

從言意之辨再論智顓《金剛般若經疏》的四相注釋

羅 因*

一、前言

言與意的關係，就是「語言文字」與「理論思維」的關係，語言文字是否能夠完全傳達出思想義理呢？兩者之間的關係到底是怎麼樣的呢？這就已經牽涉到意義之傳達問題。如果語言文字可以完全傳達意義，那麼，文獻之完全理解，自然不構成任何問題，詮釋的困難也可以得到消解。但是，語言文字果真可以完全準確無誤地傳達思想義理嗎？這便成為了討論文獻之理解與詮釋的重要疑問之一。在古典文獻中，《周易·繫辭上傳》早就提出了「書不盡言，言不盡意」的命題，雖然，《周易·繫辭上傳》也說：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言」，以卦象作為彰顯《易》理的補充系統，俾使《易》理能夠充分傳達。然而，《周易》之外的大部分古典文獻，在沒有卦象作為輔助表意系統的情況下，讀者所面對的，仍然是言、意的問題。因此，言、意關係依然是討論文獻理解與詮釋的其中一個核心問題。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

牟宗三先生在其《才性與玄理》一書中指出：先秦儒、法、黃老，皆重視形名、名實，但此皆從政治實用上著眼，而名家對於形名、名實之純名理之討論，亦不涉及把握真理之方法論問題，而把言意問題當作一個重要議題來辯論，使之成為把握真理之方法論問題的，就要算魏晉時代的「言意之辨」了。¹魏晉時期投入言意之辨者甚眾，較具代表性者，分別有魏荀粲（約 203-231）的「言象不盡意論」、王弼（輔嗣，226-249）的「忘言忘象得意論」和晉歐陽建（約 269-300）的「言盡意論」三家。本文將順著魏晉言意之辨所提示的方向，討論意義之傳達、文獻之理解與詮釋等的問題，換言之，本文將視言意之辨為文獻理解與詮釋的方法論問題來討論，而非僅僅視為魏晉清談之其中一個談題而已，如此，「言象不盡意論」和「言盡意論」在語言文字與思想義理的關係上，分別向我們揭示了怎麼樣的視野？「言不盡意論」和「言盡意論」，是否還是那麼的針鋒相對？抑或是分別顯示了意義傳達和文獻理解上的不同層次呢？又，本文將不討論「忘言忘象以得意論」對於魏晉南北朝「好讀書，不求甚解」的學風之影響，而視之為一種純粹的文獻詮釋方法論來討論，這樣，「忘」的方法在達成文獻的理解上，又揭示了什麼意義呢？

以上種種問題，本文將以智顛（智者大師，天台大師，538-597）《金剛般若經疏》的「四相」（我相、人相、眾生相、壽者相）註釋作為分析討論之具體實例。在此要特別聲明的

¹ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁 231-244。

是：本文採用智顓的「四相」註釋，並無意以後期的思想作品影響前期的思想討論，而是把他從歷史時空的囿限中抽離出來，純粹作為討論「語言文字」(言)與「理論思維」(意)之間的特殊案例。

任何文獻的詮釋都包含了翻譯、理解和詮釋的步驟：詮釋者在對文獻進行詮釋之先，其實都必須經歷在思想上把原始文獻翻譯成自己的觀念（因為這種翻譯是抽象的，因此也可以稱為觀念上的翻譯）的階段，然後才能加以理解，再把自己理解到的觀念用文字詮釋出來，這是「註釋者→原典→觀念翻譯→理解→詮釋」的過程。而佛典的翻譯與註釋，其實便包含了兩重翻譯、理解與詮釋的過程：

（一）在佛典翻梵為漢的過程中，包含了翻譯者對梵文原典在觀念上的翻譯與理解，再用另一種文字詮釋出來（文字上的翻譯），這是「翻譯者→梵文佛典→觀念翻譯→理解→漢文翻譯」的過程。

（二）漢文佛經註釋者對於佛經的註釋，同樣也包含了觀念上的翻譯、理解與文字詮釋的過程，這是「註釋者→漢文佛典→觀念翻譯→理解→詮釋」的過程。

從梵文佛典到漢文翻譯佛典，再到漢文佛典的理解與詮釋，便大大拉開了語言文字與思想義理之間的距離。而這種言與意之間的距離，剛好可以為我們提供反省與討論的充裕空間。智顓《金剛般若經疏》的「四相」註釋恰好提供了我們進行分析討論的極佳範例。

在智顛的《金剛般若經疏》之前，有相傳還有晉僧肇（384-414）撰的《金剛般若波羅蜜經注》和梁傅翕（傅大士，497-569）的《梁朝傅大士頌金剛經》，雖然這兩本書的真偽問題，學術界還有一些不同的看法，²但撇開這兩本書不談，在智顛之前及同時代，被傳譯出來的《金剛經》註釋，就有天親菩薩造，元魏菩提流支譯的《金剛般若波羅蜜經論》，世親菩薩造，金剛仙論師釋，元魏菩提流支譯的《金剛仙論》，乃至無著菩薩造，隋達磨笈多譯的《金剛般若論》。在智顛之後的《金剛經》註釋，自隋、唐以迄明、清，為數不下五、六十之數。³在眾多的《金剛經》註釋中，本文獨選智顛《金剛般若經疏》的四相註釋作為討論語言文字與思想義理之關係的一個切入點，那是因為我在披閱歷代《金剛經》註釋有關四相的詮解之後，認為天台大師智顛《金剛般若經疏》的四相註釋，實不失為探討語言文字和思想義理關係的典型範例。理由主要有三點：

（一）智顛《金剛般若經疏》的成書年代相對地早，唐以後的《金剛經》四相詮解，註家也多受天台智顛《金剛般若經

² 僧肇撰的《金剛般若波羅蜜經注》，此書今存於《卍續藏》第1輯38冊，但是這本註很有可能是偽作。因為在中國歷代經錄中，都沒有列出這一本註，現代學者在討論僧肇著述時，亦不及此書，如湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局，1976年，頁329-333）即沒有把《金剛般若波羅蜜經注》視為僧肇的作品。楊惠南認為此書可能成立於唐初甚至更晚的時代。至於傅翕的《梁朝傅大士頌金剛經》一書，今存《大正藏》85冊，楊惠南認為該註可能也是偽作。見楊惠南：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第14期（2001年9月），頁183-230。

