

## 論詮釋學理論中的「陌生性」問題

陳宣而\*

摘 要

當前學界有關「詮釋學」與「陌生性問題」、「異文化理解」或「跨文化理解」等問題的討論，往往以高達美的詮釋學為代表，去認肯或否定「詮釋學」對上述問題的可能貢獻，既忽略了「詮釋學」理論的多樣性與歧異性，也混淆了「陌生性問題」在詮釋學理論中的不同問題特質，更錯估了不同的「詮釋學」對異文化理解和跨文化理解所可能具有的意義。本文試圖從傳統詮釋學中有關「陌生性」問題的討論著手，去釐清「陌生性」在詮釋學傳統中的問題特質。為此，我們將先針對「陌生性問題」如何在徐萊爾馬赫的「一般詮釋學」以及狄爾泰的詮釋學研究中成為「一般的理解的問題」，同時也是詮釋學的基本問題作說明。接著，本文將闡明陌生性問題如何在海德格的「存有論轉向」中被消解掉。最後，就這個問題如何在高達美的詮釋學中被重新提出，但卻被轉化成為「與自身傳統疏離」以及「解除傳統權威」等不同方向的問題，加以說明和討論。「陌生性」作為「一般的理解的問題」和「與傳統疏離的問題」是兩種性質與訴求皆迥然不同的詮釋學問題。為求克服前者的「方法論詮釋學」是為了「趨近他者」，以「跨越自身和自身所處時代與文化傳統的框框」；為求克服後者的「存有論詮釋學」則是為了「歸屬自身所屬傳統」以「重建傳統的權威」。

關鍵詞：詮釋學、陌生性、徐萊爾馬赫、狄爾泰、海德格、高達美、他者、我者、疏離、異化、趨近

【收稿】2008/10/15；【接受刊登】2008/12/11

---

\* 國科會人文學中心博士後研究員

## 論詮釋學理論中的「陌生性」問題

陳宣而

### 壹、前言

「陌生性問題能否在詮釋學的基礎上得到解決？還是這個問題正好使得詮釋學本身必須被質疑？」<sup>1</sup>這是德國當代著名的現象學者瓦登菲爾斯(Bernhard Waldenfels, 1934-)針對二十世紀後期德國著名的詮釋學者高達美(Hans-Georg Gadamer; 1900-2001)的「哲學詮釋學」(philosophische Hermeneutik)所提出的質疑，同時也是「詮釋學」在本世紀所可能面對最具挑戰性的問題之一。因為，詮釋學到了二十世紀末，不但要繼續面對自近代以來有關「理性」(Vernunft)與「傳統」(Tradition)在理解與認知活動中所扮演的角色之爭，更要面對個人與「自身」(Selbst)、個人與個人、個人與社會群體、傳統與現代、不同性別、不同語言、不同社會階層、不同文化傳統和價值體系之間存在的「差異性」(Differenz)與「陌生性」(Fremdheit)所可能引發的理解、詮釋與溝通等問題的挑戰。瓦登菲爾斯對高達美詮釋學的質疑，除了來自他對「他者」<sup>2</sup>與「陌生性」問題之重要性的體認，也代表來自現

---

<sup>1</sup> 引自 Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt a. Main 1999, 頁 67.

<sup>2</sup> 中文的「他者」可以用來指涉德文的 *der Andere*, *der Fremde* 或 *das Fremde*，而德文的“*das Fremde*”一般又可譯為「陌生性」(相對於「熟悉性」*das Vertraute*而言，與 *Fremdheit* 同義)，或「他者」(相對於「我者」“*das Eigene*”而言，與 *das Andere* 相似)。在此無法針對三者一一做更細膩的區分，文中僅能依上下文的脈絡附加相應的德文於「他者」之後。整體來看，詮釋學中的「陌生性

象學觀點的挑戰。

當前學界有關「詮釋學」與「陌生性問題」、「異文化理解」或「跨文化理解」等問題的討論，往往以高達美的詮釋學為代表，去認肯或否定「詮釋學」對上述問題的可能貢獻，既忽略了「詮釋學」理論的多樣性與歧異性，也混淆了「陌生性問題」在詮釋學理論中的不同問題特質，更錯估了不同的「詮釋學」對異文化理解和跨文化理解所可能具有的意義。<sup>3</sup>相較於胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)對「他者經驗」(Fremderfahrung)所做的現象學研究<sup>4</sup>，或是齊美爾(Georg Simmel, 1858-1918)在其社會學理論中對「他者」的討論<sup>5</sup>，「他者」與「陌生性」問題在傳統詮釋學中的討論歷史更為久遠。本文擬從傳統詮釋學中有關「陌生性」問題的討論著手，去釐清「陌生性」在詮釋學傳統中的問題特質。

為了達到這個目的，我們首先要針對「陌生性問題」如何在浪漫時期徐萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)的「一般詮釋學」(die allgemeine Hermeneutik)以及十九世紀狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)的詮釋學研究中成為「一般的理解的問題」(das allgemeine Verständnisproblem)，同時也是詮釋學的基本問題作說明。接著，本文

---

問題」與這三者所代表的「他者」意涵有密不可分的關係，因為「陌生性」往往源自於「他者」與「我者」之間的差異性或「他者」與「我者」的「異化」(Verfremdung)。

<sup>3</sup> 例如，試圖自海德格與高達美的詮釋學開展出「他者詮釋學」的 Werne Kogge (2001)，將高達美的詮釋學與異文化理解關連在一起的 Heike Kämpf (2003)、Andreas Vasilache (2003)，或強烈批判詮釋學無力解決他者問題的 Iris Därmann (2005) 等等。

<sup>4</sup> 參見 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag/Dordrecht 1973. (= Husserliana, Bd.I).

<sup>5</sup> 參見 Georg Simmel, Exkurs über den Fremden。收錄於 Otthein Rammstedt 於 1995 年出版的 *Gesamtausgabe*, Bd.11, Würzburg 1996, 頁 765-771。

將闡明陌生性問題如何在海德格(Martin Heidegger,1889-1976)的「存有論轉向」中被消解掉。最後，就這個問題如何在高達美的「哲學詮釋學」中被重新提出，但卻被轉化成為「與自身傳統疏離」(die *Verfremdung der eigenen Tradition*)以及「解除傳統權威」(die *Entmachtung der Tradition*)等不同方向的問題，加以說明和討論。

## 貳、陌生性問題在詮釋學理論中的概要區分

自從二十世紀初海德格以「事實性詮釋學」(*Hermeneutik der Faktizität*)為其「存有論」(*Ontologie*)<sup>6</sup>的副標題以來，「詮釋學」(*Hermeneutik*)在二十世紀一般至少可以代表三種旨趣各異的理論：一種是指探討應該如何去理解他人言談與著述，以及理解活動如何進行的一般性理論，如徐萊爾馬赫所建立的「一般詮釋學」(*Die allgemeine Hermeneutik*)<sup>7</sup>，又被稱為「技術性詮釋學」(*technische Hermeneutik*)；另一種是指對理解活動進行哲學性的分析與討論，並就理解的可能性

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, Frühe Freiburger Vorlesung SS 1923, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, Bd.63, Frankfurt a. Main 1988.

