禪與維根斯坦前期思想比較

陳波榮

一、前言

現代的科學愈進步，交通工具愈發達，則人與人之間的接觸機會就愈來愈多。因此，人際關係與文化交流便無形中成爲重要的課題。

不可否認的，對中外學術思想的研究比較是促進東西文化交流的樞紐。由於日人鈴木大拙博士大力鼓吹禪宗思想之後，東西方人研究禪學的風氣更大爲展開，其應用範圍非常廣泛，例如涉及於禪與武術、心理分析、箭術、生產管理，以及禪與海德格思想比較、禪與維根斯坦思想比較等等問題，便形成一種學術上的思潮。而筆者在此所以提出「禪與維根斯坦的前期思想」的主要目的，就在於探究東方的「禪」思想與西方的「維根斯坦前期思想」的要義，並比較其異同點，以便瞭解東西方人的思考方式與文化價值，進而試圖抒發人類智慧的光輝。

二、禪思想的要義

禪的本質是言語道斷，心行處滅。它不是一種概念，也不是一種知識，而是一種超越名言，爲生活內證的體驗。因爲一旦我們用語言說出，便會落於偏見的窠臼。不過，我在這裡所說的一切言論，也只不過是一種方便說法而已。希望藉此媒介而能突破語言的有限性，以發揮佛陀救世淑世的精神。現在，我分四項陳述於后：

(一)禪的基本含義

我在這裡所說的禪，是指中國禪宗的禪而言。中國禪宗大師慧能對禪所下的解釋是這樣的，他說：「何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定。外若著相，內心即亂；外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只爲見境思境即亂。若見諸境心不亂者，是眞定也。善知識！外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，是爲禪定。」（六祖壇經坐禪品第五）慧能認爲，心始終不著於外相（即心不去追逐外境及內意識的事物），時時呈現出一種安詳寧靜的喜悅與自由，這就是禪的最基本含義。由此可知，中國禪與印度禪是有其不同的。譬如聖嚴法師說：「中國禪宗所體證的禪與印度有層次上的不同。中國禪宗的禪，是指破除無明煩惱之後的心地妙用，也就是智慧本身。智慧是無限的，它不能用任何語文或任何形式來詮釋，却能產生無窮的妙用；印度的禪那（Dhyāna）是指禪定，中文義爲思惟修或靜思，意思是收攝散心，繫於一境，不令動搖，進而達到三昧（Samādhi）的境界。禪那是一種修定的功夫，三昧則是由修定而達到的一種功用。」（註一）聖嚴法師很明晰地指出中國禪與印度禪在基本含義上的不同。因爲中國禪偏重於頓悟，它是屬於一種見性的功夫，以破邪顯正的方式來開導世人。它主要在使人的心地能一超直入如來地，達到「空無一物」（註二），然後再順其自然地生起妙有的作用。後來，有人便把這種直接契合佛正覺妙心的禪宗稱爲佛心宗，其原因就在此。至於印度禪是偏重於漸進的修行功夫，可說是一種屬於修定的漸進法門。在這裏有一點我必須提出來的，就是雖然這兩種在層次上不相同，但其關係確是相輔相成的，不可偏廢。聖嚴法師說：「中國禪宗的禪與印度的禪定，雖然有

層次上的不同，關係却非常密切。如果沒有禪定的修持基礎，無法達到中國禪的體證的悟境。」（三）

㈡禪的目的

禪是人對生命意義的體驗。自從六祖慧能大師以金剛經而證悟之後，中國的禪宗可說是空觀的實行法。其目的在於明心見性，證悟成佛。因爲禪宗的基本假設就是事先認爲人人皆有佛性（自性）（註四），也就是說人人皆有清淨晶瑩的覺悟之性註五）。這種自性是人之所以爲人的特性。它是在人的心中，不必向外去尋求的。慧能說：「菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，天堂只在目前。」（六祖壇經疑問品第三）接著，我們追問：既然我們要向內求，那麼，如何才能達到見性呢？我認爲其途徑可用八個字來形容：「爲學日益，爲道日損。」（老子道德經第四十八章）因此，我們要見自性（佛性），必須大死一番，把心中的一切習氣妄念過濾得一乾二淨。所以慧能說：「自性迷即是衆生，自性覺即是佛。……能淨即釋迦，平直是彌陀。……邪心是海水，煩惱是波浪。……貪瞋是地獄，愚癡是畜生。」（六祖壇經疑問品第三）這一段話道出衆生與佛之間的區別，而以細察人自性是迷是悟來決定。

