

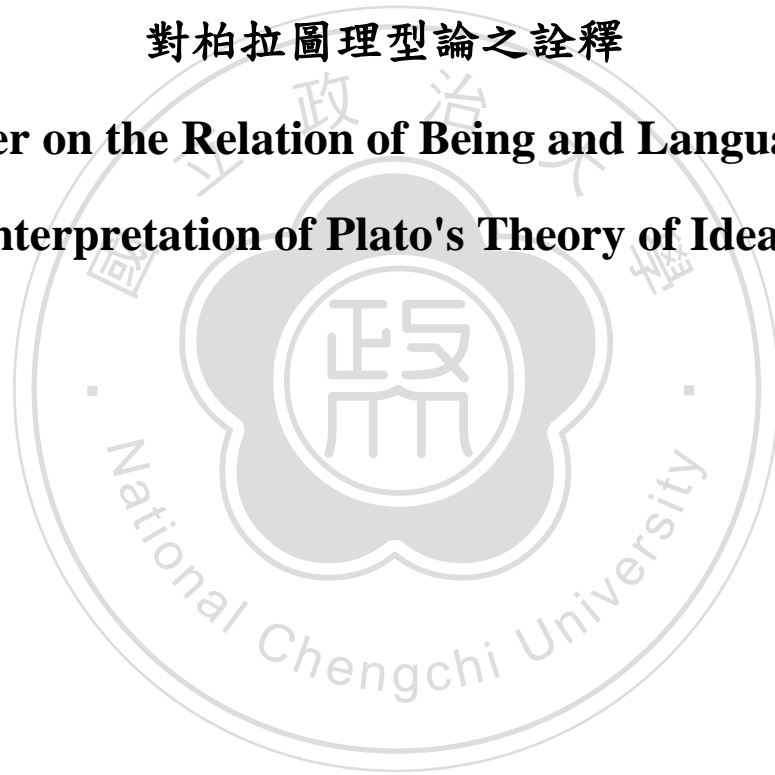
國立政治大學 哲學系

博士學位論文

高達美論存有與語言之關係：

對柏拉圖理型論之詮釋

**Gadamer on the Relation of Being and Language: the
Interpretation of Plato's Theory of Ideas**



指導教授：羅麗君 教授

研究生：謝宛汝 撰

中華民國 110 年 7 月

謝 辭

首先，能完成這篇論文，要感謝我的家人以及親友們的支持，讓我能無後顧之憂地進行研究。其次是感謝我的指導教授羅麗君老師，不管是半途出家，還是選擇一個像這樣可能有爭議的題目，她都給了我相當多建議與支持。甚至在寫作後期也對論文提供了詳盡的校對，也盡力為我爭取寫作時間，讓我免於擱淺在沙灘上。（我只對自己寫得很慢感覺很嘔）給她添了不少麻煩，真的是很不好意思，但也非常感謝她的大力相助。

還有，也感謝考試委員的林維杰教授、汪文聖教授、孫雲平教授、蔡偉鼎教授給這篇文章的建議與批評指教。關於這個主題，我知道的太少，未能搞清楚的問題太多。其內容必須很慚愧地說，與其說是確信，倒不如說是以「實驗」或「探險」的精神去寫成的。在這跌跌撞撞的書寫中，我總懷著：「如果以這種方式，將這樣的論點推到盡頭，那麼究竟會產生什麼光景？」的心情，目眩地感受到歷史與知識的重量蜂擁而至，一方面覺得緊張，另一方面又感到雀躍。以前常聽學長姐說：完成博士論文只是研究的起點。當時我還未能理解這句話真正的意思。直至今日，我才明白這句話的重量與意涵。因此，若沒有這一路上諸學術前輩的提點與指引，我恐怕會花更多時間在迷宮裡打轉吧。

最後，也要謝謝 Yu-An Lin，還有 Molly Hsu, Olivia Hsu, Giok-Ki Kang 等人的支持與陪伴，聽我埋怨或糾結各式各樣的事情，就算是心諮中心也比不上你們的溫暖與貼心，謝謝你們。

摘要

高達美曾主張聯繫著存有與人類的語言，可以在柏拉圖思想中的兩個部分獲得進一步的說明：一個是邏各斯，另一個則是美學。然而，理型論本身具有的超越的特質，與哲學詮釋學的實踐色彩相違。柏拉圖對藝術與文字的批判，也與高達美主張在語言與藝術中得以揭曉真理也明顯相異。

因此，本文將嘗試論證，正是因為高達美看出了海德格的此在存有論分析在朝向晚期詩的語言之過程中，未能更好地說明人與存有之間，如何透過語言的中介被聯繫起來。因此，高達美藉由「道成肉身」與「遁入邏各斯」兩大概念，去說明語言辯證法的結構。另一方面，也將海德格的思想融入他對柏拉圖的詮釋當中，以解構傳統柏拉圖詮釋中「原型與摹本」的對立，使柏拉圖的形象從遺忘存有的起點，翻轉成（帶有現象學色彩的）追問存有的哲學家。且這套柏拉圖的詮釋也成為高達美的哲學詮釋學背後隱藏的根基。

最後，本文將說明高達美的語言觀旨在確定與不確定的動態循環中，試圖保存作為理性與和諧的尺度，並且兼顧一切創意與生命力自由發展的空間。所以，他的思想既不只是跟隨海德格，也並非只是一名柏拉圖主義者，他對這些思想的研究都指向他對於言與行 (logos and deed) 的終極關懷。

關鍵字：一與多，語言，對話，邏各斯，哲學詮釋學

Abstract

Gadamer claims we can explain how language connects Being and human by two elements in Plato's theory of ideas: logos and beauty. However, as we know, the theory of ideas itself has characteristics of transcendent, which is contrary to the practice characteristics of philosophical hermeneutics. In addition, Plato strongly criticized language, poetry, and painting, this argument obviously opposes to Gadamer's claim that language and art reveals truth.

This dissertation will demonstrate that it is because Gadamer perceived Heidegger's ontological analysis and poetic language fail to explain how people and beings are connected through the medium of language. Therefore, Gadamer expounds the structure of language dialectics by two concepts: "incarnation" and "flight into logos". On the other side, Gadamer incorporates Heidegger's analysis of Dasein into his interpretation of Plato, deconstructing opposition of "prototype and copy" in traditional interpretation of Plato, turning Plato's portrait from the beginning of forgetfulness of Being to a philosopher who inquires Being. And this Plato interpretation also becomes a hidden basic in Gadamer's philosophical hermeneutics.

Finally, this dissertation will explain Gadamer's view of language aims to make the space for the free development of all creativity and vitality in the dynamic cycle of determination and uncertainty. Therefore, his thoughts are neither just following Heidegger nor just a Platonist. His research on these thoughts all point to his ultimate concern for words and deeds (logos and deed).

Keywords: One and many, language, dialogue, logos, philosophical hermeneutics

目錄

書名縮寫表	5
第一章：緒論	6
一、問題背景說明	6
二、二手文獻回顧	15
三、一手文獻回顧：高達美的柏拉圖詮釋軌跡	24
四、章節安排	34
第二章、高達美的語言中介	37
一、海德格的語言問題：高達美的起點與分歧	38
二、詮釋學經驗的中介者：思想、語詞、邏各斯	50
三、語詞的辯證法：存有事件之展開	58
四、小結	63
第三章、高達美的柏拉圖詮釋	66
一、為柏拉圖平反：語言與藝術	66
二、理型數論：一與不定之二	75
三、善的實踐與實現：在事物中的善與美	86
四、小結	97
第四章、結論：高達美與柏拉圖的對話	100
參考書目	105

書名縮寫表

高達美著作：

BP *The Beginning of philosophy*

DD *Dialogue and Dialectic*

GR *The Gadamer Reader*

HW *Heidegger's Ways*

IG *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*

PH *Philosophical Hermeneutics*

PDE *Plato's Dialectical Ethics*

TM *Truth and Method*

海德格著作：

BT *Being and Time*

PLT *Poetry, Language, Thought*

WL *On the Way To Language*



第一章：緒論

一、問題背景說明

在西方哲學史中，我們可以看到對高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）的描述有二種主要的趨勢：一、高達美作為哲學詮釋學（philosophische Hermeneutik; Philosophical Hermeneutics）的創始者，在他的代表作《真理與方法》（1960）中，將其師海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）在《存有與時間》（1927）裡對此在（Dasein）的存有論結構之分析，應用於施萊馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834）以來的普遍詮釋學傳統。¹對高達美來說，施萊馬赫的洞見在於看出一切理解都伴隨著誤解。可是，為了正確地回溯一切文本的思想根源，施萊馬赫強調一種心理學式的詮釋方法，²亦即我們在詮釋活動中的任務是擺脫自己的成見與意識，重建且回溯作者的心理過程與狀態。這也就是施萊馬赫著名的格言：「比作者本人更了解作者」之意涵。（TM: 189, 191; Palmer 1969: 84-97）這樣的主張雖然首次使詮釋學超越了一切文本內容的歧異，擺脫了原先附屬於修辭學下的地位，正式成為一門關於理解的獨立且具有系統性的學問。可是對高達美來說，施萊馬赫的詮釋學仍將詮釋學的原則視為一種避免誤解的方法。也就是說，施萊馬赫依然未能脫離知識論的範疇去思考詮釋學原則，而且施萊馬赫還忽略了另一個重要的問題：理解的任務其實是達成對事物的彼此一致的共識。（TM: 180）換言之，在詮釋學經驗中，我們真正要追問的是文本所指的內容，而非作者的心理歷程；作者作為詮釋者之一實際上並不比讀者來得更具權威性。（TM: 192）

所以，對高達美來說，詮釋學的問題是去探究那些「本來就奠基於成見」的理解與詮釋如何打開文本中的真理。因此，高達美運用了海德格的此在存有論分析，將詮釋學從知識論轉向存有論的範疇，去思考詮釋活動如何在此在的

¹ 這裡是相對於局部詮釋學而言，亦即在此之前法學詮釋學、神學詮釋學以及語文學詮釋學三個領域有各自針對特殊的文獻適用的不同詮釋理論。但普遍詮釋學（也就是當代詮釋學的趨勢）所要求的是一種所有文本詮釋皆共用的原則。

² 帕瑪（Richard E Palmer）指出施萊馬赫的早期手稿顯示了施萊馬赫在採取心理學取向的詮釋學進路之前，曾採取以語言為中心的詮釋學構想：他主張：「在詮釋學中被預設的，且被發現的一切都只是語言，那些歸屬其中的主觀與客觀的預設必須透過語言被發現。」（這句話也被《真理與方法》第三部分開頭所引用）但是最終因為他預設了詮釋學的任務是重建作者的心理過程，然而文本當中所呈現的內容並不只有作者的心理，還包含了文本自身的內容。因此若主張語言為中心，就可能危及他本來預設的目的，所以施萊馬赫選擇了放棄這個與近代詮釋學更為相近的可能性。（Palmer 1969: 92-4）

實存中發生，並且得以與文本所呈現的事物達成共識。由此可以區分成兩個層面去分析詮釋活動的產生：首先在作為此在的讀者這一邊，高達美指出我們的理解活動來自於此在的存有論結構，在這個結構中此在當下的存在並不只有他的當下，而是同時重疊著屬於他自己的記憶與經驗。同時這些經驗也並非只有他個人的主觀經歷，而是也混和著過去的歷史與同一時代的文化對他的影響，也就是所謂的「歷史效應」(Wirkungsgeschichte; History of Effect)³一起塑造而成的經驗。藉由這些過去的經驗，此在才能更進一步去理解或詮釋屬於他自身未來的存有可能性 (Seinkönnen; potentiality-of-being)：他在與世界的關係當中、與他人的關係當中，他能是什麼以及他如何成為一種可能性。同時也因為這種此在的實存特徵，使得每個人得以建構出屬於他自身看待世界與他者的獨特方式，亦即「視域」(Horizont; horizon)。因此，讀者不可能擺脫他自己本有的視域或身處的歷史與文化，純粹地去重建另一個人（也就是作者）的心理歷程或動機。

另一方面，作為被詮釋對象的文本，亦即從人類文明的發展過程中不斷累積、傳承下來的經典，也就是高達美所謂的「傳統」(Überlieferung; tradition)，⁴也不全然只是作者動機的承載工具。對高達美來說，文本也同樣承載著自身的歷史與內在自成一個世界的思維。因此，在理解與詮釋的活動中，我們也可將文本視為一個活生生的對話參與者。因為我們在閱讀它們的過程中，我們不只理解文本的內容，同時也正與它攜手探索同一個主題。⁵而且在這個探索的過程中，我們同時透過文字將它的內容整體融入我們當下的處境與過去的經驗中，由此產生新的視野與觀點。這種新的詮釋不只是讀者主觀的個人

³ 一般譯為「效果歷史」、「效應歷史」、「歷史效應」(陳榮華)或「實效歷史」(張鼎國)。然而，「Wirkungsgeschichte」本來由「Wirkung」(效應)與「Geschichte」(歷史)兩個名詞所組成複合名詞，按照德文文法確實可以直譯成「效應歷史」。可是，這個詞主要是指過去累積下來的所有歷史與文化，構成了我們當下的處境與理解的基礎，在每個人的實存中時時刻刻發揮著作用。然而這種影響不存在著「發揮其效應的歷史」與「不發揮其效應的歷史」之別（例如只有被記載的重大歷史事件才具有影響力，其他微小而日常的事件則無），而是「一切的歷史（過去）」都會對我們產生影響。也就是說並非效應的歷史，而是歷史的效應。故在此改譯為「歷史效應」。

⁴ 高達美對於具有傳統歷史的文字作品，經常會在不同的脈絡下交替使用兩種不同的稱呼：「文本」(text)、「傳統」(tradition)。「文本」主要是泛指一切文字作品，但偶爾也會用來稱呼傳統的經典作品。另一方面「傳統」有時廣義地指同一個語言社群中的共同視域，但有時也會較狹義地用來指稱該視域所流傳下來的文字作品。因此，為了避免混淆，將在最廣義的文字作品之意義下使用「文本」。特指具有歷史性的經典作品時，使用「經典」一詞。最後，指稱最抽象而廣義的、人類文化的共同視域時，則稱為「傳統」。

⁵ 對高達美來說，不管是文本理解，或是人與人之間談話中的互相理解，它們之間共同點在於都有一個共同面對的東西，也就是兩者共同討論的主題：事物本身。在這個意義上，高達美認為，兩者是以相同的模式進行詮釋與理解活動。(TM: 370)

意見，而是在詮釋活動中，讓文本的文字透過進入讀者的視域而重獲生命的過程。藉此，讀者與文本，如對話者之間的彼此交流、循環的動態理解過程，正是所謂的「視域融合」(Horizontverschmelzung; fusion of horizons)。對高達美來說，在這樣的活動當中，「語言」(Sprache; language) 正是使整個詮釋活動得以達成的中介與預備條件，一切的理解與詮釋都在語言中發生。⁶所以，高達美提出了這句著名的主張：「能被理解的存有就是語言」，並且發展出以語言為主線的詮釋學存有論化。(TM: 469-470)

二、高達美作為一個西方哲學史研究者，畢生累積了大量的哲學史詮釋，其中又以柏拉圖 (Plato, 428/427-348/347 B.C.E.) 研究的數量佔據了大半。不僅是他在納托普 (Paul Gerhard Natorp, 1854-1924) 指導下所完成的博士論文題目正是〈柏拉圖對話錄中愉悅的本質〉(Das Wesen der Lust nach den Platonischen Dialogen The Essence of Pleasure in Plato's Dialogues, 1922)。在此之後，高達美在海德格的指導下所完成的第一本完整著作，同時也是其教授資格論文，即名為《柏拉圖的辯證倫理學》(Platos dialektische Ethik; Plato's Dialectical Ethics, 1931)。雖然如前述，高達美的代表作《真理與方法》顯示了他與海德格思想深刻的關聯，確定了高達美的詮釋學走向。但是值得注意的是，不同於海德格對柏拉圖哲學的負面評價，也就是將柏拉圖視為西方哲學史第一個開啟存有遺忘（也因此埋下後來虛無主義之果）的人。高達美在《柏拉圖的辯證倫理學》與後來的《真理與方法》之間，高達美又發表了三篇柏拉圖研究：〈新柏拉圖研究〉(Die neue Platonforschung, 1933)⁷、〈柏拉圖與詩人們〉(Plato und die Dichter; Plato and The Poets, 1934) (Gadamer 1980: 39-72)、〈柏拉圖的教育城邦〉(Platos staats der Erziehung; Plato's Education State, 1942) (DD: 73-92)。不僅如此，在《真理與方法》出版後，他也未曾中斷他對柏拉圖的興趣。到 1978 年又出版了另一本關於柏拉圖的著作：《柏拉圖與亞里斯多德的哲學中的善觀念》(Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles; The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy)。柏拉圖這個主題一直延續到他晚年，高達美又陸續撰寫了十多篇與柏拉圖相關的短文，產量絲毫未減，足見他對柏拉圖哲學的研究熱情。在此一思想的發展線上，高達美又被視為一名熱切的柏拉圖研究者。

這兩種常見的高達美詮釋：一者將高達美視為海德格繼承者對詮釋學進行存有論轉向的改革，二者是將高達美視為柏拉圖哲學的研究者。而且不同於海

⁶ 「一切知識的對象與陳述始終已被放入語言的世界視域當中。」(TM: 447)

⁷ Hans-Georg Gadamer, 1933 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985). *Gesammelte Werke Bd.5* S. 212-229.

德格對柏拉圖哲學的負面評價，高達美顯然相當重視柏拉圖哲學。當我們將這兩種的解讀放在一起看之後，就會產生一個疑問：究竟高達美的詮釋學跟他熱衷於柏拉圖哲學的研究兩者之間有什麼關係。在這兩種不同方向的詮釋中，高達美彷彿一個人做了兩種不相關且彼此衝突的研究。然而，對高達美來說，哲學史無疑是一場與哲學前輩們的「對話」。(BP: 29-30) 換言之，哲學史並非只是羅列或介紹各個哲學家的理論，而是這些哲學前輩共同對特定主題的討論、回應與反思。他們從前人那裡獲得知識與靈感，同時也將這些精神遺產應用於各自的時空背景、提出屬於自己的問題與見解。漫長的哲學史事實上就是一場宏大的視域融合活動。因此，歷史並非是由一個個可清楚地劃分、獨立看待的片段所組成。歷史的每一個部分總是互相影響著，不論我們是否意識到它。因此，高達美的詮釋學顯然不可能跟他的柏拉圖哲學研究彼此毫無關聯。

若我們將這兩種對高達美不同側面的描寫視為一個整體，那麼在第一個面向中被理解為在存有論與語言觀上忠誠地追隨海德格的高達美，是否可能「不只是」追隨海德格？而是應該將它放回高達美個人的思想發展當中，也就是以那一系列對柏拉圖的詮釋為背景，重新思考高達美的學說是否真的如此地「海德格」？或者，高達美是否可能如柏拉圖在《對話錄》裡所做的那樣「披著老師蘇格拉底 (Socrates, 470-399 B.C.E.) 的外皮，說自己的故事」？再者，若要將兩種不同面向的高達美視為一個整體去理解高達美的詮釋學，那麼這兩者交集的主題是什麼？筆者認為這個主題正是哲學詮釋學中最核心的問題：「作為中介的語言」，亦即語言如何搭起存有與理解者之間的橋樑。同時，這個交集點也將指向本文關注的核心議題：高達美如何從柏拉圖的詮釋中找到語言中介可能的解答。因此，在追問高達美的柏拉圖詮釋如何與他詮釋學中的語言關聯起來之前，值得我們留意的是：柏拉圖的思想並非本來就與高達美的主張完全相容。

首先，根據一般對柏拉圖的主流詮釋認為，柏拉圖將語言視為對理型 (eidos; Idea)⁸ 的模仿 (mimesis; imitation)。而且因為語言容易陷入假意見、受到智者們 (Sophists) 操縱，因此柏拉圖對語言的評價不高。在柏拉圖的《對話錄》當中，這種對語言的批判觀點以《克拉底魯斯》(Cratylus) 最具代表性。

⁸ 也被譯為 Form 「形式」或者「共相」，複數為 eide，原先的意思是表象、形狀、被人看到的樣子。在先蘇哲學家也延續此意，到西羅多德 (Herodotus, c. 484-425 B.C.E.) 之後才漸漸抽象化成「特殊性質」、「類型」之意。而柏拉圖的理型雖然一般被理解成一種本質的形式，但部分《對話錄》仍保留著「表象」的意思 (Euthyphro: 5d, 6d)，因為希臘文的認識 (epistēmē) 一詞本來就有「看見」的意思。(Peters 1967: 46-7)

從高達美的著作來看，高達美也並非沒注意到這個顯而易見的衝突點。高達美認為從《克拉底魯斯》中可延伸出兩種對語言⁹的觀點：約定主義 (Konventionalismus; conventionalism) 與語言相似論 (Ähnlichkeitstheorie; similarity theory)。前者主張語言的意義源於社群成員之間用來溝通的、相互約定的稱呼；後者則主張語言具有絕對的正確性，且語言依據事物的圖像模仿了它指涉的對象，故兩者有本質上的相似性。然而，事實上這兩種主張雖各有道理，卻也各有缺陷：倘若語言只是一個社群內成員彼此約定的稱呼，那麼不同的社群就能對相同的東西提出不同的指稱，或者同一個社群裡的成員在公開場合與私下都能各自以不同的稱呼指涉同一物，而且這些稱呼全部都是正確的。這將導致我們完全無法判斷語言之真假，語言的存在形同虛設。

另一方面，若如語言相似論所主張：語言是對事物之圖像的模仿，且具有完全的正確性。那麼如果它與事物之間是百分之百的模仿，那語言就會直接等於事物，變得無法區分。但這與我們的經驗不符，語言確實是有別於事物。反之，若語言與事物並非百分之百的模仿，語言的正確性就會依語言與事物間不同程度的相似性而有所差異，那麼一開始主張語言完全正確性的前提就會被打破。最終，不論是約定主義或語言相似論，都沒有任何一方能完全地說明語言與事物間的關係。故常見的解讀認為《克拉底魯斯》的主旨在於指出語言只是對理型的次等模仿，既無法指出事物的本質，也無法通向真理，因此斷定柏拉圖對語言當中是否具有真理的這件事，抱持的是負面態度。(TM: 406-10)

對於柏拉圖反語言的立場，高達美認為這種以「命名」的方式來看待語言與指涉事物間的關係，開啟了近代傾向於將語言視為表意工具的思潮：這種思考方式傾向於將「語詞」¹⁰與「語意」分離，於是「語詞」就被視為僅負責傳遞語意的工具。這樣的假設後來更進一步發展出試圖讓每個語詞都能被清晰明

⁹ 要注意的是，希臘文的 *onomata* (複數，單數為 *onoma*) 雖然有「名稱」(names) 的意思，但是在一般的用法中也有「語詞」(words) 的意思。因此，這裡其實具有指涉某個特定對象的「名稱」、跟不只包含名詞、也包含動詞介係詞的整體之「語言」的雙重意義。但主要還是在討論「名詞」與其指涉對象間的關係，所以它也可以被視為討論「名詞」的一篇《對話錄》。

¹⁰ 蔡偉鼎在〈論高達美對語言問題之探討〉之註 2 指出：「語詞」(word, Wort) 一般被視為構成語句最小的單位。不同於中文的用法，西方一般將「word」視為言說當中具有意義的一串「音位」(phoneme, 語言中用來與其他字區分的、最小的發音單位)。因此相對於說出來的語詞 (word)，被寫下來的語詞或稱為書寫文字 (written word)，只是語詞被固定化之後的結果。換言之，與中文的象形系統不同的是，西方語言學主要是以表音為主，書寫文字反而是附屬者。(蔡偉鼎 1999: 232) 因此為區分兩者之不同，本文以下將表音的「word」譯為「語詞」，而「written word」則依中文一般習慣稱為「文字」。

白地定義的「理想語言」(ideal language)。¹¹然而，對高達美來說，這種對毫無歧義的「理想語言」的憧憬，事實上是將「命名」誤解為語言唯一的活動形式的結果。事實上，在生活裡的諸多語言活動都無法被一對一的「單義命名」所涵蓋；不論是日常對話中的言外之意，乃至文學著作中一語雙關的表達方式。(Gadamer 1976: 83) 因為當「命名」被視為語言唯一的機能時，將使語詞被固定在單一不可變的意義與文法規則上，從而喪失語言源初的意義豐富性。而這種意義豐富性不僅是詩與文學的重要來源，同時也正是讓我們能以不同形式指涉存有的真理經驗之可能性。(TM: 414)

相對於柏拉圖形質二分對語言的批判立場，高達美對語言的界定幾乎與之相反。對高達美來說，「語言」最重要的課題不是它以什麼形式展現自身，而是當我們在「對話」時，**聯繫著我們的「中間物」**是什麼。高達美指出，像古希臘人所認為的，「對話」是將某物放在交談著的雙方之間，使他們得以圍繞著這個東西共享、交換想法。而雙方對於**對話中的事物 (Sache; subject matter) 之共同理解**，就意味著有一種**共同語言**被創造出來。(TM: 371) 顯然，高達美在此將「共同語言」與「對事物的共同理解」劃上了等號。他認為若要讓語言擺脫形質二分的困境，就必須回到那個被討論的「事物」自身去，那才是語言最源初的面貌。

換言之，「語言」除了對外的表現形式，在高達美的哲學詮釋學下，它可能還同時顯露了另一個現象學意義的指涉，也就是「**事物向我們訴說的內容**」。語言的真理 (alēthē; true) 不存在於個別獨立的詞彙、也不存在於該語言的詞庫當中，而是吞沒在它的完滿的智性當中，而這個真理的完美性正根源於**事物的整體意義**。因此，語言的適切性 (Angemessenheit; adequacy) 只有從對事物的認識才能被評判。(TM: 410-3) 所以，語詞本身沒有所謂錯誤或含糊不清，能稱為錯誤或含糊的其實是語詞與事物的關係。比方當我們用「鉛筆」去指稱鋼珠筆時，表面上「鉛筆」是錯的，但事實上是將在一個正確的關係整體當中的「鉛筆」(包含著其真實意義的語詞)，被人放錯了位置。實際上這個語詞仍指向它意圖指出的事物本身，並等待著人們正確地使用它。(TM: 411)

可是，必須注意的是，高達美在此所說的語言正確性或真實性，**也不能**被誤解為一套固定不變的對應架構，否則會再度落入前述追求精確定義的語言工具化的思考中。相反地，語言始終是依據不同的情境與脈絡而變化著，就算是

¹¹ 主要表現在奧地利哲學家維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) 的《邏輯哲學論》(Tractatus Logico-Philosophicus, 1922) 當中，主張語言作為反映實在的圖像，力圖建構一組無歧義的語言與實在對應的系統。

原先日常中語詞與事物之間的貌似固定對應關係也可能被瓦解，重新以不同的形式被呈現。因為事物始終生動而豐富地變化著，因此有限的語言不可能一對一地、呆板地去對應這千變萬化的存有，因此為了恰當地表現出事物所呈現的現象，必然會衍伸出語言的多義性。例如在詩歌中，情境的相似性就可能產生語詞上的挪用，並且藉由遠離日常使用與文法的重置中，產生詩歌的詩意與藝術價值。

再者，既然語言以瞬息萬變的事物為源，同時也是人類的造物，那麼它實際上也會如鏡子般反映著我們的生活世界，隨著我們經驗世界的過程反覆地去定義它所映照的內容。因此，「語言」在構成的過程中同時也形成了我們共有的「世界」(Welt; World)。¹²打從我們出生之始，就生活在某個共同使用某種語言的社群裡。我們以該社群共用的語言與社群的成員溝通，也以這種語言思考、認識世界。所以，這種反映著事物的語言早已作為一種世界包圍著我們、構成我們對存有的經驗方式：我們總是一邊經驗著事物，一邊為該經驗尋找適當的語詞，使經驗得以被更適切的方式被表達出來。所以，對高達美來說，我們對存有的理解始終都不是外於語言的，故理解活動本身也將會是具有「語言性」(Sprachlichkeit, Linguisticity) 的活動。(TM: 417) 因此，從這個角度來看，「語言」確實成為理解者與存有/事物之間中介的橋樑，亦即高達美所謂的「能被理解的存有就是語言」(TM: 469) 之意義所在。

然而，當柏拉圖具有如此明顯的反語言立場，可是高達美又強調語言是不可或缺的中介的同時，我們注意到高達美在說明語言作為中介時，出現了讓人匪夷所思的評論：「人類的世界經驗之本質上是語言性的這件事，是貫穿著自柏拉圖『遁入邏各斯¹³』(Flucht in die Logoi; Flight into logos) 以來潛藏在希臘形上學中對存有的思考之線索。」(TM: 453)。這句話指出柏拉圖的「遁入邏各斯」對語言問題具有先驅性的貢獻，亦即為我們指出了經驗當中的語言特質，同時也影響了往後對存有的思考方式。不僅如此，當高達美在闡述語言的活動如何將書面的文字轉為活生生的對話時，也讚美道：「柏拉圖早已意識到：人類的語詞本質上是話語性的 (Rede; discursive)，亦即它是語詞們的多樣性之集合所表

¹² 對高達美來說，「世界」就等同於「世界觀」。因為不存在著一種獨立於世界的觀點，我們對世界的觀點總是伴隨著我們與世界的互動（或者說是對話）而來的。(TM: 444)

¹³ 邏各斯 (Logos)，字根來自 *légō* (言說)。在希臘文的原意為言說 (Sprache; speech)。最早出現在與柏拉圖關係相當密切的畢達哥拉斯 (Pythagoras, 570 - 495 B.C.E.) 的思想中，邏各斯則被視為一種數字與數字之間的「關係」(relation)，同時也是一種「和諧」(harmony)。這種定義也被後來的柏拉圖所繼承。(Hillar 2010: 7-9) 但是在柏拉圖的思想裡，邏各斯的定義變得更廣泛地，有時與「神話」(mythos, myth) 對立，用以指稱真實的理據。或者在《費多》(Phaedo) 裡則是指「真實的知識訴諸言說的能力」。在《泰阿泰德》(Theaetetus) 則是指「區分某物的特徵之陳述」，即相對於意見 (doxa, opinion) 的真知識。(Peters 1967: 111)

達出來的一個意義，也就是柏拉圖以辯證的方式建立起來的邏各斯結構。」(TM: 426) 換言之，高達美不僅同意柏拉圖對「語言」這個議題具有深遠的洞見，還認同柏拉圖所建立起來、用以說明事物與語詞關係的結構。可是誠如前述，高達美顯然清楚意識到柏拉圖貶抑語言，那麼為何他又矛盾地主張柏拉圖能在「語言作為中介」的議題上給予貢獻？若我們主張應該將高達美與他對柏拉圖的詮釋視為一個思想的整體，那麼這兩者的衝突又該如何解決？

此外，高達美的「語言中介」與柏拉圖的思想難以相容的第二個問題點在於：對藝術的評價。在《真理與方法》的序言當中，高達美清楚地表示該書的寫作目的在於為兩種超越科學方法之外的真理經驗進行辯護。而這兩種真理經驗就是：「藝術作品的審美經驗」與「流傳下來之經典的詮釋經驗」。(TM: xxi-xxii) 因此在該書中，高達美將這兩種經驗以一種相互輝映的方式，分別陳述了兩種真理經驗的運作方式與它們的相似性：在藝術經驗中的「遊戲」(Spiel; game) 事實上對應了詮釋經驗中的「對話」(Dialog; dialogue)，且兩者都是一種存有事件 (Seinsvorgang; event of being)，也就是存有透過語言或藝術作品展現自身的事件。且作為存有與理解者的中介，語言作為映現的鏡像 (Spiegelbild; mirror image)，與藝術作為模型 (Modell; model) 同樣具備一種「指出的同時，必須自我消失」的特殊圖式。(TM: 138-9, 461-2, 468-9) 也就是說，高達美認為語言的詮釋事實上也是一門藝術活動，它們同樣說出了存有的真理，且藉由這種兩種不同形式的再現活動，生動的存有才能跨越時空，在每個當下處境中不斷擴充它的意義、展現它自身。

而兼具傳統經典與藝術作品特質的「詩歌」也因為作為這兩領域的結晶，故被高達美高度評價：「詩的表達提供了一種意義的消融，且具體化於表達中的特例。這種發生在詩歌當中的遁入語言，就像是進入了一種支持、保證了所說的內容中的『真理』之秩序關係。」(TM: 483) 這句話當中的「特例」一詞，暗示著詩歌為一切語言實例當中「最具代表性者」。換言之，高達美認為在詩歌對語言的使用中，是最能體現出徹底將原有的意義消融、再度創造成全新意義的最佳例子。而在這種轉換當中，詩人就像先知一般，向世人揭示了事物間的關係。固然詩歌如同神諭一般，帶有意義的模糊性。可是唯有這種模糊才是詮釋學真理當中最豐富也最具創造力的根源。(TM: 482)

相對於高達美對詩歌的讚賞，顯然柏拉圖不是這樣想的。柏拉圖在《理想國》(Republic) 當中，表露出對詩人與詩歌的強烈批判，認為他們傳遞錯誤的故事誤導聽眾、顛倒是非 (Republic: 979b, 377d)，甚至主張應該將詩人逐出城邦。(Republic: 595b) 高達美也深知柏拉圖對藝術的批判，所以也指出要恰當地

理解柏拉圖的《理想國》要旨，就不該忽略他對詩人的批判。(TM: 362, DD: 39) 事實上，柏拉圖對詩歌的批判根源是來自於柏拉圖的形上學結構對藝術活動的批判：將藝術作品理解為作為「原型」(Urbild; original) 的、真實的理型的「摹本」(Abbild, copy)。這種模仿的成果終究只是不完美的次級品，從而否定了藝術作品的真理價值。這一衝突的根源，高達美也了然於心，因此他在《真理與方法》中清楚地指出探索藝術經驗的難題就在於這個「原型與摹本」的觀點。且就如同藝術經驗與語言的詮釋經驗具有相似的結構一般，前述語言的工具化思潮也可回溯到將語言視為事物的摹本而造成的貶低。對高達美來說，繪畫與語詞都並非只是單純的模仿，而是那個被稱為原型的存有透過它們表達了不同面向與可能性的自身，並且獲得一種「存在的擴充」。(Zuwachs an Sein; increase in being) (TM: 135-7) 因此，它們都不該被視為一種次級的模仿，而是應該被理解成透過多樣性的模仿，反而擴充了存有的意義，使存有更豐富地被道出。從這裡我們可以發現，語言與藝術的真理共同要面對的難題都指向了柏拉圖的思想，尤其是模仿論的存在，顯然貶低了語言與藝術的真理可能性。在這個意義上，柏拉圖照理說應該被列為高達美思想上的首要阻礙。

然而，高達美在《真理與方法》中卻出乎預料地表示：「事實上，儘管希臘的邏各斯哲學僅僅片面地揭示了詮釋學經驗的基礎，我們之所以能不斷提及柏拉圖，得歸功於柏拉圖美學的特徵。」(TM: 480) 換言之，高達美不僅如前述，認為柏拉圖對邏各斯之闡述，對他所追求的詮釋學經驗之揭露能有所幫助，還表明他不斷援引柏拉圖的動力，就來自柏拉圖的美學。這如何可能？高達美為捍衛美學中的藝術經驗而著書，強調在對話中看見真理、捍衛藝術作品與語言中的真理可能性。反之，柏拉圖卻為批判藝術活動而寫。高達美所建立起的觀點，幾乎無一不跟柏拉圖的形上學主張彼此抵觸。究竟為什麼高達美要援引這個幾乎跟自己的學說對立的古老思想，甚至認為柏拉圖能重新為他說出詮釋學經驗的核心？

筆者認為，若要能順利地如高達美所期望般，在他的語言觀當中，援引柏拉圖的思想，確實有根本上的困難。然而，這些阻礙也有其共同的特徵：也就是他們全來自傳統柏拉圖的形上學架構：即主張「理型」與「摹本」、「觀念」與「感官事物」二元對立的形上學預設。因為在詮釋上將柏拉圖的理型論理解為二元對立的形式之後，才造成了後來對「語言」、「詩歌」、「美學」的各領域都依相同的視域被分成對立的兩大陣營，從而出現高達美所說的對詮釋學經驗與藝術經驗發展的誤導。高達美確實慧詰地察覺了這一點，因此他在《真理與方法》的尾聲說道：「藉由再次訴諸柏拉圖，我們能再一次嘗試著將這個陳述

(美的本質性要素就是真理)從它與形式 (forma; form) 的形上學理論的關聯中解放出來。」(TM: 481) 筆者認為這句話表明了高達美對柏拉圖的引用，並非僅是暴力地將美與真理的等式擷取出來用，相反地這暗示了他對柏拉圖的詮釋，事實上正指向致力於推翻這種傳統二元對立的形上學假設，且在這重新詮釋的柏拉圖思想中，才是高達美的語言中介問題可能扎根之處。

小結以上，本文欲探討的問題是：高達美如何藉由重新詮釋柏拉圖的理型論，找到語言中介的可能性？且這樣的詮釋成果究竟是否有違他核心主張乃至其現象學背景？為釐清在此主題內有哪些重要的爭議以及高達美跟海德格之間的思想繼承關係，在以下兩節當中，我們將分為兩個部分進行：第一部分在「二、二手文獻回顧」中，我們將檢視國內外的二手研究對本文所關心的主題提出哪些見解與批判。其次，在「三、一手文獻：高達美的柏拉圖詮釋軌跡」則依據文獻的出版時間，分析高達美的柏拉圖詮釋的軌跡，如何從一開始對海德格的憧憬，轉向他自己的詮釋立場建構。最後，本文綜合這些爭議，指出對這些問題將採取何種立場，並且在「四、章節安排」說明本文將如何展開本文的討論。

二、二手文獻回顧

在二手文獻中，國內外雖已有不少相關研究是屬於「高達美與柏拉圖」的研究，但為切合主題，以下將討論限縮在以「高達美的語言」與柏拉圖的關係為切入點的研究，且目前的趨勢大致可分為兩類：1、強調柏拉圖對高達美的影響力，並且認為柏拉圖的思想對高達美的「語言」有所助益，甚至主張高達美為柏拉圖主義者。2、否認或質疑柏拉圖的思想使高達美的語言問題獲得釐清與幫助。相反地，認為援引柏拉圖可能將損壞高達美思想的核心思想者。

