

存在、言說與真理

——一個印度的觀點

萬金川*

摘要

「見真實而得解脫。」這是古印度思維的根本特色、而在此一思維的籠罩之下，古印度人的真理觀自始便不可避免的有其救渡學上的意義(soteriological meaning)。在這一篇文章裡，我們準備從一個印度的觀點，特別是佛教的立場，來探究他們對於「真理」(satya)或「真實」(tattva)的一些看法。就一般性的辭義來說，相應於「真理」(truth)一詞的梵文對等語，不只一個，而其中最早被使用的詞，當為“satya”。從詞構上來看，我們可以見出“sat-ya”一詞最初所營造的哲學義含，乃是「語言與存在的對應性」。然而，從佛教陣營來看，他們似乎對於以“sat-ya”的形構來表示「真理」，並不很滿意；因為對佛教來說，所謂「真如」或「真實」，正是就其言亡慮絕之處而立。印度主流哲學以“sat-ya”一詞來表「真理」之意，而相對的，佛教陣營則喜以“bhuta”來指同樣的意思，此中的關鍵乃在於彼此雙方對「存在」的見解有別。

關鍵字：諦、存在、領受

* 私立南華管理學院通識教育中心講師

Being, Language, and Truth: An Indian Viewpoint

Wan, Jing-Tsuan*

Abstract

“Salvation from conceiving truth” characterizes the ancient Indian thought, under which the truth theory of ancient India, since its very beginning, contains a soteriological meaning. In this article, we adopt both the Indian and the Buddhist viewpoints, investigation the meaning of *satya* or *tattva*. Semantically, words correspond to “truth” in Sanskrit are many, among which *satya* should be the oldest one. *Satya*, from the components of this word “sat-ya”, refers to “the correspondence between language and Being”. However, the Buddhists held a different viewpoint. They did not consider that the meaning of truth is fully expressed by the application of the word *satya*. The difference between them lies in the fact that the ancient Indians and the Buddhists have divergent understanding about Being.

Key Words: *satya* (truth), Being, *vedana* (perception).

* Lecturer, The Center of General Courses, Nanhua Management College.

存在、言說與真理

——一個印度的觀點

萬金川

前言

「見真實而得解脫。」這是古典印度思維的根本特色，而在此一思想氛圍的籠照之下，古典印度人的真理觀自始便不可避免的有其救渡學上的意義（soteriological meaning）。柏拉圖的「洞窟之喻」（*Res publica VII, 514a sq.*），在希臘乃至整個西方的哲學傳統中，也許只是一個論述「真理」（*aletheia*）概念的方便法門；然而，在篤信「輪迴」（*samsāra*）之說的印度心靈裡，柏氏的譬喻或許就不僅只是一種修辭的手段，而是「幻法」（*māyā*）與「諦實」（*satya*）之間，乃至「輪迴」與「解脫」（*mokṣa*）之際的如實描述。

“yoga”此一標示印度精神文明的字眼，在 Demetrios Galanos 所譯《*Bhagavatgītā*》的希臘文譯本裡被轉譯為“*theoria*”一詞。¹此中，前者在印度的舞台上，不僅是指由可見世界轉向不可見世界的一種「內觀」，而且此一活動的極致是要「現觀」諸法的「實相」

¹ 參見 H.Nakamura's *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Univ. of Hawaii, Honolulu, 1964, p.603, n.39。

(*tattva-lakṣaṇa*)；而後者在希臘世界裡，不僅是指對可見世界的「觀看」，而且在柏拉圖的哲學中，此一活動的極致是要「凝視」萬物之源而洞見其終極的「形式」(*eide*)。這兩種「觀看之道」各自所照見的「真實」(*tattva*)，或彼此所開顯的「真理」(*aletheia*)，是否亦如心理學取向與物理學取向之間的不同，彼此大異其趣？²還是二者之間，在思想的深層結構上，彼此其實有著相同的旨趣呢？本文並不打算討論這些饒富意趣的問題。³在這篇文章裡，我們只準備

² 印度人基於瑜伽實踐而來的反省心理學一向極其發達，他們透過瑜伽而追求心靈的澄澈與寧靜，同時並從宗教與倫理的立場，縝密而不厭其煩的分析整個瑜伽實踐的心理過程。這類印度式心理學所採用的方法以及他們所關注的問題，和西方心理學的研究正好形成鮮明的對比。印度人生活在冥想的世界裡，他們對客觀自然世界是相當疏離的，造訪過印度的古希臘人 Megasthenes 便曾如此批評印度人的自然知識：「印度人有關『自然』(*physis*)的陳述，是極其幼稚而無知的。」(以上參見 Nakamura 前揭書，pp.147、154.)。這種文明之間的差異，或許和他們彼此之間的「觀看之道」不同有關吧。

³ 就此而言，諸如 J.W.de Jong 便認為“yoga”與“theoria”之間的不同，標示了希臘心靈與印度心靈之間的根本差異，而這也多少說明了西方學者在理解印度思想的極致表現上所遭遇的困境(以上參見 J.W.de Jong's “Emptiness”，*Journal of Indian Philosophy*，Vol.II，1972，pp.14～15.)。另一方面，諸如 M.Kapstein's “The trouble with truth: Heidegger on Aletheia，Buddhist thinkers on satya”(*Journal of Indian Council of Philosophical Research*，Vol.IX，No.2，1992，pp.69～85.)一文，則對此一問題採取了相當樂觀的態度。在該篇文章裡，作者順 Heidegger 視“Aletheia”為“unhiddendess”(解蔽)或“disclosedness”(開顯)的思路，而把「破邪即顯正」一路的中觀學，亦即月稱(Candrakīrti)與寂天(śāntideva)一派的二諦論，拿來與 Heidegger 對“Aletheia”的看法進行比較與對照。由於在月稱與寂天一派的二諦論裡，“samvṛtisatya”一詞所指的便是被無明所覆蓋的“satya”，而“paramārthasatya”，則為智慧所開顯的“satya”；因此在這個意義上，此一流派思想中的“samvṛti”，便相當於 Heidegger 所謂的“letheia”，而他們思想中的“paramārtha”便相當 Heidegger 所謂的“a-letheia”，以上便是該文作者整篇論述的核心。然而，由於作者對佛教二諦論的分析是不充分的，因此，諸如龍樹本人的真理觀是否可以放在前述的那種脈絡裡來加以比對呢？這似乎有待更細密的研究。

從一個印度的觀點，特別是佛教的立場，來探究他們對「真理」（satya）或「真實」（tattva）的一些看法。

就一般性的詞義來說，相應於「真理」（truth）一詞的梵文對等語，不止一個，而其中最為早出的，當為“satya”一詞。⁴在佛教的傳統之中，此語最為人所熟知的用例，則為釋迦證道之後，於其初轉法輪之際所宣說的「苦、集、滅、道」這「四個神聖的真理」（四聖諦，caturāryasatya）⁵。其後，在一段相當漫長的時間裡，四諦之教一直成為佛教教理組織的根本基石；及至阿毘達磨佛教時代的來臨，四諦之教的真理性才開始受到若干部派的質疑。就中，有些人以為描述輪迴世間的「苦、集」二諦，只是暫時性的真理，而描述解脫世界的「滅、道」二諦，才是終極性的真理；有些人則以為「苦、集、道」三諦，只是方便施設的不了義之教，而只有「滅諦」才是究極的了義之說；有些人則以為「苦、集、滅」三諦，才是方便施設的不了義之教，而只有「道諦」方是究極的了義之說；也有一些人認為四諦之教各有其世俗與勝義的真理面，而有些人則認為四諦之教全為勝義的真理，但也有人認為四諦之教全為世俗的真理⁶。總之，在這場有關四諦真理性的論諍之中，對論者均把四諦分為兩層來加以討

⁴ 參見 H.Nakamura 前揭書，p.146。

⁵ 四諦之教雖遍見於阿含聖典之中，而南傳律藏小品中的《轉法輪經》，則是其中最為古老的形式，該一文獻載錄了世尊初次說法的內容，而這在佛教史中便稱之為「初轉法輪」。

⁶ 這場論諍的文獻記錄可見之於《大毘婆沙論·卷七十七》（大正藏冊二七，頁三九九以下）、《順正理論·卷五十八》（大正藏冊二九，頁六六五以下）。以上這兩段文獻業經 Louis de la Vallee Poussin 以“Documents d'Abhidharma: Les deux, les quatre, les trois Vérités.”為題，譯成法文（*Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. v.1936~7, pp.159~187.）。

論，在這一點上彼此則是一致的。就此而言，多少都可以讓我們見出日後在佛教思想裡，卓然成爲一項獨立論題的「二諦」(satyadvaya)之說，其原初或有可能是做爲一項論述四諦真理性的後設原理，或解釋學的原則而被提出來的，不見得一定是某種存有論的類型。

漢地對“satya”一詞的理解

梵語“satya”一詞，最爲常見的漢譯對等語是「諦」字；除此而外，諸如：「真、實、誠、善」等語也曾用來對譯此一梵文原語。⁷就漢語而言，「諦」之一詞，《說文》的解釋是：「審也，從言帝聲」；由「形聲多兼會意」的訓詁原則來看，「諦」之「審」義，當是藉由言語的呈顯而完成的；而「諦」之與「諛」，工字古同，許慎對「諛」字的解釋爲：「理也，從言是聲」；由此可見，「諛」之「理」義，亦是透過言說的活動而張顯的。如此一來，“satya”此一梵文原語，若依漢地的理解，則正如《順正理論·卷五十八》所言⁸：

能詮「真理」(tattva)，故名爲「諦」(satya)，
此四諦教，能令有情證真實理，故是「勝義」
(paramārtha)。

⁷ 見荻原雲來編《漢譯對照·梵和大辭典》，梵和大辭典編纂刊行會，1940（新文豐影本，1979），p.1393b。

⁸ 大正藏冊二九，頁六六五下（文中的梵語乃 Poussin 法譯中所出，氏並謂此段文字之中的「真實理」一詞與「真理」一詞是同義的）。

由此可見，在多數情況下，昔日譯家未把“satya”一詞譯為「真、實」，而以「從言帝聲」的「諦」字譯之，如二諦、四諦、勝義諦或世俗諦之類，多少反映出他們是把這個概念擺放在認識論的、或言說的層次上，而非存有論的層面上來加以理解。漢地中觀學者吉藏，在二諦論上主張「二諦是教，不二是理」，可說相當清楚地把「諦」（satya）與「理」（tattva）這兩個概念給區別開來。由吉藏的此一判分中，多少可以見出在漢地的佛教傳統裡，“satya”的概念在理解上顯然是較側重其「言說」而非「存在」一面的意思。

