

# 「不可說」的弔詭

何建興

南華大學宗教學研究所助理教授

## 提 要

不少東西方密契主義以及特定學派的宗教家與哲學家們認為，他們所肯認的終極實在及其相應的體驗超乎一切思議與言詮，正所謂「言語道斷，心行處滅」。易言之，終極真實及其相應的體驗都不可說！

問題是，我人真的能無背謬地說某物為不可說嗎？當我人說某物不可說時，我人豈不已用「不可說」一詞說了該物？這樣一來，似乎不再能說該物為不可說。另一方面，大部分聽者或讀者卻似乎可以理解這種「不可說」的用法。「『不可說』的弔詭」一詞正指涉這種有關「不可說」的使用與理解的悖論。

早在西元五世紀時，印度教文法學派哲學家帕提訶利(Bhartrhari)已述及相應的語言弔詭，並提出他的消解之道。本文將析論他的觀點，並藉由「指示」、「暗示」等概念的討論，進一步探討相關的語言哲學議題。

關鍵詞：指示、暗示、詮說、弔詭、帕提訶利

## 一、實相不可說？

不少東西方密契主義以及特定學派的宗教家與哲學家們認為，他們所肯認的終極實在超越一切思想、語言境界，非任何思惟或言說所能臻及，而契證這實在的經驗也同樣無法表述為語言文字。換言之，終極真實及其相應的體證或直觀經驗都不可說！

為了行文方便，我們不妨稱前述的宗教家與哲學家為不可說論者。絕大部分的不可說論者與當代西方語言哲學家不謀而和，認為概念思想與日常語言緊密連繫，凡可思想的便為可說，如有不可說的自然也就不可思議。不過，相對於當代哲學家對語言的推崇，儘管不可說論者所以視實相或任何終極實在為不可說的原因不只一端，他們不約而同地宣告語言的有限性乃至錯妄性。四世紀東土耳其的尼撒主教 Gregory of Nyssa 認為，「神……不可思議，不可言說，超越所有的語詞表達，只有一名稱可以表徵祂的本性，亦即，『超乎諸名』」。<sup>1</sup>六世紀的基督教密契主義者托名狄奧尼修斯 (Pseudo-Dionysius) 則寫說，作為至上原因的神「無法為理性所描述，不為理智所理解，……理性無法臻及它、稱名它或認識它；它不是黑暗，也不是光明、錯誤或真理。它超越一切肯定與否定之語……」。<sup>2</sup>此外，依據印度教經典《大林間奧義書》，「於真我〔，我人只能說：〕『非是，非是』 (neti, neti)。他非可執取，以不可執取故」，《由誰奧義書》則說，大梵 (brahman) 「無法以語言言說，但藉由它語言才得以被說」。<sup>3</sup>同樣地，商羯羅宣稱，「大梵超越了言語和心識；它不同於知識的對象」，對他而言，《奧義書》「非是，非是」一語正否定了加諸於梵之上的種種表詮語。<sup>4</sup>

印度大乘佛教似乎更強調語言的侷限性或虛妄性。《般若經》云，「一切法……無法稱名，不可言說」，<sup>5</sup>《楞伽經》以言語為虛妄法相所生，宣稱「言說離真實，真實離名字」。<sup>6</sup>龍樹《中論·觀法品》以實相非戲論言語所能論說，標舉「諸法實相者，心行言語斷」等義。雖說佛教量論主要處理有關現象事物的知識學議題，陳那等佛教量論學者也表示，事物自相不可詮說，無法為言語所觸及。<sup>7</sup>依據《大乘起信論》，「一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相。……唯是一心，故名真如」。<sup>8</sup>以「道由心悟，不在言傳」的中國禪宗同樣表示，自證本心的體驗無非「默契而已，絕諸思議。……言語道斷，心行處滅」(黃檗《傳心法要》)。另一方面，道家《老子》強調「道可道，非常道」、「道隱無名」，《莊子·知北遊》則明言「道不可言，言而非也」。凡此是不一而足的不可說論舉隅。

這裡，我們不難想到三個與不可說論相關的問題：

1. 不可說論者之以實相為不可說的理由是甚麼？
2. 不可說論者真的以語言無事於實相嗎？
3. 我人能否無背謬地“說”某物不可說呢？

由於不可說論者的思惟型態可能南轅北轍，這些問題並不會有一致的答案。本文重點在於探討第三個問題，間或觸及第二個問題，提出可以為大多數不可說論者所接受的觀點，但不假定這些觀點如實反映不可說論者們對相關問題的看法。

1 引自 John Hick, *An Interpretation of Religion*, 頁 238, Yale University, New Haven, 1989。

2 C. E. Rolt 譯, *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, 頁 200-1, Kessinger Publishing Company, Montana, 出版年份不詳。

3 Patrick Olivelle 譯, *The Early Upanisads*, 頁 111, 365, Oxford University, New York, 1998。

4 Swami Madhavananda 譯, *The Brhadāranyaka Upanisad with the Commentary of Śankarācārya*, 頁 239, Advaita Ashrama, Calcutta, 1997。