在進入這兩個議題之前，還隱藏著另一個問題：高達美所詮釋的柏拉圖是否可直接等同於柏拉圖本身的意圖，或可宣稱真實地反映了柏拉圖在《對話錄》中所欲傳遞的思想，事實上是有爭議的。高達美對柏拉圖的詮釋方法主要是以海德格所詮釋的亞里斯多德 (Aristotle, 384-322 B.C.E.) 的觀點為起點。但隨後又宣稱柏拉圖是亞里斯多德的預備工作時，使得他的詮釋順序變得相當可疑。更加雪上加霜的是，這個作為起點的亞里斯多德也並非原初的亞里斯多德，而是海德格詮釋下的亞里斯多德。這一點，高達美也曾在《柏拉圖的辯證倫理學》當中坦承他的詮釋受到海德格影響將亞里斯多德作為詮釋的起點。¹⁴

¹⁴ 不過，科特曼 (Rodney Read Coltman) 對此有不同的看法：他認為高達美哲學定位雖然表明是海德格式的，但是在文獻中顯現，高達美的柏拉圖詮釋更多地受到保羅·納托普 (Paul

然而，若以高達美對詮釋的看法觀之，文本在誕生的同時就已經脫離了作者，自成一個獨立的世界。雖然帶有其歷史效應的經典，會向我們顯示它與我們之間**必然的**時空與文化上的距離（或隔閡）。但它表現出來的內容，卻能在這些重重阻礙中，展現它的當下性，即該意義仍可適用於當下的普遍性。正是因為經典具有這種普遍的特質，才使讀者得以將經典所傳達的意義放入當下的具體情境中，被重新詮釋與應用。換言之，在讀者對經典的閱讀經驗中，事實上是同時性的 (Gleichzeitigkeit; contemporaneous)，就跟該書作者寫作的當下關懷共同的主題一樣。

因此，高達美對柏拉圖的詮釋也是如此，柏拉圖的《對話錄》本身要傳遞的東西才是高達美對話的對象。而這正是在本文對高達美的柏拉圖詮釋所採取的立場，換言之，本文不是試圖去挖掘柏拉圖本人創作《對話錄》的動機與心理狀態。因為我們幾乎不可能找到與原初文獻完全一致，卻又有別於該文獻，得以向我們提供嶄新意義的那種詮釋。對本文來說，更重要的問題是：《對話錄》如何、為何被如此詮釋？因此，本文的寫作目的將不著重於再次進行原始文獻上的考證或比對，而是以**肯定此差異**為基礎，藉由對「語言中介」之問題的探究，去思考柏拉圖的文獻，如何被高達美**應用**在他的語言觀當中，成為其思想的基石。在此前提下，在以下關於「高達美的語言」與柏拉圖的諸研究中，我們將依據學者間不同的觀點分類，並且依照時間順序，檢視其他學者如何看待「高達美的語言」與柏拉圖的思想之間關係的可能性，同時也對這些文獻所持的主張進行分析或回應，並最後統整所有爭議的趨勢，以整理出本研究採取的立場和如何處理這些爭議的思考：

一、 強調柏拉圖對高達美的影響力，並且認為柏拉圖的思想對高達美的「語言」有所助益，甚至主張高達美為柏拉圖主義者：

沃爾特·拉米 (Walter Lammi) 在〈高達美對海德格的「修正」〉(Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger, 1991) 一文中，認為高達美不同於海德格，¹⁵後者要求對存有真理的直接洞見；高達美強調的是與傳統的永恆對

Gerhard Natorp, 1854-1924) 與文獻學家保羅·弗萊德蘭德 (Paul Friedländer, 1882-1968) 的影響。前者讓高達美看出柏拉圖的理型如果只是個假設而不具有獨立性，那麼柏拉圖就有可能成為詮釋學家而非系統哲學家。後者則是向高達美展示了，柏拉圖未寫出的祕密學說如何被隱藏在那些充滿戲謔與嚴肅、具有遊戲性的、栩栩如生的對話當中。這種重視對話當中的戲劇性之特質，對高達美的柏拉圖詮釋具有關鍵性地位的影響力。最後才是海德格從亞里斯多德回溯地去理解柏拉圖、並且強調不能從知識論邏輯將柏拉圖的思想化約成一種「原理」的詮釋路線。(Coltman 1998: 25-28)

¹⁵ 拉米在文中進一步指出高達美在「視域」以及「意向性客體」(intentional object) 這兩個主題上，很明顯並非承襲自海德格，而是更多地來自胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938)。且後者

話。且傳統被流傳下來的形式無非就是語言，這一點正與柏拉圖的《費多》(Phaedo) 中的「遁入邏各斯」不謀而合。同時從高達美強調對話的立場可以看出他試圖喚醒古希臘的理性，也就是自承無知且對經驗保持開放的哲學態度。在這篇文章中，拉米認為高達美無庸置疑是個柏拉圖主義者。(Lammi 1991: 488, 505-7)

此外，在六年後發表的〈漢斯－格奧爾格·高達美對晚期海德格的柏拉圖式解構〉(Hans-Georg Gadamer's Platonic Destruktion of The Later Heidegger, 1997) 中，拉米更進一步指出高達美如何藉由重新詮釋柏拉圖（及亞里斯多德），對晚期海德格與傳統哲學對柏拉圖的詮釋結果進行解構。其結果也指出了人們若能重新信任語言，就能真正與過去對話，那麼我們所面對的就不再是「哲學的終結」，而是哲學的開始。(Lammi 1997: 400) 換言之，語言的重要性也在這個解構的成果中被凸顯出來。綜合拉米兩篇文章的見解，他不僅間接地指出柏拉圖在高達美思想中的核心位置，也說明了高達美對柏拉圖的重新詮釋當中隱含著全新的哲學之開端：也就是「再次喚醒語言（理性）」的意圖。¹⁶

除了拉米指出柏拉圖與高達美的「語言」確實有交集外，布萊斯·沃切特豪瑟 (Brice R. Wachterhauser) 的《超越存有》(Beyond Being, 1999) 更深入討論高達美的柏拉圖詮釋如何影響高達美詮釋學的幾組基本概念，像是「對話」、「辯證法」、「語言」。該書將《真理與方法》的結構放進高達美對亞里斯多德與柏拉圖的文獻詮釋下檢視，以說明高達美詮釋學當中的關鍵概念與高達美對柏拉圖的理型論詮釋之間具有一種密切的關係。同時，沃切特豪瑟也指出高達美與他的柏拉圖詮釋之間的密切性就展現在高達美企圖解決詮釋活動中「一與多」的難題當中：藝術作品或傳統經典自身我們總是假設它具有某種同一性，然而由此而生的詮釋卻為「多」，在這「多」當中如何區別「創新的詮釋」與「錯誤的詮釋」就成了難題。(Wachterhauser 1999: 6-7)

沃切特豪瑟指出，高達美為此採取了所謂「存有論的視角主義 (ontological perspectivism)」的策略。也就是說，高達美借助不同的存有論視角的切換以達成解決上述詮釋學難題的答案：柏拉圖理型論以數字 (arithmos; number) 與其

的「意向性客體」，也就是在意識當中被時間性地建構出來的意識對象，影響了高達美對作品在其自身 (work-in-itself) 的看法；換言之，經過詮釋從作品中被展開的世界，事實上與被觀看的世界無關。也因此我們對作品的詮釋只能是持續的、卻難以觸及作品自身的動態活動。已認為在這兩點與胡塞爾的親近性上，決定了高達美的詮釋學並非海德格式的，而是更接近現象學式的。(Lammi: 493-497)

¹⁶ 類似的觀點也出現在羅伯特·杜斯托 (Robert J. Dostal) 在〈高達美的柏拉圖主義與《菲力帕斯》〉(Gadamer's Platonism and the Philebus, 2002) 當中，杜斯托認為高達美的詮釋學可說是對柏拉圖的復興。該文收錄在 Christopher Gill and Francois Renaud ed., 2010. *Hermeneutic philosophy and Plato: Gadamer's response to the Philebus*. Germany: Academia Verlag. pp. 23-39.

他數字的關係用以描述存有與存有者的關係，因此其存有的特質就是一與多。因此高達美在此將柏拉圖的存有論視角切換成我們對於一切事物的理解與詮釋，且這個理解活動呈現為一連串不斷覺察一與多的動態過程。(Wachterhauser 1999: 7)

同時，這個過程就像柏拉圖的理型數論 (Idealzahlenlehre; the doctrine of ideal number) 中，每個數字作為其自身都具有同一性，但它同時可被自身與其他數字間的關係所定義。而其他非數字的事物也是如此，它們唯有在與其他事物的無限、消極或積極的關係中才能定義自身，同時又以某些不與他者共有的特徵而獲得區別。藉由這種存有論轉換的策略，理型的合理性被等同於語言的合理性，並同時「參與」(methexis; participation) 了事物，使事物得以更清楚地表述自身。(Wachterhauser 1999: 7-8)

以此為基礎，沃切特豪瑟進一步將這種視角的轉換放回高達美對海德格的繼承關係中重新檢視並且得出以下的結論：高達美繼承了海德格的真理觀，將存有的解蔽與遮蔽歸於語言的傾向。這使存有的真理永遠外於語言、無法被語言所完全掌握。但透過語言所中介的真理卻能在邏各斯當中展現自身。是故沃切特豪瑟認為，高達美的柏拉圖詮釋事實上是藉由重新詮釋古希臘文獻，進一步修正且補充海德格的思想。(Wachterhauser 1999: 9-10)

沃切特豪瑟對於存有論的視角主義之分析固然精彩，但是後半對於真理與語言的關係之推論卻讓人起疑：確實在海德格存有論當中的解蔽與遮蔽的雙重性是基於人的有限性與存有的無限性的對比而來。倘若高達美挪用了重新詮釋的柏拉圖理型論，使理型（也就是合理性）滲透到所有事物當中，那麼應該所有事物都具備合理性，無一例外。這一點確實將與高達美對「語言」作為一個必然的中介之觀點一致。然而，沃切特豪瑟卻又主張存在著外於語言的真理，那是否代表將存在著不被理型滲透的存有者？此外，沃切特豪瑟顯然預設高達美作為一名海德格繼承者的立場上，去思考高達美對柏拉圖的詮釋所帶來的結果。因此，沃切特豪未察覺到另一個問題是：在高達美的存有與理解者之間，比海德格多了「語言」這個不可免去的中介。這將引出另一個關鍵的問題：對存有的領會究竟需不需要語言。如果可能不需要，那這一點將與高達美宣稱的「理解必然透過語言」相違背。

二、否認或質疑柏拉圖的思想將對高達美的語言問題有幫助。相反地，認為援引柏拉圖可能將損壞高達美思想的核心思想者有：

克里斯多福·史密斯 (P. Christopher Smith) 的〈在高達美的詮釋學理論中作為助力與阻力的柏拉圖〉(Plato as impulse and obstacle in Gadamer's

development of a Hermeneutical theory, 1991)¹⁷主張柏拉圖比黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 與海德格影響高達美更深，並且從《真理與方法》去探討柏拉圖如何成為高達美思想的助力與阻力。然而值得注意的是，史密斯認為柏拉圖將成為高達美阻礙，關鍵點正在於「語言」。史密斯指出，高達美在《真理與方法》第三部分中尋求「語言」作為理解活動與詮釋學經驗的中介。在此，可以看出高達美對「語言」有兩個重要的主張與假設：首先，「語言」在原文當中包含了「所說出的事物」與「言說」。其次，高達美將原意為「言說」的語言也用於指稱「書寫的文字」上，並且將書寫文字視為高於言說。(Smith 1991: 23)

然而，在高達美的詮釋下，柏拉圖有兩種形象：一是主張為了抵抗智者對語言的搬弄，若要認識真理，就應該拋棄語言（不論是言說還是文字），以數學為典範去認識事物自身。二則是蘇格拉底在對話中所使用的辯證法技巧。強調真理發生在邏各斯的關係性中。然而，削弱語言的根源也在於此：言說當中的語詞不僅是一，同時也是多。而連結一與多的邏各斯結構卻是以數字為典範，也就是所謂的「理型數論」。雖然數字本身兼具約定如成與真理正確性的特質，但是數字本身就是一套單一意義的符號系統。(Smith 1991: 25)

因此，史密斯認為若高達美企圖以柏拉圖的理論去解決語言中介的問題，也就是說，高達美若企圖讓書面的文字「向我們說話」，即讓疏離的書寫性 (Schriftlichkeit; What is written) 轉換為生動的言說性 (Sprachlichkeit; What is spoken)。此意圖雖然能從蘇格拉底的辯證法當中獲得幫助，但是背後所隱藏的、以數學為典範的語言觀，以及純粹形式（理型）的單一視野可能會成為與強調開放與對話的高達美語言觀之阻力。(Smith 1991: 38, 41)

對此，筆者認為史密斯對高達美的批判有兩個值得注意的重點：首先，史密斯在文中顯然預設了「符號/數字」就等同於「圖像/摹本」。因此當我們接受符號/數字時，也就等於承認了圖像/摹本。所以在整個存有論的架構中，不論成為「符號」或者「圖像」都會對語言造成威脅，也就是兩者都是次級的工具。然而筆者認為必須澄清的是：事實正好相反，高達美正是力求區分純粹的工具性符號與作為圖像的符號之間的差異：「語詞是否只是純符號，或者只是某種像是『摹本』或『圖像』的這個合理的問題，被《克拉底魯斯》徹底汗蟻。……因此，一切對語言的討論，從今而後，符號的概念就取代了圖像的概念。」(TM: 414)、「在某種難以掌握的意義上，它(語詞)幾乎是類似摹本或圖像的東西。」(TM: 416) 也就是說，在《克拉底魯斯》當中，純粹的符號取

¹⁷ Silverman, Hugh J. ed., 1991. *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge. pp.23-42.

代了圖像；但是高達美在這裡，卻使圖像取代了純粹的符號。而且藉由使符號與圖像重新結合，高達美在說明如何從有限的語詞展開詮釋的無限性時，指出柏拉圖的一與多的辯證法為這個難題踏出了第一步。(TM: 454) 可是當一與多的辯證法之內容事實上正是理型數論時，高達美究竟如何一邊主張語言應該類似於摹本或圖像，卻不討論數論將傷害語言內在意義的可能性，而去主張一與多的辯證法中得以看見語言中介的可能性？史密斯在此雖誤解了高達美對摹本的看法，卻敏銳地洞察到潛藏在高達美語言觀與柏拉圖之間最尖銳的矛盾：即如何看待理型數論的問題。

此外，唐納德·戴維森 (Donald Davidson) 的〈高達美與柏拉圖的《菲力帕斯》〉(Gadamer and Plato's *Philebus*, 1997) (1997: 261-276) 是這類主題的文獻中全面性批判高達美的柏拉圖詮釋與其挪用的研究者。

戴維森雖然同意《菲力帕斯》(*Philebus*) 是柏拉圖著作中最適合拿來解釋語言活動中「朝向共同理解」的過程，但其他對話則不然。原因有二：首先，《對話錄》當中的對話存在著相當明顯的地位不對等。讀者會發現在對話中出現矛盾的，始終都是對話者，而非蘇格拉底。¹⁸縱使蘇格拉底宣稱自己一無所知，或從對方身上學到什麼時，通常帶有反諷意味。其次，《對話錄》的對話打從一開始就預設了固定的答案，因此雙方所做的不過是確認彼此是否以相同的語詞去指涉相同的東西。這種態度會使文字成為討論的工具，而非構成智性的重要層面。換言之，蘇格拉底的對話不僅不如高達美所宣稱的那麼具有開放性，事實上也對共同理解不見得有所助益。(Davidson 1997: 261-2)

不僅如此，戴維森也反駁了高達美的語言觀預設：牽涉同一個討論對象，所以需要一個共同語言。在他看來，這是個無效的假設。因為達成共同理解所需要的並非共同語言，而是我們與世界、他者三方共構的交互個體 (interpersonal) 之理解過程才是共同理解成立的關鍵；因此，在對話中所創造的也不是語言，而是理解本身。(Davidson 1997: 274-5)

然而，根據戴維森的批判，筆者認為如果《對話錄》本身都預設了答案，其中的對話只是確認彼此使用相同的語詞指涉相同對象，那麼就很難解釋柏拉圖的《對話錄》中為何存在著一些最終未得出共識的篇章。¹⁹此外，戴維森的批判也忽略了高達美挪用《對話錄》時最重要的動機：詮釋學活動並非冀求一個最終的終點，相反地，（彼此都自願投入的）對話本身才是高達美所追求的

¹⁸ 但這個批評並不符合《巴門尼德斯》(*Parmenides*) 的情況，在該篇反而是蘇格拉底被問倒。

¹⁹ 例如《呂西斯》(*Lysis*) 就沒有得出共識。而《巴門尼德斯》則是將所有可能的假設討論過一次卻只得到一個不可知的結論。

目標：「縱使參與者的無能使他人無法對事物達成共識，只要這對話能使它們在他與他人的共同存有中變得明確可見，那這樣的對話也不是毫無成果的。」。(PDE: 37) 此外，不論《對話錄》本身是否達成了共同理解，它確實都以語詞的形式再現了「共同討論」的情境。對高達美來說，這種「起死回生」（使語詞回到對話）的轉換才是詮釋學最想探討的核心所在，因此不論柏拉圖的對話是否皆達成共識，事實上都無損高達美援引它的初衷。²⁰

然而，我們從戴維森的批判中發現了一個疑點：戴維森的詮釋可能遺漏了《真理與方法》的第三部分，因此才忽略了整本書的討論脈絡，進一步混淆「高達美的語言」跟「一般作為符號意義下的語言」。因為在《真理與方法》第二部分的最後，高達美清楚地表示：「所有對話都預設了一種共同語言，或者更精確地說，創造了一種共同語言。如希臘人所說，某物被放在中間，讓對話雙方共享、且與對方交換對它的想法。」(TM: 371) 這一段若對照後來第三部分的另一句話：「這整個（理解）過程乃是一種語言性的（過程）。」(TM: 386) 我們便不難發現：根本沒有什麼獨立於事物之外、需要另外去創造出來的、語詞意義上的共同語言。在語言當中被雙方一起討論中的事物本身就是那個我們在詮釋與理解中創造出來的共同語言。因為達成理解所仰賴的始終都不只是語詞意義上的語言本身，還包含了被映現在語言當中的事物的模樣。

不過，科特曼 (Rodney Read Coltman) 的《詮釋學的語言：對話中的高達美與海德格》(The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue, 1998) 也與前述的戴維森 (Davidson 1997) 有類似的質疑。科特曼認為高達美在柏拉圖的詮釋上，將遇上三個關鍵的難題：一、柏拉圖的對話討論似乎不太辯證。二、如何看待蘇格拉底的無知？尤其是柏拉圖經常將他跟最弱的討論者放在一起，將對話帶向未定的結論。三、如何調和那些與「理型論」相矛盾的對話。(Coltman 1998: 27) 對此三項難題，科特曼認為高達美所重視的並非對話所使用的方法論或其內在的系統性，而是參與對話的實踐過程以及將自身的意見放入討論中的意願。因此前兩個問題並不真正構成高達美的柏拉圖詮釋之困難。但第三個問題才是真正涉及了柏拉圖辯證法的實質內涵。因為，對高達美來說，所有對話都是辯證性的。對話者參與對話活動、使理解在其中發生。因此科特曼也指出，高達美所詮釋的理型之「參與」也是一種辯證法，且非常類似於海德格所說的對真理之解蔽。因此，我們可以看出高達美顯然將這組存有

²⁰ 更遑論如果從語言的內在性，也就是「思考/內在語言作為一種內在的自我對話」的觀點去反思這個問題時，既然高達美主張語言不應看作具有內外對立的區分，那《對話錄》作為柏拉圖的內在對話而言，仍然可具備被稱為「對話」的資格。

論結構挪用到語言活動上，將語言的產生也詮釋為一種「參與」的過程。

(Coltman 1998: 4-5, 18-19)

然而，科特曼認為這種結構的挪用有其不完全之處：高達美並未說明「分離」(chōrismos; separation) 的理型要如何與「參與」的對話連結起來。這一點與前述拉米 (Lammi 1997) 所主張的「高達美的思想實為柏拉圖主義者」相左的是，科特曼認為在柏拉圖強調書寫語言無法抵禦誤解的問題上，亦即如何將活生生的辯證法運用在書寫文字重新向我們說話的難題上，高達美無法從柏拉圖的辯證法那裡得到更好的解答。²¹

另外，安德魯·費亞傑克的《高達美的朝向柏拉圖之路》(*Gadamer's path to Plato*, 2010) 也不認同高達美所宣稱的：「我是一個柏拉圖主義者。」(Fortin 1984: 10) 而且費亞傑克認為高達美事實上扭曲了柏拉圖的真正關心的問題。高達美表面上看似認同開放性的對話、主張要包容《對話錄》當中文學與戲劇的形式、排斥科學與系統性，可是他最終仍選擇了以數學為基礎的理型論，這導致他忽略了另一個關鍵的概念，也就是在柏拉圖《對話錄》當中，善的理型裡所隱含的「詩與愛」(poetic-erotic) 的精神：語言並不是透過人的有限（死亡）而獲得自我超越，而是透過愛以及詩的語言。(Andrew, 2010: 127) 由此費亞傑克指出另一個關於人之本質的關鍵問題：高達美視野下的人之本質是政治理性式的 (political-rational)。這表現在高達美選擇《理想國》的守衛作為人之本質的象徵。可是費亞傑克指出，柏拉圖曾將守衛的特質比喻成看門犬：對於熟悉的人友好，對於陌生人殘酷。守衛的性格應兼具剛烈與溫和（愛好哲學）的雙重性。(Republic: 375b-376b) 對此，費亞傑克認為，狗只是因為服從飼主，而非因為牠愛好學習才有這種表現。也就是說若以看門犬來比喻守衛的特質，反而證明了人的本質不一定具有愛好哲學的特性，甚至可能不加思索地追隨暴君的可能性。這將使高達美主張人人皆具有從事哲學的潛力之論點站不住腳。再者，柏拉圖對守衛的描述僅適用於軍人身上，也就是說對軍事任務來說，個人

²¹ 科特曼認為高達美在接納柏拉圖的挫敗，使他轉向在黑格爾的辯證法裡尋找解答。但此一觀點被杜斯托所駁斥，杜斯托雖然同意高達美也受黑格爾所影響，但實際上擁抱的還是柏拉圖的辯證法。(Dostal 2010: 34)

值得一提的是，前述提過的沃切特豪瑟 (Wachterhauser 1999) 有不少觀點類似於這裡所討論的科特曼：兩者都看出高達美將他的語言觀與柏拉圖的理型論建構成一組可互通的相似結構，並且同意這可能與海德格的真理觀有關。

但是兩者對此歸納出的**結論卻完全相反**：科特曼認為高達美將柏拉圖詮釋學化之同時，也遠離了海德格。且雖然高達美企圖將詮釋學當中語言的辯證法用以重新詮釋柏拉圖的存有論，但顯然未能給出進一步更清楚的說明。而沃切特豪瑟則是認為，高達美對柏拉圖的重新詮釋補足了高達美自己的語言觀，也修正了海德格的計畫。也就是說兩者雖然探討類似的主題，但在歷史定位上似乎相異。

的性格差異事實上並不重要。這又加深了高達美強調服從與抹去個體差異性的傾向。(Andrew, 2010: 169-171)

對此，費亞傑克認為，高達美預設一種遍佈於一切公私領域的理性精神。在理性主義式的「一即多」的視域下，人的欲望也勢必將被侷限在合理性的範圍內。這種強調自律的理性主義詮釋下，縱使高達美試圖讓理型不再如傳統詮釋般與現象世界完全分離，也依然將排斥人性中非理性的部分。再者，以數學為基礎的理型論也將導致高達美傾向於專注相似性而非差異性，最終使他將柏拉圖簡化為一套理論，忽略了在《對話錄》中展現的人類本質的多樣性。

(Andrew 2010: XVII-XVIII) 同時，費亞傑克也有類似於戴維森 (Davidson 1997) 認為真理不必然等同於語言的批判。因為真理固然可被語言所中介，但它不只是語言。(Andrew 2010: 194)

整體而言，費亞傑克與前述採取批判立場者一致的是，他也認為高達美若接受理型數論後可能帶來的危險。然而，前述的反對意見所批判的是理型數論可能導致語詞的符號化、與強調開放性對話的立場相衝突，但是對於高達美將理型詮釋成內在於事物的策略未多加著墨。但費亞傑克卻與此立場不同的是，他反而指出理型數論與高達美的學說間的矛盾，正是因為高達美宣稱理型內在於事物之中才無法消解。高達美的此舉強化了理論中的理性主義色彩，出現可能落入獨斷論的危險。所以，費亞傑克認為應該要相反過來詮釋這兩者：專注於語言與事物間之相似性的高達美，在思想上與柏拉圖的理型數論反而可以相容；但是這種內化柏拉圖的結果將導致高達美思想上的自相矛盾。也就是說費亞傑克比起戴維森，對於高達美的柏拉圖詮釋與其挪用的結果採取的批判反而並非著眼於導向形而上的色彩，而是其思想內在可能產生的質變。

總結以上，對二手文獻的整理，我們注意到關於高達美「語言」與其柏拉圖詮釋之間集中在兩個頗具爭議的問題：第一、在語言中介的問題裡，柏拉圖的理型數論究竟是被高達美所批判的對象，還是高達美接納的架構？它究竟會成為高達美語言觀的助力或是阻力？第二、高達美究竟是不是個柏拉圖主義者？或者相反地，高達美將柏拉圖哲學詮釋學化？這兩個主要問題中，第一個問題是本文思考高達美的語言觀與其對柏拉圖之詮釋的關聯時，必須注意的問題，因此將於正文內分析高達美的柏拉圖詮釋時一併進行討論。然而，第二個問題較不牽涉高達美思想內部的問題，而是屬於高達美的思想定位之爭議。同時，此一定位問題將會再延伸出高達美是否繼承海德格而來的路線，或者背離了海德格所繼承的路線。固然這也是相當關鍵的問題，但為了避免過度偏離主題，原則上本文並不深入討論海德格思想上的變化以及高達美與海德格整體思

想上的差異。相對地，本文試圖將此問題縮小範圍至：高達美的柏拉圖詮釋究竟與海德格（對柏拉圖）的觀點有什麼樣關鍵性的差異？從而構成了高達美的柏拉圖詮釋如何的背離海德格對柏拉圖的詮釋？並於下一節處理高達美思想如何趨向柏拉圖之同時，一併處理作為對照組的海德格又是如何看待柏拉圖的思想，以便同時彰顯出高達美與這兩位前輩對話之軌跡。

三、一手文獻回顧：高達美的柏拉圖詮釋軌跡

承上述的第二個問題，在思考高達美的語言觀與柏拉圖的理型論之間是否真能毫無衝突地相容之前，會有一個背景問題浮現：高達美對柏拉圖的詮釋是否僅為對海德格觀點的模仿？海德格曾在〈柏拉圖的真理學說〉(Platons Lehre von der Wahrheit; Plato's Doctrine of Truth, 1930/31)²²當中，提到柏拉圖著名的「洞穴之喻」(Allegory of the Cave)：有一群被禁錮在洞穴中，身體跟頭都不能轉動的囚犯們。他們只能看到或聽到自己對面的牆上經由火光照射後產生的（真正的東西的）影子，以及背後經過的人們講話的回音。在這種情況下，這些受困的人理所當然會將這些東西的影子以及回音當成真實的東西。但倘若我們將其中一個人的拘束解除，強迫他回頭去看背後熊熊的火光以及擺在牆上的器物，告訴他現在看見的東西，比他過去所知的東西更接近存有物一些。他必定會因為忽然改變姿態以及面對火光，而感到暈眩且困惑，以至於一時難以看清眼前的事物。但是等他適應後，他必然會發現自己過去所知的一切原來都是虛假的投影。此時，若又有人強迫他走出山洞，直接暴露在太陽光下，他必然會因為陽光過於刺眼而想逃回洞穴中，拒絕正眼去看洞穴外那些更真實的事物。因此這告誡了我們需要一個適應的過程，先看水面的倒影，然後是身邊的存有者，然後才能慢慢地將目光轉向夜空、白晝的藍天、星月，最後才是代表真理的太陽。(Heidegger 1998: 156-163, *Republic*: 514a-517b)

海德格認為從上述的比喻當中可知，對柏拉圖來說，一般我們認為真實可見的、圍繞著我們那些日常事物都不夠接近存有者本身，也就是說它們本身並非無遮蔽的狀態。相反地，我們肉眼所見的這些日常事物都跟洞穴中被人造之火照出來的影子一樣，只是存有者藉由被照亮的「外觀」而顯露自己的部分。同時，這些事物又只能在象徵理型的太陽之光底下，才能被我們更正確地看見。因此，火光與日光的雙重比喻暗示了我們所見的事物其實都是理型的投影。除了理型能自我顯現以外，其他的事物其實都是遮蔽的狀態。所以，如果我們想像洞穴裡的囚犯那樣，逃離束縛、追求真正的自由，只能在凝視唯一的

²² Martin Heidegger 1998: 155-182.

無蔽物，也就是凝視最高的理型（善）才能被實現。然而，海德格提醒我們要注意的是，在柏拉圖預設的這種凝視與無遮蔽之中存在著一種顛倒：柏拉圖將最高的理型（善）視為我們得以看見無蔽者（真理）之原因。也就是說，在此理型（形式）主宰了對真理（無蔽）的定義。由此，事物源初應該是無蔽的狀態，就被柏拉圖倒轉為遮蔽，並且將真理轉移到理型上，使得柏拉圖錯誤地以觀看正確性作為真理的尺度，進而開啟了整個西方哲學史當中存有遺忘 (Seinsvergessenheit; forgetfulness of Being)²³的源頭。(Heidegger 1998: 176-7)

暫且不去深究海德格這番對柏拉圖的判斷是否恰當。假若海德格是這樣理解柏拉圖的，那麼高達美是否依循海德格的詮釋，也將柏拉圖定位成一個遺忘存有的形上學家？再者，倘若高達美並未追隨海德格的觀點，那麼他對柏拉圖的評價又是什麼？他完全同意柏拉圖嗎？他不同意柏拉圖的地方是什麼？這兩組問題將會呈現出高達美如何處理他與柏拉圖之間的差異，以及當他挪用柏拉圖時可能遇上的爭議該如何解套。最後，這些問題也將進一步描繪出他如何偏離海德格、逐漸朝向柏拉圖的軌跡。故以下將依循時間的順序探討高達美的柏拉圖詮釋的動向。

在 1931 年對柏拉圖進行闡述的著作《柏拉圖的辯證倫理學》裡，我們確實看見了一些追隨的軌跡：例如：在該書的初版序言中，高達美承認他的柏拉圖詮釋來自海德格的啟發：期待自己也能像海德格對亞里斯多德的詮釋一般，以嶄新的視野重讀柏拉圖與亞里斯多德，並在其中挖掘當代的問題。(PDE: xxxii) 為此，他從柏拉圖晚期與亞里斯多德對柏拉圖的詮釋著手，試著探討存有如何在此在當中被遭逢且表現存有自身，又或者一個人在其事實性 (Sachlichkeit; factness) 的有限性與條件中，如何不遮蔽真正的善，朝向真實與應然的方向，同時呈現出他的存有可能性。(PDE: 9) 在這重新詮釋的過程中，我們發現整本書導入了海德格的存有論結構，並使用了大量的海德格式的概念，例如：此在 (Dasein; Being-there)、關心 (Sorge; Care)、眼前物 (Vorhand; present-at-hand)

²³ 所謂存有的遺忘，就是將存有 (Being) 當成存有者 (a being)，將存有實體化 (onticization) 之後，以為用追問存有者的方式就能獲得我們對存有的解答。這樣錯誤的視角使整個哲學史誤以為真理並未完全向我們彰顯它自身。(Hogan 2002: 216) 於是，衍生出傳統上對存有的三種偏見：一、將存有視為一個最普遍的存在：將存有視為已經包含在一切被我們所理解的存有者當中，具有超越概念的「類屬」之上的「普遍性」。二、認為存有是不可定義的：因為存有自身具有超越性，所以它既不從屬於更高的概念，也不能由更低的存有者們將它表現出來。當然也無法賦予它任何屬性。三、存有是自我明證的：基於以上的描述，存有一詞被理所當然的使用在與它自身或存有者的關係中，於是存有就變成一個我們已然明白、不需再深究的東西。因此，將存有的問題深深地遺忘在這一連串的迷宮當中。(BT: 2-4)

²⁴、及手物 (Zuhanden; ready-to-hand)、在世存有 (In-der-Welt-sein; being-in-the-world) 等等，說明於此在的理解活動中，「為何目的」(Worumwillen; for-the-sake-of) 的原初活動如何同時潛藏著朝向真實（本真，Eigentlichkeit; authenticity）與虛偽（非本真，Uneigentlichkeit; inauthenticity）的兩種言說；到這裡，一切都還看起來非常海德格。

但是，如果我們仔細觀察高達美在該書中所有的論述就會發現：當高達美回到歷史的脈絡開始為柏拉圖定位時，便清楚地與海德格出現了對立。對高達美來說，柏拉圖的辯證法事實上位於蘇格拉底與亞里斯多德之間的過渡，柏拉圖仍保留著一開始強調活生生的對話，反而是亞里斯多德在其《形上學》(Metaphysics) 中才開始朝向無對話夥伴的、單方面的科學論述。同時，對高達美來說，柏拉圖的辯證法也對立於當時智者們對「辯證法」的定義；當時的辯證法並不追求事物本身，只是先設定一種觀點上的支持或反對，再去追求如何讓自己所支持或反對的立場能在辯論中被鞏固。這種（虛假的）辯證法只跟與觀看對象的角度有關。可是，辯證法到了柏拉圖手上，才開始有了正面的意義，亦即成為一種追求事物自身的討論。(PDE: 18-20)

高達美在此區分了出現在《對話錄》中的兩種言說，這同時也是兩種不同的邏格斯：一是本真的言說。它是與他人說話，以共同朝向事物的、本真的對話。因為它與人對話，因此它不僅回應事實，也回應對話者的表情、姿態、乃至言外之意。在這樣的對話中，雙方都表達了自己的思想。蘇格拉底與他的夥伴之間的對話（同時也是柏拉圖的辯證法）就屬此類。另一種非本真的言說則是帶有支配性的指涉。它與事物或個人的思想無關，而是一種辯論上預設的立場，目的只在於在爭辯中取勝。因此它也不保留著這個立場可以隨時被反駁的開放性。因此是非本真的邏格斯。這類言說則以智者的修辭術為代表。(PDE: 33-8) 然而這兩種言說，只有第一種本真的言說或邏格斯能帶領對話者認識自己，並且回到原初的動機：「為何目的」去反思自己行為的依據與理由，也就是「善」。(PDE: 62) 因此，「善的理型」雖然作為萬物與知識的基礎，但這並不意味著它必須是高高在上的實體，相反地，它是一種關係性的存有論原理：使萬物成為可理解的。在這種對於統合性（善）與特殊性（善行）之間的辯證

²⁴ 英譯本依據德文原意翻譯成「及手」，不過它實際上的意思是指在原本運作的活動中，忽然抽離實踐的情境，將事物放在眼前作為一個對象去凝視與思考。海德格所舉的經典例子可以更清楚說明這個概念：當我們使用鐵鎚敲釘子，但忽然發現無法順利地將釘子敲好，此時鐵鎚就會從及手物轉為手前物被我們放在眼前思考：「這個鐵鎚究竟是出了什麼問題？」(BT: 78) 依據這種轉變跟「看」的活動息息相關，同時也與理解、光、邏各斯等問題連結，故筆者認為日譯本譯成「眼前物」(目の前の物) 更為貼切而易懂，故採用此翻譯。

性關係中，此在才能以統合性的觀點（善之理型），去思考、實現自己的存有可能性。(PDE: 76-9)

這個分析的結果顯然跟海德格同年發表的〈柏拉圖的真理學說〉(Heidegger 1998: 155-182) 中的兩個主要的觀點明顯不一致：一是海德格認為柏拉圖將觀看的方式錯當真理本身，由此成為遺忘存有的形上學源頭。第二點是柏拉圖的理型與價值、善無關。(Heidegger 1998: 174, 177)。²⁵對高達美而言，柏拉圖的《對話錄》所強調的是一種共同追尋對事物之理解的對話精神。換言之，蘇格拉底的詰問，帶領著同為此在的對話者（乃至讀者），藉由對個別德行的審視（同時也是自我的反思），發掘出屬於自己真實的存有可能性（善）。對高達美來說，柏拉圖不僅沒有遺忘存有，甚至還致力以本真的對話喚回我們對存有的記憶，使語言與思考歸於同一。這顯然跟海德格所描繪的柏拉圖大相逕庭。因此，我們發現在《柏拉圖的辯證倫理學》當中，高達美雖然挪用了海德格式的詞彙，可是卻將它應用在詮釋柏拉圖的思想中，反過來解構海德格對這些詞的定義與他柏拉圖的詮釋。²⁶

三年後，高達美更在〈柏拉圖與詩人〉(Plato und die Dichter; Plato and Poets, 1934) 指出柏拉圖如何藉由批判當時無力反駁智者們的詩歌，重新藉蘇格拉底之言建立起另一個以語言編寫而成的新詩歌：《理想國》。此一詮釋不僅平反了傳統印象中柏拉圖反藝術或反語言的形象，同時更進一步主張柏拉圖藉由對詩歌的淨化取回了詩歌原先教育公民的力量。(DD: 51, 52) 換言之，柏拉圖不僅沒有反對藝術與語言，甚至將它視為一條通往真理的重要道路。這樣的詮釋不僅與《柏拉圖的辯證倫理學》一樣，再次肯定了柏拉圖的《對話錄》在善的實踐與教化上的密切關聯，同時我們也能看出這個處理預備了後來高達美在《真理與方法》中試圖仰仗柏拉圖去解決語言問題時可能帶來的危險。²⁷

²⁵ 事實上當高達美在《柏拉圖的辯證倫理學》與《柏拉圖與亞里斯多德的哲學中的善觀念》中駁斥一種主流的哲學史見解，即耶格 (Werner Jaeger, 1888-1961) 所提出的柏拉圖詮釋圖像。費亞傑克指出此舉暗中也駁斥了海德格所詮釋的柏拉圖，因為海德格正是循著耶格的框架去理解柏拉圖的思想。(IG: 9, Andrew 2010: 33)

