《國立臺灣大學哲學論評》第五十一期(民國一○五年三月),71-106

© 國立臺灣大學哲學系

DOI: 10.6276/NTUPR.2016.03.(51).03

論牟宗三對「哲學語言」的理解: 從牟譯《名理論》來看

韓曉華*

摘要

本文認為牟宗三先生重新翻譯維特根什坦的《名理論》之目的,固然是吸納與消化萊布尼茲與羅素等的邏輯分析一套之思考於其《認識心之判批》內,即對邏輯系統作出重新之疏解。然而,牟宗三先生以「分解地說」與「非分解地說」來重新鳌定維氏的「可說」與「不可說」,則表達了他對「哲學語言」的理解。此「哲學語言」的理解至少具有兩重意義:一是牟宗三先生所論「哲學」之可能根據;二是牟宗三先生以其獨特的「哲學語言」觀對經典詮釋方案的可能依據。依此,梳理牟宗三先生的「哲學語言」觀,即具有能理解牟宗三先生哲學思想的兩大重要工作(哲學思想和哲學詮釋)的意義。

關鍵詞: 牟宗三、維根斯什坦、哲學語言、分解地可說、非分解地可說

投稿:105年1月30日;修訂:105年3月8日;接受刊登:105年3月10日。

^{*} 韓曉華,香港新亞研究所(哲學組)博士。

Mou Zong-san on Philosophical Language: From the Translation of *Tractatus Logico-Philosophicus*

Hiu-Wah Hon*

Abstract

This paper argues that the purpose of Mou Zong-san's retranslation of *Tractatus Logico-Philosophicus* is to incorporate Leibniz and Russell's thoughts of logical analysis into his *A Critique of the Cognitive Mind*. In order to succeed, Mou held the distinction between "discriminating speech" and "undiscriminating speech" to express his view of "philosophical language" which has at least two meanings: First, the "philosophy" that Mou argues is based on this view. Second, Mou's unique view of "philosophical language" is likely to be a basis of his interpretation of the classics. Therefore, clarifying Mou's view of "philosophical language" will significantly enable us to understand the two crucial tasks (philosophical thinking and philosophical interpretations) of Mou's philosophy.

Keywords: Mou Zong-san, L. Wittgenstein, philosophical language, discriminating speech, undiscriminating speech

^{*} Ph. D., The New Asia Institute of Advanced Chinese Studies.

論牟宗三對「哲學語言」的理解: 從牟譯《名理論》來看*

韓曉華

壹、前言:為什麼牟先生要翻譯《名理論》?

在牟先生的學術生命裡,哲學經典的翻譯也是他學術研究的重要工作。依牟先生的說法,翻譯工作的目的在於「消化」,曾言:

翻譯並非易事,要有充分的從容時間。……我翻譯《第一批判》後,寫了一部書叫做《現象與物自身》,那一部書就是消化《第一批判》的。……《圓善論》是消化《第二批判》的書。……我寫了很長的一篇文章,這就是消化這個《審美批判》。(2003j:443-444)

车先生自言的「消化」是他一貫地對於經典詮釋的態度,即:先以客觀了解(包括「知性」及「理性」兩方面),再從主觀的生命相應來作確解及鑒別。¹年先生抱持的這種經典詮釋態度,在他翻譯康德的三大批判時更說得明白:

^{*} 本文初稿曾宣讀於香港新亞研究所主辦的「紀念牟宗三先生逝世二十周年國際學術研討會」 (2015年11月14日),感謝盧師雪崑教授、鄭師宗義教授、楊祖漢教授、黃敏浩教授等的 意見賜教,同時也感謝兩位匿名評審的正面而具積極意義之修改意見,獲益良多,在此一併 答謝。

¹ 牟先生對宋明理學的經典詮釋而說:「姑就宋、明六百年中彼體道諸大儒所留之語言文字視

康德學是哲學,而哲學仍須哲學地處理之。……故吾可謂內在於 康德學本身予以重新消化與重鑄而得成為善紹者將在中國出現。 此將為相應之消化。有人譏吾所講者決非康德學,然是否康德學, 是否相應或不相應,決非欺詐無實之輩所可妄言。(2003c:(19))

车先生「哲學地」處理康德的《純粹理性之批判》的翻譯,其目的並不止於「翻譯」,²更在於依中國傳統智慧「重新消化與重鑄」西方哲學經典中的智慧傳統。³如是,牟先生作翻譯所言及的「消化」之實義即有二:一者是以客觀了解(「知性」與「理性」)」與主觀的生命相應的詮釋態度,對西方哲學經典作出相應的重構;二者是依中國傳統智慧消化並重鑄個人的哲學思想。換言之,牟先生的翻譯工作即在於對西方哲學的經典作出具有相應的理解,並統攝於其自身的哲學思考之中。

作一期學術先客觀了解之,……意義釐清而確定之,曰知性之了解。會而通之,得其系統之原委,曰理性之了解。……理性之了解亦非只客觀了解而已,要能融納于生命中方為真實,且亦須有相應之生命為其基點,否則未有能通解古人之語意而得其原委者也。」(2003a:5-6),客觀了解(「知性」與「理性」)」與主觀的生命相應,正是年先生對經典詮釋的基本態度。鄭宗義老師曾以知識、思辨與感觸來論說年先生的中國哲學研究之方法論,此以知識、思辨與感觸即本文所言的客觀了解與主觀的生命相應。(2010:65-88)當然,上述論述的客觀了解與主觀的生命相應之經典詮釋方法,年先生並未有特別就其譯著而立論,然而,依據下文的分析,則不難發現年先生那獨特的「翻譯」觀其實亦沿用著他的經典詮釋方法,只是詮釋的經典對象由中國古代經典轉換成西方哲學的經典而已,年先生更曾表明其「翻譯」的本懷,其言:「真切地譯就是真切地講習。能真切地譯與講習始能把康德的義理吸收到中國來,予以消化而充實自己。」(2003g:(6))(《年宗三先生全集》內〈序言〉或〈中譯者之序〉的頁碼標示,以括號頁碼標示。以下皆同)

² 對於「翻譯」,牟先生直指「翻譯並非易事」,並非主要說自己的語言理解能力或語文翻譯能力的問題,而是牟先生個人對於翻譯的嚴格要求,尤其是概念層面的要求。朱建民先生指出:「牟先生在文字表達上刻意採用直譯法,並隨處添加案語以疏解之。」(朱建民,〈《名理論》全集本編校說明〉,收錄於《牟宗三先生全集》17)牟先生這種「直譯」及「隨處添加案語」的翻譯方式正是其對於經典理解與詮釋的基本態度,也正由於這種態度而形成牟先生自言的「翻譯並非易事」。

³ 年先生嘗言:「讀者讀《現象與物自身》,可解吾如何依中國傳統智慧消化《第一批判》;讀《圖善論》,可解吾如何依中國傳統智慧消化《第二批判》;讀此〈商権〉長文,可解吾如何依中國傳統智慧消化《第三批判》。」(2003d:(7)-(8))

车先生在晚年也翻譯了維特根什坦(L. Wittgenstein, 1889-1951)的 《名理論》(Tractatus Logico-Philosophicus,又譯灑輯哲學論)。4牟先生 對西方經典的翻譯工作的目的是「消化」,究竟牟先生翻譯維氏《名理論》 所「消化」的是什麼呢?蔡仁厚先生指出:「先生在《認識心之批判》出 版三十年後擬予以重印之時,特將維氏之《名理論》譯出以為導引。於 此,正見先生學術心靈之綿穆不已,與哲學思理之圓密融貫。同時,這 一步前後之呼應,亦表示先生在融攝康德之外,對另一系西哲思想(萊布 尼茲與羅素邏輯分析一套)之吸納與消化。」(蔡仁厚 2003:71-72)5 然而,本文卻認為牟先生翻譯《名理論》所「消化」的並不止於把邏輯 分析一套的思考融攝於其對康德思想的重鑄,也觸及牟先生對於「哲學 語言」(philosophical language)的理解,⁶尤其是牟先生以「分解地說」 與「非分解地說」來重新釐定維氏的「可說」與「不可說」,這更涉及牟 先生的「兩層存有論」或「哲學」觀之是否可能的問題。依此,本文的

由於本文主要以牟先生的譯著《名理論》為分析對象,著重的是牟先生對《名理論》內容的 詮釋,是以本文所引用《名理論》的譯文(包括譯名)皆依循牟先生的譯本。

⁵ 年先生也曾言:「我今譯此書(按:即《名理論》)是因為我要重印我的《認識心之批判》一 書。《認識心之批判》之寫成正是處於羅素與維氏學頂盛之時,其目的是想以康德之思路來 消融彼二人之成就,雖然我當時並未透徹了解康德。我當時只了解知性之邏輯性格,並未了 解知性之存有論的性格,而此後者卻正是康德學之拱心石,而吾之《認識心之批判》亦正是 知性之邏輯性格之充分展現。」(2003e:(4))

⁶ 本文的問題意識是大膽地認為牟先生翻譯《名理論》具有不止於融攝於其對康德思想的重鑄 之意義,更涉及牟先生自身的哲學思想系統的意義,這種大膽的假設建基於兩項觀察:其一, 從牟先生的學思年譜來看,他翻譯《名理論》完稿於一九八六年,是時牟先生已出版了《智 的直覺與中國哲學》(1971年)、《現象與物自身》(1975年)及《圓善論》(1985年)等「消 化」康德哲學思想之著作,並已翻譯出版了《康德的道德哲學》(1982年)、《康德純粹理性 之批判》(1983年)等著作,依此,牟先生翻譯維特根什坦《名理論》乃是本於其已吸收並 消化康德哲學之後,即其哲學思想的完成型態之後。既然牟先生對於「翻譯」的理解乃是「義 理上的分判與詮釋」,則《名理論》的「翻譯」實是涉及牟宗三的哲學思想完成型態的某一 特定面向(即「哲學語言」的理解);其二,牟先生在《名理論》的〈中譯者之言〉中以「分 解地可說」與「非分解地可說」來重新釐定「可說」與「不可說」,這正是牟先生個人對於 「哲學語言」的理解之論述。在這兩項觀察之下,本文認為牟先生翻譯《名理論》所「消化」 的思考已觸及牟先生對於「哲學語言」的理解,更是涉及牟先生哲學系統(「兩層存有論」) 的建構問題。下文的討論即針對於此。

