

禪的詭論和邏輯

成中英

台灣大學哲學系客座教授

中華佛學學報第三期(1990.04 出版)

頁 185-207

185 頁

提要:

禪宗公案，究竟是邏輯，還是詭辯？吾人至少可以提出三點禪之詭辯論的事實。難怪強調概念清晰，邏輯一致，暨語意上求其有意義的現代哲學家，會把「禪」神祕化；也難怪以某種理論來詮釋宗教經驗暨宗教語言的現代宗教哲學家，認為禪宗經驗及語言最令人匪夷所思。

爲了要消解這些疑惑，本文特別論究公案之邏輯，及其在語意學上之意義；並澄清其方法論暨存有論之基礎。本文主要想討論有關公案所引生的疑惑，暨禪之詭辯性兩個基本問題：如何以邏輯合理方式來衍生出有意義層面而作為彰顯或達到終於真理的工具？如何合理的解釋這些疑惑暨詭論？邏輯上又如何解釋？

吾人對於這些問題的答案，主要是根據對禪之疑惑暨詭論之深度分析。我們指出禪宗悟者把公案之表面語意與其深一層存有論的指涉二者之關係予以打破，使表面意義的語言失去了本身存有論中的指涉者；因此，同一禪語言能形成有新的表面語意的語言形式，而其本體之指涉仍不變，亦即其本體指涉者沒有特定的指涉對象。

前者形成了所謂「本體無承諾原則」；後者則精成「意義呈現（重組）原則」，本文許多論點不外乎是此二原則的詮解，相信將能使吾人對禪之語言及其疑惑暨詭辯論有進一步合理的瞭解。

一、前言

當我們把禪 (註1) 看作是一種宗教且是一種 (元始哲學 protophilosophy) 時 (註2)，禪對西方的現代哲學家來說一直是莫測高深的，時常令他們疑惑不解。甚至連對宗教具有廣大心懷的宗教哲學學者，似乎也無法予禪之思考及行持提出可以合理解釋的意義。要解釋何以會有這種隔閡，他們何以無法瞭解，吾人至少可以提出三點禪之詭論 (paradox

186 頁

) 的事實。首先即是所謂的理論的疑惑 (the doctrinaire aspect of puzzlement)：禪之理論主張任何理智性、理性的理論均無法幫助吾人証得終極真理----佛果 (Buddhahood)。再者，要表詮「悟」的境界，任何形式的語言、言談都不是必要的。(註3)其次，第二個詭論的事實即是歷史方面的疑惑。据史傳所載，自西元五世紀開始，在其久遠的傳承中，禪宗行者本身即致力於不同的理智的註解，譬如說研究一般的佛教經典，撰寫文章，引據彰顯佛果及「悟」。但是在追求「悟」的過程中，禪之行者都產生為數頗多、簡明扼要、生動活潑的公案 (註4)。公案本身似乎與理智的瞭解背道而馳。吾人不禁要問：禪在理論的訓練與實際行持兩者之間何以會有這樣的鴻溝？最後，公案的內容本身就是詭論性疑惑的根源。雖然說其內容有時顯得支離破碎，毫無關係，毫無章法可言，而且很難歸納出一個有意義的共通形式，但是在許多案例裏公案卻很成功的作為一種表達，傳述、引發、證驗開悟的工具。就某個角度來說，不管是就個別或是就全部公案而言，它們均以強化矛盾，不一致，甚至是胡言亂言的態度來說明、肯定、質疑、回答什麼是「悟」。關於這一點，吾人不禁感到大惑莫解。因為，很明顯，這一些毫無偽飾，真性流露的語言暨交談，被禪之行者任運自如的用以創造一種人格轉化暨心靈涵泳的境界，而這種境界又是超乎語言及理性。

職是之故，本諸前開詭論性的事實，難怪這些強調概念清晰，邏輯一致暨語意上求其有意義的現代哲學家，會把禪神祕化，會誤解禪之本質。再者，也難怪這些試圖以某種理論為準據來詮釋宗教經驗暨宗教語言的現代宗教哲學家會認為禪之經驗暨語言最難理解，最令人匪思莫衷。但是許多祖

師大德均一再強調禪之語言暨經驗是最有意義的，而且事實上，它們引發具有永恆價值的宗教及哲學卓見，而使吾人絕不能率爾認定它們是胡言亂言和離題萬里。職是之故，其問題依然懸而不解，對現代哲學家，特別是宗教哲學家來說，它們仍然是一種疑惑，一種挑戰。

二、兩個根本問題

爲了要消解這些疑惑及接受此一禪所帶來的挑戰，本文計劃論究公案之邏輯暨語意學上的意義，並澄清其方法論暨存有論的基礎。很明顯的探討前揭問題確將有助吾人消解禪在哲學上的某些疑惑，但是卻無法消除所有有關禪的疑惑。吾人特別想討論有關公案所引生的疑惑暨禪之詭論性的兩個根本問題：

187 頁

第一：公案所引發的疑惑或詭論，如何以邏輯上合理的方式來衍生出其有意義的層面而作為彰顯或達到終極真理（ultimate truth）的工具？

第二：如何合理的解釋這些疑惑暨詭論，即邏輯上如何解釋？

如下所述，吾人對這些問題的答案，主要是根據：禪之疑惑暨詭論，一般說來，主要是源於對話者故意把公案之表面語意與其深一層存有論的指涉二者的關係，予以切斷、打破。經過此一程序之後，表面意義的語言失去了本身的指涉架構，從而喪失其在存有論中的指涉者。但亦因為這樣，同一禪之語言卻因而能自由的獲得新的語意上的意義；亦即，能形成具有新的表面語意的語言形式，而其本體的指涉卻仍然不變，亦即其本體指涉者沒有特定的指涉對象。前者形成了所謂的本體無承諾原則（the principle of ontic non-commitment）（註 5），後者則構成所謂的意義重組原則（the principle of contextual demonstration or reconstitution）。本文許多論點不外乎是此二原則的註解，相信將能使吾人對禪之語言及其疑惑暨詭論有更進一步的瞭解。雖然吾人所提出的這兩個能使吾人解答前揭兩大根本問題，從而亦能解釋禪之詭論暨疑惑的意義及其邏輯的疑難。但是吾人還希望指出，事實上此二原則在生機活現的公案中即已預設其存在，

從而亦能在本質上形成此等公案的合理性，而不僅僅是解釋其本質而已。職是之故，對禪師來說，要在一個具體的公案中來把握前揭二原則的關連，無異是要把握該公案的詭論暨疑惑，換句話說，亦即是要認清該公案一點都不會引生詭論暨疑惑。毫無疑問的，這構成了禪所追求的「悟」的一部份。職是之故，吾人以前揭兩大原則來詮釋禪宗公案的詭論暨疑惑，對於釐清吾人稱之為「悟」的禪之經驗或許能有一些幫助。

三、禪公案語言的運用

爲了使讀者能更正確的認識筆者論究的方法及性質，吾人首先必須釐清公案語言運用在實際運作時的特點，以及指出在語言運用方面一般禪師認為是追求「悟」的有效的方法。

論及語言的實際運用，吾人首先必須注意：這一些公案都是發生在非常獨特的情況之下，而參與該對話的人要不是有深刻的禪之經驗，就是急切渴求此等經驗的人；他們不是禪師就是禪師的弟子或是將成爲其弟子之人，而一般說這一些人都具有佛教或道家概念暨情感的背景。就

