

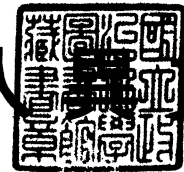
出入異文化

錢 新 祖

112
8051

贈書

出入藏書文化



8051-801



1534385

b>7362929

1940.10.12



錢 新 祖

(1940,10,12 ~ 1996,2,4)

目 次

出版前言	發行人 李學忠	1
中國的傳統思想與比較分析“措詞”(rhetorice)...		1
《肇論》裡的「虛」與「空」		28
公案 紫藤與非理性		55
儒家傳統裡的“正統”與多元以及個人與“名份”		85
心態 生態與「一九八四」		115
近代人談近代化的時空性		131
佛道的語言觀與矛盾語		149
朱陸的“讀書”之爭與新儒家所講求的知識與道德		187

出版前言

未萌而殞籜，當春而凋零。——輓錢新祖先生

1996年2月4日，凌晨2時05分，文化大學史學系教授錢新祖先生，因罹患惡性腫瘤，切除左臂之後，依然藥石罔效，病逝台大醫院；當日的21時08分，時序正好進入立春，俗稱的三陽開泰，就夏曆建寅而言，這一天，乃是一年的開始，係萬物欣欣向榮之時，錢先生卻在立春之前，留下了許許多多「未完成」的計劃，遠離他的朋友學生而去；錢新祖先生誕生於1940年10月12日，一位學術研究者，未滿五十六歲，就撒手人寰，的確令人錯愕不已；之前，錢先生曾被醫院誤診為五十肩，當轉診至台大醫院，確實知道罹患的是癌症之後，他曾對我說希望上天能再給他五年的時間；可惜，就像許多人所哀弔的「天不假年」，「天妒其才」，尤其是錢新祖先生的聰明和文采，竟然在一瞬間突然消失，乃是許多人所無法接受的事實；甚至，他計劃要為

他的文集—「出入異文化」—寫的一篇代序「翻譯與母語」，也隨著錢新祖先生的離去而未能與世見面。我們選擇錢先生的週年忌日，出版這本他生前業已命名校正過的文集，無奈因原作者序文的欠缺，不得不越俎代庖，權寫一篇「出版前言」，從另外一個他人較不熟知的角度，略微敘述錢新祖先生在一貫道道場出出入入的經過，因為他的朋友和學生，幾乎都知道，他與一貫道人士有相當密切的來往，至於其中實情究竟如何？則鮮為外人所知，身為當事人，必須依據事實記錄，用以填補此一永遠無法由錢新填補的闕憾。

為什麼選擇週年忌日，作為出版日期呢？根據禮記「三年間」的記載：

然則何以至期也？曰：至親以期斷。是何也？曰：天地則已易矣！四時則已變矣！其在天地之中者，莫不更始焉，以是象之也。

所謂「至親以期斷」：指孫子為祖父，丈夫為妻子，父親為眾子，或為兄弟之類，都服週年的喪服。

錢新祖先生與我雖非「至親」，卻是「故舊」。十五年的交往，其間因為斷斷續續，若即若離，以致無法上達孔子所說的「君子篤於親，則民興於仁」的境界；退而求其次，至少亦應作到「故舊不遺，則民不偷」；尤其是他生命最後四年的夏曆過年，都是我這裡渡

過，最後一次的過年（1995）後，我開車陪他上陽明山，相約暑假再見面；到了暑假，卻一直沒有他的音訊，以為他回美國去了；豈料，他來電話所告知的，竟是他住院急診的消息；之後，病情急轉直下，終至回天乏術。他最後在世的日子，我到醫院探訪時，告訴他一定會照他所願，出版他的文集，他點頭回答，還勉強用微弱的聲音說：「我病好了會到新竹看你們！」他逝世的時間，則是守候在他床前的學生李卓穎告知的。

* * * * *

第一次的印象，總是最為深刻，即使是事隔十多年，迄今仍深印在我腦海裡。

最初認識錢新祖先生，是在民國七十一年（1982）夏曆壬戌的九月十五日；當時，根據一貫道的往例，正舉行秋季大典，並同時慶賀「張天然基金會」的掛牌成立；一串鞭炮聲落之後，錢新祖先生和一羣清華大學學生，踏入了佛壇；他那時正值四十三歲的盛年，剛從美國回台，在清華大學擔任客座副教授，經由清大動力機械系四年級綦銘家同學的輾轉引介，聽說一貫道正舉行大典，且有難得一見的飛鸞神秘儀式，遂與他所教的學生一同前來觀禮，我趨前表示歡迎之意，並略微向他說明觀禮者所應遵循的禮儀。

當時的一貫道，正值內憂外患；就外而言，從民國

四十年開始，政府視一貫道為妨害風俗的「邪教」，凡是傳播媒體，只要是提到一貫道，照例是一片撻伐之聲，於是造成了一犬吠影，百犬吠聲的效果；一貫道之所以那麼出名，和傳播媒體替其大作負面宣傳有關，這筆廣告宣傳費，當然是天文數字，卻由惡意攻擊它的人來支付，可見其中必然有「神」，否則不會如此玄「妙」。就內而言，民國三十六年中秋，一貫道的十八代掌盤祖師張天然歸空之後，他的徒弟分化成兩大派：一派是肯定天然師尊「天命仍在」的師尊派；一派是否定天然師尊，認為天然師尊「天命不在」，由師母孫慧明續掌道盤為掌盤祖師的師母派。兩派人馬，旗幟鮮明，各辦各的道務，對「天命」的說辭，則是各說各話，莫衷一是。至於政府對這兩派則是一視同仁，毫無分別心，大力取締，不遺餘力，對付手無寸鐵的一貫道道親，如臨大敵，不僅動用軍警的武裝力量，傳播媒體更是口徑一致，羅織的罪名，堆積起來可比山高，其目的乃是要造成整個社會，視一貫道道親為萬惡不赦的罪人，誰要是接觸一貫道，就會沾染到渾身的臭氣；政府認為「醜化」和「取締」，會造成兩種效應：一是未入道的人，裹足不前；二是已入道的人，一旦知道他自己變成了政府取締的對象，自然會紛紛脫離道門而去；如此就能斷絕一貫道的生機，奈何天不從愚人之願。上天

不過是藉著政府和媒體的兩隻手，淘汰掉應該淘汰的人。道場上稱此為「官考」和「魔考」；當「官」變成「魔」時，其嘴臉就不難想像而知了。

以一位留學美國的哲學博士，任教於國立清華大學的客座副教授，不怕政府的無理取締，和同事間的閒言冷語，「敢」踏入一貫道的佛壇，的確是需要相當大的勇氣；後來他的同事說錢新祖先生之所以「敢」接觸一貫道，乃是仗著華裔美籍的緣故，所以不必在乎飯碗是否會被砸破；這種說辭，對錢新祖先生而言，是相當不公平的；不錯，錢先生已入籍美國，但是他與一貫道素昧平生，毫無因緣，一貫道亦從來沒有給他任何好處，他只是從學生的口中，知道民間有這麼一個主張「三教合一」的道門，本著興趣前來而已！動機如此之單純而已！

第一次看到仙佛上壇的飛鸞後，我們在壇內招待錢先生和其學生午餐，他對仙佛的臨壇飛鸞表示不可思議，問我如何纔能將仙佛請到壇？我回答他說：一貫道有一整套的請壇儀式，只有師尊張天然纔能將仙佛請到壇，他早已歸空，目前在佛壇辦事的，乃是他的代理人，又稱點傳師；他繼續追問我張天然的師承又是誰？我回答他說是路中一，在一貫道中，皆說路祖是彌勒菩薩下生，他又繼續追問張天然此人的道行如何？我於是

說了一個道場上相當流行的故事給錢先生聽。

事情是這樣的：一貫道開荒台灣的前人吳信學先生，於民國三十五年出發來台之前，師尊張天然曾面諭告訴他一件事，如果吳公將來在台灣的道場上，遇到一位「春風滿面」的天才時，所謂天才，就是錢先生剛才觀壇時，仙佛藉著其手飛鸞的人，就是吳公功圓果滿之時，換句話說，就是吳公離開人間的時刻到了；後來果然遇到一位名叫「賴春滿」的天才，吳公頓時記起師尊曾告訴過他的預言；之後不久，吳公信學就歸空了；錢先生聽了默然不語。

按一個修行人，能夠預測出三十年後所要發生的事情，而且絲毫不爽，其神力當然是莫測高深了；佛教的教主釋迦牟尼，曾對其眾弟子預言，彌勒菩薩必然上生兜率天，亦必然從兜率天下生，此事在佛教界無人懷疑其真實性，而且構成佛教教義相當重要的一部份。

錢新祖先生又問張天然此人是否有著作？我回答說：沒有！我順便告訴錢先生：台灣的一貫道分成兩派：一派是老師派，一派是師母派；我們是屬於老師派的；因係第一次見面，我並未談這兩派的細節問題；之後，我又談及道場上流傳張天然的前身，乃是宋朝的濟公活佛；「濟公」的反面是「假私」；話題遂轉到德國哲學家黑格爾「歷史哲學」中所說的「理性的狡獪」(The

cunning of reason)。由於係與錢新祖先生第一次見面，他又兼具稀客和貴賓的雙重身份，即使是在十五年之後，當日的情景仍栩栩如生，恍如昨日般。

錢新祖先生給我初次的印象是：他相當具有活力，毫無暮氣沉沉的惰性；對問題的探討，有著異於常人的敏銳直覺；再加上他本身乃是台灣大學歷史系的高材生，出國十多年，在美國受一流大師的嚴格學術訓練；他對一貫道的瞭解，所採行的方式，是實際去接觸，而不是人云亦云；縱使是第一次的交談，他就能夠扣緊一貫道的重大問題，尤其是他在發問問題時，他的眼睛有著相當特殊的張揚表情，予人相當大的震攝力。

一貫道道場上，永遠保持著一個不變的原則，即：「學道」非「學術」，「學術」非「修道」；猶如「學佛」與「佛學」，乃是截然不同的道；面對學術界人士，我們的立場是導引他們轉往學道的方向，而不是被學術所轉。例如：「元」「亨」「利」「貞」四字，學術研究者說：它們是「氣」的四種相狀；學道者除了知道是「氣」的四種相狀外，還包括人如何順應這「氣」「數」；其次，「元」「亨」是天道，不假人力；「利」「貞」是人道，需靠人力；例如「春生」是天道，穀物在春天，不須人為的力量，自動會成長；「秋收」則是人道，秋天的收成一定要靠人為之力。我們可以舉

孔子的弟子宰我為例，沒有人懷疑宰我的聰明和口才；但是，宰我雖然很聰明，卻很可惡，孔子痛斥過他「不仁」，與贊美顏回的「其心三月不違仁」，適成強烈的對比；宰我有很著名的「晝寢」故事，學術者認為，宰我白天睡覺，孔子痛責他；學道者認為，人不會無緣無故在大白天睡覺，宰我晚上必然是不作正經事，虛耗精力，白天纔會昏睡；一天之間，亦可分成「元」「亨」「利」「貞」等四個時段；人若在夜晚有充足的睡眠，清晨自動會起床，而且精神飽滿，完全符合「天道」「人道」的原理；據調查，美國的汽車品質最不好的，是星期五和星期一製造的，因為工人一到週末，無心工作，週日則狂歡至深夜，到了星期一尚未收心，必然精神不振；這樣子的工人，難道不正是孔子所痛斥的「朽木不可雕也，糞土之牆，不可污也」！這種人製造出來的車子，其惡劣的品質，可想而知矣！孔門四科「德行」「言語」「政事」「文學」，宰我是以言辭見長的，聖人的所定標準是「在之能行不在能言」，「在之有德不在有位」；能言不能行，或是有位而無德，都是孔子所痛斥的；孔子看了宰我的表現，得到了一個重大的教訓，他說：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是！」所以，如何區分「學道」與「學術」的差別呢？若是「學道」者，

你可以「聽其言而信其行」；至於「學術」者，你必須「聽其言而觀其行」，如是而已！

* * * * *

民國七十五年(1986)，不可思議的事情發生了！一天我與內人秀英到臺灣銀行辦事，詎料，在銀行內竟然遇到了闊別達三四年之久的錢新祖先生，他鄉遇故知，乃是人生四大喜事之一；因為錢先生出國時，台灣是他的故鄉；他回台灣時，美國則成了他的故鄉；錢先生遇到我們頗為興奮，告訴我們他住在清華大學的西苑七樓；我們遂前去拜訪，承蒙他親筆簽名贈送一本他的英文著作：*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*。那時，正值「當代雜誌」的創刊；錢新祖先生對這份刊物似乎相當投入，曾拿出他所寫的發刊辭原稿請我們過目，並商請我們資助該刊的發行。

由於三四年前有過觀壇飛鸞的經驗，我們遂邀請他參加正準備舉行的春季大典；他亦將參觀之事告訴他的同事葉維廉教授，葉維廉教授夫婦及其女兒頗覺興趣，遂一前來。

當天的大典，一如往常行禮如儀，諸天仙佛則依序登壇批訓；錢先生和葉維廉教授夫婦女兒，則在一旁注視著沙盤上仙佛的降鸞，到了天然古佛上壇，批出了以

下鸞文：

「新祖賢士 夙懷儒素 廣學經論 道契神靈 法身照著 尋師訪道 在此今斯」（見「天諭」一書 第二百零二十六頁）

當人才，即飛鸞時負責唱出仙佛於沙盤中所寫出之字句者，唸出以上之字句時，錢先生對仙佛的突然點名，感到相當訝異；退壇後，葉維廉教授亦告訴錢先生說，他的確親眼看到沙盤上揮出錢先生的名字。

天然古佛的諭知，以四字為一句，總共有七句，構成完整的句身；以錢新祖先生的學養，當然看得懂其中的意義，尤其是「尋師訪道 在此今斯」，乃是非常當下的問題，旁人亦都知道仙佛的是意思是要他求道，作為天然師尊的弟子；可是當時的錢先生並不置可否；我們以為他要好好考慮，並未馬上替他辦理拜師求道的手續，因為求不求道，必須尊重當事人的意願，勉強不得。然而，清華大學教授學生之間，卻已謠傳錢先生入了一貫道的消息。

我們亦絲毫不敢怠慢，迅速將春季大典的聖訓印出，送往錢先生的住處，他雖然很客氣的泡茶水招待我們，但是，在言談之中，他卻絕口不提仙佛之聖諭一事，他心中完完全全沒有「尋師訪道」的念頭；他告訴我們說，自從參加了春季大典之後，有三位教外文的女

教授到他的宿舍，勸他不要信一貫道，他則一再向她們三位表明他不是一貫道。尤其是後面這一句「他不是一貫道」，等於向我們表達了他的立場。

我們視天然古佛的七句聖諭為「活句」，錢新祖先生卻視仙佛的聖諭為「死句」；從此，我們亦不再提起仙佛要他求道之事，因為所謂「在此今斯」，指的就是「在此時在此刻」，錯過了「此」，錯過了「今」，就欠缺當下性了！佛經說「良馬見鞭影而動」，當良馬見鞭影不動時，一再揮舞著鞭影，就毫無意義了！

佛教有這麼一則很有趣的故事：相傳有一大師級的人物，文思相當敏銳，又非常博學；最初研習大乘佛學，無法窮其玄奧，遂另闢蹊徑，改學小乘，從此著作等身，先進先哲的著述皆被他斥責。這位大師研究佛經雖久，卻疑情未除，那時候，有天軍羅漢，常常往來於兜率天，這位大師也願意見彌勒菩薩請益決疑，遂與天軍羅漢一同至天宮謁彌勒；可是，這位大師僅行長揖而不禮拜，天軍羅漢說：

「慈氏菩薩次紹佛位，何乃自高，敢不致敬？方欲受業，如何不屈？」

這位大師回答說：

「尊者此言誠為指誨，然我具戒比丘，出家弟子；慈氏菩薩受天福樂，非出家之侶，而欲作禮，恐非所

宜。」

因此之故，雖然往來了三趟，不得請益決疑。後來，這位大師想重求覲見之禮，然因我慢心終不可得；最後，這位大師藏身於山林之間修行，又因我慢未除，遂不得證道果。

* * * * *

民國七十六年(1987)一月十三日，報載解除一貫道禁令的消息，政府以「誤會」兩字，一筆勾消對一貫道將近四十年的羞辱與侮辱；按：偶而「犯錯」，乃是人之常情，值得原諒；然而，「犯錯」了將近四十年，那就不是「犯錯」，而是「犯罪」了；「犯罪」者無一絲一毫的慚愧之心，又不公開道歉，企圖用「誤會」一辭，以逃避懲罰。

民國七十七年(1988)一月十三日，解除禁令之後，足足一年，蔣經國總統突然暴斃，從此之後，長期執政，並長期侮辱一貫道的國民黨蔣氏政權，如落葉般凋零於政治舞台，而一貫道則仍然是一貫道，如須彌山頂上的萬年松般，屹立萬丈。有道是：

佞佛若可懺罪，則刑官無權；善惡報之在我，成德律己以嚴；

尋仙若可延年，則上帝無主；達士盡其在我，至誠貴於自然。

民國七十八年(1989)歲次己巳，夏曆七月十九日，乃至天然師尊的百年誕辰；為了此一大喜的日子，我們特地發行「天然師尊百年誕辰紀念特刊」。錢新祖先生看了此一特刊後，特地再向我索取五十本，分別轉贈給他在台灣大學的同事和學生；由於在該刊的結語，我引用了黑格爾在歷史哲學中的「不死之鳥」（火鳳凰）概念；錢先生告訴我說，黑格爾對這一東方玄學的最高概念，也有所批判，認為它乃是造成中國歷史長期停滯不進步的主要原因云云。言下之意，我似乎引用錯了黑格爾的說法，因為當事人對此一概念，所持的是否定的態度。

按：英文中的 *progressive* 指的是「前進」之意；而時間的「前進」，是否會帶來「進步」，則無必然之關係；前進而有功，始可謂為進步；若前進而無功，豈可謂為進步？故易經中的「晉」卦，古人為何不用「進」字，而採用「晉」字，乃是大有深意在焉！由下而上，由卑而高，與平地原野上的前進奔逐，其意義大大的不同；故「民主」也者，祇是時間「前進」的過程而已，不一定會帶來「進步」的！若「民主」一定帶來「進步」，那麼民主發源地的雅典，為何會消失？遠的姑且不論，若「民主」會帶來「進步」，那麼十九世紀的民主英國，民主德國，到了二十世紀，為何展現不出「進

步」的風貌？甚至還出現每況愈下的趨勢！黑格爾以其所處的時代，西方流行的「時間前進觀」，來論斷中國人特有的「時間循環觀」，當然會出現否定的態度；此謂之：以其所「是」，非其所「非」；如果黑格爾的論斷能夠成立，那麼易經的「晉」卦，應該改為「進」卦纔對；然而，東方聖賢的頭腦，畢竟不同於西方哲學家的頭腦；職是之故，我寫了一篇論文，答覆了錢新祖先生的質疑。茲簡要引述如下：

中國人的時間循環觀，與西方人的時間前進觀，絕不相同，有些西方人，樂觀的認為：東羅馬帝國滅亡後，由於地理的發現，經文藝復興，宗教改革，政治革命，工業革命等空前未有的巨變之後，以為時間的前進會帶來進步，現在比過去好，將來更比現在好。流風所及，中國人千年來的時間觀，也受到了影響，由「厚古薄今」一變而成「今勝於古」，於是鄙棄過去，重視現在，期待未來，因此之故，也無法體會孔子孟子為何以談論堯舜之道為樂。

在神話中，有一則寓意深遠的故事：火鳳凰也者，乃是不死之鳥，始終為它自己預備火葬之堆，並在堆上焚死它自己，可是卻從劫灰餘燼之中，又誕生新鮮活潑的新生命，羽毛的色澤，又較以前光采艷麗。論者遂以火鳳凰，來比喻東方的中國，因為就中國的歷史而言，

自秦漢以降，一直到宋元明清，將近兩千年的時間，始終只是以一個新興的政權，去取代一個腐敗的政權。論者更認為：火鳳凰不過是一種輪迴的概念，亦即：死亡固係生命的結局，生命也是死亡的後果。然而，這種死而復生，生而復死的現象，並未意味著進步，德國著名的哲學家黑格爾，在其鉅著「歷史哲學」中說：「因為它只是重複著那終古相同的莊嚴的毀滅，那個新生的東西，憑藉著勇敢，力量，寬大，取得先前專制威儀所佔的地位，隨後又走上了衰退的老圈子。這裡所謂衰退，並不是真正的衰退，因為在這一切不息的變化中，還沒有任何的進展。」

黑格爾就是以時間的前進觀，來論斷中國。西方之所以較東方，稍佔優勢，乃是得天獨厚，在地理上，思想上，政治上，經濟上，開闢出一個發展的空間，而這樣的空間，歷經三、五百年的快速發展，也到了窮盡窒塞的地步，照樣難逃衰亡沒落的命運。所謂進步，充其極，不過享有三、五百年的盛世而已！而況，三、五百年也者，與無窮的時間相較，也不過大海水中的一滴水而已！以有限的時間，來衡量無窮的時間，當然不免有以偏概全之弊。中國人能夠屢次廢而復興，而西方人的進步觀，能否禁得起考驗，則尚在未定之數也。

黑格爾固然觀察到中國歷史有「變化」與「不變」

之處，但是「不變」與「沒有任何進展」，是否相同？例如不變吾人至善的本性，應視之為進步？抑或退步？事實上，中國歷史的發展，有其與眾不同之處，那就是政道分裂的現象，極為明顯，黑格爾所論的乃是政權的興衰而言，卻未深入中國人的內心，作更進一層的探索。

世事多變，人生無常，人不應僅有一日之計，不應僅有一歲之計，不應僅有十年百年之計，徵要有千年萬歲之計。邵康節說：

「知人也者，物之至也。聖人也者，人之至者也。人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬物，一世觀萬世者也。其能以心代天意，以口代天言，手代天工，身代天事者焉！其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉！其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裡人物者焉！」

不論時間如何流逝，宇宙如何變遷，中國人一股生生之機，始終不為天道循環所剝奪，屢次起死回生，奪盡造化之功，必有上通乾元無極之微的奧竅。因此，火鳳凰也者，不能單純的只是比喻生命的死亡和復生，它還隱寓有長新不息之意，所謂進步，應是指此而言，而不是指物質的享受與否，土地的廣大與否，武器的利害與否！（見「神皋福地天然館」一書第1,2,3頁）

* * * * *

一貫道的求道拜師手續非常簡單，只要經過天然師尊代理人（點傳師）的點竅傳三寶，求道人發出大願，便算完成，不須剃髮，不須出家，不脫離生計，可以說是星宿劫最簡便的修行法門。

錢新祖先生雖未經過正式的拜師求道手續，我們並未因此而排斥他，反而讓他繼續以貴賓的身份，自由自在的出入道場，上天仙佛也不因錢先生未求道而不予以成全；之後，錢先生斷斷續續又參加了五次的大典，簡略地敘述如下：

民國七十八年(1989) 秋季大典 聖諭如下：

儒賓聖平 無有有時無 離無有亦無 不離無有有
則應法常無 師今所言 汝等明乎(….) 新祖解
來(….)

至知法性本無常 佛性隨念從緣起 心無染境界無
心 一道虛明燦天然

師之所訓 汝等體參 (….)

(見「天諭」一書 第370頁)

民國七十九年(1990) 秋季大典 聖諭如下：

佛喚瑞香 一切法空 何以故 不妨平心 與佛一
談 (….)

再喚慧峰 此意明乎 (….) 一覺通智 隨緣

如往 一法若空 萬法無滯

佛喚新祖 稍解此意 (.....)

佛勉汝倆 有無一法 自性自見 了明一法 萬境
如如

(見「天諭」一書 第414、415頁)

民國八十一年(1991) 新年慶典 聖諭如下：

新祖賢士 天地之機 演繹無窮 德憑功建 惠洽
人天 佛之所言 汝可知乎 (.....)

冥發天時 福田至焉 勵性參修

(見「天諭」一書 第474頁)

民國八十二年(1993) 新年慶典 聖諭如下：

新祖賢士 近立壇前 何謂難捨 何謂能捨 不妨
平心 與佛談談 (.....)

難捨必須捨 要得唯有捨 佛意可明

隨花何處去 其香亦逐隨 若爲上上人 隨逐亦如
是 佛今所免 新祖參之 (.....)

(見「天諭」一書 第528頁)

民國八十四年(1995) 新年慶典 聖諭如下：

新祖賢士 近立壇前 (.....)

本來緣有地 因地種花生 本來無有種 花亦不曾
生 佛語解之 (.....)

處處逢歸路 頭頭復故鄉 本來成現事 何必待思

量 佛之所言 爾當參思 (.....)

(見「天諭」一書 第628頁)

龍樹大菩薩在大智度論中說「諸佛常法，語不過三」，又說「佛問不過三」(卷一百)；然而，諸天仙佛卻對錢新祖先生特別優待，總共談了六次；對一位未求道的人，十年之內，能夠如此得到仙佛的眷顧，錢新祖先生可稱為是為第一人，也可謂為最後一人。

* * * * *

1996年2月9日，錢新祖先生火葬那天，清華大學陳光興教授給了我一卷綠音帶，原來是錢先生過逝之前，1996年1月12日，在他的病床之前，和他的同事學生們談話的錄音，其中最引我注意的是，錢先生在談到奇蹟(miracles)時，他覺得非宗教界人士相當沒有考慮到宗教界人士如何去看待奇蹟的問題，他說了一句語重心長的話；錢新祖先生說：

「對他們來講，奇蹟不只是可能，偶然，根本是必然發生。」

他是否在得知罹患絕症後，企求奇蹟的發生呢？從他的堅定口氣來判斷，應該是肯定的；因為他相信奇蹟「根本是必然發生」，而「不只是可能，偶然」；然而，上帝卻當的無情，當錢新祖先生堅信上帝必然降臨奇蹟時，上帝卻不肯聽他的呼喚！有詩曰：

道隱不可見
浮雲本無意
論舉身之事
般若望不及

神靈藏洞天
查在菩提間
相顧共悽然
此去何時還

發行人 李學忠
1996年10月22日

中國的傳統思想與比較分析的 “措詞” (rhetoric)

一位叫 *Harold R. Isaacs* 的美國人士於 1954 年作了一項調查。Isaacs 先生是一位相當有成就，也是相當有名望的新聞工作者，並且，他雖不是學術界的專業研究人員，卻相當有學養，所以用一般的標準來衡量，也可以算是一個學人。他之所以要從事 1954 年的調查是希望能藉此澄清美國人對中國和印度持有的印象和感受，他調查的方式是親自去訪問當時美國社會上的一些人士，他一共訪問了一百八十一位美國人。這些被訪問的美國人並不來自於美國社會的各階層，所以不能算是美國當時社會的代表或抽樣。就他們的職業而言，這些被訪問者都是政府的官員，工商界的中上層 (*upper middle class*) 人士，學人，牧師，報刊的新聞記者或其他跟傳播媒體與公眾意見組織有關的專業人員。以教育背景來說，被訪問者之中，只有十位沒有進過大學，此外還另有十二

位是念過大學卻沒有完成學位，其餘的一百五十九位則都至少有學士的學位，其中擁有博士學位的有五十六位，佔被訪問總數的百分之三十點九三。不僅如此，那一百五十九位完成高等教育的人士之中又有將近半數的學位（共七十三）是來自於美國有數的幾個名大，如哈佛、耶魯和哥倫比亞等。很顯然的，*Isaacs* 先生的訪問對象不是通常所謂的一般性美國人，可是，他們之中除了有五十三位是在政府或工商機構做事的之外，其餘的一百二十八位全都在學校、教會、新聞或公眾傳播界工作^①，這也就是說，那些被訪問的一百八十一位美國人之中有百分之七十點七一 是形象製造者 (*image-makers*)，因此，我們有理由相信，他們對中國和印度的印象和感受都或多或少地影響了美國社會上的一般人，所以這批被訪問的美國人雖然在職業和教育上不能代表一般的美國民眾，但是他們對中國和印度的印象和感受仍然有代表性，可以多多少少地代表當時美國的一般社會對中國和印度所持有的看法。

在技巧上，*Isaacs* 先生的訪問類似近代的心理分析裏所說的“自由聯想” (*free association*)。在訪問剛剛開始的時候，他所用的問題都設計的盡可能儻侗而不帶限制性，好讓被訪問者主動地自由發揮，為整個訪問的過程提供線索。所以他通常一開始都先問被訪問者··“當

你一想到中國和印度的時候，心裏有甚麼感受？腦筋裏起甚麼形象？”而一些被訪問者在聽到這個問題的時候，最初的反應則往往是腦子一片空白，答不上腔，所以總回說··“我沒有甚麼特別的感受，也沒有甚麼特別的形象。”這跟心理分析剛開始的情況很相似。可是，漸漸地，那些被訪問者都終於意識到，他們不但對中國和印度在心裏上有感受，在腦子裏有形象，並且那些感受和形象還都是十分具體而毫不含糊的。當然，他們的感受和形象也相當複雜，謂之複雜，不只是因為他們這夥人對中國和印度是因人而異而有相互衝突，還更因為他們之中幾乎每一個人對中國和印度的感受和印象也都自相矛盾^②。對於這種現象，我們無需感到驚訝，我們人對於他人或事物的感受和印象不一定總是絕對的喜歡或厭惡，而往往是喜惡參半，只是人的自覺性不一定很強，所以有時候意識不到自己內心感受和印象的矛盾衝突性，其實這種情形是相當普遍的，並不希奇。真正值得我們留意而又是耐人尋味的倒不是這些被訪問者對中國和印度的感受和印象有矛盾衝突，而是他們的矛盾衝突都不是偶然或雜亂無章的，而是有秩序，有規律。就這一點而言，那些矛盾衝突很像我們的潛意識，潛意識裏的內容初看起來似乎是亂七八糟，不可捉摸，可是經過一番分析之後，我們會發現，所謂潛意識裏的內容有它

的組織性和系統性，是相當地有條理，並且也還是很可以理解的了的。矛盾的現象也是如此，我們通常以黑跟白，左跟右或南跟北為一種矛盾，可是不認為黑跟黃，左跟上或南跟西是矛盾，為甚麼？因為在我們一般習慣的思考裏，所謂的矛盾衝突不只是指兩件事物不一樣，而是指一種特殊的不同，在這種特殊的不同之中，兩件所謂相矛盾的事物不只是有衝突，並且也還是相互規範，相互界定和相依相生的，沒有左，就無所謂右，因此也就無所謂有左右的矛盾，同樣地，沒有進，也就無所謂退，當然也就無所謂有進退兩難了。所以，我們日常所謂的矛盾並不是抽象含糊撲朔迷離的，而是有一定的內涵，是非常具體的，一個矛盾的正和反就等是於是一個錢幣的正反兩面，是相拒相斥而又是相依相生，所形成的關係是一種可以相互倒轉的結合（*a combinatory relationship of reversal*）。

那一百八十一位被訪問的美國人對中國和印度所持有的印象和感受的矛盾性很可以也有必要用如上的分析來加以處理。不過，我將撇開印度的部份不談，把焦點集中在有關中國的部分。那一百八十一位美國人認為我們中國人和文化有優點也有缺點，優點方面可以歸納為六類。

1. 中國人講究人文，很實際，很樂天，調適性強，有

活力，有幽默感，懂得享受人生。下列的四個說法是這一類看法的典型例子。①“……有智慧而又老成的中國人；一個偉大和高貴的種族，他們的文化要比我們的更具人文氣息”；②“中國人相當人化（*pretty human*）……他們具有強烈的現實感，但卻富有詩意和一種樂天的爽朗，無論多窮，中國人總有他們的樂趣……生活是艱苦的，可是中國人卻能夠在苦中作樂”；③“中國人腳踏實地，在思想上和我們很接近，很實際”；④“他們幽默，有很大的活力……能調適，不作精神的偽裝，肯定是以物質為取向，有辦事能力，我相當喜歡他們如此，只是他們那種精明的投機倒把……”。

2. 中國人很聰明，有一個以三大發明而著稱的古老文化。
3. 中國人很友善，講禮貌，有風度。
4. 中國人能克己自制，有持久力，能從逆境中反彈回生。有關這一類看法的典型說法，可舉的例子包括：①“充沛的精力，能從各種災難厄運中反彈回生，我對他們這一個民族有著一份既大且深的尊敬”；②“……世界上唯一有一個可以上溯至新石器時代的綿延不絕歷史的國家……能於逆境中反彈回生，強而有力，懂得如何求生存……是一個講究實際

的偉大民族”；③“儒家的理性主義，平和穩定，不受制於強烈的感情……我仰慕一個具有這些優點的文化。”

5. 中國人有耐性，能吃苦，有毅力，能屈能伸。有關這一類看法的說法，可舉的例子包括：①“一個偉大的民族……有耐性，任勞任怨，工作勤奮……”；②“我覺得中國人要比我們都更堅毅，更勤勞……我這個印象來自於我所看到的海外華人——那些爬昇到中產階級的海外華人，想想看，世界上有六萬萬既有效率而又能幹的中國人。”

6. 中國人有一種迷人的異國情調。

缺點方面亦可歸納為六類：

1. 中國人缺乏宗教情操，不注重內在的精神生活。有關這一類看法的典型說法，可舉的例子包括：①“中國人在心態上不講究精神，就精神內在的動力而言，中國是全亞洲中最低等的國家”；②“儒家的思想不過是一套行為儀式的規矩而已”；③“中國人一直沒有出產過偉大的理念，這也就是說，中國人始終沒有產生過具有感性的宗教作品”；④“……總的來說，我喜歡中國人……我想到他們在艱難困苦中不變的幽默感，他們以整套生命體系為基礎而建立的人際關係，以及他們圖求生存的艺术

……可是，另一方面，我也想到他們會輕易地妥協他們的原則與缺乏內在的指導動機或理念……。

2. 狡猾，投機與憤世忌俗。有關這一類的看法，我可以舉一位陸軍軍官的話為例，這位陸軍軍官即是我前面所提到那位對中國人“能從各種災難厄運中反彈回生”而表示“尊敬”的人士他說：“就像任何一個古老民族，中國人有一種憤世忌俗的心理，他們太文明了些。”

3. 講究形式化的禮節，因此跟中國人來往，很難有真正的溝通。有關這一類的看法，可舉的典型例子有：①“他們很客氣……儀式化的取向引不起我的好感，這種形式主義意味著，我不知道我跟我遇見的中國人之間到底有著甚麼樣的關係”；②“……；滿面春風，彬彬有禮，可是不可溝通……我從來沒有遇到過我覺得能夠了解的中國人，中間總隔著一層障礙。”

4. 中國人殘忍，有奴性，缺乏感覺神經，所以總是平平淡淡的，像一杯溫開水，凡事都無所謂，既不狂喜，也不大怒。有關這一類的說法，可舉的典型例子有：①“中國人總是服務主宰集團的規範……沒有堅持或維護他們自我的能耐”；②“中國人似

乎已經摒棄了感覺神經……能夠安然自足地餓死”；③“中國人不珍惜人命，對苦難也沒有憐憫，對他們來說，生命是低賤的”；④“……中國人在殘忍和野蠻方面有很大的能耐，他們對於天主和基督教裏所說的人道主義沒有任何的了解。”

5. 中國人是賤價勞工的來源 (*source of cheap labor*)

6. 中國人莫測高深 (*inscrutable*)，鬼鬼祟祟，滿腦隱藏著不可告人的動機 (*full of hidden motives*)，所以是不可信賴的 (*untrustworthy*)。③

如果我們把以上的缺點和優點各列一欄，將優點與優點比較，缺點與缺點比較，我們會發現，優點跟優點之間或缺點跟缺點之間都節節相連，要不是語意上重疊，也至少是相互關照。第四項的“克己自制，有持久力，能從逆境中反彈回生”顯然跟第五項的“有耐性，能吃苦，有毅力，能屈能伸”在語意上重疊，第二項的“古老文化”也顯然可以為第六項的“迷人的異國情調”提供實質意義，而第四項又顯然跟第二項的“古老文化”以及第一項的“講究人文，很實際，很樂天，調適性強，有活力，有幽默感”等有密切的關係，因為，以上所引的被訪問者的話說的很清楚，第四項的“能從逆境中反彈回生”也是使中國成為“世界上唯一有一個可以上溯至新石器時代的綿延不絕歷史的國家”與“講究實

際的偉大民族”的因素，並且，因為“講究實際”，所以中國人具有第一項所說的“現實感”與“苦中作樂”的能耐而呈現“樂天的爽朗”與“幽默”和“詩意”，除此之外，第三項的“講禮貌，有風度”可以算是第一項“講究人文”的一種具體表現，所以也是前呼後應。六項缺點之間的情況也是如此。第一項的“缺乏宗教情操，不注重內在的精神生活”顯然跟第三項的“狡猾，投機與憤世忌俗”有關，並且也使得“儒家的思想”成為“不過是一套行為儀式的規矩而已”，而“儀式化的取向”又使得中國人“不可溝通”與“莫測高測”，當然，“缺乏宗教情操”也顯然使得中國人無法了解“天主和基督教裏所說的人道主義”，因為不能了解“人道主義”，所以中國人很自然地會“殘忍”與“不珍惜人命”而成為“是賤價勞工的來源”。

除了語意重疊和相互對照之外，優點裏的每一項又至少可以跟缺點裏的某一項搭配而形成一組對稱的矛盾。在那一百八十一位訪問者的談話中，“講究人文”與“實際”往往跟“缺乏宗教情操”相提並論，其餘的幾個優點和缺點也是如此，經常成雙地存於被訪問者心目中而被認為是中國人的正反兩面。這些具有正反雙重性的看法是一九五〇年代的美國人對中國人或文化所持有的印象，在當今的美國社會裏不一定仍舊盛行。可是，

