

·思想史研究·

真理概念与先秦哲学*

——与陈汉生 (Chad Hansen) 先生商榷

方万全

(台湾中研院 欧美研究所, 台北 11529)

摘要:陈汉生 (Chad Hansen) 认为, 先秦哲学中未将句子与其他词项区分开来, 也未意识到它们之间的差异; 先秦文献中没有相对于句子的所谓“语句信念”, 而只有相对于字词的所谓“词信念”。先秦哲学中所谈论的心在陈汉生看来, 是个具有各种区辨能力以及具有指导人的行为之作用的官能。对他而言, 先秦所谓的知识就是技能之知, 因此既不涉及信念也与真理概念无关。基于上述看法, 陈汉生认为真理概念在先秦哲学中不扮演任何角色; 他有时甚至宣称先秦哲学中没有真理概念。以语言哲学、知识论与心灵哲学的角度, 去检讨陈汉生此一不同寻常的看法, 就会发现, 陈汉生没有理由去认为先秦哲学中未区别或意识到句子与其他词项的差异; 先秦哲学中不但有语句信念, 而且陈汉生以区辨能力与技能之知来解读先秦哲学中的心与知识的做法, 也不足以避开信念与真理概念。因此陈汉生的不寻常的看法是不成立的。

关键词:真理; 先秦哲学; 陈汉生; 戴维森

中图分类号: B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1007 - 7278 (2006) 02 - 0091 - 12

对于戴维森 (Donald Davidson, 1917 - 2003) 的哲学有所了解的人都知道, 对他而言, 意义 (meaning)、信念 (belief) 与真理 (truth) 这三个概念既密切相关, 也各自独立, 彼此不能相互化约。^[1]戴维森在一系列的论文中更提出论证: 一个人若要具有思想 (thought), 则必须具有信念概念, 而若要具有信念概念, 则必须具有真理概念。因此在他看来, 一个人若要具有思想则必须具有真理概念。

但是自上世纪 80 年代中期起, 陈汉生 (Chad Hansen) 在对先秦哲学的研究中, 却有着与此极为不同的看法。譬如, 他认为“古典的 (classical) 中国哲学家根本没有真理概念”, 或者认为“古代中国人 (Chinese) 或中文? 没有真理概念”。^[2]但假如戴维森的看法是对的, 那么古代中国哲学家既然没有真理概念, 他们便不可能有思想, 更遑论成为哲学家了; 而且既然没

* 收稿日期: 2006 - 01 - 06

参见 Donald Davidson, *Rational Animals*, Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 95 - 105.

“汉生”或“Hansen”在英文中才是姓, 但为方便起见, 下面在指称陈汉生时会偶尔简称为“陈氏”。

有思想,那么他们所使用的语言,也就不表达任何思想内容,因而也就不成其为语言了。或许陈汉生也体认到他的说法太过,因此有时转而从所谓后设(meta-)的角度来谈先秦哲学中到底有没有真理概念的问题。于是他谈到在中国古代(哲学)的语言理论(theories of language)中,真理概念不扮演什么角色。^[2]他也谈到古代中国哲学家未使用真理概念来对他们自己的哲学活动做哲学性的思考,譬如说这些哲学家们所提出的有关如何评价不同学说(doctrines)的哲学理论中,并不依赖(学说之)真(true)或假(false)这样的区分。^[2]有时陈汉生更为小心地陈述他的观点,比如,认为自己的观点并“……不是关于在古典哲学的中文中(classical philosophical Chinese),什么能或不能被说,而是关于什么 曾 被说了”。^[2]

为了有助于了解,在正式进入对陈汉生的观点讨论之前,让我们先对前述戴维森的一些重要想法略作补充。同样地,我们也要对陈汉生的观点作一些相关背景的说明。

在1967年出版的名为《真理与意义》的一篇重要文章中,戴维森首次提出以真理概念为基础的意义理论(theory of meaning)。^[3]此一理论突显了语词或语句的意义与真理概念间的密切关系。在此后发表的一系列论文中,戴维森进一步指出,不但真理概念与意义密切相关,意义概念也与信念概念密不可分。对于意义与信念间的密切关系,戴维森的说明大致上是这样的:我们知道,如果把一个人放在新的语言社群之中,久而久之此人便能学会那个对他而言原本陌生的语言。这是如何可能的?戴维森认为,可以透过其有特殊意义的“诠释”(interpretation)工作来探讨这个问题。诠释工作最终的目的就是要让我们不但能了解那一个完全陌生的语言,而且还能知道使用那个语言的人的想法,包括知道其所相信的是什么等。但是诠释要能进行,我们首先必须辨认出这个语言里的一些东西——即所谓的简单句——是这个语言里的句子,即使我们还完全无法知道这些句子的意义。其次,我们还需要辨识出那个社群内使用此一语言的人的一种态度,即“视……为真”的态度。也就是说我们需要知道,对那些我们可以辨识出其为句子的东西,那个语言社群中的人是否把它看成是真的句子。我们接着就可以看那些人是在什么样的外在情况之下,把某一个语句看成为真的。但是诠释工作还有一个不可少的成分,那就是:在进行诠释工作之初,我们必须假定被诠释者对事物的想法与诠释者的想法大致是一样的。戴维森还告诉我们如何在这些基础之上,逐步地达到了解那个语言的目标。在此且略过这些进一步的步骤不谈,我们要指出的是,“视……为真”的态度在这里所扮演的角色,也多少可以让我们看出何以意义概念与真理概念是密切相关的。更重要的是,戴维森把上述的诠释工作看成是这样一件事,即试图从被诠释者的可见的语言行为中,透过某些步骤去达成最终了解被诠释者的语言的意义以及被诠释者的想法的目的。但是他指出,被诠释者的语言的意义以及被诠释者的想法,其实是以相当复杂的方式纠集在一起的。换言之,如果我们认为被诠释者有某些特定的想法,那么我们便可在这个基础上去进一步决定他的语句的意义为何;反之,如果我们认为他的语句具有什么样的意义,我们也可以在这个基础上去进一步决定他的想法是什么。也就是说,我们不能说一个人的语句一定具有什么样的意义,或者他一定拥有什么样的想法;而是经由意义与想法认定上的互相搭配与调整,可得出不同的想法或不同的语句的意义。这充分地显示了语意概念与信念概念之间密切的关系。

