言與不言之間
——《邏輯哲學論》和〈齊物論〉語言觀比較

■ 張力鰻 西南大學外國語學院

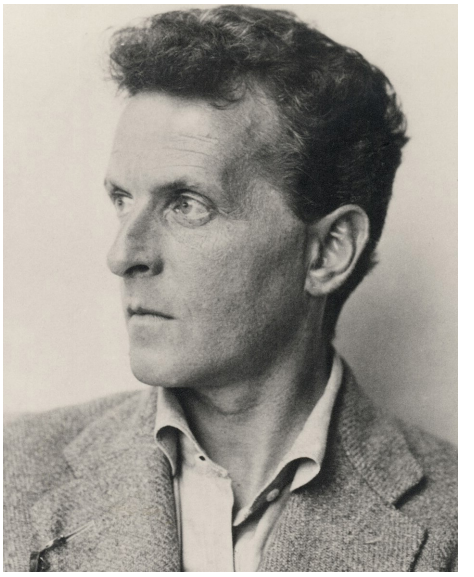
一、《邏輯哲學論》的語言觀

（一）語言的邏輯構造

維特根斯坦的《邏輯哲學論》以七條核心命題構建起嚴密的哲學體系，依次圍繞世界、事實、思想、句子、真值函項、界限與「神秘之域」展開論述，形成四大框架：世界的邏輯結構、語言的邏輯結構、語言與世界的界限，以及界限之外的「神秘之域」。其核心觀點在於確立世界、思想與語言之間的同構關係。維特根斯坦指出：「世界是事實的總和」[1]，「事實的邏輯圖像就是思想」[2]，而「思想是有意義的命題」[3]。三者共享同一邏輯形式：世界由「事實—事態—對象」構成，語言則由「命題—基本命題—名稱」組成。名稱對應對象，基本命題描畫事態，命題作為基本命題的真值函項，最終描畫世界。維特根斯坦以「圖像論」闡釋語言與世界的關係：圖像要素與事實要素一一對應，其結合方式亦與事實的邏輯形式一致，從而使語言成為世界的「邏輯圖像」。

（二）隱喻的使用

儘管維特根斯坦強調語言的邏輯本質，但《邏輯哲學論》中卻頻繁使用隱喻，形成一種顯著的哲學張力。他將語句分為三類：描述性語句、邏輯語句，以及如「真就是至善」一類「不可說」的語句。[4] 依其標準，隱喻性語言本應歸於「不可說」之列，然而維特根斯坦卻在文本中多處運用隱喻，如「語言是思想的外衣」[5] 與「命題是梯子」[6]。前者暗示語言如外衣般遮蔽思想的真實形態，後者則指出語言作為認知工具，一旦達成理解，便應被「拋棄」。這些隱喻的使用，似乎與其對語言邏輯性的強調相悖，引發如下疑問：若語言終將被



