

第二章 第一哲學的三個典範轉移

本章主要所要闡述的是阿佩爾所重建的「第一哲學」的三個典範轉移，在明白它的來龍去脈之後，我們便能對所謂的「先驗語用學」有所掌握，進而得以確實地理解「論述倫理學」。在開始進行闡述之前，有幾個基本概念必須先加以說明。

首先，「第一哲學」語出亞里斯多德的《形上學》(*Metaphysics*)，在該書第四卷的開頭，亞氏就指出了其形上學是一門專門研究「存有之為存有」(to on heion/being as being)，即研究「任何事物要被認為是一種存在項(ens/entity)所必須具有的最一般的和必然的特徵」¹的學問，在第六卷指出這種學問為「第一哲學」，稱為「第一」即是說，他認為形上學是哲學中最根本的學問²。之後，「第一哲學」較為人所知者有笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)以之為名的著作《第一哲學沈思錄》(*Meditations on First Philosophy*)，其內容仍不脫形上學，正如笛卡兒在他後來的《哲學原理》(*Principia philosophiae*)中著名之樹的比喻——「第一哲學」為樹根，物理學則為樹幹，其他具體學科為樹枝末尾，他也認為有需要建立「第一哲學」，以作為物理學和各個學科的基礎，即亦採取一種「若第一哲學的研究不能確立，則其餘知識亦無法確立」的觀點。就第一哲學作為知識基礎的意義來說，阿佩爾採納了此一觀點，並提出「第一哲學」可被理解為一種哲學反思的傾向，藉著反思「哲學思考(即認真地去論證)的可能性條件」來克服懷疑論³，其目標是為替「科學理論」建立堅實的基礎。

其次，阿佩爾所提之第一哲學的典範轉移不僅是一種典型的哲學論證方式：先去指出傳統第一哲學論點的內在困境，然後再提出一個替代的論點作為解決之道，以表明該替代論點確實優於其他論點，確實不負第一哲學之名。阿佩爾所要進行的工作更好說是一種對於哲學史上出現之諸多哲學立場的「批判性的重

¹ *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 490.

² 這裡出現了一個問題：所謂的「最根本的」是指它所探究的對象是最為普遍，抑或是最完美的實體？就其對象為後者而言，亞氏主張，要掌握事物的本質必須掌握其最終原理和原因，因此第一哲學是研究「不動的動者」，即事物最終極原因之學。在《形上學》第六卷第一章，他就說「物理學所研究的是可分離的，但並非不運動的，某些數學研究不運動的，卻也不能分離存在而是在質料之中，只有第一哲學才研究既不運動又可〔與質料〕分離的。」(1026a24)於是，亞氏的第一哲學又被他稱為神學，探究的是特殊的存有者。本文姑且不論亞氏第一哲學的「存有-神學結構」的問題，畢竟在本文的脈絡中，阿佩爾只論及亞氏第一哲學的存有學意涵，Apel, *Globalisierung : Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg: Universitäts-Verlag, c1998, p. 21.

³ *FTS*, p. 45. 阿佩爾還曾指出，古希臘的懷疑論者高賈斯(Gorgias)著名的三個主張——(1)沒有任何東西存在；(2)即使有東西存在，也不可能被認識；(3)即使它們有可能被認識，也不能被傳達。這其實已經為後來第一哲學的典範轉移做了準備，見 *SEI*, p. 123. 筆者因此認為，阿佩爾所反對的應是拒絕承認有任何的知識或知識的證成存在的極端懷疑論，而非僅以懷疑為手段來達到確實知識的方法論上的溫和懷疑論。

建」(critical reconstruction)⁴，這種重建方式的立意並非是要對第一哲學的歷史提出完整的記述與說明，而是「[…] 意味著對一種理論加以解析 (auseinandernehmen)，並以新的方式重新組構，以便更好地達到它為自身所確定的目標」⁵〔雖然這是哈伯瑪斯的定義，但在本文的脈絡同樣適用〕。確切地說，上述的「理論」位置可以套入「第一哲學」或「哲學的終極奠基工作」，「目標」則是為了發現「科學理論的主體際有效性的條件」，由此我們就可以了解，阿佩爾在此為什麼要將焦點放在哲學史上若干提出知識論和方法論的學說，而對它們的理論基礎進行系統性的批判。

再其次，阿佩爾所列出的第一哲學三個主要典範，分別是(1)「存有學式形上學」(der ontologische Metaphysik)、(2)「意識－主體哲學」(der Bewußtseins-Subjekt Philosophie)以及(3)「先驗符號學」或「先驗語用學」。阿佩爾認為，前兩個典範固然有其可取之處，卻不足以奠定具有主體際有效性的知識，因此要證成第三個「先驗符號學」的典範。提到「典範」，不免會讓人聯想到孔恩(Thomas Kuhn, 1922-1996)對典範的說法，然而，我們必須注意的是，這三個第一哲學的典範並不是像孔恩所主張的那種彼此之間「不可共量」(incommensurable)的典範⁶，這三個第一哲學典範在某種程度上處理相同的問題並使用可相通的概念，因此不是進行全盤性的典範轉移，而是可以以系統性的方式來說明其間的關聯，並比較出其優劣。最後，我們還需要知道的是，第一哲學的那些典範在哲學史上未必僅出現於某個特定時期，例如，在中世紀與現代也可發現「存有學式形上學」典範的哲學思想，像是中世紀多瑪斯(Aquinas, St. Thomas, 1225-1274)的思想，與現代哈特曼(Nicolai Hartmann, 1882-1950)的思想皆屬「存有學式形上學」典範。

⁴ 阿佩爾常以「理念型式的」(idealtypische/ideal-typical)來形容這種重建(例如在：*SEI*, p. 112；*RDE*, p. 2)。為人所耳熟能詳地，「理念型」(Idealtypus)一詞是由韋伯(Max Weber, 1864- 1920)所發揚的，簡單來說，韋伯主張我們為了認知現象，必須從雜多事件中抽繹出某種觀點，使能構成統一的思維形態。因此，阿佩爾所進行的重建也被他稱作是「類型學」(Typologie)的工作。

⁵ Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1976, p. 9。

⁶ *FTS*, p. 44；pp. 94- 5。

第一節 第一哲學前兩個過渡典範的轉移

1. 「存有學式形上學」典範：以亞里斯多德為例示

在說明第一哲學「存有學式形上學」典範時，阿佩爾是拿古希臘時期的哲學當作範例的，他認為，當時以存有學為第一哲學的原因在於「語言作為知識的條件，要比由感官所給予的事物領域難以掌握和分析得多」；人們經常是先注意到「直接的或第一性的意向」(intentio recta or prima)所顯示的經驗內容，而後才在「間接的或第二性的意向」(intentio obliqua or secunda)內對意識功能進行反思，最後，才會去反思作為知識的可能性和主體際有效性的條件的語言功能⁷。阿佩爾繼而指出，儘管在蘇格拉底和智者(the Sophists)的時代就已提出「名稱的正確性」、「邏各斯的功能」和「作為概念或定義之語詞的意義」等並非直接意向的問題；而隨後的柏拉圖亦已有不探問「單個名稱的正確性」而要求探究「陳述(邏各斯)的真理」的洞見⁸，不過，當時人們只能憑藉下列四個概念來理解人類之言說和溝通：「名稱」(ονομα)、「符號」(σημειον)、「概念」(οροζ)和「邏各斯」(λογος)，當時這四個概念被分成兩組：「概念」和「邏各斯」先天地(a priori)指向某種普遍的東西，而被看作是獨立於語言的使用；「名稱」和「符號」則依各種不同語言所約定的使用方式而意指個殊的事物，它們只具有指稱(designation)的功能，而替「邏各斯」的認識服務。這就是為什麼古希臘哲學尚無法真正反思到「語言」的認知作用的原因。

在同一篇論述第一哲學的文章中，阿佩爾引用了兩段話來佐證亞里斯多德確實忽視了語言的認知作用，一是亞氏在其《解釋論》(*De Interpretatione*)中提出的關於名詞的看法，另一是亞氏的繼承者泰奧弗拉斯特(Theophrastus)的一段文字。我們先來看看亞里斯多德的說法：

口語是心靈的符號，而文字是口語的符號。字母並非對每個人相同，口語亦然。然而，這些符號所指涉的心靈狀態卻對每個人都相同，就如它們〔心靈狀態〕是對每個人都相同之對象的反映。⁹

從這段話，我們就可以明白亞里斯多德不重視語言的認知作用的理由是，他認為憑著事物所具有之相同的存有學結構，就能夠保證可能意義的主體際同一性；換言之，由於賦予事物之存有學結構認識上的優先性，亞氏主張我們可以越過語言符號而認識到所謂的真理。就此，阿佩爾還另外證諸亞氏在《靈魂論》(*De*

⁷ *SEI*, p. 85.

⁸ Plato, *Sophistes*, 261c- 262c.

⁹ 摘錄自 *SEI*, p. 86。原文出自 Aristotle, *De Interpretatione*, 16a3ff.

Anima)中的說法：人的認識是依賴於靈魂(psyche)，或更精確地說，依賴於其中的「努斯」(nous)¹⁰和其他存有者間一種現實世界內的「同化」(homoiosis)關係——思維受納對象的形式，並潛在地與對象同一¹¹。我們還可以發現，亞里斯多德「事物所具有之相同存有學結構就能夠保證可能意義的主體際同一性」的這個主張，也隱含著其第一哲學所認定邏輯的統一性(unity)，即邏輯的原理¹²必然能夠放諸四海皆準，因為它作為「公理」(axioma)不但是第一哲學作為普遍存有學的基礎，也是所有科學知識的基本前提。因此亞氏認為，根據邏輯中的「同一律」(principle of identity)，雖然符號的使用可以因人而異，但符號所指稱之事物的意義不行，否則，某事物既可以「是」該事物，又可以「不是」該事物，便無思考和成就知識的可能。

邏輯的同一律固然重要，但是阿佩爾對於亞里斯多德在其思想中所蘊涵的「符號和意義的分離」¹³以及「在語言作為溝通工具的情況下，符號意義(或符號使用)之主體際約定的不可能性」仍加以批評¹⁴。前一個批評比較容易了解，是指阿佩爾反對將意義視作是獨立於語言符號使用的東西，於是他說：誠然，我們不可能把「事物的本質結構的問題」僅化約為「語詞實際的使用」，但不能由此推論出「對於世界結構的詮釋〔認識〕是不依賴於語言使用的」。至於後一個批評，則是針對亞里斯多德如下的認知模式：我們必須先去認識世界的基本與料(elementary data)，接著藉由邏輯的抽象來把握世界的存有學結構，然後才用諸多符號去指稱那些基本與料，並以特定的符號或符號關係來再現存有學結構的聯結。若是據此論點，我們就必須先預設事物和事物間關係的確定性和指稱，才能藉由符號進行溝通，但這會得出一個自相矛盾的結論，那就是，「我們不需也不能溝通語言和世界的關係，亦無法溝通符號的意義和指涉」，要嘛是語言是私有的，人們根本無法互相溝通，要不就是每個人得先天配備一種理想的語言系統以保證不至於雞同鴨講。

阿佩爾認為這兩條路都行不通，而在後一條死巷中，阿佩爾還找到泰奧弗

¹⁰ 「努斯」在古希臘哲學中有多重的意思，在此是指一種人所特有的靈魂能力，人憑藉理性在知覺與經驗到的事物中直觀地把握普遍性定義、公理等科學知識基本前提的能力。參見《希臘哲學史(第三卷)》，人民出版社，2003，頁370。

¹¹ Aristotle, *De Anima*, edited by J. A. Smith, M. A., Hon. LL.D. Oxford at the Clarendon Press, 1931, Book III.4. 阿佩爾在 *FTS*, p. 46 中加以引用。說得更詳細些，亞氏將靈魂視為像是一塊蠟板，感覺對象由感官在其上留下痕跡，繼而形成經驗，由於在經驗過程中已涉及共相，故能產生科學知識。

¹² 亞里斯多德是這麼定義「原理」的：「原理是一些其他東西首先從它而存在、而生成、而被認識的東西」(a principle is something that is first from which something either is, or becomes or is known), *Metaphysics*, p. 1013 a18.

