

## 歷史與真理： 論史特勞斯與高達美的經典文本詮釋爭議<sup>1</sup>

魏中平<sup>2</sup>

南華大學通識教學中心、公共行政與政策研究所助理教授

### 摘要

本文旨在透過史特勞斯與高達美這兩位二十世紀重要的思想家彼此於其往來書信與著作中，關於經典文本詮釋的某些爭論問題進行理解與分析。本文從討論兩者最根本差異所呈現的一個問題開始，此即一種具普遍性的描述詮釋經驗的理論是否可能建立？並從中引伸出兩者其他重要的詮釋問題爭論，如詮釋古典文本時，作者的意圖是否是最重要的對象，甚至是該文本的真正意義所在等。透過以上對兩者相關的基本詮釋學觀點的討論與理解，本文試圖提出的最重要結論是，兩者對於經典文本詮釋觀點的爭議，其實是源於兩者的歷史觀與真理觀看法的根本差異之上。亦即，對於兩者思想中歷史觀與真理觀的差異，才是造成兩位思想家在許多詮釋問題上有不同看法的主要因素。此外文末還提醒讀者，縱然史特勞斯與高達美兩者對於文本詮釋理論面看法具有相當大的不同，但是兩位思想家在閱讀古典文本的實踐面上所展現出來的一種虛心與不斷反省的態度卻有著高度的一致性，這或許是最值得後輩學者學習之處。依此，本文主要分為三個部分進行：第一部份為對史特勞斯的獨特「意在言外」、「秘傳式寫作」詮釋觀點進行討論分析；第二部分則是討論高達美所開創的深具存在論色彩的「哲學詮釋學」對於文本詮釋所提出的相關主張；第三部分則是特別針對兩者的往來書信與某些公開文章中彼此所提出的爭論進行分析與討論。

**關鍵字：**里奧·史特勞斯、高達美、經典詮釋、歷史、真理

---

<sup>1</sup>作者在此要對曾經審查過本文的幾位審查人表示由衷的謝忱。由於他們寶貴的建議，使得本文得以更加完善。當然所有的錯誤還是由作者自負。

<sup>2</sup> 聯絡方式：cpwei@mail.nhu.edu.tw

## 一、前言

提到歐美現代重要的政治哲學（思想史）家，很難不讓人想到德裔美籍的史特勞斯(Leo Strauss)及其所建立的學派。但卻很少人注意到，史氏與高達美(Hans-Georg Gadamer)這兩位二十世紀各領風騷的重要思想家，雖然自青年時期便已相識，彼此對於對方的研究也一直保持關注，但由於某些環境與學術興趣的因素，使得兩者的思想交鋒並不多見<sup>3</sup>，以致沒有留下許多豐富的線索與問題，得以讓學者們進一步拓深兩者重要理論的某些異同層面下所具有的深層意涵。不過正如人們對這兩位思想家初步的印象所提示的，史特勞斯在政治哲學(思想史)領域，以其對於古典政治學著作所持有的特殊詮釋方法與態度而著稱，而高達美更是當代最重要的詮釋學家與哲學詮釋學的奠基者，兩者對於重要的古典文本的詮釋問題，不可能不注意對方在這方面的重要見解並有所回應。就目前文獻看來，確實兩者對於此一問題有過比較正式的書面交流，但很遺憾卻並沒有持續地發展下去<sup>4</sup>。

在此一背景與資料狀況下，本文所試圖做的，是針對兩者的經典文本詮釋觀做一簡要的分析，並且試圖從兩者對此方面問題的交手中，梳理出兩者的重要理論差異及其背後的思想意涵。對於這種差異，文中將指出，主要是來自一種對於人們所處的歷史性與真理觀的不同看法所致。對此歷史性觀點的差異似乎更加重要，因為其不僅塑造了兩人對於詮釋成果的絕對/相對性的對立立場，並且也影響了對於真理性質的根本理解。而此種來自語言、詮釋與真理三者，在彼此相互關連中所發展出來的各種問題意識，正是當代哲學研究最重要的一項特徵與中心課題。

---

<sup>3</sup> 史特勞斯與高達美早在 1920 年代初，當還在威瑪德國時代念大學時便已認識。終兩者一生，彼此見面機會亦並不多，可說是純粹的學者之間的君子之交，但高達美認為史氏個人似乎有一種傾向不太願意與其討論兩者之間學術上的不同觀點，他為此殊感遺憾。關於兩者之間關係的追憶與高達美對史特勞斯某些不同問題的回應，請參見由史氏弟子於 1981 年 12 月，當高達美至美國訪問特別邀請他進行了一場訪問的錄音書面紀錄，收於 Ernest Fortin, "Gadamer on Strauss: An Interview," in his *Human Rights, Virtue, and the Common Good* (Lanham: Rowman & Littlefield), 1996, pp. 175-89.

<sup>4</sup> 史特勞斯對於高達美鉅著《真理與方法》(Truth and Method)一書問題的彼此書信討論(1961 年)，請見：L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 5-12。收錄的書信包含三封信：史氏對高達美《真理與方法》一書的評論、高達美的回信以及史氏最後的回信。這三篇書信目前已被大陸學者收錄於編譯的一系列關於史特勞斯著作的書籍中，請參見，施特勞斯著，朱雁冰、何鴻藻譯，《回歸古典政治哲學—施特勞斯通信集》(北京：華夏出版社，2006 年)，頁 403-15, 418-9。

## 二、史特勞斯的經典詮釋觀點

在學界，史特勞斯的思想一向是容易引起學者們爭議不斷的題目之一。一方面是來自於史氏思想本身的特殊性所引發的問題；另一方面則是來自人的因素——史氏的弟子們構成的所謂「史特勞斯學派」(the Strauss School, the Straussians)，其往往給外界帶來的一種既具有菁英性格，但卻又神秘得難以入其堂奧的自成一格的小團體的印象<sup>5</sup>。史氏的思想在美國學界雖不能夠稱得上主流，但絕對是一股無法忽視的學術勢力。任何討論到西方古典政治文本的詮釋問題，沒有人能夠不注意到史氏所提出的觀點。史氏的思想各部有其一貫的脈絡，彼此環扣，相互依存，很難討論到其一而不觸及到其他部分。但本文為討論方便，將只就其對經典文本詮釋有關的層面做一扒梳，僅在必要的時候，觸及其他問題的討論。當然如此的處理難免會有掛一漏萬或是曲解思想的可能，但限於篇幅與討論的焦點，如此權宜，或不得不然。

史特勞斯對於古典文本詮釋觀點中，最為學者所重視的，也是他最著名的看法，就是他所謂的「秘傳式寫作」(esoteric writing)現象的發現<sup>6</sup>。所謂「秘傳式寫作」，簡單而言，就是史氏指出古典文本的作者（當然不僅限於此，現代、或任何時代都有可能，但相對於現代，古代更有可能發生，原因後詳）常常故意在其作品中以各種手法隱匿其真正的意圖或意義，藉此瞞騙某些人，同時也等待某些有心人來「發現」他的真意為何。為什麼這些作者要發展出這樣一種隱匿其真正

<sup>5</sup> 目前想要瞭解史特勞斯整體思想大要的最佳入門書，當推由史派弟子 Thomas Pangle 所編的史氏的一系列文章，The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss (Chicago: University of Chicago Press, 1989)一書；另外有關學界對「史特勞斯學派」的看法與討論，可以參考：Robert Devigne, Recasting Conservative: Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism (Michigan: Bookcrafters, 1994)一書。

<sup>6</sup> 史氏討論此一「秘傳式寫作」現象最重要的兩篇作品分別是：“Persecution and the Art of Writing”收於氏著同篇名文集中 (Glencoe, Illinois: Free Press, 1952)，頁 22-37；以及“On a Forgotten Kind of Writing”收於氏著 What is Political Philosophy? (New York: Free Press, 1959)，頁 220-232。在此必須說明的是，對史氏而言，他所談論的「秘傳式」寫作方式的文本，往往是指一些偉大（政治）哲學家所留下的經典文本，這些文本在他看來方才具有永恆真理的價值，但是這並不是否認此種寫作技巧不會在其他種文本上出現。因此本文的行文以及所舉的例子中，常會以哲學家或哲學文本為例。此外，本文並沒有隱含「秘傳式寫作」，是史氏所有留給後世的思想遺產中最重要的一項，僅是指出就本文所討論的經典詮釋觀點或方法的問題範圍而言，是最為學者所注意或重視的一項主張。對此，可參考學者 Paul Cantor 於討論史氏詮釋觀點文章中，所引用拉岡(Jacques Lacan)、高達美(Georg Gadamer)與科耶夫(Alexander Kojève)三位歐洲學者在其著作中提及史氏時，皆是特別指出史氏此一特殊的觀點為證。Paul A. Cantor, “Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics,” in Alan Udoff, ed., Leo Strauss’s Thought: Toward a Critical Engagement (Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1991), p.268.

意義的寫作方式呢<sup>7</sup>？根據史氏的說法，主要有兩個理由：第一個是擔心受到權威當局的「迫害」(persecution)；第二則是害怕所說出來的「真理」會令當時的社會受到「傷害」。如史氏所說：「就迫害此事對文學的影響而言，正是它迫使所有抱有異端看法的作者們，必須發展出一種特殊的寫作技巧…因而同時也產生了一種特別的文學類別，在此中，所有有關最重要事情的真理，完全以一種『意在言外』(between the lines) (引號為譯者所加)的方式來表現。這種文學所欲陳說的對象，並不是所有的讀者，而僅僅是一些值得信賴與有知識的人。」<sup>8</sup>另外他還說到：「他們(指早於現代的那些作者們：譯者註)相信在『智者』(the wise)與『平庸者』(the vulgar)之間，存在著一道無法填平的鴻溝，這是有關人類本質一項基本的事實，而此一事實並不會因為大眾教育的進步而有所影響：哲學或科學，基本上只是『少數人』(the few)的特權。因為他們深信著，哲學之為哲學必然是被大眾所懷疑與憎恨的。」<sup>9</sup>

當然史氏也認為，這種從研究古代作者們的作品所發現的現象，並不僅限於那些思想迫害極為普遍的時代才存在，任何時代都有可能發生，只要有某些作者希望透過「意在言外」的方式來傳遞他的某些思想，這樣的寫作方式就會被採用。不過史氏基於他特殊的政治哲學思想觀點還認為，這些古典文本的作者之所以採取「秘傳式」寫作方式另一個重要的原因，是來自於另一種「傷害」，亦即對社會穩定的傷害。而史氏所依據的理由是，他認為從柏拉圖以降，西方哲人基本上認為人有聖賢愚智之別，而智者、能者，往往只佔整個社會的極少數人，只有他們方才掌握了真正的「知識」(knowledge)，或是「真理」，社會其他的大部分人則否，他們只能依賴著「意見」(opinion)而過活，「知識」是真相而「意見」只是幻影，這兩者基本上是衝突的。但是對於社會大部分的人而言，眾人所普遍接受的「意見」才是現實生活的支撐力量，這些哲人如果說出了「意見」的真面目，意圖以「知識」取代之，後果必然是動搖社會賴以生存的基礎，引起整個社會的動盪不安。如他自己所說的：

**哲學或科學，做為人類最高的活動，其目的是嘗試用「所有事物」的知識(knowledge of “all things”)來取代有關「所有事物」的**

---

<sup>7</sup> 對此，本文的審查人之一特別指出「秘傳式寫作」應是史氏閱讀文本時，遭遇到作者意圖為何的詮釋問題之後的解答結果而非原因，因此本文的處理似有倒果為因之嫌。本文作者雖同意審查人的此一看法，但仍須指出，本節之目的主要在於呈現出史氏的特殊文本詮釋觀點成果，並加以說明可能之意涵何在，以作為第四節討論之背景，其間並沒有此一因果前後關係之考量。另對於史氏為何面對寫作矛盾之現象，並以「秘傳式寫作」作為其解答此一困惑之原因，雖然就史氏的思想而言是一可討論而重要之詮釋學原則問題，然此問題已溢出本文設定之問題範圍外。

<sup>8</sup> Strauss, “Persecution and the Art of Writing,” pp. 24-5.