5 參見萬金川, 《龍樹的語言概念》, 頁 19, 註 34, 正觀出版社, 南投, 1995。

6 《大正藏》冊 16, 頁 524a, 531a。

7 參見何建興, 〈陳那論感官知覺及其對象〉, 《正觀雜誌》, 南投, 2001 年 6 月, 第十七期, 頁 12-13。

8 《大正藏》冊 32, 頁 576a。

## 二、「不可說」的批判

我人真的能無背謬地說某物為不可說嗎？說某物為不可說時，我人豈不已經用「不可說」一詞說了該物？這樣一來，我人似乎不再能說某物為不可說，而不陷入無可救藥的自我矛盾中。對此一難題，中世紀基督教思想家聖奧古斯丁(St. Augustine)知之甚詳：<sup>9</sup>

上帝不可言說。但是，我所說的如果真的不可言說，就不應該被說。為此，上帝甚至不應該稱作是不可說的，因為既說了「不可說」一詞，某物已然被說。這裡有字詞間的衝突：如果無法言說者是不可說的，它將因實際可說是不可說的，而不再是不可說的。我人最好沉默地避開這言詞的衝突，而不是藉由議論來消除它。

此外，當代美國宗教哲學家 Alvin Plantinga 基於不同的立場，批判「上帝並不為我人的概念所指涉」一主張。依他之見，如果這主張為真的話，至少「不為我人的概念所指涉」一概念可以指涉上帝，如此一來，該主張將會既真亦假。對於 Plantinga 而言，「上帝並不為我人的概念所指涉」一類觀點，不幸地落入自我指涉的荒謬中。<sup>10</sup>不消說，「XX 不可說」之類的主張也面臨同樣的困境。佛曰「不可說，不可說」，問題是這「不可說」也不可說！

不可說論的困難尚不止於此。如果我人說「實相不可說」，那麼，豈不「實相」一詞已然「說」了那不可說物？這樣，我人還能說該物為不可說嗎？譬如，印度教正理學派學者 Uddyotakara 如是針對陳那「(無概念分別的)知覺不可詮說」的觀點展開批判：<sup>11</sup>

1. 如果「知覺」一詞指謂知覺，後者自是可說的，而陳那顯然自相矛盾。
2. 如果該詞並不指謂知覺，它將只是無意義的聲音。知覺將有如啞巴的夢。

這樣的批評也適用於諸如「佛性」、「絕對無」等似有指謂之效的語詞，這類語詞已在字面上提供了可資以描述其對象的資訊。

另一方面，如人名等專有名詞或者本身不具有意義，或者其字面義可說同其指稱對象無關，如此一來，不可說論者可以辯稱，他所用以指稱不可說物的名稱——如「神」、「梵」乃至「佛性」等等——純粹是不具概念意義的專有名詞，是而它的使用與其指涉對象不可言說一事並無衝突。對此，人們可以質疑，為什麼這樣的稱名作用不同於指謂或詮說等語言指涉作用。再者，宗教哲學家 William P. Alston 的詰難也值得我人考量。Alston 假其想像對話中的人物 *Philologos* 指出，就「上帝不可說」一語句而言，雖說「上帝」(God)一詞或可視為是與概念指涉無關的專有名詞，我人仍須能夠使用某個確認片語——譬如，「第一因」、「耶穌之父」等——來取代或解釋該詞，否則我人並不真的了解該語句。但問題是，這類的片語無非是可用以詮說上帝的述詞片語。簡言之，專有名詞的使用或理解預設了一確認的語言機制(或者說，預設了有關所稱名對象的可言說的知識)，而這不可避免地涉及不可言說者的言說。<sup>12</sup>

## 三、「不可說」的弔詭

但是，我人真的不能無背謬地說某物為不可說嗎？如果不能，為何有那麼多不可說論者不約而同地以某物為不可言說？我們能夠確然無誤地說，他們的用語或者是誇張的修辭，要不就是為某些日常語言用法所誤導嗎？我們能說，不可說論者們都缺乏哲學的辨察力嗎？事實是，大部分的聽者/讀者可以理解前述的「不可說」用法，而不可說論的批評者又多半是以分析為務，持名實相符

9 R. P. H. Green 譯，*Augustine De Doctrina Christiana*，頁 17，Oxford University, New York, 1995。

10 Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?*，頁 23-26，Marquette University, Wisconsin, 1980。

11 Anantatal Thakur 編，*Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*，頁 39-40，Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997。

12 William P. Alston, "Ineffability", *Philosophical Review*, 1956, vol. 65, no. 4, 頁 511-517。

論的哲學家(姑名之為「語義實在論者」)。於此，我人的語用直觀似乎顯示，「不可說」一詞的使用的確可以使人知曉不可說物之非語言文字所能表述。如此一來，這裡的問題並不在於「不可說」之使用的自相矛盾，而是在於與「不可說」一詞相關的弔詭。且將此弔詭形構如下：