問題意識即以牟先生對《名理論》的翻譯與「消化」來梳理牟先生對「哲學語言」的理解,再從而窺探牟先生哲學思想的兩大重要工作(哲學思想和哲學詮釋)的意義。⁷本文分作三部分來討論:一,維氏論「可說」與「不可說」;二,牟先生對「可說」與「不可說」的重新釐定;三,論牟先生對「哲學語言」的理解及其哲學意涵。

貳、維氏論「可說」與「不可說」

「可說」及「不可說」的區分是維氏《名理論》的重要工作。維氏在《名理論》正文指出:「凡我們所不能說者,我們必須在沉默中略過。」(7)⁸在〈序文〉中明確地說明這一句話作為全書綜括的說話之意義,其言:「本書之目的是想對于思想劃一界限,或寧這樣說,即:不是對于思想劃一界限,而是對于『思想之表示』劃一界限。……因此,那只有在語言中,界限始能被劃出,而那放在界限之其他一邊者將只是無意義。」(牟宗三,2003e:3)換言之,「可說」與「不可說」的區分是以「語言」的可被理解、可被思考作為要義,至於分析「語言」的可被理解、可被思考或不可被理解、不可被思考之判別,在《名理論》中即是對「命題」(proposition)⁹的分析,透過「命題」分析,維氏區別出「可說」的「有

^{7 「}分解地說」與「非分解地說」即牟先生提出的「分別說與非分別說」的不同表達,本文對於牟先生使用「分解地說與非分解地說」及「分別說與非分別說」的理解,僅作為同義詞的交互使用。至於「分解地說與非分解地說」或「分別說與非分別說」這組概念是牟先生從《般若經》的思想詮釋而來,然而,依牟先生的使用及說法,此「分解地說」與「非分解地說」的區分甚至適用於整體人類的思考歷程,其言:「分別說與非分別說,這個問題,西方哲學並未考處過,它是從佛教啟發出來的。……分別說與非分別說是佛教的詞語,或稱差別說與非差別說,若用現代西方的說法,則是分解地說與非分解地說。提到這個問題,我覺得人類的思考歷程,大體都可以概括在分別說與非分別說之下。」(2003k:331-332)。

⁸ 為了行文的方便下文對於《名理論》的引文則只列明編號而不再以註腳方式列明出處。

⁹ 維特根什坦曾指出:「全部命題之綜集就是語言。」(4.001)

意義的命題」、「缺乏意義的命題」和「不可說」的「無意義的命題」。另外,在「可說」與「不可說」的區分以外,究竟維氏的說法有沒有「自我推翻」呢?即「可說」與「不可說」區分之設準,其自身是否也是「不可說」呢?這個問題即是《名理論》的「梯子問題」。下文即以「可說」與「不可說」的區分和「梯子問題」作討論。

一、「可說」與「不可說」的區分

依《名理論》,「語言」的批判分析即是「命題」的分析。維氏曾指 出:「弗雷格說:『命題是名字。』羅素說:『命題對應於複合物。』二者 都是錯的。『命顯是複合物的名字』的說法則尤為錯誤。」(2002:9) 維 氏所說的「命題」是表達思想內容(事實)的基本單位,其言:「在一命 題中,一思想找到一種表示可為咸官所覺知。」(3.1)並說:「我們使用 一個(說的或寫的)命題之可覺知的符號作為一可能情況之投影。投影 法就是去思維命題之意義。」(3.11) 換言之,「命題」的意義是以「命 題符號」(propositional sign)組合來「投影」出「事實」。維氏又言:「如 果我們想像一個由空間對象而組成的命題符(例如桌子、椅子、書),而 不是一個由書寫的符號而組成的命題符,則一命題之本質是很清楚地被 看見的。既如此,則這些事物之空間的排列將即表示命題之意義。」 (3.1431)依此,「命題」即是被書寫符號(「語言」)所代表的思想內容。 換言之,「命題」的意義在於它既是「語言」,又是「思想」的內容,更 是「世界」的「事實」之「投影」、《名理論》中「命題」即是世界、思 想和語言的一個「三重結構」所形成的意義理論,即「意義的圖像論」 (the picture theory of meaning)。「可說」與「不可說」的區分本於「意 義的圖像理論」所判別,而「意義的圖像理論」實源於維氏對於世界、 思想與語言的獨特看法及其間的「三重結構」之關係。

先說《名理論》內「世界」、「思想」與「語言」的意思。在《名理 論》的 1 至 2.063 箭詳細地說明維氏所說的「世界」,其言:「世界是『事 實』之綜集,不是『物』之綜集。」(1.1) 又言:「一件事情(一事物之 狀態)是對象(事物)底一種結合。」(2.01)重點地說,「世界」的最 基本單位即是「基本事實」(原子事實),而「對象」即是不可再區分的 基本原子。在《名理論》的 2.1 至 3.05 節已仔細地闡明維氏所言的「思 想」,他說:「事實之一邏輯的圖像是一思想。」(3)又說:「在一圖象中, 圖像之成素是對象之代表。」(2.131) 扼要言之,「思想」的最基本單位 即是「邏輯圖像」,10而「邏輯圖像」即由代表「對象」的成素所組成。 在《名理論》的 3.1 至 4.0641 節則詳細地展示維氏所說的「語言」,其言: 「全部命題之綜集就是語言」(4.001)又言:「在一命題中,一名字是一 對象之代表。」(3.22)簡要來說,「語言」的最基本的單位即是「基本 命題」,而基本命題即是由代表「對象」的名稱所組成。由此,《名理論》 的「世界」、「思想」與「語言」皆有由一個共同的結構形式所組成,即 「世界」(或「思想」、或「語言」)由最基本的單位(即「基本事實」、 或「邏輯圖像」、或「命題」)所組成,而這些最基本的單位卻也同樣地 由不可再區分的基本原子成素所組合而成(即「對象」,或「代表對象的 成素」、或「名稱」),這種獨特的共同結構形式,構成了《名理論》內「世 界」、「思想」與「語言」的「三重結構」之關係。

¹⁰ 所謂「邏輯圖像」,維特根什坦說:「一圖像,其圖畫性的形式是邏輯形式者,便名曰一邏輯圖像。」(2.181)那麼,什麼是「邏輯形式」呢?依《名理論》可作兩個層面的詮釋:其一,「邏輯形式」即是從從邏輯的可能性作為組合的關係形式,維特根什坦說:「一圖像呈現邏輯空間中的一個情況,即呈現事情之存在與不存在。」(2.11)「邏輯圖像」即是表明由「對象」的成素所組成邏輯可能性之關係;其二,「邏輯形式」是「不可說」的,維特根什坦明言:「命題能表象全部實在,但它們卻不能表象那種東西,即:『它們所必須與實在共同有之,有之以便能去表象實在』的那種東西,即邏輯形式那種東西——它們不能表象邏輯形式。要想能夠去表象邏輯形式。」(4.12)此即從本質意義的層面而說「邏輯形式」,這就涉及維特根什坦在《名理論》中的「梯子問題」,下文將再討論。

再說《名理論》內「世界」、「思想」與「語言」之關係。《名理論》 內「世界」、「思想」與「語言」是一種「三重結構」之關係,即:「世界」 與「思想」、「思想」與「語言」及三者的共同邏輯結構 (common logical structure)的關係。從「世界」與「思想」之關係來看,「思想」即是重現 我們所觀察到的「世界」,是以「思想」中的「邏輯圖像」即是「世界」之 中的「基本事實」的表象,維氏即言:「一圖像是實在之一模胎(model)。」 (2.12) 又說:「圖畫性的關係(摹擬的關係)以『圖像底成素』與『事物』 間之交互關係而組成。」(2.1514)從「思想」與「語言」之關係來說, 「語言」即是能夠投射或表達我們內在的「思想」,是以「語言」中的「基 本命題」即是「思想」之中的「灑輯圖像」的投射或表達,維氏曾說: 「在一個命題中,一思想能依以下的方式而被表示,即:命題符底成素 相應於思想底對象。」(3.2) 又說:「我們使用一個(說的或寫的)命題 之可覺知的符號作為一可能情況之投影。投影法就是去思維命題之意 義。」(3.11)從「世界」與「思想」之關係及「思想」與「語言」之關 係來說,則維氏推論著三者具有共同的邏輯形式 (common logical form) 之關係,此關係的結構如下:「思想」中的「邏輯圖像」即是「世界」的 「基本事實」之可能性,「語言」的「基本命題」即是「思想」的「邏輯 圖像」。換言之,「世界」、「思想」與「語言」共同的邏輯形式即是共同 具有確定的組合方式而成,維氏指出:「在一事情中,對象互相間立于一 決定性的關係中。」(2.031)又說:「那構成一『命題符』者即是這事實 即:命題符之成素(字)在命題符中互相處于一決定關係中。一命題符 是一事實。(3.14) 這種「決定性的關係」 $(definite\ way)$ 即是邏輯形 式的關係。如此,「基本事實」以邏輯形式的關係組合「對象」;「邏輯圖 像」以描繪的方式組合出「基本事實」中的邏輯形式之關係;「基本命題」 即是以投射的方式表達出「邏輯圖像」中的邏輯形式之關係。

