

## 第四章 詮釋意識與溝通理性

前一章提到海德格對此在的存在性解析，指出此在的存有結構使它的理解活動總是一種循環式的活動，這是此在之情境性理解活動的存有學結構，亦即「理解的循環」。爾後海德格對本真此在的時間性三結構的解析，則以歷史性原則進一步為此在之「情境性理解」引入一個指向共通感的超個人向度。但同時需要指出，以海德格的存有學討論為基礎，所開展的關於「世界」的現象學討論，雖有助於釐析自覺經驗的重要特性，但還需要在認識的層次上取得批判效力，以區別詮解活動是揭顯了事物自身，或只是流於奇想或俗見。尤其當歷史中的不同傳統或社群中關於良善的不同概念涵意相互競爭之時，是否有一種量度（measure）得以進行評價？

在這個討論脈絡中，本章將先從伽達瑪哲學詮釋學討論的詮釋經驗著手，因為正是伽達瑪承繼了海德格這一取向，並將之轉化成為理解的歷史性與詮釋學循環等基本預設，從中引伸出重要的詮釋學概念，如「時代間距」、「效應歷史（意識）」、「視域融合」等，並由詮釋經驗的討論，反思前判斷、權威和傳統這三個要素在詮釋歷程中的角色與作用，以及理解、詮釋與應用三者不可分的聯繫。

伽達瑪闡述上述詮釋學想法的主要著作《真理與方法》，第一部分乃由藝術經驗中尋找科學方法論之外的另種真理向度，第二部分則先批判施萊爾馬赫和狄爾泰等偏向方法論的詮釋學，再轉由海德格的詮釋學現象學出發構想其哲學詮釋學理論，第三部分透過對語言的討論提出詮釋的存有論。

在這整本巨作中，第二部分的後半關於理解的歷史性與詮釋學循環這些基本預設，以及由之發展的詮釋學理論，將是本章的討論重點。這是因為，由此將能更具體的理解歷史對自身存在之型塑（效應歷史）以及反思這些影響作用之可能性（效應歷史意識），以及這些反思的效果（視域融合）。然而，由於哲學詮釋學之存有論特性，及其側重歷史性而未考慮契機的另一時間向度--未來性，致使有傳統決定論之偏向，陷入為傳統之權威辯護，以致無法處理歷史中不同傳統或社群關於良善的不同概念涵意的相互競爭（Warnke, 1994: 223）。相對於此，哈伯馬斯的溝通行動理論，兼具哲學反思與批判性的社會分析，將有助於發展以整體性的「歷史—社會」分析為基礎的意識型態批判，而使人與歷史、傳統的連結，成為一種有反思距離的連結，並有能力回應由處境中興起之契機，成為歷史的創造者，而不只是依附於歷史的順從者。

事實上，人在與歷史互動之時，在歷史中看見的從來不會只是自己以及自己的傳統，而總會包括自己與他人的存在，也就是世界整體的浮現。的確，伽達瑪對理解之歷史性的說明，使我們明白，自我反思永不可能是完全透明的，詮釋者也不可能解除他的詮釋處境，即便是理論本身也脫不開歷史性的印記。但這種存

有論上的有限性，固然有助於消極地使人避免對他者的支配暴力，卻不能免除積極的透過行動回應由處境中興起之契機的責任。

不過，哈伯馬斯與伽達瑪兩人之間的思想爭論，也許最好視為互補的關係。呂克爾（Paul Ricoeur）在「詮釋學與意識型態批判」一文中指出，兩人之思想爭論涉及「基本的哲學姿態」的問題，亦即當代哲學是要走向一個「公開表明一切人類理解都由於其有限性而受歷史條件所制約」的道路，還是走向一個「不斷對錯誤意識、扭曲的交往進行批判」的道路？（1981: 63）

事實上，即如哈伯馬斯本人也明白，「批判理論在表述進步的概念時，必須足夠敏感和有彈性，使其自身不會為盲目於表象的解放。當然，它必須與之對立的是：『解放自身神秘化』這個論題（1979: 56）。」前一章已然提及，有限性問題所揭示的「對他者的責任」，和溝通行動所著重的「對行動的責任」，兩者之間並沒有互斥之處，反而可以相互補充的置於批判意識的概念架構之中。Fred Dallmar 也曾指出，「溝通行動仍然如同策略行動一般是目的導向的，只是兩者之目的不同，但有著同樣的目的論結構。...因此，在溝通行動之中，語言仍然是被工具化為達成個人宣稱，追求個人目的的工具（1984: 239-240）。」這樣的批評反映的正是伽達瑪和海德格的洞見，他們強調我們必須理解非工具性行動的被動性質，以及語言的非工具性質。

換言之，哈伯馬斯之批判理論和伽達瑪的哲學詮釋學包括海德格的詮釋學現象學之間的差異，可能互補的關係要多於互斥。本章將著重於詮釋意識和溝通理性的討論，探究兩者之間的具體關連與差異。由此將發現，詮釋意識蘊含的問答結構以及詮釋經驗的歷史效應意識與視域融合等特性，比較合適於說明自覺經驗的反思性與世界敞開特性。視域融合之前提在於詮釋者之視域的敞開，此即前一章所討論的「世界作為世界之顯露」，唯有如此，才有可能促發文本之視域的敞開，並藉由來回運動，而達致融合後之視域。至於詮釋意識蘊含的問答結構，正是此來回運動的說明。

不過，由於伽達瑪的理論焦點在於存有論問題，並且以經典文本為主要關切的詮釋對象，因此缺乏關於社會批判的討論，而其實踐概念也不易彰顯日常生活中的解放意涵。是故，詮釋意識的理論架構與概念無法說明自我批判轉向社會批判的發展歷程，而需要藉由哈伯馬斯的溝通理性概念以及以此概念為基礎發展的論說倫理學，為社會批判活動奠基。但是，哈伯馬斯的論說倫理學架構仍然有過多啓蒙理性主義的遺緒，必須透過女性主義的補充與修正，方能豐富完善批判意識架構之重建所需要的概念資源。

因此，本章將依次討論哲學詮釋學中的詮釋意識、哈伯馬斯的溝通理性與論說倫理學，以及女性主義的補充與修正。但首先要從社大的課堂中的歷史經驗談起，透過這些歷史經驗將上述三個思想脈絡串連起來。

## 第一節 社大課堂中的歷史經驗

「我們研習歷史，因為我們自身就是『歷史的』。」（伽達瑪，1995：262）

一般而言，學習者在參與社大課堂的討論互動中，或有判斷意見的直接表述，亦有敘事性的生命經驗分享。雖然這兩種表達形式各有其適當的呈現情境，但相較於體制內的教育而言，在社大，學習者自身的生命傳記或是口述歷史，常更多的成為課程與教學的重點。這些關切指向的正是人與歷史的關係。唯有人的歷史才能告訴人：他是什麼；人的存在根本上是一種歷史的存在。我們只要活著，存在著，就是活在歷史之中；我們既活在自己的歷史之中，也活在社會歷史，甚至世界歷史之中，我們自身就是「歷史的」。

正因為我們自身就是歷史的，我們對歷史若是有所理解，其所理解者，最終都是自我理解。歷史理解最終都是自我理解，這個主張乃由海德格於《存有與時間》32節「理解與詮釋」所引出。按照海德格的看法，理解作為此在的存在方式，就是此在「向著可能性投企它的存在」，理解的投企特性具有造就自身的意涵，而詮釋就是指「理解的這種造就自身的活動」，因此，「詮釋不是把某種『意涵』拋擲到赤裸裸的現存物上，也不是給予它某種價值；這與我們相照面的世內之物，已然與我們有某種關連，這種關連乃揭顯於我們對世間的領會之中，而詮釋無非就是把這種關連展現出來而已（BT: 190-191）。」

從這點來看，人與歷史的互動有助於其自我理解。以下兩段引文，是我於2006年春季，在永和社區大學開設的一門課程「台灣的日本殖民經驗」，其中兩位學員在期末訪談時的學習經驗分享。

### 學員 A：和歷史連結的體會

從歷史會比較容易瞭解自己，為什麼會型塑成今天的樣子，瞭解自己所處的環境，透過這種連結，會慢慢感覺跟社會有一種認同，一種歸屬感。一開始是林茂生那份講義，我回去看那份東西，這些是跟我生活息息相關的，是存在的事實，它曾經歷過也是被掩蓋抹掉一部分，觸動我想追究歷史真相，真實面對。會開始想從歷史瞭解台灣看這塊土地，接受它曾經歷過不管是落後或文明或是悲痛，它是我的國家，我生長在這塊土地上和它是緊密連結。關心這個國家發生的各種事情。不論國家政策動向人文教育都與我息息相關是密不可分，像書本裡面講的，開始會有主體的觀念，我們是生活在這個地方，應該要更瞭解這塊土地，它曾經發生過的。我會希望我的朋友，也能夠瞭解這塊土地，歷史的緣由，才能夠去愛這塊土地。

## 學員B：對於社會與歷史位置的體會

我上課下來覺得好像抓到一條生命的根源。感覺自己是有重量的，不再是漫無目的的人生。抓到源頭後相信自己的生活能過得更有厚度。以前感覺自己對人只要無愧於心即可，對發生於週遭的任何事，皆無興趣深入的探討與了解。可是上到現在來，卻發現自己較能察覺內心的觸動，認同這也是學習自我察覺的一種方式，認同自己任何的習慣、反應皆由社會型塑而來。借由歷史人物的探究、時代的演變，思考自己也是歷史洪流中的一個小小螺絲釘。反省自己的人生，結婚後的生活，才驚覺自己是如何的隱沒在那道德文化的緊箍咒中。以前你給我什麼，我就怎麼樣過生活的那種感覺，就是被型塑成什麼形狀，自己就是什麼樣子，完全沒有自我意識、自我思考的能力。我猶如一棵依附在「老公樹」上的菟絲花，乖乖順順的，日日夜夜的晨昏都是以老公為天、老公為地，沒有自我在其中，在老公的保護傘下，我在玻璃屋中生活了好多年。看到書中的人物在真實的生活中，有自己的思想，能追求自己的夢想，實現自己的理想。不探究它的成功與失敗，至少是一個有感覺活在當下的一個人，我細想我活在哪裡？活在別人的陰影下？活在玻璃屋裡？還是活在機器殼裡？現在的感覺是因為我可以看到，我的位置那邊是空缺的，我可以站進去我的位置裡面，所以那是一種歸位。再來，看過天健推薦的一些歷史的書，認為至少我是活在這個時代的一個人物，那個感覺就像乾枯的小花，經過陽光、雨水的滋潤重新活過來的雀躍。

「台灣的日本殖民經驗」這門課程<sup>29</sup>，是 2006 年春季在永和社大開設的一門課程，是我計畫於「批判與自覺」課程系列中的進階課程。這門課程的主要目的有二：一、促發人與歷史之間的連結，二、發展學習者「整體的理解社會」的智識能力。當時有 13 位同學修這門課，原先在學期末要對所有學員進行訪談，談談他們在這門課的學習經驗，後因故，只進行了 5 位，上引兩段是其中兩位學員的部分摘錄。

這兩段學員的學習經驗分享，表達出一種歸屬感，一種個人生命和社會歷史之間的連結。這種經由與社會和歷史連結而形成的歸屬感，是一種對於自己生命根源的探索。經由這個連結，他們平常「意識」<sup>30</sup>到的「個人存在」，轉化為具有「我們」意涵的存在；而「我們」的顯現，非但沒有淹沒「我」的存在感，反而使其「個人存在」成為更具有「主體性」的存在。甚至，相對於轉化後的「我」，轉化前的我，其實是無歷史感，漂浮於世間，無所去從，任由世間型塑的我。

<sup>29</sup> 這門課程內容的詳細說明與解析，請見第五章第四節以及附錄。

<sup>30</sup> 此處將意識置入「括弧」之中，意味著我們的「實際存在」，遠不是「意識」所能包涵的。無論是馬克思主張的「存在決定意識」，或是伽達瑪討論的「歷史效應意識」，都將人的社會存與歷史存在置於首要地位。

更重要的，這兩位學員在與歷史互動中所體會到的歸屬感，是具有反思性格的歸屬感；它不但是一種充實，同時又是一種放空。它不是一種簡單的身份認同，而是具有反思意識的身份認同。兩段分享都提到「被型塑」和「主體性」的對照，而他們所意識到的主體性，是一種「在與世界的互動之中，脫出自我中心，去反思自己在世界中的位置」的主體性，所以學員 A 強調著：「會開始想從歷史瞭解台灣看這塊土地，...關心這個國家發生的各種事情，...開始會有主體的觀念。」而學員 B 的說法是：「借由歷史人物的探究、時代的演變，...才驚覺自己是如何的隱沒在那道德文化的緊箍咒中。...我細想我活在哪裡？活在別人的陰影下？活在玻璃屋裡？還是活在機器殼裡？現在的感覺是因為我可以看到，我的位置那邊是空缺的，我可以站進去我的位置裡面，所以那是一種歸位。」

尤其重要的是，發生在這兩位學員身上的轉化，不是某項思維或性格的轉化，它是一種生命整體的轉化，一種人和世界的互動方式的轉化。這種轉化明顯蘊含著一種人和歷史之間的關係。然而，人和歷史之間具有什麼樣的關係，以致於，人在接近歷史之時，會產生這兩位學員的這些轉化。歸屬與反思，充實與放空，這些看似對反的特徵，為何會同時發生在人和歷史的互動之中？這些轉化是否有助於人發展出有批判性的社會整體理解？個人之轉化的整體性和其對社會的整體理解之間有什麼關聯？這些問題的討論，皆涉及人的歷史存在特性。