值得強調的是，這些看法並不是一九五〇年代的美國人所獨有，早在十九世紀與二十世紀的初期，美國的作者如 *Bret Harte* 與 *Mark Twain* 以及政界的領袖如 *Teddy Roosevelt* 等也都說過同樣的話^④。並且，這類話還不只是美國人才說，在歐洲近代思想史上，對中國人或文化抱如此見解的也大有人在，黑格爾就是其中一個很明顯的例子。我們如果把黑格爾在他《歷史哲學》裏對中國人和中國歷史文化所作的評論跟那一百八十一位被訪問的美國人所數說我們的六項缺點相比較，我們立即會發現二者是同出一轍。黑格爾認為中國人“都是墮落的”，他說“下流的意識”在中國人之中“盛行”，他還說中國人“以能欺詐就欺詐而惡名昭彰”，並且，中國人的“欺詐在手法上最精明狡猾，因此歐洲人跟他們來往的時候都必需痛心疾首地提防”。一言以蔽之，黑格爾以為中國人不講道德他甚至還認為中國人是不可能講道德的。根據黑格爾的說法，中國人之所以會如此是因為中國的文化缺乏“精神” (*Spirit, Geist*)，在“精神”方面，中國始終沒有“成熟”而開展出“主體性” (*subjectivity*)，“精神”在中國一直停留在一種“未曾反思的意識” (*unreflected consciousness*) 狀態，沒有把人的主觀和“精神”上的客觀劃清界限。黑格爾指出，中國文化不將人和神當作一種本體上的對立，他說：“(中國的)

天在意義上只不過是大自然 (*nature*) 而已”，而中國“對於人所作的宗教性的提昇所用的指涉”也還仍然是“人”，因此，中國人儘管在拜拜，卻一直沒有一套屬於“內在”心靈的真正宗教。對黑格爾來說，人與神之間在本體上的對立意謂著神的存在是人世間一切存有的客觀標準，使得人不斷地努力，為實踐其“理想存有” (*Ideal being*) 而奮鬥，這種奮鬥具有主動的辯證性，是“精神”以自我否定的方式來實踐其依客觀存有的一種運作過程，使得人在存在上“破壞其既有的固定型態”而自主地創造“新型態”，為歷史的演化提供動力，也為道德人格的轉化提供生機。黑格爾認為中國的文化意識缺乏這種動力與生機，因此，中國的歷史沒有呈現任何的進展與突破，而中國人的道德也始終只是一套“外在的安排” (*external arrangement*)，這種“安排”的取向是“糾正” (*corrective*) 而不是“來世的報應” (*retributive*)，用意在改善一個人的“外觀” (*external existence*)，所以不涉及任何的“內咎” (*quilt*)。^⑤

對當代的中國人來說，黑格爾數說我們宗教的部份也許還不算是太冒犯，因為當代的中國人之中，有許多都繼承了五四以來的新文化心態而認為宗教是反科學與反理性的迷信，他們沒有就宗教情操的高明性去探討宗教裏的宗教性 (*religiosity*)。可是對於黑格爾數說我們道

德的部份，我相信絕大多數的當代中國人都會覺得是胡說，甚至還認為是惡意中傷。中國人在為人處世上，跟其他社會裏的人一樣，都有違反道德規範的時候，然而當這種情形發生的時候，我們會覺得做錯了事，自己會反省，旁人也會指摘，我們可以也應該坦白承認，中國從十七十八世紀以來的物質文明不如西方，但是在道德與精神文化上並不比西方遜色，在某些方面還甚至更強，孫逸仙先生曾說過，洋人做生意要簽契約，而中國人則一句話算數，黑格爾到底有甚麼道理說中國人不講道德？可是，我們如果仔細地去推敲黑格爾的話，我們會發現他並不是全無道理。問題的焦點不在於他沒道理，而在於他的道理是他這類西方人的道理，不是中國人自己的道理，這也就是說，黑格爾的道理有一定的時空性，是西方天主基督教文化符號系統裏的產物，不是絕對普遍的真理。因此，黑格爾對中國人和文化的說法雖然在中國文化的符號系統裏被認為是胡說或惡意中傷，但在西方天主基督教文化的符號系統中卻可以言之成理而持之有故，其所以如此是因為天主基督教人文以為人是一種分裂的雙重存在，與野獸和植物相較，人是有精神靈魂 (*soul or anima as animus sive mens*) 的“理性動物” (*animal rationale*)，所以在宇宙間有一種特殊的尊嚴，可是“理性動物”還仍然是“動物”，海德格 (*Martin*

Heidegger) 稱之為“動物人” (*homo animalis*) ⑥人因此不能憑著本身的自力超越自我而成神、成聖，如果沒有神的恩典 (*diving grace*) 人就不可能得救。在這麼一個模式的符號系統之中，假若要肯定人，就往往會否定神，而假如有人要提倡人文，此人亦往往會被認為是反對一切以超絕人的神為原則所建構的宗教或道德精神生活，這是為甚麼西方文藝復興時代的“人文主義”在以往曾被誤解為一種“非宗教” (*irrreligion*) 或邁向十八世紀“啓蒙”以及近代入世 (*secular*) 思想的“第一步”。其實，正如 *Paul Oskar Kristeller* 教授所指出，“在文藝復興的時代，幾乎無一個人是無神論者，而泛神論者也不過是寥寥數人而已”。當然，文藝復興的“人文”思想家如 *Petrarch*，*Bartolommeo Facio*，*Giannozzo Manetti* 與 *Poco della Mirandola* 等都強調人，並且也都提倡“人文學術” (*studia humanitatis*) 以鼓吹“人文”的理想，可是他們都從未質疑過神學對於“罪惡” (*sin*)，“恩典” (*grace*) 與“救贖” (*salvation*) 的構想，他們認為人的靈魂介於形上與形下之間，並且人因為是上帝以其自我的形象 (*image*) 所創造的生命，所以雖然在地位上要高於動植物而處於宇宙的中心，卻不能等同上帝而成為宇宙的創造者 ⑦。很顯然的，文藝復興的“人文主義”還仍然是屬於西方天主基督教文化模式的一種思想，其所以

被誤解為“非宗教”，跟黑格爾之所以對中國人與中國文化的胡說一樣，都是天主基督教認為人和神在本體上是一種對立而有的結果。黑格爾從天主基督教的立場出發，而又認為中國的文化是人文的文化，所以他很自然地會斷定中國人沒有也不可能有真正的宗教或內在精神的道德生命。

就因為黑格爾對中國人和中國文化的胡說在西方天主基督教的文化符號系統裏可以說得通，所以從這個思辨模式出發來談論中國人和中國文化的，在歐美的近代和現代史上還不乏其人。這些人之中，有的對中國人和中國文化還說了些好話，可是他們的好話在論斷的方式上跟黑格爾的壞話並沒有兩樣，我們不能因為他們的某些話說得中聽而忽略了他們那些話所依據的理論架構的時空性與問題性，否則，我們跟著他們一樣地談中國人和中國文化，那麼我們不只是對他們所說話的具體內涵缺乏了解，並且也曲解了我們自己歷史文化的身份與認同。韋伯是一位能夠欣賞中國傳統文化的社會學家，正如狄百瑞 (*Wm. Theodore de Bary*) 教授所指出，韋伯“肯定並甚至讚美儒家君子的人文與藝術氣質。”^⑧可是，韋伯還仍然跟黑格爾一樣，在中國傳統的人文與缺乏宗教情操之間劃等號，他指出傳統時代的中國人和西方的清教徒不一樣，缺乏“激烈的罪惡觀念” (*conception*

of radical evil)，從來不為“任何神聖的「運動」 (*cause*) 或「理念」 (*idea*)”而獻身，對中國人來說，西方人所說的“我犯了罪惡” (*I have sinned*) 在意義上跟西方人因為違反了習俗而須要道歉時所說的“請你原諒” (*I beg your pardon*) 沒有兩樣。韋伯認為中國的傳統沒有把人和神構想成為一組相反的對比，所以是一種完全入世的文化，這種文化所重視的是個人對於社會現狀的適應和協調，不像西方文化之往往會以神的世界為準則來批判人的世界，並進而要求改變現狀。中國的傳統文化由於在取向上是安於現況，所以不能為歷史的發展以及道德人格的轉化與整合提供動力，因此中國人在歷史上一直地停滯不前，而在人格上則除了無法成長而成為獨立“完整的個人” (*a unified personality*) 之外，還呈現一種“中國所特有的冷淡性情” (*the specifically cool temper of Chinese humanity*)。韋伯強調，中國人是一個“清醒”的民族，既沒有“先知式”的宗教道德狂熱，也不因為要獲取感官上的興奮而使用“麻醉劑”或“刺激品”，韋伯特別指出，中國人到了近代才開始吸鴉片，而鴉片又是西方帝國主義“以武力從外強加”於中國的藥物，並且，鴉片所產生的效果不是“英雄式的急狂” (*heroic frenzy*) 或“積極熱情的解放” (*unchaining of active passions*)，而是一種“無動於衷的心醉神迷” (*apathetic*

ecstasy) ⑨。很顯然的，韋伯的論斷跟黑格爾的分析在架構的意涵上是屬於同一個類型的。

對於中國的歷史文化有同情心的，除了韋伯之外，尚有 Arthur Smith 值得提出討論。Smith 於十九世紀後期從美國來華傳教，一共在中國住了二十一年，他把他這二十一年之中的體驗和觀察寫成了一部書，書名叫《中國人的特徵》(Chinese Characteristics)。Smith 對中國人很有些感情，他為他同胞們使用深具種族歧視意味的“中國佬”(Chinaman)一詞而感嘆，也對他那時代在華的洋人有過嚴厲的批評，他說“我們西方人對西方各國在中國的所作所為，幾乎沒有一件是有理由可以引以為傲的。”Smith 還以為西方人(尤其是英美人)在許多地方都應該以中國人為榜樣，中國人的“禮貌”，“能屈能伸”，“孝道”以及“天生的樂觀”等都是西方人所需要學習的對象。Smith 把中國人比為“竹子”，他說：“它(指竹子)優雅，有多方用處，並且是柔順而中空，當東風吹的時候，它往西倒，當西風吹的時候，它往東傾，當沒有風的時候，它就不倒也不傾。”在這一段話裏，Smith 通過了竹子這個很平常的比喻列舉了一連串他所謂的中國人的特徵，如“優雅，有多方用處”以及“柔順”，並且 Smith 也認為這些特徵正是中國人的處所在。可是，Smith 也認為這些特徵正是中國人的長

處所在。可是，Smith 儘管對中國人有如許讚美，他對中國人還仍然有一個非常根本的保留，這個保留很足以顯示 Smith 跟黑格爾與韋伯在思辨模態上的一致。Smith 也認為中國人缺乏宗教情操及內在心靈的精神生命，他用竹子來比喻中國人顯然不是出於偶然，對 Smith 來說，竹子的中空象徵著中國人內心的空虛與沒有靈性，因此，Smith 認為中國人漠視“人性裏的至深精神真理”，而且又“把他們的神完全設想成跟他們自己一樣”。Smith 對儒家尤其感到絕望，他說：“這個地球上從來就不曾有過其他任何的人羣是受過教育而又有修養，但卻像儒家學者那樣，是澈底的不可知論者與無神論者”，因此 Smith 認為“儒家有時還可以為身體上有缺陷的殘障做些事，可是，對道德與精神上有創傷的人們，儒家的思想不會也不可能做任何事”⑩

對於 Smith 以竹子來比喻中國人，我們無需感到驚訝，中國人自己也往往用竹子來比喻人。在中國文化的符號系統裏，竹子是一個很重要的象徵，我們通常把竹子與松梅並列而稱之為歲寒三友，所象徵的是不屈不撓的道德氣節。除此之外，竹子還象徵著一種高明的宗教情操，因而被《竹譜》的作者李衍(1248-1320)視為“全德君子”⑪。“全德君子”完全沒有《論語》裏所謂的“意、必、固、我”，所以能夠體踐與天地萬物為一

體的神祕、宗教境界而成為一種宇宙性的終極生命。對中國人來說，竹子的中空所意謂的不是內在精神的匱乏，而是無我本體的靈明，這種靈明正是人之所以能夠不受制於經驗自我 (*empirical self*) 的有限性而不斷自我超越的精神動力，這是為甚麼為李衍的《竹譜》作序的柯謙（活躍於 1310 年間）相信“心虛”如竹而“以虛應物”的人必然是“與物無忤也”¹²，同樣的，李衍自己也認為竹子的中空是一種“妙粹靈通”¹³，而王陽明在他的〈君子亭記〉裏則說：“竹有君子之道四焉，中虛而靜，通而有間，有君子之德：外節而直，貫四時而柯葉無所改，有君子之操；應蟄而出，遇伏而隱，雨雪晦明，無所不宜，有君子有之時；清風時至，玉聲嫻然，中采齊而協肆夏，揖遜俯仰，若洙泗羣賢之交集，風止籟靜，挺然特立，不撓不屈，若虞廷羣后，端冕正笏而列於堂陛之側，有君子之容。”¹⁴

很顯然地，*Smith* 的竹子跟中國人的竹子有著截然不同並甚至是恰為相反的象徵意義。我們沒有理由懷疑 *Smith* 是居心不叵，在有意地歪曲我們文化符號系統裏的一個象徵。他歪曲我們的象徵是事實，但是他的歪曲是一種誤解，而這種誤解之所以產生是因為他沒有從我們文化的符號系統裏去探求我們象徵的具體意義。就這一點而言，*Smith* 跟黑格爾與韋伯一樣，都暗含或明示

地以比較的手法來處理不同的歷史文化，並且，在如此處理的當兒，他們又都以西方天主教文化裏就人神關係的構想而有的精神與道德理念為常規 (*norm*) 來分析判斷我們文化裏就人天關係的設想而有的精神性與道德觀，他們都沒有意識到他們文化的時空性 (*placedness*) 和特殊性 (*particularity*)，因此都自以為是地以自我為中心而自然而然地歪曲了我們歷史文化所內涵的象徵意義。在中國的傳統中，人與終極實際的天之間沒有任何本體上的對立，人不因為是人而欠缺“天”性，因此人不具分裂的雙重性，而是一種等同於天的圓滿完整存有 (*holistic being*)，這並不表示傳統的中國人忽視了現況世界與經驗自我所呈現的惡而安之若素，只是他們對於惡與惡的超越在意義上有不同的體驗，他們認為人能夠也應該憑著自我而成聖是人在本體上的自我義務，也是人的存有的自我實踐。這種思想自成一套系統，有其獨特的精神與道德面貌，也盡可以為中國歷史的演變與人格轉化提供動力，除非我們把西方歷史的過程韻律與人格意義結構當作是一種超時空的常規，否則我們沒理由相信傳統中國的歷史沒有發展或傳統中國的人格始終沒有成熟而成為獨立“完整的個人”。

當然，黑格爾、韋伯與 *Smith* 都不是研究中國歷史文化的專家，而黑格爾與韋伯甚至也還都不懂中文，有

人也許會因此認為他們的話不值得重視。可是問題並不如如此簡單，他們這般人即使念上十幾二十年的中文或中國書，恐怕也不會改變他們對中國歷史文化的看法。認知過程的關鍵往往不是資訊累積的多少，而是視界 (*perspective*)，視界所涉及的是思路的問題，而思想上的路子就像我們上街所走的路一樣，如果路走得不對，我們無論走多久或多遠也永遠到不了我們目的地。事實上，像黑格爾、韋伯以及 *Smith* 對中國歷史文化所有的那種歪曲，在國內和國外以中國為研究對象的學術界也都相當普遍，理由很簡單，以自我為中心自以為是在國際間是一種通病，不只是洋人犯，中國人自己也犯。在當今的中國學者之中，有不少是用比較的手法來討論中國人或中國歷史文化的，其中有的如朱岑樓先生以西方歷史文化裏的經驗與思想行為為中心來分析中國，在他的〈從社會個人與文化關係論中國人性格的恥感取向〉一文裏，朱先生認為“中國人在儒家思想和人文環境的交互孕育之下，發展出恥感取向的人格”，並謂：“中國人的人格如此發展於人文環境之中，恥感取向，緊緊控制住一言一語，一舉一動。心中時時有他人的存在（而無神的存在），即在離羣索居之時，亦複如是。常將實際並無他人存在的環境，視為有他人存在的情境。此即儒家所倡導的“慎獨”工夫，君子不欺暗室，無愧屋漏

，因此，中國人有所行為之時，腦內首先要考慮的不是“什麼是什麼” (*what is what*) 的問題，而是“誰是誰” (*who is who*) 的問題¹⁵、朱先生坦白承認，“恥感取向”的構想來自西方，與所謂的“罪感取向”相對¹⁶，兩者是近代西方社會科學對東西文化之不同所提出的一個成套觀察的一體兩面。依據這個觀察，東西方在教育孩子的原則上有根本的差異，在東方，如果孩子犯了錯，大人在矯正孩子的時候所希望喚起的是孩子的“恥感” (*shame*)，在西方，大人在矯正孩子的時候則往往訴諸孩子的“罪感” (*guilt or sin*)。“恥感”與“罪感”之間有天壤之別，“恥感”所注重的是外在社會的約束，所關懷的是他人對自己的印象或看法，所引起的顧慮是面子，而“罪感”所注重的則是個人內心的感受，所關懷的是自我良心的譴責，所引起的顧慮是死後所可能來自於神的審判或懲罰。這一套說法並不像黑格爾的分析那樣地認定中國人是不道德也不可能真正有道德，可是，在思辯的架構上，卻仍然與黑格爾、韋伯與 *Smith* 的看法相同，都以人與神之間在本體存有上的對立為先決條件，其不適用於中國傳統的探討是顯而易見的。中國傳統裏的內與外在結構指涉上與西方天主教文化裏的內與外不同，並且，在中國思想史上，這兩個範疇的具體意涵也不是絕對穩定 (*stable*)，可是，無論如何，

中國人的社會化 (*socialization*) 絕不是重外而不重內的，對中國人來說，面子固然很要緊，但是“臉”同樣重要，我們除了說“不給某人面子”之外，也還說“某人不要臉”，很顯然的，面子是別人給的，以自我之外的他為取向，而“臉”則是自己要的，以個人內在的我為取向。

國內的學者中，除了有以西方文化的自我為中心來研究中國的文化之外，亦有如牟宗三先生以中國文化的自我來探討西方文化者。牟先生以孔、孟、濂溪、明道、象山、陽明以及劉蕺山所開出的“道德的形上學”為中國思想的正宗，這個中國的正宗道統有世界性，所代表的是德國自康德以來的理想主義所想走而沒有走通的路線。牟先生認為“康德由步步分解建構的方式給實踐哲學立下的限度實已隱函著這種〔儒家正宗所說的〕「道德的形上學」之要實現”，“可惜他一問未達，一層未透”，結果“「道德的形上學」不能出現，而只完成了一個「道德的神學」”。就這個意義而言，中國的正宗道統可以涵攝德國自康德以來的理想主義，而德國自康德以來的理想主義亦因為能夠跟中國思想的正宗串通而可以被用來幫助詮釋中國儒家道統的一些問題。因此，牟先生除了在基本上肯定黑格爾對“自由” (*Freedom*) 與“主體性” (*subjectivity*) 的分析並用以說明儒家的“

道德自主性”之外，還援用了康德所提出的“自律” (*autonomy*) 與“他律” (*heteronomy*) 的構想來分辨程朱與陸王的不同，牟先生認為伊川與朱子的理氣與心性二元論因為違反了康德“意志自律”的原則而落入“他律道德”的取向，以致“性理之道德意義”與“尊嚴”被“減殺”¹⁷、牟先生這種以中國的正宗道統為中心來涵攝並串通德國自康德以來的理想主義所收到的結果也顯然是問題重重。黑格爾之所以不相信中國的傳統有產生真正道統的可能，正因為他不承認中國傳統的思想意識裡有他所謂的“自由”與“主體性”，因此他一定不會接受牟先生的說法而承認儒家有任何的“道德自主性”，而康德如果真的是要走“道德的形上學”路線，他就不可能創建他“先驗” (*a priori*) 的“超越” (*transcendental*) 哲學而因此無法處理他所感受到來自休謨 (*Hume*) 懷疑經驗論的挑戰。並且，康德“意志自律”的構想以道德與知識之間的本質差異為設準，這種設準不適用於朱子，我在別處已有過分析¹⁸，朱子的“道問學”不純然是認知方面的事，而是必然地涉及道德的修養而因此與“尊德性”為一體，所以跟康德所謂的“自律”與“他律，根本不相干。

以上的分析顯示，以一種文化為了中心來透視另一種文化的比較手法並不能解決不同文化在相互交涉的過

程中所可能遭遇的問題，因為這個手法的“措詞”本身原就是一個問題。要對付這個問題，我們得設法跳出自我的中心，不以自我的自我為中心，也不以他人的自我為中心，無論是自我的自我，抑或是他人的自我都同樣是一種自我，所以都不能被容許佔有任何特權的地位。當然，我所謂要跳出自我的中心並不意謂著要跳進一個時空之外而又是完全客觀的超絕世界。我不相信人為的世界裏有任何事物或現象是在時空之外而又是完全客觀的，人都存在於一定的時空之中而有一種具體的主觀，我之所以有此主張的理由之一是人是語言的動物 (*linguistic animal*)，我們離開語言就不能思考，也不可能了解任何的事物，而語言是一種歷史文化的產物，在某一種時空的條件下，會有某一種特殊語言的產生，我們既然不能離開語言而生存，當然也就無法擺脫我們所用語言的時空性和主觀性。因此，我們之所以有跳出自我中心的企圖並不是為了要追求一個絕對客觀的超時空境界，而是希望人都能自覺並尊重自己自我的時空性和主觀性，同時也意識並尊重他人自我的時空與主觀性，然後在這個前提之下，通過對話的方式與相互溝通的程序來建構一個多元中心的相互主觀世界 (*a multi-centered world of inter-subjectivity*)。這個相互主觀世界之所以可能，並不是因為一般所謂的對話與溝通所形成的共同點

或交會點 (*commonalities or points of convergence*)，而是這些共同點在不同路數思想裏的位所 (*placedness*) 或處境 (*situatedness*)。其實，一般所謂的共同點也同時是一種分歧點 (*points of divergence*)，相當於通常所謂的交叉路口，交叉路口固然可以令人感到徬徨，但是我們卻大可不必為這種徬徨而悲觀煩惱，因為交叉路口也為我們提供一個轉向的機會，使得我們能夠從一個思想系統的自我轉出而同時又轉入另外一個或多個思想系統的自我。在後結構與後現代的今天，比較分析的“措詞”所充諾的已不可能再是超時空的真理，而應該是不同系統之間的相對有限性 (*finitude*)。

① *Harold R. Isaacs, Images of Asia: American Views of China and India, New York: Harper & Row (1972), pp. 12-14, 16 & 22-23.*

② 同上，pp. 28-29, 74, 91

③ 同上，pp. 63-238，特別是 pp. 70, 75-76, 78-84, 86-90, 102, 105。

④ 同上，pp. 113-115。亦請參閱 *Robert McClellan, Heathen Chinese: the American Image of China, Columbus, Ohio: Ohio State University Press (1971), pp. 47-52 & 55-56* 以及 *Stuart Creighton Miller, The Unwelcome Immigrant: the American Image of the Chinese, 1785-1822,*

Berkeley: University of California Press(1969)。

⑤ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree, New York: Dover(1956), pp.26, 49, 53, 55, 57, 63, 70, 78, 104-105, 106, 111-113, 116, 120, 128 & 131-133。

⑥ Martin Heidegger, "Letter on Humanism," in David Farrel Krell, ed., *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper & Row (1977), pp.202-204。

⑦ Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: the Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York: Harper & Row (1961), p.71 以及 *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York: Harper & Row (1972), pp.1, 16-19, 25-26 & 31-41。

⑧ Wm. Theodore de Bary, "Introduction," in Wm. Theodore de Bary, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press(1975), p.1。

⑨ Max Weber, *The Religion of China*, translated by Hans H. Gerth, New York: The Macmillan Company (1964), pp.228, 229, 230, 232-233, 235, 236 & 240。

⑩ Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, New York

& Chicago: Fleming H. Revell Company(1894), pp.11, 25, 40, 80, 154, 156-158, 167, 170, 182, 292-293, 302, 310 & 313。

⑪李衍,《竹譜詳錄》,叢書集成初篇,第1638冊,上海:商務出版社(1936),卷三,第25頁。

⑫同上,第1頁。

⑬同上,第25頁。

⑭王陽明,《陽明全書》,四部備要本,臺北:中華書局(1970),卷23,第4下至5上頁。

⑮朱岑樓,〈從社會個人與文化的關係論中國人的恥感取向〉,見李亦園與楊國樞合編,《中國人的性格》,南港:中央研究院民族學研究所(1972),第112與116頁。

⑯同上,第95頁。

⑰牟宗三,《心體與性體》,臺北:正中書局(1967),第一冊,第1至189頁,特別是第84至87,162至167,178至181以及185至189頁。

⑱ Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press(1986), pp.259-260。

《肇論》裏的「虛」與「空」

《肇論》是由四世紀末，五世紀初的僧肇所寫的幾篇文字而構成的一本小冊子。版本不只一種，其中最長的一個版本是由六個部分組成的，第一部份為〈宗本義〉，是一段通論性的文字，所說的是佛教的根本意旨。第二部份為〈物不遷論〉，這裏的「遷」是「變遷」的「遷」，所謂「物不遷論」也就是「物不變論」，因此陳榮捷先生在他的 *Source Book in Chinese Philosophy* 裡把〈物不遷論〉釋為“ [On] the Immutability of Things ”。第三部份是〈不真空論〉，主旨的一部份在討論「不真」即「空」，所以陳榮捷先生把〈不真空論〉譯為“ [On] the Emptiness of the Unreal ”。第四部份是〈般若無知論〉，這一段文字是論“ *Prajñā as Not Knowing* ”。第五部份是僧肇和一位叫劉遺民人士之間的一段書信

問答，包括劉遺民對〈般若無知論〉的疑問及僧肇的回答，附在〈般若無知論〉之後。第六部份是〈涅槃無名論〉，即“ *On the Namelessness of Nirvāna* ”。

〈宗本義〉的部份，在梁代以前的佛學目錄，如陸澄的《法論目錄》和僧佑的《出三藏論記集》，均沒有著錄，而且此篇的內容與其他幾篇不甚相干，極可能是後人的偽作。第六部份的〈涅槃無名論〉早在僧皎所著的《高僧傳》本傳中就已有節引，可是湯用彤先生在他的《兩漢魏晉南北朝佛教史》裡認定此篇是偽作，固然湯先生的理由很充份，不容忽視，不過我們也有理由相信這篇文字之中，至少有部份是僧肇本人的手筆。由於細節方面相當複雜，牽涉到《大般涅槃經》在中國傳譯的年代問題，並且 *Walter Liebenthal* 在他譯寫的 *Chao Lun: the Treatises of Seng-Chao* 中曾經對這個問題做過一番分析，所以我這裏就不再討論。

現存的《肇論》是六篇文字並收，而且是按照以上所舉的順序排列成章，但是在梁代以前的佛學目錄都是各篇分列，第一次並列是在費長房於西元五九七年所編的《歷代三寶記》中出現。至於六篇文章的次序排列，現有的版本雖然在〈宗本義〉之後標明〈物不遷論〉為「第一」，〈不真空論〉為「第二」，〈般若無知論〉為「第三」、〈涅槃無名論〉為「第四」，不過僧肇原

來寫作的次序很可能是〈般若無知論〉在先，〈不真空論〉居次，而〈涅槃無名論〉則是殿後。關於這方面的細節論證，日本學者牧田諦亮在他所著的〈肇論の流傳について〉一文中已有論及，亦不再贅言，（牧田諦亮的文章收在塚本善隆編著的《肇論研究》中）。

從南朝以來，幾乎歷代都有人注釋《肇論》，其中以陳代慧遠的《肇論疏》為最早，而以唐代元康的《肇論疏》最為知名度。在近代的中國學者中有關《肇論》的論著方面除了唐君毅先生在《中國哲學原論、原道篇》中有一章特別的分析之外，似乎更無其他專業性的研究和注疏。在日本方面，則有前面提及的塚本善隆所編著的《肇論研究》（1955）。英文方面，有兩部專論性的翻譯著作，一為前面提及的 *W. Liebenthal, Chao Lun: the Treatises of Seng-Chao*；另一為 *Richard Robinson, Early Mādhyamika in India and China*。

若與印度的佛教文獻相比較，《肇論》呈現出兩個特色：第一是很明顯的道家意味；第二是行文和論理方式相當乾淨俐落、直截了當，不像印度佛教文獻的重複和嚙嚙。陳榮捷先生在他的 *Source Book in Chinese Philosophy* 裡譯註了〈物不遷論〉和〈不真空論〉，根據陳老先生的註，僧肇在這兩篇文字中引用《老子》和《莊子》的地方一共有十一處之多。在《肇論》的其他部份，

除了引用《老》、《莊》之外，僧肇還 *quoted from, paraphrased or alluded to* 王弼和郭象，因此，*W. Liebenthal* 認為僧肇並不是一個 “*orthodox Buddhist*”，而是 “*Chinese Buddhists*” 的一個典型代表。所謂 “*Chinese Buddhist*” 的意思是中國的佛徒「全」（“*all*”）都是 “*Taoists whenever they wrote philosophy*”。*Liebenthal* 的說法反映近代西方對中國人的一種 “*stereotypical view*”，認為中國人之中，講求現實入世的都是儒家，而比較超然的則都是道家，這種看法不承認儒家有超越的一面，也否認中國人有信仰和皈依任何外來宗教的可能，好像中國人天生就沒有這種能耐。採這種觀點的近代西方人，認為中國的天主基督徒之所以會成為天主基督徒，乃因為他們有一種 “*ulterior motive*”，就一般民眾而言，這種 “*ulterior motive*”，是教會所提供的米麵、奶粉之類的救濟品，所以近代西方便有人說中國的天主基督徒都是 “*rice Christians*”，而歷來的和尚尼姑雖然都剃度出家，其實骨子裏還是道家。

日本學者福永光司，不像 *Liebenthal* 那樣地有偏見，他在一篇收錄於《肇論研究》中的文章裏指出，《肇論》是郭象以《莊子》為「媒介」來探求聖人究竟的一種繼承和發揮。可是福永光司並不以為僧肇是個純粹的道家，他認為《肇論》裏有道家的成份，也有佛家的成份

，乃是印度「慧智」被中國「慧智」所轉化而「包攝」的一個中印思想混合結晶。福永光司的說法有其道理和根據，我在前面已經提及過僧肇在《肇論》裏一而再，再而三地 *quoted from, paraphrased or alluded to* 老、莊、王弼和郭象，我相信僧肇之如此做，並不是因為老、莊在當時很流行，跟《易經》並列而成為玄學家們所謂的「三玄」，而是僧肇真心地喜愛老、莊和玄學，他顯然認為《肇論》裏所提倡的思想不完全是佛家的專利，同時也是道家思想的一部份。所以我認為《肇論》裏的道家色彩有其真實性，絕對不是一種點綴，可以說是老、莊，玄學和佛學在思惟上的一種融會和貫通。至於到底是那一種的融會和貫通，我想可以透過「虛」的概念來加以探討。

「虛」的概念在《肇論》裏佔一個很顯要的地位，W. Liebethal 在他的書裏有好幾處都把「虛」譯為“void”或“empty”，這種譯法使「虛」和「空」這兩個概念在英文裡難以區別，而這兩個概念又是必須要加以區別的。「虛」來自於老莊，是道家的觀念，「空」是佛家的構想，兩者不可混為一談。為了分辨的方便起見，我建議把「虛」譯為“vacuous” or “vacuity”把「空」譯為“empty” or “emptiness”。這麼譯法也不是絕對理想，因為英文裡的“empty” or “emptiness”雖然比

較沒有問題，其意為“having nothing in it”，“it”可以是一個盒子，也可以是一間房間，一條街道或一輛汽車，可是“vacuous” or “vacuity”的問題就大多了。“vacuous” or “vacuity”有“lack”的意思，不完全是個好字，而有不好的一面，如果我們用中文說某人「虛心」，這是好話，因為心虛則「明」，心明則「靈」，可是如果用英語說某人有一個“vacuous mind”，這就不是好話了，而且根本是罵人的話，意思是說這個人沒有頭腦，是 *senseless, stupid & inane*。所以中文裡的「虛」與英文裡的“vacuity”不是對等語，「虛」所要傳達的不是“lack”而是「靈明」，是一種“spiritual luminosity”。我曾經想過，「虛」也許可以譯為“uncluttered”而「虛心」固然可以譯為“uncluttered”，而「虛心」的「虛」也的確有這個意思，可是，如此做也仍然無法解決問題，「虛心」固然可以譯為“uncluttered mind”，「虛靈」譯為“uncluttered spirit or spirituality”也頗貼切，但是若把「虛明」譯為“uncluttered luminosity”就毫無意義可言了。中文的〔明〕與英文的“luminosity”一樣，都跟「光」有關，光能夠照亮一個空間，但它本身不是空間，所以“luminosity”不是一個“spacial concept”，因此既不能說它是“cluttered”，也不能說它是“uncluttered”。由於翻譯是件難事，甚至可以

如 Quine 所說是不可能的事，因此把「虛」譯為“*vacuous*” or “*vacuity*” 雖然不甚理想，可是其他的譯法也一樣有問題，所以還不如就譯為“*vacuous*” or “*vacuity*”，至少這種譯法能夠把「虛」和「空」這兩個不同的觀念在英文裡區分開來。至於這兩個觀念到底有何不同，容後再詳談，現在先探究僧肇在《肇論》中如何使用「虛」的概念。

在《肇論》第四部份的〈般若無知論〉裡，僧肇說：「夫有所知，則有所不知，以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。……是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒，而無知焉，神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表，智無知，故能玄照於世外。智雖事外，未始無事，神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮，無幽不察，而無照功，斯則無知之所知，聖神之所會也。然其為物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎。何者，欲言其有，無狀無名，欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照，無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝，虛不失照，故動以接鹿。是以聖智之用，未始暫廢，求之形相，未可暫得。故《寶積》曰：「以無心意而現行」。《放光》云：「不

動等覺而建立諸法」。所以聖跡萬端，其致一而已矣。是以般若可虛而照，真諦可亡而知，萬動可即而靜，聖應可無而為，斯則不知而自知，不為而自為矣。復何知哉？復何為哉？

譯成英文，以上所引的話是說：

“ *If there is that which is known, then there is that which is not known. Because the Sage's mind is without that which is known, there is not that which it does not know. The knowing of not knowing is called all-knowing (sarvajñata). Therefore, the Sage, making his mind vacuous while filling his reflection, always knows and yet does not know. For this reason, he is able to mirror the dark and mysterious with his vacuous mind, even though he dims his radiance and sheathes his light. [For the same reason,] he alone is able to penetrate the invisible even though he shuts up his wisdom and blocks his hearing. Consequently, there is in the [Sage's] wisdom mirroring that fully reflects the hidden, but there is no knowing; and his spirit has the function of responding to coincide with what it encounters, but it is without deliberation. Because his spirit is without deliberation, it is able to reign alone over the world by standing above the world. Because his wisdom is without knowing, it is able to reflect events mysteriously by remaining outside of events. His*

wisdom, though outside of events, is not devoid of events and his spirit, though above the world, is always within the world. Therefore, whether looking down [toward Earth] or looking up [toward Heaven, the Sage] follows transformations. His responses and accommodations are infinite. There is nothing which is hidden that he does not discern, but there is not fruit resulting from his discerning. This is what no knowing knows and what the Sage's spirit comprehends. As a thing, therefore, [prajñā] is real but not existent and is vacuous but not inexistent. Isn't the Sage's wisdom precisely that which is said to be existent but which cannot be talked about. Why? If you wish to say that it is existent, it is shapeless and nameless. If you wish to say that it is inexistent, the Sage is luminously spiritual because of it. Since the Sage is luminously spiritual because of it, it is vacuous but never fails to reflect. Since it is shapeless and vacuous, it reflects but never fails to be vacuous. Because it reflects but never fails to be vacuous, it mixes [with things] without change. Because it is vacuous but never fails to reflect, it moves to accommodate [even] grossness. Therefore, the Sage's knowing is never remiss for a moment. But if you seek it in shapes and marks, it can never be obtained even for a moment. Therefore, Ratnakūta says, " without mind or intention, [the Bodhisattva] manifests

and acts. " The Fang-kuang says, " without moving from sambodhi [the Tathāgata] establishes all dharmas. " For this reason, although the Sage's footprints are myriadfold, their destination is one. Therefore, prajñā, though vacuous, can nevertheless reflect. Paramārtha, though it may become extinct, can still be known. The myriad activities can be tranquil while being active. The Sage's response may be inexistant, but it can still act. This is spontaneous knowing which does not know and spontaneous acting which does not act. What other knowing is there? What other acting is there? "

僧肇的這段文字，除了引用《寶積》，《放光》這些佛經以及使用「等覺」、「般若」之類的佛家專門術語之外，可以是發自於任何一個沒有受過佛學洗禮而完全追隨老、莊、王弼和郭象等道家所說的話，就這段文字所用的詞語和意象而言，其中有一些與老、莊、王弼、郭象所用的雷同，甚至有的根本就是老、莊、王弼、郭象所用過的。僧肇說：「聖人虛其心而實其照」，《老子》第三章說：「聖人之治，虛其心，實其腹」；僧肇說聖人「能默耀韜光」，《老子》第四、五十六章亦說「和其光，同其塵」；僧肇說「閉智塞聰」，《老子》第52、56章亦說「塞其兌，閉其門」；僧肇說聖人是「獨覺冥冥者矣」《莊子、天地篇》亦說：「至

德之人……冥冥之中獨見曉焉」；僧肇說「聖智」的「應會」是「虛心玄鑒」而「俯仰順化，應接無窮，無幽不察而無照功，……實而不有，虛而不無」，《莊子·應帝王篇》亦說「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」，而郭象也說「無心而無不順化，神全形具，體與物冥」；僧肇說「欲言其有，無狀無名，欲言其無，聖以之靈」，王弼注《老子》第十六章裡說「欲言其無耶，而物由之成，欲言其有耶，而不見其形，故曰無狀之狀，無物之象」；僧肇引《寶積經》曰「以無心意而現行」，郭象說「我苟無心，亦何為不應世哉」。

