



## 論禪之根本思維的現代意義

馮朝霖

### (1)

假使「禪」並非祇是歷史上一時一地的文化產物，而俱有普遍的人性意義，祇因某種因緣被東方民族聖哲所「體現」、所「成就」，蔚為東方文化的「不共法」，則在同樣追求真理、探尋生命究竟的歷程中，我相信東西方智者多少同會意識到似乎有「那麼一回事」存在。祇是有人「祇緣身在此山中」而見得朦朧，跨也跨不過去；而有人則看清楚了些，却千方百計也搭掛不上，真是「向上一路，千古不傳；妙高峯頂，不許商量」。而在今天，人類努力了數千年，我想對於「存有」與「思想」的反省也到某種程度的深刻了，應該可以在許多地方找出些蛛絲馬跡，而顯露人不得不有「柳暗花明又一村」的出路，儘管此路是「壁立千仞」，而終究是有一可能的。本文的嘗試在就所見，提出西方思想界對此所曾發現的最銳敏之反省，以及禪何以恰恰是此「過盡千帆皆不是，斜暉脈脈水悠悠」「象裏尋他千百度，驀然迴首，那人却在燈火闌珊處。」？

一個哲學家的歷史地位將視其面臨世界所提出之問題、尋思

的過程與方法，及其表達的清晰性而定。而更重要的則是他是否提供了人類面對生命與世界所能採取的創新性思考途徑？以導致充滿智光的意識上之反省。根據這項標準，首先讓我們想到康德（Immanuel Kant, 1724-1804），十九世紀後的西方思想界深籠罩著康德的氣候，他是世界性的歷史人物。康德因為發現傳統哲學，尤其形而上學上的混淆，因此矢志批判人類認知能力之限度與廓清各種知識之可能性問題。他發現傳統形而上學在未對認識能力檢討之初，就自發地去談論所謂「本體」問題，難免導致似是而非的「假知識」。他形容柏拉圖的哲學，像一隻在大氣中飛翔的鴿子，因感到空氣的阻力，就想是否在「真空」中會飛得更自在。而他認為此種批評適於任何未先批判人類認知能力之本質的形而上學家。（因為事實上任何的一種「知識理論」很必然地就接上了「本體論」。）在純理批判（Kritik der reinen Vernunft）一書中，康德以「先驗感性論」（Transzendente Aesthetik）和「先驗分析論」（Transzendente Analytik）來成立知識的產生過程。他指出知識之兩種主要來源「感性」（Sinlichkeit）與「悟性」（Verstand）以「質料」及「形式」的角色共同構成知識之必要的兩要件。由感性的「時空」直覺形式攝受外物的「所與」（Das Gegeben）——純粹印象，經由悟性的「範疇」（Categorie）形式「自動」地綜合整理、製作概念，構成判斷。感性的

時空直覺與悟性的範疇因此都是先驗的 (A Priori)。知識即是將悟性之範疇施用於感官所供給之印象素材。因此，浮現在吾人意識狀態中的「成品」，乃是已經由時空與範疇固定形式兩種「標準化」歷程的東西。換句話說，人必定依據其共有的先驗生產模式來接受外物，在未經感性悟性自動處理前的「物自身」(Ding-an-sich) 或所謂「本體」乃非人「所能知」。物自身對人而言不是個矛盾概念，却是個空洞的概念。又，更進一步言，「物自身」是一個「限制概念」，它意指一切人所「感知」之外的東西。人不能有「物自身」之知識，因為人不能擁有「智之直覺」(Intellectual Intuition)，感官所知的因此也祇是「現象」(Erscheinung)，而非本體。

