

從《瑜伽論記》析論〈真實義品〉「離言自性」的 語言哲學及對「說一切有部」語言觀的批判

趙東明

聯合大學通識教育中心講師

提要

本論文要處理的問題有兩點：(一)、從《瑜伽論記》的解說，析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》之「離言自性」(梵 *nirabhilāpya-svabhāvatā*)，試圖釐清這一概念的意義，及其語言哲學內涵。(二)、嘗試分析在《瑜伽論記》的記載中，基於〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學，而批判「小乘人」(「說一切有部」)之語言觀存在的三個過失。

關於這兩個本文的論題，筆者的觀點是：(1)、所謂的「離言自性」(相當於「勝義諦」)是指就勝義而言，實「有」離開語言活動的「唯事」(梵 *vastu-mātra*，可說是事物之「終極指涉對象」)之存在；而和「假說自性」(相當於「世俗諦」)，相搭配的概念。(2)、在《瑜伽論記》中，這「離言自性」的「唯事」，是指清淨之「依他起性」和「圓成實性」；而「遍計所執性」和雜染之「依他起性」，則是屬於「假說自性」，即語言活動的範圍。(3)、〈真實義品〉建立「離言自性」的「實有『唯事』」，是爲了澄清「空」的教義，爲了建立遠離「增益執」與「損減執」之「善取空」(或「中道」)而成立的。(4)、「增益執」是指「小乘人」(「說一切有部」)的過失，他們以爲名言「色等『法名』」(「能指」)所指涉的「色等『想法』」(「所指」)，是有其自性、法體的，不能明瞭實際上除了「離言自性」的「實有『唯事』」外，名言「色等

『法名』(「能指」)及其指涉的「色等『想法』」(「所指」)都是屬於「一切唯假」的「假說自性」層面。(5)、依據《瑜伽論記》的記載,小乘人(「說一切有部」)這樣的語言觀有三個過失:「一、隨名多體失;二、名前無體失;三、名前生覺失。」。(6)筆者以為,值得注意的是:依據《瑜伽論記》,〈真實義品〉建立「一切唯假」(言說活動的「假說自性」層面),和「假必依實」(離言說活動的「離言自性」層面)的語言哲學,並以此說明「空」義。建立了離開語言活動的「離言自性」之「唯事」是實「有」的,而並非瑜伽行派後來發展的「唯識」說。就此而言,這是對中觀學派「空」教義的一種澄清,也就是〈真實義品〉所謂的「善取空」者!

關鍵詞: 假說自性、離言自性、「能指」(「色等『法名』」)、「所指」(「色等『想法』」)、「終極所指」(「唯事」)、增益執、善取空、語言哲學

略語表:

OKR : Janice Dean Willis, *On Knowing Reality : The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi : Translated with an Introduction, Commentary, and Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1982.

U.W.B : Unrai Wogihara (荻原雲來), *Bodhisattvabhūmi : a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogācārabhūmi)*, Tokyo, Japan: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.

《索引》: 宇井伯壽,《菩薩地索引: 梵漢對照》,東京: 鈴木學術財團, 1961。

《瑜伽論》: 唐·玄奘譯,《瑜伽師地論》;《大正藏》冊 30。

《地持經》: 北涼·曇無讖譯,《菩薩地持經》;《大正藏》冊 30。

《善戒經》: 劉宋·求那跋摩譯,《菩薩善戒經》;《大正藏》冊 30。

《倫記》: 唐·遁倫集撰,《瑜伽論記》;《大正藏》冊 42。

《基纂》: 唐·窺基,《瑜伽師地論略纂》;《大正藏》冊 43。

An Analysis of “*nirabhilāpya-svabhāvatā*” of the *Tattvārtha Chapter* and its Criticism of Sarvāsti-vādin’s View of Language

Tung-ming Chao

National United University Center for General Education

Lecturer

Abstract :

This article will address two issues : 1. From the perspective of *Yuqielun ji*'s records, analyze the philosophy of language of the concept “*nirabhilāpya-svabhāvatā* (the inexpressible essential nature)” in the *Tattvārtha Chapter of Bodhisattvabhūmi of Yogācārabhūmi-śāstra*. 2. Expound the *Tattvārtha Chapter*'s criticism of Sarvāsti-vādin's view of language from the three mistakes stated in *Yuqielun ji*'s records.

My views on the above two issues are: (1) The “*nirabhilāpya-svabhāvatā*” is simply the “*vastu-mātra*(the given thing itself, ultimate referent)”, which belongs to the domain of knowledge of the supreme essential nature of all dharmas [just like the “*paramārtha-satya*(ultimate truth)"]; and it complements the concept of “*prajñapti-vāda-svabhāva*(the essential nature conceptualized by verbal designation)” [just like the “*saṃvṛti-satya*(conventional truth)"]. (2) In *Yuqielun ji* the “*vastu-mātra*” of “*nirabhilāpya-svabhāvatā*” means pure “*paratantra-svabhāva*(the ‘dependent on others to arise’ self-nature)” and “*pariṇiṣpanna-svabhāva*(the ‘perfect accomplished real’ self-nature)”. The “*parikalpita-svabhāva*(the ‘everywhere schematizing what is grasped’ self-nature)” and foul “*paratantra-svabhāva*” belong to the domain of

“*prajñapti-vāda-svabhāva*”, which is the domain of verbal designations. (3) The establishment of the “*vastu-mātra*” of “*nirabhilāpya-svabhāvatā*” in the *Tattvārtha Chapter* is to clarify the concept “*śūnyatā*(emptiness)” and to establish the “*su-grhītā śūnyatā*(emptiness correctly apprehended)”[or the “Middle Path”] that distances itself from the errors “*samāropa-abhiniveśa*(affirming error)” and “*apavada-abhiniveśa*(denigrating error)”. (4) The error “*samāropa-abhiniveśa*(affirming error/the attachment of affirming too much)” refers to Sarvāsti-vādin’s mistaken view of language. They don’t realize that only the “*vastu-mātra*” of “*nirabhilāpya-svabhāvatā*” is authentic reality. Instead, they mistakenly view the “referent(dharmas [such as “form,” etc.] conceptualized by our mind)” to have its own “*svabhāva*(self-nature)” or “substance”. In fact, both the “name(names [such as “form,” etc.] of the dharmas)” and the “referent” belong to the domain of verbal designations of “*prajñapti-vāda-svabhāva*”. (5) According to *Yuqielun ji*’s records, Sarvāsti-vādin’s view of language has three mistakes : ‘① If we assign many different referring names for a thing, then the same one thing will have many different substances. ② Things do not have substances before we assign referring names. ③ We have cognition of things before we assign referring names to them.’ (6) It must be noted that, according to *Yuqielun ji*’s records, the *Tattvārtha Chapter* establishes the philosophy of language that ‘all dharmas are “*prajñapti-mātram*(only a designation)”’ [the domain of verbal designations of “*prajñapti-vāda-svabhāva*”] and that ‘verbal designations refer to the authentic reality(“*vastu-mātra*”)’ [the domain of the reality “*nirabhilāpya-svabhāvatā*”, and free from verbal conceptual construction]. And the “*vastu-mātra*” of “*nirabhilāpya-svabhāvatā*” is what really exists and is used to explain the concept “*śūnyatā*(emptiness)”. This concept “*vastu-mātra*(the given thing itself)” is different from the Yogācāra Buddhism’s famous concept “*viññapti-mātra*(consciousness only)”, and this explanation clarifies the Mādhyamika Buddhism’s concept “*śūnyatā*”, the so-called “*su-grhītā śūnyatā*(emptiness correctly apprehended)”.

Key words:

prajñapti-vāda-svabhāva (the essential nature conceptualized by verbal designation),
nirabhilāpya-svabhāvatā (the inexpressible essential nature),
 name (names [such as “form,” etc.] of the dharmas),
 referent (dharmas [such as “form,” etc.] conceptualized by our mind),
 ultimate referent (*vastu-mātra*, the given thing itself),
samāropa-abhiniveśa (affirming error/the attachment of affirming too much),
su-grhītā śūnyatā (emptiness correctly apprehended),
 philosophy of language

從《瑜伽論記》析論〈真實義品〉「離言自性」的 語言哲學及對「說一切有部」語言觀的批判

趙東明

聯合大學通識教育中心講師

一、引言

關於《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》所說的「離言自性」(梵 *nirabhilāpya-svabhāvatā*) 到底意味著什麼? 學術界目前尚未有過深入的研究。美國學者 Janice Dean Willis 於 1982 年的著作 *On Knowing Reality*¹ 一書中, 曾有過一些基礎的研究與考察(〈真實義品〉之英譯與註釋)。日本學者袴谷憲昭則曾就「離言」(梵 *nirabhilāpya*) 一詞的思想背景作了一些考察, 寫成了〈離言(nirabhilāpya)の思想背景〉一文。² 而在國內, 印順於其《印度佛教思想史》³ 和《唯識學探源》⁴; 以及呂澂在《印度佛學思想概論》⁵ 中, 都曾零星地提到「離言自性」的意涵。可以說, 關於〈真實義品〉「離言自性」

* 送審日期: 民國九十四年四月三日; 接受刊登日期: 民國九十四年六月二十九日。本文之寫作, 承蒙政大哲學系主任林鎮國教授所提供的研究指引與資料借閱, 以及詹偉倫先生在日文資料之閱讀上所提供的幫助。並感謝兩位不具名的評審教授所給予的修改意見。惠我良多, 特此致謝!

¹ OKR, 1982.

² 見袴谷憲昭, 〈離言(nirabhilāpya)の思想背景〉, 《駒沢大学仏教学部研究紀要》49期(東京: 駒沢大学仏教学部, 1991): 125-169。

³ 見印順, 《印度佛教思想史》(台北: 正聞出版社, 1993): 251-254。

⁴ 見印順, 《唯識學探源》(台北: 正聞出版社, 1998): 205-207。

⁵ 見呂澂, 《印度佛學思想概論》(台北: 天華出版事業, 1993): 206-207、220。

這一概念及其語言哲學，還有很大的探討空間。

而唐·玄奘(602~664)翻譯的《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉·〈真實義品〉，就漢譯本而言，同(異)本異譯有：北涼·曇無讖(385~433)於西元414~433年譯出的《菩薩地持經》·〈菩薩地持方便處真實義品〉；劉宋·求那跋摩(367~431)於西元424~431年譯出的《菩薩善戒經》·〈菩薩地真實義品〉。⁶此三個漢譯本，皆收於《大正藏》第三十冊，後二者乃由《瑜伽師地論》之〈菩薩地〉抄出，並加以整理成「經」之體裁，內容上則有所出入。⁷而漢譯本《瑜伽師地論》的註釋中，含有〈真實義品〉的註釋書，有：唐·窺基(632~682)所撰之《瑜伽師地論略纂》；以及唐代·新羅僧遁倫(生卒年不詳)集撰之《瑜伽論記》。另，民國·太虛(1889~1947)撰有《瑜伽真實義品講要》、《瑜伽師地論菩薩地真實義品親聞記》⁸；民國·韓清淨(1873~1949)有《瑜伽師地論科句披尋記彙編》。

而梵文本《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉的文獻，日本學者荻原雲來(Unrai Wogihara)於1930~1936年整理出版：*Bodhisattvabhūmi: a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogācārabhūmi)*。⁹ N. Dutt 於1966年整理出版：*Bodhisattvabhūmi, Being the XVth section of Asaṅga's Yogācārabhūmi*。¹⁰另外，宇井伯壽於1961年，整理出了：《菩薩地索引：梵漢對照》。¹¹此外，惠敏法師於2000開始年建構詳細的「《瑜伽師地論》資料庫」(目前還在擴充建構)，將《瑜伽論》的不同漢譯本及梵、藏本製成網路資料庫，非常便於查詢與閱覽。¹²

英文譯本由Janice Dean Willis於1982年翻譯出了：*On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*。¹³日文譯本方面，日本學

⁶ 見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯(台北：商周出版，2002)：317。

⁷ 關於《菩薩地持經》和《菩薩善戒經》，自古以來即有「同本異譯」和「異本異譯」兩種說法。(見小野玄妙編，《佛書解說大辭典》·第九冊(東京：大東出版社，1974)：404-405)。

⁸ 見《太虛大師全書·7·法藏·法相唯識學》(台北：善導寺佛經流通處，1950-1959)：122-237。

⁹ U.W.B, 1971.