³ 楊惠南：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，頁183-230。

疏》的影響，如宋善月（1149-1241）《金剛經會解》、元徐行善《金剛疏科釋》的四相註釋，都完全沿襲智顛之說。

（二）更重要的是：從《金剛般若經疏》的註釋文字看來，智顛應該是以漢譯《金剛經》（鳩摩羅什譯本）作為理解的開始的，而不是從梵文《金剛經》進行理解活動。智顛不諳梵文，他所使用的語言文字是漢語，他對於佛典的理解和註釋也是以漢語為基礎的。這一點與從梵文傳譯出來的《金剛經》註釋相當不同。

（三）雖然智顛對於佛典的理解和註釋是以漢語為基礎的，但是，在四相的理解和註釋上，智顛的註釋卻與中文字義有著相當大的距離，這種距離可以為吾人在討論言意之辨時，提供更多元的訊息。這正是本文捨天親菩薩等人所撰的《金剛經》註釋，而取智顛《金剛般若經疏》的重要原因。

基於以上三點理由，尤其是第二、第三點，本文便從智顛《金剛般若經疏》的「四相」解釋切入，⁴作為進一步探討言、

⁴ 智顛大師在整理佛典並形成天台的圓教體系時，也提出了「五重玄義」、「四意消文」、「觀心釋義」等經典詮釋理論（參考郭朝順：《天台智顛的詮釋理論》，臺北：里仁書局，2004年）。但本文的重點不在於討論天台的詮釋理論，而旨在藉由透過智顛對《金剛經》我相、人相、眾生相、壽者相等四相的註釋現象，為下文討論言意問題提供一些基本觀點。所以，有關天台的詮釋理論，因為不在本文的討論範圍之內，便從略了。又梵文 *ātmasaṃjñā*、*pudgalasaṃjñā*、*sattvasaṃjñā*、*jīvasaṃjñā* 四相，鳩摩羅什譯為我相、人相、眾生相、壽者相，菩提流支譯為我想、人想、眾生想、壽者想。兩種翻譯的差異，我在〈中國佛教徒對於《金剛經》「無我」、「無相」思想的詮釋〉一文中已經討論過了，由於這個問題不是本文要討論的重點，於此便從略了。

意關係的討論基礎。

二、智顓《金剛般若經疏》的四相註釋

菩薩不應著「我相、人相、眾生相、壽者相」是《金剛經》的重要思想之一，多處經文都傳達了這樣的思想。鳩摩羅什譯「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」⁵一段，今本梵文《金剛經》只說到sattvasamjñā（眾生相）、jīvasamjñā（壽者相）和pudgalasamjñā（補特伽羅相或人相）三個概念，⁶但是鳩摩羅什卻譯作四相，不過，四相的翻譯並非憑空而來，應該是根據後文「bodhisattvānām mahāsattvānām ātmasamjñā pravartate na sattvasamjñā na jīvasamjñā na pudgalasamjñā pravartate」（「大菩薩不生起有關我的概念、眾生的概念、壽者的概念、人的概念」）一段而增補的。⁷因此，三相也好，四相也好，都不影響經文的大意。

智顓《金剛般若經疏》對於四相的註釋，說：

⁵ 後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第8冊（臺北：新文豐出版社，1983年），No.235，頁749a。

⁶ 如實佛學研究室編著：《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》（一）（臺北：如實出版社，1996年），頁301、302。

⁷ 同前註，頁331。

初列生空有四：我是自在之名，人為主宰之目，眾生取續前為義，壽者以接後為能，此四同為人執，隨用以立四名。⁸

從這兩段註釋來看，智顓明顯地認為我相、人相、眾生相、壽者相都是人執，雖然「我」著重的是「自在」義，「人」著重「主宰」義，「眾生」著重「續前」義，「壽者」著重「接後」義，但是，四相皆指向「人執」，這點並沒有不同。

從智顓對於我、人、眾生、壽者四個概念的詮釋來看，我們可以發現，智顓似乎並不是根據中文字義來作解釋的。我嘗試以《中文辭源》對於我、人、眾生、壽（者）的解釋，與智顓的解釋作一對照，並表列如下。這樣，智顓的解釋與中文字義的距離，便可以一目瞭然：

出處 四相	《中文辭源》	智顓《金剛般若經疏》
我	1.自稱、自己、自己的，也泛指己方；2.自以為是；3.姓。 ⁹	我是自在之名

⁸ 同前註，頁 78。

⁹ 《中文辭源》（臺中：藍燈文化事業公司，1983 年），頁 1189：「我：一、自稱、自己、自己的。《詩·邶風·柏舟》：『我心匪鑿，不可以茹。』又《小雅·采芣》：『昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。』也泛指己方。《春秋·隱八年》：『庚寅，我入枋。』二、自以為是。《論語·子罕》：『毋意，毋必，毋固，毋我。』三、姓。戰國時有我子，見《漢書·古今

人	1.人類；2.別人、他人；3.人民、眾人；4.傑出的人才；5.人品。 ¹⁰	人為主宰之目
眾生	「眾」：1.多；2.眾人，大家；3.眾事。 ¹¹ 「眾生」：1.泛指有生命者；2.佛書指一切有情、假眾緣而有生的人或物；3.指畜牲，罵人的話。 ¹²	眾生取續前為義
壽者	1.長久；2.年紀長，壽命；3.老年人；4.祝人長壽；5.生日，如壽辰，壽誕；6.舊時土葬，為死	壽者以接後為能

人表》。又〈藝文志〉有我子一篇。」

¹⁰ 同前註，頁 158：「人：1.人類，如《書·泰誓》上：「惟人萬物之靈。」2.別人、他人。《詩·鄭風·將仲子》：「豈敢愛之，畏人之多言。」3.人民、眾人。《左傳·襄三十一年》：「大決所犯，傷人必多。」4.傑出的人才。《左傳·文十三年》：「子無謂秦無人。」5.人品。宋王安石《臨川集·祭歐陽文忠公文》：「無問乎識與不識，而讀其文，則其人可知。」

¹¹ 同前註，頁 2215：「眾：一、多，《左傳·桓十一年》：「師克在和不在眾。」《國語·周上》：「人三為眾。」二、眾人，大家。《論語·衛靈公》：「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」三、眾事。《禮·仲尼燕居》：「凡眾之動得其宜。」《疏》：「眾，謂萬事也。」