就意旨而言，僧肇在以上引文裡所說的話也大多與老、莊、王、郭的道家玄學相吻合。「虛」是這段話裡的一個主要概念，其中僧肇對「虛」的用法，與老、莊、王、郭、一樣，是希望藉此來說明聖人之所以能夠自由自在，自動自發地跟他週遭的外物之間，有一種自然的和諧。聖人之所以有這種能耐，是因為聖人的心是「虛」的，所謂是「虛」的，有兩重意義：第一是說聖人的心在本體存在上沒有自我的主體或主觀，因為在本體存在上沒有自我的主體或主觀，所以聖人的心在運作的時候，不受自我主體或主觀的干擾，而能夠如實地映照萬物，用僧肇的話來說，聖人因為是「虛其心而實其照」，所以聖人的「虛心玄鑒」是「虛不失照」而「無

幽不察」。

第二重意義是說，聖人的「照」雖然是「實」，可是聖人的心因為是「虛」的，所以不會攝取他心照的「實」而失去本體存在上的「虛」。這也就是說，聖人虛心的實照是一種沒有後遺症的映照，用僧肇的話來說，聖人虛心的實照是「照不失虛」，「而無照功」。我們可以把聖人的虛心實照看成是一種純粹的映照活動 (*pure activity of reflection*)，所謂「純粹的」亦即是說這種映照僅僅是一種活動，這種 *activity* 沒有一個 *actor* 在從事映照或權充映照活動的 *agent*，所以是既沒有自我的主觀，也沒有有攝取能耐的主體。

僧肇這種對於「虛」的構想是《肇論》這篇文章中所含有的 *Taoist presence* 的一個具體的範例。這個構想與佛家的信仰並不衝突，因為佛家所說的「諸法無我」也認為一般所謂 *subject* 在本體存在上是既無自我的主觀，也無有攝取能耐主體的 *non-subject*。所以這種「虛」的構想不能算是 *un-Buddhist*，不過雖然不能算是 *un-Buddhist*，在措詞上卻是很道家的 (*strongly Taoist*)。這就是為什麼我說我剛剛所引的僧肇的一段話，在意象和主旨上，可以是任何一個沒有受過佛學洗禮而完全追隨老、莊、王弼、郭象的道家所說的。

除了意象和意旨之外，《肇論》在行文的款式

(style)上也頗具道家意味。《肇論》的行文款式很簡潔了當，不像印度佛學文獻那樣地重複和嚙嚙，現以〈物不遷論〉為例作些說明：〈物不遷論〉這個題目很醒目，我們都知道，佛家相信「諸法無我，諸行無常」，講求的是變遷，可是僧肇卻提倡「物不遷」，他所以要這麼做，是因為「人之常情」認為「生死交謝，寒暑迭遷，有物流動」，僧肇稱這種「人之常情」為「俗」，「順俗則逆真」，所以僧肇不願意順俗，他要「談真」，因此他在這篇文章裡「談真」地提倡「物不遷」。這一點僧肇在此篇的一開頭就說明了，所以僧肇的〈物不遷論〉是以「真」，「俗」之分為前提的。

陳老先生在他的 *Source Book* 裡把「真」譯成“truth”，把「俗」譯為“common folks”，這種譯法並不算錯，只是不容易突顯出「真」和「俗」這兩個概念的專業性。這裡的「真」和「俗」是三論宗的專門術語，所指的是「真諦」和「俗諦」，也就是梵文裡所說的“*paramārtha-satya*”和“*sainvriti-satya*”。僧肇的這兩個觀念顯然來自龍樹，而且他也顯然採用龍樹「二諦說」所具有的辯證邏輯，因此在〈物不遷論〉裡，僧肇以「俗諦」的前提為前提，從同一個前提出發來建立，與「俗諦」完全相反的結論，他說：

「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜

。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。」

這一段話說得很清楚，常人「以昔物不至今」為「不來」，且認為「不來」就是「動」，就是「遷」，而僧肇也以「昔物不至今」為出發點，可是他以為「昔物不至今」是「不去」，並且認為「不去」就是「靜」，就是「不遷」。這種論辯方式是標標準準的「二諦說」所具含的否定辯證思維，其所用的邏輯，是一種 *dialectical logic of negation*。

可是，僧肇雖然採用三論宗的二諦說和二諦說所具含的否定辯證邏輯，他在運用這種邏輯的款式上跟印度的三論宗卻有顯著的不同。印度的三論宗在用二諦說的時候，都不是孤立地用，而往往是把二諦說和「四句」連在一起用而構成「八不中道」的「八不」，所謂的“*eightfold negation*”，這種「八不」是一種層層否定的辯證過程。而「四句」的構想在《肇論》裡是 *conspicuously absent*。所以《肇論》雖然運用了三論的否定辯證邏輯，卻沒有因此而與層層否定的辯證過程有任何的糾纏不清。

此外，三論宗的「三論」都熱衷於駁斥在龍樹和聖天看來是錯誤的異端邪說。「中論」(*Mādhyamika*

Sāstra) 駁斥一些在龍樹看來是異端邪見的外道與小乘說法，「十二門論」(Dvādaśa-dvara Sāstra) 駁斥一些在龍樹看來是異端邪見的大乘說法，而「百論」(Sata Sāstra) 則駁斥一些在聖天看來是異端邪見的婆羅門教說法。這種對於異端邪見駁斥的 *preoccupation* 所呈現的心態，並不是三論宗所獨有的特徵，而是印度佛教文字的一種普遍現象，使得印度佛教文字表現出「列舉數說的傾向 (*enumerative tendency*)」。

我們可以舉《維摩詰所說經》(*Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra*) 為例，這部經顯然有這種傾向。這部經的主旨在表明終極的「不二法門」是不可說，不可道的，可是在維摩詰表明這個主旨之前，在座包括文殊尸利 (*Mañjuśrī*) 在內的三十三個菩薩，一個一個地輪流以非常公式化的語言為「不二法門」下一段定義，列舉數說什麼是「不二法門」。這種列舉數說的傾向，在印度唯識宗的文字裡也很明顯，唯識宗特別重視心識和眾法性相的分析，而唯識對於心識和眾法性相的分析所使用的手法也是列舉數說，這種傾向造成了印度佛教文字的重複性。這種重複性的確很煩人，不過我們不要因此而忽略了這種性質在大乘佛學裡的必要性和意義性。大乘佛學要普渡眾生，因此只要世上還有一個眾生是無明而有邪見，大乘佛教就有必要加以數說駁斥。所以數說駁斥

是一個看來像是沒完沒了的過程，這個過程要到所有的眾生都擺脫無明而證悟到菩提，才可能完結。

在《肇論》裡，這種列舉數說的傾向以及對於所列舉數說的邪見的一一駁斥，都是 *conspicuously absent*。僧肇討論了有關「遷」、「真」和「知」的問題，可是他並沒有把對於「遷」、「真」和「知」的「俗見」一一列舉而加以數說駁斥。《肇論》裡的駁斥是統類性的駁斥 (*categorical refutation*)，他把所有認為物是「遷」的看法統稱為「俗見」，然後便乾淨俐落地把他所認為的「俗」見倒轉過來而 *argue for* 與「俗」見恰為相反的「真」見。他這麼做無非是要人即境反轉而悟真，使人了解到所謂的動靜之類的正和反，其實是一種同體的 *co-incidence*，希望人們能夠因此「即動而求靜」。在大乘佛學裡，這種把正反兩面當作是同體的 *co-incidence* 的看法，並不是特殊的 *insight*，大乘佛學有「煩惱即菩提」和「輪迴即涅槃」的說法，可是僧肇在建立這種說法的行文款式上是直截了當，既沒有運用到列舉數說，也沒有運用層層否定，在這一點上，僧肇又是和中國的道家非常接近，而與印度的佛教徒則有明顯的差異。

《肇論》裡的道家色彩既是 *unmistakable* 也是 *undeniable*，不過《肇論》顯然不是一篇純粹的道家作品，因為此篇用了不少佛家的術語，包括「業」、「空」和

「因果」，這三個術語在《肇論》裡絕不是僅止於裝點門面而已，而是居於 *operative concepts* 的地位。這些 *operative concepts* 明白地道出一些關懷以及對宇宙人生的看法，這些關懷和看法都不是佛教來華之前的中國本土思想所具有，所以我們有必要正視這些術語概念的意義。

「業」這個概念不過是佛學中「因果」的一個 *variant*，而「空」這個概念也可以是「因果」的一個 *variant*，由於「業」和「空」都跟「因果」有關，而「因果」又是佛學思想裡的一個關鍵性概念，所以我打算將「因果」作些分析。

佛家所說的因果與通常所了解的因果相當不同。我們通常把因果構想為一種發生並存在於時間之中的 *relationship*，這種構想之所以成為可能而有意義，是因為我們都肯定“*motion in time*”的真實性，也肯定“*time as extension*”的真實性，在此可借用 *David Hume* 對因果關係的解釋來說明。他在 *An Inquiry Concerning Human Understanding* 的書裡，用撞球的比喻來解釋因果關係：

“*A graphic case where we have the idea of cause is that in which the billiard ball in motion strikes another at rest and the second ball acquires a motion*”

這句話是說，我們可以藉著一個在運動的彈子球撞擊另外一個靜止的彈子球，而使靜止的彈子球因此而運

動的這種具體情況來了解因果關係。如果這種具體情況中的兩球關係在我們經驗裡只偶然發生一次或兩次，我們大概不會認為它們之間有因果關係。可是如果我們發現其他同樣的彈子球在同樣的處境之下總是有同樣的一球因為被另一球所撞而運動的情況發生，那麼我們就可能把第一個在運動的球視為因，而把第二個靜止的球的運動視為果。*Hume* 這個撞球的比喻顯示，我們通常所謂的因果關係是由三個條件組成的一種構想，*Hume* 稱這三個條件為三個“*circumstances*”：

1. *the contiguity of cause and effect in time and place*

也就是因與果在時空裡的直接接觸。

2. *the priority in time of cause*

也就是因在時間上要先於果。

3. *the “constant conjunction” between cause and effect*

也就是因與果之間的連接必須是經常的，而不是偶然的。

Hume 所說的第三個 *circumstance* 蘊含著一種懷疑的經驗論 (*skeptical empiricism*)，這種懷疑的經驗論認為因果關係不是一種可展示的 *demonstrable fact*，而是一種推演性的 *inference*，這種推演性的 *inference* 之所以成為可能，乃因我們作了一個 *presupposition*，我們 *presuppose* 同樣的因在同樣的情況之下一直會產生同樣的結果。可是這

個 *presupposition* 是武斷的，因為雖然到目前為止，在我們的經驗世界裡，同樣的因在同樣的情況下總是會產生同樣的果，這並不保證在今後的世界裡，同樣的因在同樣的情況下也還一直會產生同樣的果。就好像太陽從無始以來，雖然都從東方升起，這並不保證太陽在明天也一定會從東方升起，因果之間的關係不是必然，而是或然。*Hume* 這種懷疑的經驗論是一個非常重要的學說，這個學說是邁向近代以統計或然的觀念來構想因果的第一步。

蘊含著懷疑的經驗論的第三個 *circumstance* 雖然重要，然而這不是我們的重點，我打算把注意力集中在第一和第二個 *circumstances* 之上。第一和第二個 *circumstances* 都 *suggest* 我們通常所謂的因果關係（包括現代自然學裡所說的因果關係）之所以成為可能，是因為我們都肯定“*motion in time*” & “*time as extension*”這兩個節節相關的信念的真實性，而這兩個節節相關的信念的真實性恰好是佛家所否認的，這是為什麼僧肇在〈物不遷論〉裡會說「昔物不至今……昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今」。僧肇的這段話似乎蘊含著一種講求 *relativity* 的心態，今昔各有其所，今不可化約為昔，昔也不可化約為今。不過這種 *relativity* 跟近代科學上所講究的 *relativity* 很不一樣，近代科學上的 *re-*

lativity 以時間為第四個向度，故而肯定時間的真實性。可是僧肇否認時間的真實性，因此當他說「昔物自在昔……今物自在今」的時候，他的宗旨並不是要說明今昔之間的相對性，而是提倡「物不相往來」的主張，既然物不相往來，那麼物不相往來，那麼物也就當然是不變不遷了。物既是不變不遷，那麼在昔的「功業」當然就可以說是「不化」而「不可朽」，而「在昔」的「功業」既然是「不化」而「不可朽」，那麼僧肇當然也就可進一步說「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固」，這句話是「物不遷論」的結論，此結論便是僧肇「物不遷」論旨的一個 *logical culmination*。

我在前面說過，「物不遷」初看起來似乎是 *un-Buddhist*，甚至還似乎是 *anti-Buddhist*，其實是 *thoroughly Buddhist*。我所以如此認為的原因之一固然是因為僧肇提出「物不遷」的目的在於逆「俗」而談「真」，另一個原因是因為僧肇確定「物不遷」這個主張的建立，使得僧肇所說的「如來功流萬世而常存」的佛教信念成為可能。而這個「物不遷」論旨之所以成為可能，是因為僧肇否認“*motion in time*” & “*time as extension*”的真實性，因為否認這兩種真實性，所以僧肇佛家式的因果論所說的因果關係所構成的，就不是「相繼」的過程，而是「相承」的過程。

「相繼」和「相承」這兩個詞語在通行的漢語裡並沒有甚大的區分，可是我為了要 *make a point*，所以強作區分。相繼過程裡的果既 *follows* 也是 *follows from* 因，相承過程裡的果也 *follows* 因，但並不是 *follows from* 而是 *follows upon* 因，用僧肇〈物不遷論〉末段的話來說，相承過程裡的因都是「不昔滅」而又「不來今」的「不滅不來」之因，所以「果不俱因」，既然是「果不俱因」，所以僧肇佛家式的因果律所講的因果關係就不是一個由因而果的過程，而是一種僧肇所謂的「因因而果」的過程。由因而果過程之中的果 *follows* 因，並且也 *follows from* 因，所以是一個 *phylogenetically continuous* 的相繼過程，「因因而果」過程之中的因和果本身都既可以是因也可以是果，這一點在佛家就「業」和「十二因緣」的構想所建構的輪迴說裡可以看得很清楚。佛家輪迴說裡所講的因、果之間的關係，與母之生子或邏輯上的前提衍生結論都不相同，不是 *material derivation*，而是 *formal concomitance*，所以佛家所說的因和果本身都既可以是因也可以是果。不過佛家的因和果本身雖然都是既因且果，卻因為因的「不滅不來」和「果不俱因」的緣故，所以果雖然 *follows* 因，但不是 *follows from* 而是 *follows upon* 因，因此「因因而果」的過程不是一個 *phylogenetically continuous* 的相繼過程，而是一種相承的 *process of dispartate*

succession。

陳榮捷先生將「果不俱因，因因而果」譯為“*The effect does not exist together with causes, because the effect is produced by the causes.*”陳先生還為“*The effect does not exist together with causes*”這個句子作了個注說：“*In Buddhist philosophy, a result is due to more than one cause.*”陳先生的譯法與元康的了解相吻合，元康譯「俱」為「同處」。可是，佛家所說的果雖都不是一因之果，這並不意謂著因和果不能 *exist together*。就佛家以因果之間的關係為 *formal concomitance* 的這個構想而言，我們儘可以說佛家的因和果根本是“*exist together*”。而且僧肇在說了「果不俱因，因因而果」之後，馬上就緊接著說：「因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今」，這段話相當明瞭，「因因而果」和「果不俱因」是就「因不昔滅」與「因不來今」而說的，很明顯地表現出「因因而果」之中的因果關係是一種不相繼的相承過程。所以我以為「果不俱因」的「俱」不能解為「皆」而譯成“*together*”，應該解為「具有」的「具」而譯成“*inhere*” or “*embody*”，假如我這個 *reading* 沒錯的話，那麼「果不俱因，因因而果」應當譯為“*Effects do not inhere in causes. The effectuation of an effect is the following of one cause upon another.*”

佛家的因果律與通常所謂的因果關係，除了對時間的處理有所不同之外，在意圖上也很不一樣。我們通常說因果是為了要肯定並解釋宇宙萬事萬物的真實性和可知性，透過這種因果的構想，我們可以相信並了解宇宙間萬事萬物的確是「有」，是真的發生。可是佛家因果律的意圖正好相反，旨在說明一切事物既然是待因而有，所以都不是真的實有而是假有，也就是說，佛家的因果論是用來說明一切事物在終極意義上是空的，是一種 *ultimate emptiness*，所以跟「空」這個觀念有密切的關係。

佛家的「空」與道家的「虛」並不是絕對不相容，但也不是完全相同。佛家的「空」不只就主體而言，同時也就客體而言，是既適用主體也適用於客體，也就是說，佛家的空認為能攝取的有情眾生和被攝取的事物都是沒有絕對固定自性的無我，所以「空」所說的主客、內外、物我與能所都是非有的兩空。

對佛家來說，「虛心」固然必要，但仍嫌不足，一個悟道的有情眾生除了要虛心之外，還必須能體認 (*experientially realize*) 與我們主體之心相稱的客體事物也都是一種無我非有的「空」。

《肇論》裡的僧肇顯然不只是說「虛」，他也說「空」。因此僧肇雖然在我所引的「般若無知論」裡以

「虛」來論聖心的般若，可是他所說的聖心並不是道家的「虛」所可以含蓋的、因為僧肇的聖心般若除了沒有主體自我而不從事攝取的無我之外，也還是一種證悟到客體外物是沒有自性而無可攝取的「等覺」 (*sambodhi*)。這是為什麼僧肇一方面以「虛」來說聖心般若，而另一方面又在〈不真空論〉裡指責一派叫做「心無」的說法，他說：「心無者，無心於萬物，萬物未曾無，此得在於神靜，失在於物虛」。譯成英文，這段話是說：“*The School of Inexistence of Mind advocates the maintaining of no mind with regard to things, but does not regard things as ever inexistent. This [doctrine] is right on the tranquility of spirit, but misses the point on the vacuity of things.*”在〈不真空論〉裡，僧肇還說：「物非真物，故於何而可物，故經云：『色之性空，非色敗空』，以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」譯成英文，這段話是說：“*Since things are not real things, what is that which can be taken as a thing? Therefore, [The Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra] says, 'Rūpa is empty by nature, not by destruction.'* [This statement] is meant to make clear that the Sage, in his relationship to things, identifies with the self-vacuity of the myriad things. Does he need to cut them up before he can have penetration?”〈不真空論〉裡的這兩段話都說得很清楚

，僧肇所說的「虛」不僅是道家的「虛」，同時也是佛家的「空」。

很顯然地，《肇論》裡有佛家的成份，也有道家的成份，這種佛道兩家的 *copresence* 似乎可以用來支持福永光司的論旨，我們似乎可同意福永光司的說法而認為《肇論》是印度慧智被中國慧智所轉化而包攝的一個中印思想混合結晶品。可是我卻不以為然，我想我們必須承認，僧肇以聖心為「虛」的說法可以是一種道家的構想，可是這種構想不只是道家有，佛家也有。事實上，我們可以把僧肇這種道家式的「虛」看作是佛家所說的「空」的一部份，並且，我認為僧肇所說的「虛」，其實際意義都是「空」。

我之所以如此說，是因為僧肇以「緣起」（也就是所謂的 *dependent co-origination or pratitya-samutpāda*）的觀念來談「有無」的問題，這一點我們可以從〈不真空論〉的一段文字裡看得很清楚：

「中觀云：『物從因緣故不有，緣起故不無』……所以然者，夫有若真有，有自常有，豈得緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。……然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形，象形不即無，非真非實有。』

譯為英文為，這段話是說：

“ It is stated in the Middle Treatise that because things come from causes and conditions, they are not existent and that because they arise from conditions, they are not inexistent …… The reason why this is so is that if existence is truly existent, it should always be existent in and of itself. Why does it have to wait for conditions before it becomes existent? If inexistence is truly inexistent, it should always be inexistent in and of itself. Why dose it have to wait for conditions before it becomes inexistent? …… Therefore, the myriad dharmas have that for which they are not existent and cannot be obtained as existent. They [also] have that for which they are inexistent and cannot be obtained as inexistent. For what reason? If you wish to say that they are inexistent, their forms as events have taken shape. Since their forms as events have taken shape, they are not exactly inexistent. Since [their arising] is not true [arising] , [their existence] is not real existence.”

在以上這段話中，僧肇以「緣起」來說「有無」。「有無」的問題和「虛」有關，道家也談得很多，但道家不從「緣起」來談「有無」。「緣起」是典型的佛家構想，不為道家所接受，所以，僧肇雖然吸收了道家的「虛」，可是他把道家的「虛」完全當作佛家的「空」

來用。他這種對於「虛」的用法，是《肇論》裡道家的 *presence* 的一個典型範例，這個範例顯示，道家的成份為《肇論》提供了一種道家式的文采 (*literary flair*)，但並沒有因而造成《肇論》在語意上的任何革新或轉變。所以我不同意福永光司的看法，我不認為印度的「慧智」在《肇論》裡被所謂的中國「慧智」所轉化而「包攝」，我甚至不認為《肇論》是中印思想混合的結晶品。我認為《肇論》雖然有道家式的文采，可是在思想路數上，仍完全屬於印度的佛學系統，是佛學來華之前的中國思想傳統的一個 *alternative*。

在這一點上，僧肇和道安有很顯著的不同。道安雖然也是出家的和尚，而且也談「空」，但在思想的路數上，他仍然追隨道家的 *cosmology & cosmogony*，所以他的「空」不只是「緣起」，也還是宇宙的一種 *primal origin*。

據梁代慧皎所著《高僧傳》裡的「僧肇傳」，僧肇寫完了《般若無知論》之後，上「呈(鳩摩羅)什，什讀之稱善，乃謂肇曰：『吾解不謝子，辭當相挹耳。』」我以為鳩摩羅什沒有看錯人，僧肇是人如其名，純粹印度式的佛教思想模式在中國人的心裡生根可以說是從僧肇開始。

公案、紫藤與非理性

禪宗的文獻除了《六祖壇經》之類的經典之外，還包括其他三種作品。第一種叫「燈史」，「燈」(*dīpa*)可以照明，能夠「破愚暗以明斯道」(註一)，所以是佛教的六種供具之一，用來標誌佛的智波羅蜜 (*prajñā pāramitā*)。並且，傳說中的釋迦牟尼在他前生第二十四世的時候，燃燈佛 (*Dipainkara*) 曾為他授記，斷言他二十四世之後再生，一定會成佛，燃燈佛之所以有「燃燈」之稱，是因為他「生時一切身邊如燈」。(註二)很顯然的，在佛門裡，「燈」頗具一些特殊的象徵意義，而所謂「燈史」也者，則是一種以傳記的方式來說明禪宗傳承的思想系譜史，像宋真宗景德年間的《景德傳燈錄》，淳祐年間的《五燈會元》，以及較早的《歷代法寶記》等，就都是屬於這第一種的作品。

禪宗經典外的第二種文獻叫「語錄」，是禪師生前言談的紀錄。第三種文獻是「公案」。根據《禪森寶訓音義》以及《碧巖錄》的〈三教老人序〉，「公案」二字本來是「世間法中吏牘語」，所指的是「公府之案牘」，這種「案牘」乃「法之所在」，能夠為「剖斷是非」之「所以」提供一種依據。禪宗假借了這麼一個「吏牘語」，並且在語義上加以引申，用來比喻先前的「佛祖機緣」，意謂著此等「機緣」所涉及的「蓋非一人之臆見」，而是四海「公」認的「聖賢一期之轍」與「天下通途之理」，因此可以用來「勘辨」一個人修道的「實詣」，如此之「勘辨」，一如「老吏據獄讞罪」，能夠「底裡悉見，情款不遺」。除此之外，作為「佛祖機緣」的「公案」還可以用來「接引」眾生而「令證悟」，或當作「付囑」以提撕喚醒世人的警覺。用「公案」來「接引」有如「廷尉執法平反」，能夠「出人於死」，而用「公案」來「付囑」，則如同「官府頒示條令」，令人讀律知法，惡念才生，旋即寢滅。」

《禪林寶訓音義》與〈三教老人序〉對「公案」所提供的這番解釋，在口氣上都大得驚人，為「公案」的效驗作了一連串聽起來像是十分浮誇的聲稱 (*claims*)。可是，耐人尋味的是，《禪林寶訓音義》與〈三教老人序〉的語氣又非常嚴肅，而臨濟禪的第十二代祖師大慧

宗杲甚至還將「公案」比喻為「一擊聞之皆腦裂，無邊煩惱悉蠲除」的「塗毒鼓」。(註三)很顯然的，外人聽來像是浮誇的聲稱，在宗門裡卻視為理所當然，這種當然性，因為禪宗意義網絡之具有真實感 (*sense of reality*) 而成為可能，同時也是禪宗意義網絡之所以具有真實感的建構條件 (*constitutive condition*)，值得也應該加以正視。

「公案」的矛盾、無意義與不相干

就內容而言，「公案」所記載的「佛祖機緣」，可以是先前禪師所說的話，譬如，唐代的趙州從諗曾經說過「有佛處不得住，無佛處急走過」這麼一句話，這句話便是一則公案。宋代的圓悟克勤則有言：「在孤峰者救令入荒草，落荒草者救令處孤峰」，這句話也是一則公案。另外一位傅大士的人物有偈一首，云：「空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。」這首偈也是一則公案。

除此之以外，「公案」還可以是禪師相互間或跟弟子的對答，譬如，有一次一位和尚問巖頭，「如何是佛法大意？」巖頭的回答是：「小魚吞大魚。」又有一次一位和尚問雲門：「如何是佛？」雲門的回答是：「乾屎橛。」另一位和尚以同樣的問題問洞山，洞山的回答是：「麻三斤。」又一位和尚以類似的問題問趙州「如

何是祖師西來意？」趙州的回答是「庭前柏樹子」。這些和尚跟巖頭、雲門、洞山以及趙州之間的對答，也都是公案。

對答所使用的不限於口語，也可以是用肢體動作作為媒體的「身體語言」(body language)，譬如，有一次南泉跟魯祖和歸宗在一起「喫茶」，魯祖提起「茶盞」說：「世界未成時便有者箇。」南泉說：「今人祇視者箇，未識世界。」歸宗說：「是。」，於是南泉就對歸宗說：「師兄莫同此見麼？」歸宗則馬上「拈起茶盞云」：「向世界未成時，道得麼？」南泉「作掌勢」回應，而歸宗又報之「以面作承掌勢」。這三位禪師之間既動口又動手的對答，也是一則公案。在這則公案裡，南泉與歸宗雖然都動了手，卻不失君子風度，僅僅是比劃一下而已，沒有實際地訴諸暴力。可是，無可亦不必諱言的，禪宗並不忌諱暴力，各種型式與層次的暴力，是「公案」身體語言的一個整體部份。因此，有一次百丈懷海禪師「侍馬祖次」，恰有一羣鴨子飛過，馬祖問百丈：「是甚麼？」百丈回說：「是鴨子。」馬祖再問：「甚麼去也？」百丈答曰：「飛過去也。」於是馬祖就揪住百丈的鼻子，大力一扭，百丈「負痛失聲」，馬祖當下又問：「又道飛過去也？」百丈於是「言下大悟」。

扭鼻子之外，禪宗還有割指頭的故事。以「一指禪」聞名的俱胝和尚曾逢一「戴個笠子」的尼姑過訪，這位尼姑一到即「遶他繩床一匝」，並云：「道得即放下笠子。」俱胝「當時道不得」，尼姑於是「拂袖便行」，俱胝勸她留下，云：「何不且住。」尼姑回曰：「道得即住。」俱胝又無語。尼姑離去後，俱胝十分懊惱地嘆曰：「我雖是個丈夫漢，卻不如個婦人。」，因此打算燒菴下山，可是夜間夢見「神人」對他說：「和尚不須下山，且候，當有肉身大士來為和尚說法也。」過了幾天，果見天龍和尚到來，俱胝把他跟尼姑的遭遇和盤道出，天龍曰：「爾問我，我與爾道。」俱胝乃說：「道得即放下笠子。」天龍遂即「豎起一指」，俱胝「忽然大悟」。此後凡有詰問，俱胝「唯舉一指」。有一次有人問俱胝身畔的童子：「和尚說何法要？」童子「亦豎指頭，胝聞，遂以刀斷其指，童子負痛號哭而去，胝復召之，童子迴首，胝卻豎起指，童子忽然領悟。」常人也許會為則這血淋淋的故事而感到心寒，可是大慧宗杲卻不以為然，他說：「善哉！信知佛法不可傳不可學，俱胝得處不在指頭上。」

再者，割指頭並不能算是禪宗暴力的極致，更上一層樓的還有「南泉斬貓」的故事。有一天南泉廟裡東西兩堂的和尚「爭貓兒，南泉遂提起云：『道得即不斬。』」

眾無對，泉斬貓為兩段。」事後，趙州從外面回來，「南泉復舉前話問趙州，州便脫草鞋，於頭上戴出，南泉云：『子若在，恰救得貓兒。』」這些扭鼻子、割指頭以及斬貓殺生的故事，也都是公案。（註五）

「公案」的矛盾性是學者所津津樂道的，可是以上的例子顯示，「公案」除了具有矛盾性之外，也往往是無意義的 (*nonsensical*)，所答非所問，給人一種不相干 (*irrelevant*) 的感覺。這種無意義性 (*nonsensicality*) 與不相干性 (*irrelevace*)，很可能是「公案」的效驗所在。其所以如此，下文將有試探性的解釋。

公案、話頭與楔子

舊說雖以為「公案」是「倡於唐而盛於宋」（註六），而今人亦多把「公案」當作是禪宗文獻的一個整體部份，可是，根據于君方教授的研究，（註七）禪宗在開始時並沒有使用「公案」，從菩提達摩到六祖慧能的頭兩百年之中，禪師並沒有所謂「參公案」的辦法，也沒有運用棒喝、跌打以及扭鼻子或割指頭之類的身體語言來促成「證悟」，此等手法的出現，是在西元八、九世紀的時候。並且，起初的禪師也不過是引用一些前輩的話語或行事，來幫助他們強調意旨，他們並沒有把前輩的話語或行事集輯成書，也沒有把個別的公案像習題一樣地交給弟子們去作「參」的工夫。可是，到了第十

一世紀的時候，「公案」的集輯成為一種積極的風氣，有的禪師甚至還有意地主動創作他們自己的公案。這種注重公案的風氣之所以產生，顯然跟禪宗內部所面臨的一個危機有關。中國歷史上有所謂的「三武之禍」，是官方對於佛教的三次迫害，最後的一次「武禍」，發生在會昌期間（西元八四五年），在這次「武禍」之後的五十年間，一大批有「克里斯瑪」 (*charisma*) 的禪宗大師相繼去世，滄山靈佑死於八五三年，黃檗希運死於八五五年，德山宣鑑死於八六五年，臨濟義玄於八六六年，洞山良价死於八六九年，仰山慧寂死於八九一年，曹山本寂死於九〇〇年。禪宗跟天臺華嚴很不一樣，天臺和華嚴都有一套體系龐大的「士林哲學」 (*scholasticism*) 為後盾，而禪宗則主張「以心傳心，不立文字，教外別傳」，所以在取向上很個人化，特別重視師徒之間的個人互動 (*personal interaction*)，在一個弟子的修持過程中，禪師扮演一種于教授喻為「助產士」 (*midwives*) 的角色，（註八）以各種各樣的「方便」手法來催生弟子的「證悟」，可是到了第十世紀，有「克里斯瑪」而能夠充任這種角色的大師一一去世，於是宗門裡須要有一套不同的方法來訓練弟子，公案的集輯乃應運而生，經由公案的使用，後期的禪師希望使先前禪師所促成的神祕「證悟」，能夠被重新體認，而成為後生的親身實地經

驗。

公案本來並不叫公案，當時一般都稱之為「話頭」，而對於在公案上所作的工夫，則稱之為「看話頭」或「參話頭」，「話頭」的「話」是「說話」的「話」，可以是一個簡單的詞語，也可以是一句完整的句子，而「頭」所指的，則是一件事物的起點或終了，白話文裡有「到頭來一場空」這麼一句話，而上海人則把「發起人」稱為「起頭人」，「到頭來一場空」裡的「頭」是「終了」的意思，而「起頭人」的「頭」則是「起點」的意思，所以「話頭」所指的可以是一句話的起點，也可以是一句話的終了。當「話頭」所指的是一句話的終了的時候，這個「終了」有它在禪宗裡特定的專業意義，專指一個陳述 (*statement*) 之中的某一個關鍵性詞語。就這個意義而言，「話頭」並不就等於公案，而是公案的一個整體部份，譬如有一位和尚問趙州：「狗子還有佛性也無？」趙州回答曰：「無。」這一問一答的全都是一則公案。可是當我們在這則公案上作工夫的時候，我們並不是把精力投注在整則公案上，而水是要把注意力完全集中在「無」字上，這個「無」字就是「話頭」。(註九)

當然，「話頭」也可以是一句話的起點，于教授把這種作為一句話起點的「話頭」視為「一個初起的念頭

」 (*an incipient thought*)，並指出「一個初起的念頭」經過檢視之後，能夠「顯露人類心識的本然」。(註十)的確，在我們有意識的日常生活 (*conscious daily life*) 之中，一句話的起點，可以算是一個初起的念頭；並且，如果我們貫注心力在這麼一個初起的念頭上，而加以勘察的話，我們會發現，這種所謂「初起的念頭」，並不真的是「初起」，而是另有來頭，於是我們就追索這個看來像是初起的念頭的來源。如此的追索，不但可以使我們體驗到心識運作的過程，還可以把我們導向心識結構的深層，使我們接觸到潛伏在一個看起來像是無辜的初起念頭背後的心理底細。在當今以京話為基礎的國語媒體裡，我們很難想像，為甚麼這種作為一句話的起點，而又能藉以追索我們心理底細的初起念頭，會稱為「話頭」，可是假如用上海話，這個問題就不是難題了。在上海話裡，如果我們對一位人士的話或表情不甚了解的話，我們會追問：「有啥話頭？」這句問話裡的「話頭」所指的，就是一句話或一個表情背後的真相或底細。于教授將這個意義之下的「話頭」，設想為一種「有關性的尖劈」 (*opening wedge*)，(註十一)這種「尖劈」能夠為我們打開一個新的領域，在作用上很像傳統章回小說裡的「楔子」。「楔子」乃小說的引端，是一種開場白，通常開會的時候，主席總會先說一段開場白，只

是主席的開場白跟官方報紙的社論一樣，往往很八股，所以不太有人留意。可是，小說裏，開場白很要緊，稱之「楔子者，以物出物之謂，即以甲事引出乙事之意。」（註十二）很顯然的，「楔子」之為開場白，有引發性，能夠為往後故事情節的開展，提供一種佈局性的架構，這種架構有創生性，也有限制性，使得某些故事的情節成為可能，也使得另外一些故事情節成為不可能。（註十三）就這一點而言，「楔子」式的開場白，很像社會學說的「知識本錢」(*stock of knowledge*)。（註十四）

打翻「知識本錢」以呈現實際

以「知識本錢」來譯「*stock of knowledge*」是相當勉強的，我如此做完全是出於不得已，由於現代漢語的貧乏（當然不是本質上有缺陷，而是被用得貧乏，我個人根本不相信世上有任何本質性的存在），我目前還無法想起一個更妥善的譯法。在英語裡，「*stock*」這個字有好幾個意思：可以是一棵樹的樹幹被砍掉之後，在地面上所留下的根部（*stump*）；也可以是某一種型態生命的始祖（*orginal progenitor*）、祖先（*ancestry*）或宗譜（*lineage*）。這種生命可以是一般的動植物，也可以是人，因此，假如有人自以為會活的很長久，因為他的種好，祖宗八代都長壽，他會說他來自一個「*good stock*」；用在財經方面，「*stock*」可以是庫房或店舖裡的存貨，

也可以是某人在一家公司裡的投資，這就是為其麼我們會把一個人在一家公司裡的股份稱之為「*stock*」，並且把股票市場稱之為「*stock market*」；除此之外，「*stock*」還可以用來製作其他東西的素材（*raw material*），譬如講究吃的，做酸辣湯的時候，所用的一定不是白水，而應該是以土雞或魚翅之類的山珍海味為基底所熬出來的高湯，這種用來為酸辣湯墊底的高湯本身也是湯，可是這種高湯是用來製作其他湯的素材，所以稱之為「*stock*」。

很顯然的，「*stock*」這個字的幾種不同含義都相互關連，砍剩下留在地面上的根部是一棵樹的生命源頭，相當於一家店舖的存貨或一家公司的投資，因為樹的根部以及店舖裡的存貨和公司的投資就像高湯一樣，都是始祖性或祖先性的素材，都兼具創造性與限制性，什麼樣的根，就會長出甚麼樣的樹，而甚麼樣的存貨與投資，就也會形成甚麼的營業和利潤。如果把「*stock*」這個字的那些不同而又相關的含義，串通在一起，我們就很容易顧名思義地了解，所謂的「*stock of knowledge*」是一種根源性的基本知識，這種知識是每一人羣的成員所必須具備的生存條件，也是每一人羣的成員所必須接受並加以肯定的理所當然。此處所謂的「理所當然」是不證自明的，不容許有來自任何成員的質疑，其所以