1. 使用「不可說」一詞來詮說不可說的事物，將使該事物變成是可說的。(似可信賴的語義 (semantic) 觀察)
  2. 是而，我人無法藉由「不可說」一詞表達該不可說物。(基於前提 1)
  3. 我人可藉由「不可說」一詞表達被視為不可說的事物。(似可接受的語用直觀)
- ∴ 不可說的事物既可為「不可說」一詞所表達，又不能為該詞所表達。

我們也可以以「實相」、「上帝」及「真我」等詞取代「不可說」一詞，構作出相似的悖論論證。

#### 四、弔詭的消解

五世紀的印度教文法學派哲學家帕提訶利(Bhartrhari)，<sup>13</sup>已於其巨著《字句論》(*Vākyapadīya*)第三卷第三章〈論關係品〉中述及相關的難題，並提出他個人的解決之道。帕氏執持泛語言論立場，以萬事萬物無非根源於某種語言性大梵(*śabda-tattva brahman*)，且以吾人一切意識經驗都為語言所滲透。不過，他卻認為某些物事並無法為語言所詮說。譬如，帕提訶利在〈論關係品〉第 3、4 頌明顯以字詞-對象(或能詮-所詮)關係不可言說。隨後，他在同一品第 20、21 頌陳述他人對此一不可說論立場的可能質疑：<sup>14</sup>

如果吾人確認說，要為「不可說」所說之物可說是不可說的(*avācya*)，它將變成是可說的(*vācya*)(3.3.20)。但如果吾人承認，該物不可如是為「不可說」所說，吾人所想[傳達]的該物的狀態[亦即，它的不可說性]將不為人所了解(3.3.21)。

接下來是他的解決法：<sup>15</sup>

如果以這種或那種方式，乃至一切方式，一事物的不可說性[藉某些字詞]為人所說，該物的這個[不可說的]狀態[亦即，它的不可說性]當然並不為那些字詞所否定(3.3.22)。實在說來，一特定的懷疑活動並不會作用於隸屬於[實際被懷疑的對象的]可疑義相[亦即，可疑性]，而不放棄它自己的本性(3.3.23)。而當吾人發動一確認以確認某一確認知時，該知將不處於它的自性內(3.3.24)。「我所有的話語都是錯的」一語句並不指稱自身，因為如果它是錯的，它所意指的將不被了解(3.3.25)。用作為能詮的並不[同時]是個所詮；用以表詮他物的，並不在同一脈絡裡(*tatra*)被表詮(3.3.26)。

先解釋 3.3.23 頌。假如我懷疑張三偷了李四的錢，張三對我而言是可疑的，意即他“具有”可疑性，雖說這可疑性與粗壯、謹慎、狡猾等性質不同，顯然不是他本人可能內具的屬性。在我懷疑張三的同時，我並不懷疑他的可疑性；而如果我懷疑他的可疑性的話，張三對我而言將不再是可疑的，這等於說，原先的懷疑活動放棄了它之懷疑張三的本性。這裡的要點是，懷疑某人意謂著，隱默地肯認一被增益至該人的一他的可疑性乃至這懷疑活動本身。相似地，於 3.3.24 頌處，當一確認知為人所確認時，它變成了一個對象，而失去了它確認自身的對象的作用。這確認知遭取消了它自己的本性。

帕提訶利於 3.3.25 頌提及的語句，可發展為西方哲學著名的說謊者悖論。不過，他假定說話

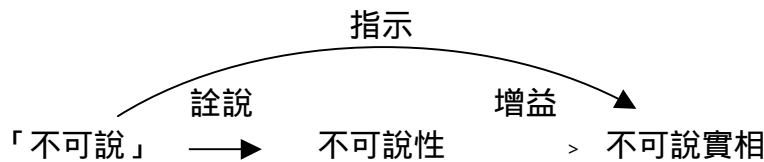
13 義淨於其《南海寄歸內法傳》將'Bhartrhari'譯為「伐憐呵利」，今採新譯名。

14 相關梵文原文可參見Jan E. H. Houben, *The Sambandha-Samuddeśa and Bhartrhari's Philosophy of Language*, 頁213, Egbert Forsten, Groningen, 1995。

15 相關梵文原文可參見前揭書，頁220-231。

者並非有意說謊，並從能詮語並不在同一脈絡裡自我指涉一點，來處理相關的問題(3.3.26 頌)。嚴格說來，3.3.24-26 三頌的意涵和帕提訶利於 3.3.22 頌解決前述弔詭的理路並不盡相同。不過，它們都可說是廣義地透過對自我指涉作用的否定，來解決各自的問題。

現在解釋 3.3.22 頌。如果有人說「實相不可說」，「不可說」一詞詮說或直接表達一並不內屬於實相的一實相的不可說性，並藉著這不可說性之增益至(或，自外部加諸於)實相，而使人了解實相是不可說的。一方面，「不可說」並沒有「觸及」實相，因此沒有使實相本身變成是可說的。另一方面，「不可說」只否定了實相本身，而沒有否定實相的不可說性，也就是說，它只以實相為不可說，而沒有以實相的不可說性為不可說(這裡，「否定 X」意謂著以 X 為不可說)。就如同懷疑活動並不懷疑其所疑對象的可疑性，同樣地，「不可說」一詞也不以不可說物的不可說性為不可說，而這使得「實相不可說」一語句的理解成為可能。這裡，我們可以暫且使用「指示」一詞，而說：「不可說」詮說實相的不可說性，並藉由不可說性之增益至實相而指示了實相，使人了解實相是不可說的。如是，說者成就了使聽者知曉實相不可說的目的，卻沒有因此使該實相變成是可說的。我們且以下圖顯示這裡的相互關係：