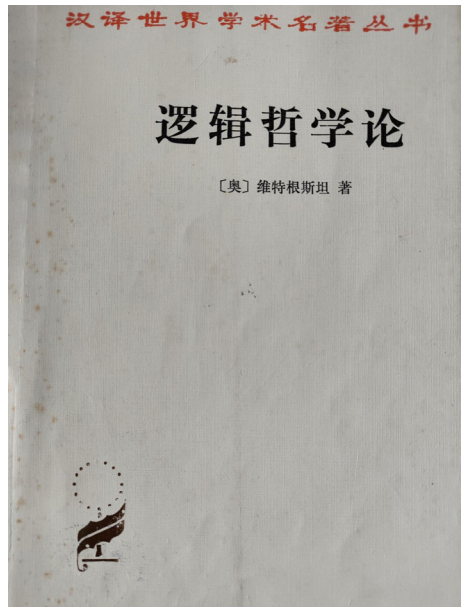
維特根斯坦

超越，本書中的命題是否僅為無意義之言？維特根斯坦又何以在序言中宣稱其思想的真理性「無可辯駁」？

（三）不可說悖論

在《邏輯哲學論》序言中，維特根斯坦明確了其寫作的根本意圖：為思想劃定表達的界限，亦即區分語言中「可說」與「不可說」、「有意義」與「無意義」的領域。他認為，凡是可說的，皆能夠被清晰言說；而對於不可說的，則必須保持沉默。這些不可言說的內容，屬於「神秘之域」，而「神秘之物」並非完全隱匿，而是以某種方式「自我顯示」。[7] 那麼，何謂「顯示」？我們認為，隱喻性的話語恰恰承擔了這樣一種「顯示」功能。隱喻本身或許並不具備命題意義上的「意義」，但它能夠協助那不可言說者「自我顯現」。通過隱喻，我們並非直接言說「不可說者」，而是借言 A 以指向 B，以可言者引渡不可言者。儘管 B 本身無法被直接陳述，卻可借助對 A 的言說而獲得某種間接的昭示。

由此，我們或可理解維特根斯坦思想中隱含的張力：對於不可說的神秘之物，任何直接言說的嘗試終將歸於無效；然而，通過「言此及彼」的隱喻策略，我們仍能實現一種間接的「顯示」。正是基於對語言此種內在局限的深刻自覺，維特根斯坦在序言中寫道：「本書或許只能為那些自己就曾思考過這裏所表達的思想或類似的思想的人所理



維特根斯坦《邏輯哲學論》書影

解。」[8] 換言之，真正的理解不來自於語言傳遞，而來自於語言所激發的內在迴響。讀者無法僅從字句與命題中「獲取」作者的思想，而只能通過這些言說，喚起自身已有之類似體驗與體悟，從而實現一種超越語言的心靈契合。

二、〈齊物論〉的語言觀

《邏輯哲學論》中所呈現的言說悖論，在〈齊物論〉關於「道」與「言」的探討中獲得了遙遠的迴響。莊子一方面深知語言之局限，另一方面仍以「請嘗言之」、「妄言」等方式言道，由此引出根本問題：既然語言無法捕捉道體，莊子為何仍執著於言？對語言的質疑是否必然導向徹底的無言？

（一）言說現象

在〈齊物論〉中，莊子對語言的反思貫穿全篇，諸如「大言炎炎，小言詹詹」[9]，「言非吹也，言者有言」[10]，「物謂之而然」[11]，「大辯不言」[12]等表述，皆指向語言本質與功用的多維度探討。其語言觀可從以下三方面加以梳理：

首先，莊子將語言區分為「大言」與「小言」。「大言」對應於「大知」，是「未始有常」的聖人之言，亦即「道言」，其特質在於不落分別、不執是非；而「小言」即世俗之「常言」，往往表現為言辭激烈、辯說紛紜、執著於對立判斷，如儒墨之爭中所見的二元對立，實為「成心」——主觀成見——所驅動之言。

其次，莊子以「天地一指也，萬物一馬也」[13]揭示命名的相對性與人為性。「指」與「馬」等名稱，不過是人類對萬物所作的權宜劃分，並不等同於物之本質。「物謂之而然」[14]，意指物因被命名而進入認知秩序，然而人們往往將名稱直接等同於實在，進而以語言所構築的「觀念世界」取代「道」的自然本真，最終形成一套雖具秩序卻充滿限制的「言詞世界」。

最後，莊子更通過追問「開端」與「有無」所引發的無限回溯（如「有始也者，有未始有始也者」），揭示語言與思維的自我指涉困境：對「開端」的任何言說，本身已預設「開端」這一觀念；追溯行為無法跳脫語言的框架。所謂「客觀是非」或「宇宙開端」，實為「自我」的投射（「有所自」）。即便試圖「遣其所自」、消解自我，這一消解行為仍由「自我」發起。因此，「自我」只能在語言中不斷被解構，卻無法被徹底消除。

