

# 哲學史的主觀性與客觀性

主講：勞思光\* 紀錄：柯志明

今天，我想以哲學史研究作為線索談談現代思潮中有關知識論、意義論的問題。近幾十年來，對於史學知識的確定性與哲學理論的功能方面有許多爭論，其中有非常強調 negative thinking 的一面，也有正面肯定的一面。這本是個很廣泛的問題，現在我所談的也只能是個大意。

首先，從「哲學史」這觀念開始。哲學史一方面它涉及哲學層面，而一方面則涉及史學的層面。而哲學與史學在意義結構 (meaning structure) 上是兩個不同的 context。所謂的 historical context 必須在歷史的客觀相應性上談，因為歷史不是我們構想出來的，而一定有起碼的客觀相應性問題。下面我們先要談的，是現代思潮對這些問題種種爭論的看法。就哲學史的哲學成分言，它是可以脫離時空的限制，而專展示一個理論性的意義結構。因此，哲學史含有兩個不同的 contexts，而一個哲學史工作者，既不能離開歷史脈絡，則隨時面臨到這兩個不同的 contexts 在那裏交會，以及在何處是可以各自進展的問題。

哲學史基本上要做那些工作呢？因為哲學史根本上就是要敘述已有的哲學理論、學派的主張或是學人的主張，所以它最基本的工作即是對於已有的理論結構的展示 (exposition)。例如，西洋哲學史論及亞里斯多德的哲學時，不是只把亞氏的著作重新敘述一遍即可，而是必須從其著作中抽取其理論結構；講中國哲學也是如此。我在寫中國哲學史的時候，用了一個「理論還原」(theoretical reduction) 的觀念，即將所謂複雜的理論邏輯地單純化。因為這個詞容易引起誤會，所以現在不用，而用「理論展示」這個觀念。這是一個專業性的工作，所以我們不能希望由非

---

\* 勞思光先生，香港中文大學哲學系教授，七十九學年度應聘至國立清華大學歷史研究所客座講學。本文係由本所臨時助理柯志明據勞教授八十年三月二十五日至本所演講之錄音整理而成。

受哲學訓練的人來從事哲學史撰寫的工作。對於早期某些先生們的哲學史著作，我個人覺得比較遺憾的是，在展示過去哲學的理論結構上顯得比較弱。也正因如此，我在寫作哲學史時便特別強調、注意理論結構的展示。當然這在非從事哲學工作的人看來，好像有特殊的立場或傾向；但事實上，我所用以展示哲學理論結構的哲學技巧是一般性的，而不是某個學派的特殊看法。我以前與陳榮捷先生即在這方面有一個小小的辯論。陳先生主張「以中觀中」。但，我告訴他，問題是，我們如果從一個理論抽取其結構時，我們即不能完全依靠常識，而所依靠的即是理論的訓練，而理論訓練是有一般性的。如用顯微鏡來看細菌；顯微鏡當然是歐洲文化的產物，但不可因此而以為不可以用來觀看亞洲細菌，因為顯微鏡本身是有一個中性的功能。所以，我用以作理論展示的，是理論技巧。最近幾十年來所發展出來的邏輯解析、語言解析等等，成果甚豐，我們應當盡量利用這些成果。這是哲學史的第一部分工作。

就第二部分工作而言，因為哲學史上的理論不是作者自己想出來的，因此，解釋必須有歷史的定點，也即是說，這些理論不是可以各憑己見來解釋的，而必須有一個客觀的解釋效力的判準。例如，講亞里斯多德，即須有古希臘歷史、語文的標準；講孔子、孟子，即須有中國古代語言、訓詁的標準，當然也牽涉到古代歷史的了解。這些都是幫助哲學史的史學成分的定位。當然，史學的定點不能一一對應地找出來，而只能是找一定點，其中有推移、判斷，但是某幾個定點必須有其客觀依據，而這些依據皆會牽涉到其他學問的成果。

