

羅遜的脈絡重整與高達美的視域融合

陳榮華*

摘 要

本文首先指出，無論羅遜（Rorty）的脈絡重整（recontextualization）和高達美（Gadamer）的視域融合（Horizontverschmelzung, fusion of horizons）都是思考的過程。雖然它們是兩種不同的理論，但都是獲得知識的方式。然後本文要證成，脈絡重整無法得到實有的知識，也無法完成羅遜的啟發哲學（edifying philosophy）的理想，這是說，脈絡重整無法突破已有的哲學典範，創立新的哲學典範，以提出創新的哲學知識。但高達美的視域融合卻可以避免脈絡重整的困難，讓人能理解實有，也可突破而得到創新的知識。因此相對而言，高達美的視域融合是較合理的思考理論。

關鍵詞：羅遜、高達美、脈絡重整、視域融合、知識

* 陳榮華，國立臺灣大學哲學系兼任教授。

投稿：105 年 7 月 21 日；修訂：105 年 9 月 19 日；接受刊登：105 年 10 月 4 日。

Rorty's Recontextualization and Gadamer's Fusion of Horizons

Wing-Wah Chan*

Abstract

This essay first shows that the concept of recontextualization in Rorty and the fusion of horizons in Gadamer are ways of thinking through which knowledge is obtained. Then, I argue that recontextualization, as a way of thinking in Rorty, fails both in the achievement of knowledge about reality and in the establishment of Rorty's philosophical ideal: edifying philosophy. The argument implies that the concept of recontextualization is not able to create a new paradigm by breaking the imprisonment of our present paradigm. Nevertheless, as Gadamer's fusion of horizon avoids the theoretical difficulties existing in Rorty's concept of recontextualization, it leads us to obtain the knowledge about reality by being able to create new knowledge. Therefore, in comparison with Rorty's recontextualization, Gadamer's fusion of horizons is a more satisfactory theory of thinking.

Keywords: Rorty, Gadamer, recontextualization, fusion of horizons, knowledge

* Adjunct Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

羅遜的脈絡重整與高達美的視域融合*

陳榮華

壹、前言

雖然羅遜認為哲學要發展成為詮釋學，而他推崇的詮釋學是高達美哲學，（1979：357）但我認為，他們對詮釋學的理解其實有很大的差異。羅遜認為，人進行探索（inquiry）時，是藉由脈絡重整。¹由探索而來的信念，都是從脈絡重整而得。根據高達美詮釋學，理解（Verstehen, understanding）是由視域融合而得，（1990：311；1989：306）由詮釋而來的真理，都是從視域融合而來。用一般的哲學用語說，對於人的思考過程，羅遜認為是脈絡重整，而高達美認為是視域融合。雖然它們是兩種不同的理論，但都是獲得知識的方式。本文要指出，脈絡重整無法得到實有的知識，也無法完成羅遜啟發哲學的理想，²這是說，脈絡重整無

* 非常感謝本文兩位匿名審查人提供的寶貴建議，筆者已在內文和註腳中根據他們的建議作出修正。

¹ 羅遜的文章“*Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation*”，就是討論探索的過程是由脈絡重整證成各種信念。

² 在羅遜，啟發哲學與系統哲學（systematic philosophy）對比。後者是在已有的哲學體系裡，建構更多的信念，使之融貫一致。我們可以說，這是在一組已承認的預設上建立一個信念系統，所以它是建構的（constructive）；前者要突破已有的哲學體系，提出嶄新的信念，讓世界煥然一新，得到新的面貌。新的信念體系與以前的信念體系不可共量，因此啟發哲學是創新的。（參考 Rorty, 1979：365-372）如果使用孔恩（T. Kuhn）的典範（paradigm）概念來說明，則啟發哲學是要求典範轉移（paradigm shift），讓哲學語言突破以前的典範，成立新的典範。

法突破已有的哲學典範，創立新的哲學典範，以提出創新的哲學知識。但本文指出，高達美的視域融合避免羅遜脈絡重整的困難，讓人能理解實有，也可突破而得到創新的知識。因此相對而言，高達美視域融合是較合理的思考理論。

本文認為羅遜的脈絡重整無法得到實有的知識，也不能提出創新的哲學知識，是由於羅遜哲學仍在二元論的取向上。非常諷刺的，羅遜自稱是反二元論者（1999：98），但我要指出，他仍陷在二元論的泥淖裡，因為他的哲學尚有許多二元對立的概念。其中的語言與實有的對立，使語言在脈絡重整的運作下，無法跨出語言的領域以描述實有，導致人無法得到實有的知識。再者，他採用孔恩的主張，認為典範是彼此不可共量的（incommensurable），導致哲學典範彼此隔閡，成為二元對立。這種對立使脈絡重整無法跨出原先的哲學典範，到達新的哲學典範去，以建立創新的哲學知識，也因此宣告啟發哲學的死亡。

反觀高達美的視域融合沒有落入二元對立裡。雖然視域融合是兩個視域的統一，但視域在本性上不自我封閉，而是開放的。（Gadamer，1990：309；1989：304）人在自己的視域裡，世界也在它的視域裡，但它們不自我封閉以成二元對立。它們彼此開放，進而融合為更普遍的視域。並且在理論上，它們其實早已統一在更普遍的視域裡。（Ibid.）在存有論而言，人與世界不是二元對立，而是統一的。³人可以藉由視域融合去理解世界，得到它的知識。再者，視域融合超越了原先兩個視域的有限性，成為更普遍的視域。（Gadamer，1990：310；1989：305）視域融合是新視域的誕生，因此能建立創新的知識。

³ 高達美繼承海德格的主張：人是在世界中的存有（In-der-Welt-sein, Being-in-the-world）。根據這個概念，人與世界不是兩個獨立的東西，然後湊合在一起；而是，它們是統一的現象。（Heidegger，1977：71；1962：78）人不能沒有世界，世界也不能沒有人，它們是統一的整體。

本文首先分析羅遜的脈絡重整理論。這個工作不是分析脈絡重整本身，而是要指出它預設的種種二元對立的概念，說明它們導致羅遜哲學無法得到實有的知識，及不能完成啟發哲學的理想。然後，我要指出高達美的視域是開放的，故能藉由視域融合以消解對立，甚至將之統一，構成新的視域。於是，人可以超出他的視域，理解世界；也可以超越自己的視域，建立新的視域，得到新的知識。既然脈絡重整和視域融合都是思考方式，則我們便可以認為，相對而言，視域融合是較合理的。

貳、羅遜的脈絡重整

一、脈絡重整的二元性概念

古典經驗主義從洛克（J. Locke）開始，預設知識始於感覺。他認為感覺被動地接受感覺與料，得到基礎的知識。人再主動處理它，建立其他知識。但賽拉斯（W. Sellars）質疑這個預設，他認為經驗主義混淆了感覺的兩個概念：作為身體活動的感覺和作為知識的感覺。⁴前者是身體的物理活動，它是前語言的（pre-linguistic），沒有知識意涵（epistemic significance）；後者是語言的，它是被人理解的概念，具有知識意涵。正如當我有一個紅色感覺時，就其是身體活動而言，它是物理的。它本身不是知識，更不能以它為基礎以證成別的知識。但當我感到一個紅色感覺時，這時的「感到」是有理解的，它是知識。我甚至可以根據它來證成別的知識，因此它可以作為基礎的知識。對於感覺的兩個概念，由於前者是物理的，後者是知識的，我分別簡稱為物理的感覺和知識的感覺。

