

## 論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題\*

郭朝順

華梵大學哲學系副教授

### 摘要

高達美的哲學詮釋學，順著海德格所解析的詮釋學循環之說，強調理解必以前見為首要條件，一切前見的出現乃在於生存理解者，生存於語言之中，而語言又不斷累積流傳而為生存之歷史處境，因此語言、歷史、文化等等是作為生存理解者一切理解與生生活動的前見而存在。本文透過對高達美之於理解與前見問題的反思，用以論述天台智顛之一心三觀之觀心詮釋理論中，相關問題之見解。筆者以為天台佛教或可同意於高達美關於前見對於理解之影響的說法，亦或可認同生存與理解之歷史性，但並不會同意於高達美之存有者不可能脫離歷史性的說法，否則佛教的解脫實踐頓成不可能之事。

然而天台又與印度大乘佛教之二諦思想傳統有所不同，印度佛教以揭露一切語言及語言所形構的生存世界為虛妄，便以為足以解脫；天台佛教則進一步地發展出三諦圓融的思想，以一心三觀之觀心詮釋法門，理解生存所面對的任一對象，以為除了消解理解所依之前見或者歷史文化的虛妄性外，尚須真正入於虛妄而以假名救度一切眾生，爾後更須超越空與有（假名）的相對性，臻至空有雙泯的中道圓融之境，肯定即在此當下的煩惱即是涅槃菩提。對於天台而言，生存與理解的前見，不是簡單加以消除的問題，而是如何加以恰當運用，

---

\* 收稿日期：2008.02.28，通過審查日期：2008.04.17。

本文為國科會專題研究計畫研究成果之一：詮釋學與中國哲學-天台智顛「觀心詮釋理論」向高達美「哲學詮釋學」的辯證詢問（III-I）（NSC 95-2411-H-211-003-），初稿發表於十五屆國際中國哲學大會，國際中國哲學大會主辦，武漢：武漢大學，2007/6/25-27，修訂後投稿本刊。本文承蒙兩位匿名審查委員提供寶貴的審查意見，對文意不盡的部分逕行修訂，對部分質疑則於註釋中回應，謹此致謝。

用以度脫一切眾生的問題。從這角度而言，天台智顛倒也重新肯定了語言、歷史與文化之於解脫的必要性。

## 【目次】

- |  |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"><li>一、高達美哲學詮釋學中的「理解」與「前見」<ul style="list-style-type: none"><li>（一）「前見」之為理解的前提</li><li>（二）「前見」源自理解的「歷史性」</li><li>（三）語言作為理解與存有的起點與中心</li></ul></li><li>二、佛教二諦觀對「前見」的基本態度<ul style="list-style-type: none"><li>（一）從唯識學之「名言熏習」論前見</li><li>（二）從中觀「性空假名」論前見</li></ul></li><li>三、天台「一念三千」觀心詮釋對「理解」與「前見」問題的主張</li><li>四、結論：一心三觀對「前見」的處理與超越</li></ul> |
|--|

**關鍵詞：**天台、理解、前見、語言、詮釋學循環、哲學詮釋學、觀心詮釋

## 一、高達美哲學詮釋學中的「理解」與「前見」

### (一)「前見」之為理解的前提

詮釋學家高達美 (Hans-Georg Gadamer) 云：「一切理解都必然包含某種前見」<sup>1</sup>，高達美對於理解之前見的分析，源自於海德格在《存有與時間》一書中對詮釋學循環的揭露，然而高達美進一步反省出作為現代性的起點之啟蒙運動，致力於掃除一切前見本身就是最大的前見，<sup>2</sup> 對於啟蒙運動的批判，旨在批判理性的絕對性，他說：

某種絕對理性的觀念對歷史人性 (Menschentum) 就根本不可能。歷史對於我們來說是作為實際歷史性的東西而存在，即根本地說，理性不是它自己的主人，而總是經常依賴於它所活動的被給予的環境。<sup>3</sup>

高達美指出啟蒙運動高舉理性之大旗，卻忽略了理性總是歷史性地活動著，因為理性之作為一種歷史性的存有活動而言，當理性忽略於此，真正理解的道路是閉塞的，而唯有清除此一無知——無知於認知本身的局限——開放性的理解是無法形成的。他解讀海德格對於詮釋循環的看法：「海德格則是這樣來描述循環的：對文本的理解總是被前理解 (Vorverständnis) 的先把握活動所規定。」<sup>4</sup> 但他進一步解釋這種前理解的先把握的涵義，指出其存有論的結構：

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, 洪漢鼎譯,《真理與方法》卷一, 頁 357; 並參 Martin Heidegger 之 *Being and Time* 一書。

<sup>2</sup> 同註 1, 頁 364:「消除一切前見這一啟蒙運動的總要求本身被證明是一種前見, 這一前見不僅統治了我們人類的本性, 而且同樣支配了我們的歷史意識, 而掃除這一前見就必然為某種正當理解有限性開闢了道路。」

<sup>3</sup> 同註 1, 頁 364-365。

<sup>4</sup> 同註 1, 頁 385。

支配我們對某個文本理解的那種意義預期，並不是一種主觀活動，而是那種把我們與流傳物聯繫在一起的共同性所規定。但是這種共同性是在我們與流傳物的關係中，在經常不斷的教化過程中被把握的。這種共同性並不只是我們已經總是有的前提條件，而是我們自己把他生產出來，因為我們理解、參與流傳物的進程，並因而繼續規定流傳物的進程。所以理解的循環一般不是一種「方法論的」循環，而是描述了一種理解中的存有論的結構要素。<sup>5</sup>

理解循環的存有論結構意味著，理解並不是以工具性的角度來運用前見，而是指在理解的活動之中，吾人的生存早已經不自覺參與了自身的生存處境之理解，從而建立了自己理解活動的前見，而當我們無論自覺到此一前見與否，前見即已持續不斷地在規定著或影響我們的理解。是故吾人是不可能脫離前見來進行理解的，因為只有當前見作為一種工具時，脫離前見的理解方才可能，可是當它是一種存有論的理解前提時，脫離前見的理解乃是不可能之事，因為它與理解的本質即已相違。

## （二）「前見」源自理解的「歷史性」

高達美強調前見或前理解的重要性，目的在於說明前見乃是理解活動之進行當中之一種同一性領域，理解必須是基於同一性的基礎方能進行，而此一基礎的性質乃是一歷史性的，這意謂，理解由其歷史性而必然局限了認識，他說：

---

<sup>5</sup> 同註 1，頁 385。

所謂歷史地存在，就是說，永遠不能進行自我認識（Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen Aufgehen）。一切自我認識都是從歷史地在先給定的東西開始的。<sup>6</sup>

高達美以「視域」概念，一種有限的視野，來描述認識的局限性及不完整性：

一切有限的現在都有它的局限。我們可以這樣來規定處境概念，即它表限了一種限制視覺可能性的立足點。因此視域（Horizont）概念本質上就屬於處境概念。視域就是看視的區域（Gesichtskreis），這個區域囊括和包容了從某個立足點出發所能看到的一切。<sup>7</sup>

不過他也強調這個視域並不是一成不變的，而是自己與所有一切的歷史性的異己之過去，構成著持續運動且亦有所改變的視域，這便構成了生存之淵源與文化傳統：

我們的歷史意識所指向的我們的自己的和異己的過去一起構成了這個運動的視域，人類的生命總是得自這個運動著的視域，並且這個運動著的視域把人類生命規定為淵源（Herkunft）和傳統（Überlieferung）。<sup>8</sup>

### （三）語言作為理解與存有的起點與中心

前見作為理解的基礎，乃是由於理解活動不外就是存有的活動，而存有活

---

6 同註 1，頁 395。

7 同註 1，頁 395。

8 同註 1，頁 398。

動必不能脫逃於歷史性之外，而構成歷史性的內容的流傳物（Überlieferung 或者譯為傳統），高達美說明其為語言，從而開啟了以語言為中心的存有論：

我們的整個世界經驗以及特別是詮釋學經驗都是從語言這個中心出發展開的。……唯有語言中心，這種同存在物的總體相關的語言中心，才能使人類有限——歷史的本質同自己及世界相調解。<sup>9</sup>

