

論以語言文字探究諸法實相時可能 遭遇之限度及其超越之法

——以《入楞伽經》為主要依據 *

王美瑤

國立臺灣大學哲學所碩士生

摘要

哲學，或者佛學最為重要的目標，就是要了解宇宙人生或者世界眾生的真相。由於身而為人，從小到大被教養的方式以及主要的溝通方式就是語言文字，語言文字所蘊藏的思惟方式幾乎成為身而為人看世界的基調。然而，在佛經當中卻經常強調，究竟之諸法實相是離於言說、語言文字。於是，本文文章聚焦於探討的是，何以語言文字無法達到諸法之實相。若能抽絲剝繭釐清其原因，或有可能找出超越之方法，畢竟身而為人很難避免需要使用語言文字。由整理歸納出語言文字之特色與佛教所說的諸法實相，而能指出語言文字有其在真理向度上的限制。實相是動態、全面關聯的，需以證悟、理解、體會的方式接近，而語言文字只能呈現靜態、片面、化約等局限的情形，且又無可避免地有模糊、歧義、籠統的問題，因此在試圖接近全面的、動態的諸法之實相時，顯得力有未逮。然而，也正好因為重點是理解，所以當人們不抓住在語言文字之表面，而往意義的方

* 收稿日期：2012.07.26，通過審查日期：2012.11.05。

面開展，便能夠克服以語言文字探尋諸法實相實可能產生的問題，甚至超越語言文字。不過，如此也不意味著語言文字毫無用處、應該被全然丟棄，這樣則又掉入另外一個極端。佛教所指引之聞、思、修的次第，說明語言文字雖不能完全到達實相，卻能成為朝向實相的初步接引。隨後搭配思惟與實踐，則能正向中道，通達實相。

關鍵詞：語言哲學、諸法實相、《入楞伽經》、意義、離於言說

【目次】

- 一、前言
- 二、語言 / 語言學 / 語言哲學
 - (一) 語言學 (linguistics)
 - (二) 語言哲學 (philosophy of language)
 - (三) 歸納語言文字之特色
- 三、所謂之諸法實相
 - (一) 「實相」字面的意義
 - (二) 經典的教導
- 四、何以諸法實相離於言說？—— 語言文字的限度
 - (一) 語言文字只是心態的沉澱物，為心之冰山一角
 - (二) 語言文字以及概念可以自由組合，但可能是道理無法成立的非法
 - (三) 語言文字分別、片面，難以說到事情真實的情形
 - (四) 使用語言夾雜情緒
 - (五) 使用上過於方便，忽略真正的內涵，成為嚴重的習氣
- 五、避免語言文字障蔽諸法實相之方法
 - (一) 不一定需要語言文字
 - (二) 依義不依文
 - (三) 用心觀照，隨順觀察，了知唯是假名
 - (四) 聞、思、修
- 六、結論

一、前言

哲學，或者佛學最為重要的目標，就是要了解宇宙人生或者世界眾生的真相（the reality of world）。也就是想要知道這世界何以如此、這世界如何運作、生命是怎麼一回事。甚至，生從何來、死往何處等等的生命重大課題。透過解開世界之實相，才能夠清楚導向正確的超脫道路。

在學習或探尋的過程當中，由於身而為人，從小到大被教養的方式以及主要的溝通方式就是語言文字，語言文字所蘊藏的思惟方式幾乎成為身而為人看世界的基調。哲學的主要工作在試圖釐清這個世界，由於處理的是許多細膩的、抽象的思惟，經常需要使用到大量的語言文字來表達。到近代哲學，由於認識到一般日常語言有許多歧義，因此哲學研究者，特別是邏輯領域，希望發展出一套語言或符號系統是可以沒有歧義的而能精確地表達世界。維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）更認為：「一切的哲學問題都是語言的問題，當我們能夠精確地表達我們的意思，就能夠解決一切的哲學問題。」¹ 這些哲學發展，顯示了在哲學領域對於語言文字的態度，普遍認為語言文字可以到達世界的真理。也就是說，當精確的使用語言文字時，世界真實的情形就如所講說的內容。²

然而，在佛經當中卻經常強調，究竟之諸法實相是離於言說、語言文字。³ 也就是無論發展出再怎麼嚴格、精確的符號系統，這些語詞、符號

¹ 維根斯坦提出，世界由事物（objects and affairs）所構成，而人使用語言去表述，世界、事物有其系統之邏輯，只要語言之使用能夠合乎嚴格的邏輯，成為合格之命題，也就能夠講說到世界真實的情形。（參 Anat Biletzki and Anat Matar, “Ludwig Wittgenstein,” <http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>, 2009.12.23）

² A.P. Martinich 編，《語言哲學》，頁 1-2。

³ 「第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示。」（《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 600 下 13-14）；「大慧！善男子、善女人，不應如言執著於義。何以故？真實之法離文字故。」（《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 616 上 20-22）；「實無少法可名般若波羅蜜多，甚深般若波羅蜜

還是到達不了實相。那麼，第一，何以佛經說語言文字不能夠講到諸法之實相；以及第二，如何能夠透過這樣子使用語言文字的生命方式而通向世界的實相，這是本文要聚焦的課題。⁴

本篇文章希望考察的項目：第一，語言文字是否可能講說到實相，意即，事情真實怎麼回事，是否可能等於語言文字的表述；第二，探討何以佛經說語言文字，無法講說到世界之實相；以及第三，透過看清楚語言文字可能帶來之限度，就更能夠雖然使用語言文字，但不掉落在這些問題之中，而能夠超越語言文字可能會帶來的限制。由此便能夠使用文字，但不著文字，更加通達世界全面一貫的道理。⁵

多超過一切名言道故。」（《大般若經·般若波羅蜜多分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 1067 下 22-23）；「雖作是說而不如說，以涅槃際永離名言，一切名言於中永滅。」（《大般若經·般若波羅蜜多分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 1069 中 18-19）

- 4 在一開頭的地方要特別補充說明，或者釐清的是，本篇文章所指的「語言文字」，指的是一般生活普遍使用的這類，有語詞、概念、語意、語用、語法一系列之結構，並不包含少數特殊種類的語言，諸如密咒（mantra）。因為密咒此類的語言文字，在許多內涵上跟一般的語言文字並不相同。與其說密咒是一種語言，毋寧說它是一種語音或許更加適切。許多密咒的字並沒有一個確切的字義，也不是以概念的方式傳達它所彰顯的，而是用特殊的發音，帶出身體的顫動、心態的沉靜專注，用這樣的方式接通天地的脈動。這是與一般的語言文字差異甚大的，雖然外表上都貌似語言文字，但是骨子裡卻是不可一概而論的。本篇文章所針對的是一般日常的語言。
- 5 本篇文章的主題，主要探討語言文字在真理向度上之限度。因此，第一，文章指出的是語言文字之限度，所以大部分都是對語言文字負面之論述，但不代表文章有任何立場要否定或貶抑語言文字，只是將其可能之限度呈現出來而已。第二，文章所討論的語言文字限度，是在真理向度上。也就是試圖以語言文字用來接近（approach）諸法實相時，可能會遭遇的限度，而非語言文字本身之限度。語言文字本身無所謂好壞或限度，在第

《入楞伽經》現存有三個版本，分別是《楞伽阿跋多羅寶經》，為劉宋·天竺三藏求那跋陀羅所翻譯；⁶《入楞伽經》，為元魏·天竺三藏菩提留支所翻譯；⁷以及《大乘入楞伽經》，由大周于闐國·三藏法師實叉難陀所翻譯。⁸本文主要依據的《入楞伽經》為第三個譯本，由實叉難陀法師翻譯的《大乘入楞伽經》（以下簡稱《入楞伽經》）。

一般認為《入楞伽經》產生於三、四世紀，與《解深密經》同為大乘佛教唯識宗所重視之經典。經典中的重要核心思想包括「三界唯心」；「三自性」，謂：妄計自性（妄想自性 *parikapita-svabhāva*）、緣起自性（依他自性 *paratantra-svabhāva*）、圓成自性（*pariniṣpanna-svabhāva*）；「五法」，謂：名、相、分別、正智、如如；「八識」等種種教法。⁹

《入楞伽經》相當深入地解說諸法實相是怎麼一回事的情形，並且在教導如此甚深之法的時候，多處強調諸法之真實離於言說與文字。雖然有上述諸多教導之法門，但經典中亦強調重點在如實了知這些法門的內涵，而不要卡在語詞的表面。但是由於經典本身就使用了語言文字，因此在經典當中不僅針對諸法實相做教導，以及多處說明語言文字不堪使用的限制與弊病，且更加說明了諸佛如來雖使用語言文字講說教導佛法，卻能夠不落入語言文字之陷阱的原因。因此以《入楞伽經》做為經典依據，探討諸法之實相與語言文字之間的關係，是非常適合的。

