

哲學解釋學、方法論與方法

劉昌元

香港中文大學哲學系

摘要 加達默強調他的解釋學是“哲學的”，它所關注的不是方法論與方法，而是澄清了解的意義與先決條件。此自白引出對其解釋學的四個看法：(1)它把真理與方法完全對立起來；(2)它提不出區分解釋對錯的有效判準；(3)它不是規範性的，因沒有提供了解的方法；(4)它沒有任何實踐效用，任何想將它付諸實踐的企圖都是一種誤解。本文的主旨在證明這四個看法都是錯誤的。

在《真理與方法》的〈導言〉中，加達默(Hans-Georg Gadamer)一再強調他所講的解釋學並非方法論。例如，他說：“解釋學的現象根本不是方法問題。”“這裏所展開的解釋學不是...人文科學(Geisteswissenschaften)的方法論，而是嘗試去了解人文科學究竟是甚麼，超越它們在方法論上的自覺。”¹接着，在第二版的〈前言〉中，他說“我真正關注的曾是而且仍是哲學的：不是我們所做的或我們所應做的，而是在我們所要與所做的之上甚麼對我們發生了”(xxviii)。由全書的實際內容看，他所關注的主要問題是：“了解是甚麼？”“了解如何可能？”他分別由藝術、歷史及語言三方面去解答。他企圖證明在這三方面都有真理可以發掘，而這些真理皆“不能用對科學適用的方法論模式來證實”(xxii)。雖然在討論時他多數以文本為例，但他所說的了解其實涉及了所有關於世界的經驗(xxx)，²所以他認為自己的解釋學具有普遍性。就理論層次講，他的解釋學比方法論的解釋學涉及更根本的問題，因為任何方法論的考慮已預設了了解的意義。為了方便辨認，他把自己的解釋學稱為“哲學解釋學”(philosophical hermeneutics)。



由於加達默強調其解釋學不是方法論，哈伯瑪斯以為他把人文科學的真理與方法對立起來，³ 因此與其稱其主著為《真理與方法》，不如稱之為《真理或方法》。⁴ 貝諦(Emilio Betti)與赫許(E.D. Hirsch)認為欲超越方法論的惡果是使加氏提不出區分解釋對錯的有效判準，結果是導致解釋的客觀性喪失，陷入主觀主義或相對主義。⁵ 霍依(David Hoy)指出加氏的解釋學不是規範性的，因為它沒有提供一了解的方法。但是他認為加氏“當然推介了一方法論而反對任何基於非歷史性之方法論的方法。”⁶ 溫希默(Joel Weinsheimer)與霍依一樣同情加氏立場，但他也說：“加達默的解釋學在用意上是哲學的：它不但沒有實際的應用，而且任何將它付諸實踐的企圖都構成對它的一個誤解。”⁷

以上的看法皆牽涉到哲學解釋學與方法論的關係。它們皆可以在《真理與方法》的〈導言〉中找到某種依據。但在通讀全書之後，我認為哲學解釋學有明顯的方法論的含義。在澄清了解的意義及先決條件時，加達默不但批評了霍依所謂的“非歷史性的方法論”(包括實證主義的科學方法論、以作者意向為文本意義判準的意向主義、笛卡兒的哲學方法、黑格爾的辯證法等)，而且也提出了一些應該怎樣去了解文本的指引。這些指引並不乏實踐的價值及意義。換言之，儘管加氏有超越方法論的意向，但實際的結果是他的解釋學仍有方法論的含義，仍有規範性的一面。對於貝諦及赫許的批評，他也可提出積極的回應。為了證實此看法，我們首先需對哲學解釋學有一扼要認識。由於加氏強調了解是根植於成見之中，我們可由澄清“成見”的含義入手。在其中我們已可看見他對“非歷史性的方法論”的批判。



一 成見與了解

加達默的基本主張之一是：“所有的了解都不可避免地涉及一些成見” (270)。它的意思究竟是甚麼？

“成見”的德文是 *Vorurteil*，英譯本依其字典義將它譯為“prejudice”。但就字的結構而言，它只意味“先判斷”，或“在所有決定一處境的元素被檢查過之前，已下了判斷”，故並不必含貶意。這也是加氏的用法，所有的了解都必先涉成見，因為在了解任何事物之前，人已先存於一定的文化或歷史之中，我們不能把它們完全推出去，用一毫無成見的心靈去認識事物。

事實上歷史不屬於我們；我們屬於歷史。早在我們通過自我檢討的程序了解自己之前，我們已以一自明的方式通過我們活在其中的家庭、社會與國家來了解自己。主體性的凝聚點是一扭曲之鏡。...此即何以個人的成見比他的判斷更多地形成其存在的真實。(276-277)

這種了解觀蘊含了對笛卡兒、康德、黑格爾等哲學進路的批判。笛卡兒欲排斥一切成見而用一純理性的反省去找一絕對不可懷疑的阿基米德點（“我思，故我在。”）作為所有知識的基礎。但這麼做不但忽視人的歷史性，而且不了解思考、反省離不開語言，而語言已超越了個人的主體。康德所講的理性也一樣忽略歷史性。黑格爾雖已知重視歷史，但他所說的絕對精神或理性是無限的，完全不明白人的視野只能是有限的。在其哲學中，一個哲學家可以完全掌握歷史的整體，他不明白“歷史並不屬於我們”這個事實。

