

滄海叢刊

哲學

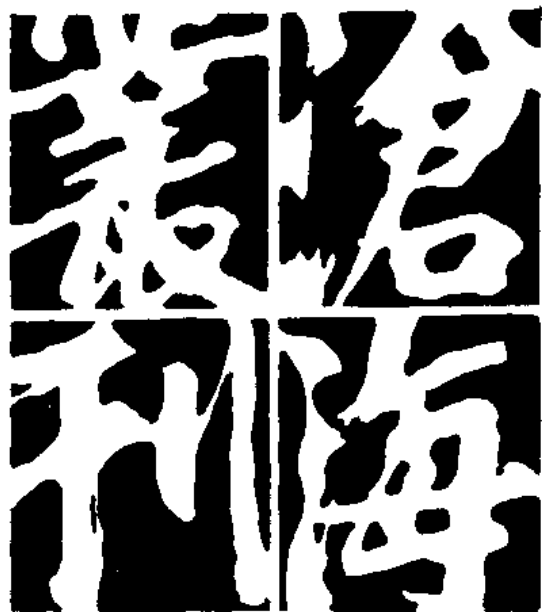
東大圖書公司

# 傳統・現代與記號學

——語言・文化和理論的移植

何秀煌 著





---

# 傳統・現代與記號學

---

何秀煌 著

東土圖書公司 印行

傳統・現代與記號學：語言・文化和  
理論的移植／何秀煌著．--初版．--  
臺北市：東大發行；三民總經銷，  
民86

面； 公分．--(滄海叢刊)  
ISBN 957-19-2132-7 (精裝)  
ISBN 957-19-2133-5 (平裝)

1. 哲學-論文，講詞等

107

86008758

國際網路位址 <http://sanmin.com.tw>

◎ 傳統・現代與記號學  
——語言・文化和理論的移植

著作人 何秀煌  
發行人 劉仲文  
著作財產權人 東大圖書股份有限公司  
臺北市復興北路三八六號  
發行所 東大圖書股份有限公司  
地 址／臺北市復興北路三八六號  
電 話／五〇〇六六〇〇  
郵 撥／〇一〇七一七五——〇號  
印刷所 東大圖書股份有限公司  
總經銷 三民書局股份有限公司  
門市部 復北店／臺北市復興北路三八六號  
重南店／臺北市重慶南路一段六十一號  
初 版 中華民國八十六年八月  
編 號 E 10026

基本定價 貳元捌角

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權，不得侵害

ISBN 957-19-2133-5 (平裝)

## 前言

二十世紀已經走到尾聲。新世紀的步調由遠而近，隱約可聞。在這世紀之交，回顧前塵，往事歷歷。展望將來，悲喜交集。

就人類群體的大者觀之，人類懷抱過多少夢想，人類也遭受到多少苦難。人類生發多少情思，人類也面臨多少重創。經歷這樣的一個多彩多姿的世紀，人類的生活是否演變得更加幸運快樂？經歷這樣一個多災多難的世紀，人性的內涵是否進化得更加深刻崇高？人類的理性是否更加圓滿成熟？人類的感情是否更加純潔真摯？

就自己個體的小我觀之，自己有幸見證這半個世紀的興建解構，體驗這一甲子的生滅變化，在這大時代裡生息養志，琢磨鍛鍊。多少衷心的希望，多少刻苦的探索，多少困人的疑惑，多少惱人的失望。現在，歷經四、五個十年之後，個人的成長如何？自己的修養怎樣？回顧少小時候的立志，重溫年輕時代的熱情，如今自己的旨趣有沒有在快樂喜悅中成熟圓融？個人的志節有沒有在困惱淒切間提鍊超升？

自己是個讀哲學的人。讀哲學的人，對時代的希望，總是先在思想和情懷上加以肯定。同樣地，讀哲學的人，對於時代的困局，也總是先在思想和情懷上加以解決。現在這個新舊世紀之交，我們躬逢一個什麼樣的時代？我們懷抱著什麼偉大的希望？我們面臨著什麼惱人的困局？