⁴ Sellars 把感覺的兩個概念分別稱之為 awareness-as-discriminative-behavior 和 awareness-as-knowledge。（Sellars, 1963:169）前者是感覺，但僅是身體的一種行為；後者也是感覺，但它感覺到知識（或它本身就是知識）。它是基礎的知識，因為根據它可以證成其他知識。

經驗主義預設知識始於感覺，但這個預設之能成立，必須要求感覺同時是身體的活動和基礎的知識，這是說，物理的感覺同時也是知識的感覺。但經過賽拉斯的分析後，它們是不同的，是在不同的邏輯層次上：一個是物理的，另一個是知識的。它們不能統合為一。所以經驗主義的預設是失敗的。然而，賽拉斯的兩個感覺概念，卻讓它們成為二元性的對立，因為物理的感覺無法引申出知識的感覺，而知識的感覺無法還原為物理的感覺。在一般的理解裡，物理是物質的、機械的事件，而知識是意識的、心靈的現象。它們在性格上幾乎完全相異，沒有互相化約的可能。於是，人一方面有很多物理的感覺活動，另一方面又有很多知識的感覺現象，它們二元對立。然而，在一般的理解裡，它們又不能完全無關，因為我們難以否認，身體的感覺活動影響意識的知識現象。但假若相關，則它們的關係為何？對於這個問題，我的看法是：在任何哲學體系裡，假若引生二元對立，而又要合理說明它們的關係，這是難如登天的事。

羅遜承認賽拉斯感覺概念的二元區分（1979：182-3），且更進一步確立它們的二元性。根據他的哲學，物理的感覺是身體被動接受外界刺激引起的反應，是純粹的物理現象。基本上，這是人與世界的原初接觸，是世界給他的與料（givens）。但它既不涉及語言，又沒有知識意涵，所以不能作為知識的基礎。在知識論上，物理的感覺在解釋或證成上完全無用，這是說，它不能用以解釋其他現象或證成別的知識。然而羅遜認為，它是促成知識的原因（cause），因為當身體出現物理的感覺時，人本性上要去理解它、以語言去斷言它。⁵由此，人建立語言、概念、知識和理論。

⁵ 羅遜用達爾文（C. Darwin）進化論說明人為何會以語言描述周遭環境給他的刺激。他認為這是人進化的一個階段，是自然的表現。正如電腦被置入程式，一旦接收到指令，它會根據

物理的感覺雖是促成知識之原因，但它不能決定知識的內容。⁶對於一個物理感覺，可以由多種方式去說明它。正如當伽利略（Galileo）觀看天體活動時，光波進入他的眼球，做成身體感覺。但對於這個感覺，可以由古希臘、中世紀、牛頓、甚至是以後的天體運動理論來說明，由此得到不同的知識。一個相同的原因，在不同理論的詮釋下，可以得到不同的信念或知識。⁷對於羅遜，原因是物理的，它是非語言的粗暴性（nonlinguistic brutality）；但知識是語言的，它要在脈絡中被證成，與它的脈絡構成融貫的信念之網。我認為，根據羅遜這個主張，另一個二元對立產生：物理原因及由它促成的信念之網。⁸

當外界事物刺激身體時，會使身體產生物理的感覺，但這不表示人對它有認知的關係。因為事物使身體產生感覺僅是物理的因果關係，這是物理事件；它不同於人對身體感覺的認知關係，這是知識的現象。它們分別隸屬不同的領域，前者在因果的物理空間（the physical space of

程式作出處理。羅遜說，“Computers are programmed to respond to certain causal transactions with input devices by entering certain program states. We human program ourselves to respond to causal transactions between the higher brain centers and the sense organs with dispositions to make assertions.”（1998：141）（本文為了讓文字更為通順，盡量避免在文中引用原文。所有引文都放在註腳裡。並且，對於英文引文，我盡量不作翻譯，因為一方面絕大多數讀者都能看懂英文；另一方面，由於英文與中文的文法結構不同，難以作出流暢的翻譯。原文較能保持原意。至於德文引文，為了讀者易於理解，我會翻譯成中文）。

⁶ “The pragmatists...with a wholehearted acceptance of the brute, inhuman, causal stubbornness of the gold or the text. But they think this should not be confused with, so to speak, an *intentional* stubbornness, an insistence of being *described in a certain way*, its *own way*. The object can, given a prior agreement on a language game, cause us to hold beliefs, but it cannot suggest beliefs for us to hold.” (Rorty, 1991: 83)

⁷ 在提及光波進入伽利略的眼球時，羅遜說，“He（代表羅遜的立場）agrees that there is such a thing as brute physical resistance — the pressure of light waves on Galileo’s eyeball... But he sees no way of transferring this nonlinguistic brutality to facts, to the truth of sentences.... but as many facts are brought into the world as there are languages for describing that causal transaction.” (Rorty, 1991: 81)

⁸ 羅遜認為，物理的感覺是真實的，它獨立於人對它所作的詮釋。“But the datum itself, it might be argued, is utterly real quite apart from the interpretation it receives.” 關於物理的領域，它是真實的；但用以解釋它的詮釋（由一組信念構成的網絡）則獨立於外。所以兩者成為二元對立。

causation) 裡，是事件的因果關係；後者在解釋的邏輯空間 (the logical space of explanation) 中，是信念的證成關係。⁹小嬰兒身體上出現餓的感覺活動，在大聲哭鬧，不表示他知道他是餓的。正如電眼感到有人在它面前走過，然後指令大門打開，這不表示電眼知道有人在它面前走過。整個事件只是物理的過程，一連串的因果關係。其中沒有認知活動，不能成就知識。若小嬰兒要知道他是餓的，他必須解釋餓的感覺活動，才能得到餓的信念，以證成他是餓的。但解釋一個對象要在語言整體中，整理出適當的脈絡去說明它，而且，它的脈絡要與語言整體的其他脈絡互相融貫，才能證成它。這是根據理由以證成知識的過程，是信念與信念的證成關係，不是事件與事件的因果關係。同理，假若一個旁觀者發現小嬰兒有餓的身體反應，而他要知道小嬰兒是餓的，他也必須將其身體反應放在一個語言整體 (例如生理學的理论) 裡，整理出一個脈絡來說明它，如果這個脈絡與語言整體的其他脈絡互相融貫，則他可以宣稱他知道小嬰兒是餓的。

事件的因果關係不能證成知識，它僅能使人得到感覺的刺激，促使他去解釋它。在解釋時，他整理適當的脈絡說明它，使之與其他脈絡互相融貫，這是說，他的感覺作為原因，使他重編他的信念之網，維持融貫，以證成新的信念。於是，探索一個對象，不是要客觀觀察它，把握它的感官經驗或內在性質 (intrinsic property)，而是人在感官經驗的刺激下，重編他的信念之網，融貫地解釋它。對於重編他的信念之網，羅遜稱為脈絡重整。¹⁰探索是在脈絡重整的方式下進行。

⁹ 羅遜區分證成關係 (relations of justification) 和因果關係 (relations of causation) (Rorty, 1991: 97)，前者是信念與信念的關係，是信念以證成別的信念；後者是事物與信念的因果關係。

¹⁰ “...from instinctive revision of intentions through routine calculation toward revolutionary science or politics — the number of beliefs added to or subtracted from the web increases. At a certain point in this process it becomes useful to speak of ‘recontextualization.’ The more widespread the changes, the more use we have for the notion of ‘a new context.’ This new context can be a new

