

# 傳統思維方式與學術語言的 基本特性論集

## 目 次

編序.....	I
壹、朱子的認識方式及其現代詮釋..... 吳展良	1
第一節 緒論.....	2
第二節 認識功夫的緣起與基本目標： 學做人處事與希聖希天.....	11
第三節 朱學知識的源頭與基本性質： 全生命的心性之知.....	22
第四節 結語.....	44
貳、東亞哲學的論証與安立模式..... 陳榮灼	49
第一節.....	53
第二節.....	54
第三節.....	67
參、「六書」與中國傳統的思想制度..... 李 河	73
第一節 相關概念的澄清和界定.....	75

第二節	從「六書」看「象類」與「如在」觀念.....	84
第三節	從「六書」看「音諧義近」的概念詮釋方式.....	97
第四節	結語.....	102
<b>肆、</b>	<b>從一個語言的形式問題談</b>	
	<b>哲學的思維形式..... 彭文林</b>	<b>105</b>
第一節	思想與語言的關係.....	105
第二節	關於語言的誕生問題： 模仿作為語言、文字創作的原則.....	109
第三節	結論.....	129
<b>伍、</b>	<b>宋代「文字禪」的語言世界..... 龔 雋</b>	<b>133</b>
第一節	口傳到書寫：「文字禪」的思想史意義.....	133
第二節	再論「不著文字」與「不離文字」.....	147
第三節	禪詩與隱喻.....	163
<b>陸、</b>	<b>「哲學」、「史學」與「量論」——現代中國</b>	
	<b>思想中的知識、語言與真理問題..... 張志強</b>	<b>171</b>
第一節	.....	175
第二節	.....	183
第三節	.....	194
	<b>人名索引.....</b>	<b>199</b>
	<b>名詞索引.....</b>	<b>201</b>

## 編序

中國以及東亞的傳統思維方式，一直是個值得重視的課題，因為它牽涉到中國與東亞文明的基本特性及其認識世界的基本方式。早期，如 M. Granet、G. Needham、F. Mote、A. C. Graham、梁漱溟、張東蓀、錢穆、中村元等大師級學者對此領域提供了卓越的研究基礎，而後歐美學界對此問題不斷有新的研究與發現。近三十年來，隨著現象學、詮釋學與後現代及解構思潮的興起，東方傳統思維的重要性，不僅受到西方漢學界的重視，亦受到世界人文學界的普遍重視。時至二十一世紀，從一種全球化的學術與文化觀點來看，東方傳統的思維方式，似乎具有更重要的價值，有待我們去發掘。

與此同時，從上個世紀最後的二十年以來，東亞社會在經過了現代化歷程的陣痛之後，對於傳統思維方式的興趣亦逐漸回升。早期東亞地區的學者因為崇尚科學與邏輯的所謂正確的思維方式，將傳統的思想乃至文化一概摒斥。到了今日，這樣的態度已逐漸成為過去。如今無論是在中國大陸、台灣、日本或韓國等地，對於東亞傳統思維方式的探究都日益蓬勃。然而，東方的學者在研究此課題的時候，卻經常面對東西方思維方式彼此糾纏難解的問題。這主要是因為做為一個現代學人，東方學者也必須使用現代的方式（通常意味著西化的辭彙與思維方式），來研究自己的傳統。因此，在其研究過程裡的每一步，幾乎都會遭遇到東西方觀念以及思維方式相互糾纏乃至衝

突的問題。事實上，這個問題不僅困擾專門研究傳統思想與文化的學者。在東方的世界裡，任何需要運用語言與觀念去處理的事務也莫不受此問題影響。因此，將傳統與現代思維方式的性質與關係作一釐清，對於東方人而言就更具有迫切性了。

思維方式與語言的關係極為密切，這一點是學界普遍承認的事實。然而，兩者之間的關係究竟如何，卻是一個仍待探索的重要課題。早期的語言決定論（亦即語言特性決定思維特性的說法）經常受到質疑。然而，語言的特性會以各種的方式影響思維方式，而思維方式也會回過頭來影響語言之運用的論點，卻普遍為學界所接受。語言所涉及的範圍極為廣闊，本論文集將集中處理思維方式與學術語言。此因學術語言影響最為深遠，意義又較為明確，比較適於作為一個優先處理的題目。在這一方面，中外都已經有了不少的研究，譬如 Chad Hansen、Angus Charles Graham、Christoph Harbsmeier、Adam Chmielewski、David Hall、Roger Ames、張東蓀、劉長林、加地伸行等人對於東方傳統的思維方式與學術語言都已經作了不少探討，然而其中未達共識以及未能解決的困難點仍然很多。有鑑於此，我們企圖在前人的成果上對此議題作進一步的探索，以進一步釐清傳統的思維方式與學術語言之性質與關係。

處理這種精深微妙的根本性議題，特別需要深入的思考與反覆的討論。經由臺大東亞文明研究中心計畫（民國九十一年至九十四年）的贊助，我們於民國九十四年四月在臺灣大學舉辦「東亞傳統思維方式與學術語言的基本特性」圓桌型研討會，

邀請了洪漢鼎、陳榮灼、孫歌、馮耀明、彭文林、李河、龔雋、張志強等對此問題有深入研究的學人來發表論述，以釐清東方傳統思維方式與現代學術語言之間的關係。為了探索此一困難而未知的領域，此次研討會採用了圓桌型討論的方式。亦即敦請所有與會學者全程參與每一場的討論，並在每一場安排非常充足的討論時間，以進行深度批判與研討。我們開了整整兩天的會，學者們亦確實能夠在輕鬆自在的情境下，暢所欲言，深入思考與彼此批判；從而對於傳統思維方式與現代學術語言所牽涉到的許多問題，都有了更深入的研討，不僅有助於文章的修訂，也使得這些議題得到進一步的釐清。限於出版條件與主題、使用語文等問題，本論文集只能收入部分的論文。至於相關圓桌討論的全文紀錄，尚請參閱台灣大學歷史系中國學術思想史教研平台的網站（[http://homepage.ntu.edu.tw/~history/public\\_html/hs\\_plan/intellectualhistory/main\\_activity.html](http://homepage.ntu.edu.tw/~history/public_html/hs_plan/intellectualhistory/main_activity.html)）。對於未能收入的論文與討論，我們深表遺憾。另外，限於我們的能力，這次研討會雖然涉及了東亞其他國家，卻仍然以華人的思維與語言為中心；因此，本論文暨研討集乃以「傳統思維方式與學術語言的基本特性論集」為名。不足之處，尚請讀者見諒。

在編次上，我們先處理傳統的思維方式，而後及於學術語言，以避免語言決定論的嫌疑。關於中國傳統的思維方式，學界有許多不同的論述。筆者於「朱子的認識方式及其現代詮釋」一文，以朱子為例，企圖提出有關傳統思維之基本性質的

一些新看法。文中指出，朱子求知的的基本動機是學習所以為人處事之道。他從青少年期，為滿足此基本動機而設定的方法暨終極目標則是「效法聖人」，以達到為人處事的最高境界。這個基本態度，根本性地決定了他求知的方式。朱子相信做人的道理源自人心人性，要使學者之心，恢復其本然的廣大清明，同於聖人之心，才能對事物有正確的認識。其所企圖認知的對象，範圍雖可以開拓至極廣，然其源頭則是天所賦予人的清明本心以及由此心所照見感知的事理。這種知識的特色是以我心感知事物對於人而言的性質，並從而瞭解如何處理該事物。它首先是以心照物而對事物產生一種「心物交融之知」，而同時根據心中所感知的是非好惡，去認識如何處物之理。由此源頭出發，加之以博學、審問、慎思、明辨、篤行的功夫，所成的知識體系可以極複雜，其源頭則與我們所熟悉的現代知識體系有根本性的不同。從現代認識論的觀點來看，這種知識屬於一種心物、主客體、自然與人文（天人）交融的知識。其所重既非純客觀的知識，亦非純主觀的思維或唯心的「道德主體」知識，而屬於一種現代人相當陌生的知識體系。在圓桌討論中，與會學者對於朱子的認識方式與其他理學家、禪學、佛學、現象學、形上學、Spinoza 的異同，其所謂性與禪宗作用是性一說的關係，以及所謂主客合一、自然與人文交融的說法，分別提出了許多質疑，很有助於我們進一步深入思考此議題所牽涉到的多樣層面。

另外，中國與東亞古代文獻中類比及譬喻式的表述非常豐富，因此所謂「類比性」及「譬喻式」思維模式，一直是學界討論的一個重點。陳榮灼先生「東亞哲學的論證與安立模式」一文，便從「論證」的角度，企圖處理這方面的問題。陳先生指出，西方的思維模式以演繹邏輯為主，經由嚴格的、形式上的推理來證成（安立）其信念的合理性而獲得知識。近現代對先秦諸子的研究大致上也是從西方演繹邏輯的架構來理解中國傳統思維論證的模式。但經由對「墨辯」裡譬、侷、援、推等四種「論證」方式的研究，並用其檢視孟子、告子與荀子對於「性善性惡」的論辯，陳榮灼先生發現先秦哲學之「學術語言」雖富於「論辯」性，然其「論證模式」則是建基於「類比邏輯」。「類比性思維模式」對先秦哲學「論辯性學術語言」之開出有不可磨滅之貢獻，中國哲學之安立模式亦緣此而以類比論證為主。陳先生同時認為：雖然類比推理欠缺演繹推理的必然性，但類比推論所得結論的訊息可大於前提所提供的訊息，兩種進行論證的模式各有其說服的力量。先秦哲學和西方一樣也有其邏輯的、理性的學術傳統，東亞哲學的類比思維方式對論證性學術語言的開出有其正面貢獻。東亞的「思維模式」並非不利於「論辯性學術語言」(argumentative academic language)的開出。在圓桌討論中，關於「類比性思維」是否可以作為傳統思維方式的代表、類比的表述方式究竟是論證模式還是說明模式、以及類比性思維的性質及適用性頗有爭議。另外，學者們對於是否仍必須從某種西方分類下的邏輯觀點來討論傳統、以及是否要那麼介意所謂「論辯性學術語言」，也發

表了很多不同的意見。這都表現出此問題的複雜性，值得學界注意。

在學術語言方面，學界普遍都承認文字與思想的關係相當密切而複雜，李河先生則進一步指出文字對思想提供了「有之未必然，無之必不然」的條件，並深入探討漢字的構造原理所生出的特殊「思想制度」。他在「『六書』與中國傳統的思想制度」一文中提出：我們在參照性地討論中西思想時，應特別考慮「不可譯性」的概念。此因不同思想傳統各有其獨特的「思想制度」，它是某一傳統內概念生成、解釋論證和評價的「不成文法」。百年來所謂的中國哲學大多是以西方哲學的基本問題和敘述框架來格義中國傳統思想。我們必須離開西方哲學的框架，重新檢視中文對思想制度的影響和限制，才能真確地理解中國傳統思想。李先生仔細地檢視了漢字構成制度（「六書」），以討論文字系統對中國傳統思維制度的影響和限制。李河先生認為，有別於西方表音語言所形構出西方特有的存有形上學特質，作為表意文字的傳統漢字構成方式在思想上有以下三個值得注意的特性：(1)傳統漢語的能指自身具有意義，其能指與所指在概念上具有同構性。(2)「凡六書之義起於象形」，「象」是漢語文字構成的貫穿性原則。「取法乎象」既是中國傳統概念的重要形成方法，也是其概念敘述和論證的重要方式。與西方對「是」問題的追問相比較，「象」的觀念表現著人們在認識論和宗教意義上的「知止態度」。(3)「六書」中「依聲托事」是漢語文字滋乳的另一重要方式。這

個原則為傳統中那種「音諧義近」的論證和詮釋方式提供了重要依據。而這一點也是十分難以翻譯的。圓桌討論時，學者們都頗為認同「不可譯性」及「思想制度」問題的重要性，也各自提出東西方在翻譯及詮釋文獻時所遇到的一些問題。

彭文林先生則從一比較的角度，深入中西學術語言的源頭，以探索語言如何影響思維模式。他的「從一個語言的形式問題談哲學的思維形式」一文，根據第一手的古典文獻來分析比較希臘語族與漢語族的語言文字之創作原則，及其對於各自的思維模式、真理觀和哲學的影響。該文首先說明語言思維與圖像思維的不同，而後指出語言的模仿可分為聲音的模仿和形狀的模仿。彭文林先生認為希臘語主要屬於聲音的模仿，係以聲音模仿事物的運動變化。由於「以聲音來模仿的語言必須藉由某些設定（字尾變化的形式）來指涉不運動變化的指涉對象」，是以希臘語透過名詞和動詞的區分及其字尾變化以形成描寫真理或非真理的形式。漢語則主要作為形狀模仿的語言，以萬物的形狀為其模仿的內容。其「造文字的原則並不是希臘語的字尾變化，而是文字形狀的組合或應用」。漢語中每一個字詞自身有一定的意義，而這些意義共同組成一個完整的指涉意義。彭文林先生認為希臘語裡的名詞動詞的區分、格的字尾變化、動詞的時態、語態變化成為其思想的基本形式，其所謂真理的表達必須透過這樣語句文法的形式才有可能。古希臘語的名詞和動詞的區分形成了一個描寫真理與非真理的形式，通過字尾的變化傳達出其所區分的不同型態。這些區分的形式條

件成為其思想結構的基本模式，「這樣的基本模式形成一種理解世界、分解世界的可能性，同樣的也是限制著這樣的語言使用者的思想可能性。」漢語則「在每一個字詞裡賦予一定的意義，而這些意義共同組成一個完整的指涉意義」，雙方有許多本質性的差異。在圓桌討論時，學者們對於希臘語以及漢語如何處理時間的問題，展開一系列的討論：包括柏拉圖與 Saussure 在講聲音的模仿時對時間因素的不同看法，希臘人如何用去時間化的本質性語言討論真理。另外，對於語言形式對於思維方式的深刻影響，也做了進一步的研討。

語言、文字與學術思想的關係，既密切又微妙難明。傳統思維對於「言意之辨」與「無言」的重視，顯然是其一大特色。本論文集所收龔雋先生「宋代文字禪的語言世界」一文，很細膩地處理了這個面向。他指出現代有關宋代文字禪的研究大致都停留在人物介紹及其思想整理，並沒有將文字禪中的語言議題問題化。該文則嘗試在禪宗歷史的脈絡下，審慎地利用西方語言哲學以系統化地處理宋代文字禪所碰觸到的語言問題。全文主要分為三部分：(1)詳細分析禪宗從「口傳」到「書寫」的過程。八世紀以前中國禪宗思想史以口傳為正統，且有兩種不同類型的「口傳」教學。九世紀以後文字禪逐漸興起，許多燈錄和公案等文本誕生，希望為前賢留下可資依憑的記錄，並經由系統化和秩序化為禪宗的祖師系譜確定合法性。文字禪的書寫本身相對於口語是一種獨立的創造性活動，同時引發許多爭議。(2)文字禪的精神意趣在於不著文字與不離文字。

可分別從「用語言做事」、「因言遣言」、「默即言說」、「別於義解」等四方面去瞭解。亦即可從應機做事而非陳述真理的語用學立場、對日常語言的批判分析、在可說與不可說之間的貫通、以及文字禪和佛教經師傳統的不同等四方面，來分析文字禪在語言和思維方式上面的特點。(3)文字禪在禪詩的隱喻中比哲學的討論更易掌握。是以該文特別討論文字禪如何把傳統禪宗話語中，如機語、公案等具有「轉換性力量」(transformative power)的語言，代之以詩的表達方式。就在一種其體為詩而其意在禪的敘事中，文字禪試圖改變傳統禪史的言談方式，重新結構出本真的言說。圓桌討論中，學者們對於靜默在語用學中的意涵，語錄文字作為生活紀錄或學問對象的不同，以及是否能全面分析不同類型的話頭所隱含的說話者意含，提出了不少看法，值得大家進一步探討。

最後，張志強先生的「哲學、史學與量論—現代中國思想中的知識、語言與真理問題」一文，則以思想史的方式，對現代中國的哲學與史學進路所涉及的知識、語言與真理問題，提出宏觀而深入的解析。他指出近現代哲人大多受到西方普遍主義的影響來看待真理問題以及中國的傳統思想。對馮友蘭而言，所謂的中國哲學其實是西方哲學的普遍性在中國傳統思想裡的展現。也就是說沒有中國的哲學，只有哲學在中國。金岳霖認為不可能有中國的知識論，但可能有中國的形上學以滿足中國人的情感。其知識立場與方法也是偏向普遍主義的。即使是熊十力的新儒家「哲學」，儘管其意在於彌補或超越邏輯

的、科學的「哲學」觀，但仍不自覺地襲用「哲學」所意指的普遍「真理」意涵。只是他特別強調中國文化能夠提供一種西方哲學所關如的實證真理之知識方式，即所謂「現量」。然而「實證真理的現量根本上與知識不同類」，熊十力並「無法解決其知識論（量論）的循環論證的內在缺陷」。另外，歐陽竟無認為「佛法是一種非宗教非哲學的價值—知識體系」，可以滿足時代之需要。「但佛法仍然是一個有著既定價值預設的信仰體系，其中有著與現代知識品格無法協調的屬性。」熊十力與歐陽竟無，「都通過某種文化傳統肯認了一種普世性的價值真理」，這無疑是受到了西方哲學影響而形成的一種哲學形態。時至今日，這種普世主義的哲學態度本身便值得懷疑，以之詮解傳統思想更容易產生許多問題，學者必須從史學的角度才能替傳統思想還其本色。不僅如此，「如何開展出一種傳統知識學與現代知識學品格相適應的新的知識學形態，或許是突破由現代知識學價值無涉態度所奠定的現代世界的價值狀況的一種必要的知識、思想努力」。總結這些看法，張志強先生最後鄭重指出錢穆的史學進路可以免除普遍主義的限制，合於當代詮釋學與現象學的態度；其學術基於對事物的客觀認識以形成價值的創造，不必像西方科哲學落入相對主義的困境。錢先生透過史學和心學之結合產生的義理學，既能提供價值的根源也和現代知識的要求相容。此視角應是理解中國傳統思想最佳角度，也可「為現代性的精神困境開示出一條新的知識途徑」。在圓桌討論時，學者對於金、馮、熊、歐陽、錢諸先生在學術思想方法上的多方面異同、史學及思想史方法、以及錢

穆先生學術的意義做了許多討論。尤其是對於中國哲學的合法性，以及是否有所謂中國的哲學或中國的哲學之內涵的問題，展開了不少辯論。

在本次會議最後的綜合性「圓桌討論」中，學者們針對上述的各種論點，又有多方面的討論。這些議題深邃而困難，涉及中西學術與思想方法的一些最根本的問題，各種不同的意見紛紛出爐，這或許正是這些討論值得進一步參考的地方。

這本論文集能夠誕生，首先要感謝學者們熱心的參與以及臺大人文社會高等研究院院長暨原臺大東亞文明研究中心計畫主持人黃俊傑教授的大力支持。另外助理黃瓊萩女士與張傳聖先生悉心辦理該此會議，方君豪同學率領許多同學一同整理錄音稿，尤其是張峰賓同學與他的一些好友一起負責這整本書的編輯、修錄音稿及校對工作，都是促使這本論文集誕生的重要力量。我在此一併致上感謝之忱。整理這次研討會的錄音，相當費時費力。我個人於其間又承乏臺大歷史系的行政工作，終日奔忙，使得編輯的工作有所延遲。現在這工作終於告一段落，我謹此略述此論集的緣起，是為序。

吳展良

於臺大立誠齋

民國九十八年一月



# 壹、朱子的認識方式及其現代詮釋

吳展良\*

現代學者對於朱子的認識方式之看法甚為矛盾分歧，其最大原因可能是忽略或遺忘了朱子認識觀的一個最基本的特質：朱子求知讀書的基本動機是學習所以為人處事之道。他從青少年期，為滿足此基本動機而設定的求知與為學的終極目標是「效法聖人」以合乎天道。對於朱子而言，只有充分體現了天理的聖人才代表了為人處事之道的極致。這個基本的動機與目標，根本性地決定了他求知為學的方式。我們必需從這個基本點出發，才能真正理解朱子認知與學習方式多樣而複雜表現。這個基本出發點，與主流的西方思想家及學者大為不同。然而現代學者如馮友蘭、牟宗三等人多從西方知識論與世界觀的角度來分析朱子，其所論述不免與朱子的思想柄鑿難入。

朱子的學問以學做人與希聖希天為中心，他同時相信做人的道理源自人心人性，其求知方式乃以心性之學為本。他所企圖認知的對象，範圍雖可以開拓至極廣，然其源頭則是

---

\* 國立臺灣大學歷史系教授。

天所賦予人的心性以及由此心所照見感知的事理。這種知識的特色是以心感知事物對於人而言的性質，並從而認識人如何「對應處理」事物之道。它首先是以心照物而對事物產生一種「心物交融之知」，而同時根據心中所感知的是非好惡，去認識如何處物之理。由此源頭出發，加之以博學、審問、慎思、明辨、篤行的功夫，所成的知識體系可以極複雜，然而其性質與我們所熟悉的現代知識體系仍有根本性的不同。從現代認識論的觀點來看，這種知識屬於一種心物、主客體、自然與人文（天人）交融的知識。其所重既非純客觀的知識，亦非純主觀的思維或唯心的「道德主體」知識，而屬於一種現代人相當陌生的知識體系。

## 第一節 緒論

學界有關朱子的思維方式、思想方法、認識論、知識論、方法論、格物致知說、為學、讀書法的現代研究已經非常之多。<sup>1</sup>然而卻還沒有以「認識觀」、「認識方式」、或「認知方式」為題目的研究。<sup>2</sup>以認識論、知識論或方法論

---

<sup>1</sup> 以筆者所知，認識論方面有 61 篇，格物說方面有 109 篇，讀書法方面有 57 篇。詳見筆者所主編《朱子研究書目新編，1900-2002》（臺北：臺灣大學，2004）。

<sup>2</sup> 學界尚無以「認識觀」或「認識方式」為題目的朱子學研究。至於相關於「認識方式」的「認知方式」問題，則有方蕙玲，〈朱子的認知哲學〉，《中國文化月刊》第 95 期（1987，臺北）及其《鵝湖爭議真諦之研究——由朱陸對認知的主張看鵝湖爭議之真諦》（台中：東海大學

為主題的研究，大抵受西方哲學影響較深。以格物致知說、為學、讀書法為主題的研究，則受傳統學術影響較深。純粹以現代認識論、方法論的角度來解析朱子的學思方式，容易發生意有未盡乃至格格不入的問題。純粹以傳統的格物致知說、為學、讀書法的角度作研究，卻又不太能符合現代人在知識上的需求。至於以思維方式(modes of thinking)或思想方法為題的研究，則代表一種不受傳統認識論與哲學議題限制的新觀點，其探索的空間較大。然而朱子的求知與學習，所使用的方式內容非常多樣而豐富，包含了觀察、體驗、讀書、實踐、感應、澄心、復性、靜坐、思量、辨析、實驗等各方面。僅從「思維」或「思想」二字下手，實無法表現朱子求知方式多樣而豐富的內涵。本文選擇「認識觀」及「認識方式」二詞，涵蓋面較廣。「認識觀」意指朱子對於學思方法與目標，知識的源頭、性質與組織，以及認識途徑及功夫的看法。「認識方式」則特指朱子在獲取知識的過程中所運用的辦法或所呈現的心智特質。<sup>3</sup>前者宏觀，後者微觀，

---

哲學研究所碩士論文，1986) 兩篇作品。然「認知哲學」與「認知方式」的偏重點，仍頗有不同。朱子的認知哲學必需是朱子對認知問題有意識的論說，所能討論的材料其實很有限。朱子的「認知方式」或「認識方式」所包含的範圍則寬廣得多。

<sup>3</sup> 本文選擇「方式」而不用「方法」(method)、「模式」(modes)二詞。此因「方法」、「模式」二詞均強調一種較固定的辦法，與朱子靈活多姿的認識方式不甚相契。至於用「認識觀」而不用「認識論」則是因為從現代哲學的立場而言，朱子雖明白寫下他的認識觀點，卻並未有系統地仔細論析認識論或知識論方面的議題。這顯示中西學術有其本質上的差

#### 4 傳統思維方式與學術語言的基本特性論集

兩者之間有不可分的關係。大抵前述一切議題均屬於認識觀或認識方式的範圍，本文因而得以同時從傳統與現代的角度來探索朱子在求知與學習時所用的辦法與途徑。

現代學者們探索前述議題的角度各異，也有多方面的發現。然而其結果往往是複雜多歧、各說各話，難以溝通融匯。大體而言，學者們所發掘出朱子的學思與認識方式可說是五花八門，乍看之下，古今甚至中外主要的學術與修為方法似乎均可尋見之於朱子。這似乎一方面反映了中國現代學術界研究角度與意見的分歧，一方面也表現出以西化的學術觀點從多方面解剖古人所容易發生的問題。研究結果既然如此分歧，然而朱子本人的學術性格卻又顯然有其大體一貫的表現，這就不能不讓我們懷疑學界目前對於朱子認識觀及認識方式的「基本性質」是否仍疏於掌握了。朱子本人在求知為學過程中所用的方法及其所呈現的認識方式固然繁多，然而其中是否有一些一貫的基本性質，便成為本文所要探討的主題。

竊謂朱子的學思方式研究起來之所以顯得如此複雜多歧，首先是因為現代學人經常忽略或遺忘了朱子認識觀的一個最基本的特質，就是朱子求知讀書的基本動機是學習所以

---

異。「認識」的含意廣，「認知」的含意窄，故以「認識方式」涵蓋「認知方式」。

為人處事之道。<sup>4</sup>而他從青少年期，為滿足此基本動機，而設定的求知為學的終極目標則是「效法聖人」。<sup>5</sup>對於朱子

---

<sup>4</sup> 陸象山所批評朱子的學問支離，主要是就其所謂知識外騖、內容複雜而言。現代學者所研究出來的朱子在「方法學」上的複雜分歧，與其意義有所不同，不宜混為一談。然朱子的學思內容與方式確實較複雜，此所以象山認為不如歸於易簡之道。本文則認為朱子之學，有其合內外的一貫之道，雖象山亦未能明白。有關討論，詳見於下文。

<sup>5</sup> 中文作品中，只有錢穆先生寫了一篇〈朱子論聖賢〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局經銷，1971）；陳俊民寫了〈論朱子的「聖賢」人格理想〉，收入《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993）；單純寫了〈朱熹與儒家的聖賢之學〉，收入《國際儒學研究》第3輯（北京：中國社會科學出版社，1997）；至於直接以「聖人」二字為題的，則只有筆者這兩年寫過的兩篇相關文字。另外范立舟、史小珍合寫了一篇，叫做〈朱熹聖人史觀的誤區〉登在《杭州研究》1997年第4期，重點在批判朱子的聖人史觀。錢先生的文章寫在二十世紀六十、七十年代的臺北，實在是個異數。二十世紀九十年代以前，中文世界基本上似乎是不研究聖人這個概念的。有趣的是，隔鄰日韓兩國研究這題目的倒比較多。例如：鬼頭有一[日]著，〈論語研究——朱晦菴先生的論證——至聖人之道〉，《皇學館論叢》第20卷2期，通卷115期（伊勢，1987；高潤生譯）；吾妻重二[日]，〈道學的「聖人」觀及其歷史特色〉，收入朱人傑主編《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870周年，逝世800周年論文集》（上海：華東師範大學，2001）；고대혁[韓]著，〈朱子的教育論與聖人之教育性意味〉，《東洋古典研究》第4卷（1995，漢城）。西方的學者也寫了好幾篇，或以此為題來編輯朱子有關的言論。例如：Gardner, Daniel K. tran. *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*. (Berkeley: University of California Press, 1990.) Angle, Stephen C. “The Possibility of Sagehood: Reverence and Ethical Perfection in Zhu Xi’s Thought”, *Journal of Chinese Philosophy* XXV, 3. (1998, Honol

以及許多古人而言，只有聖人才代表了為人處事之道的極致，盡了上天所賜人性的最高可能，從而徹底合乎人性與天道。<sup>6</sup>這個基本的動機與目標，根本性地決定了朱子求知為學的方式。我們也必需從這個基本點出發，才能真正理解朱子認知與學習方式多樣而複雜的表現。

這個基本出發點，與主流的西方思想家及學者大為不同。希臘學者，從泰利斯(Thales)以降，多致力於宇宙本質的問題，亦即對於外在世界的客觀認識的問題。蘇格拉底、柏拉圖雖轉而以「認識自身」(Know thyself)為哲學的首要目標，然而其出發點則是徹底檢視自己所知為何，其終極目標則是透過理性去認識絕對的理相(Idea)或曰真理(Truth)。亞理斯多得為尋求真理加上經驗性的內容與邏輯的方法，然而其基本目標不變。希臘哲學家們由此決定了西方學術的基本走向。中世紀的學術以信仰而非學做人為中心，其學術方法則多以亞理斯多得為宗。現代哲學與學術繼承希臘的傳統，經過笛卡爾、霍布斯、洛克、康德等人的開拓，在認識論上尤

---

ulu.) Herman, Jonathan R. "To Know the Sages Better Than They Know Themselves: Chu Hsi's "Romantic Hermeneutics"", in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*. (New Brunswick: Transaction Publishers, 2000.) 至於 Theodore de Bary 先生的有關研究，更早在二十世紀七十年代後期就已經出現了。

<sup>6</sup> 詳參拙著，〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第三十三期（2004，臺北），頁 71-94。

為發達。而其中心關懷，依然是如何與是否有可能認識客觀真理，以及客觀真理是否存在的問題。

這種知識論的問題，與形上及宇宙論問題緊密相連，從而構成了西方哲學與學術的最核心的議題。中西現代學者，在深受這個大傳統的影響下，也莫不重視這個議題。學界對於朱子乃至中國傳統學術思想中有關認識或方法論的研究，也大多從現代的認識論與方法論出發，以比較發掘朱子及傳統認知或認識方法的基本特質。朱子以及許多中國傳統學者，確實也曾思考研究過相關的議題。其認識觀也同樣與其宇宙形上或世界觀緊密相連、一體難分。然而，傳統學者的求知學習並不以認知、宇宙形上議題為中心，也不以解決這些問題為目標。因此在比較研究時，就經常發生下面兩類問題。

首先是我們雖然在朱子的學思方法上發現大量可與西方學術作比較甚至類似的東西，然而這一切卻無法形成一個有機的聯合。許多學者發現朱子用了不少近似科學、理性、經驗、實證、邏輯、乃至詮釋學原則的方法來研究學問，卻無法解釋為何其學術的基本型態與內涵與西方學者迥異。另外一些學者，運用了西方認識論的知識，指出朱子在認識觀上與西方學術有許多基本的差異，然而卻又難以處理朱子的認識觀在許多方面又似乎與西方認知方法相似的事實。依筆者研究，朱子的認識觀一方面確實可與西方學者相通，一方面也具有其獨特的性質。而其有機的結合處，其實在於「學做

人」，尤其是學做一個理想的聖人以合乎天道這一點上。在朱子而言，「學做人」應當尊德性與道問學並重。在道問學這一方面，他所用的許多方法，一方面有其獨特性，一方面也經常與西方科學、理性的研究方法相類似。至於尊德性的「中國特性」則較明顯，然而其中也不乏可與西方倫理學所用的方式比較之處。所以若不從「學做人」這一基本出發點來研究，總不免發現朱子的學思方式甚為頭緒紛雜，沒有一個總的樞紐。

研究朱子的認知與學思方式所經常面臨的另一個問題是其認識方式背後的世界觀與笛卡爾、培根暨啟明運動以降西方的主流世界觀迥異，因而大為增加現代學者研究與認識它的困難。朱子的世界觀有四大基本特質：此世一元(*this-worldly and monistic*)、「循環演化」(*cyclic evolution*)、「生命化」、及「天理化」。他心目中的世界，「是一個有生命與靈性而處處相感通的整體，依循著天然而自然的道理，不斷地循環演化。」<sup>7</sup>這與以唯心或唯物、二元對峙、理性、本質(*substance*)化論述、進步、機械、原子論為中心的西方主流世界觀根本大異。其種種特性與希臘的世界觀距離稍近，與二十世紀以降，反傳統的哲學詮釋學、實驗主義、現象學、乃至部分後現代思想背後的世界觀距離更近。然而仔細研究起來，雙方仍然有根本性及整體性的差異。因此，要

---

<sup>7</sup> 詳參拙著，〈朱子世界觀的基本特質〉，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007）。

認識朱子的認識觀，就不能不跳脫現有西方哲學學派，尤其是主流的現代哲學學派的框架，進而深入探討其所內蘊的特質。

過去相關的研究非常多，但通常都未能注意到前述這兩大問題。限於篇幅，此處只舉馮友蘭、牟宗三兩家為代表。馮友蘭認為朱子的格物思想：將增進「客觀上各個具體事物的知識」與提高「主觀上的精神境界」混為一事，使「『明明德』不是從自己本身做起，而是從外物做起了。」並認為朱子與象山對於「窮物理」與「窮人理」之間「的關係認識不夠全面」。這使得「他（朱子）的意思在理論上有講不通的地方，在實踐上也有行不通的地方。」<sup>8</sup>然而，據筆者的研究，反而是馮先生從一開始便沒弄清楚朱子所窮的之理為何。對於朱子而言，格物所得之理，本來就是人「處物之理」，或曰事物對於人所呈現出的性質，以及人如何處理具這樣性質的事物之道理。在這個意義上，主客體、心物、內外、天人本來交融，自然之理與人文之理亦融合為一。<sup>9</sup>這不能簡單地用自笛卡爾、培根、康德以降，心物二分，主客體對立的西方現代認識論加以抹煞。而馮先生之所以未能認識及此，關鍵問題似乎正在於他未能從「學習為人處事」這

---

<sup>8</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊（收入《三松堂全集》第十卷，河南：河南人民，2000），頁168-172。

<sup>9</sup> 參見拙著，〈朱子世界觀的基本特質〉以及〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉。本文以下亦將作進一步的討論。

個基本點去看朱子的認識觀，以及未能跳脫出西方現代的主流世界觀與認識論觀點。

牟宗三先生對於朱子的認識觀持有類似且更進一步的懷疑。牟先生用所謂「外在知識」與「道德主體」，或「外延的真理」與「內容的真理」的區分，來析論中國哲學根本特性，與判分理學各家的高下得失。<sup>10</sup>他從康德式「外界知識」與「道德主體」二分的前提出發，認定朱子的道問學之路不行。<sup>11</sup>馮先生還認為「窮物理」與「窮人理」在張載式的「天地境界」上可以相通，朱子的格物補傳只要加上「此窮物理也，窮物之理所以窮人之理」一句話就可以說得通。<sup>12</sup>牟先生則根本上認為朱子的所有學思屬於靠知識來逼近義理的「橫攝體系」，與真正從性體與道體流出的「縱貫體系」有本質上的區分，以及無法跨越的鴻溝。<sup>13</sup>然而牟先生這種說法，也仍然在心與物、自然與人文二分，主與客對立的西方現代認識論與世界觀傳統下立論，未必有當於朱子認識觀之實情。

---

<sup>10</sup> 此分法見牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：學生，1983），頁 15-16，頁 20-43，又見於《心體與性體》（臺北：正中，1990），卷 1，頁 38-41，頁 44-51；卷 3，頁 48-49，頁 352-353，頁 476-483。

<sup>11</sup> 《中國哲學十九講》（臺北：學生，1983），頁 15。

<sup>12</sup> 《中國哲學史新編》第五冊，頁 172-173。

<sup>13</sup> 參見《心體與性體》卷 3，頁 48-49，頁 352-353，頁 476-483。

## 第二節 認識功夫的緣起與基本目標：學做人處事與希聖希天

學做人處事與希聖希天，對於傳統學人而言是儒學，而尤其是宋學的基本前提。然而此前提的重要性與複雜內涵，如前所述，卻幾乎為現代學人所徹底蔑視或遺忘。所以本文在此必需鄭重提出這個可能被許多現代學人視為不需要再研究的老議題，並指出唯有從這個中心點，我們才能將朱子各種的認識觀與生平學思大端及主張整合起來。

儒學各派莫不重視學習做人處事，並以一理想的聖人，而非佛家之佛或道家之真人，為做人處事的最高典範。然而各派心目中的聖人，以及凡人暨學者與聖人之間的關係之看法卻頗有不同。從其不同處，可以判分不同學派。理學家之基本特色，在於相信聖人可學。然而朱子所希之聖，乃至於所以成聖之道，又與其他理學家尤其陸王一派頗為不同，不能不詳加探討。儒道兩家皆重天道，然其而所以合於天道之說，則頗為不同。大抵儒家之聖人合天道與人文為一，道家則較偏於自然。理學家中，朱子希望天人兼盡，陸王則較以人道為中心。此種追求及特色亦同時反映於朱子的聖人理想之中。

朱子自青少年起，便以學聖人為人生暨學問的目標。他的大弟子黃榦所撰的〈朱子行狀〉，記載他「少長厲志聖賢之學，於舉子業初不經意。」<sup>14</sup>朱子到晚年時說：

某十數歲時讀孟子言「聖人與我同類者」，喜不可言！以為聖人亦易做。今方覺得難。<sup>15</sup>

可見他自年輕至老，都以做聖人為學習目標。他曾經說：「孔子曰：『吾十有五，而志於學。』只十五歲時，便斷斷然以聖人為志矣。二程自十五六時，便脫然欲學聖人。」<sup>16</sup>他一生最推崇孔子，其次推崇二程，而這三人對於他的意義，就是代表了人所能達到的最高明偉大的境界。此境界本為天賦，而唯有聖人能將其充分地實現；而聖人所達到的境界，在朱子來看，亦如天地之自然、博厚、高明，而為天道天德的體現。《近思錄》引周敦頤《通書》中所說的「聖希天，賢希聖，士希賢」，顯示了理學家的基本學習方向。其一切學問，皆為希聖希天之學。朱子說：

今須思量天之所以與我者，必須是光明正大，必不應只如此而止，就自家性分上儘做得去，不到聖賢地位不休。如此立志，自是歇不住，自是儘有工夫可做。

---

<sup>14</sup> [宋]黃榦，《勉齋集》（收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，據元刻延祐二年重修本影印。北京：書目文獻社，1988），卷 34，〈文公朱先生行狀〉，頁 2。

<sup>15</sup> 《朱子語類》（臺北：正中，1970），卷 104，頁 1。

<sup>16</sup> 《語類》，卷 104，頁 11。

如顏子之『欲罷不能』，如小人之『孳孳為利』，念念自不忘。若不立志，終不得力。<sup>17</sup>

如此念念不休，欲罷不能，一心要將自家天性的最高可能充分實現，完成一個「光明正大」的我，成己成物，光明四達，這才是儒學的真本色。朱子自年少時便受這種「為己之學」與「聖人之學」所吸引，從而超越了功名利祿等世間的追求。他說：

某自十四五歲時，便覺得這物事是好底物事，心便愛了。某不敢自昧，實以銖累寸積而得之。<sup>18</sup>

這物事當指大道與義理而言。他所說「心便愛了」當指這些道理讓他心中產生「光明正大」等種種美好的感受。他自此日積月累，不斷地追求，逐漸達到極高的境界。然而對於朱子而言，求道學道與學聖人雖然是一件事，然而前者實不如後者更為親切：

先生因論蘇子由雲「學聖人不如學道」，他認道與聖人做兩箇物事，不知道便是無軀殼底聖人，聖人便是有軀殼底道。學道便是學聖人，學聖人便是學道，如何將做兩箇物事看！<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> 《語類》，卷 118，頁 9-10。

