

# 事理性，歷史性與語言性之體系性： 《真理與方法》從「遊戲」經「生命」至「言道」之哲學文本內在性 詮釋與神學義理內在性道貫

陸敬忠 教授\*

## 摘要

作為哲學詮釋學之經典，《真理與方法》不但揭示高達美詮釋學哲思諸基本觀念與理論要素如「遊戲」，「詮釋學循環」，「效應歷史」，「視域融合」，「問答對話辯證法」等，也隱涵著在其所提示的詮釋學三向度中亦即藝術向度、歷史或精神科學向度及語言向度的詮釋學哲思基設：事理性，歷史性與語言性。詮釋學之諸基設間及諸理論要素間的關係乃非系統奠基式的，而是體系性的，亦即互證相立，聯通融動的。本文便企圖透過對於《真理與方法》三大部份之為三大詮釋學向度中各自的基本或核心觀念亦即「遊戲」與「形象」，「生命」與「此有」以及「道成肉身」之「言道」之文本內在性詮釋來呈現該經典中所隱涵的詮釋學三基設及其間體系性的關係。就文本內在性詮釋而言，對於每組觀念之文本均先

---

\* 中原大學宗教研究所教授



揭示其基本脈絡之鋪陳，然後梳理出其論述架構及其所隱涵的基設。然而就之義理內在性通論而言，三段文本詮釋正好通過其間基設之互聯而連貫自成為關於高達美詮釋學之整合性通論。

**關鍵詞：**事理性，歷史性，語言性，哲學詮釋學，《真理與方法》，遊戲，形象，生命，此有，道成肉身

**【收稿】** 2011/06/19    **【接受刊登】** 2012/06/21



# 事理性，歷史性與語言性之體系性： 《真理與方法》從「遊戲」經「生命」至「言道」之哲學文本內在性 詮釋與神學義理內在性道貫

## 壹、前言

眾所皆知，《真理與方法》在科學方法與其所設定的真理知識外，在人類文化的其他三大向度中尋找詮釋學真理開顯之道，亦即藝術，歷史或精神科學，以及語言本身乃至宗教。而正是在這三大向度之詮釋學論述中，其存有學三基設亦已然蘊涵於其中。<sup>1</sup>首先在《真理與方法》第一部份即藝術向度中，高達美在批判審美式（或美學式）意識之抽象化後，便透過將「遊戲」（Spiel）概念引進對於表現性（表演）藝術（Darstellende Kunst）之詮釋學哲思，接著以處理「形象」（或譯「圖像」）（Bild）來解析視覺造型性藝術（Bildende Kunst，包含英文世界的 fine arts 或 visual arts 及 plastic arts），而顯示在藝術作品之表現中事理呈現之自主性與其存

---

<sup>1</sup> 基設乃 Grundpräsupposition 之譯名。



有價值之增生性，遂於此以藝術作品之存有學及其詮釋學性的意義乃至真理開啟詮釋學之存有學向度。接著在《真理與方法》第二部份即歷史及精神科學或人文學科向度中，同樣在對於歷史式（或史學式）意識批判後，高達美以現象學對於知識論問題之超越為引子導入海德格之詮釋學性現象學，作為高氏本身詮釋學理論基本特質論述進路之基點，亦即以理解之歷史性成為詮釋學原理或基設。在此特別是有關胡塞爾、約克伯爵以及黑格爾之生命概念轉入海德格詮釋學哲思至為關鍵，亦即人性存有學基本結構之詮釋學循環性。如是，在此論述之高峰亦即有關問與答之邏輯部分，高氏將人性理解之詮釋學循環轉化成對話詮釋學而使前者真正不再只是惡性循環之宿命，而是詮釋學存有學的善性辯證。如此遂也揭示著語言作為詮釋學之存有學轉向之主軸亦即語言性之為其存有學之基設，尤其是在對於語言本身概念史論述中，經由對古典希臘語言概念工具性與形式性之批判後，高氏順著西方思想史之脈絡引進基督宗教「道成肉身」之神學來彰顯西方語言概念關鍵性的轉向，亦即語言本身所具有



關於思想與存有之媒介性、本質性乃至神性，而使語言真能成為詮釋學性存有學之視域或脈絡。因此，以下試圖分別對於從〈遊戲概念〉至〈形像之存有價值〉(Die Seinsvalenz des Bildes)，從〈胡塞爾與約克伯爵之生命概念〉至〈海德格詮釋學性現象學之設想〉(Heideggers Entwurf einer hermeneutischen Phänomenologie)，以及〈語言與羅格斯(言談)〉中〈語言與言詞〉(Sprache und Verbum)諸文本之基本脈絡與架構進行文本內在性詮釋，以揭發詮釋學三基設如何各自已然蘊涵於其論述之中。

## 貳、從遊戲觀念至形象之存有學意義

《真理與方法》在批判自康德《判斷力批判》將美學主體化乃至德意志浪漫派美學之美感式或美學式區分(ästhetische Unterscheidung)所致藝術形式與內容，主體與客體，作品、鑑賞者與生活世界間之分裂後，高達美轉而以描述現象學之進路揭示藝術作品之存有學向度。<sup>2</sup>在一般藝

---

<sup>2</sup>參 Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. - 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik(WM)*, in: *Gesammelte*



術範疇中主要的三大種類亦即表現性藝術，視覺造型性藝術以及文學，高氏分別以「遊戲」描寫表現性藝術——並且已隱涵時間性或歷史性基設——，以「形象」（「圖像」）描繪視覺造型性藝術——而且已蘊涵存有性或事理性基設——，而文學則因作為進入人文學之轉折——而此當然已暗示語言性或文本性基設——。「遊戲」概念除已在研究文獻乃至當代哲學中被高度注意甚至攝納外<sup>3</sup>，也主因其本身在高氏詮釋學中

---

*Werke*, Band 1, Tübingen: Mohr <sup>6</sup>1990, pp.15, 110, 116, 119, 142, 157. 關於此段文本之相關詮釋亦可參：Winsheimer, Joel C.: *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London :Yale University Press 1985, pp. 63-132; Lang, Peter Christian. *Hermeneutik – Ideologiekritik – Ästhetik: über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Königstein: Forum Academicum, 1981, pp. 6-48; Warnke, Georgia: *Gadamer. Hermeneutik, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press 1987, pp. 42-72.

<sup>3</sup> 例如參 LaFountain, Marc J.: “Play and Ethics in *Culturus Interruptus*: Gadamer's Hermeneutics in Postmodernity”, in: *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy, Evanston, Illinois: Northwestern University Press 1995, pp. 206-223; Grondin, Jean.: “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of the Immemorial in his Later Works”, in: *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, ed. by Lawrence K. Schmidt, Lanham: Lexington Books, 2000, pp. 52-57; Graham, Gordon: “Gadamer and Art as Play”, in: *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics*, by Gordon Graham, London: Routledge, 2nd ed., 2000, pp. 15-18; Sonderegger, Ruth: *Für eine Ästhetik des Spiels: Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.



的高度融貫性亦即其與詮釋學循環、效應歷史或視域融合以及問與答對話辯證法間的互動融通性而十分突出。不過高氏對於「形象」之現象學描述與解釋不但極具哲思資源性，也是《真理與方法》所隱藏另一條不為人知的義理脈絡之主要起點。在開示人文主義觀念作為詮釋學哲思之資源後，高氏並未進入此傳統來闡釋其詮釋學意義，反倒是藉由其而導入藝術向度。在首先以「遊戲」及其化成體（*Gebilde*）——特別在宗教之崇拜活動中——開顯藝術作品之存有活動與方式後<sup>4</sup>，進而導入「形象」概念顯示其存有之增生性，而正如高氏已在人文主義「教化」概念中所暗示而在此明示，此原本身自基督宗教之「人為上帝形象」之神學精神以及其有關視覺藝術之問題意識亦即「聖像」問題。<sup>5</sup>接著，在海德格之此有詮釋學中實是反思祈克果之宗教的人性存在問題。最後對「道成肉身」之思索當然是企圖在基督宗教神學脈絡中擷取詮釋學哲思之資源。如是，潛藏在哲學詮釋學中的宗教

---

<sup>4</sup>參 *WM*, 114, 121.

<sup>5</sup>參 *WM*, 16-17, 143, 145, 147-149.



向度誠然是另一值得進一步在存有學脈絡中省思與發展的事理。

### 一、基本脈絡：從遊戲之為藝術詮釋學之存有學線索至美學之歷史性

首先，如上所述，《真理與方法》第一部份主要從以人文主義傳統之四個主導概念亦即「教化」、「共通感」(sensus communis)<sup>6</sup>、「品味」(Geschmack)及「判斷力」(Urteilkraft)開始，一則回應現代科學典範方法論之挑戰，另則開啟其詮釋學哲思之線索，而在脈絡中展開對於美學式意識與美學式區分之批判，亦即從康德第三批判起至經歷與天才美學之偏斜發展，亦即一則排斥藝術之真理性，另則將美學限於創作者之靈感與鑑賞者對此之經歷。而遊戲概念之引進則主要論述其表現或呈現(Darstellung)之特質。為何康德批判論會導致美學主體化乃至美學式意識？在表面線索上，基於近代科學之生成發展逐漸形成知識典範，康德從知識論角度，一則將

---

<sup>6</sup> 或可譯為「通識」，以與所謂常識哲學並與國內時興通識教育聯繫上關係。



科學奠基於先驗哲學，另則導致由此而生的批判論而將其他不同於科學知識或無法奠基於先驗哲學，例如美學及藝術之意義價值排除於知識性真理向度外。高達美則不只批判以科學方法論立場出發作為一切知識乃至真理之判準，也批判以知識論立場出發者。自近代哲學或笛卡爾以來，哲思從傳統形上學的基本架構即思想與存有關係架構問題轉移到另一向度亦即知識論基本架構即主體與客體二元對立架構。認識主體（我思）之對立面乃被認識客體（世界），主體乃一獨立於世界外的思想單位或思考行動方案，如此才能客觀地認知世界或建構其知識。康德之先驗主體論、特別是先驗推證便是從主體性構成客體性，並且由主體認知能力觀點將存有界區分兩種層次——可知與可思但不可知者亦即即現象與物自身之知識論區分，使主客體有可因此各自區分成先驗性與經驗性者。<sup>7</sup>於是先驗主體作為一種獨立於自然世界脈絡者，一則可以其知性範疇構成自然之客體性，二則可以其理

---

<sup>7</sup>參 Düsing, Klaus: „Immanuel Kant: Aufklärung und Kritik“, in: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. v. G. Prauss, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2000.



