

禪 與 後 現 代 主 義

陳榮均

I、

禪宗為佛教中的一支，目的在透過「無心」以解脫生死；後現代主義則為現代西方文化的一個思潮，以高喊「消滅主體」為標幟。在本文我們將環繞這兩者作一對話式比較，以凸顯出它們各自的特色和相似性。

今天許多人都對東西文化或中西文化之間的關係感興趣，譬如在大陸，聞說這問題是自王若水所提出的「社會主義的異化」之後的第二個文化及思想性熱潮。然而，大多數人卻採取對立的「非此即彼式」(either or)或「零和遊戲式」(zero-sum game)來處理；中國人尤喜如此，他們在討論的過程中總是有意無意地過度貶抑西方文化，高抬中國文化。依西方哲學的學術角度來言，這樣做並不客觀；而即使從中國的傳統來看，以排斥性的觀點來對待外來文化並非很中國式的，因為中國的傳統十分強調整體性或互補性，就是講論事物的對立性，也同時重視它們之間的「相生相成」。因此，採取互補合作的態度來審視中西文化的關係，特別是思想的層次的關係，是較為合理的。

事實上，當代無論哲學或科學的發展，都對東方文化的再興十分有利，這可從四方面簡單地說明一下：

首先是物理學，比利時的普里高津提倡一種名為「耗散結構理論」的新物理學，現時在中國大陸十分流行。這種物理學對中國傳統自然哲學所重視的整體性、互補性，特別是《易經》的自然哲學，提供了強有力的支持。當然，西方的懷德海哲學也跟《易經》的自然哲學十分相近，過去牟宗三先生與唐君毅先生也曾指出這兩者之間的相似性。跟牛頓式的自然哲學相比，類似《易經》式的及懷德海式的自然哲學並非毫無科學理論的根據，現在物理學的最新發展就提供了強有

力的證據來加以支持。

第二，日本現代化的成功不單是西方模式翻版的結果，它本身是帶有強烈東方色彩的，譬如在管理上引起西方注意的和諧團隊精神即是一例。這種現象迫使我們思考是什麼傳統文化因素使日本發展出一種與西方有別、帶有強烈東方色彩的管理哲學。此外，日本也是一個重美感的社會，這是西方社會所付之闕如的，這裡的差別是否跟東方文化的特質有關呢？是很值得我們思考的。簡單來說，日本在這方面的進步是超出西方所提供的模式的。最近日本的知名學者，國際日本文化中心主任梅原猛就指出：要對待現代世界危機的問題，日本本身負偉大的使命。面對日本人這種自信，作為日本文化的母國：中國，應當思考為什麼會這樣子。

另一方面，西方後現代主義的出現亦非偶然。許多台灣和香港學者認為後現代主義的出現是代表西方文化走向衰退，其實剛好相反。後現代主義在西方文化的出現，代表了其對西方科技或工具理性過度膨脹所帶來的負面效果的反動；這是一種來自西方文化本身的強有力反省，或新的治療方式，十分值得我們注意。後現代主義有一簇新的觀點：他們認為要解決當代的危機，特別是從科學或科技主義帶來的問題，不能單從價值層面來疏解，而必須返回人的存有方式或存在方式來尋求根本解決之道，這是十分重要的洞見。

禪宗在傳統的中國哲學或宗教中也有相類似的觀點，雖然天台宗也持有這觀點，但禪宗卻特別予以強調，就是要解決我們生命的問題，即宗教上所謂了生死的問題，不能單單只從價值的觀點看；因此，他們與儒家不同，特別低貶善惡，認為要解決生命甚至生死的問題，則要返回人的存有方式這一層次。這是禪宗在中國的一個十分重要的貢獻。

第四、無可否認，基督教在西方社會作為宗教的主流力量，已經逐漸衰退。最新的宗教哲學發展已經很少人強調基督教上帝是創造主這一點，因此從一較哲學之觀點來說，上帝的存有論意義已經很弱。然而，即使如此，他們也希望保持基督教一些原始精神，且仍在不斷摸索中。在這當中，東方的宗教應可以提供一些現代意義，因為東方宗教首先並不問「世界是從那裡來的？」或「世界為何而『有』？」「是何人造的？」這跟基督教傾向強調上帝是創世主明顯地有別。東方人看宗教首先是問「如何了生死，超生死？」認為這才是宗教最重要的問題

