

南 華 大 學

生 死 學 系 碩 士 論 文

哈伯瑪斯對話倫理學與高達美倫理學之概念比較

Habermas Discursive and Gadamer Ethics of concept differences



研 究 生：張敏娟 撰

指 導 教 授：林遠澤 博士

中 華 民 國 九 十 五 年 十 二 月 二 十 一 日

南 華 大 學
生 死 學 系
碩 士 學 位 論 文

哈伯瑪斯對話倫理學與高達美倫理學之概念比較

Habermas Discursive and Gadamer Ethics of concept differences

研究生：張敏娟

經考試合格特此證明

口試委員：_____

孫雲平

林吉輝

蔡品雄

指導教授：_____

林吉輝

系主任(所長)：釋慧開(陳開宇)

口試日期：中華民國九十五年十二月二十一日

心懷感恩，感謝有您！

論文撰寫的完成也表示著自己即將結束在南華的學生生活，雖然有些許的不捨卻是帶著滿滿的幸福而離開。因為，在這裡不僅完成了我人生中一項超出計畫的功課，也讓自己在這單純與幽靜的學習環境中遇見了不少良師益友。由於你們的無私提攜讓我不僅能在知識學習的道路上不斷的精進，更讓我看見了自己人生中的光芒。千言萬語難以道盡心中的感激，還是一句：「有您真好！」。

由衷的感謝所有曾經教導過我的所內老師與哲研所的老師，尤其是在哲學領域的學習中不斷帶領我、啟蒙我的林維杰老師、顏永春老師、羅麗君老師、吳俊業老師與李燕蕙老師，因為老師們的認真教學與鼓勵讓我能在此領域中不斷地進步。當然更重要的是我的指導教授林遠澤老師，除了在知識的教導之外更因為您的信任、包容與適時的提醒，讓我能完美地呈現出自己理想中的碩士論文。同時也謝謝哲研所的孫雲平老師與所內的蔡昌雄老師，在論文口考時所提出的見解與建議，使我對於論文的內容有更多的思考面向，增添論文的豐富性。

感謝佛菩薩的加持讓我在南華求學階段能有陪伴我的人生益友們，界月、玉芬、姿妙、佩含、素雲、佩青、慧珠、念虹與英鳳，由於你們的鼓勵與經常適時的協助，讓我在忙碌於論文的撰寫過程中能夠有適時紓解壓力的管道。

最後要感謝我的家人對我無私的關懷與支持，讓我能在此無後顧之憂的情形下完成碩士的求學過程。尤其是母親對我的愛與包容更是支持我完成論文的動力，衷心的謝謝你們。

論文的完成並不代表學習的結束，我將帶著滿滿的幸福不斷地往前探索知識寶庫，增添自己人生中更多的色彩。也祈願所有有緣接觸這本論文的人，對於人類幸福生活的追求有著努力不懈的動力，更能在哲學的見解上有所斬獲外更能身體力行於自己的週遭生活中，才是哲學發展的重要性。

敏娟 謹誌

于 97 年元旦夜

摘要

本研究旨在探討科技時代的今日，人際交往中意義理解的問題受到科技理性的掌控下，逐漸地顯露出語言在理解問題上的重要性。維根斯坦的語言分析哲學便是在這種歷史情境中逐漸發展的哲學理論。語言學轉向後，高達美藉助於語言遊戲理論來中介理解活動已顯現自我反思中的世界經驗建構哲學詮釋學；而哈伯瑪斯則以普遍語用學作為道德規範的奠基，重構意義理解為共識形成的結果。突顯出語言在自身與他人交往中的倫理性，迫使我們重新檢視「實踐」的問題如何在當代為我們所溫故知新。因此，本研究藉由哈伯瑪斯與高達美之間的論爭觀點，重新加以解讀兩者之間的觀點差異外，語言問題的提出後對於哈伯瑪斯的對話倫理學與高達美的哲學詮釋學的發展構想中，兩者在「倫理觀」上的概念差異，藉此突顯出人際交往行為中「對話」關係在當前倫理學研究上的重要性。

關鍵字：

哈伯瑪斯對話倫理學

高達美詮釋學倫理學

倫理學

實踐

Abstract

The purpose of this study is to discuss the importance of language in comprehension gradually shown by the problem of meaning comprehension in interpersonal relationship under the control of technological rationality. Wittgenstein's linguistic philosophy was developed under such historical scenario. After the change of direction of linguistics, Gadamer, Hans-Georg used linguistic game theory to mediate show the comprehension activity has shown the philosophical hermeneutics constructed by world experience in self-reflection. Jürgen Habermas used universal pragmatics as the basis for moral norms, and reconstructed the meaning comprehension to be the outcome of consensus forming. The highlighted morality of language in the relationship forced us to review how the problem of "practice" gained new insights in the present days.

Therefore, this study, based on the argument between Jürgen Habermas and Gadamer, Hans-Georg reinterpreted the different perspectives of the two, as well as their differences of opinion on "morality" based on Habermas' ethics of dialogue and Gadamer's philosophical hermeneutics, in order to highlight the importance of "dialogue" of interpersonal relationship in the current moral philosophy.

Key Words : Haberma's Discurs Ethics

Gadamer's hermeneutical Ethic

practice

目 錄

第壹章、緒論	
第一節、前言	1
第二節、研究背景	1
第三節、研究動機與目的	2
第四節、研究方法與步驟	3
第五節、研究範圍與結構	4
第貳章、哲學語言學轉向後的倫理學論爭	
第一節、語言問題的提出	8
第二節、哈伯瑪斯—詮釋學的普遍性要求	21
第三節、高達美—詮釋學和意識形態批判	32
第四節、歷史性原則與意識形態	43
第參章、論高達美的詮釋學倫理學	
第一節、高達美的詮釋學構想	45
第二節、高達美的實踐哲學	52
第三節、高達美的詮釋學倫理學	64
第肆章、論哈伯瑪斯的對話倫理學	
第一節、哈伯瑪斯的語用學發展	76
第二節、哈伯瑪斯的道德哲學	80
第三節、哈伯瑪斯的對話倫理學	84
第伍章、高達美與哈伯瑪斯倫理觀之比較	
第一節、什麼是倫理學？	93
第二節、對話倫理學的實踐理性	96
第三節、理論與實踐雙重任務的詮釋學	98
第六章、研究結論	103

參考文獻

一、中文部分	104
二、西文部份	107

第壹章、緒論

第一節、前言

意義理解的問題有著歷史時代下的社會背景的需求，維根斯坦的語言分析哲學與高達美的詮釋學便是在這種歷史情境中逐漸發展的哲學理論。這也是語言學轉向後，高達美藉助於語言遊戲理論來中介理解活動已顯現自我反思中的世界經驗建構哲學詮釋學；而哈伯瑪斯則以普遍語用學作為道德規範的奠基，重構意義理解為共識形成的結果。兩者的關係乍看之下似乎並無關聯，但深究後必能發現其實背後的內蘊是「實踐哲學」與作為形式上的「道德判斷」在倫理學觀點上的差異。然而中間更蘊涵著理解前結構中在啟蒙運動前後對於歷史性的拋棄與保存的爭議。循環纏構在哈伯瑪斯對於高達美的論爭之中，與此同時也引發溝通理論對於哲學詮釋學在歷史相對主義與保守主義的嚴厲批判。然而論戰所帶來的效應使得高達美更加澄清自己的實踐哲學的理念，也引發阿佩爾與哈伯瑪斯對於對話倫理學的建構。而有其必要性說明兩位哲學家在倫理觀上的區別，亦引促個人對於兩位哲學家在倫理學觀點上的研究興趣，而展開此論文的撰寫。

鑑於上述的說明，使得我們更加需要重新釐清倫理學在語言學轉向後，對於當代的倫理學發展能夠在多大的程度上提供理論思考的面向。並且說明實踐問題在歷史社會的共同生活中有哪些核心價值與信念可以作為凝聚力，建立人際關係的良善互動之上。

第二節、研究背景

高達美《真理與方法》的問世代表著詮釋學告別過去作為方法論的技藝學，轉而投向實踐哲學的哲學詮釋學之取向。原因在於高達美批判作為意義理解的詮釋學不應落入施萊爾馬赫與狄爾泰以來標舉詮釋學應以方法論為己任的技藝學，而重新喚醒人文主義主導概念的教化、共通感等古典理念為基礎的意義理解前結構，應是在傳統、權威、前見等的有效歷史意識環節之下開展的自我認識的實踐哲學。這為啟蒙運動所要拋棄的主張卻為高達美的再次啟用，即刻引發實用主義的大量撻伐與批判，進而引發溝通理論與理性主義之間論戰的起端。參與討

論的學者之中最令人矚目的是阿佩爾與哈伯瑪斯，因為他們倆有序的批判推進的背後有著個人的哲學研究目的，尤其哈伯瑪斯所挑起的「詮釋學的普遍性要求」一文，促使高達美極力答覆以維護自身學說理論的辯護論戰。而影響他們站在意義理解的視角，實際上是語言哲學轉向後的語用學發展擴延至詮釋學的倫理學與對話倫理學的道德哲學之現代任務的探討，這一討論也構築了阿佩爾的責任倫理學與哈伯瑪斯的對話倫理學。

對於高達美與哈伯瑪斯的論戰所引爆的實踐哲學問題之探討問題，在科技理性領導人文思想的現況下，實有其積極的重要性加以研究與深究。基於研究背景與對於這個問題的重要性，因而促使本人的研究興趣，希望能夠對於這些問題作一進步的詳細研究。

第三節、研究動機與目的

一、研究動機與目的

本研究工作定名為：「哈伯瑪斯對話倫理學與高達美倫理學之概念比較」，即表示個人將透過語言學轉向後的倫理學論爭中「對話倫理學」、「詮釋學中的倫理學向度」之間的理論說明，釐清這兩種理論在「實踐哲學」裡的概念差異所在。這個研究目的，因而是要釐清高達美與哈伯瑪斯倫理觀之比較，突顯詮釋學作為實踐哲學與對話倫理學的道德哲學在當前倫理學研究的重要性，以能提供倫理學領域討論的新思想資源。

基於這個目的，本研究的重要性可以從三方面看出來：

(一)、若能透過本研究，把高達美對於詮釋學方法論轉向為哲學詮釋學時，作為「實踐哲學」的轉向構想加以說明，可以使得當前國內對於詮釋學的見解不在局限於「文本」理解中，方法論或歷史相對論的認識，釐清哲學詮釋學中實踐哲學的取向。

(二)、透過本研究，說明在德國學界已經廣泛討論的哈伯瑪斯的對話倫理學中，關於普遍語用學的道德判斷與規範奠基過程中所重構的「道德對話理論」。認識當前德國關於倫理學的新研究理論，吸引國內學者的注意，以作為國內在倫理學

議題討論上重要的理論參考。

(三)、透過對話倫理學與詮釋學倫理學的比較，突顯語用學在實踐哲學與道德哲學在內化德性倫理與外在行為規範的道德遵守上，「對話」在意義理解上的重要性，以便能在價值混亂的科學時代重新找回核心價值與信念，重建公眾良序生活之維繫所在。

二、國內外研究現況

國內目前對於對話倫理學的研究尚屬初步階段。相關論著多以介紹性的方式為主，多數的研究仍未掌握對話倫理學的理論架構的說明。至於中國地區已經有學者大量翻譯對話倫理學的相關著作與論述篇章的出現，反觀國內在這方面的研究，在對話法學方面，台大法律系顏厥安教授已經帶動了部分研究。而在國內對話倫理學的應用問題的討論，政大哲學系張鼎國教授與中央大學哲學系林遠澤教授已經有了這方面的相關研究。

至於高達美哲學詮釋學的研究方面雖已有廣泛性的研究與討論，但多在於限於「文本」詮釋的問題與文學批判理論上的研究，而在哲學詮釋學的實踐哲學面向上的討論尚未有所開啟。然而高達美的哲學詮釋學問世後，所引發的英美實用主義與歐陸的理性主義論戰，實是哲學史發展上重要的語言學運動以及詮釋學運動，其中尤以高達美與哈伯瑪斯之間的論戰更挑起了歷史主義與意識形態之爭，這些重要性議題在德國已有相關迴響的討論，但未見有關於兩者在倫理學上針對「實踐哲學」與「道德哲學」的概念比較，因而希望透過本研究能有助於國內研究之參考。

第四節、研究方法與步驟

本文研究所採用的方法包括歷史文獻比較與系統重構等形式。在歷史文獻比較方面，針對語言學轉向後的倫理學之爭作一文獻回顧，展示他們在語言觀方面的差異。然後在這基礎上對於哈伯瑪斯的著作中在對話倫理學理論發展構想與高達美的哲學詮釋學理論中關於實踐哲學的說明加以釐清，然後試圖在倫理學觀點的比較裡，重構兩者系統概念之差異，再回歸至現代視域之中討論真理與倫理學

之間的關聯性，思維應如何重新看待社會交往互動行為的新意義。

研究執行步驟分成兩階段：

第一階段：

- 1、首先個人將哈伯瑪斯與高達美的爭論文章進行論點重構。
- 2、解晰高達美的詮釋學倫理學的構想。
- 3、說明哈伯瑪斯的對話倫理學的發展架構。
- 4、比較高達美與哈伯瑪斯在倫理學方面的概念。

第二階段：

- 1、針對第一階段的實施步驟將透過資料蒐集、研讀以及相關討論的批評與闡釋的二手資料，以對文獻資料與核心問題有清楚掌握下，完成研究論文加以發表。

第五節、研究範圍與結構

哈伯瑪斯與高達美對於詮釋學的論辯所引發的討論，歸結而言，即是環繞在倫理學的實踐性問題的辨證之上。因而，本文研究的範圍是以「倫理實踐的問題」為核心的倫理學討論，而不擴及這兩位哲學家其他著作的討論，但亦收集其他學者針對他們的論爭而提出討論的文獻資料、與倫理實踐討論的相關文獻資料。為能釐清問題核心，在文獻內容的呈現上採用表格方式以利於深究。

1.哈伯瑪斯與高達美間詮釋學問題之論戰文獻：

時間年代	作者	文獻名稱	時間年代	作者	文獻名稱
1963	哈伯瑪斯	《理論與實踐》			
			1966	高達美	<詮釋學問題的普遍性>
1967	同上	《論社會科學的邏輯》	1967	同上	修辭學、詮釋學和意識

					形態批判-對《真理與方法》再作後設批判性的解釋
1968	同上	《認識與興趣》			
時間年代	作者	文獻名稱	時間年代	作者	文獻名稱
1970	同上	<詮釋學的普遍性要求>	1971	同上	答《詮釋學與意識形態批判》
1973	理克爾 (Paul Ricoeur)	詮釋學與意識形態批判			

2. 以「倫理實踐的問題」為核心的倫理學討論之文獻：

時間年代	作者	文獻名稱
1999	Gadamer, Hans-Georg, 林維杰譯	《經濟與社會中的常數-瓦爾特·維茨爾曼紀念文集》, <友誼與團結>, 德國：康斯坦茨。3：178-190。
2002	林遠澤	意義理解與行動的規範性—試論對話倫理學的基本理念、形成與限度
2002	林維杰	高達美論詮釋學的教化與倫理問題
2003	哈伯瑪斯	解讀

		溝通行動論
2003	鞏群	道德烏托邦的重構—哈伯瑪斯交往倫理思想研究
2004	張鼎國	共通感、團結與共識：對當代詮釋學思考下的相關實踐議題之審思
2004	傅永軍	高達美與哈伯瑪斯的詮釋學論爭與批判
		理論基礎的證成
1986	Gadamer, Hans-Georg	The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy .
1987	Warnke, Georgia	Gadamer :hermeneutics, tradition, and reason.
1991	Gadamer, Hans-Georg	Plato's dialectical ethics : phenomenological interpretations relating to the Philebus.
1991.	Smith, P. Christopher	Hermeneutics and human finitude : toward a theory of ethical understanding.
1992.	Jürgen Habermas &Hohengarten, William Mark.	Postmetaphysical thinking : philosophical essays
1993	Jürgen Habermas.	Justification and application : remarks on discourse ethics.
1995	Alan How	The Habermas-Gadamer debate and the nature of the social : back to Bedrock.
1998	Jürgen Habermas	On the pragmatics of communication.

1999	Gadamer, Hans-Georg	Hermeneutics, religion, and ethics.
2000	Ingrid Scheibler	Gadamer :between Heidegger and Habermas.
2000	Gadamer, Hans-Georg, 林維杰譯	《Hermeneutische Entwürfe, Tübingen》, <論哲學在政治上的無權>, 德國：35-41。
2001	哈伯瑪斯	論人權的文化間性 - - 假想的問題與現實的問題
2002	林遠澤	包容性的共識或排他性的團結？—站在哲學的語用學轉向後的十字路上

第貳章、哲學語言學轉向後的倫理學論爭

第一節、語言問題的提出

(一)、哲學語言學的轉向

阿佩爾(Karl-Otto Apel.1922-)在其《哲學的轉化》¹一書中收錄 1965 年 10 月 28 日在德國馬堡校友會講演稿篇章，題目是 關於維根斯坦與解釋學的理解問題。這一問題的提出關涉的是兩大哲學傳統的歷史背景，其一是維根斯坦的語言分析哲學；另一是詮釋學。這兩系統所關連的核心皆在於意義與理解問題如何可能的探究，維根斯坦的研究牽涉其前後期的過程轉換，對於語言結構的形式分析在實際生活方式中內化於語言遊戲；詮釋學則由傳統的解經學到人文學科方法論建立的問題。但有趣的是，晚期維根斯坦的語言遊戲的概念也同時影響高達美在“真理與方法”書中引用語言遊戲的概念，並且轉化至詮釋學的理解之中，因此，維根斯坦的哲學研究貢獻所影響的不僅限於語言分析哲學的發展還包括詮釋學在近代發展。而阿佩爾在其書中針對這兩大傳統的核心問題提出理論性相互批判的目的，其背後有一極強烈動機在於 20 世紀後英美分析哲學與歐陸哲學間研究上的歧異，延續至今的是實用主義與理性主義間對於世界之中意義理解的差異，又隨著自然科學的高舉哲學所能提供我們思維的範圍難道只是延續前者的足跡嗎？還是說我們必須回到每個自身當下的處境，真實地面對當代世界局勢的現況，重構一個可以奠基於先驗概念基礎之上，又具有普遍有效於每個理性存有者可於日常生活中踐履的理論建構。因此，可以這麼說，阿佩爾是在這種洞見中考察哲學內部相關理論，而逐漸建構出語用學發展理論。因而，當我們深入解讀他的此篇章的內容時不免發現意義理論在維根斯坦前後期著作中的轉換，也與詮釋學間關於理解問題的釐清，而可稱為阿佩爾建構語用學的前期發展開端。

¹卡爾-奧托阿佩爾(Karl-Otto Apel) 著，孫周興/ 陶興華譯《哲學的改造》，上海：譯文，1994 年。此書譯者將原英文書名《Toward A Transformation of Philosophy》譯為《哲學的改造》，但其接近中文的意涵應為《哲學的轉化》，故在此引用接近原意的譯稱。

(二) 哲學詮釋學與語言遊戲

1、詮釋學中的意義和理解

從詞源學的觀點開始回溯詮釋學的發展，由字詞的來源談起時可回到希臘神話中諸神間透過信使 Hermes 傳遞訊息、翻譯訊息、解釋訊息的工作，而使得諸神與世俗兩者間能透過中介者即 Hermes 的幫助達到傳訊及接受訊息的功能，所以由此可得知詮釋學的初始作用在於語言之翻譯和解釋的工作。這種技術性工作就成為是將一種語言轉換，從某個世界到另一個世界中另一種語言轉換的工作，所以早期詮釋學是一門關於技藝學的工作，在神學中成為解經學中口譯與解釋的技術；語法學、修辭學中語言陳述的理解藝術門類。這樣的技藝功能傳統維持至中世紀末，直至人文主義興起馬丁路德提出聖經解釋權應回歸至信仰者，而非只在於神職人員的權力後，打破過去以來的尋求客觀解釋聖經的原則力量，將希臘時期的 Hermes 的工作轉換到神職人員的功能予以解放，提倡解釋的角色不再只是具有某種特殊權力的人身上，應回歸至讀者自身理解可能性上而推翻過去傳統觀點的歷史性轉換，因而同時也改變過去對於詮釋學的技術性功能的界定，並且是後來新教神學的轉變發展。²

但是，如果原本的客觀解釋權力回到每個讀者自身閱讀的經驗當中時，過去普遍認同的解釋標準不再是單純地是某種固定規範下的義理說明時，我們即讀者如何能夠真正理解文本，甚而對於文本內是否具有客觀存在的意義，透過讀者投入文本時都能經由某些原則普遍有效地揭示意義成為我們共同認同的客觀真理，這一連串的問題所環繞的部分還是在對於文本透過讀者的閱讀時都能獲得客觀真理的存在，而不斷進行解釋理解交替的過程所蓄存下來意義，是否就等同於客觀真理。當我們這樣理解文本的進程時讀者的角色是不是又落入已被我們屏棄的 Hermes 的工作？讀者的生命體驗是否會影響閱讀文本時的理解？除此之外，文藝復興後科學主義的盛行同時也影響精神科學的發展，對比當時的情境如果要

² 洪漢鼎著，《詮釋學史》，台北：桂冠，2002年。

抗衡自然科學，精神科學也必須能夠提出研究的方法基礎，當這些問題不斷衝擊詮釋學奠基研究的工作時，實際上是將詮釋學推向近代哲學重要學派的工作，因而之後的擴展更影響其他學科的發展，如文學理論、藝術評論等等。

中世紀時期宗教解放運動下馬丁路德的新教神學首先提出的是信仰者即讀者閱讀權力的可能，但這樣的提倡只是初步的表達，每個人都可以從自己生命的經歷出發，面對信仰時可以從自己相關體驗角度對於經典有相同意義不同解釋經典的可能，但是，還是不夠清楚說明這樣的角度是否正確解釋經典，不會陷入產生錯誤解釋的解答，因而建立詮釋學方法是必須努力的目標。19世紀德國神學家施萊爾馬赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834)受到當時新教統治的影響，提出普遍詮釋學的構造認為詮釋學需致力於提出文本理解的前提與實踐的可能。之後的狄爾泰(Wilhelm Dilthey 1833-1911)的努力則是從歷史理性批判的角度提出精神科學奠定認識論的基礎；把理解的可能性與有效性前提的歷史理性批判裡關於理解和解釋的核心問題確立為精神科學普遍方法論，將詮釋學哲學化作用的過程。因此，19世紀詮釋學哲學的意圖，是讀者通過對時代的歷史理解進入作者所處的時代，也把德國人文學科歷史學派試圖超越對作者語言作語法理解的人文主義方法帶入其中。施萊爾馬赫與狄爾泰針對詮釋工作中對語言的理解的方向，從作為生活表述出發追溯由此重構作品的移情式理解取代歷史的和語法的理解，這種預設文本是種活生生的意義呈現方式，是利用語文學批評的方法使意義在讀者的當代重新建構，將意義完全地回到生活的多樣性。因而，詮釋學關涉的焦點是文本呈現的視域與讀者視域如何達到融合，而獲得意義理解的過程。因此，詮釋學的建立主要動因是，針對史料時間久遠造成誤解文本原初意義的傾向開始，而到馬丁路德至狄爾泰間的轉變是面對文本本身的意義與真理要求，衡量詮釋學理解之可能先決條件與原則。

2、語言邏輯中的意義和理解—前期維根斯坦《邏輯哲學論》的“先驗語意學”

未涉及詮釋學問題

維根斯坦語言分析哲學的意義理解問題所連結其背後的動機與前提，必須先回歸維根斯坦前後期著作間的轉換過程說明外，還需連帶說明其所出時代裡哲學發展的歷史因素如何影響維根斯坦思想背景，與哲學研究工作的態度。維根斯坦受到早期羅素哲學思想影響，在其前著作裡提出關於語言形式分析之邏輯哲學論。雖然，在中世紀基督宗教關於語法學、修辭學中對於意義理解是以文本詮釋方法為其進路，但是，以歷史前提的語言邏輯學開始對於語言結構形式條件提出語法思辯學派，如羅素、弗雷格、皮爾士的見解出現。與提出形上學批判之經驗主義唯名論者，如奧坎、萊布尼茲。所以，受到前述思潮影響下，故其前期《邏輯哲學論》是綜合邏輯主義與經驗主義，歸結語言和世界具有共同的邏輯形式，規範語言符號組合的句法結構，同時必須涵蓋描述世界的事實範疇形式，指稱對象作為名稱的意義即命題組合因素的意義成為構成世界形式的實質形式。命題的真表述某個構成世界之事實的原子命題，因而世界之中的對象必須被假設是在陳述可能條件的因素，包含陳述結構決定質料的特徵，所以，世界構成是事實的總合，而非事務的總和。通過邏輯方式構造的語言中對於事實與陳述的關連不能先天地假設其間屬性關連的因素，需要的是空間中事態的關連，而對於陳述命題作出真理與理解問題的區別。

但是，前期維根斯坦的研究工作僅限於陳述命題中真理問題的提出，然而，這種語言形式侷限在構成條件間相關的條件討論，還是無法回答理解問題如何能夠在日常生活中實踐的問題，關鍵在於語言的表達不只是陳述普遍認同的語法結構作為我們實證條件的原則，更重要的應該還是在於語言作為表述個人的思維內容或者將個人的意見作為傳達、溝通等等，我們日常生活裡主體與主體間互動的動機目的，如此的考慮才能有效突破前期的先驗語意哲學的語言形式，轉而回到討論當我們試圖透過語言表達時，所需要的不僅限於語法是否正確更重要還在於我們是在何種情境下說出陳述的內容，內容的背後之表述的動機、目的和意圖與如何有效達到意義理解的過程，這些問題是透過前期著作才能有的線索反省，但也同時激起維根斯坦的反思，而嘗試在後期哲學研究中解決語言形式的形上問題

的困難，提出語言遊戲概念轉換原子命題的過去限制。

3、維根斯坦後期之哲學研究中語言遊戲理論

前面已提出關於前期著作《邏輯哲學論》中對於語言邏輯形式的限制，而在後期維根斯坦的中心問題在於意義與理解問題中傳統觀念的辨析，推翻前期語言統一本質定義，提出語言遊戲概念。比較《邏輯哲學論》與《哲學研究》可發現前後期在基本觀念部分提出相關轉換的思維方式，譬如：關於邏輯形式函項取代的是語言遊戲規則深層語法；先驗語言邏輯函項的差異化問題轉為在人類活動納入語言遊戲基本觀念以判斷有意義與無意義的標準；將實質形式世界的理念化討論回到實際生活方式中，語言遊戲的多元規則則由情境語境和人類生活形式所決定，由此可窺見語言遊戲概念的著眼處是環繞語法中結構原則與行動情境環圍間交互動態交替的表現，這種說明若以哲學態度來看待時似乎可說是理性主義和經驗主義的結合。雖然如此，如果我們以某種理性反思的態度看待詮釋學或者語言哲學在歷史發展過程，可以清楚的洞察到近代哲學的發展是不斷地試圖擺脫主體主義的思辯建構，能夠回到生活世界裡在其之中的我們如何認識事物的背景基礎為何？是否能夠普遍有效地達到理解與構築意義的表述而成為普皆認同的真理？這兩項的察覺同時也是詮釋學與語言分析哲學所欲追求的目標。

先前對於詮釋學的發展從狄爾泰開始引用歷史哲學與生命哲學的說明，作為人文科學方法論基礎的奠基。接續之後發展的高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)同樣接受狄爾泰的歷史主義，並從海德格存有與時間一書中，對於存有者的先行結構如何在世界之中經由言談進行理解其他存有者的方式，轉換至詮釋學中詮釋學循環的形式結構外，維根斯坦的語言遊戲的功能也為其所洞見，但是，語言遊戲的參與能否滿足詮釋學理解問題的需求？還是需要更替其他哲學家的理論。語言遊戲在語用學的前期發展中提供何種理論奠基的貢獻。回溯我們每個人的經驗時會突然驚奇地發現，原來有些日常生活中經常為我們習以為常的經驗，並不是那麼具有自明性。僅能在自明結構不再具有普遍性時，我們才會突然意識到問題而嘗試重新檢證，文本的閱讀經驗和語言陳述形式即便是這兩大哲學

傳統不斷努力的問題核心。

4、從詮釋學的詮釋學循環看語言遊戲模式的侷限性

在狄爾泰對於詮釋學中關於人文學科方法論的建構試圖努力作為具有客觀科學方法中，語言遊戲的先驗規則區分出人類行為的意義與無意義，先驗地揭示出處境的可能對象之結構來審視自身，其目的在於根據這一客觀規則理解自己與他人行為的可能動機，狄爾泰將這一分析結構稱之為生活的表述，並將稱為詮釋學循環。這種循環可理解為個人歷史與整個人類歷史間互動的動態化模態的客觀化。後期維根斯坦語言遊戲的概念是，基於社會學和社會心理學的實用主義作為行為主義觀念理解的形式，只能合理地說明現存日常生活的規則基礎，未能闡明理解的歷史性與領會。語言遊戲的功能僅能中介化的存在於主體與客體關係具體化中，由語言用法說明生活形式和情境世界構成的世界統一體的先驗結構，無法說明詮釋學作為理解意義中介化的可能性。由此可觀察出詮釋學中的歷史主義部分是以詮釋學循環進行意義的建構，而語言遊戲的提出只能對應於日常生活當中行為規則合理意義化的存在方式，不能有所謂歷史效果的產生，如此，在詮釋學的意義問題上是不能有充分理由說明的，所以，高達美在《真理與方法》中雖然引用語言遊戲的概念，但受其侷限性影響轉而提出黑格爾辯證法作為其問題合理解決的可能。阿佩爾是接受高達美在《真理與方法》裡對於語言遊戲概念的解讀的，才會於其講演稿中說明維根斯坦在前後前間的轉換中，語言遊戲仍需突破的侷限性問題。若要作為語用學前期相關理論奠基的討論，阿佩爾認為黑格爾的客觀化精神與辯證法的概念，似乎可以作為解決自己對於語意學轉換成語用學時現存的語言規則說明的突破。因此，試圖從哲學詮釋學中的「對話」關係說明上思考，主體的意義理解如何透過個體處境中語言的使用得以彰顯的向度邁進。