如此，是因為「知識本錢」建構一組人羣的日常生活，使其成員的日常社會生活，成為真實而有意義。如果一個人羣的成員之中，有人對這個羣體的「知識本錢」之當然性起懷疑，而不願意遵守這個「知識本錢」所制定的規範，那麼這個人羣的真實性與意義感就會受到干擾，而因此在日常的社會生活裡出現問題。譬如有一位叫亞當一世 (Adam, Sr.) 的先生，路上遇到一位林姓的小姐，兩人並不是知己，但卻曾在林小姐的表哥家裡有過一面之緣，林小姐向亞當一世招呼：「嗨！好久不見，近況如何？」亞當一世則因原籍伊甸園，並還戀戀不忘他被逐出的老家，所以仍堅持他失去的「天」真而不理會人間的俗套，於是他非但沒像一般人那樣地回答：「很好，謝謝你。」卻反而把他近日來七情六欲的煩惱一一數說，林小姐的尷尬與不知所措，自然不在話下。她之所以會落入如此的窘境，乃因為她與亞當一世在溝通上有了短路 (*short circuit*)，以致發生全盤崩潰 (*total breakdown*)，而這種短路之所以成為可能，則因為亞當一世沒有遵守人世間的「知識本錢」所制定而又是我們世人所認為是理所當然的習俗規範。七情六欲方面的問題，並不是絕對不可以說，只是不作與在打招呼的時候說，如果亞當一世是在心理醫生的診所裡，他儘可以也應該毫無保留地說個痛快。我們所賴以判斷在甚麼場合

可以或不可以說甚麼的憑據，就是我們個人因為社會化 (*socialization*) 而具備的「知識本錢」。

林小姐在我們假想情況中的經歷，是一個極為平凡的例子，可是這個例子很能夠顯示，日常社會生活的真實性，是因為我們的「知識本錢」才成為可能，這種真實性的理所當然，看起來似乎是牢不可突，其實卻是相當的脆弱，一經質疑或挑戰，就會像空中樓閣一樣瓦解。禪宗的話頭與公案，在作用上有如這種對於日常社會真實性的質疑和挑戰，也就是說，看話頭或參公案對我們習以為常而又認為理所當然的實際 (*reality*) 有一種腐蝕的效果，這種腐蝕，能夠在我們的心地上清除出一片空曠的淨土，使得另一種的新實際有呈現的機會。

用「疑情腐蝕習氣以見悟自在本然」

禪宗認為概念化的理智思維，是我們般若真如自然運作的大障礙，而悟，則是這種理智思維的中止。因此，如果想要見悟我們真如自在的本然，就得澈底地改變習以為常的理智思維。理智思維有分辨性，講究序列 (*sequence*)，以時間、因果或邏輯上的本末先後為建構原則，所以是一種「念念遷流，無有斷絕」(註十五)的序列性思考 (*sequential thought*)，禪宗希望把這種尋常的序列性思考，翻轉成為一種以「無念為宗」(註十六)的排序列性思考 (*non-sequential thought*)。為了要完成如

此的翻轉，禪宗主張把我們日常所慣用的語言加以濫用 (abuse)，然而這種濫用乃是針對我們日常語言本身既有的濫用而有的濫用，所以同時也是一種反濫用 (disabuse)，目的在破除日常語言因其建構原則而擁有的種種聯想。就這個意義而言，由於日常語言被認為是可以「理喻」的近「情」合「理」，所以公案所涉及的語言就必須是不可「理喻」與「不近人情」，因此，博山和尚主張做工夫要「不近人情」，他說：「做工夫要中正勁挺，不近人情，苟循情因對，則工夫做不上，不但做不上，日久月深則隨流俗阿師無疑也。」(註十七)可是就因為是「不近人情」和不可「理喻」所以公案能夠引起疑慮、焦急、挫折和不安。因此，除了主張做工夫要「不近人情」之外，博山還強調「疑情」的重要而說：「做工夫貴在起疑情」，他要我們「與疑情廝結在一起」，唯有如此才能夠「抬頭不見天，低頭不見地，看山不是山，見水不是水，行不知行，坐不知坐，千萬人之中不見有一人，通身內外只是一個疑團，可謂攪渾世界。」(註十八)很顯然的，博山不希望我們成為健康聽話的乖寶寶，他要我們做搗蛋鬼打混仗，以「不近人情」的方式來「攪渾世界」，他並且還認為做搗蛋鬼打混仗的動力是來自「疑情」。我們應該能夠了解為甚麼博山會有如此的主張，一個人有了「疑情」就不會自滿，也因

為不自滿，才不會把習以為常的俗見，視為不證自明的理所當然而有種種的質疑，所以「疑情」是習氣俗見腐蝕的開始，腐蝕到最後，則因為習氣俗見的瓦解，真見得以有它的空間在我們本然的心性之中呈現，而所謂的悟，其實也就是這種本然真見的經驗體踐。悟顯然是一種突發性的突破經驗，所以禪宗往往稱之為頓悟，並以「擊石火閃電光」之類的語句，來形容這種頓悟。可是，用《楞伽經》裡的話來說，「理須頓悟，事須漸修」，悟雖然有突發性，然而要到達悟的領域所須要的修持，卻可以也往往是一種既長而又充滿衝突與掙扎的過程，有關其間困苦的實況感受，大慧宗杲曾有過一番出自肺腑的見證性說明。(註十九)

大慧生於一〇八九年，卒於一一二六年，是臨濟宗的禪師，也是促成公案禪發展的開創性人物。大慧出家出得很早，十三歲「從學發蒙」之後，不到半個月就「棄去出家」，十七歲「落髮受具」，隨後就開始「遍閱諸宗語錄」，並且雲遊四方，向各地的禪師請益。雲遊了許久，大慧才遇到使他心服的禪師，這位禪師是名叫湛堂的寶峰準禪師。大慧在湛堂的廟裡待了一陣子之後，正值大慧二十六歲的一天，湛堂把大慧叫到跟前問說：「杲上座，我這些子禪爾一一理會得耶？」大慧說：「理會得。」湛堂說：「教爾說也說得，教爾做也做

得，拈古、頌古、小參、普說總得，只有一件事不是，爾還知麼？」大慧說：「未審是甚麼事。」於是湛堂便告訴他：「爾只欠因地一下，所以說時有，不說時便無，入方丈時有，出方丈時便無，醒著時有，睡著便無，如何敵得生死？」大慧雖馬上坦白承認：「正是某甲疑處」，可是湛堂此刻卻更無指示。後來湛堂病了，大慧乃問湛堂：「某甲嚮後當見誰人？」湛堂說：「有箇勤把子（按：即圓悟克勤），我不識渠，汝可見之，當能辦子事，若了不下，便可修行看一大藏經，後身出來參禪決是箇善知識也。」不久之後，湛堂過世，而大慧則又經過了一番轉折，終於在十年後的三十六歲那年，成為圓悟克勤的弟子。

至此，大慧已痛下決心，肯定這是他最後一次參禪，並且發誓只給圓悟克勤九年的時間，如果圓悟克勤在九年之內，讓他輕易地過關，或跟他以前參過的禪師一樣地無能為力的話，他要寫文章罵禪，並且從此以後不再浪費心神參禪，寧可把精力用來讀經，希望能因此積些功德，以便來世有幸再生為佛徒。決心既定，大慧就全身投入，當時圓悟克勤發給大慧的公案是一段雲門跟他弟子間對答。雲門的弟子問：「如何是諸佛出身處？」雲門答曰：「東山水上行。」大慧花了一整年的時間參這則公案，在這一整年之中，他一共試了四十九次，

想為這公案下一「轉語」，可是圓悟克勤每次都打他回票，認為他「不契」。有一天，圓悟克勤到一位「達官」的家裡作客，談起雲門的那則公案，說：「僧問雲門：『如何是諸佛出身處？』雲門云：『東山水上行』，若是天寧（按：此乃圓悟自稱）即不然，若有人問：『如何是諸佛出身處？』只向道：『薰風自南來，殿閣生微涼。』聽了這些話，大慧「豁然省悟。」大慧以他的所悟稟告圓悟，圓悟則判斷大慧「雖得前後際斷，動相不生，然卻坐在淨裸裸處」，他對大慧說：「未也，子雖有得矣，而大法未明。」過了幾天，圓悟又把大慧叫到方丈對他說：「也不易爾到這裡田地，但可惜死了不能得活，不疑言句是為大病，不見道，懸崖撒手，自肯承當，絕後再甦，欺君不得，須知這個道理。」大慧回答道：「某甲只據如今得處已是快活，更不能理會得也。」可是圓悟不肯如此輕易地放過他，所以另外選了一則公案要大慧參。

葛藤與禪宗文化

圓悟給大慧的第二則公案是「有句無句，如藤倚樹」。所謂「有句無句」是「說有說無」的意思，相當於三論宗所謂的「四句」之中的頭兩句，而「藤」即是葛藤，也叫紫藤，是一種蔓生的植物，開紫色的花。臺北新生南路龍安國小對面有一家很雅緻的茶藝館叫紫藤廬

，是日治時代留下來的日式建築，庭院的設計還保持了原有的日本韻味，坐在庭院的深處喝茶，能夠清晰地聽到外面車水馬龍的市聲，可是又似乎是很遙遠，頗有一種不即不離的感覺。前院有一株葛藤，至少已有六、七十年歷史，所以蔓延得相當廣，從前院一直伸展到後院，以致房子屋基的底下都被這株葛藤的根所盤據。大約兩年前的陰曆年前後，一位在臺灣觀光的日本女客，來到紫藤廬喝茶，跟主人周先生談得很投機，回日本後寄了一本精美的案頭月曆作為禮物。這本月曆的每一個月都附一幅以葛藤為主題的圖畫，周先生欣賞之餘，也為日本人如此愛好葛藤而感到訝異。

其實，日本的藝術與美學有許多都帶有禪味，而葛藤又正好是禪宗文化裡常用的一個象徵符號。葛藤因屬蔓生植物，糾纏不清，所以佛家用來比喻煩惱，《出曜經》卷三裡就有一段以葛藤為喻的話，曰：「其有眾生墮愛網者，必敗正途，猶如葛藤纏樹，至末遍則樹枯。」以後的禪宗則又以葛藤來通指言說或「說事枝蔓不徑捷者」（註二十），因此禪宗有「葛藤禪」的說法，是一個譏諷語，意思是「以文字說禪」，宋代的雲居曉舜禪師即曾以此語諷刺天衣義懷禪師，說他所說的是「葛藤禪」，義懷禪師「遷化」以後，曉舜禪師甚至在法堂上公然合掌曰：「且喜葛藤樁子倒了也。」（註二十一

)文字禪需要破，所以禪宗又有「打葛藤」的說法。達磨西來，初見梁武帝，兩人之間有一段對話，是一則有名的公案。梁武帝問達摩：「如何是聖諦第一義？」，達摩應曰：「廓然無聖。」這則公案收在《碧巖錄》裡，圓悟克勤對達摩的回答所作的評唱是「一等是打葛藤」。《碧巖錄》一共收了一百則公案，乃雪竇禪師所選，雪竇並為每則公案作了「頌古」，圓悟克勤以後又加以「評唱」，稱雪竇的「頌古」為「打葛藤」。「打葛藤」的用意在「直下截斷葛藤」，而圓悟克勤之所以稱雪竇的「頌古」為「打葛藤」，乃因為公案雖然本來是「打葛藤」的一種手法，可是如果公案參不透，則結果不但是葛藤打不了，原本是用來「打葛藤」的公案本身，倒反而變成了一個「葛藤窠」，把人弄得「滿肚葛藤」，所以禪宗也有「葛藤公案」的說法。當然，「打葛藤」的雪竇「頌古」，也可以成為葛藤，因此圓悟克勤又有「看取雪竇葛藤」的說法。（註二十二）

很顯然的，葛藤是禪宗文化裡的一個重要象徵符號，所以圓悟交給大慧的第二則公案，並不是偶然的無中生有，其他的公案恐怕也是如此。就這一點而言，公案除了是一種不可思議的宗教活動之外，也是歷史上的一個活潑而又豐富的文學傳統，在意象，主題與章法上有其獨特的習俗（conventions），這些習俗在形成與使用的過

程中，所呈現的時空性，可以也值得我們去探索。作為一則公案，「有句無句，如藤倚樹」的構造，除了其中的葛藤意象有佛教文獻裡的原有意義之外，還有其他的淵源，跟一位叫疏山匡仁的和尚有關。

疏山是洞山良价的法嗣，因為聽到瀉山和尚在一次「示眾」的時候說了「有句無句，如藤倚樹」的話，所以前往拜見瀉山。疏山到達的時候，瀉山正在「泥壁」，疏山闖頭就問：「承聞和尚道：『有句無句，如藤倚樹』是否？！」瀉山說：「是。」疏山又問：「忽遇樹倒藤枯，句歸何處？」瀉山「放下泥槃，呵呵大笑歸方丈」，疏山很不高興地說：「某甲三千里賣卻布單，特為此事而來，和尚何得相弄？」於是瀉山就叫他身邊的侍者拿三百錢給疏山，並曰：「向後有獨眼龍為子點破在。」後來疏山聽到一位叫明招德謙的禪師，是德山宣鑑的曾法孫，左眼失明，是個獨眼龍，於是疏山就「徑往禮拜」。明招問他：「某處來？」疏山回說：「閩中來。」明招又問：「曾到大瀉否？」疏山說：「到。」明招再問：「有何言句？」疏山乃把他跟瀉山間的來往如實相告，明招聽了便說：「瀉山可謂頭正尾正，只是不遇知音。」疏山沒能會意，所以又問：「忽遇樹倒藤枯，句歸何處？」明招應曰：「卻使瀉山笑轉新。」疏山言下大悟，乃曰：「瀉山元來笑裡有刀。」說完了，

疏山就「遙望禮拜悔過。」（註二十三）

疏山的這一段軼事變成了一則公案，害得大慧痛苦了好一陣子。圓悟要大慧每天報到三、四次，稟告進展。可是每次晉見的時候，大慧要開口，圓悟馬上就打斷他說：「不是！不是！」大慧如此地度過了半年，仍「未蒙印可」。有一天，在飯桌上，大慧因為參不透那則公案而失魂落魄，他「把箸在手，卻忘下口」，於是圓悟就取笑他說：「這漢參黃楊木禪，卻倒縮去。」傳說中的黃楊木生長得極為緩慢，每年只增長一寸，遇到閏年則非但不長，卻反而倒退一寸，所以圓悟用為比喻來取笑大慧。大慧懊惱之餘，也用了個比喻來說明他的苦衷，他說：「和尚這個道理，恰似狗看熱油鑊相似，要舐又舐不得，要捨又捨不得。」圓悟聽了便說：「爾喻得極好，只這箇便是金剛圈栗棘蓬也。」金剛圈與栗棘蓬是禪宗術語，金剛是很堅硬的東西，用金剛做的圈子不易穿透跳脫，而栗棘蓬的「蓬」字則與撲或埗通，是「塊」或「土塊」的意思，所東北人稱土塊為「蓬顆」，栗棘蓬是有刺的栗子，很難吞嚥，所以《普燈錄》卷三有「栗棘蓬你作麼生吞，金剛圈你作麼生跳」的說法，金剛圈和栗棘蓬象徵難透難吞。圓悟用這兩個詞語來形容大慧的困境。又有一天，大慧對圓悟說：「見和尚當時在五祖亦曾問此語，不知五祖如何答，乞師垂示

。」圓悟「默不應」。於是大慧情急了，乃曰：「和尚當時不可獨自問，須對大眾問，如今說又何妨？」圓悟終於網開一面，對大慧說：「我問：『有句無句，如藤倚樹時如何？』五祖云：『描也描不成，畫也畫不就。』又問：『忽遇樹倒藤枯時如何？』五祖云：『相隨來也。』大慧聽到這裡，「當下大悟，乃曰：『某甲會也。』」可是，圓悟卻說：「只恐爾又透這公案未得。」大慧則立即信心十足地應說：「請和尚舉。」於是圓悟就舉了「前輩一絡索諍訛語話徵詰之」，大慧都能夠「隨聲酬對，了無滯礙」，圓悟乃「拊掌稱善」，並且當眾宣佈，「果非一生兩生為善知識來。」

大慧到底悟到了甚麼，我們的文獻裡沒有說明，在他的《語錄》裡，大慧只是強調，公案是一條「玄妙」的「不涉義路」，所以「不可以理路商量」。他特別以「南泉斬貓」為例指出，雖然「學語之流多謂之當機妙用，亦謂之大用現前，不存軌則」，可是，大慧警告說：「總不是這般道理。」他還以「如何是祖師西來意」與「庭前柏樹子」這兩則公案為例而宣稱：「〔怎麼會方始是……，這般說話，莫道爾諸人理會不得，妙嘉（按：大慧自稱）也自理會不得。」他把參公案比喻為「蚊子上鐵牛」，既然是「蚊子上鐵牛」，所以根本就「無爾下嘴處」。因此，他交待徒眾說：「爾真個要參

妙喜禪，盡將諸方學得底掃向他方世界，百不知百不會，虛卻心來。」大慧還聲明：「學世間法，須要理會得分曉，學出世間法，卻全要理會不得，方有趣向分。」可是，既「理會不得」，卻又將「如何趣向」？大慧的回答是：「但怎麼究取。」他這一回答說得好輕鬆，到底「但怎麼究取」又是怎麼「究取」？大慧就不說了，他只是強調，當我們參「古德入道因緣」，由於參不透而「覺得迷悶沒滋味，如咬鐵橛相似」的時候，「第一不得放捨」，因為這「乃是意識不行，思想不到，絕分別滅理處」，這個時刻「正好著力」。此外，大慧也向我們保證，悟「這一段事，人人本有，各各天真，只為無始時來無明業識所覆，所以不能現前。」然而只要不「放捨」，到時候我們自然能夠「打開自己庫藏，運出自己家珍」而親證悟的究竟。對於大慧這番鄭重的申明，我們固然不必輕信，但也不可掉以輕心，除了禪師們的親身體驗須要加以尊重之外，我們也至少應該考慮一下容格 (Carl G. Jung) 從心理學的立場對公案的效驗所作的詮釋。

禪宗的人格心理的系統性詮釋

容格在為鈴木大拙的《禪宗佛學導論》（註二十四）一書所寫的〈前言〉(Foreword)裡指出，冥觀 (meditation) 並不是禪宗或佛家所獨有的工夫，天主教裡有所謂

的「伊格內歇斯聖徒的操練」(Exercises of St. Ignatius)，也是一種冥觀的工夫，只是這種冥觀通常都要冥觀者要把心神凝在一個聖像(holy image)上，所以跟參公案之為冥觀，有關鍵性的不同。聖像是具體的實物，在現實生活裡，所有的具體實物都有一定的意義內涵，所以都能夠引發一些特殊的聯想，而產生先入為主的作用，就這一個意義而言，所有以具體的實物或有意義的話語為對象的冥觀，所得到的結果都是預定的，至少都有一個預定的限有可能範圍。參公案之為冥觀則很不一樣，我前面已經說過了，公案除了充滿矛盾之外，也往往是無意義的，所答非所問，給人一種不相干的感覺，我們看不出、也想像不到，公案與公案所開啓的省悟經驗之間，有任何特殊意義上的關聯。因此容格認為，公案沒有先入為主的作用，也沒有預定的限制性，他並且認為公案由於在性質上是矛盾、無意義與不相干，所以其直接引發的感受，都是負面性的、消極性的懷疑、挫折、焦慮和不安。當然，公案也有它的習俗性體例，要經過解釋而使得公案成為有意義，也不是完全不可能，事實上，歷來也的確曾有人為公案的解釋下過工夫，可是，用前面已經引過的大慧的話來說：「總不是這般道理。」在他的《語錄》裡，大慧曾討論過這類對於公案的解釋，他指出：「叢林舉唱者如麻如栗，錯會者如稻似穀，

若不作心性會，便作玄妙會，不作玄妙會，便作理事會，不作理事會，便作直截會，不作直截會，便作奇特會，不作奇特會，便向擊石火閃電光處會，不向擊石火閃電光處會，便颺在無事甲裡，便……閉目合眼，坐在黑山下鬼窟裡思量卜度。」可是，大慧提醒我們，「若作這一絡索道理」，則「縱然句下精通，未免觸塗狂見。」所以，我們儘管可以為公案作出各種各樣的解釋，然而這些解釋都不干禪事。一位真有造詣而又負責任的禪師，一定不會讓我們過關，可是過不了關又別無出路，於是我們原有的懷疑、挫折、焦慮和不安的感受，就會濃化昇級，結果是我們有意識的理性心智(rational intellect)的全盤崩潰。這種崩潰不見得就如常人所想像的那麼可怕，因為說穿了，所謂的理性心智，只不過是一些存在於我們的意識(consciousness)之中，而又是由社會文化所建構與制約的設準而已，不是鐵證如山的客觀真理。並且，容格認為意識的本質是分辨，所構成的世界是一種充滿「限制」(restrictions)的世界，到處都是「圍牆」(walls)，因此，意識的理會，必然是一種「一偏」(one-sided)而又「支離破碎」(fragmentary)的理會，這種理會分割並壓抑我們身心本然的種種性向(predispositions)，以致這些性向唯有在我們有意識的理性心智被突破摧毀之後，才可能從我們的無意識(the un-

conscious)之中顯現而自由運作。所以理性心智的全盤崩潰，並不會使我們變得像槁木死灰一樣地無思無念或無情，只是我們的思念感情，轉化成為一種另外的生命，客格認為這種另外的生命，是我們潛在本然性向的自我實踐。(註二十五)

當然，容格是心理學者，不是研究禪宗的專業學者，也沒有身體力行地參過公案。可是，無可否認的，容格的分析跟博山以及大慧用來述說公案的語言之間，有一種不容忽視的相通性吻合。三人都強調疑情的重要，也都對理性心智抱著根本的懷疑，並都在價值取向上肯定意識之外而又與意識對立的另一種生命力。容格相信這種另外生命力的顯現，唯有在有意識的理性心智全盤崩毀之後，才成為可能，博山與大慧亦認為我們的工夫一定要「不近人情」與「理會不得」，才可能「中正勁挺」而「方有趣向分」，大慧甚至還明說「意識不行，思想不到，絕分別滅理處」才是「正好著力」的時刻。從容格的心理學觀點而言，我們無意識的內容，能夠突破意識的理性壓抑，而成為明朗化，是一種具有解放性的經驗，所導致的成果，是個新的人格的形成。這個新的人格的意識與無意識之間，不再有衝突，所以是沒有神經質或精神分裂的完整自在人格，禪師如博山與大慧，並沒有明白地提出一套有關人格心理的系統性理論，

可是卻也認為「悟」是一種解脫 (*moksa*)。尤其值得一提的是，禪師在證悟到究竟之後，往往會呵呵大笑，我相信這種行為並不是偶然的，呵呵大笑意味著被解放出來的新人格所經驗到的舒暢和喜悅，是我們本然生命躍然的自然流露與流行。

(註一)：語見人王楠為《五燈會元》所作的序。

(註二)：《大智度論》，卷九。

(註三)：《大慧普覺禪師語錄》，卷十七。

(註四)：同上，卷十三。

(註五)：俱胝與尼姑及天龍之間的一段因緣，乃取自大慧的《語錄》(同上，卷十三)，其餘諸故事則散見《碧巖錄》、《無門關》、《指月錄》及《景德傳燈錄》。惟《碧巖錄》將「南泉斬貓」及南泉與趙州間的互動對答，分列為兩則公案，而《無門關》則將二事合併為同一則公案。

(註六)：語見《碧巖錄》的〈三教老人序〉。

(註七)：Chün-fang Yü, Ta-hui Tsung-Kao and Kung-an Ch'an, "Journal of Chinese Philosophy, Vol.6, No.2 (1979), pp.218-222.

(註八)：同上，p.219.

(註九)：參閱 Chang Chen-chi, *The Practice of Zen*, New York: Harper Brothers (1959), pp.48-49.

(註十)：同(註七), pp.220-221.

(註十一)：同上, pp.221-222.

(註十二)：《中文大辭典》，第一次修訂版，普及本，第五冊，第二九九頁。

(註十三)：有關西方文學裡類似情況的討論，可參閱 Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method*, Baltimore ·· The Johns Hopkins University Press (1975).

(註十四)：Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Doubleday & Company (1967), pp.41-46.

(註十五)：語見慧能的《六祖壇經》。

(註十六)：同上。

(註十七)：《博山和尚參禪警語》，卷二。

(註十八)：同上。

(註十九)：以下有關大慧的材料來自《大慧普覺禪師年譜》，《大慧普覺禪師語錄》《五燈會元》，《指月錄》與《續傳燈錄》。

(註二十)：語見《叢林盛事》。

(註二十一)：《大慧普覺禪師宗門武庫》。

(註二十二)：以上引語除「葛藤窠」見《大慧普覺禪師語錄》外，均來自《碧巖錄》。

(註二十三)：《五燈會元》，十三。

(註二十四)：Daisetz Teitaro Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, New York: Grove Press, Inc. (1964).

(註二十五)：同上, pp.9-29, 尤其是 pp.18-24.

儒家傳統裡的 “正統”與多元以及個人與“名分”

在《臺灣社會研究》的創刊號裡，我曾以〈中國的傳統思想與比較分析的“措詞”(rhetoric)〉為題，對中國的傳統思想與天主基督教在聖凡關係構想上的不同有過一番通盤性的探討，此處的這篇文章^①則將把焦點集中在儒家，希望能因此而凸顯，傳統裡的儒家與天主基督教在聖凡關係構想上的不同所意謂的是一種系統性的差異，涉及的問題領域相當廣泛，相應於儒家與天主基督教在聖凡問題上體認的差異，兩家對於“正統”以及其他一系列問題的了解也呈現結構性的區分。

儒家跟天主基督教都把“正統”與“異端”看作是一種相互排斥的對立，就這一點而言，兩家所持的“正統”概念是可以類比的。可是，值得注意的是，天主基督教裡所說的“正統”之所以有意義並不只因為“正統”是“異端”(heresy)的對立，也因為“異端”和另外

幾個成串的概念之間有著不容忽視的辨別，這些概念包括“他教”（*paganism*）、“宗教分裂”（*schism*）以及“背棄”（*apostasy*）。梁實秋先生主編的《遠東英漢大辭典》②把“*paganism*”譯為“異教”與“邪教”，梁先生的譯法不能說錯，只是使得“*paganism*”與作為“*heresy*”的“異端”在華文字面的意涵上容易產生混淆，而兩者在天主基督教的傳統裡又是絕對不可混淆的。況且，就傳統儒家的專業語言而言，“異教”與“異端”原本是可以互換的同義語，如明初程朱系統的胡居仁即曾交替地使用“異教”與“異端”③。因此，為了便於分辨起見，我決定把“*paganism*”譯為“他教”，意思是天主基督教之外的其他宗教。

當然，我如此譯也不盡理想，“他教”在現有的華文裡不成其詞，因此我曾經考慮過以“外教”或“別教”來譯“*paganism*”，華文裡有“另外”與“別人”及“別國”的說法，所以“外”與“別”都含有“其他”的意思。並且，“外教”與“別教”又恰好是華人佛教裡所慣用的現成語，所以，就字面上看，似乎可以拿來套用藉指天主基督教裡所說的“*paganism*”。可是，實際的情況卻並不如此簡單地順理成章，“外教”是佛家的一個術語，可以被佛教徒用來統指佛教以外的其他宗教，也可以是佛家的某一個宗派用來指涉佛教內其他宗

派的一個稱謂，這也就是說，在用法上，“外教”兼指佛教自身系統的內外，所以是可以有但卻不必然有宗派的意義（*sectarian significance*）。很顯然的，“外教”跟天主基督教所謂的“*paganism*”很不相同，“*paganism*”不具任何的宗派意義，所指的全都是天主基督教以外的信仰，並不兼指天主基督教自身系統的內外。

“別教”的含義跟“外教”不一樣，乃佛教徒在“判教”時所常用的一個專有名詞，可是也一樣地不適合用來翻譯“*paganism*”。顧名思義，“判教”是佛教徒對佛教各宗派的教義以及經典的真假值（*truth value*）所作的裁決，目的是將各宗派的不同教義與經典加以分類與定位，使得各宗派都能夠因為各有所歸而不致互相矛盾或衝突。作為佛家“判教”語言裡的一個專業名詞，“別教”的含義相當複雜，往往因人而異，以天臺宗的智顛與華嚴宗的法藏為例，兩人對於“別教”的了解就頗有一些出入。智顛的“判教”體系裡有所謂“化法四教”的說法，這種說法以釋迦所說的內容為依據，將化度眾生的佛法分為“藏”、“通”、“別”、“圓”四種教，統稱之為“化法四教”。姑不論這“四教”的具體所指到底是甚麼，單就“別教”是“四教”之一這一點而言，我們就應該可以肯定，智顛的“別教”有“別”於“藏教”、“通教”和“圓教”，其所以有“別”

則因為智顛的“別教”乃釋迦為了要對菩薩說明種種的方便道品而有的一種隔“別”教法，特“別”以菩薩為專門的個“別”對象④，所以智顛所謂“別教”的“別”是“隔別”、“特別”與“個別”的意思。

法藏的“別教”所意謂的“別”就不一樣了，因為法藏的“別教”乃相對於“同教”而說，並且，法藏認為“別教”與“同教”都是由“一乘教”所開出的兩個不同法門，因此，法藏又有“同教一乘”和“別教一乘”的講法⑤。“一乘”的“一”是獨一無二的“一”，不是一二三四的“一”，而“乘”則是梵文裡“*yāna*”的意譯，原意是指用來運載的交通工具，所以在英文裡往往都譯為“*vehicle*”，佛家以這個名詞來比喻佛法是眾生所賴以超度生死苦海而到達涅槃彼岸的一種船筏，因此，所謂“一乘”就是能夠使眾生解脫成佛的無上唯一教法，有的時候也叫“一佛乘”或“佛乘”。除了“一乘”之外，佛家還有所謂的“三乘”，所指的是“聲聞”、“辟支”（亦稱“緣覺”）與“菩薩”，乃釋迦化度眾生所用的三種不同教法，能夠使根機不同的眾生分別到達三種不同的果地⑥。佛家既然有“一乘”與“三乘”兩種說法，所以“一乘”與“三乘”之間的究竟關係也就很自然地成為佛教理論體系裡的一個關鍵性的問題，對於這個問題，《妙法蓮華經》的〈信解品〉有

所謂的“火宅”之喻，意旨在說明佛家的“三乘”之說乃是為了順應眾生的不同需要而有的一種方便權宜之說，究其極則只有“一乘”，所以“三乘”最終都歸“一乘”。法藏把提倡這種解釋的《妙法蓮華經》稱為“同教一乘”，其所以如此是因為《妙法蓮華經》同時並說“一乘”與“三乘”，即然是既一且三，能夠將根機不同的“三乘”一併導向“一佛乘”，所以是“三乘”之機所共被的一種共同教法，法藏因此稱之為“同教一乘”。“別教一乘”所指的是《華嚴經》，這部經所紀錄的是釋迦在悟道之後所作的即興講演，只探討佛法的終極境界，完全不涉及“三乘”的方便權宜之說，只有上上根的眾生才聽得懂，所以是一種不被於“三乘”之機而獨被於圓頓大機的“一乘”法，因此法藏稱之為“別教一乘”。法藏的“別教”所說的“別”和智顛的“別教”所說的“別”都具有“特別”的意思，可是兩人對於“特別”的構想卻有明顯的差異，法藏的“別教”之所以“特別”是因為“別教”有“別”於“同教”，是一種不含權說而又絕待無上的終極“圓教”，而智顛的“別教”之所以“特別”則在於它是專為一種特定的菩薩而有的教法，既有“別”於“藏教”和“通教”，也有“別”於“圓教”，跟“圓教”相比，智顛的“別教”在層次上較低⑦，因為“別教”乃“為漸悟菩薩說”

，而“圓教”的對象卻是“頓悟菩薩”⑧，所以只有“圓教”才是無上真實的究竟法。

無可否認的，“別教”的含義在佛教的思想文獻裡有其不容忽視的複雜性。可是，儘管如此，在指涉的範圍上，“別教”卻也呈現一種值得注意的一致性，所指的都是佛教自身系統內的教法或經典，不涉及佛教以外的其他任何信仰，所以純然是內指，完全不外涉，不能夠拿來套用作為“*paganism*”的翻譯。既然現成的漢語裡找不到跟“*paganism*”相對等的慣用語，新詞彙的創造也就成為必要。稱之為“必要”所意謂的不是因為有迫於現實而無可奈何，也不是不得已而退而求其次，而是一種在主體自覺的體認條件之下所作的積極性選擇。語言不只是一種僅限於字句與文法或語法的技術性運作，也是一種有限的時空裡的“符意實踐”（*signifying practice*），建構並呈現一個特定歷史文化所具有的獨特意義感。因此，不同語言之間之缺乏確切的對等語固然可以是一種困擾，我們卻大可不必為此而煩惱，因為這種缺乏正足以顯示各個文化在意義敏感性上的具體差異，而翻譯之所以值得做也正因為這種工作能夠使不諳外語的人們接觸到不同文化的意義敏感性而有機會跟其他的文化互動。就如此的觀點而言，翻譯在文字上固然應該力求通順可讀，卻也不可拘泥於本土語言原有的詞彙與行

文體例，否則，一味地墨守成規，免不了會有以自家的本土文化為中心而將異文化加以“自家化”（*domestication*）的現象發生，結果使得在意象、理念以及措詞上原本是生疏但卻新鮮活潑的異文化“馴服”（*domesticated*）而化約成為自家文化所司空見慣的老生常談。很顯然的，“自家化”與“馴服”必然地導致對於其他文化了解的扭曲，可是，需要強調的是，這種扭曲也抹殺了其他文化的主體敏感性，因此除了是技術犯規之外，也切斷了本土文化與異文化之間因為可能的互動而有的生機。“他教”不是華人所熟悉的一個慣用語，然而卻能夠凸顯“*paganism*”在天主基督教傳統裡的獨特意義，並且，現成的漢語裡有“他人”、“他國”以及“他鄉”之類的詞語，“他教”雖然在既有的漢語裡不成其詞，但至少還符合漢語原有的造詞原則，所以應該是說得過去的。

天主基督教裡所設想的“他教”與“異端”都否定“正統”信仰（*orthodoxy*）的規範性，就這一點而言，“他教”與“異端”並無二致，所意謂的都是“不信”（*unbelief*）。可是，雖然都是“不信”，兩者之間畢竟仍存在著相當的差距，“他教”的“不信”所否定的是一種從來就沒有信過的信仰，而“異端”的“不信”則是對原本信以為真的“正統”所作的一種排斥或懷疑。因

此，我將追隨一位叫 *Walter Bauer* 的學者，把“不信”當作是一個描述“他教”的專用語，而稱“異端”為“誤信” (*false belief*)。⑨

在具體的內容上，“異端”所涉及的“誤信”不是定性不變的本質，理由很簡單，天主基督教所認可的“正統”標準是一種與時俱遷的歷史現象，而“異端”又因為跟“正統”對立才成為可能思議，所以隨著“正統”標準意涵的改變，被斥為“異端”的“誤信”內容也就起了相應的變化。可是，無論“異端”的“誤信”在內容上如何變化，究竟甚麼樣的信仰會構成“異端”絕不是任何個人可以私下裁決得了的，這項裁決權完全屬於教會，因為教會是制定“正統”信仰的唯一權威。一個奉行“異端”的人因為不服從教會所制定的“正統”，所以顯然已否定教會在信仰方面的決定性權威，他因此破壞了教會的共有共享性 (*communion*)，就這個意義而言，“異端”不只是“誤信”而已，也必然地涉及“宗教分裂”，事實上，英文裡的“*heresy*”一詞乃來自希臘文的“*hairesis*”，而“*hairesis*”的原義根本就是“分裂” (*schism*)。但是，話又得說回來，“異端”雖然必然地涉及“宗教分裂”，“宗教分裂”卻不必然就構成“異端”，在歷史演化的實際過程之中，“宗教分裂”可以是但不一定是“異端”，甚至在天主教的傳統裡

，“宗教分裂”也只有在所謂的“教皇錯不了” (*papal infallibility*) 的說法成為天主教的“正統”教條之後才被視為“異端”，在此之前，“宗教分裂”固然也是一種冒犯，然而這種冒犯與“異端”在性質上很不一樣，兩者不能混為一談，一個犯“宗教分裂”案的人很可能只是反叛而已，並沒有顧慮到任何教理方面的問題，因此他雖然跟教會劃清界線，卻沒有否定或懷疑教會所制定的“正統”信仰，“異端”的情況就不同了，因為“異端”所犯的一定是一種雙重的罪過，一方面蔑視違抗教會的權威，另一方面又在教理上認賊作父，錯把教會所譴責的“誤信”當作真理。⑩

“異端”在程度上可以有深淺的不同，程度最深的“異端”概括所有跟教會明文規定的“正統”有直接抵觸的信念，而程度最淺的則是一種嫌疑犯式的可疑信念，雖然有“異端”的嫌疑，卻不能被確切地證實有違教會所制定的任何教條或教理，所以只是可能的“異端”而已。這兩種最深和最淺的極端界定天主基督教裡所謂的“異端”的外限，由這個外限所勾畫出來的“異端”領域並不包括“背棄”。“背棄”是一種澈底的變節，與教會以及教會所認可的正統信仰完全斷絕關係，所以似乎應該可以說是“異端”在邏輯發展上的一個極致，其實不然，因為一個變節的“背棄”者 (*apostate*) 不再相

信耶穌基督，所以已經不再是天主或基督教徒了，而一個持“誤信”的“異端”人卻繼續篤信耶穌基督，所以仍然是，並且也自認為仍然是一個天主或基督教徒。⑪

很顯然的，天主基督教裡的“異端”除了跟“正統”形成對立之外，也跟“他教”、“宗教分裂”以及“背棄”之間有著種種概念上的區別，這些區別顯示，天主基督教所構想的“異端”在指涉的範圍上完全是限圍在天主基督教本身信仰的體系之內，在取向上則一定有明確的教條或教理意義，並且在裁決上也必然是教會所作的一種制度性取捨。儒家的“異端”就很不一樣了，既可以內指也可以外涉，所以在指涉的範圍上並不限於儒家思想系統的本身，我們可以舉朱子與呂祖謙合編的《近思錄》為例。《近思錄》以〈道體〉為首卷，以〈觀聖賢〉為末卷，在末卷之前則另有一卷〈辨異端〉，從《近思錄》這種在篇章上的安排很可以看出朱子與呂祖謙的用心，聖賢是體踐了終極“道體”的典範性人物，《近思錄》以〈觀聖賢〉為終，一方面固然是為了要強調實踐，希望人們能夠從聖賢的具體生命去體會首卷〈道體〉對於終極之“道”所作的理論性闡說，另一方面也意謂著《近思錄》所揭示的是一種由天而人而又由人而天的天人一體之理，然而，人在體踐他天人一體的本然宇宙性之先，需要能夠明辨是非正邪，因此末