陈汉生对于先秦哲学中的语言、逻辑、知识论以及形上学等课题特别感兴趣。在他看来,先秦哲学中有一个值得称道的特色,这就是它未曾像西方哲学那样,陷入所谓笛卡儿主义

关于戴维森哲学思想,可参考拙文《戴维森的哲学思想——敬悼一位哲学大师》(《世界哲学》[北京]2003年第6期);《意义、诠释与心灵——戴维森的哲学思想》(《当代》[台北]2003年总第185期)。

(Cartesianism)的困境。为了彰显这一个特色,陈汉生分别从西方语言哲学、心灵哲学、知识论以及存有论(ontology)等角度,对先秦哲学提出了相当新颖却也极具争议性的诠释。例如他早期提出所谓的“物质名词假设”,认为先秦文献中的名词皆为物质名词。他认为真理概念在先秦哲学中不扮演任何角色的看法,同样也是有着彰显先秦哲学的前述特色的用意。笔者认为,此一看法也是极有问题的,这正是本文所要说明的。

我们在前面提到先秦哲学中什么是曾被说了的问题,但是我们如何判定这一问题呢?陈汉生认为以古代中国哲学的文本能否以某一种方式翻译——如被翻译为现代的哲学语言——并非判定的最佳方式。毕竟可能的翻译不止一个。而一般传统的翻译方式,正好一直习惯于把古代的中国哲学文本翻译为具有或表达了真理概念的。因此若要以此来判定什么是曾被说了的——例如真理概念是否被表达——便不免会有偏袒传统观点的丐题(beg the question)之嫌。于是陈汉生提出了另一种判定方法,即如果以实用的(pragmatic),或不是以真理为基础的(non truth-based)方式来诠释先秦的哲学文本所呈现的一般性特色(general character),要比以真理为基础的(truth-based)的诠释方式来得好,那么便有理由宣称,在古代中国哲学中真理不曾被说,即真理概念未出现在这些文本之中。^[2]因此若要探讨陈汉生对于真理概念与先秦哲学的关系所持的看法是否站得住脚,我们就需要先知道不以真理为基础的诠释方式,是否真的要比以真理为基础的诠释方式来得好。

但什么是陈汉生所谓的诠释(interpretation)呢?他把诠释看成是类似于科学理论的那种具有解释性的(explanatory)理论。而这里所谓的“解释”包括了对文本(texts)的解释,以及提出理由(reason)或根据(grounds)来说明哲学文本的作者何以会做其所做的宣称,其中包括陈氏特别提到的文本作者所采取的特殊语言理论。陈氏并且认为我们所需要的诠释需要“……陈述古典的中文如何(可被用来)说明(先秦哲学家)对语言的实用(或语用)(pragmatic)的,而非语意的(semantic)兴趣”。^[2]换言之,诠释作为一个解释性的理论所要解释的包括古代的哲学文献,以及这些文献的作者何以做其所做的宣称(其中包括他们何以采取了其特别的语言理论);它甚至还要能利用古代的中文特色来说明哲学家何以采取了其特别的语言理论。解释先秦哲学家何以采取其特别的语言理论,在陈汉生的论证中扮演着重要的角色。陈氏还赋予此一解释一个进一步的任务,那就是此一解释要能帮助我们了解先秦哲学何以有其特殊的形上学、知识论与心灵哲学。^[2]

在说明了陈汉生以诠释为基础的论证策略之后,接下来让我们看看他实际上是如何进行论证的。对此而言,陈氏所说的一句话颇具关键性。他说:“我把(先秦哲学)没有真理概念的这个宣称看成为是(translate... into)中国对语言、逻辑与知识作理论思考(theorizing)的方式,与西方的方式极为不同(differ radically)”。^[2]但是如何能把前面的宣称看成同于后面的这个宣称,其实是不清楚的。撇开这一点不谈,陈汉生在这里倒是指出了其实际论证方式的一个走向,那就是想透过上述所谓中西差异,来说明真理概念何以未在先秦哲学中扮演角色。因此我们接着需要弄清楚的是,陈汉生是透过探讨哪些差异来进行其论证的。

二

第一个重要的差异可简称为西方与先秦哲学在语言哲学(philosophy of language)或语言

参见 Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (Michigan: University of Michigan Press, 1983); 有关物质名词假设的讨论, 请见拙文《论陈汉生的物质名词假设》(叶锦明编:《逻辑思想与语言哲学》,台北:学生书局 1997年版)。

理论上所呈现的差异。此项差异又可粗分为两部分：一部分可称之为语法分类上的差异，另一部分则是语言的实用（或语用）理论与语意（semantic）理论之间的差异。^[2]对陈汉生而言，指出先秦语法分类上有别于西方之分类的一个主要用意是：先秦中文语法上的特殊性使得“真”（或“为真”）这个述词（predicate）变得无用武之地，而这也至少部分地说明了何以真理概念在先秦哲学中不扮演什么角色。第二个重要的差异可简称为知识论上的差异，其中也包括了心灵哲学上的差异。^[2]现在就从第一个重要的差异谈起。我们将首先探讨陈氏所谓语法分类上的差异，以及他如何利用此一差异来支持其论证。