，尤以佛教為甚。他們就從這裡來看宗教的本質，而並不像基督教式先要尋找「最後根源」或「第一因」，所以，他們首先看重的是人的解脫問題，生命的真諦問題。

II、

佛教有很多宗派，禪宗作為其中之一，其特殊性顯在那裡呢？首先此即牽及到禪宗對「主體」的特殊看法。簡單地說，禪宗所了解的「主體」是「非主體的主體」，以禪宗的言語來說，即「無心」，英文一般譯成mindless。「無心」就是「不是主體的主體」，或無「主體相」的主體。《般若經》早常有這些吊詭式的表達，如「般若非般若」。而《般若經》的另一句話：「心非心」，則可看為禪宗慧能在《壇經》所強調的「無心」的一個經典根據。為何禪宗有這樣特殊的主體觀呢？我們可從兩個角度來了解這個問題。

II a、

首先可內在於禪宗的發展來看。早期禪宗的開宗經典是《楞伽經》，屬真常心系統，中國佛學中即有《大乘起信論》發揮《楞伽經》的真常心思想。《楞伽經》所謂的「心」是「真常心」，這是純然清淨的，有無漏功德；此心為有而非無，無染污而清淨。《大乘起信論》「一心開二門」的架構則更清楚地顯示「如來藏自性清淨心」不單本身是清淨的、真正和終極的主體，並且也是一切法的根源；一切法、世界之存有，是通過真常心而得到根源性解答。以西方式的術語來說，它是一切法的“ground”（根據、存在理由，或「本」）。「為何有此世界？」依《大乘起信論》，其「理由」或「根據」即在「自性清淨心」之中找到。

然而，以真常心為主體的想法，顯然後來在神秀與慧能的爭論中，出現了轉折。當慧能的南宗贏得禪宗的主流地位時，其實他已經徹底改變了向來對「心」作達摩式或《楞伽》式的理解的傳統。這改變可以說是一革命性的改變；此可分三點來說明。

1. 「心」本身不是完全好像《楞伽經》、《大乘起信論》所說的是一「自性清淨心」；

2.此「心」要被「去」、「無」；

3.更重要的是不能把「心」看為一切法之「本」，或作為解釋世界（一切法）的「根源」之「存在理由」。

若對「心」作不同的了解，就很自然會影響禪宗可能發展的方向；同時，進一步來看，禪宗或慧能在《壇經》所主張的，跟「心」的本質實有很密切的關係，因此，我們必須弄清楚這場革命的實質意義。

下面我們引述一些經典進一步了解「無心」的觀念。

在《無門關》這本臨濟宗的經典，當中有一條記載二祖慧可跟初祖達摩的對話，慧可說：「覓心了不可得」。「覓」即找尋，「了」即了解，尋找心卻知道心是不可得的；跟著達摩說：「為爾安心」。即使《無心篇》非達摩所親著，但順著《無門關》這一段語錄，我們可以很清楚知道，達摩亦具有「無心」這一觀念，後來其他禪師如黃蘗大師就說：「直下無心」；當人家問他如何成佛，他便以這四個字回答。當下無心，直截了當。另外南陽慧忠（六祖的弟子）說了一句名言：「無心自成佛，成佛便無心」。在禪宗，特別是南宗，「成佛」跟「無心」可劃上等號。在這些經典性的證據中，我們可以了解到「無心」在南宗中為何如此重要。但是，這「無心」應如何真確地了解呢？今天對這一問題之解答的一個可能途徑，就是將之與西方後現代主義相加比較。

II b、

後現代主義有一個重大的特色，那就是法國米歇爾·傅柯（Michel Foucault）的名言：「人之消亡」（Death of Man）。後現代主義的特殊立場是：在尼采叫出「上帝已死」之後，進一步指出今日我們要明白「人已經死去」。傅柯說：「人是近期的發明，而且是近乎盡頭的發明」；跟著就叫出了「人要消亡」這一口號，這當然是比較具震撼性。較哲學性的說法，其立場是在於排斥主體（the rejection of subject）。有時，後現代主義也會用另一些方式闡明這道理，如他們指出：主體本身即使是有的話，也不是處於中心的地位。這是說後現代主義者要在哲學上進行「離心化」、「移心化」（deconcentration）。作為近代哲學之父，法國哲學家笛卡兒提出「我思故我在」，於是人發現本身在萬物中有一特殊的地位，從而宣稱一切存在皆通過人的主體而贏得其存在的意義

或存在性。在這樣的意思下，人跟萬物就十分不平衡：人是萬物或宇宙的中心。然而，這種「主體主義」立場就受到二十世紀後現代主義的挑戰。這挑戰很簡單，即要消解人的中心性地位。後現代主義者認為相對於萬物，人無疑有其不同的地方，但這種不同卻不能把人定位為整個宇宙的中心、世界的中心。而為了對這種人類中心地位進行消解，於是後現代主義乃有「人的消亡」的口號。一言以蔽之，這是後現代主義「反主體主義」的立場。

