

※ 經典詮釋專輯 ※

「較好地」還是「不同地」理解？

—— 從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題

張鼎國*

一、前 言

考察西方詮釋學發展的歷史淵源，不難發現自古以來，舉凡對於種種宗教經典、文學作品、歷史文獻、法律規章的詮釋疏解與傳播應用，始終佔據著一切環繞著文本而進行的理解活動之中心地位。文化變遷中，一個文本的世界早已成型，並且在延續創發的過程裡據有其一席之地，強力影響著時代改造變動的進程，不曾中斷。一方面我們不得不面對卷冊繁浩的傳統世界，但另一方面，無論是可以傳誦久遠的卓越文學創作，詩歌篇章，記載詳實而考察周密的歷代典章制度，一直到至今仍深切決定著我們生活內容者，如社會規約禮儀的初創以至完備隆重，現實互動中各種律法條文的規範製訂與反覆施用檢討，都離不開後人的詮釋與理解的活動，也必須依靠理解詮釋的持續介入，各得保持其流行通用。

本文無法對整個詮釋學思考發展的全貌詳盡說明，只想借用幾次詮釋學論爭中被顯題化的幾項爭議點，探討整體而言的詮釋定位與詮釋取向上的態度問題。這種問題意識的反省及追究，或許是因為當代西方詮釋學而興起，卻絕非專屬於西方文化所專有的；而且究其結果，會對各種文化傳承之際都要面臨的經典註疏與傳統價值詮釋之課題，對各種文化的自我理解與文化間的相互理解等活動，有一定的作用。從如此取材和範圍的限定出發，以下我們先陳述一種流行甚早，而且直到今日仍不乏支持者的主張，暫且稱之為「照原意」或「照原樣」作理解（第二節）。其次，將繼續檢討早期出現的「較好的」（besser / better）理解或「較佳的」理解之

* 政治大學哲學系副教授。

說，這是指針對文本原作者而言的，另一種強調後來居上的修正看法（第三節）。第四節中再集中討論當前仍極富影響力的高達美詮釋學，尤其關係到高達美的一個較獨特的說法，即指出凡是我們在進行理解，我們所進行的即為不同的理解，或說是另一個不一樣的新的理解。若先簡略言之，高達美是爲了要彰顯出人的存在之歷史性，而特別主張一切能發揮實效的理解詮釋，皆爲在作「不同地」理解（*Anders verstehen / to understand differently*）。然而，這個有意沖淡詮釋者主導地位的新創說法，卻立即引起新一代意識型態批判理論學者的不滿，而思重返理性啓蒙的基本立場，再度倡議原本應該極具積極批判與進步意識的作「較好地」理解（*Besserverstehen / to understand better*）之說（第五節）。到最後一節裡（第六節）則希望透過前述考察，來反省這些不同態度的爭執中，對於我們面對自身文化傳統時，尤其是在有關經典註疏工作的理論深度及自我反省上，是否亦能有所啓發和同樣的適用性（*Anwendung / application*）等相關問題。

二、「照原意」或「復建」式理解

首先，「照原意」或「照原樣」理解可說是古典詮釋學工作的一項指標，這代表著一種盡可能依照原本的歷史情境與創作者心意去理解文本的努力，可以用拉丁文所言「作者的心思」（*mens auctoris*）或「作者的意圖」（*intentio auctoris*）標示其基本態度與目標。持如此看法的詮釋學理論，著重詮釋活動所得結果必須服從某種基本的客觀性的原則，必須尊重有效性的宣稱及要求（*Geltungsanspruch / claim to validity*），並且在詮釋的執行過程中處處講究規範（*norms*）的遵循與判準（*criteria*）的確立，質言之即是以一般性涉及詮釋活動之法規標準（*canons*）等層面來考慮爲首的。而且這種詮釋上所信奉的宗旨，在漫長的詮釋學發展歷史中其來有自，不但在早期偏重方法論的詮釋學考量中屢見不鮮，至當代詮釋學興起之後，仍然不乏欲再度回到客觀性詮釋的擁護者。

如果翻開當代詮釋學發展的前歷史來看，F. E. D. Schleiermacher (1768-1834) 那個年代的許多詮釋研究者，像是 Friedrich August Wolf (1759-1824) 對古代學研究（*Altertum-Wissenschaft / ancient study*）的研究工具及研究方法的通盤檢討，以及 G. A. F. Ast (1776-1841) 和 August Boeckh (1785-1867) 兩位古典語文學者關於詮釋學的著作裡，都是把詮釋學當作一門特殊技法之學，屬於輔助性而

非獨立性的學術部門。這些出身於文字學、語言學及古典文獻研究傳統的學者，在詮釋學上的貢獻主要都表現在規則的建立和方法學運作的經營上。例如 Boeckh 最有影響力的教學講義《語言學科大綱及方法學》(1886) 一書，詳盡且層次分明的討論過詮釋 (Interpretation) 理論與評論 (Kritik) 理論中的方法及技術考慮後，結論就是在教導後學，如何透過各種可能的語言學重建工作去把握古典世界的精神活動 ("philologische Reconstruction des Altertums") ①。如此期望透過考古式廣泛挖掘原狀，搜羅套用各種歷史事實及語言使用佐證和考據，致力拼湊回客觀忠實原貌的做法，不論在後人對古代文典的研究，或對以往歷史情境的復建上皆然。於是詮釋學在這個階段的表現，就停留於如何讓古典世界顯現出其精神原貌這一點上，並以此作為詮釋學內涵的思考重心和學術任務。

即使是被譽為詮釋學之父的 Schleiermacher 本人，雖然致力於將詮釋學提昇為一門超出個別領域之上的普遍之學，但他詮釋學理論的出發點，依舊是以如何避免誤解和得到正確的理解為構思主軸的。因此他把普遍詮釋學當作普遍的理解之學來經營時，特別區分兩種詮釋技巧之實踐：一種「較鬆散」的實踐是在理解自會發生的情形下，消極考慮如何避免誤解的產生，另一種則屬「較嚴格」的實踐，它注意到誤解是會發生的，因而必須無時無處不以尋求正確的理解為職志。好的詮釋和壞的詮釋的差別，不在於作品對我們是熟悉的還是陌生的，也不在於是詮釋一篇文本還是一次講話，而在於詮釋是否能達致一些「精確的」(genau / exact) 及「同樣的」理解②。所以，儘管 Schleiermacher 已開始論及「較原作者更好地理解」之觀點〔詳後〕，但基本上他的詮釋學無論在文法學詮釋和心理學詮釋、歷史詮釋或靈通詮釋等技巧中，同樣都強調主觀及客觀上的「復建」或「重構」(Nachkonstruieren) ③ 作為其最終可期之成果。

於是在一致性與客觀性詮釋已然蔚為古典詮釋學主流價值的情況下，深受到 Schleiermacher 的啟發與鼓舞，詮釋學迅速進展到後來的狄爾泰 (William

① August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1886 (本文參照 Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966 重印本)，頁 255 起。

② 參閱 Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977)，頁 91-92，其中的〈1819 年講義綱要〉第 14、15、16 條。