最後，哲學史除了有理論展示與歷史定點之確定二工作外，此外還有二者合起來的歷史圖像問題，也即是所謂的 *historical image*。譬如中國哲學史中，在何時出現何種理論，其內涵為何，眾理論之間有何意義關連？這是哲學問題；然後，這些理論的交互影響，起伏與衰情況為何，這是歷史問題。而其總合即是整個歷史圖像。所以，哲學史工作的最後即是要呈現其歷史圖像。當然，Quine 曾說過：「Every statement is revisable」，這也就是說，我們所構造出的任何理論都必須保留它再修改的可能性，不過在過程上要滿足一定條件就是了。

問題是，假如我們真地完全照以上所說來做，當然也就很容易。可是從二十世紀初年開始，就有許多思潮，其中有的來自自然科學，有的來自哲學內部，有的來自社會科學，這些思潮都指向一個問題，即：所謂客觀性，所謂的 *certainty* 是如何被建立的？是在什麼程度上可以被建立？早期的解析家，如羅素 (B. Russell)，

他們還是傾向建立客觀性的，只是他們要回答一些難題；可是，愈到後來，則相對主義，乃至懷疑主義的氣氛愈來愈強，如二次大戰後即有所謂解構思想的出現。如果我們要從事哲學史的工作，則不得不面對這些問題的挑戰；即面對這樣的思潮，我們如何了解自己的工作？如何答覆別人起碼的疑問？即如：究竟哲學理論的功能在哪裏？究竟哲學理論是不是給我們知識呢？是不是顯現所謂真理呢？顯現「實在」(reality)呢？這在傳統哲學中大抵是不成問題的，但在當代思潮皆指向這個問題時，我們即必須重新反省哲學的客觀性在哪裏？如果沒有的話，則哲學史知識也必須接受嚴重的挑戰。

對於客觀性、確定性這觀念的挑戰大體上可以分為四個方面。

第一類的挑戰思想，我給它一個標題，即「實在」觀念的弱化，也即不完全消滅 reality 這觀念，但減弱下來。就以英國思想的演變來看。羅素承繼一個反觀念論的經驗論傳統，可是羅素有實在論的傾向；所以，他開始時以為經過一番清理的工作，就可以顯現「實在」應當如何講。這還是相當正面的，不過已經開啓了這風氣，即重新審視一般認為問題的那些話。然後，他的學生維根斯坦 (L. Wittgenstein) 的後期思想，即所謂的牛津學派 (Oxford school) 或日常語言學派 (Ordinary language school) 的思想，認為我們使用語言表達我們的了解時，這並不保證這表達本身反映了一個客觀的「實在」，只是我們的語言活動有其目的。他早年用所謂的 picture theory 來講 meaning，這即是實在論的觀點，也就是一句話的真偽(true or false)，端看這句話所表達的內容與外在事物相合不相合。但在他建立晚期理論時，第一個觀念即是「遊戲理論」(game theory)，即一句話的意義不在於它是否與外界相應，而是看它內部的 game rule 是如何定的。例如，下象棋有特殊 rule，但我們不能說馬走日字，象飛田字，在「實在」上有何依據？因為這本身只是一個遊戲。而既然是遊戲就有多樣性，而不只有一種。依此，我們必須了解 language games，我們之所以會去用它的理由，於是他就講“a form of life”的問題。這裏即可以很明顯地看出「實在」觀念的弱化。

另外，我們從德國傳統來看。從傳統的用語說，Hegel 的「觀念論」(Idealism) 與「實在論」(Realism) 是兩個對立的立場，可是他肯定有個 spiritual reality，即把精神當作是唯一的真實，換言之，他不是有一個否定、消極的看法，反而要一個絕對的準確性。從廣義來看，這不一定是實在論 (Realism) 這字的傳統用法，但是，從世界真不真實、知識有沒有可信性這些問題來看時，Hegel 是個絕對主義

