

# 中國哲學的言說問題

● 馮耀明

有關中國哲學的真理與言說之間的關係，當代新儒家有較為深入的反省。他們基本上有兩個觀點：一是認為中國哲學（包括儒、道、佛三家）的終極真理或核心義蘊不僅是超知識的（不是認知的對象），而且是超言說的（不是言說所能詮表的）；另一是認為即使使用語言來表現或表示這種真理或義蘊，也只能用一種詭譎的、辯證的、非分解的或非分別的言說方式（有時又叫做「弔詭」或「詭辭」），以啟發或引領人們到達智慧之境，從而可以造道證真。然而，這兩個觀點是否正確呢？

## 自相矛盾的「不可詮表」

首先，讓我們來看看第一個觀點。依照這個觀點，中國哲學的真理或義蘊是不可言說的或不可詮表的。但其理據何在呢？根據當代新儒家的看法，我們可以歸納為以下幾項，第一項理由是：「聖賢所窮者極其大，

所造者極其微，其深遠之蘊，何可於文言中表達得出。」①這個理由如果是指學問本身是一個無窮探索的領域，真理的追求是永無止境的，則這對科學而言，何嘗不可以得到此一結論？而這種以有涯隨無涯的書不盡言及言不盡意，似乎並不是中國哲學所專有的，乃是普天之下所有學問所共有的問題。因此，這並不是一個相干而具有意義的理由。

第二項理由是：「所謂行為界及超言說界之修養之學之自身，此乃一切可講之哲學所不能及，而為一切可講之哲學之外限。」②這個理由是以修養之學之自身（唐君毅先生稱之為「最大的哲學」）超出可講之哲學之外限，為言說所不能及。換言之，這是以中國這種修養之學本身為實踐而非論說，以中國哲學的終極或核心成分等同於中國（修養）工夫，而做工夫自不能也不應為任何論說所取代。如是，則「不可言說」與「不可以言說代替實踐」便無實質的分別，而這種說法即使是真的，但卻是多餘的（true

but trivial)。因為，對任何實踐的活動而言（例如學游泳或學腳踏車），這種「不可以言說代替實踐」的說法總是成立的。所以我們說，這種「不可言說」的說法即使是真的，也並無多大的意義。

其實，上述的第一項理由是「說不完」，而第二項理由則是「說不等於做」。這兩項理由即使成立，卻是無關宏旨的，無關痛癢的，亦即並不能顯示中國哲學的特質。當代新儒家乃提出第三項理由，即有關言說的限制及障礙之問題。例如唐君毅先生說：「名言之運用，可障礙智慧之表現，並造成思想之混亂，並非由於名言之自身之有何魔力，而唯由於名言之能規定限制吾人之思想之方向。思想向一方向進行時，其他方向即如隱而不見。」<sup>③</sup>若依傳統的觀點，此即認為道是渾全、整一的，而言說之表出一定有所肯、否，有所涉及；其肯定或否定某一方面，即不能顧及另一方面，其涉及某一領域，即不能兼顧全部領域。毫無疑問的，當我們用言說肯定「A」時，可能會限制及妨礙我們同時去肯定「B」或「C」等，但卻不是必然的。不過，當我們用言說肯定「A」時，便必然會限制及妨礙我們同時去肯定「非A」，否則就會產生不一致的情況。我們都知道，一致性是我們理性的最低限度的規求，是任何理性的語言所不能不遵守的一個標準。如果「道是全、是一」意即道包含着相互矛盾的內涵，理性的言說當然是不能表述它的。但是，我們願意接受「道是一個矛盾的大渾沌」這樣的一個結果嗎？如果我們不願意付出這麼大的代價來換取這種「不可言說」的說法，「不可言說」的這個理由便是不能成立的。