人類作為一有限的存有者，即指人乃作為一歷史性的存有，可是個別存在個人的有限性卻是透過歷史流傳的活動而得以延伸而突破自身的有限，而使得歷史可以延續下來的即是由於人類的語言。他進一步說：

語言形式和流傳的內容在詮釋學經驗中是不可分離的。假如每一種語言都是一種世界觀，那麼語言從根本上說，首先就不是作為一種確定的語言類型（就如語言學家對語言的看法），相反，語言是由這種語言中所述說的內容而流傳下來的。<sup>10</sup>

語言作為一種世界觀的意思，並不是僅指語言的工具性地位，因為語言不是僅由固定不變的字彙、文法等條件所構成的，如果我們一思考到語言也包含了其所傳遞的內容，以及這內容必然包含了由過往累積至今的人類歷史經驗的內容時，我們就可以理解高達美所說：

語言並非只是一種生活在世界上的人類所適於使用的裝備，相反，以語言作為基礎，並在語言中得以表現的是，人擁有世界。對於人來說，世界就是存在在這裡的世界，正如對於無生

---

<sup>9</sup> 同註 1，頁 583。

<sup>10</sup> 同註 1，頁 563。

命的物質來說世界也有其他的此在，但世界對於人的這個此在卻是通過語言而表述的。<sup>11</sup>

高達美區別「環境」(Umwelt)與「世界」(Welt)兩種概念的不同，最重要的理由乃在環境是生物生存於其中，但卻不能擁有環境，但是「世界」是由語言所開展出來的，因此，人類可以擁有世界；<sup>12</sup> 不僅如此，其實語言就是世界：

語言與世界的基本關係並不意味著世界變成了語言的對象。  
一切認識和陳述的對象總是已被語言的世界視域所包圍。<sup>13</sup>

語言就是世界的原因，在於高達美看到語言在其變化形成之歷程中，人類經驗的秩序與結構乃不斷而連繫地被發展中：

在語言中存在結構 (seinsgefüge) 並不是單純地被摹倣，而是在語言的軌跡中我們經驗的秩序和結構本身才不斷變化地形成。語言是有限性的軌跡，這並不是因為人類語言構造的多樣性，而是因為每種語言都不斷地形成和繼續構成，它越是把自己的世界經驗加以表達，這種構成與連續構成就越頻繁。<sup>14</sup>

語言的連繫性與構成性是高達美在這兒所強調的，這正是與人類生存活動的歷史性相合，因此所謂的歷史並不僅指人類對於歷史事件的記憶，縱使某一歷史事件被遺忘了，語言依然在詮釋學經驗的意義下，保存了歷史的某種內

---

<sup>11</sup> 同註 1，頁 565。

<sup>12</sup> 同註 1，頁 566：「人類同所有其他的生物不同，因為人擁有『世界』，而生物則並不具有同樣意義上的同世界的關係，它們似乎是被置於它的環境之中。」

<sup>13</sup> 同註 1，頁 574。

<sup>14</sup> 同註 1，頁 582。

容。是故，高達美強調：「能被理解的存在就是語言（Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache）。」<sup>15</sup> 他更進一步解釋：

引導事物的語言——不管它是哪一類事物——並不是 Logos ousias（本質邏各斯），也不是在某種無限理智的自我直觀中得到實現——它是我們有限——歷史的生物在學會講話時所熟悉的語言。這適用於引導流傳下來的文本語言，因而就產生了真正歷史性的詮釋學任務。<sup>16</sup>

既然語言是被視為一種存有的中心地位來看待，是故理解活動以此為中心便完全可以說明：

整個理解過程乃是一種語言過程。……語言是談話雙方得以相互了解並對某事取得一致意見的中心點（Mitte）。<sup>17</sup>

一切理解的活動便是在對話的雙方，透過語言的媒介，以解釋的方式，形成對於對象或說文本的共同意見：

其實，語言就是理解本身得以進行的普遍媒介。理解進行的方式就是解釋（Auslegung）。<sup>18</sup>

所謂解釋是一種對話問答的歷程，對話的過程是一種持續累積的活動，是故理解活動中的所謂效果歷史意識，便是指這一種由微而著，由涓滴聚集漫延而逐步從模糊而成形的理解活動之歷程：

---

15 同註 1，頁 602。

16 同註 1，頁 604。

17 同註 1，頁 493-494。

18 同註 1，頁 499。



解釋就像談話一樣是一個封閉在問答辯證法中的圓圈。通過語言媒介而進行的，因而我們在解釋文本的情況中可以稱之為談話的乃是一種真正歷史的生命關係。理解的語言性是效果歷史意識的具體化。<sup>19</sup>

對高達美而言，語言不是指一堆音聲字詞所組成語言系統，他所注視的是語言活動背後的歷史性，及此一歷史性所規定的理解與生存的活動。廣義的語言是包含了口語與文字，高達美在此進一步比較語言與文字的差異：

與語言性相比，文字性顯然是第二性的現象。文字的符號語言總要歸結到真正的講話語言。但是，語言能夠被書寫這一點對於語言的本質決非第二性的。語言之所以要書寫的根據在於，講話本身加入了講話中所傳達的純粹的意義理想性，而在文字中被講出的這種意義卻是純粹自為的，完全脫離了一切表達和通告的語言因素。我們將不把某一文本理解為生命的表達，而是對它所說的內容進行理解。文字性乃語言的抽象理想性。<sup>20</sup>

語言較諸文字有其先在性，然而文字是一種意欲傳達語言所要表達的純粹意義，換句話說，談話較諸書寫，由於必定在對談之中進行，是以其為活動性的，而且理解乃在對談之過程之中漫衍孳生，對話的進行是一種逐步開展的歷程，而且過程中各式意義的可能是被開展而非被固著的。然而當談話被書寫成為文字時，而且固定成一種文本，對於讀者而言，文字並不如談話那般的活潑而游移，而且文本是一時之間將所有的內容同時具現在那兒而等待著去閱讀、理解，雖然閱讀者也只能隨著閱讀的進程中來逐漸了解整個文本的內容，但相對而言，它並不如談話那樣，依著談話的發生歷程展開內容，甚而閱讀者對於文本可以有更大的任意閱讀的可能性，我們可以從序文讀，也可以從結論開始

---

<sup>19</sup> 同註 1，頁 500。

<sup>20</sup> 同註 1，頁 503-504。

讀，更常使用的方法，可能是跳著讀，各式的讀法所產生的閱讀經驗與理解是完全一致的嗎？高達美指出：

文字固定的文本提出了真正的詮釋學任務。文字性（Schriftlichkeit）就是自我陌生性（Selbstentfremdung）。所以，對這種自我陌生性的克服，也就是對文本的閱讀，乃是理解的最高任務。<sup>21</sup>

廣義的語言含口語與文字，廣義的文本也包含了這兩類的文本，故理解與詮釋的活動所面對的，不僅是文字性的文本，非文字性的文本，都是高達美所謂的流傳物，這流傳物既作為人類存在的歷史基礎，自也無時不都成為吾人生存的前見與前理解。高達美指出哲學詮釋學的任務——詮釋是為了達成理解，而理解則引導著生存。可是就佛學的視域來看，高達美以語言為中心所開展出來的詮釋學分析，固然可與佛學之中關於世俗諦的解析相似，但卻不可能由之達到勝義諦的完成。而世俗諦的成就終究只會造成生死煩惱的盛勢大流，人是不可能於歷史之中得到解脫。