²⁶ 洪漢鼎在〈伽達默爾論柏拉圖——一篇關於經典詮釋學的講演〉中也指出海德格與高達美兩人在柏拉圖歷史定位上有明顯的分歧。(洪漢鼎 2017: 75)

²⁷ 此外，費亞傑克也指出這篇文章在歷史背景上涉及了高達美與海德格師生政治立場上的分歧：1920-30 年代的文獻學家與哲學家有援引柏拉圖洞穴之喻以反對新康德學派 (Neo-Kantianism) 與威瑪共和國 (Weimar Republic) 的風潮。值得注意的是，這些學者當中也包含了耶格。因此，費亞傑克認為海德格對柏拉圖洞穴之喻的援引也應放回這個歷史脈絡下理解，才能更清楚彰顯海德格思想中的政治立場。不僅如此，在 1933-1937 年間，第三帝國興起。高達美與海德格停止往來，而〈柏拉圖與詩人〉以及〈柏拉圖的教育城邦〉就是這個時期的作品，高達美事實上藉由研究柏拉圖的政治學，對當時的德國時局與海德格進行了批判。(Andrew 2010: 37-9)

到 1960 年的《真理與方法》，也就是被高達美稱為理論性地挑戰海德格將柏拉圖詮釋為第一形上學家的見證性作品。(IG: 5) 在該書當中，對柏拉圖的看法散見於高達美不同主題當中的論證裡。究竟《真理與方法》是否真的是挑戰海德格的柏拉圖詮釋的見證性作品？為了釐清這個問題，我們試著歸納高達美該書中對柏拉圖的正反意見將得到以下幾個要點：

首先，在《真理與方法》中，高達美認同柏拉圖的部分主要有三點：

- 1-1. 「對話的重要性」：高達美認為柏拉圖其實不如表面看來的排斥文字，相反地他試圖藉由《對話錄》裡生動的問答與對話，使語言從固定下來的文字中起死回生、克服可能陷於誤會的難題。對高達美來說，這同時暗示了如何從書寫文字中喚醒原始對話的生命力的線索。(TM: 362, 394)
- 1-2. 「遁入邏各斯之必要」：柏拉圖洞察到身為有限者的我們，其世界的經驗必然地將帶有一種語言特質。在《第七封信》(*The Seventh Letter*) 當中，柏拉圖承認了這種語言束縛性。(TM: 408) 而在此存有與理解者之間，將理解到的經驗轉換為各種形式的語言表達，也就是作為「一」的存有如何透過我們，進入塵世的時間空間當中，成為「多」重表現。此一過程即是所謂的「遁入邏各斯」。遁入邏各斯的過程對高達美來說是相當重要的線索：它揭示了存有的意義如何落實在具體的世界中化成多樣性的語詞，這中間需要一種辯證性的轉換。(TM: 426, 428, 453)²⁸ 同時在遁入邏各斯的轉換過程中，如何同時不失去存有的生動性，也將是高達美在語言中介的問題中最大的挑戰。
- 1-3. 柏拉圖美學中的光照：高達美對柏拉圖美學的青睞比前述兩點更為明顯，他直接表明要揭示語言中介的詮釋學經驗，就必須參考柏拉圖美學。換言之，「美」跟美的事物之間的關係可以對應作為前概念的存有意義與作為表述的具體語言間的關係。在柏拉圖的思想下，「美」就如同光一般，會從美的事物中透亮出來，讓審美者一眼就看出它的美。在這種美的光照下，「物自身」與「摹本」之間的對立，一如存有的意義與語言之間的鴻溝，皆在摹本所內藏的「真理」之光中被消弭了。(TM: 480-2)

²⁸ 這裡尚有一個值得注意的線索：高達美同時也提醒我們，這種轉換不只需要邏輯，也需要比喻。這一點也與藝術作品的真理經驗相呼應：在語言的表達中，這種由情態性 (*Befindlichkeit*; *Attunement*) 所帶來的相似性也是語言能否成為「合適」表達的關鍵之一。(TM: 429)

其次，在《真理與方法》中，高達美批判柏拉圖的部分則主要有以下二個重點：

- 2-1 · 語言工具化：高達美嚴厲地批評《克拉底魯斯》，指出當語詞被視為一種摹本的同時，語詞就只可能是一種符號。此結果導致後世對語言見解更徹底地導向將語詞視為一種用以傳播意義的純粹工具。因此語言是否可能具有某種圖像 (Bild; image) 的問題被徹底破壞。在高達美看來，語言不應該「僅僅」是一連串的符號，它同時也是一種圖像，在此圖像中確實映出了事物。(TM: 414)
- 2-2 · 迴避了語言與事物的真實關係：第二點的內容則延續著第一點的批判。高達美指出，柏拉圖對理型的主張還包含了一個損害語言的真理性之前提：語詞並不具有實際的認識意義。柏拉圖認為我們對理型的思考應該是沉默的，也就是在靈魂中的自我對話 (aneu phōnēs; a dialogue of the soul with itself)。從這種精神內在的辯證活動流向嘴巴所發出的聲音之流就是邏各斯。可是因為這種聲音的可感受性並不牽涉真偽，因此比起語詞的正確性問題，柏拉圖更加關心比較接近事物知識的靈魂的自我對話。雖然在《第七書信》(the *Seventh Letter*) 中柏拉圖也提到了語言的束縛性與認識的辯證法間的關係，但最終這種指向事物的真實性也只是作為一種暫時的認知要素，在辯證過程中短暫地出現而已。因此高達美認為柏拉圖比起在語言的使用（雖然是種誤用）中發展修辭技巧的智者學派，更深刻地隱藏了語言本質。(TM: 408, 410, 432, 454)

與 2-2.類似的批判，在同年〈事物的語言與事物的本質〉(Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge; The Nature of Things and the Language of Things, 1960)²⁹中，高達美又再度重申柏拉圖隱蔽了語言真正的特質：柏拉圖在《費多》中主張藉由「遁入邏各斯」，即以邏各斯所反映的圖像中去思考存有，而非在直接的實在中認識它，使事物的存有變成僅能在它們的語言表現中被觸及，從而在語言中所彰顯的真理性也被隱蔽了。

從上述對柏拉圖的批判（2.）總結來看，我們可以看見有兩個問題：一、高達美對柏拉圖的批判與他對柏拉圖的肯定是否自相矛盾？對高達美來說，柏拉圖對語言的看法之所以被批判，是因為柏拉圖將邏各斯與語詞之間的關係視為一種外在的邏輯對應關係。換言之，語詞內在的觀念性被否定了，從而推斷

²⁹ Gadamer 1976: 77.

出語詞是容易陷入誤解與錯誤的仿製品。可是，如果將此批判，對照前述高達美 1934 年〈柏拉圖與詩人〉的內容就會陷入一種詮釋上的自相矛盾：柏拉圖若真的認為語詞不可靠，那麼他應該如蘇格拉底一樣，不著任何文字。可是據高達美所說，柏拉圖不僅沒有這樣做，甚至寫下了他認為可發揮教育功能的《對話錄》。換言之，從這個矛盾當中，高達美認為柏拉圖的目的並非徹底排斥語言，相反地，柏拉圖看出了語言如何在錯誤的使用中喪失它原先的力量，因此若要復甦語言自身的生命力與真理性，就需要回到與他者的對話，藉由整體與部分的交流之下，才能重新闡明語言真正的意義如何指向存有。這一點也再次呼應了《真理與方法》中高達美肯定柏拉圖的對話之觀點（1-1.）。

第二個問題是，高達美的批判指出柏拉圖使語言被視為純粹的工具，從而貶低了語言（乃至語詞中）所具有真理可能性。若這個批判指向的不是高達美心目中所認可的柏拉圖之詮釋圖像，那麼高達美真正批判的對象又是誰？當我們仔細思考此批判的前提為何，就會發現高達美所有對柏拉圖的批判（2.）都指向同一個基本假設：語言是對事物的模仿，而事物又是對理型的模仿，於是在層層模仿中漸次地降低原初的真實性。在這種觀點下的語言，本質上是雙重模仿的人造品，因此在真理的價值上最低。換言之，這些判斷皆預設了「作為真理本身的理型具有最高的價值，且它獨立於形而下的世界」的這種典型形上學二分的詮釋。同時，我們必須留意的是：這也是海德格對柏拉圖之詮釋所遵循的預設。

此外，從高達美贊成柏拉圖的部分（1.）來看，1.1 沒有討論理型是否獨立存在於事物之外。1.2 則指出了理型與人的言說之間存在著需要辯證性轉換才能理解或表述的差異。這樣的表述雖然間接地承認了理型的超越性，但並未指出存有跟存有者之間孰為優劣，或者存有是否必定處在外於存有者的另一個世界。1.3 則指出這種存有的超越性內在於事物之中，甚至更強烈地主張：藉由這種由內而外的顯現，使得原型與摹本之間的區分徹底消失了。換言之，將這三個觀點歸納起來，高達美的主張顯然是將柏拉圖的理型論內化在事物當中。再者，當我們將這個結論對比高達美反對柏拉圖時的論點就會發現，高達美在兩方所採取的預設顯然相當迥異，甚至不可能同時成立。既有一個超越、獨立且優於萬物的理型之光（一如在洞穴之喻中所提到的太陽），³⁰但同時卻又內在於事物由內而外地發光。因此，顯然高達美認為，柏拉圖真正的主張是理型正是內化於萬物中，同時，這種內在之光也能照亮我們語言所包含的事實性。

³⁰ 這同時是海德格〈柏拉圖的真理學說〉的主題。

雖然早在《真理與方法》之前，我們已經看見高達美所詮釋的柏拉圖顯然與海德格所詮釋的圖像不太相同。但經過上述分析，可以發現高達美之所以稱《真理與方法》為挑戰海德格將柏拉圖詮釋為第一形上學家的見證性作品，顯然因為他在該著作中開始系統性地將他對柏拉圖的詮釋正式融入自己的思想中，同時藉由兩種不同的柏拉圖圖像的肯定與批判，間接地批評了海德格的詮釋路線。³¹

這一點我們在《真理與方法》之後的作品也可以看見陸續出現的補充：1968年出版的〈柏拉圖未說的辯證法〉(Gadamer 1980: 124-155)中，高達美不僅解釋了《真理與方法》中對柏拉圖美學的挪用是為了說明美的理型本質上是與美的事物不可分的統一性。同時也延續了《柏拉圖的辯證倫理學》之立場，主張柏拉圖真正關心的問題並非從整體的「一」去思考某個形而上的世界如何跟眼前事物產生關連。相反地，柏拉圖真正關心的問題是從個別的「多」如何形成統合的「一」，而統合的「一」又如何同時存在於「多」當中。也就是說，我們認識諸多個別的事物，同時也將它們歸屬在該類事物的整體性稱呼下。但是這個稱呼既能在個別事物中被掌握，又不同於個別的事物，這兩者如何有所關聯又並行不悖？高達美認為，數字的結構可提供一個平行的結構性解答。這也回應了在《真理與方法》未被深入討論的數論：數字1作為一個獨立的單位，可是當 $1+1=2$ 時，相加後的每個單位還是各自為1，而不是作為2而存在。換言之，在我們的思考中，「個別的1」在「整體的2」中，卻又同時在理念上是個整體又能彼此區分、保持它們的獨特性。因為這些單位自身是確定的存在，但是作為整體的集合事實上又可依據不同的條件（關係性）形成任何不同的組合，故這樣的集合事實上是一種未定的確定性。³²因此，本來一與多的問題就轉變成：並非一與（任意的）「多 (Vieles; Many)」，而是一與（某些）「許多 (Wieviel; so-many)」的關係如何可能。這種「一的他者 (the Others of the One)」的關係作為一種邏各斯的形式，同時也展現在對話、辯證法

³¹ 事實上讓·格朗丹 (Jean Grondin) 也曾說：高達美在《真理與方法》之後的作品，以訴諸柏拉圖式的此在有限性，去對抗海德格的始於柏拉圖的存有遺忘性的解讀。(Grondin 2003: 151)

³² 沃切特豪瑟在《超越存有》當中主張高達美拒絕將確定性等同於知識。這個主張與高達美試圖將數論納入其語言觀的存有論基礎之路線，明顯是彼此矛盾的。同時也跟他說：「透過對高達美的柏拉圖詮釋，可以讓高達美避開主觀相對論。」相衝突。(1999: 8, 12) 因為假設高達美抗拒將確定性視為知識，那麼所有的知識就是相對且不確定性的了，因此高達美反而就變成一個相對主義者。沃切特豪瑟的矛盾之所以產生是來自於沃切特豪瑟未區分「確定性」與「正確性」的差異。知識的來源來自我們對瞬息萬變的現象之統合性掌握，這勢必是某種程度的確定性。否則我們對這宇宙將會是一無所知。但當存有被科學簡化成某種可重複的、均質的說明時，這個說明又被標榜成一種知識的正確性或精確性典範。這種典範本身才是高達美所抵抗的，而不是確定性。

與寫作上面。換言之，這本身就是一種語言性的結構。高達美柏拉圖的理型數論指出理型作為一種內在於事物中的共存有關係解釋了存有如何在事物的多樣性之中展現自身。(DD: 136-149) 同時我們也看出在這個解構理型論的活動底下，高達美不僅逐步解構著海德格的柏拉圖詮釋，高達美同時也在解構柏拉圖，將柏拉圖一步一步拉入自己的學說中。

最後在 1978 年的著作《柏拉圖與亞里斯多德的哲學中的善觀念》中，高達美更完整地說明了他在《真理與方法》中同意柏拉圖之處 (1.)，看似難以統合的三個要素：蘇格拉底對話的辯證法、遁入邏各斯、美的光照，這三者如何互不矛盾地結合？換言之，實踐、語言與理論如何彼此關聯？在《菲力帕斯》中，蘇格拉底藉由區分的辯證法，提出了事物的四大類原理 (Die Lehre von den Vier Gattungen; the doctrine of the four genera)：「有限 (peras; limit)、無限 (apeiron; limitless)、混合 (mixis; mixture)、原因 (aitia; cause)」。其中，數字與知識屬於第一類；本能的欲望與衝動、快樂 (hēdonē; pleasure) 與痛苦 (lupē; pain) 屬於第二類；而第三類事實上就是前兩類的混合：真理 (aletheia; truth)、善、合度性 (metriotēs; measuredness)。而第四類則是第三類的原因：理智 (nous; intellection)。在此分類下，善的理型並非一種純粹且獨立的概念，相反地該理型的實質內容是由感官經驗與純粹的知識相混合的結果。一個人若要過著善的生活，就必須明白如何選擇第一類與第二類正確的混合比例。因此，蘇格拉底的辯證法也並非只是普通的對話，在此同時獲得了實踐的意義：亦即透過辯證法，人們了解了如何區分意義相似的事物，從而得以找到適當的抉擇，如此才能促成生命的理想性 (ideal)。(IG: 108-1, 115, 121)

另一方面，四大分類中的「無限」實際上可視為第三類「混合」的抽象結果：例如數字 3，事實上是三頭綿羊的抽象化。高達美認為柏拉圖指出了一個真理：個別性事實上是參與在普遍性當中的。存有的理型跟事物之間的關係，事實上是一種共存有的關係：最高的理型（善）跟事物之間亦即部分與整體之間，是一種辯證式的「參與」。善從來不是自己獨立自存的東西，而是存在於一切彰顯出它的事物當中。善影響了事物，在事物表達自身的同時也充實了善。因此，善的事物勢必是一種混合體。在這種混合當中，適當的比例成為了美的事物的基礎。由此善遁入了美的本質中，成為建構一切美與美德 (arête; virtue) 的尺度 (metroti; measure) 跟合度性。(IG: 113-5) 換句話說，理型原初的來源事實上就是我們在世界當中認識事物後得出來的普遍性理想。從這個結論去思考在〈柏拉圖未說的辯證法〉所討論的理型數論，我們就會發現作為邏

各斯結構的理型數論事實上也是平行地反映了事物間的關係，從而構成我們得以建構語言、語言得以映現出事物的普遍性基礎。

從以上的一手文獻中，我們可以看見高達美在 1931 年寫作時，就已矢志將在海德格那裡不涉及價值評判、超越塵世的理型再次從我們的生活世界中，作為引導對話的精神、事物的關係性而復甦。此外，高達美也將海德格在《存有與時間》中的存有論結構應用到柏拉圖的《對話錄》當中，主張對於自我的理解事實上就是一種存有的展現：因為存有本身的內容必須在具體的事件與情境中才能鋪展開來，一如僅固守著善的定義是不夠的，此在唯有持續去反思每一個行為「是否真的展現了善？」，才能在實踐中選擇能彰顯出善的行為來。在此意義上，這種善的參與就不可能只是一種形式上的照章行事，它必須透過理性的檢證（同時也是一種與自身的對話），才能獲得適切的答案。理論（言）與實踐（行）在這裡找到了它們最原初的統合。³³

再者，這個立場貫串了高達美其他諸著作的核心關懷，同時開啟了兩個與海德格相異的觀點：首先，我們從這些柏拉圖詮釋中，看到了高達美對語言與對話的重視，如何來自於《對話錄》的影響。此在與自己以及他人的對話，實為一種不斷驗證的自我認識 (self-knowledge)³⁴。且這種語言活動同時也作為個人與存有之間、朝向事物的詮釋學循環。如此一來，柏拉圖不僅不是個形上學家，³⁵反而被高達美講成了一個現象學家，從而也反駁了海德格對柏拉圖與理型的批判。其次，高達美也指出這種語言朝向存有的探尋，事實上是一種共同存有的辯證關係。為了說明普遍性的存有（也就是理型）如何同時既存在於萬物中，又能化為我們的語言、成為我們反思的對象，高達美對柏拉圖的辯證法進行了諸多考察，並且試圖將它融入自己的語言觀時，也凸顯出他在思想上進一步與海德格的分歧：對海德格來說，辯證法是空洞的概念遊戲。從而也不可能從中衍生出能彰顯事物的本真描述。然而，對高達美來說，辯證法並不是概念遊戲，相反地人類的生命與其經驗的方式本身就是不斷地辯證的辯證法。³⁶

³³ 高達美也曾在《真理與方法》中委婉地說：海德格將眼前物的概念，視為有缺陷的存有樣態，並認為這種眼前物的存有論源自傳統形上學（也包含了古希臘哲學）、被後來當代的主體性概念繼承之。但其實在古希臘的理論 (theoria) 中還有另一個要素：亦即理論與其說是掌握了眼前物，不如說是掌握了「事物」的尊嚴自身。(TM:452)

³⁴ 「自我認識」一詞在柏拉圖批評詩歌的脈絡下，也被高達美與「美德」(aretē) 跟「教育」(paideia) 畫上等號，暗示著一個人的教化與美德都必須從對自身的了解與啟蒙出發。(DD: 60)

³⁵ 對高達美來說，從來不存在任何「形上學語言」。(Gadamer 2007: 160) 因為所有的形上學顯然都並非只是某種虛構的抽象概念，相反地，這些形上學所討論的議題始終都與此在的存有彼此密切關連著，因此也一直在我們的對話之中潛伏著。換言之，語言始終暗示著形上學的主題。(Wachterhauser 1999: 11)

³⁶ Christopher Gill and Francois Renaud ed., 2010. *Hermeneutic philosophy and Plato : Gadamer's response to the Philebus*. Germany: Academia Verlag. pp. 33-4.

由此我們可以看出，雖然高達美的柏拉圖詮釋處處流露著他從海德格所繼承的現象學色彩，但是其完成的圖像卻與海德格的形上學解構計畫截然不同。對高達美來說，只有失去脈絡而被誤解的形上學，而未曾發生存有在哲學的對話中被遺忘。

四、章節安排

承上述，當我們闡明高達美的柏拉圖詮釋並未參與海德格的形上學解構的計畫，以及他的詮釋所具有的特殊性之後，為進一步探討高達美的語言觀如何從海德格朝向柏拉圖，預計將以文獻分析的方式，將全文章節依照各主題安排如下：

第二章、高達美的語言中介

本章的內容將闡明高達美語言觀的起點與結構，以一手文獻當中高達美的柏拉圖詮釋如何異於海德格之同時，從語言觀的方向來思考這兩人的繼承與差異。並且高達美的語言觀事實上是將此在與存有之間中介的語言從經典詮釋活動，推向存有論的層次去討論。因此，本章也將高達美的語言觀分成兩個層面進行討論：一是在經典詮釋活動中的語言本身，它作為思想的意義，也作為符號的文字。如何中介這內在與外在之間的連結。二、追溯到此在原初的存有論結構中，闡明語言作為存有論結構的一部分，它如何中介理解者與存有，在理解的經驗中產生作用。

一、海德格的語言問題：高達美的起點與分歧

礙於主題與篇幅，雖然無法詳盡地包含海德格後期轉向的發展變化，但本節將主要以海德格代表作《存有與時間》、《走向語言之途》中對語言的描述，分析高達美的語言觀如何以海德格初期的存有論為基礎，但又發展出不同於海德格後期的語言觀。

二、詮釋學經驗的中介者：思想、語詞、邏各斯

在說明作為語言的基本單位之語詞如何在詮釋活動中形成一種辯證法之前，本節將由「道成肉身」的例子說明語詞作為語言的基本單位，它與自身的意義、與我們的思考之間具有什麼關係。其次進一步延伸到作為邏各斯的語言進入人的語言，即所謂「遁入邏各斯」的過程。

三、語詞的辯證法：存有事件之展開

承上一節對語詞的說明，此節將進一步討論語言如何作為一種理解與詮釋的中介，透過語詞、文本、讀者的層層辯證關係，如光的照耀，使我們在光亮之下看見在語言當中所喚醒的存有事件。

四、小結

第三章、高達美的柏拉圖詮釋

如前述，本文的目的並非一一核對高達美所詮釋的柏拉圖是否為「真正的柏拉圖」。相反地，以高達美為何以及如何詮釋柏拉圖為主要的問題，去思考高達美對柏拉圖的詮釋如何透過一步步從語言與藝術、詩歌、存有論，最後是對美的平反，最終像鏡像般對應著高達美在自己的哲學詮釋學當中所提到的語言中介結構，以及去追問高達美談論這些詮釋最終的目標指向何處。

一、為柏拉圖平反：語言與美學

釐清柏拉圖的思想中與高達美的學說相矛盾的兩大主題，也就是藝術與語言的交集，即詩歌在柏拉圖思想中的位置。並且在澄清柏拉圖對藝術與語言的批判之目的為我們指出柏拉圖在這些批判背後對真理與美的重視，並且為接下來將進一步討論的理型數論鋪路。

二、理型數論：一與不定之二

不同於傳統將理型理解為獨立且超越於經驗世界的另一個形式世界，本節將沿著前一節對柏拉圖美學與詩的平反，進一步檢視高達美如何重新詮釋其背後的理型論，提出屬於他自己特殊的柏拉圖。並且從理型之間的關係性，即數論的「一」與「不定之二」(the apeiron; the indeterminate Two)，如何以參與與分離的形式構成遁入邏各斯的語言形式。藉由本節，我們可以發現理型與事物從來都不是截然二分的存在，相反地理型是事物之可理解性的一體多面。

三、善的實踐與實現：在事物中的善與美

相對於在上一節對理型與理型之間的分離與參與的闡明，本節則是旨在追問善之理型倘若具有不同於其他理型的超越性，它要如何與事物、身而為人的我們產生關係。對高達美來說，善在就表現在作為一種平衡和諧的整體關係中。且透過四大類原理當中對混合與原因的探討，解釋了善如何在這種形式與質料的不可分的結合當中，如我們在語言中看見存有、在文本中看見理念、在藝術作品中看見美，同樣地也在人的此在當中看見善與美的實現。在善與美的綜觀當中，我們得以看見言與行、理論與實踐合一的可能性。

四、小結

第四章、結論：高達美與柏拉圖的對話

總結以上全文內容，並回應二手文獻回顧中的重要問題。



第二章、高達美的語言中介

根據前述回顧，我們可以發現在高達美對柏拉圖的詮釋當中，海德格的學說雖然被高達美的哲學所應用，但高達美並非單純地複製他走過的道路。相反地，高達美將海德格視為哲學史中另一個重要的對話者，在他對柏拉圖的詮釋中，時而隱晦、時而清晰地反駁著海德格的觀點。另一方面，一般認為高達美繼承了海德格的存有論分析乃至語言觀，並且表現在高達美《真理與方法》第三部分對語言之討論中。然而，經過前述回顧我們也注意到：海德格的古希臘史觀同時也是他解構形上學語言的第一步。顯然正是因為高達美並未參與此解構形上學語言的計畫，從而走向了與海德格歧異的哲學史觀。如此一來，當高達美將《真理與方法》視為「反抗柏拉圖為第一形上學家定位的見證」，且宣稱語言的中介需要借鏡於柏拉圖的同時，是否也宣告了那些看似具有海德格色彩的語言觀，或許也不如表面看來的那麼「海德格」？為了釐清這個問題，本文在說明本章主題「高達美的語言中介」之前，將在第一小節「海德格的語言問題：高達美的起點與分歧」中，先就高達美在語言觀上是否遵循著海德格的路線進行討論。不過，畢竟本文主旨並非專門討論海德格與高達美語言觀之異同。³⁷因此，筆者雖然會論及海德格前後期思想的變化，但不會在本文中全面性地檢討海德格與高達美之語言觀間的異同。而是僅從海德格語言觀的代表作《存有與時間》與《走向語言之途》中，理出與「語言」相關的必要概念，例如：「理解」、「詮釋」、「語言」、「言說」、「對話」、「世界」等為主要討論範圍，以釐清高達美在「語言」的哪些問題上，繼承了海德格的路線或背離了海德格，以及最終導致高達美將語言問題導向柏拉圖而尋求解答的理由。其次，在第二節「詮釋學經驗的中介者：思想、語詞、邏各斯」當中，筆者會再回到高達美本身的語言觀，檢視高達美如何從語言最基礎的單位，也就是語詞 (Wort; word) 開展出他自己對語言的見解。第三節「語詞的辯證法：存有事件之展開」則是進一步討論發生在語詞的集合，也就是文本當中的詮釋活動，存有事件如何與語詞跟讀者的理解產生辯證關係，最後指向語言作為中介的詮釋學存有論。

³⁷ 在這個主題上，科特曼的《詮釋學的語言：對話中的高達美與海德格》更詳盡地闡述了高達美與海德格兩者思想上的對抗與轉向之對話 (counter-turning dialogue)；也就是高達美在語言的問題上，從與海德格相異的詮釋出發，朝著黑格爾的辯證法路線發展，以取代海德格後期的荷爾德林 (Friedrich Hölderlin, 1770-1843) 的詩之語言。

一、海德格的語言問題：高達美的起點與分歧

在高達美的語言觀中，毫無疑問地有兩個繼承自海德格的主要概念，分別是：「理解的前結構」(Vor-struktur; fore-structures) 與「詮釋學循環」(hermeneutische Zirkel; Hermeneutic circle)。³⁸在海德格《存有與時間》中，他主張「語言」的基礎源自於「言談」(Rede; discourse)。³⁹言談與「理解」一樣，皆源自於在這世界中與其他存有者互動、共生的此在，換言之，它們都是在世存有之存有論結構的一部分。因此，若要解釋海德格的語言，就必須依序說明「理解」、「詮釋」、「言談」這三者如何運作且共同構成此在的語言活動。海德格為了區分他主張的「理解」與傳統知識論上的「理解」不同，將此在的原初活動，稱為「前結構」。這個結構又可依據不同面向再細分為「前有」(Vorhabe; fore-having)、「前見」(Vor-sicht; fore-sight)、「前掌握」(Vor-griff; fore-conception)。⁴⁰ (BT: 140-1)

首先，在這個理解的前結構當中被彰顯的內容，始終是以將某物「作為(als; as) 什麼」的、以帶有某種目的的實踐方式（為何目的）去預先掌握的。也就是說在進入理解之前，此在作為在世存有生活在他的日常中，那些圍繞著他的各種存有者之間具有一種先於概念化、日用而不覺的關聯性整體，也就是所謂的「前有」。此在在前有的掌握中，始終只是隱隱約約地明白這些如同背景般支持著他的日常的存有者們彼此的關係，且它們以「作為什麼」的方式在這個關聯性整體當中立足。可是當此在被某些目的性（例如：需要寫下文字）的活動所引導時，他就會以某種特定方向，也就是「前見」，去環顧或發現他身邊的一切存有者（例如：桌子、椅子、檯燈、筆電等等）對自身來說有哪些可能性。這些具有特定導向的環顧之所以能成立，也是源自於此在已「預先」對這一切存有者的可能性有所掌握，而這種對存有者的預先掌握，也就是所謂的「前掌握」。因為有這樣的前掌握，此在對一切在眼前所遭逢的存有者，事

³⁸ 詮釋學循環並非海德格所獨創的概念，早在施萊馬赫那裡就為了能在每一次理解當中認出誤解來，因此主張了我們在理解文章時，是同時在整體與部分之間循環理解與詮釋。因此我們並不是指理解文本的部分或者整體，而是我們在每一次詮釋學循環中，都同時在預感中理解了它們。(Palmer1969: 87-88)

³⁹ 海德格實際上也使用「語言」(Sprache) 一詞，但這是用來指被講出來的「言談」(Rede)。因此實際上他所談的源初的語言仍是此在內在的「言談」，言談化成陳述的同時就已經有光被遮蔽了。所以它雖然幾乎能等同於高達美的「語言」(Sprache; speech)，但除了字面上的「言說」之意以外，兩者的使用上仍有細節上的差異，例如高達美就將言談跟文字幾乎是等同視之的這一點跟海德格有些出入，因此為了區分兩者，在此另外翻譯成「言談」。

⁴⁰ 英譯者可能有意強調它先於概念的原初特性，因此翻成 fore-conception。但德文為 voe-griff，意為「前掌握」（也就是預先掌握的意思）。

實上早已賦予了一種理解，也就是將它們當成「某種帶有意義的東西」。比方：我們看到一張白色的紙漿薄片，並非腦海裡一片空白地將它當成一片不明所以的薄片，而是當成「能被書寫/摺疊/剪裁/燃燒的紙」。因此，面對眼前的任何一物，作為此在的我們對它的理解從來都不是獨立的物自身、而是將它包含在一連串日常的實踐活動裡，與其他事物彼此關連的關係性理解。(BT: 78-9)⁴¹

在這裡我們可以看出一種理解活動的循環：當此在為了某個目的進行環顧之前，他就已預先掌握了那些平日分散、隱藏在各式各樣存有者中的（可能的）意義。另一方面，這個由不同的意義與脈絡之關係所構成的意義整體也成為此在理解活動之基礎，影響著在世存有的此在對周遭環境的理解。理解者藉由具特定目的性的預期，才使這些隱匿的存有者一一浮現，得以再一次重組它們的關係，形成新的理解與詮釋，並且將新的理解也納入源初的理解中。(BT: 134-144) 可是，這裡就會產生一個疑問：在同一個整體意義的理解與再理解的循環，難道不是另一種了無新意的循環論證嗎？為了避免這種誤解，海德格提醒我們不能忽略此在的預期如何在此循環中發揮作用。

理解的特質確實是將此在所理解的內容占為己有。可是對海德格來說，此在於理解與詮釋中所獲得的並非只是理解的內容，而是在理解當中也完成了籌劃 (Entwurf; project) 的可能性。籌劃作為此在的存有論結構的一部分：只要此在繼續存在，他總是不斷地越出當下的處境，將過去的經驗投射在每個當下的具體情境中，以及未來即將可能遭逢的事物上。藉由不斷將自己投入對未來預期的藍圖中，此在才能對自己的未來有所預期，並且從中實現自己的存有可能性。換言之，此在始終都在指涉自身的可能性之中，「理解著」他所遭逢的一切對自己有什麼用，以及自己與被遭逢者之間能建立起怎樣的關係。(BT: 135-7)

鑒於此在這樣的傾向，顯然前結構的循環不可能只是同一個東西的循環論證。因為，在循環的前結構中，牽涉了此在對他眼前事物的投射與預期。在這個循環中所開顯的過程已經由此在的籌劃預先決定了什麼該被強調、該從哪個視角去強調。換言之，原先僅是模糊地被意會到存有者背後的關聯性整體，在此在的預期中，個別的意義才依據它們的可理解性（這個可能是什麼）與理解者的籌劃（我或許能做什麼），從整體中被截取出來、重組這些個別意義之間

⁴¹ 這種理解與實踐間的密切關聯也被高達美納入語言的特性中，我們可以在〈儀式與語言的現象學〉(Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache, 1992) 中看見，高達美藉由分析儀式與語言之間的關係，指出了語言並非由我們所控制，相反地它在人類的實踐活動中規範著我們。(Palmer 2000)

的關係，形成此在當下情境的詮釋。同時，此在所詮釋出來的新內容又會回饋自身，成為其前結構的一部份。在這循環的過程中，此在得以持續擴充自己原有的經驗，成為他籌劃著、實現自己的存有可能性的基礎。因此，此在經由籌劃與詮釋的內容，獲得了新的視野，從而在這個循環中的詮釋不只是一種存有的開顯，同時也是此在自身的展現。(BT: 134-143)

然而，我們不應該在此將海德格所謂的理解活動，視為一種純粹智性上的活動。因為此在作為在世存有的實存結構中，除了理解的前結構之外，還包含另一個重要的部分，也就是「情態性」。所謂的「情態性」是指此在作為被拋入其處境中的在世存有，在其日常生活中，常常會受到身邊圍繞的種種事物與他所遭逢的處境所影響，因此有一種「具有情緒」的特質。但這種影響不是內在反省所帶來的感受，也不是指此在像個物一樣，被動地接受外在環境所給的刺激而產生的反應。相反地，情態性是指此在作為一個在世存有，在進行環顧時，總是自然而然地接納與他遭逢的事物所帶來的「威脅性」或「無用性」或「反抗性」，從而被情緒所襲擊。例如當我們試著要打開電腦寫一份文件，可是卻發現按下電源鍵之後，電腦完全沒有動靜。也就是說出現了我們預期之外的情況，從而我們並非毫無感受地接受這種情況。而是伴隨著我們對事態的認識，對此產生各種可能的情緒：傷腦筋、著急、困惑等等。這種帶有情緒的特質同時也是此在開顯自我的方式。也就是說，此在經常不自覺地保持在某一種帶有某種感受的狀態中，並且將自身的這種狀態無意識地與他的處境被觸動、連結起來的傾向。也因為這種情態性的結構，使得此在從而產生出「感覺很幸運」、「感覺提不起勁」、「感到擔憂不安」等等不同的情緒與感受。(BT: 128-130) 而這種情態性同時也存在於前述的理解前結構當中默默地發揮作用，使我們對於某個事物。也就是說，我們對事物與情境的理解從來都不是純智性的，而總是具有某種情緒乃至毫無情緒的這種具感受性在其中。⁴²

那麼，以理解的前結構與情態性為基礎所構成的詮釋活動又跟語言有什麼關聯呢？這裡就牽涉到更原初的語言現象，也就是「言說」。這種情態性的傾向也表現在此在的言說當中，當此在試著表達自身時，就會藉由將圍繞著他的關聯性整體之可理解性切割成個別的意義，藉此捕捉它、將它占為己有。在這個佔有的過程，同時也孕育出各式各樣的語詞。因此，語詞並非隨後被附上意義的，而是作為一種及手物的語詞整體，早已包含了那個在世存有的關聯性整

⁴² 海德格就曾說：「情態性的實存可能性之傳遞，也就是存在的揭露，成為『詩意的』言說的真正目標。」(BT:152)

體。當言談對外發音，被說出來就是「語言」。換言之，言談就是實存的語言。(BT: 151)

同時，正如理解總是在特定視野下的「關於什麼」之理解，言談也始終是「關於什麼」的言談。因此，這裡的言談就跟前理解的結構連結了起來。此在依據他對世界的前見，透過關注、強調，使及手物在此凝視當中轉變成眼前物。這樣視角的轉變把所凝視的事物從本來在不明確的前有中分割出來，從而得出一定程度的概念性的前掌握。這種將感受到的事物化為語句直接表達出來的活動就稱之為「指出」(Aufzeigung; point out)。例如：這個啞鈴很重。在這樣的指出當中，此在所表達的不僅只是講出事物狀態，同時也表現出使用者對這個事物的感受。因為相同的啞鈴，或許更強壯的人認為它的重量一點也不重。而且在這個指出的過程中，原本詮釋活動當中的「作為」也隨著意義從關係性整體中分割出來而產生變化，也就是說它指出了這些關係得以被分割的可能性。透過這種分割的可能性，我們用語言將「重」歸屬於主詞的「啞鈴」，形成了「啞鈴具有重的性質」的斷言(Prädikation; predication)。(BT: 144-5) 也就是說，言談進入了被固定化的語句構成當中，開始出現後來我們能稱之為「命題」的要素。

在這裡我們要注意的是，被談論的事物本身也因為此在的情態性，所以始終不是當成一個純粹客觀的對象被陳述；相反地，它總是藉由要求、期許、懷疑、向人說明等不同的情境下而被「說」出去。(BT: 151)⁴³ 換言之，當我們在談論一個事物，並且說出一個斷言的同時，我們總是預設其他此在的聆聽。所以，語言的活動必然會走向另一個現象，也就是「傳遞」(Mitteilung; communication)。⁴⁴ 傳遞是以指出跟斷言為基礎的現象，它來自於此在與他人分享共同情態性以及共存有的理解。可是這種傳遞並不是將一方主觀的意見或體驗傳遞到主觀的另一方的內在。而是將早已存在的共存有，透過共同情態性或共同理解，清楚地捕捉並且分享給他人。在這樣的談論中，此在的傳遞不僅傳遞了被指涉的事物，也表達了此在對該傳達事項的各種言外之意與此在本身的情態。誠如我們在他人的說話當中，能聽出他的喜怒哀樂、猜出一句話背後可能的預設或背景，都是因為傳遞不只告訴了我們共同所知的東西，也道出了我們尚未知曉的、說話者特有的主觀想法或情態的要素。

⁴³ 也就是說，這裡出現了兩種不同的「作為」的結構：一個是源初意義上的作為，另一個是邁入定義與命題式的「作為」，後者明顯地簡化了存有原先豐富的意義，使語言失去它本有的光。

⁴⁴ 在海德格的說明中，「指出」、「斷言」、「傳遞」被歸屬在「陳述」的現象中。(BT:)

因此，作為傳遞的言談得以說出事物的存有可能性就是傾聽 (Hören; hearing) 與沉默(Schwiegen; silence)。這種聽並非單純的聽覺，而是一種向他人共存有的敞開，如同聽摯友向你說話那樣專心地聽。因此，我們聽見的不只有言談的主題，同時聽見他人選擇的措辭、語調、臉上的表情，乃至言談之間的緘默。藉由相互傾聽當中，彼此分享共同的情態性與理解，此在與其他此在相互從屬、結伴，形成了共存有 (Mitsein; being-with) 的狀態。(BT: 150-4)

從上述的說明中，我們可以發現這套存有論結構中的描述，例如：前結構、理解的循環，乃至詮釋、共存有之間的傳遞，被高達美幾乎完整地挪用在他的「前意義」(Vormeinung; fore-meaning)、「詮釋學循環」、「對話」當中。這對高達美而言，最重要的是：前結構的作用彰顯了我們不可能以「客觀」之名，隱蔽自己原有的成見對我們理解活動的影響。相反地，正是意識到自身持有的預期、處境、視域與他者之間的差異，才能正確地開展出詮釋活動中對事物的提問 (Frage; question)。(TM: 268-273) 以此在為基礎，既然理解的過程無法離開此在的歷史性，那麼作為理解中介的語言也勢必被包含在此在的歷史性當中。因此，正確地理解語言，並不只是其字面上的意思，勢必也包含了此在的當下的處境、心境與過去的經驗、記憶；這才是探討語言問題的起點。關於理解者的歷史性特質，顯然也被高達美繼承下來，更進一步延伸為著名的「歷史效應意識」(wirkungsgeschichtliches Bewußtsein; historically affected consciousness) 概念的內涵。

另一方面，我們也看到高達美在〈文本與詮釋〉(Text und Interpretation; Text and Interpretation, 1983) 中指出：海德格為了避免形上學語言的影響，從後期開始發展出一種特殊而詩意的語言，而這種特殊的語言也始終要求一位譯者。高達美認為自己正是朝著這個「海德格的譯者」之方向耕耘著。(GR: 161) 若從存有如何召喚我們言說，也就是事物如何引導對話的這一層面來看，高達美確實是朝著「海德格的譯者」之方向前進著。不過，海德格的語言並不只止步於此。

海德格曾在〈語言的本質〉(Das Wesen der Sprache; The Nature of Language, 1957/58)⁴⁵、〈語詞〉(Die Wort; The Words, 1985)⁴⁶ 兩篇文章中，以斯特凡·格奧爾格 (Stefan George, 1869-1993) 的詩〈語詞〉(Das Wort; The Word, 1919) 為例，討論了存有、人與語詞的關係。海德格認為，格奧爾格描述了「詩人無法順利為他的經驗賦予語詞的瞬間」。這個描述也為我們指出了對語言的全新領

⁴⁵ WL: 57-108.