性自律道德法則而成為道德主體性，三則可依判斷力之先驗原理亦即自然合目的性在品味判斷中就想像力與知性無旨趣的遊戲形成美感。這種主體遂可進而導致美學式意識，一獨立自主於世界之主體誠然可以脫離其生活世界與文化脈絡而進行美學式區分：當其鑑賞一個藝術品時，不但與作者之世界脈絡也與自己者區隔開來，因為不論作品之創作或鑑賞過程均需在不受世界影響或無旨趣利益的條件下進行，創作者與鑑賞者都需抽離於生活世界或是一種無脈絡之主體。而在此種雙重區隔下，讀者或鑑賞者才可能如面對自在為己的客體般直接從作品經歷作者之創作過程，而絕不可連帶著自己的世界脈絡理解之或進入後者之世界脈絡等。這使得美學式意識比歷史式意識更加決斷。因為現代史學尤其是歷史批判派雖然依據啟蒙運動乃至實證科學之理想即理性、客觀與價值中立而要求從自己的生活世界與時代脈絡抽離，但是其目標則是回溯至作者之時代與世界脈絡，以由此理解欲解釋歷史事件之發生及其作者為何如此記載。因此《真理與方法》先處理更為極端的美學式意識，然後再處理



歷史式意識。

然而，偉大的文化流傳品亦即經典——在此首先論及那些直接在鑑賞者感覺中引起理解問題的藝術作品，而此重點不在於其獨立於世界的藝術館空間——之所以會吸引讀者或鑑賞者，對其言說，甚至對其產生生活影響乃至生命轉變，乃雙方一旦接觸，後者會進入前者本身所呈現的意義世界中，而這就是遊戲概念所可開示者，後者會捲入整個藝術作品所承載與傳承的真理生化過程中(Wahrheitsgeschehen)。<sup>8</sup> 遊戲也正可以批評主—客二元知識論架構。首先，從最自然與單純的遊戲亦即自然現象世界中無其他目的性的往返並重複而無實體與主體之活動，這一則化解康德將遊戲主體化

---

<sup>8</sup>在此將 Geschehen 譯成「生化」，乃強調其為動態過程，亦即源自海德格「存有之為發生之事或生發」(Sein als Ereignis) 乃至其「真理之為即開顯即隱蔽之生化」(Wahrheit als Geschehen von Entbergung und Verbergung) 的過程思想。由於此思想包含「發生」、「生成」與「轉化」、「化成」之義，而華文經典中【素問·天元紀大論】有源自【易】思想「生生化化」之語而義近之，故以「生化」翻譯此種過程。就其動態過程之靜態結果，Geschehen 常被譯為「事件」，事實上對此靜態結果或動態過程之名詞化，海德格及高達美另有字詞表之：Geschehnis。



之傾向，二則突破康德自然合目的性之主張，三則間接批判現代科學知識論將研究主體與自然世界隔離，亦即客觀化之、其方法論再將其元子化及置於實驗室、完全與其原本世界疏離化而實驗項化之控制程序。接著，描述人為的遊戲，在此人之為遊戲者進入往返重複活動所形成的秩序結構中，但是不論是兒童的遊戲如角色伴演，或是運動乃至競賽性質者，遊戲者也不是採取客觀化距離或抽象化意識者，而是必須完全投入遊戲活動中，這進而呈顯遊戲乃其本身「自我呈現」(Selbstdarstellung) 之存有本質<sup>9</sup>。最後，即使為觀賞者而呈現的遊戲如宗教之崇拜活動或一般的戲劇也會進而將觀賞者吸納入其活動中才會形成其活動之意義整體。此

---

<sup>9</sup>，雖然談到人的遊戲時，人畢竟是一種主體，而人與自然之差別，尤在於人之自由，如人自己制訂遊戲規則因而好似人可以完全清楚掌握之，而不似在自然方面之情形，現代人即使藉著科學仍尚未完全解明與掌控其規律，這也正是其之所以使用實驗方法論—例如以實驗室之可控制環境將繁複綜結的自然現象分析化與簡化—，以自我催眠地自以為可以宰制自然規律。這也是為何人類從實驗室中所證明的所謂自然規律一出實驗室—尤其是其於工業應用與製程化後的產出—會破壞自然。然而即使是人為的遊戲，人亦必須遵守其所制訂的遊戲規則，否則無法進行遊戲。古希臘索倫立法後的自我逐城，蘇格拉底及耶穌選擇接受不義的審判而死，都與人為遊戲規則之遵行有關。



種整體無區分性或遊戲者與觀賞者互動成的意義整體。<sup>10</sup>總體而言，遊戲若有主體，就是遊戲本身，亦即事理之生發活動。在其中，遊戲規則、參與者及參與者按著遊戲規則所發生的事件等乃一種整體的生化歷程。

但是，在此對於藝術之為遊戲底現象學描述還未完成。遊戲會將實在轉化為化成體（*Verwandlung ins Gebilde*）亦即真理的存有，如宗教崇拜活動乃成為一種自身存在者而且超然的真理會從中呈現一般。<sup>11</sup>如是藝術作品之遊戲或者自我呈現乃是一種「仿效」（*Mimesis*）或再現，而且是一種對被呈現者在其呈現（或現象）中的本質之重新或更新認識，因而也涵攝著其與其所為之呈現者（如觀賞者）之本質關係即真理認識關係。<sup>12</sup>表現性作品之表演乃其成為存在之過程。遊戲與化成體乃相關互動者而為美學性的無區分（*ästhetische Nichtunterscheidung*）：作品創作之質料與其化成作品，以及此作品與其呈現或表演乃在一種雙重的無區分

---

<sup>10</sup>參 *WM*, 107-116.

<sup>11</sup>參 *WM*, 117.

<sup>12</sup>參 *WM*, 120.



性之為真理之統一性。作品只在其呈現之中介中成為意義整體或化成體而存在，作品之呈現則屬於化成體之為意識總體或理想的統一體而重現之。<sup>13</sup>作品本身與其呈現之為中介間的無區別性或約束性（*Verbindlichkeit*）遂也顯現在呈現活動希望能「正確地」表達作品而與其無差別或合一。<sup>14</sup>而此種作品本身的同一性或其與在時間流轉中觀點變化下不同呈現之合一性遂涉及作品普遍的事理性與有限人性此有之歷史性間的張力問題。在此高氏以祈克果之「同時性」（*Gleichzeitigkeit*）概念來處理此美學或美感性存有之時間性問題：不同的呈現方式均與作品同時存在！<sup>15</sup>

在此高氏先特別確認海德格在《存有與時間》中關於此有之存在性解析乃闡明理解之存有方式即是時間性，由此出

---

<sup>13</sup>參 *WM*, 122.

<sup>14</sup>參 *WM*, 125.

<sup>15</sup>參 *WM*, 126. 相對於共時性(*Simultaneität*)概念，同時性實乃源自祈克果之思想。例如參 Wolff, Kalus: „Die Offenbarungstheologie Søren Kierkegaards als Theologie der Gleichzeitigkeit“, in: *Kierkegaard revisited: proceedings from the Conference Kierkegaard and the Meaning of Meaning It*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Jon Bartley Stewart, Berlin/New York: de Gruyter 1997, pp. 481-500.



發論述美學之時間性時，便需將美學性的無區分性亦即作品本真存有與其呈現之不可分性以及唯在呈現中顯現的化成體之統一性與自我性進而以時間性表達，亦即所有呈現方式與作品之同基源性或同時性。高氏在此有引進宗教向度來描述之：一則宗教慶典與其基源事件間的關係：基源事件只在其呈現於慶典中不斷變成他者時而是其所是——即轉化即迴返——，而這種時間性便是歷史性。<sup>16</sup>而在此宗教脈絡中，原本遊戲概念中的觀賞者更顯示出對此而言美學性的無區分性之要義為「同在」(Dabeisein)：希臘「觀神」或「冥想」(θεωρία /Theoria) 一字原本的參與義——亦即宗教慶典代表團之參與——，尤其是在基督宗教(天主教)之彌撒聖儀中的聖體聖事所顯現的分享義。<sup>17</sup>在此參與者乃一則完全忘我(Selbstvergessenheit)或現象學而言「存而不論」，另則完全專注於事理(Zuwednung zur Sache)或現象學而言「意向性」。<sup>18</sup>而此兩者之綜合則可以路德神學中所指出信仰之要

---

<sup>16</sup>參 WM, 128.

<sup>17</sup>參 WM, 129.

<sup>18</sup>參 WM, 131.



求表現之：透過證道之言道來完全中介福音之信息。祈克果之「同時性」便是如是涵義：所有的中介會在被中介者之完全當下呈現中放而存昇，信仰者自身的現在應與在歷史中發生的基督救贖聖工相互完全中介。因此自我遺忘不但不是從自身的世界抽身，而更是透過聖事或證道、詩賦或戲劇之欣賞等進入自己本原所屬的存有意義或精神世界中。

如是，在表現性或流動性藝術（*transitorische Künste*）中真正的藝術經驗乃遊戲現象所顯現的作品與其呈現之雙重無區分性，此種完全中介與同時性之藝術真理經驗強過美學式意識之美學式區分。然而若就無須呈現之中介的形象藝術或所謂視覺造型性藝術而言，該藝術真理經驗是否適用？

## 二、基本架構：形象之存有學價值與美學之事理性至語言性

《真理與方法》中所呈現詮釋學轉向中的現象學轉向在視覺造型性藝術之詮釋學性存有學價值底論述中頗有特色。視覺造型性藝術是指繪畫、照相，電影，雕塑及建築等，



具有以下兩種特性。一則，這類藝術作品在完成後變成唯一而獨立的成品，具內在的完整性與無法再造或複製，不似表現性藝術具時間流動性而無終結完成性，因此前者具同一性似乎十分明顯的。如是，其作品之產生脈絡、特別是創作者之主觀意識、創作風格與技巧均在作品完成時而綜結其中，不會再發展或變化。另則，鑑賞者之生活世界與文化背景等主觀條件也不會阻止或妨礙其與作品之直接性的面對面接觸，因為此類作品也不需藉由詮釋者或表演者之再現來呈現。觀看一項造型藝術與聆聽一首音樂作品或欣賞一部劇作之不同在於：我們可以「直接地」欣賞一幅油畫、一座雕像及一幢建築物，直接去體驗該作品本身，因為這些視覺造型藝術作品之意義已然完整封閉於其作品本身。不像音樂作品需有樂師演奏或音響播放、甚至看書也需藉由紙本書或電子檔這些中介媒體。反之，造視覺型作品之複製乃至再創作均不屬於或不是該作品本身，這實隱含著一種相當絕對的真理符應觀。例如達文西之〈夢娜麗莎〉(La Gioconda)之各種臨摹、仿製、變形乃至再創作如 Delaunry 的〈奧菲莉亞〉



均不能取代或代表前者。我們要體驗此類藝術作品，可以拋棄個人主觀的條件而直接面對作品，如此，此似乎與審美區分所主張者相同。<sup>19</sup>

於是美學式意識及區分可以引用一般語言所謂的「圖象」(Bild)，尤其是以近代的框板畫(Tafelbild)之「畫像」(Bild)為其典範。框板畫乃經由其框架而成獨立自主的作品，遂不需限定置於某個固定場所，而仍能完滿地呈現其自身及其意義，這便也促使現代畫廊或藝術館之美學政策，亦即可以任意或隨組織者之意見將此類作品併列而無礙於作品本身的呈現。畫像本身即是自我圓滿呈顯意義者，不似詩賦或音樂乃必須客觀受限地、亦即在現實條件下與實現過程中依賴於媒介者。為畫廊或美術館所作的畫像正好符應審美意識的抽象要求及天才美學之靈感理論。藝術館就像一種巨大的框架或封閉的空間，將各種型式的藝術作品框架起來，一則使作品與從自身的存在世界與文化脈絡隔離出來，另則同時也使鑑賞者從其自身的生活世界與文化背景脫離出

---

<sup>19</sup>參 WM, 139.



來，而使兩者在此封閉空間中相遇，也使鑑賞者在此中立的空間中透過此作品直接而獨自體驗創作者之靈感，而不受各自主客觀條件之限制。<sup>20</sup>此種雙重的美學式區分在畫像藝術作品與藝術館出現中的實現不但不是歷史的偶然，而且在思想史上可以回溯至亞理斯多德對於藝術作品之中道主張乃至柏拉圖主義之圖象論或「原象」(Urbild)與「仿像」(Abbild，或「摹畫」、「映象」)論。<sup>21</sup>而且這種美學式意識之畫像主張當然也與高氏在「遊戲」概念中所發現的作品之為「呈現」(Darstellung)與「再現」(Wiedergabe)之為呈現所顯示的美學無區分性之呈現雙重性相對峙。高氏遂須處理後者是否適用於視覺造型性藝術之問題。然而遊戲所帶出的藝術向度之存有學意義乃至價值又是如何？這可以化成兩個提問：其一，「形象在何種方面與仿像區分開來（亦即問及有關原一象〔Ur-Bild〕之難題）」；其二，「形象對於世界之關涉又是如何從此出現」。<sup>22</sup>或者，「形象」(Bild)<sup>23</sup>—

---

<sup>20</sup>參 WM, 139-140.

<sup>21</sup>參 WM, 141; Aristoteles, Eth. Nic. B5, 1106b 10.

<sup>22</sup>WM, 142.



