

## 貝蒂關於解釋的方法論原則 及其與伽達默爾的爭論\*

洪漢鼎

北京市社會科學院中德哲學交流中心

**摘要** 本文論述的爭論是一個發生於六〇年代的老爭論，但由於當代新儒學經常援引這一爭論來說明重歷史經驗的歷史學家與重哲學玄思的哲學家之間的方法論差別，這場歐洲關於解釋問題的老爭論對我國學術界就有一定的現實意義。本文共分六個部分，前三部分介紹貝蒂的解釋理論；第四部分論述貝蒂對布爾特曼的批判；第五部分論述貝蒂與伽達默爾的爭論；最後一部分論述客觀性與相對主義問題。

義大利法學史家和哲學家埃米里奧·貝蒂 (Emilio Betti 1890-1968) 曾在義大利的米西那、巴馬、佛羅倫薩、米蘭和羅馬諸大學任羅馬法教授，一九五五年他於羅馬建立了一個“詮釋學研究所”，並在此之前即一九五四年發表了他的一篇名為〈為一般解釋理論奠定基礎〉的詮釋學宣言。<sup>1</sup> 一九五五年在米蘭出版了兩卷本《一般解釋學理論》，<sup>2</sup> 一九五七年出版《從法學史解釋看連續性問題》，<sup>3</sup> 一九六二年出版一本廣為流傳的小冊子《作為精神科學一般方法論的詮釋學》，<sup>4</sup> 一九六七年又以《作為精神科學方法的一般解釋學理論》德文本再版了一九五五年的兩卷本。<sup>5</sup> 在這些著作中，貝蒂不僅力圖恢復被海德格爾 (Martin Heidegger)、伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 和布爾特曼 (Rudolf Bultmann) 等人所謂哲學詮釋學



所消解的德國十九世紀偉大的詮釋學傳統，並使之重新成爲一種有效的人文科學一般方法論，而且也強烈地批判了哲學詮釋學有使解釋的客觀性問題陷入困境的危險。他說，他的目的就是“針對最近的種種異議捍衛解釋過程結果的客觀性”。<sup>6</sup>不過，儘管這樣，貝蒂並未單純地返回到片面的科學主義的客觀解釋觀點，按照伽達默爾的看法，貝蒂作爲一位法學史家同時又是一位法學理論家，作爲義大利著名黑格爾主義者克羅齊 (Benedetto Croce) 和金蒂爾 (Giovanni Gentile) 這些本身非常熟悉偉大德國哲學、以致能講並書寫完美德語的學者的同國人，他完全避免了天真的歷史客觀主義的危險，他懂得如何收集自威廉·馮·洪堡 (Wilhelm von Humboldt) 和施萊爾馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 以來在不懈的努力中成熟起來的詮釋學思考的巨大成果，因而詮釋學問題的整個領域在貝蒂那裏得到了“探索性和系統性的整理”。<sup>7</sup>但是，由於他仍舊跟隨由施萊爾馬赫所創建的心理學解釋，“只能把詮釋學問題當作一種方法的問題來思考，從而表明了他仍深深地陷於本該克服掉的主觀主義之中。”<sup>8</sup>

### 一 富有意義的形式作為解釋者與被解釋的他人精神之間的中介

正如狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 一樣，貝蒂也從“精神的客觀化物” (objectivation of mind) 這一概念出發，<sup>9</sup> 在他看來，從迅速流逝的講話到固定的文獻和無言的遺跡，從文字到密碼數字和藝術的象徵，從發音清晰的語言到造型的或音樂的表象，從說明、解釋到主動的行爲，從面部表情到舉止方式和性格類型，以及我們所建造的房屋、花園、橋樑、工具等，都可

以說是精神的客觀化物，即由他人精神所創造和體現的東西，我們一接觸這些東西，它們就有一種召喚我們理解能力的呼籲，希望它們中所客觀化的各種精神和思想得以被展示。按照貝蒂的看法，我們首先應當區分它們的物理層次（聲音、文字、形狀）與它們的意義內容，他說：“陳述一定清楚地區別於體現它們的聲音，同時它們一定也與它們得以被表現的符號不同。總之，我們必須警惕那種把屬於物理層次的知覺負載物——這或者有永恆的基礎或者只是倏忽即逝地被客觀化——與它具有的意義內容的混淆：正如手段負載意義作為其內容，但意義卻屬於一種與物理層次根本不同的另一層次。”<sup>10</sup> 為此，他把精神的客觀化物稱之為“富有意義的形式”（sinnhaltige Formen）。他說：“‘形式’在這裏必須廣義地理解為一種同質的結構，其中許多知覺元素彼此相互聯繫，而且這種結構適合於保存那個創造它或體現於它之中的精神的特質。”<sup>11</sup> 他認為，凡在我們與富有意義的形式取得接觸的地方，我們都可發現它們具有一種召喚我們去理解它們意義內容的呼籲。他說：

“凡在我們與富有意義的形式取得接觸的地方——通過這些形式，他人心靈向我們訴說——我們都發現我們具有一種力圖想知道這些形式裏所包含的意義的解釋力。”<sup>12</sup>

按照貝蒂的看法，富有意義的形式具有一種不自覺的表象作用，這種表象作用把它所負載的意義內容向我們傳達，因而使我們理解到那個我們並不認識的他人的精神。他寫道：“得以傳達知識的富有意義的形式的表象作用不一定是有意識的作用，它所負載的意義內容通過它的意義表象作用可以這樣被認識，以致由於它的中介，那個與我們雖然不相聯繫的他人心靈通過一種‘呼籲’召喚我們理解能力而能對我們‘講話’，我們之所以進入與我們同胞的精神關聯僅由於這種富有意義的形式，不管這種形式是在實際知覺裏被給予，還是可以在我們記



憶中作為形象所召喚起的。”<sup>13</sup> 按照貝蒂的看法，我們正是通過富有意義的形式，我們才可以理解另一陌生的精神，在這裏，富有意義的形式起了一種中介的作用，即在作為解釋者的我們與被解釋的陌生精神之間進行溝通，也就是說，它是在對形式進行理解的精神與那個創造形式而又與之相分離的陌生精神之間進行中介，這一中介過程，貝蒂稱之為解釋。他寫道：

“當我們與可知覺形式相接觸時，我們就着手我們的解釋活動，通過可知覺形式，那個客觀化自身於其中的他人精神就呼籲我們的理解。解釋的目的就是理解這些形式的意義，找出它們想對我們傳達的資訊。”<sup>14</sup> 解釋是行為，而理解是目的，解釋就是這樣一種旨在達到理解的活動，貝蒂寫道：“解釋過程注定是要解決理解的認識論問題。由於對行動和後果、過程和其結局作了大家熟悉的區分，我們暫時可以把解釋刻畫為旨在和目向理解的過程。解釋按其任務就是要讓某物得以理解。”<sup>15</sup>