188 頁

是因爲這樣，吾人或許可認爲他們的對話基本上就是佛教或道家思想在生活中的意含，從而公案亦可形成此等意含整體不可分的一部。吾人或許可把公案認爲是宗教人士之間其各自宗教經驗具體而直接的展現。由於此，他們以聲音，言語舉止總合成獨特的情狀，並形成一有機的整體；而不管公案會產生何種詭論暨疑惑，亦必然是此一整體的一部份。從此一角度看來，或許即可認爲公案根本就沒有詭論，沒有疑惑可言，因爲在此等情狀之下，語言之運用純粹是針對實際狀況，依機而設，而不能從單純認知或是論理角度來解釋。從而在公案中，語言的運用乃是本諸宗教際會的意含，所以不能認爲它引發了詭論暨疑惑。反之，它扮演著宗教渡化的功能；只不過吾人可以不管當時它是否真正達到此一功能。

如果前述公案意含之解釋無誤的話，吾人或可作如下的結論：禪公案語言的運用完全是針對實際狀況，對話者並無意提出任何的陳述，或者是問答某一問題。吾人或亦可認爲

禪公案似乎有意不提出任何主張，任何的論斷。禪公案之所以看起來會有詭論或疑惑，乃是未覺悟者把公案非斷言性的（non-assertive）語言運用誤以為是斷言性的（assertive）語言運用，並且試圖拼湊出一些問題與答案，因為這可以導出更多的主張、更多的斷言。如果吾人能摒棄「可斷言性」（assertability）是語言行為中無所不在的力量的想法，那麼所謂的真理，所謂的認知意義，在禪公案中根本是不相干的，從而吾人談論禪之詭論暨疑惑即是沒有根據的。

本文無意接受純以非承諾主義論者的觀點來註釋禪公案語言的運用。如前所述，此無異破壞公案或深刻的宗教對話中，語言運用所含蘊的奧義。反之，吾人必須承認在具體而實際的宗教際會與宗教對話中，含有許多不同的層面，而每一層面均有各自的功能，但是這一些層面並不是各自分離的，而是透過整體的結合，共同邁向更高達更巨大的目標，亦即是「覺悟」或是宗教的渡化。而依余個人的看法，這總是會遷涉到認知之層面。

談過這種在宗教中語言之運用的多層面模式，吾人必須承認禪公案語言運用的形上學暨實際運用兩種含意。職是之故，禪之運用語言決不僅是著眼於應機的實際運用，也不單純是認知性、斷言性的。吾人必須承認它既是在求取認知、洞見、也在求取決斷及心靈的導向。禪之語言在其交談的過程中，有其複雜的構造。

189 頁

在尚未進行全盤而徹底的分析之前，吾人擬特別指出，禪公案以非常特殊的方式把語言的實際性運用與語言的斷言性運用二者相接起來；其功用在以斷言、詰問、驚嘆等明顯而直接的手法引導某一心靈走向或面向究極的實在。這在另一方面意味著：在某些條件之下，語言的斷言性運用保證了宗教際會的真實性；同時亦表示語言指涉的每一種形式，都必須而且能夠轉化或歸結到「無」或「空」的最終真理，從而根據本體無承諾原則（the principle of ontic noncommitment），每一種形式即能自由的，很自然的與其他的形式相互代換。在禪公案中，這種應機註解的語言運用（directional-demonstrative use of language）是可能的，因為禪宗根本是根植於佛教與道家，而此二者均認為非指涉性（non-reference）或「空」的真理即是真理。吾人

在本文不擬論證大乘佛教與道家精神乃是禪宗之基礎的問題，而是假設事實即是如此。而這即足以證明一個事實：禪公案中確實存在著具有本體意義的詭論及疑惑，而這種詭論與疑惑對理性暨邏輯的證驗及註解是一種挑戰。

四、禪方法論的重建

前節所述禪公案之應機詮解式的語言運用，事實上，即是禪師在表詮及証驗所謂的「悟」所運用之方法的基礎。在一個真正的禪師眼中看來，推理、語言及智性作用均能作為達到一求取最終真理的工具，所以不必刻意的加上排斥（註6）。禪宗祖師常常引用莊子所謂「得魚忘筌」的典故來說明此一意義。正如同用網罟來捕魚一樣，推理、語言及智性作用在引發、証驗當下「覺悟」這一方面自有其功用。可是當我們僅注意工具而竟忽略了所追求的最終真理，或則是把工具當成即是最終目的，則各種困難與混淆隨之而生。本諸此一教訓，吾人可以說禪方法論嚴格的區分方法與目的，而一旦目的已達，或則是「方法」本身竟反而成為行者之負擔而阻礙徹見真理時，就必須即時捨棄方法。但是對那一些能堅強的控制自己或是對目的有確信的人，則任何語言運用方法，都是無關緊要，根本不必加以干涉或是禁止。事實上，在這情況下，生命自能展現其創造力，而語言很自然能彰顯生命的最終目的。這種創造性的語言運用，在禪詩中常可發現之。

雖然說禪方法論容許這種創發性的語言運用，而這種運用又必須包括實際性暨斷言性的運用，但是禪悟追求者首先必須本諸嚴格的自我控制及瞭解的訓練，這樣才能把握目標所在，也才能透過語言的掌握而向

190 頁

前邁進。這或許可以解釋何以在正統的禪宗傳統中，禪悟追求者在証悟之前，必須勤讀經典與嚴守宗教戒律。

從上所述之事實看，吾人或許在理論上把禪宗在語言運用的訓練上分成三個階段：

第一階段：覺悟前的階段，此處推理暨語言的所指意義及其指涉者必須完全加以掌握及徹底的瞭解。

第二階段：在覺悟的階段，推理及語言已經達到其目的

，從而必須予以捨離，以防它們竟反而阻斷主宰吾人覺悟的經驗。

第三階段：在覺悟後的階段，禪悟追求者即能自由的運用語言，針對各種不同的狀況來指導，印可與覺悟有關的經驗，而這種語言的運用已經成為當初所追求的目標整體不可分的一部份了。

從上所述的三種禪宗訓練語言運用的階段，吾人可以看出禪公案所具有的意義及其所生之詭論與疑惑，即可予合理的架構起來。一方面在覺悟前，公案確是在引發詭論或疑惑；另一方面到了覺悟的階段，詭論與疑惑即可視之為求取証悟的工具。在最後在覺悟以後的階段裏禪詭論暨疑惑已經不再是詭論疑惑，反之，其本身即顯示它是最有意義的，它是表詮行者對最終真理之體悟最自然的方式。至此，吾人無庸贅述即可看出：禪方法以及禪對語言的多方應用是一致的。

