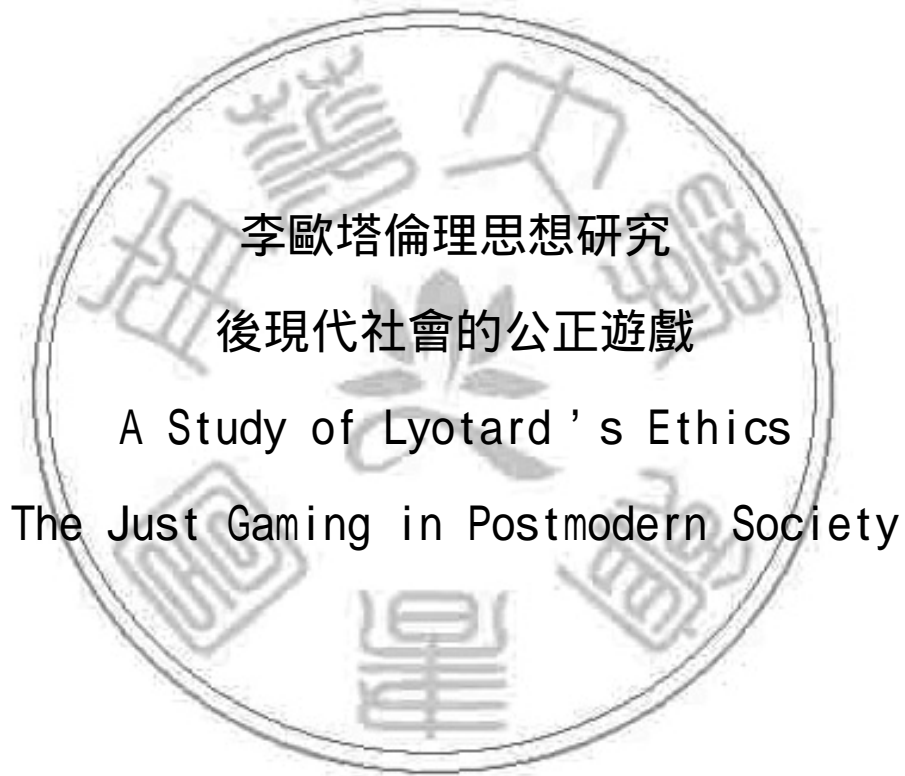


南 華 大 學

哲學研究所碩士論文



研 究 生：鄭揚宜 撰

指導教授：戚國雄 博士

中 華 民 國 九 十 二 年 六 月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲 學 研 究 所

李歐塔倫理思想研究
後現代社會的公正遊戲

A Study of Lyotard's Ethics
The Just Gaming in Postmodern Society

研究生：鄭揚宜

經考試合格特此證明

口試委員：吳香蓮
楊崑麟

指導教授：戚國雄

所 長：高永清

口試日期：中華民國

92年5月30日

謝辭

總算到了可以寫謝辭的時候。以前看別人寫的謝辭多半是感謝家人的支持、感謝指導老師的提攜等等，心裡想著為什麼謝辭總是這樣陳腔跟八股，等到現在輪到自己寫了才明白，原來有許多感受是無法形容、是寫不出來的，而情感中極少的一部份能寫的竟也只能寫出感謝兩個字，原來儒家講的真情實感是如此的無法言喻。

選擇後現代對自己來說實在一項吃力不討好的傻念頭，選擇一個在國內哲學領域中尚沒有專門討論的李歐塔更是一项明知不可而為之的苦差事。在語言不通的情形之下只能用半吊子的英文吃力的閱讀有關李歐塔的著作，而這些法國人寫的東西又是出了名的拗口難懂，頗有荀子在《非十二子》中批評惠施「歧辭怪說」的味道，所幸支撐自己能堅持到底生出這本將來註定淹沒在國家圖書館裡，無以數計的博碩士論文之海中的其中一本論文，靠的是那種生命的旨趣與世界觀的契合（當然，這不是共識）。李歐塔對一切權威的反動與批判，對一切「假的像真的、真的像假的」對象之嘲弄與反諷，如此辛苦讀來體會出的味道實在不是任何言語可以形容的滋味。那種生命風姿既有莊子的恢弘壯闊與玩世不恭，又詭異的帶有墨子磨頂放踵的救世之志。這種看似矛盾卻又暗相契合的弔詭與衝突正是李歐塔深深吸引我著迷的地方。

寫完了這本論文，才深刻的體會到語言的深邃魔力，在語言的世界裡我看到了許多過去從未發現或視而不見的精彩畫面，「語言遊戲」的概念大大的扭轉了我的世界觀，從過去在後現代課堂上以一種線性邏輯的死腦筋苦苦思索為什麼是「語言說我」而不是「我說語言」以及為什麼是「關係先於本質」等等現在看似發噱的問題，到現在泅泳在語言所編織的海洋中樂不思現代，真是一個緩慢卻值得的改變。相較於大學時代露宿在廣場、抗爭在街頭，在追尋真理的驅策之下想要找到一種可以完美解釋世界的方式，我現在完全不相信這一套了，人的世界何其複雜，根本不存在一種單一的詮釋與目標。對於此刻的我來說，追尋真理不過是一種看似勇往直前卻陷入套套邏輯的循環過程。然而後現代絕不是萬能、絕不是圓教，但相較於種種大體式的英雄聖賢，我卻獨鍾於這種小體式的劃地自限，雖然小，卻不會「作之師」的妄自尊大。這種感覺就像莊子對「正處」、「正味」和「正色」的「正」說：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯！」差可比擬。

在宜蘭跟南華結了緣，也是在宜蘭結束關於南華的學業，這種偶然的巧合讓我對學校有著複雜又濃厚的情感。我懷念嘉義山上簡單的日子，我懷念民雄小鎮純樸的生活，我更加懷念一群惠我良多的恩師益友，那種書院般的學習，現在憶及仍有如夢幻一般難以磨滅。

寫了一篇不像謝辭的謝辭，從頭到尾沒亂灑掏心掏肺的狗血，盡是在寫自己寫完論文後的心得感想，看起來謝辭應該改成心得比較名符其實。不過這樣的轉折並不是後現代的混亂與斷裂，而是有些事情，那種莫逆於心，完全不是言語所

能描述於萬一的情感，深怕一寫出來被我笨拙的文筆給毀於一旦。然而實在不是每個人都有「他心通」，不得已，必須表達的話，我只能用最真摯、最簡單的詞語來說：我由衷感謝家人辛勞的支持，沒有您們，我何其幸運可以繼續讀書。我衷心的感謝指導教授戚國雄老師無私的提攜與殷切的教誨，我極度欣賞恩師的生命風采，我永遠不會忘記和恩師在研究裡邊喝茶邊問學、三更半夜蹲在地上煮餛飩麵啃鴨翅膀的場景，恩師於我不啻是「經師」更是「人師」。我熱忱的感謝吳秀瑾老師和楊凱麟老師，一位讓我的腦袋從此不能安分；另一位使我真實的體驗到法國哲學的豐富味道。

我也難以言喻的感謝其他諸位老師，然言不盡意、詞難盡情。感謝生命中所有的點點滴滴，讓我成長、讓我思考，更讓我細細體會。

揚宜 92年6月

摘要

本文的研究動機是當我們以一種傳統觀點的倫理學研究方式，在面臨現今複雜多變的資訊社會時，已出現許多抓襟見肘的情境所產生的。這裡的傳統倫理學研究方式是指的是將每一個人視為「等值的」、「自明的」理性主體的現代性觀點。本文認為以這樣的研究方式面對今日高度發達的後現代社會將會產生許多困境，例如：個體與自我在今日的重新定義，每一個人真的是一個等值的、自明的道德代理者或是端看其言說勢力的多寡而決定其有用與否；理性主體是如現代性所言的具有一個普遍固定的先驗性，抑或是受到社會關係層層限制互相影響的話語產物等等。不論答案為何，忽視或無視這些問題都將使得倫理學在現今的研究脫離現實。

本文以法國思想家李歐塔為研究對象，以其所強調之後現代倫理思想作為考察今日倫理學發展之核心。一方面，相較於其他法國思想家如傅科、布赫迪厄與德希達等等，台灣哲學界專門以李歐塔思想為研究對象者如鳳毛麟角；另一方面研究李歐塔思想者又大多以其知識論為主要方向。本文認為，李歐塔的思想重心不論是知識論、倫理學或美學，其實都是以倫理學為主要的內容。當然詮釋的方式不僅僅只有一種，在本文的脈絡中，將以其倫理思想為研究重心，對其後現代倫理學做出有系統的詮釋與探討。

首先在序論中，本文將問題鎖定在正義與公正的差異之上，從現代性主體的概念作為研究的起點與重心。在第二章中，本文將對現代性的形成背景做一簡要的考察，並以構成現代性的兩大核心：「資本主義」與「工具理性」為其主要的批判對象。在第三章中，除了論證現代性理性主體所面臨的困境，亦將提出有別於過去一般的看法駁斥現代性的謊言，指出大屠殺與壓迫他者的「不文明」不是文明的例外與個案，而是文明的必然與養分。另外在這一章中並將指出李歐塔所言之後現代的核心理徵。第四章用較大的篇幅討論李歐塔對語言的看法，因為對他來說，語言是今日研究倫理學的首要重點。他從對敘事模式的分析瓦解過去對科學這個單一敘事模式的霸權開始，繼而論證合法化危機的發生與解合法化危機的方法，並藉由後期維根斯坦的「語言遊戲」概念解釋主體在現今社會面臨的改變與翻轉，自我此時已經由語言遊戲與「詞語」所取代，語言就是社會、語言就是事件，言說勢力在資訊商品化的今日是構成一切的首要原則。李歐塔在語言遊戲中發展反擊的步法，強調言說戰鬥行為的重要性以反抗元敘事的宰制與壓迫。在第五章裡，本文藉由李歐塔與哈伯馬斯對語言的論爭突顯出後現代看待語言的特色，它不是如「普遍語用學」與「交往行動理論」所宣說的，一種無遮蔽的乾淨空間，以各種有效性的要求確保對話的彼此可以達到真理與共識的公共空間；相反的，李歐塔透過對語言遊戲的限制與反擊發現，語言事實上不僅是一種競爭的關係，更是一種以各種手段使自我詭計得逞的「騙子之間的關係」，李歐塔並以此來揭示共識的虛偽與真理的恐怖。次而本章將以語言遊戲為核心論證一種不帶主體意識的公正概念，並以開發各種小敘事的異教主義作為後現代的公正遊

戲。然後則論證一種沒有主體意識的自我仍舊可以是一個道德承擔者與擁有行動能力的實踐方式，以此回答虛無主義與相對主義對這種去主體之後現代倫理學的質疑。最終則一方面處理語言遊戲與語言遊戲產生碰撞的問題，而這正是李歐塔後現代倫理學的特色，亦即以一種激化差異的角度見證種種無法妥協的歧異。當然這樣的理論背景是不承認有一個「真的」共識與「事實上」的真理所致。另一方面李歐塔則以康德在「崇高」的審美判斷作為感受與反思「呈現無法呈現的對象」的重要方法，並以先鋒藝術中對人性的關照凸顯出後現代倫理學以及公正遊戲的特色與重要。

目錄

第一章 序論	3
一 . 楔子	3
二 . 正義的轉向	6
三 . 主體的概念	8
四 . 主體的壓迫	10
五 . 主體的解消	11
六 . 小結	14
第二章 現代性的雄偉工程	16
一 . 現代性社會 / 後現代社會的論爭	16
二 . 「後」字二三事	17
三 . 作為現代性的資本主義	19
四 . 工具理性與烏托邦	25
第三章 支離破碎的後現代	28
一 . 現代性社會的兩種迷思	28
二 . 元敘事，現代性的面具	31
三 . 現代性文明的困境	34
四 . 後現代的來臨	38
第四章 科學、知識，語言的策略	42
一 . 敘事模式的轉折	42
二 . 知識的分類	47
三 . 敘事知識	49
四 . 科學知識	52
五 . 合法化危機	55
六 . 語言遊戲	57
第五章 全新的視野	62
一 . 現代性 / 後現代之爭	62

二．無法達成的共識	67
三．語用學的義務與異教主義	71
四．公正遊戲	73
五．無法解決的衝突	80
六．自我的互相點名	84
七．邁向崇高政治的後現代	87
第六章 結論	93
參考資料	96

第一章 序論

一．楔子

法國當代思想家李歐塔（Jean - Francois Lyotard）在一篇答覆什麼是後現代主義的提問時做出了下列的回答：

讓我們向統一的整體宣戰，讓我們見證那難以呈現、不可言說的對象，讓我們激化各式各樣的口角與不可解決的爭端與對立，並且為正其歧異之名而努力¹。

這裡所指的整體（totality），就是現代性（modernity），一種具有標準性、統合性，並且相信可以達至烏托邦社會的進步性力量。李歐塔標舉著後現代（postmodern）的旗幟對這種無所不包的大一統體系展開猛烈的攻擊，因為他認為這樣一個以理性主體為名的現代性實際上正是壓迫與宰制他者（other）的根源。在李歐塔看來，這個早已面臨合法化危機的整體並不是一個真正的整體，而僅僅只是在無數語言遊戲（language game）中的詮釋方式之一，更甚而，實際上這種整體只是披著一件自我放大、自我膨脹的虛偽外衣。李歐塔瓦解理性主體的作法是為了正視這個事實，亦即知識來源的翻轉以及社會型態的轉變，連帶的使得倫理價值有必要在現今的社會面臨重新的思考與調整，但也是因為這種對主體性所開展的凶猛砲火而經常被視為是一個與懷疑主義、虛無主義為伍的極端相對主義者。

而如此對主體性思維展開強烈攻擊的並不只有李歐塔一人，有別於德國傳統的理性主義，亦即希望建立一個以理性的主體為中心之哲學傳統，許多法國當代的思想家如布希亞、傅科、德希達以及德勒茲等等亦以一種顛覆與破壞的態度對這種「偉大擘劃」提出不同程度的抨擊與消解²。而這一群法國當代的思想家各有其在哲學議題上的關注焦點，本文的寫作，一方面是希望能夠在快速發展與劇烈變遷的後現代社會型態中，為因應倫理學研究的變化而對現代社會³所產生的

¹ “The answer is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable; let us activate the differences and save the honor of the name.” see Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press, 1989. p.82. 以下本書簡稱為

PCRK。值得注意的是，英譯本之 difference 與法文本 differend 之意相去甚遠。英文之 difference 意指差異、差別、變化與略含爭端之意，而法文 differend 意指口角、爭執與不可解決的衝突之意。本文為李歐塔所撰寫之論戰性文章，故除了涵意與英譯本不同之外更具有強烈的戰鬥意圖。

² 許多法國當代的知識份子經常因為其具有破壞性的思想而被稱為後結構或新結構主義（post- or neostructuralism），但事實上他們所顛覆的規範性正是許多壓迫他者的根本原因，而這一點正與德國學界的理性傳統大異其趣。值得注意的是，在這些法國知識份子當中，只有李歐塔一人將此種思想稱為後現代（postmodern）。參閱 Florian Rotzer, *Conversation With French Philosophers*. foreword by Rainer Rochlitz, translated by Gray E. Aylesworth. Humanities Press, 1995. pp.1-7

³ 這裡的現代社會與後現代社會的區分是依照李歐塔對兩者的描述而言。簡略的說，現代社會是一種相信整體性、統一性，並且相信經由資本累積與科技發達會使得社會不斷向著美好目標發展前進的社會型態；而後現代社會則是拒斥大一統的「和諧」社會，強調由於存在著許多不同的語言遊戲以致於我們不能用一種整體的觀念來解釋社會的進步與前進，李歐塔特別強調語言在後現

弊病展開深刻的檢視與批判⁴，另一方面並以李歐塔為研究對象，根據其後現代思想與論著，對 justice 這個概念提出一個有別於傳統形上學式或本體論式的論證，如果依照李歐塔的說法，亦即以一種異教主義（paganism）⁵式的開放態度建立一種屬於沒有主體的社會公正論述。

傳統的社會正義論述首先必須考量的即是社會秩序如何建立在一個公共理性的架構之中，不可諱言，社會需要一種可以維持公平正義之公共理性的介入，在這其中的公共理性則必須有一相應的正義概念為其存在基礎，若無此公共理性的基礎則社會規範亦蕩然無存，而當社會越是進入多元化與複雜化的發展過程之中，公共理性的培養與運作就越是顯得重要。在過去，專制政體由統治者的權威賜與其規範性以穩固其社會秩序；而民主政體的規範性則來自於立法機構的合法化程序，亦即契約的建立，然不論政體為何，存在於其間的公共理性，亦即正義的概念，都有其本體論式（ontological）⁶的存有基礎。但是李歐塔藉著對敘事模式（narrative model）的研究則更進一步的發現，無論是契約或是社會規範的建立，實際上都是源自於對語言遊戲的詮釋，不同的文化與不同的世界觀會產生完全不同的詮釋方式。

李歐塔認為將自身的詮釋誤認為是唯一且正確的詮釋方式是第一個明顯的錯誤，繼而，我們不可能沒有前理解（pre-understand）而從事詮釋行為，在我們進行詮釋行為的時候首先必須先是個接收者，接收來自於社會文化的觀念，同時，我們亦是一個創造者，創造接受而來再加上自身詮釋的結果再傳說出去，所以，將我們接受與流傳所形成的社會約定視為是一種堅固不變的根本基礎則是第二個嚴重錯誤的問題。李歐塔對社會型態轉變的分析建立在其對敘事模式的研究之中，繼而從語言遊戲的脈絡考察裡瓦解了過去將正義視為從本體論流出的概

代社會中的重要性，他甚至認為，社會其實就是由無數的語言遊戲所構成的。本文將會在後面的章節進行詳細的討論。

⁴ 當然，法國當代哲學與德國等歐陸哲學之間存在著許多複雜且細微的差異不是本文所能詳細處理的議題，但在本文中所著重的重點乃著眼於對「主體性翻轉」的概念上。一般而言，主體的建立乃是理性主義所強調的首要步驟，但如傅科與李歐塔等人即採取完全不同的觀點與之進行批判與解構。李歐塔在一篇論海德格與猶太人的文章之中，不單單只是說明了這種主體性思維的重要之處，更要緊的在於亦對於它所帶來的壓迫與宰制提出了值得警惕的看法。另外，在同一篇文章中，也對法蘭克福學派將注意力指向語言中的理性問題、對話問題、確定性問題以及指向有關共識的問題提出了有別於德國學界的相異看法。參閱 Heidegger and the "jews": A Conference in Vienna and Freiburg (1989) 收錄於 Jean-Francois Lyotard, *Political writings*. translated by Bill Readings with Kevin Paul Geiman, foreword by Bill Readings. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, c1993

⁵ 李歐塔的「異教主義」認為我們不僅僅在有關真理的問題上，而且也在關於審美的問題上，在關於正義及政治學和倫理學的問題上作出判斷之間，並不存在用以評判這些判斷的標準。見 Jean-Francois Lyotard and Jean-Loup Thebaud, *Just gaming*. translated by Wlad Godzich; introduction by Samuel Weber; translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, c1985. p 16. 以下本書簡稱為 *JG*。本文以下之中譯譯文部分引自島子翻譯之《後現代狀況-關於知識的報告》（湖南：湖南美術出版社。1999.12）與談瀛洲翻譯之《後現代性與公正遊戲-利奧塔訪談、書信錄》（上海：人民出版社。1997.1）並對值得商榷之譯文做出修改，另將中譯引文之英文段落列示於下以供參考。

⁶ 本體論意指對存有的探尋，然無論知識論或倫理學皆以主體為其首出之存有對象，本文以下所指之本體論式的倫理思維皆意指為一種具有主體性地位的倫理學。

念。他正視社會型態轉變對主體性概念的影響，而從一個後現代的角重新審視一切宣稱具有永恆不變的現代性理論，並揭露其矛盾與困窘之處，且建立起一種有別於主體式思維的社會公正論述。然李歐塔並不僅僅只是個文化相對主義（cultural relativism）者，縱然他以一種批判的態度瓦解了主體性思維所帶來的壓迫與宰制，但其不帶主體性色彩的後現代公正遊戲（postmodern just gaming）卻不會讓這種自由滑入極端相對主義之中。

值得注意的是，為了避免將李歐塔的思想解讀為一個不負責任的虛無主義者，本文將順著其論著建立起一個從社會型態轉變所呈現出來的思想脈絡，說明其後現代公正遊戲如何始於知識論研究對象的翻轉，緊接著從語言遊戲連貫至其倫理學思想的發展。其次，並進一步說明如何以語用學的義務維持其倫理學成為不具本體論色彩的後現代社會公正，最終則以其倫理學所強調的開創精神進入「崇高」（sublime）的美學領域。

本文的寫作，以李歐塔的法文英譯作品以及其英文著作與部分中譯版本為主，在英語世界的研究中除了對其知識論的探討之外，對於其政治哲學以及倫理學的研究亦有愈趨熱烈的現象⁷，但其中大多仍視李歐塔的政治哲學有滑入虛無主義的危險且無實踐上的可能性。而國內的研究扣除介紹性的文章之外，尚無專書或哲學研究論文對李歐塔的倫理學思想作進一步的爬梳與鑽研。因為李歐塔的《後現代狀況—關於知識的報告》為其在國內僅有的中譯本⁸，而一般對他的研

⁷ 扣除各期刊論文討論李歐塔後現代思想之外，更有許多學者撰寫或編輯相關的著作，如 Geoffrey Bennington, *Lyotard: writing the event* (Manchester: Manchester University Press, 1988); 以及 Bill Readings, *Introducing Lyotard: art and politics* (London; New York: Routledge, 1991); 以及 Andrew Benjamin 所編的 *Judging Lyotard* (London; New York: Routledge, 1992); 以及 Stuart Sim, *Jean-Francois Lyotard* (New York: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1996); 以及 James Williams, *Lyotard: towards a postmodern philosophy* (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 1998) 和 *Lyotard & the Political* (London; New York: Routledge, 2000); 以及 Neal Curtis, *Against autonomy: Lyotard, judgement and action* (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2001) 等等有關其倫理學乃至於政治哲學的專書著作。

⁸ 以李歐塔為主題的中文著作中，扣除少數的期刊論文之外，繁體中文出版界除羅青將「後現代狀況—關於知識的報告」的中譯部分收錄於其著作《什麼是後現代主義》（台北：學生，1989）一書中，另有鄭祥福所著的《李歐塔》（台北：生智，1997）一書，不過就其內容而論仍屬於介紹性的寫作。簡體中文出版界除了秦喜清的《讓—弗利奧塔：獨樹一幟的後現代理論家》（北京：文化藝術出版社，2002）一書為專著討論，另外，翻譯了李歐塔的作品有《後現代狀況—關於知識的報告》（湖南美術出版與三聯出版）《後現代性與公正遊戲》（Just gaming 的部分內容與幾篇訪談）談瀛洲譯，上海：人民出版社，1997）《非人—時間漫談》（The inhuman: reflections on time）（羅國祥譯，北京：商務出版社，2000）與《後現代道德》（Postmodern Fables）（莫偉民、佘曉笛譯，上海：學林出版社，2001）。另外，國內以李歐塔為主題的博碩士論文迄今僅僅只有台灣師範大學教育研究所楊松洲的博士論文《李歐塔後現代知識論述及其教育意義》（1997）暨南大學比較教育研究所洪正華的碩士論文《J.-F. Lyotard 後現代思想及其在比較教育上的意義》（2000）與台灣師範大學教育研究所陳佳慧的碩士論文《由李歐塔（Jean-François Lyotard）後現代知識論述析論我國大學教育之知識處境》（2001）以及東吳大學社會系葉泰宏的碩士論文《對西方傳統知識真理觀的解構策略—傅柯、李歐塔的批判解構策略初探》（1995），前三者教育學系之論文對李歐塔在教育上的看法皆認為應以一種開放的態度來從事教育工作，並注重資訊社會所帶來的影響以及對歧異看法的關注，但前二者亦不約而同的指出李歐塔的思想容易導致偏激與武斷，並且在政治實踐上會滑入相對主義與虛無主義的困境之中。固不論其對李歐塔將陷入虛無主義與相對主義的論證是否深入，即便單就教育而言，則李歐塔在《後現代狀況》中

究亦僅僅停留於知識論的方向，對於其另一重要的倫理學思想並未有過深入的研究。

本文並不同意將李歐塔視之為政治上的虛無主義，而欲在其文本閱讀中對之進行更深入的探討。另外，對李歐塔的諸多質疑中，除將之視為虛無主義之外，尚有許多秉持主體性立場對其提出公正遊戲能否實踐的質問，本文將採取一種澄清的態度研究此種疑問以考察並釐清其提問方式的合法性。故本文的目標即期望能在知識論之外，並能在倫理學中對李歐塔の後現代公正遊戲進行深入的論證，除回答對李歐塔的各種虛無主義式以及主體式的疑慮之外，亦期望能在後現代社會中建立一種不從主體色彩出發的倫理學規範。

二．從正義到公正的轉向

在倫理學的研究中，justice 一字在中文裡普遍被翻譯為「正義」⁹，是一種在政治、經濟、法律以及道德等等領域中用以判斷是非善惡的一種道德認識和價值標準。在道德的範疇之中，主要指的是既符合一定社會道德規範的行為又指處理人際關係和利益分配的一種原則，換句話說即是一視同仁以及得所當得之意。然不論對「行為」或「原則」而言，其存有基礎顯然是從一種本體論式的概念而推導出來的主體性思維，因為，在倫理學中，我們首要面對的主要問題就是做為一個道德存有的對象為何。

做為一個在社會中存在的人，我們不斷的探求什麼是善、什麼是惡、什麼是權利以及什麼是義務，並意欲找尋出一個圓滿完整的解答，而重要的是，我們對於此一價值的掌握往往是指存在於個體背後的「行為」或「原則」而言，例如當我們說他是一個好人時，事實上，我們是在說他做的事情、行為（conduct）是好的、是善的；同樣的，當我們說他是一個壞人時，事實上我們是在說他做的行為是惡的、是不好的。而倫理學的功能旨在探尋這些行為或原則背後的存有基礎

其實對這樣理想的教育境界亦是不表樂觀的，他明確的指出教育（尤其是學院式的高等教育）在今日重視操作效率（performance）的強勢話語系統之中，許多學科，特別是無法納入可操作系統中的人文學科在其中早已宣告破產與終結，開放多元的目標早已被實用技術與科學知識的主流價值所把持與壟斷。他表示：「除卻對專業知識份子和技術知識份子的複製，其餘在大學受教育的青年，都可以說是失業者。但是在慣例的待業者統計表中，他們並沒有被列入待業人員，儘管他們比理工科學生掌握了更多的藝術和人文科學方面的知識。不管他們年齡的大小，實際上仍然是新知識領域的聆聽者。」參閱 *PCRK*, p.49。而後者對傅科與李歐塔的研究是純粹就其解構思想做知識論上的探討，對李歐塔的倫理學並未有所著墨。

⁹ 正義（justice）在倫理學的研究中一直是一個重要的課題，當代研究正義理論最具代表性的學者為 John Rawls，在其經典作品 *A Theory of Justice*（Harvard University Press, 1971。中譯本由何懷宏、何包鋼、廖申白譯，中國社會科學院出版社出版，1997）中對正義提出了兩個原則：1. 公民要求在各種基本權利和義務的分配中實行平等，即自由平等的原則。2. 某些社會和經濟的不平等，必須對不同的地位和職務的人開放並使其得到補償，即差別原則（中譯版，頁 56）。Rawls 將我們對正義的需求引伸出善的概念，把善當成是選擇和實現正義原則的保證。並且認為結合正義原則和善就能建立一個和諧穩定的社會，也就是正義的社會（中譯本，頁 553-564）。但就此而言，Rawls 的正義論似乎較接近於分配正義，即社會中每一個個體不應該因為各種條件的差異而獲得不公平的對待，每一個理性的個體皆具有不可取代的公平地位。除了其個體乃是一個清楚明白的理性主之外，其正義與善一詞的用法帶有濃厚的主體色彩，這與本文中李歐塔所要建立的不從主體意識推導出的公正概念是不同的脈絡與觀點。

是什麼，並以此來做為一劃分價值的標準，所以即便將道德主體的地位由個人轉向了行為或原則，事實上，這樣的轉向更加證明了這種對存有基礎的探求是一種在根本上離不開主體意識的思維方法。

由是之故，不論在倫理學中對道德本質的研究，例如美、善這些概念的存有基礎為何，亦或是對行為正當性的研究，例如規範的道德基礎為何，甚或是對道德本質進行後設考察的邏輯推演等等，總體而言，傳統倫理學的研究都脫離不了從本體論出發的主體立場。

然本體論既作為一切存在的存在，即難以避免的帶有一種強烈的基礎主義¹⁰（fundamentalism）色彩，這種對價值採取固定不變的詮釋方式在過去社會中容或存在著某種程度的必要性，但在現今迅速發展的社會條件之下，這種意欲探尋某種單一詮釋的主體性思維已逐漸被強調社會實踐的開放，以及語言、對話與敘事模式的多樣性給取代。然而這樣的看法並不是一種全然否定本體論式的態度，而是強調在與現今社會的接觸之下，主體意識的倫理論述已經面臨了嚴峻的挑戰而不得不做出調整與改變。

為有別於現代社會所強調的主體性正義概念，本文將 justice 一字之譯文採取中國大陸學界之看法翻譯為「公正」。因為傳統的形上學或主體意識的社會正義論述，在今日瞬息萬變的世界中已經因為其受限於過去社會型態的拘限而顯露出左支右絀的蹣跚疲態，尤其在李歐塔所言之後現代社會之中，許多的倫理學研究已經逐漸意識到這種因為社會發展的差異而產生的問題與困境¹¹。然此處之爭議並非單單只是就文化相對主義的層面而言，因為文化相對主義所主張的「善」乃是在特定文化中大多數人所從事的「社會所贊同」之事，以是之故，其走入虛無主義的矛盾與疏漏是顯而易見的¹²，若我們不自覺的滑入相對主義的危險裡，則此陷阱將使我們喪失批判的態度而一廂情願的順服於社會規訓之中。

故與文化相對主義不同的是，這種不帶本體論色彩、不從主體意識角度出發的後現代社會公正，是一種可以在倫理價值上尊重差異而又不墮入極端相對主義與虛無主義的實踐方式。固然傳統的倫理學說是一種帶有「社會教化」的期望，而此種本著相同模式所建立起的倫理學希冀能夠對社會有所規範卻又不免導致宰制與壓迫的產生。本文所要處理與面對的重要課題乃是如何在表現出複雜多變

¹⁰ 原本指在語言哲學中一種相信詞不必依賴於其他詞的連接，可藉由與外部世界的直接聯繫而獲得意義的一種理論，此處作為解釋本體論視存有為其不可或缺的基礎立場。

¹¹ 對於社會變遷與道德轉向的問題可參見 Todd May, *The Moral Theory of Poststructuralism*. Pennsylvania University Press, 1995. 或 Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Polity Press, 1991. 以及 Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Cambridge Blackwell, 1993. —*Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Cambridge Blackwell, 1995. —*Postmodernity and Its discontents*. Cambridge Blackwell, 1997. 等等。

¹² 文化相對主義除無法面對其社群外部的問題，即不同的社群之間所形成的價值觀無法相互進行批判之外，存在於同一社群內部的問題亦更形嚴重，如本文中所述，文化相對主義所主張的「善」乃是在特定文化中大多數人所從事的「社會所贊同」之事，則此“大多數”形成所謂的中心性思想，相對壓迫且不承認異於其主流價值論述的“少部分”，這種主客對立的宰制行為為其理論內部存在的嚴重缺點。

的社會現象中，一方面揭露並批判傳統倫理學所面臨的窘境，另一方面在解構了這樣一個作為某種社會規範的支架之後又不會讓社會滑入虛無主義與相對主義的困境之中並且論證這個後現代社會公正的可能性。

三．主體的概念

近代哲學自笛卡兒起即奠定了主體性思維在哲學史上幾近不可動搖的地位，其著名的論證「我思故我在」(Cogito, ergo sum)正式宣告了這是做為一個近代主體性哲學的開端，從他開始，哲學開啟了新的時代，一種把主體與客體毫不猶疑清楚劃分的時代。過去，哲學家們努力在各種方向所欲求尋找的「理性」，如今在笛卡兒的方法論證中，只要把握住他的高級精神原則，都可以以普遍性的形式在思想的推演中找到一個確實存在的主體，換言之，也就是「理性」的概念。而這個「理性」的出發點不僅僅是下開主體性哲學的大門，同時，它亦是承接了自希臘時期所發端的理性思維，因為無論是解決自然實體與屬性的形上學以及知識論論述，或是對各種價值做第一因的追溯與探求，都是在朦朧模糊的世界體系中找尋一個固定不變的主體地位。雖然笛卡兒的「思」是一個從知識論上推導而出的本體存有，是一個對於我們所能夠擁有的確實知識以及靈魂與肉體之間的心物問題，然此本體的確立亦正宣告了人之作為理性的思維主體之不可動搖性，而這樣的主體意識亦同時可擴顯為形上學與倫理學的核心。

執掌理性主義大纛的康德在其三大批判中更是將對主體的追求表現的淋漓盡致，在《純粹理性批判》中，對人的認知條件如何可能，特別是為尋找作為在科學中的先驗基礎而努力；在《實踐理性批判》中，則是講道德在主體裡面的存在基礎；而在《判斷力批判》中探討的則是美感、藝術，甚至整個人生目的在主體裡面的基礎。至此，主體性哲學的思維粲然大備。

康德在《實踐理性批判》，也就是其倫理學思想中不斷的強調純粹實踐理性的優先性，他將道德法則所從事的實踐理性列為一種先驗的理性主體，並且據以保障最高善的優先性¹³。也就是說，在他的思想體系裡，無上命令(categorical imperative)是一種本體論式的存有，而其所依附的主體是一種近乎絕對理性的存在，一方面既不帶有任何如情感慾望等雜質滲透的純粹理性，另一方面也不受歷史文化時空背景的影響。依照康德的看法，並沒有一種依賴於情感的道德價值，意即道德價值是不為任何目的地而有的，而這正是做為一個理性的人首要遵從的條件與承擔的義務，因此，我們才能無私無我的感受到此一善意志的真正對象。若然，則以此而為鵠的的理性主義即可以完全擺脫情感與歷史的限制，強調憑藉著對無上命令的義務和責任，個體終究能超越種種的限制與慾望而達到善的要求，同時，個體的自由與理性亦表現在對重重束縛的超越過程中，越是能夠克服這些束縛，個體所能展現的自由與理性程度也就越高。準此，就其提出的三大

¹³ 康德強調並論證道德法則與最高善的優先性，詳見“Dialectic of pure Practical Reason” see Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*. translated by Lewis White Beck. Macmillan Press, 1993. pp. 113-153

設準而言，上帝存在、靈魂不滅、個體自由，正是做為一個主體哲學的高度表現。於是，不管此純粹實踐理性與情感慾望是如何的衝突，此自存自有的最高善總是一種能夠決定道德意志的終極目的，按照康德的說法，善意志是一真正的對象，因為最高善具有實踐的可能，則意志亦有客觀的主體真實性。

以康德為主乃至由其以降的理性主義哲學傳統，莫不把主體性的思維奉為主臬，而這種理性思維表現在規範倫理學中即是克服層層束縛的義務論。而與義務論對立的另一種看法，即將善和惡予以量化，並且以其在善惡相扣之後的行為所得到的整體結果為核心的效益主義。其追求善的最大化為整體結果的看法，恰好與康德的義務觀點形成強烈的對比，然其對於善本身，仍然有著從主體概念所推導出的本體色彩。即便如麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）所倡議的德行倫理學，其學說指出不同的時代與環境對於善也會有著完全不同的觀點與標準，如此看來，似乎為某種僵化的倫理判準做出解套的動作，然而其要求內在善的實現，亦即朝向無目的、無外在誘因之善的實踐，仍然是將善建立在其社會內部，是一個受傳統文化、風俗民情所薰習認定的準則，換句話說，凸顯相當程度文化觀點的德行倫理學，對於善的概念亦有著主體意識的存有標準¹⁴。因為，不論是強調結果論的效益主義或是重視傳統背景的德行倫理，雖然將個體的主體性轉移到群體，但是其追求之善的最大化與善的標準化仍舊是懇認了善做一個評價其內部標準的主體，此時，雖然主體關注的焦點不是在於那被量化的個體與善惡，但在其內部若無作為一個評判標準之善的主體，則效益主義與德行倫理所衡量的一切標定都將毫無意義。

承續理性主義並且集其大成的黑格爾則將此主體性思維擴而充之，在其辯證理性的鋪陳中，此主體亦堂堂成為一種代表進步動力的「精神」，其認為精神可以在時間中開展其意志性，藉由歷史的不斷發展與思辯的層層推進，終至成為一睥睨世界的「絕對精神」（Geist）。在這裡，主體既不存在個體的人身上，亦不存在於各種行為或價值之中，而是既超越又統攝一切的思辯精神。這種思辯的精神不是體現在具體的人民或國家之中，而是體現在哲學體系之內，精神是一種具有生命的力量，此生命有其自己的發展與演示過程，而這種生命的展示表現成為一種普遍的精神歷史。李歐塔認為，主體性思維在這個脈絡之下的發展至此成為一個權威與顛峰，而整個籠罩世界之精神的完美體現就表現在黑格爾的《哲學全書》¹⁵之中。隨著黑格爾將理性與世界精神的結合，主體性思維在這裡也登上了世界的最高峰，像一個站在世界頂端凝視（Gaze）萬物的君王，而他是不需要認證與加冕的，因為他本身就是自存自有的終極精神。

¹⁴ 麥金泰爾所謂的內在善是以實現其「實作」（practice）的目標為背景的判準，實作指的是一種在人類社會中互相合作所共同建構出的複雜又一貫的活動形式，而透過追求這個活動的最佳標準即是實現其內在善的目的。詳細的論證可參閱 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. London: Gerald Duckworth, 1994.

