

語言 文化與理論的移植 一個文化生態的思考

何秀煌

0.人性和理論：人是理論的動物

人是複雜的動物。人類在不斷開創文化和建設文明的過程中，變得愈來愈趨複雜。人的理性複雜了，人的感性複雜了；人性複雜了。

為了瞭解複雜的人，為了瞭解複雜的人性，我們不能只是單單打開一個窺看視察的窗口。複雜的東西不只是一個統一單層的面相，它往往由多個面相的互映和多層面相的交織，才呈現出比較完整的實質內涵。人類的原初人性如此，人類創造文化和文明也是如此，人類在文化和文明中接著展現的新人性更是如此。

我們說「人是理性的動物」。我們可以藉考察理性去瞭解人類。我們也說「人是有情的動物」，我們也可以藉研究感情和情懷去瞭解人類。類似地，我們說「人是語言的動物」，我們也可以藉探討語言去瞭解人類。類似地，我們也用其他的特徵去標示人類，這時我們也就可以通過那些特徵去瞭解自己。現在，讓我們從另一個角度去觀看人類。讓我們說「人是理論的動物」。

人類在漫長的演化過程中，開創出無數無盡、無奇不有的種種理論。人類發明理論，人類修訂理論，人類放棄理論。人類理解理論，人類使用理論，人類歪曲理論。人類拿理論認識世界，人類拿理論對抗理論，人類拿理論駕馭他人，人類拿理論困惑自己。人類生於理論之中，人類活於理論之內，人類死於理論之下。所以，人類要建構理論。所以，人類要移植理論。所以，人類要解構理論。

理論有粗有細：有結構鬆弛的，有系統完整的。理論有新有舊：有正在萌發成長的，有趨於青壯成熟的，有走向守成衰老的。另外，理論有寬有窄：有的對人類經驗來說，幾乎普遍成立，有的只在一個特定的文化情境下才算言之成理。當然，理論也會有久有暫：有的經得起時間的考驗，歷久不衰；有的只在時代的風尚下寄存，曇花一現。

可是不管怎樣，人類已經離不開理論。人類的歷史在雜多分殊的理論之間迂迴進退，人類的理性和感性也在人類自己不斷建構理論和解構理論之下崎嶇演化。所以，我們要說「人是理論的動物」。人性——特別是文化人性——和理論結下了不解之緣。

我們知道，其他動物也許會在經驗中學習，改變生活習慣，甚至演化生命形式。但牠們不能成就理論。另外，如果我們設想一個全知的上帝，一切都在祂的觀照理解之中，祂也就無需理論。人類剛好夾介於智障無奈的動物和全智無礙的上帝之間，動用想像力和創造概念以及使用語言的能力，將自己有限的經驗加以分析過濾，組織投射，收納於各形各類的普遍命題之下，形成基本的信念；進而結識信念之網，構成用來說明解釋人類經驗的理論。[\(註1\)](#)

這是一種從比較宏觀的角度來觀看人類的理論現象：理論活動、理論成果和理論作用。從這樣的觀點看，我們比較容易察覺出理論和人類(包括個人與集體)，

理論和人生，以及理論和人性的密切關係。這就是為什麼我們要「從一個人文生態的觀點」去從事這一類的討論。

1. 一個人文生態的觀點

從其潛質和開展的可能性來看，人是極端複雜的動物。人類沒有一個固定不變的文化本質，人生也沒有一種恆常一貫的生命內容。至於人性，更加沒有永遠不可改變的必然性徵。比如，我們可以這樣發問：我們個人的一生到底要成就什麼？我們人類集體上到底又要成就什麼？我們大家的生命形態和生命內容結合起來，又為人性刻畫出一種什麼模樣？

表面看來，「生、老、病、死」好像概括了個人生命的基本輪廓。可是，如果我們細心想一想，原始人的生老病死和現在我們的生老病死是多麼樣的不同。二十一世紀以後的人類，他們的生老病死又會呈現出什麼樣的模式呢？個人的生活內容如此，人類集體的生命形式也是如此。它的內容全都不是固定死板，一成不變的。談起人類的人性，特別是文化人性，它的演化過程和進步痕跡更是歷歷在目，無可否認。這樣一來，當我們談論人類的一切生命現象、生活經驗、文化成果和文明成就的時候，我們就應該採取一種演化的眼光。遠古的時候，未曾存在的事物，今日可能到處皆是；今日我們所不熟識的事物，等到明天，可能司空見慣。同樣地，以往從來沒有過的人生經驗、人性內涵、文化成果和文明成就，也將在今後不斷湧現出沒，替換更新。儘管如此，我們還是不斷地思索，設想作為一個人，作為人類的一份子，大家到底是否具有一種古今中外互通共鳴的基本生活形式和生命意義呢？如果我們更深入一層來看，我們還會進一步發問：雖然人類的生命不斷在演變，人類的文化無止無境地不停在更新，可是，人類的文明到底要往什麼樣的方向發展呢？人類的人性又會演變出什麼樣的內涵呢？

我們說人是理論的動物。可是若從上面所說這樣的演化的觀點看，我們就不能只將人類創造理論的活動，孤立起來，當作一種自身含有自己的目的，自己具有自己的意義的自圓自足的活動來看待。通常我們不是為理論而理論。[\(註2\)](#)人類的理論活動，從這個觀點看，是人類眾多活動中的一種活動，它的目的和意義只能從整體的人類活動的脈絡裡去加以決定。同樣地，人類創造理論的文化成果，也只能從人類整體的文化成果的脈絡裡去加以評價。這就是說，人類創造理論的經驗，只是人類整體經驗中的部份經驗，我們必須從人類整體經驗的內涵回顧人類創造理論的經驗。

當然，我們可以更加深入一層地發問：整個人類活動的目的和意義何在？整個人類的文化成果和文明成就到底有什麼價值？這時，我們就接觸到一個極為基本的——如果不是最基本的——哲理問題。那就是：所謂「意義」，所謂「目的」，所謂「價值」，這些東西到底如何衍生成長，如何變成我們探討問題，認識世界和評價事物的起點呢？假定我們是一個方法論上的極端懷疑主義者，假扮得理直氣壯地認定這個世界沒有任何東西可以充當我們立論和評價的基礎。這時，難道我們就對於這個世界，對於我們的人生，以及對於我們的人性，完全無法立言，完