佛典中“satya”之諸義

然而，《大毘婆娑沙論》這部大約在西元二、三世紀左右完成的阿毘達磨佛教百科全書，在該書卷七十七對「諦」之一詞，卻提出了一段與漢地理解有所出入的詞義說明⁹：

問：何故名「諦」？「諦」是何義？

答：「實」義，是「諦」義；「真」義，「如」義，「不顛倒」義，「無虛誑」義，是「諦」義。

在以上這段詞義說明之中，我們可以見出“satya”一詞的詞義當有兩層，其中一層意思，諸如「不顛倒、無虛誑」之義，或可說是相應於漢語「諦」之一詞的語義，所謂「不顛倒」，可以是指認識

⁹ 大正藏冊二七，頁三三八上。

論層面上的意思，亦即「知」與「境」之間的一種符應關係，而「無虛誑」，也可以看成是與言說有關的判斷活動，亦即「言」與「事」之間的一種相應關係：¹⁰此外，諸如「實、真、如」之義，雖然就“satya”一詞的漢語對譯而言，是有著這一方面的譯語，但是在漢語「諦」或「誑」的詞義之中，或恐難以見出這層意思，而“satya”在這一方面意思，當該是屬於「實有層」方面的，或存有論層面上的。換句話說，“satya”此一梵文原語，根據前揭《大毘婆沙論》的詞義解釋，當可兼有「言說」與「存在」這兩個分屬不同層面而又相互有關的意思，雖然《大毘婆沙論》在意義上是側重其「存在」一面，而與漢地對此一概念的理解有所不同。

自佛教伊始之初，「四聖諦」便被認為是此一宗教的根本真理，就其做為「真理」而言，到底是指何種意義的真理？是側重其「言說」之義？還是其「存在」之義？抑或是就「存在」與「言說」之間的符

¹⁰ 在《大毘婆沙論·卷七十七》（頁三三八上～中）給出了「諦」的詞義說明之後，論者便一一解釋「諦」之一詞何以具有這些個意思，而他們首先試圖辨明的，是為什麼在具有同樣特徵的「無為法」之中，「虛空與非擇滅」二者不得立為「諦」，而只有「滅諦」，亦即涅槃，得以列入其中？針對這個問題，論者從救渡學的立場而回答說：「若法是苦，是苦因，是苦盡，是苦對治，則立為諦」如是等等。然而，從論者這整段敘述來看，他們顯然並不同意把「四諦」列入無為法中，而有意藉此來批評那些把「四諦」列入無為法中的某些部派。接著，論者便開始解說「不顛倒」與「無虛誑」何以可證「諦」之義而說：「〔不顛倒〕是有、是實相、是實相相應，故是諦攝。復次，彼於無常計常，苦計為樂……故立為倒。〔不顛倒〕以有因性果性，故是諦攝。……〔無虛誑〕是有、是實相、是實相相應，故是諦攝。復次，以餘緣故，立虛誑語，謂不見言見，見言不見……。〔無虛誑〕以餘緣故，是諦所攝，謂有因性果性。」由此可見，「不顛倒」之義可以指與「實相相應」的認識，而「無虛誑」之義可以指與「實相相應」的言說。然而，「不顛倒」與「無虛誑」這兩個概念也同時有其存有論上意含，而用指「有」與「實相」，或更確切地說，「不顛倒性」與「無虛誑性」所指的，便是「真如」，而這即是「諦」之「實」義、「真」義、「如」義的來源。

應關係而稱為「真理」？就此來說，經典裡時常被提及的一句話，是相當值得注意的：

諸比丘！的確的，此等四聖諦，是如，是不離如，是不異如，所以名為聖諦。」（*imāni kho, bhikkhave, cattāri ariyasaccāni tathāni avitathāni anaññathāni, tasmā ariyasaccāni ti vuccanti.* 南傳相應部，巴利聖典協會版·冊五，p.431.）

根據這段經文，我們可以見出“P.sacca = Sk.satya”的意思，即是“tatha、avitatha、anaññatha”；而這三個語詞的抽象名詞形，亦即“tathatā、avita-thatā、anaññathatā”，在經典中時常是做為「緣起」（*paṭiccasamuppāda*）的特徵而被列舉，從對等的漢譯阿含來看，這三項「緣起」的特徵，在經文裡分別被譯為「法如法爾、法不離如、法不異如」¹¹；由此可見，經文中「諦」的意思主要是在說，「認識」與「存在」之間的相應關係（亦即所認識的「四諦之法」符應於真實的「如」），或相契關係（亦即所認識的「四諦之法」就是真實的「如」，在這層意思上，「認識」與「存在」所指的，便是同一回事）。此處，我們或可借用南傳上座部的巨匠覺音論師

¹¹ 南傳相應部（巴利聖典協會版，冊二，p.26,1.4～6）：*avijjāpaccayā bhikkhave sañkhārā ti, kho bhikkhave yā tatra tathā avitathatā anaññathatā idappaccayatā. ayam vuccati bhikkhave paṭiccasamuppādo.* 根據學者研究，前揭經文對等於漢譯雜阿含第二九六經（參見大正藏冊二，頁八四中第二二～四行；印順《雜阿含經論會編·中》，頁三四～六）。

(Buddhaghosa) 在《清淨道論》中的對前揭經文的疏釋，便能更清楚地見出經文中「諦」的這一層意思¹²：

什麼是「諦」的意思？對於以慧眼而善觀察的人，則知道〔諦〕不是如幻化一般的顛倒 (viparīta)，不是如陽焰一般的虛誑 (visamvādaka)，不是如異教所說的「自我」 (attā) 一樣，有不可被認識的性質 (anupalabbha-sabhāva)；的確的，它是聖者之智，隨順「如實、不顛倒與真實的狀態」 (taccha-aviparīta-bhūtabhāvena)，並藉由苦難、生起、寂靜、出離的方法，所觀察到的境界。是以當知「如實、不顛倒與真實的狀態」，即是「諦」的意思，正如〔熱是〕火的特徵 (lakkhana) 一般，亦如世間〔諸法〕的本性 (pakati) 一樣。

在覺音論師的這段文字裡，四聖諦之「諦」，很明顯的，乃是指聖者在「如實智觀」 (yathābhūtañānadassana) 之下所照見的「真實」，亦即聖者隨順諸法之「如實、不顛倒與真實的狀態」

¹² 《Visuddhimagga》 (巴利聖典協會版， p.496,1.10 ~ 17) : Ko saccaṭṭho ti ce ? Yo pavñācakkhunā upaparikkhamānānaṃ māyā va viparīpo marīci va visamvādako tiṭṭhiyānaṃ attā va anupalabbhasabhāvo ca na hoti, atha kho bāddhanappabhavasantiyānappakārena tacchāvīparītabhūtabhāvena ariyañānaṃ gocarō hoti yeva. Esa aggilakkhanaṃ viya lokapakati viya ca tacchāvīparītabhūtabhāvo saccaṭṭho ti vedītabho.

(taccha-aviparīta-bhūtabhāva)，而如其原樣地觀見彼等之如實自性 (yathābhūtatā==dharmatā==tathatā)；因而諸法之「如實、不顛倒與真實的狀態」，或諸法之如實自性（法性或真如），實際上並不限於「滅、道」二諦的「真實法」，而且還包括「苦、集」二諦的「虛妄法」，這此等等都是聖者「如實智觀」所照見的「真實」，皆是「諦」，並不是只有「滅、道」二諦才是「真實」，才是「諦」。由此可見，在這種「如實智觀」照見之下的「真實」，當該是統攝了染污的世間法（輪迴）以及清淨的出世間法（涅槃）；因為，苦的感受若是虛幻不實，如石女兒或空中花一樣，則「見苦」或「知苦」便不得成立，由是而所謂「苦聖諦」勢必徒托空言而已。然而，正如經典中佛所說的：「凡是真正見到苦的，也必見到苦的生起，也必見到苦的止息，也必見到導致苦的止息之道。」¹³因此，「見苦」或「知苦」，必須實有所見或實有所知（換言之，必須實有其對境，若但視此等對境為幻化，則成顛倒），否則「四聖諦」必將悉數淪於空言；此中所謂「知見」，便是察照此一苦性而知其「非自作、他作、無因作」，而是依因待緣而起。苦諦如此，集諦亦然；但是對於佛教的義理來說，修道與證滅才是他們終極關懷之所在。如此一來，四諦的「真實」，便可從救渡學的觀點而分為兩層——勝義諦（paramatthasacca）與「世俗諦」（sammutisacca）——這便是日後南傳上座部二諦論的思維背景¹⁴。其次，必須一提的，覺音論師在前揭《清淨道論》的同一脈絡裡，也談到了「諦」（sacca）之一詞可有多重意思，並列出了該

¹³ 南傳相應部，巴利聖典協會版，冊五，p.437.

¹⁴ 參見 K.N.Jayatileke's *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi, 1980, pp.367 ~ 8.

詞在不同語脈之下的五項意思¹⁵，而從他所列舉的五義之中，我們也可一窺「諦」之概念的印度式理解與中土之間的差別所在：

- 1.vācāsacca：話語之諦，亦即「話語的真實」。
- 2.viratisacca：離（垢）之諦，亦即「行為的真實」。
- 3.ditṭhisacca：見解之諦，亦即「理論的真實」。
- 4.paramatthasacca：勝義之諦，亦即「涅槃與道」。
- 5.ariyasacca：聖之諦，亦即「聖智所行境的真實」。

從以上覺音論師所列五義之中，或許我們只可以把「話語的真實」與「理論的真實」，歸給漢語「諦」之語義或今日一般意義的「真理」（truth）¹⁶，而把其它三項視為古印度民族真理觀的特質。對

¹⁵ *Visuddhimagga*（巴利聖典協會版，p.496,1.33 ~ 497,1.7）：

- 1.saccaṃ bhaṇe na kujjheyā ti ādisu vācāsacce. 「諦語勿瞋恚。」在此類文脈裡，是用於「話語的真實」之義。
- 2.sacce ṭhitā samaṇabrāhmaṇā cā ti ādisu viratisacce. 「沙門與婆羅門住立於諦。」在此類文脈裡，是用於「離（垢）的真實」之義。
- 3.kasmā nu saccāni vadanti nānā pavādiyāse kusalā vadānā ti ādisu ditṭhisacce. 「善於議論的說法者，從何宣說種種諦呢？」在此類文脈裡，是用於「見解的真實」之義。
- 4.ekaṃ hi saccam na dutiyan ti ādisu paramatthasacce nibbāne ceva magge ca. 「但唯一諦，無有第二。」在此類文脈裡，是用於「勝義的真實」之義，亦即涅槃與道。
- 5.catunnaṃ ariyasaccānaṃ kati kusalā ti ādisu ariyasacce. 「四聖諦的美善知多少？」在此類文脈裡，是用於「聖者的真實」之義。