方面對美學式區分是否有何種不同的反應、修正及至批判？對遊戲概念之呈現義又有何繼承乃至及詮釋學意義之增益？

就第一個問題言，上述遊戲概念對於藝術作品之存有學之意義開顯，會與形象概念行成以下對比架構：一方面，就表現性藝術作品之為遊戲言，表現性藝術中作品創作之原料、質素或世界—作品—呈現之關係乃其存有學基本結構，而呈現之雙重性亦即作品之為質料呈現而表演之為作品再現而為呈現以及此兩種呈現於美學的無區分性乃其存有學基本特質；另一方面，就視覺造型性藝術作品之為形象言，原象—形象—仿像之關係乃其存有學基本結構；然而對比之下，再現作為一種呈現並不似仿像那樣只是原象之摹畫或複製而不具其本真的存有價值。再現是被呈現者之顯象或臨在，並且作品對於世界之仿效使世界在作品中呈現其本真的存有意義，而作品之再現或表演則呈現作品本真的存有意義。<sup>24</sup>反之，形象本身作為一種原創性者而具本真的價值也

---

<sup>23</sup> 在高達美文本中 *Bild* 一詞之意義本為多義，本文遂依其脈絡分別譯為「圖象」、「畫像」或「形象」。

<sup>24</sup> 參 *WM*, 142.



截然不同於仿像之存有價值。所以在此需先澄明形象關涉原象之關係是否是一種呈現關係，並且釐清此與仿像關涉原象之關係不同。仿像之功能就在於反映原象而使人從前者認知後者。作為一種工具它的意向性就在實現其目的而自我取消（*Selbstaufhebung*），原象之被識出乃其存在之目的與其價值之判準。「反之，形象之所是，其性質完全不在其其自我取消。因為它並不是為達目的之手段。在此形象本身是所意謂者，只要在此要緊的是，被呈現者如何在其中自行呈現。」

25

首先從鏡象（*Spiegelbild*）使存有者顯現於其形象中出發，形象便意向於事理性，亦即呈現與被呈現者本質性的聯結乃至基源性的存有學統一性與非區分性。然但是鏡象畢竟是虛相（*Schein*），而就形象一詞之美學意義亦即圖象或圖畫而言，此便具有其本身的存有：形象呈現出被呈現者唯獨藉著它方能呈現者。「它說出關於原象的什麼。[...] 這不再是片面的關係。」（“*Es sagt über das Urbild etwas aus. [...] Es*

---

<sup>25</sup> WM, 143.



ist keine einseitige Beziehung mehr.”)<sup>26</sup>。形象之為呈現乃一種存有過程，而且是存有之增生。高氏更以新柏拉圖哲思中的流出說（Emanation）描述原象與形象之存有學關係。如是，相對於質料—作品—表演或再現關係架構以及柏拉圖式原象與仿像之關係，形象或圖畫不止不是仿像，也不只是作品，而且具有再現之意義，並且更顯現再現之為呈現乃一種「存有之增生」（*Zuwachs an Sein*）<sup>27</sup>。在此高氏再次引進宗教法概念如「代表」（*Repräsentation*），亦即基督之道成肉身代表上帝，聖餐代表基督之身體，以及基督之代表世人受苦受罪乃至犧牲生命等。代表之形象甚至使被代表者成為原象，成為形象化者。在基督之贖罪意義中，其代表甚至使被代表者之存有價值昇華。因此從現象學而言代表性形象又比美學性的畫像更能顯示形象之本質結構：一則被代表者如上帝需先能自行顯現或呈現 — 宗教學稱之為啟示 — ；二則其在形象中的呈現使此自行呈現實現 — 神學稱之為道成

---

<sup>26</sup> WM, 145.

<sup>27</sup> 同上。



肉身 —；如是，即使代表性的形象是被代表者公共性呈現生化過程之一特例，然而被呈現者卻也因此不再是私密性的，並且他不但必須被以其所呈現的形象自行呈現，而且此形象已屬於他自身的本質 — 基督宗教神學稱此為三位一體 —。<sup>28</sup>因此高氏在本段文本結束前，又是以宗教向度作為其描述之高峰：「然而顯然終究是宗教性的圖象使得形象之本真的存有力量得以完全顯現。因為就神性者之顯象而言實在有效的是，此顯象僅能透過言道或形象獲得其形象性。」<sup>29</sup>在此聖像不但不是仿像，而且會與被形象化者進行存有性的交流：「言道與形象使其所呈現者完整地是其所是者。」<sup>30</sup>

就在此文本留下繼續發展的線索：一方面觸及第二個問題，從聖俗之區分而言，俗世預設著聖界，宗教性形象卻是聖界在俗世之呈現，則形象與世界之關係又如何？此終究涉及到人本身之世界性或歷史性問題，而這在《真理與方法》第二部分展開，直到〈海德格詮釋學性現象學之設想〉一節

---

<sup>28</sup> 參 WM, 147.

<sup>29</sup> WM, 147.

<sup>30</sup> WM, 148.



從獲得翻轉性的種子思想。<sup>31</sup>另一方面言道或詩賦乃至語言本身基於其本質中所蘊涵精神的普遍性比形象更具未固定性，因而將在藝術向度中引出文學性作品之範疇，而導入第二部份人文學或精神科學之真理與詮釋學問題。然而有關語言性之為詮釋學基設則在第三部份方得以開展。

### 參、從生命概念至理解中此有之歷史性

就當代詮釋學哲思而言，從史萊馬赫至狄爾泰之發展基本上仍然是在康德知識論效應歷史脈絡中的現代詮釋學生成發展，亦即基於人類認識能力之有限性而使理解成為認知活動之必須性乃至普遍性所在，尤其是在面對人文學或精神科學亦即有關人類精神活動及其語言性的產出或產物時。以詮釋學為精神科學之知識論基礎底要求或構想便是在此脈絡中的自然發展。然而，就在狄爾泰哲思本身關於此點之洞

---

<sup>31</sup> 相關文獻例如參 Winsheimer, Joel C.前引書，pp. 133-212; Warnke, Georgia 前引書，pp. 5-72; Schmidt, Lawrence K.: *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1987, pp.25-134; Becker, Jürgen: *Begegnung – Gadamer und Levinas. Der Hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1981, pp.19-38.



見卻留下在從笛卡爾至新康德主義發展的終極理據基設與德意志觀念論由菲希特智性直觀至黑格爾精神理念中生成的生命觀念之間的開放性辯證關係。<sup>32</sup>尤其是從後者而言，同樣是康德哲思之巨大影響亦即實踐性轉向至黑格爾歷史性轉向之發展對於當代詮釋學轉向方具有從西方哲學史之縱深而言更決定性的效應，特別是當此轉向本身是在當代哲學中知對識論具革新性作用的現象學中發生時。而此便生發於海德格之詮釋學性現象學。

---

<sup>32</sup> 參 WM, 246-247, 250. 亦參 Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Bd. I, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>9</sup>1990, XVIII; *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Bd. VII, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>8</sup>1992, 148, 333.



## 一、基本脈絡：胡塞爾、約克伯爵及黑格爾之生命概念至歷史性問題

在上述關於遊戲與形象之現象學描述獲得在藝術向度中有關詮釋學真理乃呈現之為關於藝術作品之真理經驗，而呈現之存有學基構是：被呈現者之為存有事理乃透過呈現之為存有活動而得以顯現其存有意義，而且呈現本身具有雙重存有性，亦即一則為作品本身之為被呈現者存有之顯象，另則作品之再現之為被呈現者存有之增生。而呈現存有學之哲學史脈絡在於解消美學主體化乃至所有主體主義之困囿，亦即從主體性意識出發進行認識或理解，反而使存有事理無法自行呈現。而後者又是當代客觀主義（Objektivismus）之問題視域，特別是經驗科學與實證主義所預設的事實作為客觀性之基礎而忽略科學所謂事實乃理論建構之結果。為防止此種客觀主義之偏見反而阻滯事理之顯現，胡塞爾繼續開展現象學理念。然而，在談及此前需簡述其現象學本身之發展。

從詮釋學哲思而言，胡塞爾現象學可分為三種時期或進路：其一為描述現象學；其二為先驗現象學；其三為生



活世界現象學。起初，胡塞爾所面對的時代思想是歷史主義、尤其是心理主義等相對主義之盛行，特別是後者將邏輯化約回自然主義式的心理能力與過程之心理主義而無法說明邏輯法則本身的事理性亦即其先天性、普遍有效性及正確性，此則乃因為心理主義之理論成見未能區分心理活動與其對象，或者判斷過程與判斷內容，以及邏輯之規範面與其理論面。為理解一切在意識中顯現者之事理性，並且避免心理主義之謬誤，胡氏開啟本質性還原與描述現象學之進路，亦即顯現具本質性的現象，一則須先擱置意識與事理間的任何自然觀點、理論假設、社會關係等成見系統而允許關於意識經驗之純粹描述，而且是以一種意識經驗出現在意識中的方式對它進行無成見的純粹描述。然而此描述之所以可能乃在於意識活動與被意識對象之區分，而人類意識活動接觸對象時，攝受或開啟對象最直接、最原初的認識官能是直觀（*Anschauung*），而且這直觀即不只是感性的，也不是推論性的。這種最原初納入意識中的方式亦即對象在意識中最直接被給與的方式（*Gegebenheitsweise*），也可以現前活動



(Gegenwärtigung, 或譯為「在場」) 表示之而表現出意識與對象之直覺關聯為一種在場性者, 包含透過直觀的受納性對象被給與的事理狀態 (Sachlage), 以及範疇性的直觀可在此中構成對象之意義, 亦即事理內涵 (Sachverhalt)。因此本質性直觀似乎可避免西方傳統哲學將柏拉圖理念訴諸形上學框架亦即感性現象界與理性本質界區分之間題, 其後笛卡爾式心物二元論之困境以及康德將此內化為知識能力二元論之困難。然而, 使他能避免主觀主義直觀作用乃某種心理主義之批判者乃其意向性概念<sup>33</sup>, 因為所有意識活動都可區分為意識行動面與意識受動面, 而任何一種意識行動皆有其受動的對象, 這便是意向性之結構, 一則所謂能識與所識之結構乃從意識主體出發而後對某物有意識, 亦即一般所謂指向著某者而意識, 而此不是超越意識外的客體。<sup>34</sup> 另

---

<sup>33</sup> 參 Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd.2.1. in: *Husserliana XIX /1* (Hague/Boston/ Lacastar: Martinus Nijhoof, 1984), esp. B<sub>1</sub>368-B<sub>1</sub>369

<sup>34</sup> 參 Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, in: *Husserliana III,1*, neu hrsg. von Karl Schuhmann(Doedrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995), § 85, 87-103, 128-135.



則因為這能識—所識—客體之結構(Noesis – Noema – Objekt)又蘊涵著意向性所未意識的視域，此又可分為兩種：一則為「外在視域」，是所意向的對象外可能被意向的領域，其他周邊的事物引導著意識遵循某種樣式做出預期，爾後接著由直觀來驗證而不斷向著更遠者前進；另則是指「內在視域」(Innenhorizont)，是原本所意向的對象中仍可被經驗之領域。

然而，此時胡氏亦逐漸意識到前述客觀主義造成現代科學之問題。之前的現象學只能解消此問題之局部。一則以存而不論之方法擱置所有一般的自然性看法與理論性假設，另則以意向性亦即意識主體對於意識客體(Noema)之意識活動(Noesis)來超克主客二元結構之困境。如此真正的事理不是事實而是向意識顯現者或被意向性者在本質性還原後所在本質性直觀中所被給與的本質性者。此種經驗對象與被給與方式之關聯先天結構或者所謂一種「意向性經歷」(intentionales Erlebnis)方是客體性或存有意義之所在。<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> 參 WM, 248-249. Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen*



然而此種先天關聯結構又是建立在或基源於何種基設或基構而使此關聯得以成立？胡氏先後分別開展出兩種進路亦即先驗現象學以及生活世界現象學。首先，前者基本構思乃從事實經本質性還原而得到的事理或本質透過現象學還原將此樸素的被給與者再還原成先驗主體之先驗效能所構成者而使先驗自我成為一切事理之基礎，如是從笛卡爾至新康德主義之終極理據論亦在此獲得實現。此則從之前的意向性經歷開始建構。前述兩種視域均是以空間領域為範圍，而意向性經歷實已隱涵在先前或之後之視域，若從此時間觀點而言在場或即現在乃隱涵朝向過去或未來之意向性或「視域意向性」（*Horizontintentionalität*），此遂形成時間視域以及其融合成連續體而為經歷流之統一體。此便是有關時間意識之現象學議題：此一則為所有可以被意向而主題化的經歷之總體，另則建構其之視域意向性會對應於一種對象領域的視域意向性，而此則指向世界視域之為所有存有著的被給與者之總體。如是，一方面認識論式的主體不足成為此世界視域之

---

*Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana* VI, 169.



