



語言與禪——人類學的詮釋

陳其南

人類學家一直想探尋人類文化生活的根本性質及其起源問題，這個探討不可避免地牽涉到哲學性的世界觀問題。有趣的是，人類學的某些學派，特別是結構主義的潮流，目前所獲致的瞭解跟佛教或禪宗的認識在許多地方十分接近。最為突出的一個共同點，是把人類的文化情境看成是一個「分別識」的世界。

不論是從人類學或禪宗來看，自然存在的事物本質是個不分明連續體，而經過人類文化所認識的自然事物，則是個根據主觀架構所分割出來的「有名世界」。人類文化的發展過程中，不斷使用概念和語言給予各種事物固定名稱，也就是對於宇宙萬物不斷以分類命名。凡是我們可以辨識並叫出名字的事物，就表示這是我們所能夠瞭解並加以掌握的事物。語言有時候就像咒語般充滿神秘的力量，而人類是唯一可以使用這種力量的生物。但另一方面，人類又顯得十分脆弱，因為衝突是遍在的。人類智性的基礎是在分類這個世界，這却違反自然世界的本質。

顏色的分類就是一個例子，我們都知道色譜本身從黑到白中間是一連續體，中間並無自然存在的清楚界綫。我們的顏色分類法就是在這個色譜上從事主觀的劃分，因此每個民族在這個全世界都一樣的色譜上，所定出來的顏色分類並不一定相同。有些劃分得很仔細，我們概畧地稱為白色的範圍，愛斯基摩人可能會有更纖細的分法。在森林中的原始民族，對不同的綠色有不同的稱呼。這樣的觀念告訴我們，客觀存在的世界，在本質上是一個不分明連續體，而我們的思想和文化的概念架構，可以說是對這個連續體的分割和模塑。

社會現象也不例外，我們一出生下來，即開始在文化的薰陶下，對混沌的客觀世界從事分類，認識外物。我們說這是智慧的開端和成長。一開始我們對周遭的許多人並不認識。慢慢地，我們依著次序把媽媽、爸爸、兄弟姊妹等從其他人羣中分辨出來，給予一定的行為態度，接著更複雜的親戚、朋友等也分離了出來

，最後又把陌生人、敵人也清楚地劃定，我們說，這種社會關係在本質上也是一個連續體，因此每一個民族的分類法都不會不一樣。中國人對長幼和旁支很在意，英法則往往加以忽略，我們在稱呼行為上對伯、叔、舅、兄、弟、姊、妹分的很清楚，但英美系却籠統地歸為 *uncle, brother, sister* 而已。

有了這些概念，我們就比較容易接受一個較極端的說法：生和熟、乾和濕、明和暗、人和神之間也不過是一個連續性的現象。依此類推，生和死、陰和陽、善和惡、清和濁、邪和正，以至於佛家所說的有和無、色和空、煩惱和菩提、常和無常、實和虛等等二分法也都有同樣的性質。佛家也清楚地意識到這個問題，特別是禪宗一支。從他們看來，「分別識」是人類智慧的開端，同時也是人類發生衝突、矛盾和痛苦的原因。佛教一直是強調這個「分別識」的「業」這一面。人類原初的分類意識，在社會生活上所造就的許多「業」，目前仍然在人間不斷地循環輪迴，距離超脫的日子還相當遙遠。

本世紀中最有名的一位禪師，鈴木大拙，即一再強調禪宗所追尋的般若直觀就是一種未分的連綿（*Undifferentiated Continuum*）。在這裏分別識則相當於智性或邏輯推論。以分別識去看這個世界，從佛家的說法來看就是捲在生和死的漩渦中，這是世俗的道德、哲學、宗教和其他科學領域所要處理的對象。禪的目標則在於掌握存在於這一切心靈現象活動底層的東西。分別識要求每一件事情都是輪廓清晰、定義明白、沒有兩義之處，然而般若直觀却輕輕跨越這個界綫。分別識這種推論法是悲劇性的，它使我們的內心與精神產生不可言說的痛苦，使得生活成爲不幸的重担。然而，也是由於這個悲劇，使我們覺悟到般若的存在。這個心的真面目本來未曾生、滅、有、無，也未曾穢、淨、喧、寂。

它是超越了一切相對的觀念，不能用相對性的語言來傳達，而只能意會、頓悟。這個心能產生有形和無形的一切，是智慧的活泉，但却常爲小我的分別識作繭自縛。因此禪一直要打破語言的分別障，而主張「言語道斷」。當有人告訴我們不要去思想時，意思是叫我們超越一切的二分法，進入絕對的領域。在那裡，「思總（議？）不生」。