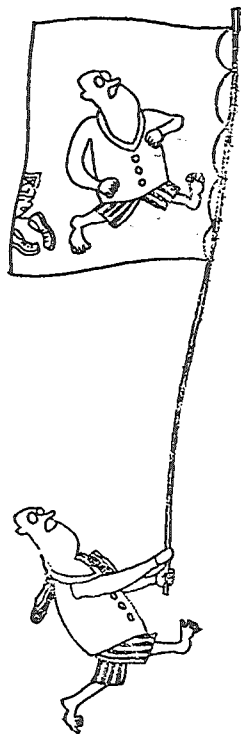
當代新儒家主張「不可言說」或「不可言說」的第四個理由，也是有關言說的限制及障礙的問題；但第三個理由是有關言說的方向及範圍上的限制，此則涉及言說的本質及功能上的問題。依照熊十力先生的說法，「本體」<sup>④</sup>是「非想所及，非言可表」的，因為「如作物想，即是倒妄，即成戲論。」<sup>⑤</sup>「言說所以表詮物事，而道不可說是一件事物。使道而可言說，則必非常道矣。」<sup>⑥</sup>「語言是實際生活的工具，是表示死物的符號。這道理是迴超實際生活的，是體物不遺，而畢竟非物的，如何可以語言來說得似？雖復善說，總不免把他說成呆板的物事了。」<sup>⑦</sup>牟宗三先生也有類似的觀點，他更以良知、般若為例說：「這個良知所表示的這個主體永遠不能客體化，不能對象化。你如果把它客體化當個對象來看，那你是看不到良知的。」<sup>⑧</sup>「般若是我們真實生命中的智慧，它必須從主體方面，通過存在的實感而被呈現或被展示，這是不能用語言或概念加以分析的。假若告訴我們甚麼是般若，那麼般若只是一個概念，而順着這個概念，我們很容易的就會執着這個概念，而想入非非。一旦落入執着、妄想，般若智慧就永遠無法展現。」<sup>⑨</sup>上述種種說法不外是說：言說只能表詮物事、死物、概念或客體對象，而道、主體、良知或般若不是這些呆板的東西；因此，言說不能表詮之。這個論證無疑是對確的（valid），但卻不是真確的（sound），即它的前提和結論並非全是真的。因為，言說除了可用以表詮物事、死物、概念或客體對象之外，也可用來論說非物事或非概念的東西，例如心靈狀態、精神活動或價值取向等內容。所以我們即使勉

「說不完」和「說不等於做」。這兩項理由即使成立，卻是無關宏旨的，無關痛癢的。

強承認這個論證的第二個前提為真，它的第一個前提無疑是假的。至於這個論證的結論之所以為假，原因是我們從古典儒家到當代新儒家的話中都可以找到許許多多的反例。例如宋明儒說「心即理」，「性即理」，「道即器」，「道非物」，「理氣不離不雜」及「明覺之感應為物」等，當代新儒家說「仁是具體的普遍」，「般若是非分別智」，「良知是本有之知」，及「良知是智的直覺」等，難道這些話不是在論說、表詮或描述那真實的本體或主體嗎？這和「言說不能表詮之」一語不是不一致的嗎？

總結上述四項理由來說，可知第一、二項理由雖或成立，卻無關宏旨；第三、四項理由則根本不能成立。然而，當代新儒家或他們的支持者也許會說：也許我們將來可以提出其他更好的理由來<sup>⑩</sup>，如是，則「不可言說」或「不可言詮」的說法便未必是錯誤的。不過我們要在這裏指出：這一「美麗的新世界」雖可帶給我們無窮的幻想，卻是永遠不能實現的。因為「不可言說」或「不可言詮」的說法是自我否定的（self-refuting）！即是

「不可言說」或「不可言詮」的說法是自我否定的，當代新儒家及其支持者即使將來找到他們認為更好的理據以支持是說，到頭來也注定失敗！



說，當我們斷定「道是不可言說的」（這裏用「Q」來表示此一語句）為一真句時，我們會推論出它不是一真句。此一論證可陳構如下：

- (1) 「Q」是真的。
- (2) 「Q」是真的若且唯若Q。
- (3) Q。
- (4) 如果Q，則道是不可用任何謂詞來形容它。
- (5) 道是不可用任何謂詞來形容它。
- (6) 道是不可用「不可言說」來形容它。
- (7) 如果道是不可用「不可言說」來形容它，則「Q」不是真的。
- (8) 「Q」不是真的。

