

禅宗的元语言哲学思想及其意义

周 昌 乐

提 要：在语言本身终极描述能力的认识上，同西方现代逻辑一样，禅宗也有着语言不可描述真性的深刻洞见。不同的是，一方面，禅宗在这方面强调的是禅法微妙，不可言说，只有冲破语言、概念对人类思想的束缚，才能抵达真性的彼岸；另一方面，又同时强调任何言语均可涉及真性，即所谓的“触事即真”。通过比较禅宗这些思想与西方相应的元语言哲学思想，我们可以看到，禅宗的思想不仅更为深刻彻底，而且反过来对于我们更深入地认识科学方法的局限性，有着重要的现代意义。

周昌乐，男，1959年生，江苏太仓人，北京大学理学博士。现为厦门大学人工智能研究所所长、教授、博士生导师，浙江大学人文学院兼职教授、博士生导师。

关键词：禅宗思想 元语言哲学 真性的表述

所谓元语言哲学，主要指探讨语言本身终极描述能力的研究，其中以波兰逻辑学家塔尔斯基（A. Tarski）在1935年发表的“语义性真理概念”一文为标识。当然，尽管有关元语言哲学的研究兴起于现代西方世界，但这并不是说关于这方面的思想和认识仅局限于此。而是相反，无论是古代西方思想体系，还是东方的思想体系中，都有着这方面丰富的思想论述。本文就是专门探讨中国禅宗中相关的元语言哲学思想，并将论述这种思想对更深入地认识现在科学方法局限性的重要意义。

从探讨语言本身终极描述能力角度，主要讨论的是真性意义的语言可描述问题。美国逻辑学家奎恩曾指出：“谁都知道，真陷于悖论，达到十足的自相矛盾的程度。”其实，真性陷于悖论这种境况，不仅仅是一切形式符号系统追求一致完备性的结局，同样也是形式符号系统把握真性意义的结局。也就是说只要那个“真”是所谓的终极真理，那么不但从形式角度讲，真陷于悖论；即使从意义角度讲，同样真陷于悖论。

波兰逻辑学家塔尔斯基（A. Tarski）在“语义性真理概念”一文就从语义学角度对真性

的描述问题进行了透彻的分析，并指出了导致语义悖论的两个基本条件是：（1）语义封闭性：能够出现悖论的语言，其构成不仅包含了对象描述的表达式，也包含了这些表达式的名称，同时还包括了判断其语句真假的元判断描述。一句话，对象语言意义与元语言意义可以在给定语言的表述中同显。（2）逻辑有效性：在给定的语言中，通常的逻辑律有效。

这样一来，起码可以得到这样两个基本的结论。第一个结论是日常语言不可能一致性地描述真性，因为在日常语言中普遍存在着对象语言与元语言意义同显现象。第二个结论是，即使要描述局部真性，其描述之语言的对象语言与元语言必须分离，这样就要求任何形式语言不得强大到具有意义的自我反映能力（即元描述能力）。也就是说，能够描述“真性”的语言，如果存在，其所描述的真性不但是有限的，而且这种语言还必须分离为相互独立的两部分：对象语言部分和元语言部分，不能混同使用。

于是，靠语言来描述真性，必然陷入这样的两难境地：为了避免语义悖论，要么放弃语义封闭性，要么放弃逻辑有效性。如果放弃语义封闭性，那么必然导致语言与其元语言分离，结果不可能用这样的语言来描述事物的真性，因为，即

使可能，真性也只能是一种元语言描述的属性。反之，如果放弃逻辑有效性，那等于接受语义悖论，这与避免悖论的初衷相抵牾。

有时，我们经常会同这样的真性说明：如果一个命题要描述的实在与其所描述的相符合，即所涉及的事物具备所述性质，或处于所述的关系中，这个命题就是真的。但深入分析会发现，这不过是一种同义反复的说明：一命题为真当且仅当该命题为真。塔尔斯基的分析指出的无非就是，即使对于严格的逻辑和数学真理，也同样无法回避这种悖论式的同义反复，于是不得不放弃语言与元语言同显性，以确保一致性。反过来，如果必须保留语言的这种同显性，那么就必然丧失语言的逻辑一致性要求作为不可避免的代价。