⁴⁶ WL: 139-156.

悟：此在對語詞的支配之極限。原先詩人認為是由自己支配語詞、為詩而命名。然而，在一次偶然的機會中，詩人發現存有所賦予他的豐富性超越了他支配語詞之極限。在這次意外的發現中，詩人與語詞之間的關係產生了徹底的轉換。詩人領悟到：語言的產生並非由他將語詞當成工具或符號，安置成一種表達或描述；相反地，是語詞透過他將存有表現出來。唯當存有言說時，詩人才能有所言說；當存有隱匿自身時，詩人也只能與之一同沉默。

經歷這個領悟後，詩人再也無法以原有的方式，也就是命名的方式，進行詩歌的創造。他必須放棄自己對語言的控制，仔細傾聽存有的言說。藉助言說所發出的言說之光（邏各斯），詩人才能真正地讓事物與事物之間的關係呈現在語言的整體中，彰顯它們如其所是的存有意義。(WL: 62-3, 145-155) 不同於《存有與時間》，後期的海德格思想顯然更加強調人必須將自身清空，將主導權交給存有，聆聽存有的召喚，才能讓真正的語言得以言說。那麼，真正的語言就不再是口舌所發出的聲音，也非聲音被定著下來的表達形式，甚至也不是以人類活動為前提而生的產物。相反地，一切語言的發生必須先仰賴存有向我們言說才能成立。(WL: 123)

就上述的內容，我們可以歸納出除了《存有與時間》當中的理解、詮釋與言談的存有論結構外，高達美還繼承了後期海德格兩個關鍵概念：首先是關於「語言作為此在與一切事物的歸屬」。不同於《存有與時間》當中將（作為言說的）語言放在理解者的存有論結構中，將它視為人類理解與溝通的產物，後期的海德格語言觀反過來強調存有如何（透過人）將自己說出，也就是說，將存有的言說擺在整個語言活動中最優先的位置。在這種言說的源初性當中，海德格強調了透過語言所開啟的場域，世界、人類、事物得以如其自身的姿態安居在其中。這種作為意義整體的語言並非人類活動中可去除的附屬品或者單純的工具性符號，而是一種照亮事物之光，即說出一切事物關聯的邏各斯。這一點也被高達美的「語言」所強調：語言不僅並非可拋棄的工具，而且從此在的前結構與言說的關聯性來看，我們始終都生存於語言的包圍當中，用我們所得到的這套語言整體去進行一切活動。因此，不管是否訴諸言說或文字，沒有任何一刻不屬於語言的活動，從而也沒有無語言的人類開端；人類始終是語言的動物。在此意義下，高達美才說：「在真理中，我們總是已在語言中歸巢(at home)……」(PH: 63)

其次，高達美在闡述語言如何在對話中發生作用時所採取的觀點，顯然也接受海德格所主張的「存有召喚我們言說」：高達美認為，理解活動本身類似於一種具有獨立精神的對話。此對話的精神左右著對話的雙方，將對話的結果

帶向雙方都無法預測的未知之境。換言之，無論在人與人對話的內容中，或我們閱讀文本的過程中，一場左右這場活動的精神性**事件**誕生了，換言之，有什麼東西在其中發生。(TM: 457) 這個事件的主導者是什麼？對照海德格的存有之召喚來思考，我們就能解開疑問：在參與對話或理解活動中存在著一個被所有參與交談的人共同指涉的「你」(Du; Thou)，也就是作為主題的事物自身，亦即存有。因此，任何人若要進行對話或言說，便不可能不受制於這個作為主題的事物（否則就會雞同鴨講了）。這個事物是詮釋活動的根本與界線，從而在此也發揮了引導整個活動動向的作用，使理解或詮釋不至於完全離題，或者也提供了第三者得以檢視詮釋結果是否合法的可能。因此，在這個精神性的事件中所發生的，無非是存有透過我們討論或理解的事物向我們說話、向我們展示事物自身面貌的存有事件。

乍看之下，高達美的語言觀似乎跟海德格無異；毋寧說，反而更像是繼承了海德格的路線、為他的學說提供補充。然而，高達美真的僅是海德格的譯者嗎？海德格後期語言觀之所以走向詩意的表達，目的就在於擺脫形上學語言的色彩。可是高達美曾經指出：事實上，不存在著任何的概念性語言，甚至也沒有所謂的形上學語言。因為縱使是「形上學語言」，縱使是用來談論形上學的概念與判斷，在高達美看來，仍是由說出意義的生命而生的語言，同時也是等待著讀者使之起死回生的語言。(GR: 160) 這樣一來，高達美看待語言的態度顯然已跟海德格不同。不僅如此，他也曾直言不能接受海德格對語言行使的暴力，(GR: 370) 但他又表示期望自己成為海德格後期思想的「譯者」，這樣矛盾的立場如何能同時存在？更遑論高達美曾將「翻譯」定義為一種再創造的詮釋活動。如此看來，「作為海德格的譯者」一詞，顯然也不只是單純地信息傳遞或補充，必然會含有「譯者」的詮釋與參與。因此，我們不應輕易被上述的相似性所誤導而忽略了海德格與高達美對「語言」可能具有什麼樣的差異。故以下我們要重新審視這些幾個雷同的語詞：「詮釋學循環」、「對話」、「世界（觀）」這具有連續性的三者之間，究竟藏著高達美什麼樣的批判？

首先，第一個分歧出現在前面提過的「詮釋學循環」中。雖然高達美是繼承了海德格的《存有與時間》當中的理解的循環，可是卻與後期海德格強調「存有」優位的語言觀開始出現了分歧。海德格在〈一段關於語言的對話〉(A Dialogue On Language, 1953/4) 中表示，任何對於語言的談論都將使語言成為對象，使我們繼續落入企圖控制語言的思考方式而非沉默，虛心地傾聽存有的語言。而且當他被問及對「詮釋學循環」一詞的看法時，海德格斷然地回應道：對這個概念的承認並非表示這個概念能賦予我們詮釋學的源初經驗。他已經放

棄了這個詞，因為任何言說的循環都是一種膚淺的表現。真正的對話只能是對存有傾聽。因此兩個人之間的對話並不能被稱為對話；毋寧說，它只是對圍繞著語言之核心的一種集合，不是真正意義上的對話。(WL: 50-3)

如前述，高達美雖也贊同理解應該是一種面對存有開放的傾聽，但是這種傾聽並非排除詮釋學的循環而來。相反地，「傾聽」是與「詮釋學循環」相容的，因為唯有能保持一種「這當中或許也含藏著真理」的開放性（傾聽），才能正確地進入詮釋學的循環。而且，這種傾聽並非只存在於存有與人之間，而是也涵蓋個人與他者（世界）、個人與文本之間的對話。再者，高達美肯定了任何詮釋學循環的參與者之間必然存在著差異。因此，在此循環中的對話也並非要求彼此忽略自身原有的成見，以使自己成為他者的方式去思考，因為成見與彼此的差異是不可抹滅也必然存在的。相反地，參與者必須明確地覺知彼此視域的差異，將自身置入對方的處境中去思考同一個主題，才得以對討論的主題（也就是事物本身）進行討論，從而達成共識或不達成共識。且縱使是在達成共識的場合中，高達美也認為沒有一方的聲音必須保持沉默，或被另一方的聲音所吞沒，而是始終在保持彼此的差異性之中達成的共識。

基於這種以「對話」為主要形式的理解過程，高達美進一步將這種形式稱為「問與答的辯證法」。(TM: 370) 因此又衍生出他與海德格的第二個分歧：語言的「辯證性」。杜特 (Carsten Dutt) 曾在與高達美的對談中就對此提出質疑：《真理與方法》第三部分完全看不出追隨海德格後期語言觀的跡象，毋寧說，當高達美強調著我們生命之間的辯證性的對話經驗時，似乎隱藏著對海德格的抵抗與批判。(Gadamer 2001: 56-7) 確實，後期海德格認為真正的「語言」應該是存有向我們訴說，而我們必須在寂靜中傾聽；這個立場顯然傾向於一種直觀的領會，而非原先循環式的結構（如前述，海德格也否定了語言作為一種循環的觀點）。且縱使海德格同意語言是一種對話，也不會是辯證性的過程，因為「辯證法」一詞顯然是違背了他一直以來企圖超越形上學語言的立場。

可是，高達美卻對於語言是否具備辯證的特質，不如海德格那樣懷有明顯的抵抗，甚至主張這種辯證的「對話」形式的理解過程是以「提問」的方式展開。高達美在這裡開始顯露出他偏離海德格而趨向柏拉圖的色彩。他援引了柏拉圖的《對話錄》，主張這種辯證式的對話所展現的是在「無知」與「知」之間的辯證。縱使面對乍看已經達成共識的意見或知識，我們還是必須保持一種「無知」的開放性，讓事物內在的邏輯（邏各斯）在對話中向我們提問，讓我們察覺其中的差異、進而發問，並且也藉由邏各斯的事實性去反駁那些相反的意見。因此這個過程不可能是一種靜默的傾聽，相反地它是一場圍繞著事物的

無盡相互討論。相對於高達美回歸蘇格拉底的對話去思考語言當中的問與答，海德格對「提問」的見解卻是：「真正的思考不是提問——相反地，是傾聽被給予者，在提問中被問的允諾。」(WL: 71) 換言之，海德格認為在我們向存有提問之前還有一種更源初的允諾，也就是**存有**允許提問的存在，是**存有**讓出傾聽者（理解者）得以提問的空間，才讓提問得以成立。如此一來，按海德格的觀點，在高達美將理解視為一種相互問答的關係，顯然只是一個彼此堆砌語詞的表象，在此中彰顯的也不是源初的存有語言。

最後，在語言是否表現為一種世界觀上，海德格與高達美的看法也有歧異，這一點可從兩者對洪堡 (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) 的評論窺見。不過本文在此需要強調的是，比較兩者的用意並非還原洪堡的學說，或檢視誰的評論較為公允、更貼近洪堡的本意。相反地，在兩者幾乎相反的評價中，我們試著藉由比較他們各自的論述，可以更清楚地一窺海德格與高達美兩者在「世界（觀）」的立場差異。

海德格曾在〈朝向語言的路〉(The way to language, 1958) 對洪堡的學說提出批判。海德格認為，洪堡的語言觀將語言視為智性活動的表現形式之一，藉此試圖從多樣性的語言中歸納出人類的精神發展史；從而，若將語言視為一種內在智性的表現，人與語言之間就彷彿出現了一種因果關係：語言由人所生，故語言是人類精神的附屬物。這對海德格來說是不能接受的，因為如此語言將再度帶有主體性的色彩，失去語言原本優先於人的存有特質。再者，當洪堡將語言視為一種人類智性的整體，並藉此去思考受語言影響所發展出來的個體精神史時，背後其實預設了一套主客二分的觀念論 (Idealismus; Idealism) 立場：作用於主體與認識對象的客體之間的智性力量，構成了人類的自我表現；而這個表現也就是所謂的「世界觀」。換言之，世界觀實際上是主客辯證過程中抵達綜合 (Synthese; synthesis) 階段時的產物。在此辯證過程中，雙方建構了一種具有優越性的共同視域，而這個共同視域就是語言。可是海德格認為這種具有優越性的共同視域是不存在的，一如前述，因為我們無法脫離自己的歷史性與處境，因此，我們應該對自己有所自覺並安於這種有限性，才能免於再度落入形上學語言的誘惑中。故從海德格看來，洪堡的語言研究不僅無法觸及語言真正的本質，反而是更加遠離了真正的語言。(WL: 116-9)

可是，高達美在說明自己的語言觀時，他對洪堡的評價正好與海德格相反。他贊同洪堡將語言視為世界觀的主張。⁴⁷不僅如此，高達美甚至以一種與海德格對話的方式說道⁴⁸：洪堡處理的「不只是」為了洞察各式各樣的人們的傾向才去研究人類語言結構所表現出來的多樣性，更重要的是他洞察到個體性與整體性之間必然的關聯，即在個體性當中看見了整體性，反之亦然。高達美認為每一種個別的語言都致力朝向一種理想的語言發展。固然個別語言之間對語言理想性的想像各有差異，然而它所展現的整體性在於：個別的語言雖然只具有各自不同且有限的方法，例如固定數量的字母、固有的文法規則，可是卻能藉由形式上的無限組合，去呈現無限變化的存有，從而發展出一個具有普遍性的語言整體，也就是「世界（觀）」。這才是語言真正的力量。然而，這並不表示語言將變成一個超越一切的存在，或者語言可以跟它的內容彼此分離；相反地，世界始終都在語言的使用中被傳遞、被展現。語言與它的內容（世界）彼此不可分。這正是洪堡對語言的貢獻：他正確地理解了語言一開始就是人類的語言，且這個語言所表達的就是人的世界。(TM: 436-440)

從雙方對洪堡不同的評價中，我們可以看見裡面藏著幾個高達美與海德格對語言與世界的歧見。首先，關於世界的定義，海德格在《存有與時間》當中區分了四種「世界」：第一、一種存在的概念，用來稱呼在我們眼前的一切存在者，例如：樹木、麻雀、天空、太陽等等。第二、存有論意義上用來稱呼各式各樣存有者所處的不同領域。例如：哲學的世界、藝術的世界等等。第三、作為事實性的此在生活著的那個場所。例如我們身邊周遭的「環境」、作為人類公共群體的「世界」。大部分海德格所稱的世界是第三種。然而為了強調世界具有一種在世存有在實踐當中建立起來的存有論與實存意義的結構，海德格也會使用第四種定義：「世界性」(Weltlichkeit)。換言之，作為在世存有的此在生活著的同時，會以「對我而言有什麼意義？」為中心，在實踐的過程中同時賦予眼前的一切事物意義，使生活的場所具了世界性。(TM: 126-7) 值得注意的是，在《存有與時間》裡，海德格雖然分別闡述了世界與世界性，以及語言與言說的關係，卻沒有再深入解釋語言跟世界之間的關係，一直到後期才重新補充了這個問題。(Scheibler 2000: 132)

⁴⁷ Ingrid Scheibler 也主張高達美將語言視為世界觀的立場，與其說是接近海德格，不如說是更接近洪堡。(Scheibler 2000: 113)

⁴⁸ 《真理與方法》初版發行於 1960 年，前一年海德格的《走向語言之途》(*On the way to language*) 出版。因此，高達美的這段評述顯然是在明白此作品的情況下，懷有與海德格對話的意圖所寫的。

然而，後期海德格雖然有更多對於語言跟世界的討論，並且主張世界從存有的語言當中誕生出來。言下之意，世界似乎是從屬於語言，跟後來高達美所宣稱的作為語言整體的世界無異。但這裡所謂的「語言」實際上不同於屬於人的語言（已概念化的命題或陳述），而是存有的語言。那麼，這裡所說的「世界」跟《存有與時間》中的世界似乎就存在著一個斷裂：「世界」究竟是來自於人？還是來自於存有？不僅如此，當海德格試圖藉由強調存有主導一切，而削弱人在語言當中的主體性時，也使另一個問題變得難解：若存有的語言並不直接且完全等同於已經化為陳述與概念的人之語言，那麼存有的語言又如何該轉化成人之語言？直觀的領會如何變成語言中的概念與符號？顯然這裡出現了一個懸而未解的空白。就連海德格在〈語言〉(language; Die Sprache, 1950) 的文末也說：總有一天將會為這些問題找到答案。(PLT: 206)

再者，也因為海德格的存有、語言、世界之關係顯然是一種直接的直觀活動，而非涉及共同此在之間的溝通活動。⁴⁹因此，海德格所說的世界也顯然跟高達美那個「唯有人才擁有的世界」截然不同。高達美的「世界」完全就是人的語言本身，不管這種語言是一般的閒聊、普通的陳述，乃至更加嚴格的命題與判斷，只要它們是以人的共同生活為基礎而生的語言，都被包含在高達美所謂的「語言」當中，並且被認為在不同程度上都彰顯了存有。⁵⁰換言之，高達美肯定了所有的自然語言皆共同組成了那包圍著我們、作為意義整體的世界。因為人類的個體無法以他自己的力量去熟悉世界，而是必須藉由與他人共享生命（家人、鄰居、朋友等等關係），他才能擁有別人呈現給他、人的意義下的世界。他在此過程中不僅習得了語言，也被這個語言的世界所滋養。(PDE: 71-2) 因此在這個連結中指出了語言內一個重要的特質：他者性 (Andersseins; otherness)。也就是說，人擁有世界表示著人總是「面對著」這個世界，也面對著其他共同生活的他人。這種「面對」並非是一種對象化的狀態，而是在不離開環境的前提下，與環境保持距離後，得以自由地在語言當中改變不同的視域進行言說與討論的能力。藉由這種語言能力，也使我們得以脫離環境的束縛，自由地表達出不同視域下的事實性。同時也是這種得以保持自由的距離，使我們是與同時空的他者得以對話，甚至也得以與淵遠流長的時間中人類彼此交流、建構而成的傳統對話。這此意義上，對高達美來說，語言不僅是世界，同

⁴⁹ 拉米也曾指出，不同於海德格要求對存有真理的直接洞見，高達美則是借助於與傳統的對話，後者與柏拉圖的《費多》中蘇格拉底的「遁入邏格斯」相似。(Lammi 1991: 506)

⁵⁰ 在語言的形態上，高達美僅否定了人工語言（例如數學符號跟暗號密碼）可被歸納為一種語言。其理由應該是它們與人類生活之間並不具備一種互動、溝通的關係，也並非在人與人之間的互動與對話過程中誕生的，相反地只是一種純粹工具。在此意義上，高達美對「語言」所能涵蓋的範圍幾乎是人類自然語言的一切。(TM: 443-4)

時也是傳統。然而從海德格為了避免一切傳統形上學對存有的遮蔽，轉而尋求詩的語言之態度來看，他反而是將傳統歸納為一套必須被解構或應避免的陳述系統。

這樣的差異標示了另一個更關鍵性的分歧點：一開始海德格與高達美所共享的存有論結構背後，事實上預設著海德格所強調的存有論差異。所謂的「存有論差異」(ontologische Differenz; ontological difference) 意指：將事物視為眼前的客觀、具獨立本質的個別對象之「存在狀態的」(ontisch; ontic) 視野；跟事物作為此在生活中實踐過程之意義整體的一部分，也就是「存有論的」(ontologisch; ontological) 的視野；這兩者的區分奠定了海德格解構形上學語言計畫之基礎。同時此區分也帶來難題：難以解釋源初的經驗（存有的語言）與人的表述（已概念化）之間的轉換。因此語言跟存有乃至世界之間，顯得偏向於強調此差異，卻難以解釋彼此的關聯性。相反地，一如帕瑪 (Richard E. Palmer) 的研究所揭示的：高達美事實上並未與海德格共享他的形上學語言解構的計畫；因為高達美認為形上學在完整的意義上不是一種語言，那只是個別語言當中的一套專有名詞。(Palmer 2000: 382) 在此意義上，高達美顯然弱化了（甚至可說是幾乎取消了）海德格的存有論差異。(Scheibler 2000: 113) 對高達美來說，即使是傳統形上學的文字也可以透過詮釋學的經驗還原它的生命力，使它回到源初的狀態中。如此一來，存有論的跟存在的差異就不是表述形式上或語言種類的差異，而被內化成一種詮釋學詮釋的問題。因此，海德格所試圖迴避或解構的形上學語言或傳統，對高達美來說一開始就不存在。或者可以更進一步地說，高達美雖然保留了海德格對此在的存有論分析，可是也依此反過來解構了海德格所謂的形上學語言。

綜合以上，高達美的語言觀固然是以初期海德格的存有論架構為基礎。可是當高達美選擇繼續將語言展現放在對話的辯證與循環上，就已預示了將離開海德格對語言的設想：直觀的、寂靜的、獨語的存有語言。從而延伸至高達美在「世界」或「世界觀」的定義也開始與海德格有所分歧。最終指向了更關鍵存有論的差異，也就是對作為陳述、傳統之語言的態度，將語言問題轉向了詮釋學的關鍵問題：語言作為存有與人之間的中介，如何一方面既是存有的語言且開顯了存有，另一方面又同時構成人類的世界與人類的語言？為了闡明高達美語言觀如何思考語言在理解者與存有之間的中介作用，也就是在有限的語言當中卻能呈現出無限的存有事件，以下兩小節將分別從兩個層面進行討論：在第二節中〈詮釋學經驗的中介者：思想、語詞、邏各斯〉中，說明語詞作為語言的基本單位，它與自身的意義、與我們的思考之間具有什麼關係，以及事物

如何透過語言自我展開的過程，即「遁入邏各斯」的過程；承上對語詞的說明，在第三節〈語詞的辯證法：存有事件之展開〉中，則進一步討論語言在文本的詮釋活動當中具有核心的中介位置，以及語詞、文本、讀者的詮釋如何在層層辯證中，讓存有事件在詮釋活動中展開。

二、詮釋學經驗的中介者：思想、語詞、邏各斯

如前述，高達美看出，海德格選擇離開詮釋學的循環，並採取直觀的詩意語言，但這並不足以解釋存有的語言與我們的生活世界中普遍使用的人之語言之間如何產生連結。為了解釋這兩者的連結如何可能，我們在本節將正式進入高達美詮釋學的關鍵：語言如何作為一種中介？首先，我們知道語言構成的基本單位是語詞，若語詞不該被看成一種概念性的符號，也不具有一種固定不變的本質，而且它也不是用以傳遞、象徵某種本質的工具，那麼，語詞與其意義的關係是什麼？它是如何構成的？再者，如果高達美欲主張語詞本身具有一種意義的完滿性，那麼語詞跟存有之間究竟有什麼關係？

關於語詞自身的真理完滿性，高達美曾指出，語言與意義的統一狀態遭到質疑之始正是來自古希臘哲學，尤其是柏拉圖開啟了對語言正確性的討論。在此之前從未被質疑過的語言，便開始誤入意義和符號二分的爭論中，因此後世對語言的探討才會走進語詞是否能正確對應事物的迷宮當中。⁵¹可是，高達美認為，將語言與事物間的符應程度視為正確性的唯一準則，對語言的探究來說是條歧途。(TM: 407) 因為從約定主義與相似性理論的爭議來看，以這種方式去思考語言，雖然雙方都能在某個層面上站得住腳，但又同時可被對方的論點所補充，這就意味著語言真理性的爭議點，也就是其真理究竟該依據多少人接納這種用法，還是語言跟事物的相符程度來判斷的此一問題，可能是個假問題。可是倘若語言的真理之依據不仰賴它被多少人採用，也不仰賴它與事物的符應程度，那語言的真理到底從何而來？面對這個問題，高達美主張要回到語言最初符號與意義尚未二分的狀態，也就是喚回語詞與存有言說一致的「邏各斯」才能獲得解決。(TM: 453)

可是，若要讓語言與存有的言說回到源初統一的狀態，就必須說明：當存有在語詞中向我們展現時，它如何表現自身（存有）又成為異於自身（符號）的存在？對此，高達美以下的這段話提供了兩條得以揭開語言一與多辯證關係的線索：「如今，偉大的一與多辯證法之謎，唯有在柏拉圖所惦記著的邏各斯

⁵¹ 事實上這個分歧並非柏拉圖開始的，而是柏拉圖在《克拉底魯斯》當中討論同時代的智者對語言的態度，柏拉圖只是刻意將它放入討論當中，刻意造成一種對立。也就是說，這對話所談論的並非一個確定的主張，而是一種反諷的詰問。

之發生，以及在中世紀三位一體的思辨中所證明的真理，才能得到它真實的基礎。」(TM: 454) 也就是，中世紀神學的道成肉身 (Inkarnation; incarnation) 以及柏拉圖的邏各斯之發生。因此，以下我們將依序討論這兩種辯證法中彰顯了語言的什麼特質，同時說明高達美如何看待語言自身的辯證。

首先，對高達美來說，中世紀神學中三位一體 (Trinität; Trinity) 的道成肉身與詮釋學經驗最密切的關聯就在於它指出了意義與言說的一致性。在道成肉身的比喻中，作為聖父的神為了拯救世人，誕生於世界，道成肉身成為子。聖父與聖子在關係上雖然因為父生子而被稱為父、子被父所生而稱為子，但是兩者因為源初就是同一，所以在本質上沒有差別。兩者不相離且互相彰顯彼此，見到父就如見子，反之亦然。高達美認為，這樣的關係可以比喻為語言的真理如何與語言的符號同一的謎。⁵² 一如《聖經》所說：太初有言，言與神同在，言即神自身。(John 1: 1) 聖子與聖父亦同在，就像聖言也與神同在；因此聖子同時也是神的聖言。對高達美來說，聖父就如語言中的具有整體意義的存有，而聖子則是人的言說，兩者在「道成肉身」的神祕統一性中完全合一。且這種同一也指出了一種精神性朝向肉身化的轉換歷程，猶如靈魂與肉身、形式與質料的完全合一。

然而，值得注意的是，這種精神肉身化的過程，在語言中的「道成肉身」所經歷的轉換並非具現化 (Einkörperung; Embodiment)。也就是說，道成肉身不同於希臘神話中諸神化為凡人或其他生物的外觀那般的轉變。因為在希臘諸神的具現化當中，凡人與神之間的存在差異依然存在：神縱使化為人，祂並非真的變成了人。而是僅僅表現出人的外貌或身體，但本質上還是神。因此，在希臘神話所表現的肉身化當中，靈魂與肉身的二元對立依然作為基本的預設而存在。

相反地，道成肉身的轉變並不因獲得物質層面的肉身而被減損，也並非精神層面的實現。神道成肉身為人，祂依然是神，但也同時是人。神成為子，子作為人與神之間的中介者。而語言也是同樣特性的中介者，它的意義在具體化的過程中成為我們與存有之間的中介者。且語詞的意義也並不因為它道成肉身後而喪失。相反地，它在人類不同的使用處境下，被應用、補充、衍伸、表達出存有更多的意涵。亦如神降生於世、行諸多神蹟，卻不因此減損神的旨意，反而是彰顯了神的意義，同樣地，語詞本身並非作為部分且一對一地對應事物

⁵² 在這裡高達美再度暗示了他心目中藝術與語言真理的彰顯關鍵方式：比喻。潛藏在比喻的相似性會延伸到源初經驗的語言構成當中（這一點隨後會提到），同時隨著我們的理解結構中所帶有的語言性與情態性，滲透到詩歌與繪畫當中。(TM: 414, 461-2, 428-9)

而存在，而是在意義的整體當中成為它自己。誠如此在的理解前結構中所揭示的，我們從來不是單獨且個別地認識單一個物，而是在一個相互關聯的關係中認識它的可能性。因此，語詞也是如此，語詞本身並不是一種在其自身的符號、工具或對象，而是我們整個認識的過程，遍佈在人類的一切活動中。因此，「語言的奇蹟不在於語詞獲得身體、成為外在的存有，而是以發聲向外表現自身的同時，已然是一個語詞。」(TM: 419, 423) 每一個語詞的意義從來都不是如字典所條列的意義那樣扁平、整齊又單調，相反地它繼承了存有的豐富性；一如聖子擁有神所有的完滿與真理性。當存有的意義化為音聲、書寫為文字、進入表達的瞬間，存有就已從它純粹的精神性當中被解放出來，絲毫不減地成為意義與語詞完全合一的整體。(TM: 418-22)

道成肉身與語詞的相似性確實完美地說明了意義與符號合一狀態，然而我們不得不注意的是：道成肉身的例子固然說明了語詞與其符號間始終如一的關係，但它也始終都只在「神與神自身位格」之間的關係上徘徊；縱使神子降世為人，祂仍是神，祂所行的一切神蹟中固然共同彰顯了神，那與凡人有時一致、有時矛盾的行為相比，仍有明顯的不同，無法輕易類比。這一點從我們日常經驗進行觀察就會發現：顯然我們的語言對於同一個意義，不一定只以一種方式表達。而且這種表達也不一定必然是完美的表達。有時候甚至得反覆地不同說明，才能觸及真正要表達的意義。也就是說，在人的語言當中，意義與經常是一與多的關係。或許我們也能從神的三位一體的概念去解釋這種語言多樣性。可是，比起這種一或多的形式上差異，更關鍵的是，高達美一直強調他所談的「語言」一開始就是「人的語言」。(TM: 440) 因此，固然他引用了道成肉身的例子去說明意義與語詞的一致性，但語言的一與多之辯證仍應該放在人類的語詞多樣性當中去看待它。

另一方面，正因為高達美主張語言的多樣性應該被放在人類的視野下去思考。所以，這種語言多樣性並非如奧古斯丁 (Augustine of Hippo, 354-430) 所批評的那樣，該被視為語言的缺陷。(TM: 419-420) 相反地，這種語言多樣性正代表了人的智性具有無限地拓展與探索的過程，以及可創造出無限多種全新概念的能力。在這種無盡的探索當中，人藉由語言得到了不同於一般動物對環境的依賴，讓自己跟環境保持一個可以自由想像乃至思考的距離，從而能擺脫對自然環境的依賴，描繪出自己當下可能尚未實現的情境；例如像鳥類在高空飛行、如鯨魚般在深海下潛泳，乃至替換身體的器官等等。藉由這股超越環境的能力，人才得以發展出以往從未思考過的科技，突破他原有的生物限制。

在這裡我們可以發現，當高達美將語詞的運用延伸到智性上的無限探索時，原本設想的神聖的恆常不變的「一」有了性質上的改變。換言之，語詞並非是某種神聖不可變動的理想，或者只是在人的認識活動中被動地安放在事物上面的名稱標籤；相反地，語詞是一種人的思考過程中之潛在可能性。人在思考中，一邊捕捉到他所理解的事物，另一方面也與自身對話，產生思考。人唯有對他所思考的事物反覆推敲才能找到最適合的語詞，並將語詞運用在最適合的情境中。如此才能真正實現語詞的意義，使存有在語詞中獲得最好的表達。(TM: 435) 因此，語詞並非思考的結果，而是整個思考的過程，與被思考的事物緊密相關。也就是說，我們不能將語詞當成一個固定下來的意義，而是應該看成一種伴隨著我們對事物的認識、不斷思考的「內在邏各斯」(Inner logos)。在這種自我對話的過程中，事物才得以在這對話當中呈現，使整個名為「理解」的活動被實現。語言就是思考本身，而思考也不離語言。就像高達美所說的：「內在的語詞與思想之間就像聖父與聖子一樣具有同質性。」(TM: 419, 420-3, 426)

然而，到這一步我們能明瞭的還只停留在思考與語言之間的關係，也就是內在邏各斯與語言的一致性上，卻尚未說明這種內在邏各斯又該如何與被表述出來的言說、乃至文字畫上等號？這裡就牽涉到另一個關鍵的主題，也就是「內在語言/內在邏各斯」與「外在語言/外在邏各斯 (outside logos)」的區分；這一組概念最早來自斯多噶學派 (Stoicism)。(TM:419, Peters 1967: 112) 前者指的是我們內在的思維內容與過程；後者則是指從內在的思維向外成為言說之後，變成具有外在表現形式的語言。但是要注意的是，高達美使用這組詞彙時並未完全遵從斯多噶原本的意思；也就是說，將外在邏各斯（語言）視為內在邏各斯（思維）的模仿。相反地，高達美認為，內在邏各斯跟外在邏各斯在向陳述的過程中，就如同道成肉身一樣，兩者進入了完全不可分的結合，徹底成為語詞本身；就像將墨水加入清水中，兩者徹底地融合、隱沒在彼此當中。所以，高達美在 1992 年〈儀式與言說中的現象學〉(Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache) 也再度重申這個立場：語詞就是道成肉身的內在邏各斯。(Palmer 2000: 388) 以藉此強調邏各斯的一以貫之是從我們的思考乃至言說、文字表達，這整個由內而外的整個過程事實上都映現了存有。無論是處在哪個階段的邏各斯（或者語言），存有都作為一種真理的事件在其中發生。

在這裡，人的思維、言說、語詞三個要素被統合了起來。誠如本章緒論曾提到，柏拉圖在《克拉底魯斯》當中藉由蘇格拉底與赫墨革涅斯 (Hermogenes) 與克拉底魯斯的問答，提出了「語言的正確性」的問題，開啟了後世將語言視

為有別於意義的工具之理解。然而，柏拉圖在《克拉底魯斯》中對語言的批評並不僅止於語言是否具有真理，同時還有以下這個值得注意的批判：當蘇格拉底詰問克拉底魯斯：倘若有一個東西不止形象與你相似，連內在也模仿得跟你一模一樣，那你會認為那是你的圖像，還是你本身？克拉底魯斯表示：那就是有兩個我。(Cratylus: 432c) 這個對話本身指出了一件事：高達美的語言雖然就是事物，但是這個「是」，不可能會是一個直接的等號。(否則語言就跟事物不能分離了) 因此，語言只可能是事物的圖像。

然而，假如語言只可能是事物的圖像，那麼人的語言多樣性(乃至多義性)依然存在，又該如何說明？當高達美主張語言本身具有真理的完滿性，那麼這就表示存有的意義，透過人的內在邏各斯，進入言說與文字(外在邏各斯)時，始終都能繼續維持它源初的意義，不至於消失或扭曲。倘若人們的內在邏各斯直接在言說與文字中體現了存有的「一」，它又如何能在語詞的多樣性中表現出這個「一」，又同時創造新的意義？這個問題的解答將會帶領我們進入高達美所提示的第二條線索：柏拉圖的「遁入邏各斯」。

所謂的「邏各斯」，在希臘文的原意當中，除了言說的意思之外還有：理性 (ratio; reason)、言談 (discourse)、命題 (propositions)、論證 (arguments)、陳述 (statements)、合理的說明 (reasoned account) 等。(Ferber 2019: 223) 「邏各斯」一詞原先在希臘哲學當中，並不是以專有名詞的方式去使用這個詞彙，而是依據上述的這些不同的意思，彈性地運用在當時希臘的哲學家的不同理論中。例如畢達哥拉斯 (Pythagoras, 570 - 495 B.C.E.) 就將邏各斯視為一種數字與數字之間的「關係」(relation)，同時也是一種存有的「和諧」(harmony)。這種定義也被後來的柏拉圖所繼承。(Hillar 2010: 7-9) 而赫拉克利圖斯 (Heraclitus, c. 500 B.C.E.) 也將邏各斯視為一種合理性的宇宙規律，而且它不只是敘述，也連結了存有與人的討論間的橋梁。⁵³也就是說，將整個宇宙視為一個具有理性、和諧與善的目的論世界觀，廣泛地存在於古希臘自然哲學當中，構成其思想共有的色彩。雖然一般哲學史的詮釋，經常會將蘇格拉底視為首度將自然哲學家遙望天體的目光轉向人間的第一人，可是事實上自然哲學的目的論色彩，也以另一種形式：「關聯性」，被保留在蘇格拉底的思想中。也就是說，宇宙、人的存在、社會的和諧都被視為是同一個整體體系(善)的一部分。因

⁵³ 這裡另外衍生出一個問題：赫拉克利圖斯對邏各斯的定義同時有「敘述」和「宇宙之規律」兩種意義。但邏各斯何以同時是一個敘述或命題卻又是宇宙的規律？Edward Hussey 在此提供了一個可能的詮釋：宇宙本身就是一個永恆敘述的命題，時而矛盾時而一致，而這個規律也跟人的思考方式一致。(Edward 1982: 57)

此，蘇格拉底雖然也曾表明他的關懷並非宇宙的構成或規律，而是關於人自身的「自我認識」，(Phaedrus: 230a) 但是，這個認識並非近代意識哲學意義下的自我認識，相反地，這是以「善」這個概念為基礎所展開的視野，去思考人的生命當中的終極意義如何被達成的問題。(BP: 53)

