

## 當代詮釋學與實踐智慧概念

洪漢鼎

北京社會科學院哲學研究所

**摘要** 當代詮釋學的後期發展是實踐哲學，與以往的實踐哲學不同，作為實踐哲學的當代詮釋學是以亞里士多德的實踐智慧為其核心。本文試圖通過分析亞里士多德關於純粹科學、技術和實踐智慧的區分，闡明以亞里士多德實踐智慧為基礎的當代詮釋學在科學技術猛烈發展的今天所起的重要作用。作為科學時代的理性，當代詮釋學顯然與社會科學理論和政治實踐密切相關。

在當代詮釋學的發展中，“實踐智慧”(phronesis)這一概念日益顯示出其不可忽略的巨大作用，以致我們今天甚而可以再度啓用“實踐哲學”這一名稱來概括當代詮釋學的後期發展。加達默(Hans-Georg Gadamer)在其於一九八五年寫的〈在現象學和辯證法之間——一種自我批判的嘗試〉一文中總結他的哲學詮釋學發展過程時寫了這樣一段話：

我思想形成時期的第一篇文章(寫於一九三〇年)現在正好以〈實踐知識〉為題第一次發表在我的著作集第五卷中。我在那篇文章中聯繫《尼各馬可倫理學》第六卷解釋了phronesis(實踐智慧)的本質，我這樣做是由於受了海德格爾的啓發。在《真理與方法》中這個問題佔據了中心位置。今天亞里士多德的實踐哲學傳統已被人從多方面重新接受。我認為這個問題具有一種真正的現實性，這是毫無疑義的。在我看來，這和今天多方與所謂的新亞里士多德主義相聯繫的政治口號並無關係。甚麼是實踐哲學這個問題，對於近代思



想的科學概念總是一種不容忽視的真正挑戰。我們可以從亞里士多德那裏得知，希臘的科學這一概念，即 episteme，所指的是理性知識。這就是說，它的典範是在數學中而根本不包括經驗。因此，近代科學與希臘的科學概念即 episteme 很少相符，它倒是更接近於 techne (技術)。不管怎樣，實踐知識和政治知識，從根本上說，是與所有這些可學到的知識形式及其應用的結構不一樣的。實踐知識實際上就是從自身出發為一切建立在科學基礎上的能力指示其位置的知識。這就是蘇格拉底追問善的問題的含義，柏拉圖和亞里士多德堅持了這種立場。如果有誰相信科學因其無可爭辯的權能而可以代替實踐理性和政治合理性，那麼他就忽視了人類生活形式的引導力量，而唯有這種引導力量才能夠有意義並理智地利用科學和一切人類的力量，並能對這種利用負責。但實踐哲學本身卻並不是這樣一種合理性。它是哲學，這就是說，它是一種反思，並且是對人類生活形式必須是甚麼的反思。在同樣的意義上可以說哲學詮釋學也並非理解的藝術，而是理解藝術的理論。但這種或那種喚起意識的形式都來自於實踐，離開了實踐就將是純粹的虛無。這就是從詮釋學的問題出發重新證明的知識和科學的特殊意義。這正是我自《真理與方法》完成之後一直致力於的目標。<sup>1</sup>

從這段引文我們可以看出，實踐智慧這一概念對於當代詮釋學，特別是加達默的哲學詮釋學，具有非常重要的核心作用，正是這一概念引導了加達默最後走向了實踐哲學。要正確理解實踐智慧這一概念，正如加達默所說的，我們只能從亞里士多德關於科學、技術和實踐智慧的基本區別出發，從而理解近代的科學概念既不是亞里士多德的科學概念，也不是亞里士多德的實踐智慧概念，而是亞里士多德的技術概念。在我們正確理解了實踐智慧





這一概念的本質之後，我們就可以理解這一概念在今天社會生活和社會科學理論中的真正現實性，近代的科學概念並不能代替實踐理性和政治合理性，而唯有實踐智慧才是人類生活形式的引導力量，因為唯有它才能理智地並負有責任地利用科學和一切人類的力量。本文正是試圖從這種立場出發，在當代科學技術取得巨大成就而對社會進行全面統治以及人文主義精神相對而言已日益衰退的時候，再次強調實踐智慧這一概念在當代社會科學理論中的重大作用。

## 一 科學、技術、實踐智慧

實踐智慧，希臘文φρονησις，這詞是由φρον和ησις(智慧)組成，φρον在希臘文裏意指人體的橫隔膜。按照希臘人的看法，在橫隔膜以上的部位，是心靈、頭腦、思維的部位，而在橫隔膜以下的部位，則是腹部、情慾、排洩的部位，因而φρον就有一種不同於思維的實際慾望和實踐行動的意思。所以當φρον與智慧即ησις相組成爲φρονησις時，它就自然而然地意指一種實踐的知識或明智考慮的能力。最早在蘇格拉底和柏拉圖那裏，實踐智慧指知識和德行的統一，他們說“德行就是理性(logos)”，理性即知識，所以德行就是知識，簡言之，實踐智慧就是一種有德性的知識或有知識的德行。亞里士多德是最明確論述這一概念的古希臘哲學家，在他的《尼各馬可倫理學》裏，他不僅明確地提出了這一概念，而且還指出他與蘇格拉底的分歧，他寫道：“蘇格拉底主張德性就是理性，它就是知識形式，而在我們看來，德性只被理性所伴隨。”<sup>2</sup>這就是說，亞里士多德認爲德性並不僅是知識，而且它還有一種更重要的本質屬性，它只不過是被理性所伴隨。實踐智慧究竟具有一種甚麼樣的本質屬性呢？