全無法力行嗎？

在立言方面，不管我們贊成或者不贊成，喜歡或是不喜歡，現代哲學之父的笛卡兒曾經提示我們一條可行的理論道路。翻譯成為我們現在的語言來說，人類離不開理論的創作。極端的懷疑論者，也只能通過理論來懷疑(人家或自己的理論)。每當他「徹底」懷疑時，他也處於創作理論的過程之中，和其他的人分享著共通的理論經驗。(註3)我們可以在這彼此互通而可以分享的經驗中找出可以充當立論道說的種種起點。(不一定只有一個起點。這方面就不是典型的「笛卡兒模式」)我們在挖掘自己的經驗過程中，遲早會發現人類的經驗不是一串沒有分別，無法加以辨認，不能有所比對的意識之流。我們能分辨出這是什麼經驗，而不是另外什麼經驗。就在這樣的區別分野之間，我們立言立論所需的心意和概念逐步出現了。我們的經驗通過這樣的心意和概念，開始具有了現在我們所說的(認知上的)意義。這時我們往往接著——或者同時——將這類的心意和概念披藏在語言之中，作為吐露表達的媒介。這種意義的產生，基本上就是我們可以用來認識世界和認識人類自己以及進一步用來立論說理，進行理論活動的基礎和起點。這也是人類理性的濫觴(以及人類感情的萌芽)的憑據。

至於力行方面，我們也無需像某些哲學上的虛無主義者那麼悲觀。這個世界的美好事物，並不是在通過人類一致的認同和肯定之後，才有人肯花費他的時間和精力去加以從事。我們經常看到的現象反而是一些有志有情之士不問自己的人生是否「虛度」，帶頭創造出一些令其他人終久體認出其價值的事物，不計成敗地演做出感動其他人的行為。可是，他們的意志和感情又是些什麼呢？人類的感情不是瞬間起落，上下不定的情緒，也不是因應生理的需要驅使起動出來的無心無意的身體動作。人類和其他動物(至少在程度上具有天壤之別)的差異在於人類早已進化到能夠通過心意和概念，對生理發出的衝動和內心浮現的情緒加以控制、過濾、選擇和組織，涵養出較有條理，較為持久，能夠斟酌損益，可以進退取捨，較為合理，較為提升，較為空靈的內在品質。人類的感情就是蘊藏於這種內在的品質，起動於這種內在的品質，並且收斂涵藏於這種內在的品質。

可是我們到底是在怎樣的演化進程上，經過什麼樣的辛苦建樹，才進展到可以馴服本能衝動，能夠控制情緒反應，進而培養感情，堅定意志呢？人類的感情演化，正如他的理性的演化一樣，有其漫長的過程和崎嶇的經歷。其間有順境，也有逆流。可是，一言以蔽之，沒有概念和心意，人類產生不了他那特殊的理性的認知。同樣的，缺少了心意和概念，人類也就無以孕育出那與眾不同的感情和意志。人類的遠祖顯然運用了高超的想像力，突破遠古時代時的一般習性，由少數人開始創造，屢經辛苦和折磨，終於開發出為不少人接納的感情和理性的雛型模樣和運作方式。接著在漫長的人類文明的演化中，代代傳流，世世修訂，終於塑造形成我們今日所認知的(文化)人性——今日人類的理性和今日人類的感性(包括感情)。(註4)從這個角度看，人類的感情不僅起於辛苦的「力行」，而且這種超拔於生理衝動，獨立於瞬間情緒的人性感，正和人類理性一樣，二者分殊而同源，雙向而一出。這個論旨，我們可以稱為人類的「情理同源論」(註5)。

人類用以成全理性和塑造感情的基礎心意、根源概念和起始思想，通過種種的傳知達意，披心表情的溝通方式——亦即廣義的語言(包括種種軀體語言)的使用——逐步在人群之間產生了觀摩、效法、修整、結合、推廣和定型等種種作用，於是慢慢開始生發出人類理性的雛型和人類感性的雛型(包括人類感情的雛型)。這樣一來，本來也許出於較有想像力的少數一些人，分別散落在不同的角落「發明」出來的理性和感性，在社群與社會的種種需要之下(比如保障自己之所擁有)，終能受到普遍的接納和發揚。於是人類理性和感情的發端個例——相對而言，甚為超凡突出的一些個例——慢慢繁衍成為人類理性和感情的風俗習慣，演成人類理性和感情的傳統，塑造出人性的文化和文化的人性。(註6)

在上述的人性(包括人類理性與人類感性)演進發展過程中，扮演著舉足輕重而不可或缺的角色(包括工具角色，但不純然是工具角色)，就是廣義的語言。人類的心意和概念等出諸於內，人類的語言(以及一般的記號)則形諸於外。兩者互激互盪，並起共生，促成人性和人類文明的開拓和進展。(註7)

人類擁有了可以順暢互通，並且可以無盡開展的語言之後，談天說地，道己話人，語長道短，抒情辯理等等的「語言行為」就成了人類的一個首要性徵——並且很快演化成文化人性的第一性徵。人成了語言的動物，人成了說話的動物，人成了講故事的動物。(註8)

人類講情的事，人類也講理的事。人類所講的情的事和所講的理的事，兩者並非互不相涉，隔離絕緣。正相反地，人類的情和理，尤其是人類講的情和講的理，兩者經常千絲萬縷，難分難解。但是為了方便處理現在的論題起見，我們將講情的事暫時擱置一旁，只討論人類說理的事。

2.理論研究的天地——談說理論的多重面相

從人性、人生和人類文化與文明演進的生態中看人類的理論現象——從人文生態的觀點看——有關理論的問題成了多層次、多面相、多頭緒的許多問題。我們甚至可以將人性的研究、人生的研究或人類文化的研究和人類活動與理論經驗的研究相提並論。如果不怕過分簡化而給人隨意誤解，我們甚至可以說：「人是自己說出來的」，人性也是，人類的文明也是。當然，說了之後人類還是不斷出諸行動。不過，對於人類來說，訴諸行為也成了一種講說的方式。這樣的說法和我們在上面所說的「人是理論的動物」，兩者等同貫通，真假一致。

自從人類發明了記號，使用了語言之後，(註9)我們每說一句話，或做一次記號的舉動，它的後面就含藏著一些(甚至不計其數的)沒有說出的話，或沒有做出的記號行為。為了方便起見，讓我們只簡單地說：每當我們說出一句話，背後就有不計其數的未經說出的話。這些隱藏在一句說出的話背後的那些沒經說出的話，彼此之間並不是雜亂堆陳，漫無關聯。它們之間有著種種的關係，而在每一種關係中也未必只有一種可能的彼此關聯。那些關係中，有的是狹義的邏輯關係，有些則是廣義的「理由」、「理據」、「推理」或「說理」的關係。這種關係的聯網有簡有繁，有粗有細，有單純「同質」的，也有複雜「異類」的——那完全

要看在歷史文化的進程中，人類的集體和個人想要說什麼故事，有意講什麼道理而定。神話的故事、英雄的故事、平凡人生的故事、科學的故事、甚至哲學的故事，都是這樣由人類的個人或集體講說出來的。這就是人類編織理論，使用理論和進行理論「精緻化」、「專業化」和「超俗化(脫俗化)」的原委。