(三)、阿佩爾的對話倫理學之先驗語用學構想

阿佩爾與高達美一樣都認為“理解”是普遍的，但他認為“理解的前結構”設想應該擴展對理性的理解，而不是將其相對化。因此，在詮釋學方面阿佩爾試圖中介高達美哲學詮釋學中的矛盾，避免歷史主義所帶來的相對主義問題。那麼高達美哲學詮釋學的矛盾性體現在哪兩方面呢？一方面他強調超越共同體的實踐智慧之語言和效果歷史的普遍性；另一方面他又堅持文本理解中傳統和歷史的作用。但是強調理解的歷史性和有限性就會面臨實用主義詮釋學所批評的歷史相對主義的困境；設若堅稱語言的普遍性和傳統的連續性，那麼高達美詮釋學就又淪於批判詮釋學的攻擊。因此之故，阿佩爾企圖以先驗語用學來避免高達美詮釋學中的社會 - 實用主義後果，並且從規範性的角度發展先驗詮釋學，避免詮釋學所面臨的相對主義危機。

意義與規範性的關係在 Kripke 的維根斯坦詮釋後，引發熱烈的討論。但是德國學界把意義和規範性的問題是放在社會科學之理論基礎的討論，而在透過 P.Winch 的著作(*The Idea of a social Science*, 1958)所產生的影響下，使得阿佩爾在構思先驗語用學的問題時，同時也關注到當代語言哲學、社會科學與倫理學之間的內在關聯性(Apel, 1973 : 250f.)³。因此，阿佩爾對話倫理學的道德判斷有效性邏輯進行重構工作時，他接受康德原則倫理學的認知主義，而將道德原則進行先驗語用學的改造。阿佩爾的先驗語用學架構是將實用主義（皮爾士）語言哲學（維根斯坦）和存有論（海德格）予以結合，運用在先驗的主體哲學之自我改造。美國實用主義皮爾士(Charles Sanders Peirce, 1839—1914)的記號學為語用學轉向的首席推動者。阿佩爾接收了皮爾士以語用學為發端的實用主義符號學，在他的《哲學的轉化》一書中，把海德格的「詮釋學」與維根斯坦的「語言遊戲理論」所共同推動的哲學語言學轉向，理解成皮爾士的「符號學理論」下的康德先驗哲學的

³林遠澤 意義理解與行動的規範性—試論對話倫理學的基本理念、行成與限度，《人文及社會科學集刊》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。第十五卷第三期，2003年九月，頁404之註4。

語用學轉化⁴。阿佩爾的這種說法其背後所要展現的是可以使理論理性與實踐理性重新結合在一起的溝通理性模式。以皮爾士的記號學作為先驗詮釋學(記號－詮釋者－事物)之間的關係 / 語用學的理论架構，一方面可以用來突破近代哲學基於表象思維所產生的獨我論，使得康德的先驗哲學可以在交互主體性的模式下重新獲得說明；另一方面，一種基於交互主體性的先驗哲學，可以使哲學的普遍有效性，並且免於遭到詮釋學或者約定主義的「可錯誤論」(Fallibilismus)的歷史限制性之相對化或弱化⁵。但是這種語用學架構對於意義理解的可能性必須回歸到我們在情境中去理解語言所賦於的意涵時，語言不僅脫離了過去語言分析哲學中，形式化語句之邏輯規則的有效性證明語言使用的正確性，更是讓符號與符號使用者(即人類)的關係在於語言、知識和科學在人類生活實踐與境中的作用，語言命題的有效性需要在實際經驗中加以驗證，這種語用學轉化對於人的實際行為、語言符號與週遭環境三者相互關係的目標，是訴諸一種以哲學為指導的在詮釋學活動與互動實踐的中介化，也就是一個無限的解釋和互動共同體中的溝通，建立一個絕對真理的規約原則是可能的⁶。

對話倫理學以先驗語用學的理论架構轉而運用在作為道德理論的基礎，將規範的有效性的問題等同於實踐討論中的共識形成的值得同意性。事實上，是因對話倫理學企圖將自己展現為一種後形上學的普遍主義以容納價值的多元主義，而將康德的義務論從受限於存心倫理學的型態中予以解放，代而以責任倫理學的觀點予以擴大，以保有功利主義原則對於決定規範的具體內容的積極作用。因為責任倫理學的道德觀點是要把行為後果的可接受性、或規範的可實現性等要素在道德判斷中加以考慮。在這一點上，使得阿佩爾與哈伯瑪斯分道揚鑣，進而建立自己的責任倫理學。

⁴ Apel, 1973, Bd. 2, S. 164ff.

⁵ 林遠澤 民主：包容性的共識或排他性的團結？站在哲學「語用學轉向」後的十字路口上，《當代》，台北。第六十五卷第八十五期，2002年十一月，頁76-93。

⁶ 阿佩爾著，孫周興譯。科學主義還是先驗詮釋學？論實用主義符號學中福號解釋的主體問題，《詮釋學經典文選下》，台北：桂冠。2002年。

(四)、哈伯瑪斯的對話倫理學之普遍語用學構想

當我們將維根斯坦的哲學貢獻作一番理解時會發現，哲學工作的推進需奠基在對於先前哲學家的論述中發現其不足之處，在阿佩爾其書中我們即可很清楚發現其即在這種努力之中進行，如此之中可以發現哈伯瑪斯(Jürgen Habermas 1929-)洞察出阿佩爾針對詮釋學與語言遊戲理論的釐清中，轉而運用於溝通行動理論的理論架構。雖然如此，我們仍可認定是語用學前期發展的貢獻，因為，語用學從語意學的形式結構理論過度到語用學理論時，必須包含的還是關於形式結構與內容涵蓋間的先驗邏輯與實證主義間的綜合，同樣適用於語言分析哲學與詮釋學間的轉換，當我們這樣理解哲學研究的轉向時，似乎可以說哲學研究面對當代社會的轉變時，不再以主體認識論的觀點回應時代需求，而應該說是以存在論的存有模態說明存有者可能會有的展現，透過語言表述達到某種義理的理解而滿足彼此的需求外，真理的問題也在不斷地透過語言作為行動的過程被揭露，基於如此的想法，哈伯瑪斯提出他的《溝通行動理論》，試圖建立一個規範基礎來分析和批判現代社會的結構與發展。他所結合的理論在縱貫面向上包括：馬克斯韋伯(Max Weber)的西方理性化發展理論，其次是涂爾幹(Emile Durkheim)、米德(George Herbert Mead)以及帕森斯(Talcott Parsons)與卡爾馬克斯(Karl Marx)關於人類行為和社會結構之間的分析。橫貫的面向部份他利用「日常語言學派」(ordinary language approach)的分析方法來建構他自己的「普遍語用學」(universal pragmatics)，同時也跟從皮亞傑(Jean Piaget)和郭爾堡(Lawrence Kohlberg)的結構發展心理學，以進一步說明與證成其所建立的社會研究的規範基礎。他認為實用主義的知識觀所堅持的價值中立的社會研究工作，在研究者刻意保持中立的態度下反而成為一種意識形態的表現。而使得我們在不自覺的情況下接受工具或科技理性的控制，認同這種“科技理性”是我們日常生活中的“理性”，他以“溝通理性”代替這種狹義的理性觀，以批評實用主義的“科學主義”和“科學的政治觀”。對於這兩點的觀察中哈伯瑪斯發現價值中立的研究架構預設了人的存在本質和對於自身之外對於客體世界的理解，這種人類存在的基本樣態的知識論說明

是一種單向的個人理解模式，終將導致科技理性的掌控。對於這種“單向理解”的誤解是因為人的存在與外在事物的關係並非只以滿足個人慾望為目標的社會行為，應該是人與人之間以“雙向理解”的溝通為起點所發展的自身與世界聯繫的社會行為。這種從人類語言行為的分析所顯現的雙向理解蘊含著人類真誠溝通的本質。他認為在人類使用語言溝通的過程中，蘊含一個“理想的溝通情境”。人們為達至溝通目的即追求真理的傾向，必須遵守語用學的規則。這些規則規範著語句的使用或語言行為表現在三種有效宣稱上，即“真理宣稱”、“正當宣稱”和“真誠宣稱”的理想溝通情境是人類行為的基本要求。而這種人際溝通中真誠並非扭曲和權力的溝通，是以論據來說服對方來達成“共識”。因而這種共識的形成過程必定涉及事實陳述與價值判斷的內在關聯性，所以哈伯瑪斯的“共識真理論”指出陳述語句的真假值判斷取決於參與討論者的共識，而不是外在的客觀世界。這種共識的真理觀不僅批判了實用主義的社會研究進路，之後被哈伯瑪斯引用在他的對話倫理學中道德實踐討論的說明。

哈伯瑪斯的普遍語用學重構是建立在阿佩爾的對話倫理學中，共識的規範奠基的兩層次倫理學之構想的內在困難。阿佩爾的難題在於：一方面實踐討論中我們必須遵守哪些討論規則才能達成一致的同意，原因在於基本規範的先天結構的遵守設想並未闡明在現實的實踐討論中是如何可能達成的。另一方面是理想的溝通社群的預設並未說明為何我們有參與討論與遵守其對話原則的義務？因為，我們承認並且接受語用學的預設，但是我們仍可拒絕溝通或者退出參與討論。哈伯瑪斯面對阿佩爾的理論困難，他把話倫理學理解成「道德的對話理論」，用以解決阿佩爾的第一個困難。再將阿佩爾強義的先驗語用學奠基採用一個普遍語用學的弱義奠基，以解決第二個困難。對於阿佩爾的問題予以回應，同時也涉及整個對話倫理學的奠基設想。

因而，哈伯瑪斯的普遍語用學構想因而可以用他以下這一段話來說明：「〔倫理學的對話理論〕代表—普遍主義的主張，雖然這個是相當強烈的主張，但它對於這個主張卻是有一個比較起來是弱義的地位。這個奠基由兩個步驟完成：首先

要引進一個在實踐討論中作為討論原則之可普遍化原則，其次是讓這個規則在連繫於其規範的有效性聲稱之意義闡釋時，使它能被奠基在討論之一般的語用學預設的內容之內。按照羅爾斯的反思平衡的榜樣—可普遍化原則可以被理解成對於日常直觀的重構。道德的行動衝突的公平判斷即立基於此種日常的直觀。藉助於第二個步驟，我們依於一般的、必要的討論預設之先驗—語用學的證明支持，就可以闡釋可普遍化原則具有超越特定文化觀點〔的限制〕之有效性。但這個論證不能被賦於在康德的理性批判之意義上的先驗推證的先天性意義；它所能奠基的狀況只是，除了“我們的”討論方式之外，我們並沒有其它可知的選替」（Habermas, 1983b : 127）。

（五）、兩種語言觀的區別—語言遊戲與普遍語用學

阿佩爾在《哲學的轉化》一書中對於高達美哲學詮釋學的語言遊戲的侷限性批判，除了指出詮釋性交談在意義理解上，詮釋學中的歷史主義部分是以詮釋學循環進行意義的建構，而語言遊戲的提出只能對應於日常生活當中行為規則合理意義化的存在方式，不能有所謂歷史效果的產生，而引用黑格爾的辯證法以化解歷史性的問題，更是突顯出維根斯坦之後的語言分析哲學轉向後的差異。這種差異是由日常語言分析轉向語用學的過程，哈伯瑪斯的對話倫理學即可標舉語言學轉向後的普遍主義倫理學，而與高達美哲學詮釋學有所區分。

高達美在《現象學和辯證法之間—一種自我批判的嘗試》⁷回應關於語言遊戲有關的談話之語言基礎問題。他認為詮釋學的向度是作為一種自我意識的對立面而被顯露出來，這顯露的過程並不是在理解時揚棄他者的他在性，而是要保留這種他在性。基於這樣的想法，語言普遍性的存有論觀點必須重新召喚回遊戲概念。因此，語言遊戲與藝術遊戲有了關聯性，按照這種遊戲模式來思考我們世界經驗的普遍語言性。他提到：「在《真理與方法》第二版的前言以及我的 現象學運動 這篇論文的結尾中我都已經指出，我在三十年代關於遊戲概念的想法同

⁷ 高達美著，洪漢鼎/夏鎮平《真理與方法—補充和索引》1995，第二版台北：時報。

後期維根斯坦的思想具有一致性」⁸。但是語言遊戲如何與藝術遊戲產生聯繫以作為世界遊戲的一種，而兩種遊戲之間的關係如何呢？他說：「這兩種情形中語言都適用於詮釋學向度。我認為做出已經令人信服的說明，對於說出的話要能使人理解必須從對話情境中出發。也就是說，要從問答辯證法出發加以思考，而人就是在這種辯證過程中達至一致意見，並用語言表達出共同的世界」（《真理與方法—補充與索引》，1995：7）。

對照於阿佩爾關於哲學詮釋學中引用語言遊戲的批評，雖然高達美辯稱以黑格爾的辯證法來克服語境之中理解的問題，但是他仍堅持自己對於語言遊戲的理念。為此，我們有必要探究後期維根斯坦的語言遊戲概念，與對話情境的關係。後期維根斯坦的語言遊戲，我嘗試將其稱為「語言分析嘗試轉向語用學的過渡」，以便於和語用學的定義加以區別。原因在於維根斯坦認為，語用學是日常語言分析中有效的方法，而語言的意義就在於它的用法。在用法之外不再有其他關於意義的構成途徑與方法，通過用法將意義與人的活動聯繫一起，最終與人的整個生活形式聯繫起來。語用學的作用則在於日常用法的描述，而用法是在日常生活的談論中，與我們相關的事物。因此，這種描述所涉及的必定在語境中的意義掌握。語言遊戲的本意則是想以用法來取代意義，從而形成一種有關“生活形式”的哲學之語用學。在這一點上，是與高達美的“對話情境”的詮釋學向度是一致的。以致於高達美堅稱自己追隨後期的維根斯坦。

但是，奧斯汀認為維根斯坦的“用法”概念的分析是含混不清的，缺乏明晰性與可操作性，但這正是維根斯坦杜絕“生活形式”預定給出的目的，問題是我們的日常生活總是在不斷變化之中為我們所認識，必須回到當下情境中獲得意義。這樣的用法上獲得的意義，實際上還是停留在句法規則中表層語法(真值邏輯)，是以邏輯與世界相對應為前提。與用法規則(深層語法)語言遊戲的參與者

⁸高達美著，洪漢鼎/夏鎮平《真理與方法—補充和索引》第二版。台北：時報，1995，p6。

所共同的生活形式作為參照所獲得意義的理解。⁹高達美為迴避這一問題，進一步提出黑格爾辯證法來化解這一侷限困境。在後期維根斯坦時期，意義問題並不是通過訴諸於作為終極合理性標準的科學而加以闡明的。實際上，維根斯坦斷定了語言遊戲和生活形式之間的同構性，這種同構性可能也導致了語言 - 社會行為的實用主義結果。阿佩爾認為這種嚴格性和詮釋學的主題相矛盾，並且任何補充關係都不可能。

總而言之，通過上述的解析則我們可以明確地說，高達美的語言遊戲是企圖將語言行為拉回至實際的日常生活中對於意義的掌握，但拋棄了真值邏輯作為意義的判斷。而普遍語用學卻是企圖將這兩者納入在語言交往行為之中予以結合，嚴格來說，語言遊戲是前期語用學的開啟，而普遍語用學則是語言行為的完成。因此，我們必須這麼說這兩種語言觀是有其不同的理論架構。



⁹ 盛曉明著，《話語規則與知識基礎—語用學維度》。上海，學林，2000年。

第二節、哈伯瑪斯與高達美之論爭

哈伯瑪斯—詮釋學的普遍性要求

高達美的《真理與方法》出版於 1960 年。自其書問世以來，不僅使得西方哲學和美學受到它的重大影響，而且這種影響也迅速地蔓延及西方的文藝批評理論、歷史學、法學和神學等人文學科領域。其書能夠影響甚鉅的原因是，高達美哲學詮釋學的創見使得過去對於詮釋學作為人文學科方法論的討論注入了另一種新思維，這種新思維所討論的並非是如何地能夠建構出更具有科學觀點的人文學科方法論以便能夠與自然科學相比擬，或者如許多哲學家對於《真理與方法》的批評意見中一樣認為高達美是為了反對建立哲學方法論而提出新思維。相反地，是因為高達美從自己在歷史學與語言學的研究角度重新回顧過去詮釋學整個發展的過程，深切體悟到詮釋學的最大作用即在提供理解與解釋如何可能的說明。然而，當我們在談到對於文本書寫的內容或者言談時所要表達的意念如何讓其他人理解，以及進一步能夠清楚地解釋、說明所要傳達給對方當下個人的想法時，其實，這整個過程中所涉及的更深層問題即是「語言」。所以，高達美在 1965 年的《真理與方法》¹⁰第二版序言中重申哲學詮釋學是站在海德格的存有論基礎上說明，作為此在的存有者應該如何解釋語言與歷史主義的問題。哲學詮釋學這股動能也成為哲學、美學等等的人文學科領域重新檢視自己內部理論的推手。面對著新的哲學思想的提出所帶來的翻攪或著是動盪總會促動起各種不同聲音的討論出現，不同的聲音中必定會有贊同或者是批評的聲浪，但也由於有不同聲音的加入才能帶動更多的思維加入，因而造就各種不同的新風潮或是新觀點的出現。

在眾多不同的聲音當中有一位是德國當代哲學家哈伯瑪斯，他以社會批判理論為進路系統性的對於哲學詮釋學提出批判。從 1963 年所寫的《理論與實踐》文章中對於《真理與方法》一書內所涉及的關鍵性問題是在「理論－實踐」及「理

¹⁰ 《真理與方法》第二版 1965，P446。

解－應用」的討論。直至 1970 年 詮釋學的普遍性要求 中對於「日常語言－科學語言」及「有溝通能力者－精神分析(無法有效溝通能力者)」。從篇章中除了可看出哈伯瑪斯對於高達美哲學詮釋學作為實踐哲學的基礎除了是以從歷史意識與社會活動為主軸進行討論的目的外，更重要的是能夠說明人與人之間能夠獲得認識的基礎為何的說明予以肯定。但是，他更從實證主義的角度進一步追問高達美這樣的理論要成為真正的實踐哲學，必須能夠說明這樣的實踐能力是每一個社會份子都能夠施展的能力(即所謂具有普遍性)；並且能夠在人與人間進行交流時都能夠讓彼此可以正確地了解彼此間所要表達的意思為何？(即所謂正確性)；更重要的是參與討論的每個人都能夠接受共同討論的結論並且落實在自己的行為之中(即所謂有效性)。

由於有哈伯瑪斯對於高達美的提問而掀起的文章論戰，除了讓彼此雙方能夠將各自的論點說得更明白外，哈伯瑪斯並因此將哲學詮釋學的主張納入在自己往後發展的對話倫理學中。所以，雙方的筆戰內容的重要性除了能增添哲學史的豐富與精彩外，對於當代哲學發展的貢獻上亦顯得值得我們好好深究。

此章節將從文章論戰開始的文章開始進行文獻回顧。為能使參閱者易於了解兩位哲學家文章中論述的重點，並針對兩位哲學家的論述提出個人的見解。因此，本章所進行的方式為第二節試述哈伯瑪斯在 詮釋學的普遍性要求 的提問。第三節為高達美為回應而於 1971 年寫的文章 詮釋學和意識形態批判 。第四節將針對兩位哲學家的問答間相關疑問提出討論與見解。

哈伯瑪斯於 1970 年發表一篇名為 詮釋學的普遍性要求 ¹¹的文章，文章中一開始即說明修辭學與詮釋學自古以來是作為教人溝通技術的方法學，並且也是一門培養與訓練人能透過書寫方式或者非語言符號系統內的原則利用詞彙進

¹¹ 《詮釋學的普遍性要求》於 1970 年原發表於《詮釋學與辯證法》(J.C.B.Mohr Paul siebeck)，後收入《詮釋學與意識形態批判》(1971)中。(Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1980)第 181-211 頁

行溝通的能力訓練。因此，修辭學與詮釋學都是在教導人如何透過語言表達使別人理解並且接受彼此間所傳達意見的一種溝通藝術。而這種溝通藝術能夠實際操作必須建立步驟原則讓每個人都能經由相同的方式獲得相同的結果。所以，詮釋學在十九世界的德國神學家施萊爾馬赫與狄爾泰的努力下，所試圖構築的哲學研究都是將詮釋學導向作為人文學科裡能夠作為技術(technique, technê)並能教導如何操作的方法論。這種方法論即是在說明詮釋學中涉及到所謂「作者」與「讀者」間應如何客觀地進行理解(Verstehen)或者解釋(Auslegung)文本的詮釋學原則。這種詮釋學原則的建立無非是為了能夠獲得更好的理解或者所謂正確的理解為前提所建立的規範，因此，在高達美之前的詮釋學功能都是為能獲得已經預設目標(更好理解或者正確理解)的操作工具。直到，當高達美出版《真理與方法》後便迅速地把詮釋學導向為回到人們如何進行理解的可能性種種討論上，並將語言使用的範圍從過去的僅限於文本討論的限制擴及到日常言談之中相互進行理解與被理解的討論。這種討論的過程是在人我間互動活動中不斷地以一種進行式的動態狀態進行，而所表現的行為是在於共同的社會文化中以共通的語言進行的溝通。因此，高達美的詮釋學必須是具有日常語言溝通能力的行為者，彼此在共同的語境中相互交談中不斷超出自己加入其中進行相互理解並不斷地返回自身以達到某種相同見解或者某種默契的對話。這種對話或者稱為交談都是在參與者在加入當下情境中經由自身反思所表達的語言體驗我們將其稱之為哲學詮釋學。

因此可知，哲學詮釋學的語言基礎是建立在日常語言之中進行的交談。而所謂的日常語言體系是由生活在相同社會文化與共同歷史背景的人，在其社會活動中為能有良好的互動機制而在大家認同並且願意接受的條件下利用文字符號產生的共同詞彙進而構成的句子。並將日常語言的語言類型—規則以一種習以為常的方式內化在思考之中，讓擁有共同經驗的人都能利用共同的語言表達並能夠為人所理解。相同生活的背景條件雖然是檢證日常語言的相關條件之一，但是，更重要的是每個人自身中的自然語言作為後設語言才是反思的基礎，面對類型—規則時反思才能在語言表達的語義內容時接收更多隱涵其中的間接訊息。因此，當

一個人說出或者寫出一段話時能否為相同社會的人所理解或者同意接受，必須考量的不僅是句型陳述能否符合語言規則更重要的是語言陳述中所隱含的訊息，是不是能完全地傳達出內心所要表達的內容，但應該更為關注的是當她說：「我覺得天氣漸漸地轉涼了，秋天的腳步逐漸地接近了。」檢視這句話的語言規則是無誤外，更重要的是當她這麼說時所要傳達的意思到底是什麼？相較於語法學作為檢證的工具時更突顯出語義學的重要性。

哈伯瑪斯對於哲學詮釋學通過日常語言作為訊息傳遞的媒介所表達的內容是有規則的標準與範圍。但是，他認為古典修辭學並不具有像哲學詮釋學這樣的功能，修辭學僅僅是說服與讓人信服的手段，在解決問題的討論時提供的只有「可能」的目的領域，而實際的問題仍要在日常語言的語境中用對話的方式解決，並在你與我的關係上以參與語言遊戲的身分內化了語法學的規則和語義學中符號語境的聯繫，將語言和行動在生活之中潛在的結合為生活方式的選擇之中。哲學詮釋學把能夠反思地使用溝通能力的洞見重新置入在人類群體中歷史發展的，而且被用於日常種種目的的自然語言中。此種具有生活實踐的語言與生活實踐的一體化是語言的本質特徵，這種本質特徵所組成的知識即是「詮釋學的意識」，顯然有別於理解言語中的技術。哲學詮釋學同樣地有別於語言學的功用，語言學的目的在重構規則系統的建立，這種系統也能將自然語言的一切能以符合語法和有語義學基礎的因素討論，而哲學詮釋學則是思考有溝通能力的言說者的基本經驗，他們的語言能力不言而喻是先決條件。如此，詮釋學意識在語言的功能上產生了哪些新的作用？

壹、詮釋學意識的影響

哲學詮釋學的「詮釋學意識」的作用和各門科學以及其結果的解釋有哪些問題有相關的四個方面：

一、詮釋學的意識改變了客觀主義者有關傳統人文學科的理解。從處於作解釋的科學家特定的詮釋學環境來說，可以認為理解的客觀性不能靠預先認知觀念

的抽象來獲得，只能把認識的主體及其客觀相連的效果歷史的語境一同進行思考。

二、詮釋學的意識喚醒了社會科學在研究施測對象的符號式前結構活動中產生問題。如果研究資料的獲得不再受控制觀察作為中介，而是以日常語言中的溝通為中介，理論概念即不能在前科學意義上發展具有物理測度的效用。範疇和基本理論謂詞的選擇就無法符合客觀的實驗性前概念。

三、詮釋學的意識還有影響科學主義對自然科學的自我理解，但是並不影響自然科學方法論。自然語言對所有用形式語言表達的理論來說代表著最後的後設語言，這種洞見說明了處於科學活動中的日常語言做為認識論的軌跡。科學家共同進行的討論在原則上和自然語言的語境緊密相連，與日常溝通的解釋形式達到合理的醫治而非獨斷的一致性。

四、詮釋學的意識所處的解釋的領域是具有巨大社會意義的領域，把各種專門科學的術語或者訊息翻譯成社會生活世界中可以獲得共同理解的語言。詮釋學意識的普遍性主張把科學經驗與一般的生活經驗連結為一體的企圖。即是把技術上有用但以獨白式方法產生的知識在日常語言的對話中移入生活世界，使得自然語言和形式語言系統獲得某種的調解。

這種調解過程的說明超越了修辭學與詮釋學作為技術功能的界限，對於過去一直以研究日常語言流所傳下來的文化流傳物的修辭學與詮釋學，必須超越在這種反思的過程中確認自己的詮釋學意識。哲學詮釋學的任務就是闡明這種可能性的條件，也就是能擺脫日常語言的對話式結構，為形式構造的理論提供獨白方式的語言。生活中實際問題的理解活動在回到前語言與認知的方式中時，也能夠以一種工具性方式使用語言，那麼，哲學詮釋學的普遍性主張會在科學的語言系統和理論中發現自己的有限性。哈伯瑪斯認為這個問題和詮釋學意識的主張是否具有普遍性有關。

為了解決問題，哈伯瑪斯設想了兩種可能的方法，一者為精神分析。在日常溝通中呈現病態的狀況下只能在某些條件下為人所認識而被理解，日常語言溝通

如果能獨創新路，研究有病理障礙的意義語境，而且描述的理論也能為普遍的證明，那麼，哲學詮釋學即有可能具有一種超越意義的詮釋學理解。另一者為意識形態。詮釋學意識必須包含對於詮釋學理解範圍的考慮才能具有完善的說服力。

貳、精神分析

佛洛伊德(Sigmund Freud 1856-1939)在正常的語言經驗之外，研究在精神病患中會出現的身心病態中的語言缺陷，是有其不可理解的範圍。他認為精神官能症、精神病和心身疾病等的病態表現，是在自己日常生活中常會出現無效溝通和倒錯的行為表現。這些現象在佛洛伊德的理論著作中，將這些臨床現象獲得的洞見作為解決問題的關鍵，醫師在與病患互動的關係之中扮演著分析者的角色，這個分析者是具有反思能力與溝通能力的對話者，在與病患對談中將他們所表現的轉移行為解釋為早期兒童時代行為的反覆，並將其特有的語言闡述為症狀所要表達出來的意義撰寫為專門的辭典，作為提供醫師治療病患的相關依據，使得病患能以一種接近正常狀態的方式重新回到社會系統之中。但是，首先需要對於精神官能症的症狀表線作出範圍的說明。

因精神疾病而造成曲解的表達形式存在著三種常見的情況。

一、從語言符號的層面上來看，曲解性的溝通表現在使用規則時脫離人們普遍接受的規則系統。可能出現單獨的語義內容，或者一個完整的句子當中句法的內部錯誤。佛洛伊德從病患所表現的症狀中了解並發現主要的問題在於：

- 1、違背語法、移置、縮略以及與事實相反的事物作用下的畸形語言遊戲。
- 2、行為方面會出現呆板、重複出現固定不變的行為模式。
- 3、在這個固定不變的重複行為及語言中，符號的語義學內容已經失去獨立的語言情境在參與主體間語言遊戲中的「我」與語言符號系統作為其表達之間存在著溝通障礙。

二、把心理分析作為一種語言分析的觀點。

洛倫茲(P.Lorenzen.)把心理分析作為一種語言分析的觀點，他參考佛洛伊德

(Sigmund Freud)治療過的兒童小漢斯¹²的病態恐懼中重建過程，考察過程中醫生與病患之間的對話¹³，從深層詮釋學的角度譯解不可理解的表現中包含的涵義。一個孩子在面對難以忍受的情境時他壓抑了當時的心理衝突，以某種保護自己的防身術將自己從公共溝通之中自我排除，使得充滿矛盾的對象的陳述從自身中分裂出去，從某種意義上來看，使有關對象的意義非符號化。這種符號獲得一種私人特有的意義之後，再也不能依照公共語言的規則使用符號，而以某種符號或者行動取代原有的日常行為，使得對於處境中的理解，在日常的行為表現、轉移的行為表現以及本來的行為表現這三種形式之間，建立起了意義等同的關係。雖然，這種隱藏在現有情境下的潛在意義，因為病症而造成的僵硬溝通模式難以理解，但是，對於行為表現有著支配作用的溝通模式卻會由於在公共領域的表現而有所譯解的可能。使得意義理解的基礎不再是從熟捻的溝通能力中獲得，而是必須回到理論的假設性預設之中討論。