按照貝蒂的看法，解釋乃是三個要素統一的過程：其對立的兩極是：作為主動的能思的精神的解釋者和被客觀化於富有意義形式裏的他人精神，這兩者並不直接聯繫和接觸，而是通過這些富有意義的形式的中介，我們可以這樣簡化這種三位一體關係：作品中的原有精神——富有意義的形式——解釋者。解釋過程中的主體和對象是解釋者和富有意義的形式，但在這些形式裏，一個被客觀化的精神作為一個不可改變的他者面對解釋者。因而解釋的任務就是“重新認識這些客觀化物裏的激動人心的創造性思想，重新思考這些客觀化物裏所蘊含的想法或重新捕捉這些客觀化物所啓示的直覺。由此推出，理解在這裏就是對意義的重新認識 [re-cognition] 和重新構造 [re-construction]，而且是對那個通過其客觀化形式而被認識的精神的重新認識和重新構造。”<sup>16</sup> 這裏我們明顯地看到施萊爾馬赫的影響，當施萊爾馬赫強調理解無非只是對作品的作者的意

圖進行重構時，在他的浪漫主義詮釋學裏，解釋就成為原始作品的複製。

不過，由於貝蒂接受康德 (Immanuel Kant) 的認識論，知識不是實在的被動反映，而是由我們主體的認識方式對感覺材料的構造——把這運用於理解和解釋，就是說對象是由我們理解它們的方式所決定——所以他認為這種重新認識和重新構造過程不是被動的模仿過程，而是創造過程的倒轉。貝蒂說：

“在詮釋學過程中，解釋者必須通過在他內在自我內重新思考富有意義的形式而從相反的方向經歷原來的創造過程。”<sup>17</sup> 所謂從相反的方向經歷原來的創造過程，就是指解釋者的主觀性與原來作者的主觀性不同，而在解釋中需要把富有意義形式的原來主觀性轉換成與之不同的另一主觀性。這也就是說，解釋乃是一種基於我們精神自發性去理解他人精神的過程，也就是一種如果沒有我們主動的參與就不能成功的理解過程。這裏我們可以用講話者的意義客觀化 (Sinnobjektivation) 與接受者的意義再現 (Sinnrepresentation) 這一對概念來說明這種解釋過程，講話者的意義客觀化就是客觀化 (Objektivierung)，而接受者的意義再現則是再主觀化 (Resubjektivierung)。在貝蒂看來，在解釋過程中，客觀化與再主觀化乃是一個不可分離的過程。客觀化和再主觀化在解釋過程中同時發生，這構了解釋的基礎，而且，我們甚至還可進一步說，解釋的可能性就根本在於意義客觀化處於重新主觀化的條件之下，或者說，客觀化預示了可能的重新主觀化。這樣一來，解釋就處於一種二律背反之中，一方面是客觀性的要求，解釋者關於包含在富有意義形式裏的意義的重新構造必須盡可能符合它們的意義內容；另一方面客觀性要求只能由於解釋者的主觀性，以及他對他以一種適合於所說對象的方式去理解的能力的先決條件有意識才能達到。貝蒂寫道：“解釋者被呼籲從他自身內去重新構造思想和



重新創造思想，使之成爲他自己的東西，而同時又必須客觀化它，因此在這裏我們有一衝突：一方面是那種不能與理解自發性相分離的主觀因素，另一方面是作爲要達到的意義他在性的客觀性。”<sup>18</sup> 按照貝蒂的看法，這種主觀因素與客觀要求的二律背反正構成解釋過程的辯證法並提供了一般解釋理論的出發點。對此伽達默爾作了肯定的評價，他說：“與貝納德托·克羅齊 [Benedetto Croce] 採取的極端立場完全相反，貝蒂在一切理解的客觀因素和主觀因素之間尋找一種中介。他表述了詮釋學的整個規則體系，在其頂端是文本的意義自主規則，按照這一規則，意義，即作者的意見，是必須從文本自身中獲得的。但貝蒂也以同樣的堅決性強調了理解的現實性原則，以及理解與對象的相符原則。這就是說，他發現解釋者的立場束縛性是詮釋學真理的一個綜合因素。”<sup>19</sup>

## 二 解釋過程的方法論原則

解釋過程的這種辯證關係在詮釋學實踐中就產生了所謂解釋的方法論原則。按照貝蒂的構造，這些方法論原則共有四個規則，它們分屬於兩組，即屬於解釋對象的和屬於解釋主體的，前組表現了解釋的客觀性要求，後組則表現了解釋的主觀性因素。

### A 屬於解釋對象的兩條規則：

A1 詮釋學的對象自主性規則或詮釋學標準的內在性規則

A2 詮釋學評價的整體性和融貫性規則



## B 屬於解釋主體的兩條規則：

### B1 理解的現實性規則

### B2 理解的意義正確性規則或詮釋學的意義符合規則

按照貝蒂的看法，屬於解釋對象的第一個基本規則是直接明顯的，因為作為解釋對象的富有意義的形式本質上是精神的客觀化物，即某種思想內容的表現。因此對它們的理解就是對那種被客觀化於這些形式裏的另一精神的理解，這裏作為解釋對象的富有意義的形式所客觀化的思想或意圖具有獨立自主性和內在標準性。貝蒂說：任何解釋都“應當相對於原來意向裏所具有的標準被判斷，這個原來意向就是被創造的形式應當符合的意向，即從作者的觀點和他在創造過程中的構造衝動來看的意向。由此推知，它們一定不能根據它們迎合於似乎與解釋者相關的任何其他外在目的來被判斷。”<sup>20</sup> 按照貝蒂的觀點，這是一條重要的解釋客觀性規則，按照這一規則，對富有意義的形式的解釋就必須“按照它們自身的發展邏輯，它們具有的聯繫，並在它們的必然性、融貫性和推論性裏被理解。”<sup>21</sup>

屬於解釋對象的第二個基本規則實際上就是傳統詮釋學所說的詮釋學循環，即整體的意義必須從它的個別元素而推出，個別元素必須通過它是其部分的整體來理解，正如一個語詞的意蘊、意向或字面意義只可以相對於它被說出的意義語境而被理解，同樣，一個語句以及與之相聯繫的諸語句的含義和意義只能相對於講話的意義語境、有機的結構佈局和結論性的相互融貫而被理解。按照貝蒂的看法，正是這種部分與整體的辯證關係才允許了富有意義的形式在整體與其個別或個別與其整體的關係裏得以相互闡明和解釋。貝蒂還進一步發展部分與整體這一相互闡明原則，他說整體，如果從作者方面說，可以指個人的整體生命，作品可以作為作者生命中的一個環節；如果從



客體方面說，整體又可指作品所隸屬的文化體系，因而作品又是所與文化體系的一個環節。貝蒂結論說：“由此推知，在更高層次上，理解在一開始保持它的暫時試探性質，並且只有在進一層解釋程序過程中才被確證和拓寬。”<sup>22</sup>