卷的〈觀聖賢〉之前又特別安排了一卷〈辨異端〉⑫。這一卷所辨的“異端”，除了孔門的弟子如子張和子夏之外，還包括不屬於儒家的楊朱、墨翟、老子和釋迦，所以《近思錄》裡的“異端”所指並不只限於儒家本身內部的異化，也涉及儒家系統以外的其他思想或信仰。《近思錄》以外，還有前面已經提到的胡居仁，他在他《居業錄》的卷七裡也辨“異端”，所及的對象概括了陳白沙與婁諒之類的儒者以及釋老二氏。《居業錄》與《近思錄》的這種做法在儒家的傳統裡有代表性，顯示出儒家的“異端”之為“heresy”是一種可以兼指內外的理念，比天主基督教的“heresy”之為“異端”在涵蓋面上要更為廣泛。

除此之外，傳統的儒家（尤其是新儒家）並沒有一種可以跟天主基督教的教會相類比的組織性機構，因此，儒家的“異端”也就不必然是一種制度性的裁決，而可以是任何個人自我的判斷或信仰。當然，在公元第十三世紀之後，程朱系統的思想受到官方的認可而成為新儒的“正統”，政府也因此成為程朱新儒的監護人，有權譴責並壓抑某些思想為“異端”，這種權力有不容低估的實質性與殺傷力。可是，雖然如此，政府在這方面的權力卻不是絕對的，在原則上，民間的個人並不因為官方的政府具有這種權力而喪失他們行使這種權力的權

力。因此，在傳統儒家的歷史上，跟官方“正統”唱反調的獨特之士層出不窮，前清的顏元即是一個顯著的實例。前清是一個思想控制相當嚴厲的時代，然而，就在這個時代，顏元以毫不含糊的語氣來非議官方所支持的程朱“正統”新儒，他認為程朱跟孔孟根本是判然兩途，所造成的禍害則是“甚於楊墨，烈於嬴秦”，他指出，“訓詁、清談、禪宗、鄉愿，有一皆足以惑世誣民”，而程朱一流的宋儒則“兼之，烏得不晦聖道誤蒼生至此也？！”^⑬值得注意而又耐人尋味的是，在反對官方所制定的“正統”的同時，顏元之類的儒者並沒有企圖成立或訴諸政府以外的其他組織來作為裁決他們思想正邪的機構，其所以如此是很可以理解的，在儒家的傳統裡，真理的權威不能加以絕對地組織化，所以在制度上不具結論性 (*institutionally inconclusive*)，因此，政府雖然可以成為新儒“正統”的監護人，卻不是新儒真理的不容爭辯的獨家發言人，就儒家的觀點而言，真理是每一個人都可以直接接觸得到的，所以，組織化的制度性處理也就不是絕對的必要。

在 *Wellesley* 學院任教的 *Paul Cohen* 教授早在 60 年代的初期就已經觀察到，在使用的範圍上，儒家所謂的“異端”要比天主基督教所說的“異端”更為廣泛，他並且認為兩家在這一方面之所以不同乃因為中西方在歷史

演化的過程上有差別，儒家兼指內外的“異端”所反映的是宋以及宋以來的中國在思想局面上的大一統趨勢，而天主基督教的內指的“異端”則是中古之後的西方在價值取向上多元化的一個產物，他說：

由於中古之後的西方社會在性質上變得愈來愈多元，為數益增的異端乃因此發展，每一個〔異端〕都回溯到一個不同的正統。另一方面，在宋以及宋以後的中國社會裡，儒家在名義上愈發成為唯一可以稱得上的正統，因此，跟儒家正規所有的脫節也就都變成了異端。^⑭

Cohen 教授的這種說法顯示他對於天主基督教的“異端”構想缺乏歷史性的了解，因為天主基督教的“異端”之成為一個完全內指的範疇並不是西方在中古之後才發生的現象，遠在早期教會的“神父時代” (*the Patristic era*)，情況就已經如此，一位叫 *Origen* 的早期神父就曾經說過：“所有的異端最初都是〔正統的〕信徒，他們後來才偏離〔正統〕信仰的規範。”^⑮ *Origen* 之外，*Tertullian* 也持同樣的論調，*Tertullian* 把“異端”比為一棵野外的橄欖樹或無花果樹，又把“正統”比為一粒經過栽培的種子，並指出野外的橄欖樹或無花果樹乃是栽培過的種子發芽成長而有的一種結果^⑯。*Tertullian* 的說法是一種比喻性的說法，可是在意思上跟 *Origen* 的直敘性說法完全一樣，都認為“異端”是“正統”的一種

歧出或變態，所以都限定“異端”為內指而不外涉。

除了對天主基督教的“異端”構想缺乏歷史性的了解之外，Cohen教授的說法也顯然低估了宋以及宋以來的中華文化在思想上的多元性。佛教到了宋朝似乎已經是過了顛峰，不能跟新興的新儒家在原創力方面相抗衡，可是，佛教並沒有因此在中國的歷史上消失，事實上，佛教的思想對宋以及宋以後的讀書分子還一直具有著相當的吸引力，否則宋以後的中國知識界就不會產生澎湃的“三教合一”運動。單就儒家本身的演化過程而言，不同的學派在宋以及宋以後的時代也不斷出現，要不然黃宗羲不可能編得出他的《明儒學案》和《宋元學案》，然而這種儒家內部思想的多元並沒有產生天主基督教模態的“異端”構想。很顯然的，Cohen教授的說法有加以重新考慮的必要。

前面已經提到，儒家跟天主基督教在“異端”概念上之所以不同不只是因為儒家的“異端”在使用範圍上要較為廣泛，也因為儒家的“異端”不必然是一種制度性的裁決，所以在制度上不具結論性。儒家“異端”的這兩個特徵需要排列在一起而同時加以考慮。一併考慮之下，我們會發現，儒家的“異端”在使用範圍上的廣泛所顯示的不是思想上的大一統趨勢，而是一種指涉上的擴散性 (*referential diffuseness*)。這種指涉上的擴散性與

制度上的不具結論性形成一組相關的搭配 (*correlates*)，而這一組搭配之所以成為可能並有意義乃因為儒家認為人在天性上就具有一種本然超越的神聖性，所以人不需要特別參與或改變他的信仰而成為某一宗教的成員之後才可能接觸到超越的神聖真理，因此，儒家的傳統裡沒有一個用來中介 (*mediate*) 天人關係的組織機構。基於同樣的理由，儒家也無法想像世界上會有任何的人羣是受到特別的保證，能夠得到獨特的啓示真理。在儒家看來，天人在存有上既是一體，而真理又是內具於每一個個人的本性之中，因此，對於真理的正確體認也就必然地成為每一個個人的“正統”信仰。當然，人很可能為“誤信”的“異端”所惑而執迷不悟。可是“天命之謂性”，誤入“異端”所造成的只是良知本性的蒙蔽，不是人在存有上所內含的真實信仰的喪失，所以儒家沒有天主基督教裡所謂的“不信”問題，而儒家的“正統”也就因此只跟“異端”形成對立，不與“他教”或“背棄”之類的“不信”之間更作進一步的區別。由於“正統”在構想上不受到被認為是“不信”的其他信仰的限制，所以，很自然的，跟“正統”對立的“異端”在指涉的焦點上也較為擴散而可以兼指內外。

儒家所設想的這種“正統”、“異端”與人性蘊含著一種對於多元與個性的尊重和珍惜，因此，雖然近代

的華人有許多都批評儒家是一種權威與羣體至上並抹殺個人與多元的傳統，可是傳統的儒家仍畢竟出了個黃宗羲。在還是前現代的第十七世紀，黃宗羲就已經主張，“學問之道，以各人自用得著者為真，凡倚門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也”^{①⑦}。他還說：“先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體，變動不居，若執成定局，終是受用不得。”^{①⑧}他為“今之君子必欲出於一途”而大嘆“奈何”，並指出“古之君子寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途不得不殊”^{①⑨}。他又特別以朱子為例而強調，古人的教學貴在“自得”，所以不輕易說破，他說：

胡季隨從學晦翁，晦翁使讀《孟子》，他日問季隨“至於心，獨無所同然乎？”^{②⑩}季隨以所見解，晦翁以為非，且謂其鹵莽不思。季隨思之既苦，因以致疾，晦翁始言之。^{②⑪}古人之於學者，其不輕授如此，蓋欲自得之也。即釋氏亦最忌道破，人便作光影玩弄耳。^{②⑫}

無可置疑的，黃宗羲所提倡的不是定於一尊的一言堂，而是多元的個人“自得”，因此他認為他《明儒學案》中的編列雖然“有一偏之見，有相反之論”，可是“學者於其不同處正宜著眼理會”，否則“以水濟水”不能算是“學問。”^{②⑬}

值得也需要一提的是，在傳統儒家的歷史上，黃宗

羲並不是前無古人後無來者。事實上，黃宗羲“以水濟水”的話乃來自晏子，亦為漢末的荀悅所引。荀悅主張“君戒專欲”^{②⑭}，並肯定孔子的“和而不同”，他說：

君子食和羹以平其氣，聽和聲以平其志，納和言以平其政，履和行以平其德。夫酸鹹甘苦不同，嘉味以濟謂之和羹，宮商角徵不同，嘉音以章謂之和聲，臧否損益不同，中正以訓謂之和言，趨舍動靜不同，雅度以平謂之和行。“人之言曰：‘唯其言而莫予違也，則幾於喪國焉。’”^{②⑮}孔子曰：“君子和而不同。”^{②⑯}晏子亦云：“以水濟水，誰能食之？琴瑟一聲，誰能聽之？”^{②⑰}《詩》云：“亦有和羹，既戒且平，奏假無言，時靡有爭。”^{②⑱}此之謂也。^{②⑲}

荀悅之後的程顥也講究個性與多元，他強調“學要在自得”^{③⑩}，並謂：“吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來”^{③⑪}，程顥的這段自白乃宋以來的新儒家所津津樂道的美談。象山固然有“心同”“理同”的名言，曰：“東海有聖人出焉，此心同也，此理同也，西海有聖人出焉，此心同也，此理同也……，千百世之上千百世之下有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。”^{③⑫}然而，象山也駁斥“近世尚同之說”為“甚非”^{③⑬}，並指出“千古聖賢若同堂合席，必無盡合之理”^{③⑭}，他還說：“堯舜文王孔子四聖人，聖之盛者也，二典之形容堯舜

，《詩》《書》之形容文王，《論語》《中庸》之形容孔子，辭各不同。誠使聖人並時而生，同堂而學，同朝而用，其氣稟德性所造所養亦豈能盡同？”^{③⑤}可見象山“心同”“理同”所說的“同”不是否定個人獨立自主的單元劃一之“同”，也不是墨子〈尚同篇〉所認可的那種得要與主上權威認同的“同”，而是“萬世一揆”的“此心此理”^{③⑥}，所指的是“雖田畝之人良心之不泯”^{③⑦}，這種“良心”人人自有，各各天真，所以象山勉勵他的弟子們要“必有切己之志”，以從事“為己”之學^{③⑧}，“不可隨人腳跟，學人言語”^{③⑨}。

黃宗羲之前的情形如此，其後的境況也沒有兩樣。因此，清代的章學誠除了責備朱陸“末流”的“爭相詬詈”為“無識”之外，還指斥“勉為解紛”而“調停兩可”者為“多事”，因為他認為“宋儒有朱陸”，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也”^{④①}，他說：“古人著為文章，皆本於中之所見……，富貴公子雖醉夢中，不能作寒酸求乞語，疾痛患難之人雖置之絲竹華宴之場，不能易其呻吟而作歡笑，此聲之所以尚其心，而文之所以不能彼此相易，各自成家者也。”^{④①}較章學誠稍晚的焦循著有《論語補疏》與《論語通釋》，在他為〈為政篇〉的“攻乎異端，斯害也已”所下的注之中，焦循訓“攻”為治學的“治”，釋“異端”為不同的一

端，因此他認為孔子說這句話的意思是希望人們能夠切磨攻錯不同端的說法而不執一，不執一則眾多說法之間的衝突之害將自然中止，他還特別指出，不同端的“異端”只有在執一的情況之下才成為邪說，因為執一的結果是“自小”，恰好跟孔子“毋意、毋必、毋固、毋我”的“絕四”形成強烈的對比^{④②}。無疑的，焦循的這番註釋所透露的也是一種多元的心態。

在現代化的過程之中，華人接二連三地遭遇困難，並且往往把這些困難歸之於傳統，認為我們近代政治上對個人與多元的摧殘是儒家“封建”傳統的遺毒。這種對於傳統儒家的批評並不全然是無的放矢，杜維明教授曾有“明鎗”與“暗箭”之嘆，“明鎗”乃“五四英雄”如吳稚暉，胡適之以及陳獨秀等對於儒家所作的正面攻擊，“暗箭”所指的則是“軍閥政客”在儒家的“內部”所造成的“腐蝕”，他們“利用‘尊孔讀經’的口號，把孔孟仁義之道通過政治洗禮變質為向帝王思想投降的忠孝節義”。被杜教授點名的“軍閥政客”有袁世凱、孫傳芳與張宗昌三人，然而杜教授也用了個“等”字^{④③}，我相信杜教授不會反對，這個“等”字的所指，除了他所舉的三人之外，也包括一羣法西斯的信徒。醉心於法西斯的野心家與執迷於“帝王思想”的“軍閥政客”異曲同工，被他們“腐蝕”過並用來妝點門面的“

儒家”，在華人世界的二十世紀裡，已經籠罩了四分之三個世紀。當然，“帝王思想”至今早已成為過去，可是法西斯的陰魂還仍然不散。在這種情況之下，“五四英雄”以及繼承他們自由民主理想的知識分子之批評乃至排斥儒家的傳統，雖不一定是情有可原，但至少也應該是理解的。可是，值得注意的是，就對儒家傳統的透視 (*perspective*) 而言，五四以來的自由民主人士往往與包括法西斯信徒在內的“軍閥政客”一樣，把傳統的儒家拿來跟西方的自由主義對比，並著眼於兩者之間的不同，只是自由民主人士認為這種不同意謂著儒家是一種“封建”的傳統，所以應該摒棄，“軍閥政客”則因為這種不同而“斷”定（專斷的“斷”）西方的自由主義不合華人特殊的“國情”，他們因此主張帝制的復闢或一黨的專政或獨大。這種經由近代的透視而對儒家傳統所得到的形象與傳統儒家的成員如黃宗羲等所作的自我詮釋與認同之間有明顯的差距，這種差距並不表示儒家的傳統可以等同於西方自由主義，可是卻足以提醒我們，所謂儒家傳統以及華人“國情”特殊性的實質不能任由政客們壟斷性的“文化基本教材”來加以釐定，而應該是一個需要社會來共同探討的公開課題。

無可諱言的，傳統的儒家雖然尊重個性並講究個體的自主與獨立，但是，在對個人的構想上，跟西方的自

由主義之間仍有關鍵性的差異。儒家傳統裡的個人既不是一個獨自面對上帝的生命，也不是古典物理學裡所說的原子，所以不是一個本質性的絕對個體單位，而是一個整合在人我與物我網絡的存有之中的關係性存在 (*relational existence*)，所以需要跟“名分”與“位格”等觀念連結在一起才可能成為真實而有意義，儒家因此提倡三綱五常，而曾子亦乃有“君子思不出其位”的說法^{④④}。名分與位格有上下貴賤的區別，所以生處在由名分與位格所建構的人際關係裡的個人也就不可能人人平等。然而，必須指出的是，名分與位格都不是絕對性的觀念，因為兩者都得受“德”的限制，因此，孔子雖然說“不在其位，不謀其政”^{④⑤}，並認為“苟無其位，亦不敢作禮樂焉”，他卻也強調“雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉”^{④⑥}。而且，由名分與位格所制定的人際規範之本身就內含有一種相互性 (*mutuality*)，意謂著上下之間的關係所形成的不是在上者唯我是從的專制體系，而是一種條件性的 (*conditional*) 互動運作，與法西斯對在下所要求的一味服從迥然有異。因此，傳統的儒家雖然提倡事君要忠以及事父要孝，苟悅卻能夠提出“君戒專欲”的主張，而為苟悅所徵引的晏子還甚至明說：“臣專其君謂之不忠，子專其父謂之不孝。”^{④⑦}同樣的，孔子除了肯定“臣事君以忠”之外，同時也強調“君使臣以

禮”^{④⑧}，孟子則認為“敬”不只是適用於下對上的關係，也是上對下所應該奉行的一個原則，他說：“用下敬上謂之貴貴，用上敬下謂之尊賢。貴貴尊賢，其義一也。”^{④⑨}在運作正常的情况之下，這種內含相互條件性的人際關係無需訴諸外在於個體的“機械性強制”（“mechanical compulsion”）而自然有序，因為各盡其分與各居其位的個體都能夠感應而呈現 Joseph Needham 教授所謂的“意志和諧”（“harmony of wills”）。^{⑤⑩}

很顯然的，“意志和諧”是個體之間所自發的一種動態均衡（dynamic equilibrium），不是需要“犧牲小我”來加以“完成”的“大我”。事實上，孟子認為“天上之本在國，國之本在家，家之本在身”^{⑤①}，並說：“君子之守，修其身而天下平”^{⑤②}，他還說：“人皆有不認人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運之掌上。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母，”^{⑤③}孟子的這些話在在都顯示，修身的工夫是一種持續的自我擴充與自我實踐的過程，這個過程的終極成果是有限時空裡的小我的超越以及與天地萬物為一體的大我的體現。孟子把人的生命設想為宇宙性的存在，因此他的“反身而誠，樂莫大焉”是就“萬物皆備於我”而說

的^{⑤④}，孟子除了說“天下之本在國，國之本在家，家之本在身”以及“苟能充之，足以保四海”之外，還更宣稱：“盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟，所以立命也。”^{⑤⑤}依據孟子這種以心與性以及天為同體一貫的擴充性邏輯而論，小我和大我之間不具相互的排斥性，大我的完成無需小我的任何犧牲，而小我的超越也絕對不涉及小我的否定。孟子以“本”字來說明“身”與天下國家之間的關係顯然不是出於偶然，他這個“本”字與《大學》裡所謂的“物有本末，事有終始”的“本”一樣，都是來自於生物界的隱喻，所指的是草木生命力所在的“根”本，意謂著天下國家乃因為“身”這個命根的發育成長才成為可能。在孟子的思想裡，大我的完成是經由小我自我擴充的延伸過程所開展的一種人我與物我並完並成的二事並了，所以任何以小我的犧牲來換取大我的主張都必然會受到指責而被認為是一種拔本塞源的“不可活”。^{⑤⑥}

當然，運作正常的“意志和諧”有賴於個體之間相互條件性的維繫，因此，如果在上的君父無道，那麼君臣與父子的關係就會相應地失和而出現危機。傳統的儒家坦白承認這種失和的可能性，因此孟子雖然肯定孔子“天無二日，民無二王”的信念^{⑤⑦}，卻也毫無忌諱地指

出：“君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。”^{⑤⑧}由於承認失和的可能性，所以傳統的儒家能夠正視現實而開出種種應付危機的處方，因此，當聽到事親至孝的曾子因為耘瓜“誤斷其根”而被他的父親“杖擊”以至於“仆地有頃”乃“蘇”的消息之後，孔子十分不以為然地告訴他的門人：“參來，勿內也”，因為孔子並不贊成無條件地順受來自於父親的任何懲罰，他認為曾子應該以舜為楷模，而“舜之事父也，索而使之，未嘗不在側，求而殺之，未嘗可得，小箠則待，大箠則走，以逃暴怒也”，否則“陷父不義，不孝孰是大乎？”^{⑤⑨}同樣的，孟子依據親疏之不同而把“卿”臣分為“貴戚之卿”與“異姓之卿”兩類，並認為“貴戚之卿”於“君有大過則諫，反覆之而不聽則易位”，而“異姓之卿”於“君有過則諫，反覆之而不聽則去”^{⑥⑩}。孟子此處所說的“大過”，顯然還不至於大得滔天，如果真是滔天“大過”，孟子則主張可以把君上當作“一夫”來處理，用基進的方式加以“誅”殺，因此，當齊宣王因詢及“湯放桀”與“武王伐紂”的故事而問：“臣弑其君可乎？”孟子以斬釘截鐵的語氣對曰：“賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”^{⑥⑪}

毫無疑問的，儒家傳統裡的忠與孝所開拓的不是一條有去無回的單行道，對在上者所提供的保證不是來自於下的片面乖乖牌，而是一種在設計上具有本然自制與互制的雙面性參與，因為由名分與位格所編織的儒家倫理關係所講求的是與“同”截然不同的“和”。“和”是有機個體之間因交感互動而起的共鳴，這種共鳴是自然而然的“乃若其情”^{⑥⑫}，所以不須要希特勒的“褐衣社”或列寧“民主集中”的黨紀來強制執行。並且，儒家的歷史上雖然接受了世襲的帝王制度，有時候還甚至面對著昏君而稱之為聖明，卻並不提倡法西斯式的領袖個人崇拜。傳統儒家心目中的聖人跟近代華人傳記文學裡的偉人很不一樣，不是完美無瑕的全知全能，事實上，象山之所以不能苟同“近世尚同之說”而斥之為“甚非”，正因為他能夠了解“古之聖賢”於“理之所在有不能盡見”，他特別指出，“雖夫子之聖”還尚且說“我學不厭”^{⑥⑬}，因此，象山認為“誠君子也，不能不害為君子，誠小人也，雖能不失為小人”^{⑥⑭}。為象山所遙契的孟子也有類似的看法。孟子肯定周公確是“古聖人也”，可是當齊宣王問他“使管叔監殷”的周公是否預知管叔將“以殷畔”的時候，孟子即就事論事地回答說：“不知也。”而當齊宣王再問：“然則聖人且有過與？”孟子則對曰：“古之君子，過則改之，今之君子，

過則順之。古之君子，其過也如日月之食，民皆見之，及其更也，民皆仰之，今之君子，豈徒順之，又徒為之辭。”^{⑥5}儒家傳統裡的孟子與象山跟華人近代史上的“歌德”之間所存在的這種差距恐怕非“光年”則無以計量。我不是沒有意識到傳統儒家的有限時空性，在即將進入二十一世紀的今天，程頤“餓死事極小，失節事極大”的主張^{⑥6}顯然不能予以認同。我也不是妄想把傳統儒家的民本勉強比附為西方的民主，民本以及跟民本相呼應的“天下為公”充其量也只不過是“民享”與“民有”，並不涉及“民治”。然而，就思維的模態而言，儒家的傳統以肯定個性主體的相互條件為建構原則，所以有它內在的張力與批判開放性。華人在近代政治上所遭遇的種種迫害有其近代歷史上的因緣，是近代國際間法西斯漫延的一個整體部分，所以無論是以右派的納粹法西斯與 / 或左派的社會主義法西斯方式出現，都是在橫的移殖的條件之下才可能產生的現象，不是從縱的儒家傳統裡所開出的自然結果。

① 本文的初稿曾於 1987 年暑假在星加坡東亞哲學研究所的一次討論會中宣讀，撰寫期間，該所為我提供了一個親切的研究環境，高效率的後勤支援，以及跟來自各方學者的切磋機緣，謹此向該所的所長吳德耀教授與所有其他的工作人員誌謝。

1961)，〈凡例〉，第 1 頁。

⑱ 同上，〈自序〉，第 1 頁。

⑲ 同上。

⑳ 語出《孟子》之〈告子篇上〉。

㉑ 象山亦曾談及此事，並指出朱子說破了的底細只不過是“然讀如雍之言然之然，對上同聽同美同嗜說”，因此，象山取笑朱子說“只是如此，何不早說與他？”（《象山先生全集》，四部叢刊本，卷 34，第 39a 頁。）又：胡季隨名大時，季隨乃其字，可參閱《宋元學案》，卷 71 之〈嶽麓諸儒學案〉。

㉒ 《明儒學案》，〈凡例〉，第 2 頁。

㉓ 同上，第 1 頁。

㉔ 荀悅，《申鑒》，四部叢刊本，卷 4，第 12b 頁。

㉕ 孔子語，見《論語》，〈子路篇〉，然措詞不盡相同，原文作“人之言曰：‘予無樂乎為君，惟其言而莫予違也。’如其善而莫之違也，不亦善乎？如其不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？”

㉖ 同上。

㉗ 《晏子春秋》，四部叢刊本，卷 7，第 7b 頁，惟措詞不盡相同，原文作“若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專一，誰能聽之？”

⑳《詩經》，〈商頌〉，見《十三經注疏》（臺中，藍燈文化事業公司，嘉慶20年江西南昌府學重刊宋本影印），第2冊，第791頁（卷23，第9b頁）。

㉑《申鑒》，卷四，第13a至b頁。

㉒《河南程氏遺書》，卷11，見《二程集》（臺北，里仁書局，1982），上冊，第122頁。

㉓《河南程氏外書》，卷12，見《二程集》，上冊，第424頁。

㉔《象山先生全集》，卷36，第5b頁。類似的話亦見卷22，第8b頁。

㉕同上，卷22，第8b頁。

㉖同上，卷34，第14a頁。

㉗同上，卷22，第6a頁。

㉘同上，卷34，第14a至b頁。“一揆”典出《孟子》之〈離婁篇下〉“先聖後聖，其揆一也”。

㉙《象山先生全集》，卷22，第7a頁。

㉚同上，卷34，第6a頁。

㉛同上，卷35，第38b頁。

㉜《文史通義等三種》（臺北，世界書局，1969），第54頁。

㉝同上，第58頁。

㉞《論語補疏》，見嘉慶年間刊行的《焦氏叢書》

，卷1，第5a至8a頁；《論語通釋》，見《木犀軒叢書》，第2a至7b頁，尤其是第4b至7b頁。孔子的“絕四”見《論語》的〈子罕篇〉。

㉟〈轉世精神—杜維明教授筆談錄〉，見周陽山編，《中國文化的危機與展望—文化傳統的重建》（臺北，時報文化出版事業有限公司），第377頁。

㊱見《論語》之〈憲問篇〉。

㊲《論語》之〈泰伯篇〉。

㊳《中庸》第28章。

㊴《晏子春秋》，卷2，第19b頁。

㊵《論語》之〈八佾篇〉。

㊶《孟子》，〈萬章篇下〉。

㊷Joseph Needham, *Science and Civilization in China. Vol II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 291-293, 請亦參閱 pp. 455-493.

㊸《孟子》，〈離婁篇上〉。

㊹同上，〈盡心篇下〉。

㊺同上，〈公孫丑篇上〉。

㊻同上，〈盡心篇上〉。

㊼同上。

㊽“不可活”一詞典出《尚書》之〈太甲〉，然為孟子所引用，請見同上，〈離婁篇上〉

⑤7 《孟子》，〈萬章篇上〉。

⑤8 同上，〈離婁篇下〉。

⑤9 劉向，《說苑》，清王謨刊漢魏叢書本（臺北中國子學名著集成編印基金會重印，1978），卷3，第4a至b頁；賴炎元註釋，《韓詩外傳今註今釋》（臺北，商務印書館，第2版，1964），卷8，第352頁。

⑥0 《孟子》，〈萬章篇下〉。

⑥1 同上，〈梁惠王篇下〉。

⑥2 “乃若其情”一語取自同上，〈告子篇上〉。

⑥3 《論語》，〈述而篇〉：“子曰：‘默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。’”

⑥4 《象山先生全集》，卷22，第8b至9a頁。

⑥5 《孟子》，〈公孫丑篇下〉。

⑥6 《河南程氏遺書》，卷22下，第301頁。

心態、生態與「一九八四」

又是年底了，年底的時候通常總有人要回顧一下將要過去的一年，可是我是不按牌理出牌的人，我想要回顧的不是將要過去的一九八五年，而是已經過去的一九八四年。在好些方面，一九八四年都跟歐威爾 (George Orwell) 的「一九八四」這部小說所描寫的不同，似乎該算是不錯的一年。

• 沒有應驗的「一九八四」

這一年非共產世界的經濟一直繼續復甦。就美國而言，國民生產的總值 (GNP) 要比一九八三年多了百分之六點八，是一九五一年以來增長率最高的一年，而通貨膨脹率卻下降至百分之三點零七，是一九六七年以來最低的一年。以台灣來說，一九八四年的經濟發展速度則尤其可觀。據「自由中國紀事報」一九八五年一月二

十日的報導，工業的增長率是百分之十一點九，農業的生產亦增加了百分之一點三，外貿則打破了歷年的紀錄而到達了五百二十四億美元的高峰，且有八十五億美元的盈餘，使台灣與西德、日本及沙烏地阿拉伯並列而成為一九八四年世界上僅有的四個出超地之一。國民所得平均每人三千美元，幾乎是一九七九年的兩倍，而且物價穩定，消費品的指數不但沒有大幅上漲，甚至還降低了百分之零點零三。

在國際政治方面，拉丁美洲仍動盪不安，近東還是一個火藥庫，而蘇聯也顯然無意於短期內從阿富汗撤軍。可是，以莫斯科為中心的共產集團勢力畢竟沒有遍及全球。英國並沒有成為「大洋國」(Oceania)國土的一部份，執政黨所奉行的是柴契爾的保守主義，而不是左傾的「Ingsoc」(歐威爾杜撰的名詞，意即「English Socialism」)。即使共產世界之內，恐怖政策似亦遠不如史達林時代的窮兇極惡。在蘇聯與東歐，秘密警察繼續監視迫害跟政府意見相左的「歧異份子」(dissidents)，但這種監視並不如「一九八四」裡的「電視螢幕」來得徹底，且負責監視的秘密警察也不再能像「打著破傘的和尚」那麼地無法無天。波蘭的 Popieluszko 神父因同情團結工會而遭謀害，謀害的秘密警察不一定真的都一網打盡，但幾個直接參與其中的兇手，至少沒有被縱容而逍

遙法外。大陸上，反精神污染主要是一九八三年的事，到了一九八四年，自由主義雖然還仍是一種忌諱，可是這種忌諱的心理到底沒有惡化成文革的時代的集體「歇斯底里亞」(hysteria)。所以，陳若曦雖然還採用大陸上的題材寫小說，一九八四年所發表的是「二胡」，不是「晶晶的生日」又一章。出現在「二胡」裡的大陸與晶晶過生日的大陸不盡相同，所引發的感受是蒼茫和無奈，而不是陰森森的恐怖。歐威爾的「一九八四」沒有在一九八四年應驗，我們似乎可以喘一口氣，安心地認為這部書所說的是「寓言」，不是「預言」。

• 第一大工業災變的陰影

可是不幸得很，一九八四年的年底發生了一件慘案，這件慘案使我們無法忘記「一九八四」這部書所投射出來的陰影。就在紐約股票行市看好的當兒，美商永備(Union Carbide)公司印度波帕耳(Bhopal)所設工廠的貯存設備出了毛病，液化的甲基氰酸MIC(methyl isocyanate)大量外洩，MIC是用來製造殺蟲農藥的化學品，有劇毒。液化的MIC外洩後又隨即氣化而成為毒氣，造成數以千計的家畜死亡外，還至少有兩千五百人喪生，十萬人殘廢，是有史以來最大的一次「工業災變」(industrial disaster)。這件慘案提醒我們，不能狹義地把歐威爾的「一九八四」只當作是一部政治寓言而忽略它在文

化層面上的意義。無可否認的，「一九八四」的立場是反共的，書中的素材和描寫的色彩有許多是直接來自歐威爾本人對莫斯科政權及其同路人政治行為的體驗和厭惡。「老大哥」的造型是一頭黑髮和唇上的八字黑鬚，再加上一副威風十足而又神秘鎮靜的鐵板面孔，顯然是史達林的化身。可是，正如柯蘭克肖 (Edward Crankshaw) 在他「歐威爾與共產主義」一文裡所指出的 (此文收在 Miriam Gross 所編「The World of George Orwell」一書中)，「歐威爾在此處 (指「一九八四」) 想伺獵的對象當然比史達林要大。」歐威爾之所以反共，並不是因為他對勞動的「普羅」大眾缺乏認同，而是因為他認為蘇聯的共產政權極端地抹殺個人，是極權主義「totalitarianism」的一個最主要也是最具體的實例。嚴格地說，歐威爾在「一九八四」裡所希望警惕世人的真正危機，並不是共產主義本身，而是共產政制所推行的「totalitarianism」。

• 極權心態的各種面貌

「Totalitarianism」這個名詞一般都譯為「極權主義」，如此譯沒有錯，只是政治意味太濃了些。極權不完全是一個政治上的現象，也還是一種心態。這種心態不承認人類理性的時空性與極限性，同時也否定羣體的多元性及個體的個性，認為羣體的成員都沒有亦不該有自

己的意志和生命。個人生活上所有的細節，乃至於內心的一個念頭或臉上的一個表情，全都是羣體公家機構有權隨時過問並加研究觀察的對象。所以要如此，一方面固然是監視，但另一方面也希望能藉此收集資料，便於羣體施行全面性的徹底統籌。

極權的心態可以在不同的領域裡以許多不同的姿態出現，出現在政治上的是通常所謂的「極權」，並且政治上的極權也未必就限於某種特別的政治體制或信仰。極權政治可以是極右的納粹法西斯，也可以是極左的共產法西斯，甚至還可以是一些崇尚理性、鼓吹民主自由的人士所提倡的為追求「絕大多數人的絕大幸福」的「功利主義」(Utilitarianism)。

我們都知道，「一九八四」裡用來監視的工具是「電視螢幕」，這種「電視螢幕」是既能傳也能收。如果每一間房都安裝一部，則所有的人就都像是生活在玻璃缸裡的金魚，一舉一動都可以一目了然。不錯，「電視螢幕」是需要人去操縱的，所收的影像也需要人去看，羣體組織的規模再龐大，所擁有的人力資源仍畢竟有限，大概不至於真的對每一個個體都保持全天候的偵察。可是，實地全面性的全天候偵察並非必要，不定時的抽查也一樣有效，並且還比較經濟。正因為監視的時間不定，受監視的個體不能不時時刻刻都提心吊膽，甚至

連覺亦睡不穩，唯恐說漏了一句夢話而遭殃。久而久之，人們都因「制約」(conditioning)而到達「一九八四」裡所說的「犯罪停止」(crimestop)境界。異端從此絕跡，因為人人都已具備了一套自我檢束的本領，能夠在跨進危險思想的門檻之前自動地懸崖勒馬。

• 老大哥的理想監獄

從實物科技的觀點來看，歐威爾的「電視螢幕」在二十世紀之前是不可思議的。可是，在構想和運用上，這個典型的先進科技產物所依據的原理卻並不是現代文明的新發明，始作俑者是十八世紀英國「功利主義」的開山始祖邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)。一七九一年邊沁在家裡舉辦了一次展覽會，邀請各方人士來參觀他陳列在飯廳餐桌上的一座監獄模型。這座模型的比例精確，狀似車輪，獄卒的守望台居中，便於環顧四方，有如輪轂，通往守望台的走道從中向外幅射，有如車輪的輻條，牢房則圍繞著守望台排列而形成一個圓圈，有如輪緣。所有的牢房都是彼此隔絕的單人房，囚犯因此無法互通訊息而不至於串聯作弊或集體起鬨。每一間牢房都有兩扇窗，一扇是對著守望台向內開的，獄卒憑著這扇窗可以洞悉牢房裡的一切動靜，另一扇窗則向外開，作用是增加牢房內的照明度，使服刑的囚犯藏身無處。守望台當然四面皆窗，然而窗子都裝有「活動百葉簾

」(venetian blinds)。這種簾的簾葉如果調整得當，簾後的人儘可以從簾內往外看，而簾外的人卻無法看清簾內。居中守望的獄卒於是就成為名副其實的秘密警察，能夠對各個囚犯進行突擊檢查而不被察覺，囚犯則因為隨時有落入「法眼視界」的可能，而不得不隨時提高警覺不敢越雷池一步。邊沁原來還打算在守望台與牢房之間接裝一種能夠傳聲的空心管，供獄卒竊聽用，後因囚犯也可以同樣地使用這種傳聲管來反竊聽而作罷。在結構上，邊沁的監獄與「一九八四」裡的「電視螢幕」可以說是同曲同工，可是邊沁他自己卻洋洋得意，特命其名曰「巨細無遺的全視」(Panopticon)，認為這項設計是人類理智在實際應用上的一大突破。不僅能使監獄既簡便而又經濟地充份發揮其司法上的效用，並且也具體地提供了一套有普遍性的行政模式，可以廣泛地推行到貧民院、孤兒院、工廠及學校等其他的社會機構，使這些機構的管理也都「理性化」。

• 泛科學與泛人文的極權心態

在政治以外的領域裡，極權心態所呈現的樣式也有許多種。在當今的時代裡，比較常見的有以科技為終極標準的泛科技主義與以人為絕對本位的泛人文主義。這兩種極權與政治上的極權為同一取向，都單元地「化約」(reduce)宇宙、人生及知識的複雜性，把特定時空裡

