

doi:10.16104/j.issn.1673-1883.2020.03.018

僧肇假名说的逻辑与语言自觉

冒婉莹

(华东师范大学哲学系, 上海 200241)

摘要:从僧肇对名实问题的言说中探究其语言观特质。僧肇认为名实关系说明语言与其所指示对象间不存在对称关系,因此语言具有虚幻性。在僧肇看来语言在世俗谛中所表现出来的工具性的实质是“假名说”,为避免假名所带来的迷见,语言就必须遵循“不落两边、不落语言”的言说逻辑,同时建立“名号不虚生,称谓不自起”“语应无方”与“象外之谈”的言说自觉。

关键词:僧肇;假名说;逻辑;自觉

中图分类号:B948 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2020)03-0087-06

On the Logic and Language Consciousness of Seng Zhao's False Name Theory

MAO Wanying

(Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241, China)

Abstract: This paper aims to explore the nature of Seng Zhao's linguistic view from his theory on the problem of name and reality. The monk Seng Zhao thought that nominal-real relation showed that there was no symmetrical relation between language and the object it signified, so language was illusory. In his view, the essence of the instrumentality of language in secular truths is the false names, and to avoid confusion brought about by false names, language must abide by the speech logic of not landing on both sides and not landing in language, and at the same time, the speech consciousness of no empty names and titles should be developed.

Keywords: Seng Zhao; False Name Theory; logic; consciousness

僧肇的语言观从其言说名实问题中可见一斑。他指出名实关系呈现“名实无当”“此彼莫定乎一名”的样态,这表明语言是具有虚幻性的。但是,指出语言的虚幻性并不是要否定它的工具性特质,而是认为语言在世俗谛的层面上仍然发挥着作用。僧肇对语言的如此认识,是以缘起性空为理解前提的,因此以“假名说”述之,并提出使语言得以逼近真谛的言说逻辑与自觉。

一、言说内容

魏晋时期,名实之辩为各家所乐道。佛学思想于彼时初入中土,即刻汇通此题以求与本土哲学产生共鸣而获取生发空间。僧肇以释空闻名,其释空的进路即言说名实,此为佛学对名实之辩这一复杂理论的正面融摄。在《不真空论》中,僧肇直接表明其对名实之辩的立场:

夫以“物”物于物,则所物而可“物”。以“物”非物,故虽物而非物。是以物不即名而就实,名不即物而履真。然则,真谛独静于名教之外,岂曰文言

文之能辨哉!然不能杜默,聊复厝言以擬之。^{[1]14}

这一段里的“物”字众多,却语意各异。引文里加引号的“物”字中,第一个指“物名”,第二个指“以……名物”(动词),第三个指“实物”(名词)。在明确各“物”之意后,可推知本段的两层含义:第一,如果语词指向实物,那么语词和指示对象间的对称关系将是语意产生的基础,即所谓“所物而可物”。当使用语词来指示事物的时候,我们所能够理解的语意是建立在二者已经形成的对称关系之上,比如“杯子”与用于盛装的器皿相对应,以此关系为前提才能获得“请使用杯子喝水”的语意从而完成指令;第二,即使语词是指向抽象物而无实在的指示对象,也可具有意义,即“虽物而非物”。语词在指向一个抽象或者不存在物时,是无法与经验世界的事物建立具体的、相对称的指示关系的,比如“龟毛”“兔角”这类词语,即使无实物与其对称,但依然能够在日常语言中被理解。

以上两种名实关系为能否言说真实提供了做否定回答的依据。第一种关系表明语词不会因为

收稿日期:2020-04-13

作者简介:冒婉莹(1991—),女,新疆乌鲁木齐人,博士研究生,研究方向:比较宗教学。

指示某一物就具有物之实,比如当说“水”时,即使它指向一种解渴的液体,但“水”(语词)本身却不能解渴;第二种关系则表明可被言说的物未必是实物,比如“兔角”“龟毛”这类语词。显然,僧肇认为名实之间并不存在对称关系,进而可知其认为真谛是不可言说的空义诠释,正是建立在这样的语言观之上。