<sup>18</sup> 《語類》，卷 104，頁 9。

<sup>19</sup> 《語類》，卷 130，頁 19。

學聖人，則有一個具體的對象可供嚮慕。學道，一則不如此具體，二則容易走入歧途。朱子在求道的過程中，也曾長時間地信奉禪學，然而後來受到李延平的教導與聖人經典的啟發，才逐漸地重歸儒學。從此他徹底認識到與其在生命中追求一些高妙的道理，不如就眼前的每一樣事物求其處置實踐到恰到好處。而聖人的一言一行，正是做人處事的最高模範。捨去聖人的模範而自行摸索，不僅困難而且容易陷入自己為是的錯誤。唯有虛心求教於經典，仔細體貼聖人言行所蘊含的深刻智慧，並在生活中一一去實踐體驗這些道理的真實性，才是為學的正途。<sup>20</sup>

對於朱子而言，學聖人只是將我性命中天賦的做人道理發揮到徹底，從而實現天道與生命的極致。他對此有欲罷不能的感動：

蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣。<sup>21</sup>

他體認到人生若不能如此，則人心不免危殆不安，生命也不免困頓多誤。不僅意義不充分，而且是問題重重。因此朱子在〈中庸章句序〉裏面，一開頭便說：

---

<sup>20</sup> 參見：拙著，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》第三期（2004，上海復旦大學）。

<sup>21</sup> 朱熹，〈中庸章句〉，《四書集注》（臺北：藝文，1996），頁1。

中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。……夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？<sup>22</sup>

人生本來充滿了挑戰與苦難，個人的一生要處理得好已經非常不易。位置越高的人，所負的責任愈重，所要處理的事情也愈發艱難複雜。到了最高處，要負全天下的責任，此時一言一行稍有失誤都可能產生嚴重的後果，所以不能不「惟精惟一」，以求「繼天立極」，充分體現最高明而深遠的宇宙人生根本道理。人生既充滿了問題與挑戰，人類歷史更充滿了災難與衝突，做人豈能不講做人處事之學？如果希望成己成物以盡量造福人群，又怎能不以達到做人處事最高境界的聖人為學習目標？朱子生逢南宋初年的喪亂。他的父親朱松曾因力主抗金而去官，並常以未能盡臣子之責以恢復中原而自譴。朱松從婺源老家遷至閩北，其家甚貧而且因避難而屢遷。<sup>23</sup>朱子十四歲即喪父，其後寄人籬下。成家後子女眾多，自己也一生清貧。他在學術上的論敵甚多，在政治上亦

<sup>22</sup> 同上，〈中庸章句序〉，頁 1-2。

<sup>23</sup> 參見東景南，《朱子大傳》（福建：福建教育，1992），頁 1-32。

涉入甚深，處境複雜困難而又始終不得志，晚年甚至深受迫害。<sup>24</sup>如此充滿挑戰的一生，也難怪他要不斷地以為人處事的最高境界來要求自己了。從真實的人生經驗與歷史教訓中，朱子深刻認識到「人心惟危」，從而指出「道心惟微」。他看到唯有「惟精惟一」，才能將事事物物都處理得恰到好處，無過與不及，也就是「允執厥中」。他認為聖人在傳天下時，所叮嚀告誡的不過如此。天底下做人處事、待人接物的道理，也就盡於這一句話了。朱子種種復性、致中和、涵養察視、居敬、克己復禮、誠意正心的心地功夫，均本於此。

從這裡我們同時可以看到朱子心目中的聖人，是一個能負天下重任，無所不明白，將一切事物都處理得恰到好處的人。他說：

自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢，聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得？如中庸『天下國家有九經』，便要理會許多物事。如武王訪箕子陳洪範，自身之視、聽、言、貌、思，極至於天人之際，以人事則有八政，以天時則有五紀，稽之於蓍筮，驗之於庶證，無所不備。<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> 參見《朱子大傳》及余英時先生，《朱子的歷史世界》（臺北：允晨，2003）。

<sup>25</sup> 《語類》，卷 117，頁 22。

聖人對人情物理無所不通，無所不能。通曉天下一切事物，所以能將一切的大大小小的道理人物都安排處理得恰當。這是古聖人經綸天下的規模，載之於六經，見之於古史。朱子認為聖人極聰明，不只是聞一知十，而且是言入心通，只要他所見所聞的事物，都能明白該事該物對於人而言的性質意義，而有以處之。<sup>26</sup>必需是心量知識如此廣大，能力如此該遍之人，才能定天下國家的規模方向，制禮作樂，垂制度文教，而為百世所效法。這是朱子所相信的堯舜禹湯文武周公的道統，也是孔子所繼承並發揚其精義的大傳統。這是儒學大傳統中的聖人，不僅與佛、道兩家的聖人大為不同，與陸王學派但重成分不重分兩的聖人說也頗有不同。這其中或許有過於理想的部分，然而我們若觀察當今與歷史上大的政治及文化領袖所面對的問題之複雜困難，及其所需要的聰明智慧修養學識之深廣，也不禁不感慨如此人才極難得又極必要了。朱子的一切所學，實以認識並效法這樣的聖人為目標。

正因為如此，他接著前面那對段話，鄭重提出學者必需要博學。其為學方式與規模也因此與陸王之學大為不同：

[學者]雖未能洞究其精微，然也要識箇規模大概，道

---

<sup>26</sup> 《語類》載：胡問：「回『聞一知十』，是『明睿所照』，若孔子則如何？」曰：「孔子又在明睿上去，耳順心通，無所限際。古者論聖人，都說聰明，如堯『聰明文思』，『惟天生聰明時乂』，『亶聰明作元後』，『聰明睿智足以有臨也』。聖人直是聰明！」（卷 28，頁 10）此處「耳順心通」四字可見聖人所知者，主要是事物對於人而言的性質意義。

理方浹洽通透。若只守箇些子，捉定在那裏，把許多都做閑事，便都無事了。如此，只理會得門內事，門外事便了不得。所以聖人教人要博學！二字力說。須是『博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之』。『子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」』

今公只就一線上窺見天理，便說天理只恁地了便，便要去通那萬事，不知如何得。萃百物，然後觀化工之神；聚眾材，然後知作室之用。於一事一義上，欲窺聖人之用心，非上智不能也。須撒開心胸去理會。天理大，所包得亦大。且如五常之教，自家而言，只有箇父子夫婦兄弟；才出外，便有朋友，朋友之中，事已煞多；及身有一官，君臣之分便定，這裏面又煞多事，事事都合講過。他人未做工夫底，亦不敢向他說。如吾友於己分上已自見得，若不說與公，又可惜了！他人於己分上不曾見得，泛而觀萬事，固是不得。而今已有箇本領，卻只捉定這些子便了，也不得。如今只道是持敬，收拾身心，日用要合道理無差失，此固是好。然出而應天下事，應這事得時，應那事又不得。學之大本，《中庸》、《大學》已說盡了。《大學》首便說『格物致知』。為甚要格物致知？便是要無所不格，無所不知。物格知至，方能意誠、心正、身修，推而至於家齊、國治、天下平，自

然滔滔去，都無障礙。<sup>27</sup>

必需「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」才足以明白天下的事理，以及古聖王經理天下、垂教於後世的規模。對於朱子而言，這些規模道理，莫不根源於人性，所以學問自然應當從「尊德性」、「為己之學」、「人倫之道」做起。因此他特別說「他人未做工夫底，亦不敢向他說。如吾友於己分上已自見得，若不說與公，又可惜了！」可見他認為做人處事以及一切人倫政治社會的道理，必需原本於個人對於生命意義的真實體驗。就道理的根源而言，他所教與陸象山幾乎無差別，這也是兩者都同屬理學正宗的最重要原因。然而朱子認為真要處理好人間種種事物，只有個人生命的體驗，卻沒有多方面豐富的知識是不行的。更何況，要深入個人生命的意義，其實也有賴於增廣見聞與多方歷練。在這一方面，他非常強調「道問學」。並明白指出若不能博學、明辨並付諸篤行，則不足以認識天下事理豐富廣大的內涵，而將限於一己所得，不能真正上達，這就與陸王之學大不同了。此處他明白指出：「學之大本，《中庸》、《大學》已說盡了」。《中庸》告訴人一切為人接物的道理出於人性，是人心人性無過與不及、恰到好處的狀態。《大學》告訴人要從格物致知做起，以我「虛靈不昧」的心，將事事物物仔細觀察、體會、問辨、思量，從而認識事物對於我所呈現出來的道理。並且不此為足，一次又一次地，不斷循環

---

<sup>27</sup> 《語類》，卷 117，頁 22-23。

深入地，去努力認識世間這一切本來一體關連的道理。朱子此處所提出的，其實是一個天人、內外、人我、主客體、知行、學思、過去與現在交織成一體的知識體系。而其核心，則是從學做人到學做聖人。朱子說：

學以求為聖人，不以是為標的，則無所望走而之焉耳。<sup>28</sup>

聖人千言萬語，只是要教人做人。<sup>29</sup>

古之學者，始乎為士，終乎為聖人。此言知所以為士，則知所以為聖人矣。……顏子曰：「舜何人哉，予何人哉。」孟子所願則學孔子。……則士之所以為士而至於聖人者，其必有道矣。<sup>30</sup>

學者是學聖人而未至者，聖人是為學而極至者。只是一箇自然，一箇勉強爾。<sup>31</sup>

這是他整個學問的中心，也是他教學的中心。不明白這一點的豐富內涵，則無法認識朱子的認識方式。

學做聖人，其實是宋代理學的大傳統，也稱之為聖學。在此學未興起之前，中國的一流人物往往以學佛為生命的終

---

<sup>28</sup> 《朱文公文集》（臺北：台灣商務，1980），卷 75，〈林用中字序〉，頁 14。

<sup>29</sup> 《語類》，卷 121。

<sup>30</sup> 《文集》，卷 74，〈策問〉，頁 4。（此文作於同安）。

<sup>31</sup> 《語類》，卷 21，頁 4。

極意義。經過胡瑗、孫復、范仲淹、周敦頤、二程，張載等人的倡導，希聖希賢的新學風才逐漸興起。然而從學佛到學聖人，一方面固然是思想史上的根本大變化，一方面在精神與修學方法上卻是一脈相承。唐以前認為聖人是天所生成，不能力學而至，到了宋人才開始認為聖人可學。這其實繼承了佛學中人皆可以成佛，人人都可以完成其「本性」（佛教徒稱之為佛性）中之最高可能的思想。二程與朱子早年均汎濫於禪學十餘年，而後轉入聖學。理學家常說禪學與聖學在心法上所差不過毫釐，其間的消息可見一般。學佛的重點在於明心去染執，然而學聖人則不僅要明心去染執，還要出而應天下事，即所謂齊家、治國、平天下及一切人倫與人世種種。既然要應天下事，就不能不懂天下事，所以格物致知之學不能不講。在朱子看來，若不能在主客體內外交融的實際人生處境中學做人，則一切的知見，畢竟空疏偏頗。格致所窮格的其實就是如何誠正修齊治平之道，修身所修的是在家國天下中處事應物之身；此八者其實是同一件事，不能割裂。而其統合之處在於修身，所謂「壹是皆以修身為本」，也就是學做人。如此的聖學，其基本內涵正是士希賢、賢希聖、聖希天。其心境學問一層又一層地高上去，而其終極境界在於效法天地之廣大、博厚、自然、高明。聖人正是這種學問的最高代表。朱子說：「凡所謂聖者，以其渾然天理」，對於朱子而言，聖人之所以為聖人，正在於他能夠達到與天地之道完全合一的境界。這與佛家及陸王學均頗為不同。

朱子由佛學而轉入聖學，其求知方式也由以心性功夫為主轉而兼重法天及研尋聖人的一言一行之精義。聖人所代表的正是明心復性以及法天的極致，若要落實此學，不蹈空虛，就必需以聖人的具體生命為學習的最高典範。綜合言之，對於朱子而言，此學實以學做人為中心，以存心養性與法天為下手處，而以學聖人為具體目標。他的一切知識學問，都以此為中心；他的求知方式，也必需以此為中心來認識。這絕非以知識、學問、或任何一種事業為中心的學問，自然也難以用現代通行的學術分類或方法論去理解。

### 第三節 朱學知識的源頭與基本性質：全生命的心性之知

朱子的學問以學做人與希聖希天為中心，他同時相信一切做人的道理源自人心人性，其求知方式乃以心性之學為本。他所企圖認知的對象，範圍雖可以開拓至極廣，然而基本上是人的心性以及由此心所照見感知的事理。這種知識的基本特色是以心感知事物對於人而言的性質，並從而認識人如何「對應處理」事物之道。它首先是對事物產生一種「心物交融之知」，而同時根據心中所感而為此知自然內具的標準與要求，去認識如何處物之理。就源頭上而言，此種不離於人心人性的知識，與陸王之學十分相近。然而朱子更強調主客、內外、天人的一體性，與陸王之學之偏於人的內在主體性有所不同，是以最後所成知識體系之規模及其內在組織

暨性質亦大為不同。可是若從現代認識論的觀點來看，無論程朱陸王之學所得之知識均屬於一種心物、主客體、自然與人文交融的知識。其所重既非純客觀的知識，亦非純主觀的思維或唯心的「道德主體」知識。其性質與我們所習知的各種「現代知識」有根本性的不同，值得我們仔細研究。

### 甲、大學之道：融合心物與主客體的「明明德」

最能夠表現這種知識的源頭與基本性質的，莫過於朱子的《大學章句集註》一書。朱子平生教人為學最看重《大學》，在那千錘百鍊的〈大學章句序〉中，他開頭便說：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。<sup>32</sup>

明白提出一切人倫的道理源於人性，而人人均有仁義禮智的「天賦善性」。此天賦的善性雖然未必人人能認識、能實現，然而此天性其實深藏在每一個人心中。朱子並且認為，一旦有聰明睿智者能夠充分認知並實現其本性中善的可能，因其所造之德性光明偉大，一切所做所為能得他人的佩服敬

---

<sup>32</sup> 朱熹，〈大學章句序〉，《四書集注》（臺北：藝文，1996），頁1。

重，於是便自然成為眾人的領袖與老師，以政教禮樂引導大家認識自己的天性，建立一個合乎人性需要及文化理想的社會，從而恢復人民本性中的光明。這番話在政治上或許有過於理想化的地方，然而由之可見，朱子理想中的社會與政治，實企圖以天賦於人的根本特質與需求為基礎。至於人如何能認識自己本性的真正需要呢？朱子認為，「人心惟危，道心惟微」，一般人除非懂得保守天賦的善性與道心，將難以處理好自己的生活，因此有賴聖賢的教化與指導。而他所希望提倡的學問與教育，也是以聖賢的人格為中心的「人性教育」：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射禦、書數之文；及其十有五年……而教之以窮理、正心、修己、治人之道。……而其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力。此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也！<sup>33</sup>

所謂「其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外」，說明瞭此學實以「做人處事」為中心。而其具體步驟則首先是從小學習在家庭、社會上待人接

---

<sup>33</sup> 同上，頁 1-2。

物的禮節及人生基本技能。而其菁英階層，則當進一步學習如何正心、修身並認識人世間一切道理的源頭與究竟。這一切的教育與知識，均指向「知其性分之所固有，職分之所當為」。亦即以學習如何完成一個真正而理想的我，找到自己在社會上可盡應盡的位份及工作為目標。這種教育，基本上是在一種心物、主客體交融的情境下進行。在待人接物的躬行實踐中，在師長與聖賢的人格示範中，人心逐漸認識到自己生命的真正嚮往，從而明白自己天性所本有的「德性」，以及人生的職責。關於人性中本有的德性，朱子認為人性中最重要的就是「仁義禮智信」這五種常道。能實踐這五常的，活得才像個人，否則不免是人我皆不喜的小人。人生與社會、政治的一切，都不能離開這個基本原理。因而學習與教育最重要的目標，便是讓人認識自己本性中的光明德性。關於如何完成人性，現代人或許有非常不同的意見。然而由前述的〈大學章句序〉，朱子心目中知識與學問是以實現人性中最深切的需要以及最良善的可能為目標，應無疑問。

這種知識的基礎，在於認識自己本性的真正是非好惡，也在於清明地認識我們所接觸的事物對於人的意義。朱子不追求絕對客觀，如西方科、哲學傳統所尋求的對於事物本質的知識。所以不會有脫離了研究者的真實人生或其身心的親切感知，而以課題的自身性質為定義與範圍的各種現代物理、生物、地質乃至社會文化界的種種專門研究。他也不追求對於上帝、靈魂或道德主體的知識。因此也不會產生如西

方的神學或道德形上學一類的研究。朱子的認知對象，是人與世界相接時，人的感受以及物對於人所呈現出的性質。他所要問的問題是如何才是最好的為人處事的作法。朱子認為，只要我心清明，則事物對我的意義（所謂感），及我是否恰當地回應了我所接觸到的事物（所謂應），我心自然明白。換言之，人心是一切為人處事，或曰人文，道理的最佳權衡。

朱子稱這個能認知的心為「明德」，並指出追求為人處事的義理之知的最佳途徑在於明此「明德」。朱子註《大學》首句「大學之道，在明明德」時說：

大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。<sup>34</sup>

他認為人心本來虛靈，自有其安與不安，故能知善知惡。此心與物相接時，自然能認知物的性質而有所回應，故曰「以具眾理而應萬事者也」。至於此心為何就能認識物的性質而有以處之，這背後涵有一個「天人一理」的假設。是即認為天地自然與人身人心為一體，其所具有的一切道理本為一

---

<sup>34</sup> 朱熹，《大學章句》，收入《四書集注》（臺北：藝文，1996），頁1。

個。人心於天地之間最為靈明，故能認識天地之間一切的道理，而此道理與我生命與心靈之運作所依循的道理並無二致。<sup>35</sup>所謂做人處事的道理與天地自然的道理，也只是一個道理。「士希賢、賢希聖、聖希天」，做人處事要效法聖人，而聖人的一切道理，其實來自並效法天地自然。此處所說的明德，就其為人的本心而言，實同於陸王，然而就其「具眾理」而通於天地自然而言，則不為陸王所喜言。

落實到人生上，朱子所謂「眾理」，依其所註《大學》的文理以及《語類》的說明，重點首先是本於天性而可知的做人處事的道理。《語類》載：「明德，謂本有此明德也。『孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。』其良知、良能，本自有之，只為私欲所蔽，故暗而不明。」<sup>36</sup>孩童知愛其親，這是孩童的本能與人性最深切的需要，也是人道與愛心的開始。孩童時期若不能正常地愛其親人，則其人格通常會發生重大的缺陷，而造成日後與人及世界相處的嚴重障礙。換言之，此知其實是一種深切的生命及本能需要，既不屬於客觀的科學理性知識，也非道德主體意識，而是朱子所謂的天地所賦於我的「生生之德」，亦即仁心與人道的泉源。孩童之知愛其親與父母之知慈其幼，都是「人之所得乎天」的人心本來具有的「知識」及道理。只要人性未受障蔽扭曲，保持「虛靈不昧」的狀態，便自然具此

<sup>35</sup> 參見拙著，〈朱子世界觀的基本性質〉，並詳見下節的分析。

<sup>36</sup> 《語類》，卷 14，頁 15。

良知良能。此說初看亦同於陸王，惟其所言，不偏於人的主體性，而通於天地萬物生生之德。

從現代知識論的觀點來看，朱學之知識當屬一種「主客體」與「心物」一體交融之知。孩童知愛親人，基本上是在做為所謂主體的孩童與做為所謂客體的親人相接觸時發生。一開始，孩童尚不知有所謂主體或客體，他只是要融入一個讓他覺得身心溫暖、舒適、安全的環境。而父母親人其實也深深享受與子女融為一體之感。這種「主客體」交融一體之感，正是程明道在〈識仁篇〉中所說「仁者渾然與物同體」在生命中的根源。仁道源於主客體交融之感，此知又如何能分主客體、心物？此感發於人性，固然以情感的需要為主，然而其中未嘗沒有「身體」及「物質」層面的需要與感覺。孩童之愛父母，與父母之慈子女，都屬於全生命的活動，而不能截然將心、身或心、物分開。在朱子乃至大多數古人看來，此感此知只是「性分」之所必然，而無所謂唯心、唯物、道德情感或道德理性等二元對立的問題。<sup>37</sup>

理學家與許多古人教人盡量甚至無條件地孝愛其親人，雖可能產生流弊，然而其重點其實在於維繫人類愛人的能力，教人在任何狀況下都不能失去「人性」。孩童同時需要兄長的保護照顧，也自然會敬愛能保護照顧他的兄長。小孩

---

<sup>37</sup> 嚴格言之，陸王學亦非主客、天人或心物二分，只是其學問好言內在本心，不喜外求，故偏於人心之主體性。若論其思想源頭，則仍在儒學天人萬物一體的大範圍內，與西方之唯心論或理性論大不同。

若自幼與兄長衝突，則對其人格發展與人際關係也同樣頗為不利。朱子所謂的「明德」，所指的首先是人類為求其人格健全成長，所天生具有的「良知、良能」。<sup>38</sup>可以說是天所給予我們的生命及群性本能，也可以說是人類所自然具有，從人性與靈性所發出的深切需求。這種認知能力既出乎天性本能，又自然合乎天然界的道理，所以說是「以具眾理」。其認識方式既不需要科學、理性等客觀分析的頭腦，也不需要內視返聽，或訴諸超越情感經驗的「實踐理性」，而是心物、主客體、人文與自然合一，情感與意志交融的認識方式。從這種未被傷害障蔽或超越了傷害障蔽的良知良能出發，人心才能得到真正的平安喜樂。所以說明明德是《大學》始教，而「虛靈不昧」的本心則是一切為人處事道理的根源。

朱子對於明德的詮釋，其實深受佛學與道家影響，然而其中「以具眾理」一句，卻保留了儒學的本色。佛家與道家均講究虛心、明心、去染、大清明、無我、無執的心地功夫。佛家認為必需做了這樣的功夫，才能認識到自己本心本性的實相，而不再執著於世間種種生滅無常、起人煩惱的事物。道家則認為必需有此功夫，才能虛無因應，順乎大化之自然。朱子同樣主張虛心、靜坐、去染執、體驗「未發之謂

---

<sup>38</sup> 這種價值觀誠然與傳統社會根深蒂固的宗族與家族結構，以及明辨上下尊卑長幼的社會秩序觀有密切關係。然而即使離開傳統的社會結構，愛親敬長兩者，依然有其極深刻的人性基礎。

中」等修養功夫，他也主張應該因應自然。然而他卻認為人性中自然有「仁義禮智」、饑食渴飲等不可磨滅的「實理」。此實理得自於天地生生不息的德性。生而為人，既不能不飲食男女，也不能抹煞愛親、敬長、仁民、愛物等真實情感與道義。所以他特別提出「以具眾理」這四字，以有別於佛老之學。明德屬心，此心之體，即所謂性，此心之用，即所謂情。<sup>39</sup>「以具眾理」是說心中本具此性此理，而明德之「應萬事」就是情。這番明明德的功夫，一則與佛老的心性功夫相通，一則提出儒家的性情之教。從儒學立場而言，可以說是兼取雙方之長。

於此同時，朱子所謂之明德良知通於天地萬物之性，此思路與現代心理學之通於物理、生物、社會諸學之思路類似，而具有一定的物質基礎。相較之下，陸王之學單言本心，與現代自然社會諸學問之關係則較遠。換言之，理學家雖莫不受到佛家唯心論以及道家空靈說之影響，朱子之學實較能接近心物、內外、物我、天人合一之理想。

這種知識的本源既然是心性之學，其重點自然放在此虛靈清明之心所照見的萬事萬物之理。從朱子的世界觀來看，心物本為一體，此心所照見，其實是心物交融且交感而生的知見；究竟而言，並無所謂內外主客體之分。更何況儒、道

---

<sup>39</sup> 《語類》（卷 98，頁 7）：問「心統性情」。曰：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之『統』，言有以主之也」。

兩家均強調無我、物我一體及與天地宇宙合一的境界，在此種境界下所得的「真知」，就更無所謂內外主客體的分別了。在此，我們必需注意就儒道兩家的傳統而言，身心性情其實是與天地宇宙一體的。孔孟相信天命天道，《易傳》、《中庸》講天人合一，北宋理學諸大儒尤其相信萬物一體，天人一理。道家的真人則「乘天地之正、御六氣之變」，「與天地精神相往來」。他們所追求的，其實是一種與天地造化合一的境界與真知。因而此心愈空明，愈能照見萬物的實相與底蘊。<sup>40</sup>從現代知識論的觀點來看，其所知似乎不能離開個人的主觀，然而就古人而言，由於講究身心修養提昇，以及虛心「觀物」的態度，絕非個人主觀的意見。當然，若以之與科學研究相比，其所謂虛心觀物之所得，卻又常與個人的修養境界不可分。我們只能說，這種心性之學的認識方式，其所得的「常性」建立在人性與天道有常之上。然而個人的修養與學力不同，使其對於人性與天道的認識也不免不同。宇宙無限深奧，人心亦似乎如是。主客體、心物合一的知識，其問題確實在此，然而此種認識方式對於人性與天道之於人的意義之認識，卻又大有現代學術所不及之處。

## 乙：通乎心物內外的「格物」說

---

<sup>40</sup> 佛家主張阿賴耶識與宇宙同體。此身心暨山河大地皆幻，而畢竟無分別。其世界體系宏大，與此有同有異，不宜並為一談。

本於明德，乃可以進而「格物」。「格物」一說，誠如朱子自己所一再提出，實為其為學求知的最要法門。本節將仔細分析格物說以發明其所指向的知識之性質及其源頭。

〈大學格物補傳〉曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。<sup>41</sup>

「蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」一句，與明德說之「虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也」相應。所謂「蓋人心之靈莫不有知」，是指人性當中本有，遇物而發的做人處事的知。朱子曰：

蓋人心至靈，有什麼事不知，有什麼事不曉，有什麼道理不具在這裏。何緣有不明？為是氣稟之偏，又為物欲所亂。如目之於色，耳之於聲，口之於味，鼻之於臭，四肢之於安佚，所以不明。然而其德本是至明物事，終是遮不得，必有時發見。便教至惡之人，亦時乎有善念之發。學者便當因其明處下工夫，一向明將去。致知、格物，皆是事也。……人心之靈莫不有知，所以不知者，但氣稟有偏，故知之有不能盡。所

---

<sup>41</sup> 《大學章句》，頁6。

謂致知者，只是教他展開使盡。<sup>42</sup>

所謂致知，只是將人性中本有，遇物自然發出的知見，推至極致處。朱子認為人心至為靈敏，本來知道是非好惡。若非稟性偏頗，或慾望擾亂自身原本的清明，則自然知道自己本心本性真正要的是什麼。所謂格物致知，重點是在認識我心與物相接時，此心真正要的究竟是什麼，不達「至善」絕不休止。一切做人處事的道理從這裡開始，而所謂窮理，窮的便是心與物相接時，此心究竟所好為何的道理。而朱子的格物致知之教，便是要教人認識真正的自己，或曰自己的本心本性。此事本乎明明德，而人心之靈，必然要求它止於至善。<sup>43</sup>此說內外物我兼顧，與陸王之學之較偏於內與我頗有不同。

---

<sup>42</sup> 《語類》，卷 14，頁 13。

<sup>43</sup> 以現代的觀點來看，朱子這套格物致知的觀點，似乎表現出一種強烈而主觀的道德判斷觀點。現代的人類學、歷史學、社會學、乃至其他各種人文學術莫不告訴我們不同文化的道德標準十分歧異，其背後的宗教、社會經濟、政治等因素也都極為複雜。現代知識份子一般也都懷疑人類具有如朱子所謂的人心似乎皆同，人人的本心均可認識的義理之知。然而在朱子而言，他所企圖訴諸的是一些人性中最普遍而深切因素，雖在「夷狄」乃至「禽獸草木」中均可見到的生生之德，或曰生命的普遍道理。這與各種文化乃至個人價值觀點的歧異未必衝突。而且他還企圖用「理一分殊」及「理氣不離不雜」來解釋人世間各種殊異的現象。在朱子看來，個人乃至各社會的「氣質」雖然非常不同，然而人性中至善的標準終究只有一個。找不到或不符合「至善」，終究會產生「人心惟危」的問題。他所謂的格物致知，就是要

本於此心明處的格物致知，在朱子看來，首先表現於見父母知愛，見兄長知敬的良知。推而擴大至於治國平天下，則有如《大學》章句序一開始所論述的古代聖王本諸良知自性的實踐而認識到的制禮作樂、治國平天下等一切道理。朱子認為一切人文的道理源於人性深切的需求，立基於天生的良知良能。正因為它是心中本具的良知性理，所以並不需要使用任何科學、系統、實驗、理性、邏輯分析的方法，便可以直接「即物而窮其理」。所謂格物窮理，其重點是在認識自己生命與情感的深切需要，明辨各種事物對人的真實意義，從而判定一切事物的價值，並進而安排處置之。對於朱子而言，窮理之事雖立基於良知良能，卻不止於孩童的良知良能，這與陽明學又大為不同。〈格物補傳〉曰：「惟於理有未窮，故其知有不盡也」。這是說事物的道理甚深甚廣，心靈所蘊含的知的能力與範圍亦深廣，必需窮格事物精微而深遠的內涵，才能盡識人心所本具之知。換言之，良知也有待與事物不斷地交接感應，才能充分發露其中的精微奧妙，而其所得即所謂性理。所謂「蓋人心之靈莫不有知」一句，實兼指本源之良知與此深微廣大的性理之知而言：

問：「『因其已知之理推而致之，以求至乎其極』，是因定省之孝以至於色難養志，因事君之忠以至於陳

---

明白人性中至善的標準何在。朱子這種觀點的是非得失牽涉極為複雜，也不屬於本文的討論範圍。此處僅就其迥異於現代觀點處，加以比較說明。

善閉邪之類否？」曰：「此只說得外面底，須是表裏皆如此。若是做得大者而小者未盡，亦不可；做得小者而大者未盡，尤不可。須是無分毫欠闕，方是。且如陸子靜說『良知良能，四端根心』，只是他弄這物事。其他有合理會者，渠理會不得，卻禁人理會。<sup>44</sup>

物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童，知愛其親；及其長也，知敬其兄；以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極耳。致之為義，如以手推送去之義。凡經傳中云致者，其義皆如此。<sup>45</sup>

良知良能固然是一切性理之知的源頭，然而天下事情極其深微複雜，做人處事，不能只說本乎良知我當孝當忠，而必需進一步講求處理各種事物的道理。而一切的講求研尋，亦不外於虛靈不昧的「明德」所可知。人生在世，自己心中是否光明平安，其實如人飲水，冷暖自知。而人對於他人，尤其是親近之人或政治上的人物的一言一行，也通常是極為敏感。在內裏而言，稍有虛偽做作，壞心惡意，自己固然知道，別人也遲早有所感受。對外而言，處事若不能仁義公正，周全詳密，也必然要出問題。家庭的不和，政治的衝突，莫不種因於此。換言之，人對自己及他人的做人處事是否得宜，本來深具認識力與批判力。稍有不合，人心本有能

---

<sup>44</sup> 《語類》，卷 16，頁 7。

<sup>45</sup> 《語類》，卷 14，頁 8。

力知道。如果不被私欲或偏見所遮蔽，本來可以窮格做人處事之理，從而盡乎「人心之靈」所本具之知。這就是朱子所謂格物致知，也就是明明德。然而一般人往往不能推盡至極處，所以內而不能心安，外而處事多誤。小之於個別舉動，大之於事親、齊家、治國，都經常犯下各種錯誤。於是放眼望去，個人、家庭、國家、天下都是一片問題，人生甚為苦痛煩悶，此所以朱子認為格物致知、為人處事之學不能不講，而且必需裏外、小大、物我兼盡。

由上述的分析可知「惟於理有未窮，故其知有不盡也」中所謂的理與知，都應當用做人處事的道理及心靈所體會照見之知來理解。否則，若以現代知識論的立場而言，此句的意思必然不通。首先是外物之理實在無法窮盡，其次是如馮友蘭所認為的外物客觀具體之理與心靈的主觀境界並無直接關係。這裡涉及了兩個現代學界在研究儒學知識論時所經常提出的關鍵問題：首先是朱子所謂對於物的知識，或所謂做人處事的知識，是否全部是一種倫理道德性的知識？<sup>46</sup>其次是朱子的知識論是否混淆客觀知識與道德知識？這兩個問題，又顯然有密切的關係。

---

<sup>46</sup> Allison Harley Black 在 *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chich* (Washington: U. of Washington P., 1989)一書中特別指出現代學者習於將 intellectual 與 moral knowledge 分開，然而這一點在研究如王夫之這樣的儒者時，將遭到很大的困難。見頁 181。

要回答這兩個問題之前，我們必需更進一步分析朱子求知的範圍、性質與方式。朱子學問範圍之廣，為人所週知。大抵而言，他確實做到了「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」。這就使許多學者產生了錯覺，認為朱子希望窮究天下萬物客觀的道理，以完成其道德上的目標。或者說是「橫攝地」窮究古聖先賢的言行，從而用其知見去追求聖境。<sup>47</sup>可是對於朱子而言，根本就無所謂離開自家心性的對於萬物或聖賢的知見。朱子曰：

此一書[《大學》]之間，要緊只在『格物』兩字。……本領全只在這兩字上。又須知如何是格物。許多道理，自家從來合有，不合有。定是合有。定是人人都有。人之心便具許多道理：見之於身，便見身上有許多道理；行之於家，便是一家之中有許多道理；施之於國，便是一國之中有許多道理；施之於天下，便是天下有許多道理。『格物』兩字，只是指箇路頭，須是自去格那物始得。只就紙上說千千萬萬，不濟事。<sup>48</sup>

學者之要務，反求諸己而已。反求諸己，別無要妙。《語》《孟》二書，精之熟之，求見聖賢所以用意

<sup>47</sup> 牟宗三，《心體與性體》，卷三。

<sup>48</sup> 《語類》，卷14，頁5-6。

處，佩服而力持之可也。<sup>49</sup>

「物，猶事也」，所謂格物，就是窮究如何處事。而如何做人處事的許多道理，「自家從來合有」，是人心中本具的道理。人每天面對自己的心，處理身家國所遇所見各種事物，時時刻刻都必需格物；用人本來就有的良知明德，去窮盡心中本有是非好惡。而所謂讀聖賢書，是要反求諸己，以我心去體會聖賢如何做人處事，以發明我心中本有的道理，從而使我心與聖賢之心「若合符契」。<sup>50</sup>若是離開了心性之學，而在「紙上說千千萬萬」，當然無法真正學會如何做人處事。總而言之，對於朱子而言，天下一切的道理，莫不源自於人心人性，而我心之靈自然能夠認識之。這種待人處物之知，在我心與物交接之際而生。既非純粹客觀地認識外物，亦非純任主觀地價值判斷，而是以我觀物，認識萬物對於人的意義。這個過程中，學者的確認識了萬物之於人的性質，所以不能說他所認識純屬「倫理道德」之知。現代意義，可以脫離人的「客觀知識」，在朱子的認知體系中，並不存在。他所研尋的「做人處事」之理，又都針對具體事物而發；所謂可以脫離所處的經驗對象的超越性的「道德知識」，也絕然不在他的思想體系之中。因此，所謂「混淆客

<sup>49</sup> 《朱子年譜》（臺北：世界，民 51）卷之一上，〈與內弟程洵帖〉，頁 7。此帖《文集》未收入，詳參東景南，《朱熹佚文輯考》（南京：江蘇古籍，1991），頁 10。

<sup>50</sup> 參見拙著，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》第二期（2003，上海復旦大學）。

觀知識與道德知識」之說，只是從現代的分類體系去看朱子。從朱子思想的內在理路而言，並無這樣的問題。

然而關於物理與人心的關係，或曰「外物」與內心的關係。即使當時來學者，亦不能不有所疑。《語類》載：

問：「格物須合內外始得？」曰：「他內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。『仲夏斬陽木，仲冬斬陰木』，皆是順陰陽道理。（砥錄作「皆是自然底道理」）。自家知得萬物均氣同體，『見生不忍見死，聞聲不忍食肉』，非其時不伐一木，不殺一獸，『不殺胎，不妖夭，不覆巢』，此便是合內外之理。」<sup>51</sup>

此處朱子指出人心可以認識所謂外物之理。如草木春生秋殺，禽獸好生惡死。人何嘗不好生惡死，認識了這狀況後，自然生出同情之心，而喜歡配合順應此天然之道理。人內在有好生與陰陽生殺之理，天地自然也有好生及陰陽生殺之理。兩者實為一理，所以人心自然願意配合。這裡首先是說人心可以認識及因應外物之理，所以內外可合。其次進一步說人生之理與天地之理是一個道理，所以內外之理不二。前者是就心與物交接的層面說，後者則進一步表現了他天人合

---

<sup>51</sup> 《語類》，卷 15，頁 12。

一的世界觀。前者是說為人處事當本乎我心以因應物理，後者是說此身心與天地本為一體，其理自然為一。朱子的格物說，實同時包含這兩個層面。這種認識觀與世界觀與現代心物、天人二分的觀點迥異，其對錯得失姑且不論，但至少不能用現代的分類系統去理解。

朱子所窮究的一切天文物理及萬事萬物的知識，其實都環繞著為人處事的目標而來。而他同時相信萬物一體，所以一切的天地自然之理與人生的道理本為一種道理。觀己可以知物，觀物也可以知己。己、他，人、物的道理，全都可以相通。因為要處天下事，所以要窮究天下事物之理。<sup>52</sup>此所謂窮理，並不離前述「為人處事」的基本目標；而其窮格的方法，也就不離開以我心去體會感受此事物對人的究竟意義為何。因此，所謂「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」，實即透過我心中已明白的關於為人處事的道理，進一步去探求尚未明白的道理，在此過程中，心性的精微奧妙也被一步步開啟。他說：

說窮理，只就自家身上求之，都無別物事。只有箇仁義禮智，看如何千變萬化，也離這四箇不得。公且自

---

<sup>52</sup> 至於是否窮究至極，則要看我們用的是理學的，或是現代乃至其他的標準。從理學的標準而言，所謂「以求至乎其極」，是對於如何修身、齊家等做人處事的道理認識到極致。就這一點而言，朱子確實是幾乎窮格了當時一切有關修、齊、治、平各種學問知識。然而從現代的標準而言，朱子連水的組成與水在什麼情況下會結冰這類問題都似乎未能徹底窮格。朱子心中顯然自有其迥異於現代的知識標準。

看，日用之間如何離得這四箇。<sup>53</sup>

明德，如八窗玲瓏，致知格物，各從其所明處去。今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。今且當自持敬始，使端確純一靜專，然後能致知格物。<sup>54</sup>

一切的格物窮理，不離自心自性。而所謂仁義禮智之理，也只是人自身在做人處事中處處可見，無法遠離的基本原則。這種格物窮理的辦法，內外主客體打成一片。這與現代學術所主張盡量分離研究者的心性與生命狀態，而追求以研究對象為定義的純粹客觀知識，有根本性的不同。《語類》載：

問：「是非本吾心之固有，而萬物萬事是非之理莫不各具。所以是非不明者，只緣本心先蔽了。」曰：「固是。若知得事物上是非分明，便是自家心下是非分明。程先生所以說『纔明彼，即曉此』。自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理，無古今，無先後。所以說『先聖後聖，其揆則一』。<sup>55</sup>

「蓋義理，人心之固有。苟得其養而無物欲之昏，則自然發見明著，不待別求。格物致知，亦因其明而明

---

<sup>53</sup> 《語類》，卷 14，頁 6。

<sup>54</sup> 《語類》，卷 14，頁 2-3。

<sup>55</sup> 《語類》，卷 30，頁 8。

之爾。」<sup>56</sup>

所謂「自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理」，指的便是「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」。由此更可見他所要窮格的萬事萬物之理，其實源頭都在自己的心。是即引文所謂「萬物萬事是非之理」，人心所固有的義理。以現代話語來說，就是為人處事的道理。自家的心中內藏的是非好惡自有其理路，而此理路就是一切做人處事道理的源頭，所以說是「無古今，無先後」。這個道理本諸人性，而人性的本然並不會變，所以說「先聖後聖，其揆則一」。