屬於解釋主體的第一個規則即理解的現實性規則是說，任何解釋都具有一種按照解釋者的興趣、態度和現實問題進行調整的可能性，任何原來的經驗都要相對於對它的新解釋有所改變。按照貝蒂說法，解釋者的任務不是單純地重複原創造過程，而是原創造過程的倒轉，這種倒轉就是在解釋者自身內重構創造過程，重新轉換陌生的他人思想、過去的經驗或記憶的事件於我們自己生活的現實存在之中，這就是說，通過一種轉換把它們調整和綜合於我們自己經驗的框架中，因此每一種以往的經驗都是通過一種調整過程變成我們心理宇宙的組成部分，而原來的經驗在這種調整和綜合過程中必然發生改變。貝蒂以歷史研究為例，他說，如果認為歷史學家的任務只是通過單純的重複他的源泉所包含的東西就夠了，認為惟一真實的歷史就是這些源泉所具有的歷史，這乃是天真的想法，事實上我們這裏忘記了，“我們心靈所獲得的任何東西都進入了我們自己已經具有的我們表象和概念的整個結構之中。”<sup>23</sup> 根據這一規則，貝蒂主張，意義雖然是由富有意義的形式所提供的，但這種提供並不是單純讓解釋者按機械程式去被動吸收，這種意義是需要解釋者在自身內借助他的卓越見識去重新認識和重新構造，這種意義的重新認識和重新構造需要解釋者自己的洞察力和創作實踐的經驗。貝蒂寫道：“當然，說解釋者的任務只是找出某個陌生思想表現所意想的意義和理解這種表現中出現的思考和想像方式，這是正確的。但是，意義和想像方式並不是某種單獨由富有意義形式提供給被動解釋者和只需以機械程式而收集的東西。正相反，它是某種解釋者必須在自身內借助



他的卓越直覺重新認識和重新構造的東西，在這裏需要解釋者自己的洞察力和處於他自己創造的實踐的知識內的思考能力。”<sup>24</sup> 因此，貝蒂堅持說，解釋者的態度不能是單純被動地接受，而必須是主動的重構。

屬於解釋主體的第二個規則即意義符合規則或意義正確性規則是說，解釋者應當以這樣一種方式把他自己生動的現實性帶入與他從對象所接受的刺激緊密和諧一致之中，以致我們與他人以一種和諧一致的方式進行共鳴。因為A1與B1這兩條規則各強調了主或客一面，A1強調客體的自主性，B1則強調主體的現實性，這裏就需要把這種客體的自主性與主體的現實性統一起來的要求。按貝蒂的看法，這種統一的要求就構成意義的符合規則或意義的正確性規則，例如在歷史解釋領域，歷史事件本身的意義內容應當與歷史解釋者對該意義的理解、歷史個人所表現的個性應當與解釋者的個性發生共鳴。正確的解釋應當是它們兩者的和諧一致。貝蒂寫道：“這種需要明顯表現在與上面提到的第三種規則相聯繫的第四種詮釋學規則上。正如第三種規則一樣，這第四種規則也涉及解釋的主體。我建議把它稱之為理解的意義正確性規則或詮釋學的意義符合規則 [或和諧一致規則]。按照這一規則，解釋者應當以這樣一種方式把他自己生動的現實帶入與他從對象所接受的刺激緊密和諧一致之中，以致我們和他人以一種和諧一致的方式進行共鳴。”<sup>25</sup>

### 三 四個理論要素和三種解釋類型

貝蒂除了對解釋規定了基本方法論原則外，還在解釋過程中區分了四個理論要素和三種解釋類型。四個理論要素是：



(1) 語文學要素，在我們致力於理解永久固定的符號(文本、樂譜)，即重構說出的或寫下的話語的語法和邏輯的一致性時，我們就需要這一要素；(2) 考證要素，在我們需對問題持懷疑態度時，如對象出現不一致，不合邏輯的陳述以及論證有漏洞時，我們就需要這一考證要素，這一要素允許我們區分原初的本真的成分和後來追加的成分；(3) 心理學要素，當我們力求設身處地地使自己置於作者的位置並重新認識和重新創造作者個人的思想時，這種要素就發揮作用；(4) 技術-形態學描述要素，這一要素旨在聯繫客觀精神世界的特殊邏輯和形成規則來理解客觀精神世界的意義內容，這是一種在這些創造物上可感覺並能重新構造的意義。在這裏，對象僅就自身被考慮，而不涉及任何偶然的外在的因素。

最帶有貝蒂詮釋學特徵的是他所謂三種解釋類型：(1) “重新認識的”(recognitive)的解釋(重新構造的解釋)；(2) “重新創造的”(reproductive)解釋；(3) “規範的應用”(normative application)。貝蒂認為，我們對文本與話語的解釋可以根據指導它們的興趣來區分：重新認識的目的存在於自身之中，即為理解而理解；重新創造旨在交往某種經驗；而規範應用是想為行動提供指導。

重新認識或重新構造的解釋是一種常見的解釋，其典範是語文學和歷史學。語文學涉及單純的重新構造或重新恢復實際的和所意想的意義，它試圖表明“事情本來真是怎樣”。按照貝蒂的看法，語文學解釋首先必須遵循一切文本的基本特徵，它需要理解兩個要素：(a) 所用語言的整體性，它要求熟悉語言，這屬於語法研究；(b) 制約作者語言的連續發展過程，這需要心理學觀點，以便抓住講話乃是多種影響相互作用的结果。貝蒂特別指出語文學解釋可能面臨的兩種情況，即意義缺乏或意義過剩，這兩種情況都存在着富有意義的形式與它

們中所表達的意義內容之間的不一致。他說，前者需要“補充解釋”，而後者可以採取一種“喻意解釋”(allegorical interpretation)，在喻意解釋裏我們研討一種“在文字的或實際的意義之外或之後的，即超出文字實際意義的意義。”<sup>26</sup> 研究意義過剩的問題在解釋象徵和神話裏相當突出。象徵(Symbol)與符號(Sign)不同，它代表另一種存在，指稱某種在自身之外的東西，因此對象徵的解釋旨在用語言學工具推導那種超出文字意義即文字所表達的意義之外的意義價值(meaning-value)，用一種非比喻的判斷去替代象徵裏的比喻判斷。重構解釋也表現在歷史解釋中，這裏的任務並不是復活全部歷史時期，而是“擴大、補充和修正我們關於這些時期的受限制的片斷的有問題的看法。”<sup>27</sup> 歷史學家所接觸的材料應被用來“辨析和重新認識那些產生這些材料的人們曾在思考甚麼，他們為甚麼要製造這些材料，甚麼動機促使他們。”<sup>28</sup> 對於歷史現象的解釋，光像語文學解釋那樣重構一個過去的事件是不夠的，歷史學家必須考慮一個文件產生的前後關係，遵循詮釋學評價的整體性和一致性規則，因而歷史學可以說是解釋者比作者還更好地理解作者這一可能性的典型例證。貝蒂在概述語文學特別是歷史學的解釋時還提出了一種技術-形態學描述的解釋(technical-morphological interpretation)，所謂技術-形態學描述就是不單單是精神史或思想史研究，而是對問題史的研究，即對問題的起源、發展和解決的研究。按照貝蒂的看法，這種技術-形態學描述的解釋可以從宗教一直擴大到社會結構的領域。

重新創造的解釋是一種更為富有特徵的解釋。理解的本性不只是重新認識或重新構造，而且也在於重新創造。重新創造就是解釋者通過自身的現實性把精神客觀化物內在化或轉換為它自己的語言，這是一種類似於產生富有意義形式的過程。語文學和歷史學的解釋只是重新認識或構造原本精神客觀化物的



意義，它需要解釋者完全自我拋棄，以便忠實於作品和作者，但是，對語言的、戲劇的或音樂的創造物的詮釋學訓練有素的理解則增加了另一種度向，增加了一種特殊的即要使人可理解的責任感：它指向聽眾。不過，與伽達默爾不同，貝蒂在這裏同樣強調了原本作品的客觀意義向度，因而這裏出現的典型困難就在於需要把作者可能意向的或不意向的含糊的東西帶到完全的表現。在翻譯一個文本、上演一部戲劇和演奏一曲音樂時，解釋者致力於把一種意義語境轉換成另一種意義語境，並在這意義上重新創造該作品。這過程的基本原則是要求辨析和實現作者的意圖，一切努力必須放入使這種意圖得以實現的任務中。

