

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*

陸 敬 忠**

摘 要

本文欲從詮釋學 (hermeneutics, Hermeneutik) 一詞之詞源亦即 *hermeneuein* 出發，一方面從其三字根探討該詞之基本意涵——亦即表達、詮解與翻譯，重新發現理解活動之為語言理解整體過程，並且得以重整文本、作者與讀者之基源關係。二方面進而由此探究思想、存有、語言與行動等傳統哲學向度間的基源關聯脈絡，亦使得詮釋學哲思為解消傳統哲學中此基本向度間問題綜結的出路，三方面遂可達至文本理解 (Verstehen von Text) 之為詮釋學核心經驗與現象，並由此重新開展詮釋學基設：從歷史性至脈絡性，從語言性至文本性，從開放性及事理性至互為關係性，如是從在世存有至在脈絡中的位格，從語言之為思想與存有之媒介至文本之為精神與物質之中介，從對他

* 本文乃筆者執行國科會九十六年度專題研究計畫案【辯證性-系統性詮釋學方案：文化際哲思方法學之基設，模式與運用 III-II】(NSC 96-2411-H-033-001-) 之初步成果底發表。本文經由兩位專業匿名評審先進珍貴精義的指教，特此致謝。感謝一位先進精要指出本文所承海德格與高達美一脈如何與其他詮釋學論爭中者調解之問題。本文企圖由詮釋學一詞「言道」中所隱涵的意義系絡揭示各派共通的基設網絡並且以更具辯證性——體系性的位格，脈絡及文本等詮釋學觀念梳理乃至整合各派之理論，構思超越高達美本身的論述，邁向一更圓融而開放的、辯證而整全的詮釋學體系。

** 中原大學宗教研究所教授

投稿日期：97.3.21；接受刊登日期：97.4.10；最後修訂日期：97.4.22

者開放至互為脈絡際中的互為位格際與互為文本際之互為關係性。

關鍵詞：*hermeneuein*、海德格、高達美、哈伯瑪斯、呂格爾、德希達、
文本理解、表達、詮解、翻譯、歷史性、脈絡性、語言性、
文本性、事理性、互為關係性

**The Spiritual Genesis and Development from
Hermeneuein to Text-understanding:
Theoretical Ground-Nexus of Dialectical-systematical
and -systemic Hermeneutics**

Jing-Jong Luh*

Abstract

This essay tries to explore philosophically the etymology of the term hermeneutics (Hermeneutik), *hermeneuein*. Firstly, from the three Greek roots of the word we can research its basic implications, i.e. expression, interpretation and translation. This approach rediscovers the activity of understanding as a whole process of language-understanding, and helps to reintegrate the original relationship of author, text and reader. Secondly, these results would lead us to survey the initial network of connections between thinking, being, language, action etc., which are the fundamental dimensions of the traditional philosophy. This could also imply that the hermeneutical philosophizing can guide a way out of the problem-complex of the fundamental dimensions in the traditional philosophizing. Thirdly, through this research, the Text-understanding as the core experience and phenomenon of hermeneutics could be reached. From this, the ground-presuppositions of hermeneutics would develop: from historicity to contextuality, from linguisticality to textuality, from openness to matter-of-factness to the interrelationality and interactivity. Finally there are further presuppositions of

* Professor, Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University

Received March 21, 2008; accepted April 10, 2008; last revised April 22, 2008.

hermeneutics awaiting for exposition: from the In-der-Welt-sein to the person in context, from the language as medium of thinking and being to the text as mediation of spirit and material, from the openness to the other to the interrelationship of the interpersonality and intertextuality of intercontextuality.

Keywords: *hermeneuein*, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Derrida, Text-understanding, expression, interpretation, translation, historicity, contextuality, linguisticity, textuality, matter-of-factness, interrelationality

壹、前言

從海德格《存有與時間》¹所導致當代詮釋學之哲學轉向或所謂「存在詮釋學」(Hermeneutics of Existence, existentielle Hermeneutik)²以及由此而生發的西方哲學、特別是在歐陸或德國哲學經由高達美《真理與方法》³之詮釋學轉向以來⁴，詮釋學哲思不但已有「普遍詮釋學」(Universalhermeneutik)⁵乃至「後存在詮釋學」(postexistentielle Hermeneutik)⁶之發展，尤其已有源自新左派的哈伯瑪斯之批判詮釋學與法國方面共同源自現象學與結構主義的呂格爾主體詮釋學與後現代的、尤其是德希達之解構詮釋學等⁷。有趣的是，使從海德格至德希達之詮釋學

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit (SZ)* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986).

² Richard. E. Palmer, *Hermeneutik: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 129; Kurt Wucherl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie: Rationalitätskonzept im Widerstreit*, 3. neubearb. und erw. Aufl (Bern: Paul Haupt, 1999), 169-171.

³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (WM), Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Tübingen: Mohr, 1990).

⁴ David C. Hoy, "Heidegger and the Hermeneutic Turn," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles. B. Guignon (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 170-194.

⁵ Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), 138-159.

⁶ Wucherl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, 171-173.

⁷ Paul Ricoeur, *The conflict of interpretations*, ed. Don Ihde Josef (Evanston: Northwestern University Press, 1974); Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980); Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1967) [*Grammatologie*. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983)]; Jacques Derrida, *La Voix et le phenomene: introduction au probleme du signe dans la phenomenologie de Husserl* (Paris: Presses universitaires de France, 1989) [*Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Ü bers., Vorwort von Jochen Hörisch (Frankfurt: Suhrkamp, 1979)]. *L'écriture et la différence*

發展均反對作者中心主義，即使從高達美以來所謂詮釋學之普遍性訴求乃以理解之典範為主，學界中仍有如 H. Ineichen 者主張作者中心以及以解釋之典範為基礎的哲學詮釋學論述。⁸可見，所謂哲學之詮釋學轉向還是一種就其內在的義理進路與生成發展而言仍然十分歧異的當代哲學運動乃至現象而已。吾人竊以為，若詮釋學哲思本身能從後設理論基層開始，便呈現出一種內在於其義理與生成脈絡的、即差異又共通、即對立即融合之辯證系統性，則長期以來詮釋學所招致的相對主義質疑遂至少可於此後設層次開始釋疑。如是，吾人遂試圖構思一種作為當代詮釋學哲學諸主要進路後設理論平台之辯證性——系統性詮釋學。⁹

此後設理論構思首先題綱性地揭示詮釋學之普遍性基設，基本元素、活動與結構，系統性模式與典範歷史性，語言性及開放性與事理性，以及由上述普遍性基設所開示出的文本理解（*Verstehen von Texten*），在脈絡中的位格（*Person im Kontext*）以及文本之為精神與物質之中介（*Text als Vermittlung von Geist und Materie*）等後設基構。然而，上述三普遍性基設如何出現？就思想生成史脈絡而言，其哲學種子思想乃出於詮釋學轉向之關鍵亦即高達美融貫前後期海德格而得所謂理解之為存有之真理生化過程（*Verstehen als Wahrheitsgeschehen des Seins*），其辯證性可由黑格爾思辨邏輯學中的過渡辯證法呈現之，而其系統性則本於文本理解之為詮釋學基本活動或基本事實性，此卻一方面可避免西方傳統哲學之思想—存有、主體—客體等存有學與認識論二元論基本問題綜結，另一方面可進而由理解者部分揭示在脈絡中的位格，由文本部分呈現其為精神與物質之媒介等。由此再進而開啟詮釋學基本元素如作者—文本—讀者，基本活動如理

(Paris: Editions de Seuil, 1967) [*Die Schrift und die Differenz*. Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972)].

⁸ Hans Ineichen, *Philosophische Hermeneutik* (Freibürg, München: Alber, 1991), esp. 40, 57-59, 65-90.

⁹ 參作者拙文：〈辯證性——系統性詮釋學之構思：文化際哲思方法學基設初探〉，《漢語基督教學術論評》期4（2007年12月），頁139-168。

解—詮解—應用，以及由此所形成的詮釋學基本關係結構。在此，一方面可以黑格爾思辨邏輯學中的關係辯證法呈現其辯證性。另一方面可發展詮釋學系統模式亦即溝通—對話—閱讀—翻譯—等，尤其以經典文本之理解為典範模式。而且正是在理解經典過程中在理解者位格之精神官能與文本之精神向度得以於觀念對話中會通，此過程又可以黑格爾思辨邏輯學中的理念辯證法呈現之。當然，作為一種後設理論，光是由哲學詮釋學生成史中的關鍵思想出發，尚不足以凸顯詮釋學哲思之內在義理脈絡如何生發其基設與基構等。在此脈絡中該構思遂揭示需先從詮釋學之詞源亦即 *hermeneuein* (*e(r)mhneu/ein*) 出發探究思想與語言之基源關係而達至文本理解 (*Verstehen von Text*) 之為詮釋學基源經驗與基本現象。亦即，詮釋學之觀念基源便已醞涵而且參入其後設架構。此從 *hermeneuein* 出發之開展之所以會是辯證性—系統性及體系性的，是因為該詞本身便由三元字根之辯證關係所形成的觀念系統，而此三元辯證關係不但可以系統地導引出該詞之三元基源語義系統與三元基設系統，而此詞各級系統本身內部是體系性的關係，亦即三元間乃互立、互動與互補的辯證性關係，如一有機體系 (*organisches System*)，而且該各級系統間也是體系性的關係。

貳、從 *hermeneuein* 至文本理解之內在義理生成發展脈絡

由 *hermeneuein* 詞源學出發如何能揭發詮釋學哲思之後設理論架構以及其如何系統性地發展呢？為何要由詞源學出發？高達美詮釋學哲思似乎並不重視——海德格甚至反對——詞源學，而是強調概念史 (*Begriffsgeschichte*) 與存有史 (*Seinsgeschichte*)，¹⁰然而若吾人從海德格與高達美之詮釋學哲學語言觀言之，語言本身之原創與生成雖不可考——是故不認為一種以科學方法重建或回溯一字詞 (*ein Wort*) 之根本或原始

¹⁰ 參見：Hans-Georg Gadamer, "Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie," in *Neuere Philosophie II, Gesammelte Werke* Bd. 4 (Tübingen: Mohr, 1987), 78-94.