¹⁵ 李歐塔在《後現代狀況—關於知識的報告》中指出，黑格爾在其著作中表現出這種對整體性設計的呈現。見 PCRK, p.33

四．主體的壓迫

然而這種脫離了歷史脈絡與文化影響的「主體」是李歐塔所大力反對的恐怖魔咒，他透過對敘事模式的研究，將這種主體性的思維稱之為「元敘事」(meta narratives) 或「大敘事」(great narratives)，亦即籠罩一切、排斥他者與異端的大一統主宰。就像黑格爾所宣稱的絕對精神一般，李歐塔認為這種相信存在一個圓滿的理想，並且我們可以朝著他前進並融入在他懷抱中的力量與目的，就是一種現代性的精神，在一篇關於敘事模式的文章中，李歐塔說道：

我關心的「元敘事」是現代性的標誌：理性和自由的進一步解放，勞動力的進步性或災難性（資本主義中異化的價值來源），通過資本主義科學技術的進步和整個人類的富有，甚至還有一如果我們把基督教包括在現代性（相對於古代的古典主義）之中的話—通過讓靈魂皈依現身的愛的基督教敘事導致人們的得救。黑格爾的哲學把所有這些敘事一體化了，在這意義上，他本身就是思辯的現代性的凝聚¹⁶。

這種以黑格爾為代表的諸般主體性思辯哲學，將自身抽離出不同脈絡的社會背景，而誤認為且自以為是世界精神客觀的呈現，並且堅信存在一種進步的力量可以統攝一切，但李歐塔認為，這些思想卻正是所有壓迫性與宰制性的痛苦根源。

這種現代性之思想遭到李歐塔嚴厲的批判，因為一旦認為自身是客觀的、是標準的，那麼就難免訴諸武斷與權威，抹煞並拒絕承認相對於個體的詮釋。李歐塔對於這種壓迫他者的大一統心態感到深惡痛絕，並以二次世界大戰的悲劇為例，指出這種以黑格爾的大敘事為代表的現代性主體思維存在著壓迫他者的明顯錯誤，而納粹的暴行，尤其是對猶太人有計畫性的大屠殺，更是成為了李歐塔日後對以主體性思維為代表的現代性不斷反思的事件。在他的作品中不斷的表達出對這一悲劇事件的批判與撻伐，他使用「奧茲維茲」(Auschwitz) 這個曾經有成千上萬名猶太人喪生的集中營名稱，作為這種在現代性中無限高漲的主體權力宰制所導致之暴行的典型象徵。對他來說，「奧斯威辛」是一個自我矛盾的困局，屠殺猶太人是出於納粹「理性」的計畫，但這個「理性」卻完完全全是個罪惡而不是理性¹⁷。它徹底粉碎了黑格爾思辯敘事的前提與目的，亦即存在即合理與一

¹⁶ “The “metanarratives” I was concerned with in *The Postmodern Condition* are those that have marked modernity: the progressive emancipation of reason and freedom, the progressive or catastrophic emancipation of labor (source of alienated value in capitalism), the enrichment of all humanity through the progress of capitalist technoscience, and even-if we include Christianity itself in modernity (in opposition to the classicism of antiquity) –the salvation of creatures through the conversion of souls to the Christian narrative of martyred love. Hegel’s philosophy totalizes all of these narratives and, in this sense, is itself a distillation of speculative modernity.” see Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Explained Correspondence 1982-1985*. University of Minnesota Press, 1993. pp17-18

¹⁷ “ All that is real is rational, all that is rational is real: ‘ Auschwitz ’ refutes speculative doctrine. At least that crime, which was real, was not rational. ” (Lyotard, “Universal History and Cultural Differences” in *Lyotard Reader* .) p 318

個理性完美的整體。「奧茲維茲」的歷史經驗證明，這個世界是複雜而多變的，幻想著並堅信自己的主體性思維代表著某一種全體的標準只會帶來更多的不幸與悲哀¹⁸！

李歐塔對「奧茲維茲」屠殺事件的關注，清楚的顯現出其瓦解主體對象的知識論研究涵蓋了他倫理學的思考方式，其大力反對主體性哲學所導致的宰制與壓迫使得他的倫理學亦呈現出一種明顯的反主體¹⁹傾向，這樣的轉折在《後現代狀況—關於知識的報告》中已經露出了端倪。當許多研究者將注意力集中在他對於知識現狀的描述時，我認為，李歐塔在書中對後現代社會的描述已經為其倫理學思想鋪陳好了一個完整的理論基礎，亦即現今是一個變化不拘、流動快速的後現代社會，傳統的主體性思想，中心性倫理學規範已不再適用於其中。我們必須正視這個劇烈的變動，而不能仍然只因循於過去的主體性思想以撫今追昔，否則，不是因為主體性的思想而繼續且加深對他者所造成的壓迫與宰制，就是因為與現今社會的巨大差異而只能無力且無奈的露出欲振乏力的嘆息。

五．主體的解消

李歐塔在《後現代寓言》的引言中以近乎文學的手法指出

如今，生活快速變化，它使所有的道德化為烏有。這種無謂的態度適合後現代，適合物品，就如適合詞句一般。即便如此，人們還是尋思這樣的問題：如何生活？答案是眾說紛紜的。當然，和以往相同的是，生活有各式各樣的意義。可是這一次，人們似乎知道了生活的意義。²⁰

這裡所指出的「生活使所有的道德化為烏有」並不是指一種虛無主義式的囁語，也不是形容一種沒有任何規範的原始狀態，而是宣稱在後現代社會中，中心性思想所面臨的幻滅與大敘事傳統所逐漸的瓦解，取而代之的，是一種多元解放後的自由自在與小敘事（small narratives）的蓬勃發展。他在《公正遊戲》中提出異教主義這個用來表達反正統、反權威、反特權的思想，李歐塔認為：

人們不僅僅在真理的問題上作判斷，也在審美的問題上和正義亦即在政治學和倫理學的問題上下判斷，而且所有這些判斷都是沒有標準，這就是我所謂的異教主義²¹。

¹⁸ 關於「奧茲維茲」事件所代表的意義與黑格爾思辯敘事之間的關係，可詳見（Lyotard, "Discussions, or Phrasing 'after Auschwitz'" in *Lyotard Reader*）pp360-392

¹⁹ 主體性的問題對李歐塔而言至為重要，在其後現代思想中以語言遊戲瓦解了實體意義的主體性地位，取而代之的是一種由語用關係所構成的複雜網路概念，本文在後面的章節中將有詳盡的論述。

²⁰ Jean-Francois Lyotard, *Postmodern Fables*. translated by Georges Van Dan Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

²¹ "And one judges not only in matters of truth, but also in matters of beauty (of aesthetic efficacy) and in matters of justice, that is, of politics and ethics, and all without criteria. That's what I mean by

也就是說，他承認異端、他者的合法性，在真理的價值問題上採取對所有主張一律平等的包容態度²²。而正由於現代與後現代社會形態的改變，故連帶的更使得倫理觀念也產生了莫大的變化，一種普世價值的傳統倫理學在今日已經是顯得疲態百出²³，研究後現代倫理學的學者齊格蒙 鮑曼（Zygmunt Bauman）除了和李歐塔一樣指出在瞬息萬變的後現代社會之中，道德並不具備有普世價值之外，其對於這種本質性的道德空想更是做出強烈的抨擊與批判，他從社會脈絡的建構過程中清楚的說明了那些大力宣稱人具有某種本質式的好或本質式的惡都是一種錯誤的看法，而且想要在變動不拘的複雜社會中塑造出一種亙古不變的「道德」二字根本就是一種內在的非理性（non-rational）行為，更甚而在現在的社會脈絡之下，擁抱著這種固定僵化的「道德」將會產生一種發自其內部且無可救藥的矛盾與難題（aporetic）²⁴。而這樣凸顯主體思維之矛盾與困境的說法，正與李歐塔鼓吹百花齊放的異教主義不謀而合。

然而李歐塔這種熱烈擁抱多元開放，且對於普世價值強烈抨擊的態度，很容易讓人將之與相對主義或懷疑主義甚或虛無主義相提並列²⁵。對於普遍價值的取消，對於人權、公正的懷疑，自不免讓人對其所宣說的後現代公正產生疑惑與不解，一個取消了普遍共識的規則如何能夠成為一個規則，抑或，倫理學的基本要求即是對於價值的取捨與選擇建立起一可供遵循的規範，如今若如李歐塔所言，不存在對於政治學或倫理學上關於正義的評判標準，甚或連對真理的追尋都成為一個虛無飄渺的鏡裡黃花，那麼我們究竟應該對我們生活的社會有著什麼樣的期盼與依賴。更進一步的說，李歐塔所提出的後現代公正遊戲究竟只是一種對現象嘲弄的囁語而沒有實現的可能，甚或其理論本身根本就產生了這樣的一種矛盾，亦即

放棄了統合性原則和普遍性原則的所有判準使得他排除了規範性和批判性的立場，而他卻還指責大敘事、總體性思想以及其他知識的特徵。這使他陷入了一項困境之中：雖然他否決了普遍統合的認識論和規範的立場，他的批判涉入卻正預設了這種總體性之戰的立場²⁶。

paganism. ” see *JG*, p.16

²² 李歐塔異教主義的思想可以說是要解除他者的污名化，而他者是與主體相對的觀念，所以李歐塔非常強調社會型態的轉變即是要說明我們看待主體性質的改變，這個翻轉概念在本文後面處理語言關係時將有清楚的說明。

²³ The moral limits of ethical universality ” see Zygmunt Bauman , *Postmodern Ethics* . Blackwell Press, 1993. pp47-53

²⁴ (Zygmunt Bauman , *Postmodern Ethics*) pp.10-15

²⁵ “It is not enough to argue in favour of the feeling there is not also at least a gesture as to how to act once the sublime has revealed. Without such a gesture, Lyotard will be restricted to a frustrating nihilism: ‘there are irresolvable conflicts but there is nothing we can do about them’. Yet Lyotard does speak of the institution of new idioms as a positive way of testifying to the differend. How is this to be done?” see James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy* . Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 1998. p108

²⁶ 參閱 Steven Best Douglas Kellner 著 朱元鴻等譯，《後現代理論—批判的質疑》（台北：巨流

這種批判其異教主義的說法，以一種二元對立的態度批判總體性思想的結果卻成為另一種新的總體性的思想，換言之，也就是李歐塔本身反對現代性的大敘事卻成為另一種後現代性的大敘事，但其思想果如批判者所言真的只是一個自相矛盾的論證嗎？

然若無論是在知識論或是倫理學上，相對主義指的是一種不存在關於世界的普遍真理以及不存在普遍有效的道德原則，而且我們單單只針對李歐塔對異教主義的說法而無視於其所言說與主張的後現代脈絡，那麼的確很容易將之與前述令人困惑不解的疑問聯想在一起，而這麼一來，李歐塔也就失去了為自己辯護的立場。因為一旦陷入了普羅塔哥拉斯（Protagoras）所宣稱的「人是萬物的權衡，以其所見之是為是，以其所見之非為非」的極端相對主義，那麼當李歐塔在批判別人的時候立刻也就失去了自身批判的立足點。但若只是用如此二元對立或斷章取義的手段來詮釋李歐塔的知識論或倫理學則不免流於淺薄與武斷，因為如此的解讀亦完全無視於其理論背景的發展，也就是後現代社會的複雜性與斷裂性，而這是有別於欲探求一個整體性目標所努力的現代性社會。故對於李歐塔的後現代看法，毋寧說是從一種「多元論」（pluralism）的角度切入，強調知識來源或倫理價值的多樣性而非單一性、多重性而非統一性、差異性而非同一性。而這樣的多元與開放則必須回到李歐塔對語言，亦即敘事模式的研究脈絡中才能夠瞭解，他認為語言遊戲的多樣性打破了固守一個中心價值的僵化主體，而使得過去的他者能夠不依賴於中心性的價值判準，不再受限於發言權的隱晦與喪失。他熱烈擁抱這種勇於打破權威發明新遊戲的態度，認為這是擁有一種完全異教主義式的最佳表現。但是李歐塔卻不願將這種這種態度稱之為懷疑主義，他說：

就人們在語言遊戲中發明的東西而言，他們應當擁有一種恰當的異教主義的態度，這種態度我不願稱之為懷疑主義的，因為這個詞被濫用了，也許可以稱之為放縱的或不受約束的²⁷。

同樣的，鮑曼也極力澄清這種將後現代與虛無主義並列的詮釋，他指出，與一般的概念認為後現代主義者所宣稱的任何事都可以（everything goes）的態度相反的是，在道德現象中，後現代看待道德的方式並不是一個相對主義²⁸。李歐塔思想的特殊之處必須扣緊其主體觀念的翻轉，並且不能離開其對社會型態的改變，即從整體性的現代社會走向走多元性的後現代社會，在這樣多元的發展之中加入了如此的條件以與前述的各種質疑有所區隔，而這樣的條件是一種限制並且也是

出版社，1996）頁 217

²⁷ “Whereas one should be able to have, in relation to what one invents in language games, a properly pagan attitude that I will not call skeptical because the word has been much abused, but, let us say, libertine or libertarian.” see *JG*, p.62

²⁸ “What follows is that contrary to both the popular opinion and hot – headed “everything goes” triumphalism of certain postmodernist writers, the postmodern perspective on moral phenomena *does not reveal the relativism of morality*” (Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*) p.14

一種澄清，限制了後現代公正遊戲的場域與情境，澄清了許多對李歐塔等等的法國思想家以一種整體性看法的混亂。

然李歐塔雖然揭露了現代性社會正義所產生的弊病而倡議一種後現代的公正遊戲，但他並非涇渭分明把現代性與後現代性一刀斬斷，反之，他反對的乃是一種固定僵化的中心性思想體系，故現代與後現代毋寧是一種相互翻轉的共生關係、亦是一種抗衡力量。當現代性以一種凝滯不變的威權心態僵化固著之後，後現代性即以一種打破與顛覆的姿態摧毀現代性的壓迫；而當此多元發展中的一股力量又壯大凝結而成另一個具有宰制性的中心思想時，後現代性的力量則再予以瓦解破壞。李歐塔以畢卡索、杜尚等等的藝術家勇於創新突破的例子說明了唯有後現代的創新與先鋒才能常保創造之道，他說：

一件作品在成為現代之之前，必須先具備後現代的要素，因此，這樣理解的後現代主義並非現代主義的終結，而應該是現代性的一種新生狀態，而這種新生狀態是永不止息的²⁹。

李歐塔以一種美學的態度來描繪他的公正遊戲，他認為不能將後現代視為現代的終結，而只能是一種永遠保持創新的新生狀態，而這一股源源不斷、川流不息的原初狀態，正是後現代性要追尋的生命力。在這一點上，李歐塔的後現代公正遊戲，不僅僅是一種沒有主體的政治哲學，更是以一種美學的態度³⁰而進入了藝術的境界。

六．小結

總體而言，如果對李歐塔這一個旗幟鮮明、立場激進的後現代思想家提出一個倫理學上的規範性問題：我為什麼要遵守道德？亦即我們如何對道德要求提出證成的問題似乎顯得困難重重，因為他在倫理學上所提倡的某種多元主義的立場很容易被視為與懷疑主義為伍的虛無主義者。

然而這樣的提問方式仍然是本著一種現代性固有的思考模式，亦即以一種帶有主體意識的思維來面對完全不同型態的問題，並且不願顧及這兩者背後所蘊含的主體思想以及社會型態的差別。從主體性思維的正義論述轉移到不從主體性思考的後現代公正，這樣的差異頗類似孔恩所言之「典範轉移」(paradigm shift)，只是在這樣主體消解的過程中是存在於種種社會條件的改變以及研究對象的翻轉的脈絡之中，本文將以李歐塔的後現代思考脈絡來釐清這個轉移過程的諸多質疑，並建立一種消解了帶有壓迫性的主體意識的後現代公正遊戲。

²⁹ “A work can become modern only if it is first postmodern. Postmodernism thus understood is not modernism at its end but in the nascent state, and this state is constant.” see *PCRK*, p.79

³⁰ 美學在李歐塔的研究中佔了相當重要的地位，其從對康德論崇高的分析中描述了對後現代的看法，認為在崇高的情感中存在無數種無法表述的生命力，而後現代所應追求的目標即呈現那不可呈現的對象，亦即大力鼓吹小敘事的蓬勃發展。其對康德論崇高的研究詳見 Jean-Francois Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime : Kant's Critique of Judgment*. translated by Elizabeth Rottenberg. Stanford University Press, 1994

在後現代社會的脈絡之下，李歐塔這種對整體主義所做出的猛烈批判以及其所大力鼓吹的戰鬥精神（to speak is to fight）以及怎樣都行的開放態度絕不會成為許多哲學家視之為倫理上的相對主義，甚至是一種沒有任何有效道德判準的虛無主義者。我在本文中將結合《後現代狀況》與《公正遊戲》等著作，首先廓清李歐塔對後現代社會場域的描述，並試圖以其思想建立起一個具有一致性並且不具主體色彩的倫理學，且以此澄清對道德虛無主義者感到憂慮的疑問，更進一步的答覆我們為什麼要成為一個具有某種道德的人，以及為何要在某些道德觀念之中負起責任的問題。

第二章 現代性的雄偉工程

一．現代性社會 / 後現代社會的論爭

「我們研究的主要對象是高度發展社會中的倫理狀況」。這一句話是改寫自李歐塔在《後現代狀況-關於知識的報告》一書中開宗明義，對於其探究的知識對象以及其所處之社會條件所揭示的定義³¹。李歐塔這樣的說明表示了他所面對的是一個特定時空的文化概念，而本文認為這一個對此論爭所要處理之社會背景的定義是至為重要的關鍵，若無此定義，對於現代性與後現代所討論的種種現象與論爭則非常容易失去焦點，他強調：

我們研究的假設是當許多社會進入所謂的後工業社會時代以及許多文化進入所謂的後現代化時，知識的地位已然變遷³²。

李歐塔之所以要著眼於這樣的宣稱不是沒有道理的，因為許多對於後現代的疑惑經常就是由於忽略了後現代思潮所處的社會脈絡與文化背景，以致於將後現代對整體所展開的批判性誤認為與現代性思潮同樣的中心性思想，誤將相對於抑或依附於現代性的後現代豎立成與現代性同樣佔據主體位置的絕對標準，不幸的是這樣的謬誤認知是普遍且廣大的，而這一切皆肇因於沒有詳細考察現代性與後現代思想源起背景的差異所致。將李歐塔所揭櫫的後現代社會狀況描繪成一個如同現代性社會的固定狀態甚至與現代性一樣欲對其未來做出某種固定性的預測，在他看來都是一種虛幻不實且徒勞無功的囁語與贅詞，因為後現代所透顯的是一個細微斷裂與流動不定的複雜概念，如果無視於歷史條件的差異與文化概念的隔閡，便驟然對它以一種擘劃的方式許下承諾的願景，用李歐塔的話來說就是：「不管怎樣，對未來學抱持著太多的信心實為不智之舉³³。」

然而這種對社會脈絡的重視是其來有自的，法國當代哲學家之所以對以理性主義為名的主體概念展開強烈的批判，其著重方向固有所不同，然其共同的特色則為他們指出這種主體性的思維是脫離了歷史脈絡與文化背景的空談與幻想。他們認為，談論任何事物與概念時都不能脫離它的時代，因為在某種程度上，現實存在的狀況與處境實際上就是我們能夠在知識中經驗的絕對領域，全部的知識從來不過是此一脈絡的內在原則以及呈現在知識中的存在。對哲學的思考無論跨出多麼大的步伐，卻都不能離開這種存在領域與文化脈絡的起點。哲學盡可以在思考的推演中任意遨遊，但它仍然屬於歷史、屬於脈絡，它不過是反映文化、反映自身概念的現實存在。故不論在後結構陣營其個人所關注的哲學向度為何，但這

³¹ “The object of this study is the condition of knowledge in the most highly developed societies.” see *PCRK*, p.

³² “ Our working hypothesis is that the status of knowledge is altered as societies enter what is known as the postindustrial age and cultures enter what is known as the postmodern age. ” see *PCRK*, p.3

³³ “ At any rate, we know that it is unwise to put too much faith in futurology ” see *PCRK*, p.3

個共同的對焦，也就是當代哲學的問題意識或研究方向，都必須考慮到哲學活動或實際人生是落在歷史與文化脈絡之中進行的。

所以討論現代社會與後現代社會所產生的差異與論爭，首先必須釐清的即是其所處的發展脈絡及其隱含意義的不同，換句話說，這樣的澄清與透視正是開展其批判思想的首要步驟。探究種種構成現代社會與後現代社會的生成條件具有限制與澄清之雙重弔詭的功能，一則限制其討論的範圍勿使其莫名所以而陷入不可共量的危險；一則亦是澄清二者所處背景的差異，而不讓李歐塔成為其批評者所言的另一種中心主義與二元對立的主體思維，繼而滑入前述中心性思想的陷阱。

二、「後」字二三事

李歐塔在這一群後結構陣營中是唯一大力宣稱「後現代」思想的哲學家，其對現代與後現代的問題有著深刻的反思與細緻的論證。雖然李氏特別強調並突顯兩者之間的差異，但是首先必須強調的是現代與後現代並非是一個接續而出的歷史時期，李歐塔並不把它們當成是一個時代上的分隔，亦即後現代的「後」(post-)字不能將之視為時間序列上的後。

誠然，「現代」(modern)是在我們在歷史中最為接近的一個環節，或者說，我們無時無刻不是生活在現代化(modernize)的社會之中，如果探究現代一詞所顯示的現時性(at present)含意，我們甚至可以說永遠生活在追求進步與繁榮的現代性(modernity)社會之中，而後現代則恰好是這段歷史進程的衍生產物。但是，如此的看待不是基於它們之為對等的兩個歷史時期，而是以平等對立的兩個觀點所出發而致。換言之，從現代到後現代並不意味著有個時間序列上的連續性可言，相反的，正因為這個紛亂斷裂的緣故，才使其二者有可能產生對立與爭執的情形³⁴。李歐塔也以建築上的風格為例指出，現代主義的建築事業，亦即一種欲求實現全人類逐步解放的美好理想已經逐漸消失了³⁵。從其弊端中衍生的後現代建築發現自己並不是亦不能全盤推翻現代性建築事業，而被迫只能在從現代性繼承下來的空間中進行微不足道的修改，被迫只能放棄一種以全球性的眼光擊劃所有人類居住空間的全新構造。相信存在著進步性、普遍性、普遍化或者普遍解放的進步理想，已經不能再呈現在後現代人的眼前。正因為放棄了這一個普遍化的理想，自然的，後現代亦不會「以後現代之名」(in the name of the postmodern)繼續營造或構築一個屬於後現代的「完美計劃」，在這種消解的意義上，人們的視野反而因為從一種完美計畫中掙脫而大大的開闊了。以是之故，一種強勢的理性和自由正在進步的觀念消失，反倒可以使人們獲得喘息的機會，對李歐塔來說，這種從各種時代或流派借用其成分的拼湊、這種後現代建築所特有的一種情調、風格和形式正是百花齊放、萬家爭鳴的最好寫照，他在一篇寫給友人的信裡

³⁴ 蔡錚雲，《從現象學到後現代》(台北：五南書局，2001)頁15-16

³⁵ “Note on the Meaning of “Post-”” in Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Explained :Correspondence 1982-1985*. translation edited by Julian Pefanis and Morgan Thomas ; translations by Don Barry ... [et al.] ; afterword by Wlad Godzich . Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993. pp75-76

說明了這種後現代從現代性中派生而出的意義，他說：

（如果將）後現代主義的“後”字意味著純粹的接替，表示著一連串歷時性的階段，每個階段皆可以清楚的確定。“後”字意味著一種類似轉換的東西：從以前的方向轉到一個新方向……這種直線性年代排列的觀念本身，是完全“現代”的³⁶。

由此便可以清楚的看出，李歐塔看待現代與後現代並不是像過去一般將之視為朝代的更替，更不是將他們視為一種直線性的發展過程，換句話說，後現代並不是接替著現代成為一種新的時代，它不是兩個壁壘分明的對等實體（substance），而是一種交織對應的關係（relational）概念。

李歐塔第二個對於後字的解釋則是瑣碎的、是片段的、是放棄了統合性原則的一種反省與開發。我們在歷史演進的過程中觀察可以發現，至少從 17 世紀開始，尤其是到了 20 世紀，西歐及深受西歐影響的其他各洲的文化菁英們，把他們自己的生活方式的躍進當成是世界歷史的一場根本轉折。由於他們堅信自己的生活方式要比其他無論是當代的亦或是過去的環境與時期來的優越與先進，於是在實際上，他們已經不自覺的把自己的生活方式當作了詮釋歷史之終極目的的標準。鮑曼並舉出時間的概念為例，認為這是一種對客觀時間的全新體驗，因為在歐洲基督教時代的大部分時間中，時代的計算是圍繞著正緩慢逝去的過去的某一個固定點而進行的。一直到了現在為止，原本僅僅屬於地方性的基督教曆法竟然隨著種種的因素成為了一種不需經過思考與比較的的普遍性曆法，歐洲為向前發展、直線性運動的客觀時間建立了參照的基點，將其牢牢的繫於他自身對於未來拓展的勇猛進程之中，而這就有如他向周圍空間的拓展一樣³⁷。

李歐塔極力反對這樣的現象，並且表示我們可以在歷史的發展中觀察並且得到證明，兩個世紀以來，由於屢次的戰爭與屠殺以及各種壓迫與宰制的產生，使得西方對以自身觀點所宣稱的人類之普遍性進步所懷有的信心已經逐漸減少了。這種根植於一個信念，即藝術、技術、知識、自由的發展會給整個人類帶來好處的進步信念，已經因為自身合法性問題的浮現而顯得搖搖欲墜。此外，技術科學的進步已經成為一種加重而不是減輕這種不安的因素，在今天剝削與歧視的夢魘日漸升高之際，要把發展僅僅單純的稱為進步已經是自欺欺人而益發的不可能了。人類生存的穩定，不管是社會的還是個人的，似乎總是被發展的結果或影響所破壞。李歐塔認為現代社會的人類已經陷入了這樣一種狀況，即不論是在思想上亦或是實際上都陷入了一種疲於奔命在追逐新目標以及新發現的狼狽狀

³⁶ “the “post-“ of postmodernism has the sense of a simple succession, a diachronic sequence of periods in which each one is clearly identifiable. The “post-“ indicates something like a conversion: a new direction from the previous one....Now this idea of a linear chronology is itself perfectly “modern.” ” see (Lyotard, *The Postmodern Explained :Correspondence 1982-1985.*) p.76

³⁷ Zygmunt Bauman, *Legislators & Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals.* Cambridge, UK : Polity Press ; Oxford : In association with B. Blackwell, 1987. p110

況，所以他所考慮的不單單是其在物質上的影響結果更進一步也包括其在思想和精神上的影響。對於現代性的反動，李歐塔說：

你可以看得出來，如果用這種方式來理解，則“後現代”的“後”並不是一種恢復、倒敘或反饋的運動，也就是說，不是一種重複的運動，而是一種“涉及...”的過程：一種分析、回憶神秘解釋以及變形的過程，以詳細的記載一種“原初的遺忘”³⁸。

原初的遺忘指的是一種因為主體的壓迫而無法出現的細微生機，尋找原初的遺忘是一種弔詭的創新、是一種前衛的復古。正是因為有這樣強調進步的現代性壓迫，才讓後現代亦呈現了一種回歸的面貌，更是一種對原初狀態的渴望。尤其是當主體性壓迫尚未形成之時，各式各樣的思想與生活方式都有呈獻自己原本面貌的可能，在哪樣的狀態之中是沒有負擔亦沒有宰制的，可以這麼說，這種沒有「解放」的狀態實際上才是真正的解放，然後者之意並不是一種主體的思維，因為在原初狀態當中根本沒有壓迫，所以自然也就沒有前者之「解放」的觀念。一種主體性的解放概念，一種要把人類帶往某種烏托邦的解放精神在這裡是不適用的，而這也是強調反對主體的後現代思維與以主體為名誓言解放的現代性思維最為歧異的地方。

三．作為現代性的資本主義

要精確無誤的說明一個概念出現的時間與源起目標，是一件極其困難甚至是不可能的的事情，尤其是像現代性這一個包含了許多富有爭議和錯綜複雜面貌的概念。然而我們卻可以嘗試著從幾個重要的線索來勾勒現代性的身影，首先，它是一個直線前進的概念，就如同李歐塔在其所反對的，亦即將後現代的後字與現代性的線性發展相提並論的觀點中，我們即可以清楚的認識到：現代性是一種不可逆的、無法阻止的、向前流逝的歷史性時間因素。只有在這個直線性前進的框架之中我們才能夠對現代性層層推進的特色有所瞭解，除了它是一個直線性的時間概念之外，現代性也是個站在巨人肩膀上的發展概念，亦即他是一個不斷累積、不斷提升的「進步」(progress) 事業，於是現代性便憑藉著這兩種核心的概念逐步的在世界體系中建立起屬於他自己的榮耀王國。

然而對於後結構主義者來說，現代性的觀念與現代社會的發展事實上是一個自我矛盾的困局，一方面生產的累積和科技的進步造就了日常生活與主體地位的逐漸提昇；但是另一方面卻也因為這樣對發展與進步的無限制追求而造成了許多壓抑他者的情形的產生。除了時間與發展的抽象概念之外，現代性的源起尚包含

³⁸ “ You can see that when it is understood in this way, the “post-“of “postmodern” is not a movement of *comeback*, *flashback*, or *feedback*, that is, not a movement of repetition but a procedure in “ana-“:a procedure of analysis, anamnesis, anagogy, and anamorphosis that elaborates a “initial forgetting” see (Lyotard, *The Postmodern Explained :Correspondence 1982-1985*) p.80

了民族國家、資本累積與工具理性等等的因素，然對李歐塔來說，資本³⁹的問題遠遠的超過了其他的原因而躍居諸般構成現代性隱憂的首要地位，在一篇文章中他將資本主義視為等同於現代性的名稱之一並且幾乎將兩者之間劃上了等號，李歐塔說：

我們到處都可以聽到這種說法，即社會今天的大問題是國家的問題。這是個錯誤，而且是個嚴重的錯誤。使其他問題，包括當代國家的問題都不能與之相提並論的，是資本的問題⁴⁰。

之所以有如此的體認，原因無他，在於分工繁複的資本主義體系之中，國家與國家之間的衝突早已被資本權力之間的角力所取代⁴¹，而資本的累積又直接的決定了工具理性的壯大與宰制，所以說，在現代性的社會中，資本已經不再是單純的經濟與財富的問題，而是一種經過歷史蛻變之後深深的進入了文化領域的整體模式。

³⁹ 關於資本 (capital) 與資本主義 (capitalism) 兩者之間的同異之處向來便是眾說紛紜的複雜問題，資本 (源自拉丁語 caput 一詞，原作“實部”講) 於十二至十三世紀出現，有“資金”、“存貨”、“款項”或“生息本金”等等的含意，但有許多諸如利息之類的衍生爭議而使得當時並沒有立即下一個嚴格的定義。傳說「貸款人冒有風險」是當時的經院神學家、倫理學家和法學家都可以接受並且使其心安理得的說法。另外，資本一詞及其明確所指的實在意思可在一場約為 14 或 15 世紀的佈道詞中見到：「這種繁衍不息的賺錢手段，我們通常稱之為資本」。爾後該詞的含意逐漸發展為某家商號或某個商人的資金，義大利往往還用 corpo 一詞，即是本錢。經過長期而混亂的論爭，在整個歐洲範圍內，資本 (capital) 的用法終究比本錢 (corpo, corps) 稍勝一籌。於是資本一詞便從義大利最早出發而傳播至法國等歐洲地區。但是需要注意的是，資本一詞的含意並未在當時確定，它被一大堆與它競爭的詞所淹沒：債務、財富、財產、金錢、價值、銀錢、本金、資產、祖產等等，舉凡我們期待一個相關的詞語露面的地方，以上這些詞往往都能取代它；另外，與資本或資本家 (capitalist) 一詞相較更顯得複雜與抽象的是資本主義 (capitalism) 一詞，蒲魯東 (Pierre Joseph Proudhon) 曾經說過“土地依舊是資本主義的堡壘”，並且為此下了一個定義：「資本主義是一種經濟和社會制度，根據這種制度，做為收入來源的資本一般說來不屬於通過自己勞動使資本發揮效用的人」，雖然今日土地已不再是最重要的條件，但其定義卻仍有相當的參考價值。然而其實一直要到 20 世紀初，該詞才作為社會主義的天然反義詞，並且在政治論爭中猛然冒了出來。資本主義在今日有許多的定義，如“資本主義是資本家的整體”、“資本主義作為經濟制度主張生產資料歸私人或私營公司所有”或是“資本主義是現代的工業體系”等等，然更敏感確切的說法毋寧是“資本主義是一個政治術語”。由此可知，資本與資本主義有著概念上的相似性，卻有著文化程度上的差異性，前者似乎是較為物質性或經濟性的概念，而後者則是從前者出發進而衍生了社會與政治的複雜含意，故李歐塔所言並且將二者等同連用之資本或資本主義顯然是較為傾向後者之義。對資本與資本主義的異同與含意可參閱 Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, 《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》第二卷 (顧良譯，施康強校 北京：三聯書店，2002) 頁 236-244

⁴⁰ “One hears talk everywhere that the great problem of society is that of that state. This is a mistake, and a serious one. The problem that overshadows all others, including that of contemporary state, of capital.” see Jean-Francois Lyotard, “A Svelte Appendix to the Postmodern Question” in *Political Writings*. trans by Bill Readings with Kevin Paul Geiman. UCL Press, 1993. P25.

⁴¹ 李歐塔表示，最近幾十年來，各種經濟勢力以多元化的跨國公司的型式，以新的資金融聚方式，危及到民族國家的穩定性。這些新模式的資金、資訊流通，暗示著至少有部分投資決策，超越了民族國家的控制範圍。他並舉例假設像 IBM 這類的跨國企業如有一顆在地球軌道上運行的衛星，那麼究竟是誰能夠確切的擁有這些收集分析到的資料呢？凡此種種皆在表達李歐塔認為在今日的社會型態中，資本主義的影響力早已遠遠的大過了國家的概念了。參閱 PCRK, pp.5-6

與資本主義互為表裡的現代性之所以為李歐塔所強烈批判，在很大的程度上在於其將自身的詮釋權力放大而為普世的標準，將其自身發展演進的過程與擘劃預測出的美麗藍圖強加於所有人類之上。而從另外一個角度而言，現代性為維持其規訓（discipline）的秩序與科層制（bureaucracy / hierarchy）⁴²的服從義務，其發展出來的機制與秩序是一整套令人恐懼的殘酷力量。準此而言，許多忽略了自身合法化危機之現代性的內在矛盾實在已經達到了嚴重的地步，而現代性這種自我膨脹的迷夢，其背後的支撐架構即為從歐洲開始發達的資本主義。但這種矛盾是深層的、是內在的，是一個必須放在批判性角度檢視之下始能發現的，現代性與資本主義是善於偽裝並且互相聯手炫惑人類的虛偽假象，現代性予資本主以進步之名，而資本主義亦報以現代性富有與豐饒的象徵，作為一個標誌著人類在各方面都已擺脫落伍與貧困的象徵，資本主義是從無限發展之進步性的理念獲得其統攝一切的強大力量。所以在李歐塔看來，資本主義在這個程度上正代表著現代性甚而是他的化身，更確切的說，這個集知識、權力、金錢三位一體的資本主義是一個代表進步的符號、是一個獲得救贖的象徵。在人類的經驗中，資本主義可以化身為對金錢的慾望、對權力的慾望，和對新奇事物的慾望⁴³，也就是說，他暗示著發展的軌跡和向前的動力，引領社會朝著富裕繁榮的裡想目標前進。

但由於資本主義是構成現代性的重要因素甚或是代表了現代性，而現代性又是一個從自身內部產生矛盾的複雜結構，故要理解李歐塔對現代性之批判，實有必要先對資本主義有適當程度的理解。

談到資本主義，不得不鳥瞰其發展經過⁴⁴，揆諸其起源與過程，不難發現資本主義在歷史上原本只是經濟發展之某一階段而已，根據年鑑學派（Annales School）的歷史學者黃仁宇所做的研究顯示，資本主義剛剛開始萌芽的時候其本身並無意於對社會有著要求改革的念頭。他在其著作中表示：

⁴² 科層制或譯為官僚制或等級制，原為社會學的概念，在韋伯（Max Weber）代表的是一種關於社會運作中理想的模式，其主要特點有：依功能分工與唯才任用的專門化、階層體制分明與建立抽象的規章體系的正式化與標準化、照章行事與客觀結果並且不考慮人情關係的正式化與理性化等等。在一個強調分工合作並且努力前進的集體社會中，藉由這種組織嚴密的層層結構之運作可因為其可預測性、公正無私與速度快的種種特性達到高度的操作效率。這個理想的模式看似完美，實則蘊藏了宰制與壓迫的雙重後果，以一種以客觀為名的中心性思想規訓社會中存在的每一個人，令其馴化於一個等級嚴明的牢籠中，故這裡所引用的科層制亦在透顯現代性與資本主義強調操作效能的壓迫之意。有關李歐塔與韋伯對於科學式的操作價值之討論可見 Charles Turner, "Lyotard and Weber: Postmodern Roles and Neo-Kantian Values" 收錄於 *Theories of Modernity and Postmodernity*. edited by Bryan S. Turner. London: SAGE Publications, 1990. pp108-116

⁴³ "Capitalism is, more properly, a figure. As a system, capitalism has as its heat source not the labor force but energy in general, physics (the system is not isolated). As figure, capitalism derives its force from the Idea of infinity. It can appear in human experience as the desire for money, the desire for power, or the desire for novelty." (Lyotard, "A Svelte Appendix to the Postmodern Question" in *Political Writings*) p26

⁴⁴ 誠然，資本主義的發展過程是千絲萬縷且眾說紛紜的，詳細的審視其開展脈絡不是本文所能處理的複雜問題，然這並不表示不能碰觸此一棘手且重要的關鍵議題。固然因為資本主義與現代社會有著密不可分的相互關係，在本文的脈絡中更與李歐塔所言相同，是一種已經發展至對經濟、社會、政治有著全面性影響的文化概念。

英國資本主義形成時，其農業上之因素為“圈地”（enclosure）。此一方面促成土地集中，一方面產生大量之無產階級，此等無產之農民，終至遷居於城市，為新興工業廉價勞工之來源。又資本主義發達之方式為兼併，此在美國本世紀初年，仍為勢甚熾。規模大之企業，利用各種手段，消滅其競爭者，以獨霸市場⁴⁵。

由此可見，資本主義在剛剛開始萌芽之時顯然只是因為單純的經濟因素而逐漸成形與發展的，這個時候它只有一個樸素的要求，亦即對於收穫與產量的最大期望。故此時資本主義最大之貢獻，則為促進生產，因此它是一個純粹物質的、金錢的經濟性需求。

然而隨著產業的不斷擴大，資本家與社會以及國家之間產生了許多緊密的聯繫關係，資本的累積一方面固然是資本家的淨利收入，另一方面亦是整個社會與國力日益強大的象徵。於是在發達資本的前提之下，政策遂不斷的制訂與配合，在社會結構中的許多方面都開始與之調整，首先是容忍其產業的兼併，繼而則大力扶助並保障私人財產無限制的發展，因而在不同資本的極端競爭之餘，純經濟利益經常可以發揮其最高效率。故就純商業言之，則一般之游資皆可用於生產以及扶助其生產之部門如交通、通信、銀行、保險等等的事業，如此一來，資本主義的觸角不斷的往外延伸，其發展已經逐漸的從經濟的事業轉移亦連結起其他各個專業領域，而開始要形成一龐大綿密的綜合網路了。另外資本在生產增進之餘，其累積的資金越囤越多，使得勞動力亦供不應求，於是生產方式進而開始工業機械化，資本主義最終則直接的促成產業革命⁴⁶的發生。

然我們可以說，這個撲天蓋地而來的生產模式之所以有如此迅速與龐大的延伸性，是因為資本主義在很大的程度上可以用「發展」（development）一詞來顯示其特性。亞當·史密斯的《國富論》（An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations）強調放任的自由經濟是市場健全的基本前提，因為不斷的競爭自然會帶來顯著的進步。此說雖然已被後世學者舉出其易形成資本過度集中而產生壟斷之弊，然其市場自由的精神卻是現代經濟與資本主義的濫觴。他更進一步的認為如果讓所有私人資本完全憑他們的經濟利潤打算，社會秩序反而會因為競爭的張力而取得有條理的平衡，連帶的社會風氣也會臻榮日上。馬克思雖然不同意這種建築在資產階級之上的想法，卻也承認資本主義的思想家有著這種發達資本的觀念，其財富的概念是建立在商品的交換與剩餘價值的累積，也就是將其轉換為貨幣之上所產生的利潤。他在《資本論》第一卷（Capital, vo. ）中分析了做為貨幣的貨幣與做為資本的貨幣之間兩種流通方式的差別：

商品流通的直接型式是 $W—G—W$ ，商品轉化為貨幣，貨幣再轉化為商品，

⁴⁵ 黃仁宇 《放寬歷史的視界》（北京：三聯書店，2001）頁 29

⁴⁶ 黃仁宇 《放寬歷史的視界》頁 30

為買而賣。但除這一型式外，我們還看到具有不同特點的另一型式 G—W—G，貨幣轉化為商品，商品再轉化為貨幣，為賣而買。在運動中通過後一種流通的貨幣轉化為資本，成為資本，而且按照它的使命來說，已經是資本⁴⁷。

在前一種模式中，貨幣的功能僅僅是普通的交換，是為了維持基本的生存而從事的簡單經濟行為，或者可以說是一種「量入為出」的交換模式；而後一種貨幣的功能則產生了巨大的變化，在這種模式裡，貨幣僅僅是短暫的停留在資本家的手中，或者說，是一種「量出為入」的高級交換方式，亦即貨幣的本身不在於換取商品，在做為資本的貨幣之下，其使命是創造與累積更多的貨幣。

由此可知，不論是從資產階級的觀點贊成人類自由競爭的經濟理想，亦或是從無產階級的角度強調剝削宰制的資本模式，在累積與發展的原則之上，對於資本主義的看法在這裡是取得一致口徑的。

繼而，隨著這種發展的日益繁複，資本主義與其他專業領域需要互相配合之處也逐漸增加，而此時資本主義必須具備以下三個條件才有可能展開：第一，私人關係的信用借款可以廣泛的實行，於是資金足以大量流通。第二，產業所有人以聘請的方式雇用經理，因而使得企業組織擴大超過本人耳目足能監視的程度。第三，技能上的支持，如交通通訊等共同使用才是企業之經濟力量能夠超過本身活動範圍的因素⁴⁸。而這三個條件的重點即是信用，所以都必須能夠獲得法律上的保障。如果沒有這種信用的功效，那麼一切的交換行為就僅僅只能在一個特定的小範圍內透明公開的進行，此時的經濟型態必然是一個普通的地區型的市場而非分工化的產業。所以我們不能不正視以法制來支持信用的功能，否則如資本主義的開展便無法成為一種真實無誤的社會現象，這一切的重點便在於資本主義必須有法律上的保障⁴⁹，因為即便基礎如貨幣的發行與流通也都需要獲得支持，而立法要能替資本家著想，故於此則資本主義除了是純粹的物質經濟與技術發展之外，其與法制的關係亦是密不可分的緊密伴侶了。

至此我們可以瞭解將資本主義放在歷史脈絡上展開時，是以一種組織和運動的型式表現出來。他要存在於一個國家或社會體系之中，務必做到資金廣泛的流通、經理人才不分畛域的雇用以及技術上的支持等等因素的全盤活用。而要打開如是的局面，則信用之通行必須受到法制的保障，然後所有權和雇庸才能結成一張大網，而且越編越大，終至私人的社會經濟體系與國家互為表裡。

然而這樣的一種看法，是一種包含了「整體性」(totality)的觀念⁵⁰。資本主義帶著整體性，之所以能在一個國家內暢行無阻而且成為難以抗拒的巨大潮流，

⁴⁷ Karl Marx, *Capital*, vol. 《資本論》第一卷（中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，北京：人民出版社，2002）頁 168

⁴⁸ “wide extension of credit, impersonal management, and pooling of service facilities” 參閱黃仁宇 我對“資本主義”的認識 收錄於《放寬歷史的視界》頁 86-131

⁴⁹ 黃仁宇 《放寬歷史的視界》頁 57

⁵⁰ 黃仁宇 《資本主義與二十一世紀》（台北：聯經出版公司，1999）頁 187

乃是由於得到司法權的承認和國家的保障。亞當 史密斯認為在資產結構中各種因素概能公平而自由的交換，馬克思派學者則從階級鬥爭的觀點認為法律是為資產階級利益所制訂（亦即此自由實乃資產階級本身的自由對於他者來說才是真正的不公平）。然無論此兩者對於法律的意見為何，卻都將法律所鞏固的資本主義視為一種「整體」的運作模式。

