

阿佩爾論

人文・社會科學的 哲學基礎

陳忠信

在精確科學（數學、物理）中，「科學超然」這一假的意念或許是無害的，因為事實上科學家並不理睬它。但它在生物、心理學和社會學的領域中發揮一破壞性的影響，並歪曲我們完整的視野，使遠離科學的領域。

——博蘭尼（M. Polanyi）——

一
維也納學圈及其衍生的邏輯實證論（或，邏輯經驗論）在本世紀初到

中葉曾主宰着英美的哲學思潮，儘管今天它在哲學界中已退潮（更成熟地發展而褪去先前激烈、獨斷的色彩），但其主要理念却深深地影響着人文、社會科學的方法論基礎，這特別表現在所謂「行為科學」上。行為科學是要用「科學的」方法來研究人的行為，希望藉着一般的，科學的方法所蒐集到的經驗證據來創建有關人類行為的通則，其終極目的是要了解、說明和預測人的行為，有如自然科學家要了解、說明和預測自然現象一般。

這一思想走向深深地影響着人文、社會科學的研究。但當我們對它作哲學性的反省時，我們將發現，它對「科學」的性質之了解是建立在一個假象——即科學主義（scientism）——之上。粗略地說，所謂科學主義是獨斷地相信實證科學能解答所有的問題，並對稱為「科學」的那種認識的模式賦以較其他認識模式更優越的地位。德國現象學之父胡塞爾（E. Husserl）於一九三五年五月在維也納發表一篇重要演說：「歐洲人類危機中的哲學」（*Philosophy in the Crisis of European Mankind*），對這一科學的假意象提出批判，指出這是歐洲人（歐洲文化）的危機。自此以後，許多思想方向不同的當代重要哲學家，如葛達瑪（Hans-Georg Gadamer，德國目前最重要哲學家之一）、阿佩爾（Karl-Otto Apel，德國哲學家）、哈伯瑪斯（Jürgen Habermas，德國哲學家，社會思想家，與阿佩爾同為德國當今最有影響力的思想家）、博蘭尼（M. Polanyi，匈牙利物理化學家，哲學家，剛逝世不久），海耶克（F. A. von Hayek）等都把這一科學的假意象視為「我們時代

最基本的假意識」，並從各個角度來批判這一意象，檢討這一問題，企圖重構一較完整的意象。這些努力大體上都承認「『科學的意象』只是我們對『人的意象』的一部分」。從這一較完整的意象出發，我們對知識論及人文社會科學的探討可能奠下較堅實的基礎。

在檢討這一問題的衆多角度中，從「語言問題」來看問題是一具有相當啓發性的方向。因為人的悟知是必須透過「溝通」，任何討論到人文社會科學的問題都必須關連到「溝通可能性」的問題，也就是說，「溝通可能性的條件」是一絕對根本的問題，我們探討人文社會科學的基礎時不應也不可能越過這一問題。在討論這一問題時，「人有天賦的語言能力」這一基本事實是所有探究的起點，並且，我們只有在語言的架構內才能建構「意義」和「意義的有效性」。因此，當我們對這些問題作深入思考、探究後，我們可以說：語言構成任何溝通圈之超越的，闡釋學的前結構 (language constitutes the transcendental and hermeneutical pre-structure of any communication Community)。

在語言哲學的發展中明白顯示着，語言的問題已取代傳統哲學中的「意識問題」(problem of Consciousness)而成為哲學上的一主要問題。不管是英美的分析哲學或是歐陸的闡釋學(Hermeneutics)，它都是一個根本的主題。英美的邏輯實證論者認為我們的日常語言太籠統含混，不但不足以用來提出哲學問題和解決哲學問題，反而增加問題的含混並將哲學問題導致不正確的解答，所以我們必須以邏輯來形式化我們的日常語言或者重新建備一套精確的形式語言。這一主張被稱為形式語言學派或建構語言學派(Formalists or Constructionists)，是在早期維根什坦(L. Wittgenstein)的著作「論說」(Tractatus Logico-philosophicus)的啓發下發展出來的。英美語言哲學的另一主流是以牛津大學的語言分析哲學為代表的非形式語言學派(Informalists)，是在維根什坦晚期著作「哲學探討」(Philosophical Investigations)刺激下發展的。維氏此書揚棄「論說」中的觀點：語言為世界的描寫與影像，並提出意義(Meaning)和語言遊戲(language game)的學說，主張意義是一活動(action)，日常語言是一種生活方式(life form

