

羅遜的詮釋學概念 及其困境：從高達美的觀點

陳榮華*

摘要

羅遜認為哲學要從知識論發展為詮釋學，所以知識論與詮釋學的關係非常密切。本文首先說明羅遜對知識論的分析和批判，繼而指出他對詮釋學的主張，然後再根據高達美詮釋學對它作簡略的批評。在討論羅遜的詮釋學概念時，我認為它有兩方面的意義：理論的(theoretical)和實踐的(practical)。前者強調詮釋學本身的定義或性格，這是羅遜的非常態交談(abnormal discourse)或人類的談話(conversation of mankind)；後者指詮釋學在人生方面的意義，這是羅遜的啟發哲學(edifying philosophy)或教養(Bildung)。我認為高達美詮釋學亦有這兩方面的意義，本文希望從高達美的觀點，對羅遜的詮釋學概念的這兩個意義作一簡略的批評。

*陳榮華：台灣大學哲學系教授，地址:台北市大安區羅斯福路四段一號。

Email: wwchan@ntu.edu.tw



(陳榮華)羅遜的詮釋學概念及其困境：從高達美的觀點

關鍵詞：詮釋學，羅遜，高達美，教養

收稿：2013/09/03；接受刊登：2015/02/24



羅遜的詮釋學概念及其困境：從高達美的觀點*

陳榮華

羅遜在他的名著《哲學與自然之鏡》(*Philosophy and the Mirror of Nature*)第三部份的標題指出，哲學要從知識論發展成詮釋學(From Epistemology to Hermeneutics)。他又認為他的「詮釋學」一詞來自高達美的《真理與方法》(*Wahrheit und Method, Truth and Method*)。(PMN 357)¹然而，羅遜和高達美分屬兩個非常差異的文化傳統，前者是分析哲學和實用主義的美國傳統，後者是現象學和重視人文價值的歐陸傳統，那麼，羅遜宣稱的詮釋學是否一致於高達美的詮釋學？它們有何差異？何者的主張更為妥當？

既然羅遜認為哲學要從知識論發展成詮釋學，則它們的關係相依。本文首先說明羅遜對知識論的分析和批判，繼而指出他對詮釋學的主張，然後再根據高達美詮釋學對它作簡略的批評。在討論羅

* 非常感謝兩位匿名審查人對本文的指正，筆者已根據他們的意見作出修正。

¹ 我們要注意，羅遜在 PMN 出版後不久，曾宣稱他希望“從沒提及詮釋學”。(Knobe, 1995, p. 61)其後更批評高達美詮釋學，認為它企圖設計一個新的哲學方法，但卻是失敗的嘗試。(Rorty, 1999, p. xx)然而，他對高達美的批評，正好表示他發現他的哲學與高達美的主張不同。並且，羅遜宣稱哲學要成為詮釋學，是一種宣示的意義，這是說，它一方面宣示他對傳統哲學的反動，另一方面指出未來哲學的新方向。那麼，雖然羅遜後來放棄詮釋學一詞，本文檢討羅遜的哲學未來方向與高達美詮釋學的差異，這仍是值得探討的。



遜的詮釋學時，我認為它有兩方面的意義：理論的(theoretical)和實踐的(practical)。前者強調詮釋學本身的定義或性格，這關於羅遜的非常態交談(abnormal discourse)或人類的談話(conversation of mankind)；後者指詮釋學在人生方面的意義，這是羅遜的啟發哲學(edifying philosophy)或教養(Bildung)。我認為高達美詮釋學亦有這兩方面的意義，本文希望從高達美的觀點，對羅遜的詮釋學概念的這兩個意義作一簡略的批評。

壹、羅遜對知識論哲學的分析及批評²

在羅遜對西方哲學發展的分析裡，他認為由笛卡兒(R. Descartes)開始的現代哲學，開啟了新的哲學方向，他稱為知識論中心哲學(epistemologically centered philosophy)。他反對知識論中心哲學，認為哲學要發展成為詮釋學。因此，要說明羅遜的詮釋學概念，先要明白他對知識論哲學的分析和批判。

羅遜採用「知識論」一詞時，有他的獨特意義。³他認為知識論的架構源於笛卡兒(R. Descartes)，經由洛克(J. Locke)和康德(I. Kant)

² 羅遜由分析現代哲學的發展來說明「知識論」一詞的意義，這是他對現代哲學的一個哲學詮釋。本文不討論羅遜的詮釋是否正確，因為這是哲學史的工作。我的工作分析羅遜的詮釋學概念，希望藉此清楚說明他對詮釋學主張。

³ 在羅遜，「知識論」一詞可指知識的理論(a theory of knowledge)，這是我們一般的用法。它正如形上學或倫理學那樣，是哲學討論的一個課題。它也可以指一種哲學思潮，正如羅遜認為，從笛卡兒發展出來的現代哲學，它的特性是以知識論為中心。在這個意義下，當他批評知識論時，他是批評由現代哲學展開的哲學思潮。



而大體完成。西方哲學在其後的發展裡，深受知識論的影響。

羅遜指出，笛卡兒把心靈與物體二分，將心靈轉化為反映世界的自然之鏡(mirror of nature)，並把鏡中的心靈內容作為世界的表徵(representations)，⁴使哲學成為考察表徵及它與世界的關係，以求得到正確表象世界的表徵，建立世界的知識。這種肯定心靈表徵和藉由考察它們以認知世界的主張，羅遜稱為表徵主義(representationalism)。⁵

現代哲學在表徵主義的預設下，心靈彷彿是一面鏡子，充塞著反映外在世界的表徵。心靈反省它們，考察那些能正確反映世界。由此，「哲學的重心是要建立普遍的表徵理論(a general theory of representations)。它把人類文明畫分成不同的領域，有些能正確表象實有界，有些沒有那麼正確，也有些完全沒有表象它(雖然它們號稱可以)。」(PMN 3) 由此，表徵主義探討表徵的知識論意義，也揭開知識論的序幕。它希望藉由探討內在的特權表徵(privileged

⁴ 笛卡兒以前的哲學家一般認為，心靈與身體的區分是理性與非理性之分，由於身體的感覺是非理性的，所以感覺是身體活動，不是心靈的活動。但笛卡兒受到現代數學物理學的影響，把心靈與身體的區分視為非物理和物理之分。心靈是非物理的，是有意識的；身體是物理的，它沒有意識。因此他把感覺也納入心靈的活動，而身體活動成為純粹物理和機械的。身體與一般事物無異。這種心靈與身體的對立，使心靈成為事物的意識者。在意識時，心靈受事物的影響產生表徵。由此，心靈成為表徵事物的自然之鏡。

⁵ 以我所知，羅遜從沒有對「表徵」下過定義。表徵主義既然預設心靈與世界二分，則表徵內在於心靈中。並且，表徵主義屬於知識論哲學，因此表徵表象世界裡的事物。人藉著表徵，得到外在事物的知識。表徵內在於心靈，讓人藉著它以認識事物，它是人認識事物的內在中介(medium)。於是，凡心靈裡的內容，如印象、感覺、觀念、概念、信念，甚至是笛卡兒說的先天觀念(innate ideas)，由於它們是認識事物的內在中介，因此可統稱為表徵。



representations)，以得到外在世界的知識。

根據羅遜的分析，笛卡兒把心靈區分出來，作為哲學探討的領域後，洛克(J. Locke)進而認為，只要說明心靈從得到感覺與料以至建立觀念的運作過程，就可以分別那些是真的知識，那些不是真的。這是說，只要說明從事物刺激感官，讓心靈得到感覺，以至心靈構成觀念和知識體系的整個因果過程，就可以說明那些觀念是證成的，那些是尚未證成的。⁶於是，在笛卡兒把心靈作為哲學思考的領域後，洛克進一步規定，哲學的主要工作是考察心靈處理表徵的運作過程，以說明知識的證成。

羅遜認為，康德完成知識論哲學的最後階段。笛卡兒與洛克碰到一個難以解決的知識論困難：觀念之幕(the veil of ideas)，也有稱為知覺之幕(the veil of perceptions)，這是說，人的知識範圍僅止於心靈內的表徵，無法超過它，到達外在世界去。表徵猶如一個帷幕，帷幕外的世界，不是知識能達到的。因此，我們無法保證表徵與世界的符應關係。

康德以他的哥白尼革命(Copernican revolution)來解決這個困難。心靈表徵(例如，空間、時間、因果、實體等)之能正確表象世界，不是由於事物引起心靈的表徵，而是反轉過來，由於(先驗的)表徵是事物的構成條件。⁷它們是事物的構成基礎，故能正確表象世界。於是，要說明事物的知識，就要找出事物的構成基礎，而這是

⁶ 參考 Tartaglia, 2007, p. 104.