於是從純粹經濟性、物質性因素的資本主義搖身一變成為了一種「人生指導原則」鋪天蓋地的籠罩著我們，他包含了我們處於此特定時空背景下的生活模式與思維方法，原本可從其內部分析而明瞭的經濟行為如今已是模糊矇昧的複雜概念，也就是說，從一個單一的個體性透過關係網路的不斷擴大而成為一個融攝一切的主體性思維。故以其現在的面貌已經不可能找出單一的經濟性解釋，而必須以各個不同的組成部分去對照與比較才有可能勾勒出資本主義的雄偉壯大。法國年鑑學派的代表性學者費爾南 布羅代爾（Fernand Braudel）便據此而言資本主義與其他因素在嚴密的社會組織中相互構成又相互依賴的交織關係：

一切密集的社會都可被分解為幾個「組合」：經濟、政治、文化、社會等級制度。只有與其他「組合」聯繫起來，滲透到其他「組合」敞開大門的情況之下，經濟這一塊才能被理解。這些「組合」既有單獨的行動，也有相互的作用。資本主義是經濟「組合」中的一種特殊的和形式的形式。上述的「組合」相互為鄰而又相互滲浸，只有以此為據，資本主義方可得到充分的解釋⁵¹。

由此可知資本主義是各種手法、程序、習慣、競爭性能的總和，而更進一步的說，若我們見到了資本主義賴以生存發展的重要因素為法律與國家時，便以一種直線性的因果關係認為資本主義是在國家「之下」或「之內」的話，那麼這樣便是沒有體認其自內部擴展而出的強大力量。應當說，現代國家並沒有造就資本主義，而是繼承了資本主義，資本主義乃是經由翻轉之後推動與主宰國家發展的強大動力⁵²。甚至可以這麼說，當資本主義與國家趨同，或當其即是國家之時，便是資本主義大獲全勝之日，於是正因為這樣的體認，當李歐塔在反思並批判現代性之時才會將問題的焦點鎖定在資本主義而非國家之上了。

以是之故，資本主義的發展似乎確實是一種沛然莫之能禦的巨大浪潮，以其所描繪的富強美夢吸引著許多國家競相投身於此洪流之中，因此資本主義並非只是單一地區漸趨成熟的個人表演，相反的，在世界歷史上講，資本主義仍是一個方興未艾的運動⁵³。但事實上這並不表示說資本主義是一種人人皆可從其中得到

⁵¹ Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*. 《資本主義的動力》（楊起譯 香港：牛津大學出版社，1994）頁 37-38

⁵² Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*. 《資本主義的動力》（楊起譯 香港：牛津大學出版社，1994）

⁵³ 黃仁宇在對資本主義的研究中雖然採取了和布羅代爾相同的路線，然卻對其將資本主義僅僅在歐洲才算是成熟發展的看法視之為一種「歐洲式」的觀點，參閱《放寬歷史的視界》頁 90

實際利益的救贖方式，在資本的累積過程中，必然有許多不同階級的人在科層制的嚴密結構下扮演著自己被規訓化的角色，所以資本主義仍然是一小部分人的特權。然而，沒有社會的積極脅從，其存在亦是不可想像的。它必然是社會秩序的一種體現，甚至是政治秩序的一種體現，最終則是一種文化體現。因為，要做到這一點，全社會必須以某種方式，帶著或多或少的清醒意識接受資本主義的價值，所以李歐塔認為資本主義在這裡已經變成一個圖像，但它既非「經濟學的」，亦不是「社會學的」，而是一個形上學的了⁵⁴。

四．工具理性與烏托邦

然資本主義的發展既是一個整體的概念又是一個複雜的綜合體，故深受著許多因素的相互滲透與影響，而在這個複雜的整體中欲達至其所眺望的進步與富強，則必須有一套完整嚴密的實行步驟。而此一促使資本主義獲得實踐上的保障即是強調成本極小化、產能極大化的「操作效率」(Performance)。按李歐塔之意，此一詞代表的是在嚴密分工的社會層級之中，一切生產與思維模式皆以資產累積與進步繁榮為最高原則，而系統化的操作模式將可達到最高的效率標準，故對操作效率的批判在李歐塔的思想裡佔據了相當重要的地位，因為這個詞在很大的程度上也就代表了元敘事，是一個脫離歷史脈絡的評判標準。資本主義將一切事物依照操作效率劃分為理性的與非理性的，可以達到操作效率所要求的標準即是理性的高度表現；而反之不符合操作效率的標準即是非理性的異端，按照此標準則是視為應該剷除的對象，因為其存在妨礙了資本主義理性化的高度發展要求。於是此嚴格的篩選標準即建立起了一種秩序，一種為了維護資本主義可以達至高度操作效率的秩序，這裡的秩序指的是單一性、穩定性、重複性以及可預見性等等以客觀之名行之的操作模式。

而資本主義既直接的促進了產業革命的發生，產業革命則包含了工業與科技的革命，故資本主義的操作效率亦同樣的可以適用在科技進步的發展規則裡。對資本主義與科技發展這種層層交疊、相互為用的關係，李氏說：

科學對於追求知識的無限慾望已經臣服於資本主義了，資本主義並且讓科學的成就接受他自己的技術性標準：即要求成本／效益（投入／產出）的比率無窮最大化的標準⁵⁵。

他於此所說的技術性標準亦即操作效率之意，其對於資本主義所具備的強大要

⁵⁴ “capitalism became, has become, a figure that is not “economic,” not “sociological,” but metaphysical.” see (Lyotard, “A Svelte Appendix to the Postmodern Question” . in *Political Writings*) p25

⁵⁵ “But capitalism has been able to subordinate to itself the infinite desire for knowledge that animates the sciences, and to submit its achievements to its own criterion of technicity: the rule of performance that requires the endless optimization of the cost/benefit (input/output) ratio.” see (Lyotard, “A Svelte Appendix to the Postmodern Question” . in *Political Writings*) p25

求，及一切成本皆為創造最大利潤的要求，亦同樣的在科學身上起了同樣的催化作用。這樣我們便可以清楚的看出，科學並不是一個純粹尋找真理的事業，而是伴隨著社會發展並受到了許多條件所制約，因為從 18 世紀末期開始，隨著第一次工業革命的來臨，沒有財富就沒有技術，而沒有技術也就同樣沒有財富的雙重依賴關係就被牢牢的確認了。雖然使用增加產量的技術與裝置勢必得增加投資成本，但挹注了投資成本的新科技卻能提高工作效率更使產量增加。所以在這樣的雙重循環之下，資本主義與科技的發展以及科學的進步已經成為牢不可破的共生關係。李歐塔認為現在的資本與科學根本就分不開，資本用賣出後得到的部分的之盈餘，來作為改善生產運作的科學研究基金。只有這樣，科學才成為生產的動力，換言之，這也是一個資金流通的時代。而科技作為促進生產運作及改善其產品商業的原動力，與其說是從對知識的追求中所獲致，毋寧說是從對財富的追求而來，這種介於科技和利潤之間的有機關聯，是用科學來充當媾合之媒的⁵⁶。

然這不僅僅是描述資本主義與科技研究之間密不可分的共生關係，更重要的是其兩者都是操作效率的忠實信徒，惟其有著對操作效率的無上信仰，才能夠依照層層推進的工作方式達到對完美計畫的最高要求。理性在這裡已經不是過去所謂對人性的關懷、對生命的認知以及對世界的探索了，經過了這層資本主義與操作效率洗禮之後的理性早已是一種具備了工具性的目的，是一種嚴格計算以達至既定目的的工具理性。科學的實證性和權威性早已為理性預約了入座的門票，在這裡，在資本主義與科學實證的範疇中，工具理性化身為與操作效率同等的地位與功能，都是一種秩序與標準的完美展現。

所以不僅僅是在資本與科技之間，操作效率亦以同樣的標準與進路為社會的整體化（totalization）做好了萬全的準備工作。資本主義社會，或謂自由主義社會中的發展已不待言，即以操作效率為其社會操作機制立下了典範，資本主義中的競爭與富足就等同於自由主義下的開放與進步，在施行自由主義和進步自由主義策略的國家裡，鬥爭及其手段已經被社會體制的調整設計所取代；另外，或謂馬克思的辯證法不等同於此操作效率，但我們只要瀏覽一下歷史的清單，看看以往的紀錄，就能洞悉這種說法的蹇蔑之處。在共產主義國家中，階級鬥爭與辯證法是其社會運動的兩大原則，而此二原則即是另一種操作效率的呈現方式⁵⁷，因為操作效率指的是一種本體化的指導原則，在這個原則之下不容許有其他異見的成立，故就這個層面來說，操作效率是保證社會整體化的本體性原則，只要是依循這種發展模式的整體性社會，即是被操作效率所綁架的整體性社會。於是在這種工具理性有秩序的監督之下，所有具有理性（工具的）的事物即是有價值的事物，而也就是可以產生高度效率的事物；反之所有不具理性（工具的）的事物就是會妨礙社會前進的障礙，是一個必須割除的毒瘤。所以，只要按照操作效率亦即工具理性的標準與要求，踏著大步向前的穩健步伐，將一路上崎嶇不平的非理

⁵⁶PCRK, p.46

⁵⁷李歐塔認為，即便共產主義是以反對放任資本無限制發展的自由主義所起家的，但其集體化的模式與集權主義式的效果卻藉著馬克思主義之名又重新宰制著國家形成一種整體性的社會。參閱 “The Nature of the Social Bond: The Modern Alternative” in PCRK, pp.11-13

性因素全部剷除，那麼在此一完美計畫擘劃之下的烏托邦終有實現的一天，而不論這個烏托邦是自由主義式的或是共產主義式或是其他任何具有主體思維式的，都將榮耀竣工、磐石永固。

第三章 支離破碎的後現代

一．現代性社會的兩種迷思

從上述資本主義的發展過程來看，它的確像是一種驚人的力量而徹底的席捲了現代人類之生活方式，繁榮、富足、發展與進步的誘因編織了絢爛的美夢，並且以一種整體的願景對人類社會許下了烏托邦的承諾。然而稍加檢視即可發現事實上並非如此，首先，這個整體並不是一個真正的整體，由於資本主義需要大量的技術、組織、通訊與法律的配合與保障，故一般咸認在十八世紀末工業生產方式形成以前，是不可能存在資本主義的，換句話說，資本主義乃是個現代工業體系之下的產物。布羅代爾曾經表示過這樣的質疑，過去純粹經濟性因素的資本主義（不同於今天高度發達的資本主義）在經濟生活中只佔據一個狹窄的平台。那麼，怎麼能夠據此而言資本主義是個擴張到整個社會的「體系」呢？資本主義畢竟是個與他四周的社會經濟整體不同的生活方式，在世界的全體區域中不過是個異質的獨立世界。他被確認為資本主義，不僅僅是與後來出現的新型態資本主義相對而言、並且也是與社會和經濟整體相對而言、甚至是與範圍廣闊的「非資本主義」相對而言的⁵⁸。由此我們可知，資本主義只是一個特定地區、特定背景以及特定文化的生活方式，這是對資本主義所展開的質疑，我們清楚的瞭解並不能將這種獨特的型態放大成為普世的生活方式與判斷價值。

李歐塔並根據資本主義過去的演進，對這種高度發展的現代社會模式列舉了兩種不同學派學者的解釋⁵⁹，第一種的看法是將社會視為一個功能的社會，是一個有機的整體（organic whole），這種看法認為當我們的社會一旦失去了這個有機的整體，社會就不再是社會了。而這樣的說法是以帕森斯（Talcott Parsons）為代表，可以說，從資本主義的發展中我們不難看出，這樣的解釋是有其道理的。資本從最早的物質性與經濟性因素隨著財富的不斷累積和勢力的不斷拓展，從與商業、法律與科技的結合終至形成一個完整的社會體系，並且聚合成了一個有機的自發性整體，重要的是，這個有機的整體是擁有自我調節功能的「活的」整體。

而這個「活的」理論模型隨著控制論（cybernetics）⁶⁰的發達而有了重要的轉折，亦即以一種運算邏輯的計算機方式出現並大大的增進了操作效率的發展空間，在這種精密計算的模式之下，操作效率遂發揮的更精確、更細緻、更緊密。在如此高效能的觀點之下，帕森斯的系統原理為我們的社會帶來了一個樂觀的未來圖像，按照他的理論，亦即符合經濟成長與社會富裕的願景，並且在福利國家觀念的庇蔭之下將所有的調節機制開啟運作之後，就如同人工智能自我編碼運算

⁵⁸ Fernand Braudel《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》第二卷。頁244

⁵⁹ “Simplifying to the extreme, it is fair to say that in principle there have been, at least over the last half-century, two basic representational models for society: either society forms a functional whole, or it is divided in two.” see *PCRK*, p.11

⁶⁰ 亦可譯為電腦控制學、神經機械學、聯絡管理學等等，意指對於複雜的電子系統和動物尤其是人類的控制與通訊的研究，也可以說是關於人機介面的研究。

的最終目的，個體的運作在精準無比的計算之下都能達至高效率生活的要求。於是在這個環環相扣、無法掙脫的系統牢籠之內，即便是一切層出不窮的障礙都可以被視為是一種具有自我調節的偉大目的，李歐塔表示，依照這種觀點，則諸如罷工、危機、失業、政治革命等等因素的出現都可以在這個有機整體的前提之下被視為是一種社會內部促進自我調整的力量。所以，這是一種在輸入與輸出之間求取最大操作效能而改善系統生活的要求之下自我修正的動力來源，唯有如此，美好世界才會來臨、系統之內的生活才能獲得改善、整體社會才能進步；如果放任與縱容這些非理性因素，換來的結果將是一種代表衰退力量的「熵」(entropy)⁶¹，在維持社會整體進步的能量，亦即操作效率耗散殆盡之後，將會呈現出一種無政府的混亂，而這種回復到野蠻時代的結果將是無法想像的⁶²。

然而這種看似樂觀的自我調整力量實際上卻是一種具有雙重弔詭的迷幻說詞，李歐塔指出：

帕森思清楚的這樣表示：正確的動態分析所需要的關鍵條件是，其中的每個問題都不斷的、系統的參照系統的狀態，這個系統被看做是整體……。一個過程或一組條件不是有助於系統的存在（或發展），就是有損於系統的完整與效率而造成功能障礙。不過這也是那些「技術專家」的觀念。他的可信性就源於此：因為他有辦法變為現實，所以也有辦法出示自己的證據。霍克海默把他稱為理性的「偏執狂」⁶³。

在這段話中特別值得注意的是技術專家（technocrat）這個字，這個字亦可以翻譯為專家政治論者，而專家政治意味著讓技術性官僚在各個專門的領域發揮所長，而其所信奉的盡責表現即是操作效率的最高發揮。所以李歐塔認為這種樂觀的功能性整體概念並一個不是自發的、先於人生的形上存有，而是一個可以被操作、被把持、被建構以及被塑造而成的社會圖騰。

李歐塔看出了這種樂觀社會的內外差別，首先披在外層的糖衣是一種一廂情願的邏輯原子論看法，亦即每個人皆做為一個構成社會整體的原子，只要每個原子的本身或作為是有益處於整體的，那麼在系統層層推演的操作機制之下，整體秩序的表現自然水到渠成、世界大同。即便偶有脫序的狀況出現，其最終目的亦是為了促進整體進步的動力，換言之，這亦是在精密計算的控制之下產生的，所

⁶¹ 李歐塔在這裡借用了物理學的術語，熵，熱力學函數，用來描述系統無序程度的物理量。熱力學第二定律指出我們可以用的能量並不能完全的用在我們想用的地方，也就是質能交換的過程中一定會有部分的能量被浪費掉。熵值越高代表系統越無序；反之熵值越低代表系統越有序。

⁶² “The only alternative to this kind of performance improvement is entropy, or decline.” see *PCRK*, p.12

⁶³ “Parsons formulates this clearly: The most essential condition of successful dynamic analysis is a continual and systematic reference of every problem to the state of the system as a wholeA process or set of conditions either ‘contributes’ to the maintenance (or development) of the system or it is ‘dysfunctional’ in that it detracts from the integration, effectiveness, etc., of the system. The “technocrats also subscribe to become reality, and that is all the proof it needs. That is what Horkheimer called the “paranoia” of reason.” see *PCRK*, p.12

以在這個框架之下的社會是樂觀的、是和諧的。然更甚而，在絢爛的糖衣底下其實隱藏了更令人惴惴懼懼的陰謀，這種表面上的樂觀與和諧實際上卻是一種更令人不安的脅迫與恫嚇，因為在穩定的前提之下，這個強調整體的社會擺平這些微不足道的、非理性的障礙都是一種為了操作效率的、為了美好的整體的合理手段。有了這種以和諧之名的權柄，於是這些非理性因素便得不到存在的立場與合法性，其最終結果便是一一被擊破、個個被瓦解，最後我們只看到被招安之後的歸降、輸誠交心的表態，至於最頑固的非理性因素，將被視為社會的病毒予以消滅，然這個自我調節的社會將會因此而獲得免疫力，康復之後的整體社會將會更為健康、更為強壯，更懂得如何撲滅這些非理性的病毒。

而第二種觀念則是將社會分成了兩個部分，這個將階級鬥爭和社會辯證統一視為改造社會最終手段的理論當然以馬克思為代表⁶⁴，其階級鬥爭的概念顯然是從反對資本主義的壓迫與宰制開始。誠然馬克思在資本主義中觀察到並非每個個體皆可從其中得到天啟與救贖，相反的而是陷溺在層層壓制的科層鎖鍊中不可自拔，實際上資本主義的得利者亦即資產階級創造出一套道德勸說的說詞，使得被壓迫的人民順從於苦幹實幹的剝削結構中而不自知且無力反抗。故馬克思認為「階級」(class)才是構成社會鬥爭的核心因素，而階級鬥爭和社會辯證的統一，亦即無產階級的社會主義才是社會必然的發展過程。李歐塔對此亦深不以為然，固然資本主義的體系之中存在著許多如馬克思所言之壓迫與宰制，而承繼資本主義的現代性亦以一種整體的巨大魔掌籠罩住社會體系，其雖然承認以發展成形上學面貌出現之資本主義的大肆流行是促成現代性的直接且重要的原因，但是李歐塔卻不認為階級是其中最核心的問題所在，他說：

社會階級在這裡不是恰當的本體論範疇。沒有一個階級體現和壟斷了意志的無限性。我說的資本主義指的不是資本的擁有者或管理者...把屬於理性的理念(本體論)這一類的東西和屬於知性的概念(社會學)一類的東西混淆起來是一種超驗的幻覺⁶⁵。

李歐塔認為馬克斯的階級觀念根本沒有碰觸到問題的核心，在資本主義中作為一種本體存有的無限發展意志是不會被某個階級所把持的，他指出意志的無限性，亦即操作效率的最大化才是問題的真正關鍵。應該說，他早已遠遠的超過了馬克思從階級鬥爭來說明資本主義的弊病，因為按照馬克思的觀點，無論是無產階級

⁶⁴ "The Nature of the Social Bond: The Modern Alternative" in *PCRK*, pp.11-14

⁶⁵ "Social classes are not pertinent ontological categories. There is not class that incarnates and monopolizes the infinity of the will. When I say "capitalism," I do not mean the owners or the managers of capital. There are thousands of examples that show their resistance to willing, even technological willing. The same goes for the workers. It is a transcendental illusion to confuse what belongs to the order of ideas of reason (ontology) with what belongs to the order of concepts of the understanding (sociology). This illusion has produced both bureaucratic states, in particular, and all states." see (Lyotard, "A Svelte Appendix to the Postmodern Question" in *Political Writings*) p26

與資產階級的鬥爭，亦或是最後所期待將會實現無產階級專政的社會主義，仍然都是一種僵化的主體性觀點，李歐塔在揚棄了一個「完美擘劃」的烏托邦概念後，對於辯證統一這類主體性的思維亦毫不眷戀的絕塵而去⁶⁶。在他看來，的確存在著管理者與被管理者的差別，但是資本並不是固定不動的，而是一個可流通並且可轉移的，階級鬥爭固然使得資本的固著性產生了位移的效應，然其亦無法深入解釋資本變動與累積的深層原因，所以按照馬克思所主張階級鬥爭的看法，事實上只是資本的重新分配，而此並無助於認清主體性之間存在的根本問題。故若要更為清楚的檢視資本主義所產生的矛盾必須從一種「關係」而非「本質」的思考方式入手，而這亦是李歐塔將問題核心鎖定在消解主體之謬誤上以期能更精確的透視資本主義帶來的問題之原因。

二．元敘事，現代性的面具

儘管這兩種對社會演進模式的看法表面上是水火不容的對立姿態，但在李歐塔看來，不論是自由主義式的或是共產主義式的，其核心的動力皆建立在一種相信存在著主體性的進步概念，這一種相信社會發展乃是日臻完美的前進過程，其背後所支撐與推動的力量乃是一種「解放」(emancipation)的信念。解放的觀念支配著現代性的思維，這種觀念認為所有人類的歷史都會趨向一種普遍的自由王國⁶⁷，李歐塔把這種解放信念之下所形成的觀念都稱為「大敘事」，是一種無限放大自身詮釋權力而壓迫其他敘事模式的大一統話語，這是李歐塔在後現代中所大力反對的敘事模式。然而，他所指的大敘事或元敘事，確實的說就是指具有合法化功能的敘事⁶⁸，而合法化就是賦予敘事權威的力量。

李歐塔針對高度發展的現代性社會盲目接受了工具理性與操作效率的觀念提出了嚴厲的批判，因為這種觀念本身就是一種信仰元敘事的表現。資本的累積與技術的革新使得科學發展一日千里，操作效率的高度要求與科學探索的精準計算成為了完美的絕佳組合，於是乎，改善生活品質的效率、追求普遍真理的標準、掌握更精確的事物原理與闡揚不變的客觀價值遂成為了科學自身合法化的藉口。在這種信念之下，科學的精神是懷疑的；可是科學本身卻是不容懷疑的。但李歐塔認為，科學知識並不同於全部的知識⁶⁹，即便是科學也必須面對自身合

⁶⁶ 李歐塔早期曾是馬克思的忠實信徒，但是自從 1974 年出版了法文版的《力必多經濟學》之後便開始轉而反對馬克思的思想，因為他認為做為一個社會的原初的慾望是複雜且流動的，馬克思的社會主義思想把這種流動不拘的原初慾望給簡化成了兩個簡單的對立主體，而這是不明白潛意識在社會底層所起的巨大力量與根本不存在一個固定主體所致。摒除其具有戰鬥意識的行動力之外，在同樣對一種單一主體的批評與瓦解上，馬克思的主體性亦成為了李歐塔所大力反對的對象之一。李歐塔對馬克思與原初慾望的詳細分析可見 Jean-Francois Lyotard, *Libidinal Economy*. translated by Iain Hamilton Grant, Great Britain: Athlone Press, 1993.

⁶⁷ "The idea is the idea of emancipation" see Jean-Francois Lyotard, "Universal History and Cultural Differences" in *Lyotard Reader*. ed by Andrew Benjamin. Blackwell, 1993. p315

⁶⁸ "By metanarratives or grand narratives, I mean precisely narrations with a legitimating function." see Jean-Francois Lyotard, "Apostil on Narratives" in *The Postmodern Explained*. Trans by Don Barry, etc.. Minnesota University Press, 1993. p19

⁶⁹ 李歐塔認為知識的型態可區分為「科學的知識」(science knowledge)與「敘事的知識」(narrative

法化的問題，他強調，任何敘事模式都必須受到合法化問題的檢視，所以將本身的價值膨脹為唯一的標準是操作效率乃至於科學知識最為不智的悲劇。李歐塔引用了孔恩的說法⁷⁰，說明了科學所含有的特質並不僅僅只是知識論的，他同時也是社會和政治之下的產物，並以之對科學知識做出嚴密的審視並將其從籠罩在各種價值之上的判準拉到各種複雜的敘事模式之中。

事實上，敘事模式不是一個獨立於外在的話語行為，而是與社會脈絡有著密不可分相互關係，可以這麼說，社會型態塑造出敘事模式；而敘事模式亦呈現出社會型態，這種相互依賴又相互彰顯的雙重關係是不可割離亦無法清楚劃分的。李歐塔指出，在任何一種談話中都存在著說者（sender）、聽者（addressee）與指涉物（referent）三個要素，而說者首先在實際上必須先是一個聽者，然後以他自己的身份敘述他所要說的內容。這時他置身在一個複雜的轉換過程中，除了接收之外，更重要的是決定他要說什麼和怎麼說，而敘事的表達則符合多種遊戲規則，使用諸如定義、描述、評價、質疑等等的「表達方式」，指涉有關效益、正義、幸福和真、善、美的「價值觀念」，並通過說者、聽者、指涉物三者之間的網路構成社會制約的關係。透過這樣的結合，敘事模式使得社會自身內部關係、社會與其環境的關係得到完全的呈現⁷¹。於是，在如此的社會制約與影響之下，一個敘事者不可能完全脫離原本的習俗與規定，也就是說，他的意志並非是不受限制的自由。人類的一切文明生活都是產生於社會之中的約定，而約定就在於敘事的「語用學」（pragmatics）中，隨著敘事內容不斷的流傳、敘事者不斷的更換，敘事的內容也會不斷的產生變化。故事不再是某個敘事者所創造與傳承的一切，而是其與整個社會民族融攝在內而產生相互影響關係的一切，從其社會形成開始，不斷累積傳承而來的歷史，由此我們可以知道各種型態的敘事乃是來自於該社會民族實際的活動內容，並且由其生活歷史所交織而成⁷²。

在現代性的社會之中，說者的地位是高高在上的，因為他佔據了主體的位置，是掌握和洞察真理的代表，其透過指涉物的鎖碼將真理與目標傳達至聽者，而聽者此時則處於一個接受的位置，同時還必須具備解碼的本領以瞭解真理的內容並彰顯說者的權威。更甚而，原本承繼著各種敘事模式而從社會脈絡中出發的說者，由於理性的昂揚、資本的累積、科學的發達以及操作效率的高度展現遂逐漸將其主體性不斷擴而充之，最終則脫離了社會脈絡而成為一個永恆的主體，繼而則確立了其發言的不變位置，這種代表著整體性的元敘事不僅僅直接加深了自我與他者、中心與邊陲的區別，並壓抑其他詮釋方式的出現而永遠成為真理的掌

knowledge)，而每一種知識都必須面對合法化的問題以避免不加思索的中心性思想出現。關於各種敘事合法化的詳細討論可參閱 *PCRK*, pp.18-53

⁷⁰ 孔恩認為科學並不是站在巨人肩膀上的發展，更不是單純的追尋真理的事業，而是受到了資金的影響、政治的干預、社會的期待與策略的運用等等因素所左右，科學並不是線性的前進，而是有如典範（paradigm）的轉移。參閱 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, 1962。李歐塔所引用的部分參閱 *PCRK*, p26, p92

⁷¹ 王岳川，《後現代主義文化研究》（台北：淑馨出版社，1998）頁 182-183

⁷² 於此，李歐塔舉了一個「卡希納華」（Cashinahua）的說故事者為例表示敘事模式的操作規則是脫離不了社會生活的制約。參閱 *PCRK*, pp.20-23 或 *JG*, pp.32-33

握者。在這種狀況之下，原本應是隨著社會關係的流變而產生複雜交換的說者、指涉物與聽者的關係，亦即是一種變動不拘、可以互換的以及充滿生機的敘事關係卻被固定膠著了起來而成為了不變的宰制系統。以是之故，他認為現代性的標誌就是這種將說者、指涉物與聽者固定為單行道的元敘事⁷³！

李歐塔列舉出了歷史上層出不窮的各種型態之元敘事，雖然其宣揚的信仰有所不同，但究其實都是一種現代性思維的易容裝扮，他說：

..通過愛，亞當的原罪得到救贖的基督教敘事；通過知識和平等主義把人類從無知和奴役中解放出來的啟蒙敘事；通過具體的辯證法使得普遍的理念得以實現的思辯敘事；通過勞動的社會化使剝削和異化得以消滅的馬克思主義敘事；通過技術進步和工業發展使得貧困得到克服的資本主義敘事。這些敘事都是解放的敘事，儘管他們之間互有爭論，但相同的都是把整個歷史當成一個線性的發展過程，而這個發展的終點稱之為自由⁷⁴。

在他看來，不論是什麼型態的進步性觀念，只要是佔據了主體性的解放概念則完全為元敘事的最佳表現，而這些元敘事只不過是一些一廂情願的假設，並不擁有任何的歷史必然性。李歐塔指出集理性主義之大成的黑格爾正是這種元敘事的中心倡導者，他的哲學把所有的、個別的敘事模式一體化、規範化的收納入其精神發展的宏大體系之中，在這個意義上其本身就是現代性思辯哲學的凝聚者，在黑格爾的思辯哲學系統中，認為歷史是辯證似的、有規律的、有目的的朝向前方邁進。然李歐塔則認為在歷史發展的過程中並不存在這種普遍適用的目的論，就如同孔恩的科學革命理論一樣，科學的異常現象與發現的產生往往是一種解謎活動，而答案總是不包含在我們已預測的方向之中，同樣的，歷史並不會按照現在已知的任何法則規律的發展，我們總是在事後才能獲得一種自我安慰式的啟示。他猛烈的批判這種歷史解放的目的論，並且在許多歷史事件中列舉出了如布拉格之春、波蘭民主工運的實例反駁了歷史唯物主義的元敘事、也以 1968 年五月的巴黎事件反駁了自由民主主義的元敘事、而在經濟自由主義的資本問題上則有 1911 年與 1929 年的全球經濟恐慌以及 1974 至 1979 年的石油危機都證明了現代性面臨經常性出軌的窘境⁷⁵。

⁷³ “The ‘metanarratives’ I was concerned with in *The postmodern Condition* are those that have marked modernity...” (Lyotard, “Apostil on Narratives” in *The Postmodern Explained :Correspondence 1982-1985.*). p17

⁷⁴ “ Christian narrative in which Adam’s sin is redeemed through love; the Aufklärer narrative of emancipation from ignorance and servitude thanks to knowledge and egalitarianism; the speculative narrative of the realization of the universal idea through the dialectic of the concrete; the Marxist narrative of emancipation from exploitation and alienation through the socialization of labour; the capitalist narrative of emancipation from poverty through technical and industrial development. These various narratives provide grounds for contention, and even for disagreement. But they all situate the data supplied by events within the course of a history whose end, even if it is out of reach, is called freedom.” (Lyotard, “Universal History and Cultural Differences” in *Lyotard Reader.*) p 315

⁷⁵ “ All that is proletarian is communist, all that communist is proletarian: ‘ Berlin 1953, Budapest 1956, Czechoslovakia 1968, Poland 1980 ’ (to mention only the obvious examples) refute the doctrine

現代性的社會認為各種偉大正統敘事的瓦解，以及社會規範的解體和社會組織的破碎，將會使社會分解成一大團游離的分子，被拋入荒謬的「布朗熱運動」（Brownian motion）之中四處流竄、互相碰撞⁷⁶。李歐塔表示懷有如此憂慮的原因是因為其根本無法拋棄對天國的追尋，並且將有機的社會描繪成了樂園，而這根本是不存在的海市蜃樓。如此打破整體性的顛覆與毀壞或許會讓懷抱著現代性中心思想的人感到不適與不悅，但只有在覺悟到社會並不是一個整合的統一體，而且時常在其中發生裂縫的時候，在知識上我們才能揮別元敘事的魔咒並且信賴知識批判性的功能；而在敘事上，元敘事的衰落並不是要阻止其它敘事出現在日常生活之中，而是要開發更多的敘事，讓各種小敘事不受壓迫的蓬勃浮現。

三．現代性文明的困境

李歐塔堅決反對大敘事，對各式各樣小敘事的發展大力鼓吹，因為唯有如此，代表著元敘事的工具理性與操作效率所造成的宰制與壓迫才能極力避免，上述的各種「非理性」的脫軌事件不過在表明歷史上層出不窮的意外與元敘事的矛盾，更讓李歐塔深刻反思以及日後表明堅決拒斥元敘事立場的事件則是「奧茲維茲」的大屠殺事件，對他來說，「奧茲維茲」不僅僅是理性主體與操作效率的徹底實現，更是堅持元敘事的現代性所必然面對的理性困局。

首先，李歐塔對大屠殺的思考可以在其談論海德格與猶太人之間的問題之中發現，他認為，以海德格與納粹之間的緊密關係⁷⁷並且作為一個在當時動見觀瞻的思想巨擘竟然選擇對如此慘無人道的種族滅絕事件保持沈默長達四十年之久

of historical materialism: the workers rise up against the Party. All that is democratic exists through and for the people, and vice versa: ' May 1968 ' refutes the doctrine of parliamentary liberalism. If left to themselves, the laws of supply and demand will result in universal prosperity, and vice versa: ' the crises of 1911 and 1929 ' refute the doctrine of economic liberalism. And ' the 1974-9 crisis ' refutes the post-Keynesian adjustments that have been made to that doctrine. " (Lyotard, "Universal History and Cultural Differences" in *Lyotard Reader* .) p 318

⁷⁶ " This breaking up of the grand narratives....leads to what some authors analyze in terms of the dissolution of the social bond and the disintegration of social aggregates into a mass of individual atoms thrown into the absurdity of Brownian motion. " see *PCRK*, p.15。布朗熱運動，一種物理學現象，意指在加熱容器之內分子隨機無序的激烈衝撞，李歐塔以此比喻主體性思維的現代性擔心社會秩序瓦解之後的所呈現出來的瘋狂現象。

⁷⁷ 海德格與納粹之間的複雜關係不是本文所能處理的範圍，然李歐塔既從海德格與猶太人之間的關連出發並針對大屠殺與現代性之間的問題多所著墨則亦避不開海德格與二者的牽連。戚國雄老師在翻譯 Jeff Collins 的 *Heidegger and the Nazis* 之導讀中整理了歷來幾種關於海德格與納粹之間的看法：第一，認為納粹是壞的，海德格支持納粹，所以海德格是壞的，其思想亦是壞的。第二，認為海德格的政治行為與其思想並無任何關係。第三，海德格支持納粹是一種欲成為「作之師、哲人王」的天真幻想。第四，海德格支持納粹有其時空背景與現實環境的特殊因素。第五，海德格的哲學（主要是指《存有與時間》）骨子裡就是法西斯主義。第六，認為海德格當時支持納粹乃是受到「呈現的形上學」之影響，而其思想轉折之後體認到任何一種主體性思維都不免帶有如此具有本體論的形上學色彩故已無法面對技術時代的危機而將之拋棄，參閱 Jeff Collins, *Heidegger and the Nazis* 《海德格與納粹》（戚國雄譯，台北：貓頭鷹出版社，2002）頁 9-18。根據上述的分析，李歐塔顯然與第五與第六種看法較為接近，認為對存有的回歸是導致悲劇發生的重要原因。關於李歐塔論海德格與猶太人之間的關係可參閱其著作 *Heidegger and the "jews"*. Translation by Andreas Michel and Marks S. Roberts, Foreword by David Carroll. University of Minnesota Press, 1990.

並且終身不提起這段歷史悲劇，這絕不單單只是一個政治事件，而必然與其思想有某種關連性⁷⁸。海德格的思想固然有其偉大之處，然其強調對存有的回歸卻不啻是另一種龐大無比的元敘事，李歐塔對於他的沈默表示：

這種裝聾作啞決定了他對巨大不義的沈默。就真理的存有而言，大屠殺不過是個別的存在罷了⁷⁹。

李歐塔認為海德格之所以選擇對悲劇的沈默是因為他認為大屠殺在對於存有的回歸之中，這僅僅是一個特殊的、個別的事件，而這，正是李歐塔批判現代性的關鍵之處。他認為我們看待元敘事的態度應該是以一個批判的角度，而不應該以元敘事來將事物整體化、完整化，其並以海德格於 1933 年 5 月 27 日就任於弗萊堡大學校長的就職演說為例指出，這一篇講詞無疑是採取了後者的角度，亦即將一切事物納入元敘事的話語體系之中⁸⁰。在這篇文章之中，海德格鼓吹大學生尋找德意志民族的命運，並且將其稱為「精神歷史的民族」針對這個德國民族的主體，人民應該動員一切為其服務，而代表著社會文化指標的大學即為其提供合法化基礎的元敘事搖籃。海德格在這篇就任大學校長的講詞中毫不保留的對所謂的無限性精神大加讚揚，而這種以民族主體為感召的動員力量並不是要使人性在其中得到自由的發展，相反的，而是要去實現「真正的精神世界」，在這裡，我們可以說他與黑格爾的思辯敘事結合而成為絕佳的伴侶。李歐塔對此感到遺憾與無奈，他並表示

為了使知識和知識機構合法化而把種族和勞動的敘事放入精神的敘事之中，這種作法是雙重不幸的：他在理論上不一致，但卻足以讓人無奈的在政治語境裡聽見那災難性的回音⁸¹。

李歐塔認為，將各式各樣的敘事模式一體納入元敘事的體系之中不僅僅無法面對合法化的質疑，更種下了日後大屠殺悲劇的種子。「奧茲維茲」事件不僅僅是對一個民族的毀滅，實際上亦是對民族這個理念的毀滅，因為其內部透顯而出的理念，亦即存在一個代表了歷史精神的民族，將歐洲傳統的反猶主義推到極致將其有計畫、有系統的毀滅，實際上，其民族亦已不再是民族了，因為此一至高無上的民族已代表了全人類的精神象徵，準此，消滅猶太人不過是清除通往美好世界

⁷⁸ (Lyotard, "Heidegger and the "jews" : A Conference in Vienna and Freiburg" in *Political writings*).pp137-138

⁷⁹ "This deafness governs his silence on great injustice, on Auschwitz. As far as the truth of Being is concerned, the Shoah is only a being." (Lyotard, "Heidegger and the "jews" : A Conference in Vienna and Freiburg" in *Political writings*).p146

⁸⁰ *PCRK*, p.37

⁸¹ "This insertion of the narrative of rice and work into that of the spirit as a way of legitimating knowledge and its institutions is doubly unfortunate: theoretically inconsistent, it was compelling enough to find disastrous echoes in the realm of politics." see *PCRK*, p.37

的障礙物，從民族出發的理念於此已經走到了顛峰而消滅了自己，因為他本身就是世界精神的最高表現，至此，民族的概念已毫無意義。這種無視於他者存在的危機已經不僅僅是民族理念的危機，而且代表著普遍理念、亦即拒斥他者的危機。西方現代歷史的發展由此證明，人類並沒有按照原本普遍的社會理想所指出的道路發展，在現代性的前進中，理性給人們擘劃的美好藍圖並未實現，卻反而因為這種美好藍圖詮釋權的壟斷而歷經了一次又一次的危機與悲劇。

同樣對現代性展開強烈批判的鮑曼對此亦有相當深刻的討論，與李歐塔相同的是，大屠殺皆是其作為對現代性反思的重要關鍵，李歐塔在對海德格與納粹之間的關係中直指敘事知識的合法化才是問題的核心，這已經隱隱約約的透露出他認為大屠殺的根本重點不在於種族問題⁸²，而鮑曼則更進一步的揭露將大屠殺起源於德國反猶太運動的強烈爆發是一個完完全全的錯誤、是一個逃避卸責的藉口，這個藉口，只是個現代性欲遮掩其矛盾理想的狡猾說詞。代表現代性的工具理性與操作效率不僅僅表現在納粹屠殺猶太人那般冷酷、理性以及有計畫的執行方式（運輸網路的通暢、集中管理的秩序、高度運轉的毒氣室與焚化爐，一切只為了「有效率的清除無價值的生命」），更甚而他是一種在文明內部醞釀而成的果實，反猶太主義投身在這股現代化的進程中不過是個微不足道的原因之一而已⁸³。

在文明的社會之中，為什麼可能發生如此慘絕人寰的大屠殺悲劇呢？而且又為什麼竟然發生在世界文明化程度最高的地區呢？如果僅僅將原因歸咎於希特勒的極端偏激、歸咎於納粹的種族主義、歸咎於某種根源於某種深層的特定信仰，那麼，這個原因就只是一種異端，一種獨立於文明之外的野蠻行為；又或者，僅僅將其視為文明的病態、文明的毒瘤，那麼我們只要把他割除就不會妨礙文明的進展，如果我們可以這麼說的話。但是鮑曼認為，這種將焦點關注在大屠殺的德國性（Germanness）上，把大屠殺的說明集中在這個方面，同時也就赦免了其他所有已開化的文明人。他說：

認為大屠殺的劊子手是我們文明的一種損傷或一個痼疾，而不是文明恐怖卻合理的產物，不僅導致了自我辯解的道德安慰，而且導致了在道德和政治上失去戒備的可怕危險。一切都發生在外面，在另一個時間、另一個國家。他們所受到的責備越多，我們這些其餘的人就越安全，我們為捍衛這些安全所要做的也就越少⁸⁴。

也就是說，把問題的原因推到他們頭上是為了證明我們的清白與健全，是為了維

⁸² 參閱 Victor J. Seidler, *Identity, memory and difference: Lyotard and 'jews'* 收錄於 Chris Rojek and Bryan S. Turner. Ed. *The Politics of Jean-Francois Lyotard-Justice and political theory*. London: Routledge, 1988. pp102-127

⁸³ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. 《現代性與大屠殺》（楊渝東 史建華譯，南京：譯林出版社，2002）頁 43-44