可是，就算我們知道了古希臘哲學將宇宙的秩序與人類的生命視為共享著同一原理，又跟我們現在討論的語言問題有什麼關聯？在這裡高達美的另一句話提供了存有與語言多樣性之間的關聯性：「人類的世界經驗於本質上是語言性的這件事，是貫穿著自柏拉圖『遁入邏各斯』以來潛藏在希臘形上學中對存有的思考之線索。」(TM: 453) 也就是說，我們就會發現「遁入邏各斯」向我們提示了人的語言與邏各斯之間可能的關係。所謂「遁入邏各斯」是指什麼？這個詞出現在柏拉圖的《費多》中，又被稱為「第二種航行」(deuteros plous; second voyage)。在這裡柏拉圖透過蘇格拉底提出一組比喻：我們認識世界的方式就像是航向真理之路的船隻，可以採取兩種不同的方向前進：第一種是直接使用眼睛或其他感官能力直接觀察萬物與天體，以獲得萬物的真理，這就是所謂的第一種航行方式。可是，蘇格拉底也批評道：這種研究方法雖然快速而直接，可是就像直接用肉眼凝視太陽一樣，可能會使靈魂的雙眼瞎掉，墮入完全的無知當中。所以這個第一條航道只有無限者，也就是諸神才能行走。我們身為凡夫俗子的有限者，就只能退而求其次，採取第二種間接航向真理的方式，也就是像是透過水面觀察太陽一般，透過語言的討論去了解我們所說的事物；這就是所謂的第二種航行路線，也就是「遁入邏各斯」。(Phaedo: 99a-100a, BP: 53) 換言之，對我們來說，透過語言（也就是邏各斯）是我們能更清晰地獲得事物本質的「唯一途徑」。在這裡，我們發現不同於以往柏拉圖對摹本的排斥與貶低，首次出現了重大的轉折：這個「第二種」航行意味著我們的認識不是透過直接的方式（第一次），而是應該以間接的形式去理解真理才是最好的。如此一來，摹本/圖像的價值首次獲得了肯定，同時也肯定了同為間接手段（摹本/圖像）的語詞之必要性與價值。

可是，這種蘇格拉底的「遁入邏各斯」跟高達美的語詞的多樣性又有什麼關聯？我們要注意的是，這裡的「邏各斯」雖然跟前述自然哲學當中作為宇宙秩序的邏各斯同名，但在希臘文當中並非寫作單數的 *logos*，而是複數的 *logoi*，也就是從「單數的一」朝向「多樣性語言」的意思。⁵⁴因此，當高達美

⁵⁴ 沃切特豪瑟區分了「*logos*」與「*logoi*」，認為「*logos*」才是真正說出存有的真理，而「*logoi*」卻不是；它只是有限度地表現出存有的真理，卻永遠不能完全掌握真理的人類語言。(Wachterhauser 1999: 11) 這個區分在這裡看起來是可行的，但是這樣的區分會有另一個問題：

說：「人類語詞的多樣性與統一性之間的辯證關係有了新的觀點。柏拉圖意識到人類語詞在本質上是推論的，即語詞的多樣性表現為一個意義的結合；他辯證性地發展了這種邏各斯的結構。」(TM: 426) 事實上也是指向這種辯證關係。換言之，高達美認為柏拉圖已洞察到，那個耀眼得不可描述的太陽（真理），與心智上有其極限的人類存有之間存在著一個巨大的鴻溝。人的心智難以完全掌握存有的一切意義，我們僅能間接地透過存有照耀在水面或鏡面（語言）上的影像去掌握它。因此，當每個人以有限的理智不斷試圖掌握存有意義的同時，必然會衍生出許多不同的描述與詮釋。存有在人對它的詮釋活動中就開始了它由一朝向多的辯證過程，換言之，這個存有在外在邏各斯當中的自我展現過程也正是遁入邏各斯的辯證結構。(TM: 408)

那麼，我們要如何「遁入邏各斯」？對於這個邏各斯的結構，高達美在《真理與方法》中曾對柏拉圖如此評價：雖然柏拉圖以獨立於語言的理型為前提去超越名稱，但只要這種超越是基於理型而生的辯證法，也就是將辯證法建立在對世界之共同性的觀看之下，那麼柏拉圖所遵循的進路也依然可以說是自然語言的構成方向。(TM: 428) 也就是說，對高達美來說，只要「仍保有對於世界的共同性的觀看」這一特質，這個辯證法本身就展現出語言自然構成的形式，得以有別於人為刻意制定出來的人工語言。可是，這種對世界的共同性觀看又是什麼？一般提到「在雜陳變動的現象中看見共同性」，或許會讓我們第一時間聯想到以歸納的方式所衍生出的各種抽象概念與範疇。可是，高達美清楚地否定了這種將自然的語言構成等同於概念上的「分類」或「抽象化」的觀點。高達美認為，語言的自然構成過程不能看成一種抽象思考或者科學方法的歸納。語言的形成雖然是將它所意指的東西放入已經存在的語詞普遍性當中，但不表示我們是在進行一種將所指歸納到某個概念中的活動，換言之，那並非以概念為中心去蒐集與定義事物的特徵。相反地，是不同事物之間得以相互表述的意義相似性當中才預備了後來抽象概念的普遍形式。同時，這種相似性也是讓比喻得以成立的泉源。因此，當我們每一次使用語言談論事物時，透過使者的理解與情態，概念才被充實，得以從一個無機的抽象存在、重新擁有了生動的內容，而且是帶有每個具體使用情境下特殊性的內容。(TM: 427-8)

由此，我們或許可以將這種語言的自然構成連結到潛藏在希臘哲學中所共有的前提：希臘人不是以主觀對立於客觀的方式去看待存有，而是將人自身當

「logos」與「logoi」的不相等實際上又再度分離了存有的語言以及人的語言之間的關係，使得語言的道成肉身再次被分離。因此也將難以解釋高達美主張語言具有最完滿的意義，且這個意義在語言對存有的開顯中就已經完備的這一立場。(TM: 411)

成存有的一部分去思考這整體的關聯。(TM: 456) 換言之，對希臘哲學來說，人本身就是存有的一部分。因此，當人在遭逢個別事物時，也不是抽離不同的情境與條件，單純做為一個主體去遭逢某物。相反地，我們總是身處在各種環境與條件，以及其他事物與我們的關聯、他人與我們的關係中，也就是說我們總是以「在世存有」的方式去面對它們。可是，這種對世界的共同性觀看並非我們獨自一人就能達成。作為在世存有的我們，從存在的開始，就不可避免地成長的過程中，已然仰賴了其他人所知的世界。也就是說，我們在世界當中學會了一種具有普遍性的對世界的觀看方式，也就是採取某種態度或立場為基點去理解與面對所遭遇的一切，而這種觀看本身就是與語言不可分的。(TM: 440) 所以，藉由語言意義中所含有的普遍性特質，也就是我們與他人共享世界的過程中，這種共享為我們完整了世界的樣貌、幫助我們抵達了整體，最終實現我們對世界的共同性觀看。(PDE: 70-1)

另一方面，在面對個別事物時，我們也傾向於注意事物彼此之間性質相似的地方，並且去探索那個相似的原因。因為語言包含著一種對世界的理解與占有，因此這個探索的願望就在語言當中被實現了，它藉由超越個別不同事物的特性，獲得了「同一」(one) 的普遍性。鑑於這個表現出相似性的統一名稱，我們會將它用在其他類似的東西上。因此，縱使眼前有無數片彼此不同的樹葉，且這世界從不存在著兩個一模一樣的葉子，但藉由名稱的普遍性，在這些多樣性當中構成了個別事物的同一性；使得這些個別的事物得以被看成是同一種東西，我們能將它們全部稱為「樹葉」。這就是名稱的誕生。在這層意義上也表示，所謂的「遁入邏各斯」事實上也是一種「遁入理型」的過程。

再者，就語言的層面上來說，雖然高達美說語言具有其完滿性，而且藉由共同性的觀看，語詞作為各式各樣的意義而誕生，並在它自身當中成為「一」。但是，我們要注意的是，語詞的誕生雖然是一個遁入邏各斯的過程，也就是使事物訴諸言說的開始。但是，一個單獨的語詞或者僅是所有語詞的集合並不能構成「邏各斯」本身。唯有在語詞與其他語詞之間的關係性當中，邏各斯才得以存在。也就是說，看出事物的共同性，以命名的方式指認它們，還不能完全道出邏各斯的意義。因為在單獨存在下的語詞，本身包含著諸多可能性的事物，因此尚無法完全確定其意義。所以，唯有在語詞與其他個別的小寫的「one」之間的關係之中，也就是在語言的整體關係中，它才說出它們所反映的事物間的關係性，也就是描繪出存有向我們展示的圖像，這整個動態的過程才算是遁入邏各斯。

由此，我們才能說明在自然構成的語言與抽象概念之間的差異。又或者，這也正是為何高達美拒絕將語言視為單純的抽象概念，卻又提出語言當中的共同性（事實上就是它的普遍性）作為它遁入邏各斯的關鍵？就像抽象的概念來自於將相似性當中其他的元素抽空而成的，因此彷彿被當成一個不存在於這世界當中的理念上的存在。但在這裡的語詞不是這樣的，它的意義雖然作為它內在的光，使它成為寄宿著「美」而美麗的事物，但它的意義始終不是另一個世界的東西，而是遍在一切具有相似性事物中的意義。因此，藉由這樣關係，我們才能在語言中讓邏輯性的推論得以成立，也讓語言當中的言外之意可以被聽見。(BP: 55) 辯證法作為邏各斯的表現，是一種透過經驗而獲得的關於事物自身之運動。(TM: 456)

顯然當我們說：單一個語詞不能算是邏各斯的同時，邏各斯必然由兩者之間的關係所展開，也就是說：這不是一與任意的多 (the Many) 的關係，而是一個整體當中，二個個體之間的「二」 (the Two) 的關係。然而，捕捉了意義共同性的語詞卻也暗示著更多的意義可能性。那麼，縱使語詞本身不會犯錯，但是我們對它的詮釋則依然可能有所誤解。當詮釋者面對語詞中諸多的可能，每一個語詞彷彿都是座立於錯綜複雜的迷宮中一扇門。詮釋活動如何能順利地將詮釋者帶向迷宮出口，使詮釋者得以更好地理解藏在語詞所顯現的存有，克服他與語言之間的距離，觸及語詞中真正的整體意義？這個問題將會引出「文本」這個最受到柏拉圖批判的語詞集合。在柏拉圖看來，文本是語言的諸型態中最容易受到誤解的類型。因為它被物質固定下來了，不具有可變動性，因此也無法用更多的語言為自己解釋。(The Seventh Letter: 341c, 344c, Phaedo: 275, TM: 394) 高達美也明白這一點：文本確實是一種在理解上最不直接的語言類型，但是否就該說它距離真理最遠？也因為這層顧慮，文本的詮釋被高達美視為詮釋學中最大的難題，同時也是最高任務的理由。(TM: 392) 為探討此問題，因此下一節我們將針對文本中的語言如何在語詞中的關係性中展開它的意義進行討論。

三、語詞的辯證法：存有事件之展開

在上一節中，高達美用道成肉身的比喻去解釋語詞與它所包含的意義之關係。可是，道成肉身的例子有兩個問題：一是神降生為子，是一對一的關係，並不涉及多樣性。第二，高達美舉出道成肉身之例的重點也不是為了尋找一個語言共同的神聖源頭，例如將神的聖言視為語言的開端。對他來說，人的語言跟聖言之間的差異性才他探討的焦點。(TM: 423) 為了補足這兩個部分，語言

的問題又轉向了遁入邏各斯的啟發：在對世界的共同性觀看中，我們發現了語詞的普遍性特質，以及作為邏各斯的語詞之間的關係。

然而，當語詞承載著作為共同性視域的世界時，它也與諸多意義相繫，從而也衍生出諸多詮釋的可能性。所以，若要決定個別語詞的意義，勢必需要考慮其他語詞與它的關係。也就是說，在語詞意義的詮釋上就會指向另一層意義的「一與多」：作為語言整體的「文本」，作為它自己是「一」，它自身具有個別語詞所沒有的整體意義；但從個別語詞的集合上來看，它又同時是「多」。在這個集合體當中的個別語詞並未因為成為集合體的一部分而抹滅了自身的某些意義，相反地它仍保有其自身。這種現象究竟如何可能同時發生？為此，本節將探討整體的意義如何發生在語詞彼此的關係中，也就是存有的事件如何被語詞的關係召喚出來的問題。

首先，這個一與多的關係在文本詮釋上，轉化為高達美極為重視的另一個關鍵問題：如何確保文本當中真理的開顯，但又保留文本被應用與詮釋的可能性？對高達美來說，作為書寫傳統的「經典」雖然在理解的層面不如藝術作品直接，可是這種受限於符號、無法立即發現潛藏在文字中的意義的特質也有其優點：一般對於文本詮釋預設了作者的想法才是該文本的唯一原意義，從而對於一個文本的原意義的追溯就會跟作者的時空背景綁在一起。⁵⁵此舉雖然並非有錯誤，了解作者的時空背景與動機當然對文本詮釋的正確性來說也很重要。然而若將這當成詮釋唯一有效的基準，就會大大壓縮了該文本被應用於讀者處境中的可能性。讓文本徹底成為一個落後於時代、不會言說的古老化石。

可是不同於其它也被物質所固定下來的文物，例如石碑或者雕像等等，事實上文字並非一種骨董。文字之所以能稱之為具有其獨立性，是因為它是一個世界過去的記憶，也就是傳統的延續，在其中展現出一種過去許許多多的人對面世界的態度與方式。藉此，文字承載著世界，藉由它所傳遞的意義，文字既存在於過去，也是當下的存在。它們始終要求將它被固定下來的自我異化 (Selbstentfremdung, Self-alienation) 中被釋放，並且在言說中被喚醒，也就是請求著讀者藉由詮釋喚起它的邏各斯。(TM: 391-5)

因此，從這一點來說，雖然柏拉圖批評文字被固定下來之後的弱點無藥可救，可是他同時又以蘇格拉底辯證法去幫助思想與言說，顯然是一種諷刺的誇

⁵⁵根據高達美的說法：同時代一詞本身有歧異性，因為無法說明多長的時間才算一個時代，時間當中的各個時代其實是彼此交錯著難以切割的。(TM: 396) 但筆者認為這個說服力並不足以說服我們一部傳統經典如何擺脫它的原讀者之詮釋。可是至少可以說：在同一個時代當中的讀者對同一個著作的詮釋中，當然會有其當代的共同關懷主題，但這部分是他們依據自身當下情境所生的，對其他時代的讀者來說可能就不適用。並不屬於經典內在所建構的世界。因此嚴格上來說，文本的語言性所建構的世界，確實是與同時代的讀者無關。

飾法。書寫跟言說之間的困境其實是一樣的，我們在言說當中就算能及時反駁，也不見得能免於被誤解。(TM: 394) 確實如此，但這回應還是沒能迴避關於詮釋學當中「創造」與「誤讀」的不確定性。假設書寫與言說的困境相同，那麼對於此問，我們先回到日常生活中，去試問誤解是如何被消解的。一般來說，人與人之間的誤解通常可以透過彼此（帶有傾聽意願的）對話去化解。在彼此坦誠地說明與傾聽的過程中，雙方可以核對彼此對同一件事情在哪個環節上出現不同的理解，從而進一步討論或修正。換言之，日常裡的誤解可以透過**對話的關係**去解開。那麼，我們對文字的誤解呢？雖然，柏拉圖指出文字不能如言說般生動的說話，所以不能為自己表明立場。可是，我們不能忽略的是，對高達美來說，這正是他為何關心文本如何向我們言說的理由之一。對文本的誤解，當然也要透過「對話」，而且是在閱讀活動中，以詮釋的方式所進行的對話才能解開。在此，我們可以進一步將讀者與文本之間的對話分成兩個層面上去理解：第一層是文本中語詞彼此之間的對話；第二層才是作為一個整體意義的文本與我們的對話。因此，在詮釋活動中，我們必須首先關注的是去傾聽**語言與它的同儕之間的對話**，也就是語詞與語詞之間的對話如何進行。

上一段我們提過語言的自我異化。語言在被書寫下來後，喪失了它在言說中靈活的變動性，可是卻獲得了一種獨立的地位。彷彿語詞在文本中構成它們自己的社群，擁有它們自己的文化。可是，在這裡必須注意的是：文本固然是一個整體的「一」，卻不是個同質的「一」；由語詞所構成的文本事實上是一個眾聲喧嘩的「整體」。可是，並非任何被集合起來的語詞就必然地構成一個整體，因為每一個語詞都具有它自身的意義多重性以及各自的歷史性。倘若它們不是以統一的整體意義被組織起來，縱使每個語詞仍保有其意義，對讀者來說，也只是一堆讓人不明所以的文字群而已。相反地，當它們為了共同的目的（也就是該文本的整體意義）而聚集起來，它們各自與此整體的意義達成和諧時，才能被稱為一個名為「文本」的整體。這些語詞也才能在彼此的關係中，彰顯也遮蔽著自身所蘊含的一部分存有，一如黑夜中的諸多星辰，在閃爍的光芒中形成路標，向我們指出最終的方向。

從而，當讀者接觸文本時，實際上就是向這個在沉默中眾聲喧嘩的語言社群敲門，請求走入它們、融入它們。正因為這種語詞之間的眾聲喧嘩，即每一個語詞都具有多重意義的可能性，所以一個第一次進入文本的讀者，確實很有可能像一個未能掌握狀況的旅人，被他剛遇見的語詞誤導到與文本整體所表達的意義相矛盾的方向去。可是當讀者在這個語言的社群中，愈加熟悉語詞們彼

此之間的關係後，就能漸漸地釐清這諸多語詞共同合唱的主題。這就是高達美所描述的語詞辯證法：

「每個語詞都有一個多重的內在視域：每一個語詞，儘管只是一個語詞，它仍彷彿從一個中心爆發出來似地與整體產生關連。每個語詞都引起它所從屬的語言整體之共鳴，且這個作為語詞之基礎的整體世界觀，就在這共鳴中顯現出來。」(TM: 454)

也就是說，透過語詞間的對話與辯證，語詞的生命力才能在文本中展開，向我們展示一個獨立運作的世界。在此，語詞的第一層辯證關係才真正完備。⁵⁶

在此，文本的重要性也藉由語詞之間的共鳴，也啟發了我們另一層意義：雖然單獨的語詞確實擁有它自身的意義多重性，可是僅有它自身，卻不能無限地包含一切可能的意義。也就是說，語詞自身的含義固然具有豐富性，但它同時也是自身的限制，它無法毫無脈絡地同時包含另一個與自身完全相反或無關的意思。例如「寒冷」不可能同時能表示「炎熱」或「鯉魚」。因此，語詞只能在自身語意的限制中有限度地顯現出部份的存有，且同時也遮蔽存有的另一面。但是當語詞被一個統一的意義組織起來時，藉由語詞之間的意義彼此的共鳴，語詞就能突破這個限制，藉由語詞彼此的關係性說出它未曾包含的意義，進而向我們映現存有更整體的面貌。這種語詞集合後的辯證效果當然也能在言說當中被看見，但是比起稍縱即逝的言說，文字固定性反而加強了語詞彼此之間連結性的強度，因此也增加了對事物的敘述確定性與完整性，得以鋪展出更細緻與全面的描述。因此縱使文本是無聲且無法為自己辯解的言說，但它所建構的世界的完整性卻留下更多線索，得以無聲地為自己辯護。

可是，語詞自身具有其意涵是可以理解的，但是什麼引起了語詞間的共鳴？這個問題就將我們引向詮釋活動的第二層的辯證法，同時也是我們一開始提出的問題：文本如何透過詮釋活動而重獲生命？存有的事件如何在詮釋活動中顯現？首先，語詞的相互關係所產生的共鳴指出了一個關鍵的事實：文本固然是由作者所編寫，但這些語詞卻是以某個被討論的事物為目的而決定它們的位置與表現。因為這個要被展現出來的事物，才決定了語詞在彼此的關係中的位置。因此，當讀者在閱讀該文本時，這個主題中的事物就透過每個語詞跟讀

⁵⁶ 這種「語言」內在的多重視域的共同存有結構實際上也隱藏在高達美的美學當中，因此藝術品擺脫了作為現實的模仿物，而是成為一種具有無窮意義的有機結構的存在，從而藝術品跟文本的詮釋也是從這種內在多重性出發，因此，藝術品與文本之於我們的對話關係（詮釋）始終是無竭盡之日的開顯與隱蔽。(Davey 2016)

者對該語詞的理解產生共鳴，開始說話，繼而產生了一種語詞與整體意義的逆轉：語詞自身的存在消失了，它們被自己所顯影的事物所取代。高達美稱這種事物自身的呈現所帶來的自我取消為「思辨性」(Spekulative; speculative)。(TM: 461) 在這種思辨的關係當中，語詞沒有自己的形體，也沒有在其自身的存在，只是就像鏡子般忠實地顯現出它所映現的事物。在這種映現圖像 (Spiegelbild; mirror image) 中，語詞的存在消融在事物自身的表現，因此，存有與表現之間的差異也在這樣的轉變當中被取消了。

同時，每個讀者自身的視域，就像每個具多重性卻又有其限制的語詞一般，既是彼此個體之間具備各自的歷史性與意義的歧異性，並且自成一個世界（世界觀）。但是僅就單一個體也很難超出他自身原有的視域，也就是說，每個個人的視域既是他的起點，也是他的限制。因此，在讀者與文本間的詮釋活動中，文本作為相對於讀者的他者，就具有一個重要性：向讀者展示一個超出他原有視域之外的世界。這個被藏在經典當中被流傳下來的世界，可能是他不曾經歷過、不曾思考過的世界，但縱使是這樣的世界也曾是人類共同的世界的一部分。因此，在這個第二層的對話與辯證中，讀者與文本對話時，其對話的對象不只是該文本當中描述的事物，同時還指向另一個更普遍性的人類整體的視域，也就是傳統。

在詮釋的活動中，我們試圖理解文本的同時，實際上也在試著理解該文本背後的歷史性。受到敘事的力量所引導，我們進入文本所保存的傳統之中。文本與讀者雙方，就像是對話中的具有不同的視域的你與我，藉由持續的提問與回答，逐步邁向更多的理解。然而，一般我們認為在詮釋活動中，具有主動性的是讀者這一方，所以應該是讀者向文本提問。可是「在傳統與其詮釋者之間產生一場對話的這個事實帶來一個不一樣的事態：發生了某件事。(etwas geschieht; something occurs)。」(TM: 457) 這個事件逆轉了兩者的位置，同時也凸顯出高達美所謂「語言作為中介」的關鍵性。這個事件就是讀者遭受 (Erleiden; happen to) 了一種事物自身的活動，也就是存有的事件。

在存有的事件當中，讀者以語詞的關係性為中介，「看見」了「整體」。換言之，他的閱讀並非閱讀或凝視每個語詞，而是在每個語詞中「看見」潛藏在它們內在的「理念」的蹤影。在這裡，高達美認為，從柏拉圖的「美」當中，可以得到更多的解釋：雖然柏拉圖認為美與善之間具有緊密的關聯性，但相對於善的理型之難以掌握，美卻能在事物的和諧性當中被清楚地看見，亦即「美和一切有意義的事物一樣都是澄明的 (einleuchtend; clearly evident, shining in)」(TM: 478) 在認識善的過程中，人們可以靠著美自身的光亮，發現遁入美

當中的善。因為美的澄明性，使美不會受到扭曲的摹本所遮蔽。不須額外的說明，由美的事物中散發出光芒來。讓觀賞者注意美的事物，同時也看見美本身。因此，美可以成為理型與現象之間的中介者。同理，有意義的事物之一的語詞也是如此，使可理解的事物獲得表現的就是語詞之光，當語詞被組織成一個有意義的整體時，它們透過內在的存有之光，向我們領會了它自身意義，也讓我們看見了事物的在場。(TM: 475-8)

四、小結

總結以上，經由第一節當中對海德格與高達美語言觀的初步探討，我們發現高達美固然繼承了海德格對作為在世存有的此在的存有論分析。可是對高達美來說，他所關心的是詮釋活動如何可能的問題。在這個問題之下，理解必須在一個雙方共同參與的對話結構上才能成立。因此，對於高達美的詮釋活動來說，一個單方面傾聽或訴說的存有與此在的存有論關係，就顯得過於片面而簡化了人在詮釋活動中所佔有的位置，且同時也忽略了他者對理解的貢獻。因此，為了將理解帶回動態的對話當中，高達美認為驅使對話成立的語言事實上具有一種活生生的辯證性格，而這才是存有得以顯現的語言基礎。

為了探討這個對話的語言基礎，同時也恢復語言本有的真理可能性，且拒絕將語言視為純粹的工具，高達美先從語詞本身的精神性切入，思考語詞的意義如何透過我們的思想道成肉身於具有物質特徵的符號中，宣示語詞不僅具有其精神也與它用以表達的符號密不可分。另一方面，作為理想性的語言固然作為其自身有它的完滿性，但它同時也是人的語言。因此，一個用以象徵完滿概念的語詞要如何進入人的分歧多變的語言中？這個問題就將高達美導向以下兩層語言的存有論結構：第一、語言本身的問題，亦即同一種語言的意義如何表現為諸多不同的形式。第二則是將問題延伸到語詞的集合，也就是文本的詮釋的問題——同一個文本如何可能既產生不同的詮釋結果，卻又同時與該文本兼容？這兩個問題全都指向一個古老形上學的問題：一與多如何可能？對高達美來說，柏拉圖的「美」的理型正好提供了一個可能得答案：我們固然無法直接看見最高的善之理型，可是美的事物作為美的居所，將在它不可忽視的光輝中讓我們直接領會到「美」，同時也為我們中介了「善」（合宜的）。

高達美認為，這個中介的問題事實上正好跟柏拉圖所關心的理型與經驗世界之間的中介問題，也就是「參與」是一致的。(TM: 476)「個別的語詞只能在對話的整體中才有它的意義和相對的明確性，存有的真正知識也只能在理型的關係結構整體中才能達到。」(TM: 428-9) 換言之，要能理解個別事物，必然也

需要對整體的掌握。因此，整體的意義或理型並非一開始就完美地獨立存在於另一個世界，然後我們才試著去連結它與我們經驗世界之間的鴻溝。相反地，唯有在不同個體的關係中，作為整體的「一」、「理型」或「意義」才能存在。有「一」的地方，必定有「多」，反之也亦然。因此，存有的意義作為一個整體如何存在於文本中，被作為讀者的我們所掌握；跟善的理型作為一個完美的理念，如何存在於經驗世界的事物當中被我們領會，這兩者在存有論的結構上是一樣的。這兩種關係都並非在辯證的過程中，取消一或多任何一方的個別性。相反地，組成整體的個體、構成文本的語詞，它們始終都是它們自己，不曾因為成為整體而改變或失去它們的特性與原有的意義。這些個別的單位與作為整體的「一」實際上是對等的存在，沒有誰凌駕在誰之上或誰將被另一者被吞沒、簡化。換言之，這不是「一」與「多」，而是「 $1+n$ 」（一與不特定之數）中的「不定之二」（The Indeterminate Two）的關係。

這種一與不定之二的關係，可以從古希臘的數字觀更深刻地說明它跟語言之間具有一種相似的結構。高達美在詮釋柏拉圖的過程中，曾提到一段引人注意的話：在古希臘，最小的數字不是「1」而是「2」。「1」不是一個數字，只是一個作為結構上必須存在的元素；真正的數列是從「2」開始的。(IG: 31-2) 這句話從當代的數字觀看來是讓人匪夷所思的：日常算術當中分明就存在著「1」，怎麼會說「1」不是數字呢？「1」如果不是數字，那這裡所指的結構元素又是什麼？可是若我們回到也曾影響了柏拉圖的畢達哥拉斯對數字的看法，就能輕易釐清這句話的意指。畢達哥拉斯認為「1」是一個「單位」(monas, unit)，這裡的「monas」有「單獨」(alone) 的意思。它是一切數字的起點，所有的數字由它而生。然後諸多的數字又衍生出點、線、面、各式各樣立體形狀。「1」雖然產生數字，但假設「1」也是數字，就會造成另一個問題：又是誰產生出「1」？因此會陷入無窮後退的困境當中，所以「1」只能作為結構元素被設定在起點，可是它自身不能歸屬於數字。再者，「1」既然是單獨且唯一的，那麼被生出的「數字」就不再是單獨的了。它們至少跟初始的「1」在一起，其後也始終與其他數字共同構成一個從「2」開始的無限數列，也就是所謂的「 $1+n$ 」的不確定之二。從這個結構來看，古希臘的「數字」始終都不是作為融入總和中、消泯自身存在的數字，而是就算它被包含在更大的數字當中，個別的數字仍是他自己。它是屬於一串數列中的一個數字，就像是歸屬一套西洋棋當中的一枚棋子。由此，「數字」便有別於當代的思考，不再是一個「總

和」，而是一組共同存在中的「關係」。⁵⁷從這個具有「關係」性的數論去對照高達美將語言之光等同於美之光時，我們就會發現這種來自柏拉圖的「美」背後所預設的是：合宜的尺度、均衡的標準。這種尺度或標準事實上也與數字之間的關係有關。也就是說，美與善是透過數字之間和諧的比例關係，所呈現出來圖像，在這圖像當中呈現出邏各斯的結構。(DD: 129)

總結以上，我們可以看見高達美將自己的學說指向了柏拉圖的理型論中參與的問題，同時也標誌出他與海德格在對柏拉圖（乃至對傳統形上學）的定位上的分歧。可是我們也應該注意，在另一方面高達美也承認：柏拉圖主張語言當中沒有事物的真理。為了處理這個矛盾，高達美將語言看似沒有事物真理的理由放在人的有限性上，將語言的核心以道成肉身的概念補充。但這還不能回應柏拉圖對語言與真理的看法。因此，這個問題就開啟了我們下一章的主題：對高達美來說，柏拉圖的理型究竟是什麼？藝術與詩歌中究竟有沒有真理？最後，理型究竟要以什麼形式參與這個變動無常的經驗世界？這些問題將在下一章進一步詳述與討論。



⁵⁷ Mendell, Henry, "Aristotle and Mathematics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/aristotle-mathematics/>.

第三章、高達美的柏拉圖詮釋

對高達美的語言存有論來說，他主要的目的在於把由柏拉圖《克拉底魯斯》所開啟的語言正確性的歧途，喚回語言源初的真理性，也就是意義與語詞合一的狀態。在這個立場上，高達美批評柏拉圖的「遁入邏各斯」固然正確地指出了我們對事物的理解必定要經由語言的中介，可是柏拉圖在語詞與事物的統一關係前卻停下了腳步，將語言的邏各斯與事物錯誤地對立起來，才使語言落入與事物的符應關係中，誤解了語言的本質。可是另一方面，高達美在語言存有論的最後卻又強調了柏拉圖的美學可以很好地說明語言中介的成立。

如此一來，我們就陷入了一個詮釋上的困境：乍看與高達美的立場如此不同的柏拉圖之思想，究竟為何卻又一再地在高達美說明語言如何中介存有與我們的表達時，一再地被提起？這是高達美思想上的矛盾嗎？如果我們不輕易地將它視為一種思想上的破綻，而是轉向去思考高達美畢生投入研究的柏拉圖詮釋中究竟隱藏著什麼樣的意圖？從高達美對柏拉圖的詮釋整體來說，他究竟如何看待柏拉圖的思想？從這個角度重新去思考高達美眼中的柏拉圖，或許能更好地理解他這些看似不一致的地方。因此，本章的任務並非去核對高達美是否曲解柏拉圖。如前述，高達美在詮釋過程中必然在一定程度上已加入了他個人的意見。因此本章所關注的是：高達美如何透過一步步從語言、美學，最後是存有論的重新詮釋，進而在這樣的詮釋中展現出一個對應於高達美的語言中介結構，最終得以鋪成語言如何遁入邏各斯的答案。

據此，本章內容將分為三小節：「一、為柏拉圖平反：語言與美學」：說明語言與藝術，這兩個在高達美思想中最被看重，卻在柏拉圖思想中最受貶抑的部分，如何在重新詮釋中被納入高達美的思想中。「二、理型數論：一與不定之二」：說明作為數字的理型如何以「分離」的方式，也就是一與不定之二的關係表現出語言遁入邏各斯的過程。「三、善的實踐與實現：在事物中的善與美」：說明最高的理型，也就是善的理型如何在四大類的區分當中，藉由混合的方式參與萬物。最後在「四、小結」當中，將總結這種一系列的詮釋構成了什麼樣的理型論之圖像，以及這些詮釋與高達美的語言中介問題之間有什麼樣的關聯、解決或引發了什麼問題。

一、為柏拉圖平反：語言與藝術

在開始討論高達美如何為柏拉圖對語言與藝術的評價平反前，我們要注意的是，在柏拉圖或蘇格拉底身處的古希臘雅典的黃金時期 (449- 431 B.C.E.)，

當時雅典的藝術主流形式是戲劇（包含悲劇或喜劇）。戲劇的內容來自於自古流傳下來的神話與英雄事蹟所寫成的詩歌，其中以荷馬 (Homer, c. 900-701 B.C.E.) 與赫西俄德 (Hesiod, c. 750-850 B.C.E.) 最為知名。因為當時的「教育」(paideia) 涵蓋兩個不同方面的訓練：一是與謬思 (Muses) 有關的「文化教育」(mousikē)，像是作詩、唱歌、彈奏樂器等等；第二是跟訓練身體的「體能教育」，包含摔跤、田徑等等。在文化的教育上，詩不僅被認為具有陶冶公民品格的效果，同時也具有知識上的權威性。古希臘的喜劇作家阿里斯托芬 (Aristophanes, c. 448-380 B.C.E.) 就曾表示一個受過教育的雅典人必須熟知荷馬與荷西俄德。⁵⁸甚至其他各領域的知識若要證明自己的正當性也會援引荷馬的詩為證。(DD: 46)

可是，與柏拉圖同時代的主流意見完全相反的是，在不同的藝術表現的類型中，詩歌也被柏拉圖視為最為無用且危險的藝術形式。最知名的反詩人與詩歌的段落出現在柏拉圖的《理想國》第十卷：蘇格拉底直指荷馬以來的詩人們，不管在技術或工藝的發明上、促進人們的健康之醫學上、維護公共利益的律法上、甚至在當時的主流意見所認為的美德陶養的意義上，詩歌都毫無貢獻。由此，蘇格拉底進一步斷言這些充滿詩意的模仿者，只不過是在模仿美德與他們所描寫的那些東西的形貌與表象，就像畫家不瞭解他所畫的對象一樣，他們也對真理本身完全一無所知。他們只是模仿了那些自己也不太清楚其真意的「疑似美德之物」，但實際上只是複述了多數人意見，用語詞的堆砌創造出這些精美的工藝品罷了。相較於工匠模仿理型所製造出來的各種器具還能作為理型的具體化，配得與理型冠以同一個名稱，但詩歌模仿的只是現象而非理型，在真理的階級中是最低的一階、屬於第三層的真理。(Republic: 597d, 599c-601b)

不僅如此，對柏拉圖來說，比起「不了解自己模仿的是什麼？」這件事更糟的是，詩人不但無法回答「美德究竟是什麼」，他們甚至還宣稱他們所創造的詩歌具有神聖的地位。柏拉圖認為，詩人就像蜜蜂搬運蜂蜜那樣，他們也是不假思索地將來自謬思的啟示，以詩句的形式搬運到大眾面前，所以應當視之為神諭的詮釋者。但在柏拉圖看來，詩人們口中源源不絕說出的東西經常自相矛盾，就連他們自己也不知道這些相互矛盾的話究竟哪一句才是真理。彷彿詩人們得到謬思的靈感後，也徹底喪失了自己的思考能力。也就是說，詩人的詩歌或許可能有預言性，但是他們只因為自己傳達了神諭，就認為自己的詩歌理

⁵⁸ “Plato: The Academy,” by Lewis Trelawny-Cassity, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>, 20201205.