II c、

禪宗講的「無心」跟後現代主義的「反主體」立場十分接近。後現代主義叫出「人的消亡」，並非要把全世界的人消滅或弄至死亡；而只是要把「人作為中心」的看法加以消除。簡單地說，人不應把自己看得那麼重要，至少不能把人看成為世界的「根據」。後現代主義這種「反主體」的運動，十分近似於慧能針對從《楞伽經》以來所肯定「眞常心」為一切法的「本」（或「根據」）的說法而掀起的革命。當慧能喊出「無心」的口號時，並非要取消「明心見性」、「直指本心」這些動作；這些都是禪宗成佛的不二法門。但是，他所謂的「明心見性」就是要知道心本身並非宇宙的「本」（或「根據」）（好像上帝般成為一切法之「本」）。因此，慧能之「無心」的提出是對初祖達摩以至北宗神秀所重視的《楞伽經》、《大乘起信論》之「眞心系統」的一種反動，與後現代主義對「主體主義」之反動有很大的相似性。

III a、

禪宗為何會有「無心」的看法？其「無心」之提出有什麼理論預設呢？牟宗三先生在《佛性與般若》提出一新穎的說法，他指出慧能這種「祖師禪」的理論根據甚或理論開展，在天台宗特別是智者大師的手中已經開始了。換句話說，牟先生的論題是：南宗禪，特別是慧能的禪，是建基於天台宗的理論之上。當然這還是相當一般性的論題。我們要再進一步問：究竟在那些關節上或主要觀念上，慧能的「祖師禪」預設了天台宗的理論？我們認為：簡單來說，禪宗的「無心」是預設了天台宗的「無本」。慧能在《壇經》開宗明義地表示禪宗是以「無念為

宗，無相爲體，無住爲本」。「無本」的意思即在「無住爲本」中顯露出來。然則什麼是「無本」呢？既然「以無住爲本」，那豈不是有所「本」？非也！其實「以無住爲本」就是「無本」的意思。天台宗所奉的經典《維摩詰經》之中有一句重要的說話，也是牟宗三先生在《佛性與般若》之中解釋天台宗的根據所在，這就是「從無住本立一切法」。在拙作〈海德格與天台宗〉中，（註①）已嘗指出：這句話其實即「以無住爲本」之意。換言之，其主要的意思是「無本」。按照慧能的講法，要想成佛，必須證得此義：知道「無本」，曉得「尋本」必會落空、不可得。這是慧能言禪的關鍵所在。而從根源來說，則是出自天台宗所強調的「從無住本立一切法」這一句話。

《壇經》曾述及慧能有天在街上聽到《金剛經》一句說話而豁然大悟，這句說話就是「應無所住而生其心」。我們認爲這裡「應」要讀作「相應」之「應」。而這句話亦有「無住」、「無所住」的意思。首先「以無住爲本」，最鬆的說法是「無執著」，但這太一般性。究竟「無住本」，「以無住爲本」有何特殊意義呢？在這裡我們則要借助另一位哲學家海德格的思想來加以解釋。

III b、

海德格晚期的思想有一十分中心性的概念，使到許多西方學者甚或海德格專家也不容易了解。此概念在德文爲“Abgrund”，翻成英文即“non-ground”，十分直接。一般而言，“Grund”是「地下」之意，哲學式的了解則是「根據」、「本」之意；邏輯上可翻爲「理由」；存有論上則涉及「存在理由」。因此，佛學中「無本」一詞就可翻成“non-ground”。“Abgrund”的意思並非要把地下翻轉過來，而是掉進一無底深洞（Abysis），但這樣說比較消極，因「無本」是具有積極性的意思的。然則這積極義在那裡顯出來呢？海德格晚期哲學認爲一切存在物、萬法、世界本身，若有「根源」，則爲「無本」；即世界之「本」就是「無本」，這十分吊詭！但其意思不外爲：世界本身根本無根據，而係「自然而然」！簡言之，其積極義在於「復歸自然」。

西方哲學一直存在著一個十分重要的問題，這就萊布尼茲所提出來的問題：「爲何此世界是有而非無？」（Why is there something rather than nothing？）這是整個西方形上學的基本問題，整個西方哲學特別是近代科學都要解決

這個問題。但海德格所提出來的解答則超出了西方正統的發展，他不承認世界有「本」、「根據」或「存在理由」，他甚至認為千萬不可找尋世界的根據。為什麼不可找尋呢？借用禪宗的語言或概念來表達，海德格的解答是：如果一味地在找尋世界的根據，則永不可成佛，不可達到解脫的目標。換言之，海德格的解答亦十分簡單：如果用「找尋根據」的方式來解答世界為何是「有」而非「無」，那麼，這種做法剛好妨礙我們了解世界的「本來面目」。