經過二十世紀的大膽實驗和深切試誤之後，人類的理性變得更加開明和清澈。可是，我們的感情有沒有相應地變得更加真實和深刻？

我們的道德有沒有對比地變得更加美好和堅定？

二十一世紀將會是個充滿希望的世紀。通過中西文化交流，我們喜獲他山之石；藉著傳統與現代之會，我們益加貫通今古智慧。加以資訊科技發達，世界有無互通。全球一家，四海比鄰。真理風行，天下為公的境地，不再只是癡人說夢，而是可以設想計議的理想。尤其下一世紀將是科技再向另一高峰突飛猛進的世紀。今日我們心存焦慮，無法解決的能源問題和環保問題等，都將一一得到比較完善的解決。加以電腦和資訊工業的進步，人工智能及自動化的長足開發，人類將擁有更多空暇，去計慮他的生命，享受他的人生。可是除了知識上的長進，除了科技上的發達，除了物質上的豐盛之外，新世紀裡的人類精神狀態又會是什麼樣子呢？我們已經可以約略看出二十一世紀的人類理性，可是二十一世紀的人類感情如何？二十一世紀的人類道德怎樣？二十一世紀的人性又會呈現出什麼樣的面貌？我們除了致力於地球的環保，我們還要不要努力進行感情的環保？進行道德的環保？我們要不要致力提倡人性的環保？

這本文集所收的，是作者最近五年來的部份作品。在這世紀之交，在回顧和展望之中，在悲喜交集之餘，作者討論了傳統與現代，道德與感情，電腦、人性和神性，歷史和文化，以及文化之間的互相觀摩和彼此移植等問題。作者在探討這些問題的時候，經常採取語言和記號學的觀點，因此，作者討論了概念與意義，詮釋與還原，理論與翻譯。

1997年2月17日於香港

# 傳統・現代與記號學

——語言・文化和理論的移植

## 目 次

### 前 言

傳統哲學研究的方法論難題 \ 1

——論中國哲學研究的「語言」

現代・現代性與現代化 \ 15

——語言、概念與意義

新世紀的道德教育 \ 61

——從記號學的觀點看道德教育的形式與內容

從記號學的觀點看翻譯 \ 89

電腦人性與人性電腦 \ 115

——人類神性與神性人類

歷史的「詮釋」和歷史的「還原」 \ 135

——對於「宜蘭研究」的一些思考

語言・文化與理論的移植 \ 161

——一個人文生態的思考

# 傳統哲學研究的方法論難題

## ——論中國哲學研究的「語言」

### 0.前言：傳統哲學的後設語言的後設語言

任何一句話要能成立，其背後總是有許多假定已經成立的話。同樣地——而且是在更高的層次上——一個理論要能給人加以論述證立，其背後總有一些假定已經證立、不再成為問題的理論。不過，有時我們所假定成立的話語、或者假定已經證立或不成問題的理論卻遠遠不是那麼明白確定——到底是不是已經成立，到底是不是不成問題。尤有甚者，隨著時代文化風氣的轉移，研究識野的拓寬，新方法的開展，甚至新學理新論點的出現，我們往往將舊日認為已經證立的話語或理論，重新提出來加以探究研討，尋求更清楚更明確的結論。也就因為這樣，過去給人認為是沒有問題或不成問題的話語或理論，現在可能又變成不是沒有問題，又變得成了問題。

當然假定一個語句成立並不表示該語句真的成立，假定一個理論不成問題並不等於該理論真的沒有問題。

每當我們討論著很基本或很重大的問題時，我們往往假定著某些基本的理論，甚或重大的理論。可是我們又不想首先花費心思去證驗這些理論。因為正像上面所說的，今日我們努力加以證立的理論，在明日的學風和識野之下，可能需要重新加以給證——也許使用不同的方法，運用不同的概念架構，參照不同的思考問題的「坐標系統」。

作者使用「假設主張」指稱為文立論中那些可以重新檢討，但卻暫定不成問題的想法、見解或理論<sup>❶</sup>。

在這個討論裡，作者準備採取下列的「假設主張」：

第一，「傳統哲學」是在某種「哲學傳統」之間塑造成型和轉化變樣的。所以，要對某一傳統哲學加以探討研究，闡釋發揮，甚至吸取應用的話，我們必須緊靠著該傳統哲學所由出的哲學傳統去進行，才不致淪為表面的影射或牽強的附會。

可是，哲學傳統是整個文化傳統的一部份，它在廣大的文化傳統的種種成素之間，內呼外應和拱托支持，以及交互抵制和力爭長短之下，滲透吸納，內減外加，而拓展，而成型，而演化，而變型。所以：

