

## 東西哲學對話

對談者：康特、郭朝順、米建國

紀錄：陳秀娃（政大哲學研究所碩士班一年級）

張馥蘭（東吳哲學研究所碩士班一年級）

時間：2003/10/29

地點：東吳大學

針對前面文章最後的結果，我們一共要討論三個問題。第一個我們要討論到底「什麼是弔詭？」。這個問題的討論重點在於，弔詭的目的究竟在哪裡？弔詭到底是一個媒介呢？還是實在本身？第二個問題則是要討論「語言界限」這個問題，特別是我們的主題就在於處理，什麼是可說和不可說的區別，它的標準在哪裡？這便是「語言界限」的問題。第三個問題我們則要討論「什麼是真理」？「什麼是實在」以及「什麼是終極實在」的問題？以上這三個問題我們已在上述三篇文章中，分別從天台、華嚴、維根斯坦的角度提到過，但是我們今天的討論，則是要將我們對這三個問題的觀點集中起來，先提出這三個問題的看法，然後再進行討論。進行方式為，先由每個人各自陳述三分鐘，再討論彼此的交集或是回應相關的問題。

第一個問題：什麼是弔詭(paradox)？弔詭的目的，它是一個媒介(medium)？還是一個實在(reality)？

康特(天台宗)：天台宗的弔詭主要是在救度學上的一種語言手段，弔詭的救度學義是一個媒介(medium)，即，世俗跟聖賢兩個對極之間的媒體。它顯示出世俗與聖賢互為對立，同時也顯示出世俗與聖賢是交互指涉的關係。在此一「聖凡不二」之條件下，天台宗才能在理論上成立「度一切眾生」或「上求下化」、「自利利他」、「自渡渡他」的救度理想。聖賢為不可說，世俗含有語言表述。透過弔詭的手段，天台宗超越可說(或是語言表達)與不可說之間的對立。這就是天台宗所謂「無說即說」。

郭朝順(華嚴宗)：有關弔詭這個課題，華嚴宗與天台宗都共同同意的地方是：弔詭本身是一個媒介，透過這個弔詭的型態去指涉一個終極的實在，或是佛教所說的真理、實相。但首先我要提出的是，弔詭在佛教之中，本來並沒有一個對其進行更細密的邏輯討論，只是提出一個平常看起來是矛盾的，或違背常理的語言形式，便是一種弔詭，可是這個弔詭，從大乘佛典之中，例如般若經，便已充斥著這種弔詭的形式。但我認為華嚴的弔詭，可以有一個比較細的分法，因為華嚴的教相思想，把佛教分成五教，即小、始、終、頓、圓教，因此一般弔詭的形式，是指小教到終教間，以語言所表達出來的弔詭形式，這雖然是

一個基本的形式，但華嚴宗它所特別強調的弔詭，則是就頓教中及頓教以上之圓教說。頓教是一種離言的教法，因此其弔詭便在「頓教」此一教法本身的概念上，也就是說頓教本身是用「默」來作為一種教化的手段，而「默」便成為一種「說」的型態。「默」就是「說」，這種矛盾的型態就是一種弔詭，但它不是用語言的形式來表達，反而它是用沉默的形式來說，所以它是將沉默作為一個語言的手段，來實現教化的目標。

至於，圓教的弔詭則在於，圓教本來是要「說」「不可說」的境界，即所謂如來果地的部分，「說」「不可說」便是一項弔詭，但是對這個問題，我可以簡單地解釋其意義：所謂「不可說」是因為圓教所要談的如來果地，是無盡緣起的法界圓融實相，但儘管無盡、無限之圓融是不可說的，凡有所說便是有限，你還是必須要去說這個無限性，不然就無法達到教化的目的，所以圓教既是不可說但又必須要說，因此圓教說法的形式，就是以我文章所提到的一一「十十說法」，不斷地重覆代表圓融的「十」，來說不可說的法界緣起圓融實相之無限性，因此本來的「不可說」又轉變為「可說」，所以這當然也是一種語言弔詭的形態。

圓教的十十說法跟頓教的用沉默去說的說法，都是一種弔詭的型態，只不過在這裡，頓教是在暗示不可說的無限性，而圓教是直接以有限但可無限重覆的型態說不可說之無限性，因此，這兩種弔詭型態，雖然彼此有所差異，但它們都和上述小、

始、終三教中，依於語言形成邏輯矛盾效果的弔詭形式有所不同。

米建國(維根斯坦)：在西方哲學中的弔詭(paradox)是從希臘文的「para」(意指與某事或某物相衝突)和「doxa」(意指被一般人所接受的信念或意見)這兩個字組合而成的，就其組合而成的字面意義而言，弔詭就是指跟我們一般所接受或視為當然的一些信念或意見相違背或衝突者。這個弔詭的出現，其實是在語言和我們的思想中的一個奇怪現象，在維根斯坦早期的著作中，未必有直接指出這些弔詭，但是在西方的哲學家們中，經常會指出一些出現在我們信念與思想裡邊的一些弔詭，或是在語言使用之中一些弔詭的情形。在西方哲學的發展脈絡中，我個人覺得，弔詭是一種在語言與思想裡面出現的一些現象，未必是指「實在」本身的窘境，這是我們在語言思想裡會出現的一些問題，有一些是我們自知的，有些則是我們不自知的。但哲學家指出這些弔詭到底有什麼特別的目的呢？有些哲學家可能是在指出弔詭之後，達到某種哲學的目的，也就是有一些哲學的主張，必須利用指出這些弔詭之後，進而論證其所要獲得的結論。比如說像希臘時期的詭辯學派，其中最著名的哲學家之一 Zeno，在他的哲學論述裡，經常出現很多不同的弔詭，他提及這些弔詭，並不只是為了玩語言的遊戲，或思惟的遊戲，其實背後有隱藏一些哲學的主張，譬如他指出了一些對於運動(movement)問題的弔詭，其中的一個例子是阿奇里斯與