¹⁰ N. Dutt, *Bodhisattvabhūmi, Being the XVth section of Asaṅga's Yogācārabhūmi*, Panta, 1966. 荻原雲來本之寫本上殘缺頗多，但是 N. Dutt 本是依據羅睺羅僧克里帖衍那(Rāhula Sāṃkrtyāyana)在西藏發現的梵文本出版，共有266葉，只缺一葉就是完本。(見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯(台北：商周出版，2002)：317，註93)。

¹¹ 宇井伯壽，《菩薩地索引：梵漢對照》(東京：鈴木學術財團，1961)。其它《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉的相關資料，可參考：Hajime Nakamura(中村元)，*Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1987, pp257-258.

¹² 見釋惠敏等，「《瑜伽師地論》資料庫」：<http://ybh.chibs.edu.tw/>。

¹³ OKR, 1982.

者相馬一意於 1986 年譯出了：〈「菩薩地」真實義章試譯〉。¹⁴

雖然關於〈真實義品〉的基礎研究資料還算不少（如上之梵、漢、英、日文獻）。然而，〈真實義品〉「離言自性」的意義及其語言哲學觀，卻尚未見有深入地研究。

因此，本文要處理的問題，在於：（一）、以《瑜伽論》的註釋書—《倫記》的解說為主（亦有少部份《基纂》之解釋），析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》的「離言自性」這一概念，並試圖釐清「離言自性」的語言哲學架構：亦即「假說自性」之名言「色等『法名』」（「能指」）與其所指涉的「色等『想法』」（「所指」）；及和其最終依住處—「離言自性」之「唯事」（「終極所指」）之關係，及其意義之分析。（二）、本文亦嘗試分析《倫記》所記載多位學者（窺基、神泰、惠景...等），基於〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學，而指出「小乘人」（應是指「說一切有部」¹⁵）語言觀的三個過失。以上這兩個部分，乃是本文要分析的問題與重點。

二、《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》之「離言自性」 及其語言哲學觀

根據 Janice Dean Willis 的觀點，〈真實義品〉主要是說明「名言」(names, 梵 prajñapti: 假名) 與其「指涉對象」(referents, 梵 vastu: 事) 之間的關係。筆者以為，這可說是〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學。亦即筆者以為：〈真實義品〉使用「色等『法名』」作為「能指」(事物之名稱或命名)；使用「色等『想法』」作為「所指」(看到或觸摸到之事物)；使用諸法「唯事」，

¹⁴ 相馬一意，〈「菩薩地」真實義章試譯〉，《南都佛教》第 55 號（奈良：東大寺：南都佛教研究會，1986）：105-126。Kazui Soma, A Japanese Translation of Tattvārthapaṭala, the Fourth Chapter of the Bodhisattvabhūmi, *NANTO BUKKYO (Journal of the Nanto Society for Buddhist Studies)*, No.55, Todaiji Temple, Nara, Japan: The Nanto Society for Buddhist Studies, March, 1986, pp105-126.

¹⁵ 在〈真實義品〉中完全沒有提到批判的對象是誰，然而，在《倫記》中則將「小乘人」視為批判的對象，而且在批判時，多次提到是「說一切有部」的觀點（如神泰、惠景等人）。因此筆者認為，至少就《倫記》而言，此批判的對象，應是指「說一切有部」。此外，「說一切有部」「三世實有、法體恆有」的論點，也確實符合〈真實義品〉所批判的對象。所以，筆者推測〈真實義品〉中的批判對象，應該就是「說一切有部」。

作為離開語言活動，事物之「終極所指」、「終極依住」或「終極指涉對象」（此點詳下說明）。此外，Willis 並認為作者無著（Asaṅga）¹⁶此品的主要關懷，在於「空」（śūnyatā）教義的澄清¹⁷（意即說明何謂「善取空」者）。關於認為〈真實義品〉是在說明「空」義這點，日本學者西義雄亦認為，此品和龍樹（Nāgārjuna）《中觀論頌》第二十四品（〈四諦品〉）以「二諦」解釋「空」的：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知『真實義』。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」¹⁸有關。¹⁹不過，關於「真實義」一詞（梵 tattvārtha）²⁰這一〈真實義品〉的品名，本文限於篇幅，無法詳論。以下，筆者將先說明〈真實義品〉提出的「假說自性」與「離言自性」。

（一）〈真實義品〉之「離言自性」與「假說自性」

在〈真實義品〉中，「離言自性」其實還有一個相搭配的概念，那就是「假說自性」。印順認為，這兩者相當於解釋「空」義的「勝義諦」和「世俗諦」這「二諦」說。²¹而呂澂則認為，這是無著、世親解釋「空」義之「三自性」說的前理論架構。²²總之，從〈真實義品〉的內容來看，「離言自性」與「假說自性」，確實是為了說明「空」（「善取空」）之教義而提出的。

1、〈真實義品〉的「離言自性」一諦

¹⁶ 關於《瑜伽師地論》的作者，漢傳據玄奘的傳譯為彌勒（Maitreya）所著，而藏傳佛教則視為無著（Asaṅga）所撰。

¹⁷ OKR, pp19-20.

¹⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四；T.30.32.c。

漢譯本此句：「則於深佛法，不知『真實義』」，梵文原文為：「te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhāśasane.」（見三枝充惠，《中論偈頌總覽》（東京：第三文明社，1985）：748）。

¹⁹ 見西義雄，〈真俗二諦說的構造〉，收於宮本正尊編，《佛教の根本真理》（東京：三省堂，1972）：197-198、205-209。

²⁰ 關於「真實義」（“tattvārtha”）一詞的意義，可參見：OKR, pp37-38。

²¹ 見印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993）：252。

²² 呂澂：「《菩薩地》只說到「假說自性」和「離言自性」兩方面，無著、世親嫌其簡單，還不足以說明認識的關係，因而又加上了「依他起」作為兩者的樞紐，這樣「依他起」便成了三性說的中心。」（見呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版事業，1993）：220）。

玄奘譯〈真實義品〉中出現的「諸法『離言自性』」一句，梵文為：nirabhilāpya-svabhāvatā sarva-dharmāṇām，從梵文「一切諸法」（sarva-dharmāṇām）一詞是「屬格」（genitive）關係，可以知道，此句是說明「屬於一切諸法的」（sarva-dharmāṇām）「離言自性」（nirabhilāpya-svabhāvatā）。Willis將此句翻譯為“the inexpressible character of all dharmas”或“the inexpressible essential nature of all dharmas”。其中玄奘譯的「離言自性」（梵nirabhilāpya-svabhāvatā）一詞，曇無讖譯「離於言說」，求那跋摩譯「不可宣說」，Willis則翻譯為“the inexpressible character”或“the inexpressible essential nature”。²³從梵文來看，「nir」是接頭詞「nis」的連音變化，表示「離開」；“abhilāpya”是「言說」；“svabhāvatā”是「自性」之意；所以，這整個詞是表示：「離開言說的『自性』（自己本身存在的性質）」。日本學者神子上惠生則認為，所謂的「離言自性」，就勝義的立場言，即是「自性的本質」（svabhāva-dharmatā）。²⁴而印順認為此「離言自性」一詞，有從部派佛教「經量部」發展而來的源流²⁵。

〈真實義品〉「離言自性」中的「自性」一詞，是指諸法的「特性」（character）或「本性」、「本質」（essential nature）²⁶而言。〈真實義品〉認為「一切諸法『有』『離言自性』」，這是站在正面、肯定、「有」的角度，認同使用「自性」一詞的。瑜伽行派正面地使用「自性」一詞，從他們以「三自性」說來解釋「空」，亦可得知。而且，瑜伽行派使用「自性」一詞，是站在遠離增益執（有）與損減執（無）的立場（中道）而言的。就這一方面說，〈真實義品〉以「離言自性」來詮釋「空」，這種離開有、無二邊的「中道」（「空」），和龍樹遠離有、無的中道精神卻又是相同的²⁷（大體上，大乘佛教各宗派皆認同「中道」（「空」）是遠離有、無二邊的）。

2、〈真實義品〉的「離言自性」

²³ OKR, pp100-101.

²⁴ 見神子上惠生，〈瑜伽師地論における言葉と意味〉，《仏教文化研究所紀要》14期（京都：龍谷大学仏教文化研究所，1975）：48。

²⁵ 見印順，《唯識學探源》（台北：正聞出版社，1998）：207。及其《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，2002）：565-566。

²⁶ OKR, pp100-101.

²⁷ Ibid. p111.

在〈真實義品〉中，有一個和「離言自性」相搭配的概念，亦即「假說自性」(梵 *prajñapti-vāda-svabhāva*，曇無讖譯「假名自性」，求那跋摩譯「世流布」，Willis 譯為“essential nature solely by virtue of verbal designation”。本文限於篇幅，不詳談此「假說自性」)。因為「離言自性」實際上是無法用語言文字表達的。所以，我們有必要先瞭解可以用語言文字表達的「假說自性」。所謂的「假說自性」，是〈真實義品〉在說明「真實義」相為「有」、「非有」、「無二」所顯時提出的，玄奘譯《瑜伽論》：

又安立此「真實義」相，當知即是「無二」所顯。所言二者：謂「有」、「非有」。此中「有」者，謂：所安立「假說自性」，即是世間長時所執，亦是世間一切分別戲論根本，或謂為色、受、想、行、識，或謂眼、耳、鼻、舌、身、意，或復謂為地、水、火、風……最後乃至或謂涅槃。如是等類，是諸世間共了諸法「假說自性」，是名為「有」。言「非有」者，謂即諸色「假說自性」，乃至涅槃「假說自性」，無事、無相，假說所依，一切都無，假立言說，依彼轉者，皆無所有，是名「非有」。先所說「有」，今說「非有」。「有」及「非有」，二俱遠離，法相所攝真實性事，是名「無二」。由「無二」故，說名「中道」，遠離二邊，亦名「無上」。²⁸

引文說到，所謂的「有」，就是語言文字所安立的「假說自性」，是指：色、受、想、行、識、眼、耳、鼻、舌、身、意、地、水、火、風……等等，乃至涅槃。這些依世人共同認知的「假說自性」之語言文字，所假立的名稱。而所謂的「非有」，則是指依「假說自性」而安立的「有」這些事物，究其實而言，都是假名所立，而無實體，其本質是「非有」。而「真實義」則是離開「有」、「非有」的「無二所顯」。

從上面的引文可知，簡單地說，諸法的「假說自性」，就是指以語言文字對事物或諸法所安立的各種名稱(如色、受、想、行、識……等乃至涅槃)。因為這些名稱都是依世人所共許的「假說」而成立的，而非事物或諸法的真實樣態或性質，所以稱為「假說自性」。呂澂說得好：「一、假說自性，即指

²⁸ 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.486.c-487.a。

又，此段梵文本見：U.W.B,p39。曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T.30.893.a。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T.30.968.b-c。Willis 英文譯文見：OKR,pp80-86。

人們對於事物、現象藉助名言的了解；二、離言自性，即指離開名言的事物現象的本身。」²⁹

3、《倫記》中「假說自性」、「離言自性」和「三自性」之關係的說明

關於「假說自性」、「離言自性」和「三自性」，即：「遍計所執性」（梵 parikalpita-svabhāva）、「依他起性」（梵 paratantra-svabhāva）、「圓成實性」（梵 pariniṣpanna-svabhāva）之間的關係，《倫記》卷九之上提到：