在陈汉生看来，先秦中文在语法或其语法分类上有一个很重要的特色，即虽然先秦中文里确有所谓的句子（sentences），但先秦哲学家却不曾在理论上将句子与其他非为句子的字词等作出区分。所谓未在理论上将句子区分出来，部分的意思是指，先秦哲学家未意识到（awareness of）句子或语句有别于其他字词，是由不同成分所组成的单位。^[2]陈氏这么说的根据是，中文里即使是单独的一个主词或述词，也可以看成是一般所谓的句子，因此先秦哲学家也就没有必要将句子看成是由不同成分组成的单位，也就是说句子在古代中文里没有语法上的重要性。不但如此，陈汉生还认为古代中文语法不对形容词与名词加以区分，而皆视之为“名”（name）。^[2]特别值得注意的是，陈汉生认为先秦哲学家将所有的字（words）视为名，将复合词（compound terms）、句子等皆看成是由名所串成的。^[2]陈氏对先秦中文语法的这种类似于早期维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889 - 1951）对所谓理想语言中的基本命题（elementary propositions）之组成的看法，对他而言有一个很重要的意义，即既然古代中文句子的各种成分皆是名或由名所串成的，那么中文中的“是”与“非”等词就只应用于名或名所串成的东西，而非应用于句子了。如此一来，在谈论是与非时只是在“……谈论名或一串名的可接受性（acceptability），而不是谈论证明（proof）、知识或信念（beliefs）”。^[2]总而言之，陈汉生谈论其所谓的先秦中文语法之特色的一个基本用意，是在于说明这样的特色使得先秦哲学家不需要有西方熟知的真理概念。

但是陈汉生这样的论证是有问题的。首先要指出的是，他并不否认先秦文本中也使用句子这样一个极为明显的事实，^[2]而且即使句子如其所说是名或由名所串成的，也不表示当“是”与“非”应用于由名所串成的句子时，不能同于西方的“true”与“false”。上面谈到的维特根斯坦早期哲学中那由名所串成的句子，不但未排除维特根斯坦去谈论其句子的“true”与“false”，相反，维特根斯坦如此看待其句子之组成成分的一个重要目的，便是要使我们更能看出何以语句可以表征（represent）世界，或者说语句可以为真。因此，与陈汉生的观点正好相反的是，维特根斯坦之所以将（理想语言中的）句子视为是名所串成的，正是为了要来谈论何以句子可以是“true”或是“false”。

陈汉生或许会说，既然单独的名词、形容词等皆可被当成句子来使用，这表示古代中文的“是”与“非”（或其相应词）之应用范围不同于西方的真理概念，因此先秦文献中相应于“是”与“非”的语词不会同于西方的“true”与“false”。但是即使如此，也并不就意味着先秦没有西

但是认为先秦中文句子由名所串成的看法，其实也是难以令人信服的。维特根斯坦也只是认为所谓“理想语言”中的句子，或即所谓的语句的深层结构，是由指称简单物（simple objects）的名所组成的；他不曾认为一般语句的表面结构是由名所构成的。但陈汉生在此却认为先秦的语句之表面结构，就是由名所串成的。

参见 Ian Proops, *Logic and Language in Wittgenstein's Tractatus*, New York: Garland, 2000, p. 59. 更严格说来，为了说明语句可以表征世界（因此可以为真或为假），除了维根斯坦有关理想语言中的基本命题之组成的看法，我们还需要结合其把基本命题看成是对应于可能事态（possible states of affairs）的所谓图像理论（picture theory）。

方的真理概念,因为一个应用范围更广的概念也可以有应用范围较小的概念作为其部分的概念。此外,陈氏所说的单独的名词、形容词等皆可当成句子来使用,其实也不是完全正确的。严格说来,只有在特定的(文字)脉络或(使用的)情境下,单一的字或词才会被当成句子来加以理解。如果怕麻烦,不管是说或写方面的麻烦,或是像古代书写工具取得不易等的麻烦,我们事实上往往会看脉络或情境所能容许的程度,去尽量简化所说的话或所写的文字。基于某些明显与不明显的理由,先秦文献在表达上对脉络或情境的依赖其实格外地深与明显,因此文献中省词略字的情形极为普遍。重要的哲学家及逻辑家弗列格(Gottlob Frege, 1848 - 1925)曾说,涉及含有像“我”、“你”、“他”、“这里”、“那里”、“今天”、“明天”等所谓指标词(indexicals)的句子本身,并不表达一个完整的思想。他还说,这类句子的完整的表达式(complete expression)——即可表达一个完整思想的表达式——必须包含使用这类句子时所涉及的人、时、地、物等;换言之,后面这些非语言性的东西及原先的句子,才构成了一个完整的表达式。^[4]依此而论,我们似也可以说在先秦哲学中,在某些情况下情境或脉络因素与字词共同构成了完整的表达式。如此一来,我们便不能说那些被用来当成句子的字或词,当其出现于某特定的情境或脉络时,它们还只是字或词,而不是西方所谓的句子。而且所谓先秦哲学家未意识到句子或语句有别于其他字词,也就变得不像陈氏所认为的那么确切不移了。当先秦哲学家在对某些字词作“是”或“非”(或其相应词)的回应时,如果我们将其所面对的情境或脉络因素等予以考虑,那么他们所做回应的对象,恐怕就不能说只是单纯的一个字或词而已。换一个角度来看,让我们想象如下情境:原来因为有恰当的使用的脉络或情境因素的存在,而使得某个字或词对先秦哲学家而言,明显可应之以“是”或“非”(或其相应词)。而当这些恰当的使用的脉络或情境因素被刻意排除掉,那么,先秦哲学家便不会对此一个字或词——不管是说出的或是写下的——作出“是”或“非”的回应。我们甚至可以想象,在欠缺恰当的使用脉络或情境因素的情形下,这些先秦哲学家们甚至会不知如何回应,更不必说应之以“是”或“非”了。由此可见,我们不能说先秦哲学家未意识到句子或语句有别于其他字词;我们应该说的是,先秦哲学家所对之做“是”或“非”之反应的,不是个别的字词本身,而是个别的字词与情境或脉络所构成的弗列格所谓的完整的表达式。