## 二、佛教二諦觀對「前見」的基本態度

理解首先意味著對某種事情的理解，其次才意味著分辨（abheben）並理解他人的見解。因此一切詮釋學條件中最首要的總是前理解，這種前理解來自於與同一事情相關聯的存在（im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache）。正是這種前理解規定了什麼可以作為統一的意義被實現，並從而規定了對完全性的先把握的應用。<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> 同註 1，頁 502。

<sup>22</sup> 同註 1，頁 386。

雖然高達美揭露了前見作為理解的首要條件，完全認同海德格所稱詮釋循環的必要性及其積極意義，他引用海德格的說法：「(詮釋) 循環不可以被貶低為一種惡性的循環，即使被認為是一種可以容忍的惡性循環也不行。在這種循環中包藏著最原始認識的一種積極的可能性。」<sup>23</sup> 但是無論海德格或者高達美，縱使以任何方式妥善地使理解者意會到前見是理解的前提時，結果總是沒有人可以脫離自己的前見來進行理解，雖然前見透過解釋的活動，得以不致以一種流俗的方式出現，可是終究而言，流俗之見或者經過意識自己前見的解釋活動，二者之間只有理解程度上的差別，並沒有理解性質上的不同，因為作為一種將前見視為存有論的生存結構來解讀之時，同時也使得脫離於此存有論結構而進行的理解，是不可能之事。

然而就佛教的二諦論觀點而言，高達美、海德格所言的前見問題乃是二諦之世俗諦的問題，佛教永遠不肯止於此，佛教還認為人們可能具有一種脫離一切前解的認知，而這種認知便是對勝義諦的認知，如果不同意於此，則佛教所謂的解脫智的成就便頓然落空，一切佛教的修行便成無意義之事。<sup>24</sup>

佛教的二諦，為世俗諦 *saṃvṛti-satya* 與勝義諦 *paramārtha-satya*，世俗諦 (*saṃvṛti-satya*) 相對於勝義諦 (*paramārtha-satya*)，指的是可被言說的存在，而勝義諦即是不可說的存在，<sup>25</sup> 萬金川根據月稱的《明句論》及長尾雅人及梶山雄一的相關考察，認為世俗 *saṃvṛti* 的語源是佛典梵語轉寫訛誤的結果，其由巴利語被轉寫成佛典梵語的過程被推定為：

<sup>23</sup> 同註 1，頁 353，這段文字是高達美引自海德格《存有與時間》，見同書，註 187。

<sup>24</sup> 目前國內關於佛教詮釋學的討論者，主要有林鎮國、吳汝鈞、賴賢宗，筆者認為林鎮國的思想較接近尼采與呂格爾的立場，吳汝鈞與賴賢宗則強調高達美的立場，但後二者均未論及天台思想與高達美思想之差異部分；三位學者的立論分別參見林鎮國之《空性與現代性》，吳汝鈞之《法華玄義的哲學與綱領》，賴賢宗之《佛教詮釋學》。筆者對三位學者的評論，參見拙作《天台智顛的詮釋理論》，頁 1-10。另外 Kantor 的作品雖與詮釋問題相關，但他的思想重點在於闡釋天台思想中的救度學涵義，與本文的討論重點也有不同。

<sup>25</sup> 萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 71：「龍樹所以再三強調兩種真實的區別，其主要意圖之一，即在於為可說和不可說進行劃界的工作，因此在這意義下，所謂世俗有、假名有、世俗諦，對龍樹而言，就是可被說及的存在。」

1. *sam*（一般地）- $\sqrt{man}$ （思考）→ *sammuti*（世俗、通俗、假名；同意、認定、許可；名稱、言語、言說）
2.  $\sqrt{man}$  被訛寫為  $\sqrt{vr}$ （遮蔽）
3. *sam*- $\sqrt{vr}$ （遮蔽）→ *samvṛti*（世俗）

故世俗諦是指言說性的、帶有遮蔽性的真理，而在龍樹的論書中，「世俗」（*samvṛti*）與「語言」（*vyavahāra*）常是可以互用的。<sup>26</sup>

勝義諦的勝義（*parama-artha*）中 *parama* 為「勝」、「第一」、「最高」之意；*artha* 有多義，包括：意義、實情、對象等，故勝義諦乃指最高、最真實的存在——就存有論而言及對此最真之實存在的最高認識——就認識論而言；結合此一者便是佛教所稱之境智圓滿的狀態。

高達美的哲學詮釋學，所揭示的前見，依佛學來看就是「語言」或說「世俗」之既言說且遮蔽性質，遮蔽不意味著全然的無知，乃指知之限制。高達美將此理解的起點與中心規定為語言，是為確解。然而就佛學的角度來看，有所局限的存有論的言語，既已作為生存及理解活動的前提，人們無論如何是不可能作為超越歷史性的存有而存在著。

關於這種存有論的歷史性處境，作為一種生存及理解的視域，時時影響著我們的生存理解著，人們所能作的僅是視域的改變，以及融合新視域而已，然而新的視域或者融合後的視域，並不意味更好，只是一種新的可能性的呈現罷了。

## （一）從唯識學之「名言熏習」論前見<sup>27</sup>

關於生存的與理解的歷史性處境，個人認為在唯識學中有相當精準的解讀。

<sup>26</sup> 參見萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 72-76。又參見梶山雄一，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》，頁 184。（按：本書原名《空の理論》，吳汝鈞同一譯文在不同年代分由不同出版社出版，1990 年佛光版：《佛教中觀哲學》，2000 年文津版：《龍樹與中後期中觀學》）

<sup>27</sup> 參見郭朝順，〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，頁 97-130。

《唯識三十頌》第一頌開宗明義地宣示唯識思想的特色：

由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。<sup>28</sup>

世親指出，我和法（主和客）皆是假說（*upacāra*）而成，主體與客體即含括一般所謂的世界的全部，因此世界之成立可謂是基於此假說之我、法而成立，進一步來說，我、法又是依於意識之轉變而成立，故我、法及一切流轉化的世間相，皆是意識變現的結果。《唯識三十頌》的「假說」（*upacāra*）與《般若經》、《中論》的「假名施設」（*prajñapti*）都有命名的意思，<sup>29</sup> 都指出世間一切諸法，不論主客皆是基於眾生的名言活動而安立，故世間諸法並無不變的自性，使眾生誤以為諸法實有自性的乃是名言的性格。是故本文認為，「名言」問題是中觀與唯識的一項重要共識，唯識對於「名言熏習」的分析，的確可以說是從中觀之「假名施設」的更進一步開展，但唯識較中觀更向前一步地論述到，名言活動的根源來自於意識活動。

世親三能變的說法固定了唯識學的八識說及其功能結構，但後期唯識學傾於意識哲學，甚至將「識」視為一種能生的實體，也有人反對此一發展，<sup>30</sup> 不過這問題涉及整個唯識學史的理解，暫時存而不論。回到名言問題來看，唯識所謂的「名言熏習」（*abhiḥāpavāsanā*）<sup>31</sup> 包含了兩項概念，一是名言（*abhiḥāpa*），一是熏習（*vāsanā*）。*Abhiḥāpa* 是言說的意思；唯識論典中，熏

<sup>28</sup> 《唯識三十頌》，T31, no. 1586, p. 60a27-28。

<sup>29</sup> 從字源分析來看，中觀的 *prajñapti* 和唯識的 *viñapti* 也頗有關連，呂澂，《印度佛學思想概論》，頁 128：「假名的原意是假設、施設，梵文是 *prajñapti*。後來這個字又引出 *viñapti* 一字，漢文常譯作了或表。*Viñapti* 這個字是由識 *viñāna* 變化而來……由唯假到唯了（唯識）的思想變化是很值得注意的……」

<sup>30</sup> 上田義文，陳一標譯，《大乘佛教思想》，頁 116：「在屬於後期唯識說的《成唯識論》中，不承認識無。因此，在後期唯識說的立場上，識似現為境就是說從識變現出相分境之意，而不是如初期唯識說所言，識自體（識的全體）成為境，因此，在後期唯識說中不承認識自身之無。」

