

理性、語言與政治：政治哲學研究傳統的分析

計畫編號：NCS 88-2414-H-002-024

執行期限：87 年 8 月 1 日至 88 年 7 月 31 日

主持人：陳思賢

台灣大學政治學系

前言

政治哲學或政治思想，作為一種對於政治生活本質的反省思考，其本身一方面固無法脫離歷史傳統的侷限，必須對於身處的時代之社會的政治問題進行探究，但是一方面，這些思考的成果，就某種意義而言卻具有普遍性，因為從詮釋學的觀點來看，這些思想的成果，往往成為人類社會傳統遺產的一部份，不同時代的人們透過對其的重新詮釋，往往可以獲得不同的新義，對於當時所遭逢政治社會問題的解答提出了一些可能性。舉例而言，德國詮釋學大師，迦達瑪(Hans-Georg Gadamer)透過對於古希臘亞里斯多德倫理學的重新理解詮釋，提出了以回復實踐(praxis)的知識傳統來針砭吾人此一時代因為過於追求控制的科學知識所造成的種種弊端。因此本文主要是想對於西方主要的政治哲學傳統以理性與語言此兩個重要概念為主軸，做一種扒梳分析的工作，也可以說是一種方法的後設分析工作，特別是從詮釋學的角度來進行審視，而這樣的一種研究的目的是在於希望能藉由對於梳理出理性與語言這兩個錯綜複雜且層層相因的概念與政治此一古老的人類活動之間的經緯脈絡，不僅能夠彰顯出這三者間在於政治哲學中深刻意涵，還能夠有助於找出連接政治哲學與政治科學兩者之間的互通關連處。這樣的研究無疑地一大部份要建立在一種以某些概念為核心的學術史的研究上，而且當然無法避免也是一種對政治哲學的詮釋，要義在於扣緊目前整個哲學的新研究成果。就核心概念的選取而言，綜觀整個西方政治哲學思想的發展可以發現，理性與語言可說是所有政治哲學的中心預設，也是各家理論分野的源頭。值此世紀末當哲學界已從以理性為中心的知識論進到以語言為中心的詮釋學，甚至已知識與權力為中心的後現代階段，這種以新的研究概念與成果對於西方政治哲學傳統做一種新的詮釋的工作實屬必要。

在此有必要先對語言與理性這兩個概念在思想史上的密切關係作一番簡單的說明。我們知道在古希臘，'logos'這個字不僅具有現在所通常瞭解的「理性」、「理則」等意義，更重要的還有「言」、「說出」、「論說」等語言層面的意義，而其最原始的本義則是「使某物出現」。但自從柏拉圖之後，只重視「理性」的層面，而使得原本存在的語言層面的深意被忽視了近兩千年。如果我們注意到亞里

斯多德那個著名的對「人」是什麼的定義：“zoon logon ekhon”，原意便是指人是一種具有「邏格斯」(logos)稟賦的動物。正如我們現在所知道的，這裡的「邏格斯」一詞，通常是翻譯成「理性」(rational)，鮮少有人會注意到這個詞所具有的語言層面的意義。而如果我們再將它與另一個亞氏著名的對「人」是什麼的定義：“zoon politikon”，即「人是一種政治的動物」合起來看，便可以得出，在古希臘人的觀念中，語言與政治都是人們合理而適當生活的必要條件。但正如我們所指出的語言與政治的這種密切的關連，在西洋思想近兩千年的思想傳承中，由於過度重視「理性」的層面而被忽視了。而在當代的思想家中，能夠再次體察出此一重要關係的，首推迦達瑪與鄂蘭(Hannah Arendt)。迦達瑪根據他的觀察認為，西方的哲學思想「一直都沒有將語言的本質置於其思想的中心位置，這主要是由於他們太過於沈迷於理性與意識這兩個概念之中而模糊了亞里斯多德的定義中的卓越洞見。」他還認為，亞氏的此一一定義無論對於人類個人或群體的生活都具有重要的意涵。這是「因為正由於人類具有此種『邏格斯』的稟賦，使人類得以透過其言說將非現前的事物顯示出來，而令他人得以參與其看法中，更重要的是透過此種溝通的能力，人類彼此能夠共享共通的意義，亦即各種共通的概念特別是透過它們，各種社會互動、政治制度、有組織的分工等形式得以表現出來，讓人們不必訴諸暴力等方式便得以使一種共同的社會生活成為可能。」就這意義而言，他認為「語言應當被視為是人類生活的真正核心，假若我們能將語言置於適合其自己的脈絡中，此即強調結合、共同理解與不斷更新的和議(agreement)的諸領域，而這對人類生活而言是如此不可或缺，就如同我們呼吸需要空氣一般。」¹

而鄂蘭同樣自亞氏的定義出發，認為後世將人類解釋為「理性的」或是「社會的」動物都是對亞氏定義的誤解。她主張如果我們要正確的理解亞氏所說的人是一種“zoon politikon”的動物的真義，便要注意到其所強調的「政治的生活方式」(bios politikos)所需包含的重要因素為何。她說：「出現在人類社群中所必要的各種活動中，似只有兩類可以說是『政治性的』(political)，因而構成了亞里斯多德所謂的『政治的生活方式』的要素，此即『行動』(praxis)與『言說』(speech)，由此兩者產生了人類生活事物的其他諸領域。」²

如前所言，鑑於語言對人類政治生活的不可分性，及其長期在思想上忽視的情況，本文初步擬從現代語言哲學對於語言的研究成果的角度，來進行對政治思想詮釋方法的分析工作。而進行的方向則採用著名的哲學家海金(Ian Hacking)對於語言的哲學研究或說是不同的看法概念的歷史分期，此即觀念(Ideas)、意義(Meanings)與語句(Sentences)三個時期。³第一個所謂「觀念」時期，指的是大約從笛卡兒(Descartes)、霍布斯(Hobbes)一直到十九世紀此段時間。在此一時期，對於

¹ Hans-Georg Gadamer, "Man and Language," in *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 59-60, 68.

² Hannah Arendt, *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas facing Modern Man* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1959), pp. 4, 25-26, 175.

³ Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press,

語言的研究方面，主要是集中在所謂的內在觀念，亦即認為存在有一種和外部溝通行為有別的內在的心靈對話，此種心靈的語言在邏輯上是先於外部的語言行為而且也是不會有錯誤的。而所謂的「意義」時期指的是本世紀初期的語言哲學研究，這個時期可以說是對於語言研究的一個具有決定性的轉變時期，可是其所注意的焦點與範圍卻太過於狹隘。「意義」這個標誌是借自弗列格(Gottlob Frege)著名的對於字詞的「意義」(Sinn)與指謂(Bedeutung)兩者的區分上。整體而言，此一階段的目標是想要將語言的「意義」固定下來，不論是透過一種邏輯確定性的方式或是透過外部的對象與感官經驗的方式。換句話說，其主要的目的就在發展出一種「邏輯語法學」(logical syntax)與一種「邏輯—經驗性的語意學」(logical-empirical semantics)。而所謂的「語句」時期，指的是戰後至今，其主要的特點是要顛覆上述那種認為字詞或語句具有固定不變的意義的觀點，而將意義本身融入到以整個語句、論述(discourse)甚至是所謂「語言遊戲」(language game)的脈絡中去。⁴雖說如此，海金的分類事實上仍然存在著一些缺點，例如在其分類中「意義」與「語句」兩個時期的分類並不清楚，中間還存在著一些模糊的地帶有待澄清，另外他的分類也太集中在英美的哲學而忽略了歐陸哲學的其他重要成果。關於這些缺點我們可以引用另一位著名的哲學家阿佩爾(Karl-Otto Apel)的分法來補救。阿佩爾將語言的層次或其符號功能區分為三各不同的層次，此即語法(syntax or syntactics)、語意(semantics)與語用(pragmatics)。在此一架構中，語法所處理的是符號之間的內部關係；而語意則是處理有關符號與其所表達的外於語言的對象或事態之間的關係；最後語用處理的是符號與其使用者，也就是人類之間的關係。而從語言哲學發展的歷史歷程來看，各個時期的研究焦點的轉變正是從語法到語意到語用三者相續而至。⁵因此本文的處理架構亦將循著此一分期而行，劃分為四個章節分別討論經驗論的語言哲學、理性論的語言哲學、英美的日常語言分析學派以及最後的歐陸的詮釋學與語用學派。由於能力與篇幅的限制，每章節中將只選取各家代表性的學者觀點加以討論，但這並不表示各學派之間的見解毫無分歧之處，我們希望所選取討論的內容能夠凸顯各派的共同看法與意見，所謂異中求同，此外在各節的討論之後將處理該種語言觀點如何造就或影響對政治思想的詮釋方式。最後在結論中，我們將指出一種語言與政治可能的結合方向，此即隱含在「詩」此種語言形式中的隱喻特色所具有的一種「自由」的精神。

經驗主義的語言哲學

作為一種知識論的主張，在經驗主義這個標籤下事實上包含了十分不同的立場。不過當代的經驗主義知識論卻是和一種唯名論(nominalism)的傳統緊密相關。這裡的唯名論指的是把邏輯與實在或說概念運作與感官質料做明確劃分的一種態度。從此種唯名論的觀點來看，概念與語言的範疇被視為是作為經驗分析時

1975).