於一切法「離言自性」者，即是「依他」及「圓成實」，此之二性，性離名言。「假說自性」者，即是「遍計所執」，隨其假說，計度執有，名假說性。若無分別智證真如時，若離言性、若假說性，同一真如心境，重言「平等，即是無分別智，所行境界。」言「如是境界……至所知邊際等」者。此真如理，對苦、空等，為最第一、無有上，故稱「無上」。若見此理，證究竟名「所知邊際」。齊此已外，一切智人，正勤思釋，更無去處，皆悉退還，不能越度。³⁰

《倫記》提到，「離言自性」就是「依他起性」和「圓成實性」。因為此二自性，其本性是離開語言活動（名言）的。而「假說自性」，就是「遍計所執性」。當獲得無分別智證得真如之時，「離言自性」和「假說自性」，都是同一真如之心境，故言「平等平等」（此句為《瑜伽論》之引文，「重言平等」即此意）。上面《倫記》的引文，其實是在解釋《瑜伽論》「所知障淨智所行真實」³¹的這段話：

云何「所知障淨智所行真實」？謂於所知能礙智，故名「所知障」。從「所知障」得解脫智所行境界，當知是名「所知障淨智所行真實」。此復云何？謂諸菩薩、諸佛世尊，入法無我。入已善淨，於一切法「離言自性」、「假說自性」，平等平等，無分別智，所行境界。如是境界，

²⁹ 見呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版事業，1993）：206。

³⁰ 見《倫記》卷九之上；T.42.502.c。

³¹ 〈真實義品〉有「四種真實」之說：「一者、『世間極成真實』；二者、『道理極成真實』；三者、『煩惱障淨智所行真實』；四者、『所知障淨智所行真實』。」（見《瑜伽論》卷三十六；T.30.486.b）。

為最第一、真如、無上、所知邊際，齊此一切正法思擇，皆悉退還，不能越度。³²

接著上面《倫記》之引文，遁倫提到了很重要的記載，那就是依據神泰（唐代僧，生卒年不詳，著有《俱舍論疏》二十卷）和圓測（613~696）兩人的說法，「假說自性」、「離言自性」和「三自性」之間的關係，在印度有兩種不同的說法：

泰（案，指：神泰）、測（案，指：圓測）同述：「於一切法……乃至平等平等者。」西方有二釋：初釋云：「真實性」，「離言自性」，「分別性」，情所取法，是言說所說自性，「真實性」所離也。「假說自性」者，「依他性」，是「假說自性」法也。「平等、平等」者，菩薩證能取空，證二性時，皆無能取、所取，故言：「平等、平等」者也。第二難陀釋論云：「依他」、「真實」，皆離「分別性」，故並是「離言自性」也。於「分別性」「假說自性」中，說有能取、所取，菩薩入法無我時，於「假說自性」中能取、所取皆遣，故云：「平等、平等」。³³

上引文的第一種說法，神泰和圓測沒有說明是印度何人所持的觀點：「真實性」（即「圓成實性」）是「離言自性」；而「依他性」（「依他起性」）和「分別性」（「遍計所執性」），則是「假說自性」。第二種說法神泰、圓測說是難陀的觀點：「圓成實性」、「依他起性」皆離開分別，故是「離言自性」；「遍計所執性」，則是「假說自性」。其實，這兩個觀點，不見得有什麼矛盾。關鍵在於「依他起性」有所謂的「二分依他性」³⁴。前一種說法，是指雜染不淨的「依他起性」（使「遍計所執性」成為可能的「依他起性」），是「假說自性」。而後一種說法，是指清淨的「依他起性」（使「圓成實性」成為可能的「依他起性」），是「離言自性」。總之，雖然這兩種說法有不同處，但關鍵在「二分依他起性」上，兩說皆認同「圓成實性」是「離言自性」，「遍計所執性」，是「假說自性」。

³² 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.486.c。

另，此段梵文本見：U.W.B.p38。曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T.30.895.b。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T.30.968.b。Willis 英文譯文見：OKR,pp78-79.

³³ 見《倫記》卷九之上；T.42.502.c-503.a。

³⁴ 關於「二分依他性」，參見：勝呂昌一，〈二分依他性說の成立〉，《印度學仏教學論集：宮本正尊教授還曆記念論文集》（東京：三省堂出版，1954）：339-350。

然而，前一說認為（雜染）「依他起性」是「假說自性」；而後一說，則認為（清淨）「依他起性」是「離言自性」。

（二）〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學——「一切唯假」與「假必依實」之「唯假」

上面，筆者論述了〈真實義品〉為解釋「空」義而提出的「假說自性」、「離言自性」，以及在《倫記》中其和「三自性」之關係。現在，筆者將論述諸法「離言自性」的語言哲學，亦即：「假說自性」層面，「一切『唯假』建立」（「一切唯假」）；「離言自性」層面，實「有」之「唯事」的提出；以及〈真實義品〉對語言（「能指」）與語言指涉之對象（「所指」）和諸法、事物最後真實樣態（「終極所指」）的論述。首先，是以何道理應知諸法「離言自性」？也就是諸法「一切唯假」的觀點。

1、以何道理應知諸法「離言自性」？——「一切唯假」

諸法「離言自性」的理由何在？是何種道理，我們能夠知道諸法有「離言自性」呢？玄奘譯〈真實義品〉：

以何道理應知諸法「離言自性」？謂：一切法假立自相，或說為色、或說為受，如前廣說，乃至涅槃，當知一切「唯假」建立。非有自性，亦非離彼，別有自性。是言所行、是言境界，如是諸法，非有自性，如言所說；亦非一切，都無所有。如是非有，亦非一切，都無所有。云何而「有」？謂離「增益」，實無妄執，及離「損減」，實有妄執。如是而「有」，即是諸法「勝義自性」，當知唯是「無分別智」所行境界。³⁵

³⁵ 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.488.a。

此段梵本作：「tatra kayā yuktyā nir-abhilāpya-svabhāvatā sarva-dharmāṇām pratyavagantavyā. yeyaṃ sva-lakṣaṇa-prajñaptir dharmāṇām yad uta rūpam iti vā vedaneti vā pūrvavad antato yāvan nirvāṇam iti vā. prajñapti-mātram eva tad veditavyaṃ.sa punaḥ pāramarthikaḥ svabhāvaḥ sarva-dharmāṇām nir-vikalpasyaiva jñānasya gocaro veditavyaḥ.」（U.W.B,pp43-44.）

如上引文所言：一切諸法，如色、受、想、行、識……乃至涅槃等法，都無自性，都是隨名言而假立的。因為一切諸法都是隨名言而假立的，所以，一切諸法，就其真實本性而言，都是無法用語言來形容的。因此，我們可知一切諸法必然有「離言自性」的存在。這樣的觀點，其前提是，語言無法表達諸法的真實性質，而成立諸法就其真實樣態而言，是不可宣說的（即是「離言自性」的）。Willis 認為上引文「當知一切『唯假』建立」中的「唯假」一詞(梵 *prajñapti-mātra*)，是一個關鍵詞(key term)，他翻譯為‘“just” or “only” designation’。³⁶

和中觀學派認為「一切唯假(名)」一樣，〈真實義品〉也同樣持這種觀點。然而，和中觀學派不同的是，〈真實義品〉的「唯假」(*prajñapti-mātra*)，是就離開「一切都無所有」，而站在「有」的立場而言的。而且，這樣的「有」，是站在離開「增益」即無(妄執)，而離開「損減」即「有」(妄執)，的立場而說「有」的。這樣的「有」，是諸法的「勝義自性」，也是「無分別智」所行的境界。這種「有」的立場，正突顯出初期瑜伽行派的「唯假」，和中觀學派之「唯假」的差異處。而〈真實義品〉的「唯假」，其特殊處，是在語言活動之內，「一切唯假」；而在語言活動之外，則假必依實，必依實有「離言自性」之「唯事」。所以，筆者下面將論述〈真實義品〉中非常重要的語言哲學觀點：「離言自性」之「唯事」說的提出。而因為理解「離言自性」，就能理解「善取空」，所以，亦要談及和「善取空」的關係。

曇無讖譯作：「云何知一切法『離於言說』？此施設假名自相諸法，所謂色、受、想、行、識，乃至涅槃，當知假名，無有自性……如有，是名第一義自性，離一切妄想，智慧行處。」(見《地持經》卷一；T.30.894.a)。

求那跋摩譯作：「善行菩薩諦知法界『不可宣說』，知法界性，知『世流布』。『世流布』者，色、受、想、行、識，乃至涅槃。色乃至涅槃，不名真實……」(見《善戒經》卷二；T.30.969.b)。

Willis 英文譯作：‘Now by what philosophical reasoning is the inexpressible character (*nirabhilāpya-svabhāvata*) of all dharmas to be understood? As follows: Whatever is a designation for the individual characteristics of the dharmas, for example, “form” or “feeling” or the other personality aggregates, or, as before explained, even up to “Nirvāṇa,” that should be understood to be only a designation (*prajñapti-mātram*). It is neither the essential nature (*svabhāva*) of that dharma, nor is it wholly other than that. ……Moreover, one should understand that only the sphere of cognitive activity which is completely freed of discursive thought is the domain of knowledge of the supreme essential nature (*paramārthikaḥ svabhāvaḥ*) of all dharmas.’
OKR,pp100-101.

³⁶ OKR,pp100-101.

2、〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學與「著名字」的關係——「假說自性」 層面「一切唯假」與「離言自性」層面「假必依實」之「唯事」

當我們使用語言文字來表達我們認識到的諸法或事物時，亦即使用「名言」(names,「能指」)來稱呼「指涉對象」(referents,「所指」)時。作為語言活動的「能指」、「所指」真能表達諸法、事物的真實樣態嗎？還是事物本身存在著有語言文字所無法表示的「終極指涉對象」(即「事」,梵 vastu,詳下)呢？

(1) 〈真實義品〉之「離言自性」及其和「著名字」的關係

① 〈真實義品〉「離言自性」之「唯事」與「色等『法名』」、「色等『想法』」

〈真實義品〉認為諸法或事物，在離開語言活動的範圍，是有「離言自性」之「唯事」的。所以，屬於語言活動的「能指」(事物之名稱,〈真實義品〉中使用「色等『法名』」)與「所指」(所看見或觸摸到的事物,〈真實義品〉中使用「色等『想法』」)。這種語言活動上,「能指」與「所指」的關係,其實並不能表達諸法或事物真實的樣態,所以是「一切唯假」的。諸法或事物的真實樣態,或稱「終極所指」、「終極依住」或「終極指涉對象」,即「事」(諸法「唯事」),是屬於無法以語言文字表示之「離言自性」的。玄奘譯〈真實義品〉提到：

復由至教，應知諸法「離言自性」。如佛世尊《轉有經》中，為顯此義，而說頌曰：

「以彼彼諸名，詮彼彼諸法；此中無有彼，是諸法法性。」
云何此頌，顯如是義？謂於「色等『想法』」，建立「色等『法名』」；
即以如是色等「法名」，詮表隨說色等「想法」。或說為色、或說為受、或說為想、廣說乃至說為涅槃。於此一切色等「想法」、色等「自性」都無所有，亦無有餘色等性法；而於其中，色等「想法」「離言義性」，真實是有。當知即是「勝義自性」，亦是「法性」。³⁷