¹² 同前註，頁 2215：「眾生：一、泛指有生命者。《禮·祭義》：「眾生必死，死必歸土。」《疏》：「眾生……言物之群眾而生。」二、佛書指一切有情、假眾緣而有生的人或物，……唐玄奘義譯為有情。《法華經·一序品》：「六道眾生，生死所趣。」三、指畜牲。罵人的話。《水滸》：「常言道：『眾生好度人難度。』原來你這廝外貌像人，倒有這等禽心獸肝！」

	後準備裝殮物的婉辭，如壽材、壽衣；7.姓。 ¹³	
--	-------------------------------------	--

中文「我」字的第一義是「自稱、自己、自己的，也泛指己方」，這樣，說「我是自在之名」，表面上似乎還勉強說得通，但是，「自在」義強調的是哲學上的生命主宰義，與中文「我」字作為第一人稱代名詞的意義，其實有著相當大的差異。若衡諸魏晉至隋唐間的暢談玄理的典籍，如郭象《莊子注》、張湛《列子注》、成玄英《莊子疏》等，有關「我」字的用法，基本上不出《中文辭源》所歸納的「我」字諸義，尤其「我」作為第一人稱代名詞，最為普遍。在中文「人」字的諸義中，似乎都看不出「人為主宰之目」的意思。至於「眾生取續前為義」、「壽者以接後為能」，則與中文「眾」字（或「眾生」），「壽」字（或「壽者」）的意義，相去更遠了。

但是，上文已經提及：智顓直接面對的是漢譯經文而不是梵文經文。這便使得問題變得更加撲朔迷離了：既然他所面對

¹³ 同前註，頁 643：「一、長久。《詩·小雅·天保》：「如南山之壽，不騫不崩。」《莊子·人間世》：「是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」二、年紀長，壽命。《書·洪範》：九，五福，一曰壽。」《楚辭·天問》：「延年不死，壽何所止？」三、老年人。《文選·漢張平子（衡）東京賦》：「送迎拜乎三壽。」《注》：「三壽，三老也。」四、祝人長壽。《史記·高帝紀》：「高祖奉卮，起為太上皇壽。」五、生日。如壽辰，壽誕。六、舊時土葬，為死後準備裝殮物的婉辭。如壽材、壽衣。七、姓。《後漢書·方術傳下》：「初，章帝時，有壽光侯者。」《注》引《風俗通》：「壽於姚，吳大夫。」

的文字和所使用的文字都是中文，也就是說，他是透過中文文字來進行理解和詮釋活動的，那麼，為什麼智顛對於四相的詮釋，與中文字義有著如此大的距離呢？在正常的情况下，面對中文文字應該得到中文字義的理解，但是，是什麼因素使智顛面對中文佛典，卻得到與中文字義完全不同的理解呢？我、人、眾生、壽者等佛學專門術語既然不是取中文字義的一般含義，那麼，智顛對於我、人、眾生、壽者等辭彙的解釋，又是從何而來呢？我翻閱了天親菩薩造，元魏菩提流支譯的《金剛般若波羅蜜經論》、世親菩薩造，金剛仙論師釋，元魏菩提流支譯的《金剛仙論》、乃至無著菩薩造，隋達摩笈多譯的《金剛般若論》，並沒有說明「我」字的「自在」義，「人」字的「主宰」義，只說到了「眾生」的「續前」義，和「壽者」的「接後」義而已。¹⁴那麼，智顛對於四相，尤其是我相、人相的解釋，到底是從何而來呢？我在披尋早期的般若經系列的相關註釋，發現在後秦僧肇撰的《注維摩詰經》中，保留了相當早期的解說，這確實有助於吾人解開智顛《金剛般若經疏》四相註釋之謎。

有關「我」字的解釋，僧肇的《注維摩詰經》中依然保留了鳩摩羅什的解說，這對於瞭解佛教教說的傳入也是相當可貴的資料：

¹⁴ 詳見：《金剛般若波羅蜜經論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，No.1511，頁 783b。《金剛仙論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，No.1512，頁 813b-c。《金剛般若論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，No.1510，頁 770b。

(鳩摩羅)什曰：……凡言我，即主也。¹⁵

以主宰義釋「我」，與中文「我」字作為「自稱、自己、自己的，也泛指己方；或自以為是」等的使用習慣有相當大的距離。而在佛學傳統上，只要是哲學用語上的「我」字，大部分都取主宰義，而這樣的取義，以我目前所能掌握的資料看來，至少可以上溯到鳩摩羅什。鳩摩羅什是西域的譯經僧，他所傳來的教義，應該是從胡本佛典或梵文字義，以及印度哲學傳統而來，而為後代佛教學者所遵從。如鳩摩羅什的弟子僧肇就說：「主、我，一物異名耳。」竺道生則說「我者自在，主也。」¹⁶根據梵文字義，*ātman*（我），就有「我、生命、自身、靈魂、最高我」的意思。¹⁷*ātman*（我）一字，在婆羅門教的吠陀聖典和《奧義書》中，正是指向著任何人若能瞭解此「自我」，即是瞭解大梵的最高主體。¹⁸鳩摩羅什及其弟子對於「我」字的解釋，應該就是根據梵文*ātman*一字以及印度的婆羅門教文化傳統而來。

¹⁵ 後秦·僧肇撰：《注維摩詰經》，《大正新脩大藏經》第38冊，No.1775，頁354b。

¹⁶ 同前註，頁376a、346a。

¹⁷ 荻原雲來博士：《梵和大辭典》（臺北，新文豐出版社，1979年），頁188。

¹⁸ **Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad** (9): "They say, since men think that, by the knowledge of Brahman, they become all, what, pray, was it that Brahman knew by which he became all?" (10): "Brahman, indeed, was this in the beginning. It knew itself only as "I am Brahman." Therefore it became all. Whoever among the gods became awakened to this, he, indeed, became that. It is the same in the case of seers, same in the case of men." S. Radhakrishnan: **THE PRINCIPAL UPANIṢADS** (Harper & Brothers Publishers, New York, 1953), P168。