這裡的關鍵應在於「增益」一概念，不過在闡析這概念前，我們先釐清「詮說」一詞的涵義。依本文之見，語詞能否名實相符，能否適切地詮說、表徵實在，端視語詞的語義結構是否與所詮對象的結構相符應。如果二者相符應，我們說該語詞詮說或「觸及」了對象實在。譬如，基督教傳統一般視上帝為單純無分的，這是傳統神學家以上帝難以言詮的一個要因：語句的主、述詞結構意含一具有類似實體與屬性區分的語義結構，但是上帝本身卻不具有實體與屬性區分，兩者間並沒有結構的對應性。在印度語言哲學傳統裡，語詞能否名實相符，還可說取決於語詞的語義關聯項(semantic correlate)是否存在於其指涉物之內。對正理學派而言，如「牛」、「羊」等種類名詞的語義關聯項可約略說是相關種類事物的一般相或共相，而如牛共相、羊共相等共相——依正理學派之見——確然存在於外在事物內。相對地，佛教量論學者認為，花草樹木或色聲香味等事物僅具有特殊相或自相，彼此千差萬別，並無實在的共相貫通其間，是以語言無法詮說具體實在。陳那提出其著名的遮詮理論，以「他者的遮除」一概念取代共相。我們可以說，「牛」字具有遮除馬、羊、樹等非牛物的作用，它詮說了為非牛的遮除所限定的概念性假有(作為語義關聯項)，並藉由後者之增益至外界實在，來指示具體、特殊的牛。

帕提訶利似乎也持「事物自身不可說」的觀點。依據《字句論》2.434 頌及其注釋(*Vṛtti*):<sup>16</sup>

作為事物的指示者(*upalaksana*)，字詞並不表詮[事物的]任何效用。它無法觸及它的指涉物的內在能力。2.434

事物自身具有不可依託的能力，賦有無可執取的內在性質，無法為約定俗成的字詞所認識。字詞並不能藉由它自身的運作來詮說事物自身。Vṛtti 2.434

我們認為，此中「(字詞)自身的運作」指稱字詞詮說其語義關聯項的運作，而「牛」字的語義關聯項無非是一般性的牛，是以它無法藉自身的運作來詮說純然特殊的牛自身。<sup>17</sup>自然地，不可說性也

16 K. A. Subramania Iyer編，*Vākyapadīya of Bhartrhari*, Kāṇḍa II, 頁312, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983。

17 在〈論關係品〉裡，這語義關聯項也被視為具有或屬於施設有(*upacāra-satta*，一般英譯為metaphorical existence，可譯為「比喻性存

可說是「不可說」的語義關聯項，而且它不存在於不可說物內。如前述，「不可說」既沒有直接指謂不可說物，也沒有詮說不可說性的不可說性。如果「不可說」一詞詮說了不可說物，將會有該物既可說、又不可說的矛盾，如此一來，我人將被迫接受這一語義實在論論題：「凡存在者，皆為可說」。另一方面，假如語言懷疑論者認為，甚至連不可說物的不可說性也不可說，則為了使人了解該不可說性，人們可能得用「不可說性」一詞來詮說不可說性以指示不可說性了；於此，無限回溯將難以避免。語言懷疑論者要我人對不可說物保持沉默，語義實在論者則鄙視「XX不可說」的講法，但或許他們都誤解了語言的運作方式。

上述討論涉及「增益」(*adhyāropa*)一概念。這概念在帕提訶利處，意指人意向地將概念性假有(作為前述的 semantic correlate)向外延伸，而(作為 the object meant as such)外置於所欲意指的實在(作為 the object to be meant)之上；基於該假有與該實在之間的意向的親近性，我們也可以說，該假有“呈現”該實在為如此這般，譬如說不可說性“呈現”不可說物為不可說的。<sup>18</sup>這增益作用是一種揭顯，使吾人對實在有所了解，如知其為不可說的。但它同時也是一種遮蔽，隱蔽甚至扭曲了實在的真實相，是以吾人還需要否定所增益者，以之為僅僅是一種增益，雖說在這否定之下仍殘餘有某種指向、意會的意識。

這裡的關鍵在於增益與其否定二者可說是一體兩面，必須同時被考慮，缺一不可。以「不可說」一詞的使用為例，我們正是在不可說性的增益以及此增益的否定中意會那不可言說者。有增益而無否定，不可說物將背謬地成為可說；有否定而無增益，不可說物之為不可說一義將不被了解。藉由增益，有關不可說物的事理(亦即，它的不可說性)得以為人所喻曉；藉由否定，不可說物並不被理解為具有(如「不可說」一詞所傳達的)如此這般的不可說性。事實上，寒山子這首人所熟知的詩偈正表露了明喻式的增益和對這增益的否定：

