

# 詮釋學論爭在爭什麼：理解對話或爭議析辯？

## 高達美與阿佩爾兩種取徑的評比

Understanding via Dialogue or via Disputation?

Gadamer versus Apel: Two Approaches in the Hermeneutic Debate

張鼎國 (Ting-Kuo Chang)

政大哲學系副教授

《哲學雜誌》第 34 期 [2000 年 11 月 台北]

### I.

這篇文章的用意是要在高達美 (Hans-Georg Gadamer, geb.1900) 與阿佩爾 (Karl-Otto Apel, geb.1922) 間，一場長達三十餘年的詮釋學爭論當中，對比並釐清兩種不同的思考路徑。當然他們這場詮釋學論爭，並不是當代詮釋學興起後唯一的一場，甚至比較之下，也不是特別引人注意的一場。但是從這兩位都和詮釋學密切關聯的哲學家身上，我們可看到一個屬於論爭特有的現象：哲學建構的基本立場及學派屬性有別，固然會造成思維發展方向的不同，以及如何看待其他學說態度上的差異，但是隨著思考學養漸次成熟，卓然自成一家言的學術地位鞏固後，再就爭執的焦點和課題而言，各有主見的抗衡不但未曾止歇，反而以更大的挑戰性，促使哲學論述必須重新面對其彼此交疊的議題主張，繼續因進行有憑有據的爭辯發論而存在。所有爭論對話當中的質疑與詰問，始終在指向問題答案的深入思考與探索。

所以，不管我們說他們之間發生的是一場詮釋學論爭，還是一場詮釋學對話，也不管我們對長期論戰中不計其數的論點持題，是否都能一一掌握，我們面對雙方往返論難之際，真正值得考察的是詮釋的差異與衝突，是文本與論述方向的選取，是哲學思考立論進行的基調及步程，是哲學任務與哲學遠景的描繪。況且如今放眼哲學界，這早已不是特例，而是普遍的狀況。尤其當代思想各學派及各哲學家，彼此間甚少再保持互不交往而各自孤立發展，通常都會在自發的、或是被安排的往返論辯之間，去對共同相關議題互呈見解。於是從哲學對話中看哲學問題及哲學的發展，也就會更具有吸引力及可期性。

事實上，高達美和阿佩爾正是以不同的方式，在長年論戰裡標示出他們各自的學思風格與取徑。概略而言，前者一向視理解、存有、語言為三位一體的人類歷史活動，其所樹立的，是他由古返今的一套「交談對話的詮釋學」(Gesprächshermeneutik) 之道的典範，堅持由充滿善意辯證的「理解對話」以達成「視域融合」(Horizontverschmelzung) 的效果；而後者雖然同樣重視人類語言活動及作用，但哲學建樹上仍是本諸理性論述的銳意變革，透過一連串「爭議析

辯」(Auseinandersetzung) 拓啟出一條漫漫長「爭」的批判哲學新路。一統合一區分，一寬容一嚴謹，我們有如在提出一篇對實際進行中的對話交談的後設考察，但結果上卻已因參與而融會到爭論的事理及爭論的議題當中，一同思索。詮釋學允諾我們在詮釋理解之後必有所得，那就讓我們看看從這樣的爭論對話當中，可以獲取什麼。<sup>i</sup>

## II.

首先，讓我們回顧一下這兩位哲學家之間的對話背景與論爭經過。

高達美 1960 年始出版大幅提昇當代詮釋學地位的主要著作《真理與方法》<sup>ii</sup>，就連他自己都認為似乎有點來得太遲，因為當時心理分析、意識型態批判、結構主義等思潮風起雲湧，早已各據勝場。但事實證明，詮釋學主張的基本哲學新立場，對語言理解行動的極度重視，以面臨文本、投入互動遊戲的活動取代傳統上主客對立下的認知模式，迅速攫取廣泛注意並贏得深遠影響。

阿佩爾與高達美之間的詮釋學論爭，就始自 1963 年阿佩爾對《真理與方法》的書評，發表於《黑格爾研究》第二卷上<sup>iii</sup>，而高達美也在 1965 年該書第二版前言中立即有所回應。說是論爭也好，說是對話也好，事情由此發生，而事理也必須回溯到這裡探索。但是若深究其初交鋒背景，至少有兩個名字不得不提，一是海德格 (Martin Heidegger)，一是當時尚未廣泛聞知而能被接受的「詮釋學」(Hermeneutik) 這門學術的名稱。

阿佩爾 1950 年提出、未正式出版的博士論文《此有與認知》(*Dasein und Erkennen*)<sup>iv</sup>，曾經以人類學中心的認知理論為旨，對海德格哲學深入詮釋；1963 年出版的教授升等論文，第一章長篇導論裡更正面且非常肯定地，把海德格哲學看作是一種其關鍵在於語言思考之先驗詮釋學 (transzendente Hermeneutik der Sprache) 的努力。<sup>v</sup> 因而他自己早先的哲學路徑，原本也樂於接續海德格在《存有與時間》的嘗試，打算用適應當前新時代知識理論所要求的標準，建構一套新的、具先驗哲學性格之詮釋學。所以在當時不只高達美，包括阿佩爾在內，兩者都曾深受海德格原創性的語言思考所鼓舞，又都從語文現象在思想認知活動扮演的根本原初性角色出發，爭在詮釋學這片新興沃土汲取養分。

因為這層原因，我們可以說發生在阿佩爾與高達美之間的，其實正是一場真正的詮釋學論爭。而且起初在六十到七十年代間，阿佩爾仍常稱其爭執為「存在詮釋學」(Existenzialhermeneutik) 與「先驗詮釋學」之爭，或者說是語言唯心論 (Sprachidealismus) 的詮釋學，與具有終極奠基意圖的、兼顧規範及批判功能的 (normative und kritische) 詮釋學之爭；等七十年代中期以後到八十年代初期，批判理論致力發展出溝通倫理學、論述倫理學的成果之後，專屬阿佩爾的「先驗語用學」(Transzendente Sprachpragmatik) 這個標誌，才逐漸取代以通常用的「先驗詮釋學」名稱。

既然阿佩爾自身起步的兩部著作都和海德格思想相關，可想而知他對那位公

認為海德格嫡傳弟子高達美的著作，不會不投注極大興趣。但是和當時阿佩爾已轉向馬克思、黑格爾及早期批判理論的興趣相比較下，結果找到的卻是能相應的少，而相異的多。總的來說，阿佩爾的哲學重建是康德批判哲學的再發明，是先驗哲學 (Transzendentalphilosophie) 的現代化轉型工作，意在推出一種更具體符合黑格爾所稱理性在歷史當中持續向前進步的新哲學。高達美則已把黑格爾的辯證法逆溯接回柏拉圖的對話，鼓勵我們和傳統流傳的經典文籍進行交流對談，在理解詮釋中擷取歷代智慧精華，重新適用於當下。如此傳承復創新的過程裡，時間距離絕非妨害理解的障礙，反而促成對每一個時代都會再出現不同意義的理解翻新。

但反觀先驗詮釋學的要求卻非如此，理論的先驗 ( /超驗 ) 之途決不自限於過往的歷史經驗，總在嘗試由反思提昇超出經驗之上而能對經驗活動有所規制，目標是放在建構的嚴謹性與論證結果的普遍有效性上。所以阿佩爾對高達美詮釋學的第一手批評，立即指點出這樣的詮釋學理解理論中，規制性原則 (das regulative Prinzip) 不足的一項原罪。即使阿佩爾事後回想，仍一再表示具體說來，當時「點燃」他反對異議的導火線，正是高達美所謂「不同地理解」 (*anders verstehen*) 之說，我們下文會再作說明。<sup>vi</sup>