⁷ 一般而言，康德的感性形式(空間和時間)和理性範疇在知識論方面稱為事物的構成條件，在形上學方面稱為事物的構成基礎。本文跟著要討論康德哲學與基礎論的關係，為了在詞彙上取得一致性，下文把「構成條件」改寫為「構成基礎」，或把「條件」改寫為「基礎」。



哲學的工作。換言之，哲學成為尋求基礎以說明事物的工作。它的工作是奠基的(grounding)，而知識論哲學的思考是基礎論的(foundationalist)。⁸

羅遜指出，康德不僅為事物奠立基礎，他甚至認為，其他學問都建立在心靈的先驗表徵上，而且只有哲學才能探討和理解它們。於是，哲學的工作不僅為各種學問奠基，也要理解它們的基礎，以審判它們的地位。⁹由於哲學是基礎的學問，它不僅是自治的，同時也擁有最大的權威，因為它提出基本原則，用以審判其他學問，給它們適當的地位。於是，現代哲學認為，哲學不僅可以理解其他學問，它更可以提出共同的原則，用以衡量所有學問，說明它們的意義和地位。由此，在知識論哲學下，一切學問或人類的文化，都可以由一組共同或普遍原則給予衡量。換言之，一切學問都是可共量的(commensurable)。¹⁰

根據以上分析，羅遜認為現代哲學是知識論中心哲學，這是指，它具有以下的性格。1. 表徵主義：認為心靈或世界二分，心靈

⁸ 不同於古希臘對哲學的看法：哲學是人類學問的最高峰(culmination)，但在康德，哲學是為人類知識奠基的工作，它是各種學問的基礎(foundation)。參考 Guignon and Hiley, 2003, p. 43.

⁹ 羅遜說：「從康德以來，哲學被認為是審判所有其他學問的學問。作為一切知識的學問，它是科學的科學，Wissenschaftslehre, Erkenntnistheorie，它宣稱發現普遍的法則，可以讓科學言談(scientific discourses)更為科學，因此它可以為其他學問和它自己奠定基礎。」(Rorty, 1982, p. 141)

¹⁰ 羅遜的可共量概念根據孔恩(T. Kuhn)科學革命的典範之不可共量性而來。他曾對「可共量的」下一個定義，他說：「“可共量的”是指，當各主張看似衝突時，我們將之置於一組規則下，便可得到合理的共識，在各方面都能解決它們的爭論。這些規則告訴我們如何建立一個適當的處境，使那些尚未解決的爭論，成為僅是字面的或“非認知的(noncognitive)”，又或僅是暫時的。只要繼續努力，就可以疏解它們。」(PMN 316)



具有表象外在事物的心靈表徵。並且，藉由考察心靈處理表徵的運作過程，即可區別證成的或尚未證成的知識。2. 基礎論：知識論哲學尋求知識的基礎，或者說，它要證成一些權威性的基礎表徵，以說明事物的知識。¹¹ 3. 各種哲學或文明的可共量性：由於知識論認為，各種知識或文明奠立在基礎知識上，因此我們可以建立共同或普遍的原則，用以審判或衡量各種知識或文明。因此，人類知識是可共量的。¹²

然而，羅遜認為以上三種知識論的性格，引申很多理論的困難。¹³首先，表徵主義認為考察心靈處理表徵的運作過程，即可區別證成或尚未證成的知識，這個出自洛克的主張，是混淆了原因關係(relation of causation)和證成關係(relation of justification)。即使我們能完整說明心靈從得到事物的感覺開始，以至構成信念的運作過程，這僅是說明從事物到信念間的一連串因果事件。我們僅說明事件的因果關係，但沒有做證成的工作。

然而，證成一個信念，是要提出證據去證實它。要證成信念「A 是 B」，不是考察心靈得到「A 是 B」的運作過程，明白各事件的因果關係；而是要考察支持它的理由，檢討它們與「A 是 B」的邏輯關係。因果關係發生在事物的物理空間，而證成發生在理由的邏輯空間裡，這是兩個不同的領域，不能互相還原。¹⁴由此，考察表徵

¹¹ 羅遜說：「建立知識論就是要找出最大的共同基礎。認為知識是可以建立的，就是認為這樣的共同基礎是存在的。」(PMN 316)

¹² 「知識論企圖建立一個非歷史的、中性的架構，讓各種交談都是可共量的。」(Tartaglia, 2007, p. 118)

¹³ 羅遜曾提出很多論證反對表徵主義、基礎論和各種文明的可共量性，本文無法全部羅列。我僅指出較重要的論證，說明羅遜反對它們的理據。

¹⁴ 羅遜區分因果關係(relations of causation)和證成關係(relations of justification)。



的因果關係，無法證成事物的信念。

羅遜反對表徵主義尚有另一個重要論證。表徵主義把心靈表徵與外在世界對立，那麼，一個心靈表徵是真的，是由於它真的描述了外在世界，換言之，它與外在事件是符應的。不過羅遜接受戴維森(D. Davidson)的主張，認為形式(scheme)與內容(content)不能各自獨立。¹⁵由此，根本沒有所謂單純的事件，因為承認單純的事件，就得承認完全脫離形式的獨立內容。再者，若沒有單純的事件，也就沒有任何方式讓我們檢討表徵與事件的符應關係了。¹⁶由此，表徵主義認為藉由考察表徵可以得到與事物符應的知識，是不能成立的。

羅遜認為表徵主義的基礎論性格也不能成立，因為沒有絕對確定的基礎表徵。他接受 Sellars 對經驗主義的批評。Sellars 認為經驗主義混淆了感覺(sensation)的兩個概念：感覺作為物理活動及感覺作為基礎的知識。¹⁷前者是身體的物理活動，是感覺中的與料(given)，它沒有知識意涵(epistemic significance)；後者是語言的，它被人理

參考 Rorty, 1991, p. 97.

¹⁵ 戴維森認為，除了 Quine 批評古典經驗主義的兩個教條外，尚有第三個教條，那就是形式與內容的二元，亦即有一個組織架構和另一個等待被組織的東西。戴維森認為，這是不可理解的。參考 Davidson, 2001, p. 189.

¹⁶ 羅遜說：「我們無法擺脫所有實際的和可能的人類社團。我們無法找到一個“天鈞”，把我們從人們融貫的共識吊出來，得到那所謂“與實有本身符應”的東西。」(Rorty, 1991, p. 38)

¹⁷ Sellars 把感覺的兩個概念分別稱之為 awareness-as-discriminative-behavior 和 awareness-as-knowledge。(Sellars, 1963, p. 169)前者是感覺，但僅是身體的一種行為；後者也是感覺，但它得到知識(或它本身就是知識)。它可以是基礎的知識，因為根據它可以證成其他知識。本文不採用 Sellars 自創的名詞，因為它較累贅。為了適應本文脈絡，我採用較簡易的名詞。



解後而得，它具有知識意涵。正如我有一個紅色感覺，就其為身體活動而言，它是一個物理的與料(given)。它本身不是知識，僅是單純的物理事件。但當我感到一個紅色感覺時，就我的“感到”而言，這是有理解的，它是知識的，我甚至可以根據它證成別的知識。因此它可以作為基礎，建立知識的體系。然而，經驗主義預設知識始於感覺，但這個預設之能成立，必須要求感覺同時是身體的活動和基礎的知識，這是說，物理性的感覺同時也是知識性的感覺。但經過 Sellars 的分析後，它們是不同的，在不同的邏輯層次上：一個是物理的，另一個是知識的。它們不能統合為一，無法互相還原，所以經驗主義的理論是失敗的。

從 Sellars 對經驗主義的批判可以引申出：心靈與料僅是單純的事件，沒有知識意涵。於是，心靈在接受與料的刺激後，必需經過語言性的理解過程，才能獲得知識。然而，在理解的過程裡，人必須預設語言的脈絡，在脈絡的限制下整理出它的概念。因此，即使是最單純的知識，也不是原子論的與料(an atomistic given)，而是在語言整體裡整理出來的概念。正如 Sellars 說的，它涉及“一整個團隊的概念”(a whole battery of concepts)。(Sellars, 1997, p. 44)再者，即使一個相同的與料，也可以在不同的語言脈絡下去理解它，得出不同的概念。因此，沒有直接的、絕對確定的與料可以作為知識的基礎。Tartaglia 給 Sellars 對經驗主義的批評說了一段扼要的話：

我們可以看出，從他[Sellars]的結論可以得出，沒有東西是知識論的與料，這是說，認為有不可懷疑的基礎，由它建立其他可靠的知識，簡直就是神話。知識完全不可能奠基



