美國加州州立大學永久教授吳森博士，現任臺灣大學客座教授。在返美前撥冗前來淨廬，參加第二十七次粥會，演講「從比較哲學的角度看佛教的精神」。內容至為精彩，最後結論歸納到佛教有其極嚴密的理論體系，和深遠的形上學，在世界文化上是獨樹一幟的，特照錄全文，以饗讀者。

編者誌

# 從比較哲學的角度看佛教的精神

吳森博士

講于第廿七次慧炬粥會

## 導言

奇怪得很，筆者在出國前雖然在佛教的原典裏下過一番功夫，但對佛教教義的欣賞和其價值的體會，却要在出國許多年後才慢慢滋長起來。我對佛教精神的體會，實在得力於比較哲學的研究。

我在美國近年來講宗教哲學一課，雖然以希伯來的宗教傳統作主要的題材，但在教學的過程中使我對佛教有反省思考的機會。由於講授這一門課，使我更能體會宗教在人類文化的價值。

我在出國前所讀的有關佛教的書，像梁啓超、

湯用彤、黃懺華、景昌極、熊十力、歐陽竟無、釋太虛、梁漱溟諸人的作品，都不過是歷史的敍述和教義或名相的詮釋，實在不足以滿足我的精神的要求。我的精神要求是世界性的，肄業中學的時候便立志要做一個世界性的學者，從事東西文化交流的工作。上述諸人的作品，雖然代表深厚的功力或清新的見解，但都缺乏博大的、世界性的眼光，既未能用比較文化的角度來看佛教，也很少能給佛教賦予時代的意義及價值。

出國留學以來，得着不少機會和西方學者接觸，也讀過不少他們有關佛教的論著，使我對佛教的時代意義和文化價值都有很多新的體會。他們在功力方面，可能遠不及湯用彤、歐陽竟無諸人，但他們以嶄新的角度、世界文化的立場，和現代社會的眼光去看佛教，使佛教獲得時代的意義和價值的生命。這一點，大可以補我國學者們研究的不足。

**一般而言，佛教具有下列四種基本精神：㈠實踐主義的精神；㈡自我創造的精神；㈢衆生一體的精神；和㈣人人皆有佛性的精神。**所謂實踐主義，是英文的 Pragmatic。國人對這種哲學的了解極膚淺，以爲 Pragmatic 是重功利、重實效的意思。其實這字的語源是「行動」的意思，實踐主義哲學的精神，是主張以行動來解決問題。

佛陀對人生的生、老、病、死等問題，探討其根源，對症下藥，用釜底抽薪的辦法來處理。佛教和希伯來宗教最大的不同點，便是相信每個人的人生是個自我創造的歷程。所謂「業」(Karma) 便是我們的生命歷程的整體。各人的業是各人自己創造的。至於求解脫 (Liberation) 之道，也是憑藉自力而不靠他力。

我國儒家哲學嚴人禽之辨，但在佛家的教義裏，「一切有情，衆生平等。」就本體論的說法，衆生在法身 (梵文 Dharmakaya，指宇宙存在之整體。「法身」二字譯名不大妥) 形成一體。惟其如此，佛教便有「人人皆可成佛」的說法。

從原始佛教的教義來說，「佛」不是什麼神，也不是佛教徒崇拜和供奉的偶像。「佛」是「覺者」的意思。當然，論智慧的高下，有「先知先覺」，「後知後覺」，和「不知不覺」的分別。但在理論上，人都有覺的種子，所以人人都可成佛。

以上所說的，都是佛教義理顯而易見的基本精神。一般比較宗教學的學者都很容易覺察出來。所以本文只作提要鈎玄式的說明，不作詳細討論。本文着眼討論的題目有二：其一爲佛教的無我論在世界哲學中之地位，其一爲禪宗的語言觀對現代語言哲學的貢獻。

## 佛教之無我論在世界哲學中之地位

西方社會的一個最大特色便是個人主義的流行。西方宗教最終的目的是個人靈魂的得救，西方法律的設制是爲了保障個人的自由和權利。表面看來，個人主義只是西方文化的社會現象，其實這種基本信仰有很深厚的形上學作基礎。這個形上學的基礎便是自我的肯定。