烏龜的賽跑，為什麼烏龜先走之後，阿奇里斯就永遠也追不上牠了，這裡給人的感覺，好像是在玩一些推理的遊戲，或是在提出一些與我們日常生活信念互相違背的事情，可是我們如果了解詭辯學派背後的某些哲學主張，特別是普羅大哥拉斯可以利用這樣的一個論證，達到一個哲學的理論，也就是利用這個弔詭，可以導出來的結論是「運動是不可能的 (Movement is impossible)」。所以這裡我們也看到，他不僅僅指出我們的語言與思想之間弔詭的一些現象，在這個現象的背後，哲學家可能就是要指出，他們的哲學對於「實在」的一些看法。到底我們為什麼會認為阿奇里斯與烏龜賽跑的例子有弔詭出現呢？主要是因為我們知道阿奇里斯跑得很快，而烏龜走的很慢，我們的信念與意見都會支持，阿奇里斯只要跑了之後，一定可以追得過烏龜，但是在這樣的一個認定之下，首先我們必定先得肯定的一點是，運動是可能的，可是詭辯學派卻要告訴我們，這個弔詭的解決方式未必一定要循著這個一般人的信念或意見，另外還有一種方式就是主張運動是不可能的。然而到底誰的意見是真的？這裡其實很難說，必須依賴我們究竟要相信理論或實際生活中的經驗。從西方的一些弔詭例子，可以讓我們發覺在語言和思想裡邊，我們所習以為常的意見和信念，未必就是真的如此。我們的信念大都蘊含了我們對於這個世界的看法，有我們的一些預設，詭辯學派提出的弔詭，其實可以讓我們反省到，我們對於這個世界的看法到底能不能夠成立？所

以，我認為弔詭的目的，在於讓我們進一步的對「實在」能夠有更深一層的了解，未必像佛學一樣，把詭論當作是它的手段，然後直接從悖論中彰顯出「實在」是什麼。從我們的思想與語言裡邊弔詭的情形，其實未必直接能告訴我們什麼是「實在」，可是它們確實有一個作用是，可以幫助我們重新反省我們的思想與信念，到底它們所反映出來的是不是真實的情形。

### ※討論與回應

康特：所以它也是一個手段性的意義？

米建國：對，有些人把它當作是手段性的，也就是說它本身未必表現出「實在」是什麼，它可能只是一個媒介 (medium)。

康特：阿奇里斯與烏龜賽跑的例子，要指出語言本來只是一種成俗約定的問題，而並不含有語句與實在一對一的同構性。

米建國：除了語言之外，我想同時還有思想的問題，因為弔詭原本就是指 doxa，而 doxa 是指信念或思想的問題，它未必只是語言層次的問題。此外 doxa 還稱不上是「真理」，Doxa 與 Episteme 之間的區別就在於信念本身未必就是真理本身。

郭朝順：在這裡我要先請問二位，我們是不是都同意說 paradox 是一個 medium？如果二位也都同意，那麼，我們已經先達成了一個共識了。接著下來，我們則可以再進行討論這個

medium 是不是直接彰顯實在的這個說法。我先說我的看法。我並沒有說弔詭就直接能夠去表示實在是什麼，因為我剛提到像頓教那個型態，就是明白表示語言的悖論性，弔詭性，這就是說，頓教明白到只要一使用語言，便一定會有與使用語言之對立面出現，這是語言的限制，因此在頓教的時候就是要放棄語言，可是你放棄語言之後，到底你說了些什麼？因此在頓教的沉默當中只具有一個暗示而已，並沒有直接說什麼。所以我才提到，圓教必須要去找到一個方法去說，那個原來好像被暗示出來的實在。

接著回到弔詭作為一個 medium 這個課題，譬如我剛剛的那個講法似乎跟米老師談到，語言當中可能會有弔詭的情況產生而引發我們去思考什麼是真實的這一點，我覺得有一點點差異，就是你所提出的詭辯學派類似相對主義或懷疑論對於實在的保留態度，這部分和佛教是一樣的，佛教也了解不能用語言直接去肯定絕對實在的存在，否則便會落入佛教稱之為常見的錯誤；但是佛教還是認為有一種超越語言所能指涉的實在，如果否定這點便會落入佛教稱之為斷滅的虛無主義的錯誤。我想在基本態度上，這和米老師所說的是有點出入。

米建國：有一些哲學上的極端懷疑論者，其實根本上就懷疑有「實在」本身，但是也有一些懷疑論者認為，你也許可以肯定「實在」本身，但即使如此，你還是沒有辦法認知到這個「實在」本身，這是第二種的說法；另外還有第三種，也就是即使你可

以肯定「實在」本身，而且你也可以認知到「實在」，但是你卻沒有辦法用語言加以傳達給別人知道。所以懷疑論最少有這三派，懷疑「實在」本身，懷疑你有沒有辦法認知，再來懷疑你有沒有溝通的可能，所以依據這三種懷疑論的說法，當我們提到懷疑論的時候，未必是指懷疑到實在本身。再來，其實西方哲學家提出弔詭的時候，不一定是直接要告訴我們它就是當作一個 medium，或者要指出實在是什麼，其實有些哲學家提出弔詭只是要指出，在我們的語言跟思想裡邊具有這樣的現象，他未必是要告訴我們什麼有關 reality 的問題。（他只是要 points out the phenomena。）

康特：因此，詭辯學派所提出 paradox 的主要理由，就是針對 thinking and being 之間的同構性所表示的質疑。但是佛教不會對 thinking and being 做區別，因此，佛教就不會提出有關 thinking and being 的同構性上的問題。

米建國：所以它其實更是要指出語言跟 reality 裡的問題，但是語言對佛學來講是不是都只是一個工具？所以 paradox 如果放在語言裡邊，它在這裡明顯的只是要把它當作一個工具和手段，透過弔詭讓我們了解 reality？

康特：就是達到覺悟、達到救度價值。

米建國：如果從修行者的追求目的來講，它是要達到覺悟的目的；但是如果從 ontology 來講，它是要達到那個 reality，但是因為佛教佛學本身作為一個 religion，它有很強的修行價值觀，

所以它是要追求某些東西，那麼在這個過程之中，這些手段是為了要幫助你達到「得道」的目標，所以 paradox 的指出或是利用這個 paradox，只是為了要幫助別人或自己掌握到這個「道」本身。

