臺大文史哲學報　第六十六期
2007年5月　　頁153~178
臺　灣　大　學　文　學　院

從語言的中介性論高達美的意義理論
——兼論本質主義與反本質主義

陳　榮　華*

摘　要

本文從語言的本性討論高達美的意義理論。高達美認為，一個文本的意義是同一的，但也是差異的，這正是他強調的「差異是在同一中」（die Differenz ist in der Identitaet）之意。本文認為這個論點可以由高達美的「語言作為中介」（Sprache als Medium）來證成（對於語言的這種性格，我稱之為語言的中介性）。在本文，我指出意義理論的本質主義和反本質主義預設了語言的另一種性格，我稱之為語言的獨立性。我分析語言的獨立性在意義理論上的困難，然後說明由語言的中介性建立的意義理論可以避免它們，同時也可以證成高達美的「差異是在同一中」的論點。

關鍵詞：高達美　意義理論　本質主義　反本質主義

95.08.07 收稿，96.05.14 通過刊登。

* 國立臺灣大學哲學系教授

前言

人有理解（understanding），他能理解各種事物，得到它們的知識。當他理解事物、得到它們的知識時，我們會說他得到事物的意義。很多西方哲學家繼承柏拉圖（Plato）的主張，認爲知識是客觀的、固定不變的，這正如「三角形是三邊的」這個知識不會因人、時間和空間而改變。意義似乎是獨立的、自我等同（self-identical）和固定不變。相對於經驗界中不斷流變的事物而言，它似乎是一個不變的、在其自身（in itself）的本質（essence）。對於這樣的意義理論，本文稱之爲本質主義（essentialism）。

直至當代歐洲詮釋學的出現，意義理論發生巨大的轉變，本質主義受到嚴厲的批評。海德格（M. Heidgger）在《存有與時間》（*Sein und Zeit, Being and Time*）指出，理解要在詮釋者的前結構（Vorstrukturen, fore-structures）限制下進行，他更進而宣稱：詮釋永不可能沒有預設（Heidegger 1977, 200; Heidegger 1962, 191-2）。意義必須在前結構的限制裡，它因此不是獨立自主和自我等同的。相反的，意義是理解依據其預設投到事物上整理出來的（Heidegger 1977, 201; Heidegger 1962, 193）。事物的意義與理解的前結構有密不可分的關係。再者，即使是一個相同的事物，由於理解可以依據不同的前結構去詮釋它，則它的意義可以隨之改變，而這些改變都同樣是事物的意義。由此，事物的意義不再是固定不變，它在理解的過程中，依據不同的前結構顯出不同的面貌。從意義沒有獨立不變的性格而言，海德格的意義理論不屬於本質主義。

由於意義失去它的獨立自主性，故理解的活動不是先行擺脫主觀因素的支配，以求客觀認知一個固定不變、在其自身的本質，而是不斷嘗試以更適當的前結構，企圖得到事物的原初意義（ursprueglicher Sinn, primordial meaning）。理解的活動從西方傳統哲學的認知取向（cognitive approach），變成歐洲大陸的詮釋取向（interpretive approach），由此揭開了當代歐陸詮釋學的序幕。

高達美（H.-G. Gadamer）師承海德格的詮釋取向，他的主要著作《真理與方法》（*Wahrheit und Methode, Truth and Method*）反對意義的本質主義——意義是獨立自主、固定不變的。他認爲意識早已接受傳統（Ueberlieferung, tradition）的影響，必需在它流傳下來的種種前見（Vorurteilen, prejudgments）的效應中理解事物的意義。在不同前見的效應下，事物的意義亦隨之改變，因此獨立不變的意義是不可能的。

可是，當《真理與方法》出版後，赫施（E. Hirsch）批評高達美，認爲假若要維護詮釋的有效性（validity），則必需根據一個固定的規則（norm），才

足以區別有效和無效的詮釋。對於這個固定的規則，他認爲是一個固定不變的意義；[1]換言之，我們必須肯定文本有一個固定不變的意義，才能區別有效和無效的詮釋。反之，假若文本沒有固定不變的意義，則詮釋者的主觀意見可以任意決定文本的意義，而任何詮釋都是可能的，這樣我們便無需研究文本的真正意義（因爲任何詮釋都是有效的），也無需研究詮釋學理論了（因爲無論我們如何詮釋它，都是同樣有效的）。因此，爲了維護有效詮釋的可能性，赫施認爲文本的意義是一個獨立不變的本質。對赫施而言，反對本質就是反對文本有一個真正的意義，這導致文本失去有效的詮釋，也無法得到文本的真理和知識。

很奇怪的，赫施批評高達美詮釋學無法堅守意義的本質主義立場，但德希達（J. Derrida）卻批評高達美詮釋學保存了本質主義的餘蔭，他認爲高達美犯了在場中心論（logocentrism）的謬誤。[2]從意義理論的觀點下，這是說，德希達認爲高達美詮釋學預設文本的意義恍如一個在場（presence）之物，而詮釋文本就是要聚焦在一個在場的意義，以之爲整個詮釋過程的中心。但是，預設意義爲一在場之物，亦即承認它的內容是固定不變、獨立自存的，那麼，從德希達而言，高達美哲學的意義理論傾向於本質主義。可是，對德希達而言，意義一旦是固定不變、獨立自存的內容，這即表示意義是一個在語言外的實有（extra-linguistic reality）。德希達反對意義獨立在語言外，他曾明確表示，「在文本外沒有東西。」（Derrida 1976, 158）從德希達反對在場中心論的立場而言，既然詮釋活動不聚焦在一個中心點上，則文本的語詞不指涉任何語言外的東西，它只指涉其他的語詞。在其他語詞的限制下，文本的語詞得到它的意義。在德希達，語詞的意義內在於語言（intra-linguistic）；相反的，一個語言外的意義是不可理解的。從德希達認爲意義必需內在於語言，而與語言外任何形式的事物無關而言，我稱這種意義理論爲反本質主義（anti-essentialism）。[3]

---

1 「有效性需要一個規則，亦即一個不變而限定的意義——無論它的內涵和應用有多大的範圍。」(Hirsch 1967, 126)

2 "Logocentrism"是德希達自創的用語，它由 logos 和 centre 兩個字根構成。Logos 不是指一般所說的邏輯思考（logical reasoning），它是指「在」或「呈現在面前」（presence）。本文把 logos 翻譯成「在場」，是由於我們通常把"metaphysics of presence"譯成「在場形上學」。R. Kearney 曾給 logocentrism 一個非常簡單明確的定義，他說：「他（德希達）以這個語詞（logocentrism）來說明一個在西方思想重覆出現的傾向——它把理解集中在（centralize）或建立在「在場」（presence）概念上。」（Kearney 1986, 115）這是說，西方哲學在理解一個文本時，總是要求理解一個在場的意義。

3 本文認為德希達的意義理論屬於反本質主義，但所謂「反本質主義」不是消極地指它反對本質的存在，因為海德格和高達美都反對固定不變的本質，但本文不認為他

意義的本質主義支持者——赫施——批評高達美哲學無法維護意義的獨立不變性，以致無法保證有效的詮釋，失去事物的真理和知識；另一方面，意義的反本質主義支持者——德希達——卻又批評高達美陷入本質主義的桎梏，以致使意義外在於語言，成爲不可理解之物。赫施和德希達分屬兩個相反的意義理論陣營，但卻同樣批評高達美詮釋學，那麼，高達美的意義理論能否避免它們的攻擊呢？

我認爲，高達美的意義理論既不是本質主義，也不是反本質主義，因此不致陷於這兩種哲學的攻擊中。並且，我們可以通過它與本質主義和反本質主義的關係，對它作更清楚的說明。

一、赫施與德希達

本節的工作是要證成，無論赫施的本質主義和德希達的反本質主義的意義理論，都引生非常嚴重的詮釋學困難：前者無法保證詮釋的有效性，甚至使詮釋無法進行；後者即使可以讓詮釋進行，但卻無法獲得事物的真理或知識。在論證這個論點時，我的線索是分析他們的語言概念，指出他們的語言概念建立在一個我稱之爲「語言的獨立性」的預設上。這個預設做成他們的理論困難。