海德格把人的「思維方式」分為兩種，一種為「默想式思維」（meditative thinking）；另一種為「計算式思維」（calculative thinking），這是一般科學和傳統形而上學思維的方式。借用禪宗的術語，「計算式思維」落在「有」與「無」的對立（「有」與「無」）的向度中，而「默想式思維」就是超出「有」與「無」的「向度」的思維方式。海德格認為要了解世界的「本來面目」，就不能落在「計算式思維」之中。而他正是想要通過了解世界的「本來面目」來了解西方長期所不了解的觀念：「存有」（Being; Sein）。他認為「存有」就是萬物的「本性」或「本來面目」；世界本身的「根源」不應通過落在「有」與「無」之向度的「計算式思維」來尋找，否則不可能認識世界真正的「根源」：「存有本身」。或用佛家語來說，就是不能認識世界之「本來面目」。

從正面來說，海德格是比較「道家式」的，他認為「世界」本身是「自然而然」，並非造作出來，即有某個「創造主」將之創造出來，如《聖經》〈創世記〉所載的「上帝」或西方哲學中黑格爾的「絕對精神」、柏拉圖的「理型」等；他認為這些做法仍落在「有」與「無」的方式中來思考世界的「根源」，故不能澈見世界「本來面目」。因此之故，要超出「有」與「無」之向度；但要能做到如此地步，人必須「順其自然」，亞里士多德的《自然學》（Physica）就有這種講法：“kata physei”；翻成英文則為“according to nature”。“Physis”本來意思為「自然」，雖然一般翻成「物理（學）」，但這裡海德格要重詮亞里士多德的原始精神。基本上他認為：只有「順其自然」，才能超出「有」與「無」向度的「計算式思維」，掌握世界的「本來面目」。

五十年代海德格在其最後一次的講課（此演講錄只有德文本，書名以英文翻出來是《The Principle of Ground》）中引用了中世紀一個十分流行的諺語：「當看見玫瑰生長、開花時，要記著，不要問為什麼」。海德格的意思是什麼呢

？其實他要強調：若落到問「爲什麼」，則不能了解玫瑰爲何會開花結果。這裡顯然他的意思不是要否定生物學上的知識，而是要指出：問「爲什麼」頂多建立關於玫瑰的科學知識，但卻不能真正認識玫瑰的「本來面目」。這當然只是一個例子，但若推廣到宇宙本身，便是：若要了解宇宙的「本來面目」，同樣不能問「爲什麼」；若如此，那就是要尋找「根據」、「本」。因爲問「爲什麼」，就要以「根據」、「本」來回答。而若以此方式來了解宇宙，便失去了解宇宙的「本來面目」之機會。（這點和禪宗強調「佛性」的觀念十分相似。）這點我們可以回到佛教的經典本身來作說明。《無門關》開首便記載了無門和尚的頌詞，此頌最後兩句爲：「才涉有無，喪身失命」。意思是一涉及「有」與「無」，即喪失「佛性」，喪失自己的「本來面目」或「自性」。

值得一提的是：一九七九年，一位美國數學家、亦爲電腦科學家的D.Hofstadter出版了一本轟動世界的著作，題材十分專門，書名以三個人的名字爲題：分別爲哥德爾（Gödel）、埃舍爾（Escher）和巴赫（Bach）（註②）。哥德爾乃是二十世紀最偉大的邏輯學家，埃舍爾爲法國當代傑出的畫家，巴赫是人所皆知的大音樂家；這本書的副題爲“GEB：一條永恆的金帶”（an eternal golden braid）。這書論到哥德爾最偉大的貢獻，也可能是二十世紀邏輯家所獲得的最大成就，就是證明：一邏輯系統若要表達數學的真理，如包括了基本數論在內，則必定碰上下列困境：此邏輯系統若本身爲一致、不矛盾，那麼就必定不完備，即有些數學真理不能包含在其中。簡單地說，哥德爾所提出這樣的邏輯定律產生這樣的效果：數學形構（formulation）必定有限制，無論邏輯系統如何強，總會有些數學真理不能收納在其中。而D.Hofstadter便引用了《無門關》中上述所提及的頌詞來通俗地說明這條這定理。當然要全面了解哥德爾的定理之內容是需要很長時間的數理邏輯訓練，但是我們現在卻可以透過《無門關》的思想來了解其個中意思。這無疑是Hofstadter的天才表現。因此，這本書一出版即獲美國普立茲獎，而其普及性亦使禪宗在西方愈加流行起來。