然而,僧肇虽然从真谛的层面质疑了语言的可靠性,认为“真谛独静于名教之外”,但又立刻提出“厝言以拟之”的主张,这似乎是一种自相矛盾的表达。实际上,僧肇的释空本就是承接中观学从二谛结构入手的。从这个矛盾中可以看出,僧肇揭示语言与事物的不对称是在探讨语言与真谛的关系,这并不表示他否定经验世界中语言的功用。“厝言以拟之”传达出语言对于经验世界的重要意味,人必须透过语言去理解、表达这样的世界,甚至唯有通过言说才能连接真俗二谛。因此,即使僧肇认为语言不能言说真谛,也并未否定语言对于俗谛的意义。据此,可以看出僧肇对于语言的态度是双重的,消极地看待语言的本质,指出它是不可靠的,而又积极的承认它的功能性,在言说真俗二谛时是必不可少的。僧肇对语言的双重态度述之于他的假名说中,试图从真谛与俗谛两个论域来展开:

欲言其有,有非真生。欲言其无,事象既形。象形不即无,非真非实有。然则不真空义,显于兹矣。故《放光》云:诸法假号不真。譬如幻化人,非无幻化人,幻化人非真人也。夫以名求物,物无当名之实。以物求名,名无得物之功。物无当名之实,非物也;名为得物之功,非名也。是以名不当实,实不当名,名实无当,万物安在?故《中观》云:物无彼此。而人以此为此,以彼为此,彼亦以此为彼,以彼为此。此彼莫定乎一名,而惑者怀必然之志。然则彼此初非有,惑者初非无。既悟彼此之非有,有何物而可有哉?故知万物非真,假名久矣。^{[1]37}

引文中假名说所包含的一个重要内容是“名实无当”的指示关系。僧肇对于“名实无当”的言说分为两个层次。他首先阐明了“名实无当”的内容,一方面如果以语言来理解事物,那么事物并不会因为其名而具其实;另一方面如果以事物来理解语言,语言也并不会具有事物的性质与功能。这两点在上文中已经列举了“龟毛”(语言到物的角度)与“水”(物到语言的角度)给出说明。他紧接着又阐明“名实无当”的原因,这里引用了《放光般若经》中“幻化人”的例子,以此说明事物本身存在,却不是真实的存在,即所谓“非无幻化人,幻化人非真人

也”。这段文字从现象与本质两个层面递进论证其假名说。需要注意的是,以“物为幻化”立场去讨论名实,从而指出语言与事物的不对称性,是针对俗谛而言的。因为,此处的“幻化人”之例,仅仅涉及论述事物有无的状态,这是一种对经验世界的直观理解与判断的表达。可以将“名实无当”视为其对俗谛结构中的语言特质的集中论述。

引文中假名说所包含的另一个内容是“此彼莫定乎一名”的称名准则。僧肇在此大谈“彼此”存在的辩证关系,《不真空论》中云“诸法实相,无有此彼之义”,……彼此初非有”^{[1]37}乃缘起相待而生灭。此处他以缘起性空的视角去看待有无、生灭,揭示出事物的非恒定性,实际上,这应被视为僧肇认为语言无法言说真谛观念终极原因。他并未以虚无观视角否定事物的实在性。从经验世界的流转变迁中把握事物的“假有”之相比感官判断获得的事物的“实存性”更具真实性。因此,“此彼莫定乎一名”是从真谛的角度去说明语言指示性的虚幻。

按僧肇从真俗二谛的两重结构中对语言的分析来看,其假名说是融汇在中观缘起性空之中的,语言所指示的事物表现为“欲言其有,有非真生。欲言其无,事象即形”^{[1]33}的状态,依缘起而论这种不常有不常无正是无有亦无的表现。僧肇言:夫有若真有,有自常有,岂待缘而后有哉?譬如真无,无自常无,岂待而后无也!若有不自有,待缘而后有者,故知有非真有。有非真有,虽有,不可谓之有矣。不无者,夫无则湛然不动,可谓之无。万物若无,则不应起;起则非无。以明缘起,故不无也。^{[1]37}