¹³ 我們可以發現高達美對柏拉圖「語言的遺忘」(Sprachvergessenheit)的批評於此可以是一個呼應。而阿佩爾還認為此處之「符號和意義的分離」仍可於早期維根斯坦的《邏輯哲學論》中窺見。

¹⁴ 這兩個批評見 *SEI*, pp. 87-8.

拉斯特(Theophrastus)所樹立的路標，上面標示著「語意學」和「語用學」的分界：

因為邏各斯具有雙重的關係 一是與能夠聽出其意之聽者的關係，另一是與事物的關係。說話者想對聽者啟示些意見，是以(於此關係)聽者產生了詩學和修辭學 然而，就邏各斯和事物的關係來說，哲學家的任務首先就是駁斥謬誤並揭露真理。¹⁵

阿佩爾並認為，此區分的結果是真理與「語意學」相連繫著，反之，詩學和修辭學因為劃歸「語用學」的向度，而被認為是以「勸說」(überreden/persuade)而非「信服」(überzeugen/convince)的方式來影響聽眾。亞里斯多德和泰奧弗拉斯特兩者皆可謂預設了與同一事物相聯繫的符號的主體際意義之同一性，認為唯有在這種理想的架構中才有真理可言¹⁶。這種思維影響現代哲學的語言分析甚巨，導致無論是亞里斯多德或當代一些語言分析哲學家皆忽略了「符號的意義必須依賴於語言的使用」，而不僅是一套對應於事物的語言符號系統。事實上，即使是邏輯實證論者對命題的實證要求，也必須承認「檢證」(verification)必須牽涉到語用學，即語言溝通的向度¹⁷，而去除了上述那個豎立許久的劃分。

總之，阿佩爾以亞里斯多德為「存有學式形上學」典範的主要代表人物，指出由於當時對認識過程的說明缺乏表意的辭彙，更加上只關注對事物之本質(存在)結構的直接意向，使得其「第一哲學」抽離了語言/符號的面向。對亞氏來說，認知毋需藉由語言，只要靈魂和其他存有者的形式具有一種對應的關係即可，但問題是：如果所謂「同化」的符應關係始終是在認識的過程中發生，那麼我們要怎麼才能知道認知主體與認知客體(對象)是否符應，以去判定所認識的是真和假呢？這就是後來同為「存有學式形上學」典範的多瑪斯所發現到的問題，他並因而認為，那種符應的關係必須從認知主體與認知對象之外的觀點才能加以檢視。不過，多瑪斯的這個說法對一般人來說也很難站得住腳，因為他是以上帝這個超然的觀點來當作主與客的符應與否的仲裁者，而這又會衍生出好些難題。既然只關注事物的存有學結構無法保證知識的客觀性，於是，阿佩爾接著指出第

¹⁵ 這是亞里斯多德亞力山卓學派(the Alexandrian school)之的評註者阿蒙尼烏斯(Ammonius, 495-565)所追溯出的段落，原出自阿蒙尼烏斯《亞里斯多德 解釋論 評註》，1887, p. 65。此摘錄自 *SEI*, p. 88。

¹⁶ 我們還可發現，亞里斯多德在《解釋論》中說「只有那些自身或者是真實的或者是虛假的句子才是命題」，至於對其他類型的句子之解釋乃是屬於修辭學或詩學的範圍，參見亞里斯多德，《工具論(上)》，臺北：慧明，2002，頁 64。然而筆者認為，我們也不該忽略的是亞氏在其《修辭學》中曾指出的「說服論證」(pisteis)，它以「不完整的三段論法」(enthymeme)為主體而作為一種證明(apodeixis)方式。據此，亞氏所倡言的修辭學與邏輯(乃至於真理)並非毫無關係，當面對到一些不聽教導的聽眾，修辭學有助於查見在每個事例中可用的說服方式，就此而言，它是辯證法的對應部份(antistrophos)，兩者的差異在於在推論的結果上，前者不如後者具有確定性。Aristotle, *Rhetoric*, Book I, 1354a-1355a。阿佩爾在此的陳述雖是欲將語用向度與真理的獲得重新加以聯繫，但因為他追求論辯的普遍有效性，故不以藉修辭達到的說服為滿足。

¹⁷ 見本文頁 42- 43。

一哲學的另一個典範——意識哲學，看後者能否解決第一哲學之存有學典範所面對到的困境。

2. 「意識－主體哲學」典範的形成與其缺失

歸結阿佩爾的說法，現代意識哲學的特點大致可從兩方面的源起來說明。**第一**，意識哲學的語言觀使它與「**方法論上的獨我論**」(methodological solipsism) 聯繫在一起¹⁸。**第二**，其知識論的主體性特徵源自於中世紀，到了康德的先驗哲學，則更為明確地以主體的認知結構作為「知識之可能性和主體際有效性條件」的保證¹⁹。

就「方法論上的獨我論」而言，中世紀的哲學家比亞里斯多德更加地從理解語言來理解世界，但他們對語言中的普遍概念的真實性和實在性卻不見得是抱持著肯定的態度〔質疑「是否言之必定有物」〕。這就產生了著名的「共相之爭」，其中有一派主張真實存在的是個殊的事物，抽象的概念(共相)僅存在於心靈之中，這即是所謂的「**唯名論**」(nominalism)。後期士林哲學(Scholastics)中的「**個體直接直觀的學說**」(doctrine of the immediate intuition of the individual)就與唯名論相關，此學說源自當時有學者質疑以語言固定下來的世界觀，追究「吾人的認知如何符應於客觀的世界？」這個問題，並主張以經驗去檢視兩者的一致性，因而形成「直接的直觀作為意識內容乃是先於語言使用的」這樣的看法。阿佩爾認為此學說影響了奧坎(William Ockham, 1285-1347)以降，包括笛卡兒和英國經驗論者以及康德，其影響在於，唯名論式的思想相較於〔認為共相是客觀存在的〕素樸的語言實在論是一種進步，卻也肇致了一種「方法論上的獨我論」。這就是說，雖然唯名論一方面讓我們能把語言的多樣性看作是符號系統的多樣性，亦即人能藉各種符號對世界提出詮釋，然而，另一方面，它也認為直觀的認知無需藉助公開的語言，所以「人得以理解他的意識與料，包括把自身理解為一個『我』，而在原則上不設定他自身已然是**在溝通共同體中社會化了的**」²⁰。這種方法論上的獨我論不僅是洛克(John Locke, 1632-1704)所犯的毛病²¹，更是意識哲學的幾位代表在知識論上的致命傷。

在主體性特徵方面，阿佩爾以他曾研究過²²之庫薩努斯(Nicolaus Cusanus，

¹⁸ *SEI*, pp. 90- 2。

¹⁹ *FTS*, pp. 46- 9。

²⁰ *SEI*, p. 91。

²¹ 阿佩爾把洛克看作是一種作為亞里斯多德對照組(反題)的心理主義式語言觀。簡言之，「心理主義」(psychologism)在此是指否認邏輯規律的普遍有效性，而將之視為人類心理意識活動中歸納抽象出來的東西。

²² 阿佩爾早年曾撰 庫薩的尼古拉的語言概念 一文(“Die Idee der Sprache bei Nicolaus von

1401-1464) 為例，來說明這個第一哲學的第一個典範和第二個典範的差別：庫薩努斯曾援引普羅塔哥拉斯(Protagoras)之名言：「人是萬物的權衡」以顯示其論點，有趣的是，在古希臘哲學中〔至少是在柏拉圖〈泰阿泰德篇〉(Theaetetus, 152A)中〕，帶有濃厚相對主義色彩的這句話，在中世紀有了截然不同的詮釋，這是因為庫薩努斯以自身的宗教立場證立了「個別與最普遍者的統一」，繼而「一切在一切之中」、「在一切部份之中皆反應了整體」(In omnibus partibus relucet totum)的論點，於是，人的內心自然地(準先驗地)形成對應於外在世界的符號，人能通過「臆測」(coniectura)，即通過他(她)們所獨具之心理表達方式來反應宇宙。雖然對庫薩努斯來說，我們的認識對象並非是「實在本身」，而僅是「對於實在之有限形象(或摹本)」，或者心靈只能認識不同於事物本身的內在觀念或符號，以致「關於有限的知識無路通向無限」²³。但正如阿佩爾所指出的，依照庫薩努斯之思想背景，既然人的心靈乃是上帝心靈之活生生的形象，吾人也就能夠如同上帝般構造出確切的知識²⁴；思想只根據它自己，就能決定什麼是實在與真理。庫薩努斯把「主動理智」(intellectus agens)的認識地位提升到如此之高，使知識論上的焦點從事物的存有學結構逐漸轉到了認知主體，成為現代意識哲學之「哥白尼式革命」(Copernican revolution)的催化劑。

在說明了現代意識哲學這兩個特性之後，本文就可以開始依序說明阿佩爾所提出之這個典範的三個主要代表——(1)笛卡兒，(2)康德和(3)胡賽爾，看看他們如何能透過主體意識的分析建立其(先驗)意識哲學，以及「方法論的獨我論」如何是他們論點的缺失：

(1)眾所周知，笛卡兒最著名的一句話就是「我思，故我在」(Cogito, ergo sum)。「我思」即是他在方法論上進行徹底懷疑之後，所得到之無可置疑的基礎：他懷疑感官經驗，也提出吾人只是在做夢，乃至於被惡魔欺騙，連數學知識都未必為真的可能性，但他真正要指出的是，如果要進行懷疑，必須要有正在懷疑的「我思」存在，於是，「我思」便作為笛卡兒知識論上的最終根據，從它出發、在它之上知識才得以客觀地建立。笛卡兒提出的「我思」作為意識思維，儘管被批評為並非一個完整的主體，卻已顯示了主體的優先性與獨立性(即思維有其異於自然律則的原理)，故可說是現代主體性的概念之濫觴。

Cues”)，收錄於 *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1, Bonn: Bouvier, 1955。

²³ 文德爾班，《西洋哲學史》，台北：台灣商務印書館，1998，頁 375。

²⁴ 關於庫薩努斯的哲學的看法可說是眾說紛紜，像是文德爾班便將他當作是不可知論者，而阿佩爾則認為他仍主張人能夠把握到真理(*FTS*, p. 47)。筆者認為之所以會有這樣的歧見在於，庫薩努斯處於一種過渡時期，因而他常使用比較晦澀的術語，例如，其主要著作以奧古斯丁的話名為《論博學的無知》(*De Docta Ignorantia*)，意味著要「以非理解的方式把握不可理解者」(*incomprehensibilia incomprehensibiliter amprecteri*)，要認識不可理解的無限者要從認識有限者出發。因此，後人所爭論的可以說是對庫薩努斯來說，「部份的真理算不算是知識」這個問題。

阿佩爾在笛卡兒的知識理論中發現之獨我論的癥結在於，笛卡兒並未意識到人總是身處於**公共論辯的語言遊戲**中。因此，不能質疑的不光是「我思」，還包括「我思」背後的「公共語言遊戲」。這又可以分為兩點來說：

第一，在一個一致的(*consistent*)語言遊戲中基本上不會允許笛卡兒普遍地使用「只是我的夢」這樣的話，畢竟在實際生活中不可能沒有真理的宣稱(或要求)，至少必須能使我們區分什麼是夢，而什麼是涉及外在真實世界的宣稱²⁵。第二，當笛卡兒要藉由睡夢論證來否定世界存在的可能性時，語言並不在該論證的適用範圍之內，否則他就無法使用語言來論證，換言之，他必須先知道什麼是「思」，以及要如何使用「思」這個概念。這就是為什麼後來阿佩爾會以論述脈絡內之「**我論辯**」(*I argue*)和身為論述共同體的成員來取代「我思」作為**不可繞行的或不可規避的**(*nichthintergebar/ uncircumventible*)事實²⁶。