在任何“與料”上，不是理性主義的先天已知的第一原則，不是經驗主義的感覺，也不是康德體系裡的概念範疇。人類知識沒有基礎，它反而是一個“不斷自我修正的建構，可以將任何主張(雖然不是全部一次地)置於險地，重新檢討。”¹⁸

一旦知識是在脈絡論的限制下，則脈絡改變，會使概念之真假值隨之改變。任何概念都可以再被檢討和修正。因此，不可能有確定不變的基礎知識，而基礎論哲學亦不能成立。¹⁹

羅遜反對知識論的知識的可共量性。他承認孔恩(T. Kuhn)《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*)提出的典範概念，認為科學發展是典範的移轉(paradigm shift)，而各典範是不可共量的(incommensurable)，這是說，沒有共同原則能衡量各典範的價值或地位。羅遜把孔恩的主張套用在人類知識上，進而認為沒有共同原則，也沒有一套中性的架構或公式能衡量人類各種知識的價值和地位。他從兩方面反對可共量性。首先，假若知識是可共量的，則表示有共同原則能衡量其他知識，當人們找到它後，就是得到基礎或最後的真理。他無法再有創新的突破，也失去自由的空間。由此，人類的知識活動停止，文化亦變得僵化。人類再沒有創造的空

¹⁸ Tartaglia, 2007, pp. 118-19。引號裡的文字引述自 Sellars, 1997, pp. 180-81.

¹⁹ 從這個觀點看，一旦心靈表徵不再是原子論的存在，而是在語言脈絡下被理解的，則羅遜批評的心靈之鏡亦隨之消失，因為心靈不再擁有個別的心靈表徵，以表象外在的事物。換言之，心靈不是藉由表徵反映外在世界的鏡子。同理，也沒有現代哲學所說的心靈。



間，文化亦無法多元發展。²⁰對人而言，這是難以接受的結論。

羅遜反對可共量性尚有另一個重要的理由。他認為接受可共量性就是承認可以衡量人類知識價值的共同原則或客觀的合理性準則(*principle of rationality*)。但接受共同的原則即表示人接受或屈從於非人的力量(*nonhuman power*)，這是人失去他的尊嚴，甘願屈從於非人的東西；也可以說，是人彷彿接受上帝，用以宰制人的自由。對羅遜而言，人只對他自己負責，不對非人的東西負責；也不應由非人的東西來壓制人，而要由人提出的理由去說服人。人之所以接受知識，不是出於強制的壓力，而是基於同儕的說服力。因此他認為，只有在社團裡的同儕或出自別人的意見，才值得我們接受。接受可共量性，就是接受非人的東西來宰制我們，羅遜認為這是不對。²¹

知識論是由現代哲學發展至今的哲學思潮，它產生以上種種困難，因此羅遜認為，當前的文化不能走在知識論的老路上，而要往新的方向發展。這個新的方向就是詮釋學。

²⁰ 羅遜說：「我相信，我們不會希望人類退縮停滯，並說：『很好，我們現在終於得到真理，可以休息了。』反而，我們應該熱愛科學與藝術建立不同的理論、掀起不同的運動、創生不同的學派。大家激烈競爭。人類活動的目的不是停滯不前，而是更豐富和更好的人類活動。」(Rorty, 1991, p. 39)

²¹ 羅遜說：「實用主義者(羅遜的代表)要以追求與社團的一致性(*solidarity with that community*)來替代追求客觀性(*objectivity*)...，他們認為要依賴說服力，而不是強制力；要尊敬同儕的意見，要好奇和勇於接受新的觀念。這是知識份子要具有的獨特美德。」(Rorty, 1991, p. 39) 羅遜這個主張使證成的工作在社團運作(*social practice*)裡，他的哲學由此成為族群中心論(*ethnocentrism*)。



貳、羅遜的詮釋學概念及其困境

知識論承認所有知識是可共量的，哲學的工作是要找出共同原則，審判它們的價值和地位。由此，知識論成為系統哲學(systematic philosophy)，²²這樣，哲學思考被封閉在系統裡，無法突破獲得新思維和新視域，扼殺創造性和多元性。羅遜在孔恩的影響下，認為哲學的工作要正如科學革命那樣。科學革命要擺脫以往的典範，提出新典範來說明自然界。同理，哲學是對系統哲學反動，提出不可共量的語言來描述世界。對於這樣的哲學工作，羅遜稱之為詮釋學。

羅遜的詮釋學概念可有兩方面的意義。首先，就其提出新的語言來描述世界而言，它是要建立新的理論來描述世界，這是它在理論上的建樹。我稱為詮釋學的理論意義(theoretical significance)。其次，就其突破既有哲學系統的封閉，讓人獲得新思維和新視域，改變人的生命意義而言，這是它在人生實踐上的意義，我稱為詮釋學的實踐意義(practical significance)。以下要說明羅遜的詮釋學概念在這兩方面的意義，及由高達美的觀點來批評它們。

²² 在羅遜，系統哲學和啟發哲學(edifying philosophy)互相對比。前者追求最根本的可共量原則，建構哲學系統來說明所有知識；後者是系統哲學的反動，它要超越一切可能的系統，提出新的主張。由於它超越既有的哲學系統，提出新的主張，所以它帶來新的視域，使人看到新的世界，因此它是啟發的。參考 PMN 368-70.



一、羅遜的詮釋學概念的理論意義及高達美觀點下的批評

(一)、羅遜的詮釋學概念的理論意義

羅遜的詮釋學概念主要出自他對知識論的反動。根據羅遜，知識論的主要性格是肯定共同原則，²³以它來審判各種知識，使知識成為可共量的。這樣，它建立知識的系統，成為系統哲學。在一個知識系統內，它的成員有共同承認的原則和價值標準。他們的交談是根據它們來區別是非對錯、合理的和不合理的、提出問題和追尋答案。換言之，系統哲學的交談是在社團共識之限制下。接受共識規範的，則是合理的(rational)；違反共識，就是不合理的(irrational)。對於羅遜，在社團共識限制下進行的交談，稱為常態交談(normal discourse)。²⁴

羅遜認為，詮釋學要突破系統哲學的限制，它要作非常態交談(abnormal discourse)，這是說，它要擺脫所有社團承認的判準，(PMN

²³ 「知識論的核心意義是：要成為理性的、要成就圓滿的人性、要做我們應該做的，就是我們要與別人同心協力去找出共識。建立知識論是與別人找到最大程度的共同基礎。假定知識論可以成立，就是假定這樣的共同基礎存在。」(PMN 316)

²⁴ 羅遜的常態交談來自孔恩的常態科學(normal science)概念，後者限制在自然科學的範圍內，前者把範圍擴大到一切知識或學問。它是指：「在一組彼此接受的習俗(conventions)指導下的交談，這組習俗已指出什麼是有建樹的，什麼是適當的答案，什麼是支持答案的好論證或好批評。」(PMN 320)羅遜的意思是說，常態交談預設一個中性的架構，也預設一套計算的方式，以審判其他的知識。由此它奠基在預設上，無法突破它，開拓新的知識領域或新的視域。



11)不接受社團承認的合理性。並且，也沒有共同的判準可以衡量它，故它與其他知識是不可共量的(incommensurable)。常態交談的成果是社團成員都同意的、也是“合理的”知識(episteme)；非常態交談的成果可以從荒謬的語言以至理性的改革。沒有學問能說明它的交談，正如沒有學問能說明創造性和不可預測性。(PMN 320)因此，由非常態交談說出來的，都是創新的、不可共量的。正如孔恩的非常態科學提出新的典範，而新典範建立起來的知識與別的典範的知識是不可共量的，羅遜的非常態交談也是提出創新的語言或概念。它可以建立另一個不可共量的語言遊戲。

不過，雖然羅遜認為詮釋學要提出創新的、不可共量的語言遊戲，但這不是說，詮釋學以提出不可共量的語言遊戲為目的。在孔恩，非常態科學以提出新典範為目的，因為當新典範提出後，它代替以前的典範，完成科學的革命。可是，羅遜與孔恩不同。後者強調非常態科學得出來的成果，前者強調詮釋學非常態交談的過程。²⁵這是說，詮釋學不能自滿於它提出的新語言，否則它會基於新語言以建立系統哲學，再陷於系統哲學的泥淖裡。詮釋學家是真正的革命哲學家，他不斷革命，延續革命的過程，亦即延續詮釋學的正常態交談，直至無窮。於是，詮釋學要不斷說出創新的、不可共量的語言，以擺脫知識論之自我封閉在可共量的共同原則裡。