㈢開悟與三學的關係

慧能說：「佛性無差別，只緣迷悟不同。」（六祖壇經般若品第二）何謂「開悟」（Enlightenment; Satori）呢？簡單地說，就是心在無相對的狀態下，忽然默契的意思。禪宗常形容悟「如桶子底脫」。因桶底脫，則桶中所有之物，均一時脫出。聖嚴法師對於開悟之道提出他的看法如下：「中國禪宗的第六祖，教人進入禪境的開悟方法是『不思善，不思惡』，也就是把我與人、內與外、有與無、大與小、好與壞、煩惱與菩提、迷與悟、虛妄與眞實、生死之苦與解脫之樂等等對立的觀念，全部打消了，禪境與悟境才會發生在你的生命之中，使你獲得一個新的生命，這新生命是你本來就有而未曾發現過的。禪宗稱它爲父母未生你之前的「本來面目」。這即不是肉體身心的小我，也不是宇宙世間的小我，乃是不受任何煩惱束縛困擾的徹底自由。」（註六）這種開悟是自然而然地呈現出來，並不必經

由任何外力的驅使。一個眞正達到開悟的人，其心境是靈明不昧，明瑩清澈的。

我認爲一個人能夠達到開悟的境界是與戒、定、慧三學具有密切的關係。慧能說：「**我此法門，以定慧爲本。大衆勿迷言定慧別。定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。**」（定慧品第四）又說：「**心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。不增不減自金剛，身去身來本三昧。**」（頓漸品第八）從上面這兩段話，便可看出開悟應由戒定慧之學著手。凡是透過三學的精神修鍊的人，才能開悟，才能成佛，否則只是一種野狐禪而已。（註七）

㈣曹洞與臨濟二宗的宗旨與宗風

禪宗所標榜的「直指人心」、「明心見性」，都是從心法的傳承上著手，換言之，禪宗是以心傳心，心心相印來作爲其傳承的心法。而且禪的機用和方法是非常活潑，沒有一成不變的要領。後來，禪宗到唐末宋初時期，已達到登峯造極的階段，因此便發展成一花開五葉（曹洞、臨濟、溈仰、雲門、法眼等五宗）。目前僅存的祇有曹洞和臨濟兩宗。因此，我在這裡僅講述這兩宗的宗旨與宗風，其餘暫且不談。現就分述於后：

1.曹洞宗的宗旨與宗風

曹洞宗的開山祖師是洞山良价禪師。當他徹悟本體界的「自性」之後，便覺得慧能所揭櫫的「頓悟」法門，不是一般的參學者所容易做到的，於是他便提出所謂「五位」的方便法門來廣接上中下三種不同根器的修行人。「五位」是指正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到等五個精神開悟階段而言。曹洞宗設立五位的目的，是要使我們每一位修行人都能夠確實去體驗眞我，做到「能入能出、縱橫自在」的境界。由此可知，五位的宗旨應該在於闡述「正不立玄、偏不附物」的思想內容，意思是說一個人在證入本體界（正）之後，應該生起妙有（普度衆生）的作用，不能枯死於本體界（玄），同時在現象界（偏）之中，應該發揮至高無上的般若智，不能同流合汚而停滯於現象界（物）。這種講法與佛陀所謂「悲智雙運」的論點是不謀而合的。

接著，我們來看本宗的宗風是什麼？我認爲本

宗的宗風是綿密、穩健、不胡亂洩機鋒、言行相應的。我各舉洞山良价與曹山本寂兩人的語錄各一例於后：

(1)僧問洞山（良价）：「在冷天或熱天裏，我們要往何處去避寒暑？洞山答：「爲何不往不冷不熱之處？」僧又問：「那是何處？」洞山答：「那裏冷時凍死你，熱時烤死你。」（註八）

因爲冷與熱是生滅法，感受冷熱的身體也是生滅法。怕冷怕熱，是因爲有了身體之故。例如證得法身，超越了形象，隨處皆得自在，何冷熱之有呢？

(2)僧問學人通身是病，請師（曹山）醫。師曰：「不醫。」曰：「爲什麼不醫？」師曰：「教汝求生不得，求死不得。」（註九）

這一公案是說：生與死是相對性的東西。人因爲有了生死的執著性，才有求醫的念頭，假若你能證入眞空實相，把生與死空掉，何必去求醫呢？

從上面這兩個例子中，便可看出洞山良价與曹山本寂二人言語細密，親切教誨，使人慢慢地去徹底參究，以便達到心明性見的境界。因爲他們兩人還是用語言接引修行人，在佛學上只能稱爲「半提」，而不是「全提」。所以，法演大師曾批評此宗的宗風是「馳書不到家」（註十），其原因在此。