以下將首先透過伽達瑪的哲學詮釋學，討論理解的歷史性與詮釋循環，以說明為何歷史理解最終都是自我理解，以及學員們發生於參與課程中與文本互動時的詮釋經驗。

## 第二節 理解的歷史性與詮釋循環

伽達瑪的哲學詮釋學可視為對一個基本問題的探究：「理解是如何可能的？」伽達瑪在《真理與方法》第二版序言中說到：

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。我認為海德格對人類此在 (Dasein) 的時間性分析已經令人信服的表明：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。它標誌著此在的根本受動性 (Grundbewegtheit)，這種受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>31</sup>

---

<sup>31</sup> 見《真理與方法 II》p. 484。

「理解之歷史性」<sup>32</sup>因此成為伽達瑪開創之哲學詮釋學的首要基設。藉由海德格討論的「理解的循環」，伽達瑪將此循環轉化為詮釋的循環，並指出理解總是受前判斷所規定。在此轉化中，海德格於《存有與時間》中討論的「理解的循環」之為「理解之先-結構」(Vor-Struktur des Verstehens; fore-structure of understanding)，為伽達瑪轉化為「詮釋學循環」之為「理解之前結構」<sup>33</sup>(Vorstruktur des Verstehens; ; forestructure of understanding)，並由對「理解之前結構」之解析，導出「前判斷」<sup>34</sup>(Vourteil; prejudice)之為理解的基本條件。

詮釋循環運動是理解活動過程中的主要現象。在海德格和伽達瑪之前，詮釋循環主要被視為一文本之整體與部分的形式關係，即單個字隸屬於句子的脈絡，單個文本屬於作者作品整體的脈絡。依此，理解之詮釋循環，則意味著在文本之整體與部分之間的循環運動，而終止於完滿的理解。伽達瑪並不反對文本自身內部的整體—部分之循環關係，但他從海德格於《存有與時間》所討論的人之歷史存在特性，抽繹出建基於理解之歷史性的詮釋循環運動，指出對於流傳物的理解，其實是一個調介綜合詮釋者自身當下視域和流傳物所承載的歷史視域的過程。

構成當下視域之前判斷，其為理解的基本條件，意思是說，人對任何事物的理解活動，必然是基於其已有的前判斷，並由前判斷所引導。也就是說，一切理解都必然包含前判斷，而個人那平常隱而未顯的前判斷，比起個人在日常生活中實際表現出的判斷來說，反而才是個人存在的歷史實在。這即是理解的歷史性意涵。換句話說，人的實際存在要比其平常所能意識到的多出許多。事實上，人永不能完全的意識到其實際的存在。而這些永不能以意識（即日常判斷）加以完全把握住的實際存在，卻安身於人們隱而未顯的前判斷之內，影響甚至支配著日常思維與作為。

因此，相較於日常的意識內容，前判斷更合適於成為探討人與歷史的關係之主要對象。伽達瑪正是將前判斷攝納入詮釋經驗的討論，並由此發展出「效應歷史」、「時代間距」與「視域融合」三項詮釋循環的主要概念，據以闡述在理解活動中，由於理解之歷史性而形成的詮釋循環運動。

<sup>32</sup>亦即「理解之歷史性」乃被伽達瑪視為一項詮釋學原理而成為其哲學詮釋學之理論基本預設。

<sup>33</sup>此處翻譯中之「先」與「前」之區別，乃參照陸敬忠之意見（2002）。就海德格「理解的循環」之「理解之先-結構」(Vor-Struktur; fore-structure)，「先」之中譯，意指其為存有之先；相對於此，伽達瑪所討論的「理解之前結構」(Vorstruktur; forestrucutre)中的譯文「前」，則有生成順序在前之涵意。

<sup>34</sup>Prejudice一般被譯為「偏見」、「成見」，由於中文使用者多由貶意使用這些概念，因此此處譯為「前判斷」，以求能同時包含肯定和否定兩種意涵。

## 第一項 詮釋循環

從一般的（文本）詮釋經驗來看，影響詮釋者理解活動的前判斷和前見解，並不是詮釋者自身可以自由支配的。詮釋者不可能在詮釋之前，就能把那使理解得以可能的生產性前判斷，和那些阻礙理解並導致誤解的前判斷區分開來。這種區分必須發生於理解的過程之中，伽達瑪認為，詮釋學所要追問的就是這種區分是怎麼發生的。

要對前判斷發揮這種區分，首先需要懸置它對我們的作用效力。當前判斷總是不被覺察地在發揮作用時，要使人意識到它是不可能的；只有當它被激發之時，我們才會意識到它，並且考慮它的作用。那麼，是什麼可以提供這種激發作用？它具有什麼樣的性質，以致於能夠產生這種激發的作用？「效應歷史」是伽達瑪討論這些問題時，所創建並運用來分析這些問題的主要概念。

人在日常生活中的言行舉止，思維與價值判斷，無一不受到歷史的作用。這些歷史的作用，透過各種社會機制、規範的運作以及流傳於生活中的文本與事物，影響著人們的日常生活，並沈澱於其前判斷之中，而未必對此有所覺察。伽達瑪將歷史的這些作用稱為：「效應歷史」（*Wirkungsgeschichte*; *effective history*）。效應歷史這個語彙由效應和歷史二字所組成，而效應（*Wirkung*）一字既有作用或影響（*wirken*）之涵意，也有實現（*verwirklichen*）和實在性（*Wirklichkeit*）的意思。當我們說，人是歷史的存在，其意不只是歷史影響了人的存在，更進一步的是，人的存在本身就是歷史的實現；我們在歷史屬於我們之前，就已經屬於歷史了。

如果在人與歷史的互動之中，有某項存在於歷史中的事理（*subject matter*）在向人述說，並經由其述說，激發了對於自身之前判斷的意識，那是因為，存在於歷史中的該項事理，和存在於人自身之中的前判斷之間，具有一種效應歷史的關係。所以，理解歷史最終都是理解自己。歷史作為一個它者，人在與歷史互動中真正要理解的對象，不是一般自然科學意義下和自己無關的客觀對象，而是和人自身，經由效應歷史，所構成的一個統一體對象。

但在前判斷被存在於歷史中的某項事理所激發之後，進一步要追問的是「區分」的問題，亦即將那些使理解得以可能的生產性前判斷，和那些阻礙理解並導致誤解的前判斷區分開來。

伽達瑪指出「時代間距」（*temporal distance*）正是這種區分得以可能的重要條件。對於歷史的理解，時間的距離主要不再被負面看待，被視為一種由於其所造成的分開和遠離，而必須被跨越的鴻溝，時代間距反而是促使歷史理解得以發生的一個正面而且積極的條件。因為，唯有當一個歷史事件與我們當前處境足夠的遠到，使該事件得以處於相對封閉狀態時，方使我們得以縱覽其全貌；而當代

各種對於該歷史事件的意見和該歷史事件之間，由於時間所產生的距離，也成為促發歷史理解的積極條件。事實上，只有從某種歷史距離出發，我們才可能排除主觀的私趣（interest），而對歷史達致純粹歷史旨趣的客觀認識（TM: 298）。

時代間距除了有助於消除人對於歷史的主觀私趣之外，它同時也使存在於歷史事件裡的真正意義能夠充分地顯露出來。它不僅使人自身那些侷限的以及有限制性的前判斷消失不見，它還使那些促成真實理解的前判斷浮現出來。伽達瑪認為，時代間距才能解決詮釋學之中的「批判問題」<sup>35</sup>，亦即讓人能夠將得以達致理解的那些「真實的前判斷」，和那些產生誤解的「錯誤的前判斷」，加以區分開來。

「效應歷史」和「時代間距」這兩個由「理解之歷史性」導出的概念，一者說明了為何人與歷史的互動有助於人的自我理解，同時也指出這種可能性的存有論條件。這兩個概念清晰的說明了，A 和 B 兩位學員與之互動的歷史文本，其內容雖然並不與兩位學員個人的生命歷史直接有關，但卻描述了對於兩位學員生命歷史具有實際影響作用，並有一定時代間距的歷史過程，因而使兩人得以從一個廣闊的歷史背景之中，看到並反思自己的整體存在。特別的是，A 和 B 兩人在這個與歷史的連結之中，所體驗的是一種對自身的責任，一種要回應由自身向自身提出的「存在意義」要求的責任。這種「與自身關係」的轉化，同時也是「與世界互動關係」的轉化：從被動為世界所型塑轉化為主動參與世界；從沈陷於世界到世界顯現的轉化。

伽達瑪的「視域融合」概念，旨在闡述發生於人之理解活動過程中的詮釋循環運動。陸敬忠（2002：230）將伽達瑪所主張之詮釋循環運動整理為三個主要環節如下：

- a. 在理解過程中首先出現的現象是，一個初次的、個別的意義「自行呈顯」（sich zeigen），當在文本中一個首次的、個別的意義自行出現時，詮解者便會對文本整體的意義進行一種設想；
- b. 首次個別意義之自行呈顯底發生乃是基於閱讀時對某一特定意義或一意義整體底一個首次的、某種的意義期待或「前設想」；
- c. 對此前設想底處理，特別是對其持續性地修改，乃經由來自進一步「對意義之參透」或進一步開示意義之領悟底刺激，此遂形成對文本中之事理底理解。

以上三個環節所構成的詮釋循環運動，首先是「環節 a. 預設著環節 b.」，亦即，經由一個自行呈顯之個別性文本意義的出現所激發的，首次對文本整體意義

---

<sup>35</sup>在肯定伽達瑪關於「時代間距」有助於解決詮釋學之中的「批判問題」之主張時，同時也要指出這項主張尚不能充分解決詮釋學與批判理論之爭議，本文第三部分將著力於該爭議之處理。



之設想，乃是詮釋者在閱讀時被激發的意義期待或「前設想」。環節 c.是進入循環運動的主要關鍵，亦即，唯有來自進一步「對意義之參透」或進一步開示意義之領悟的刺激，方能啟動對於前設想的修正。此受修正之前設想，則形成新的文本整體意義設想，而回到環節 a.開啓下一回合的詮釋循環運動。經由愈益深入之意義參透、愈益豐富的意義領悟，以及由此而達致持續性地修正前設想，而不斷發展新的文本整體意義設想，直到一種適切於文本事理之意義整體的形成。

以上描述的詮釋循環運動，即是一個「視域融合」的過程，亦即「自我」的視域（詮釋者）和「他者」的視域（理解對象），兩者經由對話互動所開展的視域融合過程。前曾提及，人對任何對象的理解活動，必然是基於其已有的前判斷，並由前判斷所引導。這些前判斷構成了某個現在的視域，因為它們表現了人們那種不能超出其去觀看被理解對象的東西。就如同前判斷乃是受效應歷史影響而形成的一般，沒有存在於歷史中的過去視域，也就不會有現在的視域。理解不是兩個各自獨立存在、完全互不相干的視域的融合過程。伽達瑪將詮釋者在進行理解活動時的處境稱之為「詮釋學處境」，意在強調理解活動既不是移情活動

（empathy）即將詮釋者移入被理解對象之中，也不是使被理解對象受制於詮釋者自己的標準。他以一般的口試或醫生某種形式的談話為例（TM: 303），指出該種談話只需要知道對方的立場和視域，但不是一種真正的理解活動，因為在這種情況下，詮釋者自身無法被達到。詮釋者認為自己理解了，然而事實上，詮釋者已經從根本上拋棄了那種要在被理解對象中發現對詮釋者自身有效和可理解的真理這一要求。

相反於移情的概念，「視域融合」強調的則是讓自身在理解活動中，被「帶向一個更高的普遍性的提升，這種普遍性不僅克服了詮釋者自己的個別性，而且也克服了它者的個別性」（TM: 305）。這種視域融合的發生，則有賴於詮釋者在進行理解活動，能夠開啓上述的詮釋循環運動，不斷地檢驗自己的前設想，並在這種往復過程中，逐漸把握住自己的詮釋處境，去意識到自身所受歷史的影響，這即是伽達瑪所稱的「效應歷史意識」（consciousness of being affected by history; historically effected consciousness）。不過，伽達瑪雖然重視效應歷史意識，並視其為詮釋學的重要主張，但他同時也特別強調，「對於處境的把握，亦即對於效應歷史的反思，是無法全然完成的。這種不可完成性，並非是由於缺乏反思，而是由於我們自身的歷史存在特性，作為一種歷史存在，便意味著自我認識是無法完全的。」（TM: 301-302）

由以上討論可知，進入詮釋循環運動之關鍵在於「對意義之參透」，而其主要是經由遇到理解的障礙所激起。此處將遇到一般學習者在閱讀文本，進行理解活動時會發生的三個問題。第一、學習者面對理解障礙的態度或動機問題，第二、學習者對於理解障礙的自覺問題，第三、學習者處理理解障礙的智識能力問題。以下將分別藉由三個詮釋經驗來說明這些問題的性質與涵意，它們分別是不同時代物理觀、不同文化脈絡以及不同社會脈絡相遇時發生的詮釋經驗。

