臺大文史哲學報　第五十八期
2003 年 5 月　　頁 181~210
臺　灣　大　學　文　學　院

海德格與高達美哲學的提問（Fragen）與思考（Denken）

陳 榮 華 *

摘　要

無論海德格和高達美，都肯定提問(Fragen)在思考中的重要性，然而，深入的分析可以看出，他們的提問概念在內容上有顯著的差異。因此本文認為，我們可以從分析他們的提問概念，以說明他們的思考概念。但本文的分析不是要指出他們的思考概念之差異，而是要證成：相對於高達美，海德格的思考概念在理論上出現嚴重的困難，使之難以成立。

關鍵詞：提問，思考，海德格，高達美

本文 91.8.31 收稿；92.4.9 通過刊登。

*國立臺灣大學哲學系教授。

Questioning and Thinking in Heidegger and Gadamer

Chan Wing-wah *

Abstract

Both Heidegger and Gadamer emphasize the importance of "questioning" in the process of thinking. Therefore what thinking is can be revealed in the analysis of "questioning." However regarding "questioning," profound differences are shown in the philosophy of Heidegger and Gadamer. By analyzing the differences in their concepts of "questioning," the differences between their concepts of thinking can also be revealed. Based on this analysis, we can attain the conclusion that regarding the concept of thinking, Heidegger's theory cannot be justified; on the contrary, Gadamer's theory is well founded.

Keywords: Question, thinking, Heidegger, Gadamer

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

海德格與高達美哲學的提問（Fragen）與思考（Denken）

陳 榮 華

無論海德格和高達美，都同樣強調提問(Fragen)[1]在思考中的重要性，然而，深入的分析可以看出，他們的提問概念在內容上有顯著的差異。因此本文認爲，我們可以從分析他們的提問概念，以說明他們的思考概念。但在這個分析裡，我不是要指出他們的思考概念之差異，而是要由此證成：海德格的思考概念出現嚴重的困難，而高達美的理論是可以成立的。

海德格承認，他的思想發展曾有一個轉向(Kehre, turning)。[2]我們可以據此認爲，他的提問概念也隨著他的思想發展而有所改變。於是，本文在探討海德格的提問與思考的關係時，是由檢討海德格提問概念的演變，以論及它對思考概念的影響。我認爲，海德格的哲學發展是一個反對人本主義(Humanismus, humanism)的過程，這是說，他反對人對存有的干預，要求他順從存有，且如其顯示自身的接受它，但這卻導致提問者的參與性從思考的過程中逐漸退隱，

---

1 本文的「提問」一詞譯自德文的 das Fragen。Das Fragen 是動名詞，源自動詞 fragen (意指：提出問題)。前者的英譯通常是 questioning，後者往往是 to question。在字面上，英譯的“questioning”與中譯的「提問」都似乎是指：提出一個問題。當問題提出後，“questioning”與「提問」的工作結束，而其後探討答案的工作，與提問無關。但這顯然與德文的意義不符，因為 das Fragen 不光是指提出一個問題，它也蘊涵追問其答案，因此，它的英譯有時是 inquiry。所以，das Fragen 的意義包括提出問題和探討答案。我們或許可以這樣解釋：一個真正的提問不是僅提出問題，然後就置之不理，因為這是一個不負責任的提問。真正的提問要繼續追問和探討，直至得到答案。在本文使用「提問」一詞時，是採用德文的 das Fragen 的提問與探討的雙重意義。再者，由「提出問題，繼而探討，直至得到答案」是一個思考過程，由此，我們可以看出提問與思考的密切關係。

2 這是海德格在〈論人本主義的信件〉(Brief ueber den Humanismus, Letter on Humanism)中說的。參考 WG 328, BW 208。

最後甚至讓提問者不再提問，也連帶使提問概念失去提問的意義。這樣，後期海德格的提問概念是不提出問題的。我認爲，思考者若不提出問題，則思考難以展開，也無法完成。這是海德格提問概念在理論上的困難。然而，在高達美，他始終認爲思考是在提問與回答的方式上，他稱之爲提問與回答的邏輯(die Logik von Frage und Antwort)[3]。本文指出，高達美所說的提問，是要提出一個具體的問題，並且也可能得到相應的答案，因此，在這種方式上，思考得以展開和完成。由此我認爲，相對於海德格，高達美的思考概念在理論上是可以成立的。

一、從海德格的提問概念論其思考概念之理論困難

根據海德格哲學的發展去分析提問概念的演變時，我發現其中有一個內在邏輯：提問者的參與性逐漸退隱，最後他完全退出，不參與於提問中。這樣，在思考的過程裡，提問者逐漸退出，最後完全被思考之物所擁有。然而，海德格哲學發展所以有這個邏輯，是由於在討論思考時，他關心的是人與存有的隸屬關係。[4]這是說，他認爲只有當人完全隸屬於存有，他才能得到真正的思考。然而，本文要追問：這樣的思考概念可以在理論上證成嗎？我認爲，它是難以成立的。以下，我首先分析海德格提問概念的發展，然後討論由此引起的思考概念之理論困難。

---

3 高達美在 WM 375-384, TM 369-379 曾討論這個問題。J. Grondin 甚至認為提問與回答的邏輯最能說明高達美所說的詮釋學經驗。他說，「然而，什麼是這個詮釋學經驗的本性呢？最能清楚說明它的，就是高達美所說的提問與回答的邏輯。它表達了高達美認為的“最原初的詮釋學現象”(das hermeneutische Urphaenomen, the most original hermeneutical phenomenon)。」見 J. Grondin, *Sources of Hermeneutics* (Albany: SUNY Press, 1995), p.149。

4 在海德格，隸屬(gehoeren, belong)有它獨特的哲學意義。在字源學上，gehoeren 出自 hoeren，它的英譯是 hear 或 listen，中譯是「聽」。然而，無論是德文、英文和中文，「聽」不僅意指感官的聽，也有聽從和服從的意義。在海德格的使用裡，gehoeren 也蘊涵聽從和服從的意義，因此，在存有學上，當人隸屬於存有時，這是指他的存有不僅聽到存有，也聽從和服從存有。由此，人的本性被存有的本性所限定。同樣的，在思考的過程中，當人隸屬於存有時，這是指他的思考是要聆聽存有、聽從和服從它。由此，人的思考是被存有所限定。

(一)海德格提問概念的發展

海德格首次深入討論提問概念是在《存有與時間》(*Sein und Zeit*, *Being and Time*)。他指出這本著作是要具體完成存有意義的問題(die Frage nach dem Sinn von Sein, the question of the meaning of Being)。[5](SZ 1, BT 19)在這裡，我把德文的"Frage"譯作「問題」，這是一般的譯法。但我們必須注意，具體完成一個問題不是僅將問題提出，無關於其後的探討。它是指，我們提出問題，還要深入明白這個問題的結構，在其限制下繼續探討，直至得到答案。於是，這裡所指的「問題」，就是本文所指的「提問」，[6]也是一個思考過程。

由於要明白存有問題的結構，因此海德格在 SZ§2 說明提問的結構。他的說明指出了一個非常重要的詮釋學概念：在思考的過程中，思考之物的指導性。他說：

> 任何提問都是一種探討(Suchen, seeking)。任何探討都早已從被探討者中，獲得它的指導。(SZ 7, BT 24)

這指出，提問要探討一個課題。[7]基本上，沒有提問不向著一個課題，因爲若沒有被探討的課題，則沒有東西可問，也沒法提問了。然而，提問者不能對其課題完全一無所知，因爲人無法向一無所知的東西提出問題。再者，即使提問者理解他的課題，他依然不能亂問，因爲不恰當的問題是沒有答案的，這導致整個探討的失敗。因此，提出問題必須接受課題的指導。

在探討一個課題時，它一方面要被課題指導，另方面尚要有三個結構，海德格分別給它們三個獨特的名稱：1.所探討者(Gefragtes, that which is asked about)，這是在探討中被規劃出來的範圍，因爲沒有限定的範圍，探討無法進行。但欲要探討此範圍，還需要 2.接受探討者(Befragtes, that which is interrogated)，這是指在探討中直接探討的對象，因爲只有範圍，沒有對象，依然無法進行探討。然而，只有這兩者尚不能構成一個完整的探討，因爲探討是要完成一個目的或得到一個最後的結論，這是整個探討的終極要求，海德格稱

---

5 當本文在括號中附註兩個外文時，前面通常是原文，後面是一般的英文翻譯。

6 請參考註 1 對提問的說明，它指出提問的意義蘊涵了探討。

7 這裡的「課題」是指德文的 Sache。此字通常譯作「事物」，尤其對於現象學的名言："Zu den Sachen selbst"，往往譯作「回到事物本身」。然而，「事物」一詞並不恰當，因為它會使人誤解為一般具體的事物，但現象學所討論的，通常都不是一般具體的事物。最明顯的是海德格 SZ 中所討論的存有就不是一般具體的事物了。"Sache"在現象學裡是指其討論的課題或主題，因此我把它譯作「課題」。