阿佩爾認為一種具規範性導向的、能發揮現世批判作用的詮釋學，不僅要主張不同地 (*anders*) 理解，同時也要能主張更好地 (*besser*) 或更深一層 (*tiefer*) 的理解，必須把理性論述上所能達致的詮釋進步概念包含在內。更好或更深一層的理解有兩層意含，一層是說會比在它之前、作為先導的詮釋學理解理解得更好、更深入究理，另一層是說比要被理解之物的文本、甚且比它的原始作者理解得更好、更深。<sup>vii</sup> 無論就文本意義 (Textsinn) 或就作者意思 (Authorsinn) 而論，皆須要在詮釋理解中發掘普遍問題，排除特定誤解或誤用，使得文本義理有與時代相契合的更佳適用價值，而作者意圖所在也能得到更透徹的澄清。

與此相關的，阿佩爾又明白挑戰高達美「過去優於未來」 (Primat der Vergangenheit) 的隱藏論調，視高達美所重視者，只是為了要促使『傳統中介』 (Traditionsvermittlung) 在今日重新發生，再經由我們的投入而延續下去。這樣一天真而樸素的自我期許卻未能也無意提出一個一旦現今接受，也必將於未來具有持久約束力的有效性範疇。歷史傳承可以因為後人的一再更新附麗而豐盛起來，但顯然不足以垂立法則或構建規範，找不到對現在、以至對未來具指導約制力量的牢靠基石。在阿佩爾的積極思考中，過去是要被克服、被超越而非被保存的。理解總是而且應該是不斷地進行反思而一再超越自身，過去如此而將來也必定會如此，否則人類知識與行動就根本無所謂進步可言。理解就其所產生的結果來而論，總是已經在進行反省地超越自身之上的活動。 (“Verstehen [ist] immer schon reflexiv überholendes Verstehen.”<sup>viii</sup>) 這在科學史和哲學史上皆然。甚至高達美自己的哲學見解，比諸往昔也該看作是進步的成績。所以阿佩爾雖然主張理解詮釋不能不顧及客觀有效性，卻並不認為當代哲學詮釋學應該像某些詮釋學內的高達美

反對者主張的，必須要走回到追求理解客觀性的古典詮釋學之路。詮釋學像任何一門科學一樣，是不斷向前推進的。

如果按照高達美的議論，我們必然落進這樣一個困境：『現在不能比過去理解自己更好地去理解它，只能不一樣地理解。』<sup>ix</sup> 現在式的理解不會比過去式的理解來得更好，而只是不一樣的另一番理解，那麼在一再促成不同的理解之際，歷史究竟有沒有進步的可能？歷史有沒有在向前走，是否為不可逆轉、無法回頭的方式 (in irreversibler Weise)？這樣豈不是只能說現在不再同樣地重複過去，卻無從宣稱現在會比過去更好、更合理，而將來又會比現在更好、更合理？如何保證我們不重蹈前人覆轍，把理性淘汰的、認為愚昧無知而不可適用的東西又重新拿來當作寶？理性工作的成績應該是累增的，向前精益求精，愈來愈好的。詮釋的進步向前 (Fortschritt der Interpretation) 事關詮釋理解活動的自我主張與自我肯定，不能夠被隨便放棄或刻意不提，真正的『普遍有效性』(Allgemeingültigkeit) 正是以不斷的『反思作為』(Reflexionsleistung) 步步成就出來的。進步概念的重要性對理性啟蒙而言是無可取代規避，不容模糊淡化的，否則就會丟失前進的憑據，也錯過能超越唯科學論之上追求另一種客觀有效的可能。因詮釋學興起所強調的理解詮釋活動，本身仍需要一規範奠基的憑據，而至於這個憑據的著落該置諸何處，答案非阿佩爾最著名的『反思性終極奠基』(reflexive Letztbegründung) 說莫屬。唯有在這個基礎上，理性的反思超驗的格局可重新確認，並有效支撐起理論體系及應用實行的有效架構。

基於如此見解，1970 年阿佩爾向高達美祝壽的論文，詳細論述他不同意高達美詮釋學的四大質疑。<sup>x</sup> 但嚴格說來，高達美和阿佩爾並無纏訟不休的情形，反而像是各有所得，只須進一步深思而已。深思的結果，演變出高達美力求重現詮釋思考與古典實踐哲學關連的論述，也把第三部分語言哲學理論的主張，在當代學者的實際對話和論辯中一試究竟的局面。而批判理論這一方面，阿佩爾和哈伯馬斯當年正是由詮釋學與意識型態批判之爭的一場論戰開始，逐步走上經營溝通論述哲學之路途的，其成果即為今日所熟知的溝通行動理論、溝通倫理學 (Kommunikationsethik) 或論述倫理學 (Diskursethik) 學說。<sup>xi</sup>

或許是阿佩爾對高達美的不滿，也轉移至海德格身上，他於 1989 年海德格百年時，為文檢討後者先驗哲學之途終究行不通的原因何在，亦即《存有與時間》何以始終未能完成結論時，就明白指出若意義理解 (Sinnverstehen) 未能同時在效用證成 (Geltungsrechtfertigung) 上相對著力，就會徒然落入在存有歷史 (Seinsgeschichte) 的空想，以及對重大意義總會發生的期待。這種困難同樣也表現於高達美的繼受當中。後來阿佩爾一再批評海德格和高達美兩人都只停留在「擬似先驗的」詮釋學的 (quasi-transzendental hermeneutisch) 格局，意思正是要藉此凸顯：就某種程度上言，彼等可說相當接近於先驗哲學的架構，但畢竟還差了一步終極奠基的貫徹性，因而也未能完成詮釋學哲學真正能發揮效應的現代哲

學義涵。批判理論並未全盤否定詮釋學，甚至相當肯定詮釋學在理解性知識上拓墾出更具整合與包容的視野，卻有意透過實踐性知識的奠基而更上層樓。因而不論阿佩爾或哈伯馬斯，兩人的哲學都具有建築學的 (architectonisch) 架構模式；他們要求的是能讓人更上一層樓的整幅藍圖。

1994 年阿佩爾依舊強調缺乏規制規約性的理念，會是什麼詮釋學努力的致命傷，因為理性論述的性格即將因此而喪失不復可得；與海德格的「存有遺忘」相異，他特別稱之為「邏各斯遺忘」(Logosvergessenheit)。<sup>xii</sup> 理性重建的哲學工作捨棄「邏各斯」(Logos) 的作為是無法成就任何有效理論，因為人類語言活動的最高的表現特徵即為邏各斯。

到 1997 年「在世哲學家叢書」推出《高達美哲學》專輯時<sup>xiii</sup>，阿佩爾列為首篇的評論仍延續三十多年前的火力，舉列哲學詮釋學不能對有效的理解何以成立之問題提供完整說明的理由，但也增強他對海德格晚期存有思考從保留轉趨否定的表態。高達美也給予簡短但不失一貫立場的答覆。如此回顧，兩人之間的對話論爭竟然長達三十餘年之久，誠屬十分難得且珍貴，不但值得研究，更重要的是看看他們是用怎樣不同的論述取徑及為學態度堅持下去的。

### III.

因此接著前節梗概說明後，我們就可以繼續探討：高達美詮釋學上的『理解對話』，和阿佩爾這方面的『析理爭議』究竟各為何指。畢竟兩者都不只是偶一提之的空泛概念，不是各自標示的獨創新名，而是兩位哲學家已數十年如一日的實際表現。我們不妨先簡稱這兩個模式為「對話模式」和「論爭模式」。其中高達美「對話模式」由來已久，且基本上正是反映著他多年來被稱為「對話詮釋學」(Gesprächshermeneutik) 的一貫立場和實際作為，為當代語言思考極富創意的學說之一。