③ 同前註，頁 93。

Dilthey, 1833-1911) 時，一則固然由於他的繼續努力，大舉提高並奠定詮釋學的學術性地位，但另一方面卻讓他的詮釋學理論，相較於後來的發展而言，更加表現為一種堅定不移的客觀主義方法論建構的立場。詮釋學在狄爾泰是被當成諸精神科學 (Geisteswissenschaften / human studies) 的方法學而被提昇、被強調的，它足以充當這些平行於自然科學獨立發展的另一群組學科之哲學基礎。因此像是要「達成一個可控制程度之客觀性 (Objektivität) ④」這樣的說法，在狄爾泰的著作中也就會經常被提示為一項基本要務，絲毫不亞於自然科學的嚴謹要求。換言之，如何尋找出原初客觀的「意義脈絡聯結」 (Sinnzusammenhang / context of meaning)，回返呼應人類精神在過去的某一特定情境的表現成就，進行如實的理解與詮釋，即為詮釋學應該努力的方向。

與上述這些早期發展特色相對照，當代的哲學詮釋學在方法論的技術講求上，就不再像古典詮釋學那麼務求周延完備，要深入列舉各項規則的運用細節。從前似乎把詮釋學運作的整個重心，都放置在實際詮釋進行上的可靠性，以及理解時如何避免誤解之產生。但詮釋學從海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 開始，轉從對於個人實際存在的歷史處境之反省出發，卻開拓出另一種廣泛而深層的關於詮釋理解與語言現象的普遍理論，而其涵蓋滋育的範圍，反倒更能逐漸滲透進不同的學科領域。如今的哲學詮釋學已跳脫出方法論的思考，不再局限於某種特殊類型的技術工具性質的運作，而要從事更深一層的探討，以真實呈現出人類有限存在其自身的存有方式。高達美 (Hans-Georg Gadamer, 1900-) ⑤ 詮釋學自稱「哲學的」詮釋學，就是緊跟隨著海德格之後，強調人的事實存在之有限性與歷史性特徵，並且順由如此基設立論，以探求某些超出方法層面之上，而屬於所有理解活動共通的性質。因此高達美詮釋學所重視的，以及他主要的理論貢獻，都集中在諸如語言、時間、歷史、命運、完滿性的先行把握，和詮釋對話的持續性與開放性這一類更廣泛而具普遍性的論題上面。

此所以對於詮釋學作為方法論的舊主張，高達美曾明白表示反對，並且進一步

④ 例見 Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Stuttgart: Teubner 1950ff.) 第5冊，頁319、328等處。

⑤ 以下高達美著作將根據 Gadamer, *Gesammelte Werke* (10 Bde. Tübingen: Mohr 1986-1995)。

思考超越三種主體性意識之說，其分別為審美意識、歷史意識、和僅僅局限於避免誤解之技術的詮釋學意識^⑥。詮釋學工作如果只自限於達成凡事避免誤解的任務，就無法進行更深一層的自我理解，而一切哲學的知識，最終不外是在增進人對自身的認識。理解活動不是某種讓我們能更好、更容易掌握特殊對象的方法學訓練，而是如海德格所揭示的，根本就是人的有限性歷史存在的最基礎，也是其構成上的最原初性的存有方式 (Seinsweise / way of Being)。高達美詮釋學現在關心的不是「客觀的詮釋如何進行」的問題，而是「理解究竟如何可能」(“Wie ist Verstehen möglich?”) 之哲學性課題，亦即不再限於特定領域的技術運作與方法操練，而是關乎一切領域的理解活動的終究性問題^⑦。詮釋學至此遂脫離技巧琢磨的方法論而跨進圓融通達存有學領域。

但高達美雖然對當代詮釋學思潮的振興功不可沒，當 1960 年《真理與方法》出版後，即使在同樣贊成詮釋學重要性的學者當中，也依然有不同的接受和批評。其中兩股較大而有力的反對聲音，最具代表性，同時也迫使高達美從六十年代起捲入無數詮釋學論爭的往來答辯申訴，延伸出其日後理論思考上相當有意義的自我深化和轉型結果。其中一場為詮釋學與批判理論間的論戰，另一場則直接涉及詮釋學方法論及詮釋活動之客觀性的爭議。後者中論爭的嚴肅課題，即再度討論偏向客觀性重建的「照原意理解」及「照原樣理解」說，正是要走向 Schleiermacher 和狄爾泰的方法論詮釋學原有規模，以重建客觀性詮釋為宗旨。

如義大利的知名詮釋學者 Emilio Betti (1890-1968)，就一向對海德格以降至高達美的發展頗有異議，他認為方法論的建構，以及精神科學客觀知識的獲得才是詮釋學的正途^⑧。包括歷史學、法學、社會學、政治學、教育學等學科可以大量應用詮釋學，是因為狄爾泰奠下的方法論及哲學基礎的思考。Betti 稍早曾在一篇題為〈詮釋學宣言〉(1954) 的文獻中提出四條明確的詮釋學規準 (Kanons / canons)，此處正好對照出高達美詮釋學之不足，亦即後者所忽略而遭丟棄的部分。其一是「自主性」(Autonomie) 規準，謂詮釋的尺度是內存於作品中之有意義形式的組

⑥ 見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 223。

⑦ 《真理與方法》第二版〈序言〉，見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 2 冊，頁 440-441。

⑧ E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: Mohr 1962)。

合，而非外加的。二是「整體性」(Gänzlichkeit) 規準，謂任何部分必須以著作的整體思想為準，而一部作品，又以當時整個時代文化背景為準。三是理解之「現實性」(Aktualität) 規準，謂詮釋者該回到創作的實際狀態去理解作者原意。四為理解之「調適」(Anpassung) 或稱「校準」(Abstimmung) 規準，謂詮釋者所把握到的著作思想，要和原作思想相和諧一致^⑨。根據這四條規準，Betti 極力反對新的哲學詮釋學不再討論作者初衷為何，不問當時書寫創作的客觀外在環境與內在主觀意念。總之，他主張繼續 Schleiermacher 和狄爾泰的路線，舉凡舊有歷史情境之復原與原先客觀指涉的重構等，都是至今仍不可偏廢的指標，以免大開任意解釋的方便之門，演變成後人各說各話，莫衷一是的局面。

除 Betti 外，E. D. Hirsch 也認為高達美的詮釋學理論，以及隨後包括許多新文學理論在內的學說，提倡的詮釋作業都如同是在「驅逐作者」(banishment of the author) 狀態下推行的，因而他要挺身「為作者辯護」(in defense of the author)^⑩。他甚至嚴厲批評高達美說，高達美對規範(norms) 最精確的陳述，都是在宣稱規範不是什麼，而非宣稱規範是什麼^⑪。換言之，高達美在抬昇傳統經典地位及其傳承性之企圖下，標舉創造性的重複(repetition) 之說，卻特別強調創新而無意重複，減低並模糊了客觀詮釋以及詮釋的有效規範等問題的深究。因此，只要一提出究竟怎樣才算是一有效詮釋(a valid interpretation) 之根本性問題時，這樣的詮釋學就會暴露出它的弱點。合理的詮釋學理論應該要重新再說明「作者的意圖」(intention of the author)，用以確保詮釋理解的客觀性與正確性(correctness)。

至於高達美，則始終認為詮釋理解真正起的作用不是「恢復」，而是對現在有益的「重新發現」(Wiederentdeckung / re-discovery)，重新發現某些原本並非完全不知道的，但是其意義業已因為日久湮沒而變得有點陌生的東西。作者的原初意向性已經不再是一個思考上膠著的重心，如何能夠整合到當下參與的「重獲」

^⑨ 以上詮釋學四大規準參見 E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (本文根據 Tübingen: Mohr 1988 重刊本)，頁 21、24、34 及 41 等處。按這篇重要文獻 1988 年由高達美促使重刊，並親自為其撰寫一後記，強調他自己並未完全否定詮釋學的方法論層面，只是主張客觀性之追求不能表現詮釋學的完整風貌，見該書頁 93-98。

