

# 牟宗三先生全集

● 名理論

● 牟宗三先生譯述集



17

牟宗三先生全集①⑦

# 名理論

牟宗三 譯



# 《名理論》全集本編校說明

朱建民

牟宗三先生約于一九八〇年代初開始進行維特根斯坦《名理論》一書之中譯工作；至一九八六年譯完，次年八月由台灣學生書局出版。本書之編校工作即以此版為依據。牟先生在文字表達上刻意採用直譯法，並隨處添加案語以疏解之。茲因《全集》之出版，重新編輯此書，除根據《全集》之共同體例之外，尚有以下幾點說明：

一、凡譯文中屬牟宗三先生增補之處、另譯或案語，皆以〔 〕表示。

二、牟先生于譯文中增加原文未有之引號或黑體字，悉從譯文。

三、牟先生于譯文中刪除原文本有之引號或斜體字，悉從譯文。



## 中譯者之言

維特根什坦此書于1921在德國出版後，于1922即由奧格登譯成英文，後1961又有皮亞斯（Pears）之譯本。兩譯相距已近四十年矣。兩譯都很準，前譯逐句直譯，而且甚至有過直處；後譯于造句稍有潤飾與修改，故較順適，但以英文語法故，有時反不如直譯者顯豁而更合德文原文。最顯著的差異，于 Sachverhaltes 一詞，前譯譯為「原子事實」（atomic fact），後譯譯為「事情」（states of affairs）。在中國，張申府先生之初譯是依據奧格登之英譯而譯的。我今此譯是依據皮亞斯之英譯而譯成。但遇有不明處，或不顯豁不順適處，則查質奧格登之譯及德文原文以改之。我幾乎每句皆對照過，凡有改動處，皆隨文注明。

我當初在學校讀書時，于此書，讀的是張先生之譯文（刊于《哲學評論》某卷期，未印成專書），其中有不明與不達處。張先生那時在北大哲學系授羅素哲學與數理邏輯，他是中國第一個開始講授數理邏輯課的人，我是他的首班學生。維氏此書顯然以羅素與懷悌海合著的《數學原理》（*Principia Mathematica*）為基礎而進行其對於邏輯本性之研究的。張先生于維氏書中符號技術方面，尤其是真假值圖表（簡稱真值圖表 truth-table）方面，是很熟練

(4) ⊙ 名理論

的，他作了許多的開展。我今于此譯文中，對於那16個圖式（5·101）予以詳盡的陳列，都是由他的傳授而來。讀者若對於羅素的《數學原理》不熟習，于真值圖表不熟練，是無法讀維氏此書的。我今重譯此書，除了這些技術方面的事須靠學者自己有訓練以了解之外，其他文字方面期望每句能信能達。維氏的直覺力是很強的，無論在關於哲學方面或關於邏輯方面，他都時有妙論與雋永語。當然，其吸引人的是在關於哲學方面的那些妙論與論斷，邏輯實證論全由這裡開出也。可是此書的精華與最大的貢獻是在關於邏輯本性之洞識。

我今重譯此書是因為我要重印我的《認識心之批判》一書。《認識心之批判》之寫成正是處於羅素學與維氏學頂盛之時，其目的是想以康德之思路來消融彼二人之成就，雖然我當時並未透徹了解康德。我當時只了解知性之邏輯性格，並未了解知性之存有論的性格，而此後者卻正是康德學之拱心石，而吾之《認識心之批判》亦正是知性之邏輯性格之充分展現。知性之邏輯性格有如許可說者正以維氏書之故也，或至少由維氏書而激起，激起已，兼以融攝羅素而扭轉之，故有如許可說也。

維氏此書原德文書名 *Logisch-Philosophische Abhandlung*（邏輯的哲學論），英譯版則題之以拉丁文 *Tractatus Logico-philosophicus*（邏輯的哲學論）。據說此書名為 G. E. Moore 所提議，蓋因想到斯頻諾薩的《神學的政治論》（*Tractatus Theologico-politicus*）而然也。

「邏輯的哲學」，Max Black 解云：「邏輯的」（*Logico-*）是形容詞，乃形容哲學者。「邏輯的哲學」猶言以邏輯為基礎的哲

學。「邏輯的哲學論」猶言關於「邏輯的哲學」之論文。若如此理解，則邏輯的哲學猶言「科學的哲學」(scientific philosophy)。但科學的哲學容易想其意義，邏輯的哲學似乎不容易理解其意義。什麼叫做以邏輯為基礎的哲學呢？邏輯是空無內容的，如一般之了解，它只是語言之形式，或思想之形式。光只是邏輯能決定什麼呢？但書名如此名，如此名之而又如此理解，這似乎是維特根什坦本人的原意。他在〈序文〉中說：