亞里士多德在《尼各馬可倫理學》中曾區分了人類認識事物和表述真理的五種能力或知識形式：純粹科學(episteme)、技術或應用科學(techne)、實踐智慧(phronesis)、理論智慧或哲學智慧(sophia)和直觀理智(nous)。其中關於純粹科學、技術或應用科學和實踐智慧這三種能力或知識形式的區分，對於我們來說相當重要。

純粹科學的特徵是：(1)其研討的對象是不可改變的、必然的和永恒的事物，他說：“我們全都認為，科學地認識的東西是不可改變的，而可改變的東西既處於考察之外，那也就無法知道它們是存在還是不存在。凡是出於必然的東西，當然能被科學地認識。凡是出於必然而存在的東西，當然完全無條件是永恒的東西，而永恒的東西既不能生成也不滅亡”；<sup>3</sup> (2)一切科學既可學習又可傳授，他說：“一切科學看來都是可傳授的，凡是能被科學地認識的東西是可以學習的”；<sup>4</sup> (3)一切科學都具有邏輯演繹的推理程序，即從一般到個別，他說：“一切傳授都須從一個前在的知識出發，有的要通過歸納，有的要通過演繹，而歸納所得到的東西是開始之點和普遍者，演繹則從普遍出發，普遍是演繹由之出發的始點，它自身則不是來自演繹而是來自歸納”；<sup>5</sup> (4)一切科學都具有可證明的形式，他說：“科學具有可證明的性質，這在《分析篇》裏有進一步的規定，因為只有在人具有某種信念，對於開始之點知之甚明的時候，他才能有科學的知識，如若他所知的並不比結論更多，那麼他所有的知識是偶然的。”<sup>6</sup> 概括上述四點可知，純粹科學是一種關於不可改變並必然存在的事物的知識，它是一種依賴於推理證明而能被人學習的演繹性知識，其典範就是數學。

技術(技藝)或應用科學的特徵是：(1)其處理的對象是可改變和可製作的事物，亞里士多德說：“因為技術所涉及的既不是必然存在或生成的東西，也不是那種其存在或生成是由於自然的作





用的東西(因為這些東西在自身之內有着其存在的根據), 所以其對象都是可改變的事物”;<sup>7</sup> (2)技術的本質在於生產或製作, 他說: “例如建築, 這是一種技術, 按其本質是一種旨在製作的反思活動...一切技術都與生成有關”;<sup>8</sup> (3)技術受製作者的觀念和計劃所指導, 他說: “一切技術都與生成有關, 進行技術的思考就是去審視某物怎樣能產生, 甚麼能存在, 甚麼不能存在, 這些東西的存在根據是在製作者中, 而不在被製作物中”;<sup>9</sup> (4)技術的生產或製作不是目的, 而是手段, 他說: “製作在自身之外尚有別的目的”;<sup>10</sup> (5)技術與偶然相聯繫, 他說: “在某種意義上說, 技術與巧遇的對象相同, 正如阿加松所說: ‘技術依戀巧遇, 巧遇依戀技術。’ ”<sup>11</sup> 綜上述五點可知, 技術或應用科學乃是關於製作或生產某種可改變事物並且服務於製作者目的的一種與偶幸相聯繫並能為人們學習的知識。

實踐智慧的特徵是: (1)其所研討的對象是可改變的事物, 亞里士多德說: “具有實踐智慧的人就是善於正確考慮的人。誰也不會去考慮那些不可改變的事物或他無能力去做到的事物, 踐行的領域是可以改變的”;<sup>12</sup> (2)實踐智慧的本質是一種不同於生產或製作的踐行, 他說: “在可以改變的事物中我們要區分製作和踐行, 製作和踐行是兩種不同的活動。...旨在踐行的反思活動不同於旨在製作的反思活動”;<sup>13</sup> (3)實踐智慧的踐行本身就是目的, 也就是使人趨善避惡。他說: “實踐智慧是一種與正確計劃相聯繫並堅持正當行為的踐行能力, 而這種踐行的對象是那些對人善或不善的事物, 因為製作在自身之外尚有別的目的, 但踐行卻不是這樣, 因為良好的踐行本身就是目的”;<sup>14</sup> (4)實踐智慧考慮的乃是對人的整個生活有益的事。他說: “所謂具有實踐智慧的人, 就是能正確考慮對自身的善或有益的事, 但這不是就部分意義而言, 如對於健康、對於強壯有益, 而是就整個意義而言, 指對於整個善良而幸福的生活有益”;<sup>15</sup> (5)實踐智慧不只是對普遍事物





的知識，而更重要的是對特殊事物的知識，並且經驗在其中起了重要作用，他說：

實踐智慧不只是對普遍東西的知識，它更應當通曉個別事物，因為它的本質是踐行，而踐行必須與個別事物打交道，從而許多人雖然對其能力沒有科學知識，但幹起來比起那些有科學知識的人更出色，其他領域也這樣，都是具有實踐經驗的人佔先。例如，如果有人一般地知道肉容易消化，有益於健康，但不知道何種肉容易消化，那麼他就不能達到好的結果，反之，誰知道雞肉容易消化，有益於健康，他就能有好的收效。<sup>16</sup>

另外他還說：“青年人可以通曉幾何學和數學，並在這方面卓有成就，但他們卻不能達到實踐智慧，其原因在於，這種實踐智慧不僅涉及普遍的事物，而且也涉及特殊的事物。人要熟悉特殊事物必須通過經驗，而青年人所缺乏的正是經驗，因為取得經驗則需較長時間。”<sup>17</sup> 由上述五點可知，實踐智慧是一種關於其對象是可改變事物的人類踐行的知識，並以在具體事物中的踐行作為自身的目的，它不是通過單純學習和傳授而獲得的，經驗在這裏起了很大作用，它要求我們身體力行去實現人類最大的善。