者，這種絕對肯定即構成他那個大系統。可是，後來興起幾個思潮幾乎都想擺脫他那個系統，如存在主義、現象學、美國杜威哲學這些思想都想縮減、離開絕對可信性。

從以上的論述可知，英國傳統對實在觀念的弱化。德國傳統從絕對觀念論的建立，到現象學的興起，到現在所謂解釋學(Hermeneutics)的興起也有類似趨勢。解釋學思想有個很明顯的特色，即把客觀性的字眼盡量排開，如 Gadamer的《Truth and Method》所說的是個體思維與傳統文化的交互限制、交互影響的關係。而論及這種「關係」即主張人不可能有一個完全離開傳統的客觀性，換言之，我們的認知皆受傳統所制約，所以「實在」觀念即縮小了。Gadamer 就說過，想要求取全不受傳統影響的那種世界、那種客觀性，則「We come too late」。我們來得太晚了，已經有文化傳統了。

另外，還有一個思潮，即科學哲學(philosophy of science)。這是在科學相當發展之後才會有的。像康德(Kant)是完全站在哲學的知識論立場，把哲學當成是 mother science，把科學當成是 daughter science，即要以哲學來安置科學，這還不是後來我們所謂的科學哲學。若用 Gilbert Ryle 的看法，科學哲學是一種 sister science 的觀點，即是一種獨立的探究。而這種探究最早出現在實證論中，如Carnap、Hempel、Popper 等人，他們建立的解釋是最近於我們常識的解釋，特別是運用到人文科學時，他基本上是以自然科學作為其 model。他們已先確立了自然科學的客觀性，然後再解釋這個客觀性，而絕不懷疑這個客觀性。這樣看來，「實在」的觀念是很強的，但這我們又將這種觀點稱為“received version”，這種科學哲學的理論最明顯的態度，是堅持一個correspondent concept of truth，即主張相應說的立場，也即是說，知識之真是因為它符應於客觀世界；這其實是最符合常識的說法，也是一般人接受的說法。不過，他們正是用一些嚴格的邏輯技巧來證成這個說法。但就 Carnap 本身來看，他建立了 received version；而這個 version 正式的變化是在六〇年代。不過在五〇年代他寫過一篇討論純驗主義、語意學的文章，其中即提出了一個很重要的論斷，即他要建立一套科學的語言，一旦這語言成立，它本身就是一個 framework，在此架構內部真偽判斷即可很明顯。但是，這裏便會自然引出一個問題，即：假如每個人都建構一套自己的科學語言，其結果不一定會相同；在此則是否有標準可以判斷哪個 framework 是比較好的呢？如果有這一判斷標準，則這個好不好是否即是真不真的意思？Carnap 認為不是。因為在

framework 內才有所謂真偽問題，而 framework 之間只有理論效力 (theoretical power) 的問題。Carnap 是實證論的代表人物，他如此看法並不是要放棄實證論的立場。不過這觀點落到 Thomas Kuhn 的手裏，即成了科學哲學很大的轉向。這個轉向最大的特點是認為 truth claim 是可以放棄的。以前我們以為追求知識的目的就是要 claim 那個真理，換言之，truth claim 在我們看來是求知識的最根本的條件。但，現在他們說 truth claim 可以用 power 這個字來取代。這就是說，過去我們以為知識即是要追求真理，可是他以為這個真理我們不能知道；我們知道的只是知識的解釋能力，及預測的能力。這兩個合起來就是理論效力。這樣就產生了科學革命及典範(paradigm)觀念。Kuhn 提出了典範觀念，主要表明理論、知識之所以被我們接受，是因為它有無效力，而不是真不真。有效則接受，接受之後就順著做出一套科學工作出來。但，這其中會有例外的情況發生；於是解釋效力就不能達到這些例外情況。當然例外情況剛發生，還可對解釋理論作小幅的調整；但累積多了，則這個典範就須更換，才能解釋這些新的情況所引生的問題。這在物理學有明顯的例子。而 Kuhn 的思想走到極端，即認為我們使用語言作判斷、了解世界、作科學的工作，這都是一個個的理論在意識裏面支配著我們的用語；即一切的語言都是 theory-laden，承載著某個理論。因此，所謂的 theory-laden 與 theoretical power 這兩個觀念都是把科學知識與「客觀性」、「實在」概念之間的關係淡化了。