羅遜以詮釋學的正常態交談來替代知識論的常態交談，然而，

²⁵ 參考 J. Kim 1980, p. 593. 「在孔恩，...“非常態科學”是一個典範。它作為新的和統御的典範，代替當時既有的典範。...非常態交談不是一個非常態的典範，它不是一個典範，也不願意成為它。...哲學(註：即詮釋學)是廣泛的文化和理智活動，不是為了得到哲學真理，因為根本沒有這樣的真理。」作者強調羅遜的詮釋學是一種活動，一個永恆不斷的過程。它不是為了得到成果，而是要保持過程的永續。



非常態交談不能胡亂地說，它必須說出證成的語言，這是哲學的基本要求。不過根據上文分析，知識論混淆了證成關係和因果關係，因為一個句子的證成不建立在它的因果事件上。證成一個句子，是要給出支持它的理由，而給出一個好的理由，不是經驗到它的原因。²⁶經驗到它的原因僅是經驗到一個事件，沒有掌握理由。根據羅遜，只有語言性的信念才能作為理由以證成另一個信念。²⁷於是，詮釋學非常態交談的信念，其證成是根據別的信念，不是根據它的原因事件。²⁸在邏輯上，信念與其他的信念相關，但不與它的因果事件相關。信念與信念互相構成一個有組織的信念之網，在它之內進行證成的工作。由此，信念的證成與外在事物無關。

再者，由於羅遜反對表徵主義，所以他反對內在的信念表象外在事物。他認為，信念不表徵非信念的東西(belief does not represent non-belief)。(Rorty, 1991, p. 97)羅遜的意思是指，信念的確有它的“指向”(aboutness)，但它指向的，不是指向信念以外的東西。當擁有信念時，我們是要注意與它有證成關係的其他信念，而不是與它有因果關係的事件。若在前者，則證成是在融貫論的規範下；若在後者，則證成是符應論的。羅遜承認前者，反對後者。

於是，當羅遜把非常態交談的語言相關於其他語言時，他把語

²⁶ G. Gutting 說：「這指出羅遜的重要主張：證成是要給出理由，但一個好的理由不在我對它有某種經驗。在證成(給出理由)裡，真正重要的是：我是否相信我有這個經驗(或者，假若這個信念被質疑，我是否有好的理由讓我相信我有這個經驗)。」(Guignon and Hiley, 2003, p. 45)

²⁷ 羅遜承認 Sellars 和戴維森的主張，「只有信念可以證成信念。」(Rorty, 1998, p. 141)

²⁸ 羅遜強烈反對真理的符應論，他說：「我們要放棄句子和思想的符應概念，要視句子相關於別的句子，而不是相關於世界。」(PMN 371)



言與事物的密切關係切斷，這是說，句子的真與事物無關，它之所以是真的，不是由於它被事實證成，而是被其他句子證成。它的真不是因為它指出事物的真理，而僅是指出它與其他句子的證成關係。「真」是指句子的性質，不是指句子與事實的關係。²⁹並且，由於羅遜反對表徵主義，他讓心靈中的語言與外在事物隔離，使語言不再表象事物，僅指向其他有證成關係的語言。於是，羅遜的詮釋學不是為了理解世界，也不是為了得到事物的真理，³⁰而是為了追求創新的、不可共量及證成的語言，它僅是為了語言而追求語言，導致語言與事物真理無涉。這與高達美詮釋學有很大的差異。

(二)、從高達美詮釋學的觀點批評羅遜的詮釋學概念

羅遜反對知識論限制在可共量的共同原則內，使哲學無法突破創新，故他提出詮釋學非常態交談來說出創新及不可共量的語言。³¹然而，他的證成理論卻讓詮釋學限制在語言的領域內，無法把握事物的真理。高達美也反對知識論，但他是反對知識論認為人文學的真理要根據方法而得。他是反對知識論肯定方法，使方法統治和限制事物的真理，讓它無法呈現其自身。

²⁹ 從 W. James 的實用主義開始，「真」不是實有或事實的性質，而是判斷或信念的性質。羅遜在實用主義的觀點下，認為真與證成同義。說一個句子為真，就是說它是證成的。證成是關於句子的，因此真也是關於句子的。真不是說明句子與事實或實有的關係。參考 McDermid, 2006, p. 59.

³⁰ 羅遜說：「...實用主義者不認為真理是探索的目的。」(Rorty, 1999, p. 33)

³¹ 羅遜說：「因此，知識論預設所有交談的成果都是可共量的。詮釋學主要是對抗這個預設。」(PMN 316)



羅遜認為在哲學探索裡，真理是不重要的。然而，高達美詮釋學卻要維護真理，使它不受方法的支配。他的詮釋學是現象學的，他遵守現象學從胡塞爾(E. Husserl)以來的名言：「回到事物本身(zu den Sachen selbst, to the things themselves)。」所以，高達美詮釋學不僅要說出語言，它還要在語言中說出事物的真理。

羅遜的證成理論把語言與事物二分，事物獨立於語言外。人即使得到證成的語言，仍沒有得到事物的真理。高達美詮釋學卻根據海德格的在世界的存有(In-der-Welt-sein, Being-in-the-world)把人與世界統一起來。³²這樣，人與世界沒有二元隔閡，而是互相直接遭逢(begegnen, encounter)，構成人與世界的統一。並且，在他們的統一裡，人在現象學的指導下去把握外在事物。根據海德格的現象學定義，現象學是「讓那顯示自身者正如從其自身顯示般地被看見。」³³，這是事物由其自身呈現出來，且正如其呈現地被人理解。在現象學，人不是自然之鏡，只能藉著鏡子裡的表徵去理解在表徵外的事物。並且，人與事物的關係也不是如羅遜說的，事物是物理的原因，引起身體的反應，然後人以語言去說明它。若是這樣，事物與語言在不同的空間而成為二元。反而，人與事物自始從未二元隔閡，它們在存有學上是統一的。人感觸世界裡的事物，而事物觸動

³² 海德格在《存有與時間》第12節指出，「在世界的存有」不是由多個部份拼合而成，它是統一的現象。海德格由人的存在(Existenz)說明這個現象的統一性。高達美承認海德格的「在世界的存有」，但他從人的語言性(Sprachlichkeit)說明它的統一性。

³³ 海德格認為人與世界不是兩個不同的實有，然後再湊合起來。反而，它們是統一的現象。並且，根據海德格對現象學的定義：「讓那顯示自身者正如從其自身顯示般地被看見」(Heidegger, 1977, S. 46)，則在人與世界的統一裡，他可以如其所如地理解事物，得到它的真理。



人，在彼此的交流中統一。高達美進一步指出，人作為在世界的存有，他本性上是語言的(sprachlich, linguistic)。³⁴於是，人在感觸事物時，要以語言把它說出來，而說出來的，正是事物自身。由此，高達美詮釋學的語言不是如羅遜那樣，僅單純為了創新，為了突破可共量性的限制，成為僅相關於別的語言，而不關於事物。反而，它是根據事物的呈現而說，它表達事物的真理，被事物的內容證成。³⁵羅遜繼承解構主義的「文本之外，沒有別物」(there is nothing outside the text)的主張，³⁶使語言只相關於語言，符號只相關於符號，導致語言傳達事物真理的功能消失。但是，高達美繼承海德格的「回到事物本身」的現象學傳統，進而認為語言來自存有，也說出存有。語言始終關於存有。³⁷

羅遜的詮釋學追求創新的、不可共量的哲學主張，這正如孔恩認為，科學革命的發展是典範的更替，各典範是不可共量的。由此，典範的發展沒有連續性和統一性。科學的發展是突然和斷裂的。然

³⁴ 高達美說：「人的原初性格是語言的，這是指，人這個在世界的存有具有原初的語言性。」(WM 447, TM 443)

³⁵ 「當然，對於每一個理解，都有一個準則可以衡量它：傳統的內容本身就是唯一的準則，而且，它的內容是語言的。」(WM 476, TM 472-73)高達美提出用以衡量理解的準則，它不是抽象的原則，而是傳統流傳下來的事物內容。它是具體的，有內容意義的，而且也是語言的。當詮釋者的語言貼切說出事物的內容時，它被事物內容證成了。

³⁶ 德希達(J. Derrida)認為，語言只相關於語言，符號只相關於符號。文本之外，沒有別物。參考 Derrida, 1976, p. 158.