僧肇的《不真空论》意在呈现经验世界的事物总是表现出非有非无、亦有亦无的状态。如果事物本身在不断地流转中呈现出“不真、不定、无常”的表象的话,以此为前提,语言与事物的指示关系的不相称则显而易见了。需要注意的是,僧肇从缘起相待而生灭观事物之实相,指出的是事物本身不真,而不是指空性不真。

如果依僧肇所言,事物的变动不居是这样的显而易见,那么人们为什么不能轻易地明白“名实无当”的道理呢?对此,僧肇回应,一方面,在俗谛中人们总是预设名实相符的言说前提,这是俗谛的固有的言说结构,它自动忽略了言说对象的不确定性;另一方面,事物不真、不定、非恒常的空性根本无法用语言去指示,语言在真谛的结构中失去指示对象,那么言说就不可能发生。因此,无论是真谛还是俗谛,人们都无法轻易察觉到语言与事物的不相称关系。

按照僧肇的思路,“名实无当”是由语言的不确定性造成的,俗谛结构中以物之不断流转说之,真谛结构中以不可言说之。如此一来,则意味着“此彼莫定乎一名”的语言根本无法用于沟通,那么僧肇怎么又提出了“厝言以擬之”的主张来肯定语言的功用呢?换言之,语言指示对象不定,语意将如何被理解?

对于这个问题,不妨再来考察一下僧肇的假名说。当其从真俗二谛两层结构中入手,去揭示语言的不确定性时,作者认为他是给出了暗示的,即以不真论“假名”,依循缘起相待的生灭逻辑,是可以把握语意的,更确切地说是依循语言的所在语境。比如“涅槃”一词:“泥曰、泥洹、涅槃。此前三名前后异出,盖是楚夏不同耳。”^[1133]语词的使用以及语意是由不同的缘起脉络所决定的。另外,僧肇认为名以相生,语言是人发起的对事物的概念限定活动,语词用于对事物特征的描述,特征限定是基于共同约定的,这是沟通之所以可能的必要条件。僧肇说:

无名曰:夫言由名其,名以相生。相因可相,无相无名;无名无说,无说物闻。经曰:“涅槃非法,非非法。无说无说,非心所知。”吾何敢言之?而子欲闻之耶!虽然,善吉有言:“众人若能以无心而受,无听而听者,吾当以无言言之。”庶其言,亦可以言。^[11305]

以上引文表明,僧肇的确承认语言的工具性,但是从其对名所依的“相”的分析中可发现,“相”是据条件而生的,条件变而“相”变,因而僧肇是从缘起性空、幻化不真的逻辑中去理解语言的。对比有的说法(即言相),僧肇此处采用非……非……的说法,意在使名实都跳脱出概念的限制,但又并不是以非去后的内容为终极认识,而是不断在对语言概念的层层否定中展现真义,此即“庶其言,亦可以言”的缘由。

据此,僧肇所承认的这种语言的工具性在真谛的结构中就显得无力起来。真谛是无相、无名、无说、无闻的,而僧肇坚持“措言以擬之”便是试图在俗谛的结构中以“假名”说之。

二、言说逻辑

可以确定,僧肇的假名说在否定一种“循名指实”的认识思维,语言在他这里既没有稳定的指示对象,又无法言说真实,名与实之间是破裂的状态。但是如此语言观会带来很多问题,一是如果不“循名指实”,日常的交流要如何进行?二是真谛要

如何被理解和把握?僧肇在《般若无知论》中就以难者的口吻提出了这些问题,并做出回答:

难曰:夫物无以自通,故立名以通物。物虽非名,果有可名之物当于此名矣。是以即名求物,物不能隐。

答曰:《经》云般若义者,无名无说,非有非无,非是非虚。虚不失照,照不失虚。斯则无名之法,故非常所能言也。言对不能言,然非言无以传,是以圣人终日言而未尝言也。^[11175-179]

发难者认为事物本身不能说明自身,那就必须借助语言来表现。此处的语言或言说方式是一种具有广泛性的、约定俗成的符号体系,因此它可以被视为建立在语言和指示对象之间的对称关系上,这个关系奠定了语意能够被理解的基础。