我們都知道談「真理」(truth) 有兩個傳統的理論。一、是最合乎我們常識的 correspondent concept of truth，如我說「門外有一條狗」，這句話若為真，即表示我可以在門外看到一條狗；即我有個經驗來肯定、證立這句話。換言之，我這句話為真即是因為與事實相應。我想早期維根斯坦的 picture theory 就是這個意思。這理論最標準而嚴格的表達形式 (formulation) 就是 Tarski 的 semantic definition of truth, Popper 根本就是受他的影響。他們可以說是這派真理觀的代表。另外一個是 coherent concept of truth，即融貫說。這派主張「真」是在命題與命題之間的真值關係上說的。德國有這方面的發展。Hegel 即取這個意思，Gadamer 也都是取這個意思。現在，又有第三種真理觀，即 pragmatic concept of truth，即是所謂效用主義的真理觀。在此，所謂真不真即是理論效力夠不夠的問題；因而我們也可以不用「真」這個字，而只用「效力」這個字。由此，可知真理觀的這種演變，又使得我們對客觀知識的信心更動搖了。

對客觀性觀念挑戰的第三點是，反理性思潮的興起，這不純是哲學內部的問題，而是複雜的文化現象。早先，有點神秘色彩的理性主義者，如 Spinoza，對於人受欲望等心理因素的影響很敏感，所以，他寫《Ethics》時，用了很大篇幅來描寫人如何不自由，如何受這些非理性因素的決定；不過，因為他是一個理性主義者，所以最後還是要冒出「理性的勝利」，故《Ethics》最後仍然是屬於理性主義的著作。從這裏，可知那時理性主義者也看到人被非理性因素所牽引的事實。到了 Hegel 的絕對理性化系統之後，許多人都對這個系統有個反動，即從懷疑的理性開始；如 Kierkegaard 從宗教情感上講自我。這也就有了離開 Hegel 用純理性講知識的思考方式，不過這還不算劇烈。更劇烈的是，在 Karl Marx 這類思想出現了以後。Marx 這個人是很複雜的，我覺得到現在大家還沒有澈底分析他個人的心路發展，不過，有幾點是很明顯的。就其意識形態理論而言，它一方面固然有對社會科學的影響，但它的背後也有一個哲學的功用，即對黑格爾哲學的批判，因此，他的具體理論遠不如他代表的方向重要。其實，他相應於那個時代所產生的具體理論很容易批判，但，這代表一個方向，即他說人的知識、理論、教義都是一個層面的，而一個人的具體行為另有一個內層的結構。他對這個內層結構有一定的描述，我們可以不接受它。但問題是，我們不能否認人固然有說理的能力、邏輯思考的能力；然而，同時也受利益、感受、慾望、不自覺的遺傳因素、社會風氣等等影響。而這種影響樂觀地說（如 Gadamer 想法），都成了文化傳統，成了一種力量；但在馬克斯取一個旁觀的立場看，當我們了解人有這個層面時，則我們對於人在這個社會制度下活動是取什麼態度呢？Marx 特別強調這個態度，因此有所謂上層建築、下層建築的說法；即知識是上層建築，經濟利害是下層建築。但這裏是不是單單是經濟利害決定，我們又可以爭論，因為我們可以證明有些東西不是完全由經濟利害可以解釋的。所以，馬克斯提出這看法仍然是初期的理論。不過我們仍可以說「意識形態說」是反理性思潮一個很重要的根源。但是馬克斯自己不是完全採取這個立場，而是提出這說法之後，要找一個正面的結果，所以他才有革命及共產主義宣言中的想法。我年輕時，也大讀 Marx 的著作，對於他的想法，我有個感覺，即他真正的問題，是他把 general 與 specific 的問題混在一起了。即一方面說意識形態對社會影響、限制，又說要如何突破這些東西，這是一個 general 的問題、共同的問題。而如果落到當前資本主義文化上，就變成了資本主義文化所構成的這些限制，如何去破除它，這是個 specific 的問題。而他晚年時，變成一意要解決資本主

