

作為思想史的禪學寫作

以漢語語境禪學研究為中心的方法論考察

龔 雋

華南師範大學哲學研究所

提要

本文以現代漢語世界的禪學研究為中心，較細密地分析了其研究背後的方法論依據及其界限。全文共分四個部分。一、重溫一段公案。對於發生在本世紀五十年代鈴木大拙和胡適之間有關禪學研究的方法爭論，進行新的，帶有知識社會學意義上的剖析。本文認為，鈴木與胡適的爭論，不僅是關於禪思想研究中哲學寫作和歷史學寫作的類型分歧，其背後存在更深遠的文化和意識型態的權力衝突，即如弗雷（Bernard Faure）所說的「禪的形上學傳統合法性」與「世俗人文主義價值」，「歷史的意識型態」與「先天的意識型態」之間的論爭。同時還涉及到對於「現代性」問題的不同理解。本文的結論是，無論是作為經驗歷史的批判，還是作為先驗哲學的解釋，對於歷史中所發生的禪思想的讀解，都不是唯一合理的方法。由於鈴木與胡適均不能對各自元敘事進行反省，因而無法根據研究問題的對象性質，抉擇相宜的方法，或依據不同的方法而選擇恰當的問題。二、作為歧出的哲學解釋。這一部分，主要考察了漢語禪學研究中兩種類型的哲學性研究方法，即傳統心性論構架的解釋方式和以西方哲學為背景的「洋格義」。對於這兩類方法之應用於禪學研究的特點和利弊，都作了詳細的分析批判。另外，還把近代以來，哲學方式之所以成為禪學研究的伏流而不為重視的學術史的原因作了分析。三、思

想史的解釋：哲學的，還是文化的。這裏著重分析當前西方思想史研究中，所謂以外緣性或社會科學化傾向的「文化史」類型研究方式，對於漢語世界以意義的內在理路為特徵的禪思想史研究可能提出的挑戰。特別分析了艾爾曼(Benjamin A. Elman)的文化史研究方法和福柯(Michel Foucault)的知識考古學方法對於禪思想史研究的意義和界限。認為外緣性的研究方法和內在解釋的方法在思想史的研究中是互補而不是對立的，必須根據問題本身的性質來確定不同的方法，而不是先驗地把一類方法應用於所有問題的解決。四、「入就」與「出就」：可說的與不可說的。根據禪思想中存在的可說與不可說的緊張，認為禪思想史的研究不應該忽略這一難題，而必須借助於語言哲學的方式，對於不可說的意義進行象徵性的言說，在說的限制中把禪的不可說的意義呈現出來而又不武斷地消除其超驗和宗教性的意義結構。只有完成這點，禪思想的解釋才算完成。

關鍵詞：禪、思想史、方法論、心性、可說、不可說

作為思想史的禪學寫作

以漢語語境禪學研究為中心的方法論考察

龔 雋

華南師範大學哲學研究所

當西方佛學研究進入所謂「擁抱異類」和傾聽多音化的時代，¹漢語語境的佛學研究似乎仍然滿足於在比較狹隘的歷史和解釋的為事範圍內進行研究。作為禪學的思想考察，儘管隨著本世紀初新材料的發現，特別是敦煌文書的公佈，學者們開始重新審查傳統燈史的可靠性及其寫作背景，以冀重建新的禪史。在方式上，由於過分相信新的史料所帶來的富有革命性的創見，以歷史文獻為主而輔以必要思想解釋的方法結構遂成為中國現代禪學研究的基本範式。「訓詁明而後義理明」這一漢學方式的價值信念，經過現代性的理性包裝，使學者們認定，通過對原始文獻、考古材料的校勘解讀，可以填補歷史的時空距離，去重構傳統禪學的本來面相。這種雄心勃勃的英雄主義所激發的文獻知識學範型，並沒有意識到自身修辭的性質，從而也不可能為研究設定出合法的目標。新材料的發現，不能必然地帶來方法論的系統省思和經典研究的全面復興。

不能說禪學方法論的討論可以保證或代替具體學術問題的解決，但現行漢語語境中的禪學研究，多半是在缺乏方法追問和批判的前提下進行的。許多學者並不清楚如何發現真正有意義的學術問題，以及他們的方法能在何種

* 送審日期：民國八十九年二月二十九日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

¹ 參見林鎮國，「多音與介入：北美的佛學論述」，《空性與現代性》，臺北，立緒文化事業有限公司，1999年版。

程度上解決所選擇的問題。他們只是循持傳統形成的某種特定的知識類型和言說方式，囚禁在業已成習的慣性中從事禪學思想的寫作，並已逐漸變成一種「集體的無意識」。那些被當作是無可懷疑和理所當然的知識敘述方式，為中國禪思想的研究製造了一個又一個選題重複和毫無建設性的知識積累。泛濫於書林的禪學著作，很少關於合格的學術問題的深度論辯和穿透性的解釋，卻在長篇累牘的常識性複述中一本正經地討論著或許只要幾篇論文就可以解決的問題。人們並不關注學術問題的推進和規範的討論方式，而從事著如李河先生所說「像手工作坊一樣的個體工作」，「討論彼此無關的問題」，陷入一種「集體的自言自語」。²似乎有理由表明，漢語語境的禪學研究有必要對自己的問題和方式開展批判性的論辯，並進而與更一般意義的思想史寫作範式進行對話。

需要說明的是，對於包括歷史學和哲學類型在內的現行漢語語境禪學研究方式的檢討，並不在宣佈這些方式的無效，而旨在消除其過於決定論的性質。

一、重溫一段公案

發生於本世紀五十年代鈴木大拙與胡適之間那場有關禪學研究的著名論戰，已成為學者們耳熟能詳並津津樂道的一個話題。當我們現在回過頭來檢討這一段禪學研究的公案，平心而論，這可能是一場意味無窮卻又不可能有勝負、結論的論戰。它還涉及到更廣泛的對人文學術方法論的理解，以及禪佛教與啓蒙傳統之間的複雜關係。

先說胡適。在題為《禪宗在中國：它的歷史和方法》一文中，胡適對於鈴木大拙以非邏輯、非理性的方法去讀解禪佛教，表示深感失望。他認為，鈴木以「禪是超越時空關係的，甚至自然地超越歷史事實」為藉口而採取非歷史和反歷史的觀點去研究禪學，是成心放棄西方啓蒙以來的理性方法，從而也根本不可能對禪學運動和禪的教義給出有價值的解釋。照胡適的理解，

² 李河，「提問之難」，《學術思想評論》第三輯，瀋陽：遼寧大學出版社1998年。

要徹底弄清禪佛教的意義，就必須把禪當作發生過的事件，還原到它的歷史時空中，並從「知性和理性的了解」入手去加以解決。³

具有科學精神的史學家胡適，篤信啓蒙運動的理念，認為只要複製科學家那種統一化、標準化的時間概念，就可以給每個時期的思想、組織和運動等安排出直線型的順序和貼上發展階段的標籤。他也賦予啓蒙以來的理性以更崇高意義的指望，以為擁有專業訓練的歷史學者，研究時只要以科學為範本，站在迷信與偏見之外進行敘事，平心靜氣地查看過去的場景，正確地運用公共性的知識證據，就能夠建立起普遍有效的知識絕對主義。

胡適的這種勝利的歷史主義 (triumphant historicism) 觀念，使他大膽地以一個全知敘事者的姿態把知性的方法推廣到一切解釋的層面。在他看來，不僅經驗歷史中禪的現象和傳承脈絡可以通過理性清楚地勾畫出來，而且禪的內在意義和看似瘋狂的觀念，也只能還原到人事的經驗當中，而不能在非理性的體驗式的敘述中，去作一種合理主義的闡釋。如他解釋禪宗所謂「不說破」的意義時，有這樣的解說：禪說的真理本來很簡單，故說破了不值半文錢，所以禪宗大師從不肯輕易替人解說，只教人自己去體會。⁴在《禪宗在中國：它的歷史和方法》一文中，他更傾向於一種外緣化的解釋，認為那些深信無佛、無菩薩的禪師們為了獲得民間有力外護的支持而又尋找一種更為刺激思想的方式，才不得不想出一套時似瘋狂的姿勢、言辭或動作去點化學人。於是，在胡適的理解中，「不說破」根本沒有什麼深秘的意義，而「存在著一種明白而又合理的」，他稱之為「困學的教學方法」。說白了，它只不過是禪師們為了某種實用的需要而精心設計的一種策略。⁵

不管胡適對於禪思想的解釋有多少合理主義，他顯然並不關心禪的觀念的內在意義，甚至壓根就不相信有所謂「不可說的」、先驗的和形而上學的意

³ 《胡適說禪》，北京：東方出版社 1993 年。

⁴ 胡適，「中國禪學之發展」，《胡適說禪》。

⁵ 鈴木在「禪：敬答胡適博士」一文中批評胡的這一觀點說「胡適是一位出色的作家，同時也是一位機靈的思想家，但他那種歸納禪法的邏輯或為了經濟上的需要爭取有力檀主支援的論點，說來至少是不合邏輯，對他那種唯理主義或歷史主義是頗不相應的」。參見張文達、張莉編，《禪宗：歷史與文化》，哈爾濱：黑龍江教育出版社 1988 年。

義世界。⁶如同他以注重效用的「成見」去讀解中國哲學，非得把玄理的一類歸為「達觀的廢物」。⁷他對禪宗的解釋，也存在梁啟超所批評的把「應用的學問」和「受用的學問」混為一談的流弊。胡適的這種強為之解，表現了他特有的現代性理性觀念中熱烈的目的論意向。弗雷(Bernard Faure)非常有洞見地注意到現代禪史研究中存在的「目的論謬見」(teleological fallacy)。他發現，這種目的論常常和歷史學客觀性的理念之間有著一種積極的互動，即主張客觀主義歷史學的人往往同時堅持了一種目的論的立場。他同時指出，胡適在西方理性主義支持下的禪學研究，以現代性的觀念臧否傳統禪的價值意義，是一種真正「中國精神」的實用主義的開展。這一目的論的偏見，使胡適沒有從容地面對中國禪史中更為複雜的問題。⁸