當然，我們往往並不察覺每當我們說出一句話時，背後涵藏著那麼多未經說出的話。可是寓於人類文化中的那些經過制度化和未經制度化的教養、教育和教化，令人不論是在嬉戲遊藝之間，或在工作營生之時，甚至在鍛鍊修養之際，不停地浸淫於這樣的種種理論當中，構成個人的信念和知識系統，也形成集體的意識和文化內涵，甚至沈澱變成個人或集體的幽情的夢境和隱祕的潛意識的核心。

隨著時代的改變，歷史文化的演化和人類新的想像力的興起，以及個人和社會不同的需求和期望的出現，上述的信念、知識、意識和潛意識都在各種程度上產生增刪和修訂。或明或暗的理論和理論群也不斷地處於演化的過程當中。可是無論如何，人類一開始生發記號活動，進行語言行為，編造故事內容，闖入理論世界之後，我們再也無法回頭，徹頭徹尾地洗淨所有的意識內容——完完全全地揚棄一切的潛意識的作用。(註 10)人心早已不可能再是一片「空白」的平面。人類集體的意識和潛意識更是早已受盡世世代代的渲染——不管是「彩染」還是「污染」。我們不能沒有信念，只能以新的信念取代舊的信念，可是新的信念中早已含有舊的信念的成份。同樣地，知識也是如此。(註 11)這是因為人類早已不能再講故事，不再編織理論；我們只能以新換舊，可是新中有舊，推「舊」出新。我們的生活雖然始於文化的母胎，可是我們的生命卻直追人性的「盤古」。

懷著這樣的演化的眼光，我們也就容易打開理論研究的廣大深遠的天地。比如，不管對於某一個個別的理论或是對於某一類的理論群來說，我們都可以發問和思考研究類以下列的種種問題：(一)理論的產生問題：人類的理論有它深層入裡的人性根源，可是個別的理论(群)更有它生成和開展歷史文化和社會「經濟」條件。我們如果注意這些個別的生成開展的理論和生態條件，就更能準確地理解某(些)理論的生滅現象——因為理論的興衰本身也是多因多緣的。知識論或真理論上的判準並非唯一的標準。(二)理論的使用問題：並非所有的理論都是為了應付「實用」的目的而生成而開展。可是，即使那些「無所為而為之」，沒有特定的實用目的編織出來的理論，有一天也可能給人派上用場。尤其人類生活多種多樣，人類心靈多重多折，物之為「用」，因心而生。人類對理論也是如此。我們可以用它來「指導」作為，認識世界；也可以用它來統御「事理」，發明器物；更可以用來把玩欣賞，神遊其間。(三)理論的變革：一個理論(群)往往不純粹是少數一兩個人的獨自發明，它往往是在一個文化傳統中——包括學術的文化傳統，工藝的文化傳統等——逐步演變開展，最後由少數的人集大成，加新創，闢用途，解疑難而拓展出來的。歷史上有很多「長命」的理論，可是理論受用的時間愈長，它所積存的後加成素和增刪內涵可能愈多。不過，理論內涵的演變不一定巨細靡遺地表露在理論的語言外衣之上。理論中的概念移位，甚至命題錯置之事，並不出奇。舊瓶新酒，古調今音的現象在源遠流長的理論中，更是司空見慣。

歷史的理論、文化的理論、人性的理論、神性的理論(比如宗教的理論)最是如此。人是理論的動物，理論在不斷地變革之中，人也在不斷的演變的道路上。(四)理論的結構：理論的作用廣狹鉅細，它的壽命悠長短暫，它應付變革，脫胎換骨的能耐等等，固然決定於它是否能夠適度滿足人類使用理論的目的。不過，一樣重要的是，那也要看一個理論的組織構成情況而定。一個理論的內部結構和組成元素常常決定該論的適存能力。有的理論——比如我們現在所謂的「前科學」的理論，它們之所以能在民俗的範疇裡和常識的層次上歷久常青，百世不壞，主要的原因是理論內部的結構鬆弛疏散，其主要命題允許世世代代的新解釋和重新再解釋——有時甚至容納不同的人在同一時代裡的不同解釋。此外，理論裡的基本概念抽象得可以在很大的程度上移位轉注，也是令許多民族理論顛撲不破的原因。(五)理論與外在世界(包括理論與現存的理論和日後興起的理論)：人類講說故事，營造理論的結果，不斷地編織、創造和發明開拓了種種的「世界」，比如神話世界、童話世界、藝術世界以及其他種種個人的、雙人的、多人的和較大集體的精神世界(包括情感世界)。不僅如此，從這樣的種種世界中，有一類的世界慢慢通過人類的觀察、試驗和組織的想像而浮現成型。那就是「認識的」世界，或可稱為「經驗知識的」世界。比如最近三個世紀以來特別受人重視的「科學的」世界就是。二十世紀的許多人懷著一種狹窄的眼光，以為人類真正的知識唯有、而且只限於科學知識。因此唯一的真實世界就是科學的世界。這是一種時代的執迷與偏見。在這種偏見之下，我們也就難以啟齒，去談說像宗教知識、形上知識、感情知識、藝術知識和心靈知識等等這類的文化建樹。可是，事實上除非我們滿足於狹隘的胸懷，否則只好認清，在人類的文化文明之中，各種世界總是層層相因，環環互扣。即使是科學的世界，其背後藏有形上的世界，它的前方則可能牽引連帶著宗教的世界、倫理的世界和藝術的世界。同樣地，今日，我們一談起理論，許多人總是以科學理論為典範。若是為了簡單明確，方便處理，此舉不無情有可原之處；可是，倘若因此而低估、忽略，甚至非難和否定其他種種的理論，這就容易造成文化發展上的「斷層」，引起心智平衡上的障礙。科學的理論最終固然有人類的感官經驗與之掛鉤牽連，可是科學理論之為理論，並非感官經驗的隨意採集收羅，而是此類經驗的分析對比、組織安排，甚至製模改造的成果。由採集收羅直至製模改造，這是「理論化」的慣常過程。那不只是人類感覺知覺吸收採納的直接成效，那更是概念化、語言化、記號化的努力結果。可是人類的記號行為遠遠超乎「科學」的範圍，人類通過理論演化而成就的理性和感性也不能只限於科學理性和科學感性。科學只是人類文明的一種成就。科學文化只是人類文化的一個環結。理論創發外在世界，理論改變外在世界，理論印證外在世界，理論令我們的外在世界膨脹繁殖，理論也令我們的外在世界收縮減消。

3.理論的證立問題

我們在上文裡，主要從人類理論活動的文化意含去說明人是理論的動物。這可以說是對人類理論行為的外部、後設而宏觀的探討——我們稱之為「人文生態的

思考」。從這樣的角度看理論，我們比較容易把握其功能和效應，以及其興衰接替、移植轉借的複雜關係。不過，我們卻不可以因此遽加推論，以為凡是理論都沒有什麼普遍性和客觀性可言，因為所有理論都是個別文化傳統下的產物，而文化傳統總是不斷在演化嬗變的過程之中。