我心似秋月，  
碧潭清皎潔，  
無物堪比倫，  
教我如何說？

這種兼綜增益及其否定的「隨說隨掃」式方法，可說已潛存於依指示用法被使用的語詞裡，不必然被明白地表露出。是而，這方法也不侷限於比喻語或者「不可說」一詞。諸如「絕對無」、「至上實在」等詞乃至一般語句，都可以在語義和語用脈絡的襯托下依此方法被使用與理解。藉由相關語詞之語義關聯項的增益，不可說物的某些事理得以為人所喻曉；而藉由該增益的否定，不可說物顯然異於該語詞通途所意謂的那樣。

針對前一節的悖論論證，我們可以說，該論式裡的「表達」一詞其實是歧義的。如果前提二為真的話，它的「表達」一詞應理解為詮說或指謂之意，而前提三的「表達」一詞其實意指指示(乃至暗示)之意。不可說物雖然為「不可說」一詞所指示，畢竟沒有為該詞所詮說，如是消解「不可說」的弔詭。

## 五、詮說、指示與暗示

在前一節裡，我們基於單純性需要並參酌帕提訶利的見解，而藉由指示用法討論「不可說」一詞的意指問題。事實上，若依下文對指示用法的哲學界定，不可說論者言及的終極真實及其相應的冥契經驗，不但不可詮說，甚至也可能不可指示。有關詮說與指示等語言功能之間的區別，我們

在」。施設有係語言使用所產生的語言性、施設性假有，它異於語言所要指示的實在物，但也不可免地被增益至該物。

<sup>18</sup>雖然這裡提及假有與實在二者，我們不要誤以為，在增益假有時，我人還可以心靈之眼同時審觀作為增益之對象的實在。我人並未直觀到該實在自身，只是意向地將假有增益“向於”該實在。

可以審思《莊子·秋水篇》的一段話：

夫精粗者，期於有形者也。無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也。可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。

這裡所謂「物之粗」者，略近於先前所說的事物的一般相。事物的粗略相可以為言詞所詮說，可以為語句所描述，<sup>19</sup>是所謂「可以言論者」。事物的精微相與語言的語義結構不相應，無法為語言所描述。儘管如此，透過相關情境脈絡的掌握，憑藉聽者自身的感受性以及過去知覺經驗的輔助，他可以「意致」說者所意向、所欲言的事物的精微面。同樣地，我人的心念也可說具有粗略相與精微相二者。較抽象的概念思想是我人心念中的粗略者，可以藉言語“描述”之，我人的情意感受則是心念中的精微者，即便形於言，發於聲，也只能為聽者反求諸己地以意致之。情意之難言，即使詩人也不免有「寄懷於言，言盡意不抒」之感。這種仰賴「以意致之」的間接言語可視為是指示的言語。

在此，我們可以將指示視為是一種表達模式，其之適當使用在於：(1)當相關對象無法為言語所詮說或描述時，而且(2)該對象一般可透過言語所引生的非語義(non-semantic)因素而臻致，而適切地被瞭解。因此在理解指示語時，聽者必須考慮語義(semantic)與非語義兩種因素，必須否定或超越同一語詞在描述使用下所意謂、所增益者，並透過諸如過去知覺經驗等非語義因素，以意會該語詞所指示者。這裡，指示語所傳達而聽者所意致的，顯然超過同一語言的描述使用所能臻及的語義範圍。

譬如說，比喻——包括隱喻與明喻——即可用為指示語。當今西方語言哲學家一般同意，當「張三火冒三丈」一語句是活的隱喻句時，它的完整意義無法為諸如「張三非常憤怒」等語句所改述。基於它的意象性(如與「火冒三丈」相關的意象)與意義創新性等因素，隱喻可以使聽者意會比它所直接“說”的還要多。隱喻句引領聽者藉由隱喻意象“意致”隱喻意義裡不可改述的意義部分，但是它最多只“說”了它的字面語義，或是隱喻意義裡那些可改述的意義部分。隱喻的使用者其實是以指示乃至暗示的方式，藉由生動的意象使聽者意會他所不能白描的事理。無怪乎宗教家喜歡用比喻來傳達他所體會及的意境。

佛教的「指月之喻」提供吾人另一種(但也與前者相關的)理解「指示」的方式。<sup>20</sup>以指標月，這標月之指並沒有說及月亮本身或它的精確位置，它最多只“詮說”人所得以見月的方向。依循這方向，我人可以進一步了知月亮的約略位置，並“意致”這月亮本身，知道如何、在何處看見月亮。不消說，人透過知覺而非語言，才得以如實知曉月亮，但是在這裡，我們姑且忽略所觀見的月亮和所意致的月亮二者間的差異。如果以「不可說」一詞為標月之指，後者所說、人所得以見月的方向則相當於是不可說性，人所認定的月亮的約略位置好比不可說性於不可說物處的增益，而人所欲標示的月亮自然是不可說物本身了。

