
通用語意學與禪宗思想之比較
GENERAL SEMANTICS AND THE ZEN DOCTRINE
— A COMPARATIVE ANALYSIS —

關紹箕

摘 要

本文針對通用語意與禪宗思想中的「語言觀」試作比較。全文分爲四部份。第一部份介紹通用語意學的創始經過，以及此一學派所強調的語文七種特性；第二部份介紹禪宗的由來，以及「極端派」與「溫和派」對語言的看法；第三部份比較通用語意學與禪宗的七個相同點；第四部份則比較通用語意學與禪宗的五個相異點。

作者認爲兩派思想同中有異，異中有同，值得作更進一步的研究。

一、前言

通用語意學（General Semantics）是西方文化下的產物，禪宗（The Zen Doctrine）則是東方文化下的產物。但這兩個學派（School of thought）都觸及了一個重要的傳播哲學（Philosophy of Communication）問題，即：語言與真相（language and reality）之間的對應關係。通用語意學對此一問題有「破」有「立」，禪宗對此一問題也有「破」有「立」。兩派如何「破」，如何「立」？彼此之間是否有相同點，也有相異點？這是一個十分有趣也值得我們去深入探討的問題。筆者對兩派的「語言觀」深感興趣，對此一問題也思索多年；不過，限於個人學養的關係，這篇論文只能算是一個初步性的探索。

二、通用語意學的緣起及其語言觀

通用語意學的創始人為波蘭裔的美國人科爾西布斯基（Alfred Korzybski）。他在一九三三年出版了《科學與健康》（Science and Sanity）一書。科氏所謂的「科學」係指「科學方法」，「健康」係指「心理健康」或「心智健全」。¹

一九三三年之後，通用語意學形成了一股文化運動（Cultural movement），詮釋科氏學說的著作也紛紛問世，這些著作的涵蓋面甚廣，包括語文的運用與溝通（著名學者有 S. I. Hayakawa, Irving Lee, Stuart Chase）、心理諮商（Wendell Johnson, Harry Weinberg）、教育（Catherine Minter, Wess, Hoover）、建築與設計（Nowton）、管理技巧（McCay），甚至華爾街的股市操作（McGee）。²

科氏的理論是經過深思熟慮，融會貫通的結果。他把自然科學、社會科學和人文學中有關「語意」的概念聚合在一起，形成了他的「非亞里斯多德學說」（Non-Aristotelian Systems），也就是一種重視變

化、動態、整體、差異、結構、多值等的思考方式，可說創立了學術的「新典範」。

科氏十分推崇亞里斯多德，他一再強調他的學說是「非」亞里斯多德的，而不是「反」亞里斯多德的。³

關於「通用語意」的創名經過，也有一番曲折。最早，科氏稱他的學說為「人性工程學」（Human Engineering）或「人性學」（Humanology），但由於「人性工程學」易與心理學家和工程學家所謂的「人體工學」混淆，他馬上放棄此名，改用「價值理論」、「傳承理論」（Time-Binding Theory）或「評估通論」（General Theory of Evaluation）。⁴

科氏在一九二八年完成《科學與健康》初稿時，尚未使用語意學之類的名詞，一直到一九二九年，他前往華沙參加「斯拉夫民族數學家會議」時，接觸到華沙的專技語意學派（Restricted Semantic School），他的腦海中才醞釀了「通用語意學」一詞。由於「通用語意學」的內涵與學院派所謂的「語意學」並不相同，因此科氏也遭到了學院派的抨擊。當他晚年時，對自己創造的「通用語意學」一詞又感到懊悔不已。⁵

科氏生前雖然一再強調他所創的通用語意學是一門奠基在「自然」與「經驗」上的「人底科學」。但是，有些學者卻稱他的學說為「分析哲學」、「運作哲學」、「現代知識論」或「思想方法論」。⁶

那麼，通用語意學或非亞里斯多德學說的特色何在呢？科氏本人在《科學與健康：非亞里斯多德學說暨通用語意學導論》中，曾列舉了五十二個特色來區分亞里斯多德學說與非亞里斯多德學說之間的差異。⁷

筆者參酌《科學與健康》及早川、蔡思、蔣森⁸等人之著作，將通用語意學的語言觀簡述如下：

1. 語文具有「窮盡性」，而外在世界或真相（reality）卻具有「無窮性」（Non-allness）或「不可窮盡性」。
2. 語文具有「分割性」（elementalistic），而外在世界或真相卻具有「整體性」（Non-elementalistic）或「不可分割性」。
3. 語文具有「靜止性」（Static），而外在世界或真相卻具有「動態性」（Dynamic）或「不可靜止性」。
4. 語文具有「同一性」（Identity），而外在世界或真相卻具有「差異性」（Non-Identity）或「不可混同性」。
5. 語文具有「多義性」（Multiordinal），愈是高度的抽象名詞，例如