让我们接着探讨语言哲学上的差异的第二个部分,即语言的语用理论与语意理论之间的差异。陈汉生认为先秦的语言理论是实用性或即关乎语用的理论,而不是涉及真理与指称(reference)等概念的语意的理论。这种认定的用意是相当清楚的,即为了避免让真理概念在先秦的语言理论中扮演任何角色。但什么是陈氏所谓的实用性的语言理论呢?这样的理论在他看来有几个不同的成分。首先它涉及先秦哲学家使用语言时所欲达成的社会、政治、道德或道德修养上的效益。其次它也涉及先秦哲学中对陈述或言说的可接受性或可陈述性(assertability)的重视,而不是重视这些陈述或言说是否为真。但我们要说的是,注重语言之使用的效益或后果,并不能直接排除语言与真理概念间可能的密切关系。因为正如戴维森所认为的,语言的意义涉及真理概念,但一旦句子有了意义之后,我们可拿它来做许多不同的事,包括达成社会、政治、道德或道德修养上的效益。^[5]此外,在注重可接受性与可陈述性之余,有一个问题是陈汉生不能不加以考虑的。那就是,除非可接受性与可陈述性等概念能成功地用来

参见 Chad Hansen, Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"; Chad Hansen, Classical Chinese Philosophy as Linguistic Analysis, *Journal of Chinese Philosophy* 1987 (14); Chad Hansen, Term-Belief in Action: Sentences and Terms in Early Chinese Philosophy, Hans Lenk and Gregor Paul (eds), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy* (N. Y.: State University of New York Press, 1993), p. 47.

说明语言的意义,否则我们也无法就此排除语言与真理概念的关系。我们知道戴维森以真理概念为基础建立了意义理论,让我们因此清楚地看到了意义与真理概念间的密切关系。但是我们却从未见过有人成功地以可接受性或可陈述性等概念,来说明语言的意义或建立意义理论,因而成功地显示了意义与真理概念是无关的。而且我们也有理由相信,其所以不成功并非只是“事实正巧如此”而已,而是涉及了哲学上更为根本的困难。

三

至于提出知识论上的差异,陈汉生的目的同样是要说明真理概念在先秦哲学中未扮演任何角色。他指出除了意义理论外,(西方的)知识论(epistemology)是真理概念扮演其角色的另一个场所。他试图指出,古代中国哲学中有着与西方很不一样的对知识与信念的看法。因此才可以不必像西方的知识论那样,让真理概念扮演某种角色。他认为在西方知识论中真理概念所扮演的角色是这样的:一方面,真理概念可被用来协助区分知识(knowledge)与信念(belief)。另一方面,信念、判断(judgment)、意见(opinion)都与真(true)或假(false)有关。^[2]衡诸传统西方的知识论,这样的说法并无特别之处。但先秦哲学对知识与信念的看法与西方到底有什么样的不同呢?为了回答这个问题,让我们分别从陈汉生所认为的中西方在表达知识与信念的方式上的差异,以及此一差异连带在各自的心灵哲学、知识论乃至语言的学习等方面所呈现出来的差异。

就表达方式的差异而言,陈汉生认为古代中文没有对应于英文之“believes that”或“belief that”的字或词,例如像“King Wen believes that Chang An is beautiful”这样的英文句子中,在“believes that”之后接了“Chang An is beautiful”这样的句子。^[2]他指出,相应于上述这个表达信念的英文句子,先秦文献中倒有两个不同的表达方式:“文王美长安”,或者“文王以长安为美”。这两种表述信念的方式与前面的英文句子不同,皆不含相应于“believes that”或“belief that”的字或词。换言之,古代中文只能表达陈汉生所谓的“词信念”(term-belief),而不能表达像上述英文句子的“语句信念”(sentential belief)。^[2]如果先秦只有“词信念”而西方有“语句信念”,我们接着要问的是,两者背后各自关联的心灵哲学与知识论等,又会有什么不同面貌呢?

陈汉生认为拥有“语句信念”的西方传统中的心灵哲学,除了主张目前(西方)心灵哲学中所谓的“表征主义”(representationalism)的立场之外,还把心灵(mind)视为一个“信息处理”(information processing)机制,虽然陈氏并未实际用到“表征主义”与“信息处理”这两个词。我们之所以说陈汉生认为在西方哲学中心灵具有表征主义的特色,乃是因为他认为西方哲学关心的是“如何去将实在界(reality)表征(represent)于我们的心灵内”。^[2]这个表征主义的看法可视为属于知识论范围的看法,虽然将之归于心灵哲学亦无不可。至于说心灵是个信息处理机制,则是因为陈汉生认为“……西方心灵哲学处理内容(数据、信息)之输入、处理与储存”。^[2]如果把用以表征实在界的信念等称之为“表征”(representations)的话,那么依陈汉生之意西方哲学是把心灵看成是在获得表征之后,对表征加以处理与储存的一种机制。陈汉生认为,西方语言因为其所具有的特殊结构(包括能表达“语句信念”等),造成了相应的特殊的学习语言的方式。此方式包含了三个互相关联的过程:观念的形成(concept formation)、信念的形成(belief formation),以及将(心中的)观念或信念分别翻译(translation)为字词及句子。^[6]而且语言的学习主要是个人化的(individualistic)学习,而非社会性的学习。^[6]