我們知道，這個論證是對確的，而結論(8)主要是以(1)、(2)、(4)及(7)四個前提推出來的。由於(4)和(7)都是語言的真理（linguistic truth），而(2)乃是塔斯基（A. Tarski）有關「真理」概念的約定（T）（convention（T））之個例，可知(8)主要還是靠(1)推出來。換言之，由「『道是不可言說的』是真的」一前提，可以推論出「『道是不可言說的』不是真的」一結論來，這顯然是自我否定的。至此，我們可以斷定：如果「不可言說」或「不可言詮」的說法是自我否定的，則當代新儒家及其支持者即使將來找到他們認為更好的理據以支持是說，到頭來也注定失敗！不過，也許仍會有人說：這「自我否定」的說法非常好！正因為這是「自我否定」，不是恰好地證明了「道是不可言說的」嗎？但是由自我否定構成的矛盾前提可以得出「道是不可言說的」結論，同樣的前提也可以得出「道是可言說的」結論，因為矛盾句可推出任何語句！<sup>⑪</sup>

## 「非分別說」只是修辭方式

以下，我們討論第二個觀點，即有關「辯證的詭辭」或「非分別說」的問題。這個觀點主要是由牟宗三先生提出來的。他說：「譬如般若經說『般若非般若，是之謂般若』，這是詭辭（paradox）。但是若真存在地體現般若或實相般若，就必然用這類詭辭以暗示之。這在佛教名曰遮詮語。遮詮語不是對一肯定而作否定，因而成一否定的陳述。這裏沒有肯定否定的矛盾，亦沒有客觀地指說甚麼或抹去甚麼。它畢竟沒有說任何客觀的事。它只主觀地消融了一切粘滯，而結果是主觀地一無所有，是生命的絕對灑脫或解脫。這就是真般若。這裏沒有矛盾或不矛盾，這即是超越了邏輯層。當然我的辯說過程仍須是邏輯的，我的邏輯的辯說中辯說到某分際而須出現弔詭語，這弔詭語我們須名之曰『辯證的詭辭』，而不名之曰『邏輯的陳述』，這也是邏輯陳述層次以外的。」<sup>⑫</sup>由於「邏輯的詭辭」或「語意的詭辭」都是指一種語句，無論我們肯定或否定它，都會推導出一個矛盾語句來<sup>⑬</sup>。既然牟先生這種「辯證的詭辭」沒有肯定否定的矛盾，當然就與「邏輯的詭辭」或「語意的詭辭」不同。但是，它為甚麼仍被稱為「詭辭」呢？

牟先生認為：「詭辭意即奇怪、詭異的意思。……道家的詭辭不屬於 logical paradox，乃屬於 dialectical paradox。」而所謂「辯證的詭辭，用老子的話，就是正言若反。」<sup>⑭</sup>「『正言若反』所示是辯證的詭辭，正因為它不給我們知識，它把我們引到智慧之境。」<sup>⑮</sup>因此，依照牟先生的意

思，辯證的詭辭之所以被稱為「詭辭」，是由於它表面上有奇怪、詭異的意思，而且更重要的是它有辯證的意思，故可貫上「辯證」二字於其上。用道家的話說，它就是「正言若反」。例如《書經》上說的「無有作好」、「無有作惡」，便被牟先生視為正言若反的詭辭。因為「說好、惡，這是正言，無有作好、無有作惡，這不是對好惡那個正言的一個反嗎？這個反正好可以把好、惡真實而自然地顯示出來。這個好惡就是老子所說的正言，而這個正言是從作用上透露，不是從分析上肯定。從反面上透露這個正言，這不是詭辭嗎？」<sup>⑯</sup>然而，以反面的話作用地顯示正言，亦即以反話暗示正言，這在文學上是常有的言說方式。它也許可以「主觀地消融粘滯」，並「引領我們到智慧之境」，甚至也可以說它是「沒有矛盾或不矛盾」的，但卻很難說是「主觀地一無所有」，更不能說是「超越了邏輯層」。為甚麼呢？