（一）赫施的意義理論：本質主義的困難

赫施在《詮釋的有效性》（*Validity in Interpretation*）中清楚指出，他的工作是要處理詮釋的有效性問題（Hirsch 1967, viii），這是說，他希望提出一個原則，用以區別有效和無效的詮釋。在赫施，假若無法區分它們，那就無法區分文本的真正意義。這樣，對於一個文本，一切詮釋都是同樣可能的。那麼，對於詮釋理論和文本的意義，一切討論與研究都是徒勞的（Hirsch 1965, 494）。所以，假若要維護詮釋的可能性和人文科學的發展，便有必要提出詮釋的有效性原則。

們是反本質主義者。根據本文的定義，反本質主義認為語言的意義完全不涉及語言外任何形式的事物，這是說，語言的意義內在於語言整體中，跟語言外的東西無關，亦與任何形式的實有無關。Rorty 在德希達哲學的影響下，自稱他的哲學是反本質主義。在他的一篇論文中，有一句話正好表達了本文所指的反本質主義立場，他說：「信念不表象非信念（Beliefs do not represent nonbeliefs）。當然，（信念）也有它**關連於**的關係（relation of *aboutness*），……但『關連於』不指向（信念的）網絡之外。反而，『關連於』一詞是指它引導我們去注意那些能證成信念之其他信念，不是引導我們注意非信念的東西。」(Rorty 1991, 64)

我認爲，赫施在說明詮釋的有效性時，基本上預設了真理的符應論（truth theory of correspondence），這是說，一個命題之所以爲真，是由於命題符應事實。同理的，一個詮釋之所以爲有效，是由於詮釋符應文本的意義。他說：

> 詮釋的有效性不同於詮釋的發明性（inventiveness）。有效性意指符應，亦即詮釋與文本所表象的意義之符應……。（Hirsch 1967, 10）

正如真的命題不是由人發明的，而是要符應客觀事實，因此一個有效的詮釋也不是由詮釋者發明，而是要符應文本的客觀意義。因此，要保障有效的詮釋，便要預設文本有一個客觀意義。

不過，這樣的意義必須有限定的內容（determinate content），因爲內容若沒有限定，則它是空洞的，而內容空洞的東西，則是無法理解的；另外，它也必須是固定不變的，否則我們無法根據它來判斷一個詮釋的有效性，因爲一個不斷改變的東西，我們無法確定它到底真的是什麼；並且，它必須可以被別人理解，否則它淪爲個人的，讓詮釋的有效性無法得到共同的證成，淪爲主觀主義；而且，當別人理解它時，它必須可被客觀地把握，不會受到詮釋者的影響而改變。總之，它必須是一個獨立自主、固定不變、自我等同、可被分享（shareable）的理念存有者（ideal entity）。當赫施預設真理的符應論來說明詮釋的有效性時，文本的意義便成爲一個可被人理解、獨立不變的對象。這樣，一個本質主義的意義理論宣告成立。

對於這個獨立不變的意義，赫施認爲它不能單純在語詞上，因爲語詞的意義是約定俗成的，一個語詞可以有多個不同的意義（Hirsch 1967, 4），讓詮釋者無法確定那個才是它的真正意義。可是，當一個語詞被它的作者使用時，它的意義被確定下來了，因爲作者是根據他的意圖（intention）去使用語詞的。在他的使用中，語詞得到一個限定的意義。正如我們常說的「好好吃」，這個語詞有多個意義，光是看它的語言，無法確定它的獨特意義。但當作者使用它時，他是基於他的意圖去說的，因此語詞獲得它獨特而限定的意義。當詮釋者聽到這句話，他的工作是要把握作者當時意圖中的意義。一旦得到這個意義，他的詮釋是有效的。於是，作者意圖中的意義成爲詮釋的有效性準則。

D. Hoy對赫施的詮釋學作了一個非常扼要的說明，他說：

> 一個文本的意義是作者意決出來的意義（willed meaning），它是自我等同、限定的、可被重新產生的（即可被分享的，不是獨有的）。[4]在

4 赫施根據浪漫主義詮釋學（romantic hermeneutics）的唯心論立場，認為文本的意義是在作者的意識中。浪漫主義的 Schleiermacher 認為文本的意義是作者創作時的心

> 把握這個限定和不變的意義時，詮釋者的理解要完全中立，不受個人目的或個人對文本的觀點所污染。赫施相信，唯有這樣才能談論詮釋的有效性。（Hoy 1978, 14）

要得到有效的詮釋，詮釋者必需完全中立、客觀理解作者創作時意決的意義。對於這個意義，它似乎是固定不變的一個本質。這樣，赫施把詮釋對象（文本意義）實體化（substantialize），把意義作爲一個獨立的實有。

一旦意義是一個獨立的實有，詮釋者若要獲得有效的詮釋，他必需正如Hoy剛才所說：「詮釋者的理解要完全中立，不受個人目的或個人對文本的觀點所污染。」可是，一個完全中立、不受個人因素所污染的理解，必需把詮釋者自己的語言完全刪除，使之在理解的過程中不發生作用。詮釋者要在完全沒有語言的限制下，客觀理解文本的意義，然後再以完全相同意義的語言把它詮釋出來。但這樣的詮釋過程是否可能？我認爲是否定的。

首先，從存有學而言，人的意識難以完全刪除語言的限制。在我們刪除意識中的語言前，意識早已在語言的限制裡。[5]語言是意識的先在條件（a priori condition），它不是由意識後來才獲得的，因此意識對語言沒有絕對的支配力，它無法完全刪除語言的限制。再者，從認識論而言，完全沒有語言的意識是不能得到知識的，因爲知識必須在語言中，而完全沒有語言的意識亦即失去把握知識的中介，使知識與語言完全隔絕，讓知識成爲不可能。[6]因此，當赫施把意

理狀態，而 Dilthey 認為是作者當時體驗（erlebt）的生命，赫施依循他們對作者的重視，認為文本的意義奠基於作者，是作者的心靈活動賦予文本意義。不過，赫施接受胡塞爾（E. Husserl）意向性（Intentionalitaet）的主張，認為文本的意義不是 Schleiermacher 強調的作者個別的心理，也不是 Dilthey 所說的一個形上學形態的生命，而是胡塞爾早期在《邏輯研究》（*Logische Untersuchungen, Logical Investigations*）的意向性所指向的理念性存有者（ideal entity）。一個相同的理念性存有者，可以被多個不同的意識活動所意向，換言之，意識活動可以不同，但其意向的理念性存有者卻始終保持同一。對於這個理念性存有者，赫施稱之為文字意義（verbal meaning），它是文本中語詞的不變意義。

5 高達美曾說過類似的話：「事實上，歷史不隸屬於我們，而是我們隸屬於歷史。在我們自我反省以理解自己之前，我們早已在自己生活中的家庭、社會和國家中清楚理解自己了。……因此，人的前見遠遠地超過他的判斷，是他的存有之歷史真實性。」（Gadamer 1990, 281; Gadamer 1989, 276-277）在存有學而言，人是被歷史限制的，這是人的先天有限性。

6 高達美曾說：「能被理解的存有，就是語言。」（Gadamer 1990, 478; Gadamer 1989, 474）這是說，能被認識的，必需是語言的。

義實體化爲一個固定不變的本質後，意義反而成爲一個無法理解之物，使詮釋成爲不可能。

再從詮釋的有效性而言，我們無法把一個語言性的詮釋（linguistic interpretation），拿來與文本的意義互相比較，再檢討它們是否符應，以確定詮釋是否有效。因爲我們無法完全脫離自己的語言，一方面客觀理解詮釋中的語言，另方面又客觀理解文本的意義，再比較它們是否符應。[7]這樣，赫施要保障詮釋有效性的要求完全落空。