¹⁶ 誠然，從詞源學的觀點來看，英文“truth”之一詞，原本是派生自形容詞“true”的一個抽象名詞，而漢語「理」之一詞，原初也有「事物自身本具的紋理」之義；因此，把“truth”之一詞譯為「真理」、「真相」乃至「真性」都是相當貼切的。但是，就今日一般的思想習慣來說，“truth”或「真理」一詞的使用脈絡，往往

於這一點，或許可以援用中村元在論述印度民族真理觀時所說的一席話，來做一些補充：「依早期奧義書的說法，所謂“satya”，指的即是“dharma”；由此，我們可以知道古代印度人所持之真理觀與近代人之間是有其差別的。古代印度主要的哲學流派既不在主觀認識與客觀秩序的一致性中去發現真理，也不在相互主觀而有用的知識裡去尋找真理，他們反倒是在倫理實踐中去尋覓真理，在其所奉行的行為規範裡去發現真理。換言之，他們是透過倫理實踐來尋求整體的協合或精神的一統，並且視這種精神的生活之道為真理。」¹⁷這種以倫理實踐為導向的真理觀，在佛教的「八正道」或「六波羅蜜」裡都可以清楚感覺得到，而這正是我們在討論印度人的真理觀時，不可或忘的一點。

“satya”一詞的詞源及其哲學意含

就詞源學的觀點而言，“satya”一詞的形構是由現在分詞“sat”附加了間接尾綴“ya”而成的，此一形構若依印度本土語言學家的訓釋方式，即是：“sate hitam yat.”¹⁸就中，現在分詞“sat”，則是派生自表述「存在」之義的動詞“√as (to be)”，

但指「思與言」和「對象物」之間的一種符應關係而已。這樣子來使用此一概念，當然不是Heidegger式的用法，而且也不是佛教所謂「離言真如」意義下的「真理」(satya)。

¹⁷ 參見H.Nakamura前揭書，p.146～7；文中“dharma”(法)之一詞，在印度精神生活中的意義，參見H.Nakamura前揭書，p.111～5。

¹⁸ 參見V.S.Apte's *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Kyoto, 1986, p.1614a.

而此一梵文動詞，在十九世紀以降比較語史學（comparative philology）的研究上，是一個令當時西方語言學界相當振奮而極其有名的例子，因為，在這個梵文詞根的動詞變化（conjugation）之中，清楚地例示了希臘文“esti”及拉丁文“est”與梵文“asti”之間的對音關係（亦即希臘文與拉丁文的 / e / ↔ 梵文的 / a / ），從而催生了「印歐語族」（Indo-Europea Family）此一膾炙人口的術語。

其次，是關於間接尾綴“ya”在構詞上有何作用的問題。間接尾綴的梵文術語稱之為“taddhita”，此語字面上的意思是“good for that or him”，因此在形式上，藉由間接尾綴的附加可以繁榮原初的那個詞語，而所謂“sate hitam yat.”字面上的意思就是說“ya”此一間接尾綴對於“sat”有利。然而，“ya”此一間接尾綴是如何對「存在」一詞有利呢？一般而言，在梵文的構詞學裡附加間接尾綴的作用，在於構成一個派生性的形容詞，從而表示派生語與原語之間在詞義上有其隸屬性（appurtenance）或關係（relation）存在，並藉由此一派生語點出其原語之間某種莫測高深而難以貞定的性質。因此，從隸屬性一面來講，“ya”此一間接尾綴可以表示諸如“belonging to”的意思；而從關係面上來看，則此一間接尾綴可以表示諸如“relating to”或“connected with”的意思。就中，在此類派生性的形容詞之間，其陽性一類多半被使用為隸屬性或關係一面的意思，譬如藉由“pitr”（父親）一詞所派生的“pitrya”，該詞在詞義上便有「來自於父的」或「父系」一類的意義；而中性一類則多用為屬性形容詞，來描述原語所擁有的某一抽象性質，並且在多半情況下往往是視同原語的抽象名詞一樣來使用，譬如藉由

“subhaga”（幸福的）一詞所派生的“saubhagya”，該詞在詞義上便可直陳「幸福的狀態」。因此，從“sat-ya”的形構上看來，該詞在字面上可以有「源自於存在的」，或「與存在有關係的」這些意思，而另一方面它也可以用來直指所謂的「存在性」（sattā）。

正如 E.Cassirer 所說的，語言與神話有著近親的血緣關係，而在人類文明的早先階段裡，二者之間骨肉相連，幾已達至難以分割的連體狀態，它們可以說是同一根苗所萌發出來的兩條枝芽¹⁹。在印度有關語言文字起源的神話裡，梵語被認為是經由天神（Deva）之口而出，是神聖而完美的²⁰；而在書寫體的梵語裡（亦即所謂「梵文字體」），不論是初期所使用的“Brāhmī”（意為「梵天書體」，約或成形於西元前三世紀），或後期所通用的“Devanāgarī”（意為「天城書體」，約或定形於西元八世紀），單從這兩種書體的名稱上便可以見出在印度思想的氛圍裡，語言文字與神話的孿生性格是極其明顯的。在印度文獻史上，「吠陀本集」（Veda-saṃhitā）構成了其中最古老的部分，而它們原初乃是宗教祭儀裡對梵天諸神不可或缺的頌歌，並且宗教祭儀是否成功，往往是與此類頌歌的吟唱是否走音變調有著密不可分的關係，而印度語法學的研究便是濫觴於如何正確地描寫吠陀梵語的語法與語音而漸次開展出來的學問，其目的乃在於確保宗教祭儀的圓滿成功。D.Crystal 在一本談論語言學的小書裡，

¹⁹ 參見 E.Cassirer's *An Essay on Man*, Yale, 1944, p.109.

²⁰ 「梵語」是「梵天之語」（Brahma-vāca）的簡稱，而今日吾人所習稱的“Sanskrit”一詞，其實是個訛化的音譯，其正確的標音當為“saṃskṛti”，此語在形構上，是由過去分詞“saṃskṛta”轉生而成的陰性名詞，其字面之義為「完善的語言」（雅語）；一般說來，印度人自己是比較喜愛使用“devavāṇī”（天神的語言）一詞來稱呼他們古來的語言。

曾說：「認為語詞以某種方式關連到事物，這種想法與視語詞即是事物，並且語詞之間實際上擁有各自的存在，這兩者之間的差別只是五十步笑百步罷了。『語靈』（word-souls）之說在古埃及乃至柏拉圖的著作裡都可以找到。認為語詞具現了事物的本性，這種信念即使在所謂『文明』世界裡仍然甚囂塵上。」²¹從這一點看起來，吠陀以降多數古代的印度思想家，視「言語」即是（或說其源自於，乃至關連到）最高存在（亦即「梵天」）²²；甚至把梵文的語法結構視同世界結構的反映，而事實上勝論學派（Vaiśeṣika）的「句義」（padārtha）之說便是此一觀點下的產物；乃至視「語詞的意義」為某種常恆不變的「存在」，而文法學派（Vaiyākaraṇa）與祭儀學派（Mīmāṃsaka）所謂的「聲常住論」（śhotavāda），便是如此主張；以上這些有關「語言」與「存在」的見解，對多數印度古典心靈來說，是順理成章而視為當然的。透過這些烙在印度古典哲人心靈之中的印記，我們便可窺見“sat-ya”一詞最初所營造出來的哲學意含，

²¹ 參見 D. Crystal's *Linguistics*, England, 1971, p.42.

²² 譬如在 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.3.21、4.1.2) 的脈絡裡，便直接宣稱「言語即是梵」（vāg vai brahma）。以 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 的 4.1.2 來說，便認為「稱『言語即是梵』，一如說『人之有母、有父、有師』…人而不能言語（avadate），彼將何所為？…言語即是梵之聖宅，而遍在虛空，人當敬之為『智』（prjñā）。…唯以言語，人乃識其親友…此世界，彼世界，以及一切眾生，皆唯以言語而可識也。唯言語者，至高之梵也。人如是知而且敬拜之者，言語不棄其人，一切眾生皆往歸之，彼且化為天神，而往詣諸天。」

(vāg vai brahmeti. yathā mātrmān pitṛmān ācāryavān brūyāt...avadato hi kiṃ syād iti... vāg evāyatanam, ākāśaḥ pratiṣṭhā...prajñety enad upāsita... vācā vai bandhuḥ prajñāyate... ayaṃ ca loka, paraś ca lokāḥ, sarvāṇi ca bhūtāni vācaiva prajñāyante. vāg vai paramam brahma. nainaṃ vāg jahāti, sarvāṇy enam bhūtāny abhikṣaranti. devo bhūtvā devān āpyeti, ya evaṃ vidvān ctad upāste. 中譯本參見徐梵澄譯《五十奧義書》，台北重版，p.561～2）

當該是指「言語與存在的對應性」，或者說，「真理」一詞所指的，便是「言語」與「存在」的符應關係。²³

然而，諸如「言語與存在是真理的兩端」之類的說法，乃至於聲稱「言語即是存在」，這些說法在印度的思想舞台上並不是未曾受到過質疑與挑戰，在古奧義書時期，諸如《廣林奧義書》中的諸多篇章便針對“Brahman（梵）”與“ātman（我）”之類的存在，而聲稱此類存在具有不可言詮的性格，此即奧義書中著名的格言：

“na iti na iti（非也，非也）”；但是，奧義書的作者似乎並不是存心想要挑戰此一原則，因為他們顯然是在信受了「言語與存在是“satya”的兩端」之餘，或服膺了「言語即是梵」的觀點之後，才又提出“satyasya satyam（真實中的真實）”這種具有不可言詮性的真理²⁴，而此一概念的提出可說便是日後以「可言詮與否」（亦即

²³ 就印度的「意義理論」（the theory of meaning）而言，可以說從大語法學家 Patañjali 開始（公元前二世紀左右），「指涉論」（the referential theory）便順著古來有關「梵語起源」的神話與素樸實在論的觀點而大行其道，這位語法學家在他不朽的巨構《語法大釋》（Vyākaraṇa-mahābhāṣya）裡，便如是說：「講出一個語詞（śabda），便達至（或理解到）一個對象（artha），譬如講了『牽頭牛來』，或是說了『吃乳酪』，便有受牽的對象和要吃掉的東西（artha）。」（śabdheṇa uccariteṇa artho gamyate gām ānaya dadhy aśāna iti, artha āniyate arthaś ca bhuyate.）就中，“artha”一詞不論是用為語法學的術語，或是當成哲學上的概念，該詞都兼有“meaning”與“object”兩義。從這一點看起來，印度古代主流思想的真理論顯然近似於所謂「符應說」（the correspondence theory）的真理理論，而在“sat-ya”一詞的形構裡，其實已然預示了這種思維的傾向，亦即：「言語」與「存在」的符應關係。