2.臨濟宗的宗旨與宗風

臨濟宗以臨濟義玄爲主要代表人物，他是利用「四料簡」來接引學人。「四科簡」是什麼？他說：「**我有時奪人不奪境，我有時奪境不奪人，我有時人境俱奪，我有時人境俱不奪。**」（註十一）又說：「如諸方學人來山僧此間，作三種根器斷。如中下根器來，我便奪其境，而不除其法；如中上根器來，我便境法俱奪；如上上根器來，我便境法俱不奪；如有出格見解人來山僧此間，便全體作用，不歷根器。」（註十二）因此，臨濟宗的「四科簡」是指奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境俱不奪等四種語而言。它是依各人的不同根器而採取不同的接引方法，有如曹洞宗的「五位」說。

我們舉一個公案來說明臨濟宗的四料簡的宗旨，其文如下。

「有一次，臨濟義玄上堂就說：『赤肉團上有

一無位眞人，常從汝等諸人面門出入，初心未證據者看看。』時有僧出問：『如何是無位眞人？』師下禪床把住云：『道！道！』其僧擬議。師托開云：『無位眞人是什麼乾屎橛？』便歸丈室。」（註十三）

臨濟義玄認爲我們每一個人都有一個「無位眞人。」這個「無位眞人」就是六祖所說的「自性」，也是莊子所說的「至人」或「眞人」。因此，臨濟義玄採用「四料簡」的方法來接引衆生的方式，其宗旨在於叫人直接去體悟這個「無位眞人」。如果說，他眞正地覺悟到它，他便是無位眞人，而能逍遙自得了。

關於本宗派的宗風，我在此擧萬法歸心錄來說：「臨濟家風，自拈手段，勢如山崩，機似電掣。」（頁七十一）五家宗旨纂要也說：「臨濟家風，全機大用，棒喝齊施。」（頁三七一二）本宗是以「戰機鋒」爲主，並以「棒」、「喝」著稱（註十四），其作用在於斬斷人的情識活動。雖然手段潑辣峻烈，但是在其內心是一片眞誠的流露。像這樣手法，在佛學上便稱爲「全提」，不同於曹洞宗的「半提」。五祖法演評此宗的宗風爲「五逆聞雷」（註十五），此種評論一點也不虛假。

綜合以上所述，曹洞宗所提的「五位」與臨濟宗的「四料簡」，其目的就在於斬斷學人的執著性，以待時節因緣而達見性成佛。

三、維根斯坦的前期思想

維根斯坦（Ludwig Wittgenstein 1889-1951）是一位多才多藝的現代哲學家。他的哲學思想具有巨大無比的衝擊力與震撼力，影響到邏輯實證論和語言分析哲學很深。由於他前後兩期的思想略有不同，所以，筆者在這裡只陳述維根斯坦的前期思想；至於他的後期思想留在以後有機會再討論。維根斯坦前期思想的主要代表作就是邏輯哲學論叢（Logico-philosophicus，簡稱爲「論叢」）。該書是他在劍橋大學獲取博士學位的論文著作。它是討論語言如何與世界相關的問題，它所展現的世界觀是一種邏輯原子論的世界觀。他一方面用「圖像說」和「眞值函應說」(the theroy of truth function) 去闡述他的世界觀，另一方面他提出「