規範的解釋或應用主要出現於法學和神學領域。這兩個領域的特徵是力求從意義語境(例如法典、聖經)推導出現時行爲的指導規則。在法學領域，行爲必須發生在既定方向的框架內，並在寫下的法律並不直接包含的情況下進行帶有規範意向的解釋，而且可採取一種類推判斷的形式。聖經的解釋必須有一附加的條件，即它必須開始於獨斷論立場，即信仰。總之，神學和法學的解釋不同於語文學和歷史學的解釋，後者與其說是關心一種與現實的實踐關係，還不如說是沉思地使它們沉浸於它們所研討的文本，而前者在與文本的交往中則具有一種實際運用於現實的能力。貝蒂試圖通過幾種解釋類型的研究，警告我們不要以一種解釋類型概括所有解釋類型。

按照貝蒂的看法，海德格爾和伽達默爾的哲學詮釋學的根本點就在於忽視這三種解釋類型的區別，從而把一種解釋類型概括所有解釋類型，因此他在《作為精神科學一般方法論的詮釋學》一文中集中地對海德格爾、布爾特曼和伽達默爾的哲學詮釋學的主觀主義展開了尖銳的批判。<sup>29</sup>



#### 四 對哲學詮釋學主觀主義的批判

對於貝蒂來說，儘管解釋應有屬於解釋主體的現實性規則和意義正確性規則，也就是說，解釋應有主體的關聯性，但從解釋的這種主體關聯性，我們卻決不能推出解釋的單純主觀性。歷史境遇的具體性和個性結構的惟一性決不能與被解釋對象的客觀內容的可能性相衝突。按照貝蒂的看法，歷史解釋者在對象客觀內容上所創造的東西儘管依賴於無數的境遇和個人因素，因而我們決不可能說我們能一勞永逸地整體地把握歷史對象，但不能一勞永逸地整體地把握並不等於不把握，換句話說，歷史事實或歷史事件儘管只能在片斷裏才可接近，但這並不意味它不可接近，而正是在這裏，按照貝蒂的看法，海德格爾、布爾特曼和伽達默爾等人的哲學詮釋學卻把這兩者不加區分地等同起來。

爲了反對海德格爾、布爾特曼和伽達默爾以一種解釋類型概括所有解釋類型的所謂“哲學詮釋學”觀點，貝蒂在著作中不餘其力地批判這種主觀主義的解釋立場。他說：“我們必須拒絕這一無保證的結論，即我們不可能主張認識主體和他的對象之間有明確的區分，或者歷史現象的自在性無非只是客觀化思想的幻覺。”<sup>30</sup> 他以布爾特曼的觀點爲例，他說，按照布爾特曼的看法，“如果沒有被要求去理解歷史現象的歷史主體，歷史現象就沒有存在，解釋之所以可能僅基於一種與文本中直接或間接表現的主題的先在的聯繫，這種先在的聯繫本身預先規定了研究的指向，因此要求解釋者拋棄他的主觀性是完全背理的”，<sup>31</sup> 貝蒂繼續說，在布爾特曼看來，正如對詩歌和藝術的解釋只有當它被某一個受它們所激動的人所承擔時才能成功，同樣，只有被那個關於他自己存在的問題所激動的人才能傾聽文本的要義。因爲布爾特曼認爲，只有提問文本關於我們



存在可能性是否真正人存在可能性的解釋，“才能被認為是在最終和最高意義上的對歷史現象的理解”。<sup>32</sup> 因此，布爾特曼最後得出結論說，“最主觀的解釋在這裏是最客觀的解釋”。<sup>33</sup> 貝蒂對此所作的批判我們可以概括為三點：

(1) 混淆事實本身(Sache selbst)與我們所看的觀點(Ansicht)。按照布爾特曼的看法，客觀性在歷史知識裏從未可能被達到過，即使在可以認作為“自在”的現象的意義上也是如此，這個“自在”其實乃是客觀性思想的幻覺。布爾特曼否認事實本身能離開我們對它的認識而存在。針對布爾特曼這種觀點，貝蒂說，我們可以同意任何歷史觀點都依賴於歷史學家的立場，每個歷史現象都能從不同的立場去看，但我們不可能從歷史學家立場的歷史性推出對歷史解釋客觀性的否定。歷史的客觀真理是存在的，從歷史學家的任何背景和立場去看只能是模糊的，但如果由此認為歷史學家的特殊觀點是惟一正確的觀點，那麼這種模糊畫面就成為誤解。也就是說，我們可以承認“就絕對的和最終的知識意義而言，歷史知識的客觀性是不可達到的”——正是這點證明詮釋學的任務是不能一勞永逸地可以完成的，但我們決不能由此而認為“在認識現象像它們原本本身那樣的意義上，歷史知識的客觀性是不可能的”，<sup>34</sup> 因為這一陳述走得太遠，甚而否認了歷史現象的自在存在。貝蒂寫道：“任何歷史觀點都依賴於歷史學家的觀點，每個歷史現象都能從不同的觀點去查看，但我們不可能從歷史學家立場的歷史性推出對歷史解釋的客觀性的徹底反對。”<sup>35</sup> 只有我們認為客觀化的他人意義內容仍保留在富有意義的形式中，解釋者才會不以任意的方式而是借助可控制的指導原則去接近這種意義內容。貝蒂寫道：



詮釋學任務永遠不能被完成這一事實推知文本、碑記或殘篇所包含的意義永遠是隨生命而重生的並在重生之鏈中不斷變化的；但這不排除客觀化了的意義內容仍保留他人創造力的客觀化這一事實，而解釋者不應以任意的方式，而應是借助可控制的指導原則去接近這種意義內容。這裏，他人心靈不是直接對我們講話，而是跨過空間和時間，通過具有精神能力的轉換機械——這使得我們可能接近這產物的意義，因為它是人的精神的部分，或用胡塞爾 [Edmund Husserl] 的話說，它是從同一個先驗主觀性中產生的；但它保留一種能面對我們的穩定的、自我包含的存在，這是由於他人精神已客觀化其自身於富有意義的形式之中這一事實。<sup>36</sup>

(2)混淆了闡釋(Auslegung)與意義賦予或意義推論(Sinngebung)。意義賦予這一概念來源於胡塞爾，當胡塞爾說每一行為都指向某個對象，這就等於說，該行為賦予該對象以某種意義。布爾特曼利用這一概念來為其末世論(eschatology)服務，主張相對於世界，意義可任意地被推論。貝蒂批判說，這一主觀主義立場是依賴於一種意義的改變，這種改變把歷史解釋的詮釋學過程與一種受具體境遇所規定的意義賦予(如末世論的意義推論)加以等同，並且具有一種把可能性的條件與那個過程的對象加以混淆的結果，以致使詮釋學的對象自主性基本規則完全從歷史學家的工作中被排除出去。他寫道：