³⁷ 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.489.a。

上引文說到，諸法的「離言自性」，佛陀在《轉有經》中，就曾說過：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法；此中無有彼，是諸法法性。」³⁸。〈真實義品〉將這句頌文解釋成：當我們用「名言」(names,「假名」,梵 *prajñapti*, 引文的『法名』),來指稱其「指涉對象」(referents, 引文的『想法』)時(謂於「色等『想法』」,建立「色等『法名』」)。此中「法名」,是「能指」,而「想法」是「所指」。而且,固定、具實在自性的「指涉對象」(「所指」),其實是不存在的(「於此一切色等「想法」、色等「自性」都無所有」);而且語言「指涉對象」(「所指」)的真實樣態(即「事」,梵 *vastu*),其實是無法用語言來說明的。這種諸法皆有的,無法用語言來說明的真實性質,也就是「唯事」(梵 *vastu-mātra*),就稱為諸法的「離言自性」。這點,呂澂亦說到:「離言自性,即指離開名言的事物現象的本身。」³⁹而且這種「離言自性」,是就「勝義諦」而言的「自性」,也就是指「法性」(梵 *dharmatā*)。⁴⁰其中玄奘譯「唯事」一詞(梵 *vastu-mātra*),曇無讖譯作「事分齊」,是指離開言語活動,而為名言(「能指」)所指涉的諸法、事物(「所指」)之「終極指涉對象」。Willis 將「唯事」譯作“bare given thing”、“the given thing itself”或“just a given thing”。⁴¹〈真

此段梵本作:「*āpt'āgamato 'pi nir-abhilāpya-svabhāvāḥ sarva-dharmā veditavyāḥ. yathōktaṃ bhagavatā evam evārthaṃ gāthā'bhigītena paridīpayatā Bava-saṃkrānti-sūtre.*

yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate na sa saṃvidyate tatra dharmānām sā hi dharmateti.

kathaṃ punar iyaṃ gāthā etam evārthaṃ paridīpayati. rūp'ādi-saṃjñakasya dharmasya yad rūpam ity evam-ādi nāma.」(U.W.B,p48.)。

另,曇無讖譯文見:《地持經》卷一;T.30.894.c-895.a。求那跋摩譯文見:《善戒經》卷二;T.30.970.a-b。Willis 英文譯文見:OKR,pp118-120。

³⁸ 漢譯《佛說轉有經》有這句話:「善逝後說時,所有諸言語,皆是假名說。假名想住故,離於言語法,而無有可說。隨所有言說,而說彼諸法,彼不在於彼。.....名本空無名,一切法無名,而以假名說。」(見元魏·佛陀扇多譯,《佛說轉有經》;T.14.949.c)。

³⁹ 見呂澂,《印度佛學思想概論》(台北:天華出版事業,1993):206。

⁴⁰ 日本學者神子上惠生認為,所謂的「離言自性」,乃是就勝義的立場言,也就是「自性的本質」(svabhāva-dharmatā)。他並解釋:「謂於色等『想法』,建立色等『法名』」為:「對於具有『色』等名稱的事物,使用『色』等名稱(去指涉)。」由此可知,所謂的「名」(梵 *nāman*),指的是事物的名稱。例如,色、受、想、行、識.....涅槃等名稱是「名」。而且「名」所指涉的是具有名稱的東西或事物(梵 *vastu*),一般世俗不解此理,以為其所指示的是「自性」,亦即色的自性、受的自性.....涅槃的自性等等。然而,這樣的自性實際上是不存在的。所存在的,只有作為命名對象所依的「事」(梵 *vastu*)。(詳見:神子上惠生,〈瑜伽師地論における言葉と意味〉,《仏教文化研究所紀要》14期(京都:龍谷大学仏教文化研究所,1975):48、50)。

⁴¹ OKR,pp109、117。

實義品〉認為，這諸法、事物的「終極指涉對象」，即「唯事」，雖然離開語言活動，而無法表達，但卻是真實「有」（存在）的，而不能說不存在的。所以，諸法的「離言自性」，就是諸法的「唯事」。或者說，「唯事」，就是諸法及其「名言」所依的真實存在之離開語言活動的本質（「離言自性」）。

②〈真實義品〉的「善取空」者—即正確地理解「離言自性」

〈真實義品〉並認為，若能對「離言自性」之「實有『唯事』」有正確的理解，就是「善取空」（求那跋摩譯作：「真解空義」）者。可以說，所謂的「善取空」，就是能正確地理解「離言自性」。也就是說，〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學，是和其對「空」（「善取空」）的詮釋觀點相關聯的。玄奘譯《瑜伽論》：

云何復名「善取空」者？謂由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故，如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒。謂於如前所說一切色等「想事」，所說色等假說性法，都無所有，是故於此色等「想事」，由彼色等假說性法，說之為空。於此一切色等「想事」，何者為餘？謂即色等假說所依。如是二種，皆如實知。謂於此中，「實有『唯事』」；於「唯事」中，亦有「唯假」。不於實無，起「增益執」；不於實有，起「損減執」。不增不減，不取不捨，如實了知如實「真如」「離言自性」。如是名為「善取空」者，於空法性能以正慧妙善通達。⁴²

引文的「彼」字，是指「色等想法、想事」，而「此」字，則是指作為「色等想法、想事」之所依的「唯事」。所以「由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空」是說由於「此」實有之「色等想法、想事」之所依的「唯事」，而「彼」「色等想法、想事」乃是不真實的，即由「彼」「色等想法、想事」及其假名，正觀其為「唯假」為「空」。而「復由於此，餘實是有，即由餘故，如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒」是說，再由「此」實有之「色等想法、想事」之所依的「唯事」，可以知道除了「色等想法、想事」「唯假」之外，「此」「唯

⁴² 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.488c-489.a。

另，此段梵文本見：U.W.B,p47-48。曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T.30.894.c。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T.30.970.a。Willis 英文譯文見：OKR,p117。

事」乃為真實，如實地了知「此」「唯事」乃為真實，就稱為如實無倒的悟入空性。簡單地說，〈真實義品〉所謂的「善取空」者，就是引文這句：「不於實無，起『增益執』；不於實有，起『損減執』。」。什麼是「不於實無，起『增益執』」呢？就是「色等想法、想事」（「所指」）及其安立之「名言」（「能指」），實際上是虛妄遍計所成，是不真實的存在，只是假名、「唯假」（「一切唯假」）而已；不可於此「一切唯假」上，起「增益執」而說其有自性、法體之存在。「不於實有，起『損減執』」，則是說「色等想法、想事」，雖然是假名、「唯假」，但是「於此中，實有『唯事』」，也就是有離開語言活動，而為名言（「能指」）、「色等想法、想事」（「所指」）所依的「唯事」（諸法、事物的「終極指涉對象」）是真實的存在，這就是諸法的「真如」，也就是諸法的「離言自性」；不可於此實「有」上，起「損減執」，而說此實有不存。也就是，若能理解實有「離言自性」之「唯事」，並遠離「增益（梵 samāropa）執」與「損減（梵 apavada）執」的過失，就稱為「善取空」者！

關於〈真實義品〉的「善取空」者，印順在《印度佛教思想史》一書中認為〈真實義品〉的見解是屬於「他性空」⁴³，與如來藏說⁴⁴無異：

『論』（案，指：《瑜伽論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。⁴⁵

印順所言瑜伽行派基本的「空、有」立場，可謂真知灼見。〈真實義品〉之「善取空」，確實是說明色等一切諸法唯假名，無自性故「空」；然此「空」，是依「有」而建立的，此「有」，就是有諸法「離言自性」的「實有『唯事』」。是以，〈真實義品〉所言的「善取空」，是假說為空，實際上卻是依實而「有」

⁴³ 印順以為瑜伽行唯識學派是「他空見」的觀點，學界已有質疑。見：黃英傑，《藏傳佛教「他空見」研究—以國然巴《辨別正見》為中心》（新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2003）：113-122；第五章第二節〈印順的他空說與他空見〉。

⁴⁴ 關於「如來藏」的「他空」，可參考：釋恆清，《佛性思想》（台北：東大圖書，1997）：138-139。

⁴⁵ 見印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993）：252-253。

之「空」，這屬於「離言自性」的「唯事」之「有」，是不能空掉的。亦即，在語言活動的範圍之內，「一切唯假」；而在語言活動的範圍之外，則「假必依實」（依「離言自性」之「實有『唯事』」）。這就是〈真實義品〉所說，能理解實「有」「離言自性」之「唯事」的「善取空」者！

(2) 《倫記》中關於「離言自性」層面的「色等『法名』」（「所指」）與「色等『想法』」（「所指」）——「一唯假」

關於上面《瑜伽論》引文中的「想法」（或「想事」）一詞（筆者認為可以用「所指」稱之），依《倫記》解釋上引《瑜伽論》之文：「謂於色等『想法』，建立色等『法名』；即以如是色等『法名』，詮表隨說色等『想法』。或說為色、或說為受、或說為想、廣說乃至說為涅槃。」⁴⁶一句時，提到「想法」一詞有兩種解釋。《倫記》：

「謂於色等想法……乃至說為涅槃者。」泰（案，指：神泰）云：此文釋上兩句：於「色等『想所緣法』」，建立「色等『分別性』『法名』」，即以如是「色等『分別性』『法名』」，詮表說「色等『想所緣法』」，或說為色，乃至說為涅槃也。又釋：「想」者是「名」，謂：於「色等『名所目法』」上，建立「色等『法假名』」，即以如是「色等『法假名』」，詮表說「色等『名所目法』」也。⁴⁷

上引文中，《倫記》對「想法」一詞的兩種解釋是：①、關於「想法」的第一種解釋，是指「想所緣法」，即「以想蘊所緣取而成的諸法」，這是神泰的觀點，他解釋：「謂於色等想法……乃至說為涅槃者」一句，說是：「以想蘊所緣取而成的色等諸法」（「色等『想所緣法』」），建立如「色」等之類的「分別性」（「遍計所執性」）之「法名」（「色等『分別性』『法名』」）；這樣我們即以像「色」等之類的「分別性」（「遍計所執性」）之「法名」（「色等『分別性』『法名』」），來詮表「以想蘊所緣取而成的色等諸法」（「色等『想所緣法』」），或說為色、受、想、行、識……乃至涅槃等。②、除了神泰之說外，《倫記》還提到「想法」一詞的另一種解釋，這是將「色等『想法』」中的「想」字解

⁴⁶ 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.489.a。

⁴⁷ 見《倫記》卷九之上；T.42.510.a。

釋作與「名」字同義(「『想』者是『名』」)。所以,第二說認為,「想法」一詞,就是指「名法」(「名所目法」),也就是「可以用語言名字所表示的諸法」。所以《瑜伽論》的引文應該解釋成:將「色等『可以用語言名字所表示的諸法』」(「色等『名所目法』」),建立如「色等的『諸法之假名』」(「色等『法假名』」);這樣我們即能以像「色等的『諸法之假名』」,來詮表「色等『可以用語言名字所表示的諸法』」(即以某個固定的假名,來詮表指涉的諸法、事物)。

然而,筆者以為,《倫記》的這兩種說法,要說明的,都是在「假說自性」的層面(即「遍計所執性」及染分「依他起性」)上,「色等『法名』」(「能指」)和「色等『想法』」(「所指」)都是不真實的,也就是「一切唯假」的。而真實「有」的,就是下面要說的「離言自性」之「唯事」。

(3) 《倫記》中對於「離言自性」層面不可言說之「唯事」(諸法、事物之「終極所指」或「終極依住」) — 「假必依實」

筆者認為,上面《瑜伽論》引文中的「想法」一詞,可以用「所指」稱之,這是和作為「能指」的「法名」相成對的一組語詞。而在「能指」之「法名」與「所指」之「想法」外,事物不可言說的本性(「離言自性」),也就是事物之真實樣態,是指「事」,梵文 vastu 一字。「事」,是「能指」之「法名」與「所指」之「想法」的基礎與依住處,是諸法、事物自身最後真正的「終極所指」(「終極依住」或「終極指涉對象」,即事物離言說之最終依住處)。Willis 將「事」的梵文 vastu 一詞翻譯成“giving thing”,他並認為「事」是「依他起性」(「緣起性」)的。⁴⁸配合上面《倫記》對「想法」(「所指」)一詞的兩種解釋,不論是第一種「以想蘊所緣取而成的諸法」,或第二種「想法」即「名法」(「可以用語言名字所表示的諸法」),這兩種對「想法」(「所指」)一詞的解釋,都需要有不可言說的「事」(諸法、事物自身)作為其基礎。

《倫記》則是這樣解釋「事」的:「『事』者是體,以色名所由體。舊論(案,指真諦譯的《十七地論》)云『事分齊』」⁴⁹。而《解深密經·勝義諦相品》則曾這樣解釋過「事」:「何等為『事』?謂諸聖者,以聖智、聖見離名言故,

⁴⁸ OKR,p72、108.

