

探究歷史哲學的底層 ——試析劉小楓詮釋學立場之轉變¹

史侷風

台灣神學院博士候選人

Ph.D. student, Taiwan theological Seminary

一 引言

在〈漢語神學與歷史哲學〉這份漢語神學綱要性的文件中，劉小楓首次提出，「漢語基督神學與中國傳統文化的關係根本上是一個現代性歷史哲學問題」，² 並且在文中把伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）和施特勞斯（Leo Strauss）的解釋學作對比，認為伽達默爾「對於歷史哲學問題根本缺乏感覺」，而施特勞斯的解釋學原則「正是對海德格生存解釋

¹ Hermeneutik 一般翻譯為「詮釋學」，參考洪漢鼎：《詮釋學：它的歷史和當代發展》（修訂版）（北京：人大，2018），頁1~3。因為劉小楓通常使用「解釋學」這個名詞，本文根據情況交叉使用「詮釋學」、「解釋學」，在完全相同意義的概念上使用。歷史哲學，是關於人類歷史的記錄和解釋之哲學研究，一般分為實質或思辨的歷史哲學、和批判或分析的歷史哲學，前者屬形而上學、後者乃知識論。羅伯特·奧迪（英文版）、王思訓主編，《劍橋哲學辭典》（台北市：貓頭鷹，2002），頁907~908。

² 劉小楓：〈漢語神學與歷史哲學〉，收氏著：《聖靈降臨的敘事》（北京：華夏，2017），頁74。

學的重大發展，真正切入到現代性歷史哲學的要害」。³ 他對漢語神學發展的診斷是，

漢語基督神學的使命——同時也是其困難——正在於，使基督教的教化傳統突破儒佛道對「漢語」的支配，使漢語思想得以進入現代性歷史哲學問題的底層。儘管有「五四」新文化運動，漢語思想界基本上還是站在現代性歷史哲學問題的門外。漢語學界還是記住啟蒙與沒有啟蒙的事，不曉得二十世紀的思想問題不再是啟蒙以後，而是浪漫主義以後，不是康德以後，而是尼采以後。不了解基督教思想，就不可能深入理解西方思想中的尼采以後，遑論進入現代性歷史哲學問題的底層。⁴

對此診斷，他所開出的處方關鍵「施特勞斯的解釋學——而非伽達默爾的解釋學對於漢語神學才堪要津」。⁵

鑒於此份漢語神學綱要性檔案的重要性，我們有必要搞清楚「現代性歷史哲學的要害」在哪裏？或者說，如何深入探究到「現代性歷史哲學問題的底層」？劉小楓在文中已經提示了解釋學的方向。施特勞斯曾與伽達默爾，「我們所共有的某種『背景』社羣幫助我在一定程度上理解了您的著作，但如先前我已經知道的，我們已從那一個共同基礎上往反方向各自走自己的路了，也因此限制了我對您著作的理解。」⁶ 在學者間的謙辭中，「反方向」究何所指？這可能是解開問題的要害。本文嘗試透過比較伽達默爾和施特勞斯的詮釋學，探尋二者的「方向」，試圖由此挖掘出劉小楓所謂的「現代性歷史哲學問題的底層」。本文分三個層次展開，首先簡述伽達默爾與施特勞斯的詮釋學，其次展開關於伽

³ 劉小楓：〈漢語神學與歷史哲學〉，頁79。

⁴ 劉小楓：〈漢語神學與歷史哲學〉，頁74。

⁵ 劉小楓：〈漢語神學與歷史哲學〉，頁81。

⁶ Leo Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, February 26, 1961, <<https://archive.org/details/LeoStrauss-GadamerCorrespondencetruthAndMethod1961>> (accessed 5 November 2019). 〈歷史與真理：論施特勞斯與伽達瑪的經典文本詮釋爭議〉，《通識教育與跨域研究》第2期no.1（2007年12月），頁43。

達默爾與施特勞斯的詮釋學論爭，進而嘗試描繪出這個「現代性歷史哲學之底層」的樣貌。

二 伽達默爾與施特勞斯詮釋學之旨要

(一) 伽達默爾詮釋學概要

施特勞斯在信中所謂的「我們所共有的某種『背景』社羣」、「那一個共同基礎」，標明的是海德格的影響。他們二人都曾深受海德格影響（伽達默爾直接受教於海德格門下）；不單是他們，二十世紀重要的思想家，包括後現代的福科、德里達等，無不在「二十世紀最偉大的思想家」所開闢的論域中耕耘。伽達默爾繼承了海德格的存在主義哲思精髓，並在詮釋學領域開創了以存在論或本體論為新取向的傳統。洪漢鼎認為，這個新取向——讓伽達默爾與「哲學詮釋學」這個標籤連在一起——把曾經專注於方法的詮釋學傳統帶入新的高度，並完成從方法論或知識論到本體論的轉向；雖然伽達默爾視自己的思想為海德格詮釋學哲學的繼續發展，而他的貢獻更在於「把這個發展又與施來馬赫和狄爾泰的詮釋學傳統相聯繫，並與黑格爾哲學進行綜合的結果。」⁷

海德格的巨著《存在於時間》是存在主義奠基性著作，他的突破性成就在於，指出人本質上乃一種歷史的存在，並無永恆不變的本質，本質是由其在自己所處的時空中看待自己的方式而決定，或者簡化為一句口號就是，「存在決定本質」。⁸ 伽達默爾深深服膺於海德格的哲學，在《真理與方法》第二版前言他如此坦承道：

⁷ 洪漢鼎：《詮釋學：它的歷史和當代發展》修訂版，頁165。

⁸ 雖然海德格後期思想有所轉變，其《存在與時間》第二部分也沒有繼續完成（也間接顯明其思想已經變化），但該著作的影響巨大，二十世紀大多數思想家都在這部著作的影響下思考，這個出自薩特的名句就是例證之一。

我認為海德格對於人類此在的時間性分析已經令人信服地表明，理解不僅是主體各種行為方式之一而已，還是此在本身的存在方式。本書中的「詮釋學」概念正是在這個意義上使用的。它標誌著此在的根本運動性，這種運動性構成此在的有限性和歷史性，因而也包括此在的全部世界經驗。……像早期的詮釋學那樣作為一門關於理解的「技藝學」，並不是我的目的。我並不想構想出一套規則系統來描述甚或指導精神科學的方法論程式。我的目的也不是研討精神科學工作的理論基礎，以便將獲得的知識付諸實踐。……我本人的真正主張過去是、現在仍然是一種哲學主張：問題不是我們做甚麼，也不是我們應當做甚麼，而是甚麼東西超越我們的願望和行動而與我們一起發生。⁹

對於伽達默爾，正如海德格所闡明的，理解是人的存在方式；面對文本的理解，必然是基於自己現時歷史處境的理解。因此，理解一個文本，不是如施來馬赫那樣地要回復到作者創作時的意圖或原意，達致「我們（指解釋者）可能比作者理解他自己還更好地理解作者的思想」的目的，¹⁰而是一種藉著對文本的詮釋過程來實現此在的存在方式。

（二）伽達默爾詮釋學關鍵概念

在伽達默爾詮釋學中，有幾個關鍵概念，包括「前見」、「視域融合」和「效果歷史」。沿着海德格對理解的前結構的分析，一反自啟蒙運動以來對「前見」作為消極的、否定性概念的看法，伽達默爾認為，「前見」其實並不意味着一種錯誤的判斷，恰恰相反，「前見」是歷史實在本身和理解的條件。自啟蒙運動一直到浪漫主義，普遍認為真正的理解就是要克服、擺脫由於歷史作用所導致的「偏見」，詮釋者必須放棄、清空自己的主觀見解，才能客觀地重建作者의思想和原意，對此

⁹ 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特征》（上海：上海譯文，1999），第二版序言，頁6~7。

¹⁰ 伽達默爾：《真理與方法》，頁195；洪漢鼎：《詮釋學：它的歷史和當代發展》，頁61。

伽達默爾進行了徹底批判，指出「啟蒙運動的基本前見就是反對前見本身的前見」。¹¹ 按照他的建議，面對文本的詮釋過程，是理解者基於自己的歷史處境、帶有自己的「前見」進行文本詮釋的過程，並且在此過程中，與文本進行溝通並產生了所謂的「視域融合」的現象，最終達成了對文本意義的理解。在伽達默爾那裏，理解是一種理解者與文本之間雙向的對話：文本從其前見和問題的視域出發說話，理解者也必然地從自己的前見和問題視域出發進行理解；在詮釋的過程中，文本和理解者的視域（包括意義活動空間、問題域、世界）相互被聯繫起來——文本進入理解者的視域，同時理解者進入文本的視域；文本向理解者提問，理解者也向文本提問——在這樣的聯繫和互動過程中，「使我有向自己提出文本的問題並把對它的回答作為文本的意義加以理解」。¹² 這個理解過程就是「視域融合」，文本和理解者達到某種共同的視域，同時理解者在文本的它在性中認識了文本。¹³

「效果歷史」是伽達默爾詮釋學另一核心的概念。以海德格存在主義哲學為基礎，在伽達默爾的觀念裏，歷史學家（主體）不是自在的主體——即那個笛卡爾意義上的主體——因為作為此在的人都帶有歷史的前見；同時，歷史的對象（客體）亦非自在的客體，因其是由前見所認識的東西。伽達默爾由是總結出，任何事物一旦存在，都必存在於一種特定的效果歷史之中。這裏所謂「效果歷史」，伽達默爾所要表達的是，「真正的歷史對象本就不是對象，而是自己和他者的統一體，或一種關係，在這關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在」，因此他強調「一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性」，並肯定「理解按其本性乃一種效果歷史事件」。¹⁴ 換句話說，