<sup>9</sup> Ibid., p. 34.

意見(*opinion about "all thing"*)；但是意見本身卻是構成社會的元素之一；所以哲學或科學，便是一種嘗試要消解社會所賴以維持其存在的某種元素的活動，當然也因此對社會造成了危害。故哲學或科學必須要被限制在極少數人的領域之內，而哲學家或科學家也必須尊重那些社會所賴以存在的意見。但這裡所謂的尊重和接受這些意見並認為其為真，完全是兩回事。抱持這種對於哲學或科學與社會之間關係看法的哲學家或科學家們，便被迫採取了一種特別的寫作方式，這種方式既可以讓他們向那些少數人透露他們所認為的真理，同時又可以避免危害了大多數人對於社會所賴以存在的意見那種毫無條件的信服。<sup>10</sup>

結果，或是整個社會必然要敵視公開說出真相的哲學；或是哲學被迫保護自己而隱匿自己的真知，加上哲人無法面對一種明明知道真理為何，卻依然必須視若無睹的「來自靈魂上的欺瞞」(*the lie in the soul*)，而這兩種情形的後果，都是使得哲學家傾向一種「秘傳式」的寫作以待來者。如史氏所言：「做為一個哲學家，最痛恨的莫過於一種『來自於靈魂上的欺瞞』，他沒有辦法騙自己，事實是那些大眾意見都僅僅只是一些『看起來像真的故事』(*likely tales*)或是『高貴的謊言』(*noble lies*)或是『可能性很高的意見』(*probable opinions*)，因此，他選擇讓他的哲學家讀者來做這樣的工作，亦即把他書中的真理從那些出以詩或對話的表達形式中分離出來。」<sup>11</sup>也就是他們採取一種雖然公開發表自己思想，但卻暗藏其真正想法的方式，以求一方面能夠把自己的想法給傳遞開來；另一方面又可以免除可能面對的某些危險，因此對這類哲人而言，變成同一部作品有兩類的文本意義與兩種不同的對象讀者的現象：一類是表面上應付當局檢查或是寫給平凡大眾所看的文本意義；另一類則是作者所特意隱藏起來的真正意圖，只有那些非常細心的讀者，那些少數有智慧，具哲人心靈或潛力的人們才能夠領會知曉的言外之意的文本意義<sup>12</sup>。

然則史特勞斯所提出的此種「秘傳式」寫作現象，除開其在史氏思想中所具有的政治意涵之外，對於經典文本的詮釋問題，具有什麼樣的重要性？如果單純就文本的詮釋「方法」的角度而言，史氏的此一看法，所指出的是做為文本詮釋者所應有的基本原則與限制，亦即，吾人做為某一文本的詮釋者而言，必須謹記在心的是：文本所欲傳達的意義，並不都是如其表面所呈現出來的那樣，做為詮

<sup>10</sup> Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing," pp. 221-222.

<sup>11</sup> Strauss, "Persecution and the Art of Writing," p. 35.

<sup>12</sup>另關於史特勞斯此種「秘傳式」寫作的說明與討論，以及史氏所提出的一些如何閱讀出文本作品真意的方法的整理，可以參考：胡全威，《史特勞斯》(台北：生智出版社，2001年)，頁11-18；239-261。

釋者，我們並不是毫無限制，可對文本任意加以解釋的。換句話說，史氏此種對於詮釋的理解，使他既不拘泥於文本的表面意義，同時又不放棄認為作者的意圖，對詮釋作品具有最終權威的想法。透過史氏的分析，他使我們認識到，作者意圖的現象遠比一般傳統文本詮釋理論所理解的還要更加複雜<sup>13</sup>。

為進一步瞭解史特勞斯的此種詮釋觀點，我們還可以將跟其他類似主張的學者做一比較，例如美國著名的「意圖論」(intentionalism)的詮釋學者赫許(E. D. Hirsch, Jr.)。赫許認為文本作者寫作時的意圖(intention)，才是判斷任何一個對於文本詮釋「正確」或「有效」(validity)的最終判準<sup>14</sup>。但事實上兩者在某些方面還是有所不同的。赫許認為，文本必定有著一種不會隨著時間與環境推移而改變的「意義」存在，如此談所謂的詮釋的有效或正確才有可能，而此一不變的意義就是作者透過文本所意欲傳達出的某種意圖。而為了說明為何不同的詮釋者或是不同的時空背景下對同一部作品會有極為不同的詮釋結果，赫許從當代語言哲學中借用了兩個概念來說明這種現象，此即「意義」(meaning)與「意涵」(significance)的區分(赫許用的是德文字 *Sinn* 與 *Bedeutung*)<sup>15</sup>。相應這兩個概念，赫許指出在人們詮釋過程中，還有兩種不同活動經常參與著，此即「判斷」(judgement)與「評論」(criticism)。前者指的是在「理解」與「闡釋」這兩種尋求文本真意的

---

<sup>13</sup> 關於史氏此種特殊的看法與現代受到歐陸詮釋學觀點影響而流行於文學中常見詮釋觀點之間的關係，請參見：Paul A. Cantor, "Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics," pp. 267-314.

<sup>14</sup> 赫許在其理論中使用的是「詮釋的有效性」(the validity of interpretations)這樣的字眼，原因是赫許承認所謂正確的(correct)詮釋或理解也許在實踐上永遠無法知曉，我們必須面對的是一種有限的證據情況下來判斷對文本的詮釋或理解的正確程度，也就是有效性。對赫許而言，他認為施萊爾馬赫(F. Schleiermacher)與狄爾泰(W. Dilthey)等所主張的一種對於文本作者創作時心理過程的重建，視為是理解文本意義的方法這樣的看法甚為認同。因此他的工作便在於如何在理論上提出一種能夠做為斷定何種詮釋是「有效」的標準，以避免對文本詮釋的結果淪於各說各話的「詮釋的巴別塔」(babel of interpretation)，而這個標準對其而言，應該是所有詮釋理解的根本目的，也就是作者的意圖。關於赫許的理論請參見他的代表作，*Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967)。另從高達美的哲學詮釋學觀點對於赫許此種作者意圖論主張加以批判檢討的看法可參見 David Couzens Hoy, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics* (Berkeley, CA.: University of California Press, 1978)，特別是第一章中的討論。

<sup>15</sup> 赫許在其書中指出，現代語言哲學的奠基人之一，德國哲學家弗列格(Gottlob. Frege)在其著名論文〈論意義與指涉〉(Über Sinn und Bedeutung)便是用了這樣的區分。但是我們知道，弗列格的'Bedeutung'一字的英文翻譯比較正確的應該是'reference'也就是「指涉」的意思，而非赫許所認為的「意涵」(significance)這個意思。此外弗列格所談的意義與指涉的區分是針對「語句」(sentence)而非整體「文本」(text)；還有就是弗列格認為指涉關涉到的是意義的真值(Truth-value)，其非真即假，是不會隨著時間而改變的，這跟赫許所認為的又有所不同。赫許對弗列格的引用請參見，*Validity in Interpretation*, p.211，而對赫許此點的批評請參考，Hoy, *The Critical Circle*, pp.21-23.

活動之外，詮釋往往還會落於一種評價的時刻，亦即詮釋者會從外部的考量來對文本進行某些判斷。而這種判斷的行動往往說明了文本與其之外某些事物的關係，這樣的判斷本身是可以隨後被加以解釋或討論的，而這此一隨後的活動就是構成赫許所謂的「評論」。因此「理解」與「闡釋」的對象是「意義」，而「判斷」與「評論」的對象則是「意涵」<sup>16</sup>。上述兩種區分使得赫許得以主張：面對著各種不同的詮釋結果並不一定表示彼此是互相衝突的，因為他們是可以有著一個共同的文本「理解」，而另一方面對此一「理解」的「闡釋」卻可以因人而異有不同的表現，但基本上他們必須是在談同一件事，此即由文本本身所理解出的真正意義；同樣地，各種不同形式的「評論」可以不同，但是對於作品「意涵」的基本判斷卻應當要一樣<sup>17</sup>。因此對赫許而言，像海德格(M. Heidegger)與高達美那些懷疑是否有一種「正確的」或是毫無偏見影響能客觀地對文本進行理解的人，是將上述不同的區分給混淆了的結果。

史特勞斯與赫許這樣的詮釋理論家不同的地方，首先是史氏從來就沒有像赫許這些人一樣，想要從理論上建立起一種普遍性的詮釋規則、方法甚至標準，以便據以判斷何種詮釋或理解是最正確或符合作者原意的。史特勞斯斷然否認找到這樣一種方法或規則的可能，因為他認為詮釋基本上是一種非常「個人性的」經驗，在詮釋或理解的過程中，有太多的偶然性因素摻雜其中，使得每一次的結果總是那麼地不可預見，因此詮釋對他而言比較像是一種藝術而非理論或科學的行為，如他對高達美所言：

您的（譯者案：指高達美在《真理與方法》書中所提出的理論）是一種「詮釋的經驗的理論」（theory of hermeneutic experience），而做為這樣一種理論它顯然是一種普遍性的理論。雖然我自己所有過的詮釋經驗實在相當有限，不過就我所擁有的這些經驗而言，卻足以使我懷疑，一種超越了僅僅是「形式的」（formal）或外在的普遍性的詮釋理論是否可能？我相信我這樣的懷疑，實來自於進行每一次有價值的詮釋時所感受到的那種無法再次重現的當下性（occasional）所致。<sup>18</sup>

當然這裡涉及到史氏對高達美著作的誤解，不過從此段話中可以看出，他確實反對吾人能夠建構出一種具有普遍性並且在實質上規定了正確詮釋方法的理論。但史特勞斯也並不是反對所有有關如何詮釋的規則或方法，只要這些規則或

<sup>16</sup> Ibid., p. 143.