总之，根据塔尔斯基对日常语言的分析可以得出，用日常语言不可能为真句子作出令人满意的定义，更不可能在逻辑律一致性约束下使用真性概念。而对于形式语言，则可以将他们分为“较贫乏的”和“较丰富的”两类，贫乏者不足以描述周遍的真性，丰富者与日常语言同样，不可能建立无矛盾的真性定义。因此，是语言的普遍适用性和我们逻辑一致性的要求导致了语义悖论的产生。这也反过来说明，真性是语言不可一致描述的。

二

值得注意的是，对于数学及科学而言，放弃逻辑定律是不可能的。于是，我们只好承认，真性是什么任何企求一致性的语言所不可描述的。不过，如果允许容纳悖论，那么可以通过悖论的揭示来显现（不是描述）那个真性，这就是禅宗元语言哲学思想的主要精神。惠洪在《临济宗旨》中指出：“心之妙不可以语言传，而可以语言见。盖语言者，心之源、道之标帜也。标帜审则心契，故学者每以语言为得道浅深之候。”讲的就是这层意思。对于真性，不是靠一致性的概念分别的语言所能描述，而是需要运用悖论性的语言来显现悖论之真性。这就是为什么，为了启发后学，禅师们即反对言语又不离言语的真正原因。

请看《楞伽经》上就有：“言说别施行，真实离名字。分别应初业，修行示真实。真实自悟处，觉想所觉离。此为佛子说，愚者广分别。”

说的就是终极的真性非语言所能描述，必须摒弃分别，才能达到超越悖论的觉悟。因此，对于论述真性的话语，不能以逻辑分析的角度去解读，因为语言本身是不可能描述真性的，这一点存在主义思想先驱，丹麦神学家克尔凯郭尔在《基督徒的激情》里谈到上帝的言词（显现真性的言语）时就明确指出：“想想上帝的言词，……，如果你以做学问的方式读上帝的言词，就是说，借助字典在拼读，那么你就不是在读上帝的言词。……上帝说出言词，是为了让你照此行动，而不是为了让你练习思考不明之处。”因为：“人只有在矛盾中才会获得自己所追求的，这是一切人性中的不完善性。”

对于语言的真性不可言说性，应该说，中国古代的禅师们看得最为彻底。唐朝禅宗初期的向居士就对语言的名号和义理都作了否定：

故知迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名则是非生矣；无理作理，因其理则争论起矣。幻化非真，谁是谁非；虚妄无实，何空何有？将知得无所得，失无所失。（《景德》：40）

不仅如此，禅师们还进一步道破语言的能所对立和意义肢解都与悟达无处不遍之“真性”无关：

师（天台云居智禅师）曰：“汝知否？妄计为有，即有能所，乃得名迷。随见生解，便堕生死。明见之人即不然。终日见未尝见，求见处体相不可得，能所俱绝，名为见性。”（《景德》：58）

这里的所谓“见性”即无处不遍之真性，语言的能所对立是“明心见性”的障碍。就拿指月之“指”与所指之“月”来说，下面的一则公案无疑给出了最好的说明：

僧问：“指即不问，如何是月？”（文益禅师）师曰：“阿那个是汝不问底指？”又僧问：“月即不问，如何是指？”师曰：“月。”曰：“学人问指，和尚为什么对月？”师曰：“为汝问指。”（《景德》：490）

或许人们会被上述的颠倒言说所迷惑。应该指出，禅机不可言说之意的领悟，在于僧众求佛熏染日久之大前提，在于诸多经教言说之大语境。无此前提和语境，你竖个拂子，则无人会得

个中有什么自性来。对于佛性之不可言说，也应该如此领会。或许我们来看看禅师们的正面回答更能对此了然。

据传，六祖慧能在给人解经时，就一语道破其中的奥妙，曰：“诸佛妙理，非关文字。”（《景德》：69）为什么呢？正像后来的永嘉玄觉禅师所剖析的那样：“理明则言语道断，何言之能议？旨会则心行处灭，何观之能思？心言不能思议者，可谓妙契寰中矣。”（《景德》：85）因此从展禅师才会说出：“言多去道转远，直道言语道断、心行处灭，犹未是在。”（《景德》：373）这就是：为什么禅师们为了启发后学，会极力反对语言文字的使用了。因为正如本净禅师所说的：“佛是虚名，道亦妄立，二俱不实，总是假名。”（《景德》：86）而已。所以，许多禅师甚至连“佛”字也一锅端，比如下面两则公案就是例子。