(2)康德的意識哲學可以說主要是由其鉅作《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)所建立的，它旨在為當時的科學知識——牛頓的物理學和數學之客觀有效性提出理據，可說是一種為人類理性之認知能力來立法的知識論上的自我批判。更詳細地說，當康德被休謨(*David Hume, 1711-1776*)從獨斷的迷夢中喚醒之後，發現因果關係並非是分析的、自明的，為了擺脫獨斷論的形上學，又不能因此而落入懷疑論，於是他就試圖澄清一套理性的原理以證成經驗科學知識的「客觀有效性」或「**普遍有效性**」(*Allgemeingültigkeit*)。按照康德，普遍性和必然性不能來自於感官經驗，而是「**先天**」(*a priori*)知識的特徵²⁷，而他又認為先天知識有兩種：以「先天分析判斷」表達出的知識和以「先天綜合判斷」表達出的知識。科學知識要能擴充，必須屬於後者，於是形成「**先天綜合判斷如何可能？**」(‘*Wie sind synthetische Urteil a priori möglich?*’)這個一般性的問題。

在回答此問題時，康德便顯示出其著名的「哥白尼式的革命」：外在事物(認知對象)必須符合於人(認知主體)的結構，認知主體提供之諸般先驗形式加上外在事物之經驗材料才形成既普遍又具體的客觀知識。例如，感性的眾多直觀經過想像力的綜合成為範疇的材料，再經過知性(*Verstand*)以範疇將想像力統一為對象。這也就意味著，知性的原理和概念只能作用於感性經驗，範疇只涉及「現象」(*Erscheinungen*)而非其背後不可經驗到的原因，因而所謂的「物自身」不可知。

²⁵ *SE2*, p. 150。

²⁶ *FTS*, p. 52 ; *SE1*, p. 245 及 *SE2*, p. 198 , p. 317。

²⁷ 在《純粹理性批判中》，康德曾指出「先天的」與「先驗的」(*transcendental*)不同，他說前者不涉及範疇及原理的應用，因而不涉及它們的客觀效用；而後者一方面涉及先天知識的可能性，另一方面也涉及範疇和原理的客觀效用。見 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A57/ B81。但若「先天」作為一種形式、原理，必然要與經驗結合，則兩者在該書中可以等而視之。筆者一律將阿佩爾的行文脈絡中之 *Apriori / a priori* 譯成「先在性」，基本上即為康德「先於經驗而作用於經驗」之意。

正由於在康德的純粹理性批判中，知識是先驗自我意識綜合的結果；是「統覺」(Apperzeption)使得直觀能被當作井然有序的知識對象，以及使知性得以在判斷中綜合概念和直觀，所以被稱作是一種先驗的意識哲學。上文曾提到，多瑪斯的知識論論點是主客間之符應與否必須從兩者之外來檢視，這並非吾人能力可及，在此，康德的「先天綜合判斷」則是一種由認知主體的先驗自我意識來保障的普遍有效之知，似乎確實提供了一套較好的知識判準。

阿佩爾認為康德哲學所遇到的問題²⁸是：一來康德設定了認知界限外之不可知的物自身存在，使他的理論陷入主客二元對立的局面，而重新採取了「存有學式形上學」典範的預設²⁹；二來在《純粹理性批判》中，康德也沒有考慮到語言正是知識的可能性和主體際性的條件，以致仍重蹈了唯名論的覆轍。我們可以說，這兩點基本上是相關的：康德為了保有經驗的實在性〔即客觀有效性〕，而把感性經驗的起因歸給物自身，如果康德能認識到「統覺的綜合始終是一種以符號為中介的詮釋功能」³⁰，那麼他就不會認為可以藉由「對事物的認知(Wissen)」和「對事物的思考(Denken)」兩者的區分去證成他去談論物自身作為感覺與料的原因的作用。這意思就是說，作為知識之判斷的客觀有效性不單是由康德式的有限「統覺的綜合」來確保的，且是可在無限制的溝通共同體中以「詮釋的溝通綜合」來獲得證實³¹或實現的。因此，我們對當下無法經驗到的事物還是有可能在日後藉由符號的中介而有所認識，沒有必要去設定一個不可知的物自身。此外，我們只能有關於現象或經驗的知識這樣的主張，是與其隱然的預設有所矛盾的，它預設我們可以學會對「認知現象」和「認知物自身」的區分有什麼意義，預設物自身的存在與功能，這其實就已經不是對物自身一無所知了³²。

康德的先驗意識哲學作為第一哲學可以說樹立了一個相當重要的里程碑，因為康德明確地提出了「知識普遍(客觀)有效性的可能性條件」這個問題。雖然康德找到的解答沒有令阿佩爾滿意，但其提問卻成為阿佩爾念茲在茲的核心論題，使他在經過一番轉化之後，將知識的基礎條件擴展到溝通共同體之中，進而不僅是自然科學知識的客觀性能獲得說明，屬於精神科學的知識也能得到保障。

(3)事實上，意識哲學並不一定要去設定吾人經驗所無法企及的物自身，胡賽爾所創建的現象學就提出了著名的「意向性」(intentionality)的概念，主張「意識」和「現象」之間具有一種「符應的明證性」(evidence of correspondence)，

²⁸ SE1, pp. 92- 5。本文將會提及，阿佩爾對康德的批評是跟隨著普爾斯的腳步的，見本文頁 39-42。

²⁹ Apel, "The Cartesian Paradigm of First Philosophy: A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6, p. 3。

³⁰ SE1, p. 92。

³¹ TTP, p. 138。

³² SE2, pp. 150- 51。

於是，如同阿佩爾所說的³³：可感現象的「自我呈顯」(Selbstgegebenheit /self-giveness)能夠經由對意向進行反思和對認知行動進行陳述〔描述〕來滿足。由於「意識」和「現象」在此是相互關連的(correlative)，所以可避免掉康德哲學二元對立的困境。這就是為什麼阿佩爾會認為，意識哲學典範一直要到胡賽爾的現象學才真正符合真理之「判準學」(criteriology)的要求，阿佩爾並舉了一個常見的實例：在生活世界的脈絡中，當某人說「我身後有隻貓在墊子上」，他能夠轉身並宣稱其判斷之所識意向(noematic intentions)是否被滿足，若答案是肯定的話，該判斷為真，反之，則該判斷為假。

即便如此，阿佩爾還是批評說：胡賽爾所提出意向性理論雖切合了知識的判準學，但胡賽爾並未關注其理論所隱然預設的前提——涉入其中的人們必須業已分享了一套關於世界的**共同語言詮釋**，因此他忽略了實際上不同文化有可能並存著對於世界不同的語言詮釋。簡單來說，相對於胡賽爾所倡言之呈現於意識的、前溝通的明證性，阿佩爾提出經由語言表述出來的**論辯**來當作知識的主體際有效性的可能性條件，因為阿佩爾主張**除非一個人業已投入或參與了語言溝通，否則他/她無法把某物當作某物**³⁴。

由上述可知，阿佩爾對先驗意識哲學典範的批評皆可說是針對其「**方法論的獨我論**」——僅由嚴格地對單一意識或「自我」進行反思便得以成就出知識，或者用前文引述的話來說，獨我論主張人能理解其意識中的與料(包括自我理解)而不須預設自己已經在溝通共同體中受到社會化。無論是笛卡兒、康德還是胡賽爾的知識論，都是由於意識掛帥而導致了「語言溝通」以及「溝通共同體的先在性」兩大認知的要素成為其旨點。於是，我們不難了解為什麼阿佩爾會在諸多語言思想中索求探究一些用來更新康德先驗哲學基礎的資源，在德國思想傳統中，他是將與康德同時代的(1)哈曼(Johann Georg Hamann)、(2)赫德(Johann Gottfried von Herder)和(3)洪堡(Wilhelm von Humboldt)三位學者視為一整個語言思想的運動。在此，我們有需要稍微認識三者的語言思想：

(1)相較於康德只把語言當作理解世界和自我的重要媒介，僅從判斷的邏輯形式表推導出範疇表，而沒有進一步發現「**統覺的綜合始終是一種以符號為中介的詮釋功能**」，語言溝通是構成知識的必要條件，阿佩爾甚為同意與康德同時代的哈曼的論點，後者一針見血地指出：「**沒有語言，我們不會有理性**」³⁵，以及

³³ *FTS*, pp. 49- 50.

³⁴ *TPI*, p. 60。事實上，阿佩爾從詮釋學和語用學的角度對胡賽爾現象學所做的獨我論批評，至今仍是哲學家間論爭的焦點。由於阿佩爾先驗語用學主要轉化的對象是康德，且此論爭所牽涉的問題也絕非三言兩語可以道盡，故此論爭並不在本文處理的範圍之內。相關專著可見 Dan, Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity : A Response to the Linguistic-pragmatic Critique*, trans. by Elizabeth A. Behnke, Athens : Ohio University Press, 2001。

³⁵ J. G. Hamann, "Metakritik über den Purismus der Vernunft," *Sämtliche Werke*, ed. J. Nadler, vol. 3,

「理性就是語言，即邏各斯(Logos)」³⁶。

(2)康德的學生赫德在其〈純粹理性批判的後設批判〉中，承續了哈曼的論點，指出世界詮釋的統一可以解決感性和知性的先驗統一的問題，換言之，赫德直接以日常語言為出發點，而不認為可以獨立地對理性加以批判。就赫德幾乎全然否定康德的《純粹理性批判》而言，阿佩爾認為赫德不甚理解康德的先驗問題，所以其批判並不算成功，赫德的貢獻是在於：他是繼維柯之後，首位對「語言時序上的先在性」(chronological a priori of language)做詳細闡述者，也就是說，他指出「作為不同世界詮釋的積累的諸多語言歷史，乃是實際經驗和主體際理解的可能性條件」，因此，他如同維柯那般勾勒出了關乎哲學基礎的人文學科的綱領³⁷。其次，赫德在其〈論語言的起源〉(“Abhandlung über den Ursprung der Sprache”)一文中，主張語言是人類所創造的，而這種語言創造能力乃是人類異於其他動物的特質，由於人的理解活動非得使用語言來進行，語言能力和理解能力不可分。他將此人類特有的理解能力稱作「省思」(Besonnenheit)，它是人類一切心靈活動的基礎。此外，人在學習語言時，也同時接受了父母與祖先的思想與情感，因此沒有人是孤立自足的個體；一個具有共同語言的社群便為一個民族，民族的成員藉由語言享有共同的社會遺產和歷史傳統³⁸。

(3)洪堡提出了許多重要的語言論點，並在此語言思想傳統中扮演著承先啓後的角色。他曾說：「語言是內在存在的器官(Organ)〔或機制〕，即是此存在本身，漸漸地達到內在的認識(Erkenntniss)和外在的展現(Äusserung)。因此，語言所有最為細微的纖維根生在民族精神力量中。」³⁹他甚至主張語言就佔據了精神的位置，兩者是智能(intellektuelle Vermögen)之同一不可分的活動，這也就是說，語言不能被當作一種真正的產品或作品(Ergon)或產物(Erzeugniss)，語言是一種潛能實現的活動(Thätigkeit 或 Energeia)，是精神不由自主的發溢(Emanation)。根據其比較語言學，洪堡否定了自亞里斯多德至康德「語言的多樣性是聲音和符號的多樣性」的論點，他認為每一種語言都包含著一種世界觀，換言之，語言同時呈現了語言使用者(或語言共同體)的世界圖像，阿佩爾就認為洪堡「將康德有限意識的功能整合到幾近無限制的詮釋的機能(faculty)與詮釋的

Vienna, 1949-57, p. 231。

³⁶ J. G. Hamman, “Letter to Herder of 10 August 1784”, *Hamman's Schriften*, ed. F. Roth, vol. 7, Berlin, 1821-25, p. 151f.