的某種權能「超越化」(transcendentalize)，結果是原本有限的一種權能，擴大運用到應用的極限之外，成為主宰一切的最高指導原則。政治上的極權以羣體為主，認為羣體是一個有機的「主體」(subject)，其生命意志涵蘊一切，因為個體不具「主體性」(subjectivity)，是可以也應該任由羣體來擺佈的被動「客體」(object)。同樣地，泛科技主義以科技上的知識為主，認為其他方面的知識都不「科學」或不夠「科學」，是須要以「科學方法」來重新加以處理，使之合乎「科學精神」的「科學化」對象。泛人文主義則以人為主，認為自然界的一草一木雖都是活的，卻「缺乏生氣」(inert)，其所以存在是完全為了人，是有待人征服操縱的「缺乏生氣之物」(inert objects)。在運作的範疇上，泛科技與泛人文式的極權與政治上的極權容有不同。政治極權所涉及的主要是人際關係，而泛科技與泛人文極權的焦點則在於知識領域裡的科際關係與人跟自然的關係。可是，這三種極權都熱中於全面徹底的單元統籌，是同一心態的三種表相，一樣的危險，也一樣的可怕。

我不是不了解羣體的重要，至少大多數的人是社會動物，不能也不願離羣索居。但是，羣體的重要不應凌駕於個體的重要之上。我們不能忽視羣體與個體之間的「相互性」(mutuality)，個體是羣體生活的參與者，不

是羣體的附屬品，並不因為生活在羣體之中而失去其「主體性」。我也不是反對科技，只是以為科技跟其他學科的知識系統一樣，有局限性，是相應於某些特定的條件而有的產物，不是超然客觀的絕對真理，在知識的領域裡，不能也不應該獨立，更不能也更不應該獨霸。任何的系統都有極限，因為每一個系統都是掛一漏萬，在包納某些東西的同時也還排斥某些其他的東西。究竟何者掛何者漏，則又跟一個系統的系統性(systematicity)有關。

• 任何知識系統均有其局限性

我這兒所說的「有關」是一種相互性的「有關」，所掛所漏的雖取決一個知識系統的系統性，但同時也建構這個知識系統的系統性，因為所有的知識系統都是掛一漏萬，都有極限，所以，在一個特定的知識系統裡被認為是重要的問題，從另外一個特定的知識系統看來，則往往是不重要，還甚至是不相干，是既不是問題而又不是不是問題。當然，我們有所謂的「科際整合研究」(interdisciplinary studies)，可以把兩種或兩種以上的知識系統整合起來。可是這種整合並不是沒有問題的，各個學科都有自己的論述語言，而語言的功能也並不如我們一般所想像的，只是表示或指涉而已。語言還建構我們通常所謂的客觀存在事物，使得這些事物可能成為我們

言談、觀察、分析和了解的對象。用不同論述語言的不同學科所探討的事物，不是同一的事物，我們憑甚麼可以通過科際的整合把它們混為一談？況且整合起來的知識系統，在範疇上雖然跟被整合的知識系統會不一樣，但也不見得就有比較廣闊的涵蓋面。並且，整合的知識系統也仍然是一種系統，還仍然有局限性。

所謂有局限性，也就是說我們的知識都有一定程度和一定程式的主觀性。通常號稱的客觀，如果仔細分析一下，是很可以懷疑的。我們的知識是我們對於所生活與所生存的宇宙，所作的一種「解釋」(interpretation)。既然是一種解釋，我們的知識跟生活或宇宙現象的本身，就會有一段距離而不能完全符合。人不是一種絕對理性的動物。我所以如此說，倒不是因為人的性格裡有非理性的成份，而是因為我們所謂的理性原就是歷史文化上的一種概念，隨著歷史文化的變遷而變遷，不是一成不變的定性「本質」(essence)。我們都處在一定的時間和空間裡，我們的生命都有時空性，這種時空性構成我們認知上的主觀性，「關照」(inform)我們對生活及宇宙現象的解釋，並導致現象跟我們解釋之間的差距。我們不一定都自覺到我們認知上的主觀性，但是這種主觀性是存在的，要不然自然科學裡的實驗就不會稱之為「控制下的實驗」(controlled experiment)。實驗不是漫無

章紀的，而是在一種特定有限的理論之規範指導下設計出來。什麼樣的理論產生什麼樣的實驗，而什麼樣的實驗又產生什麼樣的經驗結果。要了解如此得來的經驗結果，就必須通過解釋，而我們解釋的依據卻正是我們原先用以規劃實驗的理論架構。我們的認知在程序上有一種「循環性」(circularity)，並且這種循環是一種「惡性循環」，用佛家的話來說，是一種宿業昭彰的「輪迴」，不是無辜客觀的純經驗過程。許多知識上所謂的客觀，其實是我們人類的主觀意識，投射到現象界之後，再被客觀化的「業果」，是一種objectification，不是objectivity。

空前的科技知識帶來空前的生態問題

我這麼說，也許有人會覺得洩氣，尤其是大學裡的同學，從小到大都拚著一條小命，熬了不曉得幾個夜，也不曉得捱了多少堂輔導課，更不曉得「模」了多少次模擬考試，好不容易闖過了聯考的終極難關而跨進了堂堂的大學之門，結果被一個名不見經傳的錢新祖澆了一頭冷水，說我們用一條小命換來的求知良機所導致的知識不是甚麼金科玉律式的客觀真理，而是一種有時空性的主觀「解釋」，那我們一生還有甚麼戲可唱？其實，洩氣也大可不必，到底有沒有戲可唱，要看我們想唱甚麼戲，也要看我們想怎麼唱，客觀的永恆真理雖然追不

到，可是追尋過程的本身卻可以是相當有趣的，並且，就因為追不到鐵定的真理卻還一直在追，我們才可能有不斷變遷的歷史文化，如果客觀的永恆真理真的可以在特定有限的時空裡找得到，那麼我們找到以後的日子又該怎麼過？我們的生命力和創造力又如何能得到發展？我們不都就因此而陷入英雄無用武之地的困境？所以得到客觀的永恆真理不但不一定是可喜，還甚至可以是可怕，我們要生活就得唱戲，而我們所唱的戲也都應該是自編自導自演自唱的，否則就沒有戲可唱。

既然所有學科的知識都有局限性和主觀性，我們就不能把科技這一門專有的作業方式「全面化」(universalize)來概括其他行業的知識。宇宙人生是多元的，相應於這種多元性，我們的知識也應該多元化。我們需要把科技所建立的知識系統，安置在各種不同知識系統所構成的知識關係網之中，跟其他的知識系統在不即不離的並存前提下「交互作用」(interact)。人生固然不是單憑科技所能窮究，但宇宙的自然又何嘗是科技可以一手承當得了的？當今科技的成就的確是空前，可是空前的成就也帶來了空前的生態問題，對於這些問題，科技本身顯然是一知半解而沒有一套令人滿意的應付方案。波帕耳的慘案是一種急發快速的「工業災變」，又加以發生在人口密集的地區，是所謂的「主要災變」(primary

disaster)，所以轟動性大，吸引了不少的注意，許多報紙及新聞雜誌都有大篇幅的報導和評論，可是「主要災變」之外，還有「次要災變」(secondary disasters)。「次要災變」造成大地的慢性中毒，危險深遠卻不是顯而易見，因此往往不受重視。歷年來，我們出產了大量的有毒工業垃圾，或埋入地下，或流進海洋。將來的後果如何，則少有人知道，也少有人關心。據美國「時代雜誌」一九八四年十二月十七日一期的報導，當今用在工業上的化學品至少有六萬六千種之多，其中曾受過副效果檢驗的品種還不到總數的百分之二。

• 尊重自然宇宙與個人的生命意志

科技所帶來的生態問題當然須要循科技的途徑去處理，但是科技的途徑並不是唯一的途徑。這些問題關係到我們人類及自然的全體生命前途，是多方面的問題，須要由各界的人士從各種不同的角度來探討。而且這種探討還不能僅限於狹義的知識層面，應該像我們傳統思想上所說的「德性之知」一樣地能兼及心態。如果我們一味地耽溺於泛人文式的極權心態而不自覺自拔，那麼我們對生態的問題也只有束手無策。我們須要反省一下人類在整個宇宙中的地位，為我們往後要如何在天地間做人和過日子作一個價值取向上的選擇。單是提倡「環境保護」是不夠的，並且也是不妥當的。作為一個概念

，「環境保護」所呈現的是人對大自然的「家長式」心態，好像大自然是三歲的小娃娃，須要我們人來提攜和保護。我們跟自然的關係不應該是「家長式」的，而應該是「對話式」的 (*dialogical*)。人須要聆聽自然的心聲，並積極地爭取自然的的合作。二十世紀的中國，「人定勝天」的口號喊得很多，也喊得很響。這麼做，如果是為了鼓吹對自然的研究或破除對自然的莫名恐懼，則還可以算是情有可原。可是，如果我們真的以為「人定勝天」，那就是自欺欺人的幼稚狂妄了。

是的，自然是有心聲的，並且跟人的心聲一樣，都是宇宙有機生命力和意志的表現。張橫渠在「西銘」裡所說的「民吾胞也，物吾與也」就是來自對於宇宙有機生命力和意志的體認。這種生命力和意志值得我們去研究探討，但也值得我們去尊重欣賞。「一九八四」裡的極權幹部歐布萊恩 (*O'Brien*) 在一次刑審溫士敦 (*Winston*) 的時候說了兩句囂張話，第一句是「地球在年歲上跟我們人一樣大，不比我們人大」，第二句是「在人之前是一無所有，在人之後——假如人真的有可能滅亡的話——是一無所有，在人之外也是一無所有」。這兩句話之出自於歐布萊恩之口不是偶然的巧合。一個不會尊重欣賞宇宙生命和意志的文化，大概也不大可能尊重欣賞個人的生命和意志，因為個人的生命意志在終極上是

整個宇宙生命和意志的一環。

近代人談近代化的時空性

我想我們要談近代人是如何地在談近代化的問題，就不能不提到韋伯 (*Max Weber*) 這個人物。Weber 對所謂的近代性和近代化，也就是 *modernity* 和 *modernization*，曾經提出過一套很系統而且影響相當大的理論，這個理論影響所及，並不限於歐美學術思想界，多年來亞洲地區的學術思想界也有許多人受到他這個近代性和近代化理論的影響。國內的情況，各位也許比我還清楚，我無須細說；在日本方面，可以舉原來在東京大學教書的丸山真男，以及他的東京學派為代表，他們就是以 Weber 的理論來分析探討日本的歷史傳統和現代日本人的思想與行為的，就是因為 Weber 在這方面理論影響的深遠，所以有人就索性把近代性和近代化的理論，叫作韋伯式的理論，所謂的 *Weberian Discourse*。

Weber 本人，可以說是多才多藝的，他既是社會學

家，又是法理學家，而在某一個意義上，他也可以算是個歷史學家。因為他在社會學理，所關心探討的不只是社會上的靜態現象 (*static phenomenon*)，像社會結構、家庭組織或人口型態這一類問題，他所關心所探討的，乃是社會的變遷和發展，而且對於這種動態現象，他所留意的又不只是程序或過程的問題，他更追問到使社會變遷和發展的原動力問題。因此他特別注重社會的價值系統和思想心態，他希望在這裡找到使社會變遷和發展的動力。

他處理這個原動力問題所採用的方法是比較式的，也就是所謂的 *comparative method*，或者說是 *comparative analysis*。他曾經把中國的傳統價值系統，尤其是儒家所代表的價值系統，跟西方的基督新教，尤其是清教徒所代表的那種基督新教的價值系統作過比較，結果發現在儒家的價值系統裡找不到像基督新教裡的那種激烈的罪惡感 (*radical sense of sin*)，其所以如此，是因為儒家思想裡所講的天人關係，跟基督新教裡所講的人和神的關係有根本的不同。在基督教裡，人跟神在本體或存在上有一種根本的對立。因為，根據基督教的教義，人不可能靠著人本身的自力來超越自己而成神、成聖，人之能成神成聖，一定得靠神，假如沒有神的恩典 (*divine grace*)，人就不可能得救。但在儒家的傳統哲學裡，

就沒有這樣的說法，我想各位都知道，傳統的儒家不但不把天和入當作本體或存在上的對立，而且還認為天跟入在存在上是一體的，所以《中庸》開宗明義第一章就說“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”。孟子也說：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。」孟子也還說：「人皆可以為堯舜。」甚至荀子，雖然他提倡“性惡說”，但他也仍然認為人憑著人本身的自力可以成聖，這種古時候儒家的說法在宋明理學心學時代，還仍然被肯定，宋明時代的理學和心學有相當的複雜性，而其間的爭論也多，可是儘管他們有許多分歧和激烈的爭論，宋明的理學家和心學家，都一致肯定人跟天在存在上是一體的，認為人之成聖是一種人的本性的自我實踐 (*self-realization*)，在這一點上，Weber 的觀察沒有錯，基于這一個觀察，Weber 就發展出一個成套的理論，說中國的儒家思想就是因為不像基督教那樣把人和神當作對立，而認為人和天在存在上是一體的，所以生活在以儒家為代表的價值系統裡的中國人，就不像在基督教文化裡生活的西方人那樣，往往會深感到人的渺小和有缺陷，這也就是說，中國人不像西方人那樣有激烈的罪惡感，Weber 說中國的傳統文化是一個“完全入世的傳統” (*completely secularized tradition*)，說中國人缺乏“宗教和道德的狂熱”，也就是說中國人沒有“*prophetic and*

moral zeal”。因此，中國歷史上沒有發生像西方歷史上的那種宗教和道德的狂熱運動，而且中國人也不像西方人那樣往往以神的世界來批評人的世界，而要求改變社會的現狀，所以中國的文化是一種傳統式的文化，所謂傳統式的文化，也就是保守的文化。據 *Weber* 的說法，在中國這個“完全入世的傳統”裡，所講求、所強調的是個人如何跟社會的現狀來適應和協調，而不是企求社會現狀在根本上有改變，因此中國的歷史是缺乏原動力的，而中國的文化也就因此而成為是一種靜態的 (*static*) 的文化，不像西方歷史文化之有變遷和發展，也就是說，西方近代和現代文化之所以能成為有所謂近代性的近代文化，有它一定的歷史文化條件，而這個歷史文化條件，就是基督教教義裡所講的“激烈罪惡感”，如果一個社會沒有像基督教這樣的價值系統，那麼這個社會就不可能產生像近代西方那種所謂的冒險進取的資本主義文化。

關於 *Weber* 的近代化理論，我就簡單地說到這裡，細節方面，我想我不用多說，據說，近年來在國內，關於這方面談論得相當多，我相信應該有不少的專書和論文，各位可以參考，下面稍微說一下，要不然我們不好談我們今天晚上的主題。美國漢學界對 *Weber* 談那一套理論的反應我想把當今在美國的漢學界對 *Weber* 那一套

理論的反應，大致有三類，第一類的反應，我們可以稱之為“追隨派”，第二類的反應，我們可以稱之為“修正派”，第三類的反應是認為 *Weber* 所提的問題，根本就不是問題，所以第三類的反應，是既不談 *Weber* 所提出的近代性或近代化的問題，也不以 *Weber* 談問題的方式來談問題，我打算把追隨派和修正派的反應簡單地個別介紹一下，至於第三類的反應，我不須特別介紹，因為我自己的反應，就是第三類的反應，等我今天晚上的話說完了，各位就自然會清楚這第三類的反應是怎麼回事。

顧名思義所謂追隨派，就是在現代化這個問題的看法上，基本是追隨 *Weber* 的理論的，追隨派的人數相當多，尤其在 50-60 年代呼聲也特別高，像退休以前在哈佛大學教書的費正清 (*John King Fairbank*)，就是這麼樣的一個人物，我們來看看他寫的“*The United States & China*”以及“*East Asia: Modern Transformation*”這兩部書裡面是怎麼分析中國近代史上的現代化運動的，他把我們從鴉片戰爭以來一連串革新運動的節節失敗，歸咎於我們傳統的保守性或說是“惰性” (*inertia*)，費正清沒有明說，中國之要現代化，就一定要輸入西方基督新教的精神，可是他認為中國如果要現代化，就一定要把我們傳統的制度和價值系統加以理性化，你們如果

仔細推敲一下，會發現費正清所說近代化裡面的近代性 (*modernity*) 跟理性化裡面的理性 (*rationality*)，基本上是在 Weber 所說的近代性和理性這些個範疇之內的，像費正清這一類的追隨派也不一定明說，中國的歷史文化是靜態的，是沒有變遷的，事實上，他們之中有人在一定的程度上還肯定中國歷史的變遷和發展，可是他們強調這種變遷發展的連續性 (*continuity*)。因為他們把中國歷史文化上的變遷，看作是一種傳統範圍之內的變遷，也就是所謂的“*change within tradition*”，這種“*change within tradition*”不像西方歷史上的變遷，是沒有突破性的，據他們的看法，中國歷史上之有突破性的變遷，還是在近代，而這種中國近代史上突破性變遷的原動力，如果不說是直接來自於西方，至少也得說是來自於跟西方的接觸。

我想各位不難看出，這些追隨派人士對近代化問題的看法，雖然在細節上與 Weber 的不盡相同，但是在基本上仍然是韋伯式的，我想各位也不難看出這種韋伯式的說法，跟五四以來主張全盤西化論者的立場很相似，我這裡說的相似，是指心態結構，思想模式上的相似，並不是說五四以來提倡全盤西化論的人士是受了韋伯的影響，我自己的專業不是中國近代史，所以我說的也許不對，可是據我所知，韋伯的理論在廿世紀的前半期就

已經傳到了日本，可是在國內，真正大幅度地談韋伯恐怕還是這一、二十年以來的事，所以我說五四以來持全盤西化論者的立場與韋伯式的近代化理論相類似，不是說他們一定受了韋伯的影響，而是說思路方式上的相類似，其實，韋伯式的近代化理論，雖然是韋伯所提出的，但是構成他這種理論的歷史觀就不是他所獨有，也不是他所首創的，早在韋伯以前，十九世紀初期的黑格爾就已經說中國歷史是靜態的，是在世界歷史潮流之外的，是沒有變遷和發展的，而中國歷史之所以如此，是因為缺乏原動力，而其所以缺乏原動力，是因為中國人的意識裡，沒有把人和神當作一種本體的對立，用黑格爾的術語來說，就是中國人沒有把人的主觀領域跟精神上的客觀存在劃清界限，所以我們雖把韋伯的近代化理論稱之為韋伯式的理論，但構成這種理論的歷史觀，卻應該稱之為黑格爾式的歷史觀，這也就是說，韋伯式的近代化理論，是以黑格爾的歷史哲學為構成原則的。假若我們不接受黑格爾式的歷史哲學，那麼我們也就得連帶地對韋伯式的近代化理論起懷疑，接不接受，懷不懷疑，是須要各位自己去判斷，去選擇的，我這裡所想指出的是：我們有理由不接受黑格爾式的歷史哲學，或者說是歷史觀，因為這種歷史觀，是歐洲十九世紀以來的一股潮流，它的產生有一定的歷史條件，是一種歷史的產

物，不要說在歐洲以外的社會或文化裡，不必須也不必然有這樣的歷史觀，就算是在十九世紀以前的歐洲，也不是如此地看待歷史的，所以構成韋伯式近代化理論的歷史觀，並不是甚麼超時空的普遍真理，而是有它一定的時空性，所謂有時空性，就是有問題性，而所謂有問題性，就等於說是問題重重。

這重重問題裡面的一個問題就是：黑格爾以為歷史的變遷與發展是單線的，也是單向的，這也就是說，黑格爾以為世界歷史的發展是遵循著同一途徑，而又是朝著同一個方向在進行的，凡是不遵循這同一個途徑，不朝著這同一個方向而變遷的歷史，就不算是變遷，不算是發展，不算是歷史，而他這所謂的同一個途徑，同一個方向，在事實上，又正好是歐洲歷史發展的過程和方向，所以黑格爾或黑格爾式的歷史哲學，不但不承認歷史變遷和發展多元性，而且又是以歐洲的歷史經驗為中心，是 *European-centered*，把歐洲一個地區的經驗作為世界歷史發展的常規或者說是 *norm*。

我想我們可以也有理由以我們中國人的歷史經驗為依據來批駁這種以歐洲為中心、為常規的單向單線歷史觀，我說我們儘可以也有理由這樣做，倒不是為了要維護我們民族的自尊，而堅持要肯定人家把我們否定的中國歷史，這裡面所牽涉到的問題是一個認知的問題，也

一個道德上價值觀念的問題，這個既是認知而又是道德價值的問題就是，我們生活在廿世紀後期的今天，還能不能繼續忽視歷史發展的多元性，而一味抹殺他人歷史文化的個性。

我剛剛提到的美國漢學界的修正派，就意識到這麼一個問題，這個所謂的修正派，我想我可以舉墨子刻 (*Thomas Metzger*) 先生為代表，墨子刻肯定歷史發展的多元性，他以為中國歷史文化的過程和型態，雖然與歐洲的不同，但這並不表示中國的歷史文化沒有變遷、沒有發展，事實上，他認為中國的歷史文化，不但有變遷、有發展，並且還有原動力在推動這些變化和發展，他意識到中國歷史上的儒家所說的天人關係，跟西方基督教裡所說的人神關係是兩回事，但這並不表示，儒家思想這個價值系統便是保守的，便是沒有批評精神的，便是一定要維持社會現狀的。

墨子刻有一本專書叫做 *Escape From Predicament* (在台有翻印)，在這本書裡，他指出，儒家雖然認為人和天在存在上是一體的，並且相信“人皆可以為堯舜”而以為人之成聖是人的本性的自我實現，可是這並不表示儒家沒有意識到成聖的問題性，據墨子刻的說法，這種成聖問題性的體認，跟“人皆可以為堯舜”的信仰，形成一種矛盾或衝突，而由這種矛盾或衝突所產生的心理

上的疑懼不安和困惑，跟基督教文化裡因為人對於自我感受到渺小和不足所產生的疑懼、不安和困惑，是可以相比擬的，所以墨子刻認為，以儒家為代表的中國價值系統是儘可以推動中國歷史文化的發展和變遷的，而中國之現代化，所需求於西方的是科學和技術，而不是原動力。

我想我們對墨子刻對韋伯的批駁和修正，是可以也有必要在一定的意義上加以肯定的，我剛剛說過，我們儒家所說的天人關係，跟西方基督教裡所說的人神關係雖然不同，可是在我們儒家的傳統裡，並不是沒有像基督教裡的那種有使命感，有“宗教和道德狂熱的”先知者 (*prophets*)，而且在儒家的這個思想系統裡，雖然沒有像基督教裡面所說的“原罪”觀念 (*original sin*)，但是像墨子刻所指出的，儒家也體認到成聖的問題性而在心理上經驗到困惑、疑懼或不安，我們甚至可以說，就是因為儒家以為人之成聖是人本性的自我實現，所以儒家對人自我的要求是非常強烈的。因為在這種思想的型模之下，人的成聖是一種本體與存在上的義務 (*ontological obligation*) 如果人不成聖，就是對自己不忠，對自己不誠，用孟子的話來說就是自暴自棄，而假如一個人對自己不忠，對自己不誠，他就須反省，須要悔過，所以在我們儒家的文獻裡就有一種所謂的“自訟” (*self-*

indictment) 或“自責” (*self-reproach*) 的文獻。這一類的文獻在明朝的後期尤其多，還不只是多而已，在明朝的末期，所謂的自訟自責，事實上已經成為儒家修身工夫的一個整體部份，在當時有相當於我們現在升學考試時所用的工具書 (*manual*)，教人如何去作自訟自責，關於這個現象，在 N.Y. 的 *Queen's College* 的吳百益先生曾有專文探討，他的專文發表在 *Journal of American Oriental Society*，有興趣者可參看，我不細說，我只想舉個例，這個例是取自於劉宗周的《人譜》，劉宗周在《人譜》裡說，在自訟自責之前，我們應該先在一个乾淨的桌子上擺一碗水，點一根香，然後在桌子的前面，放一個蒲團，而要作自訟自責的人，就在天剛亮的時候盤坐在這個蒲團上，所謂盤坐就是坐禪或打坐時候所用的姿勢，坐的要正、要直，還不只是要坐得正和直，一個人在自訟自責之前還得摒住氣，把心靜下來，使自己的心情變得很嚴肅，就好像是面對著一個神靈那樣的富有敬意，各位應該可以意識到這些準備工作的宗教氣氛是很濃厚的，當這些準備工作完成之後，作自訟自責的人，就要毫無保留地把自己過錯和盤托出，並對自己加以責備，至於說要如何地對自己責備。劉宗周在《人譜》裡有一段話，告訴我們要怎麼做，這段話很富戲劇性，也顯示一種十分強烈的宗教情感，我想我引給大家聽：

「……乃進而自訟曰，爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣，應曰諾諾，復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰唯唯，於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰若身親三木，已乃躍然而奮曰，是予之罪也夫，則又自訟曰，莫得姑且供認，又應曰，否否，頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體，乃知從前都是妄緣。」

我想各位聽了這段引文，便能夠了解到我剛才為甚麼說它是富有戲劇性和宗教情感的，如果我們把這段話跟西方的“懺悔文學”(confessional literature)，像是 St. Augustine 的作品來作個比較，我們會發現，劉宗周的這段話有一個特點，這個特點就是：在西方一個人在進行懺悔的時候，他的自我(self)經常是分裂成為兩個單元的，一個單元是 conscience，也就是我們一般所說的良心，另外一個單元是 soul，也就是我們一般所說的靈魂，良心扮演的角色是控訴者(accuser)，而靈魂所扮演的角色是被控訴者(the accused)，可是劉宗周那段話裡面第一人稱所指的“予”不是一個分裂的自我，不是一個 divided self，而是一個完整的自我，這個完整的自我，在不同的時間和場合裡輪流扮演控訴者和被控訴者這兩個不同的角色，中國和西方在這一點上的不同，很能夠顯示儒家所說的天人關係跟西方基督教所說的人神關係

不一樣，在基督教裡，人是介於神和禽獸之間的一種生命，是既不是神，也不是禽獸，而也是既有神性也有獸性，所以人在懺悔的時候一定要分裂成為兩個部份，有神性的那個部份只能接受悔過，但不能作悔過，而獸性的那個部份則只能作悔過，但不能接受悔過，可是中國儒家則認為天和人在存在上是一體的，人不是半個神和半個禽獸的結合體，所以人的自我是一個整體的自我，是既可以作悔過，也可以接受悔過的，用王陽明的話來說，一個人之能夠悔過，能夠“戒慎恐懼”就是他天性的“生命躍然”的一個表現，所以中國儒家所說的“過”，跟西方基督教裡所說的“罪”，在具體的意涵上，有很大的不同，但這個不同並不顯示中國儒家對“過”的歉疚，在深度上或程度上比不上西方基督教裡的“罪惡感”，這一點，墨子刻在他的書裡沒有說到，所以我特別在這裡提出來，作一個補充。

而我提出這一個補充，也就等於是說明為甚麼我剛剛說我們在一定的意義上可以也有必要接受墨子刻對韋伯的批駁和修正，我這裡說“一定的意義上”接受，也就是說不是完全的接受，不完全接受的原因是墨子刻雖然批駁韋伯或韋伯學派對中國儒家的解釋，但是他的理論根據還仍然是韋伯式的，所以他在談歷史變遷的時候，就跟韋伯一樣地要談歷史變遷的原動力，而他所謂

的原動力，也跟韋伯所謂的原動力在具體的意涵上有相當程度的吻合，墨子刻跟韋伯一樣，都把人類歷史文化發展的原動力說成是人因為對他自我有超越的要求而產生的疑懼，不安和疑惑。

所以我們可以說墨子刻是憑著韋伯來反韋伯的，他這樣做是相當 *ironical* 的，此處所說的 *ironical*，我暫且不把它譯成中文，因為我一時還想不起適當的譯法，我記得以前在念英文的時候，學到 *irony* 這個字，老師就在說中文裡是諷刺的意思，*irony* 可以是中文裡所說的“諷刺”，可是也不盡然是，這個“不盡然是”的部份，我一時還想不起來，在中文裡應該怎麼說，不過我想我可以把我的意思告訴各位，我所謂的 *ironical*，是指在一種不相稱的情況之下，也就是有 *incogruity* 的條件之下所產生的一種現象或感受，而所謂不相稱，也就是說墨子刻在應用韋伯或韋伯式的理論的時候，違反了韋伯或韋伯式理論的“意願”，所謂的 *intentionality*，因為韋伯或韋伯式理論的本來用意是在解釋歐洲歷史文化的變遷，而不是要解釋中國歷史文化的變遷，對韋伯來說，中國歷史是靜態的，是沒有變遷的，是歐洲歷史這個常規過程的一個例外，而這裡所謂例外的意義，就在於它能反證歐洲歷史的常規性，所以我說墨子刻用韋伯式的理論來解釋中國歷史的變遷是違反韋伯式理論的“意願”

的，是不相稱的，是 *ironical* 的。

再說，他用韋伯式的理論來解釋中國歷史文化，也等於是肯定韋伯式理論的普遍性 (*universality*)，而所謂肯定韋伯式理論的普遍性也就等於於是忽略了韋伯式理論的時空性和問題性，所以墨子刻雖然對韋伯作了一些重要的修正，但還不能算是在結構上作了解體性的批判 (*deconstructionist critique*)，他沒有意識到構成韋伯式近代化理論的歷史觀，是十九世紀以來的歷史觀，這種歷史觀認為歷史的發展是有目的的，是 *purposive*，是 *teleological*，而主張這種史觀的人士所說的 *purpose* 或 *telos*，還不是什麼別的 *purpose* 或 *telos*，他們所說的 *purpose* 或 *telos* 是我們近代人的近代化，如果我們的近代化成功，那就是前人為我們創造了有利的條件，如果我們的近代化不成功，或有困難，那就是前人走錯了路或設想不周到，我想各位不難看出，這種以“尋根式”的歷史觀來談現代化，是以近代人的自我作為中心的，也就是說，在這樣的歷史觀裡，近代人的自我和價值觀念享有著一種特權的地位，我們都知道政治上、社會上、經濟上往往有特權的現象，其實思想上、心態上也有特權的現象，對於這一點我們不能不注意。

我說這些話，並不是否定歷史的延續性 (*continuity*)，我在一定的程度和一定的意義上，是肯定歷史的延續

性的，正因為在一定的程度和意義上肯定歷史的延續性，所以我也贊成在一定的程度和意義上要跟前人認同，可是認同，並不是要把前人的歷史和文化無限地延伸到近代，也不是要把我們近代人對我們自己生命的企求強加在前人的身上，我們要知道，前人雖然沒有完全漠視後人，但是他們也不是完全是為了要為後人創建一個近代化的伊甸園而追求生活和生命的，他們的生活自有其目的，而他們的生命也自有其意義，我們應該要設法去了解並尊重他們的生活目的和生命意義，而同時我們也要在自覺的情況之下，選擇我們自己的生活目的和生命意義，創造我們自己的近代文化，對我們自己的時空性負責，否則我們就不容易跳出五四時代那種文化或近代化理論的條條框框，在五四時代無論是主張全盤西化的，還是提倡本位文化的，有許多是以黑格爾和韋伯式的史觀去看待我們前人的歷史的，所以五四的人物裡面，有許多不是做前人法庭裡的檢察官，就是做前人殯儀館裡的化裝師，我並不想過份責備五四的一代，但是我想我們也沒有必要去背他們的包袱，扛他們的十字架。

我們談近代化，就免不了要談歷史的認同，因為我剛剛已經說過了，歷史的變遷和發展有一定的延續性，可是歷史的認同，是不能以尋根式的史觀來建立的，我覺得我們生活在廿世紀末期的今天，已經很難再相信歷

史的發展是單線單向的，這種“尋根式”的史觀，把歷史傳統看得太簡單，歷史傳統有它的複雜性或曲折性，有些人喜歡說我們儒家的思想經孔孟漢唐到宋明有它的一貫之道，如果真是如此，那當時程頤在太學裡所寫的“顏子所好何學論”為甚麼會語警四座，他這篇文章的主旨，不外是說人都可以學而成聖。但是孟子早在戰國時代，就已經說過“人皆可以為堯舜”，為甚麼在宋朝的時候，程頤重申這個論點的時候，會引起那麼大的風波？再說，我們的傳統如果真是有所謂的單向直線的一貫之道，那我們的思想史上，又為甚麼有所謂程朱和陸王之爭，有所謂的漢學和宋學之爭？我希望各位能夠從這些問題的提出而意識到歷史傳統的複雜性和時空性。我們要講認同，就不能不談傳統，可是我們不要籠統地談，我們應該要分析性地，自覺性地談，一說到傳統，我們就得問：是甚麼時代的傳統，而在同一個時代裡，我們還得問是誰的傳統？關於我們今天究竟要建立什麼樣的歷史認同這一問題我個人有我自己的想法，我以為對不同時裡的前人，我們可以有不同樣的歷史認同，假若你們高興的話，我可以把我這種認同稱之為“遊牧式”的認同，我的心態是一種“遊牧式”的心態，但是這是我個人的想法，我個人的選擇，各位不必就要走我的路，但是無論各位是要如何地去建立歷史認同，我希望

各位都能尊重一個原則，這個原則就是：肯定歷史的多元性，不以我們近代人的自我作中心而抹殺前人的個性和時空性，要不然我們就是作前人的代言人，就是不民主，代言人可以做，可是一定要經過一定的授權程序，要不然就是不民主。我想我們大概都承認，民主是我們所謂近代化的一個主要成分，可是我們也應該體認到，民主不只是一種政治或經濟制度，它也一種心態，而這種心態，也不只是在選舉的時候才用得上，在我們的歷史認同上也用得上，我希望我們的社會，不只是有民主的政治和民主的經濟，也還能有民主的歷史認同。謝謝各位。

佛道的語言觀與矛盾語

在佛門裏，維摩詰的「默」是一齣家喻戶曉的幽默短劇，具有典範性的格言意義。維摩詰邀請他跟前的三十三位菩薩「各隨所樂」地道出「云何菩薩不二法門」，法自在菩薩首先說話：「生滅為二，法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是為入不二法門」。法自在之後，其餘的三十二位菩薩亦一一發言，壓軸的是文殊師利，「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門」。說完之後，文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說，何等是菩薩入不二法門」，維摩詰的反應是「默默無言」，文殊這才恍然大悟，嘆曰：「善哉，善哉，乃至無有文字語言，是真入不二法門」。文殊師利是佛門般若智慧的象徵，在眾菩薩之中，他最後發言，所說的「無言無說，無示無識，離諸問答」理應是一個高潮性的結論，可是他卻因為這個結論觸犯了佛說「不可說不可說」的禁忌而收不了場，

反遭到維摩詰的消遣，維摩詰以「辯才無礙」聞名，但卻能捷足先登，以「默」收場。維摩詰的「默」是一個反高潮式的高潮 (*anticlimactic climax*)，以「無言」來顯示「不二法門」之為佛家的終極「不可以智知」，是一種「一切言語道斷」的「無示無說」。

佛道二家以名實為對立，除了認為終極的真際是一種先於語言而存在的默之外，也還都肯定終極的真際是不可道不可說的。老子在《道德經》第十四章裡曾明說「道」是「繩繩不可名」，第三十二章裡，老子還說：「道常無……始制有名，名亦既有，夫亦將知止」。同樣地，莊子在〈齊物論第二〉裡也說：「大道不稱」，在〈則陽第二十五〉裡，莊子還說：「萬物殊理，道不私，故無名」。當然，佛道二家並沒有因為認為終極真際是不可道不可說而閉口不言。事實上，說終極真際是不可道不可說就已經是說，而老子、莊子與維摩詰也還都不只是說終極真際是不可道不可說而已。他們的既道且說似乎是明知故犯，其實不然，因為他們各人的用言方式都以「不可道不可說」的信念為建構條件 (*constitutive condition*)，非但跟「不可道不可說」的構想不形成任何矛盾，並且也還是這種構想的一個具體陳述 (*articulation*)，足以說明他們對於語言的懷疑是一種以名為絕對不可能副實的神祕懷疑 (*mysticism / skepticism*)。

在《中國哲學原論》的〈導論篇〉裡，唐君毅先生把老子在《道德經》裡對「道」的各種說法歸為六類，這六個類顯然不同，但卻並不互相排拒。第一類所指的是宇宙萬物所呈現的規律性，用唐先生的話來說，是宇宙萬物的「共同之理」。這種「共同之理」的道是宇宙萬物所共遵共依的原則，可是自身卻不是也沒有獨立的存在，所以不是一個實體，唐先生稱之為「虛理」，沒有終極意義。唐先生把第一類說法的「道」比喻為空中的航線，空中航線的自身並不存在，由於有飛機在空中飛行，所以才有所謂航線的呈現，空中的航線不能脫離空中飛行的飛機而獨立存在。同樣地，為宇宙萬物所共同遵依的規律之道，也沒有它自身的獨立存在，因為有宇宙萬物的存在，這種道才可能存在。《道德經》裡說到這第一類「道」的文字，除了第四十章的「反者道之動」之外，我們還可以舉第七十七章裡的話為例：「天之道其猶張弓與，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之，天之道損有餘而補不足」。這段話裡所說的「天之道」也是指宇宙萬物所共遵共依的規律原則，是一種不具終極意義的「虛理」。

第二類的說法，指陳的是一種形而上的存在，唐先生稱這種形而上存在的「道」為「道體」，是一種有終極意義的實體，除了有獨立性與永恆性之外，也還是先

於宇宙萬物的存在而存在的「天下母」。《道德經》第二十五章說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道」。這段話裡所說的「道」就是指有終極意義的形上「道體」。

第三類說法所指的是形上存在的「道體」之相，唐先生稱這類說法的「道」為「道相」。「道相」的自身因為是不可割裂的「混成」，所以應該是無相可說，可是宇宙間的萬物卻都是有形相的，而「道體」之「道」又是有形有相的宇宙萬物之母，跟有形有相的宇宙萬物之間有著一種是既連續而又超越的雙重關係，並且，由於「反者」是「道之動」，所以「道體」之「道」跟宇宙萬物之間關係的雙重性也還是必然的，這種有必然性的雙重關係使得「道體」之「道」跟它所生的宇宙萬物之間，形成一種是既相應而又對立的比照，在這種比照之下，自身原本是無相的「道體」也就呈顯了一系列跟有形有相的宇宙萬物相應與相對的可道可名之相。由於這種「道相」的呈顯，有待於「道體」跟它所生萬物之間的比照，所以所謂「道相」的存在，就不是一種有獨立自我的絕對存在，而是有條件的關係性存在，既然是有條件的關係性存在，那麼「道相」之可道可名也就不是絕對的了。並且，因為「道相」一定要在跟宇宙萬物