³⁷ 羅遜不滿海德格哲學重視存有，他說：「“存有”一詞帶來的困擾多於它的價值。如果海德格不曾用過這個詞彙，我將會非常高興。」(Rorty, 1991, p. 71)我們可以說，羅遜強調語言，卻忽略存有。但高達美認為，「能被理解的存有，就是語言。」藉由語言，才能理解存有，因此他同時重視語言與存有。



而，人如何從他原來的典範裡跳出來，提出不可共量的新典範呢？人既然被原來典範的限制，他如何能擺脫它，得到創新的典範裡？在孔恩而言，這是難以說明的困難。他甚至認為，這不是理性的抉擇，而是類似宗教信仰的皈依，是突然而來的光照。³⁸同理，羅遜認為人被語言限制，他是在語言的脈絡裡。根據這個主張，人在理論上無法全然掙脫語言的限制，提出完全創新的語言。正如人不能從他的語言中跳出來，到達沒有語言的領域，在不受語言的限制下說出新的語言。

並且，羅遜又清楚指出，知識的探索(inquiry)是在脈絡中進行脈絡重整(recontextualization)，³⁹人會接受新信念，是由於它融貫於他意識裡的脈絡之網。在這個主張下，人怎能提出完全創新的、不可共量的信念呢？根據羅遜的脈絡重整理論，一個可理解的信念，是由於它融貫和統一在他擁有的脈絡之網內，因此，它與脈絡之網是連續的。這又怎能有斷裂的、創新的、不可共量的信念呢！可是，羅遜主張的詮釋學卻必須承認這是可能的。我認為，羅遜的脈絡重整及不可共量的信念這兩個主張是矛盾的。

根據高達美，一個完全創新、不可共量的信念是不可理解的，因為它完全獨立於理解(Verstehen, understanding)的視域外。人只熟悉他自己的視域，在視域外的一切，對他而言，都是疏遠的、不可理解的。對於外來的知識，人必須把它融合在自己的視域裡，才能理解它。因此，高達美認為，新知識是經由視域融合

³⁸ 參考 Tartaglia, 2007, pp. 186-87.

³⁹ 羅遜在 “Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation” (Rorty, 1991, pp. 93-112)指出，人是在信念之網內接納新的信念，他調整信念之網的組織，使之融貫於其中，由此得到知識。



(Horizontverschmelzung, fusion of horizons)而得。⁴⁰

人有視域，不表示他有一組固定不變的觀念或準則。反而，視域是開放的，它接受別的視域的衝擊，也會不斷自我反省、測驗、改變，及融合別的視域，形成新的視域。⁴¹由視域融合帶來的新視域，展開了世界的新知識。從視域融合而言，高達美詮釋學與羅遜完全相反，前者追求連續性、統一性和共同性；⁴²後者為了突破知識論哲學的可共量性之限制，要求詮釋學提出不可共量的信念，做成人類知識的斷裂，無法統一。

然而，即使高達美的視域融合統一兩個不同的視域，讓它們可共量地在更普遍的視域裡。但這不是說，詮釋者得到不變的可共量原則來衡量它們，且他被限制在它之中，再無法突破，使思想的發展停滯。羅遜認為，預設人類知識是可共量的，就是肯定一個中性的、不變的原則或架構來衡量所有的知識，由此使知識無法突破它的架構，使思想的發展停滯。可是，即使高達美認為各種知識都統一在視域裡，但這不表示人被封閉在視域中，永遠無法創新或突破。在高達美，視域不是固定和僵化的，它沒有固定不變的界限。事實上，它是變動的，它開放自己，接受別的事物，修正自己，以與別的視域融合。每次的視域融合僅是它的發展旅程的一個中繼站，等待下一個中繼站的來臨，直到無窮。所以高達美詮釋學雖然

⁴⁰ 「理解就是那些似乎對其自己存在的視域之融合。」(WM 311, TM 306)

⁴¹ 高達美說：「人在歷史的演變裡，絕不可能被一個觀點限定，因此也永不可能有真正封閉的視域。反而，視域讓我們在其中活動，也跟著我們一起活動。對於不斷活動的人，視域也不斷改變。」(WM 309, TM 304)

⁴² 高達美甚至認為，一切事物都包涵在一個視域裡，那麼，一切事物都是統一和可共量的。他說：「事實上，歷史意識裡的一切，是被單一的歷史視域包涵的。」(WM 309, TM 304)



追求可共量性，但它不蘊涵固定不變的可共量原則或架構。在高達美，一切不僅是可變，其變化甚至是無盡的。這是由於視域在本性上是開放和可變的，它能無盡發展，不會導致思想的停滯。視域融合的過程，就是事物真理不斷創新呈現的過程。

基本上，羅遜主張的詮釋學之所以停留在語言的層面，無法開顯事物的真理，是由於他反對知識論混淆證成關係和因果關係，進而把它們嚴格區分出來，讓證成關係限制在語言性的信念領域內，而事物的因果關係在物理性的領域中，做成語言與物理的二分，讓事物無法被語言說明，導致事物的真理晦暗不明。高達美反對知識論對方法的重視，他改採現象學，讓人與世界統一。人直接由語言說明事物，由此語言的證成建立在傳統事物的內容上。我們甚至可以說，人與事物沒有物理性的因果關係，只有語言的證成關係。⁴³於是，高達美詮釋學的語言可以直接說出事物的真理。

羅遜認為詮釋學要反對把知識限制在可共量的原則下，它要求創新和突破，因此要提出不可共量的語言。可是，這個主張導致理論的矛盾。一方面，羅遜承認人被語言限制，則在理論上，人無法完全擺脫既有的語言，以說出完全創新的、不可共量的語言；另一方面，羅遜認為人的探索(inquiry)要根據脈絡重整，但由脈絡重整出來的信念，仍然在原來脈絡的限制下，因此，完全不可共量的語

⁴³ 在高達美，事物不是單純物理的，它本質上是語言性的，(WM 393, TM 389)換言之，事物以語言性的方式觸動人。另一方面，人的理解也是語言性的，(WM 399, TM 395)這是說，他聆聽事物的語言，再以自己的語言說出它。當人的語言貼切表達事物的語言時，則人的語言被證成。因此，事物的內容是證成人的語言之準則。當人與事物在對話關係中，則人與事物沒有因果關係，只有證成關係。一旦取消證成關係與因果關係的二分，使人與事物只有證成關係，則人的語言可以直接說出事物的真理。



言是不可能的。

然而，高達美詮釋學反對不可共量的語言，因為意識被歷史(或語言脈絡)限制，它不能擺脫歷史、獲得不可共量的知識。但在高達美，被歷史限制不表示無法創新或突破。歷史是人的視域，而視域是可變的，它接受別的視域的衝擊，修正自己，與之融合，建立新視域和得到新知識。新視域統一或接受以前的視域，成為更普遍的視域，因此新視域與以前視域是可共量的。不過，由於視域本性上是可變的，它可以繼續接受和融合別的視域，再突破自己的限制，得到創新的知識。不同於羅遜，高達美認為可共量性不會窒息知識的創新，反而，人永遠可以接受別的視域，與之融合，無盡地突破和創新。

對於羅遜，詮釋學不僅是認知性的，它與人生密切相關，因為在它帶來創新的知識時，同時讓人得到新的存有。換言之，詮釋學對人的生命有重要的意義，這是詮釋學的實踐意義。

二、羅遜的詮釋學概念的實踐意義及高達美觀點下的批評

對於羅遜，詮釋學不僅帶來創新的語言，它甚至讓人創新他的存有。就詮釋學突破以前的語言，提出創新的語言時，它同時打破人以前的習慣，⁴⁴使他得到新的生命、新的自我。詮釋學以其「陌生而奇妙的力量，把我們從自己的舊我中超拔出來，幫助我們成為

⁴⁴ 羅遜很喜歡引用杜威(J. Dewey)的名言：「打破習俗的硬殼」(breaking the crust of convention)。(PMN 379)他認為這是哲學在人生方面的作用。



新的存有者。」(PMN 360)當詮釋學由非常態交談不斷說出創新的語言時，生命亦隨著不斷創新，而新的自我不斷形成。對於詮釋學這種生命的意義，羅遜用德文的 **Bildung** 來指稱它。(PMN 359)

羅遜認為，**Bildung** 有教育(education)和啟發(edification)之意，但他認為「教育」較為呆板，而以「啟發」去翻譯它。由此，詮釋學展開的，是啟發哲學。相對於知識論而言，由它展開的，是系統哲學。知識論追求普遍的可共量性(universal commensurability)，它找尋確定不變的共同基礎，把人類知識統一起來，建立系統哲學(systematic philosophy)。不過，當確定不變、且又統一所有知識的共同基礎被肯定後，人只能奠基於它，建築整個哲學的大廈。它無法突破基礎的限制，得到創新的知識。人的創造性就此停頓，生命也由此窒息。

詮釋學反對系統哲學，它不冀求確定不變的共同基礎，以免思想被限制而僵化。它希望陌生的、驚訝的和有建樹的異議(disagreement)，⁴⁵讓思想得以突破和發揮多元的創造性。就知識論奠基在共同基礎上，它是建構的；就詮釋學要求突破、多元地創造而言，它是啟發的。當人由詮釋學得到啟發時，他成為有教育的(educated)或有教養的(gebildet)。詮釋學與人生密切相關。