成見的意義與作用可以由時間的三態去解釋。對過去來說，成見來自歷史、權威、傳統。就現在來說，成見構成我們的存在。



就未來而言，成見涉及對文本意義的投射或預期，以及可能受到的檢驗及改變。⁸

依加達默，權威的本質在知識，是知識上的優越使人被賦予權威的地位(279)。權威的意見在原則上可被證明為真，並不像非理性的權威那樣要求人盲從。傳統是權威的一種形式(280)。它與人的理性與自由並無必然的對立，它不會自動更新，而需人的保存及培養。這些都可以是理性的活動，我們不應只把創新視為理性的。“傳統的本質不在保存(conservation)”，而在“傳承(transmission)，過去與現在不停地交會”(290)。由於“我們總是處於傳統之中”，“傳統是我們的一部分”(282)，我們根本不可能把傳統完全推出去，用一純粹理性來對它進行研究、反省或批判。即使在表面上是全面反傳統的革命中，仍有許多傳統的元素被保存下來，並且能與新的元素結合在一起，創造新的價值(281)。

由經典對人文科學的重要中我們也可進一步了解傳統的作用。一作品成為經典不只是因為它的歷史地位，而且也因為它有規範意義，對現代人仍有意義。“它對現在仍說了一些話，好像它是特別對現代說的一樣”(290)。經典作品仍屬於我們的世界，就像我們仍屬於它們的世界一樣。這樣，在了解經典時，我們可看出“**了解是主體活動的意義少於是參與傳統事件的成分**”(290)。由此可見加達默強調傳統的用意之一是在打破笛卡兒、康德等那種將主客體對立起的二元論模式來闡釋“了解”的真諦。

加達默所說的傳統離不開語言，而語言是會像汝(Thou)一樣表現自己(36)。說傳統是“汝”的意思是把傳統文本當作一對我們會說話的主體，我們要了解它就需與它對話。解釋學的工作即在此(368)。

在進行對話時最重要的是解釋者自己能提問，由提問而把傳統文本字面意義背後的意思發掘出來。



一個想了解[一文本]的人必須追問所說的背後所隱藏的意思。他必須將它了解成對一問題的解答。如果我們回到所說的背後，那麼我們不可避免會提超越所說的問題。...人文科學的邏輯是問題的邏輯。(370)

爲甚麼已明說的語言背後有其他的意涵隱藏着？這是因爲語言有“思辨的結構”。此結構指的是已明說的語言雖是有限的，但它總是反映了無限沒有明說的東西。“說出一個人的心意...意味將已說的與未說的無限性關聯在一起，並且確定是這樣被了解的”(469)。這點已足以使加達默認爲文本的意義已不會受作者或任何一解釋者所左右。“了解不只是一複製，而永遠也是一創生(productive)的活動”(296)。

以上我們初步地解釋了“成見”的意義及其與權威、傳統與語言的關係。接着我們可以把成見視爲一個人處境(situation)中的背景(background)，前景則是所謂視野(horizon)。處境“代表一使視覺的可能性受到限制的觀點。”視野是處境的一基本部分，它意指“視覺的範圍，包括由一特定觀點看到的所有東西”(302)。由此可見處境包含前景(視野)與背景(成見)。⁹所以加達默說“解釋學的處境是受我們所帶去的成見所決定的”(306)。必須注意的是這裏所說的“視覺”是隱喻的用法，它不一定單指肉眼的視覺，也可指任何心靈的認識能力。

處境是人永遠無法擺脫的存有論的條件(ontological condition)。它對了解的重要意義至少有五。第一，任何了解都是相對於一定的背景或成見而言的。每當後者有改變時，前者也可有相應的改變。離開了背景或成見而講對一對象本身的了解是沒有意義的。這樣，一文本的意義既不受原作者的決定，也不受任何讀者或任何一個解釋者的決定。它是“永遠受解釋者的歷史處境所決定的，因此也是受歷史之客觀過程的整體所決定的”(296)。第二，由



於背景的無限性，我們對自己的處境不可有全知(301)。雖然我們可以對自己的處境加以反省，但任何反省都不可使我們全部的背景都進入意識範圍，這不只是因為背景的無限性，而且也是由於任何反省必已預設了一些未進入反省領域的成見。由此可見全面的自知是不可能的。貝尼斯等在論馬勒龐蒂(Merleau Ponty)時所說的話與加達默的看法有相似之處：“一與肉體及世界分割的認識主體並不比自我透明的觀念更有意義；沒有知識無背景，而背景永不能完全被客觀化。”¹⁰

第三，由於過去文本有自己的視野及背景，了解既不意味完全放棄自己的成見與視野，將自己完全放入過去文本的處境中，也不意味只將過去文本納入自己的成見與視野中，不顧它本身的特性。了解意味將過去文本的視野與解釋者本身的視野融合在一起，形成“視野融合”(fusion of horizons)。¹¹ 必須注意的是文本與解釋者的視野並不是孤立的，因為它們都是在歷史與傳統中的存在。“現在的視野不能沒有過去的視野而形成...了解永遠是融合那些自以為是獨立存在的視野”(306)。視野融合在基本上是語言的融合，我們可由翻譯去具體地了解其含義(388)。