（丹霞天然）师上堂曰：“佛之一字，永不喜闻。”（《景德》：261）

（药山惟俨）师书佛字问道吾是什么字？吾云：“佛字。”师云：“多口阿师。”（《景德》：264）

不是不可言说，根本就是无法可说！任运顺世，便是法。有一个非常生动的比喻，最能说明禅师们这种不可言说的禅境：

（智闲）一日谓众曰：“如人在千尺悬崖，口衔树枝，脚无所踏，手无所攀，忽有人问如何是西来意，若开口答，即丧身失命；若不答，又违他所问。当恁么且作么生？”（《景德》：190）

为什么呢？因为：“道由悟达，不在语言。况见密密堂堂，曾无间隔，不劳心意，暂借回光，日用全功，迷徒自背。”（《景德》：189）此时，必须注意的是，这种对语言描述真性能力的否定，包括元语言层次，就像下面这则公案所强调的那样：

石头有时垂语曰：“言语动用亦勿交涉。”（药山惟俨）师曰：“不言语动用亦勿交涉。”（《景德》：263）

这才是真正无关文字之说。其实不可言说的往往也就是“言说不可”的，所谓“时清休唱太平曲”便是这个意思。因为真正的“不可言说”实际上是“非关文字”的“不昧言说”。匡化大师垂语曰：“一句遍大地，一句才问便道，一句

问亦不道。”（《景德》：399）就是这个意思。

总之，禅家认为禅法微妙，不可言说，只有冲破语言、概念对人类思想的束缚，才能抵达真性的彼岸。因为“一切语言，只要是由词语构成的，就旨在传达观念或概念——这是语言的意义所在。一种语言在传达观念或概念时愈是清楚和没有歧义，此种语言便愈好。因此，用语言来探求宗教真理，便不可避免地要倾向于强调上帝的“理性”特征。”而“理性”无疑是有局限性的，推及极致，必然限于悖论。

三

也就是说，我们最关切的真性意义最难以用言语来描述，如同宗教的核心一样，在于某些语言所不能表达之处，起码不能用合适的表达方式而言说。这就是为什么禅师们喜欢采用背离常识、违反逻辑、隐晦难懂、古怪离奇等异常的机锋对答来显现那个真性。因为“最接近神之不可言说意义的方法是‘否定方法’”。就这一点而言，禅师们的实践最彻底：双遣双非、呵佛骂祖，可谓淋漓尽致。毕竟，我们熟悉的言语适合于谈论日常经验，对于超验的终极本体，除了间接地指称、双遣双非的否定手段外，恐怕别无他法。于是悖论式的论述和言说也就应运而生了。

荷兰哲学家斯宾诺莎就强调：“真理既显示自身，又显示谬误，因为真理是通过真理也就是通过其自身而得以清晰，而谬误也是通过真理而被显示出来，但是谬误永远不会通过其自身而显示自身，明显自己。”在这里，如果推及极致，那么真性就具有明显的自显性，其十足的悖论性也就不言而喻了。只是斯宾诺莎说这句话的时候还没有直接意识到真性就是真与假的同显性罢了。

其实，从语言认知映射的角度看，意义的获取实际上经过了心灵双重投射，即世界投射到心灵，心灵产生的思想再投射到语言。更遗憾的是，即使我们可以去探索这双重心灵投射的可能性，但这种探索活动本身也同样要经过这一双重心灵投射的，因此根本就是没有说服力的：为了论证结论，我们不得不将结论用作前提。实际上，对于纯语言本身，同样也无法摆脱这样的困境：对语言指称能力的任何辩解都离不开语言，

于是这样的任何企图不过是用语言来说明语言，不可能指及语言指称的对象（特别是终极的真性）。

更何况，语义学是独立于认识论的，因为我们的认识能力是有界限的，如果还须要加上一致性要求，那么这样的界限就更加狭隘了。语义学的局限性在于解释上的循环悖论，除了同义反复，我们其实无法解释任何概念！

解释的无效性在于解释不但要以已有的某种理解为前提，以得到一种新的理解，这样解释过程就涉及到某种循环；而且解释需要的表达模式往往不止一种，是不唯一的，其有效又与解释者的主观心灵映射（兴趣的共鸣或吸引）密切相关。而不管是言说还是拟心，都与真性无关。