<sup>17</sup> Ibid., p. 144.

<sup>18</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," pp. 5-6.

方法指的是大概的原則而非嚴格意義的「方法」。如他在相關著作中所提到的一些如何注意秘傳式寫作存在的各種原則、閱讀古典文本需常常注意「意在言外」的閱讀方式等等，皆是一些他自己所提示出的原則。

第二，史特勞斯確實認為，古典文本的真正意義，是那些偉大作者透過其作品要告訴我們的「真理」，而這就是我們閱讀這些作品所要追求的目標，並且我們最終的理想，是必須像這些過去的思想家理解他們一般地理解他們<sup>19</sup>，這才算是真正理解了作品的真意。這些所謂的作者的「真理」—如果它們能被這樣稱呼的話，必須是超越時空而存在的。但在這裡我們要小心，史氏所強調的作者的「真意或真理」，並不是注重在某個特定時空歷史點上，作者將其所意圖的東西外加給文字，從而使文字獲得了它所謂的意義，並且主張我們的任務就是設法從各種與作者相關的資料如作者自傳、當時的社會政治經濟背景情況等等，來還原作者在當時寫作此一文本時的意圖。但這卻是赫許所認為需要做的，因為赫許認為意義本身並不能夠全然從文本本身得出，它是作者某種意識貫穿其中並賦予了文字生命的結果，因此意義是來自意識而非僅是某種實體的符號或東西<sup>20</sup>。相對於此，史特勞斯注重的，全然是從文本本身所「讀出」的作者的「真理」，作者個人的相關背景資料，並不是理解作品真理的必要條件，因為作品本身就已經含有一切所需的材料，關鍵只在讀者自己能否有本事給解讀出來。因此有人將史特勞斯此種看法稱為是一種「文本中心主義」，亦即，就史氏例子而言，思想本身是不會受到歷史或是社會條件的限制，受限的只是用以表達思想的形式，就思想內容而言，只要是真正的思想家，就必然會對人類所必須面對的永恆問題提出想法，因此對這些思想的研究而言，重要的並不是思想家寫作時的歷史背景而是作者本人所表達的思想，是文本本身<sup>21</sup>。

除此之外，在這裡有一個重要的看法可以提及做為比較，有學者指出史特勞斯對於文本詮釋的此一看法實已超越了狹隘的純文學理解的層次，原因是史氏由於其政治興趣的背景，他不會將文本的寫作單純從藝術表現模式來看，而是從一種修辭(rhetoric)的模式來看，也就是他將寫作看成是一種溝通的行為(act of communication)，是作者嘗試要跟某一群特定的聽眾溝通的行為，也因此它是一種社會性的行為，並不是一種可以孤立地加以冥想與詮釋的超脫世俗的美學對象。也因此作品文本必須被放在一種更大的社會與政治脈絡中來加以分析才行<sup>22</sup>。初看之下，這種對史氏的解讀，和前面所提到的「文本中心主義」的主張：作者的特定時空條件與理解文本內容不相干，看似相左，但其實兩者是可以相容的。原因是，這裡的更大社會與政治脈絡所影響的，並不是文本的內容或其中所隱含的真意或真理，而是其表達的形式。對史特勞斯而言，存在著一種超越時空

<sup>19</sup> L. Strauss, *The City and Man* (Chicago: Rand McNally & Company, 1964), p. 9。

<sup>20</sup> Hirsch, *Validity of Interpretation*, p. 123.

<sup>21</sup> 唐士其，《西方政治思想史》（北京：北京大學出版社，2002年），頁540-41。

<sup>22</sup> Paul A. Cantor, "Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics," pp. 269-270.

的真理或思想，是他一貫的信仰基石。因此，就歷史上的某一位偉大的思想家或作者而言，他們的偉大之處，就在於他們在其作品文本中，留下了永恆不變的真理，並超越了他們所處時代背景的桎梏，讓後世人們得以在其作品中將其發掘出來，而這樣的工作不僅必須在文本內容中，小心摸索各種「言外之意」，同時也必須在文本的表現形式的重重迷宮中來進行<sup>23</sup>。形式與內容對史特勞斯而言同樣重要，「秘傳式寫作」與「顯明式寫作」(exoteric writing)的區分，就是一種寫作形式上不同的表達形式，原因正是因為作者所身處的歷史環境的不同，使得他們必須以不同的形式來傳達不變的思想真理。

### 三、高達美的經典詮釋觀點

高達美繼承了海德格的思想，開創了以存在論或本體論為主要取向的「哲學詮釋學」(philosophic hermeneutics)傳統，這對於專注於以詮釋學方法論為主的所謂傳統的或古典的詮釋學而言是一個相當根本的轉向。就某一種意義而言，哲學詮釋學所做的，是將人這個特殊存在的「歷史性」(historicity)，給重新找回其應有的思想舞台。如海德格所表明的，人的本質是一種歷史的存在，人並沒有什麼永恆不變的本質，人的本質是由其在自己所處的時空中看待自己的方式而決定。這種由存在論的高度來思考詮釋學的問題，從一開始，便已經標定了高達美的哲學詮釋學，與自古希臘以來，那種一直以如何尋求一種正確理解與解釋文本的規則做為其唯一目的傳統詮釋學之間，有著極為不同的性格。如高達美在其鉅著《真理與方法》第二版的前言中所言：

我認為海德格對於人類此在的時間性分析已經令人信服地表明，理解不僅是主體各種行為方式之一而已，還是此在本身的存在方式。本書中的「詮釋學」概念正是在這個意義上使用的。它標誌著此在的根本運動性，這種運動性構成此在的有限性和歷史性，因而也包括此在的全部世界經驗。…像早期的詮釋學那樣做為一門關於理解的「技藝學」，並不是我的目的。我並不要構想出一套規則系統來描述甚或指導精神科學的方法論程序。我的

---

<sup>23</sup> 學者康托(Paul A. Cantor)在比較史特勞斯與解構主義(Deconstructionism)的詮釋觀點時，指出了史氏與解構主義者一個重要的分歧點就在於以下一個問題上：是否有人可以不受其所處的時代或文化的限制自由地思考？解構主義的答案是否定的，作者的思想必然是其所處時代或「正統文化」的產物。但對史特勞斯而言，卻不是這麼地絕對。解構主義對史氏而言就像是另外一種形式的「歷史主義」(historicism)，將一切文本意義都相對於某種歷史脈絡中來理解看待，這是他所不能夠同意的。請參見，Ibid., p. 285.

目的也不是研討精神科學工作的理論基礎，以便將獲得的知識付諸實踐。…我本人的真正主張過去是、現在仍然是一種哲學主張：問題不是我們做什麼，也不是我們應當做什麼，而是什麼東西超越我們的願望和行動而與我們一起發生。<sup>24</sup>

就文本理解問題而言，高達美不同於傳統詮釋學者如施萊爾瑪赫(F. Schleiermacher)與狄爾泰(W. Dilthey)，將文本理解看成是理解某個作者心理狀態表現的主張，他認為文本當然可以是某種心理狀態或生活的表達，但是文本同時又是比某種純粹現象表達出更多的東西，這個東西，就是語言自身所要說出的關於它所講對象的真實東西，也就是某種真理的要求，這種真理要求，當進行理解時，首先必須被接受。因為理解的原始形式就是一種同意或相互一致，是理解者與被理解的東西取得一致意見<sup>25</sup>。僅僅當這種對於真理的同意被懷疑時，詮釋者才會試圖進入文本背後探究他人的心理與其語言表現的關係。因此施萊爾瑪赫與狄爾泰將他人的心理分析作為理解的前提，應該只是一種極端的情況，我們是不能夠單從情況出發來把握人與人之間的基本理解。文本不僅僅是某種單純的泉源材料、單純的傳承物或只是關於事件的報導，藉助著它，我們得以重構某個他人生命的心理過程。進一步而言，相對於單純談話的話語而言，文字文本更有一種特殊的性格，高達美說：

一切由文字所寫下的東西，實際上是以一種特別的方式成為詮釋學的對象。…理解並不是心理的轉化。理解的意義視域既不能完全由作者本來心中的想法所限制，也不能由文本原來寫給其看的讀者的視域所限制。…通過文字固定下來的東西已經同他的起源和作者的關連相脫離，並向新的關係積極地開放。像作者的意義或原來讀者的理解這樣的規範性概念，實際上只是代表一種空位(empty space)，而這空位需不斷地在具體理解場合中來填補。<sup>26</sup>

在這裡，我們可以再以高達美詮釋學中相當重要的「理解的歷史性」的問題來說明。所謂理解的歷史性，就某一種意義而言，指的是文本作者與其理解者因

---

<sup>24</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed. (New York: The Continuum Publishing, 1975), pp. xviii, xvi. 本處及以下出自本書之譯文，是參照上列英文本與洪漢鼎譯之簡體中文本（上海：上海譯文出版社，2004年）翻譯而來，恕不再一一註明。此外必須一提的是，譯文中的「精神科學」一詞是譯自英文的'human sciences'或德文的'Geisteswissenschaften'。此字的中文翻譯從來就是一個相當惱人的問題，在此也無法避免，還請讀者注意。

<sup>25</sup> Gadamer, *Truth and Method*, pp.158-9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 356-7.