這樣,「命題」(基本命題)分析即能夠完全地描述「世界」,維氏說:「事實之一邏輯的圖像是一思想。」(3)又說:「真的思想之綜集是世界之一圖像。」(3.01)所謂的「意義的圖像論」是透過「邏輯的圖像」的邏輯形式來釐清「語言」的「命題」(基本命題)之意義。依此,維氏遂可以區分「可說」與「不可說」,甚至「可想」與「不可想」(即思想之可否表達)。所謂「可說」,即是能夠被分析的「命題」(具有真的或假的意義之事實),即「命題表象事情之存在與不存在」(4.1);所謂「不可說」即是不能夠被分析的「命題」(缺乏具有真的或假的意義之非事實)。如此,維氏更可以區分出三種命題:「可說」的「有意義的命題」、「缺乏意義的命題」和「不可說」的「無意義的命題」。

所謂「可說」的「有意義的命題」和「缺乏意義的命題」,前者即「自然科學」,「真的命題之綜體就是自然科學之全部(或說自然科學之全集)」(4.11);後者即「邏輯」,「一般命題皆表示它們所說的是什麼。套套邏輯與矛盾則表示它們一無所說。一套套邏輯無真假條件,因為它們是無條件地真的。而一矛盾則是沒有條件可依以為真。……但是,套套邏輯與矛盾並不是『無意義的』」(4.461-4.4611)。¹¹所謂「不可說」的「無意義的命題」即是指倫理學、形上學或宗教等,即「命題不能表示有什麼較高尚的東西。……顯然道德不能被表述(被言詮)。道德是超越的。(道德與審美是一會事)」(6.42-6.421)至此,維氏已清晰地劃分「可說」與「不可說」。

¹¹ 维特根什坦以「缺乏意義」(without sense)與「無意義」(senseless)來區別「套套邏輯與 矛盾」與「不可說」的命題,要義在於「套套邏輯與矛盾」具有邏輯形式,即必然地為邏輯 地真;「矛盾」則必然地為邏輯地假;所謂「缺乏意義」僅在於沒有對應於「事實」的內容, 卻仍然具有邏輯形式的意義。然而,「不可說」的命題卻是沒有邏輯地真與假的意義,這是 「無意義」的意思,亦即是後來邏輯實證論等人常常說形上學命題是「連假也不是」的意思。 依此理解,則「套套邏輯與矛盾」僅是「缺乏意義的命題」,「邏輯」(或「邏輯形式」的關係 形式義)並非「不可說」,至少它是「世界底一個映像」(6.13)。相關以「缺乏意義的命題」 來理解維氏的「邏輯」思考之討論,可參考韓林合(2007:429-556)及李國山(2004:63-72)。

二、「梯子問題」

維氏以「命題」的分析而作出「可說」與「不可說」的區分,似乎 已經完成了《名理論》的任務。然而,究竟在《名理論》所使用的「語 言」(命題分析)是「可說」還是「不可說」呢?維氏曾自言:

任何人,他若了解我,他最後將確認我的那些命題為無意義,當 他已使用它們作為階梯向上攀登以越過它們時。(如普通所謂在 向上攀登已越過梯子後,他必須捨棄那梯子。)他必須超離這些 命題,如是,他將會正確地看世界。(6.54)

維氏用「梯子」作為比喻他在《名理論》的「命題」分析,更直言 「命題」分析的表達其實只是「梯子」,攀登過後便必須捨棄。問題是: 《名理論》中的「命題」分析雖然可以當作梯子後便捨棄,但《名理論》 中的「命題」分析是否就是「無意義」呢?這正是「自我推翻」的問題, 亦即《名理論》的「梯子問題」。12

¹² 維特根什坦在《名理論》中的「梯子問題」不同於一般「語言層次」的混淆問題(即混淆「對 象語言」與「後設語言」的區分),維氏在(6.54)中直接指出在《名理論》中的命題為無 意義,「梯子問題」實是一種「自我推翻」的問題。

另外,對於《名理論》的「梯子問題」至少具有兩種不同的詮釋意見:其一,是「攀爬梯子」, 即認為維特根什坦在《名理論》提出的「命題」分析是嘗試說那不可說的而只能顯示的命題, 它們具有「啟發性的無意義」(illuminating nonsense),由它們的幫助下人們才能獲得正確的 邏輯觀點,導引人們認清世界的本質、善與惡的超克、獨我論的意義等。持這樣想法的有 Max Black 和 P. M. S. Hacker。其二,是「拋棄梯子」,即認為維特根什坦在《名理論》提出 的「命題」分析同樣地嘗試說那不可說而只能顯示的命題,但在顯示過後則必須放棄「我們 的確談論著實在的特徵或實在的邏輯形式」的想法,自覺地認出《名理論》提出的「命題」 分析其實亦只是「全然的無意義」(plain nonsense),《名理論》的要義僅在於其序言和最後 的兩個論題。持這樣想法的有 F.P. Ramsey 和 C. Diamond。兩者的分別或爭論 (按: P. M. S. Hacker 和 C. Diamond 確實引發過一場相關的學術爭論)的要義,實是源於兩者對於「維特 根什坦哲學」的詮釋取向,即詮釋《名理論》乃「維特根什坦哲學」作為「治療哲學疾病」, 或「哲學邏輯真理」之表達,以「哲學邏輯真理」來說,則詮釋《名理論》為「攀爬梯子」; 以「治療哲學疾病」來說,則詮釋《名理論》為「拋棄梯子」。相關的討論可參考 Alice Crary

依維氏在《名理論》中對「哲學」或「邏輯形式」等的討論,「哲學」 或「邏輯形式」等雖然是「不可說」,但卻可以「呈現」(displaying)或 「顯示」(show)出來,這即是維氏在《名理論》中建構的「顯示理論」 (The theory of showing)。維氏說:「哲學將因著清楚地呈現 (displaying) 那能被說者而指表那不能被說者。」(4.115)《名理論》作為一部「哲學 作品」,則它的作用(尤其是指「命題」分析)即在於以「命題的釐清」 方式來「顯示」「哲學問題」的解決方案。依此,「梯子問題」即是表明 《名理論》所具有的「哲學」意義就在於它「呈現」了解決「哲學問題」 的方案,它並沒有對應於「事實」內容的「缺乏意義」,卻是僅具有邏輯 形式的「顯示」意義。米建國先生曾整合了維氏的「顯示理論」作為「哲 學」所具有的意義,指出:「哲學做為顯示不可說者,主要是在於顯示語 言的限制 (the limits of language),而這個顯示的工作,是建基於一切可 說的語言之上。透過顯示語言的限制,我們可以顯示出語言形式或邏輯 的特徵,我們也可顯示『世界中的事實、思想中的圖像、和語言中的語 句』之間的共同邏輯形式,『世界、思想、和語言』之間的共同邏輯結構, 『世界、事實、與事物』的存在,最後也顯示出邏輯空間中的一切可能 性。」(2004:62-63)

至於《名埋論》的「顯示理論」是要解決什麼「哲學問題」呢?維氏說:「他必須超離這些命題,如是,他將會正確地看世界。」(6.54)換言之,他所說的「哲學問題」即是「應當如何正確地看世界?」或「世界是什麼?」而《名理論》即從「意義的圖像論」而區分「可說」與「不可說」,以「顯示」的方式為「世界」劃出「可說」(可想)與「不可說」(不可想)的界線,從而讓人可以「正確地看世界」,即「世界」是具有「可說」與「不可說」的兩部分。這樣,《名理論》即可以為「應當如何

[&]amp; Ruppert Read (eds.) (2000) 或林益光 (2005)。

正確地看世界?」或「世界是什麼?」這樣的「哲學」問題提出(顯示) 一個獨特的解決方案,即以《名理論》的理論具有「梯子」的形式意義, 理解「可說」的「世界」之部分,才能「顯示」出「不可說」的「世界」 之部分,「超離」了《名理論》的「命題」分析才能「正確地看世界」。

叁、牟先生對「可說」與「不可說」的重新釐定

牟先生在〈中譯者之言〉對《名理論》的「可說」與「不可說」作出 了批判的釐清,並以「分解地可說」與「非分解地可說」對作重新釐定。 當中的討論可分別從兩道問題來思考:一,牟先生如何以「分解地可說」 來重新釐定維氏的「可說」呢?二,牟先生為何會以「非分解地說」來取 替維氏的「不可說」(或「顯示理論」)呢?這是本節所要處理的問題。13

一、「分解地可說」與「可說」

车先生對於維氏「可說」的質疑是本於「邏輯形式」是否「只能被 展示」的問題。維氏說:「凡只能被顯示者不能被說。」(4.1212)又說:

¹³ 年先生對於維特根什坦《名理論》的詮釋,分從兩個步驟處理:其一,從「邏輯之哲學」來 理解《名理論》,即牟先生在〈中譯者之言〉中對 Tractatus Logico-Philosophicus 的書名之分 析,衡定《名理論》乃是一本講「邏輯之哲學」的書,「其最大的貢獻在講套套邏輯與矛盾, 此正是邏輯本性之正文,一切對於邏輯形式之洞悟與妙語皆源于此」(2003e:(6))。依此, 牟先生指出自己翻譯《名理論》的工作是要將此書的「邏輯之本性」置於《認識心之批判》 一書的系統之中,牟先生明言:「吾今順其講套套邏輯而進一步了解邏輯之本性,重解邏輯 之系統,如吾《認識心之批判》中所說。」(2003e:(6))其二,從「哲學問題」來理解《名 理論》,即牟先生在〈中譯者之言〉中對「可說與不可說」的重新釐定部分。對於《名理論》 以「邏輯之本性」中所旁及的「哲學問題」, 年先生表明並不滿意, 認為僅算是「消極地觸 及」,其言:「至于其講世界,講事實,講命題,講圖像,涉及知識,消極地觸及哲學問題, 因而劃定可說與不可說之範圍,把超絕形上學一概歸于不可說而置于默然不說之域,凡此等等 皆非邏輯本性之研究之主文,乃是因著知識命題而消極地觸及者。」(2003e:(6))依此, 牟先生即從「分解地說」與「非分解地說」來重新釐定「可說」與「不可說」,並「積極地」以 此來討論「超絕形上學」等「哲學問題」,此即是牟先生表達其對「哲學語言」的理解之論述。

「命題不能表象邏輯形式:邏輯形式反映于命題中。」(4.121)換言之, 「羅輯形式」即只能被展示而不能被說出。然而, 牟先生指出: 「它(按: 邏輯形式)既可以符式來展示,似乎是可說。但既只可被展示而不能被 表述 (被陳述),似乎又不可說。……不可說者理性形式非事件故。可說 者以其可為符式所展示故。然則可說者只限于自然科學之命題為過狹 矣。」(2003e:(8))何以牟先生認為《名理論》中的「可說」限於作為 「自然科學之命題」是「過狹」呢?