²⁴ 關於“na iti na iti”與“satyasya satyam”二語的用例，可見之於《Bṛhadāraṇyaka ūpaniṣad》：2.1.20、2.3.6、3.9.26、4.24 等處。在 2.3.6 的脈絡裡前揭二語同時出現：“athāta ādeśaḥ na iti na iti, na hy etasmād iti, na ity anyat param asti; atha nāma-dheyam satyasya satyam iti. prāṇā vai satyam, teṣām eṣa satyam.” 就中，「生命氣息」（prāṇa）是可以藉由「肯定之道」來加以言詮的“satya”，而「自我」

「可說」或「不可說」），來著手建立或判別「二諦」的雛形。²⁵事實上，真正挑戰此一原則，並試圖切斷「言語」與「存在」之間通路的，乃是來自於佛教的陣營；就中，不論是中觀學派的「唯假名」（*prajñapti-mātra*）之說，或唯識學派的「唯表別」（*vijñapti-mātra*）之論，乃至諸如「唯名」（*nāma-mātra*）與「戲論」（*prapañca*）等等的概念，以及陳那（*ḍignāga*）「遮詮理論」（*apohavāda*）的提出，在在都是針對「言語與存在是真理的兩端」之說所提出來的質疑與批判。²⁶在這些佛教陣營所提出來的概念或理論背後，其實都暗含著另外一套與印度主流思想不同的存有論和語言哲學，故而隨著彼等對「存在」與「言語」的見解不同，他們的「真理觀」便多少有別於印度主流思想所倡言的「言語與存在是真理的兩端」之說。

從詞匯學的觀點來看，以“*sat-ya*”的形構來表明所謂「真理」，這一點可說是相當特殊的。因為在梵語裡，表示「存在」之義的動詞

（*ātman*）則只能透過「否定之道」，亦即所謂“*na iti na iti*”而間接說及的；因而，此處所謂的“*satyasya satyam*”一詞可以是指「不可言詮的“*satya*”」。²⁵雖然當代有不少的詮釋者隨順日後吠檀多學派（*Vedānta*）的一代宗匠商羯羅（*śaṅkara* a.d.700 ~ 50.）之說，而把古奧義書裡“*satya*”與“*satyasya satyam*”的區分，視為是“*māyā*”與“*brahman*”（亦即幻相與真相）的分別，但是根據 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.1.20 與 2.3.6 中的說法（中譯之文參見徐梵澄譯《五十奧義書》，台北重版，p.514, 518），我們仍然見不出在這些脈絡裡有明顯的“*māyāvāda*”氣氛。對奧義書此處的這種判分，諸如 E.Cassirer's *Languages and Math*（*doover*, 1953, p.78）便把它視為是如同柏拉圖哲學一般，乃是感官世界與理型世界的二分，這當然也是一種理解的模式，然而從日後印度哲學裡二諦思想的類型來說，這種理解顯然並不是唯一的。

²⁶ 在 P.m.Williams's 〈some aspects of language and Construction in the madhyamaka〉（*Journal of Indian Philosophy*, 1980, pp.1 ~ 45）中，除了陳那的“*apohavāda*”未被作者注意而外，其餘諸如“*prajñapti*”、“*vijñapti*”與“*prapañca*”等概念的哲學意含，均被作者清楚地意識到，而把它們都擺放在試圖切斷「言語」與「存在」的刀鋒上來加以看待。

詞根其實不止“

√ as”一詞，而事實上，佛教除了在「二諦」或「四諦」等少數措辭裡，固定使用“satya”一詞來指「真理」而外，在多數情況下，他們所使用的對等語彙往往是“tathatā（真如）、tattva（實相）、dharmatā（法性）、dharmadhūta（法界）”之類的詞語，而在這些詞語之中，並沒有任何一個詞語是派生自其它表「存在」之義的詞根。從這一點看起來，佛教陣營對於以“sat-ya”的形構來表示「真理」，似乎並不很滿意；因為對佛教來說，所謂「真如」或「真實」，正是就其言亡慮絕之處而立的。²⁷事實上，就梵文語彙來說，也並沒有任何其它表「存在」之義的詞根，以類似“sat-ya”的形構方式派生出可表「真理」之義的詞語存在。既然在梵文語彙裡表「存在」之義的詞根不止一個，何以在印度的思維裡卻獨鍾“√ as”一詞所派生“satya”？為什麼在佛教的陣營裡，他們寧可選用其它詞匯來表達「真理」之義，而罕用“satya”一詞？這此之間是否透顯了任何值得深思的意義？此中問題的所在，當然和他們彼此之間的「存在觀」脫不了關係。以下我們且從古典印度人的「存在」概念入手來探究這個問題。

²⁷ 什本《中論》第十八章第七詩頌：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」就中，什公「諸法實相」之譯，其梵文原語為“dharmatā（法性）”；而同章第九詩頌曰：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」就中，什本「實相」一詞，乃譯自原語“tattva-lakṣaṇa”。此處不論是「法性」或「實相」，都相當於「真如」的意思，而其根本特徵都在於「言亡慮絕」。就此而言，龍樹是否受到諸如奧義書所謂“satyasya satyam”之不可言詮性的影響，自是難以確知，但瑜伽實踐當該是彼此共修的一環，這一點或可勿庸置疑。

古典印度思維裡幾個不同的「存在」概念

金克木先生在一篇題名為〈試論梵語中的“有——存在”〉的論文裡，曾說：「遠在人類提出哲學問題並試作解答以前，人類對於客觀世界的認識已經在語言中步步反映出來了。……如果把詞作為傳達這種認識信息的基本符號單位，那麼，表述存在的動詞是值得注意的。這是人類對外界的哲學認識的基本的和概括的反映。在哲學思想發展起來以後，這類詞也還與哲學思想的發展有密切的聯繫，而且詞義隨著哲學思想的發展而發展，卻常不被覺察。這在古代印度文化通用語言——梵語中表現得比較清楚。」²⁸此處我們或可借用金先生在該篇論文之中對梵語「存在動詞」的精闢研究，來釐清在所謂「與存在有關係的」（sat-ya）此一詞源學的解釋裡，「存在的」（sat）一詞其可能的哲學意含為何？而間接尾綴“ya”所表達的「關係性」又是如何建立的呢？金先生的文章提到，在梵語之中表述「存在」之義的動詞，除了“√ as”之外，尚有“√ bhū、√ vid、√ vṛt、√ sthā、√ vas”等幾個詞根也有同樣的意思。金先生的研究同時指出，就中前四個詞根特別富於哲學意味，而初、二兩個詞根尤其如此。概括而言，這四個特別有哲學味道的詞根雖然都可以用來表述「存在」之義，但是彼此之間仍然存在著一些細微而有意義的區別：

“√ as”——是指單純的、抽象意義的存在；或靜的，絕對的存在。

“√ bhū”——是指變動的、具體意義的存在；或動的、相

²⁸ 參見金克木《印度文化論集》，北京，1983，頁一。

對的存在。

“√ vid ”——由於兼有“jñāna (知)”與“sattā (存在)”二義，故而“vidyate ”一詞可以指由「識而知之」轉向「存在」的意思。

“√ vṛt ”——詞根之義是「轉動」，由此而指起現而又不斷轉變或流動的存在。

就此而言，或許我們可以這樣子來說，“√ as ”一詞所試圖把捉的，乃是「不易的存在」，而“bhū ”一詞所想要攬獲的，則為「變易的存在」²⁹；此外，兼有「知」與「在」兩義的“vid ”一詞，也許可以在思想上，把它看成是「識知和存在是同一回事。」這句 Parmenides 著名格言的印度版本吧。³⁰至於“√ vṛt ”一詞所攝握的，若以佛教式的措辭來說，便是那種「恆轉如暴流」的存在。³¹

²⁹ 「由詞根“bhū ”所派生的“bhāva ”一詞，並不是指靜止狀態的東西，“bhāva ”一詞有「成為」之義，故而是指在生成發展之下的動態的存在（參見佐佐木現順《佛教於時間論研究》，東京，1974，p.107.）。又，前揭書的作者引 Heimann 於 *The significance of Prefix in Skt Philosophical Terminology*（pp.74 ~ 5）之說而謂：「“bhū ”此一詞根究竟是指靜態或動態的存在，並不很明確，但是可以肯定的是，佛教並不以該詞來意指靜態的存在。」（見前揭書，p.101，n.3）

³⁰ 對於“√ as ”、“√ bhū ”與“√ vid ”等等表「存在」之義的詞根，彼此之間在意義上有何差別的問題，J.S.Speijer 在分析了他所舉出來例句之餘，認為：從那些所舉出來的例句看來，還是很夠充分地顯示出這些動詞之間的原義並未完全在字裡行間消失。因而，選取何者來表示「存在」之義，往往在意義上並非漫無分別的，諸如“vidyate ”一詞，便是用來特指「相遇而有」（being met with），在這一點上，一如法語中“il y a”，而與“asti”一詞相仿，但與“bhavati ”之義卻不相通（以上參見氏著 *Sanskrit Syntax*，Delhi，1988，p.2.）。

³¹ 「恆轉如暴流」（*tac ca vartate śrotasaughavat.*）一句，是世親在《唯識三十頌·第四偈》裡用來描述「阿賴耶識」的存在樣態，亦即其存在樣態如同流水一般，

一、“√ as”與“√ bhū”之間的概念分野

正如梵文“√ as”一詞與希臘文裡的“es”是同源的，梵文“√ bhū”一詞也與希臘文裡的“phuo”一樣，在原始印歐語裡也同出一源（希臘文的 / ph / ↔ 梵文的 / bh /）。Heidegger 曾對德文動詞不定式“sein”做過詳盡的詞源學考察，並指出此語在詞源學上的三個來源，而此中他所指出來的兩個源頭，便是前述與梵文“√ as”和“√ bhū”同源的兩個希臘文詞根；就中，他認為“es”一詞的意思是指「生命、生物、自出自駐自行自息者」；而“phuo”一詞，是表示「浮現、起作用、威勢、自出自駐」的意思。³²此處我們不知 Heidegger 所謂「自出自駐」，乃至「自行自息」的確切意思為何，若是純就字面來說，這與佛教自「諸行無常」或「緣起」的立場所掌握到「存在」，至少在表面上是不相類的，但是卻和主張“ātman”的印度主流思想的「存在觀」極其相契³³；除了前述這層意思在印度哲學的流派之間或有爭論之外，Heidegger 所提到的這兩個希臘文詞根的其它意思，可說都分別對應於梵文“√ as”與“√

刹那運動而相續不斷。“vartate”（√ vrt 的第三人稱單數現在式）這種存在的樣態，自然與“asti”所表示的靜態而不變的存在並不相同，但卻與“bhū”所出之義相通。