郭朝順：不過我想請問康特老師，在你的文章裡面似乎天台的 paradox 不只是一個救度的工具或手段，而它本身也是一個你所談的存有學的結構。

康特：我現在還不敢講到這個地步，這個問題我還不敢把它定下來，我還需要再思考。

郭朝順：因為我察覺到你文章所表現的理路似乎呈現了這個主張，也就是救度學與存有學其實是一體的，所以你的 paradox 如果只是一個工具的話，本身沒有辦法完全去支持存有學的問題，因為你必須肯定存有學的結構本身，是聖賢跟世俗敵對相即的存在，這個時候你才有可能去談存有學的課題，如果完全把它只視為工具的話，那變成只是在語言層次上必須用弔詭的形式去實現救度目的的救度方法問題，而存有學的涵義將會被取消。

康特：佛教以及天台宗，是否定 being 或存有者為其本身這個概念，但是這並不代表它沒有存有學義的成分。天台宗把佛法之求度價值跟存在連在一起想，價值離不開存在，存在也離不開價值，存在體現出佛法之救度義。因此，世俗跟聖賢可以從這個存有學義來理解，世俗只是被理解為是一個存有者為其本身的存有者。存有者脫離掉其周圍世界，就變成存有者為其本身的實體

義，不過此一存有者就消失掉其對聖賢的指涉。所以其對聖賢的指涉，作為存在事物的實在根據。存有者為其本身的存有者是一個虛假物，它是一個被虛構起來的東西。但是，反之，聖賢還需要保持對世俗的指涉。若它缺少對世俗的指涉，它就變成無意義的或虛無的，它就沒有教化作用或救度功能，佛法就沒有意義，所以它不得不倒映於世俗而呈顯，並且被文字化；這就是它與救度學義相關的存有學義，但我不知道我們可不可以把它稱為存有學義的弔詭，這個問題我必須再考慮。此弔詭本身體現出超越可說與不可說的對立。弔詭是一種終極表述，它統攝佛法世俗與聖賢兩面之間的對立。

米建國：所以我想提出兩個問題，我們現在也許不用回答，以後我們可以繼續做這個問題。第一個是，照康特老師你這麼說，你以前一直在講辯證法這個問題，但弔詭與辯證的關係到底是什麼？弔詭就是一種辯證嗎？還是辯證就是一個弔詭？這是一個問題。另外，最近很多人在做弔詭的研究，他們是在談 paradox and believe, paradox and language, paradox and truth 這些問題，但是還沒有人真正談到 paradox and reality 這個問題，我們也許以後也可以談 paradox and reality 這個問題，也就是說，paradox 會不會就是 reality 裡面的一個 phenomenon，還是一個 ontological structure？我們以後可以談這個問題，這會跟 reality 扯上關係，我想這還會跟辯證法也扯上關係。目前我們提到的 paradox，在西方大部分是在談它

的 language，談它的 thought、opinion 裡面的關係，一開始好像郭老師的意思也是比較把它放在語言的層次，然後它作為一個 medium 來追求那個 reality，雖然它並不是直接，未必是直接已經讓你看到 reality，它其實是做一個手段，去掌握 reality 是什麼。

郭朝順：我大概分成三層 paradox，第一層就是在於用語言型態表達的那個 paradox，這是從般若經以來便已存在的弔詭式的語言，所謂『般若非般若為般若』的弔詭式語言；第二層是頓教的弔詭，頓教就是指，「沉默就是說」的型式，它的特色就在於，它不是一種語言型態；第三層就是圓教的弔詭，稱之為 paradox 的理由是說，本來那個不可說的方式，但是它要用一種方法去表現它，這就等於說，彰顯本來不可說的終極實在如何可能的問題，因為你一要彰顯它，便跟原本那個不可說的意義本身有一種差距。

米建國：比如我們常常說，一即是多，多即是一，這是屬於語言的 paradox，思想的 paradox，還是實在的 paradox？如果我們都同意，一即是多，多即是一，但是到底我們是指語言的 aspect，還是思想的 aspect，還是 reality 本身的 aspect。但是 reality 本身如何可能同時是一又是多？我們在討論這個問題的時候，到底是在講那個 reality 本身呢，或者只是我們的語言不得不這樣表達？

郭朝順：我們都同意，這些 paradox 其實都會有些層次。

康特：依天台宗而言，存在體現出救度義之價值，所以在天台宗中這個價值是什麼？這個救度意向本身就是它的價值，存在必須對於聖賢價值保持它的指涉，這樣存在才體現為這種價值。它離開這個價值，這個存在就變成虛無的東西，而且天台宗還以為是語言所需虛構起來的一個虛假性，這就是所謂的世俗界，但是這個世俗界也有它的必要性，因為透過這種虛假的型態它才可以呈顯出來，它就像一切疾病那樣，呈現出一切醫療知識，沒有疾病或沒有痛，就沒有這些醫療知識，所以同樣地世俗界就是聖賢價值的呈顯方式，前者是後者的倒映型態，它的存有學義就是跟亞里斯多德式的存有學義剛好相反。

第二個問題：是要談語言界限的問題，特別是要談可說與不可說之間的區別，不知道在華嚴跟天台裡邊有沒有所謂的標準，我們應如何看出語言的界限究竟在哪裡？

康特(天台宗)：在天台宗，文字表達與不可說之間的界限，其實不清楚，依天台宗「說即無說」，說等於不可說，不可說還是等於說；沉默也是一種語言表達，圓教之弔詭表述也是一種超越語言的表達，天台宗其實沒有一個很明確的界限，『說即無說』就反映出來聖賢與世俗之間的倒映關係，所以語言本身就是實在

的一個成分。天台宗沒有把 reality 與語言對立起來看，天台宗不認為語言反映出這個 reality，它對語言沒有這種理解。依天台宗而言，語言創造出一種虛假性，但是語言本身卻是 reality 裡面的一個成分，實在是透過語言的倒映型態，所發揮的一種救度價值，語言與 reality 沒有這種對立關係，因此也沒有 thinking and being 的關係。