意義之學對於語言哲思有何深意——，然而隱涵、傳介或預存於一字詞本身的意涵（*Implikation*）、意義（*Sinn*）或涵義（*Bedeutung*）卻是存有開顯自身的質素（*Element*）、媒介（*Medium*）或潛能（*Potential*）所在。所以語言乃存有之寓所，或者，任何一字詞均是一種概念之發展計畫（*Konzept-Programm eines Begriffs*）。因此，高達美在揭示字詞與概念間的辯證性互動時，不但指出西方哲學之路之為從字詞到概念之發展，更強調詮釋學哲思應注意由概念返回至字詞之道。¹¹若前者可謂概念史，後者豈不是詞源學史（*etymologische Geschichte*）？有關字詞基源意義之問題則可簡單地分成兩種字詞種類之情形來探討：其一是基本字詞，即所謂字根或部首，此類字詞通常一方面指涉可感的、有形的或自然的乃至物質的事物或現象，另一方面也象徵著可知的、無形的或文化的乃至精神的事情或事理。例如「蛇」一字既是指涉可感的、有形的或自然的乃至物質的蛇，又象徵著危生乃至罪惡，或者維生乃至創生；又如「紅色」一方面指涉感覺的或物理的紅色，另一方面在文化向度中卻可即從流血而象徵著危險乃至禁止，又正因為血液而象徵著生命、愛情乃至喜慶，而在政治語言中從法國大革命之博愛而至俄國十月革命而象徵暴力革命。其二是由字根或部首形成的複合字詞。在象形文字如華文中部首主要代表事物或事理之基本範疇，如華人好玉石，「玉」之為部首形成此華文化之獨特範疇：各種不同對玉石種類與性質之描述詞如琪與珂，特別是相關鑑賞所形成的美學語言如瑕與瑜，乃至於以玉石象徵人之品行的倫理道德論述等¹²。又如「心」

¹¹ Hans-Georg Gadamer, "Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie," in *Gadamer Lesebuch*, ed. Jean Grondin (Tübingen: Mohr, 1997), 100-110. 100: 「不只從字詞至概念，而且也從概念返回至字詞」 "Nicht nur vom Wort zum Begriff, sondern ebenso vom Begriff zurück zum Wort."（斜體為原文所強調，底線為本文作者所凸顯者）

¹² 從古典儒家開始便以玉比喻君子之德，參〈法行〉，《荀子》：子貢問於孔子曰：「君子之所以貴玉而賤珉者，何也？為夫玉之少而珉之多邪？」孔子曰：「惡！賜，是何言也？夫君子豈多而賤之，少而貴之哉！夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劌，行也；折而不撓，勇也；瑕適並見，情

之為部首所形成所有與心理層次乃至精神向度相關的事情與事理範疇。在音節與拼音語言中代表基本範疇的字根加上特定字首或字尾便可形成新字詞，如 a-)lh/qeia 便是佳例。另外，不同字根亦可組成新詞，*hermeneuein* 便是一例。以下從該詞之詞源亦即字根及其組合出發，探究其自本身所隱涵的詮釋學觀念之生成發展計畫。

一、從 *hermeneuein* 至詮釋學過程五活動階段

關於由詮釋學一詞之詞源（德文 *Hermeneutik*，英文 *hermeneutics*）即關於 *hermeneuein* 之詞源學出發進至其觀念史之探討，吾人曾以專文呈現之。¹³今則可進而由此發展出一套詮釋學系統理論。就此字詞之詞源學史而言，首先有 G. Ebeling 指認出 *hermeneuein* 及其衍生詞均指向「言說」（*sprechen, sagen*）之字根並且指出：「此詞有三種意義傾向：陳述（表達），詮解（解釋）及翻譯（口譯）」¹⁴。接著，高達美主張，詮釋學活動乃在於將一種異他世界之意義關係脈絡整合、同化入自己的世界，而此種意義轉化活動正涵存於 *hermeneuein* 字源之基本意涵中。此則在於 *hermeneuein* 字根組合之原義為「思想之表述」。¹⁵吾人則進而發現詮釋學起源自古希臘

也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。詩曰：『言念君子，溫其如玉。』此之謂也。」

¹³ 參作者拙文：“Überblick einer Gadamerschen ideengeschichtlichen Darstellung der Hermeneutik: Die Etymologie des Begriffs und seine Bedeutungsgeschichte von der Antike bis Dilthey,” *International Journal of Philosophy* (February 2004): 33-80. 亦參作者拙著：〈內外道辯證之「生化」：「詮釋學」概念史—從柏拉圖至狄爾泰之詞義發展史〉，《哲學詮釋學—歷史、義理與對話之「生化」辯證》（臺北：五南出版社，2004年）。

¹⁴ 參 G. Ebeling, “Hermeneutik,” *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd.3, dritte völlig neu bearbeitete Auflage (Tübingen: Mohr, 1959), 243.

¹⁵ 「基本上，詮釋學之功效總在於，將一種來自另一個世界的意義關聯脈絡轉譯入自己的〔世界〕。這也適用於 *e(r)mhne/ia*，亦即『思想之表述』（*Aussage von Gedanken*），而在此表述底概念自身是多義的，涵括表示（*Äußerung*），解釋，詮解及翻譯。」（“Die Leistung der Hermeneutik besteht grundsätzlich immer darin, einen Sinnzusammenhang aus einer anderen ‘Welt’ in die eigene zu übertagen. Das gilt auch von der Grundbedeutung von

文 *hermeneuein* (e(rmhneu/ein) 一字詞除思想與言說之外所隱涵的第三字根 *menyu* (mhnu/w)。由此三字根間關係遂可開啟出詮釋學之奧義。讓吾人先返回其三字根。

(一) *hermeneuein* 之三詞源字根

其一，*hermeneuein* 一字詞之第一音節亦即字首源自其第一詞根 *eiro* (e)/irw)，其義有二：其一為「排列」(reihen) 或連結 (verbinden)，其二為「言說」(sagen, reden) 或敘事 (erzählen)。此兩意義間的關聯則與音節語言本身透過排列與連結來表現意義之特性有關：字母與其所代表子、母音所排列連結組成的音節本身原本只是發音系統之單位而不是意義系統之元素，因此音節需具有或連結上意義才會成為字詞，而字詞之基本意義正是依其於一語句中的功能亦即其與其他字詞之排列關係而定。字詞遂成為語言表達形式與內涵、發音次序與意義關涉之連結。字詞之於語句中基本意義與功能之差異及其因此所涉及的字型變化形成字詞之類型如動詞、名詞、代名詞、冠詞、形容詞、副詞、介詞等，而不同功能的字詞間之排列關係則為狹義的文法結構或語法 (Syntax)，如主詞 (名詞) 與謂詞 (動詞) 形成基本的表述語句 (Aussagesatz) 之語法結構。至於語句與語句之間的排列與連結關係遂發展出進一步的、以處理其間形式規則的文法學乃至以論述規律為主的邏輯學，以其間不同內容之正反往返論辯為主的辯證法，以及注重其間個別與整體關係而本為說服他人之演講藝術的修辭學。如是，由此生發的詮釋學意涵遂會以語言本身之理解為主，在西方最早期的前蘇時期辯士所發起的語言哲思會從文法學開始，又發展辯證法與修辭學，便不令人意外。而這些原初的語言哲學遂也是西方詮釋學最根源的起源與資源。當代詮釋學學者如 Manfred Frank 會認為史萊馬赫之

e(rmhne/ia, die 'Aussage von Gedanken' ist, wobei der Begriff der Aussage selbst vieldeutig ist, Äußerung, Erklärung, Auslegung und Übersetzung umfassend.") Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, ed. Joachim Ritter (Basel, Stuttgart: Schwabe, 1974), 1061-1062.

詮釋學理論可由其文法學詮釋進路或以當代語言言之亦即以語言學為典範便可避免其作者中心論述的心理學傾向之問題，遂不令人驚奇。¹⁶

其二，第二詞根亦即字尾或第三音節則為 *noeu* (noe/w)，其義有三：其一為「感覺，看見」(wahrnehmen, bemerken, sehen, erkennen, einsehen)，其二為「思想，考慮」(denken, bedenken, überlegen, sich vorstellen)，其三為「設想，意思」(sinnen, bedeuten, ersinnen, vorhaben, meinen)。此三意義間亦有頗為哲學乃至詮釋學之關聯。古希臘自荷馬神話以來 *noeu* 之使用即可以是感官之視覺(如 *Ilias* 3, 396. 10, 550. 11, 599 等)也可以是精神之知覺乃至思想(如 *Ilias* 19, 112. *Odyssee* 4, 148. 5, 188. *Ilias* 5, 665. 9, 104. 9, 537. 15, 81. 18, 228 等)。首先，感覺意識若以視覺為中心，其經由觀看而感受的事物(Ding)便因觀看活動所需預設的空間距離而成對象(Gegenstand)。以視覺為主的精神意識便易類比地以知性、理性或思維為主體(Subjekt)：¹⁷認知活動以對於事物採取距離乃至抽象化或客體化(Objektivierung)，以獲得其存有本質為其知識。事實上，西方哲思自從巴門尼德斯(Parmenides, ca. 515/510-450 B.C.)以來便以思想之對象為存有，在柏拉圖進而為本質且以可思的理念呈現之，而亞理斯多德則以可經驗的實在事物實體承載之。¹⁸至此，視覺中心的感覺與其感性經驗對象，思想與存有，理念與實在，主體與客體等二元結構便成為西方哲思之基本問題視域。而此正也是傳統哲學所謂形上學與知識論之領域。再者，由於

¹⁶ 令人疑慮的是，如此詮釋史萊馬赫是否會將其由作者中心論述轉移至文本中心論述，當然，此是否符合史萊馬赫思想或意思之問題本身也存在著作者中心論述的陷阱。Manfred Frank, "Einleitung," zu *Hermeneutik und Kritik: Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, bei F. D. E. Schleiermacher, hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999), 7-67.

¹⁷ 此種類比之典範便是柏拉圖《理想國》中之理念論及其日喻。Plato, *Politeia/Der Staat: Über das Gerechte*, übersetzt und erläutert von O. Apelt (Hamburg: Meiner, 1989), 504a-509a.