義文化所產生的問題，這就很難了解、很難同意。假如人有這個毛病，即意識形態使所謂真理、知識都成了不可靠的，這就不僅僅是資本主義社會文化所產生的意識形態問題；難道資本主義社會文化解除之後，人就變質了嗎？這裏看不出什麼道理。這點似乎是馬克斯主義思想內部的真正問題之一。

此外，還有一支反理性思潮，像 Kierkegaard 從宗教情感開始，以為人的生命歸屬、生命惶惑，不能用理性解決，這就引起了存在主義思想。以 Sartre 為例，他最後給了我們什麼呢？但他的《Being and Nothingness》的整個理論中的 Nothingness 即揭露了人生中陰暗的那一面。人生的這一面是確實存在的，而且在現代文化中更是如此，也就是說，人在科技發展之後，人就自己限制自己，自己割裂自己。這也是一個反理性思潮，因為它提示理性之不可靠。

除此二支之外，再往下看，馬克斯主義一方面化成政治運動。這運動當然是受歷史的限制。我們看到馬列主義運動到現在為止，好像愈來愈糟，走下坡路。當然，原來關心這理論問題的左傾思想家不一定安於這情況，所以他們就要想辦法重新解釋 (reinterpret) 馬克斯的思想。這個重新解釋首先即出現在法蘭克福學派理論中；即所謂的 critical theory。像 Habermas、Adorno、Apel 等人，代表所謂的新馬思想 (Neo-Marxism)。新馬的特色主要在於對政治運動所標榜的馬克斯主義與馬克斯自己的原本理論分開，而分開之後所要保有的，即是對於理性傳統的那個批判精神。他們認為他們的理論的取向正是落在對西方文化的批判上，所以它叫 Critical school。在此，我們看到一個奇怪的會合，在心理學上的佛洛伊德 (Freud) 思想也是一個反理性主義的思潮，即以人為有照顧不到的那個 sub-consciousness。這個潛意識千變萬化地決定了我們的自我。佛洛伊德這思想的出現並不與馬克斯有何相干，但他們卻不約而同地指向一個方向，即對理性主義的懷疑。

到了最近，我對於二次大戰後法國的思想有些感想，我覺得二次大戰後，法國特別傾向於 negative thinking，這恐怕與法國二次大戰中那種民族情緒的挫折有關。我感覺他們不是用一套精確的論證來建立其思想，而是先呈現出一種態度，然後一切理論再跟著這個態度來補充說明，像目前最明顯的 Foucault、Derrida 等人的思想即屬此類。這是一個相當極端的反理性思潮。negative thinking 被他們所肯定，人進行著 negative thinking；而且一切建立的標準和確定性都在某個角落上顯示其不可信的一面。

除了前三種挑戰之外，最後即是從語言解析的觀點來看知識的傾向，這也是

從學院式的角度來討論確定性的問題。它有一個特殊的思路。他們因為有個 game theory 的觀念，因而他們認為語言就是一個 game，他們不相信我們可以擁有一套更可靠的語言，所以，哲學家所要做的是了解日常語言中的 game。維根斯坦即說，我們不是要找一個更好的語言來取代日常語言，而只是要了解日常語言。而且他認為那些想要尋找更好語言的那些形上學家，只是在構造一個抽象的概念而已，這是沒有多大用處的。羅素晚年對這個學派非常的反感，他說這樣一來，哲學能做的工作即非常之少，哲學工作好像即是找出來 silly people 如何講些 silly things，即有多少情況是傻瓜在說傻話，也就是專門找別人使用語言的錯誤。維根斯坦自己也說，真正的哲學是一種治病的活動，即治療語言毛病的活動。所以，他申明不是真正要解決哲學問題，而只是解消哲學問題。