讓我們先談普遍性的問題。我們總是希望一個理論構作出來之後，能夠「放諸四海而皆準」。因此，我們或多或少總是將理論的建構當成一種「真理」的獲取和把握。可是另一方面，當我們放遠眼光，留意歷史發展的時候，卻又發現各門各類的理論全都處於不斷接受檢驗、接受修訂，有時接受「區域化」，甚至進而遭遇「粗俗化」的過程。於是新的理論又應運而生，取而代之。理論的生生滅滅，成了尋常無奇的事。這樣的現象在社會人文的領域裡固然司空見慣，就是在自然科學和工程科技的範圍之中，也一樣有跡可循。如果是這樣的話，那麼一個理論剛剛興盛壯大之時，擁護者那無比的信心和寄望——以為追尋到世事真象或人間真理——終久不是一次又一次地遭遇挫折和失敗嗎？

不錯，如果我們抱持絕對主義，信持黑白分明而且終極透徹的真理觀，那麼在人類的理論活動不斷演進之下，不停地夢想和不斷地幻滅成了追求真理的常態進程，甚至必然結果。為了打破這樣的「悲觀」局面，我們唯有修正我們對於編織理論的目的之期望，或者修正我們對於真理的概念之認識。

一方面，我們可以非常注重實用，一味只在計慮理論的工具價值。一心只將理論看成是指導行為模式，引發技術發展，支持人生活用技能的概念架構和命題組織。從這個觀點看，一個理論的好壞端看它所產生的社會效應和人生功用而定。許多民俗上的理論也許正是如此。不過這樣的見解如果徹底推行，全盤跟進，容易引起認識上的虛無主義或「無政府主義」，令人不再採信任何「事實」。一切只問有無利用價值。

固然，追求實用和功效是人類賴以生存的工作模式之一。可是，除此之外，人類也有求知的好奇，以及希望獲得「真象」的興趣。不但如此，常常認識真象也是人類求取生存和計謀生活的重要先決條件。錯誤的判斷有時降低生活品質，甚而威脅生存機會。正確的判斷意即對事實真象的認知。所以追求真理，獲取真象的要求也和講究實用和尋求功效一樣，都是人類生存和生活所賴以成功的工作模式。真理的追求常常和實效的講究彼此區分明確，但卻息息相關。因此，完全放棄真理的概念也是不切實際，不合乎人文生態開展的要求。

這樣一來，為了避免對真理的追求老是掉入幻滅失望的境地，唯一合情合理的途徑似乎就存在於修訂真理的概念一途。

我們可以採取一種乏晰(模糊)邏輯的觀點，不再將真理看成是明晰確定，通身透明的東西。正好似當我們在霧中賞花一樣，花的形貌、顏色和組織結構在不同的霧濃程度和不同的觀看距離裡，都會呈理出不盡相同，甚至大為不同的景象。類似地，我們所要尋找認識的真理，也全都浸淫在一片有濃有淡的認知迷霧之中。認知是人類心靈開展出來的洞察能力。它藉著人類的理論活動而進行。可是人類的理論活動不是一種簡單的「張眼觀看」，或者「開燈探照」。理論是在一個

文化傳統中塑造成就的。它使用文化傳統中的語言，用以形成概念(註 12)，固定事態；創發命題，捕捉真象；甚至發明機制，進行知識的累積、增強、深化和推廣。(註 13)這樣一來，理論以及理論活動的文化脈絡，不但成了人類捕捉真理的利器，同時也不可避免地刻劃出真理怎樣呈現的模式或樣態。真理是在某種特定的文化傳統的煙霧中，通過理論活動而刻劃出來的知識之花。

人類的文化傳統不斷地在開展演變，我們的語言所負荷裝載的概念——情意亦然——也不停地在變形挪動，因為我們的生活經驗不斷更新，我們的生命樣式不斷演進的緣故。這樣一來，原來編織結構用來尋求真理、增進知識的理論也就呈現了不盡相同的面貌。所以，作者一直主張我們在結構理論之時，以及在進行理論活動的時候，最好採取一種工作態度(作者稱之為「假設主張」(註 14))：所有我們提出的理論都是一種「局部理論」，而不是一種「全盤理論」。理論的成立——它的證立問題——總是建基於文化傳統中一時一地的人類集體經驗，以及該時該地(約定)俗成的概念內涵和語言解釋。而這些全都是動態而不停開展的，不是靜態而絕對不變的。

從這樣的見解我們可以推知，所謂理論的普遍性也只能當作一種乏晰概念看待。如果我們採取上述的乏晰真理觀，而不計較某一理論在某時某地呈現出比另時另地更加清晰(談不上最清晰)或更加模糊的樣式的話，那麼跨越文化傳統的普遍性理論並非不能獲致。當我們進行理論活動的時候，我們至少在概念上，在語言上總會或多或少削足適履，甚至畫蛇添足——直到有更加良好的理論出現為止。

理論的客觀性也應該做如是觀。客觀性也應該是個乏晰的概念，應用到理論，特別是理論活動之上時，更是如此。

理論是人類記號化活動的成果。有關人類如何開展記號活動的過程，也許永遠只是一片模糊的臆測。可是明白可以推知的是，人類為了各種生理和心理、物質和精神、實用和意興上的需要，進行了各種不同的記號作為，開闢了種種的記號世界。其中一種對人類日常的生活，往後的種族生存，以及終久的人性發展顯得極為重要的，就是人類創造開發了形形色色的記號世界，用以描構印證「外在世界」。與童話或其他純粹想像、自由創造的記號世界不同的是，這類的記號世界不斷接受人類新起的經驗的比對和檢驗。我們常常需要修訂已經建起的記號世界來安排重新認識的事實，有時甚至被迫放棄整個或部份這類的記號世界，因為它不再容易修補，不再可以印證我們認識到的外在世界。

由於我們能夠區別純粹由自己創造出來的事實和經驗，以別於不是完全能由自我的意識所左右的事實和經驗，因此「客觀性」的概念也就在我們的意識中浮現，成為驅使我們修訂和再造有關外在世界的記號系統的力量。

不過，我們不宜將「客觀性」加以絕對化，否則我們也就忽略了人類記號行為的根本意義。我們可以粗略地說，人類對外在世界的記號化是人類對於有外在因素參與作用的經驗的記號建構。人類採取自己發明，自己能夠把握善用，自己有時也難免誤用的記號系統，來結構出一個自認為生存其間的外在世界。這個外在世界的真象如何，一方面不是由人類自己的意志所決定，可是另一方面卻受制於