之爲探討欲得知者(Erfragtes, that which is to be found out by the asking)。[8]當提問者能在其探討的範圍內，理解他的探討對象，獲得探討的目的時，才是整個探討的完成。

從以上海德格對提問及探討的說明裡，我們可以看出，提問者雖然接受課題的指導，但在整個探討過程中，他不是純粹的接受指導，而也要將自己參與在其中，這是說，他在面對課題時，還要由他自己去規劃探討的範圍、對象和目的。提問者一方面要接受，另方面要參與，才得以進行和完成探討。一個完全沒有提問者的參與性的探討是不可能的。[9]

可是，這引出另一個重要的問題：提問者的參與性是否一致於課題的意義呢？這是說，由提問者規劃出來的範圍、對象和目的，是否正好契合課題呢？若不，則這個探討是失敗的。那麼，如何才能讓它們一致呢？我發現，SZ 沒有正面回答這個問題，但這也不是說，沒有訊息讓我們回答它。

我認爲，SZ 提出的詮釋學循環(der hermeneutische Zirkel, the hemeneutical circle)可以回答這個問題。如果詮釋是在詮釋學循環中進行，且接受課題的指導，則探討的過程始於課題將其自己“往前”顯示給提問者，讓提問者得到它的指導。然而，若他要展開探討，提問者必須“往後”由他自己規劃其探討的範圍、對象和目的，再據此“往前”探討他的課題。假若當時的課題無法呈現其範圍、給出其對象，或讓他達致其目的，則這即表示提問者的規劃與課題不一致。[10]他的探討是失敗的，因爲他無法得到課題的意義。不過，若提問者要繼續探討課題，他必須再次接受課題的指導，“往後”檢討自己，提出另一個規劃，又再“往前”去探討課題。探討是在這個往前和往後的循環中進行，這樣的過程可以不斷發展下去，直至課題一致於提問者規劃出來的範圍、對象和目的。這時，他的探討是成功的，他得到課題的意義。所以海德格指出，在詮釋中，詮釋者必須讓他的前見(Vorurteil, prejudice)[11]不來自想像和猜測，而是來

8 參考 SZ 7, BT 24。這三個名詞是海德格獨創，其字根源於 fragen。但光看文字結構，無法得知它們的真正意義。我的中譯是要顯示它們在一個探討中的意義，故沒有按照其字面意義翻譯。

9 海德格曾以另一種方式來說明這個主張。他說：「詮釋永不是沒有預設的去把握一在前之物。」(SZ 200, BT 191-92)若詮釋必須在預設中進行，則詮釋的過程必須詮釋者的參與了。

10 高達美似乎也認為海德格的詮釋學循環蘊涵這點，他曾問：「事實上，若不是錯誤的前見[即本文所指提問者由他自己所作的規劃]在被運用時導致空無，則還有什麼可以指出前見的獨斷性呢？」(WM 272, TM 267)

11 「前見」(Vorurteil, prejudice)不是海德格的哲學詞彙，而是高達美的。在這裡，其實

自課題本身，[12]因爲只有這樣，詮釋者的規劃才能與課題一致。

在這個循環的探討過程中，有兩點值得注意：1.在思考一個課題時，提問者不是一個單純的“旁觀者”，彷彿在記錄一個獨立而實在的課題；他也不是一個固執己見的“獨裁者”，硬將自己心中的意見強套於課題上。[13]嚴格而言，思考不是始於提問者，而是始於課題的自我顯示——顯示給提問者，讓他得到課題的指導。但他也不是純粹的接受者，因爲他必須在課題的指導下，建構一套規劃，將自己參與在思考中，再在詮釋學循環的過程裡，取得自己與課題的一致性。沒有提問者的參與性，思考無法進行；沒有課題的自我顯示和指導，思考無法完成。由此可見，在思考中，提問者與課題互相施受，以求達致互相的平衡。

其次，2.在思考的過程中，提問者自始至終都在課題的指導下，換言之，提問者的規劃要來自課題本身。顯然，提問者不能毫無根據的建構他的規劃，而要根據課題的指導，因爲只有這樣，才能保障規劃與課題的一致性。並且，在思考的過程中，他也要根據課題的指導，在詮釋學循環中不斷修正他的規劃，直至它完全來自課題，最後跟課題一致爲止。於是，我們可以看出，在思考中，其始點是由課題給出，其終點是要回到始點去、再次證實它。[14]始點與終點是相同的。只是在開始時，提問者對課題只有模糊的理解，而在終點時，他對課題的理解變得清晰了。這樣，思考的過程只是一種釐清的活動(clarification)——讓課題從晦暗到光明，提問者從模糊到清晰。它無法創新，這是說，思考的過程永遠限制在它的始點內，無法得到一個超出始點的新知識。[15]這是海德格 SZ 強調課題的指導性和詮釋學循環的宿命。

在 SZ 後，海德格的思想漸漸轉變。我認爲，要說明這個轉變，可以根據

海德格是使用「前結構」(Vorstruktur, fore-structure)一詞，但由於此詞太陌生，讀者或許難以明白，故我採用在字面上較容易理解的「前見」。

12 海德格說：「在詮釋時，其首要、恆久和最終的工作是永不容許前所有(Vorhave, fore-having)，前觀點(Vorsicht, fore-sight)和前概念(Vorgriff, fore-conception)來自想像和流行的觀念。它們來自課題本身，並由此深入它們，以保障我們研究的課題。」(SZ 203, BT 195)

13 由此可見，海德格不是一個實在論者，也不是唯心論者。

14 在 SZ，海德格指出，哲學的出發點是要詮釋 Dasein，它從 Dasein 而出，又返回 Dasein 去。(SZ 51, BT 62)這個主張基於詮釋學循環的始點與終點是相同的。

15 在 SZ 有一段話，可以看出哲學思考的工作只是釐清它的始點而已。海德格說：「我們永不要求哲學拒絕它的預設，也不容許它僅是單純的容納它們。哲學是要理解它們，更透徹的揭露它們及基於它們所引申出來的一切。」(SZ 411, BT 358)

一個基本原則：在思考中的人與存有的隸屬關係。在 SZ，思考的課題是存有，[16]在思考中，思考者接受存有的顯示，也要將自己參與在其中、建構規劃，且在詮釋學循環中達致互相的平衡。在這樣的關係裡，人與存有似乎是在一個並列而平等的關係上，互相施受而協調。然而，隨著海德格思想的轉變，這個互相施受而協調的平等關係也跟著轉變：人的參與性逐漸退隱，而存有的主導性慢慢增強。到最後，人完全隸屬於存有，被存有所擁有。本文在以下討論海德格提問概念的發展時，是根據以上這個原則。我也要指出，在這個原則下，提問概念的最後發展使思考成爲不可能。

在 SZ 出版三年後的〈論真理的本性〉(Vom Wesen der Wahrheit, On the Essence of Truth)中，有一段話間接涉及提問與思考的關係，由此可以看出提問概念的改變。海德格說，

> 那往著奧祕(Geheimnis, mystery)的洞見(Ausblick, glimpse)……是一個提問，這是說，它探討存有本身的整體。這個提問思考了……存有者的存有問題。(WG 198, BW 137)

這段文字不是說，這個提問引起思考，而是說：這個提問思考了(Dieses Fragen denkt, this questioning thinks)。換言之，提問就是思考，對存有的思考是在提問中。並且，這樣的提問是一個「往著奧祕的洞見」。但是，若提問往著奧祕，則提問者難以正如 SZ 那樣，根據他的課題作出規劃，因爲它既是奧祕，則它深不可測、無法測度。於是，對於提問者而言，他難以積極的參與，反而要開放他自己，讓奧祕顯示出來，且正如它顯示的去接受它。由此，我們可以看出，提問者的參與性開始退隱，而思考的課題漸漸成爲主導者。從這裡可以隱約看出，在思考中，從前人與存有的平衡關係開始失去平衡，存有的主導性開始突顯，而人的參與性退隱，成爲順從性。一旦人成爲順從性，則在思考時，存有的位階高於人，這是說，人要接受存有的主導，而不是存有接受人的參與。於是，人不能帶著他的規劃去探討存有。這導致思考過程中的詮釋學循環消失。[17]思考成爲由存有通達於人，而人不用再帶著他的規劃，回到存有去，再根據存有以檢討自己的規劃。換言之，詮釋學循環的來回雙向的過程，逐漸