僧肇并未直接否定发难者的观点,而是给出两个提醒。一个提醒是,语言与指示对象间的对称关系是在人们的共同约定中建立起来的,语意本身就来自人对语言和事物关系的自发建构中,这至少表明语言和指示对象间的指示关系的对称性并不是必然存在的。第二个提醒是,语言的约定俗成表明它被限定在某一个论域中,这种限定性使它在超出它本身论域范围时将不可被理解。据此可以看出,僧肇不否认限定性语境之内的语言的有效性与言说的意义,但是正因为这重限定性,才需要在真谛言说中保持警惕。因为,僧肇也必须承认,对真谛的认识除了透过语言外几乎没有别的途径。这种警惕能够提醒人们语言在缘起性空的前提下的虚假性,从而不对语词及其语意做出任何固执的解释或执取,因此僧肇才说“圣人终日言而未尝言”。

诚如上文所示,笔者认为僧肇假名说的目的在于揭示语言同时具有虚幻性与工具性两重属性。在俗谛结构中以假名说真谛的言说逻辑与中观般若有所得、无得的理解相契合。僧肇以缘起论为前提诠释了语言的指示对象的虚幻性,从空、无得乃至二谛理论基础来阐明语言的工具性。僧肇在《不真空论》中云:

故《放光》云:第一真谛,无成无得;俗谛故,便有成有得。夫有夫有得即使无得之伪号,无得即是有得之真名。真名故,虽真而非有;伪号故,虽伪而非无。是以言真未尝有,言伪未尝无。二言未始一,二理未始殊。^[11119-120]

在《放光般若经》中对俗谛与真谛、有得与无得的界说,是僧肇假名说得以成立的逻辑核心。这个逻辑包含两项内容:

第一项的内容是真假双遣,不落两边。僧肇以

俗谛说假名之实,假名对应得有,以真谛论假名之伪,真名对应无得。但是,由于真名总是针对假名而论,无得也只是在世俗语境下针对有得的一种表述,此处并不意味这真名有无得之名,或可以说“真名”同为假名。中观般若空论中针对语言的如此特性曾发“戏论”之说,旨在破除人对物名的执有。戏论常常用来指将整个世界的真相加以概念化的行为,以为透过不同的分别概念就能掌握到整个世界的真相。戏论是将语言的对象客观化、实体化的行为和结果。僧肇的言说逻辑中显然融入了戏论思想,即言明真亦非有,做到不落真假两边从而指出了语言的虚幻性。

第二项的内容是真假莫辨,不落语言。僧肇认为,说真名、假名本就是方便之谈,如果执着于此反而会陷入真谛的假名中去。语言只能充当真理之筏^①,当抵达彼岸时,就应当把它丢弃掉。僧肇在这里是肯定了语言的工具性作用的,无论是真名还是假名,以及无论是在真谛的结构中还是在的俗谛的结构中言说事物,语言都只是发挥工具性作用而其本身不具有真假、有无的分别。真名、假名于真谛而言本无差别,言说只是方便法门而已。

从僧肇言说名实的逻辑中可以看出,他是缘起性空为前提来理解语言和事物间的指示关系的,延伸到对语意的把握就更是如此了。缘起之论揭示了事物的非恒常性,语言的指示项是事物,那么语言也不具有恒常性、准确性。当然这里语言表现的不稳定性是指语言难以形成一种长期稳固的、恒定的认识。比如我们在认识“彼此”的概念时,以我言他则我为此他为彼,但反之亦然,并不存在绝对的彼和此。也就是说,语言符号和万物都是相待而成的,因此都是空,都不可执以为有自性存在。不论人如何区分世间万物,本质上都与万物无关,但人的种种分别和思维却成为妄想之源,所以僧肇说:患之生者,由我妄想于法自为患耳。法岂使我妄想乎,然则妄想之病体,法非我患也。夫言迹之兴,异途之所由生也。^{[2]462}