## 第二項 三個詮釋經驗例說

### 詮釋經驗一：不同時代物理觀相遇時的詮釋經驗

孔恩在一篇回顧時從物理學家轉變為歷史學家之歷程的序言中，提到早年在閱讀亞里士多德物理學時的一次詮釋經驗。孔恩表示他對於歷史的徹悟起於1947年的這次詮釋經驗。他首先談起當時在閱讀時的困惑：「在諸如生物學和政治行為這類領域，亞里士多德對現象的解釋經常很深刻透徹，他那特有的才能，一談到運動，卻居然說了那麼些荒謬的東西。尤其重要的是，為什麼會有那麼多的後繼者那麼長久地認真看待他的這些見解（1977: xi）？」孔恩讀的越多，就越感到困惑。然而，「在一個難忘的（也是非常炎熱的）夏日裡，這一切困惑突然統統消失了（ibid.）。」

我第一次對亞里士多德的主題，即性質的變化（它既包括一塊石頭的落地，也包括一個孩子的成長為人這樣的過程）給予了應有的重視。在他的物理學中，能夠成為力學問題的，至多是些尚未能抽離出來成為主題的特殊例案。更重要的結果是：我開始明白，亞里士多德宇宙的那些永恆的組成部分，就本體論而言最基本的和不可消滅的元素，並不是物體，而是一些性質，把這些性質加之於無處不在的中性物質，就構成了個別的物體或實體。在亞里士多德物理學中，位置本身也是一種性質。…在一個以性質為本的宇宙中，運動必然是一種「狀態的變化」，而不是狀態（ibid.: xi-xii）。

回顧這一詮釋經驗，孔恩認為這一經驗不僅改變了他的學術生涯，並且改變了他的科學觀，他甚至由此詮釋經驗形成他自己的詮釋準則：

在閱讀重要思想家的著作時，首先要注意文本中那些顯得荒謬難解之處，並問問自己，為什麼一個明智的人會寫出這樣的東西。當你找到了答案，也就是那些原先荒謬之處成為講得通的東西，你會發現，一些你原以為理解了段落，其意義也都改變了（ibid.）。

Richard Bernstein 認為（1983: 132-133），以伽達瑪式的語彙而言，孔恩最初的閱讀困惑，是因為他帶著近代力學的成見去研究亞里士多德物理學的結果。正是因為從力學的成見所構成的視域出發，亞里士多德的主張因而看來不僅是錯誤的，而且是荒謬的。實際上，錯誤的是孔恩在閱讀過程中向亞里士多德提出的問題，他得學會提出正確的問題，並從而理解亞里士多德試圖解答的那些問題。

孔恩自我描述的這段詮釋經驗，典型的表現出伽達瑪的「視域融合」概念意

涵。視域融合指的不是兩個視域相加在一起的簡單擴大，它的重點在於「帶向一個更高的普遍性的提升」，也就是說，兩個視域融合形成的新視域，與原有的個別視域相較，是一個層次更高，其問題意識更具有普遍性的新視域。這個更高層次的新視域，將能解釋說明原有兩個視域（亞里士多德的物理學與近代力學）之相關與差異。孔恩閱讀亞里士多德物理學的詮釋經驗，重點不在於他比以往更瞭解了亞里士多德，而在於當他體會到自己原有的科學觀成見如何影響他對不同典範科學觀的態度與理解之後，這個體悟開啓他對於科學革命的結構問題意識（融合後的新視域），使他從典範轉換的視角來思索科學理論的變遷。這個新形成的視域，既跳脫出了在單一典範內部思考真理的科學觀，也跳脫出了為科學理論爭議/抉擇建立普遍判準的科學觀。

在關於伽達瑪思想的眾多評論之中，視域融合是一個爭議性的概念。Hans Herbert Kogler（1996: 70）認為伽達瑪此一概念，主要在強調對話互動是將對於某事理之不同觀點融合成一新的真理，但如此一來，將會忽略不同視域之差異的不可共量性，反而限制了詮釋的批判性。Georgia Warnke（1987: 107-108）則認為在伽達瑪的作品中，視域融合有兩種概念涵意，一者仍維持對話雙方各自視域之特異處，另一種則強調完全的昇華。但其實這些爭議是由於錯置焦點之故，因為融合形成的新視域所關切的事理，已不再是對話雙方原有視域所關切的事理。的確，對文本的詮釋正確與否，並不是視域融合概念所關切的問題，伽達瑪關切的是在詮釋過程中反思修正前判斷以擴展並提升視域的真理經驗。

因此，當孔恩強調「一些你原以為理解了段落，其意義也都改變了。」這裡指的意義改變，其實有雙重意涵。第一個層次是能夠拋開自己原有的成見，從亞里士多德物理學的的整體思考框架去理解文本的意義；第二個層次則是從融合形成的新視域去理解亞里士多德物理學在人類科學整體發展中的意義。

不過，這樣的對自身詮釋處境之意識，以及由此意識所促發的視域融合，需要詮釋者自身具有一些特定條件。首先，詮釋者基本上需要讓自己處在一種張力之中，既一方面真的很相信自己原有的判斷，但同時又需要對於異己之它者抱持開放性，亦即也相信理解對象是有意義的（整體意義的預期），如此才有可能讓理解障礙在自身之中形成衝突與矛盾，並藉此激盪讓自己原來隱而未顯的的前判斷顯現出來。

詮釋者非但需要對於被理解對象抱持開放性的態度，他還需要對於與之相遇的理解障礙，具有一定程度的背景知識。依據孔恩對自己的詮釋經驗描述及從中抽象出的詮釋準則，Bernstein 指出（1983: 132-133），詮釋者需要具備一定程度的背景知識，才能嘗試各種不同的閱讀方式，去看看那些明顯的荒謬之處，是否能夠與其它部分一起得到澄清，或是與文本其他部分相互一致，以克服理解障礙，理解文本說出的是什麼。

不過，背景知識的具備，還不是能達到「視域融合」的充分條件。詮釋者自

身還需要能從兩個視域（問題意識）的激盪中，抽象出更高層次，更具有普遍性的新視域（問題意識）。就此而言，以視域融合為主導理想的詮釋循環運動，對於詮釋者而言，首先是一種向新經驗開放以拓廣經驗的歷程，繼而則需要詮釋者自身的抽象能力，從背景知識中抽象形成新的視域。除了開放性這個基本態度之外，一定的背景知識開放性與抽象能力這兩項主體條件，正是詮釋者處理理解障礙時所需的智識能力。

## 詮釋經驗二：不同文化脈絡相遇時的詮釋經驗

詮釋經驗不僅發生於一位科學家對經典文本的理解，它也涉及一般人閱讀文本時，對於不同社會脈絡與處境的閱讀與理解。在這次關於日本殖民統治的課程討論中，《成爲日本人》這本書提到有些霧社事件的抗日原住民族倖存子弟，在短短十數年間，卻主動成爲日本高砂軍的成員。對於該書這章節「從叛變者到志願兵」的討論，受訪分享學習經驗的一位學員C表示，她原先認爲這不可能是那些被屠殺的族群去南洋從軍，這些原來的叛亂者怎麼可能會在短短十數年間，便成爲日本皇軍的志願兵？C表示她在蒐集資料的過程中，從《蕃刀出鞘》這本書看到說有兩個原住民族去當高砂軍，那不是抗日六族，那時就覺得跟他原先想像的差不多。可是後來又看到其他資料提到的確有 20 個抗日遺族去參加高砂軍。C這樣描述她自己在理解過程中受到的衝擊：「在這個過程中，自己會找理由去支持自己原有的判斷，但又發現自己想的跟實際的社會狀況不一樣，就想怎麼會這樣，後來又看到中山清<sup>36</sup>那種很大的轉變，會讓自己去想是什麼樣的社會脈絡，讓一個人在那種父母、親人、族人都死了，甚至滅族的狀況，還會去幫助敵人去作這些事情，開始會有一些，跟自己好像道德或是一些其它相衝突的地方，就會去想到到底是怎樣一回事。」

學員 C 在探討「霧社事件倖存子弟從叛亂者成爲志願兵」時發生的詮釋經驗，典型的呈現了前述詮釋循環運動的 a.b.c.三個環節：

- a. 霧社事件是抗日六族的歷史悲劇（一個初次的、個別的意義「自行呈顯」）；
- b. 倖存的抗日遺族不可能志願成爲日本皇軍的高砂軍（閱讀時對某一特定意義或一意義整體的一個首次的、某種的意義期待或「前設想」）；
- c. 發現自己想的跟實際的社會狀況不一樣，會讓自己去想被理解對象是什麼樣的社會脈絡，開始會有一些，跟自己好像道德或是一些其他相衝突的地方（「對意義之參透」帶動對前設想的處理，特別是對其持續性地修改，並形成對文本中之事理底理解）。

《成爲日本人》這本書的歷史討論，有一重要角度貫穿於其中，即從如今的後殖民處境去探討日本殖民統治這段歷史經驗之時，一方面要注意跳脫所謂的後

<sup>36</sup> 霧社事件倖存子弟之一，後志願擔任高砂軍。

殖民慾望—到處尋找抵抗的蹤跡，同時也要避免陷入到處譴責背叛的民族主義狂熱。作者選擇「霧社事件倖存子弟從叛亂者成為志願兵」--這個對於一般人平常認知看似不可解的現象，作為討論內容，正是因為這個現象有助於人們理解作者所要討論的事理。但是，雖然作者對於構成台灣當前詮釋處境（後殖民處境）的種種前判斷（如後殖民慾望或民族主義狂熱），有著敏銳而且深刻的認識，然而，閱讀者仍然需要如同學員 C 一般，經歷過自己的詮釋循環運動，才能真正將作者要討論的事理置於自己的視域當中，並不斷修正自己的前設想，擴展自己的視域，讓自身的視域被理解活動帶向一個更高的普遍性的提升。

如同孔恩的詮釋經驗，學員 C 對於理解障礙的處理，也需要一定的背景知識和抽象能力。C 在回顧其學習經驗時，談到這次課程閱讀的小說「寒夜三部曲」，是第二次的閱讀。不過，兩次閱讀的感受明顯不同。以前第一次閱讀時，只覺得書中的人物很可憐，這次課程的閱讀則開始注意到社會脈絡對人的影響。而且不僅是 C，受訪的另外四位學員，也都在之前閱讀過這部小說，但也都以人物的感受為主，而也都是在這次課程中，開始對社會脈絡有所體會。

C 閱讀寒夜三部曲對社會脈絡的體會在先，探討霧社事件遇到的也是與社會脈絡相關的理解障礙在後，初看起來，C 在閱讀寒夜時的社會脈絡體會，對其後來的霧社事件探討，似乎並無明顯幫助。但關鍵正在於此。C 在閱讀寒夜三部曲時的社會脈絡體會，並沒有經歷過理解障礙，而是經由閱讀感受與課堂討論建立的直接體會。換而言之，C 當時的理解尚未達到自我理解，還缺乏對於自己是如何被社會脈絡所影響的體會。這就好像伽達瑪以口試為例，說明這種理解，雖然貌似理解，卻還不是真正的理解活動。

但如前所說，C 在閱讀寒夜時的社會脈絡體會，雖還不是真正的理解，但卻為後來在霧社事件探討中，當發現自己想的和實際社會狀況不一樣時，提供了必要的背景知識，讓 C 得以為理解障礙提出初步的解釋，即可能是由於被理解對象有不同於自己的社會脈絡，並由此反思自己習以為常的價值觀與道德判斷。再者，除了背景知識提供解釋框架，「霧社事件探討」這項理解活動本身，有些使 C 在這項理解活動達到真正理解的重要特性。

「霧社事件探討」是 C 選定的學期作業。在訪談中，當被問及：「這學期課程中的三個部分，小說閱讀、理論討論，以及作業研究，對你來說，無論是感受或是學習收穫，有沒有什麼明顯的差別？」C 回應說：「我覺得作業研究收穫會比較多一點。不過，這個可能也是來自前面兩個部分的經驗累積。除了前兩部分的經驗累積，我想在進行作業研究的時候，花了很多時間在消化之前讀的，如果沒有消化應該不太可能產生能量，所以我們以後應該要有更多空白時間去消融那些養份。」

C 的這番體會，同樣也發生在另外四位受訪學員的身上。B 學員在訪談中，將她進行作業研究的歷程，描述為一種「經過自己整理」的歷程。從詮釋循環運

動的角度來看，這個「經過自己整理」的歷程，其實便是一個達到自我理解的歷程。

### 詮釋經驗三：不同社會脈絡相遇時的詮釋經驗

詮釋經驗不僅發生於對文本的理解，它也涉及在日常言談互動中對於不同生活方式與處境的閱讀與理解。1997年10月竹東地區發生一起十六名青少年男女群體虐殺一位少女的事件，事件之後，社會大眾震驚於這些少年的殘酷，並且幾乎不能理解這是為什麼？我當時到了新竹兩天時間，訪談了其中七位涉案少年與一位被害人的家庭、學校的生活情形，預備為這起事件撰寫一份報導（李天健，1997）。第一位訪談對象是涉案少年之一田姓少年的媽媽—田媽媽。

田家位處於竹東的一個窄巷之內，低矮的樓房，進到屋子裡，田家幾乎沒有擺設，牆壁的污暗，廁所內的積漬，燈光亮度的明顯不足，讓人的心情也跟著昏暗了起來。屋中僅有三張有靠背與扶手的椅子，都被我們從台北來的訪客佔了去。田媽媽對我們非常的客氣，像是一種不知所措的客氣。訪談過程中，她始終坐在圓凳上，雙手交握，拇指與拇指不經意的碰來碰去，多數時候是隨著我們的問題回答，偶而才有一些話想說。