形相的相應和相對比照之下，才能成為可道可說，所以所有有關「道相」的陳述也就必然是宇宙萬物形相的肯定，而同時又是宇宙萬物形相的否定，這是為什麼《道德經》裡說到有關「道相」的文字往往是充滿了矛盾語而似乎是前後不一致，這也是為什麼老子在《道德經》第七十八章裡說要說「正言若反」。就相對宇宙萬物形相的觀點而言，因為宇宙萬物有「狀」，是「物」，是「可名」，並且也還是我們的感覺器官所可「見」可「聞」的，所以老子在《道德經》的第十四章裡會說「道體」之相是「無狀之狀」，是「無物之象」，是「不可名」，是「視之不見」，是「聽之不聞」，是「搏之不得」。反過來就相應於宇宙萬物形相的觀點而言，則因為宇宙萬物是一種「有」的存在，是有「名」的可「名」之「物」，所以老子在《道德經》第二十五章裡就把「先天地生」的「混成」道體說成是「有物」而因此有所謂的「有物混成」的話。在《道德經》第二十一章裡，老子還說「道之為物」是「自古及今，其名不去」，第二十一章裡的這段話也是就相應於宇宙萬物形相的觀點而說的有關「道相」的陳述。

老子第四類說法所說的「道」是就「德」而說的。老子的「德」直接來自於「道」，所以在《道德經》的第二十一章裡有「孔德之容，惟道是從」的說法，可是

「德」雖然來自於「道」，兩者在概念上還畢竟是有區別的。「道」在宇宙間是一種不具體的呈現，在宇宙間作具體呈現的不是「道」，而是「德」，「德」是「道」在宇宙間的具體效驗 (*efficacy*)，是內涵於由道所生的宇宙萬物，而又能夠使宇宙萬物發展成長的個體化生命力，這是為甚麼老子在《道德經》第五十一章裡會說「道生之，德畜之」。莊子就不同了，在〈天道第十三〉裡，莊子一口氣把「道」和「德」在同一條管脈裡相提並論，既主張「循道而趨」，同時又提倡「放德而行」，莊子不像老子那麼樣地把「道」和「德」在概念上作區分。由於老子在概念上區分「道」和「德」，所以《道德經》裡就「德」而說「道」的場合並不多，然而儘管不多，也還仍然是有。「德」既然是來自於「道」，那麼「德」和「道」之間的關係也就自然跟宇宙萬物和形上「道體」之間的關係是相當的。兩組的關係既是相當，而形上的「道體」又是可以用矛盾的方式就萬物形相的肯定與否定來同時論說的，所以「道」在它跟「德」的關係之中，也自然就應該可以通過跟「德」的比照而同時就跟「德」的相應與相對的雙重觀點來說。唐君毅先生稱就「德」而言的「道」為「同德之道」，既然是「同德」，而「德」又是宇宙萬物各自的具體內涵，所以就「德」而言的「道」也應該可以說是屬於萬

物，為萬物所有，在《道德經》第六十二章裡，老子把這種屬於萬物為萬物所有的「同德之道」描述為可以用來進獻的「寶」，曰…「道者，萬物之奧，善人之寶，不善人之所保…故立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此道。」就跟「德」相對的觀點而言，則「道」必須與內涵於宇宙萬物的「德」區分開，在《道德經》裡，老子稱這種與「德」相對的「道」為「上德」（第三十八章）和「玄德」（第六十五章）。如上所述，第四類所說的「道」跟「德」之間的關係相當於第三類所說的形上「道體」與宇宙萬物之間的關係，所以第三、四兩類的說法顯然有密切關係。可是，相當並不就是相等，而關係密切也不就是不可分辨，在概念上，作為宇宙萬物個體化原則的「德」，雖然是內涵於宇宙萬物，但畢竟不就是有屬性 (*attributes*) 可說的個體萬物，所以第四類就「德」而言的「同德之道」仍得與第三類就個體萬物而言的「道相」之「道」區別而自成一類。

老子第五類說法所說的「道」，指的是為了要實踐「道」而講求的一種在人世間有實用價值的方法和技術。這種方法和技術可以是我們個人的處世之方，也可以是當政者的治國之術；就數量言，《道德經》所說的「道」以這一類為最多，我們可以舉第十五、三十和三

十七章裡的話為例。在第十五章裡，老子說：「保此道者，不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成」，在第三十章裡，老子說：「以道佐人者，不以兵強天下，其事好還，師之所處，荆棘生焉，大軍之後，必有兇年，善者果而已，不敢以取強，果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強，物壯則老，是謂不道，不道早已」。在第三十七章裡，老子說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定」。老子在這三章裡所說的話跟有終極意義的形上「道體」有關，可是這些話都不直接涉及有終極意義的形上「道體」的自身，所指的是在形上「道體」的規範之下所開展延伸出來的有應用價值的修道行道之方。

老子第六類說法指的是一種已經體現有終極意義的形上「道體」的事物狀態或人格境界。既然是已經體現有終極意義的形上「道體」，所以這種事物狀態或人格境界，就應該可以用說有終極意義的形上「道體」的方式來說，這也就是說，《道德經》裡所有說有終極意義的形上「道體」的話在原則上都可以適用於這種已經體現了「道」的事物狀態或人格境界，這就是為什麼老子在《道德經》第十四章裡說了「道」是「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致

詰」之後，又會在第十五章裡用雷同的話來形容「古之善為道者」，是「微妙玄通，深不可識」。第十五章之外，第八和十六章所說的也屬於第六類。第八章說：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」。第十六章說：「知常曰明，不知常，妄作凶，知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆」。老子在第八、十五和十六章裡所說的「道」都不直接涉及有終極意義的形上「道體」，而是指一種已經體現了有終極意義的形上「道體」的事物狀態或人格境界。這第六類方式所說的「道」顯然跟第三類的「道相」之「道」和第四類的「同德之道」有密切關係，但是也不盡相同。在指涉的焦點 (*focus or point of reference*) 上，第六類跟第三、四類有差別，並且這種在指涉焦點上的差別也還意謂著第六類意義的「道」跟第三和第四類意義的「道」，是兩種在用言程序上迥然有異的說「道」方式。第六類意義的「道」所說的，是已經體現了形上「道體」而不再有割裂和分辨的事物狀態或人格境界，在程序上，是從有割裂和分辨的領域說到沒有割裂和分辨的「混成」領域，第三和第四類意義的「道」則是以沒有並且也從來就沒有割裂和分辨、但卻是有割裂和分辨的宇宙萬物之母的「道」為起點，然後再通過對有割裂和分辨的「德」和宇宙個體萬物的肯定與

否定來說沒有割裂和分辨的「道」，第三和第四類的說法是三段式的說法，從沒有割裂和分辨的領域經由有割裂和分辨的領域，爾後又再回到沒有割裂和分辨的領域。所以第六類的「道」雖然跟第三和第四類的「道」關係密切，卻仍應獨立而自成一類。

以上六類的說「道」方式之中，第一和五類所說的「道」都不是有終極意義的形上實體，所以不觸犯老子「道可道非常道」的神祕懷疑禁忌。可能成為問題的是第二、三、四和六類，這四類的說「道」方式都以「道」為終極實際，所以都落在「道可道非常道」這個禁忌的範疇之內。可是，值得注意的是，這四類所說有關「道」的話，包括「道可道非常道」這句話在內，都不直接涉及形上實體之「道」的自身存在，而是間接地通過跟可道可名的「德」和宇宙個體萬物的比照說的，所以這四類方式，雖然都說了「道」，也可以說是沒說，非但沒有違背老子「道可道非常道」的神祕懷疑禁忌，甚至也還是在這種禁忌的規範和限制之下所可以認可的說，既是以老子對語言的神祕懷疑為建構條件，而同時也還是老子這種神祕懷疑的一個具體陳述。

我前面說，莊子不像老子那麼樣地將「道」和「德」在概念上作區分，老莊在這方面的不同意味著莊子對語言的神祕懷疑在範疇上比老子的要更廣。莊子的「不

可道不可說」所涵蓋的不僅僅是終極實體的形上之「道」，也還是以「德」為具體化原則的個別事物。莊子認為「道」和物在終極意義上都超越語言，是言與默之外的一種存在，這是為什麼他在〈則陽第二十五〉的結語裡說：「道物之極，言默不足以載，非言非默，議其有極。」可是，莊子所說的話遠比老子為多。並且，莊子還喜歡辯，除了經常跟惠子辯之外，也顯然很欣賞惠子的辯才，要不然他不會因為過惠子之墓而發出「自夫子之死也，吾無以為質也，吾無與言之矣」的感嘆（徐死鬼第二十四）。莊子的好辯很令人不安，因為莊子本人不只是認為「道物之極，言默不足以載」而已，在〈齊物論第二〉裡，他曾毫不含糊地譴責「辯」，說「辯也者，有不見也，夫大道不稱，大辯不言……道昭而不道，言辯而不及」，在同一篇裡，莊子還批評儒墨兩家的互爭是非，認為是非之爭是由「成心」所引起，藉著惠子「十事」裡面第七事的話，莊子說：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。莊子自己也顯然意識到他言辯的問題性，在〈齊物論第二〉裡，他有一段毫無保留的自白，說：「今且有言於此，不知其與是類乎，其與是不類乎，類與不類，相與為類，則與彼無以異矣」。莊子很講究反諷 (*irony*)，這一段「類與不類，相與為類」的話是莊子反諷意識的一個具體的典型表現。

因為講究反諷，所以莊子說了別人之後，又往往會把他自己從說話者的主體中心地位中抽出來而反回來嘲弄他說別人的話。莊子一方面批評別人，另一方面又同時批評自我，他自覺性高，往往主動地批評他自己對別人的批評，他不但不把自己的話放在一個特權的地位上，並且也還相信他自己的話跟別人的話一樣，都是自我磨滅、自我否定的，而他之所以如此相信是因為他認為任何一句話都是以跟這一句話相反的反話為構成條件，在原則上，正反兩種話的說話者主體都必然涉及到與自我相對的「他」(alterity)，所以「此」和「是」之中一定有「彼」和「非」，而「彼」和「非」之中也一定有「此」和「是」，這是為什麼莊子在〈齊物論第二〉裡會說「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之，故曰，彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是，是以聖人不由而照之於天，亦因是也，是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉，彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也」。這一段話說的很清楚，是非彼此是相因相生，每一句話之所以成為可能而能夠被人說得出來，是因為這一句話在存在上原就蘊涵著一句跟他自身相反的反

話，所以所有的話都是自我磨滅，自我否定的。不僅如此，在莊子的思想體系裡，任何一句話還可以用其他的任何一句話來取代，莊子認為所有的話都是可以無限地相互取代的 (*infinitely intersubstitutable*)，這是為什麼他在〈齊物論第二〉裡要提倡「兩行」，主張我們每個人都應該像「狙公」那樣地「朝三暮四」而又「朝四暮三」，能夠「和之以是非而休乎天鈞」。莊子稱這種「彼是莫得其偶」的境界為「道樞」，根據《說文》，所謂「樞，戶樞也」，根據《段注》，所謂「戶樞」，乃是「戶所以轉動開關之樞機也」這個「樞」一定要插入固定的窠臼才起得了作用，所以有它一定的位所，可是，雖然有一定的位所，並且又是處於一個「環中」的中心地位，「道樞」的「樞」卻並不面對任何一個特定的方向，所以「道樞」所處的「環中」雖然稱之為「中」，其實是一個沒有固定中心方向的無中之中 (*the center of a non-center*)。莊子用這種沒有中心方向而能夠「以應無窮」的「道樞」來象徵他所認可的用言理想。根據這種理想，我們儘可以說話，也儘可以聽話，可是我們一定要以遊牧的方式來說來聽，這也就是說，我們說話聽話的時候要能夠「逍遙遊」而不把我們自己或他人的任何話當作是一個固定的中心，我們要能夠不斷地從一個語言符號系統裡跳出，而又同時地跳進另外一個語言符號

系統。一個有固定中心的宇宙也許能使人在心理上感到安全，所以有人要尋根，也有人渴望著回家，許多人都希望自己不是無根的浮萍或漂泊的迴人，可是，對莊子來說，這種由家和根所產生的安全，是一種自欺欺人而又惹事生非的幻覺，莊子認為我們宇宙沒有一個固定的中心，我們可以也應該用來作為安身立命的中心是一個「環中」的無中之中。

《當代》第四期專輯所探討的是德希達 (Jacques Derrida) 的思想。德希達跟莊子頗有相似之處，也是提倡遊牧式心態的人物，他也認為我們所生存的宇宙沒有一個固定的中心，因此，他在思想上也崇尚流浪歌頌飄泊而跟莊子一樣以為我們所有的話都是可以相互取代的。可是，德希達跟莊子在論點上雖有相似之處，他們兩人到達這些相似論點所經由的路線卻不相同。德希達認為我們這個沒有固定中心的宇宙是徹頭徹尾的人為世界，完全由我們人為語言的符號系統所構成，這裡所謂的人為語言可以是沒有專業性而為一般大眾所通用的日常生活語言，也可以是人文社會科學裡所用的文學或哲學語言，也還可以是自然科學裡所用的數學或物理語言。任何語言，只要是語言就一定是人為的符號系統，既然是人為的符號系統，那麼所有的語言都必然會受到特定時空的限制而脫離不了歷史文化的主觀性。我們通常都

把這種受時空限制的人為語言當作是一種「代表媒體」(medium of representation) 而因此認為語言「代表」(represent) 一個外在於語言的獨立客觀存在，德希達的想法很不一樣，他認為只有透過我們所用的語言才可能想像並認識、了解我們周遭的宇宙。就這個意義而言，我們周遭的宇宙是以我們所用的語言為建構條件的一個人為產物，不是也不可能是外在於我們語言，獨立於我們文化的客觀存在。既然我們周遭的宇宙不是外在於我們語言獨立於我們文化的客觀存在，而是由我們的人為語言所構成的，那麼我們語言所指涉的當然也就是我們語言的符號世界本身，是我們語言系統的自我指涉，既然是自我指涉，那麼我們所有的話當然也就是口說無憑而無所謂真偽是非，所以是可以無限地相互取代的。

德希達所肯定的世界，是一個純人為的語言符號世界，他所提倡的遊牧，是語言符號世界裡的遊牧，是一種「文字遊戲」(language game)。莊子就不一樣了，莊子的遊戲可以是但並不只是一種文字遊戲，因為他的文字遊戲有本體上的意義和憑據。在莊子的思想體系裡，終極實際的宇宙之「道」本身和宇宙間的萬事萬物都是一種變的動態存在，並且，這種動態存在所涉及的變，也還是一種可以互相轉化的變，是一種「不知(莊)周之夢為胡蝶」抑或是「胡蝶之夢為(莊)周」的「物化

」之變。因此，莊子的「道」跟個體萬物之間，以及萬物的個體之間都是相依相通相生相滅的。就這個意義而言，莊子的宇宙本體在存在上原就是自我否定自我磨滅的。這個自我否定自我磨滅的宇宙本體，永遠是辯證地來往於「有」跟「無」、「有始」跟「未始有始」和「未始有始」跟「有未始夫未始有始」之間。在〈齊物論第二〉裡，莊子說了「類與不類，相與為類」那段話之後又緊接著說：「有始也者，有未始有始也者，有未始夫未始有始也者，有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始夫未始有無也者，俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也，今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎其果無謂乎」。我前面說，莊子「類與不類，相與為類」的那段話很能夠表現出莊子反諷的心態與遊牧的語言觀，現在這段緊接著「類與不類，相與為類」而來的話，又更進一步地顯示莊子反諷的心態與遊牧的語言觀是確有其宇宙本體上的意義和憑據。這也就是說，莊子所肯定的用言方式是他對他所體驗到宇宙本體的一種模仿，他之所以認為我們的言辯應該是一種自我否定自我磨滅的遊牧行為，是因為他認為我們宇宙的本體原來就是一個辯証式的「物化」過程。而所謂「言辯應該是一種自我否定自我磨滅的遊牧行為」則有兩重意義，第一重意義，我前面已經討論過了，是說所有的正話和

反話都是相依相滅相攝相生的，「此」和「是」之中都一定有「彼」和「非」，而「彼」和「非」之中也都一定有「此」和「是」，這一層意義所涉及的完全是一個言說的領域；第二重意義則超出言說的範圍而以為「言」和「默」也是相依相滅相攝相生的，就第二重意義而言，「默」之中有「言」，而「言」之中也有「默」，因為「默」之中有言，所以「默」可以自我磨滅而轉化為「言」。同樣地，因為「言」之中有「默」，所以「言」也可以自我磨滅而轉化為「默」。既然莊子的「言」和「默」是可以自我磨滅而互相轉化的，那麼他的「言」當然就可以是「未嘗言」，而他的「默」也當然就可以說是「未嘗不言」，這是為甚麼在「雜篇」的〈寓言第二十七〉裡莊子會說：「言無言，終身未嘗言，終身不言，未嘗不言」。

「言無言」是莊子所肯定的理想用言方式，這種「言」雖然有形上本體的依據，是宇宙終極實際之「道」的一種模倣，卻不能因此就獲得固定完整的含義而成為定說。理由很簡單，莊子的「道」是一個辯證的無限「物化」過程，其本身就不是一個完整而可以界定的固定存在。所以模倣「道」之「實」的「名」當然也就不可能有固定完整的含義而不可能成為定說，這是為甚麼莊子在〈齊物論第二〉裡會說：「道未始有封，言未始

有常」。既然是「言未始有常」，那麼我們用了言之後就應該要「忘言」，在「雜篇」的〈外物第二十六〉裡，莊子把這種用言而又「忘言」的「言無言」之言，比喻為用來捕魚和捉兔子的「筌」和「蹄」，他說：「筌者所以在魚，得魚而忘筌，蹄者所以在兔，得兔而忘蹄，言者所以在意，得意而忘言，吾安得忘言之人而與之言哉」。「筌」和「蹄」這兩個比喻顯示莊子肯定語言的工具效用價值 (*instrumental value*)，可是這種肯定是一種自我否定的肯定，既然是自我否定的肯定，那麼莊子對用言的肯定也就等於是不肯定。在具體的意涵上，莊子的說跟老子的說有明顯的差異，老子的說不直接涉及形上實體之「道」的自身存在，而是間接地通過跟可道可名的「德」以及宇宙個體萬物的比照說，莊子的說則直接涉及形上實體之「道」的自身，是對於「道」的一種模倣。可是雖然跟老子的說不一樣，莊子的說卻一樣地不違犯莊子個人對語言的神祕懷疑禁忌，並且也一樣地是莊子特有的那種神祕懷疑禁忌的一個陳述。

佛家的言說，原則上也需要一個跟說話者自我相對的「他」才成為可能，可是佛家的「他」跟莊子的「他」在意義結構上很不相同。我們可以用《維摩詰所說經》裡的維摩詰，來跟莊子作一個比較。莊子的「他」跟自我形成一種雙重性 (*doubleness*)，這種雙重性意味著，

作為說話者主體的莊子本人跟其他說話主體的任何人之間，有一種相依相通相生相化的相互關係，這種相互關係有互惠性 (*reciprocity*)，也有互換性 (*exchangeability*)，這是為甚麼莊子本人的話都不只是自我磨滅而已，也還是可以被其他任何人的話所取代。維摩詰的「他」就不同了，在維摩詰的「他」所涉及的雙重性之中，維摩詰本人的說話主體是緣由他人的說話主體而生，並且也是為了他人的說話主體而有，這種生和有沒有互惠性，因他為他而生有的維摩詰說話主體並不互惠地回饋反生他人的說話主體，這是為甚麼維摩詰有許多話都不是主動由己的話，而是被其他說話者的請求，念頭或話語所引發的。就這一點而言，維摩詰雖然是在家悟道的居士，卻跟出家得道的釋迦沒有兩樣，釋迦也往往是有請才開講的。當然，維摩詰和釋迦有時也主動地說話，可是當他們採取主動說話的時候，他們說話者的主體並沒有絕對的獨立性，而是一種條件性的存在 (*conditional existence*)，其所以成為可能是因為世上有無明的眾生在權充他們的聽眾。維摩詰和釋迦都已經證悟到佛家「諸法無我，諸行無常」的「空」果，所以都沒有能說的主體自我，也沒有主體自我可說，無明眾生則因為是無明，所以才有能說和可說的主體自我。作為說話者主體的維摩詰和釋迦，既然是以無明眾生的能說和可說為因緣的條件性

存在，那麼他們的所說當然也就沒有一定的主體內容，他們到底要說什麼完全得看無明眾生有甚麼話可說，所以是因人因時因地而異的權說。這種說沒有任何終極的本身意義；並且也必然是隨著無明眾生言說的消失而自動消失。維摩詰和釋迦的說跟莊子的說顯然不一樣，莊子的說是自我磨滅的說，維摩詰和釋迦的說所要磨滅的不是他們自己的言說，而是無明眾生的言說，目的在破除無明眾生的我見，使無明眾生都能夠從作繭自縛的自我牢籠裡自拔出來而得到解脫。權說是一種「方便」(upāya)，其性質與幻術沒有兩樣。事實上，維摩詰和釋迦都並用言說和幻術，在言說之後還往往表演幻術，幻術訴諸視覺，是言說的圖像展示 (pictorial demonstration)，言說訴諸聽覺，是幻術的語音表演 (verbal performance)，兩者所用的媒體不同，但在意義上卻是二而一而又是一而二的相互翻版 (counterparts)。幻術所產生的是不真的幻像，所以可以說是非生 (non-producing)，同樣地，維摩詰和釋迦的言說都不是具有確定的主體內涵或涉及終極本體的實說，並且是因他而起，隨他而消，所以跟「默」沒有兩樣，是一種虛構性的非說 (fictitious non-saying)。這是為甚麼維摩詰和釋迦儘可以說很多話卻仍不違犯「佛說不可說不可說」的神祕懷疑禁忌。

虛構性的非說是佛家所認可的用言方式，有其獨特

性。在大乘佛學裡，這種方式的用言有繼續不斷的必要，除非是世上所有的無明眾生都開悟成佛，否則不得停止。所有的無明眾生因為是無明，所以都有自我而成為說話的主體，他們的說話主體需要通過佛家虛構性的非說來加以一一揭破，否則不能得救，這是為甚麼印度的大乘佛教文獻往往都呈現一種列舉數說的重複性 (enumerative repetitiousness)。維摩詰以「默」來顯示終極「不二法門」的不可說，可是在他如此表明宗旨之前，他跟前在座的三十三個菩薩一個個地輪流為「不二法門」各下一段定義，列舉數說甚麼是「不二法門」。這種列舉數說的重複很煩人，然卻是有意義的，大乘佛學要普渡眾生，所以有必要以數說的方式來一一磨滅無明眾生的說話主體。列舉式的重複數說具體地展現了大乘普渡眾生的理想，也明確地說明了印度佛學裡的言說，是以破除他人的說話主體為目的一種因他而起、為他而有而又隨他而消的虛構性非說。

佛家來華後，印度佛教認可的獨特用言方式，仍然還受到肯定且成為中國佛教界—至少是僧肇 (374-414) 以來的中國佛教界—所遵行的一個典範。當然，所謂「典範」是就論述和運用語言的規律性而言，並不是說中國的佛徒墨守著印度成規而全無變通地依樣葫蘆。與印度佛教的經典相比，僧肇所著的《肇論》在行文和論

辯的款式 (*style*) 上顯得乾淨俐落、直截了當，不再呈現列舉數說的重複傾向，我們可以舉《肇論》裡的〈物不遷論〉為證。〈物不遷論〉這個標題很醒目，佛家相信「諸法無我，諸行無常」，講求的是變遷，可是僧肇卻提倡「物不遷」。因為「人之常情」總認為「生死交謝，寒暑迭遷，有物流動」，僧肇稱這種「人之常情」為「俗」，「順俗則逆真」，所以僧肇不願意「順俗」，他要「談真」，因此他就「談真」地鼓吹「物不遷」。這一點僧肇在〈物不遷論〉的一開頭就說明了，所以這一篇文字的立論是以「真」和「俗」之間的區分為建構條件的。

Walter Liebenthal 英譯《肇論》，把「真」譯為“*truth*”，把「俗」譯為“*public view*”，如此的譯法並不算錯，只是不容易突顯出「真」和「俗」這個觀念的專業性。僧肇所謂的「真」和「俗」是三論宗的專門術語，指的是「二諦說」裡的「真諦」和「俗諦」，也就是梵文裡所說的“*paramārtha-satya*”和“*sāmvṛiti-satya*”。僧肇的這兩個觀念顯然來自龍樹 (*Nāgārjuna*) 的《中論》 (*Madhyamika Śāstra*)，而且他也顯然採用龍樹「二諦說」所具含的辯證邏輯，因此在〈物不遷論〉裡，僧肇以「俗諦」的前提為前提，從同一個前提出發來建立與「俗諦」恰為相反的結論，他說：「夫人之所謂

動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。這一段話很清楚的表示，常人「以昔物不至今」為「不來」，並且認為「不來」就是「動」，就是「遷」，僧肇也以「昔物不至今」為出發點，可是他以為「昔物不至今」是「不去」，並且認為「不去」就是「靜」，就是「不遷」。這種論辯方式所依循的邏輯是標標準準的「二諦說」所具含的否定辯證邏輯 (*dialectical logic of negation*)。

可是，僧肇雖然採用三論宗的「二諦說」所具含的否定辯證邏輯，在運用這種邏輯的款式上和印度的三論宗卻有顯著的不同。印度的三論宗在用「二諦說」的時候，並不是孤立地用，而是和「四句」連在一起用。所謂「四句」的第一句是「有」 (*sat*)，這一句概括所有肯定的說法，第二句是「空」 (*asat*)，是對第一句「有」的否定，第三句是「亦有亦空」，是對第一、二句的肯定，第四句是「非有非空」，是對第三句的否定。我們可以把「四句」看成是我們對任何一個見解說法所可能的四種不同反應，「有」是對一個見解說法的肯定 (*yes*)，「空」是對一個見解說法的否定 (*no*)，「亦有亦空」是認為一個見解說法在某一種情況之下是可以肯

定的；在另一種情況之下則需要否定，所以是既肯定而又否定 (*both yes and no*)，「非有非空」是對一個見解說法不置可否 (*neither yes nor no*)，三論宗的邏輯要否定超越這種對於任何一個見解說法所可能產生的不同反應，通過這種否定超越，三論宗希望我們能夠泯滅以「可」與「否」為基礎所建立的分辯思維而直接體證般若智慧。

通常一個人的見解說法給駁斥否定之後，大概總會採用另一個見解說法來取代那個被駁斥否定的見解說法，這是人之常情。可是三論宗卻希望扭反這種常人之情，因為三論宗認為以一種見解說法來取代另一種見解說法是出了一家又入一家，仍然是執滯。既是執滯，當然也就有違「空」的真際而需要破除，不斷破除的結果所剩下的是我們用來破除見解說法的見解說法。這種用來破除見解說法的見解說法也是一種見解說法，所以也得破除。當這最後一層的破除完成的時候，三論宗所謂的「八不中道」也就自然顯現。這個「中道」是一種「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」的終極真際，而三論宗為了要顯現這種終極的「中道」所賴以破除一切見解說法的「方便」手法，就是由「四句」和「二諦說」的合併運用所產生的一個辯證否定系列 (*a series of dialectical negations*)。

顧名思義，「二諦」中的「俗諦」比「真諦」在層次上要低，所指的是萬法因緣起而有的肯定說法，而「真諦」則破除「俗諦」的肯定，所指的是萬法皆空的否定說法。假如把「二諦」這個觀念跟「四句」聯在一起設想，我們就可以把「四句」裡第一句的「有」當作是「俗諦」，而說萬法因緣起而生，所以可以被肯定為「有」，然而，就在如此肯定之後，我們卻發現，這個「有」並不是具有固定永恆本質的絕對「有」，而是由「五蘊」糾合而形成的暫時的條件性存在 (*contingent existence*)，因此我們就以「空」來否定先前在「俗諦」裡所肯定的「有」而把「空」當作「真諦」。可是，接著又發現「真諦」所謂的「空」也不是絕對的永恆存在，因為這個「空」是由於我們否定「俗諦」裡的「有」才成為可能，所以也是一種暫時的條件存在，於是我們就肯定「有」和「空」二者，以「四句」裡第三句的方式說萬法是「亦有亦空」而因此得到一個較高的、第二個層次的「俗諦」，由於俗真二諦之間所內含的辯證邏輯，這第二層次的「俗諦」所作的肯定又隨即遭到否定而成為以「四句」裡第四句的方式所說的「非有非空」，「非有非空」是第二層次的「真諦」，繼續辯證演化的結果則產生第三層次的「有空非有空」和「非非有非非空」以及第四層次的「非非有非非空」和「非非不有非

非不空」的俗真二諦。這種由「四句」和「二諦」的聯合運作所構成的系列是一個步步高昇的漸進否定辯證過程 (*dialectical process of progressive negation*)，在理論上，這個過程可以不斷地繼續，直到「無戲論言亡慮絕」為止，可是在習慣上只重複一個回合，每一個回合都有兩個層次四個步驟，所以，整個過程共有四個層次八個步驟。「四句」的構想和運用顯然不見於《肇論》裡的〈物不遷論〉以及〈不真空論〉和〈般若無知論〉等幾篇文章，所以僧肇雖然採用了三論宗的否定辯證邏輯，卻沒有因此捲入由「四句」和「二諦」所形成的系列而跟層層否定的辯證過程有任何的糾纏不清。

由「四句」與「二諦」的併用所產生的漸進否定辯證是三論宗的一個特色，可是這個特色所涉及的論辯款式卻不是三論宗所獨有，我們可以把這種論辯款式看成是印度佛學文字所具有的列舉數說傾向的一個實況性的例證 (*insrance / Instantlation*)，事實上，龍樹和他的弟子聖天 (*Āryadeva*) 跟釋迦與維摩詰一樣，也都熱衷於磨滅無明之「他」的言說。三論宗以龍樹與聖天的三篇〈論〉 (*'sāstra*) 而得名，其中兩篇是龍樹的〈中論〉與〈十二門論〉 (*Dvāda'sa -dvāra 'Sāstra*)，另外一篇是聖天的〈百論〉 (*'Sata 'Sāstra*)。〈中論〉駁斥一些在龍樹看來是異端邪見的外道和小乘說法；〈十二門論〉的駁斥

對象是龍樹所認為的大乘異端邪見；而《百論》則駁斥一些在聖天看來是異端邪見的婆羅門教說法。這種列舉異端邪見而加以一一駁斥的重複數說，顯然不見於《肇論》。《肇論》裡的「論」討論了有關「遷」、「真」和「知」等問題，但是並沒有把對於「遷」、「真」和「知」等的「俗」見一一列舉而加以數說駁斥。僧肇的駁斥是統類性的駁斥 (*categorical refutation*)，他把所有認為物是「遷」的看法統稱為「俗」見，然後便非常爽快地把他所認為的「俗」見倒轉過來而提倡與「俗」見恰為相反的「真」見。他如此做無非是要人即境反轉而悟真，使人了解到所謂動靜之類的正和反其實是一體兩面的符同 (*co-incident*)，希望人們能夠因此「即動而求靜」。在大乘佛學裡，這種把正反兩面當作是一體符同的看法並不是甚麼特殊的洞見，大乘佛學有「煩惱即菩提」和「輪迴即涅槃」的說法，。可是，在建立這種說法的論辯款式上，僧肇卻是十分乾脆，既沒有運用列舉數說，也沒有訴諸層層否定。僧肇的言說是印度佛學言說典範的樸素化，就這一點而言，僧肇跟印度三論宗的前輩有相當的差異，而和中國後來的一些禪宗大師卻顯得很相近。

禪宗以提倡「直指人心，見性成佛（或此心即佛）」的主張著稱於世。這種主張是禪宗一個成套說法的整

體部份，緊接著「以心傳心，不立文字，教外別傳」而來，所以意味著一種對於語言的澈底排斥，因此，有的禪師認為經典的閱讀不但是不必要，還甚至是有害。雖然如此，禪宗的大師們並沒有停止說話。傳說中的六祖慧能是一個目不識丁的打柴人，而我們的國畫裡也有以慧能撕毀佛經為題的繪畫傳統，然而，根據他在韶州大梵寺講堂所說的《法寶壇經》，慧能卻是因為在賣柴時於市中聽到別人誦《金剛經》才開悟的，並且，慧能在開悟之後亦顯然說了法，要不然我們今天就不會有《法寶壇經》。不僅如此，慧能在說法的時候還引經據典，尤其值得注意的是，慧能臨終之前還特別囑咐他的弟子要「守護」並「遞相傳授」他的《法寶壇經》，曰：「度諸羣生，但依此說，是名正法」。慧能之外，臨濟宗的臨濟慧照禪師也澈底反對言說，他以「棒」和「喝」為教學方法而聞名，並曾譏斥從文字章句中求解的誦經讀典「學人」為在「死老漢」的「枯骨」中覓骨髓的「瞎屢生」，可是臨濟本人亦畢竟說了法，傳世的《臨濟錄》是他的語錄，並且他在說法的時候還不時引用「古人」的話。

慧能與臨濟之所以可以如此而不感到自相矛盾是因為他們跟釋迦和維摩詰一樣，都沒有無條件地排斥言說。他們所排斥的只是那種不是因他而起和為他而有的虛

構性非說，所以慧能說：「一切修多羅及諸文字，大小二乘十二部經，皆因人置……一切經書因人說有，緣其中人，有愚有智，愚為小人，智為大人，愚者問智者，智者與愚人說法，愚人忽然悟解心開」。同樣地，臨濟在他的語錄裡也指出「名句不自名句」，而是為了「接引小兒」而有的「施設藥病」，所以都沒有固定的主體意涵，有如水中的映月，是空幻不真的，他說：「佛境不能自稱我是佛境，還是這個無依道人，乘境出來，若有人出來問我求佛，我即應清淨境出，有人問我菩薩，我即應慈悲境出，有人問我菩提，我即應淨妙境出，有人問我涅槃，我即應寂靜境出，境即萬般差別，人即不別，所以應物現形，如水中月」。臨濟還自稱「山僧無一法與人，只是治病解縛」，因此他要他的聽眾「莫取山僧說處」，因為他的說都是「無憑據」的空話。

慧能與臨濟的那些話說的很清楚，明白地顯示他們都遵信印度佛學的語言觀，認為不具說話者主體的因他而起和為他而有的言說是可以肯定的。可是，雖然如此，慧能與臨濟的言說都沒有層層否定或列舉數說的煩人傾向。不錯，臨濟的「佛境不能自稱我是佛境」那段話，也涉及一種列舉數說的運用，然而這種列舉數說跟印度佛學裡的列舉數說有性質上的不同，在取向上是統類

式的 (*categorical in orientation*)，這種統類式的列舉數說沒有把各人對於「佛」、「菩薩」、「菩提」和「涅槃」所提的問題作細目性的列舉。與印度的佛教大師相較，慧能和臨濟的言說都顯得非常直截了當，並且，慧能和臨濟亦講究禪宗所謂的「機鋒」，因此他們的直截還具有一種個人的親切和當下的尖銳，這種「機鋒」式的直截在概念上所呈現的是慧能所主張的「三十六對」。「三十六對」要我們「出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」，這也就是說，我們說話的時候一定要同時正反兩面地對著說：「……明與暗對……有與無對……色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與俗對……多與少對，大與小對……」，如此可以使我們保持說話者主體的不定，因此，我們的話永遠不可能被人誤解為對任何東西的肯定或否定。慧能的「三十六對」是一種概念化的處方，這個處方所具涵的道理也為臨濟所提倡，臨濟說：「道流，爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裡向外逢著便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在，如諸方學道流，未有不依物出來底，山僧向此間從頭打，手上出來手上打，口裡出來水口裡打，眼裡出來眼裡打」。臨濟的這一段話以及慧能的「三十六對」都以印度佛學裡的否定辯證

邏輯為建構原則，可是在使用這種邏輯的款式上，卻跟僧肇的《肇論》一樣，十分地乾淨俐落，都是中國佛徒肯定印度佛教的言說典範而又在運用的手續上加以樸素化的實例。

樸素化之外，中國的佛徒亦有將印度佛教的言說典範加以複雜化的，天臺宗的智顛是一個明顯的例子。智顛認為釋迦所說的佛法不只是因他而起和為他而有的一種「方便」，也是釋迦「出世本懷」的具體呈現，以釋迦在菩提樹下所證得的真果為依據，所以，對智顛來說，釋迦的所說除了「隨他意語」之外，也還有釋迦本人的「自意語」。「自意語」與「隨他意語」之間的相互關係是智顛十分關心的問題，在《妙法蓮花經玄義》裡，智顛特別對這個問題作過一番探討，他首先以「本」與「迹」，「實」與「權」以及「妙」與「鹿」等一串成對的範疇展開分析，爾後又以「自行」與「化他」，「理」與「機」，「隨智」與「隨情」以及「七種二諦」等另一串成對的範疇來對第一串成對的範疇作進一步分析，這些成串成對的範疇相互疊架與錯綜，形成一個體系龐大的複雜結構，而這個結構又與智顛的「判教」理論有著密切的關係。根據佛法的內容，智顛將釋迦的所說判為「藏」，「通」，「別」與「圓」四教，他稱之為「化法四教」，並且認為這四種教是釋迦分別在