根據上文，脈絡重整要預設兩個概念。首先，它預設因果關係，這是說，外界事物使身體產生感覺活動。它作為原因，促使人去解釋它，展開脈絡重整的工作。其次，它預設證成關係，這是說，感覺活動作為原因，使他不斷重編他的信念，由脈絡重整去增加、減少或修正其中的信念，務求它們達致融貫，以證成其中的信念。因果關係是事件的物理關係，證成關係是信念的邏輯關係。因果無法證成信念，信念無法表徵（represent）因果，¹¹它們各在自己的領域裡，不能互相還原，成為二元對立。於是，由賽拉斯對感覺概念的二元區分，演變成羅遜脈絡重整的因果關係和證成關係的二元區分。因果是物理的、事件的領域；證成是信念的、知識的領域。兩者二元對立。

物理的因果不能證成信念，而證成是信念與信念的邏輯關係，羅遜進而認為，信念之真不建立在符應論（theory of correspondence）上，¹²而是在融貫論（theory of coherence）上。（1979：178）這是說，一個信念之為真，由於它在脈絡重整時，融貫在信念整體裡。但羅遜反對 B. Blanshard 所說，所有信念融貫成一個普遍的信念整體，成為一個真理系統。他認為真理是多元的，但這不是由於個人的獨斷。他反對信念整體是個人的，因為信念是語言的，（1999：105）且語言不是個人的，而是社團的。因此，即使信念藉由脈絡重整融貫在信念體系裡，這不是指它融貫在個人的信念體系裡，而是社團的信念體系裡。人在社團的社會實

explanatory theory, a new comparison class, a new descriptive vocabulary, a new private or political purpose, the latest book one has read, the last person one has talked to: the possibilities are endless.” (Rorty, 1991: 94)

¹¹ 羅遜把信念封閉在信念的體系內。信念不“往外”表徵非信念的東西（1991：97），它與其他的信念在證成的關係上。信念不反映外在世界，心靈不是自然之鏡（mirror of nature）。另一方面，他承認在信念體系外的世界是真實的（1991：101），它是引起脈絡重整的原因。

¹² 羅遜反對真理的符應論，因為既然事件不能作為理由去證成命題，則就不能根據命題與事件的符應去證成命題的真。再者羅遜認為，人不能完全不受信念的影響，客觀地理解事件。單純的、客觀的事件是不存在的，因此也就沒有命題與事件的符應。所謂事件，其實是由人的語言整理出來的（Guignon & Hiley, 2003：12-13），是經過詮釋的成果。

踐 (social practice) 中學習語言，得到他的信念體系，¹³所以信念體系屬於社團的，不屬於個人。信念的真不是由個人的信念證成，而是由於它融貫在社團規範 (social norms) 裡。¹⁴

信念的真建立在它與社團信念的融貫性上，但不同的社團有不同的信念體系，於是，p 是一個可靠的斷言 (warranted assertion)，是指我們發現它融貫於承認 p 是可靠的社團裡。(Rorty, 1998: 53) 由此，羅遜的真理理論成為族群主義 (ethnocentrism)，因為真理是融貫在特定族群的信念體系裡。¹⁵人生長在社團裡，他的信念不是個人的，而是社團的。他無法在脈絡重整時，以個人的意志任意肯定信念的有效性，因為羅遜認為，人無法堅持錯誤的信念；¹⁶人也無法完全擺脫社團的信念，客觀而超越地反省它。¹⁷換言之，他被社團的信念體系限制，這是人的有限

¹³ "Justification is social because it is linguistic and because we learn a language only in becoming part of a community." (Gutting, 2003: 49)

¹⁴ 羅遜認為，"...the True and the Right are matters of social practice", "and that there is no way to get outside our beliefs and our language..." (Rorty, 1979: 178). 然而，這並不表示社團的規範一定是融貫的。事實上，社團的規範往往是衝突的，會引起爭論。哲學家的工作是要利用脈絡重整，把社團規範重整為融貫的，以保證它們的有效性。這也不表示，大多數人承認的意見，就是社團承認的規範。事實上，少數人可能對社團的規範有更正確的認識，而多數人誤解了它。正如蘇格拉底一人可能正確理解希臘社會的正義觀念，而多數希臘人卻誤解它。這也不表示社團的規範是不變的。事實上，環境的變遷會影響社團的規範，但規範的改變不是基於個人的獨斷性和強迫性，而是基於人與環境的互動。

¹⁵ 羅遜所說的社團規範 (social norms) ——社團的規範或族群的規範，不是指明確陳述在語言中的法律或行為規則。這個概念根據維根斯坦的語言遊戲 (language game) 而來，這是說，社團有它的語言遊戲，而每個語言遊戲有自己的預設，限定語言的文法、用法及可能內容。於是，羅遜的社團規範是指社會的語言遊戲之預設。社團的每一成員在學習語言時，不自覺學習語言的預設，根據它們去制定法律和行為規則，及建立自己的信念體系。

¹⁶ "We cannot, no matter how hard we try, continue to hold a belief which we have tried, and conspicuously failed, to weave together with our other beliefs into a justificatory web. No matter how much I want to believe an unjustifiable belief, I cannot will myself into doing so. The best I can do is to distract my own attention from the question of why I hold certain beliefs." (Rorty, 1999: 26) 錯誤的信念是指它是不融貫的、與原來的信念體系衝突。既然我們已經承認原來的信念體系是真的，則無法承認與它不融貫的信念同樣為真。我們最多只能逃避它，但無法肯定它。

¹⁷ "What we cannot do is to rise above all human communities, actual and possible." (Rort, 1991: 38)

性。因此，在脈絡重整時，人永遠受限於他的社團規範。當他發現別的信念時，他不能擺脫已有的信念體系，客觀地理解它；反而，他要把它重編在自己的信念體系內，測驗它或證成它。¹⁸我認為羅遜這個主張引出一個結論：在脈絡重整時，人無法完全擺脫他原來的信念體系，重建另一個不可共量的信念體系。然而，這個結論與羅遜力挺的啟發哲學是不一致的。

羅遜認為，哲學的目的是要讓人不斷提出新的描述，而不是對世界作出正確的描述。(1979: 378) 他利用孔恩的典範概念來說明他的主張。孔恩認為，科學革命是典範轉移，兩個不同的科學典範是不可共量的，這是說，它們沒有共同承認的共識，也沒有彼此接受的準則。常態科學 (normal sciences) 是在典範裡進行探索，由於是在相同的典範裡，所以人們有共同的準則，共同的問題和共同的答案。但革命科學 (revolutionary science) 要突破舊的典範，提出新的典範，因此不承認已有的準則、問題和答案。由於不同的典範各有自己的準則，因此它們各說自己的語言，無法進行磋商和討論，也無法達致共識。在典範外沒有一個永恆不變、用以說明各個典範的準則，因為準則是由典範決定，不能反過來由準則決定典範。並且，由於典範是不可共量的、沒有共同的準則，則典範轉移沒有特定的法則可循，理性的運作不足以得到新典範。孔恩甚至認為，典範的轉移近似宗教的頓悟，是信仰在轉念間做成的改變，(Kuhn, 1970: 158) 也是在個人因素影響下突然而來的光照 (illumination)。(Kuhn, 1970: 123)

在孔恩，常態科學與革命科學是兩種完全相異的思考模式，前者內在於典範，在其準則的規範下，由理性的論證方式漸進地探索；後者突

¹⁸ "Beliefs suggested by another culture must be tested by trying to weave them together with beliefs we already have." (Rorty, 1991: 38)

破原來的典範，不受準則的規範，由“突然的光照”轉移到另一個典範去。這兩種思考是二元對立的，這是說，它們彼此獨立，無法互相化約（irreducible），也沒有共同的原則讓它們能互相過渡（mediate）。然而，縱觀人類的歷史，人擁有這兩種不同的思考，推動科學的發展。