這樣的知識，功夫全在心性上。所以要明明德，常保此心的「虛靈不昧」，不為私心物欲所蒙蔽，才能真正的格物致知。朱子曰：

致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到。<sup>57</sup>

人心之靈莫不有知，所以不知者，但氣稟有偏，故知之有不能盡。所謂致知者，只是教他展開使盡。<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> 《文集》，〈答林擇之〉，卷 43，頁 32。

<sup>57</sup> 《語類》，卷 15，頁 1。

<sup>58</sup> 《語類》，卷 14，頁 13。

所謂的致知，重點在恢復人心本有的靈明。朱子認為只要人恢復了自己本性、明德的靈明狀態，便能讓事物明白地呈現在我心中，而我心也自然知道如何對應。我心本明，然而為何對於事物常有看不透、看不明白乃至矛盾困惑之處？不同的人，看事情為何又充滿了歧異？在朱子而言，其基本原因是個人內心的狀態差異甚大。有些人無私無我，內心清明廣大，所以看事情看得周全深切，所言所行，可以垂之久遠。更多的人充滿執著或慾念，自我膨脹，看事情只從自己的角度出發，所見既窄淺，處事亦危殆不安。前者即所謂道心，後者乃所謂人心：

蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。<sup>59</sup>

所謂「形氣之私」，是即個人心中與性格中的糾結偏執，此問題人人皆有，正如今人所謂「人生最大的敵人就是自己」。所謂「性命之正」，是即超越了各種偏執、成見與糾結的生命本然狀態。明明德，便是要恢復我本心的虛靈不昧，從而認識性命中本有的天理。格物窮理，則是要以此明

---

<sup>59</sup> 〈中庸章句序〉，頁1。

德在事事物物上認識做人處事至當的道理。至於致知，則是讓此道理在我心中「展開使盡」。朱子的格物致知之說，其核心是一套修養論、功夫論。而其所認知的一切，都不離這套修養功夫。

#### 第四節 結語

以朱子所學所知與西方的知識傳統相比較，可以看出雙方有很大的基本差異。朱子所追求的是「做人處事」的知識。這種知識以全生命的心靈之知為中心，不依靠所謂客觀的邏輯法則與經驗量度，卻也不排除邏輯與經驗的知識；既重視直觀與感知，卻也不限於直觀與感知。從現代的觀點來看，他的認識方式既非純主觀，也非純客觀，既非唯心論，亦非唯物或實在論，卻同時帶有主、客、心、物、實在諸論的性質。我們若一定要以西方哲學或科學的觀點求之，不免認為他既擁有各種認知與思辯的手段，卻又糊塗籠統，在每一方面似乎都不徹底或不清楚分明，不能符合科、哲學的真標準。然而朱子之學，向以精嚴徹底著稱，其精嚴與徹底必須從其認識方式的自身脈絡去理解。學者對於朱子乃至於儒學的傳統，若襲用現成的西方科、哲學分類體系或學說系統來研究，恐怕很難以認識其基本性質。

朱子的認識方式離不開人的生命及心性的修養。其格物所得之理是一種以人心之體會及感知為中心的處物應物之理，亦即萬物對於人所顯現出來的性質理路以及人所自然生

發的對應之理，而非離開人的純粹物觀的道理。從現代的觀點來看，這是一種人心與外物、內在與外在、主體與客體交融狀況下所體認的知識。然而既是心物與主客體交融之知，豈不很容易發生主觀性的歧異，何足以成為具有常然與同然意義的知識及義理的根源？朱子於此進一步主張必需透過深厚的修養，恢復我們的「明德」與本性，才能清明正確地認識萬事萬物的理路。其所認識的種種道理雖然不離開人的主體性，卻不因人各自的主觀特性而改變。朱子相信人源自天地，因此人心可以認識天地自然的道理。天地萬物與人為一體，其理相同。人類只要保持清明，自然可認識此理。人類本來同具一穩定、一致、恆常且光明的本性。萬物映在此同然的明德本性之上，所呈現的面貌理路亦相同，所以具有一致、恆常及客觀性。對於朱子而言，一切知識的源頭，在於人的本性，或曰去除氣質雜染的「天地之性」，所體會與映照出來的宇宙人生之道理。他相信聖人之心清明無礙，因而得以將人類所同然的本性充分呈露，從而認識到事理的本然與當然，並及於天下一切事理的繁變。學者之要務，在於學習聖人，恢復個人本具的光明本性，加以道問學之功，所以逐漸企及聖人的廣大高明、內外兼盡之知。

這種理或知識的提法，與西方源自柏拉圖與亞理斯多得的理性主義認識傳統有著根本性的不同。西方傳統原本追求的是一個可以用普遍的邏輯與理性去分析的，客觀而超越，屬於存有界，並主宰著一切現象界的永恆真理。中西大傳統

所企及的道理與知識的客觀性與恆常性雖然相同，然而所用方法與所意圖認知的對象卻大為不同。在方法上，如前所言，朱子雖認可邏輯與知性思辨的重要性，然而他更看重本性明德的體會感知。在對象上，朱子學與儒學傳統中，所謂超越或存有的概念與實存打成一片，一切道理不能離開實存的氣而存在。雖有所謂作為道體的「理一」，然而此「理一」亦不能離開天地自然實存的「分殊」之理而存在。究竟而言，只有這不可言也不可名狀的「理一」為不變，其他一切事物恆在陰陽變化之中。所謂事理的恆常性與客觀性，並非在變動不居的境遇當中有固定不變的作法，而是指從人的本性明德出發，遇到相同的境遇，皆當有同樣最好的對應。此所謂若使聖人處我境亦當如是。陰陽變化觀之下活潑多姿的宇宙人生不適合用形式邏輯來研究，其終極而不可名狀的理一亦非理性或話語(logos)所能為力。既然不採取邏輯的方法去分析事物不變的本質，西方科哲學「理性化」與「普遍公理化」(universal law)這兩大基本要點，在朱子的認識體系內都不重要。他所要追求的，不是普遍化、清楚定義且語言符號化的公理，而是一種出乎本性明德之所照見，而合於人性與天道的自然理路。其源頭既然是從人性出發來認識如何處物之理，其學問的關鍵乃在於「明明德」與「格物」以周流應物；而對於所謂離開人的，絕對物觀化的知識體系興趣自然很有限。或者更正確地說，他根本不會有這種心物及主客體分離的知識概念。

與此同時，朱子相信人的一切來自於天。人就是一個小宇宙，而宇宙是一個大生命。天人一體同源，要認識人就必須認識天，而要認識天，也應當徹底認識自己這小宇宙。在他的認識觀中，天人本來一理，認識自己與認識世界不但不衝突，反而是相輔相成。從這個觀點出發，自然與人文同出一源且同具一理，而無真正的分野。在朱子看來，最佳的人心的狀態，與天道之博大高明相應。而人之所以為人，正在於他能夠充分認識並體現天地間一切道理。其認識方式主張將心物、內外、主客、天人合為一體，固然大不同於西學，與佛家之專重內學，乃至陸王之偏重內心與人的主體性之學亦頗有不同。

朱子所認識的知識或道理既屬心物、主客體合一；而其世界觀亦將所謂超越與實存、本質與現象視為一體。西方心、物或本體與現象二分的說法明顯不適用於朱子學。從古典理性主義的觀點固然不足以闡釋朱子，從現當代各種批判理性主義及本質論述的思潮亦不足以認識朱子。西方的理性主義(rationalism)在源頭上與唯心論(idealism，或曰理想主義)不可分。當代多種思潮，例如實踐主義(pragmatism，或譯為實用主義)及後現代主義均大力批判建立在存有論、本質主義或理性主義之上的後設大敘述(metanarrative)。許多現代學人也因而認為儒學及理學的「道德先驗主義」或靜態的教條主義，也應當經過類似的批判。然而這類的批判方式，從認識論的觀點而言，實不適用於朱子學。朱子之學仍在儒

學傳統中，講究實踐、心物、主客體合一。在其世界觀中，存有與現象、本質與作用不可分離。這既不是尼采所欲批判的理想主義(idealism)及理性主義式的理知，也不是後現代主義所欲批判的客觀主義、普遍主義，超越主義或理性主義。朱子的認識觀與認識方式，有其獨特性，而很難用我們所熟悉的西方哲學來分類。其知識體系既然如此特殊，當我們去思考此體系的演變及其在近現代過程中所面對的挑戰時，就不能不從一種新的觀點出發。

# 貳、東亞哲學的論証與安立 模式

陳榮灼\*

於上世紀中葉胡適與鈴木大拙曾有一著名之論戰，這一場論戰雖然原來是關於中國禪宗之歷史與方法，不過其結果卻影響了後來東方哲學研究之主要模式的發展。基本上、由於胡適之影響終居上風，於是「文獻學式進路」(philological approach)成為了東亞哲學研究之主要模式，而文獻學語言則成為東亞哲學研究之典範性學術語言。特別地，今天漢學界仍奉「文獻學進路」為圭臬。

欲要進一步瞭解這場論戰之所以造成如斯重要影響，首先必須對於箇中的一些關鍵性的論點加以反思。首先，胡適之所以向鈴木大拙發難，原因在於他不滿鈴木將「禪」瞭解為「是反邏輯、非理性、因此是超乎我們的知性理解。」<sup>1</sup>另一方面，在作出回應時，鈴木大拙重申：即使有大量的歷史知識也無助於對箇中人物之瞭解。他宣稱：「那些構成其

---

\* Department of Philosophy, Brock University (Canada).

<sup>1</sup> Hu Shih, "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method", *Philosophy East and West* 3 (1953, Honolulu), 3.

個體性或主體性的因素並不能作為歷史探索的對象，因為這是無法客觀地展示其本身。」<sup>2</sup>換言之，在鈴木眼中，這些人物都是「獨一無二的存在，乃係永遠無法可複製的。而且這種形而上學意義之單一性……只可以由人一己之直覺來掌握。」<sup>3</sup>一言以蔽之，鈴木之結論是：「(1)禪是無法單靠知性分析便可說明。由於知性只管文字和觀念，它永無法觸及禪。(2)即使從歷史之角度來看禪，胡適那種將之囿於一歷史架構的途徑也不正確。因為他並沒有瞭解甚麼是禪。我得強調：禪必得首先通過其本身而被瞭解，然後才可對之作歷史客觀的研究，如胡適所從事者。」<sup>4</sup>

由上可見，表面看來胡適和鈴木之衝突在一方主張以歷史之進路來研究禪，而另一方則堅持禪之本質只能透過體驗之方式來掌握，但在本質上此一論戰觸及了禪宗（乃至整個佛教）是否為一種「理性的宗教」的問題。從一歷史之角度來看，這場論戰與當年之「拉薩論爭」頗為相似。因為一方面與鈴木一樣，摩訶衍堅持只有通過「不思不觀」的「無分別智慧」方能達致証道。這是說，兩人都主張禪屬「超知性」之向度。但另一方面，深受中觀自立証派影響的蓮花戒則強調「觀智」之首要性。可以說，蓮花戒這種「重知性」與胡適十分相似。無獨有偶，這兩場論戰的結果都是由「重

---

<sup>2</sup> D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Huh Shih", *Philosophy East and West* 3 (1953, Honolulu), 25.

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上，頁 26。

知性」的一方獲勝，而且同樣產生了深遠的影響。所不同者只是蓮花戒的「重知性」表現在一「邏輯主義」的立場，而胡適的「重知性」則偏重於「歷史文獻學」之客觀性研究。其次，與蓮花戒之獲勝使得禪宗絕跡於西藏殊異，在胡適之影響下，禪宗史之研究則成為了顯學。尤其是配合於二次世界大戰前德國「歷史主義」之流行，「文獻學之進路」成為了漢學界之寵兒。以歷史之觀點來看，東亞哲學研究在現代學術語言形成上走向以「文獻學」為主之途也並不純屬偶然，在中國方面這可說是承繼清代乾嘉以來之樸學傳統。

不過，近二十年來東亞哲學研究之模式卻出現了一些變化。雖然「文獻學之進路」乃居主流地位，但是卻同時出現逐漸重視邏輯論證分析之趨勢。這首先見諸於日本之佛學研究最新發展上。此中可以清楚見出因明學之研究現已蔚成主流，特別是關於法稱量論之研究更吸引不少年輕學子之投入。這使得在佛學研究方面有一重視邏輯論證之轉向，因而相應地在學術語言方面漸邁向一個典範性的變更：從一以「文獻學」為主之語言變成一以「邏輯學」為主之語言。<sup>5</sup>

事實上，因明學早於唐代經由玄奘師弟之傳播而於中國盛行一時。其中，玄奘本人翻譯了陳那之《因明正理論》和商羯羅主之《因明入正理論》。而其弟子如窺基、神泰和文

---

<sup>5</sup> 關於日本之佛學研究於因明方面之成果，請參：中井本秀，〈認識論・論理學〉，塚本啓祥等編，《梵語佛典の研究 IV 論書篇》第4章（京都：平樂寺書店，1990）。

測等均分別對這兩部經典作出注疏。這因而使得當時「佛學語言」有一「論証性轉向」(argumentative turn)。例如窺基之《成唯識論述記》便充分體現了因明論証的進路。就是說，對於唯識哲學之主要命題，窺基都能依因明之規則作出安立；而在批判外道之論點時，他亦能做到從因明之角度來加以論破。可惜的是，隨著禪宗之興起與流行，這種重論辯之風氣便如曇花一現般消失了。

當然，從一反思之角度來看，我們可以進問：是否東亞之「思維模式」不利於「論辯性學術語言」(argumentative academic language)之開出？要充分回答這一重大問題無疑並非本文所能負擔；不過，在邁向此一問題之解答上，本文首先嘗試指出中國傳統思維模式一些特質，然後以「墨辯」為代表之「類比邏輯理論」作為架構，來分析孟子、告子和荀子關於「性善 v.s. 性惡」一論爭所提出的論証。基本上，我們的論點是：「墨辯」表現了中國之「思維模式」是屬於「類比思維」，而先秦哲學之「學術語言」不但富於「論辯」性，且其「論証模式」是建基於「類比邏輯」。事實上，從墨家之文獻可以見出當時「仁人以其取捨是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也。無辭必服，見善必遷。」（《墨經》〈非儒〉）特別地，「今告子言談甚辯。」（《墨經》〈公孟〉）即使自承「予豈好辯哉？予不得已也」的孟子亦被人皆稱好辯。（《孟子》〈滕文公下〉）由此可知辯論風氣之盛。

## 第一節

簡單來說，在中國哲學中，語言與邏輯有如下之互動關係：首先，作為象形文字之漢語有利於類比邏輯之開出——因為兩者之基本概念都是「相似性」；而類比邏輯之發展則有助於先秦哲學之論證性學術性語言之建立。基本上，「中國邏輯」是「類比邏輯」。<sup>6</sup>正如拙文〈作為類比推理的「墨辯」〉所指出，「墨家邏輯」是一相當完整之類比推理的理論。<sup>7</sup>茲將其箇中之主要內容表列如下：

	I	II	III	IV
名稱	辟	侔	援	推
類形	屬性	關係	証自	破他
定義	辟也者，舉他物以明之也	侔也者，比辭而俱行者也	援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也	推也者，以其所不取之同於所取者予之也。是猶謂也者，同也。吾豈謂也者，異也。

<sup>6</sup> 請參拙論《中國傳統思維模式：名家 vs. 墨辯》（臺北：國科會專題研究計畫成果報告，1992）（NSC 80-0301-H-029-12F1）。

<sup>7</sup> 載於《鵝湖學誌》第二期（1988，臺北：東方人文學術研究基金會），頁1-26。

推論規則	以類取	以類予	有諸己不非諸人	無諸己不求諸人
目標	認知性	認知性	論辯性	論辯性
方法	屬性比較	關係比較	模仿比照	否証
結構形式	P 與 Q 屬於 C P 是 C 所以 Q 是 C	P 與 Q 好比 B 與 C 現 P 與 Q, B 所以 C	你肯定 a 是 F 所以你也 要肯定 a' 是 F'	(i) 間接否証： P 與 Q 相似 但你肯定 P 卻否定 Q (ii) 歸謬証法： 你否定 P 卻肯定 Q 但 P 與 Q 其實相似

## 第二節

若要瞭解於何義上中國哲學之安立模式是以類比論証為主，最好莫過於對先秦哲學關於「性善性惡」一論戰所提出之論証作具體之分析。

眾所週知，孟子與告子是直接對辯的，但孟荀之辯則只屬單向的。不過，我們現集中對他們所提出的「論証」作「邏輯分析」。就其各自之論點而言，則十分鮮明地孟子主

張「人性本善」、荀子主張「人性本惡」，至於告子則持「人性中立說」：「性無善無不善」或「性可以為善，可以為不善。」（《孟子》〈告子上〉）

首先，為了証成其「人性先天中性、而善惡是後天所成」一論旨，告子提出以下之論証：

**K1：**

「性猶杞柳也，義猶柶棬；」(Ri)

「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬。」(Rii)

（〈告子上〉）

這十分明顯是一類比論証。在結構上這是一「侔」式論証。不過在語意上其後面之兩句存有歧義。傳統之解釋是：「把人的本性納於仁義，正好比用杞柳樹來製成杯盤。」<sup>8</sup>可是，若將這兩句理解為「把人性等同為仁義，正好比把杞柳等同為柶棬」，那麼告子之論証的成立關鍵在於對方也不會「把杞柳等同為柶棬」。換言之，其目標是要指出「把人性等同為仁義」是錯誤的。無可置疑，不論依從任一解讀方式，都無改於告子原有之論旨。然而，從「語用」之角度來看則兩者有本質上之差異，因為當解作由一「侔」論証時，告子之論証目標只是在於「自立」；但若將之理解為一

---

<sup>8</sup> 楊伯峻，《孟子譯注》（北京：中華書局，1960），頁 253。這裡我們以「杞」取代「樞」。

「推」式論證時，則其論證目標便是在於「破他」。不過，從孟子之回辯卻可以支援前一種解讀方式。

另一方面，在回應告子上述之論證時，孟子作出以下之反擊：

M1：

「子能順杞柳之性以為柢捲乎？將戕賊杞柳而後以為柢捲也？如將戕賊杞柳而以為柢捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」  
(〈告子上〉)

由於這一反擊是孟子順著告子原來之類比論證而提出，所以也明顯是一類比論證。而在本質上這是屬「推」之推理形式。因為其成立關鍵在於對方也不會接受「將戕賊人以為仁義」之說法。而其論證目標在於指出：如果告子主張「以人性為仁義，猶以杞柳為柢捲」，則他要承認此一「成為」是「順其本性而成」，而非「戕賊其本性」。其言下之意是：「人之本性是善。」這裡，孟子之前提是：「人之可能性高於其現實性。」

告子隨即提出另一論證：

K2：

「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」  
(〈告子上〉)

從「類比邏輯」之觀點來看，基本上這是一「侷」之推理形式。因為其主要結構是一「關係類比」：「人性」與「善惡」之關係好比「流水」與「東西」之關係。當然告子之意旨在於強調：正如水之流向東或流向西完全是由外在之環境所決定，人性之好壞亦是完全由外在之環境所造成的。這裡，為了與孟子唱反調，告子亦暗中引入「現實性高於可能性」之立場。於是上述孟子之論證便會失效了。

孟子當然深知告子之用心，因而順著告子之原來論證作出以下之回應：

M2：

「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（〈告子上〉）

此中其實包含兩個論證。第一個論證之結構如下：

M2a：

「人性之善」好比「水之向下流」

這是一「侷」式推理，因為「人性」與「善」之關係正如「水」與「向下流」之關係。

而第二個論證之結構如下：

M2b :

「水之引上」好比「人之為不善」

這也是一「侷」式推理，因為「水」與「向上流」之關係正如「人」與「為惡」之關係。

相當明顯，孟子之「第一個論証」(M2a) 旨在表示：「人」不但是有「本質」，而且其本質是善的。至於其「第二個論証」(M2b) 則要指出：「人」之「為惡」只係外在形勢使然而非屬於其「本質」。

而為反對「善屬於人之本質」之說法，告子遂宣稱：「生之謂性。」（〈告子上〉）其意在指出：所謂「人之本質」只不過是指其「天生的質資。」這一立場除了有訓詁學上之根據外，最重要的是我們要從「自然主義」（而非「先驗主義」）之角度來看人之本質。這樣一來，我們一定要回到「經驗」之層次來論人之本質內容。

為了維護「人性是善」一命題之「必然性」，孟子追問：「生之謂性也，猶白之謂白與？」（〈告子上〉）顯然，這是要迫告子承認：「稱天生的質資為性」好比「稱白色為白」。<sup>9</sup>基於告子之贊同這一類比，加上在其後與告子對話，整體來說孟子實際上是提出下列之論証：

---

<sup>9</sup> 此依楊伯峻，將「生」解作「天生的質資」。參：《孟子譯注》，頁255。

M3：

如果你同意「生之謂性也，猶白之謂白」以及「白羽之白，猶白雪之白；白雪之白猶白玉之白」，那麼這意涵著你也會接受「犬之性猶牛之性；牛之性猶人之性。」（〈告子上〉）

從邏輯之觀點來看，這在本質上是一「推」式論證。因為整個論證之目標在於指出：既然告子不會贊同「牛之性猶人之性」，那麼他要放棄「生之謂性也，猶白之謂白」之主張。但這表示了「生之謂性」不能像「白之謂白」般是一「必然命題」。換言之，「性」不必然等同於「生」。因為「白之不謂白」是「不可能的」；而「天生的質資」只屬「氣性」，這是一「現實的概念」(ontical concept)，若果將「性」瞭解為一「存有論概念」(ontological concept)，則兩者不同層次的。在這種情況中，否定「生之謂性」不但是「可能的」而且是「必需的」。

於是告子退而求其次地說：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」（〈告子上〉）這是說，由於「飲食男女是人之本性」所以「人之本質內容」包括「仁」，但是「義」卻是外在的。為了支持其「義外」一論旨，告子作出以下之論證：

K3：

「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」（〈告子上〉）

這顯然是一「侔」式推論，因為這是一「關係類比」：於敬長者時，年長是外在於我。這好比於視白物為白時，白色是外在於我。

孟子順著告子之類比所作出之以下之反擊：

M4：

「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長者義乎？」（〈告子上〉）

這裡孟子詰問：無疑大家會對白馬的白與白人的白一視同仁，可是告子會將老馬之老與老人之老完全等量齊觀嗎？因為所謂義究竟「在於老者呢？還是在於恭敬老者人呢？」<sup>10</sup>從一邏輯之角度來看，此中包含了一「推」式之論証。因為如果告子不會接受將老馬之老與老人之老完全等量齊觀，則他把敬老時老者之老與謂白馬為白時白馬之白相提並論之做法不能用以証明「義外」，根本的理由是：義是在於對老者之恭敬。

不過告子認為對老者之恭敬正表示「義外」，因而他作出下列之回應：

K5：

「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者

---

<sup>10</sup> 楊伯峻，《孟子譯注》，頁 256。

也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾人之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」（〈告子上〉）

此中告子基本上透過「悅者同是老者」來支持「義外」的主張。這一反駁應是由下列兩個「辟」之論證所組成：

**K5a：**

仁是內，正如我愛吾弟而不愛秦人之弟是由我主觀的喜好所決定。

**K5b：**

義是外，正如楚人之長與吾人之長客觀地同屬老者而使之悅。

孟子立即提出以下之論證來加以批判：

**M5：**

「者秦人之炙，無以異於者吾炙，夫物則亦有然者也，然則者炙亦有外與？」（〈告子上〉）

正如牟宗三先生所指出：「這是孟子反問告子：既然你以因長說義外，那麼，對於炙有同嗜，這個嗜炙也是外嗎？」<sup>11</sup> 箇中之論證顯屬一「推」之推理形式，因為這是孟子順著 K5 中告子「是以我為悅者也，故謂之內」一論旨而作出之反擊。其完整之論證結構應如下：

---

<sup>11</sup> 牟宗三，《〈孟子〉演講錄(四)》，《鵝湖月刊》第三十卷第三期（2004，臺北），頁9。

M5'：

既然你先前說「以我為悅者也，故謂之內」，可是卻以對於炙有同嗜——這個嗜炙為外，這豈非自身不一致？

告子本人雖然不再直接回辯，但其弟子孟季子卻仍向孟子的門人公都子作出挑戰，其論證結構如下：

K6：

你贊同當「鄉人長於伯兄一歲」時先敬兄，但要「先酌鄉人」。（〈告子上〉）

「你心裏恭敬的是大哥，卻向本鄉長者敬禮。」<sup>12</sup>這表示你自身不一致。所以「義是外」。

這也顯屬一「推」之論證。由於公都子本人未能回辯，而向孟子求助。孟子遂教他以下之反擊：

M6：

你平常恭敬的是大哥，卻於飲酒時先向本鄉長者敬禮；這好比平常恭敬叔父先於恭敬弟弟，但當你之弟弟做了受祭之代理人時要先恭敬弟弟。

孟子這一論證應屬於「侷」式，因為這是一「關係類比」。不過，季子聽了之後大不以為然地說：

---

<sup>12</sup> 楊伯峻，《孟子譯注》，頁 258。

K7：

「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」

（〈告子上〉）

此論證有下列之形式：

K7'：

恭敬非由內

如敬弟，其準則是外在的，

敬叔父，其準則也是外在的。

這屬一「辟」之論證。大抵從孟子處得到啓示，公都子遂作出以下之反擊：

M7：

「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲水亦在外也？」

（〈告子上〉）

牟宗三先生認為：「公都子這個辯說不行，一塌糊塗，是個大混亂。表面看，這似與孟子前面說『耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，然則耆炙亦有外與？』一樣，差不多。其實不一樣。孟子的說法是對的，公都子的這個說法就不對。『冬日則飲湯，夏日則飲水。』這個說法正好說明告子的說法是對的，是義外。可見公都子這個人頭腦糊塗得很。孟子說『耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。』所講的是『嗜』，嗜可以說由內發。」<sup>13</sup>其實，牟宗三先生這一批判是預設了一「行為

---

<sup>13</sup> 牟宗三，《〈孟子〉演講錄(四)》，頁9。

主義」之立場。公都子這個辯說並非不行，因為好比孟子之言「嗜食」是內在的，公都子也可以說「喜喝」是內在的，這樣一來，其準則並非在外了。不過從我們與牟先生的分歧可以清楚見出「類比論證」是「依賴立論者之意向(intention)的。」一般而言，「類比推理」是依賴脈絡的。

現在讓我們對荀子之論證作分析。雖然荀子無法與孟子直接對辯，但是其立論卻針對孟子而發。因此，他所提出之論證是分成兩類：一是「証自」，另一是「破他」。

首先，在「証自」方面荀子給出下列兩個不同之論證：

**H1：**

人之性本惡，其善乃後天所為。

例如當今之人，其天性是好利，如果順其發展則會引起爭奪而無辭讓；必須透過教化和學習禮義，方有辭讓出現。

又例如當今之人，其天性是善妒和憎厭他人，如果順其發展則會引起互相殘害而無忠信；必須透過教化和學習禮義，其行為方合規範。

再又例如當今之人，與生俱來便有耳目之欲，因而喜好聲色，如果順其發展則會產生淫亂而無禮義；必須透過教化和學習禮義，方歸於治。

**H2：**

「今人之性惡，必將待師法然後正，待禮義然後治。」

好比「枸木必將槩括、烝矯然後直；」

又好比「鈍金必將待礪厲然後利。」（《荀子》〈性惡〉）

從邏輯之角度來看，這兩個論證都是屬於「辟」式推理。在〈非相〉篇中荀子嘗言：「談說之術……譬稱以明之，分別以明之。」這表示他十分喜用「辟」式論證。

而在「破」孟子「性善論」時，荀子所提出之理由基本上仍以「類比論證」為主。

首先在反對孟子「人之學者，其性善」一論點時，他指出這是由於孟子昧於「人之性偽之分」。基本上，性是「天之就也，不可學，不可事」。另一方面，「可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。」（〈性惡〉）言下之意，如果性善成立，則根本不用學習禮義之道了。

其次針對孟子所言「今人之性善，惡皆失喪其性故」，荀子指出：

H2a：

若依人性則只會「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休。」

例如順情性則子不會讓父，弟不會讓兄；子亦不會代父，弟亦不會代兄。

H2b：

人性本惡，辭讓乃係悖於人之情性，例如「子之讓乎

父，弟之讓乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄」都是「反於性而悖於情」。

而面對以下來自性善論者之挑戰：「人之性惡，則禮義惡生？」荀子作出了這樣的回應：

H3：

「凡禮義者，是生於聖人之偽，故非生於人之性也。」

好比「陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，故非生於人之性也。」

又好比「工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，故非生於人之性也。」（〈性惡〉）

十分明顯，這是一「辟」式論証。

又為了否定孟子之「人之性善」的論點，荀子主要提出了下列之論証：

H4：

「人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。」若果「去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁。」則立即招致「彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下悖亂而相亡。」

但如果性善、則便應像「直木不待槩括而直」；可是現在卻不可無禮義之化，好比必需「槩括之生，繩墨

之起」，這表示人性本惡、故需要如「枸木必將待槩  
栝、烝矯然後直。」

這論證之結構雖較複雜，但基本上也是一「辟」式論證。

還有針對性善論者之辯說：「禮義積偽者，是人之性，  
故聖人能生之也。」荀子提出下列之論證予以追擊：

H4：

「夫聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而生之也。」

正如「陶人埴埴而生瓦」，我們不會以瓦埴為陶人之  
性；又如「工人斲木而生器」，我們不會以器木為工  
人之性；因此，禮義積偽者，非人之本性。

在結構上這是由一「侔」式和「辟」式結合而成的複合論  
證。

總觀荀子於安立其「性惡」時之論證，基本上都屬於  
「類比推理」。而從其強調「辨異而不過，推類而不悖」  
（〈正名〉），可見與孟子和告子相同，他也是服膺於「類  
比邏輯」的。

### 第三節

由上可見，基本上，在先秦時代中國哲學的論證主要是  
類比推理，因而類比論證成為其「哲學安立模式」(mode of  
philosophical justification)中之主流。

不過，值得補充的是：在本質上類比論證只能是「或然推理」，因為它之有效性是「依賴脈絡」(context-dependent)的。若果忽視這一特質便往往會產生謬誤。因此之故，《墨經》〈小取〉便宣稱：「夫物有以同而不率遂同。辭之俟也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侷、援、推之辭，行而異、轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。」這段文字實質上分別指出了於「辟」、「侷」、「援」、「推」四種類比推理方式中導致謬誤產生的成因。

首先，「辟」是一「舉他物以明之」的推理方式，其成立基礎在於兩物之性質有相似之處。可是，這裡必須注意的是：「物有以同而不率遂同。」換言之，兩物之「類同」往往只是在一定之程度上（或一特定範圍內）存在，而並非完全地「等同」。若果在進行「辟」一推理方式時忽略了這一差別，而誤將局部之「類同」推廣為「全同」，即將兩物的所有性質都作等量齊觀，那麼會導致「遠而失」這一謬誤出現了。

其次，「侷」是一「比辭而俱行」的推理方式，其成立基礎在於兩物之關係有相似之處。可是，這種按比例而作擴充的推理方式並不是可以毫無限制地適用，而乃係「有所至而正」。換言之，「比辭」只是在一定之範圍內方能「俱

行」。若果在進行「侔」一推理方式時忽略了這一限制，則便會招致「行而異」之毛病出現了。

再者，「援」是「子然、我奚獨不可以然也」之推理方式，其成立基礎在於主客兩方之論點（或立場）有相似性。不過，這裡注意：「其然也，有所以然也；其然同，其所以然則不必同。」換言之，這種存在於雙方主張之相似性可能只屬表面，因為兩者主張之理由不一定相同。因此，當其背後之根據有所差別時，那麼這一推理方式便會失效。這種只偏執「其然同」，而妄顧「其所以然不必同」之推論則會產生「轉而危」之過失。

最後，「推」是「以其所不取之同於其所取者予之」之推理方式，其成立基礎在於對方於相似之論點上自相衝突。可是，這裡必須注意：「其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。」這是說，若果對方立論背後之選取標準並不是完全相同，那麼便不能咎責其論點自相衝突了。所以，如果漠視了對方之選取標準可能不盡相同，而一口咬定其立場自相衝突，那麼便會陷入「流而離本」的謬誤了。

值得補充的是：基於上述之對「墨辯」的「謬誤論」之展述，便可以見出那種將「墨家邏輯」作為「演繹邏輯」或「形式邏輯」之解釋的錯誤了。而正面來說，其「謬誤論」之特質則卻印証了我們將「墨家邏輯」理解為「類比邏輯」之立場。此外，這清楚表示任何試圖把「墨家邏輯」「形式

化」(formalization)的做法，都無法將其「類比性格」反映出來。

純從邏輯之角度來看，「類比推理」於「證明力量」(demonstrative power)上容有不及「演繹邏輯」之處。因為前者只屬一種「或然推理」，而後者則是一種「必然推理」。不過，作為「哲學安立模式」，「類比推理」於「論証力量」(argumentative power)卻有優勝於「演繹邏輯」之處。除了一般來說類比論証都比較具體外，而由於其「依賴脈絡」的特質，類比論証可隨立論者之意向的改變而靈活地使用。特別地，類比論証於「言效力」(performative effect)之層面可以產生「曉喻性」作用，這可增強其「說服力量」。而且「類比邏輯」中之「援」與「推」兩種論証方式都涉及「主客兩方對立」之格局，因而比「演繹邏輯」更具「論辯之性格」。尤其當今哲學十分強調「論述」(discourse)，而在「論述」中無論提出論証或作出安立都是一種溝通性的互動，必須顧及論敵之反應，此中，基於其解明的「語用性格」(pragmatic character)與「對話格局」(dialogical pattern)，「援」與「推」兩種論証方式在「証自」和「破他」方面之所起之作用是「演繹邏輯」無法替代的。

無論如何，從先秦哲學家在提出其論點時能夠做到以論証之方式加以安立，可以見出這是一個「理性的哲學時代」。以史為據，我們應瞭解到中國哲學之發展並非以「獨斷的」(dogmatic)表現為主，反而其原本之精神是非常尊重

「理性討論」的。而在邁向解答「東亞之思維模式是否不利於論証性學術語言之開出？」一問題之解答上，我們上述之分析成果顯示了：至少於先秦哲學中，中國之類比性思維模式於論証性學術語言之開出上作出了正面性的貢獻。



# 參、「六書」與中國傳統的思想制度

李河\*

百年來哲學界的中國傳統思想研究多半是在翻譯語境中進行的。這種翻譯從文本流傳的角度來看屬於梁啟超所說的「以今翻古」；而從橫向文本流通的角度看，<sup>1</sup>這個「以今翻古」往往又意味著「以外翻內」，<sup>2</sup>即以西方哲學的基本問題和敘述框架來格義中國傳統思想。這樣，「西方哲學傳

---

\* 中國社會科學院哲學所現代外國哲學研究室研究員。

<sup>1</sup> 法國思想家 P. Bourdieu 關注符號生產的經濟學含義。他在 *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991) 一書提出所謂「語言交換的經濟學」。在“The Social Conditions of the International Circulation of Ideas” in R. Shusterman (ed.) *Bourdieu: A Critical Reader* (Oxford, UK ; Malden, Mass.: Blackwell Press, 1999). 一文中則提出「觀念的國際流通」這個概念。我們從他的論述可以得到這樣的印象：前現代的思想傳統以「文本流傳」為主要特徵，現在我們正在或已經進入一個「文本流通」的時代。

<sup>2</sup> 參見梁啟超在《中國佛教研究史》頁 81 中將翻譯區分為「以今翻古」和「以內翻外」，並認為「以今翻古者，在言文一致時代，最感其必要」。他沒有提到「以外翻內」這種形態。本文用這個概念來描述那種以洋格義方式來改寫中國傳統思想的現象。當然，「以外翻內」首先是通過「以內翻外」而達成的。

統／中國傳統思想」這個二項式中的間隔符號「／」就被當作「可翻譯性」符號，即一種單向性的約等關係符號 $\approx$ ，我們因此而有「中國傳統哲學」或「中國的形而上學」這類名稱。但本文卻要強調「／」的「不可譯性」含義。剛剛過世的法國思想家德里達在《巴別塔》一文中有一個精闢的說法：translation, the necessary and impossible（翻譯，必要的而又不可能的）。<sup>3</sup>這裏的「不可譯性」意味著，只有在那些具有真正差別的文本之間才存在翻譯的必要性。

談論中／西傳統思想之間的「不可譯」可以有多種視角，「思維方式」差異則是其中之一。本文選擇用「思想制度」一詞來取代「思維方式」，以彰顯其在概念形成、論證乃至評價上的「不成文法」含義。此外，本文還認為，作為兩種「自然語言類型」，表意語言和表音語言分別為中／西傳統思想制度的形成提供了一種「有之未必然，無之必不然」的語言條件。德里達在《論文字學》中集中討論了「表音文字的形而上學」。撇開其解構主義宗旨不論，「形而上學」在他的語境中就是西方哲學思想制度的簡稱：其追問焦點始終圍繞著to on問題；這個追問所承諾的「邏各斯中心論」立場在思想和語言上體現為「所指優先意識」。<sup>4</sup>他以

---

<sup>3</sup> 參見 Jacques Derrida, "Des Tours de Babel", in J. F. Graham (ed.) *Difference in Translation* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 173.