III c、

當海德格、天台宗或慧能提出“Abgrund”或「無本」（「無住本」）時，他們都共同認爲：要掌握自然的「本性」（包括人自身生命的「本性」），是不

能落在「有」與「無」的思維方式之中的。這是十分革命性的立場。因為，向來，整個西方哲學或禪宗北宗式的人物如神秀，在思考世界時都落入「尋找根據」的思維中，但這種思維方式卻恰恰阻礙了我們了解世界「本來面目」的可能性。然則我們該如何了解世界的「根源」？無論是慧能或海德格，答案很簡單：世界本來在此，我們對世界的「有」、「無」是無能為力的，因此根本不需要做任何東西，而只要如其所如地去了解它。「主體主義者」如笛卡爾或黑格爾等把人看為整個宇宙的中心，則人似可操縱或主宰這個宇宙。然而，禪宗講「無心」、海德格講“Abgrund”，就是要防止人操縱、主宰這個世界；否則，世界的「本來面目」就被遮蓋了，而人與自然之間只落在對立的緊張關係中；那麼，人們就不能在此中成佛和解脫。因此，若要成佛解脫，首先就要「反主體」，明白「無心」；其次明白「無本」，不要相信世界有根據，也不要嘗試去尋找任何最後根據。當然這樣並非叫人坐在那裡毫無動作；相反地，人在此中仍要扮演一喫重的角色。因為人在萬物中是唯一一種存在，可以「讓」其他萬物存在；當人能如此任持萬物，就是「順其自然」了。人能「順其自然」地活，恰恰就把人帶回其應有的「分位」（Topos），而這才是人的「真正主體」所在。這「真正的主體」不是如「主體主義」把「主體」「神化」或「絕對化」的那種「中心化主體」，也不是作為「平常心」或一切法之「本」的「主體」。若把「主體」等同於只作為中心化、絕對化或世界之「本」的「主體」，那麼禪宗、海德格或後現代主義所講的「主體」（心），就是「非主體的主體」（無心）了。

III d、

禪宗那種相類似於海德格的「默想式思維」，並非止于道家式的「順其自然」，而是表現于《金剛經》中的「應無所住而生其心」立場：人本身是一個「心」，但此「心」是「對應」、「回應」「無所住」（Abgrund）而有的（故此「應」讀為「回應」的「應」。）慧能在《壇經》中嘗說到「心」與「性」的關係：「心是地，性是王，王居心地上，性在，王在，性去，王無，性在，身心存，性去，身心壞。」這些話顯示了「心」和「性」的不平衡關係：「心」倚賴「性」。用西方哲學的術語來講，就是海德格所說的「人」倚賴「存有」。顯然慧能在《壇經》中的說話的是對《金剛經》之「應無所住而生其心」作進一步的注解。

相類似地，「無住本」(Abgrund) 是海德格用來勾劃存有的本性的概念，海德格所了解的「存有」就是一種「無住本」，即“Nature”本身就是「無住本」；而作為Dasein的「心」見是跟“Sein”或「無住本」有本質的關係。此關係即：「心」應「無所住」而生。十分明顯，海德格藉此來防犯把人(Dasein)看為中心之做法。慧能以後的禪宗也有大師提出同樣的看法，如慧能的弟子本淨就說過：「若會應處本無心，方得名為觀自在」。意即強調在「回應」中明「無心」。此顯非要人自殺，或把他人殺掉，而是要人不要把主體「絕對化」、「中心化」，並視之為一切法的根據所在。依禪宗，一切法是自然而有，自然在那裡的。「心」對一切法是「回應」而非「佔有」、「主宰」、「控制」；只有這樣才能觀自在，「讓」萬法返回其自身，才能看到萬物的「本來面目」，這是禪宗「無心」的教義中心所在。南陽慧忠也講過相類似的說話：「師曰：無心是真道心；師曰：一念與金剛相應。」這裡很清楚表明「相應」的重要。「金剛」是「佛性」的代名詞，在西方則以海德格的“Sein”來解釋為較恰當，而在中文以「性」稱之亦非偶然。慧忠這句說話自是環繞著慧能因之而開悟的《金剛經》的說話：「應無所住而生其心」作進一步闡釋。

另一方面，晚期海德格對人的本分或分位，特別是「人」對「存有」的關係的了解作討論時，認為人本身是一「相應者」(Dasein als Entsprechende/human existence as correspondence)。然則，「相應」於什麼呢？依海德格，就是「相應於存有」，而比較道家式的表達，則是「相應於自然」、「回應自然」。而「回應自然」就在於「順其自然」。其實「順」與「應」都是同樣意思的。在禪宗來說，這「應」就是「一念與金剛相應」，或「應無所住而生其心」中的「相應」或「對應」。

III e、

我們認為：禪宗本身所具有的三個基本概念，也同時正是「祖師禪」發展的三個階段。

1. 無心。
2. 無本或以無住本為一切法；
3. 應無所住而生其心。

一言以蔽之，「無心」就是對人的主體的真正之了解，「真正的主體性」當為「非主體的主體性」；「無本」就是講到「存有本身」或世界的「本來面目」；而「應無所住而生其心」就涉及「人」與「世界」或「自然」的關係，這當為一「相應」的關係。簡單來說，「主體無心」，「世界無本」，而兩者就人位言為「對應」、「觀自在」的關係。