<sup>7</sup> 徐萊爾馬赫有關詮釋學的講稿除了收錄在 Heinz Kimmerle 根據其手稿整理，於 1959 年重新出版的《詮釋學》(Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*, Heidelberg 1959)之外，以下引述縮寫為 HK。Wolfgang Virmond 根據其早期遺失又重新被發現的 1809/10 的講稿整理，於 1984 所出版的《一般詮釋學》(Friedrich Schleiermacher, *Die allgemeine Hermeneutik* (1809/10), hg. von Wolfgang Virmond. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hg. von Kurt-Victor Selge (=Schleiermacher-Archiv Bd.I/2, Berlin, New York 1985, 頁.1269-1310.)，也是非常重要的詮釋學講稿，以下引述縮寫成 HV。有關此手稿失而復得之始末，參閱 Virmond 有關《徐萊爾馬赫早期詮釋學之新稿件》的報告，Wolfgang Virmond, *Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik*, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß, Berlin 1984, hg. von Kurt-Victor Selge (Berlin/New York 1985, 頁.575-590)。

與條件作論證的理論，如狄爾泰與高達美有關理解的論述，一般又被稱為「哲學詮釋學」(philosophische Hermeneutik)；第三種則是指將理解及詮釋視為人的存在特徵，並將詮釋學視為對世界真實性的解釋的理論，如海德格的「事實性詮釋學」，一般又稱為「詮釋學哲學」(hermeneutische Philosophie)<sup>8</sup>。

就理解的主要課題和詮釋學與陌生性問題的關係而言，我們或許可以將詮釋學理論區分為兩大派：一派是以理解的「倫理性」(Sittlichkeit)為出發點，強調個體與個體間相互理解以及理解他人、理解人類過去歷史、理解異文化的重要性，著重理解的方法與知識的有效性，以反省與探討如何克服一般進行理解時常遭遇到的陌生性問題，亦即如何適當理解他人言談、生命表述與異文化傳統為主要課題的「他者詮釋學」(Hermeneutik des Fremden)，如徐萊爾馬赫、狄爾泰、貝蒂(Emilio Betti, 1890-1968)與賀須(Eric Donald Hirsch)等人的「方法論詮釋學」；另一派則是從理解的「歷史性」(Geschichtlichkeit)出發，著重理解對人的自身存在的意義，以克服人與自身存有或自身傳統之異化與疏離，亦即以人對自我的理解(Selbstverstehen des Daseins)或對自身文化傳統的理解為主要課題的「我者詮釋學」(Hermeneutik des Eigenen)，如海德格與高達美的「存有論詮釋學」。「陌生性」在這兩種旨趣互異的詮釋學理論中會是同樣性質的問題嗎？他們的對待方式可能一樣嗎？

瓦登菲爾斯在《他者現象學四》一書中指出，高達美「追隨」徐萊爾馬赫跟狄爾泰，將詮釋學的範圍設定在「陌生性」(Fremdheit)與「熟悉性」(Vertrautheit)之間，並將「克服陌生性」(Überwindung der

<sup>8</sup>有關詮釋學哲學之緣起及分別學者說法不一。Otto Pöggeler (1972) 將狄爾泰、海德格與高達美的詮釋學歸類為詮釋學哲學。有關詮釋學之派別與區分可參閱 Gunter Scholtz (1992-93)；Hans Ineichen (1991)。

Fremdheit) 提升為詮釋學的主要課題<sup>9</sup>。這樣的說法並不十分恰當，因為高達美的詮釋學觀點與徐、狄兩人的詮釋學觀點並非「追隨」而是「批判」的關係。因此，我們必須要問：高達美所要克服的「陌生性」問題和徐萊爾馬赫與狄爾泰所要克服的「陌生性」問題本質上相同嗎？瓦登菲爾斯的提問暗示了三者的詮釋學與「他者」和「陌生性」問題有一定的關聯，問題是，「他者」與「陌生性」在三人的詮釋學中究竟是什麼樣的一種問題？在他們的詮釋學理論當中又如何被處理呢？如若詮釋學當以「克服陌生性」為課題，那麼，甚麼樣的陌生性問題是甚麼樣的詮釋學所要克服的？又，什麼樣的詮釋學可以為理解他人，乃至理解異文化時最常遭遇到的陌生性問題，提供較合理的解釋與較可行的解決辦法呢？要回答這個問題必須先釐清「陌生性」在不同性質的詮釋學理論當中的問題特質，因為，「陌生性」會因其不同的問題特質，而在不同的詮釋學理論中得到不同的處理方式。

### 參、徐萊爾馬赫與狄爾泰的詮釋學理論中的陌生性問題

根據狄爾泰於其論〈詮釋學的興起〉<sup>10</sup>一文中的說法，詮釋學的發展可追溯至歐洲文化傳統的兩大起源：一是自古希臘以來為詮釋荷馬史詩及古代典籍所發展出來的「古典語文學詮釋學」(philologische Hermeneutik)；另一則是自古以來為解釋新舊約聖經各書之連貫性與一致性所發展出來的「神學詮釋學」(theologische Hermeneutik)。詮釋學之發展成獨立的學術研究學門得力於十九世紀初徐萊爾馬赫將詮釋學從其與神學、法學及古典語文學之附屬關係中獨立出來。

<sup>9</sup> Waldenfels, 同上，頁 71。

<sup>10</sup> Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik (1900), *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen/Stuttgart 1957, 頁 3 17-331.

徐萊爾馬赫在其論阿司特(F.Ast)與吳爾夫(F.Wolf)之詮釋學概念的《學院演講稿》(Akademie Reden (1829))<sup>11</sup>中，將詮釋學的問題範圍確定為介於全然陌生和全然熟悉之間，並將理解他人言談時會遭遇到的「陌生性」視為詮釋學之基本問題。對他而言，「陌生性問題」不再只是理解自身所處文化傳統中的古代經文或外文典籍時會遭遇到的專屬問題，而是我們在日常生活中與他人(包含說同樣母語者)交談對話時即可能面對的問題。也就是說，無論理解的對象是過去的或現代的，母語的或外語的，口語的或文字的，傳統的還是傳統以外的，舉凡未知的、難以理解的、容易誤解的，即是具有陌生性的，即是詮釋學所要克服的問題。而陌生性問題牽涉之廣，與人類理解活動的範圍無所不包有關。

徐萊爾馬赫提出的這個觀點，不僅突破他當時的詮釋學傳統的狹窄範圍，使語文學研究得以擴展至古典以外，例如，對當時而言相當新穎的中東文學與羅馬文學，更使得非文學性的文章與口語的表達，如報章雜誌上的文章與公開的演說內容，也成了可能的詮釋對象<sup>12</sup>。對現代人所處的全球化、多元文化社會而言，他的這種主張亦十分貼切。因為，在我們的日常生活中或是工作領域上，不論是面對同文同種、具「同樣文化背景」的人，還是面對說不同語言、具不同文化背景的人，都有可能因為彼此性別、年紀、家庭背景、生活方式、社會階層、專業領域不同和談話內容之陌生，而無法立刻或全然理解他人所言、所想、所知，也就是，都有可能遭遇到「陌生性問題」。就此而

---

<sup>11</sup> 徐萊爾馬赫的這篇演講稿收錄在 Heinz Kimmer 整理其手稿，並於 1959 年重新出版的《詮釋學》(Hermeneutik)中。頁 123-156。

<sup>12</sup> 參見 Henrik Birus, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik. In: *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Göttingen 1982, 頁 15-58.