田媽媽是到了我們前一天和她聯絡時，才確定她的孩子已經被關起來。她說：「事發當天晚上看到電視新聞，說台西鵝肉店發生兇殺案，心裡面就想：『糟糕了！』因為我兒子在那邊工作，一定會被連累到，當時身體一直發抖，可是後來從電視和報紙上都看不到我兒子，就在猜是不是躲起來了。」問她說：「難道警察都沒有通知妳嗎？」田媽媽說：「沒有呀，什麼都沒有！只有今天有寫了一封信來。」一看信，是少年觀護所來的通知，告訴家屬可以去探望以及一些注意事項。

一邊問著，一邊田媽媽說了些關於她兒子的事情，她說：「他讀了兩次小學一年級，不愛寫作業，經常一個字也沒寫，叫他坐著，很不習慣，他很好動，要他坐下來，像會死掉一樣。」「他爸爸生病很多年，是糖尿病，躺在床上，不能動，也不能工作，我自己一個人忙不過來，經常要他幫忙照顧爸爸吃飯，他心地還蠻善良的，他爸爸生病，吃藥味道很重，又拉屎拉尿，他剛開始會怕他爸爸髒，跟他講一講，他就願意了，也不會厭煩。」

講到這些，是她最開心的時候，一直笑著，臉上也比較有了活潑的表情。牆壁上掛著田爸爸的照片，泛黃而陳舊，田爸爸在田姓少年上了國中就去世了。「我小孩竹東國中唸了一年半，第一年天天都去，只是常會遲到，老師罵他，他就會生氣、睡覺，不理老師，到了中午才又好好的。」「那時候邱老師比較寬容，會對我說：『有來就好，至少是幫妳照顧孩子。』有時候，孩子十點才去學校，老師會一直打電話到家裡來找人。」「後來沒去學校了，我也沒辦法，他就開始工作，東做西做，像在水果攤、到中壢做工，都做不久，他常說：『我還沒找到喜

歡做的事』，前幾個月才到台西鵝肉店（虐殺事件現場）上班。他最喜歡的就是玩車、拆車，有一次還因為偷車，被關了二十天。那時候，他很緊張，天天都在叫，『我被關，妳不來，就完蛋了。』我就跟他說：『就這一次帶你回來，下次不管你了。』」

訪談剛開始，田媽媽一直談著她兒子的機車。她表示，看到電視新聞後，第二天一早，她有跑去台西鵝肉店，在門前看到她兒子的機車，可是打不開椅座，前幾天交給她兒子戶口名簿、身份證去辦戶口校正，也還沒辦，資料被鎖在車子裏，也拿不到。昨天車子還在店門口，可是今天已經不見了，不曉得是不是警察扣走了，真不曉得怎麼辦？

聽著這些以及她的語氣，我心裡實在訝異、不解，甚至有些惱怒逐漸的累積：這個時候，不想盡辦法去看兒子一下，還在擔心機車和證件。隨後我們好幾次提到，要幫她解決因為沒有身份證明文件（都放在不見的機車裏）而不能去看小孩的困難，田媽媽一直沒有什麼積極反應。

到了訪談快結束，又談到去少觀所探望的事，田媽媽仍是提起機車與證件的事情。這時我拋開作客人的矜持，站起身來表示，我幫忙打給分局問一問。經過數通電話，確定警方沒有這輛機車，田媽媽才安了些心，準備明天再去台西鵝肉店附近找一找。

田媽媽平常在科學園區做打掃的工作，每天清晨六點出門，約下午六點回家，吃完晚飯，看看電視，大概就睡了。身體常會不舒服，她的生活與世界，就是這樣了，平常也難得碰到孩子，和孩子說說話。

談到會不會對孩子生氣？田媽媽說：「是有點，惹這麼大的事，不過那個女生如果沒死掉就好了。」最後我們問了她：「妳現在會不會很擔心孩子的情況？」田媽媽說：「擔心哪，但是生活中還有很多要擔心的。」

這個訪談三天後，我打開電腦要撰寫這篇採訪，寫下的第一句話是：「回想第一眼見到田媽媽，只記得滿佈在她臉上生活的困頓。」此時田媽媽的臉龐宛若化在電腦螢幕上，我楞楞的看著，廿分田無法繼續，只有淚流。

我自小的成長雖也清寒，但從未真正感受到貧窮的困頓。但這次採訪經驗讓我徹底體會到，絕對弱勢的生活處境是如何的消磨著人，甚至將人生活中的期待都要消磨殆盡。那天訪談進行到一半時，我就已經覺得問不下去了。因為我覺得自己像是在面對一個被審問的人。我們三個從台北來的人，雖然帶著善意以及對社會的關切，但對田媽媽而言，卻是種強勢的存在。她無法瞭解為什麼要有這次訪談，她不知道我們可以幫什麼忙，或者她應該請我們幫什麼忙，她甚至沒有想要努力什麼的企圖或動機；她其實應該是最無助的，卻連期待的表情都沒有。對於這個世界，她幾乎完全被動；常年生活的困頓，將她磨的不但沒有幫助孩子的能力，甚至剝奪了她的心情，因為她連照顧自己的能力都失去了；在她的生活中

找不到期待，我們去的那一夜，她還有一個不能算是期待的期待---機車和證件，可是在其他的夜晚呢？

這次訪談前半段存在於心裡面的那些不解、訝異、甚至惱怒，其實反映的是自己遇到了理解的障礙，而這個障礙則是由於自己對於一個母親這時候「應該」有什麼表現的想像與判定（前設想），這些前設想形成於我生長的社會脈絡中那些有限生活經驗形成的價值觀與道德判斷等前判斷，我雖然帶著善意以及對社會的關切來到田媽媽面前，但我受限於自己的前判斷，我其實一開始並無法真正瞭解田媽媽，而且我沒有意識到自己的不理解。直到我突然敏感到自己在田媽媽面前的強勢存在，並藉以注意到自己處於理解的障礙，自己的前設想與田媽媽的實際處境，其實是衝突的，這才啓動了對自己前設想的修正，而那些不解、訝異和憤怒才離我而去，並且轉換成另外一種情感。

這篇採訪最後留下了這樣幾句話：「這幾天來，少年媽媽的面容，始終盤據在我的腦海，她沒有看著我，可是我總是會看到她，她沒有想要講話，她其實沒有話要講；但是她的存在，卻是對這個社會最強烈的控訴。我的震撼與心傷，久久不能停息。」

相較於前兩個詮釋經驗，這個詮釋經驗例證主要著重的是詮釋者的自覺，亦即詮釋者需要覺察原先被自己指責、貶抑的他者，其實是自己理解上有障礙，才不會任意的將理解對象受制於詮釋者自己的標準。如果詮釋者的前結構根深蒂固，將難以走出自己前判斷的困囿。如果，詮釋者在閱讀文本時要克服理解障礙的困難，通常來自背景知識與抽象能力的不足（因為詮釋者通常會假定文本是有意義的，所以比較不會無視於理解障礙的存在），那麼，人在日常言行互動中要克服理解障礙的困難，則主要是由於這種自覺的缺乏，尤其當其日常言行互動，不自覺的為某種支配關係所型塑或宰制時。

換言之，由詮釋經驗所鍛鍊的詮釋意識，同時也是自覺能力的發展。也就是說，越是對於自身的詮釋處境有所意識（即詮釋意識），自覺能力也就越高，而日常言行互動則越不容易不自覺的為支配關係型塑或宰制。

尤其重要的是，以上的第二與第三個詮釋經驗，除了促發新視域的開展，同時也開啓了自我對它者的倫理責任。這兩個詮釋經驗不同於第一個詮釋經驗之處在於，它們並非對經典文本的詮釋經驗。第二個詮釋經驗所經驗的是不同文化的差異，第三個則是不同社會位置的差異。如果說孔恩的詮釋經驗是由於時代間距的作用那麼另外兩個詮釋經驗，也許可以認為一個是文化間距，一個是社會間距。

正是第二與第三這兩個詮釋經驗，有助於從文本詮釋擴展到一般日常言行互動這個範圍。這一方面是要跳脫以經典文本為重要理解對象的菁英觀點，同時也是要拓展理解活動的倫理與政治意涵。事實上，當代學界也開始嘗試將用伽達瑪的詮釋學觀點擴展至社會分析的方法論討論（Kögler, 1996; Hekman, 1986）。的確，伽達瑪的視域融合觀點，既不偏向詮釋者，以避免科學專家的支配暴力，同



時也不只強調行動者的意義觀點，如此則有助於潛意識動機或意識型態的分析。弗雷勒的課程發展作為一個社會探究的過程，其方法論主張在發展課程主題之時，「課程的探究者和民眾（被探究的對象），應該是共同探究者（PO: 87）」。他特別強調「有意義的課題是由民眾表達出來的。...從探究者的角度來看，重要的是探查民眾將『既有事實』予以具象化的起點，並且驗證這些民眾在他們探究的過程中對於現實的知覺是否有所改變（ibid.: 88）。」就此而言，弗雷勒和伽達瑪有著共通的詮釋取向。然而，若當詮釋者與行動者對於詮釋結果有不同意見時，伽達瑪的存有論詮釋學觀點，並無助於解決這樣的爭端（White, 1987: 910）。弗雷勒雖然沒有進一步討論這個問題，但就其批判意識所強調的整體性「歷史—社會」分析來看，會偏向詮釋者多一些，因此，自覺的向度所開啓的對他者的敏感性便尤其重要。

### 第三項 小結

海德格談論此在之有限性，以及伽達瑪的理解之歷史性等觀念，重大的影響了廿世紀的思想發展。各種理論發展自此都不再能理所當然的將自身視為無時間性的永恆之物，而必須考慮自身的歷史性，包括批判理論（彼得·比格爾，2002：79）。這種影響使得當代哲學對於原則或規範的證成，多不再尋求康德式的根基，轉而以顯示這些原則或規範表達了已然隱含在該社會中的良善、實踐、歷史與傳統的意義。例如以下這段論證：「此項論證策略導致某種循環性，然而依循詮釋哲學的洞察，我認為此種循環性並非有缺陷的，而是無可避免的。處於現代性的政治與倫理遺緒所形成的詮釋學視域之內，...普遍的道德尊重以及平等的相互性這些規範儘管有著各種爭議，卻已然成為我們的道德—政治世界中的一部分了（Benhabib, 1994: 176）。」Warnke 將這個影響稱為「詮釋學的轉向」，並認為當代政治理論家，諸如 Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, John Rawls 等人，都受到這股轉向的影響。（Warnke, 1992: vii）

這一節詮釋意識的討論，進一步釐清了批判意識的詮釋學特性，亦即，批判意識的三個向度之間首先是一種詮釋循環的關係。自覺經驗作為一種具有批判性的自我理解，開展出具有社會覺醒意涵的社會批判視域，並帶動具有超越意涵的越界行動。然而，由於哲學詮釋學的理论侷限，詮釋意識的概念意涵不足以說明社會批判與越界行動。以下首先要歸結本節討論的要點，從中整理出不足之處，以釐清後續的討論方向。

本節描述與討論的三個詮釋經驗例證，各有不同重點。詮釋經驗一和詮釋經驗二主要呈現的是詮釋者在處理理解障礙時所需要的智識能力，雖然程度不一，但詮釋者都得耗費相當的探索時間，具備一定的背景知識，並能從背景知識中抽象形成一個對照性的詮釋框架，方能促動對自己前設想的反思與修正；詮釋經驗三則著重於詮釋者自身需要覺察自己正面對著理解的障礙，才不會任意的將被理

解對象受制於詮釋者自己的標準，如果詮釋者的前結構根深蒂固，將難以走出自己前結構的困囿。

雖然著重角度不同，智識能力和自覺能力都是這三個詮釋經驗都需要的條件，但另外還有一個重要的條件，即詮釋者的態度與動機問題：詮釋者為什麼會有興趣於面對、處理這些理解障礙？

學員 B 這樣形容她以往的人生態度：「以前感覺自己對人只要無愧於心即可，對發生於週遭的任何事，皆無興趣深入的探討與了解。」其實，許多來到社大的學員，有著和 B 類似的人生態度。對他們而言，來到社大主要是休閒取向。前曾有分析指出，這些人生態度的差異涉及的其實是更深層的人與自身的關係，以及人與世界的關係。伽達瑪討論的詮釋意識，預設著詮釋者對它者之開放性，不但是對於詮釋現象之描述，同時具有詮釋學規範性要求的意涵，實為首要的詮釋學條件。然而，這種向自身與世界敞開，對自身與世界中之他者的敏感與開放性，並不是理所當然，而需要某些與有限性相關的體驗促動，這即是前一章的基本主題。

除了人與自身以及與世界之關係的轉化問題，上述三個詮釋經驗的描述與討論，還凸顯了詮釋經驗中的「批判」問題，我將其中與教育相關的幾個要點整理如下：

1. 視域融合指的不是兩個視域相加在一起的簡單擴大，它的要點在於「帶向一個更高的普遍性的提升」。兩個視域融合形成的新視域，與原有的個別視域相較，是一個層次更高，其問題意識更具有普遍性的新視域。這個更高層次的新視域，將能解釋說明原有兩個視域之相關與差異。
2. 要達致對自身詮釋處境之意識，以及由此意識所促發的視域融合，詮釋者基本上需要讓自己處在一種張力之中，既一方面真的很相信自己原有的判斷，但同時又需要對於異己之它者抱持開放性，亦即也相信理解對象是有意義的（整體意義的預期），如此才有可能讓理解障礙在自身之中形成衝突與矛盾，並藉此激盪讓自己原來隱而未顯的的前判斷顯現出來。
3. 詮釋者非但需要對於理解對象抱持開放性的態度，他還需要對於與之相遇的理解障礙，具有一定程度的背景知識，才能嘗試各種不同的閱讀方式，去看看那些明顯的荒謬之處，是否能夠與其它部分一起得到澄清，或是與文本其他部分相互一致，以克服理解障礙，理解文本說出的是什麼。
4. 除了需要具備一定的背景知識，詮釋者自身還需要能從兩個視域（問題意識）的激盪中，抽象出更高層次，更具有普遍性的新視域（問題意識）。就此而言，以視域融合為主導理想的詮釋循環運動，對於詮釋者而言，首先是一種向新經驗開放以拓廣經驗的歷程，繼而