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, trans. Glyn Adey and David Frisby (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 93-95.

的一種工具，而這種工具是獨立於其分析的內容之外的。換句話說，我們的此種屬於認知的心理能力被賦予一種如鏡子般的功能。其作用是盡可能如實地反映出經驗實在。此種唯名論的傳統雖然在知識論的發展中佔有很長久的地位，但是直到當代的所謂「邏輯經驗主義」(logical-empiricism)手中才，邏輯與科學這兩者的密切合作關係才被發展出來。其中一個重要的因素，自然是當代對邏輯學作為一種分析工具前所未有的理論發展；而另一個重要的因素應該是一種將邏輯問題視為是語言問題的態度，亦即將我們的認知看做是一種語言的問題而非內部的心理過程。這種向語言問題的轉變雖然說影響重大，但是我們也不能夠忘記，基本上這種轉變的性質其主要的目的卻是基於一種知識論上的野心。正由於此一野心，使得語言必須被修剪塑造成能夠適合他們所訂出的那種單一的認知方式的框框，這種框框對他們而言，最理想的人選便是數學或如數學般的符號邏輯系統。在這個所謂的「意義」時期，這些經驗主義者彼此的主要分歧處便在於如何將語言修剪以適合或接近他們心目中的理想數學式語言。有的認為這種數學式的語言可以在每一種自然語言中發現，只要我們能夠去除掉那些表面上的含混與歧異；而另外有些人則認為必須要重新設計一種人工的語言才行。不論是採取哪一種途徑，他們基本的目標都是要找出或設計出一種完全清楚的語法，以及建基於經驗之上的語意規則。正如同阿佩爾所說的，這兩個途徑「反映出邏輯經驗論意欲將所有有意義的認知問題劃分成兩類：這些問題或是有關於在其語言系統的符號規則中是一種具套套邏輯意義的分析真理，或是處理有關綜合（後天）的陳述，而這些陳述必須建立在那些為語言所意指的外於語言的事態中。」⁶接下來我們將要討論邏輯經驗論中最具代表性的學者卡那普(Rudolf Carnap)的理論，特別是他的「世界的邏輯結構」(The Logical Structure of the World)⁷與「語言的邏輯語法」(The Logical Syntax of Language)⁸。

卡那普基本上是一個信仰知識論經驗主義教條的邏輯學家。在他的名著「世界的邏輯結構」(以下簡稱結構)中，他主要的目的是想要藉著一種精心設計的建構系統來將語言與實在關連起來，在此系統中吾人的種種概念都能夠和感官經驗相互契合。用卡那普自己的話來說，這樣的一種建構系統是「一種對象或是概念的知識邏輯系統」，在這裡「對象」這個詞指得是陳述所能夠表示的任何東西，而每一個概念都僅屬於一個唯一的對象，亦即它的對象。就經驗主義的知識論而言，此種研究方式的起點和羅素(Bertrand Russell)的現象論方式有些相似，他們都是服膺知識最終必須建立在立即的感官經驗的基礎此一原則。因此根據此一原則，該建構系統的基礎便是一組稱做「基礎經驗」(elementary experiences)的東西。此種基礎經驗是無法再予以分析的，而該研究的目的便在於顯示整個經驗世界如何被吾人理解為由這些經驗所組成的複雜結構所構成。至於他所用的分析工具，

⁶ Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (3rd ed., Bonn: Bouvier, 1980), p. 29.

⁷ Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, trans. Rolf A. George (Berkeley: University of California Press, 1967).

⁸ Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, trans. Anehe Smeaton (London: Routledge and

主要便是符號邏輯以及共種半數學式關係理論。邏輯分析的工作便是將實在的各層形式關係給指認出來。一個這樣發展完全的系統，便隱含了各種對象之間形成了一個井然有序的階層，使得每一個階層的對象或概念都可以從較低階層的對象中給建構出來。更細的說，從「結構」一書的觀點來看，整個感官世界是由四個主要的層次所組成：首先是個人心理的對象層次；接下來是物理對象的層次；「異心理」(heteropsychological)對象；以及文化對象。由於經驗主義所預設著個人經驗具有知識論上的優先地位，因此個人的心理對象被置於此一建構系統金字塔的基礎地位上，而物理對象則是處於和其他較為更次級的對象的中間層次。而做此種分類的概念範疇的基本原則則是一種存在各種元素之間稱為「相似性重集」(recollection of similarity)的邏輯關係。這是指吾人將某種經驗記憶成與另外某種相似的認知行為。卡那普希望靠著在其他領域的經驗研究的擴充，此一分析架構能夠為一種實在的「統一科學」(unified science)提供一個完整的架構。他認為一旦諸對象以及對象層次都能夠被安置在一個統一的建構系統之中，各種不同的科學將只是一個整合在一個統一的科學系統中的各個分支。⁹

當卡那普出版「結構」一書時，他已是著名的「維也納學圈」的一員，可能部分受到該學圈的影響，部分也來自他自己反省的結果，卡那普後來也開始修改他早期研究的一些主張。其中之一便是有關個人心理所佔的基本角色的問題。從前面所說的「結構」一書的內容可知，該書基本上是建立在一種現象論的基礎之上的，也就是將所謂的基礎陳述建立在個人的心理經驗之上。但是在這個時候，卡那普開始放棄現象論而轉向一種「物理主義」(physicalism)，亦即認為基本的報告陳述應該也可以用一種物理語言來表述，這是指指涉著確定的時間空間的點的一種量化的描述。此種改變並沒有影響到在「結構」一書中所抱持的化約論的立場。各種科學中所涉及的諸層次的命題，最終都能夠化約成為此種物理語言所描述的陳述上。另外一個轉變則是來自邏輯與報告語言之間如何連接的問題，這驅使卡那普不得不想辦法解決，最後他走向了一種建構論的方向，亦即要想設計出一種能夠完全符合科學研究的理想人工語言。而上述的一些轉變，在「語言的邏輯語法」一書之中已經相當明顯。該書的主要目的是想要設計出一種邏輯上相當精確而又毫無含混歧義的語言工具，以便藉以作為分析諸科學所使用來描述感官語料的各種對象語言的後設語言之用。在卡那普的書中，這樣的一種後設語言看起來是一個為哲學分析目的所構做由邏輯語法結構，它主要是由一些形成與轉換規則所組成。用他自己的話說便是，哲學將被一種科學的邏輯所取代，這也就是說，被一種對科學中的語句與概念的邏輯分析所取代，因為科學的邏輯不是別的，它正是科學語言的邏輯語法。而為了與其建構論的立場相合，他在此書中提出了著名的「容忍原則」(principle of tolerance)，這是指「在邏輯中，根本沒有道德原則，每一個人都可以自由的依自己的喜好建構其邏輯，也就是他自己的

Kegan Paul, 1964).

⁹ *The Logical Structure of the World*, pp. 101, 127-28, 152-53, 288.