我們剛才說過哲學史有兩個工作，一是哲學知識、哲學理論的工作，二是史學理論、史學知識的工作，這兩個都是有確定性的。對這確定性的挑戰來說，前面三點都是對哲學史兩面工作的共同挑戰，而第四點對史學影響不大，但對哲學影響比較大。現在，我們就專就史學一面說。這些理論思潮產生之後，對於史學知識的確定性，當然也有影響、也造成懷疑。

對於史學知識確定性懷疑一面可分為三個層次。

第一個層面即對所謂「史實」(historical fact) 的質疑，例如 Isiah Berlin 以前撰文與實證論討論時，即以爲「fact」這個字眼並不像一般人所想像的那樣清楚的，所以“*What is a fact?*”即是一個問題。這落在討論史學的文章中即產生許多講法。最普通淺顯的講法即是說，史學所描寫的對象是有經過選擇過的事實，而不是原來那客觀的事實。但，縱使我們承認這一點其實也不會妨礙史學的客觀性，因為不同的選擇，不表示所選擇的不是客觀的，只表示範圍大小而已，所以這是最淺的一層質疑。再深一層的是說，我們所謂的史實與根本事實(basic fact)性質是不同的。如，我們看見一棵樹，這是一個 simple perception，這是一個 basic fact；而我們常將某種已經構造過的 historical fact 當成像這種 basic fact 這麼單純。如此一來，則須要重新定義「史實」的內涵。史實不僅僅是材料經過選擇而已，而是涉及爲什麼把一些材料放在一起的問題，這其中必經過作者的了解過程。這是比較複雜的。

第二個層面即進到討論有關歷史因果性(historical causality)的問題。歷史陳述不能是一篇流水賬，而必須說明各個陳述之間的關係，而這究竟是一種什麼樣



的關係呢？以前實證論者即極力想從自然科學的 model 來解釋這關係，即以爲我們作歷史陳述時似乎已經假定了一個 general rule 在那裏。不過，這說法並不很正確，比如講羅馬或秦的衰亡，這並不是要找出一個王朝會衰亡的共同條件是什麼，找出一個 general rule。史學家不是這樣做。我們寫羅馬衰亡時，一定要找出證實羅馬衰亡那些因素，是與秦朝或其他王朝之衰亡不一樣的，這樣的史學描寫才算深入，才算成功。史學工作是不是就是要呈現出一個 covering law 本身便成了一個問題，比較了解史學的人都會很懷疑 Hamble、Popper 他們的想法。自然科學可能在找 covering law、general law，但史學工作不只是一要講歷史事件的共同特點，而更要掌握其全面的特點。這樣說來，歷史因果性即成爲很嚴重的問題，這也就是說，倘若史學與自然科學不一樣，不是要找一個 general law，則史學中所謂的因果性究竟是個什麼樣性質的因果性？這是一個很大的問題。通常比較傾向於懷疑論的，他們認爲我們固然並無 covering law，但另外則有 interpretative framework，有一個解釋的架構。這個理論架構不是從事實中抽出來的 general law、covering law，但是其本身提供一定的意義結構。我們即通過這個意義結構來看事實。例如，我們可以透過爭人權這個意義結構來解釋法國大革命，或是透過利益衝突來看。這樣說來，歷史因果性如何，即要看史學家的工作後面有什麼 framework；而這個 framework 本身即很難說出它的客觀性。