⁸⁴ Zygmunt Bauman 《現代性與大屠殺》頁 7

持我們生活的優越感與文明程度。鮑曼極力反對如此化約至極的說法，在大屠殺的例子裡，作為世界精神的展現，亦即日耳曼王國的種族主義只有在一個完美社會的設計，並通過有計畫且持續不卸的努力實施這個設計的環境當中才有可能展開⁸⁵，也就是說，我們必須考察現代性的元敘事所造成的肆虐才能深刻理解現代與大屠殺的必然性而非僅僅將種族主義視為保護文明社會不受干預與責難的盾牌。

大屠殺事件警告我們必須注意的是「守法者」而不是「違法者」，這個把我們思考模式大大翻轉過來的認知是李歐塔乃至於鮑曼對現代性合法化的最大質疑。按照這樣的看法，則對猶太人和其他人系統化的謀殺是可能的，而且並不會因為所謂的文明發展而有所改變，這個顛倒了以往對罪惡行為的所有解釋顯示，存在於人類記憶中最駭人聽聞的罪惡不是源自於秩序的渙散，而是源自完美無缺、無可指責且未受挑戰的統治秩序，設計與執行這項罪惡的劊子手不是未經訓練、肆無忌憚的烏合之眾，而是身穿制服、循規蹈矩並且訓練有素以及唯命是從的有紀律者所為⁸⁶。

可以說，佔據著主體地位的元敘事，也就是科層制之下的操作效率取代了其他敘事存在的可能性，包括了道德範疇，具體人類存在的道德能力就在無意識的脅迫之下被現代社會系統給壓抑了。各種道德敘事的合法性原本並不屬於操作效率的勢力範圍，然而，當我們在官僚、專家和其他按照科學和政治權威行事的專業人士的控制下生活的時候，我們被訓練的無視這些道德敘事，我們不會甚至不願意去考察這種被把持的道德敘事的合法性為何。我們無意識的馴化於操作效率的社會規訓之中以致於不具批判的接受這樣的觀點：我們應該服從來自「上面的」命令、我們必須順從「應該的」要求，我們的責任是只要通過盡職的服從就可以實現，我們不需要考慮超出這一範圍的行為的道德含意，而上面或應該指的可以是政治、可以是操作效率、更可以是不用考慮自身合法性的元敘事。其結果是，只要我們在操作效率的元敘事體系之下，順從合法的官僚或科學的權威命令我們如此去做，我們就會無意識的在沒有個人道德責任感的狀況下執行我們的工作。

所以事實上，文明化的進程與現代社會的發展根本就是提供了大規模從事惡行所需要的技術和組織化的技巧，納粹對猶太人集體的謀殺不僅是技術上的成功，而且是科層制社會組織化的成功，這清楚的顯示了現代理性，特別是以元敘事出現的操作效率與工具理性，已經藉由大屠殺的表演被證明對具體的人類存在是有害的。理性固然能夠成為一種解放的力量，然而，我們在實踐中卻發現，理性和操作效率以及現代化的政治權力很容易結合在一起，共同產生壓迫和無自由的悲慘狀態⁸⁷。而這也是李歐塔不斷的代表大敘事可以藉由這樣的管道恐怖卻合

⁸⁵ Zygmunt Bauman 《現代性與大屠殺》頁 88-89

⁸⁶ Zygmunt Bauman 《現代性與大屠殺》頁 199

⁸⁷ 鮑曼認為，現代性思想將人類習性看做一個苗圃，他的理想型態是經過嚴密計畫與精心設計的花園，在花園之中，一花一草都是刻意栽培的作物，而其餘不必要存在的雜草則是需要拔除與毒死以保存花草不受干擾的成長才能呈現出賞心悅目的美麗景致。參閱 Zygmunt Bauman, *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality*. UK: Blackwell Publishers, 1995. pp 192-206

理的宰制著他者，也正是因為這樣，一個組織嚴密、層層相循、秩序井然的高效率社會才是大屠殺的元兇；而不是那些喪心病狂、嗜血如命、脫序無理的殘暴份子。

李歐塔與鮑曼率皆認為，當元敘事鞏固了自身的權威而將他者遠離我們或者至少在我們的視線之外的時候，我們就可能順從一些排斥他者的指示。如果這些指示以理性的面貌出現，即如果我們獲得了合法體系一連串的推論，向我們解釋採取這些行動的理由，我們多半便會不加思索的遵從而不致有情感乃至於道德上的負擔。如果我們是這些行動團體中的一員、如果對這些行動的責任在這個集團當中是共同承擔且可以分散的、如果我們對他者的傷害最初是細微的，以後逐漸加強，那麼這些集體無意識的理性與服從都有助於我們遵從體系的命令。所以大屠殺乃是整個社會中雙重力量完美結合的產物：其一是某種政權、某種社會或某種理念決心將其所設計的願景藍圖與社會秩序義無反顧的實現；其二是投身於科層制體系之中的單位富有獻身於此的精神並決心完成這項任務。而這種雙重結合並不僅僅表現在納粹屠殺猶太人的事件中，在任何現代社會之中都是可能的，只要一個社會中充滿了非我族類、其心必異的元敘事話語，大屠殺的悲劇就會化身為其他的形式繼續發生。

四．後現代的來臨

隨著強調主體性的現代社會與現代性思想產生的種種困局，李歐塔表示必須把有關於知識的問題，亦即元敘事合法性的問題放在「高度發展的工業社會」之架構下探討才是整個爭議的焦點所在，換言之，正是由於社會型態的改變與各種小敘事的浮現才使得我們能夠從另一個角度審視這其中最重要的問題，也就是知識合法化的問題。李歐塔認為過去那種以二者取一的面貌出現來設計並且解決問題的方法是行不通，因為在二元對立的主體模式之下不但無濟於事，反而出現了無數相同的困境，以一種中心取代另一種中心充其量只是一種鏡像的複製而已。故李歐塔在揚棄了過去主體式的社會模式解釋之後，並審視現今的社會型態而提出了後現代社會的概念，他強調，只有當我們覺悟社會不是一個功能的整體、或是像人工智能般具備自我修復與計算的能力、或是一股具有無產階級使命尋求階級革命的洪流，而僅僅只是一部巨型的機器之後，我們才能為知識的合法性重新定位⁸⁸。

後現代在李歐塔的後期思想中佔據了相當重要的位置，可以說後現代與李歐塔是劃上等號的緊密關係，那麼，到底該怎麼理解後現代呢？要回答這個問題幾乎是一件不可能的事情，因為後現代的觸角遠遠的伸入了文學、建築、藝術甚至是科學的領域之中，本文僅能就李歐塔對後現代的社會型態以及知識合法化問題的描述做出說明。首先，在後現代的社會型態上他接受了丹尼爾 貝爾（Daniel Bell）的後工業社會概念⁸⁹，其認為在高度發展的工業社會中由於科技的進步，

⁸⁸ PCRK, p.13

⁸⁹ 後工業社會的概念主要見於丹尼爾 貝爾，他認為現代社會因為資本的增加與技術的革新會

特別是資訊科技的長足發展，已經徹底的改變了我們現在的生活方式，在現今的資訊社會之中，過去的主體式思維已經因為關係網路的複雜化而顯得左支右絀、抱殘守缺。李歐塔認為過去那種樂觀的相信主體進步的夢想早已無法面對如今瞬息萬變的時代了，由於過去那種功能的整體已經不再復見，所以個體早已不再具有肩負著某種促成大我的神聖使命，他說：

自我實在沒有什麼，但自我並不是個孤島，它處在比過去任何時候都更複雜、更多變的關係網路之中。不論青年人還是老年人、男人還是女人、富人還是窮人，儘管他們是那麼的細微渺小，但卻都始終處在交流網路的一些節點上⁹⁰。

這一段話清楚說明了李歐塔對後現代社會的看法，個體既不是個完成無限意志的單位、也不僅是個沒有意義的單位，而是在社會脈絡中受關係影響亦影響關係的「網路節點」(nodal point)。對這種觀點的認知是至為重要的關鍵，因為李歐塔對後工業時代中關係網路的重視是個具有雙重轉折的分水嶺：其一是從主體性到非主體性的轉折，其二是其他敘事模式得以擺脫元敘事禁錮的轉折。

復次在知識合法化的問題上，他認為在這個稱為後工業社會的時代中，雖然科學的知識僅僅只是話語論述其中的一種，但是睽諸稍早之前以至於當代最先進的科技例如與資訊有關的流通與傳輸以及語言學理論、傳播學、控制論乃至於數學、程序與翻譯等等的鑽研無不與語言有關，而這些林林總總的科技變革更以迅速強烈的洶湧來勢衝擊著現有的知識領域。於是，隨著資訊社會的到來，我們對於知識的獲取、分類、與供需的方式也產生了巨大的變化，電腦科技的發達，網際網路日漸持續的變革與增多，對知識的流通會產生決定性的影響。在發生如此變動的環境之中，過去那種單向的知識傳輸本質，例如老師對學生、作者對讀者等等的知識傳遞若不改變勢必就無法生存下去。只有將知識轉化成為可以量化的資訊信息，才能在各種新出現的媒體之中，使知識成為可操作與運用的資料⁹¹。延續李歐塔對現代社會以及資本主義的批判即是，他認為後工業化的決定性特徵就是資本主義無限發展的權威性侵犯了語言的本身，語言全被轉化成為了產品。在這個脈絡之中資訊的傳遞成為了最重要的事，所有的語句都被當成了訊息，要

使得整個產業結構產生根本的變化而成為高度發展的資訊社會，這些原因包括第三級產業，也就是服務性經濟的創造與增加、專業與技術的地位提高、科技技術的革新、解決複雜性問題的新科技、匱乏的改變（由民生必須的匱乏轉移至資訊獲取的匱乏）與訊息經濟等等，而技術上的改變亦會帶動社會文化與政治權力的變革。參閱 Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*. London: Wildwood House, 1973

⁹⁰ “A self does not amount to much, but no self is an island, each exists in a fabric of relations that is now more complex and mobile than ever before. Young and old, man and woman, rich and poor, a person is always located at “nodal point” of specific communication circuits, however tiny these may be.” see *PCRK*, p.15

⁹¹ “The nature of knowledge cannot survive unchanged within this context of general transformation. It can fit into the new channels, and become operational, only if learning is translated into quantities of information.” see *PCRK*, p.4

被編碼、解碼、傳送、編排、再生產、儲存等等，訊息的本身也被以計算與價格的方式給確定了起來⁹²。於是，在後工業社會之中的重要核心即是關注在語言和權力的結合之上。

持反對態度的人批評李歐塔宣稱的後現代社會亦是一種整體的願景，其所描述的后現代社會似乎形成了一個「具體時代」的來臨⁹³。值得注意的是，儘管李歐塔對後現代社會多所著墨，並對其具有的資訊特色詳加分析，然這並不表示他將後現代社會塑造成或設計成一個嶄新的具體時代，而是從現代性的困窘與現今科技的發展中描繪出高度發展的工業社會現時存在的真實面貌，而這亦不代表李歐塔全盤接受這樣的現況，對於知識，尤其是被資訊科技所脅持的敘事模式，李歐塔亦有相當程度的關注⁹⁴。應當說，在這個流動變換的關係網路裡，思考的重心不再是主體存在於哪裡、中心的標準是什麼，亦即是佔據了主體立場的「存有問題」，而是什麼是主體、什麼是中心，亦即是如何形成、如何可能等等的「發生問題」。而這個圍繞在主體轉變的問題即表現在李歐塔對於自我（self）的理解之上。

延續前面對於後現代社會所呈現出來，自我在錯綜複雜的社會關係網路中面臨改變的研究，主體觀念的翻轉對於探討李歐塔思想來說同樣是一個至為關鍵的問題。雖然李歐塔並沒有在其著作中清楚的提出這個觀念，然而我們仍然可以在他各個談到現代與後現代以及語言遊戲等等的文章中看出這樣的端倪。

在哲學的發展進程中我們可以清楚的發現，從笛卡兒開始，對於現代西方思想來說，主體性思維是一個非常重要且基礎的核心。然而主體性的無限高漲也產生了許多的弊病，最明顯的莫過於當主體成為一種現代性的象徵，或者當它成為一種人道主義的代表以及主體裡面蘊含著某種客體時⁹⁵。首先，當主體成為一種

⁹² "The decisive feature of what is called the postindustrial (Touraine, Bell), is that the infinity of the will invades language itself... This takes two forms. First, phrases are considered as messages, to be encoded, decoded, transmitted, and arranged (packaged), reproduced, preserved, kept accessible (memories), combined and concluded (calculations), opposed (games, conflicts, cybernetics). Second, the unit of measurement—which is also a unit of price—is established: information. The effects of the penetration of capitalism into language are only beginning. Under the guise of an extension of markets and a new industrial strategy, the coming century is that of the investment of the desire of language." (Lyotard, "A Svelte Appendix to the Postmodern Question" . in *Political Writings*) p27

⁹³ “按照我的看法，「後工業社會」來臨或者「資訊社會」來臨這樣的說法，事實上都是把社會中已有的、突出的現象加以機械化、普遍化以後，用來表示未來或馬上到臨的社會圖像是怎樣。這是一種比較樂觀的、烏托邦式的想法，認為現在社會中的這些積極的因素，當然可以成為未來社會的主導因素。這種說法的問題在於：難道歷史一定是可以預測的嗎？其實這種看法包含了一種未來學式的、預測性的烏托邦精神...因此，我認為把「後現代」的想法和「後工業社會」與資訊時代的觀念連接起來，並不是正確的。”參閱沈清松，從現代到後現代 收錄於《哲學雜誌》季刊 第4期（台北：業強，1993.4）頁8。本文認為李歐塔所言的後現代並不會成為沈教授所批判的烏托邦式的「具體時代」，恰恰與沈教授所指的相反，李歐塔所言的後現代社會正是一個打破烏托邦的複雜社會，關於這一點將在李歐塔的著作中以及本文中一再地出現。

⁹⁴ 李歐塔表示，從今而後，資訊的問題才是真正的問題，這包括了誰能使用、誰做決策以及誰能掌握等等的問題。管理階層永遠會是專家的階層，只是他將從行政人員逐漸退讓給製造與傳輸資訊的自動裝置以及其關係網路了。參閱 *PCRK*, p.14

⁹⁵ 關於對主體性的批判，詳細的討論可見 Pauline Marie Rosenau 著 張國清譯，《後現代主義與社會科學》（上海：上海譯文出版社，1998）頁 67-72。另外，有關現代性主體與後現代自我之

現代性的象徵時，它就會成為一個中心、一個至高無上者、一個分析的英雄、一個擁有對外在的和內在的現實做出直接理解和非凡洞察的個體。然而事實上主體是現代性觀念之下的某種產物，是理性和啟蒙的產兒。正如現代科學取代了宗教一樣，理性的個體，亦即現代的主體取代了上帝而成為了新的全知全能的「上帝」；復次，當它成為一個人道主義的代表時便有意無意的驅策人類主體成為中心，而事實上這樣的中心是一種邏各司中心的論述。它假定人具有某種形而上的本質並且是萬物的主宰，而這種邏各司中心的無限放大往往造成的是更不人道的悲劇下場，正如馬克斯主義、納粹主義以及史達林主義都標榜著人道主義一樣。最後，主體總是蘊含著某個客體的對象，因為這種貶抑他者烘托自我的主客二元論述正是現代主體最容易導致的壓迫根源。

不論是行為主體或是道德主體，在現代性的觀念之中都必須具備一個固定不變且具有一致性的自我概念，自我在這裡與主體劃上了等號，是因為人這個個體在主體性概念之中獲得了行動能力和道德承擔的堅實基礎。而本文所注重的是社會關係與語言關係的轉變，並且由於人在其中是一個行為或道德的主體，故對自我概念的研究即代表了主體性思維在後現代社會之中的轉變。換句話說，我們如何理解自我也就決定了我們如何理解現代性與後現代的差別。如果我們沒有放棄用一種主體意識的角度來理解自我，那麼主體產生的問題也同樣的發生在一個具有主體性質的自我之上。所以根據李歐塔對後現代社會的描述以及對語言遊戲的重視，我們可以發現，他將自我看成是一個在所有語言遊戲中互動的結果與原因，隨著語言遊戲的脈絡而產生改變亦改變語言遊戲⁹⁶。對李歐塔の後現代社會來說，自我不再是個具有主體意味的實體意義，要理解自我，不能單單只著眼於那個可以脫離歷史文化等等語言脈絡的主體，而必須將自我的概念放進更大更廣泛的社會關係，亦即語言遊戲的關係脈絡之中。唯有如此，自我才能獲得更複雜更生動的認識，後現代社會也才能獲得更貼近真實的理解。

取消自我的主體概念並不是取消掉自我的行動能力，主體性概念的功能，例如行動能力與道德承擔，在語言遊戲概念之下的自我亦可以也必須要去承擔。然而將自我理解成語言遊戲的互動結果與原因，將事件（event）看成是語句的宣稱違反了現代性要求一個行動主體的觀念，李歐塔要如何證明所有的語句都是事件這種主張呢⁹⁷？他指出，與主體性自我的差別在於，棲身在語言遊戲之中的自我更強調在語境變換與碰撞時所產生的差異與見證，而探究這一切的論證與理解後現代自我概念的重點，即在於對敘事知識的研究與語言遊戲的規則之中。

間的差異詳見本文第五章第六節。

⁹⁶ “On language games and the sublime” in Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism And Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf, 1993. pp150-152

⁹⁷ (James Williams, *Lyotard : towards a postmodern philosophy*) p68

第四章 科學、知識，語言的策略

一．敘事模式的轉折

對李歐塔來說，現代性的標誌即是元敘事，而除了由資本主義所帶來的技術科學、進步富有與共產主義所宣揚的勞動力解放、社會的辯證統一所造就的現代性之外，他甚至將相對於古典主義的基督教包含在內，因為在基督教的敘事模式之中強調藉由靈魂的皈依與聖靈的充滿才可以使人得到上帝的眷戀與救贖，這種強調主體性的解放皆為元敘事的最佳表現。而這一切，又以黑格爾將這些所有敘事一體化的整合作用最為成功，以其絕對精神打造了一個完美無缺的元敘事王國。而這些元敘事不僅僅具有將社會與政治的體制以及在實踐、法律、倫理、思想方式合法化的目的，另外，因為無論是自由、啟蒙或是社會主義式的理念率皆自認為是一個普遍適用的價值、是一個指導著全人類生活方式的指標，所以也要著手為未來尚未到達的理想目標預先確立其不變的合法性地位。

睽諸上述對於現代性的考察我們可以清楚的看出，縱貫歷史發展而又不受歷史限制的現代性乃是以元敘事為其象徵，而元敘事既作為一個統攝一切的整體模式，則亦視每一個個體為組成並完成其目標之下的原子（atom），依照其所計畫的道路與秩序的管理，由個別原子組合成群體的組織，繼而由群體的組織結合而成完整的整體，換言之，個別原子於此亦具有主體性的地位，因為既然代表整體性的元敘事其內在核心是主體性的概念，則經由嚴密結構組合成為整體的單位自亦在此一主體性概念的範圍之中。

然李歐塔感興趣的不是脫離了實際狀況的理想願景，亦不是跳出社會脈絡的抽象概念，而是存在於實際生活中的事件，故其對於主體性的元敘事捨棄歷史發展的荒謬演出大為不滿，他認為主體性的概念既在歷史中遭遇了重重的挫敗亦產生無數的困局，何以存在於其中的元敘事話語猶執著於主體意識的魔咒，對於現代性種種的出軌、層層的例外視而不見呢？然而現代性對於其所暴露出之窘境的说詞乃主體性之強度仍屬柔弱，換言之，則凡此種種歷史上之不幸非但不是主體性的問題，故罪不在此，反之則是由於現代性主體挺立的不足，元敘事話語尚未感化他者，亦或他者仍頑冥不靈不願心悅誠服的接受元敘事之招安，所以現代性必須執行的工作是主體意識的再加強、元敘事話語的再宏大，直到將一切他者收納至現代性大話語的帷幕之中，唯有如此，則社會才能再度在理性光芒的照射之下朝著完美整體的境界大步邁進。李歐塔指出哈伯馬斯（Jurgen Habermas）認為現代性是一個未竟的事業為這種執著的典型代表⁹⁸，他說：

我認為，現代性事業（普遍性的實現）並未被放棄或遺忘而是毀滅了，「清算了」。有幾種形式的毀滅，幾個象徵著他們的名稱。「奧茲維茲」可以被

⁹⁸ “...the project, the project Habermas says is still incomplete and must be resumed, renewed.” see (Lyotard, *The Postmodern Explained Correspondence 1982-1985.*) p18

做為悲劇性的「未完成」的現代性的典範性名稱⁹⁹。

奧茲維茲的慘劇在李歐塔心中埋下了極為深刻的印象，其代表著被壓迫的他者與被宰制的象徵。他特別舉出這一點不厭其煩一再地說明，是因為這個例子徹底的突顯出了後現代與現代性分道揚鑣的重要關鍵，亦即後現代認為壓迫與宰制是如影隨形的附著在現代性之上，是現代性壯大的必然結果與無法擺脫的驚恐夢魘，在某種程度上我們甚至可以說正是這些被宰制的他者成就了現代性的發展；然而對現代性來說，這種種的不公不義、種種的野蠻愚蠢皆肇因於其現代性程度的不足，對於此種觀點來說，現代性就像是一個站在高處睥睨其下的絕對存在者，對著四顧茫茫的深淵大聲呼喊著「不夠、不夠，你們努力的還不夠！你們進步的不夠多！」亦即，現代性的偉大事業並不用背負這些壓迫現象的罪名，亦不能為了這些計畫之外或尚未被規劃的他者而停頓下來。

對於李歐塔來說，後現代的提出即是針對現代性的元敘事做出強力的批判與徹底的決裂，並對於現代性偉大事業的擴充計畫予以完全的否定，而這亦是李歐塔整個後現代思想的重心所在。他認為，這種現代性未完成的心態與理性光芒不夠耀眼的思維是至為荒謬的，如前所述，資本主義的生活模式並非是一個代表全人類的生活模式，而僅僅是與過去的初期資本主義模式時期與現今大多數非資本主義模式地區相較而來。故而於其中我們得知了這樣一個事實，亦即擘劃出宏大願景的資本主義實際上只是一個特定地區的生活方式，而由資本主義所支撐的現代性同樣亦是個局部的、與其他前現代亦或非現代比較而來的觀念，奢言將所有他者包含統攝於其中的元敘事實際上只是不斷的豎立自己的標準、不斷的在界定自己的定義，而將他者往標準的外面推，換言之，元敘事非但不能將他者容攝於內，反而製造出更多的他者，產生更多的壓迫，並藉由這樣的手段來確立自我的合法性。於是乎，由主體構成的現代性元敘事不但不能藉由主體的放大來消泯他者，反而因為不斷的自我放大而產生了壓迫與宰制，其合法化危機亦由此自我矛盾而原形畢露。

由此可以清楚的發現李歐塔對於兩種截然不同的社會型態存在著相當分歧的看法，首先，對於構成現代社會與後現代社會的組成模式與詮釋進路便有著截然不同的方式，對於現代性那種主體性的、進步的、整體性的元敘事，李歐塔認為那是一切宰制的根源並與之進行了強烈的批判；而認為審視現今社會的發展必須是以一種後現代的、亦即是一個斷裂的、分歧的，不能具有一個統攝一切的元敘事狀態才是真正符合所謂的社會公正。而對於後現代社會，亦即多元時代的興起，李歐塔亦從其間出發，分析語言在敘事模式乃至於社會存在的重要性，因為對於李歐塔來說，相較於構成現代性社會的主體性與整體性，後現代社會即是以一種作為語言遊戲的「語言關係」(language relationship) 的具體表現。李歐塔重

⁹⁹ “I would argue that the project of modernity (the realization of university) has not been forsaken or forgotten but destroyed, “liquidated.” There are several modes of destruction, several names that are symbols for them. “Auschwitz” can be taken as a paradigmatic name for the tragic “incompletion” of modernity” see (Lyotard, *The Postmodern Explained Correspondence 1982-1985.*) p18

視由語言遊戲所表達的事件、重視不同語言遊戲之間的差異，更重視由語意脈絡所呈現出來的社會現況，換言之，相較於現代社會強調資本發展，強調科技進步的主體性思維，後現代社會關係即是語言關係，有鑑於此，我們可以發現由於語言關係的複雜繁多，故後現代的特徵即是敘事的多樣化，而他在後現代中一切的研究皆圍繞在其對語言的重視之上。如果要從語言中尋找出一個界定後現代與現代性的確切表徵，那麼，後現代對於李歐塔來說即是「對於元敘事的不信任」¹⁰⁰，而對於元敘事的不信任即需從其所對於語言的研究入手，故對於敘事模式的研究與對小敘事的開發即構成了李歐塔對後現代性與現代性之轉折乃至於後現代社會公正的重要關鍵。

藉由李歐塔對語言的研究，亦即對語言遊戲與敘事模式的分析動搖了元敘事固定不變的立場，主體的重要性亦消逝在後現代社會所揭櫫的關係網路之中。然必須注意的是，作為一個存在於關係網路之中的節點亦不是一個毫無功能、聊勝於無的原子，而是在關係網路中與其他節點互相影響而受關係網路制約亦牽動關係網路的存在。李歐塔認為，過去那種在整體計畫下肩負著神聖使命為進步繁榮的烏托邦貢獻心力的個體已經不存在了，或者說，那是一種在元敘事之下無視於其他存在而具有宰制意味的詮釋模式，然而實際上，或者說尤其是在後現代的觀點之下，個體的價值是存在於關係網路中才能得到真正的認識。也就是說，關係網路的概念在語言的敘事模式中得到了清楚的展現，他說，即便當我們為一個尚未出世的小嬰兒取了名字的時候，他就已經在周圍的人敘述之歷史中成為「稱謂」（referent）了，以後他必須通過與這種歷史的互動關係來改變其於網路中的位置，亦必然受到其他人指涉的影響而決定其未來選擇的路，能否在後現代社會亦即關係網路上佔據活動的空間與能力則完全取決於是否取得此一稱謂¹⁰¹。李歐塔以此為比喻，將語言與個體處於社會關係中的網路脈絡緊密的連結了起來，因為，社會關係的問題事實上是作為一個語言遊戲中的問題，於此，任何的「提問」（inquiry question）亦即任何一個行動，都是一個開啟或存在於語言遊戲之中的活動方式。也就是說，當我們指涉一個網路節點上的個體時，僅僅以一個獨立自存且富有某種意義的看法與之對待已經是一種不恰當的態度了，應當認清這個事實，也就是關係網路的事實，一個節點是與其他個體甚至是關係網路發生緊密結合又互相影響的事實，我們才能更為確切的重新面對我們所指涉的事物，因為當一個問題一旦提出時，他立刻確定了牽涉到了存在於其關係之中的是提問人（sender）、接受問題的人（address）以及問題的指謂（referent）等等，所以，在這個層面上，這個問題已經是社會關係了，已是之故，一個獨立主體的概念在此已被關係網路的考察所取代。

然而，強調關係網路的重要性並非妥協於主體消逝的宿命中，李歐塔對於語

¹⁰⁰ “Simplifying to the extreme, I define *postmodern* as incredulity toward metanarratives.” see *PCRK*, p.

¹⁰¹ “...even before he is born, if only by virtue of the name he is given, the human child is already positioned as the referent in the story recounted by those around him, in relation to which he will inevitably chart his course...” see *PCRK*, p.15

言的研究並非踏入宿命論的無力步伐，而僅僅是藉由對語言的敘事模式研究澄清個體在關係網路中是不具有有如現代性所宣稱的絕對的主體性。李歐塔在對語言的研究中除了首先瓦解作為節點的那種絕對的、富有不可違背使命的主體性之外，他更強調在訊息的交流中存在著「社會競爭面向」(agonistic aspect of society)的問題，他表示，作為節點的原子是被放在語言交流的交叉點上不斷的流變而難以停留在定點，並且被穿過他們的訊息所影響甚至是替換，當每一個行動者對與他在語言脈絡上有著關連性的一個原子產生作用時，都會使得該原子產生一種位移的現象，而這些「一著」(move)¹⁰²必然帶來一種「反擊的步法」(countermoves)，李歐塔對這樣的對應與影響關係表示：

如果這些反擊的步法僅僅只是「反應」的話那麼它們就不是一個「好」的一著。因為此時它們的反應只是對手在策略中所預計好的結果，它們實現的是對手的策略而完全被操縱在對方手中，這種反擊的步法對於平衡雙方之間的力量是一點幫助也沒有的。所以重要的方法是在這種遊戲中加強位移，即便是失去了方向亦然，因為唯有如此才能下出一次出乎意料的一著（一種新的陳述）¹⁰³。

由此可見，他並不是僅僅將原子與原子與關係之間的碰撞視為一個單純的反應，同樣的，作為節點的原子亦不是完全被動的接受刺激做出反射動作而已。將個體的主體性消解掉並不會讓其陷入隨波逐流、逆來順受的宿命論中，而這亦是宣稱李歐塔之理論將導致虛無主義者所未加詳細審視或一廂情願的比附。對於李歐塔來說，恰恰正是因為取消了主體的無限性意志，我們才能夠認清社會是一種關係網路的事實與運動的必然，進而加強這種位移的強度與反擊的步法，才能讓我們在敘事模式的多樣化之下給予任何壓迫與宰制出乎意料的一著。

然李歐塔亦意識到取消主體能動性之後所產生的另一種問題，亦即如果任何的碰撞與反擊的步法皆不受限制的肆行其道，那麼首先顯然與我們現今生活的現狀有明顯的扞格，由於社會官僚制度的僵化（bureaucratic paralysis）連帶的也使得我們可以下的步法大受限制；其次則是若擺脫這些現實環境的困擾，則不受拘束或層出不窮的出乎意料的一著是否呈現出雜亂無章或沒有規則的虛無主義¹⁰⁴。的確，這是個令人對李歐塔後現代思想感到最為困惑的地方，若非其陳義過高無法實現，則因毫無章法終至走入極端相對主義的絕境，於此，則必須回到李

¹⁰² 李歐塔此字使用的饒富趣味，move一字可翻為地點的變動、遷居、行動進展、驅使、改變態度與採取行動等等，然考察其於語言遊戲中之脈絡與語意似乎宜翻為「一著」，亦即棋局中一步一步亦被動亦主動的反應與改變。

¹⁰³ “These “moves” necessarily provoke “countermoves” –and everyone knows that a countermove that is merely reactionary is not a “good” move. Reactional countermoves are no more than programmed effects in the opponent’s strategy; they play into his hands and thus have no effect on the balance of power. That is why it is important to increase displacement in the games, and even to disorient it, in such a way as to make an unexpected “move” (a new statement).” see *PCRK*, p.16

¹⁰⁴ *PCRK*, p.17

歐塔對語言，也就是敘事模式乃至於語言遊戲的規則討論之中才不致陷入虛無主義的泥淖。

由是我們瞭解，李歐塔對語言的研究實為其詮釋後現代社會方式之核心，而《後現代狀況—關於知識的報告》雖然是對敘事模式與合法化（legitimation）問題的探討，然其對語言遊戲的鑽研實乃為其倫理學思想做好了理論上的準備工作。可以說，李歐塔的知识論與倫理學經由這一著作的出現而得到了完整的說明，其於話語論述中拆解元敘事霸權的努力，欲藉由語言遊戲的發展尋求多元論述的可能，實乃是個不折不扣的倫理學探求。故從其對於後現代狀況的定義可以看出李歐塔的目標乃是建立一個以差異為基礎的政治學¹⁰⁵，而這個強調差異的政治學與現代性社會所奉行的承認共識的政治學有著截然不同的面貌，這些問題，都可以根源自兩者合法性建立過程的差異所致。李歐塔認為，設若某種法律規定公民必須完成某種行動，而此一法律必須透過立法者所得到的允許進而頒佈實行，這整個合法化的過程是與科學的合法化過程相同的，因為科學性的陳述規定某種條件的集合才能被認為是科學的，此一科學的陳述亦必須獲得同樣典範之科學社群中的認同¹⁰⁶。雖然前者為政治的、倫理的領域，而後者是科學的、知識的範疇，然對李歐塔來說，這兩者取得合法化的過程都是相同的，他說：

從柏拉圖開始，科學合法化的問題就與立法者合法化的問題密不可分。
由這個角度看來，儘管這些陳述分別服從於各自的權威，在性質上並不相同，但在判斷真理的權力與判斷正義的權力上卻是相互依存的¹⁰⁷。

李歐塔認為這種雙重合法化的問題會隨著後現代社會，亦即資訊社會的到來而更顯得緊密與重要，所以我們不難瞭解其透過對知識的分析實際上亦是倫理的、是政治的。他強調，在高度發展的資訊社會中，知識和權力是合法化問題的一體兩面，在這之中，誰決定知識是什麼抑或誰知道應該決定什麼的問題牢牢的掌握住此一合法化過程的關鍵，「因為在資訊時代，知識的問題相較於過去任何時期都更加是統治權的問題¹⁰⁸」。故而後現代的來臨凸顯了合法化問題的重要性，然此一問題是需要一種轉折的過程才得以窺見其關鍵之核心，而這樣的轉折不僅僅是本體論與非本體論的轉折以及其他敘事模式得以擺脫元敘事禁錮的轉折，亦需要從其知識論至倫理學的轉折與結合，換言之，由此開始，對李歐塔知識論的研究即是對其倫理學思想進行論證的同義詞。

¹⁰⁵ “Lyotard’s description of the postmodern condition is aimed at a politics based on the recognition of differends, that is, of conflicts that cannot be resolved equitably.” see (James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy*) p29

¹⁰⁶ *PCRK*, p.8

¹⁰⁷ “The question of the legitimacy of science has been indissociably linked to that of the legitimation of the legislator since the time of Plato. From this point of view, the right to decide what is true is not independent of the right to decide what is just, even if the statements consigned to these two authorities differ in nature.” see *PCRK*, p.8

¹⁰⁸ “In the computer age, the question of knowledge is now more than ever a question of government” see *PCRK*, p.9

二．知識的分類

前已述及，科學以一種貌似超然客觀的身份出現在我們的生活中進而取得其不可動搖的地位乃是由於許多外在因素之形塑而成，特別是經過啟蒙運動（enlightenment）之後，思想家更是強調人的理性與自由，只有靠理性化的科學認知活動及其成果才能獲得保障。然這種凌駕一切價值的陳述是一種自我合法化的例證，也是一切壓迫宰制的根源，李歐塔從對後現代社會知識狀況的考察中針對科學知識合法化問題的重點進行研究，然而他並不僅僅停留在知識論上做文章，其意圖是以科學知識的合法化問題衝撞存在於我們社會中更廣泛的種種固著與矛盾，並從其與其他敘事合法化的差異進而揭露屬於資本主義的、屬於社會生活的以及屬於政治階層的合法化論題。而除了李歐塔隱約的指出這種科學敘事的形式不僅僅不能掩蓋知識的合法性問題，並且必然在認識論和社會政治的廣闊範圍內引起漣漪之外¹⁰⁹，詹明信（Fredric Jameson）在為《後現代狀況-關於知識的報告》英文版所做的序中亦明白的揭露了李歐塔的這個企圖¹¹⁰。

在敘事模式的研究中，李歐塔首先稱清的就是「知識」（knowledge）並不能極度簡化（reduce）的稱為「科學」（science），或者說，科學並不代表全部的知識，而知識亦不限定於「學問」（learning），真要算起來的話，科學不過是學問的子集罷了。李歐塔認為，科學／學問本身除了是由指示性（具外延性的）的陳述（denotative statements）所構成的之外，而且還需具備兩個條件：第一是這些指示性的陳述所涉及的對象可以在明確的觀察條件中重複觀察得到；其次是這些陳述是否符合專家們所認定的相關語言，亦即是否使用科學家之間的行話或是否包括在其典範之中¹¹¹。值得注意的是，李歐塔特別指出科學所具備的條件有著耐人尋味的含意，在前者中，處於明確的觀察條件固然是一種科學語言的基本要求，然生活世界中有許多對象或指涉並不處在此一觀察條件中或者說並不能符合這種觀察條件的要求，因此它們首先失去了科學所關注的眼神，而後者更面臨了一個來自歷史主義的強烈衝擊，孔恩的研究早已突顯了典範的不可通約性，而如何成為一個典範中的共同成員則必須具備有共同的語言並得到其典範的認同，換言之，科學的對象其實並不是一個真正客觀的研究個體，而是受限於各個典範之間的承認與否，亦即是否使用典範之中共同的行話與是否符合其共同的世界觀與研究對象。以此觀之，我們不難發現科學其實是有著其嚴格的要求亦相對於其他話語之間所存在於一個極小的範圍之中。

復次，李歐塔認為知識可以作為我們對生活世界的全部感受中所呈現出來的唯一的一種具體形式，是在此三者中最為接近感受的指稱。這個異於我們過去對於知識的解釋是區分現代與後現代的重要關鍵，若忽略了這個重點、混淆了對知識的理解，則將無法一窺李歐塔後現代思想的堂奧。在英文版的《後現代狀況—關於知識的報告》中除了以 knowledge 表示之外，李歐塔亦使用 savoir 一詞來代

¹⁰⁹ “...and science, far from successfully obscuring the problem of its legitimacy, cannot avoid raising it with all of its implications, which are no less sociopolitical than epistemological.” see *PCRK*, p.18

¹¹⁰ Fredric Jameson, “Foreword” in *PCRK*, pp. -

¹¹¹ *PCRK*, p.18

表知識¹¹²，而 *savoir* 除了表示處事的能力之外，在法文中這個詞亦代表著某種讚許的意味，由此可知李歐塔對於知識的含意與我們日常所使用的意思顯然有著極大的出入，對於他來說，知識是一種體驗的過程，是一種對生活的感受，更是一種對於行為與感知能力的綜合表述。它不僅僅只是像科學那樣接受指示性的陳述話語，在這個詞中還包含了我們在生活中的做事、處世以及傾聽等等的能力，並且由於它是一種能力的指涉，所以不是一個像科學般實施並且確定真理的範圍所能包含的標準，它早已超出了標準。由於它的開放態度，使得他能夠不排斥他者的增加我們的知識，而這種「好的」態度，使我們可以說出好的指示性陳述、好的評價性陳述等等，所以，他對話語的許多地方而言都具備有好的作用，包括屬於認識的屬於決定的、屬於評價的以及屬於改變的等等。從在這個特色上可以說他的特點在於，它是一個與其他各種能力相互建構（*competence-building*）而成的觀點，亦即它是一個能夠在各種能力的相加的過程中展現自己能力的一種總體驗。在 *savoir* 的語意之中以及它的指涉過程裡我們可以在其中發現，李歐塔對這種知識的定義早已抽離了我們原本習以為常的那個固定的、不變的、具有一定認知意義並且帶有進步卻設下標準的知識意義，他強調這種 *savoir* 的含意是一種感受的體驗、是一種能力的表現，但是需要注意的是，這裡的能力指涉的並不是一種指示性的、亦即帶有壓迫性的能力，而是一種評價的、開放的能力，而唯有做到這樣的開放，其能力才能是在各種能力中相互建構而成的「好的」能力。

由此可知，李歐塔對這兩者的定義與我們日常所認知的意義相去甚遠，而理解這兩者的差異，亦即科學／學問與知識各有其所指涉的意義則可以清楚的發現李歐塔對科學敘事進行批判的原因，「學問」（*learning*）在法文 *connaissance* 中亦代表理解、知覺、相識與學識等含意（李歐塔在文中除簡略說明科學與學問之間的從屬關係之外，並未對此二者繼續加以嚴格的區分，故本文以下亦不論及此一差別，並以科學為主要敘述對象）。而「知識」*savoir* 則包括了知識、學問與知行問題之意，一方面 *savoir-faire* 有本領、才幹、經驗、技術以及如何操作、如何理解以及如何生存之意，另一方面 *savoir-vivre* 則更進一步的包含了良好的教養、有禮貌的、人情世故與處世之道等含意。李歐塔認為不能混淆這兩者所各自具有的特性，對於學問來說，它是一套有系統的、有條理的陳述語句，學問是定義並且描述各種對象以此來判定真偽，是一個清楚的卻排他的狹小陳述，但知識卻不僅僅是這一個排他性陳述，若將知識等同於科學不啻是小覷了知識的含意，李歐塔表示：

知識是一個能力的概念，這種能力的發展遠遠的超過了簡單的「真理標準」的決定和實踐，再進一步的擴展到了效率「技術是否合格」、公正以及快樂「倫理的智慧」、聲音和色彩的美感「聽覺與視覺的感知性」等等標準的認定和運用。唯其如此，我們才能瞭解知識不但使人有能力發揮良好的

¹¹² 此處李歐塔對知識的使用除了英文版的 *knowledge* 之外，尚有法文的 *savoir-faire*、*savoir-vivre*、*savoir-ecouter* 等等，參閱 *PCRK*, pp.18

「健全的」定義性言論，同時也能發生健全完美的指示性和評價性言論¹¹³。

由此可知，李歐塔所主張的知識並不是一套像認識論那般具有排他性的陳述，而是一種可以與其他陳述和平共處並且與之和諧發揮的開放概念，在各種陳述中，它是一種懷有善意的、不具侵略性的陳述方式。也可以說，它是一個開放的載體，讓各式各樣的陳述各行其道、各成其美。