赫施的意義理論之所以產生以上的困難，我認爲主要是他預設語言與意義之二元對立。他認爲文本意義是一個固定的本質，在它之外，尚有語言的獨立存在（無論語言是以何種方式存在）。這個預設將文本意義與語言視爲兩個彼此獨立的實有，做成他在討論詮釋有效性時，預設真理的符應論：語言（詮釋）與文本意義的符應。然而，一旦文本意義獨立於語言外，則詮釋無法進行；再者，詮釋的有效性若建立在符應論上，則詮釋者無法客觀比較語言性的詮釋與文本的意義是否符應。因此，赫施的本質主義不僅讓詮釋無法進行，更無法保證詮釋的有效性。

（二）德希達的意義理論：反本質主義的困難

德希達的反本質主義可以從兩方面說明，首先根據他對傳統形上學的批評——他反對在場中心論（logocentrism），反對文本意義是一個在語言外的實有，換言之，他反對實在論，反對自我等同、獨立不變的意義，也反對意義關於語言外任何形式的事物；另方面可以從他的語言哲學立論，他接受F. Saussure的主張，認爲在討論語言時，要區分意指者（signifier）和被意指者（signified）。在Saussure，前者是指語言的形式，它可以是人說話時發出的聲音，也可以指用文字寫出來的具體形象；後者是指概念或心靈中的觀念。[8]可是，由於德希達反對在場中心論，因此他反對詮釋聚焦於在場形態的概念或觀念上，也反對概念或觀念是詮釋過程所指向的中心，所以他雖然採用Saussure的意指者和被意指者的區分，但他認爲，意指者（語詞）不指涉語詞外的概念、觀念或任何在

7 R. Rorty 亦有同樣的主張，他認為這樣檢討語言的正確性，預設了「我們可以有某種方式擺脫語言，且將它與別的東西互相比較。可是，我們除了使用語言外，再沒有別的方式可以讓我們思考我們的世界和目的。」(Rorty 1982, xvii)

8 在 Saussure，被意指者基本上是指心靈中的概念（concept）或觀念（idea），換言之，這是一個語詞的意義。他認為語詞與意義的關係是人為的，這是說，是約定俗成的。它們沒有自然的或必然的關係。但德希達認為語詞的意義不是建立在它的被意指者上，也

場的事物，而是指涉其他相關的語詞，並藉由這些語詞，它的意義才得到限定。

我認爲上述兩個德希達的主張是建立在一個更原初的概念上，那就是他自創的différance（下文我以英譯的differance代替法文的différance）。Differance源自法文的動詞différer，根據德希達的解釋，它同時具有差異（different）和延後（deferred）之意（Derrida 1973, 129）。由於differance具有這兩個意義，本文將之譯成「差異和延後」。在差異和延後的觀點下，事物的意義不斷地自我差異，在自我差異的過程中，它自身亦不斷延後，以至沒有始點和終點，這是說，事物自始至終都是在自我差異的過程中延後其自己，讓它自身無法固定下來，得以同一。一個在場的事物被解構（disconstruct）成無盡的自我差異和自我延後的過程，它不能聚焦在任何中心點上，而是無盡地擴散自己。

當差異和延後應用在文本詮釋時，文本的意義也隨之成爲不斷差異和延後。德希達認爲，文本的語詞不意指語詞外的事物，因此它的意義不來自事物。同理的，詮釋一個文本的語詞也不聚焦在任何事物上，更不以在場之物爲其中心。在詮釋時，在場中心論是一個錯誤的指標。

語詞有它獨特的意義，德希達認爲，這是由於它與其他語詞彼此差異，正如Saussure所說，在語言中，「沒有別的，只有差異。」（Saussure 1959, 120）這是說，語言是由眾多符號構成的一個差異系統（a system of differences）。可是，語言中的符號雖然彼此差異，但差異不表示它們分離獨立，反而，它們在一個互相限定的網絡中，顯出各符號的獨特性。一個完全孤立的符號是沒有意義的，它的意義由其體系中的其他符號所限定，這正如一顆完全孤立的棋子是沒有意義的，但當它置於在一個完整的棋局中相對於其他棋子時，它的意義才被限定。於是，語言符號的意義不來自語言外的任何事物，而是由其語言體系中其他語言符號所限定。意義是語言內（intra-lingusitic）的產物，它與語言外（extra-lingusitic）的事物無關。

德希達進一步指出，符號意義之差異（difference）導致另一個現象：延後（deferral）。假若符號的意義來自語言外的事物，則其意義止於事物，不會導致意義之延後；又假若語詞的意義來自作者的意圖，則其意義止於作者的意圖，也不會導致意義之延後。可是，德希達反對在場中心論，亦即反對語言聚焦於一個在場之物——無論它是事物或作者的意圖，這使語詞的意義沒有止息處，也沒有聚焦的中心點。根據德希達的主張，符號的意義由其他符號限定，但同理的，其他符號的意義也由別的符號限定，由此成爲無限延後。對於一個符號而言，其意義是不斷延後，以致無窮。嚴格而言，符號不僅與別的符號差異，

不是基於約定俗成，而是建立在它與其他語詞或其他意指者（signifiers）的關係上。

它更在不斷延後的過程中，與自己本身差異。因此詮釋者無法決定語詞的意義，而只有讓它無止地差異和延後其自已。意義似乎不會停留，而是不斷溜走，它總是無盡地擴散（disseminate）自己，無止地跟自己差異、延後自己。

在德希達，意義的無限差異和延後不是詮釋者能控制的，而是符號的自由遊戲（free play）。因此，符號的自由遊戲讓意義如脫韁之馬，漫無目的地無盡奔馳和自我擴散。由於意義沒有止息之處，也不聚焦於任何中心點上，而是無止地在符號間差異和延後，因此意義失去它的同一性。意義在無盡差異和延後的過程中，似乎僅遺留下種種零散的痕跡（traces），無法取得自身的統一。由於符號不斷差異和延後，詮釋者無法決定它的真正意義。在德希達的解構主義下，意義具有不可決定性（undecidability）。

在德希達的差異和延後下，文本的意義被解構成飄忽不定，難以掌握，也不可決定。雖然它能讓文本的意義不致被僵化、維護了意義的多樣性和豐富性，但卻要付出沈痛的代價——無法得到屬於文本的本真意義（authentic meaning），也失去文本傳遞給我們的真理。但這不是說，德希達的意義理論是虛無主義，[9] 因爲他不否定文本的意義，不視之爲符號的單純遊戲（Fromm 1991, 143）。意義僅是不可決定，但不是完全虛無，因爲在閱讀的過程中，文本依然呈現意義，但卻是不斷自我差異和延後，讓讀者無法決定那個才是真正的文本意義。

我認爲，在差異和延後下，德希達的意義理論對文本的詮釋做成致命的打擊。首先，當文本的意義不斷地差異，則詮釋者在閱讀文本時，雖然他得到意義，但真正的意義卻永遠與當前的意義差異，換言之，真正的意義永遠是別的、永遠仍在延後它自己；他得到意義，但卻永遠不是屬於文本的。文本語言傳遞的，似乎總是錯誤的訊息。並且，這是無法修正的錯誤，因爲根本沒有正確的訊息，讓詮釋者據之作出修正。同理，文本語言不傳遞真理，因爲真理永遠是別的，永遠不斷延後，總是在詮釋者的理解之外，遙不可及。閱讀逼使詮釋者無盡地再閱讀，但每次的閱讀卻仍是錯誤的閱讀。詮釋者似乎永遠在錯誤中，追逐一個無法趕及的意義和真理。文本真正的意義及真理似乎在一個飄渺不可

9 G. Madison 曾指出德希達哲學是虛無主義。參考 Madison 1996, 108。我認為 Madison 的指責是過分的，因為德希達不是把文本的意義刪除，使之成為無意義（unmeaningful），他的工作主要是反對在場中心論，反對把意義聚焦在一個在場的中心上和反對意義被固定。德希達是要打破閱讀者的迷思，以為文本的意義是客觀固定的，相反的，文本的意義永遠差異於它目前呈現的意義，它永遠涵蘊更多和更豐富意義。解構主義基本上不是站在純粹否定（pure negation）的立場上。對解構主義而言，文本是有意義的，只是無法、也不應得到最後的決定。