至於「眾生」一詞的「主宰義」的解說，也可以找到早期的依據：

（僧肇）：眾生……即是我。

（竺道生）：眾生者，眾事會而生，以名宰一之主也。¹⁹

僧肇和竺道生都是鳩摩羅什的弟子和助譯，他們以「我」義、「主宰」義釋「眾生」，應該也是來自鳩摩羅什的教說，與中文「眾人、大家、泛指有生命者」的「眾生」義，完全不同。而以「眾事會而生」釋「眾生」，也傳達了佛教五蘊和合的生命觀。查「眾生」一詞的梵文是 *sattva* 一字，此字有「有、存在、生物、靈魂」的意思，²⁰可見，僧肇、竺道生等人對於「眾生」的解釋，乃是根據鳩摩羅什傳來的梵文 *sattva* 一字的字義所作的解說。

「人」字的輪迴主體義，在僧肇的《注維摩詰經》中，也保留了早期的教說：

肇曰：天生萬物以人為貴，始終不改謂之人。故外道以人名神，謂始終不變。若法前後際斷，則新新不同。新新不同，則無不變之者，無不變之者，則無復人矣。²¹

中文「人」字，有：「1.人類；2.別人、他人；3.人民、眾人；4.傑出的人才；5.人品」等意思，但是，卻沒有「始終不改」

¹⁹ 同註 15，頁 376b、346a。

²⁰ 同註 17，頁 1391。

²¹ 同註 15，頁 364a。

之義。當然，「人」字這樣的意義，並非來自中文字義，而是源於梵文字義和印度哲學思想。僧肇所謂「外道以人名神」，也就是說「人」(pudgala)字在哲學上的含義，即是外道的「神我」(ātman)，都是指向始終不變的靈魂主體義。僧肇這樣的解釋，應該也是來自於其師鳩摩羅什的傳授。

經過上文的討論，我們發現：佛教義理的傳入，並非只要把梵文經典翻譯成中文佛典就完成了，事實上，除了把文字翻譯成中文之外，為了比較逼真地保留梵文經典的意義，還必須要把相應的梵文字義及相關的思想脈絡也整套地移入，才能夠完成佛教東傳的任務，而早期的譯經僧就是扮演著這樣的角色。

總之，對於四相的解說，實可以溯源於印度和西域的譯經僧，而為中國佛教的僧人所傳承著，如東晉慧遠對於四相的解說，便可說是傳承自早期的教說：

宣說陰體以為神主，名之為我。和合之計有定實，說為眾生。相續之中計有神性，任持不斷，名為壽命。作用之中立有主宰，說之為人。²²

慧遠以五蘊和合的生命體中的主宰義、神我為釋「我」；以計五蘊和合的生命體為真實的主體釋「眾生」；以在一期一期的生命輪迴中的不變的主體、神我、主宰義釋「壽命」；以輪迴現象背後的生命主宰義釋「人」。這些解釋都可以說是傳承自

²² 東晉·慧遠：《維摩義記》，《大正新脩大藏經》第38冊，No.1776，頁447b。

早期的界說，而與智顓的《金剛般若經疏》四相註釋更為接近。在智顓說、湛然略的《維摩經略疏》中，便可以很清楚地看到智顓對於早期教說的傳承：

四大無主，無主故即無我。……若知無主，則不計我起愛取有。若知妄計是病本者，即除我想及眾生想。若我、人想滅，則十六知見，及六十二見，一切屬見，煩惱皆滅。²³

智顓以無主宰義釋「無我」，換言之，「我」就是取主宰義。這與《金剛般若經疏》以「自在」義釋「我」是相當一致的。智顓不僅以主宰義釋「我」，更以主宰義釋「眾生」，這樣的見解，與他在《金剛般若經疏》四相註釋的見解是完全一致的。

討論到這裡，我們不難發現：對於以中文為唯一使用語言的智顓來說，他對於四相的詮解，基本上並非來自於中文字義的把握，也非直接從梵文字義解讀，而是傳承自早期譯經僧的解說和般若學的思想傳統。而早期譯經僧對於我、人、眾生、壽者等詞彙的解說，就是來自於ātman（我）、pudgala（人）、sattva（眾生）、jīva（壽者）的梵文字義，以及印度的文化傳統和佛教般若學的思想傳統。這些因素正是智顓面對中文文字，卻作出與梵文字義相合的理解和詮釋的橋樑。若以圖示，則這樣的關係便非常清楚：

²³ 智顓說，湛然略：《維摩經略疏》，《大正新脩大藏經》第38冊，No.1778，頁662b。

(1) 讀者 (面對) → 中文文本 (應該可以得到) → 中文意義
(文字與意義之間，沒有斷層)

(1) 讀者 (面對) → 梵文文本 (應該可以得到) → 梵文意義
(文字與意義之間，沒有斷層)

(2) 讀者 (面對) → 中文文本 (應該得不到) 梵文意義
(文字與意義之間，有斷層)

(3) 讀者 (面對) → 中文文本 (可以得到) → 梵文意義
(補充梵文字義的解說、印度文化傳統、佛教思想傳統作為背景知識)

張寶三先生在〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉一文中，說：「字義訓詁為經典詮釋之基礎，解經者須以字義之確詁作為經義適切解釋之依據，故通過字義之訓詁進而探索經典中之含義，乃解經者之基本途徑」。²⁴因此，在正常情況下，讀者面對中文文本，透過正確的訓詁方法，應該可以得到與中文字義相應的理解；同樣的，讀者面對梵文文本，如果對梵文字根、字義作出恰當的分析，也應該可以得到與梵文字義相應的理解，因為即使文字不是完全等同於意義（詳下文），文字與意義之間，畢竟沒有太大的斷層。但是，從智顛的《金剛般若經疏》四相註釋看來，他卻是面對中文文本，卻要作出貼近梵文字義的解釋，如果在沒有其他輔助條件之下，這幾乎是不可能的任務，因為文字（中文）與意義（梵文字義）之間存在著極大的斷層。

²⁴ 張寶三：〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉，《清華學報》新 32 卷第 1 期（2002 年 6 月），頁 47-63。