³⁷ *SEI*, p. 93。

³⁸ 此處對赫德語言思想的補充乃是參考郭博文，《社會哲學的興起》，台北：允晨，1990，頁153-61。

³⁹ W. v. Humboldt, “Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, *Werke in fünf Bänden; III*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980-1986, p. 383。

批評，以作為被看成語言共同體的所有人類的機能」⁴⁰，這正是指洪堡以其語言觀解決了康德不可知的「物自身」的困境：既然語言與認知同步，而語言共同體又具有無限的潛能，知識自然不會囿限於有限的意識。

在洪堡之後，二十世紀的英美分析哲學在弗雷格(Gottlob Frege, 1848-1925)等人的思想下，開啓了所謂的「語言學的轉向」，漸次反思到語言符號的重要性，阿佩爾將此語言學轉向看作是從「批判的知識論」到「語言的批判分析」，或者是從「意識的知識論哲學」到現今「語言分析的或語言-詮釋學式的(language-hermeneutical)哲學」的轉化。這也就是說，知識論的焦點逐漸轉移到語言及其使用，開始對關於語言的種種問題進行探究與分析，非但海德格與高達美的詮釋學係屬此轉向的潮流，「語言分析哲學」也是其中一支。阿佩爾既身炙於歐陸詮釋學傳統，對語言分析哲學亦頗有研究，在他看來，「語言分析哲學」可算是「第一哲學」的一個次典範，相較於意識哲學典範，早期的語言分析哲學更為接近第一哲學的先驗符號/語用學典範，因為它已脫離了經由直觀(主觀獨我論式的內省)來獲得知識的進路，而採取通過語言系統中的「語法的」(syntactic)和「語意的」(semantic)一致性來為知識的客觀性背書的進路。不過，對阿佩爾而言，語言分析哲學的語言學轉向可以說是走到半途就迷失了，因為當時的思想家們僅專注於符號自成一格的系統世界中，而將關鍵的「語用」(pragmatic)面向化約掉了，所以語言分析哲學在進行語用學轉向之前，都只能算是邁向先驗符號學典範的過渡階段。

本文接著就依照阿佩爾的論述來討論「語言分析哲學如何看待語言的認知功能」，並指出語言分析哲學在「對語言溝通的先驗概念構思」上的不足之處。

⁴⁰ *SEI*, p. 95.

第二節 語言分析哲學與「對語言-溝通的先驗概念構思」

從上一節可知，阿佩爾理想中的第一哲學典範並非意識哲學，但他卻想要保留意識哲學(特別是康德哲學)的先驗性格，並導入「語言」這個關鍵要素以茲修正。更進一步來說，他心目中的語言轉向是在從「意識分析」轉至「語言分析」之後，再達到對語用先驗面向的反思。在「先驗符號學」或「先驗語用學」臻至完備前的階段部份，阿佩爾還詳細說明了「語言分析哲學」早期兩個階段⁴¹的論點與其不足之處，以更加完整地呈顯其所謂的「語用學轉向」。這就是說，在談論第一哲學的典範轉移時，阿佩爾曾用「對語言-溝通的先驗概念構思」(the transcendental conception of language-communication)來當作批判的尺度。他認定當代的語言思想幾乎都承認「語言是我們認識世界結構的可能性和有效性條件」，問題是，此宣稱仍有可能推導出「語言僅是人獨自地把世界和人類同伴對象化的中介物」這個獨我論式的主張，因此在對語言的先驗認知功能進行思考時，還需要藉由後期維根斯坦對私有語言的否定，以開啓「作為語言溝通和社會互動之言說的主體際向度」，並以美國語用(符號)學運動——普爾斯、羅伊斯到米德(George Herbert Mead, 1863-1931)之「符號詮釋和普遍論述的共同體」這個中心概念，來使得「對語言-溝通的先驗概念構思」成爲現在檢視第一哲學的一個關鍵性門檻：凡未考慮到語言-溝通的先驗性或先在性者，皆不足以作爲第一哲學，而已論及「語言作爲知識可能性和有效性條件」的哲學是否能擔當第一哲學的角色，仍有待此標準進一步檢視。

阿佩爾認爲，在「語言分析哲學」前兩個階段的語言觀是由兩個重要源頭結合而形成的，一是英國經驗主義(特別是指洛克)，另一是萊布尼茲的「普遍形式之學」(mathesis universalis)。洛克在其《人類悟性論》(*An Essay Concerning Human Understanding*)的第三卷中，提出了「語詞作爲私有觀念的符號」這樣的論點，這就是說，吾人在經驗了某一對象之後，在心中形成了關於該對象的種種觀念，隨後成爲語詞。對洛克來說，語詞的意義便在於它所指稱的內在觀念，其意義是由主觀的內省或直觀確定的。至於萊布尼茲的「普遍符號理論」，乃是起自於他認爲自然語言的意義經常是含混的與歧異的，所以試圖提出一種能夠作爲思想運算單位的「普遍符號」(characteristica universalis)或是「普遍形式之學」，他的構想是：在這種人爲建構的語言中，由於概念可以用數字的方式來明確表示，而且如同數學般具有其運算規則〔固定的語法〕，因此這種語詞的意義能既是客觀又簡潔明瞭，進而使得思想的形成和溝通具有主體際有效性。這個普遍語言的構想的確相當吸引人，所以後來被弗雷格和早期維根斯坦等人所承繼。問題

⁴¹ SEI, pp. 97-104.

是，洛克的經驗論式語言觀和萊布尼茲的理性論式語言觀這兩種看似迥異的論點如何能在早期的語言分析哲學結合呢？

就身為語言分析哲學第一階段代表的早期維根斯坦來說，他在 1921 年所發表的《邏輯哲學論》中主張一種所謂的「語言圖像說」(Abbild-Theorie/the picture theory of language)。簡單來說，維氏的這個論點預設了作為命題總和的「語言」和「世界」具有共同的邏輯，因此有意義的命題可被當作描繪世界的圖像(Bild)，哲學的目的便是澄清思想(有意義的命題)的邏輯，區分出「可言說的、有意義的世界」與「不可言說的、神祕層次的東西」(像是關於美學、倫理學等)。任何有意義的命題都可以分析為由名稱所構成的基本命題，為了要發現基本命題或概念的意義，必須檢視它們和構成世界的不可再分析之諸事實——即簡單對象所組成之「基本事態(Sachverhalt)」間的符應關係。早期維根斯坦一方面以不可再解析的語詞對應到可能經驗到的事態，另一方面，又相信有一種理想的語言存在，即認為隱藏在日常語言中的，作為「深層文法」(deep grammar)的邏輯形式使得有意義的命題具有主體際有效性，是故，洛克和萊布尼茲的語言觀在此「語言圖像說」中被合而為一。

「語言圖像說」以超出個別意識的、先天內建的邏輯結構來為意義的主體際性做擔保，也就是說，將意義預設為世界的客觀「實體」(substance)，意義必須由語言使用者命名為可能事態的要素，例如：要解釋「黃」這個語詞的意義只能透過所謂的「實指定義」(Das hinweisende Erklärung/ ostensive definition)這種直接指明的方式。這樣的構想表面上相當合理，然而，阿佩爾卻批評「每個(普遍)語言的使用者先天地面對同樣的世界」的這個論點等於是將「個人經驗和語言溝通」與「詞語的意義構成」截然二分。就算是依照石里克那種試圖去避免主觀的意義經驗和意向性在語詞意義的認知過程中被消除的解釋方式：「溝通是人際間傳遞訊息的過程，為了實現溝通，人們必須藉著共同的符碼，並以一個共同的語言系統來為私有思想編碼，一旦語言系統的結構是固定的，語詞意義的主體際性也就不成問題」⁴²，仍會面對到一個悖論，那就是：如果在所有的語言使用者皆已配備了「存有－語意學系統」的假定之下，語詞的意義會具有主體際性，那麼，語言的使用者便只能就(以語句的結構來再現的)事態的**存有學結構**，而非就各種訊息的**內容**來進行溝通，因為後者是經由私人各自的詮釋所得到的。這意思就是說，在符合語法和語意的情況下，對同一句話的看法還是會因人而異，所以能夠溝通的並非各自的觀點。但是，按照《邏輯哲學論》，談論或溝通語言的結構是無意義的，是不必要也不可能的，因為語言和世界之間的關係並不是事態，它不能用語言說出，這就是為什麼早期維根斯坦會將他自己的哲學命題比喻為是「梯子」的語言，主張在我們藉助它看清世界之後就要將它撤除。

⁴² SEI, p. 98。

基本上，這裡所產生的悖論可以說涉及到所謂的「自我指涉」(self-reference)的邏輯悖論，後來的邏輯學家塔斯基雖然提出「對象語言」(object-language)與「後設語言」(meta-language)的區分，但也並未解決此悖論，因為即使那個深層結構可以用一套後設語言來加以說明，該套後設語言仍須以另一層級的後設語言加以解釋，於是，如果不接受無限後退的困境，自然語言勢必要作為最終的後設語言。事實上，我們沒辦法像電腦那般先在地具備一套普遍的語言結構，也因此在使用語言時，人們對語詞內容的詮釋(語意)無法不去影響語言結構，而語言的結構也無法不去影響語詞的內容。阿佩爾便這麼說：

人的語言溝通既不能當作關於事態之訊息的單純傳遞，那些訊息沒有觸及意義詮釋的主觀模式，也不能將它想成是某個系統結構的私下實現，〔後者〕終究是與語言系統的語法－語意結構沾不上邊的。⁴³

維根斯坦的「語言圖像說」是一種被阿佩爾稱作「存有－語意學的架構」(onto-semantic framework)的架構，由於其論點所隱含的悖論，它可說是重蹈了第一哲學的存有學典範的覆轍。這就是說，人們對於「主觀所詮釋之經驗對象的意義」和「符號本身意義」同一性之所以能夠獲得一致同意，並非是某個固定的語意系統使然，事實上，那個一致同意的共同基礎在於人類智性的反思性，用赫德的術語說，是「省思」(Besonnenheit)的表現。「省思」意味著語言的使用既具有彈性，又不是毫無章法可循：一方面，人類所特有的語言溝通機制較其他動物更為複雜，無法以「刺激反射」的化約方式來加以解釋，我們總是置身於諸多有意義情境的開放性之中，自始至終都透過語言來認識世界；另一方面，對於世界之新詮釋會透過約定的方式被帶入到語意系統中並重建該語意系統，而此世界詮釋和語意系統必須具有相對的固定性，否則即會變成各說各話而無溝通的可能。

所以，阿佩爾認為要理解語言系統之起源，既不能把語言視作現成的(ready-made)傳遞訊息工具，也不能只訴諸「約定說」來加以說明，唯有在洪堡及其後續學者的語言觀⁴⁴能與「將語言系統重建為溝通機制(institution)的觀念」相互融合的情況下，語言起源問題才能解決。這就是說，阿佩爾主張語言本能論的基礎唯有超出單純的經驗論和理性論，才能處理自然語言中「系統結構」和「實際溝通」兩者間的關係問題，因為洛克之經驗論的語言觀是獨我論式的，無法解釋意義和對象經驗的主體際有效性，而萊布尼茲之理性論則未認識到主體際有效性是以語言實際使用(溝通)來中介，而不是先天所建立的語言系統私有的和不由自主的實現。於是，經驗論和理性論兩套說法的簡單結合無濟於事。阿佩爾對這

⁴³ SEI, p. 99.

⁴⁴ 阿佩爾在文中提到洪堡提出「人類語言本能」(human instinct of language)的觀念，後來喬姆斯基(Noam Chomsky, 1928-)和列能伯格(Eric Lenneberg, 1921-1975)再加以發揚光大，例如前者就提出過所謂的「語言資能」(sprachliche Kompetenz)的概念，Ibid.