從上面亞里士多德關於純粹科學、技術或應用科學和實踐智慧這三種知識類型的論述，我們可以看出，實踐智慧作為一門特殊的知識類型，它既不同於純粹科學，也不同於單純的技術或應用科學。實踐智慧不同於純粹科學，是因為它研討的對象不是不可改變的東西，而是可改變的並且是我們能做到的東西，因而它無需嚴格的科學推理程序和嚴密的證明形式；對於它來說更為重要的乃是關於具體的特殊事物的知識和經驗，只有通曉特殊事物並具有豐富經驗的人才能具有實踐智慧；與單純追求真理的純粹





科學不同，實踐智慧所關心的乃是在人的具體生活中去追求對於人類整體生活有益的最大的善，因此實踐智慧不是一門光求知識的學問，只有在具體實踐過程中去實現最大的善才是它的目的。另一方面，實踐智慧也不同於技術或一般應用科學，儘管它們兩者都以可改變的事物為對象，但技術的本質僅是製作或生產東西，而實踐智慧的本質則是踐行，即人類自身的行為。技術只是工具或手段，其目的存在於製作或生產之外，反之，實踐智慧的踐行本身就是目的，它關心人類自身的價值和意義。技術或應用科學只是把所學到的原理或規則簡單地運用於具體事物，如蓋房、做鞋，它既可學習又可傳授，反之，實踐智慧既不能學習又不能傳授，它需要的是實際生活的經驗和特殊事物的知識。亞里士多德寫道：

具有實踐智慧的人就是善於正確考慮的人，誰也不會去考慮那些不可改變的事物或他無能力去做的事物，既然科學依賴於必然的推理程序，而在那些其基本前提是可改變的事物裏，就不可能有必然的推理程序——因為在這裏全都是可以改變的——並且，既然我們不能考慮那些必然而存在的事物，所以實踐智慧就不是科學，也不是技術。它所以不是科學，是因為踐行的領域是可以改變的；它所以不是技術，是因為踐行和製作種類不同。所以結論是，實踐智慧是一種與正確計劃相聯繫並堅持正當行為的踐行能力，而這種踐行的對象是那些對人善或不善的事物。因為製作在自身之外尚有別的目的，但踐行卻不會是這樣，因為良好的踐行本身就是目的。由此我們認為，像伯里克利那樣的人就是一個具有實踐智慧的人，因為他能明察甚麼事對自己和別人是善的。像這樣的人才是善於治理家庭和治理城邦的人。<sup>18</sup>

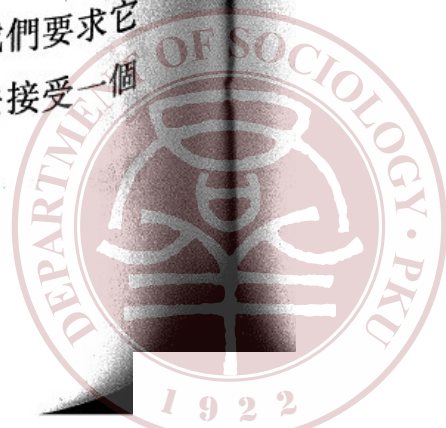




## 二 科學的自然知識和實踐的人文知識

亞里士多德關於純粹科學、技術或應用科學和實踐智慧的區分儘管比較簡單而原始，反映了他那個時代科學尚在朦朧時期的水平，但有兩點值得我們注意：一是科學的自然知識和實踐的人文知識的區分，另一是科學技術的應用和實踐智慧的應用的區分。

亞里士多德關於純粹科學和實踐智慧的區分首先使我們想到了兩種不同的知識類型，即科學的自然知識和實踐的人文知識的根本分界。科學的自然知識，如數學、物理學等自然科學，它們研討的對象不是人能改變的東西，在這種知識裏，主體和客體是對立的、不相干的，客體既不能影響主體，主體也不能影響客體，加之它的方法主要是從一般到個別的演繹法，能允許嚴格的科學證明程序，因此這種知識一般具有必然性和普遍性，我們把它們稱之為精密的科學知識，反之，實踐的人文知識，如倫理學、政治學等人文科學，它們研討的對象是可以改變的並且是我們有能力去做的東西，因而其對象是可以由我們所規定，在這裏，主體不是靜觀而中立地立於他所考察的對象的對面，正相反，其對象反而能被其認識者所影響和規定，主體與客體處於一種內在的關聯中，加之它的方法主要是從個別到一般的歸納法，不能允許嚴格的科學證明程序，因此這種知識一般不具有必然性和普遍性，人們以往一般把它稱之為不精確的科學知識。人文知識的這一特徵亞里士多德是深刻認識到的，他以“只能概略地、提綱挈領地來指明這一主題的真理性”來說明這種知識不能具有像自然知識那樣的精確性和嚴密性，並且認為，如果我們要求它具有像數學那樣的精確性，那就如同要求一位數學家去接受一個沒有定論的說法一樣，他寫道：





不能期待一切知識都同樣確切，正如不能期待人工製品都同樣精緻一樣。政治學考察高尚和正義，但這些概念相互間差異極大，變化多端...既然以這樣多變的觀念為前提，人們也只能概略地、提綱挈領地來指明這一主題的真理性的，對於只是經常如此的事物並且從這樣的前提出發只能概略地說明。所以每人都注定了要以這樣的方式來接受我們所說的每一件事，因為每個受過教育的人，只能在事物本性所允許的範圍內去尋求每一種類事物的確切性。要求一位數學家去接受一個沒有定論的說法，正如要求一個演說家進行證明一樣。<sup>19</sup>