首先, 牟先生指出所謂「可說」即「只有時空中的經驗事件始可說」, 而「可說者可陳述之為一命題」,是以「可陳述之為一命題者為科學知 識」。(2003e:(8))維氏曾說:「真的命題之綜體就是自然科學之全部。」 (4.11) 但是,在《名理論》的「可說」與「不可說」區分中並不止於 「自然科學之命題」為「可說」、「可說」至少還可以區分為「有意義的」 命題 _ 和「缺乏意義的命題 」,前者即「自然科學 」;後者即「邏輯 」。換 言之,牟先生在〈中譯者之言〉所言的「可說」並非完全依據《名理論》 的說法來討論,他對於《名理論》所言的「可說」是從「事件」作為理 解的基礎。維氏明言:「世界是『事實』之綜集,不是『物』之綜集。」 (1.1)維氏所講的「事實」至少具有兩層意義,一者是「事實」是實際 發生的事情,即具有「時間空間」的經驗性質之「事實」;二者是「事實」 的結構是由「基本事實」(「原子事實」)在「邏輯空間」中所組成,即具 有「邏輯空間」的形式性質之「事實」。所謂「邏輯空間」即是從「基本 事實」的存在與否來說,維氏說:「事情之存在與不存在便是實在。(我 們也名事情之存在曰積極的事實,而名其不存在曰消極的事實。)(2.06) 依此,「邏輯空間」即有區別於「時間空間」的經驗性質。牟先生以具有 時空性質的經驗之「事件」來詮釋維氏的「可說」, 即指出「可說」僅是 「有意義的命題」,自然地認為這樣的「可說」是「過狹」。

其次,牟先生指出「可說」並不止於「經驗事件」的「可陳述之 命題」,從「辨解歷程」中「可拉開」之「純粹者」亦是「可說」。維氏 曾說:「命題不能表象灑輯形式:灑輯形式反映干命題中。凡語言中找到 其反映者,語言便不能表象之。……命題展示(display)實在之邏輯 形式。」(4.121)「邏輯形式」為「不可說」的理由在於它不可能以自己 (「邏輯形式」) 來表述自己(「邏輯形式」),否則,「邏輯形式」只會是 自相矛盾或無窮倒退的表述。維氏明確地說:「要想能夠表象邏輯形式, 我們定須能夠去把我們自己與同命題安置于邏輯外的某處,即是說,安 置于世界外的某處。」(4.12)既然「邏輯形式」只能安置於「世界」之 外,則表述「邏輯形式」的命題並不能表象事情的存在或不存在,缺乏 真或假的意義,故劃分為「不可說」。然而, 牟先生卻不認同「灑輯形式」 為「不可說」,即使「邏輯形式」並不等同於「套套邏輯」,而「套套邏 輯」乃是「可說」的「缺乏意義的命題」,牟先生仍然認為「邏輯形式」 也是「可說」的。牟先生指出:「理性形式之所以可以符式展示,蓋以其 雖非一事件,然卻必須在辨解歷程(discursive process)中呈現。無辨解 歷程亦無四根本原則,亦無理則,即不能有推斷,便無邏輯。 լ(2003e: (8)-(9)) 14 換言之,「理性形式」在於「辨解歷程」中仍然是「可說」,所 謂「辨解歷程」亦即「思解運行的邏輯歷程」,牟先生曾言:「由思解運 行而識純理之展布,固亦由之而識展布之步位。然常脫離思解運行而觀 此展布之純理,則其展布之步位即無時間性,以其非事故。故其展布只 為邏輯之展布,而非事實之展布。其展布之歷程亦為邏輯歷程,而非事 實歷程。故其步位亦為邏輯步位,而非時間段落。譬如一純粹而形式之 推演系統中之步位即為邏輯步位,其歷程亦為邏輯歷程。 (〔2003f:165〕 由於牟先生認為「邏輯」並不是一「推演形式以系統化之指示法」或「命

¹⁴ 依牟先生的論述脈絡,「理性形式」即指《名理論》中的「邏輯形式」。

題自身之結構」,而是「推理自己之結構」之學,即邏輯的解析並不是為了意指於外向的「潛存的共理」作依歸,反之,乃可以意指於內在的「邏輯之理」而收攝於「知性主體」,是以「邏輯」作為「推理自己之結構」之學,仍然可以透過「即用顯體」的方式來辨識「邏輯」之自性。牟先生嘗言:「吾今由邏輯系統之意指的解析以明邏輯之何所是,則須先『即用顯體』以識邏輯之自性,……即用顯體以識邏輯之自性為『推理自己』,則此推理自己所示者即『純理』也。此理不是有『存有』意義之『潛存之共理』,而是『邏輯之理』,故不能歧出而外陳,只能回向而內攝:內攝於『知性之主體』。」(2003f:146)依此,從牟先生對於「邏輯系統」的解析來看,至少有兩點可以辨明其言「可說者只限于自然科學之命題為過狹」的理由:

其一,所謂「辨解歷程」即是「思解運行的邏輯歷程」,此「思解運行的邏輯歷程」的實義亦即《名理論》中具有「邏輯空間」性質的形式之「事實」為「可說」,即僅是「缺乏意義的命題」而已。然而,牟先生卻認為此「思解運行的邏輯歷程」的「可說」是在於「純粹而形式之推演系統中之步位即為邏輯步位」,此即以形式的程序步驟作為「可說」之依據,與《名理論》中以具有「邏輯空間」性質的形式為「可說」之依據實有不同之處,《名理論》的「邏輯空間」性質之形式僅為邏輯的可能性作立論,而牟先生以形式的程序步驟來說則包括了邏輯的可能性與形式的程序步驟,實是比較《名理論》的說法更為廣延。如此,牟先生即具有理由認為《名理論》中的「可說」是「過狹」。

其二,維氏認「不可說」的乃是潛存於「邏輯空間」性質的形式之「事實」中的「邏輯形式」;而牟先生卻認為從「思解運行的邏輯歷程」仍然可以「拉開」,並「可說」其中的「純粹者」(即「邏輯形式」)。兩

者差別的關鍵在於對「邏輯系統」的不同理解。維氏認為「邏輯系統」 的意義在於:「邏輯並不是一套主張,但只是世界底一個映像。」(6.13) 「邏輯中之命題描繪『世界之鷹架』,或寧說它們表象『世界之鷹架』。」 (6.124) 即是說,「邏輯系統」的意義在於能反映「世界」;相對地,牟 先生是有意識地指出自己對於「邏輯系統」的意義之思考與維氏是有差 別的,他曾言:「依維氏,邏輯並非一推演系統,只為推演法則之一部, 或只為如何將推演形式以系統化之指示法。」(2003f:143) 這種「指示 法」所導致的問題是認為每一「邏輯系統」皆在表示一「潛存世界」,牟 先生直言:「以為每一命題結構,雖在形式系統中,只是一個命題形式或 架子,然若論其意指,則必表示一潛存之共理。(潛存云者,可能而不必 實現之謂。) 每一成文系統既是由命題而組成,故每一成文的邏輯系統, 皆表示一潛存世界。此實歧出外指之論。」(2003f:142) 牟先牛對於「灑 輯系統」的意義之反思是從「推理自己之結構」來設想,所謂「推理自 己之結構」,即「就純邏輯自己言,每一成文系統皆是表示推理自己。故 邏輯學可定為研究『推理自己之結構』之學。」(2003f:141) 牟先生依 此進路來思考「邏輯系統」的意義具有三個步驟:(1) 釐定「邏輯」與 「邏輯學」之區別,「邏輯與邏輯學不同,亦與成文系不同。邏輯是推理 自己,邏輯學是研究此推理自己。……成文系統實不是邏輯,而只是顯 示邏輯者。」(牟宗三,2003f:142)(2)「邏輯 」 中的「邏輯之理 」 具 有自身獨立的研究意義,「既言推理自己,此中自亦有『理』,但此理既 非知識對象之理,亦非形上之理,總之非『存有之理』,此只是一個如何 從前提過轉結論之一『邏輯之理』,只是推理自己之『邏輯之理』當該有 其自身獨立之意義。」(牟宗三,2003f:143)(3)以「即用顯體」的方 式來指示出「邏輯之理」乃是一「純理」,此「純理」實是內攝於「知性 主體」、「就各種成文系統之用之一無所說而唯顯推理自己,即以此推理