³² 參見陳嘉映《海德格爾哲學概論》，北京，1995，頁四四～五。

³³ 但就字面而言，「自出自駐」，乃至「自行自息」，這層意思與佛教的緣起觀是不相容的，可是諸如「此法常住，法住法界……此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如。審諦真實不顛倒」（《雜阿含·二九六經》）之類的「法性」或「真如」的概念，則又有一些近似於「自出自駐」，乃至「自行自息」的意思。

bhū ”各自所擁有的諸種意思。

首先，我們或可留意梵文“√ as”與“√ bhū”這兩個詞根之間所表示的「存在」，究竟在意義上有何分別；此中，絕佳的用例或可見之於佛教在解釋「緣起」時，經常被提及的一句格言：“asmin sati, idam bhavati.”這句話的前一分句採用了「獨立處格」(Absolute Locative)的構句形式，在印歐語族的比較語法學上，此一構句形式相當於希臘文的「獨立屬格」(Absolute Genitive)或拉丁文的「獨立奪格」(Absolute Ablative)，換言之，此一構句形式相當於任何一種從屬子句，可以用來表示諸如時間的、模態的、原因的、條件的、讓步的等等意思³⁴。在這句著名的格言裡，前一分句用以表示「存在」之義的，採行了派生自“√ as”的現在分詞“sat”，而後一分句所表示的「存在」之義，則用了“√ bhū”的第三人稱單數現在式。這一句格言在許多佛教經論中都曾出現，然而其對等的漢譯，不論是「此有時，彼有」，或「此有故，彼有」，乃至「依此有，彼有」，或「有是事故，是事有」，這些譯文基本上都未把“√ as”與“√ bhū”之間應有的區別加以譯出³⁵。且就梵文原句來看，它的意思是說：一有了這個，那個便會出現，或者說，那個的出現，是以這個為條件。就中，前者的「有」，是指已然具備的條件，而不問此一條件是藉由何種過程而來，是靜態而抽象的存在；相形之下，後者的「有」，則是指動態而具體的存在，亦即藉由某種特定歷程而生發出來的存在，它所指的乃是變動不居的具體存在事相。事物的起現或

³⁴ 參見 J.S. Speijer 前揭書，p.285.

³⁵ 其間除了「此有故，彼法起」之類的譯文，透過「有」與「起」的差別，或可說是表達出了梵語中這兩類存在動詞之間的不同。

生成變化，是基於「有」了某種狀況或條件的緣故，這正是佛教「緣起」概念的具體內容。故而，在“asmin sati, idam bhavati.” 這句佛教的格言裡，前者的「有」是表達「某種條件狀態存在」的抽象概念，而後者的「有」，則是指「動態而具體存在的事相」。

二、“√ vid ” 一詞的「存在」之義

此處，或可再舉出一個同時使用了“√ as”、“√ bhū”與“√ vid”的著名例子，而在此一偈頌形式的例句之中，這三個表「存在」之義的動詞彼此之間在概念上的分野將會更為豁顯，這個用例出於佛教唯識學派根本論典之一的《中邊分別論·初頌》³⁶：

abhūta-parikalpo 'sti,	虛妄分別有
dvayan tatra na vidyate;	於此二都無
śūnyatā vidyate tv atra,	此中唯有空
tasyām api sa vidyate.	於彼亦有此

從形式分析的觀點來看，初句的動詞是“√ as”的現在時第三人稱單數形，奘師譯之為「有」，依前揭金先生的概括，此一表「存在」之義的動詞，是表示抽象意義的存在，是表示靜態而絕對的存在，因此，藉由此一存在動詞來表述的肯定語句，乃指一既成而持續存在的事實³⁷；至於奘師文中的「虛妄」一詞，則譯自“abhūta”，而該

³⁶ 引自長尾雅人校本，東京鈴木學術財團，1964，p.17.l.16～17.

³⁷ 雖然在近代以降的語法學研究裡，“tenses”與“time”這兩個概念是被分別開來看待（前者才是一個語言學的概念），然而在大多數人的心目中，這兩個概念之間的區別總是被忽略的，這當然是因於在近代多數的歐洲語言裡，所謂的

詞在形構上則由表否定之義的前綴“a-”，後接“√ bhū”的過去分詞“bhūta”（表「如實」之義）而成，因此該詞在意思上，可有「未曾出現的」或「還非真實的」，乃至「與真實不符的」各種意思³⁸。然而，既然“√ bhū”此一表「存在」之義的動詞，所指的乃是具體的存在，是動態而相對的存在；但是與真實不符的東西（abhūta），何以能夠宣稱它們「存在」（asti）？很顯然的，若是「真實」（bhūta）與否之於「存在」（asti）與否，二者之間彼此兩相對應，亦即“bhūta”相應於“asti”，而“abhūta”則對應於“na asti”（“asti”的否定形），則所謂「虛妄分別有」不過是一句前言不對後語的矛盾語句。

然而，事實上，對於「虛妄分別有」的肯認，這卻是唯識哲學的根本立場之一。³⁹個中的義理詳情，此處不擬討論。然而，有一點卻是極其清楚的，唯識學派若要維持「虛妄分別有」這個命題在邏輯上的一致性，則必須先行預認在這一句話的脈絡中，“√ as”與“√ bhū”這兩個動詞所表出的「存在」之義並不是可以相互取代的，而

“tenses”，指的就是「時間」這個成素。然而，古典梵語中的“tenses”概念，主要是指“completed aspect”與“uncompleted aspect”之間的判分（在這一點上希臘文亦復如是）；在此一判分之下，譬如梵語「過去時」的概念便是藉由

“completed action”的概念派生出來的，因此「時間」的成素並非首要而是第二序的，所以在梵語裡使用諸如「現在時」或「未來時」之類的術語，我們必須留意在此之間“time”的概念並非其首要的關心所在。因此，梵語「現在時」的概念，主要是指「既成而在持續之中」的意思（以上參見 e.J.S.Taraporewala's *Sanskrit Syntax*, Delhi, 1967, p.64.）。

³⁸ “abhūta”一詞是指“unreal”而非“unexistent”，這一點在其藏文對譯“yañ dag min”（not quite real）一語中，是可以清楚見到的（見 Th.Stcherbatsky 所譯《中邊分別論安慧疏初品》註記，*Bibliotheca Buddhica*, XXX, p.11）。

³⁹ 「虛妄分別有」是指「依他起性」，而後者乃是唯識學派所肯認的三種根本真實之一。

兩者之間在概念上有其一定的分野存在。此處，且從唯識學派的義理來看，諸如「虛妄分別」之類的「存在」（bhāva），它是會「從無而有」（abhāva → bhāva），從而展開「識」（vijñāna）的虛妄分別活動，由是而在認識上浮現出主客對分的格局，亦即在識心上顯現出所謂「能取」（grāhaka）與「所取」（grāhya）的配置，並且一旦視此一格局或配置為相應於世界的實然結構，這即是在虛妄分別之下，「識」轉化而為「遍計所執的性格」（parikalpita-svabhāva），而唯識學派認為這就是生命之所以輪迴不已的由來；但是它也會「由有而無」（bhāva → abhāva），亦即在吾人「覺知」此一主客對分的格局，或能所對立的配置不過只是「識」的結構，而此一結構並不符應於世界的實然結構（此即唯識學派何以稱「識」為「虛妄分別」的緣故），換言之，唯識學派認為識心的「對境」（viśaya）或虛妄分別的「對境」——「能取之境」（自我）與「所取之境」（諸法）——不過只是識本身所顯現出來的（所謂「識所緣，唯識所現」）；此一「覺知」，或更確切地說，也就「識」已然完全成熟的性格，所謂「圓成實性」（pariṣpanna-svabhāva）是也；而此一「圓成」也就是指：由「具有分別性格」的「識」轉化而成「不具分別性格」的「智」，所謂「轉識成智」是也；然而，此中後者並不是離開了「識」而別有其存在性，或是離開了「虛妄分別的識之存在」而另有所謂「無分別智的體性」。這種不具分別性格的智，亦即所謂「無分別智」（nirvikalpajñāna），也就是能照見實相的「如實智」（bhūtajñāna），蓋一有分別，便有能所，而有了能所，即為虛妄而非如實；如此一來，無分別智的「觀見」格局，乃是泯除能所或主客對分的「智如一體」，亦即在「智觀」的同時，「真如」當下朗現，而唯識學派便藉由此一

無分別智而來安立「見真實而得解脫」的可能。由此可知，不論此一具有「虛妄分別性格」的「識」之向下而為“bhāva”的狀態（亦即處於遍計執性的狀態），或是向上而為“abhāva”的狀態（亦即處於圓成實性的狀態），在性質上它固然可以是中性的（所謂「無覆無記」，這也就是說在某些條件下允許它有向上或向下變化的可能），但無論它如何的開展，在存有論上都必須是“asti”，否則便無法安立輪迴的緣由以及解脫的可能。在這種情況之下，唯識學派對於“√as”與“√bhū”之間在概念上的分野，多少都預認了前者是指不受條件約制、不會有所變化的抽象性的存在，而後者則是指有條件、會產生變化的相對性的存在。

其次，在後三句之中，作者所使用的動詞，則是另一類表「存在」之義的動詞：“vidyate”及其否定形“na vidyate”，契師則分別以「有」與「無」二詞譯之；但就此處的漢譯來說，首先值得注意的是，不論真諦或玄奘的譯文，都無法見出梵文原典裡初句之中“√as”的「存在」之義，與後三句之中“√vid”的「存在」之義，二者之間在概念上一些微細而重要的區別。事實上，根據前揭詩頌的語脈，初句之中所以使用“√as”此一存在動詞的現在形，乃在於表明唯識學派所認定的一項存有論意義的「真理」，亦即「虛妄但卻存在」；然而後三句裡之所以使用“√vid”此一存在動詞的現在形或受動形⁴⁰，則是另外一層的意思。

何以知其然？且從「於此二都無」（真諦譯作「彼處無有二」）一句

⁴⁰ “√vid”此一詞根在梵語十類動詞之間的歸屬問題，學者之間的意見並不一致，大體說來，若以第二、六類動詞視之，則“vidyate”一詞的形式是第三人稱單數的受動形，若以第四類動詞視之，則“vidyate”一詞的形式可以是第三人稱單數的現在式，也可以是同一人稱的受動形。

來看，根據世親（Vasubandhu）的釋文，「虛妄分別」即是指所謂「能取與所取的分別」而言，「二」則是指「能取與所取」二者。⁴¹由此可見，「分別」是一層，這一層是虛妄不實而卻存在的；然而，「能取與所取」則屬於另外一層，這一層卻是「情有而理無」的純然虛構，亦即「識」墮於「遍計所執的性格」之下所形成的，如空中花一般的東西，就此而言，作者使用“vidyate”一詞而沒有採取“asti”一詞或“bhavati”一詞，當然是意識到了這三個表「存在」之義的動詞在概念上的一些差別，而刻意選取的。

然而這此之間的差別究竟何在呢？在詞義上，“√vid”一詞兼有「識知」與「存在」兩義，但是根據學者之間對梵語文獻的研究，卻認為「識知」之義乃其首出之本義，而「存在」之義則為其後起的引申之義；事實上，從印歐語言的比較語史學的研究成果來看，這一點也是可以獲得肯定的。⁴²因此，“√vid”一詞的詞義由「識知」之義推移而至「存在」之義，這種詞義上的過轉也可以說同時反映出

⁴¹ *Madhyāntavibhāgabhāṣya*（長尾雅人校本，p.18,l.1~2）：tatra abhūtaparikalpo grāhya-grāhaka-vikalpaḥ, dvyam grāhyam grāhakaṁ ca.