如果在這裏我們把亞里士多德與柏拉圖作一對照，那麼我們可以看出亞里士多德這一思想的新穎性。柏拉圖也曾經要求一種不同於一般科學知識的更高的知識，即哲學知識，他把這種知識稱之為辯證法，不過，這種作為哲學知識的辯證法在柏拉圖看來也只是一種普遍而必然的科學知識，因為它是一切專門科學知識之上的專門科學知識，反之，亞里士多德拋棄了這種最高科學知識的理想，他提出了一種在種類性質上與一般科學知識完全不同的實踐知識。

現在問題在於：是否這樣一來，實踐知識或人文知識就不是一種科學知識，或者說，它是一種價值遠低於純粹科學知識的知識類型？這裏我們有必要對近代西方所謂科學(science)這一概念作一考察。英語science這一近代發展的概念從詞源學上說來自於拉丁文scientia，而scientia的內蘊卻是由亞里士多德的episteme，即純粹科學這一概念所規定的。因此，正如我們上面關於亞里士多德三種知識類型的區分所說的，近代科學主要的特徵就是研討那些不可改變而必然存在的東西，主體在研討和考察其對象時盡量保持某種對之不施加任何影響而靜觀中立的態度，所使用的方





法是從一般到個別的演繹法以使之臣服於嚴格的科學證明，因此這樣的科學概念必然以不關聯人的生存和價值的所謂客觀的真理為其追求對象。但這樣一種科學概念以及這樣一種客觀真理概念是否窮盡了人類知識的一切追求和一切內容呢？按照亞里士多德的分析，人類對知識的追求，除了求真之外，應當還有一種更為重要的追求，即求善，即以對於人類自身生存和幸福生活有益為其目標的慾望，因此他把我們人類對知識的追求或思考分為思辨的科學的思考和實踐的思考兩種，思辨的科學的思考以真和假為其特徵，而實踐的思考則以善和惡為其內容，儘管一切思考都以尋求真理為其功用，但思辨的科學的思考是以科學的或客觀的真理為其目標，而實踐的思考則是以真與善結合的實踐的真理為其準則。亞里士多德寫道：

在慾望中有追求和躲避，正如思考中有肯定和否定一樣。倫理德性既然是種選擇性的品質，而選擇是一種經過思考的慾望。這樣看來，如若選擇是一種確當的選擇，那麼理性和慾望都應該是正確的。它既是一種肯定，也是一種追求。這樣的思考是一種實踐的真理，而思辨的科學的思考則不是實踐的，它只有真與假而不造成善與惡。尋求真理是一切思考的功用，而實踐思考的真理則要和正確的慾望一致。<sup>20</sup>

因此，單純以純粹科學作為一切知識的典範，單純以科學的真理作為一切真理的代表，必然以犧牲人類知識和真理其他更為重要內容為代價，近代西方單純以亞里士多德的 *episteme* 為其特徵的 *science* 這一科學概念因而必然具有其片面性和局限性。<sup>21</sup> 當我們推崇自然科學知識時，我們應當想到我們還有一種與這種自然科學知識完全不同但價值和意義對我們似乎還更為重要的知識類型，即實踐的人文知識。





如果我們更為仔細地考察這兩種知識的區分，我們還可看到實踐的人文知識在另一個重要點上也遠勝於科學的自然知識，即科學的自然知識僅以客觀性為其理想，而實踐的人文知識卻以主動參與為其理想。科學的自然知識的本質特徵是主客二分，即主體盡量中立地靜觀地立於他所考察的客體的對面，盡量避免主體對客體所施加的影響，以使其所獲得的知識具有客觀性，反之，實踐的人文知識的基本特徵則不是主客二分，而是主客關聯，因為它不是以單純靜觀或認識為其目的，而是以對於客體的行為以及怎樣行為為目的，這就必然使它不能以單純的客觀性為理想，而只能以主體的主動參與為其理想。亞里士多德在闡明實踐智慧所研討的是可改變而不是不可改變的對象時，他所指的實踐智慧知識就不是與我們主體存在相脫離的所謂客觀知識，而是一種能被我們主體存在所規定並對這個存在進行規定的實踐知識。這種實踐知識其實正如古希臘人最為推崇的“理論”一詞的真正含義。希臘文 *theoria* 一詞最初的意義是作為一個代表團或團體的一員參與某種崇奉神明的祭祀慶祝活動，對這種神聖活動的觀察，不只是不介入地確認某種中立的事態或靜觀某種壯麗的表現，正相反，理論乃是真正參與一個事件，真正地出席現場。它表現出人這個在宇宙中脆弱而有限的存在的卓越特徵，人儘管在範圍上是微弱有限的，但卻能通過自身的能力理論地思考宇宙。理論並不像我們現時代所表現的那種對實在的距離，而是對實在的接近，也就是說，理論不是與實踐相對立，而是與實踐相統一。加達默爾對此有一段相當精闢的論述，他在其《詮釋學II：真理與方法》一書中寫道：

無論胡塞爾的生活世界經驗還是海德格爾的實存性詮釋學概念都堅持人相對於理解和真理之無限任務的時間性和有限性。我的觀點是，從這種角度出發，則知識並非只是基





於統治它在的疏異的東西這個問題而提出來，這只是活躍在當今自然科學中對事實進行科學研究的基本激情。我的觀點剛好相反，人文科學中最關鍵的並不是客觀性，而是與對象的先行關係。我想為該知識領域用“參與”(Teilhabe)理想，如同在藝術和歷史學裏鮮明形成的對人類經驗本質陳述的參與理想，來補充由科學性道德設立的客觀認識理想。在人文科學中，參與正是其理論有無價值的根本標準。<sup>22</sup>