¹¹ 伽達默爾：《真理與方法》，頁275；參洪漢鼎：《詮釋學：它的歷史和當代發展》，頁175～181。

¹² 洪漢鼎：《詮釋學：它的歷史和當代發展》，頁182。

¹³ 伽達默爾：《真理與方法》，頁311。

¹⁴ 伽達默爾：《真理與方法》，頁305。

理解是屬於被理解東西的存在。洪漢鼎認為，效果歷史這一概念的革命性在於，作為此在生命的本質，超越了此在對其自身的認識。¹⁵

（三）施特勞斯詮釋學概要

在詮釋學領域，與伽達默爾不同，施特勞斯並沒有嘗試建立普遍性的詮釋規則；進而言之，他不僅沒有建立普遍的詮釋學，甚至質疑普遍詮釋學理論的可能性。在與伽達默爾的通信中他這樣說明其理據所在：

您的是一種「詮釋的經驗的理論」，而作為這樣一種理論它顯然是一種普遍性的理論。雖然我自己所有過的詮釋經驗實在相當有限，不過就我所擁有的這些經驗而言，卻足以使我懷疑，一種超越了僅僅是「形式的」或外在的普遍性的詮釋理論是否可能？我相信我這樣的懷疑，實來自於進行每一次有價值的詮釋時所感受到的那種無法再次重現的當下性所致。¹⁶

從自己的實際詮釋經典的過程中，施特勞斯深刻體會到，每次詮釋都是一種當下，完全是一種個人性的、每次都是獨特的、無法被複製的經驗，難有規則可循。因為每次的詮釋，都是在某個時間點下作為文本讀者的詮釋者，處在某種特殊的背景與境遇的條件裏所進行的獨特的體驗行為。這樣的經驗是無法進行概括的，更不用說可以以此建立起某種一般性的理論。¹⁷ 因此，施特勞斯並未刻意追求一種普遍的解釋學，「我懷疑一種超越於『形式的』或外在經驗的普遍解釋學理論是否可能。我相信，對每個有真實價值的解釋都會有無法彌補的『偶在』性的感受，從中便會產生出懷疑來。」¹⁸ 因此，對於施特勞斯來說，解釋必須總是一門藝術，不能被搞成科學；可以提出解釋的原理，而非解釋的

¹⁵ 洪漢鼎：《詮釋學：它的歷史和當代發展》，頁186。

¹⁶ Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, February 26, 1961；譯文參魏中平，〈歷史與真理〉，頁43。

¹⁷ 參魏中平：〈歷史與真理〉，頁43~44。

¹⁸ Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, February 26, 1961；參坎特著，程志敏譯：〈施特勞斯與當代解釋學〉，劉小楓、陳少明主編：《經典與解釋的張力》（上海：三聯，2003），頁103。

法則，除非法則意指經驗規則。簡單說，施特勞斯反對一種普遍詮釋學的原因，是因為根據他的觀察，大多數當代解釋學理論「太快又太容易躍升到一般性和普遍性」。¹⁹

不過，施特勞斯仍提出了他的解釋學原則。施特勞斯解釋學基本的原則，最重要就是「歷史地理解」，即「恰如先前作者理解自己那樣去理解他」。²⁰對於一位嚴肅的思想史家，在施特勞斯的眼中，他的任務就是要恰如過去思想家理解自己那樣去理解他們，或者依據他們的自我闡釋讓他們的思想中的真知卓見得以啟發後人。按照施特勞斯的分析，當代解釋學的危險，在於相信自己或者所處時代的方法高於過去的方法，其中隱含的假設是：一般而言，思想史在進步，因此「二十世紀的哲學思想要比十二世紀的哲學思想更高明，或者更接近真理本身」。²¹面對這樣的危機，施特勞斯的策略是強調對於經典文本的閱讀，必須預先設定作品中有某種值得讀者去追尋的東西，而非以一種高於作者的態度面對作品。在堅持「以過去的作者理解自己的方式來理解他們」這一點上，施特勞斯與當代解釋學理論家所採用的方法形成尖銳的對立：與伽達默爾完全相對地，在施特勞斯的觀念中，偉大作者的意圖或真意，是超越時空而存在的。在他看來，真正偉大思想本身是不會受到歷史或是社會條件的限制；社會文化、思想潮流或政治脈絡會影響作品文本表達形式，而文本內容或其中所隱含的真理則不然。或者說，真正受限的不是思想或真理本身，而只是用以表達思想的形式；表達形式的變化是思想家為了適應對他們來說實際上具有偶然性的自然、社會、道德和知識環境而有意識地進行選擇和調整的結果。施特勞斯相信就思想內容而言，

¹⁹ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁104。

²⁰ 施特勞斯著，周圓譯：〈如何著手研究中世紀哲學〉，劉小楓、陳少明主編：《經典與解釋的張力》（上海：三聯，2003），頁300。施特勞斯的「歷史地理解」固然重視「探究作者真意」，但與之類似的「讓歷史說話」的歷史主義立場，卻是他所極力批判的。曾慶豹認為，施特勞斯屬於那種傳統意義的詮釋學，始終堅持作者原意應該決定著讀者的閱讀，儘管文本可能比讀者想象中的要複雜得多，原意不容易被發現，但無論如何不可就此罷休，更遑論消解作者意圖之存在。曾慶豹：〈編者前言：詮釋學與漢語神學〉，曾慶豹主編：《詮釋學與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁16。

²¹ 施特勞斯：〈如何著手研究中世紀哲學〉，頁301

只要是真正的思想家，就必然會對人類所必須面對的永恆問題（比如，神是否存在？靈魂是否永恆？甚麼是正義？以及真、善、美和道德等等問題）提出自己的看法，因此對這些經典作品的研究，思想家寫作時的歷史背景固然重要，但關鍵要放在關注作者本人所表達的思想，即文本本身上。²²

（四）施特勞斯解釋學中的「隱微」之說

施特勞斯的解釋學，令人側目的是他的所謂「顯白與隱微寫作」概念。簡單而言，所謂「隱微寫作」，施特勞斯的意思是指古典文本的作者（當然不僅限於此，現代——特別在一些極權社會更加明顯——或任何時代都有可能，但相對於現代，古代更有可能發生）常常故意在其作品中以各種手法隱匿其真正的意圖或意義，藉此隱瞞某些人——讓他們只看到作品表面的、即「顯白」的意思——同時也等待某些有心人來「發現」他的真意為何。²³

為甚麼這些作者要發展出這樣一種隱匿其真正意義的寫作方式呢？根據施特勞斯的說法，主要的理由是擔心自己的真意不被社會接受，而招致權威當局的「迫害」，他如此闡述說：

因此，迫害促成了一種特殊的寫作技巧，因而也促成了一種特殊的文學類型，在其中，所有關於重要事情的真理都是特別地以隱微的方式呈現出來的。這種文學不是面向所有的讀者，而只是針對那些聰明的、值得信賴的讀者的。它有着私人溝通的所有優勢，同時避免了私人交流最大的缺陷——作者的面對死刑。……歸結於這樣的原理：不忍者無心，而忍者則有其心。²⁴

因此，鑒於「隱微寫作」之可能，施特勞斯解釋學特別強調對文本的「深度閱讀」（close reading），就是要在「字裏行間」發掘作者

²² 唐士其：《西方政治思想史》（北京：北大，2002），頁540～541。

²³ 施特勞斯著，林國榮譯：〈寫作與迫害的技藝〉（節選），賀照田編：《西方現代性的曲折與展開》（長春：吉林人民，2002），頁206～207。

²⁴ 施特勞斯：〈寫作與迫害的技藝〉，頁214。

可能隱藏的意義。坎特（Paul Cantor）認為，施特勞斯的解釋觀與眾不同之處，就在於「他發現了一種既脫離文本的表面意思、又堅持作者原意應該最終支配我們閱讀的方法」；他頗為讚賞的聲稱，施特勞斯成功的關鍵在於，「他指明了作者的意圖比傳統所理解的要遠為複雜的現象。」²⁵ 坎特特別肯定了這種閱讀的價值所在，特別針對現代的自由民主社會——寬鬆的出版環境既是一種值得稱頌的自由，同時也鼓勵了一種輕鬆的閱讀，甚至幫助養成漫不經心和懶散的閱讀習慣——施特勞斯的解釋學原則提醒作為古代經典作品的讀者，不能想當然地認為過去的作者（包括現在的極權社會中的作者），「會以我們在當代寫作中已然習慣的那種自由和公開的方式來表達思想」。²⁶

施特勞斯不但提醒對文本「深度閱讀」的重要性，而且他也提供了幾個對「隱微」作品如何深度閱讀的經驗法則。就一般情況，常規修辭的所有法則都基於一個通常心照不宣的前提，即說話者總力圖把他要傳達給讀者的意思盡可能表達清楚；而施特勞斯提醒，對隱微寫作的作品，卻要採用一種顛倒規範法則的分析形式。施特勞斯提出了幾個可供參考的經驗法則，包括「矛盾法」、「柔軟的腹部」、「此地無銀三百兩」和「刻意地沉默」。²⁷ 其含義分別是：（1）「矛盾法」就是說如果作者明明是一個寫作藝術的大師，卻犯下了會讓聰明的高中生蒙羞的大錯，「就可合理假設它們是有意安排的，尤當作者、不管多偶然，在討論寫作中有意犯錯的可能性時。」²⁸ 這一點並非絕對，因為的確，大師也會犯錯——矛盾可能不是有意為之的；但相較於某些解釋者為抓住作者的自相矛盾之處津津樂道，施特勞斯表現在作者面前更為謙卑的態度——他極不情願指責所敬重的作者實際存在着前後矛盾，只有當長期仔細的研究仍無法在修辭動機的基礎上消除矛盾時，施特勞斯才