「自由」、「民主」、「主義」等等，指涉範圍愈廣，因此愈不容易獲得「共識」，而外在世界或真相卻是「具體的」、「個別的」、「特殊的」事物，不易引起歧見。

基於語文的「窮盡性」、「分割性」、「靜止性」、「同一性」、「多義性」，和非語文（無聲層次）外在世界的「無窮性」、「整體性」、「動態性」、「差異性」、「具體性」；因此，語文並不等於它所代表的那樣事物，用比喻的說法，就是：地圖並不等於地形。

6.語文具有「傳承性」（Time-Binding），尤其有了文字之後，可以代代相傳，超越「時間」的限制，這是動物所缺乏的特徵。因此，人為萬物之靈的一個主要原因便是：人是地球上唯一具有「承先啓後」（Time-Binding）能力的生物。

7.語文具「循環性」（Self-reflexiveness），人類可以用語文來轉述語文或評論語文，此種「後設傳播」（Meta-Communication）現象，也是人類之所以異於其它動物的地方。

三、禪宗的緣起及其語言觀

談到「禪宗」，就必須牽扯三個國家：印度、中國和日本。

柳田聖山認為「禪肇始於古代印度人所謂瑜珈的智慧，與宇宙冥合的智慧。它的起源，可以追溯到遠古紀元前二十世紀。禪的梵語是dhyāna，意思是冥想；瑜珈yoga則是精神集中的事。因此，禪是廣義瑜珈實踐的一個階段。但一般說來，我們可說它是一種修練；它的方式是把心集中在一定的對象上，而止息心的煩亂，得到無我的明朗的智慧。印度文明雖有濃淡的差異，但都具有這種冥想與精神集中的實踐。」⁹

葛兆光則指出「中國的禪宗便是在印度禪學的基礎上成長起來的一株結著無花果的智慧樹，它雖然植根於印度禪學，卻融匯了印度佛教其他方面的種種理論，並與中國土生土長的老莊思想及魏晉玄學相結合，形成了一個既具有精緻的世界觀理論，又具有與世界觀相契合的解脫方式和認識方法的宗教流派。它是印度禪學的深化和發展，是印度禪學的中國變種，也是印度民族文化與中華民族文化碰撞的產物。」¹⁰

那麼，禪宗與老莊思想的關係究竟何在呢？王煜表示：「禪宗主張不立文字，充份發揚空、有兩宗『廢詮談旨』與『勝義離言』。然而

此種顯揚不發生於印度或其他國家，而獨發生於中國，究其遠因，應歸功於先秦道家替中國人奠定的思想根柢。三論宗的嘉祥吉藏和天台宗的智者大師，是主要的過渡人物。」¹¹

王氏更指出「僧肇接受了先秦道家和魏晉玄學的影響，初步大力發揚了印度原始佛教的『意超言』之旨。唐宋盛行的禪宗，更受僧肇的影響，將達摩祖師（460-534）『不立文字』之旨，發揮得淋漓盡緻。禪宗典籍裡徵引老莊與肇論之處極多，有如肇論之頻頻徵引老莊，所以禪宗可謂道家化的佛家。禪學可謂中國思想以道家玄學之根柢，對印度佛學的『泯言』義旨之顯揚。．．．．宋代佛果圓悟禪師說：『達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得而來，單傳心印，開示迷塗，不立文字，直指人心，見性成佛，若恁麼見得便有自由分，不隨一切語言轉。』禪學的特色就在掃除與擺脫語言文字的障礙。」¹²

禪宗「它有一套『以心傳心』的直觀認識方法。本心人人皆有，禪定個個都會，只是要達到『梵我合一』、達到這種『無內無外』，虛幻神秘，萬象森列而又一切皆空的境界，絕非語言文字可以解析，也絕不是手把手可以教會的。」¹³