¹⁸ 參作者拙著：《西洋哲學導論——哲思核心理念生成發展史》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2007年。

思想關聯著思慮與意念 (Ilias 1, 543. 10, 560. 23, 140)，由此出發的理解便以明瞭思想或意思為主（如 Odyssee 15, 170）。於是，由此所產生的詮釋學旨趣遂以所謂作者之思想或意思為主。

其三，介於兩者之間所可解析出第三詞根 *menyu* (mhnu)w)，亦有三義：其一為「顯示隱密者」(etwas verborgenes anzeigen)，二為「揭露與開顯」(aufdecken, offenbaren)，其三為「表示，證示，指示」(bezeugen, hindeuten)。此三意義間亦有其淵源關係：將原本是隱藏或遮蔽的事物顯示出來本身是一種揭發與開啟的活動，而被揭露者會就其所被開顯的面向表現自身，此種事物自身之顯現或者亦即所謂現象 (Phänomen) 則會預示地指出或參示 (ausweisen) 其得以如是顯現之後設結構，此便是事理之顯象 (Erscheinung) 或意義之呈現 (Darstellung) 之前結構。此正是海德格在《存有與時間》中將現象學轉義成概念性「參示」(Ausweisung) 之關鍵所在：海氏將 *faino/menon* 由希臘文直譯為「自行於自身呈顯者」(das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende)¹⁹。現象乃「自行於自身呈顯者」之「顯象」，而「顯象」具有一種「參示」、「表示」或「指示」之特性。當吾人描述現象時，在這種描述中會有某種會「表示」、「證示」或「指示」自身者自行顯現自己。於是，就詮釋學之意義而言，揭示隱秘者之活動本身會有兩面性：一方面就揭開之活動言，該活動之進行者具有某種主動性，另一方面，就被開啟之事物或事情而言，其因此而顯現者預示著某種能藉著被指示而自行表示乃至證示自身者。此亦是詮釋學哲學中讀者中心論述應回溯至其所根源的閱讀經驗之兩面性。

(二) *hermeneuein* 之三意義之為理解至詮釋學過程五階段

如是，由此三詞根之組合便可演繹出此詞實際在語意與語用時之三意

¹⁹ 參Heidegger, SZ, 28. *phainomenon*來自動詞*phaiesthai*(sich zeigen, 呈顯)，「*phainomenon* 於是表示那呈顯者，自行呈顯者 (das Sichzeigende)，啟示者 (das Offenbare)。[……] 『Phänomen』一詞之意義遂可確定為：自行於自身呈顯者 (das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende)，啟示者。」

義以及其所顯示的理解過程之三活動階段乃至詮釋三結構元素：表達（*ausdrucken*），詮解（*auslegen*）與翻譯（*übersetzen*）。正如 Ebeling 與高達美所指出，此三意義為 *hermeneuein* 一詞之古典用法，然而此三活動階段又均為語言與理解之活動。

H1. 表達（*ausdrucken*）：若先從 *hermeneuein* 一詞之字首字根 *eiro* 出發，某種本來隱涵於精神中的感覺或思想及其所感或所思的存有者會被進行排列的言說所顯示出來。此正是將 *hermeneuein* 三字根按其於該字詞本身中的排列順序連結起來所得的涵義：言說開顯隱蔽的感覺或思想。此種內在感受或想法之開啟顯示乃藉著外在語言來進行，此亦即所謂表達。在詮釋學之基本經驗中，表達則實際運行於一般言說方式或生活語言中的基源形式亦即對話活動。被表達者將不會停留於隱密的感受或內在的想法，而是因為其已被外在呈顯的語言所表述，遂可以被他人之為語言理解者所接收與回應。此被表達者遂誠為一種能在對話中被言談的事理。詮釋學以「文本」概念來統整此種能表達事理之語言。此即是文本中心論述之詞義來源。呂格爾與高達美有關對話與文本之論爭就詮釋學活動之基源向度而言並不那麼對立衝突而更是一種基源活動之兩面向：對話強調基源語言或言說之活動過程面向是語言際之互動性，以形成對話者間的共通語言為目的；文本則凸顯表達性語言之媒介載體面向，乃至於意義總是內在於符號所呈現的語言體系本身之主體性，自主性甚至自我目的性等。²⁰然而，當高達美強調對話時，他其實是在主張文本與讀者間應就文本所揭示與承載的事理如一般對話之情形般進行交流。而呂格爾之凸顯文本底主體性乃是使語言學、符號學與結構主義運用於文本之結構分析或實行他所謂的解釋（*explanation*）模式於文本作為文本詮釋（*interpretation*）之準備，此不只是讀者在其自身關涉世界中攝納文本（*appropriation*），而且一種對讀者

²⁰ 參 Paul Ricoeur, "What ist Text?" in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (London: Athlone, 1991), 108-109. 亦參德希達所主張的文本或固定話言之自性，Jacques Derrida, *De la grammatologie*, 96-108.

本身而言意義的更新 (renewal)，是在其對文本之開放中跟隨文本所開啟的思路或者文本本身的行動與其意義之工作，亦即不只是透過語言本身中介讀者與事物或事理之關係，也是文本與其結構解釋及意義詮釋間的關係。²¹

H2. 詮解 (auslegen)：若將 *hermeneuein* 一詞之重心置於字尾之字根 *noeu*，亦即從字首之字根往字尾回溯為此詞之目的，則語言之表達乃是以文本顯現本是隱蔽的感覺或思想。或者，語言所欲表達者是感覺或思想本身。此被表達出來的、本是隱密的感覺或思想乃源自於某精神或心靈者亦即詮釋學所謂作者，如是理解活動首在於瞭解此作者之感想，於是遂行所謂對於作者思想或心思意念之揭示、回溯乃至復原或重構，此亦即詮釋學中狹義的詮解之過程。而此即是所謂作者中心論述之詞源基礎所在。詮解作為對作者所表達想法之理解活動就詮釋學基本經驗而言乃根源於生活世界中的溝通行動：溝通者將某訊息傳達給被溝通者，被溝通者需設法無誤地接收之亦即還原溝通者原意，而溝通者之旨趣在於使被溝通者接受其想法或意見。而面對此種訴求，被溝通者遂需採取某種距離乃至批判之態度。因此作者想法之重構與對此之批判遂是作者中心論述之兩重批判層次：²²一方面傳統的批判主義或歷史批判派設法從心理學、語文學、歷史學乃至現代的社會科學等進路重建作者之心思意念及其背景、視域與脈絡，另一方面從新左派出發的批判理論則企圖檢視作者想法意見本身之是非善惡以及其文本背後的階級利益。

H3. 翻譯 (übersetzen)：若以 *hermeneuein* 字詞之中心為中間的字根 *menyu*，則此詞之意義便在於在字首與字尾間所進行的中介活動，亦即表達與詮解之綜合活動。表達隱密感覺或思想之文本雖然需被詮解成作者之感想，然而，此種詮解之過程本身也是在一種語言之媒介乃至活動中方能進行，亦即詮解者或詮釋學所謂讀者之語言，特別是其母語。以讀者自己

²¹ Paul Ricoeur, "What ist Text?" 121-124.

²² 關於詮釋學之為批判，參 Hans Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, 91-100.

的母語來理解或詮釋作者之文本，便是最本源的翻譯活動。而此便是詮釋學所謂讀者中心論述之觀念基源。*Hermeneuein* 之拉丁文對應詞便是 *interpretatio*，而此之本義便是在兩言說間互動亦即翻譯。然而詮釋學所注意的翻譯活動乃出自另一種生活文化中的理解經驗，也可謂傳統詮釋學之基本現象：文本閱讀。如是，前述讀者中心論述應根源於閱讀經驗之兩面性在此更可以呈現於翻譯活動。一方面就閱讀活動之為開顯文本意義而言，讀者之主動性不但實行於其對文本之主體性攝納，也落實於讀者以自己的語言轉譯文本之意義。此便是醞涵德希達解構詮釋學所發展之文本差異延展化過程之基本活動所在。另一方面，就被閱讀的文本之為被呈顯者而言，讀者不但亦需對文本開放而被參示於透過文本而自行呈現自身者，而且此呈現過程本身是讀者之語言被文本之語言轉化亦即所謂教化過程（*Bildung*）——如從高達美語言詮釋學所揭示的理解活動之為經典文化之效應歷史，當然也可進而包涵文化際經典文本翻譯——，或者如呂格爾所開示，詮釋過程——以及由此所延展出的翻譯過程——需即攝納又更新。

如是，翻譯與表達具有相通的兩面性。此乃因為翻譯本身也是以語言表述之活動，因此又可回到 **H1** 表達之過程。此便揭示 *hermeneuein* 觀念本身已隱涵著詮釋學循環或理解之循環活動。

若將三詞根連結起來所形成的三意義統整而言，則可將 *hermeneuein* 以語言之理解或特別是文本之理解之為一種整全活動呈現之。一方面 *hermeneuein* 之主要活動乃某種內在精神的、尚未詮解的或以外語或他者語言表達的感覺或思想可經由此活動之中介而轉化成外在表達的、已開啟詮解的、母語化的、亦即對意義接收者而言可理解的意義。此種意義媒介或意涵轉化已醞育於 *hermeneuein* 之三種意義。此種內在性精神活動便是詮釋學所謂「理解」，為其第一基本構成要素，正好與奧古斯丁所謂的內道（內在性語言，*logos endiathetos*—*lo/goj e)ndiaqeto/j*，*dianoia*—*dianoia/a*）觀念符應。然而，理解之活動是指向他者的或者外推的，而且是語言性的。

²³理解之活動使得原本在巴門尼德斯以來傳統哲學之基本向度亦即思想與存有之關係轉化成理解亦即語言或文本之理解活動。

二方面，一種外在性精神活動過程亦伴隨此 *hermeneuein* 基本活動過程之三意義或活動：它們均是語言性活動過程。某種尚未表達的內在性精神的感覺或思想、某種尚未詮解明白的想法或意見或某種以外語所表達之意義會透過 *hermeneuein* 轉化成外在表述的、易明瞭的或母語化的言說、文本或語言。語言便是詮釋學之第二基本構成要素而與所謂外道（外在性語言，*logos prophorikos - lo/goj proforiko/j*，*hermeneia - e(rmhnei/a)* 相應。這使得關於語言本身之當代哲思向度又自當代哲學所謂語言之轉向後走向詮釋學轉向，亦即語言活動必定與理解活動緊緊關聯。

三方面，語言之理解之為詮釋學基本過程而為一種精神實現之活動與意義具現之行動卻又可融滲轉化自康德之實踐哲學轉向乃至馬克斯以來以行動為主的哲學進路。*eiro* 是語言言說過程，*noeu* 是感覺事物或思想存有之活動，而 *menyu* 更是揭露、開啟與指示之運動、行動與行為。*Hermeneuein* 之基源意涵既是以開顯之行動聯貫語言、感覺、思想與存有，則此實踐行動向度在詮釋學便具核心意義。語言與理解兩種過程所共同形成的詮釋學活動是一種具有產生行動、影響生活乃至世界之生化過程。極端而言，語言之理解作為一種整體活動過程需同時具有行動之意義才是具有詮釋學意義者。因為正如高達美哲學詮釋學所主張恢復的詮釋學活動：理解便是應用（*Applikation*）²⁴，與格爾甚至以有意義的行動為文本模式

²³ 哈伯瑪斯便指出Horkheimer與Adorno批判的啟蒙之理性乃化約至工具性合理性亦即使用他者之理性，而對比出他所謂的溝通性合理性（*kommunikative Rationalität*），亦即與他者進行理解之理性，而此種溝通行動則以語言為主。Jürgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 30, 128.