語言形式。」¹⁰在這裡我們還要提到的是，在「結構」一書的結論與其他同時出版的文章中，卡那普所明顯表現出來的反形上學的態度。他與維也納學圈的人們都認為，所有的語句，除了邏輯語法的與具有經驗基礎的命題之外，都是無意義的或是缺乏認知意義的句子。這種將哲學等同於為科學服務的邏輯語法分析的立場，造就了後來成為該學圈著名的商標，亦即「可檢証原則」(verifiability principle)的出現。該原則最嚴格的形式是說，任何陳述的「意義」(meaning)，除了嚴格的語法分析性的命題之外，都由其檢証的條件或方法所決定，換句話說，一個陳述要有意義，僅當它的經驗指涉能夠被確定的證實。如我們可以看出的，這個原則所建立的不僅是一種知識論的，同時也是一種語言的判準：它既規定了何者可被認為是一種知識，同時也規定了何者可以被視為是一種有意義的語言。事實上，為了能夠相容於其邏輯語法的考慮，卡那普區分了兩類廣泛的合法的陳述：一方面是那些其真假僅依靠其本身的形式來決定的陳述（也就是所謂的套套邏輯）以及這些陳述的否定句（也就是矛盾句）；另一方面則是那些真假是以報告語句來表述的，因而是具有真假的經驗陳述。前一類並沒有談到任何有關實在的東西，它們所包含的只是邏輯與數學的表式；而第二類包括的則是一般經驗科學的領域。如同我們所知道的，此一可檢證性原則後來遭後到極大的挑戰，也促使它被一再地轉化修正。此一原則的最原始的形式是要求一切非分析性的陳述都要能夠透過直接的經驗來獲得完全的檢証，到後來放寬成為只要在邏輯上有觀察可能的原則上可檢証。直到波伯(Karl Popper)提出此一原則應用到普遍命題或通則的困難，而提出將其修改成「可否證性原則」(falsifiability principle)。面對這樣的困難，卡那普的態度也逐漸轉向一種主張「肯證原則」比較溫和的方向，這是指陳述只要能夠被轉譯為事物語言或透過化約陳述能夠與此種語言有關連的，都能夠說是有意義的。

在此我們並不擬討論如蒯因(W. V. O. Quine)、塞拉斯(Wilfrid Sellars)、當密特(Michael Dummett)等人對此種經驗主亦知識論下的語言哲學觀點的有力批判，而是要討論此種觀點對於政治思想詮釋的可能後果。在此之前我們必須注意，如我們前面所提到的，這種帶有唯名論傳統的經驗主義知識論具有強烈的本質一元論色彩，它基本上是與強調互為主觀性或是詮釋性的理解傳統是不太相容的。因此由此種知識論觀點所出發的各種思想詮釋主張，其基本的性格總是帶有一種限制性的傾向。一般而言可能出現兩種基本的方式：一種可以稱為是「基礎式的」(elementary)；而另外一種可以稱為是「化約式的」(reductive)。如果從文學批評領域來說，就前者的觀點來看，某一文本被視為是植基於其所產生的特定的歷史文化背景下的文學領域的一部份，詮釋者必須透過一種同理心的重建工作來捕捉此一領域的真意；置於後者則受到許多的所謂科學馬克斯主義者以及各種形式的知識社會學家所支持，他們認為詮釋文本的工作，便是要揭露那些隱藏在文本之下的意識型態下層建築，顯示文本如何昇華、模糊、強化了本質上是物理性或社會性的人類衝動。因此他們的焦點並不是在於歷史文化的背景或條件上，而是要探

¹⁰ *The Logical Syntax of Language*, pp. xiii-xv, 51-52.

求在於文學表現表層之下的更加基本原始的慾望與需求。¹¹如果我們將焦點轉到政治思想領域可以發現，上述兩種方式並非如此涇渭分明的話分開來，許多思想詮釋的作品往往將歷史的假設與化約式的論證摻和在一起。我們可以舉在美國最有名的政治思想史著作：塞班(George Sabine)的「政治思想史」(*A History of Political Thought*)¹²一書為例來看。根據塞班在前言中所說，該書是從以下的假設出發的，此即「政治理論本身便是政治的一部份」，並且「也是作為該政治所以存在的社會環境的一個一般的部分」。我們可以說，該政治理論所做成的社會背景或環境被認為就是形成該理論的特殊歷史脈絡。所以他說：「我們不能夠想像當代的各種政治哲學，更不用說過去時代的，能夠脫離出它所身處時代的各種問題 評價、習慣甚或偏見關係之外而存在。」除了這種歷史主義式的態度之外，該書也同樣抱持著前述的經驗主義知識論的基本教條，特別是所謂邏輯與事實陳述的區別以及有意義的陳述與評價式的或純粹政治偏好的區別，例如他說：「總體而言，某個政治理論很難說它是真的或假的。因為其中包含了一些對事實的判斷、可能性的估計等等因素在內，這些時間將會證明它們是客觀上的對或錯。它也涉及到一些所綜合的各因素之間邏輯上是否相容的問題。然而不變的是，它一定包含了一些評價與傾向在內，不論是個人的或集體的，而這些東西必然會扭曲對事實的知覺、對可能性的判斷以及對相容性問題的斟酌。」因此在此種情況下，一種批判的詮釋工作所能夠做的最多只能是「讓這些不同的因素盡量地區分開來：以避免其偏好宣稱具有像邏輯般的不可避免性與像事實般的確定性。」¹³類似塞班此種思想詮釋的作品可以說非常的多，事實上不僅實質詮釋政治思想的作品有如是觀點者，甚至專門從事政治哲學理論建構者亦有之。我們可以舉被譽為是分析政治哲學的經典之作的韋爾頓(T. D. Weldon)的「政治語彙」(*The Vocabulary of Politics*)¹⁴一書為例。該書的立場可以說是受到經驗主義知識論與一般語言分析哲學影響的結果。它力主一種作為第二級工作的哲學純邏輯分析與第一級的純事實描述經驗工作的分工。哲學的工作，包括政治哲學，是要盡力挖掘與闡明語言的含混，使得對事實的研究工作能夠擺脫由於語言的結構與使用中所產生的各種混亂。另外他雖也認為哲學家同樣也可以具有個人的偏好與價值，但是卻不應該將其與哲學分析的工作混同。對於韋爾頓的立場，我們同樣可以看出，他也是將語言嚴格劃分為兩類，一種是嚴格邏輯分析的領域，另外一種便是帶價值色彩的個人議論。這種二分法事實上和經驗主義所抱持的事實、價值二分、分析與綜合二分等等所謂「經驗主義的教條」並沒有太大的分別，他們都是把語言的作用過渡簡化，想要從一種限制性的程序中來求得一致性與確定性，這樣的作法與心態對照著我們後面所要討論的各種不同的觀點與主張來看，實在可以說是太過於獨斷了。

理性主義的語言哲學

¹¹ Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Culture Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), pp. 270-271, 273.

¹² George H. Sabine, *A History of Political Thought* (rev. ed.; New York: Holt, 1950).

¹³ *Ibid.*, p. xi.

經驗主義雖然十分有力也影響深遠，但是卻也不是毫無對手。至少無論是直接或是間接它依然受到來自其他觀點的挑戰。其中最有力的一支應該可以說是理性主義(rationalism)，理性主義作為一種知識論上的理論，它所指的不僅是運用理性(reason, rationality)於知識獲取的相關問題的研究上而言。如我們前面所提到的，在本世紀的經驗主義的一大特色便是積極地採用邏輯與數學形式的推理方式，甚至將哲學等同於邏輯分析。不過在此對於這兩個學派的主要問題是，此種人類所具有的理性稟賦除了其工具性的作用之外，其本身具有什麼特點以及潛力的問題。對理性主義者而言，「心靈」並非是附屬於經驗研究的東西，它是我們實質知識的真正來源，這是一種和純粹偶然性的感官印象完全不同的，具有確定性、先驗性與普遍性地位的知識。如果我們從知識論的層面來看，經驗主義與理性主義之間的區別並非是最近的事。就某種程度而言，此種知識論的理性主義可以追溯到柏拉圖的對話錄中，特別是米諾篇(Meno)中的一些論證以及他所主張的所謂知識的直覺認識的「形式」論。而在當代，此種理性主義與人類的認知能力的各種主張有關，例如所謂的「認知實體」(res cogitans, thinking substance)、意識(consciousness)甚至超驗意識(transcendental consciousness)等等。就這個意義而言，現代的理性主義陣營，應該可以包括諸如笛卡兒、史賓諾莎、萊布尼茲等人，當然也部份包括康德哲學與日耳曼的唯心論。而在啟蒙時代，這兩種主義之間的對比，是以一種較為圖形式的詞彙來表達的：經驗主義將心靈的概念描繪為一種「空白的石板」(blank slate, tabula rasa)，和理性主義的銘刻著內在的理念(innate ideas)的石碑相對。用萊布尼茲的話來說，這種主義之間的不同是在於到底我們的心靈本身是完全空白的，就如同一塊尚未寫過字的石板，有待我們的經驗來填滿，還是它早就已經具有各式各樣的概念、原則、原理等，只是等待外部的對象來喚醒它們。雖然就表面的主張來看，這兩種主義有完全不同的立場，但是它們之間仍然有著一種關連，這便是兩者都想要尋求一種單一話的語言觀或說一種固定的意義系統，只是經驗主義是想要藉著形式邏輯的系統來將語詞與感官與料相對應，而理性主義則是將焦點置於語言本身，假設語言與思想之間有著一種關連，這種關連來在於吾人心靈的內在結構與能力。理性主義不像經驗主義需要從外部的事物中來固定語言的意義，而是將其建立在內部的純粹的語法與結構等因素上。正如同經驗主義本身包括了許多的不同流派與差異，理性主義也是一樣，從比較接近經驗主義者到完全強調心靈的建構能力者有之。本節將把焦點置於討論一個比較極端的例子，但其在哲學上的影響則更加深遠，這就是胡賽爾(Edmund Husserl)的超驗現象學。

