

# 後現代詮釋學背後的哲學

王文基

## 1. 緒 言

論及「後現代主義」時，有一位學者如此說：「二十世紀後期的社會，正面對一場危機四伏的思想革命，種種不祥之兆可以包括在『後現代主義』的大標題下。」<sup>1</sup> 保守的福音派教會對此幾近聞之色變、危言聳聽的評語實在屢見不鮮。姑勿論「後現代」<sup>2</sup> 是否真箇是洪水猛獸，就它所衍生的觀念和主張來看，它已經在不同程度上波及到文學、歷史、哲學、神學、宗教、政治、教育、法律、社會學、語言學，以至所有學科，包括科學。<sup>3</sup> 然而，礙於篇幅關係，本文旨在集中探討有關「後現代詮釋學」<sup>4</sup> 背後的哲學問題，以期疏理出「後現代詮釋學」究竟受到哪些哲學背景所導引。

## 2. 主要的哲學背景

筆者認為所謂「後現代詮釋學」，顧名思義，就是指當代的「詮釋學」已然進入了「後現代」的氛圍下來理解；而所謂的「詮釋學」，簡而言之就是有關「文本的解釋」的理論。<sup>5</sup> 無容置疑，近代的詮釋學深受哲學思潮發展所影響；因此

<sup>1</sup> 麥卡倫等著，《解毒後現代》，南南南譯（台北：校園，2003），頁17。

<sup>2</sup> 「後現代主義」一詞是難以定義的，學者余碧平建議我們應先了解作為後現代主義的批判對象的「現代性」一詞的確切含義；他認為：「『現代性』具有『解構』(deconstruction)和『重建』(reconstruction)的雙重取向。它注重的是『當前』(the present)，對過去持批判的態度，以新知識和新發現構築更美好的未來。由此，我們不難發現，任何後現代主義者都是現代性的『捍衛者』的『學生兄弟』。因而，後現代主義和現代主義可以被視為『現代性理論』中的『左』和『右』兩派，既互有攻訐，亦有相互滲透和啟發。」引見余碧平著，《現代性的意義與局限》（上海：上海三聯書店，2000），頁1-2。

<sup>3</sup> 一般讀者欲了解後現代主義對生活各個層面之影響，可以參考：麥卡倫等著，《解毒後現代》，南南南譯（台北：校園，2003）。另外，以學術方法討論後現代主義對基督教神學之挑戰，讀者可以參考：David S. Dockery, ed., *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement* (Grand Rapids: Baker, 1997)。

<sup>4</sup> 學者余達心認為：「後現代文化最大的特色便是『詮釋學』(Hermeneutics)的興起。我們可以說，後現代文化就是詮釋活動統攝一切的文化，亦可稱為『解讀文化』(culture of interpretation)。詮釋學在後現代成了『科學中的科學』(the Science of sciences)。」引見余達心，「超越的放逐與重尋——後現代文化剖析與批判」，《中國神學研究院期刊》，第二十二期（1997年1月），頁16。

<sup>5</sup> 學者江丕盛指出：「傳統詮釋學探討文本解釋的方法，即如何正確發掘及理解文本的意義。基本上，傳統詮釋學只是解釋文本的工具，提供尋求及確定文本意義的方法，著重文字、語法、字源、語文及相關歷史的研究。十九世紀之前，詮釋的文本主要是聖經；十九世紀之後，現代詮釋學之父士來馬赫(Friedrich Schleiermacher)把詮釋學發展為一獨立及超越的學科。詮釋

筆者在下文嘗試從康德(I. Kant)的哲學論述作為起點，並提到有關「基礎主義」(Foundationalism)的沒落、維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的哲學思想，也會簡介當代的後現代詮釋學者如德里達(Jacques Derrida)、傅柯(Michel Foucault)、羅蒂(Richard Rorty)、艾可(Umberto Eco)等人的哲學思想，藉此透視出後現代詮釋學的基本哲學面貌。