⁴⁹ 見《倫記》卷九之上;T.30.510.a。

現等正覺，即於如是『離言法性』⁵⁰，為欲令他現等覺故，假立名想謂之『有為』。善男子！言『無為』者，亦是本師假施設句。」⁵¹由此可見，作為諸法、事物自身的「事」，是離開語言活動，而為事物的真實樣態。也就是說，這離開言說活動的「離言自性」之諸法、事物的真實樣態（「終極所指」、「終極指涉對象」或「終極依住」），就是「事」（梵 *vastu*）或說成諸法「唯事」（梵 *vastu-mātra*）。

筆者以為，上述所謂的「色等『法名』」或「色等『法假名』」，是指事物的「名稱」或「名字」，也就是作為可以指涉事物（「能指」）的「名言」，這是唯假名的。例如「黃色」（*yellow*）一詞，就是一個「色等『法名』」，是用來指涉我們看到的某種特定之顏色（黃色）。而這個我們所看到的某種特定之顏色（如「黃色」），是我們凡夫的意識，「以想蘊所緣取而成的色等諸法」（「色等『想所緣法』」），也就是「色等『想法』」，這是被「黃色」（*yellow*）一詞，這事物的「名稱」或「名字」（「能指」）所指涉的對象（「所指」）。依據《倫記》對〈真實義品〉的解說，不論是「色等『法名』」（「能指」）和「色等『想法』」（「所指」），都是屬於言說活動的「假說自性」層面，都是「一切唯假」的。

而諸法、事物的真實樣態，或「終極依住」處、「終極所指」或「終極指涉對象」，則是屬於離開言說活動的「離言自性」層面，這屬於離開言說活動的「離言自性」之諸法或事物的「終極所指」（「終極指涉對象」或「終極依住」），就是「事」（梵 *vastu*）或說成諸法「唯事」（梵 *vastu-mātra*）。然而，若還要追問這離開語言活動的「唯事」，到底是指什麼東西？或許只能說，這是「某種真實存在，卻不可言說的東西！」。⁵²

⁵⁰ 「離言法性」一詞，據 Lamotte 依藏譯本還原的梵文為 “*anabhilāpya-dharmāta*” (Etienne Lamotte, *Samdhinirmocana sūtra : l'explication des mysteres ; Texte tibetain*, Louvain : Louvain University, 1935 ,p38)。

⁵¹ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷第一；T.16.698.a。

又，林鎮國會對《解深密經》中，為何語言不能表達勝義作過一些分析。他將《解深密經》此段的「聖智、聖見，離名言」英譯成：“*wisdom detached from language*”，將「離言法性」（“*anabhilāpya-dharmāta*”）一詞，英譯成“*the inexpressible state of affair*”。（詳見：Chen-kuo Lin(林鎮國), *Language and Consciousness in the Samdhinirmocana sūtra*, Presented at the *Seminar on Yogācāra Buddhism in China IIAS*, Leiden: Leiden University, June 8-9, 2000.pp2-4.)。

⁵² 惠敏曾對《瑜伽論》中的「唯」字和「事」字，做過一些分析。他認為「事」，和說一切有部阿達磨論師依五蘊、六處、十八界之說，而開創的「五事」（或「五法」）：「色、心、心所、心不相應行、無為」有關，又可和《瑜伽論》的「相、名、分別、正智、真如」

然而，這裡會出現一個值得深思的語言哲學問題：〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，也是屬於一種語言文字，如何能用以表詮離開語言活動的諸法、事物之「終極所指」呢？亦即，作為諸法、事物的「終極所指」，因為是離開語言活動的，所以必然無法用語言文字加以形容或表詮。那麼，〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，所能表詮的意涵與範圍，就有一定的限制了。因此，筆者以為，〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，應該要被視作是一種依靠語言文字的暫時性或替代性說法，用以理解那離開語言活動的「某種真實存在，卻不可言說的東西！」。此方面，日本學者神子上惠生認為：諸法的「離言自性」，是語言所不能表達出來的；而之所以說出，乃是為了使人們理解到「有」諸法的「離言自性」存在。⁵³

所以，我們可以知道，所謂的「離言自性」，是說明諸法的真實性質、樣態，亦即就勝義而言，事物清淨之「緣起性」及「法性」是不可以用言語文字來表達的。玄奘譯「諸法『離言自性』」，梵本：‘nirabhilāpya-svabhāvātā sarva-dharmāṇām’ 一句，曇無讖譯為「一切法離於言說」，而求那跋摩譯成「法界不可宣說」，後二譯在漢語語境中的意義，其實比玄奘的翻譯來的容易理解。而玄奘翻譯的「離言自性」一詞，可以說雖是忠於梵文本「離言自性」一詞的原文（“nirabhilāpya-svabhāvātā”），然而在漢語語境中的意義，即諸

這「五事」（或「五法」）相搭配。他並認為：「〈菩薩地〉中有關唯事之表現的「事」，可說是主要以相、名、分別、正智、真如等五事為其內容。」不過，筆者以為，〈真實義品〉中，所說離開語言活動的「離言自性」之「唯事」，和仍然含蓋語言活動的「五事」（「相、名、分別」，皆是語言活動），是有差異的。然此還有待深入之研究。

此外，惠敏還提到：「為了理解為何以五事為實在的基準，或許探究有關「事」（vastu）的語義是一個重要的關鍵。關於此點，佐佐木現順曾如下地論述：①vāstu（Vedic skt.; 吠陀語）、②vatthu（Pāli; 巴利語）、③vastu（Buddhist skt.; 佛教梵語）等有關「事」的三種語言形態的關係。即：①vastu（Vedic skt.）的原意是場所、家（dwelling place）。②vatthu（Pāli）除了保持此一原意，進而附加上 a real thing, object, reason, basis, subject-matter 等五個哲學性的意涵。③vastu（Buddhist skt.）則更被當作「絕對的實在」（e.g. LAS 147,6 vidyate tathatā-vastu āryānaṃ gocaro yathā; 漢譯《楞伽經》中，此一 vastu 被譯為「事」、「本有」、「妙物」）的意思來使用。若借用此一語義解說的論點而探究此「唯事」之「事」的話，我們必須特別注意「事」（vastu）的 a real thing（實物）之意涵。」（見釋惠敏，〈〈聲聞地〉中「唯」之用例考察〉，《中華佛學學報》第七期（台北：中華佛學研究所，1994 年 7 月）：19-38、34、35）。

⁵³ 見神子上惠生，〈瑜伽師地論における認識と言葉〉，《龍谷大学論集》407 期（京都：龍谷大学，1975）：28-31。

又，另一個值得比較的哲學問題是：〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，是否接近德國哲學家康德（1724~1804）所提出的「物自身」（thing in itself）這一概念呢？關於這些問題，本文無法詳述，還有待於將來深入的研究。

法的真實性是不可言說的，反而會讓人比較不容易理解。不過，筆者以為，再理解了「離言自性」的意義後，再來看此三譯，會覺得玄奘的翻譯還是比較貼切的。

(三) 從《瑜伽論記》的說明勾勒〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學 圖形—理解「假說自性」、「離言自性」與遠離「增益執」、「損減執」的「善取空」者

經過上面詳細的論述後，我們可以知道，〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學，是和其對「空」（「善取空」）的詮釋觀點相關聯的。依《瑜伽論記》的說法，〈真實義品〉認為：一切諸法唯假施設，亦即在「假說自性」的層面，包括名言「色等『法名』」（「能指」）及其所指涉的「色等『想法』」（「所指」），都是「一切唯假」。然而，此「一切唯假」之假施設，必依住在實有離開語言活動的「離言自性」之「唯事」（可說是事物離開語言活動的「終極所指」或「終極依住」）上。正是站在這樣的觀點，〈真實義品〉批判小乘人（指「說一切有部」）實在論的語言觀為一種「增益執」，亦即，〈真實義品〉認為小乘人不明白諸法在「假說自性」的層面是「一切唯假」，而執著「色等『想法』」（「所指」）是有自性、法體的。而〈真實義品〉認為大乘的「惡取空」者，則是否定假必依實有「離言自性」之「唯事」，這是一種「損減執」的錯誤觀點（此部份，本文限於篇幅無法詳述）。

而能夠理解這樣在「假說自性」（相當於「世俗諦」）層面，「一切唯假」；和在「離言自性」（相當於「勝義諦」）⁵⁴層面，「假必依實」；並遠離「增益執」與「損減執」之過失。〈真實義品〉認為，這就是能真正地理解「空」義的「善取空」者！

爲了更清楚地理解〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學—亦即理解「假說自性」、「離言自性」與遠離「增益執」、「損減執」之過失的「善取空」者，到底是在說什麼？下面，筆者依據《倫記》的說明（「三自性」的部份），和參照印順的觀點（「二諦」的部份），以及筆者自己的看法，製作而成了：〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學 圖形—理解「假說自性」與「離言自性」

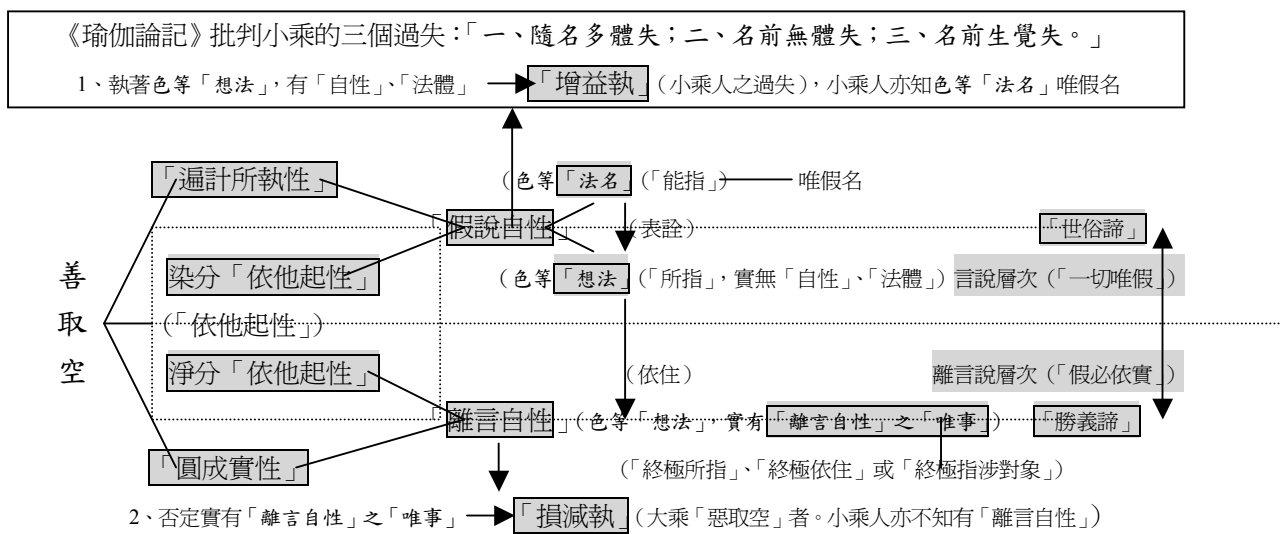
⁵⁴ 和「二諦」搭配，是印順的觀點。見印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993）：252。

的「善取空」圖：

〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學圖形

—理解「假說自性」與「離言自性」的「善取空」圖—：

(「假說自性」、「離言自性」，乃在說「空」，就如同《解深密經》的「三自性」)