因此，理論假定也構成了深層詮釋學語言分析的基礎，這些假設可從三方面來開展。

1 心理分析者對未被曲解的日常溝通的結構有一個預設的構想，這一組的理論假設所涉及的討論是正常的日常溝通時必然會有的結構條件。

(1)正常的語言遊戲中有三個溝通層次上的表達是一致的。即是：語言與符號化的表達、以行動表示的表達以及包含在有形的表示中的表達。這三者從意義的獲得來說，會有超出語言涵義的可能，在社會文化範疇內也會有所變化，但在一個語言共同體中卻保持不變。

(2)正常的日常語言遵循著主體間有效的原則，能夠在跨主體地關係中以語言表達的陳述與有效的語法規則系統相一致。

(3)在正常的語言中，說話者可以意識到主體與客體間有著不同的範疇。語言符

¹² 佛洛伊德(Sigmund Freud)著，簡意玲譯。《小漢斯：畏懼症案例的分析》，2006,09,15年初版，台北：心靈工坊。

¹³ 洛倫茲(Lorenzer, A.)。《心理分析過程中的符號和理解》，1970年德文版。

號傳達的訊息中所意旨的對象間能清楚地分辨出自我與他人(外在環境)間的不同。對於實在與現象的區分中感受到自己的存在。

(4)關係中的交互主體性，確保著彼此相互認識中我與你的位置是在同一相等的位置上，在正常的日常溝通中營造的過程。

2 佛洛伊德將溝通中被曲解的部份追溯到符號的前語言和語言組織方面的混亂，把這些符號發展的過程區分為兩段。這組假設所涉及的是，人類對符號進行組織的兩個階段，即原始符號與符號的語言組織是如何發生相互連貫的關係。

(1)原始符號是些無序的元素，無法被併入某個語法規則系統之中，因此，原始符號是不具有正常語言的任何屬性¹⁴，儘管，原始符號存在於主體間性的前語言基礎上，還是不能適用於嚴謹意義的公共溝通之中。因為，其意義性是不足的，無法在傳遞訊息中使得雙方獲得一致的理解。原始符號在病態的使用上卻是非常明顯，以致於無法正常的揭示個人與公眾環境之間的相互關係。但是，這種支配的假定也要為各種行為方式提出解釋，說明各種行為的各種狀態。

3 生長過程中的早期經驗影響個性的養成過程，過程中的經驗沉澱對於個人社會化過程有著極為重要的相互作用。這種後設心理學的說明基礎，是在有關個性結構形成的假設討論上。也能借助於心理分析的後設詮釋學作用加以解釋，使得畸形的語言遊戲的理解獲得可能的理解，並且說明這種畸形的起源。因而，必須在對於行為表現的理解上要求預設一種後設心理學，對於「本我」、「自我」、「超我」的三種結構層次上形成理論。

參、什麼是詮釋學的普遍性主張？

一、詮釋學的普遍性主張，是一個認知主體能夠利用已經獲得的語言能力。這種語言能力的獲得也必須能在詮釋學理論重構的過程中清楚說明，非重構的日常語

¹⁴ 參考(Arieti)阿烈蒂,《靈魂中的自我》,1967年英文版。第七及十六章。(H.Werner)沃爾、(B.Kaplan)卡普蘭,《符號的形成》,1967年英文版。(P.Watzlawick)沃茨勒威克、(J.H. Beavin)比文、(D.D.Jackson)傑克遜,《人類溝通的語用學》,1967年英文版。第六章及第七章。

言是這種語言能力的後設語言，而且，從這種理論中推斷出來的解釋應用以日常語言表達的事實，只需要詮釋學的理解予以說明不需要其他測量性方法取代做為檢證的工具。這樣的提問在先前的深層詮釋學的假設性問題中，是已經出現曲解的溝通現象，對於這種溝通的種種問題使得哈伯瑪斯對於哲學詮釋學的存有論的自我理解提出疑問。

二、理解或理解錯誤的表達方式說明，總得回到通過語言傳統確立的一致意見。一致意見的意思是不能探究構成誤解或者不理解之因素，因為，都必須在社會化過程中接受共同的語言傳統，這樣接受的共同語言傳統是在可能真理與事實意見之間以強制的方式要求接受。因此，語言傳統中每一種意見一致必須在不受壓迫下獲得。但是，從深層詮釋學中認識到的傳統語境不僅受到言說者的支配，也受到種種壓抑力量的支配，從畸形或者無效溝通中可洞察意見一致的認識，是在事實被掩蓋的情況中獲得的一致意見。阿佩爾則強調，詮釋學的理解同時也能導致批判地探討真理，只要它能遵循這一調整原則，在詮釋者不受限制的共同體的框架內建立普遍的意見一致¹⁵。這一原則確保，在我們認識到強行意見一致之內隱藏在背後的曲解前，詮釋學的努力不會停止。然而，理想的對話情境，是那種非強迫的普遍同意下成為可能的生活方式。批判、不逃避誤解的理解形式乃是遵循合理對話的調整原則，並使自己適應理想的意見一致。從上述見解，可發現兩個概念是詮釋學本身對於存有論錯誤的自我理解。

(一)、高達美根據他對於詮釋學中關於理解前判斷結構的洞見，將理解建立在以先入為主的見解之中，但是，他並沒有看見這先入為主的見解內權威和理性的任何對立。傳統的權威是通過人們對它反思的承認，通過運用而理解地發展權威。高達美在回答我的批判中¹⁶，再一次說明他的看法：「我承認，權威以無限控制的形式施加壓力 但是這些服從權威的觀點並不能解釋，為什麼這些控制形式都

¹⁵(Karl.Otto Apel)阿佩爾著，孫周興譯。《科學主義還是先驗詮釋學？》，最初發表於布柏納等《詮釋學和辯證法》1970年德文版第二卷，後收入《哲學的變遷》(1973)。

¹⁶ (Jürgen Habermas)哈伯瑪斯著。《論社會科學的邏輯》，1967，P174。

顯示有序事態，而並不顯示使用暴力情況下的那種無序狀態。我認為如果我把承認看作是在權威的實際情境中確定的，上述情況乃是必然的結果。人們只需要研究像權威喪失或權威下降那樣的事件，以便了解什麼是權威以及什麼能維護權威；它不是武斷的壓力而是武斷的承認。但是，如果不是人們把知識的優越性讓給權威的話，那還有什麼武斷的承認呢？」¹⁷他的論證預設是，傳統權威是在合理承認的情形下接受的意見一致，是在不受強制的情況下自由地產生的。但是，關於被曲解的溝通經驗是與上述預設的假設相矛盾的。

因此，為了能更清楚區分出武斷的權威和真正的意見一致，必須提出能夠不受控制並且普遍意見一致為條件的原則。從正常對話的過程來看，理性在對談中扮演著最基礎的功能。這功能的作用隱藏在思考與表達之中與傳統權威相互激盪與對抗。

(二)、權威和理性的對立的情況在啟蒙運動時早已存在，這種對立是無法以詮釋學方法予以消弭。因而，對於詮釋者理解的範圍必須限制在詮釋者自身所遭逢的社會文化之中，社會文化中的傳統權威是在被人接受之下獲得確立的地位：「精神分析者的認識與他在社會現實中的地位有什麼關係呢？由他啟發病患解脫出來的反思，迫使他研究更多有關意識的解釋，撥開偽裝的自我理解，識破社會禁忌的壓抑作用。但是，當分析者超出他的合理範圍之外，在身為其社會互相作用的一份子環境中，指導病患的反思時，他所扮演的就不再是分析者的角色。如果，有人看穿潛藏在他的社會角色的背後，也就是說，他並不認真看待他們的角色活動時，那麼，他就是個人人敬而遠之的『掃興的人』。所以，精神分析者可利用的反思潛力必定是在社會意識之中，在那裡，分析者及他的病患和所有其他人是一致的。如同詮釋學反思的說明一樣，社會的團結心或感情一致儘管存在著矛盾和缺陷，卻總是要我們求助於它賴以存在的意見一致。」¹⁸

在共同認定的傳統與語言遊戲背景一致的條件下，也可能會出現偽溝通的強

¹⁷ (Gadamer, Hans-Georg)高達美著。《修辭學、詮釋學和意識型態批判》，1967，P124。

¹⁸(Gadamer, Hans-Georg)高達美著。《修辭學、詮釋學和意識型態批判》，1967，P129。

制意見一致，這種情況不僅出現在家族中有病症狀況的個人，而且在社會的各個制度中也屢見不鮮。因此，我們不要把批判的詮釋學範圍侷限在種種傳統認定的範圍之內時，仍然存在著被曲解的溝通。也不要將意識形態的批判限制在精神分析者與病患之間的醫療關係，這樣都是與深層詮釋學方法的出發點相矛盾的。

另外，高達美對於反對獨白式的自我認識是合理的。唯有真正的參與者才能在對話當中獲得自我的反思，使得深層詮釋學的解釋獲得充分的依據。

肆、結語

總結哈伯瑪斯在文章中的提問集中在六個部份：

- 一、直接點出古典(或者稱為傳統)修辭學、詮釋學、哲學詮釋學與語言學之間在功能與運用上的差異點為何？
- 二、自然語言、日常語言與形式語言哪種語言能夠在日常溝通中，除了做為自身反思的後設語言外，亦能達到有效溝通的目的。
- 三、由語言與生活實踐建立的詮釋學意識(即效果歷史意識)的普遍性主張為何？
- 四、詮釋學意識的概念影響科學解釋的結果有哪幾方面？
- 五、什麼是詮釋學的普遍主張？
- 六、詮釋學的普遍主張中前見、權威、傳統如何面對精神分析與意識型態批判中，曲解的溝通與權威的承認意見一致。

由本篇文章中論述的次第可看出，哈伯瑪斯其他文章或者出刊的書籍中，已經陸陸續續地對於哲學詮釋學的內部問題提出質疑，可從本文中清晰看見極具系統性的論證過程。經由上述的重點歸納，以便於理解在第二節中高達美如何做出回應。

第三節、高達美—詮釋學和意識型態批判

答 詮釋學和意識型態批判¹⁹這篇文章是，高達美在 1971 年為回應哈伯瑪斯在同年編輯的《詮釋學和意識型態批判》中的文章所提出的答辯。第一節中的 詮釋學的普遍性要求 即是書中的其中一篇。因為《詮釋學和意識型態批判》是哈伯瑪斯與其他人彙編的合集，所以，高達美文章的標題即是以書名作為對於問題的回應。針對哈伯瑪斯的問題內容高達美作出了哪些回應或者有更進一步的見解說明：

一、製造知識(technê)、實踐知識(phronesis 實踐智慧)與實踐科學(sciential practical)的區別

文章的開頭即點出詮釋學雖然是相互理解的藝術。但是，在科學逐漸地全面掌控與指導人類的生活之下卻遭受到了困難。因為，在此時代人類文明進展的歷程不再是人文精神統治下的共同生活，取而代之的是科學管理與規劃下的制度或者統治體系領導著生活的樣態。這樣的時代文明相較於過去的自然統治不僅能夠糾舉出科學的缺陷，並且在預防與防範於未然的情形下能夠不斷地提出新的研究任務改善著文明的發展，因而使得世界的統治必須通過科學的領導才能有所建立的體系，間接的讓生存於這樣體制下的個人實踐意識也必須毫無主見地聽命在這樣的體系之下，使得生活實踐的真正目標受到這種科學意識的蒙蔽而增長了「理性的遮蔽」(the eclipse of reason)與「存在遺忘」。現代科學自十七世紀以來便已放棄對於實體的認識，把自我認識的方向轉向設限於用數學方式對自然的測量、實驗等方法之運用，透過這樣的方法所創造的是一個以科學邏輯為導向的新世界，並以此技術文明作為統治世界的工具。儘管如此，到了本世紀卻受到了考驗。隨著科學進步知識與社會—政治知識之間的衝突不斷日益增長的情形下而凸顯的一個古老的問題，這個問題是製造知識(technê)和實踐知識(phronesis 實踐智慧)

¹⁹ 答《詮釋學和意識型態批判》第一次發表在《詮釋學與意識型態批判》，法蘭克福，1971 年第 283-317 頁，重印於高達美的《短篇著作集》第 4 卷，第 118-141 頁，後收入《高達美著作集》第 2 卷。本文內容取自《高達美著作集》(J.C.B.Mohe(Paul Siebeck), 1986) 第 2 卷，第 251-275 頁 (Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Band 2, J.C.B Mohr (Paul Srebeck), 1986)

之間區別的問題。這個問題在亞里斯多德的倫理學裡作了基本的說明。

技術知識的結構是說明經由實際操作下重複地練習所獲得的專門知識，這種知識在科技時代的社會中更為大家所認識，例如：醫師、心理師、建築師、資訊工程師等等的各種專門工作人員。這種專業知識除了能讓深入其中的角色對於自己領域內的知識有所修正或者創新，也能同時使所處的環境獲得改善這也是「理論科學」。「實踐科學」(sciential practical)並不單純只是亞里斯多德以實踐知識作為描述和分析的最高形式，他認為「實踐哲學」的對象不是一直存在不變的最高原則和公理，而是處於經常變化之中的人類實踐。但是，它在某種意義上仍然是理論性的，因為它能教導的不是在於解釋和決定某種實境情境下的實際操作知識，而是調解人的舉止行為及在其政治此在中行為模式的一般知識。它並不能比做語法學或者修辭學一樣，既是技術性能力又是理論成為人類社會實踐的規則知識，而是作為提供這些知識反思的一般理論知識。另一方面實踐哲學在學說與話語裡也處於一種特有的條件，因為在道德哲學的知識與特殊經驗者相聯繫之間，一般話語如何具體實踐在生活環境中，實踐的科學可是製造的知識也是一種批判。因此，在西方科學史的傳統中，「實踐科學」作為一種獨特的科學形式既不是理論的科學，又不能通過它與實踐有關就被劃上等號。

二、詮釋學與哲學詮釋學

如果將詮釋學定義成理解的藝術，並將諸如講話和寫作等藝術的運用理解成與能力有關的行為，則這類學科的知識就能作為有意識的規則運用而被稱為技藝學(Kunstlehre)，施萊爾馬赫和他的後繼者就是這樣理解詮釋學。哲學詮釋學呢？它不會把一種能力提昇為規則意識，因為這種「提升」是一種非常矛盾的過程，過程中規則意識又會相反地將「提升」為某種「自動的」能力。哲學詮釋學則與此相反，它是對這種能力以及作為這種能力基礎的知識所做的反思。因此，它並不是為閱讀文本或者交談時所發生的理解問題時工作，而是如同哈伯瑪斯所稱的是一種「批判的反思知識」。

但是，什麼是批判的反思知識呢？哲學詮釋學從事的反思在以下的意義上是

批判性的：哲學詮釋學揭露了以自然科學為典範的歷史科學中自我理解的部份是受到天真的客觀主義的束縛。意識形態批判在這部份上可以利用詮釋學反思，因為它從社會批判角度解釋所有的理解都帶有成見(前見)，或者說詮釋學反思揭露了語言邏輯中語詞的錯誤假設。如同維根斯坦通過追溯到與實踐相關的說話是在詮釋學語境下對心理學概念所做的批判。這種批判的反思除了證明我們的自我理解能夠免受邏輯學的錯誤，從而更能正確地面對我們的經驗。例如：批判的反思受到詮釋學的指導，使得它保護可理解的言談免受邏輯學的錯誤要求。這種錯誤的要求曾為哲學文本提供衡量、陳述、演算的特定尺度，並想以此證明(卡納普〔R.Carnap〕或者吐根哈特〔E.Tugendhat〕)。在海德格或黑格爾談論虛無的時候，這種說法是沒有意義的，因為它是不能滿足邏輯學的條件。但是，哲學詮釋學卻可以在此批判地指出，如此運用詮釋學經驗是不恰當的，從而會背離人們應當理解的東西。例如：「否定的無」(nichtende Nichts)不是卡納普所說的是表達一種情感，而是表達一種需要去理解的思想運動。歸結反思的批判涉及的完全是一種對於自我理解的修正。就此而言，這種詮釋學反思是「哲學的」，在於它否定了某種「哲學的」要求來建立自己的合法性，然而這樣的運用是缺乏方法的合理性，對於自然研究或邏輯分析等科學是無法運用批判的反思。

(一)、哲學詮釋學的普遍性的要求

在詮釋學反思受到合理性的侷限之下，哲學詮釋學必須提出普遍性的要求，它以此來證明這種普遍性的要求：理解和相互理解最初並不是指從方法角度訓練與文本的關係，而是人類社會生活的進行方式，人類社會生活的最後型態就在於語言共同體(Gesprächsgemeinschaft)。沒有任何東西可以脫離語言共同體，包括一切的世界經驗中現代科學的專門化與統治。

(二)、詮釋學經驗的普遍性

哈伯瑪斯對於詮釋學經驗的普遍性提出了異議「現代科學可以合法地達到關於『事物』真實陳述的要求，它可以無需參照人的話語這面鏡子，而採用獨白的方式進行。」儘管，他承認這種獨白方式建構的科學理論能夠在其專門學科內

進行理解，仍然必須回到日常語言的對話中使人理解。但是，卻也在其中發現詮釋學的新問題。問題在於，原本以口語結構與流傳下來的文化打交道的詮釋學受到理論語言的限制。因為，在詮釋學裡語言進行的方式是在對話當中達到相互理解，專門語言卻能夠脫離詮釋學的對話結構而獲得嚴格的理論結構。因此，高達美認為釐清詮釋學經驗的普遍性才能解決哈伯瑪斯的問題。

1、專門語言與日常語言

千百年來專業語言和日常語言之間早已存在著差異，諸如數學和自然科學領域中存在的理論構造。這些學科能被稱為專門的知識在於它所形構出的語言並不是大家都能理解的語言，但這樣的專門理論卻都能為所有人所接受因為都能認同什麼是專業。但是，專業語言和日常語言之間的問題在近代會被看成是個問題在於，專家不再把專業知識翻譯成日常語言的工作認為是自己該有的任務，使得詮釋學需要肩負起這份任務。然而，哈伯瑪斯對於這點上有所疑問。他認為：專業語言能夠存在就在於它無須通過日常與研究能被理解。在這點上當然是無庸置疑的。因為所有的世界經驗不過是一種語言過程。皮亞傑的發生學認為存在一種前語言起作用的範疇用語(Kategoriengebrauch)。漢斯 庫恩茲(Hans Kunz)²⁰、普萊斯特(Plessner, H.)²¹、波蘭依(Polanyi, H.)²²等人注意到語言之外還存在有非語言溝通形式，因此，若想根據一種語言普遍性來否定掉其他語言之外的理解形式是不可能的。語言本來就會因人而異使用不同的表達方式來傳遞自己內心所要表達的意念，不會因為接受不同的語言形式而影響理解，所以單一的普遍語言的論點是不可能。況且也不需要將專門語言翻譯成日常理解的語言，因為詮釋學中所要傳達的理解本來就需要在共同前見下才能達成所謂的理解，並把所理解的東西整合到語言解釋的統一性當中。在這點上恰好可以反駁哈伯瑪斯對於詮釋學經驗的普遍性要求之爭議。然而，現代科學發展出自己的特殊語言、專業語言和人工符號

²⁰ (Hans Kunz) 漢斯 庫恩茲。《哲學研究》第 20 期，法蘭克福，1961 年。

²¹ (Plessner, H.) 普萊斯特。《哲學人類學：人的狀況》，法蘭克福，1970 年。

²² (Polanyi, H) 波蘭依。《緘默的向度》，紐約 1966 年。

系統，在所有日常語言的溝通之外以獨白式地操作達到理解與相互理解的作法，反而使得這些專業人員逐漸地走向缺乏承擔社會責任的反思之中。哈伯瑪斯清楚地知道這個問題，而將反思這問題轉移至精神分析的問題上。

2、精神分析

哈伯瑪斯注意到在社會領域中有些人受到身體疾病或者心理層面的因素，導致他們在與人溝通時出現障礙，這部份就在佛洛伊德提出的精神分析治療中獲得了改善。精神分析所進行的方式是通過批判的、解放的反思把受到扭曲的溝通從它的障礙中解放出來，並協助重新建立溝通模式這就是社會反思的一個重要說明典範。但是，受到扭曲的溝通痛苦的並非只有精神疾病患者，從根本上說，只要受到統治地位的社會制度下，使用某種強權性質的掌控使人產生社會意識痛苦的人都需要解放的反思。哈伯瑪斯正是在解放的反思條件下對於每個人的溝通能否達到效益進行論證。

在社會領域內，醫師的職責在於減輕病人疾病所帶來的痛苦與協助器官機能的重建。精神科醫師對於精神疾病患者在受到身心的壓迫下導致的非正常行為，更有協助病患獲得解放性反思的責任。相同地社會學家對於所有形式的強權政治也有予以消除的責任。在扭曲的溝通中語言的欺瞞性問題如何消除與重建患者正常溝通能力的原則，精神分析理論將個案的症狀予以科學化研究分類並將其技術化作為說明性的科學，以便通過這種技術化克服語言溝通時的多義性。這種治療的過程不僅能夠讓病患的語言意義獲得理解，同時又能讓自己從疾病的壓迫中解放，原因在於醫師與病人的治療性談話最終是要在病患的認可中才能獲得證實。單方面在談話中與交談夥伴所建立的一致性是不可能產生的。哈伯瑪斯在這個說法上認為的關鍵是，病患自己學會識破強權與解除壓抑、克服壓抑的能力，在社會領域中的每個人亦是如此，每個人需要自己通過意識形態批判予以識破並消除社會統治中的強權。哲學詮釋學在這點上是無法具有解放性反思的，因為詮釋學中的成見是站在統治地位的社會基礎上的虛偽認同，因此需要一種在受到系統扭曲溝通下的深層詮釋學解釋，用以說明除了病患個案外在社會制度下存在的強迫

意識與虛偽的溝通。但是醫師的社會角色及心理治療過程中語言遊戲的深層同意 (Hintergrundkonsensus)還是無法跳脫統治地位中的社會限制。

高達美對於這點提出自己的反駁意見，他認為病患和醫生是在社會角色中進行遊戲並被局限於這種社會遊戲。進行治療的過程中分析者對於病患的表現有著轉化與釋放的協助作用，所以這種治療並不能被稱作一種技術性工作，只能看作一種參與者共同的反思工作。分析者的身分不僅是醫師還兼具社會成員的角色，當他以社會成員的角色在行使社會作用時，並不能將分析經驗和知識簡單地拋於一邊，這並不是意味著會因此成為精神分析的一種干擾因素，但也是無可避免的情形。例如：在對話過程中傾聽和所使用的字眼等因素的影響下會營造出不同的理解狀態。

儘管如此，處於社會伙伴關係的詮釋學處境，與分析關係中的詮釋學處境是大相逕庭的。分析角色的詮釋學意圖是在有意識的狀態下的工作，社會伙伴的處境是在一種無意識的狀態下相互進行溝通。對此有必要將這兩種語言遊戲進一步說明以及與精神分析和詮釋學反思的關係。

精神分析裡的解放性反思對於詮釋學批判和在社會溝通內部的批判所產生的意義是不同的。社會溝通在這種反思的影響下所產生的治療效果，使得過去被蒙蔽的東西變得清晰可見，從而擺脫強行支配個人的干擾。反觀詮釋學反思的批判反思意義是不同的。詮釋學反思是要揭露詮釋學作為一種方法論的失當，客觀主義下不正確的自我理解 兩者的意義不同並非是相互矛盾，但是單以精神分析為典範所做的批判相對於詮釋學批判是不足以說明的。理由在於：

- (1)、詮釋學方法在某種程度上是非科學的，因為它否定科學的客觀性。意識形態批判在這一點上是贊成哲學詮釋學。
- (2)、意識形態批判轉為批判詮釋學後，對於因襲而流傳下來的傳統所形成的成見立場是不認同的，與哲學詮釋學通過自身的理解結構是對立的立場。
- (3)、哲學詮釋學在理解與應用時，所涉及的是效果歷史在心靈中所起的作用對象是一種無意識應用。就此而言，詮釋學實踐在具體上受到某種應用意識和意圖

的指引是在一種歷史意識下的自然狀態，身在其中的效果歷史反思也不是要讓實踐作為追求生活的現實化與應用，相反地，不僅是要通過正規的科學方法的檢驗，還要在具體內容的反思中阻止在理解傳統時將它予以現實化作法。例如：現今推行的古典典籍的閱讀與背誦，顯然是在某種社會意識下為人所驚覺。作為流傳物典籍的出現並不是以說明實際生活應用為主軸的文本，但其內容卻能在不同歷史年代裡對於那個時代的人產生不同的理解與生活應用，卻又失文本原有的正確理解。因為當有人提出理解時我們都能識破他人的成見為何，並且以新的眼光看待存在的東西。所以詮釋學反思並未脫離詮釋學實踐，如此又何須有意識地證明起作用的傳統具有何種的合法性。

4、有意識應用的誤解。在歷史意識出現之前詮釋學在作為精神科學方法論的發展中是有意識的天真應用。這種誤解是在有意識應用的意義上討論現實化，試圖要重新復甦作品的原貌，實際上，作品之所以能被尊崇與流傳是因為作品本身的真正內容被重新表述出來而非複製。重新表述能被廣為接受在於理解並未脫離社會歷史下對於傳統的把握，還能在這種基礎下提出新的見解。所以理解在歷史意識出現之前是有意識的應用，理解的實踐直到歷史意識與傳統斷裂的被提出而獲得修正。相較之下，精神分析與意識型態批判為能解放強權下的控制所提出的反思，卻是在有目的意圖下形構的有意識應用。

5、詮釋學經驗並非理性主義。詮釋學經驗並非開始於近代科學，是從出現了詮釋學提問立場之後而被再次提出。在哲學詮釋學的研究裡對於詮釋學經驗的說明提出時間距離的詮釋學創造性²³，強調所有的理解和效果歷史反思的有限性與不可結束性時，在歷史經驗中我們可以找到對於自己的證明。歷史經驗並不是關於解釋意義、計畫和理性的經驗，是在理解結構的完全性把握²⁴中強調的「前把握」(Vorgriff)。但是，阿佩爾、哈伯瑪斯與齊格爾(Giegel, Hans.Joachim)卻把這種歷史經驗作為一種說明性科學的觀點，並將詮釋學反思提升為完全理性主義的意義

²³高達美，《短篇著作集》。第1卷，第301頁以下。

²⁴同上書，第1卷，第299頁以下，第2卷，第61頁以下。

向度，完全錯至於精神分析所設想的典範當中誤解本來的原意。

三、精神分析的解放性反思應用於社會領域之轉用合法性

精神分析作為一門科學對於詮釋學的討論，在阿佩爾、哈伯瑪斯與齊格爾的論述中獲得重視。阿佩爾曾說「自然生物是在有意識的欲求控制下被保留下來，這種理想有賴於這種轉用的合法性，因為人是一種社會生物。」

為能證明這一點，哈伯瑪斯根據深層心理學經驗裡我—它(Ich-Es-Strukturen)與超—我結構(Ueber-Ich-Strukturen)形成溝通權能理論(Theorie der kommunikativen Kompetenz)。這個理論所表述的是仿照瓊斯基(Chomsky,M)的語言權能，它的理論是指理解和相互理解能力的掌握，如同說話權能意味著對於言語能力有所掌握一樣，相對於日常語言的理解也能在語言權能理論中獲得理解，這也是語言學的最高理想。根據這理論哈伯瑪斯認為可轉用至社會領域，溝通權能理論能證明受扭曲的社會溝通的合法性問題，於此而言，就如同精神分析在治療性談話的過程相當。但是，個案的特殊性並不能說明全體人類的活動，因為相互認同在團體中必須在不受強制下以某種正確生活的預期為前提的溝通，這樣的談話才是成功的對話，畢竟有相互認同的前提下溝通才能產生有效性，否則在團體中總有一方覺得受到脅迫而相互批判。

在這個問題上，溝通權能理論必須說明溝通理解的可能性是受到哪些條件的支配，這些條件是由談話中重新創造出來的嗎？還是在進行溝通之前，參與者相互間能夠在無強迫下對於溝通有某種先行一致的默契下進行活動，才能使談話成為可能。因此，哲學詮釋學認為溝通的真正涵義是在溝通中對於相互的成見進行檢視。

對於什麼是成見？關鍵在於和傳統取得聯繫。這種說法並不是要盲目地順從傳統，相反地，這句話的意思是傳統並未脫離於人們所認識和意識的事物之外，對於既存事物的改變與捍衛同樣是對傳統相聯繫的方式，傳統本身就在這樣經常變化中存在，並非保存於某種歷史意識之中。與傳統取得聯繫的過程是一種經驗的表述，這種經驗在預期的理想與可行性之間未與現實直接相關，若要對這種說

法提出批判，只能在實踐關聯中被確定的東西才能真正提出批判。齊格爾與我都一致認為，如果批判是一種，一方面針對對方所佔有統治地位的社會成見指出它們的強權，另一方面聲稱要通過溝通來消除這種受到蒙蔽的關係，那麼這樣的批判是處於極度尷尬的狀態。就精神分析為例，病患治療疾病的意願讓醫師從中建立起權威，並且無須強制地要求病患解釋受抑制的動機。這互動的過程是一方自願服從於另一方。但是在社會生活中的情形恰好是相反的，對方抵制的成見與反對對方的成見是促進各方共同前提的來源。

這一點在哲學詮釋學的討論裡是理所當然的。但是，哈伯瑪斯等批判者卻指責這是想否定革命意識與改革意識的合法性作法。詮釋學理論本身在社會受到階級鬥爭的統治下，使得階級之間根本不存在對話基礎為前提下是無法判斷正確與否的，批判者顯然在對詮釋學進行反思時忽略了效用的要求，但是對於某種一致(Solidarität)作為前提的基本認同觀念，卻被認為是抱持著「保守的前見」的保守主義者。