為歷史時間間隔所造成的一種作用，使得文本的理解者與文本的作者處於不同的歷史情境之中，並有著自己的特殊歷史性，這種獨特的歷史性必然會滲透到理解的過程中，影響了理解。這樣的一種現象，其實施萊爾瑪赫與其之前的詮釋學者已經察覺到了，但是由於他們將詮釋看成是一種試圖恢復隱藏在文本背後的作者原意或客觀真理的活動，因此這種歷史性的作用對他們而言，反而成爲了一種需要被「克服」的障礙。也因此，施萊爾瑪赫才會引進所謂的某種「移情體驗」(empathy)的心理方法，想要試圖消解這種橫互於讀者與作者之間的時間裂痕。對於此一問題，高達美的思考是「我面臨一個抉擇——就是『在心理上重建過去的思想』還是『把過去的思想融合在自己的思想中』？——我決定反對施萊爾瑪赫而贊成黑格爾。」<sup>27</sup>因爲「黑格爾在此超出了施萊爾瑪赫對理解問題所設想的整個範圍。…說出了一個具有決定性意義的真理，因爲歷史精神的本質並不在於對過去事物的回復，而是在於與現時生命的思維性溝通。」<sup>28</sup>因此就高達美而言，對於文本的理解，不是要回復到作者創作時的意圖或原意，而是一種藉著對現時的文本來實現此在的存在方式。換句話說，理解實際上是理解者立基於自己的歷史處境去進行對文本的詮釋過程，並且在此過程中，與文本進行思維性溝通並產生了他所謂的「視域融合」(fusion of horizons)的現象，而最終達成了文本意義的理解。因此這個過程，基本上也可以說是一種意義創造的過程。他說：

文本的意義超越它的作者，這並不是暫時的，而是永遠如此。因此理解就不只是一種複製性的行爲，而始終是一種創造性的行爲。把理解中存在的這種創造性的成分稱之爲『更好的理解』，這未必是正確的。…實際上，理解並不是更好的理解，不管這種理解是由於有更清楚的概念因而對於主題具有更完善的知識這種意思，還是因爲意識對於創造的無意識性具有基本優越性這個意思。我們只要說：如果我們一般而言有所理解，那麼我們總是以不同方式在理解，這就夠了。<sup>29</sup>

如此，高達美事實上已經將傳統詮釋學以作者及作者的原意爲中心，轉向到以讀者及讀者的歷史性爲中心的一種新的詮釋學取向。真正決定文本意義的關鍵，變成是讀者與其獨特的歷史處境<sup>30</sup>。在這種情況下，讀者或詮釋者所具有的

<sup>27</sup> 迦達默爾，《科學時代中的理性》，頁 40。轉引自洪漢鼎，《詮釋學——它的歷史和當代發展》，頁 217。

<sup>28</sup> Gadamer, *Truth and Method*, p. 150.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>30</sup> 彭啓福，《解之思——詮釋學初探》（合肥：安徽人民出版社，2005 年），頁 38-9。作者在此書中，將西方詮釋學詮釋重心的轉變，以「作者中心論」、「讀者中心論」以及「文本中心論」來加以描繪可資參考。另可加以對照的是，前引之美國學者 Paul A. Cantor，亦將史特勞斯與文學批評中

那種跟隨著他們的歷史性而存在的「前見」(prejudice)、權威與傳統等—高達美統稱為理解的前結構，便成為了理解文本意義無法避免的要素，同時也是先決條件。他認為西方自啟蒙以來，一直到德國的浪漫主義詮釋學家，包括施萊爾瑪赫與狄爾泰，都認為真正的理解就是要克服、擺脫這種由於歷史作用所導致的詮釋者身上的前見，這些前見在詮釋時，基本上是被視為一種「偏見」而存在，作為詮釋者的我們，必須將這些由自己的歷史性而來的主觀見解放棄、清空，然後我們才能夠客觀地對作者原意與思想進行重建。對此高達美認為，這樣的想法本身就是來自啟蒙的一種前見（偏見）。他說：「歷史的分析可以表明，正是由於啟蒙運動，前見概念才具有了那種我們所熟悉的否定意義。…前見，其實並不意味著一種錯誤的判斷。它的概念包含它可以具有肯定的和否定的價值。」<sup>31</sup>

這裡還必須強調的是，高達美所謂的前見、權威與傳統所構成的前理解作為理解的一種必要條件，它並不具有一種主觀性的意義，高達美認為他只是客觀地描述理解過程中所發生的事。他說：

**詮釋學的任務不是要發展一種理解的程序，而是要澄理解得以發生的條件。但這些條件並不具有一種程序或方法的性質，作為一個詮釋者必定可以隨意運用在文本上，相反的，這些條件必定是被給予的(be given)。在詮釋者心中的這些前見與前理解並不是詮釋者所能夠任意支配的。他並不能夠事先就將那些使得理解得以可能的生產性的前見與阻礙理解並導致錯誤理解的前見區分開來。<sup>32</sup>**

那麼在這樣的情況下，這兩種前見的區分是如何可能？高達美的答案是透過「時間的距離」(temporal distance)。「僅有透過時間的距離我們才能夠解答詮釋學此一真正關鍵性的問題，亦即區分我們得以理解的正確前見與導致誤解的錯誤前見。」<sup>33</sup>前面曾經提過，在他對於施萊爾瑪赫與狄爾泰的批評時，否認我們可以更好的理解作者的作品，原因是因為後兩者認為透過歷史的時間作用，我們得以處在一個比作者更好的歷史點上來理解，高達美認為這是一種啟蒙運動思潮下某種天才美學說(aesthetics of genius)的產物，這樣的觀點並沒有真正認識時間距離的詮釋學意義。他說：

---

的「讀者反應」(reader-response)理論者一派的文本詮釋看法相提並論，當然史氏的不同處是他並未像這些學者一樣預設了只有單一種讀者。請參考，Cantor, op. cit., p. 272.

<sup>31</sup> Gadamer, *Truth and Method*, p. 240.

<sup>32</sup> Ibid, p. 263.

<sup>33</sup> Ibid, p. 266.

時間，首先不再是一種因為分離而必須被填平的一道鴻溝，事實上，它是現時已植根於其中的過程之支持性基礎。因此時間的距離並不是某種必須被克服的東西。認定我們必須將自身置於某種時代的精神之中，並且以它們的觀念與想法來思考而非用我們自己的，因此得以讓我們進入到歷史的客觀性，這只是歷史主義天真的假定。事實上重要的事情是，將時間的距離看成是理解的一種既積極又具創造的可能性。<sup>34</sup>

因此，只有透過了時間的距離，我們才能夠認識作品的意義，也因為作品具有的歷史性並與我們有時間距離，才使得我們自己原來無法察覺到的前見得以凸顯出來，與過去作品的遭逢提供了一個這樣的刺激，透過它，我們才得以意識到我們所具有的前見與前判斷的問題，這就是理解發生的必然處境，我們總是要帶著自己的前見與前理解向詮釋的文本開放自己，並接受由之而來的質疑。在此過程中，我們的前見，並不因為它被認為錯誤而被完全拋棄並以其他的來取代，重要的是，透過了前見的「參與」(play)，我們才得以經驗了文本對於真理性的主張，並且使得文本的參與得以可能。所以他說，歷史客觀主義的幼稚就在於他們沒有進行這種反思，相信只要透過某些程序或方法就可以保證客觀性的獲得，忘了他們自己的歷史性，真正的歷史思考必須考慮到自己的歷史性。由此高達美導出，真正的歷史對象並不僅只是對象而已，而是自己與他者的統一體，是一種既存在於歷史實在中也存在於對歷史理解的實在中的關係。這也就是高達美所謂的「效果歷史」(effective-history)的意義，而理解根本上就是一種效果歷史的關係<sup>35</sup>。

因此就在這種對於理解的「歷史性」、「先見」、「時間距離」等要素的強調上，使得高達美得以脫離了浪漫主義詮釋學傳統那種把這些要素看成是一種理解的障礙，並認為對文本的理解就是把握作者原意的活動，轉而成為詮釋者對自身存在方式的認識。當然從另一點來看也可以說，高達美將傳統詮釋學由「作者中心論」轉向到「讀者中心論」上<sup>36</sup>，這也是如何理解高達美與其他詮釋學者不同的一個重要面向。

#### 四、史特勞斯與高達美對經典文本詮釋問題的論爭

在前兩節中，已對兩位思想家關於文本詮釋的一些主要的觀點簡要地論述，本節將在上述知識背景下，對兩者在一些相關問題的交鋒上進行進一步的討論。在前言中曾提及，史特勞斯與高達美之間對於詮釋相關問題，彼此確曾有過短暫

<sup>34</sup> Ibid, p. 264.

<sup>35</sup> Ibid, pp. 266-7.

<sup>36</sup> 彭啓福，前引書，頁 68。

的討論，可惜的是，此一討論並沒有持續下去，而留下的一手資料也非常少<sup>37</sup>。目前本文擬根據史特勞斯於1961年2月26日致高達美書信<sup>38</sup>中對《真理與方法》一書所提出的問題做為主要的討論點，對兩位學者的論爭進行論述。而在進入正式討論之前，或許對於兩位主角之間有關的交往背景進行簡單的敘述，將有助於對於彼此問題的爭論有更清晰的瞭解。

高達美與史特勞斯兩人皆出生於德國的黑森省(Hesse)，兩人的家鄉相距不遠，高氏的家鄉為馬堡(Marburg)而史氏出生於距馬堡不遠的小城基希海因(Kirschhain)。兩人年齡也相仿，高氏(出生於1900年)比史氏小一歲。根據高氏的回憶<sup>39</sup>，兩人初次相識是在1920年左右，當時高氏正在馬堡大學師從新康德學派的納脫普(Paul Natorp)與哈特曼(Nicolai Hartmann)學習，並在圖書館擔任尋書員。而史氏雖然未正式進馬堡大學，但因為家裡離馬堡大學很近，所以常至該校使用圖書館，透過兩人共同的朋友克萊恩(Jacob Klein)，方才正式認識，但一開始並不十分熟識。他們真正開始深交是到了1933年，當時世界正處於二次大戰爆發前夕，而德國政治情勢也處於一股風雨欲來的氣氛中，高氏很幸運地在當時獲得一次出國旅行的機會，而史氏也正好在1932年拿到美國洛克菲勒(Rockefeller)的獎學金離開德國，兩人就在法國相遇，一起相處了十天的時間，並在此奠定了日後的學術君子之交。雖然至此以後，除了二次大戰之後(時間是在1954年，並受高達美之邀至海德堡大學舉行一場演講)有幾天短暫的逗留，史氏再也沒有回到德國，但兩人在往後的生涯中，依然對彼此的學術活動保持相當的關注<sup>40</sup>。

---

<sup>37</sup> 除了註釋一與註釋二所提及的資料外，高達美在其《真理與方法》一書第二版的附錄中，將其原發表於1961年《哲學評論》(*Philosophische Rundschau*)第九期的一篇名為〈詮釋學與歷史主義〉(*Hermeneutik und Historismus*)的文章收入。在這篇文章末尾中，高達美以評論史特勞斯做結。註釋二所引的出版兩者1961年兩封書信內容的英文版編輯於註釋中提及，高達美這篇文章即是對於史特勞斯於此書信中所提問題的公開回應，但據高達美所言，史特勞斯並未就此一文章再有任何的回應或回信。另一篇高達美論及史特勞斯的文章，是他對於史氏與其同樣來自德國而曾流亡與美國的著名政治哲學家弗格林(Eric Voegelin)之間對於信仰與知識相關問題的討論書信進行了評論的文章，其中他特別對於史特勞斯的詮釋觀點進行了許多的討論。請見 Han-Georg Gadamer, "Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science," in Peter Emberley & Barry Cooper, trans. and eds., *Faith and Political Philosophy: the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* (University Park, Pa: The Pennsylvania State University Press, 1993), pp. 249-260.

<sup>38</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 5-8.

<sup>39</sup> 關於高氏對與史氏這段早期交往的回憶，請參見前引史氏學生 Ernest Fortin 對高達美之訪談，Fortin, "Gadamer on Strauss: An Interview," pp. 176-78.