第四，“了解在基本上是一效果歷史事件(historically effected event)”(300)。這句話的意思是說不管是否自覺，一個人都無法在了解任何事物時不受歷史影響，因為他不可能完全擺脫成見，而成見就是由歷史、傳統來的。“歷史對有限的人類意識之力量就在這裏，即當對方法的信仰使人否定人的歷史性時，它仍然在發生效力”(301)。“整個說明視野形成及融合的目的就在顯示效果歷史意識如何運作”(341)。

最後，由於了解受處境的限制，了解與應用永遠是聯繫在一起的。“應用既非了解現象的一後繼或偶生的部分，而且由一開始就已一起決定了它”(324)。所謂“應用”不只涉及“把被了解的文本應用到解釋者現在的處境”(308)，也涉及把解釋者的成見



應用到文本。所以應用是雙向的。¹² 加達默強調應用是“解釋學的核心問題”(307,315)。但上面所提的那種應用涉及存有論的含義，不一定含自覺的反省、思慮在內。可是在法律與道德上，我們顯然可以先學會或了解一些一般性的原則，而沒考慮到如何應用到一特殊的目前處境中。在這種了解中成見當然已作了應用，但就實踐意義而言，則尚談不上有應用。由於應用有實踐層次的含義，加達默才可能把了解與亞里斯多德的實踐智慧(phronesis)聯繫起來的。也是在此意義下，哲學解釋學才被稱爲“實踐哲學”(practical philosophy)。¹³ 但加氏並未清楚區分存有論義的“應用”與實踐義的“應用”。

雖然成見是任何了解的先決條件，但並不是所有的成見都有幫助。事實上加達默區分合法的(277)或真的成見(298-299)與不合法的或假的成見。前者有時也稱爲創生的(productive)成見(295)，它有助於了解或使了解可能。後者則阻礙了了解或使人產生誤解。區分這兩種成見是重歷史的解釋學(historical hermeneutics)的基本知識論問題(277)。但究竟如何區分呢？在接觸一文本之前，我們不能事先將這兩種成見畫分出來，因爲“佔據解釋者意識的成見與前意義根本不能任他自由支配”(295)。距我們太近的作品(如一藝術品)我們往往難以對它作出公正的判斷，因爲我們的成見阻礙了作品真義的顯現(297)。相反的，時距對了解也可有正面作用，因爲它可使假成見被過濾掉，而“使對象的真義充分湧現”(298)。換言之，“時距往往可以解決...如何區分使我們了解的真成見與使我們誤解的假成見”(298-299)。當然，這麼說只是指出時距有區分真假成見的作用，它並不意味時距本身就是此區分的判準。歸根結蒂，我們仍需依文本的意義來作此區分。

“了解的持久的工作即在造出在本性上是預期性的適當投射，被‘事物自身’所印證”(267)。所謂“事物自身”並非康德的物自體而是可被證據支持的文本意義。“所有細節與整體的和



諧是正確了解的判準。不能達至此和諧，意味了解已失敗了”(291)。所以，正確的解釋是會消失於文本之中(398)。

二 評“科學方法”

現代社會的主要特徵之一是受科技的支配，其後果不只是人文學科的式微，而且使許多傳統所肯定的價值因不能被科學方法證明而遭到否定。爲了避免受輕視，人文學科、社會科學在方法上也盡量向自然科學看齊。實證主義思潮的出現即與此有關。在它的影響下自然科學的方法被認爲是獲得真理的唯一方法。人文學科與社會科學則只被視爲不夠嚴謹、精確的學科，有時甚至連它們的認知意義也受到懷疑或否定。哲學解釋學繼承了狄爾泰、胡塞爾及海德格的思路，對科技與科學方法的霸權提出批評。

依加達默，所謂“科學方法”大致有四點可言。(一)它預設主體與客體的分離。¹⁴ (二)它包含歸納法、實驗、量化、公開驗證等不受主體成見、傳統、歷史所影響的客觀方法(347)。(三)它的目的在認識事物的客觀性質，以便加以控制、支配(domination)。

“所有自然科學的知識都是支配的知識”(451)。(四)它的主要工作在說明個別現象，而此說明的模式是把個別現象放在一普遍規律的涵蓋之下或使它由普遍規律中推出來(4-5)。

加達默的成見說蘊含了對這些方法的批評。主客分離根本是理智的產物，但在此之前還有主客未分的經驗。“解釋學的經驗先於所有的方法的疏離，因爲它是科學問題會產生的母體。”¹⁵至於人文科學的對象本身就是歷史產物，像它們的研究者一樣，所以並無與主體完全對立的對象自身可言(285)。了解既是發生於傳統中的一事件，它就不能完全在主體的控制之下。傳統的本質存於語言之中(398)，而語言只有在對話中才表現其真實存在(446)。