16 SZ 開宗明義的說，它的工作是要探討存有的意義，因此它思考的課題是存有。雖然在實際上，SZ 只是思考 Dasein，沒有直接思考存有，但在理論上，它採取的方向，依然是以存有為最終的課題。

17 海德格後期哲學反對他早期的詮釋學循環，認為它是膚淺的。(US 142, OWL 53)

成爲單向的由存有到人的過程了。

在五年後的《形上學導論》(*Einfuehrung in die Metaphysik*, *An Introduction to Metaphysics*)，海德格清楚指出人的本性是提問(Frage)，[18]那麼，人的基本性格是提問者，不是回答者。但是，當海德格分析提問時，他不再如 SZ 那樣，認爲提問者積極參與在提問中——限定課題的範圍、選擇探討的對象和制定探討的目的。他關心的似乎是：提問如何才不會干預或不扭曲課題，使提問者能真正思考課題本身？在說明提問時，他強調的是：提問不會影響課題，他說，

> 我們的提問只是我們心中的一個精神活動，無論它如何進行，都不會影響存有者本身。的確，存有者依然是它顯示給我們那樣。然而，它也沒有失去被詢問的性格，這是說，它可能不是它自己那樣的。……我們的提問只是打開一個視域，讓存有者在它的被詢問性中呈現。(EM 32, IM 29)

海德格指出，「我們的提問……不會影響存有者本身。」於是，爲了保障被詢問的存有者不受到提問者的影響，他似乎不再強調、甚至刻意減弱提問者的參與性。因此他接著說，「我們的提問只是打開一個視域，讓存有者……呈現。」在這個說明下，提問只是提問者採取了一個方向，以開放一個視域，讓課題自由呈現出來，而提問者繼續保持開放，接受它的呈現。[19]由此，我們可以看出，提問者的參與性減弱，課題的主導性增強。

海德格在 EM 討論思考時，幾乎不論及提問者的參與性，轉而強調存有的自我呈現及其主導的性格。他說，

> 存有在支配，但正因為和就在它的支配和呈現時，必定不僅有呈

18 海德格說，「人的本性，其定義在本質上永不是回答(Antwort)，而是提問(Frage)。」(EM 152, IM 143)這段話中的「回答」和「提問」一詞，其德文不是動名詞的 Antworten 和 Fragen，而是名詞的 Antwort 和 Frage。對於 Antwort 和 Frage，一般譯作「答案」和「問題」。可是我認為，這要由動詞的觀點來理解它們，因為早在 SZ，海德格便認為人的存有不是手前性(Vorhandenheit, presence-at-hand)，而是可能性(Moeglichkeit, possibility)。因此，當他說人的本性時，那是指人的可能性。那麼，海德格是說人在本質上，他的可能性是提出問題，而不是給出答案，這亦即指人本質上是一個提問者，不是回答者，故我以動名詞的方式，將之譯作「回答」和「提問」。

19 我們要注意，提問者不是主動提出問題，他依然要在課題的自我顯示下，才能提問。這是說，提問的基礎依然是課題，不是人。因此，人之能由提問打開一個領域，依然是由於他受到課題的衝擊，和在它的指導下。

> 現，也有思考的發生。可是，人若要分享這個呈現與思考，他一定要成為他自己，他一定要隸屬於存有。這樣，人的本性和他的存有方式都只能由存有的本性來限定了。[20](EM 148, IM 139)

我這樣詮釋這段話：存有是支配者。在它支配時，它呈現它自己給人，讓思考得以發生。然而，人若真的要思考存有，則他要接納存有，讓自己隸屬於存有。在隸屬於存有時，他成爲他自己，因此，他的本性是由存有的支配和呈現所限定的。[21]於是在 EM，思考的發生基本上是由於存有的支配和呈現，而人僅是隸屬於它、接受它。思考者似乎必需放棄他的參與性，成爲隸屬性，讓存有支配和主導他，才能真正思考存有。由此可見，SZ 中提問者的參與性和課題的指導性之平衡關係已經消失。在 EM，課題的主導性凌駕於提問者的參與性，使他隸屬於課題，而思考亦無須在詮釋學循環中來回雙向反覆進行了。

在 EM，提問的意義不是如 SZ 那樣：往著課題，建構一個規劃去探討它。提問是要使提問者從日常操縱和控制事物的態度，改變成一種向事物開放的態度，[22]讓他能在開放性中，隸屬於存有的支配和呈現。然而，我們必須注意，EM 中的提問者雖然是開放性，但他不是完全的接納性，因爲他依然提出具體的問題，且在它的限制下去探討存有。這就是 EM 開始時的問題：爲何總是有存有者，而不是空無？(EM 3, IM 1)。就是在這個問題的帶領下，海德格才得以打開和探討存有的領域。由此可見，EM 雖強調存有的主導性，但提問者依然保留他的參與性。可是，在其後的發展中，提問者的參與性繼續減弱，我發現，提問者甚至是不提出問題的。

在〈對技術的探討〉(Die Frage nach der Technik, The Question Concerning Technology)首段，海德格說明提問的意義。在他的說明中，提問似乎沒有提出

---

20 這句話中的「思考」一詞，在德文是 Vernehmung，此字通常譯作知覺、理解、聆聽或領略，但在 EM，海德格當時是討論存有與思考的關係，並且，由於本文是討論思考與提問，故我將它譯作「思考」，讓讀者不致混淆。

21 在海德格，人之所以是人，不是由他本身擁有的本性決定。反而，人的本性是由存有的性格決定，這是說，由於存有顯示給他，而他能思考存有，所以他是人。即使早在 SZ 時，他已認為人是 Dasein。對於 Dasein，通常中譯是「此有」，其意是：人的存有理解著存有，或存有在人的存有中呈現出來，因此，人的本性是由他與存有的關係而定。

22 海德格說，「哲學思考就是要探討(Fragen nach)那超出平常的領域(Ausser-ordentlichen)。」(EM 15, IM 12)但這個領域是什麼呢？他其後說，「提問就是……堅決站在存有者的開放性中。」(EM 24, IM 22)根據以上兩段話，可以看出提問是要衝破日常生活的限制，向事物開放，探討它們。

問題，而只是向課題開放和作出回應。他說，

> 提問建構一條路徑。……這條路徑是思考之路。……我們提問和探討技術，準備藉此能與它有一個自由開放的關係(freie Beziehung, free relationship)。假若這個關係能打開我們的存在，到達技術的本質去，它便是一個自由開放的關係了。當我們能回應這個本質，便可以在其規範內明白技術之物了。(TK 5, QT 3-4)

扼要的說，這段話是指，提問和探討就是思考，而提問和探討一物，就是開放它和回應它。由開放到回應，就是提問和探討的完成。在這裡，海德格似乎更進一步刪除提問中的提出問題的意義，使提問不用提出問題，而成爲完全的開放性。提問不是提出問題，而是開放與回應。然而我發現，這裡所指的回應，完全沒有提問者的參與性，而是純粹的反映課題。我們可以根據這篇文章的最後一句話：由於提問是思考的虔誠(Denn das Fragen ist die Froemmigkeit des Denkens, For questioning is the piety of thinking)，來說明思考中的回應。

海德格在〈論語言的本性〉(Das Wesen der Sprache, The Nature of Language)把這句話中的“虔誠”一詞解釋爲服從性和順從性，他說，

> 在不久前的〈對技術的探討〉的結尾裡，我說：「提問是思考的虔誠。」在這裡，“虔誠”是指它的古義：順從和服從。現在它是指：在思考中，順從其思考之物。(US 165, OWL 72)

根據海德格的說明，提問是順從其思考之物。可是，什麼是「順從其思考之物」？而且，如何「順從」？海德格沒有解釋，但我們可以在後期海德格討論語言的一系列文章裡，找出一些線索。

在〈論語言的本性〉裡，海德格指出，提問是思考一個課題，而且，課題早已向提問者說出它自己。所以，思考的真正態度是聆聽課題。他說：

> 所有涉及思考之物的提問，及對它的本性之探討，早已關連於被提問之物的訴說(Zusage, grant)了。因此，我們現在需要的思考，其真正的態度是聆聽訴說，不是提出問題。(US 169, OWL 75)

在海德格，思考是提問的，然而，思考的真正態度是聆聽，不是提出問題。在字面上，這是一個相當奇怪的主張，因爲思考既然是提問的，但它卻不提出問題。我們必須明白，海德格是根據思考的順從性去定義提問的，並且，當他從語言的觀點來討論思考的順從性時，他自然會把它定義爲聆聽，因爲在本性

上，真正的聆聽是順從的，聆聽者難以將他自己參與在聆聽中。

首先，人不能根據自己的意志去聆聽，因爲若沒有聲音，則無論人的意志如何堅決，依然無法聆聽。而且，人也無法自我決定不去聆聽，因爲聲音一旦顯示，他要不聽也不行。甚至，他愈是不想聽，反而愈是聽到。所以在理論上，聆聽之所以可能，不是基於人的意志，而是聲音的自我顯示。