²⁵ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁100。

²⁶ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁105。

²⁷ 實際上施特勞斯或施特勞斯派並未為這些經驗法則命名，這些標籤只是筆者為方便論述而添加的。

²⁸ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁116。

會這樣做。²⁹ (2) 所謂「柔軟的腹部」，意思是要對著作中間的或其臨近的部分所發生的東西予以密切關注，而不過分看重開端和末尾。³⁰ 施特勞斯給出的理由認為，一般在開頭段落和結尾部分，既是作者的論點概要和結論，也是審查者關注的重點，因此採用隱微寫作方式的作者，就會故意把自己真實的意圖隱藏在較不會引起審查者注意的中間的「腹部」。(3) 至於「此地無銀三百兩」，是表示一種情形，當某個作者表明已意識到存在隱微寫作，就不排除他自己也正在運用該方式的可能性；故意說沒有，實際情形就可能是他正在「隱微」表達。³¹ (4) 「刻意地沉默」，這是施特勞斯提及的另一個解釋的經驗原則，是注意文本中意味深長的省略，或者作者不常提及，但實際上對他而言又最重要的觀念。³² 這種刻意沉默可能暗示了作者的「微言大義」。當然，這些都是經驗法則，如何運用、何時運用這些法則需要閱讀者個體性的「當下」的某種靈感。總體而言，施特勞斯給讀者提出了一個要求：在經典文本面前，保持謙卑和尊重作者的態度，加上耐心和細心才可能有真正的收穫。

三 伽達默爾與施特勞斯之詮釋學論爭

(一) 施特勞斯與伽達默爾之間的詮釋學論爭

施特勞斯在收到伽達默爾的作品《真理與方法》後，隨即回信表達了他「初步閱讀」後的意見，但他們之間直接的交流僅見三封不長的書信，幸好伽達默爾在自己著作增訂版中增加了對施特勞斯的回應，讓我們可以比較清楚了解其論爭詳情。³³

²⁹ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁118。

³⁰ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁109。

³¹ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁114。

³² 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁157。

³³ 伽達默爾與施特勞斯就詮釋學問題論爭的通信，見Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*。伽達默爾的回應在〈詮釋學與歷史主義〉一文中有詳細和清楚地表述。伽達默爾著，洪漢鼎譯：〈詮釋學與歷史主義〉，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特征》（上海：上海譯文，1999）：頁670~713。

甲 「歷史主義」或「相對主義」之爭

施特勞斯對伽達默爾詮釋學的批判，其重點在第一封信中就非常清楚，攻擊的核心是伽達默爾的「歷史主義」。³⁴ 雖然伽達默爾先認同了施特勞斯「對現代歷史信仰所作的批判是更為徹底的」——但這似乎更多是學者之間的謙辭——他隨即展開激烈的反駁。³⁵

筆者認為二人論爭的癥結在於二者對「歷史主義」概念的理解上存在一定的差距；這樣的困難，其來有自：歷史主義複雜發展過程及不同的表現形態，讓問題顯得撲朔迷離。³⁶

³⁴ Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, February 26, 1961. 關於歷史主義，按照《劍橋哲學辭典》詞條historicism，歷史主義認為人類事務的理解有無可化約的歷史性格，否認對人性與社會的理解可以帶有非歷史的觀點，是一種哲學學說，在方法論與知識論的前提下趨向於批判的歷史學，其中主流是對於具體特殊之強調，有歷史相對主義化趨向；而另一種歷史主義，是二十世紀波普爾和海耶克所提出的，其含義是指相信歷史有它的格式、典型，甚至有其目的，因之主張社會科學之中心任務在於發現它，進一步認為這些規則在於決定政治行動和政策之方向。王思訓主編：《劍橋哲學辭典》，頁525。

³⁵ 伽達默爾：《真理與方法》，頁702。

³⁶ 當然，按照施特勞斯的梳理，歷史主義發展脈絡是很清楚的。參Leo Strauss, "Political Philosophy and History," *Journal of the History of Ideas* 10, no. 1 (Jan., 1949): 30–50。不過對於學界大部分人而言，對於甚麼是「歷史主義」以及所謂「歷史主義危機」並沒有統一的標準：按照林沛熙對歷史主義起源及發展歷史的研究，歷史主義在近百年來仍未能有較清晰的共識，即便是幾位公認大師級的歷史主義者，在使用這個詞彙上仍保留了相當模糊的空間，對歷史主義的分類也有不同看見，不過他按照Rand的建議給出歷史主義的簡單定義是：「以特定歷史方式思考的一種風格，這種風格假設了一種特定歷史觀點，用以理解並經驗那由人類活動所構成的世界」，用另一種表達方式就是「或者事物之歷史，便足以解釋一切；事物之價值，乃是通過發展其「根源」而得以計算；而事物之「本質」，則完全通過其發展而得以被理解」。對於歷史主義的類型，學界也是意見紛呈。林沛熙對歷史主義的分類，是按「歷史主義一型」（主要係發生在十九世紀末到二十世紀的前三分之一這段時間，主題是有關「歷史知識」的性質與「歷史相對論」的哲學爭論，也就是所謂「歷史主義危機」的討論）、「歷史主義二型」（涉及了十九世紀期間日耳曼歷史學界逐漸出現的學科專業化現象）和「新歷史主義」（近年美國文學評論界流行的理論，認為任何歷史都是一種言語的人造物，歷史不僅僅是「事件」的集合，更是所有與「事件」相關的「網絡」）。參林沛熙：〈歷史主義及其「危機」——一種理解施特勞斯政治哲學思想的角度〉（國立中山大學政治學研究所碩士論文，2004），頁11~44。<<https://etd.lis.nsysu.edu.tw/ETD-db/ETD-search/getfile?URN=etd-0725104-224354&filename=etd-0725104-224354.pdf>> (accessed 9 December 2019).

很明顯地，從文章題目「詮釋學與歷史主義」就可以看出，伽達默爾對歷史主義有清醒的認知。在回應施特勞斯的質疑之前，伽達默爾梳理了詮釋學從作為精神科學的輔助性學科、處理文本的規則學到認識論的發展，並在狄爾泰那裏為詮釋學的哲學時代奠定了基礎；在這個過程中，詮釋學與歷史學的發展聯繫在一起：狄爾泰很早就認識到，精神科學在追求客觀性的時候，認識主體無法像自然科學那樣「客觀地」面對他的對象，比如一個歷史學家，他自身被同一種歷史生命的運動所推動，因此天真的「歷史客觀主義」遭到批判。³⁷ 伽達默爾認為詮釋學的發展從狄爾泰出發，與浪漫主義結盟的歷史主義立場取得了支配地位，在二十世紀二十年代取代了特洛爾奇（Ernst Troeltsch）而主導了對歷史客觀主義的批判。³⁸ 換言之，伽達默爾的立場是批判「歷史客觀主義」，而堅持自己的「歷史主義」。對於自己這種「歷史主義」，伽達默爾引用特洛爾奇的話印證道：「對於歷史主義克服問題我們缺乏概念前提」；而在相反方向上，「現象學派的研究在這裏是有其成果的」。³⁹ 他首先以胡塞爾（Edmund Husserl）舉證，第一位清楚地「證明了主觀性的存在方式就是絕對的歷史性」，而海德格的《存在於時間》，更為「此在」之絕對歷史性作出了徹底的辯護，「真理就是與此在的歷史性一起被給出的存在的展開」。⁴⁰ 伽達默爾自己的「歷史主義」，

是一種所謂第二等級的歷史主義，它不僅把一切認識的歷史相對性同絕對的真理要求相對立，而且還思考作為其根據的認識主體的歷史性，並因而能夠把歷史的相對性不再看作真理的局限。⁴¹

進一步地，伽達默爾明確地表示，歷史不僅是相對性的（反客觀主義），也是沒有意義的，他指出，即使按照基督教宗教改革派的理解，

³⁷ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁670～673。

³⁸ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁674～688。

³⁹ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁698。

⁴⁰ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁698～699。

⁴¹ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁699。

「歷史懷疑論，乃是我們唯一可能觀察實際的人類歷史的態度」。⁴² 他引用洛維特（Karl Löwith）的《世界歷史和救贖歷史》來支持自己的觀點，認為「在洛維特看來，思考世界歷史的統一性乃是現代基督教精神的錯誤需要」，直接否認了「世界歷史的統一性」之類的歷史意義，更否認了歷史是否有意義的提問之可能性。⁴³

對於自己的相對主義和否認歷史本身之意義的「歷史主義」，伽達默爾相當確信。因此，當施特勞斯在寫給他的信中對他著作「相對主義」的指責，他並沒有太在意：如果「歷史性」就是「相對主義」，這個「相對主義」對伽達默爾來說就不是該被指責的對象。在給貝蒂（E. Betti）的信中伽達默爾已清楚闡明了自己的立場，「即使是歷史方法的大師也不可能使自己完全擺脫他的時代、社會環境以及民族立場的前見」。⁴⁴ 並且在繼續追問這種歷史條件性是否該算一種缺陷時，伽達默爾以現象學地、描述性的態度回答：

如果說這是一種缺陷，那麼我就認為，對這種缺陷為甚麼無處不在地發生於我們的理解之中進行反思，就是一種哲學任務。換言之，我認為唯一科學的做法就是承認實際情形，而不是從應該如何和可能如何出發進行思考。正是在這個意義上我才試圖超越現代科學的方法概念（它自有其有限的權利）進行思考並在根本上的一般性中考慮一直發生的事情。⁴⁵