在這樣的情況之下，梵文字義（至少是字義的解說）、佛教思想傳統和印度的哲學思想傳統便成為了不可或缺的重要因素，它是溝通中文文本與梵文文義的一道重要橋樑。

三、王弼言意之辨可能開顯的經典詮釋方法

魏晉言意之辨是魏晉時期的一個談題，本來與佛典的註釋沒有關係。但是，在中國學術史上，把言意問題作為一個方法論的問題提出，並把它當作一個議題廣為談論的，就不得不說到魏晉言意之辨了。因此，本文在討論語言文字與思想義理之間的關係時，也不得已借用魏晉人士在這一方面所提出的問題作為思考的起點。

魏晉言意之辨起因於東漢章句訓詁和陰陽象數之學的繁瑣，破碎大道，魏世經說便興起了求簡化、尚義理之風。而「言意之辨」便成為了經典詮解的方法論命題而被提出。魏晉時期有關言意之辨的議題，較具代表性的是魏荀粲的「言象不盡意論」、王弼的「忘言忘象得意論」和晉歐陽建的「言盡意論」。荀粲是首倡「言不盡意」者，《三國志·魏書·荀彧傳》注引《晉陽秋》載：

何劭為粲傳曰：粲（荀粲）字奉倩。粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道。常以為「子貢稱夫子之言性與天道不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。」粲兄侯難曰：「《易》亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則

微言胡為不可得而聞見哉？」祭答曰：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通于意外者也；繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也；斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。」（侯）及當時能言者不能屈也。²⁵

荀祭與其兄荀侯的辯論，若孤立地看，只是有關言象可否盡意的問題，但若安立在漢魏之際學風轉變的背景來看，則已涉及治經的方法論問題。荀祭既然主張言不盡意，然則六經典籍，皆無以能傳達聖人深微之意蘊。但是，若語言文字皆不足以完全達意，則後代讀者如何領略前人的意旨？理解又如何可能？言與意又是一種怎麼樣的關係呢？荀祭並沒有說明。正始之際的王弼，對於言意之辨的問題，遠承《莊子》「得意忘言」的思想而更推進一步，在其《周易略例·明象篇》中，提出了「忘言忘象以得意」的主張：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象也；存象者，非得意者也。象生於意，而存象焉，

²⁵ 《新校本三國志·魏書·荀彧傳》注引《晉陽秋》（臺北：鼎文書局，1986年），頁319。

則所存者乃非其象也；言生於象，而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。²⁶

《周易略例·明象篇》反映了王弼對於言是否可以盡意的基本態度。在這一段文字中，顯然王弼並非主張「言盡意論」者，但是，他的意見是否可以簡單地理解為「否定語言的作用」或「否認概念可以反映客觀世界的本質」呢？²⁷雖然王弼之「立象以盡意，得意而忘象」，實乃涵蘊著荀粲「象外之意，繫表之言，固蘊而不出」之意，亦屬「言不盡意」之系。²⁸然而，王弼之見，與荀粲的「言不盡意論」又有何差異呢？在〈明象篇〉中所揭示的言與意的關係到底又是怎樣的呢？凡此種種的問題，都將在下文作進一步的討論。

「言不盡意」說的流行，確實影響著魏晉時期的治學方法，有的人以此方法注經，盡棄古訓，暢發新義；有人以之調會儒道，則陽尊孔子，陰崇老莊，歐陽建身當晉武、晉惠之世，眼見「言不盡意論」日趨偏端發展，於是便一反眾說，重申「言盡意」之旨：²⁹

²⁶ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁609。

²⁷ 楊憲邦：《中國哲學通史》第2卷（北京：中國人民大學，1988年），頁173。趙書廉：《魏晉玄學探微》（河南：人民出版社，1992年），頁33。

²⁸ 同註1，頁253。

²⁹ 林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，戴君仁、何佑森教授指導，1978年），頁106。

夫天不言而四時行焉，聖人不言而鑒識存焉；形不待名而方圓已著，色不俟稱而黑白以彰；然則名之于物，無施者也；言之于理，無為者也。而古今務于正名，聖賢不能去言，其故何也？誠以理得于心，非言不暢；物定于彼，非言不辯。言不暢志，則無以相接；名不辯物，則鑒識不顯。鑒識顯而名品殊，言稱接而情志暢。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之稱也。欲辯其實，則殊其名；欲宣其志，則立其稱，名逐物而遷，言因理而變，此猶聲發響應，形存影附，不得相與為二矣。苟其不二，則言無不盡矣。吾故以為盡矣。³⁰

歐陽建的「言盡意論」充分肯定了名（言）和實（意）的對應關係，名實或言意的關係，就如同聲之與響，形之於影一樣，完全相同，不得為二。因此，言可以完全盡意。那麼，在義理傳達的問題上，到底「言盡意論」和「言不盡意論」何者更加接近真實呢？抑或是各得其實呢？關於這樣的問題，牟宗三先生在其《才性與玄理》中，有精闢而詳盡的分析，茲略為引述如下：

無論主觀措施所呈現之名言與符號，或客觀之事之表而可見之關節，皆是名言相應，可得而見聞者，即皆是形而下者。而其所盡之意、利、以及情偽與神，則皆是形而上者，不可得而見聞者，亦即非名言相應也。……歐

³⁰ 嚴可均輯：《全晉文》（北京：商務印書館，1999年），頁2084。

陽建之主「言盡意」，其「盡」如真是「盡而無不盡」，則其所盡之意必是形而下之意。……而主「言不盡意」者，則意指超現象界或「不可道界」，此則不可泯也。³¹

牟先生所說的形而下之意，大抵如音韻訓詁、名物制度等，是皆可以與名言相應者。無可否認的，「正音讀、通訓詁、考制度、辨名物」是尋求義理的要件，³²在這些根本處用功，實有助於義理的彰明。然而，我們也不得不承認，義理有時也確實有在語言文字之外者，³³如儒家所說的性與天道，道家所說的道與自然，佛家所說的真如、法性、涅槃等，這些都是牟先生所說的形而上之意。也就是說，此處所說之意，並非一般所指的意思、想法或觀念，而實指有著深奧無窮之義蘊的玄意。³⁴此等之意與名言的關係，正是討論「語言文字」與「思想義理」關係的關節所在。語言文字只能盡形而下之意，而不能盡形而上之意，牟先生已釋之甚詳，本文於此也不再贅言。但是，我卻不揣淺陋，欲接續牟先生所提示的方向，作更進一層之探討者，乃：既然語言文字不能盡形而上之意，那麼，吾人至少要提出以下兩個問題：