所當然地就是正確的詮釋。對柏拉圖來說，這一點是相當可疑的。有鑑於這些被神性充實的詩人言論充滿了危險與模糊。若將詩人視為尊敬的對象，將容易受到這些意見所誤導。因此柏拉圖不只反對詩歌的價值，也反對將荷馬等詩人視為希臘公民的教育者。(Meno: 99d, Ion: 534b, Law: 719, DD: 41-2)

從《對話錄》各作品的時間順序來看，《克拉底魯斯》早於《理想國》，因此我們可以將它們視為柏拉圖對語言的批判的延伸，也就是從語言的正確性來源的討論，一直延伸到更深層而根本的存有論問題：語言本身是否為真理的次級模仿品？可是，若柏拉圖對語言的立場是提出如此嚴厲的批判，那麼不僅將與高達美對藝術、語言與詩歌的立場衝突，實際上在柏拉圖的思想體系中也產生了另一個問題：「美」(kalon; beautiful) 的價值似乎沒有因為詩歌與藝術的貶抑而被柏拉圖拋棄；相反地，「美」被柏拉圖視為與最高的善具有同等重要性的觀念(理型)。如此一來就產生了以下的問題：柏拉圖對藝術的批判，是否是排除了一切人為的創作中存在著任何「美」的可能性？以及更重要的是：語言是否能挽回屬於它自身的真理？又或者是，美是否能在人的藝術活動中展現它自身？這兩問題的關鍵共同指向了：我們要如何面對《理想國》的詮釋？

面對柏拉圖的《理想國》中對語言與藝術的批判時，我們是否應該基於《對話錄》的文體採取一種戲劇性的構成，因此將這些批判視為修辭上的誇飾或嘲諷？對於這一種詮釋上的假設，高達美卻出人意外地表示：「無論如何，減弱柏拉圖批判中兼具刺激跟詭辯的本質都是錯誤的。」(DD: 67) 不僅如此，他甚至主張以下這種詮釋觀點也是錯誤的：將柏拉圖對詩人的批判視為柏拉圖的形上學所推論出來的結果。也就是說，這種詮釋假定了理型與經驗世界間的對立，從而妨礙了柏拉圖公正看待詩歌(這當中包含了對藝術跟語言)的可能性，從而導致了對經驗世界整體的貶低。(DD: 47) 高達美認為，若我們要接受柏拉圖對詩人與詩歌強烈的批判，又要正確地看待藝術與語言的價值，我們應該回到這些批判所產生的脈絡中，也就是去追問柏拉圖批判詩人的理由。這裡，他以古希臘詩人的權威性為代表，同時也是柏拉圖最常批判的對象荷馬為例進行討論。

從荷馬史詩的內容可知，柏拉圖對詩歌主要批判有兩點：(1) 荷馬將諸神的性格描寫成充滿了凡人缺點的形象，例如犯罪、爭吵、權謀鬥爭、過度的激情與縱慾。(2) 荷馬將冥府之王描寫成令人恐懼的形象；這將會使人對於死亡感到恐懼，或者陷入過度的悲傷。(DD: 43) 類似的觀點我們在《理想國》對批判詩歌與詩人中也能看見。蘇格拉底指出我們的靈魂在面對同一件事會有兩種傾向：一者是慫恿他在面對不如意時沉溺於情緒；第二是告誡他要遵從理性的

律法，抵抗情緒的控制、保持冷靜以找出最好的對應方式。然而，若我們檢視詩歌的內容，就會看到裡面描寫的是遇到不幸時花許多時間哀嘆的英雄。這顯示了這些詩歌鼓勵了我們沉溺在情緒發洩中，而不是採取自制的行動去解決它。這表示詩歌所闡述的故事只教導了我們去聽從靈魂非理性的部分，而非靈魂中最好的、屬於理性的部分。(Republic: 508b) 可是，這是否表示只要像與柏拉圖同時代的詩人皮納 (Pinar, 518-438 B.C.E.) 那樣，拒絕以詩歌譁眾取寵，僅從古代神話中擷取可作為公民品格典範的美德去撰寫詩歌，就能避免柏拉圖對詩歌的批判呢？高達美認為，反對神話的墮落確實在當時並非罕見的行為，也有其他哲學上的前輩（例如色諾芬 (Xenophanes, 570-475 B.C.E.)、赫拉克利圖斯、畢達哥拉斯等）為了教育而批判詩人；但這種詮釋觀點實際上也是一種對柏拉圖的批判的弱化。(DD: 44)

柏拉圖雖然也反對受到詩人扭曲的神話，但他比起他的前輩們更進一步擴大了批判的範圍：強調原型跟模仿的差異，於是將所有具有模仿形式的藝術都列入批判範圍。主張在這些模仿的形式中，不論是詩歌、音樂、戲劇、酒神的讚歌等等，沒有提供任何可作為人類典範的精神，所以全部應該被拋棄。(DD: 43, 44-5) 從柏拉圖後來甚至激進到要把詩人逐出城邦來看 (Republic: 607b)，這顯然不是稍微修改詩歌的內容就能平息的問題。因此高達美指出，柏拉圖將對詩人的批判放在《理想國》兩處顯眼的位置，正是反映出他激進地宣示了朝向一種與其時代徹底決裂的方向：將哲學提升到整個傳統教育當中最高的位置，使之成為重振一個城邦秩序的唯一道路。(DD: 48)

為了看出這種決裂的方向，高達美認為，我們必須重新檢視這些批判為何發生在《理想國》的城邦中，才能明白這些批判與柏拉圖對藝術的態度指向何處。因此，這裡出現了兩個問題：第一、《理想國》所描述的城邦是什麼樣的城邦？高達美認為，《理想國》的城邦不是企圖在現實的政治中建立一個新城邦的計畫，也並非對現實中任何一個城邦的影射，而是一個不存在於現實任何一處、僅在思想中以語言為材料建築出來的全新城邦。這種虛構的特質本身帶有一種完全與現實的城邦對立的色彩；而對詩的批判也必須放在這種虛構中去思考。也就是說，倘若這座理想的城邦不屬於任何外在現實中的東西，那麼這則故事所暗喻的秩序只可能作為一種內在性。(DD: 48-9) 那麼，它應該存在於「什麼的」內在？這個答案就在《理想國》裡對守衛者教育究竟是怎樣的教育中。

在《理想國》裡，蘇格拉底與格老孔 (Glaucón) 的對話為我們整理出守衛者教育的重要性：因為政治家與城邦守衛者的位置若輕易的由任何不公正的人

來擔任，將會導致整個城邦的滅亡，所以對他們的教育應該要比一般公民（例如木匠或農人）更為謹慎、要求更高。這種涉及管理城邦之人才的教育必須培養出一些不愛好爭權奪利、並且擅長在事物當中看出善的人。因此，這種教育勢必涉及一種「如同太陽從夜晚上升至正午、使其如其所是的、能夠真正提升靈魂的哲學」的教育。(Republic: 521c) 那麼，什麼樣的教育可能促成這種靈魂上的提升呢？古希臘文化中雖然有體育、詩歌、音樂的傳統教育，蘇格拉底跟格老孔也同意它們有學習的必要，但這些並非促成靈魂提升的關鍵教育，因為體育涉及生滅的事物，也就是身體的成長與衰滅。相反地，善的理型本身並不涉及生滅，因此體育跟善的教育離得最遠。音樂與詩歌則是透過與真實相仿或虛構的故事，搭配節奏與韻律，以培養非知識性的和諧、優雅的性情，但也不能提供提升靈魂的成果。而工匠的工藝相對於管理城邦來說，又顯得過於基本、機械性，也不可能被納入考慮。(Republic: 520b-522a)

因此，顯然對柏拉圖來說，守衛者的教育若應該是一種與靈魂的品質有關的教育，則這個城邦實現的場所就在我們的靈魂之內，且必然只能透過哲學才能實現。因為《理想國》作為一種「天上的典範」，暗示著我們必須區分現實跟典範中的城邦，並且在這種典範中認識自己。這樣就算不管他身處於如何腐敗的城邦中，他都能依憑著內在的典範看見朝向善的方向。換言之，《理想國》是一座獻給那些追求內在獲得秩序的人所寫的城邦；它意圖在每一個閱讀它的人心中建立起秩序，讓這些讀者自願擔任這即將實現的城邦之守衛者。所以柏拉圖才會一反先前在其他《對話錄》中間接地對不同情境下的正義之追問，在此直接以「善」此一理念為基礎正面的論述這座理想的城邦。(DD: 49, 52)

在此前提之下，我們才能再問這第二個問題：詩歌在這個理想的城邦中又為何被排斥？確實，如果從柏拉圖的生平來看，我們很難同意像柏拉圖那樣不僅深受古希臘文學薰陶、也創作出《對話錄》如此高度文學造詣的作品之作者卻是激進的反詩歌者。再者，討論理想國的城邦教育時，我們也看到詩歌與音樂實際上有被列入次要的教育課程中。(Republic: 521e) 那麼，如果柏拉圖在

《理想國》中追求的是一種得以作為典範的、理想的靈魂教育，那麼要被排除在此城邦之外的東西，勢必是對靈魂的和諧與秩序有害者。換言之，若有害的並非詩歌的教育，那麼究竟是詩歌「裡」的什麼東西擾亂了靈魂秩序？高達美指出，柏拉圖很清楚詩歌在雅典中如何地受到歡迎，且能影響公民的程度。也就是說，詩歌本身以藝術造詣來說是無庸置疑的。可是，詩歌能達成教育的功能，不是因為它的那些藝術層面的要素（優美的詞藻、動人的韻律、或者來自

謬思賜予的神諭)，而是因為它的內容、它的「精神」之中闡述的「城邦律法」，也就是在一個社群中共有的理想、信念與標準。正是因為詩歌透過英雄所表現出的勇敢、理智、高尚、榮譽心，展示了在不同實踐情境下的「城邦律法」的應用，也就是作為一個社群之善的實踐可能性，才得以真正地陶養公民的性情。⁵⁹(DD: 49)

可是，柏拉圖的時代所面對的問題是：這些本應捍衛「善」的「城邦律法」，卻在智者學派的詭辯下被扭曲，以至於再也無法為真正的美德辯護。如前述，古典希臘的教育在西元前五世紀時還是以基礎的讀寫、音樂詩歌以及體能訓練為主。但西元前五世紀之後，開始有不少旅行的教師們從他處來到雅典，像是阿那薩哥拉斯 (Anaxagoras, 500-428 B.C.E.)、巴門尼德斯 (Parmenides, c. 515-445 B.C.E.)、芝諾 (Zeno, 490-430 B.C.E.)、普羅泰哥拉斯 (Protagoras, 490-420 B.C.E.)、普羅迪克斯 (Prodicus, c. 465-395 B.C.E.)⁶⁰、高爾吉亞 (Gorgias, 487-376 B.C.E.)等等，這些人帶來了與當時雅典人不同的、來自愛奧尼亞式的 (Ionian) 自然哲學視野，豐富了他們的世界觀。但這一切也不完全都是正面的，其中的智者學派（例如普羅泰哥拉斯跟高爾吉亞）透過演講的方式，以教授公民生活（也就是政治）所需的修辭學、辯論技巧吸引學生，以換取報酬。這些智者的出現改變了傳統古希臘教育對美德的看法。

在柏拉圖看來，這些人雖然也主張自己所從事的是教育公民的工作，可是他們認為「美德」不具有它本身固有的意義；且既然美德不具有固有的意義，那它也不存在於人的內在。換言之，智者們眼中的「善」只是一種相對主義的善，所謂的正義只是弱者用來保護自己的風俗習慣。倫理的原則只是一種互相監視，所以人們應該借助他人的幫助去抵抗另一個人，以保護自己的利益。於是乎，人與人之間只剩下猜忌與恐懼，再也無人自願行善，正義或美德也不再被歌頌。智者透過曲解詩歌當中本要傳達的「城邦律法」，改而歌頌那些負面形象的行為（欺騙、貪婪、懦弱、卑鄙），使得詩歌被歌頌的對象從原本可以

⁵⁹在《理想國》第四卷當中，蘇格拉底的對話者安提曼圖斯 (Adeimantus) 說：「音樂跟詩歌會滲透人心，所以一旦違法的特質參入其中，就會改變性格與生活方式、不守承諾，使野蠻的特質進入法律與政府，最終於公於私推翻一切。」但蘇格拉底並未贊同他，反而問他：可是如果讓孩子在音樂與詩歌中學習遵守法律，等他們成長之後不就能改正過去在這城邦中犯錯的事嗎？而後他還舉了一些良好的習俗為例（例如合宜的行舉、尊敬並禮讓長者、照顧父母等等），這些習俗若寫成法令會變得很愚蠢，而且也無法保證它們被實現；換言之，還是必須仰賴藝術的陶冶才能達成。由此可見，藝術本身並不是被柏拉圖反對的理由。(Republic: 424e-425a)

⁶⁰ 普羅迪克斯是以塞奧斯島 (Ceos) 的大使身分前往雅典的，但隨後也在雅典城開設了修辭學學校。

成為公民美德典範的城邦精神，轉向那些透過實踐表面上看似正義的行為而帶來的利益與好處。(DD: 50)

因此在高達美看來，柏拉圖對詩人與詩歌的批判事實上並非真正反對詩歌。相反地，這些批判主要關注的主題還是公民的美德教育，因此柏拉圖對詩歌的批判整理起來有兩個要點：第一、受詭辯所扭曲的城邦律法。對柏拉圖來說，他猛烈批判的對象並非是詩歌或詩人，而是批判那些受到虛偽的邏輯所扭曲的詩歌所傳達出來的城邦律法。因為詭辯的詮釋凸顯了詩歌中負面的形象，進而扭曲了詩歌真正的意義，在這種扭曲的城邦律法之下，人再也不相信有發自內心的善行存在。因此人與人之間必須相互堤防、對立時，善就從這社群中消失了。因為善並不是單獨某個人與其他人對峙才得以存在的東西，而是不管只有一個人，還是對整個社群來說都擁有善，才能讓真正讓正義與善被實現。換言之，善不是某個特定的概念或特定的人物，而是存在於一種相互的關係。因此，我們可以在《對話錄》中看見柏拉圖為了避免這種人云亦云的偽「善」誤導我們，因此透過蘇格拉底的詰問指出了一條重新朝向善的道路：每個人都應對自己內心的善或正義有所警惕。唯有不斷地對「什麼才是真正的善」進行提問，藉由以這種自我懷疑而產生出來的、不斷質疑固有概念的力量，將是全新的正義的經驗。如此，善才能透過這些提問繼續存在於整個社群中。而且為了替這個詰問的方向描繪出其終極的遠景，柏拉圖才在《理想國》透過蘇格拉底一反常態的直接獻上一首屬於理想城邦的讚歌，作為柏拉圖顛覆古希臘所崇尚的傳統教育的序曲。⁶¹(DD: 49, 50-3)

第二個讓柏拉圖批判的重點是：在詩歌與戲劇中讓人難以抵抗的審美經驗。柏拉圖將詩人與造型藝術相比較時，曾指出詩人非常擅長言說，他們懂得如何吸引他人的注意力。工匠以工具還有材料創作產品，而詩人藉由將自己轉化成藝術的工具，以語言來為他要傳達的想法塑形。也就是說，詩人在做法上雖然相似於工匠，但因為他所操縱的語言能影響人的程度比工匠更深，從而詩歌對城邦律法的影響也勝過一般的造型藝術，這種影響的來源就來自審美經驗當中強烈的情緒感染力。這種強烈的情緒一方面讓詩人在創作時，對於自己所說的東西會因為溺於強烈的情感而難以保持清醒，另一方面詩歌被搬上舞台成為戲劇時，也會透過演員對腳色的模仿，使觀眾在欣賞戲劇時受到情緒的感染，進而產生移情的作用，將自己投射在演員模仿出來的表象上。對柏拉圖來

⁶¹ 關於一個創作詩歌的正確態度，柏拉圖透過蘇格拉底這樣說：「依我的愚見，我認為不論你要讚頌什麼，都應該闡述事實。這應該成為你的基礎。且講述者應該從中選出最美的真理，並最妥善地安排它們。」(Phaedo: 198d)

說，因為演員飾演對象的目的在於娛樂觀眾，因此只是為了模仿而模仿的表象。而觀眾則會因為感動而錯把這層表象當成演員的真實，又對此進行第二層的模仿。如此一來，便更加劇了這種雙重模仿中的遺忘自我。在此，柏拉圖區分了「模仿」與「學習」的差異：模仿一個人事實上只是一種形式結構的挪用，不涉及模仿者自身的內在，純粹只追求一種表象上的相似。在模仿的活動中，模仿者使他自己不再是自己，但他也不是那個被模仿者。因此模仿者與自己的內在產生一種疏離，變成一個既不是自己也不是他人的自我異化狀態。簡單地來說，產生了一種內在與行為的不一致。可是「學習」不同，它透過別人向我們示範一個人如何做某些事，我們雖然也模仿他面對與處置一件事的方式，但這種模仿包含著一種理解，使它最終成為我們自己經驗的一部份。(DD: 59-63) 因此，在觀看戲劇當中的模仿中，隱藏著自我遺忘的危險。

其次，人們在於觀賞悲劇時會發現，悲劇裡的英雄經常為自己的不幸長時間地哀嘆。可是，受到這種悲傷的情緒所感染，我們就很難察覺順從本能而不節制地發洩情緒並非好事。反而會隨著腳色一同哀嘆，甚至將此視為理所當然。另一方面，在觀賞喜劇時也是如此，喜劇使我們受到歡愉的情緒感染，因此變得輕浮而放縱。在這些情緒的鼓舞下，快樂與痛苦也會取代我們靈魂當中理性與善對我們的管理，偏離追求至善的道路。(Republic: 606b-607a) 對柏拉圖來說，藝術作品所帶來的審美經驗是一把雙面刃，它既可以摧毀一個城邦良善的文化，也能建立起一個鼓勵公民反思內在之善的風潮。

因此，我們在上述可以發現，柏拉圖對藝術的批判導向了在背後所隱藏的真正期盼：透過哲學，孕育一個和諧的靈魂。雖然我們在前述提到《理想國》所提倡的教育的對象是這個理想城邦的守衛，似乎跟其他階級或者其他類型的人無關，可是高達美提醒我們：在這座虛構的城邦中，城邦象徵著我們的靈魂整體。而守衛者的工作為了保障城邦的安危，因此它是最高的階級。而且守衛為了保護最重要的事物，抵抗外來的侵害，所以他同時也是戰士，必須具備分辨敵友的知識。換言之，這是個時時刻刻需要涉及道德判斷的職業。所以若要能稱職的擔任戰士或守衛，就必須具備對城邦的忠誠，以及沉穩的自我控制。也就是說，戰士本身必須具備一種與自我保存跟追求力量之間的內在抗衡。而這種特質也同時是哲學的本質：靈魂如何在滿足生理需求、獲得財富名稱以及追求善的各種內在角力中取得平衡？(DD: 53-4, 55-6) 也就是說，這座由語言所構成的城邦最終不是要賦予現實一個新的秩序，相反地，唯有在人內在的諸多分裂能獲得一種整體的和諧時，這座城邦才可能被實現。(DD: 57)

所以，守衛或戰士的教育實際上也是我們內在統治其他部分（其他階級）的教育，它凝視著最高的善作為其行事的典範。所以這種教育實際上也是那個理想城邦中其他階級職業的共同典範。就像善作為太陽，映照著事物產生出陰影一樣，守衛的教育也作為一切教育的基礎與理想，可以延伸至其他在洞穴之喻當中被比喻成陰影（對善的模仿）的各種不同職業（靈魂其他不同的部分）中，構成此城邦的其他階級的光。因此，雖然柏拉圖也強調各個階級之間應當各盡其職(*Republic*: 421a)，但是高達美認為這種區隔暗示的不只是我們必須讓組成靈魂的不同部分各司其職，互不干涉彼此的專業，甚至它也暗示著我們要讓靈魂其他部份依循著這道光，讓它們成為自己的引導者、完成自我實現。就算在黑暗中的陰影，也能藉由內在於自身的陽光，找出應當行走的方向。(DD: 54)

因此，讓我們回到一開始的問題：柏拉圖對於藝術與語言的態度究竟是甚麼？他是否否認一切人為藝術作品當中具有任何真裡的可能性？答案顯然是否定的。對柏拉圖來說，藝術的本質是模仿，這句話批判的是藝術的審美實在 (*aesthetic reality*)，而不是實際存在上的真偽，所以這些激烈的批判顯然是指向詩歌的內容。因為，藝術所呈現出來的東西，相較於它所指涉的對象，勢必總是假的。但這不表示藝術的模仿在真理上必然是不可饒恕的行為。相反地，在柏拉圖對詩人的批判中，我們看到詩歌在與造型藝術的對比下，詩歌被視為具有最崇高的地位。(DD: 59-60) 這表示詩人跟詩歌的模仿並非完全一無是處，否則柏拉圖也不需要藉由蘇格拉底之口，為雅典城邦獻上一首全新的讚歌。詩歌是否應受到批判的重點在於，我們必須分辨它們「謊言」所指的目的。這條分辨的基準線在於：這些詩歌是否調和了個人靈魂內在的衝突，展現出美？還是破壞了和諧，使一切變得不美？這些藝術表現究竟是揭示了真理，引起人們對自我的反思、促成了自我的理解與超越？還是讓人迷失自我？因此，當柏拉圖批評詩歌虛偽且充滿謊言時，他反對的不是詩歌、戲劇或詩人，而是徒具形式的藝術作品與審美。創作與審美不能脫離它的現實，只停留在一種表象上狂喜與滿足，否則將會帶來一種實踐上的悖論：藝術作品本身理應傳遞某種重要的理念，但徒具形式的模仿卻將它帶離了展現這些理念的可能性。對高達美來說，詩歌的創作就像一場遊戲，唯有嚴肅地看待詩歌，卻又不將寫詩視為其終極目標的人才能是一個好詩人。⁶²也因為這樣，柏拉圖以諷刺的口吻所寫下的

⁶² 事實上同樣的要求也出現在柏拉圖對統治階級的見解中，認為最不熱衷權力者最能良好地管理城邦。(*Republic*: 520d, 521b)

《對話錄》才能免除蘇格拉底嚴厲的質疑，成為一首真正的詩歌。(DD: 60, 70-1)

總而言之，高達美藉由探究柏拉圖反對藝術與詩人的理由，解構了柏拉圖對藝術作品的批判：柏拉圖並非排斥所有藉由「模仿」而實現的藝術活動或審美活動。相反地，正因為柏拉圖明白藝術是如何讓人心馳神往，能帶來多深遠的影響，才指出了：不去追問人對自己的理解，也不明白關於美的真正知識，而僅為藝術而藝術的創作或審美活動可能帶來的危險。換言之，柏拉圖要求的是一種真正能成為善之居所的藝術。這一點也反駁了一種對理型論常見的看
法：理型所處的世界是遠離我們所生活經驗的另一個世界，它否定了作為模仿的語言與藝術的價值。可是我們也可以發現：在此被平反的也只有藝術，關於柏拉圖對語言的問題，雖然隨著作為語言藝術的詩歌被提出來，卻沒有更進一步正面地被解決。由此，討論的方向將我們帶往下一個問題：倘若理型並未離開事物，那它究竟如何與經驗世界有所區別、但又參與其中？柏拉圖理型論的結構又如何在高達美的詮釋中再次為高達美的語詞辯證法提供一個存有論的基礎？這就是下一節的主題：理型論究竟是什麼？

二、理型論：一與不定之二

要說明高達美如何展開他對柏拉圖的理解，並且在這樣的理解中如何將柏拉圖的善之理型從獨立於塵世的形象中解救出來，這裡就會浮現一個關鍵的問題：柏拉圖的理型是什麼？柏拉圖為什麼要提出這個概念？柏拉圖的「理型」是否為一個已經被確定下來的概念，並由此發展出各篇對話？還是柏拉圖自己也不確定答案，只是在寫作的過程一邊嘗試思考理型的可能性，一邊辯證地發展出一個答案？這些問題本身有不少爭議，排除將每篇《對話錄》視為一部獨立整體的文學作品而非一個整體的「文學原子論者」(Literary Atomist) 之外，最主要可分成兩個主流的詮釋立場：一是發展論者 (Developmentalist)⁶³主張：柏拉圖隨著《對話錄》的寫作一邊調整、修正他的理論；所以在《對話錄》當中能看到柏拉圖不同的思想發展階段，這當中可能也會經歷柏拉圖對自己的反駁。另一者是一元論者 (Unitarian)，其與發展論的立場相反，認為柏拉圖的寫

⁶³ 不少發展論者也會跟歷史考證取向的歷史學者 (Historicist) 立場重疊，因為兩者都認為柏拉圖的思想有不同階段的發展歷程。只是與其它三種立場將所有對話都視為柏拉圖所自創（撇除蘇格拉底在當中是否具有真實性的問題）不同的是，歷史學者的詮釋立場會區分「蘇格拉底哲學」（早期）跟「柏拉圖哲學」。但本文並不著重在討論這些立場的細微差異，因此將兩者都歸納為「發展論者」。參見 “Plato (427-347 B.C.E.),” by Thomas Brickhouse and Nicholas D. Smith, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/20210225>.

作並無發展階段的問題。相反地，柏拉圖自始至終為了捍衛同一個形上學理論而寫，因此整個《對話錄》可以視為同一個體系的思想闡述。會出現這樣的爭端最主要的理由是：柏拉圖在不同的篇章中，看待理型的方式顯然並非完全肯定或否定，也沒有前後一貫的定義。⁶⁴例如在《巴門尼德斯》當中一開始假設理型是事物之間共同的特質，但隨後又受到強烈的批判 (*Parmenides*: 130a-134e)，在《費多》中則只被視為一種假設 (*Phaedo*: 100b-101d)，到了《克拉底魯斯》又變成語言上用來指涉各個事物的共相名詞 (*Cratylus*: 389e)，最後在《理想國》中又變成既獨立於萬物、如太陽般耀眼而確實的存在，我們只能透過它的影響（陽光）才能認識事物，但無法以任何方式認知到這個理型本身。 (*Republic*: 517c) 但另一方面又主張我們無法直接凝視這個耀眼的太陽，否則會使靈魂之眼瞎掉。 (*Phaedo*: 99e, R. M. Dancy 2004: 1, Peter 1967: 46-8) 這一點高達美也很清楚，他同意柏拉圖在《對話錄》當中所談的「理型」確實有內容上的變化與歧異，但他也清楚地拒絕了發展論⁶⁵的觀點。在高達美看來，柏拉圖的理型之所以會如此不確定或相互矛盾，更加證明了「理型」並非柏拉圖費盡心思要證明的對象，而只是為了說明另一個更關鍵的問題所提出的假設：理型只是用來回答「認知如何可能」時所假定的視域之一。 (DD: 147)

回到前述，我們提過高達美所關注的「語言當中如何誕生真理？」一問，經過層層討論，導向了柏拉圖理型論的「一與不定之二」。這同時也意味著高達美將我們引導至另一個與柏拉圖的關懷匯合的、更大的對話中：「真理或知識如何誕生？」⁶⁶為了釐清這個問題如何在高達美詮釋的柏拉圖當中展開，我們可列出三種跟柏拉圖理型論的可能成立的假設：第一個是「模仿」；這是最常被用來理解柏拉圖理型論的假設。⁶⁷它同時也預設了其他兩組概念：「複

⁶⁴ 與現在要討論的理型論較無關的是，造成詮釋立場的歧異除了文風改變之外，另一重要原因是「蘇格拉底」這一腳色在不同的對話當中也有態度上的差異。他有時扮演宣稱無知的詰問者（論破），但有時又是自有一套思想的闡述者（立論），而且討論的主題從早期對道德的討論擴展到一切知識，開始更明顯地導入理型的概念。

⁶⁵ 這裡主要是批評杜賓根學派 (The Tübingen School) 所提出的發展論。杜賓根學派依據《費多》與《第七書信》的內容，有別於另一種詮釋認為《對話錄》的書寫形式超克了柏拉圖所批判的書寫缺陷，堅持柏拉圖真正重要的學說會訴諸口述與教學而非書寫。也就是說，杜賓根學派主張在《對話錄》之外還有一個未寫出的隱藏學說，而這部分可以從間接傳統的資料中拼湊出來。在這個隱藏的學說中所包含的概念就是本文接下來會談到的「區分」(division, *diáiresis*)。杜賓根學派透過柏拉圖開創的區分辯證法，使柏拉圖的思想得以獲得一種連貫而完整的概念系統，且將柏拉圖的思想分成三個發展階段：早期理型論、中期區別辯證法、晚期理型數論。 (IG: 9, DD: 128-9)

⁶⁶ 就高達美的邏輯來看，脫離語言的理解是不可能發生的。因此更精確的問題是：「真理或知識如何在語言當中誕生」。

⁶⁷ 此詮釋以普羅提諾 (Plotinus, 205-270) 的新柏拉圖主義 (Neoplatonism) 為代表，它假設了「一」與「善」作為一個最高且最單純的存有論起源，它以一種非時間的方式，也就是「流

製」跟「典範」；這組概念主要出現在《費多》以及《蒂邁歐斯》，強調美的事物是因為絕對的美存在才使它為美。(Phaedo: 100de) 以及在創世的過程中，工匠神以複製原型（理型）的方式創造了宇宙與人類。(Timaeus: 29b, IG: 12) 此外，在《理想國》中也曾將畫家的繪畫比喻成對事物的模仿，因此繪畫也被批評為相較於理型，僅是一種失真的贗品。(Republic: 597c-e) 因此，模仿論的詮釋觀點認為事物跟理型的關係也是如此，事物在模仿的關係中，不僅並非直接模仿理型，而是數字模仿了理型，然後事物依據理型與事物之間的第三者的「數字」的倍數而創造。因此，經驗世界中的事物就被視為第三層的模仿，最遠離理型的存在。所以高達美也將「mimēsis」描述為「數字與事物」之間的模仿關係。(Timaeus: 31e-32c, 35a-36d, IG: 10)

然而，上述這些模仿的比喻裡面，我們必須注意另一個被放在「模仿」這個概念下的相似概念，也就是「製造」。根據《理想國》當中蘇格拉底為了駁斥藝術的真理性曾列舉出三種不同的例子去解釋「模仿」是什麼：神、工匠、畫家。神創造了某物的唯一理型，這毋庸置疑是創造，而不是模仿。那工匠呢？如果神創造的是桌子的理型，那麼工匠依據桌子的理型，用木材把桌子做出來，這算是模仿嗎？顯然不算，這應該稱為「製造」。最後，畫家看著工匠所做的桌子，畫出了一幅桌子的畫，這才是真正的模仿。(Republic: 597c-e) 那麼，同樣不屬於形而上的世界，工匠跟畫家的活動差異在哪裡？從柏拉圖的解釋來看，工匠依據理型製作桌子，這中間隔了一層模仿。但畫家的畫跟理型隔了兩次的模仿，也就是事物模仿了理型、畫又模仿了事物，所以後者才會比工匠的桌子更失真，於是才被柏拉圖視為更扭曲而不完美的圖像。

可是，單純只是因為模仿的次數不同才決定了桌子是製造而非模仿嗎？這個解釋並不能使人滿意。除去程度上的差異，實際上兩者都是不完美的存在，那麼兩者都應該稱為模仿，為何一個可以稱為模仿，另一個卻被稱為製造？因此，在這裡有一個更根本的存有性差異存在於工匠與畫家的作品之間，那就是工匠製造出來的東西也稱之為「桌子」，而不是其他東西。儘管它不如理型的桌子完美，但它無庸置疑地仍是桌子。所以與其說是製造，還不如說是使「桌子的形式」具現化、使它被實現出來。可是畫家所描繪的是桌子的「圖像」，

溢」(emanation) 衍生出「理智」(Intellect) ——一切事物形式與思考之因，以及「靈魂」(Soul) ——生命的欲望原則。該學說後來也影響了中世紀神學。不過高達美自己也承認，要將新柏拉圖主義跟柏拉圖分開來是非常困難的事情。因為新柏拉圖主義雖然一般追溯到普羅提諾，但後來也被證實普羅提諾的思想之前還有更長一段與之相關前歷史，所以要清楚地說明這套思想如何產生是有困難的。但可以確定的是：縱使柏拉圖的思想與當時的宗教傳統密切相關，但柏拉圖《對話錄》當中對當時的宗教神話的批判是不可被忽視的。也因此將柏拉圖視為有神學意味或神學意圖基本上是難以成立的。(Gadamer 1983: 3, 4-5)

是一幅畫，而非桌子。如果有人堅持畫家的畫等同於現實中的桌子，那我們肯定會認為他心智不太正常。根據這樣的區分，我們再回頭去思考前面討論的例子，工匠神藉由觀看完美的理型創造萬物就不該說是模仿，而是製作或者賦予它肉身 (incarnation)。這就是為什麼高達美對模仿論的批評是：模仿論最終在邏各斯的生成上被證明是失敗的。因為模仿的錯誤不在與把 A 說成 B，而是在把 A 說成不是 A 的東西。(DD: 153) 因為工匠看著桌子的理型 (A) 製作出現實中的桌子 (A'')，這桌子雖然比理型的桌子不完美，所以本質上只是共有著「A」之名、又次於 A 的 B (A'')。可是一幅桌子的圖像跟桌子的差異就不是只有完不完美的問題 (A 與 A'' 的差距)，而是在於 A 與非 A (它是一幅關於桌子的畫而非一個桌子) 的存在上完全的差異了。

因此，在工匠與畫家的區別中，我們可以發現這個例子所展示的不只是兩者的作品有存有層次上的差異，同時它也透露了「理型」跟「實在」之間的界線必須在思考上被明確而清楚地劃分出來。如此，我們就被導向另一個與理型跟事物有關的概念，也就是「分離」。它同時也牽涉到另一個與之意義相似的詞，也就是「區分」(dihairesis; division)。⁶⁸藉由釐清「分離」與「區分」的不同，我們才能更清楚高達美所詮釋的理型論是如何構成的。

一般 (例如亞里斯多德) 對「分離」的詮釋是將它視為前述模仿論的存有論基礎，主張柏拉圖的理型與感官世界各有存在且有所區別，屬於理型世界的是真理，屬於感官世界的是變動與意見。⁶⁹首先，促成這種絕對二分的主要斷言來自《蒂邁歐斯》：那些理型擁有恆常不變、不滅的形式，它們不被帶入存在中、也不會進入任何事物中，也無法從任何地方感知它們。(Timaeus: 52a) 在這種絕對的二分下，必須解釋理型世界與變動的感官世界之間如何發生關連，同時也連帶將世界分成了「存有」與「非存有」，因此必須以模仿論去彌補這個鴻溝般的分離。(HW: 89-90) 可是實際上如高達美指出的，這個批評並不中肯。因為從柏拉圖的《巴門尼德斯》中，我們就能看見理型與表象的分離這一假設早已被該對話的論證所駁斥，並且為我們對理型論的探討指出了一條貫串《對話錄》整體的底線：如果我們所知道的一切分分秒秒都變動不已，那麼就

⁶⁸ 也作 *Diairesis*。主要的論述出現在《費德魯斯》(Phaedrus)、《菲力帕斯》、《智者》(Sophist)、《政治家》(Politikos)。

⁶⁹ 高達美在〈巴門尼德斯與凡人的意見〉(Parmenides and the Opinions of the Mortals) 當中同時也反駁了這種對立，認為巴門尼德斯要批評的並非凡人的意見，文中的「凡人」(the mortals, brotoi) 一詞只是相對於「不死的」的「(會死的) 肉身之人」的同義詞。相反地，巴門尼德斯批判的是人們因為受到不同的名稱所迷惑，將原初同一的存有看成分裂對立的兩種東西。也就是說，在意見當中也可能含有真理。唯有瞭解這一點才能開啟從意見通往真理之路。(BP: 94-106)

不存在任何所知的東西能被我們固定下來，全部都將會是不確定的；如此一來，知識也將不復存在。於是，就會陷入巴門尼德斯提出的荒謬詰問中：你是否能想像有一種知識，只屬於天上的諸神，而不屬於我們？而我們卻只有一種不可確定的知識，但這一切也不屬於諸神？（Gadamer 1983: 3, *Parmenides*: 134b-e）也就是說，知識應該具有其普遍性，所以就算它在一個純粹思維的形而上世界當中自成一個系統，卻與形而下的物理世界毫無關聯，那就不能算是一種知識，而僅僅是一個比較完整的想像罷了（例如我們對獨角獸的理解就是如此）。所以，高達美反問我們：柏拉圖難道不是故意在《巴門尼德斯》裡，讓我們看見理型與經驗世界之間尖銳的存有論對立關係，以暗示我們這個解決方案並不完整嗎？（IG：9-10, 16-7）⁷⁰

從上述反問來看，或許我們會以為「分離」是高達美想要駁斥的概念。不過高達美並不盲目，他也注意到柏拉圖的某些對話中確實存在著強調這理型與感官經驗世界的分離，所以他在詮釋上也無法忽略這些描述。例如《巴門尼德斯》就曾清楚地表示：儘管事物跟理型共享同一個名字，但理型的存在與理型之間的關係，跟事物彼此的關係沒有關聯。理型是它們自身的形式，它們只存在於它們彼此的關係當中。雖然我們能透過論及它們的名字，使事物與理型們看似有一種相似性。但是事物的名字是因為事物彼此之間的關係所構成，跟理型無關。（*Parmenides*: 133d-134a）也就是說，事物跟理型不僅可能根本沒有關係，連僅有的相似性在這樣的描述下也像是一種巧合。面對這樣不可忽視的、強烈的二分法，高達美企圖堅持理型與表象世界並非截然二分，他又該如何解釋？為了解決這個問題，高達美認為我們應該回到柏拉圖哲學的脈絡下，去思考倘若「分離」的提出並不是為了論證理型的超越性與獨立性，那麼柏拉圖提出「分離」這個概念的理由是什麼？

對高達美來說，柏拉圖在這種斷然的分離當中，並非預設理型是超越感官經驗的世界，然後又去論證兩者如何關聯。與亞里斯多德批評柏拉圖是畢達哥拉斯主義者的意見相反的是，柏拉圖在這裡展現出一種有別於畢達哥拉斯傳統

⁷⁰ 雖然值得注意的是，《巴門尼德斯》在該對話過程中，巴門尼德斯確實曾一度假設理型屬於諸神的知識，而諸神不具有凡間經驗世界的知識。可是該對話主述者的巴門尼德斯也隨即提出了質疑：如果理型的知識是我們所不能擁有，而經驗世界的知識是諸神沒有的，那麼諸神又如何了解並掌管我們？（*Parmenides*: 134b-e）也就是說巴門尼德斯自己就否定了理型的知識可能獨立於經驗事物的知識。且綜觀《巴門尼德斯》，該篇的結論是終結在一個不可知論中：無論「一」存在或不存在，一與其他事物存在或不存在，都會在對自身的關係及它們彼此的關係中，以任何方式使一切事物當中出現或不出現。（*Parmenides*: 166a）也就是說，該對話其實沒有肯定或否定理型存在或不存在，當然也無從說它是否與事物對立。但反過來說，或許這種懸而未決的結論正是高達美想強調，並且引導我們去思考這個問題：「理型」只是一種假設，那麼這個假設是為了什麼而存在？

的洞見。而這種洞見就展現在另一個與「分離」的同義詞「區分」(dihairesis)上。在希臘文當中，「區分」在英文翻譯上也譯作「分離」(separation)的意思，但比較傾向於指對概念進行細部的區分（通常是一分為二），而非存有論上的對立；(DD: 194) 也就是說，不具有「分離」那麼絕對而強烈的意義。根據柏拉圖的《智者》在釐清「何謂漁夫的技藝？」時，「在水中捕魚」作為最高的「類」(kind) 概念，然後底下可以再分成「網撈（未傷害魚、僅困住牠們）」跟「傷害魚本身進而捕獲牠們」的兩種「屬」(genus) 概念，最後以傷害魚的方式捕獵魚可以再分成「使用魚叉」或「使用魚鉤」兩種「種」(species) 概念。(Sophist: 220b-221c) ⁷¹

若我們對照高達美早期的《柏拉圖的辯證倫理學》跟後來的《柏拉圖與亞里斯多德的哲學中的善觀念》兩書的對「分離」與「參與」的解釋就會發現，高達美其實是引用了尤里烏斯·施登澤 (Julius Stenzel, 1883-1935) 對「集合」(sunagōgē; collection) 與「區分」(dihairesis; division) 的詮釋，只是在名稱上置換成「參與」跟「分離」。(PDE: 93) 因此，當高達美指出柏拉圖強調分離是為了拉開數學（理智 (noēsis; intellection)）與物理（表象 (aisthēsis; perception)）之間的距離，同時這也是首次意識到數學自身是一門關於「觀念」(eidetischen; eidetic) ⁷²的學問之同時，我們也注意到高達美將「區分」的技巧從原先在區別概念的知識論方法應用在「分離」上，轉換成另一種不同視域：本來在存有論上的對立，變成了（思考）觀念上的對立，從而解開了「分離」的問題。