相较于上面所说的,陈汉生认为,在只拥有“词信念”的情况下,古代的中国哲学有着相当

不一样的心灵哲学、知识论与学习语言的方式。相应于西方的心灵,古代中国有的是所谓的“heart-mind”(“心”)^[6,7],但两者是很不一样的。西方的心灵是一个信息处理机制;而心并不接受、处理或储存表征或信息,心根本就不是个“内在的心灵的领域”(internal mental realm)。^[7]相反,它是一个指导我们如何在这个世界里去行动或作为的指导性的官能(guiding faculty)。^[6]此一官能透过区辨(distinction-making)^[2]事物与情境等,去指导吾人的行动或作为;其中包括区辨某物为X或非为X(或者区辨一个字词X是否适用于某物)^[2,6]。相应于西方视知识为对事实的表征(representing facts),知识在古代中国哲学中同于娴于社会技能(mastery of social skill);换言之,知识在古代中国是“know how”而不是“know that”;而且知识的目的是在于指导行为而不在表征事实^[6]。在不谈表征及视心为指导性的官能的前提下,中文的学习也因而不同于西方语言的学习:学习中文不需要三个步骤,而只涉及一个步骤,即“习得一个语言”(acquiring a language)。^[6]把学习一个语言说成就是去习得该语言,其实并不是清楚的说法。但陈汉生的意思应该就是,学习中文不能区分出不同的过程;如果勉强要说其过程的话,就只能说是去学会它这么一个过程。

且让我们回头来检视一下陈汉生的一些观点。首先要谈的是,古代中国是否真的没有相应于“believes that”或“belief that”的字词。在《孟子·万章篇》的《咸丘章》中有如下的一段话:

……云汉之诗曰:“周有余民,靡有子遗。信斯言也,是周无遗民也。”

首先要指出的是,“周有余民,靡有子遗”明显是一个完整的句子。而所谓“斯言”指的正是这个句子。这一点除了可自上面这一段话清楚地看出,也可由下面的事实得到佐证:上面那一段话中涉及一个推论,即相信“是周无遗民”是从相信“斯言”所指的“周有余民,靡有子遗”,以某种方式推论而来的。如此一来,若就表面文法结构来看,“信斯言”中之“信”这个动词之受词本身虽然不是一个完整句,但却是个指称完整句的一个由“斯”字加“言”字构成的复合的指示词。因此我们有理由把“信斯言”中的“信”字,看成是同于英文的“believes that”。

我们很可想象,陈汉生或许会以“信斯言”中之“信”字后面并未直接出现一个完整的句子,而反对我们认为“信”字与“believes that”可相提并论。但是,尽管“信”字后面并未直接出现一个完整的句子,如果“斯言”是个如前所述的复合的指示词,则“斯言”被其所指称的句子所取代,而得到“(某人)信‘周有余民,靡有子遗’”这种明显相应于有“believes that”这个成分的句子,并不能说不可能或不可以在先秦文献中出现。也就是说,或许在先秦文献中我们真的找不到像“(某人)信‘周有余民,靡有子遗’”这种形式的句子,但实在也没有任何涉及语意或语法的原则,去证明这种形式的句子不可能或不可以在先秦出现。

我们上面对陈汉生的批评,主要是着眼于比较中西用于表述信念的语句的文法之表面结构(surface structure)。其实,语句的逻辑结构(logical structure)的讨论,可进一步说明先秦何以确有可与“believes that”相提并论的字词。所谓的语句的逻辑结构,指的是与语句的语意(semantics)相关的结构。这种结构所关注的是,首先得设法找出适当的语句的构成成分,以及赋予这些成分以语意性质,并进而说明这些成分的语意性质如何去决定由这些成分所构成的语句的真或假。这种类型的语句的结构,往往也被用来说明语句与语句之间的演绎(deductive)逻辑关系。这样的结构也常会与一个语句的表面结构大异其趣,因此它有时也被称之为语句的深层结构(deep structure)。例如像“当今的法国皇帝是秃头”这个在表面结构上看来是主述词形式的语句,在罗素(Bertrand Russell)看来,其逻辑结构或深层结构则完全不是那么一

回事,而成了句首为存在量词(existential quantifier)的一个句子。

我们知道西方(至少在英文)表述信念的基本语句,有着如下的表面结构:

(S) a believes that P

在此,“a”可以是指称某特定个人的专有名词,“P”则为任何一个句子。到底要如何去分析有着(S)这种表面结构的句子,一直是困扰哲学家的问题。根据戴维森的看法,其困难在于很难对这样的句子加以分析,使得(S)中“P”部分的构成成分的语言特征,不管其是否出现于所谓命题态度(propositional attitude)的脉络,皆可一视同仁地加以处理。因此为了解决这样的困难,戴维森对这类语句提出并列式(paratactic)分析^[7], (S)可被分析为

P
a believes that

这种两行并列的情形,且第二行中的“that”变成一个指称第一行的那个言说(utterance) P的指称词。此一分析有其复杂的细节,在此不赘。重要的是,根据此种并列式的分析,(S)的逻辑结构(或深层结构)不再是“believes that”之后接上一个句子,而是比较像上面引自《孟子》的句子中,包含用“斯言”去指称先前提到的句子的情形。由此可以看出,陈汉生并没有理由从我们的例子的表面结构,就去否定“信斯言”中的“信”字可被视为同于“believes that”。