（一）語言文字與思想義理（下文皆就形而上之意說，以

³¹ 同註 1，頁 251-253。

³² 葉國良：〈從名物制度之學看經典詮釋〉，《國立中央大學文學院人文學報》第 20、21 期合刊（1999 年 12 月至 2000 年 6 月），頁 1-20。

³³ 同註 24。

³⁴ 施忠賢：《魏晉「言意之辨」研究》（桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文，岑溢成先生指導，1989 年），頁 10。

下不再註明)的關係到底如何呢？

(二)如果語言文字不能盡形上之意，那麼，理解又如何可能呢？

關於第一個問題，魏晉主張「言不盡意」者，如荀粲認為語言文字皆不可以傳達形上之意，六經典籍皆不可以明性與天道，故視六籍為糠粃。對於這樣的主張，我們必須要進一步追問：名言雖然不即是意義，但是，若視「語言文字」與「思想義理」全無關涉，那麼，思想的傳遞如何可能？理解又如何達成？這些都將成為不可解的難題。

與荀粲比較，王弼的解見，可說周嚴得多。首先，王弼並不完全否認言象可以盡意，故云「盡意莫若象，盡象莫若言」。他肯定象出於意，言又在於明象，言象意是依「意→象→言」的次第而展現的，³⁵也就是說，言、象雖然不等於意，但是，卻是傳達意的工具（筌、蹄）。因為言象可以盡意，故可以透過尋言、尋象以得意，得意之後，便可以不再拘執言象，故云「得象而忘言」、「得意而忘象」。因此，在言、意關係的問題上，說王弼如歐陽建一般主張「言盡意論」，當然不對；但是，如果說王弼的意見與荀粲的「言不盡意論」一樣，也不妥當。那麼，王弼對於言意關係的見解，到底應該如何理解，才比較妥適呢？我以為佛家的「雙遣」或「遮詮」，最可以貼切地說明王弼對於言意關係的意見。以下嘗試以因明學的四句來分

³⁵ 林麗真：《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁78。

析，並以智顓的四相註釋來檢查何者得其實：

$S=A$ （在這裡， S 代表言， A 代表意。則這句表示：言即是意。或言等於意。）

$S=-A$ （言是非意。或言不是意。）

$S=A-A$ （言是意又非是意。或言等於意也不等於意。）

$S=-A-(-A)$ （言不是意，但是也非不是意。或言不等於意，也不是不等於意。）

$S=A$ ：言即是意。以智顓四相註釋中的「我相」為例，中文的「我」字，並沒有「自在（主宰）」義；即便是梵文的 **ātman** 一字，若把它從吠陀聖典和《奧義書》的傳統中抽離出來，那麼，**ātman** 一字也勢必喪失它豐富的內涵。可見名言雖然是表達意義的工具，但是，名言當然不可能完全等於意義，所以「言即是意」、「言等於意」或「言盡意（形上之意）」（ $S=A$ ）恐怕不能視為真實。

$S=-A$ ：言是非意。雖然不能視名言完全等同於意義，但是，名言也不是完全不等於意義。如智顓是透過中文佛典進行理解和詮釋活動的，因此，即使中文「我」字不等於「自在」義，但是，他卻畢竟要透過中文「我」字作為理解的起點，所以，如果說「言與意完全無關」或「言完全不等於意」（ $S=-A$ ），因而視名言為糟粕，這似乎也不妥當。

$S=A-A$ ：言是意，同時又不是意。這第三句其實是第一句和第二句的組合，即視言可以盡意，同時又視名言完全不可以

傳達意義。既然第一、第二句不是真實，那麼，由第一、第二句組合而成的第三句，又如何可視為真實呢？例如中文「我」字沒有「自在」義，就不能說：「我」字沒有「自在」義，同時又有「自在」義。所以第三句當然也是不真實。

S=-A-(-A)：最後一句是：言不是意，也非不是意。例如智顛面對的中文「我」字，「我」字不等於「自在」義(-A)，但是，智顛理解的開始卻也不離中文經文，因此，不可說名言完全不等於意義(-[-A])。也就是說：言不即是意，但是要傳達意或理解意，卻不能離開名言(S=-A-[-A])。

第四句S=-A-(-A)的邏輯，確實可以比較完整地反映言、意的關係。我以為：王弼對於言、意關係的看法，基本上屬於第四句的邏輯，即：言不等於意，也不離意。因為言不離意，理解才成為可能；因為言不等於意，故得意便可忘言。

事實上，「忘」在王弼〈明象篇〉中所揭示的詮解方法上，的確有著重要的地位。湯用彤先生便把「忘言忘象以得意」視為王弼之所以能廓清象數之學的重要治學方法，說：「言為象之代表，象為意之代表，二者均為得意之工具，吾人解《易》要當不滯於名言，忘言忘象，體會其所蘊之義，則聖人之意乃昭然可見。王弼依此方法，乃將漢易象數之學一舉而擴清之，漢代經學轉而為魏晉玄學，基礎由此可奠定矣」，³⁶視「忘言忘

³⁶ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收於《魏晉思想》乙編三種（臺北：里仁書局，1995年），頁26。

象以得意」的治學方法為奠定魏晉玄學的基礎。³⁷又從湯先生的這一段話來看，他大致上以不拘執、不以文害意、標舉會宗釋「忘言得意」的方法。³⁸然而，不執、不滯是否可以窮盡王弼「忘言」、「忘象」的意蘊呢？

仔細考察王弼〈明象篇〉的文字，實可以分析出「得象而忘言」、「得意而忘象」和「得意在忘象，得象在忘言」兩層意義。前者是得象、得意之後，對於言、象不再拘執，基本上屬於對語言文字的一種態度；後者是探索如何「求意」的問題，王葆玟先生在《正始玄學》中便說：「在『得意』之先必有一個『忘象』的狀態，……在『得象』之先必然也有一個『忘言』的狀態。」³⁹換言之，「忘言」、「忘象」並不僅僅是對於語言文字的態度問題，對王弼來說，它也是達成理解的一個重要方法。衡諸王弼的《易》、《老》注、郭象的《莊子注》等，的確有不少「寄言出意」，自抒己意之處，而這些地方往往表現出魏晉士人對於玄遠虛通之學的興味，和援道人儒或援儒入道的