<sup>40</sup> 高達美就曾經對於史特勞斯雖然身在美國，但仍對於遠在德國的他發表的所有學術著作都保

此外就彼此的學術思想發展脈絡來看兩人的關係而言，高達美的學術思想發展，根據通常的分法，一般分為前、中、晚三期<sup>41</sup>，早期的高達美主要的研究興趣是在於古希臘的政治—倫理思想，特別是柏拉圖的思想；到了中期則是將早期的思想發展出他的哲學解釋學體系；晚期他則又擺脫學院式的思辨色彩，重新對一些與人生實踐面相關的課題進行討論，試圖發展出一種實踐哲學的體系<sup>42</sup>。如果從時間定位來看，高達美早期的思想時間，大約是從 1922 年從馬堡大學獲得博士學位開始，一直到 1945 年因德國戰敗被迫終止了學院生活為止；而中期最重要時間點，則主要是指 1960 年，高達美在他 60 歲的年紀，出版了他最重要的鉅著《真理與方法》德文版；至於晚期的時間，則是從 1960 年以後直到過世（2002 年）這一段對其建立起的哲學詮釋進行補充與應用的學術活動而言。

至於史特勞斯，作為一名政治哲學家，他的研究主題非常多元，絕大部分都是針對特定的思想人物的經典詮釋或討論中所引出，如果要做一簡單的歸納，可以說主要是集中在哲學、政治、神學及歷史之間的關係，另外關於猶太問題，蘇格拉底精神等也是他的重要主題<sup>43</sup>。根據史氏最著名的學生布魯姆(Allan Bloom)的看法，他依照時間的先後，也將史氏的著作與思想發展大約分為三個階段<sup>44</sup>：第一個階段，史氏主要的關懷點是政治神學之間的關係，主要的著作包括：《史賓諾莎的宗教批判》(Spinoza's Critique of Religion, 1930)、《霍布斯的政治哲學：基礎與淵源》(The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis, 1936)以及《哲學與法律》(Philosophy and Law, 1935)；第二個階段，則史氏為其所發現的「秘傳式寫作」所主導，在這個時期，史氏開始一種新的眼睛來看世界。主要代

---

持相當關注與興趣而感到驚訝。請見：Ibid., p.183

<sup>41</sup> 這樣的分法主要是根據研究高達美早期思想的著名學者蘇立文(Robert R. Sullivan)的看法，請參見：氏著，Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1989), p. 116.

<sup>42</sup> 關於高達美生平與思想分期的簡單介紹，請參考：嚴平，《高達美》（台北：東大圖書公司，1997 年），頁 3-14。

<sup>43</sup> 對於史特勞斯生平與著作的簡單介紹，中文可以參見：胡全威，前引書，頁 2-11，此外大陸學者所編輯的有關史特勞斯思想的論集中，亦收有兩篇跟氏生平與學術成就有關的文章，一篇是史氏於 1973 年逝世時，他的最著名的弟子布魯姆(Alan Bloom)所寫的一篇有悼詞意味的紀念文章，這篇文章原發表於 1974 年的《政治哲學期刊》(Political Theory)上，另外一篇則是 1970 年史氏與他的好友克萊恩(Jacob Klein)一同出席他們共同任教的聖約翰學院(St. John's College)一場座談會，對彼此情誼以及對自己生活與學術生涯的一番剖白的紀錄，在此文中，史氏回憶了他年輕時在德國的許多往事，也可以算是他自己難得的自傳描述。請見：布魯姆著，朱振宇譯，〈紀念施特勞斯〉，收於劉小楓主編，張新樟、游斌、賀志剛、宗成河等譯，《施特勞斯與古典政治哲學》（上海：上海三聯書店，2002 年），頁 3-28；施特勞斯、克萊恩，何子建譯，〈剖白—施特勞斯與克萊恩的對話〉，收於同書，頁 721-34。

<sup>44</sup> 布魯姆，同前註，頁 17-22。

表作也有三本書：《自然權利與歷史》(Natural Right and History, 1953)、《僭政論：色諾芬的〈西羅〉釋義》(On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero, 1948)和《迫害與寫作的藝術》(Persecution and Art of Writing, 1952)；至於第三階段，布魯姆認為，史氏已經完全拋棄了現代學術的形式與內涵，他完全解放了自己，已能夠像作者理解自己那樣理解他們。史氏重新與經典作者展開對話，以一種近乎「隻字必較」但卻蘊含著智慧的方式來解讀經典。代表的作品是：《思索馬基維利》(Thoughts on Machiavelli, 1958)、《城邦與人》(City and Man, 1964)以及《柏拉圖法律篇的論辨與情節》(The argument and the Action of Plato's Laws, 1975)。如果我們對照著布魯姆所舉的代表作品的成書年代，可以大致歸納這三個階段的時期：第一階段大約是1920年代開始學術生涯到1930年代左右；而第二階段則是大約1940年至50年代；至於第三個時期則是大約1950年代後期到史氏於1973年逝世為止。就本節所欲討論的兩人論爭的時間點而言，高達美正以其近三十年的學術累積醞釀，建立起他獨特的哲學詮釋學的體系，而史氏則早已邁入了自己對於經典文本詮釋的獨特定見的時期。不過雖然本節的討論時間點，主要是以1961年兩者針對高達美的《真理與方法》一書觀點的書信討論為主，但是這其中有一些爭論點，其實在更早的時候，兩個人就已經對彼此的看法爭議有所認識了<sup>45</sup>。

接下來將進入本節的正式討論，首先我們要提出的是從兩者思想最根本的差異所呈現出的一個問題，對於這個問題的討論，將帶出本文所認定的兩者經典文本詮釋爭論背後的真正原因。關於此一問題，在前面略論史特勞斯的詮釋觀點時已有提及，此即關於高達美整個哲學詮釋學任務根本特性的理解爭議。史特勞斯對於高達美在《真理與方法》一書中，想要闡明的一種具普遍性的詮釋經驗理論是否可能，提出了質疑。他認為這樣的一種普遍性的理論，就他個人的詮釋經驗而言，若不是流於「形式的」(formal)或「外在的」(external)，便很難有成立的可能。因為史氏相信，「這樣一種懷疑來自於我感覺到每一個值得做的詮釋之無可彌補的『當下』(occasional)特性。」<sup>46</sup>也就是說，史氏認為，每次詮釋都是一種在詮釋過程當下，純然個人的一種獨特的經驗，是無法被重複，更難有規則可循。因為每次詮釋，都是在某個時間點下作為文本讀者的詮釋者，處在某種特殊的背景與境遇的條件裡所進行的獨特的體驗行為。這樣的經驗是無法進行概括的，更不用說可以以此建立起某種一般性的理論。除了一些非常形式性的說明之外，不可能有實質描述甚至是指導詮釋經驗的規則或一般性理論的存在。

對於這一點，先來談高達美本身的回應。他肯定史特勞斯對於詮釋經驗的「當

<sup>45</sup> 例如高達美曾回憶，當1954年他邀請史特勞斯至海德堡大學演講完畢之後，兩人一起討論了許多的問題，其中一個焦點是柏拉圖，另一個則是有關於古今之爭的問題，還有一個就是關於經典詮釋的問題，亦即，為了要理解古代文本的意義，我們是否一定要先能說他們的語言？而這三個問題，在本節的討論中都有出現。請參見：Fortin, "Gadamer on Strauss: An Interview," pp. 177-8.

<sup>46</sup> Ibid., p.6.

下特性」的看法，但他覺得對這樣一種特性的看法，不僅不是對於其理論的反駁，反而是預期了此一理論本身。因為史氏的意思本身就是一種普遍性的訴求而非一種當下性、偶然性的經驗而已<sup>47</sup>。這裡有需要說明一下高達美的意思。高達美在《真理與方法》書中所做的，是想要探究人類一切理解活動得以可能的基本條件為何，借用康德的話說，就是探究理解是如何可能，追問其條件與界線為何，「這是一個先於主體性的一切理解行為的問題，也是一個先於理解科學的方法活動及其規範和規則的問題。」<sup>48</sup>因此任何的具體的詮釋經驗與行為，在思想層次上，必然要預設著使其成為可能條件的存在。史氏對於具體詮釋經驗的當下特性的看法，高達美當然是同意的，因為這正是其詮釋理論中所謂「效果歷史」的一個例示。而主張「每次詮釋經驗的當下性」這句話，正預設了一種說明為何「每次詮釋經驗是具當下性？」這樣的哲學理論存在的正當性與必要性。

其次，吾人也會覺得史特勞斯在此應該是誤解了高達美這本書的根本任務，即高達美的哲學詮釋學所具有的這種存在論轉向的特性，而將其看成是一種屬於認識論層次的詮釋經驗的說明或規則理論。當然我們不排除以下的一種誤讀的可能性，因為史特勞斯在信中委婉提到，他對與高達美的此一著作「首先認識到必須以比現在還大得多的細心來重讀，…所以請將以下所論只能當作是我的初讀回應。」<sup>49</sup>「我們所共有的某種『背景』社群幫助我在一定程度上理解了您的著作，但如先前我已經知道的，我們已從那一個共同基礎上往反方向各自走自己的路了，也因此限制了我對您著作的理解。」<sup>49</sup>根據史氏這兩段話，如果真如他所說，可能的原因為何？真的是所謂的「往反方向各自走自己的路」限制了史氏對高達美的理解？這裡的「反方向」指的是什麼？我們從高達美對史特勞斯的討論中也許可以看出一些端倪。對此，吾人的解答是，高達美與史特勞斯此一爭論的核心點，是來自於對歷史主義與真理兩者所持的不同看法上。

對於上述吾人主張的討論，我們可以先從史特勞斯在其書中常常提及，發生在十七、十八世紀啓蒙時代法國並且後來影響了包括德國在內的歐洲思想界的所謂「古典與現代之爭」(querelle des anciens et des modernes, quarrel between ancients and moderns)看起。因為史特勞斯曾經說過，他與高達美之間的最基本的差別就

<sup>47</sup> Ibid., p. 9.

<sup>48</sup> Gadamer, *Truth and Method*, p. xxviii.