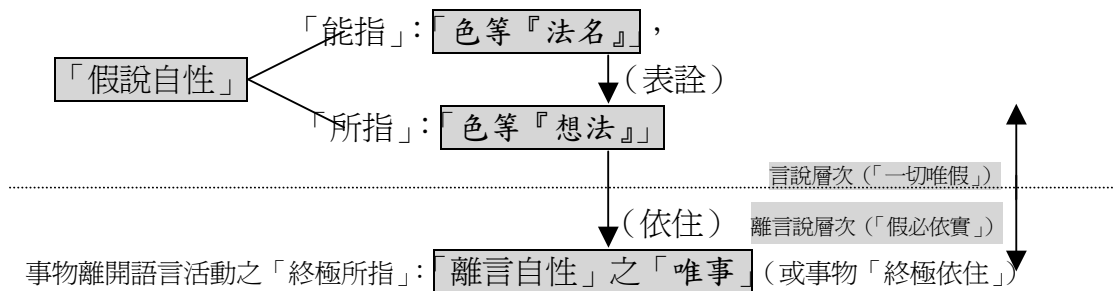
上面之：理解「假說自性」與「離言自性」的「善取空」圖，有兩個重點：

- 1、小乘人不知有「離言自性」之「唯事」(事物離開語言活動之「終極所指」)的存在。並且在「假說自性」上，執著「色等『想法』」(「所指」)為實有自性、法體，這是在實無事上起「增益執」。然小乘人亦知「色等『法名』」(「能指」)，唯假名之存在。所以，《倫記》批評小乘人的這種語言觀，犯了三個過失：「一、隨名多體失；二、名前無體失；三、名前生覺失。」(這是本文下面要詳論的)。
- 2、大乘「惡取空」者，則知在「假說自性」上「一切唯假」，亦即「色等『法名』」(「能指」)、「色等『想法』」(所指)，都無所有，「一切唯假」。然否定實有離開語言活動之「離言自性」的「唯事」(事物離開語言活動之「終極

所指」)之存在，這是在實有事上起「損減執」(限於篇幅，本文未詳論此點)。

承繼上圖，筆者對〈真實義品〉「假說自性」與「離言自性」的看法，可以畫成如下圖示(這是筆者自己的觀點，特別從上圖中挑出以利理解)：

〈真實義品〉的「假說自性」與「離言自性」圖：



藉著筆者上面的圖示，我們應該可以比較容易的理解《倫記》解說〈真實義品〉之「假說自性」與「離言自性」的語言哲學觀(主要是「離言自性」)。而若能正確地理解這點，就是所謂的「善取空」者！

三、分析《瑜伽論記》解說〈真實義品〉「離言自性」之語言哲學時對「說一切有部」語言觀的批判

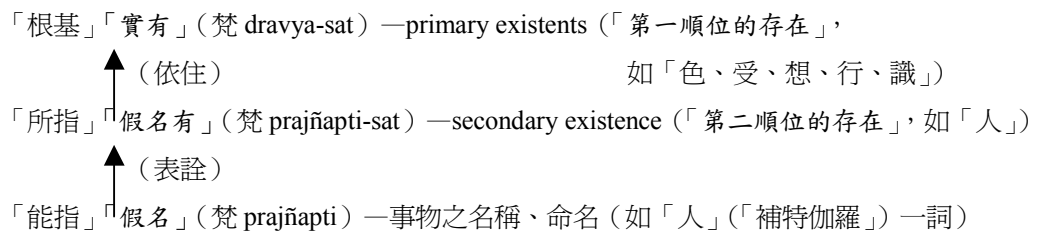
〈真實義品〉站在上述這種「離言自性」之「唯事」為實「有」的語言哲學觀，批判小乘人實在論的語言觀為一種「增益執」。根據《倫記》的說法，〈真實義品〉認為小乘人(指「說一切有部」)不知有「離言自性」之「唯事」(事物離開語言活動之「終極所指」)的存在。並且在「假說自性」上，執著「色等『想法』」(「所指」)為實有自性、法體，這是在實無事上起「增益執」。然小乘人亦知「色等『法名』」(「能指」)，唯假名之存在。所以，《倫記》才會批判小乘人(「說一切有部」)的這種語言觀，犯了三個過失：「一、隨名多

體失；二、名前無體失；三、名前生覺失。」。這部份是本文下面要接著詳細論述的。

以下，筆者將先「略述」「說一切有部」實在論的語言觀。再依《倫記》的記載，分析小乘人（「說一切有部」）在語言觀方面，所犯的三個過失。

(一)「說一切有部」實在論語言觀「略述」

「說一切有部」（梵 Sarvāsti-vādin，即「薩婆多部」）認為，「名言」（能指）所指涉的對象（「所指」），有其真實之自性、法體存在，這可以說是一種實在論（realism）的觀點。〈真實義品〉認為這種觀點是錯誤的（即「增益執」）。而說一切有部的這種理論，是建立在所謂的「實有」和「假名有」之觀點上的：



對「說一切有部」來說，“prajñapti-sat”⁵⁵（「假名有」，第二順位的存在）之意義，是由和其對反的“dravya-sat”（「實有」，第一順位的存在）而來的。

⁵⁵ “prajñapti-sat”一詞中，“sat”是「有」、「實在」、「殊勝」之意。而“prajñapti”鳩摩羅什（344~413，一說 350~409）在《大智度論》中漢譯為「波羅聶提」，亦曾翻譯為「假、假（安）立、假施設、虛假、假名（字）、施設假名、立名、言語」等。“prajñapti”乃由表示「認知」的語根√jña 附加表示「先、前……」等義的接頭詞 pra-所產生的陰性名詞，所以此字多少和認識活動有關。巴利語作“paññatti”據 P.S.Jaini 的看法，此字在南傳藏經中出現的次數並不少，就使用的場合言，總是用以指述其自身並不被認為是真實的名稱和概念。（見：萬金川，《龍樹的語言概念》（南投：正觀出版社，1995）：57-58。又見：P.S.Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings, Bulletin of the School of Oriental and African Studies* V.22, London: London University, 1959, pp99-100.）。

印順認為這是說一切有部發展的「二諦說」：「以一一實法有為勝義，依實而和合相續假法為世俗」⁵⁶。「假名有」（「所指」）是第二順位的存在，也是「假名」（梵 *prajñapti*，事物之名稱、命名，即「能指」）之名言、語言所表詮的對象。雖然第一和第二順位的存在（「實有」和「假名有」），都是語言活動所指涉的範圍（都是「所指」）。但這之中，第二順位的存在是沒有自性的「假名有」，而第一順位的存在——「實有」則有其真實之自性、法體。所以，對說一切有部來說，屬於名言、命名的「假名」（「能指」），其實體，就是「實有」⁵⁷（「所指」），而且是真實存在的，它才是語言依住的根基。比如就字詞「人」（即「補特伽羅」，梵語 *puṅgava*，意譯「有情」），這一名稱、命名（「能指」）而言，這個字「人」所表詮的是「人」這個“*prajñapti-sat*”（「假名有」，「所指」），雖然它們都是「假名」（而無自性的）；然而，因為其以「色、受、想、行、識」這些“*dravya-sat*（「實有」）為依住「根基」。所以，說一切有部認為，「名言」（「能指」）和其「指涉的對象」（「所指」）有真實符應的關係；而且「名言」（「能指」，即「假名」）其所指涉的對象（「所指」，即「假名有」），是以有自性、法體的「實有」，為依住根基的。

也就是，對說一切有部來說，不存在沒有名字的事物，不可言喻的事物，無法給予命名。這種不存在不可用言語表達之事物的觀點，不只存在於說一切有部，亦在上座部佛教（巴利 *Theravāda*，銅鑠部）的文獻中發現，這似乎是部派佛教阿毘達摩佛學的一個顯著特徵。覺音（*Buddhaghosa*）認為沒有事物可以逃出被命名的範圍；當我們說某事物是無法言喻時，這個事物就被命名為「不可言喻的」。而無法言喻的事物是沒有意義的，這在阿毘達摩的系統中是不存在的。⁵⁸

（二）分析《瑜伽論記》解說〈真實義品〉「離言自性」之語言哲學 對「說一切有部」實有論語言觀所提出的三個批判

⁵⁶ 見印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，2002）：524。

⁵⁷ Collett Cox, *From Category To Ontology: The Changing Role Of Dharma In Sarvāstivāda Abhidharma*, *Journal of Indian Philosophy* 32, 2004, pp568-574.

⁵⁸ Paul M. Williams, *Some Aspect of Language and Construction in the Madhyamaka*, *Journal of Indian Philosophy* 8, 1980, pp1-2.

「部派佛教」的語言觀，因牽涉太廣，本文限於篇幅，無法詳細論述；本文此段僅在「略述」說一切有部之語言觀的要點。

〈真實義品〉在解說完「以何道理應知諸法『離言自性』」後，接著提出一些觀點加以批判，依遁倫《瑜伽論記》的解說，首先是批判小乘人（應是指「說一切有部」，見註 15），之後則是批判大乘「惡取空」者（關於對「惡取空」的批判，本文限於篇幅，故不論述）。《倫記》：

上來「立正宗」，自下第二「破邪執」。基（案，指：窺基）云：「此下重破外計也（案，指：唯識宗之外）。於中有二：初、破「小乘」執有遍計隨言說法；二、「有二種人」下，破初學「大乘」「惡取空」，謗無一切離言說法。前中有二。初有三……又此三，復次即顯三失：「一、隨名多體失；二、名前無體失；三、名前生覺失。」⁵⁹

依《倫記》的說法，小乘人的過失可以歸納為三點：「一、隨名多體失；二、名前無體失；三、名前生覺失。」也就是：(1)、隨同一事物之不同名稱，而有多個法體的過失；(2)、事物命名前無法體的過失；(3)、命名前就產生覺知的過失。以下，筆者將分別論述這三個過失：

1、隨名多體之過失

《倫記》所謂的「隨名多體失」，乃是指隨同一個事物，當我們給予不同的名稱時，將會產生多個法體的過失。這是因為小乘人（「說一切有部」）認為：隨著事物的命名，會有相對應的自性、法體，一個名稱，對應一個法體。然而，我們常賦予同一個事物，不同的名稱，這些事物就其本身而言是同一的，雖然有不同的名稱，但不應該會有不同的法體，所以小乘隨一名稱有相對應之自性、法體的觀點，會有此「隨名多體」的過失。

(1) 《倫記》解說〈真實義品〉的觀點

玄奘譯〈真實義品〉：

若於諸法、諸事，隨起言說，即於彼法、彼事有自性者，如是一法、一事，應有眾多自性。何以故？以於一法、一事，制立眾多假說而證

⁵⁹ 見《倫記》卷九之上；T.42.506.b-c。

表故，亦非眾多假說詮表決定可得。謂隨一假說，於彼法、彼事，有體、有分，有其自性，非餘假說。是故一切假說，若具不具，於一切法、於一切事，皆非有體、有分，有其自性。⁶⁰

引文中的「法」(梵 dharma)、「事」(梵 vastu)，筆者以為，就是上面曾分析過的「想法」、「想事」，即相對於名言(「能指」)之「指涉對象」(「所指」)。《倫記》引用神泰的解說：「泰(案，指：神泰)云：言若於諸『法』、『事』，置有自性者，如《入正理論》說：『聲』是『有法』；聲『無常』、『空』、『無我』等是『法』。『事』者，是『有法』事。」⁶¹引文中，神泰以《因明入正理論》，對「有法」和「法」的定義來解說：「有法」，就是因明論式「宗」(如：「聲無常」)中的「主詞」(如「聲」)，「法」就是，「宗」中的「賓詞」(如「無常」)；而「事」，則是指「宗」之「主詞」有法的「事」。神泰這樣的解說，似乎過於狹隘(「法」應當包含一切諸法)，而且以後期唯識學所發展出的因明，來解釋前期唯識學的著作《瑜伽論》，似乎也不太恰當。太虛對「法」、「事」，則這樣解說：「諸法、諸事義本相通，然可假別為二：即以五官所感覺之色等五塵為諸事，而以聽聞經典上所說之涅槃等為諸法。」⁶²簡而言之，這裡的「法」、「事」，應是「想法」、「想事」，也就是「名言」(「能指」)，所表詮的「指涉對象」(「所指」)；前文提過，《瑜伽論》認為這作為「所指」的「想法」、「想事」(即此處的「法」、「事」)，是沒有自性、法體的。