此書處理一些哲學問題，而且我相信它表明了這些哲學問題所以被提出之理由乃是因為我們的語言底邏輯已被誤解故。本書之全部意義可以綜括之于以下之兩語：凡全然能被說者即能清楚地被說，而凡我們所不能說者我們必須在沈默中略過。

可見這書是一本以處理哲學問題為主的哲學書，而這哲學是以邏輯為基礎的哲學。但重點若在哲學，則此書之主要目的是消極的，目的在阻止無意義，由語言底邏輯之被誤解而結成的無意義。此書底注解者 Max Black 云：「若只如此，則對於維特根什坦的積極成就是不公平的，尤其對於其關於邏輯本性之研究是不公平的。邏輯本性之研究是其興趣之最前部（當其醞釀此書時）。」

此書明是以羅素與懷悌海合著的《數學原理》為基礎來解說命題之意義與邏輯之本性，由此而涉及到可說者與不可說者，有知識意義的命題（有涉指經驗對象的名字變項的命題）是可說者，無知識意義的命題即形而上學的命題是不可說者，因而遂只界定哲學為

一釐清的活動，並不是一套主張，言至此，正如康德說純粹理性底批判只是一種工具之預備，而不是一個系統。因此，維氏也說「一切哲學是語言之批判」（4.0031），故他這部書若當作哲學書看，也正是一「語言之批判」，因此它涉及哲學乃正是消極的涉及，由于研究邏輯之本性、命題之意義而消極地觸及哲學問題，也可以說是捎帶著來處置了哲學問題，而這處置初看雖不等于取消，然而由于把那些哲學問題置諸無意義不可說之域而即囑人不要說，這即等于置而不理，等于取消了，這算得上是一種什麼哲學呢？故此書若理解為是一種以邏輯為基礎的哲學書，則它實未處理什麼哲學問題，而這作為基礎的邏輯對於哲學問題（形上學問題）實不能決定什麼，即使可說與不可說也不是邏輯所能決定的。因此，這部具體而微的純粹理性之批判（語言之批判）也只是一時令人醒目（驚世駭俗）的廿世紀的纖巧哲學而已。

可是若照此書正面之內容而理解之為邏輯本性之研究，則此書題亦可理解成是一種邏輯底哲學（philosophy of logic）論。德文原題以及英文版的拉丁題，中文俱可譯為「邏輯哲學論」。但是中文題這五個字其詞意是很模稜的，它可以以哲學為主而被理解成處理哲學問題的「邏輯的哲學論」，也可以以邏輯為主而被理解成解釋邏輯本性的「邏輯底哲學論」。而依中文的語法習慣以及一般人的語意了解的傾向而言，我們卻是易取後者而不易取前者的，即一般人很不容易向一種以邏輯為基礎的哲學想，但卻很容易向作為邏輯本性之研究的邏輯底哲學想。因此，張申府先生初譯此書，比照英文版之拉丁古文題，而亦以頗為古典味詞語把它譯為《名理論》。名理論即是論名理之書也。論名理之書即是研究邏輯本性的「邏輯

之哲學」也。但這不必是維氏之原意，但卻較切合此書之內容。此書之內容既如此，而書題及維氏之〈序文〉又如彼，此何故也？蓋亦由于足以令人醒目故也。（如此名之，令人醒目的刺激性很大。若說成邏輯底哲學，則人所雅言，平淡無奇矣。）後來邏輯實證論全本此書而成，成為廿世紀最聳動人的時髦哲學，則可見人們之興趣如何為此書題及序文所吸引矣。（Max Black 從頭至尾逐句疏解此書，直視此書為經典矣。）

吾今平看此書，不為這些刺激性的小波浪小纖巧所聳動，而正視之為一種「邏輯之哲學」（名理論），其最大的貢獻在講套套邏輯與矛盾，此正是邏輯本性之正文，一切對於邏輯形式之洞悟與妙語皆源于此。至于其講世界，講事實，講命題，講圖像，涉及知識，消極地觸及哲學問題，因而劃定可說與不可說之範圍，把超絕形上學一概歸于不可說而置于默然不說之域，凡此等等皆非邏輯本性之研究之主文，乃是因著論知識命題而消極地觸及者。套套邏輯非知識命題；純邏輯中無知識命題，其中只有邏輯句法而無知識命題。