^⑩ 參見 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press 1967)。

^⑪ 同前書，頁 251。

(Wiedergewinnung) 模式，在當代哲學詮釋學中是遠超過舊日的「重構」或「重建」模式的。單純的模仿、模擬，或依樣畫葫蘆似的重新恢復其精神，都不是通過詮釋以增進理解的目的。要理解一個書寫而流傳下來的文本，是因為我們關切且有心要再度掌握文本中議論的事理本身 (die Sache selbst / the subject matter)，從而有如參與到文本的流行適用以及繼續發揮影響當中般，獲取得其中的意義，同時也讓此意義延續下去。對有效的詮釋而言，至關緊要的是作品中的事理之真 (“die sachliche Wahrheit”) ⑫，而非原意或原樣該是如何，因為對於事理的理解 (Sachverständnis)，更要遠超過對於原先的人或原先的時代之理解。

所以事後回顧當年論戰，高達美仍申訴作者心意說不是他的選擇，甚至只談作品而不談它的流傳，亦非適當的對策，因為「作者的心意 (*mens auctoris*) 並非是說明一藝術作品之可能尺度。甚至說，只講一件作品自身，而不講它總是在被經驗到當中不斷更新的實在性，那也是有點抽象的講法。」⑬高達美重視的不是「照原意」亦非「照原樣」理解，卻是作品本身蘊含的意義，以及如此意義何以能一再被重新體認而得以流傳分享，那才是比方法學論戰更重要的詮釋課題。因此他接著說：「我的研究的意義，無論如何都不是在提供一普遍的詮釋理論和一套有關其方法的細微學說，像 E. Betti 很出色地做過的那樣，而是在找到並指出一切理解方式之共同處，亦即理解從來不是一種去對待一既予「對象」之主觀態度，而是屬於實效歷史的，也就是說：是屬於被理解之物的存有的。」⑭如何得到一種有關理解活動一般的，一個新的而且更為普遍性的理論，針對這一點而言，詮釋學裡本來就流傳已久的一句「較原作者更好地理解」，及其相關討論，反而更適合被看成是導入高達美詮釋學思考的一個歷史伏筆。

三、「較好地理解」

「較好地理解」說之出現，並非新的、普遍性的詮釋學開始以後才有的事情，但確實是在普遍性詮釋學興起後才成為愈來愈重要的，議論詮釋定位和取向問題的

⑫ 見 Gadamer: *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 302。

⑬ 見 Gadamer: *Gesammelte Werke*，第 2 冊，頁 441。

⑭ 同前註。

一個關鍵。這裡涉及的不只是一個詮釋學上的基本問題，同時也是一個思想史上的重要問題。其實思想的進展，原本就和歷史的變化、時代的更替脫不開關聯的。這個「較好」理解論點的出現且贏得注意，相較於前述「照原樣」或「照原意」理解，也釋放出促使詮釋學自我思考更上層樓的潛能。事實上，人的思想正和人的詮釋理解活動一般，是無法完全停留在一個只是重複前人已有知識及見解的範圍內，所以「較好地理解」和「不同地理解」終將取代「照原樣理解」及「照原意理解」，也就成爲不可避免的一種發展趨勢。

早在西方宗教改革運動起，馬丁路德 (Martin Luther 1483-1546) 以降直到理性主義時代，聖經詮釋學上的「唯經文論」，或所謂「依經解經原則」(das *sola-scriptura* Prinzip) 興起時，用意就是要排除一切外來影響，特別是抗拒教會威權在詮釋教義上的長期壟斷及各種不合理政教措施。純粹憑藉並信賴每一個人自己透過自己閱讀理解的經文本身，經由理性反省批判以直接面對聖經的教誨，以得到「依經解經」的啓迪和訓示效果，遂成爲新的潮流。如何使一部具有深奧義理的著作，其內容與精神對每一個人產生直接且實際的影響，其重要性遠超過對一部著作原始撰寫狀況及作者意圖的客觀關聯之追究。於是在啓蒙與進步思想孕育下，一種主張「較好的理解」之觀念也漸次萌發，和前述自有詮釋學以來就存在著的「照原樣理解」揉合在一起，而促成詮釋學自我理解上的微妙變化。

日後到較早期古典詮釋學內部，十八世紀的重要思想先驅 Johann Martin Cladenius (1717-59) 已首先明確提及過此說。隨後浪漫主義時期詮釋學的代表，即首度嘗試將詮釋學提昇爲一門普遍理解詮釋之學的 Schleiermacher，直到以詮釋學作爲精神科學之學術基礎的狄爾泰等，他們一方面雖然重視的是詮釋的方法論及客觀性，另一方面卻都或多或少已接受此「較好理解」之論點，並因而能夠對詮釋學的理論有相當推展。高達美對詮釋學早期歷史的考察和評述中就曾指出：「Schleiermacher 得出一命題，主張要比一位作者他自己所理解的更好地去理解他——一句準則，此後一再被引述，而近代詮釋學的整個歷史，正表現在對它（此準則）的種種變換無定的解釋中。事實上詮釋學的真正問題就決定於這個命題裡。」¹⁵不單如此，他自己也費了不少篇幅探討這其中所涉及的問題，並藉此導引出他自己的詮釋學基本主張。

¹⁵ 見《真理與方法》，Gadamer, *Gesammelte Werke*，第1冊，頁195-196。

這個「要求詮釋者優於他的對象的命題」^{①⑥}，並未否定掉前面講的歷史客觀性，也不會放棄探索作者究竟原意與創作發生脈絡的問題，但是卻要更進一步從歷史的動態演進的觀點，要求後來的詮釋者以更為明瞭通透的方式，去掌握住作者原先要表達出來的意思，甚至要掌握到原作所涉及但而未能充分陳述出來的意思。相較於原作者，詮釋者總可能會以一種後來居上的姿態，到達比原作者更寬廣也更深遠的視野，從而取得對於事理本身的更佳的掌握。這是詮釋學一向所強調的詮釋學循環，絕非惡性循環，亦非原地打轉式停滯不前之理由。詮釋的進行之所以為必要，無非是以增進我們對所欲理解的文本之實質內容的領悟，並持續發揮其應用效果為其前提的。後繼者無論就歷史知識的累積，語文使用的把握，以及論說細節追究的深度，和視野拓展的廣度各方面，都足以有超出前人範圍的貢獻，或至少能夠補充其未盡之處的延伸。

先看 Schleiermacher 在他關於詮釋學最完整且最有系統的著作〈1819 年講義綱要〉當中，至少有兩度提起後來詮釋者要「比作者理解得更好」的說法。第一次提出時涉及的為主觀靈通 (divinatorisch / divinatory) 的詮釋之法，「其任務也可以如此表述，『起先和原來的講話者同樣好而後（甚至會）比原來的講話者更好地理解他所講的話』。」^{①⑦}值得注意的是，此處 Schleiermacher 是用到引號來提起這個句子的。據高達美的研究曾經指出，其實這句話代表當時語言學界流行的一個看法，一種詮釋規則與運作說明上，為務求詮釋之盡善盡美而經常套用的自勉之辭。但是 Schleiermacher 繼 Cladenius 後沿用此語時，他卻對此加賦予一層心理學的解釋意含，並和當時有關藝術活動中的天才 (genie) 創作說結合下，形成其學說裡一個特殊的環節，用意仍在直接將詮釋者與作者連接起來，使得詮釋者要等同於原作者的立場去進行理解成為可能而且值得鼓勵的事。