但這不只顯示語言的超主體性，而且顯示真正對話的結果也不是主體或任何方法所能控制的。

如果成見是組成我們存在的要素，根本不能擺脫，那麼科學方法也不能完全超越它們。所以加達默說“物理學與生物學也有相同的存有論的視野，這對它們作為科學而言是不能超越的”(452)。事實上，我們存在的歷史性蘊含成見決定我們整個經驗能力的形式與範圍。所謂“解釋學的普遍性”的含義之一在成見是所有了解經驗的存有論條件，自然科學當然也不例外。這不是說自然科學只是一種解釋學，毫無自己的特性，這是說自然科學若對自身的方法作反省就會走入解釋學中。¹⁶

由於自然科學已預設主體與客體對立，由此出發所設立的方法對事物所達至的認識永遠只是在其理論框架下所達至的認識，並不能告訴我所有關於事物的真相。“研究所針對的存有自身(being-in-itself)，不論在物理學還是生物學，都是相對於存有在其研究方式上被設立的狀態。超越這點就沒有任何理由去承認科學能知存有自身的形上學斷語”(452)。例如，對於我們的具體經驗來說，藝術家所畫的花與詩人所描寫的花都可以有真的成分，我們不能以為植物學家對花的解剖才代表花的唯一的真相而排斥前者。有一些真理是需要我們先放棄主客分離，而採取“投入”、“浸淫其中”的態度才會發生的。藝術在哲學上的重要性正在於“通過藝術品，真理可被經驗到，而不能以其他任何方式得到”(xxii-xxiii)。¹⁷

把個別事物由普遍原則推論出來雖有助於了解它的通性，但無助於了解它的具體特性。解釋學及歷史研究的理想不在建立規律與預測，而在了解獨特與具歷史具體性的現象本身(4)。所以解釋學特別注重的不是對抽象規律的機械式的應用，而是考慮到處境具體特性的實踐智慧。“我認為支配科學方法論的最終混亂是實踐概念的衰落...科技取代了實踐；換言之，專家的特長已將政治理性推至邊緣”(556)。



以上是加達默對實證主義科學方法論的批評。這種批評的目的與其說在反科學方法，不如說在指出這些方法的限制。他不反對在自然科學領域使用這些方法，但強調不能在所有的領域都一律只用這些方法，因為這樣就會使許多存在的真相被掩蓋。他所反對的不是科學，而是將科學神化的科學主義與科技專政。

由當代科學哲學的發展看，不但實證主義已衰落，而且在《真理與方法》出版(一九六〇年)前後已有不少反實證主義的科學哲學家出現，例如普蘭儀(Michael Polanyi)、波普爾(Karl Popper)、孔恩(Thomas Kuhn)、費阿本特(Paul Feyerabend)等。他們對科學及其方法的論述有不少地方與哲學解釋學是重疊的。¹⁸ 例如普蘭儀認為科學知識並非完全客觀的，而是涉及科學家之承擔(commitment)的親知(personal knowledge)。科學知識皆有暗中已先肯定的預設或隱默之知(tacit knowledge)。這些預設像加達默所說的成見一樣是永不能完全清楚化及證明的。波普爾認為科學的發現並不靠歸納法，而是依創造的直覺。科學也需大膽的猜測、預期與成見。實驗的目的即在不停地否證它們。孔恩否定科學是直線進步的，科學史被他視為典範(大意是科學團體共信的理論)被取代的歷史。典範是知覺的先決條件，脫離了它，我們就不能設想任何真實。加達默一方面覺得孔恩的理論使他的自然科學觀中的一些看法過時(283, 285)，另一方面很高興孔恩的理論正好支持了哲學解釋學進路的普遍性。¹⁹ 費阿本特像加達默一樣反科學主義、科技專政以及用一套方法來壟斷所有的真理。他也認為科學家所處理的材料(包括定律、實驗結果、數學技術知識論的成見等)皆不能完全與其歷史背景分離。但他走到更極端的“反方法”的方向去，而主張“方法的無政府主義”。²⁰

總之，科學哲學似乎產生了一解釋學的轉向。在此轉向下自然科學儘管仍與人文科學在方法上仍有不同之處，但已不能截然二分。我們現在可以知道任何固定的方法都可以對真理的發現造



成限制。任何方法都不能沒有預設，這些預設不能用該方法來證明為真，因為該方法的有效性即建立在它們之上。此外，我們也需注意這些預設並不能完全都提到意識層面來反省。由此觀之，我們可以同意“真理永遠而且必然超越方法的限制。”²¹

三 哲學解釋學的方法含義

雖然強調方法的限制以及強調他的工作在澄清了解的意義與先決條件，但加達默在闡釋了解是甚麼的時候難免引起讀者追問方法上的含義。例如當他說解釋學的工作在與傳統文本進行對話時，讀者會很自然地追問：“如何與文本對話？”雖然加氏說把傳統文本當作汝，但他當然知道傳統文本並非真的像活人一樣會回答我們的提問。所謂向文本提問的主要目的是把文本背後的意義發掘出來。提問者與回答者根本是一人，只不過回答時，我們是站在文本立場來回答(378)。表面上，加達默根本否定有提問的方法(365)，他甚至說問題對我們來說是被動產生的成分，多於是主動的(366)。但仔細考慮下，我們仍可發現並非完全無法可循。