佛教發展至禪宗之「無心」這一運動在西方亦有相平行的類似發展，此即後現代主義。其實後現代主義並非那麼消極，那麼「反人文主義」。其主要的立場乃在指出；要了解人的真正主體性，就要了解人基本上是一個「非主體」。唯有通過這點，才能真正明白人的真正主體，這不單修行上如是，理論上也如是。如明白這種「心非心」、「無心成佛」的立場，則也可知因何禪宗語錄裡面有很多的「呵祖罵佛」、「遇佛砍佛」這些話頭的記載。為什麼會如此呢？按禪宗的看法，「成佛」不單自己要「無心」，而且也不能把「佛祖」看為一個「心」、「真心」，否則即為一障礙；故此可容許、甚至要強調「呵祖罵佛」、「遇祖砍祖」、「遇佛砍佛」這類警句。

而西方發展至「後現代主義」也有相似的背景，因為從笛卡爾到黑格爾為止，「主體主義」十分流行，需要相應的運動來克制主體的過份膨脹。因此，以「反主體主義」的方式講主體，以「無本」講世界的根源，以「相應」講人與世界（或存有）之間所有的關係，可說是其正面的意思所在。關於西方這種對「主體主義」之哲學性的反動，我們可借助黑澤明的電影來作一說明，以助了解。黑澤明近年的電影十分令人難以接受，跟他早期作品如「紅鬃子」所表達的淑世、古道熱腸精神完全不同；似乎其近期之電影的結局都十分悲涼。為什麼會有這樣大的轉變呢？基本上黑澤明的電影可分為兩期，早期屬於現代精神，尊重理性、強調道德，充滿人道主義精神。晚期的黑澤明則比較屬於後現代主義，他是要借助人類悲劇來強調：人如果要有明天，則要求助於藝術的救贖力量。其早期完全是屬於理性精神的立場，在此電影只是一外在的工具，是為了表達其人文主義的思想服務；晚期則有尊重電影本身為藝術之立場，並想傳遞一個信息：藝術本身才是救贖人類的力量所在；這種形態是十分後現代主義式的。黑澤明的過渡可以幫助我們了解何以西方文化在充份探討理性、道德之後，會轉到重視藝術作為救贖的力量這種結局。

IV、

現在，我們要從「方法論的層次」來了解禪宗和後現代主義之間的關係。

一談論到「方法」，我們自然想起禪宗的「當頭棒喝」，但這只是其外在的表現。基本上，禪宗的方法論之主要精神在於「破」。正面來說，佛家本身的方法論的主要觀念是「妙悟」或「悟」，禪宗特別講「頓悟」。本來要達到「悟」的境界要經過許多步驟，但禪宗認為主要的工夫仍在「破」，故提倡「救悟」。而後現代主義的方法論亦有相似的地方，如我們熟悉的「解構」（海德格原為“destruction”，狄里達（Derrida）則發展為“de-construction”）。可以說：「解構」本身的精神亦為「破」的精神。然而，與禪宗一般，這並非「為破而破」之消極法門。「破」主要為了幫助「悟」。早期海德格《存有與時間》的中心方法論觀念為「了解」（understanding；Verstehen），這詞相應於禪宗的「悟」，因為「了解」的作用是「開顯」（disclosure）：把人本身的「存有可能性」開顯出來。

禪宗或後現代主義在面對時代問題時，其解決方法不止在價值層面，而是返回人的存有層次尋求答案，所以他們的方法論與此立場互相扣緊。其實，禪宗為何可以說「直指本心」，此乃因為人對自己的真實的存有方式有「潛隱式的了解」（implicit understanding），然並非明顯的彰露出來，故此要做工夫；換言之，因為有此「先行性了解」（pre-understanding），所以我們才可以直指本心，有「頓悟」的可能性。在慧能來說，「破」並不如達摩或神秀那樣，把遮蓋如來藏自性清淨心的外來染污東西（客塵）抹去、「息妄歸真」；而係認為，真正的「破」應是「破」自己對自己本性的遺忘；值得注意的是：依慧能，這「遺忘」的可能性是「內在於」人之本性的。達摩和早期的禪宗認為污穢物是外來的，不屬人本身所有，人本來是完全清淨的，其所以落在在生死中是受無明影響，方為外來污穢物所遮蓋，故有煩惱而不能解脫；所謂「心性本淨，客塵所覆」。但慧能卻認為：人自己會變成「不真實的存在」或「墮落」的可能性是屬於人本身的，即並非外來。因此，其所了解之「心」轉而與天台宗的「一念無明法性心」相類。職是之故，禪宗發展至慧能而起一「轉折」，而這正是肯定「頓悟」之可能的重要關鍵。