其所用的記號元素和記號系統。簡單地說，我們不必主張一個絕對主義的外在世界。這個外在世界是通過人類的記號化而呈現出人類認識到的模樣。

這樣一來，理論——特別是有關外在世界的理論的普遍性和客觀性也就呈現出一種「人文生態的」色彩。理論的證立問題也就不再只是事實問題，而且也是文化問題了。

4.人類知性的演化：大語言和小語言

從事文化和文明的工作，我們最宜注意「大處著眼，小處著手」。明白大處著眼的重要性，我們才不致於忽略文化發展的潮流與方向，重視文明演化的意義和價值。可是另一方面，能夠從小處著手，我們才能參與局部的改造和精進，進而引發整個大局或整個系統的演化和進步。

就以人類的理論活動來說，在上文裡，我們不時強調從一個人文生態的觀點來考察這個問題，其立意就在於從文化發展和文明成就的「大處」去「著眼」觀看這類的文化活動，考慮它的文明成果。可是等到我們將理論活動的問題縮小，集中討論理論的證立問題的時候，我們也就很容易由廣大的文化問題，掉落到細小的知識論問題或是認知邏輯的問題。我們很容易劃清界限地規定「證立問題」的邏輯結構，並且進一步提出一套方法論上的主張或原理，令這類證立問題在該結構內，在該方法下，獲得圓滿的解決。這時我們往往遺忘了進一步向後退開，回頭檢討該邏輯結構，以及該方法論，各自在什麼基礎上成立。我們往往沒有退後再做這類的引證工作，因為它是一個時代、一個文化、或一個學派的基本「教條」——而教條是很少拿出來給人加以批判，加以反省的。

比如，本世紀初葉的哲學分析學派(如邏輯實證論)就主張把理論當成一集集的「普遍含蓋性定律」，並且把理論的說明力(或解釋能力)看成是在「假設演繹」的邏輯結構下的「檢證」成果。這樣的構想假定著一些重要的主張。第一，當時我們把握到的邏輯——一種外範邏輯，足以用來闡釋理論的證立問題。第二，所謂「說明」或「解釋」的理論活動，都是運用普遍含蓋性定律式的語句來進行的。諸如此類的基本主張也許在某些理論活動中，有例可援，無可爭議。可是局部的現象不一定可以無限引申，用以含蓋所有的情況。人類理論的活動，即使在經驗科學的範圍內，也各有不同的樣式和變形。我們也許可以對這類的理論結構加以「理性的重構」(這是邏輯經驗論者的用語)。然而，這一來，我們已經離開了原來的理論活動現象。我們已經更上層樓，進一步採用一套「後設」的語言和概念系統，試圖闡釋原先在實際的運用脈絡中所出現的理論活動。

這樣的後設的、反思的，甚至重構再造的活動，也是人類知性開展的一種重要活動。當它澎湃展開，立定腳跟，形成一時一地的思考模式之後，也常常發揮反省人類理性，批判人類理性，甚至再造人類理性的作用。儘管人類的理性並非完全由人類的知性作用所決定——人類的感性不時與人類的理性互動互生，彼此共同成就——但是，人類知性的刺激最能引發人類理性的反應。而人類的理論活動又是人類知性成就中的最突出而最具主導力量的成素，因此如何看待理論活動，

如何進行理論活動，甚至如何規限理論活動等等，不僅直接影響人類的知性發展，也進而間接導引人類的理性重構。人類理性不斷在演化的過程中，這類通過知性的理論活動的作用，不斷對人類理性加以塑造，是人類理性演化的一個顯性力量。

從經營知性文化的小處著手，我們經常通過分區開闢，加強深入的方式，精化並且鞏固我們對事物和事理的理解和認知。在這樣的深入和精化的過程中，我們幾乎不可避免地需要洗鍊我們的語言，明定我們的概念，強化我們的思考解析的架構。這樣一來，學思認識的「建立己見，排斥他議」的現象也就慢慢出現了。這是知性的開展，以及進而精細化和系統化的常見結果，也是造成意見分歧，學派對立的根本因由。

精緻化和深入探索的結果開墾出人類文化中的種種「小語言」。簡單地說，小語言是人類探索研討的活動趨向精緻化，走向深奧裡層的結果。它一方面標示出我們探索活動的劃定層面和範圍，另一方面也提供了可以固定問題和陳示答案的表意媒介。當然，理論化是一切研討探究的歷程和逐步結論。因此，人類的不停理論活動就成了不斷開發新的種種小語言的淵源和動力。

這樣的小語言含有新起的字彙，重新釐清的語詞用法，以明定概念，重建概念架構。小語言也接著應用這些語彙和概念架構，來提出基本命題，並且在繼續探討，繼續思索，繼續推理之間，開闢發展出其他的命題，構成一種內容豐富的理論。所有的理論都在某種程度上經營出自己的小語言。小語言的經營令理論可以拓展到一定的深度。

人是理論的動物。人因而也是不斷開拓小語言的動物。從比較宏觀的歷史角度來看，人類文明的進步離不開這種陸續不斷的小語言的發明和使用。這類小語言的一種極為重要的功能就是當把某種理論經營拓展到一個成熟的程度之後，藉著該理論的小語言，將理論所拓展出來的識界與精神帶到一般的「大語言」中，對大語言產生衝擊、滲透、修整和改造的作用。我們目前大家通用的大語言，就是世代不斷接受來自各種領域的種種小語言的沖洗翻新所得的結果。童話、神話、科學、宗教、藝術、技藝等等的領域，全都不斷耕耘出自己的小語言，全都通過這些小語言反映到我們的大語言之中，成為文化人性的基礎和溝通媒介。由於人類文化呈現多源起始和多元開展的情況，因此許多同類等範的小語言，往往同時或在不同的時間，在不同的文化傳統裡滋長。這就更加添增人類文化和文明的豐富性和全面性，以及多重多元的性格。

雖然人類的理論活動是人類創造小語言的一大動力，這類的知性的小語言也在人類文明的成就中產生了深遠的影響。可是，並不是所有的小語言都是為了人類的理論活動，因而應運而生。人類除了知性上的開拓建樹以外，還有感性上——特別是感情上的開拓和建樹。感性上的起步和提升也有賴感性上的小語言的興風作浪和創作收成，只是感性上的小語言往往不是出於理論化的道路。說故事、寫詩章、興誦唱、構繒圖、踏舞步等等的演作方式構成感性小語言的基本骨幹。儘管知性和感性——理性與感情——在小語言的發展成形上採取不同的表達和建構