文章的第一節交代了本文的問題意識、研究目標、依據之經典與文章架構。期在文章一開頭，即明瞭而有條理地說明本文之內容方向與脈絡，讓人於閱讀的時候，能有一個清楚的輪廓，知道即將閱讀的整篇文章在探討甚麼，以及探討之條理。在第二節，對於語言學、語言哲學和語言文字

二、第三小節帶出的語言文字之特色，在真理向度上可能是不好的，但在文學創作上，卻可能是非常好的特色。

6 《大正藏》冊 16，第 670 號。

7 《大正藏》冊 16，第 671 號。

8 《大正藏》冊 16，第 672 號。更多關於《入楞伽經》的文獻資料，可參考蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念——以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，頁 69-70。

9 參黃寶生，〈導言〉，《梵漢對勘入楞伽經》，頁 1-18。

做一個總括的反思與整理。因為語言文字為本文之焦點之一，因此有必要單獨先針對語言文字是怎麼一回事，做覺察、反思、釐清和整理。如此，可以避免用一般對於語言文字模模糊糊的概念，就要做一番討論。第三節，則針對本文另外一個重點——諸法之實相——做進一步的了解與釐清。前面第二、三節，類似整地的工作，先把要探討的兩個項目做反思說明，才不會在討論的時候，讀者與作者對於同樣的語詞有極大不同的理解。第四節，進入到本文要探討的主題，藉由經典的教導，反思語言文字與實相之間的關係。第五節，則帶出可以解決問題的辦法。雖然語言文字對於探討諸法之實相力有未逮，但是對於實相怎麼一回事之逼近，卻不能就此放棄，因此便帶出克服語言文字可能會產生之障礙的方法，而能繼續在真理的道路上勇猛直前。第六節，對於本文做一結論。

二、語言 / 語言學 / 語言哲學

現今研究語言之「語言學」和「語言哲學」已然發展成為專門的學科，坊間更有非常多的相關書籍，因此在本節便試著整理及了解，語言文字發展至今的整套系統學問。並區分「語言學」和「語言哲學」的不同，與帶出歸納的語言文字之特色。

（一）語言學（linguistics）

「語言學」通常會對語言文字做幾個方面的探討，像是：探討語言與文化、社會的關係之社會語言學（sociolinguistics）；探討語言在不同時間、地域發展之歷史語言學（historical linguistics）與方言學（dialectology）；研究語言與認知的關係之心理語言學（psycholinguistics）等。¹⁰ 不過前面兩個部分不是本文所要關切的，因此就略過不談。主要的回顧焦點，放在當代「語言學」對於語言文字本身的分析，以及語言與認知的關係。

通常「語言學」就語言文字部分的研究範圍，可以包括：語音學（phonetics）、音韻學（phonology）、構詞學（morphology）、句法學

¹⁰ 參謝國平，《語言學概論》，頁 48-50。

（syntax）、語意學（semantics）和語用學（pragmatics），¹¹ 扼要來說，不離三個部分：語音、語義、語法。¹²

在佛學的領域，亦有專門發展佛教經典之語言學。其精神在於——雖然佛經說明語言文字猶如指月之指，但是還是扮演了重要的角色。然，「語言學」的研究，主要聚焦在字義、語意之辨析。從不同的文本脈絡或歷史脈絡，或以西方語言分析的方式，重新對經典當中的字詞做新的詮釋。期能用此方式，對於佛經的教導有更貼近的理解。¹³

（二）語言哲學（philosophy of language）

「語言哲學」與「語言學」是截然不同的領域。上述說明，「語言學」主要的討論焦點是語言內容的部分，即字音、字義、用法等等。而「語言哲學」，則是對「語言」做後設（meta-）的考察，透過如此考察，而更透徹語言之結構，甚至世界之結構。¹⁴ 可以討論的議題，包括：語言的本質、語言的作用、語言與現實之間的關係等等。

在本文中，主要的工作是這個部分。論文採用的方式，是希望能夠確實的考察，亦即不只是因為經典這樣說，就全然接受。不只是停留在語言的層次討論，僅用許多專有名詞、名相之堆砌，而期望使用來檢視的方式，是從我們身為語言的使用者，直接在使用語言時，從中覺察、思惟而歸納、洞察之。也就是當在使用語言文字時，做一個後設的觀察，觀察自己使用語言文字的情形。這樣才不會目的是要對於語言文字做後設之考察，卻又直接將有待考察的語言之問題全盤接收。總之，盡量少用已經被使用成習慣的，或是太過人工的概念，盡量使用與要表達之內涵相近的語

¹¹ 同註 8。

¹² 崔希亮，《語言學概論》，頁 19。

¹³ 例如：法鼓佛教學院編，《漢文佛典語言學》。

¹⁴ 陳嘉映指出：「語言學家旨在更好地理解語言的內部機制，直到掌握這一機制甚至製造語言，哲學家從理解語言的機制走向理解世界，他不打算製造任何東西，而只是期待一種更深形態的理解生成。」（《語言哲學》，頁 23）

詞。雖然看似白話，但可以避免義理與文字之間的落差太大。「一門科學的形式化程度越低，它就越能夠與哲學互通有無。」¹⁵

這樣做也應該不至於落入主觀之弊病。因為這些後設的觀察，都會提供相關的例子或是說明，任何人都可以隨著這樣的說明或例子做相關的觀察，而有相同或不同之理解。即使不同意作者所提出之意見，亦能討論之。因此不至於落入主觀的問題。

（三）歸納語言文字之特色

透過對語言文字的分析，能更加清楚我們平日習以為常的語言文字是如何在運作，有何特色？要探討是否確實真如佛經所說，語言文字有其限制與弊病，這是一項應該做的工作。如《入楞伽經·無常品》有這樣的描述：

佛言：「大慧！語者，所謂分別習氣而為其因，依於喉舌脣齧齒輔，而出種種音聲文字，相對談說，是名為語……。」¹⁶

佛經當中，僅短短幾句，便把語言為何快速帶過。這並不代表佛經對於語言文字的了解不深，而是在相較下非常廣大的諸法實相之格局中，如此認識語言便已經足夠。如同講說整個宇宙的運作與圖樣之時，大概僅會簡單地描述地球是岩質行星（類地行星 *terrestrial planet*, *telluric planet* or *rocky planet*），坐落於太陽系第三的位置。而不會講說到地球上幾個國家、城市，甚至更細節的政治、社會、經濟體系。然而，簡單的介紹，不代表介紹者不知道地球上更細微的事情，只是既然放眼要講說的是更大的格局，就無需在無關緊要的細節上打轉。

所引用佛經的這段經證，把語言講說在最基礎的層次。事實上也是如此，精確來說，語言的確只是語音而已。到語義、語用的部分，其實都已經是牽涉到概念化的投射，也就是心態活動的「想」的部分，而不單單是「語言」本身的層次而已。透過一套約定俗成所發展的文法，該語言的使

¹⁵ 陳嘉映，《語言哲學》，頁 23。

¹⁶ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 610 上 11-25。

用者能夠理解、認知到這個語音、語詞之涵義，語言才能真正達到溝通的作用。

就此來看，語言文字首先涉及到固定，也就是要有特定的語音、文字，然後賦予它特定的用法。在這特定的用法當中，給予其特定的意思，因為意思要某種程度的固定才能夠用來溝通。¹⁷ 因此，可以說語言文字的特性之一，是固定。或至少是力求往固定的方向發展，希望最好能夠很清楚的有稜有角有邊界，像人造物那樣。因此演變到後來便有專門對於字詞下「定義」（固定意涵）的訓詁學。

那麼語言是趨向固定的，也一定會是靜止的。意即所描述的情況是靜止的。因為語言文字要捕捉一個特徵或概念，並用這樣的**固定**的概念去套住要指涉的對象。語言學者認為概念系統是人類認知自身與世界的基礎，概念化的過程包含抽象能力與想像能力，而概念系統的一種對外表現方式就是語言文字。¹⁸ 既然是將世界概念化、固定化，則如此思考的特色之一就是**靜止**以及**區別、分化**。

前面提到一點，認為概念系統牽涉到抽象與想像。剛開始，語言大概只是用來指稱一些具體的事物。然而，很快地人們應該就會發現，不具體的，看不見的心態、思想，佔了世界其實更大部分。因此便也開始試著要

¹⁷ 參 Shigenori Nagatomo, “The Logic of the Diamond Sutra: A is not A, therefore it is A,” pp. 224-225。該文章也提到同樣的看法，以下為筆者對原文之翻譯：雖然 A 原本是一個在世界流動的事物、事件，只是概念之投射，但一旦它成為語句裡的材料，A 將被「凍結」或「固定」，這樣任何的語言使用者才能使用；借用維根斯坦的話，就成為了「語言遊戲」。當這樣被凍結，它就進入或被安置在一個由語言使用者所製造出來、以利語言使用的概念空間。這意味著，A 將抽離於經驗，並被遺忘如下的事實：它本來是一個在世界當中動態的現象、經驗。換句話說，A 在這種語言模式當中的功能，「好像」可以完全忽視時間軸的變動。因為它已經被「凍結」成一個標誌，順服於一套特定語言。也就是說，A 似乎獲得了一個不帶有時間性的位置，而說話者在任何時候、任何領域講說到 A，其它的語言使用者好像都能拿取「同樣的」意義。