第三層即涉及歷史圖像 (historical image) 問題，這是更麻煩。例如法國大革命這個圖像就是那時候的事實在你了解中所呈現的一個圖像。這個圖像出現時，你的事實與它的事實之間的因果關係加起來夠不夠構成這個圖像？通常我們覺得是不夠的，即構成這圖像時還要摻進某些東西。這就是現代解釋學所謂的「interpretation」，這觀念大概來自知識論，即運用概念去組織這些資料，而在這過程中即加進了某些東西。所以，歷史圖像問題即牽涉到歷史哲學的意味比較重。

這樣說來，哲學研究或史學研究所要求的確定性是不是就真正的喪失了呢？是否有個建立的途徑呢？對此，我們可以從以下幾個角度來看，這就是我的結論。

最近幾年來，我很關心這個 certainty 的問題。我也穿過他們這些理論來思考這個問題，我覺得有兩點是很明顯的，第一點是，意義或語言的使用是有不同層級的。每當我們作個陳述時，這個陳述本身即形成一個層級，而再對這個層級作判斷時，原先的陳述即成一個對象語言 (object-language)，而判斷它的即是一個後設語言 (meta-language)。這麼一來，則我們就要問：一切對理性、確定性、真理、

實在 (reality)、事實等觀念發出挑戰、懷疑的那些學說本身的邏輯地位 (logical status) 是什麼呢？例如，說人的一切知識都受利益的影響，所以人以爲是「真的」的那些話，是利益使之認爲「真」的。當你作這後設的語言陳述時，你的意思是說你這話是可真可假的嗎？或是沒有真假的呢？因爲我建立一個論點時，如我說「所有的真理都是不可信的」，這話已成了一個 meta-language；當然，我不能說這裏邏輯矛盾，因爲這樣說就把語言的 order 給混亂了。不過，這句話只有兩個可能情況：一是你這話是並無真偽性可言的，而這是什麼意思呢？你的意思不是說真正的真理是不可信的，而是說這麼說有什麼用處。如此一來，則這不是要我們對真理有何了解，而是這麼說能達到某種目的。這就成了 pragmatics 的範圍；這樣一來就牽涉到很大的問題，因爲任何 pragmatics 都要講目的 (purpose)，這裏便涉及到 higher order 的 certainty 的了解，即所謂的 purpose 如何 justify。

另外一個可能則是，這句話是真的，這樣就是提出了一個較高層次的 true statement。但是，原先我們以爲是真的陳述，是依據邏輯推證、經驗來說的，而如今你說這些真判斷不可靠，但陳述在 higher order 是否即變成可靠的呢？這裏有一句有名的話可代表，Berlin 說「fact」是很模糊不清的，於是有人就問他「你這話怎麼說呢？」他就舉了許多例子來說明，那人就說「我聽了你這話之後，我覺得你的意思是說：“In fact, there is no objective fact”」。你聽了這話有何感想呢？倘若我說「It is true that there is no truth」，你又有何感覺？所以，話不能這樣說。不錯，人類的知識、我們通常的判斷、想法多少有可疑的地方，但你必須要假定我們有了解這真相的能力，而我們一旦了解了真相的結果，即表現出你這個主張了。如果你說人沒有了解這真相的能力，則你又爲什麼能了解呢？因爲你已經了解了這情況，所以你告訴我們不要受騙，但你這句話必須是真的才行，而如果這句話是真的，則你必須有一個 semantic rule 來建立你這句話。你必須邏輯上承認這點，否則就將退到一個極端的情況，即變成「我喜歡這樣講」，這便是 there is no theory, there is no argument。

這樣一來，我就能了解 Habermas 這十幾年來爲什麼有個大的轉向。哈伯瑪斯本來是新馬克斯主義者，接受了許多社會科學的知識來支持馬克斯的觀點。可是前些年從加州回去後，就開始寫有關 communicative rationality 的理論。他說我們之能有個 discourse 來討論理論思想，就必須肯定有個起碼的合理性，而且我們必須承認這個合理性不是意識形態、利害關係等非理性的東西。如果我們不承認這