胡賽爾的哲學可以看成是一系列想要將思想主體(cogito)重新表述努力的顛峰之作，而一旦反省到以所謂的超驗意識作為思想的可能性條件與基礎，則他必然走向對各種偶然性的批判與放棄表面性的解釋而偏好一種更深層的解釋領域。在他 1910 年出版的名為「哲學作為一種嚴格科學」(Philosophy as Rigorous Science)的書中，他清楚的將他的立場與當代的兩種學說劃分開來：一種他稱為

¹⁴ T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (London: Penguin Books, 1953).

「自然主義」，這是指樸素的實證主義經驗論的立場；另外一種便是「歷史主義」(historicism)，這是指否認存在有不變的形式的看法。胡賽爾的現象學有時候被人追求「本質」或闡明純粹意向性意義等同起來。雖然不可否認的，這確實是他著作的中心，但是我們也不能夠忘記在他的探究中，對於意義的研究是和基本的語法規則分析有密切相關的。除了是一名現象學家之外，胡賽爾同時也是一位著名的邏輯學家，也正是在此一身份之下，他費心鑽研有關文法與語法的問題。這方面研究的主要著作包括了 1900 年出版的「邏輯探究」(Logical Investigation)與 1929 年出版的「形式與超驗邏輯」(Formal and Transcendental Logic)。在這兩本書中都包括了對於一般語意學發展的重要貢獻，其中主要的是將語意學解釋為一種意向性意義的形式理論，該理論被認為是建立在先驗的文法規則之上的。而為了闡明語言對於哲學的重要性，胡賽爾在「形式與超驗邏輯」一書中，訴諸於“logos”這個希臘字來說明。他認為這個字最早的意義不僅指的是「言說」同時也指「思考」。也就是說，不僅是指涉在言說中對意義的表明，也是指思考的過程，而最終指思想本身的語言結構。如果我們用索緒爾(Ferdinand de Saussure)的話來說就是包括了「言說」(parole)與「語言」(langue)。若從此一背景來看，說我們的「言說」是符合了「邏格斯」(logos)，便預設了有一種合乎文法規則的意義存在，並且展示出一種可以追溯到期語音學、語形學以及語法學的形式規則的內在一致性。而胡賽爾在此一領域的主要工作是集中在表述出他所謂的「純粹先驗的語法」或「意義的純粹語形學」，這是指一種描述出支配意義或思考對象形成規則的語法大要。就他看來，我們對於思想與語言前提的反省透露出所有的自然語彙都顯現出處在各種多樣的文化與經驗現象之後有一種基本的先驗法則或觀念性的穩定架構存在著。如同他在「邏輯探究」一書中所說的：「語言不緊緊有物理邏輯性的、心理性的與文化歷史性的基礎，它同時也還有一種先驗性的基礎。這最後一種基礎所關係的是根本的意義形式以及它們之間組合與修正的先驗法則，如果沒有這種先驗的法則的決定性作用，根本不可能想像有語言。每一個語言學家，不論他自己是否清楚認識到這一點，都必須依賴來自此一領域的概念方能從事。」¹⁵

「目前最為重要的事是把先驗的與經驗的因而也是偶然的明確地劃分開來。」¹⁵胡賽爾在該書的著名第四部份的研究中詳細地討論其深層語法的細節，他說：「當代的文法學家都認為文法應該完全建立在心理學以及其他經驗科學之上。和此相反的，我認為一旦我們能夠證明存在著決定意義可能形式的先驗法則，那種主張有一種普遍的甚至先驗的文法存在的古老觀念反而應該獲得最無可疑的基礎與擁有確定的有效性。」因此該研究的主要目標便是要顯示一般語意規則是由語法所建構的，也就是說：「意義必須受到規定其如何組合成新意義的先驗法則所決定」而且事實上，「明顯存在著規定所有意義組合的本質先驗法則。」透這對於這些法則的此一研究，該書認為：「我們已經達到這樣一種見識，此即所有可能的意義都必須受到一種固定的範疇式結構所決定，這個架構是以先驗的方式內建

¹⁵ Edmund Husserl, *Logical Investigation*, trans. J. N. Findlay (New York: Humanities Press, 1970), vol. 2, pp.524-525.

於意義的一般觀念之中。這些先驗的法則規定，藉著它們，所有可能的具體意義形式能夠有系統地依賴少數幾個原始的形式之上，這些形式受到存在法則的限制，必須存純粹的建構中展現出來。」¹⁶從這樣一種普遍的語意學或意義的形式邏輯的脈絡來看，此種先驗的語法建構對胡賽爾而言便是最為初步與基本的分析層次。而為了能夠進到此一層次，需要的是一種精心設計的「懸置」(epoche)或稱作現象學式的「放到括號裡」(bracketing)，這也就是從一種日常的生活經驗或自然的態度中轉到一種純粹形式的經驗前提與思想結構的領域中去。在這個層次的主要分析工作，便在於指出各種意義的組合以及規定這些組合的規則為何，並且要建構出規定形成句子的語法規則。在一個更為廣闊的符號理論中，純粹語法是一組較為基本的規則，其上還有邏輯上更高階的層次，例如矛盾律與真值邏輯等。在胡賽爾的研究中，語法分析所建立的是使的一個陳述有否意義的必要規則。此外而如果我們從一種比較廣義的語意學背景來看，胡賽爾的現象學是把「意向性」(intentionality)作為意義內容產生的主要基石。他的語意學主要的重點在於意向性意義(intentional meanings)或者說是意向性對象(intentional objects, noemata)上，特別是指出這些對象之上，也就是說它們的如何在時間流中在我們的思想中顯現其「同一性」(sameness)並且在各種不同的意向性行動的綜合裡出現。在此有兩個極為重要的區別極為有關：第一個是，具體的心理行為與其意向性意義；第二是，意義內容與真實的對象或事態。胡賽爾主要關切的是意向性意義與意義內容而不是真實的對象與具體的心理行為。如同他一再重複強調的，只有意義內容能夠從不同的角度被一再地思考，也因此產生了意義的同一性或不變性，而此種意義的不變性並不是實在的對象或事態的真實過程，不論它是一種經驗的對象或事作為一種心理事件的意向性行為。語言的重要性主要在於它能夠穩定或固化意向。因此當我們把語言看做是一種「思想的聲音」時，它所體現的是一種具有能夠從一種觀念性的概念或意義的同一性的領域中超越真實的日常事態的潛能。可以想見的，一旦達到此一結論，胡賽爾所必須區別開的，不僅是日常真實的過程與意向兩者，也包括了意義內容與乘載著意義的那些實際說出或寫出的字句。在胡賽爾的描述中，只有概念性的內容，也就是「詞」(terms)與命題(propositions)而非具體的字或句子是意義的真正載具。如果我們將這裡所討論的語意學主張與前面提到的語法分析綜合起來看，胡賽爾事實上賦予了語言兩種層次的理性結構，此及意義本身與其後的深層結構這雙重的觀念特性。

從胡賽爾的討論我們可以看出來，理性主義與經驗主義一樣都是想要追求一種不變的確定性的意義，只是所訴求的方式不同，前者是希望藉由吾人心靈的內在不變的結構，賦予它一種先驗法則能夠超越一切現象界並且規範了經驗的可能形式來達到，而後者則試圖透過邏輯的分析將語言的概念與外在世界對象對應起來用指涉的方式來固定意義。而在此種理性主義知識論下所可能出現的思想詮釋方式為何呢？我們可以舉相當著名的政治哲學家史特勞斯(Leo Strauss)與其門人為例來看。史氏的作品展就當代政治學界而言現出一種相當獨特的主張，雖

¹⁶ *Ibid.*, pp. 510, 521.