<sup>4</sup> 參見德里達(Derrida, Jacques)著，汪堂家譯，《論文字學》（上海：上海譯文，1999），第一部分，尤其是「能指與真理」一節；此外參見第二部分，第四章。

相當奇特的方式表明，表音語言為西方形而上學思想制度提供了特定的語言條件。

「六書」是對傳統漢語構成制度的系統概括。<sup>5</sup>本文將從這個理論中擷取一些常識觀點，以探討中國傳統「思想制度」的若干特徵。為此我們將處理以下三方面問題：

其一，本文將提出和界定「思想制度」和「自然語言類型」這兩個概念，並指出傳統漢字區別於表音語言的重要特徵之一是其「能指」自身具有意義，其能指和所指具有一種觀念層面的同構性。這是我們在探討中國傳統思想制度時應當特別留意的。

其二，通過對「六書」「象形」原則的分析，本文承認「象」在中國傳統思想制度中的重要地位，並認為「觀物取象」是中國傳統分類意識和實在觀念的基礎。

其三，基於「六書」中「依聲托事」的原則，本文還試圖證明漢語文獻中存在著一種獨特的「音諧義近」的概念論證方式。

## 第一節 相關概念的澄清和界定

### 一、「思想制度」、「自然語言類型」及其識別問題

---

<sup>5</sup> 對「六書」的理論性質一向有多種爭論。一種觀點認為它是漢字「造字之法」；另一觀點則強調它只是關於漢字構成和分類的理論解釋。本文主要接受後一種觀點。

思想制度在語言活動中是一種需要表現和識別的存在，它與現代西方哲學談論的「概念圖式」(conceptual schemes)或「範式」(paradigms)類似。在那裏，對某個陳述內容的有效「識別」(identifying)取決於對概念圖式或範式的識別。而識別包含著兩個假定：(1)識別如果是必要的，在前提上就必須假定概念圖式是複數性的——即使這些複數性圖式最終可能被識別為是「同一個」。(2)識別如果是可能的，就必須假定概念圖式棲身於特定語言之中。所以大衛森說：「概念圖式有什麼不同，語言也就有什麼不同。」<sup>6</sup>正是這種「棲身」關係決定了概念圖式的識別方法：即在語言中尋求可以對概念圖式進行直觀的合適例證。

但對「概念圖式」和「語言」還需做進一步界分。首先來看「概念圖式」。我們固然可以說亞理斯多德和康德因為擁有不同的概念圖式而對「形而上學」給出了不同的敘述文本，但這些文本還因為其概念圖式之間存在著某種相關性和譜系性的制度性特徵才被識別為同一個形而上學傳統。「同一個」意味著傳統層面上還存在著一個更大的概念圖式，我們不妨將其稱為「思想制度」，縮寫為 TS；同時，西方不同的形而上學敘述各自擁有的概念圖式則可以被縮寫為 Cs1, Cs2, Cs3.....Csn。這樣一來，「概念圖式有什麼不同，語言也就有什麼不同」一語就可做兩種解：它可以指同

---

<sup>6</sup> 參見大衛森，〈論概念圖式這一觀念〉，牟博編譯，《真理、意義、行動與事件》（北京：商務印書館，1993），頁 112。

一傳統內部的 Cs1 與 Cs2 的區別，如萊布尼茲哲學與笛卡兒哲學的區別；還可以指兩種不同傳統分別代表的思想制度 TS1 與 TS2 的差異。

另一個需要界分的概念是「語言」。當人們說「概念圖式有什麼不同，語言也就有什麼不同」時，這裏所指的可以是隨便什麼語言，如觀察語言或理論語言；人工語言或自然語言。然而，如果「語言的不同」僅僅發生在「同質語言共同體」(homo-language community)之中，<sup>7</sup>就只需要雅各森所說的「語內翻譯」(intra-lingual translation)。<sup>8</sup>在那裏，理解的困難只產生於伽德默爾所說的「對熟悉語言的陌生性使用」。換句話說，理解的困難總是在「所指」層面而不是語言符號的「物理形態」或「語法規則」層面上呈現出來的。換句話說，語內翻譯語境中的理解或解釋理論通常容易表現出「所指中心」的傾向。

但在「語際翻譯」(inter-lingual translation)語境中，理解

---

<sup>7</sup> 喬姆斯基在《句法理論的若干問題》一書討論方法時指出：「語言學理論首先關注的是處於一個同質語言共同體中的理想的說者與聽者，這類說者和聽者都精通他們自己的語言。……在我看來，這一直是近代普通語言學奠基人的立場，而且至今也沒有什麼人能提出令人折服的理由來改變它。」參見黃長著等人譯本（北京：中國社會科學，1986），頁1。

<sup>8</sup> 「語內翻譯」和後文提到的「語際翻譯」概念，是雅各森(Roman Jakobson)在“On Linguistic Aspects of Translation”，in R. A. Brower(ed.) *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 233.一文中提出的。

困難首先出現在特定語言符號的「物理形態」或「語法規則」方面而不是「所指」方面。需要說明的是，這裏所謂「語際翻譯」還有遠近之分。奎因在《語詞與物件》中指出，兩種同源語言之間的翻譯，如從作為低地德語的弗裏森語(Frisian)向英語的翻譯，或相近文化傳統之間的翻譯，如從匈牙利語向英語的翻譯，往往使人們產生一種錯覺，好像不同語言中的語詞或語句無非是某個同一性命題或意義的多樣性體現。為克服這種錯覺，奎因設計了一種思想實驗，即考慮從一個從未接觸的土著語言向英語的翻譯情況。他把該命名為「極端翻譯」(radical translation)。<sup>9</sup>顯然，「外語」與「外語」之間的間距是不同的。

不過，要刻畫「極端翻譯」的情形，其實沒有必要假想一種人們從未接觸過的「外語」。相對於表音語言，漢語顯然是一種相當另類的自然語言。為此，我們在「語際間距」最大化的意義上建立了「自然語言類型」這個概念。「自然語言類型」之間的「間距」是同源語言之間的「語際間距」所不可比擬的。

在做出上述界定之後，我們就可以問：不同的自然語言類型對於在傳統層面上生成的不同思想制度可能具有怎樣的

---

<sup>9</sup> 參見 W. V. O. Quine: "Meaning and Translation", 第一節和第七節, 載 *On Translation*, 英文版, 頁 148、171。Radical translation 一詞在中文中往往被譯為「徹底翻譯」或「根本翻譯」, 這兩種譯法都容易導致誤解, 因為奎因的意思恰恰是要證明「徹底翻譯」的不可能性。

關係？

## 二、「自然語言類型」與「思想制度」的可能關係

「自然語言類型」概念使語言的硬體指標凸顯出來，它使我們優先關注語言符號的「能指」(signifier)而非「所指」(signified)層面的特徵。但傳統西方哲學一向忽略「能指」問題。按先驗哲學的理想，哲學尋求的是超越於各種自然語言之上的唯一性語言，即思想語言或純粹概念語言。由此得出的理解是，思想的物件在語言上只應當落實在所指層面上。

這種基於思想的「語內翻譯」語境而形成的「所指中心意識」還可以得到西方語言學的支持。那裏一向有三個支配性觀點：(1)符號能指和所指是有區別的；(2)符號能指是物理性或生理性的，所指是認識性、觀念性或社會性的；(3)符號能指與所指之間只有「任意約定」的相關。換句話說，由於符號能指自身無意義，因此通常被排除在思想領域之外。思想只與在「所指層面」出現的意義、物件或事情相關。這種關於能指與所指的看法與西方傳統的「身心」關係理論是同構的，它在西方傳統哲學中幾乎是一種制度性的理解。

然而，「所指中心意識」所依據的語言經驗，恰與表音語言的「物理形態」直接相關。由於其符號能指本身無意義，它與語義存在著「任意約定」的關係，這就使「所指內容」在語言表現中被抹去了形象特徵。當然，人們之所見通常是實在的形象，這種形象在心理學意義上也可以是一種心

象(image)或表像(representation)，但所有這些都被迅速消解為在語言上無形象可稽的「意義」，意義抹去了主觀性的「象」的各種差異。對於這一點，中國古人已有初步意識。北宋思想家鄭樵指出：

梵人別音，在音不在字。華人別字，在字不在音。故梵書[指字母]甚簡，只是數個屈曲耳，差別不多，亦不成文理，而有無窮之音焉。華人苦不別音，……華書制字極密，點化極多，梵書比之實相遼邈，故梵有無窮之音，而華有無窮之字。……梵人長於音，所得從聞入，……華人長於文，所得從見入。<sup>10</sup>

「別音」與「所得從聞入」都提示著「形象」在表音語言中的消失，從思想的效果史來看，這種消失為「思想—所指—實在」這一抽象鏈條的形成提供了便利的語言條件。

表音文字的物理形態沒有在語言中為「形象」留下位置，但這還不足以說明使「所指中心意識」得以形成的全部語言條件。我們還需關注表音語言的「語法規則」在這裏產生的重要影響。從巴門尼德、柏拉圖和亞理斯多德那裏，我們看到 to on（「是」或「存在」）問題一直居於西方哲學的中心位置。它至少可以被分解為兩個層面：其一是關於「是什麼」的問題。在這裏，亞理斯多德《工具論·範疇篇》對

---

<sup>10</sup> 見《論華梵下》，載鄭樵《通志二十略》（北京：中華書局，1995），頁351。

「A 是 B」這一標本語言的分析對後世西方哲學的思想制度產生了典範性的影響。基於這種分析形成了「個體」、「共相」與其他範疇的分類，這種分類顯然與實在的「形象特徵」沒有直接關係。其二是關於「『是』本身『是什麼』」的問題，這構成了西方 ontology 的根本問題。

顯然，上述兩個層面的問題都與表音語言中繫詞形態的「是」直接相關。當代許多學者意識到，繫詞「是」的存在為西方形而上學探討提供了語法規則條件。不僅如此，繫詞的各種變形，如動名詞形式、單數無人稱形式或動詞不定式形式，一向是西方形而上學概念論證的重要手段。<sup>11</sup>當然，由上述觀察不能引出這樣的結論，即所有拼音語言都會自發地產生出西方哲學那樣的思想制度，但卻可以說，西方哲學思想制度的形成在拼音語言中具有必要的（雖說未必是充分的）自然語言條件。表音語言對於西方哲學思想制度具有一種「有之未必然，無之必不然」的關聯。

在中國傳統思想中，自然語言與思想制度的關係可以被歸結為「本」和「道」的關係。東漢文字學家、《說文解字》這部「字經」的作者許慎在《說文·敘》中指出：

蓋文字者，經藝之本，王政之始，前人所以垂後，後人所以識古。故曰**本立而道生**。知天下之至噴，而不

---

<sup>11</sup> 關於這個問題的大量討論，可參見宋繼傑主編，《Being 與西方哲學傳統》（保定：河北大學，2002）。

可亂也。<sup>12</sup>

「本立而道生」一語原出於《論語》，孔子在那裏強調「孝悌」為「仁德」根本。許慎將其挪用來說明「文字」，其中可分疏出兩種含義：

(1) 上古形成的各種經典是靠文字記載的，只有明瞭文字的原義，才能準確把握經典的義理陳述。鄭樵在《六書略·序》對此解釋說：「聖人之道，惟籍六經。六經之作，惟籍文言，文言之本，在於六書。六書不分，何以見義？」<sup>13</sup>當然，這種「小學／大學」關係辨析尚非中國獨有。在西方傳統，作為「小學」的語文學(philology)或詞源學(etymology)一向也是治讀古經的手段，宗教中的「解經學」(exegesis)是訓釋宗教典籍的必備工夫。

(2) 從「本立而道生」所蘊涵的草木生長的隱喻，我們還可引申出另一重與本文話題密切相關的解釋：不同的「本」可生出不同的「道」。不同的「自然語言類型」可生出不同的概念世界，以及該概念世界賴以生產的思想制度。那麼，比照前面所說的表音語言，傳統漢字的構成制度有哪些獨特特徵呢？

---

<sup>12</sup> 黑體為筆者所加。

<sup>13</sup> 見《六書序》，載《通志二十略》，頁 233。明代學者呂楠在為漢代劉熙的《釋名》一書所作的《重刊後序》中也說：「今夫學者將以為道也。欲為道而不知義，則於道不樂進。欲知義而不辯言，則於義不可精。欲辯言而不正名，則於言不能審。」

其一，在傳統漢字中，漢字「符號能指」自身具有意義。這裏存在著從實在之「象」到語詞之「形」、再到語詞含義的「形—義關聯」線索。因此，語詞符號的物理形態雖然也是「約定」的產物，但卻不是「任意約定的」。

其二，漢字語詞符號「非任意性約定」的基礎是鄭樵所說的「所得從見入」。這樣，「象」不僅沒有從文字中抹去，而且成為「能指」與「所指」在觀念上的同構關係的基礎，成為進行「自然分類」的基礎。

其三，漢字「能指」與「所指」在觀念上的同構關係體現著中國傳統思想中的一個支配性的思想範式，即「天—地—人—文」彼此參證耦合的關係。如果說傳統的經義陳述側重展示「天地（取法物件）／人文（義理內容）」之間的對應關係，而「六書」則重在展示「天地人／文」之間的對應關係。因此，「小學」與「大學」可以構成迴圈解釋和論證關係。

由於這些特性，我們才可以理解為什麼許慎會認為文字是「經義之本，王政之始」和歷史之「法」。在西方，至少從盧梭、黑格爾以來，歐洲思想家們已注意到中國思想傳統與這種「表意文字」有某種內在相關。除了前文提到的德里達外，當代法國人德魯茲也在其《什麼是哲學》一書的「地緣哲學」(Geophilosophy)一章中提到了漢語「六書」

(hexagrams)在中國傳統思想中的代表性意義。<sup>14</sup>但他們不懂漢語，所作論斷不免帶有很大想像成分。顯然，對「六書」進行是漢語學者來說責無旁貸。

## 第二節 從「六書」看「象類」與「如在」觀念

傳統漢字的構成法式，從發生學意義來看，體現著作為集體無意識的思維方式，而「六書」只是秦漢以後才逐漸成為獲得支配性地位的理論解釋（自秦漢至清末，包含這種解釋的文獻逾數百種）。<sup>15</sup>不過，恰恰因為這種理論解釋脫胎於當時最有影響力的經義陳述，所以它對識別中國傳統中的「思想制度」才具有重要的考察價值。

語言學將傳統漢語命名為「表意文字」，其完整涵義應是「以象表意的文字」。我們知道，表像符號類似於「造型」藝術，其特徵在於摹狀賦形，鄭樵所說「書與畫同出，畫取形，書取象」就表達了這個意思。<sup>16</sup>《系辭傳·下》有一段著名文字：「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸

---

<sup>14</sup> 參見 G. Deleuze, *What is philosophy?* (New York : Columbia University Press, 1994 ), 89.

<sup>15</sup> 《周禮·地官》已提到「六書」一名，但無實論。王初慶在《中國文字結構析論》一書傾向於認為「六書」一說為「後賢所定」，具體說來是「自劉歆所創，……許慎更發揚光大。」（臺北：文史哲出版社，1983），頁60。

<sup>16</sup> 《六書略·象形第一》，《通志二十略》，頁234。

物。於是始做八卦以通神明之德，以類萬物之情。」這雖是談論易卦緣起，但亦可用於解釋漢字。東漢許慎在《說文敘》開篇引述了上段文字，進而開始分說「六書」概念（指事、象形、形聲、會意、轉注、假借），該論述在唐代徐鍇《說文繫傳·釋（上）》中經過某些改寫表述如下：

凡六書之義起於象形，則「日」、「月」之屬是也。形聲者，以形配聲，……「江」、「河」是也，水其象也，「工」、「可」其聲也。……六文之中，象形者，倉頡本所起，觀察天地之形謂之文，故文少。後相配合孳，益為字則，形聲會意者是也，故形聲最多。轉注者（略）。假借者，古省文從可知，故「令」者「使」也，可借為「使令」。「長」者「長」也，可借為「長」。……今假借為少——假者，不真也；借者，同門也。……凡指事，象形義一也。物之實形有可象者，則為象形，山川之類皆是物也。指事者，謂物事之虛無不可圖畫，謂之指事，形則有形可象，事則有事可指。故「上」、「下」之義無形無象，故以「丨」、「冫」指事之，有事可指也。故象形指事大同而小異。會意亦虛也，無形可象，故會合其意以序言之。「止」、「戈」則為「武」，……「人」、「言」必「信」，故曰比類合義。

大凡六書之中，象形指事相類，象形實而指事虛；形

聲會意又相類，形聲實而會意虛；轉注則形事之別，然立字之始，類於形聲，而訓釋之義，與假借為對。假借則一字數用，如「行一莖」、「行一杏」、「行一杭」、「行一沆」……<sup>17</sup>

許慎在《說文·敘》中對「六書」的排序是「一曰指事，……二曰象形」，而徐鍇在此段文字中則將「象形」列為「第一」，這裏涉及到「六書次第爭論」這個絕大話題。<sup>18</sup>在本文看來，這種改寫凸顯了「象」在「六書」中的核心地位，對漢字構成制度的解釋更為一貫，這就為我們對中國傳統思想制度的解讀提供一條明確線索。

### 一、從文字構成制度本身看「象」的優先地位

從漢字本源看，旨在「觀物取象」的「象形」是第一原則。「凡六書之義起於象形」對此作了準確概括。「觀物取象」強調以外部事物為類比物件，如「天地之形」、「鳥獸之文」或「山川之類」，它們在邏輯上構成了漢字字型的第一義根源。

不過，外部事物並非都以可見圖像方式存在，還有一些

---

<sup>17</sup> 黑體為筆者所加。

<sup>18</sup> 根據《中國文字結構析論》的介紹，主張「指事」優先的學者多關注「制字先後」的問題：「制字莫先於一畫，一之形，於六書為指事，說文始於一，故指事宜首列。」而主張「象形」優先的學者則通常認為「有物而後有事，指事不宜在象形之先」。參見該書「六書的名稱與次第」一節。

「事」或「事的關係」是「不可圖畫」的。但雖然「不可圖畫」，畢竟還是「視而可識，察而可見」（《說文解字·敘》）的，如事物的「上、下」關係。這時就需要以一種與「觀物取象」相反的方式——即「設形指事」——給出字型圖像，這就是「六書」所說的「指事」。這個「形」不僅是心理學意義上的image或representation，而且外化為直觀的符號形態，它也有模擬之義。正因為這樣，許慎之前「指事」曾被稱為「象事」。<sup>19</sup>明代楊慎在《六書索引》中則談到「六書四象」之說：

六書四者有象，故以象名，假借轉注則隱於四象之中，而非別有字也。大抵六書以十為分，象形居其一，象事居其二，象意居其三，象聲居其四。假借則借此四者也，轉注則注此四者也。四象以為經，假借轉注以為緯。四象之書有限，假借轉注無窮也。

可見在「六書」中，「象」是個貫穿始終的原則。不過，通過直接模擬外部事物圖像而產生的文字元號畢竟有限。惟有將基本「象形」符號加以組合才可得出更多的字。這是「凡六書之義起於象形」的另一個意思。由此，傳統文字被分為兩大類，其一是「原子字型」；其二是由原子字型複合而成

---

<sup>19</sup> 「象」的觀念在許慎之前一直居於極為重要的地位，除「指事」曾被稱為「象事」外，「會意」也曾被稱為「象意」。相比之下，許慎後來採用和確定的「六書」名稱雖然更加準確了，但也在一定程度上削弱了「象」在漢字構成制度中的重要地位。

的「分子字型」。《說文解字》標題中的「文」與「字」就表達了這種區別。在《說文·敘》中，許慎談到：「倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。其後形聲相益，即謂之字。字者，言滋乳浸多也。」鄭樵更因循「文」與「字」的區別，提出了「文母字子」的說法：

書契之本，見於文字。獨體為文，合體為字。文有子母，主類為母，從類為子。凡為字書者，皆不識子母。文字之本，出於六書。象形，指事，文也；會意，諧聲，轉注字也，假借者，文與字也。<sup>20</sup>

「象形」和「指事」都是獨體之「文」，它們的不同組合變成作為分子字型的「字」。在「字」中，「文」作為「表意」或者說「表像」部首而存在。這就使奠基於「象」的漢字大大豐富起來。

以上所說「觀物取象」或「設形指事」都昭示了漢字的一個特徵，即語義層面的「所指」需與能指層面上的「形象」統一起來。如前所說，這提示著傳統漢語這一「自然語言類型」與拼音語言的重大區別：漢字能指即語詞符號雖是約定的，卻不是「任意」的，它與所指物件存在著「取象」關係。

十分有趣的是，漢字的「象」本身就是個在多重意義上的「自相關」語詞，它同時表達物件性的、符號性的、心理

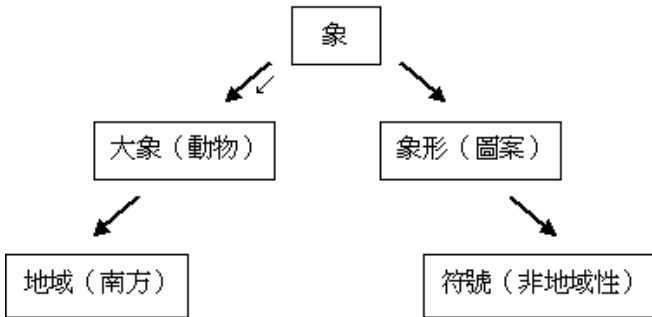
---

<sup>20</sup> 見《通志總序》，載《通志二十略》，頁5。

性的和評價性的等多重含義。韓非子曾對「象」字多義性的形成有如下猜測：

人希見生象也，而得死象之骨，案其圖，以想其生也。故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得見聞，聖人執其見功以處見其形，故曰：無狀之狀，無物之象。<sup>21</sup>

在這裏，作為動物的「大象」、作為圖畫的「圖像」、作為想像物的「意象」之間存在著一種「形義自相關聯繫」。由此還可引申出「象」與「不象」這類評價語詞。這種「多義自相關」使我們有充分理由把「象」當作中國漢字構成制度乃至中國傳統思想制度中的一個「元概念」。



## 二、「象類」：傳統漢字構成制度中的「自然分類」觀念

從哲學角度來看，「象」與「不象」涉及「相似性」

<sup>21</sup> 參見《韓非子·解老第二十》。

(similarity)問題，它通常屬於直觀的感性識別活動。這種活動往往採取「近取諸身」(body-oriented)立場，它構成了「自然分類」的前提。而對「是」與「不是」的追問則容易導向對「同一性」(identity)這一邏輯標準的承諾。它促使作為原初自然語言logos演變為一種邏輯性的logos。<sup>22</sup>

基於「取象」原則的中國傳統漢字構成制度可以讓我們識別出中國傳統思想中的「自然分類」系統，本文將其稱為「象類」。許慎在《說文·敘》中已經提到「依類象形」原則，他對該原則的解釋用於說明「象類」是十分貼切的：

方以類聚，物以群分。同牽條屬，共理相貫。雜而不越，據形系聯。引而申之，以究萬原。

「類聚」、「群分」、「條屬」等都是涉及分類的語詞。而四方萬物的分類都以「據形系聯」為基本原則。這一原則形成了漢語特有的「義類」生成基礎。實際上，中國許多涉及

---

<sup>22</sup> 維科在《新科學》「詩性邏輯」的第一章(401段)提到，「logic」(邏輯)一詞脫胎於「logos」(邏各斯)。對希伯來人來說，logos 原本是表達「事蹟」、「實事」的語詞，而希臘語中的「mythos」(寓言或神話)本意也是指「關於實物、真事、真話的語言」。因此在希臘文獻中，logos 最初等同於 mythos。正因為 logos 是以 mythos 為內容的，因而關於 logos 之本意的解讀就是所謂「寓意解釋」(allegorical interpretation)。所謂「寓意解釋」是通過對那些原初的形象性或想像性的寓言、神話、詩歌、隱喻的詞源解釋，揭示出那些本文中所包含的原初命名經驗、分類意識、關於天地萬物的原初理解、道德和風俗根據，等等。

自然對象的辭書、類書都以「據形系聯」作為分類原則。從文字分類能否合法地引申出「自然分類」的觀念？本文對此尚無確定的把握。但《六書略》中的文字分類確實是值得關注的：

天物之形：如日、月、天、旦、雲、回、雨，等。

山川之形：如山、丘、廣、廠、石、川、水、鹵（鹵地）、凹、凸，等。

井邑之形：如井、田、高、穴，等。

草木之形：未、木、出、禾、米、個、瓜，等。

人物之形：如人、匕（化）、身、兒、元、六、立、手、心、力、口，等。

鳥獸之形：丫、采、羊、角、虎、馬，等。

蟲魚之形：魚、白、丁、乙，等。

鬼物之形：（略）

器用之形：弋、戈、鬥、升、斤、豆、方、尺、勺、刀，等。

服飾之形：衣、巾、市、示、系，等。

在這裏，作為「文」的「原子圖形」是個總類，其下十個部類（417字）則根據「近取諸身，遠取諸物」的原則而構成。值得注意的是，所有原子字型或者取自某個唯一物件的

「象」，如「日」、「月」等；或者是以某個可見事物的「象」來表達「一類」事物，如「山」、「川」、「木」、「羊」、「刀」、「衣」等。這表明，漢字是根據可見「形象」來劃分「義類」的。以「文」為單位的「象」是最基本的、不可再分的原子視覺單位。

在亞理斯多德那裏我們看到，「個體與共相」的分別是依據對「A 是 B」這一命題運算式的分析而得出的。但在漢語構成制度中，重要的不是「語句」，而是「單字」，尤其是作為原子字型的「文」。我們當然可以說，任何「文」都像一個「專名」那樣包含著關於「物件」的陳述，但該陳述在漢語的「文」中只以「隱而不顯」的方式存在。它無法成為再「分析」的對象。

用「象類」表達漢語構成制度中的「分類原則」是恰當的。由於漢字「象」的多義性，「象類」一詞就具有雙重含義：一方面，它指明傳統漢語「義類」的前提是「取象」；另一方面又表明，這種「取象分類」與源於西方的「屬一種分類」只有「相象」的格義關係，其分類制度是很不相同的。

由於漢語字型分為「文」和「字」兩級，表達某一「象類」的「文」又可以作為「表意」或「表形」部首而將其「象類」含義代入作為分子字型的「字」中，這又會使許多「文義」差別很大的字，在「同源」或「同門」的意義上被視為一個「義類」，如古漢語的「仁」字（「身」上「心」

下)、「忠」、「恕」、「思」、「惑」、「蕊」等，都有從「心」的特徵。儘管其中的「蕊」字表達的是一個外部物件，而其他字則表達著內省物件。

### 三、從「……若……」的「取法論證」看「如在」觀念

傳統漢字構成制度中的「觀物取象」體現著一個支配性概念，即「文」是人「取法乎天地」的產物，《老子》中所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」就表達了這個意思。不僅如此，「取法乎象」還成為中國傳統概念描述、修辭和論證的一種主要方式。

「取象」既有「直觀」之義，更有作為體悟的「格」的含義。「格」的結果通常訴諸詩化的模擬敘述，如《中庸·二十五章》論「至誠」說：「博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆」。在這裏，「博厚」、「高明」、「悠遠」分別是對大地、日月和時間的摹狀。而在《系辭》開篇的「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣」這一論斷中，「卑高」也是從對「天地」的摹狀，從而引申出「貴賤位矣」這一倫理論斷。

在強調「象」或「象類」在中國傳統思想制度中的核心地位時，必須處理傳統道家思想所強調的「道」或「無」的問題。因為在道家經義陳述中，這是一些至極概念。依據這種概念，漢字構成中的「象」與「文」都只是「有」或「有

名」。而「道」或「無」才是「在先」(meta)的否定性概念。《老子》開篇談到：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」<sup>23</sup>這裏的「名」通「明」，故有第四十一章「道隱無名(明)」的說法，在這裏，「(名)明」是與「隱」對舉的狀態。一切文字，無非是「有名」；而一切「象」，無非是「有明」，即「顯現之形」。

儘管前面談到，「文」所取法的「象」是原子性的、不可分割的「有名」單位，但由於受到道家和陰陽家思想的影響，這種「有名」的單位雖不可分割，但依然有生化簡繁之別。因此許慎在《說文解字》中特別談到其文字敘列的原則：「其建首也，立『一』為端，……畢終於『亥』。」「一」雖為指事字，卻是「象中之象」。此外，《說文繫傳·釋(一)》引用王弼的話解釋說：「道始於無，無又不可以訓，是故造文者起於一也。」顯然，該原則旨在體現「道生一，一生二，二生三，三生萬物」或「天下萬物生於有，有生於無」的思想。

但中國傳統思想對「無」或「道」的追問制度與西方思想不同。從語言形態來說，它不是憑藉對以繫詞形態存在的「是」的問題的否定性思考來開展的，我們可以將這種否定性思考概括為：萬物皆有名，「是」本無名。從「無」的方面來追問「是」的含義，構成了海德格爾「存在」追問的一

---

<sup>23</sup> 黃瑞雲校注的王弼本《老子》將這段話表述為「無，名天地之始；有，名萬物之母」。

個重要特徵。但中國古人，包括老子，對「道」或「無」的議論大多以「取法乎象」的方式進行。「道」的含義取法於「道路」之義，這已為我們耳熟能詳。即使是「無」這個最具有否定性含義的語詞，在文字上也「有象可稽」。《說文解字》論「巫」字時說：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩褻（袖）舞形，與工同意。」這提示著一種原始的宗教記憶：巫者以巫舞的方式與那無形的、不在場的神靈進行溝通。<sup>24</sup>這裏依然是以「象」的方式來刻畫「無」或「道」。

更重要的是，在對「道」或「無」的描述中，「取法乎象」成為一種重要的摹狀手段。如老子對「道」的描述：「恍兮惚兮，……惚兮恍兮，……杳兮冥兮」；或者「豫兮若……，猶兮若……，儼兮其若……，渙兮若……」；等等。這種「……若……」的關聯可以讓人們對一些哪怕是極抽象的東西「強為之容」、「強名之曰」，從而引申出天地之理和人生之理。推而廣之，這種基於「象」的模擬含義而出現的義理陳述，構成了中國古代概念論證的一個重要方式。

如果再次重提拼音語言中「是」的問題，我們可以看到，「……若……」這種「取法論證」偏重於對「物象」的體悟和義理引申。它不會追問「是什麼」，更不會去問「『是』是『什麼』」。這當然與漢語語法中繫詞的隱而不

---

<sup>24</sup> 古漢語中的「無」字還通「亡」，意味著「從有到無」。

顯有一定關係，但我們也可以反過來說，如果以「……若……」的方式來面對世界，按照「象與不象」的標準對萬物之「象」進行領悟和比附，那麼係詞在傳統漢語文獻中也確乎沒有太大存在的必要。

總的說來，由於「象」、「象類」以及「取法論證」居於主導地位，在作為「相似性」的「象」與表現「同一性」的「是」的追問之間就存在著一道鴻溝。希臘以來對「是」的追問不僅可能生成所指層面的語義邏輯關聯，而且對最終「是者」的追問還與一神論的宗教訴求若合符節。而中國古人所謂「天垂象，聖人則之」（《系辭》），所謂「六合之外，存而不論」，則表達著一種認識論、宗教態度意義上的「知止」態度。在此背景下，百年來將西方關於「是」的本體論學問譯為中文，並試圖以此來概括中國傳統的「天—地—人—文」觀念，必然會造成「範疇誤置」。如果一定說中國古代思想中有「在」的觀念，那麼我們可以從《論語》中的「祭如在，祭神如神在」這個說法（或從「如性」的說法）不無牽強地引申出「如在」或「如是」（being-like）的概念。「如在」或「如是」與前面所說「象類」體現了一種統一的觀念旨趣。

區別「象類」與「如在」是與西方的「所指中心論」的「思想制度」進行對照的產物。它無非說明，中國古人有「分類」概念，但其範疇意識與西方不同；中國古人有關於終極存在的關懷，但其談論法式也有不同。它還說明，一旦

以西方「所指中心論」意義上的「類」或「存在」概念直接格義中國傳統思想，其中的制度性含義就會被遮蔽起來。

### 第三節 從「六書」看「音諧義近」的概念詮釋 方式

用表音語言來翻譯漢語在語形—語義方面的同構關係已屬不可能，同樣不可譯的還有中國傳統文獻中一種特有的概念論證方式，我們將其概括為「依聲托事、音諧義近」的概念詮釋方式。傳統漢語的「形—聲—義」關聯結構為這種論證提供了特殊的語言條件。

傳統漢字不僅有「指示」和「表像」功能，也有「表音」功能。自佛經翻譯後，漢字表音系統的構造解釋深受拼音語言的影響，由此而有「反切法」。但從主流來看，傳統漢語的語音載體不是拼音化的字母或音標，而是經過語音約定的「表像（意）」符號。「六書」將「形聲字」的特徵概括為「以形配聲」。在這類「字」中，作為原子字型的「文」不僅取象於物件的形，也可以被約定為「原子性的」語音記號。在作為分子字型的「形聲字」中，這些語音記號以「表音部首」方式存在。所謂「右文說」即是概括這種規律的一個嘗試。

表形部首與表音部首分別把「形—義關聯」和「聲—義關聯」代入分子字型中。在「形—義關聯」中，「文」與「字」中相似的「形」提示著它們可能具有「同源字義」，

即義屬同門。譬如「耳」與包含「耳部」的分子字型提示著與「耳」相關的源頭含義，諸如「聳」（「聳聽」之義）、「聶」（「耳語」之義）等字。這些意思的同源或同門並不受名詞、動詞、形容詞等語法分類的限制，也不受自然事物、行為舉止或心理現象等分類的影響。它們都脫胎於「耳」的初義以及由此而衍生出的各種語義聯想。我們可以將「形—義」關聯的主要特徵概括為「依形托事」或「依形授意」。它構成了大量形聲、會意和轉注字的形成條件之一。<sup>25</sup>

而在「聲—義關聯」中，無論在原子字型和分子字型中，具有相似語音部首的字也往往義屬同門。如「台」、「苔」、「邠」等字，它們都在聲和義上源出於「台」。必須說明，漢字中「聲—義關聯」通常與「形—義關聯」密切相關，因為許多作為語音部首的「文」原本「起於象形」，所以它們在根本上是屬於「形—聲—義關聯」。在這裏，「依聲托事」往往以「依形托事」為基礎。

「聲—義關聯」一旦被確立為「授意」法則，便會按照自身邏輯而超越「依形托事」的限制，由此生成「本無其字，依聲托事」的「假借字」。這典型地體現在鄭樵所謂

---

<sup>25</sup> 從「文」到「字」的孳乳過程是一個十分複雜的問題。片面從「形—義關聯」或「聲—義關聯」原則出發無法說明諸如「形聲」、「轉注」或「假借」的區別。但限於筆者的文字學知識，並出於本節的敘述目的，本文有意忽略了關於這種細節性討論。

「無義之假借」的現象中。《說文解字繫傳》提到的「行一莖」、「行一杏」、「行一杭」、「行一沆」等等大約就屬於這個範疇。正是這個「依聲托事」原則為秦漢以來學者在經義解釋上採用的「音諧義近」概念論證方式提供了獨特的語言條件。我們知道，解釋就是再命名。在西方思想傳統，「再命名」之「名」通常只需與被解釋「原名」具有相似語義即可。但在傳統漢語中，這種相似語義可以憑藉相似「語音」來導入。當然，中國古代文獻中的概念汗牛充棟，但我們不妨像海德格爾那樣把焦點只聚集在作為「基本語詞」的經典概念上，<sup>26</sup>這些概念對我們的傳統來說具有「母題」的意義。漢代劉熙所作《釋名》便提供了大量類似解釋範例：

道者，導也，所以通導萬物也；德，得也，得事宜也；武，舞也，征伐行動如物鼓舞也；仁，忍也，好生惡殺，善含忍也；義，宜也，裁制事物使合宜也；禮，體也，得事體也；智，知也，無所不知也；……經，徑也，如徑路無所不通，可常用也；……傳者，傳也，人所止息而去，後人復來而轉相傳，無相忘（忘）也；傳[zhuan]，傳[chuan]也，以傳示後人

---

<sup>26</sup> 參見 Andrew Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy*, (New York: Routledge, 1989), 24. Benjamin 指出，海德格爾的概念考察只關注那些在西方思想中的「基本語詞」(basic words)，如「美」、「存在」、「藝術」、「知識」、「歷史」和「自由」等。從這些語詞最易於探討「存在」被遮蔽的情形。它們與下面《釋名》引文中所列出的中國傳統的「基本語詞」顯然是不同的。

也；……<sup>27</sup>

毫無疑問，文中涉及的「基本語詞」在傳統漢語經義中一向具有支配性地位，而這裏對它們的「再命名」方式完全符合「依聲托事、音諧義近」的詮釋原則，這無論如何是不能由西語轉譯出來的。類似例子還有很多。如前文提到的「名者，明也」；《荀子》中的「分者，份也」（意思是人群的分層導致身份的差異）。此外，《中庸·二十四章》還有「誠者，自成也，而道，自道也」的說法。此外，在漢語「譯」字的解釋中，「依聲托事」的原則也發揮著重要影響。

下表中對「譯」字的解釋分別出自不同文獻，它們大都按照「音諧義近」原則來引申和演繹「譯」字的可能含義。「譯」由此與「四方談異」的「異」、「傳四夷之言」的「夷」、解釋的「釋」、<sup>28</sup>「變易」的「易」、<sup>29</sup>「移譯」的「移」、<sup>30</sup>「義立」的「義」，<sup>31</sup>「合宜」的「宜」<sup>32</sup>等建

---

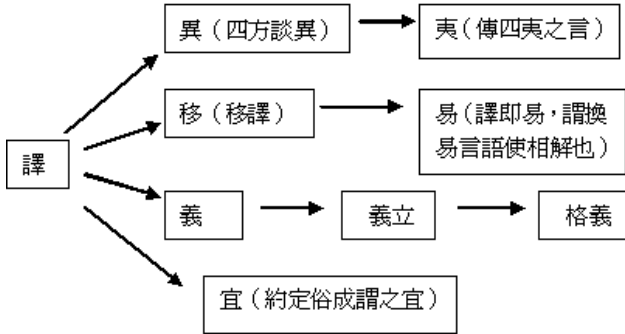
<sup>27</sup> 引文見《釋名》卷四、卷六。

<sup>28</sup> 《釋名·重刊釋名後序》：「釋猶譯也，解也。」

<sup>29</sup> 《翻譯名義集·卷一》：「譯之言，易也。謂以所有易其所無，以此方之經而顯彼土之法。」此外，《沖虛至德真經·譯對》：「人有善道遠方之言，可以合夷、會戎、交蠻、接狄，與中國之人市易而能不亂者，其名曰譯。或從而學之，對曰：吾譯之小者也，又何學焉？夫譯，易也。大則能易其心，小則易其語而已矣。」

<sup>30</sup> 《抱經堂文集·卷二十九》：「慮其言語不通而移易其輕重也。」

立起某種「義類」聯繫。



以今日的眼光來看，這幾層義類刻畫了翻譯活動中的一些基本要素：第一層義類中的「異」表達了翻譯的基本條件，即它是在異類語言之間的文本轉換，而「夷」則是那些與漢語相異的其他語言的總稱。即使到了清代，國家所設的翻譯機構依然被稱為「四夷館」；第二層義類中的「移」與「易」表達翻譯過程，即從原本的語言符號和語義內容向譯本的「移易」過程；第三個義類中的「義立」主要是從譯本和譯者的角度，指明翻譯的核心活動是「文格義興」。其核心是在譯本語言中立名達義，而其方式即是廣義的「格義」，即從受體語言和文化中尋找相似的概念來表達原本。

<sup>31</sup> 「義立」為古代翻譯術語，即以譯本之言表達原本之義。《翻譯名義集·卷二》解釋「神密（秘）」二字云：「義以示跡為神，譯者義立故雲密。」

<sup>32</sup> 《荀子·正名》：「約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。」

最後義類中的「宜」則指翻譯的後果，它使外來的名與義在受體語言和文化中落地生根，涵化為它的一個固定組成部分。

#### 第四節 結語

筆者對中國文字學知之甚淺，上述討論所取用的常識資料在論證中不免會出現錯謬。但本文希望通過對「六書」的討論試驗以下觀念：

1、從漢字構成制度討論中國傳統思想制度，一如從中國傳統經義陳述來解釋漢字構成，可以形成迴圈解釋論證。本文力圖表明，作為表意文字的傳統漢字構成制度對中國傳統思想中諸如自然分類、概念論證的方式提供了獨特的自然語言條件，這種條件如同表音語言之於西方形而上學思想制度一樣，具有「有之未必然，無之必不然」的特徵。

2、傳統漢字構成的第一原則是「依類象形」或「據形系聯」，「形—義關聯」成為自然分類的重要標準，由此可以說，漢字是一種感性直觀的語言。而漢字構成的另一重要原則是將原子字型的「文」與分子字型的「字」區別開來，由此在作為分子字型的「字」中衍生出多重次生分類標準，如「依形托事」的分類，「依聲托事」的分類。這些分類均需要通過「源頭回溯」來加以辨析，由此可以說，漢字還是一種歷史語言。無論「依形托事」還是「依聲托事」都可以為傳統漢語中的概念論證提供特殊的解釋手段。它們構成了

中國傳統思想制度的重要內容。不過，由於「自然分類」缺乏在語義層面上的「同一性」標準，因此會有多種形態。根據漢字構成制度來討論分類或許不是唯一的談論角度。但本文希望對「象」的觀念的討論能夠獲得某種普遍性含義。

3、本文所以強調「自然語言類型」概念，是想突破西方語言學和解釋學的語內敘述語境，並強調語言的物理形態乃至語法規則這些硬體因素對於特定思想制度的形成具有重要意義。從翻譯觀點來看，與自然語言的「語型」或「語音」相關的物件語句是「不可譯」的。由此我們可以認為，棲身於傳統漢語這種「自然語言類型」的「思想制度」在相當程度上是「不可譯」的。需要說明的是，這種「不可譯」並不意味著「不可理解」。反過來說，如果它完全可譯，那反倒失去了翻譯的必要性，這同時表明，這種思想制度沒有「自主性」。從這個意義上說，德魯茲在《什麼是哲學》一書中所談論的「地緣哲學」概念可以成為我們進一步討論的話題。這裏茲不贅述。