(一)、詮釋學實踐的理論基礎

高達美感謝我的批判者因為他們迫使我提出這一點，並且在這一點上意見是相同的。哈伯瑪斯的意識型態批判根據自我反思的說法超越了理解的技藝學，而讓詮釋學反思也成為理解自身組成的一部份，因此如果把反思與實踐區分開來是一種獨斷的謬誤，這樣的說明同樣適用於解放性反思這個概念。但是，解放性反思並沒有表達出實踐獨有的覺悟(Bewusstmachung)，而是如哈伯瑪斯所說過的是建立在某種「反事實的認同」基礎上。然而，詮釋學實踐的意義不在哈伯瑪斯所說的基礎上，是要通過具體的批判而達到相互的認同，批判的論據同時也反映出談話伙伴間的具體信念。

另一方面，哈伯瑪斯在這裡說到了深層詮釋學(Tiefenhermenutik)，有必要重申原有的論點，詮釋學還原為「文化傳承物」與在該領域起作用的意義，都被理性主義給淡化。意義的理解既不侷限於作者的意思(mens auctoris)，也不能限制於行為者的意圖(mens actoris)，這是哲學詮釋學本質的觀點。但也不是說，理解的

最高境界是要闡明無意識的動機，而是理解要越出個體的有限視域，才能描繪出各種意義路線，使得歷史傳承物對我們說話。詮釋學實踐在其訓練中總與一種效果歷史共在於理解者的意識，使得它與一種純技術的學習區分開來。只有在實踐中才能產生反思結果。實際上，詮釋學經驗完全滲入在人類實踐的一切活動本質之中，理性生物的交談能力達到哪裡，詮釋學經驗就能達到哪裡。

(二)、詮釋學與修辭學

有一事實是我們必須承認的，就是需要說服力作為論辯的領域，是詮釋學與修辭學所共有的領域。然而哈伯瑪斯所做的論斷是不符合現實的，按照他的說法，修辭學包含一種強制因素，為使合理談話能夠進行必須放棄強制相關的干擾因素。對於修辭學具有強制性因素應該是可以肯定的，因為沒有強制因素的話，社會實踐還有革命實踐是不能的。在科學文化影響下的時代未曾降低修辭學的意義，反而是不斷增加與擴延它的意義，可從大眾媒體的發展與哈伯瑪斯對於「公眾意見」的說明窺見一番。

修辭學的強制因素並不是某種操縱(Manipulation)，哈伯瑪斯對於這個概念的涵義並未說明清楚。在任何情境下通過交談對於情緒所造成的影響在某種意義上即是一種操縱。修辭學一直以來就是社會生活的組成因素之一，它不是作為一種社會技術，亞里斯多德並不是將修辭學稱作技術(*techne*)，而是稱做能力(*dynamis*)²⁵，

這種能力從屬於有語言天才的動物(*zoon logon echon*)。即使在工業社會下發展的輿論所創造的技術方式，每個人仍然可以自由表達贊成或者反對的意見，也可以在大眾媒介下表現出決定性方式，使得大眾媒介並非是一種統一政治意志的延伸而是政治爭論的展現之地，這種爭論反映當時社會的政治發展進程。反觀深層詮釋學理論對社會進行批判的解放性反思，是從自然語言的理論推論出理性交談的原則，這種深層詮釋學面對現代社會輿論的形式，是以交談原則作為輿論工具下

²⁵ 《修辭學》，A 2，1355b。

製造輿論並壟斷輿論的權力。所以，修辭學與深層詮釋學在政治社會中是完全不同的作用。修辭學與詮釋學相同都作為生活的實施形式，並不依賴於哈伯瑪斯所稱作正確生活的預期，而是以一切社會伙伴關係所建立的相互理解基礎，也必定引導一切從理性出發的理性理想，禁止在受到蒙蔽中要求正確的理解。事實上所有的實踐理性對於正確生活的期待都具有意義也必須能夠具體體現。

高達美深覺，關鍵問題乃是認識的老問題，亞里斯多德在對柏拉圖的善一般理念進行批判時已看到這個問題。人類的善是在人的具體處境中實踐所遭逢的東西，並非反事實的認同才是批判地善的經驗。關鍵的事實是實踐理性的知識並不是面對未知者而意識到自己的知識，但對於人類社會的共同生活則意味著必須說服其他人，在社會和政治的表達都有賴於經由修辭學達成共同的信念，這種信念存在於個人或社會領域。遊戲概念反映與人理性活動聯繫下的多元性，把相互衝突的力量結合為一個整體的多元性。對話模式也在這種力量的交換下，建立一種共同性，這種共同性超越了個體與個體從屬的團體。

第四節、歷史性原則與意識形態之爭

哈伯瑪斯以批判理論的角度次第性地深入高達美詮釋學核心理論，認為詮釋學既作為一門專門說明關於意義理解如何達成的哲學理論，則必須更加清楚地回應，在人類社會性溝通的過程中參與的對話者如何確立彼此對於共同的議題是有達至相互理解的狀態；語言的發展過程與使用目的不同下如何能夠在某個議題上進行討論達到理解的可能，專門語言與日常語言的發展差異即能作為強烈對比的事實；生長背景的不同所發展出的生命歷程也不盡相同下，個人涵融的歷史意識所包含的成見會不會導致理解的不可能，這一連串對於高達美的《真理與方法》第二部分中效果歷史意識概念與成見、權威和傳統的攻擊不僅超越了社會科學基礎問題的範圍，更直指詮釋學在哲學上是否具有普遍性的條件說明意義理解在每個人身上都是可有效達成的，因此之故從其在《社會科學的邏輯》直至 詮釋學的普遍性要求 的攻擊論點或者稱之為關鍵點，皆持續環繞在人類的一切理解都是在有限範圍的歷史條件下才有可能？所謂的歷史條件又是站在海德格的存有論之下對於過去歷史傳統的回溯與推崇，使得生活世界籠罩在某種意識形態的權威之中並迫於接受無法抗拒，是哈伯瑪斯對於哲學詮釋學的強烈批判與懷疑之處。而哈伯瑪斯所質疑的問題，是否真正涉及到哲學詮釋學理論架構上有待思考與修正的部份呢？這一部份可從高達美回應的文章內容中可得知，他並不認同哈伯瑪斯對於歷史性原則的批評，此部份可由第三節高達美回應的文章中可獲得理解²⁶。透過對於兩位哲學家的文章內容的解讀，仍可窺見歷史性原則與意識形態之間所爭論的觀點，雖是從兩種不同學派為進路所提出的意見，卻都是環繞在理解前結構問題上與語言問題的提出有著密不可分的關連性，因此更值得我們加以深究與思考根本的核心問題為何？即是哲學詮釋學與意識形態是否都具有普遍性要求的條件。

事實上，針對這一問題兩個學派雖是從自己的理論立場出發而爭論不休，卻

²⁶ 此部分請參照第二章第三節的內容，P32~42。

都能提出自己理論論點的合法性，因而實難論斷孰輕孰重。但若從哈伯瑪斯的「興趣」理論中涵蓋的三種興趣(即技術的興趣、實踐的興趣與解放的興趣)與知識之間同一或者統一的辨證關係，將可發現「成見」的意義也無法脫離與「批判」之間的辨證關係。因而可見，成見與批判並非獨立單存的論點結構，它們在自我反思之中常是相互滲透的影響著我們在知識上的理解與建構(Paul Ricoeur, 1973; 洪漢鼎，民 93，202)。而批判社會學中對於解放興趣的說明裡，哈伯瑪斯從精神分析中發現人們溝通能力的「曲解」與高達美的「誤解」之間能否明確區別的問題，還須回到對話關係中「相互承認」與「意見一致」的論點說明上加以區分，才能嚴格地提出自己立場具有普遍性(Paul Ricoeur, 1973; 洪漢鼎，民 93，203)。更加重了溝通行為在自我與他人關係建立上的重要性，它不僅具有社會性活動的意義亦是人力歷史文明得以延續的力量。

第參章、論高達美詮釋學倫理學

哲學詮釋學與意識型態批判之間的論爭各自都有自己的立場偏好與堅持。高達美以存有論中的詮釋學經驗理解文本理論，關注的是人文精神下的生活世界；哈伯瑪斯從批判社會學的角度對於制度與統治現象提出反動，焦點在於當今文明的異化分析。一方面強調傳統的重要性；另一方面以解放與自由為訴求，看似對立的立場，實際上，都是在相同面向的兩點上，說明個人與個人、個人與社會間如何達到相互理解的可能，以創造出人類最大幸福的生活，因而突顯出語言對於倫理學的重要性，因為不管是與文本對話、與人談話與制度建立等人類活動，理解一直都是在我與你的關係中進行，所以它始終都是倫理學的問題。

第一節、高達美的詮釋學構想

一、哲學詮釋學的架構與思路

高達美的詮釋學的構想可以清楚的是哲學詮釋學的建立，並且是與施萊爾馬赫(普遍詮釋學)、狄爾泰(詮釋學方法論)以及詮釋學思想中歷史觀之間的詮釋學概念加以切割，而鋪陳在《真理與方法》的巨著之中。《真理與方法》一書中包含三個部份：第一部份討論藝術經驗中真理問題；第二部份討論精神科學(人文科學)中的歷史學對於真理的理解；第三部份透過對語言的問題提出詮釋的存有論。其中以第二部份中「歷史意識問題」涉及精神科學中理解與詮釋問題的討論。他從胡塞爾現象學和海德格存有論的角度，追隨黑格爾的歷史意識提出詮釋學問題，從而將詮釋學方法論轉向哲學詮釋學的建構。

為了能清楚認識高達美哲學詮釋學的構想，有必要說明施萊爾馬赫與狄爾泰的詮釋學傳統。十九世界上半葉，詮釋學經由施萊爾馬赫將它與神學與文學的獨斷論的教條束縛中解放出來，詮釋的任務不再是接近上帝和人的真理。詮釋學應發展為避免誤解文本以及歷史事件的技術或方法，成為一種文學解釋工具和無偏見的方法論之普遍詮釋學。為了能正確理解文本我們必須深入文本背後的「你」，設身處地的體驗作者的心理狀態，因此文本不再是接近上帝的狀態取而代之的是理解文本中某個生命的表現，使得我們有可能比作者本身還更理解作者。這種心

理學式的置入擴充了詮釋學基本原則，即由整體通過部份來理解，文本的部分應由整體來理解，作者的整體生活來理解應由個別階段來理解。狄爾泰接受了施萊爾馬赫對於詮釋學循環的心理見解，但他又將個人的心理與生平傳記至於歷史的聯繫中，將它看成整個「生命的表現」，使得詮釋學與生命哲學產生關聯。

高達美在《真理與方法》中提到：「假如我們認識到是以跟隨黑格爾而不是施萊爾馬赫為己任，詮釋學的歷史就必須有心的著重點。它最終完成不再是歷史理解擺脫一切獨斷的先入之見，而且我們也將不能在按照狄爾泰跟隨施萊爾馬赫索描述的方式來看待詮釋學的產生，我們必須從狄爾泰所開創的道路走向新的道路。」（《真理與方法》，第一卷，P241）。高達美的「走向新的道路」是走向海德格在《存有與時間》裡從認識論到存有論的轉向，把作為方法的解釋理論轉變成作為哲學的詮釋學，他在《真理與方法》第二版序中寫道：「我認為海德格對人類此在的時間性分析已經令人信服地表明，理解不屬於主體的行為方式，而是此在本身的存在方式。本書中的『詮釋學』概念正式在這個意義上使用的。它標誌著此在的根本運動性，這種運動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。」（《真理與方法》，第二卷，P484），並且說道：「如同古老的詮釋學那樣作為一門關於理解的『技藝學』，並不是我的目的。我並不想炮製一套規則體系來描述甚或指導精神科學的方法論程序。我的目的也不是研討精神科學工作的理論基礎，以便使獲得的知是付諸實踐。我本人的真正主張過去是、線再仍然是一種哲學的主張：問題不是我們做什麼，也不是我們應當作什麼，而是什麼東西超越我們的願望和行動而與我們一起發生。」（《真理與方法》，第二卷，P484）。

高達美的哲學詮釋學從詮釋學到徹底的形上學批判轉變，首先是徹底的歷史有限性問題，這包括從德羅伊森(Droysen)和狄爾泰到胡塞爾到海德格哲學對歷史有限性問題的解決。其次是在主體間和個人理解中語言的建構作用，這繼承了威廉馮洪堡的“語言批判”的思想。最後是對“方法的基礎”的不滿，由於這種不滿而使得高達美試圖超越客觀主義和相對主義的哲學路徑。在解釋的歷史有限

性和歷史條件問題上，高達美認為胡塞爾首先提出了“生活世界”的“前在性”，這決定著我們的認識目標和認識方式，“生活世界的概念是所有客觀主義的對手。它必然是一個歷史的概念。它涉及了世界的所有有效性和存在的前在性的先驗反思本身也被包括在生活世界之中。²⁷胡塞爾自己為了避免這種歷史主義立場的極端後果，他用現象學的方法“懸置”了人類意識中的歷史和社會因素。然而他邁出了關鍵性的一步，堅持事物只存在於意識的意向結構中，它們不能被作為存在在那兒的獨立物件而得到認識。人在歷史中存在的這種思想被胡塞爾的學生海德格進一步發展，所謂的“客觀的”東西包括有關“事實”的斷言句都來自於或取決於特定視域中的詮釋學理解。海德格的後期思想直接影響了高達美。海德格通過比較“計算的”（以方法為基礎）思想和“沉思的”思想或“釋放”（*releasement*）來反對“客觀主義”。儘管從其自身來看，每一種思想都是必需的和可以得到辯護的，但海德格認為“計算的”思想只是技術的或工具性的，是現代科學技術文化中的主導思想。而“釋放”則為反思詩人的“放棄”（*renunciation*）提供了一種新的範式，海德格將這種觀點和語言批判聯繫起來，“詩人學會放棄的正是他以前所接受的有關事物和語詞之間的關係的理論。”²⁸由此海德格一方面認為傳統的主客體相對應的思想只體現了一種技術的特徵，另一方面他也肯定了語言的創造性，只有詩人的語言而不是“分析的”語言才是最根本的。沿著海德格突出人類歷史有限性的思路，高達美反對作為方法的詮釋學，正如海德格將“計算的”思想看作是派生的、從屬的，科學的方法不能說明人在世界中的“狀況”。另一方面，高達美從“世界”是藝術作品的映射和遊戲所預設和創造的世界這兩個方面發展了海德格的“世界”觀。在《真理與方法》中高達美談到“只有當遊戲者在遊戲中喪失其自身時遊戲才實現了它的目標。遊戲有其獨立於遊戲者的意識的本質，遊戲優先於遊戲者的意識是根本性的，遊戲

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p218-219.

²⁸ Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Harper Collins Publishers, 1992, p.319.

的結構吸納了遊戲者。”²⁹正是高達美對歷史有限性的這種態度使得他處於現代和後現代的分界線上。一方面是他的後現代傾向，意識處於第二位，反思為自反性所代替。遊戲者只關注遊戲本身的規則和任務，用高達美的話來說就是“遊戲試圖控制遊戲者”但是，遊戲的本質在於不同的操作會產生不同的遊戲，即使一個遊戲的每一個步驟和以前的遊戲都一樣，但這兩個遊戲仍然是不同的遊戲。因此，在高達美的詮釋學中，“沒有判斷正確解釋的確定性的標準，也沒有一個唯一的、正確的、規範的解釋。”³⁰另一方面，在高達美的思想中也有“保守”的一面，他反對後期海德格爾對柏拉圖以來的傳統的否定，相反，他繼續和發展了從蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德到黑格爾的“實踐理性”。他認為，英國的經驗主義和啟蒙以來的理性主義把理性限制在純粹理性的範圍內，使得實證主義的、理論的和個體理性脫離了傳統和共同體。

高達美的哲學詮釋學的魅力在於對客觀的歷史主義方法論的批判，但當他把方法論的詮釋學從真理問題中抽象出來，將判斷的方式等同於解釋的方式時，他似乎走得太遠了。”³¹阿佩爾所說的“方法論的詮釋學”抽象是對高達美將“標準”消解為判斷本身的行為的挑戰。在這個問題上阿佩爾認為高達美犯了“科學主義”的錯誤，也就是說，高達美似乎暗示了在自然科學中需要保留“客觀的”概念，而在人文科學中似乎就不需要“客觀的”概念。³²高達美的哲學詮釋學以詮釋學的、歷史的、語境的理解相對化了任何超歷史的理性主義觀點，他強調了詮釋學、傳統和效果 - 歷史的普遍性，突顯了共同體中的實踐理性，所有這些都為啟蒙以來的理性主義傳統所忽視或漠視。此外，他還將主體間和共同體的重要性和真理聯繫起來。但另一方面，高達美忽視了“說明”、斷言或規範性在詮釋學中的作用，除了文本本身的“應用”之外沒有文本解釋的標準，這似乎難以擺脫相對主義之嫌。

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p.92, 93, 94.

³⁰ Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Harper Collins Publishers, 1992, p.320.

³¹ Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, p.62-63.

³² Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge, Mass, M. I. T. Press, 1984, p.xvi.

二、哲學詮釋學的主要理念

(一)、理解與解釋的同一關係

高達美與胡塞爾、海德格一樣反對將文本看成某個生命的體驗。依照高達美的觀點，理解的原貌應該是同意或相互一致，即理解者與被理解的東西取得一致意見，而不是文本中的某個心裡狀態。他說：「我們從這一命題開始『理解(Verstehen)首先指相互理解(sich miteinander verstehen)』。了解(Verständnis)首先是相互一致(Einverständnis)。所以，人們大多是直接地相互理解的，也就是說，他們相互理解直到取得相互一致為止。瞭解也總是對某物的了解。相互理解(sich verstehen)就是對某物的相互理解(Sichverstehen in etwas)。語言已經表明談論的東西(Worüber)與涉及的東西(Worin)並不只是一個本身任意的相互理解，不必依賴於它的談論對象，而是相互理解本身的途徑與目的。」(《真理與方法》，第一卷，P250)這種同意和相互一致就是贊同被理解東西的意見和承認被理解東西的真理，而在施萊爾馬赫之前理解與解釋是兩回事。

(二)、前見、權威和傳統

海德格在《存在與時間》裡強調理解的循環結構並提出解釋的首要和最終的任務就是從事物本身出發處理前有、前見和前把握。高達美將這種作為理解的前結構的領會認為至少須包括前見(成見)、權威和傳統三要素。高達美說：「『前見』並不意味著一種錯誤的判斷，它的概念包含肯定與否定的價值。這顯然是受到拉丁詞 *praeiudicium* 的影響，以致這個詞除了否定的意義外還有肯定的意義。」(《真理與方法》，第一卷，P358)因此，高達美認為一個前見的正確與否都間接的達到理解。啟蒙時代理性主義的觀點似乎是理解障礙的前見，現在成為歷史時在本身和理解的條件，所以摒除前見等於是摒棄理解。至於權威的本質並不拋棄理性，相反地是承認理性。他說：「人的權威最終不是基於某種服從或拋棄理性的行動，而是基於某種承認和認可的行動，即認可他人在判斷和見解方面超出自己，因而他的判斷領先，即他的判斷對我們自己的判斷具有優越性。權威依賴於承認，因而依賴於一種理性本身的行動，理性知覺到它自己的侷限性，因而承認他人具有

更好的理解」(《真理與方法》，第一卷，P358)。而傳統再啟蒙運動時一樣遭到蔑視，其實傳統的本質是「保存」(Bewahrung)的概念，這是一種理性的活動，因為它需要肯定、掌握和培養。高達美說：「實際上，傳統經常是自由和歷史本身的一個要素。甚至最真實堅固的傳統也並不因為以前存在的東西的惰性就自然而然地實現自身，而是需要肯定、掌握和培養。傳統按其本質就是保存，儘管有歷史的一切變遷，但它一直是積極活動的。但是保存是一種理性活動，當然也是這樣一種難以覺察的不顯眼的理性活動。正是因為這一理由，新的東西、被計劃的東西才表現為理性的唯一活動和行為。」(《真理與方法》，第一卷，P358)。

(三)、詮釋學的一切前提無非就是語言

哲學詮釋學最重要的貢獻在於將詮釋學從解釋的技藝學或方法論中解放出來，並使理解活動作為一種對話式的並且超主觀的過去與現在中介事件。所謂對話式，指理解的每一個過去與現在的中介都是理解—解釋者與文本之間的特定對話。所謂的超主觀，就是理解中所發生的過去與現在的中介都是超越理解—解釋者的自覺控制。為了能更清楚說明理解的可能狀態，我們必須深究語言在這裡起了何種的作用。高達美在《真理與方法》中探討語言做為主軸的存有世界觀，它得出這樣一個結論：語言是使得過去與現在得以連繫的中間媒介，因此理解的過程即是一種視域融合的過程，也是一種語言得以展現自身的過程。他提到：「語言並不是意識藉以同世界打交道的一種工具，它並不是與符號和工具為人們特有的第三種器械。語言根本不是一種器械或一種工具，因為工具的本性就在於我們掌握對它的使用，也就是說，當我們要用它時可以把它拿出來，一旦完成它的使命又可以把它放在一邊。但這種說法與我們使用語言的詞彙是不相同的，雖說我們也是把已到嘴邊的詞說出來，一旦用過之後又把它們放回由我們支配的儲存庫之中。但是這種類比是錯誤的，因為我們永遠不可能發現自己是與世界相對的意識，並在一種彷彿是沒有語言的狀況中拿起理解的工具。毋寧說，在所有關於自我的知識與關於外界的知識中，我們總是早已被我們自己的語言包圍。我們學習講話的方式長大成人，認識人類並最終認識我們自己。學習說話並不是指學著使

用一種早已存在的工具，以標明一個我們早已在某種程度賞有所熟悉的世界，而只是指獲得對世界本身的熟悉與了解，瞭解世界是如何同我們交往的。」（《哲學詮釋學》，1994，62 頁）。高達美在這一觀點上與施萊爾馬赫的「詮釋學的一切前提無非就是語言」的見解是一致的，揭示了我們總是在語言之中據有我們的世界。這也是威廉·馮·洪堡的語言觀「語言實際上並不是展現一種早已為人所知的真理之手段，而是發現先前未為人所知的真理之媒介」³³。可是這並不意味著世界的語言就是這個對象的語言，每一個對象化都相反地預設我們曾與某個事物打交道，在此在的語言世界視域內被解釋。我們能被語言所擁有，或我們對於語言的擁有都是我們理解世界的存有論條件。因而高達美在《真理與方法》中寫道：「語言並非只是一種生活在世界上的人類所適於使用的裝備，相反，以語言作為基礎，並在語言中得以表現的是人擁有世界。對於人來說，世界就是存在於這裡的世界，正如對於無生命的物質來說世界也有其他的存在。但世界對於人的這個此在卻是通過語言來予以表述。這是威廉·馮·洪堡從另一個視角來表述命題之根本核心，即語言世界觀。他想以此說明，相對附屬於某個語言共同體的個人，語言具有一種獨立的此在，如果這個個人是在這種語言中成長的，則語言就會把他同時引入一種確定的世界觀係和世界行為之中。但更為重要的則是這種說法的根據是，語言相對於在語言中所表達的世界並沒有它獨立出來的此在。不僅世界之所以是世界，僅因為它要用語言表達出來，而且語言之所以具有其根本此在，只是在於世界是用語言來表達的。語言的原始人類性同時也意味著人類在世存在的原始語言性」（《真理與方法》，第一卷，565 頁）。

語言支配著我們對於世界的經驗，因而我們在面對對象的把握時經驗就不是自我的創造，而是預先給定的。語言並非一種獨立的魔術神力，其實它就像光一樣，光並不將我們引向它自身，而是闡明由它所顯現的一切。同樣地，語言並不聲稱它自己的獨立存在，而是揭示它所說出來的存在。

³³ 威廉·馮·洪堡(Wilhelm von Humboldt)著，《洪堡著作集》。

第二節、高達美的實踐哲學

本研究於此並非站在傳統倫理學研究範疇的劃分下，討論倫理學系統中預設的客觀性與絕對性條件，以區別倫理學能為生活世界提供何種功能性或操作性的理論貢獻，高達美在《真理與方法》第二版序言中重申哲學詮釋學是透過海德格(Martin Heidegger, 1884-1976)存有論的此在的開顯基礎之下，討論理解的可能性基礎為何所建立的哲學詮釋學(【德】Philosophische Hermeneutik)的反省。因而，存有論基礎下真理的真實意義是去蔽(【德】Unverborgenheit)，³⁴真理是存有(【德】Sein，【英】Being)的顯現(【德】Offenbarmachen)、揭示(laying open)，存有的顯現稱為此在(【德】Da-Sein)，Sein 必須轉向理解(【德】Verstehen，【英】understanding)和詮釋(【德】Interpretation，【英】Interpretation)的動態過程才能顯現。此在的存有不是客觀地在獨白式的過程中以其自身而存有，而是在處境(Situation)³⁵、理解中走出異己之中不斷地顯現自身的存在。甚至可言，存有網絡必須是語言性的，此在經由交談、陳述(【德】Aussage)、對話(Dialogue)的行動中對於客觀世界的經驗進而相互理解、詮釋才能達到自身與他人間對於共同意義或者主張一致性的同意。由此可知，高達美所建立的哲學詮釋學不僅承載海德格的存有學主張，更將此在的開顯要件建立在語言的基礎上，提出具有歷史性的社會交往行為的存有者，透過語言行動達到我與你的意義理解與行為規範性的建立。高達美於 1966 年發表 人與語言 ³⁶一文，簡介式地說明亞里斯多德將人的本質規範為具有邏各斯的理性動物，人能夠思想並透過語言表達意指的東西使他人知道，以此相互傳達信息與意見建立共同生活形式、人際互動與社會規範等各種生活途徑。人的存有結構與語言結構具有共構性，存有的進行式語言的進行(同步性)，理解、詮釋都是語言性。通過語言來理解存在，世界唯有進入語言，才能表現為我們的世

³⁴ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法—補充和索引》(Hermeneutik : Wahrheit und Methode—Ergänzungen Register)，台北：時報，1995 年 7 月 18 日，頁 54。

³⁵ Situation，本指情境、狀況。在文學理論與批評中是指文本語境。但是，高達美的文本非限定於固定文字流傳物，舉凡人類世界經驗活動、人際互動所顯現我-你的關係。所以用「處境」一詞。

³⁶ 收於高達美著，洪漢鼎/夏鎮平譯《真理與方法—補充和索引》，頁 163-172。

界，所以，「語言觀即是世界觀」，一切認識和陳述的對象皆是由語言的視域所圍繞。³⁷

一、何謂實踐哲學？

「實踐」(praxis)³⁸源出自希臘語 prasso，意為「做」、「行動」之意。字源裡頭也有 pragmatism 有行為、事情、實用的意思。亞里斯多德(Aristotle)認為思想與行動的領域構成了人的倫理與政治生活，這是與邏輯和認識論的理論設計相反的。因之，「實踐」(praxis)是透過與「理論」的相反比較，而被定義為一種「活動」(practice)。如此則更清楚的說明，實踐作為一種「行動」或者「活動」是不需要也不具有有任何理論的。如此將實踐與理論二分而二的對比作法也明顯地將思想與行動這兩者劃分為二，是完全區隔開來的版塊。但是，站在回顧整個教育制度建立的起源與目的及發展的過程來思考，教育制度與教育場所(指受教的地方如：學校)所提供的教材不都是以理論為基礎所設計的相關內容嗎？而最大的目的不就希望學生能夠「學以致用」嗎？如此之下並不能說，實踐與理論是相反的比較。而實踐作人的一種活動動態表現時，究竟是什麼推動著人會做出某種行為呢？高達美在 1981 年出版的《科學時代的理性》一書的第五章(作為實踐哲學的詮釋學)中提到：「利特爾(Joachim- Ritter)在其書中指出，實踐所構成的不是行為模式，而是廣泛意義上的生活(Which is living)。實踐是活的存有者之特徵，它立於活動性(activity)及境遇(situated)之間。因此，它並非僅存在於人類，但是，人類是唯一在自由選擇(poohairesis)基礎上從事活動者。實踐與其說是生活的動力(energeia)，不如說是與生活相應的一切活著的東西，它是一種生活方式，一種被某種方式(bios)所引導的生活。動物也有實踐是意謂一種生活方式的“方式”。」這段話相當明白地回答出了答案，人類會在自我的考量中選擇出自己想要的某種生活方式，當自己能夠明白地選擇出某種自己要的生活方式時，必定是

³⁷ 洪漢鼎 真理與方法譯者序言，收於【德】高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》，頁 xxv-xxvi。

³⁸ 《劍橋哲學辭典》(The Cambridge Dictionary of Philosophy)，台北：貓頭鷹，2002 年 7 月，頁 978。

在當下的處境與自身間產生了某種意義的連結，讓自己在身處的事物環境不斷地相互激盪著。因此，以實踐為基礎的生活是以回歸自身存在意義而與環境交相行動的活動，而理論所表述的真理也必定需要透過行動才能予以展現。實踐活動與意義理解的內在聯繫需以經驗世界對象為平台，從自身出發向外之後再返回自身達到意義統一的世界揭示。向外接觸的領會、言談間互動的事與物，讓我們不斷地、交錯地、永遠在動態地過程中返回自身與對象之間達到需求的滿足，建立起相互間溝通行動的意義。所以，人類互動下的道德原則是在人、我與世界萬物間為能達至某種程度的協調所建立的行動規範，因而，它必定要受到實際生活的改變而有所調整或者修正，但絕不是固定不變的道德要求。而修正或者調整的機制則是來自社會公民的發聲所帶來的反省，促成重新檢驗或者討論相關行為的合法性或者一致性的可能。因此，實踐生活不僅是「做」還需要「說」作為行動才能真正完成每個人所期待的生活目的，而在以言行事的實踐才能不斷地闡明或者揭示出所要追求的真理內涵為何。