¹⁸ 參崔希亮，《語言學概論》，頁 51。

來指稱，或描述那些抽象的概念，例如：快樂、悲傷、憤怒之類，大部分人都會共有之經驗。甚至後來進而再發展出更加抽象的概念，如：邏輯、倫理、意義等等之類。

既然抽象，無法指著一個具體對象，跟另外一個人說：「以後我們就把這類東西叫做『意義』。」因此要了解這類語詞的意義，就要從用法入手。大量地使用之後，人們開始會慢慢了解這些抽象的概念是甚麼意思。但是由於這類的抽象概念是體會而來，而且用法是約定俗成，不斷變化，因此語言一定會有歧義，尤其是在細微的地方，比如一般人所認為的「邏輯」，一定跟哲學系所謂的「邏輯」，有很大的落差。因此「分歧」可以說是語言的另外一個特色。

雖然在語言文字一路發展的過程中，很多學者都嘗試要把語言文字的意思定義。尤其發展到當代，受到科學定性、定量的觀念影響，哲學學者更是希望能將哲學也像科學一樣的定性、定量。無論是「語言哲學」或者是「邏輯」，都希望能夠透過分析、研究，而發展出一套精準的語言系統，¹⁹ 希望這套語言系統當中的每一個符號的意思，都能夠明確被規定，而無任何歧義。然而，事實卻正好與期望的相悖。

最早發展出來語言文字，其實就是要溝通用的。也就是說，當我發出某一個音，說出某一個語詞，目的只是要讓其他人可以知道我「指」的是甚麼意思。所以語言文字最初的功能，也只能是「指涉」而已。但是當語言文字漸漸地發展到非常成熟之後，人們因為太習慣使用語言來思考世界，而誤以為語言講到世界或套住了世界，而錯誤地認為事情就如講說的那樣。舉例來說，當某人說「山」，我們大概知道他在說的是甚麼，但是「概念」僅僅只是「概念」（大概的意思），所以並不是說某人說「山」，它就講到了所謂「山」那個東西或事情的全貌。甚至，我們只能模模糊糊地說「山」的範圍，但是畫不出它精確的範圍。也就是說，實際上所謂的、我們區分出來的「山」的概念也只是模糊的區分，用來溝通、指涉然後讓大家可以懂，可以生活上使用。當他說他在「山」裡找到一棵結實纍纍的樹，其他人也可以透過他說的話找到果子，而得以活命下去。但言說「山」，實際上沒有「山」這個東西可以被完全區分、獨立。它只

¹⁹ 參陳嘉映，《語言哲學》，頁 176-181。

是土或岩石高起的情形，並且依賴著其他的一切，才得以成為所謂的「山」。因此，語言文字還可以有一個特色，那便是——**籠統而模糊**。

總結而言，語言文字原本之功能，只是用來指涉事物，以此做為溝通的工具，讓生活、事件、活動、相處等等，可以更加順利地繼續下去。其特色大概就是固定而靜止、區別而分化、歧義、且籠統而模糊。**這些特色可以是中性的，無所謂好壞，取決於我們使用之目的**。如果我們只是用語言來溝通讓對方理解，這樣就毫無問題，但是如果我們認為語言本身就講到事情怎麼一回事的真相，透過以上的分析，初步能夠知道語言的某些特色跟諸法實相相去甚遠。

三、所謂之諸法實相

諸法實相，用一般話而言指的是——整個宇宙、世界之所以會變成如此其運作之道理，是本篇文章的焦點之一。而這也是一個容易混淆的概念，容易跟一些語詞，諸如：「真理」、「真相」、「事實」混淆。為了避免這些基礎的概念混亂不清，而影響到接下來討論的內容，因此有必要針對這部分做進一步的界說或釐清。以下將分成兩個層次來說明：第一層次，先從字面的意義入手；第二層次，則由經典的說明帶出。

（一）「實相」字面的意義

諸法實相，或可說為全面的實相，意指事情之所以為如此的道理，蔡耀明教授在文章中，將其說明為「實存之為實存」或「實存的全貌」。有幾個相關梵文字都可以與實相相關，各自帶出不同層次，可以拼湊出實相一詞所要帶出的意義，分別為 *dharmatā*、*tattva*。²⁰

dharmatā，中文義譯為「法性」。此字由 *dharma* 加上 *-tā* 陰性抽象接尾音節。*-tā* 意為「一性」，意義為「如其所是」。*dharma* 字面意思為「法」，意為「構成要項、關聯條件」。「法性」其字面意思是「構成要

²⁰ 參蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，頁 127-131。

項如其所是（the state of being the dharma）」。²¹ 而 tattva 由中性代名詞 tat，意思為「那個」，加上 -tva 形成中性抽象名詞，意思是「如其所是——那個之所以為那個之情形」。

由解開世間構成之基本項目，在道理上可以帶出無限關聯網絡的因緣變化之流，或名緣起（pratītya-samutpāda），可以說明為諸法實相的一個面向。如實放置在生命世界觀察其因緣變化，而洞察其根本為空性（śūnyatā），是諸法實相的另外一個面向。

（二）經典的教導

由於究竟之諸法實相到底怎麼回事，並不是筆者目前能夠通透體悟理解而講說的，所以僅能引用較多的經證來嘗試表示：

一切諸法性皆如是，唯是自心分別境界，凡夫迷惑不能解了，無有能見亦無所見，無有能說亦無所說，見佛聞法皆是分別，如向所見不能見佛，不起分別是則能見。²²

大慧！身及資生器世間等，一切皆是藏識影像。²³

復次，大慧！菩薩摩訶薩當善觀察二無我相。何者為二？所謂：人無我相，法無我相。大慧！何者是人無我相？謂：蘊、界、處離我我所，無知愛業之所生起眼等識生，取於色等而生計著。又自心所見身器世間，皆是藏心之所顯現，剎那相續變壞不停，如河流、如種子、如燈焰、如迅風、如浮雲，躁動不安如猿猴，樂不淨處如飛蠅，不知厭足如猛火，無始虛偽習氣為因，諸有趣中流轉不息如汲水輪，種種色身威儀進止，譬如死屍呪力故行，亦

²¹ 參蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，頁 17-18。

²² 《入楞伽經·羅婆那王勸請品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 588 下 5-9。

²³ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 597 上 25-26。

如木人因機運動……。蘊、界、處是妄計性，如：蘊、界、處離我我所，唯共積聚愛業繩縛，互為緣起無能作者，蘊等亦爾離自共相，虛妄分別種種相現，愚夫分別非諸聖者……。²⁴

本文所指的實相，並不是一般所認為，只是眼前的「事實」。例如：說前面有一張桌子，並因為眼前的確有一張名為桌子的器具擺在眼前，而認為這句話即承載了「事實」。本篇文章所要探討的不是這樣的「事實」，因為這樣的「事實」，只是短暫的情形，並且夾帶了極多的概念套用、投射、虛妄分別、片面等在其中。只要再進一步探究，剛才那句所謂「事實」的話，一點都不實在。而且，像這樣子類似看圖說故事的對於世界靜態的描述，幾乎不能夠對於生命之出路有任何幫助。

本文所說的諸法實相，指的是整個宇宙、世界、眾生之所以會變成如此及其運作之道理。因此是在試圖逼近最極長遠、廣大、深刻、動態、全面的世界之道理，能夠貫穿透徹任何的事情之道理。所以，僅僅對於眼前所見的描述是遠遠不夠的，必須要是能帶出所有事物之間的關聯、運作方式，因此如果了解到這樣的實相，也就能夠全然地了知世界、眾生是怎麼演變成目前如此，而既然知道這樣的道理，也就知道透過相關道理的運作，達到各種變化情形。

簡單來說，一般人所說的「真相」、「事實」只是靜態的對於世界的描述，是把自己獨立於外、而世界變成對象。這篇文章所要探討的實相，指的是廣大、動態，可以操作的整個世界的道理。