這種區分所展現的重要性不只是概念上的差異，而是在柏拉圖之前的畢達哥拉斯主義者並不將「世界看成數字結構」這件事當成一種假定，而是將事物當成是一種朝著數字接近的近似值，彷彿兩者之間具有一種連續性一樣，而且還將自己認定為唯物主義者。(IG: 12-18, 25, PDE: 73-4) 然而，柏拉圖看出這種理解存有的方式過度簡化了事物的多樣性，才會引起諸多似是而非的詭辯。誠如蘇格拉底在《菲力帕斯》(Philebus: 14c-18e) 中給我們的忠告：當你獲得一個「一」時，不能馬上跳到「無限」，而是應該將先找出萬物的「一」（形式），然後再將它們分門別類，直到窮盡所有類屬之後，才能將它們釋放到無限中；反之從「無限」開始亦然。就如同蘇格拉底所說的：「對象的任何一個

⁷¹ 值得注意的是，高達美在《真理與方法》中曾解釋道：「縱使是分類邏輯也是始於語言為它完成的、邏輯的預先成果。」(TM: 428) 也就是說，這一段詮釋雖然涉及了遁入邏各斯的過程，但並非使語言就因此等同於概念的區分。相反地，而是語言藉由區分展現了它自身特有的相似性與相異性，而這正是抽象概念與歸納法賴以成立的根源。

⁷² 字根源自於希臘文的 *eidōs*，也就是「理型的」，但依循前述數學作為理智中的觀念之意，將此譯為「觀念」。

類屬中的無限多數只會將你帶向無邊的忽略，讓你既不計數，也不統計，因為你完全沒有總和地計算那些事物的數字。」(Philebus: 17e)

從這種對正確區分的強調中，高達美看出柏拉圖正是深知形式（理型）與經驗中的事物之間的本質性差異，並且為了強調這個差異才提出「分離」（或者如前所述意指「區分」）的概念；例如抽象的數字 2 跟實際上出現兩頭牛之間的差異就是如此。這層差異在無關價值判斷的數字上或許看不出重要性，甚至會讓人認為這只是一種純粹知識論探究的興趣，然而，能恰當地區分觀念才能恰當的行動。這在蘇格拉底於《對話錄》中，以他特有的詰問法反覆驗證的那個貫串全部對話錄的主題「善與實際的德行之間的差異」時，就已揭示了這種將認知中的觀念與生活中的實踐之間密切的關聯。藉由檢視抽離真實意義的說明與那些歸屬於它的具體事項，我們才能在雜多紛陳的現象中找到朝向善的理型之方向。唯有做出正確的「分離」，才能恰當地釐清「一」與「多」，甚至更精確地來說才能分清楚「一」與「不定之二」各自是什麼。(IG: 18-20, 42)

那麼，分離究竟是怎麼進行的？若我們回到《理想國》中，蘇格拉底就曾提到一種能引領靈魂從模糊的黎明帶向真理之光的教育，⁷³就是學會如何區分並且計算數字。蘇格拉底認為，這世界上可以區分成兩種不同類型的事物，一種只憑感官知覺就能判斷，不須借助理性，也就是可見的事物，另一者則是單憑感官知覺難以判斷，必須求助於理性的東西，也就是可知的事物。⁷⁴這兩者相較之下，前者對每個人來說，當然都能憑著直接的視覺立即做出判斷，但重點在於後者所謂難以憑感官所判斷的東西是什麼？蘇格拉底認為：就是與我們感官經驗所接受到的刺激相反、乃至矛盾的事物。例如我們看到桌上有一雙筷子，當我們將其中一支筷子插進一杯水裡時，理所當然地它跟桌上的另一支筷子是擁有一樣的形狀跟粗細的筷子。可是當我們仔細去觀察兩者，我們就會發

⁷³ 蘇格拉底稱這種教育是一切知識、技藝與思想都必備的教育。(Republic: 522c)

⁷⁴ 關於可見與可知的兩類事物，依據柏拉圖在《理想國》第七卷所提到的四線段之喻，可再往下細分成四類，形成不同比例的清晰程度的認知對象以及與此相應的認知能力。首先取一段線，以不等長的方式對分，短的那一段是可見的事物，長的那一段代表可知的事物。「可見的事物」再分成兩個相等的線段，分別是「影像」(eikasia; Imagination)——像是影子或者水面倒影，對應的能力是「意見」；更上一層的認知對象是作為影像源頭的「實際的各種事物」（像是動植物跟人造品），它所對應的則是「信念」(pistis; Belief)。然後「可思的事物」也分成等長的兩段，它們對應的能力分別是「思想」(dianoia; Thought) 與「理解」(noēsis; Understanding)。「思想」是從假設（幾何學上的正方形）出發，但不朝向第一原則，而是將與此假設相似的實際事物（實際上的正方形物體或圖片）作為研究對象，藉此直接抵達結論的認知方式，對應的是幾何學或與此有關的知識。它還不能擺脫假設的限制，因此介於真正的理性與意見之間，也被稱為理智。「理解」雖然也從假設出發，但它並不把假設視為實在，而是將假設僅僅視為假設，也就是探究的起點，借助辯證法的力量向上去掌握萬物的第一原理，然後再達成結論。在它的探究過程中，從頭到尾它只探討形式以及形式之間的關係，由此獲得真正理性的知識。(Republic: 509d-511e)

現插在水裡的筷子形狀變得彎曲且放大了，於是我們的感官經驗又給了我們跟一開始不同的結論：它們雖然都是筷子，可是又各自有所不同。在這當中就產生了既同一又矛盾的感受，此時我們就需要求助於理性的分辨，借助某種確定性，例如數字的丈量，才能使我們察覺筷子有所不同的原因並不是它們本質上的差異，只是存有的一部分，也就是存有當中不同型態的「生成變化」(genesis; becoming)。(IG: 13) 透過這樣的區分，我們才能在同一個事物上面看出這兩支筷子同時能各自是一（個體），但也能放在一起總共是二（共同構成一般被稱為「筷子」的共相整體）(Republic: 522c-525a)，並且明白這兩種可能性是僅出現在思考上的矛盾，實際上它們是彼此互相歸屬且密不可分的。換言之，同一個對象中看似矛盾的對立雙方實際上是以共存有的關係存在著，就像是冷或熱實際上只是熱能的獲得與失去。(DD: 136) 也就是說，理型作為形式，當它出現在事物身上時，作為事物本質性的存有，另一邊所產生的不是「非存有」，也不是「無」(nothing)，而是作為他者的「實在」，也就是出現在個別現象中的確定性。所以所謂的分離其實只是存有的一體兩面。所以高達美才反問我們：分離與參與，難道一開始不就是同一者嗎？(IG: 9-10)

在此，高達美向我們揭示了最後一個、也是他認為更好地理解柏拉圖理型的詮釋，也就是：「參與」⁷⁵。一般對理型參與個別事物的說明是以前述模仿論跟分離為基礎，將理型視為個別事物的共相。雖然在《巴門尼德斯》當中似乎否定了具有生滅的事物具有理型 (Parmenides: 130cd)，但在《理想國》當中卻仍在討論裡提到個別事物（比方床）的理型，所以一般認為理型應該也作為具生滅的事物的理型。可是，這種「參與」的方式可能產生三個問題：一是誠如《巴門尼德斯》中所指出的（以及後來承襲此說的亞里斯多德的批判），可能會陷入「第三人論證」(The Third Man Argument) 的危險：當我們假設 A 與 B 之間有一種共享的理型 Y，同時在 A 與另一個事物 C 之間也得出另一個理型 X，那麼是否每當出現一個新的事物，新事物跟 A 之間又會多出一個理型？(Parmenides: 133a) 如此無窮推論下去，是否到最後理型跟事物之間的差異就會消失？第二、當理型作為共相被視為事物真正的本質時，個別事物的特殊性地位相對會被當成價值較低的雜質，從而在共相強勢的視域中被忽略或掩蓋。第三、理型以這種形式構成事物，實際上還是與事物對立，這一點跟高達美企圖駁斥的「分離」將會互相矛盾。

不過，高達美認為到了《菲力帕斯》跟《巴門尼德斯》，參與的問題獲得了徹底的翻轉，也就是說在這兩篇對話當中，我們可以發現理型參與的方式從

⁷⁵ 又作「分有」，此處依英譯以及高達美想強調的共存有結構之意將它譯為「參與」。

「多」個事物參與一個理型，變成了好幾個理型參與另一個理型。(DD: 137-8)也就是說，若我們將此說法對照前述的分離之內容，就會發現高達美所思考的「參與」事實上並非某個超越的理型對應感官世界中的事物。相反地，根據高達美的假設，如果理型從來沒有離開過事物，而分離是理型之間的分離，而非理型與事物之間的分離。那麼「參與」所對應的也不是理型與事物的參與，而是理型與理型之間的參與，也就是邏各斯。因此前述所談的三種可能產生的問題，縱使第三人論證當中主張只要多一個事物就會多出一個理型，實際上也只是同一個事物的不同層面的形式的展開。藉此，問題也能迎刃而解。

經過這種詮釋的翻轉，高達美認為，這種在分離與參與中的邏各斯的結構解答了他在早期《柏拉圖的實踐倫理學》當中未能解決的參與問題，即理型的結構實際上是一種「數字的總和 (der Einheit der Anzahl; the sum numbers)」。

(DD: 132) 什麼是數字總和的結構？數字總和跟參與之間的關係是什麼？首先，根據分離，每個理型都會發展出一套為定義性的邏各斯系統，並且在此系統中增加了各種可歸屬於不同理型的各種子定義，由此生產出一個被集合起來的多樣性。這些多樣性依據它們的範疇所包含的廣度決定了彼此被歸納在「類」、「屬」、「種」三種不同的階層：比如一個較高的類概念「有脊椎的動物」底下同時也存在著「草食性」、「肉食性」、「雜食性」等不同屬的概念，然後「草食性」的屬之下又能再劃分成相異的「種」，像是牛、馬、羊、駱駝、兔子等等。但在這裡有一個必須被強調的條件是：並不是任何定義都能被收納在所謂總和的連結當中，而是必須是彼此能產生連貫性的定義才能成為總和。原則上當一個概念可被包含在更高的「類」當中時，就會產生意義上的肯定。例如以「馬」為例，那麼比「馬」作為種概念這個定義更高的「草食性」、「有脊椎」的定義就是「馬」所擁有的不同階層的理型，因此，「馬是草食性的、有脊椎的動物。」就是正確的；這在其他理型（牛、羊、駱駝、兔子）的組合上也是同理可證。相反地，當較低的概念無法滿足較高的概念時，像是「有蹄」的特質可能就會難以跟其他形式（例如兔子）相容，就會產生自我矛盾的句子，於是「兔子有蹄」就會是錯的。這種意義的可相容性跟不可相容性之間構成了理型與理型之間的參與跟分離。

其次，這些彼此關聯的理型或定義實際上就是我們面對這個變動不已的世界（物理世界）時所找到的**確定性**（數學世界），也同時也對應了「 $1+n$ 」結構中的「1」。在這裡，「定義」相對於尚未被定義的、不斷變化的物理現象，扮演了數字的腳色。每個理型就等同於數字的每個單位。而這些數字的統合性就像是數字的算式，或者可以使用另一個更貼近的比喻：「比例」(Verhältnis;

proportion)。因為「比例」的特性在於：它的數學價值並不仰賴它被給定的數值，這保證了數值就算變化，也能維持算式中的比例。在這些單位之間的算式普遍性因此超越了在這個算式的各個組成單位。(DD: 150) 因此，所謂的數字的總和數也是如此。作為一個總和的數字，雖然在算式中由不同的數字單位共同組成，可是作為各別單位的個體本身並非被融入總和，失去其特性，每個數字作為個別單位還是它自身。例如： $2+3=5$ ，2 作為偶數跟 3 作為奇數的特性以及它們所指涉的意義與數值都沒有消失，這些特性跟作為數字總和的 5 同時並存著。儘管每個數字都是一種確定性（1），但每個數字都不確定地被編入無限的數字整體（n）當中。這暗示了所有的數字都是平等地參與這個一與不定之二的總和算式當中，而且在兩個確定性的要素之間始終存在著不確定性，這就是所謂理型之間的總和結構。(DD: 151, 154)

為了進一步解釋這種總和的狀態，高達美提到了柏拉圖對書寫文字的描述；在其中，我們看見高達美憑藉舉例而暗示了，這個數字總和的邏各斯結構與文本詮釋中之語言的整體意義結構之間有著明顯的相似性：就像每一個詞彙中所包含的字母，當他們稍加變化的排列可以構成不同的詞彙，為我們表達出不同的意義；然而，在個別詞彙所表達的意義當中，這些字母個別的意義也不再被看見了（但並不消失），而是被遮蔽起來，使讀者看到的是字母組合起來的整體意義。同理，當許多詞彙構成文本的整體意義時，詞彙的個別意義也消失（遮蔽）在文本整體的展開當中。當視域改變時，整體意義雖然也跟個別字詞的意義有關連，但它們彼此仍相互不同。在這樣的比喻下，文本中整體意義就是高達美在此所說的數字總和，而構成整體意義的字母或詞彙、韻律等等就是構成總和的各個單位。對話與辯證也是如此，在當中有一種意見的統合，概念與語詞都被統合在這個整體的意義中。(DD: 147-8, *Philebus*: 17b-18c)

在這裡，我們可以察覺：當理型間的結構的邏各斯不再是外於事物的存在時，同時也暗示著它可能也不是外於人的靈魂的存在。從柏拉圖的靈魂回憶的比喻中我們可以看到，柏拉圖曾主張因為靈魂在前世曾經見過理型，所以今生就能在他人適當的引導之下，自動重拾對理型的記憶。就像本來對幾何學一無所知的童奴能透過蘇格拉底的引導自然地明白幾何學原理；不論是將一正方形的邊長延伸兩倍之後，得出的面積將會是（原正方形）的四倍，還是借助對角線的延伸，則可以獲得原先面積兩倍的正方形之例。(Meno: 82b-86b, *Phaedo*: 72e-78b)倘若我們假設這個靈魂回憶說也能以高達美主張理型與事物並不相互對立為前提去思考的話，那麼所謂的「在理型世界中看見知識」就不是我們的前世或者另一個超越的理型世界之事，而是我們透過在世存有的結構，在成長

的歲月中與萬物互動的過程裡，就已隱然地窺見了邏各斯而不自知。因為這個由不同形式或理型所共同構成的邏各斯，也存在於一切事物可被理解的不同側面中（倘若我們所能見到的只是事物的側顯），使我們在對事物進行理解之同時也讀到了這個作為邏各斯的整體關係。

因此，每個事物不必然一定要全部歸屬於同一個獨一無二的理型，事物本身也可能同時與許多不同的理型毫不矛盾地共同存在。這種邏各斯永遠要求一個理型必須與另一個理型同時在場，因為唯有這兩者產生關連，才能表現

「為」(as) 某物。如此一來，柏拉圖從本來被詮釋為一種獨斷的理型中心主義，其中心被高達美解構成以不同視域（作為不同的假設或主題）為中心的無限組合。(DD: 152) 也就是說，高達美提到前面所說的類屬種的分層關係，固然看似好像將認知活動朝著邏輯概念推演的方向前進，但實際上並非如此。高達美在此想強調的是：為何某個理型能跟另一個理型組合，卻又不能跟另一個理型組合？這當中事物的邏各斯決定了意義連貫性的脈絡。因此，藉由我們每次選取的不同視域，會有不同的理型被帶進我們意識的鎂光燈下，形成不同的意義整體的中心，展開不同的意義的網絡。這一切所仰賴的就是存有自身的開展。

此外，在這種一與不定之二的關係中，理型的交織所展現出來的存有與非存有（同時也是未定的實在）、相同與差異的不同關係中，向我們暗示了被稱為「不確定」的非存有要素。這事實上就是人類思考的不完整性。高達美指出，柏拉圖所有主張之這兩個始終貫穿著一與不定之二的原則正暗示著我們：柏拉圖對善的探討就是為了證明整個辯證法都具有一種本質上的不完整。這意味著人的生命註定無法取得認知上完全成功。面對無限的存有，我們始終都要冒著受挫的危險，在無法衡量性的沉淪當中掙扎著，持續將尺度帶入這種無尺度的現象當中。因此，當我們解開理型與理型之間如何藉由它們的共同存在，構成認知與事物共享的邏各斯之同時，我們將進入下一節：與理型不曾分離的另一方「內在存在著理型的事物」與理型之間的關係又是如何構成的？也就是說，我們尚未探討到理型中最核心的概念：善或美之理型如何在變動的感官經驗世界中被彰顯或實踐？前面我們提到高達美認為理型僅是一種假設，那麼這種假設如何能不使善與美的價值被虛化，同時又不與共存有結構的理型論相矛盾？這個問題將會引領我們將目光帶向《菲力帕斯》當中以前述數字結構為基礎而發展出來的四大類的探討，並且揭示作為第三類的混合物如何誕生，同時也將問題帶向高達美最關心的問題：言行合一的**實踐智慧**如何可能？

三、善的實踐與實現：在事物中的善與美

在上一節，我們說明了理型之間作為一與不定之二的數字結構，如何以「分離」與「參與」兩種不同的形式展現。藉由區分，雖然理型在分離中從「一」的整體朝向了分殊的「多」。但這種「多」並非任意一個理型都可放入這個類屬中的「多」，而是必須在符合事物的邏各斯之條件下彼此的意義得以相容的「許多」(so-many)。另一方面，在參與的關係中的理型們，藉由不同主題與視域的切換，揀選了事物當中各別的、特定的面向，由此構成了各種不同的整體意義。被當成中心的理型跟從屬於它的諸多理型間，就像幾何上的點共同構成一個立體形狀一樣被組合起來。這兩種結構就像在文本當中，諸多的語詞藉由著重的視域不同，共同構成了各種與文本相似卻又不同的整體意義，也就是詮釋。這種一與不定之二的關係讓我們注意到，分離與參與這兩種形式本身事實上僅是一種對同一事物的不同視角，它們藉由分離與參與開顯了同一個存有的不同樣貌。因此，並不具有存有論上的根本性對立。也就是說，不管在柏拉圖的理型論中還是在文本詮釋中，使同一個文本的不同詮釋中得以維持同一性，並且能向我們揭示正確或錯誤的，唯有事物自身的邏格斯。⁷⁶

在上一節中，我們談論的主題仍停留在個別的理型本身以及它們之間的關係。也就是說，理型在語言的現象中所對應的是反映出事物自身的數字之語詞。可是這些討論卻尚未觸及柏拉圖學說中最關鍵性的概念：「善的理型」。倘若理型就是事物自身的數字，它們之間的關係是數字的總和，那善的理型又存在於哪裡？還有，如果語詞作為其自身就已經是一個完滿的觀念，那善的理型跟語言中介的問題關聯性在哪裡？根據傳統的柏拉圖詮釋，通常將善的理型視為所有理型當中最高的存在。從《理想國》中的描述來看，柏拉圖認為它無法直接被我們所認知，且具「超越一切存有」(epekeina tēs ousias; beyond all being) 的特質。(Republic: 509b)⁷⁷ 這種超越的特質，是否意味著善的理型存在於上述分離與參與的關係之外？也就是說，善的理型究竟存在於一與不定之二的結構之中？還是另一種高於它們的超越存在？再者，既然理型是我們對存有之認識的不同側面，那「善的理型」跟我們對存有的認識又是什麼關係？還

⁷⁶ 洪漢鼎曾指出，高達美藉由顛倒摹本與原型拋棄了正確性與絕對性的要求。(洪漢鼎 2017: 78) 筆者認為或許高達美是拋棄了絕對性，但正確性的要求並不因此就被捨棄，它最終還是有一條界線，也就是事物自身。

⁷⁷ 這句話有兩種主要的詮釋方式：一者是主張善的理型在存有論的層次上超越一切理型，也就是超越一切本質。這一立場以普羅提諾之後的普羅克洛 (Proclus, 412-485)、杜賓根學派跟施萊馬赫為主。另一種詮釋是認為善的理型並非在本質上超越其它理型，而是在存在上超越其它存有（但是與其他理型同質）。就像國王同為人類，但超越他所統治的臣民之上。此立場來自中世紀柏拉圖主義者。這裡主要是採第一個意思為主。(Ferber 2015: 197-8)

有，這種屬於善的存有認識存在於語言的何處？關於「善的理型」，蘇格拉底曾在《美諾》(*Meno*) 中提到，圓形跟方形是完全不同的形狀，可是我們都稱之為「形狀」。這表示在這兩種完全矛盾的東西之間，應該有共同性質者促使了我們用一種共同的名稱去稱呼它。(*Meno*: 73e-75a) 相同的邏輯在「善」的問題上也是如此。我們賦予善行各式各樣的美德之名，像是勇敢、正義、智慧、公正等等，但我們也將它們統稱為「善」。那麼，這是否表示「善的理型」就是我們諸多善行當中的共同性？然而，這個問題最困難的地方是：這些善行的共同性是什麼？善如何被落實在我們的生活世界當中？同時呼應在語言的現象中，善又存在於語言現象的何處？語言當中的「善」又是什麼？為了回答這個問題，我們以下將探討《菲力帕斯》的主題，同時也是高達美的柏拉圖詮釋的中心：對人而言的善是什麼？最接近善的生活又是什麼？

在《菲力帕斯》一開始，蘇格拉底跟他的對話夥伴菲力帕斯跟普羅塔庫(Protarcus) 就「什麼是人最接近善的生活方式？」進行對話。菲力帕斯強烈地主張快樂具有一種無條件的優先性：快樂不僅是人生的至善，而且不管任何形式或數量的快樂通通等同於善，這些快樂之間沒有對立或矛盾。蘇格拉底主張則是主張理智 (*nous*)⁷⁸ 才是人的至善。但高達美提醒我們，菲力帕斯的這段主張並非以論證的形式展現。這種無條件的優先性其實是暗示著我們，快樂作為一種不可忽視的普遍生命原則。就像所有生物都必然會趨樂避苦，人類也不例外。因此，任何否定我們要追求快樂的言論都必然會遭受嚴重的挑戰，顯得難以站得住腳。這使得本來擁護「理智」的這一邊，必須證明理智是與生命的基本原則對立，但又瀰漫於人的存在中，一項具有超越性的普遍原則。(IG: 105-6, *Philebus*: 12a, 13c)

可是，倘若快樂是一切生命普遍的原則，我們是否應該像菲力帕斯所主張的，儘管選擇快樂的事物就能獲得人的善？對此，蘇格拉底提出質疑，認為

⁷⁸ 在 J.M.C. 的《對話錄》譯本中，將這個 *nous* 翻譯成 *knowledge* (知識)，而史密斯在高達美的《柏拉圖與亞里斯多德的哲學中的善觀念》則是把 *nous* 翻譯成 *reason* (理性)。不過這裡指的是一種人類思考、認知、記憶，對世界進行計算與安置的潛能。所以既不是作為一種名詞的知識，也不完全是作為推論能力的理性。因此在此選擇將 *nous* 依原本中文學界常見的翻譯方式，譯為「理智」。此外，值得一提的是，在高達美的《柏拉圖的辯證倫理學》當中，有一部分的段落將 *nous* 稱為 *phronēsis* (*intelligence*, 智慧)，但是這裡的意思跟亞里斯多德在《尼各馬可倫理學》(*Nicomachean Ethics*) 中的「實踐智慧」(*practical wisdom*) 不同。根據彼得斯 (Francis Edward Peters) 的解釋，*phronēsis* 在某些對話當中確實被蘇格拉底用來指稱一種超越的倫理價值洞見，跟美德同義。顯然這一點也被後期亞里斯多德所沿襲。但在柏拉圖的形上學思辨當中，*phronēsis* 反而失去了它原先的倫理學色彩，延續了先蘇哲學對於感官知識 (*sense knowledge*) 與思想之間的異同之討論，用來指稱最高的知識類型，也就是 *nous*。高達美之所以寫成 *phronēsis* 而非 *nous*，顯然有意強調 *phronēsis* 最早在柏拉圖這裡就已具有知行一致的精神，至亞里斯多德時才被理論化、分成兩個不同類型的理論智慧 (*sophia*) 與實踐智慧。(PDE: 80, 129, 144, 145, Peters 1967: 157)

「快樂」雖然只是一個歸納性的詞語，但它的實質形式卻有各式各樣。從實際的具體情境來看，善人的快樂、惡人的快樂顯然在內容上大不相同：前者或許樂於助人，後者可能樂在傷害他人。如果遵循菲力帕斯的定義，兩種快樂都能稱為是一種善，那麼「快樂等於善」的命題就會陷入自相矛盾。所以，面對這些具體的情境，我們勢必得做出選擇。這就是為什麼「人的生活中的善為何？」這個問題會轉向「提供判斷的辯證法」的原因。(Philebus: 12b-14b, IG: 108) 因為若要知道什麼選擇才是善、怎麼做才是好的，這些問題本身就預設了一種知識能讓人的存有得以成為存有，也就是關於自我的知識。面對支配著生命所蘊含的趨樂避苦之本能，此在必須選擇一個有意識的理由，去說明為何在這個情境下我為何選擇 A 而非 B，藉此才能平衡盲目追求快樂的衝動。(IG: 110) 為了找出「屬於人的善」這個概念下究竟包含哪些實質內容，蘇格拉底建議，應該對「快樂」跟「理智」這兩類事物進行檢查，看看是它們之一，或者是兩者以外的第三者才能滿足我們對於「至善的生活」的理念。(Philebus: 20e)

檢查的過程的第一步是：善是否存在於「快樂」或「理智」中任何一處？蘇格拉底指出，所謂的「善」具有完滿的特性，且它必然是所有人都渴望，想追求的東西。也就是說，在以下被檢查的內容中，我們必須找出具有這項特質的東西，才是人生命中真正的善。那麼，倘若有一種沒有理智但很快樂的生活，它是否是人人都願意追求的東西？這個提案乍聽之下似乎很合理，普羅塔庫本來也贊成這個假設。然而，在進一步的區分中，我們會發現「理智」還包含了記憶、數字的計算、判斷、思想等其他智性的各種認知活動。如果沒有了這些，我們將連自己是否正在享受快樂，或者未來是否能擁有快樂都將無法辨識、無法預期、也無法為了獲得快樂而去籌畫一切。因此這種生活既不完滿、也不讓人渴望，顯然不是我們所欲追求的至善。(Philebus: 20d, 21a-b)

那麼反過來又會如何呢？若我們擁有一種理智的生活，卻一點也不快樂呢？然而，這種充滿智性活動卻既不包含快樂也沒有任何痛苦的生活，會是我們所追求的至善嗎？顯然也不是。因為這聽起來像是一個意識尚在卻沒有情緒與感受的人所過的乏味人生，所以顯然不管是只有快樂或只有理智都不是我們要的答案。在這裡，解答的過程似乎進入的死胡同。那麼，有沒有可能是兩者之外的其他東西？於是，蘇格拉底提議我們應該將那些要與純粹的善之理型混合的各種事物進行分析與分類。在此，他提出了一套可以應用在世界萬物的「四大類原理」，即「有限」、「無限」、「混合」、「原因」。蘇格拉底一開始先對「無限」與「有限」這兩類事物進行定義。首先是「無限」，需要注意的是「無限」不同於「多樣性」。換言之，無限並非任意的「多」，而是用

來指某一種事物能無極限地變多（少）、變強（弱）、變大（小）、變熱（冷）、變高（低）、變長（短）。換言之，在同一特性的類（例如：數量）下，它的變化各自朝向兩個極端（多與少）發展，且在不同的狀態之間具有一種連貫性，可以毫無開端與終結地持續疊加或減少下去。這種無限性意味著一種性質上的不確定與相對性，使事物產生變化與差異，由此也提供了事物可互相比較的基礎。但它同時也潛藏著對「衡量」、「尺度」、「平衡」、「中間值」的排斥。也就是說，「無限」的反面就是「有限」，因此能以相同、相等、比例去定義的東西都屬於有限這一類。

然而，值得注意的是，雖然「有限」與「無限」看似是兩個對立而相互排斥的存在，但高達美提醒我們：作為無限之反面的這個「有限」並非「有限制」，而是「受到限制」。也就是說，並非因為在無限中畫下一條終止線，停下它原本的無限開展就叫做「有限」，而是始終朝向兩個相反方向發展而去的無限狀態被一定的「量」(megathos; magnitude) 固定下來後，才轉變成一種「有限」。而這種轉變暗示著在一切萬物中都存在著數字與衡量的特性（可量化），且這可量化的特性是始終事物當中的自我同一的「一」，也就是事物中的理型。藉由數字的限制，使存有原先無限的性質成為了具體的多樣性(plēthos; manifold) 的事實。也就是說，透過衡量與尺度，不確定的無限性質不再是不確定的多，而是可以具體被指出其關聯的「許多」(so-many)。因此，藉由「有限」與「無限」兩者的關係，我們才能過渡到第三個原理，也就是「混合」。混合就是將「有限」與「無限」兩種不同形式的事物結合起來，使無限的事物依據某個度量的標準或比例加以統合，使不確定性被確定下來，並且從中產生新的整體（也就是混合物）。(Philebus: 23c-25b, PDE: 129-132)

高達美在此提醒我們，在這個混合的過程中，不能將它想像成像是拼圖那樣，把個別不同的部分拼湊起來的整體。而是在混合當中發生了一種生產性的變化，也就是說，在當衡量的尺度被應用在原先無限且不確定的變化中時，誕生了第三種新的、不同於前兩類的事物，以高達美的話來說，亦即「存有，就是成為理型。」(DD: 137) 原先屬於思辨層次的理型藉由它自身的確定性，進入無限的物質變化中，這個理型從此有了肉身，成為一個具體的存在。因此，這個第三類的「混合」之特性也被高達美定義為「化為存有」(genesis eis ousian; coming-into-being)，也就是變化中的存有 (becoming being)。(IG: 114)

可是，在此要注意的是：與當代對存有的定義不同的是，對柏拉圖來說，我們放眼可見的世界是「變化的感官現象」，而非「存有」。所以，當我們說「混合」所指的是世界「化為存有」的過程時，其實是暗示著變化的現象藉由

持續不斷地被某種尺度衡量，進而確定下來，然後表現出存有（也就是理型）的過程。在這一段詮釋中，我們可以發現高達美讓他的柏拉圖詮釋更清楚地呼應了前面語詞的道成肉身之說。同時，依據道成肉身的觀點來看，聖父就在聖子之中，聖子也就是聖父，透過存有肉身化的過程，兩者再也無法區分彼此。如此一來，我們就必須反問這個四大類原理中的「混合」一個問題：在這有限之人所居的物理世界中，有可能存在著沒有理型的事物嗎？這世界上能有一種混合物不同時具備有限與無限的特質嗎？答案非常明顯，這是不可能的。我們在解釋語言現象中的「遁入邏各斯」時已經提到：對於有限之人而言，我們對世界的認識途徑只有一種：語言。我們不可能直接凝視真理的太陽。因此，對於這個以有限性的存有者所共居的物理世界來說也是如此，事物當中也不獨自存在著純粹的有限或無限。誠如伽利略 (Galileo Galilei, 1564-1642) 想在自然狀態（而非嚴密控制各項變因的環境）當中驗證他的自由落體理論，勢必受到許多要素的干擾，風向、摩擦力等等。因此，有限與無限的關係、或者理型與事物的關係也是如此，純粹完美的原理雖然隱藏於我們的環境中作用著，但絕不可能與非純粹的事物分離。因此，一切結合了確定性的尺度與不確定性的宇宙萬物，也向指出了「混合」的此一原理，實際上已經超出思維的純粹領域，進入了物理世界的實存狀態中。

最後，作為混合的原則，同時也是四大類原理中的最後一項：「原因」。(Philebus: 27c) 依據蘇格拉底的推論：創造者作為創造的原因，創造物則是由創造者引發創造活動所產生的結果，所以創造者與創造出來的東西必定不會是同一者，而且作為起因的一方必定會優先於結果。因此，當有限與無限依據某種原因被混合成為第三類的混合物時，這個混合的起因必定不在這三類（有限、無限與混合）中，而是屬於它們以外的另一類東西。(Philebus: 27ab) 那麼，既作為混合的原則與原因，又與有限與無限不同類的東西是什麼？在《菲力帕斯》當中，蘇格拉底認為構成世界的原因有兩種可能：一個是具有理智的秩序，第二種是非理智盲目的力量。然而，當我們觀察我們身處的物理世界，看見天體依時公轉且自轉進而產生日之升落、月之盈缺、潮汐漲退，且感受到四季定時的循環。這一切顯然內在都具有一種尺度與原則。因此我們可以推測出宇宙的運作原因來自於理智。理智是一切生命整體的可能條件，它向我們指出了宇宙的本質就是在恰當的比例下所誕生的生命；萬物規律都在理智的支配之下各得其所。同時，理智也內在於萬物當中，作為一種運動原則 (arche kineseos; principle of motion)，使這些萬物憑著自己的意志而活著且運動，並且皆展現出它們共同的願望：有機地構成那個作為存有的「一」 (as one)。

(PDE: 147-8) 另一方面，我們的身體與靈魂也是宇宙的一部份，並且由宇宙掌管著它的生滅。因此，蘇格拉底認為：人也源自於宇宙，且在結構上人與宇宙也是相似的元素。那麼我們所擁有的身體與理性，應該也跟宇宙一樣，具有一種理智的秩序：一種（靈魂的）「理智」，以和諧與均衡為尺度與原則，引導著所有作為「混合」的萬物，構成一切生命當中的合理性 (Sophia; reasonableness)，也就是善。(PDE: 147, *Philebus*: 28e-30e)

因此，高達美指出，若善就等於混合物的存有之原因，那麼善就是混合的理型。如此一來，本來在《理想國》或《饗宴》(*Symposium*) 當中被理解為「超越一切存有」的純粹的美與善，就有了不同的定義：它構成了混合者，使我們得以在具體的事物當中看見它。且這種可見的「善」被三種狀態所共同表現出來：美、均衡 (symmetry) 或合度性 (measureness)、真理。就像音樂當中數字的關係構成了樂曲的和諧，或者特定的字母排列構成了整個文本的意義，整個宇宙也在善的原則之下，構成一個具有和諧秩序的有機體。這使得宇宙的生命不再只是無限而盲目的創生，而是作為均衡的尺度持續地參與在整體的創生中，並且構成宇宙秩序的理智或者無遮蔽性（也就是真理）。這種秩序與均衡的可見性/澄明性 (alētheia，也就是揭曉真理)，就被稱為「美」。(IG: 115, 117)

也因為善以這種方式存在於混合物當中，因此我們要特別注意的是，高達美對這四大類原理的評語是：蘇格拉底在「理智」與「快樂」要如何構成人的善的主題上，「狡猾地」提出了四大類的原理。為什麼說他是狡猾的呢？因為蘇格拉底提出這四大類原理的目的是為了證明理智優先於快樂。(IG: 108) 然而根據前述，我們舉目所見的一切，沒有任何一個事物不是同時既屬於有限也屬於無限的。也就是說，就像我們曾在高達美對理型數論的「分離」所提到的：一切概念上的對立與矛盾都是思考層面上的區分，但對於存有來說，這些對立本來就是共屬於同一者的不同面向。同理，有限與無限的區分實際上也只是對於同一個對象在抽象思維上的不同視角。四大類原理的混合狀態既然涵蓋萬物，那麼實際上也同時適用於人身上。因此，（蘇格拉底狡猾之處就在於此）問題其實不在於快樂與理智何者更優越，而是從實存的角度來看，我們也是一個混合物，混合著有限與無限、理智與追求快樂之欲望的人。理智與追求快樂的欲望兩者其實是生命的一體兩面。因此，縱使在這分析當中顯示理智優越於快樂，實質上，人的真正的善與幸福仍必須仰賴這兩者的共同合作才得以達成。

此外，在這段分析中，高達美也指出：蘇格拉底雖然已經宣告普羅塔庫在這場討論中的原先的主張已經落敗，但普羅塔庫卻依然熱心地催促蘇格拉底繼續進一步分析快樂的內容。此處所描寫的普羅塔庫似乎態度轉變得相當突然，但這並非因為普羅塔庫認為自己能在接下來的討論中成功反駁蘇格拉底。相反地，普羅塔庫已經被蘇格拉底所提出的這個四大類原理所吸引，從對辯論的勝負之興趣轉向對他們所討論的事物（也就是人的善究竟在何處）感到好奇，主動地參與了這場差異化的辯證法。也就是說，這個轉折暗示了我們，藉由語言的邏各斯從思考化為言說或表述的外顯過程，更細緻地分辨概念中所包含的內容差異，對每一個自稱符合善的「快樂」進行辯證法的差異化 (differentiate)。如此我們才能在多樣性與變化的情境中，一如從洞穴之喻中從地表返回洞穴中的人，藉由辯證法的區分去觀看事物，找出每個人屬於他自身與其處境的善。同時，在這樣的善中就隱藏著「自我認識」的知識。如一面鏡子般向我們映照出我們自身，讓我們踏上自我認識的道路。(PDE: 109, 150)⁷⁹這就是普羅塔庫所說的「我認為，對一個有智慧的人而言，最好的事情就是知曉一切，次好就是不該繼續對自己有所誤解 (be mistaken about oneself)。」(Philebus: 19c)

另一方面，也正因為人與萬物一樣皆屬於混合物。所以實際上來自感官經驗世界的快樂與痛苦，就像語言作為第二航道，它們對於作為無限者的神靈來說都是不需要的，而是屬於凡人如我們才會需要且才會擁有的能力。(Philebus: 33c) 因此，所謂屬於人的善就不可能只思考理智的部分，也必須在快樂與痛苦的討論中才能獲得釐清。所以，蘇格拉底從身體與心靈兩個層面出發，去思考「快樂」跟與其反面的痛苦從何而來，首先，從身體的層面來看。純粹的身體快樂發生在身體的自然狀態失去平衡後，其不平衡與需求被恢復或滿足的時候。像是缺乏水分導致的口渴就產生了痛苦，獲得水分解渴的時候就會感到快樂。或者氣候過於炎熱或寒冷，透過降溫或保暖，使身體恢復適中的體溫時就會讓人感到快樂。在這樣的現象中，快樂與痛苦實際上作為同一個身體狀態的一體兩面：假設是口渴已經解除，處於平衡且滿足的自然狀態下，若持續不斷喝更多的水，不僅不會感覺更快樂，反而會覺得痛苦。也就是說，身體的快樂與痛苦兩者都不是獨立的存在性質，相反地它們只是身體缺乏平衡的表現，展現出的只是身體自然狀態的一部分而已。(PDE: 151, Philebus: 33b)⁸⁰

⁷⁹ 史密斯就曾指出 *logos* 實際上就是一種 *dēloma*，也就是某物獲得澄清。(Smith 1991: 29)