但是我们也不能忘了陈汉生还提到的“词信念”的看法。即使以上对他的批评是成立的,如果先秦只有“词信念”而没有“语句信念”,那么陈汉生还是可以宣称古代中文没有对应于英文之“believes that”或“belief that”的字或词。换言之,如果先秦的汉语中只有“词信念”,那么所有所谓的“语句信念”就都有可能只是表面看起来像而实际并不是“语句信念”。陈氏的确也有野心证明或至少说明先秦只有“词信念”而没有“语句信念”。^[6]但是我们相信这样的企图是不会成功的。像“文王相信长安是美丽的”(“King Wen believes that Chang An is beautiful”)这样的“语句信念”固然很容易改写为“文王美长安”(或“文王以长安为美”)这种所谓的“词信念”,但我们千万别忘了不是所有的信念语句(belief-sentence)都是这么简单。像对“(某人相信)‘周有余民,靡有子遗’”这样的信念,我们就不知道如何把它改写为“词信念”。更复杂的信念也是可能的,而我们就更不知道如何加以改写了。

我们知道陈汉生认为先秦汉语只有“词信念”的用意,是要去排除先秦哲学中真理概念可能扮演角色的一个地方。陈氏对先秦所谓的“心”及知识的描述,也有着相同的用意。在我们探讨他是否能成功地达成后面这两个目标之前,我们要先讨论陈汉生的一个误解。西方某些传统的观点的确把心灵看成是一个信息处理机制,在此一机制内出现或储存着各种不同的、具有像语句内容的所谓的心灵表征(mental representation)。而在同样的观点下,所谓“a相信P”,就是说在这个机制内存在着对应于P的某个表征,且此表征与a有某种关系。与知识论相关的是,如果a相信P而对应于P的表征又符应于(correspond to)外在世界的某个事实,那么a所相信的便为真。也就是说,传统上真理概念之扮演某种角色,往往与表征、(认为外在世界确实存在的所谓的)实在论(realism)等等纠结在一起。西方传统在说明语言的学习时,同样也有类似的纠结。陈汉生也是把真理概念是否扮演某种角色,与其他的这些东西联结在一起。

参见 Donald Davidson, *On Saying That*; Donald Davidson, *Thought and Talk*, Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 2001, 2nd ed., pp. 93 - 108, 166)

但其实这样的纠结是不必要的。以真理的符应说 (correspondence theory of truth) 及实在论为例,戴维森既反对符应说也反对实在论 (这并不表示他是个观念论者),但他并不因此反对谈真理或反对真理概念扮演着各种重要的角色。^[8]同样的,包括戴维森及维特根斯坦在内的许多哲学家,也不认为有心灵表征这种东西,但他们并不因而否认我们有信念与知识。^[9]而一旦不认为有心灵表征这种东西,对语言学习的说明,也同样必须切掉传统的这许多纠结。

如果心灵、信念、知识与语言的学习可去掉这些纠结,那么陈汉生想以先秦哲学中对知识与信念等的看法来说明何以真理概念不扮演任何角色,就再也不会像他所认为的是一件直截了当的事。我们知道在抛开前面所说的那些纠结之后,我们对心灵、信念、知识与语言的学习等,必然会有很不一样的看法。这些看法也会多少类似于陈汉生笔下的先秦哲学中的一些相关看法。这并不令人感到意外,因为晚近西方哲学发展的一个特色便是所谓的反表征主义 (anti-representationalism),而先秦哲学本来就不谈表征这种东西。如前所述,陈汉生认为先秦所谓的“心”不是信息处理机制,而是透过区辨能力去指导吾人之行动的指导性的官能。对“心”的区辨能力,陈汉生只简单地包括区辨某物为 X 或非为 X。陈氏以区辨能力而非以表征来描述“心”,自然是有避开真理概念的重要用意。他或许认为如此一来,我们就不必认为人或“心”具有信念,因此我们也就没有必要让真理概念有一个扮演角色的机会。但问题是,陈汉生到底要赋予“心”多少的区辨能力与什么样的区辨能力?如果“心”只有像低等动物或现有机器人那样的区辨能力,或许我们就不必说此“心”或“拥有”此“心”的人具有信念。然而人显然有非常复杂的区辨能力。如此一来,我们就很难不去说人是具有信念的。或许陈氏会接着说具有复杂的区辨能力是一回事,具有信念又是另外一回事。但问题是,什么叫具有信念?对戴维森而言,说一个生物体具有信念的用意在于能因而说明此一生物体的行为,使得其错综复杂的行为可因此呈现出某种规则与样式,进而使得这些行为成为可以被说明与理解。^[10]当然如上面所述,如果一个生物体的行为 (包括其区辨能力)能用其他方式加以说明与理解,那我们就不必认为此生物体具有信念;但是如果一个生物体拥有我们所熟知的语言的话,那么他(它)的行为便会复杂到需要赋予他(它)各种信念。^[10]从这个角度来看,一个生物体之具有信念并不是一件那么神秘的事;它既无关乎此生物体是否具有不免叫人觉得神秘的所谓心灵表征,也无关乎此生物体的“心灵”内是否出现叫做信念的一些奇特的东西。