雖說天地萬物一指可盡，形上實在無方域處所，卻無從“指示”起。所以〈秋水篇〉還提及不期精粗的無形者。大道視之無形，聽之無聲，惚兮恍兮，似無若有，是以難以言詮；即便說了，也有待聽者「求之於言意之表，而入乎無言無意之域」。<sup>21</sup>這是很多宗教家與哲學家所遭遇的語言困境。考慮及梵、道、佛性等離言實相與語義結構間的巨大不相應性，這些實相可能無法單純地為言語所指示，為聽者所意致之。<sup>22</sup>我們不妨說，不可說論者的終極真實及其相應的密契經驗，往往只能為言語所暗示、所指點，即使聽者試著深心體會之於言語之外，也無從適當地意會該物事。這裡，暗

19本文將「描述」與「詮說」視為是相同層次的表達模式，都用於語義結構同對象結構相呼應的情況。

20《楞嚴經》卷二：「如人以手指月示人，彼人因指，當應看月。若復觀指，以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指」。參見《大正藏》冊19，頁111a。

21語出郭象注。見《莊子集釋》(下)，頁573，萬卷樓圖書，台北，1993。

22一個例外的情況是，有相似密契經驗的人應可以透過他自身的經驗(作為一種非語言的機制)，來意會另一密契主義者的言語。不過，本文的討論以不具有密契經驗的人為著眼點。

示也是一種表達模式，其之適當使用——依本文對此表達模式的哲學界定——在於所欲言說的事物甚至無法透過言語引生的非語義因素而臻及。如果說指示的表達模式蘊含著溫和的不可說論，那麼暗示的表達模式便蘊含著較強烈的不可說論。於暗示語處，我人無從藉由語義與非語義因素來適切地認識不可說物，甚至所意致的任何事理都是應同時被否定的增益，雖說在這否定中仍不無某種粗略的、指向不可說物的意識。<sup>23</sup>當然，比喻也可以作為暗示語而被使用和理解。與暗示語層次相似的是啟發語，此語用來使聽者擺脫其慣習的認知方式，於其心中喚起有助於了解相關不可說物的體驗；不過我們不擬在此深論此一議題。

於此，我人可以回應不可說論的批評者的其他批評。「佛性」、「絕對無」等字詞也可以和「不可說」一樣，並不用來詮說相應的不可說物。雖說它們在字面上提供了可資以描述其對象的資訊，它們的作用卻是指示性或暗示性的。這也說明了，為何不可說論者不忌諱使用看似直說的肯定語句——如《老子》的「有物混成，先天地生，寂兮寥兮……，可以為天下母」——來談論不可說物。有關 Alston 的質難，我們同樣可以說，即便專有名詞的理解預設了有關所稱名對象的可言說的知識，這知識卻可以藉由指示語或暗示語來傳達。

相關的問題要求我人考慮賦予某物名稱的情況。人可以說，任何事物都可以稱名，都可以被賦予某個專有的名稱。但是這名稱真的名實相應嗎？如果不是，難道這名稱與該物毫無交涉嗎？我們當然不能說，名稱與它所稱名的實在毫無交涉，但如果離言實在不可對象化的話，我人又如何藉名稱固定它並與之相應呢？如此，名稱與其對象的關係其實隱晦不明。不過，我們倒可以順著 Alston 的思路來看這問題。由於名實關係難以捉摸，對此關係的理解最好是參就前述專有名詞之理解所預設的知識。如果這知識可依指示語或暗示語而表顯，我們並沒有什麼理由認定說，以名稱實的作用一定是詮說的作用，而不能是與指示或暗示相關的意指作用。

不可說論者喜歡使用遮撥語或否定語。有學者認為，否定語本身也是一種肯定，牽涉概念的運用，而構成對所謂的不可說物的言說。<sup>24</sup>這觀點顯然誤解了否定語的運作方式。「實相不生不滅」裡的「不生」一詞旨在排除「實相能生」這一可能事態，而不是以實相具有不生一性質，這就好比「聲音不是綠色的」一語句的「不是綠色的」不是用來斷定聲音具有非綠色一性質。不可諱言地，「不生」一詞的使用會造成否定性概念之增益至實相處，但是這增益本與實相不相應，且不免受到否定。附帶一提，佛教量論學者的遮詮理論同否定語的運用頗有相通之處。陳那提出這理論的用意，也在於說明語言如何在「自相不可說」的前提下，發揮其間接意指的作用。我人並沒有適當理由說這理論假遮詮之名，行直詮之實。

不可說論的批評者試圖護衛語言的價值與地位。問題是，這裡有些批評是基於對語言功用的誤解，亦即誤以語言總以一種方式作用著，總是用來描述或詮說內在或外在事物。自然，語言還有指令、規範、禮儀以及行動執行等功能。指示與暗示和這些非認知功能不同之處在於，前者仍是最廣義地“認知”的，這是說，它們仍主要用來傳達或引生有關實在的知識。指示語句仍可說有是非對錯可言。暗示語和啟發語同所意指對象之間幾無相應性，「言在此而意在彼」，往往不同聽者有深淺不一的解悟，難說有真假對錯可言，「即心是佛」與「非心非佛」乃可以同是是非。儘管如此，它們仍用來於聽者心中喚起有關實在的知識。