言，「陌生性問題」泛指「一般的理解的問題」(das allgemeine Verständnisproblem)。

徐萊爾馬赫就理解活動本身以及所可能遭遇到的陌生性問題進行分析，並嘗試提出可行的解決方法，建立了帶有普遍性，有別於其他既有的「特殊詮釋學」(Spezialhermeneutik) (例如法學詮釋學、神學詮釋學、古典語文學詮釋學等)的「一般詮釋學」(Die allgemeine Hermeneutik)，並將之歸屬於其哲學體系中的「倫理學」底下，與「批判學」(Kritik) 並列為連貫與銜接「思辯性學門」和「經驗性學門」的「技術性學門」(technische Disziplin)<sup>13</sup>。徐萊爾馬赫在其《倫理學》中對各種技術性學門的主要任務有詳細論述，他認為：「思辯性的建構可以與經驗事實作如是比較，好比，思辯性的建構應該如何從經驗事實之中得到實現，以便一方面可以指出何者已成事實，並且正對未來的發展產生影響，而何者未能成真；另一方面可以指出既有的時空條件該如何被對待，以便促進理性與自然之最大和諧。這就是技術性學門的主要任務，他們有賴於經驗事實並且介於倫理學和歷史之間。」<sup>14</sup> 由此可見，對徐萊爾馬赫而言，理解與批判乃是認知的必要手段，而詮釋學與批判學則是幫助我們獲取知識與檢驗知識的必要工具。兩者各司其職，同等重要，相輔相成。徐萊爾馬赫之詮釋學雖然只是做為通往知識的工具性技術學門，卻具有方法論、知識論與倫理學上的哲學意涵<sup>15</sup>。

<sup>13</sup> 參見 G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, 1984。

<sup>14</sup> F. Schleiermacher, *Werke*, Auswahl in 4 Bänden, hg. von Otto Braun u. Johannes Bauer, Bd.II, 頁 505 以下，以下引述縮寫為 WAII。

<sup>15</sup> 有關徐萊爾馬赫詮釋學之哲學意涵的專門論述，參見 Reinhold Rieger, *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Bedeutung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*. Berlin/New York 1988 (= Schleiermacher-Archiv, Bd.6).

徐萊爾馬赫之所以將詮釋學視為倫理學底下的技術性學門，是因為對他而言，所謂的理解活動最主要乃是指人與人在各種生活及專業領域中相互理解的活動，是具有社會關係與倫理意涵的。透過互相理解人們才能交換意見、彼此溝通，也才能建立各式各樣的群體關係，例如家庭、社會、教會以及研究院等不同性質的組織<sup>16</sup>。高達美在《真理與方法》中將徐萊爾馬赫這種人與人之間相互理解的觀念視為詮釋學史上的重要轉折。不過，高達美認為「相互理解」在徐萊爾馬赫的詮釋學中「未扮演重要的角色，而且從此以後完全自詮釋學的提問中消失」<sup>17</sup>。高達美的這種看法顯然與事實不符。而且恰恰相反，因為理解對徐萊爾馬赫而言首在互相理解，理解是為了能夠相互溝通，先有理解才能溝通。更廣而言之，是為了能夠建立各式各樣的群體關係。也因此詮釋學理解對徐萊爾馬赫具有倫理學上的意涵。徐萊爾馬赫並未將詮釋學限定在對歷史或外文典籍的理解之上，而是遍及日常生活中人與人之間的相互理解即是最顯著的證明。他將詮釋學定位為倫理學底下的技術性學門，與倫理學和辯證學有密不可分的關係，而高達美則完全沒有注意到這點。原因在於高達美本身企圖將詮釋學問題從「理解」(Verstehen)的問題轉換成「對話」(Gespräch)與「溝通」(Verständigung)的問題，將理解變成個人與傳統的對話和參與真理的展現。

然而，正確無誤地理解他人所言並非易事，因為人與人之間存在著基本差異性，每個人都是一個獨立的個體，沒有人能夠完全瞭解別

---

<sup>16</sup> 到目前為止，有關徐萊爾馬赫詮釋學與倫理學關係最重要的專門研究，參見 Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. Main 1995.

<sup>17</sup> Gadamer, *GW1*, 頁 183 以下。

人的內心世界<sup>18</sup>，也沒有人能夠對意義深邃、艱奧難懂的作品透過一次閱讀就明白了悟。這也是理解對徐萊爾馬赫而言，是一個永無止境的、趨近他人思想的過程的主要原因<sup>19</sup>。徐萊爾馬赫有關理解所需的預設與前提主要見於他的倫理學<sup>20</sup>。他在倫理學中預設了人類作為「生命有機體之共同性」(Identität des Organischen)，每一個個人並具備有一「共同的理性」(identische Vernunft)。有了「生命有機體之共同性」的前提，我們才能夠看出他人外在表徵與自己的差異。<sup>21</sup> 而此一存在於每個個體中的共同理性，則是個人與群體間的互動成爲可能的先決條件。<sup>22</sup>

徐萊爾馬赫於其《一般詮釋學》中一開始即開宗明義點出：「詮釋學乃是建立在不解他人所言這個事實之上。」<sup>23</sup> 他指出，理解的困難並不只發生在閱讀古代經文或外文典籍，而是一般存在於我們日常生活與人接觸交談之中，只要我們對他人所言之思想內容或表達用詞稍有不解，都可適用一般詮釋學所指示的方法。簡而言之，只要是所欲理解的對象或內容對理解者而言「介於全然陌生和全然熟悉之間，即適用詮釋學理論，其前提是，理解者和被理解者之間有著某些共同點」<sup>24</sup>。由此可見，徐萊爾馬赫的詮釋學是以人的理解活動中普遍存在的誤

<sup>18</sup> Schleiermacher, HK, 頁 141。

<sup>19</sup> Schleiermacher, HK, 頁 82、88。

<sup>20</sup> Schleiermacher, WAI.

<sup>21</sup> WAI, 頁 125。

<sup>22</sup> WAI: 頁 96. 關於個體 (Individuen) 與個體間之「不可理解性」(Unverständlichkeit) 及「不可轉換性」(Unübertragbarkeit) 以及互相理解之重要性與必要性，頁 125 有更詳盡的論述。狄爾泰亦接收「共同理性」之預設，或稱之爲「共同之人性」(die Gleichartigkeit der Menschheit)，並視爲人與人之間相互理解可能性之先決條件。詳見狄爾泰所著之《徐萊爾馬赫傳》(Leben Schleiermachers)，頁 295 與《全集》第七冊，頁 141。

<sup>23</sup> HV, 頁 1269。

<sup>24</sup> HK, 頁 128 以下。狄爾泰對詮釋學的適用範圍的界定完全採用徐萊爾馬赫的觀點，見《狄爾泰全集》第七冊，頁 225。高達美雖有類似的界定，其用

解或不解這個事實作為出發點，而「陌生性」在此泛指「一般的理解的問題」(das allgemeine Verständnisproblem)。有鑑於此，當代著名的狄爾泰研究學者羅地(F. Rodi)在其〈論人文社會科學哲學之幾個基本概念〉一文中強調，人文社會科學之研究即是以「理解之非自明性」(Nicht-Selbstverständlichkeit des Verstehens)為出發點，人文社會科學不僅是「進行理解的」(verstehende)，同時更是「幫助理解的」學門(verständlichmachende Disziplinen)。他批評高達美詮釋學「理解即應用」這個以法學詮釋學為例所提出的概念，以及「理解即過去與現在之景域交融」的說法，完全忽略了理解活動中所可能遭遇到陌生難懂、有問題和有爭議、甚至於誤解的部分。<sup>25</sup>

陌生性之起因依照徐萊爾馬赫的說法有二：一是因為人與人之間普遍存在的「個體性之差異性」(Verschiedenheit der Individualitäten)；另一則是因為語言文字在歷史發展與演變過程中所引起的異化(Entfremdung)<sup>26</sup>。因個體性之差異所引起的陌生性或無法理解的問題無法完全克服，只能透過不斷嘗試和努力理解的過程去「趨近」(annähern; Approximation)；因歷史發展與演變所引起之異化，如語義之轉變或思想之轉化，亦只能透過對言說者之語言與思想作歷史性的研究方能見其變化或不同之處<sup>27</sup>。由此，我們不難看出，「陌生性問題」作為一般詮釋學中所要克服的困難，實際上與言說者或作者個人獨特

---

意與意涵全然不同，請見本文第三部分的分析。

<sup>25</sup> 參見 Frithjof Rodi, *Über einige Grundbegriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften*, in: *Dilthey-Jahrbuch* Bd.I, 1983, 頁 13-38.

