的反省，反倒是法藏在此似乎是發現四句對於解釋其三性與真如緣起哲學體系的困難，四句每一句的提問都因面對三性之概念、脈絡的多義性，以及用以理解此體系的「有」、「無」概念的有限性，因而無法完整說明其理論體系或是因為問題的邏輯衝突而被否定。至於法藏對遍計所執的討論也極為類似。

問遍計是有耶。答不也。理無故。問是無耶。答不也。情有故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。所執性故。又問有耶。

⁵³ CBETA, T45, no. 1866, p. 499, c17-p. 500, a6。

答不也。無道理故。問無耶。答不也。無道理故。餘句準知。又問有耶。不也。執有故。又問無耶。不也。執有故。又亦有亦無耶。不也。執有故。又非有非無耶。不也。執成故。又有耶。不也。由無相故。又無耶。不也。無相觀境故。餘句準之。又有耶。不也。無體故。又無耶。不也。能瞞真故。餘句準之。⁵⁴

對於遍計所執性的實在性，從本體界來看確實是不存在的。因為遍計所執性只是主體將業識虛構客體化、對象化的妄執，其本身也非現象性、經驗性的存在，是一種心理上、認識論的虛構存在物。但是，對主體而言，遍計所執性卻又是十分主觀性的、具體的存在，即便是虛構的妄執，但依然對無明的主體而言有意義。所以就被無明染汙的主體之主觀意識而言，遍計所執性是存在的。法藏以「理無」、「情有」的觀點來否定有、無兩個提問。而亦有亦無的問法如同前述一般犯了邏輯的相違，而關於非有非無的提問，法藏在此則回應以既非實在、也非不實在，而是主體對表象的虛妄構設執取，因而無法以有、無兩者相對的概念的肯定或否定來回應。這也表示以有現的概念對某些議題的提問時，會出現無法理解、掌握甚至議題的隱蔽性。⁵⁵

從上述法藏以於三性「有、無、亦有亦無、非有非無」的句型來討論圓成實性、依他起性與遍計所執性放在如來藏的「真如—妄識—妄境」架構下的理論體系。很明顯的，這些句型的提問均一一被駁斥。法藏所回應的邏輯其實就是「本/末」、「超驗/經驗」、「理/事」二元觀點，但又以「真如—妄識—妄境」的架構來統合這些觀點，使其保有邏輯、理論上的一致性。簡單來說，從本體層次的最高恆常主體性的客觀性、現象界的業識在真如和無明作用下以主觀化方式的出現，以及被無明障覆的主體將業識心理性的投涉、虛構為客觀存在的妄執。以上三者在「真如—妄識—妄境」的存有學、認識論連帶架構、脈絡下，使得「有、無、亦有亦無、非有非無」四個提問失效或被否定。而法藏也提出既然無法以語言、四句有效、完整解釋其理論系統，則「離四句」是必要的。

事實上，法藏點出問題，當提問者以有限概念的窮舉邏輯來描述一套理論或意義體系的時候，面對欲闡述脈絡的多義性、多層次性，是否能可能掌握到完整的描述？從法藏的文本中，我們可發現，當以有限的語言、概念試圖來描述、掌握意義體系或脈絡之時，語言、概念常常會因其二元化、割裂化的特質，導致無法

⁵⁴ CBETA, T45, no. 1866, p. 500, a6-16。

⁵⁵ 例如，魏晉南北朝的格義佛教試圖以道家的「有」、「無」來理解從西域、印度傳來的佛教般若學術語「空」。一方面「有」、「無」概念在不同的中國哲學學派有歧義性，另一方面單純以「有」、「無」也無法精準的闡述因緣和合意義的「空」。因此，產生了六家七宗對般若學的解釋。這說明了以有限概念來理解義義體系、脈絡時，可能會產生掌握度的不足與意義的隱蔽。

把握連續性、脈絡性意義體系的全貌。或者說是，在以特定概念捕捉到某一部分意義時，其實遺漏了更多脈絡或環節，這也造成理解的不完全或誤解。Gadamer 的詮釋學主張「效果歷史」提供了理解活動的存有學基礎，人始終只能在歷史的產物一處境中進行理解。⁵⁶這種處境所規定的理解在歷史變遷的過程，既是限制但也具有開放的可能。而當法藏以有、概念組合而成的四句試圖把握，理解其所揉合的三性、真如緣起之理論體系時所產生的理解困境。我們看到了以有限概念為基礎的理解，即便是透過窮舉的四句型式，仍對於意義體系的理解與掌握產生遺漏與不完全，而這似乎也呼應著本文前半部分，所談到的印度式的「四句偈」。當理解者企圖只使用語言、概念來把握最高真理一空，不可避免的將會落入邪界或偏執。