於是我們可以瞭解李歐塔對於區分這兩者的用心，既大大的擴充了知識原本的含意與指涉之外，亦清楚的劃分了科學與知識的區分，一般說來，我們對於科學與知識往往是不分彼此的，科學對我們來說代表了一套系統的陳述方式，他既是解釋過去事物發生之成因的總體解釋，亦是預測未來的發明新知，於是在相當大的程度上知識的吸收亦等同於科學的吸收。於是，而科學即順理成章的接收了知識的地位僭越而成為了一切生活方式的指導原則，在這種陳述系統之內則其他陳述方式都受到指示性標準的檢視，它不再是一個開放性的載體，反之被以客觀之名的排他性陳述方式給區分出了內行與外行等等的主客之別，這種情形在現今的資訊社會尤其嚴重。由此可以發現，李歐塔釐清兩者的區別實際上是為了避免科學敘事獨大的情形發生亦提醒我們不能一廂情願的接受某種敘事方式的陳述觀點，所以他大力宣稱知識並不同於科學，尤其在當代知識的模式之中，科學也不能夠不去面對自身合法化的問題¹¹⁴。

三．敘事知識

對於知識合法化的問題，李歐塔是以兩種敘事模式的不同作為比較的開端。首先是敘事知識（narrative knowledge），這一種知識模式和習俗（custom）之間存在著相當大的關連性，在一個社會之中他有著生活模式上的支配性，從我們出生到死亡、從孩提到成長乃至於所有的生活習慣與社會禮儀，只要我們生活在同一個地區之中就會受到這種敘事知識的影響。李歐塔認為這一種廣為流傳的民間故事（popular stories）所要講述的內容很可以作為敘事知識的說明，按照這些故事的內容我們可以發現，他們所要講的主題即是一種生活模式的成功與否，換言之，即是在故事中的主角在社會中是否扮演好其角色，在社會觀念之中是成功或是失敗，而他的表現又反過來影響社會觀念的形成¹¹⁵，這是一種標準的說故事比賽，故事的裡面有好人和壞人，故事的情節和價值有好的和不好的，而故事的場景就在我們的社會之中，而每個人都是故事裡面的演員。其次，雖然這種敘事知識是在社會中所發展而成的，但他並不是一個封閉的陳述系統，就如同社會並不

¹¹³ “Knowledge, then, is a question of competence that goes beyond the simple determination and application of the criterion of truth, extending to the determination and application of criteria of efficiency (technical qualification), of justice and/or happiness (ethical wisdom), of the beauty of a sound or color (auditory and visual sensibility), etc. Understood in this way, knowledge is what makes someone capable of forming “good” denotative utterances, but also “good” prescriptive and “good” evaluative utterances ...” see *PCRK*, p.18

¹¹⁴ “Knowledge is not the same as science, especially in its contemporary form; and science, far from successfully obscuring the problem of its legitimacy ...” see *PCRK*, p.18

¹¹⁵ *PCRK*, pp.19-20

是一個靜止不動的社會，而是會隨著時代趨勢的發展、風俗習慣的嬗遞、傳統價值的改變而做出調整一般，其於社會的內部亦存在著各式各樣的複雜結構，有政治的、有經濟的、有科學的亦有道德的，這些因素互不排斥亦互相影響的存在於同一個社會之中，同樣的，敘事知識亦同時接納了多種的語言遊戲，例如定義有關氣候、季節、動物以及植物的指示性陳述（denotative statement），以及關於規定相同指涉或不同性別的親屬、兒童、鄰居以及外國人應該或不應該做的事情的倫理的或義務性陳述（deontic statement），以及關於回答一個答案與選擇一樣獎品亦即一個挑戰插曲的疑問性陳述（interrogative statement），以及賦予事物好的或壞的的評價性陳述（evaluative statement）等等¹¹⁶。敘事知識的特點即在於此，就是讓這些不同的陳述緊密的互相結合又不致於相互排斥並且像我們生活的社會一樣形成亂中有序的自然排列。

其次，則是關於敘事知識的重點，亦即敘事知識合法化的重點。如前所述，敘事的要件是由說者、指涉物與聽者三方所構成的相互關係，而此一相互關係又受到社會模式之制約進而內在的表現出或者說是反映出社會模式的建構過程，李歐塔以此分析做為民間敘事的語用學在敘事知識中所呈顯出來的特徵，他用了一個人類學的考察方法並以「卡希納華」（Cashinahua）這個民族的說故事方式來表述敘事知識合法化的過程，他說：

一個卡希納華的說故事者往往是用一種固定的模式作為開場白，「這個故事是這樣開始的—，就像我過去所聽到的一樣。現在就讓我來為你訴說，且聽我道來！」然後他又用另一種一成不變的模式來收場，「故事就這樣結束了，跟你們講這個故事的人是一（卡希納華的名字）」¹¹⁷。

由這一個例子我們得知，在敘事知識中是如何使自己成為具有合法性的地位。這是因為每一個敘述者在開頭的時候都是一個聽者，所以他才具有序述的能力，而聽者在接受了這個故事之後亦成為下一個敘述者，重點就在於這個「聽」的過程中，由於故事不可能無中生有，必然的是從我們的生活經驗中與聽的過程中得到敘述的材料，然他不僅僅是一個敘述的資料來源，亦是一個合法性的來源，因為敘述的權威就在這樣一種「賦予」的過程中獲得，亦即，敘事知識的合法性即建立在這樣一種代代相傳的說故事模式裡。然而此時我們不應當無窮後退的追問那麼第一個敘事者是誰這一類萬物起源的問題，就如李歐塔在分析關係網路時所指出的那樣，甚至當一個尚未出世的嬰孩被取上姓名時即已經在社會關係中佔據了一個節點的位置，他必然受到人們的指涉與社會的關係所影響，因為他已經有了一個稱謂。故而，我們所探求的不應當僅僅停留在一個獨立存在的個體上無窮倒

¹¹⁶ PCRK, p.20

¹¹⁷ “a Cashinahua storyteller always begins his narration with a fixed formula: “Here is the story of—, as I’ve always heard it told. I will tell it to you in my turn. Listen.” And he brings it to a close with another, also invariable, formula: “Here ends the story of—. The man who has told it to you is— (Cashinahua name)” see PCRK, p.20

退的追問這種「上帝創世」的線性問題，因為事實上根本不存在一個不依賴其他關係網路而自存自有的個體觀念，社會乃是一個複雜的關係網路，我們僅僅能從外於我們個體存在的指涉而獲得敘事知識的發言地位，而這一切，率皆因為我們在關係網路中佔據了一個節點，換言之，亦是獲得了一個稱謂。

敘事知識的合法性即來自於這樣一個稱謂，這個稱謂必須同時是發話者、受話者與指涉物，這樣的形容類似於見證（testify），亦即是是一種在關係網路中的「在場證明」，證明自己敘事的正當性，亦即證明敘事知識的合法性，李歐塔指出，當每一個稱謂在成為一個具有合法敘事的發話者時，他的權力是建立在這種雙重事實的基礎上：

一是曾經佔據受話者位置，二是由於帶有姓名而被一個敘事講述過，就是說曾經在其他敘述單位中處於故事指謂的位置。敘事所傳遞的知識並非僅僅涉及陳述功能，他同時確定了能被聽見而應該說的東西、為了能夠成為敘事的對象而應該（在故事現實的場景中）玩的東西¹¹⁸。

於是，在受話者和被談論的見證下，這個從發話者的角色中取得敘事合法性的稱謂，在社會關係中確立了所有的活動範圍，而這個活動範圍的界定則突顯了另一個存在於敘事知識中的重要功能，亦即標準的界定¹¹⁹。從上述可知，發話者、受話者與指涉對象都是建立在一個相互見證在場的關係網路之中，任何一方欲成為稱謂必須得到另外二者的見證，而這樣的關係即構成了一種語用學的標準，這個標準界定了此三者的說話能力、聽話能力以及做事能力，前已述及，敘事知識就像是一種說故事比賽，故事所要講的主題即是一種生活模式的成功與否，而故事的內容即在這三者的相互轉述中形成，或者說，生活模式亦決定了此三者所說的故事內容，於是，這些敘事能力和其所處的環境之間的關係就構成了一個傳統的標準。於是構成社會關係的語用學規則亦隨著「聽 指涉 說 聽 指涉 說 聽」這樣一個循環而來的合法性敘事權威而得以在敘事知識中代代相傳。

另外，敘事知識還有關於時間性的問題，說者、指涉物與聽者的合法性得以確立，而敘事知識的語用學規則亦隨著標準的形成而相續不已，這樣的描述似乎將此一敘事知識形容成一種一經確定即固定不變的封閉模式，李歐塔於此用音樂比喻這個現象，他說，敘事模式就像一個樂曲的節奏（rhythm）一樣，他結合了重複不變的節拍與抑揚頓挫的重音音調兩個部分，這種敘事模式的比喻就像一首樂曲一樣具有令人迴旋不已的特性，他並且以原始民族的祭祀儀式為例指出，當部落中的人們傳唱這些「聖歌」（chant）時往往是以一種樸素的固定形式一代一

¹¹⁸ “it is based upon the fact of having occupied the post of addressee, and of having been recounted oneself, by virtue of the name one bears, by a previous narrative—in other words, having been positioned as the diegetic reference of other narrative events. The knowledge transmitted by these narrations is in no way limited to the functions of enunciation; it determines in a single stroke what one must say in order to be heard, what one must listen to in order to speak, and what role one must play (on the scene of diegetic reality) to be the object of a narrative.” see *PCRK*, p.21

¹¹⁹ *PCRK*, p.21

代的傳承下去，對於知識來說這一種帶有神秘色彩的「印記」(brand)，儘管詞義艱深晦澀抑不甚清楚，然因為這種節拍的單調重複性卻可以使年輕一代的人們即使不知道樂曲的意義卻仍然可以保留這種儀式的神聖性¹²⁰。在我們的時代，這種聖歌或印記已經以別的面貌重新出現，那即是童謠 (nursery rhymes)，一種可以朗朗上口無須太多轉折與變化即可讓人輕易學習的樂曲，在此我們可以發現，一種簡單的節拍，無甚艱深意義的歌詞，卻可以構成我們生活中某種啟蒙的重要動力，在這個程度上，他與原初民族的聖歌具有異曲同工的效用。而我們現在所流行的諺語、格言、與勵志小品 (popular saying, proverbs, and maxim) 則是這種形式的另一面貌，藉由這些在社會各個階層流行的敘事的碎片與片段，似乎是一種雋永的古老智慧而具有金科玉律的不可遺忘性。然這一些都是因為其具有重複出現的、單調的節拍性所致，以致我們在節拍的重複出現時竟忘了時間的存在，時間的因素被節拍的規律性與綿延性給淹沒隱逝了，更別提那些會在歷史上造成「意外」的重音音調，在這裡，就像有沒有歌詞一般都已經不再重要了。

由上述的幾個關於敘事知識的特點我們可以發現，敘事知識的合法性是由他自身所賦予的，他的合法性就存在於說者、聽者與指涉物的層層循環的傳遞過程中，以及敘事用語的標準化之中，換言之，這個社會中口耳相傳、代代相循的說故事比賽就是一個最自然不過的生活方式，在這個故事裡，我們不需要去追問故事和傳奇是誰發明的，故事和傳奇裡面的事情是不是真的，它透過了生活形態的呈現、陳述系統的傳承，自然的，這就是一個權威的自然傳承而不需要去問這個傳承合法與否，是否為事實等等的主體式提問。

四．科學敘事

與敘事知識相對的另一種知識為科學知識，科學知識的陳述方式與上述那種民間的、流傳的、生活的說故事比賽有著截然不同的指示性作用，任何一個被稱為科學的或者往科學的靠攏的陳述方式都必須具備與敘事知識那種樸素的神秘經驗做區隔的界線劃分，在科學知識的系統中存在著研究與教學的兩個要素，而藉由研究方式所形成的問題意識與教學系統所培養出的同行伙伴則構成了科學知識的典範。

在研究的方面，李歐塔指出，與敘事知識不同的是，在敘事知識中，說者與聽者是處在一個承續的角色，此時他們兩者具有不同的身份與權威，確保此一由說到聽的敘事順序為了確保敘事傳承的合法性地位；然在科學知識中，一個發話者必須具備有證明他所指出的稱謂為真以及駁斥其相反質疑的能力，而說者和聽者是一個相同的發話者，因為此時聽者亦必須具備對指示性陳述有著相同理解程度才能有效的同意（或拒絕）他所聽到的陳述，這也就是在科學研究的典範中必須具備的競爭性基礎，故每一個發話者都必須服從證明和反駁的雙重要求。而，如何證明此稱謂為真，李歐塔說：

¹²⁰ 關於此處以音樂為例的討論可詳見 *PCRK*, pp.21-22

科學解決此一難題的方法是遵守兩條規則，第一條規則是辯證的，甚至是類似於在法庭上的修辭用語：一切可以在辯論中做為證據提出來的理由都是指謂。不是因為現實和我說的一樣所以我能證明；而是只要我能證明的就可以認為現實和我說的一樣。第二條規則是形而上學的：同一個指謂不可能提供幾個矛盾的或不一樣的證據，或者說：上帝不可能誤導我們¹²¹。

值得注意的是，李歐塔將辯證的推演比喻成法庭上的修辭用語（rhetorical in the forensic），由於 rhetorical 一詞亦含有詞藻華麗的虛誇成分，這一種反諷（irony）其帶有巧言令色的語用法不僅僅是李歐塔寫作的風格¹²²，在相當程度上亦表明了他看待科學知識的態度。而建立在這種雙重規則上的陳述語句，在卡納普（Rudolf Carnap）來說是可驗證性（verification），在波帕爾（Karl Popper）來說則是否證性（falsification）¹²³，然不論其對科學的看法如何分歧，他們的共同點在於，可以為發話者或受話者，抑或發話者與發話者之間藉由辯證的過程鋪設好達到真理與共識的康莊大道。李歐塔於此特別強調，「並不是真理的跡象帶來共識，而是人們假定在其陳述的真理中必然帶來共識」¹²⁴。也就是說，他認為真理不是一個自存自有的本體存有，因為他有跡可尋引領著人們往發現真理的必然道路上行走，而是因為這些排他的指示性陳述描繪出了真理的圖像進而脅迫人們往既定的道路前進。

復次在教學上，它是研究所必不可少的部分，因為一個科學知識的陳述需要聽眾，而聽眾必須也是專家，否則他的陳述就不能得到證實，換句話說，對真理的共識也就無法形成，科學知識需要同道者以擴充勢力進而形成典範。在另一方面，在典範中的技巧是需要訓練的，一個科學家是否具備成為典範中的發話者，

¹²¹ “The scientific solution of this difficulty consists in the observance of two rules. The first of these is dialectical or even rhetorical in the forensic sense: a referent is that which is susceptible to proof and can be used as evidence in a debate. Not: I can prove something because reality is the way I say it is. But as long as I can produce proof, it is permissible to think that reality is the way I say it is. The second rule is metaphysical; the same referent cannot supply a plurality of contradictory or inconsistent proofs. Or stated differently: “God” is not deceptive.” see *PCRK*, p.24

¹²² 除了以直接的批判正面迎戰現代性的整體觀念之外，李歐塔亦經常使用此一反諷的風格與現代性進行跳躍式的游擊戰，而其寫作方式大致可分為以下幾種：1.藉由第三人稱報導不具名的對話。2.用虛構的小故事凸顯一些哲學問題，而通常是道德的問題。3.用一些誇張的、前衛的藝術談論當代的普遍問題。4.用美學的和藝術作品使問題碎片化。5.用當代關心的觀點對一些經常見到的現代性、時間、科技作專題的報導。6.改造當代政治、文化與哲學的議題。參閱 James Williams, *Liotard and the Political*. London: Routledge, 2000. p123

¹²³ 卡納普認為一個科學命題的成立與否與判斷真假的標準來自於指示性陳述的可驗證性，如果一個命題不具此一條件的話則說了白說；波帕爾則認為那是荒謬的，因為一個強有力的科學理論永遠也不能被驗證，例如萬有引力，我們頂多只能宣稱我們「觀察到」萬有引力的存在，但我們沒有辦法宣稱確實「證實」它的存在原因，所以波帕爾認為科學命題不是經由證實得來，而是經由他的測試得來，並且有可能被證明它是錯的才具有科學命題的價值，這即是具有否證性的意思。然不管如何，但他們的立足點都是相同的，亦即欲證明科學的優先性，尤其是自然科學更是優於其他學科，而物理學更是最好的科學，如果能夠有一種分判科學好壞的標準，物理學無疑是人類理性的典範與象徵。參閱 Ian Hacking, *Representing and intervening: introductory topics in the philosophy of natural science*. New York: Cambridge University Press, 1983. p2-4

¹²⁴ “Not every consensus is a sign of truth; but it is presumed that the truth of a statement necessarily draws a consensus.” see *PCRK*, p.24

必須視其所提出之指謂是否為典範中其他同行所稱許值得在這一典範中進行論證與辯駁而定，所以這一群將來是發話者的聽眾是必須造就出來的，由此可知，教學即是一種複製，並且藉由這種複製達到傳遞與發展的效果¹²⁵。因為一個學生從茫然無知接受老師的教導學習典範中的一切事物與技巧，瞭解並養成分判和為典範中所關心的與不關心的指謂，至此，他們已經具備了成為典範並捍衛典範的「準發話者」，然後，他學習到一切典範必備的知識與技能成為一個承續老師繼續向前邁進的專家並且在典範之中發表指謂，而這種指謂亦以不容置疑的真理形象，經由目前的教學模式，亦即訓練典範從業人員的方式傳達到各地，以是之故，則學生們即可學到這種辯證式的研究法，學到了生產科學知識的策略。

由此可知，與敘事知識比較起來，科學知識具有幾項特別不同的特點，首先，在眾多的語言遊戲中，科學知識只需要保存其中一種，亦即指示性陳述，而一個指示性陳述的可接受性即是他的真理價值，而其真理價值的真偽與否則如上述所言為研究的方式與教學的複製，一旦運用其典範內的方法做出指示性的陳述，那麼在這個限定的意義之上他即是一個具有專業技能的發話者。其次，科學知識就與構成社會關係的語言遊戲所脫離開來了，它不在是一個人人都能參與的遊戲、不是一個人人都能掌握的對象、亦不是每一個人人都能接受教學複製使用研究方法，典範之中亦不能容許無法使用指示性陳述的平凡人存在於其間。於是，顯然科學知識不再是一個構成社會關係的直接因素，而是一個間接因素，他成為一種職業，帶來一些機構，而這些機構由教學複製出的專業人員主持，並決定哪些真理陳述為真，哪些研究方向可行且培養複製另一批即將成為發話者的聽眾¹²⁶。至此，科學知識已經成功的脫離社會關係而成為一個獨立甚至超越並凌駕於其他敘事知識之上的詮釋能力，一切皆來源於其典範之中指示性陳述的真理判準。

更進一步的說，在經過啟蒙運動的洗禮之後，科學知識早已站在各種知識的頂端，他考察敘事知識時發現，這些散漫不成章法的陳述從來沒有經過論證，也沒有經過真理價值的檢驗，從來沒有存在過研究方法與複製教學，完完全全是一種由習俗、權威、成見、空想、意識型態以及無知等等所構成的迷信、野蠻、異化、原始、落後的不發達狀態。對經由指示性陳述的科學知識來說，「敘事知識僅僅是一些寓言、神話和傳說，只適合婦女和兒童」¹²⁷。在科學知識看來，所有的人都應該接受啟蒙以來的光明照亮這種愚昧主義，使之變得文明開化，並接受教育得到發展，當然，如果這些人是可教化的話。造成這種不平等關係的原因來自於每個語言遊戲之中特有的內在規則，一方面敘事知識是開放的、是與社會關係緊密結合在一起的，而另一方面科學知識則是一個間接的、獨立於其他敘事之外的，後者的發展過程構成了從西方父權思想開始發端的文化帝國主義史，這個區別是至為重要的關鍵，因為他使西方有別於其他地方：西方是受到合法化要求的支配，亦即只有科學知識才是有系統的經過理性辯證的產物。

¹²⁵ “Didactics is what ensures that this reproduction takes place.” see *PCRK*, p.24

¹²⁶ 關於這一段的詳細討論，參閱 *PCRK*, p.26

¹²⁷ “Narratives are fables, myths, legends, fit only for women and children.” see *PCRK*, p.27

五．合法化危機

造成如此的壓迫狀態是甚為不公正的，然而我們只要考察兩種知識型態即可發現，科學知識的合法性事實上亦沒有異於敘事知識。首先，科學知識亦是一種歷時性的過程，這代表著一種記憶和一種假設，指示性陳述的發話者在發言的時候肯定藉由各種陳述（李歐塔指出例如著作目錄、文獻書目之類的資料）瞭解過去種種的研究，就像研究人員必須不斷前進發展一樣，發話者亦必須在典範之內提出新的問題意識。科學知識如果與敘事知識相較的話，那麼這種固定的典範就相當於忘記時間的節拍，而問題意識則是層出不窮的重音，所以基本上，科學知識亦是一種積累的過程。其次，科學知識的存在並沒有比敘事知識更為必然或更為特殊，兩者都是由整體的陳述所構成，差別僅僅在於前者是指示性陳述，而後者是敘事性陳述，然而每一種陳述都在各自的典範中使用他們的一著，其不同步法各有用途互不相涉，李歐塔說：

我們不能從科學知識出發來判斷敘事知識的存在與價值，反過來也不行：這兩者的相關標準是不同的。我們所能做的也許只是讚嘆能夠看到有如此多樣化與多元化的話語形式就夠了，就像野生動植物的種類的繁多一樣。為後現代性中的「意義喪失」而悲哀，就是在惋惜主要知識不再是敘事了，這是不合邏輯的。另一種操作同樣也是不合邏輯的，就是企圖（運用發展之類的操作模式）從敘事知識中引生出科學知識，彷彿前者包含了處在萌芽狀態的後者¹²⁸。

這一段話除了說明科學知識與敘事知識的不可通約性之外，亦已經清楚的說明了後現代社會中的公正問題，亦即每一種知識型態都有它自己的內在價值，並不需要另一種知識型態為之設定價值。另外，用野生動植物的比喻絕不僅僅說明話語形式的多樣化如此而已，重要的是他一語雙關的道出兩種知識型態相生相剋的相互關係。我們知道物種的環境是一個相互依賴的複雜狀態，就像自然生長的生態系統一樣，科學知識和敘事知識也同樣的構成了話語模式的多性，至此，他們處在同一的地位，而其同一的性質亦不僅僅來自於共同構成知識的多元化，亦是來自於其內在的歷史累積因素與話語陳述能力。然若在任何一個消費與生產形式中有一物種陡然崛起成為環境的霸主，則弱肉強食的狀態亦不可免的赤裸裸上演。由於敘事知識一方面不重視自身合法化的問題，因為它在不借助辯論、亦提不出證據的狀態下可以通過說故事比賽的語用學代代相傳而取得社會內部的信任與

¹²⁸ “It is therefore impossible to judge the existence or validity of narrative knowledge on the basis of scientific knowledge and vice versa: the relevant criteria are different. All we can do is gaze in wonderment at the diversity of discursive species, just as we do at the diversity of plant or animal species. Lamenting the “loss of meaning” in postmodernity boils down to mourning the fact that knowledge is no longer principally narrative. Such a reaction does not necessarily follow. Neither does an attempt to derive or engender (using operators like development) scientific knowledge from narrative knowledge, as if the former contained the latter in an embryonic state.” see *PCRK*, p.27

獲得其合法性，另一方面亦由於敘事知識起初認為科學知識僅僅只是眾多知識系統之中的一種，因此雖然它不能理解科學知識的問題，卻又能夠確實的表現出一種寬容態度。

然前已述及，科學知識自啟蒙運動之後，挾著實證性與否證性的強大威力橫掃一切知識系統並且獲得壓倒性的勝利，敘事知識在弱肉強食的競爭中因為不具有指示性陳述的辯證知識系統而僅僅只能淪為刀俎上的魚肉，然而實際上科學知識這種解消敘事知識合法化地位的同時亦同時瓦解了其自身存在的合法性基礎，因為科學知識在面對合法化問題的同時是與敘事知識互相依存、息息相關的。

科學知識的合法化必須依賴敘事知識才得以成立，因為科學知識無法自我宣稱真理為何，它必然需要一套演繹過程來證明其指示性陳述為真。除此之外，科學知識亦必須讓典範之外的人瞭解真理為何，這牽涉到了資本的問題。李歐塔以柏拉圖在《理想國》中的地穴之喻生動的描繪出了這種依賴的關係¹²⁹，這說明了科學知識的合法性首先必須採取敘事知識的型態才得以傳播與建立，而如前述資本主義與科學技術之間的問題亦然，科學知識必須面對資本挹注的問題，故發展科學事業必須藉由敘事知識向典範之外的世界宣揚其真理以獲得承認與取得其合法性地位，若無此形式之流傳則不具備指示性陳述的典範外之知識型態如何能夠確認其陳述為真？次而科學知識必須藉由敘事知識之競爭性以維持確認其陳述型態之優越性，故此一雙重功能亦正凸顯科學知識是如何的需要敘事知識了。然科學知識卻因為其自認為以指示性陳述的能力掌握了真理判準的真偽故極力貶抑敘事知識斥之為未開化民族的神話、預言與迷信，此一作為使科學知識露出了尷尬的現象，一方面若無敘事知識，則科學知識無法宣稱自我合法之地位；另一方面若運用敘事知識卻得背負運用其原本棄之如敝屣的敘事知識以達成合法性地位的罪名，這種窘境使得科學知識陷入了進退兩難的合法性危機。

李歐塔認為此一危機源自於語意的混淆與理性的越位，是一種將知識與科學混淆以及詮釋權力的自我放大所致，如前所述，科學僅僅是一種具備指示性陳述並且以其典範之中能力表示對於「真理」的話語模式；而知識則是一種對世界的感知與實踐能力，這兩者不應該是壓迫的或存有優位的心態，如今科學知識卻捨共存共有取非此即彼的詮釋方式，在層層解合法化的過程中自然造成合法化危機的出現。然科學知識的合法性危機，亦完全突顯出現代性的窘境，因為對李歐塔來說，其知識論與倫理學在此已經是一而二二而一的同義詞了，從科學知識對敘事知識的排斥可以看出，科學上決定什麼是真的權力，與倫理學上決定什麼是公正的權力幾乎是完全契合的相同指涉，換言之，亦即科學合法化地位的形成與政治上以及倫理上的公正性規範都有著相同的過程與目的，即其合法性地位乃是來自於權威的論述。

而科學知識在現代性社會的整體發展之下既已顯露出合法性危機的問題，此

¹²⁹ 李歐塔表示，面對自己陰影的囚犯不願離開洞穴亦即人們是如何的需要敘事知識而不承認科學知識，而代表著科學知識的陽光是必須在囚犯轉身脫離地穴之後才能獲得救贖。參閱 *PCRK*, p.29

一危機在高度發達的後現代社會將會更加劇烈進而步步加深，透過李歐塔對此一背景的重視與考察，我們可以發現，在現今資訊高度發展的後工業社會，亦即知識即是權力的浪潮席捲之下，科學將會秉持著對「真理」的要求中，一方面因為典範的轉移而逐步拆解過去已不合時宜的宇宙論式殿堂，另一方面對敘事知識亦或是人文學科的領域攻城掠地，並且宣告作為同樣是敘事模式的人文學科的無效¹³⁰，這種導致人文學科喪失合法化地位所造成的信仰危機通過同樣的模式又反過來造成科學知識的合法化危機。現代性社會的發展亦如同科學知識合法化危機的產生一般，元敘事獨大的後果反造成現代性面臨層出不窮的困局與窘境，那麼，在這個經由後現代所揭露的元敘事與科學知識合法性的喪失之後，我們如何重新面對合法性的問題，如何避免合法性再次出現危機，這不是一個豎立新權威的問題，而是確確實實面對現今狀況與拆除霸權壓迫的思考面向。與分析敘事模式一樣，李歐塔在對語言的研究中提供了解答，而這樣的解答方式不是要去追問新的權威會出現在哪裡，或新的元敘事究竟是哪一種知識型態諸如此類的預先肯定了一個佔據主體位置的獨大霸權，而是要藉由語言的分析從敘事型態的開始探究霸權如何可能出現、新的元敘事是如何可能形成的種種發生問題，關於這一切，李歐塔的答案是「語言遊戲」。

六．語言遊戲

經過李歐塔對後現代社會的關係網路的探究，我們可以發現資訊亦即語言存在於其中的重要性，換言之，我們甚至可以宣稱後現代社會即是一個資訊與語言的社會。這樣的宣稱是正視社會關係複雜化的結果，在李歐塔看來，後現代社會不存在一個獨立自主的個體，這意味著現代性主體觀念隨著社會關係網路的複雜化而朝向與語言關係互動的方向翻轉，這一種後現代的自我觀徹底體現了語言脈絡的重要性，將自我放在言說勢力層層交疊的交叉點中是一種完全迥異於現代性主體意識的觀察角度，然而李歐塔認為唯有以如此的角度檢視自我與語言的關係才能在資訊社會的今日獲得對現今社會的清楚認識。

李歐塔對於這種自我與社會關係的看法是由語言遊戲以及社會中許多斷裂的部分所組成的，他強調後現代的一個特色即在於不把社會像過去一般視為一個完整的有機體，而是由許多不同的敘事模式所組成的。正由於這些敘事模式之間具有巨大的差異，使得我們在這些離散的不同敘事模式之中不能用同一個標準來衡量，它們之間的每一種語言和行為決定且支配著各個敘事模式的內容與規則¹³¹。後現代社會關係和語言遊戲一樣，對李歐塔來說就像是「島嶼」(island)，在語言表述的海洋中是一群群獨立的島嶼，每一個語言遊戲的策略運用和結構的建立都支配著它們的可理解性。這種島嶼，和獨立的語言遊戲所構成的社會圖

126 李歐塔在談論大學教育的時候，以資本主義與操作效率的強力影響為例，對人文學科在此之處境做出了如實的反應，亦即人文學科的死亡。參閱“Education and Its Legitimation through Performativity” in *PCRK*, pp.47-53

131 “welcome Stranger: Toward a Postmodern Ethics” (Dwight Furrow, *Against Theory: continental and analytic challenges in moral philosophy.*) pp161-193

象，完完全全的改變了我們過去對於社會存在著一致性的根本觀念。如上述所言，社會關係性質的改變無疑的也會對敘事模式產生根本性的化學變化，李歐塔對元敘事的拆解來源於後期維根斯坦對語意的分析¹³²，他認為，語言在運用上不可能只有一種單一的意義，而任何語言記號的組合總是會產生許多不同種類的意義，隨著說者、聽者與指涉物三方關係的錯綜交織與其位置的相互改變，想要在這之間尋找出單獨屬於語言的客觀意義則是無法達成的虛幻夢想。事實上與之相反的是，不同的情境會使相同的語言產生完全不同的意義，例如「你去死吧！」（go to hell!）這一句話在仇人與情侶之間即會產生出完全不同的內容與效果，忽視或無視於情境的不同，強求語言可以用來固定觀念的意義和避免變化，對李歐塔來說是充滿了誤導甚而是危險的作法。事實上，語言只有在壓抑或排除掉其他閱讀的可能性時，才有可能擁有固定和完整的確定性，在這種情形之下，他者完全被排除在「正確詮釋」的範圍之外，在實際中這就意味著元敘事霸權的建立，掌握了發言權的說者企圖將那些無法和他們所持有的侷限而狹隘的世界觀符應一致的信念與價值排除在外，並且藉著打壓、排斥與污名化他者的各種手段來確立自身的正確詮釋地位。

於是我們可以清楚的瞭解，語言遊戲重視語言在不同情境之中與不同脈絡之下所產生的差異。在他看來，語言遊戲之間的存在是一種競爭的關係，在這個脈絡之中語言並不是一個可以用來交流的工具，它是一個極其複雜的由用語的領域形成的競賽關係¹³³，這些用語來源於許多不同的體系，以致我們不能把一個體系裡的用語翻譯成另一體系裡用語¹³⁴。他表示：

碰巧語言是可以翻譯的，要不然它們就不是語言了；但語言遊戲是不可翻譯的，因為如果它們是可翻譯的話，就不是語言遊戲了。這就像有人要把

¹³² “The Method: Language Games” in *PCRK*, p.10. 另外亦可參閱 Barry Smart, *The politics of difference and the problem of justice*. 收錄於(Chris Rojek and Bryan S. Turner. Ed. *The Politics of Jean-Francois Lyotard-Justice and political theory*).p44

¹³³ 對李歐塔來說，語言絕對不是一個乾淨、透明以及無噪音的溝通工具，語言遊戲在這裡凸顯的是語言的複雜性與不透明性。更重要的是李歐塔完全不把語言在言說者之間交流的過程稱之為溝通，而寧可將之視為一種「詭計的得逞」(taking of tricks)，他將每一個自我視為一個參與競賽的對手，而語言交流中的關係是對手與對手之間的一種競爭關係，是一種用各種方法打敗溝通對手的手段。更甚而是如詹明信在《後現代狀況-關於知識的報告》序言中所說的：「語言溝通的本質是一種騙子之間的關係，而不是一種井然有序、條理分明的由此傳到彼的接棒過程」(see *PCRK*, p.)。值得注意的是，李歐塔這種將語言視之為騙倒言說對手的騙子行為並不是意指一種陰謀論式的，亦即人與人之間充滿了狡詐虛偽的算計行為，而是突顯出在各種言說勢力構築之下的自我是如何的無意識的操縱與被操縱各種語言行為以求遂行自我的意志，這與哈伯馬斯將語言視之為有效溝通並且藉此達至真理的語言工具是截然不同的兩種形式。而這兩種形式不僅代表著其對語言的不同看法，更是對兩種語言觀所呈現出來的世界觀有著完全不同的詮釋方式。關於兩者的比較與批判詳見本文第五章。

¹³⁴ “Language is not an ‘instrument of communication,’ it is a highly complex archipelago formed of domains of phrases, phrases from such different regimes that one cannot translate a phrase form one regime (a descriptive, for example) into a phrase form another (an evaluative, a prescriptive).” (Lyotard, “ A Svelte Appendix to the Postmodern Question ” . in *Political Writings*) pp27-28

象棋的規則和策略翻譯成跳棋的¹³⁵。

就像任何的棋賽一樣，語言遊戲本身是存在著「規則」的，而不同的棋賽有著不同的規則；不同社會背景之下產生的語言遊戲也有著各自不同的規則。各個語言遊戲有著各自不同的規則與其不可翻譯性，也就是說在它們之間並不存在著共同的判準，更沒有一種超越另一個遊戲之上的指導原則，我們只能知道在社會之中有許多不同的斷裂部分就有許多不同的語言遊戲。我們永遠也不可能知道這個複雜的社會有多少種不同的生活方式，因而也就不會知道到底有多少種語言遊戲可玩。然而語言遊戲並不是沒有限制的橫衝直撞，正如象棋有象棋的規則、跳棋有跳棋的規則，語言遊戲同樣的也有著語言遊戲的規則。李歐塔認為語言遊戲有三條規則值得我們注意：

第一，首先要瞭解到並不是參與者創造了這些規則，而這些規則本身也不能夠自己確立自身的合法化，遊戲是參與者之間契約式的產物。第二，要是沒有規則，也就沒有遊戲；不管每條規則有任何細微的改變都會使得遊戲的性質產生變化。第三，每一種說法都應被理解為棋賽中的一著，也就是說每一個行動和話語都是屬於語言遊戲之中的一個策略或手段¹³⁶。

上述的第一條規則雖然說明了遊戲的規則是由參與遊戲者所簽訂的共同契約，然這並不是說規則是由遊戲者所發明的，正如同李歐塔翻轉現代社會與後現代社會的關鍵一樣，當我們尚未出世之時，我們就已經成為一個稱謂，一個在關係網路上佔有互動關係的節點，所以我們必須瞭解的是，是我們參加了遊戲，而不是我們創造了遊戲或制訂了規則，規則是我們在網路關係亦即語言遊戲中與其他稱謂發生的互動關係，故我們可以進入這些遊戲，但不是我們玩它們；而是這些遊戲使我們成為它們的玩者，這一點對李歐塔而言是非常重要的，因為這個豐富複雜的社會有著無數的語言遊戲向我們展開，因此我們知道自己是以前多種身份的存在於不同的語言遊戲之中（李歐塔這裡指的存在，是指位於所有語言遊戲的語用關係的不同位置上的專有名詞）¹³⁷。他認為我們可以同時玩許多其他遊戲，正可以

¹³⁵ “It so happens that language are translatable, otherwise they are not language; but language game are not translatable, because, if they were, they would not be language games. It is as if one wanted to translate the rules strategies of chess into those of checkers.” see *JG*, p.53

¹³⁶ “The first is that their rules do not carry within themselves their own legitimation, but are the object of a contract, explicit or not, between players (which is not to say that the players invent the rules). The second is that if there are no rules, there is no game, that even an infinitesimal modification of one rule alters the nature of the game, that a “move” or utterance that does not satisfy the rules does not belong to the game they define. The third remark is suggested by what has just been said: every utterance should be thought of as a “move” in a game.” see *PCRK*, p.10

¹³⁷ “When I say: There is no common measure, it means that we know of nothing in common with these different language games. We merely know that there are several of them, probably not an infinite number, but we really do not know. In any case, the number is not countable for the time being, or if it is, it is so provisionally at best. We also know that these are games that we can enter into but not to play them; they are games that make us into their players, and we know therefore that we ourselves several beings (by ‘beings’ is meant here proper names that are positioned on the slots of the pragmatics of

證明這種接受者位置的多樣性，亦即關係節點中的多變性。

復次在遊戲之中並不是漫無目的的任意而為，而是存在著某種對應的關係，正如一個網路的節點是接受刺激亦復產生一著的互動關係，當我們玩語言遊戲時始終必須承認這一遊戲是和在某種關係中和某人玩的；這裡指的是遊戲之中當然存在著一個發話者與接受者。我們對這個接受他人的動作並對另一個接受者發出各式各樣的話語。在任何的情況裡面，我們都在一種遊戲之中，一種有規則的遊戲裡，李歐塔強調我們根據這些規則遊戲，以便對和我玩的人發生某種影響¹³⁸。

第三個規則則顯示了語言遊戲與李歐塔倫理學的核心精神，亦即參加遊戲，就是一種鬥爭行動，換言之，「言說即是戰鬥」(to speak is to fight)，言說就是一種普遍的競技。然李歐塔強調，人們並不是因為想要有獲勝的心態才參加戰鬥，而是人在關係網路裡面即會遭遇衝擊與改變，正如同他在分析後現代社會的關係網路時強調的，我們不能僅僅是反應，而應採取一種反擊的步法，唯有如此，每一著的出現才能在關係網路上出奇不意的給予元敘事致命痛擊，而這種競爭的樂趣也就在於戰勝了一個根深蒂固存在著一種總體化的元敘事傾向。後兩條規則是息息相關的，李歐塔說：

這種語言競技的思想不應該掩蓋第二個原則，它是前者的補充。並且支配著我們的分析：可觀察的社會關係是由無數的「一著」構成的，我們弄清這個命題，就觸及到了問題的關鍵¹³⁹。

在這一段話中，李歐塔不斷強調後現代自我觀易於現代主體性原則的地方，它不再是一個永恆不變的理想狀態，而是由無數不同的言說勢力與語言遊戲所構築而成的關係性自我。在此我們可以清楚的看到，語言遊戲除了要符合社會關係的規則之外，亦跳脫了宿命論的虛無步伐而以一種強調創意的反擊步法衝撞既有的僵化體制。在一種理想的情境之中，元敘事在語言遊戲的分析與撞擊之下已經不復存在了，取而代之的是無數的小敘事，因為語言遊戲已經從根本上瓦解了元敘事的發生原因，故強調一致性、整體性與宣揚救贖觀念的英雄時代不會再出現了，後現代是一個凡人的時代，任何人都不能用科學知識來判定其他陳述的合法性，而科學亦不在能夠使自己合法化，李歐塔清楚的知道，唯有在語言上採取戰鬥的策略，各個陳述系統的合法性才會真正來臨。

經過語言遊戲規則的建立，由主體性的現代社會翻轉為關係網路的後現代社

each of these games)” see *JG*, p.51

¹³⁸ “And there are many others. One can verify this multiplicity of the position of the addressee. When one says ‘language game’, one must always admit that this game is played with someone; I mean there always is an addressee. And to this addressee, one addressee all sorts of discourses. And in each instance, one is in a game, a game with rules, and I play with rules in order to achieve some effects upon the one I am playing with.” see *JG*, p.54

¹³⁹ This idea of an agonistics of language should not make us lose sight of second principle, which stands as a complement to it and governs our analysis: that the observable social bond is composed of language “moves.” An elucidation of this proposition will take us to the heart of the matter at hand.” see *PCRK*, pp.10-11

會¹⁴⁰，從一個無所不能的理性主體到受社會關係層層限制的語言自我，從語言遊戲對元敘事展開的批判到語言策略與資訊交換對手的競爭，李歐塔倫理思想的型態亦已經昭然若揭了。