在古希臘哲學時期，西方人便對個人靈魂不朽加以肯定。柏拉圖更不厭其繁地創制不少論證來支持他們的基本信仰，在中世紀經院哲學的時期，其中一個最重大的哲學問題便是證明神的存在，但個人靈魂的存在已被視爲當然的事實而不要求證明了。近代西洋哲學之父笛卡兒的名言是：「我思，故我在。」這一來，自我的肯定獲得理性的支持，不再是潛意識中視爲當然的事實。可是，由於顯意識化和理性化的結果，這一項根深蒂固的信仰終於受到挑戰。

英國哲學家休模從吾人經驗資料分析，始終認爲自我存在是無法用經驗及理性證明的。不過，對自我存在的肯定，在西方的思想方式裏已經根深蒂固。他們對休模的挑戰簡直不予理睬，在二十世紀流行的存在主義，自我的存在更認眞地大膽地被肯定了。

其中一段插曲便是詹姆士一九〇四年所發表的論文：Does Consciousness Exist? 詹姆士這裏所說的Consciousness是指 self的內容而言。他從經驗的現象作一番分析之後，肯定 Consciousness的存在。但存在的形式，不是一種實體，而是一種現象或功能。詹姆士的學說，調和了西方傳統對自我的看法及休模對傳統的挑戰。無怪懷海德在科學與現代世界一書中，稱讚詹姆士的學說爲劃時代的貢獻了。（註一）

奇怪的是，在印度哲學的傳統，像詹姆士這一

類的學說，在兩千多年前便出現了。這就是佛教「無我」的學說。佛教在印度，既非正統的宗教，也非正統的哲學，而是婆羅門教的叛徒。根據婆羅門教的教義，「我」是常住的，永恒的，和梵天合一的。

佛教的興起，首先否定了梵天，然後否定「我」的常住性。有些人以爲佛教的教義否定所有形式的「自我」，這是錯誤的看法。試問，要是完全沒有任何一種自我的話，那麼，誰在輪廻中造業？到了覺悟的境界，誰在覺道？誰證得菩提？佛教有一句名言是：「我不入地獄，誰入地獄？」由此可知，佛教的「無我」觀，只是否定某一種自我的學說而已。

根據佛教的說法，所謂「我」，是五蘊湊合而生的一種心理現象，這和休模用心態現象來分析有點相似。但休模只能把傳統自我觀否定，而不能解釋我們爲什麼會有自我的意識。佛教在這一方面比休模精密得多。根據唯識宗的說法，我們之所以有自我意識，完全是由於第七識末那識的作祟。末那識是「根本執我之識」，是我執的根源。問題是，假如沒有「我」的話，末那識又那裏有執着的對象呢？原來末那識所執着的「我」，只不過是第八識——阿賴耶識——的影象而已。那麼，阿賴耶識是什麼呢？

根據傳統佛典的解釋，阿賴耶爲「含藏種子之識」。用西洋哲學名辭來解釋，阿賴耶代表着宇宙的 total network of potentials and their realization 。是宇宙恒轉如瀑流，種子變現行，現行生種子的一個大化流行的歷程。這一個歷程，不是專屬於你的，也不是專屬於我的或他的。這原是一種「共業」或公有的東西。可是，末那識不察，誤把公物作私有，於是「我執」（執着我的存在）便因此而生，衆生便不斷的沉淪了。

佛教的「無我」觀，和休模的立說有很大不同的旨趣。休模的學說，純是概念上的把戲，是屬於知識的。但佛教的「無我」論，根源於救人救世的宗教的動機，目的在破「我執」而脫苦海。佛教的學說也和詹姆士的不同，詹姆士的只限於心理現象描述下所產的結論。佛教的理論是有其形上學根據的，像末那識、阿賴耶識、業、輪廻等觀念，都是

形上學的設定來解釋宇宙人生現象的。無怪懷海德稱佛教爲人類歷史上最龐大的應用形上學系統了。（註二）

從我們上面簡單的敍述，我們不妨作以下的一個價值判斷：**佛教的無我論在二十世紀的哲學占很重要的地位**。它對「我」的分析和「我執」現象的描述，給西方哲學提示頗多精深而嶄新的見解。