整個階段的邏輯實證論做的總結評論是：

用洪堡的話來講，我們可以說新萊布尼茲主義意義上的語言系統缺乏「實現活動」(energeia)，提供語言「實現活動」之創造性思考被認為無須預設「語言作為它的形成器官」。因而，〔對它來說〕語言溝通既不是與語言系統，也不是與個人思想進行辯證中介，不能被視為思維和知識的先驗條件，而只能看作是在公共媒介中被編碼之私人思想的傳遞過程。〔 〕在書寫與編碼的情況中，都預設了語言作為思維的「形成器官」已經作為私人思想和公共符碼之間轉譯的未反思的條件而起作用了。⁴⁵

在語言分析哲學的第二階段，語言系統的實現(actualization)不再被認定是藉由個人的詮釋，而是透過對於外在行為的客觀描述的設定。但這種行為主義式(behavioristic)的論點作為一種「唯科學主義的化約論」亦是阿佩爾所反對的，它把溝通的共同主體化約為僅是自然的對象，忽略了語言溝通這種構思的先在性乃是按照他人的意向和經驗來理解我們自己的意向和經驗（以及反過來推己及人）的先驗條件，以至於它反倒是強化了獨我論的傾向——這種哲學的行為主義主張，我們必須在直接可觀察的現象上去研究人言說行為中的意向，於是，研究者需要使用一種科學的語言去描述他(她)所觀察的人，彷彿這種語言只被他(她)自己所使用，彷彿他(她)能僅從自己的角度去詮釋他人言說的意義，而不需要與他人進行任何的溝通。

阿佩爾認為，直到後期維根斯坦提出「語言遊戲說」和「不可能有私有語言」的論點，才得以立異於語言分析哲學的前兩階段，進而開拓出語言溝通概念構思的先在性的面向。在論及後期維根斯坦時，阿佩爾使出他慣用的論述方式，那就是，藉著(mit)維根斯坦來反對(gegen)維根斯坦，進而超越(über)維根斯坦⁴⁶，而這部份就進入到了語言分析哲學的最後一個階段與以普爾斯的論點為主的(先驗)語用學轉向。

⁴⁵ *SEI*, pp. 100-01.

⁴⁶ 這種方式類似於黑格爾辯證法的「揚棄」(Aufhebung)，亦即後來的論點既超越先前的論點，又保留了部份先前的論點。基本上，阿佩爾在第一哲學的典範轉移中也是採用如此的論述方式，見 *SEI*, p. 112；*FTS*, p. 95。

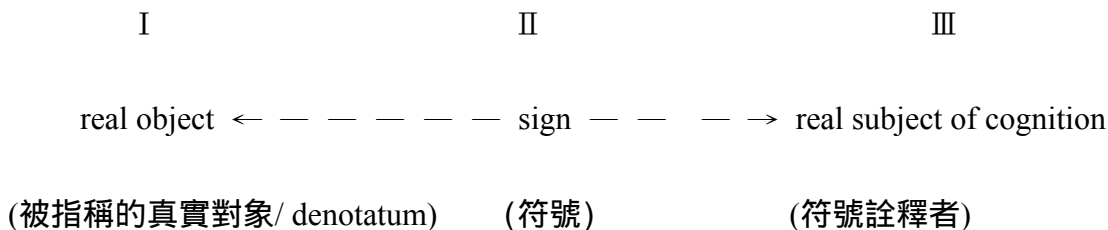
第三節 先驗語用學作為第一哲學的最佳典範

本節主要的內容是闡述普爾斯所創建之符號學三元架構，以及由之而形成的先驗符號學(與先驗語用學)相較於其他兩個第一哲學典範的優點，藉此指出先驗符號學乃是語言學轉向與語用學轉向完備發展之所趨。本節鋪陳的次序是：

先指出普爾斯符號學的架構，並以之對照於第一哲學的前兩個主要典範。再說明後期維根斯坦的「語言遊戲說」(包括他反對私有語言的論證)以及由奧斯丁等人所發展的「言說行動理論」，兩者作為「語用學轉向」中的兩個重要思想，既接續上一節所述之語言學轉向的路線，也能讓我們對先驗語用學有更深的認識。最後再闡述阿佩爾所從事之「從康德到普爾斯」的哲學轉化工作，包括普爾斯符號學所形成的「真理的共識理論」(Konsensstheorie der Wahrheit/the consensus theory of truth)，並藉由先驗語用學和語言分析哲學的比較，特別是藉由指出先驗語用學能夠避免語言分析哲學所犯的「抽離的謬誤」(abstractive fallacy)或「化約的謬誤」(reductive fallacy)，來顯示先驗語用學足以作為第一哲學的最佳典範。

1. 普爾斯的符號學架構

筆者在第一章就曾提及，普爾斯有一個相當重要的主張：「認知的綜合功能是以符號為中介的」，他將「符號」界定為：「符號或表徵是某種對於某人來說在某個方面或某種性質上代表某物的東西」⁴⁷。符號的加入將傳統認知關係由主客二元擴為三元(triadic)，而這個三元架構恰好可以來說明第一哲學的三個典範分別依據的基礎，此架構的一個基本圖式(2.1)如下⁴⁸：



由此圖表來對照前文所述的兩個第一哲學典範，我們就能較清楚的看出阿佩爾這個重建的系統性：僅側重於認知對象(I)者，為「存有學形上學」典範的特徵；顯題化認知對象(I)和認知主體(III)的主客關係，並以之作為知識的可能性先驗條件，則是古典先驗「意識哲學」典範的特徵；而一併考量到符號中介(II)

⁴⁷ CP, 2. 228。

⁴⁸ FTS, p. 44。

的詮釋世界的功能，因而三者兼備的是「先驗符號學」或「先驗語用學」典範的特徵。大體上來說，西方哲學自意識哲學典範開始，開始去尋求認識的方法上不可規避的基礎，無論是笛卡兒的「我思」(cogito)及康德的「先驗(純粹)統覺」，乃至於胡賽爾的現象學皆是以一種先驗的「我－意識」(I-consciousness)，即位置(III)的認知主體為最後的基礎。後來這個論點受到許多當代哲學家的挑戰，如前所述，早期維根斯坦便將知識成立的形式條件歸於一種語言和實在共通之「先驗的邏輯結構」；而海德格則認為，意義的構成條件是在於前反思(prereflective)之「在世存有」的事實性(Faktizität)的和歷史性(Geschichtlichkeit)的先存性。儘管海德格如是說法並未否定反思意識的先存性，反而是預設了有這樣的反思意識，但它也動搖了「訴諸意識構成對象的成果便得以解決知識可能性條件的問題」這樣的論點⁴⁹，進而提出語言作為意義構成的先驗條件。對阿佩爾來說，早期維根斯坦和海德格的論點都有將位置(II)的語言環節納入考量，兩者皆屬於「語言學轉向」的潮流，然而，此轉向要到先驗符號/語用學出現之後才大功告成⁵⁰。

進一步來說，普爾斯的符號學所主張的「以符號來中介」意味著用某個東西來代表(或表徵)另一個東西，以形成意義。符號可以是任何東西——圖像、文字、概念、感覺、具體事物等等的表徵，但任何東西本身並不自動成為作為表徵者的符號，要成為符號必須與對象和「意解」(interpretant)——「當詮釋者把某物看成符號時，在詮釋者心中所產生的效果」構成關係。依據普爾斯的說法，符號要形成共有四個的形式條件⁵¹：(1)符號必須關連到某一對象。(2)它之關連到某一對象乃是就某一「根底」(ground)⁵²或側面而言。(3)它必須能決定一個意解，使能藉此意解而被了解。(4)符號對象、根底和意解必須結合為不可化約的三元關係，學者李斯卡將這四者分別稱作符號的「代表條件」(the representative condition)、「呈現條件」(the presentation condition)、「解釋條件」(the interpretative condition)和「三元條件」(the triadic condition)。普爾斯的符號學對此「三元架構」有更為詳細複雜的分析，不過，本文在此的焦點是放在「符號中介」和「知識形成」之間的關連。

首先，語言作為一種「人類溝通所使用的一套有組織的語音或書寫符號系統」⁵³就意味著所有的知識都具有符號的三元關係。後來莫里斯在其《符號理論的基礎》一書中，將研究符號彼此間的關係的學問稱作語法學(syntactics)，研究

⁴⁹ SEI, p. 232.

⁵⁰ SEI, p. 133 ; p. 243. 可參見本文第一章頁 9 之阿佩爾對二十世紀廣義的語言轉向的歸類，引自 FTS, p. 51.

⁵¹ James Jakob Liszka, *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, pp. 18- 20.

⁵² 所謂的「根底」是說符號是就某部份來代表對象，符號的呈現是抽象出對象的某一性質。參見朱建民著，《知識論》，台北：國立空中大學，1993，頁 90- 1。

⁵³ 《書林簡明語言與修辭學詞典》，黃仲珊，張陵馨編著，台北：書林，1998 初版，頁 152。

符號與其所適用對象的關係的學問稱作語意學(semantic)，研究符號與詮釋者的關係的學問稱作語用學(pragmatics)。這是阿佩爾使用語用學一詞的重要依據。

再者，藉由符號與其代表對象間的互動，我們才得以形成約定俗成的「意解」，符號與其對象間的互動是說，普爾斯認為一個對象可從兩個不同的側面來看，就它被符號直接再現來說，是直接對象(immediate object)；就它影響符號的再現來說，是動態對象(dynamical object)。而作為適當的、具有意義的「意解」，也是符號中介行動不可或缺的一環。這就是普爾斯 1878 年所言之「實用主義格律」(pragmatic maxim)的內容：「想想看，我們認為我們概念的對象具有哪些可想像地帶有實踐影響的效果。那麼，我們對於這些效果的概念即是我們對此對象之概念的全部」⁵⁴。普爾斯後來在 1905 年說得更為明白：「為了要確定一個知性概念的意義，我們應該考察哪些實踐的結果可以想像是必然地由此概念之為真而導出；而這些結果的總合將構成這個概念的整個意義」⁵⁵。儘管他前後期的說法有些微的出入(晚期的說法將實用意義作為「全部意義」修正為「最重要的意義」，並將概念限制在知性概念)，然而，普爾斯基本上的主張仍是：一個概念的意義必須端視其實踐上的效果。以「花」這個字為例，它在某些情況中被約定用來指稱一種植物的器官，在言說者了解這個規則後，便可如此使用「花」這個符號，以在聽者心中造成某種特定的效果〔但此效果未必會是最適合的效果，亦即其展現的意義未必是最適當的意義〕。

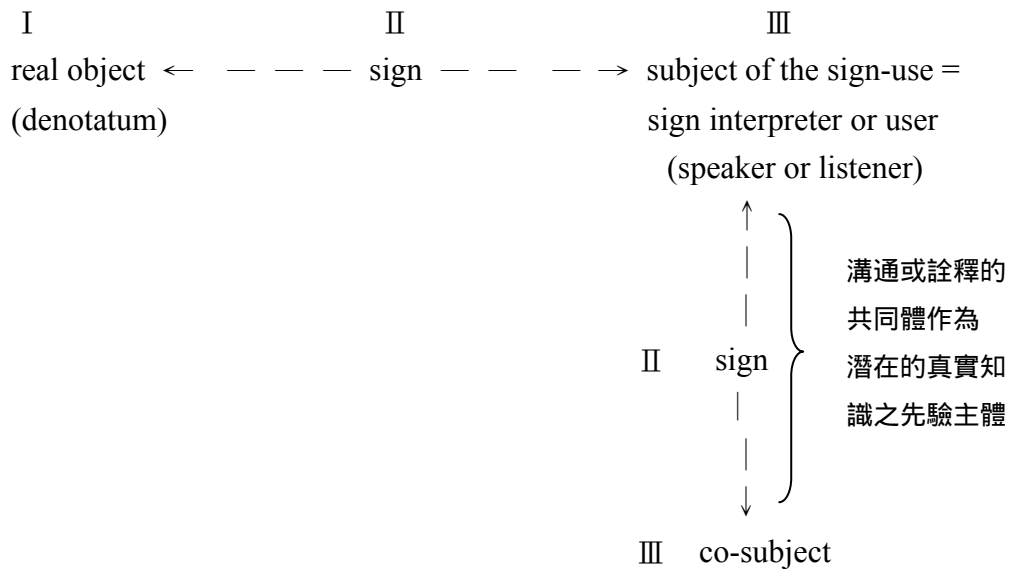
最後，我們可以說只要言說者和聽者能夠以某種語言溝通，便組成一個溝通共同體，普爾斯所謂的「最終意解」(final interpretant)即是指一個符號對於相關溝通共同體在長期成功的探究歷程之後，將會造成的效果，他相信探究者最終會達成對於符號詮釋的共識，因此所謂的真理是一個在群策群力之下可達到的理想目標。由於採納此論點，阿佩爾認為，即便是柏拉圖「靈魂與自身無聲地對話」也必須得參與公共論辯的結構⁵⁶。為了便於理解，在此我們可以用阿佩爾的另一個圖表(2.2)來說明⁵⁷：