知識論承認共同的基礎，因此它承認共同接受的真理，這是說，它承認客觀的真理，甚至以客觀真理為探索的目的。詮釋學要突破知識論的限制，它反對客觀真理，認為客觀真理限制或僵化人類的思想。它要由非常態交談說出創新的語言。然而，一旦創新的語言被社團承認，成為社團的真理時，詮釋學者必須再次突破它的

⁴⁵ 參考 PMN 318，羅遜說明詮釋學和知識論的差異。



限制，提出另一個創新的語言。在羅遜，哲學的工作「不是找尋客觀真理，而是要讓交談繼續進行」(PMN 377)，他也認為「人不是要精確描述(世界)，而是要不斷引出新的描述。」(PMN 378)換言之，詮釋學不是要提出具體、正確或真的主張，而是不斷超出一切可能的具體主張，讓交談繼續進行。更正確地說，羅遜的詮釋學不是對世界或事物提出主張，而是要繼續交談。它是一個不斷超越自己，追求創新的無盡過程。它不能停頓，否則就是生命的僵化。由此，詮釋學在不斷創新的過程中，讓人不斷得到啟發，提昇他的教養，充實他的生命。從啟發哲學而言，詮釋學不追求外在的目的，因為對它而言，外在的目的是外在的限制，妨礙它的發展。詮釋學的目的是內在的，它要延續自己，在不斷的自我創新中完成自己。⁴⁶

對於羅遜，詮釋學反對知識論的可共量性，因此它的創新是指不可共量的創新，這是說，沒有共同原則可以把它與其他知識統一起來。於是，這是一種與其他知識斷裂和分離的創新。它沒有外在的目的，沒有終結，沒有統一性，僅是無止地給出斷裂和分離的創新。我認為這樣的詮釋學會導致自我同一性的消失，使啟發哲學的教養成為不可能。

(一)、羅遜的詮釋學概念與人格同一性

我們可以從歷史性、時間性和整合性來檢討羅遜的詮釋學概念

⁴⁶ 羅遜說：「我們不知道“成功”是什麼，除非它是指“繼續”。我們之所以交談，不是因為有目的，而是由於蘇格拉底的交談是一種以自己為目的之活動。」(Rorty, 1982, p. 172)



的人格同一性。

羅遜認為人在歷史裡，受歷史的限制，但當人反省歷史時，詮釋學要他提出與歷史不可共量的創新語言，由此，詮釋學的創新要擺脫歷史，到達另一個全新的始點。詮釋學要繼續它的創新，因此人要從此出發，再次創新，到達另一個全新的始點。於是，歷史不再連續，反而分裂成各自分離獨立的片段。從時間性而言，詮釋學要求擺脫過去，跳到另一個完全嶄新的現在，再繼續躍進全然不同的將來。於是，時間的連續性也消失，它被分裂成三個獨立，無法統一的時態。再從生命的觀點而言，詮釋學的確帶來新生命，但新的生命形式不斷遺棄舊的形式，讓它們完全斷裂。自我無法整合為一，反而分裂成無數獨立的片段。於是，人失去人格同一性。當羅遜把詮釋學的創新視為不可共量時，他把歷史、時間和自我分別割裂成無法統一的片段，使人格同一性喪失。

高達美也認為詮釋學的理解會讓人得到新生命，⁴⁷但它的新不是不可共量的。理解由視域融合而來，它不追求不可共量性，反而，它要求可共量性、統一性和整合性。詮釋者的視域接受別的視域，彼此融合、構成新的視域。新的視域做成詮釋者的新生命。它的新是由於統一以前兩個視域，而不是超出它們，成為分離獨立、不可共量的創新。⁴⁸因此，高達美詮釋學帶來的新，不與其他視域分離獨立，而是彼此連續和整合的新。高達美與羅遜相同，都認為人被

⁴⁷ 高達美指出，人在詮釋學的對話裡獲得理解時，他被改變，跟以前不同。(WM 384, TM 379)

⁴⁸ 用黑格爾(W. Hegel)辯證法的揚棄(aufheben)觀念來說，高達美詮釋學的新是指整合「正」和「反」，但又超越它們的「合」。「合」超越「正」和「反」而為新，但它又整合「正」和「反」，統一它們，所以它不是不可共量的創新。



歷史限制，⁴⁹但高達美認為歷史傳統蘊涵真理，詮釋者的任務是要保存它，理解它和以語言說出它。根據高達美，理解是把文本應用在詮釋者的處境裡，⁵⁰讓文本與處境合一。這是說，詮釋者要讓文本真理過渡到他的處境裡，在他的語言中呈現出來。這是文本真理藉著詮釋者的處境延續其自己。因此，歷史沒有斷裂。歷史的創新是歷史的自我保存或自我延續，⁵¹不是與自己斷裂的從新出發。

從時間性而言，視域融合把過去整合到詮釋者的現在，讓過去與現在融合，成為新的現在。過去與現在不是兩個絕然區分的時態，反而過去流傳到現在，而現在接受過去的影響，兩者合而為一。即使人在他的現在裡，邁向將來，但將來不與現在分離獨立，它仍在現在視域的限制下。一個與現在視域完全脫節的將來是不可理解的。時間不是由三個獨立的時態湊合而成，而是連續和統一的。時

⁴⁹ 我們要注意，高達美和羅遜雖然都認為人被歷史限制，但他們各根據不同的立場。前者認為人的理解在存有學上是歷史效應意識(wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, historical-effective consciousness)，歷史是人的存有學結構，所以人隸屬於歷史，被它限制；後者是從實用主義立論，這是說，我們若認為人被歷史限制，則它是實用的，所以我們要接受它。若認為人不被歷史限制，則它是無用的，所以我們要拒絕它。羅遜說：「沒有任何方式能讓我們放棄我們的描述語言，到達事物在其自身，這不是由於我們的機能是有限的，而是因為“對我們(for us)”和“在自身(in itself)”這兩者的區別，是形上學遺留下來的描述詞彙，它早已過時及無用了。」(Krajewski, 2004, p. 23)

⁵⁰ 高達美認為，客觀理解文本的自身是不可能的。理解是把文本應用在詮釋者的處境裡，在處境中理解文本的意義。這種理解的方式，高達美稱為應用(Anwendung, application)。(WM 313, TM 308)

⁵¹ 高達美認為，歷史的創新也是歷史的保存，反之亦然。他說：「正如在革命時期，即使生命發生劇變，但很多古老的東西，它們遠遠超過人們所知，仍被保存起來。並且，它們與新的東西結合，創造新的價值。然而，保存正如革新和改革，同樣是自由的行為。」(WM 286, TM 281)



間的斷裂毀滅了人格同一性。⁵²只有在統一的時間裡，人格同一性才得以保持。

從生命的觀點看，高達美認為視域融合讓人得到新的視域，也因此讓生命得到新的意義。在高達美，視域融合不是兩個獨立視域之湊合，因為根本沒有彼此獨立的視域。凡視域在本性上都可以互相過度(*mediated*)和統一，這是說，視域本身具有與其他視域融合的可能性。⁵³視域融合不是詮釋者取消兩個視域的獨立性，重新建構它們的統一性。而是，詮釋者實現它們潛在的統一性。所有視域在本性上是可以統一的，不是互相抗拒排斥的。所以，即使人面對各種視域，他的生命沒有分裂在各視域裡，而是在視域的統一體內。在高達美，生命本性上是整合的，人格本來是統一的。

羅遜的詮釋學無法保證人格同一性，也就無法保證生命的發展，由此讓教養無法進行。相對的，高達美哲學保證了人格同一性，讓生命在發展裡得到培養，教養得以進行。

(二)、詮釋學與教養(*Bildung*)

羅遜的詮釋學反對知識論的系統哲學把人的思想限制在系統

⁵² 高達美曾區別兩種時間性：同時性(*Simultaneität, simultaneity*)和共時性(*Gleichzeitigkeit, contemporaneity*)。前者把時間的三個時態分裂，後者把它們間統一。他認為詮釋經驗屬於後者的時間性。

⁵³ 高美在討論世界觀時指出，各世界觀潛在地涵蘊了其他世界觀。他說：「關於語言的世界觀側面(*Abschattung, shading*)，每個都潛在包涵了其他的，這是說，各世界觀可以擴展到其他各個去。在各世界觀內，可以理解和領略其他語言的世界觀。」(WM 452, TM 448)