<sup>31</sup> 見長尾雅人，《攝大乘論——和訳と注解》，頁 251：「名言熏習」真諦譯為「言說熏習」，由於《攝大乘論》的梵本不存，長尾雅人比對藏譯本將其還原為 *abhiḥāpavāsanā*。

習（*vāsanā*）也常譯作習氣，阿賴耶識（*Ālaya-vijñāna*）被稱為種子識，種子（*bīja*）即是習氣積累至某一程度可以引生業果的狀態，故種子與熏習常可互用，阿賴耶識無覆無記，惟依所攝執之種子決定其內容。《攝大乘論》說阿賴耶中有三種熏習（種子）：

復次此阿賴耶識差別云何？略說應知，或三種或四種。此中三種者，謂三種熏習差別故。一名言熏習差別，二我見熏習差別，三有支熏習差別。<sup>32</sup>

《攝論》將熏習分為三種，三種習氣之中名言熏習較諸其它二者是更為基本的熏習，而且它是無始以來生死流轉造種種戲論的根源：

復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果、善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論，流轉種子故。此若無者，已作已（=現）作善惡二業與果受盡應不得成，又新名言熏習生起應不得成。<sup>33</sup>

有受盡相基本上就是就個別眾生的一期生命而言，但筆者認為唯識學的阿賴耶識概念，其內涵並不止於說明個別生命的生死輪迴問題而已，也同時是就一切有情眾生的輪迴問題而立論的。是故將阿賴耶識的無受盡相說為名言熏習的理由，便在於名言習氣不是一人之事，一切眾生內在的思維、認識、判斷、乃至人類文化的概念與文字等「符號活動」不斷積累的結果，因此名言熏習所指涉的範圍是遠超過人類的文化活動範疇。從《成唯識論》將「名言」分為二種的說法可以更清楚這一點：

<sup>32</sup> 《攝大乘論》，T31, no. 1594, p. 137a28-b2。

<sup>33</sup> 《攝大乘論》，T31, no. 1594, p. 137c1-6。

名言有二：一表義名言，即能詮義音聲差別；二顯境名言，即能了境、心、心所法。隨二名言所熏成種作有為法各別因緣。<sup>34</sup>

顯境名言（又稱意言）指的就是意識的種種了別活動，表義名言（又稱表言）指的就是眾生的語言音聲文字的符號活動。二種名言當中，顯境名言更為基本，因為一切眾生皆須有所認識了別，才能有表義名言的活動。然而兩種名言是交互作用的，眾生因於了別認識發為音聲文字，而音聲文字又回頭來堅定原來的認識，這就如同詮釋學中所謂的「詮釋循環」一般。兩種名言的交相互熏作用，由習氣堅定化成為業種，逐步形成阿賴耶識的內容，換言之，即阿賴耶識自陷於無始以來的名言熏習所形成的無盡虛妄分別戲論之中。但是阿賴耶識在此有雙重意義，一是指個別眾生的阿賴耶識，另一則指一類、一界乃至一切眾生的集體意識，因為名言若只指意言來說，阿賴耶識可以只是個別眾生的阿賴耶，不過眾生皆必有表義名言的建立，表義名言之所以能表義，便在於公共性，由於此一名言的公共性所形成的公共領域，即是群類眾生的集體意識世界，也同時即是其生存領域。

是故在《攝大乘論》所言的三種熏習之中，名言熏習是造成一切眾生遍計所執的最核心的問題：

當知意識是能遍計，有分別故，所以者何？由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故意識無邊行相分別而轉，普於一切分別計度，故名遍計。……復次，云何遍計能遍計度？……謂緣「名」為境，於依他起自相取彼相貌，由「見」執著，由「尋」起語，由「見聞」等四種言說而起言說，於無義中增益為有；由此遍計能計度。<sup>35</sup>

無著在這段文字所說明的是，虛妄錯誤的認知——唯識學中所謂的遍計所

34 《成唯識論》，T31, no. 1585, p. 43b3-6。

35 《攝大乘論》，T31, no. 1594, p. 139b12-23。

執性，是由能分別的第六意識而起，然而此一分別妄想意識的內容，即是意識將名言熏習誤以為是真實的對象而執取為「境」——其中又包含對個人既有之名言種子的執取，以及對來自於一切眾生之心識所成之名言種子的執取——當眾生堅信確實對象的存在即如人我之名言種子所示之時，此稱之為「見」；當人們意欲將此見發而為言使人接受並認同此見，這時候的精神專注狀態稱為「尋」；接著人們便將他個人由眼耳鼻舌身意等一切識之「見、聞、知、覺知」等種種四種意言，不斷積累、不斷發而為言說，即構成無止息的名言活動，其中發生、傳播、聽聞、理解、誤解、轉譯、扭曲……種種思想、感受、言論、新聞遂而構成了一切眾生的生活的場域及生存理解之所依的重要內容。

唯識學從名言熏習與心識哲學的立場，說明了生存與理解活動乃是一無始以來即已存在的事實，這同樣可視為一種存在論式的解讀，然而這樣的說法看似揭示詮釋循環的無可逃脫性，但卻不如海德格所言——不可以視一種惡性的循環；相反的，就唯識學的角度而言，詮釋的循環必然是一種惡性的循環，即使它使理解具有積極可能性的意義，但是再積極深刻或者符合科學的解釋，對佛教而言，不外是造成無始無終的生死輪迴之名言種子之積聚與盛大流行的活動。

## （二）從中觀「性空假名」論前見<sup>36</sup>

但是佛教絕不能夠同意於這無始以來的存在論結構是不能改變的，依唯識學來說，轉識成智便是其所採取的手段。然而個人以為轉識智的更基本前提乃淵自於中觀佛教的假名性空思想。龍樹著名的《中論》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*），共二十七品，無不在於詮釋般若經的「空」思想。龍樹的詮釋當中有一項重點，即是「性空假名」，亦即用「假名」（*prajñapti*）來說明存在諸法的性質，除此之外並無任何具有自性（*svabhāva*）的實法存在。在漢譯佛典中，「假名」與「施設」似乎是兩個動作，但在梵文而言，二者的梵文常都是

<sup>36</sup> 參見郭朝順，〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，頁 97-130。



*prajñāpti*，是以漢譯佛典中「假名施設」或「施設假名」，指的都是 *prajñāpti* 一字，而 *prajñāpti* 的意思即是指認識者對所認識對象之分別，而以名言概念表示之的活動。<sup>37</sup> *Prajñāpti* 的提出，指出了所謂的世界不外就是假名所施設出來的名言世界。

作為龍樹思想之根源的《摩訶般若波羅蜜經》有「三假」的說法，所謂三假是「名假」(*nāmasamketa-prajñāpti*)、「受假」(*avavāda-prajñāpti*)、「法假」(*dbarma-prajñāpti*)，呂澂便認為龍樹的詮釋便是用「三假」以作為貫穿般若經思想的核心概念。<sup>38</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》中的「三假」的說法，是在〈三假品〉中是借由大乘佛教中極為重要的神聖概念：「菩薩」、「般若波羅蜜」等名之實有的開破為端緒而開展：

爾時慧命須菩提白佛言：「世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊，我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」  
佛告須菩提：「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜，菩薩、菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間。」<sup>39</sup>

這段經文的背景是在於，當釋迦牟尼佛命令弟子中以解空第一聞名的須菩提 (*subhūti*) 為菩薩說明般若波羅蜜時，須菩提刻意以反問的方式，使佛陀明示出佛陀命須菩提所教化的對象「菩薩」以及所教授的法「般若波羅蜜」都只是「名字」而已，除了名字之外，所謂實有的菩薩或者般若波羅蜜的法，並不存在於內、外或內外之中間的任一處；以下之經文不斷以相同的說法，強調諸法「但有名字，不在內，不在外，不在中間」，最後佛陀宣說「菩薩摩訶薩