構成之基點，因為該世界涵括一切存而不論前的已被給予者，而是所謂意識生命、意識無名的意向性或即生命本身。另一方面，此涵存一切的世界現象既是在一切對象化以先，又是一切經驗產生的被給與場域，因此乃比科學式可被客觀化者之世界更基源者而且是其所預設者，乃被稱為生活世界 (Lebenswelt)，且不只是指人類生活所在可經驗世界的本質結構，更是指人類之為歷史性的生活者存在活動之整體。如此，生活世界觀念便亦游離於兩種具辯證性張力的立場間：一方面基於人類經驗之歷史性或有限性，一種所有可能的歷史性生活世界之宇宙底理念實無以實現，因為此理念與過往之無限性與歷史性未來之開放性不合；另一方面，基於每一個被意識或經驗的對象最終會（或就本源而言）被涵涉於這生活世界中，生活世界作為任一經驗的必要條件而出現，所以可以被稱之為先驗條件，而先驗的生活世界之主體性構成面便是所謂先驗自我或原我 (Ur-Ich)，因為每一意識對象均還原至一系列使其得以能被經驗或構成的知覺效能或意識活動，而這些效能終極而言乃先驗自我之效能。如此，生



活世界卻仍是由先驗主體性所構成者。

如是，一則依據先驗現象學之理念，此生活世界之客觀有效性或意義合法性應源自先驗主體之構成效能，另則歷史性的生活世界是一種在自然想法中位格的、或先驗而言主體際的世界而涵存著主體性。<sup>36</sup> 在此高氏發現胡氏以生命有機體之統一性來比擬此對於生活世界解析與理解之困境：從外在者之立場只能分解式地將其整體解析成部分，然而理解則需在其內部各部分之互動關係中進行。如此那些作為意識基本單元的意向性經歷及整合其之主體效能便不足以解釋其世界性，而是此種互相關聯而無以名狀的生命效能。「關係才是首要的，而關係在在其中分解的極元則是被關係所涵攝，正如生命者將其所有生命表達涵攝於其有機性存有之統一性中一般。」<sup>37</sup> 胡氏的確意識到生命意識比個別經歷更基源而本質，然而高氏認為其欲從生命意識構成歷史性世界之企圖卻是極度困難，例如關於主體際或異我之理

---

<sup>36</sup> 參 WM, 251-252.

<sup>37</sup> WM, 253. Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana VI*, 116.



解問題：從自我出發而反思性地之「汝」者理解成他異之自我並非「汝」直接而原本的呈現。<sup>38</sup> 高氏認為這是因為胡氏與狄爾泰一樣終究被先驗觀念論之理念限制而未能貫徹生命觀念之思辨性。倒是在哲學界名不見經傳的約克伯爵使黑格爾之生命觀念與達爾文關涉起來而復生。

約克伯爵亦將意識之基本特質亦即自主性與依賴性當成是一種生命活動方式來理解：生命之結構是在基源分化（*Urteilung*）中自我主張，亦即在其分化中仍然主張其之為統一體者。此結構則與自我意識符應，因從生命可發展出自我意識或思想。所以哲學任務再將思想回溯至生命。然而因為傳統哲學從思想以及其與生命之分裂出發，所以哲學因將此分裂反轉回生命活動。此與黑格爾在《精神現象學》之基本主張相呼應：生命與自我意識之結構性符應。在該書 B. 〈自我意識〉IV. 〈其自身確定性之真理〉之導論部分中甚至企圖從意識中知性結構性的問題經生命結構而過渡至自

---

<sup>38</sup>參 *WM*, 254. 亦參同作者：“Die phänomenologische Bewegung” (1963), in: *Gesammelte Werke*, Bd.3, Tübingen: Mohr, 1987, pp. 105-146, esp. 123-146.



我意識之結構。<sup>39</sup>知性掌握力量間關係之為法則，已呈現意識結構：一則自行區分，二則此自行被區分者會自行關聯乃至整合成一法則。然而知性卻不知此為意識結構而無法掌握之，因它一直認為其所涉者為外在力量及力量間關係。當新對象即自我及新的知識掌握形式即自我意識產生時，此意識到其對象即自己之結構則為一嶄新結構，遂進入自我意識。如此，知性所呈顯意識結構——自我區分與自我認同乃至自我合同——，這雙向活動首先乃是呈現在生命活動中最基本結構，生命與意識在此結構相符合。生命一則是自立型態者自生命普遍性中區分出存立自身而為個別者，另則其自存個別性又是所有生命者之共同性。但其間仍有差異：一則意識是一以知性之為知識官能為主結構，當知性企圖掌握外在者時，會發現其掌握使後者成「為他者」而不再符合外在者之自在性，卻又不知此實為它自己。生命本身則無知識要求而是生存活動過程自身，而尚非自我意識。如是，其符合則為：

---

<sup>39</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede (Hamburg: Meiner, 1980), pp. 103-108.



意識與生命之基本結構皆為自我區分與自我統合。一則生命之共同性即其普泛的流動性是在己，而個別型態之差別是他者，另則流動性會經差別而變成他者，此種翻轉卻是返回自身，因個別性之為他者正在生命變成他者時揚棄該他者之對立性。所有個別生物型態之本質呈現於生命普遍性意義便是單純實體，但當生命中出現他者時，此單純性便被分裂成自性與他性，而此分化則使個別性得以成立。黑氏在此採取亞理斯多德之理論：一則將生命普遍性亦即「種」之存在性定位於個別物中是存有學角度，另則就知識學角度言個別物之認識意義只在「種」中方呈現。故生命基本結構如下：一則所有個別存在者乃「種」概念具存在性價值者，另則在個別物中所認知者乃「種」之為總體普遍性者而非個體特殊性者。就精神現象學言，此涉生命本身之迴向結構，這乃之前的知識型態所未呈現者，而此結構正與意識者同，只是後者較複雜。

這與黑氏尋求無限性存有概念相關：他在此發現生命概念可給予有限性存有關係無限性存有概念一種補充：生命本



身結構是「型態與過程之交融」或「發展者與解消發展者及在此運動中單純自存的整體」。黑氏則以一嶄新或綜合的辯證性結構呈現無限性存有與有限性存有關係：上帝一則之為無限性存有與有限性存有間具正副本間質量之差異與不關聯性而似理念與現象關係，另則之為無限性存有而與有限性存有間具正副本間類比關聯性而又似第一因與世界關係。生命性關聯則使此不關聯與關聯具辯證性關係：柏氏理念之為本質與現象中個殊者之關係及亞氏種概念與個別存在物間關係均於生命結構中辯證化：形成對立而統合之動態關係。此由單純直接統一體經由型態與過程之辯證而迴向統合者似又返回單純實體，但此乃一「被反思的統一體」而遂不同之。自然性與有機性者雖獨立存在而只是自己在己存在（自在性），卻未為己存在或尚未意識到其自己可為己而存在（為己性）。黑氏欲以生命概念揭示自我意識，黑氏所以需從生命轉至意識，實為破解菲希特智性直觀問題。後者以自我意識會自我觀照，故知識學終極基礎為自我意識之自我反思，如是須引進智性直觀，廣義而言笛卡爾與胡塞爾均走此一



途。黑氏則不從自我意識即智性直觀出發，而從生命開啟意識之路。因生命不需也不會智性直觀卻仍運涵反身結構，這是之前意識型態所未有，但生命之反身結構卻又非為己者，其本身如是結構卻未意識之，遂不將此反身結構關聯於己。自我意識才會將生命之反身結構關聯於己，但欲至此反身之為為己之階段，生命反身之為在己需先發展至將他者變成為己者——慾望。生命未將自己當作一為己存在——尚未意識自己之存在，而仍將其所關涉乃至意識對象當作外在者。但有一特殊生命之特殊活動會將外在者變成自己內在者，且其本身會意識此內化過程，不再將其所關涉者當作外在存在者。此將外在者佔為己有而解消成己者，這是慾望之基本結構。但因慾望在此消化他者過程中滿足自己而暫時無欲，以致解消自己。故慾望欲保持對己之察覺，須同時讓可能被消化的他者對象存在。如是它便在一辯證關係中：一則欲將對方併吞，另則卻需保持對方作為一對象以保持自身。意識及自我意識之基本結構與慾望者有一共同結構：慾望一則意識需他者，前者本是一需求且會將他者否定，以求自身滿足。



但慾望滿足會使其本身解消，它為獲其對己的確定性而不自行消失，須將他者否定而同時保持之或維持此存在。意識與自我意識亦有此過程結構。欲望關涉他者之首要過程乃作為一否定方式，而意識亦然：意識就其意識他者言乃對自身否定，但正在此否定或意識他者中是意識而自存。意識本身便是否定之存在方式。若能探究各種否定方式，便可呈現自我意識關涉他者之為我者底反身結構。在此共四種，自我意識者與慾望有別。首先慾望本身具兩否定方式：他否定別人與在他否定別人過程中否定自己。這是一實在性否定：一將對方否定或真實地消滅，自己則因此亦被否定或實然地解消。或者一形式與另一形式即不相干者相反對，這是形式邏輯性否定或大反對性矛盾。第三種否定是動物魂與植物魂之無機性，在一生命體中有不同層次生命結構，低者會被較高者否定或反言之。第四種才是自我意識否定別人的方式，是他需另一自我意識作為其否定對象。而在此否定另一自我意識過程中同時也使其自己變成自我意識，在此中他方獲得滿足。

首先，黑氏揭示自我之尚未被對象化為非我或他者之直



接、普遍抽象的狀態或「自我等於自我」。然而「等於」一則欲表述等號前後自我間無區分性，卻已將兩者分別作為等號前後者區別開，被等於或被對象化的第二個自我已出現，故「等於」又需將兩者在無其他條件下直接中介。順應在此從生命經欲望至意識之思路，遂以欲望來理解該「等於」：慾望定會分出對象或更直接言他必有之。自我意識結構在此不會停於言說：「我就是我」，而會投射出一被欲求對象。自我意識包括慾望結構，因而會先設想其所欲等同於己或內化之對象，再將後者據為己有或消化之而揚棄此之獨立自主存在。欲望之中介乃將對象納己消化而滿足自己，是一種自我意識在己內將對象視為己之反思，其真理則為自身存在之確定性。但欲望結構問題也在：解消對象導致欲望自己解消，在此雙重否定結構實已隱涵自我意識本身雙重反思結構，而此卻與慾望結構有別。欲望否定他者之為對象，此活動卻會否定自己，故為保持自身存在之確定性，對他者否定又是一種保持性否定，此他者遂仍是他者。但自我意識結構中其所否定他者之為對象並非自我意識所可否定，而是此他者會自



己否定自己。這便是第四種否定，此則只在另一自我意識中達其滿足。因此他者自己會否定自己！就此點言他者具獨立性，他非被其他者（第一自我）否定。但他者如自我意識般，此他者會區分自己成對象，此區分即一否定，故會將自己區分者是自我意識，此種以將自己區分作為否定自己的反身結構者便是自我意識。此他者之為對象之保持或肯定自己，是他自己肯定自己作為一自我意識或意識自己作為自己意識之對象。如是，前述作為普遍的自立的本性或自我意識之種類只有在一個別的自我意識中獲其滿足：自我意識為另一自我意識所承認或所謂主體際承認問題。<sup>40</sup>