這就使我們理解了當時亞里士多德為甚麼相對於一般自然科學而賦予這種實踐的人文科學(當時指政治學、倫理學)以很高的評價，認為它是“最高主宰的科學，最有權威的科學”，其原因就在於這種知識所研討的不僅對於個人而且特別對於國家都是最重要的東西，即善，而其他一切科學相比之下反而應隸屬於這門科學，他寫道：“它[指實踐的人文科學，即政治學]自身的目的含蘊着其他一切科學的目的，所以，人自身的善也就是政治學的目的。一種善既對於個人和對於城邦來說，都是同一的，然而獲得和保持城邦的善顯然更為重要，更為完滿。一個人獲得善值得嘉獎，一個城邦獲得善卻更加榮耀，更為神聖。討論至此就可知道，這門科學就是政治學。”<sup>23</sup>

### 三 科學技術的應用和實踐智慧的應用

亞里士多德關於實踐智慧與技術或應用科學的區分也使我們分清了兩種不同的應用類型，即科學技術的應用和實踐智慧的應用。

正如我們所講過的，按照亞里士多德的看法，實踐智慧與技





術或應用科學的根本區別在於：技術的本質僅是生產或製作，而實踐智慧的本質則在於踐行，即人類自身的行爲。生產或製作一般是先有觀念或藍圖，然後按照觀念或藍圖製作或生產產品，如我們建築一幢房屋，或製作一雙鞋，我們必須先有房屋的設計藍圖或鞋子的規格尺寸，然後我們才能建造或製作，這是一種簡單的一般對具體的應用，是一種單純地把個別納入一般的線性過程，反之，實踐智慧的踐行由於它是要在可變的具體事物中進行行爲，考慮怎樣行爲，因此這種踐行決不是先有明確的一般，再將此一般簡單地應用於具體事物，它往往需要根據具體情況去提出一般，即使它最初可能有某種觀念或理想，但這種觀念或理想最初只能是一種模糊的圖式(Schemata)，它們往往需要我們在具體的實踐過程中去加以修正、補充和發展。因此這裏表現了兩種不同的一般與個別的應用關係，在前一種應用(即科學技術的應用)裏，我們看到了規則的普遍性和具體事物的個別性的單純一致性，事先的主導觀念和方法精確地規定了我們在任何特殊情況下所要做的事情，反之，在後一種應用(即實踐智慧的應用)裏，我們往往卻看到最初規則的普遍性和具體事物的個別性的對峙，它不允許我們簡單地通過把具體事例歸於普遍規則之下來演繹正確的行爲準則，而是要求我們針對特殊的具體情況去發展和補充普遍規則。

爲了理解上面這一點，讓我們簡單回憶一下亞里士多德在《尼各馬可倫理學》中對柏拉圖善的理念的批判。亞里士多德對柏拉圖善的理念的批判根本點就在於反對柏拉圖主張的那種與個別具體事物相分離的善的理念。按照亞里士多德的觀點，善這一般概念決不能離開具體的個別事物，就如同白色離不開具體的白的事物，人作爲一般概念不能離開個別的具體的人。具體的個別事物有多種多樣，作爲一般觀念的善的意義也有多種多樣，因此並不存在一種普遍的善，如果非要說有這樣一種放之四海皆準的





普遍的善，那麼這或者就是一種空洞的理念，或者就是無內容的形式，而且這種善也顯然是非人力所能實現和獲得的，即使我們把它認為是理想或指針，這對我們實際的追求也無益於事，亞里士多德寫道：

所有的科學雖然都追求某種善，並對其不足加以補救，但卻不研究普遍的善。普遍的善如果對於人確有那般大的幫助，那麼所有技工怎麼不知道，甚至不追求呢？這決不可能。再說，一個編織工或一個木匠在知道了“普遍善”後，如何會對他的手藝有益？一個人在了解了所謂的理念後，如何會成爲一個優秀醫生和良好將軍呢？這些誰也說不清。顯然，一個醫生並不研究“健康本身”，而只是研究人的健康，或者更好地說，研究他的病人的健康，因爲他所醫治的是個別的人。<sup>24</sup>

正因爲不存在一種與具體的個別事物相分離的一般的善，善總是具體的個別的善，所以追求善爲目標的實踐智慧就決不能像純粹科學和技術那樣，把一般的觀念簡單地應用於個別事物，而是需要根據具體事物的情況去確定、修改和發展一般觀念。這裏我們以亞里士多德關於法律上的公正和日常倫理生活中的公道的討論爲例，來說明實踐智慧這種不同於科學技術應用的另一種一般與個別的應用類型。亞里士多德在《尼各馬可倫理學》中說，公道和公正儘管看上去似乎是一樣的，但兩者存在有很大區別：

公道雖然是公正，但並不是法律上所謂的公正，而是對法律公正的糾正。其原因在於全部法律都是普遍的，但在某些特殊場合裏，只說一些普遍的道理不能夠稱爲正確。就是在那些必須講普遍道理的地方，這也不見得是正確的，因爲法律針對大多數，雖然對過錯也不是無知的。...如果法





律是一種普遍的規定，並且在這裏有可能出現一些普遍規定所不掌握的情況，那麼在立法者有所忽略並由於簡單化而出現失誤的地方，對立法者的過錯進行糾正就是正確的。如果立法者本人在場，那他自己會考慮這種情況，如果他已知道了這種情況，他自己就會把所缺少的規定放入法律之中，因此公道就是公正，而且優於某種形式上的公正——這種公正當然不可以理解為絕對公正，而是由於其普遍性而帶有缺點的公正。糾正法律普遍性所帶來的缺陷，正是公道的本性，因為法律不能適應於一切事物，對於有些事情是不能繩之以法的，所以應當規定某些特殊條文。對於不確定的事物，其準則也不確定，正如羅斯波斯島的營造師們的彈性規則，這種規則不是固定不變的，而是與石塊的形狀相適應，條文對事物也應如此。<sup>25</sup>