一切哲學是語言批判」的口號，劃分語言的界限（即能夠說與不能說的界限），很類似於康德的批判哲學（即批判人之能認知與不能認知的界限）。詳細情形分四項敍述於后：

㈠對哲學的看法

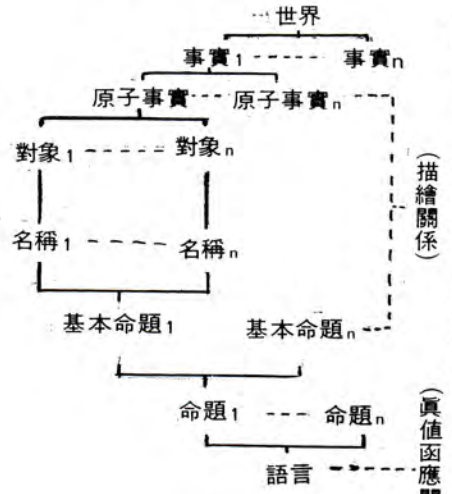
維根斯坦在「論叢」一書的序文上說：「**對本書所要處理的是哲學問題，而且顯示——我相信——這些問題之所以提出的理由，是正當我們的語言邏輯遭遇到誤解的時候。**」從這一段話便可以看出維氏的重點是擺在語言問題上面。他認爲在「日常語言中，常見相同的字有不同的意指方式——而且屬於兩個不同的符號——或者說兩個具有不同意指方式的字，在外表上以同樣方式使用在命題之中。」（論叢三・三二三）例如他舉「is」一字爲例，它具有三種不同的含義：一、當作繫詞(copula)二、當作等同記號。三當作存在的表辭。他認爲如此的一個字具有三個含義，就容易產生混淆。他發覺到在哲學的著作中充滿著如此混淆的命題很多，因此他很感慨地說：「我們在哲學著作中所見到的大多數命題和問題不是假，而是非意含的（unsinnig: nonsensical）因此，一般而言，我們不能對這類問題給予任何答案，只是確認它們爲非意含的。哲學家在處理大多數問題時，都是因爲我們不能瞭解語言的邏輯而引起的。譬如就像善是否與美相同或相異一樣，是屬於同一類的問題。」（論叢四・〇〇三）現在，我們就舉一個因誤解語言的邏輯形式而引起的哲學問題爲例子來說明：「我們不能從『對所有x而言，如ϕx，則ψx』，推論出『有一個x使得ϕx』。那就是說，如果我們把『ϕx』解爲『x是上帝』，並且解『ψx』爲『x有永遠存在』，我們就不能從『對所有x而言，如果x是上帝，則x就永遠存在』推論出『有一個上帝存在』。」（註十六）維氏發現哲學上的命題發生了有如此類的問題，因此他提出「哲學是語言批判」的口號來澄清語言上的混淆與誤解。

一言以蔽之，維氏認爲哲學是一種以澄清和闡釋語言爲主的活動，其任務在使命題清晰明白，並給他們明確的界限。

㈡論世界觀

論叢一書的主題是談論語言與世界的關係。他

用「圖像說」——語言是世界的圖像——把語言和世界的關係連結起來。他認爲語言是用來描繪世界，而且世界是由事實所構成的，其中的每一事實都可以用單一命題來陳述，認爲組成事實的最小單位是原子的事實或事態。每一個基本命題對應於每一原子的事實，其中組成基本命題的名稱指謂原子事實的對象 (object)，形成一一對應關係。爲了容易明瞭起見，我把他們的內在結構繪圖如下：



從上圖中，便可以看出維氏的世界觀是一種鑲嵌細工 (Mosaic) 的世界觀。不過，他這種世界觀是由他所建構的內在結構去談。至於世界的本質是不能說的，惟有在永恆的形相之下 (Sub Specie Aeterni) 去觀照它，才能正視它。

(三)論意義

對於討論意義問題是維根斯坦的核心問題所在。他繼承傅雷格 (G. Frege) 的意義論，而把意義 (Meaning: Die Meinung) 分爲兩部分：第一部分是從一表式本身所具有的內容或所表達的方式而言，稱爲此表式的意含 (Sense: Sinn)。第二部分是從一表式所指謂的對象而言，稱爲此表式的指謂 (Reference Bedeudung)。傅氏認爲眞正的命題和名稱（字詞）都有意含和指謂；但維氏則認爲命題只有意含，而名詞只有指謂。這是他們兩人所不同之處。但是，我們可以把意含和指謂兩者都稱爲意義。

接著，維氏再把命題分成三種：第一種是具有眞假值之意含的命題，例如自然科學命題，一般稱這種命題爲適眞命題 (Contugent proposition)。第二種是無意含 (Sinnlos: senseless) 的命題，例

如恆眞句和矛盾句，一般稱這種命題爲變質命題(degenerate proposition)。第二種是非意含(unsinnig：nonsensical)的命題。如果命題不是屬於前面的適眞命題與變質命題時，那麼維氏便稱它爲非意含(unsinn:nonsense)。哈克(P.H.S.Hacker)區別非意含（註十七）爲兩類：一類爲誤導的非意含(misleading nonsense)，是指誤解命題的邏輯形式時所產生的混淆而言。例如說①「蘇格拉底是等同的」（論叢五．四七三），②「2＋2是在三點鐘等於4」（論叢四．一二七二）等命題，都屬於誤導的非意含。這種非意含是維氏所要排除的問題。另一類是照明的非意含(illuminate nonsense)，是指企圖去說那些言語所不能說的而言，例如：形上學、倫理學、美學、人生問題等範圍，不像自然科學命題一樣，能夠很清楚地陳述出來，它們是屬於超越經驗的範圍，是一種價值問題，而不是一種事實問題，它們也是超出語言文字所能夠很清楚地表達出來的界限。如果我們用自然科學的命題方式去陳述它，就會變成爲擬似命題(pseudo-proposition)。