形式，一個發展論辯分析、檢驗論證的形式，另一個開拓鋪陳宣揚、表演呈現的方法。可是兩者當做不斷追求精緻化和深度化的小語言來看，同樣對於我們的大語言試圖做出了教化和再造的作用。感性的小語言通過改造我們的大語言，重塑人類的感性，正好像知性的小語言通過改造我們的大語言，再建我們的理性一樣。人類的文明，人類的文化人性，是在這樣的追求將精緻和具有深度的文化成果加以普及，加以大眾化，而提升而增進的。在人類文明中，理性和感性雖然常常採取不同的發展方式去加以拓展，但是兩者在根源底處卻具有相依互俚的關係。人類的感性有賴理性的支持而發揚。相對地，人類的理性依賴感性的擁護而堅持。兩者在尋求精緻和深刻上珍視已有的文化和成就，尊重可能失落的文明成果。在這種意志和心懷之下，理性與感情互相依俚，彼此支援，抵禦個人的野蠻天性以及群體的破壞衝動，令文明人性可以繼續開展。從這個角度看，作者不僅主張人性的「情理同源」論——兩者都根據基於人類記號化活動和記號行為，同時也倡議人性中的「情理互援」說。(註15)理到無可引證之處，情的堅持令理站立。情到無可涵養滋長之餘，理的證說使情堅定。這樣，理因情立，情為理生。這是文明人性之中，理性和感情的對立互存和穩定平衡。不過，在文明拓展的過程中，有時我們偏重理性的道說，另外有時候卻全面關注感情的發揚。比如，二十世紀就是一個知性特別發達的世紀。人類理性的開展逐漸被導引到大力開拓「工具理性」的道路。「價值理性」一時沒有著落，因為我們的感性文明——特別是人性的感情，沒有並駕齊驅，共同開展，互相支援，彼此倚立的緣故。

就以人類理性的開發，知性的成長，或理論的拓展來說，當然並不是只有一種小語言，或只有一套小語言，在那兒開山闢地，拓展疆土，引導大語言的修整和改造。同樣值得注意的是，也並不是在某一個文化中，一有知性的小語言產生，開發經營的結果必定會對人類的大語言產生長遠的影響，成功修整和改造了大語言。我們都知道，有時知性上的眾說紛紜，學派林立，只成過眼雲煙，轉瞬即逝。所以，有時風起雲湧的思潮，也許帶來小語言的多彩繽紛，但是終久在人類的文明上，或在文化的人性裡，是否有所建樹，是否能夠開花結果，也要視乎文化文明演化過程中的其他因素而定。

在人類知性和人類理性的演化過程中，有幾個趨勢值得我們注意。這些趨勢一方面與知性小語言多元化的開拓和經營有密切的關係，另一方面也提供一個理性和感性——尤其是價值感性，互生互動的觀察參照之點。

第一，我們慢慢由常識知性或普及知性轉而發展專科知性，甚至科學知性這個發展的趨勢由來已久，但到了二十世紀，其發展軌跡和開展速度尤其明顯。這個趨勢的形成一方面標示著專科小語言的急速開發和新陳代謝，其發展速度和精深程度令大語言無從順利接納，並且進一步從容消化。當眾多小語言的發展無法有效地帶動大語言的改造時，兩者的鴻溝愈拉愈大，終於導致常識和專業知識的斷層。也引起各專業知識之間的嚴重隔離，因為大家沒有一個共通可用的大語言。專業知識無法有效地指導一般常識，這引發人類知性的一個大危機。二十世紀中葉之前，一方面專業知識突飛猛進，可是另一方面政治上的意識形態大行其道。

這不是沒有原因的。我們的普及的知性，我們的常識，沒有隨專業知識一起進步的緣故。專業知識的發展對於文化生活(特別是物質生活)也許提供了進步的條件，可是對於人性文明卻又顯得那麼遙遠而不相干。

第二，知性的小語言風起雲湧，急速開發的結果，一方面造成專科知識和常識之間的斷裂，以及專科和專科之間的隔離，另一方面也自然造成普遍權威的沒落和局部權威的興起。知性的發展走向局部化、地區化和多元化之後，不但造成知識的分化，權威的分立，和知性的隔裂——知性目標的隔裂，以及知性方法的隔裂，這樣的趨勢演變下去，令人類文化失去普遍的價值標準和共通的演作模式。可是與此特性掛鉤衍生的卻是「獨斷理性」的沈落。代之而起的是講究交流，關心理解，注重溝通的「開明理性」。由知性的多元發展開放出理性的開明，這不只是一種方法上的策略轉移而已。久而久之，它已成為人類文明的一種道德品質或價值理想。這是二十世紀知性演化的過程中所帶引出來的感性成果。人類的文化常常「無中生有」，人類的文明有時「弄假成真」。理性和感性的發展之間，有時顧此失彼，有時卻「失之東隅，收之桑榆」。

第三，事實上，人類知性和感性之間的互盪互激和彼此消長卻遠不止於此。知性的多元化，多重權威化，以及開明化的結果，人類也逐漸由「絕情理性」走向「含情理性」。這又是人類感性的一大收獲。二十世紀之後，知性多元主義、感性多元主義、人性多元主義將持續發展，成熟的情懷不斷滋生。多元的涵容和互讓互諒將成為未來指導人生的道德準則。

5.理論的移植——跨語言的翻譯和跨文化的轉型

人類的理論活動是在某一特定的歷史和文化傳統裡進行的。如果我們將理論活動的成果，一個一個的理論看做是一系統的邏輯的先後次序，有內部組織，有語意和語法結構的命題集合，那麼，一個理論是由兩種元素構成的：一是概念(基本概念和衍生概念)，一是命題(基本命題和衍生命題)。可是，有一點值得我們注意。一個理論既然是在它的歷史文化的脈絡中產生的，因此它就不是孤立浮懸於文化傳統之外，獨立自存，不假其他文化活動——尤其是其他的理論活動——而自圓自足的。我們在上文裡說過，每當我們陳述一句話，後面有不計其數，沒有陳述出來的話。一個理論的提出也是如此。每當我們提出一個理論，它的背後往往有不計其數的未經提出(但卻假定著的)其他理論或「後設」理論。明確地說，一個理論的上述兩種成素都不是，或不完全是，可以在理論內部自己生成，自己界定，自己釐清，自己證立的。

先說概念，出現在一個理論裡頭的概念，往往出於理論所在的文化，由理論的介引者加以洗鍊重構而安放在理論之中。到底要怎樣洗鍊一個理論外的概念，將之重構，以便收納於理論之內，成為內部的概念。這往往取決於這個理論活動的目的，它的工作指導綱領，以及它所假定的理論。這樣看來，一個理論裡頭的概念，從一開始就背負著特殊文化的內涵，它無法純樸清白地自外於某一個文化之上。理論的基本概念如此，其他的衍生概念也是如此。因為衍生概念無法自外於