四、何以諸法實相離於言說？—— 語言文字的限度

（一）語言文字只是心態的沉澱物，為心之冰山一角

語言文字可以說是抒發內心意思或是溝通、表達的工具，但是反之卻不可逆。也就是說，它是單向的，內心有所感受、有所想法，用語言文字

²⁴ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 598 上 9-27。

流露，但是不能逆向由語言文字去建造一樣的心態、感受、想法。因為能夠講說的部分極其有限，語言只是複雜而紛擾之心態的些許沉澱物而已。人們應該經常能感受到，某些比較複雜、深刻的心情是「筆墨、言語難以形容」。當人們站在玉山山頂的時候，看到群山盡在眼下、天空一望無際，那種澎湃雄偉之壯闊，以及感受到生命之渺小與天地之長遠所引發的亙古之思，人們會不由地讚說：「真美！」或是「真壯闊！」或是「真棒！」等等。但是光是這些字詞語句，是遠遠不能夠述說心裡感受的千分之一。假使我們是在城市裡的某個便利超商內，接起在山上朋友的電話，聽到朋友這些讚嘆的字詞，能夠感受到的或想像的壯闊，是完全不及朋友在山上當下感受的千分之一。

更何況這樣的讚嘆，還包括了一路從山腳下，一腳一步地爬上山的點滴汗水，所有一路上的辛苦、挫折與克服之心情的融合，但是這些都很難用甚麼語詞去講說清楚。唯有一路與自己一樣一步一步爬上山，而目前也望著這樣的壯闊景致的人，才稍稍能夠了解當事者所說的這個「美」、「壯闊」、「棒」所要傳達的感受。如果不是曾經也跟著當事者一樣這樣一路攀登上去，並且目睹以及感受過這樣的景緻，如果只是在咖啡廳裡，悠閒地吹著冷氣，啜著咖啡，講再多的形容詞來描述山的壯美，也很難把當時真正的情景傳達到讓對方全然感受。

有形具體的事物，尚且難以用語言文字描述其全貌，更何況是所謂無形的事物。不再是一一有外境外物對應之語詞，諸如：感受、情緒、想法等等進一步深沉的溝通，能用語言文字講說到的部分就更加淺少。因此才會有每個字都看得懂，聽得懂，但是整篇文章、演講，卻不知所云的情況。然而世界怎麼一回事，絕大多數卻都不是具體可以看到的，觸摸到的那些物質而已。

因此說，語言是心態、感受、思想的沉澱物而已，能夠講說的只是心態的冰山一角，語言文字當然也就不等於事情之實相。聽聞的人並不能夠僅僅從所聽聞的語言文字，就完全接收到講說者所要講說的想法、感受、事情之全貌。那些冰山在水面下的十分之九的部分，尚需要搭配許多實踐的歷程，用心感受才能被體會。

（二）語言文字以及概念可以自由組合，但可能是道理無法成立的非法

從上文中，我們已了解語言文字只能呈顯心的局部，那麼佛經中語言文字與世間諸法之間又有什麼關係呢？以下筆者擷取《入楞伽經》中，佛與大慧菩薩的一段對話來說明：

大慧菩薩復白佛言：「世尊！有言說故，必有諸法；若無諸法，言依何起？」佛言：「大慧！雖無諸法，亦有言說，豈不現見龜毛、兔角、石女兒等，世人於中皆起言說。大慧！彼非有，非非有，而有言說耳……。」²⁵

在這段引文中，大慧菩薩提出一個一般人也會有的質疑，也就是說：一個語詞能夠被說出來，應該意指有其相對應的東西或道理。如果沒有那個東西，語詞怎麼講說得出來呢？但佛陀的回答是，並不必要有（存在）相對應的，可以在現實上成立的道理或事物，才能夠帶出語詞。譬如：在實際上龜沒有毛，但我們仍然可以製造出「龜毛」這個語詞；石女（有先天生育能力障礙的女子）的兒子，在語詞上也可以被說出來，但這在事實上是不成立的，也就成為所謂的非法。但佛陀也說明這不是存在，但也不是不存在（非有非非有），因為「存在」這個語詞在實相上有很大的限制或偏差。

關於存在的問題，在哲學領域也經常被討論。形上學在討論關於「存在」課題的時候，一個問題經常被討論，也就是「何謂存在？」。最具爭議的是那些小說、卡通所塑造出來的人物。其角色鮮明栩栩如生，可以把它的整個生平、家族、個性、喜怒哀樂都描寫得很真實，讓人感覺這些角色跟我們周遭的人物沒有不同，甚至比周遭的人物更加真實，那麼這樣子的角色算存在嗎？如果算，存在的意思到底是甚麼？如果不算，那麼那些歷史人物，又該算是存在，還是不存在呢？因為人們現在也只能憑藉史書

²⁵ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 603 上 13-17。

之記載來了解、揣測歷史人物，但是這些歷史人物是否真的活生生地活過（如同存在之定義），抑或只是史書的杜撰，卻是永遠不可被證明的。

這樣的爭議，正好看出了語言文字的另一個特色，它可以將概念隨意組合，製造出一個語詞、概念，但是未必是基於現實的考察。如果是用於一般的溝通，甚至是說故事，那麼如此運用語言不但不會有問題，反而是富含創造、想像、有趣。但是如果要以這樣的方式來探尋實相，甚至以為實相就是語言文字講的那樣，則就必須要考慮到，語言可以說出很多概念、製造出很多語詞，但未必事實就是如此。也就是說，語詞、概念可以是以抽離觀察到的世界，以抽象的、想像的方式隨意組合，而造出混合之語詞概念，但在活生生的現實上，是沒有這種道理或是事物的。

雖然如此，佛法也不會因此就全然否認這些是「不存在」。或者，佛法並非用「存在、不存在」及「真實、虛假」去區分這些語詞概念。因為佛法並不是看在概念，或是語詞的外表。任何語詞和概念，都可以再解開其更根本的層次，其推動組合出來的條件、因緣。在物質層次上，世界並不以這種道理運作，如引文中舉的「龜毛、兔角、石女兒」這類語詞或概念，因此佛經說為「非有」；然而，除了物理上有沒有這種東西的這個層次以外，世界還有很多層次與面向交織影響。這樣的概念雖在現實沒有對應或指涉的事物，但是這樣的語詞或概念，依然能夠造成影響。一切有為法，都是因緣條件短暫組合的表現，攤開來看皆是如幻似化。因此不會說兔毛、牛角是真實，龜毛、兔角是虛幻或虛假。龜毛、兔角，或是其他小說所塑造出來的角色，一樣可以達到激勵、鼓舞人心的作用，因此也不是完全就叫做沒有，由此佛經說為「非非有」。

然而，切在實相的層次，由於語詞、概念是可以抽離現實而做隨意組合，也就是說能夠講說出來的，未必是在實在上如此的，因此所講說並不等於就是實相。

（三）語言文字分別、片面，難以說到事情真實的情形

佛告大慧：「……大慧！言語者，起滅動搖展轉因緣生，若展轉緣生，於第一義不能顯示。第一義者，無自他相，言語有相不能顯示。第一義者，但唯自心，種種外想悉皆無有，言語分別不能

顯示。是故，大慧！應當遠離言語分別。」²⁶

這段引文主要的意思是，首先，語言是因緣和合而產生的，因此是變動的，不能夠展示第一義，也就是究竟的道理。再者，究竟的道理是離開自相與他相的分別，但是語言是捕捉特徵的，也就是有分別的，所以沒辦法顯示。而且，究竟的道理是由心來體悟，不是一個在外境上可以被指稱的東西，因此語言是不能夠顯示的。亦即如果要到達究竟之道理，則必須遠離分別式的言語。

第二節曾總括地提及，語言文字的特色之一是固定，希望用一個語詞指稱到某個固定對應的事物。如果只是把語言拿來過生活，這樣子也就無可厚非，當然所衍生的問題就是會嘈嘈雜雜地過日子，很多地方覺得很奇怪，可是又不知道怪在哪裡，也就是一般平庸生活的寫照，而導向一輩子又一輩子的生死輪迴。²⁷

然而，如果目標是不滿足於現狀，不想再繼續過嘈雜平庸的生活，而要進一步去逼視問題，去探尋生命、世界的真理，語言文字就顯得非常不足。首先，因為事情是眾多條件且變化地交織成的，不是單一條件、固定的，但是語詞只能呈現靜態的情形，於是當話講說下去的那一剎那，事情又已經變化了，因此講說的情形，也已經不是事情的原貌了。就如同要用語言去描述天上的雲的樣子，彩霞的顏色及香煙裊裊的線條之全部情形，幾乎是沒辦法的。

再者，由於人們在使用語言文字思考的時候，習慣也會帶入語言分別的情形。因為語言講說出來，「桌子」是一個語詞概念，「椅子」是一個

²⁶ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 600 下 11-19。

²⁷ 關於為什麼平庸的生命歷程將導致生死輪迴，可以參見《大寶積經·佛說入胎藏會》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 326-336。經典中將眾生如何入胎而投生於世間，有完整的說明，其亦正是一般世人之寫照。而其根本原因，可略參考下列經證：「生死有海，苦哉！痛哉！猛焰燒然，極大炎熱，無一眾生不被燒煮。斯等皆由眼、耳、鼻、舌、身、意熾盛猛火，貪求前境色聲香味觸法。」（頁 333 下 4-7）