第二，哲學傳統不是可以輕易地孤立抽離，單獨處理——不管我們注重的是闡釋發揮，還是開展應用。假如我們著眼的是闡釋發揮的工作，我們不可避免地需要使用一套用來陳說，用來比對，用來解釋舊概念，以及用來引介新概念的「後設語言」。這是在方法上無法迴避的事。膽大無忌的「創造性的闡釋」固然明明白白地創制了另一套與對象理論不同的（後設）語言；就是認認真真的「以經解經」的闡釋在方法上也不能只是重複概念，再述論點，淪落於循環迴文的境地。然而，這裡所需的闡釋用的後設語言要怎樣構成呢？顯然我們必須走出原有的對象理論的語言之外，才能對傳統哲學做出適當而有益的闡釋。不過我們得進一步發問：適當或不適當，其標準何在？有益無益到底是針對何種目的而發？

第三，任何有意的行為都具有或明顯或隱含的目的，闡釋是種有意的行為；因此闡釋的工作理該具有或明或暗的目的。可是，當今我

---

❶ 有關「假設主張」的定義及其知識論上的地位等問題，參見作者之《人性・記號與文明》，東大圖書公司，台北，1992年，頁127-129。

們闡釋中國傳統哲學（或闡釋中國哲學傳統），其目的何在，用意如何？

作者曾經將哲學理論的功能（作用）區別為兩大類：理論上的「唯美」功能和應用上的「實效」功能<sup>②</sup>。在此，我們也假定（假設地主張）從事傳統中國哲學的闡釋工作，其目的也不外於這兩個層次的追求。當然，唯美和實效之間並非互相排斥。我們往往是在兩者兼求之下，努力做出合理的平衡。

然而，我們卻應該試做這類的檢討：假定我們只是努力從事「創造性的闡釋」，把孔孟說得不像孔孟，將儒家講得不似儒家；那麼，這樣的闡釋所可望達致的是哪類的唯美功能？其所可以獲取的又是怎樣的實效作用？

當然，我們可以爭論：不「像」孔孟的，是不是一定不「是」孔孟？同樣的，不似儒家的，是不是一定不可以發展成為儒家？我們甚至要進一步發問：到底甚麼是真正的孔孟？到底有沒有真正的儒家？

假定這類的問題不只是定義問題，那麼這類的問題也不全是單純的哲學立場問題（比如，它不只是「本質主義」或「非本質主義」的區別問題）。這類問題之所以產生，至少表示我們不能只是將傳統哲學家或傳統哲學當作是可以由其所在的哲學傳統甚至文化傳統中，抽離分開，獨立標定。然而，整個哲學傳統或者文化傳統有沒有甚麼或顯或隱，或明或暗的「意義導向」或「價值導向」呢？不管是唯美的，還是其他實效的。

② 參見作者之〈從哲學與其他領域的相關性看中國哲學的發展方向問題——論中國哲學工作者的未來使命〉，刊於《新亞學術集刊》，第三期，香港中文大學新亞書院，1982年，頁179-195。另收於作者之《哲學的智慧與歷史的聰明》，東大圖書公司，台北，1983年，頁113-145。

第四，談論哲學傳統或文化傳統可以採取不同的進向和進路。在此，我們提議採取廣義「記號學」的方法和方向。我們假定（假設地主張）一切哲學傳統事物（事實上，一切文化傳統事物）全都是記號事物，全都是廣義的「語言」的事物。

這裡所謂的（廣義的）語言事物，包括一切可以給人賦與「意義」的東西（價值的賦與也是其中一種意義的賦與）。自然事物、社會事物，甚至個人的身心事物（比如一個人的種種行動、行為與情思）全都可以被賦與意義，而變成人類（廣義）語言的一部份。當然，這個世界（顯然還有其他的世界）和這個宇宙（不知是否還有另外的宇宙）之中，仍然還有許多事物未經賦與意義；不但如此，在一切的萬有萬「無」之中，曾經給人賦與過意義的，也有可能在人類的意義世界或記號領域之中，沈淪消蝕，匿跡滅亡。人類的記號，我們所發明開拓出來的意義，總是在生生滅滅，此消彼長的過程當中。文化傳統或哲學傳統中的「語言」——其記號體系和意義領域，也正是如此。所以，我們要在這個討論裡特別著意探討哲學的語言，尤其是這類語言的後設語言。