「在禪宗看來，達到這一境界的標誌之一，是萬物同一，梵我同一，心物同一，一切皆空。黑即是白，白即是黑，磨過的銅鏡是黑漆漆的，未磨的銅鏡反能照破天地；馬是馬，又不是馬；牛是牛，又不是牛；物質與物質之間沒有本質區別，物質與精神之間也沒有明確的界限。總之，在梵我合一的境界裡，萬象混一，歸於本心，因此，任何言語文字都不能表達，只能靠人的內心的神秘的體驗，從總體上直覺地去領會，這就叫做『以心傳心，皆令自解自悟』。一旦用了語言文字，就叫有『滯累』，因為語言文字的表達能力有限，每一個語言文字符號都有明確的規定性，而這種規定性便使被表達事物固定化了，而禪宗的潛意識思維是『上窮碧落下黃泉』，無邊無際，無內無外，八面橫通的，所以儘管他們自己也說了大堆的廢話，撰寫了大量的語錄公案，但仍然在原則上恪守『不立文字』的認識方法。」¹⁴

禪宗如何「不立文字」，換言之，禪宗的「語言觀」究竟是什麼呢？筆者根據前人之研究，歸納成下列兩派：

（一）「極端派」的語言觀

此派完全否定語言文字的正面功能，也可說是一種「語言虛無主義

者」或「語言懷疑論者」。他們的見解或事蹟如下：

1. 「道流！莫向文字中求。」（臨濟慧照）
2. 「汝等諸人各自回光返顧，莫記吾言。」（仰山慧寂）
3. 「後世學者，漁獵文字語言中，正如吹網欲滿，非愚即狂，可嘆也。」（雲門文偃）

雲門文偃雖「說法如雲，絕不喜人記錄其語，見必逐罵。」所以雲門和尚遺留給後世的話語甚為稀罕，他可謂反對漁獵言文的極端份子。

4. 「莫看話頭，話頭是埋沒自性泥土；莫顧文字，文字是縛殺己靈葛藤也。」此語激烈。¹⁵

（二）「溫和派」的語言觀

此派雖然了解語文是一種悟道的障礙，但也承認語文是不得已的一種「工具」，不能完全廢除不用。因此，此派或可稱之為「語言修正主義者」或「語言工具論者」。他們的見解或事蹟如下：

1. 「諸佛妙理，非關文字。」（六祖慧能）
2. 「道由悟達，不在語言……」（秀巖智問）
3. 「古人垂一言半句，正如國家兵器，不得已而用之。橫說豎說，祇要控人入處，其實不在言句上。」（玉泉宗璉）¹⁶
4. 「凡有言句皆落因緣方便」（明真大師）
5. 「執泥文字之學滋多，本有之性不能發現，……教相文字，非是究竟。」（兀庵和尚）
6. 「切忌承言滯句，便當宗風，鼓吻捲舌，以為妙解。」（淨慧法眼）
7. 「今法門有樂說者，以無言為非；有尚默者，以多言為過；皆墮局量也。殊不知：善說者無義路與人尋，而能警發昏迷；善默者無意解與人守，而能虛湛紛馳也。」（靈源惟清）
8. 「明導者假以語言發其智用，然以言遺言，以理辨理，則妙精圓明未嘗間斷，謂之流注真如。……得之者神而明之，不然死於語下，故其應機而不脫略窠臼，使不滯影跡，謂之有語中無語。」（石門慧洪）
9. 「道本無言，因言顯道，若得此道，斷不在言句上，後番纔有言句。」（佛果圓悟禪師）

10.「得意者越於浮言，悟理者超於文字。」（越州大珠慧海和尚）¹⁷
上述兩派的「語言觀」，可以說是古代禪宗思想的代表。到了現代，尤其是一九五〇年代，將禪宗思想發揚於西方世界的功臣，則是已故的日本禪學大師鈴木大拙（Daisets Suzwki）。¹⁸

鈴木大拙的「語言觀」又是如何呢？根據馮耀明的歸納，鈴木大拙對語言有四點「憂慮」：

- 1.把語言文字及觀念當成了事實本身，忽視了體驗，以致不能達至禪悟；
- 2.言語觀念屢偽造事實，與禪悟之目的相反；
- 3.禪的真理不是語言文字所能表盡及確切表達的；
- 4.不打破名稱對實在的束縛以及支配，人便不得精神的解放。¹⁹

四、通用語意學與禪宗思想的相同點

通用語意學質疑語言的「指涉」功能，禪宗也質疑語言的「指涉」功能，這兩種不同的學派，對語言的看法是否有若干相同之處呢？

記號學家莫理斯（Charles Morris）指出它們兩者之間：

- 1.都察覺到概念化（Conceptualization）²⁰的不適當與陷阱；
- 2.都強調語言亟需簡單化、具體化、彈性化；
- 3.都告誡人要主宰符號而不要被符號主宰；
- 4.都深信對語言的此種態度，可以使人達到自然、完整和健全（Spontaneity, Wholness, and Sanity。）