基本概念，它由基本概念，也許再加上其他的概念來加以界定的；而基本概念，正如上面所說，本身就是負載著特定文化的包袱。

同樣地，理論中的命題也不是浮遊中立於特定文化之上，可以獨立呈現出它的精確意義的。一個理論中的命題，不論是基本命題或是衍生命題，包含著理論中的概念以及其他語法和語意上的成素。概念的成素已如上述，可是一個或幾個概念如何在一個理論的命題裡呈現出它的特定意義，那卻有賴我們如何解釋該命題中的其他語法和語意的成素而定。理論中的命題通常不只含有理論裡的概念，它還有賴其他的語法和語意概念，才能將理論裡的概念結合起來，構成理論裡的命題。由此看來，並非理論裡的概念一有確定的意含，包含這些概念的理論命題自動就具備有確實的意義。這就是說，除了理論內的概念而外，我們還要訴諸理論之外的概念，才能比較完整地賦給理論內部的命題確切的意義。可是這些理論外的概念又如何呢？它們仍負載著特定文化裡的理論外的意含。

如此看來，所有理論都不是文化中立的——不管它立意成為全盤理論或局部理論，因為從理論活動的進程上看，以及從理論的實際構成上看，它都無法自外於特定文化的條件。

這種依傍於文化條件的理論活動，令其所成的結果——一個一個的理論——需要在其所由出的文化中，才能顯現其確實意義，也才最容易給人加以論證或反證，也才最不易隨意被曲解，或任意被誤用。

談到理論活動的文化脈絡和文化條件，我們不要遺忘上一節裡所提的知性和感性之間，理性和感情之間，互依互俚，相衍相生的關係。在一個文化中，某一個理論也許是純粹知性上的事，但是它所在的文化脈絡對此理論是否只是以理支撐，而非以情相待，卻又是另外一回事。一個純屬知性的理論不一定沒有情意豐富，從屬感性的後設理論。

中國自從西學東漸以來，一兩百年都困擾於是否接受西方理論，西方理論是否適用於中國，以及西方理論的中國化等等的問題。這類問題有幾個彼此相關的層面，現在讓我們從「理論的移植」的觀點來討論這類問題。

表面看來，跨文化的理論移植主要牽涉到的是跨語言的理論翻譯問題。我們只要將某一文化中，使用某一種語言建構起來的理論翻譯成另一文化中的另一種語言。這樣也就幾乎大功告成了。剩下來的是在後者的文化中，透過後者的語言，解釋該理論，瞭解該理論，以便進一步接受該理論。這就是理論移植的大業了。可是，說來這麼簡單輕鬆的事情，為什麼會在這一兩世紀的中國知識份子的心靈裡翻起這麼多的思潮起伏，波瀾澎湃，直到今天還在學海揚風，餘光盪漾呢？

為了澄清理論移植的多層次的複雜性，讓我們首先探討一下翻譯的問題。

起先，翻譯好像是個頗為單純的問題。當我們在做兩種語言之間的跨語言翻譯時，我們只要將出現在其中一個語言的某一語詞或語句改寫成為另一語言中的某個語詞或語句，讓兩者之間具有同等的意義或指謂著同樣的事情或事物。可是，即使這麼單純簡潔的描述，內裡已經隱藏著不少奧理玄機。從比較淺白處說起。當我們要進行跨語言的翻譯時，我們是否總是能在某一語言中尋找到剛好與另一

語言中同樣意含和同樣用法的相應語詞呢？語詞所裝載的是概念。但是上面我們已經說過概念背負著特定文化的內涵。所以一個文化中的概念並不容易在另外一個文化中找到文化內涵相同的另一概念，與它相互匹配。也因此，裝載這樣的概念的語詞，也就不容易在另一個語言中找到與之匹配而可資翻譯的語詞了。

說到這裡，我們特別要提醒自己，對翻譯一事做一個根底的審查。我們一般很容易不加思索地將翻譯的活動過份簡單化，以為翻譯只是語言和語言之間的表面轉換活動，只要藉著良好的字典辭書或語詞彙編之助，跨語言的翻譯活動也就可以暢順進行，無往不利。這是一種極為粗淺而又不切實際的想法。

翻譯當做一種活動來看，本身是一種記號行為。它包含著接收記號、解釋記號、理解記號，並且在另一個語言系統中尋找適當的記號而將記號加以發佈的行為。在這樣的複雜的記號活動過程中，為了確保翻譯的成功，除了在極為單純的個例處理上之外，我們通常不只是取來原有的記號，瞭解它的意義，就代之以另一語言的其他記號，供做翻譯。這個簡單的文本對文本的構想之所以過份粗淺而不切實際，原因在於文本本身並不能完整有效地提供意義或用法。為了瞭解原來的文本，為了瞭解它的意義或用法，我們首先必須在原來文本的語言之中，深入原來文本所在的文化脈絡。我們已經說過，概念和命題全都負載著文化的包袱，我們無法不先深入某一文化之中，而就能暢順有效地翻譯出該文化裡出現的概念和命題。所以，如果我們想以認真務實的態度面對翻譯的話，我們就不能將翻譯一事只當成一種文本對文本的簡單轉換的工作。這種「文本翻譯觀」是種太過簡單膚淺的想法。我們必須轉而將翻譯想成是種瞭解並且重新在另一語言中發佈原來文本的記號行為的活動。這是一種「行動翻譯觀」。它把翻譯想成是一種記號活動在另一語言中的再製或復現。(註 16)當我們在從事翻譯工作的時候，我們首先試圖瞭解原來的文本，在原來文化中所扮演的記號活動，然後在另一語言之中重新複製或仿造那一個記號活動，然後將它的結果發佈出來。這樣一說，我們也就明白翻譯一事的複雜程度了。

一般來說，跨越不同語言的翻譯經常遭遇不易逾越的難題，因為跨越不同語言的翻譯涵蘊著跨越不同文化的認知、表意和傳思。不同的文化有很不同或不盡相同的模態和表達結構用以進行此類記號活動。

在這樣的闡釋裡，我們並沒有考慮一個文化傳統中的文化嬗變現象。比方，我們並未考慮大文化與小文化，主流文化和反主流文化，通俗文化和精緻文化等等之間的對抗和爭鬥。可是，如果我們考慮著跨文化的轉換時，這類文化內部的對立爭執現象就變得格外重要。翻譯之不能做到表意上的恰到好處，理由往往在於從事翻譯的人沒有適當把握這種文化內部的對立和分合關係，或者無法將這種關係適當地表現在另一個文化的情境之中。

談到理論的移植，我們更需特別注意這一點。通常我們在討論理論的移植時，我們所指的理論並不是常識之中的理論——雖然這類的常識理論也可以跨文化地加以移植。我們指的一般是科學的，特別是社會科學或人文科學中的理論。這類的理論，用我們本文的術語來說，經常出現在一個個專科裡的一個個的小語言之