），因此他勸告人們：不要問一個字句的意義是什麼，而要問其運用是什麼（don't ask for the Meaning, ask for the use）。

至於在德國，語言哲學的研究一開始便走向完全不同的方向，粗略地說，這個方向便是狄爾泰（W. Dilthey）、海德格、葛達瑪的闡釋學傳統。在最近的發展中，德國語言哲學的研究走上一寬廣的道路，他們企圖融合晚期維根什坦和德國闡釋學的傳統，並批判地吸收非形式語言學派的重要成果。在這一發展過程中，西德法蘭克福（Frankfurt）大學的哲學教授阿佩爾二巨冊的大著「哲學之轉變」（Transformation der Philosophie）居於一重要地位。在這一前後連貫相屬的論文集，阿佩爾的目的是在解釋他所努力達到的「哲學之轉變」，這一轉變一方面受到康德學派和超越哲學傳統的高度影響，另一方面也受到經驗論和經驗哲學傳統的高度影響，他希望顯示這一轉變說明一個齊一的理念一如一個齊一的程序。

阿佩爾的努力已為德國超越哲學打開一新境界，而且在回溯到語言的探究以使哲學獲致更堅實的基礎這一努力中，他為人文社會科學奠下堅實的哲學基礎。本文所要介紹的是這一巨大工作的一小部分，即透過分析哲學發展過程的批判來展示：為何邏輯實證論者的「科學之邏輯」不能應付人文學（語言學、歷史和批判的人文社會科學）的特殊興趣和問題？更明白的說：為何邏輯實證論者所理解的「瞭解」（Understanding）在「律則說明」（law explanation）中的貢獻只是自啓式的輔助功能，因而不能說明符號（勞動、行動、制度……等）的意義？然後提出阿佩爾對這一問題的論點。

二

分析哲學的主要目標是對根據因果律客觀地說明「現象」而來的客觀知識予以正當化（justification），並將自身從任何種類之主觀的世界觀（例如，神學、形上學，某些規範的科學）中分離出來。它似乎是十八

世紀啓蒙思想——想要以自然律的詞語來說明人和其文化，假如可能，還要數學化，這是近代西方的根本宇宙觀，胡塞爾在晚年最重要的著作「危機」一書中曾詳細考察、反省這一問題——的延續。他們以邏輯分析的方法來從事其工作，這一被視之爲「革命性」的分析方法有一相當重要的特點，即是它的「分析」並不是在「事物」上分析，而是在說及這些事物的「語句」上分析，以建立一些意義的判準，用以區分有意義的語句。從這一關鍵上，我們可以看到，問題的焦點是語言的考察。阿佩爾便從這裏開始其釐清反省的工作，他根據德國哲學的傳統，認爲，所有語句是作爲意義的媒介，在我們着手從普遍律導出它們，並用來說明事實之前，我們首先要把握語句了解爲人之意向的表示（*expression of human intentions*）。從這個角度來批評分析哲學，當它面對自身的問題時，不可避免地要在其自身基礎上產生蛻變的發展。

以下我們將根據阿佩爾的努力，按着分析哲學發展的三個階段（有一點須注意者，分析哲學不能視爲邏輯經驗論的同義語，後者只是前者的一個階段），來展示本文的主題。

三

邏輯實證論者之「科學的邏輯」隱含着一些先驗的設定（雖然他們拒斥『先驗』這一觀念），那就是萊布尼茲的兩個形上原理：立基於邏輯之「推論的真理」和立基於經驗之「事實的真理」，他們認爲這是科學建構的兩個主要原理，由此推衍下來，他們要求建構一套科學的理想語言，普遍語言。以下將以維根什坦的「論說」——這本書曾被維也納學圈的人拿來高聲朗誦，然後逐句討論，是影響邏輯實證論很主要的一本書——中所提出來的理念來說明邏輯實證論上述二個先設及其要求語意重構這一理念背後隱含的一個設定：方法論的唯我論（*Methodological Solipsism*）。

維氏自述此書的目的是「要釐定思想的界限（更恰當的說，是思想表示的界限）」，爲了這一目的，他要

找出何者是可想的，何者是不可想的。維氏從語言下手，因為只有在語言中這一界限才能釐定。在界限的這一邊（即可想的），他提出圖象論和真值函元論企圖解釋命題的性質，也即解決「命題如何跟世界發生關連？」「命題與命題如何相互發生關連？」在界限的另一邊（即不可想的），他認為是「悖謬的」（nonsense）這個字與「無意義的」（Senseless）是有重大區別的，如果把兩字相混，便會像邏輯實證論者般把維氏的思想看成反形上學的）。