我想主要的原因是：如果這種詭辭不是命題，不是陳述<sup>⑰</sup>，它便不是或主要不是具有認知功能的語言，而是具有或主要具有其他功能的語言。如是，它當然沒有所謂「矛盾不矛盾」的問題；但卻不能說它「超越邏輯」，只能說它「與邏輯不相干」。正如一句抒發情意的詩無所謂真、假，當然亦無所謂矛盾、不矛盾；但卻不能因之而把它視為超越邏輯。任何語言如果具有認知的功能和意義，都必須要遵守邏輯的規律。如果有任何語言其功能和意義是非認知的，那就沒有遵守或不遵守邏輯規律的問題，因為那是與邏輯不相干的。如果「超越」的意思等於「不相干」，則任何兩樣不相干的東西都可說是「超越」對方。「超越」當

詭辭當然沒有所謂「矛盾不矛盾」的問題；但卻不能說它「超越邏輯」，只能說它「與邏輯不相干」。

然不是取這個無關宏旨的意思。然而，不管「超越」取甚麼其他意思，這種詭辭似乎並不能超越邏輯與思辨。例如牟先生在分析「無有作好」、「無有作惡」之時，他說明了這些詭辭都是可理解的，換言之，都是可被分解的。他指出這種反面說話其實是要來暗示「好」、「惡」的正言，亦即以反話來暗示「不要有造作的好」，「不要有造作的惡」<sup>⑩</sup>。換言之，反話是反「有造作的好、惡」，從而顯示「無造作的好、惡」才是「真正的好、惡」。至此，經牟先生這樣的解說，立刻令我們茅塞頓開，使我們都能充分地明白這種正言若反的詭辭的意義和功能，實在不必借用「辯證」、「詭譎」或「弔詭」等意義含糊的字眼來把這種言說方式神秘化，我們委實看不出其中有甚麼「奇怪」、「詭異」的奧秘。

又如牟先生分析「不生之生」這種詭辭時說：「何謂不生之生？這是消極地表示生的作用，王弼的註非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。為甚麼還說『道生之德畜之』呢？為甚麼又說是消極的意義呢？這裏有個智慧，有個曲折。王弼註曰『不禁其性，不塞其源』，如此它自己自然會生長。『不禁其性』，禁是禁制，不順着它的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。『不塞其源』就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義。」<sup>⑪</sup>牟先生在這裏把「不生之生」分析為王弼註的「不禁其性，不塞其源」，而「消極地表示生的作用」，這都是分解的說法。透過這種分解的說法，使我們都能充分地了解，所謂「不生之生」

並不是自相矛盾的語句；因為其中第一個「生」字表示積極意義的生，第二個「生」字表示消極意義的生。「不生之生」意即不是一般雞生蛋的生，而是「不禁其性，不塞其源」，而使之有生存空間的那種生。「雞生蛋」的「生」是積極意義的「生」；「不禁」、「不塞」而使其順性、暢流的「生」是消極意義的「生」。故此，「不生之生」即表示「不積極地生而是消極地生」。此語不但不自相矛盾，而且十分符合邏輯規律，亦有認知意義，又焉能謂之「超越邏輯」呢？而且這種說法歷來都被視為很有洞見、很有智慧的一種主張，無論從主觀方面或客觀方面說，又焉能說是「一無所有」呢？由此可見，詭辭既可能被分析成非詭辭，詭辭便不過是一種修辭上的需要，而並不是表達或表示本體真理或哲學義蘊的一種不可或缺的言說方式。