這樣看來，伽達默爾的回信並沒有直接回應施特勞斯的責難，就是非常自然的事情。而當施特勞斯在第二封信中，繼續就此議題指出他在邏輯上的困難時，伽達默爾在書中就作出了正式的回應。施特勞斯的邏輯是，伽達默爾的基本觀點，如「所有人類價值的相對性」、「所有的世界觀的相對性」，這個相對主義的命題本身意味着「絕對與無條件為

⁴² 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁701。

⁴³ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁701～702。

⁴⁴ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁678。

⁴⁵ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁678。

真」，在邏輯上是自相矛盾的！雖然他的表達非常溫和：「但對我而言卻覺得，您是否認為這裏存在着一種『邏輯的』困難是不相關的或這問題本身就是無關重要的，卻不是那麼清楚。」⁴⁶ 換句話說，施特勞斯的焦點在於：既然「相對主義」是「絕對地」相對的和歷史的，因此它的歷史命運——必然消亡——就暴露其邏輯上的不自洽。

在正式的回應中，伽達默爾觀察到，施特勞斯的著作，在「把現代的歷史自我意識與古典哲學昭明若然的正確性相對置」的立場中，其實隱藏了一個前提和假設：雖然區分「正確」和「不正確」是一種人的基本要求，但其背後有一個基本的假定，就是「人必須能夠超越他的歷史條件性」。⁴⁷ 人有可能超越他的歷史條件性嗎？他認為施特勞斯也無法擺脫這種歷史條件性，指出「他本人也深深地浸染於現代歷史意義之中，以致他不可能『純潔』地代表古典哲學的權利」；至於證據，伽達默爾認為只要提及施特勞斯自己反對歷史主義的論據「首先也是在歷史的基礎上提出來的」這一點就足夠了。⁴⁸ 在這個論證的基礎上，伽達默爾反駁了所有試圖跳出歷史條件性的想法——對於伽達默爾而言，這正是自己的哲學所要駁斥的一種歷史客觀主義——甚至有點輕蔑地稱之為一種「幼稚的歷史主義」形式。⁴⁹

對於施特勞斯關於邏輯方面的指責，伽達默爾也表達了自己的立場。首先，他承認從施特勞斯的邏輯推斷，既然自己的歷史主義本身是「歷史性」的，就是說這個相對主義是歷史過程的產物，因此無可置疑地，作為一種歷史現象它必會和其他歷史存在一樣，終有滅亡的一天。他的反駁要點在於，相對主義的滅亡不是因為它在邏輯上的自相矛盾，而是因為，「它要嚴肅地對待自己的論據」。⁵⁰ 接下來伽達默爾一方面

⁴⁶ Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, May 14, 1961.

⁴⁷ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁703。

⁴⁸ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁703。

⁴⁹ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁703。

⁵⁰ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁703。

繼續為真理的「歷史性」、「相對性」辯護，同時在論證中區分了相對主義和其「無條件性」即絕對性是不同層次的東西，並不存在邏輯上的矛盾。在這個關鍵的地方，引用他自己的話是比較合適的：

我們不能說，宣稱一切知識都絕對「永恆地」具有其歷史條件性的歷史主義從根本上就是自相矛盾的。這種自我矛盾乃是一種特有的事情。我們必須在這裏問，「一切認識都有歷史條件性」和「這種認識是無條件地有效」這兩個命題是否處在同一層次上，從而它們可以互相矛盾。因為這論題並不是說人們將永遠認為這種命題是真的——只不過說人們認為這一命題曾經總是真的。嚴肅的歷史主義則相反會認為，人們終有一天會認為他的論題不是真的、亦即「非歷史地」思考。但這絕不是因為無條件地宣稱一切認識具有條件性是無意義的，而是因為它包含着「邏輯」矛盾。⁵¹

因此，伽達默爾的歷史主義，可以稱為「嚴肅的歷史主義」。雖然堅持自己的歷史主義，堅持歷史性思維的不可逃避性；他並沒有因此而輕忽施特勞斯的提醒，完全拒絕或否認非歷史思維的可能性，警惕「不要把非歷史性思維的可能性看作空洞的可能性」；同時，他讚賞施特勞斯所做的工作，就是要求「歷史地」理解傳統思想，批判那種自以為是的，以為對過去的思想世界的理解比這種思想世界過去對自己的理解來得更好的態度。⁵² 不過，他對施特勞斯的認同，只是二人對「歷史地」觀念中的相同部分，也就是「據我看來，他這裏所描繪並與之鬥爭的歷史主義者的形象與我在哲學詮釋學的研究中標明為狄爾泰和十九世紀歷史非理性主義背後的主導觀念的完美的啟蒙運動的理想相吻合」，這種歷史思維，在伽達默爾眼中，其尊嚴和真理價值就在於承認根本不存在甚麼「現代」——當然更不會有甚麼「現代」比過去更優越之類的東西——只存在不斷更換的未來和過去的視域；所謂現代的絕對

⁵¹ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁704。

⁵² 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁704。

優越性，只是一種獨斷的主張。但是，就二人「歷史地」觀念不同部分，對於施特勞斯的觀點，「為了更好地理解，我們就必須像作者自己理解的那樣理解這位作者」，伽達默爾也毫不含糊地指出，「我認為他就是低估了一切理解所具有的困難，因為他忽視了我們可以稱之為陳述辯證法的東西」。⁵³

乙 關於「隱微寫作」

除了就歷史主義或相對主義的議題的論爭，伽達默爾也對施特勞斯的詮釋學原則表達了自己的看法。⁵⁴ 施特勞斯《寫作與迫害的技藝》所提醒的情形：在某些情況下，作者在作品中有意識地歪曲、掩蓋或者偽裝了自己的觀點，以圖某種特殊的目的，比如讓作品表面上看起來很「正常」，或者用今天的話來說「政治正確」，以免造成迫害或危險，而實際上作品表面意思之下隱藏了某些對當時「社會」來說是危險的「異端邪說」，作者的意向是在不遭致危險的同時（這種危險可能是對作者的，也可能是對社會的），把自己的「真意」傳遞給那些少數的「細心的」閱讀者。伽達默爾對此的觀點是，施特勞斯所提及的情形是一種例外狀況，是「相對於通常的、甚至一般的正常情況」的「一種罕見的極端例子」。⁵⁵ 伽達默爾的考慮——就算這種「迫害與社會和輿論對人的思想造成的有意或無意的壓力」存在，並且導致了作者某種扭曲的表達——困難在於，「我們如何才能清楚地確定一種歪曲呢？」如果按照施特勞斯的意見，比如發現了作品中明顯矛盾的論述，但這種論述是標識出作者的隱微之意、還是一種偶然的東西？伽達默爾在此表示懷疑，至少「這不能算清楚地確定了它是歪曲」。他採用心理學的「集體

⁵³ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁704~705。

⁵⁴ 施特勞斯在給伽達默爾的第二封信中表示已經寄送了自己的詮釋學「理論」，參 Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, May 14, 1961. 不過二人的通信似乎沒有繼續，伽達默爾是在《真理與方法》第二卷中給予書面的回應。

⁵⁵ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁709。雖然伽達默爾首先表示施特勞斯的觀察使自己「茅塞頓開」，不過筆者認為這仍不過是學者之間的謙恭姿態，事實上可能並非如此，因為他馬上表示自己「卻想提出一種相反的考慮」。

無意識」的現象來支持自己的懷疑，「因為人類精神有一種無意識的隨大流傾向，會把一般明顯的東西當作真的。同時又存在着正相反的嘗試極端可能性的無意識衝動，儘管這些可能性不可能同一個融貫的整體相一致。」⁵⁶ 故此，他的結論是，用「是否矛盾」作為檢驗真理的標準之一是合適的，但這個標準「在詮釋學事務中卻不是清楚的標準」；同時，鑒於其「例外性」，施特勞斯的這種詮釋理論當然不能作為一般的詮釋原則。⁵⁷

進一步地，伽達默爾認為施特勞斯在作品中發現的「矛盾」意味着某種隱微寫作的命題，並不能應用在像柏拉圖筆下的蘇格拉底身上——而對蘇格拉底的詮釋正是施特勞斯應用其詮釋原則的典範——因為「談話其本質就是能容忍非邏輯的東西」，⁵⁸ 這可謂是對施特勞斯這個詮釋原則徹底的否定，可惜施特勞斯對此並沒有明確地回應。

（二）伽達默爾與施特勞斯詮釋學的影響

伽達默爾對施特勞斯在《寫作與迫害的技藝》中的詮釋原則的徹底批駁，其後的深意在於，要清晰顯明施特勞斯試圖尋找「作者原意」的虛妄。對於伽達默爾來說，面對一個偉大的或經典作品，讀者合宜的態度，應該不帶有要「發現真理」之類的預先看法或傾向，而是開放自我走進文本，讓自己參與跟文本的對話，任文本帶領我們的心靈自由翱翔，這才是所謂「思想」的真正意義。⁵⁹ 在伽達默爾看來，像柏拉圖這樣的思想家，其「對話總是具有多方面關係的多義性」，因而對於讀者就充滿了各種的可能性——施特勞斯也因此「獲得重要的發現」；但他提出的疑慮是，「難道作者真的詳細知道他在每句話中的含義？」正如人們每次實際上的對話過程，真正閱讀的意義是在雙方以開放的心態在對

⁵⁶ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁710。

⁵⁷ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁710。

⁵⁸ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁711。

⁵⁹ 參魏中平：〈歷史與真理〉，頁50。

談的過程中獲得的，或者說是在交流過程中「展露」出來的。⁶⁰ 魏中平這樣的評述，伽達默爾無疑會是同意的：「柏拉圖對話錄的特點，不就是他們並沒有提出甚麼可作為主題的一系列教誨，而只是開啟了一種思想的歷程，並讓它自由發展下去，當然此過程中會遭遇到問題，而這也必須由對話的參與者自己來面對回答。」⁶¹