羅遜將孔恩的常態科學和革命科學的二元對立轉用在哲學探索上。當哲學探索正如常態科學那樣，在典範內進行，他稱之為常態交談（normal discourse）。它接受共同的準則，因而早已承認什麼是合理的意見，正確的論證，適當的批評和滿意的答案等等。¹⁹當哲學在常態交談中，它根據典範預設的準則，由論證來建構哲學體系，試圖連貫所有信念，納入一個系統裡。這種建立哲學的方式，羅遜稱為系統哲學。它尋求普遍的可共量性（universal commensuration），（Rorty, 1979: 368）統貫更多的信念，所以它是建構的（constructive）。

然而，當哲學探索正如革命科學那樣，要突破舊典範，提出新的典範時，羅遜稱為非常態交談（abnormal discourse）。新的與舊的典範彼此不可共量，它們沒有共同的準則，所以非常態交談不承認一切已有的準則。（1979: 11）它不是基於已有的典範來建構信念體系，而是反動地突破典範，開發創新的觀念。新典範不是舊典範的修正或改變，而是全新的開始。由此建立哲學的方式，羅遜稱為啟發哲學。²⁰常態交談和非

¹⁹ “...normal discourse is that which is conducted within an agreed-upon set of conventions about what counts as a relevant contribution, what counts as answering a question, what counts as having good argument for that answer or a good criticism of it.” (Rorty, 1979: 320)

²⁰ 我們要注意，系統哲學和啟發哲學不是指哲學理論本身的性格，這是說，某種哲學理論本身是系統性的，而另一個哲學理論本身是啟發性的。其實，它們是兩種不同的哲學思考方式或哲學發展的過程。前者停留在一個典範內，根據它的預設來建構哲學體系；後者不斷提出新的典範。即使在它提出新典範後，它不會就此停止，以建構系統哲學。反而，啟發哲學不甘願停留在已有的典範裡，它要永恆地提出新的典範，在無止的更新過程裡。對於這種哲學思考方式，羅遜又稱之為對話（conversation）。羅遜說：“Further（and this is the crucial point）we do not know what “success” would mean except simply “continuance.” We are not conversing because we have a goal, but because Socratic conversation is an activity which is its own end.”

常態交談是完全相異、二元對立的概念，這也導致系統哲學與啟發哲學的二元對立。

至此，我們發現，脈絡重整是羅遜主張的思考方式，它至少要預設兩組二元對立的概念：由物理的感覺和知識的感覺的區分引生的因果關係和證成關係的二元，及由常態交談及非常態交談的區分做成的系統哲學與啟發哲學的二元。現在，我們的問題是：在這兩組二元對立的概念下，脈絡重整作為思考方式，能否得到實有的知識和完成羅遜啟發哲學的理想呢？

二、脈絡重整的二元對立做成的困難

羅遜認為，證成在脈絡重整中進行，則所有信念都在脈絡裡，而脈絡要彼此融貫、構成整體。並且羅遜認為，信念是語言的，²¹那麼，由脈絡重整引生出來的，是語言整體論 (linguistic holism)。²²然而我認為，在整體論的哲學主張裡，假若其中有二元對立的概念，則它在理論上是不一致的。因為假若二元對立是指：1. 整體與整體外之物的對立，則這個整體不是最普遍的，它無法說明整體外之物。整體本身與整體外之物的鴻溝無法填補，兩者無法融貫，則這樣的哲學是不一致的。2. 假若二元對立是指整體中有二元對立的概念，但由於二元對立的概念在性格上互相排斥，則它們的關係便有無法填補的鴻溝，且是難以合理說明的。所以，這樣的整體論仍是不一致的。

(Rorty, 1982: 172)

²¹ "...beliefs and desires are not pre-linguistic modes of consciousness, which may or may not be expressible in language. Nor are they names of immaterial events. Rather, they are what in philosophical jargon are called "sentential attitudes" — that is to say, dispositions on the part of organisms, or of computers, to assert or deny certain sentences." (Rorty, 1999: 106)

²² 羅遜接受 W. Quine 及 Sellars 對分析哲學的批評後，進而提出他自己的哲學，他稱為：知識行為主義 (epistemological behaviorism)。他認為這是整體論 (holism)。(1979: 174)。另請參考 Tartaglia (2007: 112-128)，作者把羅遜的哲學稱為語言整體論。

羅遜哲學的第一組二元對立使脈絡重整限制在由證成關係建立的信念整體裡。但證成關係與因果關係對立，則信念體系無法跨出自己到達外在的因果去，導致因果在知識的領域外，成為不可理解的。於是，作為原因的實有成為不可理解的。在他的第二組二元對立：「常態交談和非常態交談」裡，雖然它們都是交談的方式，但由於它們二元對立，因此常態交談的脈絡重整只能停留在自己的範圍內，無法跨出以成為非常態交談，由此被限制在系統哲學裡，使啟發哲學成為不可能。

（一）無法得到實有的知識

在羅遜，實有與人的關係是因果關係，這是說，實有刺激人的感官，使它產生感覺活動，促使人去認識它。這是非語言的物理過程，其中沒有知識意涵。假若人要認識它，則要用語言詮釋它，這也即是說，人在脈絡重整下，使他的信念能融貫地描述它，則這是證成它，得到它的知識。這是語言的領域，具有知識意涵。換言之，人由信念的證成關係，才能得到知識。因果關係與證成關係分別在不同的領域裡，是二元對立的。我認為，如果它們二元對立，則無法合理說明它們的關係，由此導致語言的信念無法說明非語言的實有，讓實有的知識不能建立。

根據羅遜，人似乎一方面不斷接受實有給感官的刺激，另方面不斷重整他的信念脈絡，以構成融貫的信念之網。但是，信念的意義不是來自感覺活動或外在的實有，因為後者是物理的，沒有知識的意涵。信念的意義來自它與其他信念的關係。並且，信念不表徵或指涉（refer to）實有，²³它只關連其他信念，以構成證成的關係。²⁴於是，信念的意義不

²³ 羅遜反對表徵主義（representationalism），亦即反對心靈存有者（mental entities）反映物理存有者（physical entities）。他反對心靈是自然之鏡。

²⁴ “Beliefs do not represent nonbeliefs. There are, to be sure, relations of aboutness,... aboutness is not a matter of pointing outside the web. Rather, we use the term ‘about’ as a way of directing attention to the beliefs that are relevant to the justification of other beliefs, not as a way of

來自實有，也不指向實有，這是說，信念的意義與實有完全無涉。於是，脈絡重整似乎只封閉在信念之網內，它重編信念的關係，修正信念的意義，但與實有完全無關。甚至，脈絡重整完全無法超出信念的領域，直接把握實有。那麼，人雖由脈絡重整得到知識，但知識僅是信念的關係，它永遠無法超出信念，到達實有。實有成為永遠無法理解的物自身。

更嚴格地說，假若正如羅遜所說，「信念不表徵非信念。」（1991：197）它只在證成關係上與其他信念相關，則信念只與信念相關，語言只與語言相關，它們不關於實有。於是，我們能知道的，只是語言。實有本身在我們的知識以外，是無法言說的。這正如德希達（J. Derrida）的解構主義帶來的虛無：「在文本以外，沒有別物。」（Derrida, 1976：158）人藉由脈絡重整，得到的僅是空洞無物、沒有指謂（denotation）的符號。即使我們對實有作出描述，但它們沒有真正描述實有本身。同理，即使羅遜說，「實有與人的關係是因果關係」，這也不表示實有與人真的有這樣的關係。羅遜是實用主義者，他認為一個句子是真的，不是由於它是事實的正確描述，而是由於它在我們的生活裡產生實效。因此，「實有與人的關係是原因關係」這個句子沒有存有學意義，只有實用的意義。這是說，它沒有指出在事實上，實有是存在的，且它是信念的原因；它僅是指，有一系列的聲音或符號“實有與人的關係是原因關係”，它作為指導我們的行為規則（rule of conduct），可以帶來實效。²⁵所以，即使羅遜宣稱他正如實在論者一樣，強烈相信獨立存在的對象，²⁶但這完全沒有實在論的存有學意義，它僅是說，在實在論的預設下生活，會帶來更

directing attention to nonbeliefs.” (Rorty, 1991: 197)