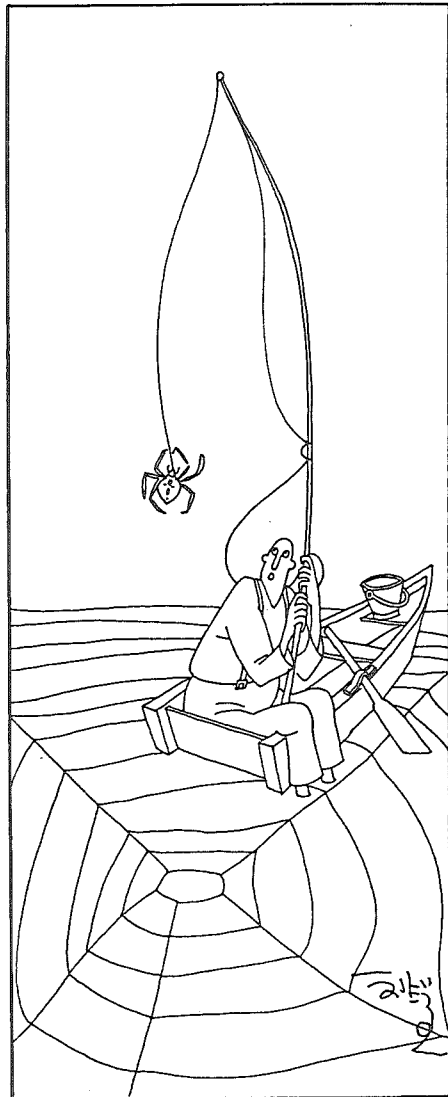
即使我們承認用思辨或分解的方法，以概念或語言分析儒、道、佛三家的主體真理或意境，並不能因之而可以達道至真；但是，我們是否要承認有一種非分別說或辯證的詭辭，可以用來表現或表達這種真理或意境呢？其實，依照牟先生的說法，非分別說的詭辭只能用來遮撥、掃除執障，從而引領人們使主體在存在的實感中自發其明，亦即使之自我呈露出來；卻不能用來表現、表達或暗示任何真理。因為，這作為主體的真理是自我呈現的、展示的，而不是任何語言（包括詭辭）所能表達、表現或暗示的。暗示或隱喻是相對於明示或直說而言，凡不能明示的亦不能暗示。而牟先生說到「主體……被呈現或被展示」時中用一「被」字，及在「將般若智慧呈現出來」中用一「將」字<sup>⑫</sup>，很容易使人誤會主體是「被」甚麼呈現出

詭辭不過是一種修辭上的需要，而並不是表達或表示本體真理或哲學義蘊的一種不可或缺的言說方式。

來，或由甚麼「將」它展示出來。由於主體不能被明示出來，也就不能被暗示出來，「暗示說」是不能成立的。由於主體是自我呈露，自發其明的，也就不能被任何言說將它展現出來。牟先生無疑一直徘徊在真理的「自現說」與「表現說」之間。所謂「自現說」，乃是以真理為（主體的）一存有實體，此實體是自我呈現的，並非由任何語言表現或表達它的。所謂「表現說」，乃是以真理為一語文項目或認識項目，我們是可以語言表現或表達出來的。「自現說」並不涉及語言表達的真確性，而只涉及語言使具有真實性的主體自我呈露的喚醒或引領功能。牟先生說：「在判教時，圓教是最高的境界。但是我們將第一序和第二序分開：前者表達法的內容和系統，以分別說表示；後者表達圓教，以非分別說來表示。」<sup>②</sup>這好像認為非分別說也是可以用來表達或表示（圓教的）真理，而不僅是真理的自我呈現或展示。這裏顯然會引起誤解。圓教的真理或主體自我呈露，哪裏需要非分別說來將它表達或表示出來！既然圓教的真理或主體自身是存有的項目，而不是認識的項目或語文的項目，這又怎能用非分別說的詭辭將它表現或表達出來呢？

牟先生說得很對，非分別說的詭辭「好比是禪宗所表示的方式一樣」<sup>②</sup>，它的功能主要是遮撥、掃除一切執障，因而亦可被視作引領工夫的一部分。依照禪宗的方式（似乎不宜用「表示」二字），它可以是用問答或公案式的話頭來幫助求道者破除執障，也可以用棒喝交馳或燒菴斬貓的動作來幫助他們掃除執着。換言之，為了消除語言戲論、概念妄想以及其他一切執障，而使人能自發其主體本