對這種觀點的反駁顯然是，這些以意義賦予或推論的前理解接近的文本不會被用來肯定上述意見，我們反而必須假定它們有某種我們靠自身是不能知道並不依



賴於我們意義推論而存在的東西要說。這裏主觀主義立場的有問題的特徵開始清楚了：它顯然受當代存在主義哲學的影響並勢必把闡釋與意義賦予[意義推論]加以混淆，以及以一種對一切人文科學解釋程序的客觀性加以懷疑的結論排除對象的自主性規則。我的看法是，作為歷史研究的保護人和參與者，我們的職責就是捍衛這種客觀性並為它的可能性認識論條件提供證明。<sup>37</sup>

貝蒂繼續寫道：

我們既可以接受與對象[客體]的親緣關係，又可以接受那個允許他自己被該對象所激動並且以人類和個人存在的可能性作為歷史解釋可能性的條件來研討文本的主體的生動性。但重要的是要更多知道對情感內容和心理內容[當它們成為歷史價值時]的那種歷史的“重新創造”。只要情感不能被轉化為精確的和可證明的判斷的東西，即不能轉化為形成概念的經驗，訴諸於“情感”就使科學的證實原則成為無意義的。<sup>38</sup>

(3)混淆歷史現象的本來意義(Bedeutung, meaning)與這些現象對現時和我們對未來負有責任的價值意義(Bedeutsamkeit, significance)。這裏價值意義來源於價值指向的解釋，按照韋伯(Max Weber)的說法，價值指向是指向一個可以從美學、倫理、理智或任何其他文化的觀點來考察的對象，它不是純粹歷史表象的部分；價值指向的解釋即研究那個對象上所實現的價值，它並不旨在找出那個創造對象的人當時所想的東西，而是想指出甚麼價值能夠而且應當在對象裏被找到。按照貝蒂的看





法，Bedeutung (meaning) 與Bedeutsamkeit (significance) 乃是兩種不同的意義，對象的Bedeutung是指它確實是怎樣，這是被給予的，而對象的Bedeutsamkeit，即對於現時的意義，是隨着具體情況而被規定的，是解釋者爲了自己當前現實而製造出的“對未來負有責任的”意義。因此，如果我們把歷史現象的確定意義 (Bedeutung, meaning) 與它對解釋者的現在和未來的價值意義 (Bedeutsamkeit, significance) 加以混淆，那麼我們就會使詮釋學成爲獨白，而不是對話，而正確的解釋正應當是對話，對話的一方是我們解釋者，另一方是作爲不可改變的他人精神，沒有這種他人精神，任何解釋程序就完全不能進行。貝蒂寫道：

與僅僅“感覺”和同感——在這裏理解主體的生動性是明顯的——相反，我們把“價值”一詞限制於某種可以成爲自覺的和明確的“判斷”的問題、內容的東西：即它是某種找尋“有效性”並需要我們給出價值回答的東西；某種其有效性被我們認爲是對我們有價值的東西；或者被我們拒絕是這樣的東西；或被我們以一種在評價上相當複雜多變方式被判斷。倫理學的、美學的或法學的價值的屬性常常包含一種“價值判斷”，對於我們判斷意識是決定性重要的事就是說，正是它的內容的確定性才把我們價值判斷的對象從僅是“同感”的領域拔出來，並舉到了知識的領域。<sup>39</sup>

## 五 貝蒂與伽達默爾的爭論

如果說貝蒂對布爾特曼和艾伯林 (Gerhard Ebeling) 這些神學家對基督福音的消解神話 (demythologize) 學說的批判是猛烈



的，那麼貝蒂對海德格爾和伽達默爾這些生存論哲學家的哲學詮釋學的批判則可以說不遺餘力，因為在他看來，這些認為“詮釋學循環的生存論基礎”是新的最重大發展的哲學家“所表現的危險甚至更大”，<sup>40</sup>因而這一向“理解歷史性”的新的轉折就不能僅通過劃定歷史解釋和末世論意義推論之間競爭界限而解決。

按照貝蒂的看法，伽達默爾《真理與方法》一書<sup>41</sup>有兩個根本錯誤的出發點：一個是他所謂消極的出發點，即伽達默爾尖銳地批判浪漫主義詮釋學及其對歷史的應用，這導致對施萊爾馬赫詮釋學的誤解並作出不公正的評價；另一個是他所謂積極的出發點，即伽達默爾從海德格爾的理解前結構(*fore-structure of understanding*)學說出發而得出的結論，把理解的歷史性提升為詮釋學第一原則，從而把前見視為理解的必要條件。首先，貝蒂認為，伽達默爾強調施萊爾馬赫的客觀性理想與海德格爾的詮釋學循環的生存論基礎之間的根本區別，其根本點就是取消施萊爾馬赫理論中解釋者需要完整地採取作者觀點的原則，以強調“對文本的理解永遠都是被前理解的先把握活動 [*vorgriff*] 所規定”。<sup>42</sup>作為例證，貝蒂舉出了伽達默爾把施萊爾馬赫原先本有明確區分的三種解釋類型，即重新認知的解釋、重新創造(或再創造)的解釋和規範的應用，錯誤地概括為一種解釋類型，從而取消了解釋的客觀性原則。

其次，貝蒂批評伽達默爾利用海德格爾所謂理解前結構觀點，把理解的歷史性，即解釋過程中的歷史條件，提高為詮釋學的根本原則，從而使他“陷入了必須把成見認為是理解的條件這一悖論中”。<sup>43</sup>他說，按照伽達默爾的觀點，歷史詮釋學應當開始於消除傳統與研究之間，歷史過程與歷史知識之間的抽象對立，理解本身不應當被認為是一種主觀的活動，而應被認為是一種進入過去與現在經常彼此中介的過程。可是按照

貝蒂的看法，伽達默爾這種看法完全是一種“自我欺騙”，也就是說，它並不為理解的正確性提供任何可靠的標準，因為理解的正確“必須要達到與作為心靈客觀化物的文本所根深的意義完全符合，只有這樣，結論的客觀性才被保證是基於可靠的解釋過程。”<sup>44</sup> 他寫道：

創造過程在解釋中的倒轉需要從作者原來的背景轉換到解釋者的主觀性。但這並不包含一種必須被認為是“與現在中介”的變形。現在雖然加強和促進理解的興趣，但它在向主觀性位置的轉換中沒有地位。按照我的看法，那種進入所指的結論的轉變表現在如下論證線索中，即歷史理解的對象不是由事實而是由它們的意義 [significance] 所構成 [這種意義是相對於現在的]，也就是由它們對現在的意義所構成，如果我們講一個被某個主體接觸的自在存在的對象，那麼這種理解將不是正確地被描述，更精確地說，歷史理解的本質就是流傳至今的傳統影響現在，並必須在這種過去與現在的中介裏被理解，或者甚至可以說被理解為這種過去與現在的中介。<sup>45</sup>

貝蒂並以法律史的情況為例，他說在法學上並不要求從當前的情況去理解法律文本的內容，這只是一種對法律內容的目的論評價，其實這些法律並不指向現在或想對今天的行為方式施以任何直接規範的影響。

對於貝蒂的這些批評，伽達默爾也作了明確的答辯。首先，關於三種解釋類型理論，伽達默爾爭論說，迄今為止的詮釋學理論都是失敗在這種所謂解釋類型的區分上，他說：“凡在力求一種一般的解釋理論的地方，這一點都是明顯的。如果