²⁵ “All true claims are for him (Rorty) just symbol sequences that are useful in leading to actions and habits that get us what we want; we should not suppose that they represent anything or correspond to anything or refer to anything, as the realist believes.” (Farrell, 1995: 161)

²⁶ “For she (pragmatist) believes, as strongly as does any realist, that there are objects which are causally independent of human beliefs and desires.” (Rorty, 1991: 101)

有用的實效。信念只是指導行為的規則，不是描述實有的述句。實有本身的性格，永遠獨立在信念以外，成為不可理解的。羅遜把脈絡重整而來的信念體系與獨立的實有界區分成二元對立，這即切斷信念與實有的關係，使實有隔絕在信念的範圍外。他再從實用主義的立場，把信念視作行為規則，更減弱了信念的知識意涵。即使它看似描述實有，但其實它僅是用以指導人的行為。於是，由脈絡重整而來的知識完全與實有無關。

（二）無法完成啟發哲學

羅遜認為，由常態交談建立的，是系統哲學，這種思考方式建立在已有的典範上，構成融貫的信念體系。另一方面，由非常態交談建立的，是啟發哲學，它對已有的典範反動，突破它以提出新的典範。然而羅遜指出，哲學的探索是在脈絡重整的思考方式上。現在的問題是：脈絡重整可以引出非常態交談嗎？假若不可能，則啟發哲學無法成立。

脈絡重整的工作是要把信念組成融貫的體系，由此證成其中的信念，這是證成的工作。在羅遜，證成一個信念不是檢討它與事實的符應，而是根據信念的融貫性，因為我們不能擺脫信念的影響，一方面觀察事實，另一方面觀察信念，再觀察它們是否符應。²⁷並且，我們只能在理由的空間（space of reasons）裡，找出別的信念去證成信念。²⁸基本上，人不是獨立的個體，他生長在社團裡，早已在社會實踐中得到他的信念體系，所以，證成只能建立在信念與社團的信念體系之融貫性上。

羅遜認為，人不能完全脫離社團的信念體系，他必然受它的限制，這是人的有限性。（1991：101-02）他預設了社團信念體系的準則，以接

²⁷ “We cannot find a skyhook which lifts us out of mere coherence — mere agreement — to something like “correspondence with reality as it is in itself.” (Rorty, 1991: 38)

²⁸ “It is merely to say that nothing counts as justification unless by reference to what we already accept and that there is no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence.” (Rorty, 1979: 178)

受其他信念，由脈絡重整使之融貫在他的信念體系裡。然而羅遜正如戴維森（D. Davidson）一樣，認為在人的信念體系裡，大多數的信念都是真的。（Rorty, 1999：26）於是，當脈絡重整接受外來的信念而重編信念之網時，它不會反過來推翻大多數的真信念。反而，它根據大多數的真信念來融貫外來的信念，將之納入它的信念體系裡。²⁹因此，無論脈絡重整如何劇烈或徹底重編自己的信念體系，它依然停留在原來的信念體系內，無法掙脫以建立另一個不可共量的信念體系。³⁰換言之，脈絡重整停留在原來的典範裡，無法突破以提出另一個不可共量的典範，因此脈絡重整只能是常態交談，不能成為非常態交談，其建立的僅是系統哲學，不是啟發哲學。

即使脈絡重整無法成為非常態交談，但根據羅遜哲學，人可否另有管道，從常態交談轉變成非常態交談，完成啟發哲學的任務呢？我認為是不可能的。首先，常態交談和非常態交談是二元對立的，前者是建構的，它在一個典範裡，根據其預設邏輯地證成可共量的信念；後者是反動的，它排斥一切已有的典範和預設，提出另一個不可共量的典範。常態交談預設共同的準則，根據準則進行思考；非常態交談不承認任何準則。（Rorty, 1979：11）它不依循法則，因此沒有任何法則可以引導常態交談轉變成非常態交談。

²⁹ 理論上，羅遜的社團是封閉的和自我肯定的，它無法由外來的信念來否認自己。“Rorty seems to conceive of community as something the boundaries of which are impermeable: I have my community and you either are part of it or not. If we are not of the same community, there is neither overlap nor flexibility enough to permit reasonable contact. Our options are either to remain isolated from the other community or to rely on non-rational causes to persuade us of the legitimacy of the other community.” (Barthold, 2005: 238)

³⁰ 羅遜的社團基本上是封閉的，即使外來的信念闖進來，它也是根據自己的準則去理解它，而不會尊重它為純粹的他者（other），根據它來修正自己。請參考：“Critics of Rorty have pointed out that the pragmatists’s ethnocentric solidarity in public life would tend to breed an uncritical, conformism to the status quo which would block out meaningful reflection on the worthiness of our community’s convictions. Unflinching commitment here begins to look like closedminded pigheadedness.” (Guignon, 1991: 92-93)

然而，雖然沒有法則，但或許可從常態交談跳躍到非常態交談去，正如史萊馬赫(F. Schleiermacher)從文法解釋(grammatical interpretation)跳躍到心理解釋(psychological interpretation)的神聖直覺(divine intuition)，或如後期海德格所說，由原初跳躍(Ursprung, primordial leap)到達存有。我認為這是不可能的，因為根據羅遜的族群主義，證成的準則相對於社團的信念體系。離開當時的社團，就沒有證成的準則。換言之，一旦跳離原來的典範，就不能理解別的信念，也就無法理解其他典範。於是，在羅遜哲學裡，不可共量的創新是不可能的。

再者，即使人能夠跳出他的社團，擺脫舊的典範，面對其他典範和信念，他也無法作出合理的抉擇，因為他完全沒有可以依據的準則。他不知道什麼是合理的、正確的、真的或善的。在沒有準則的指導下，所有抉擇都是盲目的，只能任由感性欲望的限定。自由反而成為被欲望所驅使。(Guignon, 1991: 93) 人失去自主的自由，成為物欲的奴隸。這種完全無限制的沙特(J. Sartre)的自由，帶來的不是豐富的、多元的、創新的典範，也不是羅遜歌頌的啟發哲學，而是個人意志的瘋狂揮發。³¹

啟發哲學之失敗，主要由於常態交談和非常態交談之二元對立。如果思考能從常態交談轉變成非常態交談，則這兩種交談不能二元對立，否則思考無法從其中過渡到另一種去。二元對立摧毀了它們的連續性和過渡性，使它們各在無法填補的深淵之兩岸，無法相關。尤其當羅遜自稱其哲學為整體論時，任何二元對立的概念都會使其理論成為不一致。

相對於羅遜的脈絡重整，高達美的視域融合也是思考的方式，但視域融合不僅不與世界二元對立，它們甚至彼此開放，互相容納，由此得到世界的知識。再者，視域的開放性可以與別的視域融合，互相統一，