因此待 Schleiermacher 第二次肯定此言，則已是當他較詳細討論過文法詮釋，以及詮釋者對於原作語言領域 (Sprachgebiet) 的把握，並且又和天才的作品原屬無意識創作之說法合併而論的：「說我們必須相反於講話的其他的有機部分而意識到（作者的）語言領域，此說法中也蘊含著那個說法，即我們理解作者比他自己還好，因為在他還有許多這類未意識到的，而在我們則必須成為一個被意識到的，部分是最早

^{①⑥} 同前註，頁 197。

^{①⑦} 見 Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*，頁 94。

的概觀中已從普遍中意識到，部分為困難出現時才在特殊中意識到的。」^⑱高達美則稱此為一種心理學轉向的說法，稍後我們會看到他如何依據海德格的存有學轉向，去修正這個詮釋學上固有的主張。

狄爾泰承襲 Schleiermacher 的觀點，也贊成詮釋過程的最終目的，就在於達到理解一位原作者能比他對自身作品理解得更好的地步。他在〈詮釋學的興起〉一文中直言：「詮釋學過程的最終目標是理解一個作者比他自己理解得更好。這個理念是無意識創作學說必然導致的結論。」^⑲只不過這樣的目標卻要放置在此文結語處來看，因為對狄爾泰而言，其理想中的詮釋學主要目標仍然是：要保護詮釋的普遍有效性，對抗浪漫派的突發奇想和主觀懷疑，並且要對能夠奠定一切歷史知識之確實性的那種有效性，給予一理論上的證成。真正的詮釋學理論，應該要放置在此等知識理論、邏輯學及方法學的脈絡來經營，才會成為哲學和各種歷史科學間的一個連接環節，並且讓我們順利構建起人文科學研究的基礎^⑳。

但無論如何，較好理解之說的出現，正表示要完全照舊、照著原初情狀去理解是一項不可能也沒有必要的事。欲恢復舊觀，拼湊原貌，不論是回溯作者原意或是重建歷史實境，皆非詮釋的最後宗旨。詮釋只是達成理解的過程，而且一旦獲得理解時，即融合成爲一種新的，與以往不同的領悟。這不但在詮釋學自我認識的發展上如此，就哲學思考的演進而論亦且有相似的痕跡。所以根據另一位詮釋學者 O. F. Bollnow 的研究，早在 Schleiermacher 的詮釋學說以前，康德和德國觀念論哲學家費希特也曾提起過同樣的說法^㉑。雖然他們的言論詳查之下和詮釋學理論並無關聯，反而是和哲學思想的傳承和接替相關，卻很值得在此和詮釋學上主張的「較好理解」說法相對照來看。

康德在《純粹理性批判》裡評論柏拉圖觀念論學說時，曾表示說：「我只是注意到，這並非不尋常的事情，即不論在普通的談話，還是在著作裡，透過一位作者對他的對象所說出來的思考之比較，甚至比他理解自己更好地理解他，〔這〕特別是當他未

^⑱ 同前註，頁 104。

^⑲ 〈詮釋學的興起〉一文，見 Dilthey, *Gesammelte Schriften*，第 5 冊 (Stuttgart: Teubner 1964)，頁 330。英譯刊於 *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, ed. by G. L. Ormiston & A. D. Schrift (State University of New York 1990)，見頁 113。

^⑳ 同前註，頁 331，英譯頁 114。

^㉑ 參閱 Maurizio Ferraris, *History of Hermeneutics* (Humanities Press 1996)，頁 88-89。

充分規定他的概念，從而違背著他自己的意圖去講話，或是去思考時。」^②康德這段話原是針對他此書「論理念一般」(Von den Ideen überhaupt)而發的，涉及到他對柏拉圖觀念論的看法。但是若進一步配合他自己在〈先驗辯證論〉對理性之理念可否構成知識內容的批判與駁斥，其實這已預示著他對理性理念問題的探索，實有大幅超過柏拉圖之舉。因此康德哲學論述中強調能「比原作者理解得更好」的說法，正表達後人對前人思想能有更好的把握與發揮，也會有更清楚周延的概念陳述。此等自信與自許，對人類哲學思考的進展而言，當然是相當符合啟蒙主義基本論調的一個講法。

然而康德後不久，費希特也立即以其人之道還治其人。他的講法相當直接而極端：「體系的發明者是一回事，而體系的解釋者和追隨者則屬另一回事。」^③他講出這一句話，原為是要針對康德哲學體系進行嶄新詮釋之強烈企圖下的表白，然而這個講法，此處卻被高達美歸之於一種詮釋學上不可能的命題。因為要按照原作者的精神去進行更高一層的發揮固然有理，但斷然把所要發揮的內容和原哲學體系截斷開來，認為兩者間可以看成是毫不相關的兩回事情，則如此主張未免失之過偏，完全否定了其間有任何關聯存在。費希特堅持此說，實為他要對抗當時正流行的康德哲學詮釋的一個下策，但是若非如此，哲學史上也不會展開德國觀念論時期一個哲學體系接續著另一個哲學體系而起的盛況。有鑑於此，或許正是這種弔詭的情形，後來會使得高達美不願再照著講「更好地理解」，而要改說成是在進行「不同地理解」的理由之一。

四、「不同地」或「不一樣地」理解

其實高達美思想深受柏拉圖對話(Dialog / dialogue)與黑格爾辯證(Dialektik / dialectics)的雙重影響，對於相異思考觀點的交鋒，與其彼此牽制間的動態變化，原本並不陌生。詮釋學思維中從「照原意」的「重建」式理解，經過「較好地理解」，再轉化成高達美自己講的「不一樣地」相異理解，也正可以用柏拉圖開放對話，加上

^② 見 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 370。

^③ 出於費希特〈全知識學第二導論〉，轉引自 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 199。按：高達美引的費希特原句與 Bollnow 所找到的並不相同。

黑格爾辯證綜合的雙重作用去把握。高達美相當肯定而言：「因而黑格爾說出了決定性的真理，也就是歷史性精神的本質不在於對過去事物的恢復，而在於與當下生命的思維性中介 (Vermittlung / mediation)。」^④這樣主張並非全然抹煞前人，也不鼓勵和原著精神背道而馳，各憑自由發揮，而只是想不斷試圖把過去與現下結合起來，以走向一較寬廣而開放的未來之務實做法。

因此早在《真理與方法》第一部分結尾處，總結對藝術審美活動的觀察時，高達美就已經很明白地表示，詮釋學上他所贊同的是黑格爾辯證綜合的「整合 / 組合」(Integration) 模式，非「重建」(Rekonstruktion) 或「再製造」(Wiederherstellen) 的複製模式。故前引文中「不在於對過去事物的恢復」一語，即透露出不必完全照著原貌忠實去理解，無須重構或複製其原本的狀態。因為詮釋者不是為了復古而復古，而要強調理解上能古為今用，強調一種歷史實效的連續性與融貫性。每一次的模仿其實都已然邁向一度新的創作，期望能夠比原有的更好更豐富，而非完全照著舊有樣子再複製一次而已。但是這並不表示我們的理解詮釋，和作者的原意就轉變成毫無關聯的，而是說我們總是必須以自身所處的一個新的情境為出發點，展開另一番思慮的功夫。所以每一次的理解都是一次新的理解，而非重複舊的「照原樣」理解，高達美終將要擺脫他所謂的「觀念論與浪漫主義時期之復辟企圖」(Restaurationsversuche)^⑤，自行走出一條新的詮釋學之路。這樣的基本主張從一開始就貫穿整個《真理與方法》，也構成高達美詮釋學的獨特新義。