⁴² M.Monier-Williams's 《A Sanskrit-English Dictionary》（p.964c~965a）認為“√vid”第六類動詞的形式原初是與第二類動詞的形式相一致的，而“vidyate”獲有「存在」（there is, or there exists）之義，則是在後期的語言裡才有的。對於這一點，W.D.Whitney's *Sanskrit Grammar*（p.35）則認為諸如“√vid”一類的詞根形式，雖然在詞根的意義及其詞形變化上已然明顯的不一致，而彷彿是分成了好幾個詞根一樣，然而這種情形或有可能只是同一詞根的不同側面而已；而且在多數情況下，該把它們視為是一個或多個詞根，著實令人猶豫，況且吾人也沒有絕對的判分規則可以如此來進行這項工作而堅持其所判分的結果。雖然如此，我們認為若是根據印歐語言的比較語史學的研究，還是可以證明M.Monier-Williams的論斷，因為與“veda”同源的希臘文“oida”或拉丁文“video”，其主要意思皆為「觀見」之義，而無「存在」的意思；由此多少可以見出以“√vid”表「存在」之義，或許並非原始印歐語言所擁有的意思。

了印度哲學思想本身的一種發展，也就是外來的阿利安成素與本地的非阿利安成素彼此相互滲透。⁴³此處且先從「識知」之義來看，“√vid”一詞原初的「識知」之義，其實正如其同源的希臘文“oida”或拉丁文“video”所表示的意思一樣，「觀見」乃其首出之義，而此一「識知」之義並非一開始便用來指「思維」或「理解」（to think, or understand）之類高度抽象的精神活動，反而多半是用來指諸如「留意、感知、領納、熟稔、體會」（to notice, perceive, feel, become acquainted with, or experience）這一類在生活世界裡，當下照面的具體經驗，譬如五蘊中「受、想、行、識」的「受」，其梵文原語“vedanā”，在形構上即是“√vid”附加表「手段、工具」之義的直接尾綴“-ana”而成，它在佛教術語中指的是「以領納為性的身心感受」，而這種「身心感受」的意思在十二支緣生裡，所謂「六入而觸，由觸而受」的生發過程中更是清楚，乃是指一種與世界直接照面的經驗；而且，對於佛教來說，這種與存在當下照面的身心經驗一方面是尚未被「想」等思維作用加工了的，另一方面也是還沒有被「取」等煩惱執著所污染到的。⁴⁴

⁴³ 長久以來，在印度學的學者之間始終流傳著一種見解，而認為印度的文化與文明是由阿利安人在西元前十八世紀左右帶入南亞次大陸的，然而新一代的考古工作業已徹底粉碎了這種想法，如今他們的主要工作乃在於判別印度文化裡阿利安與非阿利安的成素。學者之間現今多半認為印度文化裡居於主流地位的苦行文化，是與阿利安人入侵之前的印度土著文化有關，而阿利安文明，一般而言，是較為樂觀而入世的，因此我們可以把印度哲學史的發展看成是這兩股異質傳統的相激相盪，乃至相互滲透的一段精彩故事（以上參見 D.Kalupahana's *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu, 1976, pp.3~4）。此外，金克木前揭書在討論「印度思想之特色」的地方（pp.123~29）也抱持了相同的觀點。

⁴⁴ D.Kalupahana 透過南傳中部經典裡一段經文的句法分析指出，根據早期佛教的認識論，吾人的認識活動在發展到“vedanā”的階段時，基本上還是相當忠實的，而

在上文中我們曾經提到，唯識學派認為無分別智的「觀見」格局，乃是泯除主客對立的「智如一體」式的觀照，亦即在「智觀」的同時，「真如」當下朗現，而唯識學派便藉由此一無分別智而來安立「見真實而得解脫」的可能。唯識學派在印度亦被稱為「瑜伽行派」（yogācārin），而基於瑜伽「內觀」中與「真實」直接照面的體驗，作者在後三句裡採用同時兼有「識知」與「存在」兩義的“vidyate”一詞來表達其所謂「存在」之義⁴⁵，而沒有採用諸如“√as”或“√bhū”之類的動詞來表達其所謂「存在」之義，在這一點上，不能說是與這種印度特有的「內觀活動」（瑜伽）全然無關吧。在此一詩頌的

知覺過程受到歪曲是在「想」的階段以後的事情，因此在某一意義下，禪定或瑜伽的修習，其目的之一即在於中止「想」的介入而回歸於「受」（以上參見氏之前揭書，pp.20～1）。

⁴⁵ 就西洋哲學而言，從先蘇時期的 Parmenides，而至近代的 R.Descartes 與 G.Berkeley 都各自從不同的立場而論及「識知」與「存在」的問題。然而，諸如古典印度式的，把「識知」與「存在」的概念冶為一爐而撰造了“vidyate、vedanā”之類的詞語，這或許在中西哲學史上都是極其罕見的。從印度思想史的發展來看，這種傾向其實在古典義書時期已然是清晰可見了，在《Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad》的 4.1.4 裡便敘述了「即見即在」的觀點，雖然其間所使用的詞根，是“√paś”而非“√vid”，但仍然可以見出二者之間在思想上的關連：

「稱『眼即是梵』，一如說『人之有母、有父，有師』…人而不能見（apaśyate），彼將何所為？…眼即是梵之居所，而遍在虛空，人當敬之為『真理』（satya）…人輒謂以眼而視者曰：『汝見之乎？』則曰：『我見之』，彼即為真理（tat satyam bhavati）。唯眼者，至高之梵也。人如是知而且敬拜之者，眼不棄其人，一切眾生皆往歸之，彼且化為天神，而往詣諸天。」

（cakṣur vai brahmeti. yathā māṭṛmān piṭṛmān ācāryavān brūyāt...apaśyato hi kiṃ syād iti... cakṣur evāyatanam, ākāśaḥ pratiṣṭhā...satyam iti etad upāśita... cakṣuṣā vai paśyantam āhuḥ adrākṣir iti, sa āha adrākṣam iti tat satyam bhavati. cakṣur vai paramam brahma. nainaṃ cakṣur jahāti, sarvāṇy enam bhūtāny abhikṣaranti. devo bhūtvā devān āpyeti, ya evaṃ vidvān etad upāste. 中譯本參見徐梵澄譯《五十奧義書》，台北重版，p.563）

後三句裡，作者之所以刻意使用“vidyate”一詞，顯然試圖藉由瑜伽實踐的「內觀活動」，或更確切地說，即是藉所謂「唯識觀」的實踐而來省察吾人日常生活世界裡的真實性，這種省察過程首先是把可見的日常生活世界轉移到不可見的「內心世界」裡來，並認為「內在心識」才是日常生活世界所以成立的根據（所謂「三界唯心，萬法唯識」是也），如此一來，對吾人日常生活世界真實與否的省察，不外乎就是一連串以心觀心（亦即把心對象化來加以觀照）的解蔽歷程，終而達致無法加以對象化的心，此際瑜伽實踐者真實的心便當下開顯而真如現前。「識知」之義的“√ vid”，基本上乃是阿利安的成素，而此一成素結合了非阿利安苦行文化裡瑜伽實踐的成素，從而開展出了表「存在」之義的“√ vid”，對於這種詞義上的過轉來說，也許它不該只是語言學家所關注的，因為它也同時反映了印度思想舞台上獨唱時代的結束。

三、佛教思想裡，“bhava”與“bhāva”的「存在」之義

在佛教典籍裡，用來表達「存在」概念而使用最為頻繁的，要算是“bhava”與“bhāva”二語了。這兩個語詞皆由表「存在」之義的詞根“√ bhū”所派生，在昔日中土的漢文對譯裡，此二者仍以漢地最寬泛的存在概念「有」之一詞來加以傳譯，而無視於二者之間在概念上的差別。⁴⁶事實上，此中前者之「有」是特指十二支緣

⁴⁶ 十二支緣生中的“bhava”一詞，其藏文對譯為“srid pa”，該語在意思上相當於另一藏語“hkhor ba=samsāra”，故而若依藏譯來理解“bhava”一詞，則是

生「愛緣取，取緣有，有緣生」中的「有」，這種「有」是近似「命根」或「中陰」之類的概念，它乃是有情之具體生命得以浮現的「基礎」，日後阿毘達磨佛教對此一「基礎」展開探究，由是而形成所謂「有分識」（bhavāṅga）的概念，而此一概念在唯識學派「阿賴耶識」（ālayavijñāna）的理論之中得到完成，因此十二支緣生中的「有」，在其早先的階段裡，可以說是相當於有情眾生的「輪迴主體」。從早期佛教救渡學的觀點來看，這種相當於輪迴主體的「有」，在開悟解脫之後即可斷除（所謂「我生已盡……不受後有」），因此它之為「有」，不可以是一在永在式的存有論意義上的「有」（sattā），而是生命在輪迴之際，遷流不已而變動不居的歷程上的「有」（雖然在日後唯識學派的理論裡，「識」透過三性的轉換而具備了存有論意義的存在性）。

從思想史上來看，佛教的緣起觀原初是以有情為中心而展開的，逐漸的其考察由有情世間而擴大到了器世間，亦即由十二支緣生而遍及三界一切色心諸法的緣生性，終而在阿毘達磨佛教時代，相應於有情存在的“bhava”這個概念，一個更具含蓋性的「存在」概念遂應運而生，它即是“bhāva”，而此一概念已然不限於表述有情世間的存在，而是擴及到了包括器世間在內的整個存在界。⁴⁷因此

指「生死流轉」或「輪迴」的意思；至於“bhāva”的藏文對譯，則較為多樣化，或為“dnos po”，或為“yod pa”，此中前者多指具體的事相，相當於英語“thing”的意思，而後者則如漢譯「有」之一詞，泛指「存在」。因此，就藏譯而言，這兩種「有」是相當清楚的被區分開來的。

⁴⁷ 這當然不是說“bhāva”這個概念是由佛教陣營所撰造出來的，事實上，對印度主流思想（諸如勝論學派）而言，此一概念是視同“sattā”一樣來看待的，但是佛教卻刻意選取了“bhāva”而沒有採用“sattā”一詞。佐佐木現順前揭書（p.155）指出：“bhāva”這個概念，以思想史的觀點來說，在南北兩系的阿