吾今順其講套套邏輯而進一步了解邏輯之本性，重解邏輯之系統，如吾《認識心之批判》中之所說。至于其所說之可說與不可說，則重新釐定之如下文。

### 可說與不可說

1. 「凡可被說者即能清楚地被說，凡我們所不能談及者必須在沈默中略過。」

什麼是可說者？什麼是我們所不能談及者？

2. 只有時空中的經驗事件始可說。

可說者可陳述之爲一命題。

可陳述之爲一命題者爲科學知識。因此，只科學知識中之命題所陳述者爲可說，而命題則爲能陳述之者，即能表象之或摹狀之者，因此命題即在言說範圍內，亦當是可說者，即可以符號語言把它組構起來以爲經驗事件關係之圖像。

3. 這樣說來，邏輯亦不能被說，因爲邏輯中無命題。

邏輯中一切符式皆是套套邏輯，一無所說，故亦無所表象。

套套邏輯不能爲世界之一圖像。

套套邏輯只是依據四基本原則而來的純理形式之展示。

凡「純理形式」只能被展示，不能被表述。

因此理性邏輯是超越的，你說之亦要用之，它即存于你「說之」中，因此它總是在上的，是故它總須「被反顯以示」。（參看4.12，4.121）

4. 然則它是否可說呢？它既可以符式來展示，似乎是可說。但既只可被展示而不能被表述（被陳述），似乎又不可說。

不可說者理性形式非事件故。可說者以其可爲符式所展示故。然則可說者只限于自然科學之命題爲過狹矣。

理性形式之所以可以符式展示，蓋以其雖非一事件，然卻必須在辨解歷程（discursive process）中呈現。無辨解歷程亦無四根本原則，亦無理則，即不能有推斷，便

無邏輯。

因此邏輯之爲可說非以其爲事件，亦非以其爲表象事件之命題。乃是以其在辨解歷程中。

凡可以拉開而成一歷程者皆可說。

5. 經驗事件在時間歷程中，理性形式——套套邏輯所示者在辨解歷程中。

辨解歷程自身相應于辨解思想之純粹者（無經驗內容者），表象經驗事件之命題相應于辨解思想之有經驗內容者。

數學之可說亦同邏輯之可說。

6. 屬於實踐理性之道德學亦當爲可說者。

道德屬於「應當」。應當者決定一行爲之方向之謂。此所謂「應當」是道德的應當。是故道德的應當者依一定然命令而行之謂。依一定然命令而行爲道德的行爲。因此，道德行爲亦須拉開而在一意志因果關係中呈現。

定然命令是因，行爲是果。行爲爲可見，可在時間中；定然命令之因非事件，不可見，不在時間中。定然命令發自意志之自由。因此，此一種因果曰「意志因果」，非事件關係之因果。

既是因果，自然亦可拉開而成一歷程，此曰實踐理性之辨解歷程，非思辨理性之辨解歷程。

既有辨解歷程，故亦可說，此如《實踐理性批判》之分解部。若不可說，那來的分解？

7. 道德之爲可說惟在分解地展示一自由意志所發之定然命

令。

定然命令為形式，此亦須被展示，由道德應當而被展示。（非如邏輯形式由套套邏輯而被展示。）

但是此形式發之于自由意志。自由意志即在與定然命令之關聯中而被說及，因而亦為「被說及」之可說。

8. 凡可以被置于關聯中者皆為可說者。

上帝、道、自由意志、無限心，皆為可說者。此四者是一。

它們一在關聯于定然命令（道德）而為可說，一在關聯于「存在」而為可說。但是這兩種關聯皆是超越的關聯。

因此，它們之為可說皆是在超越的關聯中為消極的可說者。「消極的」云者其本身不在時間中，非為事件故。若依康德詞語言之，非感觸直覺所及故。即使為「智的直覺」所及，亦仍是為消極的可說者，蓋不能定置于此而為一定概念所限定故。它是無限的智心仁體，亦是如體，只能逆覺體證之，而不能限定地（積極地）陳述之。它只能在超越的關聯中被肯定；由此超越的關聯，我們得悟入之。我們即由此「悟入」而說其為消極的可說者。因為凡積極地可說者皆是定知，非可說悟入。