然他相當排斥當代所謂的社會科學研究途徑，但是他的觀點卻展現出一些當代結構主義語言學與人類學的主要重點：其中最重要的是偏好超越時間性的結構（慣時性）而看輕偶然性的歷史事件（同時性）；以及拒斥表面的經驗主義而偏好一種深層的解釋與判準。他自己就曾經承認，在二十世紀各種哲學主張中，直接啟發其思想的便是胡賽爾的超驗現象學。史特勞斯從胡賽爾的「哲學作為一種嚴格科學」一書中，找到其嚴厲且持續不斷地攻擊實證主義與歷史主義的火力來源，這主要當然是這兩個學派對於任何超越經驗的本質與所謂超越時空的真知灼見都抱持著敵視態度的緣故。他和胡賽爾以及大部份的結構主義者一樣，其論證都一直強調一種認知或知識性的目的。如他在一篇著名的文章中所寫道：「哲學作為一種智慧的追求，是一種對普遍知識的追求，是一種對全體知識的追求」，而「既然哲學是如此理解，則作為哲學一支的政治哲學，其任務便在於將那些對政治事物性質的『意見』(opinion)轉為『知識』(knowledge)」，這樣的一種「性質」的知識對他而言，就是一種不變的本質或理想的形式。而所謂的政治體制，根據他在同文所言，是指給予某一社會以特色的秩序以及形式，也就是說某個社會的生活樣式，其道德品味、其社會形式、政府的形式以及法律的精神。¹⁷而就政治思想的詮釋而言，史特勞斯學派所強調的是政治哲學文本的自律性(autotelism)，亦即其獨立於社會歷史脈絡的自主性。因此他的詮釋在帶有一種濃厚的實際道德主義味道之外，總是強調政治理論「偉大傳統」之中的永恆價值與超越時間的真知灼見，特別是那些具有經典地位的政治思想重要文本，因為這些思想從一些永恆不變的理念的角度來關照人類，這也就是那些最基礎與持續不斷的問題的角度。史氏也和赫許(Eric Hirsch)在論詮釋的有效性問題所採取的論點一樣，將文本所處的變動不居的社會歷史脈絡因素與和其內在只能透過一種卓越的洞察能力才能獲取的不變的意義做明確的區分。正如他所說的：「政治哲學並非是一門歷史性的學科」，因為「政治事物本質的問題及其解答不能夠和某個或全部的哲學家如何討論與解答上述問題兩者相混淆。」「不論歷史知識對於政治哲學而言有多麼重要，它對於政治哲學而言永遠是最為基本與附屬性的，它無法成為政治哲學不可分割的一部份。」而如何正確的理解文本的真正意義不僅是和該社會歷史的知識無關，也和詮釋者個人本身時常變動的關切焦點無涉。特別是在古典政治哲學的情況，這種文本存在有一種自己明確的重要卓越價值，這是超越任何詮釋者對其所做的詮釋性的貢獻之上，因而也就鼓勵了一種類似正典性質的詮釋模式的出現。¹⁸然而史特勞斯雖然強調文本意義的自主性，但是他也沒有刻意要將文本與其作者兩者割裂，在此點上他也與赫許看法一致，實際上將作者的意向當作是詮釋文本的最後判準。他說：「一個適當的詮釋是一種理解該哲學家的思想就如同該作者本人所理解的一樣方得稱之」，因為「如果我們放棄了這樣的一個目標，則我們將同時也放棄了唯一可行的思想史上的客觀性判準。」不過就史特勞

¹⁷ Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Glencoe: Free Press, 1959), pp. 11-12, 34.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 39, 56-57.

斯自己所展示的來看，所謂作者的意向並不是表面上一撇便發現的意義那麼容易的東西，相反的，要想揭露作者的真正意義，必須要穿越那些表面上的東西而達至深層下隱而不彰的意圖。他認為特別身處那些動盪不安的時代或壓迫性的政權之下所產生的政治文本更可能展現一種隱藏式的或易於尋常的溝通形式。就某種程度而言，這樣的一種強調隱藏的作者意圖，唯有透過一種銳利而卓越的人們方才能夠挖掘出的主張，已經成為史特勞斯學派的標誌。史氏的此種看法也並非沒有受到批評，最主要的便是質疑這樣一種強調作者隱藏的意圖很容易流於詮釋者本身的一時之見同時在原則上也沒有辦法予以反駁。¹⁹此外他所強調的獨立作者之外的文本本身具有一種永恆的意義此點，也被認為會把一種傳統的理念變成了一種崇拜的迷思。²⁰

日常語言分析哲學

與從前相比，知識論在今天已經不在是哲學研究的最重要的台柱了。不論是經驗主義或理性主義，知識論的地位在過去幾十年由於許多哲學家的批判而逐漸受到挑戰與侵蝕。例如賽拉斯對於「給予的迷思」(the myth of the given)的攻擊、蒯因對分析與綜合二分的批判、紀爾茲(Clifford Geertz)對結構主義的反駁等等，都使得原來獨大的知識論研究受到了很大程度的傷害。而如前面所提到的，對於語言方面的研究，當時的知識論所感興趣的是「意義」問題，更明確的說，是對一種單一固定不變的意義感興趣。如果我們用前面所提到的阿佩爾的分類來看，這個時期的知識論所關切的是集中在「語法」以及一種狹隘的「語意」層面，對於語言的「語用」層面則完全排除在外。而在這樣一個背景下，當知識論的地位不再像從前如此高不可攀之後，產生了一種反轉的現象或者說是對於語言功能的重視的重新安排。原來被忽視的日常「言說」、「對話」、「溝通」等的層面受到了重視。事實上根據阿佩爾的研究，這種重視語言的實際的「言說」層面，並非起自我們今日，早在文藝復興與巴洛克時期，便有著一種「措辭的人文主義」(rhetorical humanism)思想，這種思想主要是來自於亞理斯多德的實踐哲學(practical philosophy)以及希臘羅馬的措辭學傳統。「措辭」(rhetoric)這個詞在阿佩爾的用法中所指的不僅僅是一種「口頭說服的技術」，而是一種更廣泛的指一般日常言談與常識性的討論。語言從這個觀點來看，它不在是一種用來獲取認知知識的特別工具，而是做為人們在此一生活世界每天日常生活的溝通與互動的媒介。這種對於語言「言說」與「溝通」層面的注意，並不就意味著有一種統一的理論模式，事實上確是有著許多不同的差異。當代的這些有關「言說」、「措辭」的各家理論，由於繼承了哲學上強調主體性的傳統，因此十分強調個別言說者作為一種在溝通情境中的主動性地位。這樣的一種共同傾向，允許許多不同的解釋與評價，端賴

¹⁹ John G. A. Pocock, "Prophet and Inquisitor: Or, A Church Built Upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's 'Strauss's Machiavelli,'" in *Political Theory*, vol. 3 (1975), pp. 372-384 and 385-401.

²⁰ John G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation* (Cambridge, Mass.: Winthrop Publisher, 1979), p. 59.

賦予言說的行為或言說主體與具體的意義而定。因此，一方面言說者可以被看成是一個身處於一個經驗性的社會脈絡中的日常的行動者；而另一方面也可以將焦點置於言說行為本身上，將其看成是一種是人們建構性與創造性的活動，甚至是一種自我實現的活動模式。而這兩種不同的理論觀點，大體而言，正反映了英美與歐陸之間不同的研究取向的分別。英美的這一支，或許可以用「一般語言分析學派」(ordinary language analysis)來代表，而後者則以「存在主義」(existentialism)為代表。本節中將討論的，便是日常語言分析學派的重要創始者，奧斯丁(John Austin)的理論。