很显然地,陈汉生以区辨某物为 X 或非为 X 来描述人的能力。但是人的能力,不管是先秦的哲学家或现在的人的能力,都必定是相当复杂的。它绝非只是像区分苹果为苹果与区分橘子为非苹果那么简单。相反的,一旦人有了语言之后,其拥有的区辨能力就变得极为复杂。我们知道陈汉生想尽办法要去避免把语句与真理概念关联起来,因此他选择谈论语句的可陈述性与可接受性。那么在对一个句子做“可”、“不可”等关乎语句的可陈述性或可接受性的回应时,其实也就是在作区辨。可是我们知道句子可以有无限多,即使迁就陈汉生的说法,我们也必须说表达“词信念”的表达式可以有无限多。不但如此,这无限多的句子或表达式之间也还有包括逻辑与证据关系在内的各种关系。这些关系也是了解语言的人必须大致能掌握的,或以陈氏的话来说,能加以区辨的。由此可见,陈汉生所说的区辨能力必定是非常复杂的区辨能力。此种复杂的区辨能力所对应或反映在行为上的,必然也是极为复杂的行为。有了如此复杂的行为,那么根据戴维森的说法,为了了解如此复杂的能力,我们势必不能只谈人的区辨能力而不去谈其信念或想法了。因此陈氏想藉谈论区辨能力来避免论及信念,并进而避开真理概念的做法,就只能是徒劳之举了。

四

至于认为古代中国把知识当作是“know how”而不是“know that”这类“语句知识”或所谓的命题性的知识 (propositional knowledge), 以及认为知识的目的是在于指导行为的看法, 其实也无助于陈汉生的立场。知识以及语言的意义涉及了技能, 或者说与技能有密不可分的关系, 是晚近西方哲学上的一个相当重要的看法。但是说与技能或 know-ing-how 有密切关系, 并不表示先秦所谓的知识就都只是技能或 know-ing-how, 除非 (1) 我们可以把所有的命题性知识都化约为技能或 know-ing-how, 或者 (2) 我们认定先秦没有命题性的知识。下面先从 (2) 谈起。

依照西方传统知识论的说法, 一个命题之成为命题性知识, 至少它必须是经证成的 (justified) 且是为真的命题。因此若要证明或至少说明先秦哲学中不涉及命题性的知识, 我们至少有下面几条路可走: (A) 认定先秦没有真理概念; (B) 主张命题不存在; (C) 即使命题存在, 我们不可能有任何经证成的命题。(C) 是一个相当极端而不可取的主张, 且它既非陈氏的观点也与我们当下的讨论无关, 因此我们将不予以考虑。(A) 是陈汉生的论证最后所希望获得的结论, 因此他不能在希望获得此一结论的论证过程中就用到 (A), 所以在此我们也不讨论 (A)。(B) 显然可有几个不同的解读。一个明显的解读方式就是去说因为心灵表征不存在, 所以命题不存在。这个说法并不成立, 因为并非只有心灵表征才是命题。譬如说一个具有意义的句子就可说是表达了一个命题。主张这个意义下的命题不存在, 也就是否定句子具有意义, 以及否定这样的句子能被用来表达想法, 但这是个令人无法接受的主张。

上面的讨论让我们有理由去排除 (2), 或即不认为 (2) 可公平而合理地加诸陈汉生。当然 (2) 所表达的内容也有可能就是 (1) 所要表达的。如此一来我们就根本只需讨论 (1)。

若要把所有的命题性的知识都化约为技能或即所谓的“技能之知”, 则像“文王知道长安很美” (在此我们把此一句话看成是具有“a knows that P”的形式) 所表达的命题性的知识, 必须要能化约为像骑自行车或游泳的技能之知。后面这类的技能可不涉及任何认知的 (cognitive) 活动, 而是身体在经过训练之后所具有的能力。但是我们要如何去把“文王知道长安很美”这种命题性的知识化约为像骑车游泳的技能之知呢? 我们的困难是, 这样的命题知识本身就牵涉到语句 (即“长安很美”) 的内容, 因此也就涉及了认知。当然陈汉生或者首先会说, 由于先秦只有“词信念”, 因此他们只能有像“文王知道长安为美” (在此我们假定这个语句表达“词信念”, 虽则这个假定极有问题) 这种不涉及命题的知识——在此我们姑且称之为“词知识” (“term-knowledge”) ——并非真的有“文王知道长安很美”这样的命题性知识。他也可能会接着说, “词知识”是否涉及认知并不重要, 因为他所最关心的是不要去谈命题, 以免让真理概念“有机可乘”。但是这样的想法是行不通的, 因为我们知道要将所有具有“a believes that P”形式的信念皆化为“词信念”是困难的。而要将具有“a knows that P”形式的命题性知识化为相应的“词知识”只会更为困难。因为我们即使可把“文王相信长安很美”恰当地化为“文王以长安为美”这样的“词信念”, 但要把“文王知道长安很美”化为“词知识”, 我们得到的却是“文王知道长安为美”这种似乎犹未完全摆脱命题成分的情形。

另外一种把命题性的知识化为技能之知的可能方式, 就是把“文王知道长安很美”这样的命题性的知识, 看成即是文王会对“长安很美”这个句子做适当的反应, 譬如说当长安真的很美时, 他会说“长安很美”这句话应之以“是”或“可”, 而不会对“长安很丑”给予相同的反应。当然为了避免涉及认知, “长安很美”或“长安很丑”这些句子都只能看成只是语法性 (syntactic)

cal)——例如只是一串声音或符号——而非已具语意内容的东西。这样的化约方式,简言之,就是行为主义 (behaviorism) 的化约方式。行为主义者曾梦想从不涉及认知及意义的角度去描述行为 (因此是行为主义), 然后试图去说明语言的意义或吾人对语言的了解。然而这种尝试并不成功, 且其失败也至为明显。^[11]