及的領域中，無處可尋。V. Leitch清楚說出了德希達哲學的困境：

> 真理不是一個存有者，不是文本的性質。沒有文本會說出真理。在閱讀時，真理總是在別處。在理論上，閱讀就是誤讀（reading is misreading）。解構主義反對把擴散（dissemination）控制下來，它稱頌誤讀。（Leitch 1983, 122）

根據德希達的解構主義，詮釋者的閱讀絕不可能得到真理，因爲凡是從閱讀中得到的，都與真理差異。真理總是不斷延後它自己，在詮釋者能夠掌握的範圍外。一切詮釋皆是徒勞，知識無從建立。

再者，根據德希達的意義理論，文本中符號的意義是由別的符號限定，不斷擴散至其他的符號，則符號的意義永遠限定在符號的領域內，與外在事物或世界無關。用德希達的話說，意指者所意指的，不是一個超越的被意指者（transcendental signified），而是另一個意指者，繼續擴散到更多的意指者去。那麼，符號所承載的，只是無限的符號，沒有符號外的事物。同理的，文本中所承載的，只是無限的文本，也沒有文本外的事物；詮釋中所承載的，也是無限的詮釋，再沒有詮釋外的事物。於是，胡塞爾高舉的現象學標語：「回到事物自身」（zu den Sachen selbst, to the things themselves）被完全遺忘了，剩下的只是無盡的語言符號（linguistic signs）。德希達認爲這正好抗拒了在場形上學及本體—神學的夢魘，他說：

> 我們只在符號中思考。……對於沒有超越被意指者的遊戲，我們可以稱之為沒有限制的遊戲，這是說，這解構了本體—神學（onto-theology）[10]和在場形上學（metaphysics of presence）。（Derrida 1976, 50）

的確，當詮釋者的思考中沒有別的，只有無盡跳躍的符號，他當然不致陷入在場中心論。可是我認爲，這個主張對詮釋學有一個非常負面的打擊：詮釋者得到了符號，卻失去了世界，這是說，即使詮釋者從符號中得到意義，但卻與他的世界毫不相關。詮釋似乎只是漫無目的、純粹和輕率的符號遊戲，無法讓人理解符號外的世界。

赫施爲了維護詮釋的有效性，因此要求文本意義的固定不變性，這使他的意義理論成爲本質主義，意義成爲一個在語言外的實有。但詮釋者早已被語言所限制，他無法在沒有語言的限制下客觀理解意義，並且，他更無法在沒有語

10 本體—神學是海德格自創的詞彙，它用以說明西方傳統形上學的性格：為存有者追求一個基礎，但這個基礎卻是一個最後的本體或神，換言之，西方傳統形上學企圖以一個在場的存有作為解釋一切存有者的基礎。參考M. Heidegger 1969, 59。

言的限制下檢討詮釋與文本意義是否符應，以確定詮釋的有效性，因此本質主義不僅讓詮釋不能進行，也無法保障詮釋的客觀有效性；德希達明白語言與意義的必然相關性，但由於他反對在場中心論，反對語言的意義聚焦在語言外的實有上，因此成爲意義的反本質主義。他的反本質主義讓意義不斷差異和延後，無法統一，也讓意義與實有界無法相關，使詮釋者無法從文本中得到實有界的知識和真理。

我認爲，赫施與德希達的意義理論之所以做成詮釋上的困難，是因爲他們的哲學建立在一個預設上，我稱之爲：語言的獨立性，這是說，相對於其他東西，語言有它的獨立存在（無論它的存在模式是如何的），它彷彿有它的獨立領域。赫施認爲語言是在文本或詮釋上，而意義卻在作者的意圖裡，它們各佔不同的領域，彼此相對獨立。這個主張做成一個困難，詮釋者無法完全刪除語言的影響，客觀理解另一個領域中的意義；同樣的，他也無法客觀地比較詮釋的語言與作者意圖中的意義是否符應，以判斷詮釋的有效性；德希達認爲語言是獨立於實有界的符號，各佔不同的領域，而語言是在無止地自我差異與延後中，其意義與實有界毫不相干，他因此讓詮釋者自陷於語言的符號遊戲中，無法超出語言以到達實有界。赫施預設語言獨立於文本意義（作者意圖），德希達預設語言獨立於實有界，但無論如何，他們都是預設了語言的獨立性，但語言的獨立性讓他們的哲學產生難以彌補的詮釋學困難。

我發現，高達美反對語言的獨立性。相對於語言的獨立性，我稱他的主張爲：語言的中介性（Medium）。藉著語言的中介性，本文希望指出高達美意義理論比本質主義和反本質主義更爲合理。

二、高達美的意義理論

在高達美，語詞（Wort, word）不是如赫施所說，彷彿是承載了作者意圖的載具；也不是如德希達所說，是一個往外關連到其他符號去的符號。[11]他認爲語詞的本性是在對話中。[12]高達美的對話有非常獨特的性格，我們可以由此說明語言的中介性。

11 「語詞不是任人挑選的符號，也不是由人製造和給予別人的符號；它也不是任何存在之物，被人拿起來給予意義以讓別物得以出現。」(Gadamer 1990, 421; Gadamer 1989, 417)

12 「語言在本性上是對話的語言。」(Gadamer 1990, 450; Gadamer 1989, 447)

（一）從對話說明語言的中介性

在高達美，對話不是泛指一切人際的交談，因爲這樣的交談可能是漫無邊際的空談或言不及義的八卦。[13]對話有非常獨特的意義，首先，它必需在語言中，而且，對話的語言是由說話者說給聆聽者的，但說話者說出語言時，他不是胡亂地說，而是要說明一個事物。同樣的，聆聽者也不能胡亂地聽，他必需在聆聽中明白語言中的事物，換言之，真正對話的語言必關連於事物，讓事物得以清楚呈現出來，令雙方明白。更正確的說，在對話中，雙方雖然說出語言，但呈現在他們之間的，卻是事物。在一個真正的對話裡，其中的事物不斷在語言中呈現其自己給對話雙方。因此，語詞從不獨立於對話者，也不獨立於事物，它似乎是一個中介（Medium）——處於對話者的中間，把事物的意義呈現給雙方。[14]

於是，一個成功的中介至少要具備兩個條件：1. 它必需呈現事物自身的意義，這是說，中介不能呈現別於事物自身的意義。中介的功能是要讓詮釋者正確理解事物，因此，假若中介呈現事物自身以外的意義，誤導詮釋者，它當然是一個失敗的中介了。2. 中介在呈現事物時必需彷彿自我隱沒，因爲中介若突顯在事物與詮釋者之間，它當然妨礙事物的呈現，也妨礙詮釋者的理解。所以，一個成功的中介必需在自我隱沒中呈現事物的意義。一個簡單的例子可以說明以上兩點。我們通常認爲，電視的畫面是一個良好的中介，由於我們無法直接看到當時的事物，所以需要藉由畫面去理解它。畫面呈現出來的，必需是事物本身的意義，否則它誤導我們，沒有成功扮演中介的功能。並且，在觀看畫面時，我們彷彿沒有看到畫面，而是看到事物，換言之，畫面彷彿消失，只有事物清楚呈現於前。假若當時的畫面突顯出來，站在我們與事物之間，那當然妨礙事物的呈現，使我們無法清楚理解它。這樣，這個畫面是失敗的。一個良好的中介必需自我隱沒，讓事物清楚呈現。

我認爲，根據高達美的語言哲學，語詞成功扮演了以上兩種中介的功能。高達美曾於阿奎勒斯（T. Aquinas）哲學中找到一個適當的譬喻來說明語詞與事物的關係，它指出語詞彷彿是一面鏡子，他說：

> 語詞正如一面鏡子，在其中，事物得以被看見。然而，這面鏡子的奇

13 海德格在《存有與時間》第35節的「閒聊」（Gerede, idle talk）正是這種交談的典型。

14 「語言是一個中介，藉此，〔對話〕雙方的理解和對事物的共識得以完成。」(Gadamer 1990, 387; Gadamer 1989, 384)

> 妙處是：它不超出事物的影像。……值得注意的是，在這個譬喻中，語詞被視作完全是事物圓滿的反映，因此它是事物的表現（Ausdruck, expression）……。（Gadamer 1990, 429; Gadamer 1989, 425）