㈣「論叢」一書的特色

論叢一書言簡意賅，就像中國老子道德經一樣簡約。它是一本重「質」而不重「量」，並且富有啓發性的著作。現在，根據我所體認到的感想，分下列四點來闡述它的特色。

1.指出語言的界限

人類是具有理性的動物，祇要他身心發育正常無任何缺憾，他一定具有思想，具有理性，能夠思想清楚，必能言說清楚，絕不能含混不清。維氏說：「如果我們不能用語言說出一個答案，則我們就不能說出這問題。如果我們能夠提出一個問題，那麼，我們也就能回答它。」（論叢六．五）接著又說：「本書（論叢）的目的在給思想釐定界限，或者寧願說得恰當一點——不是給思想，而是給思想的表辭釐定一個界限，因爲我們給思想釐定界限，必須能夠思考這界限的兩方面（即是我們必須能夠思考那些不能被思想的東西）。」維氏劃分出語言的界限，同時也劃分出世界的界限。語言所能達到的範圍是事實問題，而不是價值問題；他把事實與價值的範疇分開，絕不可混爲一談。這是他明銳洞

察力的表現。

2. 用邏輯觀照世界

我舉維根斯坦的三句話來說明：①「邏輯空間內的事實就是世界。」（論叢一・一三）②「我們不能思考不合邏輯的事物。如果它能被思考，則我們必須以不合邏輯的方式去思考它。」（論叢三・〇三）③「邏輯普及世界，世界的界限也就是邏輯的界限。」（論叢五・六一）我們從這三句話便可以看出維氏是想用邏輯來規範語言，來觀照世界。他認爲我們使用語言來表達事實時，必須要遵照邏輯法則，才能對事實的問題表達得清晰無訛。因此，我們可以稱維氏前期對語言理論的探討是一種語言的邏輯。

3. 注重分析與批判

維氏是一位極富有想像力的人，他思考問題時就像診斷病症一樣地謹愼、精密。他爲了要揭露語言和世界的本質，便採取了邏輯的分析法，把命題分析爲一個由名稱直接連結而成的基本命題。以便描述原子事實。他非常注重分析。分析愈細密，觀念就愈徹底，如此語言就愈能夠表達清楚，以避免某些無謂的誤解。所以，維氏的哲學是一種語言批判的哲學。他批判人的語言如何可能（How is language possible），換言之，在於批判人的語言所能達到的眞正界限。

由上面所述，可知維氏的分析法在叫人看東西要看得透徹，而他的批判方法是要人能生起重估和反省的作用（註十八）。

4. 肯定形上學的價值

維氏認爲他的哲學包括兩種：邏輯和形上學。而前者是後者的基礎。維氏希望藉著「論叢」一書，能夠超越邏輯性的語言，而去洞察奧秘的形上學意境。因此，「論叢」一書確實是一部形上學的著作，從外表上看起來很像是一部反形上學的書，其實並不然。有一點我必須提出來的，就是邏輯實證論者（包括卡納普），曾將「論叢」這部書視爲他們反對形上學最有力的論據。我認爲這是不對的，我們可以從卡納普R.Carnap)後來的悔悟言辭中看出他的眞相，他說：「當我們在維也納學團內研讀維根斯坦的論叢時，我相信他對形上學的態度跟我們對形上學的態度很相似。這是錯的。我對他的書

中討論奧秘（das Mysche; the Mystical）的陳述未能投入足夠的注意力，因爲他在這方面的思想跟我們的差距太大。只有在跟他個人接觸中，才幫助我對他在這一點上的態度看得更爲清楚些。」（註十九）這是我們研究維氏前期思想所必要注意的事項。

四、比較兩者的異同

禪宗思想到底與維根斯坦思想有何相類似之處？以及有何不同點呢？

㈠相似點

我分下列四點來說明這兩者的類似性：

⑴形而上的本體是言亡慮絕，超越名相的：禪宗認爲禪的道體——「自性」是不可說的，絕「對待」，離名相。南泉（普願）說：「道不屬知，不屬不知，知是妄覺，不知是無記。若眞達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁，豈可强是非耶。」（古尊宿錄卷十三）因爲禪不是一種知識，而是一種心底內證的體驗，所以一說出來便會陷於相對的窠臼。由此我們便可以看出某些禪師是以「不說爲說」的顯現方式來暗射自性，其原因在此。