《真理與方法》第三部分裡，存有、語言和理解是緊密交織在一起的，但不可否認，與前兩編比較之下，第三篇篇幅最少，內容零碎且異質的材料，研討希臘、中世紀到近代科學的語言觀後，結論也並不清晰。或勉強可說只是從語言的思辨結構上，反映出一個沒有結論的開放式結論。然而正如 Carsten Dutt 的說法，《真理與方法》第三篇轉進到語言思考時，即已暗藏著一套交談對話的哲學 (Philosophie des Gesprächs) 在內，可惜當時未充分發展。高達美自稱事實上，他往後三十餘年，都在繼續經營其中蘊含的一套交談詮釋學。<sup>xiv</sup> 他講的對話與辯證兩相結合的模式，並非只停留在開發一項哲學史上的新的結合可能而已，其後證實這也是高達美自己身體力行，一條付諸履踐的哲學論述途徑。甚至我們可以合理懷疑，對話模式就是當年與批判理論激烈對壘下的後續嘗試。

高達美的著名但也是頗有爭議的句子：『存有，其可被理解者，就是語言。』 (“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.”) 正是他以語言思考為主軸，欲進一步發揮詮釋學的存有論轉向最佳的陳述。語言為反映、表達、因而就是在其中

理解一切存有的媒體，一個無所不至的中間媒介 (Medium/Mitte)，所有可被理解的存有，都在其中展現開顯，所有「中介」在此推動發生。不過如此主張，曾受到包括批判理論在內的批評。哈伯馬斯和阿佩爾都曾強烈抨擊此一語言唯心論，似乎一切都是語言，語言之外再無真實存有可能，那麼從社會行為的客觀連繫而言，至少有「勞動」(Arbeit) 和「宰制」(Herrschaft) 兩項共同構成歷史實在的重要側面被排除在外。關於這個指責，日後高達美經常談論交談對話的詮釋學，回憶若干誤解時曾表示：『我從來沒有說過一切都是語言。存有，其可被理解者，就是語言。這其中隱藏著一個限制。因此不能被理解的，會是一個無止境的任務，去找到至少可以更接近事理的話語。』<sup>xv</sup> 這證實他原先的意思並不是說：由語言所構成的宇宙就是無界限的，含括一切在內的；相反的，這正要求我們每個人都必須走出自己的界限，才能真正進入到語言寬廣開敞的意義範圍裡去。這個包圍著我們的範圍則在進行對話交談中無限擴大，因為我們理解詮釋的同時，也就是在與異己者對談，聽取他者的聲音而有機會走出自己原有的封閉圈子，走出界限外。

所以高達美會說：『語言（就）是一個（大寫的）我們，在其中我們相互增補添加，而且在其中個人沒有固定不移的界線。可是這意思是說，我們所有的人都必須跨越我們的界限外，如此我們才理解。這是發生於活生生的對話交換中的。所有生命上共同的東西都是語言共同的東西，而語言只有在交談對話當中。』<sup>xvi</sup> 交談對話就是語言的遊戲，說話的人在對話當中的交互作用與影響，在交談當之際的往來協同活動中，共同參與到原本已就置身其間的語言世界。當然這樣的主張，和他從前一再強調的問答邏輯及對話關係，甚至立基於語言交談之上的詮釋學普全性聲稱 (Universalitätsanspruch) 等論題，仍舊都有相當清晰而直接的連繫。

交談對話是語言最基本而生動的表現形式，語言的活力就在於互動與流通之間。當我們在一起互相講話 (miteinandersprechen) 時，我們不只在講，而且也在聽取別人所講的，並希望藉此達成相互瞭解 (Verständigung)。於是理解有如遊戲，理解發生的狀態有如對話遊戲的往返互動。這就是一種視域融合的過程：所有原先囿於己見的視域，都因為接觸到視域外原本未知的事物而開啟向外，進入更高一層的通透明瞭。高達美形容如此語言遊戲中，最根本的精神就是彼此相互配合、適應 (sich aufeinander einspielen)，於協調互補中促進溝通理解，其結果對加入對話者而言「並非自我擁有的喪失」，反倒是雙方都因此而得到了什麼，是合作達成而同時發生的自我充實與豐富。<sup>xvii</sup>

不過對話模式裡值得注意的一點是：這並不表示對話交談的過程裡是沒有衝突與爭執的。例如高達美 1996 年接受 Jean Grondin 深度訪談時，就曾特別提到『事理總是爭論之事理。』(“Die Sache ist immer die Streitsache.”<sup>xviii</sup>) 並強調這正是一場成功而有結果的交談對話中，不可缺少的要素。對話交談中會有爭論的成份存在，而非無條件、無異議的妥協融會，或完全放棄自己的立場。似乎高達美

對話模式的構想當中，未嘗不是未包含著某種論爭模式在內。

高達美以詮釋學自我定位，但始終未忘卻與現象學的深厚淵源。現象學研究的方法和態度上，總是強調到向事物（/ 事理）本身（zu den Sachen selbst），高達美繼受海德格的詮釋學現象學，但是他把思考重心置放在由語言揭示存有的典型詮釋學立場，依然要追問事物究竟是什麼？我們又如何到向事物本身？於是“Die Sache ist immer die Streitsache.”這句話正欲指出，真正的對話交談是能夠讓前判斷（Vorurteile）帶進其中，再經過充分的意見交換與論辯，克服並消除掉原有偏見與囿於一己之見。因而事理也總是在爭論以至爭論的調停中逐步顯明。理解一詞的語意史研究告訴我們，理解如同法庭上為一件事起爭訟時的狀況，真正的對話當中必須要指引進這些爭執的要素進去。法學詮釋學一直是高達美詮釋學所欲取法的一面觀察理解活動的鏡子，原因在此。法理如事理，恆常是在涉訟各方交相爭議當中得到充分審度裁奪，最終有一結論判斷出現。經過往返申訴辯論之後，當事理因此澄清而結論終於得出，而適切的仲裁下達時，也就是爭執止息之際。

但是高達美即使強調對話中的爭議，所期望的畢竟仍是藉由彼此相異的表達走出自我設限，尋求更大的相同。他講事理總是受爭論的事理，重點放不開事理會在爭論間得到，並非誰輸誰贏的堅持上。然而正是因為不夠強調論爭的張力和持久性（不認輸），無法從兩造相持不下的抗拒間，逼使我們提出穩固而有效的共同遵奉規準，對話模式可用以達成一時間融洽相合的交往，卻難能提供長程（in the long run）互動的溝通基礎。因而阿佩爾代表的另一種論爭模式的特色，其意義及其基本運作方式，正可以顯示出其對照的價值。

這裡我們可舉列他的一本新書文集為證，說明阿佩爾三十餘年來的學思歷程，正是他在學界涉入的一場接著一場「論爭」所串構成的。這本 1998 年的新書標題名為 *Auseinandersetzungen*，可簡單平實譯成《爭論》（複數的），或如前文所述，按照它的特殊意思譯作『爭議析辯』或『析理辨別』。因為這部起自 1976 年以來的論文集，內容一如書名，正記錄著他從一個先驗語用學的開端（Ansatz）為起點，逐步探試前行的理論開創之途，亦即他如何經由接二連三的哲學論戰之歷練，在「爭辯」與「爭議」中確立自己的立場、方向與議題，成就自己的哲學。甚至文集最後，還收錄著他近年來和哈伯馬斯同室操戈的三度爭論在內。