點，則我們永遠不可能有 argument，無所謂論證；這樣即成了 self-defeating。他這樣說並不是要放棄他以往所有的觀點，而只是要改造這觀點。在我看來，新馬這個思想從意識形態逐漸地轉，轉到這地方時即突然要有一個對普遍性的了解，而這種普遍性是什麼樣的普遍性呢？我稱之為 relative universality，即不是一形上學之絕對意義的普遍性，而是每當我說話、討論時，我們即必須這當中認定的某種層次的普遍性或“certainty”，而這個 certainty 就是相對於我們的 discourse 而說的，這也就是我們 discourse 中論證成立的必要條件，不然就沒有真的 communication；因為我不能說我現在告訴你一個我喜歡的論點，你了不了解皆無所謂。Carnap 作為一個邏輯家的講法，是比較形式化，而哈伯瑪斯則比較親切，因為他落到真正反對 certainty 的理論觀點來看，換言之，如果那些反對的理由要當成知識傳達，就必須假定一個 relative universality、relative certainty，這樣 discourse 的理論性方能成立，否則那些 discourse 只是情緒的表達、利害關係的表達，這即不成為道理了。在一九八五年我們舉辦了一場國際哲學會議，那時我遇到 Apel。Apel 很得意他提出了一個 transcendental pragmatics，這真是德國人的想法。德國人喜歡講“transcendental”。他的意思是從我們的語言、邏輯結構、意義理論的內部推出一個必要規則來，換言之，我們每次使用語言都必須假定一種 certainty，這樣我們的語言才有知識意義。我告訴他，他這個理論與 Habermas 的看法很近，幾乎一樣，他說是一樣，不過更系統化一點。我覺得這兩個人是了解西方現代心靈，是最有正面表現的。我相信以後哲學史會給他們很高的地位。因為目前這反理性浪潮很昏亂；正值大家昏亂之時，他們提出了新見解，正是越過這個浪潮的根本困難。

此外，我們若欲把這見解更嚴格而形式化一點，我們提出這個字眼，即 operational postulate，也即是我們在運作中間必須要設定某些東西，這不牽涉到 ontology 的問題，不是形上學的假定，也不是宗教信仰。通過這觀念，康德當年所謂道德意義的 postulates，也就屬於此類。即你作判斷時你已經註定了意志自由，所以，不要問究竟有無意志自由，而有無意志自由全視有無這種活動。這個觀念即可以把許多東西吸收進來，如維根斯坦的 game rules 觀念可以吸收進來，如下棋這活動就已假定了 rule，你離開了棋，這 rule 還在不在這又是另外一個問題；而下棋的 rule 的存在性或必要性就在下棋這個活動。因此，我們若把 operational postulate 作為一個中心的話，前面我們談的許多話即可以收到這裏來。這是一個

新的嘗試，我不知道能不能作出來，若能做到，這即是哲學的後設語言，拿這個語言來重新定哲學思考，也可以在知識的 certainty 提出一個定盤的東西。

一九六幾年時，我與一個有名的哲學家談一個問題，他說我們的philosophical discourse 中我們可以問兩句話，大家可以避免觀念混亂。他說其中最重要一句話就是「What are you doing now?」，這讓我感覺，當年蘇格拉底說要“know thyself”，要了解你自己；而我們就說，如果你要建立理論時，你一定要能夠explain yourself，倘你說一切都被否定了，你實在是說，你看到真理了，所以一切都被你否定了。但你爲什麼能看到真理呢？你所謂的真理是什麼意思？是不是你得了個真知識？若你不能自我解釋的話，那這即是一個根本的危機、根本的 paradox，我想當代的思潮在這裏有個很重要的樞紐，同時我們要考慮哲學知識、史學知識的重新確定這也在這裏看見一個線索。