⁵⁴ CP, 5. 402.。翻譯出自《普爾斯》，朱建民著，台北：東大，1999，頁 195。

⁵⁵ CP, 5. 9.。翻譯出自《普爾斯》，頁 199。

⁵⁶ SEI, p. 28, p. 114；RDE, p. 46。也因此阿佩爾指出，哈伯瑪斯提出「獨白式」和「對話式」思想的區別並不足以作為克服獨我論的基本理據，所謂的「獨白」也必須遵守若干維根斯坦所謂的共同規則，SEI, p. 235。

⁵⁷ SEI, p. 246。



從圖表的右邊我們可看出，當認知主體作為符號使用者時，並非一個孤立的主體，而是與許多共同主體(co-subject)形成溝通或詮釋的共同體，一同進行符號的使用。也就是說，符號使用者這個位置意味著另一個向度的存在，即在莫里斯對符號學的分類中屬於語用學的那個部份。第一哲學的前兩個典範與早期的分析哲學由於忽略了這個語用的向度，所以阿佩爾說它們犯了「抽離的謬誤」或「化約的謬誤」。

2. 「語言遊戲說」與「言說行動理論」的啟發

在約略說明了普爾斯的符號學及其知識理論後，接著要說明的是先驗語用學另外兩個理論資源，即「語言遊戲說」和「言說行動理論」。此兩者可以說與普爾斯的符號學一起構成了「語用學轉向」的主要部份，它們的整合使得先驗符號(語用)學能避免所謂的「抽離的謬誤」，並讓先驗符號(語用)學在認知的主體際有效性問題上脫穎而出。

本文的上一節已論述了語言分析哲學的前兩個階段，在此要說明的若干論點則屬語言分析哲學的第三個階段，它大致包括了以英國牛津為根據地的「日常語言分析學派」(ordinary language philosophy)，此學派的發展受到了後期維根斯坦的啟發，而其成員包括賴爾(Gilbert Ryle, 1900-1976)、奧斯丁(John L. Austin, 1911-1960)、瑟爾(John R. Searle, 1932-)、史卓森(Peter Strawson, 1919-)等人。接下來，筆者便依序來說明阿佩爾在「語用學轉向」的過程中特別看重，卻仍覺得美中不足的後期維根斯坦之「語言遊戲說」，以及對阿佩爾相當具有啟發性的「言說行動理論」。

2.1 後期維根斯坦的語言遊戲說與其不足

後期維根斯坦意識到許多有意義的日常語言並非僅是在描述事實，因而語詞事實上未必全然都對應到「世界」，在《哲學研究》(*Philosophische Untersuchungen*)中，維氏便把使用語言比喻成像是進行各種遊戲，這就是所謂的「語言遊戲說」，其主要論點是：在大多情況下，語詞的意義取決於它在語言中實際的使用方式，因著不同用法(遊戲規則)產生不同的意義，而那些規則是由我們所訂定的，語言使用者之所以遵守若干語言遊戲規則⁵⁸，是因為他們具有各種「生活形式」(Lebensformen)。基本上，「語言遊戲說」也就牽涉到後期維根斯坦對「私有語言」的反對論點⁵⁹，這大致是說：雖然私有經驗具有主觀性與特殊性，但是這不意味著描述它們的語言不能被他人所理解，或者必然以私有語言來表達個人經驗。此外，語言既然像是一種遵循規則的遊戲，則語言就不是私有的，因為只有一人遵守的規則不能算是規則，否則便與不存在著規則無異，因為如是便無所謂循規與否的標準。前文曾提及，後期維根斯坦反對私有語言的論點使得「言說作為溝通和社會互動的主體際面向」被揭露出來，這即是說，從他「遵守一種規則在原則上是依賴於一種公共語言遊戲的語境」的洞見，可以推出「語言遊戲的描述者必然在某種意義上參與被描述的語言遊戲」⁶⁰，因而突破了近代笛卡兒以降之意識哲學的獨我論。

阿佩爾認為後期維根斯坦疏忽的地方是，當維氏在描述語言遊戲時，並未設定(postulate)一種具有批判反思性格的語言遊戲，以提供一個判斷所有其他語言遊戲的理想規範，而這樣便會產生一個危險：當他僅是對語言使用的各種功能加以描述時，有可能會被理解成一種行為主義，如此一來，私有語言的不可能性也就得不到證明。既然遵守規則乃是由遊戲而非遊戲參與者來判定，語言遊戲的描述者就必須在某種程度上參與被描述的語言遊戲。在這點上，我們可以說阿佩爾提出了不同於維根斯坦「家族相似性」(Familienähnlichkeit/ family resemblance)的說法，亦即維根斯坦拒絕對語言遊戲進行本質的描述，而阿佩爾卻肯定那種對

⁵⁸ 這裡出現了一個問題：如何能評判一個人是否遵守某個規則？若對某個規則的理解是依賴於我們對該規則的解釋，則當甲和乙對於「甲是否遵循某個規則」的解釋間有所衝突時，如何判斷孰是孰非？事實上，維根斯坦本人也承認其中有個悖論：「一個規則不能決定行動路線。因為任何行動路線都可以被說成是符合規則的，那麼，任何行動也可以被說成是違反規則的。因而在此，也就沒有符不符合，違反不違反的問題了」，(*Philosophische Untersuchungen*, § 201)。維根斯坦對此悖論的回答是：「遵守規則」是一種實踐行為，並非由個人的解釋來判定是否遵守規則。換言之，所謂的遵守規則即是按照一種別無選擇的、約定俗成的生活方式在行動。

⁵⁹ 所謂的「私有語言」是指，它的語詞所指涉的私有經驗僅有某個說話者才了解的語言。在維根斯坦《哲學研究》中的這個反駁一般被稱為〔反對〕私有語言的論證，不過事實上維根斯坦並未以明確的推論形式來呈現這個論證。維氏有關私有語言的完整說法可見其 *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243- 68。

⁶⁰ *SEI*, p. 102。

於所有語言遊戲來說是先在有效的普遍的語言遊戲：

藉由在社會化的脈絡中學習母語，人就學到了某種普遍的語言遊戲的深層結構或是人的生活形式。因為藉由其語言能力，每個母語的言說者獲得了以反思和與其他語言遊戲溝通，來超越其語言遊戲和生活形式的進一步能力。⁶¹

雖然遵守規則確實是遵守既有的語言遊戲規則，但是我們不能排除產生不被現存語言共同體所掌控之新規則出現的可能性，既然如此，一旦我們拒絕承認有私有語言遊戲的存在，就必須預設一個理想的(無限制的)溝通共同體的理想語言遊戲，以作為理解人類生活方式的可能性和有效性條件。阿佩爾超越維根斯坦之處也就是這個「先驗的語言遊戲」之洞見，並由此將對語言溝通構思的先在性整合到人類「邏各斯」的觀念之中。準此，阿佩爾後來才提出所謂的「雙重的先在性」(double- apriori)：

一方面，我們預設了一個真實的溝通共同體，並藉由社會化而隸屬於它。是故我們必須總是將我們的論辯連結到某一歷史上既與的對生活世界的前理解。然而，另一方面，由於論證的諸個普遍有效性宣稱——例如命題的真實性宣稱——我們必須同時更確切地預設一個理想的、無限制的溝通共同體，因之我們的幾個有效性宣稱能夠且應該藉由共識而被接受。⁶²

2.2 言說行動理論的啟發

受到後期維根斯坦影響的「言說行動理論」也主張「言談即是依據規則而實行的行動」，其創始者奧斯丁還按照不同的語言使用方式或作用區分出三種「言說行動」的概念架構——「以言表意的」(locutionary)行動、「以言行事的」(illocutionary)行動、「以言取效的」(perlocutionary)行動。質言之，「以言表意行動」就是用說出的話語來表示確切意義的行動；「以言行事行動」是言說者在說話中進行的行動，例如斷言、提問、承諾與命令等；「以言取效行動」是言說者藉由說話對聽者造成了實際的效果，例如、說服與欺騙等。其中最受到阿佩爾(以及哈伯瑪斯)關注的是「以言行事行動」，因為它顯示了溝通行動確認它們自身(identify themselves)的特性：當言說者實現了一個「以言行事行動」的同時，不僅表達出某個命題內容，也呈現出了言說者正在進行的作為，因而理解言說內容

⁶¹ *SEI*, p. 103.

⁶² *RDE*, p. 58.

的聽者可以辯認(identify)出該行為是某種特定的行為⁶³。

這也就意味著，非真即假之斷言性的(constative)言說，和以「得體」(happy)與否來述說之行事性的(performative)言說是無法截然區分開來的，因為言說具有「雙重的結構」(Doppelstruktur)⁶⁴——除了其「命題性的」(propositional)內容外，尚具有「行事性的」意涵。當一個人說出一句話時，聽者往往得從其語境，而不只是單就該句話的命題內容去理解該句話的意義、判斷它是真是假，或是無真假可言。在無真假可言的情況下，我們可以評斷一個言說是得體或是不得體的，例如，一個小學生說：「我任命你為外交部長」，這句話便是不得體的。而按照奧斯丁的說法，一個行事語句要得體則必須滿足六條規則，此主張似乎影響到後來阿佩爾和哈伯瑪斯提出「有效性宣稱」。

3. 先驗語用學：從康德到普爾斯再到阿佩爾

本文曾提及，阿佩爾哲學轉化的方案主要是「從康德轉至普爾斯」，亦即阿佩爾是從普爾斯的符號學觀點出發，來對康德的先驗哲學做修正，事實上，我們可以把康德和普爾斯兩者的論點分別當作「意識哲學」和「先驗符號學」兩個第一哲學典範的代表性核心思想。如此一來，一旦後者對前者的修正成立，後者在該方面必然是優於前者。此外，如果先驗符號學或先驗語用學能夠克服近代語言分析哲學所犯的化約謬誤的話，它作為語言學轉向之後最具有說服力的學說也就當之無愧。在此筆者就先說明普爾斯如何藉其符號學來更新康德的哲學，再指出阿佩爾如何克服化約論的弊病，形成其足堪第一哲學最佳典範的先驗語用學。

3.1 普爾斯對康德先驗哲學的轉化

按照阿佩爾的說法，普爾斯對康德的知識論至少做了下列兩點轉化⁶⁵。

第一，康德之作為對於對象的意識和自我意識之先驗統一的「最高點」(höchster Punkt)被普爾斯「符號詮釋的最終統一性」這個預設所置換。我們知道，康德在《純粹理性批判》的知識論做出了所謂「哥白尼式的革命」：認知對象必

⁶³ Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press, c1992, p. 64.

⁶⁴ 按照阿佩爾的說法，此用語乃是哈伯瑪斯所引入的，見 *SEI*, p. 202 註 16。而自然語言的功能區分則可以追溯到布勒(Karl Bühler, 1879 - 1963)，但布勒卻未朝向語言意義之可能意向和符號表達的面向去發展語用的非命題功能，直到奧斯丁以「實行性的」用語作為「以言行事行動」的表達，才對此有了決定性的突破。*SEI*, pp. 157- 58.