換一個說法，伽達默爾不承認有所謂絕對的、一成不變的「作者的意見」。相反，在他看來，需要竭力避免的詮釋傾向是將古典文本思想僅當作是某種真理之聲，因為不去質疑或超越這種「真理」的態度根本就是一種錯誤。從這個角度出發，彭啟福就伽達默爾對詮釋學的影響的評估，就是相當中肯的：「他將傳統詮釋學以作者及作者的原意為中心，轉向到以讀者及讀者的歷史性為中心的一種新的詮釋學取向」。當然這樣的後續結果是，真正決定文本意義的關鍵，變成讀者與其獨特的歷史處境。⁶² 一般來講，一個作品的意義通常是作者所創造或賦予的；作品的意圖或意義，就是作者期待通過文本符號的形式傳達出某種特定的資訊。因此，如果說一個作品是有意義而非沒有意義，通常就牽涉到作者的概念。⁶³ 如果從伽達默爾的結論出發，既然「作者的意見」不存在，那麼「作者之死」也就不待自來了。

並非所有人都任由「作者」死亡。美國著名的「意圖論」(intentionalism)的詮釋學者赫許(E.D. Hirsch)就站出來反對，他強調文本作者寫作時的意圖，才是判斷任何一個對於文本詮釋「正確」或「有效」的最終判準，失去這個判準，文本詮釋的結果將淪為各說各話的「詮釋的巴別塔」(The

⁶⁰ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁711。

⁶¹ 魏中平：〈歷史與真理〉，頁50。

⁶² 彭啟福：《解之思——詮釋學初探》(合肥：安徽人民，2005)，頁38~39。這種取向為「作者之死」預備道路，為後現代解構主義提供了哲學武器。貝蒂、利科、哈貝馬斯、德里達都是在海德格和伽達瑪所展開的視域中發展，或者在其開闢的路徑上修補、微調或者進深拓展。

⁶³ 范浩沙著，左心泰譯：《神學詮釋學》(台北：校園，2007)，頁69。作者提醒，「為甚麼文本有意義而非沒有意義」，跟「文本裏有無意義？」是不同層次的問題，後者乃形而上學的涉及探尋意義實體的問題。

Babel of Interpretation)。⁶⁴ 赫許嘗試從當代語言哲學中借用兩個概念來說明為何在不同的時空背景下、不同的詮釋者對同一部作品會有極為不同的詮釋結果，即「意義」(meaning)與「意涵」(implication)的區分，以保護作者的意圖——文本中的一種不會隨着時間與環境變化而改變的「意義」之存在。⁶⁵ 范浩沙(Kevin J. Vanhoozer)的取向，則是透過對作者的重新定位——他建議接受巴瑞特(Lisa Feldman Barrett)對「作者」的定義，即「當我們閱讀古代手稿時，作者便是那些願意為了我們所讀的書負責的人或團體」——將「溝通行動主體的尊位賜給作者」，以達挽救作者的目的。⁶⁶

問題不止於「作者之死」。德里達(Jacques Derrida)的解構理論可以說是在海德格存在主義哲學——伽達默爾哲學詮釋學所開拓的路徑上進深之旅，「消滅文本」、「消滅讀者」的行動，帶來的是「對意義充滿懷疑」，甚至詢問意義存在與否的問題都遭到質疑。⁶⁷ 意義危機的根源，在於「歷史主義」。在這一點上坎特同意施特勞斯的分析：後現代的解構理論是歷史主義的另一種形式，是一種以歷史決定論的形式出現的歷史主義，即宣稱所有歷史的作者思想必然是其時代或「官方文化」的產物——

⁶⁴ E.D.Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*(New Haven: Yale University Press, 1967), 1-5, 127-43.

⁶⁵ Hirsch, *Validity in Interpretation*, 61-67。赫許指出在人們詮釋過程中，除了尋求文本真意的「理解」與「闡釋」這兩種活動外，通常會伴隨著另外兩種不同活動，即「判斷」與「評論」。「判斷」是指詮釋過程往往還會伴隨一種評價，即詮釋者會從外部的考量來對文本進行某些判斷；而這種判斷的行動往往說明了文本與之外某些事物的關係，這樣的判斷本身是可以隨後被加以解釋或討論的，而此一活動就是構成赫許所謂的「評論」。因此，「理解」與「闡釋」的對象是「意義」，而「判斷」與「評論」的對象則是「意涵」。在這樣的區分下赫許得以主張：面對各種不同的詮釋結果並不一定表示彼此互相衝突。對他而言，像海德格與伽達默爾懷疑是否有一種「正確的」或是毫無偏見影響能客觀地對文本進行理解的人，是混淆了上述區分的結果。參章啟羣：《意義的本體論——哲學詮釋學》(上海：上海譯文，2002)，頁144~149。魏中平：〈歷史與真理〉，頁32~33。從伽達默爾的哲學詮釋學對赫許的意圖論批判，參考David Couzens Hoy, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982), 41-72。

⁶⁶ 范浩沙：《神學詮釋學》，頁317~318。

⁶⁷ 范浩沙：《神學詮釋學》，頁37~54。

哪怕那些作者似乎要同主宰時代或文化的觀念作鬥爭，最終發現他仍在「歷史的」限制中，並總能被證明為同時是在反映當時的觀念。⁶⁸

基於嚴格的反歷史主義的立場，施特勞斯的解釋學相較於伽達默爾的詮釋學，對於後現代的解構理論表現得相對穩健。⁶⁹一方面，與傳統解釋模式比較起來，施特勞斯表現出更注重文本中的矛盾現象，這與解構理論的詮釋方案類似；另一方面，這種相似完全只是表面的，掩蓋不了二者底層巨大的分歧：對於解構者，文本中的矛盾，被嚴格地標識為作者之意圖不能為自己完全意識到的證據；而對於施特勞斯，文本中的矛盾，可能是作者有意為之，他因此努力探尋一種把矛盾與作者的意圖視為一致的方法，並把矛盾視為作者有意為之地安排在文本中。坎特總結不同的詮釋理論對待文本矛盾的態度指出：「對傳統解釋理論而言，矛盾是話語的偏離；對施特勞斯，矛盾有時是一種指向文本隱含意義的特殊形式；對解構理論來說，矛盾正是話語本身的構造物。」⁷⁰施特勞斯可謂從另一個層面上保護了作者的地位。

（三）小結：沒有結論的結論

伽達默爾與施特勞斯之間就詮釋學的對話，就其本身而言並不完整，二者之間似乎也有一些誤解。比如，施特勞斯否認了伽達默爾一般詮釋學的可能性，似乎並沒有認識到伽達默爾所做的，不是一般的詮釋規則，而是類似康德為理性界限所做的工作，即為詮釋設立邊界

⁶⁸ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁129。

⁶⁹ 關於伽達默爾與德里達之爭，特別是二者的「巴黎論戰」，參考伽達默爾、德里達著，孫周興、孫善春譯：《德法之爭——伽達默爾與德里達之間的對話》（北京：商務印書館，2015）。爭論其實並沒有結果，雙方只是「各自表述」自己的立場。國內詮釋學專家洪漢鼎，在其2018年再版的《詮釋學——它的歷史和當代發展》（修訂版）中，分別討論了伽達默爾與貝蒂、哈貝馬斯和利科的詮釋學論爭，而與後現代的德里達之間重要的對話卻闕如，也反映了二者對話之間的某種斷裂。另外，雖然章啟羣認為，哈貝馬斯、利科、德里達等人從詮釋學傳統內部向伽達默爾發起的批評更具挑戰性，不過語焉不詳。參章啟羣：《意義的本體論》，頁142~168。

⁷⁰ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁118~119。

和限度，「這是一個先於主體性的一切理解行為的問題，也是一個先於理解科學的方法活動及其規範和規則的問題。」⁷¹ 而伽達默爾對施特勞斯
的看法，似乎誤認為施特勞斯代表了啟蒙版的歷史主義：因為施特勞斯
強調所謂的「作者原意」，伽達默爾批判他過於自信而輕忽理解的
難度。實際上施特勞斯強調「作者原意」，並不意味着這個目標可以輕
易達致，相反他注重的是一種平衡，因為他認識到在解釋學中的兩個極
端和危險：教條主義和懷疑主義，其結果都是草率地中斷了解釋的進程，
「前者是由於它假定我們已然有一個完美的理解，後者是因為它假定我
們絕不可能達到該境界。」⁷²

在歷史主義這個關鍵問題的立場上，二者可謂涇渭分明。伽達默
爾雖認為他的主張可以說是一種歷史主義，卻是一種根植於對人類此
在歷史性分析的洞見之上的歷史觀，也就是他的效果歷史主張，用他
自己的名詞或者可以稱之為「嚴肅的歷史主義」或「第二等級的歷史
主義」。⁷³ 在這種主張之下，所謂的理解或價值的相對性，根本就不
是一個有意義的問題，也就是從根本上取消了施特勞斯所謂的相對主義
的問題。⁷⁴ 施特勞斯就此的立場剛好相反，他是嚴格地「反歷史主義」
者，並視海德格哲學脈絡發展出的存在主義者，包括伽達默爾以及後現
代的思想家如德里達等，是一種「激進的歷史主義」或者「絕對的歷
史主義」。