綜上所言，我們可以區分出具有致知作用的語言功能的三個層次：

1. 詮說、描述。
2. 指示。
3. 暗示、啟發。

凡不可詮說者，或可以被指示，而不可指示者，或可以被暗示。我們認為，這種消解「不可說」詭

23 若以前述的指月之喻來說明，暗示語的情況就好比我人先前從未見過月亮，以至於無從意會它。

24 W. T. Stace, 楊儒賓譯, 《冥契主義與哲學》, 頁399, 正中書局, 台北, 1998。



論的進路並不是空穴來風，前述的指示與暗示等語言作用自是暗合於一般的語言實踐的。這說明了為何大部分的聽者/讀者可以理解「XX不可說」之類的說法，不以其為自相矛盾。只是「百姓日用而不知」，仍需要一番哲學闡釋以顯明背後的理路。

## 六、絕對不可說？

不過，不可說論的批評者所批評的也常是這樣一種觀點，即主張所謂的不可說物是“絕對”不可說的。<sup>25</sup>如果是這樣的話，上文的某些結論或許對批評者們並不公平。必須說的是，即使有些不可說論者有那樣的主張，「絕對不可說」一語仍是歧義的，可以有如下兩個意義：

1. 說為「絕對不可說」的事物無法藉任何方式為語言所表達，也無法藉語言而以任何方式被了解。
2. 說為「絕對不可說」的事物絕無法如實地為言語所揭顯，它的一切言語充其量只能使人產生間接、擬似的了解。

如果相關的不可說論者依第一義理解「不可說」一詞，其批評者的批判顯然切中問題所在。如果不可說物無法藉任何方式為言語所表達，以「不可說」來說它無非自相矛盾，或者「不可說」一詞只是無意義的囁語。再者，人們也無法乞靈於指示、暗示等語言功能來規避相關的質難，而如果身體語言也算是言語的話，「拈花示眾」與「只豎一指」等行為自然也在禁止之列。不可說論者將只有沉默一途。

「絕對不可說」的第二義反映了本文先前對「不可說」一詞的理解，而我們不認為，這一理解有任何自相矛盾之處。雖說實際理地無法為語言所觸及，我人仍可、甚至應該使用語言來指示它，來啟發暗示。這裡，我人可能只是「強為之名」、「強為擬似」，但是這言說卻是間接曉喻他人相關事理的關鍵。此如吉藏《二諦義》所言，<sup>26</sup>

教有言說，理不可說，理既不可說，云何得悟？所以得悟理者，必假言說。為是故，說有無，說非有無，并是教，皆令悟理也。

只是在這裡，語言毋寧是指示或暗示的工具，用以牽動非語言的機制以使人對相關實相有親似(指示時)或粗略(暗示時)的喻解。實際理地本來超乎思議，一切言語莫非筌蹄；如果我人執著言語的意指功能，無視於言語增益作用的遮蔽性，將不免為言語所縛，而與實際理地遠隔。於此，不可說之言正可以提醒人們語言的有限性，提醒人們實際理地不即是我人透過詮說語所理解，乃至透過指示語所意會的那樣。<sup>27</sup>一些不可說論者因此有「忘言忘象」、「隨說隨掃」等言語行為。不消說，不消言說的“聖默然”也可以是表達此意的一種方式。

《維摩詰所說經》裡維摩詰對「何等是菩薩入不二法門」一問題默然無語，《莊子·知北遊》的「無為謂」對「知」的問題三問三不答，這些都顯示至理非言語所能詮表，吾人仍需要試著去言離思，冥心默契。只是，如果我人唯無言是崇，以言語為錯妄，不免也無知於語言的啟發、暗示功用，且有體用打成兩橛之嫌。<sup>28</sup>進一步說，沉默何嘗不是“言語”，沉默中自有言意的默示！

25有些批評者認為，如果某物絕對不可說的話，我們將對它一無所知，以至於甚至不能說它不可說。由於「XX不可說」並不蘊含「XX不可知」，這批評顯然是錯誤的。有些不可說論者會說「離言實相不可知」，但他的意思通常只是說，該實相不為理智所知，或者它不可作為對象而被知。比較W. T. Stace (1998: 402)。

26《大正藏》冊45，頁90b。

27Alston (1956: 520-1)認為，如果不可說論者不以上帝為絕對不可說，他應該改說，「上帝無法藉字詞字面義來直詮」、「我人僅能以高度抽象的方式言說上帝」以及「吾人對上帝的描述無法臻及科學的精確性」等。這看法值得參考，只是它使人以為，比喻、抽象的言語可以觸及終極實在。

28這當然也可能有執空、滯空之虞。參考《六祖壇經·付囑品》：「執空之人有誘經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合語言，只此語言，便是文字之相。又云：直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字」。