- 則需要詮釋者自身的抽象能力，從背景知識中抽象形成新的視域。
5. 相較於以上的幾個要點，更關鍵的是：詮釋者對於理解障礙的自覺。詮釋者需要覺察原先被自己指責、貶抑的他者，其實是自己理解上有障礙，才不會任意的將理解對象受制於詮釋者自己的標準。如果我們在閱讀文本時要克服理解障礙的困難，通常來自背景知識與抽象能力的不足（因為詮釋者通常會假定文本是有意義的，所以比較不會無視於理解障礙的存在），那麼，人在日常言行互動中要克服理解障礙的困難，則主要是由於這種自覺的缺乏，尤其當其日常言行互動，不自覺的為某種支配關係所型塑或宰制時。換言之，由詮釋經驗所鍛鍊的詮釋意識，同時也是自覺能力的發展。也就是說，越是對於自身的詮釋處境有所意識（即詮釋意識），自覺能力也就越高，而日常言行互動則越不容易不自覺的為支配關係型塑或宰制。

細究這三個詮釋經驗，在其中發生的批判，首先而且主要的都是自我批判，即將自己那些隱而未顯，卻主導我們日常判斷陷入誤解的前判斷，透過詮釋循環運動揭顯出來，消去其對自身的控制力，如此才可能達致對事理的理解。然而，哲學詮釋學並未進一步追究，這些讓我們誤解事理的前判斷，本身有無正確與錯誤的問題，也未探討型塑這些前判斷的社會歷史因素。簡而言之，如果詮釋經驗有助於自我批判的發生，那麼，自我批判如何進一步轉朝向社會批判？從自我批判到社會批判的發展歷程，是否需要結構性/整體性的知識，亦即整體性的「歷史—社會」分析？

從伽達瑪的理論旨趣來看，以上這些屬於知識論或方法論的問題，的確與其無涉，而詮釋經驗也的確具有存有論上的普遍性，但也正因為如此，所以哲學詮釋學無法確保社會批判的實踐。對此，我很同意呂克爾的觀點。他認為（1981），在伽達瑪與哈伯馬斯的論戰之中，一方與歷史採取隸屬關係，另一方與傳統保持距離，其實兩者並不衝突。人在存有學結構上隸屬於傳統，無法與傳統分離；但在認識層次上，人需與傳統保持距離進行反思。前者是伽達瑪的主要關切，後者認識層次上的問題，若置於哈伯馬斯的思想發展之中，便是這些具有批判性的社會知識之合法性基礎問題。可以說，自哈伯馬斯起，批判理論同時具有雙重任務：哲學的和社會—科學的。前者通常被稱為準康德式的哲學奠基工作，其目標在於發展一個關於合理性的理論（a theory of rationality），後者則是黑格爾—馬克思式的社會批判工作，藉由前者之奠基，可進而分析西方的社會理性化（societal rationalization）進程，並由此建構諸如生活世界的殖民化與文化貧困等論題，亦即探究發達資本主義社會中的病理、不平衡，以及新型態的對抗運動（Habermas, 1987a: 396-397）。

伽達瑪的哲學詮釋學，除了因其存有論理論旨趣，而限制了在社會批判向度的發展之外，另外，這整個理論架構還缺乏個體性的概念，使得個體與歷史、傳

統之間的反思距離拉不出來，以致於片面強調個體隸屬於傳統的關係。前一節引述的學員 A 與 B 在與歷史互動中形成的人與歷史（傳統）的連結，非但沒有淹沒他們「我」的存在感，反而使其「個人存在」成為更具有「主體性」的存在。歸屬與反思，充實與放空，這些看似對反的特徵，無法透過哲學詮釋學的概念資源得以說明。這又牽涉到哲學詮釋學的另一個理論特徵：缺乏未來性，因而沒有烏托邦的思維。

上一章在說明海德格的時間性概念時，則指出其時間性概念同時包括「歷史性」與「未來性」，並以「契機」概念作為其未來性的主要表現。然而，伽達瑪在轉化海德格的理論時，只取了歷史性一端，未來性、契機、烏托邦，這些相聯繫的概念，則不再成為思索的重心，這或許是伽達瑪容易被視為保守之緣故。

就批判意識概念重建的討論脈絡而言，哲學詮釋學的理論限制並非主要的關切重點。在確定了批判意識的詮釋學特性之後，我們將在下一節進一步借重哈伯馬斯的溝通理性概念以及由此概念發展的論說倫理學，來說明批判意識概念蘊含的社會批判意涵。

### 第三節 溝通行動的理性意涵

溝通行動理論最核心的概念是溝通理性。以此中心概念出發，建構一個現代的合理化社會，就是溝通行動理論的基本任務。從行動來探討理性，是因為理性的概念涵意乃相應於特定的行動概念。當社會科學家選擇了某個行動概念，他必然地也設置了關於理性的概念架構，因為在選擇某種行動的概念之時，這個社會理論工作者已然對於行動者和世界之間的可能關係，設置了特定的存有論假定，而理論家賦予行動者的世界關係，反過來又對行動的可能理性設置了某個特定的架構（TCA I：75-101）。

哈伯馬斯指出行動有四種概念模式：目的性模式（行動者—客觀世界）、規範調節模式（行動者—社會世界）、戲劇模式（行動者—主觀世界）和溝通模式（行動者—三個世界）。目的性模式（the teleological model）預設的是行動者與客觀世界諸事態之間的關係，其中有兩種可能的合理化關係：一種是依據真理標準形成的合理性，另一種是依據成功效能來評估的合理性，這種合理性同時包括非社會行動層面的工具理性以及與社會行動相關的策略理性。重要的是，目的性模式下的行動者乃以客觀化的態度與物理環境以及社會個體的意圖、策略、需求等等相聯繫。（TCA I：88）

規範調節模式（the norm-guided model）預設的是行動者關連於社會世界的方式。社會世界乃由規範性的脈絡所組成，行動者處於其中，受到各種規範的引導與調節而行動。也就是說，行動者之行動並非出於該行動是否能有效能的達成

某目的，而主要是因為他覺得「應該」這麼去行動。此時，效能的估算並非其行動最重要的目的。這種模式的合理性有兩種意涵：一方面，行動可依其遵從或越出主體間有效的角色或規範來評估其合理與否，另一方面，這些規範性的期望自身的有效性也可以被質問。關鍵的問題是，我們是否擁有評估這些社會規範之有效性的標準？這個問題將涉及他整個溝通行動理論的核心問題——行動規範的普遍性問題。我們將在下一節詳細討論這個問題。

戲劇模式預設的是行動的表現顯示出行動者的主體性，亦即行動者透過其行動以特定方式將其主觀世界展現給其它行動者，例如行動者的願望、情感、需求等等。行動者反思性的與其主觀世界相聯繫，並將其展現於其它行動者，即觀眾們。此種行動合理與否之評估方式，乃藉由其後續行動和其表達之間是否一致而得。合理性在此乃是對主體之真誠性（truthfulness）的衡量。

溝通行動之目的在於達成理解。前三種行動模式，每一種都只處理了語言的某一種功能：說話者的行為效能、個人間關係的建立和個人經歷過之經驗的表達。然而，溝通模式整合了前三個行動模式的功能。在以理解為目的的溝通行動之中，言說者和聆聽者同時地與客觀世界、社會世界和主觀世界，以反思性的方式相聯繫，以便對所處環境的整體取得協調性的一致意見。反思性的意思是，溝通行動者不但有能力區別三種世界關係，並且有能力依據每種世界關係各自的標準（真實/成功、規範合法性、真誠性）來評估他人的行動是合理的，或是不合理的。藉此評估過程，溝通行動者之間合力達致主體間由理性驅動的同意，並由此同意取得一種以言行事的約束力，這正是「溝通行動和其他社會行動之間最主要的區別」（TCA I：305）。

因此，「理解」以及「由理性驅動的同意」這兩個觀念，是行動的溝通模式之要點。我們需要先闡明此處的理解何謂，而由理性驅動的同意之緣由與重要性何在。

理解一個表達（utterance）意味著什麼？哈伯馬斯表示，理解一個表達（即言說行動），即是對該表達能夠被接受的某些本質條件的認識。如果我們認識到，是什麼使得一個言說行動能夠被接受，那麼，我們也就理解了這個言說行動。「因此，一個言說行動可以被接受，乃意味著它滿足了必要的條件，從而使得聆聽者會對言說者所提出的要求採取肯定的立場。（TCA I：298）。」這些接受條件

（condition of acceptability）可區別為（a）實現條件（conditions of satisfaction）：例如一位聆聽者聽到一個命令句，而他知道他該作什麼，或不該作什麼，才能實現該命令句時，他也就理解了這個表達。（b）認許條件（conditions of sanction）：當聆聽者知道言說者為何會期待自己接受這個命令句，亦即言說者在命令句中提出了一種權力要求，而聆聽者如果知道也認許了這個權力要求，他也就肯定了這個權力要求。所以，相對的，言說者自己要知道，他的言說行動的接受者有足夠的理由去接受他的權力要求。當實現條件能夠補充以認許條件時，才是充分的接受條件。

所以，一個聆聽者要想理解命令句，就必須：

- (a) 認識接受者實現該命令句之要求所需要的條件。
- (b) 認識言說者之所以可以期望接受者遵從此要求的理由。

只有認識了 (a) 和 (b)，聆聽者才會知道，他需要滿足哪些條件，才能對言說者提出的命令句採取肯定的立場，這時才能說他理解了言說者的表達。如果聆聽者要拒絕言說者提出的要求，他必須拿出相應的理由來。哈伯馬斯提醒我們要區分「行動或構成其基礎的規範之有效性、滿足其有效性條件的宣稱 (claim)，以及對於有效性宣稱的兌現 (redemption)，這裡兌現指的是，為行動或構成其基礎之規範之有效性條件提出根據 (TCA I : 302, 粗體為原文所加)。」

這裡的關鍵是，由於有效性、有效性宣稱與有效性宣稱的兌現，這三者之間的內在聯繫，言說者可以「理性的驅動聆聽者去接受他提出的言說行動，...因為以上述三者之間的內在聯繫，他可以假定(其表達的有效性)是有保證 (warranty) 的，而能在必要的時候給出讓人信服的理由，以經受住聆聽者對於有效性提出的批判。因此，言說者並不是從表達的有效性那裡，而是從保證的協調效用那裡，獲得了以言行事效果的約束力 (ibid., 粗體為原文所加)。」

也就是說，理性同意的動機來自於言說者提供的保證，而保證的力量出自於其理性基礎，亦即這些保證乃是隸屬於這些在認知上可檢測的有效性宣稱。至於這些不同有效性宣稱之檢測方式的知識，則是具有溝通能力的言說者直觀上能夠運用的。

一般在溝通行動中，言說者的溝通意圖，及其溝通意圖中包含的有效性宣稱有三種如下：

- (a) 在一定的規範脈絡中，完成一個正確的 (right) 言說行動，以便在言說者與聆聽者之間建立起一種正當的人際關係；
- (b) 提出一個真實的 (true) 命題 (以及恰當的現實條件)，以便聆聽者接受和分享言說者的知識。
- (c) 真誠地 (truthfully) 表達出意見、情感、願望等，以便聆聽者相信言說者所說的一切。(TCA I : 307)

行動者透過溝通，在彼此就某事達成理解的過程中，不得不將各自的言說行動與這三個世界聯繫起來，並從這些角度提出對其言說行動的有效性宣稱。主體間通過溝通達成共識，其共通性就在於：規範的一致性、共享命題知識以及相互信任對方的真誠性。

將以言行事的約束力作為「溝通行動和其他社會行動之間最主要的區別」，哈伯馬斯表示可以依據聆聽者對言說者的表達，採肯定還是否定的立場來分類言說行動。

哈伯馬斯舉了一個師生互動的例子。假定教授在課堂上向一位學生提出了要

求：「請你給我拿一杯水。」如果這個學生認為教授是從溝通的立場出發，完成了一個言說行動，那麼，這個學生原則上可以從三個有效性角度對教授的請求加以拒絕。

- 學生可以對表達的規範正當性提出質疑：「不，你不能把我當作是你的助手。」
- 或者，學生可以對表達的主觀真誠性提出質疑：「不，你實際上是想讓我在其它學生面前出醜。」
- 或者，學生可以對現實條件提出質疑：「不，最近的飲水機都很遠，我根本無法在下課之前趕回來。」

#### 第四節 論說倫理學的基本原則

上述這個例子已然表現哈伯馬斯論說倫理學的樣貌，行動規範之普遍有效性，需要在主體間的溝通行動中被檢驗。哈伯馬斯表示，「論說倫理學的兩個主要假定是：（1）規範性宣稱的有效性具有認知意涵，因而可被視為真理宣稱般的處理。（2）要確認「某項規範是正當的」這項宣稱是有效的，不應獨白式的在個人中以假說的論證方式處理，而必須真實的在實踐討論中，經由討論參與者的一致同意，以確保該規範的普遍有效性或正當性（1990: 68）。」