<sup>37</sup> 萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 57-63。他將關於 *prajñāpti* 的幾個重要分析羅列出來，頗具參考價值。

<sup>38</sup> 呂澂，《中國佛教思想概論》，頁 102：「在龍樹看來，般若的整個精神就是以假成空，由假顯空。因此，他主要以『三假』貫穿於般若的全體，從而構成空觀。」

<sup>39</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》，T8, no. 223, p. 230c4-9。

行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」<sup>40</sup>

《大智度論》解釋此三假之名：

菩薩應如是學三種波羅聶提 (*prajñāpti*)。五眾等法是名「法波羅聶提」。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根莖枝葉和合故名為樹，是名「受波羅聶提」。用是名字取二法相，說是二種是為「名字波羅聶提」。復次，眾微塵法和合故有生，如微塵和合故有麤色，是名「法波羅聶提」。從法有法故，是麤法和合有名字生，如能照、能燒有「火」名字生；名色有故為「人」，名色是法，「人」是假名，是為「受波羅聶提」，取名、取名故名為「受」。多名字邊，更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊，更有屋名字生；如樹枝、樹葉名字邊有樹名生，是為「名字波羅聶提」。行者先壞名字波羅聶提到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到諸法實相中。諸法實相即是諸法，及名字空般若波羅蜜。<sup>41</sup>

這段釋文是說明假名施設或說是名言概念的三個層次，最初的層次即是法假，其次是受假，最後則是名字假，三假是相對三有所謂法有、受有、名字有而作的對破，而法、受、名字三者又有層層堆疊的關係。法假是指一般我們所以為的存在的的基本要素，例如就「眾生」而言，是由五陰（即經中所說的「五眾」）和合而成，故五陰這五種條件是「法」，所和合而成的眾生則是「受」，而言「法」言「受」，皆是「名字」，此即是名字假（也就是假名施設）。名言的三個層次也同於一般人們誤以為真實的存在的三個等級來：微塵和合粗法（即最基本的存在物）為「法」(*dharmā*)，由基本存在物之和合而有基本的可感知的事物及其名的成立，這即是「受」(*avavāda*)，<sup>42</sup> 由諸受及其名字之交

<sup>40</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》，T8, no. 223, p. 231a19-21。

<sup>41</sup> 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 358b21-c08。

<sup>42</sup> *avavāda*，有「說、教、說法、教授、宣說」等意思，譯為「受」是頗特別的，在經文的脈絡中似乎是指與言說與認知的關係，故譯為「受」，嚴瑋泓比對羅什與玄

織綜合，稱為「名字」( *nāmasamketa* )；但這三種存在俱是假名( *prajñapti* )，本論解釋般若經「三假」的說法，即在說明一切的存在不外只是假名。

但是般若經「三假」的說法，不只是在形上學上否定實體主義的立場，同時也是為了說明菩薩修行般若波羅蜜時，應如何進行無所得的空觀之破執次第，《大智度論》指出破名字、破受、破法，乃能觀諸法實相的次第。其實當這三者為菩薩行者證悟實相時所須破者，便意謂對佛教而言，這三者有障蔽實相的特質，但就此破執的次第而言，佛教最重要須破的是「法」的實有性問題，也就是須證成諸法皆是假名的存在，然而法有或法空的形上學問題，<sup>43</sup>這不是本文目前所欲討論主要核心。逆轉般若經及《大智度論》的說法，從「法」而「受」而「名字」的次第，卻是可以說明文化世界被建立的過程，「法」是存在的基本要素，「受」是將感官所知覺的對象予以命名標誌——這接近「字」、「詞」，人類將所知覺認識到的事物施設各種字詞後，種種名字又復交織成複雜的名言系統——這就是「名字」，最後我們逐漸以這人類自身所建立的名言世界文化系統，作為我們生存的場域，並忘其所由地生存其中，故名言世界的文化領域，既作為人類生存活動的場域，同時也顯示其作為生死輪迴

---

英的譯文，並參考 Dutt 對《大品》的校訂，認為「受假」是「授假」的訛寫，且因為譯為「受假」則有被誤解為心之攝取 *upādāna* 之意，他將「受假」解釋為「集合名詞」，而將「名假」解為「共相」、「共名」；參見嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉，頁 60 和 66-68。但個人認為鳩摩羅什將 *avavāda* 譯為「受」可能是順著《大智度論》的注疏而來的，我不同意嚴文以集體名詞和共相的概念來解釋《大智度論》的意思，因為這說法將使《大智度論》所強調的修證的缺乏次第性，若依個人的解釋，「法假」是基本存有物的假想，「受假」是以認感受為基礎的名言施設，「名假」才是種種名言堆積的複合概念，如此解釋一方面可以保留《大智度論》的修學次第，另一方面也能說明「受假」其實不違「教授假」的意思。審查委員之一認為「受」是 perception 的意思，因此認為筆者混淆了「受」與「名」之區別，但從筆者本處註釋的說明可知，般若經此處的「受」不是感受之意，原文是 *avavāda*，有「說、教、說法、教授、宣說」等意思，因此是審查委員誤解了。

<sup>43</sup> 阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》，頁 93-137。本文提及東西形上學的三種型態，分別為亞理斯多德的「有」( *Sein* )，康德的「理」( *Sollen* )，龍樹的「無」( *Nicht* ) 等三種形上學。

的場所，是以般若思想以之為「名假」而必破除之。

性空假名之說可以說是指出前見的存有論結構之虛妄性，<sup>44</sup> 而要求必須加以掃蕩，且須透過永恆持續不斷地掃蕩之破執活動，才能在無窮的輪迴活動逐步轉化生存的處境，終至實現如佛陀之圓滿覺悟的生存活動，是故大乘佛教成佛的活動雖是永恆的可能，但須經三大阿僧祇劫才可能成就，如此成佛之道既長且遠，雖永遠保持成佛的可能性，但對怯弱之凡夫而言，成佛之難簡直是到了不可企及的地步。

### 三、天台「一念三千」觀心詮釋對「理解」與「前見」問題的主張

中國佛教的天台思想，承繼印度佛教中觀與唯識學的二諦觀，但又發展出三諦圓融的思想，此一思想強調一切諸法「當體即是」的精神，將佛學的精神向度，由「離」的否定表述轉向「即」的肯定表述。在中觀與唯識學中，針對假名施設所成就之世界的分析與批判，都為指向另一超越世俗界的涅槃之境的實現，雖然這兩個學派並不是真的肯定涅槃境界是獨立存在世俗世界之外，而是意謂對世俗世界的認知轉化，因此主要乃在宣稱，要以智慧（*prajñā*）代以虛妄分別的認識（*vi-jñāna*）。但是二諦思想一方面可能造成二諦分別對立的誤解，另一方面則由於傳統佛教無論大乘或者小乘，對於世界的意義與價值，缺少正面的肯定，一直到了如來藏思想的提出，才有所改變。

天台繼承大乘三系的傳統，並予以融通會合，因而提出三諦圓融的思想理論。在三諦思想的架構下，天台佛學對於理解的前見問題，也有另一種解讀的成果。關於這一點，可以天台一念三千的心具思想作為論述的起點。所謂一念

---

<sup>44</sup> 審查委員之一認為文中「性空假名之說可以說是指出前見的存有論結構之虛妄性」一說，不符合 Gadamer 對於「前見」的說法，但這正是本文所欲對比出來的成果，及所要處理的問題重點。因為筆者認為佛學對於前見的虛妄性的主張，正是佛教視存有領域於生死輪迴場域的重要理由，Gadamer 哲學從未想像超越存有的必要性，反而強調效果歷史意識的原則的重要性，以佛學尤其是般若中觀學的角度來看，根本就是耽溺生死而不知覺悟之舉，後來天台學對此雖有所修正，但基本上還是延續性空假名思想的進一步發展。