¹⁴⁰ 李歐塔的語言遊戲概念是他在後現代狀況中所分析的重心，然而這個概念在他後期的著作《歧異》中以詞語（phrase）再一次的獲得了重視。李歐塔使用詞語這個概念的原因在於，語言遊戲雖然清楚的表明了語言關係的複雜與自我在語言遊戲裡面所呈現的互動行為，但是這個概念也很容易讓人誤以為是一個超越語言遊戲的主體在「使用」語言遊戲，對李歐塔來說這是不恰當的，因為這個主體，也就是自我，總是在語言遊戲之中而不是在語言遊戲的外部，事實上，按照李歐塔的看法，根本沒有超越語言遊戲之外的事物存在，後現代的社會觀就是由無數的語言遊戲所構築而成的，而自我就等同於詞語，是各種語言遊戲與言說勢力之中的結果與原因，故使用詞語的重要性在於避免了將自我抽離語言遊戲的謬誤。另一方面，李歐塔在《歧異》中使用詞語的意圖是強調各式各樣的詞語要素之間的連接性，因為凡是當我們對任何既定事物做出解釋的時候，我們勢必得將詞語和詞語之間連接起來，李歐塔說：「沒有詞語是不可能的，因為『加上一句』是必然的，所以必然是可以做出連接的。這不是一個義務，不是一種『應該』，而是一個必然，一個必須。連接是必然的，但如何連接則不是。」參閱 Jean-Francois Lyotard, *The differend : phrases in dispute* . translation by Georges Van Den Abbeele . Minneapolis : University of Minnesota Press, 1988. p66. 李歐塔指的是，由於事件都是由語句的連接所構成的，而我們生活在世界上不可能不產生事件，所以語句的連接是必然的，但是事件的發展不是必然的，因為語言遊戲具有反擊的步法與無限的創造性，所以語句的連接不是必然的。關於李歐塔談論歧異的內容與其在後現代倫理學中的意涵詳見本文第五章。

第五章 全新的視野

一．現代性／後現代之爭

前已述及，現代性的特色可大致以線性的直線前進與進步的發展理念兩種特性結合而成的元敘事話語為代表；後現代則以反對元敘事並且強調藉由話語模式的分析開發各式各樣的小敘事為其要務。正如同在對後字的考察一樣，與其去探求存在於其間的差別是不是以一個歷史時期的發展過程去劃分現代性與後現代，倒不如去考察現代性的概念自形成以來，是如何被種種的反現代性¹⁴¹(against modernity) 態度衝擊與對抗來得有意義。現代性是有別於時間的，時間的流逝會帶來各式各樣捉模不定的變幻與形成形形色色難以整合的差異，但現代性是一種哲學式的雋永態度，讓我們即使面臨著因為當前的困頓與對未來的不確定而造成的焦慮與痛苦時，依然能夠秉持一種窮盡一切的信念使人能掌握眼前的「英雄」式的層面¹⁴²。在現代性看來，後現代是一種見樹不林的短淺眼光，只看到了眼前的現象而看不透存在於現象背後的整體，只滿足於短暫侷促的治標而不願確確實實的治本；然而在李歐塔來說，現代性對於後現代這種種的指責卻是對他最大的恭維，現代性越是橫眉豎眼的對後現代厲聲指責，就越是突顯出現代性本身的自大狂妄與後現代不願與「英雄」為伍的決心。從尼采宣告上帝已死的那一刻起，後現代就清清楚楚的瞭解到宣稱擁有全知全能的眼光已是不可能的幻想了，他們盡可以安心於不同脈絡產生的差異之中而無所謂懷舊或前瞻。然而其所懷有的戰鬥精神，尤其是對啟蒙運動以來的主體意識的普遍性所展開之批判，毋寧應該將它視為一種態度、一種特質、一種哲學生活的方式，而不應該看作是一種理論、一種學說、甚至也不應該看作一套閃耀著智慧之光、不斷累積的永恆知識系統。在這種反思(reflective) 的哲學生活中，我們對自己做出批判，同時也就是對我們所受的限制與差異作歷史與脈絡的分析，以及對超越這些限制的可能性的嘗試。後現代承認自己的侷限、承認自己是短淺、承認自己的的確確是見樹不見林的，但至少它是誠實的，不會因為僅僅看見一顆樹，究逕自宣稱看見了一片林，或者認為自己看到的這一顆樹就可以代表一片林。

以重建現代性並且拒斥後現代的哈伯馬斯是一位值得研究的思想家，透過對其倫理思想的探究與批判，可以更加清楚的呈現出李歐塔後現代倫理的特色。因為和李歐塔等等法國思想家一樣的是，他亦對啟蒙運動以來的歷史發展感到憂心忡忡，合法化危機在其思想中亦佔據了相當重要的地位。然而更重要的是，哈伯馬斯也同樣從語言的分析建構其思想體系，這一點正是我們可以據此對比現代性與後現代性兩種截然不同的倫理型態，他的思想可以在李歐塔等人一片撻伐現代

¹⁴¹ 在某種程度上，反現代性亦可看做反啟蒙理性的一種表現，唯值得注意的是，啟蒙理性以科學知識與概念思想為重點，反對啟蒙理性是反對科學進一步反過來宰制人類。而反現代性則除了這一點之外，尚有許多對他者的關注與對小敘事的開發等等。

¹⁴² 王岳川，《後現代主義文化研究》頁154

性的聲浪中視為重建現代性的代表聲音。與李歐塔相同的是雙方都極為重視在自我語言脈絡之中的研究，然對於合法化危機的解除，他則採取了與李歐塔等人完全相反的進路與方法，亦即透過交往理性與普遍語用學建立一個不受壓迫的對話空間¹⁴³。語言之於哈伯馬斯並不是像李歐塔一樣當成了構成社會關係的首要原因，對李歐塔來說，社會就是語言、語言就是社會，社會形態的多樣化產生無數的語言遊戲，無數的語言遊戲亦突顯社會關係的複雜與不一致。而哈伯馬斯僅僅將語言視為一種程序，一種實現其社會理想的手段與功能，最終，他仍舊是以追尋啟蒙時期以來的理性光芒為最終目的，儘管這種光芒已經時明時晦，飄搖不定。

哈伯馬斯認為，社會的理想狀態即是啟蒙時期以來的自由平等願景，但由於資本主義的自由競爭與科學知識的獨大，平等交換的原則遂遭到破壞，與此相應的自由、平等的交往狀態已逐漸崩潰而出現了意識型態的危機亦即合法化危機。在他看來，這種理性的意識型態出現是一套因為不平衡的權力關係所導致的系統扭曲交往，而這種扭曲又是因為通過語言、行動與社會生活所表現出來。語言的重要性在於它是人們流動、互動和交往的手段，只有以語言為中心，人們才得以互相溝通和創造歷史。所以要解決當代的合法化危機與意識型態危機則必須通過對人類交往能力的分析，輔之以普遍語用學的建構，才能推出一種理想的言談情境，也才能解決合法化危機的問題。

然而既然一切對於平等交往的扭曲皆來自於權力的影響，則面對權力的態度即為其是否足以維持理想言談情境的關鍵。李歐塔認為知識與權力的結合與實踐乃是現代，更尤其是後現代面臨的重大挑戰，故而只有從言說行為等等的語言問題上採取一種戰鬥的態度才能有限度的在權力羅網之中做出有效的抵抗；然哈伯馬斯在承認權力的同時，堅持認為權力應當由一個能夠在合法使用權力與非法使用權力之間作出規範性區分的批判理論來調合¹⁴⁴。故強調在語言上能夠以一種普遍性的共識力量來達成對權力的限制與分配。然為後現代所質疑的是，哈伯馬斯既認為一切壓迫與宰制的根源皆來自於一個統攝一切的現代性元敘事，則何以以反對元敘事開始的普遍語用學竟又形成一種新的面貌的元敘事，在李歐塔的角度來看權力與知識是分不開的學生關係，兩者結合而成為言說勢力的重要內容，所以只有從語言中開戰，始有動搖與改變權力運作方式的可能。倘若按照哈伯馬斯的觀點亦即將權力與語言給區隔開來，則非但不能限制權力的滲透與影響，反而非常容易在共識之名中為權力所脅持而陷入元敘事的深淵。

¹⁴³ 對哈伯馬斯來說，理性完全沒有因為合法化的危機而有被替換的可能，反而在其相信整體性的主體形上學中找到強而有力的支持與證明，他表示：「只要哲學堅持的認為認識理性具有合理結構的世界中確認自身，或者說，認識理性賦予自然和歷史以一種合理結構——不論是通過一種先驗的保證，還是通過使世界辯證化——那麼，哲學就仍然是忠於其形而上學開端的。一種內部合理的整體性，無論是世界的整體性，還是建構世界主體性的整體性，保證了其各個環節和組成都能分享到理性。」參閱 Jürgen Habermas, *Postmetaphysical thinking*, translated by William Mark Hohengarten. Cambridge, Mass.: MIT Press, c1992. pp34-35

¹⁴⁴ “Legitimation Problems in the Modern State” see Jürgen Habermas, *Communication and the evolution of society*, translated and with an introd. by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, c1979. pp178-206

有鑑於此，故李歐塔即不顧一切的對語言進行分析與檢視的工作，從敘事模式的分歧中發現權力交相影響的錯綜關係，強調反擊的步法在語言遊戲中不斷的突出奇招。這樣一來，意義的絕對根源不存在了，取而代之的是一種多變的、豐富的陳述方式，一種單一的、固定的詮釋方式不再是一個具有主宰地位的現代性閱讀方式。而語言只有透過關係網路的脈絡性與創造性才得以反抗，亦即每個語言遊戲只有區別於另一個語言遊戲才能避免元敘事的出現，因而意義是流動的，而反擊的步法則表現為一種積極的意義，顯示了取消掉主體的自我（節點）亦能在關係網路中隨著碰撞與反擊產生能動性的功能。

然而對哈伯馬斯來說，後現代性的虛無傾向最終將導致後現代自身的矛盾，所以是不可能的，而且主體性哲學所強調的理性尚未獲得充分的發展，它仍然在啟蒙的概念中對人性顯露出普遍的關懷。啟蒙以來的理性也未被完全消解，而僅僅是被許多語言上的霧障所糾結，而且現代性是一項尚未完成的計劃，它是向未來許諾的，它的啟蒙理想尚未充分實現，它的使命尚未圓滿完成，它的生命仍然沒有終結。加上「後」這個綴詞去超越現代性，對目前來說仍為時尚早，一切研究都應沿著現代性的道路前進。僅僅因為一些困難與挫折即放棄了這一條路即是一種意志不堅的怯懦表現，亦是以一種不負責任的態度放棄了對人類理性的期待。

於是，哈伯馬斯在語言的研究裡，對於建立一個普遍語用學即寄以相當程度之期待。他認為，任何一個語句中的語言、句法、語意等等諸特徵以及話語中的語用學特徵、語言和言語、語言和交往都允許普遍意義上的理性重建。因此，現代理性的重建就是一個追問其意義扭曲的過程，即人們通過語言的交往活動所達到的一種具體的共識，再藉由這種共識限制權力的介入與否。於是這種在交往過程中所進行的普遍共識就是一種理性化過程，即交往理性，這樣，交往逐漸等同於語言亦成為語言的同意詞。換言之，語言的目的即在於透過交往理性的溝通達至共識。

故而一切在語言上的對話和交往過程都使雙方達成一種契約的關係，對話雙方不再屈從於外在的壓力和制約，不再以勢壓人、強詞奪理，而走向一條平等的，以理服人的對話道路，最後則通過對話而與真理見面，以真理在握者為勝，並且達到雙方的溝通理解。語言在這裡不僅僅成為人類本質屬性而且成為民主的徽章，它實質上被當成達到雙方同意的真理所必要的交往。語言成為了對真理，對理解的追求，是一種透明的，無遮蔽的美好狀態。在理想的言談情境之下，懷著良好願望的主體在原則上總是可以達到其一致的目的。正是這種意見一致的契約建立了什麼是真理，而且言談的真理歸結到底是與幸福生活的意向聯繫在一起。

為了要確保共識的達成與真理的可見性，在語言使用的交往活動中，說話者不僅僅要說出合乎語言規則的句子，它還必須使這些句子能夠與外在實體（外在世界）、內在實體（心理世界）和實體規範（社會世界）直接聯繫起來，這樣才有可能與別人獲得互為主體的瞭解和交往¹⁴⁵。也就是說，話語行為把語句放置於

¹⁴⁵ (Jurgen Habermas, *Communication and the evolution of society.*) pp27-28

外在現實和與內在現實的關係中，以及與社會的規範現實性的關係中。一個成功的言說行動，不僅僅是說出合乎語法規範的句子，更重要的是使對話雙方進入彼此認同的人際關係中。從這種語用學觀點中出發，可以得到這樣子的結論，言語必然被提出、認可、乃至於被要求兌現有效性要求的任務所纏繞。言說者必須是可領會的（隱含的），同時還必須滿足如下四個有效性要求：

說者必須選擇一種可以理解的方式來表達讓說者和聽者都能瞭解另一方。說者必須擁有溝通的意圖而這種命題是確實存在（發言的命題所指涉的對象確實存在，或其陳述的事情確實為真）的使得聽者能夠和說者分享知識。說者必須真誠的表達使聽者能夠相信說者的言語（可以相信他）。最後，說者必須選擇一種言語，能夠符合聽者所遵守的規範基礎 - 亦即必須雙方都能夠同意這個語言，從而使聽者能很容易的接納他的發言¹⁴⁶。

也就是可理解性、真理性、真誠性與正確性。由上面的要求，我們可以清楚的瞭解哈伯馬斯的意圖，即以一種可理解的、具有真理性質，帶有真誠性與正確性的善意營造一個透明的公共空間，在這個公共空間中，各種有關交往理性的善意言說皆可以達到一個普遍的共識，在有效的限制與區隔了權力的扭曲之後，現代性所規劃的種種願景在此則可以得到完整的再現。

然而對於這樣一種完美設計的現代性事業，果真能如其所設計一般確實達到對真理的要求，亦或究竟是確實存在一真理故共識乃真理之彰顯，亦或是真理乃共識所需之理由？這是在語言脈絡中所顯露出來兩種完全不同的世界觀，前者乃現代性思想家乃至哈伯馬思所奉行之圭臬，以一種整體性的理想對人性抱持著樂觀的態度；而後者乃是後現代思想家李歐塔所揭露之面貌，以懷疑的精神批判一切複雜多變的言說勢力。在這一點上李歐塔諷刺的說：

這裡有必要順便說明一點，我們是從確定公理系統開始的，然後再得出可以被這一系統接受的陳述；科學家是從確定事實、陳述事實開始的，然後再力求發現陳述事實時使用的語言公理系統¹⁴⁷。

究竟有無真理、有無共識，李歐塔以歷史主義對科學的批判說明了這種先將真理藉由共識設定在那裡，再一步一步的朝向「真理」前進的荒謬過程。這樣的批判亦可同樣的適用在交往理性所宣稱的真理與共識之中，預先設定好的真理成為一

¹⁴⁶ “The speaker must choose a comprehensible expression so that speaker and hearer can understand one another. The speaker must have the intention of communicating a true proposition (or a propositional content, the existential presuppositions of which are satisfied) so that the hearer can share the knowledge of the speaker. The speaker must want to express his intentions truthfully so that the hearer can believe the utterance of the speaker (can trust him). Finally, the speaker must choose an utterance that is right so that the hearer can accept the utterance and speaker and hearer can agree with one another in the utterance with respect to a recognized normative background.” see (Jurgen Habermas, *Communication and the evolution of society.*) pp2-3

¹⁴⁷ PCRK, p.42

種指導原則，再藉由共識脅迫所有的敘事型態向它看齊，而此時的真理與共識對哈伯馬斯來說是普遍語用學的保證，但卻是李歐塔眼中壓迫的源頭。

然交往理性所欲區隔之權力與語言果真能如其所願涇渭分明的各司其職，各行其事嗎。若細探其理論內部與揆諸歷史發展則難以令人接受其說法。首先就其細微處言之，權力果真是一個可以被招安、被脅持的對象嗎，即如傅科對權力的研究顯示，現代性的權力規訓已不再是一種由上而下的集中力量，而是由下而上，分散在生活週遭，在極細微之處對我們的生活發生點滴累積卻巨大無比的影響，可以說，權力是一種無所不再的規訓力量¹⁴⁸。所以回頭檢視哈伯馬斯所言，將權力與語言分隔清楚則不啻為一種難以想像的烏托邦理想，其對普遍語用學的四個有效性要求實乃窒礙難行的宣示行動。忽視或無視權力對語言的侵略性將導致一種天真的呼籲式口號，而這亦是李歐塔所譏諷的天真想法¹⁴⁹。即以實際的例子言之，在任何一種言說行為中皆是各種言說勢力的競技場：老師與學生、父母與子女、朋友與朋友、上司與下屬，可以說，任何說者與聽者，任何一種資訊交換，都是一種騙子的關係，一種想盡方法騙倒競爭對手的手段，亦皆不能避免言說勢力的運作。因為在李歐塔看來，社會是由語言所構成，而語言的關係網路即是社會關係的總體表現，如前所述，一個存在於網路關係之中的節點不可能自存自有的行動（action），而是早在成為一個指謂的時候即受無數指涉的影響所產生的位移（move），故以此來看，我們實在難以擺脫言說勢力的影響，因為社會的關係網路即是權力的展現方式，而我們都是存在於關係網路上的節點，所以根本就不存在一個可以脫離權力運作亦即脫離關係網路存在的言說行為，正如他所說的：

我說作為一個思想家的任務是深化現存的語言，批判淺薄的信息觀念，揭示語言本身內部的不透明性¹⁵⁰。

而這種對語言透明性的期待與忽視言說勢力的想法正是李歐塔對哈伯馬斯大力批判的關鍵。

其次就歷史發展言之，現代性的演進已經在歷史上造就了許多例外與脫軌，如前已述及，大屠殺的發生即已清楚的說明了這種現代性的偉大設計實際上將會帶來更多的壓迫與不幸。若按照哈伯馬斯的觀點，則大屠殺肇因於交往理性的不純熟，在言說的過程中並沒有做到可理解、真理性、真誠性與正確性的有性要求，故此時需要的是繼續將現代性的計劃付諸實現，所以大屠殺對現代性來說是一個例外、是一個外於我們文明與理性的個案，是一種疾病、是一種瘋狂，只要服下現代性的藥方，即交往理性所強調的四個有效性要求，我們的文明終究有康復的

¹⁴⁸ Michel Foucault 著 劉北成譯《規訓與懲罰》（北京：三聯書店，1999）頁 193-218

¹⁴⁹ 李歐塔意指其為無視不同語境之間差異而欲以一種解釋統攝一切的說法，他表示，口號屬於一種總體式的策略，而總體式的策略則預先假定一個長久不變的語境。參閱 *JG*, p.55

¹⁵⁰ “I say that our role as thinkers is to deepen what language there is, to critique the shallow notion of information, to reveal an irremediable opacity within language itself.” see (Lyotard, “A Svelte Appendix to the Postmodern Question ” . in *Political Writings*) p26

一天。然自李歐塔等人觀之，大屠殺是文明的必然而不是偶然，是文明的養分不是例外的病態。他認為，交往理性的有效性根本無法顧及被屠殺以及被排斥的他者，因為他者根本不在交往理性與普遍語用學所欲求溝通的對象之內，亦即，交往理性的交往對象與普遍語用學所普遍的範圍僅僅只限定於具有理性資格的領域之內，是屬於納粹的、是屬於我們的、是屬於整個文明的，至於永遠層出不窮的例外與突變則委由他者去承擔，由不在對話範圍之內的他者背負成就我們文明體系的十字架。

哈伯馬斯所強調的共識是李歐塔所大力批判的整體概念，李歐塔在語言研究中分析了各種敘事知識的差異，即是要從不同語言脈絡的差異打破定為一尊的共識，對李歐塔來說，共識就是元敘事的代表。純粹呼籲在言說行為上展現溝通的有效性而有意無意的忽略權力運作的痕跡語言說勢力的滲透才是一種真正的不負責任。換句話說，在語言的層面上現代性求同；後現代求異，而這兩者之間的差異不僅僅是其對於主體觀念的差異，更在於是否尊重對於不同語境之間的語言遊戲所產生的差異。

二．無法獲致的共識

由以上對語言遊戲乃至於哈伯馬斯現代性的分析，我們瞭解到李歐塔對於語言的看法是在層層交織的言說勢力中找尋改變元敘事獨霸的競爭策略。由兩種不同知識的區分引申出不同的敘事模式存在著完全不同的語用規則，而不同的語用規則則清楚的標明了其間存在著不可共量與難以逾越的差異。然而揚棄了共識之後的差異正是一種認真思考語言遊戲的異質性，而且承認其他語言遊戲合法性地位的表現。實際上，他對語言的研究其實就是對倫理規範的研究，不同的語言脈絡之下所產生的敘事模式之間不應該互相排斥與擠壓，自然，社會中不同的島嶼之間亦不應該互相侵犯與互相佔領。

對於李歐塔來說，特別是在後現代社會中，語言就是構成社會的一切，故語言遊戲的規則也就是社會契約的全部。在談論後現代概念的時候，他強調要把我們放到一個確實的語境裡¹⁵¹，也就是將自我等同於語言遊戲脈絡中的詞語，因為唯有在這樣一種語境裡我們才能夠發現在存在於個別的事件中的差異。而由無數語言遊戲所形成的複雜社會產生的是一種千絲萬縷的糾結與纏繞，這種錯綜複雜的關係網路不僅僅存在著交往理性所構築的美麗願景，更確切存在的是一種競爭的狀態，然此競爭亦非一種社會達爾文主義式的弱肉強食，而是一種如李歐塔所言的反擊步法，亦即在棋局中所下的一。這是一種雙重的策略，一方面在複雜糾結的社會關係中開創新的語言遊戲的可能，另一方面也因為開創新的遊戲而發現了社會存在著更多的差異。僅僅將語言單純的視為一種可以是客觀的、清澈的工具正是小覷了社會複雜面向與無微不至的權力規訓的結果，他說：

語言不是一個「交流的工具」，它是一個極其複雜的由用語的領域所形成

¹⁵¹ see (Lyotard, " A Svelte Appendix to the Postmodern Question " . in *Political Writings*) p26

的群島，這些用語來源於如此不同的體系，以致於我們不能把一個體系(例如描述的體系)裡的使用語翻譯成另一個體系(一個評價的或者指令的體系)裡的使用語¹⁵²。

由此可知李歐塔認為哈伯馬斯那種天真的交往理性是對於語言甚至是社會存在著單純的幻想，其原因在於哈伯馬斯僅僅將語言當成了工具，一個在透明清澈的語用語境中使眾多語言形成共識，或者說，使眾多語言向共識靠攏。然而這是危險的，是一個導致元敘事出現的陷阱，倘若不同的語境裡面存在著共識的話，那麼即是忽略了不同語境存在的事實，亦是忽視了社會中存在著不同脈絡與不同複雜關係的事實。承認存在著無數的語言遊戲，承認存在著無數的語境是乃是尊重不同的差異，李歐塔認為，迫使我們在社會關係的語言遊戲中做出這種拒絕的話是一個政治問題¹⁵³，亦即從語言的操作上編織了一個共識的框架，然後將所有的語用體系全部限制在這樣的框架裡。而表現在社會生活之中時，我們的現實正因為元敘事的推波助瀾而集中成為工業的、社會的和金融的帝國，這些帝國有國家和政治階級為其服務。但另一方面，種種壓迫與排他的現象已經開始顯示出這些單一的政治怪物在整體性發展的計畫之下已經不總是有最佳的表現。

於是李歐塔不但以語言遊戲的開放性駁斥共識的可能，更進一步的以一種文學創作的態度徹底摧毀真理存在的可能性。他認為在文本(text)的創作與詮釋裡並不存在著是與非、對與錯等等的問題，而只存在著有與沒有的問題。在《公正遊戲》這本訪談錄中李歐塔認為我們對一個文本要麼就是接受他，要不就是拉倒(take it or leave it)，然而如果我們選擇放棄的話，這意味著文本對我們沒有發生任何影響。所以接受並不意味著是與對，亦即不代表文本即表現出了單一的意義，因此我們不必在乎我們是否能宣稱「讀懂了嗎」。接受意味著產生影響，我們只能說這個文本與我發生了關係與否，因為每個語言脈絡與不同的語境都會影響我們對文本的詮釋方式，於是在這樣的角度之下重要的是我們能否宣稱「我想到了什麼」。強求一個單一絕對的真理標準事實上是一種不可能的夢想，然而文本在向我們展開的同時卻有著衝擊的能力，就像在網路關係中節點受到來自各個不同節點與指謂的衝擊一樣，要麼我們位移的程度微乎其微，要麼我們產生強烈的位移，我們僅僅能宣稱我們產生了大或小的位移，卻不能宣稱這樣的位移一定要朝著某個方向或通往某條道路。所以李歐塔認為文本與我們之間，是不可能也不可以存在著標準，因為這樣會有意無意的脅持我們走上共識的真理，他說：

無論如何，我對是否存在可與之協商的書這一點表示懷疑。我認為書是產

¹⁵² “Language is not an “instrument of communication,” it is a highly complex archipelago formed of domains of phrases, phrases from such different regimes that one cannot translate a phrases from one regime (a descriptive, for example) into a phrase from another (an evaluative, a prescriptive). see (Lyotard, “ A Svelte Appendix to the Postmodern Question ” . in *Political Writings*) p26

¹⁵³ see (Lyotard, “ A Svelte Appendix to the Postmodern Question ” . in *Political Writings*) p26

生影響的。那些假裝與之協商的人是有些天真的¹⁵⁴。

李歐塔用 *naï ve* 這個帶有貶抑的字來形容這種忽略語境差異與言說勢力的想法。與批判交往理性一樣，他明確的指出這種天真的、輕易相信作者或讀者可以站在一個中立的立場，或是交往理性可以在有效性的要求之下排除權力的因素展開客觀的對話都是一種不切實際的幻想。然而這並不表示對話是不可能的，對李歐塔來說，對話仍然是存在的，但對話的重點不在於找出真理與共識，而是要追問對話是為了什麼，找到了什麼，如果我們真要說作者與讀者在這裡的對話關係是什麼的話，那麼作者的功能只是與讀者在討論能在文本中找到一些什麼東西的另一個讀者，或者說，作者對文本的詮釋權力並沒有超過讀者，而讀者在詮釋文本的時候也不僅僅是閱讀，而更是一種創造。他並以自己的著作《利必多經濟學》為例指出，作者並不要求這種影響以問題的形式反餽給他¹⁵⁵，亦即追問作者文本所要傳達的意義是什麼之類的問題。而作者這個時候避免做出回答是為了不讓自己成為一個標準，成為一個單一詮釋的限制，避免形成一個代表著正確與真理的言說勢力。

之所以要避免形成一種具有真理意味的對話方式，是為了避免元敘事藉由共識的外衣形成的獨斷性後果，在李歐塔看來，這種柏拉圖式的辯證對話，都是和權力有著密不可分的關係，因為這種藉由控制的對話其最終目的在於控制對話的參與者交換的陳述影響¹⁵⁶，亦即以一個發言者即作者的立場。對於對話的內容與方向做出限制，他可以說這是對的這是不對的，他可以判定你趨向真理的或是臣服於他的標準的忠誠度，甚至在根本上他可以決定你是不是具有資格參與對話，而這樣一種不考慮語境差異與語言脈絡與節點位置，具有趨向共識性的對話正是元敘事形成的最佳溫床。所以與之相反的，作為一個發話者或作者的李歐塔試圖把他自己拘限於一個詮釋權力僅及於己的角落，並且不去限制對其文本可能出現的大量到幾乎毫無控制的陳述，而且，就其與接受者或讀者的關係而言，李歐塔更傾向於把他們看成是扔入大海裡的漂流瓶，而不期望做為作者得到這些陳述的影響的反餽¹⁵⁷。更進一步的說，這是一種在美學上無意識的創造力起源，他使用了一種藝術家的語用關係，這種語用關係對一個真正的藝術家來說是再清楚不過的，亦即是一個藝術家所創作出來的文本有決定意義但僅限於其個人的一面，他們在做出他的陳述之後，對進入與讀者的對話，以確定他們是否理解他並不感興趣，這一點是真實的。他說：

¹⁵⁴ “I wonder if any book is ever negotiable, in any case. I think books produce effects. Those that pretend to negotiate are somewhat *naï ve*.” see *JG*, p.3

¹⁵⁵ “This is a book that aims to produce effects upon the reader, and its author does not ask that these effects be sent back to him in the forms of questions.” see *JG*, p.4

¹⁵⁶ 李歐塔以希臘早期哲學家們，尤其是詭辯學派（Sophists）的對話方式為例指出，這種藉由辯證式的詰問方式一步一步的揭露諸如真、善、美等等概念的確實意義的對話形式實際上即是肯定了一個真理的存在與形成最後共識的保證。參閱 *JG*, pp.4-5

¹⁵⁷ *JG*, p.5

這意味著關鍵不在於找到這本書的命題的真實內容，關鍵在於如何對付共同討論的新情況下產生的新影響。而且在我們正試圖產生這本書裡，我們將不會試圖去探討《力必多經濟學》和其他書的真相，更卻卻的說，我們將試圖產生一本新的書。在我們身上產生的影響將會成為這本新書（記錄我們對話的書）的組成成分，而後者將不再是前面書的澄清或糾正，而是一本關於他們對兩個接受者，及你和我的影響的書，我們並不享有任何特權

158

這一段話充分的表達了李歐塔對於文本詮釋權力的看法，在他看來，我們對於解釋權的壟斷，亦即會讓我們問懂不懂、對不對的問題並且為作者豎立了特權，是因為我們在與讀者發生關係的過程中不自覺的讓作者佔有優勢。而這是因為這些對話形成的關係中存在著真理與共識的目標所致。

他強調，作者所創造的文本就像拋入大海中的瓶子，而我們閱讀了文本，我們此時是個讀者，一個站在受到指謂衝擊的節點，然而這只是一個詮釋行為的一面，在接受的同時，開始提問而且提出對所讀的東西的解釋的同時，我們就成為了一個開始發話的作者。於是我們發現，站在接受的角度而言，讀者僅僅是一個單純的領受者，如果我們執意漠視不同語境脈絡所產生的差異，那麼作為一個讀者就必須在真理與共識的光芒之下匍匐前進，並且以謙卑與神聖的精神試圖理解作者所掌握的真理，幸運的話我們可以藉由「正確」的理解而接受聖靈的洗滌；反之若無法具備解碼真理的能力，則必須屢仆屢起，朝著共識與真理的聖地前進。反之若站在反應的角度則大大的翻轉了這樣的局面，這時反應者採納了訊息發出者的新的位置，他根據自己的語言脈絡來對文本發出提問與詮釋，這時意義被重新賦予了。而這一個訊息則又回過來等待著回答，這樣，在說者與聽者的遊戲中角色被顛倒互換了，因為說者成為了那個試圖傾聽你的問題，然後再根據他們做出回答的聽者，在就說者所寫的東西使聽者產生了問題而言，聽者問的問題反過來又對說者提出了問題，就在這個文本產生的過程中存在著一種互換，在這種互換的過程中已經產生了無數新的文本。

文本的創作實際上只是各種語言遊戲的展現，正如指謂亦是存在於社會關係的複雜網路中，有多少語言遊戲就能創造多少不同的文本，有多麼複雜的社會關係就能衍生多麼複雜的指謂，想要超越這些綿密交織的脈絡與差異尋找出所謂的共識與真理最終的結果就是成為一個壓迫他者的元敘事。而在這樣的觀念之下，文本只能是發話者的產品，發話者對他擁有絕對的詮釋權力，而語言遊戲的觀念則從不同的語境出發強調讀者的參與生產，所以是反擊和創造，亦即閱讀即創造

¹⁵⁸ “Which means that it is not really a matter of arriving at the truth of the content of the theses of the book, but rather a question of coming to grips with the new effects produced by the new situation of a joint discussion. And there will be no attempt then, in the book we are trying to produce now, to tell the truth of *L' Economie libidinale* and the other books; it will be rather an attempt to produce a new book. The effects that had been produced upon us will be constitutive elements of the new book (the book of our conversations), and the latter will not be the clarification, the correct version, of the previous ones, but one of their effects upon two addressees, you and me, who are in no way privilegedsee *JG*, p.6

(to read is to create), 一切的意義都是讀者創造出來的, 換言之, 沒有了讀者就沒有文本。

三．語用學的義務與異教主義者

如果語言遊戲對語言所處脈絡的分析突顯出了現代性中心主義的荒謬性, 那麼強調其影響的語用學 (pragmatics) 則是維持語言遊戲多元發展的基本要求。因為僅僅從文本閱讀方式的轉換以及閱讀即創造的接受反擊的作法仍然屬於單一語言遊戲之中的遊戲規則, 而如何確保遊戲與遊戲之間能夠存在著既競爭又平衡的語用關係則屬於不同語言遊戲之間的工作, 論證這樣的雙重競爭平衡的遊戲規則則是語用學的義務。

相較於語言遊戲的規則, 語用學的義務則更著重於各個語言遊戲之間的平衡, 然而值得注意的是, 此一平衡並不意味著將所有的遊戲均齊頭劃一的劃分勢力範圍, 換言之, 即非量與質之間的平衡, 而是確保語言遊戲在競爭之中不被吞噬的義務。因為既然相同的語言用在不同的地方會產生不同的意義, 則不同語境脈絡之下的語言遊戲就根本無法比較, 語用學的義務就是清楚的凸顯了不同語言遊戲之間的差異, 而不使某一種遊戲蓋過了其他的遊戲, 這亦是李歐塔公正遊戲的概念, 亦即公正即是讓每個人得以玩自己的遊戲。這種讓各種價值自由呈現的態度也就是李歐塔所大力宣揚的異教主義, 他說:

什麼構成了異教主義? 它在於這一事實, 即每個遊戲是按其本來面目來玩的, 這意味著他不把自己作為所有其它遊戲或唯一真正的遊戲... 在敘事之中存在著風險, 在指令之中也有風險。這不是讓一種語言遊戲凌駕於其它語言遊戲之上的問題。因為這好像是說: 象棋是唯一重要的遊戲, 唯一真正重要的遊戲。這是荒唐的。異教主義便是接受這個事實, 即我們可以玩多種遊戲¹⁵⁹。

異教主義即是李歐塔後現代思想中一個關鍵的核心, 他從對敘事模式的研究發現語言遊戲的豐富性, 而其倫理學上的問題即是維持語言遊戲的多樣性, 亦即是他者如何能夠不被宰制的呈現自己。故公正之於李歐塔即是各個語言遊戲確保其面貌的完整不受迫害, 而李歐塔亦依照這個觀點對許多強權展開實踐上抑或是思想上的強烈批判¹⁶⁰。

然而語言遊戲並不是一成不變的概念, 正如我們在社會關係中不可能僅僅只

¹⁵⁹ “What makes paganism? It consists in the fact that each game is played as such, which implies that it does not give itself as the game of all the other games or as the true one....There are ‘risks’ in narrations; there are also risks in prescriptions. That would be something like saying: The only important game, the only true one, is chess. That is absurd. What is pagan is the acceptance of the fact that one can play several games, and that each of these games is interesting in itself insofar as the interesting thing is to play moves.” *JG*, p.59

¹⁶⁰ 李歐塔對批判強權不遺餘力, 例如法國對阿爾及利亞的殖民與美國對越南不義的戰爭等等。參閱(Lyotard, *The differend : phrases in dispute*). pp69-70

扮演一種角色，語用學的義務除了確保語言遊戲的差異不被妥協之外，透過對它的瞭解，我們亦可以變換遊戲甚至創造遊戲。李歐塔指出一旦我們改變了語用的位置亦即語境的變換，那麼我們的世界觀也會隨之改變。然而有許多改變遊戲位置、改變語用位置的方法，這些方法都定義著每一種語言遊戲。每一種語言遊戲都受特殊的語用關係約束。那麼既然遊戲中存在著特殊的語用關係，這就意味著陳述與其形式表達的語境，必然會對世界有影響¹⁶¹。所以他特別強調語用關係的語境，也即是在玩的那種類型的遊戲，因為一個人可以同時玩幾種遊戲，而事實上也總是這樣，正如同複雜的社會關係一樣，我們總是同時處在許多不同的身份中扮演著不同的角色，用不同的觀念過不同的生活。後現代不強求一致性事實上也不可能有一致性，這個社會有多麼複雜就會有多少語言遊戲，而我們永遠也不可能知道這個完整的數目是多少，甚至根本沒有完整的概念。後現代社會是難以用一個單一的模式加以解釋的，我們從一種遊戲跳到另外一種遊戲並且很少和一個特定的對象在一段固定的時間裡玩同一種遊戲。然而當我們從一種遊戲跳到另外一種時並不是沒有規則加以約述的，變換了語言遊戲其敘事規則也就隨之改變，這一個陳述必須參考它屬於的這種遊戲，而下一個陳述就必須參考另一種遊戲¹⁶²，換句話說，語用學的義務即是要使我們成為一個異教主義者。

然而我們在什麼時候可以改換遊戲？李歐塔認為如果我們要成為一名異教主義者，在做決定要換遊戲時當然並不是因為我們認為這一種遊戲比另一種更好，因為不同語言遊戲之間是無法比較的；而是因為我們手頭上有許多遊戲可以玩，對話總是存在的，然如前所述，對話的目的不在於求取一共識與真理，而在於產生刺激與影響。所以我們除了以聽者的身份而擁有既定的語言遊戲之外，甚至還有一些還沒有發明的遊戲等待著跨出反擊步法之後的出現；於是，透過語用學脈絡的轉變，我們可以建立新規則來發明遊戲，而這正是李歐塔感到有趣的事情。因為只有這樣，那些隱藏在角落不為人察覺的某種想像力或者意志力，某種我們不知道該如何形容的東西，才能夠發展出來¹⁶³。值得注意的是，這裡所指的發展並沒有隱含著進步的意思，而是指出李歐塔要我們注意的事實，以各式各樣既出人意料又前所未聞的語言形式，一步一步的引入語用脈絡之中，引入我們與其他人的關係之中。如是則能有意想不到的收穫，因為要麼我們在既有的遊戲中

¹⁶¹ “And when you say, ‘to change worlds,’ that means ‘to change pragmatic positions.’ There are many ways of changing positions, of changing the pragmatic positions, and these ways define a language game. Every language game is bound to a specific pragmatics. And if there are specific pragmatics, it means that a statement, with its form and in the context in which it is uttered, necessarily has an effect upon the world, whatever it may be.” see *JG*, pp.51-52

¹⁶² “I would rather say, from its ‘pragmatic context’, that is, from the type of game that is being played. And, of course, it is very complicated, because one can play simultaneously several games; in fact, this is nearly the case. One goes from one game to another. It is very rare for us to play a homogeneous game with a given partner for a set period of time. It is more often the case that one jumps from one game to another, and that one statement must be referred back to the game it belongs to, whereas the very next statement must be referred to another.” see *JG*, p.54

¹⁶³ 李歐塔在‘What is postmodernism?’一文中最後表示我們要向整體開戰並且努力呈現那不可呈現的對象，這裡的「不可呈現」(unpresentable)指的是無以名狀的對象，後來李歐塔在《論崇高的分析》中將之發展成美感的體驗，詳細的討論參閱 Jean-Francois Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trans by Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 1994

發明了新的玩法，要麼因為我們又發明了一種新的遊戲¹⁶⁴。

李歐塔熱烈的擁抱這種勇於發明新遊戲的態度，並且認為這是擁有一種完全異教主義式的最佳表現，而這亦是他倫理思想的重點。因為唯有在語言遊戲中採取反擊的步法才不會落入共識與真理的迷霧之中，也唯有如此我們才能在知識與權力結合日深的局面中做出反抗與批判才不致使元敘事再度出現。然而從其語用學的義務中卻顯然可以發現他並不是一個主張放任一切的無政府主義者，他關心的是各種遊戲能否公正的玩下去，於此，則表現在他討論關於公正的問題之中。

四．公正遊戲

透過上述之分析，我們發現交往理性所突顯的共識已經是條危險且佈滿陷阱的道路，後現代社會認真面對語言遊戲的差異與語境脈絡的現況，進而提出開放式的閱讀與語言遊戲的策略來瓦解因為權力與知識結合而產生的言說勢力霸權。但是這種閱讀即創造的全新詮釋方式以及異教主義式的態度卻使得過去傳統的判斷標準失去了堅實可靠的基礎，知識論的翻轉連帶的使得倫理學研究對象亦產生了劇烈的變化，然而，從主體式的現代社會到由語言遊戲構成的後現代自我並非拋棄規範性倫理而走入虛無主義的絕境，對於構成社會秩序的公正觀念，李歐塔表示：

詢問什麼是真實，什麼是公正，這並沒有過時。過時的是將科學想像為實證主義，把科學判定為德國唯心主義者所說的這種不合法的知識，這種半知識¹⁶⁵。

實證主義視一切可以檢驗的、可以驗證的指示性陳述才算的上科學，故如前所述，它根本不能代表知識，甚至也不能代表整個科學。後現代社會透過敘事模式的分析是為了限制與澄清各個不同知識型態之間的差異，而這絕不是要否定科學甚或是實證主義的科學存在的價值，對語言遊戲脈絡的研究是要確保各種知識能夠不被壓迫的發展自己的敘事方式。同理，對社會公正的探詢亦不是要取消所有的規範性倫理，而是藉著語言遊戲的研究，對 justice 重新審視其所依存的語境差異，以後現代社會的關係網路重新看待公正這個觀念。

然若語言遊戲的創造性志在打破共識與真理的判準，那麼在社會規範中，李

¹⁶⁴ “At what point dose one decide to change games? If one is pagan , it is certainly not because one thinks that one game is better then another; it is because one has several kinds of games at one’s disposal. There are even some that are not invented yet and that one could invent by instituting new rules; and that is quite interesting. It is in this way that something like the imagination, or the will, I do not know, could develop. And when I say ‘develop,’ I do not mean it in the sense of a progress; I mean the fact that one can introduce into the pragmatics, into our relations with others, forms of language that are at the same time unexpected and unheard of, as forms of efficacy. Either because one has made up new moves in an old game or because one has made up a new game.” see *JG*, p.61