可見，言說始終由「自我」主導，人們因執著於「自我」的實在性，遂通過語言進行分別與評判；而「道」、「一體」、「真君」作為超越形相的「真我」，方為真正的存在。如「天地與我並生，而萬物與我為一」[15]所示，林雲銘指出「我」構成認知的中心，唯有跳出「我」的局限，方能體悟萬物齊一；[16]羅勉道提出「天地在我之內」，強調認知主體的涵攝性；[17]呂惠卿則進一步關聯語言，點明「我」與「萬物」皆生於「名」。[18]一旦失去「自 / 我」，「我」與「萬物」亦不復存在。莊子隨之發問：若萬物本為一體，言語區分是否仍屬必要？而一旦說出「一體」，便已無法迴避言說本身。當「自 / 我」作為觀察者言說「一體」之際，實則已從「一體」中抽離，形成「言」與「所指」之二分。因此，任何試圖以言語傳達「通一」之理的嘗試，皆已落入分別之網。人若沉溺於此種語言認知與是非之爭，便將如〈齊物論〉所警示：「其殺如秋冬，以言其日消也」[19]，「以是其所非而非其所是」[20]，在二元對立中漸次耗盡心性，誤將「假我」視作真實，從而遠離「真我」與道的本然之境。

（二）常言與道言

儘管語言的二元對立特性似乎遮蔽「真我」的聯結，但若據此斷言莊子徹底否定語言，則不免失之片面。問題的核心在於：莊子對語言的態度是否構成全盤批判？「道」是否必然意味著「無言」？莊子指出：「道隱於小成，言隱於榮華」[21]，「道未始有封，言未始有常，為是而有畛也」[22]。由此可見，語言本身並無固定規制，而是被「榮華」——即繁複的修辭與精巧的辯術——所遮蔽，由此滋生是非分別，使「道言」隱沒不彰。因此，莊子所否定的並非語言本身，而是被「榮華」所裹挾、為「分別之心」所驅使的語言使用方式。當語言淪為是非爭辯的工具，其重心便從「意義」滑向「形式」，道言因而隱而不現。與此相對，聖人對語言的態度是「六合之外，存而不論；六合之內，論而不議；《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯」[23]，即不妄加評判，僅順應語言的自然功用。其「道言」如同「風吹萬竅」的天籟，無欲望驅使，無分別之心，純然為本性的流露，契合「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸」的準則，核心在於超越二元對立與價值評判。那麼，「常言」與「道言」在形式上是否存在區別？在〈齊物論〉中，瞿鵲子向長梧子請教言論之道，長梧子以「妄言」、「妄聽」、「吊詭」等語回應。所謂「丘也與女皆夢也，予謂女夢亦夢也」，意指孔丘與瞿鵲子皆沉溺於夢境，而指出他們「做夢」這一行為本身，仍屬夢語。

莊子曾自問：「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。」[24]理解此句的關鍵在於「此」、「是」、「彼」三個代詞。林希逸認為，「是」即「我」，「彼」即「他」，意為將人我互視，則物我齊同，體現了「彼是相因」的一體思想。[25]然而，此種解讀僅完成代詞替換，未深入〈齊物論〉關於言語與認知局限的核心議題。王夫之提出，「有言於此」指莊子下文關於「有始」、「有無」的論述，「是」為「道」，「彼」為儒墨等學派言論。[26]他將莊子的言說視為一種試圖言道卻終落「物論」的無奈努力，揭示出莊子哲學中的一個深刻悖論：以語言體道，反易背離道體。然而莊子筆鋒一轉：「雖然，請嘗言之。」即便明知言說之限，他仍執意言道。其言說方式為何？在「俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也」、「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」等句中，莊子採用一種「雙向問句」的書寫策略——即由句法相同、僅否定詞相異的一對問句構成，使讀者無法擇一而從，如蘇杭所言，此種策略「阻斷了單一答案的確定」[27]。此類句式，連同「天下莫大於秋豪之末，而太山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭」[28]等「吊詭」之言，同時指涉彼此而不執一端，不包含任何是非判斷。莊子似乎借此昭示：真理藏於矛盾之中。正如「故為是舉莛與楹，厲與