<sup>26</sup> 參見 Gunter Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, 1984, 頁 146。

<sup>27</sup> 徐萊爾馬赫的「個體性」(Individualität) 與「生命」(Leben)概念，對狄爾泰後來將詮釋學之理解活動與史學乃至整个人文社會科學研究方法結合起來，並專注在對歷史上獨特的、個別的人物與事件之理解及其客觀性問題的討論上，顯然有不容忽視的重要關連性。有關狄爾泰對徐萊爾馬赫「個體性」概念的看法詳見本文底下的論述。

的思想內容及語言表達方式息息相關，問題並不限於理解者自身文化傳統中的典籍。

對徐萊爾馬赫而言，詮釋學並非消極的、欲避免誤解他人言談的技術理論，而是積極的、欲徹底瞭解他人言談內容與旨意的「嚴格理論」<sup>28</sup>。對他而言，神學、法學與古典語言學之詮釋學皆屬於「避免誤解」的「寬鬆作法」，他們以「理解自然而然就會」為出發點，並將目標設定為「誤解必須避免」。他指出，這樣的觀點乃是因為預設了「說話者與聽者有共同的語言與表達方式」，而忽略了「個體性的不同」。<sup>29</sup>因為，所謂的「理解」對他而言並不是理所當然、自然而然就會的，而是需要許多條件配合和努力學習的過程。詮釋工作必須從「意欲理解他人所言」開始<sup>30</sup>。由此可見，高達美於《小文集一》中所作「徐萊爾馬赫把詮釋學定義為避免誤解的技術」<sup>31</sup>之批評顯然是一種誤解。

理解他人所言並非只是理解表面上的字句，而是去理解說話者的思想觀點乃至於其思想背後的來龍去脈。因為任何語言的使用都同時具有一般性和獨特性的部分，一般性指的是語言本身所具有的共同法則，語言使用者必需在一定的法則底下運用語詞，而獨特性則是指語言使用者本身的個人風格，及其受時代變遷影響所造成的詞義轉變<sup>32</sup>。因此，徐萊爾馬赫主張，理解必需同時針對兩方面進行：一是語言，二是說話者或作者。每個言談必須被視為是某種特別的語言表達和說話者思考中的真切情事，是「個人思想的傳達」，亦是「精神之真實狀

---

<sup>28</sup> HK，頁 86。

<sup>29</sup> HK，頁 86。

<sup>30</sup> HV，頁 1272。

<sup>31</sup> Gadamer，*Kleine Schriften*，Bd. 1，頁 104

<sup>32</sup> HK，頁 56，頁 80 以下。

態」(Thatsache des Geistes)<sup>33</sup>。因為，語言是「語言之中所有可思之物的總概念」<sup>34</sup>。每個言談與說話者的思想脈絡是相吻合的，且必能依說話者之特質、氣氛與目的被理解<sup>35</sup>。因此，理解他人言談需同時針對語言與說話者或作者本人之意圖、目的與特質，乃至於其一生之歷史及思想背景。針對語言所作的理解徐萊爾馬赫稱之為「語法詮釋」(grammatische Interpretation)，針對作者本人所做之理解，早期稱為「技巧詮釋」(technische Interpretation)，後期稱為「心理詮釋」(psychologische Interpretation)。對徐萊爾馬赫而言，這兩者同等重要，相輔相成，缺一不可，因為語言與思想是無法分割的一體兩面，每個言談都是語言與思想的具體展現。高達美後來將心理詮釋視為徐萊爾馬赫詮釋學之精華，並只就這方面強力批評，似乎有失公允<sup>36</sup>。

狄爾泰認為，徐萊爾馬赫的詮釋學不僅對人文社會科學研究的基本活動——即，理解活動——做了一般性的分析，他對詮釋工作所提出的原則性要求更可作為人文社會科學的基本方法。狄爾泰自己則更進一步嘗試去論述詮釋學作為人文社會科學方法論的可能性，並以此去論證歷史知識之可能性與客觀性。他在對《徐萊爾馬赫之詮釋學系統》<sup>37</sup>與《詮釋學之興起》<sup>38</sup>所做的歷史性研究中皆指出，和徐萊爾馬赫的

<sup>33</sup> HK，頁 80.

<sup>34</sup> HV，頁 1272.

<sup>35</sup> HV，頁 1272。

<sup>36</sup> 有關徐萊爾馬赫之語法詮釋未能受到同等重視之歷史原因，Kimmerle 認為是因為受到狄爾泰之詮釋學觀點在十九世紀所造成的影響，參見 Heinz Kimmerle(1959)導論，頁十四。高達美對徐萊爾馬赫所做之片面詮釋遭到不少學者批評：就其特重心理詮釋部分，Manfred Frank(1977:Einleitung, S.60) 責其「帶有虛構成分」；就其忽略詮釋學與辯證學之關聯，參閱 Andreas Arndt(2003)之批評。

<sup>37</sup> 狄爾泰此篇研究 („Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik“)完稿於 1860 年，收錄在其徐萊爾馬赫傳(Leben Schleiermachers)中，即，其全集的第十四

詮釋學相比，啓蒙時期的詮釋學「頂多只稱得上是滿屋子的規則」、它們將詮釋過程中所有必需的功能，如語法的、歷史的、美學與修辭學的，以及事理的詮釋各自分別開來。相反的，徐萊爾馬赫則是將這些語法的、歷史的、美學與修辭學的和事理上的知識視為理解的前提。徐萊爾馬赫之偉大貢獻在於：「他在這些自古以來所發展出來的詮釋規則之後，回歸到對『理解』的分析本身，並且從這樣的認知中導出『普遍有效詮釋之可能性』(die Möglichkeit allgemeingültiger Auslegung)，及其輔助工具、極限與規則」。<sup>39</sup> 從狄爾泰對徐萊爾馬赫之詮釋學讚譽有加這個事實看來，我們不難看出徐萊爾馬赫對狄爾泰的影響有多麼深遠。嚴格說來，狄爾泰並沒有專書系統論述自己的詮釋學理論，他之所以被視為是哲學詮釋學之代表性人物與他著述、鑽研詮釋學發展史，並嘗試以詮釋學為人文社會科學作方法論的奠基有關。<sup>40</sup>

狄爾泰對詮釋學中的「陌生性問題」的看法，基本上接收了徐萊爾馬赫的根本想法。他將詮釋學視為理解他人及他人生命表述的技術理論，亦將範圍設定在全然陌生和全然熟悉之間。因為他認為：「生命表述如果全然陌生，詮釋將不可能，如果完全不陌生，則詮釋將無必要。詮釋之處境便是介於此兩極之間，只要有一點陌生便需要詮釋，便是理解技巧所需應用之處。」<sup>41</sup> 然而，除了如何克服陌生性或如何正確理解他人言談的問題之外，狄爾泰更關注是，理解他人及他人生命表述乃至於整個歷史知識之客觀性及普遍有效性如何可能的問題。

---

冊中。以下引述狄爾泰皆以全集版(Gesammelte Schriften)為準，縮寫成 GS。

<sup>38</sup> GS, Bd.V, 頁 317-331.