²⁴ 參Gadamer, *WM*, 312-348. 亦參Hans-Georg Gadamer, “Über die Möglichkeit einer philisophischen Ethik,” in *Neuere PhilosophieII, Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Tübingen: Mohr, 1987), 175-188.

之一。²⁵

四方面，語言之理解之為詮釋學整體過程之活動意涵則在於將某事物或事理之意義開顯啟示出來。一方面，某事理之意義內涵會經由理解而獲明瞭；另一方面，此事理之意義內涵會藉由語言文本而被言說出來。事理及其意義便是詮釋學之第三基本構成要素。而這遂使哲思又回到前述傳統哲學關於感覺與事物、主體與客體、思想與存有等關係問題，而詮釋學哲思在此卻順著其先驅現象學之基源思路——回到事物（理）自身——而以事理為思想與存有等關係之所在。

如此，當代詮釋學遂可同時處理傳統哲學之諸基本向度：事物或存有，感覺或思想，語言以及行動。一方面防止一元論或還原論，例如以事物或存有向度為主的傳統形上學，實在論以及客觀主義，以感覺經驗向度為主的經驗論，實證論，與行為主義，以思想向度為主的邏輯主義，觀念論與主體論，以語言向度為主的分析哲學，語言哲學與修辭學，以行動向度為主的馬克斯主義與法西斯主義；二方面，可以重新面對處理二元論之弔詭張力問題，如思想與存有二元論，主客二元論，心物二元論，乃至辯證論。詮釋學關於此諸向度之基本態度是整全性的（*Holistik*），亦即：詮釋學哲思關懷著事物或存有與感覺或思想之辯證關係透過語言呈現之為生化活動乃至實踐行動；以神學詮釋學觀念言之，亦即內道（存有與思想之辯證關係）經由外道（語言）而道成肉身（生化活動與實踐行動）。²⁶

在此遂觸及詮釋學過程之為哲學基本向度中介過程底深層結構脈絡，*hermeneuein* 終極而言乃涉及語言或文本，感覺或思想，事物或存有與活動或行動諸向度間的關係脈絡問題綜結（*Problemkomplex der relationalen Kontexten*）。尤其是當吾人向此之關係脈絡之基層探索時，例

²⁵ 參 Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, 144-167.

²⁶ 一位審查先進提出肉身成道之回應，作者心有戚戚焉，事實上作者將另文揭示此想法。

如從生活世界之現象中日常語言與感覺經驗及實在事物之關係問題向沉潛於此問題視域下的深層結構問題，亦即文化語言整體與世界觀性的基本思想如哲學或宗教義理以及前兩者所關涉的終極存有或精神間的基層關係脈絡。²⁷此尤其是在新的語言或者新的思想與存有之關係辯證出現時才會呈顯出來，而此則又多是因為現象層次中生活與經驗世界之變動所引起：²⁸

H4. 思想與存有辯證關係之增生 (Zuwachsen der dialektischen Beziehung von Denken und Sein): 語言之發展會促使存有與思想之辯證關係產生新的意義向度，例如新的文學創作語言乃至新的文學形式，如唐詩之於駢文，宋詞之於唐詩等；或者新的哲學或宗教語言，尤其當哲思本身發生於文化際會遇乃至衝突時，如東漢以降來自印度的佛學之於儒學文化與道家文化而由此所歷經自魏晉南北朝時期佛經之翻譯、大乘佛學自唐朝起的漢化乃至儒釋道三家會通而產生的宋明理學，或者如原初基督教之於古猶太教與希臘化文化及羅馬帝國文明，歷經自古希伯來文化母體之出生，經對後古代時期遺產之攝納尤其是經希臘化至拉丁化教父時期之轉化，再經其與阿拉伯伊斯蘭哲學文化及其所傳媒的、新的亞理斯多德文本之整合，而至中世紀神哲學系統之開展。²⁹此遂又涉及新語言之為異文化

²⁷ 哈伯瑪斯發現，洪堡是關於此類問題意識、特別是語言在世界觀層次與社會生活層次間的運作之辯證關係之先知先覺者，當然哈氏比較批判後來海德格只關注語言之世界觀開啟向度與其所在語意學脈絡，而更強調語言之語用學範疇與其所運用的社會學層次。參 Jürgen Habermas, “Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende,” in Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999), 65-101.

²⁸ 參 Hans-Georg Gadamer, “Sprache und Verstehen,” in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen: Mohr, 1990), 184-198.

²⁹ 參 Kurt Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe: alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung* (Gütersloh: Mohn, 1960). 亦參新的基本研究文獻，

外來語時之翻譯問題 (H3.)，例如當一母語語言文化與另一語言文化會遇時，他者的新語言會為此母語者帶來新思想與存有之挑戰與衝擊，尤其是在翻譯新名詞、知識概念乃至文化觀念時。就以近代清末中國遇見西方文明而言，若所欲翻譯者為物質性者而為母語文化所無者，比如西方工業所帶來的新產物，則需創新詞如火車鐵道等，若異文化事物為比較精神文化者，則或於母語中尋找相應之詞，比如西方哲學中的 *ethics* 與 *moral* 以「倫理」與「道德」來翻譯，或者亦可創新詞。但是即使是創新詞，因其概念本身的精神性或抽象性而或音譯或意譯，如 *logic* 之譯為「邏輯」或「論理學」。然而，在此時，究竟是新語言引發新思想與存有問題，抑或是新思想與存有帶來新語言問題？這遂涉及下一階段的活動。

H5. 語言之生化 (Geschehen der Sprache): 新的思想與存有也會反過來刺激與挑戰語言之生命。除了異文化語言所承載的新的思想與存有而產生的母語翻譯問題外，當母語文化本身產生新的思想內涵與方式例如新哲學或新科學之出現例如從康德以來德意志哲學之出現而生發出哲學德文。或是——往往由新思想產生而導致的——新的社會經濟政治文化情境與發展例如發現新世界或發生革命等例如啟蒙運動所導致美國獨立與法國大革命，也會促使母語或者尋求新的概念乃至表達方式來應對如美式英語之出現與法文之現代化；或者若是無法對應表述之而面臨所謂語窮詞盡的危機 (*Sprachnot*)。在文化際的情勢中甚至會發生母語無法翻譯與轉載新的思想與存有之辯證生化而被取代乃至死亡，例如古埃及帝國之政治社會被羅馬帝國挑戰乃至滅亡，然而其精神文化終究是被伊斯蘭宗教文化所取代，其語言亦復如是。因此，就詮釋學哲學所關懷的是一種具有生命創化能力之語言及其問題，如是關於語言之哲思便會由日常生活語言層次進深至文化語言之深層脈絡，而這也就是為何當代詮釋學談及語言時，不同於英美的分析哲學及語言哲學，不會專注於文法學及語法學之語言結構問

Peter Schulthess und Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium* (Zürich: Artemis, 1996), 17-293.

題或語用學及語言活動論之日常語言向度，而是以從神學之觀念亦即「言道」(das Wort) 或文學之概念亦即「文本」(Text) 為其語言哲思之典範。

新的語言以及新的思想與存有之辯證關係之間也是在一種詮釋學循環之辯證活動中：新的語言會啟發新的思想與存有之辯證關係 (H4.)，但是新的語言也會是因為需表達新的思想與存有之辯證關係而出現 (H5.)，而此則又會是因為新的語言所刺激而產生 (H4.) 等等。而且當新的思想與存有之辯證關係增生 (H4.) 而使新的語言生化 (H5.) 時，整個 *hermeneuein* 過程又回到語言之表達活動 (H1.) 而開始新的進程：一方面新的語言如新的文學可以表達新的思想與存有之辯證，二方面此則可被新的詮解來詮釋，而三方面這有需以理解者自身的語言或母語來進行。因此，這由文化底層所發生的語言、思想與存有之創新生化循環互動過程 (H4.與 H5.) 會導致新的語言及文本之理解過程。

二、由 *hermeneuein* 至詮釋學三普遍性基設

Hermeneuein 作為詮釋學性的語言理解過程——或內道之外道之道成肉身——或五活動階段之整體——實隱涵著某些詮釋學之基設，其中尤可從 *hermeneuein* 之詞源字根獲得開示：

(一) 語言性 (Sprachlichkeit) 與文本性 (Textualität)：

由 *eiro* (e)/irw) 字根，內道或表達活動 (H1.) 可以更深層地發覺語言性之為詮釋學哲思基設。自從史萊馬赫以文法學進路為詮釋學方法論之一³⁰，語言性可說是所有當代詮釋學之「共識」。³¹即使現象學在談主體際

³⁰ 參 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Fr. Lücke, SW, I. Abteilung, Bd. 7 (Berlin: Reimer, 1838), 41-142; *Hermeneutik, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle* (Heidelberg: Winter, 1959); *Hermeneutik und Kritik—mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, herausgegeben und eingeleitet von M. Frank (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1999), 101-166.

³¹ 參Hans-Georg Gadamer, “Sprache und Verstehen,” 184-198.