如是，黑氏試圖從生命導出自我意識之舉隱涵著生命本身蘊涵著意識而且人若欲理解生命便需覺悟到自身的內在生命，而此種自我感悟之為生命情感乃對象性意識所不及者，而是自我意識之前型。而約克伯爵正是意識到此生命與自我意識之存有脈絡而得以從此出發主張從基源生命及其

---

<sup>40</sup>參作者拙著《西洋哲學導論——哲思核心理念生成發展史》，台北：洪葉 2007，頁 271-282。



基源分化出發理解意識之經歷與人類之歷史活動。而此亦是海德格之出發點。

## 二、海德格之在世存有及此有歷史性

海德格在《存有與時間》第七十七節中曾特別提及狄爾泰與約克伯爵之關係，亦即其共同興趣乃關於就精神科學與哲學研究而言不同於自然科學的歷史性之哲學傾向。這顯然與胡塞爾始終停留在事理性基設而無法從歷史性基設出發思維不同。胡塞爾現象學要求哲學擺脫一切生活與理論之預設，而「面向事理本身」(Zu den Sachen selbst)亦即一條直通事理之道，從被各種成見包袱之外圍回到事理中心。但是當胡氏藉由「還原」及「擱置」把被給與者之自然與理論性質與環境因素等抽離時，此種不斷地抽離或抽象化活動豈不會影響事理本身以及先驗自我之呈現而失真？那種還原與擱置之方法豈不已預設被還原或被擱置之判準而亦有其預設之成見系統？經驗對象與意識活動之基源關聯結構本身豈不自此方法活動中被影響乃至剝離而無法事理地呈現？



其實胡塞爾自己也發現此類問題，他在《歐洲科學危機與超越現象學》中，特別從五十三節開始提出「主體的弔詭性：為世而存在之主體與同時是在世存在之客體」，經由「存而不論」自然不能一則保留理所當然的實在世界，另則又具有主體對世界之觀念。如是，在一實在世界即主體際世界中若欲進行擱置，此時的主體意識活動真可能進行完全的擱置？第五十四節及五十五節中胡氏設法提出解決方法。他認為弔詭之所以產生，乃因主體之擱置活動不徹底，而可能還在對象與我間游離牽扯，而這是因當現象仍非完全為自我所構成時，此時主體就仍只是構成物而含有為異他之我所構成的元素而仍是世界的一部份，亦即在執行「擱置」時需注意異他之我被自我建構之問題，因若不意識此問題，便不會自覺到事物與世界還有異他之我參與構成之元素。因此他認為「懸擱」無法在此狀況下進行，而是需在時間過程中透過「反思」迴返主體。唯有經由主體內的時間性，才能使主體直接活動成為此刻之過去，如此我才能對它作「事後的回觀」，而這就是反思之為一種時間性迴向活動。如是，或者將此種反思



性自我還原為一種原我之絕對史實性之為一種不可再化約的實在性 (Faktizität)，或者以某種智性直觀理論來說明之。

海德格則以狄爾泰或約克伯爵從生命出發或如胡塞爾回歸生活世界之進路為其首先的思想種子。一方面就人之世界性而言，自我無法離開其本身存在活動的生活世界，人一定是在世存有 (In-der-Welt-sein)，另一方面，就人之生命性而言，人之主體性或自我意識首先並非以「自我」或「原我」等形式出現，而是「此有」(Dasein) 之為歷史性或時間性的具體性主體。<sup>41</sup>特別是在《存有與時間》導論第四節中指出此有之為參與世界中各種活動者，亦即所有此類在世中的活動均含括人之作用，因此當一般性觀點從這些活動角度出發進行對人之理解時，會將人當作一種對象來認識，比如心理學會以人的心理條件、狀態與活動來認識之，社會學之角度則會以人的社會條件、角色、功能與行動等來認識之，但這些均非人真正的原本的或整全的存有狀態與活動。

---

<sup>41</sup> 參 Düsing, Klaus: *Selbstbewußtseinsmodell: Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München: Wilhelm Fink Verlag 1997, esp. pp. 63-69, 73



<sup>42</sup>而「此有」雖然也是在這世界中諸多存有者之一，但他具有一種與其他存有者不一樣的存有方式與活動，亦即其會對自身以及存有進行理解，因而此有才會反思其本身如何面對這世界與環境並找出其存在與生活的方式，如此此有遂需將自身與環境區隔開來認識世界與反思自身，也因此一則會改造自然環境以求改善生存條件，另則會開創人之精神世界如倫理道德、美感藝術乃至神聖宗教與至智慧哲學之向度，因而發展物質與精神文化等。這便是從生命出發導出自我意識及客體性精神乃至絕對性精神之進路。

當然，海氏從此有之為在世存有出發底哲思之真正關懷不止是精神科學之建構問題或甚至西方科學所導致人類文明之危機，而且是將此類問題迴溯至西方科學之始源亦即其哲學之啟始——將自然科學奠基問題回溯現代哲學之終極理據或自我證成問題直至古希臘之玄元哲思——，以及古典形上學以存有為玄元之歷史。如是，海氏欲先徹底顛覆此奠基或證成思想，便需對於以存有為玄元之思想進行革命：存

---

<sup>42</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit (SZ)*, Tübingen: Max Niemeyer <sup>16</sup>1986, pp. 11-15.



有不是一切的基始而以現在或在場為所有存有者之普遍形式，而是時間本身！人作為存有問題之提問者與理解者，其主體性之存有性質便是以時間性之結構進行理解存有活動。<sup>43</sup>這之所以是一嶄新的哲學，因為：一則這此有並不是一種先驗現象學式的變型而作為哲學之基礎，如「基本存有學」(Fundamentalontologie)一名稱所易引起的誤解，而是以此有之歷史性嶄新提出存有即時間之問題<sup>44</sup>；二則這此有之為在世存有乃超克自然與精神對立之思維為是從在此對立更深層的生命問題出發<sup>45</sup>；於是，三則這此有之其存有理解也跨越哲學終極方法及終極理據之視域而從理解作為此有之為在世存有之基源的存有活動方式出發：理解之為「能是」(Seinkönnen)與可能性乃此有之存有方式<sup>46</sup>；是故，四則此種此有詮釋學之超越以往的傳統詮釋學及精神科學詮釋學在於其為此有之自行理解，亦即對其可能性之設想與此

---

<sup>43</sup>參 WM, 261. 亦參 SZ, 2-15, 404-437.

<sup>44</sup>參 WM, 262.

<sup>45</sup>參 WM, 263.

<sup>46</sup>參 WM, 264.



理解前結構 (Vor-Struktur) 即其歷史性之理解而為一切其他詮釋學與精神科學之存有學架構<sup>47</sup>；因此，五則相對於現象學仍執著於手前性的事理以及符應式真理觀，「實在性詮釋學」(Hermeneutik der Faktizität) 則從此有之存有方式亦即歷史性亦即其被拋性 (Geworfenheit) 出發，真理遂不是認識者與被認識者之符應或同質性而是理解者對於被理解者之隸屬性<sup>48</sup>。如是，海氏的確提出一種與自然科學對象認識不同的進路，亦即一種不但強調從認識主體與認識對象之統一關係出發如胡氏現象學者，而且進而以人類包括歷史研究者之隸屬性而非同質性來規定歷史性，這不但回應史萊馬赫與狄爾泰之心理學式詮釋學以人類精神之同質性出發者，亦即透過移情或體驗而回溯人性同質面來理解作者創作之精神活動，也更是從存有學向度揭示此有結構之為被拋的設想以及其存有活動過程即理解。因此這理解之普遍性結構自然也可在史學性的理解與詮釋中獲得其具體化，亦即意識到人

---

<sup>47</sup>參 WM, 265.

<sup>48</sup>參 WM, 266.



隸屬於傳統與文化之為真理之傳承生化過程而注意到倫常與流傳物之具體條件以及歷史理解者在理解中的未來可能性。<sup>49</sup>最後，所謂「實在性詮釋學」(Hermeneutik der Faktizität)或此有詮釋學終極而言乃揭示存有理解之所以可能乃在於存有會以「此」(da)或「光照」(Lichtung)之方式呈現自身或者所謂存有者與存有之差異底實在性，而此即所謂「轉向」之要義：為避免此有詮釋學被當成奠基哲學，甚至為了顛覆形上學之存有問題，海氏提出從虛無之思想來思想存有問題而回溯至尼采，而終於在賀德林之詩中發現，此有可轉向「此一有」(Da-Sein)之為一切非人性卻能使存有光照之存有者，如藝術作品、詩賦乃至語言本身！<sup>50</sup>

如是，在《真理與方法》本身的論述脈絡中，詮釋學哲思以此有理解之歷史性、特別是其隸屬性為基設出發，先探討詮釋學循環之為此理解前結構之存有學活動架構，接著特別處理該循環結構之「理解條件」部分，亦即所謂「前判斷」

---

<sup>49</sup>參 WM, 268; 參同作者: “Martin Heidegger 75 Jahre” (1964), in: *Gesammelte Werke*, Band 3, Tübingen: Mohr 1987, pp. 186-196.

<sup>50</sup>參 WM, 262.



(Vorurteil) 而深入生命之為基源分化 (Urteilung) 之前結構, 以及其在精神科學性詮釋學層面的具體承載體或更深層而言所謂客體性精神之媒體, 「權威」 (Autorität) 與「傳統」 (Tradition) 及其典範亦即「經典」概念 (das Klassische)。<sup>51</sup> 再經由詮釋性循環之前結構引導出詮釋學哲思之另一基設, 亦即從所謂詮釋學的「整全性先規」 (Vorgriff der Vollkommenheit) 中關涉他性所蘊涵之事理性。經由時代間距篩選事理性之過程而轉化為效應歷史與視域融合之探索: 理解者在其自身當下性視域之處境下被過去之文化傳承, 特別文典所感動而領受其述說, 即現在性視域向過去性視域開放並尋求兩視界之綜合。理解傳統傳承中之可理解者本身, 正是一個調介統合理解者自身當下處境與來自過去之傳承事物的過程, 亦即現在性視域與過去性視域之視界融合

---

<sup>51</sup> 參筆者拙文:〈高達美哲學詮釋學之原點－理解之歷史性與詮釋學循環〉,【國立台灣大學哲學論評】, 第二十五期 (2002), 頁 211-260; 亦參同作者:“Die Grundstruktur der philosophischen Hermeneutik Gadammers zwischen dem frühen und späten Heidegger: Eine system-immanente Darstellung der „Geschichtlichkeit“ und des „hermenetischen Zirkels“ in *Wahrheit und Method*”, *International Journal of Philosophy* (2007), pp. 109-148.



過程。<sup>52</sup>此則可語言溝通關係之互相理解模式出發，將視域融合理解成「彼者經驗」(Erfahrung des Du)，特別是以效應歷史意識為主而將在開放性直接關涉之他者當成彼者經驗。此有可進而以問答對話性辯證法(dialogische Dialektik von Frage und Antwort)，使對傳承文典的理解如同一場對話過程，而揭示詮釋學式邏輯學(hermeneutische Logik)的基本特質：理解為一詮釋性對話(hermeneutisches Gespräch)，發問為始，理解者會被可理解者詢問而亦學得繼續發問，如此問題的視界與脈絡以及理解者與可理解者的共同意義視界與脈絡方會對理解者開放，經視界融合之過程，而至統合之理解為果。效應歷史意識的運行方式既是在傳承文典與理解者間調介的視界融合，此調介便在於詮釋性對話，而此對話不但蘊涵對話性辯證法之結構，且本是語言

---

<sup>52</sup>參筆者拙文：“Von der Geschichtlichkeit zur Sachlichkeit in Wahrheit und Methode: Eine text- und systemimmanente Darstellung von >Vorurteile< zum >Zeitenabstand<”, *International Journal of Philosophy* (2005,1), pp. 57-95; 亦參同作者：“Das Prinzip der philosophischen Hermeneutik Gadamers: Eine text-interpretative und systemimmanente Darstellung der „Wirkungsgeschichte“ in *Wahrheit und Methode*”, *International Journal of Philosophy* (2009), pp. 103-122.