對於佛教而言，不論是準輪迴主體的“bhava”或是泛指一切存在的“bhāva”，其「有」必然是連結到「緣起」（*pratīyasamutpāda*）上來說的；故而，從佛教的立場來看，「有之為有」必然是條件性的存在，既無常住的性質（無常），也乏不變的特徵（無我）。基於這一點，所以從早期佛教以降，在佛教思想的陣營裡，便對諸如“*sat, astitā*”或“*asat, nāstitā*”之類派生自“√*as*”一詞的「存在」概念，心懷戒慎，不僅未加正面沿用，反而時加批判⁴⁸：

迦旃延！世間人多持「存在」（*atthitā, Sk.astitā*）與「不存在」（*natthitā, Sk.nāstitā*）這兩種極端的立場。〔然而，〕藉由正確的智慧而如實觀見世間的「集起」（*samudaya*）者，〔對他而言〕世間之中並沒有「不存在」（*natthitā*）這個東西；〔再者，〕藉由正確的智慧而如實觀見世間的「壞滅」（*nirodha*）者，〔對他而言〕世間之中並沒有「存在」（*atthitā*）這個東西。…迦旃延！認為「一切存在」（*sabbam atthi*）這是第一端，認為「一切不存在」（*sabbam natthi*）這是第二端。如來離開了

舍，亦即原始經典裡並未出現，其間出現的只有“bhava”這個概念，它意指「人間的存在」。雖然“bhava”與“bhāva”這兩個詞語皆源自“√*bhū*”，但彼此的領域和內容並不相同。在思想史上，“bhāva”此一概念的出現，是在阿毘達磨佛教以後，這一點是須要留意的。原因在於此一時期對「存在」的想法已然擴大到了比「人間的存在」更大的一個範圍。

⁴⁸ 南傳相應部，巴利聖典協會版，冊二，p.17.1.8～25。此段經文出自著名的《*Kaccāyana-gotta-sutta*》（其漢文對譯可見之於大正藏，冊二，p.85），該經也是龍樹《中觀論頌》全書之中唯一指名道姓徵引過的經典。

這兩個極端的立場，持中而說法：以「無明」為條件而有「行」…。

在這一段著名的經文裡，諸如“astitā (有性)”與“nāstitā (無性)”之類具有強烈存有論意味的抽象概念是有意的被摒棄不用，代之而起的是“samudaya (集起)”與“nirodha (壞滅)”這一類具有濃厚歷程性意味的經驗概念。《中觀論頌》(Mūlamadhyamakakārikā)第十五章，是龍樹(Nāgārjuna)對「存在」概念的一個考察，在該章裡他延續了早期佛教的批判工作，而對“√as”一詞的派生語所隱含的哲學意含進行清算，並且認為諸如“astitā”或“nāstitā”之類的東西，只是抽象的概念而非實際的存在，亦即但有名義而無實境，只是「假名有」而已；如此一來，為「言語」所道及的對象，不一定就是「實際的存在」，譬如「石女兒」一詞所指涉的對象便是不存在的，但這並無礙於該詞可以使用來傳遞某種訊息；因而，對龍樹來說，前文所提及的“sat-ya”的哲學意含——「存在」與「言說」的相應性，便是一個令人難以信受的觀點。在該章的第七詩頌裡，他以一個詮釋者的觀點「挪用了」(appropriating)前揭經文⁴⁹：

kātyāyana-avavāde ca astīti nāstīti ca ubhayam,
pratiśiddham bhagavatā bhāva-abhāva-vibhāvinā.

洞悉“bhāva”與“abhāva”的世尊，在《教示迦旃延經》裡批判了“asti”與“nāsti”這兩個概念。

⁴⁹Poussin 校本，p.269,15 ~ 6.

對比於前揭散文體的經文，在龍樹此一偈頌體式的「牒引」中，最值得注意的地方，乃是在頌文裡以“bhāva”與“abhāva”二語來取代原初在經文之中所使用“samudaya”與“nirodha”（這當然是「擲為己用」的詮釋，因為“bhāva”的概念，在時間上明顯的是在該部經典結集之後方才被佛教陣營採入的）；因而，此處若是依照龍樹的意思，則“bhāva”的概念便與「集起」此一具體的經驗概念相當，而與“astitā”之類抽象的先驗概念不同；同樣的，“abhāva”的概念也是有別於所謂“nāstitā”，此中前者是指「具體事物的壞滅（但是它的壞滅同時又會成為其它事物的親因或助緣而引生出別的東西來，故而其壞滅並非是指其力用上之蕩然無存）」，而後者則是指「絕對的空無」（它當然是一個極度抽象的概念而非具體的經驗概念）。

然而，這種對“√as”派生語背後的哲學意含所持之戒心，在佛教思想的發展裡並非呈線性的連續狀態而為其後學所保持。事實上，隨著經典與論書寫作的梵語化，降及阿毘達磨佛教時代，印度主流思想的若干成素便隨順此一管道而滲入了佛教思想的陣營，譬如在文法學派與祭儀學派「聲常住論」的影響之下，「說一切有部」（Sarvāstivāda）便把「名句文」攝入了「心不相應行」（cittaviprayukta-samskāra）的範疇，而認為「佛陀的言說」（Buddhavacana）一如「吠陀天啓」一般，非人之所作（apauruṣeya）⁵⁰。並且在該一學派所謂「心不相應行」的範疇表裡所採入的其它諸多項目，基本上

⁵⁰ 參見 P.S.Jaini's "The Vābhāṣika theory of Words and Meaning", *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1959, pp.95ff.

也是在勝論學派與祭儀學派「句義」之說的巨大陰影之下構成的。⁵¹此外，這個學派，一如其學派名稱所示，他們把列入色、心等五類範疇表裡的七十五種「存在要素」（dharma），認為是通貫三世而實有（dravyasat），而其「法體」（svabhāva）也是永恆存在（asti）。如此一來，這個學派的「存在」（bhāva）概念便日漸同化於印度主流思想的「存在」（sattā）概念，從而背離了早期佛教所謂「諸行無常、諸法無我」的觀點。

在此一學派的存在觀裡，他們首先是在“bhāva”的名目之下，把色心等一切存在，區分為「實有的」（dravyasat）與「假名有的」（prajjaptisat）兩個大類；就中，所謂「實有的“bhāva”」，指的就是「第一義的“satya”」，而七十五種存在成素，便屬此類；一般而言，它們被認為是各自有其「自相」（svalakṣaṇa），乃是客觀而獨立的存在；而所謂「假名有的“bhāva”」，它們同時也是所謂「世俗的“satya”」，而舉凡由七十五種存在成素組構而成的各類存在，便屬此類；一般而言，它們被認為是但有「共相」（sāmānyalakṣaṇa），而不具客觀而獨立的存在性。因此，不論其為實際的存在或名言概念上的存在，第一義的存在或次級的存在，只要是存在，便都是“bhāva”，而且也都是“satya”；這也就是說，只要是「存在」，便與吾人的「言說」或「思維」有關。⁵²說一切有

⁵¹ 參見 P.S.Jaini's "The Development of the Theory of the Viprayuktasamkāras", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1959, pp.531ff.

⁵² 護持有部宗義不遺餘力的眾賢（Saṃghabhadra）在《順正理論》裡便從認識論的立場來界定有部的「存在」之義：「為境生覺，是真有相。此總有二，一者實有，二者假有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待，於中生覺，是實有相，如色受等；若有所待，於中生覺，是假有相，如瓶軍等。」（大正藏冊二十九，p.621c；此一觀點亦見於眾賢的另一著作《顯宗論》，大正藏冊二十九，p.900c）這也就

部的這種「存在」概念，很明顯的，與早期佛教在「諸行無常、諸法無我」的觀點之下所把握的「存在」是極不相類的。日後在大乘佛教的開展裡，不論是中觀學派以「唯名而全無義境」來切斷「言說」與「存在」的關係，或唯識學派以「唯分別而全無對境」來切斷「思維」與「存在」的關係，這些論點可以說都是針對說一切有部的存在觀所展開的批判。

結語

在古希臘的世界裡，“logos”既是「言說」，也是「理體」。相應於這種「一心兩葉」式希臘思維的中國版本，則是「道」之一詞的雙重性。然而，在老子哲學裡，透過「道可道，非常道」的格言，也同時揭露了「言詮」與「道體」的潛在緊張。就印度思維來說，從「言語即是梵」（vāg vai brahma），乃至「言語即是梵之聖宅」（vāg eva āyatanam），過渡到「真實中的真實」（satyasya syatam）之具有不可言詮性，可說也揭示了「言語」與「梵」之間的巨大張力。因此，在古典印度的真理觀裡，我們一方面可以看到以“sat-ya”一詞的形構為中心所開展出來的真理論，亦即透過「言語」來把握「存在」，而在印度正統派的主流思想裡，他們的真理觀大體上是隨順此一思路而來。然而，我們也可以看到另外一種觀點，亦即認為「言語之路」

是說，識心之起，必有其所緣之境（bhāva=satya），而「非有」（abhāva=asat）是不能讓識心生起的（以上參見 G.Sasaki's *Linguistic Approach to Buddhist Thought*，Delhi，1986，pp.83ff）。

(vākpatha) 不但是無法通向「存在」，而且它本身還會障蔽「真實」。⁵³雖然在佛教思想的陣營裡，前述兩種觀點都各自有其支持者；但是若從思想史的角度來看，認為「言語」可以通向「存在」的說法，乃是佛教思想在梵語化的過程裡所出現的一股逆流，及至大乘佛教肇興之後，新興的佛教思想家所戮力以赴的，便是設法清除這些思想上的違建。

從語言政策的觀點來看，佛陀在世之際便嚴禁門弟以梵語來傳播其教義。⁵⁴佛陀設置此一戒禁的真正動機為何？經典上並沒有明確的記錄。然而，有一點可以說是相當清楚的，佛陀為勸化世人而行腳各地，其所到之處，風俗習慣不一而言語有別，這一點當是他深刻體會到的一項經驗事實（這自然也是佛陀「如實智觀」的對境，而此一事實亦屬「諸行無常、諸法無我」的領域）。因此，對佛陀而言，語言的世界，一如世間的其它事物一般，乃是流動不已而變化不居的。對比於上層婆羅門僧侶所使用的梵語來說，基於祭儀上的須要所開展出來的語法學，已然把此一語言帶離了鮮活而多變的日常生活世界，而使得梵語的世界變成了一個幾近真空狀態的包廂，其間此一語言的語音與語法，乃至語意的系統都呈顯出了頗為怪異的靜止狀態，而此

⁵³ 「言語之路」與「真實之道」(yathābhūta-mārga) 在《經集》*Suttanipāta* 乃至《小品般若》裡，都被認為是兩條彼此異質的道路，而「言說」甚且被視為是障害吾人追求「真實」的一種活動（詳見拙著《龍樹的語言概念》，正觀出版社，1995，pp.37～41）。然而，諸如在《維摩詰經》裡，文殊菩薩所代表的「聖說法傳統」與維摩居士所代表的「聖默然傳統」（所謂「維摩一默，其聲如雷」），這兩者之間的潛在緊張也許可以看為是佛教版本裡的「道」之雙重性。