性 (Intersubjektivität)、特別是生活世界 (Lebenswelt) 時，便已預示語言性或亦即對於事物之溝通問題。³²海德格不但是歐陸哲學語言轉向之關鍵，也是語言性存有學之肇始。³³高達美更從生活世界之溝通中發展出文化傳承之詮釋學對話辯證法來具體化語言存有學。而哈伯瑪斯雖然對語言進行意識型態批判，卻是為——經由將生活世界與溝通行動統合於社會理論中——達到合理性的溝通語言以及能實現語言知識功能之形式語用學。³⁴而德希達再怎麼解構語言，也是以解構性的語言或者對於文本之差異化與延展化進行之。³⁵關於詮釋學對語言問題之哲思應從以高達美之哲學詮釋學為中心出發。首先在於對傳統哲學自古希臘以來的語言觀之批判，亦即不論自然論者或約定俗成論者均將語言工具論化之基本問題。這使高達美特別重視來自基督宗教的三位一體與道成肉身論對於西方語言觀之轉向，亦即揭示語言之神聖性與其體現之真理性。以神學詮釋學語言言之，聖父之為內道亦即神言之在己性 (an sich)，聖子之為外道亦即為神言之為己性 (für sich)，聖靈之為流行大道亦即神言之在己與為己性 (an und für sich) 而聖道之道成肉身亦即為人或為吾人者 (für Menschen bzw. für uns)。³⁶這恐怕是為何高達美在《真理與方法》後從「語言」(Sprache)

³² 參Edmund Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 105-193. 參後期胡賽爾有關前謂詞經驗之論述，Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von L. Landgrebe, 6., verb. Aufl (Hamburg: Meiner, 1985), 6-10, 15ff, 73-230.

³³ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 12, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985).

³⁴ Jürgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns*, Bd. 1.

³⁵ Jacques Derrida, *De la grammatologie*.

³⁶ 參作者拙文：“Grundkonzept einer trinitarisch-kanonischen Hermeneutik: Versuch eines dialektisch-systematischen Philosophierens über biblische Exegese und Theologie,”《解—經：聖經經文的詮釋釋義》國際學術研討會（中壢：中原大學宗教研究所，2007年），頁25。

轉而談「言道」觀念（das Wort）的源由。³⁷

由「言道」一亦即向人或向我們言說（sagen, sprechen, eiro）關於某事的話一方可進而談及「對話」與「言談」（Dialog und Gespräch），進而「文本」（Text）之為詮釋學核心觀念，甚至「圖像」（Bild）。³⁸作為意義最基本單位之「言道」，總存在於「『言道』之體系」底關聯脈絡中。因此「言道」不會只是單義而清晰明瞭，而是在一種「搖晃的意義廣度」（schwankende Bedeutungsbreite）中。所以「言道」只有在言說之發展過程即語言性脈絡建構中，亦即在其於此脈絡中與其他「言道」之相互謀合的關係中距焦於其「搖晃的意義廣度」中的某一種意義。然而每個「言道」

³⁷ Gadamer, “Sprache und Verstehen,” 192: 「這是與人會遇的道，是使人被言說的道，是在某一特定而明白的生活關聯脈絡中『降世』並且從此生活關聯脈絡之共通性中感孕其統一性之的道。若憶起在此唯單數詞『道』之背後本是新約之語言用法，誠然是好的。」（“Das ist das Wort, das einen trifft, das Wort, das einer sich gesagt sein läßt, das Wort, das in einem bestimmten und eindeutigen Lebenszusammenhang ‘fällt’ und seine Einheit eben aus dieser Gemeinsamkeit des Lebenszusammenhangs empfängt. Es ist gut, sich zu erinnern, daß hinter diesem Singularetantum ‘das Wort’ schließlich auch der Sprachgebrauch des Neuen Testaments steht.”）高達美在此開始以「言道」對比於「表述」（Aussage）之為形式邏輯之單位。所謂唯單數詞（Singularetantum）本是指該此只能是單數者，在拉丁文如pietas。然而，Wort在德文本有兩種詞義，其一指涉就文法言在語句中可被解析至最基本組成單位或一個個別的、脫離其與其他字詞關聯脈絡的字詞，其複數為Wörter。其另一語義用法是指在一種關係脈絡中的、甚至極具重要意義性的字詞，頗類似華文中「微言大義」者，其複數為Worte，如祝詞（Begrüßungsworte），或「這是他的遺言」（dies waren seine letzten Worte），在此高達美「言道」之觀念是從後者來。當高達美以Singularetantum稱之時，則以將其進而轉化為詮釋學哲學之語言觀念，雖然在文法與用法上，當高氏使用此詞涉及複數時，仍會尊重德文語言本身而使用Worte表之，如以下所談到「『言道』之體系」（System von Worten）時。

³⁸ 關於「道」，高達美尚有下列文章：“Von der Wahrheit des Wortes,” in *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*, Bd. 8 (Tübingen: Mohr, 1993), 37-57; “Wort und Bild ->so wahr, so seiend<,” in *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*, Bd. 8 (Tübingen: Mohr, 1993), 373-399; “Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie” 等。

都有其「搖晃的意義廣度」並且都在體系中或「在一脈絡中」(In-einem-Kontext-Stehen)，所以其間的謀合是不同意義廣度與系統脈絡之會遇，可以生發出繼續差異化與延展化之進程，也會產生互動與融通過程，亦即言說之分殊與會通之辯證過程，解構與溝通，論述 (Diskurs) 與對話。海德格與高達美會強調，人在言說時需沈浸于「言道」中，讓此自行說話，因為任何企圖將「言道」與語言對象化之思維都會使其所承載的世界觀及其生命力被異化。在沈浸于「言道」與言說之過程遂會是即開顯即隱蔽，因為語言之為整體「言道」體系只會透過「言道」靈光一閃地「光照」(Lichtung) 或開啟一扇天窗。哈伯瑪斯，呂格爾與德希達則會企圖將言說與言談予以文本化，不論是先欲對其進行意識型態批判，或是使語言脫離作者之指涉世界與脈絡而自成一文言之世界 (Literatur)，或是使文本可以被從他者之異他性來解構。然而，先讓「言道」自行言說，不正是使人向與自己不同者開放，使他者得以自行呈現自己的開始？³⁹

吾人在此仍先從高達美之典範出發。在釐清什麼是文本時，需先界定什麼是非文本，包括三種：其一所謂反文本 (Antitext)，例如無法與其脈絡脫離的口語諷刺，這或可與呂格爾主張的文本自主性理論相對應；其二所謂假文本 (Pseudotext)，例如在文字乃至學文本中純屬文法功能而無法翻譯成其他語文的部分，這或可回應德希達只有文本或一切皆文本之主張；其三所謂前文本 (Prättext)，此最佳範例便正是哈伯瑪斯所批判的、暗藏權力或資本階級利益、被扭曲而作為意識型態之文本。⁴⁰如是，所謂的文本乃是「原本便在言說的『言道』」⁴¹，是一切會向讀者直接說出其具整全意義的事理之言者，其典範模態或可謂文以載道者也，然而文本也可

³⁹ 參 “Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie,” 108-110.

⁴⁰ 參 Hans-Georg Gadamer, “Text und Interpretation,” in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen: Mohr, 1990), 347-349.

⁴¹ 參 “Von der Wahrheit des Wortes,” 40: “..., wenn ich das Wort, das eigentlich sagend ist, als ‘Text’ bestimme.”

包涵非文學性的藝術作品如圖像、音樂與表演藝術等，以及非口語及非語文性的行動。高達美自己曾區分所謂宗教性的（religious）、所謂法律性的（juristisch）以及所謂文學性的（literarisch）文本。而於後者又區分為：詩賦性的，哲學性的以及邏輯與科學性的文本。⁴²其中，高達美認為尤以詩賦性者最能表現「言道」之真理性與價值性，⁴³例如李白的五言絕句中的任何一字皆不可或缺或替代。然而吾人則認為，自從九一一以後，應更正視宗教經典、特別是具正典（Kanon）地位之聖典對相信其絕對權威與約束力之宗教人以及人類整體世界之效應。⁴⁴因此亦可就文本所在的世界性脈絡區分成科學性文本，生活世界性文本，公共社會性文本，以及精神文化性文本，於後者中在區分成：道德性文本，藝術性文本，哲學性文本與宗教性文本等。總之，文本性可謂從詮釋學語言性基設延展出來的核心概念。由於語言乃物質與精神之媒介（Sprache als Medium von Materie und Geist），文本性便是物理性與觀念性之中介（als Vermittlung von Physischem und Ideellem）或自然與文化之綜合（Synthesis von Natur und Kultur）。這遂涉及詮釋學之另一基設：歷史性或更普遍而言脈絡性。

（二）歷史性（Geschichtlichkeit）與脈絡性（Kontextualität）：

由 *menyu* (mhnu)w 詞根，道之運行或詮解之活動（H2.之為 H1.與 H3.之中介或理解過程之基本活動）均可更深層地探究出理解過程本身的歷史性之為詮釋學基設。自從史學學派與狄爾泰以歷史研究為人文學科與精神科學之本務以來，研究者乃至所有理解者本身之歷史性便成為現代詮釋學之預設。⁴⁵即使現象學似不關心於此，但當其論及時間意識與生活世

⁴² 參 Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes," 41-47.

⁴³ 參 Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes," 50-57.

⁴⁴ 參作者拙文："Grundkonzept einer trinitarisch-kanonischen Hermeneutik: Versuch eines dialektisch-systematischen Philosophierens über biblische Exegese und Theologie."

⁴⁵ 參 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*, Gesammelte Schriften Bd. 1 (Stuttgart: Teubner, 1990), 6-21; Gadamer, *WM*, 117-269; id, "Klassische und

界卻是以此為思想背景。⁴⁶海德格將歷史性問題提升至存有學向度，亦即作為人存有活動之理解底前結構所在。⁴⁷高達美更以歷史性為詮釋學哲思之基設或出發點而從客體性精神向度亦即從傳統、時代間距到效應歷史探究其之為理解底條件與過程。⁴⁸哈伯瑪斯則將從精神科學視域而來的歷史性問題轉化從社會科學論述之社會性基設。⁴⁹德希達雖然以解構、反本質與去中心化為哲思，然而其欲「解」、「反」、「去」之結構、本質、中心或所謂羅格斯（*logos*）必須先存在，方可能被「解」、「反」、「去」。⁵⁰所以不論是世界性，歷史性，社會性或結構性等均揭示著詮釋學哲思所探討的語言／文本理解基源過程所必須基設的脈絡性（*Kontextualität*）。就詮釋學之基設體系而言，在前述「言道」與文本時，便已涉及所謂脈絡問題。由於脈絡性之詮釋學思想史根源亦即歷史性本身涉及歷史主義、特別是狄爾泰之經歷概念（*Erlebnis*）⁵¹與實證主義之事實性迷思（*the myth of fact*）之雙重曲解成或是史學之主觀性基礎元素或是其客觀性基本原子。此種史學式科學主義或原子論述實忽略歷史本基源於人類思想、存有、語言與行動間辯證互動之文化生化過程（*Kultursgeschehen*, H4.←→H5.），此則為

philosophische Hermeneutik,” in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen: Mohr, 1990), 100-105. Günter Figal, *Der Sinn des Verehens* (Stuttgart: Reclam, 1996), 11-14.