胡適對啓蒙傳統的理性觀念過於樂觀的期望和缺乏反思性的立場，使他並沒有使合理主義本身合理化，從而也不可能在形而上學和經驗問題之間，在解釋和理解之間保持清醒的邊界意識。因此，當他應用所謂考據的「內證」，去推翻傳統燈史的譜系，重新發現禪史上所發生過的事情，如神會的意義等，這些更富經驗性的歷史學話題方面所取得的成就，多半為學術界所公認。而他對「禪的本身」進行思想解釋的時候，他並沒有意識到禪的觀念和他的現代性理念之間的距離和緊張，因而也多少由於缺乏同情性的解釋和隔靴搔癢式的批評受到非議。印順對胡適校跋發表敦煌所藏有關神會的寫本「不能不表示欽佩」，並說只有經過胡適的歷史學努力，「神會的禪學，及那個時代的禪宗史，才有較正確的理解。」但他同時也批評了胡適對禪史的解釋「不免偏頗」。⁹鈴木對胡適的不滿，也多集中在胡適對禪的觀念的理解詮釋方面，如關於神會「靈知」的內涵，關於禪宗的公案和「不說破」的意義等。而他

⁶ 如胡適對於神會的「靈知」，甚至禪宗中的「慧」的概念，一律都作了知識主義的解釋。

⁷ 參見金岳霖為馮友蘭《中國哲學史》寫的「審查報告」中對胡適的批評，此文收入馮著「哲學史」下卷，商務印書館1934年。

⁸ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: 1993, p97, p114. (以下凡引此書，均只注作者名與頁碼。)另外，陳寅恪為馮友蘭「哲學史」所撰「審查報告」中，也不點名地批評了胡適作中國哲學史中流露出的目的論傾向，即以今日之哲學去談古代哲學。此文亦收入馮著「哲學史」下卷。

⁹ 印順，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社1990年，第256頁。

對胡適禪史學上的貢獻和才華，也給予了相當的肯定。他曾表示，胡適校勘的神會寫本「眼光銳敏，整理精緻，實堪欽佩；至於出發於科學的見地和處理才能，更令人歎為觀止。」¹⁰

歷史學的英雄主義理念試圖通過高度技術性的文本考據和語言學（philology）等方法的應用，去完成 Roland Barthes 所說的「實在論的效果」和「對於實在的表達」。¹¹胡適就明確地表示，他對於清代訓詁學和校勘學的研究成果盡量加以利用，其目的正是為了「通過訓詁學的研究，吾人才能擺脫古人主觀注疏的成見，而真正能瞭解古代典籍的原義。」¹²他並沒有洞察到，宗教所宣示的那個世界是一種比日常經驗可能要複雜得多的「格式塔模型」，科學的歷史知識並不能總是恰當地充當哲學的角色去合理地解釋形而上學的觀念。神學家吉爾伯特·賴爾(Gilbert Ryle)打過一個有趣的比喻。他說神學家和科學家開始假定，他們是在討論同一些問題。結果，當神學家企圖從神學前提引出地質學的結論時，他們造出了糟糕的科學。同樣，當科學家涉足於他們對手的領域，他們也變成了糟糕的神學家。即使從胡適歷史解釋的立場看，他也沒有意識到他對禪宗史敘述的原語言所具有的修辭的意義，他不瞭解歷史學只有放開其過於簡單的實證主義觀念，才對於證成「真理的歷史性」提供真正的洞見。他甚至忘記了他對禪宗觀念的解釋中充滿詩意的象徵，實際上是在積極地創造（invent）而不只是在恢復他的對象。¹³

更重要的還在於，胡適對於他重構禪宗信史的方法和他研究立場之間的緊張完全缺乏意識。胡適自命為中國思想史的「學徒」，而不是一位禪宗信徒。¹⁴但他的研究並沒有堅持一個史家的中性立場。正如他自己所說，他對於佛家的宗教和哲學兩方面都沒有好感，對印度傳來的整個大乘佛教也「缺乏尊

¹⁰ 柳田聖山，《胡適博士與中國初期禪宗史之研究》，轉引自章清，《胡適評傳》，南昌：百花洲文藝出版社 1992 年，第 207 頁。

¹¹ 轉引自 Bernard Faure, p111.

¹² 唐德剛譯注，《胡適口述自傳》，上海：華東師範大學出版社 1993 年，第 127 頁。

¹³ 非常有趣的是，胡適對禪宗思想的解釋經常借用詩喻和講故事的方式來代替知識解釋上的困難。如他在「禪宗在中國：它的歷史和方法」一文中解釋「行腳」的意義，就用朱熹的詩和禪門故事來解說。另外，弗雷也指出，胡適好用「革命」等字眼來解釋禪史的變化，這也多半出於他意識型態的創造和他所處情節觀念的虛構，或寫作規則的影響，並不一定是恰當的歷史說明。Bernard Faure, p123—124.

¹⁴ 胡適，「與柳田聖山討論禪宗史的綱領」（1961 年 1 月 15 日），《胡適說禪》。

崇之心」，甚至認為佛教於國民生活是「有害無益」的。於是，他對於禪宗的研究就不是局限於信史的重構，而是或多或少帶著一點「難免是過分嚴厲」和「相當富於毀滅性的」「蠻橫理論」，「非挺身而出，來充當個反面角色，做個破壞的批判家不可。」¹⁵很顯然，胡適寄希望於禪宗歷史學的考證，去完成社會的現代性啓蒙。按照他的邏輯，只要揭穿禪宗文獻裏（特別是燈史）的偽造，就足以顛覆借此而建立的禪佛教的合法性傳統。葛兆光先生在他的《中國禪思想史》「導言」中有一點看得很對。他指出，胡適對於燈錄系統的不信任，緣於一種「先入為主」的觀念，這與他自己一再批評的非科學立場已背道而弛。¹⁶

湯普森(John B. Thompson)對詮釋學運動中呂格爾(Paul Ricoeur)所區分的「信仰的詮釋學」(hermeneutics of faith)與「懷疑詮釋學」(hermeneutics of suspicion)作了經典性地表述。照他的解釋，「信仰詮釋學」傾聽由神聖啓示的信息與象徵，希望重建失落的意義；「懷疑詮釋學」則認為象徵是一種偽裝，必須經過解神話的過程以還原真相。¹⁷鈴木與胡適對於傳統禪宗的研究，恰恰表示了這樣兩種不同的詮釋學立場。胡適的「科學」，領著他去罵和尚，說「個個和尚都說謊」，¹⁸其意圖是要對傳統禪宗的言談構成和譜系的合法性進行徹底的拆解。胡適把禪宗思想史的解釋變成了一種李凱爾特(Heinrich Rickert)所批評過的類似於道德性的「實際評價」(practical evaluations)，這與他思想史研究起初所設定的目標已是大為扞格了。

儘管鈴木大拙希望透過他的禪學解釋去直接解決個人靈魂的救贖，重建佛教神聖的意義。作為一個有教養的信徒，他並沒有徹底解除禪的知識還原的可能，只不過他要求在「關於禪的事情」和「禪的本身」之間作出某種劃界。在鈴木看來，禪雖然有其發展的歷史，但這只是「禪的事情」，而不是「禪

¹⁵ 《胡適口述自傳》，第250，258頁。

¹⁶ 葛兆光，《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》，北京：北京大學出版社1995年，第9頁。葛氏的問題在於，當他寄希望於禪學思想史能以「順著講」的方式，去「消解我們的立場」，還原出「古人的理路」和不「帶有任何出自現代觀念的偏向」的「忠實當時的歷史」時，他又回到了他批評過的那種歷史知識的本質主義的客觀性中。

¹⁷ 《空性與現代性》，第18頁。

¹⁸ 《胡適口述自傳》，第226頁，唐德剛注(5)。

的本身」。他把歷史中、時空中的禪看成是一種表象化的存在，因此，運用時間化的歷史知識去研究禪，也就只能獲得關於禪的「表面認識」或「禪的歷史背景」。鈴木沒有明確告訴我們「禪的本身」究竟是什麼，但就禪的「非歷史的」，「形上或最深之意義而言」，它不是歷史知識可以用心嘗試的，而必須取得一種源於禪的內面的直覺經驗。¹⁹這種內在經驗在一定程度上是與概念相對立的，可能被追溯到意識中所與的原始的統一體。這種被經驗的統一體往往不再包涵任何解釋，而是內涵於一種伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)所說的融化在生命運動整體中的「自傳性的或傳記性的反思」。他批評許多學者試圖用「邏輯的規則」去理解 and 解釋禪的直覺經驗的失效，認為他們站在禪的經驗之外，作為一個「局外人」(outsider)是注定要誤讀禪的意義的。²⁰於是，對鈴木的思想，可以作這樣的理解：既使我們不想做一個純粹靜默不言的禪師，而只是成為一名關於禪的知識的研究者，只要我們想對禪的本身說些什麼（儘管只是方便的，俗諦意義上的），就必須先取得一種談論的權力——內在禪的經驗。這樣，禪的直覺或性智就不僅在價值上優越於禪的知識，而根本就成了禪的知識的前提。正是在這個意味上，鈴木才批評胡適拿「歷史的辦法去談禪」，無論其「技巧如何高明，態度如何真摯」，而於「禪的本質決不會得到切實的瞭解。」

問題在於，禪的內在經驗根本是無法外化為一種知識的語言，鈴木自己就表示：「嚴格地說，世上是不可能有的『如如』的哲學的，何以故？因為『如如』是無法用截然無誤的言辭作成一種觀念的定義的。當它一經作為一種觀念表現出來時，它已變成了一個影子，而任何影子為基礎所建立的哲學，都是沒有實質的空中樓閣。『如如』或『只這是』，乃是吾人必須親自體驗方能知道的東西。」但鈴木仍要冒著成為「罪人」，「殺佛殺祖的兇手」而有所表說，他又如何來打這個圓場呢？照他自己的說法，凡於禪有所經驗的人，可以在此基礎上「建立一個臨時性的思想體系」，或「以知化的符號去表現」。

¹⁹ 「禪：敬答胡適博士」。

²⁰ 分別參見伽達默爾，《真理與方法》上卷，上海：上海譯文出版社 1992 年，第 86 頁。D.T.Suzuki, Essays In Zen Buddhism(third series),Kyoto:1934,p7