與這個歷史主義立場相關的另一個重要問題，是二者不同的真
理觀。基於海德格「此在」的歷史性的哲學定位，對伽達默爾而言，
「真理」是相對的而且只會並永遠是相對的；因為作為詮釋者，總是處
身於一個具體的歷史與語言條件下，所能認識的「真理」都只能透過這
一具體歷史條件當然同時也是具體媒介、在時間的當下中所理解到的；

⁷¹ 伽達默爾：《真理與方法》，第二版序言，頁 6。

⁷² 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁 166。

⁷³ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁 699、704。

⁷⁴ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁 703～704。參魏中平：〈歷史與真理〉，頁 46。

在詮釋學中，「真理」是讀者在與文本敞開交流中達致的「視域融合」。⁷⁵ 施特勞斯雖然同樣為海德格極精緻哲思所震撼，不過卻走向了「另一個方向」，他的真理觀是絕對的：真理是超越人類的歷史和具體的環境之變化，是不變而永恆的；在詮釋學的應用就是，總有某種超越的真理等着讀者在文本中去發掘。簡言之，施特勞斯的真理觀是一種「古典的」真理觀。

當然，正如他們自己都同意的，除了伽達默爾與施特勞斯在詮釋問題「理論」上有差異之外，在實際的詮釋行為上兩者卻有着高度共識，「我同意您所說的，我們作為詮釋者在實踐上的一致性遠大於在理論上所顯現出來的不同。」⁷⁶ 筆者同意魏中平的評估，認為他們的詮釋理論的共同特質，就是對於文本保持的一種謙虛和開放的態度，都要求孜孜不倦地、仔細地閱讀，以尋求並導致文本的「真理主張」，同時，他們都對於自己所處的詮釋處境保持了自覺反省，小心留意它是如何被運用到目前的詮釋上。⁷⁷ 他們的詮釋學理論及其影響的後續爭議，無疑將會持續下去。

四 探進現代歷史哲學的底層

（一）劉小楓對伽達默爾及施特勞斯詮釋學的態度

2001年在四川大學文學院的一場學術講座上，劉小楓講述了自己對伽達默爾和施特勞斯的解釋學的總體看法。他回顧在八十年代國內出

⁷⁵ 魏中平：〈歷史與真理〉，頁49。帕瑪評價伽達瑪的真理觀，顛倒了西方自笛卡爾經由現代科學技術思維發展而達致巔峰的、一種完全從自我意識的確定來界定所謂知識客觀性的形上學傳統，回到古希臘人的想法，透過對話過程的辯證真理觀。「知識並不是他們後天獲得的財產，而是他們參與其中的某物；他們參與其中，讓自己被引導，甚至讓他們的知識來佔有自己。古希臘人以此方式去接近真理，邁向真理；這種思維的途徑，也超越了現代以主體—客體思考模式來建立主觀確定性知識的思維方式之限制。」參帕瑪著，嚴平譯：《詮釋學》（台北：桂冠，1992），頁192。

⁷⁶ 參Strauss and Gadamer, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, 伽達默爾給施特勞斯的回信（5 April, 1961）及施特勞斯的回覆（May 14, 1961）。

⁷⁷ 魏中平：〈歷史與真理〉，頁53。

現的「海德格熱」，包括從海德格所開出來的解釋學，「我自己最開始那麼的迷解釋學」，指的就是伽達默爾的哲學詮釋學；但「後來不迷了」，是因為對詮釋學「感到很失望」。在偶遇施特勞斯的解釋學後，情況發生了逆轉，他發現自己「以前對解釋學看錯了，沒有看到真正是要害的東西」，故此「最近這幾年我主要關注的一個方向就是重新回到解釋學」，當然這個解釋學，是施特勞斯式的解釋學。⁷⁸

為甚麼劉小楓剛開始「迷（伽達默爾的）解釋學」，後來不迷而且不滿？而施特勞斯的解釋學到底帶給他甚麼樣的啟發，讓他又重新關注解釋學呢？劉小楓在講座當時就表達了對伽達默爾哲學詮釋學的失望在於兩個問題，其一是這個理論「沒有把它很好地變成一種實踐」——這一點很好理解，畢竟哲學詮釋學並不是一種實踐性的詮釋規則或指引；其二是更重要的理由，「這個理論本身要不要得」大有疑問。⁷⁹ 如何理解「這個理論大有疑問」？要回答這個問題，關鍵在於弄清楚劉小楓發生轉變的問題意識。無論從他的求學歷程，從文學、美學、心理學、哲學、基督神學、經學和古典學，首先是「中國問題」的內在催逼——「西天取經」的目的指向中國，這是其「搞清西方學問的本來面目」的學術旨趣背後之源動力。而西方自身也面臨嚴重危機，即現代性虛無主義的危機，而且這危機已經「傳染」中國，簡單講，就是「現代性」危機。

⁷⁸ 劉小楓：〈重新回到「解釋學」——劉小楓學術講座與交流〉，<<https://www.douban.com/group/topic/47628918/>>（2019年9月28日下載）。文中劉小楓提到自己的觀念，認為解釋學更重要的是一種實踐，特別是對古典文本進行解釋。他談到自己參與的工作，遺憾「只是翻譯了理論書，好多人也寫了一些解釋學理論方面的書籍，但是在解釋古典文本、經典方面還沒看到好的東西出來」。雖然看到一些改善的跡象，「最近幾年我看在中國古典文史方面，尤其在古代的詩學，或者是哲學研究方面運用了一些解釋學」，但是他感覺目前「都還不是運用得太好」。這也是他對伽達默爾詮釋學失望的原因之一。

⁷⁹ 這個問題的引出，牽涉到對整個由海德格爾所開創解釋學方向的理解。劉小楓坦言自己受施特勞斯弟子的一本著作（羅森的《作為政治的解釋學》）影響很大：在幾年前看到此書，讀後震撼很大；後來碰到羅森教授，惋惜剛開始搞解釋學的時候沒有翻譯這本書，否則「我們對詮釋學的理解會很不一樣」，起碼知道「解釋學實際上有不同的派別」，不至一葉障目。參劉小楓：〈重新回到「解釋學」〉。

劉小楓很早就對中西問題有了這樣的判斷，他的學術求索也一直圍繞着「現代性問題意識」這個樞紐而展開。⁸⁰

劉小楓在探索克服現代虛無主義的路途中偶遇施特勞斯，透過施特勞斯的「魔眼」，全景式透視了現代性發展的歷史脈絡，認清了正是海德格的存在主義哲學進一步加深了現代性危機，並把虛無主義推向高潮——伽達默爾的詮釋學，無疑是師承海德格哲學的解釋學進路。⁸¹ 透過施特勞斯之眼的劉小楓在重新視域中審視，明確指出伽達默爾的詮釋學，乃根植於一種徹底的歷史主義——相對主義。這樣的歷史主義，

⁸⁰ 早在1988年出版的《拯救與逍遙》中，劉小楓已經清楚地審理了中西方思想史，跳出中西文化對比的框架，面對現代性危機。關於他的求學之路，問題意識，參考：曾慶豹：〈專訪劉小楓〉，《哲學與文化》（民80.11），頁1040~1044；劉小楓：〈學以知遠察微——深圳特區報訪談紀要〉，《這一代人的愛與怕》（北京：華夏，2016），頁344~351；劉小楓：《拯救與逍遙》修訂版（北京：華夏，2007），前言；劉小楓：〈天不喪斯文〉，《重啟古典詩學》（北京：華夏，2013），頁340~361。

⁸¹ 參Leo Strauss, *The Three Waves of Modernity*, <<https://archive.org/details/LeoStrauss3Waves3WavesOfModernityocr>>（2019年10月10日下載）；並參考施特勞斯著，彭剛譯：《自然權利與歷史》（台北：左岸文化，2005）。按照甘陽的解讀，施特勞斯認為西方現代的「歷史觀念」大體經歷了三個階段：1、「進步觀念」的提出：馬基雅維利開端的反叛古代以後，培根等早期啟蒙哲學家的樂觀主義的歷史觀念，堅信掙脫古人思想枷鎖、科技進步必然給人類帶來福祉和光明。2、「歷史觀念」的提出：盧梭第一個打破啟蒙運動的這個迷蒙，指出「科學技術的進步」並不等於人類的進步，因為同樣可以造成人類的破壞甚至毀滅；康德接過盧梭這個問題而將「進步觀念」改造成他自己的「歷史觀念」。所謂「歷史觀念」，就是承認盧梭所言科技進步和現代的進展將伴隨著人類的災難，但康德認為「歷史」作為一個總體過程必然地甚至不以人的意志為轉移地走向自己的終點，這個終點就是人類的「目的王國」即自由王國，這是因為康德哲學將「自然」（必然）與「道德」（自由）分離，因此康德的自由的實現就必須在「歷史」中完成，但這「歷史」的進展並不是由人的道德行為來實現，而是由「天意」借用邪惡和暴力來促成，但最後的結果則是根除邪惡和暴力。3、徹底的「歷史主義」觀：康德導向黑格爾和馬克思的「歷史的狡計」概念，即所謂歷史是由看不見的無形之手所推動或即由「惡」推動，但人類最後必定將從「必然王國」走向「自由王國」從而達成「歷史的終結」。第一次世界大戰後，歐洲沒有人再相信這種「總體歷史」，隨之出現的是存在主義的「歷史主義」觀念，即認為歷史根本就沒有方向，更沒有目標，甚至根本不存在所謂的「歷史」。因為所謂歷史至多是某個「特別時刻」的突然來臨或「綻出」——及無法預料，更沒有任何因果必然性，一切都是人為的，一切都只能歸結為某個體或某羣體的「命運」，此即施特勞斯所謂的「徹底歷史主義」，代表作是海德格的《存在與時間》，根本地開啟了以後的所有後現代哲學思路：一切所謂的歷史、世界、人，都是斷裂的、破碎的、碎片式的，一切都只不過是個「突然發生」的偶在而已。甘陽：〈政治哲人施特勞斯——古典保守主義政治哲學的復興〉，施特勞斯著，彭剛譯：《自然權利與歷史》（台北：左岸文化，2005），頁12~13。