的基源運行方式，對話性辯證法之詮釋學式邏輯實以對話的基源語言性為基。至此，由事理性為主的主導思路便在語言之形態中獲其基礎：實質事理之自顯正發生於傳承中可理解者對理解者的原初發問。理解過程中之視界融合實為語言的功效。語言乃對話性辯證法之為詮釋性過程的普遍性媒介。因此，探究對話之語言性，以發現在原初對話中普遍之語言性結構下理解之運行方式及實質事理之自顯方式，特別是以語言作為詮釋性現象普遍存有學層面主導線索，便為哲學詮釋學的任務。<sup>53</sup>

## 肆、從「道成肉身」之「言道」至理解存有之語言性

語言之能為詮釋學式存有學及其普遍性的核心在於，語言鑒於其與思想之基本關係而為詮釋性經驗的普遍性媒

---

<sup>53</sup>參筆者拙文：〈當代哲學詮釋學源生初探-黑格爾、海德格與高達美-〉，【哲學雜誌叢書】，第三十四期，《文本與詮釋》（2001），頁 4-30。



介，鑒於其與存有之直接關涉而為「言道」(Wort)<sup>54</sup> 與「事理」(Sache) 之統合過程，以及語言之為人類世界經驗的存有學基本構成 (ontologische Grundverfassung der menschlichen Welterfahrung)。語言開啟世界，語言共同體 (Sprachgemeinschaft) 是效應歷史之存有學式基礎，語言聯結人類精神之歷史性與世界實體之事理性，是思想、語言與存有之普遍存有學性基源脈絡關係中的中介者，而奠立詮釋性生化過程之為現象及經驗所具普遍性基本結構。因為，現在與過去，理解者與傳承文典，自者歷史性與他者實理性間之言說性溝通正是在一切理解中進行、被高達美稱為效應歷史、視域融合或概念化成的生化過程。理解者原初被詢問、聽述說之詮釋性經驗，實與可理解者自行原初發問、述說而成談論 (Zu-Sprache-Kommen) 之詮釋性現象相關聯。此可理解者的事理性自成言談過程所本的語言性，即是詮釋性現象之本質，且決定以詮釋性經驗運作方式為主的存有理解之

---

<sup>54</sup> 在此之所以將 das Wort (Verbum)翻譯成「言道」乃為呈現其在文本及本文中所出現的基督宗教神學脈絡。



真理生化過程。在此論述過程中，高氏遂從事理與言道之分合問題 — 亦即事理性與語言性之關係 — 為主軸出發，並且在西方文化思想中有關語言之思想亦即其概念史之脈絡中 — 亦即就歷史性與語言性之關係脈絡而言 —，來發現語言本身如何成訴說自己而成談論。本文以下除以〈語言與邏各斯（言談）〉為其脈絡外，將特別從宗教哲學角度對〈語言與言詞〉一節 — 採取一種與上述架構式詮釋不同的詮釋方式 — 前言諸段落進行文本詮釋以證示語言性問題之宗教向度與詮釋學向度。<sup>55</sup>

### 一、基本脈絡：希臘之語言談論

希臘語言觀中本無語言概念，而是以 *Onoma*—表達語詞（*Wort*）或名稱（*Name*），而名稱之特性是命名。然而命名並非一絕對性者，不能呈顯事理的本質，因為可以給予其任意的名稱或符號因而也可以隨意改變之。因此古希臘之語言概念首先在於語詞僅是名稱，而名稱與事理無必然之符應

---

<sup>55</sup>關於此段文本之相關文獻亦可參：Winsheimer, Joel C.: 前引書，pp. 213-260; Schmidt, Lawrence K.: 前引書，pp.145-178.



性，遂引發關於語詞真理性之懷疑：「語詞不代表真正的存有。」<sup>56</sup> 如是，語詞之正確性問題或語詞與事理之統一性問題遂為柏拉圖《克拉底魯篇》(Kratylos) 之為希臘語言問題思想經典所討論的問題，因為其論述在古希臘語言討論中可謂最為完整。就語詞與事理之關係柏拉圖區分成兩種語言觀：約定俗成論及相似性理論或自然符應論；而除前述兩種語言觀外，柏氏則提出自己的第三種理論。但是高達美顯然對這三種語言觀均不滿意，因此才會順著西方思想史之發展援引基督教之語言理論。

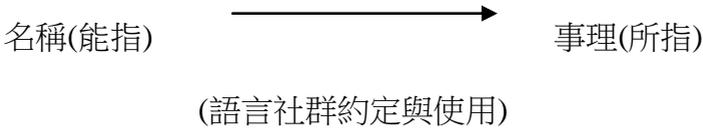
(一) 約定俗成論：語詞與事理間的符應或語詞意義乃基於其語用之單義性即依照該語言社群共同約定與習性使用而成，事實上這便是一般以為名稱之來源；而名稱和事理間並沒有本質的或真理的聯繫性，因此該理論最終均依賴社群對語言之約定與使用來確認語言之有效性，而指涉本身並非根據語言及事理之本質或語言本身即有表達事理本質之本質來進行命名。其結構遂是：名稱(能指)指向事理(所

---

<sup>56</sup>參 WM, 409.



指)，其間的指向是社群約定與使用。



事實上，在文化背景中約定論比較是從拼音與音節語言之經驗世界出發。字母或許形聲或象形，某些基本音節或許從自然或人為的聲音摹擬，而真正能形成發音即音節的主要是根據母音及子音之組成，音節是最基本的意義單位，然而由音節組成的字便需依造詞乃至文法規則。因此最原本象形或形聲而最接近事理意義的部分在語詞之組成中最後遂以發音為主，而不是指向事理或其意義。總之，字母或拼音語言比較合乎約定俗成之符號概念，亦即組成約定而習用的語詞，然後再根據約定俗成的文法組成有意義的句子。所以約定俗成論本身便比較接近希臘語言之為字母或音節語言之特色。是故這種論述從西方文化脈絡而言遂有其自然語言之依據。然而，約定俗成論之問題主要在於人實際上必不能任





原理便開始失效。<sup>57</sup>

兩種理論均一則假設語言乃純粹工具性者而隨時可上手使用，另則預設事理已在語言使用前先行被認知。西方語言思維最基層的教條 — 語言工具性 — 以及存有思想最深層的迷思 — 事理之獨立性或客觀性 — 同時運作於希臘語言觀中。<sup>58</sup>在此西方語言觀遂陷入一兩難困境：一方面若語言只是一種表述事理之工具這，則在邏輯思維上容易陷入丐題謬誤中，亦即如何使用一個本身的有效性乃偶然性的（約定俗成論）或尚待透過其與事理符應而證明的（相似性理論）工具去表達事理？這應是英美哲學從後期維根斯坦開始走向語用學之義理內在原因。另一方面，若語言不只是工具，而是事理表達之必然媒介甚至思想活動本身的必然載體，則對於語言本身或其事理之思想，豈不是需以語言來進行而陷入循環論證？這應是後設語言論 — 涉及日常語言與後設語言間的循環而衰落 — 以及詮釋學哲學興起 — 以

---

<sup>57</sup>參 WM, 413.

<sup>58</sup>參 WM, 410.



詮釋學循環為實在性或存有學基構 — 之理論脈絡所在。

**(三) 柏拉圖式理念呈現事理本質：**柏氏因而主張，語言之語言正確性要求並不能達成事理性真理，因而人必須不依賴語詞而純粹從存有者自身認識之。於是辯證法之目的遂在於使思想依靠自己使真正的對象亦即理念得以展現，而克服語詞之力量、特別是辯士辯論術對其魔力般的技術化。因此並不是語詞象真理開放，而是語詞之合適性乃由事理之知識來判定。<sup>59</sup>柏氏甚至對語言觀本身採取某種綜合論：在理想上雖然相似性原理比較合理而約定論可以補充其不足，但在實際語言使用中以約定論為主而適度依據可能性援引相似論。此顯示柏氏基設為：「語詞不具實在的知識意義 — 此結論則超越整個語詞之面向及關於其正確性之問題而指向事理之知識。」<sup>60</sup>

如是，問題關鍵在於將語言視為工具。一方面若將相似性原理以仿像—原象之類比論作為其形上學模型，加上工具

---

<sup>59</sup>參 WM, 411.

<sup>60</sup> WM, 413.



論之語言觀預設，便會貶低語言之意義與價值。<sup>61</sup>另一方面若語言並非工具而已，而是所意謂事理之開顯，則語詞之正確性便在於使事理被呈現出來，若以象形文字思維為例，亦即以形象（eikon）或以符號（semeion）象徵或指涉事理所進行的造字基本思維，則其中可以透過符號表現形象而象象徵事理之方式來代表事理，如此可以形象論描述語言，而這可以透顯出更底層的意義，形象能呈現出事理本質或形象代表著事理。<sup>62</sup>

如是，《真理與方法》之文本理路不但迴向至在藝術向度中的「形象」觀念，也在此語言向度中呈現出一種三元結構：1. 象形或象音的符號 2. 呈現事理的本質之形象 3. 事理及其本質。

為中介者，則此結構之基本問題是，是否有甚麼事理無法被形象化而符號化？乍想之下，似乎不可見者便無法被形象化，因此所有精神性者均都無法形象化，而在語言本身聲音便非形象者，如在德文中聲音（*Stimme*）才是情緒（*Stimmung*）之表現。如此顯示出相似性理論之嚴重問題乃在於如何表達精神性事理。情感或其他精神活動與狀態若無形象，遂只能之圖式化或抽象化，此種抽象化之形象遂走向理型或理念之模式。無法以形象而符號化者卻又需將之以某種語言形式表達，不能被符號化或形象化之表達遂轉為被抽象化的概念。因此，從此架構便以及西方語言文化之脈絡可導出的三種語言理論：

第一，順著希臘母語之自然傾向，最合適者即約定俗成論及其後來的發展，語言符號論或語言工具論），此論所依恃者並非符號本身能承載意義——因為符號本身乃是偶然的——，而是依據語言與事理間的能指與所指之指涉關係底可靠性。依此關係可靠性之要求遂又包含兩種約定俗成，其一是為語詞指涉事理之指涉部分乃社群之約定俗成。其二則



是語言本身規律的約定俗成，即後來維根斯坦發展的語言遊戲論或日常語言學派所開展者。第二，在理論上若能指能直接指涉事物本質最好，然而因為西方拼音語言符號本身的約定俗成性，遂需透過能表達事理形象者來表達其本質，因此其工具性在於只有表達事理的形象之為一種仿像才能符應事理本質，因為符號本身無法直指之。於是語言之形象性需會降低為於事理之相似性亦即仿像性。此論述之問題在於能否透過仿像過渡到意義、意境、精神之世界，而且在此點上其仍有工具論之危險，雖然作為一種過渡性者可以是工具義或媒介義（**medium**）。媒介與其所媒介者甚難分開，此遂不同於工具在達成其目的後便可擱置。而媒介有一種意涵：若無媒介，被媒介者便無法呈顯，這媒介義在道成肉身論述才開顯，然後在語言中心論才發展。第三，柏拉圖之理念論認為語詞乃至語言本身無法傳達事理，而是理念承載事理本質。語詞遂也是工具而無本身的存有價值。因此，總結三項理論均或多或少是語言工具論，而語言之為一種工具或媒介均非能呈現事理本質者。