在東西哲學的融會裏，佛教「無我」論可以和現象論、實踐主義、及精神分析學合流。而在道德修養方面，更可以矯正西方人（尤其是美國人）個人主義的流弊。就筆者個人觀察，在西方世界從事東方哲學研究的學者們，都能體會到這些價值了。我們家有寶藏的，該對這寶藏如何珍惜啊！

## 禪宗的語言觀對現代語言哲學的貢獻

許多人對禪宗的了解，囿於「不立文字」的說法，以爲禪宗屏除了一切語言文字，默默無言的「以心傳心」。其實，禪宗流傳下來的經典和語錄，似乎都要比其他的宗派爲多。那不是教義上的自相矛盾嗎？不！這不是一個眞正的矛盾。

在我國的文化傳統裏，思想往往透過文學的方式來表現。文學和科學不同，用辭往往不是直陳的，有時用提示的方式，有時用襯托的暗示，有時作故意的誇大。什麼「道可道，非常道」，或「知者不言，言者不知」，都不免有故意誇張的成份。禪宗的「不立文字」，也應作如是觀。

一個比較適當的解釋似乎是，禪宗大師們深深了解日常語言的限度，所以他們在傳授佛法的時候，除了應用普通語言去陳述義理之外，盡量利用非語言的表達方式。像點頭、默然無語、顧而之他，甚至拳打棒喝、扭着徒弟的鼻子等辦法。但從語錄上的記載，運用這種非語言的表達方式的，畢竟是屬於少數。

一般來說，禪師們大都靠語言文字來啓廸後學，或表達他們所體會的境界。不過，他們在語言的運用上，也許和一般人的不同。原因是他們有和一般人不同的語言哲學。

禪宗的語言哲學和我國先哲的宇宙觀及藝術精神有很密切的關係。我們的先哲相信宇宙是一個有生命的大化流行的整體。易繫辭的名言像「天地之

大德曰生」及「生生之謂易」都可以作爲支持這種宇宙觀的論據。我國的藝術精神，其實也是承受這種宇宙觀發展而成。

南齊謝赫有名的論藝術的六法（六項基本原理的意思），第一法便叫做「氣韻生動」。可見藝術家的基本精神便是用形象的媒介來表現生命。禪宗的語言哲學，便是建築在這種生命的宇宙觀和藝術精神上。

在五燈會元裏，記載着禪宗大師洞山兩句論語言的話：

語中有語，名爲死句。語中無語，名爲活句。

在這兩句話裏，價值的取捨非常明顯。「死句」和「活句」對比之下，我相信沒有人會喜歡「死句」的。尤其是在中國宇宙觀和藝術精神影響之下的禪宗，對兩種語言的取捨，不用說是選擇活語言的一途了。

那麼，什麼是「活句」？什麼是「死句」呢？洞山大師論「死句」、「活句」，這兩句話應當作什麼解釋呢？首先讓我們討論「死句」的意義。在「語中有語」一句子中，第一個「語」字的用法和第二個「語」字的用法不同。第一個「語」字指語文的符號（linguistic symbols），第二個「語」字指語文符號的意義內容（meaning content）。「語中有語」便是說一個句子（或一個語文符號的集合體）有固定的意義、內容的意思。

爲什麼洞山禪師說有固定意義內容的句子便是死句呢？因爲有固定意義內容的句子，明晰而確定，只容許一個解釋，既不會刺激我們的想像力去發掘其中的奧秘，也不會留下一些「言外之音」的種子在我們的心田發芽生長，所以洞山禪師稱這種句子爲「死句」。

然而，「活句」便不同了。「活句」是語中無語的。所謂「語中無語」，便是句子中沒有明晰確定顯而易見的意思，其中的義蘊，要讀者（或聽者）有特殊的慧根或超人的想像力才能體會出來。但當讀者能體會出來的時候，他可能恍然大悟，而句中的義蘊，可能進入他的心田，發芽生根，終身受用不盡。