三千，出自從《摩訶止觀》：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一法在後，亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱，若心含一切法者，此即是橫，縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。<sup>45</sup>

從詮釋學的脈絡來解讀天台「一念三千」這段話：一切眾生凡一念心動，即開啟了自己的存有以及自身存在的脈絡，而任一存有者必不可能單獨存在，其無論如何會有其群類，而與他種存有者形成對比，然一類存有者又有其群類的存在世間。以天台之語詞而言，存有者自身可稱為五陰世間，同一群類的存有者稱為眾生世間，一類眾生所居之國土則稱為國土世間。智顛稱有一切眾生計有六凡四聖十類，十類眾生又各自具有各自之十種眾生界遂成百界，百界眾生各有其三種世間遂成三百世間，三百世間又具有「相性體力作因緣果報本末究竟等」<sup>46</sup> 十如是，因此一念心起即具三千世界。換言之，一念心起即展開了心念之存有及與之俱起的存在脈絡。

由於心之能動性，故心必展現為一生存的脈絡的型態而存在，且不能與此生存脈絡割裂來看，故一心並非僅為一獨立的存在者，而是連同其生存世界一同活動而存在著，而生存脈絡是多重而交互作用的，例如作為人類並不是與動物界無關而生存，反之亦然。因此我說此為「介爾有心，即具三千」及心與三千之「非縱非橫」的理由。故又可以說：心念是在其起現者的生存脈絡中被起

<sup>45</sup> 《摩訶止觀》，T46, no. 1911, p. 54a5-18。

<sup>46</sup> 《摩訶止觀》，T46, no. 1911, p. 53a11-12。

現，而起現者之生存脈絡亦復有其更廣更大的存在背景，如此循環無窮，是故吾人只能說心念在無始以來即已存在的存在脈絡被展現，而所展現的心念除表明其自身之外，又復指涉其整個存在脈絡之無限的緣起，且若不將此心念置於其背景之中，無以明瞭其自身的意義。因此談論心念與存在脈絡的優先性是沒有必要的，在智顛的說法中指出，心念必與其整個存在脈絡同時俱起，此其所謂「介爾有心，即具三千」。<sup>47</sup>

哲學詮釋學中所言之歷史性的前見問題，在中觀與唯識學以假名施設與名言熏習的語言世界來說明之，到了天台學則更進一步說明這語言世界同時亦為生存世界，可以又區分出十種界域出來，即所謂的六凡四聖，而十種法界之各自又與餘法界互具而呈現為存在之互為因緣，及與存在界域轉換的可能性，而且乃在每一界眾生的當下即可具現，並不待來世的輪迴轉世後方始實現。這個意義若對比高達美所說：

同一切其他生物相反，人類世界關係是通過無環境性（Umweltfreiheit）來表現其特徵的。這種無環境性包括了對世界的語言表述性（die sprachliche Verfasstheit der Welt）。這兩者是互相隸屬的。使自己超越於由世界湧來的熙熙攘攘的相遇物就意味著：擁有語言和世界。<sup>48</sup>

「擁有」語言和世界，乍看下似可與天台之所謂的「具」可相提並論。因為人類是如此特殊地通過自身的語言活動，建立了自己的世界，這世界既是所建立也是所生存的場域；此外哲學詮釋學以語言作為理解的起點與中心，而語言的歷史堆疊，乃為每個理解者——同時也是歷史性的存有者——作為理解與生存活動的立足點，詮釋學以視域融合的解釋活動，說明理解可以不斷地連續構成，故而人類「擁有」且不斷在擴大「世界」的範圍及其歷史厚度。

但就天台思想來看，人類的語言性雖是特殊，但並非絕對唯一，高達美說

---

47 郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，頁 145-146。

48 同註 1，頁 566。

人類通過語言而擁有世界，但較諸語言性而言，天台思想以為更根本的是，一切眾生的生存樣式，所謂的生存，是不可能離於任何其他生物而卻又以自我意念的中心而生存著，這便是一念之間可具十法界，十界互具百界千如的生存結構。互具的生存結構是眾生的生存實相，所謂眾生，並不僅限於人類而已，其他九界中的眾生也與人類具有生存上的互具因緣，是故天台思想並不會完全同意高達美將人類與其他生物分別出來的看法。這不僅是由於佛教眾生平等的主張，也可由唯識學主張語言範圍包含了意言與表言，同時乃以業力熏習的型態進行無始終的輪迴流轉的思想來理解。換言之，不是僅因為倫理上的平等要求，而是基於生物存在的相互關連性。以天台學互具思想的角度解釋此一關連，則我們可以說，生物之間除了生命的同質性外，生物間也有彼此模仿、學習、生存競或合作等種種行為，故人類除了人性之外，也具有動物性或者神人之性，更重要的是人也具有佛性。進一步而言，並不是存在著有所謂絕對的人性、動物性、神性或者佛性，而是人與其餘一切眾生，都具有存在的可變性，故人性是「有」，但也是「空」。人性之有是指人類既有的現實性與歷史性，人性是「空」是指並無絕對不可變的人性，故人可以向上也可向下呈現不同眾生之特性。故立於既有的人性，即是立於人類的歷史性，也可以說是立於人類的語言性，人類不僅開展人類的歷史，同時也應開啟人類超越歷史的可能性，但這一點，我以為高達美並未充分言及，高達美尚仍是集中在人類的範疇來思考。

因此，天台亦會反省高達美在效果歷史意識中所提出的視域融合的基礎及其問題，將認為詮釋學所主張之視域融合的可能性，乃立足於不同生存與理解者間彼此本具的互具關係，也就是語言與歷史並不是一種隔絕的相對界域，其相關互具性乃因為緣起的普遍性而來，也就是任何一種生命的語言與歷史，看似潛在的，但實際上無時不刻地與任何其他相對的語言與歷史以各種方式彼此相關連著。縱使僅就人類而言，就中觀與唯識學角度而言，任何緣起有都是某種型態的語言，任何一種語言都是心識活動的樣態，而心識活動本質上都是對於對象的某種知覺，知覺內容的表現即形成對不同存在事物描述，語言表現型式固然使心識知覺的內容被異化為不同的表述，但知覺活動的歷程與結果即是令世界呈現，這並無任何上的不同。惟當人類的語言的表述再進一步固定化為

文字之後，文字的文字性方成為人類所須特別面對的詮釋學任務：

文字固定的文本提出了真正的詮釋學任務。文字性（Schriftlichkeit）就是自我陌生性（Selbstentfremdung）。所以，對這種自我陌生性的克服，也就是對文本的閱讀，乃是理解的最高任務。<sup>49</sup>

不同的語言、文字再衍生出更複雜及更多的表述，這就形成文化活動及其傳統，也使得人與人之間，文化與文化之間須有更多的對話與翻譯的活動，以使彼此可以達到一種同一性的理解。但是這一理解的目的，就佛學來看，不應只是為了對於不同文本或文化的差異面理解而得到一種溝通而已，佛學所追求的共同領域，乃是欲回到心之知覺活動中，將理解從不同的語言與文化之束縛當中釋放出來。因為任何語言與歷史、文化就佛學的視野而言，都是具有無明性與煩惱性的緣起，是故對於文化的共同理解，並不能夠導致佛教所欲追求的解脫目的之實現。如果文化與語言無論如何就是某種煩惱的顯現，那麼通過融合視域而達到新的理解，如何可能不意味造成新的無明煩惱？