我們區分了認知的、規範的和再創造的解釋，有如貝蒂在他那部基於值得讚賞的認識和洞見而撰寫的《一般解釋學理論》裏所做的那樣，那麼我們在按這種劃分對現象進行整理時將遇到重重困難。”<sup>46</sup> 伽達默爾特別以戲劇和音樂為例，他認為這些再創造的解釋同樣也不能離開認知的解釋和規範的應用，他說：“如果不理解原文的本來的意義，並且在自己的再創造和解釋中不表現這種意義，那麼沒有人能演一齣戲劇、朗誦一首詩歌或演奏一曲音樂。但同樣的，假如在把原文翻譯成可感的現象中沒有注意到那種由於他自己時代的風格願望而對風格上正確再現的要求加以限制的另外的規範要素，也就沒有人能實現這種再創造的解釋”，<sup>47</sup> 伽達默爾最後的結論是：“在認知的解釋、規範的解釋和再創造的解釋之間所強加的這種區分是毫無根據的，這種區分只能表明這三者乃是一個統一的現象。”<sup>48</sup>

其次，關於前見在理解中的作用，伽達默爾說他只是在描述實際的理解情形。他在一封私人書信中這樣說道：

從根本說來我並未提出任何方法，相反，我只是描述了實際情形。我認為我所描述的情形是無人能夠真正反駁的……例如，當你閱讀莫姆森 [Theodor Mommsen] 所寫的古典論文時，你也立刻就知道這篇文章只可能在何時寫成。即使是歷史方法的大師也不可能使自己完全擺脫他的時代、社會環境以及民族立場的前見。這是否該算一種缺陷呢？如果說這是一種缺陷，那麼我就認為，對這種缺陷為甚麼無處不在地發生於我們的理解之中進行反思，就是一種哲學任務。換言之，我認為惟一科學的做法就是承認實際情形，而不是從應當如何出發進行思考。正是在這個意義上我才試圖超越現代科學的方法概念進行思考並在根本的一般性中考慮一直發生的事情。<sup>49</sup>



貝蒂在得知了伽達默爾這一答覆後，利用康德的《純粹理性批判》<sup>50</sup> 中“關於事實的追問” (quaestio faciti) 和“關於法權的追問” (quaestio iuris) 的區分，即所謂“實然”問題與“應然”問題的區分，認為伽達默爾僅把詮釋學限制於對事實的追問而不涉及法權問題，乃是一種錯誤。按貝蒂的看法，他提出的問題是詮釋學的認識論問題，而這問題涉及的是這樣一種辯護問題，即這問題“並不旨在查明在解釋中表現出的思想活動裏實際發生的東西，而是旨在找出我們應當做甚麼——即我們在解釋任務中應當致力於甚麼，在正確執行這一任務時使用甚麼方法以及遵循甚麼指導原則。”<sup>51</sup> 對貝蒂這種反對，伽達默爾在“詮釋學與歷史主義”一文中作了這樣的回答：“貝蒂對此又怎麼說呢？他認為我把詮釋學問題只限於對事實的追問 [‘現象學地’、‘描述性地’] 卻根本沒有提出對法權的追問。好像康德對純粹自然科學的法權追問立場是想預先描寫出自然科學究竟該如何存在，而不是試圖去證明業已存在的自然科學的先驗可能性。”<sup>52</sup> 按照伽達默爾的看法，法權問題並不是一個單純的“應當”問題，而是一種對實際存在的先驗可能性的探究，因此他認為他的探究與康德的探究乃是同一性質的探究，即理解實際怎樣得以可能。伽達默爾還在《真理與方法》的〈第二版序言〉中作了這樣的答覆：

我認為，如果有人認為我們這裏混淆了康德關於法權問題和事實問題的著名區分，那完全是一種誤解。康德確實並未想過為現代自然科學規定它必須怎樣做，以便使它能經受理性的審判。他曾經提出一個哲學問題，即他曾經追問，使近代科學成為可能的認識條件是甚麼，它的界限是甚麼。我們這裏的探究也是在這個意義上提出一個哲學問題，但我們所探究的絕不只



是所謂精神科學的問題 [儘管我們賦予精神科學某些傳統學科以優先的地位]，我們一般所探究的不僅是科學及其經驗方式的問題——我們所探究的是人的世界經驗和生活實踐的問題。借用康德的話來說，我們是在探究：理解怎樣得以可能？這是一個先於主體性的一切理解行為的問題，也是一個先於理解科學的方法論及其規範和規則的問題。我認為海德格爾對人類此在 [Dasein] 的時間性分析已經令人信服地表明，理解不屬於主體的行為方式，而是此在本身的存在方式。本書中的詮釋學概念正是在這個意義上使用的。它標誌着此在的根本運動性，這種運動性構成此在的有限性和歷史性，因而也包括此在的全部世界經驗。<sup>53</sup>

在伽達默爾看來，貝蒂在這裏實際上是自我矛盾的，他本要求法權問題而不是事實問題，可是他的詮釋學思考卻是方法論思考而未進入本體論，因為“他只能把詮釋學問題當作一種方法的問題來思考，從而表明了他乃深深地陷於本該克服掉的主觀主義之中。”<sup>54</sup> 因此伽達默爾認為，他自己的著作所試圖的對精神科學作出超出方法概念的思考，才真正提出了精神科學“可能性”的哲學認識論問題。總之，貝蒂和伽達默爾分別代表了兩種絕然不同的立場，他們的爭論正反映了作為方法論的詮釋學與作為哲學的詮釋學的對立。

## 六 多元性、相對性、客觀性

貝蒂對伽達默爾的批評以後得到赫施(E. D. Hirsch)的贊同，赫施在其《解釋的有效性》一書中也對伽達默爾詮釋學展



開了批判，<sup>55</sup> 但限於篇幅，我們這裏不能論述赫施的批判。不過，我們想在這裏就他與貝蒂對伽達默爾哲學詮釋學批判所共同提出的一些問題進行一些詮釋學思考。這些問題就是客觀性和相對主義問題。

詮釋學作為一門指導文本理解的規則的學科，在以前類似於修辭學、語法學、邏輯學，從屬於語文學。可是在本世紀由於解釋問題的普遍性——這種普遍性不僅在人文科學領域，而且也在自然科學領域，甚至像卡爾·波普 (Karl R. Popper) 這樣的認識論哲學家以及像托馬斯·庫恩 (Thomas Kuhn) 這樣的科學史家也教導說科學理論總是解釋，科學不是像實證主義者所認為的那樣限制於描述事實，而是必須組織它們、概念化它們，換句話說，它必須解釋它們——詮釋學已把自身從一種理解和解釋的方法論發展成爲一種哲學理論。當代哲學詮釋學拋棄了那種把自身限制於更基本層次的規範的和技術的計劃，它不再教導我們如何解釋，而是告訴我們在解釋中甚麼東西發生，正如伽達默爾所說：“我本人的真正主張過去是、現在仍然是一種哲學的主張：問題不是我們做甚麼，也不是我們應當做甚麼，而是甚麼東西超越我們的願望和行動而與我們一起發生。”<sup>56</sup>