4、在表音語言的形而上學居於統治地位的時代，中國傳統思想制度究竟還有什麼意義，這也是一個懸而未決的話題。它已超出了本文的論題。



# 肆、從一個語言的形式問題談 哲學的思維形式

彭文林\*

## 第一節 思想與語言的關係

語言與思想之間的關係密切——這是一個無庸置疑的事實，因為語言是思想的工具，雖然語言不是思想的唯一工具。除了語言之外，我們通常會說，我們有所謂的「圖像」思維。在圖像思維裡，思想可以藉由圖像連續或不連續地出現在我們的腦海裡，而一幕一幕地將不同的圖像串連成為一思想的活動。然而吾人雖可以不用語言而用圖像來思想，但是這樣的思想通常只能存於思想者的腦袋裡，或者像無聲音的默片不斷地在思想中流逝。當我們想將我們所面對的運動變化的世界，用圖像思維來掌握時，我們便在腦海中，用圖像去模擬出一些類似於世界的運動變化內容。如果這些模擬的內容剛好可以與所模擬的實際世界之運動變化相符合，那麼，我們豈不應該說，我們因為圖像思維而認知了世界的運動變化？圖像思考雖然在一定程度上模擬了世界的圖像和運

---

\* 國立政治大學哲學系教授。

動變化而產生認知，但是這樣的認知的判準以其所模擬的圖像和運動變化作為根據而不以思想自身為根據。

如果這樣的圖像思維是可能的，那麼，這樣的思想只存在於每一個思想者自身，而不容易傳達給其他人，除非這些思想的圖像可以像紀錄的影片一樣，經過一定的影像處理之後，成為觀賞的對象。即使這一點可以成功，我們可以從觀看思想圖像知道思想者在思想什麼，但是我們也無法即時地用這樣的方式溝通和討論，因為我們永遠無法將思想的圖像作為討論的內容，直接傳達給思想者。

此外，圖像思考是視覺的，如果這世界存在著許多非視覺的對象，那麼圖像思考根本無法抵達這樣的對象。也就是說，圖像思想只限於表達在這個世界中的有形狀事物。當然，我們可以創造許多不同的形狀來，而且賦於不同的意義，以便於幫助我們表達不同的意義，例如：在世界的圖像裡，不會有時間性或者倫理學或美學的價值評判，因而我們必須先行接受某些特定的圖像作為表達時間性或者價值的評量方式，以便於這些非圖像的內容得以藉由約定而使其意義得以存於圖像中。

從以上的談論可以知道：圖像思考雖然有其特定的認識意義，但是基本上，它並不適合用於溝通和討論，而且也不適合於非圖像的思想內容。在這樣的圖像和思想之間的關係裡，圖像並不能帶來特殊的形式內容，用以規範思想，因為思想自身和圖像合而為一，圖像即思想的內容。

現在，我們反過來談用語言所表達的思想和語言之間的關係。語言不同於世界的圖像，但是語言在一定程度上傳達或者指涉圖像，雖然它並不是精確如實的傳達或者指涉一些確定的圖像，例如：「在我面前有一張桌子」，這句話放在圖像思維裡，我可以盡其可能地將我和桌子之間的距離、桌子和我的長相以及一切形象描繪的像真實的情況一樣，也就是說，思想的圖像與真實的圖像之間存在著一種完全相近的模擬關係。但是當我用聲音告訴我自己或別人這句話的時候，不藉助圖像思維，我不確定我和桌子的形狀如何，而根據這個語句，我所確定的只是我和桌子之間的空間位置關係。不僅如此，我們可以擁有不同的表達這空間位置關係的語句，例如：「我站在一張桌子前面」、「一張桌子立於我面前」……等等，我們可以從這樣意義相近的語句分析出相同的意義和不同的表達重點，相同的是這些語句表達出：「我和桌子之間的空間位置關係」，不同的表達重點在於：「以我或以桌子為描述的焦點」，也就是歐洲人所謂的「主賓詞」的關係。在歐洲語言的文法形式上，第一個語句表達的是一個假主詞和介詞片語形成的存在語句，所表述的是桌子，而第二個語句卻以我為主詞，表達的是主詞所指涉的對象站著，最後這個語句以桌子為主詞，說明它在我面前。

此外，我和桌子都是普遍的詞語，皆可用於指涉任何一個說話者和任何一張桌子（當然圖像也可以抽象化，以便表達特定的種類，但是這種圖像似乎只是圖像思維的不完美的

描繪），因而普遍的詞語並不表達出實際的圖像關係，而只通過它們的連結來指稱所表達的對象。當然我們也可以藉著一定的方式將這些詞語特殊化，例如：我們可以隨意地加上指稱詞「這（個）」、「那（個）」。

通過語言的思想雖然不一定表達出圖像思考來，但是如果語言中，可以相對精確地規範圖像，那麼，根據這樣的規範，構造出一些相應的圖像來作為指涉內容，這似乎不是什麼太困難的事情。例如：「在我面前有一張教室裡的講桌」，在這樣的語句裡，如果我對於世界和語言之間的關係有一定的理解，我很容易圖像思維出我和教室裡的講桌的圖像，甚至可以用數理的語言，將桌子的長、寬、高和質料，重量或者其他種種內容描述清楚。也就是說，如果語言描述得比較精確些，根據語言可能誕生一些比較精確的圖像，用以描述所陳述的對象。

從上面的討論看來，我認為：用語言思考所帶來的內容和用圖像內容所帶來的內容並不完全相同。在語言的思考裡藉著某種語言的形式，語言將思想的意義確定化，雖然表述的意義是相同的，但是其意義的形成卻有形式條件上的差異。在空間的想像裡，圖像思考固然可以依據位置關係來說明語言所表達出來的圖像（甚至若干語言的表述起自於空間的位置關係），但是這樣的表達並不突顯出語言所表述的特殊形式。

## 第二節 關於語言的誕生問題：模仿作為語言、 文字創作的原則

語言和文字如何產生？究竟語言先誕生還是文字先誕生？語言和文字之間的差異為何？究竟語言作為原則來決定文字的意義，或者文字作為原則來決定語言的意義？這些問題並非純粹理論問題，我們必須將這些問題放在不同的語言的起源上，才能如實地研究出有意義的答案來。在這裡，筆者將整個研究的焦點放在希臘語族和漢語族的語言上。

在《克拉梯樓斯篇》（*Κρατύλω* / *Kratylos*）對話錄裡，柏拉圖談論名詞正確性的起源，他認為語言（或名詞）始於一種對於存有的模仿，通過語言尋找存有。<sup>1</sup>在模仿活動裡，柏拉圖認為除了用肢體來表達之外，<sup>2</sup>人用聲音來模仿事物而形成原始的語言和指涉關係，引之如下：

蘇：那麼，若我們想要用聲音及口舌來表達，則每一個所表達的，對我們而言，豈不是由那些已發生的，若藉由那些而產生某個模仿？

赫：我想必然的。

---

<sup>1</sup> Plato: *Kratylos*, 421a4-8: 「名詞(ἄνομα)這個名詞顯然是由一個語句組合，是講：『這是某個有，尋求時會遇見』。你會知道的容易些，若我們講「|νομαστν」；因為這裡明白地講：『這是某個有，依它而探求。』」

<sup>2</sup> Plato: *Kratylos*, 422d8 f.

蘇：因此，正如所示，名詞是用音來模仿其所模仿的，而且命名那個被模仿者而用音來模仿。<sup>3</sup>

依據柏拉圖的看法，對希臘人（甚至印歐語族）而言，語言作為有意義的聲音，在一定程度上，模仿了其所指涉的對象，因而語言和其所指涉的對象之間存在著一種本質上的類似。

希臘人的語言由聲音所組成，使用語言者在不同的聲音或相同的聲音中，賦予不同的意義，藉以表達其思想。聲音和書寫的文字之間的關係如何？在亞里斯多德的論理學文獻裡，他認為：「故靈魂中所感受乃用聲音之意義圖像（σμβολα/Sinbilder），所書寫者乃在聲音中（的感受之意義圖像）」<sup>4</sup>在這樣的想法裡，書寫文字是後起的，必須要根據聲音來決定。心靈所感受的內容首先通過聲音而傳達出意義來，文字是感受聲音而書寫出來的意義圖像。

在漢語世界的語言如何形成，並無可靠的記載作為研究的題材，然而關於文字的起源和原則，則有所記載，引之如下：

---

<sup>3</sup> Plato: *Kratylos*, 423b3-8.

<sup>4</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, Kap. I, 16a4-5. 在苗力田所主編的《亞里斯多德全集》的中譯本裡，秦典華譯文為：「口語是內心經驗的符號，文字是口語的符號。」參見《亞里斯多德全集》第 1 卷，頁 49。他的譯文乃是根據 J. L. Ackrill 的英譯，參見 *Aristotle in twenty-three Volumes*, Vol. I, 114-115。由於亞里斯多德所表述的這兩句話相當簡潔，因此，我的譯文根據上下文增補了：「的感受之意義圖像」

易曰：「上古結繩以治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。」「夬，揚於王庭。」言其宣揚於王者朝廷，其用最大也。<sup>5</sup>

從漢書的記載來看，我們很可以想像漢語世界的文字發展過程。在這個記載裡，並未談論到語言的起源問題，不過，似乎可以肯定的語言遠比書寫的文字要早，<sup>6</sup>因為結繩而治，表示政治事務的決斷和記載依賴著繩結而提醒。結繩乃是一種對政治事務的處理紀錄，這樣的處理紀錄並不能仔細地分辨所記載的萬事之間的差異。<sup>7</sup>發展到書契的階段，書寫文

---

<sup>5</sup> 班固，《漢書》〈藝文志第十〉（臺北：洪氏出版社，1975），第2冊，頁1720。「什麼是書契？」根據《尚書·序》的注說：「書者文字，契者刻木而書其側，故曰：書契也。……鄭玄云：以書書木邊，言其事，刻其木，謂之書契。」可見書契即「書寫之文字」。參見《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989），第1冊，《尚書正義》，頁5。

<sup>6</sup> 雖然無法找到可靠的證據證明這一點，但是語言、書寫和意象之間的關係，依然有其先後關係，我引《易經》〈繫辭上〉第12章的說法來旁證，雖然這段話的上下文並不是談論我們這裡所討論的問題，引文如下：「子曰：書不盡言，言不盡意。」如果孔穎達的疏是正確的，書不指涉書經而是指涉書寫，那麼，所意者大於（或先於）言說，所言說者大於（或先於）書寫，所以，言說不能全然表達出所意，書寫不能全然表達出言說。從此看來，在合理的推斷次序上，或許可以主張：「意先於言，言先於書。」

<sup>7</sup> 鄭康成注這段易經的話如下：「事大，大結其繩；事小，小結其繩。」《十三經注疏》，《周易正義·繫辭傳下》，頁168。孔穎達雖然不全然贊同這個註解，但是他說：「或然也。」如果這個註解是正確的，那麼，結繩只分辨了事之大小，而無法仔細地分辨事物之間的其他差異。

字才開始，因而不同官職者可以依據這樣的記載來分職治事。為何要造立書契？從所引《易傳》的文字看來，書契或漢字的產生與政事的治理有關，聖人造書契只在分官立政以治萬事。<sup>8</sup>此外，值得注意的是：根據《易經》的講法，書契源於夬卦，而之所以源於夬卦的原因，似乎並不以形狀的模仿作為解釋書契誕生的原因，而僅僅解釋了官治察民。相較於希臘人對於法律和城邦制度的起源的看法，漢語世界不從神作為起源，而從聖人的創制開始，「書同文，車同軌」乃出自於政體上的治理，這似乎只肯定了人與人共同依聖人的創制而統一書寫。用希臘人的講法來說，這個談論將書契視為人與人共認（ $\nu\mu\theta$ /conventionalistic）而產生，並非書契和所指涉的對象之間存在著一種本質上的連結。

### 一、語言創造的起源問題：聲音的模仿（phono-mimesis）與形狀的模仿（morpho-mimesis）

在這個討論裡，筆者所關注的是漢語和希臘語的起源問題與其對思想的影響。我將我這裡所討論的焦點設定在古代漢語和古希臘語上，而將十九世紀末葉以後的那些為了特定的知識目的所創作出來的語言排除在討論之列，因為現代的

---

<sup>8</sup> 在柏拉圖的 *Phaidros* 對話錄有一段有趣的關於埃及人對於書寫的記載，在那裡，蘇格拉底談論到一個埃及的半人半神的人物，名為： $\Psi\epsilon(\psi$ （Theuth）。 $\Psi\epsilon(\psi$ 精於算數、數理、測地學、天文學，並且發明書寫的技術。獻書寫的技术於其神  $\text{Ἀμμωνία}$ （Ammonia），但不為其神所採用。參見 Plato: *Phaidros*, 274c4 f.

知識語言並非自然語言，而是一種純理則的設定而誕生的語言，這樣的語言帶著特有的知識研究之目的而產生。在這樣的設定裡，這種為了特定知識而創作語言只處理若干語言形式問題，而與其所描述的對象內容之模仿無關。

如上所述，希臘語和漢語皆出於模仿而創制，但是其模仿的工具和方式有所不同。希臘語出自於「用聲音來模仿」，而漢語出自於「用書契或書寫來模仿（或者形狀的模仿）」。如果這樣的談論是正確的，那麼，聲音的模仿和書寫的模仿之間有何不同的表述功能？聲音的模仿是否全然排除了形狀的表述？形狀的模仿是否全然只表述了形狀而無聲音的表述？這些不同的功能究竟對於思想模式、真理觀和哲學有何影響？如果希臘語出自於聲音的模仿，那麼，形狀的表達如何可能出現在聲音的模仿中呢？同樣地，如果漢語出自於形狀的模仿，那麼，聲音作為講出書契的工具，聲音如何與書寫的文字相連繫在一起呢？聲音又如何用書寫的文字模仿出來呢？

在本文一開始對語言思考和圖像思考的討論裡，筆者已經談到圖像思考起源於視覺，如果我們將形狀的模仿的語言（即：漢語）視為圖像思考的記載，那麼，首先作為模仿對象的是自然世界的內容，根據顏師古注《漢書·藝文志》關於象形的談論如下：「象形，謂畫成其物，隨體詰屈，日月是也。」<sup>9</sup>如果形狀的模仿只有象形而造文字，那麼，一切

---

<sup>9</sup> 班固，《漢書》〈藝文志第十〉，第2冊，頁1722。

與形狀無關的事物將無法用文字來表達。然而實際上，形狀的模仿的語言既然也用來表述不同的事和不同方式的運動變化，因而形狀的模仿的語言，除了具有若干象形的文字特徵之外，必然有其特定描寫不同的事和不同的運動變化的文字，或建立若干造字的原則來形容。除了象形的文字用於模仿物，而其他的文字並不是取自於模仿物，而另有其根源。形狀的模仿只能對於靜物加以模仿，而摒除了物的運動變化（我的意思不是說：運動變化不可能用形狀的模仿所結構出來的語言所表述，而是說：模仿物的形狀，並不取物的運動變化的特性來模仿，當然在後起的文字應用，象形文字也可能指涉運動變化的意義，因為形狀和變化或許不當作不同的表述存在於形狀的模仿中，或者象形的模仿在應用上已經先行包含所模仿對象的運動變化之意象，例如：「日月如梭」的「梭」本是象形的形聲字，但是在這句話的意義轉成：時光如梭運動地飛快）。運動變化可以存於圖像思考中，但是運動變化或者所謂的「指事」並不存在形狀的模仿中，而依賴於一種語用的想法。像王弼所主張的：「得意忘言，得象忘意。」如果泯滅文字相，而直接回到文字所指涉的對象來從事理解，那麼，無所謂的文字指涉意義並不能真正產生什麼規範，來規範語言所指涉的對象，因而必須依賴直覺或直接對於意象的理解來分辨是否有知。這樣的情況之下，所有的認知都是個別的，所有的人既然都以親知為知，聖賢智愚不肖之區分不在於普遍推理能力（歐洲人所謂的“λογω”或者reason）的好壞，而在於心之官是否清明納察，或者用判斷

力的敏銳程度來決定。

另一方面，從聲音的模仿看來，柏拉圖提供了一個原始名詞的字源學，可以用以理解希臘語的音如何模仿。他用圖畫的類比來說明聲音的模仿，先將語句分解成單一的名詞和動詞，然後再將這些語詞分解成音節，最後將音節分解成母音和子音。這樣的音的分解，有如在繪畫裡，畫家用不同的顏色、線條和形狀來組合他的圖畫，因而可以通過顏色和形狀的分解來說明圖畫的組成。蘇格拉底對原始的名詞或一般所謂的「字母」的意義解釋如下：

現在，首先我覺得「=∩」（即：拉丁字母的R）是一切變動的工具，……然而「=∩」這個字母，如我所說，顯然是很適合用來表示變動的工具，由於它與動作相類似，因此，它往往如此被使用。……。所有的這些，一大部份都用「=∩」而造成。因為，我想，他看到：舌頭幾乎不停留而且一直動，因而我認為他把這個運用在那上面。而「⇒∩τα」（即：拉丁字母的I）用在其它所有薄而細的，它很容易能穿透一切；因而用「⇒∩τα」來模仿而有「⇒Υναι」及「⟨εσψαι」；另外，藉由「φϵ∩」（即：拉丁字母的F），「χϵ∩」（即：拉丁字母的PS），「σ∩γµα」（即：拉丁字母的S），以及「ζ°τα」（即：拉丁字母的Z），由於這些是氣音字母，由這些的模仿而得其名詞……及所有的搖動。此外，若模仿增漲，造名詞者

似乎大抵也用這一類的字母。相反地，對於「結合」(δεσμο\ )及「靜止」(στ□σεπω)的模仿，他顯然是用「δΥλτα」(即：拉丁字母的D)及「τα\」(即：拉丁字母的T)這種唇舌合併的音所具有的特性。同樣地，他察覺在「λ□βδα」(即：拉丁字母的L)裡，舌頭滑動得最厲害而模仿(這特性)去命名……。此外，又加入「γ□μια」(即：拉丁字母的G)的特性來幫助舌頭滑動，因而模仿得到「韌」(γλ↔σξρον)，「甜」(γλυκ|)及「稠」(γλοι∪δεω)。他覺得「ν\」(即：拉丁字母的N)是向內的音，因而命名「在內」(fvδον)及「內在」(ντ|ω)，並用這些字母來做模仿工作。他賦予「□λφα」(即：拉丁字母的A)為「大」(μεγ□λ⊗)，而「•τα」(即：拉丁字母的長音E)為「長」(μ→κει)，因為這些字母大。另外，他用「o|」(即：拉丁字母的O)來表示「圓」而命名「圓球」(γογγ(λον)，這名詞特別有許多「o|」放在一起。並且立規矩的人也像這樣用字母及音節而指意每一個事物而且設立法律者創造名詞，出乎這些也同樣地用模仿的，把剩下來的一起設立起來。<sup>10</sup>

從這段引文看來，所謂的「聲音的模仿」是指：先賦予原始的名詞或字母特定的意義，因為不同的子音或母音有其特有

<sup>10</sup> Plato: *Kratylos*, 426c1-427d1.

的模仿性質。依據這些音自身特有的性質來描述那些以不同方式運動變化的事物。這些音所模仿的並不是事物的形狀，而是事物運動變化的方式，正如：R 是表達變動的最佳語音，它是快速的變動；I 是細而薄，得以通過一切，F、S 和 Z 表達不同程度的搖動或增、漲；D 和 T 表示「結合」和「靜止」；L 表示平滑的運動；G 表示輔助滑動；N 表示內在；A 表示「大」；長音 E 表示長；O 表示圓。

從上述的那些字母的意義，可以通過音的結合而形成許多不同的聲音的模仿，用以表達所描述對象的運動變化，但是這樣的音的結合並不確定表達出事物，因為後來的命名者必須分辨這種音的結合究竟是描述運動變化的方式，或者擁有運動變化的事物。當命名者必須考慮這樣的分別的時候，他聰明地通過一種字尾變化（inflection）的設定而能分辨這兩者之間的不同。因而藉著不同的字尾音的設定，指涉變動事物的音得以和指涉變動意義的音分別開來。

藉著上述的考察，我試圖回答上述的那些問題：

1. 聲音的模仿和書寫的模仿之間有何不同的表述功能？聲音的模仿出自於對事物的運動變化方式的模仿，而書寫的模仿恰巧相反，它不以運動變化的方式作為模仿的內容，而以萬物的形狀為其模仿的內容，因而這樣的模仿之指涉對象並不必須藉由某些設定方式才得以表達。因此，以聲音來模仿的語言必須藉由某些設定（字尾變化的形式）來指涉不運動變化的指涉對象；相反地，以書寫來模仿的語言必須藉由

異於聲音模仿的某些設定（象事、象意、象聲、轉注、假借）而指涉那些運動變化的對象，這些造文字的原則並不是希臘語的字尾變化，而是文字形狀的組合或應用。

2. 聲音的模仿是否全然排除了形狀的表述？形狀的模仿是否全然只表述了形狀而無聲音的表述？從上述的討論可以知道，這兩個問題的答案都是否定的。聲音的模仿固然以聲音為優先，O作為圓，雖然在發音上有其模仿的意義（要發出O的音，必須撮口成圓形才能發出聲音），形狀上也模仿圓。當然這不足以全然解釋聲音的語言如何描述形狀，如果要做比較仔細的研究，這樣的工作並非本文所能負擔，那應該是歷史語言學所負擔的仔細事務。聲音的模仿顯然必須依賴音節的連結而產生形狀的表述，例如：三角形（ $\tau\rho\leftrightarrow\gamma\omega\nu\nu\nu$ ），出自於三（ $\tau\rho\iota$ ）和角（ $\gamma\omega\nu\nu\nu$ ），而角出自於「膝」（ $\gamma\upsilon\nu$ ），象膝而得其形，而膝只是從膝彎曲（ $\gamma\upsilon\nu\nu\leftrightarrow\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ ）而得名。同樣地，在形狀的模仿的漢語裡，也存在這許多音的模仿。在這樣的模仿裡，必然已經先行賦予若干基本的象形文字特定的聲音，然後將這些基本的文字形成增衍的形聲字或由其他的原則所造出來的字，例如：《詩經·周南》：「關關雎鳩，在河之洲。」。鄭玄箋說：「關關，和聲也。」孔穎達正義說：「毛以為關關然聲音和美者，是雎鳩也。」<sup>11</sup>以關關作為王雎的叫聲相和的狀詞，顯然出自於聲音的模仿，而「關」本不指涉雎鳩的叫聲的意

<sup>11</sup> 以上三段引文皆出於《十三經注疏》，《毛詩正義·周南》，頁20。

思，可能是因為「關關」作為聲音的模仿的緣故而用於形容雉鳩的叫聲。從這個例子可以理解到形狀的模仿對象所發出的聲響可以用於表述其他對象事物的聲音。

3. 這些不同的功能究竟對於思想模式、真理觀和哲學有何影響？這個問題非常難回答，因為其所涉及的層面極多，必須從不同的角度來觀察。在這裡，我們僅僅先從聲音的模仿和形狀的模仿的差異來談其思想模式和真理觀和哲學。由於聲音的模仿不以形狀作為表述的焦點，而以運動變化的方式作為焦點，因而其所表述的內容必須以運動變化作為基本內容。在這樣的情況下，如何將運動變化內容用於表述運動變化的對象而說明其運動變化的狀態，這是形成其思想模式的關鍵點。在希臘人的語言區分裡，表達真理的語句形式即所謂的“ $\lambda\gamma\omega\omega$ ”（此字有多重意義，最簡單的意義可以譯為：「語句」）。“ $\lambda\gamma\omega\omega$ ”分為名詞（ $\lambda\gamma\omega\mu\alpha$ ）和動詞（ $\lambda\gamma\omega\mu\alpha$ ），藉由不同的字尾音作為分別表達不同的相屬關係，名詞表達出運動變化者的數量和相屬關係（單數、雙數、多數和主格、所有格、與格及受格），而動詞根據名詞的數量區分，分別表達出運動變化的時間性和語態上不同形式（現在、過去、未來、不定和主動、被動和直述、假設、期使、命令以及人稱和簡單、完成）。在這樣的區分下，不同名詞形式和不同的動詞形式相結合而形成了不同的思想形式，在這些語言的所表達出的思想形式下，不同程度的真理透過不同的語言形式得以獲得其意義與言說效力。然而這樣

的語言形式裡，由於名詞和動詞之形式上的分離，形成了其所代表的描述內容的同一問題。如果真理不得不透過這樣的語言形式來表達，那麼，這樣的同一性是否能夠在言說中真實地存在，成為真理的一種形式條件。在這樣的語言型態的哲學將試圖藉由語言的形式原則作為真理的條件，不斷地要求真理和語言表述之間的符應，除非思想者先行放棄這樣的真理表達形式，而回到思想自身來理解真理，否則人的思想始終受到這樣的真理形式的限制而愛智（因而哲學的意義在於愛智慧，而不能真正有智慧）。形狀模仿的文字，一方面藉由所謂的「部首」和偏旁的字衍生出許多不同指涉的文字來，另一方面透過字和字的結合，形成表述思想的可能性，這樣的表述的可能性並不通過語言的形式結構而產生，而從文字自身的意義來表達個別的單字、單詞之間的關係。

## 二、不同的模仿方式所引起的語言問題

如上所述，由於以音的模仿為主以決定意義的語言和以形的模仿為主以決定意義的語言在決定其模仿的材料和形式上已經有所不同。在這裡，筆者接下來要分析這兩種不同模仿的意義如何透過造字和語句的原則來決定。

在音的模仿裡，透過音的分解到子音和母音或者所謂的字母，而用子音和母音模仿若干運動變化的方式，然後將子音和母音組合成音節，有些音節獨立成為單字，另外一些則藉由音節的連結而形成單字（詞）。然而單字的形成必須藉助若干語音規則的限定，在印歐語族的幾個古代語裡（例

如：希臘文或者拉丁文），若干子音在一起不容易發音，因而不得不用另外一些音來取代，而規範這些音的改變不影響其語意。在這樣的情形下，單字的形成規則固然重要，而單字與單字之間關係如何確定，即所謂的“Syntax”和“Logos”（或者 *sentencia*）的原則這才是表達真理的語言規範的來源。在規範單字之間的關係裡，音的模仿的語言通過字尾的變化或者不變化呈現出不同的文法意義來。在古代印歐語言裡，除了極少數的單字，即所謂的「particles」不變化之外，大多數的單字都仰賴形式化的字尾變化來決定單字與單字之間的關係。在最簡單的語句結構裡，柏拉圖和亞里斯多德皆將語句（*λογος*）分成名詞（*νομα*）與動詞（*ρῶμα*）。在《解釋論》中，亞里斯多德首先設立定義（*ψῦσψαι*），解釋何謂名詞、動詞及語句。關於這三者的特點，他給了以下幾點論述：

1. 音由聲而成，心靈中的音所代表之感受及書寫皆為音的符徵。<sup>12</sup>正如心中之思想時而無真假，在語言中亦如此；而時必然為其中兩者之一（亦即有真假），在語句之中也是如此。<sup>13</sup>

2. 因此，名詞為音，依約定而意指某某，不與時間相繫，其部份就其自身而言，不獨立地構成意義。<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16a4-6.

<sup>13</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16a10.

<sup>14</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16a20.

3. 「非人」不是名詞，……。而可能是「不定名詞」（νομαῖα ρίστα）。<sup>15</sup> “Φ↔λπνωω”及“Φ↔λπνι”……等不是名詞，而是名詞的格（πτῶσειω | ν)ματοω）。<sup>16</sup>

4. 動詞先意指時間，其部份就其自身而言，也不獨立地構成意義，而且總是用以陳述他者而有意義。<sup>17</sup>

5. 「不健康」（ουξ | για↔νει）不是動詞，而是不定動詞。「過去健康」和「未來健康」也不是動詞而是動詞的格（πτῶσειω ῥ→ματοω），而其與動詞之不同在於：動詞指涉現在的時間，而前者先指涉（非現在之）周遭的（時間）（τ) πΥριφ）。<sup>18</sup>

6. 用來指涉其自身的言說之動詞是名詞而指涉某某，它們並不指涉出事物的有或非有而指涉了某種綜合（τινα σ(ν-ψεσιν）。<sup>19</sup>

7. 語句整體為有意義（的音），其部分獨立地指涉某某，但不形成肯定或否定的言說。例如：人作為語句的一部分，只指涉某某而不指涉其存有或非存有。<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16a30.

<sup>16</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16b1-2.

<sup>17</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16b6-11.

<sup>18</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16b12-19.

<sup>19</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 16b20-26.

<sup>20</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 17a1-8, 在這個段落裡，亞里斯多德將祈使句（" ε[ξ] λ)γοω）排除在真假的語句（λ)γοω □ποφαντικ)ω）之外，因為這樣的討論屬於詩學和演說術的領域。

從以上七點看來，語句是整個印歐語族（至少受到古希臘語與影響下的語族）判斷真理的基本形式。在第一點裡，亞里斯多德從靈魂和語言的相應關係上著手，討論語句的成分為靈魂的感受之符徵，在尚未結合成為語句之前，其自身本無真假可言，真假乃由基本的語句成分所構成，而有真假的基本語句為肯定和否定的主張（κατὰ φάσιω, ἐμῶν φάσιω），而其他的一切（語句的部分）只是與之相連結而為一。<sup>21</sup>因而真假作為語句的價值，其決定的關鍵在於名詞和動詞的形式區分和意義。從第二點和第四點，我們可以得出以下的論點：在這個語句的形式裡，名詞和動詞各自代表非時間性和時間性的基本語詞。究竟這個區分的基本意義是什麼？它對於哲學思想的形式有什麼影響？這是一個非常難以回答的問題。依據亞里斯多德在《範疇論》的想法，所有涉及時間性的談論必然屬於非本質的範疇，因為除了本質範疇之外，其他的範疇要不然適用於陳述主詞，不然就是存在於主詞之中。<sup>22</sup>由於這樣的語言形式決定了時間性的述詞和非時間性的述詞必須同時出現在一個表達真假的語句裡，因而真假的可能性在於如何將時間性的範疇或述詞加到非時間性的名詞或主詞之下；在古代的想法裡，例如：柏拉圖的思想裡，幾乎不需要注意述詞的意義，因為所謂的「真」是指「萬有是（或存在）」，所謂的「假」是指「萬有不是（或不存

<sup>21</sup> Aristoteles: *De Interpretatione*, 17a9-10.

<sup>22</sup> Aristoteles: *Kategoriai*, 1a20-1b9.

在) 」<sup>23</sup>——這樣的說法奠基於一個基本的見解，即：真正的知識必須離開運動變化，而變動必然存在於時間之中。由於本質之外的其他各個範疇作為述詞的可能，皆在時間之中存在，唯獨本質範疇（嚴格地說來，只有第一類本質，而第二類本質是作為與時間不相結合的相和種的述詞）既不是用於陳述任何其他的基體，也不存在於任何基體之中。此外，從亞里斯多德的許多著作裡，我們也可以發現這種區分的影響之軌跡，例如：《物理學以後諸篇》（*Metaphysica*）第七卷裡，亞里斯多德明顯地使用範疇的區分來討論存有。在這樣的思考之下，他將存有的多重意義歸諸第一存有（ $\tau$ ） $\pi\rho\omicron\tau\omicron\nu\lambda$ ），而將存有的研究轉向本質研究（ $\tau$ ） $\tau\leftrightarrow\sigma\tau\iota\nu$ ， $|\pi\epsilon\rho\sigma\eta\mu\alpha\leftrightarrow\nu\epsilon\iota$ ）。<sup>24</sup>

從第三點和第五點看來，名詞和動詞除了各有其所代表的形式區分的意義之外，在古希臘語裡，名詞和動詞有其格的變化，已經有格的變化的名詞不再只是有指稱的機能而已，它們擁有語言關係上的某種意義的連結，這種語言意義上的連結表達出某些在時間中的存有和在非時間中的存有之間的某種關連，這樣的關連是否全然表達出兩種存有之間的關連，這或許不是一個這裡應該討論的問題，其所要說明的是這樣的語言結構關係已經先行預設了一種理解兩種存有的關係的語言形式。

---

<sup>23</sup> Plato: *Kratylos*, 385 b 7-8.

<sup>24</sup> Aristoteles: *Metaphysica*, Z1, 1028a10-25.

關於動詞的格的變化牽涉到時間的分割、動作發生的先後關係和動作發生的樣態……等等。在古希臘語所影響下的語族將時間的三種不同的形式，即：所謂現在、過去和未來，直接呈現在語言的形式中。不同時間中發生的事件，依據說話者所存在的現有時間，來決定其時態，因而時間的表象已經先驗地蘊含於語言的形式中。在這樣的語言形式裡，如果不能正確地分辨動作發生的時間和語言的時間形式區分，那麼，這樣的言說者必然無法精確地表達其所思想的內容。除了用動詞的不同形式來表達時間的分割之外，還有關於動作完滿性和不完滿性的語態區分，在這樣的區分裡，運動變化區分已完成、未完成和單動作，依據這樣的區分，運動變化的事物得以用這些語態的形式加以表達。此外，依賴動詞的格的變化，古希臘語表達出真假的語句（□ποφαντικ)ω λογοω）、祝福的〔語句〕（ε[κτικ)ω）、命令的〔語句〕（κλητικ)ν）……等等。<sup>25</sup>這樣的區分清楚地分辨出表達真理的語句和其他不同的語態之間的分別；而且表示真假的語句有斷言（κατηγορικ)ω）和假設（|ποψετικ)ω）兩種，<sup>26</sup>這樣的區分構成實質的真假和推論真假上的形式差異，因而對於真假的判斷上產生符應

<sup>25</sup> Aristoteles: *Aristotelis Opera III*, 96a8-10, 這個段落裡，Ammonios 提到了斯多葛學者（Στωικο↔）對於不同的語態的指稱，他說：「斯多葛學者稱『有真假的語句』為符應的（□φ↔μμα），『祝福的』為祈使（□ρατικ)ω），『命令的』為驅使的（προαγορευτικον）。」

<sup>26</sup> Aristoteles: *Aristotelis Opera III*, 96a22-31.

（kohärent）和論理的（logisch）判準。

從第六點看來，動詞可以轉化成為名詞而指涉某物，這顯然不是一種本質的指涉，因為動詞轉化成為名詞時依然帶著某些時間性的意義，因而不指涉其有或非有的意義。在這樣的情況下，必須先行理解這個動詞轉名詞的指涉對象，才能夠確定其所指涉者依附於哪個基體和本質中，因而這樣的語詞涉及一種綜合。

從最後一點看來，語句必須形成一個完整的意義，始有真假可言，任何一個語句的個別詞語並不能形成真假，因為真假的判準源於名詞和動詞的連結，而名詞、動詞或其他語詞獨立使用時，均不表達出任何語句連結的同一性來。

整個看來，古希臘語的名詞和動詞的區分形成了一個描寫真理與非真理的形式，通過字尾的變化傳達出這樣的區分的不同型態。這些區分的形式條件成為思想結構的基本模式，這樣的基本模式形成一種理解世界、分解世界的可能性，同樣的也限制著這樣的語言使用者的思想可能性。

在漢語世界裡，文字的創作規則並不像古希臘與那樣具有文法形式和語句詞類的區分。相較於印歐語族的語言，漢語的文字已經先行帶入一些分類的工具，藉著基本字形（即：部首）的分別，而對世界中的事物進行分類，在不同的部首的上下左右加上了其他字形而指涉相同種類的不同對象，列如：金、木、水、火、土皆列為部首，以之為部首所形成的字皆指涉和五行相關者，這樣的區分絕不見於印歐文

字中，同樣的印歐語言的字根和前結或尾結之意義，也擁有其特定的指涉意義。

從古代的造字原則來看，漢語文字有六種不同的原則，即所謂的「六書」。根據《漢書·藝文志》的記載：

古者八歲入小學，故周官保氏掌養國子，教之六書，謂象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本。<sup>27</sup>

在古代，存在著不同的書寫方式，每個字可能擁有不同的字形，增減損益筆劃是常見的事情，所謂的正確的書寫只是官府定於一尊時，使書寫文字得以統一。<sup>28</sup>象形是最原始的造字原則，根據顏師古的注解說：「象形，謂畫成其物，隨體詰曲，日月是也。」<sup>29</sup>隨著所模仿的對象的形狀詰曲來描繪，所模仿的物象和文字之間存在著一種類似性，藉著這樣的類似性，逐步地將有形之物轉化成文字來加以形容。這樣的類似性存於所模仿的事物和文字之間，但不能有其模仿的精確性，因為模仿對象並非固定，隨物體詰曲而成畫，可以

---

<sup>27</sup> 班固，《漢書》〈藝文志第十〉，第2冊，頁1720。

<sup>28</sup> 在《漢書》〈藝文志第十〉，班固說：「太史試學童……又以六體試之，課最者以為尚書、御史、史書令史。……六體者古文、奇字、篆書、隸書、謬篆、蟲書，皆所以通知古今文字、摹印章、書幡信也。」由此可見，雖然秦朝實行「書同文、車同軌」，至東漢，太學生仍須學習不同的文字，始能位於學官之列。請參見：班固：《漢書》〈藝文志第十〉，第2冊，頁1720。

<sup>29</sup> 班固，《漢書》〈藝文志第十〉，第2冊，頁1722。

比較詳細、也可以比較粗疏，此外，也無形式上的區分作為分辨事物的多寡條件，也不形成時間的形式區分。

顏師古說：「象事，即指事也，謂視而可識，察而盡意，上、下是也。」<sup>30</sup>象事並不模仿物的形狀，而是通過視覺的分別，意識、察覺到文字所指涉的事，上因其所指為上而有上的意義，下也因其所指為下而有下的意義。這種造字原則所形成的字形表述，根本上並不是模仿，而所描繪的內容大抵不是自然物，而是人的意向所指或者事情。所謂「象意」比「象事」離「象形」更遠，象形直接就物的形狀加以形容，象事不模仿形而指涉事，象意更加指涉思想，從事物的「類比合誼，以見指偽」，<sup>31</sup>止戈為武，人言為信，乃由實際的事而指涉其背後所涉及的行為意義。所謂的象聲字（即形聲字），顯然有兩種不同的成分在，它一方面有象形的成分，另一方面卻藉著某個字的音而得聲。雖然從形而得其基本意義，但也不是只從音符而得聲，音符的字義顯然也有所指涉於某些意義。根據顏師古的注解說：「象聲者，以事為名，取譬相成。」<sup>32</sup>江和河都從水得其象形的意義，工和可是音符，是讀音的來源，但是也有一定特定的指涉意義。此外，如轉注和假借皆已脫離原來的意指，而擁有其它的指涉。

---

<sup>30</sup> 同上註。

<sup>31</sup> 同上註。

<sup>32</sup> 同上註。

從以上的造字原則，中文或漢語形成奇特獨有的基本單字，然而這些單字之間的結合關係如何組成呢？在中文裡，顯然不存在著字尾變化，其所謂正確書寫的技術（ $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota\kappa\rightarrow$ Grammatik）並不是區分不同的詞類，以及用字尾變化賦予這些詞類之間的指涉關係，而是規範如何寫出正確的字形？因而我們應該追問沒有文法字尾變化的語言，像中文，如何規範其字詞與句子之間的指涉關係。如果要仔細回答這樣的問題，會讓問題變得十分繁瑣。我僅簡單地說明一下，我對這個問題的見解。在中文裡，每個字各自有其獨自指涉的意義，即使是一般所謂的「虛字」也有其一定的字義。當字與字之間的關係形成時，雖然各自有其意義，但是字詞的指涉關係直接由這些字的意義所構成。雖然改變字詞的前綴或者後綴的字詞並不是改變了其語句中的單字或詞的文法關係，因為中文中的語句並不以名詞和動詞的區分為其基本形式，而且也不用字尾變化做為其字詞之間的文法關係的形式，而由其文字自身的意義來構成完整的指涉意義。

### 第三節 結論

從以上的討論，可以歸納出以下幾點結論：

（一）語言的機能並不止於圖像思考，但是語言一方面可以藉由其所表達的意象，在人的構想力的運作下，產生圖像思考，另一方面，語言自身有其指涉的意義和形式規則，

這樣的內容並非圖像式的。

（二）語言的模仿可以分成聲音的模仿和形狀的模仿。在聲音的模仿裡，形狀可能成為聲音的模仿對象，同樣地，在形狀的模仿裡，也可以依據形狀而產生聲音的模仿。

（三）由音的模仿所形成的語言和由形的模仿所形成的語言分別藉由不同的方式來表達語句的結構，由音的模仿所形成的語言以文法（書寫的規則）作為正確和錯誤的工具，而文法的形式區分已經先行界定了若干思想的條件，只要使用這樣的形式區分，思想即受到這樣的形式限制。形的模仿所形成的語言擁有不同的表述方式，這樣的語言在每一個字詞裡賦予一定的意義，而這些意義共同組成一個完整的指涉意義。

（四）從文法區分的意義上看來，名詞和動詞的區分、格的字尾變化、動詞的時態、語態變化成為思想的基本形式，真理的表達必須通過這樣的語句文法形式才有可能。

## 參考文獻

### 【中文書目】

- 阮元校，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989），共8冊。
- 班固，《漢書》〈藝文志第十〉（臺北：洪氏出版社，1975），共5冊。

### 【外文書目】

柏拉圖著作刊本及譯本：

- Platonis Scripta Graece Omnia*, recensuit et enotavit Immanuel Bekker (Londini, MDCCCXXVI).
- Platonis Opera*, ex recensione R. B. Hirschigii, Garece et Latine (Parisiis Editoribus Firmin-Didot et Sociis, MDCCCXCI).
- Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet (Scriptorsum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, reprinted 1984).
- Platonis Dialogi*, Secundum thrasylli Tetralogias Dispositi post C. F. Hermannum, recognovit M. Wohlrab (B. G. Teubner Verlagsgesellschaft Leipzig, 1977).