一旦命题性的知识无法皆化为技能之知或“词知识”, 那么先秦是否有所谓命题性的知识就值得重新省思了。先前我们对引自《孟子·万章篇》之《咸丘章》的例子所做的讨论显示, 我们有理由认为先秦哲学中已有命题性的信念。而下面的一些引文也显示先秦文献已有应用于命题的真理概念。例如《孟子·万章篇》的《尧以章》中, 有“万章曰: ‘尧以天下与舜, 有诸?’ 孟子曰: ‘否! 天子不能以天下与人。’”此外, 《孟子·万章篇》的《德衰章》中, 有“万章问曰: ‘人有言: “至于禹而德衰, 不传于贤, 而传于子。有诸? 孟子曰: ‘否, 不然也。……’”在《孟子·万章篇》的《割烹章》中, 也有: “万章曰: ‘人有言: “伊尹以割烹以要汤。有诸? 孟子曰: ‘否, 不然! ……’”在这些引文中“有”、“否”、“不然”等词, 皆是应用于像“尧以天下与舜”、“至于禹而德衰, 不传于贤, 而传于子”或“伊尹以割烹以要汤”等完整语句。而且这些句子明显是描述性或即是用来描述 (可能) 事实的, 因此我们可以说“有”以及“然”等于“为真” (true), 而“否”与“不然”则同于“为假” (false)。一旦先秦有了命题性的信念以及真理概念, 那么要说当时的人也有命题性的知识, 其实并非难事。我们知道一个人要能具有命题性的知识, 他并不需要说或想——举例言之——“我知道长安很美”。他大可只是说或想“长安很美”, 而只要其他情况配合——例如长安真的是很美, 而他的视力又没有问题, 且当他看长安时光线合宜等——我们就可说他具有有关长安的命题性知识。同样地, 在有完整语句 (或有虽非平常所谓的完整句, 但当与脉络及情境配合时可视为是完整句), 以及具有真理概念的情形下, 当先秦的某一个人用像“长安很美”这种不涉及所谓命题态度 (propositional attitudes) 的完整句去说或想时, 只要其他情况配合, 他也会有命题知识。而除了“有诸”、“否”、“不然”等词之外, 在引自《庄子·知北游》的如下的文字:

冉求问于仲尼曰: “未有天地可知邪?”

仲尼曰: “可。古犹今也。”

之中, 我们更有关乎命题性知识的“知”字。在探索了命题性的知识并不能完全化为“词知识”或技能之知后, 陈汉生已经没有理由一口就认定此一“知”字为非关命题性的知识。相反的, 从其脉络可以看出, 知的对象是未有天地之前的情况, 也就是命题性的对象。

从上面的讨论可以看出, 陈汉生想避开命题或语句的各种尝试并不成功。这一点也显示了他并未成功地证明真理概念没有在先秦哲学中扮演任何角色。除此之外, 陈汉生认为先秦有关知识与心不涉及表征的看法, 固然有其可取之处, 但我们的讨论却也表明, 陈汉生对先秦的知识与心的分析与描述, 也太低估了这样的分析与描述所可能面临的各种困难。因此可以确定的是, 先秦哲学中的对知识与心的看法, 仍有待进一步的分析与厘清。

参考文献:

- [1] Donald Davidson *Subjective, Intersubjective, Objective* Oxford: Clarendon Press, 2001: 156
- [2] Chad Hansen *Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"*. *Journal of Asian Studies*, 1985, 44 (3).
- [3] Donald Davidson *Truth and Meaning* // Donald Davidson *Inquiries into Truth and Interpretation* 2nd ed Oxford: Clarendon Press, 2001: 17 - 36

- [4] Gottlob Frege *Thoughts* // Brian McGuinness (ed). *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Max Black, V. H. Dudman, Peter Geach, Hans Kaal, E.-H. W. Kluge, Brian McGuinness, R. H. Stoothoff, trans. Oxford: Basil Blackwell, 1984: 358.
- [5] Donald Davidson *Moods and Performance* // Donald Davidson *Inquiries into Truth and Interpretation* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001: 113.
- [6] Chad Hansen *Term-Belief in Action: Sentences and Terms in Early Chinese Philosophy* // Hans Lenk, Gregor Paul (eds). *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany, New York: State University of New York Press, 1993: 50 - 51.
- [7] Chad Hansen *A Daoist Theory of Chinese Thought*. New York: Oxford University Press, 1992.
- [8] Donald Davidson *True to the Facts* // Donald Davidson *Inquiries into Truth and Interpretation* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001: 37 - 54.
- [9] Donald Davidson *What is Present to the Mind* // Donald Davidson *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001: 53 - 67.
- [10] Donald Davidson *Thought and Talk* // Donald Davidson *Inquiries into Truth and Interpretation* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001: 159.
- [11] Donald Davidson *Radical Interpretation* // Donald Davidson *Inquiries into Truth and Interpretation* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001: 127.

The Concept of Truth and Pre-Q in Chinese Philosophy

—On Chad Hansen's Views

Wan-Chuan Fang

Abstract: Chad Hansen notoriously claims that the concept of truth either did not exist or at least did not play any important role in pre-Q in Chinese philosophy. The claim is mainly based on the following considerations which he takes to be characteristic of pre-Q in Chinese philosophy. First, there was no grammatical distinction between sentences and non-sentential expressions, nor was there consciousness of such distinction. Second, there was no sentential-beliefs but only the so-called term-beliefs. Third, heart-mind as a guiding faculty with discriminating power and knowledge merely as knowing-how exempt them from being involved with either beliefs or the concept of truth. Based on ideas from recent philosophy of language, philosophy of mind and epistemology, we shall argue that for the following reasons Hansen's claim does not follow. First, as we shall argue, sentential beliefs and the grammatical distinction did exist. Second, his way of taking the mind-heart and knowledge in pre-Q in Chinese philosophy does not succeed in avoiding the need of talking about beliefs and truth.

Key words: truth; pre-Q in Chinese philosophy; Chad Hansen; Donald Davidson

(责任编辑 朱剑)