中。這就為理論的移植和理論的翻譯問題帶來另一層面的難題。

我們說過，一個小語言不會是在真空的脈絡中開拓發展出來。小語言的出現通常為了填補大語言的不足。它常常通過改造大語言開始，為了特定目的和功能發展壯大起來。等到發展成熟之後，它又會反過來衝擊大語言，甚至滲透於大語言中，改造大語言。換句話說，一個個專科理論所構成的文化，通常起於一個大文化傳統之中，但是一經發展成熟之後，又反過來滲透於該大文化之中，改造大文化，重建大文化。那麼出現在專科裡，表現在該專科的小語言中的理論，當有人試圖將它移植到另一文化之中時，遭遇到什麼困難呢？我們可以這樣設想：當我們要將某一個文化中的專科小文化裡的理論移植到另一文化之中時，我們要怎樣在後者這一文化中，開拓出一個相對於前者那一小文化的小語言，用以表述這個理論，使它有意義地安置到後者這個大文化之中呢？

在某一文化中開闢一個小語言，那是一回事。這個小語言開闢出來之後，能夠順暢地安置於大語言之中，不受抵制，不被排斥，那又是另一回事。在後者這一文化中，這樣的小語言和大語言的關係和日後的交互作用是否類同於前者那一文化中，該小語言和大語言的關係和交互作用，這又是另外的一回事。在一個文化中，某一小語言也許能順利地和大語言產生溝通和對話，因此被通融受吸納，達到改造大語言的目的。可是在另一個文化中，由於移植和翻譯而創造出來的小語言，與其原來的大語言之間，就不一定能夠表現出如此具有建設性的互動關係。理論的跨越文化所產生的困難正在於此。因為理論的移植不只是概念的翻譯，也不只是命題的翻譯。它是小語言的複製，它是小語言與大語言的溝通互動。它是整個文化的移植，甚至是整個文化的轉型。

我們這樣的闡述還沒有考慮到知性的理論往往和感性的價值具有密切的關係。一個外來的理論——一個出現在外來文化中的小語言的理論，它之所以被阻擋和被排斥，往往不在於我們無法在自己的文化中仿造出一個小語言來建構那個理論，有時真正的原因在於自己文化中的大語言的非知性成素阻礙了那種小語言的構作，或者排斥這種小語言，孤立這種小語言，令它無法參與大語言的交互作用。

參考資料

近十幾年來，作者曾多次為文闡釋有關理論的問題。其中有些論點無法在本文中再加闡述，因此將該等文字及刊佈出處羅列如下，以供參考。

(1) 從方法學的觀念看社會科學研究的中國化問題，收於文崇一、楊國樞編：《社會與行為科學研究的中國化》，台北，1982年4月。又收於何秀煌：《哲學的智慧與歷史的聰明》，東大圖書公司，台北，1983年。又收於《國外社會學》，1993年三至四期(總四十五至四十六期)，北京，1993年8月1日。

(2) 理論的作用和理論的證立，《現代哲學》，期數待查，廣州，1982年。

- (3) 理論的構成與功能，收於何秀煌：《文化 哲學與方法》，東大圖書公司，台北，1988年，頁83-115。
- (4) 科學理論與科學傳統，《自然辯證法研究》，第三卷第六期，北京，1987年。又刊於《自然辯證法通訊》，1998年第一期，北京。刪節版刊於《現代哲學》，1987年第四期，廣州。
- (5) 語言、文化與理論的移植，發表於「西方社會科學理論的移植與運用合作研究會議」，香港中文大學，1992年8月3至5日。收於杜祖貽編：《西方社會科學理論的移植與應用》，香港中文大學，1993年8月。
- (6) 《人性 記號與文明——語言 邏輯與記號世界》，東大圖書公司，台北，1992年。
- (7) 何秀煌，收於《二十世紀中國哲學》第二卷人物志(上)，方克立、王其水編，華夏出版社，北京，1995年。
- (8) 現代 現代性與現代化——語言 概念與意義 (上)(下)，《哲學戰線》季刊，第三至第四期，山東，1994年9月及12月。修訂本收於《現代與多元——跨學科思考》，周英雄編，東大圖書公司，台北，1996年。

1996年11月24日

(註1)英文的 "explanation"有人譯成「說明」，有人叫做「解釋」。在此我們視兩者為同義詞，可以互相交換使用，必要時交疊聯用。

(註2)我們原先並不是——現在主要也不是——為理論而理論。不過等這類活動開展之後，有人也可以「不為什麼」而去投入從事。人類可以為生存而努力工作，在生存不受威脅之下，人也可以基於遊玩嬉戲、好奇多事而醉心投入。「不為什麼而為」有時也成了促進文化發展、技術改良、知識增進，甚至品德提升、價值深刻和文明進步的力量。

(註3)訴諸理論經驗的結果，終於難以避免走向人類的意識和思想。這就是為什麼這一條思路基本上仍然是「笛卡兒式」的論證方式。

(註4)我們不必在此假定今日人類擁有齊一共同的理性形式和感情模態。

(註 5)關於人類的情理同源的思想散見於作者近十年來的文字之中。參見《人性記號與文明》，台北，1992 年。

(註 6)作者一直採取「人性演化論」的觀點。對人類的文化人性尤然。提起人類的「文化人性」並不自動涵藏人類具有可以明白界定的「自然人性」。

(註 7)基本上這是作者的「記號人性論」的主旨。參見作者之《語言與人性：記號人性論闡釋》。

(註 8)參見上註所引著作第一節「人是講故事的動物」。

(註 9)在本文的討論中，「語言」一詞往往取其最廣義。一切的記號的使用全都構成語言行為，全都表現出人類的語言現象。至於有沒有一種結構良好、自圓自足、有系統、有明確規則的東西，稱為「語言」的。這類問題暫時不是我們關心注目所在。

(註 10)人類「記號化」的結果產生了豐富的幻想和暇思，也演變出深厚的潛意識作用。相對來說，其他動物就欠缺像人類一樣的多種夢境和深沈的潛意識。

(註 11)從這個觀點看，人類的情懷和情感也是如此。人類早已不能沒有情懷和感情，我們只是以新情懷代替舊情懷，以新感情代替舊感情。可是，新情懷中含有舊情懷，新感情中含有舊感情。

(註 12)理論活動往往牽涉到語言的洗鍊、精緻化和其他方面的改造。但是改造過的語言也一樣浸潤在該語言原來所在的文化傳統的各項制約條件之中。

(註 13)比方，發明開展種種數學和統計學的研究方法，以及邏輯和其他知識工程的建構技術。

(註 14)參見文末之「參考資料」：(1)，(2)，(6)。

(註 15)這是我們成功迴避論證中的「無窮後退」和「循環論證」的關鍵所在。

(註 16)關於「文本翻譯」(text-translation)和「行動翻譯」(act-translation)之對比，可參見作者之 "On Different Conceptions of Translation: The Pragmatic, the Semantic and the Syntactic", 《人文學刊》，第五期，香港中文大學，1996 年。