維氏的想法是這樣的，我們能利用語言的表示與世界接觸，在世界這一邊，他認為「對象是單純的」，「對象構成世界的實體」，「對象底結合產生原子事實」，原子事實構成複雜的事實。在語言這一邊，「一個名稱指涉一個對象」，「基本命題由名稱構成，它是一組名稱，一條由名稱構成的鏈環」，「命題是基本命題的真值函元」。就這樣，我們可以看到世界與語言之間有着一種對應關係，即對象、原子事實、事實分別一一對應名稱、基本命題、命題。維氏認為基本命題是原子事實底圖象，後者以經驗決定前者的真假值，而命題的真假值再由基本命題的真假值決定。他透過這種語言的邏輯分析，希望發現所有隱匿在日常語言之外在形式背後的語言的真正邏輯結構。它第一次提供了「統一科學語言」的意念，給予邏輯實證論者方法論上的「客觀主義」和「物理主義」非常重大的影響。

維氏這一企圖因着「意向語句」（intentional Sentences）的存在而遭遇困難。所謂意向是像「A相信P」，「A想到P」，「A說P」之類的語句，這類型的語句在人文社會科學中是很多的，且扮演重要角色，它顯然很難用上述的圖象論和真值函元論來處理。為了解決這問題，維氏利用其師羅素的類型論（theory of type）作如下的處理：

5.541.（「A相信d」等）如果從表面視之，好像是命題P處於與對象A有某種關係的地位上。

5.542. 然而很清楚的，「A相信d」，「A想到P」，「A說P」都是「『P』說P」的模式，這並不意味事實與對象的相互關係，而是事實的相互關係以它們的對象之相互關係來指明。

5.5421: 這顯示沒有像精神、主體等這樣的事物……

從以上我們可以看出維氏是把意向語句的邏輯形式化約為語意語句的邏輯形式，也即是說，意向語句的真正型式是一個關於語句記號 (sentence-sign) 之意義的語句，我們在意向語句裏考慮的不是能用語言描述，存在於世界中的「事實」，而是語言的語意結構本身。意向語句中的主體 (「A 相信 P」) 中的「A」在這一化約中藉着「『d』相信 d」這種語句型式的提出以作為意向語句的說明而消除掉，也即用類型論的辦法將主體化約為高一層次的後設語言 (Meta-language) 而消除掉主體，因而解決意向語句造成的困難，(5.5421) 這一結論便由此而來。

(5.5421) 是一句相當含混的語句，邏輯實證論者給予這語句以負面的解釋，認為維氏的中心論旨是：只有自然科學的語句是有意義的。他們認為心理學、社會學只要使用意向語句型式，便不是真正科學，因而，假如所謂人文社會科學的相當部分化約為科學的語言，那麼，那些語句便不再是處理關於意向的擬似事實，而是處理真正對象間的關係並述及真正的對象。這是作為「統一科學」計劃一部分的「行為科學」計劃的起點。

但是維氏的意旨並不是這樣，如同上述，維氏是要在思想表示的界限兩邊找出何者是可想的，何者是不可想的，也即何者是可說的，何者是不可說的。當我們把「主體」化約為「語句記號」這一後設語言後，我們是否可以再有一語句說及這一後設語言呢？按類型論是可以的，即再化約為第二級後設語言 (meta-meta-language)。但像這種說及語句的語句 (Sentence about sentence) 是可以無限後退的。再者，我們可以用邏輯的語句來分析、構作科學的語言，那麼，說及邏輯自身的語言如何來構作呢？……運用這種無限後退的化約無法有最終的後設語言，維氏歸結出像這一類重要的東西是不可說的，它只能自己顯示自己 (cannot be paid, but it shows itself)，所以在這裏維氏劃出可說的與不可說的，他藉着明白地提出何者是可說的來逼顯何者是不可說的。由此，我們便能了解維氏為何說沒有主體這樣的「事物」存在，因為照他看來，主體並不屬於世界的極限，是超驗的，是在可說的界限以外，是不可說的。但他並沒有否定主體的存在。