亞里斯多德曾經對於「哲學」應涉及的層面做出這樣的區分：理論哲學、實踐哲學與詩哲學三部份。這三者要如何劃分呢？他提出「能教導人進行交談的修辭學屬於詩哲學是行的部份；理論哲學則是知的部分；在知與行之間還需要有實踐哲學作為在這兩者間如何過渡的說明。」因此，實踐哲學在古典哲學中即扮演著協助自身達到知行合一的知識來源外，更能說明在政治－社會中公民透過這樣的實踐知識能夠建立起更理想的國家或者社會制度。所以，在實踐哲學裡除了強調實踐是構成人的本質特徵與自我中心建立的來源基礎之外，更強調在自我結構中自由意志的特性才是推動人願意行動的力量也是人類獨具的本質。也因為這種殊特的緣故，每個人都很自然地積極努力希望自己能夠獲得更好的生活，同時將人類-社會推向創造更多幸福的可能，這種獨有的能力也祇能在人類的身上發掘，並且在歷史文明的演進中展現。相對地說明人類所建造的社群與動物群體行動間最大的不同即是在於，人類的社交活動的基點不是單向的建立在本能驅使下的個人行動，而是能夠在實踐知識的引導下學習並融入在自己的生活當中這就是

希臘語中的實踐智慧(Phronesis)。這樣一來，人類所擁有的自由就不只是個人主義式的任性或者放縱地隨意著個人的自我目的之下所選擇的行動，卻是更加需要以社會整體的利益作為衡量基礎下理性思考行動的合理性與責任，才能將理論完美的呈現在行動者自身之中的生活實踐。

雖然，亞里斯多德的實踐哲學還是構築在蘇格拉底所體現的真理之上的理想設計，看似將預設的理論哲學推論至可作為完成理想的實踐哲學之說明，如果因此將它同於康德倫理學的形式主義的話，這樣就大大的誤解了亞里斯多德的德性倫理學。因為康德的道德論證是在理性地抽象的反思中完成每個人的自我任務，而亞里斯多德的實踐哲學是必須在實際事務裡參與其中完成的生活實踐。實際事務並不是預設或者想像的陌生事實，是構成生活制度中共同為大家所接受的價值、信念、習慣的事實，這種事實性的總概念就是希臘詞倫理(Ethos)的概念。參與者面對事實性的內容時除了接受這些概念外，對於共同的信念能夠與他人達到意見一致並逐漸地養成為習慣，在社會國家的共同生活中成為遵守的信念或者原則的美德。這種美德的道德論證的基礎就在意見一致同意中成為社會成員實踐的目標。意見能夠達成一致也需要在其之中的成員共同的交談參與下才能達成，也因此更突顯出倫理學中語言理解問題的重要性，連帶將過去對於倫理學的討論重新回到存有學的討論。高達美的哲學詮釋學建立在海德格的存有論中，說明存有者的理解問題更能夠對此倫理學問題提出新的創見。

以海德格存有學概念建立的哲學詮釋學，所揭示的是語言與存有的共在關係，而其場域則是世界。在世界之中此在進行各種的實踐活動、交互性的理解行動，因而，社會互動行為必須是能為多數人普遍理解、接受的模式，這種行為在一社會群體之中須具備「正當性」、「真誠性」、「真實性」的要求，這些規範原則亦正是倫理學所討論的範疇。當高達美(Hans-Georg , 1900-2002)在《真理與方法》中將過去僅是作為文本解釋的學科，轉為回到作為此在的人類生活經驗時，所涵容的便是活生生的人日常生活進行的任何行動。所以，語言觀的世界亦是社會世界。語言不是個體思想傳遞的符號操作工具，是具有實踐能力的人類本質標誌，

是早已處於語言之家的理性動物。多數人對於高達美哲學詮釋學的涉入多著墨於文學理論與批評、精神科學方法論、歷史相對主義等的視角提出見解及批評。唯有哈伯瑪斯從社會批判理論為進路系統性的批判高達美的哲學詮釋學，並與高達美間互有文章論戰，使得語言本質的問題成為西方哲學思考的中心，進而吸收語言分析與高達美的哲學詮釋學觀點，構築意義理解與行動規範的可能性基礎於人類生活經驗之交往行為中，使得道德規範的客觀有效性要求，必須在實踐討論的共識形成中進行的具有普遍性要求與批判意識相容的對話倫理學。

二、人與語言

人的本質是什麼？一直以來，西方文化傳統中，依據亞里斯多德為人的本質下的一個經典性定義，即人是 animal rationale 理性的動物，原因在於人能夠思維而和其他動物相區別。根據這個定義說明人的理性思維能力時，才能以這樣的解釋說明邏各斯(Logos)³⁹這個希臘詞的涵義。但是，邏各斯這個詞還有一個更重要的意思是語言。如此人作為一個個體不僅能夠思考也能通過語言表達所要傳達的意念。但是，最大的特徵還是在人能夠對於實際存在的東西或未來可能出現的東西做出判斷。因為，人除了理解自己的判斷外也能夠相互表達自己的判斷內容提出哪些是正確或者錯誤可能，或者感覺出哪些是公正和不公正的意義。所以，亞里斯多德對於人的規範性定義是一個具有邏各斯的個體能夠通過話語的表達，對於意指的東西做出判斷使他人知道，甚至能夠以這種方式相互傳遞訊息。因此，在人類文明演進的過程中，不斷地看見不同的時代裡的各種民族運用人獨有的這種特質，形成各種型態的生活模式。譬如：國家憲法、政治組織、勞動分工等社會生活形式，所有這一切都說明人是一種具有語言的生物。

但是，西方哲學思想並未因此將語言作為哲學研究的考量，問題在於西方社會一直以來處於宗教社會的氛圍之中，受到基督宗教《舊約·創世紀》中上帝對

³⁹ Logos(邏各斯)是一個類似於中國哲學裡「道」的希臘詞。其最根本的意思是指「話語」和「理性」。

於創造物統治的權力，使得人類語言思想的問題也同樣陷入在上帝之中，直到啟蒙時代這個問題才被重新提出。當人們不再以聖經作為人類生活的根本意義，而是開始追溯人類語言的天然本質與起源問題時，開啟了原以為習以為常的語言學研究。威廉·馮·洪堡(Humboldt, W.v.)即在這樣的影響下創立語言哲學和語言學，將不同民族語言結構的多樣性作為自己研究的對象，開啟新的認識方法以說明不同時代不同民族語言的區別，說明作為區別的基礎來自於人類共同的本性，這種本性是人類原始的語言性。如此的研究方向僅說明了人類原始性所創造的語詞、句法等語言結構的規律性，目的是能使人人都在同一種共同語言的能力下溝通。這種語言學研究說明語言能力對於人類世界觀點的意義，如此的語言學研究將語意學轉向語用學的初步語言批判，也與亞里斯多德對於語言的基本觀點思考是相同的，在於語言使用之中意義闡明的重要性重要。到了近代思想受到科學研究發展的影響，使得人文科學也面臨到自然科學的壓迫，獨有笛卡爾的自我意識概念能夠達到衡量科學認識要求的標準。受到這股風潮的關係語言科學的研究也受到這種標準的影響，認為構造語言的能力就在主體的自發性上即可得到證明，語言中的世界觀也是依據這個原則作為說明，認為每個人的語言表達都是在意識反思之中所採取的行為，而語言的內容也正是意識的內容。如此理解的結果已經將意識與語言劃上了等號，每個人所說出的話都是出自我的意識的內容。實際上，我們在進行一場真正的談話時，卻是無法按照談話者中任何一方的意願掌控談話進行的內容，也無法是自己意想中所要進行的談話，在談話中的我們總是在不斷交互著彼此的想法，理解著彼此語言中的詞語傳達的意念。因此，真正的談話絕非是個人自我意識預設下可掌控的語言行動，真正的談話也無法是個人自主地暢所欲言之地，當陷入一場談話時我們早已隨著談話的過程不由自主地被捲入至談話之中，如要說我們引導著談話不如說是成為談話的被引導者。談話之中能否達到相互理解或者無法相互理解，談話進行順利或者失敗，談話中會產生出什麼結果都會在談話中呈現出種種的可能，都是在談話中語言的運用下讓某些東西顯現和湧現出來成為真理的過程，也就證明了談話自有其精神所在而非有意識下的語

言，談話的歷程說明可證明語言的本性正是自身在無意識性下起的作用而非反思活動的結果。我們只能在語言中進行思維，沒有先於語言之前的意識活動作為語言的提供者，所以，語言並不是意識藉以和世界打交道的工具，如果是工具我們能夠完全地掌握它，事實上並非如此。語言也非是符號作為人的本質標誌，因為動物也有其自成的溝通方式。實際上，當我們在談話時已處於語言之家，在我們身處的世界之中一切外在知識與自我的知識早已為我們自己的語言所籠罩，在那樣的氛圍下我們開始認識自己、認識他人、認識世界之內的種種事物，也用著語言描述我們認識的內容。

語言既不屬於個體意識也無法離開個體意識而存在，語言是如何存在呢？語言存在於談話中的整個理解過程。在談話進行中雙方能夠在交談中相互了解是由於語言性(Sprachlichkeit)作為媒介使得談話內容能夠取得一致意見，語言性作用能為我們所意識到最顯明的例子即是在翻譯者的解釋過程。使用不同語言的兩個人在進行談話時必須通過翻譯和語言轉換才可能進行談話，談話中翻譯者所傳達的理解意義必須是另一位談話者生活中可理解的語境，但不能曲解談話者原先意旨的意義。這樣的語言媒介使我們在談話時能夠把握住對方的意見中相互取得一致同意，而不是讓自己置身於他人的觀點之中設身處地的領會他人的體驗。因此所謂的理解是在參與談話者的語言過程中獲得意見一致，不是置身於對方的內心活動之中達到相互理解，而我們也無法真正置身於他人心中來理解他人的內心世界，唯有在談話中參與者才能逐漸釐清彼此的見解。當這樣說明語言性在談話時的作用時，更突顯出一場真正談話能否進行參與者扮演著極為重要的關鍵之外，談話者在何種形式中進行談話與對於語詞所指稱內容的一致認同更關乎著談話能否真正進行的可能。

三、語言和邏各斯(Logos)

如果真正地進行交談時，彼此意見能夠達成一致的情形不是某種心理學式地領會他人的體驗，而是在通過語言作為媒介來表述所要指稱的對象使他人能理解所要傳達的意義時，語言和思維就具有內在的一致性才能正確地陳述，相對的語

言中的語詞與事物之間也是具有內在統一性才能在共同的指稱物下對話，似乎是理所當然的。從希臘文的「語詞」(Wort)的「詞」(Onoma)包含有「名稱」(Name)、「名字」(Eigennome)、稱呼(Rufname)的意思時，語詞就已經被規定從名稱的角度理解。但是名稱能如其名為名稱，在於當有人這樣稱呼時也能提出與事物間的關聯性並為所有人認同，使得語詞作為名稱的合適性須從事物的認識出發才能得到判斷，語詞是一種把事物表現出來的時候，語詞才是正確的。因此，語詞被命名指稱事物的意義時，語詞則等同於被稱為存在(einei)的東西，那麼語詞才有名稱的實質意義，不能誤將邏各斯直接理解為事物的表現、理解為事物的顯現，讓人錯誤地認識語詞中具有事物，應回到事物的真理存在於話語之中，亦即存在於事物統一的意見表達之中，而不存在於個人的語詞之中。邏各斯則是能在面對語詞時幫助我們判斷，當稱呼某人為甲時也就是說這個人叫做甲，甲即是代表這個人的標記符號為人所認識。

當我們承認甲就是代表這著主體的符號時，符號本身可說是並無自己單獨存在或者絕對的意義，符號的意義是與主體相關聯使用時才能彰顯出符號的存在，依據它的存在成為指示的符號、觀念的符號的精神象徵，精神象徵作為符號被抽象思考時，標記(Merkzeichen)、記號(Abzeichen)、徵象 (Anzeichen)等就具有精神性的意義。這種經驗極易在我們進行文本閱讀時顯露出來，在細嚼著文本內的文字時隨著語詞作為標記的符號自動地即串聯起與事物之間的關係，呈現在眼前是一幕幕由自己走向文本再返回自己的景象，在這樣的視域裏交雜的語詞不僅是純符號，其本身也具有「圖象」(eikôn)概念為我們所知覺。同樣地，在與人進行交談時也與閱讀文本有著相同的語言經驗，使得交談者在同一的經驗共同體中相互聽取對方的聲音，理解著詞語所要傳達的真實事物的存在。如此語詞與事物之間的關係是為相互隸屬的地位，語詞並非是語言的工具，通過這種符號使得指稱物和事物被顯現出來的傳達工具。但是反觀普遍語言(characteristica universalis)的理想即便在於想將語詞作為純粹的符號，通過聲音媒介的傳達讓指稱的東西顯現出來的人工語言，這種人工語言預設了一種確定的意義便於掌握與使用的理想

語言。語言作為工具理論和理性的符號系統在啟蒙之後受到自然科學的影響而崛起，從此之後使得語詞與事物、交談與思想間陷入於混亂之中難以區別，以致於事物的真理無法在語言中顯現而與事實本身漸行漸遠，使得作為哲學語言的語言分析更需提出在事實與實際情況的判斷下，語詞的語言性能負載何種任務讓事務得以正確地被認識而不脫離生活形式，科學語言也需具有這樣的目標。

四、遊戲概念

遊戲(Spiel) 這一概念源自於維根斯坦在其後期哲學裡試圖以此概念化解形式語言衍生的問題，轉向回到日常生活中認為語言就如同一種遊戲，參與語言遊戲時語言的開放性與工具性在參與遊戲的過程中逐漸地顯現在遊戲者本身，使得語言成為人類生活形式的一部份。然而高達美援引遊戲概念時辯證地擴延這一概念，他認為遊戲的真正主體不是遊戲者而是遊戲本身，遊戲除了能使遊戲者參與其中展現自我外，觀賞者事實上也參與了遊戲，所以遊戲本身的組成應是遊戲者與觀賞者共組的整體。遊戲作為遊戲的存在是通過遊戲者的表現才能讓人感受到它的存在，例如：猜謎遊戲、運動遊戲等。同樣的在語言遊戲中語詞的多義性也是在使用時才清楚的知道，這時候該做何種理解。所以，遊戲本身的存在不是某種固定在哪裡的遊戲為我們遊戲，而是遊戲者進行一種遊戲活動時遊戲本身讓遊戲者不斷地投入其中，隨著遊戲者在遊戲活動時的投入使得觀賞者也渲染著其中的脈動情緒，同時又自動地加入於遊戲活動。遊戲相對於遊戲者的意識有著優先性的地位，顯現在遊戲者與觀賞者在遊戲活動時表現出一種秩序(Ordnung)，在這個秩序裡遊戲者專注著自身的狀態，在充滿緊張感的壓力下遊戲者試圖突破與提升自己的表現，使得遊戲在遊戲者的自我挑戰中更新遊戲的形式，正是遊戲者不斷地往返於遊戲與自身之間表現出自身的過程，在遊戲中的表現如同表演者般影響著觀賞者加入遊戲的意願。這意味著遊戲的存在並非是遊戲者的行為可決定，但遊戲者與觀賞者兩者相較之下，觀賞者更具有優先性的地位畢竟遊戲的存在是由於有觀眾欣賞。

人的遊戲是一種自然發展出的活動且在生活的四周都可尋得其蹤跡。因為是

與人類生活息息相關也使得人的遊戲意義是一種純粹的人類自我表現。當將遊戲概念轉至審視語言遊戲時會發覺交談中參與者投入談話活動時，參與者的完全投入亦是形同遊戲者在遊戲中的角色意義，說話者投入於交談活動之中時，進行的活動不斷地引導說話者主動的參與語言交流，交流中說話者在語言顯現的張力下表現出自身，使得交談活動與交談者間不斷地擦出新的火花。在交談經驗中不斷擴展自己對於世界認識的經驗，也成為社會活動的參與媒介。作為媒介的語言遊戲並非是參與社會的工具，而是與我們共在的內在條件，讓我們能與人交談中認識世界、認識他人。

五、語言遊戲作為社會參與之媒介

高達美將詮釋學由試圖成為人文學科方法論的努力中，轉向為海德格存有論中存有者的理解向度問題時，理解和詮釋學經驗中的語言性不再陷於狹義的文本詮釋的問題，而是廣義的在對話時彼此相互隸屬、相互承認的語言理解經驗，這種語言經驗是說明如何與世界打交道的詮釋學經驗。詮釋學經驗的結構中將對話過程揭示為問與答的辯證關係，問題的被提出開啟了對話的可能。在對話的平台上問題開啟了對談的話題，循著話題的內容對話者在一問一答的來往中進行著交流，交流在相互問答間對於問題的真誠投入、交流在對於問題的開放、交流在不斷地被語詞所勾引出的問題視域、交流在彼此所承載的歷史意識的力量，也包含因為對話的交流而使自己重新看待與檢視自己的過去與未來。交流在「我」與「你」的夥伴關係中才可能進行，「我」與「他」是不可有所謂的真正對話的，因為「他」是事不關己的個體。在夥伴關係中也會有誤解的情形，但總能在彼此的視域中不斷地相互交融，彼此相互聽取對方的見解、相互爭論、相互承認的問答中最後達成意見一致，使得面前的事物在語言中最後獲得新的意義。因此，提問的談話基礎並不在於使自己得以表現或者貫徹自己的觀點，而是讓我們進入一種使自身也會有所改變的公共性轉換之中。

對話關係中的語言經驗是對話者在一種自身往返的過程，這種過程便是公共轉換的過程。當「我」走出自己投入「你」的夥伴關係時就已經處於公共領域之

中了，在公共領域中人類以語言為基礎得以表現自己外，對話的意義一致無非是希望建構有序的生活世界能與其他人共同生活，因此對於意義理解除了語言上的理解一致外，還有實質生活上的功能。如同我們透過政治活動中的對話模式制定各種政策與法律制度。因此所謂的公共轉換在投入「你」的關係時便開始了與人交往的行為，也參與了各種社會的生活樣態。

六、詮釋學意識下的亞里斯多德倫理學

《真理與方法》第二部份中高達美提到亞里斯多德的《尼各馬可倫理學》並未涉及詮釋學問題，但是，是什麼問題將這兩種類型的知識關聯在一起呢？是這兩者知識都涉及了理性與知識在道德行為中所起的作用與規定，與含有應用的使命。亞里斯多德對倫理學(Ethik)這概念指名把善建立在習性(Übung)和(Ethos)習俗基礎上的關係。靈魂的德性分成兩類：一類是理性的德性，由訓練而產生與增長的，它需要時間與經驗來養成。另一類是道德的德性，是由於習俗的結果。他認為道德的德性不是自然秉性的本質，而是人類道德文明發展出的行為。如果，德行是道德文明發展出來的，那什麼是關於人的道德存在的理論知識和知識對人的道德存在如何起作用呢？亞里斯多德認為在方法論上完全是依照對象所規定的原則，因為道德任務必須在具體的情況下，依照理論知識的要求考量當時的情況而作出判斷。所以，實踐哲學並非如同數學家能達到的精確性，而是通過現象的概略解釋讓道德意識決定自己應做的責任。道德知識顯然不是客觀的知識而是會受到所認識的東西影響的知識，這種道德知識不是科學知識而是精神科學的知識，因為與精神科學的對象相同是人及其對於自身所知道的東西，但是，德行行動卻是接受知識的指導如同可學習的技藝(Techné)一般，在這部份就隱含了應用的作用而與詮釋學產生關聯的關鍵。

但是，應用在亞里斯多德的道德知識及詮釋學意識兩者間的意義是完全不同的。亞里斯多德的道德德性是通過思辨的理論知識的訓練養成的技術，才能在具體事件中作出合於德行的行為。而高達美則認為詮釋學意識雖然是在效果歷史傳統中發生，但不是可經由練習、仿效而掌握，反對亞里斯多德對於德行的解釋。

他認為道德德行同樣不可能是技術性的德性能夠事先的為我們把握，而總是處在實際應當行動的情況中應用某些事先已有的知識，但這並不能說我們具有可以隨時應用於情況的道德知識，應用的正當性也須在法律規定當中，法律在具體的行為中作出公道的判決合於人性的規定。

另一方面，道德知識與技藝知識在手段與目的的概念上也有根本的差別。亞里斯多德認為實踐知識是為達到目的的手段，技藝知識作為德行的目的兩者並未有何差別。高達美對於這樣的德性論說法其實是一種既不相同也不脫離的中庸之道之描述是種模稜兩可的說法。根本差別在於，道德知識關係著人的整個生活的方向，道德行為的手段例如誠實讓我們更接近善的生活；技藝知識卻會因為個人的欲求不同而有個人自己的目的，兩者間是有區別。道德的考慮還依賴於道德知識在自我協商(Mitsichzurategehen)中對於事實做出明確的道德判斷。明確地作出道德判斷是理解的變形在置身於具體情況中的判斷。所以道德知識不是一般的知識，而是某個時刻的具體情況。這種知識不可能是某種先在性的知識為我們所學習，如手段與目的的關係一般。這種知識在任何意義上都不是一種技藝知識，或者這類知識的應用。

高達美修正亞里斯多德的德性論並非具有某種能力的技藝，是在實際狀況下的道德行為高達美稱之為實踐知識。也否定了它具有應用的說法。將亞里斯多德關於道德知識的描述與自身間聯繫起來的現象說明，轉換為詮釋學任務的問題模式，所以他關心並非倫理學而是與詮釋學相關的聯繫說明，讓我們重新看待理解與應用、理論與實踐之間的關係。但是在所謂的良心問題(Gewissensfrage)上提出了友誼作為共同的前提下的規勸或者勸告的表現，這一點在他以後關於自我異化的人類社會中作為倫理學的說明，而擴大詮釋學作為實踐哲學的作用。但他曾自稱自己只是個歷史語言學家，而非倫理學家。

第三節、高達美詮釋學倫理學

理論與實證理論科技理性所產生的自我異化由以實證理論的出發點即在於追求社會作用的有效性與高達美在對話何謂今日世界的危機？「晚期資本主義」這個辭彙有著明確的論點，即謂在資本主義為首的國家中，社會的發展充滿著「矛盾」或者蘊含著「危機」。危機最早使用於醫學術語，指的是疾病發展的階段。病患身為主體在面對疾病時，他就暫時喪失了擁有自身權利的可能，也就是說危機的概念指的是客體的力量剝奪了主體在正常情況下擁有自主權利的一切相關聯繫。這一思維方式經過十八世紀歷史哲學之後，進入到十九世紀的社會進化學說之中。卡爾·亨利希·馬克思(Karl Heinrich Marx, 1818—1883)提出了社會制度的危機這一社會科學概念，這說法用在現今的背景這社會危機即是「經濟危機」。資本主義社會能夠不斷地發展技術性的生產力，但資本的累積卻需通過機制管理的調節並視同於剩餘價值而關聯一起，這種機制不僅創造了暴力又掩蓋了這種暴力關係形成一種週期性的危機。使得社會制度也出現了危機現象，一方面技術生產提高勞動生產率而累積資本，相對地對於自然資源也產生不斷掠奪與過度開發的問題。組織管理能力的目標高於人的意志力使得社會制度創造了人的行為意向而喪失了自我。另一方面是核子武器的使用給於世界系統帶來毀滅的危機⁴⁰。這些危機把我們的這個時代帶入了一種早在 1930 年時卡爾·雅斯培(Karl Jaspers)所稱為匿名責任的時代(das Zeitalter der anonymen Verantwortung)，它真實的反應出時代裡的狀況。例如：網路通達的虛擬世界裡只需要有代號不需要名字即可與人交往；球員在球場上的表現可經由議價過程來確定自己擁有的身價等等。由此種種人類被當作商品「物化」中，我們必須嚴肅地來看待這樣一個問題：在工業革命之後所產生各種社會效應的生活形式中，人類應該如何追求及發展屬於自身的幸福呢？與實踐相關的議題解釋中提供我們哪些思維，可以在這匿名責任的時代裡重新找回屬於其自身的本真。

⁴⁰哈伯瑪斯著，郭官義譯。《重建歷史唯物主義》，北京：社會科學文獻出版社。2000 年十二月。

一、孤獨—自我異化的標誌

什麼是標誌？所謂的標誌，就是人們可以經由表明特徵的東西進而認識事物本身例如：交通號誌。它也有「顯示」的意涵例如：行人穿越人行道時我們看見紅燈自然會停止行走，綠燈會快速通過等。標誌作為某個東西得以公開化使們認識只能說這個意指的東西可為我們看見，有著間接的聯繫而非因果連繫。因此當我們在看自我異化的一種標誌問題時，就同時會帶出這樣的問題及自我異化是不是孤獨的原因(高達美，民 79：107-108)。

首先這裡我們必須先對於這兩個常為我們使用的概念加以區分：什麼是單獨？以及什麼是孤獨？孤獨是一種受到傷害的形式，我們說某人感到孤獨時等於是說某人因著某事受到傷害。在孤獨的體驗中自然包含有因為單獨無援而遭受到痛苦。但是單獨有兩種不同的因素，一種是脫離朋友，即不能處於共同領域中共同生活並遭受著孤獨的那種傷害。另一種是尋求單獨，真正尋求的不是單獨而是讓自己長時間的浸潤在某些思考問題上不受人干擾，如同戀人尋求單獨般的渴望，對於某種不再身邊的東西產生一種依戀或者堅持。因此，單獨與孤獨是完全不同的事務。孤獨是一種受傷害的體驗，而單獨是一種放棄。相對於孤獨，人們是在受苦之中；相對於單獨，人們表現的視一種尋求⁴¹。

孤獨與單獨的區份下，使得孤獨與自我異化這種社會現象有了一種相似性。這個概念所表達的是一種社會病態現象，讓人在社會中不斷地承受著痛苦。這種痛苦被稱作異化，它使得原本信任的關係變為一種不斷增長的陌生感而與人逐漸疏離，同時也陷入孤獨的內心世界無法從中解脫的傾向。因此，孤獨總是與人在社會中的自我異化有關。然而是哪一種信任的對象使我們變得陌生？關鍵在於人們自己的勞動使得人自己變得陌生，因為勞動在本質上已經限制了自我認識的模式。勞動分工的原則是說個人所從事的勞動工作在社會中形成組織、個人的社會地位因這種規定的形式我們稱為職業，間接地構成個人工作的專門任務要求與責

⁴¹ 高達美著，李曉萍譯。《理性·理論·啟蒙》，台北：結構群，民 79 年。

任承擔的合法性是通過公眾討論而被意識到的。亦表示說，一份職業對於整體社會的共同生活有著何種影響，從根本上來看，它使得與公共生活同一的可能性消失，這種現象即是人在社會中的自我異化。這種對於自我異化的思維在啟蒙時代已經有了端倪可循，席勒(Schiller)的《美育信簡》(Briefe über ästhetische Erziehung)反對了無靈魂的機械王國，提出人類自由與國家自由思想的呼籲，進而構想出遊戲以及美學教育的建議。由於席勒的推動影響下，馬克思對於資本主義經濟形式中人的自我異化問題追溯到商品生產關係、貨幣政策、以及資本家對於無產階級的剝削。但是，在現今環境下我們重新看待自我異化問題時，實際上我們已經完全處於與以往不同的新環境之中。人在社會中自我異化的問題不再只是過去主奴關係對於自由的剝削，因為這些問題隨著現代福利政策的改革而讓人的生產力獲得合理化的使用，自我異化不再僅限於職業意識與公共生活的關係。但是，在社會中我們仍然體驗到不自由，並且讓我們與公共生活的同一仍然遭受拒絕，這種拒絕是一種強迫的體驗形式。這種強迫不是來自統治者的強迫或是有一種指揮我們接受的強迫，但我們都體驗過這種強迫的不自由，它在一切合理化的事件中為我們所洞察，且在社會中的各種生產勞動制度的複雜關係中為我們體驗，通過強制的管理制度，個人的創造性在共同體的勞動中完全被麻痺，而在青年一代的勞動者身上感覺到的是自我異化所帶來的對於自我文化的仇視與不認同。

在社會生活活動中還有哪些強迫的體驗呢？與人民生活消費或者買賣關係建立在整個經濟制度上的強硬逼迫是消費強迫。媒體傳播中的各種媒介組織例如電視、電腦網路、書報雜誌等對於訊息傳遞的控制是一種輿論強迫。以及社會控制中單向通行的事實強迫。以上所述的強迫作用還迫使我們必須未這種強迫承擔起責任，使得現代社會的自我異化變成了一種普遍的現象，同時與陌生感及依賴性形成一種共同意識，而讓勞動不再具有自己勞動的意義，卻淪為不可透視的陌生感所服務，這就是現代社會中的人們所體驗到的不自由。

這種“異化感”的體驗誘發人們不斷地轉向私人生活的經營，例如《湖濱散記》一書中亨利·大衛·梭羅（Henry David Thoreau, 1817-1862）對於清貧思想的追求⁴²，或者反制地引發一種全球性的時尚訴求稱為「樂活」（LOHAS），其全名為(Lifestyles of Health and Sustainability)，其意義是倡導「健康且永續的生活方式」⁴³。但這種轉向終究是不可能脫離人群最後還是回到社會共同生活之中。因為這種掩耳盜鈴的作法只是掩飾了人們對於無法看見的依賴感之刻意忽視。然而這種不斷重複的強制依舊籠罩在自由民主的國家中，而人民正遭逢著這種因為政治團結的淪喪而受到懲罰，但不可避免的這是決定我們生存的命運共同體。