¹⁶⁵ “What is outdated is not asking what is true and what is just, but viewing science as positivistic, relegating it to the status of unlegitimated learning, half-knowledge, as did the German idealists.” see *PCRK*, p.54

歐塔的哲學看起來在政治學和一般的行動中似乎拋棄了倫理的態度，這樣非常容易招致兩種譴責，一方面，是缺乏責任感與犬儒主義；另一方面則容易與權力政治學為一丘之貉¹⁶⁶。這樣的擔憂與抨擊是其來有自的，因為我們早已被一個主體性標準瓦解之後的混亂景象給震懾住了，然而李歐塔一再地強調這乃是沒有認清所處之社會型式的不同所致。現代性乃是一個相信進步的整體概念，故自然有面臨主體瓦解之後何去何從的恐懼，而後現代的社會卻是一個由語言遊戲所構成的極其複雜與多變的關係網路，於此，傳統道德的單一中心性早已受到強烈的質疑與動搖，李歐塔從敘事模式的分析瓦解了元敘事的必然性，取而代之的是更多更豐富的，原先被排除在中心之外的小敘事。然這一切與前所強調的社會型態有著密不可分的關係，對於李歐塔等等的法國思想家經常會有某種程度的誤解，認為其所提倡的後現代性意在全面的打破現代性的二元對立，然此種作法是否也陷入了另一種現代性與後現代的二元對立之中¹⁶⁷？李歐塔不認為這種指控可以成立，因為強調分歧與差異的他也不會將後現代視為是一種普世性的解構態度。這樣的理解是忽視了社會構成要素與語言遊戲脈絡的看法所致，談論後現代必須是要有條件與限制的，甚而這種條件毋寧說是一種澄清而不是侷限，李歐塔一再地強調：

我已經指出，上述簡單警示(意指後現代狀況之中對社會存有改變的說明)的唯一目的，就是希望把有關知識的問題，放在高度進步工業社會的架構之中來規劃探討，這也就是整個爭議焦點之所在。因為不瞭解社會的真實現況，就不可能知道知識的地位¹⁶⁸。

同樣的，不瞭解社會的真實現況也就無法清楚的面對倫理要求的轉變。如果說這樣的反現代是一種非理性主義者的態度，那麼在另外一面來說所謂的現代性才是一種真正的非理性主義。因為李歐塔的「非理性主義」並不是否定理性的作用，正如同他在敘事模式裡對科學知識的研究一樣，相反的，而是清楚限定「理性」的有效範圍，勿使它成為無所不包的權威宰制。他認為在語用學的實際運用裡，

¹⁶⁶ “The contrast between a politics and ethics brings out a potentially serious lack in Lyotard’s philosophy. It appears to renounce an ethical stance in politics and action in general. Thus Lyotard seems to be open to accusations of irresponsibility and cynicism, on the hand, and association with the politics of power-where might is right-on the other.” see (James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy*) p121

¹⁶⁷ 如 Steven Best Douglas Kellner 等即認為李歐塔的理論是一個自我矛盾的困局，因為後現代的特色即是反對現代性社會的總體性概念，然而難道後現代概念本身不就同時預設了某種支配敘事和某種總體性概念，並且把思想加以分期化和總體化，這豈不正是李歐塔及他人所要反對與摒棄的那種認識論運作和理論傲慢嗎？參閱《後現代理論—批判的質疑》頁 216

¹⁶⁸ “The sole purpose of this schematic (or skeletal) reminder has been to specify the problematic in which I intend to frame the question of knowledge in advanced industrial societies. For it is impossible to know what the state of knowledge is in other words, the problems its development and distribution are facing today-without knowing something of the society within which it is situated.” see *PCRK*, p.13

重要的是理性只規定了語用關係的義務，不規定各個遊戲的內容¹⁶⁹，像現代性一樣把理性的作用從單一的語言遊戲誇大到實際範圍之外而壓迫他者才是真正的非理性主義。

而什麼是正義，傳統的觀念如柏拉圖認為正義存在於理念（Idea）之中，是一個客觀、本質式的主體性概念，而有其永恆性與超越性。一個社會如果能夠符應這樣的理念，則為一個正義的社會，也就是說社會模仿了正義的本質。而正義的本質是由理論家、哲學家或正直的政治家所詮釋的，因此，社會的正義便是要與詮釋正義的話語一致。於是，就會出現關於正義的最初話語及其闡述者的問題在這裡，這個正義的闡述者與公正的本質之間就形成了一種敘事模式，亦即正義成為了一個不在場的在場，一個失去了本原而社會極其需要尋回的東西。正義的話語則表現了正義的理念，從這個角度說來它是正義的再現，社會正義首先就得依靠話語對正義理念的描述與表達。但是李歐塔從語用學的觀點認為，這種正義觀乃是一種描述性（descriptive）的論述，是由那些相信自己正在敘述正義的人所構成，是一種從描述性的論述演變成指示性（denotative）的力量¹⁷⁰。所以他認為，公正不應該是一種主體性的概念，並不具備永恆性與普遍性，正如敘事結構一般，公正的觀念也僅僅是語用學中的一種敘事方式，隨著社會存有的改變，公正不再是一個無限的超越永恆，而是在歷史中不斷的約定與創造的觀念。於此，公正也如同語言遊戲一般僅僅是局部且多元、暫時、流動的。在其遊戲脈絡中隨著種種特定的策略、步法而產生變化¹⁷¹。

這樣的看法在某種程度上與麥金泰爾的德行倫理學非常的類似¹⁷²，強調不同的時代、不同的社會背景對德行會有完全不同的看法，很難在之中找到一個單一德行的核心觀念¹⁷³。而這樣的德行是在實作（practice）之中養成的，也就是說，他認為一個具有德行的人是在生活習慣中自然而然的養成具有完美的氣質傾向，或者說，德行倫理學所要討論的目的是：如何培養德行良善的人，如何使人成聖成賢¹⁷⁴。而德行就是使人獲得完美的生活品質，達成我們內在的善¹⁷⁵。然而

¹⁶⁹ “In its practical use, reason determines only a pragmatics; it does not determine a content.” see *JG*, p.86

¹⁷⁰ “One could observe that there is a global metaordering of the type: *If (if p, then Q), then R. If P, then Q* means: If a given distribution obtains, then justice obtains.” see *JG*, p.21 李歐塔將這種「描述性論述」演變為「指定性論述」的強制力量以這個（若P則Q）的公式表示，意即「若獲得了一個關於『正義』的屬性，則可獲得『正義』」。意思是說「若滿足若【獲得了理論上的暗示】，則實際上就有了『正義』」。也就是說，為了使正義的前提存在，則必須賦予論述正義前提的權威性。

¹⁷¹ “Majority Does Not Mean Great Number But Great Fear” see *JG*, pp.99-100

¹⁷² A. T. Nuyen, “Lyotard’s Postmodern Ethics and the Normative Question.” *Philosophy Today* winter1998. p.414

¹⁷³ 例如荷馬認為體力是一種德行，所以他推崇勇士；而亞里斯多得得在《形上學》第一章中說一個人要在有錢有閒之後才能思考腦力的問題，具有紳士般的中庸氣度是他理想中的德行典型；而新約則是以信、望、愛的謙卑為美德。參閱 “The Nature of the Virtues” (MacIntyre, *After Virtue*).pp181-203

¹⁷⁴ “The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition” see (MacIntyre, *After Virtue*). pp.204-225

¹⁷⁵ 麥金泰爾舉了一個下棋的例子，他說為了要教一個小孩子下棋，可以用糖果獎勵他，這是外在的善；而當日後小孩子體會到下棋的樂趣而不用任何獎勵越發專注於下棋時，即是一種內在的

根據這樣的論述，我們可以如此提問，隨著時代的變遷和社會結構的轉向，什麼樣的人格氣質可以稱為德行，或者，哪一種氣質才是德行，誰可以決定哪一種習慣、哪一種行為是好習慣、好行為？什麼樣的善才是內在善，為什麼達到內在善才是善？如果根據上述德行倫理學的觀點我們可以推論出這樣的答案：從事正當的道德達成內在善的人就是有德行的人。然而這樣就像是回答為了使正義的前提存在，則必須賦予論述正義前提的權威性一般，犯下循環論證的謬誤。

相同的提問能否讓李歐塔的公正遊戲面對同樣的矛盾嗎，和德行倫理學不同的是，強調語用學義務的公正遊戲並不在語言遊戲中決定何者為善，換句話說，並不會判定哪一種語言遊戲為善、哪一種語言遊戲為惡。德行倫理學雖然也發現社會構成的不同，但其仍然欲在其中建立一個可以依循的善的標準，如此則招致了循環論證的難題，正如語言遊戲的觀念一樣，這種作法僅僅只是將某種特定語言遊戲的詮釋觀點放大成為其他遊戲的標準。相反的，李歐塔主張我們不能在任何語言遊戲之中建立判準，而是開發各式各樣的歧異並確保不同語言遊戲之間的差異性，至於在遊戲之中則是不予評斷的，更沒有一個超越于語言遊戲之外或之上的判準。這是李歐塔倫理思想的一個重要關鍵，因為想要決定語言遊戲之中善惡判準的指示性陳述無非是一種主體性的思想，而所謂的基於主體存在的自由主義往往只是特定遊戲價值的放大而已。故李歐塔研究了後現代社會流動的特質，為了避免這種元敘事復辟情形的再度發生，故而將規範僅僅限定於差異的確立，隨著關係網路的流動亦凸顯出其非主體性哲學的特色。所以對李歐塔來說，語用學的義務是社會之中最低度的也是僅有需要遵守的態度。他表示：

..我們沒有公正的標準。也就是說，公正不是一個服從法律的問題。服從是一個接近於模仿的公正概念，它來源於柏拉圖主義和整個本體論傳統，因為它只能在本體論話語裡被陳述。存在著一種存在的性質，要公正的話服從它就夠了，如果我們能這麼說的話。然而在被我稱做公正，並且構成了公正遊戲的指令傳統裡面，不存在著本體論，因此要公正服從是不夠的..我們被羈繫在義務的語用關係的語境裡面，沒有行為的標準¹⁷⁶。

這一段話清楚的說明了李歐塔倫理學並不具有主體性特色之處，而是在不同的陳述系統中玩自己的遊戲。其實踐價值就在於玩自己的遊戲中獲得證明。

然而如果我選擇成為哪一種遊戲就必須要遵守其實踐的一致性，那麼如果我選擇成為一個小偷、一個兇手或一個恐怖份子的話又該如何？道德不該成為這些

善。參閱(MacIntyre, *After Virtue*) pp.188-189

¹⁷⁶ "...we do not have a rule for justice. That is, to be just is not a matter of conforming to laws. Conformity is an idea of justice that is akin to mimesis, which comes from Platonism and the entire ontological tradition, since it can only be stated in ontological discourse. There is a nature of being and it suffices, if I may put it this way, to conform to it in order to be just. Whereas in the tradition of the prescriptives that I call 'just,' and that constitutes the game of justice, there is no ontology, and so it does not suffice to conform to be just....Caught up in a pragmatic situation of obligation, we have no rules of conduct." see *JG*, p.63

人將其行為合理化的藉口，更不能成為兇手或恐怖份子的道德依據¹⁷⁷。的確，李歐塔同樣的對此發出譴責，他稱呼這種讓別人無法玩遊戲的型態為恐怖主義（terrorism）¹⁷⁸。公正就是讓每一個人都可以玩他們自己的遊戲，如果語用學的義務，也就是繼續玩公正遊戲的可能性被否定的話，絕對的不公正就會發生。這個社會是由多種語言遊戲組成的，其中任何一種都不能斷言它能表述所有其它遊戲。所以並不是語言遊戲之中存在著恐怖主義，而是某一種遊戲壓迫甚至讓別的遊戲無法繼續才是李歐塔口中的恐怖主義，所以如果一個人選擇成為一個小偷、一個兇手或一個恐怖份子（如果這也是一種遊戲）而去傷害無辜的其他人使得他無法繼續玩他們的遊戲時候，此時便是一個真正的恐怖主義。而反對恐怖主義則是為了成為一個異教主義者：

這一異教主義沒有被展示出來；它不是被推斷出來的；它不能被表達或者演繹出來。它只是社會的一個理念，也即最終是各種各樣的語用關係的集合（實際上這一集合既不能被總體化也不能被數清）的理念。這一集合的特殊之點是包容在這一異教世界裡的不同語言遊戲相互之間是不能交流的。它們不能被合成一統一的元話語¹⁷⁹。

由此可知，異教主義實際上就是一種後現代的生活形態，而後現代社會公正即表現在語言遊戲的自由發展，亦即異教主義之中了。

在語言遊戲之中李歐塔經常堅持使用規範（prescriptives）這種方式，但是在宣稱開放的異教主義之中如何可能存在著規範呢？李歐塔認為當然能夠有！面對這種懷疑主義式的提問，他認為我們生活在世界上必然有著與他人產生的連結關係，而這即是一種語言遊戲的開始，甚至懷疑主義者自從問了這個問題之後就必然意識到將主題圍繞在這些事情上，也就成為了這個遊戲的一份子，否則就只是一種無意義的囁語。應當這麼說，語言遊戲這個問題的源頭在於一個道德代理人（moral agent）將成為哪一種遊戲實踐的一致性上，而不是開放給懷疑主義者選擇成為一個沒有任何一致性的方式之中，存在本來就是去承擔某種關係，尤其在後現代的觀點下，每個自我都是生活在無數語言遊戲的組合與限制之中，在這個前提裡，「自由」的概念不是一組獨立自存、超乎各種限制之上的主體意志，

¹⁷⁷ A. T. Nuyen, "Lyotard's Postmodern Ethics and the Normative Question." *Philosophy Today* winter1998. pp.413-414

¹⁷⁸ "A Casuistry of the Imagination" see *JG*, p.67. 此處所指之恐怖主義乃是對他者的壓迫，不讓他玩他們的遊戲。然而值得注意的是，李歐塔並不認為戰爭是一種恐怖主義，因為在雙方都參與的戰鬥中，我的對手認為我所做的是不公正的，我卻認為他所思的和所做的是不公正的。那麼，他的自由是完整的，我的也是。因為此時兩者已經將對手視為一個存在的主體了。參閱 *JG*, pp.70-71

¹⁷⁹ "This paganism is not demonstrated; it is not derived; it cannot be articulated or deduced. It is simply the Idea of society, that is, ultimately, of a set of diverse pragmatics (a set that is neither totalizable nor countable, actually). The specific feature of this set would be that the different language games that are caught up in this pagan universe are incommunicable to each other. They cannot be synthesized into a unifying metadiscourse." see *JG*, p.58

而是「自／由」亦即自主與由他兩組概念組和而成的複雜過程，所以即便是一個懷疑主義者也生活在許多語言遊戲之中。以是之故，在異教主義裡面當然存在著規範而且它甚至是根本的。語言遊戲之中總是存在著規範；我們不可能離開規範生活。但是李歐塔認為，異教主義的特點之一是讓規範懸置著，也就是說，在他看來重要的是它們不是從本體論推斷出來的¹⁸⁰。他說：

必須（must）和應該（ought）不完全是一回事。必須是你必須，而應該是早已轉嫁到本體論上去的你必須¹⁸¹。

這一段話非常清楚而且重要的凸顯出李歐塔整個後現代倫理思想的重心所在，亦即是一種不帶有本體色彩，開放的、變動的規範性倫理。一個從本體論推導而出的主體概念是一個包含著客觀外衣的主觀體系，而不具有主體色彩的後現代倫理僅僅是一種局部的、情境的、隨著對應關係之間變動的規範。而這樣的差異自然是從其看待社會構成方式的不同所致，換言之，現代性的元敘事造就一種主體式的整體規則，而後現代的語言遊戲則造就一個斷裂的、部分的規範與對應。換句話說，這是一種「個別」與「普遍」的分殊，在一般的情形中，我們總是認為必須比應該來的有強制性與普遍性，然而在李歐塔之後現代觀點中卻是一個完全相反的翻轉過程。對他來說，必須僅僅存在一個個別的、斷裂的語境裡，而應該則是包裝在某種本體論式的道德訓誡中並且意欲將之普遍化的指導原則。即以「讀書」為例，當我們對學生說出「你必須好好讀書」時，指的是在學生這個角色的語言遊戲上，他必須遵守這一遊戲的規則，但這僅限於這一個語言遊戲之中，易言之，當他選擇不玩此一語言遊戲，亦即不再當一個學生時則此一規範即對他失效，並且我們不能對他的其他選擇驟下價值判斷，因為語言遊戲並沒有更好或更壞的判準；然而當我們對學生說出「你應該要好好讀書」時，背後實際上很可能包含了「萬般皆下品、唯有讀書高」的整體心態，亦即實際上是將升學主義的語言遊戲強加於每一個學生身上而不管他是不是願意玩這個升學主義的遊戲，在此一主義的指導原則之下，任何悖離了應該好好讀書的語言遊戲之流，立刻成為此一敘事所排斥壓迫與污名化的他者，成為了需要關注的邊緣人、成為了需要輔導的次文化等等。故而李歐塔從語言遊戲的差異強調個別與普遍的不同，並且認為我們不能將任何一種語言遊戲普遍化，規範只存在於個別的語境與語言遊戲之

¹⁸⁰ 由於語言遊戲的複雜多樣，而且我們都是置身在語言遊戲的網路之中，所以詞語的連接必然的，正如我們對生活做出判斷也是必然的。李歐塔舉例說：正如在希臘城邦裡的政治，正如亞里斯多德的裁判者也必須做出判決，正如哲人也必須決定是否要作父親，是否要戀愛等等。“But of course there can be. There are prescriptives in the pagan. It is fundamental, even. Just as there is a politics in the Greek city, just as there are decisions to be made by Aristotle’s judge, just as the sage has to decide whether to be a father or not, to fall in love or not, and so on. There always are prescriptions; one cannot live without prescriptions....I believe that one of the properties of paganism is to leave prescriptions hanging, that is, they are not derived from an ontology. This seems essential to me.” see *JG*, p.59

¹⁸¹ “‘must’ and ‘ought’ are not quite the same thing. ‘Must’ is ‘you must’, while ‘ought’ is a ‘you must’ already grafted onto an ontology” see *JG*, p.44

中，任何欲求將之普遍化的應該都是一種壓迫與吞噬其他敘事的元兇，而這正是不公正的顯著代表。

他接著更進一步的分析說，規範和所謂的「口號」完全不同。在異教主義之中是不存在口號的。如上述言之，規範是針對在一個特殊的語用關係語境裡該作什麼而發出的指令¹⁸²，也就是一個必須。例如，規範可以是一個軍隊長官在部隊中對下屬發出的規範，也可以是督學對教職員工發出的規範。但重要的是這些規範都必須是在一種特定範圍中的語用關係之下才能發揮效力。如果語境消失，這些規範就不再有任何意義了。所以它和口號不同。口號屬於一種總體性的策略，亦即是應該。就像現代性一般它預先假定有一種長久不變的語境，但是當我們在談論規範時，李歐塔提醒我們不要自大的以為我們會知道長久不變的語境是什麼。於是我們逐例（case by case）的一步一步前進，而規範就像下棋一般是一個「一著一著」的過程。李歐塔形容就像這就像是一袋水泥上的「使用規則」一樣。規範是存在於一個特定的關係之上的：

只有當我們面前放著一袋水泥，而且這袋水泥要按指定方法使用的時候，它才是普遍是用的。不然的話，要是沒有這袋水泥，那麼我們對有關如何使用它或有關其它東西的規範就根本不感興趣了。作為規範它們喪失了所有功效的價值¹⁸³。

於此我們可以清楚的瞭解規範是必須放在一個特定的脈絡之中才能發揮功效，當脈絡轉變，規範的語用關係就會跟著轉變甚至失去效果。而我們生活在世界之中又不得不面對各種複雜的語用關係，所以對我們來說規範是必須且無法避免的，正如同我們無可避免的要承擔道德責任一般（在我們甚至尚未出世而即獲得稱謂的那一刻起，我們即注定要在社會關係的網路中隨著種種衝擊而做出反擊），但重點在於由於它是在語言遊戲的語用脈絡下才能有其特殊地位，故而它並不具有本體論式的強制性與壓迫性，而這亦是同為一個道德承擔者卻與現代性倫理最大的地方，亦即不具有一主體式的倫理地位與不存在一個普遍化的規範。

然而這樣的轉折仍然是與他的語言遊戲息息相關的，以是之故，從語言遊戲中我們發現話語模式與社會構成乃是相互影響的互動關係，社會構成塑造了話語模式的表現方式；而語言遊戲的表達亦凸顯了社會構成的特性。現代性過去那種元敘事的論述型態在今日高度發展的後工業社會早已不再適用而出現了合法化的危機。綜上所言，在李歐塔看來，各種敘事模式的用法並不存在一個永恆不變的模式，只能通過語言遊戲來設立各種話語的合法性地位。於是我們回到敘事方式與規範性命令的研究中可以發現，這種重新看待話語模式的語言遊戲方法被稱

¹⁸² “...an instruction is not a slogan, quite the contrary,...There are no slogans in *Instructions pagan*. An instruction is precisely an instruction of what is appropriate to do in a specific pragmatic context.” *JG*, p.55

¹⁸³ “...It is universal only inasmuch as one has a sack of cement in front of oneself and it is to be used in the stated manner. Otherwise these instructions on how to use the cement of an absent sack, or any other, are of no interest. They lose all value of efficiency as instructions.” see *JG*, p.56

之為「李歐塔式的指示」¹⁸⁴，它是指一個行為的規範只有在聽者接收到命令和規範下才執行的，而這種在聽者和說者之間不對稱的關係只有在聽者得到命令時才會產生；但若聽者感覺到規範的強迫與宰制時則可以改變立場，在這整個過程中，聽者可以變成說者，這種轉變使得行動的普遍式規範變得無效。對李歐塔的語用學來說，這種聽者可以變成說者的規範使得各個話語模式內部裡不再存在著直接且強硬的義務，在規範中取消了聽者與說者的不對稱關係，是在敘事模式之中支撐了做為每一個詞語與自我的自由而不受宰制；另外規範的功能是指涉而不是意義，它們通常不是為了某種名字或符號而工作，取代它們的是一個立即的情境。行動規範的範圍只有在現在以及各自的情境中，指涉才是有效的¹⁸⁵。至此，則李歐塔後現代社會的公正遊戲亦益發蓬勃的浮現在由語言遊戲所構成的關係網路之中了。

五．無法解決的衝突

檢視過了李歐塔對於語言遊戲以及公正遊戲的概念之後，我們再一次的回過頭來看看李歐塔與整體性決裂的宣示：

讓我們向統一的整體宣戰，讓我們見證那難以呈現、不可言說的對象，讓我們激化各式各樣的口角與不可解決的爭端與對立，並且為正其歧異之名而努力¹⁸⁶。

這一段於本文開始時引用的引文在這裡再一次的出現，特別能夠凸顯出他在後現代狀況之中對於差異的重視。後現代社會公正的要務即是拆除元敘事於歷史文化中搭建的違章建築，讓藏身於各式各樣語言遊戲中的小敘事能夠蓬勃的發展，從李歐塔對語言遊戲的分析中可以發現，共識乃是一個經過了包裝的元敘事，是一個刻意將權力的運作語言說勢力的影響排除在外而實際上卻為其所滲透控制的產物。強調可以透過交往理性所達到的共識不過是個自欺欺人的口號而已，因為實際上根本不存在一個「乾淨的」、「理性的」交往空間可以讓人以「可理解的」、「真理性的」、「真誠的」和「正確的」發言與行動。而這種自認為真理是可以憑藉著交往理性而達成的宣稱是忽略的語言遊戲的複雜脈絡而且極其危險的，一方面無視於錯綜複雜的權力關係所造成的影響，例如在什麼樣的場子發言、發言者的前理解為何、什麼樣的語言遊戲脈絡形塑出這樣的前理解等等無數細微的因素之外；另一方面也正由於這樣的忽略而使得實際上只是某種敘事方式的一種觀點搖身一變成為了代表全部言說者的「共識」與「客觀」立場，而這樣的共識與客觀立場正是使得其他敘事隱沒不彰的元敘事。所謂的交往理性與共識客觀不過是

¹⁸⁴ “Lyotardian prescriptions” see Dwight Furrow, *Against Theory: continental and analytic challenges in moral philosophy*. New York: Routledge, 1995. p164

¹⁸⁵ “welcome Stranger: Toward a Postmodern Ethics” (Dwight Furrow, *Against Theory: continental and analytic challenges in moral philosophy*.) pp161-193

¹⁸⁶ “The answer is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable; let us activate the differences and save the honor of the name.” see *PCRK*, p.82

各種言說勢力的競技場，忽略這個由語言遊戲所彰顯的複雜社會關係將會導致恐怖主義的產生。

語言遊戲對李歐塔來說更重要的是，藉由透過對語言的分析，他試圖在後現代的語境裡，把知識論以及倫理學透過語言分析和社會批判將之聯繫在一起，最後則和先鋒藝術和崇高美學結合，以成為不可解決的衝突與無法調和的差異的見證者¹⁸⁷。而這樣的工作在後現代狀況中藉由對語言遊戲與公正遊戲的探究中得到了充分的表達，然而李歐塔對差異描寫的更深入的則是《歧異》這部著作，在李歐塔的倫理思想體系之中，《後現代狀況-關於知識的報告》與《公正遊戲》等著作藉由語言遊戲與敘事模式分析將知識論與倫理學結合在一起，強調多元開放的小敘事發展。然而這雖然是後現代倫理的目標，但尚有一重要的問題有待李歐塔繼續處理，亦即各種語言遊戲之間並不存在著井然有序的自動調和機制，而是互相碰撞、互相影響、有意無意的想要利用各種手段騙倒對方與使用各種言說勢力吞噬對方的競爭，而越是形成這種局面則越是突顯出語言遊戲之間的差異性，關於差異這一部份的論述則見於《歧異》。他的這一部著作充分的展現了他拒斥整體性的強烈風格，而它也確實成為後現代條件之下探討公正與政治行動的一部重要著作。承續著對語言遊戲的研究，他在《歧異》中表示：

世界是由例子（不僅包括意義，還包括指涉物、說者與聽者）所構成的，並且也被它們之間的相互關係置於一種處境之中。就其與意義的關係而言，一個感嘆句的說者和一個描述句的說者的處境是不同的。就其與說者和指涉物之間的關係而言，一個聽者接受命令或者一項邀請與信息時的處境也是完全不一樣的¹⁸⁸。

這裡除了一再地指出自我存在於詞語的交錯編織之中與社會是由不同的語言遊戲所構成的世界觀之外，各種不同的語言脈絡所產生的差異使得我們不可再以一種元敘事的角度來理解世界，而只能逐例逐例的面對各個不同處境之下的事件。更進一步的說，不僅僅是不同的語境會產生不同的例子，即便是一個語句也可以是同時包括描述的、認識的、命令的、評價的和疑問的等等的複雜功能，因而使得一個語句可以在包含一個描述、傳達知識、提出一個命題、一種評價、一個問題的方式下產生更多不同的例子。

然而這種在語言脈絡中強調差異的宣稱與打破共識的反動總是招致強烈的批評，李歐塔認為，語言，即我們交流與表達的方式，它既容許凝聚各種社會關係與語言脈絡而造成事件的發生，也容許事物之間絕對差異的存在。舉出這個看

¹⁸⁷ (James Williams, *Lyotard : towards a postmodern philosophy*) p2

¹⁸⁸ “These universes are constituted by the way the instances (not only the sense, but also the referent, the addressor and the addressee) are situated as well as by their interrelations. The addressor of an exclamative is not situated with regard to the sense in the same way as the addressor of a descriptive. The addressee of a command is not situated with regard to the addressor and to the referent in the same way as the addressee of an invitation or of a bit of information is.” see (Lyotard , *The differend : phrases in dispute*) p49

似弔詭的雙重功能不是一個無足輕重的問題，因為它正透露出李歐塔倫理思想中的重要關鍵。一般總是認為語言是人們交流的工具與媒介如哈伯馬斯所言達至真理與共識的途徑，以及用作指稱世界上各種事物的一種方式，但李歐塔卻指出語言的這些性質看上去與它所表達的恰恰相反。對他來說，語言作為交流表達的工具僅僅只是一種最粗淺的功能，在各種價值的判定和意義的賦予上語言的功能在於表達出各式各樣的差異與不可解決的爭端。這是一種令人錯愕又不解的反動思想，語言作為一種交流的工具，作為一種破除障礙的方式，它怎麼能夠容許絕對的差異¹⁸⁹。同樣的，語言的絕對差異也代表著不再存在一種公正超然的態度，但如果真是這樣，那麼在倫理學的領域中如果沒有普遍道德或者法律規範，我們如何能夠以公正的方式行事，語言遊戲又何以能多元豐富的發展呢？又或者我們如何能夠談公正這個概念呢？

李歐塔認為關鍵在於後現代社會中，公正遊戲的觀念不在於判斷不同語言遊戲之間的合法性與否，而在於取消以正義之名對不同語言遊戲進行黨同伐異的作法。這樣的轉變正是由於經過前面述及的語言遊戲與公正遊戲的分析，使我們理解到社會中存在著許許多多的敘事方式，各個敘事之間由於存在於不同的語境以致於沒有相同的評判標準，然而語言遊戲與語言遊戲之間並不是涇渭分明的互不相連，當不同的語言遊戲產生碰撞時就是不可解決的衝突與無法調和的差異。於此，李歐塔稱之為歧異（*differend*），也就是說，當許多不同的語言遊戲不得不判定對任何特定語句或事件的正當連接方式時為何時，在語言遊戲之間就產生了不可解決的衝突。李歐塔政治學的目的就是證明歧異的存在，以反對那些否定歧異的理論和行動¹⁹⁰。

權力關係的交錯語言說勢力的競爭是不能避免的，以致於語言遊戲之間的歧異是絕對存在的，李歐塔指出那種以為存在於整個人類、全部文化上的中性基礎，使得我們可以用作判斷標準的假設是一個明顯的錯誤，就像他批判哈伯馬斯的交往理性一樣忽略了權力關係的無所不在語言說勢力的細微滲透。同樣的，任何一個據以評論爭議理論的「中立」觀點，非常明顯的也是一種意見表述與敘事方式，當它對不同的語言遊戲做出判斷之時，它同樣的將會被置於那些對立的、衝突的理論之中。換句話說，任何一種論述與語言遊戲如果牽涉到爭論中的理論，它就不會和他們沒有關係，這個想要下判斷的語言遊戲預先就含有一個自己的理論傾向的和特殊的語境。我們能夠聲稱不具有一個超然客觀的判斷者正是因為這樣的緣故，也就是凸顯那些語言遊戲根本不存在一個中性的和獨立的方法，足以能夠對那些百家爭鳴的語言遊戲提供裁決的服務。

這裡有一個關於訴訟的例子正可以清楚的說明何以不同語言遊戲之間總是存在著不可解決的衝突。當一個國家的法院按照一種語言遊戲來採取行動的時候，而這個語言遊戲和原告的語言遊戲則是不可共量的，此時歧異就發生了。例如，可以有關於「人權」的語言遊戲，這種語言遊戲肯定每個人都有受到公正審

¹⁸⁹ (James Williams, *Liotard : towards a postmodern philosophy*) p68

¹⁹⁰ (James Williams, *Liotard : towards a postmodern philosophy*) p70

判的權利；另一方面，當一個國家面臨恐怖主義攻擊的時候也有關於「國家利益」的語言遊戲。當這個國家斷定自己處於這樣極大危險之中以致於有正當理由放棄對人權的承諾的時候¹⁹¹，然後當他們對恐怖主義者以這樣一種方式採取行動以致於不承認他們有受到公正審判的時候，就存在一種歧異。然而當國家以國家利益為名藉機逮捕異議份子與無辜者時，更大的歧異就在這裡發生了。這個國家按照他自己的語言遊戲宣布了判決，例如一種刑罰，而這種刑罰的語言遊戲和關於人權的語言遊戲是不可共量的。刑罰的犧牲品不能證明他們的清白，因為國家拒絕披露其判決背後的理由，即難以證明卻又存乎一心的國家利益。這種歧異的法律處理是後現代狀況之下採取行動的最好證明¹⁹²。然而若從其結果言之，我們經常會接受一種「共體時艱」的說法，亦即為了整體的利益，這些相對於整體的小問題是可以接受的共識，但是李歐塔強調，見證（testify）的一個重要功能即在於，我們要去質疑每一個這些所謂的共識是由哪一種言說勢力所宣稱的，換句話說，這個共識是一個「真的」共識抑或只是某一方言說勢力「騙倒了對方」而已，以上述的例子而言，實際上只是國家以國家利益的言說勢力吞噬掉人權的言說勢力而不是一個經由雙方善意溝通之後所共同接受的共識。如果我們對這種共識無條件的接收而不去努力證明歧異的存在，那麼我們就是在容許一種恐怖主義的產生。這個歧異的社會包含了不可共量的語言遊戲與他們之間的衝突，這些衝突導致歧異，而證明這些歧異，就是李歐塔在後現代倫理中向我們宣說的任務。

如上述所言，如果說後現代社會的公正遊戲是建立在李歐塔對語言遊戲的分析之上，那麼在後現代狀況中所揭示出來的場景即是一幅蘊含了無限生機的圖像，各種敘事隨著元敘事的瓦解而蓬勃躍升。然而這雖然是公正遊戲的核心卻不免閃入一絲力有未逮的陰霾，如前所述，不同的語言遊戲雖然有著各自不同的語境，但遊戲和遊戲之間卻因為社會關係網路的日益複雜和語言遊戲脈絡的不斷綿密鋪陳而產生碰撞與衝突，就如同國家自認遭遇恐怖主義與人權之間的衝突一般，這些衝突卻又因為不同的語言脈絡而不能有一種超越兩者（或更多）的判斷，那麼我們該如何面對這樣的歧異呢。

李歐塔面對歧異的態度是成為它的見證者，如果後現代狀況指的是元敘述的死亡，那麼歧異就是它的影響與呈現。歧異指的是無法對爭議的雙方做出公平的裁決，然而，如果沒有一個公平裁決的標準，那麼我們又如何能夠據以批判元敘事，又或者我們該如何分辨什麼是該見證的。換句話說，如果恐怖份子玩恐怖主義的遊戲呢。對李歐塔來說，恐怖主義就是不讓他人玩他們的遊戲，所以從這個角度來看，恐怖主義將不會在語言遊戲的一種玩法。恐怖主義不是一種語言遊戲是因為它摧毀了每一個遊戲包括它自己，所以它是我們唯一將之排除在外並且不能成為語言遊戲的部分，而這個摧毀其他遊戲的恐怖主義正是李歐塔在倫理上指

¹⁹¹ 例如二次世界大戰時美國對於日裔美籍人士的集中隔離政策與 911 事件之後對阿裔美籍人士的調查一般，都是藉由國家安全之名的語言遊戲對人權的語言遊戲進行的侵害。

¹⁹² (James Williams, *Liotard : towards a postmodern philosophy*) p105

出的錯 (wrong) 也就是道德上的不正當¹⁹³。不讓他人玩遊戲的恐怖主義就是一種錯，李歐塔的意圖就是對於錯的事情做出某種規範，我們不可以讓錯的事情不被察覺，前已敘及，現代文明的無限進展使得大屠殺和壓迫他者成為文明的必然而不是偶然，我們必須挺身而出成為這種歧異的見證者。他一再的提及大屠殺就是希望建立一種規範不使每個語言遊戲遭到恐怖主義的迫害，否則「奧茲維茲的問題同樣的也將會是奧茲維茲之後的問題¹⁹⁴」。他在《歧異》中指出：

每一個錯都應該被放進詞語中。一種新的能力（或遠見）必須被發現..在歧異中，某事物被要求把他們放進詞語中，而痛苦就來自於沒有正確的把錯放進詞語中¹⁹⁵。

這一段話除了顯示李歐塔對於語言乃至於詞語的重視，在後現代的觀點之中，不僅僅是自我，一切的事件都是一種詞語的狀態，而要確保在語言脈絡中成為一個稱謂，也就是被「點名」，我們需要言說戰鬥行為不斷的激化這種對立，見證這些歧異，才能使不具備言說勢力的他者不會在語言脈絡中消失。於是我們可以發現，語言遊戲裡的反擊的步法，一個突出重圍的一著是如何的為李歐塔所重視，只有藉著詞語的不定性我們才能激化那不可解決的衝突而不被共識的語句所淹沒。他聲稱，一個迫切需要值得考慮的問題是，什麼是我們生活與思想中的支柱，而這，正是倫理思想的開始。然而我們從現代文明的進程中可以發現，想要建立一個具有主體性原則的正義是困難的，因為它離不開一種具有主客對立的恐怖主義。對李歐塔來說，現代主義和恐怖主義都是一種整體的元敘事話語，換句話說，公正遊戲在捨棄了建立一個主體性的正義概念之後，後現代的倫理問題是如何的呈現不可呈現的差異和如何證明不可解決的衝突，也就是「見證歧異」¹⁹⁶

六．自我的互相點名

如上述所言，見證歧異是李歐塔後現代倫理學的重心所在，亦是與現代性倫理學的重要差別。然而這裡李歐塔面臨的一個重要問題在於，以詞語概念顯現的自我如何成為一個道德承擔者並且如何能夠有行動能力的保證，也就是「誰」去見證，換言之即是如何確立道德主體的問題。這個問題在現代性的倫理觀點之中是不成其為問題的，因為現代性的自我觀是一個理性主體自我，但是正如本文第三章第四節所指出的，理解後現代與現代性差異的一個關鍵即在於如何看待主體的角度上，可以說，我們如何理解自我的概念決定了我們如何理解這個世界，而如何理解這個世界的概念也決定了我們在這個世界中選擇什麼樣的生活方

¹⁹³ A. T. Nuyen. "Lyotard's Postmodern Ethics." *International Studies in Philosophy*.1996, vol.28

¹⁹⁴ That is why the question "Auschwitz"? is also the question "after Auschwitz"? see (Lyotard, *The differend: phrases in dispute*) p101

¹⁹⁵ "Every wrong ought to be able to be put into phrases. A new competence (or "prudence") must be found...In the differend, something "asks" to be put into phrases, and suffers from the wrong of not being able to be put into phrases right away." see (Lyotard, *The differend: phrases in dispute*) p13

¹⁹⁶ "bear witness to differends" see (Lyotard, *The differend: phrases in dispute*) p13

式，所以這裡對現代性自我的比較是為了彰顯出後現代倫理觀的特色與重要。

除了如本文第一章所言，西方理性主義哲學旗幟鮮明的道德主體之外，現代性自我主體的觀念亦伴隨著啟蒙以來的發展以及資本不斷的累積所致，值得注意的是，這裡所指的自我亦即現代性之下具有主體意義的自我¹⁹⁷。如本文前述所言，現代性有幾個重要的特色，首先，現代性是一種精神的指標，它指向了進步、繁榮、自由與和諧，它主張通過資本累積與科技發展來達到這個完整的進步目標。其次，現代性是一種思維方式和思考的原則，它堅信人的理性能力，堅持邏輯思考的有效性和普遍性，強調理論思維對生活世界具有指導的作用。接著，現代性是一種行為準則，它強調我們的生活方式都應該按照理性的擘劃而展開，在對真善美的追求上都必須遵照對真理的追求行動。按照哈伯馬斯未竟的現代性之觀點，現代性是一個動態的觀念，它沒有確定的時間分期觀念，它的擴展性意味著它永遠不會過時，人類應該朝向這個未完成的現代事業而奮鬥。總而言之，現代性是一個相信進步(progress)與具有主體性(subjectivity)的整體性(totality)概念。

於是主體性自我在現代性的觀念之中也具有幾項特徵與肩負著幾個重要的責任。首先，自我的一致性是理性主體最重要的因素，這種一致性不僅僅保證了理性的存在，也彰顯了自我之所以為一個獨立個體的重要支柱。另一方面，作為一個理性主體自我也成就著整體性的概念，在現代性的架構之中，社會正以一種信奉進步與穩定的姿態昂首闊步的朝著完美計畫前進。在這種觀念之中的理想社會是一個完整的社會，是一個具有整體性的社會，而此時主體性自我在這個社會中是以一種邏輯原子論主義(logical atomism)的姿態存在著，亦即個體是整體的一部份，社會就像樂高積木(Lego)一樣，由無數個具有一致性的主體性自我所構成的完整社會。由此可知，此時的自我不僅僅是一個單獨的存在，由於它的個體甚至是實體(substance)性，所以它也肩負著某種完成某種現代性計畫的使命。

另外，一個主體性自我在相當大的程度上也隱含了某種客觀性的成分在內，由於笛卡兒與康德不斷的強調理性能力的先驗性與真實性，所以以理性主體為基礎的自我個體當然也有趨向客觀的本能與義務。在這樣的觀點之下，主體性自我是可以憑藉著理性的超驗性與真實性全然擺脫歷史先決條件與社會制約的限制，進於主張主體性自我的自主性、獨立性與超越性。而由於我們的文化軌跡和歷史經驗都因為現代性的發展而長久的處於這種強大的論述系統之下，遂將客觀與真實預定為整個論述的核心，亦即生活的目標就是我們如何趨向真實、如何達成客觀，以是之故，一個主體性自我自然也就成為了行動的起點與最後的目標。於是在這種社會與個體的雙重矛盾使命之中，自我不僅肩負著完成現代性計畫的責任，同時它也必須展現理性之光，排除種種情感與慾望的主觀糾纏，以完成對共識與真理的探求最終則達至絕對的自由。

然而亦如本文前述之分析指出，從歷史上的發展以及李歐塔不斷提及的奧茲

¹⁹⁷ Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity*. Cambridge University Press, 1992. pp56-71

維茲等等的歷史悲劇我們可以發現，被現代文明流放至中心之外的他者從來不是啟蒙理性所眷顧的領地，理性總是被各種政治的、經濟的、文化的言說勢力所把持，尤有甚者，在現今資本主義高漲與資訊商品化的後現代社會裡，自我的地位完全取決於言說勢力的多寡，而言說勢力又完全取決於操作效率的高低，李歐塔在談論到後現代社會時清楚的指出了這種自我被言說勢力所決定的危險¹⁹⁸。於是他在語言上進行仔細的分析，在每一個細微之處凸顯言說勢力的無所不在，並且特別強調藉由語言遊戲的言說戰鬥行為，欲使每一個詞語能夠出現在語言脈絡之中被點名而成為一個稱謂。因為李歐塔認為，如果我們不去見證歧異、不去激化這種對立，那麼自我絕對不是像天賦人權般的傳統倫理學，將之視為等值的、自明的，而是在現今的資訊商品化的社會中被種種言說勢力所淹沒消失。然而值得注意的是，這裡的點名不是指一種期待英雄來臨的救贖，因為如此一來則又預設了一個中心性的標準以上對下的姿態逐一點名／檢視；反之，後現代的自我是一個流動的、不固定的觀點，是由社會關係中的言說勢力所決定，一個脫離歷史脈絡的先驗主體性是荒謬的。因為每一個自我都不是先於社會關係的自明、等值的存在，所以自我與自我之間需要透過「互相點名」的方式在與言脈絡之中成為一個稱謂或佔據某種言說勢力始得存在，否則不具操作效率與言說勢力的自我將為元敘事所吞噬而消失。

這種將自我視之為詞語，視之為各種語言遊戲的結果與原因的看法是截然不同於現代性道德主體的新視野，然而對於「誰」去見證，亦即如何成為道德承擔者與如何擁有行動能力的質疑，李歐塔說：

沒有詞語是不可能的，因為「加上一句」是必然的。所以必然是可以做出連接的。這不是一個義務，不是一種「應該」，而是一個必然，一個必須。連接是必然的，但如何連接則不是。¹⁹⁹

這裡展現出與現代性道德主體完全不同的自我觀，藉由他對語言遊戲的分析，我們知道每一個自我都是生活在各式各樣的語言遊戲與語境脈絡之中，都是由無數的稱謂與互相點名所構成。以是之故，沒有一個詞語可以單獨存在，一個詞語要獲得任何意義或任何詮釋都必須與其他詞語做連接；同理，沒有任何一個自我可以脫離語言遊戲，要獲取任何稱謂或佔據任何言說勢力都必須與其他自我發生關係，而這正是成為一個道德承擔者的開始。另一方面，由於語言遊戲強調的是反擊的步法而不是反應的態度，所以「如何連接則不是」正是言說戰鬥行為的有力起點，換言之，亦是道德行動能力的實踐。

¹⁹⁸ 他指出，在現代性的社會以「投入／產出」之操作效率來衡量彼此的價值時就會形成這種情形：「那就是人們必須活的具有可操作性（那就是，值得稱讚的），不然就會消失。」 see *PCRK*, p.