⁴⁶ 參 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Bd. 10, hrsg. von Rudolf Boehm (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966). 亦參 Edmund Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein*, *Husserliana*, Band 33, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar (Dordrecht, Bosten, London: Nijhoff, 2001); Edmund Husserl, *Die Krise*, 105-193.

⁴⁷ 參 Heidegger, *SZ*, 148-153, 314-316.

⁴⁸ 參 Gadamer, *WM*, 270-312.

⁴⁹ 參 Jürgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns*, Bd. 1.

⁵⁰ 參 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997), 31-32.

⁵¹ 參 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8 (Leipzig, Berlin: Teubner, 1931).

顯隱對化 (Gegenwendigkeit von Entbergung und Verbergung)。⁵²然而世界歷史之進程乃文化際性的，這遂是以「互融顯現」辯證 (‘Scheinen-Ineinander’-Dialektik) 來進行。⁵³文化際脈絡融合需出於互信與互相理解之辯證，進而導致一方面雙方對於他者文化之攝納，另一方面此則呈現為雙方文化之互補。終而會引發雙方精神文化之觀念交流與融通。如是，有關人類世界脈絡性之探討可分為兩大面向。

1. 就當代詮釋學哲思所在的脈絡而言，可將世界區分為：

WI—生活世界 (Lebenswelt)：詮釋學過程亦即關於語言理解整體活動之為人類基源存有活動方式乃存在於胡賽爾與哈伯瑪斯所謂的生活世界脈絡中或即海德格所謂由上手性關聯脈絡所網絡成的在世存有之世界性。在此世界脈絡中，人之語言理解主要以生活語言之理解為典範而以溝通模式與對話模式為本。⁵⁴這也就是 *hermeneuein* 理解過程亦即表達—詮解—翻譯三活動原本發生之所在 (H1.—H2.—H3.)。

WII—科學世界 (Wissenschaftswelt)：人之語言理解活動會經由現代自然科學之知識建構與其擴張至科技應用乃至工業化製程及商業化管理行銷而異化成以科學一元符號與操作宰制語言之理解為典範者⁵⁵，亦即透過方法論而將自然事物與世界手前化 (Vorhandenheit) 乃至「擺佈」化 (Ge-Stellts) 或「預訂」化 (bestellen)⁵⁶，亦即將之從生活世界抽象化出

⁵² 關於顯隱對化，例如參Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Neske, 1982), 25.

⁵³ 參作者拙文，〈辯證性——系統性詮釋學之構思：文化際哲思方法學基設初探〉。

⁵⁴ 哈伯瑪斯以生活世界為溝通性行動之脈絡所在，而具有語言性理解活動之主體際性內在的社會先天性，參Jürgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 198-202.

⁵⁵ 參Gadamer, “Vom Wort zum Begriff,” 103-109.

⁵⁶ 參Martin Heidegger, “Bremer Vorträge,” in *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen — Vorträge — Gedachtes, Band 79: Bremer und Freiburger Vorträge*,

來而對象化，然後測量化與計算化為以數學化機械論之世界觀、因果律及其普遍有效性之形上學基設以及數學與實驗整合模型的解釋模式（*explanation/Erklärung*），進而以功利目的論的工具性理性、操控論（*Kybernetik*）及工業化製程加以利用化、控制化與工業化，再經此工業產品由資本主義消費經濟物化為商品拜物教。此解釋—預測—控制—製造—行銷之扭曲的、宰制的理解方式正是科學主義、權力主義與資本主義之神聖同盟所形成的意識型態幽靈，其可量化、可操作性的工具化語言遂成其使人滿足於科學性解釋、工業化控制與商業化消費而宰制自然與生活世界之鴉片。現代性問題之所以嚴重，從脈絡性而言可說是因為此種被科學知識、政治權力與資本主義扭曲的科學世界全面滲透乃至宰制現代化國家與工業化社會下人類之生活世界。⁵⁷因此，對於此種科學世界佔領生活世界之殖民主義的過度不平衡⁵⁸，需使生活世界能有另一種對比的可能性來對應。哈伯瑪斯提出價值之差異化與多元理性形式——亦即真理問題，正義問題以及品味問題等——⁵⁹，或者高達美揭示的源自自然世界的均衡精神與價值⁶⁰，總體而言，此對比與均衡者則指向精神文化世界之脈絡。

WIII—精神文化世界（*Geist-Kultur-Welt*）：人類原初的、生活世界的語言理解活動本來早就而且總是在文化生成發展中同時生化著一種精神文化世界之為生活世界之文化傳承基層脈絡。此文化深層結構（*Gebilde*）

hrsg. von Petra Jaeger (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2005). 亦參Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Neske, 1962, 1982).

⁵⁷ 參Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1972). 亦參Günter Figal, *Der Sinn des Vertehens*, 83-100.

⁵⁸ 哈伯瑪斯稱之為「系統」亦即官僚國家與市場對於生活世界之殖民化，參Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985), 188.

⁵⁹ 參Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985).

⁶⁰ 參Gadamer, "Vom Wort zum Begriff," 100-110.

之語言理解乃以文本（不論口傳、文傳或藝術、儀式等）理解之模式為主——其中且以能跨越時代的經典文本為典範——，此則又以在傳統中的文本閱讀模式與文化際文本翻譯模式為本。這則是 *hermeneuein* 之為言說／語言，經驗／思想，事物／存有，以及行動／活動間的中介過程底基層關係脈絡（H4.—H.5）。自從人類出現以來便有精神文化，從所有考古活動中所發現的宗教性或藝術性文物可見一斑。而當今由科學世界觀所導致的物質文明之失衡更可能由精神文化之發展來獲得均衡。所以連胡賽爾晚期均已注意到此危機而轉向對精神觀念之重視。⁶¹然而，由於現代性中科學性知識、政治化社會與總體經濟之層面均涉及公共性領域問題，此雖源於古典希臘城邦文化，卻已因非歐美文化世界之現代化問題而普及世界。因此精神文化世界之深化與推廣需與公共性領域結合，尤其是涉及知識之公共論述，政治權利與資源之分配、尤其是有關教育與文化政策議題，以及企業界之文化責任問題等。例如，在許多後工業化國家，人民社會權已經入憲並實際被保障，然而不論是聯合國或所謂先進國家均仍未有關文化權之討論與實行。這實在應是詮釋學哲學之實踐向度之一。

2. 從人本身作為理解者乃始終存在、生活並行動「在脈絡中的位格」（*Person im Kontext*）出發，由於其理解活動始終進行於語言之原素或媒介中，而語言本身為精神與物質之中介，人位格理解者之脈絡性遂可區分為：

K1—自然世界脈絡（*Natur-Welt-Kontext*）：人所存在與生活的自然環境乃理解活動的自然世界脈絡。此卻亦是自然科學知識與科技工業經由方法論與操控論等異化的主要對象。因此，今日地球環境惡化之問題也是詮釋學問題：例如，人類應正視科學主義異化環境與資本主義物化自然之思維模式底單面向窄化危機所導致的全球暖化問題，也能從新面對各種其他文化與自然共生之生活與理解方式。⁶²

⁶¹ 參Edmund Husserl, *Die Krise*.

⁶² 參Gadamer, "Vom Wort zum Begriff," 107-109.

K2—文化世界脈絡 (Kultur-Welt-Kontext)：此雖出於生活世界，亦即人在自然世界脈絡中的生活，然而人類之生活方式之異於其他生物者，正在於其文化性，亦即人類精神對於自然、人類以及超越此兩者卻又統合之的精神自身底省思體悟與勞動改造。⁶³此一方面可依人類個體與集體精神之生成發展區分為個體精神層面與集體精神層面。人類個體內在精神有則可區分成主體意識與其潛意識脈絡，此後者則又可區分成個體性者與集體潛意識者亦即所謂文化原型。⁶⁴以黑格爾哲學觀念言之，此即所謂主體性精神之向度。人類群體精神面對自然世界與人類自身乃至超越又整合此兩界者所發展出的文化總體脈絡。其中又可區分為歷時性的歷史脈絡，人際性的社會脈絡，語言之為自然世界與精神文化之媒介脈絡，乃至宗教之為即超越又統合此兩界所呈現於文化活動、經驗、現象與產出者等。此若以黑格爾哲學觀念言之，便是所謂的客體性精神之向度。由於耶拿後期以後的黑格爾將宗教置於絕對精神向度中，此則將於以下論述之。⁶⁵

K3—絕對性精神世界脈絡 (Welt-Kontext des absoluten Geistes) ——如前所揭示，人類精神會潛意識地或意向性地關聯出一種即超越又整合自然世界脈絡與文化世界脈絡之絕對性的靈界或精神世界脈絡。為何此界需自一般的文化世界脈絡區分開來？此界最能呈現精神活動之本性，亦即一方面自本身向外開放而外化或外推至他者，再由他者返回自身，二方面此活動即不能只從主體性精神角度出發而視為主體意識之反思性而已，亦不

⁶³ 關於此方面論述之經典包括黑格爾的《精神現象學》，參G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede (Hamburg: Meiner, 1980). 亦參此書之前黑格爾有關自然哲學與精神哲學之構想：*Naturphilosophie und Philosophie des Geistes—Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06. Gesammelte Werke*, Bd. 8, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann (Hamburg: Meiner, 1976).

⁶⁴ Carl G. Jung, *Archetypen und das kollektive Unbewußte. Gesammelte Werke*, Bd. 9,1 (Olten: Walter, 1973).

⁶⁵ 參G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen (Hamburg: Meiner, 1992).