## 2.1 康德的哲學餘波？

- 2.1.1 康德(1724-1804)的生平淡泊，但他的哲學思想卻震撼了歐洲理論界；他把自己的哲學（知識論）看成是一場「哥白尼革命」，正如德國詩人海涅曾言：「康德把上帝送上了斷頭臺。」<sup>6</sup>
- 2.1.2 康德一方面同意休謨(Hume)，認為因果關係不是從經驗而來，另一方面卻不認為因果關係是來自經驗的歸納。康德主張因果關係是出自「先驗的悟性」。在他的構想裡，先驗的悟性包含四種「純觀念」，即份量、性質、關係、與狀態；每種純觀念下面又有三種範疇，所以一共有十二種範疇。因果範疇屬於「關係」純觀念。人把這十二種範疇，加上從自覺來的「時間」與「空間」兩種「純形式」，一齊投射在純物質上，整理出「現象界」。<sup>7</sup>至於「物自身」(*ding an sich*)則是不可知的，歸「本體界」。康德把「上帝」看作是至高的「物自身」，而「物自身」是不能用命題來講論的，<sup>8</sup>因此以命題談論「上帝」變得不可能。
- 2.1.3 康德區分了「現象界」與「本體界」這兩者，而又認為「物自身」是不能用命題來講論的，藉此對傳統形而上學提出尖銳的批判。他所列舉的十二種範疇是不能被運用在「物自身」，只能被運用在「現象界」；其影響所及，「我們所能經驗到的一切現象都服從於範疇的綜合作用，它們被範疇綜合為具有普遍必然性的現象界的整體，即自然界。」<sup>9</sup>換言之，康德的哲學餘波在後現代的處境下提出了一切有關「上帝」的言說與詮釋，不但成為不可能，更是不合法的；特別是在聖經詮釋學及神學詮釋學方面，皆受到這樣的嚴峻挑戰。

## 2.2 ？基礎主義？的沒落？

---

學的對象不僅是聖經，而是一般文本。自此詮釋學進入新領域，由『文本解釋』提昇為『文本解釋的解釋』。詮釋學的議程不僅是文本的語文性，而是文本(text)與讀者(reader)之間的閱讀與理解關係。其關注不僅是解釋的方法，更是解釋的本質；不但尋求理解的內涵，更進一步探討理解的可能性，以及文本意義發生的條件和境況。」引見江丕盛，「文本與意義——後現代文化中的神學詮釋學」，《中? 神學研究院期刊》，第二十七期（1999年71月），頁12。

<sup>6</sup> 引見盛曉明主編，《古今西方哲學教程》（浙江：浙江大學出版社，1989），頁280。

<sup>7</sup> 參周功和，「科學與真理的脫節：物自身的不可知」，《校園》（2003年3-4月號），頁25。

<sup>8</sup> 參周功和，「護教議題」（授課筆記），台北：中華福音神學院，2003年9月，頁4。

<sup>9</sup> 趙敦華著，《西方哲學簡史》（北京：北京大學出版社，2001），頁273。

- 2.2.1 基礎主義認為：所有人類信念最終都依賴於一個或幾個不證自明的信念；這些信念便被作為我們所有信念的不變基礎。<sup>10</sup> 也可以這麼說：「可接受的信念(belief)，要不是基礎性的（自明的、直接來自感觀），就是藉演繹法、歸納法或科學方法由基礎性命題所產生的。」<sup>11</sup>
- 2.2.2 「古典基礎主義」以笛卡爾(Descartes)為代表；<sup>12</sup> 而「現代基礎主義」則以「分析哲學」<sup>13</sup> 為代表，如羅素(B. Russell)<sup>14</sup> 及早期維根斯坦的哲學思想。<sup>15</sup> 這些被歸類為「基礎主義」的哲學家都在努力為知識建構一種穩固的基礎；至少他們深信「真實地理解世界就是要將世界歸屬於某個或某些基礎或原則；基礎性越少，真實性也就越少。同時，相信事物的有些性質或方面比其他性質或方面更真實、更基本。整個世界就是一個等級森嚴的體系；一級從屬一級，越靠基礎就越真實、越高級。」<sup>16</sup>
- 2.2.3 然而，近代不少的哲學家採用新的觀點與角度來檢驗傳統西方哲學中的基礎主義，因而提出了尖銳的批判。這一波「反基礎主義」之風在某個程度上來自所謂「後現代」的哲學家；<sup>17</sup> 從他們的批判中，不難發現基礎主義在廿世紀後現代的氛圍下是很難站得住腳的。一般而言，反基礎主義者是針對基礎主義所強調的基礎的先驗性、在先性、和體系等級性作出批判。不過，其實後期維根斯坦的哲學思想已離棄了基礎主義的思路（下文再述）。由此看來，一種拋棄基礎、崇尚多元與歧義、反本質的後現代詮釋方法正在基礎主義崩壞後漸露端倪。