自己為邏輯之自性,為邏輯之體。是以作為『如何』之虛用之指示法實即『推理自己』之映現。」(牟宗三,2003f:146)「純理不空掛,必內宿於『知性主體』:此之謂顯於理解(知性)而歸於理解。由此以明知性主體為一『超越的客觀而邏輯的我』。」(牟宗三2003f:162)依此,「邏輯系統」作為「推理自己之結構」,即顯明「知性主體」為一「超越的客觀而邏輯的我」。至此,牟先生言「可說者只限于自然科學之命題為過狹」的根本關鍵,是《名理論》認為「不可說」的「邏輯形式」,在牟先生對於「邏輯系統」的解析之下,仍然是可以用「即用顯體」的方式證明為「可說」。如此,牟先生即認為《名理論》中的「可說」是「過狹」。

由此可見,牟先生認為「可說者只限于自然科學之命題為過狹」乃依於「經驗事件」、「辨解歷程」、「邏輯形式」(「理性形式」)等的概念分析,從而指出僅以具有時空性質的經驗之「事件」為「可說」;或僅具有邏輯可能性質的形式之「事件」為「可說」;或潛存於此「邏輯空間」性質的形式之「事實」中的「邏輯形式」為「不可說」,三者皆是把「可說者只限于自然科學之命題」的「過狹」之表現。在牟先生重新釐定「可說」之中,「理性形式」的「辨解歷程」至為關鍵,牟先生嘗言:「凡可以拉開而成一歷程者皆可說。」(2003e:(9))換言之,此「歷程」作為一種純粹形式的程序步驟(或「邏輯之步位」)即是「可說」的憑據,即以純粹形式的程序步驟作為「即用顯體」的可能方法。牟先生更逐步引伸出「數學」15、「實踐理性之道德學」及「凡可被置于關聯中者」皆為「可說」。

¹⁵ 年先生嘗言:「數學之可說亦同邏輯之可說。」(2003e:(9)) 雖然在《名理論》的〈中譯者之言〉中並沒有多作討論,但在《認識心之批判》中則賦予「數學」具有「純理之外在化」及「播弄成間架」之意義,其言:「播弄步位符,因步位符即是數,則步位符即目的,故目光注於此,因而為數學。……步位符即是數,自身為目的,為必然,為定然,不可變,乃主而非客故終於為數學。……數是步位之外在化,序是步位序之外在化。故終可云:數學實為純理之外在化。此謂自內轉外之歷程。」(2003f:172)然而,維氏說:「數學是一邏輯方法。

從「實踐理性之道德學」作為「可說」來講, 牟先生指出: 「道德之 為可說惟在分解地展示一自由意志所發之定然命令。定然命令為形式, 此亦須被展示,由道德應當而被展示。(非如灑輯形式由套套灑輯而被展 示)。但是此形式之于自由意志。自由意志即在與定然命令之關聯中而被 說及,因亦為『被說及』之可說。」(2003e:(10))依《名理論》,道德 與審美皆是「不可說」的,理由是道德或審美的「命題」缺乏具有真的 或假的意義。然而,牟先生則認為「可說」的關鍵並不在於「具有真的 或假的意義」,「可說」不能只是俱有時空性質的經驗之「事件」。從「辨 解歷程 | 來看, 牟先生指出:「道德行為亦須拉開而在一意志因果關係中 呈現。……既是因果,自然亦可拉開而成一歷程,此曰實踐理性之辨解 歷程,非思辨理性之辨解歷程。」(2003e:(9)) 如此,從純粹形式的程 序步驟中,可以用「即用顯體」的方式來「可說」道德行為中的「自由 意志 ,,此一「可說 」並不是直接的論說,而是以展示或呈現的方式來說, 故可說是「被說及」的「可說」,或「被可說」。

從「凡可被置于關聯中者」為「可說」來講,牟先生指出:「凡積極 地可說者即能清楚地(限定地)被說;凡消極地可說者不能限定地清楚 地被說,但不能因此即為不清楚地被說者。它是不限定清楚地被說者, 它是智的直覺地清楚地被說者,是證悟地被說者。」(2003e:(10))既 然「自由意志」是可以「被可說」,則「上帝」、「道」及「無限心」皆是 為「被可說」者,理由在於「自由意志」、「上帝」、「道」及「無限心」 等皆可置於—「關聯」的狀況下而呈現。然而,此一「關聯」的狀況**並**

數學中之命題是等式 (equations),因而它們是假偽命題 (擬似命題 pseudo-propositions,似 之而非也)。」(6.2) 又說:「一數學中之命題並不表示一思想。」(6.21) 即是說,數學命題 的「可說」,僅在於數學命題具有可以顯示世界的邏輯性質。明顯地,牟先生所說「數學之 可說亦同邏輯之可說」與《名理論》中的取態是不同的,是以牟先生在《名理論》的〈中譯 者之言〉特意重新釐定數學之「可說」,其意義亦是從「辨解歷程」作開展而定。

不是從具有時空性質的經驗之「事件」,如此,牟先生提出「積極地」、「限定地」與「消極地」、「不能限定地」的「可被說」之區別,能「積極地」、「限定地」的「可被說」者,即是具有時空性質的經驗之「事件」;只能「消極地」、「不能限定地」的「可被說」者,即僅能於「超越的關聯」中而被呈現。「超越的關聯」中而被呈現,則其中的「自由意志」、「上帝」、「道」及「無限心」等便不能依於具有時空性質的經驗之「事件」以概念的界定作出為認識的途徑,只能從「逆覺體證」的方式作「悟入」。「如此,「自由意志」、「上帝」、「道」及「無限心」等即使不能「積極地」、「限定地」的「可被說」,卻仍然能夠從「超越的關聯」中得以證悟地「可被說」,也由於此「超越的關聯」也是屬於「辨解歷程」之中,是以「凡可被置于關聯中者」即是「分解地可說」,只是這一「分解地可說」只是一「消極的」、「不能限定地」的「可被說」。

簡言之, 年先生對於「可說」的重新釐定, 主要在於以「辨解歷程」來作為「可說」的關鍵,「可說」即以「分解地可說」作定位。然而, 從「即用顯體」作為「可被說」的呈現方式來看, 年先生對於「可說」的重新釐定, 與《名理論》中的「顯示理論」所作的理論效力上並沒有太大的差別, 即同樣地以界定「可說」(或分解地可說)的部分, 從而呈現

16 關於「超越的關聯」,可借年先生對於「無限智心」乃「超越而內在」的說法來理解,其言: 「分解地言之,它(按:無限智心)有絕對普遍性,越在每一人每一物之上,而又非感性經驗所能及,故為超越的;但它又為一切人物之體,故又為內在的。」(2003i:330)依此,所謂「超越」即具有「絕對普遍性」及「非感性經驗所能及」的兩個要點。以「超越的關聯」來說,則此一「關聯」即以「絕對普遍性」及「非感性經驗所能及」作特質作理解。

¹⁷ 關於「逆覺體證」, 年先生曾指出:「致良知底致字, 在此致中即含有警覺底意思, 而即以警覺開始其致。警覺亦名曰『逆覺』, 即隨其呈露反而自覺地意識及之, 不令其滑過。故逆覺中即含有一種肯認或體證, 此名曰『逆覺體證』。此體證是在其於日常生活中隨時呈露而體證, 故此體證亦曰『內在的逆覺體證』, 言其即日常生活而不隔離, 此有別於隔離者, 隔離者則名曰『超越的逆覺體證』。不隔離者是儒家實踐底定然之則, 隔離者則是一時之權機。」(2003b:189)

「不可說」(或證悟地被說)的部分。18至此, 牟先生遂提出「非分解地 可說」來討論《名理論》中的「不可說」問題。

二、「非分解地可說」與「顯示理論」

牟先生曾清楚地指出:「『可說』有分解地可說與非分解地可說。 (2003e:(17))維氏雖然在《名理論》中表示「凡我們所不能說者,我 們必須在沉默中略過」(7),但是他也提出「顯示理論」來處理「不可說」 的「世界」之部分,「超離」了《名理論》的「命題」分析即能「正確地 看世界」。然而,牟先生並沒有討論《名理論》的「顯示理論」,但從他 對於《名理論》「因著論知識命題而消極地解及者(按:哲學問題)」的 批評來看,則「顯示理論」仍然是他所不能完全接受的。至此,牟先生 提出「非分解地可說」:

> 然則實踐理性中有無非分解地說的呢?曰有。凡此中非分解地說者 皆是啟發語言或指點語言。……本體之圓教中的關于圓滿的體現 之語言為非分解地說者。(2003e:(11))

究竟「非分解地可說」具有何種的特性呢?所謂「啟發語言或指點 語言」又是否不能作理性或概念的分析呢?