語詞概念。如果用得太習慣，不稍加思考，很容易在乍看之下，就直覺認為這是「兩個」東西，而且是不同的東西。這是語詞、概念會強化分別的作用。然而實際上所有事物都不是絕然二分的，都是在關聯變化的網絡之中，桌子、椅子本身不是桌子、椅子，由木頭或其他材料所做，製作之前的材料分不出桌子、椅子，等桌子、椅子壞了之後，瓦解腐朽或者又重新混合製作成新的東西，也分不出彼此了。然而當人們一意孤行地使用分別的語詞、概念套在事情上面，強做本身不如此的分別，這就離事情真實的情形很遠了。

第三，事情有很多層面，但是通常語言文字會把這些豐富的，多層次的面向，壓成單一平面。例如：「人」這個語詞，非常簡單的只是一個字，但是人實際上的情形極為複雜，可以分成非常多的面向，身體、情緒、思想、志向、個性，或者物理層次、心理、生物、社會、文化等層次，這些極其複雜的內涵，完全不能夠由簡單的一個「人」字呈現。

雖然語言文字希望具有固定的意思，至少是在某個相對而言短暫的時段，人們會希望語詞是有固定的意思。然而由於語言文字畢竟也是因緣條件下暫時的組合，長遠來看是不斷改變的，隨著時代背景、習慣、不同地區，同樣的語詞有不同的意涵。除此之外，使用這樣的概念、語詞在思惟世界，經典裡面說明用這樣的方式，心態是隨著世界的運轉而跟著起伏、波動的，因此說為「起滅動搖」。在細微的層次，動搖起伏的心態，使我們跟觀察之對象互相影響、牽動，而使我們不能真正觀察到事情的確實面貌。在《圓覺經》中有偈頌云：「如來寂滅性，未曾有終始。若以輪迴心，思惟即旋復，但至輪迴際，不能入佛海。」²⁸ 諸佛如來實證到實相的境界，其心態是平等不動的，不同於一般我們目前之思惟。實相不能夠用我們目前的概念、思惟方式契入，如此之有為法講不到無為法性的層次。

總而言之，諸法之實相是往深沉的方向，由於語言文字是片面的、靜態的、分別而表面的，如同浮木只能漂浮在事情的表面，是無法表達到極為深刻諸法之情形。

²⁸ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 916 上 5-8。

（四）使用語言夾雜情緒

區別於文字，語言特殊之處，在於它升起的條件更加複雜。不只是發出聲音，套用概念。一個語言的慣用者在講話的時候，往往不是用文法、語音在帶動，而是以思考和情感等心態的部分在帶動。語言很重要的一部份在於語氣、語調。同樣的一句話，不同的人、不同場合、不同語調、不同表情所營造而表達的意思就會不同。因為說話這件事涉及到三個方面：說話的方面和聽話的方面，以及過程當中的傳達和理解，說話不完全依靠字面的意思。因此必須考量到更多的部分，其中尤其很重要的是心態部分。說話亦由心態推動，在所用之語言都為雙方之母語的交談情況下，理解主要依賴心態、習慣之傳達，而非僵硬的文法、語詞之定義。

然而，如果在說話的時候，心態是不定的，也就是跟說的話所要表達的意思並不完全一致，則對方在接收的同時，也會有一些干擾，造成意思在傳達上並不出同字面所說一般。在一般日常的談話這個部分影響不大，但是若是在比較細膩的部分，像是表達心態、講說變動之世界的情形，說話者與聽話者內心之平靜、起伏，就會很大影響到談話所要傳達的意義。若要能夠用語言講說深刻的道理，除非能夠在過程當中都保持平穩的心態，而這就需要搭配佛教禪修等之鍛鍊。因此佛陀之所以能夠說法，也不僅僅是說法的字面道理而已，還包括佛陀之心態是完全透徹平等的。

（五）使用上過於方便，忽略真正的內涵，成為嚴重的習氣

佛言：「大慧！善哉！善哉！汝哀愍世間請我此義，多所利益多所安樂。凡夫無智不知心量，妄習為因執著外物，分別一異、俱不俱、有無、非有無、常無常等一切自性。大慧！譬如群獸為渴所逼，於熱時焰而生水想，迷惑馳趣不知非水；愚癡凡夫亦復如是，無始戲論分別所熏，三毒燒心樂色境界，見生住滅取內外法，墮一異等執著之中。大慧！如乾闥婆城，非城非非城，無智之人無始時來，執著城種妄習熏故，而作城想。外道亦爾，以無

始來妄習熏故，不能了達自心所現，著一異等種種言說。」²⁹

爾時世尊重說頌言：「……。復次，大慧！愚癡凡夫無始虛偽，惡邪分別之所幻惑，不了如實及言說法，計心外相著方便說，不能修習清淨真實離四句法。」³⁰

從引文中，可以了解到，眾生因為沒有從動態的、廣大的格局了解世界的變動不居、眾因緣生，而把目前暫時組合成的情形，以為確實存在有那樣事物。由習氣推動而作虛妄之分別，實際上這些眼前看到的事物，既不是所認定的那個樣子，但也不是都沒有。在一切變動的情形，對於事物做有限的區別之認定，都是難以成立的。

有些人會認為，似乎人類天生就趨向於使用區別、對立、分化的概念。在不同地方，不同文化，總是都是這樣子發展，好像這是人類自然而然的行為。就像餓了要吃，累了要睡一樣自然，使用概念思惟、看世界這樣的特質，也是內建於人類的生理結構。既然是天生如此，就不可能改變，也不需要改變。總之，用「天生」、「自然」、「內建」等理由，將概念、分別的認知思考模式就地合法。

然而，佛教並不會這樣看世界。所謂的「天生」、「自然」，其實是因為人們沒有能力再往前探究，所以才會用這種不負責任的語詞包裝自己有限的的能力。佛法並不會在探究上輕易就停下來，滿足於目前的所知，要一直探究、打通到究竟才肯罷休。於是當全面的歷程、關聯都打開來，就無所謂自然而然、天生，所有事情都是有其因緣、道理的。之所以看起來好像天生、自然，實則是因為長久以來的習氣相續，使得人們習慣到誤以為是根深蒂固不可改變的。

由於使用區隔、對立、分化、靜態的概念來思惟世間是更加容易、方便的，不需要經常保持清醒地覺察世間流動的變化到底怎麼一回事。人們只需要學會一個概念，就可以用它不顧一切地套用在世間。如果不是要追

²⁹ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 601 上 9-21。

³⁰ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 612 中 5-14。

求實相、往更高超的方向努力，只是要平庸的生活，模模糊糊地用概念思惟，短期之內也感受不到有甚麼立即重大的問題。甚至更加輕鬆。因此久而久之就形成深刻的習氣。

然而，經過深刻地、全面地觀察之後，也了解到人們分別概念的使用並非固定如此，因此也就可以經由方式轉變這樣的分別概念。

彼諸凡愚作如是言：「義如言說、義說無異」。何以故？義無體故。是人不了言音自性，謂言即義，無別義體。大慧！彼人愚癡，不知言說是生是滅，義不生滅。大慧！一切言說墮於文字，義則不墮，離有離無故，無生無體故。大慧！如來不說墮文字法，文字有無不可得故，惟除不墮於文字者。大慧！若人說法墮文字者，是虛誑說。何以故？諸法自性離文字故。³¹

從這段引文可以了解到，雖然佛陀也用語言在說法，但卻不會落入本文中提出的許多問題中。因為一般人以為語言等於意義，語言和意義是相同的，但佛陀說明，語言和意義不是綁在一起的。語言變動、有起滅，但所要帶出的義理卻不會。佛陀在說法的時候是隨順著義理在講，語詞文字隨宜調整而不拘泥，因此不會落入使用語言文字所衍生之問題。值得一提的是，解讀經典的時候，也宜應著重在義理上的架構、連貫與道路，不宜拘泥在語詞名相上。

會造成使用語言文字的弊病，實際上不全然是語言文字的問題，而在於人們怎麼使用語言文字。因為語言文字一開始最主要的功能，只是用來指涉做為溝通的工具，並不是一開始就宣稱真理就等於語言文字所述。語言就像是手指，重要的是順著手指的方向看到月亮。然而後來的人們因為太常使用語言文字，很少再去思考語言的功能，以及很方便地隨順著語言在思考，套住世界，而不再好好地觀察、覺察世間，由此衍生出很多的胡思亂想，無謂的爭論。如引文所說，爭論「義如言說、義說無異」、「言即義、無別義體」，對於語言文字想偏差掉，都在手指上大做文章，結果反而把最重要的內涵忽略在一邊。