不過當我們用相同的問題追問佛教：佛教的語言豈不是另一種語言？也會帶來煩惱？由傳統二諦論走向天台三諦的理由，我們可以如此解讀，當二諦僅止於除世俗諦的語言文字之虛妄與煩惱性之時，指向一超越世俗與煩惱的勝義諦語言，這時勝義諦的語言，以無所住著的形態，表現其不可陷溺為另一層次世俗諦語言，故強調畢竟空的表述型式；但因「空亦復空」，因而空作為作用義是可以的，但其由空義並不能安立比遮遣更高的價值。我以為天台獨特的觀點，乃回到心之活動的往返性格：當心知覺到任一對象而表述為 A，任何一種想要異於它或者超越它的心之活動，便會知覺且說出相對於 A 之~A，綜合前二者則表述為亦 A 亦~A 的雙重肯定型態，相對於雙重肯定則為雙重否定的非 A 非~A。四句的模型是源自中觀學，原意用以破除對於一切法之實有自性的肯定，但天台以此四句區分佛教之四種型態而名為藏通別圓四教型態，藏教的義

---

<sup>49</sup> 同註 1，頁 502。



理型態是「有」，通教的義理型態是「無」，別教的義理型態是「亦有亦無」，圓教的義理型態是「非有非無」。四教之間的關聯被辯證地開展為天台的三觀：第一、「由假入空觀」，意味由有而無的空無萬法之實有的心之活動，它代表藏教而通教的過程；第二、「由空入假觀」，意味著由否定萬法之實有後又重新對萬法施設假名以救度一切眾生的心之活動，它即是由通教過渡到別教的歷程，這個階段中既肯定無也肯定有，肯定有是菩薩的入假化用，肯定無是對空觀智慧的掌握，若能兼具有無二法則已近於別教中道；第三、「中觀第一義觀」，則泯除了有無之對立性，立足於當下的每個剎那，肯定前二個階段的知覺理解，但是這種消除對立性而呈現一種綜合統一之心，又可細分為兩種，一是別教之中道觀，這是將中道獨立於空有之外的中道——但中，仍存有究竟解脫之域與生死輪迴之域的對立的細微障惑（無明惑），若能破此無明，則將體證生死即涅槃的中道——不但中，於永劫生死之中，隨時應緣起現，入假化他卻常坐道場，這才是真正圓教之心的理解性格與活動樣式。

天台三觀乍見又頗似黑格爾所描述的辯證法，但天台並不預設一絕精神而作為世界或歷史開展的基礎，更大的不同在於天台並不是如黑格爾以綜合的成果之累積，指向文化展的絕對終點與目的；相對的，天台之綜合乃以雙非的消解，立於當下的歷史與文化之中，與佛教平常稱之為生死煩惱的輪迴之海中，消解一切無明的牽扯，而將語言、歷史與文化的無明性，變化為入於生死海救度一切眾生的方便手段。換言之，天台學與破而不立的中觀學以及視世界為妄識所現的唯識學都是有所不同，天台學除了破斥語言與歷史所具有的遮蔽性質外，還肯定了其作為生存之事實的必然性，從而要以此作為救渡困頓於其中的眾生之手段，其目的乃在教導眾生識得一念心在不同階段的活動及其沈滯，進而使能成就三觀圓滿圓融覺悟的一心。

以一心三觀解讀眾生三千互具之存有場域時，眾生之現實，或說此時之存有，既理解其為緣起假有，便知其本性為空，既知為空便以假名有的姿態入此假有之世界而實踐生存之活動，當一切活動不再只是為了個己的生存煩惱之解決為出發點而行使，而以處理、接引依然困頓於其假有的當下的眾生之時，此一以一心三觀操作生存理解的眾生，便由其現實的、局限的眾生界轉向更高向度的生存理解，而當逐步地剝落任何一種生存界域之無明遮蔽之時，吾人乃可

謂為實現了最高的覺悟者的生命，便可稱之為佛。

對於天台而言，作為理解前見的，不僅只是人類自身之所依的語言與與歷史而已，所有十法界既彼此互具，因而一切法界之言語思惟都是生存輪迴的基礎，只是或隱或顯罷了，因此捨棄任一法界而要進行理解是有問題的，因為這樣一來，人類既不知何謂的高尚或神聖莊嚴的價值，也不可能明白何謂卑鄙低下的罪惡，無知於人類之上的價值，與無知於人類之下的生存實際，當然就更毋庸論及對於眾生救渡的事業。高達美詮釋學所關注的人類理解活動，若只為了替人文科學奠立基礎，其目的似已達成，但若作為人文的價值實踐，且此一實踐若欲導向超越人性之限制時，這卻非高達美所計劃的，卻是為佛教思想，特別是天台佛學所專擅的。

如此廣大的前見，是否會使解脫的實現更不可能？是故大乘佛教常說成佛之道既遠且難，須得經歷三大阿僧祇劫的無量歲月？但是從天台的角度而言，時空的久遠一樣也可以一心三觀加以理解：時空是性空假有，但行者立於假立之時空得以救度眾生，時空亦有亦無、非有非無乃其真相。明白了時空的真相之後，便理解解脫的工作沒有任何時空的限制與要求，而是須於任一剎那中進行而實踐，也就是說須用實踐的「歷程性」概念來代替實踐的「目的性」概念，無論生死輪迴有多久遠，以救度眾生作為解脫實踐的歷程亦一樣久遠，修行實踐者以不斷生死的型態斷除個人的煩惱，此即天台所謂之「不斷斷」。

#### 四、結論：一心三觀對「前見」的處理與超越

天台智顛的「介爾有心，即具三千」，一般解讀總喜強調此一說法的唯心傾向，但其實智顛是強調心與三千世間的因緣互具，此固不待言；順著《涅槃經》所言：「凡有心者定當得成阿耨多羅三藐三菩提」<sup>50</sup> 的說法，心所具之三千世間，可以理解這就是有心者在無量時空之中修證佛道的場域，這三千世間或是於過去產生但依然作用於現在的因，或是眾生現時存在之現實處境——相對於過去因而為果，或是此時之緣而成就未來之報，而此時之存在有相、性、

---

<sup>50</sup> 《大般涅槃經》，T12, no. 375, p. 524c8-9。

體、力、作等不同的面向，從本至末眾生之存在乃皆是三諦圓融為究竟平等。天台之中道圓融的思想，並不是一種折衷式的中道，而是三諦圓融的中道，《摩訶止觀》：

若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦，非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法無非不思議三諦（云云）。若一法一切法，即是「因緣所生法」，「是為假名」，假觀也；若一切法即一法，「我說即是空」，空觀也；若非一非一切者，「即是中道觀」。一空一切空無假中而不空，總空觀也；一假一切假無空中而不假，總假觀也；一中一切中無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。<sup>51</sup>

三諦圓融是指一切諸法皆具空假中三諦，而三諦亦可由《中論》：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」<sup>52</sup> 來加以理解，三諦可以三觀觀之，然而三諦是任一緣生法圓具之三諦，故觀者亦須以不縱不橫之一心三觀觀緣生法之圓融三諦，方可謂為如實解知諸法實相。

眾生生存的世界或者文化世界，皆為一緣生法，這就是指生存的文化世界中，其經驗性與條件性，是生存者由其生存脈絡與歷史所積聚堆疊而成的，任一眾生在對此世界之實相進行理解與詮釋時，無不本能地就其自身的現有的生存歷史脈絡而進行理解，這就是存在上的前見。然而「由假入空」的空觀，即代表破除眾生自身既有的存在的歷史習性所熏成的前見與束縛，使得生存之意義得以自由地依於眾生者的意向而重新開顯，是故眾生的自由開顯，同時也意味了自既有的束縛中解脫的意義。

「由空入假」則表示在破除既有的歷史性前見之際，卻不能不重新立於此一自我生存的緣起世界，建立起生存者所欲賦予的新意義，亦即意義的賦予仍

<sup>51</sup> 《摩訶止觀》，T46, no. 1911, p. 55b9-19。

<sup>52</sup> 《中論》，T30, no. 1564, p. 33b11-12。

須回應生存的脈絡來給定，否則自由的生存或者解脫，終將流於空洞的獨我論的結局，這便是智顛不能同意止於畢竟空的理由，因為當須重新安立新的意義之際，眾生所考慮的便不是個人對實相的理解問題，而是在尊重其他一同生存的眾生的基礎下，提出他自己與其他一同隨著歷史同時變遷之世俗眾生所共同能夠暫時接受的新的生存解釋，因此由空入假也即是迴返世間以救度眾生的意義。