二、友誼與團結

對於自我異化已經變成了一種普遍的社會現象，同時與陌生感及依賴性形成一種共同意識為我們所體驗時，我們將它稱之為「整體的社會意識」。這種意識形式以一種融入的狀態加諸在我們共同生活之中。它是人類社會生活在精神方面的表現，是社會存在的總體反映。它所涉及的層面包含政治、法律思想、哲學、

⁴² 《湖濱散記》(Walden)是紀錄亨利·大衛·梭羅（Henry David Thoreau, 1817-1862）在華爾騰湖畔隱居二年又二個月的生活散文，隱居期間，梭羅自己蓋了間小木屋，僅花了二十九元購買木料，並且開始進行生活實驗，所謂的生活實驗即是花費極少的時間來從事有關於維生的工作，梭羅在林中獨居，用雙手找尋食物及水，自己種菜過活，其餘大部分的時間都用來閱讀、寫作和親近大自然。書中詳細記載梭羅簡樸的田園生活，每年的花費也僅有八塊美金，後來的人稱盧梭當時的生活為「出世」，據傳梭羅回到資本社會，一度反抗納稅的律法，其稅金也都由朋友代為支付。梭羅曾在書中明示，「我們應該改變事物的順序：第七天應該是人類勞動的日子，在這一以額上的汗水賺取生活所需：其餘六天則作為感性和靈性的安息日，漫遊在廣袤的花園裡，啜飲大自然溫柔的感化和崇高的啟示。」

⁴³ 樂活族是一個西方傳來的新興生活型態族群，由音譯 LOHAS 而來，LOHAS 是英語 Lifestyles of Health and Sustainability 的縮寫，意為持續性的以健康的方式過生活。此名詞最早出現在 1998 年的書籍《文化創造：5000 萬人如何改變世界》(The Cultural Creatives: How 50 Million People are Changing the World)，作者是美國社會學家雷保羅（Paul Ray）據估計這一族群的市場，在美國就達到有 2 千 2 百 89 億美金。樂活族的特色是對環保議題相當關心，並身體力行消費對健康有益，且不會汙染環境的商品。

藝術、宗教等意識形態和人們的風俗習慣、社會心理等等。社會的意識結構建立在社會的經濟結構基礎之上並受社會的政治結構制約。因此社會意識具有自身的結構、特點和作用。它也具有歷史繼承性的表明，任何時代的社會意識都和歷史發展有著密不可分的聯繫，它的產生和發展必定是承載著前人不斷積累的思想而又在該時代裡為人們所創造。但是這種社會意識總是以社會共同體為己任而犧牲私人的利益，這種社會要求若使人陷入於一種痛苦的體驗就像是孤獨的傷害時，那麼它就缺乏人類共同體的條件，並且反抗這種壓迫時也一併地推入自我異化的嚮往之中。

設若社會意識的反面是無法透視的、無法迴避的社會存在現象時，我們如何化解這種歷史或社會狀態中自我異化對於我們自身的傷害呢？在這個問題的想法上「友誼與團結」有助於我們思考公共生活的積極意義。

友誼是什麼？是為某人所喜愛(lieb)的所有東西。希臘人對於 Philia(英譯為friendship)希臘詞如同德文中的友誼一般，其具有豐富的不同應用，因此它包含的概念相當廣泛。它是人類共同生活的所有形式，包括社會團體、政黨組織、婚姻形式、經濟結構等一切人類的共同生活。友誼的本質如同畢達哥拉斯在這個句子裡所表達的 $a = a$ 一都是共同朋友，因此友誼這個概念與團結相連繫。「朋友」或「友誼」這個概念，在我們日常生活的經驗似乎具有不言而喻的意義。亞里斯多德說：「在所有團體中都存在著友誼與正義。人們會把同一條船上的旅客、軍中袍澤，以及相似之任何同一團體者都視為朋友。團體有多廣，友誼就有多廣；正義之於政治共同體亦然」(NE.1159b27-31)。因此，由人類所組成的各種團體中，我們都可以發現友誼的存在。他又說：「友誼把政治共同體聯結起來，與正義相比，立法家似乎更重視友誼，因為維持團結與友誼在性質上是相同的」(NE.1155a22-25)。也就是說，人類的共同生活除了以有誼作為聯繫之外，同樣也建築在團結的基礎之上。如果孤獨的痛苦是友誼的缺乏；團結的損害也意謂著孤獨的痛苦。

亞里斯多德透過三個人喜愛事物的原因- - 善的、使人快樂的、有用的，將友誼區分為三種型態：為了彼此的善（德性）、為了享樂，以及為了好處的友誼 (NE.1156a7-14)。他強調，我們總是希望能協助朋友完成其願望，而且只有彼此互惠互助的關心才是友誼；朋友之間必須互相有善意，且須毫無掩飾地為對方好 (NE.1155b31-34; 1156a4-5)。這是為了彼此善的友誼是最高尚的友誼，也就是真正的朋友。但是就如同康德所說的真正的朋友像黑天鵝一樣是很稀有的。然而亞里斯多德對於友誼的區分態度是有些模糊不清的，他在定義友誼的概念時是這樣說的：「友誼就是一種德性，或者是“參與分享”某些德性的事物 (friendship is a virtue or something with virtue)，或者是對生活所必須的東西，因為誰也不願意去過那些應有盡有但卻獨缺朋友的生活」(NE.1155a4-6)。所以，他認為我們除了承認為了彼此善的友誼之外，在必要的情況下也須接受享樂與為了好處的友誼。因此，不免讓我們無法檢驗什麼是友誼外，還必須提出這樣的問題：什麼是真正的友誼？隨著朋友這個詞在共同生活的樣態中逐漸被頻繁使用，卻愈喪失此詞的根本意義在一個匿名責任的時代，這個時代依據於政治共同體的疏忽下，現代文明的強制性質形成的壓迫中，信任與自身的同一陷入崩潰中所衍生出某種人與人之間相互陌生的世界，誰才是我們真正的朋友？

康德關於黑天鵝的譬喻說法在當時並非是憑空捏造的，而是有其時代背景的意義。真正的朋友，以及使朋友能夠成為真正的朋友間的信實(Treue)，在社會結構中幾乎是很少受到考驗的。再者，我們應當進一步釐清我們是如何分享友誼與團結的，以及維護友誼與團結之間不可分離的聯繫。也弄清楚社會生活中的團結化(Gruppierung)是如何導致團結，與學習如何對他人負責。另一方面，我們對於友誼常表現為一種實際的經驗，卻不能夠清楚的定義它。雖然如此，蘇格拉底、柏拉圖與亞里斯多德，在友誼的概念上亦做出了分析與定義。特別在柏拉圖的對話錄李西斯(Lysis)篇中，有一篇章是談到蘇格拉底與兩個男孩的對話。故事內容是提到依照希臘當時的教育制度，學生必須到名為 Gymnasium 的體育館，在館中的少年有體操教師、朋友以及愛的追尋者。在那裡，蘇格拉底問了他們當中的

兩個人什麼是友誼的問題，他這麼說：「你們是好朋友嗎？」接著問：「誰比較年長？」男孩回答：「關於年齡大小我們還有的吵呢？」(因為當時並未有類似今天的戶政局)。蘇格拉底接著問：「那誰的出身來自比較好的家庭？」(兩個人都身著光鮮亮麗)。他接著又問：「妳們之間，誰長的比較好看？」聽到這問題兩個人都笑得有些狼狽。

蘇格拉底的第一個問題即提出：友誼的建立是否基於條件相當。這個問題提醒著我們如何建立自己的友誼。孩童的友誼充滿誇耀般的相互競爭。對話錄中蘇格拉底與阿基比亞德斯(Alkibiades)關於友誼的對話是年輕男子追求權利鬥爭、財富等的比較，無法衡量出真正的友誼，卻展現出成熟男子之間的根本友誼是一種生命的友誼(Lebensfreundschaft)。蘇格拉底對於友誼的觀察雷同於亞里斯多德對於友誼的區分，是可以從社會中察覺的而不是一種抽象的概念，友誼可以建立在利益的、欲望的、黨派同志等，在不同場合中與人建立起朋友的關係。

然而我們還是要問存在著真實的完美的友誼嗎？這種友誼是什麼？當友誼是希臘詞 Oikeion 時，意思是家庭的(Häusliche)、故鄉的(Heimatliche)。Oikos 指的是古希臘經濟的基本結構，經濟是指家庭經濟，事實上這個字詞意謂的是安宅(Zuhause)。這些都是與 Oikeion 相關的事物，但 Oikeion 到底是什麼？什麼使得家庭與故鄉之間產生聯繫性？是希臘詞 Philautia，意思是愛自己(Selbstliebe)即自愛(Eigenliebe)。因為自愛使我們與他人產生聯繫並對自己負責，這種聯繫不是一般所說的是一種束縛，而是意味著離開自己而投向周遭世界，努力的為自身的自由與生活方式而奮鬥，是人們與自己的一致。

什麼是 Oikos？什麼是真正的安宅以及什麼是真正的友誼？在社會中我們絕不能因為某些方面為我們所喜愛，便認為對方就是我們的朋友。在社會中有男女的友誼、父子間的友誼等這些考驗中，人與人之間的差異如：異己、他人、他人的不同特性，一方面能產生相互的聯繫，另一方面則趨向於互異的觀點。亞里斯多德對於友誼也有補充：我們在他人中認識自己，以及他人在我們中認識他自己。「他人中認識自己」是對他人存在的容忍，而不是他應該就是這樣的。他稱

呼友誼為 Arete。但 Arete 是什麼？依據沃爾夫岡·沙德瓦爾特(Wolfgang Schadewald)的看法是完善(Bestheit)的德性。什麼是完善？某種程度上可以把它理解為最高級(Superlativ)，意味著人們無法再超越它。所要說的是，即使人們自認為是他人的真正朋友，也不可能認識到本身自愛的偏頗。因而，能夠作為真正朋友的能力如果是取決於正確的自我一致，那什麼是朋友的能力？Oikeion 奠基於什麼之上？Oikeion 表現在友誼的不同型態之中：孩童的友誼、職業上的友誼、男女情愛的友誼，以此類推最後所建立起家庭共同體。由此可知，真正的友誼表現為：我們以自身的方式和內在的標準來想像某人是我們可以與之評比的偶像。但是，在這個匿名的社會裡，上述對於友誼的描述意味著什麼呢？一個過於理性化、支配全球經濟的統計學力量已經深植於社會，友誼應該是什麼呢？我們現在的窘境就在於我們被隱埋太多的事情，以至於不能真正的認識自己？

至於團結在希臘時期並未有這個詞，但是現代人們在某些方面宣稱的團結或者覺得自己是團結為何呢？現代生活關係中人與人間日漸陌生的情形下，總有些事件喚醒了我們得以與他人真實的交往。尤其是關連到所有人的危機時，使得團結的感受與團結的行為成為可能，但這還不是團結這個詞能帶給我們什麼真實的意涵。德文 solidarisch 的拉丁文原意是 Solidum(堅實，固定)，Solidum 的另一個詞 Sold(報酬，錢)也扮演著某一種意涵。Solidum 的意思是：Sold 不能作偽幣，它必須是真正可以使用的錢，須兼顧真實與可靠的意思。使得利益與生活狀的差異下使得人們寧願選擇走自己的路，而捨棄他人的福祉，因此團結著個詞具有雙重的意義，是人們在自願或壓力的情況下，都會宣稱是為了團結而放棄自身的利益與喜好。民主政治社會中，在政策的方向上在某個時刻以及某種目的下，人們會選擇團結而拋棄個人利益與喜好，團結的這種雙義性在社會中很快地表現出優點與部分的缺點。團結依賴於對團結有所信仰以及保護個人的，但在政治團體中

若與他人的隔離就是使得自己陷入於孤立。因此，團結意指著人們在一定範圍的友誼圈中的順從，需要某種強大的善意來展現人們的團結。⁴⁴

希臘文 *homonoia*/拉丁文 *concordia* 是指異教徒間共和式的和睦相處與德文 *Brüderlichkeit/fraternitas* 猶太教、基督教聖經傳統下教徒間的兄弟之情。社會學教授 Hauke Brunkhorst 從歐洲歷史裡發現團結在過去時代中的發展樣貌。但是在現代來講「團結」已經成為一種時代的概念。在西方近代史中關於社會與政治的改革中人民的訴求基礎上所形成的團結力量，不僅是要破除外在強制力量的壓迫更是在法理、正義、政治統治的正當性上爭取平等權。團結是人類社會的一個重要現象，代表著某種凝聚意識的集體表現。美國新實用主義哲學家羅蒂 Richard Rorty 在團結的問題上，將團結以知識論與批判理論的態度思考人類社會共同體如何相互合作在一起的問題，而將團結稱為「社會黏著劑」(social glue)。這部份的哲學討論在當代來講幾乎取代倫理與道德的爭議，也就是關於實踐的倫理生活與抽象的道德規範形式之間的權衡問題。

因此，面對當前人類的處境我們有了兩項任務：與自身的一致以及與他人的一致，在匿名責任的時代裡尋求自我的認識。

(三)、教化與共通感

教化(*Bildung*)本身是一個真正的歷史性概念。它是一個難以翻譯的德文詞，比較接近英文中的 *cultivation* 或 *cultivated*。它的意涵不僅是指所謂的文化及英文中的 *culture*，更是直指一種精神的造就或陶冶。高達美將它定義為「人類發展自己的天賦和能力的特有方式」(《真理與方法》，第一卷，16 頁)。與教化相對應的詞是拉丁文的 *formatio*，這是從 *forma*(形式、形象)推導出來的詞。依照中世紀神學的解釋，人是依照上帝的形象所創造出來的，所以人自己的靈魂裡就有上帝的形象，並且要在這個字身中去造就這種形象。同樣地，*Bildung* 包括 *Bild*(形

⁴⁴ 德文原標題為“*Freundschaft und Solidarität*”，首次出版於“經濟與社會中的常數—瓦爾特·維茨爾曼紀念文集”(Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft, Festschrift für Walter Witzgenmann)，第三冊，編者：Jolanda Rothfuß 及 Hans-Eberhard Koch, Lahard-Verlag 發行，1999 年康斯坦茨(Konstanz)出版，頁 178-190。

象)，它除了包括有 Vorbild(範本、模式)，還有 Nachbild(摹本)，意思是按照範本加以鑄造。十八世紀末與十九世紀的德國思想相當流行這個詞意。赫爾德曾根本地將人類教育規定為「達到人性的崇高教化」(Emporbildung zur Humanität)。黑格爾則解釋為人之為人的顯著特徵在於它脫離了直接性與本能性，而人之所以能脫離直接性和本能性，就在於他的本質具有精神性的理性方面，所以人是需要教化的。人類教化的本質乃是使自己成為一個普遍的精神存在，教化從而就成為個體普遍性提升的一種內在的精神活動。構成教化的本質是以異化為前提的返回自身。因此教化不僅可以理解為那種使精神歷史項普遍性提升的實踐過程，同時也是創造物得以活動的要素。完滿的教化(die vollendete Bildung)是一個必要的理想，因為教化是精神科學賴以存在的要素。而「機敏」構成了精神科學的判斷能力和認識方式，使得某種發展的最後階段是一種完滿教化的呈現。黑格爾說哲學「正是在教化中獲得了其存在的前提條件」(《哲學綱要，41 節》)。高達美則將它發展為「我們可以補充說，精神科學也隨著教化一起產生作用的，因為精神的存在是與教化觀念本質上聯繫一起的」(《真理與方法，第一卷，17》)⁴⁵。

高達美在《真理與方法》的人文精神科學的概念中首先重新拾回為我們所遺忘的教化概念後，緊接著延伸至一個古典概念即拉丁文「共通感」(Sensus communis/德文 Gemeinsinn 或 gemeinschaftlicher Sinn/英文 common sense)⁴⁶的概念，更因《真理與方法》中的每個人文主義主要概念都與它相關聯，而可以說是

⁴⁵ 高達美著，洪漢鼎譯。《真理與方法》台北：時報文化，1999年。

⁴⁶ 共通感(sensus communis)，原在亞里斯多德那裏只五種普通的感覺，爾後的發展卻成為一種實踐的判斷標準，或者健全的常識。維科在他的《新科學》一書中援引了共通感這一個概念，在他看來共通感乃是所有人中存再的一種對於合理事務和公共福利的共同感覺。蘇格蘭常識學派也援引這一概念，在他們看來這是人類的一種健全感覺，並用這一概念來攻擊形而上學及其懷疑主義的解決方案，康德在其《判斷力批判》裡也講到鑑賞(趣味)作為一種共通感，儘管共通感這一概念的涵義常被了解為平凡、庸俗，「但是在共通感這一名詞之下人們必須理解為一個共同的感覺之理念，這就是一種評判機能的理念，這評判機能在它的反思裡顧到每個別人在思想裡先驗地的表象形式，以便把他的判斷似乎緊密地靠攏著全人類理性，藉以逃避主觀性和人的諸條件對判斷產生的有害影響」(康德：《判斷力批判》，北京：商務，1987，上卷，137-138)。高達美再共通感這一概念裡所強調的是一種歷史的、實踐的智慧。他利用亞里斯多德的「實踐理性」(phronesis)這一概念來解釋共通感，一個具有共通感的人就是具有實踐理性，知道如何正確應用的人，因此他說「顯然就有某種理由要把與文學—歷史學的研究和精神科學的研究方式建立在這個共通感概念上，因為精神科學的對象、人的道德和歷史的存在正如它們在人的行為和活動中所表現的，本身就是被共通感所根本規定的」(《真理與方法》，第一卷，28 頁)。

通過「共通感」的舊說新唱，將詮釋學徹底地脫離方法論走向實踐哲學之路。繼而同時，以詮釋學立場對於康德哲學中的美學主觀思想與認知倫理學的基本架構，展開檢討與批判。其中相異的對立觀點在於：高達美認為康德不應拋棄「共通感」在倫理與社會政治中的意義，因而更讓藝術領域之中不再具備豐盈的真理內容，可為我們所掬取。教化概念本身就是來自於豐富的歷史背景與文化傳統，其中必定涉及「普遍與共同的感知判斷能力」(Sinn)，這即是高達美所認定的「共通感」德文為 *Gemeinsinn* 或 *gemeinschaftlicher Sinn* 的真正意涵。直接點出善良的人心共同根源之處，能夠面對社會中多變的萬事萬物，一起做出適當而且公正的判斷。但它未必是一種主觀的能力，卻能承受不斷襲擊而來的考驗與要求。總而言之，高達美將它看成是「受教化的意識而能在各方面都起作用的，即普遍的感知(ein allgemeiner Sinn/感知判斷)」。

高達美對於共通感的理論論述所取用的對象是義大利人文主義學家維科(Giambattista Vico, 1668-1774)，其著作《新科學》的理念與修辭學傳統為借鏡。以哲學詮釋學的角度探究有否科學無法達到的真理，再從古典語文的修辭學、論題學理論裡，試圖擷取人際間相互感染號召的正向積極力量，以確立這是人文精神發展往前的導向。十八世紀同樣感受到共通感的重要性，與 Vico 理念相契的是英國哲學家 Shaftesbury(1671-1713)。高達美對於他的自然神學理論能夠兼顧到人類的天生情感要素，這些置諸於共通感的關聯中如機智、幽默之外還表現為友愛團結、同情心等人際相處的特性。Shaftesbury 認為「人文主義者把共通感理解為對共同福利的感覺(感知判斷能力)，帶還有對共同體或社會、自然情感與友善的愛等人類的真性情。」(《真理與方法》，I30)。把它與高達美的群際歸屬與傳統認同對照來看，不但十分相近，還能真正發展出自然地精誠團結之普遍的人性根源。

這樣的見解向上承接希臘羅馬(其中以斯多格學派與自然法理論)，下啟蘇格蘭常識哲學的 Thomas Reid(1710-1796)，在西方學術發展間未形成明確的系統是常有的情形。其中最重要的關鍵在於普遍信賴人類共有的感覺，以及由此所開啟

的與社會群體正常的良好聯繫。英語 common sense 也具有促成良好社會生活的道德哲學基礎的 good sense。所以，高達美認為到今天為止，英語及拉丁語系國家裡，對於共通感仍是一種國家公民的普遍品質，唯一例外的是虔敬教派的 Oetingr(1702-1782)，從宗教情感的觀點宣揚共通感。

由於受到上述等不同來源的影響，高達美認為古典人文主義傳統中的「教化」概念是一種綿延不絕的文化發展時，「共通感」可說是公民的倫理道德存在的因素。在科技時代裡重新喚起凝聚團結的古典理念，是一種強調人類文化生活中必須擁有的核心價值與信念，才能促進彼此相互信賴與接納，作為整體公民社會發展穩定的依據和憑藉。但是高達美強調人際團結內聚卻有傳統與權威主導之嫌時，則極易引發批評與質疑。事實上，哲學詮釋學語對話倫理學之間的論爭辯是由此而起的。

第四章、論哈伯瑪斯的對話倫理學

第一節、哈伯瑪斯的語用學發展

哈伯瑪斯的對話倫理學雖然是還在發展中的理論，姑且先不論這個理論有否發展上的困難與限制，但對於過去倫理學的討論局限卻開啟另一扇倫理學思維之窗。以往有關倫理學的問題都集中在規範倫理學中義務論與功利主義的討論，陷入在自律與他律之間雙重論點的單向理解，以致無法在價值多元的當代社會提出新的洞見與思維。對話倫理學的提出無非是企圖突破過去道德個人內在思想的狹隘局限，將倫理學的道德判斷的有效性重新建構在與他人溝通討論的語用學預設之中，對於道德爭議的實踐討論能夠在參與意見表達的過程達成一致同意的可能性條件。在意義理解與行動規範建立一種內在的關聯性，使得在生活實踐中遵守以協調與他人在人際互動建立起應有的行為表現。對話倫理學企圖打破過去後設倫理學的僵局，結合義務論與功利主義的衝突回到語言討論之中，將哲學語言學轉向為普遍主義倫理學的奠基。理論的發展意義是它一方面為化解語言分析所引發的約定規則與高達美詮釋學的效果歷史意識中對於成見的批判；另一方面是藉由語言溝通作為媒介，將道德判斷的倫理學問題回到實際的交往行為中討論。如此，更突顯語言分析的問題、哲學詮釋學的效應與社會批判理論對於對話倫理學發展的重要。對話倫理學所涉及的相關理論極其龐大在他的著作階段中可明顯發現。

一、哈伯瑪斯的語用學前期發展

「對話(diskurs, discourse)理論」是從《溝通行動理論》過渡到《對話倫理學》的中介環節。哈伯瑪斯將交往行為解讀成通過語言而達至相互理解的活動，因而他所發展的對話倫理學中「對話」在語用學的意義上有理論活動與實踐活動的雙重意義。但是做為這種雙重意義的對話過程必須具有合理性的要求下達成自身的目的，而合理性要求所指的是價值規範的討論，也就是對話倫理學的任務。他在交往合理性的前提下將溝通行動理論擴展至實踐領域，進一步研究交往行為的倫理學基礎與道德規範原則。因此，若想理解溝通行動理論如何推進至對話倫理學

的過渡方式，首先須說明他的對話理論—普遍語用學。因為哈伯瑪斯的對話倫理學就是在這個基礎上建構起來的。

語言可以分析為兩種分類，即結構式的語言與作為過程的言說。前者是句子為語言學邏輯分析的要素；後者為語用學意義上的日常語言的語言，句子做為分析要素自身又是一種交往行為的表現具有語用學的特徵，這種特徵是說明語言具有陳述事實與建立人際關係的功能，表現為獨白式與交往式。“獨白式”是經驗科學的描述性語言；“交往式”不是形式語言或理論語言，而是在生活世界中交互主體間進行溝通理解的日常語言。人們藉助語言的使用表達個人的情感與行為規範意義的建立，語言結構的共通性使得使用語言的人可以相互交往。因此，我們可以根據交往行為者的語言模式，予以分析以理解規範語用學的特徵。哈伯瑪斯透過語用學的研究皆是對話的交往行為中的倫理蘊含，成為溝通理論與對話倫理學的發展基礎。

哈伯瑪斯的溝通行為理論源自於語言哲學，首先接收了皮爾士實用主義的語用學理論，反映在《知識與興趣》等的前期著作。皮爾士從實用主義的立場反對黑格爾的辨證理性主義中，對於概念理解是從文字到文字的抽象定義。他認為概念定義的問題應該放在人的行為與實踐領域中來理解。語言符號的句法功能、語義與功能實用功能必須是聯繫在一起的，皮爾士在《關於實用主義的演講》中對於實用主義清楚的定義。他提到「所謂的實用主義實際上是這樣的原則，一切可以在句子中以陳述式表達出來的思想，如果它真有一涵義的話，那麼它的這個涵義就保證有一個相應的實踐有效性。而這個相應的實踐準則是以條件句的形式呈現，這個條件的主句是命令式的。」這一想法為哈伯瑪斯引用在《知識與興趣》中第二章的第二節裡，他認為實用主義就是語用學，沿著皮爾士所揭示的這個實用主義方向，企圖說明語言、思想與行為的內在關係。

二、哈伯瑪斯語用學的轉向—普遍語用學的開啟

哈伯瑪斯轉向普遍語用學的動因在他早期的著作《公共領域的結構轉型》中即可窺見。在這本書中他秉持著法蘭克福學派的批判精神，以此來描述公共領域

的結構及其歷史變遷的過程，但尚未對批判理論的基礎提出反思性見解。

所謂的公共領域(Öffenlichkeit)也稱為公共性(Öffenlich 或 public)加上領域，是為了表明社會生活中的一個公共場合，對於公民開放的無特定意指的公共場所。能保障人民自由表達自己的意見不受任何強制性權力干擾，是為了表達民主政治制度的本質與組織原則。但是，啟蒙之後資本主義的興起使得公眾可以自由交談的場所，受到公共媒體如報紙、咖啡館等如雨後春筍般的湧出，私人場所變成公眾表達自己意見的場所，取代過去封建制度中“國王”的角色，從此人民直接參與社會制度的合法性論證的建構。隨著市場經濟的擴張進一步促進公共領域的擴張，然市場領域又是以家庭的私有領域為核心的私人領域，因而逐漸造就成資產階級公共領域永遠建立在組成公眾的私人所具有的雙重角色，即作為物主和人的虛構統一性的基礎上。因此，一方面制約進入公眾的參與者在資產階級上的限制，但資產階級的公共領域又強調自己的普遍性原則，可以說是這一領域的第一矛盾。第二矛盾在於公共領域本身具有批判作用反對一切行事的統治，卻又在這公共原則下建立起一種政治制度。

哈伯瑪斯未解決著兩個相互矛盾的問題，將維根斯坦的語言遊戲中主體間語言交往的平台上討論來予以化解。從主體間出發到對於公共領域的重構，為了避免交往中出現的“系統扭曲”，可以在現實交往的情境條件上重組交往情境條件，這就是哈伯瑪斯所謂的「理想的交往共同體」或「理想的溝通情境」。哈伯瑪斯已經將公共領域的問題轉向作為前提條件的普遍的交往能力理論，即轉向了普遍語用學⁴⁷。

三、何謂普遍語用學

哈伯瑪斯將自己的語用學稱為普遍語用學(Universal Pragmatics)。所謂的語用學(pragmatics)，它包括三種因素：第一是語言的使用者，第二是被說出或寫出的語言表達形式，第三是語言表達形式中所意指的意義。如果只研究語言的表達形

⁴⁷ 盛曉明著，《話語規則與知識基礎—語用學維度》。上海：學林，2000。

式和所意指的意義，這是語意學的範圍；研究表達形式的結構和表達式的關係就屬於句法學。所謂的普遍指的是他的有效性或適用性範圍。因此所謂的普遍語用學即是研究語言的結構及其實踐功能的結合在生活世界的功能。語言的表達就被要求必須為一是事態的外在現實，二是言說者自己的意向性，三是作為合法的人際關係而獲得主體間承認的規範。換言之，在哈伯瑪斯的語用學的意義下，語言的作用，一是呈現某種東西，二是表述某種意向，三是合法的人際關係的建立。他對於語言表述的合法有效性是語言使用的優先條件。這是在阿佩爾先驗語用學的基礎上提出來的，但哈伯瑪斯認為“先驗”概念有其缺陷，因為語言進行交往的先決條件，並非像康德的方法將經驗的分析從超驗分析中排除，而是保有經驗的一面。

經驗性的先決條件是什麼？哈伯瑪斯提出把意向表達能力(言說者使用語句的能力)與語言行為能力(建立合法人際關係)統整起來研究的想法。他將奧斯汀與塞爾的《語言行動理論》中的“以言行事”加以重構並納入在普遍語用學中使得話語(speech)具有雙重結構的特點。一是交互主體層次，交談參與者通過語言行為建立起相互理解的關係。二是陳述性內容的層次。交談參與者同時在這兩個層次上進行交往行為。亦即是，語句陳述的意義與行為活動意義深入主體間性中並建立起人際關係。

歸納起來，普遍語用學對於哈伯瑪斯對話倫理學而言，有兩方面具有奠基性的意義，一是交互主體概念的確立。二是交往能力觀點的提出。在哈伯瑪斯看來溝通行動理論所討論的內容也就是普遍語用學所要研究的對象以及範圍。從他的著作發展階段來看，交往行動理論與對話倫理學的雛形，是從60至70年代研究皮爾士的語言哲學與奧斯汀、塞爾的語用學基礎中提出。交互主體的概念與交往能力是哈伯瑪斯為建構普遍語用學的基礎設想。之後，則將它們運用在溝通行動理論與對話倫理學的中心概念。⁴⁸

⁴⁸ 鞏群，《道德烏托邦的重構——哈伯瑪斯交往倫理學思想研究》。北京：商務，2000年。

第二節、哈伯瑪斯的道德哲學

基本上，哈伯瑪斯同意阿佩爾對於規範奠基所採取的實踐討論是一種共識過程的觀點。然而他認為道德理論應採取對話理論形態，在〈對話倫理學——一個奠基計畫的註記〉該篇文章中，他透過 Strawson 對於道德現象的分析，以及對於在溝通行動中陳述的有效性宣稱與規範性的有效聲稱的差別，說明為何道德理論採用對話理論型態的理由(Vgl. Habermas 1983a, S.60-67)⁴⁹。哈伯瑪斯對於對話理論的說法比較明確的是在後設倫理學上的分析(林遠澤，民 92 415)。

哈伯瑪斯認為認知主義與非認知主義在語言分析的觀點上的錯誤在於規範性命題理解上的誤解。價值述詞如「善的」或者「對的」，是不能與像「黑色的」或「紅色的」這一類的對於事務性質描述的述詞等同，而是應與邏輯位階更高的述詞，如「真的」這一類的述詞位於同一個層次上。因為一個規範性命題所涉及的「真」或「善」這類的價值判斷的陳述句而非描述性的陳述語句。如果我們把「這支筆的顏色是藍色的」用語句 B 來代替，而把「在這種情況下應該誠實」用語句 T 來代替，則描述性的陳述句與規範性的陳述句的後設語言形式，應該是：

“B”，是真的(情況就是這樣的)(Es ist wahr(der Fall), das “B”)。

“T”，是對的(應做的)(Es ist richtig(geboten), das “T”)。

這兩個後設語言的公式把先前的描述性命題(B)與規範性命題(T)中，所隱含的有效性聲稱表達出來。在這個意義上，規範性命提示有真假可言的判斷，就不能把價值述詞與事物性質的述詞等同比較，而是要把「正確性的聲稱」(Es ist richtig)與「真理性的聲稱」(Es ist wahr)相比較，行動的正確性聲稱(對或善)不是一種性質，而是需要有理據支持的問題。在這個分析意義上，直覺主義或自然主義的認知主義或情緒主義與規約主義的非認知主義都犯了相同的錯誤觀點。

哈伯瑪斯透過後設語言分析表達了對話倫理學的基本理念。道德語句的規範性是需要有理據的討論中才能被解釋，那麼倫理學所關涉的理解問題即是「論證

⁴⁹ 參閱同上 P415 之註腳 16。

理論」或「討論的邏輯」的判斷問題。對話倫理學接受康德的認知主義的原則倫理學的構想，首先改造道德判斷的可普遍化的原則，是參與討論者在遵從規範性原則的討論過程中共識達成的原則。對照於此，哈伯瑪斯引用了圖閔(St. Toulmin)的論證理論，以提出一種作為論證規則(Argumentationsregel)的道德判斷原則。⁵⁰

一、道德的對話理論之道德判斷原則

哈伯瑪斯把作為論證規則的道德原則與歸納法的原則相類比。因為，歸納法作為「中介原則」(Bruckenprinzip)，使我們能夠從有限的單稱述句(資料)過渡到普遍述據的說服力或接受性達成一致同意的話，那麼我們需要一個普遍化原則作為中介原則，使得描述性的明證過渡到普遍規範之間的邏輯不連續性作出證成(Habermas,1972:165)。對於這個過渡過程的方式如何進行，哈伯瑪斯用以下的例子予以說明。例如我們對某甲說：「你應該還給某乙五十元」。在這個規範的述句中，我們提出的事實是，某乙上星期向某甲借了五十元，並聲明一星期後歸還。對此過程如果我們要以道德判斷來予以說明的話，我們可以提出這樣的一個前提說，因為借錢是必須還錢的。我們以「借錢必須規還的」這個普遍規範來保證或者支持我們對於某乙的行為判斷。但是我們要說服某乙接受這個規範的正當性的同時，也必須說明為何這個規範應該為大家所接受(而使某乙也必必須接受)。基此之故，我們需進一步對於接受或不接受這個規範的後果提出一系列的說明。我們常說「有借有還，再借不還。」如果是約定成俗的規定，說服人遵守的約束力是不足的。但是我們若能進一步提出支持規範遵守的理由，則理性遵守的說服力或者可接受力必能迫使我們必須遵從。哈伯瑪斯的道德原則之論證架構是引用(St.