對於人性的認識，就不相信存在甚麼固定的本質，也沒有某種普遍或永久不變的規範之存在；相應地，對於人而言，不論是生活最深層的需求或是道德最高的規範層面，都是隨着不同的時代、種族、環境和文化的改變而改變。⁸² 如此，現代性最危險的虛無主義、一個「做甚麼都一樣」的時代不就展露在眼前嗎？甘陽概括施特勞斯的觀察，認為海德格的最大貢獻在於以徹底的「知性真誠」，第一個指出在現代性下「倫理是不可能的」，從而以最大的勇氣面對一個基本「事實」，即西方現代性的底下是一個赫然的虛無主義「深淵」。⁸³

這樣，劉小楓離棄伽達默爾轉向施特勞斯的解釋學也就自然是題中之義。他觀察到，雖然二人同樣受到海德格的深刻影響，不過施特勞斯在自己問題意識的探尋中，致力於克服現代性危機；⁸⁴ 當他認識正是海德格深化這一危機——由他開出的一種徹底的歷史主義，已經把虛無主義的深淵完全地展露出來——與海德格的哲學就分道揚鑣。⁸⁵ 雖然從海德格的哲學出發，人總是作為歷史的存在而存在、思考、解釋，但施特勞斯相信也總有先哲可以超越當時的歷史、社會、環境、民族來思考，思考那些超出歷史、社會、種族、環境的人類生存之永恆問題，比如公義，比如甚麼是美好的生活。

⁸² 此種歷史主義版本最極端的主張，便是認為即使在科學中，也不存在著客觀的真理，人類的意識分析到最後，都只是被某種不斷改變且無法捉摸的歷史命運所決定。因此每一個思想家，甚至那些最偉大者，也都不過是其時代的產物。魏中平：〈歷史與真理：論施特勞斯與伽達瑪的經典文本詮釋爭議〉，頁45。

⁸³ 甘陽：〈政治哲人施特勞斯〉，頁14。

⁸⁴ 海德格的影響，對伽達默爾自不待言；對施特勞斯同樣如此：他也常提及1922年他那段曾經在海德格門下聽課所經歷到的思想震撼，他甚至認為和海德格比較起來，韋伯不過像是一位孤兒（orphan child）。參甘陽：〈政治哲人施特勞斯〉，頁14~18。在施特勞斯看來，雖然作為現代性第三波的尼采和海德格也在致力於克服歐洲的虛無主義，但其結果卻進一步推進了它。參施特勞斯：〈現代性的三次浪潮〉，收氏著，丁耘譯：《西方現代性的曲折與展開》（長春：吉林人民，2002），頁97~101。

⁸⁵ 事實上，施特勞斯從未正面攻擊過海德格，對他而言，海德格代表的是他一生努力想要與之奮鬥的某種思想巨人，他公開表示海德格是我們這個時代唯一偉大的思想家。參甘陽：〈政治哲人施特勞斯〉，頁14~18。

因此施特勞斯的解釋學原則，在劉小楓看來，恰好和海德格—伽達默爾相反。在伽達默爾那裏，要理解傳統的東西，現代人的前見是合法的並且無可避免，否認讀者可以做到絕對客觀；而施特勞斯拒絕了這樣的原則，他認為伽達默爾錯誤地「把現代人的理解、地位、觀點和立場擺得比古代人更高」，然後以這種「合法偏見」割斷了現代人和古代人溝通之間的管道。是故劉小楓主張效法施特勞斯，盡可能地回到古典思想家他們的想法中去：「恰如先前作者理解自己那樣去理解他」。⁸⁶

（二）從詮釋學到歷史哲學

劉小楓在詮釋學立場上的轉變，從伽達默爾哲學詮釋學轉向施特勞斯的解釋學，關鍵在於他的問題意識：如何克服現代性危機。在這個最核心的議題上，劉小楓認為伽達默爾詮釋學理論「大有疑問」在於其建基的生存主義哲學的問題。下面的摘錄非常清楚展示他「轉身」之後的觀察：

西方哲學的思想歷史解釋學轉向還有其深刻的哲學原因：人們一直要尋找的客觀真理被浪漫主義勾銷後，獲得真理的意志就成了「解釋」生命和歷史的意志。從尼采的「解釋」意志出發，海德格認定解釋活動是在者出自屬己的歷史命運的生存活動。既然從生存論來理解的解釋根本不知道有甚麼永恆不變的終極實在，有的僅是對某種東西的意向，思想就不過是歷史中的具體生存、是在體的歷史性命運。因而，理解成了一個所謂基本本體論的概念，基於人的生存命運的歷史釋義。這種生存意向來自歷史中的在者的處身性，並規定了理解—解釋的活動，以至於它就像是歷史中的在者本身的生存結構的表達。在海德格那裏，哲學的所謂本體論—認識論整個兒變成了哲學史的解釋，具體的思想就在歷史的解釋行動中。對於過去的文本，需要解釋的恰恰不是被解釋

⁸⁶ 參劉小楓：〈重新回到「解釋學」〉。當然，這是施特勞斯和劉小楓的觀點；公正來講，如前所述，伽達默爾並非如是觀；伽達默爾自己也否認現代要比過去「優越」，明確反對「把現代人的理解擺得比古代人更高」。

者已經說出來的東西，或者說字面上的東西，而是沒有說出的東西，要理解在當下歷史中的文本沒有說出的東西。如此用哲學史解釋取代哲學，本身就顯得是一種哲學的歷史主義化。⁸⁷

存在主義哲學把詮釋徹底相對化為「基於個人生存命運的歷史解釋」，把哲學與歷史混和，甚至把哲學轉化為哲學史，這種徹底的歷史主義，這種當今的「時代精神」，⁸⁸ 在施特勞斯看來，就是現代性危機的根源。劉小楓同意他的分析，認為哲學追問的與歷史所追問的在本質上是不同的東西：比如哲學追問政治事物和有關最好、公義和政治秩序的性質，而歷史所關注的是個體、個別民族團體、個別文明或其發展過程；哲學並非與歷史無涉，歷史中不同地域、國家、文明的經驗啟發了哲學的「何為善、甚麼是公義」等問題，而且歷史知識防止人們把一時一地的特性當作事物的本性。⁸⁹ 雖然他承認人的物理活動的確會受到歷史條件所制約，但仍堅持人的「精神活動」未必就一定如此；相反，施特勞斯強調，雖然時代、種族、文化不斷變化，但作為人，總有一些超越時代、種族和文化的普遍的人類的價值和真理，總有一些先哲超出自己的時代思考這些價值和真理，今天時代並沒有比古代在這些真理和價值的認知上有任何進步可言。雖然，與施特勞斯一樣，伽達默爾也否定客觀歷史主義的幼稚和樂觀的進步歷史觀；但是在施特勞斯看來，伽達默爾存在主義哲學的出發點，讓他取代幼稚的歷史主義的，只是採用一種「更先進的」或「更精巧的」歷史主義形式，⁹⁰ 即一種更為徹底的歷史主義形式，並由此加劇了現代性危機，把一切價值和真理都歷史化、相對化，把現代性面臨的虛無主義深淵揭露無遺。

⁸⁷ 劉小楓：〈漢語神學與歷史哲學〉，頁78。

⁸⁸ Leo Strauss, "Political Philosophy and History," *Journal of the History of Ideas* 10, no. 1 (Jan., 1949): 31.

⁸⁹ Strauss, "Political Philosophy and History," 30.

⁹⁰ Strauss, "Political Philosophy and History," 32.

劉小楓服膺於施特勞斯的洞見，現代性問題根本上是歷史哲學問題。因此，當伽達默爾說「實際上我認為自己在這一點上與施特勞斯並無根本區別，只要他仍然認為『歷史和哲學問題的混淆』在我們今天思想中乃是不可避免的」時，⁹¹ 他完全無視施特勞斯所關注的歷史哲學問題，正坐實了劉小楓對他的批判，「對歷史哲學缺乏感覺」——這種「缺乏感覺」，其實質不在哲學意義上的，而在實踐上——對歷史主義推進現代性虛無主義的問題無感。因此，劉小楓認為，他們之間有兩種對抗原則，其實是一種信念，一種精神，一種心性上的差別，是故他強調二者之間的衝突實際上「就是對於人類的人文現象和人文思想、以及流傳至今的古典文本的兩種不同態度」，是「兩種精神原則的對抗」。⁹² 或者正如施特勞斯在信中已經闡明的：「人類的有限性肯定使得適當或者完全的『真正理解』不可能。你（伽達默爾）否認這種可能性」，⁹³ 而對於施特勞斯則不然，他相信有這個可能性。

（三）探進歷史哲學的底層

劉小楓批評他對歷史哲學無感，是指伽達默爾對海德格哲學理論所加劇的現代性問題的無感；這種對深化了的現代性危機無感，在詮釋學上表現為後現代徹底的解構理論，導致對作者、文本和讀者全部解構消滅掉的問題應對乏力。古內爾（John G. Gunnell）正確地指出，「海德格的真正問題，正如尼采的真正問題，與其說他們在哲學上有多大錯誤，不如說在實踐上十分危險」。⁹⁴ 因此，歷史哲學的底層，不但涉及

⁹¹ 伽達默爾：〈詮釋學與歷史主義〉，頁707。施特勞斯所要堅持的，就是維持傳統的歷史和哲學之間的區分。

⁹² 劉小楓：〈重新回到「解釋學」〉。參劉小楓：〈施特勞斯的路標〉，收氏著：《施特勞斯的路標》（北京：華夏，2011）。

⁹³ Strauss, *Correspondence concerning Wahrheit Und Methode*, May 14, 1961.