五、分析方法與禪之經驗的區別

至此請容我們略述我所提出以瞭解與禪之經驗二者之關係的方法。雖然我們的目的是要把禪語言中的詭論暨疑惑以合乎理性的方式表達出來，但是我們並不是要把禪悟的經驗理性化，不過我們也不是想從理性詮解，瞭解之可能性的論點來排斥禪之覺悟經驗。事實上，禪之覺悟經驗亦如同其他任何宗教經驗一樣，性質上頗為獨特，而且是經驗者內心個別的感受，所以不是任何語言模式所能完全描述的。但是，這並不即是說吾人無法針對此等經驗架構出一合乎理性的解釋與說明，且這種說明與解釋本身並無意代替該等經驗而存在。職是之故，吾人必須區分指涉超越理性之經驗的語言模式與包含以理性來詮解說明此等經驗的語言模式。

要說明上述兩類語言模式區別所在，吾人可以吾人對一副畫的態度為例。對於一幅畫，吾人似可把它當作是一精緻的藝術作品來欣賞，可是另一方面吾人亦可以科學的概念來研究。而此二種活動均不能相互代

191 頁

替，亦不能使之成為相同的活動。因此，藝術欣賞所用的語言與科學計量的語言應是可以加以區別的。正如 C.I.Lewis 所用的名相所示，「經驗」本身或許是不可言傳，不落言詮

的 (註 7)，但是對「經驗」所作的理性詮解卻反之。事實上，吾人或可從下述的角度來說明「經驗」的不可言詮性：如果沒有一種概念系統能完整的表詮某一經驗的特性，而且該一經驗通向所有彼此不等值或不相容的不同的概念系統，則該一經驗是不可言詮的。如果我們從此一角度來理解「經驗」的不可言詮性，那麼吾人即大可不必讚同如鈴木大拙等人對「禪」所作之神祕傾向的解釋 (註 8)。吾人不必把禪當作非理性的，或則以為理解禪必需離諸語言與理性。事實上，吾人不能把這種可能性絕對的排除，同時吾人亦必須認清在禪之經驗或其他任一種經驗之中，絕不可能預先排除對該經驗所作之理論的理性詮釋，只要這種詮釋無意自認可代替該經驗本身。吾人對禪之詭論暨疑惑之詮釋即是遵循此一路線。因此，這種詮釋，在根本上是哲學的，理性的與形上學的詮釋。而此一方法，在一方面與以非理性或反理性來談禪者有顯著的不同，在另一方面，此與楊格 (Carl Jung) 暨艾倫華滋 (Alan Watts) 等人所倡之心理學的詮釋亦大異其趣 (註 9)。

六、禪之詭論的形式及構架

那何者是禪之詭論 (Chan Paradox) 呢？當一位當代哲學家談及詭論時，他通常是意指羅素 (Russell) 所說之邏輯詭論 (Logical Paradox) 的例証，或者可能是說謊者的語意詭論 (Semantic Paradox)。在當代邏輯哲學中，此等詭論的形式大致是：

(A) P 是真，若且唯若 P 是假。

此處的 P 是一含有一隱藏真值述詞 (truth-predicate) 或是對不同集合 (sets) 的指涉 (註 10)。如眾所知 (A) 的真假乃是源於 P 中隱藏的真值述詞的語意上的意義，或則是源自 P 對尚未決定之「類」 (classes) 或集合的量化 (quantification)。此處吾人認為吾人可以更進一步的延伸此一詭論的架構，亦即是以某些語句述詞 (sentential predicate) 來代替「真」與「假」二詞。此等述詞為數頗夥，而它們本身在哲學上即是相當有用的語詞。譬如說「有意義的」、「可理解的」、「有關連的」、(就某關係而言) 等等語意學上的名詞，另外「可接受的」、「滿足的」、

「有關係的」（就某種目的而言）等等日常生活的語詞亦然。根據前引語意學暨日常實用的語詞，吾人可列出一些詭論

192 頁

的輪廓如下所述：

- (B) P是有意義的，若且惟若P不是有意義的。
- (C) P是可理解的，若且惟若P不是可理解的。
- (D) P是有關連的（就某關係而言），若且惟若P是無關連的（就某關係而言）
- (E) P是可接受的，若且惟若P不是可接受的。
- (F) P是令人滿足的，若且惟若P不是令人滿足的。
- (G) P是有關係的，若且惟若P不是有關係的（就某種目的而言）

至此吾人可以想見只要加入適當的述詞，即能列出相似的詭論形式，而這些形式的概化即是：

- (H) P是Q，若且惟若P不是Q。

此處的Q乃是指適當的邏輯的，語意學的或是日常語言的述詞（[註11](#)）。

談過了如（H）之詭論形式，吾人可以看出禪宗公案的詭論暨疑惑之所以看起來是詭論，乃是根源於其背後此一概化的詭論形式。但是這些禪宗詭論的特色，乃是它們並不僅限於前揭（H）的任何一種例子（如前引（A）至（G））。反之，禪宗可以推斷任一（H）的形式，甚至於包括數種或（H）的一切形式。禪宗詭論甚至於在某一情況下符合（H）的某一形式，可是在另外的場合卻符合另一形式。所以在本文下一節，吾人將從公案實際的對話中看出此一情況。在禪宗公案中，不管是問題，還是對該問題的回答，甚至問題與回答的總合，對於彰顯終極真理來說看起來是無意義的，不可理解的，缺乏關連的，所以與引發或印証「覺悟」是無關的。但是在同時卻可看出禪師的誠意以及嚴肅而認真的心意，就是因為此等無意義，不可理解暨與彰顯最終真理不相干，所以該回答才真正的有意義，可理解暨與彰顯最終真

理是相干的。事實上，禪宗公案的問答無非是試圖讓聽者或讀者認為它與彰顯真理暨引發、印証「覺悟」是相干的。但就是因為此一目的，所以禪宗公案的問答在其語言結構的外貌上違反了邏輯、慣例及常識的約定俗成規則，所以在他們的眼中變為是無意義（non-sensical）與不可接受的。所以如果要以如前揭（H）形式的詭論暨其如前揭（A）至（G）之例証來印証、測驗禪宗公案中所產生之真正而具直覺性的該不是困難的。

爲了要瞭解禪宗公案中的詭論暨疑惑是如何生起的，吾人或可看看吾人在其對話的詭論性中所感受（experience）到的辯證情勢。當吾人看到禪師和弟子的問答後（實例如下節所述），立即會想到以吾人對語

193 頁

言暨邏輯及常識所指涉之世界的認識，來評論認定其所具有之有意義性、相干性或其真理，但是事與願違吾人無法作此發現；反之，卻發現該等對話嚴重的違反了邏輯及常識。吾人當下深覺懊惱，若有所失，且有受挫折的悵然。那麼吾人是否應該就此排斥，忽視此等問答呢？其實不然，這是因爲吾人起先以爲，或是聽信人言，甚且是信賴（如果吾人是提出該問答之禪師的弟子）該問答乃是一種彰顯最終真理有意義的方法。要找出一條契合於到達「覺悟」目標的方法，即等於是承認在這種情況之下有所謂的詭論暨疑惑的存在。職是之故，吾人面臨了禪之詭論或疑惑。

七、禪詭論之例証及其類型

吾人在此撰列舉出禪語言中詭論的重要類型。這些例証能直接說明前節所述詭論的形式。

第一種：單純形式或單一問題中的詭論

- （1）讓我看你未生以前的本來面目。
- （2）單掌拍手的聲音是什麼（聽聽單掌的聲音）
- （3）在製作陶甕時，百丈問道：不要稱之爲陶甕，告訴我它是什麼。
- （4）我是他但他不是我。