以上述意義所言的知識，因此是止於經驗範圍，限於現象界的，在此之內的人類知識不致陷於混淆，更且是科學知識建立之所能條件。而假使人類企圖超出這種條件限制，在純粹悟性範疇內作先驗的運用，便會產生出種種「幻相」和「妄想」。然而人的不幸是自始以來即不自主地會有「形上時間」，企圖思惟類如「生命之常抑斷、宇宙之有限抑無限、神之有抑無……」等問題之究竟。在《The Only Possible Ground》一書中，康德指出這種努力是「無底深淵」(A bottomless abyss) 及「無涯也無燈塔的黑暗海洋」(A dark ocean without shore and without Lighthouses)。康德指出，這種超出「知識可能」的形上學努力乃是人類「理性」(Vernunft) 的本性使然。「純理批判」之最重要一論「超驗辯證」(Transzendente Dialektik) 即在揭發此種種幻相妄想的產生因由。(它祇能指出，而無法消彌人的此種苦惱，這得待論到海德格思想與禪之根本思維一段才能明白。)

依據純粹悟性的範疇，對應於吾人生活當中便有種種「判斷」而產生「命題」，亦即悟性是直接涉及現象，而在「判斷」中去分別它們，但在形成「概念」與「判斷」的悟力之上仍有一種力量以更高的原則「要求」統整種種概念與判斷。對於這種能力，康德即稱為「理性」。理性的實際展現就是「間接推論」(三段論式) 時所使用的的能力。在間接推論中，它並非如悟性之透過

範疇以從事對「客觀知覺」之判斷，亦即它並未形成任何「新」的客觀經驗判斷，而祇是敘述了介於兩個已知判斷之間的「演繹關係」，譬如當我們下「所有白種人都是會死的」此一判斷時，乃是得自兩個前提：「所有的人都是會死的」及「所有的白種人是人」。亦即為了「所有的白種人都是會死的」此一命題之確立，必須往上去尋出兩個已知判斷作為前提。同理，為了導出「所有的人都是會死的」，吾人必須再去尋求某個更為「普遍」、更具概括性的判斷「大前提」，於是吾人找到了「所有的動物都是會死的」此一前提。而此時，它不但支持了「所有的人都是會死的」此一判斷，更導出了「所有猴子都是會死的」、「所有螞蟻都是會死的」……種種判斷。如此「連續上升」的三段論式層層連結，而把其下的一切相關命題統合於其不斷上升的系統之中。這亦即是三段推論的「邏輯準則」(logical maxim) 特性。然而康德指出「理性」的兩種特徵如下：

第一、理性推論與知覺無關，無法把知覺放在規則之下的；第二、在把系統的統一帶給相關的判斷時，理性的趨向是「要求」指向一個更為普遍，更為抽象的前提，而在究極，對於悟性之有條件的知識，理性推論試圖尋出那「無條件的知識前提」(The Unconditioned)，亦即理性尋求「無限」、「純一」，而此無限、純一又非經驗所與的。在此要辨明的是，三段推論的「邏輯準則」僅僅「要求」吾人「應」不斷尋求一個更高統一的系統知識，而朝向更無限制，達到一再無所制的「絕對條件」。但它並未保證：這一系統推論「可以」獲得絕對條件，亦未保證：「有」它。它祇要我們：「應」如此行動去尋求彼「絕對條件」，「就當它是真的有」一樣。這亦如道德準則告訴我們「應該」成為聖人，但此道德準則要求却並未暗示：如果我們真的如此行為，我們將成為聖人。

而假設認定此一切相關的前提或條件，在實際上擁有一項最後的「無條件」或絕對；使得這一切相關前提或條件得以被保證完全建立其相互關係，則此時已從「邏輯準則」變成「純粹理性的原則」了！超驗辯證論之工作即在批判此項原則的「客觀有效

性」，而結果指出它是形上學妄想與謬誤之來源。

康德依據間接推論（三段論式）中大前提的種類——定言判斷（Categorical judgement）、假言判斷（Hypothetical judgement）、選言判斷（disjunctive judgement）——而指出「純粹理性的基本原則」所要求的「絕對條件」之統一有三方面：