<sup>49</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," p. 5。此處必須指出，史特勞斯並非沒有看出高達美此書具有某種來自於海德格影響的存在論意涵，但是他似乎將重點擺放在為何高達美會有此種論調的歷史條件上。在同本註處，他說：「從您的陳述中並沒有表現出，詮釋學的此種基化(radicalization)與普遍化(universalization)本質上是一種伴隨著『世界—黑夜』(world-night)或『西方沒落』(*Untergang des Abendlands*)而來的當代現象：亦即那種普遍性所具有的存在意義，以及它所屬於的災難性脈絡並沒有表現出來。」可以說史氏認為高達美的理論是定調在某種當代存在論反省的環境下的產物，但是卻不認同這種意義反映在高達美所提出的理論當中。

在於他們兩個在這場爭論中站在不同的一邊，他們之間詮釋觀點的不同只是此一根本區別的一個後果<sup>50</sup>。因此要理解史氏此一想法，就不得不先瞭解這一古今之爭及其在史氏思想中的意義。此場原本起源只是爭論古典文學與當時代啓蒙法國文學孰者爲優的學術爭論，在史特勞斯看來，其深層意義與影響應該擴大及於歷史、哲學等整個領域中去。因爲這場爭論背後所顯現的，其實是一種新興起的現代性(modernity)對抗古典主義的整體西方文明走向的表現。史氏認爲，今日西方文明危機的來源，正是從馬基維利(Niccolò Machiavelli)開始到海德格爲止的三波現代性浪潮所造成<sup>51</sup>。而此種現代性危機的表現，就在於它隱含的某種歷史觀念所產生的極端歷史主義及其所帶來虛無主義之中，而這種虛無主義無可避免的實踐結果，就是瘋狂的蒙昧主義<sup>52</sup>。整個史特勞斯政治哲學的核心精神，一言以蔽之，就是希望透過復興由蘇格拉底所開創的古典政治哲學來挽救現代的此一危機。

爲何如此說呢？簡單而言，他認爲現代性帶給人類對於某種「歷史觀念」的發現。在這樣一種意識之下，「新、進步」與「反動、保守」取代了古代的「好」與「壞」的區別。因此現代性的邏輯是新的就是好的，最新的就是最好的，青年必然勝於老年，今天也必定勝於昨天，在這種歷史觀念的推動下，新的不斷地在反對舊的，亦即現代性的本質，表現在一種持續不斷的革命過程上。在這樣一種情況下，一切事物都處在流變之中，因此所謂的「好、壞」、「善、惡」、「是、非」、「正義」等的標準，是否也同樣隨著歷史變化反復無常？那麼人世間還有任何永恆不變的價值、或可傳之永遠的人、事、物嗎？現代性的這種歷史觀念，最終將走向虛無主義，人們不再認爲世界存在任何永恆價值，所有的一切都在當下消解，這就是現代性的危機<sup>53</sup>。因此史氏選擇站在「古代」來反對「現代」，他希望

---

<sup>50</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," p. 11。文中譯文斜體爲筆者所加。

<sup>51</sup> 史特勞斯對於此一「古今之爭」的看法，以及所謂的現代性的三浪潮與其所導致的現代性的危機等討論，幾乎反覆出現在他所有主要的著作中，也可以說是史氏政治哲學的一個核心論點。對此請參見，The Rebirth of Classical Political Rationalism, p. 243; Leo Strauss, The City and Man (Chicago: The University of Chicago Press, 1954), pp. 1-12; Leo Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization," in Hilal Gildin, ed., An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss (Michigan: Wayne University Press, 1989), pp. 249-310; "The Three Waves of Modernity," in *Ibid*, pp. 81-98。對此一問題，中文可參考，胡全威，《史特勞斯》，頁60-101；甘陽，〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興（“列奧·施特勞斯政治哲學選刊”導言）〉，收於列奧·施特勞斯著，彭剛譯，《自然權利與歷史》，（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2003年），頁1-82。甘陽一文可以說是中文學界中，對史特勞斯政治哲學思想既全面但又非常精要的一篇介紹。

<sup>52</sup> Leo Strauss, Natural Right and History (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), p. 5-6.

<sup>53</sup> 甘陽，前引文，頁9-12。

透過對於古典政治哲學的研究來鍼砭現代性的危機，因為他相信唯有透過一種歷史的研究，返回到古代，到現代的對立面去，我們才能夠清楚現代性的根源，才能夠在我們的時代中找到解決問題的解答<sup>54</sup>。

在此，歷史主義可以說是史氏批判現代性的重點，但史氏所意指的「歷史主義」究竟為何？我們可以從史特勞斯學派的學者潘格爾(Thomas L. Pangle)對史氏思想的介紹中來看。潘格爾認為，就史特勞斯看來，現代性所呈現出來的一種價值相對主義的思想態度，其深層的哲學根源就是來自於某種「歷史主義」的版本。這樣的歷史主義認為，所謂的人性基本上並沒有某種固定的本質，當然相應也就沒有某種普遍或永久不變的規範存在。因此人類就其最重要的方面來看，不論是生活最深層的需求或是道德最高的規範層面，基本上都是隨著不同的時代與文化的改變而改變。此種歷史主義版本最極端的主張，便是認為即使在科學中，也不存在著客觀的真理，人類的意識分析到最後，都只是被某種不斷改變且無法捉摸的歷史命運所決定。因此每一個思想家，甚至是那些最偉大者，也都只不過是其時代的產物。史特勞斯想要極力顯示現代的各種主流思想，包括自由主義、馬克斯主義、實證主義甚至是當代的科學哲學，也都無力反抗這種極端版本的歷史主義，甚至也無法避免向其傾斜過去，當然這也包括了以海德格為首的存在主義<sup>55</sup>。或許可以說，史氏便是認為海德格在 1927 年出版的鉅著《存在與時間》(Being and Time)中所呈現的某種後現代哲學思潮的思想原型——一種斷裂的、破碎的偶然存在的歷史、世界與人的圖像，就是現代極端歷史主義的最大代表<sup>56</sup>。而作為海德格學生的高達美，在其《真理與方法》中所表現出來的本體論轉向的詮釋學，對史特勞斯而言，其實也正繼承了海德格的此種相對主義性格的現代性思想，如他在對此書的批評中所說的：

「相對主義」一詞顯示出了您所討論的那個最廣泛的問題。您將「所有人類價值的相對性」(54)、「所有的世界觀的相對性」(423)都視為是理所當然。您理解到此一「相對主義」的命題本身意味著「絕對與無條件為真」(424)。但對我而言卻覺得，您是否認

<sup>54</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, p. 11.

<sup>55</sup> Thomas L. Pangle, "Editor's Introduction," in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. xxix.

<sup>56</sup> 這是學者甘陽對於史氏的解讀，當然史氏的門徒們也大都持同樣的看法，事實上，史特勞斯並未正面攻擊過海德格，對他而言，海德格代表的是他一生努力想要與之奮鬥的某種思想巨人，他公開認為海德格是我們這個時代唯一偉大的思想家，他也常提及 1922 年他那段曾經在海德格門下聽課所經歷到的思想震撼，他甚至認為和海德格比較起來，馬克斯·韋伯(Max Weber)不過像是一位孤兒(orphan child)。請參考，甘陽，前引文，頁 14-8；Pangle, op. cit.; Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 27-8.

為這裡存在著一種「邏輯的」困難是不相關的或這問題本身就是無關重要的，卻不是那麼清楚。…您預期人們對於其自身存在的歷史性以及無法超越自身視域的此一洞見是不會被取代的，就像巴門尼德斯(Parmenides)與黑格爾(Hegel)被取代了那樣。…我相信，狄爾泰在「所有價值相對性」此一基礎上，不斷地在反思如何才能反對「相對主義」，是一件無法避免的事。狄爾泰對我而言一點也不具吸引力，但關於上述所提到的此點，我卻寧願站在他的一邊反對您的批評。<sup>57</sup>

因此對史氏而言，非常明顯地，高達美的哲學詮釋學根本也是一種現代版的相對主義的思想產物。但即便如此，從高達美的角度而言，他卻一點也不會為對其著作的如此解讀感到驚訝。因為他在《真理與方法》一書中所表現的詮釋學立場，一直就為許多的學者視為是一種相對主義的表現<sup>58</sup>。但如我們前面討論所提到的，高達美雖認為他所主張可以說是一種歷史主義，但卻是一種植基於對人類此在歷史性分析洞見之上的歷史觀，也就是他的效果歷史主張。在這種主張之下，所謂的理解或價值的相對性，根本就不是一個有意義的問題。因為如果對一切事物的理解都必然具有效果歷史意識，那麼任何事物的存在，也都必須存在於一種特定的效果歷史之中，則在歷史與語言之外，便無理解的可能，如此，根本也就沒有所謂的相對主義的問題<sup>59</sup>。對他而言，相對主義只是一種頭腳顛倒的客觀主義。因為客觀主義認為可以找到一種超越人類社會、歷史與語言的某種絕對可靠的東西，以便做為衡量知識客觀性的判準，在這樣的看法之下，「相對主義」才會成為一種被指摘的對象。但如果根本就沒有這樣的東西，歷史的相對性原本就是人類此在的一個本質，何來的相對主義的問題？

回到兩人的論爭。高達美或許認為，對於其一般性立場的說明，在其著作中已表達得相當清楚，所以對於史特勞斯相對主義的指摘，高達美並未在信中正面回應這個問題<sup>60</sup>，而是後來在其〈詮釋學與歷史主義〉一文中，轉向一個比較特

<sup>57</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," p. 7。引言中刮號內的數字指的是高達美《真理與方法》德文版第一版中的頁數。

<sup>58</sup> 這種批評主要來自於主張詮釋應有客觀標準的學者，如前面所提到的赫許，以及義大利的法學詮釋學家貝蒂(Emilio Betti)等。美國學者伯恩斯坦在其書中便指出，上述兩位學者極力認為海德格與高達美兩人將吾人帶往了一種無法自圓其說的歷史主義與相對主義中。請見：Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1983), p. 41。另大陸研究詮釋學的學者亦有同樣的說法，請見彭啓福，前引書，頁 135。其中特別一節討論「伽達默爾與哲學詮釋學中的相對主義」。

<sup>59</sup> R. J. Anderson, John A. Hughes and W. W. Sharrock, *Philosophy and the Human Sciences* (London: Routledge, 1988), p. 75.