立基於這兩個假定，哈伯馬斯藉由分析那些使實踐討論得以達成共識的語用學條件或規則，得到最基本的程序性規範。這些使共識形成得以可能的形式條件，即是使客觀有效的道德判斷成為可能的可普遍化原則：「當一個規範，對於所有會被影響者的利益之滿足，其可預見會產生的後果或附帶作用，能被所有人無強迫的接受的話，這個規範是有效的（1990: 65）。」哈伯馬斯進一步引用圖閔（St. Toulmin）的論證理論，以提出一條作為論證規則的最基本的道德判斷原則。

哈伯馬斯（2001）用以下這個例子來說明這個論證規則。例如我們對某甲說：「你應該在這個週末之前還給某乙五十元」，我們提出了一個事實，某甲上星期跟某乙借了五十元，並聲明一個星期後歸還。在此，我們以「借錢必須歸還」這個普遍規範來保證獲支持我們對某甲行為的判斷。但要說服乙接受這個規範的正當性，我們必須訴諸一個具有普遍性意涵的理據。例如我們可以說，唯有借貸才可以使資源的彈性應用成為可能，以這項理據來支持借錢要還這個規範在理性上的說服力或可接受性。哈伯馬斯引用了圖閔的一個表格來表示這個論證形式：

D=資料，作為解釋的原因

C=結論，需要證成的主張

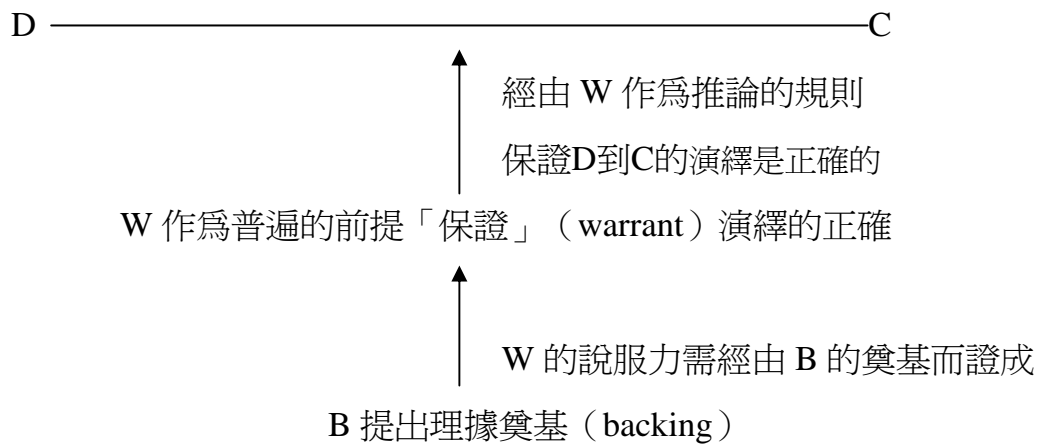


圖 1：Toulmin 論證理論的架構

把這個論證的形式應用在實踐討論中，我們可以依上例顯示，C=需要證成的行動：「你應該在這個週末之前還給某乙五十元」；D=證成行動之（規範性）原因：乙已經借錢給你使用一星期了；W=為需要證成的行動規範（即 D）提供一種保證：例如，向他人借錢就應該在期限內歸還；B=對規範性的保證提出支持性的論據：唯有借貸才可以使資源的彈性應用成為可能。B 與 W 雖然沒有演繹的關係，但如果 B 能為 W 的有理據性奠定基礎，那麼一個論證就得到它以共識為目標的力量。也就是說，我們在討論中的一致同意。

「可普遍化的利益」（generalizable interests）是這個論證結構以及可普遍化原則的核心概念。某事務之所以合乎我們的利益，是因為它能滿足我們的需求。在哈伯馬斯的論說倫理學中，規範的正當性乃與需求的滿足聯繫在一起。某項規範之所以是正當的，是因為它涉及可普遍化的利益，它使所有人的需求皆可獲得滿足。然而，哈伯馬斯此處的「需求」概念，不是那種在爭論之前便已被給定的原真需求，他並沒有如同馬克思主義傳統一般的假定有著一種出現在解放個體身上的原真需求（genuine needs）。White（1988: 70）認為，哈伯馬斯談的其實是一種「需求詮釋」（need interpretations），亦即某個社會所認為的需求，乃由該社會之文化對於生命之持存與發展必要之物的定義。所以這樣的需求概念，無可避免的與社會—文化面向糾纏一起。也正因為如此，論說倫理學才得以建構了一個植根於日常語言中的批判向度。

在溝通行動中，人們有義務為其規範性宣稱提供證成，並顯示構成其規範性宣稱之基礎的利益是可普遍化的，或僅是個殊的。在某些情況中，這種展示以及所能獲得的同意並不難達到，例如交通規則或是防止殺害人命的法律，皆可視為立基於人們之安全與尊嚴等可普遍化的利益（Habermas, 1982: 257）。不過許多有關倫理與政治的問題，並不容易有簡單的答案。當行動者真誠的反思彼此間不同並且相衝突的需求詮釋，並發現與另一種需求詮釋相比較，自己的宣稱之普遍性較為薄弱時，他們必須具有一種批判性的彈性，願意重新考慮並有可能修正其



需求詮釋。就此而言，論說倫理學要求行動者能夠有這種彈性來調整他的需求，而這將需要個體具有某種成熟的人格結構，方能期望這樣的自我分析，以其對於需求詮釋的批判與證成，來獲得調節行動的力量。

大多關於權力的定義，皆在概念上與利益概念相連接。比如說，某個行動者之權力運用，會在某些方面不利於其他行動者的利益。從利益的角度來分析權力的運用正當與否，關鍵之處在於「真實利益」（real interest）這個概念以及與之相應的「意識型態」概念。真實利益意指在行動者表達出來的利益之外，還有對於他們而言，雖未覺察卻是更真實的利益，而他們之所以未能覺察這些更真實重要的利益，則是由於被意識型態（或稱錯誤意識）扭曲之故。對於實証主義而言，唯有具體表現在行動者偏好之中的選擇，才能算是他們的利益，真實利益和錯誤意識這些概念潛藏著威權主義的傾向。但實証主義的批評者則認為，真實利益的概念化未必便會導致威權的操弄，實証主義社會學者不能輕易地將這些概念掃除在一旁，這樣的作法不過只是將概念架構鎖閉起來，忽略真實世界中許多微妙但有效地為社會歷程所型塑的利益，乃是用以維護社會的現況。（Lukes, 1974）

White 認為，正是在這個爭議之中，哈伯馬斯的溝通模式特別有用。「它提供了兩個關鍵要素，可用以維護真實利益的概念涵意。1.行動者的某些模式，2.某些標準，使我們得以思索讓行動者之理性得以發展或被妨礙的條件（1988: 87）。」在溝通模式之中，關於集體設計的爭議，凡是秉持理性之訴求的行動者，必須承認那些可被普遍化的利益乃是他的真實利益所在。同時，如果權力的分析包括著意識型態的分析，當詮釋者在詮釋某個群體處境之時，他會注意到，該群體中個體的理解和詮釋者假定這些個體若處於實踐論說之條件下對其群體處境與利益的詮釋之間，可能會有的落差。

Benhabib 在辯護溝通倫理學之普世主義的必要性時，曾指出某個群體的團結，可能是以對非群體成員之其他個體的道德忽略或輕視為代價。她以影片「教父」中的黑手黨黨徒為例，「黑手黨這個組織內部乃是以相互的責任與關愛為組織原則，然而，這些對組織內部成員的關愛，同時伴隨著對於非該群體成員之生命、尊嚴與財產的不正義與輕視（1992: 187）。」

這裡正是哈伯馬斯和伽達瑪關鍵性的區別之處，也是哈伯馬斯向被稱為批判詮釋學，而伽達瑪則被稱為溫和詮釋學（modest hermeneutics）之故。哈伯馬斯從《知識與人類趣向》開始，便致力於建構一個關於社會行動的參照體系。他在「評伽達瑪的真理與方法」一文中表示，

「只有在客觀的體系架構中，社會行動才得以理解，而這客觀的體系架構是由語言、勞動和宰制所共同構成的。只有在自給自足的詮釋學狀況下，傳統的發生過程才能顯示為一種絕對的權力，但事實上，傳統乃與勞動和宰制的體系相關連。社會學不能被縮減為詮釋社會學，它需要一個參照體系，使得傳統不再被視為包含全部的東西，反而把傳統理解為

與其他社會生活面向相關連的一部分，使我們得以指認超出傳統之外的條件。這個參照體系一方面沒有忽視社會行動的符號媒介，不再將社會行動僅視為訊號、信號、動機所控制與被刺激物所刺激的關係；另一方面，它也不會屈服於語言觀念論。」（1986: 273）

對於哈伯馬斯的批評，伽達瑪一一提出了他的反駁（1995: 253-272）。兩人論爭的細節並非此處的重點，我們關切的是哈伯馬斯建構的參照體系之適當性。在《知識與人類趣向》這一時期，哈伯馬斯這一參照體系乃從知識論與方法論上來建構，但與伽達瑪的論爭，讓他注意到，「從知識論與方法論上來論證社會批判理論有其困難」（周明泉，2004a: 26），並轉向以語言理論來探究社會科學概念的可能性。事實上，在同時期，哈伯馬斯已然開始普遍語用學的討論，但直到 1970 年代結束，才開始轉變到溝通行動理論的方向上來。

在《溝通行動理論》的結語（TCA II: 396-397），哈伯馬斯表示他所構想的批判理論具有兩種任務，分別是哲學上的以及社會—科學上的。前者的任務在於發展一個關於合理性的理論（a theory of rationality），以釐清批判社會理論的規範性基礎，亦即奠基工作；以前者提供的理論架構為基礎，哈伯馬斯便可針對資本主義現代化的片面發展型態，進行跨學科的社會分析，探究發達資本主義社會中的病理、不平衡，以及新型態的對抗運動，以回復其潛在但被壓制的可能性。如此，批判性的社會科學便可與哲學之間發展出一種合力的關係。

基本上，我們可以明白，出於行動的責任問題，批判有為自身奠基的必要性。只是如同前一章所指出的，奠基工作有可能會傷害到對他者的敏感與關切。事實上，這的確是哈伯馬斯的對話倫理學主要被抨擊之處。

論說倫理學強調，參與者在溝通過程之中，可逐步的將其個別的經驗、情感拋諸腦後，透過溝通過程可以產生出普世的道德規範；無論參與者個別的經驗或觀點為何，溝通過程可以引導出所有人皆可同意的通則。哈伯馬斯的普遍化觀點，遭受許多女性主義與後現代思想的批判，即便是比較同情的支持者，如 Seyla Benhabib 也修正了哈伯馬斯的一般化他人觀點，補充以具體他人，並以漢娜·鄂蘭的「擴展性心智」（enlarged thought）觀念，來討論具體他人與一般化他人之間的關係（1992: 136）。

但顯然的，Benhabib 對於哈伯馬斯構想的修正與補充，未能免於女性主義與後現代思想的批判。Fraser（1986）以為，我們固然要關切具體的他者向度，但所關切者應是「集體性的具體他人」（collective concrete other），這個觀點有助於我們連結於某個具有特定文化、歷史、社會踐習等等的社會群體，因而發展出一種「團結的倫理」（ethics of solidarity）。另外，Young（1994）則認為，儘管她同意溝通倫理學的主張，在我們日常生活處境之中，當我們的討論在尋求相互理解時，已然隱含著道德尊重和平等性互動的觀點，她也同意應該要透過在真

實情境中的對話，讓多樣的需求、利益和觀點來檢測道德與政治規範的適當性；但她認為以「共識」與「一體」的觀念為基礎，來闡明對他者的道德尊重以及自我與他者之間的相互交往，將會壓制而不是培育差異。

上述幾位女性主義學者對於論說倫理學的補充與修正，有一共同特徵，即皆試圖從普遍性的要求中，補救對於差異、他者的關切。換言之，哈伯馬斯的溝通行動理論以及論說倫理學，雖有助於形成一種社會批判的構想，但其理性主義特徵，並不完全對於他者是友善的。女性主義與後現代思想對他者與差異的關切，顯現出社會正義不僅是有效性的問題，還涉及意義的問題，而我們在日常生活中的溝通行動，不僅需要有效性的檢測，還需要增加敘事、親密情感、關懷等面向。台灣關切公共領域問題的學者近來也指出親密關係與公共領域的內在連結，並認為「大部分的台灣人都是在傳統的大家庭中長大，親子關係充滿權威，...沒有親密關係的建立。這種家庭長大的孩子，大都不能和別人有細緻的情感互動，也拙於表達、溝通和協調，這正是台灣公共領域之所以不能開展的微觀基礎(李丁讚：358)。」

## 第五節 女性主義的補充與修正

前一節談到在許多現實情形中，爭議雙方有可能皆無法展示可普遍化的利益，來證成自己的行動規範。如若行動者們都已然展現對於自身之需求詮釋的彈性，卻仍然尚未對彼此的利益達成共識，亦即他們尚未能證明其普遍性，他們便需要就當前的處境達成某種程度的折衷方案。對於這種當下無法達成共識的情況，向來主要有兩種觀點。一種是多元主義的觀點，即各種相互衝突的價值、需求和利益，彼此間是無法尋求共識的；另一方面則可能認為這些衝突無非只是可被消除的不完美，這些不完美是由於現存個體尚未發展出真實的人類需求這樣的缺陷所致，而一個被解放的社會將不會再出現這些問題。