- (5) 稱此為杖，則汝為肯定；稱此不是杖，則汝為否定。那麼現在汝既不肯定也不否定，則汝稱此為何？說！說！
- (6) 既不是肯定也不是否定，此二者均不對，你應該怎麼說？
- (7) 我有一個瓶子，瓶內養有一隻鵝，從小就養。請問鵝越來越大了，而瓶口又很小，也不希望將瓶子打破，也不想把鵝殺死，那麼有什麼辦法讓鵝出來呢？
- (8) 如果有一個人爬上一棵樹後，用牙齒咬住樹枝，而雙手放開，雙腳離地懸空，整個身體就這樣吊在樹上。其時有人從樹旁經過並問他何者為佛教的根本原則。如果在樹上的人不回答，那麼他即是輕視問者，但是如果他想要回答，他將墜地斃命。他如何才能避免此一難題呢？
- (9) 當我死以後，我將變成草茅中的一隻水牛，且將我的名字寫在前腿：我就是滄山和尚。如果你叫我是滄山和尚，我卻是一隻水牛，但你如果稱我為水牛，我卻是滄山和尚。你們應該叫我什麼？
- (10) 我見山不是山，見水不是水。

194 頁

- (11) 得即是失。
- (12) 執著於此，遠離於此。
- (13) 勿言生，勿言無生。
- (14) 萬法歸於一，一歸何處？
- (15) 菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃。
- (16) 空手把鋤頭，步行騎水牛；人在橋上走，橋流水不流。
- (17) 青州馬吃草，益州羊兒肥。不用去找好大夫，你應去炙豬的左手。
- (18) 當我說不是時，並不必然意味著否定，當我說是時，並不必然意味著肯定。面向東而看西方的沙、面向南而指出北方的星星。

第二種：在對話的關係中表現其詭論性，該對話或答有一為詭論：

- (1) 第一類型中第(1)例即是回答下述問題者：
：什麼是佛教的根本大義。
- (2) 第一類型第(3)例所提之問題，其回答如下：
：不要稱之為木屐或是回答：不要說話，
只要踢翻陶甕。
- (3) 第一類型第(5)例所提問題，回答者雙過
奪手杖，丟棄在地並說：它是什麼？
- (4) 第一類型(7)例所提問題，其回答如下：
和尚趁那個人不注意時，叫了那人一聲「某某」，
那人答應一聲幹什麼？和尚說：鵝已經出來了。
- (5) 第一類型第(8)例所提問題，其回答如下：
如果某人爬上樹，則不會有人發問；如果不是
在樹上，則他應該回答。
- (6) 第一類型第(15)例所提問題，其回答如下：
：當我在中國時，我搓一條重七斤的麻繩。

第三種：在對話關係中表其詭論性，但是問於答本身卻無詭論可言：

- (1) 問：什麼是佛教的根本原則？
答：這些竹子好高啊！那些竹子好嬌啊！
- (2) 問：何為祖師西來意？
答：庭前柏樹子。
- (3) 問：誰是佛？
答：由泥所塑而鍍金者。
或答：新娘騎在牛背而其父執韁繩。
或答：你的名字是惠州。

195 頁

- 或答：見東山逐波而動。
- 或答：麻三斤。
- 或答：有一人袒胸露腿而來。
- (4) 問：什麼是曹谿一滴水？

答：那是趙河一滴水？

(5) 問：佛陀沈默時是什麼意思？

答：樹中的鴿聲。

(6) 問：什麼是平常心？

答：狐及野草即是平常心

第四種：從平常的對答及發問者的意圖二者對照下，表現其詭論性的詭論：(1) 百丈隨馬祖外出而看見野鴨飛越而過。馬祖問道：那是什麼？百丈答言：野鴨。馬祖又問：它們做什麼？百丈答言：它們飛走了。於是馬祖擰住百丈的鼻子，百丈大痛失聲而叫，馬祖即說：它們真的飛走了嗎？

(2) 趙州有一次問一位新來的和尚說：你曾經到過這裏嗎？答曰：是的，於于趙州說「喝茶去！」之後，趙州問另一位來訪的和尚相同的問題，該和尚答：沒有，趙州亦說：喝茶去。事後有位住眾請問趙州：大師怎麼不管他們回答的是什麼，都叫他們喝茶去，這到底是為什麼？趙州叫住了這位住眾一聲，這位住眾立即回答：大師，趙州即說：喝茶去。

(3) 有一位新學禪子拜謁趙州請求指導禪法，趙州問曰：早餐吃了嗎！這位禪子答言：已經用過了，大師！趙州答：如果這樣，去洗碗盤吧！[\(註 12\)](#)

經過分析之後，吾人可發現：第四類型的第(1)例，在本質上應可歸屬第一類型；而第四類型第(2)及(3)兩例在本質上應可歸屬於第三類型，所以禪宗語言及公案之詭論本質上共有三種類型。如果以「Q」符號代表問題，以「R」代表其陳述，以「X」代表其對話關係，最後以「P」代表詭論的存在，則吾人可以「Qp」或「Rp」的形式來代表第一類型詭論，以「Qp Xp R」或「Q Xp Rp」的形式代表第二類型詭論，而以「Q Xp P」的形式代表第三類型詭論。

八、本體無承諾原則及禪詭論的消解

196 頁

前面吾人已經討論過吾人如何「感受」禪宗公案話頭的詭論性，以及禪之詭論暨疑惑是如何自公案中形成的。就實際的情況來說，禪詭論之所以成其為詭論乃是針對那些尚未証得禪悟者而言，只要証得禪悟，儘管這些詭論自其語言結構外表看起仍具詭論性，但卻不再成其為詭論了。值得注意的是：這些詭論的目的在於引發或印証「覺悟」，以求其本身不再成其為詭論。就此等意義而言，禪詭論在求其「自我消解」（self-resolution），因為其詭論性本身即在求其成爲一種力量，用以轉化、提昇有所見或「感受」其詭論性者不再有所見或「感受」其詭論性。從邏輯的觀點而論，爲求該等詭論失去其詭論性，與該詭論所由生之公案有涉者必須對該等詭論有相當的理解。但是從另一方面來說，他的瞭解必須先由該等詭論的詭論性所引生。要瞭解前述的過程是可能的，即等於是探究詭論之形成暨消解的理則。換句話說，這即是爲禪詭論之詭論性及其因相當程度之理解而得以消解，找尋一合理的解釋。

不過如果說禪詭論乃是源於違反暨否定邏輯與理性，這無疑是大而化之，頭腦簡單的心態，因爲此一論點無疑是預先排除了吾人對禪詭論暨其「自我消解」，提出一合乎理性、合乎邏輯的解釋。理解禪詭論之詭論性及其「自我消解」的正確方法，即等於看出禪語言是如何發揮其功能以及禪方法論是如何的運作。自前所述以觀之，吾人或許可說設論的語言具有一種表層語意的架構，而此一架構與任一常識上所謂的本體架構均沒有關係，亦不是根植於該等本體架構之內，而本體架構乃是表層語意架構應而的指涉間架。這意謂著禪之語言違反了一般慣例上表層語詞的根本指涉背景（background reference pre-suppositions），而透過此一運作，以指出禪語言之缺乏某一層面的指涉，或則是指出詭論語言的指涉間架。如果一方面吾人感覺因爲禪者所提問題或其敘述之表層語意的需求，而必須爲其找出指涉所在，而在另一方面，吾人同時覺得必須清除該等表層語意架構，並且以某些標準的指涉間架爲張本以重組禪之語言。在此一狀態之下，吾人真是身處兩難之中。但是禪詭論之詭論性的根本