當高達美說語詞正如一面鏡子時，他不是說語詞正如一面沒有內容、只有反映能力的鏡子；他是說，語詞是一面正反映著事物的鏡子。他強調的是由鏡子反映出來的事物，不是一個沒有事物內容的鏡子本身。

語詞不是空洞的形式，它總是有內容、有意義的，[15]這是說，它總是反映出事物的意義。然而，在它反映事物意義時，它正如一面鏡子那樣，反映出來的影像不超出事物本身，這是說，它反映出來的影像，與事物完全吻合，它是事物圓滿的反映，也是事物本身的表現。在反映事物時，一面良好的鏡子不歪曲事物。所以，當詮釋者以適當的語詞說出事物時，語詞（鏡子中）的意義與事物的意義沒有差距，完全吻合。語詞呈現出來的，不多也不少，正是事物本身的意義。

其次，語詞既然是反映事物的鏡子，則當詮釋者遭逢語詞時，他正如看到鏡子中的事物一樣。在他的觀看中，他沒看到鏡子，但只看到事物。藉著鏡子的反映，他沒有理解鏡子，而是理解其中的事物。正如對話者沒有意識到語詞，而只意識到事物一樣。換言之，語詞彷彿是隱沒的，[16]而突顯出來的是其中的事物，而且語詞中的意義，恰好就是事物的意義。作爲中介的語詞一方面是自我隱沒的，另方面呈現事物本身。高達美說：

> 事物（species 拉丁文）與語詞非常緊密地互相隸屬。它們的統一性是如此緊密，以至在心靈中，語詞沒有在事物旁佔有另一個位置，反而，在語詞中，知識完成了，亦即，事物在這裡被完整思考了。（Gadamer 1990, 430; Gadamer 426）

高達美指出，當詮釋者完成對事物的思考，得到事物的意義時，語詞與事物非常緊密地統一，以致語詞不與事物並列，各自佔有獨立的位置，反而，事物就在語詞中呈現出來，被詮釋者理解。在對話時，語詞說出來的，是事物本身的意義。雖然對話者說出或聆聽語詞，但無論說話者或聆聽者，都只注意到事物，沒有注意語詞。愈是投入在對話中，則愈是察覺不到語詞，只察覺到事物。語

15 「反而，語詞本身內含意義的理念性。它已經是有意義的。」（Gadamer 1990, 421; Gadamer 1989, 417)

16 高達美稱之為「語言的無意識性」（Sprachunbewusstheit, unconsciousness of language）。(Gadamer 1990, 408; Gadamer 1989, 404)

言的真正存有不是聲音、字型或筆劃，而是在它說出的事物裡。[17]因此，對詮釋者而言，語詞是自我隱沒的，但它的自我隱沒換來非常寶貴的回饋——事物得以呈現。語詞隱沒自己，呈現事物。

當高達美認爲語言的本性在對話中，而對話的語言處於對話者中間，把事物的意義呈現給對話者，則他就是指出了語言的中介性。再當他進而指出，語詞正如一面鏡子，如實呈現事物本身的意義，且它又是自我隱沒的，則語言的中介性得以成立。

（二）從語言的中介性論高達美的意義理論

當語言作爲中介，則它不再保持自己的獨立性，因爲作爲中介，語言必需一方面與事物緊密相關，以致互相合一；另方面它要把事物的意義呈現給詮釋者，讓他理解。這樣，語言不獨立於詮釋者，也不獨立於事物。意義的本質主義和反本質主義都預設了語言的獨立性，因爲前者認爲語言是一個實有，指向另一個客觀獨立、固定不變的意義；後者認爲語言是一個符號體系，獨立於外在事物之外。從語言的中介性而言，高達美不是本質主義，也不是反本質主義。

雖然本質主義和反本質主義都有嚴重的缺失，但它們仍各有詮釋學的優點。本質主義的貢獻是它維護詮釋的有效性，以區別有效和無效的詮釋，使詮釋學能夠保障真理和知識。相對的，反本質主義無視有效性在詮釋學上的必要，它讓意義不斷差異和延後，以致成爲不可決定，這使真理和知識無法成立。再者，本質主義認爲意義是固定不變的本質，因此它維護了意義的同一性，但反本質主義認爲意義是在差異和延後中不斷擴散，只遺留下凌亂的痕跡，無法統一，事物的意義便成爲雜亂無章，失去同一性。可是，本質主義卻不知道，一旦意義被固定下來，成爲不變的本質時，則意義成爲僵化，無法隨時空的演變而發展，這窒息了意義的多樣性和豐富性；相反的，反本質主義卻讓意義無限解放，容許語詞的意義不斷發展，讓事物在詮釋的過程中，不斷呈現更多樣和更豐富的意義。面對以上由本質主義和反本質主義做成的缺失和優點，我們要如何突破，排除它們的缺失，保留它們的優點呢？高達美的詮釋學能否完成這個工作？

根據以上的分析，假若高達美詮釋學的意義理論能被證成，它必需完成以下的任務：1. 它可以維護詮釋的有效性，以保障真理或知識，2. 它可以保證意義的同一性，使事物的意義不致無盡擴散，無法統一。3. 意義雖然是同一的，

17 「語言的真正存有是在我們聆聽時所關注的那個被說出來的東西。」(Gadamer 1986, 151)

但卻依然可以無限發展，呈現出更多樣和更豐富的意義。換言之，高達美的意義理論必需避免本質主義和反本質主義的缺失，但又保留它們的優點。這種介於本質主義和反本質主義的意義理論如何建立？本文認爲，藉著高達美的語言的中介性，可以證成這樣的意義理論。

1. 從語言的中介性論詮釋的有效性

在高達美，語言不是符號，也不是被我們操控的用具，[18]它是對話時的中介。[19]一個成功的中介必需自我隱沒以呈現事物。在對話進行時，語言愈是隱沒，則事物愈是清楚地呈現，換言之，語言愈是隱沒，它愈是正確說明事物。[20]當詮釋者完全沒有察覺語言的存在（語言完全隱沒了），而只有事物的呈現時，這時就是語言的意義完全吻合事物的意義，兩者渾然合一，這是說，語言的意義完全正確反映事物的意義；相反的，當語言愈是突顯它自己，它似乎愈是妨礙詮釋者，使他無法清楚理解事物。這時，語言似乎與事物產生差距，無法吻合，這表示語言沒有正確反映事物的意義。從語言的隱沒性而言，在詮釋的過程中，假若語言突顯它自己，則這時的語言沒有正確反映事物，它就不是有效的詮釋；相反的，假若語言完全隱沒，只有事物呈現出來，則這時的語言正是事物的意義，故它是一個有效的詮釋。

從語言的中介性而言，詮釋的有效性建立在語言的自我隱沒上。高達美曾說，

> 理解藉由詮釋而來的清晰語言，不是在被理解者和被詮釋者之外的另一個意義。……反而，它們的本性是要隱沒在詮釋所說出來的東西之背後。很弔詭的，當詮釋能在這種方式下隱沒，它才是正確的。（Gadamer 1990, 402; Gadamer 1989, 398）

語言「不是在被詮釋者之外的另一個意義」，這即否定了語言的獨立性——它

18 「用具主義的符號理論把語詞和概念視之為及手的用具，這顯然沒有掌握到詮釋學現象。」(Gadamer 1990, 407; Gadamer 1989, 403)

19 高達美的對話不一定是由兩個對話者進行，基本上，所有詮釋活動都是在對話中。當詮釋者閱讀文本時，如果詮釋能順利進行，他首先必需讓文本說話（Gadamer 1990, 383; Gadamer 1989, 377），換言之，他必需讓文本中的文字向他說話，他才能向文本提問，再讓文本回答他，以展開詮釋的過程。在這種情況下，文本成為詮釋者的對話者。另外，詮釋者獨自進行的詮釋活動，也是靈魂的自我對話。