郭朝順(華嚴宗)：我想先從佛教二諦的原來講法來說。原本佛教所談的世俗諦 *saṃvṛti* 與言說 *vyavahāra*，這兩個字根據考據的結果，被認為是同義字，所以世俗諦，世俗的真理，就是言說性的真理。因此勝義諦相對來說，指的就是說它是離言說性，也就是不可說的那個真理，這是在佛教，尤其是中觀學派所認為的，凡所有可說的都不是究竟的真理，而是一個世俗性的、相對性的真理，因此只有離於言說之外才是一個究竟真實的展現，如果這樣的話，我們其實對真理還是不可說的。不過這是佛教中觀學派的觀點，我認為華嚴的觀點不完全是這個樣子，華嚴它認為本來不可說的那一部分，有某種方法可以去說，所以它提出了所謂頓教跟圓教這兩個教法。而當我們去思考，所謂佛教的這個「教」字時，「教」本來就是意指佛陀去教化眾生的方法、手段，你可以用語言或各式各樣的方法來達到這個目的，但是廣義來說，它就是一個言教的型態，因此它有頓教的型態，也有圓教的，當然也有其他三教的型態。我認為華嚴所

判的小始終三教的型態，是在指傳統佛教的那些講法，從小乘、大乘到如來藏，華嚴之所以要談頓教跟圓教，其實是不完全贊同中觀所指出的，言說只能是世俗諦的，它認為說，頓教跟圓教可以去展現兩種說不可說的勝義諦的方式，頓教就用「沉默」的方法去說，然後圓教就是用我所謂的「十十說法」的方式去說，這兩教的提出就使得，所謂可說跟不可說的界限已經被取消掉了，這時可說跟不可說其實是同一的，「說就是不說，不說就是說」，這裡呈現出一種弔詭，但是原本語言的界限等於被頓教跟圓教這兩個系統給打破掉，它根本已經沒有所謂語言的界限，所以任何一種方法都是某種「說」，包含沉默都是一種「說」，有關語言界限的問題等於是看不存在的。是以，之前所提到的中觀學派二諦思想中世俗諦跟勝義諦，甚至更早從阿含時代已有的世俗跟勝義諦兩層對立說，在華嚴裡面，這個對立已經被取消了，二諦變成是一個同一性的東西。

米建國(維根斯坦)：語言界限的問題，其實必須要放在維根斯坦的三重結構來看，因為對他來講，其實，語言的限制就是思想的限制，而思想的限制就是世界的限制，所以我們要看到什麼是在這個世界裡的限制，就是在思想裡面的限制，而什麼是在思想裡面的限制，就是我們語言的限制，只要依據這三重結構，我們其實就會了解，為什麼維根斯坦會提出語言限制這個問題。更進一步我們需要了解的是，究竟我們的思想跟語言的功

能是什麼？維根斯坦區別可說與不可說，甚至區別可想與不可想，我覺得他是針對我們的思想與語言的主要功用，是要用來了解「這個世界是什麼 (What is the world?)」這樣的問題；在論叢裡面的第一句話：“The world is everything that is the case.” 其實他想要回答的是，這個世界到底是什麼，我們怎麼樣正確地看這個世界，如果我們知道語言跟思想最主要的功能，其實就是要回答這個問題，或是了解這個世界是什麼的話，那麼語言的界限與思想的界限的問題，事實上是跟這個問題息息相關的，所以提出語言的界限，主要就是要讓我們看出，我們要了解這個世界的話，其實要讓這個世界自己說話 (let the world speak for itself)，只有讓這個世界自己說話，我們才能夠真正掌握這個世界的真實面貌；但是我們卻經常在為這個世界說話，也經常在我們的思想中為這個世界說話，以致於我們會在思想中曲解了這個世界，在語言中錯誤的表達了這個世界。當然世界它自己不會為自己說話（因為世界本身不能真的說話），所以我們要了解我們的思想與語言，其實原本如果是要表達「這個世界是什麼」這個問題，那麼我們最好的做法就是，忠實的讓世界自己表現出它自己，然後我們掌握到世界的限制，再加以反省我們思想的限制，以及語言的限制，這是維根斯坦在談語言限制的時候，主要的動機與考量之處。所以當維根斯坦講可說與不可說的時候，其區別就在於：可說與不可說在語言的限制上，其實就是在於我們所使用的語言中之語句究

竟有沒有意義，而語句有沒有意義，在於它能不能為真為假 (being true or false)，而所謂語句能否為真為假，還在於它是否足以投射我們的思想，這中間出現了一個中介的層次 (medium level)，也就是出現在我們思想中的圖像或表象是不是可想的，那麼什麼又是可想與不可想的區別呢？可想的就是你的思想可以正確或錯誤的重現世界中的事實，它必須是在世界裡邊出現的事實，而不是你自己的 imagination，所以 imagination 如果它不是重現世界的事實的話，那麼它是屬於不可想的，我們不會對於這個不可想的部份加以肯定或否定，所以它也不能說是個正確的或錯誤的想法，因為正確的或錯誤的是指它做為一個表象，是否重現了世界中的事實，它與世界之間有沒有具備結構上的同構性 (isomorphism)，如果有，它就是正確，沒有就是不正確，有一些根本不是你的思想中的表象，而只是你的 imagination，這裡就沒有跟世界有所謂同構的問題，它是不可想的，如果我們這樣了解的話，你會發覺，可說與不可說，可想與不可想之間，其實緊密關聯的問題在於，語句與思想的內容到底是不是有關一個事實、這個事實有沒有出現的問題，如果有出現，我們所形成的表象是正確的，我們所講出來的話是真的，如果你思想中所出現的表象之結構是錯誤的，表示表象所凸顯的事實並沒有在世界上出現，那麼它是一個錯誤的表象，但是基本上它還是可想的，可想的可以包括正確的與錯誤的表象，就像可說的，是可以為真或為假的，所以



即使你所說出來的語句是假的，比如我說今天外面下雨是假的，它還是可說的，只是它為假，因為它所陳述的那個表象，或是這個世界中的這個事實並沒有出現，以致於它為假，但它還是可說的部分；當我說這一幅畫很美，這句話是不能夠為真或為假的，所以它沒有辦法重現一個事實，也就是說這個思想本身沒有辦法代表一個事實。