⁵⁰Vgl.Habermas 1972, S.162-172.哈伯瑪斯在「真理理論」(1972)一文中，就已經先提出這個論證理論，來作為他的「正確性的共識理論」的基礎。對話倫理學為何要採取這種論證理論的型態，哈伯瑪斯卻沒有說明。哈伯瑪斯在「對話倫理學——一個奠基計畫的註記」中，補充了這個說明。但卻又沒有把這個論證理論的內容重新提出解釋，而直接就在「註記」一文中，提出一個作為中介原則的可普遍化原則以作為討論的原則。我在這裏試圖重組他的論證次序，以使整個論證的理路能比較清楚的展示出來。林遠澤「意義理解與行動的規範性——試論對話倫理學的基本理念、行成與限度」，《人文及社會科學集刊》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。第十五卷第三期，2003年九月，417頁。

Toulmin 1958, P.104.)。⁵¹

D = 資料，做為解釋的原因

C = 結論，需要證成的主張

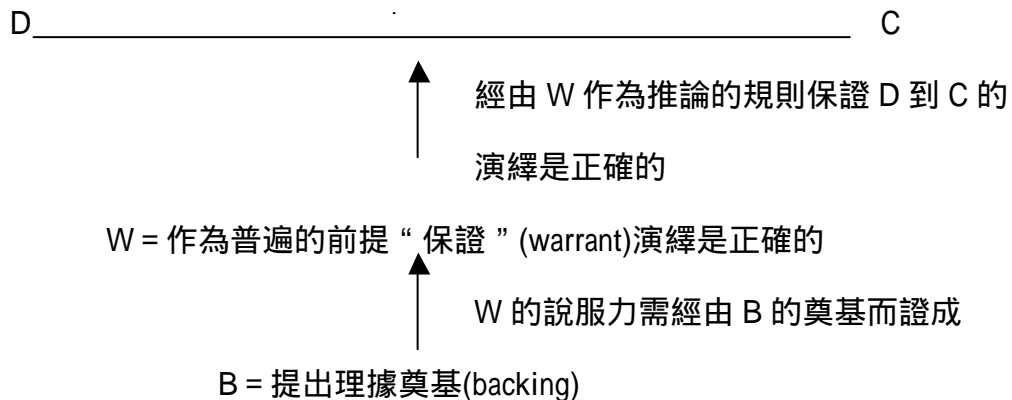


圖 1：Toulmin 論證理論的架構

這個論證的形式應用於實踐討論時，我們可依前例說明 C = 需要證成的建議，例如：你應該在星期五之前還給甲五十元。D = 證成，例如：甲已經借錢給你使用十天了。W = 透過 - 行動規範加以奠基，例如：向他人借錢就必須在期限內規還。B = 對於規範的解疑性明證提出支持性的論據，對此我們必須說明對於該規範的共同遵守，除了能夠使得每個人的需求獲得滿足外，它所附帶的效應與後果是否是大家都可以接受的，等等一系列的明證性說明。B 與 W 之間雖然沒有演繹的關係，如果 B 能為 W 的有理性奠定基礎，則一個論證即可以得到它以共識為目標的力量。即是我們在實際討論中欲達到一致同意可以透過 B 作為一種可普遍化的原則，成為討論中的規範之正當性或道德判斷的正確性之理性可接受性奠定基礎。對於這個在 B 中所陳述的論證規則，哈伯瑪斯將它表達成道德判斷的可普遍化原則(U)，亦即：「當一個爭議中的規範的共同遵守對於每個人的利益之滿足，其可預見會產生的後果或附帶作用，並能被所有人無強迫地接受的話，則這個規範是有效的」(Habermas, 1983a : 103)。

二、普遍主義道德的歷史性

個人道德意識發展階段與在實踐討論中對於共識的遵守即是和郭爾堡的後

⁵¹參閱同上 P418。

習俗道德期產生了聯繫。在這個意義上，哈伯瑪斯不僅是討論個人道德的發展，連同將它普遍化為一種社會歷史發展階段，也就是將個人的道德意識與社會歷史意識的發展產生連結。後習俗道德期的法律和道德觀念的制度化，所意指的不是在傳統習俗意義上的法律、道德和所體現的社會制度，而是超越這種階段的現代社會。因此，哈伯瑪斯的普遍性道德是有著體現社會條件限制的道德，不僅具有程序性的規範奠基，並且內蘊著實質功能性的內容。

哈伯瑪斯認為這種普遍性道德是歷史的產物，或者說，這種道德普遍主義是一種歷史的產物。對話倫理學的形式倫理普遍主義，透過實踐討論所形成的共識就是體現現代社會普遍權利的道德觀，相較於過去歷史上政治活動或社會運動對於自由與平等的殘害。這種普遍的道德原則的強調有著深刻歷史背景的追求，人類的普遍權利表現在社會實踐與社會批判的功能面。

三、尊嚴與道義

倫理的基本問題必須確保以某種方式在行為中有效的相互考慮及尊重，這是倫理學真理的核心。在現代社會中雖然有共同性的日常語言為中介，但是在社會交互活動中語言的使用卻趨向個人化，個人生活越來越個體化，因而必須要有一種道德機制能夠使人相互溝通、相互承認，所以這種機制須具備雙重的作用。第一是維護個人的完整性。第二是保存相互承認的聯繫結構。個人通過這種結構來確立自己與社會相互依賴的同一性，因此倫理學有著雙重的任務。

哈伯瑪斯的對話倫理學力圖解決這個雙重任務，所以他的道德理論必須是強調個人尊嚴的平等尊重並且個人是不可侵犯的。對於這兩個任務的相應補充原則分別是正義原則與一致團結(solidarity 或譯休戚與共)原則。第一個原則要求個人的平等尊重和平等權利。第二個原則是要求對他人福利的關心與關照 (empathy 或譯作神入經由想象將主觀狀態投入客體使其融於主體)。“正義”所指的現代意義是不可轉讓他人的自由。“一致團結”是一個共同體相關成員的幸福生活，是再澆互主體性中共享同一個生活世界。哈伯瑪斯將這兩個原則實際上是一個原則，即是“一致性原則”。對話倫理學的共識一致便是體現平等尊重的原則，也

接受一種辯證對話中參與者的普遍利益。在這個意涵上哈伯瑪斯將“正義”等同於“一致”。也就是說，實踐衝突的問題是一個正義的問題同時也是一致團結的問題⁵²。

第三節、哈伯瑪斯的對話倫理學

一、對話倫理學的基本原則

現代社會有一個主要的特徵，在標榜個人主義當道與多元文化價值衝擊之中對於事實的判斷企圖追求一種價值中立的生活態度，這種態度是在價值問題的抉擇上強調個人的獨立性與自主性，以至於應然與實然之間在沒有可遵循的道德判斷與可討論的客觀空間下充滿著混淆與矛盾。面對如此的窘境，對話倫理學作為倫理學的首要任務是對於道德判斷的有效性邏輯進行重構的工作。並以此說明道德判斷的基本原則，並進一步解釋道德判斷原則的客觀有效性的基礎何在。在這個問題層面上，對話倫理學遵從康德在認知主義上對於原則倫理學構想。但在這個方向上，對話倫理學改造了康德的形式主義倫理學的普遍格律。它在道德原則的重構中，把普遍格律中的「定言令式」(Kategorischer Imperativ)的「可普遍化原則」的規定設限，解讀成必須在真正的「實踐討論」(Praktischer Diskurs)中所謂的「共識形成」(Konsensbildung)的過程。亦是它主張普遍格律是否能夠普遍地為我們所遵循的驗證過程，不應侷限在個人內在思維之中進行；而是必須在實際的實踐討論中，透過參與討論者的一致同意，才使得該規範脫離主觀的判斷具有普遍的有效性與正當性的性質。否則格律可普遍化的過程是一種畫地自限的過程，不能真正地包容不同聲音的歧見或者衝突的過程，而將自己框至在個人獨自的想像中，在對他人價值取向以不自我矛盾與約定俗成間設想一種規範的可接性。那麼道德判斷的歧異與規範的衝突若有必要透過實踐討論中得到理性的解決，我們則必須分析哪些是實踐討論的共識形成能得以達成的語用學規則或者可能的條

⁵² 哈伯瑪斯著，鞏群譯。《道德烏托邦的重構—哈伯瑪斯交往思想研究》，2000年，北京：商務。

件，如此即可以得到最基本的程序性規範。它使得共識形成成為可能的形式性條件，則能使得客觀有效的道德判斷成為可能的可普遍化原則。更進一步地，只要能夠闡明這個可普遍化原則是基於溝通的普遍預設而成立的，那麼對話倫理學在道德義務性的純粹實踐方面，即能脫離康德在道德原則的先驗推論中所遭逢的關於論證自由在先驗觀念論的形上學難題，而直接地使溝通之中的意義理解成為可能的討論預設中，找出能夠證成規範之正當性的理性基礎(Apel,1984a : 127-130)。這個觀點使康德的義務論學說以實踐理性為原則的能力，其義務性的先驗根據仍然是理性的，不能訴諸其他心理學或實踐人類學的倫理學奠基理念(Kant,1968 : 3890 得到明確的說明。

經由如此的重構說明，對話倫理學的基本原則或理念，則可以表達成：「一個規範，只有當它能取得所有實踐討論的參與者(作為利害關係人)的同意，才能宣稱是有效的」(Habermas,1983a : 103)。換言之，在真實的實踐討論過程所有參與者的「質得同意性」(Zustimmungswürdigkeit)之上能夠確保規範的「有效性」(Gültigkeit)⁵³。這個基本理念的表達能否為接受與同意，則整個對話倫理學的理论架構必須為此作出說明。實際上，這個理念本身如果是有意義的、值得深究的，就必須加以說明它所包含的兩個問題：第一個問題是規範的奠基為何一定要在實踐討論中進行，且它必須採取一種「道德的對話理論」(Diskurstheorie der Moral)的型態。第二個問題是規範的有效性為何與共識的值得同意性能等同，且它是以先驗或普遍的語用學(Transzendental/Universal-pragmatik)作為道德理論的基礎。第一個問題的說明，對話倫理學在道德原則的重構中，把康德的定言令式的可普遍化原則轉化成實踐討論中的共識形成，是奠基在規範討論的程序進行之中時這個原則也內涵有公平原則。第二個問題關涉的是對話倫理學自身的證成問題。當它以普遍的語用學作為道德理論的基礎後，如何闡明規範有效性的問題與實踐討論中的共識形成的值得同意性具有等同的價值。這兩個問題若能清楚說明，才能證

⁵³林遠澤 意義理解與行動的規範性—試論對話倫理學的基本理念、行成與限度，《人文及社會科學集刊》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。第十五卷第三期，2003年九月，頁405。

明對話倫理學的理论構想在實踐討論中共識的結果使得道德規範在遵守上是具有普遍性的，能為大家所共同承認與願意遵守的；是客觀有效的。因為每個參與者的地位是平等的，也能為每一個人所認可。亦即能說明個人的人際互動與共在的世界脈絡中，釐清意義理解與行動的規範性之間具有何種內在的關聯性，才可作為人際關係在規範的正當性下具有理性的判準。對話倫理學則從先驗語用學發展出來的過程，來說明意義理解與行動間有何內在的關聯性。

二、阿佩爾的先驗語用學的意義批判論證

實踐討論作為對話倫理學的基本原則時，已經將意義理解的溝通過程中所預設的語用學條件，理解成道德實踐意義的基本規範。這觀點乍看之下似乎是合理的，實際上，理解與行動之間是存在著差異的，以致於會有出現調侃人的話語出現「說是一套，做是一套」。即便如此，奧斯汀(J.L.Austin)與塞爾(J.Searle)的語言行動理論卻也意識到這樣的難題，將以往對於語句的語意學分析轉化為語言行為的語用學，把語言裡的意義理解解析為一種遵循規則的行為，這樣也只是規範性的約定成俗的語用行為，並不直接與道德有內容上的關聯。然而對話倫理學面對這樣的第一個理論關卡就在於：它還能或者是如何從語言哲學的哪些洞見癥結中引發出它在倫理學上的規範內蘊。阿佩爾的先驗語用學構想是這個難題突破的關鍵。他透過先驗語用學的意義批判論證引申出意義理解的語言行動代表實踐理性的創見。

面對科學發展所帶來的生存空間遭受破壞的危機，阿佩爾有著哲學家的人文關懷。在他構思的「溝通的倫理學」中他提出當代科技發展下所引發的效應與責任問題須透過倫理學來加以解決。但是科技理性對於人類的控制已使得倫理學的規範奠基工作是不可能的(Apel, 1973 : Bd.2, 359f. ; 1988 : 42ff)。他試圖以論證科學自身的方式即預設了倫理學的處境，來解決價值中立的科學理性對於規範奠基所造成的困難(Apel, 1973 : Bd.2, 395f)。阿佩爾的這種考量並不是主張道德問題的種種環節可以影響或干預科學的發展工作；而是把科學研究的客觀性與價值中立的要求當作方法論上的規範性預設。這種預設的可能性基礎，首先是建立在生活

世界的解釋在於詮釋學理解之上。科學研究的共同對象是「客觀世界」，因而從事研究工作的社群必須對於世界的解釋建立在共通的、客觀的詮釋學基礎之上。以消弭跨主體的有效性承認被理解為事實條件的客觀性之錯置，在實然與應然的區分模糊之下，規範只能被理解為一種強制性的要求或者自由心證的價值同意。倫理學陷入如此的處境，阿佩爾理當然認同應然與實然問題區分的重要性，但更致力於道德應建立在普遍有效的理性基礎的努力。以此可窺見，自然科學客觀驗證的規範性、意義理解在詮釋學上的共通性以及倫理學的行動在應然性之間，這三者間有著緊密的內在關聯性。

「語言行動理論」(Sprechakttheorie)中奧斯汀對於踐履(performativ)語言行動的分析，是將各種言語行為(speech acts)命題內含對於言語對象的意義在生活世界的語言與經驗中予以理解，革新過去語言對於世界之內事物的描述只限於記述性用法(constative)的謬誤。阿佩爾引用語言行動理論來解釋科學的客觀性基礎的「“意義理解”的詮釋學共通性」與「倫理學的“行動規範性”」之間的關聯性。哈伯瑪斯也感染到語言行動理論的理論創舉，接著嘗試用一個形式完整的語言結構來加以概括。以「踐履行為 + 命題內容」這個公式予以表達的「言談的雙重結構」(Doppelstruktur der Rede)(Habermas,1976 : 404)。以這種形式完整的語言結構作為語言行為的對象，語言哲學裡所面對的命題內容不再是對於客觀世界的陳述，而是在語言溝通的過程，來理解在語言踐履行為中在彼我間所要傳達的意義共享的生活世界。據此而言，阿佩爾即可以進一步闡釋科學的規範性必須預設有倫理學的意義，然倫理學的規範證成的問題，不須設限在以科學社群為社群的假設之中，而只要在社會性的各種溝通互動中，言說的內容都預設了意義理解的有效性在於語用學規則的規範性之上。

語言行動的理論核心是「以言行事」(illokutionar)的語言行動，它除了以闡明如何達到意義理解為目的之外，不再預設其他的外在目的(Apel,1984a : 34)。在這個意義上，自然對於溝通中的語用學規則的遵守是無條件接受的。因而，阿佩爾主張語用學規則的遵守是先天性的，因為在塞爾的《語言行動理論》一書中，對

於語言的「可表達性原則」(Das Prinzip der Ausdruckbarkeit)與「以言行事行動的結構」(Die Struktur illokutionärer Akte)的分析(Searle,1971 : 34f, 84f) , 已經表達出一種不只是對於透過約定俗成而形成的、個別的自然語言能成功地加以理解的條件，而是對語言之一般的意義理解的有效性條件的重構(Apel,1976 : 356)。這種對於有效的意義理解的可能性條件的重構，具有康德理性主義的理性批判意義。只是這個工作在語言哲學中，不再只是對於經驗之可能性條件的重構，而是對於意義理解之有效性條件的重構。這種在語言哲學中的先驗論證，因而可以稱之為「先驗的意義批判之論證」(Apel, 1973 : Bd.2, 415)。

通過這種意義批判的論證使得阿佩爾得出一種「先驗—詮釋學」的語言概念(Apel, 1973 : Bd.2, 415)。它所重構的是我們在溝通之中已經普遍遵循規則的能力。在這個意義上，意義理解的語言行動本身即代表一種溝通的理性，它並且可以說是「理論理性」與「實踐理性」的共同根源。設想意義的理解是對於人際互動關係中行為規範的遵循，那麼意義理解在行動中的溝通理性，便同時是無條件地遵守理性原則的實踐理性(Apel, 1988 : 382)。於此，能使理解成為可能的「意義條件」(Sinnbedingungen)與行動中所應遵守的「基本規範」(Grundnormen)，這些都同樣是可以經由先驗語用學家以重構的語用學設想。這些預設作為在任何理性溝通中都應予以遵守的規則，除非我們身陷於無意義的溝通之中否則是無法予以反駁的。阿佩爾對於這些有效性邏輯的意義批判論證稱之為語用學的「語言踐履行為的不矛盾律」(Das Prinzip von zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch)。透過它足以清楚說明，我們在溝通之中所必須預設的論證討論的情境是「不可背離的」(unhintergebar)(Apel, 1986b : 114)⁵⁴。

語用學的先驗預設中的基本規範，作為一種規行矩止意義理解達成共識的「軌範性原則」，它等同於是一種後設的、程序性的規範。它使討論參與者在預設對它的遵守之下，對於有爭議的規範、價值判斷乃至於事件本身都能在實踐討

⁵⁴ 參閱同上 P413。

論中達成一致的同意，而使具體規範行為的道德正當性能得到證成。因而阿佩爾稱他的對話倫理學為「共識的規範奠基的兩層次倫理學」(Die zweistufige Ethik der konsensualen Normenbegründung)(Apel, 1984 : 613)。亦然，他把我們在意義理解的溝通中，我們已經理所必然在遵守的語用學預設，理解成規律人際關係互動中的一種先天的理想化結構(阿佩爾稱之為「理想的溝通社群」的預設)。⁵⁵

在這個立意裡，我們在真實的實踐討論中，遵從這些後設規範作為討論進行中的「程序規範」，溝通才能有其意義。價值的衝突與規範的歧見能在經由討論中取得普遍有效的正當性的理性基礎，有意義的溝通作為根基的保證。假定我們完全認同了阿佩爾的立論說明是無瑕可擊時，這種想像是有所出日入的。畢竟哲學所提供的是我們在思維上的不斷創新，哈伯瑪斯便是進一步說明阿佩爾這兩個層次倫理學構想，內部有哪些困難需要加以解決的哲學家。

三、哈伯瑪斯對於普遍的語用學的重構

阿佩爾的兩層次倫理學有著兩個困難需要更進一步地說明。第一個問題是，在實踐討論中需要遵守哪些討論規則才能使討論達成一致性的同意。因為語用學的預設作為我們必須遵從的具有先天結構的基本規範，並未同時論證它如何在真實生活的實踐討論中成為可能的模式。第二是，有何因素要求我們有參與實踐討論並遵守其對話原則的義務？因為即使我們承認，我們為能達至意義理解有必須遵從的語用學預設，但是我們也可以拒絕溝通或者退出討論，雖然語用學的預設已經隱含著我們有主動參與討論的意願，然而行動牽制著意志決定並非只是理解與否的問題。哈伯瑪斯面對阿佩爾的理論困境，他企圖將對話倫理學理解成「道德的對話理論」，以重新構造一個可以使實踐討論的一致同意成為可能的對話邏輯，來化解阿佩爾第一個問題的困難。第二個困難，哈伯瑪斯則採以普遍語用學的弱義奠基以解決阿佩爾強義的先驗語用學奠基。哈伯瑪斯回答了關涉阿佩爾前期先驗語用學的兩個問題，但也因此影響他對於整個對話倫理學的奠基構想。哈

⁵⁵ 參閱同上 P414。

伯瑪斯的普遍語用學構想。他提到「〈倫理學的對話理論〉代表—普遍主義的主張，雖然這是個相當強烈的主張，但它對於這個主張卻只佔有一個比較起來是弱義的地位。這個奠基由兩個步驟構成：首先要引進一個在實踐討論中作為討論規則之可普遍化原則，其次則是讓這個規則在連繫於其規範的有效性聲稱之意義闡釋時，使它能被奠基在討論之一般的語用學預設的內容之上。按照羅爾斯的反思平衡的榜樣—可普遍化原則可以被理解成對於日常直觀的重構。道德的行動衝突的公平判斷即立基於此種日常的直觀。藉助第二個步驟，我們依於對一般的、必要的討論預設之先驗—語用學的證明之支持，就可以闡釋可普遍化原則(U)具有超越特定文化觀點〈的限制〉之有效性。但這個論點不能被賦予有康德的理性批判之意義上的先驗推證的先天性意義；它所能奠基的狀況只是，除了“我們的”討論方式之外，我們並沒有其它可知的選替」(Habermas, 1983b:127)。⁵⁶由這段引文中的說明可理解，哈伯瑪斯基於阿佩爾的兩個理論困難也涉及對話倫理學的奠基問題，故必需透過對話倫理學的先驗倫理學基礎的闡明普遍語用學的規範奠基的架構。

三、普遍語用學的規範奠基架構

哈伯瑪斯的普遍語用學之弱義奠基構想，是將意義理解的規範性理解成在討論中必須預設的一種理想化情境(Habermas, 1983a : 106 ; 1991 : 132-133)。首先是將先驗語用學的「先天性」弱化成「無可選替性」(Alternativenlosigkeit)⁵⁷。討論的先驗預設是我們一旦參與討論時必定遵守的「討論原則」(Diskursregeln)弱化成普遍的語用規則。它同時蘊含了在實踐討論中的可普遍化原則(U)的內容，使得功利主義的見解也能被包含在義務論的普遍主義之中，即讓對話倫理學成為一種普遍主義的原則倫理學。

對話理論的討論規則分析，哈伯瑪斯借助阿雷西(R. Alexy)的分析(Habermas,

⁵⁶ 參閱同上 P415 之註腳 15。

⁵⁷ Vgl. Habermas 1983a, S. 105. 哈伯瑪斯在這裏預設的是 Strawson 對於康德先驗論證之地位的批判。Vgl. Habermas 1976, S. 379-385。參閱同上 P420。

1983a : 98-102)。阿雷西區分對話中的討論邏輯，同時將過程性的討論規則視同為普遍的規則。規則包括：

- (1) 每一個具有與言語行動能力的人，都可以參加討論。
- (2)a. 每一個人都能對每一種主張進行質疑。
b. 每一個人都可以在討論中提出一種主張。
c. 每一個人都可以表達它自己的態度、願望與需求。
- (3) 沒有任何一個言說者在完成(1)與(2)所賦予他的權利時，可以備在討論之內或之外的宰制性的強迫所阻礙。

(1)是討論過程的「公開性」(Öffentlichkeit)規則，(2)是討論參與者的「平等性」(Gleichberechtigung)規則。(3)是討論情境的「無強迫性」(Zwanglosigkeit)規則。這些規則是我們在參與討論時必須有的預設，所構成的是「理想的言談情境」(ideale Sprechsituation)。

普遍語用學對於討論規則的假設性重構，包含對於(1-3)中表達的是(U)原則所表達的命題內容於其內時，即論證了作為論證規則而起作用的普遍化原則是被討論的預設所涵容。哈伯瑪斯將這個論證的過程表達成：「每一個參與討論言談之普遍與必然的溝通預設的人，以及每一個知道什麼叫做證成一個行為規範的人，都必然隱含地預設了可普遍化原則的有效性」(Habermas, 1983a : 97)。這個奠基構想經由以下四個步驟而完成的(Habermas, 1983a : 106 – 107)：

- (1) 陳述出一作為論證規則而作用的可普遍化原則；
- (2) 指認出討論之一般的、無可摒除的、具有規範內含的語用學預設；
- (3) 對於這些規範內含之闡釋性的展示，例如依討論規則的形式加以展示出來；
- (4) 證明相對於規範證成的理念時，(3)與(1)之間的關係是實質涵蘊的關係。

這四個步驟是根據哈伯瑪斯的對話倫理學的內在理路重構而成。(1)借助於圖閔的論證理論所提出的可普遍化原則；(2)阿佩爾的語言踐與行為的不矛盾律，對於溝通預設的先驗語用學重構；(3)他取材自阿雷西對於討論規則的分析；(4)他

對於對話倫理學的普遍語用學的弱義奠基構想。⁵⁸

哈伯瑪斯的語言行動理論雖是承繼阿佩爾對此的概念而加以開展的，但他以「踐履行為 + 命題內容」的「言談的雙重結構」做為理解我們人際互動中的意義理解與行動間的規範的說明，這種語言邏輯分析的有效性就必須表現在與行動相關的自我要求上，也就是實踐理性加上目的理性的結合。可說是語言哲學與康德義務論結合的一種變異改造的結果，但對於倫理學的發展卻有其實質上的創新貢獻。因為將涉及倫理學相關的問題交付給市民社會的公民公開討論的機會，是理論與經驗實踐上的結合，這一點上打破了理性道德預設的框架外，也在公共領域生活中能夠包容及接受不同文化、價值與宗教的理念，讓人都有參與討論及學習尊少的機會，總之它對於現代人解決倫理事務上是不可多得理論發展。對話倫理學雖然仍有其理論上的限度與困難須加以釐清，但對於現代社會的結構多元與科技理性取代理性之下，對話倫理學要求我們對於自己的生活應該遵循一種跨主體性的承認「言行一致」之生活，亦即是每一個人在倫理關係上都應自主地向上提升的責任訴求。因而對話倫理學的理论設想不應僅限於對話上的承認接受，對於行動上的「責任」承擔也有著「言出必行」的約束。使得道德判斷與規範原則等同於理解與應用間是一體兩面的普遍語用學預設獲得奠基的基礎。然而相較於高達美的語言遊戲的闡明是遊戲者參與遊戲的當下，與其他遊戲參與者已經是相互隸屬、相互聽取的承認是同一經驗共同體的表現，這種語言觀是詮釋學經驗的世界觀。相較於語言行動理論是缺乏實際行動上的約束以及有效性的說服。實際上，高達美強調的是自身與共在世界中自我的開顯問題；哈伯瑪斯則是陳述我與其他共在者在生活世界之中如何達成幸福生活的可能。自然對於實踐理性的問題上有著不同的見解，但卻都是在面對科學宰制下的自我異化問題時，重新檢視「語言遊戲」與「普遍語用學」的語言觀能夠在多大的程度上說明言談過程中意義理解的掌握，使得我們得以重新認識自己、認識他人。