⁶⁵ 主要參考自 *SEI*, p. 95 ; pp. 188- 89 ; pp. 194- 95 ; *TTP*, pp. 77- 92 ; pp. 101- 10.

須要經由認知主體的認知能力才可被認識，而這一改以往主體遷就於對象的被動論點。按照康德，我們對於對象的知識總是以判斷的先天形式出現，而這是主體的知性的內在機能，於是，康德先對此機能加以解析，而照著邏輯判斷的形式列出十二個範疇，即判斷所需的先天概念，此屬其「形上的推證」(metaphysische Deduktion)。康德接著提出那些純粹概念如何能合法地應用到一切感性直觀的證成，主張我們必須根據範疇，才有可能思考一般的經驗與經驗的對象，即對於對象做出客觀有效的判斷。在名為範疇的「先驗的推證」(transzendente Deduktion)的部份，他並指出認識的一系列綜合統一是以「我思」(Ich denke)，即「統覺的綜合統一」(synthetische Einheit der Apperzeption)為基礎或源頭的，也就是說，藉由此純粹統覺的統一，表象才成為「我的」對象，我才有關於對象的知識，所以說它是認識的「最高點」。在《純粹理性批判》中，上述的兩個推證是屬於其「先驗分析論」的部份，而「先驗分析論」連同論及理性的「先驗辯證論」構成了所謂的「先驗邏輯」(transzendente Logik)。

由於康德這樣的先驗邏輯乃是存在於「我思」意識中，因此被阿佩爾視為是一種獨我論，無法真正為知識的普遍有效性提供理據。現代的科學邏輯的擁護者從而試圖以一種理想的科學語言，即一套語法和語意學的規則來當作認知的「先驗邏輯」，這就是說，他們認為只要憑藉著這套語言的規則去描述和解釋事物，就能得到客觀有效的知識。不過，正如本文對早期分析哲學的論述所顯示的，阿佩爾仍認為，單由關於事物或事實的語言(language of things or facts)的邏輯語法和語意學來保證邏輯的一致性(沒有矛盾)和科學的可檢證性，並無法成就出普遍有效的知識⁶⁶，因此，在知識的先驗條件上有必要另闢蹊徑，引入語用(符號詮釋)的面向，而這就是普爾斯的貢獻所在。

普爾斯在其理論發展中既效法康德又加以變革。他採取類似康德「形上推證」的方式，加上其「現象學」(phenomenology or phaneroscopy)的進路推導出有三個普遍範疇——普遍即謂每一個範疇都能在所有的時間與地點應用於所有事物〔這即與康德有所不同〕。而在相應於康德「先驗推證」的部份，普爾斯認為康德所主張的「先驗統覺」使他的論點形成一種「神祕的先驗主義」(occult transcendentalism)⁶⁷，這也有需要加以改變，於是，他以三類型的符號作為三種普遍範疇的說明與證成，並在「以符號進行的中介」的第三性範疇中找到康德「最高點」的替代物。這就是說，普爾斯所關注的並非自我意識中觀念的客觀統一，而是「透過符號，對象的主體際有效性的再現如何具有語意的一致性」這個問題，他在符號詮釋(語用)的面向中找到了答案：符號詮釋所形成的「一致性的統一」

⁶⁶ *TTP*, p. 78-9. 理由在於：科學語言和可觀察的事實之間的連結需要科學家們主體際的同意，在此科學家們乃是科學命題的語用詮釋者，他們作為科學的主體不能化約為經驗科學(行為科學)觀察的對象。再者，科學家溝通所使用的自然語言也不是形式化了的語言，仍需要在使用者和語意系統間透過溝通的三元關係中介。

⁶⁷ *TTP*, p. 81. 阿佩爾在這裡引述了 Jürgen von Kempski 對普爾斯對康德先驗邏輯的說法。

能超出自我意識的個體統一，這個新的「最高點」使認識具有客觀有效性，他說：「現在思想的存在乃依賴於將來所存在者；因此它僅具有一個潛在的存在，依賴於共同體的未來思想」⁶⁸。這也就是說，普爾斯以下列預設來取代康德的先驗意識統一：關於真理的共識要是一種在無限制的研究(詮釋)者共同體中最終/長期下來(in the long run)會達致的符號詮釋的統一。以「無限制的溝通共同體」當作認知過程中的主體，一方面否定了如康德那樣的先天綜合判斷的諸原則的必要性，另一方面，根據其終極共識的設準，能推證出綜合性推論(歸納和假推⁶⁹)最終的普遍有效性。

第二，普爾斯取消了康德「現象」與「物自身」的二分，而以「無限的可認識的實在」和「實際上可認識者」這樣的區分取而代之。在普爾斯的區分之下，一是終究可以被他人認識的實在，另一則是可能會有錯誤的(fallible)的現有知識。他之所以如此劃分是因為「若不預設一個實在世界存在，它在原則上是必須在各方面被想作可再現的，亦即可認識的，則符號對意識來說不能具有再現的功能」⁷⁰。這個阿佩爾稱之為「意義批判的實在論」(Sinnkritischer Realismus)的說法顯示出了：從普爾斯的符號學上來說，認知的範圍可延伸到那些其真實性有待證實的有意義的假設，所以像「物自身」般規定認知之真正對象是不可知的這樣的設定乃是自相矛盾的；知識之進展必須是建立在現有的、暫時有效的知識體系上，進而隨著新的經驗逐漸逼近(approximate)確定的真理。

一方面，這是一個「可錯論」(fallibilism)的觀點：沒有什麼知識是一旦被獲得之後，便保證絕對無誤而不需要加以檢驗的；另一方面，它又隱含了一種不同於意識哲學之符應真理觀的「真理的共識理論」——「一個真的命題是那些有足夠相關經驗判斷其真假的人所共同同意為真的命題」⁷¹，藉由語言符號的溝通，我們得以突破獨我論在知識論上自滿自足的藩籬，從而提出了主體際有效的真理判準。基本上，普爾斯在擴大了康德知識論中概念形成和運用的範圍的同時，也可以說是擴大了經驗(或參與)的範圍，因為人們可以藉著溝通來交流彼此經由經驗所形成的種種概念。更重要的是，溝通所得出的共識起著「規制性原則」(regulativ Prinzip)的作用，所謂的「規制性原則」在康德《純粹理性批判》中，是作為一種理性的理念(Idee)，提供「從知覺中產生出經驗的統一性」⁷²的規則，指引知性以使知識趨向具有統一性的整體，當知性的範圍不僅只於有限的主體結構時，理性的統一性作用便是以共識為目標，引導著知識形成的過程。就此而言，

⁶⁸ CP, Vol. 5. 313- 16 ; TTP, p. 84.

⁶⁹ 普爾斯所謂的「假推」(abduction)是指從規律(rule)及結果(result)推到事例(case)。例如：由於出自這個袋子的所有豆子是白色的，而這些豆子是白色的，因此這些豆子出自於這個袋子。參見朱建民《普爾斯》，p. 181。

⁷⁰ TTP, p. 102.

⁷¹ 《知識論》，頁 192。

⁷² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A180/ B223.

「可錯論」和「真理共識說」並不衝突：說目前的論點仍可能會出錯，就表示承認確實有真理存在，只要日後有人在經驗上有所突破，而其詮釋能通過主體既的同意，所得出的統一性論點便會更加趨近於真理。當然，這裡所說的共識必須是在一個理想的、無限制的溝通共同體中獲致的，所以更完整地說法是，阿佩爾所謂的「規制性原則」或「規制性理念」是指「關於符號詮釋的終極邏輯意解的無限詮釋共同體的最後共識，和它長期應用到社會實踐中的設準」⁷³。

總之，普爾斯對康德知識論的轉化將認知視為是一種非得在社會中進行的活動，因此，我們與其去追求獨立於任何人而存在的那種客觀性，不如致力於身為共同體成員藉溝通所達致的主體際有效性。換言之，知識的基礎不在於獨我論式的先驗意識，而在於日常生活中符號的中介過程中，所必須遵循的一些規範。我們可以說，這個轉化即是從第一哲學「意識哲學」典範到「先驗符號(語用)學」典範的主軸，它與語言分析哲學的語用學轉向相互補充，構成了第一哲學方法論上的根基。

3.2 語言分析哲學的抽離謬誤與先驗語用學的克服

基本上，凡是沒有像先驗符號/語用學那樣兼顧到三元符號關係者，包括前文所提及的那兩個第一哲學主要典範，以及其他次典範，都是犯了抽離的謬誤，因為當我們在反思主體際有效知識的可能性條件時，無論是知識本身或是關於知識有效性的論證，皆以不可化約的三元符號關係為最小的基本要素⁷⁴。這就是為什麼由普爾斯的符號架構而發展的「先驗語用學」不但較「意識哲學」更能指出知識的客觀性(更好說是主體際有效性)的根據何在，就算是拿「先驗語用學」和語言分析哲學中的「邏輯語意學」(以卡納普和塔斯基為代表人物)來對照，由於前者能克服後者的抽離謬誤，先驗語用學也佔有優勢。本文這部分所要呈現的即是邏輯語意學是如何抽離了語用的面向，以及先驗語用學如何加以解消(annulment)。

質言之，由於邏輯語意學注重以形式語言或形式邏輯來進行的論證，所以忽略了論證中的命題必須由人經由言說行動來溝通，而抽離掉了語用的面向。阿佩爾認為，抽離了語用面向使得我們不能辨認或確認「語詞真正的指涉對象」(denotatum)，而只能談論「某一個語意系統架構內的符號指涉對象」

⁷³ *TTP*, p. 104 ; *SEI*, pp. 60- 1。

⁷⁴ 阿佩爾曾詳細地列出第一哲學三個主要典範和其他四個次典範，並論述先驗符號學典範何以是其他六個典範的基礎，其優先性在於作為一個完備的第一哲學典範。*SEI*, pp. 118- 30 本文在此只論及先驗符號學和涉及符號學的兩個競爭者，即「唯語意論」(semanticism)和「存有-語意學」，而「邏輯語意學」指的是其中由卡納普和塔斯基等人所提出的建構式的(constructive)形式邏輯的語言觀點。*SEI*, p. 133。

(designatum)⁷⁵。這意思就是說，由於一個語詞可以在不同的語意系統架構中命名不同的對象，因此在抽離了現實情境的語用脈絡之後，我們就無法確定其對象是否具有真實存在的外延，也不能得知某個語詞真正指涉的對象為何。這也就是「何以檢證的問題必須在語用的架構內才能解決？」問題的答案。阿佩爾就這麼說：

確認在空間和時間中的真正對象的功能不能僅由概念性的記號或『符號』(symbols)來滿足，用普爾斯的術語來說，而只能由『指引性的』(indexical)表達〔來滿足〕，像是，『這個、那裡』，其語意上的指稱不能被看作獨立於受情境約束的符號使用的語用脈絡。⁷⁶

邏輯語意學作為一種「唯語意論」，把任何由語言所指稱的東西都看作是語法－語意架構的對象，甚至對描述世界的語意學架構本身的詮釋，頂多也只被當成是以一種後設語言所進行經驗的描述，而隸屬於經驗科學。由於它是以一套形式的語意系統架構來保證我們會對於指涉對象做出具有主體際有效性的描述，因此，既會造成無限後退——始終存在著更高層級的後設語言，也不能看出詮釋性的中介本身即是主體際有效知識的可能性條件。事實上，雖然凡是科學的研究者皆會受到其生活環境和意念影響其理論的建構，但這不表示所有涉及研究者的要素都必須摒除在真理的探究之外，科學理論才會是客觀的。反之，研究者的自然語言使用是具有意義構成的先驗功能的，也就是說，溝通共同體的成員可以就彼此所表述的言說進行批判審查，在對話中相互理解彼此對於自身言說的態度，進而能為語句的意義詮釋的適當性來把關。這就關連到上述後期維根斯坦的「語言遊戲說」和「言說行動理論」的貢獻——語言的功能不僅在於以命題去再現實在，它還使語言使用者得以自我表達和相互溝通。