許多當代思想家甚至於詮釋學者，都或多或少批評到高達美思想中因為太過側重「真理」(Wahrheit / truth) 的發生，而有忽略或故意不提方法運作層面的嫌疑。除前述 E. Betti 及 E. D. Hirsch 外，再如法國的 Paul Ricoeur 都表達過強烈的不滿以至於各種程度的質疑。一般而論，高達美在他的詮釋學裡特別想要加以發揮的關鍵處，往往也正是因為他認為以往的詮釋學過度受到一程序 (Verfahren / procedure)，受到一方法 (Methode / method) 觀念所支配的地方。《真理與方法》標題上的兩者並置，很顯然「真理」是放在「方法」前提出的。或許我們不必像某些學者故作文章，依此書所論議內容把標題解說成了是「真理而非方法」(Truth and not Method)，或是「真理對抗方法」(Truth versus Method)，不過

^④ 見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 174。

^⑤ 見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 2 冊，頁 482。

現在要置「真理」於過去所側重的「方法」之前，卻是他無可質疑的堅定抉擇。詮釋學仍然是有其方法的 (methodisch)，也始終必須依循著某種一定方式進行，只是真理的開顯以及再度展現實效，卻並非一件嚴格講求方法層面控制下就可獲致成功的事。這從一開始就成為高達美確定不移的出發立場。

另一個確切的出發論點為，當他開始問「理解」(Verstehen / understanding) 究竟如何可能時，對高達美而言，與其說理解是主體的一個舉動，一個針對其對象物而發的應對關係，不如說是一種發生 (Geschehen / happening) 更為恰當，而詮釋則是其執行及完成的過程 (Vollzug / execution)。但與此同時，這其間還一併涉及到一個應用或適用 (Anwendung / application) 的問題，後一問題並不是於理解和詮釋完成之後才產生的問題，而是和理解以及詮釋一起出現的。換言之，詮釋、理解與應用，這三者始終互為環節而共同構成一不可分離的整體。因而浪漫派以來「理解總是詮釋，而詮釋因此是理解的明晰〔外顯〕的形式」的主張，更重要的就是還要再加上理解形成之際，同屬理解且共同構成其核心的應用與適用之考慮^{②⑥}。經由如此轉化，高達美才能從一個新的角度提出他所稱為「理解的設計性格」(Entwurfscharakter)^{②⑦}的說法，一面呼應著海德格謂理解為人的有限存在之存有方式的認知，一面更增強海德格所強調的理解之當下及其未來向度之論旨。

初步釐清理解問題的特殊性之後，我們可以得知，高達美談理解和詮釋何以不是從一種「符合」(Übereinstimmung)^{②⑧}的關係來談，因為根本不存在著一個原意或原樣的靜態比對的關係，而一切相關論述，都要從更具動態演進意義的兩個進一步觀點審視之。一個是他較先提出的「視域融合」說 (Horizontverschmelzung / fusion of horizons)，另一個則是稍後才詳加發揮的，是為一種發生開展於問題與答案 (Frage und Antwort / question and answer) 間的「問答邏輯」或稱「問答辯證」之思考，並由此揭開他的詮釋理解皆屬開放性對話的特有理論。關於高達美主張理解不必講成是更好地理解，只要講不同地或不一樣地理解之舉，以下我們先從視域融合的說法來看，接著再考慮他被稱作問答辯證之際的一套詮釋學邏輯，以及

^{②⑥} 參閱 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 312-316。高達美在這裡以整節篇幅討論重現應用問題之重要性，作為重議幾個詮釋學基本課題的第一步。

^{②⑦} 見 *Gesammelte Werke*，第 2 冊，頁 447。

^{②⑧} 見 *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 378。

他關於交談對話的理論。

先以上述「較好理解」之觀念在詮釋學及思想史中的出現而言，其實這正可以說明高達美一向強調的一個看法：「一篇文本的意義不只是偶然〔有時候〕，而是一直會超過它的作者之上。」²⁹因而他在此十分肯定地認為，要鎖定作者原意或客觀歷史實境，去進行重建或重構是無法達致顯見成效的進展，反而是倒退的回向過去，與此「相反的，真實的理解則包括著如此要求，要再次贏取得對一歷史過去的種種看法，以至於這其中同時包含著我們自己的領悟在內。我們稍早時曾稱此活動為視域融合³⁰。」相應著歷史是向前變動的趨勢，真正發生在詮釋者和文本之間的理解活動，應該是一種全然的中介，也就是高達美所說的視域融合。不同的視域，總是在不斷交融以形成新視域之過程中被把握的，歷史視域中所掌握到的事理，會因為從現實處境出發的新的視域，而得到另一番不同的發揮與適用，增益著後起者可資憑藉的理解可能性。

詮釋的活動是一直不停在進行當中的，理解則不必說成是更好地理解，因為進行理解最終究意義，仍然是要著落在人的自我理解上（Sichverstehen / self-understanding）：能夠理解自身的歷史性，理解自身的有限性，理解自身歸屬於歷史傳統，且始終受到歷史傳統的實效影響之事實性，但同時也理解到自身在歷史當中規劃未來的設計之可能性。「所有這樣的理解最終都是一個自我理解（Sichverstehen）。」³¹而詮釋學的理解就是和自我理解，詮釋學的知識是和自我認知密切相關的，高達美最後的結論則主張：「這樣講就夠了：只要究竟而言人在理解，人是在作不同地（anders）理解。」³²其實我們不一定要因為凸顯理解對所原來作品有一優越性，而強說作更好地理解，說較好的理解充其量只是描述詮釋者與原作者間的一種無法消除的差異性。它總是隨著時間距離的鴻溝而被拉開，後又在繼起的新的理解之嘗試中設法彌平。

高達美為什麼說「這樣講已足」，為什麼只願意講「不同地理解」而不肯再提「較好地理解」，他究竟是太過於謙虛或是他對此另有更深一層的思慮？如前節已

²⁹ 見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第1冊，頁302。

³⁰ 同前註，頁380，並參考頁301-312。

³¹ 同前註，頁265。

³² “Es genügt zu sagen, daß man anders verstehen, wenn man überhaupt versteht.” 引句見同前註，頁302。斜體字為原文之加強語氣部分。

論及，高達美不是不知道在近代詮釋學上，存在著這樣「較好地理解」之主張，而且它曾扮演過一個相當重要的催化與促進的角色，但是他可以接受一種持續趨向新的完滿性的理解之說法，卻不儘同意「較好的」甚或「更進步的」理解之主張。理由何在？事實上，對於傳統的每一次的解釋，都屬於某種意義的更新，或說是再度找到其適用的價值，正如同高達美從法律詮釋學中所觀察到的情形一樣，每一度適當引用法律條文的司法判決，事實上正是針對著新起的狀況的一項創造性的補充。原先立法時所要彰顯的普遍精神，在每一個特殊性的新的個案之適用中得到驗證與發揮。這樣的情形有如一種他稱之為「存有之增長」(Zuwachsen des Seins)^{③③}的變化，以及由此獲得的意義之充實填滿。