西施，恢詭譎怪，道通為一」[29] 所示，即便語詞上彼此對立的概念，在「道」的層面仍歸於一體。正是語句形式上的矛盾性，傳達出實在的不確定性與流變性，以及對立即統一的道理。由此可見，莊子並非否定語言本身，而是批判那種為欲望與成見所驅使的言說方式。聖人之言順應自然，在言道時不指向確定性，反而通過矛盾與吊詭，彰顯對道與自然的遵循。

三、《邏輯哲學論》與〈齊物論〉語言觀比較

（一）相通之處：語言局限與「言外之域」

首先，維特根斯坦與莊子均清醒地認識到語言固有的有限性，主張語言無法全然捕捉世界的本質。在維特根斯坦看來，語言僅能描繪事實世界，卻無力表達邏輯形式、倫理價值等「神秘之域」；莊子則指出，語言受制於「成心」，具有難以擺脫的分別性，因而無法言詮那超越對待的「道」。其次，儘管兩人均強調「不可說」之域的存在，卻並未因此徹底否定語言的價值，而是不約而同地採取「以言示默」的策略——借助特殊的言說方式來「顯示」那不可直接言說者。維特根斯坦運用隱喻實施「言他而顯」，旨在喚起讀者心中類似的思想體悟；莊子則通過「吊詭之言」，以形式上的矛盾與意象的類比，間接指向「道」的渾然一體。最後，兩人均將「超越語言，回歸本真」視為思想的終極指向。維特根斯坦旨在治療「哲學病」，通過釐清語言的邏輯誤用以劃清思想界限，其「保持沉默」意在使人跨越語言所設的藩籬，從而「正確看待世界」；莊子則致力於引導個體擺脫語言分別與「成心」的桎梏，通過「無言體道」回歸心靈的本然自由。將語言的超越視為通往真理（或「道」）的必經階梯，體現出東西方哲學在語言層面的深刻共鳴。

（二）差異之處：邏輯建構與自然體悟 .

維特根斯坦的語言哲學奠基於邏輯實證主義傳統，以「世界—思想—語言」的同構性為核心範式，通過嚴密的邏輯分析劃定語言的邊界，追求語言與世界在邏輯層面的精確對應；莊子的語言觀則根植於道家自然哲學，以「道」的自然無為為根本旨歸，批判語言的人為建構性與概念分別性，追求語言與「道」的本然契合。前者體現為「邏輯的建構」，後者則呈現為「自然的解構」。

首先，在「不可說之域」的界定上，維特根斯坦聚焦於邏輯形式、倫理價值與形而上學主體等範疇，這些領域因超越事實世界的邏輯範圍而不可言說，具有鮮明的先驗特徵；莊子的「不可說之域」則指向作為宇宙本體的「道」，它超越時空與分別對待，因語言本身的有限性與人為性而不可直接言

詮，呈現出深刻的本體論維度。前者主要關注「語言與邏輯的關係」，後者則更注重「語言與宇宙的關係」。

其次，在超越語言的路徑上，維特根斯坦主張通過理性層面的澄清，以邏輯分析破除日常語言的誤用，認識不可說之物的存在，最終以「沉默」恪守語言的界限；莊子則倡導心靈層面的體悟，通過摒除語言與「成心」的干擾，以直覺觀照把握「道」的本真。前者可謂「理性的超越」，後者則是「感性的超越」。

最後，在對語言的根本態度上，維特根斯坦有限度地承認語言的工具價值，認為自然科學命題能夠準確描述事實，隱喻（如「梯子」）可作為理解的中介，但強調必須嚴格限定其使用範圍；莊子則對語言持更為徹底的批判立場，認為「小言」作為「成心」的產物必然扭曲「道」的本真，即便「大言」（道言）也僅是「妄言言道」的權宜之策，最終需要「得意而忘言」，實現對本真之道的直接契合。