³⁷ 雖然莊耀即先生認為就言意關係的發展而言，「言盡意論」才是魏晉時代首先提出的新論點，而「言不盡意」的觀點，在先秦時期已多有之。對於湯用彤先生認為玄學家「所發現之新眼光、新方法，故能建樹有系統之玄學」的觀點，頗有不同的看法。但是，莊耀即仍然肯定玄學家所用以建立系統玄學的方法進路乃是「言不盡意論」，而非「言盡意論」。莊耀即：〈言意之辨與玄學〉，《哲學與文化》第30卷第4期（2003年4月），頁17-33。

³⁸ 同註36，頁27-29。近人施忠賢：《魏晉「言意之辨」研究》便在湯用彤先生的基礎上，抽繹出「忘」字「捨棄」和「不執」的兩種不同解釋，同註34，頁38。

³⁹ 王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁360。又王葆玟的觀點似為一般治玄學「言意之辨」的學者不取，如莊耀即即不贊同這樣的意見（參考註37）。但我卻以為〈明象篇〉確實可以分析出這兩層意義。

現世關懷，這些地方也正是玄學之所以為玄學之處。

在詮釋裡，我們不得不承認一篇正文可能同時存在好幾個意義，例如歷史意義和精神意義，此時詮釋的工作便必須透顯一個深遠的意圖，從而使詮釋在傳統與當代之間架設起溝通的橋樑。⁴⁰魏晉玄學就是這樣一個很好的例子。然而，儘管如此，我們還是必須要再問這樣的一個問題：文本的意義是否能隨著詮釋的意圖而更動？這牽涉到不滯名言式的「忘言得意」是否潛在著以意逆義、自由心證的危機呢？王弼在使用「忘言得意」此一方法時，是否還有運用其他的方法，作為「忘言得意」的前提呢？「忘言」在經典詮釋上，是否仍有其實際的應用價值呢？如何「忘言」呢？何者該忘？何者不該忘、不可忘？「忘言」又如何可以「得意」呢？這些都是我不揣淺陋，欲嘗試再作進一步探討的問題。

首先，必須肯定的是「忘」或「忘言」在經典詮釋上依然有其實際的應用價值。而「忘」或「忘言」的方法，又可以分為兩個層次來說：一是在文句字義的理解上所使用的「忘」；一是在突破傳統限制上所使用的「忘」。

現在先說在文句字義的理解上所使用的「忘」。在一個句子裡，幾乎每一個字、詞都擁有不只一個以上的意義，但是我們卻會根據文本脈絡只取其中一個意義。例如在智顓《金剛般

⁴⁰ 里克爾著，林宏濤譯：《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書公司，1995年），頁2。

若經疏》對於「我相」的註釋裡，中文「我」字就有好幾個意義，都不為他所取，那麼，相對於梵文ātman的主宰義來說，他必須對中文「我」字的意義作一番「忘」的工夫，才能超越中文字義的限制而把握到「我相」的主宰義。但他是根據什麼只取「我相」的主宰義呢？那就是從早期譯經僧傳來的印度文化傳統和般若學的思想脈絡。又如王弼在《老子指略》對於「道」的取義，說：「夫『道』也者，取乎萬物之所由也。」⁴¹但是，「道」字本來就有「1.道路，2.方法、技藝，3.規律、事理，4.思想、學說，5.說，6.道家、道教的省稱，7.祭路神，8.古代行政區劃名，9.量詞，10.姓」⁴²等許多意思，王弼其實只取「道路」的本義，那麼，對於「道」字的其他意義來說，也可以說是一種「忘」的工夫。而王弼根據什麼來對「道」字的諸義作出取舍呢？那就是根據《老子》本文所呈現的整體思想脈絡，這在〈老子指略〉中，王弼也有所說明：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一。……解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。⁴³

⁴¹ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》：「夫『道』也者，取乎萬物之所由也；『玄』也者，取乎幽冥之所出也；『深』也者，取乎探蹟而不可究也；『大』也者，取乎彌綸而不可極也；『遠』也者，取乎綿邈而不可及也；『微』也者，取乎幽微而不可睹也。」同註26，頁196。

⁴² 同註9，頁3073。

⁴³ 同註26，頁198。

「崇本息本」就是王弼對於《老子》思想脈絡的整體把握，他就是透過這樣的整體把握，貫通到全書的詮釋。若不能掌握《老子》的整體思想脈絡，而每事生解，則不但不能彰明義理，反而愈加迷惑。這種根據文本的思想脈絡決定哲學術語的核心意義的詮釋方法，與《春秋繁露》主張的「深察名號」的治經方法比較，⁴⁴確實可以說是清通簡要、不拘名言、忘言以得意的。

其次，在突破傳統的限制的時候，也需要「忘」的方法。例如《金剛經》四相的詮釋，在後期非正統佛教的《金剛經》註釋中，已經慢慢脫離了梵文字義和般若學的思想脈絡，而出現偏向以中文字義的註釋方向，如以主、客義釋我相、人相，以眾多義釋眾生相，以長久義釋壽者相等。⁴⁵因此，現代治《金剛經》四相者，便不能只囿限於明、清以降的注釋傳統，而應該上溯隋唐的《金剛經》四相註釋，甚至直接深入梵文字義、印度傳統文化和佛教般若學的思想脈絡中，來把握四相的哲學意涵。又如王弼「忘言忘象以得意」的方法論的提出，也是直接針對漢代章句訓詁的舊傳統而發的。因此，對於舊傳統的突破，便意味著對舊傳統的一種超越，這便必須要有一種「忘」

⁴⁴ 《春秋繁露·深察名號》：「治天下之端，在審辨大；辨大之端，在深察名號。……深察『王』號之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黃科、往科，合此五科以一言謂之『王』。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黃也，王者往也。是故王意不普大而皇，則道不能正直而方；道不能正直而方，則德不能匡運周遍；德不能匡運周遍，則美不能黃；美不能黃，則四方不能往；四方不能往，則不全於王。」參見馮芝生、梁啟雄等編：《中國哲學史資料選輯·兩漢之部》（臺北：九思出版社，1978年），頁7。