20 高達美這個論點基本上預設了海德格的真理觀——真理即無蔽性（aletheia），當語言說出存有時，就是存有無蔽地呈現，而語言隱沒。

不獨立在被詮釋者（事物）之外。可是，語言是中介性，因爲它要隱沒在被詮釋者的背後，讓被詮釋者呈現於前。語言的隱沒表示詮釋的有效性，它帶來事物的真理和知識。

C. Smith曾根據語言的隱沒性，再引用高達美所說的「正直無愧」（Anstaendigkeit, decency）來作爲真理判準。（Smith 1991, 200）他指出，在正直無愧的詮釋中，詮釋者似乎沒有察覺語言，而只察覺事物，他似乎是正直無愧地「按理直說，並無虛言」，完全不侵犯或干擾事物的呈現。詮釋者不以己意強加於事物上，反而彷彿字字皆出自事物，完全接納其意義的呈現。但如何才能做到正直無愧呢？那要讓事物呈現出來的意義支配詮釋者的語言，讓他的語言出自事物意義的要求，這樣，語言與事物意義便得以完全吻合，沒有隔閡。語言的意義彷彿完全吻合事物的意義，[21]於是詮釋者問心無愧。因此，正直無愧的詮釋是正確的，也是有效的，它說出了事物的真理和知識。

反過來說，一個不正直無愧的（unanstaendig, indecent）詮釋是不正確的，那是因爲詮釋者面對事物時，他沒有「按理直說」，其語言不是出自於由事物呈現出來的意義。他似乎矯揉造作，強行以不適當的方式去說。這樣，語言若不是詞不達意，就是言過其實。於是，語言不是來自事物的意義，反而歪曲或隱瞞了它。事物似乎受到委曲，詮釋者當然不會正直無愧了。語言既不來自事物，則這樣的詮釋是無效的，它無法說出事物的真理。

當語言作爲中介時，根據語言的隱沒性和以「正直無愧」作爲真理判準，[22]便可以維護本質主義對詮釋有效性的要求，保障了事物的真理和知識。而且，它一方面可以避免反本質主義無法說明詮釋有效性和無法維護事物真理和知識之缺失；另方面又不致陷入本質主義要以符應論來說明詮釋有效性的桎梏——無法合理說明語言與事物的符應，所以，高達美詮釋學在說明詮釋的有效性時，比本質主義及反本質主義更爲合理。

---

21 高達美在《真理與方法》認為文本的內容是知識的準則：「在這裡，確實有一個準則可以衡量我們的理解。這個準則是可能達成的：流傳物的內容就是唯一的準則，它在語言中已把自己說出來了。」（Gadamer 1990, 476; Gadamer 1989, 472）這是說，文本內容是衡量詮釋有效性的準則，因此在理解的過程中，當文本內容呈現而詮釋隱沒時，則當時的詮釋是有效的；換言之，當詮釋中的語言完全隱沒於事物的呈現時，則詮釋是有效的。

22 我想，很多讀者不滿意以語言的隱沒性及「正直無愧」作為真理判準，因為這兩個原則似乎都建立在詮釋者個人的感受上，不是理論性的原則。筆者在另一篇文章中曾以融貫論來檢討詮釋的正確性，並提出三個融貫的原則，它們是：連貫性、包容性和深度性。請參考：陳榮華2000，293-296。

2. 從語言的中介性論意義的同一性

在高達美，語言是詮釋的中介，這即表示：一方面，事物無法直接呈現它自身給詮釋者，它要透過語言才能把它的意義呈現出來；另方面，詮釋者無法直接理解事物，他要藉著語言才能理解事物的意義。沒有語言，事物無法呈現、理解也不能完成。現在只要我們能證實，一旦事物呈現，而詮釋者藉著語言去理解事物的意義時，他表達出來的意義必需是統一的（否則他的詮釋是失敗的），這便可證實意義的同一性了。

高達美認爲，在詮釋事物的過程中，詮釋者必需有一個預設，他稱之爲：完整性前概念（Vorgriff der Vollkommenheit, fore-conception of completeness），這是說，當詮釋者以語言說明事物時，他必需在這個前概念的規範下，方能完成事物的理解，得到它的意義。高達美在討論詮釋學循環（hermeneutischer Zirkel, hermeneutical circle）時說，

> 〔詮釋學〕循環是理解的根基，它在詮釋學上有一個深入的意含，我稱之為「完整性前概念」。它顯然是一個形式預設，且指導所有理解。它指出，只有意義是完整統一的，才能被理解。（Gadamer 1990, 299; Gadmer 1989, 293-4）

這句話指出，完整性前概念是詮釋時必需預設的指導原則。它之所以稱作「前概念」（Vorgriff, fore-conception），是由於它先於詮釋，指導整個詮釋的過程，由此，詮釋者才能得到事物的概念；並且，高達美使用「完整性」一詞，是指意義的完整統一性，這是說，詮釋者以語言說明事物時，必需預設事物的意義是完整的，亦即融貫一致的。在這個前概念的規範下，詮釋者說出的種種意義，都必需構成一個完整的統一體。因此，根據完整性前概念，高達美詮釋學保證了意義的完整統一性。但是，爲何詮釋者要預設這個前概念呢？完整性前概念是否在理論上可以成立呢？高達美的著作沒有證明完整性前概念在詮釋學上的必要性，我們或許可以作出以下的說明。

我們知道，凡是自身矛盾的意義是不可理解的。同理的，假若一個事物的意義是矛盾的，它也是不可理解的。那麼，假若在詮釋時，我們預設事物的意義是矛盾的，這亦即預設它是不可理解的。它既是不可理解，我們便不會詮釋它了。另外，假若詮釋是成功的，我們得以理解事物，這即表示我們得到事物的融貫一致的意義。相反的，假若我們的詮釋不是得到融貫一致的意義，而是多個互不相干、彼此無法融貫的意義，則這個詮釋是失敗的，因爲我們既是詮釋一個事物，又怎能得到多個不同的、彼此毫不相干的意義呢！因此，只有當我們預設事物意義是完整統一的，我們才會進行詮釋，而且才能由此認定我們

的詮釋是成功或是失敗。

詮釋雖預設事物的意義是完整統一的，但這不表示我們一定得到事物融貫一致的意義，因爲事物本身的意義可能是矛盾的，這正如我們常會發現文本的意義是矛盾的，這是說，預設事物意義的完整統一性，並不保證事物的意義一定是完整統一的。不過，我們要預設事物意義是完整統一的，才能在詮釋的過程中，發現它的意義是不完整統一的，亦即發現它是矛盾的和不可理解的。反過來，假若我們預設它的意義是不完整統一的，則當我們發現事物的意義不完整統一時，我們便會認爲已經理解它的意義，完成對它的詮釋，但其實我們對它仍一無所知。並且，這更表示，一切可能的意義都適用在事物上，任何詮釋都是同樣可能的。這樣，事物反而成爲不可理解之物。再者，在這個預設下，當我們發現它的意義是完整統一時，我們便會認爲它是無意義的或不可理解的，因爲事物違背了我們的預設或期望，令我們錯愕、無法接受。這樣反而讓我們失去理解事物的機會。

因此，當詮釋者藉著語言去理解事物時，完整性前概念不僅是一種推動力，使詮釋得以進行，且它也是一個必要的規範。在它的規範下，事物的意義構成一個完整的統一體。無論詮釋者說出多少語言，無論語言中有多少意義，它們必互相融貫爲一個意義整體。於是，語言的意義永遠隸屬於一個相同的意義整體，而它呈現出一個相同的事物。在高達美，凡是有效的詮釋，其語言的意義互相融貫和屬於同一個事物。[23]意義絕不是凌亂分散的，而是歸屬於事物的意義整體中，因此意義保持了它的同一性。

赫施的本質主義認爲，事物擁有一個客觀獨立的意義，這當然保證了意義的同一性，可是，當意義是客觀獨立的，則它獨立於語言，成爲在語言之外，因此無法被語言掌握，淪爲一個不可理解之物。這是本質主義在意義理論上致命傷：一個完全客觀獨立之物是不可理解的。德希達的反本質主義否定客觀獨立的事物，卻因此把語言獨立於事物外，語言成爲與事物無關的符號，而語言的意義由其他的符號所限定，由此不斷擴散，以致意義無限地差異和延後，變得凌亂分散，無法統一。這是反本質主義在意義理論上的致命傷：在無限差異