再者，一般而言，在聆聽中，人不用、也不能向聲音提出問題，他只要順從聲音，如其所如的接納它，才能真正的聆聽。人不能以己意去支配聆聽，否則他會破壞聆聽。聆聽表達了思考的純粹順從性。因此，當海德格把提問性的思考詮釋爲聆聽時，提問的順從性到達高峰。

然而，若提問是純粹的順從性，則它似乎是沒有回應的。但我們剛剛才說，提問是開放和回應，這豈不是互相矛盾嗎？我認爲，即使海德格所說的回應，基本上仍是順從的，這是說，提問者在回應中，依然隸屬於課題，沒有將他自己參與在其中。

在海德格，當思考者回應存有時，他是在語言中回應它，這是說，他聆聽存有的話語(Sage, Saying)，再將存有帶到語言去(zur Sprache bringen)，亦即，將存有說出來。[23]在說明這個說出存有的過程時，海德格用了一個深具意義的詞彙，他稱之爲「重說」。他說，

> 在聆聽語言的說出裡，我們重說(nachsagen, resay)我們聽到的〔語言的〕話語(Sage, Saying)。我們讓那無聲之聲降臨，由此，我們求助於那早已藏在我們中的聲音、通達它和呼喚它。(US 243-44, OWL 124)

在這段話裡，我們要特別注意「重說」這個概念。海德格沒有特別分析「重說」的意義，但我發現，「重說」是指重複再說一遍而已，[24]這是說，思考者只是將他聆聽到的，且正如他所聆聽到的，以聲音將之說出。在說出時，他沒有將他自己參與於其中。我們也要注意，海德格是說，「我們求助於那早已藏在我們中的聲音、通達它和呼喚它」。人的工作只是由他給出聲音，讓無聲之聲得以在聲音中被呼喚出來。在思考中，存有的無聲之聲是主導者，人僅是開放

23 這不一定是指，由人的發聲機能將存有說出，因為即使在沈默中，他依然可以說出存有。因此，這僅是說，人的理解(Verstehen, understanding)以語言將存有整理出來。

24 我曾深入分析海德格的重說概念。參考拙著〈海德格與高達美論語言：獨白與對話〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第 24 期，民國 90 年 1 月，p. 128-133。

自己，讓它支配、隸屬於它，以聲音去回應它。在回應中，不是人以他的規劃，在反覆來回中與存有取得彼此的協調，而是人順從它的支配，「求助於那早已藏在自己的聲音、通達它和呼喚它」，把它說出來。

在海德格後期哲學裡，由於他反對人本主義(Humanismus, humanism)，故他認爲，若人將他自己參與在思考中，則是以人去干預存有，以致扭曲存有自身，因此，在真正的思考中，人的參與性必須完全退出，而只能順從存有的話語，將無聲變成有聲，但不參與在說出的過程中。

若我們從提問的觀點看，則思考只是提問者開放他自己和作出回應，但回應不是指他參與於其中，提出一個具體的問題，在其限制下探討課題。嚴格而言，海德格的提問者是不提問的，他僅是開放自己、隸屬於課題，讓課題支配和主導他的思考。在回應課題時，他是在他早已擁有的聲音中，將課題再度說出。

據此，SZ 的提問者參與性——規劃課題的範圍、探討的對象和探討的目的，以及在詮釋學循環來回反覆、雙向進行的探討，到海德格哲學的最後發展，竟成爲不再提問、不再規劃，和不再在詮釋學循環來回反覆雙向的過程中。探討一個課題，只是提問者開放他自己，讓課題單向的對提問者說出話語，他順從話語的支配，在自己的聲音中將之說出。在這個過程中，課題凌駕提問者、支配他，它無須與提問者的參與性取得一致的協調，反而要求他完全隸屬於它，僅以聲音將它說出，讓它在語言中完成它自己。

海德格哲學的這個發展，其實是相當令人震驚的，因爲它把提問概念改變成不再提問——不再提出問題；把提問者在思考中的參與性刪除，提煉成順從性；使人在思考的過程中，只貢獻聲音，不貢獻意義；他又把人與存有從雙向性、彼此協調的關係改變成單向性的隸屬關係。可是，這樣的改變對思考概念做成什麼影響呢？我認爲，它讓思考無法進行，這是說，思考概念在理論上不能成立。

(二)海德格思考概念的理論困難

假若正如海德格所說，在思考中，提問者沒有參與性，他不向課題提出問題，依循問題的方向去理解它，而只是開放自己和隸屬於課題，聆聽它的話語，則這時的提問者完全沒有思考的方向，他不知道要如何把握課題，也沒有任何方式讓他可以理解課題。他似乎只是往後退讓，接受課題，但卻不往前探求和把握它，那麼，即使課題向他訴說話語，由於他沒有思考方向，則他依然

無法思考它。所以我認爲，在思考中，提問者必須擁有一個特定的思考方向，循此探討課題，才能把握它的意義。

其次，假若提問者只開放他自己，讓他隸屬於課題，接受它的顯示，而不將他自己參與在其中，這是說，他不將自己早已具有的前見，參與到課題的顯示中，則他不會對課題產生驚訝，也不會引起探討的興趣，因爲當課題不與提問者的前見相互對照，則他無法知道課題不同於他本來的意見，更不會驚訝課題的意義，而要求理解它。提問和探討的動力來自提問者的前見和課題相互對照時的差異。所以，沒有提問者的參與，則沒有提問者前見與課題的差異，也因此沒有思考的興趣和動力了。由此，思考無法展開，而人無法理解任何課題。

後期海德格認爲存有給人送來命運，而根據海德格的詮釋，命運是人的解蔽之路，這是說，人在此路上，便能在其思考中解蔽和理解在此路上的存有者，故這亦即說，存有送來給人的命運，就是人的思考之路。[25]但根據我們以上的論證，這個主張是不能成立的，因爲即使正如他說，存有送來思考之路，但假若人沒有參與性，而僅是順從性，他完全隸屬於存有的顯示，這樣，他依然無法理解存有給他的任何東西。因爲若人在接受存有送來的命運時，他毫不參與於其中，則他無法將自己的前見與存有送來的命運相對照，也無法驚訝存有的真理，以引起探討的興趣，因此他無法思考它，這導致他無法理解存有送來給他的各種思考之路。

海德格哲學的思考概念引生以上的困難，是由於在他的哲學發展中，他爲了防止提問者的參與性干預課題，使之無法如其所如的顯示，導致課題的扭曲，於是他逐漸減弱提問者的參與性，讓課題全權主導思考的進行。然而，我認爲，提問者參與性的減弱，卻導致提問者失去方向和動力，使他的思考難以展開。由此我們可以看出，這是海德格哲學陷入的兩難：在思考時，若提問者不參與於其中，則思考無法進行；若提問者參與於其中，則課題被干預，使之

25 海德格在〈論人本主義的信件〉中說，「存有成為命運，是由於它給出它自己。」(WG 335, BW 215)在〈對技術的探討〉，他指出命運是存有送給人的一條路徑。他說，「帶之到達一條路徑上——在我們的用詞裡，是指“送來”(schicken, to send)。這個“集合而送來”給人，讓他得到一條解蔽之路徑，我們稱之為命運(Geschick, destiny)。」(TK 24, QT 24)海德格採用的詞彙相當難懂，但他的意思大概是指，存有送給人各種命運，命運就是人解蔽各種存有者的路徑，當他在其上時，他在思考中得以解蔽它們、明白它們。

扭曲，思考失真。[26]

此外，海德格的提問概念尚有一個困難：他的提問概念在理論上不蘊涵答案，因爲根據海德格，在提問中，提問者僅是開放他自己，聆聽課題的話語和重說它，但是，提問者的自我開放性無法保證課題必然向他說出話語，讓他得以聆聽到答案，完成他的提問。海德格在討論提問概念時，完全沒有考慮它在意義上與答案的關係。

但在理論上，一個真正的提問，當然要求獲得答案，以完成它的探討、滿足它的提問。若在提問者的思考中，完全沒有證據指出，他可以獲得答案；而且，也沒有任何線索讓他可以追尋答案，則他的提問是不健全的、是有缺失的。即使在文字的意義上，提問意含答案，因爲沒有答案，則問題不能成立，它僅是無的放矢的空話；正如沒有問題，亦沒有所謂答案的東西。於是，提問若無法保障答案，則是一個無根的、懸空的和難以展開的提問。所以，當海德格把提問概念的意義從提出問題，改變成提問者的開放性和隸屬性時，則它在理論上與答案沒有密切的關係，這使它成爲不健全和軟弱無力的，因此難以展開它的探討。[27]