若純粹從結構而不論及內涵來比較，二元結構之相似性理論似比三元結構不易產生問題，因為二元結構只需連結將兩元項直接連結，而三元結構需連結三元項而看似麻煩，符號需能指涉、符應或表現形象，形象又需能指涉、符應或表現事理時此理論才貫通。然而，問題正在於：若不經由形象呈現事理，則符號便只是指涉性工具而完全無本身存在的意義與價值，如是，以符號建構之語言便僅是完全的指涉性工具系統。因此若是以符號為語詞來指涉事理，則思維會解消語詞本身的存有性而將之當成純粹的符號來指向被指涉者之為思想或事理，則語詞又是一種溝通之工具而已。如此則會進而發展出近代如萊布尼茲之普遍符號論（*characteristica universalis*）或現代之後設語言論。語言應作為一種理想的符號系統，其唯一的目的便是：將可以被完全認知的事理世界結構當成一種完全可被掌握的對象性，來以一種完全人為亦即單義定義的符號所種組成的對應秩序系統來表述。而在歷史文化中成長的具體語言所承載的語詞遂會因為其多義



的變形廣度而被認為是語意不清的缺陷。<sup>63</sup> 與前種理想符號系統相對而言比較不那麼絕對地脫離生活語言者則是所謂的專業術語，也因此在此詮釋科學文本時，常需將專業術語與語詞之自由運用並列。<sup>64</sup> 然而完全解消歷史性語言之偶然性與其語詞不確定性者恐怕只有數學符號及其系統純粹理性運算性規律，此則終極而言並無需與現實經驗世界以及有關於其之知識或任何其他的世界符應。而這顯然是人造語言理性建構之抽象化底極致而顯示出其弔詭之處。語詞與事理之符應問題中的仿像或相似性理論反而比較能呈顯語言隸屬並已在道成肉身中開顯於被其仿像者存有之關係。對人類而言語言性始終在吾人思想事理之活動中：「意義之理念性本來就一直在語詞中。語詞一直都是意義。[ ... ] 人們尋求合適的語詞，亦即那真屬於事理之語詞，以使此能在其中發言（zu Worte kommt）。」<sup>65</sup> 希臘哲學之所以故意不意識到語詞與事理、言說與思想之關係，實與其正是要設法脫離此緊

---

<sup>63</sup> 參 WM, 418.

<sup>64</sup> 參 WM, 419.

<sup>65</sup> WM, 421.



密關係而獨立自由思想有關。朝向理念之思想卻會終導致近代語言工具論與現代語言符號系統論。<sup>66</sup> 因此，在西方語言思想史中，語言性與事理性及歷史性之關係必須在接下來的基督宗教中探討。

## 二、基本架構：「道成肉身」之為語言性

### 第一段

高氏開宗明義說：「然而有一種思想，並非希臘思想，而對於語言之存有更公道，使西方思想之語言遺忘並能不完全。此便是基督宗教之道成肉身思想。」<sup>67</sup>緊接著高氏便指出道成肉身並非靈魂或神靈之「附身」(Einkörperung) (直譯為「外人肉體」)，亦即希臘神話中神祇附體或柏拉圖式靈魂轉世說。在此高氏等於區分三種宗教型態，亦即就宗教哲學類型學而言：其一，神靈之「附身」論為所謂自然宗教，包括自然崇拜之泛靈論至神話宗教之多神論者；其二，靈魂之「附身」論為吾人所謂廣義的靈魂宗教，亦即將神聖界從

---

<sup>66</sup>參 WM, 422.

<sup>67</sup> WM, 422.



外在神靈界反思內化為內在靈魂界者，因而常會以靈肉二元論為其存有學基本架構而以靈魂轉世或輪迴論為其靈魂論述；其三，所謂啟示宗教，亦即從閃族希伯來對於雅威之為向人類、尤其是其所願啟示者在後者歷史脈絡中以語言啟示自己及其與被啟示者關係。在此高氏以基督宗教之道成肉身論為代表。

## 第二段

### (一) 靈魂宗教之靈魂轉世論

高氏先處理比較有哲學意涵之宗教亦即靈魂宗教。就靈魂與肉體之關係而言，此類宗教之理論代表便是古希臘柏拉圖式—畢達哥拉斯式哲學之靈魂轉世說。實際上，附身之思想頗符合希臘語言觀。肉體像「能指」，靈魂似「所指」，靈魂與乃肉體截然不同層次者，靈魂是本質，肉體只是載具，靈魂可以進入肉體但也可以出來，所以靈與肉其間並無必然之聯繫，亦即並無媒介者與被媒介者間不可分離之關係。在柏拉圖理念論中，靈魂、特別是理性可以直觀事理本質亦即



理念，而肉體或視覺只能看見理念之仿像。靈魂內住肉體遂表示肉體之非本質性或偶然性，肉體是靈魂之工具。但是更嚴重的是，身體變成靈魂監獄之理由在於身體會使人以為其眼睛所見事物乃事理本質，因此如人若能超克身體所感覺事物而認知到其內在所隱涵事理本質，才是覺知靈魂所應覺知者。而且理性尚須真理之光光照理念。所以語言之遺忘亦即拋棄事理本質可透過語言呈現之可能性乃所理念論導致。這方是附身論之語言問題。若肉體阻礙靈魂直觀理念之為事理本質，肉體遂變成連工具都不如。肉體若將所見事物當成事理本質，就會阻礙靈魂直觀理念，亦即，工具被誤以為是目的，則工具反而成為難阻而應被棄絕。因此高氏需卻藉由基督教的道成肉身神思顛覆其一生研究古典哲學典範柏拉圖之原象—仿像模型。

如是，靈魂與肉體之關係若是原象—仿像模型或所指與能指之關係，則這首先表示靈魂可以脫離肉體而自為存在，而且靈魂與肉體分離反而是一種淨化亦即重獲其本真存有。其此，另一個更積極的意涵為：在這種情況下靈魂比肉



體高貴，因此靈魂最好獨立肉體外。這是靈魂（淨化）或出世宗教與基督宗教基本差異之一，後者從不否認肉體之存有與價值，亦即肉體也是上帝所創造。反之，如畢達哥拉斯學派主張靈魂應淨化於身體，爾後希臘化之諾斯底派也有類似主張。事實上靈魂淨化論比柏拉圖《理想國》理念論出世，因為後者主張直觀理念界之哲學家應迴降至塵世進行政治活動建構善即公義之國度。基督宗教道成肉身則根本與出世宗教進路相反。在此高氏的目的當然不是談宗教哲學及神學，若不從宗教哲學觀之便不知為何高式在此可以將宗教哲學乃至神學思想泉源翻轉成哲學詮釋學，而且在前述脈絡中實有歷史性的必要性，因為希臘之語言工具觀對於西方語言哲學之效應歷史無與倫比，相對而言基督宗教之語言觀使西方對於語言之思想可有另一種完全不同的可能性，亦即詮釋學進路。

吾人當然可以質疑，為何中世紀之宗教卻有出世宗教之傾向？僧侶制度與靈修神學之開展實與奧古斯丁對諾斯底及摩尼教思想之辯證有關，這使得基督宗教也沾染二元論之



氣息——比如奧氏之雙城論——。這是為何高氏在此文本中談及奧氏時的態度略比談及托瑪馬斯保守，似乎暗示，若不是基督宗教之原創性思想即道成肉身，奧古斯丁豈不只是繼承諾斯底與摩尼教之思想傳承者。於是，奧氏思想中融合希臘哲學與基督宗教神學，但後者的確有被前者掩蓋部分，例如有關位格（person）概念，他並未從聖經將位格概念發展出來，反而認為該概念會隱蔽上帝本質問題。然而，該概念正是基督宗教神學設法從希臘哲學脫穎而出，尋找其自己語言之過程，而道成肉身亦同。雖然道成肉身論在《真理與方法》文本脈絡中只是過渡，然而卻也可以更充分地在詮釋學哲思中發展。高氏在此雖然只援引基督教現有歷史性與語言性資源，然而他也暗示我們此基督教資源仍多少被希臘哲學牽絆著，或許若此理論徹底從後者解放出來會更有意義。因此高氏在此談奧古斯丁、托瑪斯時是否完全贊同之？他是否有一種遺憾，亦即若他們更偏向基督宗教神學資源去發展，而不是遷就哲學呢？而這些保留並不應被理解為高氏不欣賞基督宗教神學；反之，高氏正想將基督信仰中最原創思想開發出



來，只不過現有資源不足。<sup>68</sup>

## (二)自然宗教之神顯論

接著，論及柏拉圖所批判的希臘神話亦即自然宗教中的神顯論(Epiphanie)：神祇以人之型態顯現他自己，人的肉體在此依然是一種顯像之工具。人可以見到神，雖然所見到的是以人的形態出現的神；神則在其神顯中仍然完全保持其超人性的型態，而未真正地成為人。這種宗教哲學並不拒絕實在的或肉體的世界，不過神祇因其先天的神性或超人性而在存在與能力上凌超人類，神人之間的差異誠然無法跨越，因此人也無需追求神仙出世之境界。比如在亞里斯多德式宇宙觀中所有的實在性或存有者均有其在宇宙存有層級秩序中的位階以及相應的存有性價位。後來托瑪斯引用亞里斯多德式理論，在上帝與人類間尚有天使與其他神靈之存有者，而宇宙間各種形態存有者之生成化滅乃各種形式與質料綜合與分離之過程(Hylemorphismus)，則存有者型態間的變化

---

<sup>68</sup> 參 Gadamer, Hans-Georg: „Die religiöse Dimension“(1981), in: *Gesammelte Werke*, Band 3, Tübingen: Mohr 1987, pp. 308-319.



亦可由形質轉化來說明。如是，越接近質料層次者其形式越不純粹就而越物質性，越接近純粹形式者其物質性越低，而最純粹者便是形而上之神自己。若神是純粹形式者，則其透過像人如此不純粹的型態顯現時，遂是利用附著人的質料或肉體部分來顯象，然而神之形式本身仍然保持其超越性。然而，相對於希臘宗教神祇可以人之形體顯像，基督宗教的上帝則是真正成為人，亦即耶穌基督，而此道成肉身之信仰則涵括其在十字架上為人類犧牲之信仰，而這基督之福音則隱涵上帝與耶穌基督奧秘的關係，亦即神學思想所開展的三位一體論。

高氏選擇從神學語言論亦即三位一體論中特別是聖父與聖子之關係來切入，便是由於古代教父關於此之談論是對比於人的思想與語言關係來談。然而在此整節文本中，高氏並非進行純粹的神學詮釋，而是探索神學成為詮釋學資源之可能。他在處理奧氏與托氏之思想時，會不經意地轉折至其本身所關心的詮釋學問題。這也因此形成這段文本一方面在其論述脈絡中是高氏對西方語言思想史研究中的一個環



節，亦即之前的古希臘以及之後中世紀及觀念形成（*Begriffsbildung*），也便是繼承托馬斯之語言哲學理論，另一方面就詮釋學關於神學資源攝納部分，此處卻似一未完成的，欲言又止者，因此留下思辨空間。反之，設若如果基督教神學未往語言問題發展，則西方後世關於語言之思想有何局面？詮釋學可不可能再從神學發展角度重新審視神學的語言問題？

如是，回到文本中關於基督宗教聖子犧牲概念——耶穌基督之犧牲有兩個層次：其一便是其道成肉身，其二則是十字架事件。首先，上帝成為人而不只是神顯論之意義實隱涵著對於希臘宗教哲學絕不可能發生的事。對於柏拉圖式的宗教哲學而言，上帝或者原象或者善自身絕不可能成為具有仿像性質者或者具有肉體此種虛幻而不真的形體。靈魂宗教既不注重肉體之存有與價值，因此其宗教價值以解脫為主，主張人透過修行、悟道向上提升，亦即一種靈魂淨化或昇華理論而拒絕身體。聖子則剛好相反，他從天降世為人，從一種神性本質成為具有物質身體存有者，這對神而言確實是一種