然而，小乘人(「說一切有部」)認為，一「法」、一「事」，皆有和其相應的名稱(沒有東西是不可言說的)；而且，這些一「法」、一「事」，皆有其自性、法體存在。但是《瑜伽論》認為這樣的觀點是錯誤的，這是在實無事上起「增益執」，因為名言(「能指」)所表詮的「想法」、「想事」(此處之「法」、「事」，即「所指」)，其實是沒有自性、法體的。《倫記》記載了小乘人的觀點：

前說：色等諸法，若隨假說，有自性者。謂：小乘宗三世諸法，一一

⁶⁰ 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.488.a。此段梵文本見：U.W.B,p44。(可對照：《索引》第一部：p42.)。另，曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T.30.894.a-b。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T.30.969.b。Willis 英文譯文見：OKR,pp102-103。

⁶¹ 見《倫記》卷九之上；T.42.507 上。

⁶² 見《太虛大師全書·7·法藏·法相唯識學》(台北：善導寺佛經流通處，1950-1959)：175-176。

各有三世名字，以詮召之，是即法體先有，後以名詮。⁶³

引文說明，小乘佛教(「說一切有部」)認為「三世實有，法體恆有」所以，隨著三世諸法之自性、法體，便有一一相對應的名稱，以表示這些諸法。也就是，先有事物之自性、法體，然後才以名稱命名之。而且，一切諸法皆可宣說，沒有語言所無法表示的法存在。

(2) 《倫記》中惠景的說法

《倫記》記載惠景(唐代僧，生卒年不詳)在解釋上面玄奘譯《瑜伽論》那段引文時，說到：

景(案，指：惠景)云：言：「若於諸法、諸事，隨起言說，即於彼法、彼事，有自性者」。此牒立也。小乘人立名能召法，故隨言說有法體。如是「一法、一事，應有眾多自性」者，若隨說有法，有法性者，如世一法，有眾多名，法體隨言應多。且如一眼，有眾多名，或說為眼、或說能見，如是一眼，隨彼多名，應有多體。世親菩薩取此中意，《攝論》中說：名若定表，名多體多故。「何故……乃至而詮表故」者，此釋法體隨名多過，言亦非眾多假說詮表決定可得，乃至非餘假說者，論主前難：若「隨起言說，即有自性，是即一法有其多名，隨說多名，應有多體。」恐彼外人得如此難，我即印言：「隨其多名，即有多體。」故此遮云：「亦非眾多假說詮表，決定即有多體可得。」謂隨一多假說眼時，有眼別體，非餘根，名見、名目，乃至隨說目、名，即有目體等。言：「是故一切假說，若具不具，乃至有其自性者。」汝前三宗，隨起言說，即有自性。然彼一法隨多言說，無多自性，將知一切假說分別，皆有自性，一法有多名各具，一法但一名名不具。⁶⁴

以上，《倫記》記載惠景說，小乘人以爲：「若於諸法、諸事，隨起言說，即於彼法、彼事，有自性」，這是因爲小乘人認爲「名言」(「能指」)可以表詮「諸法」(「所指」)。所以，隨著作爲「能指」之「名言」的出現，就會有相

⁶³ 見《倫記》卷九之上；T.42.507.a。

⁶⁴ 見《倫記》卷九之上 T.42.506.c。

對應的作為「所指」之「法體」的出現；而且，每一「法體」，皆有其「自性」。然而，這樣便會產生：「一法、一事，應有眾多自性」的過失，而這樣個觀點，世親在《攝大乘論釋》中就曾批判過（本文限於篇幅，無法論述）。雖然，小乘人又可論辯說：「隨其多名，即有多體」，然而，我們知道對相同之一法、事，會有不同之許多名稱出現的情形，例如「眼睛」，我們有時稱為「眼睛」、有時稱為「能見」。假使，一個名稱（「能指」）對應一個法體（「所指」），那麼，同一個眼睛便應有多個法體、自性才對，然而這樣是和常識相違背的。也就是，我們不能由同一事物有許多不同的名稱，而得出有多個法體的結論，此即：「亦非眾多假說詮表，決定即有多體可得」。

接著惠景又自設問答，提出在大乘的觀點中，一一剎那有皆「相分」、「見分」二分，所以，於一眼之「本質」法體上，隨一一剎那，便有眾多之名，這樣，作為「相分」之眼，亦隨著眾多之名，經意識之分別，而有眾多的「相分」法體存在。如此，怎麼能夠駁斥小乘「隨名多體」的過失呢？《倫記》：

問曰：大乘中一一剎那，皆有「相」、「見」二分，即於一本質眼上，有眾多名，隨一一名，意識分別，能有「相分」之眼，隨名而起。是即法體隨多，亦無過，云何難言：若隨言說，有法性者，名多體多，以為過耶？

解云：小乘所立，一切法皆可言說，是故諸法，隨名詮召，說有體者，據其「本質」，今難「本質」隨名多過，不論「相分」。小乘宗中說，「相分」是有解行，能緣所攝，是故不得就心「相分」，隨名說多。以大乘中明唯識義，立有「相」、「見」，未彼小乘心緣境時，所有行相，非是能緣，乃是彼「本質」境界影像。是故此中所明立、破，但論「本質」，汝說「本質」，隨名而有，即有名多，體亦多過。⁶⁵

引文中的「本質」一詞，是法相宗的專有名詞，與「影像」相對稱，並為「影像」之所依。「影像」乃心及心所認識對象時，內心所變現的認識對象之相狀，為直接的認識對象。反之，「影像」的實質根據，以及所依之自體，即稱為「本質」，為間接的認識對象。⁶⁶惠景說，小乘人認為一切法皆可以用

⁶⁵ 見《倫記》卷九之上 T.42.506.c-507.a。

⁶⁶ 參考：勝呂昌一，〈影像門の唯識説と本質（ほんぜつ）の觀念〉，《印度學仏教學研究》4期（2卷2期）（東京：駒沢大学における第三回學術大會紀要，1954）：210-212。

語言來表達，所以，隨一一諸法之名（「能指」），而有法體（「所指」）：「小乘所立，一切法皆可言說，是故諸法，隨名詮召，說有體者」。這「自性、法體」，就是小乘人所認為事物的「本質」。而現在，惠景所要駁斥的，正是這種認為隨著同一事物有多個不同之名稱，而有多個自性、法體（「本質」）的說法；而不是像大乘唯識學建立「相分」、「見分」二分，來說明事物的「本質」（即「自證分」）於一一剎那中，轉變出「被認識的對象」（「相分」、「所量」）和「能認識的主體」（「見分」、「能量」）一樣。大乘唯識學隨一一剎那有「相分」、「見分」二分，所以就被認識的對象（如眼）而言，有眾多名稱（「能指」），可以稱呼作為「相分」之眼（「所指」）；但是這「相分」之眼（「所指」），並不是事物的「本質」（唯識學認為事物的「本質」，是離言說的「事」，即「自證分」）。所以，不會像小乘一樣有「隨名多體」的過失產生。

2、尚難斷無體之過失

除了上述「隨名多體」的過失外，依「說一切有部」實在論的語言觀，每一事物的名稱（命名），皆有相對應的自性、法體，但是倘使真是這樣的話，在還沒有對事物命名之前，事物不就沒有法體存在嗎？玄奘譯《瑜伽論》：

又如前說：色等諸法，若隨假說，有自性者。要先有事，然後隨欲制立假說。先未制立彼假說時，彼法、彼事，應無自性。若無自性、無事，制立假說詮表，不應道理。假說詮表既無所有，彼法、彼事，隨其假說，而有自性，不應道理。⁶⁷

引文中說到，要先有諸法、諸事（「所指」），才能隨諸法、諸事建立名稱言說，即對事物命名（「能指」）。所以，在還沒有用語言稱呼諸法、諸事之前，諸法、諸事，應無自性、法體存在。假使真是隨著用語言對諸法、諸事加以命名，才隨著產生諸法、諸事之法體的話，那麼，在諸法、諸事還未命名之前，應

⁶⁷ 見《瑜伽論》卷三十六；T.42.488.a-b。

另，此段梵文本見：U.W.B,p44-45。（可對照：《索引》第一部：p43.）。曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T.30.894.b。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T.30.969.b-c。Willis 英文譯文見：OKR,p104.

該無法體存在才是。然而，若無法體存在，如何能用假說來命名呢？所以，這就產生了「名前無體」的過失。關於「名前無體」的過失，《倫記》中說到：

未言說前，設當無體，復有何過？下次難言：「若無自性、事，制立假說詮表，不應道理」者。若未立名，未有法體；未有法體，而立名者，不應道理！言：「假說詮表，既無有所……至不應理」者。若未名，未有法體，未有法體，不可施名。既無有名，而世法體，隨假說有，不應道理！基（案，指：窺基）云：「汝既言隨名即稱目，有所目者；先未成立假說名前，彼所詮事，應無自性，以隨名方有事故。即名未起，彼事無也；未起名前，彼事既無，而現詮表能詮之名，不應道理！假說之名，既無所有，所有所詮法、事，隨能詮名有自性，不應道理！展轉破之。」⁶⁸

《倫記》說得很清楚：「若未立名，未有法體；未有法體，而立名者，不應道理！」意思是：假使事物還未命名前，沒有法體存在的話，我們要問，依名字對應法體的實在論之觀點，既然沒有法體，如何能命名呢？這不是自相矛盾嗎？《倫記》接著引用窺基的說法（亦出現在《基纂》中）⁶⁹加以解釋。窺基亦認為，假使在還未命名前，沒有事物存在的話，那麼，既然事物不存在，如何能加以命名呢？這是沒有道理的（「即名未起，彼事無也；未起名前，彼事既無，而現詮表能詮之名，不應道理！」）。所以，假說之名，並沒有自性，因此，被名言所詮表的事物，也可以推出沒有自性、法體的存在。這就是《倫記》中「名前無體」的過失。筆者以為，這是以作為「能指」之名稱、名言為優先存在之前提，而說明小乘人「若未立名，未有法體」觀點；會產生既然根本沒有作為「所指」之法體，如何能立名稱（命名）的：「未有法體，而立名者，不應道理！」之問題。

3、名前生覺之過失

依《倫記》的說法，小乘人的第三個過失是：「名前生覺」。玄奘譯《瑜伽論》：

⁶⁸ 見《倫記》卷九之上；T.42.507.b。

⁶⁹ 見《基纂》卷十；T.43.137a-b。

又若諸色，未立假說詮表已前，先有色性，後依色性，制立假說，攝取色者，是則離色假說詮表，於色「想法」，於色「想事」，應起色覺，而實不起。由此因緣，由此道理，當知諸法「離言自性」，如說其色，如是受等，如前所說，乃至涅槃，應知亦爾。⁷⁰

這是說，假若在還未對事物命名前就有事物之法體、自性存在的話，如此，我們應是先依此事物之法體、自性，予以相對應的名稱。這樣的話，我們應該會在還未對事物命名前就：「於色想法，於色想事，應起色覺」，即對事物（如色）的「想法」、「想事」，即「名言」（「能指」）所指稱的「指涉對象」（「所指」），有所覺知才是，可是實際上卻不然。上面曾說明過《倫記》對「想法」一詞的兩種解釋：第一種是「以想蘊所緣取而成的諸法」；第二種是「想法」即「名法」，即「可以用語言文字所表示的諸法」。這裡應該是把「想法」當作「名法」來解釋。實際上，我們無法在對事物命名前，就對事物（如色）的「想法」、「想事」有所覺知或瞭解其意義。這是因為我們對事物的覺知、認識，是離不開語言活動的。這就是「名前生覺」的過失。由此，我們即可知道諸法的「離言自性」是存在的。以下，依《倫記》的記載，論述幾個說法：

(1) 《倫記》中惠景的說法

《倫記》記載惠景的說法：

景（案，指：惠景）云：別有薩婆多等諸小乘師，復救義云：我所說隨諸言說有法性者，先有色體，隨言說顯，故說言有，非辦法體，故今牒破。又「若諸色……至攝取色者。」此牒執也，是即「離色……至而實不起者。」前未立色名，先有色體，是即離色字，於彼色法，應起色覺。若未立色名，已生色覺，何勞立名，以顯於色。若未立色名，

⁷⁰ 見《瑜伽論》卷三十六；T.30.488中。

另，此段梵文本見 U.W.B,p45.（可對照：《索引》第一部：p43-44）。曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T.30.894.b。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T.30.969.c。Willis 英文譯文見：OKR,p105.