這部論文集前言裡，阿佩爾就開宗明義解釋了作為「爭論」的關鍵性字眼，即德文 *auseinandersetzen* 這個相當特別的動詞，它在德語中有著幾乎無法用其他語文譯出的語意及語用內含。它可以對人指說「和某人（激烈地）進行爭議」（mit jemanden auseinandersetzen），也可以對事而說「就某事（深入地）鑽研剖析」（mit etwas auseinandersetzen）。然而不論以何者為主，這都不只是簡單地和他人交談講話（Miteinanderreden），不是一般的溝通而已，而是針對著某件事情去和別人進行爭論（mit jemanden über etwas auseinandersetzen），而且通常是在重大的意見

分歧之下開始，卻未必會有終趨一致的結局。因此和某人就某事進行爭論，是明顯有不同立場與觀點下要說彼此清楚、講明白的一番努力和作為，包括針鋒相對的理由陳述，意見對抗與各自不同的論據交換對比等等。

如果這樣的論爭是有建設性的，阿佩爾告訴我們，這裡面至少同時包括兩件事情，相輔相成，缺一不可：即是自我立場的修正，加上和他人立場保持一定距離。論爭是立場和立場的對抗，換言之有爭論就要有面對面的抗衡 (Konfrontation)，並且在對抗中時時修正自己的立場，愈來愈強穩不移；而自身沒有主張、沒有固定出發點的人是無法進行爭論的。阿佩爾的立場即先驗語用學的立場，而且他對待同時代其他哲學時一向據理力爭，務須深入剖析以至於辨明事理，把一件事情（尤其是自己在論爭中一再精進的主張）徹底搞清楚、弄明白。此一態度可稱為批判學習式的詮釋 (die kritisch aneignende Interpretation)，它顯然和高達美期待視域融合的交談有所不同。爭論中蘊含著更強烈的批判的意味，因為「批判」的字源本義正是分別、分開，要明確劃分開而不混為一談。而德語 *auseinander* 這一前置詞原本就要彼此互相分開、區隔，大有談不攏、聚不合的態勢。爭論下與人交談是就事而交談，就理而爭論，而非單純為了湊合在一起對話而對話。所以在這裡與人交談要保持距離，不輕易同化或放棄立場的方式為之的。

雖然對話和論爭兩種模式，同樣出自對人際語言運作活動的倚重、對理解詮釋進行結果的肯定，但對談模式強調連同一起 (*mit-einander*)、相隨相繼 (*auf-einander*)，論爭模式卻堅持區隔有別 (*aus-einander*)，遣詞用字上的有趣對照就己很清楚是在各言其志。阿佩爾的論爭模式總是進行激烈的爭執，在論述基礎上欲將自身主張徹底說明，詳加解釋，在奠基之餘堅定進展擴建。他總是在重大的意見分歧和意見相左下而不輕易折衷，不流諸妥協而堅持以理服人的論辯立場，採取真理愈辯愈明的態勢，謹慎提出理由論據的一種論述方式 (*argumentativer Diskurs*)。這也正是阿佩爾論述倫理學的本色。

#### IV.

高達美重演詮釋學思想，是先經過他自身長年與經典傳統的交流累積出若干成果，而他開拓當代哲學詮釋學四十年來，卻因為旁及同時代各學派間，又再持續進行對話交談，使詮釋學的實質內涵及效用益形豐盛茁壯。回到阿佩爾與高達美這場長期論戰，兩者間到底是怎樣的一種抗衡關係？於各自發展數十年之久的情況下，再回顧原先出發點的差異去作對比，是否就評估得失而言會另有更深一層的涵義？阿佩爾在他否定詮釋學普全性聲稱的格局下，另行開展的先驗哲學特色又表現在哪些論旨上？我們先看阿佩爾整體哲學發展的階段和主要內容，再進一步評比他和高達美爭論下展現的相異特點。（就論爭模式而言，相異點才是可以爭論，值得爭論的部分，至於相同點則屬理之當然，毋庸贅言者。）



阿佩爾的思考，較早是集中在知識的問題（哲學的、解放性社會科學的）上，能和哈伯馬斯批判理論的開展相互配合，但隨後就逐漸轉向普遍道德意識與道德立基的課題之上；且阿佩爾也因此從哈伯馬斯的身影旁獨立出來，展現他自己的哲學特色。八十年代前期阿佩爾主持一連串由電台廣播播出的倫理學與實踐哲學的哲學討論節目，不僅參與者眾多，影響力更是非常廣闊；其間的演講、論文、研讀討論材料和現場哲學家、學者及聽眾學員間的對談答問，前後共出版四冊文集，皆由阿佩爾主編。<sup>xix</sup> 這一系列活動令阿佩爾在德國學界贏得很高讚譽，如哈伯馬斯也曾說：他和阿佩爾多年來在建構、發展論述倫理學的共同努力中，好像是採取分工方式為之的，也就是說當哈伯馬斯自己專心撰作《溝通行動理論》時，他的同伴阿佩爾已適時且非常恰當的，轉而論議道德意識重建在當今倫理實踐哲學中的重要課題。<sup>xx</sup> 如此先知識（Wissen）再轉進道德（Moral）的論述策略，一則不會把一切期望歸諸善良的意願（Wohllwollen），再則更使得終極立基的客觀有效認知的可能性條件，同時也進一步作為論述倫理學的普遍性實踐基礎，一個同樣堅固不移的出發基準。所以現在連哈伯馬斯也相當稱道阿佩爾對高達美的批評，指出後者若只言不一樣地理解，結果會既得不到有共識能力或可以形成共識的真理（Wahrheit），同時也無從對達成的理解提供理由正當的論據（Rechtfertigung）。<sup>xxi</sup>

按其實阿佩爾 1973 年結集兩冊《哲學之轉型》（*Transformation der Philosophie*），就已經同時宣佈了一個長程的龐大哲學計劃，然而十五年之久後，1988 年才出版《論述與責任》（*Diskurs und Verantwortung*），討論如何過渡到後約定俗成（postkonventionell）道德標準的問題。<sup>xxii</sup> 但是實際檢視，這部著作只把倫理學奠基整體計劃的第二個部分，阿佩爾稱之為 B 計劃的部分先行出版。至於事關哲學終極奠基之具體落實與系統應用的 A 計劃，雖然一再提及，卻並未正式成書。<sup>xxiii</sup> 奠基計畫 A 要提出名為先驗語言記號學（Transzendente Semiotik）的哲學理論內容，計畫 B 則為論述倫理學的應用問題與責任問題的探討及檢驗。所以預告 2000 年出版的奠基計畫 A 會繼續深究合理性（Rationalität）的型態與類別的問題，即理性化類型（Rationalisierungstypen）的研究，期以論述理性（Diskursrationalität）為準為中心，使得工具理性、策略理性都統合在最後不可逾越的論辯理性之規範指引下，如此哲學才能解決如何有效貫徹與執行（Implementation）的可能性條件的問題。

既然說先驗哲學之理性重建，那麼阿佩爾不論最後奠基說，以及其他由此進一步確定的哲學主張，都可用「理性之先驗性」（Transzendentalität der Vernunft）標示其特徵。Transzendental 這個形容特定哲學建構與論證方式的語詞，向來有「先驗」與「超驗」兩種譯法，一般而言我們依據康德哲學「先於經驗而作用於經驗者」為憑，傾向於將其譯為「先驗」，但是這其實也包括著要探索超出經驗之上而使客觀經驗成為普遍可能的條件這層意思。如今阿佩爾的哲學訴求正是要窮究