西方哲學的相應發展可以在現象學運動本身中看到：從胡塞爾的「超越主體

」至海德格的「顯有者」（Dasein）之過渡。胡塞爾認為人之所以失誤其真正主體性是受外來污穢所影響，人本身是絕對清淨的；但海德格卻不同意，將其老師的說法扭轉，認為人變成「不真實的存在」（執悟、落在生死海）此一可能性是「內在」（immanent）於人本身的。而問題之嚴重性不單在於胡塞爾和海德格兩人對人的主體之本性有不同的看法，更重要的是影響至「復歸真實存在」的工夫之提出。正如我們所已看到：在禪宗之「即心成佛」的工夫，是隨著「破」的對象之身份的不同，而出現相異之「破的工夫」。顯然；這亦涉及禪宗何以有「頓悟」的可能性。若每人作為一「不真實的存在」的可能性乃是「內在」於人本身的，那人就可以「自力扭轉」，復歸真實的存在，這樣「頓悟」便可達至。相反，若是「客塵所覆」，則便只能「時時勤拂拭」了。

至於從海德格到狄里達的進一步發展，可以說是在於把這種「破」的功能再進一步彰顯出來。一言以蔽之，狄里達所講的「解構」，主要是把海德格《存有與時間》中的「了解」帶往「妙悟」之方向發展。如果我們循此思路來了解禪宗、海德格或後現代主義就不會視其為「虛無主義」者了。為什麼他們不是虛無主義者呢？因為他們這種「破」是以「妙悟為宗」，主要在於掌握「真正的真實」，了解和復歸「人本身的自性」和「萬物的本來面目」，故而非常具有積極性的一面。

V、

最後，我們從「後設哲學」（meta-philosophical）的層次來探討一下「語言」與「真理」之間的問題。禪宗說得很清楚：「不立文字，教外別傳。」可是，禪宗卻又特別多「語錄」、「公案」，這就非常吊詭。如果不立文字，那為何會出現這麼多「公案」和「語錄」。究竟「語言」與「實相」（「宇宙的本來面目」或真理等）本身究竟有何關係呢？二十世紀西方哲學最大的特色是把「語言」提升到哲學的中心地位。可見，無論對於東、西方哲學，「『語言』和『真實』之關係為何？」都是一大問題。本來，禪宗「不立文字，直指本心」，那就不用寫這麼多東西出來了。如果「以心等心」，也不用看公案、語錄。那麼，公案、語錄在禪宗本身究竟有何種位置呢？相對於佛教要證成「一相無相，所謂空相」的實相，這些文字是本質上必需的，還是多餘的「工具」？這即構成一十分

有趣的哲學問題。

日本學者、亦是知名的唯識專家上田義文嘗有一篇文章論到這問題（註③），依上田這問題並非禪宗獨有的，而是整個佛教本身的問題。佛教一方面把「語言」看成「戲論」（prapañca），不能承載真理或傳達真理；但另一方面，佛教又有那麼多「經典」，這些又是否均為「戲論」呢？上田對此作出分析性的解答：「語言」有雙重性格。一是作為「戲論」的身份，此即落在「分別的層面」看語言：語言的功能是「了別」。借用海德格的術語此即屬「計算式思維」；換言之，若以「有」與「無」的向度之思維格局看語言，則語言在本質上為戲論。但語言還有另一性格，此即「教」（deśanā），作為「教」的語言，則超出「有」與「無」之向度，跟海德格所謂的「默想式思維」比較接近。因此可以說：《大藏經》的語言不是「戲論」，而係具有「教」的身份。

上田的說法是屬於「分析性」的，這裡我們卻企圖借用後現代主義，特別是狄里達對語言的看法，提出另外一種解釋。狄里達對語言觀形成一套“Grammatologie”，一般人把這理論等同於「書寫的科學」（science of writing），因為狄里達把語言分為「言說」（speech）和「書寫」（文字）（writing）。狄里達認為西方哲學自柏拉圖開始即對語言的本質（或本性）作了錯誤的了解：他們只局限於通過「言說」來了解語言的本性，而輕視了「書寫」。因此，狄里達要把這傳統看法顛倒過來，他的“Grammatologie”基本上是想證成：語言的本性在於「書寫」。換言之，他的論題很簡單，就是「書寫」比「言說」更有首出性（the primacy of writing over speaking），語言的本性要在「書寫」中才可以彰顯出來。那麼，「書寫」的本性是什麼呢？這可從“Grammatologie”一詞的中譯來予以說明，我們認為“Grammatologie”應該翻成「迹冥論」，為什麼呢？理由是：狄里達在提到“Grammatologie”一詞的起源時特別返回到希臘文“Gramma”一詞的原意：“Gramma”的原意不是「文法」，而是“trace”。在中文“trace”可翻成「迹」。但為何“Grammatologie”中有「迹」又有「冥」呢？（註④）簡言之，狄里達認為「書寫」才是「語言」的本性，原因在於語言之所以成為語言乃在於其背後有一「看不見的運動」（invisible movement），正是這運動的動作方使語言成為語言，從而發揮語言應有的功能。當然，我們一般都會認為語言要表達的就是當下所聽到的，但「言說」是無法顯露