海德格忽略了提問與答案在意義上的相關性。他只重視提問者與存有的隸屬關係，卻忽略了答案是提問者追求的目的，且唯有根據此目的，他才能找到思考的方向。當他無法得到思考的方向，他的提問成爲無根和懸空的，這使思考無法進行。但當高達美討論提問時，提問與答案是必然相關的，故他的理論可以避免這個困難。

二、高達美從對話論提問及其思考概念

不同於海德格從人與存有的隸屬關係來討論提問概念，高達美是根據對話(Gespraech, dialogue)來立論的，這是說，提問一定是對話中的提問。由於對話

26 然而，提問者的參與性真的會干預課題，使思考失真嗎？我發現，高達美對提問概念的詮釋，一方面可以保持提問者的參與性，另方面不干預課題的自我顯示，讓思考得到課題本身的意義。關於這點，我們在下節討論。

27 從海德格強調提問概念的開放性和接受性，我們或許可以理解，他在接受鏡報(Der Spiegel)記者訪問時說的一句話：「只有神才能拯救我們」，因為海德格的思考方式無法保證結論的獲得。人只能等待結論的降臨，所以他訴諸神提供答案給我們，以拯救我們。海德格這篇訪問的英譯，刊登在 S. Thomas, ed., *Heidegger: The Man and the Thinker* (Chicago: Precedent Publishing, Inc., 1981), p. 45-68.

是對話者彼此說話的關係，故在提問時，提問者是向對方提出問題，[28]而且也希望對方回答問題，讓他獲得答案，完成他的探討。因此，提問是在提問與回答的邏輯中進行。

在高達美，對話不是指一般人際的交談。一般人際的交談可能是漫無邊際、空洞無物的，這是說，它沒有談論的課題，更不探討課題本身的意義。海德格 SZ§35 的閒聊(das Gerede, idle talk)是一個很好的例子，因爲它的語言不奠基於課題，而是聽從人際間的語言傳播、隨便亂說的。它只傳遞無根的文字，不傳遞課題的意義。但高達美的對話必需有一個論點，這是說，它探討一個課題。在對話時，雙方都希望理解它、得到它的意義。而且，高達美強調，對話不是由對話者的意志主導，而是由當時探討的課題帶領。因此，當對話成功時，雙方所理解的，不是對方的心靈，而是當時探討的課題。[29]他說，

> 當人與別人展開對話，及被對話吸引而投入其中時，決定該對話的，不是那自我揚棄或自我宣示的個人意志。反而，對話所關注的課題法則引出當時的正反語句，最後使它們互相交錯組合起來。因此，一旦對話成功，充塞在對話者中的，是對話中的課題。(WMII 152, PH 66)

與海德格 SZ 相同，高達美承認在探討課題時，探討者被課題指導，而且整個探討的過程不是爲了理解別的，而是課題本身。然而，他們最大的差異是在提問和探討過程的分析。

在高達美，知識來自提問，這是說，沒有提問，人無法獲得知識。[30]然而，提問之所以可能，預設了提問者不肯定或固執自己的知識，因爲若他肯定或固執自己的知識，則他早已知道了，那就無需提問。所以，對高達美而言，提問預設了蘇格拉底的「自知其不知。」(WM 368, TM 362)提問者不肯定固有的知識，他是開放的。

不過，提問者的開放性不是單純的順從和隸屬於課題，因爲高達美認爲，

---

28 這裡所指的「對方」，不一定指特定的個人，它可以是一個文本，也可以是提問者自己，如果是這樣，則這是一場他與自己的內在對話。

29 當高達美認為對話是要理解課題，不是對話者的心靈時，他明確指出了，詮釋學的任務是要說明課題的意義，而不是 F. Schleiermacher, E. Betti 和 E. Hirsch 所說的作者心靈，也不是 W. Dilthey 所說一個具有形上學意義的生命。高達美使詮釋學擺脫了心理主義和形上學的意義。

30 高達美說，「提問是到達一切知識的路徑。」(WM 369, TM 363)

提問是有方向的，這是說，它提出一個問題，而問題指示一個方向，他說，

> 提問的本性是：它有一個意義。但意義是方向意義(Richtungssinn, sense of direction)，因此，提問的意義是：它的意義是一個方向，且唯有根據這個方向，合理的答案才能給出。提問將被探討者置於一個獨特的面相下。當提問出現時，它彷彿衝破其對象的存有。因此，用以說明開放出來的存有之語言，就是一個答案，它的意義在提問的意義中。(WM 368, TM 362)

這段話寫得非常扼要，但意義卻相當豐富。若要明白它，必須先要理解，高達美是從對話的觀點來討論提問，因此他認爲，提問是要向對方提出問題。一個完整的提問，不能如海德格後期哲學那樣，只強調提問者的開放性和隸屬性，但卻不提出問題。

再者，提出問題就是指出一個方向，以限制提問者的思考。所以，提問本身的意義就是方向意義。循著此方向，提問者看到在對話中的課題。不過，由於他總是被方向所限，故他只能看到課題的面相，而不是它的整體。[31]在探討課題時，人不能完全沒有方向，彷彿在鳥瞰它的整體。並且，他所理解的課題，永遠內在於由特定方向展開出來的視域(Horizont, horizon)裡。[32]由於思考永遠限制在方向中，故對課題的思考永遠是側面的(perspectival)，而不是全部的。正由於思考是側面的，因此它可以無盡的探討課題的其他側面。提問者的有限性，做成思考的無限發展，課題意義的無窮伸展。

但是，即使提問是有方向的，這仍不能保證它是一個真正的提問，因爲我們還要考慮，它的方向是否能讓提問者到達課題和得到答案？一個乖離的問題(schiefe Frage, slant question)是沒有答案的，因爲它不指向一個探討的領域。[33]

---

31 由於高達美認為思考是在提問的方式下進行，而提問被限制在特定的方向上，因此，人無法完整無缺的理解課題的全部。人是有限的，對於任何課題，他無法得到圓滿的知識。他只能在無盡的詮釋中，不斷得到更多有限的知識，但卻永不能得到絕對的知識。

32 但這不是說，在各視域中的課題面相後，尚有另一個真實的課題，以致相對於它，課題面相只是真實課題之上的一個表象。在高達美，根本沒有真實與表象之二元區分。他否認在表象背後的實有，反而認為所有表象都是課題的本身。他曾以這個原則說明世界本身和各世界觀的關係，他說，「雜多的世界觀不意涵“世界”的相對化，反而，世界本身不與世界觀區分出來。世界顯示它自己在各世界觀中。」(WM 451, TM 447)

33 高達美討論乖離的問題，見 WM 370 和 TM 364。

例如，我們不能問：『孟子既認爲「大體」是指心，「小體」是指身體，那麼，他哲學中的「大體」和「小體」是如何相互影響的？』因爲這個問題是指向一個心身兩元論的領域，而孟子哲學不把心身視爲兩個不同的實體，因此，這個問題的方向沒有帶領提問者到達一個探討的領域。它指向空無，因此是乖離的，無法探討和沒有答案的。

所以，真正的提問不僅具有方向，還要帶領提問者到達探討的領域，和得到合理的答案。但，這又要如何保證呢？要解答這個問題，我們必須討論，提問如何開始？它如何建構出一個具體的問題？及如何在問題方向下展開探討，直至獲得答案？理解這點，才能徹底把握高達美的提問概念。

我們通常認爲，提問始於提問者，因爲問題顯然出自提問者，由他主導他的思考去提出問題。可是，在高達美，提問是在對話中進行，並且，對話不是由人主導的。在對話中，對話者往往是被導的。高達美說，

> 我們常說，我們“主導”對話，可是，愈是真正的對話，愈少由雙方的意志主導。一個真正的對話永不由我們的意志主導。反而，更正確的說法是，我們投入、或甚至是陷入在對話裡。……對話雙方之被導多於其主導。(WM 387, TM 383)

在一個真正的對話裡，對話者不是主導者，反而是被導的，這是說，他們的說話不是出於自己的意志，而是奠基於當時的課題。無論陳述、聆聽、回答或提問，都不是出自或針對對話者個人，而是課題本身。於是，在陳述中，不是陳述對話者的心靈狀態，而是陳述課題的意義；在聆聽時，不是聽到對話者的個人意見，而是聽到課題的說出。同理的，答案不是對話者針對當時的問題說出他內心的觀感，而是課題相應著問題顯示出來的意義；提問也不是詢問對方心中的觀念，而是探討課題在該問題方向下的面相。在對話中的語言，雖然出自人的發聲，但它不反映人本身，而是顯示課題。

但是，如何才能讓對話者在課題的主導下提問，使對話得以展開呢？若對話是由提問開始，而提問又是由課題主導，則這是說，原初的提問不是由人向課題提出，而是由課題向人提出的。但課題如何向人提問呢？基本上，課題藉著文本(Text)向人提問。[34]高達美說，