不同地理解正是持續創造出一個新的直接性〔黑格爾的說法〕，某種「完滿性的前把握」(Vorgriff der Vollkommenheit)〔高達美的說法〕，但始終還不是最終的結論，還沒有最後完成也沒有完全結束。所以高達美說：「理解的每一度實現都可以把自我當作所理解事物的一個歷史可能性來認知。由於我們此有的歷史有限性，我們都會意識到，在我們之後其他的人 (andere / other persons) 將會不斷再作不同地 (anders / differently) 理解。」^{③④}歷史傳統的過程就是在此不斷地變遷當中形成的，同樣的在精神科學當中「只有當文本每一次都以不同的方式被理解時，文本才可以說得到理解。」^{③⑤}每一次的理解，都是一次新的視域融合，而「較作者更好地理解文本」，和在不同的歷史時空處境下，進行透過發問而得的「不一樣的理解」，這兩者之間的差異就在於「不同地理解」更加強調一切文本，其蘊含的意義視域 (Sinnhorizont) 具有一基本的不可封閉或說不可終結的特性 (Unabschließbarkeit)^{③⑥}。「對於一部文本或一件藝術作品之真正意義的汲取 (Ausschöpfung) 是永無止境的，這事實上是一個無限的過程。」^{③⑦}

從詮釋學的實踐經驗中無法取盡 (Unausschöpfbarkeit) 或是無法窮盡的體會，可以說明黑格爾持續不斷重新「整合」(Integration) 的說法，何以在高達美心目中始終優於 Schleiermacher 的「重建」或「重構」(Rekonstruktion) 的說法，也勝過

^{③③} 見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 307。

^{③④} 同前註，頁 379。

^{③⑤} 同前註，頁 314。

^{③⑥} 同前註，頁 379。

^{③⑦} 同前註，頁 303。

Collingwood 的「重演」或「再啓動」(Reenactment) 的主張³⁸。意義的發掘與真理的探索都是同樣沒有止境的，即使是同一件作品，其意義的充滿正是在理解的變遷中得以表現，就像對於同一歷史事件，其意義也是在發展過程中繼續得以規定一樣。因此高達美很有理由說：「以原作者意見為目標的詮釋學還原，正像把歷史事件還原為當事人意圖一樣不恰當。」³⁹但是如何才能促成變遷的繼續，讓作品中的意義與真理得到一再發揮的機會，高達美即轉向對話與問答的關於語言性之思考。

高達美在這裡所看到的是「一種詮釋學上的必要性，持續不斷地超出簡單的重構之上」⁴⁰。他認為惟有如此才能保持長久的開放性，拓展問題的視野而恆常允許新的可能性的出現。詮釋學理解的活動不能停留在僅只是「單純的重建」(die bloße Rekonstruktion) 之層級，而且更須要藉由問與答、聽與說等類似語言交往的活動，反復帶出理解上時時更新的意義內容來。他曾指出說：「理解一問題，就是對它提問。理解一意見，就是把它當作對一個問題的答復。」⁴¹面對流傳下來的文本時亦復如是，重要的是經由適當的提問，讓文本重新講話，針對問題而表述出其內含意理，並因此而才是對我們是繼續有用的，是仍然會具有實效並發生影響作用的。反之當我們不再發問的時候，那麼一種只是為了歷史而歷史的復古重構態度，甚至於就僅只成為「一種不再理解 (Nichtmehrverstehen / no-more-understanding) 的剩餘產品，一條讓我們停頓不前的歧路。」⁴²可見高達美重視提問、探問、追問，期望由此保障上述所言的開放性，實際上正是要提出問與答的辯證關係，強調我們通過提問與探索、轉化與傳介的過程，進行詮釋理解的工作，如此去深化詮釋學的現代意義和實質貢獻。

另外值得注意的一點是，高達美特別提示一種理解活動上的歸屬感與共通感，主張「理解之實踐，在生活中和在科學中一般，是以相類似的方式的對那種歸屬之表達，即理解者對他所要理解的人，以及對他所要理解的事理 (Sache) 之從屬。」⁴³這可以說是人的存在之歷史性的另一個表達方式——亦即在實效歷史 (Wirkungs-

³⁸ 同前註，分別參見頁 171 起及頁 375 起。

³⁹ 同前註，頁 379。

⁴⁰ 同前註，頁 380。

⁴¹ 同前註，頁 381。

⁴² 同前註，頁 380。

⁴³ 見 *Gesammelte Werke*，第 4 冊，頁 471。

geschichte) 當中，理解者恆隸屬於他所要理解的對象，因此高達美強調的是先接受、融入之後的獲取，即真實地經由參與、分享分受而成為其中的一個部分。他稱此為一種「移置入傳統發生之中」(Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen) 的舉動，意思是說讓理解歸屬於所要理解之事物，也受到所要理解之事物的決定。這樣做法因而必須把自身活動看成是流傳物持續發生影響的一個前後環節，一個承先啓後的階段或部分，先投進其中，始能理解把握。然而也正是這樣的論點，最為引起新一代意識型態批判理論的不滿和抨擊^④。

五、重提「較好地理解」之批判與進步意含

前述兩股對《真理與方法》較大的反對聲浪中，出自於想要恢復原作者心願並重返客觀主義古典詮釋學的一方，並未曾對高達美思想造成太大挑戰，因為要讓哲學詮釋學走回到方法學的舊路，畢竟不再可能。但反觀另一場論戰，是由強調哲學的任務該在於透過意識型態批判，達到社會改造的革命性目標，滿足人類經由理性批判進行自我成長及社會反思目的的批判理論發起的。後者致力於對傳統因襲造成的種種意識型態加以挖掘，並施嚴格批判，而其最終宗旨，則在促進人類社會唯理性是問的高度成熟與徹底解放，以及每一個人思想行為與溝通能力之獨立自主及充分負責。高達美 1965 年出版《真理與方法》第二版時，就明白感受威脅，並積極回應著來自於意識型態批判方面的嚴厲批評。他回憶當初已見及這一新思潮的盛起，感慨自己出書太晚，甚至謙稱說不知有無必要再讓此書付印，可見其感受壓力甚深。

來自於意識型態批判理論者的反對者以阿佩爾 (Karl-Otto Apel, 1922-) 和哈伯馬斯 (Jürgen Habermas, 1929-) 為主要代表。他們都批評高達美不說「較好」而說「不同」的改變，並歸咎於他的詮釋學是從浪漫主義傳統 (Romantik) 孕育出來的，強調生命的全幅度開展，一方面不忘反諷與遊戲，一方面歌頌傳統與崇拜權威，充滿著人文主義教化精神的理想性。然而與此同時，卻忽略原有啓蒙主義運動

^④ 見 *Gesammelte Werke*，第 1 冊，頁 295，並參閱拙作〈文化傳承與社會批判——回顧 Apel、Habermas、Gadamer 與 Ricoeur 間的詮釋學論爭〉，刊在《政治大學哲學學報》第 5 期（1999 年 1 月），頁 57-76。

(Aufklärung) 以來理性至上，鼓吹批判與自由的自我潛能發揮，講求精研與進步的成就表現。後一傳統是批判理論精神上所承繼者，透過它更能滿足社會改革的現實性要求。阿培爾與哈伯馬斯對高達美歷史詮釋學的不滿當中，最重要一點是「理解」(verstehen / understand) 不能逕自等於「同意」(einverstanden sein / agreed)，理解活動中所達成的結果之「理解」(Verständnis)，也不一定就等於說「一致理解」(Einverständnis / understanding with agreement)。這如果牽涉到必須加上道德判斷的事務時，尤其更不可忽視，更不容含混。歷史是不斷進展中的各種過程的匯聚，而社會整體則為種種歷史切面共同表現出的目前總體樣貌，但是我們並非對所有既成的事實皆不思反省，完全接受，而是要對各種僵化的意識型態，妨礙正常論理溝通進行的因素展開揭發與批判，重新確定歷史進展的不可逆行倒退。如此始容許我們能夠主張比較好的以及更進步的共識、信念與看法，隨時提供改革行動的綱領及指導原則，而非凡事僅僅依附眷戀於往昔的績業。