可是我們自己正在使用甚麼語言呢？這個語言又有甚麼重要的特徵呢？

首先我們知道一個對象語言和其後設語言之間，不一定需要大不相同的語法結構。因為兩者的區別主要是語用層次的界分。可是，令人需要引介如此區分的主要理由，在於兩層語言各自具有不同的討論指涉對象和預期的目標和目的。相對於目前的探討來說，研究中國傳統哲學（比如儒家哲學）這一對象「語言」的研究用後設語言到底是種甚麼樣的語言呢？（當然兩者可能都是「中文」——但卻未必是相同類似的中文）<sup>⑤</sup>。前者想要開拓的是甚麼？而後者想要成就的又是

甚麼？當然後者的成敗興衰如何，無法完全獨立於前者的開拓意義和目的。而今，我們要探討研究中國哲學的語言，我們正在使用一種後設語言的後設語言。我們是否勝任愉快，是否圓滿有成，顯然也要正視上述後設語言的創用目的（當然可以批判其創用目的）；間接地照應到對象語言的開創拓展的目的（比如，中國傳統哲學之興起有何意義和目的等），當然我們也一樣可以批判其意義與目的（下一層樓，到後設語言中立言）。

經此發問，我們好像吹皺了一池哲學的春水。不過在此世紀之交，我們若關心中國哲學的未來發展，則儘管吹皺一池春水，但卻絕非可以「千卿底事」等閒視之。愈有明晰清澈的「背景」知識和「全景」自覺，我們愈能將問題和解答擺設佈置得更加有用，更加緊密和更加相干。我們立論，不是為了「舞文」；我們證說，也不志在「弄墨」。我們總是另外有所關心，另外有份心懷。

在我們這個後設語言的後設語言裡，作者採取下列的假設主張：

第五，由於所有的談說立論和舉止行誼以及其他一切廣義的語言內涵全都具有時代的和文化的背景，因此，際此世紀交替之時，我們必須自覺地挖掘這些主導的和其他可能左右我們言行舉止以及經驗判斷的思潮與思緒。在論比價值理想和標定人性理想方面，作者假定（假設主張）多元主義而遺棄絕對主義（以及絕對主義式的其他「非多元主義」——比如絕對的二元主義或三元主義等）。為此，作者更進一

---

③ 此處的「中文」也必須以廣義記號學的觀點視之。依此，我們不但可以說某人（比如林黛玉）的微笑是種中國人的微笑（以別於日本人或西方人的微笑），我們更可以（而且更應該）說那樣的微笑是種「中文」的微笑。那是「中」國「文」化裡頭的微笑。所以，粗略地說，人類的記號（意義）領域就是其文化領域，廣義記號學的「中文」就是中國文化。

步（或該說更「退」一步）假定下述的人性論。

第六，作者主張（假設主張）一種「人性演化論」，並且要多方索尋立論，斷說那促進人性過往的演化的，以及導航人性將來的演化的，就是廣義的人類語言。我們可以將此一假設稱為「語言人性論」或「記號人性論」<sup>④</sup>。如果我們要將廣義的語言（記號）和「文化」等量齊觀，那麼也可以名之為「文化人性論」<sup>⑤</sup>。這樣的人性演化論回追遙指著一個未盡可知的起點，正好像科學的宇宙觀裡的宇宙如何誕生問題一樣。我們所知多少？能知幾何？這時我們又走向另一類的假設主張。

第七，在知性上，以及建基人類知性而成就的事事物物中，有一種項目顯得有用但卻煩人，有時其大無比難以捉摸，有時其小「無內」無法道說，常常雖非呼之即來但卻總是揮之不去。這就是一般所說的「思想」、「想法」、「觀念」、「概念」、「理念」、「說法」、「學說」、「見解」、「主義」、「理論」。在此，作者採取一種假設主張：沒有一個概念是個完整的概念，所有的概念都是開「口」或「自由」的概念（數學意