即是說，鈴木承認「禪的本身」在方便的意義上可以轉化成知識論的對象，這大抵是受到佛教中觀二諦說的影響。

從鈴木的思想脈絡來看，他把禪化爲一種知識的方便去討論，但他反對胡適那種把禪還原爲歷史學的知識類型，更傾向於以一種哲學知識的方式去加以言說。所以他在指責了歷史技巧的無能之外，緊接著就提出了一套「禪的認識論」，並以此詳細闡釋了他對於禪的「直覺之知」的各種看法。²¹鈴木之所以主張用哲學的方法代替歷史學的方法，在於哲學的方便不僅可以給禪的「非歷史的」、「形上或最深的意義」提供先驗性的解釋話語，而且可以維持禪的宗教性意義。就佛教哲學何以普遍地成爲其宗教合法性的支持，弗雷提供了有價值的看法。他注意到這樣一種現象，即在日本佛學界，敦煌文書的發現已經使歷史批判的方法成爲可能，而且傳統禪宗的譜系也一直受到質疑，但這些並沒有導致對禪宗傳統所宣示的一些基本觀念和信條的疑問。弗雷認爲，從一個西方學者的立場看，且不說像達磨、慧能這樣禪史上重要人物已被半神秘化，只要揭示出歸之於他們名下的一些經典爲僞經，就足以動搖其合法性的基礎。而在日本佛學史的研究中很少出現這種情況，除了機構性因素之外（日本禪學研究機構多爲佛教機構設置），他認爲重要的原因在於，日本僧侶式（hieratical）傳統支撐下的佛學研究，把歷史批判論的方式轉向了一種更爲哲學化的研究，從而爲孤立於人物或材料之外去闡發義理提供了可能。他發現，在禪的傳統中，僧侶式研究和哲學化傾向往往是共存的。²²從與鈴木關係密切的京都學派的禪學研究方式也可以看出，他們並不像傳統佛學一般拘執於文獻教義的忠實，而愉悅於哲學詮釋上的自由發揮。²³鈴木從西方哲學，特別是德國先驗論的哲學和基督教神秘主義傳統中尋找資源。如他以斯賓諾莎（Baruch be Spinoza）的「直覺知」來解釋禪宗的般若知，又把禪的內在經驗比作基督教神秘主義思想家艾卡哈特（Meister Eckhart）式的靜默主義，等等。鈴木清楚，先驗哲學不僅可以從知識論的意味上限制理

²¹ 以上均見「禪：敬答胡適博士」。

²² Bernard Faure, p91.

²³ 關於京都學派的佛學研究方式，參考林鎮國，「西谷啓治與現代性的超克」，《空性與現代性》。

性的跨界，為禪的宗教經驗保留足夠的空間，而且純粹先驗哲學的解釋可以較自由地容納「信仰詮釋學」的進路，為禪經驗的神聖性進行合法性的辯護。

根據這種哲學的進路，鈴木批評了胡適以純粹知性的層面來讀解神會「靈知」一詞的謬誤，主張對於「知」的讀解必須放到禪的經驗脈絡中，即一種特殊的宗教的「生活形式」中去把握。正如艾可（Malcom D. Eckel）在佛學解釋方法論中所提到的，分析進路的佛學詮釋往往只注意到論證的層面，而忽視了宗教性意義的發微。他認為，作為一種宗教哲學的佛教哲學，其言談是論證與修辭的交錯重置，其中充滿了豐富的隱喻、象徵、敘事、傳說和神話等修辭。因此，佛教文本的詮釋僅憑分析無法恰當地瞭解其宗教性涵義，而必須處理其修辭的意義，使正理與信仰得以相容，共構佛教的意義世界。²⁴

鈴木自己或許並未曾自覺到禪宗語言作為一種宗教性語言所具有的特殊修辭意義，而他試圖從語詞被說出的實際生活、對話的性質而不單是語言的形式和結構中去理解其意義，卻無意中閃爍了解釋學的洞見。作為漢語世界的禪學研究，對禪佛教的宗教性意義向來缺少必要的認識。學者們對於佛教語言和意義關係的理解，基本是在漢學家法的由文字通乎語言，由語言通乎意義的單一範式中進行的。偏於哲學的，對於禪宗離言行義，不立文字的一面，大多也不過是從傳統玄學所謂言不及意等非常簡單的言意結構中去理解。禪宗語言，作為一種特殊的「語言遊戲」，源於它自身的生活形式和論域場所，它往往並不遵守一般性的語義規則。約翰·希克(John Hick)說「宗教是一種自律的生活形式和語言遊戲，它既不需要來自其外的任何支援，也不要求抵擋任何外來反駁。」²⁵如弗雷就分析，禪師們對語言的使用經常是策略性的（strategic），禪的語言中有相當強的「行動的內涵」（actual content）而不單是「義理的內涵」（doctrinal content）。他指出，禪宗語言的這種象徵性具有「行事的」（performate）和「交往性的」（communicative）功能。²⁶而要理解這種功能，就不能僅以規範性的語言學去談論，而原則上要求採取一

²⁴ 《空性與現代性》，第8、9頁。

²⁵ John. H. Hick, "Philosophy of Religion", Englewood Cliffs: 1983, p91.

²⁶ Bernard Faure, p147, 149.

種較為開放的詮釋技巧。

對於哲學的方法，鈴木並沒有一以貫之地奉行。他批評胡適以歷史的方法無法把握禪的意趣，而當他有時要對「禪的本身」，而不只是「關於禪的事情」要說些更具體的東西的時候，如關於禪的「最卑俗的語言」是否具有反偶像和革命的性質以及「頓悟」的根本要義等，他又迫使自己「來客串一下某種史家的角色」，試圖對於胡適「沒有時間」去說明的原因，予以一番申述。這說明鈴木與他所反對的歷史學觀念之間，實際上存在一種曖昧不清的糾纏。他知道，面對歷史批判學的證據，最好的辦法是以毒攻毒，有時不得不借助於歷史學來證成己說。瓦瑞(Arthur Waley)的批評非常有趣而又一針見血，他說「如果鈴木有時涉足於歷史學的時候，他並沒有感到自己是個罪人。(對他來說)，遠離世俗，也無所謂超越。」²⁷所以鈴木賦予自己形而上學的元敘事以過分的特權，卻沒有充分證明歷史學方法的無效。

胡適與鈴木大拙之間發生的這場關於禪學研究的論爭，可能不只是有關禪思想研究方法和歷史寫作類型的分歧，它背後存在著更深遠的文化和意識型態權力的衝突。弗雷就把胡適與鈴木之爭，看成是「禪的形上學傳統的合法性」和「世俗人文主義價值」之間的一場爭論。他認為，胡適和鈴木雙方都有自己難以克服的缺陷。如作為「歷史的意識型態」(the historicist ideology)代表的胡適與作為「先天的意識型態」(the nativist ideology)代表的鈴木大拙，他們都遺忘了他們各自觀點的「局域化性質」(localize nature)。即他們實際是從兩種不同的機構背景——為學術的世界，一為佛教場所，的意識型態場景出發，進入禪思想的學術討論。於是應運用福柯譜系學的場景割離法，而不只是一種傳統慣用的內在性解釋去重新分析胡適與鈴木之爭的實質，可能會有一番新悟。弗雷就根據這一方式，以「現代性」作為觀察的座標，指出胡適與鈴木關於禪的研究方法的分歧，實際上是在各自的文化場景下對「現代性的論述」作出的不同回應，表達了對「現代性」問題的不同理解。²⁸柳田聖山對於這個問題也有深刻的觀察，他說：「胡適始終是近代歐羅

²⁷ Arthur Waley, 1955, "History and Religion", *Philosophy East and West* 5:75-78.

²⁸ Bernard Faure, p92-96.

巴的合理主義者，鈴木大拙卻批判近代合理主義，置禪於超越地位，他認為禪就是禪，佛教就是佛教，有時還會超越歷史性。胡適對此主張斥之謂神秘主義，非合理主義，兩人的立場是水火不相容的。」²⁹胡適的「批判詮釋學」恰恰是在維護啓蒙精神所帶來的現代理性的基礎上，為歷史學的客觀性和歷史主義的普遍有效性作合法性的支持，故而才對未能經受理性和批判歷史學檢定的內容，一概加以勘落。鈴木對歷史主義和理性的懷疑、批判，對不可理喻的神秘主義的擁抱，又表示了對啓蒙精神限度的深刻反省和一個身處傳統與現代、東方與西方、僧侶式生活與世俗生活之間的學者的邊緣化焦慮。但這種焦慮，仍在很大程度上賦予了合理主義的思考。如鈴木對「現代性」的困惑，乃源於一種斯特勞斯（leo strauss）所謂的「誤期的」現代性現象。這種觀念認為，現代性概念是一種非常遲到的（very late）和派生性的（very derived），因此，它並不能使我們接觸到那種非派生的，而且是一切傳統之始的原生觀念（original thought）。這顯然是對現代性理念進行的饒有意味的理性清算。這一批判非常類似於海德格爾的觀念，也可以很好地瞭解為什麼海德格爾在這位日本學者身上找到了一種理智的方向。³⁰

或許，籠統底以歷史哲學，如克羅齊（Benedetto Croce）、柯林武德（R.G.Collingwood）所說的「一切歷史都是當代史」，「一切歷史都是思想史」等觀念和哲學解釋學所謂「前理解」的歷史性「成見」，去批評胡適歷史批判方法與合理主義的失效；或以「消解我們的立場」來做到「公正判斷」的超然的價值祛除和歷史還原主義，去指責鈴木體驗式的哲學解釋，可能都無助於問題的解決。無論是作為經驗歷史的批判，還是作為先驗哲學的解釋，對於歷史中所發生的禪思想讀解，都不是唯一合理的方法。由於胡適與鈴木均不能產生對各自元敘事的批判意識，因而無法根據研究問題的性質而擇抉相應的方法，或依據不同的方法選擇相應的問題。

二、作為歧出的哲學解釋

²⁹ 轉引自傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，北京：三聯書店 1989 年，第 314 頁。

³⁰ Bernard Faure, p90.