*Plato Latinus, Corpus Platonium Mediaeaevi*, I-III, ed. R. Klinbansky, Kraus reprint Nendeln/Liechtenstein, 1979.

Platon: *Platons Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch*, bearbeitet von Dietrich Kurz (Darmstadt, 1990).

Plato: *Plato in Twelve Volumes* (London: Harvard University Press, 1985).

Platon: *Sämtliche Dialoge*, herausgegeben von O. Apelt, Bde. I-VIII (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988).

亞里斯多德著作刊本及譯本：

Aristoteles: *Aristotelis Opera*, ed. Academia Regia Borussica, Vol. II. (ex recensione I. Bekkeri, W. de Gruyter, 1967), III. (addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, W. de Gruyter, 1987), IV. (Scholia in Aristotelem, W. de Gruyter, 1961) & V. (Index Aristotelicus, ed. Hermannus Bonitz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955).

Aristotle: *Aristotle In Twenty-three Volumes, Metaphysics* (= Vol. 17, 18), The Loeb Classical Library (London, 1980).

Aristoteles: *Werke in Deutscher Übersetzung*, begründet von Ernst Grumach, herausgegeben von Hellmut Flashar, (Akademie Verlag Berlin, 1983).

Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bde. I-VI (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995)

# 伍、宋代「文字禪」的語言世界

龔雋\*

## 第一節 口傳到書寫：「文字禪」的思想史意義

學者們習慣借用二十世紀西方哲學史轉移過程中所發生的「語言學轉向」來形容中國禪學思想史上話語方式的典範轉移。但禪史學家們並沒有在嚴格的意義上使用這一概念。如馬克瑞就以神會與馬祖道一思想中的「機緣問答」作為「典範」，說明中國禪的話語轉移(linguistic change)發生在八世紀。<sup>1</sup>葛兆光則以九到十世紀，即禪門五宗分燈接席的時代作為「語言學的轉向」。<sup>2</sup>周裕鍠又把這一轉向定格在十一世紀以後的宋代「文字禪」。<sup>3</sup>不管怎麼說，發生在八

---

\*廣州中山大學哲學系教授。

<sup>1</sup> John R. McRae, "Shen-hui, Ma-tsu, and the Transcription of Encounter Dialogue", 《佛教與中國文化國際學術會議論文集》下(臺北:中華文化復興運動總會宗教研究委員會編印,1995)。

<sup>2</sup> 葛兆光,〈語言與意義——九至十世紀禪思想史的一個側面〉,鄭志明主編,《兩岸當代禪學論文集》上(嘉義:南華大學宗教文化研究中心,2000)。

<sup>3</sup> 周裕鍠,《禪宗語言》(杭州:浙江人民,1999),頁140。

世紀與十一世紀的幾次「語言學轉向」都是可以得到禪思想史文本支援的。問題是這幾次「語言學轉向」的意義則不完全相同。八世紀的那次「語言學轉向」是以洪州禪為中心的「經典禪」對達摩至東山門下「早期禪」的一次話語革命，最明顯的標誌，以馬克瑞的說法，就是以「機緣問答」形式而出現的口語化運動。馬克瑞發現，在八世紀書寫的禪文本中，包括敦煌出土的文獻（如神會的作品）中，開始出現越來越多口語化的紀錄。<sup>4</sup>實際上，在禪宗的傳統中，這種口語化運動在「早期禪」那裏就已經成為相當重要的法流。

### 一、兩種「口傳」的法流

雖然「機緣」式的口語問答形式是在八世紀以後才流行於中國禪的話語當中，而「早期禪」的傳承，一直沿續了重視口傳，輕視書寫的傾向。撰於八世紀的《傳法寶紀·序》中說：

自達摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心，隨所發言，略無系說。……若依碧字瓊書，終歸浪茫矣。<sup>5</sup>

這裏所謂「方便」，即是以「隨所發言」為主的口傳，而不

---

<sup>4</sup> John R. McRae, “Shen-hui, Ma-tsu, and the Transcription of Encounter Dialogue”.

<sup>5</sup> 轉引楊曾文校寫，敦煌新本《六祖壇經》附編（一）（上海：上海古籍，1993）。

是文疏的方式去會通經義的。這一說法是比較可信的，如敦煌文書所紀錄的惠可就是「附於玄理，略說修道」的，他對「還同文字學」的經師作風有過批判；<sup>6</sup>惠可門下楞伽宗的傳承，就有法沖一系講「口傳」而反對「文疏」的一流。三祖仍然堅持「蕭然靜坐，不出文記」的作風，這樣到了東山門下的弘忍才結合對「文疏能解」的批評，而提出「不出文記，口說玄理，默授於人」的禪風。<sup>7</sup>八世紀以後，禪宗口傳的方式被保留下來，口傳的性質卻發生了一些變化。在早期禪那裏，口傳心授的法流還可以說是「藉教悟宗」和「方便通經」的。禪師們認為，口傳比書寫更容易切近經典中的深義，如法沖講到會通《楞伽經》時，就說「義者，道理也，言說已粗，況舒在紙，粗中之粗矣」。<sup>8</sup>口傳已經是不得已的方便，但它比書寫的方便還是具有優先性。到了「經典禪」的時代，祖師們不再需要借助於會通經典來為禪的合法性辯護，他們甚至運用特殊的話語方式，把佛教經典從神聖拉回到地面，發展出了慢教的一流。於是新出現的「語錄」權威逐漸取代了「早期禪」中所流行的「方便通經」，「語錄」又成為經典的代替品而變成新的「神諭」(oracles)<sup>9</sup>。在形式上，「語錄」更加的隨意和日常化，但意

---

<sup>6</sup> 《楞伽師資記》，《佛光大藏經·禪藏》史傳部。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 道宣，《續高僧傳》卷第二十七，《大正藏》50卷。

<sup>9</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 239.

義卻更不容易揣摩。正如印順的研究所表明的，早期禪說的「意傳」、「指事問義」到曹溪門後，已經為廣泛使用的各種言語方式或行為表示所代替，這種於無可表示中的方便表示逐漸演變成與經論不同的禪偈、公案讓人們去參究，語句越來越平常，意義卻越深遠，從而把禪從平實引向深秘。<sup>10</sup>

祖師「語錄」的這種平常而又深秘的性質，實際表示了中國禪宗口傳方式的革命。柳田聖山認為，形成於馬祖道一(709-788)之後的語錄體，以機緣問答的形式表現了禪家「一種特殊的口語教學」。如果與馬祖禪「不立文字」的主張結合起來看，語錄體是對傳統佛教的革命，顛覆了六朝以來佛教注經的傳統，強調了佛陀教學中口傳的性質。<sup>11</sup>這種重口傳而反對書寫的作風，在八世紀以後的禪門話語中被廣泛的應用。據說黃檗接機的方式就堅決反對書寫的，他說「若也形於紙墨，何處更有吾宗」。<sup>12</sup>雲門文偃上堂說法，見人紀錄其語必罵曰：「汝口不用，反記我語，他時定販賣我去」。<sup>13</sup>學者們的研究也發現，一些比較確定為九世紀左右編撰的禪宗「語錄」中，出現了大量的口語化語言。如作為

<sup>10</sup> 印順，《中國禪宗史》（南昌市：江西人民，1990），頁317、350。

<sup>11</sup> Yanagida Seizan, "The 'Recorded Sayings' Texts of Chinese Ch'an Buddhism", in Whalen Lai and Lewis R. Lancaster (ed.) *Early Ch'an in China and Tibet* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983).

<sup>12</sup> 《圓悟佛果禪師語錄》卷第二，見《禪宗語錄輯要》（上海：上海古籍，1992）。

<sup>13</sup> 惠洪，《林間錄》卷上，《佛光大藏經·禪藏》〈史傳部〉。

最早幾部語錄之一的《臨濟錄》，其口語化的程度就相當高，也非常切近於日常生活，其中保留了很多唐代口語的資料。<sup>14</sup>

「語錄」的口傳方式與「早期禪」的口傳不同，不僅表現在這些平常的語句中有更深秘的玄機（此下文分析），更重要的，是其改變了一種言談的方式。在「早期禪」那裏，祖師們是言說者，他們只是認為口傳的方式比書寫更切近經典的深義。而弟子一般只是聽者或問者，並不直接參與對話的討論。機緣問答則顛覆了這種簡單的問答模式，在這一「重要的演出」場景中，對話不僅僅是說話，更包含了「展示」。<sup>15</sup>祖師與弟子之間不再是簡單的說者與聽者的關係，或者說者主動，聽者被動的關係。這裏出現的是一種新的對話形式，即禪師變成了「參與者」，而不只是說者。在這種師徒的「遭遇」(encounter)中，話語的意義並不能從口述的字面意義來瞭解，它也不是直接指向某部經典的意義。這種機緣語潛藏在言說背後的深義和洞見，必須經由具體的語境和脈絡中才可能解釋出來。弗雷就認為，機緣問答和公案可以看成是一種「聽的隱喻」(auditory metaphors)，即它是需

---

<sup>14</sup> Isabella S. Gurevich, "On the Grammar of the Colloquial Chinese Language of the Tang Dynasty" (based on the Chan-Buddhist yulu 語錄)《禪文化研究所紀要》第22號(1996)。

<sup>15</sup> 參見史帝夫·海因(Steven Heine)著，呂凱文譯，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，藍吉富主編，《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》(臺北：東大，1993)。

要在具體語境裏才能夠獲得瞭解的口語式的「對話」。他更以語用學的立場分析語錄實際上是用話語做事。與「早期禪」通過口傳去表達經典的深義不同，機緣問答或者公案並不能理解為對擺放在那裏（經典）的真理的揭示，毋寧說是把真理視為一個在對話中「被演繹出」(enacted)和「不斷出現和實現的過程」。<sup>16</sup>

## 二、「文字禪」的書寫及其修辭

一直到九、十世紀左右，還有跡象表明，禪門祖師似還都不主張以書寫詮解的方式來瞭解禪宗的意趣。如大約成立於這一時期的《筠洲洞山悟本禪師語錄》，就紀錄了洞山對注解祖師意的反對。對話是這樣的：

師會一官人，官人曰：三祖信心銘，弟子擬注。師曰：才有是非，紛然失心，作麼生注。法眼代云：這麼則弟子不注。

從形式上看，十一世紀以後宋代禪宗的話語中雖然也保留了大量機緣問答和公案，但那已經轉向了帶有解釋和書寫性的新形式。唐代的公案是在特殊語境裏的修辭與教學方式，到了宋代，它已經被代之以一種「理性化的實踐系統」。<sup>17</sup>由

---

<sup>16</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 212-213, 227.

<sup>17</sup> Robert E. Buswell, "The "short-cut" Approach of K'an-hua Meditation: the Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism", in Peter N.

於語錄已經被聖典化，唐代禪宗那種機緣問答的深秘性，那種本來屬於口語世界，拒絕以「源於書寫的功能形式」去進行理性瞭解的公案，<sup>18</sup>在脫離它的語境之後，取得了另外一種形式的理解和保存。就是說，唐禪中口傳性的話語被書寫化了。有關宋代「文字禪」的興起，有學者從外緣文化史、政治史的視角加以審讀。如從宋代社會結構，士大夫階層與禪僧的廣泛接觸，或儒家文化對佛教批判而引起的反彈等方面進行分析。<sup>19</sup>本文則試圖單從禪思想史內部的結構流變加以說明。

宋代禪宗體現了「中國傳統式的對書寫的熱愛」。<sup>20</sup>宋代禪宗這種書寫的運動，從汾陽善昭到圓悟克勤那裏形成了一股頗有影響力的法流。《禪林寶訓》卷第四對此有明確的

Gregory (ed.) *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 357, Note 5.

<sup>18</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 227.

<sup>19</sup> 魏道儒的《宋代禪宗文化》和周裕鍠的《禪宗語言》都討論到宋代社會機構，儒家文化，特別是士大夫對「文字禪」運動的影響。而 *Buddhism in the Sung* 一書所收有關討論宋代禪的論文，對這些問題有更專門深入的討論，可以參考。如韋爾特(Albert Welter)在題為 *A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung* 一文中，就通過對宋初僧史學家贊寧的研究，發現宋代禪宗向「文」的方面轉移，乃源於儒家的排佛言論而引起的禪宗對於文教的重視。

<sup>20</sup> Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History Vol.1* (New York: Macmillan Publishing Co., 1988), 245.

說明，儘管是用否定性的敘述表示出來的：

心聞曰：教外別傳之道，至簡至要，初無他說。前輩行之不疑，守之不易。天僖間雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽為頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。逮宣政間，圓悟又出己意，離之為碧岩集。……於是新進後生珍重其語，朝誦暮習，謂之至學，莫有悟其非者，痛哉，學者之心術壞矣。<sup>21</sup>

雖然中唐以後的禪宗內部為了糾正洪州宗所宣揚的「不立文字，教外別傳」的法流，而已經出現了「禪教不二」，「藉教習禪」的呼聲（如宗密的思想），但進入十一世紀，禪教一致的觀念卻表現了新的方向。一方面，關於禪宗的歷史學編撰大量出現，各類「燈錄」（《景德錄》等）、「筆記」（《林間錄》等）和「傳記」（《禪林僧寶傳》等）不同體例的著作紛紛湧出，這些都試圖以書寫的方式去傳達唐禪祖師們的語錄和行事。最早有影響的，就是成書於景德年間（1004-1007）的燈錄體《景德傳燈錄》，它將唐代禪宗中許多口語化的機緣語錄進行了書本化的「生產製造」；<sup>22</sup>另一方面，新形式的對古則、公案等唐代機緣語錄進行詮釋性的著作也大量問世，出現了像代別、頌古、拈古、評唱等不同類

---

<sup>21</sup> 《大正藏》第48卷，頁1036中。

<sup>22</sup> 史帝夫·海因就提醒我們要注意宋代禪宗書寫作品中的「敘事風格」，他認為宋代大部分燈史是由「杜撰和傳說所組成」的。見其〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉。

型的注釋性文體，<sup>23</sup>這些都在很短的時間裏把「文字禪」推向了高峰。如克勤身為禪師，「於宗教之書，無所不讀」，<sup>24</sup>他的「評唱」體《碧岩錄》一時成為禪門讀解公案的典範之作，而他的門風也還有熱衷拈頌作傳的風氣。<sup>25</sup>於是，祖師們一再反對把特殊脈絡裏的對話留傳下來的忠告，經由各種語錄和公案詮釋的集成，還是走向了書寫的道路。這種中國禪宗歷史上「保守式的推進」(conservative impulse)方式，被認為是以新的形式接續了與傳統佛教之「道」的聯

---

<sup>23</sup> 代別、頌古、拈古、評唱都是流行於宋代禪門注釋中的不同文體，除關於「頌古」的肇始者學界還存在爭議外（詳見鄧克銘，〈禪宗公案之經典化的解釋——以《碧岩錄》為中心〉注 29，《佛學研究中心學報》第 8 期，臺北：臺灣大學人文學院，2003），其他幾種文體基本都是宋代「文字禪」的所創。又，據吳納的〈文章辨體序說〉和徐師曾的〈文體明辨序說〉二文（見北京：人民文學，1988 合訂本），均謂「頌」體源於詩，或散文或韻語，對美德盛容進行稱讚，並以鋪張揚厲，典雅豐縟為貴。考慮到「文字禪」的興起多與儒家「文」的思想有關，且頌古在性質上如有學者所說的，是對古公案的讚譽性詮釋，而不是批判性詮釋（見魏道儒，《宋代禪宗文化》，鄭州：中州古籍，1993，頁 86），這與詩頌體的性質就是非常接近了，可能受到儒家影響而作亦未可知，姑備一說，待考。

<sup>24</sup> 《僧寶正續傳》卷第四，〈圓悟勤禪師〉，《佛光大藏經·禪藏》〈史傳部〉。

<sup>25</sup> 如《羅湖野錄》卷下（五八）載潭州智度覺禪師，謂其「得樂說之辯」，「至於宗門統要機緣，無不明之以頌；古今名僧行實，無不著之以傳」。《佛光大藏經·禪藏》〈史傳部〉。

繫，<sup>26</sup>它反映宋代禪宗內部所出現的，把祖師言語「公共化」(publicize)的要求。<sup>27</sup>

作為「文字禪」思想運動最重要的代表之一，惠洪就非常明確地表示了他那個時代書寫之於口傳的重要性，他甚至公開把自己的書寫姿態置於口傳的對立面。他說：

禪宗學者自元豐以來，師法大壞。諸方以撥去文字為禪，以口耳受授為妙。-----於是佛祖之微言，宗師之規範，掃地而盡也。予未曾不中夜而起，喟然而流涕，以謂列祖綱宗至於陵夷者，非學者之罪，乃師之罪也。

又謂其作僧傳之志云：

因編五宗之訓言，諸老之行事為之傳。必書其悟法之由，必載其臨終之異，以譏口耳傳授之徒，謂之《禪林僧寶傳》。<sup>28</sup>

可見，「文字禪」的運動本身被賦予了傳道的使命。

---

<sup>26</sup> Robert M. Gimello, "Marga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch'an", in Robert E. Buswell and Robert M. Gimello (ed.) *Paths to Liberation :the Marga and Its Transformations in Buddhist Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992).

<sup>27</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 231.

<sup>28</sup> 《石門文字禪》卷二十六，〈題隆大人僧寶傳〉，《四庫全書》本，〈集部〉。

柏拉圖曾經指責書寫是與「真正的記憶」相對立的一種外在活動，他認為書寫帶來的不是對「實在」的描述，而是對「實在」的「模擬」(resemblance)，不是智慧，而是表象。利科(Paul Ricoeur)把言談到書寫的轉移理解為一種「言談行為的有意識地外在化」(intentional exteriorization of the speech act)。他認為，對言談的書寫涉及到聽、說、讀、寫以及文本等多方面複雜關係的轉換和變化。<sup>29</sup>書寫並不是對口傳的簡單複製，而是寫作本身成為相對獨立的創造活動。它不「複製」或「記錄」一種傳統，而恰恰是以不同於聽的視覺方式「創造性地重新解釋了一種思想」(creative reinterpretations of doctrine)。這種書寫的活動，從大乘佛教的歷史來看，本來就伴隨著「正統性」與「合法性」意識的建立。<sup>30</sup>中國禪宗歷史上所出現的書寫傳統的運動，也正體現了這樣的意識。宋代「文字禪」的思想運動也正是運用它特有的「敘事風格」，通過各種不同文體的製作方式，把唐代禪門中那些具有平常性的機緣語錄和行事，創造成「傳奇化的故事」，如許多宋代禪宗的燈錄、公案等文本就藉由對話來把「生涯平凡的禪師之傳承加以神話化和聖學化」。同

---

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 28, 38.

<sup>30</sup> 馬克麥翰(David McMahan)考察了南亞佛教系統中從口傳到書寫的變化給大乘佛教運動所帶來的影響，特別研究了大乘佛教是如何通過書寫的策略建立自己的合法性。見其文，“Orality, Writing, and Authority in South Asian Buddhism: Visionary Literature and the Struggle for Legitimacy in the Mahayana”，*History of Religions*, Vol.37 No.3 (Chicago, 1998).

時，也經由「系統化」和「秩序化」的創造，<sup>31</sup>像《景德錄》和《傳法正宗記》那樣，建立起禪法代代相傳的連續性，為禪宗的祖師系譜確定合法性。馬克瑞非常富有洞見地感受到「文字禪」書寫過程中的修辭性。他認為機緣問答是口語的，對這些問答的紀錄則是書寫的。一方面書寫不可能真正完整地紀錄口語情景中所發生的事件，但同時禪宗的書寫又運用了文學的敘事技巧，把機緣問答戲劇性地表現出來。就是說，書寫策略化地產生了口語化的場景，這掩蓋了我們去發現這些書寫（或抄寫）本身的文學策略和戲劇化的性質。<sup>32</sup>因此，我們並不能把宋代「文字禪」的運動理解為一次簡單的由口傳到書寫的傳道形式的轉移，不能忽略這些書寫的修辭結構，而把他們的寫作僅僅看作是唐代機緣話語的實錄和保存。

於是可以說，宋代「文字禪」對於唐代祖師具有口語性質的機緣語錄所進行的書寫，其實並不是如惠洪所說的，只是記載「佛祖之微言」，而是在不斷「程式化」的過程中，對語錄進行了「再編譯」。難怪當惠洪完成他的僧史傳不久，在頗多讚譽中，卻受到宋代臨濟宗的僧人祖琇的嚴厲批

---

<sup>31</sup> 參見史帝夫·海因〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉。宋代燈錄所建立的傳法譜系，是在《寶林》、《聖胄》等宋以前流傳的禪史結構基礎上，進行系統化的。

<sup>32</sup> John R. McRae, "The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism", in Steven Heine and Dale S. Wright (ed.) *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2000).

評，說惠洪的史傳並沒有尊重「文所以紀實」的原則，而「傳多浮誇，贊多臆說」。<sup>33</sup>這一批評，恰恰從另外一個面向反映了宋代「文字禪」的歷史敘述中所普遍隱藏的一種修辭結構。弗雷也發現，「文字禪」對語錄所進行的詮釋活動中隱涵了強烈的修辭，他稱之為「修辭的注釋」(rhetorical exegesis)。具體點說，禪宗口語被書寫的過程同時是把原本作為「活句」和流動的思想凝固化了。他解釋說，一旦書寫脫離了口語的脈絡，它就被加入了一種「邏輯真理」性的解釋，文本的書寫邏輯取代了實踐的邏輯。書寫不斷通過其自身的技術創造，試圖去彌補、解釋活潑的語錄中那些看似矛盾的言談。而這樣做的結果卻是把原本「豐富的含混性」變成了貧瘠的二元性或中性的統合性的言說。書寫邏輯通過對口語言談的編譯，已經精巧地重構了原本的結構和意義，產生出新的獨斷。他認為，這也正是禪宗內會經常出現的對書寫不信任的理由。<sup>34</sup>

生活在十一、十二世紀的文僧們對於書寫的典範革命所帶來的危機，並不是沒有深刻的意識。作為禪者，他們對這種書寫所造成的意義流失，對書寫與口語之間的緊張，一直存有非常敏感和複雜的感受。<sup>35</sup>他們意識到對話的溝通模式

---

<sup>33</sup> 祖琇，《僧寶正續傳》卷第七，《佛光大藏經·禪藏》〈史傳部〉。

<sup>34</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 231-232.

<sup>35</sup> 柯拉柯夫斯基的研究表明，在西方宗教的傳統中存在類似的觀念，如一直保存在猶太教當中的信念是，上帝之言的真實性，在口頭而非書

反而可能被那些用以紀錄和展現對話的書寫類型所誤置，並失去原來的意義。如竭力主張「繞路說禪」，以「參玄」頌古的書寫方式去解釋公案的善昭就認為，如果脫離語境，「玄言」也難以解釋出公案機語的意義，所謂「接引無時節，巧語不能詮」；又說「要知遠近，莫祇憑麼記言記語，以當平生，有什麼利益」。<sup>36</sup>圓悟克勤也意識到，以一種去脈絡化的語言方式去「替補」「僅僅適用於特定的場合」的機緣語錄將會是怎樣的失效。<sup>37</sup>克勤曾經談到，古人的機緣問答都是在具體語境裏進行的，如果「天下人討他語脈不得」，而單在紀錄的語言裏討商量，則無法真正瞭解其義。他說「古人一問一答，應時應節，無許多事。爾若尋言逐句，了無交涉」。<sup>38</sup>宋代禪門書寫傳統中的這一緊張和困難，表示「文字禪」運動雖然較之以前更加重視文字對於禪道的作用，但其並沒有停止過對文字有限性的憂慮。「文字禪」對書寫與禪意間的張力思考，並非只是一個沒有展開的

---

面傳達的觀念。「口語表達比書面紀錄優越」的觀念表示，意義是通過交流行為的不斷創造中產生出來的。強調在語用和語境的脈絡裏獲得意義，也正與禪的觀念非常相近。參見其所著，《宗教：如果沒有上帝》（北京：三聯書店，1997），頁173。

<sup>36</sup> 普濟，《五燈會元》卷第十一〈汾陽善昭禪師〉（北京：中華書局，1984）。

<sup>37</sup> 德里達以「在場」的概念，深刻地討論了書寫對言談的「替補」意義，見德里達著，汪堂家譯，《論文字學》，頁408、409。

<sup>38</sup> 《佛果圓悟禪師碧岩錄》卷第三，《大正藏》48卷。

「引言」而已。<sup>39</sup>

## 第二節 再論「不著文字」與「不離文字」

成書於北宋早期的《宋高僧傳》（988年）「習禪篇」末，贊甯在總結達摩以來中國禪宗的經驗時，特別就禪與文字的關係提出了一個綱領性的原則：「不著文字，不離文字」。<sup>40</sup>儘管宋代「文字禪」的禪師們對作為講家，而不是禪者的贊寧歷史編撰學觀念有過批評（如惠洪），而這一原則也著實點出了「文字禪」的精神意趣。惠洪在為他自己的僧史傳所寫的序中就這樣說：

為佛氏之學者，固非既言語文字以為道，而亦非離言語文字以入道。<sup>41</sup>

禪與語言文字之間的緊張性並非始於十一世紀以來宋代「文字禪」的創造，它與中國禪的發展有著幾乎同樣長的歷史。有關達摩比較可靠的「二入四行」中就提出兼用「理入」與「行入」的觀念，早期禪在「經教」和「心法」之間的緊張一直延續到曹溪的門下。荷澤的立言說、知解，沿續「唯意相傳」的一流；洪州為代表的「經典禪」的門風，從傾向上

---

<sup>39</sup> Robert M. Gimello, "Marga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch'an".

<sup>40</sup> 《宋高僧傳》卷第十三，（北京：中華書局，1987）。

<sup>41</sup> 《禪林僧寶傳·序》。

來看，是「不立義解」，「直下無心，默契而已」的，<sup>42</sup>不過仍然不廢方便來接引學人，流傳出包括踢打、放喝、隱語等連帶身體姿勢在內的，據說是最能體現禪門語言洞見的機緣語錄。目前我們討論上的文獻學問題是，學界對禪宗語言問題的研究，習慣於以唐禪為代表，特別是從洪州宗門下的各種機緣問答和公案中去進行分析。實際上，除了如《龐居士語錄》、《傳心法要》、《宛陵錄》、《臨濟錄》等少數「語錄」可以比較確定為九世紀的作品，在時間上也比較切近唐禪的話語風格以及對語言的看法。<sup>43</sup>大部分我們用於討論包括「經典禪」在內的語言思想的材料，都建立在宋以後所編撰的，經過不同「文字禪」敘事而構造出來的「燈錄」和公案集成上。<sup>44</sup>如果我們僅僅依賴禪學傳統的這些內部資料來建構唐代禪宗語言的哲學詮釋，反而忽略禪學傳統在表達他們自己歷史的見解中所摻入的新思想——一種修辭的敘事，我們實際上就已經接受了「某些未經批判的詮釋線索」。<sup>45</sup>我的看法是，與其費力不討好地應用這些晚出資料

---

<sup>42</sup> 分別見裴休，《傳心法要》〈序〉；黃檗，《宛陵錄》，石峻等編，《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1983），第二卷，第四冊。

<sup>43</sup> Isabella S. Gurevich, “On the Grammar of the Colloquial Chinese Language of the Tang Dynasty”.

<sup>44</sup> 比較可靠的討論洪州宗的早期資料，除了成立於九、十世紀幾部為數很少的禪門語錄集，主要也就是宗密的作品和《祖堂集》等文獻。而大量最有代表性的禪師們的機緣語，卻是十一世紀以後才集成的。

<sup>45</sup> 參見史帝夫·海因，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉。

而未經批判地去討論唐代禪的語言哲學，毋寧把這些討論的結果理解為宋代禪宗的創作，雖然這樣的看法還需要更深入細密的論究。下面我們把討論的範圍收縮到宋代「文字禪」的脈絡裏來進行。

### 一、「用語言做事」

「文字禪」如何面對它所屬傳統中強烈的反語言主義立場？根據柳田聖山等學者的考訂，禪宗思想史上「不立文字，教外別傳」的口號是到八世紀才流行起來的。<sup>46</sup>這說明八世紀唐代禪門中開始盛行的那些機緣問答和公案，多少有了阻礙言談(obstacles to discourse)和終止語詞(words destined to put an end to words)的意味。<sup>47</sup>反文字的敘事怎樣在宋代「文字禪」的思想脈絡中，以一種巧妙的方式保留下來呢？在「文字禪」的敘事中，禪的究竟義雖然是不可落於文字的，如善昭說「當觀第一義，師云：若論此事，絕有言詮」。<sup>48</sup>但是作為方便，即一種「救世性的工具」(soteriological tool)，<sup>49</sup>文字具有喚醒行動的功能。克勤說得清楚：

---

<sup>46</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 196.

<sup>47</sup> 同上, 211.

<sup>48</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷一，《大正藏》47卷。

<sup>49</sup> Robert E. Buswell, "The "short-cut" Approach of K'an-hua Meditation: the Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism".

教中大有老婆相為處，所以放一線道，於第二義門，立賓立主，立機立境，立問答。所以道：諸佛不出世，亦無有涅槃，方便度眾生，故現如斯事。

克勤還把這種具有喚醒力的語言叫作「煅煉語」，它可以「成心行」，「亦喚作透聲色」。<sup>50</sup>「文字禪」賦予語言如此承擔的力量，在於它不僅可以發明本心，如善昭說「直接須會取古人意旨，然後自心明去，便得通變自在，受用無窮」；同時還可以體現「老婆心切」般的大乘救世情懷，所謂「此方教體以音聞應機，故明導者假以語言，發其智用」。<sup>51</sup>這種大乘的救世性也被解釋為一種「他者解消」(other-erasing)的策略，即言談存在的理由，主要是為了需要了悟的聽者，這種暫時性的「他者」存在並不需要涉及到終極本體的推論，因為一旦聽者退場，言說就自然解消。<sup>52</sup>實踐的優先暫時取代了言意之間的傳達緊張，所以重要的不在文字是否完整地傳達了禪的真理，而在於它具有的語用力量。<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> 均見《碧岩錄》卷第三。

<sup>51</sup> 分別見《林間錄》卷下；《汾陽無德禪師語錄》卷上。

<sup>52</sup> Edward T. Ch'ien, "The Conception of Language and the Use of Paradox in Buddhism and Taoism", *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984, Honolulu).

<sup>53</sup> 多駱梵(Peter Donovan)應用奧斯丁(J. L. Austin)語用學的觀念，說明在宗教行為內部的語言，通常並不是論辯或者言說事實的，而是具有「用宗教語言做事」(doing things with religious language)的性質。Peter Donovan, *Religious Language* (London: Sheldon Press, 1976), 78-79.

宋代編撰的《古尊宿語錄》卷第二記錄洪州宗的百丈所說的一段話，非常明確地表達了禪宗的這一立場：

但是一切言教祇如治病，為病不同，藥亦不同。所以有時說有佛，有時說無佛。實語治病，病若得瘥，個個是實語。治病若不瘥，個個是虛妄語。<sup>54</sup>

禪的言語似在實行著奧斯丁所指出的，語言所未說出的東西，亦即完成語旨的作用。文字的真理性被賦予了「實用的特徵」(pragmatic tongue)，指向了一種「救世的有效性」(soteriological validity)。<sup>55</sup>這也就是弗雷所說的，禪的言語所具有的「行事的性質」(performative nature)。弗雷發現，在禪的對話中產生出一種魔力般的語言力量，這種「言談的技藝」(art of speaking)不能保留在一般語言的名稱系統之中，所以僅從詮釋學的方式去尋找其中的意義可能非常有問題。為此，他還批評單純透過語義的方式去理解禪宗語言的局限性。弗雷並不是完全反對詮釋學的方法在禪宗語言分析上的應用，只是想使這一方法「相對化」(relativize)。他借用奧斯丁的言語行為理論，提出禪的言說擁有「語用的效力」(illocutionary)，禪的言說也許並不說出什麼具有本體論價值的真理，而是在創造一個「事件」(event)。同時，它也能夠

---

<sup>54</sup> 蹟藏主編集，蕭蓬父、呂有祥點校，《古尊宿語錄》上（北京：中華書局，1994）。

<sup>55</sup> Jose Ignacio Cabezon, *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism* (New York: State University of New York Press, 1994), 62.

產生一種語效的力量(perlocutionary)，儘管這種效用並不總是被人感受到。<sup>56</sup>

這類「會則途中受用」的語用觀念，在「文字禪」的思想文本中可以找到不少的支援。像克勤說的文字「其實此事不在言句上」，「須是向語句未生已前會取始得」。<sup>57</sup>又說「言教皆影響邊事」，如果只是一味「持擇言句論親疏，辯得失，浮漚上作實解」，就難免不能受用，「迷卻正體」。<sup>58</sup>《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五中載：

解語非幹舌，能言不在詞。明知舌頭語言不是依仗處，則古人一言半句，其意唯要人直下契證本來大事因緣。所以修多羅教如標指月，知是般事便休，行履處綿密，受用時寬通。

禪門主張要參「活句」，不參「死句」，其關鍵也即在於能否把言談中的語句轉換成行動的力量和真實受用上。宋代編撰的《僧寶正續傳》中說：

夫死句活句，雖分語中有語、語中無語之異，然在真實人分上，棒喝譏呵，戲笑怒罵，以至風聲雨滴，朝

---

<sup>56</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 212.

<sup>57</sup> 《碧岩錄》卷第一。

<sup>58</sup> 《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五。

明夕昏，無非活句也，豈為玄言妙句而已哉。<sup>59</sup>

再如惠洪說不要「死在句下」，<sup>60</sup>結合到明代達觀禪師對他「文字禪」的一段評論來看，意思就更加清楚。達觀這樣評論：

文字語言，葛藤閑具。本無死活，死活由人。活人用之，則無往不活；死人則無往不死。所患不在語言文字葛藤，顧其所用何如耳。<sup>61</sup>

## 二、「因言遣言」：日常語言的弔詭

所謂「活句」即是要對文字進行經驗性的轉化，這裏也對語言提出了要求。惠洪在對「文字禪」所下的一個經典性的斷語中，提出「心之妙不可以語言傳，而可以語言見」，<sup>62</sup>這樣就為禪的言說提出了一個相當高的期待。所謂「假以語言，發其智用」，<sup>63</sup>就必須在很大程度上對日常使用的文字和語言本身進行革命。印順說洪州以後禪師們喜用日常口語，而意思卻越來越深秘。箇中原因就在於禪師們所運用的這些日常言說中有不同尋常的意義在。可以說，他們使用日常語言的同時也在治療日常語言中許多習焉不察的病

---

<sup>59</sup> 《僧寶正續傳》卷第七。

<sup>60</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題玄沙語錄〉。

<sup>61</sup> 《紫柏尊者全集》卷一四，〈禮石門圓明禪師文〉，《卍續藏經》73卷。

<sup>62</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題讓和尚傳〉。

<sup>63</sup> 《林間錄》卷下。

狀。在使用語言中顛覆語言，這一緊張，惠洪就有深刻的感受。他說：

心非言傳則無方便，以言傳之又成瑕玷，蓋言不言俱名污染<sup>64</sup>。

於是，「文字禪」試圖通過「以言遣言，以機奪機，以毒攻毒，以用破用」的言談技藝，<sup>65</sup>來表示他們意在扭轉「以日常方式言談日常事物」的方向。禪師們意識到秩序化的日常語言在使用中出現了整體扭曲，而希望尋找新的「非同尋常的修辭」(unusual rhetoric)，<sup>66</sup>以及各種靈活變化的言談方式來加以克服。「但禪門古德，問答機緣，有正說，有反說，

<sup>64</sup> 《石門文字禪》卷二十，〈墮庵銘〉。

<sup>65</sup> 《圓悟佛果禪師語錄》卷第十四。

<sup>66</sup> Dale S. Wright, "Rethinking Transcendence: the Role of Language in Zen Experience", *Philosophy East and West* Vol.42 no.1 (1992, Honolulu). 另外，弗雷也認為，禪的間接言談的方式(oblique)是有意識地顛覆日常語言的線型秩序和邏輯。見 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 196. 王又如也以「間接溝通」理論，來說明禪的言說的非日常化方式，並把禪言說中使用的許多特殊技巧解釋為突破邏格斯中心主義的語言觀念，對言談進行「休克療法」。參考其著，"The Pragmatics of "Never Tell Too Plainly": Indirect Communication in Chan Buddhism", *Asian Philosophy* Vol.10 no.1 (2000, Abingdon), 7-31.; "Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism", *Philosophy East and West* Vol.51 no.1 (2001, Honolulu), 83-99. 「間接語言」論，可以參考梅洛-龐蒂著，董志輝譯，《符號》（北京：商務印書館，2003），第1章。

有莊說，有諧說，有橫說，有豎說，有顯說，有密說」。<sup>67</sup>這種種的「出格之詞」，<sup>68</sup>都表示禪者需要各種語言手法去顛覆日常語言、概念歷史形成的慣例，建構語言和世界的另一種關係。正如賴特所說，「他們把時代中的俗語從其特殊的表現中加以曲解。他們以不同的方式來表達相同的語言，為了去解消深鉗於其中的規範和基礎」。<sup>69</sup>

依據宋代「文字禪」編撰的「語錄」看，早在洪州的門風中，就重視到對言說技藝的批判性應用。根據《古尊宿語錄》所載，百丈雖然認為「但有語句，盡屬法塵」，但他依然不廢言說的方便，只是更重視遮詮的方式來突破言談的一般規範。他把言說分為兩類，認為正面說的「不遮語」、「順喻語」和「凡夫前語」都是「不了義語」和「死語」，只有反說性質的「遮語」、「逆喻語」、「地位人前語」等，才是「了義語」和「生語」。對於言說的規矩，他也創造了先正說，次破正，後又破破正的所謂「三句」式。<sup>70</sup>「文字禪」大抵沿續了此一法流，如善昭作為宋代臨濟一系

---

<sup>67</sup> 《五燈會元》下卷，〈跋〉。

<sup>68</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題玄沙語錄〉。

<sup>69</sup> Dale S. Wright, "The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism", 轉引自史帝夫·海因〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉。

<sup>70</sup> 《古尊宿語錄》卷第二。又，「文字禪」對此「三句」式亦有發揮，如惠洪《林間錄》卷上即把此「三句相連」的句式視為「佛祖法式」。

具有轉折性的人物，特別受到曹洞系的影響，就運用「玄路而該括」的語言方式，<sup>71</sup>側重對「三玄三要」進行解釋，他對公案進行「頌古」的寫作，在性質上也正是克勤所評價的「繞路說禪」。雪竇重顯也是「多應機語」而「辭意曠險」，<sup>72</sup>惠洪提出了禪家的用語要「意正語偏」，「才涉唇吻，即犯鋒芒」，即不直接說（表詮）而用間接或反詰的方式（遮詮），「但遮其非，不言其是」<sup>73</sup>。克勤則更主張「句裏呈機，言中辨的」，並特別提出「文字禪」的用語規則要「打破常理見解」，以「本分說話」，即凡出一言半句，都應該做到「不犯鋒芒」，不「傷鋒犯手」。<sup>74</sup>禪門公案和機緣語錄中出現的大量看似矛盾含混的言談，正是寓意豐富而深密的「活句」。

### 三、默即言說

禪宗對日常語言慣例的打破還包含了靜默：一種非言說的言說。過去學界傾向把禪的第一義不可說理解為與日常靜默不同的，禪者內在最高的一種超語言的意識狀態。如鈴木

<sup>71</sup> 洞山，〈玄中銘〉，《筠洲洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》47卷。又善昭受曹洞影響，惠洪《禪林僧寶傳》卷三中說其「尤喜論曹洞」。日本學者忽滑古快天的《中國禪學思想史》（上海：上海古籍，1994）也提到此意，見該書，頁387。

<sup>72</sup> 《明覺禪師語錄》卷第四，《大正藏》47卷。

<sup>73</sup> 分別見《石門文字禪》卷十八，〈六世祖師畫像贊〉；《智證傳》卷之十。

<sup>74</sup> 分別見《碧岩錄》卷第一，第三。

大拙、佛洛姆(Erich Fromm)和卡修裏斯(T. P. Kasulis)等就把禪的「純粹經驗」視為超越語言的力量。<sup>75</sup>也有學者以維特根斯坦的語言劃界理論，認為靜默具有積極的意義，其雖然不只是言說的缺席，卻仍應解釋為對語言局限的超越。<sup>76</sup>但是，根據《古尊宿語錄》的說法，早在洪州門下的黃檗雖然「以默為本」，卻又表示「語即默，默即語，語默不二」。<sup>77</sup>在這裏，靜默並不是作為對言說的克服而出現的，顯然，對靜默還可以作其他的理解。

實際上，禪的靜默本身已經成為一種「典範的意味」(paradigmatic signifier)，禪的靜默可以說是另外一種用語言做事的方式。弗雷就發現，禪宗講的「淵默如雷」表示靜默中有一種強大的力量。他並不認為這種力量是在語言之外，而恰恰應該是發生在「語言之內」的，非秩序化的日常語言邏輯，因為「語言具有無限的深度」。<sup>78</sup>賴特也以海德格爾的語言哲學論批評那種認為靜默超越語言論的說法，主張語言決定了我們經驗的方式和感覺出現的意義，我們生活在語

---

<sup>75</sup> Dale S. Wright, "Rethinking Transcendence: the Role of Language in Zen Experience".