## 2.3 後期維根斯坦的？語言遊戲說??

- 2.3.1 維根斯坦的後期哲學思想，當以《哲學探討》<sup>18</sup> 一書為分水嶺，他在這

<sup>10</sup> 參黃勇，「宗教信仰的後基礎主義基礎：在普遍主義和信仰主義之間的維特根斯坦主義反思均衡系統」，《當代基礎理論研究》，牟博編（北京：商？印書館，2002），頁28。

<sup>11</sup> 參周功和，「護教議題」（授課筆記），台北：中華福音神學院，2003年9月，頁2。

<sup>12</sup> 笛卡爾企圖為知識尋找到一個堅實的、不容置疑及不可動搖的基礎，因此他藉「分析法」（懷疑法）達到「我思所以我是」(*Cogito ergo sum*)這個不容置疑的結論；這是他全部哲學的第一原理，也是基礎的「基礎」。

<sup>13</sup> 分析哲學旨在把哲學歸結為語言分析；它企圖要為理性、語言等勾劃出「界限」，從而為知識提供基礎，藉以表明什麼是可能的，什麼是不可能的。這一派哲學家認為，只要澄清語言，消除由語言引來的誤解，則一切哲學問題都迎刃而解了。

<sup>14</sup> 羅素認為最基本的命題是簡單、無法進一步分析的原子命題，他認為我們對命題、語言作出分析，也就是對經驗事實作出分析，因為語言與經驗世界的關係是表述與被表述的關係，所以只要能構造出邏輯上完善的語言系統，精確的表述就不成問題了。

<sup>15</sup> 早期維根斯坦的哲學思想承繼「邏輯原子論」的觀點，在《邏輯哲學論》（北京：商務印書館，1996）一書中指出語言的結構反映世界的結構，他在此提出了「圖像說」，並試圖以「圖像」來聯結事實領域和命題領域，他說：「邏輯圖像可以圖示世界」（參《邏輯哲學論》2.19，頁30）。