胡適與鈴木的爭論，大抵反映了禪學研究中的兩條路線：一方傾向於歷史研究，輕視哲學的理解；一方倚重於哲學而又捨棄歷史研究的決定性。在日本，歷史和哲學的禪學研究都獲得了較為純粹的學術合法性。³¹漢語語境的禪學研究情況要複雜一些。從形式上看，雖然也存在著歷史傾向與哲學傾向兩種類型的知識研究，但這兩類研究大多局限於自己的圈內，以各自既定的規則進行寫作和從事學術的評價，很少進行真正的對話，哪怕雙方研究的是相近或相同的課題。禪文獻和歷史學研究，由於能相對系統地接續近代以來，包括國外，尤其是日本禪學研究的知識積累，使之作為比較專題化和規範化的研究方式，主宰了漢語語境禪學研究的主流。平心而論，比較有份量和典範性的研究成果，大多出於歷史傾向的研究。哲學化的禪學研究，一面由於自身缺乏有意義的解釋話語的組合和哲學解釋所需要的構造能力，一面由於來自於佛教知識團體內的種種批判，頗有一種邊緣化的處境。

對於這種處境下的禪哲學，我們還可以作些具體的分析。先從其內部的解釋型態看。我們大體可以把漢語語境的禪哲學解釋分為兩種類型：一種是傳統心性論構架的解釋；一種是以西方哲學為背景的「洋格義」。

心性論的解釋者堅持心性觀是中國禪思想的核心和理解禪的中心問題。在解釋方式上，比較傾向於會通到中國傳統哲學，特別是老、莊、玄的心性論上，去瞭解禪的心法意趣。他們也熟練於應用中國哲學傳統固有的心性範疇，同時又組合了一些近代西方傳來的思想概念，舉其犖犖大者，如內在超越、精神自由、現實與理想、主觀與客觀等，以期於一種現代意義的敞開。由於這種概念的組合，既沒有就這些舶來品與傳統心性論觀念之間複雜的關聯進行清楚的解釋，也沒有意識到所選定的概念究竟有多大程度上的哲學涵義和解釋功能，因而形成了性質上頗為含糊而實際上又廣為通行的解釋語言。

這套特定歷史形成的解碼，作為理解經典文本和事件的前語言，取得了相對獨立而又似乎意義充分的特權並規定著對問題理解 and 解釋的方式。與佛

³¹ 柳田聖山，《禪與中國》，三聯書店1988年，第11-12頁。傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，第424頁。

教經學類型的義理解釋相比（如歐陽竟無、呂澂為代表的內學院系統，或太虛、印順系統），他們雖然都是圍繞心性問題為中心，拒絕把禪佛教變成西方哲學中的一個子課題，但作為現代漢語語境中哲學的心性論解釋，既懸擱瞭解經學傳統中「返之性天」的先驗論立場與尊德性的價值關切，也喪失瞭解經學固有的以純粹經學本身的範疇語言解釋經義（「以經解經」）的自明性和親切感。於是，這種哲學的心性論，就遇到了其難以克服的困難。一面要拒絕形上學，特別是先驗哲學的方法；一面其所面對的心性論問題又恰恰多是先驗的形而上問題。這樣，他們只能經常把經典文本中的學問思辯混作經驗的問題來加以討論，如從心理學的角度來解析禪宗心性論中先驗主義的「性理」等。這種方式可能遮蔽了禪宗話語中某些更為原始的形而上和本體論的力量。同時，由於封閉在哲學意義並不太明確的語言規則中，從事一種類似於自言自語的遊戲，也使他們的研究腹背受敵，遭受到了來自哲學內部和外部的雙重批評。從哲學的立場看，這種沒有先驗進路（也缺乏分析技術）的「半掉子」的哲學，似乎還無從構成哲學的「抽象觀念」所要求的「值得追問」的問題；而歷史學家則又批評這種終日「虛設議論」的抽象話頭，無從找到經驗的歷史證據，也無益於知識的進步。

多少受過西方哲學訓練的學者，在鈴木大拙和京都學派，如西田幾多郎、阿部正雄等學術方式的刺激下，急於把禪學思想納入到西方哲學的脈絡中加以重解。和心性論的哲學意趣不同，他們相信，禪儘管有其東方主義的傳統，它的許多中心觀念，仍然應該置於普世性的哲學問題和對話式的互動關係中才能獲得理解。甚至禪思想的獨特魅力，也只有在這種比較的背景中才能得以彰現。他們也普遍拒絕歷史學派方法中所流露出的，以啓蒙理性來理解禪的現代性立場，主要從德國現代哲學，特別是尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)、海德格爾(Martin Heidegger)和維特根斯坦(Ludwing Wittgenstein)等具有批判現代性的思想家的哲學著作中尋求資源。如此，作為哲學意義的禪不僅取得了來自現代西方第一流哲學觀念的認可，而且禪的無、靜默主義、不規範的語言運用等，也幾乎就要成了海德格爾的「存在」，「不可言說」，甚

至是維特根斯坦的「私人語言」等思想的東方版本。

可以說，經過「洋格義」的努力，的確澄清和發展了禪思想中的某些方面。禪不再只是被注釋性地讀解，而有了對話和創造性的詮釋。我們甚至可以說，「洋格義」從西方找到了讀解禪觀念的最為切近的版本和語言，作為哲學意味的禪在他們的分析中，開始涉及到哲學問題的本身。但我們也同樣有理由要問，這種創造性的詮釋，究竟是在借禪的傳統進行帶有建構性的哲學創作，還是對禪的觀念實施具有哲學史性質的「內在解釋」？從前一個方面看，他們並沒有像京都學派的西田，或現代新儒家的牟宗三那樣，雄心勃勃地從哲學立場來判釋和組構東方傳統（西田是禪傳統，牟氏是儒家傳統）與西方哲學，創造出有純粹近代意義的哲學體系；而作為哲學史的解釋標準來看，「洋格義」理解的作為解釋話語的普世性哲學，往往並不是「普通的哲學形式」和「形式上的系統」，而是「實質上的系統」。³²因此，他們借用了西方哲學的「主張」而不是「形式」去解釋和處理禪宗的觀念。他們辯解說，這是一種「內在相通」，³³是「東西方思想在更深層的心智領域中交融」。³⁴儘管謹慎的學者會時常意識到禪與西方哲學之間某些不可通約的地方，而疏通的欲望和推衍的衝動，在禪思想解釋中實際顯示出來的，往往是流於牽強比附和「類比的謬誤」。更加值得注意的是，這種哲學上的類比總在不同程度地暗示一種不同於胡適氏的「現代敘事」的另一種目的論。同情性地解釋一種學說似乎變成了對一種主義的認同，一種佛雷在鈴木及京都學派作品那裏觀察到的哲學的護教主義。我們隱約地感受到，「洋格義」背後的一種東方主義的激昂。柳田聖山曾批評日本西田等解釋禪的思想態度，已是西化了的近代產物。同時，他指出這種「格義」所隱含的危險，不僅可能墮入只顧追求既非西方亦非東方觀念的危險，甚至於變成受命於日本政治的要求，發揚狹窄

³² 金岳霖在「審查報告」中認為，在西方哲學背景下的中國哲學可以有兩種寫法。一是依據一種「哲學的主張」來寫；一是僅以「普通哲學形式」來寫。他批評胡適以一種實用主義的哲學主張寫中國哲學史所流露出的目的論和附會，而主張以一種普遍的哲學形式來寫中國哲學史。這一洞見非常值得注意。

³³ 張祥龍，《海德格爾與中國天道：終極視域的開啓與交融》，三聯書店1996年，第425頁。

³⁴ 見王雷泉為阿部正雄《禪與西方思想》所寫的「譯者的話」，上海譯文出版社1989年。

的精神主義。³⁵

「洋格義」在東西方雙重脈絡下的會通方法，難免會陷入困境。學術有專攻，情況往往是長於西學的，於禪的思想系統和歷史缺乏耐心和細緻的探索；反之，精熟於禪學之道的，又每每苦於西學上的難求甚解。像鈴木大拙這樣淹貫東西的學人，對於禪與西方學術的對話也難逃其咎。弗雷就批評鈴木對西方學術的瞭解過於膚淺和充滿曲解。³⁶即使一向為鈴木辯護的著名學者莫頓（Thomas Merton），對於他的禪與基督教的比較也不乏微辭。莫頓意識到，我們並沒有找到禪與西方思想之間的「真正的共同基礎」（genuinely common ground）。他認為，由於我們對禪與西方思想雙方的不同意識狀態和形而上學的內涵還缺乏真正細節上的知識，故要從嚴格的學術方式，而不只是一般經驗性地意義上建立這一基礎，幾乎是不可能的。³⁷這種例證實在很多，如我們不難找到把禪的語言觀置入海德格爾和維特根斯坦的語言哲學背景中加以讀解的情形。從形式上看，禪宗的靜默主義與海氏和維氏對沈默的神秘所懷有的深深敬意，以及給予它高於其他話語形式的規範性地位之間，存在著驚人的一致。而實際上，他們的脈絡背景和意義則有相當大的不同。禪宗把語言看成可以隨意放下或隨機應用的工具性思想，恰恰是海氏和維氏力圖於批判和消解的語言觀。如海德格爾的緣發境域型的語言觀就認為，我們從屬於我們的語言而不是相反，因此，我們無法跳出我們所屬的特定的和公共的語言，以一種無言的和私人語言去進行思考和理解。³⁸而禪宗則試圖表示，道的行思是語言之外的意會，禪師們所活用的種種語言修辭，也正是對歷史所形成的特定的公共語言的反抗。

儘管以傳統儒道心性論去擬配禪義，或以西方哲學來進行比照的「洋格義」，都不免流於艾爾曼(Benjamin A. Elman)所說的「解釋上過度決定」，³⁹但

³⁵ 柳田聖山，《禪與中國》，第 11 頁。另外，西方學者 Alfred Koestler、Rene Etiemble、Robeert H. Sharf 等，也都對鈴木禪思想中表現出的沙文主義和政治意識型態上的右翼傾向，進行了嚴厲批評。參見 Bernard Faure, p60-74；《空性與現代性》「導言」。

³⁶ Bernard Faure, p61.

³⁷ Thomas Merton, *A Christian Looks at Zen*, New York: 1996.