筆者則認為：

5.通用語意學強調外在世界（真相或實在 Reality or Event）具有不可言傳性，此點與禪宗對「真如」的看法極為接近。王煜指出：「『真如是空』，即可體驗而不可言說的非語文層面的實在（experienceable but unspeakable or unmentionable Reality on the non-verbal level）。」²¹

面對「真如」，部份禪師主張「默觀」²²，而通用語意學創始人科爾西布斯基也強調：「我們應該閉嘴沉默，用手指指向我們觀察的對象（object）」²³

6.通用語意學發現語文有五個「漏洞」：窮盡性、分割性、靜止性、同一性、多義性，此一看法也與禪宗思想甚為接近。

7.通用語意學發現語文的「漏洞」後，提出了「補破網」的方法²⁴，而禪宗裡的「溫和派」也主張以「言」或其他方法來彌補「言」的缺

失。

五、通用語意與禪宗思想的相異點

通用語意與禪宗思想固然有「會通」之處，但是，兩個學派，一個產生自東方古代社會，一個產生自西方現代社會，自然會有相異之處，我們在異中求同之後，必須再作同中求異之比較。

筆者參酌少數學者的見解並加上自身的看法後，將通用語意學與禪宗思想的相異之處，歸納成下列五點：

1.通用語意學的語言觀出自創始人科爾西布斯基一人之手，體係井然；而禪宗的語言觀則出自許多禪師、和尚之口，較無系統。從兩種不同學派的思想陳述方式，可以看出「科學」與「非科學」思考方式之間的差異。

2.禪宗只見到語文的「弊」，卻未見到語文的「利」。通用語意學則不同，它不但指出了語文的五個缺點：窮盡性、分割性、靜止性、同一性、多義性，同時也凸顯了語文的兩個優點：傳承性與循環性。這正是人類異於其它動物的獨特之處。面對面溝通時，有時不必用到語言文字，但隔代溝通，也就是前人傳播訊息給後人時，就非用文字不可了。或許少數禪師也有這樣的領悟，但是他們卻未提出「傳承性」與「循環性」如此清晰的概念。

3.通用語意學彌補「語文破網」的方式，也與禪宗大異其趣，它使用的是所謂的「外延方法」(extensional devices)：

a.語文「有窮」，真相「無窮」。補救之道是在舉證的事物或屬性之後，再加上「諸如此類」或「其它等等」(etc)字樣，藉此培養彈性和開敞的思想。

b.語文「割裂」，真相「一體」。補救之道是在名詞與名詞之間加上連字號(hyphens)，以表示萬物原是息息相關，不可分割的。如「身一心」、「心一物」、「人類-環境」、「政治-經濟-文化」……等等。

c.語文「僵死」，真相「變動」。補救之道是在名詞前方或下方加上日期(dates)，以凸顯萬事萬物「動態的」、「過程的」特性。

d.語文「混同」，真相「有別」。補救之道是在名詞下方加上數字(indexes)，如母牛1、母牛2、母牛3……美國人1、美國人2、美國人3……以凸顯「世界上沒有兩樣事物是完全一樣的」原理。

e.語文「多義」，真相「具體」。補救之道是在高度抽象名詞四周加上「引號」(quotes)，如「真理」、「自由」、「民主」等等，以消除「多義」可能帶來的無謂爭執。²⁶

禪宗彌補「語文破網」的方式有三：

a.用動作代替語言，如棒喝、手勢、揪耳、作古怪相、以手畫圓相等等；他們以為這樣可以觸發聽者的聯想範疇或靈感。

b.故意用相矛盾、相衝突的概念、判斷來打破人們對邏輯語言的習慣性執著，如惠能說「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。」因此，禪僧那裡常常出現故意違背常情的言論。²⁷

c.用一些朦朧含糊、簡練至極的話頭和機鋒來引發他人的悟性，使人們產生聯想，禪宗千七百公案，便是這種話頭與公案的記載。

4.通用語意學奠基在「科學」的基礎上，它的原理適合於科學教育，尤其是兒童的思考教育；而禪宗這種直覺的悟性思維「畢竟缺少科學的觀察、理性的分析、邏輯的推斷和實踐的檢驗，缺少必要的規定性、清晰性、準確性，仍然是一種神秘主義的非科學的思維方式，更何況這種直覺的悟性過程對於今天的人們來說，仍處於「黑箱」(Black Box)狀態。因此，禪宗思維方式積極的影響，更多的是在文學藝術方面。對於中國士大夫來說，它最根本的是影響了中國士大夫的藝術思維。²⁸