23 從這個論點可以看出詮釋學的真理理論屬於融貫論（coherentism），因為既然意義是一個融貫的意義整體，則同理的，真理也是一個融貫的知識整體。任何與融貫的知識整體排斥的，則不是真的。高達美曾說：「在這個情況下，我們可以應用一個詮釋學原則：當產生衝突時，根據最大的脈絡來決定。」（Gadamer 1986, 359）。這是說，當信念互相衝突時，我們接納那些能融貫於最大脈絡的知識整體裡的信念，換言之，最大融貫性的信念整體，就是真理。

和延後中失去意義的同一性。高達美強調語言的中介性——自我隱沒以呈現事物，這保證了語言與事物的密切關係，這是說，事物不獨立於語言，反而，藉著語言就得以理解事物，這可以解決本質主義的致命傷；再者，由於詮釋的語言是在完整性前概念的規範下，它必構成一個完整統一的意義整體，而這個意義整體呈現一個相同的事物，因此，由詮釋而來的意義不致凌亂分散，反而彼此統一，在統一中呈現一個相同的事物，故意義得以保持同一性。由此我們可以看出，當語言作爲呈現事物的中介時，它的意義理論一方面正如本質主義那樣，保證意義的同一性；另方面避免了反本質主義之意義淪爲在不斷差異和延後中無盡擴散，所以相對於本質主義和反本質主義，高達美的意義理論更有它的合理性。

3. 從語言的中介性論意義的多樣性

語言既然作爲中介，則它的功能是要讓事物的意義呈現出來，那麼，當詮釋者說出語言時，他不能胡言亂語，而必需根據事物說話。只有根據事物而來的語言，才能呈現事物本身的意義。再者，既然他根據事物說話，則他被事物主導。[24]但是，事物必需呈現它自己，才能主導詮釋者。但事物如何呈現它自己呢？高達美認爲，事物是以說出語言的方式呈現的，他說，

> 理解（Verstehen, understanding）始於……某物向我們說話（etwas uns anspricht, something addresses us）。這是詮釋學的首要條件。（Gadamer 1990, 304; Gadamer 1989, 299）

根據西方傳統哲學，在詮釋事物時，詮釋者基本上是主動往前探討事物。但高達美反對這個傳統，他認爲我們之所以會探討事物，不是始於我們的主動，而是始於事物對我們說話、在說話中觸動我們。[25]只有在被語言觸動的情況下，我們才會開始詮釋事物，故事物對我們說話是詮釋學的首要條件。高達美認爲，在進行詮釋之前，事物以語言的方式向我們呈現它自己，[26]於是，藉著語言的

24 高達美在討論對話時，非常清楚指出，對話者的語言是由事物主導的，他說：「進行對話意指對話者被他們談論的事物所主導。」(Gadamer 1990, 373; Gadamer 1989, 367)

25 「在文字上，更正確的說法是：語言向我們說話，不是我們說出它……。因此在這裡，我們真的要說：這個〔詮釋學〕事件不是我們加諸事物上的活動，而是事物本身的活動。」(Gadamer 1990, 467; Gadamer 1989, 463)

26 R. Dostal曾把高達美的名言「能被理解的存有，就是語言（Sein, das verstanden werden wird, ist Sprache; Being that can be understood is language）」詮釋成「能被理解的存有，開始對我們說話（Being that can be understood begins to speak to us）。」

中介性，事物才能呈現給我們，讓我們得以開始詮釋它。

然而，事物雖以語言的方式呈現，但在詮釋的過程中，詮釋者不是重覆事物的語言，而是要以自己的語言詮釋它，這正如在詮釋一個文本時，文本以語言的方式呈現，但詮釋者不是重覆文本的語言，因爲重覆文本的語言只是照本宣科，沒有做出詮釋的工作。反而，詮釋者一方面要根據文本的語言意義，另方面要以他自己的語言詮釋它。高達美說，

> 所有理解都是詮釋，所有詮釋都是在語言的中介裡展開，並且，它讓對象到達語詞去，但又同時是詮釋者自己的語言。（Gadamer 1990, 392; Gadamer 1989, 389）

因此，當語言作爲詮釋的中介時，事物必需到達詮釋者的語言中，才能一方面得以清楚呈現，另方面能夠被詮釋者理解。不過，當事物的意義到達詮釋者的語言中，但詮釋者的語言不同於事物原來的語言，則詮釋的語言意義顯然不同於事物原來的語言意義。如果它們不同，這豈不是說，詮釋永遠無法正確把握事物本身的意義嗎？高達美認爲不是，反而，詮釋與事物的不同使事物呈現出更多樣和更豐富的意義。關於這點，可以用高達美的視域融合（Verschmelzung der Horizonte, fusion of horizons）加以解釋。

當事物向詮釋者說話、觸動他去詮釋它時，雖然事物說出語言，但他當時尚未清楚理解它，因爲假若已經清楚理解它，便無需進行詮釋了。但爲何詮釋者當時尚未清楚理解它呢？從視域的觀點來說，這是由於事物的語言視域和詮釋者的語言視域彼此無法融貫一致，這是說，它們無法互相契合、融貫爲一個整體。一方面，事物的語言似乎在詮釋者的理解之外，它是一個陌生的視域；另方面，相對於事物的陌生性，詮釋者卻在自己熟悉的語言視域裡。[27]於是，要理解事物，就是要把事物語言的陌生性刪除，使之成爲熟悉的。換言之，詮釋者必需用自己的語言去詮釋事物。

但是，詮釋者不能強迫事物去接受他的語言，因爲這是獨斷地把己意強加在事物上，歪曲事物的意義；詮釋者也不能放棄自己的語言，完全接受事物的語言，因爲完全失去熟悉的語言，事物的陌生語言是永遠不可理解的。另外，既然詮釋者的工作是要理解事物本身的意義，因此他要接納事物語言呈現出來的意義，一方面刪除他的視域中那些與之衝突、妨礙融貫的語言，另方面保留

（Dostal 2002, 29）。由此可見，存有之所以能被理解，是由於它向我們說話。知識始於事物向我們說話。

27 「詮釋的工作建立在陌生性和熟悉性的對立上，……詮釋學的真正場所是在這樣的中間裡。」(Gadamer 1990, 300; Gadamer 1989, 295)

那些足以與之融貫一致的語言，讓事物的語言可以過渡到他的語言視域中，彼此融貫合一。藉著自己的熟悉語言，事物的語言得以被理解。詮釋的過程是詮釋者接納事物語言的意義，不斷刪除自己視域中與之不一致的語言，融貫更多事物語言到自己語言視域的過程。當事物的所有語言與詮釋者的語言完全融貫一致時，便再沒有事物的語言視域與詮釋者的語言視域之對立，反而，它們融合成一個更普遍的視域。[28]

藉著一個更普遍的視域，事物的意義被詮釋者理解了。它雖然比事物原來的語言視域更爲豐富，但它所呈現的事物意義沒有因此被歪曲，反而，這依然是事物本身的意義，因爲在視域融合的過程中，詮釋者沒有把己意強加在事物上，而是根據事物的語言去刪除在他視域中那些與之衝突的語言，保留與之融貫的語言。既然詮釋者是藉著與事物融貫一致的語言去理解事物，則由此得到的事物意義，當然沒有歪曲事物本身了。再者，由視域融合而來的意義，仍可以繼續接受其他的視域，與之融合，呈現新的面貌。意義似乎在一個無限發展的歷程中，不斷更新它的自己。因此，在高達美的視域融合裡，事物的意義不是獨立和固定的，它是事物語言與詮釋者語言的融合，在繼續融合的歷程中不斷發展。事物的意義不是固定的，而是可變的。它雖然可變，但無論它如何變化，仍是事物本身的意義。