禪宗有一個公案很能說明參禪者對於分類的看法。有一次，一位叫做南泉普願的禪師和他的弟子趙州從稔在一起，南泉就對趙州說：「現在，我們最好是離羣與異類爲伍。」這是一個話頭的開始。然後，趙州說：「先不談『異』字，請問甚麼是『類』？南泉兩手按地，作四足獸的姿態。趙州便走到他的後面，踏了他一脚，然後跑進靈堂內大叫「悔，悔。」南泉很欣賞趙州的一踏，却不知道他爲甚麼要悔。因此便叫人去問趙州，悔個甚麼？趙州說：「我懊悔沒多踏他一脚。」聽了這話，南泉反而更器重他了。在這個公案中，我們很清楚地可以看出趙州要掃除這個「類」的苦心。他的第一腳是否定了「類」，第二腳還準備要破除這個「有」「沒有」類意的意識。

我們說平常人看山是山，看水是水；而一個悟了的人看山不是山，看水不是水；但禪的最高境界是看山又是山，看水又是水。這裏我們把山水比喻爲現象界，而現象界的認識是隨人或社會的主觀架構而定。結構分析的目的，主要是在從現象界的許多看山是山、看水是水的認識論中，說明人類文化最終的實在，是可以看到山不是山、水不是水的境界。像前述的人類學探討，通常只到此爲止。但禪認爲只悟到這個程度不夠，他必須實踐和體驗出來。如果他因此不願再看到山水，就必須與世俗切斷，這是一般佛教後來發展的結果。但禪宗很特殊，即不出世也不入世，

即是出世也是入世，他們企圖透過許多光怪陸離的公案之參悟，不僅要直接認明看山不是山的實質性，即般若直觀，而且要與看山是山的分別識的世界重合，產生出另一個悟的境界。換句話說，禪必須把潛意識的世界觀提昇到意識境界，提昇的辦法是設計公案，利用辯證的過程讓彼此可以觸到潛隱的本心，並歸回原來的面目。當禪經過徹悟再回到現象界時，這時的現象界已是再造的乾坤。以前是「心迷法華轉」，現在是「心悟轉法華」。藉著公案的作用，禪可以跨越這分別識和般若直觀的無法統合，這就是為什麼禪的最高境界仍然看山又是山、看水又是水的道理。如果我們看到許多宗教和民族對於這類「形」和「質」的無法一致所感到的困窘，那麼我們對中國人的智慧不禁要寄予更高的敬意。

結構學派的語言學家或文學批評家告訴我們：詩是一種語言的暴行。意思是說，詩人打破了語言的文法規則，將語言做扭曲的安排，使人意識到語言的美的境界。從我們的角度看來，禪宗的公案也正是對於邏輯思考的一種暴行，透過思考的扭曲，可以讓人頓悟禪機、直趨般若。換句話說，在參禪過程中，公案作用就像詩一樣，可以把人帶到一個普通語言和邏輯思考所不能表達的境界。這個現象使我們意識到一個有趣的問題：唐宋兩代同時是中國歷史上詩人和禪學的黃金時代，一個是針對語言，一個是透過邏輯思考，把中國人的意識帶到一個完全不同的世界。

如果我們由此看出詩和禪的深層關係，那不會是一種單純的巧合或附會吧？

最後，我們也可以用現代人所能理解的方法論來說明上述禪悟的三個階段。我們說，第一個階段所看到的是一個分別識的世

界，是我們感官可以經驗的、輪廓分明的世界，這是實證科學的信念；第二個階段則看穿這分別識的世界而直趨現象的本質，在那裏所有的事物是連續性的、是透明的，這是結構論者的認識；第三個階段則是頓悟之後的實踐，在心智上自由地游移於分別識和般若直觀之間，這是禪的境界。這三個層面的現象顯然有很大的不同，通常分別識的世界，是智性可觀察可以瞭解的範圍，是各種實證科學所要處理的對象。第二個層面的發現和解釋，必須借用實證論以外的邏輯來達成，在經驗實證論橫行的科學主義下，我們通常不肯承認這一層現象及其解釋。杭士基（N. Chomsky）和史金納（B. F. Skinner）對於語言學習過程，李維史陀（Levi-Strauss）和雷布朗（Radcliffe-Brown）有關社會結構，以及鈴木大拙和胡適為中國禪學史的大辯論，都是因為彼此分別站在這兩個層面而無法溝通；胡適和鈴木，一位是狹隘的實用主義（pragmatism）立場的歷史學者，另一位則是超越論立場的宗教傳道者，胡適不相信鈴木的超經驗論，鈴木不相信胡適的歷史主義與禪有關。鈴木認為禪是超乎理性、邏輯和歷史的現象，胡適則認為那只是歷史的產物，因此，雙方的理解是不會有交點的，爭論也就不可能有結果了。從鈴木來說，禪本身的瞭解獨立於歷史之外，吾人唯有透過內在的體驗才能解釋其展現出來的行為和語言。而禪所謂的知是般若直觀的知，不是胡適所謂知識的知。換言之，胡適的知和瞭解是分別識的、人類文化的知。這正是禪宗的知所要超越的。分別識相當於智性或平常的邏輯推論。西歐唯理哲學和結構主義的發展，似乎為我們提供了一個新的途徑，讓學者有可能站在理性和智性的立足點上，去探索人類的潛意識邏輯和超經驗現象。今天我們可以比較清楚地看出過去爭論的問題所在了。

——原載於十月二十四日明報