從以上的釐清，我們已清楚地展現日後邏輯實證論發展所依賴的一些理念。有一點應該指出的，維氏這一語言哲學並不具有哲學地反省其自身的能力，因為據他的說法，說及自身的都是悖謬的，是不可說的。這一看法一被邏輯實證論者無言地接受着，一直到晚期維根什坦開始發展其「語言遊戲」的意念時才被放棄。

四

分析哲學的第二個階段是邏輯實證論的「統一科學」(Unified Science)計劃。它立基於從維根什坦那裏承續而來的先設：有一個能明確描述的事實世界（這截取維氏意念的一半）。同時，「統一科學」計劃還隱匿着一個先設：方法的唯我論，是指一個人能單獨地跟隨着一定構作的法則去探究科學而不必經由與他人溝通去學習語言遊戲的規則，每一個人都是作為其語言的超越主體，不必設定溝通的需要，否定其他心靈的存在而把每一個「自我」都縮成一點，不需要擴充，因而，人——與我在一起時是作為溝通的伙伴——可以化約為由形式語言描述的對象或者其行為的說明。這一方法的唯我論可以從上述維氏的論旨推衍出來（即從5.5421推行出來），它是邏輯實證論迄未能有效地面對人文社會科學的認知興趣（Cognitive interests），因而千方百計要將人文社會科學化約為自然科學的主要原因。

但是，從歐陸傳統的闡釋科學看來，真正的人文社會科學（甚至自然科學）必須建立在互為主體性（intersubjectivity，注意這裏所說的互為主體性不是邏輯實證論者所說的「互為主體地可驗證」之意）之上，也就是說，人是作為語言和意義的對象，是世界中的客體。同時，人也是世界中的主體、瞭解這個世界（包括作為客體的他）的主體，是和我在一起作為溝通的伙伴。然而，這種不只把人視為研究的客體，而且要求意義的互為主體性的「瞭悟」的學科可以稱為科學嗎？

• 11 •
漢帕爾（C. G. Hempel）等邏輯實證論者站在方法的唯我論之上對此提出批評，他們認為闡釋科學（

Hermeneutical science) 的理論家所理解的「瞭解」(Verstehen. Understanding) 是一種可和經驗論者的律則說明 (law explanation) 相比美的方法，只是代以高度的、直覺的洞見而已，它們是同一種類的認知，其間的不同只有「瞭解」有着以捷徑達到同一目標的野心。由此，們認為「瞭解」是「入神」(empathy)，是一種經由等同於自身經驗而而對被觀察的人類行為的內在化。他們認為這只是一種心理的興趣，以自行出現的方法賡續碰死耗子般地碰到說明人類行為脈絡中的律則假設。第一個作這種論辯是紐拉特 (Otto Neurath)。*漢帕爾對這種「說明理論」給予一嚴密的形式*：

……瞭解，……從個人自己之心理功能的角度來看，可以成爲一個有用的自發方法，在探求普遍心理學原理時它可以提供一個理論的說明，但科學家部分入神之存在，既不是說明、或任何人的行動的科學了解之充分條件，也不是必要條件。

這一論辯，阿佩爾分兩部分來討論。漢帕爾認為「瞭解」不是人之活動的「科學說明」的必要條件：

精神病人或跟科學家不同文化的人之行為有時可以普遍原理的詞語來說明和預言，即使科學家建立或應用那些原理可以不用了解他的入神。

但是我們可以反問：當我們處理精神病人或一陌生文化的人時，我們是否可以不用對他們動機的直接了解而嘗試代以對他們的行為加以說明（如同說明自然中的一事件）以得到一意念？當我們如此做的時候，我們丟棄的不止是任何企圖的入神，更重要的，我們放棄了任何努力與那些人的交談。事實上，在任何「說明」之先，我們要去了解作爲事實原案和那些事實的人爲解釋的「基本語句」，並且，對每一個新發現的事實必須是當作一個制度化的「解釋者的圈子」(community of interpreters) 共認普遍有效的解釋，此時，「瞭解」不止是一種心理之入神的需要，而且是參與互爲主體的交換意念的必要條件，這一交換是必需的，它不能用行爲說明之客觀方法來取代（關於這一點，近來，日顯重要，由 M. Polanyi 提出的認識論也從另一角度作深入探討，見博氏著 *Personal Knowledge* part I-II）。事實的說明與關於所說明者爲何的互爲主體溝通是人