至極，找到先起於事實經驗（ / 超出其上）而作用於經驗（ / 規制著經驗）的可能條件終究何在，因而讓這種先驗哲學性格益發明確。

阿佩爾認為理性的重建走上先驗論證之路，即能解決前述高達美說不出『進行較好、較佳的理解』（Besserverstehen）、最多只能講『進行不同、不一樣的理解』（Andersverstehen）的困難，將理性論證的精神重新導回現實理解對話中起規制約束的作用。這同樣也將解決高達美只照顧到交往融合（Schmelzung）下促成相互瞭解（Verständigung）的機會，卻無法保證得到的是不變的一致理解（Einverständnis）之困難。不過多年後高達美仍辯稱他是要「緩和」（to mitigate）『比作者理解自己理解得更好』這句話，才改說『不同地理解』而且表示『這樣說就夠了』<sup>xxiv</sup>，對阿佩爾的擔心似乎覺得沒有必要。他表示：『每一度與傳統（流傳物）的遭遇，都是歷史上的另一度（不一樣的一個）！如果人究竟有在理解，人是在作不同的理解，像我在《真理與方法》裡明白表述的。』說是保守也好，說是退讓、自謙也好，高達美似乎始終跳不出去這一步。

阿佩爾並非未曾受益於高達美詮釋學，但他面對後現代情境，真可謂予豈好辯哉，實乃不得不為理性架構的先驗哲學而戰。他要起而反對者，就是一切可稱為『去先驗化』或譯『離先驗化』（Detranscendentalization）的哲學傾向，涵蓋後海德格時代，除高達美外如法國德希達（Jacques Derrida），美國羅蒂（Richard Rorty）、及義大利 Gianni Vattimo 等後現代詮釋學在內。此等趨勢皆為後高達美時代泛詮釋學思潮的濫觴。還有倫理論述上以慣例性質（Üblichkeiten）取代原則規範性質（Normativität）的「唯詮釋論」（Hermeneutizismus）<sup>xxv</sup>主張者，亦屬其反對批判之列。與此相反，阿佩爾自己前稱先驗詮釋學，實即先驗語用學的理論核心，其始終未改的是他『再先驗化』或『重先驗化』（Retranscendentalization）的企圖和努力。<sup>xxvi</sup>也就是說，他始終走康德先驗哲學途徑之理性重建，方向及意圖相當堅定。這一個不變的長遠哲學計畫中保持著論述倫理學的宗旨，極力證明自身如此不會是對理性概念的一個低度決定（Unterbestimmung），而是重新讓理性積極擔當起批判與規範的強勢做為。

和理性之先驗性質相關，在這裡我們不得不承認，阿佩爾近十年來精心思量 Selbsteinholung 原則為一項理論創新之作，大幅增強從前僅以理想詮釋及互動共同體成員或代表的方式講述他的終極立基。動詞 einholen 有採納、彌補、追認等意含，他有時稱之為「自我納進原則」（Selbsteinholungsprinzip），時或「自我納進設準」（Selbsteinholungspostulat），為普遍且超出一切事實經驗探索的先驗學術規準。這是歷史重建工作中的最高目的，也是批判性理解的規範性基礎。這個原則於原先他在論述理想溝通詮釋共同體之先在性時，就已反復強調：謂原則之先在性（a priori）表現於「總已經」（immer schon）採納此一原則，尤其是所謂的規制性原則為要。<sup>xxvii</sup>較諸早年阿佩爾附和著哈伯馬斯極度理想化的言說溝通情境，當時如 1970 年祝壽文集論文中，他強調的則是與事實相反的預見

(kontrafaktische Antizipation), 強調每一詮釋者不可避免自認屬於一無限制的詮釋及互動共同體, 必然地終究不可脫離溝通論證情境, 並且在每一個現實的言說情境當中都預見理想溝通情境的兌現。

針對阿佩爾早期主張, Anneliese Pieper 曾仿康德斷言令式表達為: 『如此行為, 好像你是一個理想溝通共同體的成員! 』 (“Handle so, als ob du Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft wärst!”<sup>xxviii</sup>) 阿佩爾認為這個語式表述固然太過簡化, 讓人忽略實際行為動作的側面, 因為即使康德再世, 也無法再停留在完全免除行為舉止 (nicht handlungsentlastet) 的領域。但是這也正表示不做則已, 化作行為時其首要之務, 即須避免執行運作上的自相矛盾, 可稱謂 『履行上之自我矛盾』 (performative Selbstwidersprüchen) 有時候被縮寫為 p. S. 原則或 p. S. 檢查程序。<sup>xxix</sup> 阿佩爾宣稱, 如此才能確切發揮語用學上、以及一般而言的實用論立場, 讓被承認的先存性原則, 必然兌現於後起的實際執行與演出行為當中, 否則即屬自相矛盾的原則認定。因此這不僅是認知上肯認為必然的, 也是行動上時時奉為佳舉的。如今增加「自我納進設準」及 p. S. 原則, 更發揮爭議論辯的基本精神, 就是在進行中的每一步驟據理力爭。批判奠基的理性重建工作, 表現為棄惡流俗積弊, 務須確立在不容迴避的底線, 無法繞行的基石, 即所謂的終極的不可規避性 (Unhintergebarkeit)。凡事要求以此作為理論的開端, 積極投入的出發點, 同時也是終究須共同負起責任的歸結點。

## V.

阿佩爾如此堅定明晰且嘗試精確立論的哲學特性, 搭配著他多年言行一致的論爭模式付諸實現, 當然強力拉開他與高達美的差距。我們可以用取樣放大 (而不宣稱全面含括) 的方式, 再列舉若干差異進行討論評比。

### 1. 人文教化理想與現實規範的差異。

高達美比較像是一位秉持人文教化傳統的理想主義者, 以人文學科的詮釋學為主。他所倡言的哲學思考, 會倚重音樂藝術、詩歌文學的教化陶成之功, 表現一位樂觀主義者的勸善之途, 參與與共享的求同之路。有限的存有在求全求通之下分有大全生命, 與歷史傳續融合無礙。他甚至感嘆悲觀主義是缺乏正直 (Aufreichtigkeit), 不夠坦率開敞的表現。唯有保持開放樂受、坦率而積極入世的態度忠實面對歷史現實, 也面對人為有限歷史存有之事實 人與歷史親和相屬, 融洽無間才是值得取法的對話模式。

阿佩爾則靠緊哈伯馬斯, 自許為啟蒙運動與康德式批判哲學的繼承者與轉型者。哈伯馬斯認為啟蒙的精神要求我們勇往精進, 在善用理智的口號 “sapere aude!” 下, 走出一條真正能實踐人類自我解放宗旨的道路。這同時也意謂著脫離愚昧, 去除天真無知 (Naivitätsverlust), 以不迴避、不倒退的態度追求每個人最高度的心智成熟自主 (Mündigkeit), 以及講求理性、負責任的行為表現。換言之對阿佩爾而言, 規範與判準的普遍有效性, 規律性的確證與深化, 要由最終立

基或說終極奠基來扮演重要的角色，而且始終在反思過程中預見其出現。其哲學特色如此，替高達美辯解似乎是不必要的，因為阿佩爾不正是對詮釋學作了不一樣地理解，開闢新途，而且愈論爭愈顯見他的思考獨特之處？