### ※討論與回應

康特：所以這種思想是屬於沒有意義的？

米建國：對！是沒有意義的。

康特：所以就一切價值判斷，美學、倫理學，都是屬於沒有意義的。

米建國：它沒有意義是因為剛剛在那個三層結構裡邊，它並沒有和這個世界的事實具有同構性，所以語言的界限，維根斯坦其實想要表達出來的是：語言能不能夠陳述出有關這個世界裡邊的事實，語言和世界能不能呈現一個同構性，如果你講出來的東西，是根本沒有辦法為真為假的，你所想的東西根本沒有辦法重現這個世界，這一些都是屬於沒有意義的，不可想的部分，因為它跟世界沒有辦法形成一個同構性。

康特：所以可說的都限制於自然科學方面的範圍？

米建國：自然科學所講的是一切在這個世界所出現或發生的事實，它想要找出的是，在這個世界為真的東西，但是可說的其實也

有包含為假的部分，所以自然科學的研究，只是可說的一部分，自然科學只告訴我們這個世界（this world）是怎麼一回事，但到底什麼是真的，除了這個世界之外，是否還有其他的世界，這個世界就代表了全部的實在嗎？這在下一問題時，我們能夠再討論。但是目前我對於這個問題的答覆是，自然科學所說的一切是可說的，但是可說的部分比自然科學所說的還要多，可說的界限就在於有沒有意義，有沒有意義在於它能不能夠為真為假。

康特：我也許可以稍微指出天台宗跟 Wittgenstein 在此所發生一個不同的點：可說的是有意義的，有意義是指思想跟 reality，或思想跟事實之間所具有的同構性，所以同構性是可說的標準，對詞義(meanings of words)的肯定態度，與天台宗剛好相反，名義就是虛假的，名義是一個虛構起來的東西。

米建國：我也同意，其實維根斯坦會這麼講：思想也是一個事實，語言也是一種事實，但是我們要知道語言和思想的功能到底是什麼？因為語言也出現在這個自然世界，它當然可以是一個事實，但是它跟一棵樹出現在這個世界是不一樣的，我們使用語言，以致於語言的出現是有它的目的性的，這個目的會是形成這個語言的出現一個很重要的關鍵，但對於樹在這個世界中的出現，我們是否也要研究樹木的出現有什麼目的呢？

康特：語言也是一個 fact，但是這個 fact，對世界具有一種投射性的關係，所以哲學其實也是沒有意義的，如果我們要形容 fact

and language, 那就成為不可能, 沒有意義的。某一表現之所以能被表現也不能被表現出來, 因此, 哲學只有一種淨化作用。如果有錯誤的語言用法, 我們可以借用哲學的思考顯示出此一錯誤, 然後哲學就沒有用了, 因為它也沒有意義了。相對自然科學來說, 哲學是沒有意義的。

米建國: 所以自然科學有它額外的功能, 還有它的目的。這裡牽扯到我們區別可說與不可說之後, 如果要再更進一步來掌握到有關「實在」這個更深的問題, 並且需要討論什麼是「終極實在」(ultimate reality)? 可說的部份是不是把所有的「實在」都說出來了呢?

康特: 可是 Wittgenstein 他會說不會。

米建國: 對! 他當然說不會, 所以這裡需要額外的東西, 所以後來我們要看到, 區分可說不可說之後, 其實維根斯坦還有一個很重要的主題是, 對於那些不可說但是可以被顯示 (what can be shown), 就是他的另外一個有關終極實在的一個問題。

郭朝順: 這也是一個問題, 如果就佛教的觀點來講, 我說沉默也是一種「說」, 可能就維根斯坦來講那叫做「顯示」, 不叫作「說」; 那「說」跟「顯示」到底它們的區別是什麼? 以佛教的觀點來講, 其實它是用一個更廣大的語言觀來含括這些, 而都視為「言說」, 所以在文章中我提到法藏說: 「默亦是說」的說法, 而維根斯坦如何去分別「說」跟「顯示」?

米建國: 但是它可不可以為真或為假呢? 重點其實就在這裡, 當你

不說的時候, 它有沒有辦法為真為假? 也許你可以答覆, 在我賦予它一個意義時, 它就可以為真或為假, 但是你在賦予它意義的時候, 事實上已經在用某種語言賦予, 它沒有被說出的時候, 你是沒有辦法斷定它為真或為假的, 要說它有辦法為真為假, 事實上你是以另外一種方式在詮釋沈默者心裡所想的事。

郭朝順: 那樣的話, 我們幾乎可以說, 所有佛教的語言都只是「顯示」, 因為它不是在說哪個為真為假, 即便是世俗諦的語言, 最終都不是為了表述關於真假的問題。

米建國: 所以它想要顯示某些東西。

康特: 所以佛教的語言全部都是顯示。

米建國: 如果你要用維根斯坦這套區別來說的話。我們同意維根斯坦這種區別, 其實「不可說的」並沒有關係, 因為不可說之中我們還可利用顯示的方式。

康特: 從這個觀點上說, 佛教所成立的一切說法都是顯示, 而不能為真為假, 所以它講的是沒有意義的, 它才會指出, 這都代表其空觀而已。

米建國: 沒有意義並不是不好, 因為在這樣的標準之下, 沒有意義只不過說它不能為真或為假而已。

康特: 我最後要提出一個問題, 從佛教的立場來說, 如果語言本來只是一種顯示, 那佛教也無法承認自然科學的意義, 可以這樣推論嗎?