類知識互補的兩面 (complementary aspects, 互補是採用原子物理學家 N. Bohr 提出的意義), 它們互斥互攝, 相反相成。沒有人能不先設定事實知識 (它能明白說明) 而瞭悟, 同樣的, 沒有自然科學家能不參與上述的互為主體之溝通而能說明任何事情。

其次, 我們將討論漢帕爾的第二個論辯: 「瞭悟」不是人之活動的「科學說明」的充分條件。阿佩爾指出, 對於世界之事實的最初了解是與人之語言和生活方式的瞭悟有關, 這種情形在自然科學中可以忽略, 因為在自然科學中, 除非是在所謂「正常科學的根本危機」(fundamental crisis of normal Science), 使用 T. Kuhn 所用的意義, 指在一科學領域中, 一個能圓滿解釋該領域中根本問題的基本世界解釋——被稱為典範 (paradigm)——因着如技術進步導致新問題產生等等原因而不再能解釋該領域的種種問題時便被稱為正常科學的根本危機) 中, 否則先於單獨解說的基本世界解釋 (fundamental world-interpretation) 一般是不會有問題的。但是, 在人文社會科學中, 我們無法找到一個「典範」能圓滿解釋研究領域中出現的問題而成為所有研究的基本預設, 換言之, 在某種意義上, 如上述的根本危機在人文社會科學中是正常的情境, 在此, 我們經常按照我們的世界解釋去了解人的言辭、工作和行動, 另一方面, 我們按照人之語言遊戲和生活方式去解釋世界的事實。由此我們可以看到「入神」的概念並不太有助於「瞭悟」, 它並不是像邏輯實證論所先設的, 是一心理的孤立體, 它反而導使我們去檢視在人文社會科學中, 居所有解釋之中心的「記號瞭悟」(sign-understanding) 或「溝通經驗」(communicative experience) 的基本能力。

由以上的辯解, 我們不難看出漢帕爾對「瞭悟」的論辯是立基於方法的唯我論之上, 它不曾反省到一個事實: 所有對象的認知先設着「瞭悟」, 而「瞭悟」具有「互為主體的溝通」之意義。透過其他論辯可以顯示這是所有邏輯實證論者所接受的根本預設。由此, 他們刻意建構一語意架構以構作一普遍語言。我們希望以上的辯解中已給予充分的暗示, 以顯示一個事實: 科學的邏輯語言的兩個次元——語法 (syntax 即邏輯) 和語意 (semantics)——並不足以涵蓋語言的所有次元。事實上, 當卡納普 (R. Carnap) 接受莫爾士 (Ch.

Morris)之「記號的實效面」的意義念作為語言的第三次元時，邏輯實證論者的語言概念便已產生變化，普通語言的概念一步步地被放棄，而代以日常語言之使用的描述分析。這是晚期維根什坦的語言哲學之主題。

五

分析哲學的第三階段是由晚期維根什坦影響下所發展的日常語言分析。這意念首次出現在一九三三～三五年的講課——後來以「藍皮書與棕皮書」(Blue and Brown Books)為名出版——後來在「哲學探討」一書中發揮。它放棄早年普通語言的意念，轉向「有意義的意向」的闡釋學。

晚期維根什坦認為「論說」中的語言概念(他稱為奧古斯丁式的語言概念)是傳統哲學之語言概念的典型，他駁斥這一學說，認為其主要錯誤是：「當語言被觀察時，他們看到的是字詞底形式，而非字詞底形式之使用。」因此他放棄「論說」底純粹先天的方法，而推介探討語言底實際現象底後天的方法，由此發展一種實效論的語言概念，把語言的考察轉向語言的實效性，這便是他具革命性之意念——語言遊戲——的提出。他重新考察語言的本質：

有多少種類的語句？……有無數種類：我們稱為「符號」、「字詞」、「語句」之使用的無數不同種類。且這一(語言底)多樣性並非固定、一成不變的東西，我們可以說，新的語言型態，新的語言遊戲不斷產生，其他的則逐漸廢棄，或被遺忘。

這兒「語言遊戲」是意指着明顯的事實：語言的使用是一活動或一生活方式的一部分。

同時，他提醒我們注意語言的社會性質，即在語言遊戲中遵守規則。遵守規則是一種習俗、使用、活動、制度，它預設一個社會、一種生活方式，因而沒有一種「私有規則」，規則都是「公共的」。學習如何遵守規則是要熟練一種技術，亦即獲得一種技巧。依此，維根什坦認為「要了解一個句子表示要了解一語言，要了解一語