---

④ 參見上引《人性·記號與文明》。

⑤ 不過「文化人性論」一詞語出歧義。在此，指的不是「文化人性」和「自然人性」的對立排比，而是指人性乃文化的函數。

如果我們一定要區別自然人性和文化人性，而將兩者排比對立（這在修養學、功夫論和道德價值觀上的作用遠多於其在檢討研究人類理性和人類感性（包括感情）上的功能），那麼我們也得分別考量我們到底採取何種「生態決定論」以及哪一類型的「心物交互作用論」。（這裡所指的生態當然包括「記號生態」或「意義生態」；而對於人類來說，心身問題或心物問題，包括「人身等同」問題，不可直視為靜態事物的指認問題，而宜當成動態的和發展的類同比擬問題。）

義)：一切的理論都是局部理論，沒有一個理論是個全面（全天候、全地勢、全人事）的理論<sup>⑥</sup>。每一個可以把捉的概念都在「語言」內的其他概念的襯托扶持之下才定型明顯起來<sup>⑦</sup>；每一句「道說」出來的「話語」——正如開頭所說——其後都有不知凡幾，甚或不計其數的未曾「說」出的「語句」做為支撐的後盾，才顯現出它比較明確清晰的意義<sup>⑧</sup>。所以，我們這裡所使用的後設語言的後設語言並不假定有（甚至進一步假定沒有）一種知性上的絕對的和穩固的「阿基米德定點」<sup>⑨</sup>。我們假定（假設主張）一種「非笛卡兒式」的知性觀和知識論。

可是我們在某些情況之下，又不得不「陳說」，不得不「立言」（有時甚至連「無」言也是一種「有」語），這時我們只好動用某種自己所熟悉，自己認為方便有用，自己判斷簡單可行的「語言」。所以，使用表面上看起來像是「事物語言」(thing language)並不自動表示我們不贊成「感覺基料語言」(sense-data language)的知識觀；使用一種貌似絕對論的語言，並不因此表示我們不是個價值上或方法上的

⑥ 參見作者之〈方法論與教育〉，收於劉述先、杜祖貽所編之《哲學、文化與教育》，香港中文大學，1988年，頁265—295。又收於作者之《文化·哲學與方法》，東大圖書公司，台北，1988年，頁51—82。

⑦ 即使所謂的「實指界說」(ostensive definition)，也不能離開廣義的語言。「指」本身就是一種「記號行為」，是種「語言行為」，是種「文化行為」。

⑧ 這裡的「說」、「道說」、「話語」和「語句」都是在廣義的語言下取義指稱，都是比喻或類比的用法。「比喻」和「類比」也無固定界限，兩者皆是「比」，但卻又是（或不一定是）形式相同的比。

⑨ 參見笛卡兒《沈思錄》。

「多元主義者」。同理，堅決反對「本質主義」的人，難道因此就有一套完好的「非本質主義」的語言，供他自由發揮，有效使用？人生、歷史、文化之中，無可奈何之事不知有多少，必須使用（狹義的）語言來（廣義地）道說，已經是大大的無奈，我們還「忍心」（一種「語言」行為）強求他發明製作一套絲網分明的語言，結繭白縛，進退失據？

## 1. 大語言和小語言：公眾語言和個人語言

每當我們使用語言的概念（不管是廣義或狹義的）去說明闡述事情事物的時候，我們必須盡可能地避免落入一種假定，以為不同的討論者可以很容易地共用一套相同的語言，因為語言中的概念可以進行「化約」，而語言中的述句可以用來「翻譯」。可是，試問儒家「仁者人也」的「仁」可以化約成道家的甚麼？曹雪芹的林黛玉的淺笑能翻譯成莎士比亞的甚麼？更進一步，我們也應該避免輕易地落入另一種假設主張，以為所有的人類語言都共同具有一種「深層結構」<sup>⑩</sup>。這樣的假設行諸狹義的語言，已經困難重重；若要推之於廣義的人類記號行為，更不知要由何說起。基本上，我們若不採取發展的觀點，傳統哲學的研究就失卻真義；我們若拒絕演化的進路，人性、理性、感性的標示就流於無底空泛。畢竟人類的殊多文化全是「無中生有」，人類的樣樣文明經常「弄假成真」。如果我們在廣義的語言構思裡排斥那些由無到有的現象和真實，拒絕接受那些從假變真的歷程和結果；那麼我們所談論，所研究，所闡釋的「語言」也只不過是一些也許依