首先,牟先生指出「非分解地說」乃是以「圓教中圓滿的體現」為 背景所作的語言。牟先生曾說:「判教以圓教為究極。凡聖人之所說為 教,一般言之,凡能啟發人之理性,使人運用其理性從事于道德的實踐,

¹⁸ 單獨地看牟先生以「分解地可說」來重新釐定《名理論》的「可說」部分,則可以發現牟先 生確實以《認識心之批判》中的知識論概念來重新釐定《名理論》的理論,這是符合年先生 在〈中譯者之言〉的說法。然而,牟先生對「可說」與「不可說」的重新釐定卻不止於「分 解地可說」一部分,更進一步論及「非分解地可說」,而這部分也正是牟先生認為「哲學語 言」具有「積極地」討論「超絕形上學」等「哲學問題」之可能根據。

或解脫的實踐,或純淨化或聖潔化其生命之實踐,以達至最高的理想之 境者為教。圓教即是圓滿之教。圓者滿義,無虛欺謂之教。凡未達至此 圓滿之境者皆是方便之權說,即對機而指點地,對治地,或偏面有局限 地姑如此說,非如理之實說。」(2003i:260)換言之,所謂「圓教中圓 滿的體現」,即是牟先生的「圓教」思想中達至「最高理想之境」或「徹 悟」,而相關於此「圓教中圓滿的體現」所作的語言,即「非分解地可說」。 牟先生以三教的言說作為「非分解地可說」的示例:「實相無相,所謂無 相,即是如相(佛教)、「俄而有無矣,而未知有無之果孰有孰無也」 (道家)、「體用顯微只是一機,心意知物渾是一事」(儒家)。從這些 「非分解地可說」的示例來看,不難發現它們所在語言表達上似乎都陷 於「自相矛盾」的境況,然而,牟先生卻指出:「非分解地說者雖指點不 可說,然並非不清楚,亦並非不理性,乃只是玄同地說,詭譎地說。凡 詭譎地說者是詭譎地清楚的。 լ (2003e : (12)) 即是說,「非分解地可說 լ 只是具有「詭譎」的表達形式,卻並非「不理性」或「不清楚」。何以 「非分解地可說」能夠既是「詭譎地說」又能「理性」、「清楚」呢?牟 先生指出:「 詭譎地說者概念無所當, 用之即須撥之, 撥之以顯示如相之 謂也。……凡詭譎地說者是一遮顯之歷程。此一歷程不能成為構造的平 鋪者,因此,它總須詭譎地被棄掉,及一旦被棄掉,則圓教的圓滿中之 如體便圓滿地朗然呈現,此則是一體平鋪,全體是迹,亦全體是冥,即 全體是『如』也。」(2003e:(12)) 依此,「非分解地可說」作為相關於 「圓教中圓滿的體現」之語言,它能夠是「理性」與「清楚」的理據是 在於它乃是處身於「一遮顯之歷程」,即從「圓教中圓滿的體現」所作的 語言來看,「非分解地可說」僅是作為理解或朗現「圓教中圓滿的體現」 的語言,所謂「非分解地可說」不受概念的限定,實即是從「一遮顯之 歷程」所使用的「啟發語言」或「指點語言」的意義並不是以語句的內。 容為進,乃是配合在不同的語境中所作的表述為要。借分析哲學家奧斯 丁(J. L. Austin,1911-1960)的「言語行為理論」(theory of speech-act) 來說,其中「話語施效行為」(perlocutionary act) 即是「通過說某些事 情我們實現或取得某些果效,如使人信服、說服、阳止,甚至是使人吃 驚或使人誤導」。(Austin, 1962:109) 19依此, 作為在「一遮顯之歷程」 所使用的「啟發語言」或「指點語言」,其為「理性」與「清楚」的理據 即在於「非分解地可說」乃是以言語行為來理解,所聚焦的並不是「說 了什麼」, 而是從產生的果效來衡量, 甚至是從整個言語情境中的整個言 語行為作考量。

其次,雖然牟先生已清楚地指出「非分解地可說」的意思,但從《名 理論》的思想與詮釋來看,則至少仍有兩道問題可問:其一,「非分解地 可說」作為具有「指點不可說」的作用,與「分解地可說」具有怎樣的 關係呢?其二,「非分解地可說」既然是「總須詭譎地被棄掉」,則它與 《名理論》中的「梯子問題」(或「顯示理論」)有何差異呢?前者是牟 先生對於「分解地可說」與「非分解地可說」的合理使用問題;後者則 是牟先生重新釐定「不可說」的理論根據問題。

先說前者。究竟「分解地可說」與「非分解地可說」是一種怎樣的 關係呢?牟先生解釋「非分解地可說」其實是「是一遮顯之歷程。此一 歷程不能成為構造的平鋪者」,即「分解地可說」與「非分解地可說」並 不是理論上的同一層次(構造的平鋪)關係,而是以不同的層次(立體

¹⁹ 中譯參考奧斯丁 (2013:103)。另外,奧斯丁的「言語行為理論」一般區分成三個層次,即 「話語行為」(locutionary act)、「話語施事行為」(illocutionary act)和「話語施效行為」 (perlocutionary act),其中「話語施事行為」和「話語施效行為」皆是可以透過非言語的方 式來實施言語行為來表達出言外之意,然而,兩者的差別在於前者需要具有約定俗成或較強 的傳統之內來完成,後者則不一定需要依據約定俗成或傳統,依此來說,則「非分解地可說」 的表達形式是比較接近於「話語施效行為」,是以本文以此作為「非分解地可說」的類比說 明,這說法主要參考徐波(2014:105-106)。

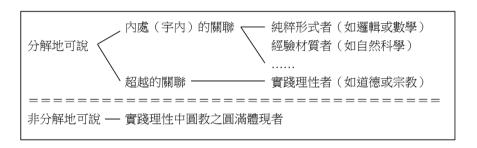
的歷程)作為理解的關鍵。借用分析哲學的用語來說,兩者可以說是「知 道什麼」(knowing-that)與「知道怎樣」(knowing-how)的分別。²⁰所 謂「知道什麼」是指概念性知識的認知活動;所謂「知道怎樣」則是指 技術性知識的認知活動。以游泳、滑雪或書法等技能性活動的掌握為例, 這些技能固然不能僅透過語言概念就能夠掌握,但是,對於已掌握了相 當技能的人來說,他們還是可以通過「知道什麼」的方式來指點或教授 其他人掌握這些技能,而其他人也可以透過「知道什麼」的方式來學習 或領悟其中的竅門。不過,透過「知道什麼」的學習也並不能保證能夠 學懂其中的技能,而從已學懂當中的技能者來說,那些「知道什麼」的 方式則是可以棄掉或至少不是必要的。以「知道怎樣」來類比於「非分 解地可說」來看,則「非分解地可說」即是「圓教中的關于圓滿的體現 道者」(真理的掌握者)以「分解地可說」的方法「指點不可說」。然而, 「非分解地可說」的這種「指點」卻是具有「詭譎」的性質,即「分解 地可說」使用的概念卻並非固定不移,甚至透過否定的方式來達至「指 點不可說」的果效,這是與「知道怎樣」的表達有極大的差別,而牟先 生表明:「詭譎地說者概念無所當,用之即須撥之,撥之以顯示如相之謂 也。」(2003e:(12))如此來說,「分解地可說」與「非分解地可說」之 關係,即是對應於「圓教中圓滿的體現」中不同層次的表達方式。

再說後者,「梯子問題」最重要是表明《名理論》中「可說」與「不可說」的劃分僅是讓人可以「正確地看世界」的「梯子」,「在向上攀登已越過梯子後,他必須捨棄那梯子。」(6.54)相近地,牟先生曾指出「非

²⁰ 「知道什麼」(knowing-that)與「知道怎樣」(knowing-how)的區分出於菜爾(G Ryle,1900-1976)的《心的概念》(The Concept of Mind)一書,借用「知道什麼」與「知道怎樣」來討論「分解地可說」與「非分解地可說」,則是參考徐波(2014:104)。另外,在這裡需要強調的是「知道什麼」與「知道怎樣」的區分旨在表達出兩種認知活動所具有的不同層次,正好可以「類比」於「分解地可說」與「非分解地可說」所具有不同的層次(立體的歷程)的關係,本文並不以為「非分解地可說」即是「知道怎樣」的表達,特此注明。

分解地說」也是具有這種「捨棄那梯子」的作用,他說:「它總須詭譎地 被棄掉,及一日被棄掉,則圓教的圓滿中之如體便圓滿地朗然呈現,此 則是一體平鋪,全體是迹,亦全體是冥,即全體是『如』也。」(2003e: (12))那麼,究竟牟先生的「非分解地說」與「梯子問題」有何差別呢? 簡要來說,牟先生的「非分解地可說」與《名理論》的「梯子問題」最 大的區別是對待「不可說」的問題。依《名理論》,「梯子問題」是以「顯 示理論」作為解決方案,以「可說」的界限來顯示出「不可說」的部分, 從而整全地「正確地看世界」,這只能由此而間接地觸及哲學問題,即把 形上學等的討論一律置於「不可說」。然而,牟先生的「非分解地可說」 雖然只是「指點不可說」,但並不認為「不可說」就是「一往不可說的」, 甚至指出「非分解地可說」其實是「可說而不可說,不可說而可說的」 (牟宗三,2003e:(15))。所謂「可說而不可說」即是指從「分解地可 說﹐來看「世界存在」、「世界底意義」、「價值,善,美﹐以及「生命底 意義」等皆是「不可說」的;而所謂「不可說而可說」則是指從「非分 解地可說」來看,這些「不可說」的其實仍然是「可說」,其中的關鍵在 於「非分解地可說」並非以「概念限定」作為表達的要點,而是以「啟 發」或「指點」作為表達的目的,所要「啟發」或「指點」正是達至「圓 教中圓滿的體現」之可能(即「悟入」)。對於「非分解地可說」可作為 「詭譎地被棄掉」,理由不在於從「非分解地可說」來劃分「不可說」, 相反地,「非分解地可說」作為「啟發」或「指點」達至「圓教中圓滿的 體現」為目的,在完成「遮顯之歷程」後,則此「非分解地可說」也可 以「詭譎地被棄掉」或至少是不必要的了。討論至此,則可以發現牟先 生提出「非分解地可說」即是以「啟發」或「指點」的語言功能來說明 「不可說」,如此,即是重新釐定《名理論》中「不可說」的其實也是「不 可說而可說」。

至此, 年先生析論「非分解地可說」為「啟發語言」或「指點語言」後, 即以「分解地可說」與「非分解地可說」來重新釐定「可說」與「不可說」, 把《名理論》中的「不可說」取消, 而對「可說」重新定性為「分解地可說」與「非分解地可說」。其中的劃分如下圖表所示:



肆、牟先生對「哲學語言」的理解及其哲學意涵

年先生以「分解地可說」與「非分解地可說」來重新釐定《名理論》中的「可說」與「不可說」之區分,自有其清晰及言之成理之處。本文認為:透過年先生對「可說」與「不可說」的重新釐定,更可發現牟先生對於「哲學語言」的理解,從而展現牟先生哲學思想體系的關鍵處。從牟先生對「哲學語言」的理解來說起,他曾批評分析哲學而說:「或則你說我們現在說的話是哲學語言(philosophical language),但這也是我們的生活,我們總得用它,你能說它不是普通語言(ordinary language)?那什麼是普通語言呢?這是很難劃界限的,既然難以劃分,那又為什麼一定要限定在此呢?……所以我們對某些層次的語言,不可以存著偏見,輕易就把它化掉;必須完全敞開地加以分析,才能確實把握住真正的意涵。」(牟宗三,2003k:342)換言之,牟宗三並沒有標舉「哲學語言」具有特別不同於「普通語言」之處,相反地,對「哲學語言」的理

解則理應置於相關的語言脈絡或層次。牟先生以「分解地可說」與「非分解地可說」來取消《名理論》中的「不可說」,實緣於他對「哲學語言」的理解。這一步的理解,一方面表明了牟先生不同意《名理論》把「倫理學、形上學或宗教等」劃分為「不可說」;另一方面也說明了牟先生自己的「分解地可說」與「非分解地可說」之「哲學語言」使用需要還原於他的哲學思想中來討論。本文認為牟先生這一「哲學語言」的使用即在於他「哲學原型」(「兩層存有論」)的思想架構與經典詮釋觀有關。

一、「可學」作為「可說」理由

车先生曾在《現象與物自身》提出「兩層存有論」作為「哲學原型」 的思想,其言:

我們依聖人底盈教所決定的哲學原型不過就是兩層存有論:執的存有論與無執的存有論,並通過此兩層存有論而為一整一系統。此是決定哲學原型底唯一真正途徑。(2003h:482)

如果哲學原型可由聖人底生命而朗現,而吾人亦依聖人底朗現而規定此原型,則此原型是具體地存在的。如果它是具體地存在的,則它亦是可學的。不過它之為可學雖可類比於數學,而與數學不同。因為數學是形式的科學,而此卻是「內容的真理」,即「把一切知識關聯到人類理性底本質目的上之學」。因此,在此,學必須是「覺悟」義。「學者覺也」。學者以自家真誠心與聖人底生命,以及與依聖人底朗現而規定的哲學原型,存在地相呼應相感通之謂也。假定吾人以兩層存有論攝一切哲學知識,則在「學」字底此義之下去學時,雖即使是歷史的,亦同時即是理性的,雖暫時是經院式的,亦最終是宇宙性的。(2003h:483)

「兩層存有論」是牟先生哲學思想的一個基本架構,而「兩層存有 論」最重要的是區分了「現象界」(執的存有論)與「本體界」(無執的 存有論),並以「一心開二門」作為具有普遍性的共同模型,以心學傳統 意義的「心」(知覺明體)來詮釋「智的直覺」,使得「智的直覺」(「心」) 既是感性亦是理性,既涌於仁亦貫於智,一「心」之執與不執即可涌於 現象與物自身兩個領域,21 牟先生更認為這樣的「兩層存有論」即是「哲 學原型」。所謂「哲學原型」即是一客觀而共認的,具有普遍而必然的哲 學系統。康德(I. Kant, 1724-1804)說:「哲學從不能被學習,除只依 歷史的樣式去學;就那有關於理性者而言,我們至多能學著去作哲學的 思考。……哲學是一切哲學知識底系統。如果我們理解哲學為估計一切 從事於哲學活動的嘗試的基型(原型),又如果這個基型是可用來對干每 一主觀哲學作出估計(主觀哲學底結構常是千差萬別的,而且是可更變 的),則此基型必須客觀地來視之。這樣地視之,則哲學只是一可能學問 底理念,此理念在現實上是無處可存在的。」(1998:A838/B866)²²換 言之,康德所說的「哲學原型」似乎只是一個可接近而並不存在的觀念。 然而,牟先生卻指出「哲學原型」已經「朗現」,尤其是依循康德的「宇宙 性的概念」之「哲學」,更由此「哲學原型」可以被表象於「理想的哲學 家」之中,此「理想的哲學家」即是孔子。牟先生說:「真能人化那個被 思議為宇宙性哲學的那個人就是聖人;而這個聖人當該是孔子,因為他 的智慧方向是正盈之教,而亦符合康德所說的『把一切知識關聯於人類 理性底本質目的』的那個哲學,即哲學原型的哲學。」(2003h:479-480)

²¹ 關於年先生的「兩層存有論」,無論是毀或譽的言論,學術界已作過多方多層次的不同討論,本文對於「兩層存有論」的論述僅屬於介紹性質,目的在於討論年先生認為「兩層存有論」作為「哲學原型」的「可學」問題,其中即涉及「非分解地可說」的必要性,是以本文對「兩層存有論」不作詳細討論。

²² 中譯參考牟宗三 (2003h:474)。

換言之,「哲學原型」既然能夠從「聖人」中「朗現」,則表示此「哲學 原型」是「可學」,只是此「可學」卻不同於形式科學的學習,而是以「覺 悟」義作為「可覺」的「內容真理」,此「覺悟」義的「可學」即與聖人 的生命與「哲學原型」存在地相呼應相感通為要義。至此,牟先生提出 的「分解地可說」與「非分解地可說」的意義即在於此「哲學原型」之 「可學」上。

「哲學原型」的「可學」意義在於「覺悟」。然而,究竟怎樣才能「覺 悟」呢?牟先生論述「哲學原型」時並沒有多作論述。反之,他在論述 「覺悟」義的「學」時,則反覆論述「覺悟」在「學」的可能,他說:「假 定吾人以兩層存有論攝一切哲學知識,則在『學』字底此義之下去學時, 雖即使是歷史的,亦同時即是理性的,雖暫時是經院式的,亦最終是字 宙性的。……學即是涌渦歷史的哲學事實而啟發自己的理性生命,因此, 隨時是學,隨時即是覺,而不只是模倣也。因為兩層立法原是我們的理 性之所本有,原是我們的無限心之所必有的展現,因此,學哲學即是覺悟 此兩層立法之全部系統而使之在我生命中如如朗現。(牟宗三,2003h: 483)「覺悟」義的「可學」至少可以從「歷史的哲學事實」作為入手。

回到「分解地可說」與「非分解地可說」的區分,牟先生重新釐定 「可說」與「不可說」時,屢屢強調維氏所規定的「可說」是「太狹」 或「過狹」, ²³乃是由「覺悟」義的「可學」從「歷史的哲學事實」為入 手來說,維氏所劃分的「可說」與「不可說」是直接地否定了牟先生這 一「覺悟」義的「可學」,即形上學、道德倫理或美學皆為「不可說」, 則根本不能言說「歷史的哲學事實」,即使是「可說」亦僅能言說「歷史

²³ 年先生言:「然則可說者只限于自然科學之命題為過狹矣。」(2003e:(8)) 又說:「他的『可 說』底規定太狹,他只有表達科學知識的語言,如是,形上學便完全屬於不能言說的範圍, 因為它裏面的那些命題不能有任何知識的意義,因而也是一些似是而非的命題,不能認作是 命題。」(2003e:(16))

事實」而已。如此,牟先生在「兩層存有論」(「哲學原型」) 的構想中必 然地需要否定維氏的「可說」與「不可說」。依牟先生對「可說」與「不 可說」的重新釐定,「超絕形上學中的語言都是啟發語言或指點語言。凡 屬康德所說智思界者皆屬啟發語言中事」。如此,作為「歷史的哲學事實」 的「紹絕形上學」或康德的智思界論說,皆是可以從「非分解地說」的 方式成為「不可說而可說」,而「非分解地可說」的「可說」之意義即在 於能「啟發自己的理性生命」,由此而「覺悟此兩層立法之全部系統而使 之在我生命中如如朗現 」。

從這一點來看,可以得出兩點哲學意涵:一,牟先生翻譯維氏的《名 理論》,並重新釐定「可說」與「不可說」的意義,不止融攝維氏的灑輯 分析之理論於《認識心之批判》的知識論思想架構,更重要的是在牟先 生成熟的思想體系(「兩層存有論」) 中不可不面對《名理論》中「不可 說」的挑戰。尤其是當牟先生以「分解地可說」與「非分解地可說」來 重新釐定「可說」與「不可說」時,把「不可說」取消,如此則可以表 明「哲學原型」的「可學」即具有「可說」之意義。二,從「哲學語言」 的解理來看,「非分解地可說」具有的「指點」或「啟發」意義,並不是 如分析哲學進路的言語行為理論 (speech act theory) 中的「義蘊」 (implicatures)概念,²⁴即以為「指點」或「啟發」僅以語用學的層面 來表述某些「言外之意」,「非分解地可說」所具有的「指點」或「啟發」 作用乃是以「啟發自己的理性生命」或「覺悟此兩層立法之全部系統」 為要義。從牟先生對於後期維氏的評論來看,更可以發現牟先生所反對

²⁴ 言語行為理論中的「義蘊」概念是由格賴斯(H. P. Grice,1913-1988)在 "Logic and Conversation" (1989:22-40) 中所提出,所謂「義蘊」是一個語用學的概念,「義蘊」與「說出」(say) 是相對的,所謂「說出」是一個語義學的概念,意即一句話由詞語意義及句子結構所決定的 那部分的語義內容,而相對的「義蘊」概念正是非由詞語意義及句子結構所決定一句話的內 容,由此,我們可以簡單地說「義蘊」即是「言外之意」的意思。