維根斯坦卻認爲超出語言界限的部分稱爲「奧秘」（das Mystische）。他說：「的確，有不可言喻的，它們顯示它們自己，它們就是奧秘。」（論叢六・五二二）又說：「奧秘不是世中的事物狀況，而是世界的存有。」（論叢六・四四）這種超越語言的界限可用「顯示」的方式來展現（註二十）。

維氏的顯示方式在其「論叢」一書中提到有三種：①「緘默無言」（Schweigen: Silence），他說：「不能夠說的東西，我們應保持緘默。」（論叢七）維氏的「緘默無言」一詞不是止於不說話而已，它是具有積極的形上含意——以「不說爲說」來顯示不能說的東西。②圖像，他說：「圖像不能描繪它的描繪形式，它只是爲了顯現它的描繪形式。」（論叢二・一七二）③記號的應用，他說：「記號的應用顯示它們所不能表達的東西。」（論叢三・二六二）由上面所述，可知維氏所提出的「奧秘」看法很類似於禪的形上本體——「自性」，而且維氏所謂「緘默無言」與佛教禪宗維摩詰經所講的「默然無言」是相通的。

(2)語言是一種權宜之計：禪宗在原則上是不說話的，是要言亡慮絕；但爲了「應機與法」，不能完全離絕語言文字。禪宗所謂「不立文字」，不是說根本不要佛教的經典，而是說不要執著於語言文字，而忽略了語言文字所指射的眞正含義。禪宗的語言具有一種破斥執著文字的功能，是爲了超越語言文字的拘限，以證悟於心。例如參話頭，就是爲了要實踐這種功能。像「如何是祖師西來意？」「念佛的是誰？」等等皆是。指月錄中所謂「指」是具有彰顯佛的言教，而「月」有如自性。禪師藉著語言的媒介以指來標月，然後得月忘指。這就是禪宗所使用語言的目的。

維根斯坦認爲語言有如一種階梯，他說：「我的命題在於向任何瞭解我的人闡述如下：當他以它們爲階梯，爬過它們之後，畢竟認知它們爲非意含的。他必須超越這些命題，然後他才能正視世界。換句話說，他爬過去之後，就必須捨棄這階梯。」（論叢六．五四）有一個問題必須追問的：維氏認爲凡是能夠說的東西，要很清楚地說出；不能說的東西，我們應該保持緘默。可是維氏對不能說的東西（如形上學、倫理學、人生問題、宗教信仰等）也說了一些，不是矛盾嗎？我認爲維氏對形上學、倫理學和人生問題有所說是另有其目的，那就是正視世界。他雖然犯了語言的邏輯誤解，但對這種誤解是一種照明的非意含。我們能夠藉著它來作爲階梯，而正視世界，則維根斯坦撰寫「論叢」一書的目的便可以達到了。維氏此種說法與禪宗所謂「以手指月，得月忘指」一樣，具有異曲同工的妙用。

(3)採取反面的方式去顯示不可說的東西：禪宗最講究語忌十成，常用否定的方式去顯示不可說的東西。慧能說：「有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。……若有人問汝義。問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。」（六祖壇經付囑品第十）又說：「佛法非常非無常，是故不斷，名爲不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。」（行由品第一）佛法是採取不二法門去接引學人，例如馬祖道一禪師，有一次僧人問他：「什麼是祖師西來意（註：佛法大意）？」道一回答：「即心即佛。」後來有人同樣也問祖

師西來意時，他反而回答說：「非心非佛。」禪師們回答人的問題，常視學人的根機而方便施教，其目的在於破斥學人心中的執著性。一有了執著，心中就會起疙瘩；所以，禪師們是用「以楔出楔，解黏去縛」的反面方式去接引學人，希望他們能夠超越空有而眞契於佛的無上正等正覺。

維根斯坦也是用反面來顯示不能說的東西。他的看法如下：一、「哲學必須對能思想的範圍釐定界限，同時在這樣做時，也對不能思想的部份釐定界限。哲學必須藉著經由能夠思想的範圍，向外擴張以至於給不能夠思想的部分釐定界限。」（論叢四・一一四）二、「哲學清楚地呈現能夠說的東西，以便顯示什麼是不能夠說的東西。」（論叢四・一一五）三、「哲學中的正確方法是：除了可以說的東西（即自然科學的命題），或者說是與哲學毫無關係的東西以外，什麼也不說；然後，不管何時，如果有人想要說形而上的東西，我們就要向他指明，在他的命題中有一些記號未能給予指謂意義。雖然這種方法也許不能令別人滿意——他們也許沒有感覺到我們正在教他哲學——，但他將是唯一嚴謹的正確方法。」（論叢六・五三）由上所述便可看出維氏撰寫這本「論叢」的用心良苦。他的用意在於昭示世人，透過能說的部分來顯示不能說的東西。他曾說：「我的作品含有兩部分：一部分就是這裡所提出的，另一部分是所有那些我沒有寫出來的。第二部分恰巧是重要的部分。」（註二十一）