（文偃禅师）师云：“都缘是汝自家无量劫来妄想浓厚，一期闻人说着，便生疑心，问祖问佛，向上向下求觅解会。转没交涉，拟心即差，况复有言！莫是不拟心是么？更有何事？珍重。”（《景德》：377 - 378）

对意义的阐释除了同义反复之外不可能有真正的解释，这就是阐释循环的真正困境。因此除了直觉领悟之外，没有语言描述的立足之地。这对于真性尤其明显。所以诗人格奥尔格在一首“词语”的诗中强调：“我于是哀伤地学会了弃绝：词语破碎时，无物存在。”

英国神学家麦奎利（John Macquarrie）强调：“无论我们打算从人类语言出发来谈论上帝，还是从上帝的真实性出发去讨论怎样用人类语言来表述上帝，我们都会陷入一种不可逾越的深渊。^⑩如果将这里的“上帝”替换为“科学的终极真理”，那么上述的表述无疑是一样适用的。其实 J. V. Ruysbroeck（1293 - 1381）在很早就指出：“人类凭借知识和思辩，永远无法明白其中的真谛。因为就谈论真理而言，一切语言都是苍白无力的。”^⑪

四

上面我们已经清楚了解了禅宗元语言哲学思想的要旨，即周遍的真性，也就是禅师们所体悟的那个“道”，是不可言说的。但如果我们仅仅看到这一个方面，其实还是没有真正体悟到禅宗这种思想的精髓。其实禅宗的这种思想的另一种

体现，则是任何言语均可涉及真性，即所谓的“触事即真”。或者更全面地讲，“触事即真”与“不可言说”是同一表述的不同表现，其本身同样具有同显性。

首先，我们知道，禅宗的“触事即真”指的就是真性的周遍不二性，也就是一切皆有佛性的语义学解释。这种境况，就是道钦禅师上堂指出的：“道远乎哉！触事而真。圣远乎哉！体之则神。”（《景德》：522）境界。在下面的这则公案中，其实所要宣讲的也是佛性的周遍性：

有一行者随法师如佛殿。行者向佛而唾，法师曰：“行者少去就，何以唾佛？”行者曰：“将无佛处来与某甲唾。”无对。（《景德》：584）

为什么呢？因为周遍的真性源于悖论，而容纳悖论就意味一切为真而概无分别。这其中的道理正如江西大寂道一禅师（马祖）示众所说的：“若立真如，尽是真如。若立理，一切法尽是理。若立事，一切法尽是事。举一千从，理事无别。”（《景德》：595）其说明的就是绝对的同一律。

进一步，一切为真，也就是一切为假，说到底也就是真假无分别。读禅宗灯录常常遇到以下这样的公案，说明的无非就是这个意思。

（潭州龙山和尚）师云：“老宿有何言句？”僧云：“说即千句万句，不说即一字也无。”（《景德》：137）

讲《华严》大德问：“虚空为是定有为是定无？”师曰：“言有亦得，言无亦得。虚空有时，但有假有；虚空无时，但无假无。”（《景德》：167 - 168）

（赵州从谏）上堂示众云：“如明珠在掌，胡来胡现，汉来汉现。”（《景德》：171）

这些公案，在更深意义上讲，就是更彻底的斯科伦定理。所谓斯科伦定理指出的是，企图用公理形式系统来描述一类唯一的模型对象根本上是不可能的，因为对于一组公理及其形式系统能够容许比人们预期多得多的语义解释，而这些解释具有本质上的不同。也就是说，用公理形式系统描述的事物对象既不可靠也不唯一，公理没有限制着解释模型。这就意味着数学真理性（由此推及客观真理性）不可能与公理化描述完全一致。比如有则公案就可作为斯科伦定理的脚注。说是有一山人，无所不知，引来见慧忠国师

(六祖弟子), 在问了山、地与字后, 又问: “解算不?” (山人) 对曰: “解。”师曰: “三七是多少?” 对曰: “和尚弄弟子, 三七二十一。”师曰: “却是山人弄贫道。三七是十, 唤作二十一, 岂非弄贫道?” (《祖堂》: 74)^⑩ 这里注解的无非就是意义解释的多样性, 而更深刻的则是绝对的同一律。