就英美語言哲學思想來看，此種轉向語用方面的研究，最早的開創人物應該分別是劍橋大學的維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)以及牛津大學的奧斯丁。其中影響最大的應該首推維根斯坦，不過由於對於維氏的理論已經有許多的文獻討論，加上他的理論比較迂迴難解，因此在此我們僅擬討論比較起來較為直接清楚的奧斯丁的日常語言分析理論。比較起來奧斯丁的研究是比較具方法性的也更具「語用」層面的意味。在奧斯丁的著作中影響最大的首推他去世之後才出版的一系列講題結集成冊的「如何用字做事」(How To Do Things With Words)。從這本書的書名就可以清楚表明他的一系列研究的特殊觀點，亦即他的焦點是在於語言如何被用來當作一種行動的模式，或者更具體的說，如何作為一種語言的或言說的行動。這一種觀點明顯與前面所談到的邏輯經驗主義知識論，將重心放在對事實狀況的描述與解釋的主張完全不同。奧斯丁自己說道：「長期以來，哲學家一直假定陳述的任務僅能在於描述某種事態或是陳述事實，因而它不是真的便是假的。」雖然文法學家也經常「指出並非所有的句子都是一種陳述」，但是這樣的看法通常都不被哲學家所重視或是有意忽略了。他又說，「但是在最近幾年，許多原來會毫無疑問地被哲學家語文法學家認為是一種陳述的東西，已經逐漸被小心地加以重新檢視，這樣的一種新的考量對於從前經驗主義的看法構成了一種直接的挑戰，這種看法就是指認為（事實）的陳述應該是可以檢證的，並且除此之外其他的陳述都只能被稱作是一種假陳述。」但是由於此一新的觀點的結果「使得人們發現了從前許多包括在明顯作為描述性作用的陳述中的令人感到困惑的字語，事實上並不是用來顯示被報告的實在中有什麼額外的特色，而是指出（不是報告）該陳述所以作成的環境條件。」這樣的一種瞭解隱含了「一種說話本身是相當重要的事，而所使用的字在某種程度上，是被其所設計的目的的當時脈絡環境所解釋。」他還認為不論這樣的一種概念是多麼原始、不完整，「無可懷疑的它將在哲學上產生一個重大的革命，假如人們願意認為這是在哲學史上最重大最值得尊敬的革命，也並不誇大。」²¹以下讓我們來詳細討論奧斯丁的理論。最初他將句子或話語分成了基本的兩類；分別稱為「原式的」(constative)與「表式的」(performative)話語：前者主要適用來報告某種已給的事態；而後者則是與行動有直接的關係。如他自己所說明的：「表式的」這個詞當然是從「表演」（做、

²¹ J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, ed. J. O. Urmson (first publ. 1962; New York: Oxford University Press, 1965), pp.1-4, 100.

行為) (perform)這個通常與「行動」(action)這個名詞相連的字引伸而來的：它表明了說出一個話語也就是作了某種行動——而不只是一般所認為的只是說了某件事而已。」至少就表面的形式來看，「表式的」話語是某個具體的個別行動者的一種表達；如果從文法的名詞來說，這種話語通常是以「第一人稱單數現在主動式的」形式來表示。除了「表式」類的話語是和行動有所關連之外，這兩類句子或話語的主要區別在於它們個別有自己的完成或說是適當性的標準。就「原式的」一類而言，它是和「真—假」的判準一致的；而就「表式的」一類而言，完成的標準在於該話語是否「適當」(propriety)、「夠格」(adeptness)、「令人愉悅」(felicity)，也就是說能否讓言談與其脈絡之間能夠若契若合。用他的話來說：「除了把所謂的『表式的』字句說出之外，如果我們想要愉快地達成我們的行動，還有許多其他的事必須同時不出錯才行。到底這些事是什麼正是我們希望藉著對那些出錯的情況加以分類之後能夠發現出來。」因此「當此一情況發生了，因而語言行動失敗了沒法達成其目的，這時我們可以說，該言說並非是假的，而是令人不愉快的。也因為這個原因我們把在這種言說場合裡事情可能會出錯的主張叫做『不悅』(infelicity))主義。」²²這個分法雖然表面上看起來還很有道理，但是仔細深究很快便令人無法滿意。這主要有以下幾個理由。首先，表面上「原式的」句子好像只是在記錄事態而已，但是事實上這些句子也常常和行動有所關連。例如那些「報告」、「陳述」或「主張」等得行動。其次，如果我們將注意力轉到比較原始的或基本的言說模式的層次上，也就是那種人們每日日常生活的對話中所使用進行的，在這種場合中，語言的使用不再是精確的也不是那麼顯明的。因此在這個層次的，很容易可以看出，言說之間的作用是相互重疊的，而且「非常常見的情況是，同一個句子在不同的言說場合中，可能同時被用來執行這兩類的作用。」而此種區分界線的模糊情況也對其彼此的成就標準造成影響。面對這種困難，奧斯丁轉而選擇一種較為廣泛的言語行動(speech act)分類，這個分類是由兩種明確的類型所組成：此即「說話」(locution)類型與「表意」(illocution)類型兩種，這兩種類型的區別主要是在於一種語用情境上的不同。就這一分類的術語來說，所謂「說話」的行動是指做了說出某件事的這個行動本身；而「表意」的行動，則強調的是言說的語用模式，也就是當說了某件事情時所「做」了或「達成」了的行動。在此主要的重點是，在一般日常言談溝通的情境中，這兩類型的行動之間有著密切的關連。「我們可以說，一般而言，當我們做了某種『說話』行動時，同時也做了某種『表意』行動」，更仔細地來看，「『說話』行動與『表意』行動一樣都只是一種抽象的說明，事實上每一個真正的言語都包含了這兩者。」因此奧斯丁建議，我們不應該將這兩類做一種絕對的劃分，上述這種設想的言語分類只是用來強調言語行動的不同面向。²³和早先的語言哲學看法相比，特別是經驗主義的看法，奧斯丁認為他此種對於言語行動各種不同面向的研究必須要進一步擴大與

²² *Ibid.*, pp.3, 5-6, 14, 60.

²³ *Ibid.*, pp. 67, 73, 98-99, 135, 144-146.除了上述兩種類型之外，奧斯丁還舉出了第三種類型，他稱之為「遂意」(perlocution)行動，這是指其行動的後果會導致對於聽者或說話者或其他人的感

修正經驗主義的意義判準才行，特別是弗列格的「意義」(sense)與「指涉」(reference)的概念必須要空出空間以容納言說的另一要素：「力量」(force)，或者說是言說所被「採用」的方式。如他說道：「我要以下列的意義來區分『力量』與『意義』兩者：我的『意義』相當於弗列格的『意義』與『指涉』兩者，這樣的區分就如同在傳統的『意義』(meaning)中區分出『意義』(sense)與『指涉』兩者一樣的根本。」由於他的研究是在於言語行動方面，因此他認為就言說的各種不同的「表意」力量，將各種可能的言說模式進行分類區別是可行的方式，而他自己就率先提出了一個包含五種類型廣泛的分類，對此我們不擬在此細說，就本節內容而言最重要的是該記得，這些針對言說的語用層面所提出的不同作用的分類，其主要的目的在於展示言說的「意義」與「力量」之間有著緊密的關連。就如同奧斯丁在其研究的結論中所說的：「根本的是要瞭解到，『真』與『假』，就像『自由』與『不自由』，並不是代表什麼簡單的東西，而只是在某種場合，對某種聽眾，為了某種目的、實現某種意圖中，說了適當或正確的事，抑或說了不適當或錯誤的事。」²⁴

至於上述此種語言哲學觀點應用到思想文本的詮釋將呈現何種面貌？由前面的討論可以知道，日常語言分析所強調的是說話者在特定的時空環境中其所持的特定意圖。因此文本詮釋對此派而言，就意味著找出在作者當時的社會歷史脈絡中其真正的意圖為何？就當代政治哲學領域來看，抱持此種詮釋觀點的主要學者，殆非史基納(Quentin Skinner)莫屬。就史基納而言，思想的詮釋就是一種對於文本意義作一番精心殫慮的復原工作，而此一工作，則必須預設著理解到文本所意圖傳遞的意義以及此種意義是如何有意來採取的。由於受到日常語言分析與言語行動理論的強烈影響，史基納將文本解釋成一種意義表現的模式，而各種寫作或文本產物則是一種帶有目的的言說或語言行動，對這些文本的理解，就像在其他一般行動的情況一樣，必須要尊重「該行動者對於其意圖所擁有的特別權威性」。事實上，詮釋的理解對他而言是牽涉到和作者的目的有關的兩種層次的安排。如他所說的：「詮釋者必須試著去理解的不僅是意圖而言，還包括作者希望其意圖被理解的意圖，對此文本作為一種延伸性的溝通行動必定至少體現了上述兩重的意圖在內。此外，史基納的焦點是在於一種實際歷史上的作者本人而非一種哲學推理建構出來作者。特別是在閱讀古代的作品時，他認為鑽研思想史的學者，必須具體的指出「到底該作品的作者處在其寫作的時代與有意對當時的讀者傳達其意圖的處境下，在當時實際上所能夠意圖溝通的是什麼？」為了達到這個目標，他認為歷史的詮釋必須考慮到文本所處的具體歷史環境以及當時流行的語言習慣，不過此種歷史脈絡的因素以及當時的語言規則只是作為一種進一步的證據而不是一種對作者意圖的絆腳石。他總結道：「一種思想史的適當方法論，首先要做的是描述出該文本得以依照當時習慣說出的整體溝通情況，其次是追溯此一文本與其較廣大的語言脈絡之間的關係，以之做為一種破解該作者實際意圖的

情、思想或行動產生某些影響而言(p. 101).