⁵⁸參閱同上 P421-422。

第五章、高達美與哈伯瑪斯倫理觀之比較

第一節、什麼是倫理學(Ethics)⁵⁹？

什麼是倫理學(Ethics)？這一提問的目的乃是在重新釐清倫理學(Ethics)做為哲學的主要分支，所能提供的貢獻是否僅限於形式性的道德論證所構築的符應真理觀？還是以整個人類經驗世界為實踐基礎上進行揭示的開顯真理觀？

(一)、形式主義的符應真理觀

若是以形式主義的符應真理觀為設問，基本上已經預設了康德倫理學所討論的倫理判斷是在「定言令式」(categorical value)之下所具有的先驗性原則。先驗性原則的定言令式所討論的是一個人面對道德價值時，如何從理性且非感性的判斷中直接說出我們應該要怎麼做的想法。這種帶有責任性質的行為要求雖是主觀的，但是，是必須要在普遍格律(general maxim)中產生的行為。如此地，形式主義的倫理學不僅是預設目標在哪裡，並且認為每個人都應該達到那樣的標準行為才能符應倫理學的普遍真理。所以，康德倫理學一直以來都是被解讀為具有義務與自律原則的倫理學。這樣的理論不僅提高實踐的理性(practical rationality)在行為上應用的說明，也間接地深化了在一定的社會制度中自律與義務是每個人應有的行為表現。外在的物質目的或者慾望不是價值所在，一個行為者本身就是目的。因此，在養成教育過程中也普遍為教育領域所認同並在道德教育中深化為社會制度下的應有的自我約束原則。故知，康德的道德哲學除了說明每個理性的人在面對道德判斷時都應該有的普遍價值，並以此可作為在社會互動過程提供行為檢證的立論基礎。不僅能夠符合國家社群中對於最高善(good)追求的滿足，同時也塑造了人應有的普遍性、一致性的道德行為。

但是，活生生的人在其存活的過程中面對任何的道德情境取捨都能夠經常保持「理性」嗎？康德對於「假言令式」(hypothetical imperative)的說明，不也是

⁵⁹ 道德的哲學研究，這個詞彙常和「道德」(morality)一詞交替使用，意指一門研究的主題；狹義使用則意指特定的傳統、族群或者個體之道德原則。廣義則特指哲學研究。本文所採用的意涵為哲學研究。辭條(倫理學)(Ethics)，J.D.撰，戚國雄審訂，收於《劍橋哲學辭典》(The Cambridge Dictionary of Philosophy)，台北：貓頭鷹，2002年7月，頁392~397。

承認感覺慾望或者物質目的是人性中無法抹煞的一部分而予以刻意排除在外，而強調普遍格律對於「定言令式」的普世價值。如此的倫理基礎所發展的真理觀，是已經預設某種行為表現必定會導致某種既定結果的單一推論而無法改變。反而忽略，當我們談論到所謂的道德倫常時所面對的應該是個有生命力、有自我意志的人，而不是束之高閣顯得冷冰冰的原則或者規定。反而更是將一個活生生的人侷限在一種封閉自身需求的情況下接受意義統一的倫理基礎規範，讓有限的生命主體面對社會規範條件時，總只能以一種滿足某種規範要求下的社會期待而表現的行為，而不是出自內心誠懇接受並且願意遵行的行為表現。如此被強硬加諸身上的倫理原則在日益蓬勃的交往行為的情形下，其實是無法真正落實在我們的社會活動當中的。因為這種硬梆梆沒有任何可以討論或者轉圜的行事原則，是無法框住任何一個有自我想像的人，因此，對於預設的行為準則顯現的真理觀面對人類生活逐漸趨向價值多元的科學時代，康德倫理學中形式主義的「自律」原則與社會規範要求所制定的「他律」原則確實在科技領導的世紀裡遇到了發展的瓶頸。

(二)、以實踐為基礎的開顯真理觀

當我們說「自律」與「他律」原則遇到瓶頸時相信會有許多聲音會一面倒地將其責任歸咎在教育工作上對於品格教育的不足與缺乏。姑且先不論這份工作的責任應該是落在社會教育、學校教育或者家庭教育的身上，反倒是需要讓我們重新回過頭思考看看，我們對於人類的行為表現的真正期待是什麼？當然，這樣的提問似乎過於籠統，因為對於人類這個抽象名詞的解釋是非常廣泛的。如果我們先不以種族文化、歷史文明、社會習俗等等因素類別為劃分，而是以普遍為大家共同認定的西方醫學之中在「人類發展心理學」的研究部分，詳盡的說明人類身體結構的發展是以進行式的方式不斷地往前邁進。推進的方向即是從嬰幼兒 兒童 少年 青年 老年的過程。在每一年齡階段裡每個人除了明顯可見的肉體部分不斷變化外，在心理層面的變化除了受到肉體部分的影響外，不可避免地，外在環境的相關因素刺激同時也影響著個體發展的變化，並且直接地表現在他的行為上。但是，是不是每個人在每個階段的表現都是一致的呢？

其實，答案肯定是不然的。因為階段發展所說明的內容只能以共通的特徵作為階段範圍，但是，共同的特徵卻不能說明在每個人身上的表現都是一致的。當我們這麼想時，是因為我們看見自己與別人站在發展階段時我們所展現的生命是不同的。其因為何呢？事實上，我們必須承認每個生命個體都有他自己生命的獨特性，這獨特性的來源何在呢？是在於每個人對於自己的認識是不相同的，同理地，也同樣說明每個生命主體都具各自的差異性。既然有差異性面對相同的事物與從中所散發出的氛圍時，雖然，接收到的訊息相同但所理解的個中意義表現在言談與行動之中的想法卻是各自不同的。當這樣的理解不斷地為每個人所觀察出而反省時，是否可說面對每個差異個體所表現的互動行為都必須無條件的接納呢？

如果回答說：「是的。必須完全接受不同價值的多元性。」這樣異言堂的聲音所造成的結果必將人與人間的良善互動推向某種極端的方向，每個人面對相同的問題時卻是各唱各的調，人跟人之間所產生的互動只有對立情況沒有共識的結果，這樣並不能真正為自己身處的生活環境或是社會國家乃至整個生活世界建立出更好的生活環境。因此，必須進一步追問「實踐」(praxis)的意義是什麼？

詮釋學經驗的對象不管是在對於文本的理解上，或者擴及人際關係的意義理解時，應用層面的問題不可避免的都是詮釋學在理論架構設想時應該加以清楚說明的問題。高達美引用亞里斯多德對於實踐智慧(Phronesis)的概念在詮釋學應用問題上的說明，雖說是引用實際上是藉助它重新解釋理論與實踐之間的問題，與實踐理性的內涵。但是在對話倫理學中哈伯瑪斯在應用問題上是藉由意義理解的語言行動本身就代表一種溝通理性，它也因此包含了實踐理性與理論理性。針對於此有必要對於兩位哲學家的說法嘗試予以說明差異之處。對於人的知識與活動的討論提出「善」的實踐說明。

第二節、對話倫理學的實踐理性

對話倫理學嘗試從意義理解的語用學條件的預設來說明行動的規範正當性的基礎，這種預設並不是主張或者視同為一種蘇格拉底式的「知識即道德」的主智主義(intellectualism)立場。對話倫理學把「奠基」(Begründung)問題與「動機」(Motivation)的問題加以區分，當成是「實踐理性」(praktische Vernunft)與「目的理性」(Zweckrationalität)之區分的基礎。實踐理性的問題是「為什麼？」(Warum?)的問題，它要回答的是一個道德規範的義務性或道德性的理性根據為何的問題。目的理性回答的是「為了什麼？」(Wozu?)的問題，它要回答的問題是，我們是為了爭取、滿足或者追求什麼目標，而去實踐道德的(Vgl. Böhler, 2001 : 18)。也就是說，在真正的實踐討論中彼此為了使討論的內容能夠獲得意義理解，達成一致同意的沒有制約的共識，這個理解可能的追求實際上已經潛藏在語言裡的一個“目的”。但這個目的導向必定是建立在參與者的實踐理性之上，因為，如果我們不能判斷什麼是具有正當性的道德規範，那麼我們就不知道我們要遵守哪些道德法則，也無從知道自己所遵循的有沒有違反道德法則的問題。所以這由「為什麼」導向「為了什麼」的說明就是一致同意所建立的正當性共同規範與原則的遵守必能獲致循規蹈矩的正當行為，這種闡明看似理所當然，把這種形式主義的推論方式也將道德規範的產生過程形同是康德的認知主義，實際上是有所出入的。因為道德的基本原則不只是行為正確性的判準而已，更重要的是「應該」所表達的是要求它在行動上被行為者所遵守行為，並非只是道德判斷上的對或錯的考量(Wellmer, 1986 : 59f)。哈伯瑪斯對於這個「應該」也反映了行為者本身對於自己的行為表現是具有承擔「責任」的後果說明是缺乏的。

討論規則中的對話原則(D)，事實上只包含無強迫性是可接受的這個重言反覆的分析性命題。可普遍化原則(U)所包含的是一個綜合的命題，後果責任的觀點並不包含在對話原則之無強迫的可接受性這個分析命題的前提中，因為當我們遵守了「我們不應該偷錢」的這個行為時，我們在道德行為上做出了判斷，同時也承認了「我們不應該偷錢」的這個行為責任。否則道德懷疑論者則可質疑對話倫

理學只是某個西方社會的道德規範的重構，無法說明普遍化原則的基本涵義，進而落入在文化相對主義的觀點上批評這個種族中心主義的倫理學論證，但也同時證明了對話倫理學在實踐理性上並不屬於一種「後果」或「結果」的倫理學認知主義。

目的理性所要回應的是「動機」問題。然而對話倫理學對於這個問題的設想是不處理的，因為在實踐討論本身已經是一種「共同意志」的建構過程，它承認人有自由意志的，接受人會因為性格上的游移不定或慾望利益的衝突以至於不能作出該有的行為，但是這種承認並不同於形構出一種共同意志，因為實踐討論時我們接受的是個人基於何種理由而實踐道德，而不是我們必須先具有共同意志而去實踐道德，討論的過程期待的是共識的凝聚並非要求每個人必須先拋棄自己個人的慾望衝突才能參與討論，才可能說實踐討論中每個人都具有平等的地位。但是理想的對話情境本身已經是一種目的論的預設，因為在實踐討論之中的意見一致即是一種目標的完成，因而我們可說對話倫理學是以共識形成為其自身任務的倫理學。

理論理性是否等同於實踐理性呢？這個問題在哈伯瑪斯開始作出奠基工作時已作出區分，即意義理解(理論理性)與行動的規範(實踐理性)。雖然理論理性與實踐理性在意義理解語言行動本身即代表了溝通理性，但兩者並不同。理論理性是指使得理解成為可能的條件；實踐理性則是行動所應遵守的規範。事實上這兩者的區分在規範奠基的問題上已經作出清楚的區分。但對話倫理學中奠基問題的優先性，顯示了奠基問題是實踐理性的主要問題，也就是說對話倫理學是以實踐理性的闡明為主要的倫理學。綜合上述的說明，對話倫理學的理論架構在倫理實踐的預期上可說是以實踐理性為導，以共識形成為歸的倫理學。理論規範的建立往往是寄望於在實際經驗中能夠提供倫理規範的行為判準，但卻也因實際問題包含種種複雜因素例如：我知道說謊是不對的，但是為了能夠救人我只好說謊等等。也使得理論與實踐之間會有實際執行上的困難與落差，而無法機敏地作出適時應有的道德行為。在應用自己所理解的規範時也就並非如同技術知識般的

能再每個人身上作出如出一撤的行為。雖然如此，道德的對話討論卻也提供了過去倫理學在道德判斷與規範建立的缺乏部分，讓價值多元的時代有一個可以依據的思維理論是值得我們加以闡明的洞見。

第三節、理論與實踐雙重任務的詮釋學

高達美在《真理與方法》第二版的序言與 1985 年所寫的 在現象學和辯證法之間——一種自我批判的嘗試 中均指出他在 30 年代關於遊戲概念的想法與維根斯坦後期的思想具有一致性，由遊戲模式考慮世界經驗的普遍語言性將《真理與方法》一書的整個佈局從藝術遊戲到語言遊戲，並把詮釋學向度轉向自我意識如何自我顯露於對話關係時，與施萊爾馬赫對於詮釋學發展為精神科學方法論的觀點中，他認為理解的對象並非僅限於文本，同樣也處於人際交往的事物之中的說法，首先指出的是詮釋學世人的自然能力而非一種科學方法。事實上，詮釋學作為一門哲學會在理論與實踐之間含混搖擺，這個問題在於作為理解的詮釋學與闡釋、解釋、翻譯均有相關，這些又為方法科學的觀念而被要求。宗教改革後日常語言的進入使得宗教的解釋不是單一的傳教者解釋，而是與自身生活經驗相結合的予以理解。以致於我們有必要在這兩個涵意混淆的狀況下清楚說明。高達美以回到亞里斯多德對於「理論哲學」、「實踐哲學」、「詩哲學」的區分中重新釐清詮釋學、修辭學、辯證法是歸屬於實踐哲學或者詩哲學。首先實踐哲學是專研人類行為，是為著行動而被追求的知識，包括倫理學、家政學和政治學等與人類生活中包括一切跟善相關的問題，作為人類生活中善的科學並促進以善為自身目的的知識，而且本身還必須有實際的作用。雖然它不像技術學僅限於某個確定的領域；亦不是以探討人類第一智識的理論哲學。但是就像它所涵蓋的倫理學不只限於描述產生作用的規範，還須證明這些規範的效用，甚至是制定正確的規範。

雖然，修辭學、辯證法則被歸類為著創造或者製造而被追求的知識。然而詮釋學與修辭學間的關係顯然是說話能力和理解能力具有同樣的普遍性，我們可以與他人說話並對於別人說話的內容可以聽懂；辯證法是所有科學知識反思的對象也同樣具有普遍性，在物理學、哲學都與它的觀點相關，從此處可得知這三種並

非侷限某個領域的知識而是與實際生活息息相關的。因為生活的目的就是善自身的完成，說服別人行善和教導人正確行善的觀念表現為實踐和善行(Eupraxis)的活動(Engrgeia)相應，而不是一種被製造出來的作品(Ergon)，因而若將這三者歸為技術性知識的說法是可被質疑的，應是屬於實踐哲學的知識。設若如此的話，關於「善」的「實踐」問題詮釋學如何在亞里斯多德的理論視野中找到位置？

長久以來，詮釋學被稱為理解的藝術，但是「理解」的希臘詞(Synesis)是學習現象的中性聯繫詞與關於學習的希臘詞(Mathesis)可互換的意義。但是它在亞里斯多德倫理學裡這個中性意義有著某種精神的德性之解釋，尤其在十八世紀宗教詮釋學的興起後，它是為靈魂之識和靈魂理解所用的辭意是相同的，也就讓「應用」並非只是理解的「運用」，而是聖經在於信仰者文本詮釋中產生善的生活上的指引。使得「理解」成為實踐合理性的變形，它是對於某事的理解與對他人實際狀況作出明智判斷的一種共同作用，這種共同性讓人進入一種遊戲的狀態如同猜謎遊戲中的出迷與猜謎的過程，對此同好的人或好友才進入其中參與。這過程實際上已經觸及實踐哲學的觀念中實踐理性所蘊含的道德涵義。亞里斯多德倫理學中的「德行」，一直是處於其規範效用前提之下的規範。其中的實踐理性的德性並不是實踐手段，而是與習俗(Ethos)相關聯的東西。高達美也援引亞里斯多德倫理學這部份的理論，強調詮釋學做為理解的專門科學實際上並非是技術知識而是實踐哲學的一種。詮釋學的實踐意義與流傳物在習俗中的作用使得傳統所產生的效果歷史意識相關，儘管詮釋學雖然是批判亞里斯多德在技術知識與實踐之釋間的區分問題，但它卻透過實踐哲學爾亞里斯多德的倫理學產生了聯繫，並將詮釋學由過去的技术性知識修正為實踐哲學的學問。

高達美這一修正的過程是有其學科發展上的重大意義的，這是對於精神科學與自然科學在科學方法論上的切割。因為近代詮釋學的發展受到現代理論科學的概念及其實踐—技術應用上的衝突，因而有必要回溯到亞里斯多德的實踐傳統何藝術理論的說法，釐清詮釋學的實質理論為何的反省思考。但這回溯不僅讓我們對於高達美在詮釋學的設想架構有一新的想法，他除了追隨海德格的存有論哲學

外，還承繼了亞里斯多德的德性倫理學。詮釋學中的詮釋學意識開啟理解的視域是以生活中與人相關的善的行為，與人相互隸屬建立友誼，而習俗在具體行為中為實踐理性所指導成為道德行動的最終指標。

高達美的詮釋學雖是在存有論的此在開展下所發展的理論，但為與自然科學方法論作一區別之下重回至實踐哲學的意涵，並直指詮釋學作為一門與實踐哲學相關的學問，實際上這個此在的存有即是一種自我實踐開展的過程。高達美曾自謙自己只是個歷史語言學家，但在他的著作中卻都充斥著反對科技理性的自我異化，必須重建人際關係的倫理說明，在這個理念上不得不承認他與哈伯瑪斯的出發點是相同的，雖然各所持有的理論不同卻都是回歸到生活世界中的存有問題與在此之中的一切。哈伯瑪斯以重構道德原則所發展的對話倫理學；高達美以重塑實踐哲學做為自身完成的詮釋學，兩者都立足在倫理實踐上對於實踐理性的問題做了說明。本章節中試圖藉由語言觀的差異進一步說明兩者在倫理向度上的不同，雖說高達美是追隨亞里斯多德的德性倫理學中實踐理性作為顯現自身的詮釋學，但其過程還是在存有學所開展的世界觀脈絡下透過對話開啟自身與共有的效果歷史意識聯繫，是走出自己再返回自身的實踐完成，這一完成亦是與善自身為目標的歷程。至於對話倫理學因為尚是仍在發展中的理論，目前只能針對部分版本的内容提出說明，道德規範的奠基是以共識形成作為語用學預設條件的道德對話理論之結果設想，作為實踐討論中預期完成的結論，這種理想仍不免會將對話倫理學理解為有目的論期待的倫理學，期望在價值混亂的科技時代有一種普世的道德規範，且這個規範是因共同參與討論的緣故預期必能遵守的道德行為，因此這種倫理學是以共識做為自身目的的倫理學。

「理性」作為人類自身所包含的特質，「語言」則代表了每個人都具有理解與說話的自然能力，這都是人們經驗世界的方式例如：我們與其他人談話，對於談話的内容提出反對或贊同的意見，並能理性的提出觀點作為檢驗共同經驗的依據。這些都表現在政治活動的運作與社會秩序的建立之中，以倫理實踐的方式表現在人際關係上，因為相互承認、相互隸屬的共同經驗作用在友誼的關係使得與

人達成意義理解成為可能，友誼的擴延所形成團結的意識凝聚才能有和睦共同生活的國家，這些與實踐相關的活動受到社會意識的強迫而與自我逐漸疏離，使得人們淪為「無談話能力」者，卻又亟於追求自身位置的矛盾之中，這種“異化感”的充斥誘使人們轉向私人生活的追求與自我物化的盲重，並且對於公眾事務多半興趣缺缺呈現不信感與不確定性，迫使我們必須嚴肅地回頭思考實踐的倫理生活的意義為何，以及能夠喚醒我們與一切善的生活意義的追求。

最後，對於倫理學與真理理論之間有何關聯的問題？原因是哈伯瑪斯的對話倫理學構想與高達美的哲學詮釋學，最終都回到實踐的問題上作為自身與他人完滿的追求上。哈伯瑪斯的「真理的共識理論」的主張是指我們在日常溝通中意義理解的有效性基礎，即是在對話內容的真實性原則上必須能夠兌現的承認，至於理由是否能證成我的有效性聲稱，就必須在論證討論中說服別人。普遍性的真理就在論證討論中達至一致同意。關於這一點，哈伯瑪斯受到羅迪(Richard Rorty)與威爾默的批評修正了他的立場。他放棄了對於真理共識理論的解析方式，因為真理最後並非知識論的問題，而是實踐的問題。因而最後以「日常實踐的實在論」取代先前的說法。而在溝通行動理論的架構中，將真理理論轉提作一種「消除疑慮」的用法⁶⁰。至於高達美在《真理與方法》中真理與方法的關係顯然是一種對峙的關係，科學的方法是 impossible 達到理解的真理。因此高達美寫道：「我們的整個研究所要表明的是由科學方法所提供的確實性並不足以保證真理，特別適用於精神科學。但這並不意味著精神科學的科學性降低，而是相反地證明對特定的人類意義之要求的合法性，這種要求正是精神科學自古以來的訴求。在精神科學的認識中，認識者的自我存在是一起起作用的，這一部分確實是方法的侷限，但不表明科學的侷限，凡以方法工具所不能做到的，必然能夠通過提問和研究的學科

⁶⁰ 林遠澤著，《民主：包容性的共識或排他性的團結？站在哲學「語用學轉向」後的十字路口》。台北：當代雜誌，183：76-93。

來完成，而這種學科可以確保獲得真理」⁶¹。而是發展一種與我們整個詮釋學經驗相應的認識和真理的概念。

⁶¹ 高達美著，洪漢鼎譯。《真理與方法》。台北：時報，1995。

第六章、研究結論

透過相關文獻的閱讀與剖析，個人企圖逐漸離析出語言學轉向後高達美與哈伯瑪斯在實踐問題上的貢獻與值得我們反思之處。首先我們必須承認在價值混亂並且是匿名責任的時代裡，道德判斷的失準與自我異化情況的與日俱增之下，造成社會凝聚力的潰散、人際關係缺乏互信以至於對於教化做為歷史陶冶的貧乏。事實上，我們必須認清這些都是今日科技時代下整體公民社會不斷釀災的危機與後果。因而必須找回我們對於精神科學下的自我認識，重構文化生活的核心價值與信念。而哲學家的工作任務就是在看見問題、提供思考與解決問題，並重視社會、文化與人際實踐問題。這兩位哲學學者確實在這個問題上做出了貢獻，透過對話中的意義理解，提供了實踐哲學在當代生活中的新意義。其次值得反思之處是兩位學者雖從不同的哲學系統為視角，但最終都在意義理解的有效性基礎上闡明語言經驗的問題，可見語言和我們實際的日常生活之間的密不可分。

最後，本研究目的還是在釐清高達美與哈伯瑪斯倫理觀比較上的見解。針對這部份，研究者必須先加以說明在研究動機的企圖上並未預設比較兩者孰輕孰重的觀點；亦未有融合兩者觀點的研究目的。而是寄望此研究的提出能引發更多哲學研究同好的加入，使得國內與倫理學問題相關的討論有更多突破的空間。歸結兩者在倫理學概念上的差異以時間間距的觀點來看，哲學詮釋學是以回溯人文主義為考量來籌劃存在問題的實踐哲學，是一種人類歷史文明發展上為考量的鉅觀。而對話倫理學的架構是站在人類社會性活動的考量上，企圖能有效解決日常生活中涉及道德判斷的事務，以化解生存上的衝突與危機，是一種歷史社會發展上的微觀。兩者皆具有各種巧妙，都能在倫理學的面向上提供我們省思的論點，因而並不能以任何方式加以區別。

對於這些論述的重要性已經逐一呈現在本文的研究之中，但礙於現況中未見有其他相關論點的討論，以至於對於本研究所做的說明未能有一提供反省的理論見解。企望本文研究能啟發帶動作用，寄望在倫理實踐的理解上提供更多的思維理路。

參考文獻

壹、參考書目

一、中文部份

- Aristotele 著，苗力田譯(1983)。《尼各馬科倫理學》。北京：中國社會科學。
- Heidegger, M 著，王慶節、陳嘉映譯(1994)。《存有與時間》。台北：桂冠。
- Gadamer, Hans-Georg 著，結構群編譯，廖秀惠、廖美智、王惠萍校對(1980)。《科學時代的理性》。台北：結構群。
- Gadamer, Hans-Georg 著，李曉萍譯(1980)。《理性·理論·啟蒙》。台北：結構群。
- Gadamer, Hans-Georg 著，洪漢鼎譯(1999)。《真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》。台北：時報。
- Gadamer, Hans-Georg 著，洪漢鼎譯(1995)。《真理與方法—補充和索引》。台北：時報。
- Sigmund Freud 著，簡意玲譯(2006)。《小漢斯：畏懼症案例的分析》。台北：心靈工坊。
- Palmer, R.E.，嚴平譯(1997)。《詮釋學》。台北：桂冠。
- 洪漢鼎，(2002)。《詮釋學史》。台北：桂冠。
- Jürgen Habermas 著，曹衛東、付德根譯(2002)。《後形而上學思想》。南京：譯林。
- Jürgen Habermas 著，曹衛東譯(2002)。《包容他者》。上海：人民。
- Jürgen Habermas 著，童世駿譯(2003)。《在事實與規範之間—關於法律和民主法治國的商談理論》。北京：三聯。
- Jürgen Habermas 著，杜奉賢、陳龍森譯(1991)。《論社會科學的邏輯》。台北：結構群。
- 阮心邦、林端(2003)。《解讀溝通行動論》，上海：人民。
- 哈伯瑪斯，(2001)。〈論人權的文化間性 - - 假想的問題與現實的問題〉，中國社會科學院的演講稿。

哈伯瑪斯著，郭官義譯，(2000)。《重建歷史唯物主義》，北京：社會科學文獻。

哈伯瑪斯著，鞏群譯，(2003)。《道德烏托邦的重構—哈伯瑪斯交往倫理思想研究》，北京：商務。

Karl-Otto Apel 著，孫周興、陶興華譯(1994)。《哲學的改造》。上海：譯文。

Ludwig Wittgenstein 著，尚志英譯(1997)。《哲學研究》。台北：桂冠。

Ludwig Wittgenstein 著，郭英譯(1989)。《邏輯哲學論》。台北：唐山。

Ludwig Wittgenstein 著，張新方譯(1987)。《哲學探討》。台北：海國。

Paul Ricoeur 著，洪漢鼎譯(2002)。〈詮釋學與意識形態批判〉，《詮釋學經典文選》(下)，頁 167-207。台北：桂冠。。

林遠澤(2002)。〈意義理解與行動的規範性—試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉。《人文及社會科學集刊》，15(3)：401-429。

林遠澤(2002)。〈包容性的共識或排他性的團結？—站在哲學的語用學轉向後的十字路上〉。《當代雜誌》，183：76-93。

林維杰(2002)。〈高達美論詮釋學的教化與倫理問題〉。《白沙人文社會學報》，103-118。

莊國銘(2003)。〈亞里斯多德論鞏固政治共同體的兩大德性：正義與友誼〉。

《政治科學論叢》，18：191-216。

張鼎國(2004)。〈共通感、團結與共識：對當代詮釋學思考下的相關實踐議題之審思〉。「詮釋學與中國經典注釋研討會」論文，宜蘭：佛光人文社會學院。

傅永軍(2004)。〈高達美與哈伯瑪斯的詮釋學論爭與批判理論基礎的證成〉。「詮釋學與中國經典注釋研討會」論文，宜蘭：佛光人文社會學院。

Gadamer, Hans-Georg, 林維杰譯，未發表(1999)。〈友誼與團結〉，《經濟與社會中的常數-瓦爾特·維茨爾曼紀念文集》。德國：康斯坦茨。3：178-190。

Gadamer, Hans-Georg 著，林維杰譯，未發表(2000)。〈論哲學在政治上的無權〉
《Hermeneutische Entwürfe, Tübingen》。德國：35-41。

二、西文部份

Alan How.(1995).The Habermas-Gadamer debate and the nature of the social : back to Bedrock. Aldershot Hants Eng. : ;Avebury.

E. Palmer(2001)Gadamer in conversation :reflections and commentary. New Haven :Yale University .

Gadamer, Hans-Georg (1986).The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy. New Haven :Yale University . .

Gadamer, Hans-Georg (1991).Plato's dialectical ethics : phenomenological interpretations relating to the Philebus. New Haven :Yale University Press. New Haven :Yale University . .

Gadamer, Hans-Georg (1999). Hermeneutics, religion, and ethics. .

Hans-Georg Gadamer with Carsten Dutt ... [et al.] ; edited and translated by Richard John Macquarrie & Edward Robinson((1962) Being and time, Oxford UK Blackwell,

Jürgen Habermas &Hohengarten, William Mark.(1992). Postmetaphysical thinking : philosophical essays. Cambridge :Polity . .

Jürgen Habermas (1993).Justification and application : remarks on discourse ethics, Cambridge :Polity. .

Jürgen Habermas (1998).On the pragmatics of communication. Cambridge, Mass. :MIT . .

Jürgen Habermas (1984).Communication and the evolution of society. Cambridge Mass. :MIT.

Georgia Warnke(1987) Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason. Stanford, Calif. :Stanford University. .

Ingrid Scheibler. (2000)Gadamer :between Heidegger and Habermas.。 Lanham Md. :Rowman & Littlefield Publishers,

Patricia Altenbernd. Johnson(2000). On Gadamer.。 Australia :Wadsworth Thompson

Learning.

Smith, P. Christopher(1991).Hermeneutics and human finitude : toward a theory of ethical understanding. New York :Fordham University. .

Warnke, Georgia (1987). Gadamer :hermeneutics, tradition, and reason, Stanford, Calif. :Stanford University. .