我們首先需了解文本所要處理的主要問題是甚麼，然後將此問題當成是自己的，好像是文本向自己提出的一樣。“只有當我們了解對它而言文本是一回答的問題時，我們才能了解一文本”(370)。將此問題當成是自己的，這意味着由自己的處境去思考文本的解答以及它對自己的意義。只有浸淫在文本所處理的題材(subject matter)之中，受其所支配，我們才能真的進入一會話中(367)。所以巴馬(Richard Palmer)說：“只有一種途徑可以發現正確的問題，那就是通過浸淫在題材本身。”²² 否則的話，我們可能會問一些不相干的問題或一些含有假預設的問題，這就不能使“真正的對話”產生。



提問的目的既在揭露文本所隱藏的意義，我們就不能在一開始即採取不信任或敵對的態度。相反的，我們首先應對傳統文本（特別是那些有經典地位的文本）採取所謂“同情的了解”²³之態度。這種態度可以包含先相信文本所說的有真理成分，站在文本的立場幫助它把意思說得更清楚與準確，甚至為它設想更多或更強的論證去支持，為它清除可能的誤解及批評等。總之，是要把它真正的力量彰顯出來。依加達默，這是採取柏拉圖式的辯證法模式。²⁴ 它“不在於嘗試去發掘所說的話之弱點，而在彰顯其真正的力量。” 它“不是辯論的藝術”，而是“思考的藝術”（367）。前者只想贏，所以不惜把本來是弱的立場變強（或把本來是強的立場變弱），但不能掌握對方言論的真正意義與價值。後者會與對方一起思考，而使其所含的真理充分顯現，由於他志在揭露真理，所以有時在聽眾眼中他可能是負方。只有後者才算是“真正的對話”（authentic dialogue, 363），這使哲學解釋學具有明顯的規範意味。

當然，在作了同情的了解之後，我們對傳統文本仍難免會有不滿意的地方。因為我們總是需要在自己現在的處境去思考傳統文本所處理的問題及解答，我們在自己去嘗試解答的過程中還可發現傳統文本的缺點，提出一些批評。這就可以發展出一些對在現代處境中的人仍有意義的新思想或洞見。把哲學解釋學視為一種只知盲從傳統的保守主義是一種嚴重的誤解。²⁵ 在《真理與方法》中，加達默雖未直接論及批判傳統的問題，但在其成見說中已包含對啓蒙運動、浪漫主義及實證主義等傳統的批評。

由於受到成見的限制，要提一真正能突破對象內核的問題絕非易事。柏拉圖的對話錄顯示提問並不比解答容易，因為提問的目的不在證明自己是對的，而在獲得洞見。在這方面而言，一個自以為已有知識的人反而比一個自知無知的人不能提出正確的問題。受了成見的遮擋，有些有意義的問題在一開始已受壓抑（365-366）。“隱藏成見的暴政使我們聽不到傳統對我所說的話”（270）。



爲了避免受假成見所誤導，能在接觸文本之前先檢查自己成見的合法性或先暫時將自己的成見懸擱起來是有用的，但要真的做到這點並不容易，因爲有許多成見根本不在自覺之中。只有當我們在接觸一對我們是陌生的東西時(如傳統文本)，它們才可被激發出來(267, 299)。只有通過修正自己的成見，一個人才會成爲一視野廣闊及有教養(Bildung)的人。當我們只在自己已熟悉的事物中思考時，我們的心靈就會被籠罩在既定的成見中而擺脫不掉。因此，我們要避免過快將過去的文本消融在自己對意義的預期中(305)。總之，我們既不能完全拋棄自己的成見，也不應完全受自己的成見所支配。對文本的特殊性應有敏感(238)。一個具有解釋學心態的人在接觸當代新藝術表現時不會只因爲它們與自己已有的藝術觀念不合就採取全盤否定的態度。他在研究或了解異族文化時也會小心反省自己對意義的預期是否已曲解了某種該文化活動的真諦。如果其他條件相似，一個具有多元文化背景的人(或曾受異質文化影響的人)在了解他族文化時會比只有一種文化背景的人犯錯的可能性較低。擴大及深化有關的背景有助於辨認被解釋之對象的隱藏含義。

以上我們扼要列舉了哲學解釋學的方法含義。由這些含義看，哲學解釋學不只告訴我們了解是甚麼，也告訴我們了解應該如何達至。換言之，它也有規範性的一面。當然這種方法的提議既不預設主客二分，也不能保證我們一定可以獲得正確的了解。在提問方面它也的確沒有告訴我們應提甚麼問題。如果我們要求這些，而且以爲只有滿足這些要求，才算有方法可言，那麼哲學解釋學的確沒有提供方法。難怪加達默會否定有提問的方法。但如果我們把“方法”了解成提供一般性的指引，那麼哲學解釋學當然有方法的含義。值得注意的是，所謂的科學方法儘管預設了主客二分以及支配客體的意圖，但它不能保證我們一定能發現真理。而重方法論的解釋學家(如貝諦)所提出的解釋準則如“意義



的實現準則”(cannon of actuality of meaning)與“意義的相應準則”(cannon of the hermeneutic correspondence of meaning)²⁶也只是一般性的指引，而不是正確了解的保證。它們並不比哲學解釋學的方法含義更具體。