內，無法突破和創新，並且，它也反對知識論承認非人的(non-human)可共量原則，因為這是人屈從於非人的東西，是人的尊嚴之貶抑。詮釋學是知識論的反動，它要突破系統的限制，無盡地追求創新的、不可共量的語言。它不受非人的東西所壓迫，能限制它的，就是社團同濟的語言。從詮釋學的無盡創新而言，它解放人的思想，讓人得到自由；從它擺脫非人的東西的壓迫，只接受同濟的語言而言，它維護人的尊嚴，讓人得以自我的肯定。詮釋學不是系統哲學，而是啟發哲學——它啟發人的創新，並在自我肯定中獲得人的尊嚴。藉由啟發哲學，人成為有教養的。

對於羅遜，詮釋學要打破既有共識之約束，提出創新的異議(disagreement)。然而，創新的言論不是描述事物的真理，不是說明更高的理想。它沒有外在的目的，而是要從約束和限制中解放出來，繼續自我創新。啟發哲學是要尋求「新的、更好，更有趣和更有建樹的言談方式。」(PMN 360)它重視的是言談方式，而不是言談的內容。這是說，它不重視內容的真假、善惡、美醜、崇高或低俗，只要求持續突破而創新的言談。⁵⁴有教養的人是為了言談而言談，不是為了真理或人文價值。很奇怪的，羅遜哲學的有教養的人不是深受人文薰陶、具有人文素養和明白人文價值的人，而是不斷改變言談方式，追求有趣和刺激的人。羅遜完全漠視高達美承繼的德國人文主義的傳統，⁵⁵反而更接近德希達(J. Derrida)解構主義的語

⁵⁴ 羅遜曾說：「新的生命形式不斷殲滅舊有的形式，...不是為了完成更高的目的，而是盲目的。」參考 Comay, 1986, pp.85-6.

⁵⁵ 高達美在《真理與方法》認為德國人文主義有四個主要觀念：教養(Bildung)、共感(sensus communis)、判斷力(Urteilkraft)和品味(Geschmack)。(WM 15-47, TM 9-42)本文認為羅遜的詮釋學概念漠視人文素養和人文價值，是指它忽略這四個觀



言關連於語言，符號關連於符號，但不關連於真理的傳統。

羅遜曾根據實用主義說明語言的合法性，他指出合法的詞彙(vocabulary)根據它的實用性(usefulness)而定，這是說，凡是實用的，才是合法的詞彙。但什麼是實用？他認為無法明確定義它，而「實用主義者只能如 Whitman 說的，是“多元和自由”(variety and freedom)或杜威(J. Dewey)的“成長”(growth)。」(Rorty, 1999a, p. 8)羅遜沒有詳盡說明他的答案。基本上，他不願意給出實際的內容，因為對他而言，實際的內容是一種限制，而哲學要超出既有的限制。他的答案僅是指出一個概略的方向：多元、自由和成長。不過，他的多元僅是為了多元而多元，讓人生的將來更為震驚和興奮(the future will astonish and exhilarate)，(Rorty, 1999a, p.8)也讓人能更有趣和更新奇地表達自己(to find new and more interesting way of expressing ourselves)，(PMN 359)而不是為了更充實、更有深度和更豐富的人文教養。他的自由是要求突破一切可能的限制、不受外在的約束，但不是對神聖使命負責或追求更高理想的自由。他的成長是在自由的創新中，多元新奇的累積，而不是人性的高度提昇、人文教養深度的培育。

再者，羅遜的啟發哲學只是無盡地創新，它沒有自我反省和自我批判。但我認為，自我反省和自我批判在人文教養中是不可或缺的。要進行自我批判，必須預設一個合理性的原則(principle of rationality)，根據它檢查是非對錯。但在羅遜，只有知識論的常態交談才有合理性原則，因為合理性預設可共量性，這是說，只有當所

念的涵義。



有知識或信念都是可共量的，才能建立合理性原則去審判它們。⁵⁶但詮釋學的非常態交談反對可共量性，也反對共同的合理性原則，它僅是要提出新奇和有趣的言談。⁵⁷因此，它的言談不是出於自我批判和自我修正，也不冀求自己更為合理。可是，在教養的過程裡，缺乏自我批判和自我修正，則自我不是從錯誤中超拔出來、成為更合理的。這樣的教養沒有提昇生命，使人生達致更高的理想。如果羅遜的詮釋學能培育教養，那僅是知識的累積、資訊的增加和自然活力的揮發，但沒有提昇生命的深度和人文的素養。

高達美詮釋學反對根據方法去獲取人文學的真理。方法由人制定，在進行探索(inquiry)前，它限制了思考的方向，也因此限制了文本的意義。要理解文本中事物自身的意義，則要放棄方法，讓事物顯示其自身，詮釋者要正如其顯示地理解它。這是現象學的基本立場。⁵⁸簡單地說，事物如何顯示，詮釋者就正如它顯示地說明它。詮釋者無法統治事物的顯示，也不能以自己制定的方法限制事物的意義，他只能如其顯示地接受它。高達美的言談不是為了新奇、有趣和刺激，而是為了說出事物的真理。詮釋學的任務是要保證人文學的真理。

基本上，人能得到事物的真理，不是由於他主動去獵取它，而是基於事物自身的顯示。在高達美，事物的顯示可用新柏拉圖的流

⁵⁶ 知識論哲學承認共同原則，它根據共同原則對各種知識作合理的批判。但詮釋學反對知識論，它不預設共同原則，也不要求對知識和信念作合理的批判，僅是希望提出有趣和有效的異議，讓人得以啟發。參考 Warnke, 1985, pp. 353-54.

⁵⁷ Comay 指出，羅遜哲學之追求新奇和有趣，正是海德格在《存有與時間》非本真存在(inauthentic existence)對新奇的渴求。參考 Comay, 1986, p. 86.

⁵⁸ 請參考本文註 32，海德格現象學的定義。



出說 (Emanation) 解釋。⁵⁹ 事物的顯示正如原初太一 (das urspruengliche Eine, the original One) 的流出。高達美認為，流出的形象取自噴泉。(WM 427, TM 423) 噴泉不能不流出，但它沒有因為流出而讓自己減少，反而，它更豐富和充實地顯示自己。並且，由噴泉流出的新泉水，不會與以前的泉水疏遠，而是彼此整合，融貫為豐盛的噴泉。新與舊的整合，使得噴泉更為豐富和充實。同理，事物的真理不斷流出，讓它更豐富和充實地顯示自己。新的真理與舊的真理整合，豐富了事物的真理。換言之，事物的真理不斷改變和更新自己，詮釋者因此得以不斷說出創新的知識。他對事物的認識永不止境，是多元和變化的。

不過，詮釋者不是如羅遜那樣，是為了追求新奇而創新，他是要對事物的真理有更深入和豐富的理解。更廣泛地說，宇宙的存有(如流出說的太一)不斷湧現，存有更豐富和充實地顯示自己。在湧現的過程裡，存有的新貌不斷整合和融貫它的舊貌，讓存有更為豐富和充實。無論歷史、傳統和文化，都在詮釋者裡整合融貫，他似乎從歷史文化中吸收養份，提昇他的人文素養，加深他對人文價值的認識，豐富他的人文性格。在高達美，教養不是知識的累積、資訊的增加和自然活力的揮發，而是人性得到歷史文化的滋潤和培育，提昇到更普遍的人文精神去。⁶⁰

⁵⁹ 高達美曾用流出說解釋藝術品(畫)的存有。在詮釋一幅畫時，畫中事物的存有正如原初的太一(das urspruengliche Eine, the original One)那樣地流出。這是太一過度滿溢的流出，它的流出沒有減少它自己，相反，這讓它更為豐富，更為多樣地顯示自己。這是它的存有之豐盈(Zuwachs an Sein, increase in Being)。(WM 145, TM 140)

⁶⁰ 高達美的教養概念源自德國人文主義的傳統，尤其是黑格爾的精神哲學。在黑格爾，精神經過主觀精神和客觀精神，提昇到更普遍的絕對精神去。教養是精神



詮釋者之所以能提昇到更普遍的人文精神去，是由於他具有蘇格拉底的無知：自知其不知。⁶¹由於他知道他不知，他才會開放自己，接受歷史文本的真理。否則他自我封閉在自己的知識中，無法自我反省和自我批判。並且，他也要預設真理比他既有的知識更為完整。⁶²由於它是完整的，因此它能提供更完備和卓越的知識，修正他既有的知識。在高達美，新的真理來臨，總是讓詮釋者發覺他原來是錯誤的，而現在的才是更完整的真理。⁶³它是經由詮釋者的自我反省和批判後，承認歷史文本真理的完整性，再修正自己的錯誤而成。由此，人的創新不是得到突破既有的知識，而是他知道他自己的錯誤，要接受更完整的真理。他的創新是由於他深悔自身的錯誤，讓更完整的真理帶領他到更理想的領域去。只有在覺悟和揚棄自己的有限，才能邁進更理想的生命。完整的真理讓他更豐富和深入理解他的歷史文化，也更豐富和深入理解他自己，獲得他的新生，得到他的教養。他的教養是在自覺其錯誤的悔意下，在人文化成的薰陶中之精神提昇，不是羅遜的知識和資訊的增加，自然生命