<sup>39</sup> GS, Bd.V, 頁 327.

<sup>40</sup> 參閱 G. Scholtz, Was ist und seit wann gibt es »hermeneutische Philosophie«? In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hg. v. Frithjof Rodi, Bd.8 (1992-93), 頁 93-119. 引自頁 101.

<sup>41</sup> Dilthey, GS, Bd. VII, 頁 225.

「陌生性」作為理解時所遭遇到的一般性問題，到了狄爾泰似乎直接被帶有個別差異性的「個體性」(Individualität)概念所取代，變成「他人之生命表述」(Lebensäußerung fremder Person)了。因為，他除了肯定與接收徐萊爾馬赫對理解所作之分析外，更讚賞徐萊爾馬赫所提出的新概念--例如「預感能力與幻想力」(der Begriff des divinatorischen Vermögens, das Vermögen der Fantasie)與「個體性」(Individualität)--在文學作品之理解與詮釋上所做的應用。對狄爾泰而言，「文學作品之內在與外在形式乃是個體性之最高表現，她代表著一種一致的、具創造性的能力將第一手的刺激吸收到一部作品之中並將之開展出來。吸收與自行開創在一部作品中是不可分的，而個體性更是表現在字裡行間、每個指尖所及之處。面對這樣一部作品，我們有的是這種永遠無法滿足的需求一即，透過對別人的觀照來補充自己的個體性：理解和詮釋在生命中便是如此刺激和活躍，它們以特別的方式巧妙詮釋富有生命力之作品及其關連而臻於完滿，這也正是徐萊爾馬赫思想中所預想的方式」<sup>42</sup>。也就是說，對狄爾泰而言，理解他人及他人之生命表述即是理解他人之個體性。

有關「個人」(das Individuum)與個人之間無法完全理解，但又必須相互理解的原因，徐萊爾馬赫在其《倫理學》中如此解釋：「透過個別的、組織性的活動，個人與個人之間變得無法溝通，但是個人又會因為來自內在的壓力去承認彼此已經組合起來的部分。個人是最完美的組合，而且因為不可轉讓而不易明白。個人之獨特性即在於無法成為他人，無法在不被破壞的情況下成為他人的器官。如此一來可能產生一個完全孤立、無法產生理性的一般特質的領域。結論是，必須有一個個體性的群體被建立起來，而群體的建立卻又非得透過相互觀

---

<sup>42</sup> Dilthey, GS, V, 頁 327 以下.

照、互相認識不可。」<sup>43</sup>狄爾泰接受了這樣的想法，他認為：「互相理解可以使我們確定個體間所具有的共同性。個人與個人乃是透過共同之處而彼此相繫，在此共同性中，共同屬於或共同關聯，同類或親屬關係彼此串聯。同樣的關聯與同類關係散佈在人類世界的各個角落。這樣的共同性表現在理性之同一性上，在情感生活之同情心中，在『應該如此』意識所伴隨的、彼此的權利與義務關係之中。」<sup>44</sup>由此可知，相互理解乃是徐萊爾馬赫與狄爾泰所認肯與強調的詮釋學的基本課題。

相似於徐萊爾馬赫以共同的理性作為人與人之間相互理解的可能性的條件，狄爾泰也是以「理性之同一性」或較不精確的「一般的人性」(allgemeine Menschennatur)作為理解的可能性的前提。狄爾泰認為：「在理解之中，詮釋者與作者並不是兩個完全無法比較的個體：兩人都是從一般的人性之中發展出來的，人與人之間的群體性的溝通與理解也因此才有可能。徐萊爾馬赫的形式化概念可以在這裡作進一步的心理學解釋：所有的個別差異並不是因為人與人之間質量上的不同，而是因為他們的心靈過程不同所造成。」<sup>45</sup>

綜觀狄爾泰對徐萊爾馬赫詮釋學中「理解」與「個體性」概念所做的分析和看法，我們便不難理解，為何理解他人及他人之生命表述在他的生命哲學中如此重要。他在《詮釋學的興起》一文中如此描述理解他人與他人之生命表述對人文社會科學的重要意義：「我們的活動處處都預設了我們對他人的理解：人們絕大部分的幸福感受來自於對他人心靈狀態的體會；整個語文與歷史學門都建立在對一個個體所做的理解可以成為具有客觀性的認識這個前提之上。建立在此之上的歷

<sup>43</sup> Schleiermacher, WAI, 頁 125.

<sup>44</sup> Dilthey, GS, VII, 頁 141.

<sup>45</sup> Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, GS, V, 頁 329 以下.

史意識使得現代人能夠重見人類的整個過去，可以超越自己所處時代的所有限制，一窺過去種種文化的面貌，並汲取她們的力量和感受她們的神奇之處，幸福之感不禁油然而生。」<sup>46</sup>

從狄爾泰如此感性的行文中我們可以看出，理解他人與他人的生命表述在人文社會科學研究中的主要意義就在於：開拓自己的視野、跨越自己所處時代與文化的框框，乃至於增進人與人之間、文化與文化之間的瞭解，以及對人性、乃至於對人類過去種種文化的瞭解。因為，對狄爾泰和徐萊爾馬赫而言，「只有在個體性的宇宙中能夠展現人性的觀點。」<sup>47</sup>這些始終是狄爾泰在他的詮釋學觀點中所透露出來的，面對他人、面對過去與面對其他文化的基本態度，也是他從研究徐萊爾馬赫的哲學與詮釋學理論所得到的啟發。對兩人而言，他人的生命表述皆代表著個人精神生命的最高展現，透過理解他人生命表述的努力，不但可以拓展自己的視野，更是為了增進人與人之間的溝通與思想觀念的交流，以及群體關係的建立。這種對個人與自身所處文化傳統與時代的侷限的意識，以及對人與人之間、群體與群體之間、文化與文化之間、時代與時代之間相互瞭解與互相承認的重要性的強調，足為當代「文化間際詮釋學」(interkulturelle Hermeneutik)的先驅。相對於海德格側重存有者「對自身的理解」的「存有論詮釋學」，兩人側重「對他人的理解」的詮釋學理論稱之為「他者詮釋學」(Hermeneutik des Fremden)亦不為過。

綜合以上我們對徐萊爾馬赫與狄爾泰的詮釋學中「陌生性問題」所做的初步瞭解，我們可以看出，「陌生性」作為普遍存在的理解的問題其實主要與「他者之個體性」，即，人與人之間所存在的「基本差異

<sup>46</sup> 同上，GS, V, 頁 317.