## 2. 對具體問題、實務及專業領域涉入態度的差異。

除前一節的理論建構外，阿佩爾對當世現實問題的關注也不遑多讓，雖然未曾於法哲學領域立論（如哈伯馬斯），但是對例如全球化經濟活動，南北貧富差異，南美解放神學和解放倫理學，經濟企業倫理學，舊蘇聯體制崩解後的民族自決發展趨勢，甚至台灣與巴勒斯坦在聯合國排除在外的地位等等問題，都曾有所理論爭議和意見表示。例如在涉及經濟活動的經濟倫理學及企業倫理學領域進行過一場論戰，阿佩爾就曾以論述倫理學的主張抗拒制度倫理學（Institutionsethik）。對南美的解放神學倫理學也有不同意見。看來高達美師法先賢，厚愛傳統之際，阿佩爾則針砭現世，用論證精神積極參與改革，以理性打造更好的未來，尤其是他的共同責任倫理學（Mitverantwortungsethik）學說。

公眾領域的實務討論中，尤其須以積極投入的思考（engagiertes Denken）參與其中，而重新論辯共識，營建後約定俗成層次的道德立基，成為每個人皆本諸良心與共同責任所不能違背的。因此他預告的《論述與責任》第二冊就是要討論社會制度與社會體系的條件下，如何可能經理性溝通後，即將能照著共識去執行落實。論述不只是理論的基礎，也是解消衝突對立的途徑。換言之，阿佩爾會更注重一個基本的導向（Grundorientierung），是因為他把當前的種種看作是有無盡衝突的，而非一切自然順遂的。如果當下所見及者皆是衝突與紛爭，一個基本的論理與實踐上的基本導向就益見必要，不能凡事都和既成的事實妥協。<sup>xxx</sup>政治上、倫理上，經濟活動與文化交流上，都須要先行具備一基本導向總是已經有所規定及限制的情況之下；而論述倫理學的先驗奠基努力，就是在提供一個切合當代多元世界的合理哲學基礎。這和重視人文教化的高達美思想對照下，可說相當不同。

## 3. 先驗道德奠基與一般倫理應用之差異。

阿佩爾主張一切現世的倫理建制，必須奠定在堅固而普遍有效的道德規範上，關心的是有效理解的可能性之條件的問題。<sup>xxx</sup> 高達美在《真理與方法》二版序言，雖然也以『理解如何可能？』的哲學問題形式標示他的研究主題，但又明白拒絕讓康德式『事實探究』（quaestio facti）與『法理探究』（quaestio juris）區分混入其中。<sup>xxxii</sup>（這點可視為他對阿佩爾那篇書評的答覆）因為他和海德格一致，認為理解問題不是當作主體行為方式之一而論，理解活動根本就是合整個人類的世界經驗和生命實踐而言的。人存有著就是在理解著存有，當理解發生的時候它就是可能的，而它也確實總是如此而發生著。然而終極立基說不只是人類認知心理學理論的核心，同時更是普通的道德意識理論的磐石。唯其如此，才能進而探問如何不停留在約定俗成的層次。

然則高達美這個態度，不論放到語言論述及倫理應用上，都造成極大困難。  
(語言論述之困難見差異六。)於此阿佩爾遂重新提出論述倫理學中獨特的應用或適用 (Anwendung / application) 概念，正面回應。其所涉及的問題是：論述倫理學中的道德意識學說，是否可能再被倫理概念取而代之？無論亞里思多德言希臘城邦中的習俗倫常 (*ethos*) 概念，或是黑格爾哲學理論中說的倫理 (Sittlichkeit) 概念，能否再據以抨擊甚至取代由論述倫理學上奠基所確立的道德性 (Moralität) 概念？從這個批判理論這一邊的自我主張和重要辯護開始，阿佩爾要指明日常生活中的種種生活形式 (Lebensform) 並不足以提供如此建構基礎。批判理論背後有強烈的歷史反省的動機，表現在道德意識的重建規劃上，形成不輕易與現實妥協，也不放過歷史錯誤檢討批判的特色。關於奠基性與規範性 (Normativität) 的哲學探究，恆大於生活世界中遷就於正常性 (Normalität) 及通例慣見 (Üblichkeiten) 的現狀穩定。由此可見，阿佩爾益加不可能靠向高達美自己走出一條道德意識重整之路。它不只等待自然順成的發生，而且依理用力推動，讓理所當然的安排設計得到貫徹執行 (Implementation)。

#### 4. 共識理論與文化價值共通感的差異。

高達美當年在戰後，曾有一文論及文化自有一「形成群體的力量」<sup>xxxiii</sup>，他指的是同一文化傳統者共有共通的，所共同重視、共同維護而因此能傳承不止，是值得去保存珍惜而得以廣續流傳者。《真理與方法》卷首對教化 (Bildung) 與共通感 (sensus communis) 的討論，顯然在延續此說。但批判理論所重視的，一向就是足以形成共識 (konsensbildend, konsensfähig) 的理性根據，而非爭取認同的文化情感。共識是被打造而非凝聚出來的，非順從眾議而終究以理為依據。一種規制的理念要合理而非從眾，才能有不得逾越這個範圍之外的效果。此所以論述理論要的不是凝聚團結，而是無一不漏的主體際普遍有效性；不是眾人互有共通的共同感 (sensus communis)，而是所有的人都必須具有的共識共見 (consensus omnium)，屬於人類全體一致，人人該有而決無例外者。

所以在阿佩爾而言，對共同責任加以理性奠基的嘗試和堅持才是重點：共識建立不是歸屬感的問題，不是團結凝聚意義下的「我們」，而是指普遍言之的所有的人包括在內而論，是出自於普遍而言的理之必然，而非只是情勢演變上的不得不然、或適巧如此而然 (kontingent)。前述的後約定俗成道德立基之迫切性與必要性，理由亦於此可見。

#### 5. 關於主體性 (Subjektivität) 概念思考的認同差異。

從交談對話中的「我們」，推進到無條件的「所有的人」，高達美和阿佩爾在主體性、主體際性 (Intersubjektivität)、共同主體性 (Mitsubjektivität) 等主張上有明顯差異。其實高達美對話哲學 (Philosophie des Gesprächs) 與阿佩爾論述哲學 (Diskursphilosophie) 的基本差異正在於此。換言之，一向強調每一個人『溝通勝任能力』 (Kommunikationskompetenz) 充分發展成熟的批判理論，和那種反對主

體性架構、反對意識哲學型態的高達美思考，在這一點上大異其趣。

因為對高達美來說，晚近關於主體際性或互為主體性 (Intersubjektivität) 理論的出現，依舊於事無補，他甚至主張這根本是個誤導概念：『一種雙重的主體主義說』 (einen verdoppelten Subjektivismus)<sup>xxxiv</sup>。高達美曾宣稱他與海德格共同推動的，對近代以降主體性哲學及意識哲學的批判。而《真理與方法》中各編分別對審美意識、歷史意識和語言說話者意識的毫不放鬆的批判，正是高達美對談哲學的一貫基調，要求每一有限的歷史存有，能與涵育滋養其自身成長教化的豐厚文化傳統對談，相融相成，並無阻隔障礙。( 勉強而言，這其間或許只有一個文化主體性的問題。 ) 因此高達美鼓吹的，是可稱為打消或沖淡主體性 (Abdämpfung der Subjektivität) 的一種求全態度，這和他的遊戲無主體說之論旨相符，卻不為重整主體際有效理解與共識溝通的阿佩爾所能接受。

## 6. 語言交談與 logos 論證的差異。

交談模式源出《真理與方法》第三部分，講的是存有學轉向下語言對話的詮釋學，但是只講出西方語言思考理論背景的梗概，而真正興趣在於存有學轉向的繼續，而不是認識理論的提問方式和建構野心。高達美對知識論的提問方式不以為然，其來已久。對狄爾泰的反思徹底化，回到康德的知識進路，仿《純粹理性批判》撰作《歷史理性批判》，將一切歷史知識的客觀性奠置於歷史意識之上，一直持反對與批評的態度。但是這個當代的、不一樣的詮釋學沖淡主體性思維後，是否也取消掉 logos 的辯證架構功能，轉而尋求可欲不可求，會讓人如沐春風的談話？就像海德格晚期指責整個西方傳統形上學思考「存有遺忘」 (Seinsvergessenheit) 的錯誤，使他自己也轉而仰望「存有歷史」 (Seinsgeschichte) 的開顯及「存有宿命」 (Seinsgeschick) 的改變一樣？