³¹ 請參考 Guignon (1991: 98)。

成立的新的視域，由此得到新的知識。於是，視域融合可以得到實有的知識，也帶來創新的知識，避免了羅遜二元論做成的困難。

叁、高達美的視域融合

一、視域融合與事物的知識

在羅遜，知識始於實有與人的因果關係，³²再由信念與信念的證成關係而得。但根據本文分析，因果關係及證成關係的二元做成很多困難。高達美不認為知識始於感覺，³³所以他無須預設實有與人的因果關係。他認為知識由視域融合而來。無論人或其他事物，都是在視域裡，這是說，意識是在視域裡，歷史已傳遞前見（Vorurteilen, prejudices）給它，作為它的視域。並且，事物也是在它們的世界視域裡。意識不能沒有視域，³⁴否則它一無所知，也就不是意識了。事物不能沒有世界，因為不在世界中的事物不能存在。³⁵然而，假若人與事物各在自己的視域裡，³⁶

³² 羅遜與戴維森都承認，肯定人與世界的因果關係，便可以肯定世界的獨立存在，推翻唯心論把世界視作由心靈構成的產物。然而，他們採用的「因果」概念，是預設在物理學的立場上。可是，物理世界是非語言的，但知識是語言的，由此做成知識的領域無法到達物理世界去。請參考 J. McDowell 對戴維森的因果關係之批評。（2002：78）

³³ 海德格早已認為，在人與世界的原初關係裡，人理解的是世界中之事物，不是原子論的感覺。他說：「我們需要非常造作和複雜的態度才能『聽到』一個『單純的聲音』。我們原初聽到的是摩托車和馬車，這是現象學的證據以證明此有（Dasein）是在世存有（In-der-Welt-sein, Being-in-the-world），它寓居在世界中的及手存者裡。此有顯然不是原初地寓居在『感覺』裡，也不是先要處理各種感覺，將之視為讓主體得以跳離，最後到達『世界』去的跳板。此有在本性上是理解的，它原初地寓居在理解之物裡。」（1977：217-18；1962：207）。海德格與古典經驗相反，認為感覺不是基礎的知識，而是由於人放棄他對世界的原初知識，再預設非常複雜的理論後，才能得到單純的感覺。

³⁴ 根據高達美的定義，「視域是指視線在特定觀點下看到的一切及其範圍。」（1990：307；1989：302）所以，視域限制我們的視線，讓我們得以看見。沒有視域的限制，我們不能看到東西。

³⁵ 海德格早已指出，除人以外，其他的存有者一定是在世界內的（innerweltlich, within-the-world）。

則兩個視域似乎彼此對立成為二元，那人如何突破視域的限制，進入別的視域以理解在世界中的事物呢？

對於高達美，以上的是假問題。視域在本性上不是自我封閉的，（Gadamer, 1990：309；1989：304）所以根本沒有人的視域與事物視域二元對立的問題。視域限制人的視線，它有它的界限，但它沒有自我封閉，與外界隔絕。同理，視域也限制事物的意義，使它有特定的界限，但卻沒有封閉事物的意義，使它無法被人掌握。視域的界限不是封閉和固定的，它隨著人的改變而改變，人也隨著它的改變而改變。（Ibid）這是說，視域雖有它的界限，但它自我開放，接受外來的衝擊，修正自己，以致能擴大、收窄或更新。視域從未自我封閉，它們彼此衝擊，互相接納，不斷改變。因此，視域雖然限制人的視線，但也意指人能超出他當時的視線。³⁷然而，人的視域與事物視域在什麼方式下互相溝通呢？高達美認為是語言。³⁸

（1977：88；1962：93）一個孤立的、不與其他存有者相關，也不在世界裡的存有者是不存在的。

³⁶ 本文把人的視域與存有者的視域相對而論，但在高達美，他主要是討論詮釋者的視域和文本的視域。在用詞上，「文本的視域」似乎不同於「存有者的視域」，因為我們通常認為，文本是語言，在它以外，尚有另一些存有者，它們是兩種不同的存在。但這樣的理解是錯誤的。在高達美，文本不與存有者相對而成二元，語言反映存有者，而存有者來到語言裡，它們不二分，而是緊密統一。高達美指出，語詞（Wort, words）與事物非常緊密相關，以致語詞不在事物以外，占有另一個位置。（1900：430；1989：426）本文是要說明人與實有的詮釋學關係，故採用「人的視域」和「存有者視域」這兩個相對的詞彙。

³⁷ “It (horizon) marks the limit of everything that can be seen from a particular point of view, but the idea of a horizon also implies that we can see beyond our immediate standpoint.” (Weinsheimer, 1985: 182)

³⁸ 西方的語言哲學可概略分成兩大陣營。大體上，英美哲學傳統把語言視作對象，分析它的文法原則、內在結構、它如何形成、如何使用等。但歐陸當代哲學大體上依據一般所稱的 3H（Hamann-Herder-Humbolt）傳統，不把語言作為對象，而是強調人在說話或聆聽時，語言對他顯示世界的功能。語言不是用具、符號、象徵或處於人與事物之間的任何形式的對象，而是在它的說話裡，把事物顯示出來，讓人得以理解的功能。（參考 Lafont, 1999：p. x.）本文所說的語言，採用歐陸當代哲學傳統的意義。

在高達美，凡是由傳統流傳下來的事物，其本身是語言性（*Sprachlichkeit*），這是說，它們的意義是語言的，且在語言中說出自己。³⁹由於它們說話，所以它們已衝破自己的視域，向人的視域訴說。⁴⁰另外，人的詮釋活動也是語言性，（Gadamer, 1990：399；1989：395）這是說，人聆聽事物的語言，再用自己的語言將它們說出，完成詮釋的活動。由於人聆聽事物，則他的視域沒有自我封閉，而是向事物開放；並且，由於他用他的語言說出事物的意義，則他的視域與事物的視域不再區隔，而是統一的。⁴¹當詮釋者以適當的語言說出事物時，那就是兩個視域的融合。⁴²

當人以語言說出事物時，語言不是在事物外與之相對的另一種存在。假若是這樣，則語言與事物二元對立，它們的關係就難以說明了。高達美認為，當人以語言說出事物時，語言沒有自己的存在，它是隱沒的。⁴³我們可以用中介（*Medium*）概念來說明語言的性格。

³⁹ 「我們的歷史意識充滿過去的各種聲音。唯有在這些多樣的聲音裡，過去才能存在。它就是傳統之本性，而我們正參與在其中。」（Gadamer, 1990：289；1989：284）這指出，過去的一切皆在語言中，這是它們的本性。並且，它們向我們訴說，觸動我們。《真理與方法》有一節的題目是：「詮釋對象的性格是語言性」（Gadamer, 1990：393；1989：389），這即指出，所有被詮釋的事物，其本身是語言的。

⁴⁰ 在羅遜，世界與人是在因果關係上，這是說，世界中的事物作為原因，刺激人的身體，產生感覺，推動他去理解它。這種關係是物理的，但物理是非語言的，因此世界在語言之外，成為不可理解的。在高達美，世界與人的關係是語言的，這是說，世界中的事物向人說出它自己，而人又以他的語言詮釋它。語言是可以理解的。世界與人是在詮釋的關係上，所以世界是可以理解的。

⁴¹ 視域融合是指兩個視域從互相區分到彼此統一的過程，但這不是指，兩個視域本來各自獨立、互相排斥，後來才逐漸融合，變成統一，因為在理論上，這樣的視域是無法統一的。而是，兩個視域不互相排斥，它們雖有差異，但彼此開放，互相溝通，逐漸取消差異，以求統一。並且，它們本來早已統一在更廣大的視域裡，才有統一的可能。關於視域的開放性及所有視域皆統一在更大的視域裡，請參考 Gadamer（1990：309；1989：304）。

⁴² 視域融合不是在絕對無言中完成。高達美指出，「在理解中出現的視域融合，是語言的真正成就。」（1990：383；1989：378）

⁴³ 高達美稱語言這種隱沒的性格為語言的自我遺忘性（*Selbstvergessenheit*, *self-forgetfulness*）。（1986：150；1977：64）或語言的無意識性（*Sprachunbewusstheit*, *unconsciousness of*