⁵⁴ 關於佛陀禁止門弟使用梵語來傳播其教義的情事，見之於《律藏·小品》（巴利聖典協會版，冊五，p.33.1ff）。至於對應的漢譯文獻，則可見之於漢譯《四分律》（卷五二）及《五分律》（卷二十六）等處。

一奇特的語言包廂事實上只有某些知識特權才被允許進入。在這種情況之下，不論是基於弘化對象的考慮（一般民眾根本無緣習得有關梵語的知識），或是基於教義本身的考量（從日後文法學派與祭儀學派所提出的梵文語法學的後設基礎來看，諸如「聲常住論」等等，在本質上，這種實在論式的語言觀便與佛陀「無常」之教是不相容的），多少都可以讓我們理解到當年佛陀所以設置此一戒禁的用心。⁵⁵

由於「假名」此一劃時代概念的提出（此一概念被視是佛教思想對印度哲學的偉大貢獻之一），我們可以知道佛教自其伊始之初便不認為透過「言說」可以通向「存在」（這也可以視為是對梵語文化圈裡，特別繁盛的「語靈」現象的一種批判），所以自早期以降，佛教的陣營便另闢門徑來把捉「存在」，而在這個意義下，他們對所謂「如實智觀」（*yathābhūtañāṇadassana*）便一直不斷地強調其重要性（如前揭《迦旃延經》便是），因為佛教認為只有透過此一慧觀方可契入「諸法實相」。⁵⁶在此一佛教特有的術語裡，其中「實」之一詞的梵巴二語是同形的，皆作“*bhūta*”（其藏文對譯則為“*yañ dag*”，乃「真實」之義），而該詞在形構上便是由詞根“ $\sqrt{\text{bhū}}$ ”所派生出來的語詞。雖然在語法形式上，“*bhūta*”的形構乃是“*bhū*”的過去分詞形；然而，就佛教的使用來說，則有別於奧義書以來的傳統，並沒有把它視為過去分詞來使用，反而是用它來指現

⁵⁵ 關於早期佛教語言政策的問題，參見季美林〈原始佛教的語言問題〉（收於《季美林佛教學術論文集》，東初出版社，pp.55～67）；至於部派佛教的經典語言問題，參見水野弘元〈佛教的分派及其系統·第六節「部派佛教的傳統——語言、風俗、教理」〉，收於《印度之佛教》，法蘭出版社，1988，pp.111～13。

⁵⁶ 「如實智」即是八正道裡的「正見」（*sammādaṣṣana*），它也是「法住智」（*dhammatṭhiti-ñāṇa*），亦即是一種洞見緣生實相的智慧（參見 *Visuddhimagga*，巴利聖典協會版，p.604）。

在式意義的「當下而具體的存在事實」。⁵⁷就此而言，在佛教思想的傳統裡，“bhū-ta”一詞的形構，在意義上便相當於正統派哲學裡所謂的“sat-ya”；此中，前者藉由「親證」而通達「存在」（bhāva），基本上，這乃是印度文化圈裡的非阿利安成素；而後者則透過「言說」來把捉「存在」（astitā），基本上，這乃是印度文化圈裡的阿利安成素。

總的來講，漢地譯家把“sat-ya”一詞轉譯為「諦」，這是謹守佛教思想分際的一種譯法，因為透過「言說」並不能把捉「真實」，這是早期佛教乃至整個大乘思想的共識，而吉藏之所以能夠清楚的把「諦」與「理」給區別開來，這一方面固然是基於他個人對中觀思想的義理分析；然而不可諱言的，若不是他與印度思想的舞台保持了一定的距離，而由漢譯「諦」之一詞入手來思考這個問題，或恐也會有如說一切有部一般，落入梵語“sat-ya”一詞的詞構陷阱而高唱所謂「理境二諦」之說。

⁵⁷ 參見佐佐木現順《阿毘達磨思想研究》，東京弘文堂，1958，pp.378～9。

審查意見

本篇論文結構嚴謹、其研究方法及思想進路上，有許多值得稱頌之處。評者謹按，從結構看來，本文應該可以分成以下六個部分：

- 一、前言
- 二、漢地（華文）對“satya”一詞的理解
- 三、佛典中“satya”之諸義
- 四、“satya”一詞的詞源及其哲學意含
- 五、古典印度思維裡幾個不同的「存在」概念
 - 甲、“as”與“bhu”之間的概念分野
 - 乙、“vid”一詞的「存在」之義
 - 丙、佛教思想裡，“bhava”與bhava的「存在」之義
- 六、結論

從這結構看來，本文作者的意圖顯然從印度文字的內在指稱意義及其合語所指（logical），來說明佛教在印度思想史中的特殊性，這個企圖藉著十八、九世紀的比較語言學研究及二十世紀的哲學解釋學，獲得相當大的成果。

從研究方法上看來，本文作者主要運用了兩種方法：一為比較語言學研究法或字源學研究法，另一為哲學解釋學。對於前者，本文作者立足於中村元及金克木的研究，而有新的創見；對於後者，本文作者由海德格（M. Heidegger）的立場出發，將海德格對希臘哲學的

研究方式轉用於解釋印度佛教。

從思想進路上看來，本文分為不平行的兩個部分，第一個部分是第二、三、四節，討論 satya 的各種意義，第二部分是第五節，討論“as”、“bhu”、“vid”、“bhava”與“bhava”等字源，並且簡略地談論其與前一部分之間的關連。評論人建議，若能再立一節如：「satya 與“as”、“bhu”、“vid”“bhav”“bhava”等字之間的哲學意義比較研究」，則更容易使閱讀者看出本文的意圖及其成果。

以下評論人將隨文指出對各個章節的疑問：

第一頁：

第一段：柏拉圖的「洞窟之喻」所指明的是一個靈肉合一的人所有的知識困境及克服此困境之可能，是否只視為權說，頗待商榷。不過，可以確定的一點，就希臘人的思想方式而論，它不應該只是一種修辭的手段，因為修辭只有說服的價值而無追求真理的價值。

第二段：(theoria) 一詞之字源學意義為：「旁觀」(參見 Leo Meyer, Handbuch der griechischen Etymologie, Bd. III. pp.427-428)，或者依筆者個人的推測為：「看而思索，以劃定界限。」「Yoga」一語源於動詞「yuj」，其意義應指：「結合而至一」(參見 Sanskrit-English Dictionary, by Sir Monier Monier-Williams. p. 853)。這兩個術語之間的差異尚待研究，不過建議：請在註中略引中村元的原文，或許可以幫助本文的閱讀。

第二頁：建議：「漢地」一語非俗用語，改為「漢文」或「漢文中」。

第一段：說文訓「是」以日正為直，古文中「時」與是之互訓情況甚多。說文以寺為廷，有法度者也。合而日推測之，「時」乃合日晷之法度於廷而說四時。是則為日正之時。誕則為言其如日正之言。因此，Satya之靜態、恆流、接續與全然的有（靜之有）於漢文中轉為：「依法度而從其言所指之理」。

第二段：由「諦」而說，非僅止於言說面，尚有一相應於其所當然之理的情況。但可以明白的是：理的靜態面向的意義與 satya 的指涉內容不相同，因為理乃使氣與其形有為一的實，而 satya 乃總有之集。

第三頁：

第三段：由所引之文本無法看出，有「認識」與「存有」的關係在，因為言說固然有可能預設「認識」，但也不盡然如此。因此，本段文字與下段文字之間的處理稍嫌不夠細密。

第五頁：

第二段：在柏拉圖的 *Kratylos* 篇中記載語詞具現了事物的本性的說法，這不是柏拉圖的主張，而是 Heraclitus 與其門徒的主張，柏拉圖究竟如何主張？請參見拙著 *Onoma und Logos —eine Interpretation des Platonischen Dialogs Kratylos mit einem Exkurs ins Organon des Aristoteles und einem Anhang ueber die chinesische Philosophie, Kap. II.*

第七頁：

第一段：vid 指涉 as 的問題，必須以 as 的指涉範圍為何作為論斷的判準，這正是為何 eidos 為一不變動的 being 的原因。

第八頁：

最後一段：phyo 與 bhū 相對，很可以理解，並且相當有可能。Atman 的說法之所以有若干相應的地方可能是因為 atman 指「生息」，且又成為一主體的緣故。

審查意見

- 一、該文從語源學分析與比較語言學的進路處理佛教及印度傳統中的真理觀問題，為中文佛學研究另闢新徑，有其貢獻，值得肯定。
- 二、「前言」部分：原始佛教（Nikayas, Agamas）未見「二諦」說，然有「了義」、「未了義」之分。Jayatilleka 即認為「了義」、「未了義」之分是「二諦」之前驅，涉及語言表達的教法問題，非存有論問題。Jayatilleka 並從「四句」討論初期佛教的真理問題。見 *Early Buddhist Theory of Knowledge*，# 610-621。
- 三、關於十二支緣生法之「有」（bhava）：該文謂「這種『有』是近似『命根』或『中陰』之類的概念...相當於有情眾生的『輪迴主體』。」案，先弄清楚在「十二支緣生」理論形成史中何時引進「有」（bhava）的概念，以確定 bhava 的意義。起碼並非所有的學派都承認「中有」（antar bhava）概念。另亦涉及「生有」、「死有」。Cf., Alex Wayman, "The Intermediate-State dispute in Buddhism", in L. Cousin et al., eds., *Buddhist Studies in Honor of J.B. Horner* (1974), pp. 227-239.
- 四、該文提及 Jaini 認為有因部將「名、句、文」列入「心不相應行法」，是受到吠陀傳統、Vaisesika、Mimamsa 影響。案，有這可能，但是不要忘了「心不相應行法」仍是「行」（samskara）法、「有為法」，不同於無為法的「神聖語言」。
- 五、佛教語言哲學傳統中是否有針對「專技語言」（祭祀語言、咒語）與「日常語言」（vyavahara）之張力而反省？換言之，當吾人

說「佛教反對透過『語言』以通向『存在』」時，是指「專技語言」或「日常語言」？

- 六、文中註 6 提及 Kapstein 的觀點，認為 Heidegger 之 aletheia = paramarth，letheia = samvrti。案，Heidegger 在“On the Essence of Truth”與 Being and Time # 44 論及此問題，並通過 Aristotle 以「判斷」界定「真理」的傳統，進入「讓世界與此在呈顯之自由」的「真理」。以「去蔽」或「呈顯」界定「真理」，可以從月稱或安慧的語源學界說得以佐證（Cf. Gadjin M. Nagao, “An Interpretation of the Term” samvrti “in Buddhism”），但也必須注意海氏基督新教的背景。那恐怕較近於婆羅門傳統，而遠於佛教。