我認為亞里士多德在這裏以法律條文為例對實踐智慧和一般人文科學的一般與個別應用類型作了相當精闢而深刻的論述。在法學中，法律條文的普遍性和具體案例的個別性，對法律條文的意義解釋和該條文在某些不同情況的應用構成一對矛盾，在開庭之前，我們首先要在法律的普遍適用性與具體的訴訟材料之間建立聯繫，對某些法律本文不再是我們當前法律經驗的真確表述，不再植根於我們實際生活經驗，我們就需要重新給以解釋。這就是說，法律的每一次應用決不僅限於對某法律條文普遍意義的單純理解，而是在於根據具體案例創造一個現實。這就如音樂戲劇的演出並不單純是原作的再現，每一次演出都是在新的基地上創造和確立一個現實。法律規定的每一次應用，就其是實事求是而言，都是對它的意義的具體化和進一步補充。亞里士多德認為訴訟活動需要補充性的因地制宜的考慮，這並不和法律的嚴格性相矛盾，相反，正是因為其放鬆了法律條文才真正實現了法律的意義。因此我們可以說，任何普遍的規範的意義，只有在其具體化





中或通過具體化才能得到真正地判定和確定。亞里士多德曾講到“良機”(kairos)，即要我們在應用法律條文時重視具體境遇，因為普遍的法則需要運用，而法則的運用卻又是沒有法則可循的，這也就是一種法律的智慧(jurisprudenz)，原先法學就是Jurisprudenz一詞，可是後來由於實踐智慧的遺忘，Jurisprudenz變成了Rechtswissenschaft(法律科學)。

實踐智慧就是這種沒有普遍規則可循的應用類型，它要求我們在具體的實際情況中去探索和摸索，因此亞里士多德說這種智慧既不可學習又不可傳授，因為“行為的全部原理只能是粗略的，而非精確不變的...這裏沒有甚麼經久不變的東西，如若普遍原理是這樣，那麼，那些個別行為原理就更加沒有普遍性。在這裏既說不上甚麼技術，也說不上甚麼專業，而只能是對症下藥，看情況怎樣合適就怎樣去做。”<sup>26</sup>也正因为如此，亞里士多德認為實踐智慧並不是青年人一般可學習的，青年人可以通曉幾何學和數學等自然科學，並在這方面卓有成就，但他們卻不能達到實踐智慧，“其原因在於，這種實踐智慧不僅涉及普遍的事物，而且也涉及特殊的事物，人要熟悉特殊事物必須通過經驗，而青年人所缺乏的正是經驗，因為取得經驗則需較長時間，”<sup>27</sup>甚至他還主張青年人不應一開始就學習政治學和倫理學，因為“他們對生活尚無實踐經驗，而這種理論來自生活經驗並說明生活經驗...這門科學的目的不是知識而是實踐。”<sup>28</sup>

綜上所述，亞里士多德的實踐智慧概念使我們掌握了一種特殊類型的實踐科學，這門科學不是作為實踐對立物的純粹科學，也不是那種基於生產或製作的技術或應用科學。以掌握實踐智慧為己任的實踐科學既不是數學形式上的理論科學，也不是得心應手地把握某種操作過程意義上的純粹技能，而是一種致力於人類生存價值和意義並理論與實踐相統一的特殊類型的科學。加達默

寫道：





在具體生活境況中去認識可行事物的實踐知識所具有的完善性並不像技術中專門知識所具有的那種完美性。技術是可教的又是可學的，技術方面的成就顯然不依賴於掌握這門技術的人從道德或政治的角度來看是一個甚麼樣的人，但是，對於闡明並指導人的實際生活境況的知識和理性來說，情況就正好相反。當然，這裏在某種程度上也存在把某普遍知識應用於具體情況這樣的現象...但是這裏無論如何決不涉及規律與事例的邏輯關係，也不涉及與現代科學思想相適應的對過程的預測和先知。<sup>29</sup>

正是基於這一點，加達默說，當亞里士多德把這種處理具體情況的實踐知識稱之為“另一類知識”時，這裏“並不是愚蠢的非理性主義，而是在一種實踐政治意義上懂得發現可行性的理性的閃光。”<sup>30</sup>

#### 四 重新恢復實踐智慧和作為實踐哲學的詮釋學

加達默在《真理與方法》出版後不久曾寫了一篇〈論未來的規劃〉的文章，在此文中他一開始就指出：

如果我們說，首先並不是自然科學本身的進步，而是自然科學的技術——經濟的應用的合理性才導致了我們現在所處的工業革命新階段，這大概絕不是一種誇張。據我看，並不是未曾預料的對自然統治的增長，而是對社會生活的科學控制方法的發展才鑄造了我們時代的面目。正因為此才使自十九世紀開始的現代科學的勝利進軍成了一種統治一切的社會因素。現在作為我們文明基礎的科學思想掌握了社會實踐的所有領域。科學的市場研究，科學的指揮戰爭，