<sup>60</sup> 史特勞斯在 1961 年 5 月 14 日的第二封回信中（也是最後一封通信）說到：「我在您對於此一至關重要問題上保持沈默與沒有回答我對於有關相對主義的評論之間看到了某種關連。」

定的層面來回應史氏的評論。就高達美看來，史氏的著作充分表現了他對於現代歷史主義意識的批評。但他所認識的現代歷史主義，高達美卻認為是有某些問題的。原因之一是他覺得，雖然史氏正確地認識到，所有的歷史思想本身，也必然有其生長的歷史條件，因而現代性將所有價值都從歷史角度相對化的此種「歷史主義」版本，也是一種歷史的產物，也必然會有終結的一天。因此當此種歷史主義主張說「所有的知識永遠都具有其歷史條件性」時，必然是自我矛盾的。但對這樣的批評，高達美指出，他認同歷史主義或許終有結束的一天，但卻不認為這是因為歷史主義的主張中存有矛盾所致，而是因為，真正的歷史主義必然會嚴肅正視自己的歷史性，承認或許有一天人們真的可以「非歷史性地」思想<sup>61</sup>。

其二，史氏希望藉著批判現代此種歷史主義的邏輯矛盾，來彰顯某種人類永恆價值的可能性，其方法則是站在古典政治哲學的一邊，高舉由蘇格拉底所開創的一系列具有永恆價值的問題追問的智慧傳統，因為他認為這裡已包含了一種人類社會的永恆真理。但是他所看到的現代的歷史主義卻讓我們認為：現代對於過去傳統思想的理解，能夠比過去更好地理解它們自己。因此從一開始，這樣的一種想法就否認了那些流傳下來的思想傳統本身，就是永恆真理的可能性。對上述史氏心目中所認為的此種現代的歷史主義版本，高達美指出，那是一種連他也無法同意的啓蒙運動所產生的幼稚歷史主義的想法，如他所說：

史特勞斯在這裡所描繪與攻擊的那種歷史主義者的形象，對我而言，相當於我在我自己的哲學詮釋學研究中所描述的那種啟蒙時代的理想，這種理想正是那種在背後推動狄爾泰與整個十九世紀的歷史非理性主義的一種指導觀念。或許可以這麼說，那種認為從現代的角度出發，人類整個過去的一切都能夠完全地被揭露的想法，不也正是我們目前時代的一種烏托邦的理想嗎？以為可以將我們時代比較起來更為高明的觀點應用到過去的整體上去，對我而言，根本不是歷史思考的真正本質，而是一種幼稚的歷史主義所具有的難以擺脫的實證性(positivity)之特色。歷史思考之所以為真所具有的尊嚴與價值，就在於它承認沒有所謂的「現在」(the present)這樣的東西，一切都是處於不斷流變中的未來與過去的視域交集中。而人類所傳達的各種思想得以表現於其中的任何特別的觀點是否正確的問題，根本不能夠得到解決（也永遠無法被解決）。因此「歷史性地」的理解，無論是今天的還是明日的，都不具有什麼特殊的地位。它本身只是被不斷變動中的視域所融入，同時隨著它們不斷地運動著。<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Gadamer, *Truth and Method*, pp. 482-3.

<sup>62</sup> Ibid. p. 484.

雖然高達美認同史特勞斯批判那種以為現在必優於過去，發源於啓蒙的現代版本的歷史意識，但兩人卻在於如何理解此種歷史意識及其對詮釋問題的意義上有了分歧。就高達美觀點來看，史特勞斯對於古典作者理解的看法，顯示了他也成爲了他所批判的歷史主義版本的犧牲者。因爲，史特勞斯提出爲了避免以今害古，爲了達成更好地理解，我們首先應該想辦法如作者理解他自己那樣地理解他的作品。而這樣的想法，就高達美看來，根本上跟啓蒙版本的歷史主義一樣，都是認爲「現在」可以如其所是地理解「過去」，是對於理解所涉及的困難給低估了，因爲史氏忽視了所有理解都具有的辯證性<sup>63</sup>。

除開對此一問題源於歷史主義看法的爭辯，讓我們再回到信中看兩人對此一問題的另一個層面爭議。在書信中史氏說到：「一種可稱得上真正的詮釋，其所關切的是如其所想地理解他人的想法，如果一種詮釋學理論和您的相比，無法更強調詮釋本質上的那種傳達性，我是無法接受它的。」<sup>64</sup>此外，基於對於人類「真理」的理念與對於現代性的批判，史氏也堅持某種「完備」或「真正的」理解的可能性。他說：

至少在那些最重要的方面，不論是過去的還是現在的，我總是認識到在文本中有某種最為重要的東西我並未理解到，也就是說，我的理解或我的詮釋是非常不完備的；雖則我不太敢說一定沒有人能夠達到完備或人之為人的有限性使得一種適當或完備或「真正的理解」（參考 355）成爲不可能的事。您則否認此種可能性（375）。但您的否認並不因為存在著各種不同的詮釋處境的事實而得到證實：（詮釋的）出發點的不同以及因此而來（詮釋過程）的上升的不同並不會導致這樣後果：所有詮釋者之為詮釋者他們所希望達到的（最終）高地並不是同樣一個。<sup>65</sup>

高達美在此處的回應是，對於作者原意的探求，或以史特勞斯的觀點來說，古典文本的作者在其著作中所表達的真理，是否該成爲詮釋者所企求的目標此一問題，史氏對他的主張是有所誤解了。高達美在回信中說道：「我不相信您和我在這裡有任何真正的分歧（指對同一文本的不同詮釋可能存在著一個真正的真理目標）：（如您信中所說的）『希望達到』：當然如此！但是您太過於偏頗地理解我的主張了。」<sup>66</sup>。如依我們對高達美詮釋學的理解，高達美從來並不否認作者原意的存在或是其有可能是人類超越歷史的「真理」，抑或是我們作爲詮釋者有一

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," p. 11.

<sup>65</sup> Ibid., p. 6。括弧中的文字爲譯者爲更加表明文意所加。

<sup>66</sup> Ibid., p. 9.

天真能理解了此一真理。但高達美要爭論的是，無論此種真理或原意是什麼，它都必須是一種效果歷史的產物，也就是詮釋者在某個其所身處的歷史處境下，透過文本與他的視域融合所產生的一種結果<sup>67</sup>。在此，我們瞭解到，「真理」對高達美而言，永遠是相對的，是作為詮釋者的我們，身處在歷史與語言此一條件與媒介中當下所理解到的，而對於史特勞斯而言，「真理」則是一種被凍結在文本中，永恆不變的意義，對任何時代與人而言，都具有同樣的內容，只差在詮釋者有沒有辦法發現。從邏輯上而言，高達美的主張並沒有排斥史特勞斯這樣真理的可能性。但透過此一對比，更清楚地凸顯了高達美所謂的，透過海德格對於此在的時間性分析，人類理解的歷史性與有限性的意義。並且從這種對於存在論意義的詮釋學反省，讓高達美得到了一種與傳統詮釋學也與史特勞斯不同的對於文本真理的看法。

再者，把握住高達美的這一點，也可以令我們很容易瞭解他們兩個在其他方面的不同看法，在此吾人可舉高達美對史特勞斯「秘傳式寫作」主張的評論為例說明。首先對史氏此一看法，高達美肯定此一發現是對於詮釋學理論的一個重要的貢獻，因為史氏指出了一個長期被許多學者所忽略的詮釋問題，亦即文本的作者有可能因為害怕政治或教會的迫害，而「故意」隱匿其真正的意圖，以致造成理解上的困難<sup>68</sup>。但高達美同時也指出了這樣一種主張所可能出現的流弊與限制，特別是，史特勞斯強調了在閱讀這些古典著作時，要特別留意在文中所出現的一些明顯矛盾與不一致之處，認為這有可能就是這些偉大的作者所故意留下的伏筆，以提醒那些細心的讀者發現他們所隱藏的真正意義。對這樣的看法，高達美認為，除開這些作者必須在文本中留下一些「線索」或「暗示」，以便其所預期的真正讀者，能夠發現或解開這些線索之謎所需要的高超寫作的技巧，並且與此相應地，讀者同樣也需有高明的閱讀能力的「技術性」問題之外，一個難以回答的問題是，在沒有絕對的標準可以訴求的情況下，沒有任何人能夠確定文本中哪些內容是顯明地表示出來的，而哪些又是需要再好好端詳想想是否背後另有隱藏意義的。特別是當在一種極端的情況下，而這種情況在我們這個熟悉所謂「意識型態批判」的時代更是明顯，就是公開的演說或出版，會不自覺地去迎合大眾的主流意見或是其聽眾的偏見的情況是到處可見之時。在這種情況下，所謂作者真正的意義多少都被扭曲或隱藏了。如果這樣一種人與人之間詮釋的懷疑感被普遍地擴大，將導致人們總是從一種心理分析的角度來嘗試詮釋所有的溝通。假如這種無意識動機的尋求被當作是詮釋的一個規則的話，結果將使得所有的人類溝

<sup>67</sup> 如他在評論史特勞斯此點所提到的：「當然，甚至我也不會不同意人們必須尋求就所謂作者的意圖來理解文本。但是這樣的理解最重要的是，它總是包含了理解到底文本本身說了些什麼東西在內。」參見：Gadamer, "Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science," p. 253.

<sup>68</sup> Gadamer, *Truth and Method*, p. 488.

通被瓦解掉<sup>69</sup>。事實上，人們僅當正常的溝通失敗或遭到問題時，這樣一種進入到表面意義的背後尋求另一種可能意義的行為才具有正當性<sup>70</sup>。

除了上述的批評之外，我們認為更具意義的是高達美對此的另一個重要的看法。在此高達美將他的詮釋對話的觀念帶入。他認為理解任何文本，特別是像史特勞斯所最重視的柏拉圖一系列的對話錄，我們應該做的，不是去事先猜測，存在於這些偉大的思想家的對話中，有著什麼隱藏著的真理，並孜孜不倦地找尋文本中的矛盾與不一致，以為一個偉大的思想家是會犯這樣的錯誤的，反而應該是盡量不帶任何有關什麼是柏拉圖真正的教誨的預先看法或傾向，讓自己參與跟文本的對話，認真讓自己悠游於文本之內，任文本把我們的心靈帶往該被帶往的地方，這樣才是所謂「思想」的真正意義。特別是對待像柏拉圖這樣的作者，我們很難同意史氏所認為的，矛盾與不一致可能暗示需要更深一步地探求其真正意圖的想法。因為像柏拉圖這樣偉大的思想家，他們的作品之所以重要，正是它們對於讀者而言，充滿了各種的可能性存在，這當然包括了文本上的矛盾與不一致，既沒有完全的一致，也沒有完全的矛盾，一切都視當下每次的閱讀而定，就如同人們每次實際上的對話過程不也是如此嗎？真正的對話必須是雙方都以開放的心態來展開對談。柏拉圖對話錄的特點，不就是它們並沒有提出什麼可作為主題的一系列教誨，而只是開啓了一種思想的歷程，並讓它自由發展下去，當然此過程中會遭遇到問題，而這也必須由對話的參與者自己來面對回答。這樣一種道理，對於我們稱為「哲學」的那種思想而言同樣為真，不論它表達的形式是如何。對此高達美引柏拉圖的話說：「思想是靈魂與自身的對話。」就高達美看來，將古典文本思想僅當作是某種真理之聲，不需質疑或超越它根本就是一種錯誤。當然，在進行詮釋時，將自己劃地自限於作者的概念與語彙或古典文本本身身上也是一種錯誤。理解需要的是，人們必須是在一種活的語言中與文本及其思想進行對話，而每一次思想的對話也總是一種理解發生於其中的雙方共同語言的追尋與發現<sup>71</sup>。

進一步而言，就高達美此一批判來看，詮釋對話的概念，其實仍然是高達美那種源於海德格的存在論詮釋學的真理觀的擴充。人們在語言中、在文本中與存在遭逢，透過了理解的過程，不僅存在透顯了自己，此在也由此而認識了自己並獲得了世界。因此所謂的「真理」，應該是在一種真正開放性的對話結構中，讓

---

<sup>69</sup> 這裡必須再說明的是，高達美此處對於「無意識動機尋求」的詮釋方式的批評並不是認為史氏「秘傳式」寫作主張亦屬同樣現象，因高氏已提及史氏是認為作者「故意」隱匿其意圖的狀況，故當然不會是一種作者的「無意識」動作。但是高達美要強調的是從讀者或詮釋者的角度來看，在這樣一種沒有判別標準的情況下，對文本或對話的任意懷疑，如果考慮最極端的情況，也許連作者的「無意識動機」也成為了讀者考慮懷疑的對象，就會造成高達美在此所批評的問題出現。

<sup>70</sup> Gadamer, "Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science," p. 256.