³¹ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 615 下 17-26。

尤其是語言文字發展到後來更加成熟、豐富的時候，可以用複合的語詞來構成名字。例如：在清晨看到的星星，人們稱之為「晨星」；在傍晚的時候看到的星星，人們則稱之為「暮星」，這些名字有其在名字字面上所要傳達的意思，且其意思是不同的。礙於當時的天文知識，當時的人也認為這指涉到的是不同的兩顆星星。但是後來的天文學卻發現，被分別稱做「晨星」與「暮星」的星星，實際上是同一顆星星，只是由於其運轉的週期與軌道，使它有時出現在早晨、有時出現在傍晚。

然而這時也會造成人們的困惑與爭論，因為人們會抓住在語詞表面的「晨星」、「暮星」之意思，而認為「早晨之星星」不可能等於「傍晚之星星」。實則如果進一步考察，就會發現這只是語詞與實相之間有落差的問題，並無任何根本上的矛盾。

五、避免語言文字障蔽諸法實相之方法

(一) 不一定需要語言文字

大慧！非一切佛土皆有言說，言說者，假安立耳。大慧！或有佛土瞪視顯法，或現異相，或復揚眉，或動目睛，或示微笑嚔呻警歎憶念動搖，以如是等而顯於法。大慧！如不瞬世界、妙香世界及普賢如來佛土之中，但瞪視不瞬，令諸菩薩獲無生法忍及諸勝三昧。大慧！非由言說而有諸法，此世界中蠅蟻等蟲，雖無言說成自事故。³²

引文中說明，不一定所有的佛土都有語言，有些佛土以動眼睛、動眉毛來顯法，有些佛土以微笑、瞪視不眨眼等方式來顯法。亦即，並非一定要有語言文字不可。

語言文字最粗淺的功能就是溝通。做日常語言的溝通，像是要去哪裡、哪裡危險，甚麼地方要怎麼走等等，是比較平面的直接的用途。而進

³² 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 603 上 18-26。

一步的功能是可以讓人將所知傳承，因此對於世界的知識可以累積，而不斷地往前推進。若了解到一般的語言文字對於事物之表面直接指稱、表述的功能佔最大部分，則可以知道超越具體的、直接的對於事物表面的陳述之後，語言文字的功能就越來越弱。因為事情怎麼一回事是立體的，有很多面向而複雜，但語詞只能講到平面的情形，因此，語言文字在越高層次就越來越不適用了。

當然，為了能夠表達、溝通，讓一般人能懂，還是能夠勉強地使用語言文字教導高深的道理。然而，由於使用語言文字就免不了產生歧義、概念化、虛妄之分別等的問題。於是就要花更多的篇幅，來針對之前所說的一些語詞、概念、道理做更細膩的解釋，以避免閱讀的人誤解、執取在概念上。這樣子的方式，就會使得文章變得非常非常地冗長，有時候當閱讀的人程度尚未到達，甚至會認為為什麼要講的這麼繁雜、囉嗦，以及使用很多否定的、看似衝突的句法³³。

雖然隨說隨掃能夠避免掉語言文字所可能形成的問題，但是亦會衍生另外的問題。因為這涉及到三個方面，講說的方面、聽聞的方面以及理解的過程。即使在講說的方面盡量達到盡善盡美，卻仍舊避免不了在聽聞的方面，於聽聞的過程中產生誤解。甚至反而可能因為要講的更清楚，花了更多篇幅，結果使聽聞、閱讀的人更加困惑不解。

了解到在越高的層次使用語言文字其問題就越多，因此，在更高的層次上，並不一定非使用語言不可。因為重要的是理解，要達成理解可以有很多方式，甚至比使用語言的方式更加全面、流暢。例如：一些默契足夠

³³ 諸如《金剛經》、《大般若經》等經典，用了極多篇幅破除概念的固定、分別、抓取，卻也經常讓人看不懂。例如：「實無少法可名般若波羅蜜多，甚深般若波羅蜜多超過一切名言道故。何以故？善勇猛！甚深般若波羅蜜多實不可說此是般若波羅蜜多，亦不可說屬彼般若波羅蜜多，亦不可說由彼般若波羅蜜多，亦不可說從彼般若波羅蜜多。何以故？善勇猛！慧能遠達諸法實性，故名般若波羅蜜多；如來智慧尚不可得，況得般若波羅蜜多！」（《大般若經·第十六會》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 1067 下 22-29）；「說法說法者，無法可得故名說法。」（《大般若經·第九會》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 984 下 9-10）

的人，一個眼神、一個動作便能夠傳達很多的訊息，這些訊息未必能夠用語言表達清楚，但是一個眼神卻道盡一切。

在佛經裡面就這樣教導，在其他的世界，也有不使用語言來教導佛法的。重要的是理解，而理解是心的事情，不是語言文字的事情，語言文字只是輔助的工具之一。有時候當使用語言文字太過方便，人們反而沒有在用心體察很多事情，因此如果只是依賴在語言文字表面上，人們便跟真實越來越遠。³⁴ 世界是一直在變化的、流動的，且是複雜的、多重向度的，用心覺察、感受能夠更加全面的接收到世界各種的資訊，觀察到世界更完整的情形。

（二）依義不依文

爾時世尊復告大慧菩薩摩訶薩言：「……大慧！應隨順義莫著言說。」³⁵

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「……世尊！何故不應依語取義？云何為語？云何為義？」……佛言：「……云何為義？菩薩摩訶薩住獨一靜處，以聞、思、修慧思惟觀察向涅槃道自智境界，轉諸習氣，行於諸地種種行相，是名為義。復次，大慧！菩薩摩訶薩善於語、義，知語與義不一不異，義之與語亦復如是；若義異語，則不應因語而顯於義，而因語見義，如燈照色。大慧！譬如有人持燈照物，知此物如是，在如是處；菩薩摩訶薩亦復如是，因語言燈入離言說自證境界。復次，大慧！若有於不生不滅自性涅槃，三乘、一乘五法諸心自性等中如言取義，則墮建

³⁴ 舉一個簡單而常見的例子：某甲問某乙：「你開心嗎？」某乙因為諸多因緣，故違逆心中的感受而回答：「開心。」某甲如果只是聽信在語言上，而不去觀察對方的言行、舉止、神情，就完全以為某乙是開心的，那麼，某甲永遠不可能理解某乙真正的感受。

³⁵ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 599 中 1-8。

立及誹謗見，以異於彼起分別故，如見幻事計以為實，是愚夫見非賢聖也。」³⁶

佛告大慧：「非言語是，亦非所說。何以故？第一義者，是聖樂處，因言而入，非即是言。」³⁷

在第一則引文中，佛陀明確地強調，應順理探究語言文字之義，不應當拘泥在其表面。第二則引文中，則深入說明，意義、義理必需更多的思惟。對於世間的觀察，不能夠只是從語言文字的字、詞意去理解。雖然語言文字與義理是不相等的，但是也不是截然不同的，語言文字可以當成一種重要的媒介，指引人洞見義理，像燈之照明，指引人看到事物，但這過程應當搭配思考、觀察，不能只是在燈——即語言文字上打轉而已。第三則引文，又再一次說明，雖然借由語言的指引能夠通達究竟之道理，卻不代表語言文字所說，便等同究竟之道理。

使用語言來探索諸法實相，之所以會產生問題或限度，諸如文章於第二、四節所提及，最主要的癥結之一，是人們抓住在語詞上，而忽略事情的內涵。或者使用過於方便，而太習慣用語言文字概念在思惟，或者以為語言文字就講到了事情的實相。然而，在上一節也已經分析出，語言文字與實際上怎麼一回事是有一段距離的，包括語言文字的概念，可以抽離於事情而隨意組合，包括語言文字是片面、靜態的等等。

然而，語言文字也並不是完全沒講到事情的內涵，如果是這樣，那麼就不可能透過語言文字理解世界之實相，只是諸法之實相，也不完全等於語詞文字字面上的那樣。在佛經裡面便這樣說，語言文字像燈一樣，是提供人們了解實相的媒介。就像由燈的光明使人可以看見要看的事物，而燈卻不等於事物。可以由語言文字當做輔助的媒介，但是重點是要通過語言文字所要表達的意思，真正理解到事情怎麼一回事。

³⁶ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 610 上 7-25。

³⁷ 《入楞伽經·集一切法品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 600 下 11-13。

相同的道理可以延伸到更多的例子。所謂的「學生」，現在已經被設置成為是一種身分。但實際上，真正所謂的學生，應該是對應其內涵，是真正在學習、研究者，才堪稱為學生，而不是只要拿到一張學生證，但從來不去上課，也不讀書，還可以被稱為是「學生」。這是因為語詞被實體化，而忽略這個名稱本是來自於其行為而給予，才会有如此怪異的情況產生。同樣的道理，有些人用投機取巧的方式，並非是腳踏實地地念書，寫論文，做研究而畢業，以為拿到畢業文憑就等於是博士。實則不然，博士是一種內涵能力，而不是一種頭銜或身分。如果一個人具有足夠的內涵，是不需要證明書來證明能力的；反之，如果一個人本身缺乏能力，再多的證書，也無法使之變成具有博士之內涵與能力，因此嚴格來說，不可稱為博士。