高達美認為，語言不是由人造出來的符號、象徵、用具或任何形式的東西，用以指示外在的事物。(1990：421；1989：417) 語言是中介。關於中介的意義，可由電視畫面來說明。在新聞報導時，畫面出現新聞事件的現場，一個好的畫面是讓觀眾看到現場，不是讓他看到畫面。這是說，在看到畫面時，就是看到現場，兩者沒有差異。畫面似乎處於觀眾與現場中間，但它沒有獨立的存在，而只有現場存在。並且，一旦畫面突顯自己而成為存在，它似乎擋在觀眾與現場之間，妨礙觀眾理解現場，這樣，它是失敗的中介。成功的中介處於觀眾與事物之間，它顯示事物，卻自己隱沒。同理，語言的本性是以自我隱沒來顯示事物。語言一旦失去它的獨立存在，成為顯示性時，則語言與事物不二元對立，而是緊密結合，這是說，語言是顯示事物的語言，⁴⁴而事物是在語言中的事物，⁴⁵兩者合一無間。

當視域融合承認視域的開放性和統一性時，則人的視域與事物視域不二元對立，而且，它們的統一保證了事物知識的可能性；再者，當視域融合在語言中完成，而語言的中介性保證了語言與事物的緊密關係，讓語言的意義就是事物的意義，這便可以保證由視域融合而來的，就是事物的知識。

language)。(1990：408；1989：403)

⁴⁴ 語言顯示事物，其中沒有差異。對於語言的這種性格，高達美稱之為語詞的絕對完美性 (absolute Perfection des Wortes, absolute perfection of the word)。(1990：415；1989：410) 這是指，在說出或聆聽語詞時，語詞的意義就是事物的意義，它們之間沒有隔閡。語詞完美地反映事物。

⁴⁵ 「那個到達語言內的東西，不是在語言以前就存在的。反而，它在語詞內得到它自己的意義。」(Gadamer, 1990：479；1989：475) 這句話指出，事物不是先於語言存在，而是由於語言，事物才得到它的意義，成為它自己。

二、視域融合與創新的知識

羅遜脈絡重整之所以無法揚棄舊典範，創造新的典範，完成啟發哲學的理想，一方面由於他認為新舊典範彼此不可共量，做成它們的二元對立，使人無法從舊典範轉移到新典範去；另一方面是由於脈絡重整時，人是根據他已有的信念體系去接受別的信念，⁴⁶這是說，人自己的信念體系是統治的，他只能由自己的立場去理解別的信念，因此他封閉在自己的信念體系裡，無法同情地理解別的信念體系，更不能吸收它們，揚棄自己，創立新的典範。

但在高達美，視域是開放的，它們不是不可共量、分裂在無法彌補的鴻溝之兩岸。在理論上，人可以從一個視域過渡到其他可能的視域去，⁴⁷與它融合。並且，視域融合時，雖然有兩個視域，但它們都沒有統治性，這是說，它們不會根據自己的立場去理解對方。因為這樣不是融合（fusion），而是套入（subsumption）：把自己的立場套入對方裡。反而，正如兩個對話者那樣，彼此放棄自己的成見，接受對方的意見，修正自己，以取得事物更深入的理解。因此，視域融合是指兩個視域的互動，修正自己，取得共識，對事物有更深入的理解。高達美指出，從自己的視域進入別的視域，以致取得視域融合時，是「提昇到更高的普遍性去，這不僅克服自己的侷限性，也克服他者的侷限性。……得到一個視域，

⁴⁶ “If there is no such common ground, all we can do is to show how the other side looks from our own point of view.” (Rorty, 1979: 364-65) 這句話指出，假若兩個不可共量的典範接觸時，人只能由自己的典範去理解別的典範，因此，人無法同情理解別的典範。我們也可以說，這是羅遜族群主義必然引出的結論。關於羅遜哲學無法同情理解他者（other）的問題，參考 Barthold（2005：237-39）。

⁴⁷ 「每一個（世界觀）在它自己中已包括別的（世界觀），這是說，各個世界觀可以伸展到別的世界觀去。它在它自己裡，可以掌握和理解別的語言的世界觀。」（Gadamer，1990：452；1989：448）

是指……在更大的整體和更正確的準則下，更適當地理解它（事物）。」（1990：310；1989：305）

在高達美，由視域融合而來的知識，是詮釋者在自我修正後，取得事物的更深入理解。⁴⁸從詮釋者的自我修正而言，他的視域沒有統治性。反而，他接受別的意見來修正自己的視域，以求得到更深入的知識。從視域融合帶來事物更深入的知識而言，知識一定是新的，因為它超出以前知識的侷限。⁴⁹不過，它的新不是完全擺脫以前的視域後，重新建立不可共量的視域。因為兩個不可共量的視域是二元對立，詮釋者無法從一個視域跳出，再進入另一個視域去。換言之，全然的創新在理論上是不可能的。羅遜的非常態交談要求人完全擺脫他原來的典範，重建另一個不可共量的典範，就是犯了這個謬誤，導致他的啟發哲學無法成立。

羅遜認為人無法完全脫離他的社團，正如高達美認為人無法脫離他的視域一樣。但無法脫離自己的視域，不表示被它統治、無法改變或更新它。羅遜的社團是族群主義的，而且是封閉的。在脈絡重整時，它是統治的。它固執自己的立場，根據自己去理解別的社團。高達美的視域雖然也有族群主義的有限性，但它是開放的。它一方面保留自己視域對事物的理解，另方面開放別的視域所理解的事物，進而修正自己，以求得到更深入的視域。它融貫自己和別的知識，對事物作更深入的理解。⁵⁰

⁴⁸ 這種由自我修正得到知識的經驗，高達美稱之為詮釋經驗的否定性（Nichtigkeit, negation）。（1990：359-60；1989：353-54）這是說，詮釋學的知識否定我們以前的知識。它之所以能否定，是由於它對事物有更深入的认识，並能指出以前知識的侷限性。

⁴⁹ 在西方重視邏輯推理的哲學傳統下，在探討事物時，前提與結論必須一致，這是說，前提與結論必須同樣為真，而且，前提的真保證了結論的真。但在高達美的視域融合裡，結論必須能修正前提，這是說，相對於前提而言，結論是更真的。詮釋學要求對事物作更深入和更豐富的認識。相對而言，以前的知識是膚淺和貧乏的。但詮釋的過程不是如黑格爾目的的論那樣，會到達終極的目的。詮釋沒有目的，也沒有終極，可無窮發展。

⁵⁰ 「詮釋者的視域具有決定性，但它不是指個人堅持的觀點，而更是指它被揭露出來、被測驗的意見或可能性，以讓人得以真正理解文本所說的。這就是我上文說的『視域融合』了。」（Gadamer, 1990：392；1989：388）高達美強調詮釋者視域的重要性，但它沒有統治性，