1. 「思考主體」的絕對統一。（自我、靈魂）
2. 外在現象之全部的絕對統一。（宇宙、世界）
3. 支持此內在、外在一切現象（存有和思維）的絕對統一。（上帝、神、創造者……）

康德認為這種理性之「自然要求」（Natural drive）代表心靈的最高機制，思維的最高統一。他以「超驗理念」（Transzendental Idee）來表稱此三種理性驅力（自我、宇宙、上帝），此三個超驗理念乃是吾人心靈的「統制原理」，其與理性的關係，恰如時空直覺之於感性、範疇之於悟性。因此並非思維的對象。

形上學的謬誤在把此超驗之統制原理視為知識對象，而以悟性的範疇強加其上，於是產生種種幻相、妄想，終至帶給人類意識上之種種困擾和不安。對「自我」的思考乃是所謂的「合理化心理學」（psychologia rationalis）（或思辯心理學，speculative psychology），對於宇宙的思維產生「合理化宇宙論」（Cosmologia rationalis），對於神的思維則產生「合理化神學」（theologia transcendentis）或「超驗神學」。本來依據純粹的三段理論準則，我們可以從一個前提出發而尋求其最必然關係的大前提，不必一跳而要求有「最終之絕對前提」。而一旦人們作了這種要求，並認為一切論式的系統是完全的，回而導出了自我、宇宙、上帝的思考及其論證，則必然地就要落入各種形式的「合理化」形上學之中，於是便不得不「開口便錯」。康德對這三種幻相之論證的破斥不在此討論。

### （三）

康德以後，人們對於各類領域知識的反省變得非常普遍與小

心。迪爾泰（Wilhelm Dilthey 1831-1911）受康德三大批判的啓示，而以「歷史理性批判」的名義從事他對歷史知學及其方法的批判。此處要談的，則是更後的英國歷史學家湯恩比（Toynbee, Arnold）在其鉅著「歷史之研究」（A Study of History）中所談論的「歷史思想之本質」的一些洞見。

湯恩比在結束他對人類各大文明生命、高級宗教的產生與文明間的關係之通盤性探索後，稱道：「這些心智探索的工作的目的在使我們二十世紀的人，藉由檢驗既有的證據，而能對人類社會獲得整體的了解。」而這一假設一直是人類歷史研究工作的信念，「疏通知遠，以古鑑今」，而且人們一直假設這一目標是必然可以達到的，就像人類初始大膽地從事「形上學」之「冒險」一樣勇敢。湯恩比認為我們還不會自問：「這一假定是否合理？我們也不曾在這一自動展開的解釋工作中，對我們所用的心智工具，作過任何批判的鑑定……」假使說哲學能使人變得謙虛，則我相信西方的哲學史對西方人是有很大幫助的，至少不再像過去那樣狂妄地視人爲「萬物衡量之標準」，而了解到無論人從事任何一類的思考與研究，都必會受到人類「思想本身」的制困。湯恩比更一針見血地指出這其中最首要、最嚴重的問題：「是思想試圖理解真實的過程中，不能不對『真理』強行解析。」

這意謂人們對真實（reality）的「解無非「一時」，「一地」，「一人」的「一曲之見」，「捫象之知」。真實像個很多面菱體，隨著各種「角度」而見到不同的「樣相」，而湯恩比不認爲所有角度的觀點加起來會等於「真實」。「真實是神秘經驗不可分離的整體」，而吾人無法確知如此，因爲自從亞里斯多德完成形式邏輯以來，西方思想一直因循一套——主賓辭式語言→主賓辭式邏輯→引伸出體用二分的本體論（Subject - Predicate language → Subject - Predicate Logi → Substance - Attribute Ontology），這種本體論造成一連串的「惡性二分」（Vicious Bifurcation），而幾不能自拔。湯恩比說：「我們心靈中有關真實本身反映在人類心靈中的影像，若不繞射或纏結爲『主體』與『客體』則我們便無法意識到它的存在。這時我們思維時，便已鑄成的第一條