科學的外交政策，科學的培養後代，科學的指導人類等等，這一切使專家統治在經濟和社會中佔據了中心地位。<sup>31</sup>

按照加達默的看法，近代的科學概念和理想雖然來自於亞里士多德的純粹科學概念，它致力於追求一種普遍而必然的客觀知識和客觀真理，但近代科學的應用，特別是近代的所謂科學技術的應用，從根本上說，乃是起源於亞里士多德的技術概念。一切技術的本質在於它不是為了自身而存在，也不是為了某種為其自身而存在的要製造的對象而存在。對象就是為了需要而製造，而製造這些需要對象的人的知識和能力本身卻不了解這一需要，他既不懂得他所製造的東西該如何正確使用，也更不知道該如何把它用於正確目的。技術方面的成就只依賴於生產或製作的精湛方法，而不依賴於掌握這門技術的人從道德或政治角度來看是一個甚麼樣的人。單純的生產者可能製造出一切可能想出的東西，但他仍然是一個不懂在自己能生產的東西中到底該生產甚麼的人。正是由這裏，加達默最後得出近代科學技術的發展既是我們文明成熟的標誌，同時也是我們文明危機的標誌，他在《科學時代的理性》一書中寫道：

自然和自然環境的技術化以及這種技術所帶來的深遠後果，都是打着合理化、反神秘化、反神話和破除輕率的擬人對應的旗號。最後經濟的可行性以及我們時代無情變化過程的新平衡變成了越來越強大的社會力量，所有這一切都是我們文明成熟的標誌，或者也可以說，是我們文明危機的標誌，因為二十世紀是第一個以技術起決定作用的方式重新確立的時代，並且開始使技術知識從掌握自然力量擴轉為掌握社會生活。<sup>32</sup>





我認爲這是對我們以科學技術發展爲特徵的現代文明的一種清醒認識，儘管現代科學技術和全球經濟一體化使我們得到古代人無法想像的驚人的舒適條件，佔有了不斷增加的物質財富，但如果這樣一來，我們作爲大寫的人的存在反而隸屬於技術理性的統治，人在實踐世界裏的智慧、決斷和理性統統讓位於技術理性，那麼這勢必就會使人類逐漸失去了對生產及其後果的控制，造成理智的盲目性，最後是人作爲人自身的自由理性的喪失。當前核武器的出現，人類生存環境的破壞，生態平衡的失調足可以向我們敲起警鐘。

爲甚麼當代科學技術的發展會出現這些失調以致造成我們人類文明的危機呢？其原因顯然在於實踐智慧日益被忽視。一方面我們過分抬高科學技術，看不到它只是我們人類認識世界的一種方式，而不是一切方式。加達默爾曾這樣講到西方的科學概念：“科學概念是西方文化的特徵，但如果我們把西方文化與偉大的高度發展的亞洲文化作比較，則它的厄運也許就在於這種科學概念之中。”<sup>33</sup> 只要我們比較一下西方的科學概念和我國傳統文化的學問概念就可以看出其中的真理性。西方科學概念，正如上面所說的，來源於亞里士多德的純粹科學，其特徵是研討不可改變而必然存在之物，演繹是它的基本方法，數學是它的典範。如果我們只按照這種科學概念來規定人的知識，那麼有關人類的事務就不能有知識或只具有很少的認知性，因爲道德和政治、人類制定的法律、人類據以生活的價值觀、人類自己設立的制度、人類遵循的習慣，所有這一切都無法要求不變性和科學的認知性或可知性，反之，我國古代的傳統哲學從一開始就把人的生存和價值立於學問的首位，首先求誠而不是真，求做賢人而不是做智人，時時想到“爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。”面對當代科學技術的劇烈發展，我們確有必要對我們自己祖先的卓識觀念加以回顧。





當代實踐智慧逐漸被忽視的另一原因則在於我們把科學技術的應用類型等同於實踐智慧的應用類型，簡言之，以技術的應用等同於實踐並取代了實踐。儘管我們現在也經常講到實踐觀念，但現代的實踐似乎僅把人類對外界的行為和活動作為它的主要內容，其實，按照亞里士多德的看法，實踐固然是一種行為或活動，但與一般所謂的行為或活動有區別，他曾把活動或行為區分為兩類：一類是指向活動之外目的的或本身不完成目的的活動；一類是本身即是目的的或包含完成目的在內的活動，例如生產這種活動，其目的在於產品而不是生產，它是本身不完成目的的活動，反之，政治、道德這類倫理行為，其本身就應當是目的即善的活動，善並不外在於這種行為，而這種行為本身也是完成目的即善行於內的活動。目的是在活動之外的，活動就變成了手段，因而會造成不擇手段地去追求它之外的目的，反之，目的是在活動之內的，活動本身也就是目的，因而活動就不會超出目的而不擇手段。為了區分這兩種活動，亞里士多德有時單把前一種活動稱之為活動，而把後一種活動稱之為實現(energeia)。<sup>34</sup> 在亞里士多德看來，唯有實現才能稱之為實踐，他說：“不完成目的的活動就不是實踐，而實踐是包括了完成目的在內的活動。”<sup>35</sup> 因此，亞里士多德的實踐概念總是與人類的善這一目的聯繫在一起的，他說：“如果對於各種不同形式的活動都有某種為自身而期求的最終目的，而其他的只是想指向這種最終目的，那麼這最終目的顯然就是善自身和最高的善。”<sup>36</sup> 以亞里士多德這種實踐概念來評判現代的實踐概念，那麼我們就可看出，現代的實踐概念缺少了某種更為重要的本質內容。現代的實踐概念是以自然科學裏把原理用於實驗或轉化為生產技術為模式，這只是亞里士多德意義上的技術(techne)，其特徵是目的只在於生產的產品而不在於生產的手段，而不是亞里士多德所說的那種“對於整個善良而幸福的生活有益”的實踐智慧。