## 七、後 記

上個世紀，西方哲學界與宗教界先後發生了所謂的“語言的轉向”。緣此轉向，語言的普遍性與根本性備受強調，語言研究取代了昔日實在導向的形上學/神學研究乃至近世揭棄主體優位的知識論研究，成為今日哲學和宗教學研究的重心。在這種情況下，如果還有人大談「不落言詮」云云，恐不免遭美國思想家羅蒂(Richard Rorty)說成是所謂的「禁慾主義的祭司」(ascetic priest)。這樣的祭司輕視世間俗務，尤其鄙夷世俗言語，<sup>29</sup>

他的抱負在於超越、脫離一切能以言語詮說的。他的目標總是那不可言說者。當他被迫使用語言時，他想要能賦予其種族的字詞以更純粹之意義的語言，或最好是和這種趨樂避苦的種種俗務毫不相干的語言。

不過，我們很難說有哪位不可說論朋友，真的想賦予日常語詞以更純粹的字義，或在日常語言之外還冀想另一種語言。羅蒂毋寧是基於他自身的哲學傳統——一個曾在語言的轉向初期迷失於私有語言與理想語言的傳統——而立言，並將此傳統的過誤加在其他思想傳統之上。對很多不可說論者而言，重點毫不在於字義的純化，而在於更正確或完整地理解日常語言的指涉作用，及以一種更多樣、雖或不免詭譎的方式來使用語言。我們遂在不可說論者的話語裡見到了這些用法與觀念：指示、暗示、啟發、比喻、象徵、寓言、詭辭、活句、否定語、矛盾語、言無言、詩意語言、擬似之辭、因言遣言、忘言忘象、隨說隨掃。

宗教家信仰解脫/救贖性實在，哲學家探究萬有的本質或理體。如果我人並不採持反宗教、反哲學的態度，如果我人不否定某種終極實在或冥契經驗的可能性，我們應會以更同情共感的態度看待不可說論。譬如，英國宗教哲學家希克(John Hick)在其名著《宗教之解釋》裡，援引一些宗教傳統的不可說論見解，說明他的實在自身(the Real *an sich*)的不可說性，藉此建立其宗教多元論的假設。<sup>30</sup>另外，對瑞士神學家 Heinrich Ott 而言，上帝是圍浸吾人精神的不可說真實，對祂的理解乃至象徵性的言說，將對我人的自我認識與生命實踐產生正面的影響。<sup>31</sup>不可言說者未必是某種全然的他者(“something Wholly Other”)，它可以是我人生命存在的究極真實，對它的忽略意謂著對自身的無知。對筆者而言，至少「不可說」的弔詭是可消解的，而適時的無思沉默可以同無夢的睡眠一樣重要。再者，不可說論也可以提醒吾人留心思想的纏縛性，留意語言的迷惑性格，哲學史裡實不乏為語言所誤導的例子。

另一方面，語言建立了我人與他人以及我人與世界間的意義連繫，去除語言意謂著去除他人與世界；就這點而言，羅蒂的批評倒是對的。如果我們肯定斯人斯世，而非一味尋求出離，就有必要重視語言文字，以與世俗處。究實言之，言說與沉默各有其無可取代的價值。不昧言詮，不廢言而能忘言，使用語言而不為語言所“使用”，才是我人所應有的觀待語言的態度。

附註：本文初稿發表於南華大學哲學研究所主辦之《第三屆比較哲學學術研討會》(2002.5.22)，後經修改而成現稿。筆者感謝《世界宗教學刊》一位匿名審查人所提供的修正意見。

29 Richard Rorty, "Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens", 於Eliot Deutsch編, *Culture and Modernity*, 頁8, University of Hawaii Press, 1991。在這裡突然提及羅蒂或許有些突兀，不過本節已是「後記」，讀者不妨視本節為本文思想餘緒的補記。

30 John Hick, *An Interpretation of Religion*, 頁237-251。希克有關實在自身不可說的見解，最近在*Religious Studies*引起一些論辯，筆者當另為文討論之。

31 Heinrich Ott (奧特)，林克、趙勇譯，《不可言說的言說》，頁vii, 43-61，三聯書店，香港，1992。

# On the Paradox of 'Unsayable'

**Chien-Hsing Ho**

Assistant Professor

Department of Religious Studies, Nan Hua University

## Abstract

As is well known, a number of traditional philosophers and religious thinkers in both the East and the West claimed that the ultimate reality or the mystical experience intuiting the reality is ineffable, well beyond the reach of human concepts and words. But, can we *speak* meaningfully of something that it is *unspeakable*? Does not such a speech make the thing actually *speaking*? On the other hand, it seems that most hearers or readers could follow this use of ineffability without taking it to be self-contradictory. The phrase “the paradox of “unsayable” is meant to refer to such a paradoxical situation.

In this paper, I refer to a passage in Bhartṛhari’s magnum opus, the *Vākyapadīya*, to see how this fifth-century grammarian- philosopher of India resolved the paradox in question. Bhartṛhari’s strategy will afterward be enlarged and supplemented to deal with certain related issues.

**Keywords:** indication, allusion, description, paradox, Bhartṛhari