言就表示要熟練一種技術。」由此我們可以明顯地看到與早期普遍語言之意向的重大區別。

阿佩爾藉着討論，批評溫奇(P. Winch)的一本書「社會科學的理念」(The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy)所發展的理念來展示德國闡釋學的傳統與晚期維根什坦的會合點。溫奇在這書中企圖分析並發展維氏語言遊戲的理念作為人文社會科學的哲學基礎，他對維氏的解釋是從韋伯(M. Weber)和柯靈伍(R. G. Collingwood)那兒得來的靈感，很不同於今日牛津、劍橋的語言分析。

溫奇認為哲學是實體之瞭解的先驗形式之「科學」，那些形式是由規則、生活方式(因而是社會的相互關係之先驗形式)所構成的。維氏和早先的實效論者皮爾士(Ch. Peirce)所主張的「意義」與一給予情境中之人類行為的連結被大部分的分析哲學家解釋為意含一將「意義的瞭解」化約為行為的客觀經驗描述的可能。溫奇却改變方向以另一方式解釋為：所有人類行為要想成「跟隨規則」，因而同時是「瞭解」的「可了解的」，不是客觀經驗方法的適法對象。他並接受維氏「瞭解的先天預設是不能從作為生活方式之語言遊戲分離」的主張，因而支持社會學作為「社會的生活方式」之科學，不是一經驗地類化科學，人的生活之瞭解——狄爾泰等探討的主題——本質上是不同於自然現象之說明。

溫奇討論瞭解概念並不會落入狄爾泰以來以心理與直覺為取向的窠臼，而代以維氏語言遊戲的理論。因此，在「瞭解」問題的討論中，「語言的問題」取代「意識的問題」而為討論的焦點。這是一個很大的轉折點，闡釋學的思考因而得到一新的次元。

在維氏的語言遊戲之理論中，「遵從規則」所指為何？照溫奇的解釋，一個人不能單獨地(即從社會中孤立出來)遵從規則，換言之，「私有語言」(private language)是不可能的，語言一定是「公共的」(public)，即預設着溝通的可能，在社會的框架之外，只以邏輯(即一些形式推論原則)為基礎，我們不能決定一個人的行為是否遵從規則，也即我們不能決定他的行為是否「有意義」，只有在社會的框架中，在社會

的生活方式中，我們才能決定一個人的行為是否遵從規則，是否有意義。因為照他看來，有意義的行為（亦即可了解的行為）預設着一準則，另一方面，行為準則的意念預設着實際行為（亦即具體地表現這一準則的生活方式），換句話說，行為準則的觀念與有意義之行動的觀念是交織着，所以，一個人單獨地跟隨一法則的行為，我們無法決定是否有意義。溫奇從他對韋伯和德國傳統意義的「瞭悟社會學」的批判評價中斷定，作為瞭悟的先設，在語言遊戲、習俗、制度中之參與必須取代傳統個人內在經驗之入神的理論。

溫奇這一瞭悟理論將傳統對瞭悟的討論導入一更堅實的基礎。但是，這一理論却很明顯地落入一種單子論（monadology）的窠臼，因為照這一理論，任何問題是否有意義只能在一特定的語言遊戲（即一特定的生活方式或一特定的文化系統）中來問，不同的語言遊戲、文化系統，只能在其內在規則（即社會的生活方式之脈絡）中來瞭解。這樣一來，各文化系統、語言遊戲之間將成一互相不能溝通的密閉系統，它很顯然將會導致哲學與社會科學上的激烈相對主義。造成這一困難的主因乃是作為瞭悟之先設的語言遊戲在溫奇的處理下是靜態的語言遊戲，它無法落實在具體地歷史情境上。阿佩爾為解決這一問題，將語言遊戲處理成動態的，認為語言遊戲是「語言的使用」、「實踐的生活方式」，和「世界的瞭悟」之辯證的統一，意即這三種要素構成語言遊戲，它們之間並不是永遠協和的，但在矛盾的張力下却仍有足夠的聚力構成一語言遊戲。