能僅從客體性精神脈絡出發而當成一般社會歷史語言文化生命共同體之自體異化與再整合過程或文化際衝突時排他、據己或融合過程。而且此正是精神活動本身即超越自身又整合他者之辯證性特質，亦即由本性差異化之創發性與將他性攝納之融通性。此通常存在於文化世界最廣度的世界觀或最深層的宗教向度中，亦即其能超越個別文化生命共同體之差異性而又整合其於自身中——也就是一方面涵存此差異間的矛盾，另一方面又融通出更豐富而和諧者。這是為何許多不同的文化生命共同體可以共享相同的宗教信仰體系或世界觀卻又可以彼此呈現出差異化形式與內涵者，如佛教之南傳，北傳與藏傳文化，而在大乘佛教中，中國、日本與韓國又各自不同，即使中國文化內部亦有各種宗派；又如基督宗教之新、舊教、東正教與東方基督教，而其中如基督新教又有德國路德教會，瑞士改革宗教會，英國國教會，美南浸信會諸多不同教派形式等。若借用黑格爾哲學觀念言之——當然與其本意涉及藝術、宗教與哲學之為絕對精神三層次略不同——，此可謂絕對精神向度。此類向度之文本會對該接受其絕對性者——不論個體或集體——會具有神聖權威性而產生即超越之又綜合之的約束力與效應力。不同於科學解釋之真理之為普遍有效性及其證明力（或預測性）、操控性與產業化之功能的或功利的應用性，對此種文本理解之真理問題乃信服力（*Überzeugungskraft*）、歸屬性的（*Zugehörigkeit*）與倫理實踐的或生命實用的應用性，亦即此類正典文本之詮釋可謂文本理解之終極典範：權威的理解，經典的詮釋與情境的應用乃整全一體。這遂進而涉及以下詮釋學之真理性問題。

先前的精神文化世界（*WIII*）乃此處文化世界脈絡（*K2*）與精神世界脈絡（*K3*）之交集或綜合，也就是文本、特別是「言道」文本或經典理解發生的主要脈絡，而此理解所意向的意義內涵則會因理解模式與脈絡不同而異。精神文化世界乃當今詮釋學哲思之主要領域。例如，高達美特別重視的藝術性與哲學性世界領域，哈伯瑪斯哲思所在的公共社會世界領域，呂格爾與德希達所強調的文本本身自主的文學性乃至宗教性世界領域

等。而這些均涉及詮釋學之真理性。

(三) 事理性 (Sachlichkeit) 之開放性 (Offenheit) 與互為關係性 (Interrelationalität) :

由 *noeu* (*noe*w) 詞根，內道或翻譯之意義亦即語言際交流的內容便觸及詮釋學之事理性基設。在傳統哲學本是所謂的真理問題，然而由於形上學的實體本質論述與知識論之主體中心論述而長期陷入實在論或經驗論與觀念論或理性論之對立兩難，在十九世紀又由於歷史主義與心理主義所導致相對主義的問題，胡賽爾以「回到事理自身」(zu den Sachen selbst) 之主張將真理概念現象學化，亦即先驗主體意識意向性 (Intentionalität) 所意向而可經由現象學還原 (phänomenologische Reduktion) 或「存而不論」(Epoché) 本質性還原 (eidetische Reduktion) 所呈現的事理內涵者。⁶⁶轉向後的海德格則顛覆傳統地揭示真理為即開顯即遮蔽之生化過程。高達美進而綜合事理與生化過程、特別是以對話之核心來描述詮釋學哲思之真理問題並且揭示「言道」與「文本」之真理性與事理性而主張以開放性面對事理性。⁶⁷哈伯瑪斯則回到主體際性的或溝通的理性來談公共性所旨趣的共識。⁶⁸即使德希達反對本質或羅格斯式的真理，然而文本不斷在差異化中而呈現非中心的或他者的意義則豈不呈顯其仍屬於詮釋學的遊戲？

總體而言，關於真理或事理之問題脈絡，在西方哲學首先緣起於宇宙

⁶⁶ 參 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*: Bd. 19/1.2., hrsg. von Ursula Panzer (Den Haag: Nijhoff, 1984). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*: Bd. III/1.2., neu hrsg. von Karl Schuhmann (Dordrecht, Bosten, London: Kluwer, 1995).

⁶⁷ 例如參 Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes," 40-46; "Text und Interpretation," 109.

⁶⁸ Jürgen Habermas, "Wahrheitstheorie," in Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984), 127-186.

論、特別是形上學時期關於存有及存有性範疇之哲思，本質或觀念與存在或實體為真理視域所在，人則存在於此整體存有性世界中。經由中世紀對於絕對者上帝之意識而產生關於超越界之思想，在笛卡爾「我思」之主體論轉向以及伽利略與霍布斯機械論宇宙觀之客觀主義與實證精神轉向走向主／客，心／物，乃至人性或類／事物或世界之二元論底知識論時期，而使真理符應論不但大行其道，也同時陷入困境：二元間的符應如何可能乃至達成？黑格爾之絕對精神哲學及其思辨辯證法雖然在體系理論中達致二元論之超克與綜合，卻立即招致從右至左、從叔本華、史萊馬赫、尼采到馬克斯等各種反黑格爾之新思潮所批判。即使是胡賽爾之意向性活動可作為主客二元間之關聯，卻又需還原到先驗性自我作為其終極理據。然而海德格理解的此有之為在世存有所引發的哲學詮釋學轉向使得人又可以再度回到在世界中存在的存在者。但是人之為關於世界、人自己乃至存有自身的理解者卻又是不同於世界中其他存有者的、獨特的存有者。今日吾人一方面延續著脈絡性基設可進而以「在脈絡中的位格」凸顯人之為理解者之特質。人作為心思、存在、言說、行動之理解綜合體始終是在其自然、文化與精神脈絡中進行理解活動，而且總是意向於其脈絡中者。另一方面海德格所未注意到的是，理解活動首先而且主要是在「位格際性」(Interpersonalität)中實現。此不只是基於人之成長過程，也是因為人類理解過程之基設亦即歷史性與語言性均需具體地在位格際中呈現：不僅是歷史與語言事件發生於人與人的位格際中，而且歷史性與語言性存有之生化過程本身會在理解活動時轉化為位格際之關係辯證，如效應歷史、對話辯證法或溝通性行動、論述性倫理學、向他者延展或行動文本論等。不論真理與事理均需在位格際關係中呈現。

因此，詮釋學性的位格際關係或更普遍而言互為關係性乃發生於語言、特別是文本理解過程中，亦即溝通，對話，閱讀與翻譯等。在這些模式間，對事理之開放性是基本前提，而其事理性卻會呈現初步不同的模態，在此僅先題綱性地揭示本文尚未論及的溝通，對話與閱讀：

1. 溝通模式：

此又可開展成三種情形。⁶⁹其一，溝通本以訊息之傳達為基本目的，這是所謂事實或認知層次之溝通活動，也是前述所謂文本中心論述之雛形，其事理性遂是以真確性為主，這便會涉及傳統哲學中的存有學與知識論問題，亦即所傳達的訊息是否真實（真有其事）以及訊息本身是否無誤地被傳達。就詮釋學之向度而言，這兩者便是現代早期的批判論或所謂歷史批判論之重點，亦即文本所言是否符合事實，以及文本所言是否為作者所思想者，亦引發作者是誰之問題。哈伯瑪斯在定位此類溝通模式時，以對於在人類關於外在世界之導向系統中的事物內涵底表達為主，然而，溝通者也可傳達其內在心理世界之事情或其關於精神事理之想法。所以，其二，此便進而關涉到傳達訊息者之動機或想法，可以確定該訊息之意思，這是所謂溝通活動之心理或意向層次，也是作者中心論述所在，亦即作者之意念或想法，然而此又可分為兩種問題：一是傳達訊息者之想法是否被充分表達出來，其事理性便是感想與言說或思想與語言之符應問題；二是傳達者是否意欲其所想或所知的與其所傳達者一致，這遂涉及真誠性問題，亦即前述所謂前文本問題。因此，其三，此便又涉及溝通之社會倫理性層次：溝通之為訊息傳達必會涉及溝通者與被溝通者之位格際關係，亦即訊息乃需傳達給被溝通者，因此溝通亦具有讀者中心論述之可能性，而其事理性便在於能否達到位格際共通生活世界之規範與機制底共識。然而，溝通者意味著掌握訊息，所以其在溝通活動中便隱然具有權力，包括詮釋資訊權。於是一種理想的溝通處境之構想便是合理的。由於在理想的溝通處境中，被溝通者也會回應溝通者而表達他自己對於訊息之意見，甚至從其自身脈絡中提出不同訊息與其看法，而當這個文本與前者之文本交會時遂形成溝通活動之文本際性與脈絡際性。因此，這便進而關涉到對話

⁶⁹ 參 Jürgen Habermas, “Was heißt Universalpragmatik?” in Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984), 353-440.

活動。

2. 對話模式：

首先，對話可被認為是某種特殊的溝通型態。溝通之出發點即是傳達訊息，則動物也會溝通。對話（Dialog），正如其原文所蘊涵，乃在互動關係中的語言，亦即在脈絡際中的文本際性，此則首要以談論某種有意義的事理為核心——因此對話可說是事理性之基源語言模態所在——。也因此對話可以說是人類語言活動之特色，因為他的功能不停留在社會性範疇：訊息傳達究極而言是為共同的生活世界之運作，這在群居動物均然。然而，對話之事理可以是藝術鑑賞之過程與內涵，也可以宗教之生命終極關懷亦即其意義、價值與目的問題，可以是極為形而上而超越界者如啟示宗教之祈禱或神哲學家之義理對談等，或是甚為內在而心性者如禪宗之公案等。在現代通用語言中，溝通之需要常出現在訊息傳達不清楚或需溝通的雙方意見或利益不一致時，所以會有「溝通不良」之類的用語。對話則暗示雙方立場不同、甚至衝突，也因此比較涉及更深層的文化整體或世界觀之差異，比如以巴之衝突與對話，絕不只是經濟、社會、軍事與政治層次而已，所謂東西方對抗與對話亦然。其次，在東西方經典中，不論是孔子之論語，柏拉圖對話錄，或基督教之福音書等，其中的對話多是以問與答之形式出現。此實因為——如高達美所已揭示——「問題」（Frage）之語用本身便是以事理為主題。在此，一般表述語句之動機便不需回溯到說話者之心理狀態，而是其所涉及的事理性問題，亦即表述乃關於某問題之回答，這便是所謂表述之動機史。⁷⁰其三，由於對話主要不是涉及社會或心理領域等生活世界之問題，而是開始觸及更深層的精神文化世界，因此所謂立場差異或世界觀衝突便是其事理性之難題所在。如是，對話也便隱涵著對立之辯證性之基本潛能。柏拉圖會從早期喜好的對話錄哲學形式轉向到晚期的辯證法問題之探討與論述，與此應有內在義理關係。然而，正

⁷⁰ Gadamer, *WM*, 368-387.