批判理論方面舉過的兩個例子足以說明這個情況。阿佩爾提到第一個例子：我們經由研究調查發現到愛斯基摩人會在族群食物資源不足時，就把老年人或重病者驅趕出去，自求生存，我們雖然能理解其原因，但是道德上絕對無法贊同其做法^{④⑤}。這是理解不能直接等於同意的一個有力質疑。另一個反例則由哈伯馬斯提起。當人類學者對某一原始民族的部落生活進行田野調查，發現到巫師或巫術在部落生活中扮演的角色，並研究記載其進行的儀式細節和作用時，他是在進行學術性的研究工作。但這不表示我們在理解了其究竟後，研究者自己也相信或接受了巫術的信仰內容^{④⑥}。這兩個例境裡，足以說明理解並不等於願意接受或相信為真。相反的，研究者相對於其所研究的對象，必須保持某種程序的反思優越性，喪失這一點立場，就無法論及進步，也壓擠到理性的自由與批判的發揮空間。哈伯馬斯認為這正是高達美過度抬舉詮釋對象的結果，也就是說，後者的思想中有一明顯的「單面轉向」(einseitige Wendung)^{④⑦}的趨勢，只重過去傳統而不探向未來。其結果是把傳統看得過高，把過去看得太重要而無法擺脫其影響。彷彿對高達美而言，歷史承

^{④⑤} Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973)，見頁 387-388。

^{④⑥} Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981)，頁 194。

^{④⑦} 同前註，頁 193。

繼而來的都是大者，挾持著不可抗拒的權威要求後人接受而已。阿佩爾也認為高達美不願講更深及更好地理解 (*tiefer und besser verstehen*)，正是因為他缺少一種對歷史傳統也能採取批判性學習及獲取 (*kritische Aneignung*) 之表現態度^{④⑧}。

於是阿佩爾此處又提到一個新字「全都理解」 (*Allesverstehen*)，來和高達美常用的合成字「不同地理解」 *Andersverstehen* 對照，用意在指出高達美認為所有的理解只是不同理解的主張之不合理處。我們並非只是在許多可能的，彼此間無分高下的各種理解中，簡單地做一個自己認為是對的選擇而已。我們不能在「完全理解」 (*alles verstehen*) 狀態之下只是瞭解了事態，完全接受其為事實，卻不思任何更進一步的優劣比較和褒貶評價，也無法得到選擇取舍的憑藉和推動改革的動機。立足在專業評斷上的知識之比較和修正實為必要，否則我們永遠只擁有對既定事實的追認，談不上任何導向未來的反省批判。例如他自己稍早與高達美的爭論裡也曾指出：「我認為，在精神科學意義的歷史主義奠基和存在論詮釋學奠基之間，不能是簡單地在一變更選擇的意思下 (*im Sinne einer Alternative*) 作決定而已。」^{④⑨}歷史辯證下的發展必須有其進步的意含在內，這正是高達美詮釋學一方面固然勝過歷史主義方法論奠基思考，但另一方面其自身也要置諸進一步嚴苛審查，而在方法學思慮不足的缺憾上，必然會再度被後起新思維超克的原因。

批判理論者認為，高達美哲學詮釋學的長處和強度，表現在他抗拒歷史主義思考模式的延續，短處及弱點卻是因為忽視方法步驟和標準的確立，以致無由執行學術上的專業批判及評比。這樣恐怕會再度落回到一切皆屬相對的理論，甚至於演變成超級的唯歷史主義 (*Superhistorismus*)^{⑤⑩}，停留於保守妥協的格局，無從促使自我提昇及發展進步。批判理論學者則一貫主張研究者面對其研究對象時，不必採取一種屈居下位的姿態，相反的應該儘可能保持較高的反思位階，拉開不可盡信的懷

^{④⑧} 參見 Karl-Otto Apel, "Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage", 刊於 Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hrsg.), *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaft* (Frankfurt am Main: Campus 1994), 頁 34。

^{④⑨} Apel / Bormann / Bubner u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971), 頁 31。

^{⑤⑩} 參閱拙作〈「實踐智」與新亞里思多德主義〉，刊在《哲學雜誌》第 19 期 (臺北，1997 年 2 月)，頁 66-85。

疑距離，從而才能夠進行適當的批判評價，體現認知及道德反省上的自主性。專業上的保持懷疑和進行審斷，是為著能適時挖掘弊端，改革現狀以實現理想未來情境所不可避免的任務，非此不足以促成人類社會的解放和進步。

高達美則辯稱批判理論低估了詮釋學思考的普遍性和根本性：「意識型態批判只表現著詮釋學反思的一個特殊的形式，那種力求消解一特定類別的前見之形式。」^{⑤①}換言之，社會群體中的相互溝通與意見交換上，當然會有可稱為意識型態之類的缺失及發展障礙出現，造成困擾及紛爭糾葛，但即使一心主張意識型態批判的理論者最終也將不得不承認，批判並不是為批判而批判，而是要以尋求某種能被共同接受的一致理解為目的。若是欠缺這一層自覺或自知之明，那麼意識型態批判本身會變成最嚴重的一個意識型態。事實上傳統總是根據著意識的覺醒與自由接受，在自由與認知當中接納承擔著一種持續下去的任務。高達美始終強調承襲傳統不是對流傳至今的所有一切事物的護衛或照單全收，不是保守主義式的復辟或恢復舊觀，而是以往的倫理社會生活之根本上的繼續形成^{⑤②}。

所以高達美面對意識型態批判陣營的抨擊下，依然強調哲學詮釋學並不保守，也不會欠缺改革的動力，且相反的，更能夠指出比批判理論更為有效而普遍的社會凝聚基石何在。他表示：「顯然我的批評者未認知到對詮釋學經驗的反省中存在著的有效性聲稱。否則他們就不會那麼排斥這個論點，即無論在何處，只要相互理解是可能的，就預設著團結。他們自己也做同樣的預設。要把如此看法加諸於我是毫無理由的，好像我講「負載的一致理解」時要求的是一個方面多於另一方面，是保守的團結方面而不同時是革命的團結方面。其實理性之理念本身，就不能放棄普遍的一致同意之理念。這才是真正統一一切的團結。」^{⑤③}雖然阿培爾和哈伯馬斯認為這不能單由歷史傳統所承襲的文化價值而來，還須要追究基礎更堅實、論證更確切的知識與道德標準，但這裡所謂具支撐作用的、負載性質的一致理解 (tragendes Einverständnis)，對高達美而言，才是真正可能避免誤解的詮釋學條件。這樣的眾志團結 (Solidarität) 雖說缺乏最終奠基性質的精確論證基礎，卻是每一文化及價值體系無之不足以繼續流行的最後憑據。因此即使是最單純的，絲毫未加任何反省批判態度的沿襲傳承，或