阿佩爾宣稱海德格和高達美二人刻意強調「存有發生」 (Seinsgeschehen) 之際，卻都犯下另一個更嚴重的「羅各斯遺忘」 (Logosvergessenheit)<sup>xxxv</sup>，使得詮釋學發展陷入規範性明顯削弱的困境。阿佩爾指責這是棄置羅各斯於存有事件之前，丟失構成哲學主旨與根本作為的論證精神。當然 logos 一詞進入當代哲學有許多不同的解釋，不會直接等於狹義的邏輯或思想法則。例如海德格提到『人是擁有語言的動物』時，強調人的存在作為在世存有的特殊方式，在於透過其語言揭開世界而進行理解。海德格認為，對於存在的現象學分析其 logos 就具有詮釋言說的特性 (ερμηνευειν)，而高達美則把 logos 轉移到善意論難的對話交談。但阿佩爾的批評卻另有其根據，他根據的是溝通行動理論中凡是論據，即有其論據依憑的特殊效力來源。對阿佩爾而言，logos 是指始於亞里思多德的一個最重要的哲學意義，論據及理由的提供，亦即德文的立基、奠基 (begründen)。真正秉持理性的、合乎理性的理由論據 (vernünftiger Grund)，唯有透過 logos 基礎才可能達致論述中的互相理解 (die diskursive Verständigung)，才是真正的理解。高達美學海德格，想把康德和費希特德國古典哲學以來的「理性存有」 (Vernunftwesen)，變動改造成「歷史存有」，如今阿佩爾的論述倫理學，又再度

提昇人的理性存有於其歷史脈絡及語言活動中之主導地位，因為這正就是理性 logos 具體的表現。

7. 最後我們可以看看：這一切或許都反映著對話者及爭論者性格的差異？

高達美曾言，烏托邦思想有如『來自於遠處的嘲諷』(Anzüglichkeit aus der Ferne)，既缺乏過去的憑恃，又無思考之當下參與。若一意抱持著烏托邦式理念，割裂現世的安頓，棄離原本的歸屬，徒然無可取益。至於阿佩爾，他自然不認為與事實相反的溝通共同體理念，會是一種烏托邦思維的倫理學說，相反的，這才是真正能在歷史前行中，能發生實際規制指導作用的思維原則。(1982) 阿佩爾和哈伯馬斯一般，是用批判眼光審閱前人績業與眼前場景的。願景與遠景的輝映，決定於其是否可期。否則遠景未必在共識形成中具體可期的願景，願景也缺乏轉移至當下成就的動力，並能根據願景實現的要求，變更當前的場景。總之，理性籌劃且經由論辯檢證的烏托邦不可能是盲目的。

高達美取法於柏拉圖、黑格爾和海德格等哲學巨擘（獨漏康德，或說他單單喜歡批判康德），倡言精神思潮與當下的中介，對他來說不一樣的理解就已經是有所批判的理解。甚至高達美對海德格也不是沒有批判的，權威的接受自然有批判的自由與效果在內。但是我們要如何求新、求異、求改變？高達美需要的正是一個不只和他融洽交談，同時更能對他批判爭論的對手。沒有就事論理的針砭批判，沒有明確地否定掉、取消掉某些舊事舊物是不可能的，這裡依靠的就必須是有奠基所本，論理上有憑有據且實踐上具體可行，可以形成共識而被推動的改革措施。阿佩爾不失為充滿銳意改革批判氣息的對手，他早年附和哈伯馬斯的意識型態批判說只能看作預備，真正建樹則在於他自己的先驗語用學的哲學奠基。這是他一路論辯爭議展示的成績，不是默默轉化前輩遺產的承續。

其實阿佩爾和高達美兩人都是典型的爭論者，或許一個主動，一個較為被動，前者企圖較強而力求立論精闢，後者圓融通達而期盼契合互補。高達美在交談對話間，固然保留給對手相當的餘地，也始終表達適度的尊重，卻並不因此而不堅持己見，人云亦云。即使在與傳統的文本對話詮釋時，高達美的疏解都會有褒有貶，向著一個明顯的詮釋方向導引過渡。阿佩爾則下筆行文一如其論議時滔滔不絕的氣勢，為典型的好爭論者。高達美對話態度雖謙和但相當執著，更由於自身的博學而飽覽群經，表現出能在豐厚傳統間融會貫通、出入自得的自信，甚至成為一不易挑戰的權威。

## VI.

詮釋學論爭在爭什麼？如果從任何一場已發生或正進行中的論爭來看，其實我們都可以挖掘出數不清的題材，見識到哲學工作如何進行，成果如何表現。詮釋學論爭豐富了詮釋學的內涵，而不斷的對話，相呼應或相爭執，都讓詮釋學保持更佳活力。當代哲學詮釋學本身就在不斷的重新自我定位，在不斷的論爭中發展成長。從《真理與方法》問世以來四十年間，不論詮釋學內部或從外部引發的

論戰，大幅延伸詮釋學的影響效應範圍，也使詮釋學思考模式漸次向著其他領域滲透。

高達美呼籲在對話中不只自顧講話發聲，還要會聽、會領悟，聆聽中更要有承認對方發言也有道理的心理準備 (Bereitschaft)，甚至說詮釋學為欣然接受異己之見的一門藝術。但這樣的態度於面對歷代經典時，確實很管用，一旦轉移到和當代哲學同好交往溝通時，卻往往滯礙難行。首先，哲學文本各有所取捨偏愛，歷史的篩選及傳統的備用不由少數人掌握，而是無所不在，隨時發用創新的變革中。阿佩爾選用的就是康德哲學藍圖的改造與轉型，其間更有意擺脫德國哲學舊傳統，向美國實用主義的普遍記號學思想取經。且批判哲學在對抗新黑格爾學說、新亞里思多德學說方面的執著，不僅有目共睹也確實貢獻良多。無論何時何地，另一套哲學思潮方式與立場的存在及其可能發展效用，都是不可否認的事實。

其次如阿佩爾的論爭，一方面挑起許多對高達美式詮釋學的再反省，另一方面也清楚看到他自己如何開拓哲學新路。高達美尊崇傳統承繼與創新，重視權威的形成與經典世界的不可朽份量，所以交談對話的詮釋學倡言透過投身參與其間而延續分享，這其間進行的也是一種人文教化的發生過程。與此相對的，比他年輕一代的意識型態批判理論學者，卻從一開始就要滿足一種具更高約束效力的，終究能達成解放之人類知識旨趣，實即西方近代啟蒙主義以來所講求的理性知識之效果，讓理性持續透過反思式自我批判，而趨向人類完全自主與成熟的進步之途。

我們閱讀審視一篇篇論戰中直接、間接的相關文本，有如聆聽雙方對話，一個個問題是為何而發，怎樣的一種質問，又延伸到怎樣的議題背景當中。於是我們竟可置身其間，同時向雙方面或且多面揣摩受教，藉由反復循著相異立場角度去思考同一問題的方式，融進事理開顯。如此論爭的研究亦不妨看作一種文本解讀的活動，研究論爭及對話者本身也像去詮釋一部文本時一樣投進其中，拉開另一面迴響的空間。在這裡不只欣賞領會，更期待因詮釋評比的介入而引起思考更替激盪的效果。