<sup>16</sup> 王治河著，《撲朔迷離的遊戲——後現代哲學思潮研究》（北京：社會科學文？出版社，1998），頁95。

<sup>17</sup> 如：德里達、利？塔、傅柯、羅蒂等人。

<sup>18</sup> 維根斯坦著，《哲學探討》，再版三刷，范光棣、湯潮譯（台北：水牛，1999）。

書中把分析哲學導向了日常語言哲學的發展新階段；而且他對自己早期的哲學觀點提出了批判。<sup>19</sup>

- 2.3.2 後期的維根斯坦認為：語言是一種工具，語詞也是一種工具；作為工具，語言和語詞有各種不同的用途，就像工具匣中的工具，它們的功能有很多種。一種工具，其本身是沒有什麼意義的，它的意義在於使用它。語言也是這樣，他說：「一個語詞的意義就是它在該語言中的用法。」<sup>20</sup> 換言之，知道語言中的一個詞所指的對象，並不等於理解了這個詞的意義，只有當我們掌握了它的各種用法，才真正領會它的意義。
- 2.3.3 維根斯坦認為語言關連於生活環境之中，<sup>21</sup> 所以邏輯性語言不夠用，而日常語言的用途較廣。對他來說，語詞的用法之間，只有相似性，沒有共同性，因此他把語言比作「遊戲」；每種遊戲都有一定的規則，同樣的，語言也有一定的規則，即「用法規則」，而語言的規則體現在人對語言的使用中。
- 2.3.4 既然維根斯坦否定了語詞含有實體性的意義，每個語詞的意義只在於其實際使用，於是每個語詞皆是處在歷史的生成過程中；這麼一來，我們當然不可能對任何一個語詞的意義作出完備而準確的詮釋；而且語意在乎該族群如何用詞，由是遊戲規則的多元性幾近必然。以上種種觀點，皆成為後現代詮釋學孕育的養分。

## 2.4 德里達的？解構主義？

- 2.4.1 德里達的「解構」理論主要是針對整個西方形而上學的傳統，即他所謂的「邏各斯中心主義」<sup>22</sup> 的傳統，他認為這傳統有一個致命的矛盾；<sup>23</sup> 他在當代所要「解構」的對象正是「結構主義」。<sup>24</sup>
- 2.4.2 另外，德里達的「解構」理論也同時衝著「語音中心主義」<sup>25</sup> 來的，他

<sup>19</sup> 維根斯坦一方面反對精確性的理想，放棄了對理想語言的追求；另一方面，他還批判了《邏輯哲學論》中的絕對主義和原子主義。

<sup>20</sup> 參《哲學探討》，§3；英文為“the meaning of a word is its use in the language”。

<sup>21</sup> 參《哲學探討》，§9：「想像一種語言就意味著想像一種生活形式(a form of life)。」

<sup>22</sup> 所謂「邏各斯中心主義」是指：人們歸根到底要認定某種由語言表達的最終的真實，總得有一種不受質疑的「真言」，一種語言文字與其語意最終合一而不可再分的「邏各斯」(logos)。

<sup>23</sup> 「德里達認為，既然這些結構的『中心』都是不可質疑、不可闡釋，既然這些『中心』實際上都是置身於結構之外，所以這些結構又都可以說是『中心消解的』(decentered)。一旦『中心』不復存在，那麼結構系統中原先在價值意義上被認為是主要和次要的對立關係，不就統統可以顛倒過來了嗎？」引見盛寧著，《人文困惑與反思——西方後現代主義思潮批判》(北京：三聯書店，1997)，頁91。

<sup>24</sup> 「結構主義」認為對象是由成分組成，而成分之間又存在著一定的結構；要了解對象或成分的性質，就必須首先了解其整體結構的性質。而所謂的結構又分為表層結構和深層結構，真正決定對象性質的，不是表層結構，而是深層結構。因此，發現對象的深層結構便成了結構主義所要從事的主要工作。參趙光武主編，《後現代主義哲學述評》(北京：西苑出版社，2000)，頁35-37。

<sup>25</sup> 所謂「語音中心主義」(phonocentrism)是指一種把語音或言語作為語言之本質的語言觀。它認

認為「書寫」比「言語」具有更多實在性，所以要了解思想，還必須通過考查「書寫」這一關。但是他又認為「書寫」具有差異性，而且這差異性隨著時間流逝會越來越大。因此，他主張人們越解釋，就越發現這種解釋不是文本的確定意義，而僅是其他的一些解釋，即對其他解釋的解釋。<sup>26</sup>

2.4.3 換言之，德里達認為：符號（語言）的範圍與意義有無窮的變化；每一字或詞的意義必須牽涉其他字詞，永無窮盡，而且語言的脈絡也一直在變。因此，閱讀時應無限期地擱置(defer)任何權威性的詮釋。<sup>27</sup> 德里達的「解構主義」消解了文本有實體意義的可能性及合法性，他正是形塑出後現代詮釋學最極端的拆毀性之最佳範式。