³⁸ 特雷西，《詮釋學·宗教·希望——多元性與含混性》，上海：上海三聯 1998 年，第 80-81 頁。

³⁹ 艾爾曼，「中國文化史的新方向：一些有待討論的意見」，《學術思想評論》第三輯。

作為一種解釋性學問的哲學研究，當它運用於傳統文本觀念的解釋時，本身就意味著某種冒險。它需要對話式的表現和不同場景之間的聯想、調解和轉化，「比附」似乎必然成為某種擺脫不了的「超餘意義」。這裏的關鍵是，這種解釋不應變為一種先驗的特權。在一定程度上我們甚至可以說，缺乏現代格義的禪學解釋要麼是毫無信息意義的「複述」；要麼本身就可能變得不可理喻。於是，我們只能從解釋的「恰當性」，而不是本質主義意味上的「客觀性」和「原本意義」來理解和評判這種「格義」的合法性。套用余英時的話說，「格義」一類的流弊究竟只能說是「人病」而不是「法病」。⁴⁰

要理解漢語語境中哲學型態禪學研究的處境，還應該關聯到近代以來廣泛意義上中國哲學史研究的命運和佛學知識團體的研究導向。

可以說，近代誕生的中國哲學史創作在里程碑式地進入學術史研究的背後，多少顯得有些沈重和悲涼。與西方哲學所不同的是，中國哲學史的寫作從一開始就在強大西方哲學的宰制下來明確自己的問題和方法。金岳霖觀察得非常清楚，他說：「現在的趨勢，是把歐洲的哲學問題當作普通的哲學問題。如果先秦諸子所討論的問題與歐洲哲學問題一致，那麼他們所討論的問題也是哲學問題。以歐洲的哲學問題為普通的哲學問題當然有武斷的地方，但是這種趨勢不容易中止。」⁴¹只要仔細留意一下近代幾部有代表性的中國哲學史著作，不難發現，學者們總是要頗費一番周折地證明中國古代思想何以有資格堪稱得上是「哲學」，似乎非得經過這類「正名」的手續，中國哲學史的創作才能取得合法的承認。而這種「正名」，恰恰都是在把西方哲學作為普遍意義的哲學問題和形式的前提下進行的。胡適雖然認為自己處理中國哲學史材料時運用了「漢學」一步的工夫，但他不能不承認，要把這些材料「貫通整理」成能夠說得上是哲學史的學說，就非得使用「西洋哲學」作為一種「解釋演述的工具」。⁴²後來，他乾脆用「思想史」代替「哲學史」來續出中國中古以後的思想，這也多少暗示了他在「哲學史」寫作方面所遭遇的難言的苦

⁴⁰ 余英時，《史學與傳統》，臺北：時報文化出版事業有限公司，第24頁。

⁴¹ 「審查報告」。

⁴² 胡適，《中國哲學史大綱》「序」、「導言」，姜義華主編，《胡適學術文集—中國哲學史》上卷，北京：中華書局1991年，第1、28頁。

衷。馮友蘭對於中國哲學史的證成更有一番用心。他試圖為中國哲學的合法性提出較為「站得住腳」的理由。如他通過區分哲學「形式上的系統」和「實質上的系統」來講中國哲學即使沒有西方哲學的形式系統，也有自己獨立的實質系統。這種堪稱哲學的實質系統，就是中國之「義理之學」。馮友蘭告訴我們，他本來很想為中國的「義理之學」爭回一點面子，不僅要以「義理之學」為主題，作中國義理學史，而且要以「義理之學」為名，撰述一西洋義理之學史。儘管他聲稱義理之學與西方意謂上的哲學沒什麼大的不同，不過從近代學問皆「起於西洋」這一事實考慮，只有屈尊中國義理之名，而代之以「西洋所謂哲學之名」。他似乎暗示我們，以「中國哲學史」而不是「義理之學史」進行寫作，無非是因於現實而靈活採取的一種策略或方便法門。⁴³單從「中國哲學史」的「正名」而引出的問題，就足以想見這門學科創建時的難堪。

儘管就中國傳統有無哲學，或確定哲學內涵的元標準以及中西哲學可否或在何種意義上可以通約等問題，還存在很大的討論餘地，但這種借西方哲學的範疇、形式或方法來比照讀解中國哲學史的敘事方式，其恰當性一直都受到來自於中國歷史或思想史界的懷疑。胡適的學生傅斯年就明確表示，中國根本沒有哲學，他也反對胡適以「哲學史」來客串中國老子、孔子、墨子等思想。⁴⁴而對於馮友蘭的哲學史，唯有金嶽霖真能面向哲學問題本身而提出根本性的意見。即使從陳寅恪這樣的大家對馮著的兩篇「審查報告」中也不難看出，他對馮著的讚許，主要是在「取材謹嚴」、「亦具通識」的史學標準下來加以肯定的；而他說的「持論精確」，只不過是從「還原主義」的立場表示了馮著對胡適哲學史的略高一籌。作為史家的陳寅恪無法瞭解中國哲學史寫作的特殊問題和處境，所以雖然他原則上同意「取西洋哲學觀念」以闡明中國固有之思想，但從他對馮友蘭關於宋明新儒家解釋的頗有些微詞的報告中（如他說其對新儒家產生之問題「憂有未發之覆」），表示了他對這種哲學解釋的合法性，仍有相當大的保留。對中國思想的「哲學史」寫法，直到

⁴³ 馮友蘭，《中國哲學史》「緒論」。

⁴⁴ 傅斯年，「與顧頡剛論史書」，《傅斯年選集》第3冊，臺北：文星書店1967年，第423頁。

九十年代討論「思想史」寫作方式時，還被重新提出來批評。關於這一問題的解決，姑且留作深論。

作為哲學史寫法的佛學研究，則更在近代以來中國佛學研究的知識話語中受到擠壓。楊文會一再強調佛教不是哲學，這種說法啓發了後來不少居士中的佛學研究者和佛教徒中的佛學闡揚者。像同出於楊氏門下的歐陽竟無和太虛，佛學見解雖或不同，卻不約而同地倡導佛法非哲學所及。⁴⁵我們可以從近代以來最有影響力的兩類佛學研究作一些觀察。以竟無、呂澂為代表的內學院研究，作為一種佛教經學的形式，在信念上都堅持佛教中的形上之學和證量參究的合法性，並認為佛教之「義理」，仍為「佛教研究之主眼」。⁴⁶但落實到取徑上，他們一面反對以哲學，特別是西方哲學來解釋佛教的「義理」；一面又主張「義理」的瞭解必須經由下學上達，即轉求於文字、語言以通乎古聖賢的心志。如歐陽竟無的解經家法，是由文字歷史而節節近真，他在《得初刻南藏記》一文中說「一字不真，全體皆似；一語或歧，宗祧易位」。呂澂也說得明白，言說安排雖非活學，然「言教之實，觀證之真，於學者身心密切相關之意味，不可不求於字上明之也。」⁴⁷對於文字和意義的關係，他們也不滿足於傳統漢學由訓詁而達意的方法，而擴充為多種文字異譯之比較。⁴⁸值得注意的是，當內學院成功地拒絕西方哲學的同時，卻廣泛吸收來自於西方佛教文字、文獻學等方面的成果，如呂澂的《佛教研究法》中就大量引證西方的研究文獻；內學院開設的課程中，也有關於西洋文字的。與日本鈴木和京都學派試圖會通西洋哲學來證成佛教，特別是禪的合法性不同，內學院的護教，恰恰是反哲學的進路。

以陳寅恪、胡適、湯用彤等為代表的佛學歷史學研究，在方法上側重於佛教的文獻、歷史與文字。如胡適對於敦煌禪宗文書的研究，陳寅恪以比較文字學方法重解《壇經》六祖偈的意義等。他們對於佛教中的玄理普遍缺乏

⁴⁵ 參見拙作「近代中國佛學研究方法及其批判」，《二十一世紀》1997年10月號。

⁴⁶ 呂澂，《佛教研究法》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社1991年，第131頁。

⁴⁷ 分別見《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社1995年，第131頁；《呂澂佛學論著選集》卷一，濟南：齊魯書社1991年，第四三八頁。

⁴⁸ 《佛教研究法》第131-132頁。

興趣，於哲學自然沒有什麼好感。⁴⁹雖然這種歷史學的研究同樣也不關心內學院對於佛學宗教意義抉發的一面，但就文字學和歷史文獻學對理解佛教所具有的決定性意義，他們之間存在相當的默契。我無意在此討論這種去哲學化的方式在思想史讀解上的有限性，尤其是面對禪思想解釋所可能出現的種種難題。如卡魯帕哈納（David J. Kalupahana）就認為，禪有明確的哲學基礎，這一哲學對中、日哲學、宗教和審美生活都有深刻的影響。如果佛教哲學的討論略去禪宗哲學不論，則是不完整的。⁵⁰不過，從這兩種類型不同而方法相近的佛學研究成功地取得漢語語境中的主流話語這一事實，我們可以看到一種現象，即他們經典性的研究成果一舉而使其研究方法本身成為通則，並獲得了某種「規範性的意義」。在效果上，已達成了對形而上學方法的普遍拒斥。

三、思想史的解釋：哲學的，還是文化的

艾爾曼（Benjamin A. Elman）通過「哲學」和「文化」兩個概念劃分了兩類進路不同的思想史研究類型。在「中國文化史的新方向：一些有待討論的意見」一文中，艾爾曼發現，中國思想史的寫作，通常都是在師法「哲學史」的方法來進行的。這種「觀念史」取向的思想史研究，獨取觀念的內在開展或「內在理路」，作為闡明傳統中國思想和概念的方法論構架。艾爾曼不相信觀念本身會有如此大的自明性和自主性。他認為，觀念的理解，應該進入到觀念所賴以形成、存在的特殊歷史脈絡，即注意觀念文本形成過程與社會歷史類型（如政治、社會、經濟制度等）之間複雜的互動關係。他批評哲學立場的內在性解釋只是滿足於漂浮於空際的純粹觀念形式，主張只有轉向於他所說的，具有「文化史」傾向的外緣性或背景化研究，才能豐富思想史解釋的面向，擴大思想史的範疇。他更樂意從知識社會學和社會史，而不是哲學或觀念史的角度來選擇、觀察中國思想史的問題。

⁴⁹ 詳見「近代中國佛學研究方法及其批判」。

⁵⁰ David J. Kalupahana, *Reflections on the Relation between Early Buddhism and Zen, Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Hawaii: 1976, p163.