僧肇认为名依相起,而相因可相,相总是变化万千,所以僧肇的言说逻辑最后落脚在不落语言而达到无相、无名、无闻的境界。但是,僧肇所说的这种境界,并非要否定语言的功能和言说的意义,主要是为了强调语言指示项的不稳定性与恒常性。僧肇曾与其师鸠摩罗什有如下问答:

什曰:缘会无实,但假空名耳。若得其真相,即于假不迷,故名超越也。

肇曰:万事万名,虚假以生。到在真悟,故超越

假名。

引文中鸠摩罗什与僧肇都直言语言不可能言说真实,语言具有虚幻性。

僧肇与道生有如下对话:

肇曰:是相,即幻相也。言说如化,听以如化。以化听化,岂容有惧。

生曰:所以言诸法无幻便应无惧者,以诸法化幻,言说亦然故也。言说苟曰如幻,如何以言致惧耶?至于智者,不著文字,故无所惧,何以故,文字性离。

肇曰:夫文字之作,生于惑取。无法可取,则文相自离。虚妄假名,智者不著。无有文字是则解脱。

肇曰:名生于法,发生于名。名即解脱,故诸法同解也。

生曰:向以诸法如幻,名无文字。文字既解,还夫悟解在诸法也。^{[2]462}

这段对话中,僧肇更为具体的说明语言与指示项间的不对称关系是怎样影响言说真实的。第一点是,语词、语意以及指示项间的关系同样是在缘起的前提之下的,言说本身就遵循着有故彼有、此无故彼无的非恒常性;第二点是,以有限的语言文字,根本不可能言说无法穷尽并且不可言说的真谛。

至此,可以发现僧肇言说名实关系的逻辑,与其释空理论是一致的。僧肇所承袭的中观学,一言以蔽之就是即空即假即中。换言之即万法皆无自性,因缘相待故为空,但也正因为有众缘聚起故为假有,空假一体而二,此为中道义,偏于任何一边都不可。所以空是诸法本性,此为真谛,假有为俗谛,但真俗不二,真即俗,俗即真,从这个意义上,万物都既有有的一面,又有无的一面。说有说无只是从不同的角度的论述而已,但始终是就一个对象而言,所以说有无在表达上相反,但义理指向却是相同的。其释空之有、无,与其论语言之工具性与虚幻性可以相对应。僧肇对空义的把握就是从有中观无,如果以此为理论模型,同样可以从语言工具性的有中观其缘起之下的虚幻性的无,有无本就同归缘起性空之中。中观学倡“不依世俗谛,不得第一义”语言与真实虽然分别指向俗谛与真谛两层结构,但正是从俗谛中语言所表现出来的虚幻性才可理解真谛不可得之义,如僧肇所言“言真未尝有,言伪未尝无。二言未始一,二理未始殊”。

三、言说自觉

综上所述,僧肇以假名说论名实问题。该论述

是以缘起性空为认识前提,目的在于指出语言与指示对象间的不相称关系,从而揭示语言具有虚幻性。但是,只考察语言的虚幻性,会使人陷入对语言的信任危机之中,这既不是僧肇阐发名实问题的初衷,也不符合实际生活的情境。因此,假名说同样从工具性的层面肯定了语言的功用与意义。

在探讨僧肇名实言说的逻辑时曾指出,其对语言双重属性的认定与其空观的结构一致,以有无释空性旨在超越有无之见,而以双重属性论述语言同样旨在取消语言传达出的分别。那么,如何达到这样的语言境界呢?僧肇为此提出了三重言说名实的自觉。

1)第一重自觉是预设“名号不虚生,称谓不自起”的言说前提。在《涅槃无名论》中,僧肇如此言说名称:夫名号不虚生,称谓不自起。经称有余涅槃、无余涅槃者,盖是返本之真名,神道之妙称者也。^{[1]326-327}

从引文中看,所谓“名号不虚生,称谓不自起”是“有名”向“无名”的发难,从“有名”之口言名号或者称谓与“本之真名”(事物)之间的对称关系。这里僧肇实则做了一个换位论述,即以“有名”之道达“无名”之理。“名号不虚生,称谓不自起”是常见中证明“名实相当”的理由,同样这也正是缘起性空前提下“名实无当”的原因,对“生”“起”自性的否定,恰恰说明语言是无法恒常的指示某一事物的,“有名”亦是“假名”即是“无名”。在《般若无知论》中也曾有过类似的问难:

夫物无以自通,故立名以通物。物虽非名,果有可名之物当于此名矣。是以即名求物,物不能隐。^{[1]175-176}

以上两组发难,在僧肇看来都是被限定在常见中的对名、实关系的认识。第一种是以物循名,认为有其名必有其物与之相对;第二种是以名即物,名是完全由物而来,可以如实的反映指示的物。以上两种对名、实关系的认识虽然内容有差,但是其语境前提是同一的,即在“名实相当”下的情境中。

继续细究“名实相当”的认知原理会发现,这是基于对物自性在的判断产生的。物自性在则可论有无,可论有无便具有了确定性,物是语言的指示对象,指示对象具有确定性,语意自然可以指向真谛,这就产生了通常所讲的真实。僧肇是反对这样的名、实关系论的。事物待因缘而生灭,本是无常流转的,何来恒常的自性在呢?表现在物之上的恒常不变恰恰是语言、思维的限定,物自性是语言营造的假象。所以以“名号不虚生,称谓不自起”作为

言说的心理认识前提就是要消除上述认识产生的根源“自性见”。

2)第二重自觉是采用“语应无方”言说方式。僧肇是这样表述语应无方的:

肇曰:至义非言宣,寻言则失至。且妙理常一,语应无方。而欲以无方之语,定常一之理者,不亦谬哉。^{[2]331}

从引文来看,僧肇主张言说“无方之语”的内涵是不要用语言直接去指陈“至义”也就是真谛。缘起性空认识前提下的名与实是不对称的关系,这意味着从恒常性的角度来看,人们无法如此依靠语言(无论是理解还是表达)。所谓“无方”就是指没有定论或至理,“无方之言”就是说不指向真理的论说。僧肇提出“无方之语”的自觉正是针对语言自身的限定性带来的言说困境:人们无法凭借非恒定的语言去穷尽事物之理与形成普遍认识。僧肇承认语言的工具性功能的意义是避免人们理解终极真理的可能性在否定语言的恒定性下被排除,去言说真谛的语言本身就是缘起前提下的假说。只有在约定俗成的语境中它才有语意,因此语言的工具性是暂时的不是恒常的。

从语言作为工具的暂时性这一特质出发,就不难理解在言说中保持“语出无方”的自觉,对避免在预设“名实相符”的言说情境下自认为能够或已经凭借语言获取真谛而产生迷见的有效性和积极意义了。僧肇强调语言工具性的暂时性,不是侧重在语言的虚幻性上,而是侧重在真谛的不可言说特质上,既然他给了语言伸展的经验世界,就同样要从经验的层面提醒人们语言的虚幻性——即使在人们约定俗成的“名实相符”的预设情境中,也不能做到如实地把握语意。

3)第三重自觉是以“象外之谈”为言说目标。僧肇在《般若无知论》中对“象外之谈”有以下论述:

用即寂,寂即用。用寂体一,同出而异名,更无无用之寂,而主于用也。是以智弥昧,照逾明;神弥静,应逾动。岂曰明昧动静之异哉?……宝积曰:“无心无识,无不觉知。”斯则穷神尽智,极象外之谈也。^{[1]205-207}

这段论述阐明了意义分别与事物和语言的关系,事物和意义是共生并存、即有即无的关系,所以“无无用之寂”;而语言与意义则是去言尽意的关系,意义是对语言的超越,谓之“无心无识,无不觉知”。前文中提及的两重自觉都在于抵制由“自性见”导致的执取名相的迷见,是以人的理解视角为论述本位的。而此处形成一种以“象外之谈”为言

说目标的自觉,则可以从物之本身意蕴的丰富性来廓清语言的边界。

先来回顾一下僧肇是如何论象的:

夫有也、无也,心之影响也。言也、象也,影响之所攀缘也。有无既废,则心无影响。影响既沦,则言象莫测。言象莫测,则道绝群方。道绝群方,故能穷灵极数。穷灵极数,乃曰妙尽。妙尽之道,本乎无寄。^{[1]256-258}