9. 凡積極地可說者即能清楚地（限定地）被說；凡消極地可說者不能限定地清楚地被說，但不能因此即為不清楚地被說者。它是 unlimited 清楚地被說者，它是智的直覺地清楚地被說者，是證悟地被說者。

既是證悟地清楚地被說者便是實踐理性的事；既是實踐理性的事，且屬分解地可說者，便不是一概不可說。

10. 然則實踐理性中有無非分解地說的呢？曰有！

凡此中非分解地說者皆是啓發語言或指點語言。

什麼是非分解地說的呢？

本體之圓教中的關於圓滿的體現之語言爲非分解地說者。

「一念三千」是非分解地說者。「三千在理同名無明，三千果成咸稱常樂」，是圓教中圓滿的體現，是非分解地說者。「亦得唯聲唯色唯香唯味唯觸」是圓教中圓滿的體現，是非分解地說者。般若以異法門說，是非分解地說者。凡非分解地說者是不可諍法。「實相一相，所謂無相，即是如相」即非分解說所指點的不可說，到此必須沈默，此之謂徹悟。

「俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也」，是圓教中之非分解地說者。

聖人即迹以冥，這聖人是圓教中之圓滿地體現道者，是非分解地說的聖人，是圓聖。天之戮民是圓聖。

「體用顯微只是一機，心意知物渾是一事」，而未知心意知物之果孰心孰意孰知孰物也，是非分解地說者，是圓教中之圓滿地體現者。

「無心之心其藏密，無意之意其應圓，無知之知其體寂，無物之物其用神」，此是非分解地說，是圓說；聖人如此是圓聖。

11. 因此，非分解地說者雖指點不可說，然並非不清楚，亦並非不理性，乃只是玄同地說，詭譎地說。

凡詭譎地說者是詭譎地清楚的。

詭譎地說者概念無所當，用之即須撥之，撥之以顯示如相之謂也。如「其上不皦，其下不昧，迎之不見其首，隨之不見其後」，即是詭譎地說。

凡詭譎地說者是一遮顯之歷程。此一歷程不能成為構造的平鋪者，因此，它總須詭譎地被棄掉。及其一旦被棄掉，則圓教的圓滿中之如體便圓滿地朗然呈現，此則是一體平鋪，全體是迹，亦全體是冥，即全體是「如」也。一切聖人皆「如」也。

12. 維氏以為凡不能用符式分解地（即概念限定地）說之者即是不能被說者，因而亦是不能清楚地說之者。因此，道德、審美、人生底意義、世界底意義、價值，皆在世界之外，皆不可說，如：

#### 6.4 一切命題皆是同等價值的。

6.41 世界底意義必須處于世界之外。在世界中每一事如其所是者而是，每一事如其所發生者而發生：在世界中並無價值存在著——而如果它曾存在著，它必會無價值。

如果茲存有任何〔實有價值〕的價值，則它必須處于那發生者以及那是如此這般之實情者〔如此存在者〕之全部範圍之外。因為一切發生者及一切是如此這般之實情者〔如此存在者〕皆是偶然的。

那使它成為「非偶然的」者不能處于世界之內，因為如果它處于世界之內，則它自身亦必應是偶然的。因此，它必須處于世界之外。

6.42 因此，說到茲存有道德之命題，這亦是不可能的。命題不能表示有什麼是較高尚的東西。

6.421 顯然道德不能被表述〔被言詮〕。

道德是超越的。

（道德與審美是一會事）。

〔……〕

6.423 當意志是道德屬性之主體時，去說及此意志這是不可能的。

而當作一現象看的意志只心理學始對之感有興趣。

〔……〕

6.4312 不只是並無「人類靈魂之時間中的不滅」，即，「人類靈魂之于人死後之永存」之保證；且在任何情形下，此靈魂不滅之假設完全不能去完成那「它為之而被意欲」的目的。如或不然，試問某種謎樣的難解之事曾為我的永存所解決嗎？此永恆的生命自身豈非如我們現在的生命一樣是謎？時間空間中的生命之謎之解決處于時間空間之外。（它確然不是那所需要的任何自然科學問題之解決）。

由這些命題看來，很顯明，康德所說的屬于智思物（noumena）者，維氏以為都是不能被表述的。維氏所說的「世界底意義處于世界之外」，這世界底意義是指其價值的意義而言。價值、