進入九十年代，以大陸為中心的漢語語境中的思想史研究，已不滿意於李澤厚思想史方式中過於哲學化的傾向，而余英時的中國思想史研究則取而代之一時成為思想史研究的典範。有趣的是，當余英時批評哲學化寫法的中國思想史滿足以若干「中心觀念」的開展來把握思想史脈絡而流於「簡易直截的抽象話頭」，「不再注意其中所包含的複雜而具體的事實」時，⁵¹他的思想史研究方式卻也遭遇到了相似的命運。艾爾曼恰恰批評余英時中國思想史研究的敘事方式「精於哲學卻短於歷史脈絡」，是一種「過度簡化的敘事」。儘管余英時、艾爾曼代表的兩種思想史研究類型所提出的問題本身都還存在不少有待進一步討論的問題，但艾爾曼所提倡的外緣性或社會科學化的「文化史」類型卻在中國思想史的具體研究中產生了一種征服性的力量。這特別表現在具有民間話語傾向的思想史研究中。正如黃進興所說，這種方法風氣之普遍，頗有主宰潮流之趨勢。⁵²

這種「文化」類型的禪思想研究，在漢語世界也許是剛剛開始。從更廣泛的視域來看，日本與北美已經出現了重要的成果。如阿部肇一就運用「外在的方法」，考證南禪形成以後的政治社會史對禪宗思想的影響，為禪學研究提供了一種知識社會學的觀察；⁵³而弗雷以福柯譜系學方法對中國禪宗思想許多重要問題的重新讀解，對於傳統禪思想研究方式提出的相當有挑戰性的話題，都值得我們認真對付。可以說，把當前思想史討論的方法論問題引入禪思想的研究方式中加以反思，並不會是一個多餘的話題。

艾爾曼對余英時「內在論」的觀念史或哲學史的批判，可以看作是對「現代化敘事」的批判。儘管艾爾曼本人並不完全接受後現代主義的歷史學觀念，並試圖為自己的學科提出辯解。但他同時意識到，面對全球在認識論上的不斷覺醒和方法論的日漸成熟，僅僅把後現代主義斥為「時髦」而不加以認真對付，是無法解救史學界所陷入的困境。他對外緣性解釋的傾向，顯然是受賜於後現代主義的影響而又有所改造。從源流上說，艾爾曼主張中國思想史

⁵¹ 《史學與傳統》，第2頁。

⁵² 黃進興，「論方法及方法論—以近代中國史學意識為系絡」，《學人》第5輯，南京：江蘇文藝出版社1994年。

⁵³ 阿部肇一，《中國禪宗史—南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，臺北：東大圖書公司1986年。

和社會史的結合，似乎暗示他受到美國社會史研究的強烈影響。實際上，興起於美國六十年代的新社會史運動，就已經破壞了傳統歷史學研究中固有的理性思考。社會史的研究不僅把問題的關注轉移到不為傳統史學所注意的「小傳統」上，而且對於傳統史學的知識絕對主義——歷史學的客觀性理念，提出嚴峻挑戰，並揭示出歷史撰述的意識型態性質。這種社會史運動催生了科學史研究中「內在派」(Internalists)與「外在派」(Externalists)的論辯。受社會史影響的「外在派」，一反「內在派」單由經驗研究和邏輯規則來解釋科學運動的方法，主張把科學放到實驗室或大學以外的「社會背景」中加以考查。於是，科學家與政府、教會、宗教信仰、政治意識型態的關係，甚至其性別、財產等，都成了理解科學史的重要材料。⁵⁴

這種社會史與科學史的外在派運動對思想史寫作產生了影響，艾爾曼試圖把這一影響滲透到中國思想史的研究上。他認為，內在論、觀念史為主導的中國思想史研究之所以趕不上歐、美和日本的思想史研究，關鍵在於哲學史規定下的中國思想史方式，替這一研究設下了不必要的限制。突破這一限制，就必須把隱藏在思想史文本背後的經濟、政治、社會等背景揭示出來，變成一種廣義上的「文化史」研究，以期尋找出「決定」思想形成的更基本的要素。這種外緣性的解釋方法，既不同於馬克思主義的經濟決定論，也有別於曼海姆知識社會學意義上的意識型態決定論。艾爾曼不滿意在強勢意義上運用「決定論」的說法，認為這也會導致思想史研究中過於簡單的化約論傾向。確切地說，他在經濟、意識型態決定論和哲學觀念史的內在論之間尋求的「中間道路」，是在闡明觀念是如何顯現當事人所處的特定「脈絡」，即在一種弱的決定論意義上表示「思想背景」作用。儘管艾爾曼的背景化外緣解釋的策略，接受了後現代主義的影響，如艾爾曼注意到歷史學與文學寫作之間的複雜關係，也要求替「話語構成的相對獨立性留下足夠的空間」，但他並沒有後現代主義思想中激烈的語言決定論觀念。所以，他更傾向於從社會史維度，而不是「話語結構」或寫作方式去進行思想史的脈絡重構。

⁵⁴ 喬伊斯·阿普比爾等著，《歷史的真相》，北京：中央編譯出版社 1999 年，第 154-158，182-183 頁。

回到禪思想史的研究來看，阿部肇一對於禪宗史的考證，即可看作這種社會史立場和外緣性解釋的範例。阿部肇一側重於從中國社會史和文化史(主要是儒、道文化)，而不是禪宗的教義去分析南宗禪成立以後各家祖系的形成與思想傾向。如他從青原、南嶽兩系與政府官僚的不同關係，去解釋兩系思想的差異。他認為，青原一系與政治受到不太為唐王朝所接納的革新官僚在野黨的支援，故在思想上主張儒教式的格義；而南嶽一系比較能受到中央官僚保守派的支援，因而與道家式的格義相對應。他得出結論，正統派的北方禪系和在野的南方禪系，都是在政治上各黨派色彩的背景之下，形成對抗的局面。⁵⁵

與這種社會史意向不同，福柯(Michel Foucault)式的「話語結構」決定論觀念，也深刻影響了北美禪學史的研究。福柯的「知識考古學」意在拆毀啓蒙理性所建構的追求起源的歷史方法，根源於這種理性，賦予自我反思的主體以先於話語的特權。從福柯考古學的觀點看，決定思想的並不是能思想的思想者，而是這個思想者背後的「話語結構」，即思想者的處境、功能等。這套「歷史在先」地支配著思想者的「話語結構」規定了知識主體在某種既定的歷史時刻能夠說和不能說什麼。⁵⁶因此，思想史的研究重點不在追問文本裏觀念的普遍意義，而是構成這些文本的話語結構和敘事方式。在這種意義下，思想史的文本不再能自主地成爲說明歷史真相的「基本事實」材料，而是被賦予了某種不可回避的比喻性或修辭性的語言規則。從形式上看，社會史取向和話語結構決定論兩種類型的進路，都尋求外緣性的解釋，但社會史類型的外緣性解釋，主要顯示出歷史學的求證風格，如艾爾曼所說，他是在考慮後現代威脅的同時，得體地維護史學的名譽。而福柯對文本自主性的化解，則更多顯示了哲學論辯的意趣。弗雷的禪學研究，正是這種類型的恰當注腳。有必要在此作一些分析。

弗雷深刻地批評了近代以來禪史研究中文字學和文獻學的方法。他認爲這種啓蒙理性所支援的歷史學方法，過於信靠傳統燈史和敦煌文獻，忽略了

⁵⁵ 阿部肇一，《中國禪宗史》，第140頁。

⁵⁶ 路易斯·麥克尼，《福柯》，哈爾濱：黑龍江人民出版社1999年，第65-66頁。

這些文本自身的修辭性質，把它們視為具有純粹旁觀性質的，記載著真實歷史的文獻，並希望籍之還原出禪思想的歷史原貌。弗雷指出，無論是在西方還是在東方，宗教性質的文本大都具有「聖徒傳記的傳統」(hagiographical tradition)，因而其文本本身也變成了「歷史的行動者」(historical actors)而不是通常所理解的「缺乏隱喻」(white metaphor)的中性記載。弗雷主張，必須糾正傳統禪史研究中過於重視文本語言學和文獻學的寫作方式，補充一種「敘事結構」的外緣性解釋，以揭示出文本背後的隱喻特徵。

為此，他提出了所謂「行事學術」(performative scholarship)的禪學研究方法。其基本觀念是，讀解者與文本的敘述本身都具有一種「修辭的性質」，因而隱涵了某種「行事的」(performative)面向。他以尼采的思想作論證，說沒有任何一種語言是純粹自明性的，一切語言都具有某種隱喻的動機。弗雷認為，禪的文本實際由兩種類型的敘事構成，一種是「符號的敘事」(symbolic discourse)，一類是「隱喻的敘事」(metaphorical discourse)。即一面是符號可以傳達的信息，是語言的「交流」功能；一面是符號所暗指的功能意義，是語言的「行事」作用。前者是禪宗所謂「死句」，後者則是所謂「活句」。弗雷指出，禪宗文本的這種雙重性質，規定了對其文本的讀解光靠文字學，甚至解釋學的手法是不夠的，必須補以一種「行事」方面的解釋。⁵⁷即是說，禪的言說目的往往並不在其言說的意義指涉是否明確得當，而在其是否能完成了某種教化的行動。關於此，百丈就說的分明。他說「但是一切言教只如治病，為病不同，藥亦不同。所以有時說有佛，有時說無佛。實語治病，病若得瘥，個個是實語。治病若不瘥，個個是虛妄語。」⁵⁸

因此禪學研究不僅要解開那些構成敘事符號的形構，還應該照亮這些符號所涉及的行動的面向。例如禪的公案，它的語言應用通常是指東說西，因而我們既無法從語言的文字學意義上，也無法完全從文本本身的脈絡中去求解。因為脈絡在很大程度上從屬於文本，或者說它與文字之間有一種辨證的互動。這說明，要瞭解公案的言外之意，必須尋索隱藏在文本背後的「行事」

⁵⁷ Bernard Faure, p122.