<sup>76</sup> Lik Kuen Tong, "The Meaning of Philosophical Silence: Some Reflections on the Use of Language in Chinese Thought", *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976, Honolulu).

<sup>77</sup> 《古尊宿語錄》卷第三。

<sup>78</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 197.

言之中，並不存在語言之外的經驗。<sup>79</sup>靜默在「文字禪」的語言技藝中是在言談脈絡裏產生作用的，靜默並不是消極的對言說的否定，言與默之間存在一種「自我解消的實踐」(self-erasing practice)，即它們是在相互依存中發生作用的。<sup>80</sup>惠洪說的「語中無語，名為活句」，並認為只有這樣的「非語」、「活句」才能夠「皆赴來機」，「皆可通宗」。<sup>81</sup>對於這種語默不二，克勤有非常細心的體究：

有者道，意在默然處。有者道，在良久處。有言明無言底事；無言明有言底事。永嘉道：默時說，說時默，總這麼會。<sup>82</sup>

所以惠洪所說的「言中無言之趣，妙至幽玄」；又說「知大法非拘於語言，而借言以顯發者也」，這裏說的「無言」之中，顯然存在著深刻的玄機。在他看來，言說還是初期的教學，「宗師設立，蓋一期救學」，而作為「大法本體，離言句相」的靜默，才涵藏了存在的解脫。<sup>83</sup>從修辭的立場進行解讀，靜默並不是無言中之無言，那樣與「言中有言」一樣是死句，靜默意味著轉化為另外一種「符號」。以奧森(Carl

---

<sup>79</sup> Dale S. Wright, "Rethinking Transcendence: the Role of Language in Zen Experience".

<sup>80</sup> Edward T. Ch'ien, "The Conception of Language and the Use of Paradox in Buddhism and Taoism".

<sup>81</sup> 《禪林僧寶傳》卷第十二。

<sup>82</sup> 《碧岩錄》卷第十。

<sup>83</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題雲居弘覺禪師語錄〉。

Olson)對禪的語言解釋來看，這是一種比言說更有力量的言說。它表示了某種更深入的意義，可以顛覆他者，並瓦解日常言談的程式。這正像德里達深刻意識到的靜默所具有的解放力量。他指出，作為語詞之間空隙處的靜默，表達了哲學的局限，也把我們置於一種潛在的奇特之中：把我們從日常言談中解放出來。<sup>84</sup>

#### 四、在禪師與講家之間

「文字禪」對唐代祖師機緣語錄和公案的書寫如何保留住這些語錄平常而又深秘的意味，確是需要一番用心。實際上，「文字禪」一直對他們自己的敘事方式有明確的意識，但他們並沒有反省自身寫作中的修辭方面，而是在努力釐清與佛教義學的不同。善昭說「文字禪」的寫作要有「宗師眼目」<sup>85</sup>，其意即在此。宗門與義學的對峙並不是始於宋代「文字禪」的興起，而有著更悠久的歷史。日本學者鏡島元隆認為，禪的「不立文字」正是針對六朝和唐代佛教義學而發生的。<sup>86</sup>不過到了宋代，「不立文字」的禪僧大開文字之禁，於是如何在堅持文字書寫意義同時，又保持與義學經師

---

<sup>84</sup> Carl Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy: Two Paths of Liberation from the Representational Mode of Thinking* (New York: State University of New York Press, 2000), 44.

<sup>85</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷上。

<sup>86</sup> 轉引 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 218.

的不同，就成為他們一個非常棘手而又不能不加抉擇的問題。特別是當時作為宗門的「玄學」與「講家」義學的關係，依然處在「互相非斥」的狀態。<sup>87</sup>

作為「文字禪」運動開風氣的人物，善昭開始就定下了禪門書寫與義學的不同路線。他說：

夫參玄大士，與義學不同，頓開一性之門，直出萬機之路；<sup>88</sup>

幾多玄解客，失卻本來心。<sup>89</sup>

克勤也批評義學知解佛旨祖意是「多不本其宗道」，「只管去言句上作解會」，這些都是於「浮漚上作實解」。<sup>90</sup>惠洪「離合宗教」，折衷諸家宗旨，作《智證傳》，這一具有注疏性質的作品「引事比類」，甚至不惜禪門「切忌說破」的原則，「挑刮示人，無複遺義」。<sup>91</sup>這樣程度徹底的「文字禪」還是在努力區分「宗門語」與「厄於講徒」義學的不同。他這樣表達書寫與禪意之間的緊張：

夫言似，則非宗門旨要明矣。然宗門旨要，雖即文字

---

<sup>87</sup> 《宋高僧傳》卷第十三。

<sup>88</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷下。

<sup>89</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷上。

<sup>90</sup> 分別見《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五；《碧岩錄》卷第一。

<sup>91</sup> 惠洪，《智證傳》，〈達觀真可序〉、許凱〈後序〉，《大藏經補編》20卷（臺北：華宇，1986）。

語言不可見，離文字語言亦安能見哉？<sup>92</sup>

他一面指斥包括慧皎、道宣和贊寧等義學大家的歷史編撰學原則，批評這些「出於講師之筆」的僧史著作或文辭簡陋（「道宣精於律而文詞非其所長」），或「博於學」而「其識暗」；<sup>93</sup>一面又照史記等儒家史書的體例為禪者作傳。他不滿意《宋高僧傳》用十課為品流，而把義學冠於禪者之前的做法，<sup>94</sup>而且特別要「仿效史傳立以贊詞」的方法，為禪者作贊以「見古人妙處」<sup>95</sup>。這些都表示了惠洪鮮明的宗門立場。此外，惠洪還力圖賦予「文字禪」一種歷史的意識，在他看來，文字的活動並非講家的專利，從禪宗的歷史敘事中可以發現文字書寫具有傳統的合法性支援。他提出，「文字禪」的思想創造乃是沿承了石頭、曹洞以來「借言以顯無言」的法流，<sup>96</sup>而匯成為宗門自己「承言會宗」的歷史。

<sup>92</sup> 分別見《石門文字禪》卷二十五，〈題宗鏡錄〉；《智證傳》卷一。

<sup>93</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題修僧史〉、卷二十六，〈題佛鑒僧寶傳〉。

<sup>94</sup> 《林間錄》卷上。

<sup>95</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題修僧史〉。

<sup>96</sup> 《石門文字禪》卷二十五，〈題雲居弘覺禪師語錄〉；又《石門文字禪》卷二十四〈寂音自序〉中也說「石頭大恐後世不能完聞其說，故見於語言，此《參同契》之所由作也」。又阿部肇一認為惠洪《禪林僧寶傳》有關石頭系占大部分篇幅，而反把馬祖傳承下的黃龍、楊歧擺在其次，這與他重視文字在禪中的作用有關係。見其著，關世謙譯《中國禪宗史—南宗成立以後的政治社會史的考證》（臺北：東大，1988），頁612。

「文字禪」與義學的不同究竟在什麼地方呢？善昭對「三玄三要」作頌時，對「文字禪」在語言上的應用有一個綱領性要求，即所謂出言得意。「三玄三要事難分，得意忘言道易親」<sup>97</sup>，這一原則幾乎為宋代「文字禪」運動所一致接受。如克勤就說「向言外知歸，方有多少分相應」；<sup>98</sup>惠洪也認為「夫紙墨文字所以傳義理，義理得則紙墨文字複安用哉？」<sup>99</sup>有趣的是，出言得意恰恰也是佛教義學一貫的原則。湯用彤先生就指出，流行於晉代以來的般若方便之義，法華權教之說，都合乎寄言出意之旨，並認為這一法流下接曹溪，乃開唐宋之來學。<sup>100</sup>這一看法點出了佛教義學的精義並不在膠著文字，而依然指向了言外之意。不過他把唐宋以後禪家的通經亦不加分別地含括進來，未免過於簡單。印順的研究則更加細密。他把中國佛教中凡不拘章句，不泥句讀、訓詁的作了三類區分。以支遁、道生為代表的「寫意」的一流，以不重章句，領會言外之意，發明新意為要；以三論、天臺不滯文句，而意在實意的一流，即活潑潑地當機解說經論，以期開宗明道；慧可、法沖禪者的一流，形式類同三論、天臺的活潑，但並不成一切教的善巧說法，而重於

---

<sup>97</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷上。

<sup>98</sup> 《碧岩錄》卷第一。

<sup>99</sup> 《智證傳》卷之二。

<sup>100</sup> 湯用彤，〈言意之辯〉，《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983）。

悟，故不重章句，而超越章句。<sup>101</sup>「文字禪」的作風近於禪者寄言出意的一流，這最鮮明地表現在他們要求從文字上面去做發明本心的功夫，善昭就說「千說萬說，不如自見。若得自見分明，當下超凡入聖」<sup>102</sup>。克勤也指出「文字禪」對於機緣公案中的「一言半句」，都要「直下拔開一條正路」，「一言之下，如桶底脫相似」<sup>103</sup>。不過，「文字禪」的言外之意與唐禪作略畢竟有些不同，慧可以來的法流是傾向於「不出文記」而反對書寫的，在這一點上，「文字禪」確實比較困難與義學作根本的區分。而這也正是為什麼他們在自己的書寫活動中，要一再刻意地表示自宗與講家不同的原因了。

### 第三節 禪詩與隱喻

海德格爾認為，要克服從柏拉圖到胡塞爾等傳統形而上學的概念性思維方向，回到「思」的源頭，用詩的語言代替傳統概念性的語言，是一條重要的道路。「思就是詩，雖然不僅僅是詩歌意義上的詩的一種。存在之思是為詩的原始方式，……」<sup>104</sup>。就是說，詩作為一種敘事，改變的不僅是言談的形式，而是言談的本質。禪在詩中比在哲學中更容易找

<sup>101</sup> 印順，《中國禪宗史》，頁78-81。

<sup>102</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷上。

<sup>103</sup> 《碧岩錄》卷第一。

<sup>104</sup> 《阿那克西曼德語論》，轉引自陳嘉映，《海德格爾哲學概論》（北京：三聯書店，1995），頁319。

到它的表現形式。對於一直掙紮著要克服日常語言扭曲的禪宗來說，詩的方式具有某種顛覆性的作用。因為與禪相關聯的詩與其他文學形式，如機語、公案一樣，具有「轉換性的力量」(transformative power)<sup>105</sup>。「文字禪」就在一種其體為詩，而其意在禪的敘事中，<sup>106</sup>試圖改變傳統禪史的言談方式，重新結構出本真的言說。惠洪所謂「應傳畫裏風煙句，更學詩中文字禪」，<sup>107</sup>最為清楚不過地表達了「文字禪」思想運動所努力的一種書寫方向。

以詩論禪並非創始於「文字禪」的運動，唐代禪宗就已經流行以不同文類的韻體，如修道偈、傳法偈和其他詩文來表達體道的經驗。特別是唐中葉勃興的文學運動，對禪以詩的形式言說悟的意境產生了相當的影響。名極一時的，被歸在三祖名下的《信心銘》不用說，六祖門下出現的《證道歌》、《永嘉集》、石頭的《參同契》等，都在禪門中廣泛流通。不過，比較有規模和影響的禪宗詩學潮流，是到唐末宋初才發揚起來的。<sup>108</sup>這一被學者們稱為宋代「禪文學」的

---

<sup>105</sup> Robert Gimello, "Poetry and the Kung-an in Ch'an Practice", *Ten Directions* 7(spring/summer), 1986.

<sup>106</sup> 齊己《龍牙和尚偈頌序》中說禪偈的性質是「體同於詩，厥旨非詩」，轉引自葛兆光，〈語言與意義——九至十世紀禪思想史的一個側面〉。

<sup>107</sup> 《石門文字禪》卷十一，〈贈湧上人乃仁老子也〉。

<sup>108</sup> 高雄義堅，《宋代佛教史的研究》，百華苑刊，昭和五十年版，頁102。

運動，不僅表現在各種公案、語錄、燈錄等集成文獻中出現了大量韻文，甚至像惠洪這樣禪僧還專門發表了詩品性質的《冷齋夜話》、《天廚禁臠》。「文字禪」無疑為禪文學運動推波助瀾，「文字禪」用於詮解古則公案的幾種文體中，不少都是韻文詩的方式，最明顯莫過於「頌古」的文體。

自善昭創造，或者說完善化了的「頌古」，就以韻文的形式「言垂展示」了古則公案的玄外之機。<sup>109</sup>如果說善昭的頌還是以七言絕句為主的單一形式，到了重顯，則根據古則公案的不同內容，而分別應用到多種不同的韻文形式——包括律詩絕句，古風歌行，三、四、五、六、七言體等——來進行解釋。<sup>110</sup>從禪史著作的編撰史來看，禪僧以詩論禪的風氣也是在宋代文字僧的創作中達到高峰的。如發現於八世紀的敦煌本《楞伽師資記》和《傳法寶紀》等早期禪宗文書中，大多數師徒間的問答形式都是日常口語的，並多引經典中的語句作為印可，而很少出現詩的形式。十世紀出現的《祖唐集》開始，不僅很少引述經典語言，而且大量以詩偈的形式來言說宗義。到十一世紀以後開始出現的各種「燈錄」、「語錄」中，則把此一風氣發揚光大了。以傳法偈為例，學者們發現，從《寶林傳》(801)、《聖胄集》(899)到《景德傳燈錄》(1004)，傳法偈在發生變化和新增。<sup>111</sup>如胡

---

<sup>109</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷下。

<sup>110</sup> 周裕鍇，《禪宗語言》，頁124。

<sup>111</sup> 關於傳法偈的演變，日本學者有詳密的研究，具體文獻詳見田中良昭編，《禪學研究入門》（東京都：大東，2006），頁70。

適就指出，原來只有祖師的傳法偈，到《傳燈錄》裏連釋迦文佛以前的「七佛」也各有偈語了<sup>112</sup>。這些不斷增添詩偈的做法，並不能如胡適那樣簡單地僅以禪宗和尚們憑空捏造的說法就作了結，它反映了宋以後禪宗書寫的一種敘事方向——具有隱喻和修辭意味的歷史寫作。

「文字禪」的引詩論禪，「提唱語句詩頌」在性質上與傳法偈還有些不同，<sup>113</sup>它主要不是用詩來表現悟境或傳法系譜的合法性，而是對祖師們的機緣語加以解釋。就是說，它直接面對的不是經驗，而是文本與文字。作為解釋和書寫，原則上「文字禪」的注解活動是在把口語化，同時也是反日常語言的機緣語錄進行理性化的置換，如善昭就說「代別」就是對古人公案中那些「有口不能詮」的代為解釋；<sup>114</sup>但作為禪者，叢林的作風通常都是「不當以翰墨為急」的，惠洪就說「往時叢林老衲，多以講宗為心，呵衲子從事筆硯」，<sup>115</sup>而他自己也經常「為文字禪而見詆」。<sup>116</sup>所以他們

<sup>112</sup> 胡適，〈北宋惟白和尚關於西天祖師偈頌來歷及《寶林傳》《聖賢集》等書的記載〉，董義華主編，《胡適學術文集·中國佛學史》（北京：中華書局，1997）。

<sup>113</sup> 《明覺禪師語錄》卷第六。

<sup>114</sup> 《汾陽無德禪師語錄》卷中說「詰問一百則，從頭道理全。古今如目見，有口不能詮。室中請益，古人公案，未盡善者，請以代之；語不格者，請以別之鼓，目之為代別」。

<sup>115</sup> 分別見《石門文字禪》卷二十六，〈題所錄詩〉、〈題弼上人所蓄詩〉。

<sup>116</sup> 許凱，《智證傳》〈後序〉。

必須小心謹慎地對待文字，一面不得已以文字說禪，同時又要求文字能夠不落理路巢穴，有格外之句。即是說，「文字禪」需要具有隱喻性的語言來解釋古則公案，而詩意的東西，本質上具有隱喻性。<sup>117</sup>特別到了宋代，「宋代之詩競涉論宗」，<sup>118</sup>這一風尚表示了宋人對詩的寫作要求有超脫的手眼，宋人嚴羽的詩評就說「詩有別趣，非關理也」。也正是詩的這種「羚羊掛腳，無跡可求」和「不涉理路，不落言筌」的語言技巧，<sup>119</sup>提示了「文字禪」通過詩的言說在言默之間尋找一線之道。惠洪在論詩時，就發現詩的語言「用事琢句，妙在言其用，不言其名耳」，<sup>120</sup>這正符合禪家用文字做事而又不留痕跡的意趣。所以他一面懺悔自己好詩是習氣未脫，「始非有意於工詩文，夙習洗濯不去」；另外又從「字外出骨，骨中藏稜」的高度，來宣導以詩注經（公案、機緣語錄等）的作風。<sup>121</sup>對解釋口傳性的機語公案來說，詩

---

<sup>117</sup> 德里達著，汪堂家譯，《論文字學》，頁 394。另外，朱光潛也從美學方面討論了詩與隱喻的關係，見其著《詩論》（上海：上海古籍，2001），第二章。

<sup>118</sup> 《四庫全書總目》卷一九五，〈集部〉〈詩文評類一〉《滄浪詩話》下詞條，（北京：中華書局，1965），頁 1788。

<sup>119</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋，《滄浪詩話校釋》（北京：人民，1983），頁 26。

<sup>120</sup> 《冷齋夜話》卷四。

<sup>121</sup> 《石門文字禪》卷二十六，〈題自詩〉、〈題權中詩〉。

的長處在於它不僅是口語的「輕度變體」，<sup>122</sup>在形式上本來就容易切近禪的言說傳統；同時，活的詩眼可以表現「無意中之深意」，這種無所表示中的方便表示，正是弗雷所指出的，禪師應用詩的虛靈——一種「不指涉於物的行為」(intransitive act)在永遠的虛構狀態中間接地突破了單線性的日常語言局限。<sup>123</sup>

中國禪宗歷史上的「文字禪」運動在把「經典禪」的機緣語錄和公案思想化的過程中，形成了自己的典範。儘管「文字禪」在思想化的運動中一直努力在口語與書寫，言說與靜默，宗門與義學的兩極間保持非常複雜的平衡，力主維持住自家禪門的立場，可謂慘澹經營。不過，沿流難返，「文字禪」的創造活動和對古則的詮釋，客觀上造成言說成風而宗門淡泊。惠洪的朋友靈源惟清當時就有此憂慮，對惠洪說「蓋文字之學，不能洞當人性之源，……病在依他作解，塞自悟門」，<sup>124</sup>於是「文字禪」很快就被宗門內部的實踐派理解為「學語之流」而加以批判。不管它是如何「注解得分明，說得有下落」，它那些「玄中又玄，妙中又妙」的

---

<sup>122</sup> 奧特(Ott, Heinrich)著，林克、趙勇譯，《不可言說的言說》（北京：三聯書店，1994），頁41。

<sup>123</sup> Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 205-207.

<sup>124</sup> 轉引林伯謙的〈惠洪《智證傳》研究〉。

語言技藝，<sup>125</sup>在一百年左右的光陰裏，就被新的典範——一種「不用注解」，「不得向文字中引證」的「看話禪」所代替了<sup>126</sup>。呂澂說，「看話禪」是對文字禪的矯枉過正。<sup>127</sup>可以說，沒有「文字禪」的運動，我們就不可能深刻理解「看話禪」是如何把公案話頭從文字的「搏量注解」中再度顛覆過來，<sup>128</sup>以實踐性的「參究」取代思想性的書寫。一般禪史學界大都只是從「看話禪」與「默照禪」的對立關係中來確定「看話禪」的理解脈絡，這是需要再檢討的。大慧宗杲說得非常明白，他批判的是「兩種大病」：

一種多學言句，於言句中作奇特想。一種不能見月望指，於言句悟入，而聞說佛法禪道不在言句上，便盡拔棄。一向閉眉合眼，做死模樣，謂之靜坐觀心默照。<sup>129</sup>

就是說，「看話禪」的實踐是在「文字禪」與「默照禪」之間找尋必要的張力。不妨說，「文字禪」是「經典禪」通向「看話禪」之間的橋。

---

<sup>125</sup> 宗杲，《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八，〈答呂舍人〉；卷第十三，〈普說〉。

<sup>126</sup> 《大慧普覺禪師語錄》卷第二十一，〈示呂機宜〉；卷第二十六，〈答富樞密〉。

<sup>127</sup> 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979），頁260。

<sup>128</sup> 《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八，〈答呂舍人〉。

<sup>129</sup> 《大慧普覺禪師語錄》卷第二十，〈示真如道人〉。



# 陸、「哲學」、「史學」與 「量論」 ——現代中國思想中的知識、語 言與真理問題

張志強\*

現代學術語言與傳統思維方式的關係，仍然是古今中西問題的一種表現方式，實際上，它也與現代中國思想史上的諸多關鍵主題有著多種結合關係，而其中最為值得注目的是，在知識、語言維度之上總是關聯著真理和意義的維度：知識的組織、論證的方式與真理存在的方式之間究竟是一種相互決定的內在性關係，還是一種表達手段與表達物件之間的外在關聯？語言究竟是功能性的，還是與意義的生產之間具有實質性的聯繫？關於知識與語言的思考，在一定意義上會影響知識方式的選擇以及相應的知識品格的鍛造，而關於真理和意義的思考則具有高度的實踐性，會帶來對歷史方向和行動意義的不同選擇和理解。

因此，從語言、知識與真理和意義的關聯出發，對現代

---

\*中國社會科學院哲學所中國哲學研究室研究員。

中國知識與思想史的省思，便具有了超出知識與思想之外的意義，而有可能成為一種從知識、思想出發的歷史研究，而不只是一種關於知識、思想的歷史研究。實際上，對語言、知識的表達方式與真理、意義的生產之間複雜糾纏關係的清理，至少是一種對現代中國歷史困境的原理性闡明，而由於真理與實踐之間的對應關係，它甚至也可以直接成為對歷史道路之曲折往復的檢討。通過對現代中國知識思想史上的語言、知識方式與真理、意義的生產之間的複雜糾纏及其實踐效果的檢討，不僅有助於澄清知識與思想背後的現代中國史的基本困境及其動力結構，而且也可以促使我們覺悟到一種新的歷史觀和歷史思維的重要性，認識到歷史中的思想是如何在為歷史所化的制約中又進而發揮轉化歷史的作用的。

八、九十年代以來的現代思想史研究，在反思框架的選擇上嚴格說來仍然內在於現代思想的基本邏輯和歷史效應之中，不論是馬克思主義中國化的理論模式中將中國問題在歷史進化圖式中的「國情化」，還是配合現代化論述的儒家資本主義論中以辯護的心態從傳統中尋找適應現代化的文化因素，無論是在反思現代性視野中將中國問題處理為對現代性問題的歷史反應<sup>1</sup>，還是運用現代性普世規範理論在對現代化問題的深化中，把「中國問題」直接化約「古今之爭」的審視態度，其實都是比照著某種普世性的所謂一般世界史的

---

<sup>1</sup> 參見汪暉，〈韋伯與中國現代性問題〉，收於《汪暉自選集》（桂林：廣西師大，1997）。以及相關思想史著作。

規範標準，在對中國問題的特殊化中進行的適應普遍性的特殊處理，把中西問題化約為某種古今相對之下的普遍對特殊的關係模式<sup>2</sup>，總而言之，這些現代思想史詮釋，都把現代化或現代性這種普世規範在中國的反應，當成了中國現代史的主題，當成了現代中國問題本身，因此現代性問題在中國的出現便成為中國的現代之所以為現代的判斷標準，成為現代的歷史斷代的根據。

如何把現代中國問題的理解和處理扭轉到對「中國現代」問題的處理之上，而不只是一個「現代在中國」的問題，或許既需要某種認識方式的轉變，同時也需要某種歷史機緣的具足與成熟。而目前或許處理這一問題的條件可能已經出現。錢穆先生曾在寫於 1987 年的一篇文章裏評價說，「中國社會主義」的提法，「甚有思路」<sup>3</sup>，而今天中國的發展似乎正是沿著這樣的思路的進一步開展。馬列主義中國化問題似乎正在讓位於中國社會主義問題，這一點我們或許可以從官方檔用語中將「有中國特色的社會主義」換成「中國特色社會主義」的語義的曖昧改變中有所察覺。更為重要的是，當前中國問題的複雜性和艱難度，也要求對中國問題的觀察必須具有一定的歷史厚度和必要的地緣空間的政治視野。這些條件都有可能促使我們從明清史問題的延伸角度來理解中國現代的問題，現代作為一個歷史事件而引入的現代

---

<sup>2</sup> 參見劉小楓，《現代性社會理論緒論》（上海：三聯書店，1998）。

<sup>3</sup> 錢穆，〈略論中國社會主義〉，《國史新論》（三聯書店版），頁 65。

性問題，實際上恰恰是需要放置在這樣一個明清以來的歷史問題的平臺上，在文化政治的高度上加以處理的問題。甚至在這個意義上，我們可以重提現代化問題，當一種本位的歷史視野和政治態度建立起來之際，一種工具化和歷史化的現代化概念便可以重新加以使用。現代化自身的問題可以在主體的順通運用中有可能從根本上根據歷史情況而加以調整和避免，從而迎來真正意義上的傳統中國的現代更化。

另外，西方哲學主題和思維在現代的轉折，也為我們提供了某種思想條件和理論契機。現象學——詮釋學的興起，一般來說，意味著原本以知識與真理關係為核心的知識論問題，讓位於以語言與意義關係為核心的詮釋學問題。這種條件和契機的出現，也為我們提供了一個觀察西學進入現代中國思想史的視點。語言、知識方式與意義、真理生產之間的關係問題，嚴格說來是一個翻譯的可能性問題，它表明詮釋學問題的提出，已經將哲學問題置換成了從屬於不同文化體系的人文學問題。翻譯問題能夠作為文化間的關係問題而提出，正是以這樣一種哲學和人文學的關係問題的討論為前提的。同時，從詮釋學視野裏對翻譯不可能性的強調，實際上已經將翻譯問題作為了一個政治問題，一個文化政治問題。而他們進一步強調的翻譯的不可能性之所以並不意味著理解的不可能性，也恰恰揭示出了「理解」所具有的文化間政治實踐維度的意味，它意味著政治實踐問題的文化維度與文化問題的政治實踐維度的同時共存性。這表明理解問題最終仍

然同樣是一個文化政治問題。

那麼，這同時也表明，哲學與人文學的關係問題是一個具有文化政治重要性的問題，由哲學和人文學的關係問題的方式而提出的語言、知識方式與真理、意義生產之間的關係問題，同樣是一個文化政治問題。因此，我們或許可以從文化政治的角度來重新審視和檢討現代思想史上的哲學與人文學的關係問題，讓我們從語言、知識方式與真理和意義生產的糾纏中，來理解現代史上的文化政治困境及其在實踐上帶來的社會政治方面的歷史效應。

### 第一節

「哲學」與「中國」的關係問題，或者說中國哲學的存在方式及其正當性問題，是目前在大陸學界擾擾攘攘的一個所謂熱點問題。<sup>4</sup>關於這個問題在現代思想史和哲學史上的發生演變，這裏不予詳述，我們只想指出，正如金岳霖先生已經以一個極好的形式來展開的分析所指出的，它實際上是一個「哲學在中國」還是「中國的哲學」的問題。不過，不論是金先生自己，還是近來的討論都糾纏於中國哲學之名實是否相符對應的問題之上，而忽略了中國哲學之名在運用和創建中可能包含的曲折的思想史內涵。

運用「哲學」這個新創的「和制漢語」，而不是用現成

---

<sup>4</sup> 關於中國哲學合法性問題的討論，請參見鄭家棟先生的相關論述。

的中國傳統用語「理學」，來對譯philosophy，在西周那裏是經過了一番曲折思量的。不過，中國哲學這個用語的使用，已經具有了思想史的意義。中國哲學的語義曖昧可以從這樣幾個層次來分析，首先，「中國哲學」並不真的僅僅是中國思想傳統的一個方便權宜的指代名詞，中國哲學之名完全意指一種特殊化的中國思想傳統，哲學之名完全不具有規範意義；其次，「中國的哲學」與「哲學在中國」的語義中所必須的哲學之普遍在中國之特殊展現不同，它其實意味著中國之特殊實際上是哲學之普遍的組成部分，或者說是哲學之普遍的來源之一；第三、對中國哲學在普遍真理創造權上的確認，實際即已無形中暗示了哲學式的普遍真理及其知識論證方式在中國的預先存在。哲學之名的規範力量，自主尋求和組織著中國思想傳統中的相關實質內容，並被暗中加工成某種哲學的知識形態而不知覺以為當然。中國哲學之名的成立實際已經是中西和會之不自覺的產物。對於我們來講，問題似乎不僅僅在於如何衡定和安排這種不能說完全不存在於中國思想傳統的知識方式在中國整體知識思想傳統中的位置，儘管這畢竟涉及到中國知識思想傳統性格的理解和定位，亦即中國知識思想傳統之整體中，哲學和人文學的關係究竟如何，特別是哲學與義理學的關係究竟如何，甚至是這種關係是否存在的問題；而且同時也在於這種對普遍性的中國創造權的捍衛和辯護，以及這種在哲學之名下實際上發生的對中國思想傳統的重組和創造，其實恰恰表明了錢穆先生曾指出的近代中國儒學在應對千年未有之變局時的某種典型

思想狀況及其背後的曲折心態，即所謂「和會與辨駁」之「齊頭並進」。錢穆先生指出，在儒家文化之歷史發展中，和會與辨駁是其不可缺一的兩翼。辨駁以立其尊；和會以行其大，儒學正是憑此兩翼之左右夾輔而扶搖直上。不過，何時需要面對異端之挑戰，駁異立尊以捍衛自身宗旨，而何時又需要和會融通異說，廣大包容而推擴影響，都有其時勢使然的不得已。然而「當近之世，乃有齊頭並進之觀」，一方面要和會東西，另一方面則也辨駁尊己，一方面學先漢之相容並包，氣盛心開，而一方面則效晚明諸老之創巨痛深，憂深慮遠。<sup>5</sup>在錢先生看來，這種矛盾態度而帶來的混亂，完全是對時代問題的迫切性沒有明確判斷之所致。那麼，辨駁與和會究竟如何曲折地同時組織進現代中國哲學之中，以及這種矛盾曖昧的組織所可能具有的複雜的文化政治反應究竟如何，恰恰是值得我們深入剖析的。從中國哲學的創立中哲學知識論對真理問題的引入，到詮釋學問題的產生之過程的分析，實際上即能恰當地透顯出這種曲折暗昧的文化政治反應是究竟是如何產生以及如何變化的機制，從而為我們提供從思想史特別是哲學史的觀念結構來看它對時代問題的組織和反應，以及時代問題又是如何從哲學的觀念結構中加以曲折顯現的。

首先讓我們來考察一下，「中國哲學」究竟意味著什

---

<sup>5</sup> 錢穆，〈中國近代儒學趨勢〉，《孔子與論語》（聯經版），頁 262-263。

麼，而真理問題又是如何成為中國哲學的問題，及其在現代思想史上的意義問題。

在馮友蘭的新理學體系當中，明確將「普遍性」問題作為一個「認知」任務引入中國哲學問題之討論。這實際上即真理及其認知問題，雖然馮友蘭並沒有直接運用這種提法。對於儒家思想中一個極其關鍵的目的論前提「人之所以異於禽獸者幾希」，他認為只有講清其邏輯意義便可將理學的主要概念理解清楚。關於理與事之間的目的論關聯，馮實際上也是通過一種邏輯的方式來說明其必然性的，即所謂「命」。而實際上恰恰需要說明的正是這種邏輯之所「必」，即「某一類中之事物所必依照於其理者」之所謂「命」的邏輯之後的根據，而這一點是邏輯根本無法說明的，也就是說邏輯無法說明具體實際的世界是如何可能的問題的。理既然是無能的，氣又是混沌的，那麼我們不知理由何而與氣結合為事？可能又如何變為現實？如果我們只能運用邏輯來說明這種目的論的必然性，只能表明我們實際上已經默認了邏輯是一種更高的更為一般的價值。此外，如果理是可以經由邏輯分析而獲知的，並且確認此關於理的知識即是關於本體的知識，那麼只能說此理即為邏輯分析之理。其實，馮友蘭最後之所以能將中西之別轉化為古今之別，正是通過了「作為共相的理是無存在而有」這樣一個邏輯環節來實現的，最高的理是大全，是宇宙（不是天文學意義上的宇宙），是至大無外的「大一」，是哲學上最高的概念，也可

以說是一種最高的類，這實際上即意味著最後指認了最高的普遍性是合理即合邏輯的，我們甚至可以說普遍性就是一種合理合邏輯的理性概念，它只存在於真際。我們之所以並不是把西方文化直接等同現代性的文化，只是因為西方的現代也需要通過這種存在於真際的普遍性來贏得其現代地位的。於是，中西文化的關係問題，便通過真際的普遍概念，而融會成了一個古今關係問題。

接下來我們又會發現，通過概念的覺解而獲得的人生境界，其實也只是一種主觀境界。馮先生對境界形態的強調，實際上意指了他對中國文化現代化方向的某種理解，意即在一個由邏輯合理性構築的現代世界裏，中國文化可能有的意義在於，如何能夠從對概念邏輯的面對自然的運用中，反向提升出一種面對人生的對於邏輯概念的純形式的主觀覺解。就實而論，境界是科學的副產品，人生的意義是在面對客觀自然之必然性鐵則時，如何去求得對構築客觀世界的概念的覺解下的自我落實和心靈落實，也可以稱之為在概念的覺解中自我所贏得的解脫。無怪乎我們會覺得馮先生的境界有近於道家了。這實際上也正是他所理解也是由他所爭取的中國文化在現代世界中可能有的地位。這或許也可看作是一種將中西和會於現代之中的對中國文化特殊性的辯護。

由「邏輯」悟入「境界」的馮友蘭哲學，嚴格說來是一種掛搭不起實際價值的形式主義。所謂「接著講」與「照著講」的區別，其實並非嚴格意味著一種哲學創造，而只是接

著已有的思想因素運用邏輯的分析方法重新闡發一番而已，不過在這種邏輯的闡發中，中國思想亦發生了某種創造性的變質。<sup>6</sup>因此，所謂「中國哲學」之所以不是「哲學在中國」，在於它已經是現代化與民族化的結合。從這裏，我們似乎可以依稀看到馮友蘭實際上把哲學理解為一種邏輯分析的方法。這一點也可以從他對金岳霖關於形而上學之元學不同於哲學知識論的區分的贊同中來把握。哲學的知識論是「哲學在中國」的一種表現，是所謂「知識論在中國」，它是一種站在物件範圍之外的冷靜的研究態度。因此，不可能有所謂「中國知識論」，知識論即是知識論，無論中外。但形而上學則不同，可以有中國哲學或中國元學或中國形而上學、中國本體論。根據金岳霖的說法，元學之所以可能是中國的，在於研究者「不僅在研究物件上求理智的瞭解，並且在研究的結果上求情感的滿足。……知識的裁判者是理智，而元學的裁判者是整個的人。」<sup>7</sup>也就是說，「中國哲學」之所以為「中國」的「哲學」不僅是一種理智的知識，不僅是一種關於通過對中國思想的分析而建立起來的關於世界一般的理智知識，而且也是一種情感的滿足，而且是一種對中國人情感的滿足。可見，「中國哲學」不僅不只是「哲學

---

<sup>6</sup> 「新的現代化的中國哲學，只能是用近代邏輯學的成就，分析中國傳統哲學中的概念，使那些似乎是含混不清的概念明確起來，這就是『接著講』與『照著講』的分別。」馮友蘭，《中國現代哲學史》（廣州：廣東人民，1999），頁200。