如呂格爾與德希達所揭示，對話會成為文言文本，其內的事理之辯證性才會自律地或自主地呈現與發展。如是，閱讀之語言模態才會出現。

3. 閱讀模式：

如上所述，閱讀模式源自文字記載的文本之出現。而此類文言文本則是本為言說者之文字化。因此，從文本出發，既可以回溯至言說、特別是對話，因為對話事理之深層文化性或世界觀性會使記載此類對話之文本具有跨時代乃至跨文化之流傳性，亦即所謂經典文本之形成與傳承，也可以凸顯閱讀活動之特質，亦即讀者中心之傾向。言說，不論是溝通或對話，均是發生於位格際及其脈絡際中，閱讀文本則會使文本脫離當初言說者或對話者之心理與社會乃至其整個生活世界脈絡，經由精神文化世界脈絡之承載與流傳——古書籍尤其是經典均由文化菁英乃至學術流派所承傳——，而轉向與讀者於其生活世界脈絡中會遇。閱讀遂有以下三種情形。其一，讀者首先需以（默）念與（心）聽之方式進入閱讀，這是閱讀具傾聽性質，而因此可以迴向言說或對話等需要聽覺之模式。其二，在閱讀文言性文本時，讀者卻無法像聽者在溝通或對話時能隨時回應言說者，這便是所謂作者已死之自然因緣。讀者或者需繼續閱讀直到從文本本身獲得答案——此亦即狹義的詮釋學循環於閱讀時的原本樣態——，或者會開始具批判性地尋找其他文獻所提供之線索或訊息來回答疑惑——此遂是原初源自於閱讀經驗之批判性意識——。因此，其三，讀者之閱讀文本或者會朝向所謂視域融合——亦即讀者之前理解及脈絡與文本之前理解及脈絡間的修正與認同過程——，或者會對其產生批判之活動，從文本乃至作者之歷史處境的，語文結構的，文學背景的，到社會政治經濟乃至文化的諸脈絡之前理解為理解條件。這後者遂形成歷史批判論，文法批判論，文學批判論，社會科學批判論等。這遂又回返到作者中心之傾向。

最後，由視域融合與批判論出發會發現，脈絡間也會有交會與互動，因此脈絡際性（*Interkontextualität*）是位格際的理解事理之動態與巨型脈絡或網絡（*Nexus*）所在。當今人類世界最大挑戰便是自然環境與人類文

明間以及人類各文化際的脈絡衝突與融通之全球性問題。而詮釋學哲思關於此問題之解決構思乃在於各世界文化生命共同體之精神文化世界脈絡際的文本乃至經典理解，特別是各絕對精神世界之聖典或正典文本際對話。

參、開放的結論

本文為吾人從〈辯證性——系統性詮釋學之構思：文化際哲思方法學基設初探〉一文所設想的詮釋學後設理論基本架構出發，進一步從詮釋學詞源 *hermeneuein* 系統性與體系性論述與發展此詮釋學後設理論。系統性而言，一則探究其三元字根及其所形成的字詞整體，二則由此探討該詞之三元基源詞義——亦即表達、詮解與翻譯，由此三元詞義之共通性遂揭示出理解活動之為語言理解整體過程，三則由此三元詞義得以重新發現文本、作者與讀者間的基源系統關係。四則進而由此從生活世界層次進深至文化深層結構，探究感覺或思想、事物或存有、言說或語言以及行動或活動等傳統哲學向度間的基源關聯脈絡，詮釋學哲思在此遂提示出解消傳統哲學中此基本向度間問題綜結的一種出路，亦即從語言、特別是文本理解之典範出發進行哲思；五則由文本理解之為詮釋學核心經驗與現象重新開展詮釋學基設：從從語言及理解之語言性經「言道」至文本性，特別是經典性文本典範性，從理解之歷史性經「世界」至脈絡性，尤其是精神文化脈絡之時代性，從開放性及事理性至互為關係性，諸如溝通、對話與閱讀等模式。如是遂亦揭示下一階段的詮釋學後設性哲思之探討進路：從在世存有至在脈絡中的位格，從語言之為思想與存有之媒介至文本之為精神與物質之中介，從對他者開放至互為脈絡際中的互為位格際與互為文本際之互為關係性。

至於關於文化際的詮釋學對話，需從理解者自身的精神文化世界脈絡出發。吾人之為在臺灣之華文化脈絡中的從事西方哲思理解者，自然需先從此脈絡出發思想吾人之文化際對話問題。而事實上中國哲學從易經以來

從 *hermeneuein* 至文本理解之義理生成發展

便提示著在脈絡中的位格，文本之為精神與物質之中介，以及互為脈絡際中的互為位格際與互為文本際之互為關係性等詮釋學後設理論思想種子。這則是另一條尚待漫步的思路。

徵引文獻

(一) 古籍

荀子著,《荀子》,《子書四十種》(一),臺北,景文書局,民國 65 年(1976)。

(二) 近人論著

陸敬忠,《哲學詮釋學——歷史、義理與對話之「生化」辯證》,臺北:五南出版社,2004 年。

——,《西洋哲學導論——哲思核心理念生成發展史》,臺北:洪葉文化出版公司,2007 年。

——,〈辯證性——系統性詮釋學之構思:文化際哲思方法學基設初探〉,《漢語基督教學術論評》期 4,2007 年,頁 139-168。

——,“Überblick einer Gadamerischen ideengeschichtlichen Darstellung der Hermeneutik: Die Etymologie des Begriffs und seine Bedeutungsgeschichte von der Antike bis Dilthey.” *International Journal of Philosophy* 2 (2004): 33-80.

——,“Grundkonzept einer trinitarisch-kanonischen Hermeneutik: Versuch eines dialektisch-systematischen Philosophierens über biblische Exegese und Theologie.”《解一經:聖經經文的詮釋釋義》國際學術研討會,中壢:中原大學宗教研究所,2007 年,頁 25。

Aland, Kurt. *Kirchengeschichtliche Entwürfe: alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*. Gütersloh: Mohn, 1960.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1967 (*Grammatologie*. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983).

- . *L'écriture et la différence*. Paris: Editions de Seuil, 1967 (*Die Schrift und die Differenz*. Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972).
- . *La Voix et le phenomene: introduction au probleme du signe dans la phenomenologie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1967, 1989 (*Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Übers., Vorwort von Jochen Hörisch. Frankfurt: Suhrkamp, 1979).
- Dilthey, Wilhelm. *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. In Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8. Leipzig, Berlin: Teubner, 1931.
- . *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. In Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1. Stuttgart: Teubner, 1990.
- Ebeling, Gerhard. "Hermeneutik." In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd.3. Tübingen: Mohr, dritte völlig neu bearbeitete Auflage (1959): 242-262.
- Figal, Günter. *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam, 1996.
- Frank, Manfred. "Einleitung zu Hermeneutik und Kritik: Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers." In F. D. E. Schleiermacher. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, 7-67. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Gadamer, H. -G. "Hermeneutik." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, hrsg. von Joachim Ritter, 1061-1073. Basel, Stuttgart: Schwabe, 1974.
- . "Über die Möglichkeit einer philisophischen Ethik." In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neuere Philosophie II*, 175-188. Tübingen: Mohr, 1987.
- . "Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie." In Ders., *Gesammelte Werke* Bd. 4: *Neuere Philosophie II*, 78-94. Tübingen: Mohr, 1987.

- . *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1990.
- . “Klassische und philosophische Hermeneutik.” In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register*, 92-120. Tübingen: Mohr, 1990.
- . “Sprache und Verstehen.” In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register*, 184-198. Tübingen: Mohr, 1990.
- . “Text und Interpretation.” In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register*, 330-360. Tübingen: Mohr, 1990.
- . “Wort und Bild – >so wahr, so seiend<.” In Ders. *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, 373-399. Tübingen: Mohr, 1992.
- . “Von der Wahrheit des Wortes.” In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, 37-57. Tübingen: Mohr, 1993.
- . “Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie.” In *Gadamer Lesebuch*, hrsg. von Jean Grondin, 100-110. Tübingen: Mohr, 1997.
- Grondin, Jean. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Habermas, Jürgen. “Wahrheitstheorie.” In Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 127-186. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.
- . “Was heißt Universalpragmatik?” In Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 353-440. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verla, 1984.
- . *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

- . *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- . *Theorie der kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- . “Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende.” In Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 65-101. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- Hegel, G. W. F. *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes -Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06.* In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Meiner, 1976.
- . *Phänomenologie des Geistes.* In Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg: Meiner, 1980.
- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1992.
- Heidegger, Martin. *Die Technik und die Kehre.* Pfullingen: Neske, 1982.
- . *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe* Bd. 12, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985.
- . *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- . *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* In Ders., *Gesamtausgabe* Bd. 24, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997.
- . “Bremer Vorträge.” In *Gesamtausgabe* Band 79, Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- Horkheimer, Max and Theodor W Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt a. M.: Fischer, 1972.
- Hoy, David C. “Heidegger and the hermeneutic turn.” In *The Cambridge Companion to Heidegger*, edited by Charles. B. Guignon, 170-194. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Bd. 10, hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- . *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- . *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in *Husserliana*: Bd. 19/1.2., hrsg. von Ursula Panzer. Den Haag: Nijhoff, 1984.
- . *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von L. Landgrebe, 6., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*: Bd. III/1.2., neu hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht, Bosten, London: Kluwer, 1995.
- . *'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, *Husserliana*, Band 33, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht, Bosten, London: Nijhoff, 2001.
- Ineichen, Hans. *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg, München: Alber, 1991.
- Jung, Carl. G. *Archetypen und das kollektive Unbewußte*. *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 1. Olten: Walter, 1973.
- Palmer, Richard. E. *Hermeneutik: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Plato, *Politeia. Der Staat: Über das Gerechte*. Übersetzt und erläutert von O. Apelt. Hamburg: Meiner, 1989.
- Ricoeur, Paul. *The Conflict of Interpretations*. Edited by Don Ihde Josef. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

- . *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. London: Athlone, 1991.
- Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. von Fr. Lücke, SW, I. Abteilung, Bd. 7. Berlin: Reimer, 1838. *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle. Heidelberg: Winter, 1959. *Hermeneutik und Kritik—mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, herausgegeben und eingeleitet von M. Frank. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1999.
- Schulthess, Peter and Ruedi Imbach. *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Zürich: Artemis, 1996.
- Wuchterl, Kurt. *Methoden der Gegenwartsphilosophie: Rationalitätskonzept im Widerstreit*. 3, neubearb. und erw. Aufl. Bern, Stuttgart, Wien: Paul Haupt, 1999.

中央大學人文學報 第三十四期