米建國: 自然科學所說的還是可以為真為假, 但是它並沒有在裡邊

顯示真正的「實在」，它只顯示了某一部分的實在，科學的目的在於，說出一切可以被說的，但是在這裡有什麼價值？這跟哲學家在這裡要做什麼？或說佛學要做什麼有什麼區別呢？維根斯坦同意哲學不同於自然科學，佛學也絕對不同於自然科學，但是不同之外，哲學有什麼價值？哲學要做什麼？佛學要做什麼？哲學是不是能比科學做的更多？或是跟它作一些不一樣的東西？我覺得哲學在這裡，維根斯坦試圖要告訴我們，哲學還是可以做一些東西，可以展現出一些終極實在。

康特：是淨化作用。

米建國：除了淨化之外還有別的。我覺得拿維根斯坦的哲學和佛學對話與討論的結果是，在維根斯坦的哲學中，也許也可以展現出所謂對於「終極實在」這個問題的看法，這可能也是佛學想要告訴我們的，佛學的目的當然是為了教化的作用，有「得道」的目的，但是維根斯坦在這裡我覺得是在從事另外一種 new metaphysics，也就是在展現出什麼是真正的實在（用維根斯坦的話來說，就是我們要如何正確的看法這個世界）。

第三個問題：「什麼是真理」？「什麼是實在」以及「什麼是終極實在」的問題？

郭朝順(華嚴宗)：順著剛剛語言界限的課題來講，佛教所談的，用維根斯坦的話來說就是 show(顯示)，被顯示出來的那個終極實在，是沒有所謂的真跟偽的區別，所以華嚴宗就用所謂的「一切皆真」的說法來談沒有真偽區別的終極實在。但什麼是一切皆真？以華嚴宗的立場來看，它談的就是所謂的法界的存在樣貌——整個存在世界的無盡的緣起、互相的交融的那樣一個存在的現象；法界無盡緣起本身就是一個所謂終極的實在。佛教所探討的真理本來就不是語言所要談的 true and false 這種相對性的那個真理，它一直不認為說那個東西就是真理，而是認為終極實在才是真正所謂的真理，所以如果說要有所顯示的話，那必須去顯示終極實在的無盡緣起的那一面，那個才叫對真理的一個宣說、一個陳述；除此之外的其他的任何陳述，都變成只是落在相對面來談，這個為真還是那個為真的那樣一個課題；至於終極實在本身，是指整個所謂存在世界的每一個存在事物當中的無盡緣起相關的現象，那個現象本身，不管說有沒有人可以去認知它，但是它本身就是存在的真相。可是在這裡，華嚴宗有一個課題要處理，就是我們如何能認知這個終極實在？所以它談到法界，然後又談到所謂的法界一心。華嚴宗為何要如此發展，因為當我們承認：這個世界是這樣的緣起結構，可是我們要如何去證悟實在，以及證悟實在如何可能？這還是一個問題。因此華嚴宗在理論上，引用了《大乘起信論》的講法，談離言真如的絕對一心，所謂離言真如就是說我們捨

棄了對語言相對性的言說跟思維(佛教把言說跟思維當作是等同的東西)之後,回到那個無分別的一心的狀態,這個時候一心其實也是法界裡面的存有,類似米老師剛講說的 fact,這個 fact 當然跟整個法界的圓融是相一致的,也就是有所謂的同構性,所以這一心的圓融就可以去反應出這法界的無盡圓融。

可是對華嚴宗的法界一心之詮釋,通常會有兩種說法,一種說法就是傾向唯心論的講法,認為這個世界的圓融是因為我這一心的圓融,所以這個世界才是圓融;另一種解釋的方法則是說,一心只不過是整個法界裡面的存有的一個 sample、一個 fact 而已,因為整個世界都是圓融的,所以一心才是圓融。為什麼要特別強調這一心的理由就在於,因為我們畢竟是就一個生存在這個世間的存有者來談,如何去認識到這個世界的圓融性的課題,那你只能夠就所能掌握到那個心來說,因為「心」就是認知、知覺、理解的行為發動之處,所以我們為什麼要談一心,不是因為心使得世界的整個存有被支撐起來,而是這個心是整個存有世界裡面的一個點,但是因為這個點它自己本身去證悟到自己心的那個無礙,進而去了解整個世界的無礙,這條路我稱之為上求佛道證悟的歷程,然後證悟者由這一心了解到整個法界是圓融的時候,作為覺悟者的佛陀就必須再向下去救度眾生。就佛陀自我證悟的方面,華嚴稱之為海印三昧,這時佛陀了解這整個世界本就是圓融無礙的,但當你了解這個世界的無盡的圓融之後,你便應該要下化眾生,這時候你就必須

要用一個方法,去表示那個無限的圓融,所以它便有一個向下開啟的脈絡,將這個終極實在給展現出來,而當它被展現出來的時候,就成為佛教的各式各樣教化的法門及義理脈絡。對不同根機的人,佛就把適合他的法門義理展現出來。所以就整個佛教來說,什麼是實在?什麼是真理?只有佛所印證的終極實在,才是真理,才是實在。可是不要把它當作是一個高高在上跟其他東西不相干的本體,而是我們在透過這整個上求下化歷程,我們才能理解那個實在,因此,這個實在即是包含了向下開啟、各式各樣教化的手段之可能性的基礎點、根源,而整個向上的歷程,跟向下的歷程,同樣是整個無盡緣起的法界圓融的實在性的階段或歷程,所以整個法界由這向上與向下歷程,構成整個實在性。是以,在華嚴宗所強調的法界即一心,一心即法界這個課題上,它便不是孤立來談一個客觀的存有世界的所謂無盡的圓融,因為佛教的本質既然有一個上求跟下化的意義,所以當你要談終極實在的時候,你便不能把一心去掉,孤零零的談法界,但是你也不能夠把一心作為一個存在的根源去支撐整個世界的存有,而是因為一心是彰顯這個法界的圓融的關鍵點,這關鍵點的提出,就是因為眾生之所以為眾生的角色,所以才要強調一心,但是如果就佛果的角度來講的話,你強不強調一心其實無所謂,因為佛果境界是離言真如的境界,早已離於佛與眾生,心及非心之分別。所以真如,或者說真理,或者說終極實在,就佛教而言並無差別,但是由於佛教有證悟的