⁸⁰ 然而，這三個概念的區分並非毫無問題。亞里斯多德就曾批評這種區分的不正確：記憶並非我們持續惦記著那個被保存的某物，而是我們確實曾記得我們所感知那個事物，且只有再次發現這個事物本身，我們才能再次保有它。因此，不管有沒有保留當下所感受的東西，回憶、遺

根據這段分析，我們可以發現：既然欲望跟理智都來自於靈魂，那麼我們就不是與我們自身的衝動與理智保持客觀的距離，用一種像工匠挑選材料的方式，去思考屬於人的至善要混合多少比例的快樂與理智。相反地，它們兩者都是人的生命整體的抽象層面，它們就是生命，我們**就是**理智與欲望。在此，柏拉圖將自我認識隱藏在這兩個抽象的對立與衝突之間，暗示了我們：唯有快樂與認知的同時參與，才能展現出人生中最值得追求的那唯一的知識，也就是屬於人的善。(IG: 111)

那麼，靈魂的快樂又是什麼？蘇格拉底認為，靈魂的快樂來自於欲望。然而從來沒有經歷的事情，就不會明白當下身體需要補充什麼或者該如何恢復平衡。因此，我們必定是透過喚醒過去的記憶後，透過回憶 (mnēmē; remembrance) 找到答案，才能明白欲求的對象。換言之，記憶將我們的衝動透過回憶導向可能的對象。因此，一切衝動與欲望 (epithymia; desires)⁸¹ 都是來自於此在的靈魂。(Philebus: 34d-35d)⁸² 而欲望與衝動的滿足能否獲得快樂，就要端看它們所追尋的對象。靈魂在期待快樂時就感到快樂，在期待痛苦時則感到痛苦煎熬。可是如果我們誤判事實，從錯誤的對象中期盼獲得快樂或滿足，那麼結果還是會痛苦與不幸。也就是說，靈魂的快樂與痛苦與期待的目光是否正確地看見事物當中的真理之光有關。追求虛假的快樂，最終只會帶來痛苦。相反地，若是能正確判斷當下所遭逢的對象是否值得欲求，就能帶領我們朝向真正的快樂與幸福的生活。(Philebus: 31b, 36a-38a, 39c-40c, PDE: 152-3)

在這裡，高達美將此在的存有論分析用於詮釋這套靈魂的二分理論當中。高達美認為，用此在的存有論分析來說，藉由回憶讓我們得以明白可能的欲求

忘跟記憶這三者原則上沒有結構上根本性的差異。(Philebus: 33d-34c, PDE: 155-6) 確實，我們從記憶的整個結構來看，回憶與遺忘實際上也是這個結構的一部分，換言之不過是記憶的不同型態之一。照理說，不需要額外區分出三者的差異。

⁸¹ 跟前述靈魂中的欲望在英譯上不同的是此處使用的是複數，暗示著靈魂的欲望作為欲望的總類與源頭存在。

⁸² 對於身體的欲望，蘇格拉底有一個弔詭的主張：不存在著身體的欲望，只存在著靈魂的欲望。(Philebus: 35d) 可是我們前述已經提過飢餓與口渴這些生理需求是身體失去平衡、等待補充的表現，因此身體的快樂與痛苦呈現出同一個軀體狀態之兩極。到了這裡卻忽然話鋒一轉，說一切的欲望與衝動都應以靈魂為源頭。雖然能明白此處推論最主要的目的是為了將問題從身體的快樂（或痛苦）導向靈魂特有的快樂（或痛苦），這確實是個有疑問的斷言。因為像是在此舉例的口渴或飢餓等基本生理需求，不同於其他跟生理需求無關的欲望，像是想獲得某個與生存無關的物品、獲得地位或名聲等等。生理欲求主要是因為身體不平衡的程度嚴重到引起了靈魂的注意。因此，就算靈魂對此不具備記憶，不明白自己應該補充什麼，欲望也沒有因此消失。極端地來說，一個即將脫水而死的人，就算失去意識，生理的欲望仍然持續存在著，若再不適當地補充水分，仍會導致死亡。換言之，生理欲望似乎還是發生在靈魂的欲求之前。所以，或許我們應當將修正蘇格拉底的說法，將欲望產生的來源與跟欲望指向的對象分開思考：也就是說，並非一切的欲望與衝動都來自靈魂，而是有些生理的欲望仍是來自身體。但是一切欲望與衝動的「意向」確實來自靈魂的記憶。

對象，其實是此在以他過去的經驗為基礎，在他的周遭進行環視，尋找那個可以滿足我們需求（能作為什麼）的事物。同時當他確定了欲求的對象後，藉由欲望對未來的投射，就揭示了此在的存有論結構中的「超前 (fore-)」的特質，也就是對即將到來的東西（獲得快樂或痛苦）所有預期。然而，這個預期的特質其實是作為一種快樂與痛苦的不確定的混合：因為它不是將這兩種感受混合在一起，相反地它只是在這兩種感覺之間游移。例如我們預期某個當下缺少的東西，但是期待某件快樂的事情時，縱使當下沒有那個東西，我們也會充滿希望並感到快樂。在此過程中，痛苦就被遮蔽了。反之，若我們預期某件痛苦的事，我們就會感到擔憂、恐懼或絕望，因此感到痛苦。縱使現在那個讓人痛苦的事物尚未來臨，快樂在此痛苦的牽掛中就已經被遮蔽了。雖然這兩種關於快樂與痛苦的預期，在當下都沒有真假可言（因為都尚未實際存在），也不像一般的感官享受那樣具有立即直接的給予性，但在預期中的快樂與痛苦，對此在來說，在當下來說都是一樣真實的。(PDE: 161-3)

同時，在每一個向未來的籌畫中，此在藉由預期的揭露與發現 (Entdeckendsein; discovering)，在將某物當作什麼 (as something) 的過程中也遭逢了世界。也就是說，此在所感受到愉悅並不只是一種主觀的感覺，同時是一種釐清世界的方式；對高達美來說，明白什麼對我們而言是快樂或痛苦的這件事情，本身具備一種情態性。(PDE: 164) 這是什麼意思呢？前述我們提過另一個與前結構共同構成理解活動的實存結構稱之為情態性。情態性的意思就是此在作為在世存有，他總是有意識或者無意識地深受周遭環境所影響。就像身處在陰暗毫無光線的空間當中，人會不自主地感到倦怠或抑鬱。也就是說，此在不僅是對於周遭具有一種意義的前掌握，同時他也總是不自覺地試著將自己融入、適應，乃至與他所遭逢的事物與環境互相協調的實存。這種情態上的對世界的理解實際上構成了情緒的根源，同時它也暗示著此在已經是根植在它的處境當中不曾離開。因此，在世存有的此在透過遭逢事物所得到的自我理解，也始終都是帶有情態，乃至會產生某種情緒的自我理解。這也同時暗示著屬於人的善也必然是帶有某種情態。這種情態性藉由「此在發現自己對什麼感到快樂/痛苦」來參與他對自己的存有之理解與定義。(Philebus: 32c, PDE: 161-3)

情態性的理解跟善有什麼關係呢？就像宇宙的創生藉由均衡的尺度得以成為存有的真理，要實現屬於人的善就必須讓理智的尺度在無限的衝動與欲望中進行辯證，從而獲得正確的自我認識。然而，如果單單只談論理智或理智對衝動與欲望的控制，就會落入像費亞傑克所批評的理性中心的獨斷思想中。但高達美在這裡之所以提到痛苦與快樂的認識本身就是一種情態性，事實上就是在

提醒我們不應該將這種自我認識只當成是一種理智上的分辨，它也應該與情態性有關。情態性作為在世存有的特徵，它構成了每個個體的獨特性。比方同一段優美的鋼琴曲，依據每個人不同的情態，就會得出不同的詮釋，失戀的人聽來可能會覺得悲傷苦悶、下班後的人覺得療癒放鬆、甚至有人可能想起恐怖片配樂而感覺害怕。

在此，作為宇宙整體的秩序之善，也就是「One」，它其實是從兩個不同的方面共同實踐在此在當下的處境與他的生命中：第一、在《費德羅》裡關於「愛」的神話當中提到，我們的靈魂在前世曾住在諸神的世界當中，與祂們一同見過純粹的美。因此，當我們落入人間之後，藉由對美的記憶，可以在作為美之摹本的事物當中，看見那個閃耀著光芒的理型，並且激發我們對崇高者的熱情與渴望。(Phaedrus: 249e, 250a, 251ab, IG: 116) 這種對於美與均衡的感性能力就須要借助情態性的洞察，去斟酌在每一個當下的處境中如何才能實現最為和諧與優美的理想狀態。就像高達美曾說過的：「詩意的陳述是思辨的，因為它既不是反映一個現存的實在，也不是在本質的秩序中重現類的呈現，而是在詩意的創造的想像媒介中，表現為一個新世界的全新呈現。」(TM: 466) 另一方面，誠如柏拉圖為了挽救詩歌的傳統不受虛假的辯證法扭曲，為了不受虛假的快樂所欺騙，我們也需要智性上的辯證法。透過差異化，在作為變動者的萬物當中，看出那個不變的存有，並且去抉擇最具恰當性與合度性的事物。雖然高達美曾認為，《菲力帕斯》對於正確的生命之討論並不是一條通往對善之理解的真正道路，它只是讓我們學會了言說跟書寫。然而，他隨後又補充：實踐善的辯證法跟語言的辯證法是有共同點的；亦即它們都是對於「一」的區分。在這種區分中，它們共同地展現出一種幾乎近似理型 (eidetic-ideal) 的、確定的多樣性。(IG: 119)

也就是說，藉由對美的渴望以及對理智的追尋，揭示了人類的生命是一種我思 (eo ipso) 的辯證法，它既是一也同時是多。它經常是它自身，但有時也會因為參與不同的情境而與自身分離。就像在語言的邏各斯當中，存在著數字與數字之間的不確定性；善的實踐也是如此。它沒有一套公式或像是調配化學溶液那樣，去保證你依照這個比例調製或照著指示去做⁸³，一切都必然成為善。你必須依據個人的情態與處境，不斷地對於善的生活進行普遍性的描繪才能被實現。因此，任何的行為都擺盪在未確定與被確定之間不斷地循環。因此，辯

⁸³ 一開始蘇格拉底確實是以一種彷彿我們可以計算出混合的比例的方式開啟這段討論，但事實證明，當善的理型遍佈於萬物之中，與萬物不可分的同時，我們內在的理智與衝動也是密不可分的，且難以計量的。

證法並非一種技術（像是辯士學派所操弄的），相反地它是一種與我們生命共在的無盡思考，它要求我們藉由無止盡的思考（同時也是一種自我對話）我們應該如何凝視著生命的理想性而活著。它就是一種言 (logos)，指引著我們在每個抉擇的時刻去選擇更正確的事物，朝向理想的行動 (ergon, deed)。(IG: 121-2) 因此，高達美補充道，這個辯證法還有另一個最可敬的名字：理智與智慧(nous and phronēsis)⁸⁴。(PDE: 202, 204)

如今，我們在這一長串的討論中可以發現：善的理型展現為一種在靈魂的各部分之間的和諧關係，同時也是一種在各種具體情境中斟酌與衡量之後所產生的合度性。由此，善的理型雖然存在於一切事物之中，但它就不再是超越一切存有者的實體、也不是專制的某種實際規範（一如我們在費亞傑克那裡看到的批評），它所表現的是一種部分與整體的動態循環之和諧關係。也就是說，在這種關係裡，人們運用他的理智，以辯證的方式逐項地去檢視、審思、抉擇那些即將參與的事物是否合於善的尺度、是否也合於對快樂的追尋，不斷思考如何在這些關係的衝突之間取得平衡。唯有不斷地追問自己：「什麼才是真正的善？」的自我對話中，我們才能在每一個事物中看出那個指向和諧與均衡的尺度（也就是邏各斯），並且在每一次的抉擇與實踐中，展現出這種屬於存有的恰到好處的比例之美，讓善的理型在我們的實存當中具體化、誕生在一言一行之中。也就是高達美所說的：「存有即是語言，亦即自我表現。」(TM: 481)。

⁸⁴ 在前面註 60 曾提到高達美曾將 phronēsis 代替 nous 使用，在這裡理由就更加清楚了：從邏各斯的角度來看，這兩者顯然是一體兩面的存在，宇宙的邏各斯被稱為理智，而人的邏各斯則是智慧。因此，在此將這種純粹的理智依然稱為理智，而人的理智則改稱為智慧 (phronēsis)。

四、小結

總結以上，回到本章一開始的問題：高達美的詮釋學指出語言中介的問題能在柏拉圖的美學中獲得解答，可是其中最核心的問題就是柏拉圖的理型論預設了一種超越存有者的形上學實體，且它象徵著最高的理性，從而貶低了人的語言以及藝術創作，乃至形而下的事物的價值。在這一點上，很顯然是與高達美的語言觀是直接衝突的。關於這些問題，高達美看出了一切的癥結都來自於對於理型的誤解才使得語言跟藝術還有我們的生活世界受到貶抑。因此，高達美藉由對柏拉圖《理想國》的再次詮釋，也就是對詩人與詩歌提出最激烈批判的地方，還原了柏拉圖所處的時代脈絡，並提醒我們柏拉圖對詩歌的批判並非基於「摹本與原型」的對立。因為我們從柏拉圖區分「創造」與「模仿」的方式可以看見：模仿受批評的理由不在於理型跟事物的完滿度不同，相反地，如果工匠按照椅子的理型做出椅子，使現實的椅子體現出椅子的理型本來具有的型態與精神，那就應該稱之為創造，而非模仿。從這一點而言，藝術與語言也應是如此：如果藝術與語言表達了存有真正的意義，那麼它們對理型的描繪也不該稱為模仿，而是一種真正的創造。用高達美的話來說，它就是善、美、真理的「道成肉身」。

可是，單只是駁斥柏拉圖對語言與藝術的貶抑是不夠的，摹本與原型這組對立概念的根源仍舊來自於柏拉圖的理型論本身的詮釋。因此，高達美轉向柏拉圖理型論當中被認為造成此對立的另一組概念，也就是對「分離與參與」進行解構。可是，如果我們對照第二章對於語詞的辯證法之說明就會發現：「分離與參與」並不只是對柏拉圖理型論的重新詮釋，同時也是對於語言的自然構成當中「一」與「不定之二」的存有論闡述。在經典或文本的詮釋中，最大的難題就是作品整體的意義與再詮釋的內容之間如何維持連貫性，卻又保持不斷創新的可能性。而這個問題也指向了一與多的這個的古老問題。

因此，為了克服高達美詮釋學中核心的難題：我們如何既不遺失經典的原意，但又能再無數的再詮釋當中獲得新的意義，而兩者的意義還能不相違背。還有我們如果不接受傳統詮釋中，將理型視為一個超越而獨立的實體，又該如何理解柏拉圖的「分離與參與」？最後，更重要的是將高達美的柏拉圖詮釋跟他的詮釋學相繫的關鍵：理念如何遁入邏各斯？這裡就涉及了理型之間的關係：一與不定之二當中的「分離與參與」。高達美指出「分離」此一方法在《對話錄》當中，被蘇格拉底應用在他與其他人的對話上，作為一種區分的辯證方式。也就是說，在一與多之間不能草率的被畫上等號，而是必須仔細地對

每個概念中實質的內容進行推敲跟分別，才能一步步接近更普遍的「一」當中實質的意涵。

不同於傳統認為「分離」發生在理型與事物之間，高達美認為在分離實際上所指的是理型與理型之間的區分，而非理型與事物上的絕對區分。就像白色跟黑色確實在概念上是互相衝突的例子，但是同一座雕像，透過不同的光線與濾鏡，兩者其實是能互相切換的。也就是說，在分離的辯證法當中，我們透過清楚地區分出可見的與可知的事物，同時，也揭示了數學與物理的距離。這讓我們明白看似在概念上對立的兩者，實際上僅是同一個存有者的不同面貌。而且分離也正是避免落入詭辯與錯誤詮釋的防線，它不僅拒絕了以共相的方式去簡化事物的多樣性，也抵抗了表現在可見事物的生成變化上所造成的矛盾與誤解。相對於分離作為理型的區分，參與則是表現為一種理型之間的結合關係，而這種關係具有一種數字總和的結構，換言之，所謂的一與不定之二的關係就展現在這個數字總和的公式當中：每個理型就像無限數列中的數字單位，這些數字各自作為一個代表確定性的「一」，與另一個代表不特定的「一」共同構成了一個整體的意義，也就是數字總和。在數字總和的構成中，「一」始終像是作為一條數學的公式，它或許是加總、相乘或相除。它以一種可能的關係性潛藏在事物當中，決定了將可能由哪些理型去參與那個即將相加的數字總和。因此，在「多」當中的「不定之二」指的就是，並非任何理型都可以恣意加入這個組合，相反地一切組合的可能性都必須仰賴事物自身的脈絡。這也暗示了我們任何文本的詮釋雖然可能加入任何新的元素，但最終都必須跟事物自身（也就是文本）相容，才能被視為一個具創造性又有效的文本詮釋，並非任何斷章取義都能達成一個有效的詮釋。

同時，這些不確定的要素對應了語言當中那些不成文又難以說明理由的使用方式為何始終存在，也因此自然構成的語言不可能成為那種一個語詞對應一個事物、精確又清晰但又意義單薄的符號。因為我們的日常存在著許多溢出該語言的文法之外的現象，而這些現象始終要求一種說明。這種要求，透過在世存有的我們，在語言當中孕育出了那些恰好能傳遞這些現象意義的語詞與用法，縱使它們或許有時不符合該語言原先傳統的文法，但它們仍可有效地傳遞，並且向我們表達從未被發現過的意義多樣性。藉由不定之二的特性，高達美避免了落入相對主義的危險，同時也保障了詮釋的創新與自由。

到這裡，或許我們會以為高達美所談的都是一種抽象思考上的關係。可是，他對柏拉圖的詮釋所企圖指出來的並不只是理型的結果與思考（內在邏各斯）與言說或文字（外在邏各斯）之間的密切關係。高達美的柏拉圖詮釋最核

心的關懷就在《菲力帕斯》對屬於人的善之討論中，這個著眼點暗示了我們他談的那些一與不定之二、語言的辯證法都不能被當成一種抽象的玄思，或者外於這個物理世界的東西。相反地，透過蘇格拉底所提出的四大類原則當中，我們可以發現「有限」與「無限」、確定性與不確定性，對應著一與不定之二的結構，而「混合」與「原因」將我們的目光帶回到我們生活的世界當中。簡言之，那不僅是語言當中的邏各斯結構，同時也是一切萬物的結構，更重要的是那也是我們自身思維的結構。作為在世存有，我們始終都與存有同在，就像自然地被語言的世界所包圍，然後學會自己的母語一樣。藏在萬物當中、作為美的均衡與尺度，隨著原本就是混合物的世界，遍佈在我們的生活當中。在我們每一次遭逢事物的當下，作為「最耀眼且最令人喜愛的東西」(Phaedrus: 250d)吸引我們的目光，成為我們心中的那個最高的理念。



第四章、結論：高達美與柏拉圖的對話

總結全文，雖然傳統的詮釋上將高達美視為海德格的詮釋者，彷彿兩者的繼承關係明確無疑，然而，在高達美對柏拉圖的詮釋當中，我們可以發現高達美雖然挪用了大量的海德格存有論分析作為他詮釋學的立論核心，但以這個核心向外發展的理論中，卻展現出他自己對語言以及西洋哲學史的另一套想法：相較於海德格後期發展詩意的語言、放棄詮釋的循環，強調清空自己，並且仔細地傾聽存有的訴說，傾向於被動且更直觀的語言。高達美則專注在有限之人與無限的存有之間的動態互動如何成立，也因為這兩者的差異，在遁入邏各斯之過程中的語言中介就顯得格外重要。另一方面，在希臘哲學史的詮釋中，海德格將柏拉圖定位成開啟第一個存有遺忘的哲學家，這樣的歷史詮釋顯然也未能讓高達美接受。甚至，為了解決在海德格思想中也未能解釋的存有如何將意義傳遞給人，並且化為語言，也就是「一與多」的問題，促使高達美將語言中介的問題轉向柏拉圖的「遁入邏各斯」，去尋找中介兩者對話的語言究竟要如何成立的問題。(TM: 428)

以此為起點，高達美透過重新詮釋理型論，把柏拉圖的思想再次引入他的語言存有論的結構當中。此舉使得原先被海德格解釋成遺忘存有的理型論，變成了再次喚回意義與符號對立之前的源初真理性的可能途徑。這個做法雖然修正了海德格對柏拉圖乃至形上學的負面評價，說明了所有的哲學思考都不可能脫離存有而產生，而是始終都緊貼著我們的生命與思考，不斷對話與創生的結果。因此，作為它們的讀者的工作反而是在這些經典文獻的解讀中，找回潛藏在其文字中存有的生命之光。換言之，高達美的詮釋不僅證明柏拉圖不是一個遺忘存有的哲學家，與海德格評語正好相反地，柏拉圖不只洞察到語言對有限之人的必要性，同時也向我們指出存有透過作為均衡的關係之邏各斯，成為一個萬物與我們共享的中介（尺度），並且在萬物之中閃耀著美的光芒，召喚著我們透過情態性的感受與語言的辯證法之間的合作去發現它。同時，善的理型遍佈於萬物的這個觀點，也暗示著我們必須在每個具體情境下，持續凝視著最高的理念，藉由不斷地自我對話，才得以超越自身的有限性、實現我們內在的存有可能，也就是屬於人的善。

然而，當我們再一次回顧且思考這個援引柏拉圖的過程，確實不是完全毫無爭議的。高達美藉由重新解構了傳統理型論中理型超越且獨立於萬物的形象，重新將它定義為一與不定之二的型態內在於萬物當中。此舉雖然解決了傳統柏拉圖詮釋所造成的「原型與摹本」的對立，使得他的思想與柏拉圖之間兩

個最大的衝突點，也就是語言與藝術的真理性得到平反。可是，這個策略也讓他的語言觀趨近柏拉圖理型論背後所預設的數學基礎，也就是理型數論。如此一來，語言中的語詞不僅等同於理型，也等同於數字。可是我們在《克拉底魯斯》的約定主義與語言相似論當中，約定論主張語言（名稱）與事物的本質無關，只是作為一種約定俗成的符號時，就曾提過數字為例。而且高達美自己在《真理與方法》也強調語言跟事物的真理關聯性不可被取消，而且反對兩者像在數列中被安置好的數字那般的對應關係。(TM: 415-6) 這樣看起來就會顯得高達美有點自相矛盾。關於這一點，我們在前述的二手文獻回顧中，也曾看到類似的憂慮。

然而，經過全文的探討，筆者認為，當高達美批評語詞不能等同於數字時，他所批評的並不是語詞不能跟數字有任何關連，而是在批評將數字視為一種單一真理的精確性，以及數字與數列之間不可動搖的對應關係。對高達美來說，語詞確實掌握了事物最完滿的精神，這一點就像數字完整地掌握了作為數量的單位本身。但這不表示數字就是語言的「全部」。那些數字也只是表示了數量的意義「一」，其內涵卻可以包含它所指涉的一切對象（一艘船、一隻羊、一塊石頭、一棵樹等等）。也就是說，數字掌握的或許是事物在量（數量、重量）上面的形式，但與此形式不可分，且決定它的個體特殊性的質料，仍是屬於這個語詞或數字當中，另一個不定且能被我們依據不同的詮釋學處境自由運用的部分。所以語詞確實不是數字，但語詞的精神也可以是數字。就像「一切的傳統文獻確實都有矛盾，它既是同一也是差異，這些矛盾使得一切的詮釋事實上都是思辨的。」(TM: 468)

由此，當我們再去思考戴維森對高達美的共同語言之批判：他認為藉由柏拉圖的《對話錄》去談對話中的共同理解是不合理的挪用，因為柏拉圖提供的例子只是對話雙方在互相確認彼此對同一個語詞定義是否相同的活動，而非真正的對話。(Davidson 1997: 261-2) 透過我們對高達美的柏拉圖詮釋之討論就會發現：對高達美來說，《對話錄》到底像不像一個真正的對話實際上根本是無關緊要的。因為他在詮釋這個文本時也並不力求在裡面找到什麼可供範本的對話。相反地，如果我們將詮釋或對話的定義視為一種（不論是內在或外在）邏各斯的辯證，那麼高達美在《對話錄》當中所看到的就不是在「示範一個真正的對話」，而是藉由未知與已知之間的循環當中試圖去釐清事物本身，由此才能看見事物的理型如何在對話的問答中逐漸地被揭露的過程。因此，這種釐清過程並不是最後像為一則試卷上的問題填上答案那樣的單調活動，而是藉由談論這個事物的內容，我們逐漸地找到更多與它有關的、可能會相互矛盾的事

物。在這些矛盾與相符的事物之關係中，看見它們揭示對話主題的不同面向。而且最重要的是，這並不表示那些從這場對話中被排除的部分就是不重要的意見（戴維森顯然是忽略了這一點）。誠如高達美所說：「對任何傳統的挪用都是一種歷史性的差異，但這不表示任何挪用都是不完美的理解；相反地，每一者都是關於事物自身的『一面』的經驗。」(TM: 468) 也就是說，這些被否定的意見事實上也藉由對話的過程，早已被涵蓋在這共同理解的活動當中，作為這個存有意義的整體而共同定義了被討論的事物。因此，高達美是正確的，事物的自身確實正是共同理解與使理解誕生的核心，也是我們的「共同語言」。

不過，這個「共同語言」在高達美將「善」的理型與「尺度」、「均衡」相繫之後，也產生了一些倫理學上的疑慮：如果說善作為一種與數字有關的尺度或比例，且同時又是理智或理性，是否代表高達美內心裡預設了一套如數字般理性且絕對的客觀道德基準，去排斥那些在理性之外的欲望與衝動？當善內在於所有的萬物時，是否表示高達美認為世界上有一條普遍且合理性的規則等著我們去遵守？這個疑慮很顯然在我們談到快樂與理智如何構成人的善時就已經解開了這層疑慮：我們既具有理智也具有欲望與衝動。從來沒有一種幸福的人生是只有理智而抹滅一切欲望或者只追求快樂而徹底拋棄。再者，我們應該這樣問：為什麼每個人所懷抱的理型（或者理念、理性）必定會是人人一致的善呢？當高達美試著將善之理型詮釋成內化於人與萬物當中的理念時，就已經說明了善的理型在化為存有時，就已經接納了個體性的差異：就像大自然的和諧事實上也表現為食物鏈的平衡，你不能說對羊來說吃草才是善的，對獅子來說也應該如此。對人來說也是，我們也不會說不論年齡大小、體重高矮瘦胖都只有一種分量或種類的飲食才能導向健康（表現為身體的均衡）。因此，在美德上也是如此，所謂的善與和諧的基準當然也不是固定的。因為它總是涉及時空與文化的差異才能決定，這種條件的不確定性本來就存在於我們的生活中，因此因地制宜不能被等同於毫無基準的相對主義；相反地執著於某種固定的善行（或概念），反而會流於獨斷，使真正的善與我們的生活世界遠離。

同理，當高達美說：美跟（數字的）尺度有關時，並不是指唯有具備數字的尺度或比例的事物才是美。如果我們因為看到高達美提到「美」跟「尺度或比例」有關聯，就認為他只選擇了具有確定性的部分，這就忽略了高達美為什麼要去討論柏拉圖的四大類原理的用心之處：存有整體本來就具有一種和諧之美。因此，誠如「善」的理型只能由萬物的和諧與人的自我認識所展現；

「美」的理型也從來都不是單獨地存在世界上，而始終是透過美的事物向我們展示。先有了存有的美，我們才會在事物當中看見「尺度」，發現可以用尺度

與數字的方式去思量或衡量它，找到一種美的可能的形式，但這絕非「美」的唯一形式。最明顯的例子就是藝術上的黃金比例，雖然科學家們發現擁有黃金比例的圖像具有美的特質，但是能讓我們感受到美的事物難道全都符合這個比例嗎？顯然不盡然如此。我們只能說美的事物確實跟幾何或比例有關，但真正使美的事物成為美的要素仍存在著更多的可能性。

最後，我們必須面對另一個關於高達美在這詮釋中的歷史定位問題：高達美究竟是不是一個柏拉圖主義者？還有，高達美的柏拉圖詮釋是否是為了還原柏拉圖才進行的詮釋？顯然不是。高達美自己在《柏拉圖的辯證倫理學》的第二版序言也曾提到：他感覺在這些研究中，感覺自己像是柏拉圖的第一個讀者般，在古老的《對話錄》當中尋找全新的、接近事物自身的方式。換言之，我們必須讓柏拉圖的《對話錄》引導我們邁向事物的事實性，而非將它們視為重建柏拉圖理論的材料。就像高達美也承認他的柏拉圖詮釋最終未能獲得一個整體性的圖像，尤其是關於它與《蒂邁歐斯》的關係，也就是作為倫理學主題的《對話錄》與關於物理學探討的《對話錄》之間的一致性。(PDE: xxxii) 也就是《蒂邁歐斯》曾提到、對理型內在論而言最大的衝突：那些理型擁有恆常不變、不滅的形式，它們不被帶入任何事物中，也無法從任何地方感知它們。

(*Timaeus*: 52a)

換言之，高達美自始至終都不是柏拉圖主義者，相反地，他站在現象學的基礎上，去思考柏拉圖的學說中有那些元素能幫助他更完整地表述有關人與存有的動態關係，並且解開在海德格那裡也未能詳述的、關於存有如何進入語言（遁入邏各斯）的問題。基於相同的態度，高達美也不是毫無疑慮、盲目地跟隨、複述海德格的學說。誠如克里斯多福⁸⁵所言，我們可以在他們兩人對於語言的間接與直接的主張分歧上看出高達美有意對抗海德格在《存有與時間》之後的走向。同時，也誠如史密斯所言，海德格並未如高達美那麼關注實踐 (*praxis*) 的層面，而是較偏重於理論 (*theōria*)。相反地，高達美在柏拉圖的研究中，發現了實踐的邏各斯跟理論的邏各斯之間的一致性，將海德格對存有的思考轉換並且連結到實踐活動上。(IG: 167)

因此，綜觀高達美對柏拉圖的詮釋與他的詮釋學，可以看見那個繼承自海德格的存有論分析之重量，同時在其中也掙扎著他對柏拉圖的偏愛。高達美最終是以海德格的方式背離了海德格：因為就像高達美在自己的哲學詮釋學裡所說的，詮釋總是既相同又不同。就像他受教於海德格，但他也並非只是海德格

⁸⁵ 同時也是《柏拉圖與亞里斯多德的哲學中的善觀念》的譯者。

的弟子，他同時也帶著他自身的關懷，去參與整個名為西洋哲學史的這段漫長且深刻的對話。



參考書目

英文

- Aristotle. 2012. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trans. by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago: University Of Chicago Press.
- Bernasconi, Robert. 1989. "Heidegger's Destruction of Phronēsis". *The Southern Journal of Philosophy*. 18 : 127-147.
- Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas D., "Plato (427—347 B.C.E.)," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>, 20210225.
- Ferber, Rafael and Damschen, Gregor. 2015. "Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6,509b8–10)". ed. by Debra Nails and Harold Tarrant. *Second sailing: alternative perspectives on Plato*. 197-203. Espoo: Societas Scientiarum Fennica.
- Ferber, Rafael. 2019. "Deuteros Plous, the immortality of the soul and the ontological argument for the existence of God". ed. by Francisco Bravo, Gabriele Cornelli, Thomas M. Robinson. *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. 221-230. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Cales, Kevin Ray. 2017. *Founder Metaphysics or ontological Dialectician: Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer on Plato*. Carbondale: M. A. Southern Illinois University.
- Coltman, Rodney Read. 1998. *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*. New York: State University of New York.
- Dancy, R. M., 2004. *Plato's Introduction of Forms*, New York: Cambridge University Prss.
- Davey, Nicholas, "Gadamer's Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer-aesthetics/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer-aesthetics/).
- Davidson, Donald. 1997. *Truth, Language and History*, New York: Oxford University Press.
- Dostal, Robert J. ed., 2002. *The Cambridge Companion to Gadamer*, London:

Cambridge University Press.

- Dottori, Riccardo. 2009. "The Concept of Phronēsis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutics Philosophy". *Ethics & Politics*. 11 : 301-310.
- Fortin, Ernest L. 1984 "Gadamer on Strauss". *Interpretation*. USA: Interpretation. 12: 10.
- Fuyarchuk, Andrew. 2010. *Gadamer's path to Plato*. Eugene: Wipf & Stock.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Trans. by David E. Linge. Berkeley: University of California Press.
- . 1980. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Trans. by P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- . 1983. "Plato's Parmenides and its Influence". *Dionysius*. Halifax: Dalhousie University. 7: 3-16.
- . 1985. "Religion and Religiosity in Socrates". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 1: 53-75.
- . 1986. *The Idea of The Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. by P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- . 1987. *Philosophical Apprenticeships*. Trans. by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT Press.
- . 1991. *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus*. Trans. by Robert M. Wallace. New Haven & London: Yale University Press.
- . 1993. *Hermeneutik II : Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. c. B. Mohr.
- . 1993. *Gesammelte Werke Band 8: Ästhetik und Poetik I : Kunst als Aussage*. Tübingen: J. c. B. Mohr.
- . 1994. *Heidegger's Ways*. Trans. by John W. Stanley. New York: State University of New York Press.
- . 1996. "Reflections on My Philosophical Journey". *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. ed. by Lewis Edwin Hahn. 3-63. Chicago: Open Court .
- . 1998. *The Beginning of philosophy*. New York: Continuum.
- . 2001. *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*. ed., And Trans. by Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press.

- . 2002. *The Beginning of Knowledge*. New York: Continuum.
- . 2004. *Truth and Method*. Trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
- . 2007. *The Gadamer Reader: A Bouquet of the later writings*. ed., by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press.
- Gill, Christopher and Renaud, Francois ed., 2010. *Hermeneutic philosophy and Plato : Gadamer's response to the Philebus*. Germany: Academia Verlag.
- Grondin, Jean. 1995. *University of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press.
- . 2003. *Hans-Georg Gadamer: A Biography*. New Haven Conn. : Yale University Press.
- . Trans. by Kathryn Plant. 2003. *The Philosophy of Gadamer*. Chesham : Acumen.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Philosophical-political Profiles*. Cambridge: The MIT Press.
- Heidegger, Martin. 1971. *Poetry, Language, Thought*. Trans. by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers.
- . 1971. *On the Way To Language*. Trans. by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row Publishers.
- . 1991. *Nietzsche: Vols. 3 and 4*. Trans. by David Farrell Krell. New York: Harper & Row Publishers.
- . 1996. *Being and Time*. Trans. by Joan Stambaugh. New York: State University of New York.
- . 1998. *Pathmarks*. ed. by William McNeill. New York: Cambridge University Press.
- Hillar, Marian. 2012. *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. New York: Cambridge University Press.
- Hogan, P. 2002. "Learning as Leavetaking and Homecoming". ed. by Peters, M. *Heidegger, Education and Modernity*. Oxford: Rowman & Littlefield. 211-228.
- Hussey, Edward. "Epistemology and meaning in Heraclitus". 1982. *Language and Logos: Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. New York: Cambridge University Press.

- Lammi, Walter. 1991. "Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger". *Journal of the History of Ideas*. 52: 487-507.
- . 1997. "Hans-Georg Gadamer's Platonic Destruction of The Later Heidegger". *Philosophy Today*. 41: 394-404.
- Liu, Chung and Sui, Xiaodi. 2014. "Understanding the Platonic Dialogue from the Perspective of Gadamer's Hermeneutics". *Theory and Practice in Language Studies*. 4: 758-765.
- Mendell, Henry, "Aristotle and Mathematics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/aristotle-mathematics/>>.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- . 2000. Gadamer's recent work on language and philology: On "Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache". *Continental Philosophy Review*. 33: 381-393.
- Peters, Francis Edward. 1967. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Plato. 1997. *Plato: Complete Works*. ed. by John M. Cooper. Indiana: Hackett Publishing Company.
- Schmidt, Lawrence K. ed., 2000. *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham: Lexington Books.
- Scheinler, H. Ingrid. 2000. *Gadamer: Between Heidegger and Habermas*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Silverman, Hugh J. ed., 1991. *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge.
- Smith, P. Christopher. 1981. "Gadamer's Heideggerian interpretation". *Journal of the British Society for Phenomenology*. 12: 211-230.
- Trelawny-Cassity, Lewis, "Plato: The Academy", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>, 20201205.

日文

ハンスーガオルク・ガダマー, 2011, 斎藤 博、玉井 治、近藤 重明訳,

『哲学・芸術・言語—真理と方法のための小論集』，東京：未来社。

マルティン・ハイデガー，2011，桑木 務訳，『存在と時間』（全三冊），東京：岩波書店。

中文

汪文聖、洪世謙編，2011，《詮釋與實踐》，台北：政大出版社。

——，2016，〈從「源初理性」生成「源初語言」來談文化的再造——從海德格早期的討論出發來看〉，《哲學與文化》，43：5-25。

——，2019，《現象學作為一種實踐哲學：胡塞爾·海德格·鄂蘭的倫理、政治與宗教哲學》，台北：聯經出版社。

洪漢鼎，2017，〈伽達默爾論柏拉圖——一篇關於經典詮釋學的講演〉，《讀書》，2：71-81。

陳榮華，2001，〈海德格和高達美：對話與獨白〉，《台大哲學評論》，24：119-125。

陳榮華，2003，〈海德格與高達美哲學的提問（Fragen）與思考（Denken）〉，《臺大文史哲學報》，58：183-209。

——，2007，〈從語言的中介性談高達美的意義理論〉，《臺大文史哲學報》，66：153-178。

張鼎國，1997，〈海德格、高達美與希臘人〉，《哲學雜誌》，21：98-125。

——，2006，〈歷史、歷史意識與實效歷史〉，《揭諦》，11：185-216。

黃文宏，2001，〈海德格「轉向」(Kehre) 的一個詮釋——以真理問題為線索〉，《歐美研究》，31：287-323。

漢斯－格奧爾格·伽達默爾，洪漢鼎譯，2010，《真理與方法 II》，北京：商務印書館。

蔡偉鼎，1998，〈論圖畫的存有〉，《哲學與文化》，25：147-172。

——，1999，〈論高達美對語言問題之探討——從《克拉底魯斯》談現代語言概念〉，《現代哲學：理論與批判》，207-243。

——，2009，〈詮釋學之存有學轉向——海德格與高達美〉，《東吳哲學學報》20：51-89。