⁵⁸ 《古尊宿語錄》卷第二，中華書局1994年。

的指向。弗雷發現，禪宗對於真理的概念表達似乎更確切地表現在師徒之間儀式化的「遭遇」(encounter)中。也就是說，禪宗師徒之間的儀式，如無意謂語，如臨濟的各種喝斥等，已自然地擁有符號和指示的價值。

弗雷更引述福柯的知識權力概念來深化對禪宗文本「行事」意義的分析。如他指出，神秀作《觀心論》，從表面上看是重解傳統佛教教義，好像我們可以從解釋學的方式去理解。實際上，《觀心論》已超出解釋學的意義而有更隱藏的行事所指。弗雷把神秀的解經比作基督教的解經學，認為其中所運用的「比喻性的解釋」手法，是服務於解釋者的特殊目的，即確定一種唯一權威化的解釋。又如《楞伽經》和《金剛經》被看作南北禪頓、漸對立的標誌，但弗雷認為，並不能單從這些經典本身內在意義的解釋學上去加以判斷。因為禪師們最關心的不是這些經典的「義理」(doctrinal content)，而是如何把這些經典用作其「合法性的象徵」(emblems of legitimacy)。⁵⁹禪宗文獻敘事中的這種隱喻性質，表示其文本的自明性內涵是非常有限的。因此，單純對符號敘事的內在下解釋遠不足以揭示其真實隱蔽的內涵。

對內在觀念論的批判，還應涉及到另一個看法，即內在觀念論必然地關聯於一種歷史「連續性」和「進步觀念」的模式。余英時就肯定，歷史是一種「發展的過程」，也就是說，「歷史並不是無數彼此不相關的事實碎片的偶然集結，而是具有連續性的。」他並以此來支援建立歷史與時代之間一種「恰當的關係」。⁶⁰傳統禪史研究給我們提供了很好的例證。傳統禪宗史的格局主要是靠祖師血統的譜系構成，這一構成通常把禪的傳統看成從單一起源到多系發展。實際上，中國禪宗有許多相對獨立的運動，特別到了7—9世紀，像楞伽禪、東山禪、北禪、南禪、牛頭禪、保唐禪、洪州禪等等，都不可能是從同一個源頭同質性地流傳下來的。正如胡適所說，各派傳人「攀龍附鳳」的做法，總想把自己的法系聯繫到達磨或慧能那裏，並希望通過這種連續性的建構來說明自身的合法性。因此，對禪宗譜系和源流的考察，不能完全依據燈史的記載或是敦煌文書的說法，必須非常重視禪史考察中的非連續性問

⁵⁹ Bernard Faure, p145-149.

⁶⁰ 《史學與傳統》，第20頁。

題，採取福柯所說的「場景隔離」的方法，對每個事件在其中扮演的不同角色進行系譜學的分析。特別要注意禪宗多個傳統之間的互動關係。

「連續性」和「進步觀念」是啟蒙理性帶給歷史學的重要影響。福柯批評這種連續性的歷史解釋是一種形而上學的目的論延伸，這種觀念往往忽視思想史主題環節上的某些「因果性不規則的瞬間」、「各個領域的個體化」和「最富於獨特性的斷言」，把任何一個獨特事件連續到一個理念的連續性，並企圖使之成爲一個目的論的漸進過程。福柯擔心，這種連續性主義的歷史觀，可能把歷史的解釋變成某種歷史哲學的演繹。於是，他試圖以尼采的系譜學原則來匡正思想史研究中過於強烈的起源基礎主義形式，強調思想史研究要關注歷史背後「中斷的偶然性」和「斷裂現象」。

最值得注意的是，福柯對思想史主題之間類型相似性的觀念所作的反思。他認爲思想史上兩個陳述行爲完全一致，甚至它們都是由同樣的詞構成的主題，並不能把它們絕對統一化。也就是說，相同的話語事件並不可能在歷史的演變中不發生變化。「詞也不可能每次都在相同的意義被使用」。爲此，他區分了語言相似性、邏輯同一性和陳述同質性之間的差異，提出不能簡單以語詞的相似、邏輯命題的一致來規範陳述的一致性。因此，知識考古學並不在這種思想史上先後出現的「或多或少準確地重複了這種表達的句子之間」建立「任何的價值等級」，而恰恰要注意其間的異質性和複雜性的關係。⁶¹

通過語詞的相近、邏輯命題的相關性來說明陳述意義的同質性和所謂思想史解釋的「內在關聯」，幾乎成了中國思想史研究的一般範式。這一範式經常過於簡單地把某些特殊事件、思想聯繫到一種統一性的歷史流程中，忽視問題本身的異質性。關於僧肇的研究就是一個極能說明問題的例子。由於《肇論》中廣泛應用到老、莊、玄學的語詞和相關的一些命題，因而使學術界一致認定，僧肇是在道家、玄學化的系統中來完成印度中觀思想的，甚至說僧肇思想屬於中國道、玄學思想的內在系統。⁶²如果仔細勘辯僧肇的思想，可

⁶¹ 福柯，《知識考古學》，北京：三聯書店 1998 年，第 2-3，9-10，182-187 頁。

⁶² 湯用彤就說僧肇「命意遺詞，自然多襲老莊玄學之書，因此《肇論》仍屬玄學之系統。」《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店 1991 年影印本，第三三八頁。此外，任繼愈主編的《中國佛教史》第二卷也主要從玄學，特別是郭象思想去看僧肇。

以發現，儘管僧肇於老、莊、玄學在語詞，甚至是某些思想命題上存在一定程度的內在關聯，但這些關聯絕不會像我們所說的那樣服從於一個同質性的體系。這一點前人已發表過還沒有為人們所注意到的意見。如道宣《續高僧傳》卷四「玄奘傳」中，說到玄奘奉旨譯《老子》為梵言，當時道士蔡晃、成玄英等均主張引佛經論，「用通道經」，並引僧肇來說明佛道兩家「准義幽通，不無同會」之義。玄奘拒絕這一做法，他為僧肇所作的辯詞頗值得注意。他說「佛教初開，深文尚壅，老談玄理，微附佛言。肇論所傳，引為聯類，豈以喻詞而成通極？」玄奘意識到「喻詞」與「通極」之間不能作等價性的關聯。贊寧在《宋高僧傳》卷三的後論中，雖然批評僧肇徵引外典難免招謗，但他提出「言不關典」的原則來加以讀解，實際也區分了語詞和陳述意義的不同。此外，錢鍾書先生在《管錐篇》中引株宏《竹窗隨筆》中「借車明舟，而非以車為舟」之義來看《肇論》的「聯類」，也是切中肯綮之論。⁶³

無論如何，思想史對於外緣性的文化解釋和認識論斷裂的基本關切，必須是在某種限制的意義下使用才是合理的。也就是說，它不是在顛覆，而是在互補的意義上來重新修復觀念史解釋中某些「過於簡化的敘事」。艾爾曼意識到這一問題，他試圖在外緣性的「過度決定」與內在觀念論的「過於簡化」的敘事間找到一種「中間道路」。這種新的權宜之計，多少顯示艾爾曼對於自主性話語知識的內在邏輯和外在於它的社會文化背景之間的精確關係，存在一種模稜兩可的說法。它可能掩蓋一些實質性的問題，如在什麼情況下，應用外緣性解釋比內在觀念的解釋更加合理？如果把所有形式的知識話語都還原為社會的存在條件和一種實證性的層面加以瞭解，不僅會抹殺知識內一種更自主的自我反省和批判的因素，而且它也無法正確解釋在同一體制和背景下何以出現不同，甚至是衝突的觀點。我認為，觀念史或哲學史的內在解釋與文化史注重的外緣解釋，並不存在價值意味上的優劣，而只是解釋類型的不同。它們對於思想史解釋的恰當性，要由其所面臨的問題的性質來決定。在這裏，問題本身對於方法的擇定具有本體論的意義。如經驗世界的社會思

⁶³ 錢鍾書，《管錐篇》第四冊，中華書局1986年，第1272頁。

想問題或許更切近於外緣性的解釋，而純粹觀念性問題，特別是形而上學問題，與其說還原到社會存在的一般條件和實證性層面來分析，不如順其內在理路和知識的自主性延伸來加以考釋。我們就很難完全從外緣性的解釋來說明康德(Immanuel Kant)批判哲學的轉向，正如他自己表白的，是哲學史上的休謨(David Hume)問題使他從獨斷論的迷霧中驚醒過來，這顯然更多地要從哲學觀念內在的自主性脈絡中，才能求得恰當的理解。

當前合於潮流的思想史研究，或多或少都有一種外緣性解釋的傾向，並過於看重方法對於思想史問題解決的優先性。但如果是隔離問題的性質而先驗地設定一套方法論原則，然後一般地運用於所有問題的解釋；或者以是否接受一種社會科學的新的方法來判定思想史研究的價值，都可能會陷入一種與傳統思想研究相反的錯誤，即一種方法歸約主義和決定論。漢語語境思想史研究存在著一種可能的情況，即方法論在頻繁更迭而問題本身並沒有實質性的推進。韋伯(Marx Weber)關於問題與方法之間的一段議論，仍是值得注意的：「最全面的方法論知識也不會使任何人成為歷史學家，……方法論只能引起我們對手段的反思性理解，它通過把手段提高到清晰的意識層次而證明它們在實踐中的價值；正如解剖學的知識不是『正確』行走的前提一樣，方法論也不是富有成果的學術工作之先決條件。的確，正如一個人試圖借助解剖知識控制他繼續行走的方式很可能有跌跤的危險一樣，職業學者試圖根據方法論反思來外在地決定他自己的研究目的，也會陷入同樣的困難和危險之中。」⁶⁴

同樣，思想史的斷裂現象，也並不意味著完全否認歷史連續性的可能性。福柯自己就聲稱，在某些方面，對非連續性和斷裂的強調是對一種連續主義觀點的補充，而不是與它相對立的，因為它是普通歷史之同一種方法論重建的對稱的效果。⁶⁵不過，這種連續性已不能再從傳統意義上歷史進步的目的論和嚴格的因果性關係上來瞭解。我認為，借用維特根斯坦的「家族類似」的概念，可以較恰當地處理思想史的斷裂和連續之間的關係。維特根斯坦認