其实, 对于任何形式系统 (名相) 的语义解释也一样, 是疑者执著, 悟者通达。关键在于周遍的真性不是能靠逻辑概念分别所能把握的。

(大珠慧海) 师云: “名相易解, 至理难见。”有行者问: “即心即佛, 那个是佛?” 师云: “汝疑那个不是? 指出看。”行者无对。师云: “达则遍境是, 不悟则永乖。” (《祖堂》: 311)

很显然, 真性的意义问题早已超出了我们思维和语言描述的范围。“现在人们已认识到, 意义问题比想象的复杂, 意义的多样性比想象的多得多。表现意义的不同方式有很多, 而且在一个概念中这个意义为真, 在另一个概念中则往往为假。”^⑪ 这样的结论同样适用于严格的数学。美国哲学家普特南在“没有基础的数学”一文中就指出: “在我看来, 数学命题的主要特征是, 它们具有种类繁多的等价表述 (指表达的是在某种意义上相同的事实而涉及的显然不是同一对象的方式多得惊人)。”^⑫ 经验科学中也有这种情况, 比如像量子力学中的波粒二象性等, 就是所谓的意义同显问题。如果对应到元层次上, 那么同显性也同样反映到数学的不同哲学主张上来, 即从根本真性的意义描述上, 形式主义、逻辑主义和直觉主义都并无两样。

因此, 就意义而言, 所有数学真理, 不是约定为真, 就是同显性为真, 除此之外没有可以描述的真理。于是可以描述的数学真理必然是局部的, 而不同局部选择和不同描述方式的选择就可以构成逻辑多元化的蓝图, 但这与周遍的真性无关, 除非放弃逻辑一致性! 正是在这一点上, 禅宗的思想更为透彻。

五

总之, 对于真性的语言描述性问题, 或者说对于语言的终极描述能力的思考, 禅宗有着系统

而深刻的认识, 其所构建的思想体系, 如果与现代西方有关语言哲学思想相对比, 就是一种完整的元语言哲学思想体系。禅宗的这些思想, 反过来对于我们更深入地认识现在科学方法的局限性, 有着重要的现代意义。特别是, 现代科学方法的困境, 特别是由哥德尔定理、斯科伦定理、以及塔斯基定理等所揭示的困境, 也必然永远是在语言的此岸 (指月之“指”) 而无法企及真性的彼岸 (指月之“月”)。而禅宗的元语言哲学思想方式, 也许是摆脱这样困境的唯一途径。

(责任编辑: 秦 人)

W. V. 奎因《真之追求》, 王路译, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999, 第 73 页

[美] A. P. 马蒂尼奇《语言哲学》, 牟博等译, 北京: 商务印书馆, 1998, 第 81 - 126 页。

《石门文字禅》第 25 卷“题让和尚传”

《禅宗七经》, 北京: 宗教文化出版社, 1997, 第 60 页。

[丹麦] 麦伦·克尔凯郭尔《基督徒的激情》, 沈阳: 辽宁人民出版社, 1994, 第 12 - 13 页及第 56 页。

凡出现 (《景德》: x), 指 [宋] 释道元, 《景德传灯录》, 成都: 成都古籍书店, 2000, 第 x 页

[德] 鲁道夫·奥托 (Rudolf Otto), 《论“神圣”》, 成穷等译, 成都: 四川人民出版社, 1995, 第 2 页。

[英] 约翰·麦奎利《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》, 安庆国译, 成都: 四川人民出版社, 1997, 第 16 页。

[荷兰] 斯宾诺莎《神, 人及其幸福简论》, 洪汉鼎等译, 北京: 商务印书馆, 1987, 第 215 页。

[德] 马丁·海德格尔, 《在通向语言的途中》, 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 1997, 第 130 页。

⑩ [英] 约翰·麦奎利, 《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》, 安庆国译, 成都: 四川人民出版社, 1997, 第 25 页。

⑪ Austin, James H., 1998, Zen and the Brain, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, 章首引语

⑫ 凡出现 (《祖堂》: y), 指 [南唐] 释静、释筠, 《祖堂集》, 长沙: 岳麓书社, 1996, 第 y 页

⑬ [英] L. J. 柯亨《意义的多样性》, New York: 赫德与赫德出版公司, 1963, 第 169 页。

⑭ [美] 保罗·贝纳塞拉夫、希拉里·普特南《数学哲学》, 朱水林等译, 北京: 商务印书馆, 2003, 第 346 页。