正因為實踐智慧日益被忽視，本是以實踐智慧為本質內容的實踐的人文科學當然在今天日益喪失了古希臘人曾賦與它的那種尊嚴，本是與實在相聯繫並參與實在的理論概念，現在不再是實踐的一部分，而是與實踐相脫離，甚至成了高踞於實踐之上的空中樓閣，相對於科學技術的日益進步，人文科學勢必日益衰退並遭人輕視，而這種科學的衰退也勢必造成技術理性進一步對社會的統治，從而實踐智慧可能完全消失。正是從這裏，加達默提出以重新恢復實踐智慧或實踐理性為核心的人文科學模式，他寫道：“在我看來，在所謂精神科學的自我理解方面，實踐理性問題不僅是其中的一個問題，而且比所有其他問題更首要地被提了出來。Humanities，即‘人文科學’在科學領域中究竟據有何種位置？我將試圖指明，正是亞里士多德的實踐哲學——而不是近代的方法概念和科學概念——才為精神科學合適的自我理解提供了唯一有承載力的模式。”<sup>37</sup> 在他看來，當我們面對當代科技和經驗的劇烈發展以及由此出現的諸種問題，我們唯有重新恢復實踐智慧的主要權威，並利用實踐智慧來控制盲目的科技應用，使之不產生危害人類的後果，我們才能產生富有生命力的真正的人文科學和社會科學模式。

這就是他所謂作為實踐哲學的詮釋學的核心和意義。按照加達默的看法，當亞里士多德在其《形而上學》中把科學區分為理論的、創制的和實踐的三種不同類型的科學時，就已經蘊含了實踐科學這門科學在知識領域內的特殊作用。儘管實踐科學的本源與創制科學的本源一樣，並不在它們研討的對象中，而在對象的創制者和實踐者中，但實踐科學的對象卻是人而不是物，也就是說，它所研究的對象不是客觀的世界，而是人對自己、對他的創造物世界的認識。因而實踐科學自古以來就是一門關於人的科學，即政治科學和倫理學。實踐科學只涉及每一個體作為公民所應有的權益和意義，只關心那種使個體和共同體變得更加完美或





完善的東西。因此，作為實踐哲學的詮釋學就不應只是一門關於理解 and 解釋的理論，而首先應當是一門致力於人的善的實際學問，它關於解釋的各種可能性、規則和手段的思考都應直接有用於和有利於人們的現實實踐，特別是面對當代科學技術的發展以及所帶來的種種問題，它應當通過它的理解和解釋召喚實踐智慧讓人們清醒地作哲學思考，使人們對自己和周圍的世界清醒地作哲學思考。

這種哲學思考也是一種人們獲得自由的方式。在我們當前這樣的科學文化中，技術領域被無休止地擴張，掌握達到預定目標的手段已經更加單一，以及人們之間接觸和公民之間相互交往成為可控制的，不僅工匠的技藝為工業化的勞動所取代，而且我們日常生活的種種形式也被技術地組織起來，甚至輿論本身也成了一種新的真正的決定性方式，以致人們不再有自己的決定，不再有自己的觀點可以交換，我們不僅受到各種統治者和專家們的威脅，而且也受到一切我們所生產的東西的支配和對其依賴性的威脅，加達默認為，這一切都有必要使我們要作詮釋學的自我思考，唯有這種思考才是我們擺脫上述威脅而獲得自由的方式。

詮釋學是哲學，而且作為哲學，它就是實踐哲學。作為實踐哲學的詮釋學所研討的問題就是那些決定所有人類認識和活動的問題，是那些決定人之為人以及人對善的選擇至關緊要的、最偉大的問題。

## 注釋

- 1 加達默爾，《詮釋學II：真理與方法：補充和索引》，洪漢鼎、夏鎮平譯（台北：時報文化出版企業有限公司，1995），27。
- 2 亞里士多德，《尼各馬可倫理學》，1144b27-29。
- 3 同上注，1139b20-25。





- 4 同上注, 1139b25-26.
- 5 同上注, 1139b26-31.
- 6 同上注, 1139b31-34.
- 7 同上注, 1140a15-24.
- 8 同上注, 1140a6-11.
- 9 同上注, 1140a11-16.
- 10 同上注, 1140b5.
- 11 同上注, 1140a17-20.
- 12 同上注, 1140a30-1140b2.
- 13 同上注, 1140b1-5.
- 14 同上注, 1140b3-6.
- 15 同上注, 1140a25-27.
- 16 同上注, 1141b14-21.
- 17 同上注, 1142a11-16.
- 18 同上注, 1140a30-1140b11.
- 19 同上注, 1094b14-28.
- 20 同上注, 1139a23-31.
- 21 與英語 science 不同, 德文 Wissenschaft 卻保持古老的知識傳統, 亞里士多德的 episteme 只是 Naturwissenschaft, 反之, 人文科學則是 Geisteswissenschaften.
- 22 加達默爾, 《詮釋學II: 真理與方法》, 349.
- 23 亞里士多德, 《尼各馬可倫理學》, 1094a28-1094b11.
- 24 同上注, 1097a1-13.
- 25 同上注, 1137b13-33.
- 26 同上注, 1104a2-10.
- 27 同上注, 1142a13-16.
- 28 同上注, 1095a3-6.
- 29 加達默爾, 《詮釋學II: 真理與方法》, 180.
- 30 同上注.
- 31 同上注, 173.
- 32 Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), 71-72.
- 33 加達默爾, 《詮釋學II: 真理與方法》, 345.
- 34 參見亞里士多德, 《形而上學》, 1048b29-35.
- 35 同上注, 1048b20-21.
- 36 亞里士多德, 《尼各馬可倫理學》, 1094a19-24.
- 37 加達默爾, 《詮釋學II: 真理與方法》, 345.