重點在於：詭論性乃是起源於禪公案的語意學架構與本體論架構二者之間缺乏必然的連繫，而此一作法的目的乃是在不改變或排除禪之問答之語意學架構的表面形式之下，以引發禪之問答的深遂奧義。就此一角度而言，禪詭論的語言可視之為一辯証歷程，而透過詭論之表層語意架構在指涉某一標準的指涉間架所表現的不調和，以引發一更深的本體架構(註13)。

197 頁

透過此一程序所引發出來的更深本體架構，它並沒有指涉任一事物的範疇，它並不承認以某一特殊範疇或例証之間架所描述的事物。要瞭解此一點，吾人必須指出這即是佛教所謂「不執著」教理 (the doctrine of non-attachment) 的運作(註14)。本諸此一教理的精神，禪詭論之語意上的不調和 (亦即是語意表層架構與標準指涉間架二者之連繫的破裂)，引導了聽者的心靈走向新的境界，他了解到對於禪師所宣示的語意架構，他不應該亦不能執著任何的指涉，順著此一理論，對於一切語意架構，吾人亦應作如是觀。並由此而直接深入於沒有特別指涉所在，無法範疇化的本體架構，這即是一般所稱的「自性」或「心」的最終實在。職是之故，禪詭論的詭論性驅引聽者心靈對事物的最終實在証得「本體的洞見」(ontological insight)；而要証得此一洞見必須捨棄對一切語意架構或語言的語意範疇的一切「本體的承諾」(ontological commitment)。很明顯的，此一洞見乃是本諸捨棄對某一禪詭論之特殊語意架構的本體承諾而得之「概化」。沒有這種「本體的概化」(ontological generalization) 或「向上一著」，則其人便不能說已証得「禪語」或是消解了禪詭論的詭論性。就是因為此一「本體的概化」或「向上一著」，該特殊語意架構與其他可能的語意架構相較之下，即失去其意義及作為証得「真理」之依據的可能。而此一本體的架構即因對所有的本體的架構沒有任何指涉 (emptiness of reference) 而得以成立。

爲了說明起見，可以前揭「聽聽那單掌拍手的聲音」的公案爲例。此一敘述的語意架構在求單掌拍手時有聲音存在，但在事實上，並沒有標準的指涉間架能滿足此一要求。所以聽到此一敘述的人，在一方面受到語意力量的牽引 (語意架構的要求)，可是另一方面又受到本體力量的牽引 (該敘

述缺乏本體的指涉)。爲了要連接或統合該語句的兩個架構，其心靈受到他所遭遇之概念衝突的逼迫，迫使他必須作「本體的向上一著」，亦即是求取本體的洞見；也即是要放棄對一切可能的語意範疇所作的一切本體的認諾，以求對該語意架構的本體認諾不致出現。本諸此一本體的洞見，其心靈的概念衝突暨該敘述的詭論性二者同時消解無形，這時候該聽者或許可說是已証得「禪悟」。

假設如上所述，某人因解決諸如「聽聽那單掌拍手的聲音」或「你未生以前的本來面目」、「把鵝從瓶子抓出來，卻不能傷害鵝或打碎瓶子」等等公案話頭的詭論性，而得已証「禪悟」，那麼吾人即可能感到

198 頁

懷疑，他如何能指出渠已因之得「禪語」。很顯然的，這沒有固定的答案可尋，因爲在通常所謂的答案之中，回答者必然會指出或暗示其答案與該答案所由生之問題之間的本體承諾（這同樣也是執著），但要他這麼作，這顯然與他對「悟」的瞭解相矛盾，因爲「悟」乃是捨棄一切的本體承諾。從而在此一情況之下，如果一定非要有答案不同，其亦必然與該問題或要求無關，所以它必然僅是對「禪悟」提出表詮性（expressive）的敘述，而不是對禪悟提出論定性（assertive）的看法。職是之故，對於「單掌拍手的聲音」此一要求所提出的答案，很可能是對之相應不理，棄之一邊，也可能是顧左右而言他，亦即是對其他事物提出明確的論定，卻對問題不置一詞。在前揭「瓶中鵝」的公案裏，吾人可以看到禪師乃是改變了指涉的間架，或是更換言談的主題，而這就是對發問者所提問題的答案。禪師是位已經「開悟」的行者，他突然出人意表之外的叫了發問者的名字，當下即創造出另一種截然不同的情況，而原來的問題亦因之而被排除，不復存在。就邏輯上而言，這種答案很明顯的是不相干的，但是就本體上而言，卻是相干的；它把原來的問題轉換成爲一種工具，而以指出那超越語意描述之外的實在。

前揭以捨棄一切對語言之語意架構提出本體的承諾，以消解禪詭論暨疑惑之詭論性的過程及方法，吾人可稱之爲「本體無承諾」原則（the principle of ontic non-commitment）。此一原則要件有二：

（1）對於某一語意上不的話句或綜合語句，必須捨棄

一切的本體指涉。

(2) 吾人必須承認語言的一切語意架構所具有的「無指涉本體架構」(ontological structure of reference)。

認清了此一原則及其要件，吾人即可很容易看出：一旦吾人承認了詭論性，且詭論性能作為認識此原則所由生之實在的工具，則任何禪詭論的詭論性即會消解。

至此，吾人已對「本體無承諾原則」作了大略的介紹。依吾人之見，此一原則有兩種內在情況，其一或可稱為本體的約化(ontological reduction)或「本體的否定」(ontological abnegation)，其二則或可稱為「本體的代換」(ontological substitution)。所謂的「本體的否定」或「本體的代換」意指：當吾人把詭論之語意架構的本體指涉予以否定之後，對某一實在的本體，他可以保持沈默，或以某種姿勢或以某些沒有意義的聲音，來表明此一境界(註15)。另一方面，如果他以一完全不同、不相干的談論主題及語意說明來表詮他所証得的境

199 頁

界，這就是「本體的代換」。如前所述，如果詭論之中的語句所具有的本體指涉經本體無承諾原則予以否定之後，其一切的語言的語意架構即同遭否定。職是之故，本體的代換其運作的效果與本體的轉變完全相同；更精確的說，這乃是因為前者係本諸後者或則是至少前者已經假定後者的存在。但是吾人必須承認：「本體的代換」具有「本體的否定」所沒有的積極性功能，要說明這一點，即必須借諸「意義重現或重組原則」(the principle of contextual demonstration or contextual reconstitution)，此即為第十節所論。

九、「本體無承諾」的兩個邏輯上的論點

「本體無承諾原則」就其本體轉換的基本意義而言，似乎可與現代邏輯中解釋「空義語詞」(non-designating terms)的技術相比較。就現代邏輯而言，如果某一語詞X是「空義」的，則吾人可賦予X某一特的指涉者，而此一指