<sup>7</sup> 金岳霖，《論道》（北京：商務，1987），頁16-18。

的」，而且也是「中國的」。而「哲學的」意味著它是一種理智的邏輯的方式，而「中國的」意味著這種方式是不夠的，它還需要配合有情感的滿足。在此意義上也表明，哲學形而上學與哲學知識論的不同，在於前者是一種情感與知識和會的態度，而後者只是一種純粹知識的態度。所以中國知識論不可能而只能有知識論在中國，但中國哲學則可能，因為它已經是和會了中國情感的知識論。實際上，也正因此，「中國哲學」不僅是民族的，其實也是現代化的，是「民族化與現代化的融合為一」：現代化意味著一種知識論的邏輯分析態度，而民族化意味著對這種邏輯態度的主觀覺解中的情感滿足。從中可見，民族化與現代化、知識與情感、知識論與形而上學之間的融合無間，也正是馮友蘭的「中國哲學」作為形而上學的性格特色。這實際上也成為了「中國哲學」的兩個基本標準，首先它必須是一種關於世界之一般的本體論知識，其次它必須是一種能夠滿足中國人特殊情感的本體論知識，而且這種情感滿足最終也將具有世界史的意義。<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> 馮友蘭的形而上學嚴格說來遠不如金岳霖的嚴密。金岳霖的道不同於馮友蘭的理。「道有有，曰式曰能」，而「式」則相當於馮友蘭所謂理學的「理」，「能」相當於馮友蘭所謂理學的「氣」。在馮友蘭那裏，嚴格說只是以理為道，所以他會把共相作為潛存，以理為實際，而不能像金岳霖那樣通過道這個最高的概念而結合起式與能，從而把共相理解為既內在又超越的理學意義上的「性」，而非他所理解的理學意義上的「理」。這種區別的意義在於具體性或個體性是否具有本體性的地位。

馮友蘭的甚至也包括金岳霖的形而上學知識，都是可以通過邏輯分析而獲得的，也就是說這種形而上學就是一種邏輯的理性的形而上學。這種形而上學所具有的實踐的人生的意義，又是通過對這些形而上學知識的主觀覺解而發生的。也就是說真理的存在與價值並不必然溝通為一，意義的產生和獲得是通過對真理的覺解而發生的。所謂「宇宙間底事物，本是無意義底，但有了覺解，則即有意義了」（《新理學》）。知識與覺解在理論上分成兩段，對真理的知識並不必然掛搭起價值。同時，在他們的形而上學中，由於邏輯的貫通性，所以真理是必然可知的，知識界限問題以及不同知識品格的分類問題都沒有出現。這實際上表明邏輯的理性，因其是存在於實際的共相，所以並不為某種特殊的文化體系所專有，而是一種現代化的普遍性，而作為形而上學的中國哲學嚴格說來與這種「普遍」不僅是相容的，而且共有了這種「普遍性」，而且這種普遍的真理是可以由分析而知知的。不過，所有這些在馮友蘭那裏融通無礙的問題，在熊十

---

因此，「命雖是無可挽回的，無可逃避的，而它不是邏輯的必然的，也不是自然律那樣的固然的」（金岳霖，《論道》，頁 178。）而且，道不同於理的地方在於它是實的，而且它是有開合的，開之為道一，無所不包，合之則為道無量，為萬有自有之道。在馮友蘭那裏，由於理與氣都「完全是一邏輯底觀念」，所以理與氣結合而為事的命是一種邏輯的必然。不過，儘管馮對邏輯之必然的強調不同于金的說法周到嚴密，而且也沒有金所預留的哲學思維空間寬廣，但他們對「命」的理解在效果上都有點類似於自然物化的目的論解釋，這或許正是他們的形而上學之共同具有的似於道家的性格特色。

力那裏卻都成了可疑的問題。

## 第二節

我們知道，馮友蘭與熊十力之間曾有過所謂良知究竟是現證還是預設的爭論，這個爭論其實關乎二師哲學所立宗旨的差別。馮友蘭曾以新理學與新心學的分別來判釋自己的哲學與熊十力哲學體系之不同，可以說深得熊氏哲學之精神。熊十力自述宗旨曰：「今欲造此論，為欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故」（〈明心章〉）。可見，心學其實是其勾連境論與量論的理論基礎。心境不二故，境不離心，境論不離心學。因此，雖然熊氏立說的次第和成學的過程是從境論始，特別是通過對佛教中空有兩宗的判教而建立體用一如的生化之體的體論始，但其立說之精神旨趣卻是由心學奠定的。可以說境論中的體論（本體論）和用論（宇宙論）是與心學對於心體的描繪貫通如一的。所謂本體的流行生化之體用一如性，正是以心之覺性狀天道之體的結果。因此，誠如馮氏所言，究竟是以心還是以理為本體性德，確實是關乎二者哲學差別的關鍵。儘管這種差別其實也只是發生於所謂中國哲學現代化中而已，因為程朱理學與陸王心學關於本體性德的理解確乎是相同的，而其差別則在其他方面。嚴格說來，是否承認生化流行之性德本體，可以作為是否是儒家的判釋標準之一，至少在熊氏那裏是用作判釋儒佛之別的標準的。

由於對本體的理解不同，因此連帶著他們對於如何認識本體的方式以及關於本體知識之性質的理解也極為不同。由於本體之流行生化之性德，那麼邏輯的形式的推求便不足用，其「非知識所行境界」；同時這種本體又是貫通心境的，「非是離心外在境界」，故而需要反求實證，或者說「反求」方是「實證」，是一種體認的證量，「玄學所窮究之本體，元非可看作客觀獨存之境界而尋索之，道在反求實證」。可見，不僅本體之理解和確認有所不同，認識本體的方法馮熊二人也極為不同。

熊十力晚年曾反復申言其在《境論》之外，尚有《量論》未完成。樓宇烈先生曾指出，其《量論》之未完成，實際上從哲學體系之結構及其性格來看，其實是《量論》之不必完成。這是由於境論與量論之不二的緣故。在熊氏看來，哲學即是認識本體的學問，而量論即是對本體的認識及其所成之知識。在此意義上體論與量論是如一的，本體論與知識論是配合的，不同在於立說角度之不同。哲學或玄學既是認識本體的知識論，又是由知識所知之本體論。因此，「熊氏在《境論》中對本體存在的證明，實際上正是運用了他準備在《量論》中論述的對本體的認識理論和方法了。在他的境論中已包含了量論的主旨，量論的主體部分在境論中已得到了相當充分的闡發。……在熊氏看來，哲學是一門證明本體

存在和如何識得本體的學問。」<sup>9</sup>量論之作與未作，已無關宏旨。在熊氏看來，「哲學不僅是理智與思辨的學問，尤在修養純篤，以超越立志而歸乎證量。《新論》根本精神在是，中土聖哲相傳血脈亦在是。」把哲學歸乎一種非邏輯非知識的證量。其實，證量亦是一種知，「然此知字之義極深微，與平常所知識一詞絕不同旨。」<sup>10</sup>

那麼，我們的問題是，作為證量所得的本體，其作為真理的普遍性是否不同於由邏輯所知的真理普遍性呢？或者說其為普遍的根據是否有所不同呢？甚至可以說，他是否還具有一種普遍真理觀呢？如馮氏的哲學，以理為本體的普遍性，是邏輯的普遍性，而如熊氏的以心為本體，是一種什麼性質的普遍性，或者說其是否仍然具有普遍真理的宣稱呢？

熊的哲學當然是一種對普遍真理的宣稱，而且是一種能夠由個體所體認的普遍真理。這也就是說熊與馮的區別僅只是哲學體系的不同，而其同為「哲學」則一。而且熊氏也從未回避使用「哲學」一名。歐陽竟無曾給出過哲學和哲學家的三項一般定義：

一者，哲學家唯一之要求在求真理；

二者，哲學之探討即知識問題；

---

<sup>9</sup> 參見樓宇烈，〈熊十力「量論」雜談三則〉，收于《玄圃論學集》（北京：三聯書店，1990），頁150-160。

<sup>10</sup> 熊十力，〈原儒〉緒言第一，《熊十力全集》第六卷（武漢：湖北教育，2001），頁316。

三者，哲學家之所探討為對於宇宙之說明。

熊氏的哲學體系恰恰是根據本體論、宇宙論與知識論即體論、用論與量論之三分法來搭建的，而其旨趣仍然在於如何去識得本體，認識真理。

那麼，我們需要深入探問的是，歐陽又何以進一步申論說：

所謂真理者，執定必有一個甚麼東西為一切事物之究竟本質，及一切事物之所從來者是也。

所謂知識之起源，知識之效力，知識本質，認識論中種種主張，皆不出計度分別。

在昔則有唯心唯物，一元二元論，後復有原子、電子論；在今科學進步相對論出，始知宇宙非實物，不但昔者玄學家之唯心論、一元論無存在之理由，即物質實在論亦復難以成立。

故哲學者，無結果之學也。<sup>11</sup>

如果歐陽的這些說法都是對「哲學」的批判的話，那麼完全稟承了哲學之名義和哲學之精神的熊氏哲學，是否也在批判之列呢？回答這個問題，就涉及到歐陽竟無與熊十力的思想關係，同時也便涉及到我們對熊十力《量論》之未完成的另

---

<sup>11</sup> 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時之所必需〉，《中國佛教資料選輯》第三卷，第四冊（中華書局版），頁292-300。

一種解釋，即：《量論》之未完成，乃是其不能完成，無法完成。量論之未完成固然一方面是量論之不必完成，然而晚年的熊氏之所以反復強調其量論之作的打算並惜其未完，卻從另一方面表明量論之未完成，實際上可能是遭遇到了完成之困難。

1932年熊十力《新唯識論》文言文本發表，盡棄師說，內學院的劉衡如（定權）隨即便撰寫了《破新唯識論》一書破斥之，歐陽竟無在書前親自作序，深期十力「應降心猛省以相從」。1937年4月2日歐陽又在《答熊子真書》中指責熊十力「依凡夫妄心而批評神聖立教」。在晚年手訂《孔學雜著》中收錄的《孔佛概論之概論》一文，雖未點名，但所論之點，幾乎全部隱含了對熊氏的批評。在劉衡如《破新唯識論》開篇首句說，「黃岡熊君十力造《新唯識論》，謂由實證，矜為創作」。可見「實證」與「創作」之別是歐陽師弟批評熊氏的關節點。何以熊氏所謂「實證」在歐陽師弟那裏卻被視同「創作」之虛構？

在歐陽看來，熊十力所謂「實證」所以是創作虛構的原因，在其「依凡夫妄心而批評神聖立教」。也就是說，所謂實證現量自身並不能成為自身實證本體的標準，尚需要確定在它之外的標準作為衡量其真假的根據，否則證量即有可能成為一種自說自話的虛構或創作。如果只強調證量對於認識本體的重要性，那麼便有可能有所證即為真理，即為本體，從而取消了本體和真理的客觀性和制約性，證量作為個人對

本體和真理的體認於是便有可能使本體和真理相對化。更有甚者，以為自己所證為唯一真理，而尊己抑他。證量的無根據與自矜於所證的後果，便是「依凡夫妄心而批評神聖立教」，這即歐陽批評熊氏的所謂「心精颯舉，馳騁風雲」、「愈聰明者愈逞才智」，「以非堯舜薄湯武為能事，過之至於滅聖言量者」的原因。聖言量既是引生證量的方便，又是衡量證量之所證的標準。聖言量並非得意之後所忘之言，言與證之間的方便與真實的關係，並非隨意建立。作為佛說之言，其規範性是必須得到尊重的，「此聖言量之所以須要也，方便之所以為究竟也。」這說明，作為方便的聖言量在一定意義上是具有某種實在的價值的。他在談內學研究的求學方法時說，內學雖重在親證，但初學者並無現證，那麼該怎麼辦呢？就只有借現證為用之一法，也就是借由現證而成之聖教量來引生自己的現證。有聖言量，乃可不憑一己猜想，而若不依靠此聖言量，最終也不會得到現證。通過聖言量來「隨順現證，趨向現證，臨入現證。」「多聞熏習熏此現證，如理尋思思此現證，修斷轉依依此現證」（《內學序》）。因此，聖言量的存在首先保證了我們能夠以聖人所證境界為志向所在，同時「假聖言量為比量，多聞熏習，如理作意」（《與章行嚴書》），經過比量對聖言量的推闡分析，而做到「如」聖言教之理來思維作意，進而才能由此共相之理證成自相之智慧。這正是章太炎所謂以分析名相始，以排遣名相終的意思。章氏認為瑜伽唯識學與其「平生樸學相似」而「易於契機」，歐陽則認為「聖言至教量，應以經

解經，一字不苟」，呂先生亦稱其師為學「由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至。」<sup>12</sup>這表明知識考究的方法或廣而言之科學方法，並不與現證相違。

正是在此意義上，歐陽也批評了熊氏因為強調實證之知而對理性之知的忽視。作為理性的邏輯推理，比量不僅不會妨礙證量，反而會引生證量。對於歐陽的這點批評，熊十力後來實際上是有所接受的。在寫於 1956 年的《原儒》緒言中，熊氏談到了自己計畫中的《量論》的提綱結構，分為上下兩篇，上篇為比量篇，下篇為證量篇，比量篇中又分上下，上篇論辨物正詞，講據實測而推演的名學，是一種以實際經驗為依據的邏輯學；下篇論窮神知化，講的是超過日常經驗之上的講求變化之道的辯證法。在此熊十力還特別提到了自己晚年窮數十年之功而體認到所謂「哲學追本溯源到盡頭處」的悟道語，即「體用本不二而亦有分，心物本不二而亦有分」。<sup>13</sup>「識得有分」的意義在於「即見矛盾」。當然，「見得有分」的意義也還在於給邏輯的物件知識留下了餘地。熊十力的晚年證道語不能不說精闢，然而值得我們注意的是，就是在他晚年所列的《量論》提綱中仍然沒有聖言量的位置，在所謂「思修交盡之學」中缺少了「聞」的環節。在歐陽看來，哲學之所以為無結果之學，即強調其作為一種有研討無結論之學問，是無法單純由比量推度而最終推

---

<sup>12</sup> 呂澂，〈親教師歐陽先生事略〉。

<sup>13</sup> 參見熊十力，《原儒》緒言第一。

導出現證的，而這同時也就意味著，「哲學」的形而上學建構，並不意味著可以經由「實證」的環節而帶來對價值客觀性的「證實」，因而成為一種「構畫搏量，虛妄安立」的「玄學」。

其實，沒有聖言量的位置，實際上也可以解釋為哲學立場的必然。作為一種從現實有限個人出發的對真理的探求，當然不會首先接受一套關於真理的言說，而是一定要以實際的經驗，不論是日常經驗還是實證經驗，作為驗證。因此，從熊氏的哲學立場來看，接受聖言量才是自說自話的循環論證。此外，如果比量的存在僅僅是根據作為因喻（大前提和小前提）的聖言量而作如理思維，通過因喻來推論出關於個別的經驗的判斷的話，那麼這種比量的知識其實是缺乏自主性的。對這樣的論辯，歐陽的理由是，聖言量猶如幾何中的定義公理，如果此而不信，則數理沒從證明。同樣，在因明定法中，其用其先已成立共許之因喻，比而成其未成將立之宗，不信此作為因喻的聖言量，則因明之學亦無從講起。因此，「因明者，固純以科學證實之方法以立理破邪，其精實遠非今之論理學所及，固不必懼其迷信也。」<sup>14</sup>歐陽思想的意義在於，若無聖言量之公理，則比量無從施其推求，因此，比量與聖言量相互為用而引生證量，才是邏輯推求的正當運用，同時這也表明，分析推求其實是不礙智慧覺悟的。這樣一種比量與聖言量的關係，實際上產生的即是一種詮釋

---

<sup>14</sup> 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時之所必需〉，頁 291。

學的知識。作為因喻規範的聖言量與穩定的比量規則相互為用而產生的一種對於人生經驗的解釋。這種詮釋學不同於那種所謂視域交融的詮釋學，因為其目的在於獲得一種對於客觀價值本體的證量。

歐陽竟無的「內學」體系構造，實際上即是一種嚴密的「量論」知識學構造。這種知識學圍繞究竟智慧的獲得而展開，由師悲教戒諸方面構成，而其核心是一個由聖言量的經典知識與圍繞聖言量而進行的比量推度並最終指向現量實證的環環相扣的知行體系。在這個知識體系當中，聖言量、比量與現量之間雖然作為知識在性質上不同類，但卻並非截然對立，由聖人現量所得的聖言量，是一個由佛所知境界所規範的教法知識體系，不過這種教法知識卻並未為聖言量所規範為一個封閉性的體系，而是可以經由比量對聖言量的推度所引生的現證境界而可以增加進新的知識內容的。一方面，內學的體系是一種結論後之研究，然而「結論」並不妨礙其「研究」中的理性運用，研究求真實際上是對聖言的價值認定；而另一方面，對聖言量的研究雖然與現量之所證不同類，其間仍然需要證悟的跳躍，但研究求真的知識態度，仍然是引生現量的必要途徑。這表明，由聖言量所表達的根源性價值的規範性，並不妨礙知識生產的歷史性，而知識的目標在於通過對經典的詮釋而引向現量，引向由現量覺悟了的具有客觀性的真理理解和體認。

我們可以從熊氏思想的哲學性出發來理解其之所以不給

聖言量以位置的苦衷，作為一種從個體出發體認真理的哲學的本體論知識，當然必須避免從任何前提出發的循環論證和迷信之嫌疑。但吊詭的是，熊氏的哲學最終是要通過哲學的知識論來成立一種儒家之體，建立一種儒家的宗旨，而且由哲學知識論所確認的儒家宗旨和儒家之體，是一種超越文化特殊性的普遍真理。或許，之所以拋棄聖言量以及對聖言量的經典解釋之學的經學的緣故，在於他要強調從一種與現代性配合的個體本位出發，最後來實證儒家的真理，以此來擺脫儒家所受到的文化的、傳統的、經典的束縛，而成為放之四海皆准的真理。

問題在於，僅從個體本位出發能否實證任何一種具有普遍客觀性的真理？或者說，從個人出發能否通達一種價值的普遍客觀性？《量論》之無法完成的困惑或許正在於這種困擾我們的現代性困境。一個不依靠任何傳統的孤絕的個體是無法實證真理，並將其普遍化的。在此意義上或許可以突顯出歐陽量論的思想史意義。

如果我們本著歐陽的精神旨趣來看待熊氏哲學的困境的話，其實熊氏的問題也並非僅僅由「哲學」之現代性所引發。它實際上也與儒家思想的內在結構及其在歷史傳承上的某種缺陷有關。首先，儒家的義理結構本身就存在著明顯的問題。歐陽通過對瑜伽唯識學「性相簡別」精神的闡發，建立起一種更為超越的體用觀。這種體用觀，首先將「體」通過空而充分超越化，其次將「用」理解為顯體之智慧，依於

能動之心，這樣體用就成為能所關係，而非本體與功能的關係。根據這種體用觀，「天命之謂性，命而必系於天，亦猶依他之淨也。維天之命，即上天之載也，於穆不已，即無聲無臭也，亦猶淨依他之相應於寂滅寂靜也。與寂相應，不可說天命是生滅；畢竟空中天命仍在，不可說天命即寂滅。」天與命相分，命如淨分依他，是屬於能知的智慧，而天則為所知境界。「謂之為主宰者，指所應之寂也，其能應之寂，但如心所相應於心王亦稱為心，而密意說為主宰也，豈即流行即主宰哉？不然，夫獨非以無常為常，而不可通哉。」如果以「生」為體，即是以流行為主宰，以「無常」為「常」，據此，「孔書處處無非示人於流行用中而求其所依之體，月往則日來，日往則月來，欲人知感之無心耳；逝者如斯，不舍晝夜，欲人知循循然之相應於寂耳。」（《與熊子真書》）因此，歐陽認為，佛家是用滿之體，而儒家則是依體之用。熊十力以依體之用為體，實際上洵能所智如為一，在五法中不別真如與智慧，於是真如不獨尊，導致「趣歸無路」；在三性中取消遍計執與依他起的區別，致使聖言量與世間思議的區別混淆，從而「行果大亂」，「學不可為」。

其次，他通過對毗曇大教所謂法相學精神的抉發，批判了儒家經學建立中的規範不穩定問題，而特別拈出了「宋明儒不可設教」的問題，歐陽甚至認為，孔學湮沒無緒的原因，正在於孔子之後沒有結集之大儒，而缺乏毗曇之大教，

致使儒學沒有典型可尚。

第三，他進而強調了經學之所以為學的知識性格，並未因為聖言量所最終指向的究竟智慧的超言絕相的超知識性，而取消掉經學的知識品格和理性特徵，這種強調的意義，在於指示出了本體界的究竟智慧的可理解性，而且是一種通過歷史性的經學知識而獲得的可理解性。歐陽的內學方式，實際上為我們提示了一條傳統如何再生和持續發展的道路，探索了如何通過根源性和歷史性的協調，來調整傳統和現代、價值的規範性與歷史變遷之間關係的問題，具有重要的思想史意義。

### 第三節

儘管歐陽認為佛法是一種非宗教非哲學的價值知識體系，而且可以針對時代之需要，但佛法仍然是一個有著既定價值前提的信仰體系，其中有著與現代知識品格無法協調的屬性。如何開展出一種傳統知識學與現代知識學品格相適應的新的知識學形態，或許是突破由現代知識學價值無涉態度所奠定的現代世界的價值狀況的一種必要的知識、思想努力。無論是熊十力，還是歐陽竟無，都通過某種文化傳統進而肯認了一種普世性的價值真理，並相對於這種價值真理而排列出了一個文明形態的價值序列。這種形態特別在熊十力先生的哲學傳人牟宗三先生的歷史哲學中得到了深入的表達。根據這種歷史哲學的文化形態觀，歷史不過是某種普遍

真理的開展而已，歷史理性不過是理性在歷史中的作用，其對歷史理性的肯定仍然只是在黑格爾對希臘哲學理性的修正意義上的，嚴格說來，歷史仍然缺乏屬於自身的理性思維方式。

錢穆先生卻賦予史學乃至歷史思維以某種獨特地位，並將這種獨特地位與中國文化的主流儒家傳統的基本價值取向結合起來。在錢穆先生那裏，孔學、經學、儒學、義理學等概念之間的關係都通過史學與心學的某種結合關係而獲得一種新的安排。孔學作為一切義理之學，是史學與心學的結合，實際上已經是傳統人文學之全體。同時孔學作為對已往傳統之結晶的六經精神的整理闡發，而奠定了儒學的根源性價值。此後經學、理學以及考據、辭章之學的發展，只是此一根源性價值在不同時代裏的適應時代需要的不同發展和變化。而不同時代的儒學是這樣一種作為人文學全體的包含有史學與心學的義理學系統的不同著重點的強調而已，儘管這種強調在適應時代需要時因有所應之急務而也有所偏頗。

如果我們根據錢穆先生對史學與心學（仁學）之結合而產生的義理學之基本形態和精神旨趣的理解，來看待錢先生所賦予史學的獨特的能夠提供價值理想意味的知識學性格的話，我們便會發現同樣作為一種義理之學的史學，與哲學形態的處理義理的方式所具有的歷史效果和思想史極為不同。這樣一種義理學更能如其本來的體現儒家傳統的體與用，儘管這種方式已經是錢穆先生對傳統精神的再整理和再闡發，

是某種孔學真精神的現代迴響。

義理學與哲學形而上學及其知識論在不同，能夠充分體現出中國文化精神在處理價值真理問題時的獨特之處。根據這樣一種義理學指導下的史學觀念，錢穆發展出一套不僅具有根源性價值意味的思想觀念，而且也形成了一種能夠與現代知識學配合的、並能適當轉化現代知識學之問題的史學知識或人文學，以及服務於這種知識學的知識論。我們在這裏先只就這種文化史觀念的思想意義作一大致的闡發，而將這種義理學的人文學與哲學之關係留待以後處理。

錢穆先生的文化史觀既不同於文明形態史觀中的文化本質主義取向，也不同於參揉以文明形態的普遍歷史觀指導下的歷史哲學，其出發點是具體的歷史以及在具體歷史中不斷由推動歷史演進的文化創造所形成的主體，歷史、文化與主體之間的辨證互動關係，是文化史觀的核心原理。根據這種原理，歷史起源處的文化創造，在歷史運動的勢能中不斷順應歷史需要，成為引導和轉化歷史勢能的力量，價值的根源性與文化創造的歷史性通過歷史中主體的環節，不斷推動著歷史的變化。史學的知識嚴格說來，由於史學的知識主體內在於歷史當中的特性，使得對歷史文化之勢能所化之歷史世界的客觀認識，同時即意味著歷史主體對歷史中自我的覺解，而這種覺解又始終與歷史中主體的創造歷史的行動不即不離。因此，對歷史的認知愈客觀，對行動的價值根據的認定和理解便可能愈真切，從而帶給歷史的文化創造力便亦可

能愈強大。在此意義上，歷史的知識並不因其無法超越於歷史之上而喪失其客觀有效性，而且亦不會因為歷史的流變性而為相對主義的虛無態度所裹挾。通過史學的知識而形成對歷史中根源價值的覺解，是在歷史中進行文化價值創造的根據，而且這種根據並不需要形而上學的目的論支援。歷史的理性提供的是對價值的理解，而這種理解帶來的文化創造，總是一種歷史中的有根有據的價值創造。這一意義上的史學知識形態，或許從根本上並不需要一種邏輯的自治性和妥當性所保障了的真理的確定性和普遍性，而只需要一種與詮釋學的理解相關的義理學。在此意義上，與史學相關的義理學並不必然採取理學的系統知識論的形而上學形態，同時也由於其知識和文化上的開放性而與經學形態有別。

史學一方面不僅是中國傳統的知識形態，而且與其相應的歷史思維和歷史理性或許恰恰是中國文化傳統的獨特性所在，而另一方面歷史學也同樣是現代知識學成立的一個標誌性學科。正是由於中國史學所特有的這種歷史思維和歷史理性的非形而上學性格，或許錢穆先生所發揚的中國傳統史學的精神，可以在順應現代知識學的要求的同時，又能適當轉化現代知識學的方向，為現代性的精神困境開示出一條新的知識途徑。

不同的知識品格與形態及其相應的價值建設模式，在實踐上有著不同的歷史效應，而現代中國史在某種意義上便是某種科學的知識形態及其普遍真理觀的產物。一般來說，普

遍的真理觀總是與某種變革的要求相配合，在馬克思主義那裏是一種唯物史觀指導下的「革命」論；而在新儒家那裏則是一種否定之否定的「坎陷」史觀；在歐陽竟無的內學系統中，則有一種配合淨佛國土的革新精神。嚴格說來，新儒家的真理觀對於它的外在展開的世界歷史並沒有實質性的制約，無論從理論的實質還是形式上，都無法真正區別於西方中心論的真理觀和歷史觀，在一種既辯護又和會的曲折心態之下的哲學體系構造，實際上是以真理的名義，暗中接受了邏輯的強勢和西方式的普遍主義模式，而有可能謀求一種中西融合的世界史圖景。由歷史思維所型塑的史學知識學，則訴求一種相互理解中的意義融通，真理的客觀性毋寧說是一種意義交流的可理解性，只有在這種可理解性當中，世界歷史才有可能在人類作為文化主體的同一年性的形成中成為普遍的歷史。歷史從來都是我們的歷史，但歷史卻並不封閉在主體內部，這是因為主體是在對歷史的逐漸覺解中不斷成長的，歷史覺解的深度和範圍有多深廣，那麼創造歷史的文化力量便有多大，而歷史行動的意義或許正在於通過歷史中的文化創造，來理順歷史的源與流，使過去、現在與未來在當下的歷史創造中形成巨大的回聲。這或許正是我們研究歷史的目的所在，也正是錢穆先生的文化史觀所昭示於我們的思想史意義之所在。

# 人名索引

## 三劃

大衛森(Davidson, Donald)/ 76

## 四劃

王弼/ 94, 114

## 六劃

印順/ 136, 153, 162, 163

朱子/ iii, iv, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,  
10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,  
19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,  
27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36,  
37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45,  
46, 47, 48

牟宗三/ 1, 9, 10, 37, 61, 63, 194

## 七劃

弗雷(Faure, Bernard)/ 137, 145,  
151, 154, 157, 168

伽德默爾(Gadamer, Hans-Georg)/  
77

利科(Ricoeur, Paul)/ 143

告子/ v, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59,  
60, 61, 62, 63, 67

## 八劃

亞里斯多德(Aristotle)/ 110, 121,  
122, 123, 124, 132

孟子/ v, 12, 20, 52, 54, 55, 56, 57,  
58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,  
67

金岳霖/ ix, 175, 180, 181, 182

## 九劃

奎因(Quine, Willard Van Orman)/  
78

柏拉圖(Plato)/ viii, 6, 45, 80, 109,  
110, 112, 115, 121, 123, 131,  
142, 163

胡適/ 49, 50, 51, 166

胡塞爾(Husserl, Edmund Gustav  
Albrecht)/ 163

## 十劃

徐鍇/ 85

海德格爾(Heidegger, Martin)/ 94,  
99, 157, 163

神會/ 133, 134

荀子/ v, 52, 55, 64, 65, 66, 67, 100,  
101

馬克瑞(McRae, John )/ 133, 134,

144

馬祖道一/ 133, 136

### 十一劃

康德(Kant, Immanuel)/ 6, 9, 10, 76

梁啟超/ 73

章太炎/ 188

笛卡爾(Descartes, René)/ 6, 8, 9

許慎/ 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 94

### 十二劃

善昭/ 139, 146, 149, 150, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 165, 166

惠洪/ 136, 142, 144, 145, 147, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168

馮友蘭/ ix, 1, 9, 36, 178, 179, 180, 181, 182, 183

雅各森(Jakobson, Roman Osipovich)/ 77

黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich)/ 83, 195

### 十三劃

圓悟克勤/ 139, 146

奧斯丁(Austin, John Langshaw)/ 150, 151

達摩/ 134, 147

鈴木大拙(Suzuki, Daisetz Teitaro) / 49, 157

### 十四劃

熊十力/ ix, x, ,182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 193, 194

### 十五劃

德里達(Derrida, Jacques)/ 74, 83, 146, 159, 167

德魯茲(Deleuze, Gilles)/ 83, 103

歐陽竟無/ x, 185, 186, 187, 190, 191, 194, 198

鄭樵/ 80, 82, 83, 84, 88, 98

### 十六劃

賴特(Wright, Dale Stuart)/ 155, 157

錢穆/ i, x, 5, 173, 176, 177, 195, 196, 197, 198

# 名詞索引

## 二劃

人文學/ i, 174, 175, 176, 195, 196  
人道/ 11, 27

## 三劃

口傳/ viii, 133, 134, 135, 136, 137,  
138, 139, 142, 143, 144, 167  
大學/ 18, 19, 23, 25, 26, 27, 29, 32,  
34, 37, 41, 82, 83

## 四劃

不可譯/ vi, vii, 74, 97, 103  
公案/ viii, ix, 136, 137, 138, 139,  
140, 141, 143, 146, 148, 149,  
156, 159, 163, 164, 165, 166,  
167, 168, 169  
六書/ vi, 73, 75, 82, 83, 84, 85, 86,  
87, 88, 91, 97, 102, 127  
中國哲學/ v, vi, ix, xi, 10, 53, 54,  
67, 70, 175, 176, 177, 178, 180,  
181, 182, 183  
公理化/ 46  
不著文字/ viii, 147  
不離文字/ viii, 147  
天人一理/ 26, 31

天人合一/ 30, 31, 40  
文化政治/ 174, 175, 177  
文字禪/ viii, ix, 133, 138, 139,  
141, 142, 143, 144, 145, 146,  
147, 148, 149, 150, 152, 153,  
154, 155, 156, 158, 159, 160,  
161, 162, 163, 164, 165, 166,  
167, 168, 169  
心性之學/ 1, 22, 30, 31, 38  
文法/ vii, 107, 121, 126, 129, 130  
心物交融/ iv, 2, 22, 30  
天理/ 1, 6, 8, 9, 18, 21, 43  
比量/ 188, 189, 190, 191  
天道/ 1, 6, 8, 11, 12, 14, 31, 46, 47,  
183  
孔學/ 187, 193, 195, 196  
心學/ x, 183, 195  
文獻學/ 49, 51, 148

## 五劃

以形配聲/ 85, 97  
功夫論/ 44  
史學/ ix, x, 171, 195, 196, 197,  
198  
玄學/ 160, 183, 184, 186, 190

## 六劃

安立模式/ v, 49, 54, 67, 70  
字尾變化/ vii, 117, 118, 121, 129, 130  
宇宙論/ 7, 183, 186  
早期禪/ 134, 135, 136, 137, 138, 147, 165  
《老子》/ 93, 94, 95  
自然分類/ 83, 89, 90, 91, 102, 103

## 七劃

佛家/ 11, 21, 29, 30, 31, 47, 193  
希臘語/ vii, viii, 90, 109, 112, 113, 115, 118, 123, 124, 125, 126  
形而上學/ 50, 74, 75, 76, 81, 102, 103, 163, 180, 181, 182, 190, 196, 197  
良知/ 27, 29, 30, 34, 35, 38, 183  
言效力/ 70  
良能/ 27, 28, 29, 34, 35

## 八劃

俾/ v, 53, 55, 57, 58, 60, 62, 67, 68, 69  
依形托事/ 98, 102  
依賴脈絡/ 64, 68, 70  
依聲托事/ vi, 75, 97, 98, 99, 100, 102  
取法論證/ 93, 95, 96  
命/ 178, 182, 193

和會/ 176, 177, 179, 181, 198  
宗門/ 141, 148, 159, 160, 161, 168  
性善/ v, 52, 54, 65, 66, 67  
性惡/ v, 52, 54, 64, 65, 66, 67  
所指/ vi, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 83, 88, 96, 97  
明德/ 9, 23, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 38, 41, 42, 43, 45, 46  
知止/ vi, 96  
知識論/ ix, x, 1, 2, 3, 7, 28, 31, 36, 174, 177, 180, 181, 184, 186, 192, 196, 197  
知識體系/ iv, x, 2, 20, 22, 46, 48, 191, 194  
近取諸身/ 84, 90, 91  
表音文字/ 74, 80  
表音語言/ vi, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 97, 102, 103  
表意文字/ vi, 83, 84, 102

## 九劃

後現代/ i, 8, 47, 48  
思想史/ iii, viii, ix, x, 21, 133, 134, 139, 149, 156, 164, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 192, 194, 195, 198  
思想制度/ vi, vii, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 86, 89, 93, 96, 102, 103  
指事/ 85, 86, 87, 88, 94, 114, 128, 136  
相似性/ 53, 69, 89, 96

相對主義/ x, 197  
 致知/ 2, 3, 18, 19, 21, 32, 33, 34,  
 36, 41, 42, 43, 44  
 美學/ 106, 167  
 音諧義近/ vii, 75, 97, 99, 100

## 十劃

修養論/ 44  
 倫理學/ 8, 106  
 格物/ 2, 3, 9, 10, 18, 19, 21, 31, 32,  
 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41,  
 42, 43, 44, 46  
 格義/ vi, 73, 92, 97, 101  
 破他/ 53, 56, 64, 70  
 真理/ vii, viii, ix, x, 6, 7, 10, 45,  
 74, 76, 113, 119, 120, 121, 123,  
 125, 126, 130, 138, 145, 150,  
 151, 171, 172, 174, 175, 176,  
 177, 178, 182, 185, 186, 187,  
 188, 190, 191, 192, 194, 195,  
 196, 197, 198  
 真理觀/ vii, 113, 119, 185, 197,  
 198  
 能指/ vi, 74, 75, 79, 83, 88, 114

## 十一劃

做人處事/ 11, 14, 15, 16, 19, 24,  
 27, 32, 33, 35, 36, 38, 40, 41,  
 42, 44  
 推/ v, 53, 56, 59, 60, 61, 62, 68, 69,  
 70

現代性/ x, 172, 173, 174, 179, 192,  
 197  
 現代詮釋/ iii, 1  
 現象學/ i, iv, x, 8, 174  
 現量/ x, 187, 191  
 理性化/ 46, 138, 166  
 理性主義/ 45, 47, 48  
 理學/ iv, 10, 11, 12, 19, 20, 21, 28,  
 30, 31, 40, 176, 178, 181, 182,  
 183, 190, 195, 197  
 陸王/ 11, 17, 19, 21, 22, 23, 27, 28,  
 30, 33, 47, 183  
 陰陽家/ 94

## 十二劃

尊德性/ 8, 19  
 援/ v, 53, 68, 69, 70  
 普遍主義/ ix, x, 48, 198  
 視域交融/ 191  
 虛靈不昧/ 19, 26, 27, 29, 32, 35,  
 42, 43  
 証自/ 53, 64, 70  
 象形/ vi, 53, 75, 84, 85, 86, 87, 88,  
 90, 98, 102, 113, 114, 118, 127,  
 128,  
 量論/ ix, x, 51, 171, 183, 184, 185,  
 186, 187, 189, 191, 192

## 十三劃

傳統思維方式/ i, ii, iii, v, 171

概念圖式/ 76, 77  
經典禪/ 134, 135, 147, 148, 168,  
169  
義理學/ x, 176, 195, 196, 197  
經學/ 192, 193, 194, 195, 197  
義學/ 159, 160, 161, 162, 163, 168  
聖人/ iv, 1, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 13,  
14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22,  
27, 38, 45, 46, 66, 67, 82, 89,  
96, 111, 112, 188, 191  
聖言量/ 188, 189, 190, 191, 192,  
193, 194  
解構主義/ 74  
詮釋學/ i, x, 7, 8, 151, 174, 177,  
191, 197  
辟/ 53, 61, 63, 65, 66, 67, 68  
道家/ 11, 29, 30, 31, 93, 94, 179,  
182  
道問學/ 8, 10, 19, 45

## 十四劃

境界/ iv, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 21,  
31, 36, 179, 183, 184, 188, 191,  
193  
圖像思維/ vii, 105, 106, 107, 108  
實證/ x, 7, 183, 184, 187, 189, 190,  
191, 192  
漢語/ vi, vii, viii, 53, 75, 78, 83,  
84, 88, 90, 92, 95, 96, 97, 99,  
100, 101, 102, 103, 109, 110,  
111, 112, 113, 118, 126, 127,  
129, 175

演繹邏輯/ v, 69, 70  
說文解字/ 81, 87, 88, 94, 95, 99  
語言形式/ viii, 113, 119, 120, 123,  
124, 125  
語言決定論/ ii, iii  
語言思維/ vii  
語際翻譯/ 77, 78  
語錄/ ix, 135, 136, 137, 138, 139,  
140, 141, 143, 144, 145, 146,  
148, 149, 150, 151, 152, 153,  
154, 155, 156, 157, 158, 159,  
160, 161, 162, 163, 165, 166,  
167, 168, 169  
認識方式/ iii, iv, 1, 2, 3, 4, 8, 20,  
29, 31, 44, 47, 48, 173  
認識觀/ 1, 2, 3, 4, 7, 9, 10, 11, 40,  
47, 48  
遠取諸物/ 84, 91

## 十五劃

價值無涉/ x, 194  
墨家邏輯/ 53, 69  
墨經/ 52, 68  
墨辯/ v, 52, 53, 69  
窮理/ 24, 33, 34, 40, 41, 43  
範式/ 76, 83  
論辯性/ v, 52, 54

## 十六劃

儒學/ 5, 11, 13, 14, 17, 28, 29, 30,  
36, 44, 46, 47, 48, 176, 177,

194, 195

學術語言/ ii, iii, v, vi, vii, 49, 51,  
52, 71, 171

機緣問答/ 133, 134, 136, 137, 138,  
139, 144, 146, 148, 149

歷史觀/ 172, 196, 198

燈錄體/ 140

靜默/ ix, 156, 157, 158, 159, 168

### 十七劃

禪詩/ ix, 163

禪學/ iv, 14, 21, 133, 148, 156,  
165

聲音的模仿/ vii, viii, 112, 113,  
115, 116, 117, 118, 119, 130

### 十九劃

類比思維/ v, 52

類比邏輯/ v, 52, 53, 57, 67, 69, 70

### 二十三劃

體用/ 183, 189, 192, 193

邏輯分析/ 34, 54, 178, 180, 181,  
182

邏輯主義/ 51

### 二十五劃

觀物取象/ 75, 86, 87, 88, 93