纏結的鎖鍊。「有這種束縛感的當不祇湯恩比一人。同時人類的意識在自發或與外物觸發的過程中，很自然的就把「真實」解析為意識與潛意識、靈魂與肉體、心與物、生命與環境、自由與必然、善與惡、對與錯……因與果等。湯恩比認為「這種二元結構是不可或缺的思維範疇，因為在我們能力範圍內，這是了解真實的不二法門。同時，這種二元結構造成的困擾，實不下於所啟發的事理。」而更困擾與為難的是「我們不能完全將它置之不顧，可是也不能全面承認它們的價值，我們必須解析真實，而在解析中，又不得不誤示真實，這真是個兩難之局……」。湯恩比在此所發現的理性思考之「二元性」不祇是歷史思想之本質，實是人類思考的一般現象。

(四)

在對「人是什麼」？及人類心靈的真相之探討上，最近一兩世紀獨立的學術科別之一者是文化人類學。結構主義之父「李維史陀」(Levi-Strauss)認為「貫時性的歷史研究與同時性的泛文化人類研究實是殊途同歸的途徑。」李氏個人的學術目標，乃在泛文化人類學的研究中，去發現最基本和普同的人類真實天性。而他的「結構主義」對於人類心靈活動的特性與本質是如此認為：「我們藉感官而認識外在世界，當我們感覺到某些現象時，由於感官的運作方式，以及人腦整理、解釋外來刺激的方式，使我們賦予這些現象一些特徵。」這點看法已初步和康德的認識一致。又「這種整理過程有一個極重要的特點：就是我們把週遭的時空連續體切割成片段，因此我們才會把環境看作許多屬於不同各類事物所組成，也把時間之流看成一連串分離的事件。」這就顯示從事歷史研究工作的反省(湯恩比)和文化人類學李維史陀拉對於人類的「認知」現象所見不差，符合了李氏自己的看法(前引)。在早期的人類學家之中，尤其是巴斯丁(Bastian, 1825-1905)及弗萊哲(Sir James Frazer, 1854-1941)就已認為：「由於所有人都同屬於一個種屬，就必然具有「心理的普同性」(

Elementargedanken)。李維的結構主義之所以得名，即認為這種「普同性」是存在於人類心靈的深層結構，而非表象層次。

李維相信：所有人類思考過程中的範疇形成都根據同一個自然的途徑。這並不是說範疇形式的方式必然處處一樣，而是說人腦使得人類會以一種特定的方式設立特定的範疇。李氏也發現了人性之異於動物在於人類使用語言符號的「象徵思考」，人能夠區分符號和它代表的事物。並且認為「某些二元概念是人性的一部份」(我們却不必贊同他認為的「象徵思考的基礎及文化的起源——在於人類獨有的現象，即一個男人能夠藉交換婦女而與另一男人建立起關係。」)雖然李維所「究極關心」的是人類共有之「普同」、「原始」、「內在」的「非理性邏輯」、「集體現象的無意識性質」，比上述所言更為深刻，但他對人類思考的心靈內在結構發現，頗可印證康德的哲學發現。

(未完待續)

捐款鳴謝

中華佛教圖書館	港幣	50.00元
楊詠樂、震榮居士	港幣	510.00元
加拿大佛教會	港幣	50.00元
李城璧居士	港幣	500.00元
李心澈居士	港幣	100.00元
呂烈居士	港幣	50.00元
曾超滿居士	港幣	60.00元
何麗貞居士(汶幣50)	港幣	100.00元
李德遠居士	港幣	100.00元
易陶天居士	港幣	880.00元
蕭杏華居士	港幣	225.00元
樸拙齋居士	港幣	50.00元
妙法寺	港幣	5,534.30元
總計	港幣	8,209.30元

一〇六期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	8,209.30元
發行收入	港幣	1,375.00元
總計	港幣	9,584.30元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,859.80元
稿費	港幣	2,550.00元
郵費	港幣	1,174.50元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	9,584.30元

內明雜誌社謹啟