## 2.5 傅柯對「權力—知識」的解構？

2.5.1 傅柯(1926-1984)在當代法國思想發展中無疑是一位引人注目的思想家，他雖有時自稱為「歷史學家」，但他卻不是傳統意義上的歷史學家，他先後考察了瘋癲、疾病、人、犯罪、和性的歷史，他不把這些對象當作「客觀事實」，而是作為「知識」，也可以說，他考察的是「知識史」。

2.5.2 傅柯在《規訓與懲罰》一書中認為任何標準及權威性的詮釋，只不過是一小撮人試圖藉著詮釋來轄制他人而已。因傅柯的思想在 1970 年前後，他從「考古學」方法轉向了「譜系學」方法，他藉用尼采「譜系學」的方法把話語置入社會制度和實踐中，他發現其中存在某種權力關係控制著話語結構。因此，他極力批判這種「權力—知識—主體」的結構，為因著權力壓迫的邊緣族群提出平反。

2.5.3 我們不難發現，傅柯的思想前設是認為人類歷史始終是權力關係的歷史；換言之，「權力」問題是傅柯全部著作的問題核心。<sup>28</sup> 因著傅柯對各種人類科學的話語進行了解構分析，並揭示其背後的權力運作，由此，任何人文知識都不可能再以「客觀」、「中立」自居了；這種詮釋進路塑造了後現代詮釋學解構一切權威性解釋的可信性，無形中等於把「真理」的權威扣了一頂大帽子，把詮釋學引到更相對化及多元化的境地。

---

為在對思想的各種間接表達方式之中，言語是最好的表達手段，因為人們說出的聲音能在短時間裡與思想保持一致；相形之下，文字在本質上是含糊不清的，因為一旦文字被書寫下來，它就脫離了作者作為字符固定下來，由於作者的「不在場」(absence)，它就很可能被誤解，從而掩蓋了它原初的意義。參余碧平著，《現代性的意義與局限》(上海：上海三聯書店，2000)，頁 57。

<sup>26</sup> 參趙光武主編，《後現代主義哲學述評》(北京：西苑出版社，2000)，頁 40。

<sup>27</sup> 參周功和，「護教議題」(授課筆記)，台北：中華福音神學院，2003 年 9 月，頁 12。

<sup>28</sup> 參劉北成，「當代法國思潮變遷與福柯」，《國際文化思潮評論》，中國社會科學院世界文明課題組編(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁 188-190。

## 2.6 羅蒂的？後哲學文化??

- 2.6.1 羅蒂(1931-)於 1956 年獲得耶魯大學博士學位，他的重要著作《哲學與自然之鏡》<sup>29</sup> 於 1979 年出版，一時間引起了極大的反響。他在書中指出：「我們與其把知識看成在鏡子中反映自然的企圖，無寧說應當把它看作對話問題和社會實踐問題」<sup>30</sup>
- 2.6.2 據此，羅蒂繼續了杜威的實用主義傳統並將其徹底化；在他看來，知識的辯護 再是訴諸客觀性的問題，而是相對於不同的社會族群而言；真理或知識也不再是描述性的，而是規範性的。簡言之，真理是相對於社會一致同意而言的。任何一個斷言，若被某一特定族群的認識規範所批準，那就是「真」的。<sup>31</sup>
- 2.6.3 羅蒂在《後哲學文化》一書中更凸顯出他那反基礎主義、反本質主義的「後哲學文化」主張，他認為：「『後哲學』指的是克服人們認為人生最重要的東西就是建立與某種非人類的東西（如：上帝、善的形式、絕對精神、實在、道德律）聯繫的信念。」<sup>32</sup>
- 2.6.4 對羅蒂而言，我們不要試圖詮釋文本，乃是要用它。因為文本不是要告訴我們某一件事，文本也沒有一個正確的解釋；文本只是提供刺激，讓一個人讀了以後，覺得原來的解釋比較容易或難持守。每次讀一文本，好比一團泥在？匠手中多轉了一圈，即文本的意義又被塑造一次。<sup>33</sup> 總之，羅蒂的「後哲學」倡導著「對話」，他的詮釋學觀點之目標就是要促進不同範式之間持續的對話下去，他對尋求絕對真理絲毫不感興趣。