<sup>47</sup> 狄爾泰如此解釋個體性概念及其對徐萊爾馬赫的意義。見於 Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 頁 664。

性」有關。相形之下，時空的距離或語言、文化背景的差異反而只是外在的因素而已。個體性的差異性所造成的陌生性問題，無論是對文化內的還是文化間的相互理解，對同時代人還是對過去的人的理解而言都是有效的。因為，即使同文同種，甚至同一家庭內的成員都有可能因為彼此間所存在的基本差異性而無法相互理解或溝通。這也說明了為何兩人的詮釋學基本上都是針對他人的言說或生命表述之理解發展而來，並未限定在對自身傳統或對過去歷史的理解之上。

個體性既代表著個人的獨特性也代表著個人的有限性。換言之，**個體性既是陌生性的起因，即，人與人之間相互無法理解或誤解的主要原因，也是人與人必需學習相互理解的誘因。**陌生性是可以透過一次次的努力理解逐漸逐漸被克服的。然而，對他人著述內容之熟悉並不表示我們可以完全掌握他人之內心世界，因為每個人都是一個獨立的個體，個體和個體之間是無法轉讓的，也因此理解的功課是永無休止之日的，是終生必修的功課。對徐萊爾馬赫而言，每個個體對理解的努力「有如孩童的語言與心智之發展與建構，是一不斷逐漸發展的整體」<sup>48</sup>。對狄爾泰而言，在詮釋過程中，因部分與整體的關係所引起的循環特性即標示了所有理解與詮釋活動之極限。也因此，對他而言，「詮釋工作都只能進行到某種程度，所有的理解也都只能是相對的，而且永無完成之日。**個體是無法描述的。**」<sup>49</sup>由此可知，狄爾泰與徐萊爾馬赫的詮釋學理論中的「理解」是一種理想狀態，是哲學與人文社會科學努力的目標。但是，他們對人的理解能力的極限並非一無所知。

<sup>48</sup> Schleiermacher, HK, 頁 140 以下。

<sup>49</sup> Dilthey, GS, Bd. V, 頁 317-331。引見頁 330。

## 肆、非關他者的海德格事實性詮釋學

「他者」與「陌生性」問題在海德格的「事實性詮釋學」中並未受到重視<sup>50</sup>，因為「理解」對他而言既非建構史學方法論基礎的認知過程，亦非關探討他人言說內容與思想為何的活動，而是人的存有模式本身<sup>51</sup>。理解不再是「一種對他人的認知行為」(ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben)，而是「人的存有方式本身」(ein Wie des Daseins selbst)。<sup>52</sup>這樣的「存有論轉向」也代表著詮釋學的課題從「理解他者」(Fremdverstehen)轉向為「理解自我」(Selbstverstehen)，因為，作為一般理解的問題的「陌生性問題」，在他的存有論詮釋學中，被轉化成為「人的自我異化」(Selbstentfremdung des Daseins)的問題，理解的課題變成了「人為了自身的覺醒」(das Wachsein des Daseins für sich selbst)<sup>53</sup>。傳統詮釋學原有的主要課題——即，理解文本、傳達他人思想與異文化觀點——被消解掉了，而理解活動與他人的關係也消失不見。修茲稱之為「其他主體的去中心化」(Dezentrierung des anderen Subjekts)<sup>54</sup>，因為他人的論述與看法不再是理解活動的對象與關懷的主題。而理解是否恰當，誤解與不解等可能出現的問題該如何解決也不在存有論詮釋學的思考範圍之內。呂格爾(Paul Ricoeur)即曾指出，如

<sup>50</sup> 有關海德格存有論詮釋學忽略「他者」(der Andere、「他者性」(das Fremde))及「陌生性」(Fremdheit)問題的討論，請參閱 Paul Ricoeur (1973); Franco Bianco(1989); Jean Greisch (1993); Werner Kogge (2001); Gunter Scholtz(2003)。

<sup>51</sup> 參閱 J. Grondin (1991) 頁 122。

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, Bd. 63, Frankfurt a. M. 1988, 頁 15。

<sup>53</sup> Heidegger, 同上。

<sup>54</sup> 參閱 Gunter Scholtz, *Traditionelle Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Zum Bedeutungswandel des Interpretationsbegriffs*, (Manuskript 2003), 頁 10。

何為文本詮釋提供引導與規範的方法論問題，不同詮釋之間的衝突問題，以及歷史性的精神科學如何相對於自然科學作知識論的奠基等問題，在海德格的存有論詮釋學中並未得到解決，而是被解消掉了<sup>55</sup>。

將詮釋學的課題從理解他人轉移到理解自身的作法，在高達美的詮釋學中也可看見，只不過以另一種形式出現。如果說海德格的存有論詮釋學是以人對自我以及自身存在的理解為主要課題的話，那麼高達美的詮釋學則是以理解自身文化傳統為主要對象、以重新建立傳統權威為主要訴求。

### 伍、陌生性問題在高達美詮釋學中的轉化：從一般的理解的問題轉化為與傳統疏離的問題

詮釋學中的陌生性問題雖然是由高達美在二十世紀後期重新提出，並將「克服陌生性」提升為詮釋學的主要課題，而再度獲得重視。但是他所要克服的陌生性問題與徐萊爾馬赫、狄爾泰兩人的問題卻全然不同。因為他的陌生性問題既不是指造成理解上的困難或誤解的陌生性，亦非針對理解異文化所需克服的問題，而是指自從啟蒙運動以來因為自然科學與歷史意識（das historische Bewußtsein）的興起，而逐漸出現的「與自身傳統疏離」（die Verfremdung der eigenen Tradition）的問題。更確切地說，是「客觀的歷史主義」（objektiver Historismus）

---

<sup>55</sup> 參閱 Paul Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 (dt. Übers. von: Le conflit des interpretations, Paris 1969). 頁 19. 對此，義大利學者 Franco Bianco 也有類似的批評，他指出海德格存有論詮釋學在解決實際的理解問題上的無能為力，以及徐萊爾馬赫之詮釋學的不可取代性。參閱 Franco Bianco, *Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd.2.: *Im Gespräch der Zeit*, hg. v. D. Papenfuss u. O. Pöggeler, Frankfurt a. M. 1989, S.198-209.

與歷史實證主義(historischer Positivismus)所可能引發的問題。

高達美雖然也將詮釋學的範圍設定在「陌生性」與「熟悉性」之間，他的「陌生性」指的卻是，理解者因歷史意識與科學批判意識在面對歷史傳統時所採取的「歷史性的、有距離的」理解態度。高達美的詮釋學所要克服的正是這種**對傳統採取科學的、批判的態度，造成與傳統疏離的陌生性問題**。高達美在《詮釋學問題的普遍性》一文中特別清楚表示，他的哲學詮釋學的主要任務乃是：「要去超越美感意識、歷史意識以及被限定為避免誤解的技巧之詮釋學意識中根深蒂固的偏見，以及去克服隱藏其中的**各種疏離**。」<sup>56</sup> 這三種意識也分別在《真理與方法》的第一、二、三部份中被一一討論與批判。

高達美所憂心的是，「歷史批判意識」與「科學方法意識」在詮釋學與精神科學中可能造成價值相對主義與虛無主義的後果。他認為，透過歷史意識與對人類過去歷史所做的實證研究，歷史學家與人文社會科學家們不斷累積對人類過去歷史與各種文化、不同價值體系的認識，強化了人們對人類文化與價值體系的多元與可轉化性的意識，卻也因此導致價值相對主義與虛無主義等極端思想的產生以及「與傳統疏離」的問題。

根據高達美的說法，「與傳統疏離」的問題，「從近代啟蒙運動時期史賓諾沙的聖經詮釋之中開始」<sup>57</sup>，「經浪漫時期徐萊爾馬赫建立一般詮釋學之後變得更加嚴重」<sup>58</sup>，「到十九世紀末透過狄爾泰對詮釋學所做的研究以及為精神科學作詮釋學方法論的奠基之後便完全確定下來了」<sup>59</sup>。三者的共通點便是「中斷了傳統意義的延續」(der gleiche