---

34 在高達美，意義是語言性的(sprachlich, linguistic)，這是說，一個可以被理解的意義，它的本性是語言。同理的，課題的意義要在語言中顯示出來，因此課題是在語言中向人提問的。對於反映課題的意義、等待被詮釋的語言，就是文本。因此，課題藉著文本向人提問。

> 一個傳統文本能成為詮釋的對象，這已蘊涵：它向詮釋者提出一個問題，故詮釋總關連於一個向詮釋者提出的問題。(WM 375, TM 369-70)

詮釋始於課題在文本中向詮釋者提問。基於這個提問，詮釋者才會反過來回答它，向文本提出問題，由此展開對話。

不過，文本如何向詮釋者提問呢？這樣，我們要明白高達美對提問的另一個特殊定義。他認爲，「提問是指：進入開放性中(ins Offene stellen, to bring into the open)。(WM 369, TM 363)因此，文本向人提問，是指文本中的課題向人開放它自己，讓它和人都進入開放性中。但是，課題的開放性不表示課題清楚顯示出來，讓人明明白白的理解它。因爲假若是這樣，則人已經理解它，就無需提問了。另一方面，課題又不是把它自己開放爲模糊不清或完全沒有固定性，以致人對它一無所知，因爲這無法讓詮釋者向它提出問題，在問題方向下思考它。

課題是在一個特定的方向下，向人開放成多個固定的可能性，但它們似乎是正確的，又似乎是不正確的。正由於課題當時是這些對反的可能性，因此它成爲可提問的。[35]對於課題向人的這種開放性，就是課題向人提問。

可是，即使課題藉著文本向人開放它自己，顯出多個對反的可能性，但假若人完全不在自己前見的影響下，則課題依然無法觸動他，引起探討的興趣和動力。因爲這樣的課題似乎是一個與他毫不相干的客體，這樣，他不僅不會回應，甚至它是不可理解的。我們甚至可以說，這樣的客體是不存在的。[36]唯有當課題與人當時的前見相互對照，產生差異和觸動他，才能引起研究的興趣和動力。在高達美，人的前見不是詮釋的破壞者，也不是務必先行排除的。反而，它是詮釋之所以可能的條件。於是，只有在前見中，人才會對他的課題作出回應。

但他的回應不是作爲一個“旁觀者”，客觀決定課題的意義。因爲前見是詮釋之所以可能的條件，它是詮釋的動力根源，所以無論任何情況，詮釋者都

---

35 「提問的意義在於開放被探討者的可提問性。它要被引入不確定性中，以致對錯互爭，無法決定。」(WM 369, TM 363)

36 「在人文科學中，推動我們去探討傳統物，是由於當時的情況及在其中引起的興趣。研究的對象和課題其實是由提問時的動機所構成。」(WM 289, TM 284)在高達美，一個在其自身的客體(Gegenstand an sich, object in itself)是不存在的，因為一個可以被理解的事物，是由人當時的情況和研究的動機所構成。反之，一個與人的前見完全不相干的東西，是不可理解的，也因此是不存在的。

不能刪除它，使自己成爲一個客觀的觀察者。[37]在課題藉著文本開放它自己、向人提問時，人的回應是要回答它的提問，但這時的回答不是指給出答案，因爲假如他有答案，則他根本無需探討課題了。所以，回答課題的提問是要反過來向它提出問題，由此重建問題以探討課題。[38]在重建問題時，人一方面要在自己的前見中，另方面以文本中的課題爲它的答案。高達美說，

> 我們嘗試重建問題，以傳統物為它的答案。但假若不超出它呈現給我們的歷史視域，我們是無法這樣做的。……一個重建的問題永不能內在於它原來的視域裡，由於這樣重建時的歷史視域不是涵蓋它的真正視域。反而，它內在於一個涵蓋了我們(被傳統物觸動而作為提問者的我們)之視域裡。(WM 379, TM 374)

重建問題永不能只內在於課題的歷史視域裡，因爲課題的歷史視域不是客觀獨立的，而是被涵蓋在一個更普遍或更廣大的視域內——它包括了我們和課題。在存有學上，我們與課題不各自獨立，而是互相統一、彼此影響的。所以，在重建問題時，不能預設課題的獨立性，再放棄我們自己的前見，回到課題的歷史視域去，以求客觀的理解它。若這樣，則是扭曲了課題的意義，而由此得到的，僅是對課題的誤解。

在涵蓋我們與課題的視域內重建問題時，我們會預設課題能告訴我們真理，因爲假若不能獲得真理，則又何必提問！因此，我們一方面要在自己的視域內重建問題；另一方面，我們要以課題爲答案——它告訴我們真理。提問者能重建一個具體的問題，是由課題和提問者兩方面的視域，互相取到協調而成。所以，重建問題是課題視域[39]和提問者視域兩者之互相融合，這是高達美所說的視域融合(Verschmelzung der Horizonte, fusion of horizons)。[40]

---

37 由此可見，高達美認為客觀的詮釋是不可能的，他反對傳統詮釋學要求客觀知識的主張。

38 「傳統物——無論是文本、作品或遺跡——向我們訴說。它們提出問題，使我們的意見成為開放的。為了回答這個向我們提出的問題，我們這些被詢問者，必須開始提問。」(WM 379, TM 374)由此可見，高達美認為，我們是以提出問題的方式去回答課題的提問。

39 根據高達美，課題反映在文本中，因此這裡所說的課題視域，就是當時的文本視域。提問者與文本各有自己的視域，而成功的詮釋就是取得這兩個視域的融合。

40 見 J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of* Truth and Method (New Haven: Yale University Press, 1985), p.210。作者指出重建問題是視域的融合，但高達美的 WM 卻沒有明白指出這點。

當高達美把提問的始點顛倒過來，從提問者改變成課題，再把重建問題的過程解釋爲課題視域與提問者視域的融合，這可以避免海德格提問概念的種種困難。首先，當課題是提問的始點時，這表示了提問者的開放性，因爲他必需開放他自己才能接受課題的提問，然而，他不是單純的開放性，因爲在高達美，提問者有他的視域，且無法拒絕它，他必需在其中接受課題，讓它與其視域中的前見相互對照，產生差異而觸動他，引起探討的動力和興趣。高達美清楚指出，前見是詮釋的可能條件，這即顯示，提問者的參與性是不可或缺的，它是讓探討成爲可能的動力根源。

其次，提問者提出的問題不是隨便亂問的，他是針對課題而提問，因爲他的提問不是出於自己的意志、由自己主導，他是接受課題的提問後，再向它重建一個具體的問題，循著問題的方向去探討它。因此，他的提問一方面具有方向——對著課題，另方面保障了一個探討的領域。它不會指向空無，成爲一個乖離的問題。

再者，提問者不是只在自己的視域中、也不是只在課題視域中重建問題，他是在一個涵蓋自己和課題的廣大視域中，一方面在自己視域的限制下，另方面以課題視域爲答案，重建一個具體的問題。一個具體問題的完成，不是提問者個人的成就，而是兩個視域融合的給果。那麼，問題不是單純屬於提問者或課題的，而是建立在提問者的參與性，且又以課題爲答案，在彼此的協調下完成。由於提問者參與在提問中，因此提問與他密切相關，這保證了提問者探討課題的興趣，提供探討的動力；並且，由於提問預設課題爲答案，這保證了它的探討領域和得到答案的可能性。

在重建問題的過程中，雖然提問者的參與性是不可或缺的，但當提問者在問題的方向下，進一步探討課題的意義時，他的參與性是否會扭曲課題，使之無法如其所如的顯示自己呢？這是說，當人的前見參與在課題的顯示時，是否會扭曲課題的意義呢？本文曾指出，海德格就是爲了避免提問者的參與性會扭曲課題，才將提問概念改變成開放性和隸屬性。如今，高達美重新肯定提問者的參與性，但如何才能避免它對課題的干預和扭曲呢？要解答這個問題，我們要進而討論，提問者在重建問題後，他如何繼續探討課題和獲得答案？換言之，我們要討論整個思考的過程。

在高達美，探討課題是在對話的過程中，這是他的基本預設。根據蘇格拉底，我們早已指出，對話要預設「自知其不知」，這是說，對話者在他的提問中，他不固執己見，更不一味以己見抗拒對方的意見；相反的，他必須願意接

受它，才能有真正的對話。但這不是指提問者單純的開放性——無條件接受對方的意見、完全隸屬於它，因爲顯然的，單向的接受對方只是單方面的聽從，沒有雙方面的對話。高達美曾非常扼要說明對話的意義，他說，