放棄自己熟悉的視域，進入另一個完全陌生的視域裡，即使這是可能的，但卻無法得到知識，因為在一個全然陌生的視域裡，一切都是不可理解的。視域融合沒有脫離自己的視域，而是在自己的視域裡開放別的視域之衝擊。它不統治別的視域，反而接受它，更要求修正自己，希望超越自己的侷限性，過渡到更深入的新視域去，得到事物更深入的知識。新視域不與舊視域二元對立，它們沒有不可跨越的鴻溝。而是，兩個視域的開放性讓它們彼此接觸關連，詮釋者在自己的視域裡，稍往前走一步，接觸別的視域的新穎。他藉著自己視域的熟悉性，接觸別的視域之陌生性，調整自己，以便納入它和融貫它，讓彼此統一，得以理解它。但別的視域的加入，使自己的視域得以突破，成為新的視域。因此，視域融合帶來的新視域，不是脫離自己視域，創新另一個不可共量的視域，也不是自己視域的重新排列，而是在接受別的視域的衝擊下，調整自己以吸收別的視域，融貫為更深入的視域。⁵¹在高達美，新知識是舊知識在它自己裡，往前過渡（vermitteln, mediate）到別的知識去，在自我調整中與之融合而成。新知識不是全然的、不可共量的創新，而是舊知識保留它自己，過渡到別的視域裡，由此得到新的意義。對於這種保留自己但又過渡到別的視域裡的新，或許可稱之為隱喻（metaphorical）的新，⁵²這是自己與他者統一的新。

反而要被揭露出來，檢討它的有效性。只有在自我檢討的過程後，才能真正得到文本的知識。

⁵¹ 黑格爾的正反合辯證法可以說明視域融合之視域關係。辯證法的「正」與「反」似乎是兩個相對的視域。「正」是在其自身（an-sich, in-itself），「反」是對其自身（fuer-sich, for-itself）。在辯證法，「正」和「反」各自揚棄其限制，到達更普遍的「合」。「合」保留了「正」與「反」，但又超越它們。它是在及對其自身（in-und-fuer-sich, in-and-for-itself），正如視域融合帶來的新視域。

⁵² 高達美在討論語言的發展時，指出語言是從它原來的領域，沿著它與別的領域之相似性，過渡到別的領域去，與之融合，由此形成新的語言。對於由這種過渡而成的語言，高達美稱之為隱喻（Metaphor）。（1990：434-35；1989：430-31）語言是在隱喻的方式下發展出新的意義。同理，視域是在隱喻的方式下，沿著自己與別的視域之相似性，過渡到別的視域去，與之融合，發展出新的視域。對於這樣的「新」，可稱為隱喻性的新。

肆、結論

本文指出，羅遜哲學無法得到實有的知識，也無法創新哲學的知識，是由於他的哲學仍保留二元對立的概念。我認為，當一個哲學理論擁有二元對立的概念時，它就是不融貫一致的。因為二元對立的概念，它們本身的性格是徹底差異的。用羅遜的詞彙說，它們是不可共量的，這是說，它們不承認任何共同原則，足以合理說明它們。⁵³於是，它們彼此隔閡、無法統一以構成完整融貫的理論。因此，當以它們來說明宇宙的現象時，宇宙也被割裂成二元，它們的關係無法合理說明，更無法建構一個融貫的宇宙觀。柏拉圖的理型與事物、中世紀的上帝與世界、笛卡兒的心靈與物質、康德的經驗事物與物自身、經驗主義的現象（經驗與料）與實有（事物），都是很好的例子證實二元的哲學概念無法融貫說明宇宙的現象。

羅遜一方面自稱是整體論者，另一方面認為他是反二元論者，可是，根據上文分析，他的哲學依然保有二元對立的概念。整體論在理論上不容許二元對立，因為整體論必須保持內在融貫性，但二元對立的概念無法統一，使整體無法融貫。語言性的信念與非語言性的實有之二分，使他的哲學無法理解實有；典範的不可共量性使各典範二元對立，讓他的哲學無法從原來的典範過渡到新的典範去，由此新的哲學知識無法成立。

⁵³ 根據羅遜，可共量的（commensurable）的意義是指：「在爭論時彼此似乎是衝突的主張，有一組規則可以引導我們得到合理的解決。它們告訴我們如何建構一個理想的處境，由此指出所有爭論都是『非認知性』、僅是口頭上的或暫時的，其實都是可以解決的。」（以上僅是意譯），請參考 Rorty（1979：316）。這是說，可共量的概念可以被彼此承認的原則作合理的說明，亦即，它們被共同的原則統一，所以它們是可以融貫的。不可共量的概念沒有彼此承認的原則來說明它們，因此它們永遠無法融貫，以構成完整一致的理論。

基本上，高達美也是整體論者，⁵⁴但他的整體論沒有二元對立的概念。視域之所以不是二元對立，是由於它們本性上是開放的，而且早已統一在更普遍的視域裡。假若視域是封閉的，則它自我完成，且面對其他自我封閉的視域，由此彼此對立，再也無法融貫成整體。然而，高達美的重要貢獻是他指出，視域是在語言中開放它自己，且在語言裡得以融合，這是說，事物的視域在語言中說出它自己到人的視域去，而人從他的視域以語言說出事物，讓兩個視域融合為更廣大的視域。在定義上，語言是可被理解的，而一切都必須在語言裡才能被理解。那麼，事物是語言的，則人可以由語言去理解它，⁵⁵因此事物的知識是可能的。並且，理解是自我修正以與他者融合的過程，因此理解一定是新的理解，⁵⁶而新的哲學知識也是可能的。羅遜哲學無法達成的，可以由高達美哲學去完成。

⁵⁴ 高達美承繼海德格的在世存有概念。這個概念指出，人與世界是統一的現象，這是說，無論人或其他存有者，皆統一於在世存有裡。在它以外，再沒有別的存有者了。在世存有是最基本、無所不包的整體。然而，它的統一不是先有一個人，再有另一個世界，然後再取消它們的對立，使之統一。假若是這樣，則先於他們的統一，他們早已各自存在。這違反了整體論的立場：凡是存有者，皆在整體內。而是，人與世界在存有學上是統一的，它們是整體中的部份，而部份無法獨立於整體外。

⁵⁵ 因此，高達美沒有羅遜的語言的信念和非語言的實有之二分。在高達美，沒有非語言的實有存在，因為這是無法理解的。

⁵⁶ 高達美說：「這樣說就足夠了：當人理解時，他有不同的理解。」（1990：302；1989：296-97）

參考文獻

- Barthold, L. (2005). "How Hermeneutical Is He? A Gadamerian Analysis of Richard Rorty." *Philosophy Today*, Fall. doi:10.5840/philtoday200549342
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*, G. Spivak (trans.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Farrell, F. (1995). "Rorty & Antirealism." H. Saatkamp Jr. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Philosophical Hermeneutics*. D. Linge (trans. & ed.). Berkeley: University of California Press.
- (1986). *Wahrheit und Methode: Ergänzungen Register*. Tuebingen: Mohr.
- (1989). *Truth and Method*, 2nd Revised Edition. J. Weinsheimer and D. Marshall (trans.). New York: Crossroad.
- (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tuebingen: Mohr.
- Guignon, C. (1991). "Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundation." D. Hiley, J. Bohman, R. Shusterman (eds.). *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Guignon, C. & Hiley, D. (2003). *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511613951.001
- Gutting, G. (2003). "Rorty's Critique of Epistemology." C. Guignon & D Hiley (eds.). *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511613951.003
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (trans.). New York: Harper & Row.

- (1977). *Sein und Zeit, Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Lafont, C. (1999). *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Jose Medina (trans.). Cambridge: The MIT Press.
- McDowell, J. (2002). "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism." J. Malpas, U. Arnsward, & J. Kertscher (eds.). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge: The MIT Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- (1982). *Consequences of Pragmatism: (Essays: 1972-1980)*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139173643>
- (1998). *Truth and Progress: Philosophical Papers, Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511625404>
- (1999). *Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy*. Taipei: Academia Sinica.
- Sellars, W. (1963). *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge.
- Tartaglia, J. (2007). *Rorty and the Mirror of Nature*. New York: Routledge. doi: 10.4324/9780203946008
- Weinsheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.