(4)強調生生之道：禪宗認爲禪是活生生的事實，不拘束於一格，其目的在於發揮「悲智雙運、空有不居」的淑世精神。它是從日常的實際生活中去追求智慧，追求解脫，而不是在文字堆裡做學問。它著重於生活的內證體驗。例如南泉（普願）說：「平常心是道。」黃檗希運說：「每日行住坐臥，一切言語，但莫著有爲法，出言瞬目，盡同無漏。」大珠慧海也說：「飢來吃飯，睏來就眠。」等內容，莫非是表明禪道是在生活之中，從實際的日常生活中去體悟，不必向外追求。

維根斯坦也是非常著重活生生的事實，他說：「哲學不是一種學理，而是一種活動。」（論叢四・一一二）他是從動態方面著手，而不是從靜態方面著手。他所要澄清的語言對象，不是人造的理想

語言，而是一般日常生活中的一切命題，他說：「我們在日常語言中的一切命題，正如它們所處的狀況一樣，處於完美的邏輯秩序中。」（論叢五・五五六三）所以，他非常注意日常語言上所遭遇到的誤解，以便澄清和消失語言所帶來的哲學問題。

(二)相異點

不可否認的，禪宗的思想與維根斯坦的前期思想的相異點也有很多。不過，我在此扼要地提出四點而說明於后：

(1)**兩者重心不同**：禪宗的重心是放在「明心見性」上。慧能說：「迷悟在人，損益由己。……心迷法華轉，心悟轉法華。」（六祖壇經機緣品第七）禪宗是以「無念」爲宗，其目的在於破斥妄念。何謂「無念」呢？慧能說：「無念者，於念而無念。……無者，無妄想執著，念者，念眞如。」（定慧品第四）它可說是一種正念，而不是一種邪念。一個人能時時善持正念，他的心底一定是光明磊落，萬事如意的。

維根斯坦的重心是放在「語言的問題」上，以爲在哲學上所發生的問題就是語言混淆問題。其解決之道在於尋找語言的邏輯法則，能夠合乎邏輯法則，才能說得清楚。維氏是用邏輯來規範世界，世界是由事實組成，而命題是爲了用來描述事實。他說：「每一個命題在本質上具有眞假可言。因此，命題具有眞假兩種，稱爲此命題的意含。」（註二十二）又說：「如果命題是眞的，則它顯示事物的狀況是什麼，而且也說出事物的狀況確是如此。」（論叢四・〇二二）由上所述，可知維根斯坦前期思想的目的在「清楚地呈現能夠說的東西，來顯示什麼是不能夠說的東西」，也就是說透過邏輯性的語言，以便顯示奧秘部分的形上學價值。

(2)**態度不同**：禪宗的禪師們爲了「應機與法」，有時候採取行動方式（如棒喝、二祖慧可的斷臂、南泉的斬貓，其他如砍斷手指頭、截斷蚯蚓等是）來接引學人；在態度上未免顯得唐突、急烈些，但其目的仍在於使人明心見性，以便證悟於正覺而了斷生死。

而維根斯坦的接引方式是採取邏輯分析方法和平實的顯示方式（緘默、圖像、記號的應用），在態度上較合乎常理與易於瞭解。

(3)**語言的功能不同**：禪宗所使用的語言是一種方便法門，希望藉著語言文字產生文字般若，進而觀照般若，以達成實相般若。維根斯坦則主張使用語言在於描述事實，進而正視世界。但其境界尚未達到天地萬物合而爲一的地步，比禪宗的境界尚遜一籌。

(4)**方式不同**：禪宗雖然用反面的方式（如烘雲托月）來顯示不可說的形上本體，但是其探討方式是唯破不立；換言之，是採用否定的方式來說明不可說的禪道。這是佛法一貫所謂「不二法門」的要義。

至於維根某坦雖然用反面、以能說來顯示不能說的東西，但他採用的方式是用肯定方式（即能夠清楚地說出）來顯示不能夠說的東西。這是兩者的最大不同點。

五、結論

我們知道，在維根斯坦的前期思想中，他用顯示方式來談論「奧秘」的形上問題，很類似於禪宗所謂「繞道說禪」的顯示方式去談禪的形上本體——「自性」。它們兩者都肯定語言有一種奧秘的形上根基。這種講法在中西哲學史上是一件很難得的脗合之處。