5.通用語意所悟的「道」偏重於外在的物理世界，而禪宗所悟的「道」則偏重於內在的心靈世界；前者欲藉助「科學方法」來達成「心理健康」或「心智健全」，後者則藉助「悟覺方法」來「見性成佛」。因此，通用語意學是一種「非宗教」的學派，而禪宗則是一種「宗教性」的學派或「生命的學問」。²⁹

六、結語

通用語意學崛起於一九三〇年代，盛行於一九四〇至六〇年代；禪宗起源於紀元前二十世紀的古印度，盛行於中國唐宋兩代，並在一九五〇年代，再度盛行於西方世界。

雖然兩個學派一東一西，一古一今，但是，兩者都觸及了「語言與真相」的傳播哲學問題。

通用語意學與禪宗都察覺了語文的「破綻」並提出補救之道。然

而，通用語意學也指出了語文的「優點」。通用語意學偏重「外延方法」——一種科學方法論，而禪宗則偏重「悟覺方法」——一種非科學的直覺思維。

兩派學說同中有異，異中有同，如何使兩派的語言觀能「互補長短」，則有待更進一步的研究。

〔註釋〕

1. 關紹箕〈通用語意學對醫療傳播的貢獻〉，收錄於關紹箕著《傳播散彈》，台北：時英，民77，頁二三七～二三八。
2. 同1，頁二三八。
3. 關紹箕〈科爾西布斯基軼事〉，收錄於關紹箕著《傳播散彈》，台北：時英，民77，頁一四五。
4. 關紹箕〈學術界的倉頡〉，收錄於關紹箕著《傳播散彈》，台北：時英，民77，頁一七一～一七二。
5. 同4，頁一七二。
6. 關紹箕〈科爾西布斯基的批判精神〉，收錄於關紹箕著《傳播散彈》，台北：時英，民77，頁一五〇。
7. Alfred Konzybski, Selections from Science and Sanity : An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics. Lakeville, CT : International Non-Aristotelian Library Publishing Co., 1948, pp. 268-270.
8. ❶ S.I. Hayakawa, Language in Thought and Action. Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 4th Edition, 1978, pp.280-281.
❷ Stuart Chase, Power of Words. Harcourt Brace and Company, 1953, pp.145-148.
❸ Wendell Johnson, People in Quandaries : The Semantics of Personal Adjustment. New York : Harper & Row. 1946, pp.236-237.
9. 柳山聖田著，吳汝鈞譯《中國禪思想史》，台北：商務，民81（二版），頁一。
10. 葛兆光著《禪宗與中國文化》，台北：天宇，民77，頁七～八。
11. 王煜〈老莊的言意觀對僧肇與禪宗的影響〉，收錄於王煜著《老莊思想論集》，台北：聯經，民68，頁四七三。
12. 同11，頁四八一～四八二。
13. 同10，頁九～一〇。

14. 同10，頁一〇。
15. 同11，頁四八四～四九三。
16. 陳光天編著《曹源一滴水—介紹禪宗》，台北：商務，民77，頁一三六、一三九、一四一。
17. 同11，頁四八六～四九一。
18. 邱祖明譯《鈴木大拙的生平與思想》，台北：天華，民68，頁一～二。
19. 馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎—從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，當代第六十九期，（1992）：69頁。
20. Charles Morris, "Comments on Mysticism and Its Language". ETC: A Review of General Semantics. Fall (1983) : 305
21. 同11，頁四九〇。
22. 同11，頁四八三～四八八。
23. Aat Dekker, "Glimpses on 'Non-Identity' in the History of 'Eastern Thought'." General Semantics Bulletin No.48 (1981) : 20.
24. 同8。
25. 唐君毅著《中國哲學原論：原道篇卷三》，香港：新亞書院，民63，頁一三三五～一三三六。
26. 同8。
27. 參見10，頁一五九～一六〇。
28. 同10，頁一六一。
29. 「生命的學問」一語出自牟宗三，此處借用傅偉勳對佛法的認知。見傅偉勳〈生命的學問和學問的生命—佛法與佛學的現代發展雙重課題〉，當代第七十九期，（1992）：42頁。又，傅氏認為「禪佛教」（Zen Buddhism）與「禪道」（the Way of Zen）仍有分辨：前者是印度佛教的中國化，後者卻是禪佛教百尺竿頭更進一步的道家化。或不如說，禪道即不外是禪佛教與道家的美妙結合。見傅偉勳〈禪道與東方文化〉，收錄於傅偉勳著《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，民79，頁二四四。本文「禪宗」之英譯，則採用The Zen Doctrine 一詞。