---

<sup>i</sup> 本文原屬國科會專題研究計畫『詮釋與批判 II / II』(NSC 89-2411-H-004-017)的部分成果。由於若干資料已於其他論文發表中處理過，以下將偏重方法取徑上及哲學特性、主題差異上的對照評比，至於該詳確論述的文獻資料根據，有些僅點到為止。此外，因為比較重點落在高達美和阿佩爾身上，對哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 溝通行動理論的提及也會較少些，雖然後者和阿佩爾的關係是幾乎切不斷的。

<sup>ii</sup> 以下引用高達美著作一律以 J.C.B.Mohr 出版的高達美著作集為準，其未收入者始另行交代，縮寫為 (GW 冊數頁數)。Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke* 1-10 (Tübingen: Mohr 1985-1995)。

<sup>iii</sup> “Rezension von *Wahrheit und Methode.*” *Hegel-Studien* 2 (1963): 314 至 322 頁。

<sup>iv</sup> Karl-Otto Apel: *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, (unveröffentlicht)。筆者參閱的是 Bonn 大學學



---

位論文稿。

<sup>v</sup> Karl-Otto Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. (Bonn: Bouvier 1963)。

<sup>vi</sup> 見 *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973) 第一冊導論中的交代，特別是 46 至 47 頁註 70 條的內容討論。

<sup>vii</sup> 見 Karl-Otto Apel: *Auseinandersetzungen*. In *Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998) : 574 至 575 頁。

<sup>viii</sup> 同上見 575 頁。

<sup>ix</sup> 見 Karl-Otto Apel: “Szientismus oder transzendente Hermeneutik?”一文，刊在高達美 70 歲祝壽論文集第一冊 *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: Mohr 1970) : 132 頁。

<sup>x</sup> 參見高達美 70 祝壽文集 *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: Mohr 1970) 冊一 139 至 140 頁。

<sup>xi</sup> 當年論戰的主要文獻編成 Apel / Bormann / Bubner u. a.: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971) 一冊論文集。另阿佩爾日後的追憶參見 Karl-Otto Apel: *Auseinandersetzungen* 同前引 589 頁起。

<sup>xii</sup> Apel, Karl-Otto: “Regulative Ideas or Sense-Events? An Attempt to Determine the Logos of Hermeneutics.” *The Question of Hermeneutics*, Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans, ed. by T. J. Stapleton (Kluwer 1994): 37 至 60 頁。

<sup>xiii</sup> *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV. Chicago: Open Court 1997.

<sup>xiv</sup> 即為前文所言『對話詮釋學』(Gesprächshermeneutik)；持同樣觀點者還有 Manfred Riedel、Jean Grondin、Günter Figal 等學者。關於詮釋學的對話性格，參閱拙作 理解、詮釋與對話：從哲學詮釋學的觀點論多元主義 中研院社科所《多元主義》論文集 (1998 年 3 月) : 307 至 335 頁，以及 義理詮釋、自我理解與文化診療 中央大學哲研所《應用哲學與文化治療學術研討會論文集》 (1997 年 6 月) : 77 至 96 頁。

<sup>xv</sup> 語見 *Gadamer Lesebuch*, hrsg. von Jean Grondin (Tübingen: Mohr 1997) : 286 頁。在與 Jean Grondin 的對話中，高達美澄清了許多對他的思考之誤解。

<sup>xvi</sup> 討論見 *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Hermeneutik–Ästhetik–Praktische Philosophie, hrsg. von Carsten Dutt. (Heidelberg / Winter 1993) : 36 頁。

<sup>xvii</sup> 參見高達美 GW II: 131 至 132 頁。

<sup>xviii</sup> *Gadamer Lesebuch* 同前引 285 頁。

<sup>xix</sup> 共計四冊，都是以阿佩爾為主和其他學者合編的。計有 Apel, Karl-Otto et al. (Hrsg.): *Praktische Philosophie / Ethik*, Reader 1. Frankfurt am Main: Fischer 1980. Apel, Karl-Otto et al. (Hrsg.): *Praktische Philosophie / Ethik*, Reader 2. Frankfurt am Main: Fischer 1981. Apel, Karl-Otto et al. (Hrsg.): *Praktische Philosophie / Dialog* 1. Frankfurt am Main: Fischer 1984. Apel, Karl-Otto et al. (Hrsg.): *Praktische Philosophie / Dialog* 2. Frankfurt am Main: Fischer 1984.

<sup>xx</sup> 見 Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. (Frankfurt am Main / Suhrkamp 1983) 前言。

<sup>xxi</sup> 參閱哈伯馬斯新著 *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze

---

(Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999) : 91 至 92 頁。

<sup>xxii</sup> Karl-Otto Apel: *Diskurs und Verantwortung*. Band I: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988)。

<sup>xxiii</sup> 按 *Diskurs und Verantwortung* 書中 217 至 222 頁曾提出論述倫理學奠基工作的雙階段說；1989 年訪談中又主動表示此書只是計畫 B，另有計畫 A 未出版，參見 Interview “Karl-Otto Apel über *Diskurs und Verantwortung*。

Anwendungsprobleme der Diskursethik.”刊在 *Concordia* 17 (1989) : 80 頁起。1998 年新書前言曾明確預告 A 計畫將以 *Diskurs und Verantwortung*. Band II: Zur Implementation der Moral unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme 的書名出版，但直到目前尚未見出書。

<sup>xxiv</sup> *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. 同前引 95 頁。

<sup>xxv</sup> *Diskurs und Verantwortung* 419 頁。

<sup>xxvi</sup> 參見阿佩爾一份英文稿 “Regulative Ideas or Sense-Events? An Attempt to Determine the Logos of Hermeneutics.” *The Question of Hermeneutics* 同前引 37 至 60 頁。另見 Karl-Otto Apel, “Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskurs-rationalität eine Unterbestimmung der Vernunft?” *Grenzbestimmung der Vernunft*, hrsg. von Petra Kolmer / Herald Korten (Freiburg / München: Alber 1994) : 86 頁起。

<sup>xxvii</sup> 見 1998 年的 *Auseinandersetzungen* 596 頁起，1989 年的 *Diskurs und Verantwortung* 同前引 30 至 33 頁、470 頁以下等處。

<sup>xxviii</sup> 見 1989 Interview 82 頁。另見 *Diskurs und Verantwortung* 358 頁。

<sup>xxix</sup> 英譯 The Principle of avoiding the performative self-contradiction (1994:p50 頁)。另參見 *Auseinandersetzungen* 159 頁起、“Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskurs-rationalität eine Unterbestimmung der Vernunft?” 77 頁起。

<sup>xxx</sup> 參閱阿佩爾 “Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung.” *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, (Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1975) : 41 至 64 頁。

<sup>xxxi</sup> 參見 *Auseinandersetzungen* 590 至 591 頁。

<sup>xxxii</sup> *GW* II: 410 頁。

<sup>xxxiii</sup> Hans-Georg Gadamer, “Die gemeinschaftsbildende Kraft der Kultur: ein Beitrag zur Umformung deutschen Geistesleben.” 現收入 *Die Deutschen und die deutsche Frage 1945-1955*, hrsg. von Manfred Overesch (Hannover 1985) : 81 至 91 頁。

<sup>xxxiv</sup> 見 *Hans-Georg Gadamer im Gespräch* 同前引 41 頁。

<sup>xxxv</sup> 參見 Karl-Otto Apel: “Regulative Ideas or Sense-Events?” 同前引 22 頁，另見 *Diskurs und Verantwortung* 同前引 48、90、114、387 頁等處。