總之，維根斯坦能夠把哲學問題帶到語言上作有創造性的論述，引起邏輯實證論者與語言分析家們的熱烈討論，已足以證明他具有很大的研究價值。然而，禪宗所揭櫫的「頓悟」法門：一方面突破了佛教傳統固定形式的內容；另一方面又强調內心的自力體證，對弘揚佛學有很大的貢獻。此外，它對中國宋明理學影響也很深，例如陸象山所謂「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」（年譜，全集卷三十六頁五）以及王陽明所說的「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」（傳習錄上，全書卷一頁三）等看法，無一不是受惠於禪宗思想。

最後，我認爲禪學與維根斯坦前期的哲學思想，兩者都具有啓迪人類心智的教育功能，是值得我們加以發揚光大的。

〔附註〕

註一：釋聖嚴法師著佛教與佛學第三頁，中華佛教文化館印行，民國六十八年三月出版。

註二：六祖壇經行由品第一，慧能悟偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？」

註三：同註一。

註四：慧能說：「人雖有南北，佛性本無南北。獦獠身與和尚不同，佛性有何不同。」（六祖壇經行由品第一）

註五：慧能對「自性」兩字解釋如下：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」（行由品第一）

註六：釋聖嚴法師著禪，第二十六至二十七頁，中英對照本，中華佛教文化館印行，民國六十八年三月出版。

註七：「野狐禪」一語出自於百丈語錄，參閱指月錄卷八第三頁。因爲狐狸的性情多疑，故藉用「狐狸」一詞來說明凡是對禪理的胡言亂語。

註八：禪宗集成第十三冊，筠州洞山悟本禪師語錄，遠孫沙門慧印校訂，頁九〇三一，藝文印書館民國六十年十二月初版。

註九：禪宗集成第十三冊，撫州曹山元證禪師語錄，遠孫沙門慧印校訂，頁九〇七四。

註十：禪宗集成第五冊，人天眼目卷六，頁三〇七一，宋智昭集。

註十一：禪宗集成第六冊，五家宗旨纂要，頁三六九二，清性統編。

註十二：同註十一。

註十三：指月錄卷四，頁十六。

註十四：據人天眼目卷一的記載，所謂「四喝」如下：①有時一喝如金剛寶劍，②有時一喝如踞地獅子，③有時一喝如探竿影草，④有時一喝不作一喝用。又據宗門玄鑑圖記載，所謂「八棒」如下：①解令支玄棒，②接機從正棒，③靠玄傷正棒，④印順宗旨棒，⑤取驗虛實棒，⑥盲加瞎棒，⑦苦責愚痴棒。

註十五：人天眼目卷六，頁三〇七一。

註十六：G.H.M. Anscombe, An Introdution to Wittgenstein's Tractatus P.15.

註十七：P.H.S. Hacker, Insightand Illusion: Wittsenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience (Oxford 1972),P18.

註十八：所謂「批判」是對某一種機能 (Faculty) 界限的探究。它是在方法上的一種論述，而不是科學本身上的一種學說。

註十九：See K.T. Fann, Wittgenstein's conception of philosophy chapter Ⅲ.15th note.

註二十：維根斯坦說：「凡是能夠顯示的東西，就不能說。」（論叢四．一二一二）他把「說」與「顯示」分開。能夠說的部分是我們語言能夠達到的範圍，能夠說的東西，要清清楚楚地說出，例如自然科學命題或經驗命題。除了這種能說的部分之外，就是屬於不能說的部分，維氏稱之爲「顯示」(showing) 的範圍。例如邏輯形式、構成世界實體的單純對象的存在、倫理價值問題、人生問題、形上主體等都是不能說的。但這種不能說的東西的確存在著。

註二十一：Paul Engelmann, Leffers from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir (Oxford, 1969) P.143-144.

註二十二：L. Wittgenstein Notebooks 1914-16 (Oxford, 1961) P.94.

——本文榮獲陳王玖獎學金

重印護生畫集徵求助印
附印啓事

本社重印護生畫集，全套共五册，用八十磅模造紙精印，畫圖生動，詩詞清新，書法美妙，題字勁健；爲當代最佳藝術珍品，至能引發讀者同情心與慈悲心，從而衆生得度，祥和寰宇。歡迎附印助印，至本年底止，每套新台幣壹佰伍拾元，海外另加平寄郵費七十五元。請利用郵政三四八四帳號。

財團法人
台北市慧炬出版社啓