犧牲或限制。對於神顯論而言，上帝成為人表示其具有人性，實與其神性或超人性相衝突，而這亦是基督宗教神學中一難處理的問題——神人二性問題。然而新約聖經上的確記載：「祂本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式。」(腓立比書 2:6-7)這樣的犧牲遂使上帝本質有根本改變，上帝有人性、犯罪、乃至死亡之可能。其次，就聖子被釘死於十字架而言，犧牲原本在猶太教中的涵義即是：人以被犧牲者來執行一種宗教上的代替贖罪之工作，因此耶穌十字架上之犧牲遂有兩種涵意：一則祂犧牲自己的生命，如同一般宗教中獻祭時的牛羊豬，二則其犧牲不只是死亡祭之意義，而且有代贖之作用。因此救贖是一種恩典，乃透過上帝自己的犧牲。然而同樣地，希臘宗教哲學無法理解此種犧牲如何可能，因為上帝成為人已經很不可思議，上帝竟然會死，根本違反其不死神性。(必須附帶一提：這兩種基督信仰內涵對於猶太教而言同樣不可思議！)但當中卻隱涵著基督神學可以轉化為詮釋學哲思之可能性。例如，人在理解過程中本身是否為一種犧



牲過程?當真理語言化後或成為文本時是否也是一種犧牲?這種犧牲在文本理解中是實在而根本的詮釋學經驗：一方面真誠地面對文本、特別是經典時，理解者先需懷著虛己之心態，否則文本無法對他言說，另一方面透過真理之文本化亦即經典化，其反而可以在文本理解中呈現自身。

然而上帝犧牲之信仰並非奧氏與托氏三一論主要論述所在，而是集中論述聖父與聖子之關係能否對應到人之語言與思想之關係。在此它們倒是又受希臘化、尤其是斯多亞影響，以內道(思想，*logos endiathetos*—lo/goj e)ndiaqeto/j，*dianoia*—*dianoia/a*)外道(語言，*logos prophorikos*—lo/goj proforiko/j，*hermeneia*—e(rmhnei/a))說去處理三一論神學。因此這裡也留下想像空間，是否這上帝犧牲之神學思想對於詮釋學亦為有益資源。<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup>參筆者拙文：“Überblick einer Gadamerischen ideengeschichtlichen Darstellung der Hermeneutik:Die Etymologie des Begriffs und seine Bedeutungsgeschichte von der Antike bis Dilthey”，*International Journal of Philosophy* ( 2004,2 )，pp. 33-80.



### 第三段 — 第五段

如是，基督宗教思想家、特別是中世紀者一則將道成肉身之信仰在三位一體論中開展，二則將此置於人類之思想與語言之關係脈絡中進行類比性思維，而此兩者又可回溯至約翰福音之序言中企圖以希臘之思想觀念亦即神、道、光與生命等處理三一論及道成肉身。於是，在神學與哲學對比中，可見兩者有趣的辯證關係：一則教義神學企圖以希臘思想媒介解決神學問題，另則哲思卻通過教義神學獲得一種希臘思想封閉的向度，語言及其真理或存有性。範例便是上述教父攝納斯多亞理論發展內外道論者。就斯多亞原本的內外邏各斯理論而言，乃為將作為宇宙原理之邏各斯與對其單純模仿的外在性的亦即言說的語言區分開來，以顯現前者之存有性優位。<sup>70</sup>此遂繼承柏拉圖式語言論：物質現象界乃精神理念世界之仿像，亦如同靈魂宗教：外在性言說語言只不過是內

---

<sup>70</sup> M. Pohlenz, “Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa,” *Kleine Schriften I* (Hildesheim 1965) 79–86.



在性思想語言之模仿，因此外在語言層次低於內在語言。亞歷山大之菲羅將此論運用於其寓意解經法。<sup>71</sup> 然而「對於基督宗教的啟示信仰而言，這則是在相反的方向具有積極意義。」<sup>72</sup> 雖然早期教父尚未擺脫希臘化，因而採用斯多亞哲思以內道與外道關係論述聖父與聖子之關係，但是由於基督宗教信仰中一重要啟示原素導致他們認為外道不比內道層次低，亦即聖父與聖子之神性本質相同。如此，被類比為基督之外道遂被提升至與被類比為聖父之內道同等，從屬說遂被修正。基督宗教思想對於斯多亞哲思之反轉不在於哲學性而是神學性理由。而這神學理由所導致的內道外道關係之回轉卻給與詮釋學哲思一極重要的資源，亦即不論就神學或哲學詮釋學而言一方面內道唯獨經由外道呈現，另一方面理解者遂唯獨透過外道理解內道。內道變成外道首先是藉著發聲

---

<sup>71</sup> A. Kamesar, “The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation:

Philo and the D-Scholia to the Iliad”, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004) 163–181.

<sup>72</sup> *WM*, 423.



而出，發出聲音之過程遂形成所謂言說，思想化成言說過程遂可成為一種存有學性的類比，成為一種範示價值而同時對於詮釋學涵義與神學涵義發生效應。內道與外道關係可以類比至神學中聖父與聖子關係，而擴展至詮釋學所謂的詮釋學語言或文本所表達意義或思想之間的關係亦即事理意義與語言文本之關係。<sup>73</sup>

如是，若上帝聖道真的化成肉身，則原本在希臘思想中精神僅真正存在於理念界便被突破，反而精神之實在性會在道成肉身中獲得實現，希臘的邏各斯遂從宇宙論向度中的神靈性釋放出來，亦即從宇宙論的形上學或以精神為優先至上的靈魂宗教中解放出來，下降至不僅是現象界或塵世間，而且是歷史性的人性世界中，成為具有身體之言道：「救贖性事件乃一次性的將歷史性的本質引入西方思想，並將語言現象從其於意義理念性之沉溺中解脫出來，從而把其自身提供

---

<sup>73</sup> 參作者拙文：〈從 *hermeneuein* 至文本理解之義理生成發展：辯證性——系統性及體系性詮釋學理論基本網絡〉，【中央大學人文學報】，第三十四期，頁 97-140。



給哲學省思。」<sup>74</sup>亦即上帝救贖性事件乃上帝在人類歷史當中的啟示與行動，使其具歷史性之一次性事件特質，而這本為宇宙論形上學不重視的歷史性向度，更不認為歷史乃一本質性者，反倒以宇宙循環論為其世界觀架構。因此一次性救贖事件也突破此宇宙循環論，代表嶄新的真理觀——歷史與語言均可為真理生化過程。基督一次性之拯救突破宇宙輪迴過程，並且會在每位接受耶穌為基督者身上發生救贖生化過程。詮釋活動亦然，基督之獨一的救贖真理乃在每為基督徒信仰活動中被理解。因此，「與希臘邏各斯差異在於：言道是純粹的生化。」<sup>75</sup>

## 伍、開放性結論

如此，整體而言，《真理與方法》三大部分之論述結構本身便是從事理性經歷史性至語言性之發展脈絡，而在各自部分之關鍵文本中分別也涉及此三基設間的關係，並且又在三大部分關鍵文本所代表的文化領域亦即藝術向度，人文學

---

<sup>74</sup> WM, 423.

<sup>75</sup> 同上



與哲學向度以及宗教向度中呈現詮釋學之存有學向度。高達美哲學詮釋學經典之作中不但蘊涵著有關詮釋學三基設間體系性存有學豐富的線索，也開放著這些線索在人類文化各種向度例如生活世界向度、理論知識向度、實踐價值向度、精神文化向度、基層存有向度等中自行發展之可能性，而這正是體系性詮釋學之潛能所在：正如詮釋學各基設間並不存在著系統式之基本或終極原理及推論之形式邏結構，而是基源共生、互通聯動等體系性的生機關係，所以詮釋學所哲思的各向度間的關係亦復如是。就詮釋學及其基源存有學向度而言的三基設——事理性或真理性，歷史性或存有性，文本性或語言性——，在《真理與方法》中分別以在藝術向度中的從「遊戲」至「形象」觀念、在精神科學向度中的從「生命」至「此有」觀念、在宗教向度中的「道成肉身」及「言道」觀念來呈顯，而這些觀念也均可在互動融通中呈現詮釋學之價值哲學向度。

進一步而言，此種嶄新的體系性詮釋學哲思企圖中介現代哲學與後現代運動，重新省思西方哲學所關懷之底層亦即



存有與中國哲學所關懷的基調亦即價值之間的關係，尤其是一種經由此詮釋學所可描述的意義性辯證關係：首先從存有之事理性出發，詮釋學之為語言／文本理解始終涉及一則理解活動之為存有意義生化活動及另則語言或文本之為價值意義生化活動的間際性生化過程。如是，一方面從人性存有之歷史性而言，亦即就理解主體向度觀之，人之存有性之為在脈絡中的位格乃一種 — 相對於其他非位格性的亦即非理解性的存有者 — 不斷在存有意義與價值意義間辯證之生命活動。另一方面就語言客體向度亦即存有之語言性而言，語言之為物質與精神之媒介及綜合 — 相對於一切其他物質性或精神性價值者 — 乃一種一則透過物質性媒體表徵精神性意義而使前者有精神性或理念性價值，另則精神性意義正在此表徵活動中得以具有物質性或實踐性價值之意義辯證過程。如此，語言／文本理解便是存有與價值之意義辯證的即理想又實際、即理念性又實踐性的生化辯證典範。

最後，就筆者之歷史性存有關懷而言，在當代西方哲學思潮中詮釋學哲思轉化傳統哲學各向度，尤其是轉型形上



學、主體論及實踐價值哲學之關鍵性與時代性底脈絡中，假若中國哲學能以詮釋學的思路與語言中得以達意與展現，則便可進而證示，中國哲學之義理內涵在當代全球哲學中也具有關鍵性意義乃至普世性價值。如是，藉著詮釋學哲思，不僅可以貫通表達中國哲學的真義，更可以使中國哲學與西方哲學接軌，讓世界哲學界承認中國哲學之為哲學的地位，甚至真正視域融合地生化出東西方文化際互攝共生，而使西方本源於古希臘文化、猶太文化及基督宗教信仰的詮釋學與中國三教會通哲學之對話乃至對化亦能在人類文化尤其當下全球化潮流下世界文明衝突中作出適當的貢獻。因此，在當前的哲學環境中，研究當代西方詮釋學與東方漢語哲學之對話與會通關係乃具時代性與關鍵性意義。此則有待另外各種思想之道來探索。



# **The Systemic of Matter-of-factness, Historicity and Linguisticality:**

**A philosophical text-immanent Interpretation  
and theological system-immanent cohesion  
from “Play” through “Life” to “Word” in  
Truth and Method**

**Prof. Jing-Jong Luh**

## **Abstract**

**As a classic of philosophical hermeneutics, "Truth and Method", not only reveals Gadamer's Hermeneutics philosophizing basic concepts and theoretical elements such as the "game", "hermeneutical circle" "effect-history", "fusion of horizons", "dialectic dialogue of question and answer" and so on, but also implies the three ground-presuppositions of hermeneutics—matter-of-factness, historicity, and linguisticality – in its three dimensions, ie**



die hermeneutical dimension of art, history or human science (Geistwissenschaft). The relations between the ground-presuppositions, basic concepts and theoretical elements are not systematic or fundamental-deductive, but systemic, which means that each one correlates with, interacts and confirms each other. This paper will attempt through a text-immanent interpretation of the basic or core concept of Gadamer's hermeneutics like "play" and "image", "life" and "Dasein" and "incarnation" and "Word" in the three major parts in "Truth and Method" as the three hermeneutical dimensions to present the three hermeneutical ground-presuppositions and their systemic relations which imply in this work. For the purpose of text-immanent interpretation, it shall firstly reveal the lay-out of basic context for each concept-set, and then expose its framework of discourse and therefore the implied ground-presupposition. However, as regards the



**system-immanent dimension of a whole theory, the three text-immanent interpretations integrate into a coherent and holistic representation of Gadamer's hermeneutics just through the interrelation of the three ground-presuppositions.**

**Keywords: matter-of-factness, historicity, linguisticity, philosophical hermeneutics, "Truth and Method", Play, image, life, Dasein, incarnation, Word**