¹⁹⁹ “For there to be no phrase is impossible, for there to be *And a phrase* is necessary. It is necessary to make linkage. This is not to an obligation, a *Sollen* [an ought to], but a necessity, a *Mussen* [a must]. To link is necessary, but how to link is not.” see (Lyotard, *The differend : phrases in dispute*) p.66

如此一來，則從後現代的自我觀可以窺見在語言遊戲與語言脈絡中不僅可以具備道德承擔者的地位與擁有行動能力的保證，透過如此的分析則更可以凸顯見證歧異的重要，因為唯有如此，言說勢力才會是一個流動的、可變的，而避免單一言說勢力坐大的元敘事產生。

七．邁向崇高政治的後現代

見證歧異在李歐塔的倫理思想中佔據了相當重要的地位，然而隨之而來另一個問題是，該如何見證歧異，換句話說，如果不同的語言遊戲是不可共量的，如果不同事件是不可描述的，那麼我們應該如何見證或者如何能夠去理解它²⁰⁰。李歐塔意識到了這個部分並且在《歧異》中舉了一個反對者的例子表示：

在確認毒氣室的方面，我願意承認只有目擊者能證明毒氣室殺害了人，現在，反對的人根據我的說法，因為沒有受害者是沒有死的，以致於就沒有一個像他或她（受害者）所聲稱的毒氣室。所以，沒有毒氣室²⁰¹。

這樣結果絕不是李歐塔所樂見的，因為如此一來，他將不能對歧異的犧牲者做出道德承諾，特別是在他一再提及的對在集中營裡喪生於納粹毒氣室中的犧牲者做出道德承諾。唯有成為見證，我們才有對抗恐怖主義的行動，值得注意的是，李歐塔並不反對戰爭，因為戰爭的雙方都在玩著同樣的遊戲，而恐怖主義則是不讓無關的他人玩他們的遊戲，這和戰爭是不同的²⁰²。對於大屠殺來說，絕對是一個不正當的恐怖主義，因為他們剝奪了無辜者繼續玩遊戲的權利。然而我們怎麼能夠為我們不曾經歷過的苦難做出證明，一如我們如何能夠對一個我們沒有玩過的遊戲做出歧異的見證，唯一沒有矛盾的證明行動是這樣的，即李歐塔首先指出，我們能夠瞭解我們為之證明的這些人的痛苦一如我們被剝奪繼續玩遊戲權利時的痛苦，也就是說，恐怖主義的危險一起威脅著我們，在這一點上我們又是一起玩這個「反抗」遊戲的人。另外他在這裡借用了康德第三批判中的崇高概念，以感受（feeling）與反思判斷（reflective judgment）作為見證這些錯的重要因素。之所以捨棄關於道德領域的第二批判而選擇第三批判，是因為康德對於道德的實踐批判仍然是在尋求一種超越的主體性原則，而李歐塔要做的努力則是從審美的反思判斷中檢視我們的政治社會，他表示：

但就本書（《實踐理性批判》）是對作為一般義務和道德的可能性條件的超越分析而言，我們不能這樣做。它不能提供幫助，因為而且只因為它的分

²⁰⁰ (James Williams, *Lyotard : towards a postmodern philosophy*) p63

²⁰¹ “.in order for a place to be identified as a gas chamber; now, the only eyewitness I will accept would be a victim of this gas chamber; now, according to my opponent, there is no victim that is not dead; otherwise this gas chamber would not be what he or she claims it to be. There is, therefore, no gas chamber.” see (Lyotard, *The differend : phrases in dispute*) pp3-4

²⁰² 詳見 *JG*, pp.70-71

析是超越的。我們缺乏一種非理論的倫理（「審慎」倫理），也即一種政治。我們不是缺第四部批判，而是第三部批判缺了第三部份。在第三部《批判》裡面，反思判斷只被用於作為目的論的目的之審美對象和自然。因為反思判斷顯然還可以用於另一個領域：政治社會領域²⁰³。

如此我們即可以清楚的認識到李歐塔的意思圖，從他捨棄《實踐理性批判》中對於作為一般義務和道德的可能性條件的超越分析而言，他認為倫理是由一種政治的事件所構成的。他所要探求的不是任何超越性的指導原則，而是能夠激起我們對政治社會領域關心的方法。如前述所言，由於各種言說勢力的詭計行使以及語言遊戲的錯綜複雜，遊戲和遊戲之間的碰撞總是勢所難免，所以政治社會領域裡總是存在著歧異的，對李歐塔來說，他的倫理思想就是要成為歧異的見證者，去激化各式各樣的對立和強調不可解決的衝突。然而這樣的宣稱並不是一種不負責任的躁動，而是李歐塔深刻的體認到，在現代性的元敘事話語論述之下，在真理與共識的包裝之下，我們其實不能夠容易的察覺到歧異的存在，歧異被包裝在種種偉大的計畫與進步的願景之中，在交往理性的共識與普遍存在的真理之下被遮掩埋藏，在有意無意的遺忘之中而消失殆盡，對李歐塔來說這才是真正的恐怖，這才是真正的公正。這是一種新的公正觀念，有別於現代性主體原則所追求的共識與真理，後現代倫理強調的是開發各式各樣的差異與成為歧異的見證者，而成為歧異的見證者正是為了確保可以開發更大量更多元的差異，讓更多隱而不現的小敘事可以發聲，而這種激化差異性的後現代公正遊戲正是異於尋求普遍同一之現代性正義的最大差別。

所以我們要找出條路來呈現那不可言說、不可呈現的，歧異和錯就是沒有被指出來和被抹滅掉以及沒有被聽到的聲音。要反對整體性，我們首先必須反思在整體以及真理的名義之下，什麼是不在語言遊戲之內，亦即是什麼被排除在語言遊戲之外，什麼是無法存在或沒有權利存在的，李歐塔認為這樣的探索則有賴於康德在《判斷力批判》中對崇高的分析。

在審美的判斷中康德首先區分美和崇高感的不同，他表示：

自然界的美是建立於對象的形式中，而這形式是成立於限制中。與此相反，崇高卻是也能在對象的無形式中發見，當它身上無限或由於它（無形式的對象）的機緣無限被表象出來，而同時卻又設想它是一個完整體：因此美好像被認為是一個不確定的物性概念，崇高卻是一個理性概念的表

²⁰³ “One cannot do so insofar as it is a transcendental analysis of the conditions of possibility of obligation in general and of those of morality. It provides no support because, and only because, the analysis is a transcendental one. There is lacking an empirical ethics (an ethics of “prudence”), that is, a politics. There is lacking not quite a fourth “Critique” but a third part to the third *Critique*. One can wonder at the fact that, in the third *Critique*, reflective judgment is at work only on the aesthetic object and nature as teleology. Because there is yet another realm to which reflective judgment obviously applies: the realm of political society.” see *JG*, p88

現。於是在前者愉快是和質結合著，在後者卻是和量結合著²⁰⁴。

李歐塔接受了崇高是一種量的關係而不是像美一樣的質的關係，所以我們可以說崇高是一種關於擴張而不是昇華的觀念²⁰⁵，因為唯有如此我們才能從這一個觀點裡提供了把審美從經典與自然的模仿，也就是把崇高從對象的形式中脫離出來的可能，也唯有如此，崇高理論的基本出發點才可以歸結到對無限和未定性的思考中。根據康德，這種特殊感受力是因為想像力在數量上無能把握對象產生而起的作用，它激發了一種類似於道德的犧牲意識的理性感悟，亦即情操，換句話說，想像力的無能激發了理性的感悟（超越），而這就是崇高，所以，真正的崇高只能在判斷者的心情裡尋找，而不是在自然對象裡²⁰⁶，這是崇高和美的割離，也是崇高走上見證之路的開始。

李歐塔認為，崇高就是對未定性的見證，是某種將要發生的情感，而無形式在這裡是最為重要的概念。因為在康德那裡，他通過想像力面對無限的無能（人有限性）來證明理性的無不能（崇高的無限性）。而且，時空中的形象通過否定性呈現，也就是通過無法呈現來呈現，因此，這種不和諧或對立所導致的是一種內在的張力，在這種內在的張力和超越中，崇高感得以產生。就像康德列舉的猶太律法禁止偶像崇拜作為否定性呈現的例子²⁰⁷一樣，崇高和美的純粹形式不同，康德在這裡強調的是一種無形式的崇高感，正是在無限中，心靈的未定性凸顯了出來，而這種未定性的確是一種強烈的後現代情懷。李歐塔擷取了崇高的未定性以及無限和無形式的特徵，並把崇高情感中的瞬時性推到了極致，以及對意義未定性的關注。所以，康德對崇高的無形式和無限性的肯定，以及李歐塔對未定性的強調，始終向我們揭示著一個關鍵，亦即崇高本身就是對在場的有限性的一種超越。真正的崇高藝術，它不是模仿，不是表現，更不是枯燥呆板的道德教化，它是在想像力中展現翅膀，去無限的世界中遨遊，去展示世界無限可能的一面。

²⁰⁴ Immanuel Kant 著 宗白華、韋卓民譯 《判斷力批判》上卷（台北：滄浪出版社，1986）頁83

²⁰⁵ 關於這一點，李歐塔在與註1以及註182同一篇論戰性的文章“Answering the Question: What Is Postmodernism?”中表達出了相同的看法，他指出，實際上只有在想像力不能呈現與概念一致的物體，即便只是原則上一致的時候，才產生崇高感。例如我們有關於世界的理念（一種存在的總體性的理念），但我們沒有舉出一個說明它的例子的能力。我們有簡單（不可分解）的理念，但我們不能用一個可以感覺到的物體做為例子來說明它。我們可以構想那絕對偉大的、絕對有力的，但我們似乎可悲的無法呈現任何物體，以展示那絕對的偉大或絕對的權力。詳見(Lyotard, *The Postmodern Explained :Correspondence 1982-1985*) p10 或 JG, p78

²⁰⁶ Immanuel Kant 著 宗白華、韋卓民譯 《判斷力批判》上卷（台北：滄浪出版社，1986）頁98

²⁰⁷ 李歐塔指出，康德引用了《聖經》出埃及記 第二十章第四節中的一段話：「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。」來說明這種否定性呈現的例子，按李歐塔的解釋是，宗教中禁止崇拜偶像的戒律是關於崇高最好的表達，因為這禁止了任何絕對性的表現，也就是說不讓一種單一片面的形象成為了絕對的詮釋觀點。而這樣的否定正是為了呈現了崇高，不僅如此，當涉及崇高時，所有修辭的和詩學的固定陳述就遇到了阻礙。詳見(Lyotard, *The Postmodern Explained :Correspondence 1982-1985*) p11 或 JG, p78 或 Jean-Francois Lyotard, *The inhuman : reflections on time*. translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby . Cambridge, Cambridgeshire : Polity Press, 1991. p106

除了說明崇高是一種無形式的表現之外，接續著對否定性表現的說明，康德於此繼續對這種否定性所引起的快感做出表示：

並且後者的愉快就在它的樣式說也是和前者不同的：前者（美）直接在自身攜帶著一種促進生命的感覺，並且因此而能夠結合著一種活躍的遊戲的想像力的魅力的刺激；而後者（崇高的情緒）是一種僅能間接產生的愉快，那就是這樣的，它經歷著一個瞬間的生命力的阻滯，而立刻繼之以生命力的因而更加強烈的噴射，崇高的感覺產生了²⁰⁸。

按照康德的說法，崇高的感覺，也就是感覺的崇高，是一種強烈而模糊的情感：它既帶來了快感也帶來了痛苦。或者更確切的說，在這種感情裡快感來自於痛苦。李歐塔之所以重視崇高，進而重新強調崇高的內在含意，並把它和先鋒藝術聯繫在一起，一個很重要的因素就是他看到了崇高對人類自我超越的意義所在。就像康德說的那樣，它經歷著一個瞬間的生命力的阻滯，而立刻繼之以生命力的因而更加強烈的噴射，所以崇高是一種生命力的瞬間退回，人在意識到自己的有限性中，從而割裂了存在的渾沌狀態。但這種有限性是伴隨人的無助感和恐懼感等等對生命否定的情緒，在這種否定中又不斷的激發了人的超越能力，正如康德所言，激發起想像力朝著更高的理性超越的能力，這也就是人的心靈的能力，因此，崇高藝術是通過對未定性、無限性的昭示。毫不保留的讓我們充分的體悟到生命的有限，如此在意識到自己的有限性之後，才能激起對無限觀照的崇敬之心，也只有從崇敬無限性的觀照出發，人才會努力超越自己的有限性，不斷創新、不斷獻身於那無以名狀的崇高感之中。

然而李歐塔詮釋康德的崇高理論最動人的地方就是將其與對抗非人化聯繫了起來，他把這一任務義無反顧的交給了以崇高為其理論圭臬的先鋒藝術。這也充分的展現了李歐塔崇高理論對人心靈苦難的深刻關注²⁰⁹。他認為，一個先鋒畫家的首要責任來自於他對繪畫活動本身的要求：繪畫是什麼？這樣的一個追問使得他的作品被置於一個雙重的弔詭與否定的矛盾之中，亦即在可見之物（即畫作）中有不可見之性（崇高感）。因此，不是描述可見之物，而是要描述不可見之物，這就成為了先鋒的真正任務。這樣的一個任務使得先鋒畫家戰戰兢兢的持續著這個艱難而危險的工作，以可見的創造不可見的，崇高感是支持這種工作的推手。去承擔與見證有未定性存在的這個事實，先鋒實際上承擔了現代藝術最根本的危險，由於未定性是不可見的，也是不可表現的，故先鋒的使命必然是無法完滿達成的，而他的崇高意義也表現在這種無法呈現之後又不斷激起趨近崇高的必然性中。

崇高藝術的心靈超越也就是在這個意義上的超越，正是我們面對藝術和自然

²⁰⁸ Immanuel Kant 著 宗白華、韋卓民譯 《判斷力批判》上卷（台北：滄浪出版社，1986）頁 85

²⁰⁹ 姚君喜 崇高美的當代詮釋 收錄於《蘭州商學院學報》第 18 卷 第 5 期（甘肅：蘭州商學院：2002.10）頁 16

是無時間的一種瞬間的感悟，心靈通向存在，崇高亦即生成。如李歐塔所舉的紐曼（Newman），他畫中所引含對開端的揭示一樣，他指出，這種開端就像黑暗中的一道閃電，或是荒原上的一條道路，他通過分割渾沌或大地而構成一種延異，從而揭開一個感性世界²¹⁰。從李歐塔對語言遊戲、公正遊戲乃至於歧異與崇高的研究中，我們可以發現他的企圖是用這樣的一條脈絡來呈獻社會政治的分歧與差異，故而崇高已經不是一個簡單的和優美相對應的美學範疇的問題了。在今天，它更多涉及到了人和人的生存境遇的問題。先鋒藝術所直接追問的就是人的生存境遇問題，因此，我們探究崇高理論，一個基本的視野就是人實際的生存境遇。正如康德所言，崇高首先是一種生命力的阻礙，爾後所伴隨而來的是生命力的勃發和肯定。所以，崇高的根本意義就是對未定性的探求和呈現中，去展示生命和存在的無限可能性。在崇高藝術中，不僅是呈現的，而更多是經過反思的，審美變的不是模仿自然，也不僅是任何情感的呈現和宣洩，審美在對人的未定性和無限可能性的呈現中，在遮蔽和去蔽的永恆輪迴中升起。如同我們在對人的生存和命運的體悟中都在昭示生存是一種無限的可能，在充分說明著人的未定性，人和世界的永無休止的遮蔽和去蔽的永恆輪迴一樣，崇高藝術也在昭示著人的這一種無限可能的命運²¹¹。

李歐塔透過對康德崇高概念的詮釋，在後現代社會中尋找到了見證歧異的方法，由於崇高的判斷就是去呈現那不可呈現的，所以崇高概念中的無形式遂等同於與公正遊戲中不帶主體意識的公正概念。特別在於猶太教禁止崇拜偶像中的例子一樣，不讓單一片面的描摹成為一種絕對的詮釋而褻瀆了崇高，也像當涉及崇高時，所有修辭的和詩學的固定陳述就遇到了阻礙一樣，沒有任何一種語言遊戲可以聲稱取得了關於公正的絕對詮釋權力。公正的概念此時與崇高的概念連結了起來，不能有任何形式或具有主體意味的對象可以表達與掌握。而這種透過否定性才能呈現的快感又驅策著我們去成為歧異的見證者，正因為先鋒藝術和崇高感已經由純粹的審美對象轉入了對人世間生存境遇的關注，所以這種否定的力量正是讓人們深刻的感受到歧異的不可避免。差異的不可調和、衝突的無法妥協正像否定的必然存在一般，而超越否定的快感正來自於成為一個歧異的見證者，在公正遊戲的脈絡之中即是體認到語言遊戲的異質性而拒斥一種整體的或超越兩者之上的裁決，言說即戰鬥就成為了見證者的光榮。藉由這樣層層推進的探討，我們可以發現公正遊戲是以一種崇高政治（political sublime）的型態出現²¹²，而這

²¹⁰ 美國抽象表現主義畫家紐曼的畫作是李歐塔討論崇高時的重要因素，一如李歐塔對他作品的解讀：「最好的注釋就在對作品的疑問中：說什麼呢？不然就只有驚嘆：啊！再就是詫異：太那個了！現代美學傳統（和在紐曼的作品中）帶著“崇高”這個名稱的感覺的表達方式應有盡有。這種感覺就是：全在那兒。」接著李歐塔更進一步的對崇高的無形式以及瞬時性表示：「最好不要將崇高即此刻（The Sublime is Now）翻譯為“崇高是現在”，而應該翻譯為“現在，這就是崇高”。崇高不是在別處，不在彼岸，不在那兒，不在此之前，不在此之後，不在過去。這裡，現在、偶然會...，就是這幅畫，此外什麼也沒有，這就是崇高。」關於李歐塔藉由紐曼的作品討論崇高與先鋒的文章詳見（Lyotard, *The inhuman: reflections on time*）pp86-119

²¹¹ 姚君喜 崇高美的當代詮釋 頁 17

²¹² A. T. Nuyen. "Lyotard's Postmodern Ethics." *International Studies in Philosophy*. 1996, vol.28

種有別於過去的倫理型態，即建立在語言遊戲與公正遊戲對語言的研究之中，李歐塔強調，這種感受是一種為了連接詞語使它可以去揭露歧異的新規則，²¹³想像力的公正可以引起美學的概念來呈現那不可呈現的，它可以讓政治的概念去呈現在歧異中的錯，這或許可以稱為政治上的崇高。並且藉由崇高政治對公正遊戲所注入的見證歧異，我們不能夠稱呼李歐塔の後現代倫理政治為一種庸俗的相對主義，因為他仍然建立起了一種具有規範性的倫理要求，只不過他在後現代的語言遊戲以及崇高政治的分析之中瞭解到必須放棄一種主體式的正義概念，這樣真正的公正才能彰顯。去見證歧異，去開發差異不是要我們成為一個虛無主義者，而是深刻體認到不同語境與語言遊戲脈絡中的確存在著不可共量的差異，成為見證者是確保各個遊戲都能夠公正的玩下去。在政治社會的領域中，想像力的公正可以引起美學的概念來呈現那不可呈現的，它可以讓政治的概念去呈現在歧異中的錯，也就是說，崇高政治是透過反思去感受那些在歧異中的錯。如果我們忘記了痛，降低崇高政治中的感受，我們將會朝向整體性的恐怖前進，而且，對整體性展開的倫理戰爭是一場持續進行的戰爭，因為它將不會有最後的勝利。

我們可以稱呼李歐塔這種拒絕保持沈默的倫理政治理論為後現代倫理，因為保持沈默即代表著默許元敘事的發展，保持沈默也代表著歧異的不再發生，而這樣的結果只會導致恐怖主義與絕對的不公正，以是之故，在李歐塔的公正遊戲之中，言說就是戰鬥的反擊步法在這種後現代倫理之中代表了公正的行為；反之，恐怖主義與對歧異保持沈默代表了後現代倫理學中不公正的行為。所以李歐塔堅決的相信，只有激化各式各樣的衝突，開發各式各樣的差異，這樣，我們才能見證真正的歧異與玩後現代的公正遊戲。

²¹³ “new rules for forming and linking phrases that are able to express the differend disclosed by the feeling.” see (Lyotard, *The differend: phrases in dispute*) p13

第六章 結論

從李歐塔對於現代性正義概念到後現代公正遊戲的探討之中，我們也一窺了他對於現代性與後現代性的看法。正如同他在分析先鋒藝術時所說的那樣，「後現代總是在現代性之前」，從這裡來理解後現代，才能知道後現代是現代性的一種新生狀態，而這種新生狀態是永不止息的。由此可知，現代性與後現代這兩者其實是息息相關而不是互相割離的兩個世界。然而即便如此，在本文中仍舊出現了許多站在後現代的立場強烈抨擊現代性的戰鬥語言，這些批判是其來有自的，因為李歐塔深刻的體認到在整體性的元敘事之下，他者是如何的受到排斥與壓迫，正如同他一再提及的大屠殺一樣。所以探究壓迫的根源與思考公正的問題，即是李歐塔在後現代社會中所致力的工作。

對他來說，區分現代性與後現代性最大的差別在於對主體與自我的理解之上。對於在社會活動中的人而言，現代性堅決的認為理性主體是一個行動能力以及道德承擔的先決條件；而後現代的主體概念已經為在語言遊戲中互動的自我概念所取代，我們可以說，對語言的重視，是李歐塔思想中最重要的核心。這兩種完全不同的理解方式取決於現代性與後現代對社會概念的不同理解而致。由理性主體所支撐起的現代性社會隨著資本主義的發展，科學技術的發達以及工具理性的高漲，遂使得操作效率成為了生活世界中的最高原則，主體性的觀念藉由這許多的因素貫穿在各個領域之中；而後現代的社會構成觀點則是正視由資訊與語言的結合所產生的種種知識轉變的效應，特別是在網際網路日漸重要的今天，語言的問題行將成為社會中最重要的問題。這種看法徹底扭轉了主體性思維所帶來的觀念，由於知識系統的複雜與斷裂，我們才知道，原來社會也是一個由無數的語言遊戲所構築而成的複雜社會，語言遊戲就是社會關係的呈現，甚至，社會就是由語言遊戲所構成的。而這種觀點之下的自我在後現代社會中是所有語言遊戲互動的結果和原因，理解自我這個概念不再具有、也不應該再沾染主體的色彩，但它仍然能夠保有行動的能力與承擔道德的責任。

我們再進一步的探究自我在後現代概念之中的意義可以發現，李歐塔在語言遊戲之後用詞語這個概念來顯示自我以及事件的不確定性，對於李歐塔來說，自我就是詞語。詞語作為一個在語言遊戲與語句中互動的結果與原因，它是必須和其他詞語做連接的，詞語的連接法則是：「連接是必然的，而怎麼連接則不是。」我們可以說，這個概念是理解李歐塔後現代倫理學的關鍵，也是李歐塔倫理學具有實踐性的出發點。由於對李歐塔的許多批評都指出，他的極端後現代思想要不是陷入相對主義的惡夢，要不就在於喪失了一個理性主體之後如何談行動能力與道德承擔的問題，並且據此聲稱李歐塔の後現代倫理學沒有實踐上的可能性。然而這樣的批評皆肇因於沒有對李歐塔的語言遊戲做深入的研究，僅僅將語言遊戲停留在開放與多元是不夠的，正如本文於前面的章節對他的社會觀與語言觀所做的論證指出，我們不能夠用一種主體式的思維來理解後現代社會所呈現出來的關係網路，取消主體思維並不是要跟著取消它所承載的功能，而是正視當主體性的

個體在產生了許多弊病之後拋棄這種主客對立的二元思維，將理解自我的方式放置在一個由語言所構築出來的社會之中，如此一來我們才能更真實的貼近這個複雜多變的社會。李歐塔詞語的连接法則清楚的說明了一個自我的行動能力與道德承擔仍舊是可能的，连接法則的第一個要素是「连接是必然的」，由於我們都是生活在語言遊戲之中，自然的我們也都必須對許多事件下判斷，而這正是倫理的行為，也由於有了倫理的行為，以致於自我也不得不承擔道德責任；连接法則的第二個要素是「怎麼连接則不是必然的」，在李歐塔的語言研究中，這正是自我具有行動能力的最好說明，於是透過言說戰鬥行為的「互相點名」進而從後現代的自我觀點發展出迥異於傳統倫理學的倫理語言研究。

對於正義與公正之間的爭議，亦是因為來自於對主體理解方式不同而產生出完全不同的結論。現代性的正義要求的是一種超越的指導原則，將正義、善、美等等的概念賦予一種形上學的主體意義；而後現代的公正遊戲則是放棄了統合性原則，只藉著語用學的義務讓每個人都能玩他們各自不同的語言遊戲。然而當不同的衝突產生時，現代性的正義可以據此一超越性的指導原則判斷誰為正義誰為不正義；而後現代的公正遊戲則是藉由語言遊戲的分析體認到了正義的概念實為一個自我合法化的概念，並且事實上根本擺脫不掉權力關係的運作，因而不存在一種超越於各種語言遊戲之上的判斷標準。我們要做的就是見證這種衝突與歧異的存在，不僅如此，還要打破元敘事的桎梏，努力激化各式各樣的差異與開發各式各樣的小敘事，讓每個語言遊戲都能蓬勃發展。於是現代性正義的觀念在後現代公正的翻轉之下，在元敘事看來是正義的秩序、是穩定的和諧，在後現代公正遊戲看來卻是一種真正的恐怖主義，因為恐怖主義就是不讓他人玩他們的遊戲。一個主體意義的元敘事難以避免的成為了掌握真理的判斷標準，並且據此標準決定一切主客對立的價值，這在李歐塔の後現代公正遊戲中才是真正的不公正。

然而元敘事在社會關係之中仍然佔據了最主要的發言位置，這是由於有許多概念支持著它所致。現代性藉由許多道德恐慌來恫嚇我們不可以失去秩序、不可以喪失對共識的追求、不可以失去對真理的渴望等等，然而這一切在李歐塔看來是荒謬的，李歐塔大力反對將某一種對事物的詮釋權力放大成為絕對的唯一，一旦有人自認為掌握了真理的詮釋權力，那麼絕對的恐怖就會開始。而他之所以能夠這樣宣稱，完全是透過對語言遊戲的分析研究，揭露在種種言說勢力的競逐之下，根本就不存在一個沒有權力關係運作滲透的言說勢力，所以強調共識、懇認真理在李歐塔看來不啻是個自欺欺人的說法。而這樣對共識與真理的追求是危險的，若不是因為沒有察覺權力運作的痕跡而天真的投入對真理永無止境的苦行跋涉，就是操弄言說勢力以共識之名排除雜音形成壓迫他者的元敘事。李歐塔同樣的在語言遊戲的研究中揭示了共識與真理的危險面具，並且藉由文本閱讀的開放性與意義負載的創造性來打破我們對共識與真理的迷思，而這一切的努力都是為了反對真理的恐怖主義與成為各種歧異的見證者。這種見證歧異是李歐塔在後現代公正遊戲中所大力揭示的觀念，一方面語言遊戲與語言遊戲的衝突不可避免，另一方面也要激化多樣的差異讓被共識與真理掩蓋的的歧異更多的冒出來，因為

唯有這樣才不會讓元敘事的勢力一直籠罩在我們身上。歧異的消失代表恐怖主義的全面勝利，所以見證有兩層的含意，一是見證不同遊戲與不同遊戲之間的衝突歧異，一是見證元敘事壓制小敘事的恐怖歧異。

見證歧異在後現代社會的公正遊戲中佔有相當重要的地位，但我們該如何見證那不可呈現的，我們如何能夠理解不可呈現之對象，李歐塔認為這一切有賴於透過感受與反思來理解崇高的觀念。他藉由康德對崇高分析指出，崇高是一種量的擴張，是一種無形式的否定呈現，是一種體認到有限之後激起的無限情操。將它表現在先鋒藝術之中即是以可知之物傳達不可知之性，然而這是困難的，但感受崇高的情操也在這樣的困難中產生。在人生活的情境中，否定意味著歧異的產生，否定之後的超越即是見證與開發更多的歧異，而人也在感受與反思之中體認到崇高感。表現在生活中，就是要透過感受與反思去見證那不可呈現的，因為要對抗整體性，首先我們要知道什麼不在語言遊戲中，如果我們對歧異或沒有歧異保持沈默，那就是巨大不義的幫兇。所以在後現代倫理中負起道德責任的方式就是成為歧異的見證者，以及實踐言說即戰鬥的行動者，反之，在後現代倫理中，不讓他人玩遊戲的恐怖主義與對歧異保持沈默的人將會是公正遊戲中的錯誤。

最後，李歐塔提醒我們，如果我們忘記了痛，如果我們不去見證歧異，降低崇高政治中的感受，那麼我們將會不可避免地朝向整體性的恐怖主義前進。而且，對整體性展開的倫理戰爭是一場持續進行的戰爭，因為它將不會有最後的勝利。

參考資料

一 . 英文部分

Lyotard 著作、選集

- Jean-Francois Lyotard , *The postmodern condition : a report on knowledge* .
translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi ;
foreword by Fredric Jameson . Minneapolis : University of Minnesota Press,
c1984
- Jean-Francois Lyotard and Jean-Loup Thebaud , *Just gaming* . translated by Wlad
Godzich ; introduction by Samuel Weber ; translated by Brian Massumi .
Minneapolis : University of Minnesota Press, c1985
- Jean-Francois Lyotard , *The Lyotard reader* . edited by Andrew Benjamin . Oxford,
UK ; New York, NY, USA : B. Blackwell, 1989
- Jean-Francois Lyotard , *The postmodern explained : correspondence, 1982-1985* .
translation edited by Julian Pefanis and Morgan Thomas ; translations by Don
Barry ... [et al.] ; afterword by Wlad Godzich . Minneapolis : University of
Minnesota Press, 1993
- Jean-Francois Lyotard , *Political writings* . translated by Bill Readings with Kevin
Paul Geiman, foreword by Bill Readings . Minneapolis ; London : University
of Minnesota Press, c1993
- Jean-Francois Lyotard , *The differend : phrases in dispute* . translation by Georges
Van Den Abbeele . Minneapolis : University of Minnesota Press, 1988
- Jean-Francois Lyotard , *Lessons on the analytic of the sublime : Kant's Critique of
judgment* . translated by Elizabeth Rottenberg . Stanford, Calif. : Stanford
University Press, 1994
- Jean-Francois Lyotard , *Postmodern Fables* . translated by Georges Van Dan
Abbeele . Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997
- Jean Francois Lyotard , *Driftworks* . edited by Roger McKeon . New York, N.Y.,
U.S.A. : Semiotext(e), c1984
- Jean-Francois Lyotard , *Toward the postmodern* . edited by Robert Harvey and Mark
S. Roberts . Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press, 1993
- Jean Francois Lyotard , *Heidegger and "the jews"*. Minneapolis : University of
Minnesota Press, c1990
- Jean-Francois Lyotard , *The inhuman : reflections on time* . translated by Geoffrey
Bennington and Rachel Bowlby . Cambridge, Cambridgeshire : Polity Press,

1991

Jean-Francois Lyotard , *Pacific wall* . translated by Bruce Boone . Venice, CA : Lapis Press, 1990, c1989

Jean Francois Lyotard , *Peregrinations : law, form, event* . New York : Columbia University Press, 1988

Jean-Francois Lyotard , *Phenomenology* . translated by Brian Beakley ; foreword by Gayle L. Ormiston . Albany : State University of New York Press, 1991

Jean-Francois Lyotard , *The politics of Jean-Francois Lyotard* . edited by Chris Rojek and Bryan S. Turner . London : New York : Routledge, 1998

Jean-Francois Lyotard , *Signed, Malraux* . translated by Robert Harvey . Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999

Lyotard 二手研究資料

Andrew Benjamin, ed. *Judging Lyotard*. London and New York : Routledge, 1992

Bill Readings, *Introducing Lyotard : art and politics*. London and New York : Routledge, 1991

David Carroll, *Paraesthetics : Foucault, Lyotard, Derrida*. New York : Routledge, 1989, c1987

Emilia Syeuerman, *The bounds of reason : Habermas, Lyotard, and Melanie Klein on rationality*. London ; New York : Routledge, 2000

Geoffrey Bennington, *Lyotard : writing the event*. Manchester : Manchester University Press, 1988

Honi Fern Haber, *Beyond postmodern politics : Lyotard, Rorty, Foucault*. New York : Routledge, 1994

James Williams, *Lyotard : towards a postmodern philosophy*. Cambridge, UK ; Malden, MA : Polity Press, 1998

Neal Curtis, *Against autonomy : Lyotard, judgement and action*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT : Ashgate, 2001

Pradeep A. Dhillon and Paul Standish, ed. *Lyotard : just education*. London and New York : Routledge, 2000

Stuart Sim, *Jean-Francois Lyotard*. New York : Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1996

其他資料

Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity*. Cambridge University Press, 1992

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. London: Gerald Duckworth, 1994.

Bryan S. Turner, ed. *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: SAGE

- Publications, 1990
- Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*. London: Wildwood House, 1973
- Dwight Furrow. *Against Theory: continental and analytic challenges in moral philosophy*. New York: Routledge, 1995
- Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean- Luc Nancy, ed. *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge, 1991
- Jurgen Habermas, *Communication and the evolution of society*. translated and with an introd. by Thomas McCarthy. Boston : Beacon Press, c1979
- Jurgen Habermas, *Postmetaphysical thinking*. translated by William Mark Hohengarten. Cambridge, Mass. : MIT Press, c1992
- Michael Luntley, *Reason, Truth and Self-the postmodern reconditioned*. London and New York: Routledge, 1995
- Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism And Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf, 1993
- Thomas Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, 1962
- Toddy May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. The Pennsylvania State University Press, 1994
- Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press, 1989.
- Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Blackwell Press, 1993.
- Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Cambridge [Cambridgeshire] : Polity press, 1989
- Zygmunt Bauman, *Legislators and interpreters : on modernity, post-modernity, and intellectuals*. Cambridge, UK : Polity Press ; Oxford : In association with B. Blackwell, 1987
- Zygmunt Bauman, *Life in fragments : essays in postmodern morality*. Oxford ; Cambridge, Mass. : Blackwell, 1995

中文部分

- Dave Robinson 著 陳懷恩譯《尼采與後現代主義》(台北：貓頭鷹出版社，2002)
- Fernand Braudel 著 顧良譯，施康強校，《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》(北京：三聯書店，2002)
- Fernand Braudel 著 楊起譯，《資本主義的動力》(香港：牛津大學出版社，1994)
- Immanuel Kant 著 宗白華、韋卓民譯，《判斷力批判》上卷(台北：滄浪出版社 1986)
- Immanuel Kant 著 何兆武譯，《論優美感與崇高感》(北京：商務書局，2001)
- Jean-Francois Lyotard 著 談瀛洲編譯，《後現代性與公正遊戲-利奧塔訪談、書信

- 錄》(上海：人民出版社，1997)。
- Jean-Francois Lyotard 著 島子譯，《後現代狀況-關於知識的報告》(湖南：湖南美術出版社，1999)。
- Jeff Collins 著 戚國雄譯，《海德格與納粹》(台北：貓頭鷹出版社，2002)
- Karl Marx 著 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，《資本論》(北京：人民出版社，2002)
- Michel Foucault 著 劉北成譯《規訓與懲罰》(北京：三聯書店，1999)
- Pauline Marie Rosenau 著 張國清譯，《後現代主義與社會科學》(上海：上海譯文出版社，1998)
- Richard J. Bernstein 著 郭小平等譯，《超越客觀主義與相對主義》(北京：光明日報出版社，1992)
- Steven Best Douglas Kellner 著 朱元鴻等譯，《後現代理論—批判的質疑》(台北：巨流出版社，1996)
- Steven Best Douglas Kellner 著 陳剛等譯，《後現代轉向》(南京：南京大學出版社，2002)
- Zygmunt Bauman 著 洪濤譯，《立法者與闡釋者：論現代性、後現代性與知識份子》(上海：人民出版社，2000)
- Zygmunt Bauman 著 楊渝東、史建華譯，《現代性與大屠殺》(南京：譯林出版社，2002)
- 秦喜清，《讓—弗 利奧塔：獨樹一幟的後現代理論家》(北京：文化藝術出版社，2002)
- 王岳川，《後現代主義文化研究》(台北：淑馨出版社，1998)
- 姚大志，《現代之後-20世紀晚期西方哲學》(北京：東方出版社，2000)
- 蔡錚雲，《從現象學到後現代》(台北：五南書局，2001)
- 余碧平，《現代性的意義與局限》(上海：三聯書店，2000)
- 黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》(台北：聯經出版公司，1999)
- 黃仁宇，《放寬歷史的視界》(北京：三聯書店，2001)

期刊論文

- A.T. Nuyen. "Lyotard's Postmodern Ethics and the Normative Question." *Philosophy Today*, winter 1998
- A.T. Nuyen. "Lyotard's postmodern ethics" *International Studies in Philosophy*, 1996, vol. 28
- Diarmuid Costello. "Lyotard's Modernism" *Parallax*, 2000, vol. 6, no. 4
- Geoffrey Bennington. "The Same, Event, Itself..." *Parallax*, 2000, vol. 6, no. 4
- Jacques Derriada. "Lyotard and us" *Parallax*, 2000, vol. 6, no. 4

- Rodolphe Gasché "Saving the Honor of Thinking: On Jean-Francois Lyotard"
Parallax ,2000,vol.6,no.4
- T. R. Quigley. "The Ethical and the Narrative Self." Philosophy Today ,spring1994
- Zbigniew Kotowicz. "Notes on Lyotard's Route to Atomism"
Parallax ,2000,vol.6,no.4
- 沈清松，從現代到後現代 收錄於《哲學雜誌》季刊 第4期（台北：業強，1993.4）
- 姚君喜 崇高美的當代詮釋 收錄於《蘭州商學院學報》第18卷第5期（甘肅：蘭州商學院：2002.10）
- 黃宗慧，大敘事或小敘事？重探李歐塔之後現代觀 收錄於《中外文學》第24卷第2期（台北：1995）
- 陳幼慧，現代與後現代之爭-李歐塔對後現代知識狀態的反省 發表於台灣哲學學會 2001年年會暨學術研討會