的並不止於規定「可說」是「太狹」或「過狹」,他說:「有些人說後期的維特根什坦已經有這種開朗的氣象,他承認每一種語言都有它的意義;……但維特根什坦只是寬容地承認,他並沒有積極地對宗教作正面的建立。而康德卻因為他的僕人相信上帝,才把上帝的存在救住了;『上帝』對他的僕人而言,就是屬於普通語言,是僕人每天生活必定用到的詞語。康德對於宗教的態度是:他不但是承認宗教,而且還要進一步從學問或理性上肯定宗教、建立宗教。」(2003k:343-344)換言之,牟先生對於「哲學語言」的理解,一方面認為「哲學語言」仍然是「普通語言」,在理解上不能脫離語用的脈絡,或隨便判斷為其中的意義;另一方面更認為可以「完全敞開地加以分析,才能確實把握住真正的意涵」,至此,所謂「完全敞開加以分析」即不限於理解「哲學語言」作為「普通語言」的概念層面,更在理論上應當以「啟發自己的理性生命」或「覺悟此兩層立法之全部系統」來看待「哲學語言」背後所具有「指點」或「啟發」意義。

二、「詮釋」作為「可說」的理由

牟先生又特別指出「哲學原型」之「可學」是「存在地相呼應相感通」, ²⁵這種「存在地相呼感相感通」是牟先生在經典詮釋時常常提及的,他說:

理性之了解亦非只客觀了解而已,要能融納于生命中方為真實, 且亦須有相應之生命為其基點,否則未有能通解古人之語意而得 其原委者也。(2003a:(6))

²⁵ 年先生說:「學者以自家真誠心與聖人底生命,以及與依聖人底朗現而規定的哲學原型,存在地相呼應相感通之謂也。」(2003h:483)

知識與思辨而外,又謂必有感觸而後可以為人。感觸大者為大 人,咸觸小者為小人。曠觀千古,稱感觸最大者為孔子與釋迦。 知識、思辨、感觸三者備而實智開,此正合希臘人視哲學為受智 慧愛學問之古義,亦合一切聖教之實義。(2003i:(16))

依此,牟先生的經典詮釋觀可分成知識、思辨與感觸等三個條件, 知識即是文獻的掌握;思辨即是從理性之認知來了文獻義理;感觸則是 要求解釋者本身對於經典背後透出的生命智慧有一存在的感應與契合。 然而,作為經典詮釋的一步之「存在地相呼感相感通」或「感觸」是如 何可能呢?鄭宗義先生曾從三方面來展示「咸觸」的實義:一,生命的 感觸作為理解的條件是主觀的;二,感觸既是理解的主觀條件,則反過 來也可以說感觸是能左右理解的一種限制;三,「感觸」並不應視之為一 同情理解原則,感觸有著期望涌過名言的了解而把詮釋者的生命提升至 理性之境,即把理解由方法論的層面轉入存有論的層面。(2010:81-86) 「感觸」作為經典詮釋的一步,一方面推動著詮釋者向經典追問其所蘊 藏的感觸信念;另一方面亦限制著詮釋者通過尋求體會經典所蘊藏的感 觸信念觸動自己。至此,「感觸」的可能即是涌過經典(尤其是中國哲學) 中記錄學人自我生命轉化的體驗語、勸勉實踐的工夫語,或具有教導脈 絡的指點語、啟發語及警誡語等,讓詮釋者能依此而有所觸動。

回到「分解地可說」與「非分解地可說」的討論,作為經典詮釋中 的「感觸」或「存在地相呼感相感通」的可能某程度上正是依賴於「非 分解地可說」所具有的「指點」或「啟發」作用,理由在於經典中的感 觸信念每每就是說明「世界存在」,說明「世界的意義」,說明價值、善、 美以及生命的意義,這些作為可透過經典而能夠被感觸者,即以「非分 解地可說」作為「不可說而可說」。從這一點來看,則牟先生的經典詮釋 觀,實可以作為「分解地可說」與「非分解地可說」的「可說」之理由。

換言之,從牟先生的經典詮釋觀來說,假如依於維氏所劃分的「可說」與「不可說」,則直接地否定了牟先生那可被「感觸」或「存在地相呼感相感通」的可能,職是之故,牟先生的經典詮釋觀在理論上應必然地需要以「分解地可說」與「非分解地可說」來取消《名理論》中的「不可說」,從而肯定經典中的感觸信念具有能夠被感觸的可能——「非分解地可說」。

伍、結語:牟先生融攝《名理論》的「哲學語言」觀之必要

總的來說,牟先生對《名理論》中「可說」與「不可說」的區分作 出了重新釐定。對於「可說」,牟先生以「辨解歷程」(即「思解運行的 邏輯歷程」)來作為「可說」的關鍵,「可說」的實義為「分解地可說」, 解決了「可說者只限于自然科學之命題為過狹」的問題,更把「實踐理 性之道德學」及「凡可被置于關聯中者」皆列為「可說」(準確地說,即 從「即用顯體」而作為「可被說」)。對於「不可說」,牟先生指出「非分 解地可說 | 實相關於「圓教中圓滿的體現 | 之語言,「非分解地可說 | 具 有「啟發」或「指點」的語言功能以達至「圓教中圓滿的體現」為目的, 在完成「遮顯之歷程」後,則此「非分解地可說」也可以「詭譎地被棄 掉」或至少是不必要的了。如此,以「分解地可說」與「非分解地可說」 來重新釐定「可說」與「不可說」,即是把《名理論》中的「不可說」取 消,而把「可說」重新定性為「分解地可說」與「非分解地可說」。這一 步的重新釐定別具意義,即牟先生翻譯《名理論》所「消化」的是「可 說」與「不可說」的「哲學語言」觀。牟先生分別從「分解地可說」(《認 識心之批判》的知識論架構融攝維氏的邏輯分析之理論)及「非分解地 可說」(指點「不可說」的「實踐理性中圓教之圓滿體現者」)把「可說」 與「不可說」重新釐定,展示出他對「哲學語言」的理解。這一「哲學語言」觀實源於他的「兩層存有論」(「哲學原型」)之「可學」(覺悟義)及經典詮釋觀之「感觸」義,從而致使牟先生必需要面對《名理論》的「可說」與「不可說」的區分。

另外,《名理論》的翻譯作為牟先生較被忽略的出版著作,實則自有它所能補足牟先生思想架構中的「哲學語言」之理解部分。然而,本文僅從《名理論》的翻譯與詮釋來窺探牟先生的「哲學語言」觀,並未有對於「分解地可說」與「非分解地可說」中的類型作出分析或討論,尤其是「非分解地可說」的部分,如「言默」是否「非分解地可說」的討論,是以本文的寫作僅能算是以《名理論》的翻譯來窺探牟先生的「哲學語言」觀,而並未能作出全面的剖析,這方面則唯有留待日後再作探討。

參考文獻

- 牟宗三(2003a)。《心體與性體(一)》。《牟宗三先牛全集》5。臺北:聯經 出版社。
- ---(2003b)。《從陸象山到劉蕺山》。《牟宗三先牛全集》8。臺北:聯經出版社。
- --- (2003c) 《康德「純粹理性之批判」(上)》。《牟宗三先生全集》 13。臺北: 聯經出版社。
- --- (2003d)。《康德「判斷力之批判」(上)》。《牟宗三先生全集》16。臺北: 聯經出版社。
- ---譯 (2003e)。《名理論》。《牟宗三先生全集》17。臺北:聯經出版計。
- --- (2003f)。《認識心之批判》(上),《牟宗三先生全集》18。臺北:聯經出 版社。
- --- (2003g)。《智的直覺與中國哲學》,《牟宗三先生全集》20。臺北:聯經 出版計。
- --- (2003h)。《現象與物自身》,《牟宗三先生全集》21。臺北:聯經出版社。
- --- (2003i)。《圓善論》,《牟宗三先生全集》23。臺北:聯經出版計。
- --- (2003i)。《時代與感受續編》,《牟宗三先生全集》24。臺北:聯經出 版計。
- --- (2003k)。《中國哲學十九講》、《牟宗三先生全集》29。臺北:聯經出 版社。
- 米建國(2004)。〈世界、思想、和語言:維根斯坦的「論叢之梯」〉、《意義、 真理與信念:語言哲學論文集》,62-63。臺北:學富文化事業有限公司。
- 李國山(2004)。《言說與沉默:維特根斯坦《邏輯哲學論》中的命題學說》。 天津:南開大學出版社。

- 林益光(2005)。《維根斯坦的梯子、世界和沉默》。碩士論文。臺北:東吳 大學哲學系。
- 徐波(2014)。〈牟宗三「分別說」與「非分別說」辨析——兼與馮耀明先生 商榷〉。《東吳哲學學報》,30:85-109。
- 鄭宗義(2010)。《儒學、哲學與現代世界》。石家莊:河北人民出版社。
- 蔡仁厚(2003)。〈學行紀要〉,《牟宗三先生全集》32。臺北:聯經出版社。
- 韓林合(2007)。《《邏輯哲學論》研究(修訂、完整版)》。北京:商務印 書館。
- 維特根斯坦著。陳啟偉譯(2002)。《邏輯筆記》。《維特根斯坦全集》第1卷。 石家莊:河北教育出版社。
- 奧斯丁著,楊玉成譯(2013)。《如何以言行事》。北京:商務印書館。
- Austin, J. L. (1962). How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press.
- Crary, A. & Read, Ruppert (eds.) (2000). The New Wittgenstein. London: Routledge.
- Grice, H. P. (1989). "Logic and Conversation." In Studies in the Way of Word, 22-40. London: Harvard University Press.
- Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason. Guyer, P. & Wood, A.W. (trans.) UK: Cambridge University Press.
- Wittgenstein L. (2003). Tractatus Logico-Philosophicus. Ogden, C.K. (trans.) New York: Barnes & Noble Books.