用這些例子要說明的是——重要的其實是內涵、意義的部分。語詞只是方便我們溝通，不應該忽略內涵而變成抓住在語詞概念的外表。了解到語言文字上的名稱，只是一個人們用來指涉對象的工具，所以更重要的是所要指涉的對象實際上的那一回事，因為那才是眾生活生生所處的世界。世界並不會遷就人們的說法，世界並不是運作在人們講說出來的話的道理上，因此重要的是觀察世界到底怎麼回事，而不是停在語詞上打轉。

由此，在探尋真理的向度，使用語言卻不掉落在語言文字之限度的方法之一，是順著語言文字但不停留在語言文字，而了解進去語言文字所要講說的內涵。

（三）用心觀照，隨順觀察，了知唯是假名

若了諸法唯心所見，無有外物皆同無相，隨順觀察，於若有若無分別密執，悉見寂靜，是故無有密非密相。……何以故？一切諸法若有若無，求其體性不可得故。³⁸

是故，大慧！我經中說，我與諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字。所以者何？一切諸法離文字故，非不隨義而分別說。大慧！

³⁸ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 611 上 15-20。

若不說者，教法則斷。教法斷者，則無聲聞、緣覺、菩薩、諸佛。若總無者，誰說為誰？是故，大慧！菩薩摩訶薩應不著文字，隨宜說法。我及諸佛皆隨眾生煩惱解欲，種種不同而為開演，令知諸法自心所見無外境界，捨二分分別轉心意識，非為成立聖自證處。大慧！菩薩摩訶薩應隨於義，莫依文字。依文字者，墮於惡見，執著自宗而起言說，不能善了一切法相文辭章句，既自損壞，亦壞於他，不能令人心得悟解。若能善知一切法相，文辭句義悉皆通達，則能令自身受無相樂，亦能令他安住大乘……。³⁹

大慧！此如來藏藏識是佛境界，與汝等比淨智菩薩隨順義者所行之處，非是一切執著文字；外道、二乘之所行處。是故汝及諸菩薩摩訶薩，於如來藏藏識當勤觀察，莫但聞已便生足想。⁴⁰

如佛所說，若知境界但是假名，都不可得，則無所取；無所取故，亦無能取；能取、所取二俱無故，不起分別，說名為智。⁴¹

從第一則引文可以理解到，如果隨順著世間的真實變化情形觀察，就會發現一切我們目前認定的固定的事物其邊界都是模糊的。例如：所謂的一支筆在工廠逐步製造的過程當中，是甚麼時候開始可被認定成是一支筆呢？是全部的零件都組裝好之後才算是一支筆嗎？但是一支缺少筆蓋的筆，我們還會認為它是一支筆。有時只剩蕊心，還是可以在外面包裹甚麼之後繼續將之以為筆用。當把變化流程拆解來看時，會發現很多目前我們使用的名稱都無法使用了。因為一切所認定的東西，只是概念而已，細細再去分析都是了不可得的。

³⁹ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 615 下 26—616 上 22。

⁴⁰ 《入楞伽經·剎那品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 620 上 5-9。

⁴¹ 《入楞伽經·無常品》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 612 上 9-12。

第二則引文，可以看到強調的是，雖然諸佛菩薩說法，但因為都是隨順著義理在講，因此並非製造更多的話語，諸佛菩薩講說的是義理而非語言文字。在這引文中也再次提醒，不應當將諸佛菩薩的講說，執取於語言文字的固定意義，而成為宗派之諍。因為抓住語言文字的外表，也就是字面的意思，才會形成對立、門派區別，正確的做法如第三則引文所說，一樣是應當觀察、思惟，而通達語言文字所要表達的義理。

從第四則引文則可以了解到，語言文字只是借用的施設，是溝通的工具，讓我們傳達意思、相互了解，而不是要在現實中找到其對應。語言文字只是概念的施設，這些概念如果要在實際上去找，是找不到的。因為了解到這點，而對於語言文字無所抓取，就類似「筏喻」⁴²之法門，把語言文字當成為交通工具，當我們理解了，也就是過了河，即繼續前進，不應當抓取著過渡的工具。

上一節提到使用語言文字的時候，應該隨著其意義而不停留在文字的表面。具體的辦法是，把語言文字所描述或講說的情形放在世間去思惟、考察。實際上去觀察世界怎麼變化，以及覺察內心的起伏，覺察自己是怎麼樣由心態推動。再深刻覺察，而了知到世界、眾生是一直在變化，並不

42 《中阿含經·小品》：「云何我為汝等長夜說筏喻法？欲令棄捨，不欲令受。猶如山水甚深極廣，長流駛疾，多有所漂。其中無舡，亦無橋梁。或有人來，而於彼岸有事欲度。彼求度時，而作是念：『……我今寧可於此岸邊收聚草木，縛作檣，乘之而度。』彼便岸邊收聚草木，縛作檣，乘之而度。安隱至彼，便作是念：『今我此檣多有所益，乘此檣已，令我安隱。從彼岸來，度至此岸，我今寧可以著右肩或頭戴去。』彼便以檣著右肩上或頭戴去。於意云何？彼作如是竟，能為檣有所益耶？時，諸比丘答曰：『不也。』世尊告曰：『彼人云何為檣所作能有益耶？彼人作是念：『今我此檣多有所益，乘此檣已，令我安隱，從彼岸來，度至此岸。我今寧可更以此檣還著水中，或著岸邊而捨去耶！』彼人便以此檣還著水中，或著岸邊捨之而去。於意云何？彼作如是，為檣所作能有益耶？』時，諸比丘答曰：『益也。』世尊告曰：『如是！我為汝等長夜說檣喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說檣喻法者，當以捨是法，況非法耶！』」（《大正藏》冊1，第26號，頁764中19—下14）

是我們平常用概念套住的那樣固定。從實際上的覺察、觀察以及對著世界思惟，這樣可以避免使用語言文字時抽離實際情形的戲論。

世界實相怎麼回事，我們的目標是能夠「確實知道」或者「確實了達」。然而僅僅是從聽聞或閱讀而來的，只是在字面上、概念上的知道。中間隔著我們自己對於這些字詞的解讀與想像，並不是真正的知道確實實際上怎麼回事。因此需要藉由觀察、覺察，一步步打造更加敏銳的覺察力，才能夠將語言概念與實際之間的重重阻隔突破，而更逼近諸法實相。因此，若不能避免使用語言文字，則要盡量試著把那些語言文字所講說的內容其情形以動態的方式、第一人稱的視角、放在世間裡思惟。而不是像在實驗室觀察「別人」般地，以旁觀者的方式對象化思考。

而且，如此之隨順觀察，就會發現，一切唯是假名（戲論 *prajñapti*）。⁴³ 也就是，這個名字或語詞並沒有對應到一個可以完全區隔於其他事物的物件（entity），只是借用名字以方便指稱與討論。因為隨順因緣地觀察，是如實地觀察事情的情形，而事情是關聯在一起的，並無法做截然的切割，而塞進語詞的框架。透過隨順的觀察，自然而然就會把語詞概念看似堅固的邊界溶解。

（四）聞、思、修

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！聞所成慧依止於文，但如其說未善意趣，未現在前隨順解脫，未能領受成解脫義。思所成慧亦依於文，不唯如說能善意趣，未現在前轉順解脫，未能領受成解脫義。若諸菩薩修所成慧，亦依於文，亦不依文，亦如其說，亦不如說，能善意趣，所知事同分三摩地所行，影像現前極順解脫，已能領受成解脫義。善男子！是名三種知義差別。」⁴⁴

⁴³ 「假名」相關之語義文獻討論，可參閱萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 121-146。

⁴⁴ 《解深密經》，《大正藏》冊 16，第 676 號，頁 700 下 2-11。

引文當中說明：由聽聞而成的智慧，是依於文字的，但還不能完全理解其文字要帶出的義理，也由思考所成的智慧，雖然也是依於文字，但已經不是只照著字面的意思在理解，而是可以理解義理的部分，但仍然不能馬上在能力上就隨順地達到解脫的境界，也就還是不能真正領會解脫的意義。如果是菩薩由修行所成就的智慧，雖然藉由語言文字，但又不是拘泥於語言文字，雖然隨順其講說的道理，卻也不局限其講說的內容，因為已經完全體悟其義理，並在能力上一樣的到達，是完全通透了解脫。這是三種「知道」的差別。

這段引文雖非引自《入楞伽經》，而引自《解深密經》，但可說為語言文字所會引發的問題，提供完整的解決，因此值得在最後花一小篇幅帶出。佛教的經典雖然洋洋灑灑上千部，但是並沒有引發太多語言——實相關係之爭，原因在於佛教指引出聞、思、修整條修行道路。