⑤① 見 Gadamer, *Gesammelte Werke*，第 2 冊，頁 182。

⑤② 同前註，第 2 冊，頁 533-534。

⑤③ 高達美對批判理論的綜合答覆，見 *Hermeneutik und Ideologiekritik*，頁 309。

簡單的繼續下去而未見任何發揮創新的表現，這樣就已經是在參與歷史傳統的延續而且由於自身的投入，已化成爲傳統的一個部分。

顯而易見的，高達美強調傳統是一種託付或委任的關係，他特地使用拉丁文的 *traditur* 一詞表達，唯有透過實際參與其間的方式去接受且承繼，需要一種肩挑起來的積極處對態度，而非一味懷疑質問或排斥抨擊之。只是這種看法，很難取得普遍的認同，即使在當代詮釋學內亦然。像前述法國詮釋學者 Paul Ricoeur 也曾指稱高達美如此取向只是一種「回憶搜集的詮釋學」(hermeneutics of re-collection)，其實質上建立在一種「尊重的詮釋學」(hermeneutics of respect) 的保守態度上，欠缺對現實狀況的批判和問題意識的自覺，無法成就出他本人心目中更爲理想切要的「懷疑的詮釋學」(hermeneutics of suspicion) ④。因爲惟有後者才能發揮批判的力量，促成知識上的改革與進步。但衡諸高達美理想中的真實對話狀況，其最終期望也不外是要避免各說各話 (reden an einander vorbei) 的情形發生⑤。高達美只希望無論在對特定文本的詮釋上，在人的歷史性之自我理解上，以及在所有對話論爭中，都不至於落得欠缺任何交集共識的各說各話的地步，結果成爲對於真正具實質內容的群體團結與凝聚力——那種福禍與共、性命攸關的共同經驗與共同體認——毫無貢獻的講話和發言。

六、結 語

哲學詮釋學在本世紀中期以後的興起與迅速發展，可反映出這樣的事實：因爲一個與我們息息相關的典籍的世界，從古代以至於現今，已然構築起文化傳承與群體共同生活的主要骨幹，同時也提供著當前凝聚共識、實現未來期望的資源憑藉。因此詮釋者與經典文獻的關係，詮釋者面對文本時自我的理解定位與詮釋取向的問題，就不只是一個知識論上的方法運作的考量，更且涵蘊著存有學上的思想深度，

④參見 Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the Critique of Ideology", 刊於 *Hermeneutics & the Human Sciences*, edited and translated by John B. Thompson (London / Cambridge 1981), 頁 63-100。

⑤ 見 Paul Ricoeur, "The Conflict of Interpretation: Debate with Hans-Georg Gadamer", 刊於 *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. by Mario J. Valdes (Harvester / Wheatsheaf 1991), 頁 222。

也明白指陳出我們對於人類存在的現狀反省，以及可以共同期許、可以齊力實現的未來景況。以下我們對照前面所討論過的，幾個有關人類在歷史當中該如何面對傳統，以及要讓對傳統的理解發揮怎樣功效，再從這幾種不同偏向的態度，檢討一下經典註疏工作中的定位與取向的問題。

「照原意理解」和「照原樣理解」：兩者代表的俱為客觀主義方法建構的詮釋方針與理解原則，取向則以回返到原作者，原作者時代以及原作者時代當時的讀者如何理解為主。阿佩爾曾稱此 Schleiermacher 至狄爾泰時期盛行的詮釋學，為一種「等地照著理解」(identisches Nachverstehen)⁵⁶之模式。其實不論高達美說我們不必單純的重建過去，回到原作者心靈為標準，或是批判理論要求我們採取批判的態度與反思的距離，都是不以這兩者為滿足的。甚至較早時詮釋學及思想史上都有「較好理解」出現時，就已經對這種至今仍有人主張的後退式說法提出有力質疑。

「較好地理解」(Besserverstehen)：此說引出的進一步問題是，在什麼意義下我們可以說現在的一度新的理解，是比舊有的、原先的理解更趨於完善，更清楚而明白，其標準何在？這等於是在問：詮釋學上真理的判準是可能的嗎？是詮釋學可以提供或應該提供的嗎？高達美詮釋學在此則明確自稱他並不提供真理的判準(Wahrheitskriterium)，只是志在透過詮釋對話促成真理的發生展現，並且因而能造成實際效應(Wirkungen / effects)為真正目的。

「不同地理解」(Andersverstehen)：高達美之提出此說，不應該被認為是一自行放任，似乎不管或不不論什麼樣的理解詮釋與後繼論述都可以，也都是對的。因為始終還有不可取代的文本自身在講話，同時也還有不斷繼起的詮釋者的發言權，不能被否定或遭壓制。詮釋理解之際，每一個人都不可避免會夾帶進種種前判斷(Vorurteile)，但是前判斷終將受到繼起的判斷之修正或排除。於是所有詮釋的工作，就是在這樣必須不斷興起重新理解的努力，但又不能和原作精神背道而馳的要求下，一種回顧舊有文化遺產而繼續向前探索可能的嘗試。哲學詮釋學或許無法在方法論層次上提供真理的判準(Wahrheitskriterium / criteria of truth)，卻自認是在更高的思考層級上促成一種實踐導向(Lenken / guiding, steering)的思考效果。

⁵⁶ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, 頁 387。

「完全理解」(Allesverstehen)：出現在批判理論對高達美質疑中的說法。我們不能也不應該在一切都瞭解的情況下，僅只置身事外，無關痛癢，不涉利害，既欠缺知識上的詳盡考察與堅實論據，又迴避掉道德良知上的審度評價。其結果會落進對過去歷史知識的無止境的檢討修正中，不能真正面對未來而思有所作為。依附傳統以增進人文涵養固然重要，社會興革卻更屬不容怠忽的哲學思考之使命。

「不再理解」(Nichtmehrverstehen)：這當然更不會是面對傳統經典的一種正確態度，毋寧是思考的終止，而且表現為對傳統的棄置不顧，或者是讓傳統成為不再對當前生活起作用的傳統。高達美認為當我們只顧重建，而不再透過發問讓傳統對我們發生新義時，即為「不再理解」。但同樣當批判理論否定任何與傳統之關聯時，也會轉變為一種「不再理解」的棄絕態度。從高達美的觀點看來，意識型態批判投身烏托邦式的極度理想，輕忽傳統在我們身上起的事實上之作用，即為一種盲進而忘本的偏差表現，無法達到真正理解。

如果回到經典註疏工作的問題來看，哲學詮釋學至少在兩個方面可以提供若干啟發。首先所有詮釋理解之活動，自我定位上都不是從零點出發，而必然包含著對既有傳統經典的尊重與傳承，以及期望令其持續發揮實效及影響的努力。權威除了經典本身的權威外，還有一個歷代註疏著隨著時代的要求而建立的權威，而後者的成敗標準則要從註疏者是否能發揮經典要義，促使舊的經典展現出新時代、新處境的適用性與影響效應而論。尤其在這裡又有所謂學統、道統與正統之說，更增強傳統歸屬的重要與承傳的迫切性。其次，哲學詮釋學主張詮釋理解不是向著過去的，而是針對當下並指向未來的開放發展。這種聯結過去、現在與未來的取向不見得保證成功，而只是一項預期的、對於某種「完滿性的前把握」(Vorgriff der Vollkommenheit)而已。易言之，這既然只是一種「在前」的把握，因而不能排除再加審議修訂的未來性的向度，亦即一種保持著詮釋對話的開放之態度。當代詮釋學上的這兩項基本態度，對於歷來經典詮釋工作的延續性與開創性而言，正提供了最好的說明及未來的指引。

按：本文為國科會 88 年度研究計劃補助下的部分成果。該研究計劃名稱是「詮釋與批判 II / I」，編號 NSC88-2411-H-004-010，以研究當代哲學詮釋學與批判理論間的論爭為主。另文〈文化傳承與社會批判——回顧 Apel、Habermas、Gadamer 與 Ricoeur 間的詮釋學論爭〉已發表於《政治大學哲學學報》第 5 期（1999 年 1 月），頁 57 至 76。