有之靈明，便要用種種引領工夫遮撥之，從而可以使人如實地去做實踐的工夫。此時，禪宗可以用語文的行為或非語文的行為以完成此引領、啟發或喚醒的功能。禪宗話頭如「麻三斤」或當頭的一棒雖與「如何成佛」的問題並無意義的關連，它亦不取其表面的表述意義或象徵功能，但它在此一看似荒謬的對答或回應中，實有一種阻截人們繼續作概念性的追逐，並轉而引發人們自己着實地做實踐工夫的作用。因此，它雖然沒有表述或斷言的 illocutionary force，卻無疑具有一種警策或喚發人心的 perlocutionary force<sup>③</sup>。



如果上述的分析沒有錯誤，則我們可以得到以下的結論：非分別說的詭辭只是一種修辭的方式，不是一種必不可少的表達或表示主體真理的言說方式。它這一種語文行為也可以和其他非語文行為一樣，具有同一種警策或引發的功能。就其可以用非詭辭來解釋它而言，這種言說歸根究柢並不是超越邏輯的；就其非認知功能而作的 speech act theory 的分析而言，它也不是超越分解的。總而言之，當代新儒家有關言說問題的第二個觀點也是不能成立的。

### 註釋

- ① 熊十力：《讀經示要》卷二，頁110-11。台北：廣文書局，1970年。
- ② 唐君毅：《哲學概論》下冊，頁1218。香港：孟氏教育基金會，1961年。
- ③ 唐君毅：《道德自我之建立》頁65。香港：人生出版社，1963年。
- ④ 依照熊先生的說法，哲學上所講「真理」，亦名「本體」，「本原」或「真體」，乃指宇宙本體、人生實理。（見《讀經示要》卷一，頁67及102。）他認為：「通常以析觀一切事物而得其公則，無有謬誤者，謂之真理。今此真理一詞則不可作是解。此云真理乃源自宇宙本體。程子云實理，佛家以真如名真理，皆同此旨。」（見《讀經示要》卷二，頁54-55。）由是可知，此種哲學真理與科學真理的主要不同之處，乃在前者為一種存有的項目，而後者則只是一種認識的項目或語文的項目。依照熊先生的看法，這種存有的項目與一般客觀世界的存有的項目並不相同，它是不能成為思辨、知解的對象的。因為它若一旦被對象化，它就成為思辨、知解的概念，也就變成了一種認識的項目或語文的項目，而不復是哲

學的真體了。（見《讀經示要》卷一，頁82；卷二，頁54-55。《十力語要》卷一，頁44；卷四，頁23-24及25。）

⑤⑥⑦ 熊十力：《十力語要》卷一，頁18；卷二，頁25；卷四，頁5。台北：廣文書局，1971年。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ 牟宗三：《中國哲學十九講》頁31、356、142、143、141、240、347及356、369、356。台北：學生書局，1983年。

⑮ 另一種流行的說法是：「當你用語言說它時，它已不是它自身。」這種說法如果不是自我否定的，便是沒有把問題形構清楚。因為，既不是它自身，何來「用語言說它」呢？

⑯ 此即表示：「 $Q \rightarrow Q \rightarrow A$ 」和「 $Q \rightarrow Q \rightarrow \sim A$ 」都是對確的論證。

⑰ 牟宗三：《中西哲學之會通》（十四），見《鵝湖月刊》139期，頁5。

⑱ 此即表示：「 $A \rightarrow Q \rightarrow \sim Q$ 」和「 $\sim A \rightarrow Q \rightarrow \sim Q$ 」若俱為對確的論證，則A是一paradox。

⑲ 《中國哲學十九講》頁138-139。類似的說法見頁141及144。

⑳ 《中國哲學十九講》，頁106-107；類似的說法見頁145。

㉑ 有關概念來自J.L. Austin, *How To Do Things with Words* (Oxford, 1963)。例說可參閱 D.E. Cooper, *Philosophy and the Nature of Language* (Longman, 1973), pp. 195-96。

馮耀明 現為香港中文大學哲學系講師，此前曾任新加坡東亞哲學研究所研究員，馮博士著述甚多，主要包括《卡納普與邏輯經驗論》、《中國哲學的方法論問題》，編有《分析哲學與科學哲學論文集》（與劉述先教授合編）、《無漸尺布裏頭歸——徐復觀最後日記》（與翟志成合編）。