阿佩爾曾從「符號指涉的語意學面向」和「符號使用的語用學面向」兩方面分別來說明，那種只主張語法學和語意學架構具有先驗性的邏輯語意學或先驗的「唯語意論」的抽離謬誤，以及先驗符號學對它的補足。

首先，就一個語意系統內符號與真實對象的指涉來說，牽涉到所謂的「檢證」(verificaton)的問題。根據石里克的觀點，陳述只有在定義上為真(分析性的命題)，或在原則上能被檢證才具有意義，然而，一來檢證原則本身就無法在邏輯上與經驗上被驗證，二來卡納普後來也發現到檢證的問題不能只由語意的架構來解決，而得仰賴語用的架構來解決：若要使名稱指涉到真實對象，不能只去描述指涉行為和行為者間的因果鏈，因為我們對於該名稱的意向內容可能會在使用

⁷⁵ *SEI*, p. 136。用學者范德維德(Pol Vandavelde)的話來說，designatum 是某一特定語言系統的內在成素，denotatum 則是在真實世界中藉由符號使用者所同意的，已被確認的對象。 *TTP*, p. xviii。

⁷⁶ *SEI*, p. 115。

的過程中變異，或是該名稱的意義事實上屬於另一套指涉系統。阿佩爾舉的例子是：「馬達加斯加」這個名稱在馬可波羅之前，指的是非洲大陸的某個部份〔而現在則指印度洋上的一個島〕。是故，我們必須藉助索引性的或指示性的符號，以「追溯一個名稱的使用，直到該名稱(專名或共名)的意義可被明顯地引入或重新引入的情境，如此一來，使用者便能在意向上和在反思上辨認出一個存在著的，且因此在因果上起著作用的指涉」⁷⁷。

其次，就符號和符號使用的主體者間的反思性的層面來說，唯語意論的抽離謬誤是指它忽略了言說行動的意義－意向性(meaning-intentionality)，也就是說，它沒有注意到語言——更好說是「符號」的使用具有「自我表達」和「溝通性的訴求」的功能⁷⁸。阿佩爾認為，史卓森、瑟爾和哈伯瑪斯對這種「行事性的言說」(performatives) 作為「以言行事行動」的發現是相當關鍵的突破，也就是說：藉由行事性的語句，自我指涉的意義-意向才能獲得表達，且經此符號上的表達，此言說的功能因而成為關於諸多旨趣和社會宣稱，甚至是關於在諸陳述中與命題的再現功能相連結的**真理宣稱**的自我反思和責任的公開表達的中介⁷⁹，而在如「我特此(hereby)聲稱…」這樣自我指涉的**行事/實行性**的表達中，我們更能明顯地掌握到言說中所明白表達出的真理宣稱。

或許有人會質疑：言說者所真正抱持的意義-意向是否皆能以行事性的語句明白地表達出來？如果答案是否定的話，那人們就沒有相互理解的可能。針對此質疑，阿佩爾進行了一系列的論述，他指出：由於在實際上「語詞的字面意義」是不同於「個別發言在其語用脈絡中的意義」的，因此「用來表達以言行事行動的約定俗成的語言規則」和「一個人希望藉由言說行動來表達的意義-意向」也有著語用上的差異。在這種情況下，我們還必須考慮像是「可能的意義-意向」和「可能的約定的語言意義」間的內在關係之類的一些事情，而這就意味著，我們可以認為有一個活生生的語言，它在原則上對藉由那些迄今尚無法實際表達的意義-意向的約定符號類型的語言開放。再者，人不只具有一種遵照著約定而成的語法和語意規則做出言說行動的「**語言資能**」，更有超出特定語言而服膺言說的普遍規則的「**溝通資能**」。因為有這兩點補充，瑟爾的「可表達性的原則」(principle of expressibility)——凡是可意謂者皆可被表述(whatever can be meant can be said)，才更具說服力。

接著，從阿佩爾另一個複雜的圖表(2.3)⁸⁰我們不但可以較為清楚地看出莫里

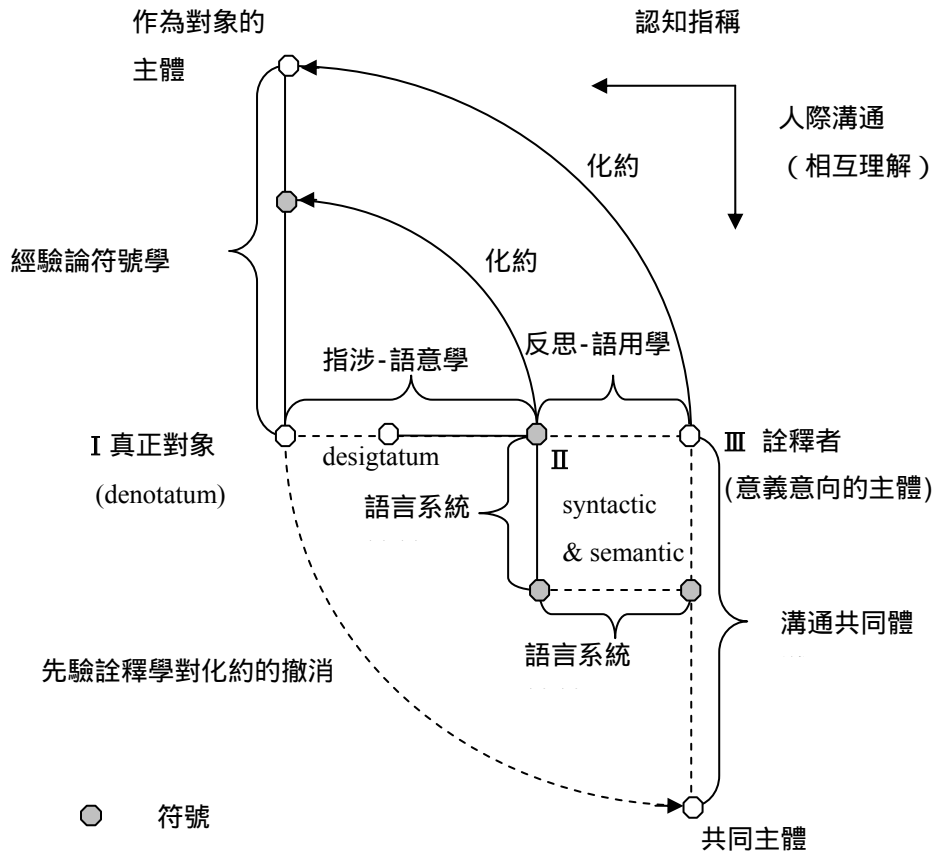
⁷⁷ *SE1*, p. 138 由此可見語言的使用者並非各自為政，而是與其他使用者分工來產生指涉的關係

⁷⁸ 按照阿佩爾的說法，布勒雖然區分出自然語言的「命題再現的功能」和「自我表達與溝通訴求的功能」，但他只認為「徵兆」(symptoms)和「信號」(signals)具有後一種功能，因此不是語言意義可能意向和符號上可表達的面向。*SE1*, pp. 157- 58。

⁷⁹ *SE1*, p. 158。亦可參考 *SE2*, pp. 145- 46。

⁸⁰ *SE1*, p. 137 ; p. 179 ; p. 249。

斯所區分的語法學、語意學和語用學的相關位置，也比較容易理解邏輯語意學的「抽離/化約的謬誤」是怎麼一回事：



圖中帶有箭頭的實線表示「在經驗論的符號學(以及其形式 – 後設語言學的補充)的意義上,對原圖示的化約」,而虛線則表示「在先驗語用學和先驗詮釋學意義上,對經驗論化約(以及語用面向的後設語言 – 語意學化)的取消(repeal)」。語法學是以介於符號與符號中間的線段來表示;語意學主要是以符號和真實對象間的線段來表示;語用學則為符號和詮釋者間的虛線線段。上述對「符號指涉的語意學面向」的抽離謬誤是產生在「真正對象」(I)和「符號」(II)之間,「符號使用的語用學面向」的抽離謬誤則是產生在「符號」(II)和「詮釋者」(III)之間。

阿佩爾藉由指出莫里斯將符號理論分成三支的說法,以及卡納普等人對其中語用面向的經驗論式詮釋所產生的化約謬誤,來說明正如同「符號指涉對象」、「符號本身」和「符號使用者」三者是不可化約的那樣,語法、語意和語用三個面向在認識的過程中也是缺一不可的。或者說,僅由某個語意-語法架構(包含對事物的指涉和一套約定)來規定描述經驗世界的命題的結構還不足以使人獲得符號的意義,我們必須透過語言來對語言自身進行反思性的溝通,亦即透過自我指涉的語言使用,讓意義意向得以公開地被表述(articulated)出來,符號的意義才能

具有主體際有效性。也就是說，藉由言說行動理論我們可知：「語言使用的約定」、「對事物的指涉」以及「意向」是我們在討論意義的理解時必須同時考量到的三個面向，言說者的發言行動不只是為了描述世界，同時也是為了表達自己種種的意向，這就是為什麼在瑟爾的言說行動分類之中，要以具有「**雙重結構**」的「以言行事行動」最受到重視，它既呈現出約定俗成的語詞內容，也同時表達了言說者的意向，因此唯有透過「以言行事行動」，聽者才能夠理解言說者藉由發言所真正意指的是什麼。這一方面是說，人具有一種以非約定的符號表達真正意義-意向的「**溝通資能**」，另一方面，語言必須具有公開的、可共享的意義，否則我們無法產生相互理解導向(*verständigungsorientiert*)的意向。

由本章所述的第一哲學重建過程，我們可知：

(1)存有學式形上學典範和意識哲學典範皆未反思到語言是認知與思考不可或缺的一環，以認知意識來保證客觀知識的意識哲學因此陷入了方法論上的獨我論。歐陸詮釋學，乃至於早期維根斯坦都很明白地指出，語言乃是我們與世界溝通的必要媒介。

(2)一方面，後期維根斯坦的語言遊戲說指出，上述這種作為溝通媒介的語言並非是一套特定的語法和語意系統，而是與我們的生活形式息息相關的自然語言，作為語言使用者的人們並無法脫離自然語言而構成任何意義；要思考或意指某事物必須遵守公共的語言使用規則。另一方面，奧斯丁的言說行動理論也按照不同語言使用方式區分出三類言說行動。言說者藉由其中的「以言行事行動」或「行事性的言說」來達成他/她想對聽者做出的意圖，因此「行事性的言說」除具有真假的判準之外，也具有它得體與否的若干條件或規則。言說行動理論的貢獻也就在於指出了言說的雙重結構，以及行事性言說也需要滿足若干規則才能得體。於是，我們必須注意到言說作為溝通和社會互動的主體際面向，以及其中參與者應該共同遵守的若干規範。

(3) 在普爾斯和莫理斯的三元符號架構之下，阿佩爾將語法學、語意學和先驗語用學加以整合，也就是以先驗語用學來完成第一哲學典範的語言學轉向〔更確切地說，是完成語用學的轉向〕。先驗語用學在語言使用中反思到認知與思考不是單獨主體或意識能夠成就的；主體際的語言溝通功能及其規範面向不能被抽離掉，不能被化約為語法-語意的邏輯，這就是為什麼必須預設「**雙重的先在性**」——真實的溝通共同體與理想的溝通共同體，來作為思考/認真論辯的可能性的先在條件。這個基礎不但比「存有學式形上學」與「意識哲學」這兩個第一哲學典範所找到的基礎更能說明知識如何可能具有主體際有效性，也較「語言分析哲學」所發現的先驗語言基礎結構更為完整，所以，先驗語用學確實能夠更好地回答「知識的主體際有效性的可能性條件為何？」這個問題，而作為第一哲學

的最佳典範。本文接著將會進一步說明，這個由先驗語用學所反思到的基礎，如何構成了論述倫理學的最終基礎。