<sup>56</sup> Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd.1, 頁 105。

<sup>57</sup> Gadamer, *GW*, 頁 184、297。

<sup>58</sup> 同上, 頁 180、202 以下、297 以下。

<sup>59</sup> 同上, 頁 170、280 以下。

Bruch mit der Sinnkontinuität der Überlieferung)<sup>60</sup>：史賓諾沙的聖經詮釋不再以理解經文的真理為主，而是在乎聖經各書作者的原本動機與歷史處境對聖經經文意涵的影響；而建立在「理解過程的統一性」(Einheit des Verstehensverfahrens)上的徐萊爾馬赫的一般詮釋學，則是脫離了傳統神學與法學詮釋學中對文本真理的要求（即，經文與法律條文皆應被理解且接受為具有規範性的真理），「解消了古代經典的典範性，犧牲了宗教法規的統一性，也使得傳統[古希臘哲學傳統與基督教信仰傳統]內容上的統一性，無法獲得保障。」<sup>61</sup> 高達美指出徐萊爾馬赫的詮釋學與浪漫主義者的可議之處在於：「聖經的救贖真理和古典的典範性，不應再去影響將每個文本當做生命表徵(Lebensausdruck)理解的過程，而且也不再追問書中所言是否為真理。」<sup>62</sup>由此可見，高達美所要克服的「陌生性」問題，更精確地說是「脫離歐洲兩大傳統之統一性與絕對真理之規範性要求」的問題。

他因此提出「傳統歸屬性」(Zugehörigkeit zur Tradition)這個歷史性與規範性的概念，作為理解的可能性的存有條件、目的與要求，並且將「對傳統事理的認同」(das Einverständnis in der Sache der Überlieferung)提升為「所有理解與溝通活動的目標」<sup>63</sup>，以「重新恢復」(Rehabilitierung)這兩大傳統的權威。在這種要求底下，「理解」與「認同」被劃上等號，傳統詮釋學中對理解、溝通與批判的區分也蕩然無存，對傳統或文本幾乎不可能有任何的反省與批判，也因此引發哈伯瑪斯(Jürgen Habermas, 1929-)與阿佩爾(Karl Otto Apel, 1922-)來自批判

<sup>60</sup> 同上，頁 279 以下。

<sup>61</sup> 同上，頁 181、182。

<sup>62</sup> 同上，頁 181、182、201。

<sup>63</sup> 同上，頁 297。

理論陣營的強力批評<sup>64</sup>。

相較於徐萊爾馬赫和狄爾泰對各時代與各種不同文化傳統的意識和對歷史典籍的多元性與其自身內在價值的承認，不僅歷史典籍和精神科學的範圍被簡化成古希臘哲學與基督教信仰這兩大歐洲文化傳統，連理解的主要任務與目的也被限定在保存「古希臘與基督教生命的統一性」(die Einheit des griechischen und christlichen Lebens)。因人我之間、文化與文化之間、時代與時代之間的個別差異所造成的陌生性問題，在此也一併被解消了。問題是，即使是古希臘哲學與基督教信仰這兩大傳統，個別看來也並不是單一性質，而是多元且流派眾多的，其中甚至頗多彼此相抗衡、有衝突的。理解者如何認同這兩大傳統中的所有論述和觀點，又如何將所有文本當成絕對的真理解而互相矛盾，成了高達美的詮釋學無法解決的問題。

另外，「所有溝通與理解的目的乃是對傳統事理的認同」這個要求運用到理解異文化傳統時問題更多。第一、我們無法預設理解者與理解對象來自同一文化傳統，更無法要求理解者必須「認同」理解對象所陳述的事理的觀點，這也是徐萊爾馬赫主張注重理解的詮釋學必須與探討真理的批判學區分開來的主要原因。第二、「傳統歸屬性」作為理解的可能性的存有論條件，暗示了來自不同文化傳統的人彼此之間無法互相瞭解，忽略了人所具有的基本學習能力與易地而處、交換觀點的能力；第三、以自身文化傳統內的真理標準去理解異文化，特別是帶有宗教信仰色彩的絕對真理要求，在學術上與道德倫理上都是值得爭議的。以高達美直言「將孔子與其弟子的對話稱之為哲學言之過早」，以及對非洲口傳文化的貶抑為例，Kimmerle 即直接批評高達美

---

<sup>64</sup> 參見張鼎國，〈文化傳承與社會批判 — 回顧 Apel, Habermas, Gadamer, Ricoeur 間的詮釋學論爭〉，《國立政治大學學報》，第五期，頁 58-75。

的「詮釋學對話」(hermeneutisches Gespräch)模式中所呼籲的「開放性」(Offenheit)「只針對西歐哲學傳統中的他者，面對其他文化傳統中的哲學形式與風格時卻無法做到」<sup>65</sup>。真正的對話唯有承認彼此的主體性與對等地位才有可能。高達美的詮釋學對話模式一方面借用柏拉圖對話錄中的模式，強調理解即溝通與對話的「開放性」，另一方面卻又引用黑格爾「主僕之辯證關係」的隱喻，預設了理解對象與理解者不對等的「主僕關係」，強調傳統的優越地位，非但與理解和承認異文化傳統的價值無關，反而是有鑑於自浪漫時期以來因承認異文化傳統之價值而引發的「與自身傳統疏離」和「價值相對化」之疑慮所做的批判性回應。因此，高達美的詮釋學理論既不是，也不能「解決」陌生性所造成的不解、誤解或尚待理解等實際的問題，更不適合作為理解他者和異文化的理論。任何將高達美的詮釋學運用在異文化理解上的嘗試，非但錯解高達美詮釋學的根本用意，更非其所願<sup>66</sup>。

## 陸、結論

「陌生性」作為「一般的理解的問題」和「與傳統疏離的問題」是兩種性質與訴求皆迥然不同的詮釋學問題。為求克服前者所發展出來的「方法論詮釋學」，乃是以語法與心理詮釋為路徑去「理解」與「趨近」他者的「他者詮釋學」；為求克服後者的「存有論詮釋學」，則是

---

<sup>65</sup> Heinz Kimmerle, Das Verstehen fremder Kulturen und die interkulturelle philosophische Praxis, in: *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*, hg. v. Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik, Würzburg 2002, 頁 290-302.

<sup>66</sup> 關於這一點，Andreas Spahn 亦持相同觀點。Andreas Spahn, *Hermeneutik zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Gadamer's Wahrheitsbegriff vor dem Hintergrund zentraler Paradigmen der Hermeneutikgeschichte*, Würzburg 2008, S.331f.

以理解者的「傳統歸屬性」作為理解的「存有論條件」與「規範性要求」，以求自身所屬文化傳統權威之重建與延續的「我者詮釋學」。

「方法論詮釋學」所要克服的，與他者和異文化傳統有關的陌生性問題，在高達美的哲學詮釋學中被轉化成爲「與傳統疏離的問題」之後，非但未能得到解決，反而被解消了，因爲他的「詮釋學」的最終訴求，乃是在傳承與創新中重新建立傳統的權威性與對真理的絕對要求，也就是古希臘哲學與基督教信仰兩大傳統的融合一致。這樣保守的傳統主義訴求，非但無法解決因「差異性」與「陌生性」而產生的不易理解、無法理解甚至錯誤理解等理解他者和異文化傳統常見的實際問題，更無法運用人與人之間、文化與文化之間相互理解之上。因此，瓦登菲爾斯質疑高達美的詮釋學無法解決他者和陌生性問題是完全合理的。

但是，這樣並不表示他者和陌生性問題無法在其他詮釋學的基礎上得到解決，因爲，透過我們的研究得出，以徐萊爾馬赫爲主要代表的「方法論詮釋學」才是真正針對陌生性問題所發展出來的理解理論。與高達美持相反立場的當代知名詮釋學者貝蒂和賀須便是承接徐萊爾馬赫和狄爾泰的詮釋學觀點，而分別發展出著重詮釋者與作者和讀者之間的社會倫理關係，以適當理解他人和異文化爲主要課題的「方法論詮釋學」(methodologische Hermeneutik)和「語文學方法論詮釋學」(philologisch-methodologische Hermeneutik)。賀須更是首位直接點出徐、狄兩人詮釋學理論中的社會關係與倫理學面向，以及重新發掘理解及詮釋工作與他者及異文化的倫理關係之人<sup>67</sup>。賀須有關理解乃艱辛的語言及相關知識之學習過程，以及理解和詮釋結果可不斷被檢驗、