⁹⁴ 古內爾：〈理性、啟示和自然——施特勞斯主義之前的施特勞斯〉，《道風：基督教文化評論》第14期（2001年），頁182。

到歷史主義——相對主義哲學理論本身，更關涉到實踐層面，也就是說，關涉公共生活即政治哲學的層面。

在施特勞斯的觀念中，哲學不是擁有真理而是對真理的探求。哲學或許未必有永恆的解答，卻總有永恆的問題。思索永恆問題不保證一定能找到最好的解答，但拒絕思索，卻一定不可能得到真正的答案。哲學所探究永恆的「根本問題」，並不會因為「發問者」而有所不同，不會因時代、種族不同而異。⁹⁵ 這些根本問題，涉及到「善」、「公義」、「最佳政治秩序」等都是跟美好生活相關的，因此也是政治哲學問題。劉小楓引用福科（Michel Foucault）的來支持施特勞斯的立場：

哲學問題就是我們所處的這個現在的問題。這就是為甚麼今天的哲學完全是政治學、完全是歷史學。哲學是內在於歷史學的政治學，是政治學不可或缺的歷史學。⁹⁶

張志揚也主張，施特勞斯的政治哲學可以概括為一個簡單公式，即「哲學的本質=政治哲學」，這個觀點可以說是準確的。⁹⁷

正是從政治哲學的視角考慮，施特勞斯強調哲學具有某種「危險性」：「哲學是用知識代替意見的努力；但意見是市民的空氣，因此哲學是顛覆性的。」⁹⁸ 換句話來講，作為哲人，天性上充滿強烈的哲思和追問欲，一心要追求「知識」，就算對於當時代來說的權威觀念、道德準則或虔誠信仰，他們也試圖去質疑；而對於一般民眾而言，這些權威、道德和信仰，是賴以為生的基礎（即施特勞斯所謂人的社會生存

⁹⁵ Leo Strauss, "What is political philosophy," *The Journal of Politics* 19, no. 3 (Aug., 1957): 343-46.

⁹⁶ 福科：《必須保衛社會》，收氏著，錢翰譯（上海：上海人民，1999），頁267。轉引自劉小楓：《漢語神學與歷史哲學》，頁79。

⁹⁷ 張志揚：〈解釋與論證——施特勞斯《神學與哲學的相互影響》評註〉，收萌萌編：《啟示與理性：從蘇格拉底、尼采到施特勞斯》（北京：中國社會科學，2001），頁76。張志揚還有一個關於施特勞斯的公式「政治哲學=神學」，也滿有興味。

⁹⁸ Jacob Klein and Leo Strauss, "A Giving of Accounts," *The College* 25 (1970): 3。轉引自古內爾：〈理性、啟示和自然〉，頁179。

之「原初事實」[original facts]，⁹⁹ 是組成社會要素的「意見」。這樣看來，哲學追問的活動可能會消解與社會息息相關的要素，並由此而危及社會，因此，施特勞斯認為，真正的哲人也即是政治哲人會小心處理這種追求「知識」與社會「意見」之間的關係，讓哲學活動盡量「維持在小範圍內」，並必須尊重「社會所仰賴的意見」。¹⁰⁰ 正是在這個意義上，劉小楓才特別強調施特勞斯在解釋學上對於「隱微寫作」關注的價值所在：在這種徹底追求「知識」的哲學活動盡量「維持在小範圍內」和尊重「社會所仰賴的意見」之間，真正哲人在作品中找到隱微寫作的兩全之策。施特勞斯強調，這種隱微寫作其實是廣泛現象，連奧古斯丁也證明在古代作家中存在隱微學說；而在十九世紀以前，微言大義仍是一種鮮活的傳統，「由哲人們苴豆相承」。¹⁰¹

於是從這裏我們就可以了解到，為甚麼施特勞斯特別留意古典作家的寫作形式、關注可能的「隱微寫作」和文本的言外之意，以及他的解釋學獨特之處——分清經典文本的「表面意義和深層意義」——用心所在。¹⁰² 劉小楓認為，施特勞斯之所以重視柏拉圖的「寫作形式」，正是因為這種形式呈現了哲人的「蘇格拉底生活方式」——一種真正哲學的生活方式——是一種「勇敢與溫順」結合的生活方式，其表現之一就是，「哲人懂得把自己的真實觀點隱藏在字裏行間」。¹⁰³ 這種「勇敢與溫順」的品德，讓哲人採取一種特殊的隱微寫作方式，「既能使他們向一小部分人展示自己認定的真理，又不危及大多數人絕對信奉的那種社會所仰賴的意見」。¹⁰⁴ 而不是像海德格和伽達默爾那樣，憑徹底的「知

⁹⁹ Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz* (Berlin: Schocken, 1935), 112。轉引自古內爾：〈理性、啟示和自然〉，頁173。

¹⁰⁰ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁106。

¹⁰¹ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁150、153。

¹⁰² 劉小楓：〈施特勞斯的路標〉，賀照田編：《西方現代性的曲折與展開》（長春：吉林人民，2002），頁12～13。

¹⁰³ 劉小楓：〈施特勞斯的路標〉，頁16。

¹⁰⁴ 坎特：〈施特勞斯與當代解釋學〉，頁106。

性真誠」，而絲毫不顧及社會和民眾，以徹底的歷史主義揭示了如是的真理：沒有甚麼約定是哲學上特許的——如是的真理拆毀了道德生活的根基；施特勞斯對其批判的要點是——「他們的公開教誨撕裂了公共生活的結構」。¹⁰⁵ 就是說，他們缺乏對現代性歷史哲學的敏感，缺乏政治哲學的思考維度。

五 結論

本文從伽達默爾和施特勞斯詮釋學的旨要與論爭開始，透過劉小楓的解釋學立場從伽達默爾的哲學詮釋學向施特勞斯的解釋學的改變，探尋他所謂的歷史哲學底層問題。本文的結論是，劉小楓的這個歷史哲學底層，乃是政治哲學。在這一點，筆者完全同意張旭的觀點：「劉小楓將『中國的現代性問題』稱之為『歷史哲學』問題。如果今天他再重寫這篇文章（《漢語神學與歷史哲學》），我猜想他會將標題中的『歷史哲學』換成『政治哲學』一詞。」¹⁰⁶

劉小楓提醒，漢語神學所要面對的思想、社會、文化處境——「不再是啟蒙以後，而是浪漫主義以後；不再是康德以後，而是尼采以後」¹⁰⁷——關涉到歷史哲學的深層問題。他在施特勞斯解釋學中所揭示的「隱微寫作」的光照下，顯明這個歷史哲學的底層，其實質關涉到政治哲學的議題。施特勞斯意義上的政治哲學即柏拉圖式的古典政治哲學。在「現代性問題」意識的促動下，劉小楓學術之路選擇了施特勞斯對政治哲學的回歸：如果在「尼采以後」的後現代處境，現代性危

¹⁰⁵ 施特勞斯認為，自從海德格這位我們時代唯一偉大的思想家以後，對於現代性危機難題還沒有滿意的哲學回答。參古內爾：〈理性、啟示和自然〉，頁183。

¹⁰⁶ 張旭：〈基督教神學的漢語之路：走向漢語神學第二期〉，是作者於2010年上海「第四屆漢語基督教研究圓桌會議」論文。參<<http://www.gongfa.com/html/gongfazhuanti/hanyushenxue/20120425/1840.html>>（2019年9月26日下載）。

¹⁰⁷ 劉小楓：〈漢語神學與歷史哲學〉，頁74。

機——即相對主義和虛無主義的危機——無法在現代性視域中得到克服，那麼，回歸古典和傳統、重啟古今之爭，無疑是必要和必須的。同樣地，對於漢語神學，或許只有在這個擴展了的視域中重新加以審視，才能辨清自己真實的位置，把握住未來發展的契機。

撮 要

劉小楓在《漢語神學與歷史哲學》這份漢語神學綱要性的檔案中，主張「漢語基督神學與中國傳統文化的關係根本上是一個現代性歷史哲學問題」，並且提出，漢語基督神學的使命是要突破儒佛道對「漢語」的支配，「使漢語思想得以進入現代性歷史哲學問題的底層」。本文從伽達默爾和施特勞斯詮釋學的宗旨與論爭開始，透過劉小楓的解釋學立場從伽達默爾的哲學詮釋學向施特勞斯的解釋學的改變，探尋他所謂的歷史哲學底層問題。本文的結論是，劉小楓的這個歷史哲學底層，乃是政治哲學。

ABSTRACT

In his work "Sino-Christian Theology and Philosophy of History" (1999), which was counted as a prolegomena document of Sino-Christian Theology, Liu Xiaofeng argued that "the relationship between Sino-Christian Theology and Chinese traditional culture is fundamentally a modern historical and philosophical issue", and proposed that the mission of Sino-Christian Theology was to break through the domination of "Chinese" by Confucianism, Buddhism and Taoism, and "allow Chinese thought open to the underlying issues of modern philosophy of history." This paper begins with the keypoints and debates of Gadamer and Leo Strauss on hermeneutics, and through the change of Liu Xiaofeng's hermeneutic standpoint, his turn from Gadamer to Strauss, to explore his so-called bottom layer of philosophy of history. The conclusion of this paper is that the bottom layer of Liu Xiaofeng's philosophy of history is political philosophy.