> 掌握這種技巧(按：提問的技巧)的人，會找出一切以支持別的意見。辯證就是不去挑剔對方言論中的弱點，而是要找出它真正的強處。這不是使弱變強的論辯，而是思考的技巧，根據課題以強化反對的意見。(WM 373, TM 367)

真正的對話不是強化自己，弱化對方。相反的，提問者在問題的方向下，要根據課題，找尋證據來加強對方的論證。對於這點，我們可以這樣解釋。提問者若僅強化自己、弱化對方(文本中的意見)，則他的思考只是不斷肯定自己，永遠停留在原來的視域裡，無法衝破固有的限制，獲得課題的新知識。然而，提問者若開放自己，且根據課題，找尋證據去支持對方的意見，則他才可能動搖自己的視域，衝破自己的限制，開拓一個新的知識領域。

即使提問者找到證據支持對方的意見，但對於當時的課題，他一方面有對方的意見，另方面有他自己的意見。處於這些對反的意見中，提問者不能固執己見、抗拒對方，但也不能完全放棄己見、隸屬於對方。這樣，他在問題的方向下，如何才能得到課題本身的意義呢？

我們必須強調，對話不是由對話者主導的，基本上，他們是被導的。這是說，對話中的語言是在課題的主導下說出來。課題彷彿處於對話者之中，將提問者與回答者(文本)關連起來，主導雙方的對話。並且，語言奠基於課題，而又顯示課題。那麼，提問者在問題的方向下，聆聽回答者(文本)的意見時，他不是明白了作者的心靈，而是明白了在此問題方向下的課題意義；在他說話時，他不是說出自己心中的觀念，而是顯示問題方向下的課題。

現在，提問者自己的意見顯示了課題的一個面相，而對方的意見也顯示了課題的另一個面相。那麼，提問者在問題的方向下，發現課題呈現出兩個不同、而又互不統一的面相，這時，提問者當然無法理解課題的意義。正由於他不理解，故他要進一步探討它。可是，既然提問者尚未理解課題的意義，而他的問題又是在自己的視域中重建出來的，則他的問題雖以課題爲答案，但他所追問和探討的，必然超出課題在文本中已經說出來的，而到了它尚未說出的意義。[41]因爲，課題提供的答案是針對提問者的問題、滿足他的要求的。一個詮

41 「因此，詮釋者一定要回到那被說出來者(das Gesagte, what is said)之背後，才去提問

釋學的課題必須能相應不同的問題，給出不同的答案。所以，面對提問者，課題必須相應於他的問題，藉著文本說出一些它自己從未說過，但隱藏在背後的答案。一個意義豐富的文本，就是能相應不同的問題，給出不同的答案；而理解一個文本，就是對它作出不同的理解。[42]

然而，提問者如何才能獲得一個隱藏在文本背後的答案呢？當然，提問者要繼續探討它，但探討是在對話中，那麼，提問者要依循問題的方向，聆聽文本的意見，更要找尋證據去支持它，以對課題有更深入的理解。然而，這仍是不足夠的，因爲我們早已說過，詮釋之所以可能，是由於提問者視域中的前見與課題的意義是不一致的，致使他無法理解課題。所以，若要在探討中理解課題，他必須讓他的前見與課題的意義彼此協調、和諧一致。不過，由於他所要理解的，不是他自己，而是課題的意義，因此，他不是以自己的意見去強迫課題接受，而是要以課題的意義來修正自己的前見。這是說，他要根據課題的意義，刪除那些無法與之融貫的前見，以求取得一致，才能明白課題的意義。因此，在對話過程中，提問者要慎重考慮對方的意見。高達美說，

> 要成功進行對話，就不能強辯以壓倒對方，而要慎重考慮對方的意見。因此，這是一種測試的技巧(die Kunst des Erprobens, the art of testing)。但測試的技巧是提問的技巧。(WM 373, TM 367)

所謂「考慮對方的意見」，不僅是找尋支持它的證據，而更要根據它反過來檢討自己的前見，刪除那些與課題不一致的前見，以求理解課題的意義。[43]所以，對話不僅要開放對方的意見，也是一個測試自己前見的過程。這是高達美對話概念的一個非常重要的性格，因爲它增強了提問者的參與性，這是說，對話不僅讓提問者的前見參與在其中，它更能修正他的前見、改變他，讓他以新的前見來理解課題，迎接新意義的降臨。在一個成功的對話中，提問者被改變了，他不再是過去的自己，而是另一個新的自己。[44]

它。他理解它時，一定是以它為一個問題的答案。由於到達了那已說出來者之背後，則無可避免的，我們必然超過那說出來者，去提問和探討它。……因此，一個句子的意義相應於一個以它為答案的問題，但這意指，它的意義必然超出它所說的。」(WM 375, TM 370)

42 「這樣說就好了：理解本身，就是理解到別的。」(WM 302, TM 297)

43 高達美在這裡預設，凡能被理解的意義，其本身必須是融貫統一的。這就是他所說的“完整性前概念”(Vorgriff der Vollkommenheit, fore-conception of completeness)的意義。參考 WM 299, TM 293-94。

44 「在對話中得到理解，不僅是自我觀點的表達和肯定，而是把自己改變成一個彼此

不僅提問者成爲一個新的自己，課題也會隨之改變，呈現新的意義，因爲在探討的過程裡，提問者根據課題不斷修正自己的前見，再以新的前見去理解課題。在新的前見下，課題的意義當然亦隨之改變，而提問者又據此再次修正自己的前見。在這個由課題主導，而又來回往返的雙向過程中，課題與提問者互相影響，漸次改變。當提問者的前見完全配合課題的意義，取得協調一致時，則是探討的完成，因爲提問者的前見與課題互相構成一個融貫充實的意義，彼此沒有疏離、完全契合。

由此可以看出高達美與 SZ 的海德格的一個顯著差異。本文曾說，SZ 的思考概念只是一種釐清的活動，它的終點只是重新回去肯定它的始點，它無法創新，得到一個超出始點的知識。但高達美的思考概念卻是提問者視域與課題視域的互相融合，彼此超出它們原來的視域，得到一個新的意義。

從視域融合的觀點看，探討的過程是提問者在其問題方向下，在他的視域中去瞭解課題，再根據課題視域中的意義，反過來修正他視域中的前見，因此改變了他的視域；他再由新的視域去理解課題，發現它的新義，因此課題的視域亦隨之改變。提問者再根據新視域中的課題意義，重新修正自己的前見和改變自己的視域。在這樣的來回往返中，提問者根據課題視域而導致彼此視域的修正，刪除那些讓它們隔離、無法融貫的意義，逐漸邁向互相契合，直至視域的融合。在融合的視域中，課題的意義與提問者的前見完全融貫一致，彼此協調，互相充實，故提問者成功的理解課題、獲得課題的意義。在課題的主導下，提問者和課題皆從其以前的視域，提昇到另一更廣大的視域裡，因此都擺脫了以前的片面性，獲得更普遍的意義。[45]

由此可見，在一個成功的探討裡，必須關連於提問者前見的參與和修正，並且，它會帶來課題的新意義。然而，課題的新義是否表示它不是課題的本來意義，或它扭曲了課題的本義呢？一個相同的課題，又怎能不斷給出新義，而每一個新義都同屬於它的本義呢？

我認爲，根據高達美，課題的新義不會扭曲它的本義，這也是說，提問者的參與性不會扭曲課題的意義；而且，在探討中，課題的每一個新義，也都是它的本義。關於這點，我們可分兩方面說明。

接受的共識，在此，我們不再是以前的自己了。」(WM 384, TM 379)

45 高達美說明詮釋者從自己的視域置身於對方的視域，因而得到理解時，他說：「反而，這(將自己置身於別的視域中)意指提昇到一更高的普遍性去，它不僅克服自己的、也克服了別人的片面性。」(WM 310, TM 305)

首先，在探討中，提問者的前見無可避免的參與在其中，但是，他沒有固執它們，將之強套在課題上。他是開放自己，根據課題修正他的前見，亦即，他在課題的指導下，刪除那些與課題不一致的、排斥的前見，保留那些與之一致的前見。因此，當他理解課題的意義時，這是課題改變了他，使他與之成爲一致的；而不是他改變了課題，強使課題屈從他，以致扭曲課題。在探討的過程中，課題永遠是主導者，但提問者若要理解它，則必須接受它的主導，讓它融貫於他的前見中。所以，一個成功的探討，是由課題的主導性和提問者的參與性融合而成，而當時所理解的，不是提問者的前見，而是課題本身的意義。這是說，提問者的參與性只是促成課題意義的自我顯示，讓它被理解，但沒有扭曲它。在探討的過程中，課題的主導性讓它不致被歪曲，提問者的參與性讓它得以被理解。