涉者應可賦予一切的「空義語詞」。譬如說，根據 Frege 的看法，吾人可賦予 X 一空集合 (nullset)。但是根據禪宗的意見，吾人所賦予 X 的必須是超越一切語意描述的最終實在。此一最終實在可認為即是「空集合」；但是吾人亦沒有理由不把它當作是一「全集合」(universal set)，因為禪宗認為萬法無不是由它而生。此一「賦予」最重要之點即是：就本體上而論，語言的一切語詞其最終目的不外乎是要指涉此一最終實在，但是就約定俗成的意義來說，它們是空義的。接下來的便是其涵意及語詞架構的代替，不管是與它如何的不相干，而要正確的做到這一點，代替者所指涉的必須是指同一最終實在，所以說就邏輯而言，它與其他任一指涉者是相等的 (註 16)。

現在我們討論「本體無承諾原則」的第二個邏輯論點。在本文第七節所舉第一類型禪之詭論第 (15)、(16) 及 (17) 等例中，吾人看到了它們明顯的具有語意上的不一致，「本體無承諾原則」即能很明白的解釋這一點。試以第 (16) 為例，吾人會自問到：我怎麼可能空著手，卻又握著鋤頭，我如何能步行卻又騎在牛背上，或則怎麼可能橋在流而不是水在流。如果以本體無承諾原則來解釋，其疑點即可輕易澄清。「空手」與「把鋤頭之手」此二語詞實際上是指同一最終實在，但是在語意上卻表現了不同的意義。同樣的，騎在牛背上的人，在一僅是指涉其最終實在的語意間架中，但並不是真的騎在牛背上，而此與他用腳走路的實在是相等的：此二者所指的都是同一最終實在，而在該最終實在中，一切的經驗感受

200 頁

都變成它的一部份，所以是不完整。同理，如果河與橋是表徵同一最終實在，吾人為何不能說是「橋流水不流」？不過這當然不是說吾人不能見「水流橋不流」。整個本體無承諾的歷程及原則，能使吾人洞見在一語句中，其主詞暨賓詞的本體，並使吾人瞭解了此二者能予自由、任意代替的可能性。

十、「意義呈現（重組）原則」及禪之詭論的保留

所謂「意義呈現（重組）原則」及禪之詭論的保留（

principle of contextual demonstration or contextual roconstitution),乃是以否定其語言之意涵決斷的方式，來表達所謂的最終實在 (註 17)，這亦即是說在運用過本體代換之後，某一語意架構的本體代換即必須採取另一特殊的形式，並由之而再現出一特殊的語意架構，而此一新的架構能不受其原來語意架構及表層本體架構的影響。「意義呈現（重組）原則」的目的在於提出一種不具有本體決斷的形式或語意架構，但同時又能彰顯任何由其所生，或其所由生的語意架構，亦同樣不具有任何本體決斷。任何一種言談，原則上均能展現出所謂的語意架構，但是其語意架構真正的設言或意涵完全是直接來自言談者心中自然的反應、迴響或是選擇。雖然言談者選擇並表現了某一特定的形式或語意架構，但是本諸本體否定及本體代換的運作，此該特定的形式或語意架構與其他任何形式或語意架構相等無異 (註 18)。這就是以解釋，何以禪師在面對一語意上有意義的問題時，會提出一看起來完全無關、相當荒謬的回答，並因而形成了本文第七節所舉的第三種禪之詭論。

要說明前揭原則，吾人可以分析一個案例或可有所助益。當弟子問及佛教的根本原則或「祖師西來意」時，其問題本身並沒有什麼瑕疵，其目的亦甚明顯，並且形成一具有精確、真正本體指涉的語意架構。可是禪師所提出的回答及其他種種，卻可以看出所答與所問表面上看起來是不相干的，所以對該問題而言，該回答是沒意義的。但是這些答案確是嚴肅而認真的，禪師確有意要使所答成為展現或誘出「覺悟」的工具。職是之故，吾人所要論究的重點在於：為什麼這些回答乃是在彰顯所問者心中的目標呢？其答案乃是：這些回答呈現出最終實在，再現了最終真理，而其表現的方式乃是在禪師把問題的本體否定後，以一種禪師所決定的涵意呈現出來。職是之故，其回答的涵意乃是自由自在的代

201 頁

換，而其隨緣運作，任運自如正是此種語意自由代換的具體表徵。禪師能指向任何事物、任何主題；竹林麻槲，野狐野雁，均是禪師回答疑問的主角。而禪師選擇這一些可能是認為這可以擴大其回答的涵意的範圍，有更大的自由來展現「天機」，也可能是他恰好想到了麻槲或正在觀賞身旁竹林。

要釐清達到「意義呈現」的過程，吾人必須指出在禪師

心中必然瞭解下述二點：

首先，禪師必然是把這些問題看作是詭論性的敘述，雖然說這些問題看起來並不具詭論性。禪師必須要這麼作，他才不會提出在字面上看起來是正確的回答，因為這樣的回答僅會產生概念的障礙，而與其回答問題的初衷相違。職是之故，禪師必須把該問題予以本體否決，使該問題不具特定的本體指涉或是根本沒有任何指涉。接著再透過本體代換，而形成一主詞賓詞均能自由運作的敘述來回答問題，但是此一回答必將指向更深一層的指涉間架，而對此一問架是不能再予以指涉而得。

其次，禪師必然承認：把兩個或兩個以上各別在語意上有意義的敘述並列在一起，可是彼此卻沒有邏輯或語意上的關係，這樣作即是一種詭論性的作法，但是在彼此之間（問題與回答之間）要使其具有更深刻、更親和的關係，則唯有透過「本體無承諾原則」才能達到此一層理解。亦就是本諸此一瞭解，「意義呈現」終成為提供問題與回答之間的本連繫的方法。

很明顯的，前揭兩點亦即是在使吾人對某一問題或敘述的主詞或賓詞，能予自由代換，而這種自由代換的結果，必須使該問題或敘述成為在表彰生命的自然暨具體涵意。這就是要讓一個活生生的、具體的敘述所含蘊的真理，來表詮一切可能的真理及最終真理。看到了這一點，就是把握了真理上純淨、普遍、終極、未受限制的層面；並能從某一問題或敘述來體悟真理，不過卻不一定非透過或固著於該問題或敘述不可，因為它們只是一種透過「本體無承諾原則」之助，而成為指出真理的工具而已。再者，看到了這一點，同時亦能把透過「本體無承諾原則」而得來之對真理的更深本體體悟，而把邏輯的相干性賦予顯無邏輯關係的敘述，從而創造了表現的新形式。

適用「意義呈現（重組）原則」的一般情況可以說明如下：

設 X 與 Y 為兩個邏輯上或語意上不相干的語意架構，而本諸「本體無承諾原則」的運作之下，X 與 Y 即指涉著同一本體在 - Z，從而 X

與Y在本體上是同一的。並由此一本體的同一，X與Y並列在一起時，它們在語意上變成是相干的。這就是「意義呈現」的具體意義，因之可得公式如下 $(X \rightarrow Y) \Rightarrow (X0 = Y0) \Rightarrow (X \rightarrow Y)$ 。