「中道圓融觀」則意謂在破除與建立之間，詮釋者理解到所有存在詮釋都是隨緣安立的解釋，眾生固然不執著於過去歷史之既有的理解，同時也不執著於自己所提出的新的詮釋，新舊不同的存在詮釋並不具有絕對的是非對錯，因為一切詮釋都是心境起互具世界之意義的彰顯，重點乃在這彰顯意義的過程，任何一種詮釋都是關於世界實相的有限說明，實相自身雖須透過存在詮釋方能被彰顯，卻不能由詮釋所限定住，是以智顛便說：

當知終日說終日不說，終日不說終日說，終日雙遮終日雙照，  
即破即立即立即破，經論皆爾。<sup>53</sup>

在「立即破，破即立」、「說即不說，不說即說」的當下，對意義之破除與建立同時成立，在破除之際呈顯了解脫的自由，在建立的當下呈現了順世之方便救度，是故天台中道圓融的精神，在宗教上顯示解脫與救度不二，自行與化他不二的悲智圓融終極之境。而在文化哲學的涵義上，佛教的捨離即是進入，而進入也即是捨離，看似詭異的說法，其實意味著天台佛教認為生存活動之中的詭譎性格，吾人既不能只是否定地捨離人間，也不可能純粹只是肯定地進入世間來淑世，凡有所肯定必有所否定，凡有所進入必有所捨離，是以對於文化而言，天台所思不是立破的任一方，而是如何在立破的動態活動之中，逐漸呈現圓融而臻至中道的理想。所以文化的生存活動，是一動態的活動，而不是由抽象的理念所決定，在動態活動下，眾生不斷地在體驗的歷程中修正自身。然而佛教的涅槃解脫看似可作為一種目的來理解，但它卻是不可至不可得的，因

---

<sup>53</sup> 《摩訶止觀》，T46, no. 1911, p. 55a19-21。

為它只是一種歷程，輪迴有多長，修證的歷程就有多長，無限的生死輪迴就有無限的修證歷程，故天台佛教不朝著一特定的目的之完成前進，因為即便只是當下一念，就有無窮的歷程可被經歷著。解脫實踐的意義不在於什麼事物被完成，而在於如何圓滿充分地經驗緣起存在的每個面向的歷程，並在其間的每個瞬間予以同樣充分圓滿的回應。

高達美所揭示的理解之前見與生存活動之歷史性，在天台佛學來看，可通過由假入空、由空入假、中道第一義觀等一心三觀的觀心詮釋歷程來予以辯證性的回應，但天台的詮釋任務，並不在於使文本或者流傳物得到同一性的領解為足，而是為了對於佛教所謂的實相——它不是離於人心之外的存有物的實相，也不是唯心的存有實相——，而是對於心境互具實相的真實詮解，詮釋的意義不是抽象的知識性產物，而是指引了如何面對生存之煩惱而又能安住於煩惱（染而不染、斷而不斷）的智慧之獲得。

## 引用文獻

### 佛教藏經

- 《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。  
《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 375 號。  
《解深密經》。《大正藏》冊 16，第 676 號。  
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。  
《中論》。《大正藏》冊 30，第 1564 號。  
《瑜伽師地論釋》。《大正藏》冊 30，第 1580 號。  
《攝大乘論》。《大正藏》冊 30，第 1594 號。  
《成唯識論》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。  
《唯識三十頌》。《大正藏》冊 31，第 1586 號。  
《摩訶止觀》。《大正藏》冊 46，第 1911 號。

### 中日文專書、論文

- 上田義文（2002）。《大乘佛教思想》。陳一標譯。臺北：東大圖書公司。  
吳汝鈞（2002）。《法華玄義的哲學與綱領》。台北：文津書局。  
呂澂（1982）。《中國佛教思想概論》。臺北：天華出版社。  
林鎮國（1999）。《空性與現代性》。臺北：立緒出版社。  
長尾雅人（1982）。《攝大乘論——和訳の注解》。東京：講談社。  
阿部正雄（1992）。《禪與西方思想》。王雷泉、張汝倫譯。臺北：桂冠圖書公司。  
高達美（Hans-Georg Gadamer）（1993）。《真理與方法》。洪漢鼎譯。台北：時報出版社。（英文本出版資料為：*Truth and Method*, trans. by Garrett Barden and John Cumming. New York: Continuum Publishing Corporation, 1975）  
梶山雄一（1993）。《印度中觀哲學》。吳汝鈞譯。臺北：圓明出版社。  
郭朝順（2004）。《天台智顓的詮釋理論》。台北：里仁書局。  
郭朝順（2007）。〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉。台大《佛學中心學報》第 13 期。頁 97-130。  
萬金川（1995）。《龍樹的語言概念》。南投：正觀出版社。

賴賢宗（2003）《佛教詮釋學》。台北：新文豐書局。

嚴瑋泓（2006）。〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉。《中華佛學研究》10。頁 43-70。

### 西文專書、論文

Heidegger, Martin. 1985. *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson. Taipei: Ye-Ye.

## **“Understanding” and “Prejudice” According to the Hermeneutics in the Tiantai “Contemplation of Mental Activity”**

Chao-Shun Kuo  
Associate Professor, Department of Philosophy  
Huaan University

### **Abstract**

Based on Heidegger's account of the hermeneutic circle, Gadamer emphasizes that prejudices are necessary and primary conditions for our understanding. All types of prejudices occur with our efforts to understand our existence. This existence is linguistically disclosed, and since language unceasingly accumulates and transmits, it constitutes the historical setting of our existence. Therefore language, history and culture account for the prejudices in all of our understanding and in the ways we exist. This paper tries to achieve insight into issues related with the hermeneutics in Zhiyi's "contemplation of mental activity," also called "threefold contemplation within/qua one instant of mental activity," by resorting to Gadamer's account of understanding and prejudices. I believe that Tiantai Buddhism may agree with Gadamer's view on the relevance of prejudices for our understanding, and that it also harmonizes with the historicity of our understanding and our existence; however, it definitely would not agree with Gadamer's claim that being is indivisible from its historicity, otherwise the practice of liberation in Buddhism would immediately become impossible.

There are differences between the Tiantai and Indian Mahayana traditions regarding the "two truths." Indian Buddhism considers both language and our existential habitat linguistically construed to be illusory, and revealing this illusion already qualifies for liberation. Tiantai Buddhism, however, goes one step further and develops its concept of the "threefold truth perfectly integrated," that is, it understands anything we encounter in our existential habitat according to the hermeneutics in the "contemplation of mental activity" based on the "threefold contemplation within/qua one instant of mental activity"; moreover, it proposes that, except for deconstructing prejudices sustaining our understanding, or falsity in culture and history, one must also immerse oneself into this falsity and actively



participate in the salvation of sentient beings utilizing “provisional designations,” in order to go beyond the polarity between “emptiness and existence as provisional designation,” achieving the realm of the “middle way perfectly integrated” in which “emptiness and existence” are extinguished, and simultaneously realizing that actual “affliction and delusion” inversely embodies “nirvana and wisdom.” According to the Tiantai Buddhist viewpoint, it is not a matter of concern that prejudices in our existence and understanding are simply to be extinguished, it rather matters how they are properly utilized in order to save sentient beings. Viewed from that standpoint, Zhiyi’s Tiantai Buddhism (in contrast to the Indian tradition), reaffirms the necessary role that language, history, and culture play in realizing liberation.

**Keywords:** Tiantai; understanding; prejudice; Linguistics; hermeneutic circle; Philosophical Hermeneutics; Hermeneutics of “Contemplation of Mental Activity”