⁶⁴ 馬克斯-韋伯，《社會科學方法論》，北京：華夏出版社1999年，第210-211頁。

⁶⁵ 《福柯》，第60頁。

爲，在語言的實際應用中，我們稱爲的「句子」和「語言」並沒有我們原先設想的那種統一性，即它不是本質主義意義上「共同點」的延伸，而是「相似點重疊交叉的複雜網路」。⁶⁶從思想史的意義上說，相同的語言、概念、命題之間，並非完全表達意義相同的陳述，但也不是完全無關的意義陳述，它的統一是在「家族相似」，而不是在單一本質的意義上得到理解的。因此，相同的句子、語言所表述的意義，在思想史的不同場景中，既存在斷裂，也存在關聯。這一方法沒有推翻而是修正了傳統思想中過於簡單的連續性觀念。我們同樣以上文說的僧肇研究爲例，斷裂性方法給予僧肇思想與老、莊、玄學的異質性以充分的揭示，爲僧肇思想的特殊場景提供了有效的解釋。如果從「家族類似」性的觀點看，還應該同時補充僧肇與道、玄學說之間關聯性的研究，但這不是在傳統同質性意義上所說的那種簡單的連續性，而是包涵了異質性差別的連續性。

四、「入就」與「出就」：可說的與不可說的

思想史並不都只是處理經驗時空中所「發生的事情」，它時常要面對形而上學的問題。韓愈說「所志于古者，不惟其辭之好，好其道焉爾」，「道」往往是構成中國思想中非常中心化的觀念。但作爲終極或本源性概念的「道」都聲稱是建立在先驗直觀或所謂內在經驗的直接確定性上。對此，我們很難獲得一種精確的言述性知識。金嶽霖就說，哲學中的最根本部分或者是假設，或者是信仰，總是在論理範圍之外。⁶⁷雖然作爲直觀或內在經驗「呈現」出的「道」，不能簡單化解爲哲學命題的假設或宗教觀念的效應，而對它進行知識上的說明實在頗爲不易。於是，作爲一種要說出來的思想史解釋，與根本拒絕言說的「道」的觀念之間存在著一種緊張。

以「不立文字」、「教外別傳」標榜的中國禪，在很大程度上並不是向思想方面的延伸，不是思想的體系，而是滲入到日常生活世界個體化的內在生

⁶⁶ 維特根斯坦，《哲學研究》，北京：三聯書店1992年，第65，46頁。

⁶⁷ 「審查報告」。

命中。杜朮的《傳法寶記》說「若夫超悟相承者，既得之於心，則無所容聲矣，何言語文字措其間哉。」縱使是「承言會宗」，重視文字的一流，也往往充滿了靈活的機用和隱喻的敘事，難以從常理加以理會。禪家對語言的應用講究「出格」之風，宋代著名禪師慧洪說「宗門有四種藏鋒，初曰就理；次曰就事；至於理事俱藏，則曰入就；俱不涉理事，則曰出就」。⁶⁸「出就」才能顯示禪師活用語言的超脫手眼，它意在拆解一般語言在文字與意義之間建立的嚴格的對稱效應。對禪的語義學分析，應區分為「意義」(meaning)與「意思」(significance)的雙重層次。從其「就理」、「就事」和「入就」的一面看，可以通過文本的語言學分析來切近它的所指(meaning)；而就其「出就」的一面說，則必須超越於 meaning 或語言的所指而指向更深秘的 significance。因此，對於禪宗的「道」而言，單純的文獻學考證和語言文字學的分析是難以湊泊的。

言說之難使我們禪思想史的解釋出現了一種傾向，即把凡是不能還原成普遍經驗為基礎的思想命題都視為虛妄或沒有意義的觀念，並輕而易舉地把它們拒斥在禪思想研究的視域之外。消解問題不等於解釋問題，如果以犧牲形而上學來保證宗教思想研究的所謂真理性或實證性，掩飾我們理解力的貧乏和萎縮，可能會遮蔽思想史，尤其是禪宗這樣特殊的思想史中許多最顯精神的方面。禪的「道」或經驗儘管存在某種程度的不可描述性，但是它作為禪的意義的「基本處境」又是必須加以瞭解的。應該承認，這正是包括禪思想解釋在內的宗教思想史研究中不能迴避而又不得不面對的難題。正像奧特所說，「怎樣能夠不對不可說的保持沈默，而是言說；怎樣能夠使它進入人際間的理解」。⁶⁹在這個意義上，語言對於不可思議者之思議，不可言說者之言說，就具有了某種積極的意義，雖然它可能只是烘雲托月式的暗示，或如奧特所主張的，只是一種「象徵性的言說」。特雷西對於重新修復對話作為通向真理之路，提出了有價值的看法。他認為「隱喻和換喻存在於所有概念思維系統中，但這並不意味著我們輕視所有在第二層次(second order)上所作的

⁶⁸ 〈林間錄〉卷上(七三)，〈佛光大藏經·禪藏〉。

⁶⁹ H·奧特，《不可言說的言說》，北京：三聯書店 1994 年，第 34 頁。

努力。」即借用第二層次的概念性語言去理解第一層次的話語，因為真理顯現的每一種要求同時也是對公共性（publicness）的要求，我們往往需要對應對話而產生的要求作進一步闡釋。⁷⁰這就是要從「有語」中呈現出「無語」，如藥山禪師說「更須自看，不得絕卻言語，我今為汝說者個語顯無語底。」⁷¹這裏的關鍵問題是如何可以讓不可說的觀念顯示出來，變得可以理解，而同時又不武斷地消除其神秘或超驗的規定性。

佛家從言述的意義上把真理區分為兩類，即所謂「依言真如」和「離言真如」；前者相當於禪家的「有語」，後者相當於禪家的「無語」。禪師們主張從「有語」與「無語」的雙重脈絡中表示語言與真理間複雜微妙的關係。也就是說，一面須當機妙用，「就物明體」，「緣中辨得」，從「有語」的言說方便中「向異中取道異中事」，⁷²而同時又不能「滯在語路，句失宗旨」，而要借「無語」的否定來顯示「異中道」境的深秘。正如太陽警玄禪師所說「機昧始終者，謂當機暗昧。只在語中，宗旨不圓。句句中需是有語中無語，無語中有語，始得妙旨圓密。」⁷³這種對真理和語言界限的雙重經驗可以為我們解釋禪的「基本處境」提供參考的架構。我們可以分別用「表詮」、「遮詮」這對人們更為熟悉的範疇來簡要說明如何言說不可言說的存在，而又對這一言說有所限制。具體點說，「表詮」，即通過一種「因指見月」的方式，指向性地使我們取得對於不可說的存在之意會。在這種指向性中，語言實際上產生了對語言界限彼岸的理解，使不可理解的存在向人類有限的理智敞開；而表詮的同時，必須給予它一種限制（遮詮），這可理解為對於表詮指向性功能的「劃界」。也就是說，遮詮通過否定的方式，從語言內部「劃清可思考的從而也劃清不可思考的東西的界限」，⁷⁴指出一切言說都只是在象徵、比喻等意味上，而不是在實指的意味上指向它身外的存在。因此，表詮在敞開理解的同時，實際上已包涵了某種遮蔽，而這必須經由否定來加以揭示。透過言

⁷⁰ 《詮釋學 宗教 希望》，第 51 頁。

⁷¹ 《林間錄》卷上（二九）。

⁷² 《人天眼目》卷三，《禪宗語錄輯要》，上海：上海古籍出版社 1992 年。

⁷³ 同上。

⁷⁴ 維特根斯坦，《邏輯哲學論》，商務印書館 1993 年，第 45 頁。

傳，我們只能想像或類推真理的表象，而根本不是擁有了真理的實相。真理在言說、對話的顯現中，同時隱蔽了自我的深秘。遮詮的功能，即意在保持「不可說」的存在的神秘和超驗的性質。這種手法，從可以說的經驗開始，說到不可說處，即從依言到離言，從有語到無語，清楚地揭示可言述者來意指不可言述者，從而在限制中顯示形而上學的意謂。章太炎說的「以分析名相始，以排譴名相終」，⁷⁵可作為佛學思想解釋，而不只是直觀的呈現，形而上學或道的合法進路。

禪是重於心法的寂寞觀心和息其言語的，但到底還是有不廢方便而融會事相的一流。中國禪對於言教的「方便開發」，並不一概加以拒斥。他們只是主張對於經教言說的理解必須融會到自心的覺解上才行，因此言說不是在「第一義」，而是在「第二義」的意味上保留了下來。從早期禪的「意傳」、「指事問義」，到石頭宗的「承言會宗」，曹洞禪的「就語接人」，甚至是棒喝交施、呵祖罵佛等，都表示了「無可表示中的方便表示」。可以說，正是禪的這類機用方便，使作為心法密印的禪法可能進入到思想史的解釋之中。理想的禪史解釋，不僅應該從這種種不同的方便中，發現禪所發生過的事情，還應從中指向引人入勝的「孤明歷歷」和「靈光獨耀」的心法禪境。關於這一點，印順有過親切的體會。他說：「佛法不只是自心體驗（宗），怎麼說也說不了的，還是說了，表示了（教），佛法已成為現實（時空中）人間的佛法。指雖不是月亮，但確能引人去注意月亮，發現月亮。所以自心體驗的內容，儘管『說似一物即不中』，卻不妨表示出來。語言文字（正說的，反詰的，無義味話）也好，默不作聲也好，比手劃腳也好，都是用為引人入勝的敲門磚。」⁷⁶

單純的悟入或呈現雖有一片空靈，但它無從成立禪思想的解釋，從思想史的意義上說，這還是「懸擱的空靈」。禪的心法必須假借言說來指向才構成思想的意味。牟宗三認為，無限要在限制中來表現，比如說上帝一定要借耶穌來表現其內容，否則就是一個抽象的空概念。他借用萊布尼茨的「形而上

⁷⁵ 章太炎，《菴漢微言》，轉引《中國佛教思想資料選編》第3卷，第4冊，中華書局1990年，第264頁。

⁷⁶ 《中國禪宗史》「序」。

學必然性」這一概念來說明這個限制有它的必然性，但它有積極的意義。就是說，真理要通過這個限制來表現，能說的語言限制初看起來好像是消極的，好像這個限制無法把理給整全地表現出來。但這個限制在限制言說的同時，也把真理給呈現出來。牟氏稱之為「辯證的吊詭」(dialectical paradox)。⁷⁷禪思想史的寫作，只有在這種說的限制中，傳達出不可說的消息才告完成，因為禪的思想不僅僅是一種論題式的思想，而究竟是充滿了修辭和宗教性的意義結構。

⁷⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，上海古籍出版社1997年，第9頁