詮釋學的哲學轉向與多元論的轉向並行。當傳統的規範的詮釋學主張文本只能有一種真正的意義時，哲學詮釋學則完全準備接受單一文本能得到不同意義的多元性觀點，本來只對一種意義開放的詮釋學現在變成了對多元意義開放的詮釋學。這種多元性明顯反映在伽達默爾這句名言裏：“如果我們一般有所理解，那麼我們總是以不同的方式在理解”。<sup>57</sup> 這種所謂“不同理解” (andersverstehen) 不僅與傳統詮釋學的“原樣理解”或複製說相對立，而且也與施萊爾馬赫所謂的“更好理解” (besserverstehen) 相區別。伽達默爾立論的基礎是“文本



的意義超越它的作者，這並不只是暫時的，而是永遠如此的，因此理解就不只是一種複製的行爲，而始終是一種創造性的行爲。”<sup>58</sup>

在強調理解與應用同一時，伽達默爾也走到這種理解的多元性。理解文本總是知道如何把這種文本的意義應用於我們現時的具體境遇和問題，應用決不是理解之後才開始的過程，決不是甚麼首先理解、然後才把所理解的東西應用於現在，理解和對我們自己境遇的應用其實乃是同一個詮釋學事件。如果不讓過去的文本對我們今天的問題進行挑戰，那麼所謂理解過去文本的意義究竟是甚麼意思呢？哲學詮釋學強調一切理解都包含應用，這鮮明表現了詮釋學經驗的卓越實踐能力。生活世界的實踐視域指明了詮釋學活動的出發點和目的地，哲學詮釋學成功地擯棄了那種脫離實踐語境而評價知識主張或理論的真理的素樸的客觀主義。

這種多元論是否就導致相對主義？詮釋學的反對者一直以這種結論來攻擊海德格爾和伽達默爾的哲學詮釋學，認為詮釋學強調多元性就是一種相對主義，其情形有如費耶阿本德(Paul Feyerabend)的“甚麼都行”。對於這種反對，伽達默爾作了兩個有力的反駁，首先伽達默爾在捍衛自身反對相對主義攻擊中要我們回憶事實上從未有過像絕對的相對主義這樣的東西。相對主義通常理解為那樣一種關於某主題的一切意見都是同樣好的學說。伽達默爾說，事實上這種相對主義從未被任何人主張過，因為總是會有某種理由強迫我們支持一種意見而不是另一種意見，正如羅蒂(Richard Rorty)所說，我們稱之為相對主義者的哲學家只是那樣一種認為這些理由比許多理性主義者所想像的較少規則些的人。按照詮釋學觀點，相對主義幾乎就是那些對真理或解釋應是甚麼具有固定看法的人所構造的虛構物。其次，詮釋學努力證明相對主義問題要有意義，惟有我



們預先設定絕對主義的觀點，事實上只有那種要求絕對主義標準的人才能講相對主義，只有涉及一種絕對的真理才有相對主義。伽達默爾說：“在歷史科學的領域中我們決不能用只是部分的存在的進步來看待解釋事件的‘結果’，而是要在和知識的下滑和衰落相對立的成就中看待這種結果：即語言的重新賦予生氣和意義的重新獲得，這種意義是通過傳承物向我們訴說的。只有按照絕對知識的尺度，也即並非人類知識的尺度，才能說它是危險的相對主義。”<sup>59</sup> 按照哲學詮釋學，絕對主義必須丟棄，正如形而上學必須丟棄一樣。甚麼是形而上學？這個問題直到今天都很難回答，但它的擁護者和批判者至少在以下這點上是一致的，即形而上學本質上是超時間世界而走向無時間世界。這種超越的基礎是甚麼呢？海德格爾派詮釋學回答說，基於一種拒絕，即拒絕有限的存在，而恰恰正是有限的存在才肯定了無限的存在，同樣，如果沒有相對性，又如何肯定絕對性呢？

哲學詮釋學想成爲一種後形而上學的哲學，一種沒有形而上學的第一哲學，它力求通過發展一種基於有限性的嚴格討論，克服形而上學時間遺忘性。有限性現在成爲新的哲學共相，是一切形而上學後面未得到承認的動機。對於詮釋學來說，超越形而上學的絕對主義，就是完全地放棄相對主義。一旦哲學堅固地站在有限性的基礎上，相對主義的陰影就不再存在。

但是多元論蘊涵了一種積極的相對性觀念，因爲說真理對於經驗它的任何人都是相對的，這卻是真的。詮釋學真理總是採取一種回答形式，這就是說，它總是對那個糾纏解釋者並使或她去解釋文本的問題的回答，也可以說是文本向當前解釋者的提問的回答。相對性在這裏意味着真理之所以被認爲是真理，只是因爲它照亮我們，啓示我們。解釋所發現的意義乃是



闡明昏暗的意義，作為對問題回答的意義。真理在這裏並不是脫離人的存在，如果認為它是一種獨立於人類問題和期望的真理，那麼它就不是真理。真理這種與有限性的本質關係可以在希臘文真理一詞“aletheia”裏得到啓示。按照海德格爾的看法，“aletheia”由於“a”這一否定前綴而成爲“lethe”（蔽）的否定。真理就是無-蔽，也就是說，對蔽的澄清。這是一種比傳統所謂思想符合實在的真理概念更根本的真理經驗。要求意義發現出來，“lethe”（蔽）總是真理顯現的構成要素。正如無限、絕對總是相對於有限、相對而有意義一樣，一切無蔽都是相對於蔽而有意義。從詮釋學上看，一切真理都是相對性的，每一個正確的回答都是相對於當時的處境和問題。

真理概念總是與人類有限性相聯繫，按照伽達默爾的看法，這首先表現在藝術中，藝術的要旨是將自身直接交付給人的感受性。感覺是有限性的標誌。藝術作品的意義並不享有對任何人都是同一的自主存在，以致這種存在可以與它在欣賞者身上喚醒的反應分開。其次，藝術對詮釋學的真理解釋的典範作用表現在藝術作品特有的事件性質，不存在無表現的藝術作品，作品總是通過閱讀和演出而存在。真理與知識不同，知識需要邏輯推演和證明，反之，真理只是直接照亮我們，襲擊我們，使我們吃驚。方法論可以獲取知識，但卻阻礙人與真理的接近。審美經驗保留了真理與理解的接近性或相對性。

伽達默爾以“明顯”（Einleuchten）這一概念來揭示真理的性質，他寫道：“明顯這一概念屬於修辭學傳統，所謂eikos [模仿的]、verisimile [似真的]、wahr-scheinliche [或真的] 以及明顯的都屬於同一系列，它們相對於被證明的東西和被意指的東西的真實和確實而維護自身的正確性……確實，正如美是一種經驗，它像一種魔術或一種冒險一樣在我們經驗整體內部呈現出來和突發出來，並提出一種詮釋學綜合的固有任務，同樣，明



顯的東西也是某種使人驚異的東西，猶如一道新的光芒的出現，通過這種光芒使觀念的領域得到了擴展”。<sup>60</sup> 詮釋學真理顯然適合於可能領域，它照耀一切，但不是一切都確實。

這樣我們來到客觀性問題。客觀性概念在傳統上與絕對主義相聯繫。客觀性要求往往包含我們陳述的無時間性或絕對真理。古典詮釋學確實致力於這樣一種客觀性解釋，他們把解釋的標準視為作者意圖的複製或重構，解釋是惟一性和絕對性的。就此而言，伽達默爾的哲學詮釋學並不想追求這種所謂實在或文本意義的照像式或複製式的客觀性，因為這樣一種客觀性丟棄了解釋者的創造性並錯誤地取消了指導解釋作品的前理解。正如我們前面所說，文本的理解只表現在對解釋者的問題的回答，這種問題是由前概念或前見解所制約的，因此文本的理解的正確符合性在詮釋學這裏是指我們的前理解與文本所說的東西之間的符合形式。正是在這種意義上，古老的與絕對主義相聯繫的“客觀性”概念不適合於詮釋學。伽達默爾說：