這一點的，因為在聽的過程中聽者會錯誤地以為已經完全把內容聽進去了。相比之下，「書寫」則有個好處：警惕我們看見的東西可能不足以完全表達作者原典的意思。「書寫」基本上就是“trace”，其本性乃是要顯示一些「迹」。但如果想要知道這些「迹」說些什麼，則要進至「迹」背後看不見的運動。從時間性來看，這運動既返回過去，又邁向未來，並且特別偏重對未來之開放。語言寫下來是要傳諸後世，所以當中有一套特殊機制，使得即因時間的間隔和年代的久遠，後人仍然能夠了解他們所看見的古傳下來之東西。從時間的觀點來看，這就要照顧「未來」；即以時間的三態來看書寫，就以「未來」為首出。這顯然並非像講和聽一般，只注重「現在」——「當下」。所以如果把「書寫」的本性看為「迹」而明其所以被了解之「機制」，則需進至其背後看不見的運動。現在，狄里達就是要了解這運動的結構。簡單來說，狄里達認為我們可以通過時間的三態的相互作用（interplay）來了解，關鍵在於明瞭：使「迹」成為「迹」的就是「冥化」（用法文來說是“leffacement”；英譯為effacement）。換言之，「迹」要成為「迹」本身或發揮其「迹」的功能，必須要一操作（operation），這就是使「迹」「冥化」（effacement）。他的意思是：從負面來說，語言在表達真理有不足夠的地方，但這不足的地方不一定成為缺陷；如果語言暴露其自身的缺陷，或比較辯證地說，如果語言可自我否定（self-negation），那麼，語言既可發揮其應該具有的正面功能，也同時可以防止其所帶來的負面消極的限制或不足。如果文字本身就是真理的一切，那麼「看完」就可以完全明白、一目了然了，因為已經得到一切真理，而無須實踐。然而，正如佛家或禪宗就是既要強調了解經典，又要指出真理不單只在文字中，有領會性的修行才是更重要的，那麼，作為文字般若的文字本身就需要一些機制，這機制就是文字本身需要「自我引退」之運動；換言之，文字寫下來後，在面對所表達的真理時，就要自己冥化。當然，書本是不能自行冥化的，這冥化乃來自於「閱讀」（reading），所以後現代主義者特別重視閱讀的功能。

後現代主義這種對文字的了解，跟上田義文的了解有所不同。上田之立場比較分析性：外道（或對於分別心）所講的為「戲論」，佛教（或對於無分別智）所講的則為「教」。但從狄里達的理論出發可提供另外一種解釋，就是直接就語言的本性來指出：語言若要發揮其描述實相的功能，需要透過「冥化」的作用

。這既可解釋為何禪宗一方面既說「不立文字」，另一方面又強調「語錄」和「公案」的重要性。這樣言「不立文字」並非要取消文字，而是要強調文字本身若要發揮「文字般若」的功能，使讀者走向「成佛」、「解脫」之途，就要必需同時進行「自我冥化」。

因此，要想成佛、解脫，就不單要看公案語錄，同時更要對文字加以「冥化」，千萬不要「執」於文字。輕鬆地說，即不要讀死書，而要活讀。為何需要「活讀」？依狄里達這乃因為文字的「本質缺陷」而需要「活讀」。故此，即使「背熟」了整套《大藏經》也不表示已經「成佛」，「看」過了所有「公案」也不代表已經「頓悟」。唯有「了解」文字這種正面性和「缺陷性」功能，於「閱讀」時，必須同時使文字「自我冥化」，這才是「活讀」之可能基礎所在！亦只有這樣，才能真正發揮出文字般若的功能。因此，我們透過狄里達的“Grammatologie”，即可更清楚地了解禪宗中這種關於「語言」和「真理」之間的看法，由此亦顯出東西文化可以透過一互相解釋的方法而達至更深的了解。

註 釋

- ①載於《鵝湖月刊》卷八（1983）第十期，頁32～38。
- ②D.R.Hofstadter，〈Godel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid〉，New York:1979。
- ③上田義文，“中觀的緣起思想”，載於玉城康田郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)：在印度的開展》，台北：1985，頁151～174。
- ④詳請參閱拙論“狄里達的「述冥論」”載於《鵝湖學誌》第一期（1988），頁121～137。