當語言是詮釋的中介，詮釋者就必需藉著語言才能理解事物，但事物的語言是陌生的，詮釋者無法理解它，則事物的語言不能作爲適當的中介。但是，由於詮釋者熟悉自己的語言，則他的語言才是適當的中介。於是，只有當詮釋者的語言與事物的語言取得融貫，完全契合，詮釋者才能理解事物的意義。意義因此不是如本質主義所說，是獨立自存、固定不變的本質。本質主義使意義僵化，不能隨著不同的詮釋者視域而改變，它摧毀了意義的可變性和多樣性。另外，當語言是中介，則語言不是只關連到別的語言去，而是關連到事物去，

28 視域融合雖然是高達美詮釋學的重要概念，但他的著作卻沒有深入詳盡說明它。在《真理與方法》討論視域時，高達美曾根據對話來說明融合後的視域是一個更普遍的視域，他說：「〔在對話中〕把自己置入對方裡（Sichversetzen, transposing ourselves），不是把自己神入（Einfuehlung, empathy）到另一個人之中，也不是以自己的標準去壓迫別人，而是要克服自己和別人的有限性，提昇到一個更高的普遍性去。」（Gadamer 1990, 310; Gadamer 1989, 305）若我們從視域融合的觀點解釋這句話，那就是詮釋者帶著自己的視域置入事物的視域裡時，不是放棄自己的視域去理解事物的視域，也不是以自己的視域去壓迫事物的視域，而是克服兩個視域的有限性，彼此融貫成一個更普遍的視域中，因此，視域融合是在一個更普遍的視域去理解事物的意義。

因爲中介處於詮釋者與事物之間，它的功能是把事物呈現給詮釋者。並且，因爲意義是由視域融合而成，故不同的詮釋者視域讓事物呈現不同的意義，但不同的意義依然屬於相同的事物，於是，高達美的意義理論不致陷於反本質主義的困難——把語言視爲符號，而符號的意義由別的、無盡的符號所規定，以致語言的意義不斷地差異和延後。在反本質主義，意義雖顯示了多樣性，但卻失去整體性和同一性，淪爲雜亂無章的不可決定性。但高達美的意義理論一方面保證了意義的多樣性和豐富性，另方面也保證了多樣而豐富的意義能統一起來，共同歸屬於一個相同的事物，而且又正確反映事物本身的意義。[29]

以上我們從語言中介性之自我隱沒性，保證了詮釋的有效性，也保障了真理和知識；再由語言作爲中介以呈現事物意義時，必需接受完整性前概念的規範，這使意義不致無盡擴散，反而自我構成一個完整的統一體，由此保障了意義的同一性；並且，語言在說出事物的意義時，必需在視域融合的方式裡，而由視域融合而來的意義豐富了事物原來的意義，由此保證了意義的多樣性。於是，我們可以證實，高達美的意義理論維護了本質主義和反本質主義的優點，也避免了它們在詮釋學上的缺失，此所以它比本質主義和反本質主義更爲合理。

結論

一個妥當的意義理論必需保證意義是可以理解的，可以與別人分享和它正確反映事物的意義。意義是可以理解的，才能保障知識的可能性，否則成爲不可知論或懷疑論；意義可以與別人分享，則人們才能在溝通和討論中，檢討知識的正確性，讓知識得到共同的承認，否則成爲獨我論（solipsism）；意義正確反映事物的意義，則知識才是事物的真理，否則人對世界一無所知。然而，理解必需在語言中，因爲假若理解不在語言中，則其得到的意義是無法說明的，若意義無法說明，則它是無法證成的，這樣，它就不是知識了。再者，意義若可以與別人分享，則它也必需在語言中，因爲語言是人際溝通的良好中介。語言的出現打破了人際的隔閡，摧毀了獨我論的可能性。因此，意義必需在語言中。但是，如何才能保證在語言中的意義正是事物的意義呢？這個問題亦即是：如何才能保證語言的意義正是事物的意義？

29 G. Madison非常扼要地指出，相對於德希達的不可決定性（undecidability），高達美詮釋學卻是主張不可窮盡性（inexhaustibility）。前者是指語詞的意義是多樣的和可變的，以致無法決定那個才是它真正的意義；後者是指語詞的意義是多樣的和可變的，但卻是同一個事物的不可窮盡的意義。參考（Madison 1996, 114-115）。

本文的分析指出，無論赫施的本質主義和德希達的反本質主義，都預設了語言的獨立性，這是說，語言似乎有它自己的獨立存在——詮釋者、事物和語言似乎是三個各自獨立的東西。對於赫施，語言的獨立性是指，文本的語言與它意指的事物（作者的意圖）是兩個獨立的東西，而詮釋者又是另一個獨立的東西。在這種情況下，詮釋者若要客觀理解文本的語言，必需先行刪除自己的語言，這卻使詮釋者因爲失去語言，而導致理解的失敗。理解既然無法成功，則詮釋者當然無法理解別人的語言和事物的意義了。對於德希達，語言的獨立性是指，語言的意義封閉在它的語言體系裡，不涉及外在的事物。這樣，即使詮釋者能得到語言的意義，但卻與事物無關。文本是文本，事物是事物，互不相干。這斷絕了詮釋者對事物的知識，更不用說德希達把語言意義解構成不斷的差異和延後了。因此我們可以說，從語言的獨立性建立的意義理論是失敗的。

然而，高達美是由語言的中介性建立他的意義理論，一旦語言是中介，它把意義呈現給詮釋者，它是意義與詮釋者之間的橋梁，因此語言沒有獨立性。我們更要注意，高達美是從對話去說明語言的中介性。由於對話是對話者以語言說出事物，讓對方理解事物的意義，因此，它指出了語言與事物意義的密切關係，保證了語言與理解的必然關係，更肯定了語言作爲人際溝通的中介，這是說，意義是關於事物的，它是在語言中被理解，被別人分享。於是，相對於本質主義和反本質主義的意義理論的缺失，高達美的意義理論更爲合理。

引用書目

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Tran. G. Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

___. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Dostal, Robert J. "Gadamer: The Man and His Work," *The Cambridge Companion to Gadamer*. Ed. R. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 13-35.

Fromm, Wayne J. "L'ecriture and Philosophical Hermeneutics." *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature*. Ed. Hugh Silverman. New York: Routledge, 1991.136-148.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd edition. Tran. J. Weinsheimer and D. Marshall, New York: Crossroad, 1989.

___. *Wahrheit und Methode: Ergaenzungen Register,Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werk, Band 2*. Tuebingen: Mohr, 1986.

___. *Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik. Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke. Band 1*. Tuebingen: Mohr, 1990.

Hirsch. Eric Jr. "Truth and Method in Interpretation," *Review of Metaphysics* 18.3 (1965): 488-507.

___. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Tran. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

___. *Identity and Difference*. Tran. J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.

___. *Sein und Zeit. Martin Heidegger: Gesamtausgabe, Band 2*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostgermann, 1977.

Hoy, David. *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Kearney, Richard. *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press, 1986.

Leitch, Vincent. *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*. New York: Columbia University Press, 1983.

Madison, Gary. *The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Rorty, Ricard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota

Press, 1982.

___. “Inquiry as Recontexualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation.” *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture.* Ed. D. Hiley, J. Bohman, and R. Shusterman. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 59-80.

Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Tran. W. Barkin. New York: Philosophical Library, 1959.

Smith, Christopher. *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*. New York: Fordham University Press, 1991.

陳榮華，〈論高達美詮釋學的文本與詮釋之統一性〉，《臺大文史哲學報》52期，2000。

Gadamer's Theory of Meaning from the Perspective of Language as Medium: With Essentialism and Anti-Essentialism as a Subordinate Thesis

Chan, Wing-wah*

Abstract

This essay attempts to show that Gadamer's well-known maxim concerning the theory of meaning, "difference exists within identity," might be justified by an analysis of his conception of language: "language as medium." However, both essentialism and anti-essentialism in the theory of meaning presuppose another conception of language: the independence of language. This conception makes interpretation impossible. In this essay, the theoretical difficulties implied in the concept of language in essentialism and anti-essentialism are first elucidated. Then Gadamer's conception of language as medium is examined and a justification of his theory of meaning proposed.

Keywords: Gadamer, theory of meaning, essentialism, anti-essentialism

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.