## 2.7 艾可的？詮釋與過度詮釋??

- 2.7.1 安伯托·艾可於 1932 年生於義大利的亞歷山卓亞，自杜林大學取得博士學位，目前是波隆納大學符號語言學教授。艾可身兼哲學家、歷史學家、小說家、文學評論家和美學家等多種身分，更是全球最知名的記號語言學權威。《玫瑰的名字》是他的第一本小說；他的學術研究範圍廣泛，已發表過十餘本重要的學術著作，其中最著名的是 *The Role of the Reader* 及 *Interpretation and Overinterpretation* 等書。
- 2.7.2 艾可的小說含有「解構」的成分，其中《玫瑰的名字》在「解構」基督教信仰。他認為經典經常被過度詮釋；若解釋太複雜，應被比較簡潔的淘汰；而新的解釋所涵蓋的，不能少於舊的解釋。<sup>34</sup>

<sup>29</sup> 羅蒂著，《哲學與自然之鏡》，李幼蒸譯（北京：三聯書店，1987）。

<sup>30</sup> 同上書，頁 148。

<sup>31</sup> 參余碧平著，《現代性的意義與局限》（上海：上海三聯書店，2000），頁 120。

<sup>32</sup> 羅蒂著，《後哲學文化》（上海：上海譯文出版社，1992），頁 11。

<sup>33</sup> 參周功和，「護教議題」（授課筆記），台北：中華福音神學院，2003 年 9 月，頁 13。

<sup>34</sup> 同上，頁 14。

- 2.7.3 艾可認為作者的原意可與文本的原意不同。<sup>35</sup> 這意味著作者與文本的關係產生疏離；事實上，後現代主義者經常把作者與文本的關係放在次要的地位，而故意要突出讀者與文本的關係。艾可等後現代主義者就是要將文本的首要解釋權賦予了讀者，即「讀者之生」以「作者之死」為代價。難怪艾可如此大膽的說：「為了不給通往文本的道路製造麻煩，作者最好在他完成寫作之後立刻死去。」<sup>36</sup>
- 2.7.4 艾可又認為：文本的目的是要製造模範讀者(model reader)，所謂「模範讀者」，即明白作者心意並且遵循的人。<sup>37</sup>

### 3. 結 論

通過上文的陳述，我們基本上可以歸納出以下幾方面有關「後現代詮釋學」的哲學特徵：

- 3.1 後現代詮釋學只對「現象界」詮釋，對「本體界」保持沉默。
- 3.2 後現代詮釋學有反基礎主義傾向，主張拋棄基礎，崇尚多元及開放詮釋。
- 3.3 後現代詮釋學因著相信語言各有「遊戲規則」，因此語言背後沒有實體意義，意義只有在用法規則中尋求。
- 3.4 後現代詮釋學否定語言背後不變的結構關係，因此崇尚「解構」。
- 3.5 後現代詮釋學厭惡權威性解釋背後的「權力」與「壓迫」，因此看重詮釋的平等和自由。
- 3.6 後現代詮釋學否定絕對又不變的「真理」，文本的意義可以無限塑造。
- 3.7 後現代詮釋學崇尚「作者已死」，讀者與文本的關係更緊密相關。

雖然我們可以更多的從不同的後現代主義者之作品中歸納出他們的基本面貌，然而由於篇幅所限，只好擱筆至此。後現代詮釋學其實不無缺點，對它的批判觀點實在多不勝數，但這實在需要另外的文章才能表達！

---

<sup>35</sup> 同上，頁14。

<sup>36</sup> Umberto Eco, *Postscript to the Name of Rose*，引自張國清著，《中心與邊緣》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁161。

<sup>37</sup> 參周功和，「詮釋的族群化：釋經典範的轉移」，《校園》（2003年5-6月號），頁39。