²⁴ *Ibid.*, pp. 73, 100, 144, 150-151.

方法。」²⁵

而和史基納論點相似的，但強調的重點有些不同的當代政治理論家著名的還有波卡克(John G. A. Pocock)。他在其名著「政治、語言與時間」(Politics, Language and Time)書中認為，日常語言分析哲學對於政治思想的研究提供了一種新的刺激動力。因為它讓我們將文本看成是在當時特定的歷史舞臺中，一種有目的的言說或「遂意」式的表現。但是與史基納不同的是，他更強調語言脈絡的所佔角色，因為基於以下此一事實：到底該作者寫作時所能取用的諸「典範」(paradigms)為何是優先於該作者的意圖與其言說的「表意」力量的問題，但此一看法僅是用來支持具體化作者的意圖的需要以及其困難，因為「說知道一種語言就等於是說知道該語言能做的所有事，這正如同研究一個思想家就是去看看他到底能用該語言作些什麼。」基本上，政治思想詮釋的工作就他看來就是要「指出該作者所使用的語言或語彙以及顯示其如何以一種典範的作用規定了該作者能說什麼與如何說。」²⁶

超驗詮釋學與普遍語用學

就當代的語言哲學研究而言，前面所討論到的此種重視言說與溝通互動的語言觀點可以說是目前的主流。但是就如同歷史所顯示的，任何一種思想學說當其到達顛峰時也就是其轉變的時期。這股重視語用層面的研究原本受到一種反知識論獨霸潮流的驅使而出現的，其目的在於將語言從一種狹隘的邏輯或指涉的一元觀點中給解放出來，但是不要忘記這種追求確定性與普遍一元的欲望，其實是來自一種根深蒂固的哲學信念。因此在此種哲學信念的支持之下，這種「語用」層面的研究本身也出現了一種兩極的態度，有一些哲學家逐漸不滿語言似乎淪落到了一種偶然性的特殊文化模式的地位，他們覺得我們的思想或行動必定存在著一種普遍的，不變的標準。因此許多學者開始努力為人類的溝通互動模式找尋這樣的一種超驗的標準，由於前此的知識啟發，他們知道不僅要從說話者的觀點來看，同時也要從聽者或詮釋者的觀點來看。在這樣一種前提之下，這樣的標準一定會具有一種強烈的規範性意涵。比較上來說，這種尋求普遍性超驗性的努力，在歐陸學界比英美要更來的勤與持續，就我們此一時代而言，這樣的工作主要是出現在存在主義現象學與批判學派的环境中，前者如德國海德格(Martin Heidegger)早期對存在的超驗研究、法國里科(Paul Ricoeur)的現象學詮釋學研究等；而後者則主要的代表者便是哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)與阿佩爾。哈氏致力於要發展出一種普遍語用學的宏大理論計畫，而阿氏則在於發展一種超驗的詮釋學理論。在

²⁵ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, vol. 8 (1969), pp. 28, 48-49. 另外也請參考其 "Conventions and the Understanding of Speech Acts," *Philosophical Quarterly*, vol. 20 (1970), pp. 118-138; "On Performing and Explaining Linguistic Actions," *Philosophical Quarterly*, vol. 21 (1971), pp. 1-21; "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action," *Political Theory*, vol. 2 (1974), pp. 277-303; "Hermeneutics and the Role of History," *New Literary History*, vol. 7 (1975), pp. 209-232.

²⁶ J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* (New York: Atheneum, 1973), pp. 15, 25, 28.

本節中，我們將僅大要討論阿佩爾的超驗詮釋學。

我們知道德國的超驗哲學傳統主要是繼承自康德，特別是其對知識的先驗條件與建構性的特點而言。而無論是哈伯瑪斯或是阿佩爾，基本上也都繼承了該傳統，不過在前者身上則有更多的保留。例如哈伯瑪斯便認為阿佩爾的超驗詮釋學有著過多的康德哲學的味道，而這是他認為需要加以批判之處。簡單說來有兩個原因讓他不採用阿佩爾的路線：首先是和超驗性建構與語用的生成作用的區分，哈伯瑪斯認為，此種區分對他而言是無法接受的，因為這種區分並無法揭露人們語言能力的普遍結構的生成。其次，是康德的超驗知識所具有的先驗性質也是他無法接受的，因為在對言說者進行此種溝通能力的重新建構的理論研究時，所謂先驗的知識與後天的知識兩者之間的區別根本不能成立。由於此兩點，他決定不採用阿佩爾的康德式超驗哲學的途徑。雖然哈伯瑪斯對阿佩爾的折學有所保留，但是阿佩爾的整個哲學系統事實上並不只是一種改頭換面的超驗主義而已。雖然他接受了康德哲學中的重要成分，但是卻也對超驗哲學進行了一番修正與改造，最重要的一點是注入了一種更強烈的語言性與溝通性的反省概念。阿佩爾的觀點主要在名為「邁向哲學的轉變」(Toward a Transformation of Philosophy)一書，以及後來的一系列的文章，包括一篇標題為「言語行動理論與超驗語用學（特別有關倫理規範的問題）」的單獨的長文中，因此本節將主要以此文中的論點為主。在該文中，所謂的「超驗」語用學或詮釋學的此一概念是藉著對經驗主義的語言哲學與語言學進行一種批判的對比方式下來加以闡明的。阿佩爾指出，若根據經驗主義的看法，超驗哲學根本是無效的或無法成立的東西，因為所謂的超驗的反省也必然要先預設有語言的存在或者一種語言性的溝通作為其經驗的前提。和此論點相反的，阿佩爾認為語言的此種前設的地位確實轉化了並且擴大了超驗哲學的研究，但是這並不會對其基本功能有所傷害。正如他所說：「我們必須承認，沒有一種超驗哲學在其研究中，不需要預設著一些偶然性事實（而這在今天正是經驗科學的對象）。」但是這樣的一種讓步並不構成其不同於後天經驗的先驗性主張的自主性。在阿佩爾的看法中這種對語言地位的承認所導致的是一種對超驗反省修正的需要，也就是說超驗哲學不僅要包括對知識可能性條件的反省，還要有對溝通互動與互為主觀性的言說行動的先驗條件的探究。而這樣一種修正實際上所意味的是「將超驗哲學解釋為一種語言與溝通的超驗語用學，而其與前此的研究的主要分隔之處就在於其是對於言說論證的「不可超越的可能性條件」進行反省。換句話說，原來康德的那種對知覺的超驗綜合分析，現在被一種對符號互動與溝通理解的普遍性綜合的分析所取代或說增大了。²⁷因此我們可以看出，在阿佩爾的文章中明顯承認了在我們今天，超驗的反省是必須將當代經過了所謂「語言轉向」(linguistic turn)之後所獲取的成果加以考慮與整合進來。而為了闡釋此一轉向的意涵，同時也為了更清楚指出他所進行的方向，阿佩爾，如同哈伯瑪

²⁷ Karl-Otto Apel, "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen," in Apel, ed., *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1976), pp. 16, 18-19, 24.