透過前揭「意義呈現原則」的說明，禪詭論的消解以及邏輯暨語意詭論的消解此二者相較之下，可得出相當有趣的結果。如前所述，禪詭論可透過「本體無承諾原則」予以消解，但是此一消解並沒有同時把引起詭論之公案語言予以重組。相反的，在以「意義呈現原則」的助緣下，事實上這些公案仍舊保持原貌，甚且還益形多元化，而且對其語言的運用亦沒有任何限制。可是在消解語意上或邏輯上詭論的情形，即與之不同。一些公理為人所引用以指導語言的運用暨敘述的組成，以求其系統中不會生起詭論，公理式的集合理論(axiomatic set theory)暨類型理論(type theory)就是本諸此一精神發展而來的。但是此一避免產生詭論的作法，其基本假設乃是認為「詭論」是沒有用的，而且不具有本體，所以在語言運用或是在其形成之初即應予揚棄。這種作法與禪之精神截然不同，禪認為詭論之產生乃是語言運用所自然而生的，就語言的本體上應予珍惜，其目的在幫助吾人使吾人的心靈能專注於「實在」，而徹悟「實在」就是詭論的消解。

十一、結語

從前段吾人對「本體無承諾原則」暨「意義呈現原則」的討論吾人可明顯的看出禪詭論是如何形成的，它如何具有詭論性，以及在一方面如何消解它，可是在另一方面卻又保存其原貌。本諸「本體無承諾原則」，吾人特別可以看出禪詭論在作為證得「悟」的工具這一點而論是頗有意義的；而本諸「意義呈現原則」，吾人特別可看出禪語言運用包含著任運自如、解脫以及生命的創造力。總而言之，吾人確可把前揭二原則視為消解禪詭論的兩大主要條件，可是此二原則卻也同時為吾人繼續運用及形成禪詭論，提出了合理的說明(註19)。因為如果不瞭解此二原則，則吾人將無法理解禪師何以以其特有的方式來運用語言。或許，吾人可把所謂的「悟」定義為：具體感受到前揭二大基本原則，並將之溶入生活及理性的境界之中，以上所述，不外乎是在回答本文第二

節所提出的兩大根本問題，但願本文的討論，對更進一步的研究已經提供了相當的藍圖。

203 頁

* 著者按：本文原為著者用英文寫著，曾以「本體的轉換與禪之詭論」為題，提出於一九七二年十一月紐約長島哲學學會。並曾以「本體的轉化與禪之詭論」為題，發表於一九七三年元月哥倫比亞大學所舉辦之「東方思想暨宗教座談會」。最後，本文於一九七三年二月，以「本體無承諾及禪之詭論」為題，分別發表於加州大學伯克萊分部暨卡伯得南伊利諾大學之哲學討論會。本文係由著者學生自英文譯成中文，再經著者改正而成。

註解

- (註 1) 筆者所要談的「禪」，乃是菩提達摩（781-528）及慧能（637-713）所建立，並由許多西元八世紀到十世紀的中國禪師所開展出來，獨樹一格的佛教宗派。關於禪宗的歷史概要，請參見鈴木大拙所著「禪學概論文集」，第一卷第四編，紐約，一九六一年；又見杜姆林（H.Dumoulin）暨佐佐木（R.F. Sasaki）合著：「慧能後中國禪的發展」、紐約，一九五三年。關於禪之精神，體驗及其訓練，請參見鈴木大拙前揭書暨「禪學概論」，紐約，一九六四。關於禪之歷史及其意義，請參見張宗源著：「禪宗之根本教義」，紐約，一九六九。就本文而言，吾人所說的「禪」一詞兼指其歷史上的經驗與宗教現象，而其目的在顯揚禪之奧義。
- (註 2) 雖然就其純粹暨終極的形式而言，禪是一種經驗的形式，但是要徹底的瞭解禪及其背景，卻牽涉到哲學與實際修持等多方面。就一般的意義來，它不是一種哲學，但是禪卻有許多哲學及歷史前提要件。要談它，吾人可從哲學及超哲學的角度來觀察。同樣的，就狹義的角度來看，禪並不是一種宗教，但是要描述禪，卻僅能以宗教名詞為之。換言之，在宗教哲學及經驗哲學二者的架構中，均均必須騰出

空位讓禪之宗教及哲學立足。

(註 3) 「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」此一著名的頌文最足以代表禪宗的立場。很明顯的，這是有關「禪」的說法之一；同時也可說是以超哲學的方式來談禪。所以說，如果吾人承認此一說法中，有兩種不同指涉的層次，則「無教理」的教理並不必然是詭論。「無教理」的教理其中心思想乃是：任何一種教理均無法代替禪的真實經驗。如下所述，禪之立場所隱含的方法論乃是：把方法與目的的分離，並且承認方法及其目的之間沒有必然暨一般的關連，而要了解方法與結果之間的關係，必須求諸於最具體的日常生活修持及語默動靜。

(註 4) 自西元十一世紀後，中國即有許多此類簡短的公案話頭及其註解。鈴木大拙的作品即有若干此等公案的譯翻。前述杜姆林暨張宗源的作品則較有系統的選譯某些重要的公案為英文。

204 頁

(註 5) 有關此種本體原則或「本體無承諾原則」，在本文後段吾人會有進一步的討論。但在此處可簡述如下：在語言中指涉事物是很明顯的。語言從指涉全體到指涉非存在或空、空類，而且指涉的所有語言形式即因而能自由代換，任意轉形。在本質上，此一原則意指一切萬物均不可能成為「量號變項的值」(value of quantificational variable)，但這並不是否認量號變項的存在及其運用。此一原則意味著量號變項化歸成述詞的函數關係(functional relation)。這與傳統所謂的「緣起論」(pratya-samutpada)有關。至於此一原則更進一層的解釋，以及奎恩(W.V.Quine)所提出之「本體相對性原則」等，這須另以專文討論，茲不贅述。

(註 5) a 這當然是一種很自然的假定。換言之，吾人必須假定禪師與弟子的語言運用符合了某些奧斯汀(I.

L.Austin) 所謂的語言行爲的「滿足條件」(Happiness condition)。請參閱奧斯汀所著「如何以語言做事」，哈佛大學出版社，一九六二年。

- (註 6) 或許以理性，理智以及語言作為求取某些實際行持上的目標。譬如說覺悟，以及本文如下所述之禪詭論的語言應用，這些在康德哲學看來，均可視之為理性，理智以及語言的超越性運用。從一比較狹隘的理性觀點所引生的詭論以辦理性僅在於指示或引導吾人走向最終的實在，別無其他目的。
- (註 7) 請參閱路易士(C.I.Lewis)「心靈與世界秩序」，第二章，一九六一年，紐約。
- (註 8) 鈴木大拙在其許多著作中，對禪有生動的介紹，但似乎常強調禪之經驗及語句的非理性，荒謬的層面。他在一九六四年所著的「禪學概論」用了「非邏輯禪」一語，此一強調招致禪受到許多不應有的批判--而把禪認為是神祕主義的一種。雖然說禪或許有其神祕的一面，但這亦無法道盡禪的全貌。除此之外，吾人對神祕主義應可予以合乎理性、科學的研究考察，此正如史塔爾(Fritz Staal)在其一九七二年春所著「神祕主義之研究」中所述(柏克萊，油印本)。吾人亦可指某一敘述的詭論性，但卻不一定要說明它是非理性的某種形式。
- (註 9) 關於楊格對禪的觀點，請參見楊格為鈴木大拙「禪學概論」一書所作的序文。至於艾倫華滋的立場，可參見其所著「禪之精神」，一九六〇年，紐約。
- (註 10) 在某種角度看來，這種邏輯暨語意上的詭論或許是有限的，因為它已預設了P的真值。另一方面，它又顯得太過於概括化，因為它並沒有區別如奎恩所說的「真詭論」(veridical paradox)與「假詭論」(falsidical paradox)。「真詭論」的特性之一就是它預設P之中存在著被指涉X者，而「假詭論」則否。關於此點請參閱奎恩(W.V.Quine)所著「詭論的方法及其他論文集」，一九六六年，