未生色覺，明知名前，未有色體，故云而實不起。⁷¹

惠景認為「名前生覺」的過失，是部派佛教「薩婆多部」(梵 Sarvāsti-vādin，即「說一切有部」)為挽救上面「名前無體」的過失而產生的。假使還未對事物(如色)命名，就有事物之法體存在的話，那麼我們就應該可以離開事物的命名，而對事物有所覺知才是。但如果是還未對事物命名之前，就有能有對此事物的覺知產生的話，這樣，我們又何必為事物命名，以顯示此事物呢？所以，我們可以知道，在還未對事物命名前，是無法對此事物產生覺知的(這用唯識學的術語來說，約略等於是說「現量」是無法用語言文字說出的，若一用語言文字說出，即非「現量」；而我們對事物的覺知，根本無法離開分別的語言活動)。因此，在未對事物命名前，是沒有自性、法體存在的。《倫記》又記載惠景自設問答：

景云：問曰：如聞色分別時，意識「見分」即有「相分」影像色名起，云何而言，隨言說法，無有自性？又復意識緣名，分別影像之色，影像之色，即是「依他」，云何後說「依他」是「離言法性」？

解云：意識「相分」影像之色，實是「依他」如幻化法；意識「見分」緣名，分別此「相分」時，不作因緣虛幻法解，乃依此「相分」「依他」色上，種種構畫，執有定性。執有定性，倒情所立自性，是「遍計所執」，隨言說法，畢竟無。「相分」依非隨言說倒情所立，故不得說「相分」「依他」，種種構畫，都不稱彼「相分」「依他」，是故「依他」還是「離言諸法自性」。⁷²

惠景自己問到：就好比聽聞到色一名，而產生分別時，作為能認識的意識「見分」，就會有作為被認識的「相分」影像生起色之名(屬於「依他起性」)，這樣如何能說言說法沒有自性呢？而且，意識緣於色之名稱時，會有「相分」分別影像之色產生，這影像之色，是「依他起性」，如何能說「依他起性」是「離言法性」(即「離言自性」)呢？

惠景是這樣回答的：意識所產生的「相分」分別影像之色，是「依他起性」所產生的如幻之法。作為能認識的意識「見分」，緣於色一名，分別此「相

⁷¹ 見《倫記》卷九之上；T.42.507.b。

⁷² 見《倫記》卷九之上；T.42.507.b-c。

分」分別影像之色時，並不當作是因緣虛幻法；而是依此「相分」「依他起」之色上，作種種構畫，而執著有定性（自性）。這種對此「相分」「依他起」分別影像之色，所產生的執著，是顛倒情執所產生的「自性」見，是屬於「遍計所執性」，是隨言說法而有的，也是畢竟無體的。此「相分」「依他起」分別影像之色，是不隨言說顛倒情執而成立的。所以，我們並不是對此屬於「依他起性」的「相分」分別影像之色，產生種種構畫（而是「遍計所執性」的執著產生的），因此，此「依他起性」依然是「離言法性」（即「離言自性」）。

(2) 《倫記》中神泰的觀點

除上述惠景的說法外，《倫記》還記載了神泰的看法：

泰（案，指：神泰）云：如初生小兒，未解柱青、黃、長、短等色名，故當爾見柱，不起青、黃、長、短等覺，後由依柱青、黃、長、短等假名故，方起此覺。若未立名前，見柱時，於柱青、黃等色法，之柱等色事，應起青、黃、長、短等覺，而實不起。故知眼識見柱，「依他性」不可言說。法外所有立青、黃、長、短等可言說，「分別性」自性，能隨言說起也。⁷³

神泰認為，就好像剛出生的小孩，並不知道柱子之性質（自性、法體），有青、黃、長、短……等色名，所以當這個小孩見到柱子時，並不會有對於柱子之性質（自性、法體），如青、黃、長、短……等諸法、事的覺知。直到小孩後來漸漸長大，知道青、黃、長、短……等的假名之使用後，才會對此青、黃、長、短……等柱子之性質（自性、法體）有所覺知。這可以證明在還未對事物命名前，我們是無法對事物之性質（自性、法體）有所覺知的（如未對柱子命名前，對柱子的色法、色事，並沒有青、黃、長、短……等的覺知：「若未立名前，見柱時，於柱青、黃等色法，之柱等色事，應起青、黃、長、短等覺，而實不起。」）。所以，神泰認為，我們可以知道當意識見到柱子等色法、色事時，「依他起性」是不可以用語言表達的（即屬於「離言自性」層面）；所有對柱子的青、黃、長、短……等，可言說的色名，皆是「遍計所

⁷³ 見《倫記》卷九之上；T.42.507.b-c。

執性」(「分別性」)⁷⁴。而「遍計所執性」，是隨著使用語言而升起的(即屬於無法離開語言活動的「假說自性」層面)。

除此之外，神泰還說明了大乘佛教(唯識宗)對語言的看法。《倫記》：

泰(案，指：神泰)云：如薩婆多等，眼見青、黃等色，稱眼所見，說是青、黃等色，乃至意識，緣涅槃，隨意識所緣，說有定性散滅涅槃。故一切法可言說，說自心識所緣分齊。今大乘(案，指：唯識宗)不爾，如眼識緣色之時，眼識是證量知，境稱眼識行解，乃證「依他性」色，不可言說。同時分別意識，所證色分齊，亦不可說其色相貌，故證量所知稱「法」，能證、所證，皆不可言說。從眼識後起意識，始分別之，我眼見色，說眼所見，是青、黃等色，乃至說無漏滅智後起後智，云我從涅槃，說是涅槃，故言說說諸法，是色乃至是涅槃，皆不稱證量所知，能是假說色自相，乃至說涅槃自相。⁷⁵

神泰在這裡批判了部派佛教「薩婆多部」(即「說一切有部」)對語言的觀點。薩婆多部認為，當眼睛看到青、黃等色之時，稱眼睛所見之青、黃等色法，為青、黃等色名；如此，當意識緣於青、黃等色法……乃至涅槃時，都可以對其加以命名。這就是薩婆多部：「一切法可言說」的觀點。而大乘唯識學的立場則不是如此：當眼睛見到色法時，眼識是能自己證知的「自證分」(「證量知」，「五識」所產生的認識一定是「現量」，同時也可以「自證」)，所生起的色法(外境)，是屬於「依他起性」的「相分」分別影像之色。這眼識的「依他起性」「相分」分別影像之色，是不可以用語言來說明的。要等到在眼識之後升起意識時，才有分別的作用，才能說出見到色或見到青、黃等色，乃至生起無漏智、後得智之時，意識緣於涅槃都是如此。所以，所有能言說的諸法，從色……乃至涅槃，都不屬於「現量」所能證知的，而是假說的色自相，乃至假說的涅槃自相(屬於「假說自性」的「遍計所執性」)。亦即神泰認為，大乘唯識學的觀點是，只要涉及語言的活動與使用，一定是屬於「遍計所執性」。

⁷⁴ 這裡值得注意的是，在《倫記》中，圓測和神泰二人，是以真諦的舊譯名詞(「分別性」、「依他性」、「真實性」)來說明「三自性」。這和窺基、惠景等人使用玄奘的新譯詞(「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」)是不一樣的。這是否反應出唯識新、古學的差異，有待深入地探討。

⁷⁵ 見《倫記》卷九之上；T.42.505.b。

以上，筆者分析了《倫記》解說〈真實義品〉「離言自性」之語言哲學時，對小乘人（「說一切有部」）實在論語言觀之「增益執」所提出的三個批判。

四、結語

本文針對《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》「離言自性」這一概念的語言哲學，進行深入地解析。並且，本文從唐代法相宗對《瑜伽論》的註釋書：《倫記》中探尋研究材料，發現了一些和「離言自性」之語言哲學相關的精彩討論。

〈真實義品〉中的「離言自性」，是指諸法緣起性、法性的「勝義自性」是不可以言說的。正是在這「離言自性」的理論上，〈真實義品〉批判小乘人（「說一切有部」「實在論」者）的「增益執」，亦批判大乘的「損減執」（「惡取空」者）。〈真實義品〉提出的重要觀點，就是諸法有「離言自性」的「實有『唯事』」（「唯事」，梵 *vastu-mātra*，Willis 譯作“bare given thing”、“the given thing itself”或“just a given thing”）。

小乘人（「說一切有部」）以為名言（「能指」）所指涉的「色等想法」（「所指」），是有其自性、法體的。〈真實義品〉批判這是不能明瞭存在有「離言自性」之「唯事」，而在「一切唯假」的「假說自性」上，起「增益執」。實際上，除了「離言自性」的「實有『唯事』」外，名言（「能指」）及其指涉的「色等想法」（「所指」）都是「一切唯假」。只有在語言活動之外，「離言自性」的「唯事」，這諸法、事物的真實樣態、終極指涉對象，才是真實的。依據《倫記》的說法，小乘人（「說一切有部」）實在論的語言觀，有三個過失：「一、隨名多體失；二、名前無體失；三、名前生覺失。」。在這方面，《倫記》記載了唐代法相宗學者窺基、惠景、神泰...等人的觀點。同時《倫記》也說明了〈真實義品〉認為在名言（「能指」）及其指涉的「色等想法」（「所指」）外，這語言所無法指涉之終極存在的「離言自性」之「唯事」，是指清淨之「依他起性」和「真如」理之「圓成實性」；而「遍計所執性」和雜染之「依他起性」，則是屬於「假說自性」。就這點而言，在〈真實義品〉中並沒有提及，這是唐代法相宗學者的看法。

由〈真實義品〉建立「離言自性」的「實有『唯事』」這點，我們可以知

道，這是爲了澄清「空」的教義。爲了建立遠離「增益執」與「損減執」之「中道」(或「善取空」)的教義。這和初期瑜伽行派《解深密經》中的「識所緣，『唯識』所現」是不一樣的，和後期唯識學「識轉變」的觀點自然更不相同了。〈真實義品〉建立「離言自性」的「實有『唯事』」，還未將這「唯事」歸於心識所現。從這一點來看，〈真實義品〉的成立可能還早於《解深密經》(這僅是筆者以思想的先後性作出的推論，還有待其它資料的詳細考證)。而且，它反應出初期瑜伽行派對「空」教義以及語言的認識，是除了離開語言活動的「離言自性」之「唯事」爲真實「有」之外，一切語言活動，名言(「能指」)及其指涉的「色等想法」(「所指」)，都是不真實的「一切唯假」(「假說自性」)。從這一點來看，〈真實義品〉是以「一切唯假」，而「假必依實」說「空」(「善取空」)，建立了離開語言活動實「有」真實「離言自性」之「唯事」說(〈真實義品〉這種實「有」「唯事」之「有」，是離開一般所謂「有」、「非有」的「無二所顯」)，而還沒有出現「唯識」的說法。這在唯識學的發展過程中，應該是很值得注意的！