道德的善、美學的美、意志自由、靈魂不滅等，都是不能說的。

維氏又有以下的命題：

6.44 並不是「事物如何存在于世界」是神秘的，但只「世界存在著」這才是神秘的。〔案德文原文是：並不是「世界如何存在著」是神秘的，但只「世界存在著」這才是神秘的。案前句英譯改之。〕

6.45 在永恆方式下去看世界是看世界為一整全，為一有限制的整全。

感覺著世界為一有限制的整全——只此便是神秘的。

6.5 當解答不能表述時，問題亦不能被表述。

謎並不存在。

如果一問題畢竟能被形成，則「解答之」亦是可能的。

6.51 懷疑論並不是不可反駁的，但當它于無有問題可被問處想提出疑問時，這顯然是無意義的。

因為疑問只能存在于一問題之所存在處，一問題只能存在于一解答之所存在處，而一解答只能存在于有某物可被言說處。

6.52 我們感覺到：縱使一切可能的科學問題皆已被解答，生命之問題仍然完全未被接觸到。既然如此，則自亦可說「實並無問題被遺留下來」，而此語自身即是一解答。

6.521 生命問題之解答被見于問題之消滅中。

（此豈不是何以「在一長期懷疑之後已覺生命之意義甚為清楚」的那些人同時又不能說出什麼東西構成那意義之故嗎？）

6.522 實在說來，茲實有一些不能被表述的事物。這些不能

被表述的事物它們使其自己成為明顯的。它們就是那是神秘的者。

如是，「世界存在著」是神秘的，「世界為一有限制的整全」是神秘的。神秘的是不能被表述的。但並不是不能被表述的都是神秘的。依是，如上所說世界底意義、價值、道德的善、美學的美、意志自由、靈魂不滅，都是不能被表述的，但維氏並未說它們都是神秘的。「世界存在著」是神秘的，肯定上帝存在正是說明這神秘。但「上帝存在」不但是如康德所說不能被證明，依維氏，亦當是不能被表述被言說的。

但是依傳統哲學（超絕的形上學），肯定上帝存在、意志自由、靈魂不滅，正是為的說明「世界存在」，說明「世界底意義」，說明價值、善、美等，以及生命底意義。依儒家傳統，肯定天命不已，肯定道德的心性，肯定仁體，肯定良知，也都是為的說明這些；依道家，肯定玄智玄理也是為的說明這些；依佛家，肯定如來藏自性清淨心，肯定般若、解脫、法身三德秘密藏，也都是為的說明這些。凡此所肯定的都是可說而不可說，不可說而可說的，不是一往不可說的。維氏所說的言說世界、命題世界、知識世界、科學世界、問題世界，是一；越乎此，都是不能言說的，因此，也不能發問題，也不能有解答；因此，必須歸于沈默，不要說任何事。因此，他最後說：

6.53 哲學中正確的方法實在說來必應如下，即：除那可被說者外，除自然科學之命題外（即除那「無關於哲學」的某事外），不要說任何事。夫既如此，只要有別人想去說形而上學的事，你就

要證明給他以下之義，即：他並不能給他的命題中的某些符號一意義。

他的「可說」底規定太狹，他只有表達科學知識的語言，如是，形而上學便完全屬於不能言說的範圍，因為它裡面的那些命題不能有任何知識的意義，因而也是一些似是而非的命題，不能認作是命題。邏輯實證論者進而便認為這是一些無意義的命題，因此，他們說這只能滿足人的情感；因此，他們只有科學語言與情感語言的二分，形而上學便被除消了。這雖然不是維氏的直接意思，然而也未始不是其「科學外不要說任何事」一語之所函。因此，他的十進數所標之命題最後一個是：

7. 凡我們所不能說者，我們必須在沉默中略過。

因此，7下便沒有命題了，便付諸不說了。人們可由此聯想到《維摩詰經》的不二法門：真不二是不可說的，因此到問維摩詰如何是不二時，他便默然不說了。維氏意好像是如此，其實不然。他的于所不能說者便沈默是只承認科學語言為可說，為有意義，而《維摩詰經》是二分語言外承認有啟發語言或指點語言，雖無科學知識的意義，但不能說無意義。維氏說：

4.003 見于哲學作品中的許多命題與問題並不是假的，而是無意義的。結果，對於這類的問題，我們不能給以任何答覆，但只能指出它們是無意義的。哲學家底好多命題與問題是從我們不能理