當代闡釋學的基礎，在維根什坦學派和海德格的影響下拒斥瞭悟之心理學的說明，亦即拒斥笛卡爾主客二元形上學所衍生的方法的唯我論。維根什坦和海德格的思考更進一步地在正面意義上強調語言作為互為主體之瞭悟的媒介，一如作為世界之解釋的媒介。由於這一轉折，闡釋學不再是認識論的一補助學科。這一發展具有相當重大的意義，它將傳統的闡釋學帶向一新的境界。今日的闡釋學便在這一新基礎上發展着。

六

透過對分析哲學主要意念的反省、批評，阿佩爾認為分析哲學的方法預設——所有的瞭悟必須解釋為語言的釐清——是正確的，但是既不是把瞭悟當作單純的理想語言之邏輯形式的釐清，也不是當作單子的、靜態的語言遊戲之釐清，而是把瞭悟當作人之對話的解釋學之發展。在這一根本認識下，阿佩爾提出他的論點：語言溝通的先天性（*Apriori of Language-Communication*）事實上是了解社會功能和人文學之方法論的適當基礎。對於這一論點，我們將分兩部分來陳述。

第一個部分論旨是：描述和說明客觀的時空事件，要先設在一溝通圈的瞭悟與解釋，因為一個人不能單獨地跟隨一規則去研究科學。這一論旨很明顯是由上一節的討論中引伸出來的，它很明顯地蘊涵着一互補性論旨：客觀的認知和互為主體地瞭悟的認知是互補的（「互補的」並不是指互相先設另一者，而是指相對的觀點可以互相補足對方的觀點）。阿佩爾於此歸結出，廣義之科學（包括人文學）的哲學先設二個極不同，但互補的認知興趣（*Erkenntnisinteresse, interests of cognition*，這個名詞由阿佩爾和哈伯瑪斯提出，是為了在知識人類學的架構中指出知識之有效性與可能性的超驗條件，是阿佩爾等人的理論之關鍵概念，參見哈伯瑪斯所著 *Knowledge and Human Interests* 一書），第一種認知興趣稱為技術的（*technisches*）興趣，它引導對世界之事實的描述與說明。第二種認知興趣稱為闡釋的（*hermeneutisches*）興趣，它在互為主體性的次元中運用溝通，連結過去和現在。這兩種認知興趣不能互相化約，所以它拒斥任何種類之科學的化約主義和整體性的思考。

阿佩爾的第二個部分論旨是補充和（在某種意義上）限制上述的說明與瞭悟之互補性論旨。為此，阿佩爾提出第三種認知興趣，稱為解放的（*emancipatory*）興趣。在上述兩種認知興趣的引導下，我們並沒有能力反省自身，也沒有能力反省該認知興趣的本身，但人是能反省的，且自我反省的行為既不是自然科學的「說明」所能處理的，也不是闡釋科學的「瞭悟」所能處理的，它是擬似自然的因果說明（*quasi-naturalistic causal explanation*），並且自我反省是批判之社會科學的核心，是從不合理的束縛解脫出來以達到合理之

境地的努力。解放的興趣其目的就是在執行反省的任務。並且技術的興趣與闡釋的興趣只有在理性反省的解放興趣中才能含糊地被理解，也即是說，只有在解放的興趣中，我們才能不以心理的方式去瞭解技術的興趣與闡釋的興趣，或落入一個客觀主義的窠臼。阿佩爾和哈伯瑪斯給予這一解放的興趣以「現象學地先天」地位。並且，這一解放的興趣提供一倫理的基礎以承擔人文社會科學的任何整體計劃的合法化。只有在這樣一種基礎，知識與興趣才是一體的，因而理論與實踐的連結才有可能，一個批判的人文社會科學之基礎才能出現。這樣的一種發展正在這一基礎上發展着。

阿佩爾的論旨：語言溝通的先天性，是人文社會科學的適當基礎，是建立在上述的兩個部分論旨之上，它僅僅是阿佩爾等人的思想體系中的一個開端，一個寬廣的可能性在這基礎之上展開。

附言：本文純屬介紹性，由於所涉及之範圍太廣大，在有限篇幅中勢必只能以粗疏簡略的方式展現論點，爲補救這一粗疏簡略，筆者希望能早日完成阿佩爾一篇重要長篇論文的譯述。本文由於形式所限，參考書目未能一一徵引，茲錄主要資料來源於後：

1. K.-O. Apel: *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* 1967.
Netherlands
2. K.-O. Apel: *Communication and the Foundations of the Humanities in Acta sociologica* 15 (1972). pp. 7-26
3. G. Radnitzky: *Contemporary Schools of Metascience*. vol. II. 1973.