四 貝諦與赫許的批評：解釋有效性的判準

貝諦與赫許是當代解釋學重方法論一派的代表，他們由方法論觀點對加達默提出了兩點共同的批評。其一是加氏未能提出一區分解釋對錯的有效判準，結果會導致解釋的客觀性喪失，陷入解釋的主觀主義或相對主義。赫許認為加氏有時想用傳統來作標準：“依循傳統的讀者是對的，而偏離此道的讀者是錯的。”²⁷赫許此解釋是根據加氏肯定時距對了解有正面意義的看法。但他認為此標準並沒有用，因為傳統不但會變，而且只是一描述性的概念，不能充當一穩定的規範概念。我認為赫許誤解了加氏的意思，因為加氏只說時距會使真假成見的區辨逐漸顯現，而並沒有說傳統本身就是解釋對錯的判準。傳統既可改變，亦可被批評，但不會任意地改變，也不能隨便去批評。正如我們在本文第二節所指出的，對加氏來說解釋或了解的正確性有一個判準，那就是“所有細節與整體的和諧。”此與貝諦所說的“意義融合的準則”(cannon of the coherence of meaning)²⁸並無不同，而赫許在其批評中完全沒有提到此判準，可以說是一大疏忽。貝諦雖提及此判準，但認為此不足以保證了解的正確性，因為未與作者的意向掛鉤。對貝諦來說，文本是作者精神客觀化的結果，所以作者原意才是文本意義的最終標準。他稱此準則為“對象的解釋學的自律準則”(cannon of the hermeneutic autonomy of object)²⁹。由此可見，貝諦是文本意義的一元論者。但加達默認為這種一元論不但獨斷，而



且與實情不合。許多傳統經典作品在不同的時代都呈現不同的意義，根本無法用作者原意去限定。例如，我們現在可以由馬克思主義、弗洛伊德的心理分析學等去了解《紅樓夢》的意義。這些意義曹雪芹根本不可能知道，但只要有文本的內在證據支持，為何不能當作作品意義的一部分？何況作者的原意究竟如何，我們不一定有證據知道。赫許想用實際作者(actual subject)與文本中說話的作者(speaking subject)的區分來避開此困難，³⁰但我認為並不成功，因為這樣一來我們又要追問如何知道文本中的作者的意向是甚麼。如他也依據文本的融合原則去辨認，那麼就是多餘的判準。如獨立於文本的融合原則之外，那麼究竟如何知道？³¹

一旦文本意義由作者意向的限制中解放出來，貝諦與赫許都擔心會使意義的客觀性完全消失。他們認為加達默的意義多元論完全忽略了意義(meaning)與蘊義(significance)的區分。前者指文本本身的意義，受作者意向控制，而且不會改變。後者指文本對我們的意義，會隨時間與解釋者的不同而變。這是貝諦與赫許對加氏的另一個共同批評。³²但由於此批評預設了作者意向為文本唯一的意義，而此預設並不能成立，所以此批評也難以有說服力。由加氏觀點看，意義總是涉及解釋者的處境，所以根本沒有獨立於解釋者處境之外的文本意義可言。所謂“文本意義”總是文本對解釋者的含義。當然此含義有的可在文本找到證據去支持的，有的則不行。貝諦與赫許的批評有價值之處在於它提醒我們不要隨便把缺乏文本證據支持的解釋也當作文本意義的一部分。

總之，加達默既反對獨斷的客觀主義、意向主義，也不願走入極端的主觀主義與相對主義。他的立場，用伯恩斯坦(Richard Bernstein)的話來說是“超越客觀主義與相對主義”，或者可以簡稱為脈絡主義(contextualism)。³³它主張意義總是相對於解釋者的處境(成見、視野)而言的，脫離了處境就沒有獨立的文本意義。所以它不是客觀主義，但它也不是極端的主觀主義與相對主



義，因為文本的證據還是重要的。“所有細節與整體的和諧是正確了解的判準”(291)。“所有正確的解釋必須防止任意的想像與由不易察知的思想習慣所強加的限制，而它必須關注‘事物自身’”(266-267)。脈絡主義主張正確的解釋可以不只一個，就像同一劇本(如莎士比亞的《李爾王》)可以有不只一個正確的舞臺演出一樣。另一方面，任何一正確的解釋也未必能窮盡一文本所有的意義。所以加達默才說時距“使對象的真義充分湧現”(298)。通過了解他人的解釋而達至的視野融合，可以擴大我的視野，提高我的普遍性(305)。這點所蘊含的意思是能使文本隱藏的意義愈多彰顯出來的解釋愈佳。如果我們把“細節與整體的和諧”稱為“融合原則”，那麼現在這條評價原則就可稱為“豐富性原則”。³⁴當一個解釋者認為自己的了解已符合融合原則時，在事實上可能並非如此，因為他可能沒有注意到反例。所以與不同解釋者的對話、討論對於正確了解一文本是相當重要的。基於這種考慮，我們就可以同意伯恩斯坦的解釋：真理對加達默來說是可以由解釋者的團體(community of interpreters)在論辯中加以證實的。³⁵在一定的脈絡中文本可以有確定的意義，但超出該脈絡或解釋者的團體就可能要受到修正。至於對於未來而言，文本的意義永遠是開放的。