六、結論

本研究先從龍樹的「四句偈」(一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法)，充滿矛盾的綜合句應如何被看待，以及整個「四句偈」在教理上或語言哲學上的意義為何來開始。研究發現除了巫白慧具有對立與統一的印度傳統哲學的辯證法詮釋外，Robinson、梶山雄一、吳汝鈞等學者的考察，「四句偈」呈現了兩個面向：不同修行層次主體對諸法的認識論，以及佛陀所給予的相應教法之方法論。而「四句偈」畢竟也只是一種語言、符號層次上的「定相」。充其量其是以語言形式來指涉言語系統外的真理。以龍樹的中觀學來看，語言和真理本身始終是無法等同的，語言作用雖有世俗諦約定俗成的日常生活經驗或指涉真理的重要功能。但也具有破壞真理的把握、認知之可能而落入戲論與邪見、邊見。所以，要把握最高的實相、空性，其實也必須在認識論層次、工夫實踐上「離四句」，才能在認識論上把握最高的真實，也才能達到解脫。龍樹的「四句偈」有著暫時的、脈絡性的詮教方法論、認識論以及語言系統無法把握真理的語言哲學之意義。

反觀中國佛教的華嚴宗法藏，於重新詮釋唯識學三性的概念，並鑲嵌入真如緣起的「真如—妄識—妄境」因果式的存在論、認識論之後，透過「有、無、亦有亦無、非有非無」的概念提問來理解整個體系之時。他發現雖然將四句作為一種窮盡法的提問，但是面對此理論體系脈絡的複雜性，以有限的概念對整個脈絡的掌握仍十分有限。因為，當概念具焦在超驗界時，經驗界、現象界、主觀性虛構的脈絡就會被忽視，反之，當概念具焦在經驗界、現象界或主觀性的虛構時，超驗界的義理也會被遺忘。這也表示透過有限的語言、概念來對意義體系、脈絡理

⁵⁶ 趙敦華，《現代西方哲學新編》，北京：北京大學出版社，2007年，頁131。

解、掌握時，其實是充滿有限性與遺忘的可能。⁵⁷

印度的龍樹和中國的法藏，對於「四句偈」使用目的明顯的不同，前者在於說明脈絡性的真理論和脈絡性的方法論。而後者則在於透過四句來合理化、或者說是邏輯檢查，其鑲嵌與重新定義於如來藏的因果連續性架構的三性思想。不過，他們的語言哲學主張一語言、概念在理解上存在著有限性與風險的想法，卻十分接近。然而，兩者的語言哲學也存在著某些差異，印度中觀認為把握到的絕對的、超越的真理、實相不可能是概念式的，而就語用功能來說，語言系統也存在著世俗諦的日常生活作用以及指涉真理的教化功能。法藏則將理解的對象放在意義體系，他認為透過有限概念作為理解、分析的工具，並不可能達至完全的理解。

⁵⁷ 即是透過特定概念來理解某一體系或脈絡時，個然可得到某些理解。但是，某些在另一種概念介入下才會彰顯的脈絡、意義可能會被遺忘或隱蔽。

參考資料

1. 《CBETA 電子佛典集成光碟》，台北：中華電子佛典協會，2014 年。
2. 吳可為，《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻，2014 年。
3. 吳汝鈞，《佛性偏覺與佛性圓覺－佛教判教的對話詮釋二續》，台北：台灣學生書局，2014 年。
4. 吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011 年。
5. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997 年。
6. 巫白慧，《印度哲學》，北京：東方出版社，2000 年。
7. 肖平、楊金萍譯，桂紹隆著，《印度人的邏輯學》，北京：宗教文化出版社，2011 年。
8. 徐典正，《唯識思想要義》，台北：佛光，1993 年。
9. 郭忠生譯，Robinson, Richard H. 著，《印度與中國的早其中觀學派》，南投：正觀出版社，1996 年。
10. 陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學(下)》，台北：法鼓文化，2013 年。
11. 陳森田譯，吳汝鈞著，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，台北，台灣學生書局，2010 年。
12. 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化，1989 年。
13. 楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大，1995 年。
14. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，1992 年。
15. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年。
16. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995 年。
17. 葉少勇，《中論頌－梵藏漢合校·導讀·譯注》，上海：中西書局，2011 年。
18. 趙敦華，《現代西方哲學新編》，北京：北京大學出版社，2007 年。

19. 釋依馨譯，梶山雄一著，《空入門》，高雄：佛光，1995 年。
20. 釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997。
21. 龔雋，《《大乘起信論》與佛教的中國化》，台北：文津出版社，1995。