再者，由於探討是在提問與回答的對話中，而提問是指提出問題，因此探討必然在一特定的方向裡。離開問題方向，則探討不能成立，而課題的意義亦因此無法理解。[46]所以課題沒有一個在其自身、自我獨立的意義。在高達美，意義一定是在問題方向下的意義。

由於不同的探討是在不同的問題方向下，因此課題呈現出不同的意義，但無論如何，由於探討是由課題主導的，也是課題完成其自我顯示的過程，因此，即使課題呈現不同的意義，但它們依然是由課題本身而來。所以，相同的課題容許不同的意義。這正如一個相同的茶杯可以有不同的面相，但各面相與茶杯不彼此對立，反而，它們都是構成茶杯本身的面相——茶杯就是這些面相，這些面相就是茶杯。在高達美，差異是在同一中的差異，而真正的同一必內含差異。[47]因此，課題顯示不同的意義，是由於它本身是同一的，而且，由於它是同一的，它必顯示不同的意義，且由它們構成它的同一。因此，課題雜多的意義，不表示其同一性被破壞，相反的，這表示它本身豐富而充實的同一性。於是，在探討中，無論課題如何更新它的意義，新意義依然是課題的意義。新意義的不斷呈現，沒有扭曲課題的本義，而是它在不同方向下顯示出來的種種面相。

---

46 高達美曾說，「要理解一個問題，就是去提出它；要理解意義，就是理解它為問題的答案。」(WM 381, TM 375)在高達美，任何東西都沒有客觀的、在其自身的意義，因為意義是答案——一個相對著問題才能成立的答案。從客觀實在論的立場理解高達美哲學是錯誤的。

47 高達美說，「差異存在於同一中，否則，同一不能是同一。」(DD 125)

由此，我們看出，高達美從對話的觀點討論提問概念，可以避免海德格提問概念引生的各種困難。由於對話是在提問與回答的邏輯上，則提問者必須向對方提出具體的問題，這保證了提問是提出問題的，它不致陷於僅是開放性和順從性，和不提出問題。再者，問題是在提問者視域的限制下提出的，因此，它強調提問者的參與性，讓思考獲得動力和研究的興趣，而不致於軟弱無力，難以展開。並且，由於問題的意義是方向意義，故它保證了思考的方向指向一個探討的領域。再進一步，由於提問以課題爲答案，因此它保證答案的可能性。同時，由於對話自始至終都是在課題的指導下，故提問者的前見雖參與在其中，但其思考卻沒有扭曲課題的意義，反而，思考的過程是課題自己不斷更豐盈的呈現在提問者的前見裡。提問者的參與性促使課題意義的更新和完成。

三、結論

海德格提問概念之所以使思考概念產生困難，我認爲是由於他在討論提問概念時，專注在人與存有的隸屬關係上。在這個關係上，他發現人的參與性讓存有無法如其自身的顯示，亦即無法回到課題本身，因此他轉而要求人的參與性退出，由存有支配他的思考，使他隸屬於存有，以致提問概念最後發展成單純的隸屬性和不提出問題，這做成思考概念難以成立。

在 SZ，海德格曾指出他的工作是要探討存有的意義。他明白，在探討時，人的參與性是必須的，因爲他要規劃探討的範圍、對象和目的。不過，他也強調，探討必須回到課題本身，這是說，人是要理解課題本身的意義。雖然 SZ 沒有清楚說明人的參與性如何讓他的探討回到課題本身，但海德格仍相信，人的參與性無損課題本身的意義。這樣，在思考的過程中，人與存有的關係是平衡的、相互往來的。但可惜，SZ 的工作是失敗的，因爲它只完成三分一的寫作計劃，[48]而且它只分析了人的存有，無法說明存有的意義。

面對 SZ 的失敗，海德格哲學轉向了。他轉而要求人的參與性退出，讓存有支配他，這是說，在思考的過程中，屬於人自己視域中的一切，皆必須全部退出，讓存有擁有他的思考。即使他有前見，但這些前見必須來自存有，不能源於他自己的視域。所以，人不能根據自己的視域提出問題。這樣，即使海德格後期仍重視提問在思考中的重要性，但提問卻是不提出問題的，它是單純的

48 SZ 在§8 中說明這本書的寫作計劃，但它只完成其中六項的兩項而已。

隸屬性。在單純的隸屬性裡，思考失去方向，無法保證探討的領域和答案，導致思考無法展開。同理的，由於提問者視域中的前見不參與在思考中，因此思考不可能是視域的融合。[49]由於沒有視域的融合，則思考不能衝破開始時的視域，提昇到另一更普遍的視域去，獲得新的意義。思考永遠停留在始點中，以始點爲它的終點。

高達美接受 SZ 強調人的參與性在思考中的地位，[50]他認爲意識是在前見的影響下，[51]而前見是人的存有的構成因素，故它必然參與在思考中。他明白前見可能扭曲課題的意義，但它也可能促成課題的意義。相對於課題而言，前者是不正當的前見，後者是正當的前見。[52]於是，在思考的過程中，只要能刪除不正當的前見，則可以瞭解課題的意義了。

但如何刪除不正當的前見呢？顯然的，在思考開始時，由於提問者尚未瞭解課題，他當然無法瞭解那些前見是正當的，那些是不正當的。所以，爲了保證思考的正確性，他只能在思考的過程中，根據課題的顯示來刪除不正當的前見了。並且，他也要在正當的前見中說出課題。然而，這即預設提問者能開放自己，聆聽課題的語言——文本，和以語言說出課題。可是，根據課題的主導，聆聽語言(文本)和說出語言，就是在對話中。因此，思考的方式出現在提問者與文本的對話中。於是，相對於海德格，當高達美從對話討論提問概念時，便可以讓思考概念得以成立。

---

49 海德格反對視域的思考方式，他認為它只能讓人看到面對著他的事物的面相，卻不能更深入到達那使之成為可能的、更原初的開放性去。人必須放棄視域，等待開放性的降臨，這才是更原初的思考。參考 AED 43-45, DT 63-64。

50 高達美特別強調海德格 SZ 的人的歷史性，且認為這是人的存有的構成因素，是詮釋之所以可能的條件。參考 WM 270-274, TM 265-69。高達美甚至說，「因此，人的前見是遠超過他的判斷，構成他的存有的歷史性。」由於前見是人的存有的構成因素，因此在思考的過程中，它無可避免的參與在其中。

51 高達美認為人的意識是歷史效應意識(wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, historical-effective consciousness)，這是說，歷史總影響著意識。根據我們所說，人的意識總是受前見的影響，而前見是由傳統流傳下來的，故它屬於歷史。那麼，前見就是意識的歷史性，而意識是歷史效應意識。

52 高達美分析「前見」(Vorurteil, prejudice)一詞，指出它不一定是負面的意義。他說，「因此，“前見”當然不一定意指假的判斷，它可以被評估為正面的或負面的。」(WM 275, TM 270-71)根據高達美，前見之所以變成負面意義，是由於啟蒙時期對宗教的批評和對理性的重視，才把它作為不可靠的判斷(unbegruendetes Urteil, unfounded judgment)。

本文書目縮寫表

AED Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*, in *Martin* Heidegger: Gesamtausgabe. Band 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

BT Heidegger, M. *Being and Time*. Tr. Macquarrie, J. & Robinson, E. New York: Harper & Row, 1962.

BW Heidegger, M. *Martin Heidegger: Basic Writings*. Ed. Krell, D. New York: Harper & Row, 1977.

DD Michelfelder, D. & Palmer, R. Ed. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989.

DT Heidegger, M. *Discourse on Thinking*. Tr. Anderson, J. and Freund, E. New York: Harper & Row, 1969.

EM Heidegger, M. *Einfuehrung in die Metaphysik*, in *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

IM Heidegger, M. *An Introduction to Metaphysics*. Tr. Manheim, R. New Haven: Yale University Press, 1959.

OWL Heidegger, M. On the Way to Language. Tr. Hertz, P. New York: Harper & Row, 1971.

PH Gadamer, H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. Tr. Linge, D. Berkeley: University of California Press, 1977.

QT Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Tr. Lovitt, W. New York: Harper & Row, 1977.

SZ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, in *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

TK Heidegger, M. *Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre*. Tuebingen: Neske, 1991.

TM Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, 2nd, revised edition. Tr. Weinsheimer, J. and Marshall, D. New York: Crossroad, 1989.

US Heidegger, M. Unterwegs zur Sprache, in *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio

Klostermann, 1985.

WG Heidegger, M. *Wegmarken*, in *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

WM Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*, in *Hans-Georg Gadamer: Gesammelte Werke*. Band 1. Tuebingen: Mohr, 1990.

WMII Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode: Ergaenzungen Register*, in *Hans-Georg Gadamer: Gesammelte Werke*. Band 2. Tuebingen: Mohr, 1986.