五個不同的時期所說的法，「藏教」屬於第二個時期，「通教」屬於第三個時期，「別教」屬於第四個時期，而「圓教」則包括釋迦在第一個時期所說的《華嚴經》與第五個時期所說的《蓮花經》，智顛並藉用《大般涅槃經》裡「五味相」的比喻將「藏」、「通」、「別」三教以及「圓教」裡的《華嚴經》與《蓮花經》分別比喻為「乳」、「酪」、「生酥」、「熟酥」與「醍醐」，就好像「乳」、「酪」、「生酥」、「熟酥」與「醍醐」形成一個在「味相」上愈來愈精美的系列，所以「化法四教」裡的「五時」之教也構成一個在層次上步步高昇的階梯。階梯的層次愈高，「隨他意語」就愈少，而釋迦本人的「自意語」也愈多，階梯的頂點是《蓮花經》，智顛認為這部經所說的全都是釋迦的「自意語」，所以是全不帶「麁」的「絕待妙」，能夠「開權顯實」。

與印度佛教原有的言說典範相較，智顛「自意語」的構想顯得很特殊，這種構想以釋迦為一獨立的能說主體，並且，在他一生的說法事業中，這個獨立的能說主體還愈來愈活躍，以致釋迦在第五時期所說的《蓮花經》全都是他本人的「自意語」。可是，儘管如此，智顛卻仍然堅持，認為釋迦這個能說主體的所說所具有的主體性 (*subjectivity*) 是不可說的。在《蓮花經》裡，釋迦

曾告誡舍利弗 (*Śāriputra*) 說：「止、止，不須說，我法妙難思」，智顛在討論這一段話的時候指出：「『止、止，不須說』即是絕言，『我法妙難思』即是絕思」，他還特別強調說，所謂「妙」是「不可思議」，並不是「因於麁而名為妙」。此外，因為釋迦能說體所說的主體性是不可說的，所以他的「自意」也就沒有屬於他自己的語言可說，如果要說一定要藉用「隨他意語」的語言，這是為什麼智顛有「開跡顯本，意在於跡」和「開權顯實，意在於權」之類的話。因此，就好像「隨他意語」是因為使用「本」與「跡」以及「實」與「權」等成對的範疇而成為可說，所以釋迦的「自意語」也須要以「本」與「跡」和「實」與「權」等同樣的成對範疇為媒體才有話可說。所以，智顛認為「實」與「權」不只是一種「隨情」而「化他」的「方便」，也是釋迦「隨智」的一種「自行」。

「自意語」之藉用「隨他意語」的語言涉及到矛盾語 (*paradox*) 的使用，並且這種矛盾語的使用也因為要說「不可說」的須要而成為必然。我前面提到「自意語」的「開權顯實」所涉及的「權」與「實」是一種全不帶「麁」的「絕待妙」，所以「自意語」雖然捲入「隨他意語」之中，卻仍得與「隨他意語」區分開來，「隨他意語」所含的「妙」是「因於麁而名為妙」。因此，當

「隨他意語」的語言被藉用來說「自意語」的時候，「隨他意語」裡的範疇在被肯定的同時也還需要被否定。這是為什麼智顛一方面會就「權」與「實」來說佛智而認為佛智的「權」與「實」是釋迦的「自行權實」；另一方面卻又說佛智是一種「無邊」的「非權非實」。這也是為什麼智顛主張「顯本」除了要「開跡」之外還得「廢跡」，他說：「不思議即是法性 (*Dharmatā*)，法性之理非古非今，非本非迹，非權非實，但約此法性論本迹權實鹿妙耳，但以世俗文字有去來今，非謂菩提有去來今也」。

矛盾語的使用在神祕主義的思想裡是一個甚為普遍的現象，可是不同的神祕主義者對於矛盾語在用法和意涵上亦可以有相當的不同。智顛的矛盾語跟莊老的矛盾語就有顯著的差異，這種差異是佛道兩家的神祕主義在模式上差異的形體化 (*embodiment*)，很足以說明各家神祕主義的個性。我前面已經說過了，老子的矛盾語是因為「反者道之動」才成為可能的一種「正言若反」，而莊子的矛盾語則是模倣宇宙「物化」之道的一個結果，所以都有來自於本體的依據。智顛的矛盾語就不一樣了，全然沒有本體上的任何依據，其所以成為必要是因為要藉用「隨他意語」的「世俗文字」來說「絕言」和「絕思」的「不可說」。對智顛來說，「絕待妙」並不

是一個有著本然矛盾的辯證之「道」，而是一種既不是矛盾也不是不矛盾的終極真際，「自意語」之所以可以經由藉來的「隨他意語」而被肯定並不是因為「自意語」的內涵可以透過「隨他意語」而加以確定，而是因為釋迦的「無邊」佛智能夠「通達」並廣「照」所有的情「境」而說出與一切情「境」都「相稱」的話。可是，因為「自意語」的主體內涵是永遠確定不了的，所以在肯定了之後又得立即加以否定。老莊的矛盾語呈現老莊的終極是一種本然矛盾的真際，智顛的矛盾語則是圍繞著終極真際兜圈子的矛盾說話方式，用意在於勾畫出一個在語意上是中空的語意圈 (*semantic enclosure*) 來突顯佛家「不可思議」的終極真際。這個語意圈頗具反諷的意味。由於所有的語意都在圈外，而圈外的語意又都是「隨情」而異的「隨他意語」，因此圈內的語意中空是一種沒有任何語意可以填補的真空，在語意上沒有亦不可能有確定的圓心與半的徑，所以期望中的語意圈是一個在語意上永遠封不了口的圓圈。

很顯然的，智顛的語言觀還仍然保持著印度佛學原有的模態，他雖然將釋迦設想為一個主體說話者，可是這個說話者的主體得以「隨他意語」與 / 或 (*and/or*) 「自意語」的形式呈現，「隨他意語」因為是「隨他」，所以沒有確定的 (*indeterminate*) 主體語意內涵，而「自

意語」的主體語意內涵則根本是無法確定得了的 (*indeterminable*) 「不可說」。《西遊記》裡的孫悟空善駕筋斗雲，「老孫一筋斗去十萬八千里」，可是卻始終未能翻轉出如來佛的手掌。智顛有點像孫悟空，他以成串成對的各種範疇將印度佛學前輩的語言觀加以複雜化，可是多番折騰的結果卻仍是印度佛學原有的言說典範，事實上，他的複雜化所涉及的規律性是印度佛學言說典範的規律性，並且也因為印度佛學言說典範的規律性才成為可能。

就中國佛徒所遵守的語言觀以及這種語言觀所呈現的神祕懷疑心態而言，時下所謂佛學「華化」的說法顯然有重新考慮的必要。我這麼說，也許有人會失望，覺得我們本土傳統思想的同化力不夠偉大，可是我的想法卻正好相反，我以為印度的佛學能夠以它本然的獨特模態在我們的本土上生根而成為我們傳統思想的一個整體部份是我們傳統思想活力與多元性的顯現。「華化」所涉及的是一種以本土文化的自我為中心的單元心態，認為本土之外的異文化是為了本土中心文化的主體而存在，並需要以本土文化的主體性來加以「物」化 (*objectivize*) 的「客體對象物」 (*object*)。可是，我們的傳統裡顯然有許多思想家都不是狹隘的本位主義者，他們不認為本土原有的文化是獨一無二的文化，玄奘往印度

留學一住就是十七年，為的是尋求印度佛法的真義，而不是希望將印度的佛法帶回大唐來「華化」，僧肇、慧能、臨濟和智顛雖然都是沒有「西遊」過的土和尚，在心態上卻跟玄奘一樣地闊達，能夠欣賞「西天佛國」文化主體的內在價值和意義而不在乎「西」化，這種闊達的心態跟我們傳統思想的多元性互為表裡，使得我們傳統思想的活力成為可能。

(註)：本文是一篇英文稿的翻譯與改寫，英文原稿在《中國哲學學報》(*Journal of Chinese Philosophy*)的第十一卷第四號(一九八四年十二月)發表，版權為該學報所有，謹此聲明並向該學報的主編成中英教授誌謝。

朱陸的“讀書”之爭與新儒家 所講求的知識與道德

朱陸之爭是儒家歷史上的一則大公案，在爭論的過程中，兩人的相互控訴在語氣上都十分堅決，很能夠顯示，華人傳統裡的大儒雖然都講究客氣，卻並不虛氣，在需要表明立場或澄清問題的時候，他們都絕不鄉愿，而是直話直說，毫不矯飾其詞。因此，象山“一夕步月”，對跟在他身邊的包敏道曰：“朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自擔攔，奈何！”包敏道頗有息事寧人之意，對象山說：“勢既如此，莫若各自著書，以待天下後世之自擇。”可是象山非但沒有接受包敏道的勸說，卻反而“正色厲聲曰”：“敏道！敏道！恁地沒長進，乃作這般見解，且道天地間有箇朱元晦陸子靜便添得些子，無了後便減了一些？”①又有一回，

有人建議象山“不必”與朱子“辯論”，象山的回答是：“女曾知否，建安亦無朱晦翁，青田亦無陸子靜。”

②很顯然的，對象山來說，他與朱子的爭論不是沒有“學”派的個人“派”系鬥爭，所以當事人應該挺身而出，徹底地辯個水落石出。

至於朱子，他亦有兩段話數說象山，第一段話見於《朱子語類》卷一百二十，指責象山不“虛心讀書”：

金溪（按：指象山，象山乃江西金溪人）只要自得，若自得底是，固善，若自得底非，卻如何？不若且虛心讀書。③

第二段話見于《朱子語類》卷二十七，指責象山“不肯教人讀書”：

若陸子之學，只是要尋這一條索，卻不知道都無可得穿。且其為說，喫緊是不肯教人讀書，只恁地摸索悟處，譬如前面有一箇關，才跳得過這一個關便是了，此煞壞學者。某老矣，日月無多，方待不說破來，又恐後人錯以某之學亦與他相似，今不奈何，苦口說破，某道他斷然是異端，斷然是曲學，斷然非聖人之道。④

朱子在《語類》卷二十七那段話裏所謂的“這一條

索是一個典故，所指的是孔子本人所宣稱的“一貫”之道。在《論語》的〈里仁〉篇里，孔子對他的弟子曾參說：“參乎，吾道一以貫之。”曾子回答說“唯。”師徒二人在作了這番十分簡短而又神秘兮兮的對話之後，孔子就走開了。我之所以說“神秘兮兮”是因為孔子雖然說“吾道一以貫之”，可是卻沒有再繼續說明他的“一貫”之道到底是什麼。不要說我們今天讀《論語》會有些莫名其妙，甚至他當時在場的弟子也同祥的感覺。因此，在孔子走開了之後，其他的弟子們就問曾子：“何謂也？”曾子的回答是：“夫子之道，忠恕而已矣。”根據朱子的解釋，曾子在“日用間”做了不少工夫，而孔子也看到曾子“于事事物物上理會得這許多道理”，可是孔子又顧慮到，曾子或許沒有能夠進一步地了解他所“理會得”的種種“道理”有一體性，所以特別“提省”曾子，告訴他宇宙間有一個“一底道理在”，曾子則因確實“已有這本領”，所以能夠當下“承當”而回答：“唯。”朱子把“一貫”的“一”比喻為“一條索”，把“一條索”所要“貫”穿的事物之理比喻為華人傳統時代用來買東西的“散錢”。“散錢”是圓形的銅板，中央有一個方形的小孔，可以用繩索穿集在一起而成為一串串的錢，通常一串錢價值一千，稱為“一貫”，所以“貫”可以是計算錢的單位，千錢為“一貫”

。朱子打這個比喻是為了說明，一個人必需先積聚許多“散錢”，然後才可能用一條繩索來加以貫穿而形成他的“一貫”，可是象山和他的弟子們並沒有曾子的“本領”來作為他們的本“錢”，所以他們雖然喜歡談“自得”、說“一貫”，卻並不真曉得到底要“貫個什麼”。⑤

朱子這些數說象山的話似乎可用來支持他門人陳淳的一個說法，陳淳以為象山“偏于尊德性上去”，而朱子“用力處卻多在道問學上”⑥可是，值得注意的是，象山本人以及後來的王陽明都否認這一點。象山說：“人謂某不教人讀書，如敏求（按：即象山門人李伯敏）前日來問某下手處，某教他讀旅獒太甲告子牛山之木以下，何嘗不讀書來，只是比他人讀得別些子。”⑦陽明則曾有兩封致徐成之的信，專門為象山辯白，說明象山並沒有忽略“道問學”，在他《答徐成之》之二的信裏，陽明指出：“今觀象山文集所載，未嘗不教其徒讀書窮理。”⑧陽明的話完全沒錯，如果我們真的去翻檢一下《象山全集》，我們就不可能再人云亦云地認為象山“偏于尊德性上去”。無可否認的，象山很珍惜個人自我的獨立，他告誡他的弟子“不可自暴自棄自屈”，⑨也“不可隨人腳跟，學人言語”，他要他的弟子們“自立，自重”，“自得，自成，自道，不倚師友載籍”。

⑩可是，雖然如此，象山本人卻是一個在書本上下工夫的讀書人，並且，他自認為他所有的成就都是他“勤”于“考究”與讀書的結果，他說：“某皆是逐事逐物考究練磨，積日累月以至如今，不是自會，亦不是別有一窺子，亦不是等閑理會，一理會便會，但是理會與他人別，某從來勤理會，長兄每四更一點起時，只見某在看書，或檢書，或默坐，常說與子姪以為勤，他人莫及，今人卻言某懶，不曾去理會，好笑。”⑪除了這一段自白之外，象山還毫不含糊地指責不讀書的“束書不觀”之人為“游談無根”⑫，他並且特別叮嚀他的弟子陳剛說：前言往行所當博識，古今興亡治亂是非得失亦所當廣覽而詳究之。”⑬

很顯然的，象山很強調讀書的重要。當然，象山對於讀書的強調含有濃厚的道德意味，他不認為讀書全然是認知方面的事。鵝湖之會后，朱子曾說過：“陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然于道問學處欠了，某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者，踐履多不及之。”象山意識到，朱子說這番話的意思是要“去兩短合兩長”，他理應讚美朱子才對，可是象山卻斷然“以為不可”，因為，象山說：“既不知尊德性，焉有所謂道問學。”⑭象山的話說得很肯定，他根本不承認“道問學”有可能跟“尊德性”分開而成為

一種獨立的純粹認知活動。並且，象山還講究“辨志”，因此，當他聽到他的弟子傅夢泉跟人說“陸先生教人”提倡“義利之辯”而以“辨志”為“先”的時候，他特別予以稱許，曰：“若子淵（按：即傅夢泉）之對，可謂切要。”^⑮象山對傅夢泉的稱許以及對朱子之想要去兩短合兩長”所作的反應似乎都顯示，象山雖然並不忽視“道問學”，但卻至少認為“尊德性”比“道問學”要來得重要。其實不然，因為象山雖然不認為“道問學”是純粹認知方面的事，他也不認為“尊德性”完全是道德方面的事。對象山來說，道德志氣修養的成功有賴于“智識”，他說：“今千百年無一人有志也。”其所以如此是因為象山認為他當時的人都不曉得要“志箇什底”，他特別提醒他的學生，孔子是“十有五而志于學”，因此，他說：“須是有智識，然后有志願、”^⑯象山還說：“人要有大志，常人汨沒于聲色富貴間，良心善性都蒙蔽了，今人如何便解有志，須先有智識始得。”^⑰又有一次，象山勸李伯敏不要“死守”一種“為其所當為”的“力行”修養工夫，他指出《中庸》裏有“博學、審問、慎思、明辨、篤行”那麼一段話，在這段話裏，“博學在先，力行在后”，接著象山說：“吾友學未博，焉知所行者是當為是不當為。”^⑱

除了不忽略“讀書”與不偏重“尊德性”之外，象

山還很講究“讀書”和做“學問”的藝術。他認為做“學問”不能“只理會文字”^⑲，而讀書亦不能“只是解字，更不求血脈”^⑳學者于“文義”之外一定要留意一本書的“意旨所在”，如果“讀書只理會文義，便是無志。”^㉑要想求得“血脈”則又必須內心“淨潔”，否則非但不能“奮發植立”，還反而會因此受害，象山說：“學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立，若田地不淨潔，則奮發植立不得，古人為學即讀書，然後為學可見，然田地不淨潔，亦讀書不得，若讀書則是假寇兵資盜良。”^㉒除了內心“田地”的“淨潔”之外，尋求“血脈”還須要全身投入親自體驗，這也就是說，讀書的人千萬不可以把讀者與讀物間隔為二而使得“文字自文字，學問自學問”，他應該在他的“日用常行”間就他的“切身須要”來“致思”。^㉓尤其重要的是，讀書的時候要看準自己的毛病，所以在數量上不必多，而在內容上也“不必奇異”，要緊的是能夠治好自己的毛病，象山說：

聖哲之言，布在方冊，何所不備，傳注之家，汗牛充棟，譬之藥籠方書，搜求儲蓄殆無遺類，良醫所用不必奇異，唯足以癒疾而已。”^㉔在這段話裏，象山以“藥籠方書”為比喻，這個比喻意謂著象山認為讀書並不

是一種被動的接納，而是一種須要運用主體批判意識的主動行為。一個“良醫”一定要有判斷的能力，否則他無法從“殆無遺類”的眾多“方書”之中選出一個合適的藥方來對症下藥，同樣地，一個讀書的人也須要能夠為他自己“斷”定他所讀的書的真假值 (truth value)，象山說：

蓋書可得而偽為也，理不可得而偽為也。使書之所言者理耶，吾固可以理揆之，使書之所言者事耶，則事未始無其理也。觀昔人之書而斷于理，則真偽將焉逃哉。苟不明于理而惟書之信，幸而取自真者也，如其偽而取之，則其弊將有不可勝者矣。②⑤
所以，象山認為讀書應有的態度是“不可以不信，亦不可以必信”。②⑥

前面曾提到，象山主張讀書要全身投入親自體驗，可是，全身投入親自體驗並不意謂著任何的勉強。象山認為“讀書最以精熟為貴”，所以“不必遽爾多讀”，②⑦而應該聽其自然地“優而柔之”，“厭而飫之”。②⑧遇到有“不可曉處”，千萬不要“苦思力索”，否則反而會“方寸自亂”，自蹶其本，所以不如“姑舍之，以俟他日”。象山之所以有如此的說法是因為他相信一個人之有“不可曉處”是由于此人的“此心未充未明”，在這種時候，讀書的人應該把精神中在他“已通曉”

的部份，作一番“鞭策”與“涵養”的工夫，使他的“德日以進，業日以修”，而“此心”也因此會變得“日充日明”，結果原來“不通曉”的地方也就然“冰釋理順”。要不然，讀書的人一定會因為“固滯于言語之間”而“失己滯物，終不明白”。②⑨象山特別指出，讀書的時候一定要“毋忽其為易曉，毋恃其為已曉”。③⑩象山曾把他所說的讀書之道寫成一首詩，是一首很上口的詩：

讀書切戒在荒忙，涵詠工夫興味長，未曉莫妨權放過，切身須要急思量；自家主宰常精健，逐外精神徒損傷，寄語同游二三子，莫將言語壞天常。③①

面對著象山這些有關讀書的長篇大論，我們很難不為朱子數說象山不讀書的話而感到困惑。可是，如果我們再進一步地去檢視一下朱子本人對於讀書問題所發的議論，我們的困惑或還一定會加甚。朱子在思想與學術上有傑出的成就，他的著述之多，雖不能說是汗牛充棟，但至少也可以說是等身。然而，朱子本人卻並不認為讀書是最要緊的第一事，他說：“讀書乃學者第二事。”他還說：“讀書已是第二義。”朱子之所以有如此的看法是因為他跟象山一樣，也相信我們通過讀書所“見

得”的“許多道理”全都是我們“自家合下元有底，不是外面旋添得來”，因此，他說：“學問就自家自己身上切要處理會方是，那讀書底已是第二義。”^{③②}並且，朱子也還跟象山一樣，以為讀書不完全是認知一方面的事，而是一種跟道德不能分隔的志業，所以朱子也主張要讀書就必須“立志”，他說：“立志不定，如何讀書。”^{③③}“立志”之外，讀書還一定要有一顆既乾“淨”而又是“意思好”的心，所以朱子說：“讀書有箇法，只是刷刮淨了那心后去看，若不曉得，又且放下，待他意思好時又將來看。”^{③④}他還認為“讀書便是做事”，“凡做事有是有非，有得有失，善處事者不過稱量其輕重耳”，而善“讀書”的人則一定要“講究其義理，判別其是非”^{③⑤}。朱子的這些話在在都顯示，他跟象山一樣地認為讀書是一種內涵道德意義的作為，以“立志”和心地的純“淨”為先決條件。

除此紙之外，朱子也還跟象山一樣地強調讀書一定要超越寫在紙上的“文義”而力求“切己”的親身“體驗”，他說：“今人讀書多不就切己上體察，但于紙上看，文義上說得去便了，如此濟得什事？”^{③⑥}他還說：“讀書須要切己體驗，不可只作文字看。”^{③⑦}要“切己體驗”就不能急著趕“期限”，因此朱子叮嚀他的學生說：“讀書窮理當體之于身，凡平日所講貫窮究者，不

知逐日常見得在心目間否？不然，則隨文逐義，趕趨期限，不見悅處，恐終無益。”^{③⑧}“切己”亦非得全身投入不可，所以朱子說：“看文字須要入在裏面猛滾一番，要透徹。”^{③⑨}他還說：“歐公（按：即歐陽修）言作文有三處思量，枕上，路上，廁上。他只是做文字尚如此，況求道乎？今人對著冊子時便思量，冊子不在心便不在，如此濟得什事？”^{④①}如此的“切己”是一種“只就自家身上討道理”的工夫，因此，朱子主張“讀六經時，只如未有六經”^{④①}，而“放下書冊”之后則也“都無書之意義在胸中”^{④②}。基於同樣的理由，朱子指責秦漢以來的學者，說他們“只是一向去書冊上求，不就自家身上理會”。^{④③}

我前面提到，象山以“良醫”的用藥為比喻來說明“切己”式的讀書之道，在這一點上，朱子又是跟象山一樣，他說：“今讀書緊要是要看聖人教人做工夫處是如何，如用藥治病，須看這病是如何發，合用何方治之，方中使何藥材，何者幾兩，何者幾分，如何炮，如何炙，如何制，如何切，如何煎，如何喫，只如此而已。”^{④④}在《語類》的卷十一裏，朱子還對他的學生說：“今人讀書多不就切己上體察……，如此濟得什事？何必讀書？……古人亦須讀書始得，但古人讀書將以求道……今人不去這上理會道理，皆以涉獵該博為能，所以有

道學俗學之別。”接著朱子又提起他“案上”的“藥囊”說：“如合藥便要治病，終不成合在此看，如此于病何補？文字浩翰，難看亦難記，將已曉得底體在身上，卻是自家易曉易做底事，解經已是不得已，若只就注解上說，將來何濟？”^{④⑤}《語類》卷十一的這一段話說得很明確，“道學”與“俗學”之所以有區別是因為“俗學”不“切己”，而“道學”之所以不“切己”是因為“道學”以“涉獵該博為能”。所以朱子自己的學識雖然博大，可是在“問學”的取向上，卻不以“該博為能”。很顯然的，他跟象山之間爭執的焦點亦不在於一般所謂的“博”和“約”的問題。

其實，除了指責以“該博為能”是不“切己”之外，朱子也曾一再地公開反對讀書“貪多”，他說：“讀書貪多最是大病。”^{④⑥}他還說：“向時有一截學者貪多，務得要讀《周禮》、諸史、本朝典故，一向盡要理會得，許多沒緊要底工夫。少刻，自己都恁地顛顛倒倒沒頓放處。如喫物事相似，將什麼雜物事不是時節一頓都喫了，便被他撐腸拄肚，沒奈何他。”^{④⑦}朱子之所以說這樣的話，一方面固然是因為他主張“切己”，另一方面也因為他認為讀書不可勉強，就這一點而言，他又是跟象山一樣，他說：“觀書須靜著心，寬著意思，沈替反復，將久自會曉得去。”^{④⑧}他還說：“讀書放寬著心

，道理自會出來，若憂愁迫切，道理終無緣得出來。”

^{④⑨}因此，朱子雖然贊成全身投入，並主張把“書與自家滾作一片裏”，^{⑤⑩}卻不以為讀書應該成為一種有如鬼迷心竅的執著 (*obsession*)，他告誡弟子們說：“不可終日思量文字，恐成便將心去馳逐了，亦須空閑少頃，養精神又來看。”^{⑤⑪}朱子認為讀書要量力，“常使自家力量有餘”，他以射箭為比喻，曰：“讀書……如射弓，有五斗力，且用四斗弓。”^{⑤⑫}剩下的“餘”力則用來復習，要不然讀書不可能“精熟”。朱子跟象山一樣地重視“精熟”，他說：“讀書不可貪多，且要精熟，如今日看得一板，且看半板，將那精力來更看前半板，兩邊如此方看得熟。”^{⑤⑬}因為重視“精熟”，所以象山要他的弟子“毋恃其為已曉”，基於同樣的理由，朱子也有同樣的話，他說：“看文字須仔細，雖是舊曾看過，重溫亦須仔細，每日可看三兩段，不是于那疑處看，正須于那無疑處看蓋工夫都在那上也。”^{⑤⑭}他還說：“讀書無疑者須教有疑，有疑者卻要無疑，到這裏方是長進。”

^{⑤⑮}

朱子與象子對於“讀書”問題所發的議論竟然是如此地相近，可是朱子又為什麼會數說象山不“虛心讀書”？他是否誤解了象山？我想我們並不能斷然說“是”，如果要說“是”的話，我們至少得弄明白，朱子的誤

解有他誤解的道理，絕不是因為他未加細究而有的偶然，而是以他跟象山在思想路數上的差異為條件所有的自然產物。關於這一點，象山在自覺的程度上顯然要高于朱子，他意識到問題的症結所在，這是為何象山會說：“何嘗不讀書來，只是比別人讀得別些子。”朱子與象山對於個人的自我在構想上有關鍵性的不同，相應于這種不同，兩人對於讀者在讀書的時候跟讀物之間所產生的關係也就有了不同的了解，因此，象山那番聽來像是朱子的話，對朱子來說卻全不對勁。

朱子思想裏的個人自我由心，性與情三個範疇所建構。性相當于理，情相當于氣，而心則兼統性與情。因為兼統性與情，所以心雖然具理于其中，卻不屬於理而屬於氣，只是心之為氣較為清明 (*rarefied*)，是朱子所謂的“氣之精爽”^{⑤⑥}這也就是說，朱子的心擁有一種雙重的身份，既屬於氣而又含具理，就含具理這一點而言，心稱為“道心”，就屬於氣這一點而言，心稱為“人心”。很顯然的，朱子的思想是一種二元的結構體系，由兩套相對應的同等概念所組成，在一方面是理，性和道心這三個同等的概念，在另一方面則有氣、情和人心這三個同等的概念。這種具有二元性的兩套同等概念所指涉的對象有本體存在上的差距，而讀書的目的就是要克服這種本體存在上的差距，使得一個為氣質所困的常

人能夠轉化成聖。這個轉化是“人心”逐漸歸向“道心”的過程，可以說是心的自轉自化，但卻不可說是“人心”的自轉自化，因為“人心”是氣，沒有自我轉化的能耐，其所以可能轉化乃由于“道心”所提供的規範。因此，朱子的心說是一種既二且一的說法，這種說法將“人心”與“道心”區分為二，並認為只有在“人心”完全順從“道心”而跟“道心”合一的情況之下，才有所謂的一心。值得此注意的是，當朱子說心的時候，他並不一定都標明他所說的是“人心”與“道心”相對立的心，抑或是“人心”與“道心”相符合的心，所以有時候造成一種自相矛盾的印象，令人覺得朱子的心是二而同時又是一。相應於這種既二且一的心說，朱子對於個人自我的構想也呈現一種既二且一的性質，並且這種性質也往往使得他對於讀書所作的說明聽起來像是前后不一致。因此，他雖然因為確定“人生道理合下完具”而判斷讀書已是第二義，卻仍堅持一定要讀書，認為聖人把他們所經歷的道理都寫在書冊上，讀書能夠使人理會到聖人的許多道理。^{⑤⑦}乍聽之下，朱子的這些話似乎有問題，人生下來原本就“完具”的道理又為什麼要外求于讀書而另加理會？可是朱子有他的緣故，他說：“所以要讀書者，盡是未曾經歷見許多……而今讀書只是要見得許多道理，及理會得了，又皆是自家合下元有

底，不是外面旋添得來。”^{⑤8}朱子之所以如此說是因為他有區分“人心”與“道心”的二心說，“道心”乃個人自我與生俱有，就這個意義而言，朱子可以說：“人生道理合下完具。”然而“道心”之外還有“人心”，並且“人心”也惟有在“道心”的規範之下才可能轉化而成為“道心”，就這個意義而言，“人心”須要走出它自身的領域以外，到書本裏去吸取“道心”，可是，“人心”經過轉化之後而成為的“道心”卻又是個人自我本來就“完具”的性理，所以朱子也盡可以說：“既理會得了，又皆是自家合下元有底。”朱子的讀書所涉及的轉化是一個必然屈曲的過程，與象山的設想相比較，多了一重由“人心”歸向于“道心”的轉折。

象山就不同了，他的思想是一種一元的結構，他主張心即是理，並且反對將“人心”與“道心”區劃為二元，他說：“天理人欲之言，自不是至論，若天是理，人是欲，則是天人不同矣……。書云：‘人心惟危，道心惟微’，解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心。”^{⑤9}除此之外，象山還反對在心、性、情與才之間作分辨，因此，當他的弟子李伯敏問：“性、才、心、情如何分別？”象山即答曰：“如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊……，且如情、性、心、才都只是一般物事，言偶

不同耳。”^{⑥0}當然，象山並非沒有意識到人可能會墮落為惡而須要正心，可是他因為肯定心即是理，所以認為正心是即理之心的一種自我挺拔，沒有必要亦不可能更于心之外還別有所求。由於這種心即理與一心的一元結構所開出的個人自我沒有二元的雙重性，所以象山構想中的讀書也就相應地沒有朱子那一種由“人心”歸向于“道心”的轉折。對象山說來說，讀書所導致的轉化不是在心外之理的規範之下而有的活動，乃是個人自我本心的性命躍然。因此，象山勸人與教人讀書的話，雖然在字面上與朱子的所說十分相近，朱子卻不能認同而非得要“苦口說破”。

作為一種說法，朱子的“說破”乃因其思想的二元性才成為可能，因此不能令象山心服，可是象山的辯白之所以有意義也因為有他一元思想的關照，所以兩人為讀書而有的爭論所涉及的並不是一方贊成而另一方反對讀書的問題，而是讀書之為一種作為究竟該是一件什麼樣行事的問題。朱陸對此問題的看法顯然有著調和不了的系統性差異，然而，不容忽視的是，兩人都堅持“尊德性”與“道問學”之間的不可分割性，認為任何知識的本身都內含道德的向度 (*moral dimension*)，所以都必然是道德的知識 (*moral knowledge*)。朱陸在這一點上的認同，在新儒思想的傳統裏有充分的代表性，是傳統新儒

家所共有的體認。傳統的新儒家都不分化道德與知識，又區別張載所謂的“德性所知”與“見聞之知”，“德性所知”乃“天德良知”，“能體天下之物”而“視天下無物非我”，“見聞之知”則“物有未體”，是一種“有外之心”的“小知”。^{⑥1}

在《認知的獨立》一文中，殷海光先生認為“道德倫理價值的肥腫”是“傳統中國文化”的一個症結，他指出孔子作春秋的“一字之褒貶”與董仲舒的“獨尊孔孟”以及韓愈的“衛道”所形成的“精神”脈絡“一直貫通下來”，以致“到現在二十世紀六十年代”，“一般中國文化份子”還“分不清楚什麼是他們自己的價值判斷，什麼是自己的情感作用，甚麼才是事實的陳述”。這種“泛道德主義”的取向“壓縮”了認知活動，“任何認知只要通不過道德價值的認可便無從伸張”，因此中國缺乏“為知識而知識的傳統，而科學的發展也因此受到阻礙”。^{⑥2}

殷先生這番對於傳統的批判有其理論上的淵源，所依據的是近代西方的實證論 (*positivism*)，實證論嚴格區劃道德與知識之間的界限，認為兩者是不容易混淆的獨立領域。在理念上，實證論的這種區劃可以上溯至休謨 (*Hume*) 與康德 (*Kant*)，康德的道德乃就“意志” (*will*) 而言，是一種“無條件的” (*categorical*) 應然，有“自律

性” (*autonomy*)，必須建立在知識所追求的自然界之外，因為自然界不具道德性，是“非道德的” (*non-moral*)。^{⑥3} 休謨則認為事實性的陳述 (*factual statements*) 與道德或評估性的陳述 (*moral or evaluative statements*) 是兩類截然不同的陳述，前者所關懷的是實然的“是什麼” (*is*) 的問題，后者所涉及的是應然的“該如何” (*ought*) 的問題，有關應然問題的陳述無法從有關實然問題的陳述之中推演出來。^{⑥4}

無可否認的，傳統新儒家所肯定的“道德的知識”跟近代西方實證論所提倡的知識很不相同，然而這種不同並不意謂著傳統儒家所作的取向是“泛道德主義”。當然，殷先生的顧慮是很可以理解的。在華人現代化的過程中，政客們的確一再地假借儒家道德傳統的名義來干擾鉗制“論知的獨立”。可是，必須也應該澄清的是，在後現代與後結構的今天，實證論所設定的知識理念已不再被認為是理所當然，而華人在近代政治所遭遇到的“泛道德主義”問題也無關乎儒家的傳統思想，朱子雖然說“那讀書底已是第二義”，可是他如此說並不是因為他主張道德掛帥，而是因為他認為“學問就自家身上切要處理會方是”，用意在於強調“切己”，他與象山的“讀書”之爭所呈現的認同顯示，儒家“道德的知識”所講求的不是道德施加于知識的片面籠罩，而是兩

者之間相互涵攝的動態均衡 (*dynamic equilibrium*)。

- ①《象山全集》，台北：中華書局 (1979)，卷 34，頁 14b。
- ②同上，頁 4a。
- ③《朱子語類》，台北，正中書局 (1982)，卷 12，頁 28a。
- ④同上，卷 27，頁 13a-b。
- ⑤同上，頁 13a。
- ⑥繆天綬選注，《宋元學案》，台北：台灣商務印書館 (人人文庫，特 86，1982)，頁 290。
- ⑦《象山全集》，卷 35，頁 11b。
- ⑧《陽明全書》，台北：中華書局 (1979)，卷 21，頁 6a。
- ⑨《象山全集》，卷 35，頁 2b。
- ⑩同上，頁 16a 與 22a。
- ⑪同上，頁 23b。
- ⑫同上，卷 34，頁 18a。
- ⑬同上，卷 12，頁 5a。
- ⑭同上，卷 34，頁 4b-5a。
- ⑮同上，頁 3b。
- ⑯同上，卷 35，頁 14b。
- ⑰同上。

- ⑱同上，頁 9a。
- ⑲同上，頁 9b。
- ⑳同上，頁 10a。
- ㉑同上，頁 1a。
- ㉒同上，頁 23a。“藉寇兵齎盜糧”一語出《史記，李斯列傳》。
- ㉓《象山全集》，卷 35，頁 10a 與卷 34，頁 10a。
- ㉔同上，卷 7，頁 2b。
- ㉕同上，卷 32，頁 6b。
- ㉖同上。
- ㉗同上，卷 14，頁 3b。
- ㉘同上，卷 35，頁 5b。
- ㉙同上，卷 35，頁 5b；卷 3，頁 2a；卷 11，頁 1b。
- ㉚同上，卷 10，頁 7a。
- ㉛同上，卷 34，頁 10a。
- ㉜《朱子語類》，卷 10，頁 1a。
- ㉝同上，卷 11，頁 2a。
- ㉞同上。
- ㉟同上，頁 6b。
- ㊱同上，頁 5a。
- ㊲同上，頁 4b。
- ㊳同上，頁 1a。

- ③⑨ 同上，卷 10，頁 2b。
- ④⑩ 同上，頁 9a-b。
- ④⑪ 同上，卷 11，頁 10a。
- ④⑫ 同上，卷 10，頁 9a。
- ④⑬ 同上，卷 11，頁 5a。
- ④⑭ 同上，卷 10，頁 1b。
- ④⑮ 同上，卷 11，頁 5a-b。
- ④⑯ 同上，卷 104，頁 4a。
- ④⑰ 同上，卷 11，頁 12a。
- ④⑱ 同上，頁 4b。
- ④⑲ 同上，卷 10，頁 3b。
- ⑤⑰ 同上，頁 8a。
- ⑤⑱ 同上，卷 11，頁 2b。
- ⑤⑲ 同上，卷 10，頁 5a。
- ⑤⑳ 同上，頁 4b。
- ⑤㉑ 同上，頁 9b。
- ⑤㉒ 同上，卷 11，頁 9b。
- ⑤㉓ 語見《同上》，卷 5，頁 3b。
- ⑤㉔ 同上，卷 10，頁 1a。
- ⑤㉕ 同上。
- ⑤㉖ 《象山全集》，卷 34，頁 1b。
- ⑥⑰ 同上，卷 35，頁 10a。

⑥⑱ 《張子全書》，台北；中華書局（四部備要本），卷 2，頁 17a 與 21a。

⑥⑲ 《殷海光先生文集》，台北：桂冠圖書公司（第五版，1985），第二冊，頁 963 至 968。

⑥⑳ *Alasdair MacIntyre, A Short History of Ethics, New York: Macmillan Publishing Company (1966), pp.190-198.*

⑥㉑ 同上，pp.169-176。請亦參閱 *Jurgen Habermas, Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics, trans. by Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press (1970), pp.6-10.*

出 入 異 文 化

著作人：錢新祖

出版者：張天然出版社

局版台業字第 2396 號

新竹市明湖路 198 巷 1 弄 3 號

電 話：(03)5256177

發行人：李學忠

社 長：林秀英

印刷者：協榮文具印刷有限公司

新竹市勝利路 46 號

電 話：(03)5223621 · 5223894

初 版：1997 年 2 月 4 日

非 賣 品