人類社會完全和解、充分解放的圖像，已不再是當前哲學與社會政治思想的主要圖像。然而，多元主義的觀點也無法區辨折衷本身的正當性，因而可能導致折衷的結果只是維持了社會的宰制現況。不同於這兩種觀點，哈伯馬斯論說倫理學的要點在於，這些尋求折衷之道的的基本方針本身，也需要從論說方式這方面被檢證，以提供一個標準來區別正當的和不正當的折衷。所以，程序上的平等、論說的參與、非欺騙性和非操弄性等論說要求提供了折衷形成的標準(White, 1988: 76-77)。

總而言之，溝通倫理學對於參與討論者有兩點基本要求，第一、參與者需要具有從普遍性的觀點來考慮規範問題的意願和能力，第二、無論參與者在實際生活中的關係為何，他們皆需平等對待彼此。因此，White 認為，論說倫理學的核心是開放性的談話對話，亦即在談話中，人們有義務去聆聽其它的聲音。此種談

話最終可被視為一種連續性的學習歷程，不同的經驗在其中相互分享，並藉此更清晰的辨認出我們是誰以及我們要成為什麼樣的人。論說倫理學的基本概念，例如：對實踐論說的強調、可普遍化利益的標準與折衷方案的連結，以及對成熟自主之自我的需要，使其得以避免一般普遍性道德與政治哲學可能會出現的對他者的壓制。（1988: 82-83）

儘管論說倫理學具有這種形式上的開放性，我們卻不能樂觀的認為，人們在依循論說規則爭議行動規範之有效性時，便會自然的培育出能夠反思地批判其需求詮釋的人格結構。前一章關於社大公共性社團的討論經驗顯示，多數時候，即便人們透過溝通行動，爭議行動的可能性之時，有可能反思彼此的爭議是由於需求的差異，但經常在這個階段，討論的方向容易傾向折衷方案的形成，而不是繼續去探究彼此需求之差異反映的是否涉及詮釋框架以及社會位置的差異。Benhabib 認為這主要是因為哈伯馬斯的論說倫理學架構仍然有過多啓蒙理性主義的遺緒（SS: 8），致使其理論架構缺乏具體他人的向度。

### 第一項 Seyla Benhabib 的具體他人

作為法蘭克福學派的第三代，以及哈伯馬斯直接的後繼者（Canaday, 2003: 51），Benhabib 基於對烏托邦思維的堅持（SS: 229-230），始終辯護著普遍性計畫的構想（1994a）；但同時作為一位女性主義者，也讓她對差異的問題有更多的敏感，致使她提出具體他人的概念，以補充哈伯馬斯溝通倫理學僅關注於一般化他人的不足。這是在 *Situating the self* 這本書中的主要工作，將普遍性與情境性置於同一個理論架構之中，以形成互動式普世主義（interactive universalism）的理論構想，以區別於哪些「脫離脈絡、抹去身體經驗（disembedded and disembodied）」的替換式普世主義<sup>37</sup>（substitutionalist universalism）（SS: 152）。

在區別上述的兩種普世主義之時，Benhabib 首先強調「互動式普世主義雖然認可人類存在的多樣模式，以及各種差異，但並沒不認為所有的差異都是道德上與政治上有效的」。再者，「當她同意道德爭論可理性的解決，而公平性、相互性以及若干可普遍化的程序是道德觀點的構成與必要條件，互動式普世主義主要先將差異視為反思與行動的起始點。」（SS: 153）這兩個要點要求我們必須成為處境中的批評者，一方面我們首先必須敏感於處境中的可能差異，同時我們也必須在互動中，有效地區別哪些差異是可以接受的，那些是必須被拒絕的，而這種區別正需要某些普遍性觀點的支持。既要認可差異，又要區辨差異的正當性，而不致成為相對主義者，這需要我們一方面「將他人視為一般化他人（generalized

---

<sup>37</sup>在批評替換式普世主義之時，Benhabib 批評的主要對象是 Kohlberg 的道德理論，因為 Kohlberg 認為道德觀點乃是由能夠反轉觀點的抽象個體，藉由其獨自的推理，去思考他人的觀點而形成的。這種道德理論正是「脫離脈絡、抹去身體經驗（disembedded and disembodied）」的替換式普世主義之典型代表。

other），同時也要將其視為具體他人（concrete other）。」（SS:10）

依據一般化他人的觀點，每個人都應被賦予同樣的道德權利，此時規範我們與他人相互關係的主要原則是形式平等與相互性（formal equality and reciprocity）（SS:159）。哈伯馬斯談論的理想言說情境以及論說倫理學之中，包含了兩個「論證性言說（argumentative speech）的普遍與必要的溝通前提：（1）凡有言說與行動能力者，皆應被認可具有參與道德對話的權利，此為普遍的道德尊重原則（the principle of universal moral respect）。（2）這些條件進一步要求在此種對話中，無論是言說行動的方式、或是對新主題的擬定、包括要求反思對話的前提，參與者皆有相同對稱的權利，此為平等的相互性原則（the principle of egalitarian reciprocity）。這些論辯情境的基本前提具有先於道德論辯之前的規範性內容（SS: 29）。」

相對於一般化他人，具體他人的觀點則要求我們讓每個人感覺到，自己被承認和確證作為一個擁有特殊需求、天賦和能力的具體而個別的存在。此時規範我們與他人相互關係之主要原則是公平與互補的相互性（equity and complementary reciprocity），亦即每個人都有資格去期望被他人視為具體的個人，彼此的差異互補而不是互斥。這種互動的規範通常是非制度性的，例如友誼、愛情和關懷等。依據這些規範相互交往時，我們所認可的不只是對方的人性，還包括對方的個體性。伴隨著此種互動交往的道德範疇，是責任、連結與分享，而相應的道德情感則是愛、關懷、同理心與團結。（SS: 159）

Benhabib 認為，從一般化他人的視角出發，根本就無法充分地進行一種普世性的測試，因為普世性測試的前提：「類似的情況應該類似的去對待（like cases ought to be treated alike）」（SS: 163），亦即「形式平等與相互性原則」，無法從均質的一般化他者出發，去對那些以各不相同的、具體的面目出現的個體，作出「類似」還是「不類似」的判斷。普世性測試的推論過程涉及具體他人的觀點。當我們在道德上相互不同意時，我們不僅是不同意爭議所涉及的原則，我們之間的不同意常常是處境上的差異。例如我認為你很小氣，但對你而言，那是你正當所應擁有的；或是你認為我在嫉妒，可我只是想要爭取你的注意。缺乏具體他人的觀點，我們將缺乏必要的認知資訊來判斷我的道德處境和你的道德處境是「類似」，還是「不類似」。

至此，我們一方面討論了 Benhabib 對於傳統普世主義有說服力的批評，同時也說明了她的修正作法，即在溝通模式中加入具體他人向度。這一向度的拓展，不但有助於我們對他者之存在的敏感，並且拓寬了我們對幸福生活之反思的可能性。然而，Benhabib 的討論方式也帶來一種難題與限制。（Fraser, 1986: 427; White, 1991: 104-105）因為 Benhabib 在說明具體他人觀點的「內容」之時，藉助的是親密關係中的具體他人。這使得 Benhabib 重複了女性主義者經常為之受到批評的姿態：「含蓄地承諾一種更溫暖的，更加令人滿意的公共生活，但卻不充分地說明，為何這種生活不會損害多樣性和差異的承諾（White, 1991: 105）。」

Fraser 認為，具體他人觀點的倫理「內容」有兩種可能。Benhabib 關切的是個體性的面向，是一種個體化的具體他人，另一種可能的關切是集體性的面向，是一種集體化的具體他人。Fraser 雖然贊成把方向重新轉向具體性，但她認為，對於倫理—政治生活來說，必須關注的是集體的面向，「既不在獨一無二的個體上，又不在普遍的人性上，而是集中於集體身份這一中間地帶上（Fraser, 1986: 428）。」集體身份的視角使得 Fraser 在現代與後現代之爭議中，開闢出一條思考的道路出來。

## 第二項 Fraser 的大規模歷史敘事

前曾提及，哈伯馬斯的論說倫理學藉由「需求詮釋」和「可普遍化的利益」兩個概念，建構了一個植根於日常語言中的批判向度。Fraser 由此提出一個重要的概念：「詮釋與溝通的社會文化工具（the social-cultural means of interpretation and communication）」。

她指出這些社會—文化工具包括：

那些被官方認可的詞彙—人們用來表達其主張；可用的習慣用語—人們用來解釋和溝通他們的需求；一些成形的敘述習俗—人們用來建構個人的和集體的歷史，而這些歷史又對社會身份起著建構作用；論證的範式—它被當作權威而被用來裁決相互衝突的各種主張；不同種類的話語將各自的主題建構成其特殊的研究對象的方式；可運用的修辭設施的儲備庫；語言的身體和姿態維度—在一個特定的社會裡它們與權威和說服力相聯繫。（1986: 425）

Fraser 認為這些主流的詮釋工具阻礙著被支配群體參與溝通互動，除非被支配群體起而抗議此種處境，並組織起來贏回對這些詮釋與溝通工具的集體控制權。總而言之，「被支配群體僅有兩種選擇：他們或是採用支配群體的觀點，並壓抑和扭曲他們自身的經驗；或是，他們可以發展自己的方言，使其能將自身的經驗發聲，並看見那些被社會主流機制邊緣化、取消資格並被排除的群體（ibid.: 426）。」

雖然 Fraser 沒有像 Benhabib 一樣的辯護普世主義的價值，但她認為 Benhabib 所辯護的論說倫理學，有助於我們將現有的主流詮釋與溝通工具課題化並且加之批判。不過，Fraser 也注意到 Benhabib 的討論在集體性面向上的不足。事實上，這種關於文化領導權的鬥爭問題，顯示出需求詮釋的修正，通常不是點狀的修正，而是詮釋框架的修正。詮釋框架的修正，不僅是個人生活想像的調整。詮釋框架的集體性格，使其修正具有社會覺醒的意涵，並且有助於形成團結的情感。從被支配群體的角度出發，Fraser 關切的是在歷史-社會中被壓抑、扭曲的「集體性具體他人」。這個觀點有助於我們連結於某個具有特定文化、歷史、社會踐習

等等的社會群體，因而發展出一種「團結的倫理」（ethics of solidarity）。正是由於這種團結的倫理，有助於各種社會運動在努力解構支配群體的敘述形式和詞彙之時，同時也努力打造敘事資源和新詞彙，使彼此的行動相互調和。這些敘事資源和新詞彙中，最關鍵的是歷史規模大到足以包含社會結構分析，從中區辨宰制與屈從模式的經驗性敘事，藉以表明當時代的抗爭與願望。

從原真需求的假定，轉變為需求詮釋的概念，是批判理論的詮釋學轉向的重要表現之一，並可視為批判理論敞開自身對差異的開放表現。Fraser 曾引用馬克思的一句話，指出批判理論的定位在於「對當時代的抗爭與願望的自我澄清(1995: 21)」。

定位於當時代的自我反思，一方面使 Fraser 避免陷入女性主義之中，以生物性或準生物性之需求為基礎的跨文化與跨時代的普遍性理論建構路線，同時也使她避免陷入後現代如李歐塔一力強調的局部敘事。Fraser (1995) 首先將基礎主義的宏大敘事 (grand narrative) 與歷史規模大到足夠以區辨宰制與屈從模式的經驗性敘事區別開來；繼之，她認為這種大規模的經驗性敘事和後現代主張的局部敘事需要相互補充，局部敘事有助於防止大規模敘事膨脹為宏大敘事，相反的，大規模的歷史敘事以及處於歷史情境之中的社會鉅型結構分析，則可使局部敘事避免不斷消解為無意義的差異陳述。

以 Fraser 近年來著力討論的「分配與認同」問題為例，她首先設定了一個在經濟上被剝削的階級，作為一種集體的理想型態，這個集體的壓迫狀態乃植根於政治經濟的結構。對於這樣的一種集體，正義有賴於階級結構以及它自身作為一個階級的廢除。分配的政治因而要求的是一種群體的去分化，若以 Benhabib 的語彙而言，即是一般化他人這個位置所要求的普遍權利。相對於受剝削的經濟階級，被貶抑的性取向乃是由占優勢地位的詮釋與評價方式分化來的，而不是由勞動分工而來的。這種由於誤認造成的不正義，需由文化認可來彌補，例如對同性戀的正面肯定。與分配政治不同，認同政治需要的不是去分化，而是去肯定集體性的獨特性質。從 Benhabib 的範疇來說，即是具有獨特歷史與需求的具體他人。

重要的是，以普遍權利為訴求的分配政治，和以個殊需求為訴求的認同政治，並非兩相分立無涉的議題。Fraser 談到性別的議題時表示，「要矯正性別的不正義，需要同時改變政治經濟與文化，才能打破經濟與文化屈從的惡性循環 (1997: 28)。」也就是說，一種所有人的正義，需要一個能同時包括分配政治和認同政治的理論模式。

### 第三項 Young 的不對稱性他者

最後我們要討論的是 Iris Marion Young 這位女性主義學者。將 Benhabib, Fraser 和 Young 三人排列起來，Young 是最接近後現代這一邊的女性主義學者，

Benhabib 靠向現代性，Fraser 居於其中。在本文的討論脈絡中，Young 的兩個問題意識特別值得我們重視，一個是自我與他者之間的不對稱相互性，另一個是她在溝通模式之中，增加了歡迎態度、修辭和說故事（greeting, rhetoric and storytelling）這三個要素。前者有助於我們避免對他者的支配暴力，後者則可發展出有助於培育他者的溝通模式。