“這裏除了肯定某種前見解被作了出來之外，不存在任何其他的‘客觀性’。”<sup>61</sup> 在拋棄絕對主義客觀性方面，詮釋學顯然優於素樸的實在論，因為它明確意識到我們前理解對於解釋的創造性，我們解釋對於作品理解的具體現實性。

但是，這是否意味着否認客觀真理的主觀主義呢？答案是否定的，因為哲學詮釋學要求我們區分允許文本意義正確被解釋的合法前見與那些使理解不能完成的非合法的前見。這裏的區分標準就是海德格爾與伽達默爾所說的“事物本身”(Sache selbst)。緊接着海德格爾說解釋首要的不斷的和最終的任務是不讓向來就有的前有(vorhabe)、前見(vorsicht)和前把握(vorgriff)以偶發奇想和流俗之見而出現，“它的任務始終是從事物本身出發清理前有、前見和前把握，從而確保論題的科學性”，<sup>62</sup> 伽達默爾曾這樣描述過理解過程：要對原來的籌劃進



行修正，我們必須預先作出一種新的意義籌劃，在意義的統一體被明確確定之前，各種相互競爭的籌劃可以彼此同時出現，解釋開始於前把握，而前把握可以被更合適的把握所代替，正是這種不斷進行的新籌劃過程構成了理解 and 解釋的意義活動。伽達默爾繼續寫道：“誰試圖去理解，誰就面臨了那種並不是由事物本身而來的前見解的干擾。理解的經常任務就是作出正確的符合於事物的籌劃，這種籌劃就是預期，而預期應當是‘由事物本身’才得到證明。”<sup>63</sup> 顯然，哲學詮釋學拋棄的只是那種絕對主義的客觀性，而不是由事物本身而來的客觀性，與其說它尋求無客觀性的解釋，毋寧說它嚴格以客觀性名義要求解釋者。我們不是要消除客觀性，而是使客觀性可能，我們可以讓那些不合法的前見脫離那些有成果的、能為詮釋學客觀性鋪平道路的前見。

總之，詮釋學主張意義多元性，但這不是主張甚麼都行的相對主義；詮釋學主張意義相對性，但這不是否認客觀真理的主觀主義。相對性表明意義的具體性，多元性表明意義的創造性。

## 注釋

\* 本文初稿曾在二〇〇一年一月十二日於香港理工大學應用社會科學系主辦的“哲學詮釋學與經典詮釋”研討會上宣讀。

1 Emilio Betti, “Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Ein hermeneutisches Manifest,” in *Festschrift für E. Rabel II* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954), 79–168.

2 Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione I–II* (Milano: Giuffrè, 1955).

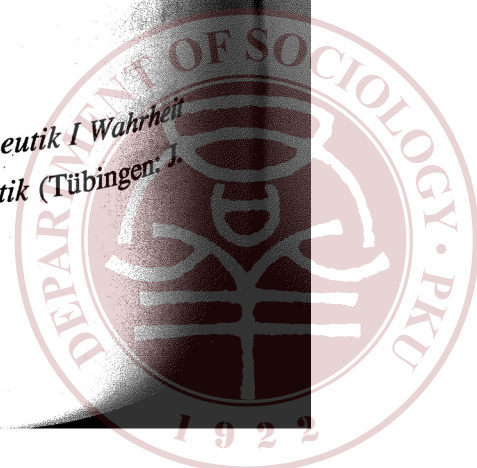
3 Emilio Betti, *Das Problem der Kontinuität im Lichte der rechtshistorischen Auslegung* (Wiesbaden: F. Steiner, 1957).



- 4 Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962).
- 5 Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1967).
- 6 Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, 1972年德文版, 第7頁注。
- 7 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke Band 2: Hermeneutik II Wahrheit und Methode: Ergänzungen Register* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986), 392.
- 8 同上注, 394。
- 9 “精神客觀化物”這一概念出自狄爾泰。德文Geist是一個頗為難翻譯的詞, 即使在英文裏也很難找到一個意義完全吻合的詞, 它既有如時代精神 (spirit of an age) 那樣的普遍精神 (spirit) 意思, 也有如我的心靈 (my mind) 這樣特殊的具體精神 (mind) 意思。德國思辨唯心論哲學家大多是在前一種意思上使用這一詞, 如黑格爾的“絕對精神”。由於受經驗主義的影響, 狄爾泰所用的Geist基本上是後一種含義, 不過他又與英國經驗論哲學家不同, 他的“精神”一詞除了指人類抽象思維、形成概念、邏輯推理等理性的創造能力之外, 還包含另一方面的內容, 即指這種精神創造性活動所形成的東西。狄爾泰跟隨黑格爾, 把這種精神活動所形成的東西稱之為“客觀化的精神” (objektiver Geist) 或“精神的客觀化物” (Geistesobjektivierungen 或 Objektivation des Geistes)。在狄爾泰看來, 不僅語言、藝術、宗教、法律和科學是這種精神的客觀化物, 就是房屋、花園、工具、機器等也屬於這種精神的客觀化物。這種精神的客觀化物之所以不同於自然物件, 就在於它們都是人的精神的產物, 它們都是代表了某種內在精神生命的外在符號。
- 10 Emilio Betti, “Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften,” in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, ed. Josef Bleicher (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 53.
- 11 同上注, 54。
- 12 同上注, 53。
- 13 同上注, 54。
- 14 Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, 引自Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 29.
- 15 Betti, “Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften,” 56.



- 16 同上注, 57.
- 17 同上注.
- 18 同上注.
- 19 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 2*, 393.
- 20 Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften," 58.
- 21 同上注.
- 22 同上注, 60.
- 23 同上注, 62.
- 24 同上注, 62-63.
- 25 同上注, 85.
- 26 同上注, 41.
- 27 同上注, 42.
- 28 同上注.
- 29 同上注, 51-94.
- 30 同上注, 63.
- 31 同上注, 65.
- 32 同上注.
- 33 同上注.
- 34 同上注, 68.
- 35 同上注, 67.
- 36 同上注, 68-69.
- 37 同上注, 73.
- 38 同上注, 66.
- 39 同上注, 66-67.
- 40 同上注, 66.
- 41 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960).
- 42 Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften," 79.
- 43 同上注, 76.
- 44 同上注, 79.
- 45 同上注, 81.
- 46 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke Band 1: Hermeneutik I Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: C. B. Mohr, 1986), 315.



- 47 同上注。
- 48 同上注。
- 49 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 2*, 394.
- 50 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).
- 51 Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften," 84.
- 52 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 2*, 394.
- 53 同上注, 439-440.
- 54 同上注, 394.
- 55 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1967).
- 56 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 2*, 438.
- 57 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 1*, 302.
- 58 同上注, 301.
- 59 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 2*, 262.
- 60 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 1*, 488-489.
- 61 同上注, 272.
- 62 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: M. Niemeyer, 1979), 153.
- 63 Gadamer, *Gesammelte Werke Band 1*, 272.