然则有无虽殊,俱未免于有也。此乃言象之所以形,是非之所以生。……庶悖道之流,髣髴幽途,托情绝域,得意忘言,体其非有非无。岂曰有无之外,别有一有而可称哉?^{[1]383-385}

从上述引文中可知,第一点从现象层面来讲,语言止于物象。所谓象即是言语对物的攀援,事物为本则象乃物的客观存在形式,语言则为象的意义表现形式。但是物本身就统摄于缘起性空之中,因而具有无可计数之象,语言可以言说某一种象,却无法言说事物本身。这就好比我们根本不能述清彩虹究竟呈现出多少颜色,而仅以其由七种颜色组成的这一象来言说它。对此僧肇谓之:“妙尽之道,本乎无寄。”语言是静止的、片段的,所以只能止于对象的描述,而无法抵达事物本身。

第二点从意识层面来讲,语言止于物性。僧肇认为即物见性,物性自空而无时不在生发:

寻夫不有不无者,岂谓涤除万物,杜塞视听,寂寥虚豁,然后为真谛者乎?诚以即物顺通,故物莫

之逆;即伪即真,故性莫之易。性莫之易,故虽无而有;物莫之逆,故虽有而无。^{[1]115-116}

这就好比一片落叶对于同一个人的不同时期来讲所生发出的意义都是完全不同的,那么语言就不可能言说物性之万一。语言是延时的、滞后的,因此语言总是不能周全的表达物性本身,僧肇谓之:“托情绝域,得意忘言。”僧肇从物之本身廓清语言的边界,重点在论说物性自空,但是其诠释性空的目的并非是否定物的存在而彻底取消语言,这里仍然强调的是一种言说自觉,即进入“独拔于言象之表,妙契于希夷之境”^{[1]145}。

僧肇以缘起之说为认识前提,同时指出语言的虚幻性与工具性,实际上已经为语言指向真谛保留了机会,但是语言作为工具的暂时性显示出它在俗谛动态历程中的孱弱无力,更何以论说真谛,因此只有语言退居于俗谛,“象外之谈”中真理往往不期而至。

要之,僧肇提出名实关系存在着“名实无当”“此彼莫定乎一名”的言说困境,即语言是虚幻性的,但同时也承认语言再俗谛世界中仍然具有工具性意义,但这是一种“假名说”的表现。所以在名实言说中应遵循不落名实两边进而不落语言的逻辑,同时言说必须建立“名号不虚生,称谓不自起”“语应无方”与“象外之谈”的自觉之上。显然,在僧肇这里,语言是不能指向真谛的。

注释:

① 《金刚般若波罗蜜多经》中云:“佛之教法如筏,渡河既了,则筏当舍,到涅槃之岸,则正法尚当舍,因之一切所说之法,名为筏喻之法。”示不执著于法也。

参考文献:

- [1] 伊藤隆寿.肇论集解令模钞校释[M].上海:上海古籍出版社,2009.
- [2] 僧肇.注维摩诘经·卷第五·文殊师利问疾品[M].北京:线装书局,2016.
- [3] 张春波.肇论校释[M].北京:中华书局,2010.
- [4] 吕澂.中国佛学思想概论[M].台北:天华出版社,1982.
- [5] 许抗生.僧肇评传[M].南京:南京大学出版社,1998.
- [6] 慧皎.高僧传[M].汤用彤,校注.北京:中华书局,1992.
- [7] 陈玲,刘运好.论“象外之谈”及其美学意义[J].苏州大学学报,2017(2).
- [8] 包蕾.魏晋哲学对“言语”之反思——以王弼和僧肇为例[J].哲学分析,2018(5).
- [9] 张卫红.从《肇论》看中观般若学的非本体性特征[J].世界宗教研究,2005(1).
- [10] 刘旭光.《肇论》的现象学阐释[J].宗教学研究,2003(1).
- [11] 郭志强.语言连接世界何以可能——试论普特南实在论哲学的一致性[J].自然辩证法通讯,2018(3).