五 結語

綜上所述，可知加達默並沒有完全把真理與方法完全對立起來。³⁶他對自然科學方法的批評主要是想指出其限制，而並不是要全面否定它。儘管強調人文科學有自己的邏輯，他並不反對自然科學方法有時可以用到人文學科(xxix)。他一再提醒我們注意的是不要受這種方法或其他非歷史性的方法所支配。由此觀之，



將《真理與方法》改稱為《了解與方法的限制》會更符合全書的內容。

一般所謂“方法”一方面預設了主客二分的模式，另一方面又不顧慮處境的特殊性，形成一種機械式的運用。加達默所講的“問題與解答的邏輯”超出了這些方法的特性。但即使是這樣，他還是免不了提出了一些發問及達至了解的指引。這些指引雖然只是一般性的，但仍有某種方法的含義。只不過這種方法與一般所謂方法不一樣而已。它基本上不在一開始就採取主(解釋者)客(文本)二分的立場，而強調它們都是歷史與傳統之中的存在。所以這種一般指引的目的不在支配文本，而在揭露其隱藏的真理，提升解釋者的教養。這才是人文科學的主要目的。此外，它們對處境的特殊性及應用都有考慮到。

加達默所提到的一般指引包括注意文本的特殊性、檢查與反省自己的成見是否壓抑了文本意義對自己呈現、擴大自己的背景、浸淫在文本的題材中，以同情的了解去彰顯文本的隱藏意義及真正的力量，以達至“真正的對話”等。在加達默談了解與成見的關係時，我們已看到其中有明顯的方法論含義，這點我們可以完全同意霍伊。但霍伊的錯誤在於完全否定哲學解釋學的規範性。上面所講的那些一般指引當然有規範意味。事實上它們看起來像是一套“對話的倫理學”。此外，加氏也有兩條評價解釋或了解文本的原則。這兩條原則當然也有規範意味。因此，當加氏說他所“真正關注的不是我們所應做的”(xxviii)時，他其實對自己的作品作了一個不太確實的自白，對其讀者來說是會誤導的。就這點來說，我們印證了加氏自己的話：“不只是偶然地，而是永遠地，一文本的意義都會超越其作者[的意向]”(294)。這些指引也具有實踐意義，我們不能像溫希默那樣完全否定哲學解釋學具有實踐價值。否則我們不但難以明白何以加氏要強調自己的解釋學是實踐哲學，而且難以解釋它在法學、神學、美學、文學批評、社會科學等方面的影響。



爲了與哲學解釋學在精神上相應，本文對加達默的主張盡量作了同情的了解，幫他澄清了一些誤解以及幫他回應了一些批評。當然，這並不意味他的解釋學已很完美而無其他可評之處。事實上，值得進一步討論的問題還很多，³⁷但我不能再逐一去處理而不超出本文所預定的範圍。

注釋

- 1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d, rev. ed. (n.p.: The Crossroad Publishing Co., 1989), xxi, xxiii. 此後所有引用此書之處一律在文中註明，括弧中的數字指此書之頁數。值得注意的是在德語傳統中 Geisteswissenschaften 不只包含英語中的人文學科 (humanities)，而且往往將社會科學也包含在其中。此與英美傳統主要傾向於把社會科學視爲關於社會現象的自然科學頗不同。見 Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 35. 有些譯者把此字譯爲“humanistic sciences and social sciences,” 見 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976), 18.
- 2 雖然在討論時大都以文本爲例，加氏的解釋學對了解社會行動也可適用。用文本模式來了解行動的嘗試，見 Paul Ricoeur, “The Model of Text: Meaningful Action Considered as a Text,” in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays in Language, Action, and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 197-221.
- 3 見 Jürgen Habermas, “A Review of Gadamer’s *Truth and Method*,” in *The Hermeneutic Tradition: From Ast To Ricoeur*, ed. G. L. Ormiston and A.D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), 213-244, 此評見 235.
- 4 參考 Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 60. 李克爾自己認爲加氏作品代表由海德格的存有論 (ontology) 開始回轉至知識論。
- 5 見 Emilio Betti, “Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften,” in *The Hermeneutic Tradition*, ed. Ormiston and Schrift, 159-197, 此評見 181; E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 249-250.
- 6 David Hoy, *The Critical Circle* (Berkeley: The University of California Press, 1982), 105.