並不需要去肯定或否定語言文字，也不需要因為使用語言文字來探討實相會產生問題，就全然屏棄語言文字的使用。不需要在用與不用二邊之間苦惱，佛教的辦法依然是正向中道。因為了解到證得諸法實相需要有階段的步驟，聽聞只是第一個步驟。它有它的用處，但不是聽聞就完成了，還需要第二步的思惟，然後是實踐。以這樣的漸進方式，可以保有每個步驟很重要的優點，而在相互搭配下，又可以補足其它步驟之不足。以如此聞、思、修漸進的次第方式，就不會有哲學這麼多的語言——實相之爭。⁴⁵ 會有這麼多爭論，是因為沒有帶出立體的向度，以為語言要不是有講到實相，就是沒有講到實相，但是世間的事情卻不是如此二分對立的。語言文

⁴⁵ 例如：有一些會被爭論的問題是這樣：我把游泳的動作、姿勢、要領說明都記下來了，所以我知道要怎麼游泳（知識上），但是我仍然不知道怎麼游泳（在游泳池裡）。那到底怎樣才算知道游泳？如果用聞、思、修的方式去理解，就無所謂這樣的問題。或者問題如：我已經知道諸行皆苦，但我還是不想解脫，怎麼會這樣？這類問題就是來自於語詞概念跟如實了知事情的落差。這樣的知道，只是概念上的知道，並不是全面地對於諸行皆苦這一說法的內涵有深入的體悟。作者將前者喻為平面，將後者喻為立體。因為深入如實地體會內涵時，會有許多層次的差異，或有不同的面向，甚至是關聯到不同感官經驗，而不是只有用「想」而已。

字能夠帶人在實相的方向前進一些，只是尚未到達，需要其他的搭配，只是如此而已，在佛經清楚地便甩脫兩邊，而帶出可以一直進展之中道。

六、結論

欲以語言文字探尋諸法實相，其主要企圖或可大略分為兩個項目：第一，認為以語言文字為基礎的思考方式、邏輯系統，能夠網羅到事情之實相；第二，認為透過講說或記載可以傳承實相給後人。這樣的企圖是否能夠達成，可採下列分析來檢查。

將諸法之實相與語言文字的關係，約略分為幾個層次。第一層次，宣稱語言文字是真理的承載，也就是語言文字所說就等於實相（「所說、所寫」≡「實相」）。然而，這個說法是可以輕易被推翻的，因為諸法之實相是需要被「知道」的。也就是人要「知道」世界到底怎麼回事，而語言文字則需要被「理解」。缺乏這些「理解」、「知道」等之動態歷程，缺乏能知的部分，語言文字只是一堆符號而已。所以，無所謂語言文字就等於諸法實相。

由此便帶出講說與聽聞的方面，以及講說一聽聞的歷程，而來到第二層次，諸法之實相是否可以由講說的方面完全表達？透過本文的分析，答案也是不行的。礙於語言文字的諸多特色，如：固定、區別分化等等，能夠講說的極其有限，能夠講說的只是理解到或感受到的冰山一角。

第三，聽聞者是否能夠透過所聞之語言文字而完全了解到諸法之實相？答案還是否定。因為語言文字之意義是歧義的，特別是在講說抽象的、動態的情形，如果聽聞者沒有跟著做進一步的覺察、感受，以及親身體驗某些事情，光靠聽聞、理解字面上的意思以及用思考的，是不能夠完全知道講說者所要說的那一回事。

佛經強調要認知實證到全面的實相，重要的是心態的部分，用心覺察、理解、貼近，因此任何方法能夠達到這個效果都可以採用，未必非得用語言不可。而若一定要使用語言文字，也要看「穿透」語言文字的表面，看進語言文字所要表達的內涵，即其「義」的部分，而非停留在字面。那麼，要切進意義的層次，其方法是隨順觀察世間的變化，把這些講的話、思考的內容，放在活生生變動的世界、關聯的脈絡。

區別於一般的「用語言、不用語言」、「語言是否可以達到實相」這樣子落入兩邊、平面的爭論，佛法的教導設置了聞、思、修這樣的程序。一套循序漸進的程序，從聽聞入手，進而思惟內化、理解，然後實際修行。不但補足了僅用聽聞、閱讀的方式，可能會掉落在語言文字表面的不足，同時卻又不至於完全揚棄、貶抑聽聞、講授的功能，於是能在實相的全面展開上確實通達。

關於語言文字與實相的關係，還有非常多的課題與面向可以被討論。由於語言文字，在運作的情形牽涉到理解、詮釋、溝通，以及跟世界實相的關係。也就是說，語言打開三輪有講說者、聽聞者與講話的過程（涉及理解的部分）。而因為討論的是真理向度，因此講說者、聽聞者又分別需要跟世界打開三輪，也就是能說（人）、所說（世界）與過程（語言文字、講說者心態對應於世界實相的詮釋、理解、覺察）。因此可說是一個非常複雜的運作，相關地就涉及到非常複雜的許多可以思考、探討的問題。本篇文章僅針對人使用語言文字要接近世界之實相，有可能產生的限制與其可以避免的方法做討論。更多其他議題則有待其他的文章繼續研究。

【參考書目】

一、佛教藏經

- 《入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 671 號，東京：大藏經刊行會。
《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，東京：大藏經刊行會。
《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 672 號，東京：大藏經刊行會。
《大般若經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，東京：大藏經刊行會。
《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，東京：大藏經刊行會。
《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，第 670 號，東京：大藏經刊行會。
《解深密經》，《大正藏》冊 16，第 676 號，東京：大藏經刊行會。

二、中日文專書、論文

- Martinich, A.P. 編 1998 《語言哲學》，牟博、楊音萊、韓林合等譯，北京：商務印書館。
法鼓佛教學院編 2011 《漢文佛典語言學》，臺北：法鼓文化。
崔希亮 2009 《語言學概論》，北京：商務印書館。
陳嘉映 2003 《語言哲學》，北京：北京大學。
黃寶生 2011 《梵漢對勘入楞伽經》，北京：中國社會科學。
萬金川 1995 《龍樹的語言概念》，南投：正觀雜誌社。
蔡耀明 2006 〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋——進路以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》32，頁 115-165。
蔡耀明 2009 〈論「有無」並非適任的形上學概念——以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀》50，頁 65-103。
蔡耀明 2010 〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》54，頁 5-48。
謝國平 2002 《語言學概論》，臺北：三民書局。

三、西文之專書、論文、網路資源等

- Nagatomo, Shigenori. 2000. "The Logic of the Diamond Sutra: A is not A, therefore it is A." *Asian Philosophy* 10.3, pp. 213-244.
Biletzki, Anat and Anat Matar. 2009. "Ludwig Wittgenstein." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>.

The Limitations and Their Transcendence in the Linguistic Approach to Reality:

Mainly based on the *Laṅkāvatāra-sūtra*

Wang, Mei-Yao

Master's Student

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

The most important objective in philosophy or Buddhism is to understand the reality of life in the universe, or sentient beings in the world. As a human being, the means of education one has received since childhood and the major means of communication one employs is language. As a result, the underlying ways of thinking come close to the foundation of how people view the world. However, it has been a recurrent topic in Buddhist scriptures that “Thorough Reality” is beyond words, utterance, and language. Therefore, this paper will focus on investigating why words and language cannot reach “Thorough Reality.” If it is possible to tease out the reasons behind the above sayings, then it might lead to a way to surpass words and language. After all, as a human being, it is difficult for us to avoid employing words and language altogether. An inquiry into characteristics of words and language and “Thorough Reality” in Buddhism may reveal the limitations of words and language in terms of reality. Words and language can only portray static, partial, and simplified states. At the same time, it is inevitable that words and language may entail problems as being ambiguous, leading to ramifications and lack of specificity. As a result, while trying to describe an all-encompassing and dynamic reality, words and language fall short. One should approach reality by ways of realizing through practice, comprehending it, and experiencing it personally, which can be unfolded into a three-fold

relationship with regard to language: the aspects of speaking and listening, and the process of comprehending. This three-fold relationship between language and reality involves limitations in comprehending and communicating. Nevertheless, as the main purpose of the practice is to comprehend the reality, if one can grasp the implications of language other than its literal meanings, one can overcome the potential problems caused by approaching reality with merely language, or even surpass words and language. However, it does not suggest that language is of no use at all and should be discarded entirely. That would have been falling into another extreme. Buddhism shows us the sequence of hearing, thinking and practicing, which illustrates that even though language does not reach the reality it provides the initial passage towards it. Then, with the help of cogitation and practice, one can reach reality by way of the Middle Path.

Keywords:

Philosophy of language, Reality, *Lañkāvatāra-sūtra*, Meaning, Detached from verbal expiration