目標性，與教化眾生的目的性，是以，當我們談及真理或者終極實在的課題時，必須要同時兼顧這兩方面的意義，如果忽略了這兩者，就不是佛教所稱的真理的意思。

康特(天台宗)：我還是提到真理及實在兩個面向。我們剛才說，佛教的一切語言就是顯示，佛教將詞義看成是虛假，所以語言表達其實是無意義的，語言表達無意義是說，名稱沒有一種與它一對一的相應相似實在關係。以天台宗為代表的佛教學派而言，語言表述沒有為真為假的問題，所以嚴格來講佛教也沒有一個真理觀。雖然佛教會指出語言是實在裡面的一個 fact，但是它也會意識到語言是針對世界所具有投射性的指涉。雖然如此，它還是不會把存有與思想分別出來。天台宗有關『終極實在』的觀念表示出，存在本身體現出佛法之價值，存在本來是一種價值體現，這個價值體現是透過聖賢倒映型態所呈顯的存在事物。

米建國(維根斯坦)：在談真、假與「實在」的問題的時候，一樣也是從語言、思想跟世界這三個層面來看，我認為在維根斯坦的哲學裡面，true 並不等於 reality，真假的問題跟實在的問題是不一樣，雖然兩者之間會有一些關係，但你不能在這之間畫上等號，因為 true or false 是一種在語言與思想中的特點，我們在面對一個語句或一個信念時，會用 true or false 來加

以描述，然而我們在面對世界的時候，並不是以 true or false 來描述，我們對世界所發生的一切事實，我們只會說它是 real or not，是真實的還是虛幻的 (reality or illusion)，真假與實在與否之間是有差別的，它們是在不同層次的問題。真與假的問題我把它放在兩個層次上來談，相對於語言的層次來講，它是屬於一種 semantics，語意學上的問題，相對於知識的層次來講，它是屬於知識論上的問題，信念是屬於我們的思想的部分，那是屬於知識論上的問題，我們可以說思想本身 correct or incorrect，有人說它是 true or false，這是屬於語意和知識論上的問題，所以 true 是在那兩個層次上所談的問題。到了 ontology 之中，我們不大會講說這是一個 true being，我們會說它是一個 real being or not，所以真理與實在在這裡其實是分開的，針對不同的層次，不同的問題而發，當我們在談 ontology 時，我們是在談 reality 的問題，在談 semantics 或 epistemology 時，我們會牽扯到 true 的問題。但是不可否認的是，它們之間卻有密切的關聯，true or false，我們從維根斯坦那裡可以看到，它會跟 reality 扯上關係，原因在於語句的真假和思想的真假，是由 reality 來決定的，當我們說 "This is true!"，表示我們所說的對象是真實的，但我們也可以問 "What is real?"，我們可以回答是那些使語句為真的東西。當你說 "It's a fact that it's a sunny day today."，是這個事實使這個句子 "It's a sunny day today." 為真，我們也許可

以說是「實在或事實本身」使語句為真 (the reality makes the sentence true)。當然這個說法有一點問題，也就是 “reality makes the sentence true” 是有問題的說法，但是目前這個說法主要是告訴我們，true 跟 reality 之間確實有一些關係。

### ※討論與回應

康特：可不可以這樣說 what is true must be real?

米建國：對，what is true must be real，但是 what is real 不一定是 true，因為 true or false 是屬於語言的問題，所以 what is real 並不一定是 true。

康特：what is real can be false?

米建國：Yes, it can be! 可以，所以問題就在這裡，這裡也顯示出哲學家跟科學家不一樣的地方，科學家把 real 和真連在一起，一切被科學認定為假的，他們就認為不是 real，自然科學家把真的東西等同於 reality，他們認定在這個世界裡面發生的就是 real，而且這個 reality 會讓我們的思想和語言成為真，同時也讓我們的科學理論成為真；但是我覺得在維根斯坦的哲學中，科學家眼中的 reality 只是 part of reality，natural science 只告訴我們部分的實在，問題在於科學家所研究的這個世界，只是眾多可能世界裡邊的一個，而「終極實在」包含了

這些所有的可能世界，所以依據維根斯坦的哲學來講，他從哲學裡，超越了語言、思想和自然科學所面對的世界，這層層的階梯，我稱它為論叢之梯，爬過這個梯子之後，他看到了真實世界是什麼，真實的世界在我的文章裡邊特別強調，它是在一種邏輯空間裡邊的所有可能性，什麼叫邏輯空間的可能性呢？也就是它必須要有為真或為假的可能 (it can be true or false)，所以在我們語言中出現為假的語句，它也代表一種可能性，它為什麼為假呢？只是因為它在這個世界並沒有出現，但是它卻有出現的可能，他可能出現在其他的可能世界，因為這個事實是 contingent，它在我們的語言表達中，可以說是一個 contingent 語句。

康特：It is real but true?

米建國：No, it is real but false, it is real but can be false，也就是說我們的語句之 true or false 是 semantic level，我們的語言在這個世界是要表達這個世界所出現的事實，所以我們傾向於說：在我們的世界出現的就叫做真；但什麼叫假呢？它沒有在這個世界出現。但假的並不是不可能的，假的還是可能的，只是它沒有出現在這個世界罷了，像今天下雨是假的，但是它可不可能呢？它仍然是可能的！只是它沒有出現而已，這表示它還是在邏輯空間中可能出現的一種 possibility，這就使它成為真實的 (that makes it a reality)。

康特：平常在西方哲學我們說 reality is the actualized

potentiality，所以什麼叫「可能」？

米建國：在邏輯空間裡邊的 possibility 就是 reality，你剛講西方的思想是，possibility 來自於 reality？還是 reality 來自於 possibility？在維根斯坦裡邊，reality 來自於 possibility，而且是一種在邏輯空間裡邊的 possibility，是它之所以為 reality 的原因。

康特：你現在就是分辨一個經驗性的實在跟 ultimate reality「終極實在」，終極實在就是這個 logical space or possibility within the logical space. 經驗實在只是它其中之一而已。

米建國：對的，所以一開始我便講這個世界只是所有可能世界裡邊的一個可能性而已，它還有更多無限的可能世界，維根斯坦看到這個終極實在，是這一個由所有可能世界所構成的 reality，什麼叫終極實在？就是在所有邏輯空間裡邊的可能性，它可能出現，可能不出現，我們在這樣的可能空間裡邊，再去區隔（grouping）怎麼樣才叫做一個 world。