斯一般，訴諸於生成語法的觀念以及日常語言分析與言語行動理論的研究成果。阿佩爾認為前者的主要優點在於其區分了語言的深層與表面的結構，並且假設存在一種經驗的語言習慣所不能包含到的人類的語言生成稟賦。。而也就是在對此一「稟賦」的意義與其地位的看法上，阿佩爾與其他的人有所分歧。根據他自己的說法，人類溝通能力的來源，並不是來自忒斯基(Noam Chomsky)所說的那種植根於經驗上固定與可辨明的語言「普域」(universals)與內在全類(innate-genetic)態度的語言能力上，而是在於一種更廣泛的反省性能力上，而此種能力我們必須將其作為一種超越了僅僅是人類學式的能力之上的語言能力的一種可能性條件的預設。而構成此一反省性能力的一個特徵便是互為主體性的溝通或言語語用學。而對於言語行動理論，阿佩爾則贊同賽爾(John Searle)對語言「作為」以及從各種不同的建構性規則的角度對「意義」詮釋的研究，然而他也認為賽爾研究的缺點在於他對於語言行為的「規則遵循」(rule-governed)特色沒有給予足夠的闡釋。就阿佩爾來看，意義在賽爾的研究中，若不是和語法結構相關就是與某一特定語言社群所作用中的習慣或規則相關連。而實際上，「語言的規則就某種語用的意義上而言，所指的主要並不是出現在特定社會歷史場域中的被視為是一種經驗性的制度性事實的語言習慣，也不是指將言語視為是一種語言習慣的經驗上的體現，它們所指的反而是如此作為的人類言語能力的「共域」。²⁸這種訴諸於言說的「共域」以及一種普遍的溝通能力使得阿佩爾的立論與哈伯瑪斯的觀點接近，但是卻又不是全然鄉。從他的文章上來看，這種超驗的語用學與普遍語用學之間的不同在於後者想要脫離哲學的反省而走向一種終極的經驗因素或過程。就阿佩爾來看，哈伯瑪斯所忽略的是一種經驗前提的反省性基礎，亦即「溝通行動的普遍語用學條件是能夠作為一種非經驗性的前提來加以闡明的，但是只有透過對論證式言說的可能性條件進行反省才行。」最後阿佩爾亦總結此種超驗的語用學對於我們倫理道德生活的所具有的理論重要性，他說：「很明顯的，想要藉著言語行動理論以及溝通能力的概念來證明倫理規範的基礎的此種嘗試如果要想成功，那麼我們就必須能夠揭露在溝通的普遍語用規則之中存在著一種非經驗性的，亦即超驗的規範性核心才行。」²⁹

而關於此種理論觀點所可能導出的政治社會思想文本的詮釋方式，在此可以說不言而明，因為該學派本身的名字就是與「詮釋學」關連在一起。而詮釋學就是一種探求理解文本意義的研究，不論是強調對作者原來意圖的挖掘或是強調文本本身的典律性意義的把握，因此詮釋學中必定會包含著對注重詮釋者或讀者對於文本意義的貢獻，只是各家有些或多或少的差異。而對於我們這節所討論的超驗哲學觀點而言，則其強調的是讀者對文本的一種建構的或說評價的貢獻，並且由此引伸出一種特別的看法亦即詮釋者所帶有的批判的功能。關於這一點最為明顯也是最具代表性的理論大師便是哈伯瑪斯。哈伯瑪斯一方面雖然並不否認我們日常的語意與詮釋性理解的重要性，但是他打從一開始便堅持我們需要超越一

²⁸ *Ibid.*, pp. 87, 92-93.

²⁹ *Ibid.*, pp. 94, 96-97.

般常識性的意義層面而到達一種更深層的語言結構與原基性的溝通能力上頭去。就如同他在「知識與人類旨趣」(Knowledge and Human Interests)書中所表明的，心理分析與「批判性的」社會研究兩者的顯著特色就在於它們將詮釋學的理解與科學理論性的解釋兩者結合起來，而目標則是在於挖掘出那些無法知覺到的限制。他這種對於日常性理解的不信任的態度，主要表現在其討論所謂的被「系統性扭曲的溝通」(systematically distorted communication)之上，因為在這種情況下，我們的理解之所以是不真確的，是由於整個語言的組織本身已經是錯誤的緣故。也因此，只要我們是以日常的自然語言來溝通，「則我們就永遠不可能是成為中立的觀察者，只因為我們同時也是一個參與者了」。而心理分析與批判理解之所以能夠優於日常生活的溝通理解便在於它們能夠穿透表層被扭曲的意義而達到背後深層原初的真正緣起核心，提供一種能解釋「為何」的能力。換句話來說，一般日常所產生的詮釋性理解所利用到的只是言說者的一種非分析性的溝通能力，相對之下，對於受到系統性扭曲的深層研究則提供了一種以溝通能力理論所表式的解釋性的理解(explanatory understanding)。³⁰

結論

在前面諸節中，我們討論了幾種重要的語言哲學理論觀點與其相關的思想文本詮釋的模式。而在此結論種，我們則要簡要的提到語言的另一個完全不同的層面，亦即是以「詩」作為最代表性的形式的「隱喻」(metaphor)層面。這個層面一向都被以知識論為主要的思想所忽視，甚至是強調語用層面各種理論也不例外，因為這個層面既不是將語言看成是一種認知的工具，也不是談語言的使用，甚至是將言說當作是一種人類自我表現與自我揭露的模式。它是一種不為任何目的直覺創造性的思想活動。在下一計畫中將以此為題進行研究，在此我們不擬討論有關此方面的內容³¹，只要指出此種特殊的語言模式對於政治哲學所具有的重要的意涵：如果們以區克夏(Michael Oakeshott)的看法而言³²，「詩」或者「隱喻的語言」之所以重要便在於其對話形式中包含了一種「嚴肅」(seriousness)與「戲謔」(playfulness)的緊張，同時也展現了一種「現前」(present)與「不在」(absent)之間的對比。這種獨特的性質是來自於「詩」的無作為性，它就是一種純粹人類真誠的對話，既沒有規則也沒有判準，當然更沒有階層與權力的干涉。一切都是如此的開放與純真，在此一種真正的人類自由的精神與創造性的對話交溶再一起。也就是在這種情境之下，矯正我們此一時代過於注重認知、理性所導致的為科學主義、主智主義，化約主義等等所產生束縛人們智慧與自由的學術與政治的流弊，這正是「詩」此種語言的對話模式所能嘉惠於我們的。

³⁰ Jurgen Habermas, "On Systematically Distorted Communication," *Inquiry*, vol. 13 (1970), pp. 205-206, 208-209, 216-217.

³¹ 對此一主題與政治哲學相關的深入討論可以參考：Fred Dallmayr, *Language and Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), chps. 6-7.

³² Michael Oakeshott, "The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind," in *Rationalism in Politics, and Other Essays* (New York: Basic Books, 1962).

參考書目

- 徐友漁，周國平，陳嘉映，尚杰・1996・「語言與哲學：當代英美與德法傳統比較研究」，北京：生活・讀書・新知三聯書店。
- 黃宣範・1983・「語言哲學：意義與指涉理論的研究」，台北：文鶴出版有限公司。
- Apel, Karl-Otto. *Towards a Transformation of Philosophy*. Translated by Glyn Adey and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul, 1980
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1961.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.
- Aristotle. *The politics*. Translated by T. Sinclair. Harmondsworth: Penguin, 1962.
- Ball, Terrence, ed. *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- Baynes, K. John Bohman, and T. McCarthy, eds. *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge: The MIT Press, 1987
- Berstein, Richard J. *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971
- Berstein, Richard J. *The Restructuring of Social and Political Theory*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976
- Berstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Berstein, Richard J. *The New Constellation*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Dallmayr, Fred R. *Language and Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Dallmayr, Fred R. *Polis and Praxis*. Cambridge: The MIT Press, 1984.
- Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other writings*, 1972-1977. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated and edited by Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press, 1975.
- Gibbons, Michael T, ed. *Interpreting Politics*. New York: New York University Press, 1987.
- Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

- Habermas, Jurgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.
- Habermas, Jurgen. *Theory and Praxis*. Translated by John Viertel. Boston: Beacon Press, 1973.
- Hesse, Mary. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton, England: Harvester Press, 1980.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by C. B. MacPherson. Harmondworth: Penguin, 1981.
- Hollis, Martin and Steven Lukes, eds. *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2d. ed. enl. Chicago: University Of Chicago Press, 1970.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- MacIntyre, Alasdair. *Against the Self-Image of the Age*. New York: Schocken Books, 1971.
- Magus, Bernd. "Postmodern Philosophy and Politics." *History of European Ideas* 16: 561-567.
- Oakeshott, M. *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- Oakeshott, M. *Rationalism in Politics and other essays*. London: Methun, 1962.
- Oakeshott, M. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Palmer, Richard. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1969.
- Plato. *The Republic*. Translated by H. D. Lee. Harmondworth: Penguin, 1955.
- Putnam, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Rabinow, Paul and William M. Sullivan, eds. *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Rajchman, John and Cornel West, eds. *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Consequences Of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8 (1969):1-53.

Skinner, Quentin. "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action."
Political Theory 2 (1974): 227-303.

Taylor, Charles. "Interpretation and the Sciences of Man." In Rabinow and Sullivan,
Interpretive Social Science: A Reader.

Wolin, Sheldon. "Political Theory as a Vocation." In Machiavelli and the Nature of
Political Thought, edited by M. Fleisher. New York: Atheneum, 1972.