邁向更普遍的自我提昇過程，亦是人性在歷史文化薰陶下的自我養成。高達美曾說：「Herder 給它(教養)的基本定義：“文化培養以提昇人性(Emporbildung zur Humanitaet, rising up to humanity through culture)”...它決定了我們的教養概念。」(WM 16-7, TM 10)

⁶¹ 高達美在討論詮釋學的提問(Frage, questioning)時，認為蘇格拉底的無知讓詮釋者開放自己而提出問題。並且，先有提問，才有答案，詮釋才能展開和完成。(WM 368, TM 362)

⁶² 高達美認為，詮釋者不僅要預設文本完整表達它的意義，也要預設它說出完整的真理。(WM 299, TM 294)

⁶³ 「若我們對事物有一個經驗，這是指我們還沒正確理解它，而現在更理解它了，它正如我們所知地呈現出來...那不僅是我們揭穿它的矇騙以作出修正，而是我們得到更完備的知識。」(WM 359, TM 353)



的充沛。

結論

羅遜與高達美都是反知識論的，前者在理論方面反對知識論的表徵主義把心靈表徵與世界二元化、混淆證成關係和因果關係，及把所有知識可共量化；在實踐方面反對知識論的系統哲學僵化了生命的創新力和貶抑人的尊嚴。後者在理論方面反對知識論對方法的重視，讓人文學的真理無法從其自身開顯出來；在實踐方面反對方法限制思想的發展，使人文學的真理無法帶領生命去接受歷史文化的教養和培育。基本上，羅遜由反對表徵主義提出他的詮釋學，高達美是反對方法建立他的詮釋學。由兩個不同的方向，引生兩種不同的詮釋學。

然而，當羅遜反對心靈表徵與世界的二元區分時，他卻把證成關係和因果關係互相對立，把證成關係限制在語言性的信念領域，因果關係限制在物理性的事件領域，由此引申語言與事件的二元。換言之，羅遜反對表徵與世界的二元對立，卻變成語言與世界的二元對立。很不幸的，語言成為事件的表徵。⁶⁴於是，羅遜反對表徵主義是失敗的。

⁶⁴ C. Taylor 說：「我指的表徵主義者是，他們主張我們的知識範圍完全是表徵，而我們的理性活動是處理表徵。...在這個意義下，戴維森和他之後的羅遜，也是表徵主義者。戴維森贊同羅遜的主張“證成不是別的，只能關連於我們已接受的，我們無法走出信念和語言之外。除了融貫，無法找到其他測驗的方式。”(PMN 178)...這顯然是表徵主義的主張，信念是理由空間(space of reasons)裡唯一可被接受的住民。」(Guignon and Hiley, 2003, pp.167-70)



在語言與事物二元的預設上，羅遜接受孔恩的典範理論，進而認為“思想革命”(轉借孔恩的“科學革命”一詞)是突破既有語言的限制，提出不可共量的語言。要維護人類的尊嚴和思想的創新，就要不斷衝破語言的體系(或語言遊戲)，提出不可共量的語言。可是，一旦語言失去與事物的符應關係，語言只成為無根的話語，與事物真理無關，也與歷史文化脫節。人的教養僅是為了創新而創新，多元而多元，自由而自由。他失去宇宙的真理，文化的薰陶和人文的培養，成為勇於創新、尋求話語和充滿活力的人。

高達美詮釋學反對方法，因為方法限制事物自身的呈現，讓人無法得到它的真理。他根據海德格現象學，認為人是在世界的存有，讓意識與世界統一，彼此直接交往，不再二元對立。事物直接呈現其自身給詮釋者，讓他理解它。詮釋學說出來的語言意義，就是事物的意義，兩者沒有二元對立。而且，高達美承繼德國人文主義對歷史文化的重視，詮釋者藉由視域融合一方面讓歷史得以發展和創新，繼續流傳下去成為歷史傳統；另一方面讓他理解歷史文化的真理，擴大自己的視域，得到文化的薰陶，人文素養的深化和人文性格的提昇。

藉由高達美詮釋學，我們可以看到羅遜的詮釋學概念在理論上的困難，這是說，他始終仍在語言與世界的二元上，自陷於解構主義的「文本之外，沒有別物」，無止地追逐語言而失去世界的真理。並且，為了保衛人的尊嚴，他要求人由自己支配語言，不受外在的限制。他再由語言的不斷創新，維護人的教養。在人生實踐方面，他的哲學顯出人類凌駕萬物的尊嚴，及對人的創新能力的尊崇。我們似乎看到尼采的上帝已死，超人再現。人不再聆聽自然的呼喚，只聽從自己的意志，做成人與自然的疏遠。



高達美根據海德格的在世界的存有概念，解除人與世界的隔閡，讓語言與世界合一。他承繼海德格反對人本主義，⁶⁵認為人的尊嚴是在聆聽存有的呼喚，接受歷史傳統的人文學真理以維護人的教養，在人文的薰陶下成長。高達美避免羅遜的詮釋學的語言與世界的二元對立，也讓人的教養浸潤在人文學的傳統裡。從此而言，高達美詮釋學在理論上更為合理，在實踐上帶來更充實的人文教養。

參考書目縮寫表

- PMN R. Rorty, (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- TM H.-G. Gadamer, (1989) *Truth and Method*, 2nd revised edition, tr. J. Weinsheimer and D. Marshall, New York: Crossroad.
- WM H.-G. Gadamer, (1990) *Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*, Tuebingen: Mohr.

⁶⁵ 這裡的「人本主義」一詞源自海德格〈論人本主義的一封信〉(Brief ueber den Humanismus)。在這篇著作裡，海德格認為西方傳統哲學建立在以人為基礎的錯誤觀點上，他稱為人本主義。他進一步指出，只有以存有為基礎，才能真正理解存有。因此，「人本主義」不是指在中世紀哲學後興起的人文主義。



參考書目

- Comay, R.:(1986) “Interrupting the Conversation: Notes on Rorty,” in Simpson, E. Ed., *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning: Conversations between Hermeneutics and Analysis*, Edmonton: Academic Printing & Publishing.
- Davidson, D.:(2001) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, J.:(1976) *Of Grammatology*, tr. G. Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Guignon C.:and Hiley, D. Ed., (2003) *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M.:(1977) *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Max Niemeyer.
- Kim, J. (1980) “Rorty on the Possibility of Philosophy,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 10, Oct.
- Knobe, J. (1995) “A Talent for Bricolage: An Interview with Richard Rorty,” *The Dualist*, Vol. 2.
- Krajewski, B. Ed., (2004) *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.
- McDermid, D. (2006) *The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge from James to Rorty*, New York: Continuum International Publishing Group
- J. Kim, (1980) “Rorty on the Possibility of Philosophy,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 10, Oct.
- Rorty, R. (1982) *Consequence and Pragmatism*, Minneapolis:



University of Minnesota Press.

---- (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth: philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press.

---- (1998) *Truth and Progress, Philosophical Paper, Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press.

---- (1999) *Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy*, Taipei: Academia Sinica.

---- (1999a) *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin.

Sellars, W.:(1963) *Science, Perception, and Reality*, London: Routledge.

---- (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tartaglia, J.:(2007) *Rorty and the Mirror of Nature*, New York: Routledge.

Warnke, G.:(1985) “Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty,” *Inquiry*, Vol. 28, No. 1, Jan.

陳榮華：〈海德格與高達美的時間概念〉，刊於《哲學論評》，台北：台大哲學系，第 28 期，1994 年 10 月。



Abstract

Rorty's claim that the development of future philosophy is from epistemology to hermeneutics clearly indicates that his conception of hermeneutics is closely connected with epistemology. This essay begins with Rorty's analysis and critique on epistemology, it tries to show how Rorty develops his hermeneutics from his reaction against epistemology. I suggest that Rorty's hermeneutics may be illustrated from two different aspects: 1. the theoretical aspect, and 2. the practical aspect. The former focuses on the definition or logical characteristics of hermeneutics, it concerns with what Rorty says about the abnormal discourse or the conversation of mankind. The latter concentrates upon the impacts of hermeneutics on the meaning of life, it concerns with what Rorty says about Bildung and edifying philosophy. However Gadamer's hermeneutics also concerns with these two aspects and contributes great insights on them. In the final part of this essay I try to criticize Rorty's hermeneutics from a Gadamerian perspective.

Keywords: Hermeneutics, Rorty, Gadamer, Bildung