康特：但是你說的這個終極實在只是一個 reality，還是就是這個 world？

米建國：你是要說一或多的問題，對不對？它是在一個 logical space，logical space 沒有辦法講一或多，為什麼呢？因為就像物理空間，現在科學家在解釋什麼是物理空間，它是一還是多？這個問題科學家可能沒有辦法回答。

康特：但是康德有回答這個問題，康德很請楚就是一的問題，他的

意思就是，這一個空間裡面就包含了所有的一切的無量空間，而且無量空間都包含同樣一個空間，這個是不能用思考的，所以它不是屬於知識界一個問題，它只是什麼，它是知覺方面的問題，所以空間就是康德說的外感，所以它是一種知覺形式，這是康德的解決。

米建國：所以它的知覺形式還是建立在一種經驗性（empirical）的問題上，現在維根斯坦是建立在一種邏輯性（logical）的問題之上，但類似同樣的問題，你也可以說它是一，但是它不是知識論上的一。

康特：但是你說維根斯坦指的是 logical space，space 這個字，這是一種比喻（metaphor）？

米建國：有一點像，就像自然科學家口中的 physical space 一樣。

康特：Physical space is an object？

米建國：physical space 不是一個 object，physical space 是讓 object 出現的一個條件，它不是一個 object。同樣的道理，邏輯空間它本身不是一個 possibility，它是讓這些 possibility 出現的條件。

康特：所以它應該是一個世界。

米建國：它也不能用 world 來稱呼，你可以說它是一個 union of worlds，作為一個世界有它特別的意思，它是眾多 possible worlds 的一個 world，但是 logical space 它不是這一種 possible worlds 的 world，它是包含這些世界的更大的一個 the

one，所以它是 ultimate。我們一般科學家所認為的那一個 world，其實只是 part of reality。

康特：Possible world is a part of reality? This world is a possible world too?

米建國：對，都是 part of reality

康特：The possible is real?

米建國：所以真的是 real，假的也可以是 real，只要它代表一種邏輯的可能。

康特：因為 the possible world is real，所以假也可以是 real。

米建國：那只是因為這個事實沒有在這裡出現，但是它會在另外一個可能世界出現。

康特：If this world is real, and the possible world is also real, why cannot the logical space be world of the worlds?

米建國：維根斯坦並不這麼用，因為 the world is the totality of facts，所以世界是由 facts 所構成的，但 logical space 並不是由 facts 所構成的。

康特：但是這個 logical space 到底是什麼？它跟這個 world 還是有相關性，這個 world is the totality of facts。Totality of facts includes all possible interrelations.

米建國：世界是由所有的在這個 world 裡邊的 positive facts 所決定的。

康特：那 logical space 不可說，但是可以被顯示出來，所以它不

是一個 world。然後 the world is everything, what is the fact, 這就是有意義的，那 logical space 不是有意義的，所以不能用 world 來說終極實在。

米建國：It can be shown, 所以這就是 philosophers can do something more than scientists.

郭朝順：我想問一個問題，如果我們同意維根斯坦的這些定義與區分，意思就是說，logical space 跟 world 之間是有區別，logical space 談的 reality，就是所有一切可能世界的邏輯空間的意思，而 world 等於是經驗世界，意即出現在經驗世界的特定一些的事實的集合。那麼我想請教兩位，佛教所謂終極實在，與維根斯坦的邏輯空間，是不是彼此並不相互抵觸？

康特：與佛教可交集之處，就是 logical space 之無限性，兩個皆不可說，但是可以被顯示出來。按照我的理解，還是也有不同點，因為佛教把存在理解為價值之體現，這一點好像不一樣。

米建國：存在可以有價值的，你可以把存在本身視為 it's very valuable，但是反過來就未必，valuable 的東西未必就是實在的 (the valuable is not necessarily real)。比如說有些所謂有價值的東西，並沒有辦法形成一個可能性，it's only your illusion, your imagination, 你在想像那個最完美的語言，或是最完美的人，but you'll see, it can never be realized, 所以那個有價值的不一定是 real，但是 the real 本身它可以是為一種價值，因為它是 real。



康特：但是在佛教中是佛法之終極價值，是一種宗教性的救渡價值，  
this is real, and must be real。

米建國：而且它為什麼會是有價值的，就是因為佛學就是要追求那個「道」，它如果沒有價值，你為什麼還要去追求？但是我的意思是說，這裡跟維根斯坦並不違背的是，我們在人世間裡邊，有很多是不可說的，可是我們卻認為它是有價值的，可是這些有價值的東西，有很多可能只是虛幻的，比如說我們會認為錢很有價值，我們認為有些東西很有價值，比如說名利等等，維根斯坦可能會告訴你，it's not real，但是照佛學來講，這些也有可能不是 real，也可能是。

康特：按照佛教來說，這就是 real，當然它不是說錢的價值，它說的是某一種特定的價值是 real，不是所有的價值都是 real。

郭朝順：我同意有一個點可能是跟維根斯坦不違背的，就是包含所有可能性的那個邏輯空間，即是華嚴稱之為無盡世界的概念，也就是所謂的 real。但你剛剛所說的一句話：valuable 不見得是 real；但是我覺得佛教的想法並不大一樣，就在於說佛教認為只要是 valuable，它一定 real，譬如你所說 illusion，imagination 那種東西，就佛教而言，它還是會認為，那個東西終究會指涉到終極的價值，因為沒有一個東西不指向那個終極的價值，而佛教所謂的終極價值，並不只是一個信仰問題而已，而是意謂著存在的必然性使得即使是 illusion、imagination 的事物，它還是指涉到如我們剛剛所用的很多語言，用了很多

可說的方式，或者說是相對的，各式各樣的，甚至是比較不好的語言方式來表達時，所遮掩的終極實在，因為它終究還是以其自身的方式，指出其在終極價值中的存在脈絡，也終將引出某種對於終極實在的理解。所以華嚴宗說「一切皆真」，因為沒有什麼東西是可以離開終極實在的。

（對談結束）