---

<sup>67</sup> 根據修茲(1995)的看法，徐萊爾馬赫詮釋學中的倫理學意涵乃是由賀須首次指出。

比較與修正等語文學方法論詮釋學(philologisch-methodologische Hermeneutik)的觀點，對呂格爾早期的詮釋學理論<sup>68</sup>有不容忽視的影響。也因此，探討詮釋學與他者和陌生性問題的關係，貝蒂和賀須的詮釋學理論值得我們更進一步去關注。

---

<sup>68</sup> 呂格爾在其早期有關詮釋學理論的著作中，對賀須的詮釋學觀點推崇有加。他認為賀須的詮釋學理論為我們提供了「介於教條主義和懷疑論之間的詮釋空間」，賀須有關「文本詮釋之有效性檢驗」的觀點使我們能夠得到「學術上有關文本的可用知識」。參閱 Paul Ricoeur: *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen* (1971), in: H.-G. Gadamer/ G. Boehm (Hg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 1978, S.83-117. 頁 105.

## 引用書目

### 原著部分

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst,

- *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hg. und eingel. von Heinz Kimmmerle, Heidelberg 1959. (=HK)

- *Die allgemeine Hermeneutik*(1809/10). Hg. von Wolfgang Virmond. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß, Berlin 1984, hg. von Kurt-Victor Selge (=Schleiermacher-Archiv Bd.I/2, Berlin, New York 1985, S.1269-1310.(=HV)

- *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Werke*. Auswahl in 4 Bänden, Bd. 2., hg. von Otto Braun u. Johannes Bauer, 2. Auflage, Leipzig 1927.(= Ethik)

Dilthey, Wilhelm,

- *Leben Schleiermachers*, Bd.2. *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Aus dem Nachlaß von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hg. von Martin Redeker, Berlin 1966.

- *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hg. von Bernhard Groethuysen, 1979.(=GS)

- *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hg. von Georg Misch, 1923.

Heidegger, Martin,

- *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. von Käte Bröcker-Oltmanns, 1987.(=GA63)
- *Sein und Zeit*, hg. v. F.-W. von Herrmann, 1977.(=GA2)

Gadamer, Hans-Georg,

- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990. *Gesammelte Werke*, Bd. I.(= GW I)
- *Hermeneutik II. Gesammelte Werke*, Bd.II, Tübingen 1993.(=GW II),
- *Kleine Schriften*. Bd.I, Tübingen 1967.

Betti, Emilio,

- *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*. In: Festschrift für Ernst Rabel (1954) II, S.79-.168
- *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
- *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967 (dt. Übers. von *Teoria generale della interpretazione*, Milano 1955.)

Hirsch, Eric Donald,

- *Validity in Interpretation*. Newhaven a. London 1971.
- *Three Dimensions of Hermeneutics*, in: *Literary History* III, 2 (1972), S.245-261; auch in:ders.: *The Aims of Interpretation*, Chicago a. London 1976, S.74-92.

- *The Aims of Interpretation*. Chicago a. London 1976.
- *Prinzipien der Interpretation*, deutsche Übersetzung aus dem englischen übersetzt von A. A. Späth, München 1972.

### 參考著作部分

- Arndt, Andreas, Schleiermachers Hermeneutik im Horizont Gadammers,  
in: *Gadamer verstehen. Understanding Gadamer*; hg. v. Mirko  
Wischke/Michael Hofer, Darmstadt 2003, S.157-168.
- Bianco, Franco, Heidegger und die Fragestellung der heutigen  
Hermeneutik, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd.2. *Im  
Gespräch der Zeit*, hg. v. D. Papenfuss u. O. Pöggeler, Frankfurt a. Main  
1989, S.198-209.
- Birus, Hendrik, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als  
Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in: *Hermeneutische Positionen.  
Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Göttingen 1982,  
S.15-58.
- Därmann, Iris, Der Fremde im Widerstand gegen das Verstehen oder:  
Hermeneutik und Ethnologie auf dem Prüfstand erneuter Kritik. In:  
*Philosophische Rundschau* 52(2005), S.21-39.
- Frank, Manfred, Einleitung, in: Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik  
und Kritik*, Frankfurt a. Main 1977, S.60.
- Greisch, Jean, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*,  
München 1993, S.21.

- Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991.
- Horstmann, Axel, Das Fremde und das Eigene -- ‚Assimilation‘ als hermeneutischer Begriff, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXX (1986/87), hg. v. Karlfried Gründer u. Gunter Scholtz, S.7-43.
- Kämpf, Heike, *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin 2003.
- Kimmerle, Heinz, Das Verstehen fremder Kulturen und die interkulturelle philosophische Praxis, in: *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Würzburg 2002, S. 290-302.
- Kogge, Werner, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Hildesheim 2001.
- Pöggeler, Otto, *Einführung in die hermeneutische Philosophie*, München 1972.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973.
- Ricoeur, Paul, Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen(1971), in: H.-G. Gadamer/ G. Boehm (Hg.): *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt a. Main 1978, S. 83-117.
- Rieger, Reinhold, *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Bedeutung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*. Berlin/New York 1988 ( = Schleiermacher-Archiv, Bd.6).

Rodi, Frithjof, Über einige Grundbegriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaftlichen, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hg. v. Frithjof Rodi, Bd.I (1983), S. 13-38.

Scholtz, Gunter,

- *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984.
- „Was ist und seit wann gibt es » hermeneutische Philosophie «?“, in: *Dilthey-Jahrbuch*(1992/93).
- *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. Main 1995.
- „Traditionelle Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Zum Bedeutungswandel des Interpretationsbegriffs“, in: Fr. Kümmel (Hg.), *Sammelband zur Philosophie O. F. Bollnows*, (Manuskript 2003) voraussichtlich 2004.

Vasilache, Andreas, *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*, Frankfurt/ New York 2003.

Virmond, Wolfgang, Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik(1984), in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*, Berlin, hg. von Kurt-Victor Selge, Berlin/New York 1985: 575-590 °

Waldenfels, Bernhard,

- *Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt a. Main 1999, S. 67-87.
- *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. Main 1997, 20-24.

張鼎國，〈文化傳承與社會批判 — Apel, Habermas, Gadamer, Ricoeur〉，《國立政治大學哲學學報》，第五期，頁 58-75.

# On the Problem of Alienness in the Hermeneutical Theories

*Hsuan-Erh Chen*

## *Abstract*

Current discussions on the problem of alienness (*Fremdheit*) as well as intercultural understanding in hermeneutics focus mostly on Gadamer's point of view. As a result, the diversity of hermeneutical theories and their completely different philosophical trends are badly overseen. This article ventures to make clear the different meanings of "the problem of alienness" in the tradition of hermeneutics. Beginning with an analysis on the problem of alienness as "a general problem of understanding" by Schleiermacher and Dilthey, we then discuss how this problem was dissolved through the "ontological turn of hermeneutics" by Heidegger. As a final step, I will show how this general problem was transformed into a special problem of "alienation from tradition" (*Verfremdung der Tradition*) and "depreciation of tradition" (*Entmachtung der Tradition*) in Gadamer.

Keywords: Hermeneutics, Alienness, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Alienation.