紐約。吾人將此一形式的詭論予以概化，其目的在於以「真值」來代換交談語句及敘述中的其他的「值」。

- (註 11) 曾有人問道這是否為真正的「概化」或則只是把它類推至一較有限的形式。反對把它當作是一「概化」不外乎：某一目的的「相干性」以及肯定的有意義，

205 頁

可認知性及可接受性「值」等並不是其「否定值」的條件，反之亦然。對此一質難，吾人的回答是：有何不可？在一具體的禪詭論中，吾人可以輕易的看出 P 是有意義的等等乃是因為 P 缺乏「有意義性」等等，反之亦然。關於這一點，如果我把 (B) 以下述之式表達，則可以看得更清楚。

- (B) P 在求其有意義，若且唯若 P 不在求其有意義。如果有人說此一概化形式的詭論其詭論性在於把「有意義」或「在求其有意義」等名詞的意義予以混淆不清，這種說法對於邏輯暨語意上詭論的有限形式亦應為真。後一情形所表現的語意混淆可見諸於「真」、「假」名詞的用法上。以這種類型理論作為解決的方案必須求諸於此等混淆不清的存在為前提。要消解禪語言的詭論，或許可採用這種類似於「類型理論」的方法，可是這樣各人卻必須有「有意義一」、「有意義二」等等名詞，以表現其不同的有意義。然而我們所提出的哲學式的解決方案，同時也是契合於禪的根本精神的方法，乃是把一切指涉性的名詞轉變成非指涉性的名詞，這亦即是認為一切的詭論即是奎恩所謂的「假詭論」。這種做法算是比較激烈的變動，如果說要以這種變動來消解邏輯暨語意詭論，則吾人必須肯定「集合」及「真值」是不存在的。但是在原則上，吾人看不出有形上學的理由足以說明何以不能這麼做。Zermelo-Von Neuman 消解詭論的方法自始即排除某些「類」的存在。再者，吾人必須注意及邏輯上詭論與禪之詭論（禪之詭論或可視之為一種語意上的詭論）另

一重要的差異，亦即是前者在基本上是論定的，認知的，而且其組織的樣態非常清楚；可是禪之詭論卻不是論定的，而是實際運作的（以問答或對話形式表現之），而且其樣態並不明顯。本文僅在主張：禪之詭論（公案）能夠如本文所用的「後設語言」（meta-language），而賦予明顯且普遍的詭論形式，這與禪師在日常對話中，用那非正式，較不明顯的「對象語言」（object-language）所表現的詭論是不相同。最後請讀者注意，本文用「詭論」（paradox）一詞有根據，查 paradox 的希臘文，其意僅為「與一般意見或想法相違反」。很明顯的，所有禪之詭論基本上亦僅是表面上與一般常識相反的語句或敘述。

(註 12) 這些例証取材自不同的中國禪宗語錄，公案等資料，其中大部份均未曾譯成英文，不過有一些可見諸於鈴木大拙，張宗源及其他的著作。

(註 13) 請參閱(註 8)。

(註 14) 佛教之「不執著理論」包括否定及排除一切理智及感情的執著，其目的在排除一切吾人對事物的幻想。這即是中觀學派本體論上的「空的理論」。佛教之「一切唯識」的理論在於把萬物的表相從心識活動的層面來解釋，其目的在於說明萬物的自性僅是心識之寂然不動，此一思想的主要代表為大乘佛教中的瑜伽行派。

(註 15) 本諸此，吾人可以輕易的看出禪師之本體無承諾與現象學學者之現象學括除二

206 頁

者之間的差別。現象學上的括除在於把經驗別出萬物的範疇，並且僅保留了經驗最直接的現象（外貌）而已；本體的不承諾則遠越乎此，因為它瞭解了語言，感覺以及一般經驗的指涉是不存在，這亦即是要瞭解不管是那一種語言均沒有本體的指涉。再

者，很明顯的本體指涉僅具有「自我的承諾」的功能，而一旦吾人瞭解到根本沒有所謂的最終自性是為吾人所承諾時，則「自我的承諾」即消解無形。從這種本體轉換原則或本體無承諾原則可該我們得到一種啓示：某種例証或間架並不一定需要要取代另一種例証或間架。在科學發展的歷史中，吾人的確都是在找尋某種間架。到了現在，這種態度必須捨棄不用。不管是概念上或是其他的，排除某一例証並不必然是以另一例証代之。

- (註 16) 當然，有的人或許會想到：在禪之語言中，空類事實上遍指一切指涉語詞，這可看做是以消極的方式來陳述禪的形上學立場。但是禪宗同樣也是積極的，中性的。吾人所提出的第二種原則正是在強調其創造性及表詮性。職是之故，賦予「全類」的積極性解釋或許較為適當。事實上，從禪的終極觀點看來，不管是賦予「全類」或是「空類」，在邏輯上是相等的，因為對此二者吾人均不能做出本體的承諾。
- (註 17) 當存在的事物不再受語言概念描述的規範，也就能夠順其自然透露其本來面目。此一本來面目，也就是世界最終實在的一部份。
- (註 18) 由於每一特定形式或語意架構都可以成為本體否定及本體代換的運作對象，故在這一本體論的意義下是等同無異的。
- (註 19) 正因為有此兩原則，則禪師可以“創造”，為此兩原則可以消解的禪之詭論。但必須指出這種“創造”並無任何矯揉造作之處，而純係自然渾成的，因而兩原則也由之具體體觀，這是禪悟的智慧所在。

Chung-ying Cheng

Summary

When a ch'an Buddhist speaks of kung-an ("open case"), he is using a form of paradoxical language in which laws of logic are contradicted and common-rules of understanding are defied. This form of language is usually a dialogue or a problem-posing-and-disposing between a ch'an master and his disciple seeking wu (enlightenment). How is this form of language understood? Can we avoid calling it "illogical" and "unintelligible"? Can we give it a logical and rational explanation and justification and thus bring out its own logicity? Furthermore, can we enlighten the attainment of wu in light of logic and reason? In this paper I made the effort and attempt to explain and justify the use of kung-an as a matter of logical and referential transformation. The following two principles are specifically formulated and proposed for this explanatory and justificatory purpose: the principle of ontological non-commitment and the principle of contextual reconstitution.