總之，維特根斯坦與莊子，一西一東，雖文化背景與思想路徑迥異，卻在「言與不言」之間形成深刻的哲學對話。二者皆以語言為媒介，揭示人類認知之界限，並指向對終極真理的追尋。維特根斯坦以邏輯追求清晰，莊子以直覺體悟自然，展現出東西方哲學在思維方式上的根本差異。他們的思想如兩面鏡子，映照出人類在語言中的困境與超越的可能，也為當代語言哲學提供了「邏輯與直覺互補」的思考路徑。

1 〔奧〕路德維希・維特根斯坦著，陳啟偉譯：《邏輯哲學論及其他》，北京：商務印書館，2014 年，頁 7。
2 同注 1，頁 13。
3 同注 1，頁 24。
4 杜世洪：〈維特根斯坦及其《邏輯哲學論》發微〉，上海：《當代外語研究》，2019 年第 5 期。
5 同注 1，頁 24。
6 同注 1，頁 94。
7 同注 1，頁 94。
8 同注 1，頁 5。
9 方勇譯注：《莊子》，北京：中華書局，2015 年，頁 19。
10 同注 9，頁 24。
11 同注 9，頁 26。
12 同注 9，頁 31。
13 同注 9，頁 26。
14 同注 9，頁 26。
15 同注 9，頁 31。
16 〔清〕林雲銘撰、張京華點校：《莊子因》，上海：華東師範大學出版社，2011 年，頁 20。
17 〔南宋〕羅勉道撰、李波點校：《南華真經循本》，北京： 中華書局，2016 年，頁 35 — 36。
18 〔北宋〕呂惠卿撰、湯君集校：《莊子義集校》，頁 39。
19 同注 9，頁 19。
20 同注 9，頁 24。
21 同注 9，頁 24。
22 同注 9，頁 31。
23 同注 9，頁 31。
24 同注 9，頁 30。
25 〔南宋〕林希逸撰、周啓成校注：《莊子鬳齋口義校注》，北京：中華書局，1997 年，頁 31。
26 〔清〕王夫之撰、王孝魚點校：《莊子解》，北京：中華書局，2009 年，頁 96。
27 蘇杭：〈言默與體道——《齊物論》言道觀析論〉，廣州：《現代哲學》，2023 年第 1 期。
28 同注 9，頁 31。
29 同注 9，頁 26。

年俗酬神芻議

■ 宇汝松 山東大學歷史學院

在長期以農立國的中國古代社會，傳統節俗的產生基本上都與小農意識下的民間信仰有關，酬神成為先民重要的日常事項。所謂「酬神」，是指敬畏而又信賴神靈的先民，在生產、生活及精神世界中，因普遍感受神靈的庇佑和恩賜而舉行的各種酬謝、敬拜神靈的祭祀活動。具體而言，中國傳統節日的形成，與先民農事祭祀及祖先崇拜等民間信仰密切相關。有關鬼神崇拜及祀神祭祖的儀禮，在遞年的反復演進中，最終化為約定俗成的節日慶典。因此可以說，中國傳統節日大多具有宗教祭祀與神靈崇拜的性質，酬神成為傳統節慶的核心內容與靈魂所在。

就傳統「過大年」而言，其產生離不開古代祭祖祀神的臘祭。胡波等研究者認為：「春節，俗稱『過年』，源於殷商時期年頭歲尾的祭神祭祖活動。但『年』的概念，最初的涵義來自農業」[1]；「感謝諸神的恩賜，這就是上古的臘祭，也是中國新年的雛形」[2]。歲末年尾，先民為報答祖先及眾神一年來的護佑，遵照禮制而舉行的年度祭典即是臘祭。《風俗通義》載《禮傳》曰：「臘者，獵也，言田獵取禽獸，以祭祀其先祖也。或曰臘者，接也，新故交接，故大祭以報功也。」[3] 臘祭旨在年終報答神佑之功，並希望來年持續護佑。

過年無疑是中華民族最為隆盛的