- 7 Joel Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory* (New Haven: Yale University Press, 1991), 28.
- 8 參考 Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 140-141. 此三點也使解釋學的循環帶上存有論的意味。在傳統解釋學中，此循環是在部分與整體之間移動的，但加氏認為此只是形式上的循環。他認為在成見與文本意義之間也有一循環。此即由成見而產生對文本完整意義的預期與文本對此預期之修正之間的循環。在此循環中，不但文本意義逐漸被了解，而且解釋者亦因此增加了自我了解。所以，加氏甚至說：“所有的了解，終極地說都是自我了解” (246)。
- 9 張汝倫把視野解釋成“前判斷，即對意義和真理的預期”，見他的《意義的探究》(沈陽：遼寧人民出版社，1986)，193。但這是混淆了前景與背景，與加達默爾的意思不合。
- 10 Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), 5.
- 11 把了解定義成“視野融合”似乎已預設了同意文本的內容。但如有不同意的情形出現怎麼辦？在那種情況下，我們當然還是有了解。但是否仍談得上“融合”？有的學者認為應區分正面的融合(即前者)與負面的融合(即後者)。見 T.K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982), 190-191。但“負面的融合”似為一自相矛盾之詞。
- 12 參考 Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), 186.
- 13 見 Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutics as Practical Philosophy,” in *Reason in the Age of Science* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).
- 14 “方法的疏離...是現代科學的本質”。見 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 26.
- 15 同上注。
- 16 Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 32, 36.
- 17 對這句話的評論見拙著《藝術、遊戲與真理——嘉德瑪論藝術中的真理》，載於《科學、哲學、文化》，張華夏等編(廣州：中山大學出版社，1996)，419-436。
- 18 詳見 Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 15-36；此外亦可參考 Ronald Bontekoe, *Dimensions of the Hermeneutic Circle* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1996), chap. 6, “The Hermeneutic Circle in Scientific Inquiry”。
- 19 參考 Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 25.
- 20 Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1978), 66.
- 21 Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 52.



- 22 Richard Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 99. 此與加達默對遊戲的分析有關。遊戲的本質需依賴玩者暫時忘我而全神依規則去活動才可展現。
- 23 我借用了亞里斯多德之詞。見 Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), 165-166 (1143a20-35)。同情的了解與實踐的智慧是密切相關的。
- 24 我認為柏拉圖在其對話錄中所表現的實情未必符合加達默在這裏所描寫的，因為在對話錄中蘇格拉底幾乎總是勝方，被他質問的對手最後總是發現自己的立場站不住。
- 25 加達默說：“以為強調傳統的基本要素... 蘊含對傳統之不批判的接受與社會政治上的保守主義是一嚴重錯誤... 相反的，面對我們的歷史傳統永遠是對此傳統的一批判的挑戰。”見 Hans-Georg Gadamer, “The Problem of Historical Consciousness,” in *Interpretive Social Science: A Second Look*, ed. Paul Rabinow and William Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1989), 82-141, 此見87。在哈伯馬斯指出加氏忽略意識形態對了解的扭曲之後，加氏的回答是意識形態可包含在他所說的“假成見”中，而哲學解釋學的功能之一即在批判假成見。所以“意識形態批判只代表解釋學反省的一特殊形式。”見 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 93。此外，亦參考“The Function and Scope of Hermeneutic Reflection”一文，收入同前書，18-43，特別是38。不論我們是否接受加氏的自我辯護，哈氏的批評都是重要的，因為將意識形態的批判納入顯然可使解釋學在內容上更充實。
- 26 見 Betti, “Hermeneutics as the General Methodology,” 167-168, 187-188。“意義的實現準則”指解釋者的工作在追溯文本作者的創作過程，使文本所體現的精神、思想轉化成解釋者生命的一部分。“意義的相應準則”指解釋者與文本作者的精神生命必須相投，他應盡量使自己在精神上與文本作者和諧一致。
- 27 Hirsch, *Validity in Interpretation*, 250.
- 28 Betti, “Hermeneutics as the General Methodology,” 165-166。它的大意是文本的部分與整體在意義上有互相照明的關係，而整體的意義存於部分之間的融合上。
- 29 同上注，164。
- 30 Hirsch, *Validity in Interpretation*, 242-243.
- 31 對 Hirsch 更詳細的批評，見 Hoy, *The Critical Circle*, chap. 1。在美國新批評文學理論中早已反對以作者意向當作文本意義的判準。參考 W.K. Wimsatt and M.C. Beardsley, “The Intentional Fallacy,” in *Problems in Aesthetics: An Introductory Book of Readings*, ed. Morris Weitz (New York: Macmillan, 1959)。



《西方美學導論》(台北：聯經，1994)第十四章對意向與意義的關係亦作了詳論。

- 32 Betti, "Hermeneutics as the General Methodology," 177; Hirsch, *Validity in Interpretation*, 255. Betti 所說的 meaning-inference 與 Hirsch 所說的 significance 是同義的。雖然在這裏 Betti 評的是 Bultmann, 但對加達默一樣適用。
- 33 見 Hoy, *The Critical Circle*, 69.
- 34 此與 Monroe C. Beardsley 所提出的兩條文本意義的判準相同。參考 Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1958), 144.
- 35 見 Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge: Polity Press, 1986), 108.
- 36 所以加達默才說：“《真理與方法》的書名從不意味它所蘊含的對比應是互相排斥的。”見 Gadamer, "The Scope and Function of Hermeneutic Reflection," 26. 值得注意的是他曾指出他自己所使用的方法是現象學的 (xxxvi).
- 37 例如哈伯瑪斯對加達默的批評就值得進一步討論。除了注3提到的那篇文章外，還有一篇是 "The Hermeneutic Claim to Universality," in *The Hermeneutic Tradition*, ed. Ormiston and Schrift, 245-272. 加氏的回應見注25所提到的那篇文章及 "Reply to My Critics" 亦收入同前書，273-297. 另外一個例子是加氏過分重視文本意義的融合性，而忽略文本意義有內在矛盾的問題。