前一小節我們提到 Fraser 針對 Benhabib 主張的具體他人向度，從個體性修正為集體性的具體他人。Young 同樣對具體他人的概念涵意有所修正，但她是針對相互性這個概念，提出另一種更能產生擴展性心智的理論模式，稱為不對稱的相互性。

和 Fraser 一樣，Young 也表示她基本上同意 Benhabib 這種認可差異及個殊性的溝通倫理學構想。但她強調，溝通情境中的每一位參與者有著各自的歷史與社會位置，這使得他們之間形成不對稱的關係。道德尊重的確伴隨著相互性，但其伴隨的是不對稱的相互性，而不是對稱的相互性。處於道德對話的參與者，彼此必須認知對方的觀點是無法還原的。雖然參與者彼此間有其相似之處，但每一個位置及其觀點，皆有其超出他人可以分享或想像之處。正是這些彼此相互超出之處，構成了溝通的區間（interval）。然這個區間是可以完全跨越的嗎？Young 認為不能，她指出形成參與者之間不對稱性的兩個原因。第一，每個人都有他自身的時間性，他如今所在的主體位置有他自身的歷史。每一位參與者帶至討論情境之中的，包括從其生命歷史之中浮現出來的個殊經驗、假定、意義、象徵性關連，構成溝通情境的背景。在溝通討論過程中，參與者或多或少地會讓他人多瞭解一些自己的假定、經驗。然而，這些歷史背景是無法窮盡的，並且永遠可能在新情境中有新的訴說方式。就此而言，我們不可能真正採取他人的觀點，因為我們無法完全活在他人的歷史之中。

第二，不對稱性與社會位置的獨特性有關，每一個社會位置乃由位置之間的關係構造而成，人們也許在各種被結構化的位置中流動變遷，而且位置本身也處於流動變遷之中，但是這些位置不能從他們脈絡化的關係中抓取出來，然後替換彼此。換言之，溝通討論的參與者，並不能真正反轉他們的位置，去站在他人的位置上，採取他人的觀點。

Young 舉了一個例子。當我們聆聽一位坐在輪椅上的人說著他對於工作的感受，他在交通運輸過程中遇到的挫敗。他對生活的這些描述，他的物質處境和社會空間的可能性之間的關係，如果沒有他的說明，都是我們無法思及的。由此我們理解了他的觀點。我們可以花費一整天的時間陪伴他，以便能更充分的理解其困難以及坐著輪椅的人們的社會位置。然而，除了這些愈來愈多的理解，更重要的是，就在這同時，我們也明白還有更多尚未理解之處，因為我們其實無法真正轉換我們的社會位置。愈是從他人的表達讓我們理解他人的觀點，愈是讓我們謙卑的體會到，我無法將自己放在他人的位置之上。



雖然每個個體的時間性及其社會位置的獨特性與脈絡性，使得溝通情境的參與主體之間的相互性是不對稱的，但這並不意味著相互理解是不可能的。Young 認為恰恰相反，正因為辨認出主體間的不對稱性，才更讓我們彼此能相互理解。一般所謂理解他人的觀點或處境，通常指的是發現我們彼此共有的事物。我聆聽他人，我觀察他的行為方式，並與自己的經驗相比較，以發現相似之處。這是藉由同一與彼此間的可逆性，來理解他人的方式，這種方式從未超出我的經驗之外。然而，另一種理解方式則強調超出我們自身之外，學習某些新的可能。此時，溝通成爲一種創造性的過程。當別人提供某些新的表達，我並不是去衡量這些新的表達與我既有的詮釋框架相符於否，而是先行懸置我的假定，使我得以開放自身去聆聽。

懸置帶來開放性，這個基本條件打開了理解的空間，但真正帶動理解之運動的是「提問」(questioning)。在哈伯馬斯的溝通模式之中，藉由其言說行動**提供**了某些具有理性驅動力量的陳述，而聆聽者對這些言說行動之可接受性的理解與**接受**，則使彼此間創造並維繫的社會連結。在這個模式之中，言說者與聆聽者之間的互動被表現爲**提供與接受**的關係，即便是聆聽者否定了言說者之宣稱的有效性，雙方之互動仍然繼續著**提供與接受**的關係。

相對於哈伯馬斯的提供與接受互動模式，Young 認爲「提問才是真正重要的溝通行動」(ibid. :55)，正是提問才能表達出一種獨特的對他人的尊重，顯示對他人之表達的興趣，並坦認提問者自身對於目前所討論的議題，其實是無知的。這種對自己無知的體認，乃受驚奇的情調所促動。前一章我們對此已有許多討論。有趣的是，Young 同樣認爲驚奇是讓溝通能成爲溝通的主要泉源。但她也指出驚奇可能的危險性，變成面對大他者的一種遙遠的畏怯，反而將超越性轉變爲非人性的不可思議之事。但是，如果我們率爾將自己的無知，轉換成對他人的不斷探究，這也可能會將驚奇的開放性轉變爲想要認識和主宰他人的宰制慾望。

Young 主張的是一種以尊重爲前提的驚奇。驚奇不僅是一種開放性的等待，讓我們得以對他人的需求、覺知或價值判斷，有新的洞察；它同時也意味著能夠重新看見我們自身的位置、假定與觀點，這些可能是我們原先陌生、未曾注意的，但如今由於和他人的互動，而爲我們在與他人的關係中重新看見。因此，在與他人對話溝通的歷程之中，我們不僅學習了他人的歷史與其在乎之事，我們同時也在建構一個關於社會關係網絡的說明。這個集體性的社會現實，無法僅由任何人的單一觀點得以體會，它也不是將每一個人的觀點加總而成。我們的道德與政治判斷，並不僅是關照了其它人的利害與觀點，我們同時還需考慮集體性的社會過程與社會關係。Young 總結了人們因彼此的不對稱性，可能在對話溝通中產生的三種轉化方式：(1) 在面對它種觀點、利害旨趣和文化意義的時候，我們可以學習到自身的偏狹，意識到自己的社會位置，並將自身原有的假定與觀點相對化。(2) 在一個與他人共同解決集體性問題的情境之中，當人們認識到他人對問題的不同觀點以及與其不同的文化和價值取向，而這些不同之處的確挑戰了自

己的宣稱與論點，這將使原先以自身利益和慾望為中心的表達轉化為對正義的訴求。（3）這些藉由表達、提問、質疑而處境化的知識，最終豐富了每位參與者的社會知識。經由這些社會知識，人們學習到這個世界整體和集體性關係是如何不同的顯示於不同的人（社會位置），由此得以擴展人們對於世界整體與社會關係整體的理解。（ibid. :59, 68-69）

爲了讓溝通有助於促發這三種轉化經驗，Young 在哈伯馬斯以訴諸最佳之論點爲主的溝通模式之外，增加了三項要素：歡迎態度、修辭與說故事（greeting, rhetoric, and storytelling）。歡迎態度主要在於促發參與者彼此的尊重與信任，修辭指的是一種言說者反思性地顧及聆聽者的言說形式與風格。修辭是一種情境性的言說形式，它總是顧及言說者與聆聽者在溝通情境中的互動關係，並企圖透過某些能引起共感的議題、事物或象徵，以引發參與者的關切，維繫著參與的進行。不過在重建批判意識概念的討論脈絡中，說故事這項要素對於此處所關切的聆聽問題，有其特別的重要性，需要詳盡說明。

前一章曾提及，具有穿透力的聆聽，是要穿透對方表面言語行為背後的脈絡背景，並且同時穿透聆聽者自身諸多自然判斷背後的脈絡背景。這種穿透並非哈伯馬斯溝通模式中對於有效性的檢證可以達致，它涉及一種有揭顯意涵的敘事經驗。首先，敘事可以揭顯個體的個殊經驗，雖然不同處境的個體未必能真正體會這些經驗，但卻是促發他們去公平待人的必要理解。Young 以輪椅行動者爲例表示，他們若要在大學校園中要求移除妨礙他們參與校園的障礙物，以致於他們得以有同等能力與有行動能力之同學相互競爭，他們首先需要敘說他們各方面遭受之障礙的故事，包括物理條件、時間條件、社會條件，以及情緒方面等等的障礙。之前關於不對稱性的討論，已明白指出，這些提供主體經驗的故事敘說，在引發同理心之時，同時保持了彼此之間的距離，因爲這些故事敘說讓聆聽者明白他其實無法真正轉換自己的社會位置，無法將自己放在敘說者的位置之上。

再者，在敘事中揭顯的是一種價值、文化與意義。一般的論證進行，遵循著從前提到結論的論證過程，對於參與論證的人而言，關鍵之處在於其前提是否得以接受。在哈伯馬斯的論說倫理學中，乃以可普遍化的利益作爲可接受的前提。但在多元主義政體中，人們經常遇到價值前提、文化踐習的相異性，而這些相異造成的常是衝突、冷漠、侮辱和誤解。正是在這種狀態下，敘事有助於向局外人說明相關的社會踐習、處所或象徵物對於局內人的意義，讓局外人得以理解爲什麼這些局內人會重視這些價值，會有這樣的優先考量。

最後，敘事不僅展現出經驗和價值，它同時也從述說者的社會位置出發，揭顯出一種具有整體性的社會知識。每一個社會視角說明的不僅是他自身的生活與歷史，同時包括其它影響他的生命經驗的位置。因此，聆聽敘事的人，可以從中學習他們自身的位置、作爲和價值，是如何顯現於敘事者的敘事之中的。敘事因而展現處境化的知識，不同視角的敘事結合起來，將產生集體性的社會智慧，這種社會智慧是無法從任何一個位置獲得的。

「當人們經由討論解決集體性問題時，敘事型溝通扮演了兩個重要的角色」，Young 總結說，「第一，在論辯的過程中，敘事經常扮演重要的角色。當政策或行動的論辯，依賴於有關需求或權利資格的訴求時，敘事是一種展示需求或權利資格的重要方式。第二，敘事提供的社會知識，有助於政治論辯，因為這種社會知識讓人們瞭解，每一個社會部分如何觀看其它人的行動，因而有助於人們把握住政策與行動對於不同社會位置的人們可能的效應（ibid. :73）。」

## 第六節 小結

本章的討論接續著上一章海德格的思路，首先檢視了哲學詮釋學的詮釋意識概念，繼而討論了哈伯馬斯的溝通理性與論說倫理學架構，並從女性主義角度補充了在溝通過程中不可或缺的具體他人向度，以及個體的生命敘事和大規模歷史敘事在溝通過程中的作用。

依據這些思想的討論，批判意識的三個向度之間首先是一種詮釋循環的關係。蘊含於自覺經驗中的有限性體驗與世界揭顯所帶來的驚奇感，首先開展出人與世界不同的互動方式，使人一方面試圖使自己的行動作為具有超越界限的意涵，同時以聆聽的態度與世界溝通互動，不斷在互動之中反思並重新定位自己在世界中的位置。在批判意識的概念架構之中，反思與行動之間的關係並不是問題解決模式的「工具—目的」關係，反思並不單純的服務於行動的技術性解難，行動也不僅是工具性的執行反思後所希望達到的目的。越界行動本身一方面有所要超越之界限，亦即有其行動的目的，但行動本身又自持的以聆聽的態度與世界溝通互動，打開在與世界互動中反思並重新定位自身在世界中之位置的可能性。反思則蘊含於行動促發的聆聽溝通之中，但反思並不受限於越界行動原有的目的，恰恰相反，具有批判性自覺取向的反思，其所開展的新視域又有助於行動的調整。

自覺經驗作為一種具有批判性的自我理解，開展出具有社會覺醒意涵的社會批判視域，並帶動具有超越意涵的越界行動，它需要兩個前提條件。第一，它是在實際對話互動中產生的，並需要以「可普遍化的利益」作為對話互動的的規約性條件（regulative condition）。第二、自覺經驗涉及詮釋框架的更換，也關乎立場的轉變以及視域的擴展。這種轉換不會只是有效性的檢證問題，它更多的是意義的問題，因而需要透過敘事的力量，包括個體的生命敘事以及得以與支配敘事相對照的大規模歷史經驗敘事。正是由這一點，開始可以突破哲學詮釋學與對話倫理學的侷限。這裡將 Young 所主張的社會知識，與伽達瑪討論的歷史效應意識相互對照，會有些益處。伽達瑪討論的詮釋經驗，主要在強調詮釋者在與作為它者的歷史文本互動之時，對構成其詮釋學處境之諸多成見的自我反思，並認為詮釋經驗承載著傳統的延續。然而，這些使詮釋者無法理解歷史文本的諸多成

見，例如菁英階級成見、白人種族成見、男性父權成見，甚至人類中心成見...等等的自我反思，不但需要透過與歷史文本的互動，而且需要透過「歷史—社會」中被壓制的它者文本，方能在歷史中看見自己與他人。

經過這兩章的整理討論，至此大致已釐清弗雷勒批判意識概念架構中的重要內涵。接下來要進入台灣社區大學的脈絡處境，以此概念架構反思社大運動的基本理念與實踐經驗。下一章首先要檢視「知識解放」這個社大運動的基本理念引發的爭議。我認為重建後的批判意識概念架構，將可有效的澄清爭議的癥結，並提供一個適當的解決方案；我同時將透過一門課程的實踐經驗，具體說明有助於批判意識發展的課程結構、教材選擇以及課堂討論方式。