⁴⁵ 參見明·廣伸述：《金剛經鏡》，《叢續藏》第1輯39冊，頁75丙。清·龔概綵：《金剛經正解》，《叢續藏》第1輯92冊，頁281丙。

的工夫了。

但是，在「忘」的方法運用之下，又有什麼是不能忘、不該忘的呢？那還是要回歸到文字的考察和文本思想脈絡的掌握，例如要超越明、清以來的四相詮釋傳統，就不得不上溯早期如智顛的四相註釋，甚或直接從梵文字義、印度文化傳統和般若學的思想脈絡著手，才能擺脫明、清以來的傳統束縛，賦予經典以新的面貌。在王弼來說，他雖然提出「忘言忘象以得意」，但是，他卻從來沒有忽視「辯名」的重要性，他在《老子指略》中說：

夫不能辯名，則不可與言理；不能定名，則不可與論實也。凡名生於形，未有形生於名者也。故有此名，必有此形，有此形，必有其分。仁不得謂之聖，智不得謂之仁，則各有其實矣。夫察見至微者，明之極也；探射隱伏者，慮之極也。能盡極明，匪唯聖乎？能盡極慮，匪唯智乎？校實定名，以觀絕聖，可無惑矣。⁴⁶

因為名生於形，形之所分，名必有異，如「仁」的內涵不同於「聖」，「智」的內涵不同於「仁」，故王弼把「辯名」和「定名」，視為言理與論實的基本條件，認為透過校實定名的方法，便能察見至微，探射隱伏。因此，我以為王弼不但不廢名言，而且是相當重視對於名言的把握的，所謂盡意莫若象，故可尋象以觀意；盡象莫若言，故可尋言以觀象，便是對言象的重視，

⁴⁶ 同註 26，頁 199。

這也正是林師麗真所說的：這是「言→象→意」的溯求，也就是「由末返本」之道。⁴⁷侯潔之〈王弼「忘言忘象以得意」說之「忘」的意蘊〉也肯定王弼「忘」的方法，實含有對言、象的正確認識。⁴⁸因此，我們可以說王弼的「忘言忘象以得意」的方法，其實是建立在校實定名的基礎之上的——透過校實定名的方法把握文本的文句和思想脈絡，這是辨名的方法；又透過對於文本思想脈絡的整體掌握而貞定文本哲學用語的核心意義，這是忘言得意的運用。這樣，辨名與忘言就如車之兩輪，鳥之兩翼，兼容並濟，並且以「校實定名」的方法保證「忘言以得意」或「得意在忘言」不致陷入以意逆義，自由心證的危機。

然而，王弼儘管辨名與忘言並重，但是，他還是意識到思想義理確實有語言文字所不能完全傳達之處，他在《老子指略》中說：

名必有所分，稱必有所由。有分則有不兼，有由則有不盡；不兼則大殊其真，不盡則不可以名，此可演而明也。……然則「道」、「玄」、「深」、「大」、「微」、「遠」之言，各有其義，未盡其極者也。……然則，言之者失其常，名之者離其真，……是以聖人不言為主，則不違其常；不以名為常，則不離其真；不以為為事，則不

⁴⁷ 同註 35，頁 78。

⁴⁸ 侯潔之：〈王弼「忘言忘象以得意」說之「忘」的意蘊〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 1 期（2003 年 9 月），頁 32-37。

敗其性；……然則，《老子》之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也。故其大歸也，論太始之原以明自然之性。……因而不為，損而不施，崇本以息末，守母以存子。⁴⁹

王弼雖然肯定校實定名的工夫，認為尋言可以觀象，尋象可以觀意，但是，他同時也認為名言只是表意的工具（筌、蹄），並且充分體會到名言的限制，指出名言在負載意義時，確實有其不兼不盡、未盡其極之處。若以名言為對象的經典詮釋充極也無法窮極聖人之意。那麼，經典詮釋與窮極聖人之意之間的空隙又應該如何彌補呢？這就帶出了中國哲學的本質性問題：中國哲學實非僅止於記問之學，更是必須以整個生命踐履之的生命哲學，中國經典的詮釋系統當然也不能自外於這樣的文化傳統。黃俊傑先生〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉就點出了中國詮釋學這樣的特質：「中國詮釋學的基本性質是一種『實踐活動』，或者更正確地說，中國詮釋學是以『認知活動』為手段，而以『實踐活動』為其目的。『認知活動』只是中國詮釋學的外部形式，『實踐活動』才是它的實際本質。……『實踐活動』是指經典解釋者在企慕聖賢優入聖域的過程中，個人困勉掙扎的修為工夫。經典解釋者常常在注釋事業中透露他個人的精神體驗，於是經典注疏就成為迴向並落實到個人身心之上的一種『為己之學』」。⁵⁰

⁴⁹ 同註 26，頁 196。

⁵⁰ 黃俊傑：〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，《臺大歷史學報》第

儒家經典的詮釋傳統如此，道家、佛家典籍的詮釋傳統更是如此。以王弼的《老子注》來說，他可能透過校實定名、忘言得意等方法，把《老子》的整體精神會歸於「崇本息末」四字。然而，「崇本息末」並非只有認知意義，還涵蘊著生命實踐的工夫論和境界論意義。我嘗試把中國經典詮釋的這種特質，用佛學中的三種般若來比擬：

文字般若：語言文字是傳達意義的工具，但卻不是意義的本身；

觀照般若：實踐語言文字所開顯的意義；

實相般若：透過實踐活動，心與理合，意義得以全幅彰顯。

文字般若雖然不等於實相般若，但是，文字般若卻是傳達、指點實相般若所不可或缺的工具，如果沒有文字般若的指點，則觀照般若的實踐活動便無從進行，實相般若便永遠沒有被證入、被開顯的可能。因此，文字般若的考究與詮釋，依然有其不可或缺的价值。

四、結論

在討論經典詮釋時，第一個要提出的問題是：名言與意義的關係到底如何？在智顓《金剛般若經疏》的四相註釋中，可

見名言與意義確實是存在一定的距離的。在魏晉言意之辨的反省與討論中，可見名言雖然不等於意義，但是，作為表意的工具，名言也不離意義，因此，名言與意義的關係應該是不即不離（-A-〔-A〕）的。因為言不離意，故理解才成為可能；因為言不即意，所以在詮釋活動中，「忘言以得意」仍有其意義。但是，「忘」並非一往地忘，在忘中仍有不能忘、不得忘者，那就是對於文字的校實定名工夫，以及對於文化傳統和文本整體思想脈絡的把握。