由此看來，禪宗的語言哲學，和現代西方哲學邏輯實證論一派所提倡的語言哲學剛剛相反。根據

這個學派的說法，有意義（特指cognitive meaning）的命題只有兩種：一種是數理的命題，像「三加三等於六」及「等量加等量，其和仍相等」之類；另一種是經驗命題，像「玫瑰花有刺」、及「日出於東」之類，可以用經驗來證實或否定的。不屬於這兩種命題的句子，在吾人認知方面可謂全無意義（cognitively meaningless）。像「毋不敬」、「毋殺戮」、「樂哉魚乎」、「大哉孔子」、「臨財毋苟得、臨難毋倖免」，以至「本來無一物、何處惹塵埃」之類，從邏輯實證論的立場來看，都是不能給吾人知識的句子，所以毫無意義。

很顯然地，邏輯實證論認爲在認知上有意義的句子，洞山禪師視爲「死句」。反之，洞山禪師認爲是「活句」的句子，邏輯實證論者認爲毫無意義。

從比較文化的角度來看，邏輯實證論的後面是西方科學機械論，而禪宗的背後却是我國生機洋溢的藝術精神。禪宗大師們所視爲是「活句」的，實在是文學家或藝術家（廣義的藝術含文學）所應用語言的方式。**從文化哲學的立場來觀察，禪宗的語言哲學正代表中國文化精神的特色。**

## 結　語

佛教是一個歷史悠久而宗派衆多的宗教，要談它的基本精神實在非常困難。有時屬於其宗派的特色，不一定見於其他各宗。但「無我論」的精神，可謂通貫整個佛教的傳統，爲佛教最特色的精神。

中國古代聖哲間中也有點點滴滴的無我論，像孔子的「毋必、毋意、毋固、毋我」，和老子的「人之大患，在我有身」，但不足以構成什麼理論體系或傳統精神。**佛教的無我論，實在建立於很精密的現象方法學（特指唯識宗）和深邃的形上學（特指空觀）之上，在世界文化是獨樹一幟的。**

至於禪宗的語言哲學，代表我國文化精神的特色，多於代表佛教的基本精神。一般來說，中國文化是藝術的文化。（註三）禪宗實在是中國藝術精神和佛教結合的產兒。日人鈴木大拙認爲中國藝術受禪宗影響，這是倒果爲因的膚淺的看法。

筆者認爲中國的藝術影響了禪宗，而禪宗的傳遞方式（modes of communication）正是中國藝術精神的表現。禪宗的語言哲學，是代表中國文化

的語言哲學。

筆者特別寄望於我國哲學界專攻語言哲學的學者們，要是我們能使禪宗的語言哲學精密化、系統化，我們可以在世界語言哲學界獨樹一幟，彌補西洋文化的不足。這一方面對中國文化的貢獻和中國哲學未來的創造，都是富有深遠的意義的。

以上所述，只限於筆者對佛教精神體會所得的點點滴滴的意見，談不上什麼有系統的學術討論，還希望專家們多多指教。

註一：Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Free Press, 1967 Paperback edition), P.143.

註二：Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York & Cleveland: The World Publishing Company, 1960 paperback edition,) P.50.

註三：請參閱筆者之「從『心理距離說』談到對中國文化的認識」一文，登載於「鵝湖月刊」六十五年四月號。


## 「慧炬歌選」預約啓事

本書之出版是因應全國各佛學社團之倡議而選編，其目的在介紹優美的歌曲，藉以調劑淨化青年的身心。

本歌選錄有旋律優美的佛曲、弘一大師歌曲、藝術歌曲、愛國歌曲、戶外活動歌曲、外文歌曲、兒歌、夜之曲等二百餘首，特聘邀數位名音樂家詳加精校，並譜入正確和絃。全書採方廿四開本型式，六〇磅大康木造紙精印，每册訂價五〇元，預約至七月底止，八月一日出書。預約期間八折優待；社團一次選購三〇册以上者七折優待，須掛號郵寄者每册另加六元。書款請利用郵政劃撥三四八四號慧炬雜誌社收即可。

慧炬出版社 啓