<sup>71</sup> Ibid., pp. 257-9.

存在的真理主張被顯明、接受並使得理解者與被理解者達到相互一致。從西方思想的發展來看，這樣的一種真理觀，是有其特殊意義的。要瞭解此，我們必須知道，高達美的真理觀必須首先翻轉了西方自笛卡兒以來，經由現代科學技術思維發展而達於巔峰的一種完全從自我意識的確定來界定所謂知識客觀性的形上學傳統。高達美所做的，事實上是回到現代此種思維方式出現之前的古希臘人的想法，我們可以說這是一種透過類似上述對話過程的辯證真理觀，如學者帕瑪(Richard E. Palmer)在闡明高達美此種特別真理觀時的說明：

笛卡兒以前的哲學家，例如古希臘人，就把他們的思維看做是存有本身的一部份；他們並未將主體性當作起點，然後又在這種主觀性的基礎上建立起知識的客觀性。他們所做的是一種更為辯證的考察，也就是，他們嘗試讓那要被理解的事物其特性來引導自己。知識並不是他們後天獲得的財產，而是他們參與其中的某物；他們參與其中，讓自己被引導，甚至讓他們的知識來佔有自己。古希臘人以此方式去接近真理，邁向真理；這種思維的途徑，也超越了現代以主體—客體思考模式來建立主觀確定性知識的思維方式之限制。<sup>72</sup>

由此，我們也就更清楚了高達美的真理觀，以及他的鉅著之所以命名為「真理與方法」的意義：對他而言，「真理」與「方法」的命名，根本就是一種出於反諷的對比<sup>73</sup>，而他要從中顯明的是，「方法」並不是獲致真理唯一的路徑。如帕瑪所說：

真理的獲得，不是經由方法，而是經由辯證；經由辯證去接近真理，是被視作與方法對立相背的，並且實際上也被視為是克服方法之所以會預先建構了個人視見方式的一個途徑。…由此，詮釋的境況不再是：一個探究者面對著一個對象，他需要建構「方

<sup>72</sup> 帕瑪著，嚴平譯，《詮釋學》（台北：桂冠圖書，1992年），頁192。

<sup>73</sup> 學者 Joel C. Weisheimer 便指出高達美的「真理」與「方法」的命名就透顯了他對於「方法」的不信任，因為高達美整本書從未對「方法」下過定義，而是在書的一開始的第一章便談一種非方法性的獲致真理途徑的歷史。他引用另一位學者史坦(Laurence Sterne)的話說：「定義意味著不信任」，一種對於讀者能力的不信任同時也是對對話能力的不信任。因為一旦被定義了，字變成了一個「詞」，一個有固定的、可預期意義的，但卻失去了反應在對話與歷史變動中所帶來的各種微妙意涵改變的東西。而這種定義所造成的對於意義討論的終止同時也是對話的終止，也就是方法性知識的根本與用處。參見：Joel C. Weisheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 1；帕瑪，前引書，頁190。

法」以便能掌握對象。相反，探究者會突然發現他自己是被「主題」(Sache)所質問的存在者。在這種境況中，「主體—客體圖式」(subject-object schema)只會誤導方向，因為主體現在已變成客體。實際上，方法自身一般是被放在主體—客體概念的脈絡之中來看待的，它成為現代操作性和技術性思維的基礎。<sup>74</sup>

最後，對史特勞斯與高達美兩者對於探求作者真意此一詮釋問題的爭論，吾人還要進一言的是：如果就目前一般學界所接受的來自於高達美詮釋學傳統的看法而言，史氏此種堅持作者原意的主張，如要就理論上來加以護衛，則很顯然地史氏必須面對更嚴峻的理論上的挑戰，而這並不是史氏的志業重點，事實上，直到史氏過世，也並未對此一問題有特別的申論。在欠缺一種相對稱的理論論述情況下，很難公允地為史氏提出辯護。但吾人卻認為仔細解讀史氏在信中的主張，會覺得不應該認為他只是簡單地提出一種看法，認定所有的詮釋都應該要如作者理解他自己那樣理解他才算是真正的理解。一種對史氏較為有利的解讀，是將此看成是他對於古典文本詮釋的一種理想的指導原則。從引文中也看的出來，他自己也十分明瞭這種主張的實際困難性<sup>75</sup>。

而如果上述的看法是可以成立的，這就可以將吾人帶向了對兩者詮釋爭論問題的另一個面向。此即，除開高達美與史特勞斯在詮釋問題「理論」上差異之外，在實際的詮釋行為上兩者是有著高度共識<sup>76</sup>。如我們前面討論這兩位思想家詮釋主張所提到的，他們的詮釋理論都使得他們對於詮釋的文本保持一種謙虛開放的態度，以孜孜不倦地細心閱讀來探求文本的「真理主張」，並隨時對於自己所處的詮釋處境保持自覺反省，以察覺它是如何被運用到目前的詮釋上。如史特勞

<sup>74</sup> 帕瑪，前引書，頁 192-3。

<sup>75</sup> 請見同註 62 所引史氏所言。

<sup>76</sup> 本文審查者之一提醒筆者注意以下史特勞斯此一段話跟高達美看法之間的相似性：「博雅教育(liberal education)是由傾聽最偉大心靈之間的交談所構成。但這裡我們卻面對一個很難克服的困難：沒有我們的幫助這種交談就不會發生—我們必須要促其發生。最偉大的心靈在獨白，我們必須把他們的獨白轉換成爲一場對話，將『一個接著一個』(side by side)變成『同在一起』(together)。…我們因而必須去作一件連最偉大心靈都不能做到的事情。讓我們面對此一困難—它是如此地巨大以致於博雅教育看似如此地荒謬。既然最偉大的心靈們在最重要的事情上彼此相互矛盾，他們就迫使我們在他們的獨白中做出裁決；我們不能夠信賴他們之中任何一人所說的。另一方面，我們也不得不察覺出我們無法勝任作此一裁決者。…我們這裡的每一個人都被迫用他自己的力量去尋找他的方向，不論他的力量有多少缺陷。」見於 Leo Strauss, "What is Liberal Education?" in Liberalism Ancient and Modern (New York: Basic Books, 1968), pp. 7-8. 在此要感謝此位審查者的寶貴意見，雖然此段話與高達美的詮釋對話概念看法有許多相似之處，但是筆者仍然以為，這似乎還不能夠用來支持史特勞斯針對此點，在詮釋理論上與高達美有共同一致的見解，而是看成是一種實際詮釋實踐活動上的共同心得比較妥適。

斯在信中所指出的：「我同意您所說的，我們作為詮釋者在實踐上的一致性遠大於在理論上所顯現出來的不同。」以及「我同意您以下的主張：詮釋者必須反省其詮釋處境並且他必須將文本應用到該處境中去（307）。…我（也）同意您的觀點認為某種歷史上的主張不能夠只是把它當作一種思想的對象，只將它詮釋成『某種生活的表現』，而應該是去理解其真理的主張，以及此一主張如何獲得了滿足。」<sup>77</sup>

## 五、 結論

從最後一節討論中我們論述了本文最重要的看法，此即從史特勞斯與高達美往來信中，對於兩者就某些經典文本詮釋問題的爭論而言，其實真正的理論上的差異根源，是來自於兩者各自的思想體系中對於「歷史主義」與「真理」具有不同的意義理解所致。在高達美對史特勞斯對秘傳式寫作的批評中讓我們明白到，高達美反對對於文本設立任何預先發現所謂隱藏真理規則的看法，他心目中的真理只會在一種與文本辯證對話的過程中顯現出來，預設有著一種超越歷史而永恆存在於文本之中的真理，事實上是否認了人類理解的創造性與可能性，也忽略了人類理解處境所具有的歷史性本質。吾人認為對於此點，史特勞斯就其所表現出來的經典閱讀經驗而言，是很難一事實上也並沒有一加以駁斥。此外，史特勞斯也或許如高達美所見，儘管他對於現代性的批判不遺餘力，但還是陷入了他所反對的所謂「現代性」所特別具有的一種歷史與真理觀當中，致使他提出了必須如古典作者理解他們一般地理解他們的主張。對於高氏這樣的指摘，要定其曲直，需要對史氏的著作與思想有更進一步精研才行，而這已超出了本文的能力範圍，在此也只能存而不論。不過史特勞斯作為一位本世紀重要的思想家，他依然有其拔群之處。在闡明詮釋相關理論上，史氏無法像高達美那樣有超越前人繼往開來的見解，但是在對時代問題的鍼砭與實踐面的思想理解上，他與高達美比較起來卻未遑多讓。因為史氏雖然號召要我們回返古希臘蘇格拉底的古典政治哲學傳統，但他清楚知道，這種回返並非是將古代的教條原封不動地搬回到現代，他之所以要我們認真地研究古代，是因為他覺得只有跳出現代的侷限，回到現代出現之前的時代，我們才能夠看清我們自己無法看到的問題所在，即所謂當局者迷。如他明白表達的：「古典的原則不能夠適用於現代，現代的問題，只有從現代才能找出解答。」<sup>78</sup>誠哉斯言，史氏的此種態度，從高達美的角度，不正是其詮釋學的最佳例示。

## Historicism and Truth: On Some Issues of the

<sup>77</sup> L. Strauss and H. G. Gadamer, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*," pp. 11, 6.

<sup>78</sup> Strauss, *The City and Man*. P. 11.

# Interpretation of the Classics between Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer

**Chung-ping Wei**

Assistant Professor, General Education Center, Institute of Public Administration and  
Policy, Nan-Hua University

## **Abstract**

This article intends to give a preliminary analysis of the controversy between two important thinkers in our time, Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer, upon some questions of how to interpret classic texts. For the purpose of having a good grip and treatment on the core questions of this controversy, we firstly describe and discuss these two thinkers' related theories of interpretation respectively. With the help of the background knowledge gained afore, we proceed to dive into tackling the main disputes found out in some private letters and public articles changed between these protagonists. Our main argument is that under the surface of the disputes there lies a deeper rift across their theories of interpretation from which the disagreements aroused. And this rift, it can be said, originated from their embracing some kind of totally different ideas of Historicism and Truth. Additionally, it must be stressed here that though huge differences on theory-level exist between these two thinkers, there are no such ones on practice-level. Both of them exhibit a highly respectfully humble and self-reflective attitude when facing these great classic texts.

**Keywords:** Leo Strauss, Hans-Georg Gadamer, interpretation of the classics, Historicism, Truth