---

⑩ 除非我們要發明一種「空結構」或「空心結構」，類似由無生有；類似「生一、生二、生萬物」的構思。

照「規則」（維根斯坦的意義）但卻變成「不生不死」的「兒戲」而已<sup>①</sup>。

所以我們要在這裡採取一種多元語言觀：在任何一個文化傳統之中，不管表面的分合交替如何，事實上骨子裡全都是不同的（廣義）

- 
- ① 維根斯坦之後，許許多多的人高談「規則」或「跟從規則」。可是我們有沒有進一步探究那所謂語言的（遊戲）規則到底是些構成的規則，運用（活學活用）的規則，演變的規則，或是創造發明、無中生有、弄假成真的「規則」（如果這時還算有「規」有「則」的話）。同樣地，現在也有不計其數的人動不動喜愛套用維根斯坦的“Spiel”或“game”，而把語言說成是種「遊戲」。不知在這些人的心目中，語言當成遊戲是怎麼樣的一種「遊」法（或「游法」）？在中國語文裡（或中國文化那廣義的語言中），「戲」並不就是「遊戲」。戲之為戲固然有它的優遊面，有它的談諧面，有它的諷刺面，但卻另有它的嚴肅面。「乾坤一場戲，生命一悲劇」裡的戲和劇，絕非把「玩」規則，「遊」戲人間所可差強比擬！人一從事「遊戲」，多麼容易變做「遊玩」（玩耍、耍弄），甚至不小心、不自覺地淪為「兒戲」。人類的（廣義）語言豈可兒戲一番？！那時人類的理性呢？感情呢？人類的（不是其他生靈，不是其他動物的）人性呢？

當然二十世紀的末葉已經明顯浮現出一種「遊戲文化」，大家暢談而善用「遊戲規則」。工商有工商的遊戲規則，政治有政治的遊戲規則；現在好像教育也有教育的遊戲規則。不知將來家庭的遊戲規則怎樣？朋友之間、情人之間、夫婦之間、父母兒女之間、一般男性女性之間……又不知發展出甚麼樣的遊戲規則？而且，戲而遊之又不同於遊而戲之。這樣下去，倘若「語言」（文化）的遊戲不慎淪為兒戲，接著又因把玩不當或耍弄失控，則高唱遊戲規則對文化與文明所得多少，所失幾何？比如：哲學的遊戲規則如何？傳統哲學的遊戲規則如何？傳統中國哲學的遊戲規則又如何？

語言在那兒互相作用（現在稱為「互動」）。有時彼此滲透，有時彼此支撐加強，有時彼此爭鬥角逐；當然也有時「互相」併吞（大吃小或小吃大）；當然也有時候彼此和平共存，甚至「互不存在」。為了比較容易簡潔地用來說明許多文化形成以及文化演變的現象，作者近幾年慣用兩類語言的區分：一方面依照眾多語言的語用考慮和互動模式劃分為「大語言」和「小語言」，另一方面根據社會建制（公器）及其靈活運用（私用——由活學活用到公器私用）而區別為「公眾語言」和「個人語言」<sup>①</sup>。（這裡所謂的個人語言亦可名之為「個人版本」，但卻不是維根斯坦所指的「私有語言」。）

大語言和小語言之分並非廣義語言和狹義語言之別。語言不管廣義狹義都可以有大小之分。粗略地說，大語言和小語言的區分可以視作大眾語言和精緻語言的區別，或是一般語言和特種語言的區別。當然這樣的劃分正像對象語言和後設語言的劃分一樣，是相對的。在某一情境下是個小語言的，在另一狀況下可能變成大語言，因為有另外更「小」的小語言出現了。當然這裡的「大」和「小」主要是功能範圍、專業度和準確度（不一定是「精密度」）的區別（此種區別可以是乏晰的分界），並不是語彙多少或文法規則簡繁鬆嚴的區別。

另外，值得我們注意的是種種不同的小語言往往是因為對於某個或某類（大）語言有所不滿，有所不適，有所偏離或有所反抗而發展壯大起來。因此，小語言的枝葉茂盛之後，往往不可避免地對大語言

---

① 參見作者之〈概念・經驗和語言：釐清・闡釋和開拓之間〉，收於《分析哲學與科學哲學論文集》，《新亞集刊》第九期，香港中文大學新亞書院出版，1989年，頁38-45。另收於作者之《人性・記號與文明》（見①），頁37-48。

另外參見作者之〈人性・記號與文明〉，收於①所列文集之中。